



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليكم يا صبا  
الربا

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

المجلد ١٢-١

بين

مِصْبَاحِ الْمَدِينَةِ

فِي شَرْحِ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى

وَالْمَشْرِيفِ الْفَائِدِ

لِلشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

عَرَبِيَّة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# مصباح الهدى فى شرح العروء الوثقى

كاتب:

محمد تقى آملى

نشرت فى الطباعة:

بى جا

رقمى الناشر:

مركز القائمىة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

الفهرس	٥
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى	١٢٨
اشارة	١٢٨
الجزء الأول	١٢٨
كلمة المؤلف	١٢٨
[كتاب الطهارة]	١٢٩
[فصل فى المياه]	١٢٩
اشارة	١٢٩
[وهنا مسائل]	١٣١
[مسألة ١- الماء المضاف مع عدم ملاقة النجاسة طاهر]	١٣١
[مسألة ٢- الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن إطلاقه]	١٣٤
[مسألة ٣- المضاف المصعد مضاف]	١٣٤
[مسألة ٤- المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد]	١٣٤
[مسألة ٥- إذا شك فى مائع انه مضاف أو مطلق فان علم حالته السابقة أخذ بها]	١٣٤
[مسألة ٦- المضاف النجس يطهر بالتصعيد]	١٣٥
[مسألة ٧- إذا القى المضاف النجس فى الكر فخرج عن الإطلاق إلى الإضافة تنجس]	١٣٧
[مسألة ٨ إذا انحصر الماء فى مضاف مخلوط بالطين فى سعة الوقت يجب عليه ان يصبر]	١٣٨
[مسألة ٩ الماء المطلق بأقسامه حتى الجارى منه ينجس إذا تغير بالنجاسة]	١٣٩
[مسألة ١٠- لو تغير الماء بما عدا الأوصاف المذكورة]	١٤٤
[مسألة ١١- لا يعتبر فى تنجسه ان يكون التغير بوصف النجس بعينه]	١٤٥
[مسألة ١٢- لا فرق بين زوال الوصف الأصلي للماء أو العارضى]	١٤٦
[مسألة ١٣ لو تغير طرف من الحوض مثلا تنجس]	١٤٧
[مسألة ١٤ إذا وقع النجس فى الماء فلم يتغير ثم تغير بعد مدة]	١٥١
[مسألة ١٥ إذا وقعت الميتة خارج الماء و وقع جزء منها فى الماء و تغير بسبب المجموع من الداخل و الخارج تنجس]	١٥٢

- مسألة ١٦- إذا شك في التغير و عدمه أو في كونه للمجاورة أو بالملاقاة أو كونه بالنجاسة أو بظاهر لم يحكم بنجاسته]----- ١٥٣
- مسألة ١٧- إذا وقع في الماء دم و شيء طاهر أحمر فاحمر بالمجموع لم يحكم بنجاسته]----- ١٥٣
- مسألة ١٨ الماء المتغير إذا زال تغيره بنفسه من غير اتصاله بالكر أو الجارى لم يطهر]----- ١٥٣
- أفصل الماء الجارى]----- ١٥٦
- إشارة----- ١٥٦
- مسألة ١- الجارى على الأرض من غير مادة نابعة أو راشحة إذا لم يكن كرا ينجس بالملاقاة]----- ١٦١
- مسألة ٢- إذا شك في ان له مادة أم لا و كان قليلا ينجس بالملاقاة]----- ١٦٣
- مسألة ٣- يعتبر في عدم تنجس الجارى اتصاله بالمادة]----- ١٦٣
- مسألة ٤- يعتبر في المادة الدوام]----- ١٦٣
- مسألة ٥- لو انقطع الاتصال بالمادة كما لو اجتمع الطين فمنع من النبع كان حكمه حكم الراكد]----- ١٦٤
- مسألة ٦- الراكد المتصل بالجارى كالجارى]----- ١٦٤
- مسألة ٧- العيون التى تنبع في الشتاء مثلا و تنقطع في الصيف يلحقها الحكم في زمان نبعها]----- ١٦٥
- مسألة ٨- إذا تغير بعض الجارى دون بعضه الأخر فالطرف المتصل بالمادة لا ينجس بالملاقاة]----- ١٦٥
- أفصل الراكد بلا مادة]----- ١٦٦
- إشارة----- ١٦٦
- مسألة ١- لا فرق في تنجس القليل بين ان يكون واردا على النجاسة أو مورودا]----- ١٧٤
- مسألة ٢- الكر بحسب الوزن ألف و مائتا رطل بالعراقى و بالمساحة ثلاثة و أربعون شبرا إلا ثمن شبرا]----- ١٧٥
- مسألة ٣- الكر بحقة الاسلامبول و هى مائتان و ثمانون مثقالا]----- ١٨٤
- مسألة ٤- إذا كان الماء أقل من الكر و لو بنصف مثقال يجرى عليه حكم القليل]----- ١٨٤
- مسألة ٥- إذا لم يتساو سطوح القليل ينجس العالى بملاقاة السافل كالعكس]----- ١٨٤
- مسألة السادسة إذا جمد بعض ماء الحوض و الباقي لا يبلغ كرا ينجس بالملاقاة]----- ١٨٨
- مسألة ٧- الماء المشكوك كرىته مع عدم العلم بحالته السابقة فى حكم القليل على الأحوط]----- ١٩٠
- مسألة ٨- الكر المسبوق بالقله إذا علم ملاقاته للنجاسة و لم يعلم السابق من الملاقاة و الكرية]----- ١٩٤
- مسألة ٩- إذا وجد نجاسة فى الكر و لم يعلم انها وقعت فيه قبل الكرية أو بعدها يحكم بطهارته]----- ١٩٧
- مسألة ١٠- إذا حدثت الكرية و الملاقاة فى آن واحد حكم بطهارته و ان كان الأحوط الاجتناب]----- ١٩٧
- مسألة ١١- إذا كان هناك ماء ان أحدهما كر و الأخر قليل]----- ١٩٨

- مسألة ١٢- إذا كان ما أن أحدهما المعين نجس فوقعت نجاسة لم يعلم بوقوعها] ..... ١٩٩
- مسألة ١٣- إذا كان كر لم يعلم انه مطلق أو مضاف فوقعت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته] ..... ١٩٩
- مسألة ١٤- القليل النجس المتمم كرا بطاهر أو نجس نجس على الأقوى] ..... ٢٠٠
- فصل ماء المطر] ..... ٢٠٤
- إشارة ..... ٢٠٤
- مسألة ١- الثوب أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر و نفذ في جميعه طهر] ..... ٢٠٩
- مسألة ٢- الإناء المتروك بماء نجس كالحب و الشربة و نحوهما إذا تقاطر عليه طهر مائه و إنائه] ..... ٢١٠
- مسألة ٣- الأرض النجسة تطهر بوصول المطر إليها] ..... ٢١٢
- مسألة ٤- الحوض النجس تحت السماء يطهر بالمطر] ..... ٢١٢
- مسألة ٥- إذا تقاطر من السقف لا يكون مطهرا] ..... ٢١٣
- مسألة ٦- إذا تقاطر على عين النجس فترشح منها على شيء آخر لم ينجس] ..... ٢١٣
- مسألة ٧- إذا كان السطح نجسا فوقع عليه المطر و نفذ و تقاطر من السقف لا يكون تلك القطرات نجسة] ..... ٢١٣
- مسألة ٨- إذا تقاطر من السقف النجس يكون طاهرا إذا كان التقاطر حال نزوله من السماء] ..... ٢١٤
- مسألة ٩- التراب النجس يطهر بنزول المطر عليه إذا وصل الى أعماقه حتى صار طينا] ..... ٢١٤
- مسألة ١٠- الحصير النجس يطهر بالمطر و كذا الفراش المفروش على الأرض] ..... ٢١٤
- مسألة ١١- الإناء النجس يطهر إذا أصاب المطر جميع مواضع النجس منه] ..... ٢١٥
- فصل ماء الحمام] ..... ٢١٥
- فصل ماء البئر النافع] ..... ٢١٧
- إشارة ..... ٢١٧
- مسألة ١- ماء البئر المتصل بالمادة إذا تنجس بالتغيير فطهره بزواله] ..... ٢٢٨
- مسألة ٢- الماء الراكد النجس كرا كان أو قليلا يطهر بالاتصال] ..... ٢٢٨
- مسألة ٣- لا فرق بين أنحاء الاتصال في حصول التطهير] ..... ٢٢٨
- مسألة ٤- الكوز المملو من الماء النجس إذا غمس في الحوض يطهر] ..... ٢٣٢
- مسألة ٥- الماء المتغير إذا القى عليه الكر فزال تغيره به يطهر] ..... ٢٣٣
- مسألة ٦- تثبت نجاسة الماء كغيره بالعلم و بالبينئ و بالعدل الواحد] ..... ٢٣٤
- مسألة ٧- إذا أخبر ذو اليد بنجاسته و قامت البيئنة على الطهارة قدمت البيئنة] ..... ٢٤٢

- مسألة ٨- إذا شهد اثنان بأحد الأمرين و شهد أربعة بالآخر يمكن] ----- ٢٤٤
- مسألة ٩- الكرية تثبت بالعلم و البينة و في ثبوتها بقول صاحب اليد وجه] ----- ٢٤٥
- مسألة ١٠- يحرم شرب الماء النجس إلا في الضرورة] ----- ٢٤٥
- فصل الماء المستعمل في الوضوء طاهر مطهر من الحدث و الخبث] ----- ٢٤٧
- إشارة ----- ٢٤٨
- مسألة ١- لا إشكال في القطرات التي تقع عند الغسل] ----- ٢٤٩
- مسألة ٢- يشترط في طهارة ماء الاستنجاء أمور] ----- ٢٤٩
- مسألة ٣- لا يشترط في طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء على اليد] ----- ٢٧٢
- مسألة ٤- إذا سبق بيده بقصد الاستنجاء ثم اعرض ثم عاد لا بأس] ----- ٢٧٣
- مسألة ٥- لا فرق في ماء الاستنجاء بين الغسلة الاولى و الثانية في البول] ----- ٢٧٣
- مسألة ٦- إذا خرج الغائط من غير المخرج الطبيعي] ----- ٢٧٣
- مسألة ٧- إذا شك في ماء أنه غسالة الاستنجاء أو غسالة سائر النجاسات يحكم عليه بالطهارة] ----- ٢٧٤
- مسألة ٨- إذا اغتسل في كر كخزانة الحمام أو استنجد منه] ----- ٢٧٥
- مسألة ٩- إذا شك في وصول نجاسة من الخارج أو مع الغائط يبني على العدم] ----- ٢٧٥
- مسألة ١٠- سلب الطهارة و الطهورية عن الماء المستعمل] ----- ٢٧٥
- مسألة ١١- المتخلف في الثوب بعد العصر من الماء طاهر] ----- ٢٧٥
- مسألة ١٢- تطهر اليد تبعاً بعد التطهير] ----- ٢٧٦
- مسألة ١٣- لو أجرى الماء على المحل النجس زائداً على مقدار] ----- ٢٧٦
- مسألة ١٤- غسالة ما يحتاج الى تعدد الغسل كالبول مثلاً إذا لاقته شيئاً لا يعتبر فيها التعدد] ----- ٢٧٧
- مسألة ١٥- غسالة الغسلة الاحتياطية استحباباً يستحب الاجتناب عنها] ----- ٢٧٧
- فصل الماء المشكوك نجاسته طاهر] ----- ٢٧٧
- إشارة ----- ٢٧٧
- مسألة ١- إذا اشتبه نجس أو مغصوب في محصور كإناء في عشرة يجب الاجتناب] ----- ٢٧٩
- مسألة ٢- لو اشتبه مضاف في محصور يجوز ان يكرر الوضوء أو الغسل الى عدد يعلم استعمال مطلق في ضمنه] ----- ٢٨٣
- مسألة ٣- إذا لم يكن عنده الا ماء مشكوك إطلاقه و إضافته] ----- ٢٨٦
- مسألة ٤- إذا علم إجمالاً ان هذا الماء اما نجس أو مضاف يجوز شربه] ----- ٢٨٧

- مسألة ٥- لو أريق احد الإنائين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصيبة لا يجوز التوضؤ بالآخر] ..... ٢٨٨
- مسألة ٦- ملاقى الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة] ..... ٢٩٠
- مسألة ٧- إذا انحصر الماء فى المشتبهين تعين التيمم] ..... ٢٩٥
- مسألة ٨- إذا كان إناءان أحدهما المعين نجس و الآخر طاهر] ..... ٣٠١
- مسألة ٩- إذا كان هناك إناء لا يعلم انه لزيد أو لعمرؤ] ..... ٣٠١
- مسألة ١٠- فى المائين المشتبهين] ..... ٣٠٢
- مسألة ١١- إذا كان هناك ماءان توضأ بأحدهما أو اغتسل] ..... ٣٠٢
- مسألة ١٢- إذا استعمل احد المشتبهين بالغصيبة لا يحكم عليه بالضمان] ..... ٣٠٣
- فصل سؤر نجس العين] ..... ٣٠٥
- فصل فى النجاسات] ..... ٣١٢
- اشارة ..... ٣١٢
- النجاسات اثنا عشر] ..... ٣١٢
- اشارة ..... ٣١٣
- الأول و الثانى البول و الغائط] ..... ٣١٣
- اشارة ..... ٣١٣
- مسألة ١- ملاقاء الغائط فى الباطن لا يوجب النجاسة] ..... ٣١٩
- مسألة ٢- لا مانع من بيع البول و الغائط من مأكول اللحم] ..... ٣٢٠
- مسألة ٣- إذا لم يعلم كون حيوان معين انه مأكول اللحم أولا لا يحكم بنجاسة بوله و روثه] ..... ٣٢١
- مسألة ٤- لا يحكم بنجاسة فضلة الحية] ..... ٣٢٤
- الثالث المنى] ..... ٣٢٤
- الرابع الميتة] ..... ٣٢٤
- اشارة ..... ٣٢٤
- مسألة ١- الاجزاء المبائة من الحى مما تحله الحيات كالمبائة من الميتة] ..... ٣٣١
- مسألة ٢- فأرة المسك المبائة من الحى طاهرة على الأقوى] ..... ٣٣٢
- مسألة ٣- ميتة مالا نفس له طاهرة] ..... ٣٣٤
- مسألة ٤- إذا شك فى شىء انه من اجزاء الحيوان أم لا فهو محكوم بالطهارة] ..... ٣٣٤



- مسألة ٥- المراد من الميتة أعم] - - - - - ٣٣٧
- مسألة ٦- ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو الشحم أو الجلد محكوم بالطهارة] - - - - - ٣٣٧
- مسألة ٧- ما يؤخذ من يد الكافر أو يوجد في أرضهم محكوم بالنجاسة] - - - - - ٣٤٢
- مسألة ٨- جلد الميتة لا يطهر بالدبغ] - - - - - ٣٤٣
- مسألة ٩- السقط قبل ولوج الروح نجس] - - - - - ٣٤٤
- مسألة ١٠- ملاقات الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب النجاسة على الأقرى] - - - - - ٣٤٥
- مسألة ١١- يشترط في نجاسة الميتة خروج الروح من جميع جسده] - - - - - ٣٤٦
- مسألة ١٢- مجرد خروج الروح يوجب النجاسة و ان كان قبل البرد] - - - - - ٣٤٧
- مسألة ١٣- المضغة نجسة و كذا المشيمة و قطعة اللحم التي تخرج حين الوضع مع الطفل] - - - - - ٣٤٧
- مسألة ١٤- إذا قطع عضو من الحي و بقي معلقا متصلا به طاهر] - - - - - ٣٤٧
- مسألة ١٥- الجنند المعروف كونه خصية كلب الماء] - - - - - ٣٤٨
- مسألة ١٦- إذا قلع سنه أو قص ظفره فانقطع منه شيء من اللحم] - - - - - ٣٤٨
- مسألة ١٧- إذا وجد عظما مجردا و شك في انه من نجس العين أو من غيره يحكم عليه بالطهارة] - - - - - ٣٤٨
- مسألة ١٨- الجلد المطروح ان لم يعلم انه من الحيوان] - - - - - ٣٤٩
- مسألة ١٩- يحرم بيع الميتة] - - - - - ٣٤٩
- الخامس- الدم] - - - - - ٣٥٠
- إشارة - - - - - ٣٥٠
- مسألة ١- العلقة المستحيلة من المنى نجسة] - - - - - ٣٥٣
- مسألة ٢- المتخلف في الذبيحة و ان كان طاهرا لكنه حرام] - - - - - ٣٥٥
- مسألة ٣- الدم الأبيض إذا فرض العلم بكونه دما نجس] - - - - - ٣٥٥
- مسألة ٤- الدم الذي قد يوجد في اللبن عند الحلب نجس] - - - - - ٣٥٦
- مسألة ٥- الجنين الذي يخرج من بطن المذبوح و يكون ذكاته بذكاة أمه تمام دمه طاهر] - - - - - ٣٥٦
- مسألة ٦- الصيد الذي ذكاته بألة الصيد في طهارة ما تخلف فيه بعد خروج روحه اشكال] - - - - - ٣٥٧
- مسألة ٧- الدم المشكوك في كونه من الحيوان أو لا محكوم بالطهارة] - - - - - ٣٥٧
- مسألة ٨- إذا خرج من الجرح أو الدملى شيء اصفر يشك في انه دم أم لا، محكوم بالطهارة] - - - - - ٣٥٩
- مسألة ٩- إذا حك جسده فخرجت رطوبة يشك في أنها دم أو ماء اصفر يحكم عليها بالطهارة] - - - - - ٣٦٠

- مسألة ١٠- الماء الأصفر الذى ينجمد على الجرح عند البرء طاهر] ..... ٣٦٠
- مسألة ١١- الدم المراق فى الامراق حال غليانها نجس منجس] ..... ٣٦٠
- مسألة ١٢- إذا غرز إبرة أو أدخل سكيناً فى بدنه أو بدن حيوان] ..... ٣٦١
- مسألة ١٣- إذا استهلك الدم الخارج من بين الأسنان فى ماء الفم فالظاهر طهارته] ..... ٣٦١
- مسألة ١٤- الدم المنجمد تحت الأظفار أو تحت الجلد من البدن ان لم يستحل و صدق عليه الدم نجس] ..... ٣٦٢
- السدس و السابع الكلب و الخنزير البريان دون البحرى منهما] ..... ٣٦٣
- الثامن- الكافر بأقسامه] ..... ٣٦٧
- إشارة ..... ٣٦٧
- مسألة ١- الأقوى طهارة ولد الزنا من المسلمين] ..... ٣٨١
- مسألة ٢- لا إشكال فى نجاسة الغلاة و الخوارج و النواصب] ..... ٣٨٣
- مسألة ٣- غير الاثنا عشرية من فرق الشيعة إذا لم يكونوا ناصبين و معاندين لسائر الأئمة و لا سابيين لهم طاهرون] ..... ٣٨٥
- مسألة ٤- من شك فى إسلامه و كفره طاهر] ..... ٣٨٦
- التاسع الخمر] ..... ٣٨٧
- إشارة ..... ٣٨٧
- مسألة ١- الحق المشهور بالخمر العصير العنبى إذا غلى قبل ان يذهب ثلثاه] ..... ٣٨٩
- مسألة ٢- إذا صار العصير دبسا بعد الغليان قبل ان يذهب ثلثاه فالأحوط حرمة] ..... ٣٩٨
- مسألة ٣- يجوز أكل الزبيب و الكشمش و التمر فى الامراق و الطبخ و ان غلت] ..... ٣٩٩
- العاشر الفقاع] ..... ٣٩٩
- إشارة ..... ٣٩٩
- مسألة ماء الشعير الذى يستعمله الأطباء فى معالجاتهم ليس من الفقاع فهو طاهر حلال] ..... ٤٠١
- الحادى عشر عرق الجنب من الحرام] ..... ٤٠١
- إشارة ..... ٤٠١
- مسألة ١- العرق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس] ..... ٤٠٢
- مسألة ٢- إذا أجنب من حرام ثم من حلال أو من حلال ثم من حرام فالظاهر نجاسة عرقه] ..... ٤٠٣
- مسألة ٣- المجنب من حرام إذا تيمم لعدم التمكن من الغسل فالظاهر عدم نجاسة عرقه] ..... ٤٠٣
- مسألة ٤- الصبى الغير البالغ إذا أجنب من حرام ففى نجاسة عرقه اشكال] ..... ٤٠٤

- الثانى عشر- عرق الإبل الجلالة] ..... ٤٠٥
- اشارة ..... ٤٠٥
- مسألة ١- الأحوط الاجتناب عن الثعلب و الأرنب و الوزغ و العقرب و الفار] ..... ٤٠٦
- مسألة ٢- كل مشكوك طاهر] ..... ٤٠٦
- مسألة ٣- الأقوى طهارة غسالة الحمام] ..... ٤٠٨
- مسألة ٤- يستحب رش الماء إذا أراد ان يصلى فى معابد اليهود و النصارى] ..... ٤٠٩
- مسألة ٥- فى الشك فى الطهارة لا يجب الفحص] ..... ٤٠٩
- أفضل طريق ثبوت النجاسة أو التنجس] ..... ٤١٠
- اشارة ..... ٤١٠
- مسألة ١- لا اعتبار بعلم الوسواسى فى الطهارة و النجاسة] ..... ٤١١
- مسألة ٢- العلم الإجمالى كالتفصيلى] ..... ٤١١
- مسألة ٣- لا يعتبر فى البينة حصول الظن بصدقها] ..... ٤١٢
- مسألة ٤- لا يعتبر فى البينة ذكر مستند الشهادة] ..... ٤١٢
- مسألة ٥- إذا لم يشهدا بالنجاسة بل بموجبها كفى] ..... ٤١٢
- مسألة ٦- إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما كفى فى ثبوتها] ..... ٤١٣
- مسألة ٧- الشهادة بالإجمال كافية أيضا] ..... ٤١٣
- مسألة ٨- لو شهد أحدهما بنجاسة الشئ فعلا و الأخر بنجاسته سابقا مع الجهل بحاله فعلا فالظاهر وجوب الاجتناب] ..... ٤١٤
- مسألة ٩- لو قال أحدهما انه نجس و قال الأخر انه كان نجسا] ..... ٤١٥
- مسألة ١٠- إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بنجاسة ما فى يدها] ..... ٤١٥
- مسألة ١١- إذا كان الشئ بيد شخصين كالشريكين يسمع قول كل منهما فى نجاسته] ..... ٤١٦
- مسألة ١٢- لا فرق فى اعتبار قول ذى اليد بالنجاسة] ..... ٤١٧
- مسألة ١٣- فى اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صبيا اشكال] ..... ٤١٧
- مسألة ١٤- لا يعتبر فى قبول قول صاحب اليد ان يكون قبل الاستعمال] ..... ٤١٨
- أفضل فى كيفية تنجس المتنجسات] ..... ٤١٩
- اشارة ..... ٤١٩
- مسألة ١- إذا شك فى رطوبة أحد المتلاقيين أو علم وجودها و شك فى سرايتها لم يحكم بالنجاسة] ..... ٤٢١

- مسألة ٢- الذباب الواقع على النجس الرطب إذا وقع على ثوب أو بدن شخص] ..... ٤٢١
- مسألة ٣- إذا وقع بعر الفار في الدهن أو الدبس الجامدين يكفى إلقائه و إلقاء ما حوله] ..... ٤٢٢
- مسألة ٤- إذا لاقى النجاسة جزء من البدن المتعرق] ..... ٤٢٢
- مسألة ٥- إذا وضع إبريق مملو من ماء على الأرض النجسة] ..... ٤٢٢
- مسألة ٦- إذا خرج من أنفه نخامة غليظة و كان عليها نقطة من الدم لم يحكم بنجاسة ما عدا محله] ..... ٤٢٣
- مسألة ٧- الثوب أو الفرش الملطخ بالتراب النجس يكفيه نفضه] ..... ٤٢٣
- مسألة ٨- لا يكفى مجرد الميعان فى التنجس] ..... ٤٢٣
- مسألة ٩- المتنجس لا يتنجس ثانيا بنجاسة أخرى] ..... ٤٢٤
- مسألة ١٠- إذا تنجس الثوب مثلا بالدم مما يكفى فيه غسله مرة] ..... ٤٢٤
- مسألة ١١- الأقوى ان المتنجس منجس كالنجس] ..... ٤٢٥
- مسألة ١٢- قد مر انه يشترط فى تنجس الشيء بالملاقاة تأثره] ..... ٤٢٧
- مسألة ١٣- الملاقاة فى الباطن لا توجب التنجيس] ..... ٤٢٧
- الجزء الثانى ..... ٤٢٨
- اشارة ..... ٤٢٨
- اتتمت كتاب الطهارة] ..... ٤٢٨
- فصل فى النجاسات] ..... ٤٢٨
- فصل فى شرائط صحة الصلاة الواجبة و المندوبة] ..... ٤٢٨
- اشارة ..... ٤٢٨
- مسألة ١ إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر و بعضه نجس صح] ..... ٤٣٥
- مسألة ٢ يجب إزالة النجاسة عن المساجد] ..... ٤٣٦
- مسألة ٣ وجوب إزالة النجاسة عن المساجد كفاي] ..... ٤٤٠
- مسألة ٤ إذا رأى نجاسة فى المسجد و قد دخل وقت الصلاة يجب المبادرة إلى إزالتها] ..... ٤٤٢
- مسألة ٥ إذا صلى ثم تبين له كون المسجد نجسا كانت صلوته صحيحة] ..... ٤٤٣
- مسألة ٦ إذا كان موضع من المسجد نجسا لا يجوز تنجيسه ثانيا] ..... ٤٤٥
- مسألة ٧ لو توقف تطهير المسجد على حفر أرضه جاز] ..... ٤٤٦
- مسألة ٨ إذا تنجس حصير المسجد وجب تطهيره] ..... ٤٤٧

- مسألة ٩ إذا توقف تطهير المسجد على تخريبه اجمع] ..... ٤٤٨
- مسألة ١٠ لا يجوز تنجيس المسجد الذي صار خرابا] ..... ٤٤٨
- مسألة ١١ إذا توقف تطهيره على تنجيس بعض المواضع الطاهرة لا مانع منه] ..... ٤٤٨
- مسألة ١٢ إذا توقف التطهير على بذل مال وجب] ..... ٤٤٨
- مسألة ١٣ إذا تغير عنوان المسجد بان غصب و جعل دارا أو صار خرابا] ..... ٤٤٩
- مسألة ١٤ إذا رأى الجنب نجاسة في المسجد] ..... ٤٥٠
- مسألة ١٥ في جواز تنجيس مساجد اليهود و النصرى اشكال] ..... ٤٥١
- مسألة ١٦ إذا علم عدم جعل الواقف صحن المسجد أو سقفه أو جدرانه جزء من المسجد لا يلحقه الحكم] ..... ٤٥١
- مسألة ١٧ إذا علم بنجاسة أحد المسجدين أو أحد المكانين من مسجد وجب تطهيرهما] ..... ٤٥٢
- مسألة ١٨ لا فرق بين كون المسجد عاما أو خاصا] ..... ٤٥٢
- مسألة ١٩ هل يجب اعلام الغير إذا لم يتمكن من الإزالة الظاهر العدم] ..... ٤٥٢
- مسألة ٢٠ المشاهد المشرفة كالمساجد في حرمة التنجيس] ..... ٤٥٣
- مسألة ٢١ يجب الإزالة عن ورق المصحف الشريف و خطه] ..... ٤٥٤
- مسألة ٢٢ يحرم كتابة القرآن بالمركب النجس] ..... ٤٥٤
- مسألة ٢٣ لا يجوز إعطائه بيد الكافر] ..... ٤٥٥
- مسألة ٢٤ يحرم وضع القرآن على العين النجسة] ..... ٤٥٥
- مسألة ٢٥ يجب إزالة النجاسة عن التربة الحسينية] ..... ٤٥٥
- مسألة ٢٦ إذا وقع ورق القرآن أو غيره من المحترقات في بيت الخلاء أو بالوعته وجب إخراجه] ..... ٤٥٦
- مسألة ٢٧ تنجيس مصحف الغير موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهيره] ..... ٤٥٦
- مسألة ٢٨ وجوب تطهير المصحف كفايا] ..... ٤٥٧
- مسألة ٢٩ إذا كان المصحف للغير ففي جواز تطهيره بغير إذنه إشكال] ..... ٤٥٨
- مسألة ٣٠ يجب إزالة النجاسة عن المأكول و عن ظروف الأكل و الشرب] ..... ٤٥٨
- مسألة ٣١ الأحوط ترك الانتفاع بالأعيان النجسة] ..... ٤٥٩
- مسألة ٣٢ كما يحرم الأكل و الشرب للشئ النجس] ..... ٤٦٢
- مسألة ٣٣ لا يجوز سقى المسكرات للأطفال] ..... ٤٦٣
- مسألة ٣٤ إذا كان موضع من بيته أو فرشته نجسا فورد عليه ضيف] ..... ٤٦٤

- مسألة ٣٥ إذا استعار ظرفاً أو فرشاً أو غيرهما من جاره فتنجس عنده] ----- ٤٦٥
- [فصل أحكام الصلاة في النجس عمدًا وسهواً و جهلاً] ----- ٤٦٦
- إشارة ----- ٤٦٦
- مسألة ١ ناسى الحكم تكليفاً أو وضعاً كجاهله في وجوب الإعادة و القضاء] ----- ٤٧٩
- مسألة ٢ لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته ثم صلى فيه و بعد ذلك تبين له بقاء نجاسته] ----- ٤٨٠
- مسألة ٣ لو علم بنجاسة شيء فنسى و لاقاه بالرطوبة و صلى ثم تذكر انه كان نجسًا] ----- ٤٨١
- مسألة ٤ إذا انحصر ثوبه في نجس] ----- ٤٨٢
- مسألة ٥ إذا كان عنده ثوبان يعلم نجاسة أحدهما يكرر الصلاة] ----- ٤٨٤
- مسألة ٦ إذا كان عنده مع الثوبين المشتبهين ثوب طاهر] ----- ٤٨٧
- مسألة ٧ إذا كان أطراف الشبهة ثلاثة يكفى تكرار الصلاة في اثنين] ----- ٤٨٧
- مسألة ٨ إذا كان كل من بدنه و ثوبه نجسًا و لم يكن له من الماء الا ما يكفى أحدهما] ----- ٤٨٨
- مسألة ٩ إذا تنجس موضعان من بدنه أو لباسه و لم يمكن إزالتها فلا يسقط الوجوب] ----- ٤٨٨
- مسألة ١٠ إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفى إلا لرفع الحدث] ----- ٤٨٩
- مسألة ١١ إذا صلى مع النجاسة اضطراراً لا يجب عليه الإعادة] ----- ٤٩٠
- مسألة ١٢ إذا اضطر الى السجود على محل نجس لا يجب اعادةها بعد التمكن من الطاهر] ----- ٤٩٠
- مسألة ١٣ إذا سجد على الموضع النجس جهلاً أو نسياناً لا يجب عليه الإعادة] ----- ٤٩٠
- [فصل فيما يعفى عنه في الصلاة] ----- ٤٩١
- [الأمر الأول دم الجروح و القروح] ----- ٤٩١
- إشارة ----- ٤٩١
- مسألة ١ كما يعفى عن دم الجروح كذا يعفى عن القيح المتنجس الخارج معه] ----- ٤٩٤
- مسألة ٢ إذا تلوثت يده في مقام العلاج يجب غسلها و لا عفو] ----- ٤٩٥
- مسألة ٣ يعفى عن دم البواسير خارجة كانت أو داخلية] ----- ٤٩٥
- مسألة ٤ لا يعفى عن دم الرعاف و لا يكون من الجروح] ----- ٤٩٥
- مسألة ٥ يستحب لصاحب القروح و الجروح ان يغسل ثوبه من دمها كل يوم مرة] ----- ٤٩٥
- مسألة ٦ إذا شك في دم انه من الجروح أو القروح أم لا فالأحوط عدم العفو عنه] ----- ٤٩٦
- مسألة ٧ إذا كانت القروح و الجروح المتعددة متقاربة] ----- ٤٩٧

- الأمر الثانى الدم الأقل من الدرهم] ..... ٤٩٧
- إشارة ..... ٤٩٧
- مسألة ١ إذا تفتش من أحد طرفى الثوب الى آخر قدم واحد] ..... ٥٠٨
- مسألة ٢ الدم الأقل إذا وصل إليه رطوبة من الخارج فصار المجموع بقدر الدرهم، أو أزيد لا إشكال فى عدم العفو عنه] ..... ٥٠٩
- مسألة ٣ إذا علم كون الدم أقل من الدرهم و شك فى انه من المستثنيات أم لا يبني على العفو] ..... ٥١٠
- مسألة ٤ المتنجس بالدم ليس كالدم فى العفو عنه إذا كان أقل من الدرهم] ..... ٥١١
- مسألة ٥ الدم الأقل إذا أزيل عينه فالظاهر بقاء حكمه] ..... ٥١١
- مسألة ٦ الدم الأقل إذا وقع عليه دم آخر أقل و لم يتعد عنه] ..... ٥١٢
- مسألة ٧ الدم الغليظ الذى سعته أقل عفو] ..... ٥١٢
- مسألة ٨ إذا وقعت نجاسة أخرى كقطرة من البول مثلا على الدم الأقل] ..... ٥١٣
- الأمر الثالث ما لا تتم فيه الصلاة من الملابس] ..... ٥١٣
- الأمر الرابع المحمول المتنجس الذى لا تتم فيه الصلاة] ..... ٥١٦
- إشارة ..... ٥١٦
- مسألة ١ الخيط المتنجس الذى خيط به الجرح يعد من المحمول] ..... ٥٢٢
- الأمر الخامس فى ثوب المربية للصبى] ..... ٥٢٢
- إشارة ..... ٥٢٢
- مسألة ١ إلحاق بدنها بالثوب فى العفو عن نجاسته محل اشكال] ..... ٥٢٦
- مسألة ٢ فى إلحاق المربى بالمربية إشكال و كذا من تواتر بوله] ..... ٥٢٦
- الأمر السادس يعفى عن كل نجاسة فى البدن أو الثوب فى حال الاضرار] ..... ٥٢٩
- أفصل فى المطهرات] ..... ٥٢٩
- إشارة ..... ٥٢٩
- لو هى أمور] ..... ٥٢٩
- إشارة ..... ٥٢٩
- أحدها الماء] ..... ٥٢٩
- إشارة ..... ٥٢٩
- مسألة ١ المدار فى التطهير زوال عين النجاسة دون أوصافها] ..... ٥٣٥



- مسألة ٢٠٥ :----- [نما يشترط فى التطهير طهارة الماء قبل الاستعمال] ٥٣٥
- مسألة ٣٠٣ :----- [يجوز استعمال غسالة الاستنجاء فى التطهير على الأقوى] ٥٣٧
- مسألة ٤٠٤ :----- [يجب فى تطهير الثوب أو البدن بالماء القليل من بول غير الرضيع الغسل مرتين] ٥٣٨
- مسألة ٥٠٥ :----- [يجب فى الأوانى إذا تنجست بغير البول ثلاث مرات فى الماء القليل] ٥٤٤
- مسألة ٦٠٦ :----- [يجب فى ولوغ الخنزير غسل الإناء سبع مرات] ٥٥١
- مسألة ٧٠٧ :----- [يستحب فى ظروف الخمر الغسل سبعا] ٥٥٣
- مسألة ٨٠٨ :----- [التراب الذى يعفر به يجب ان يكون طاهرا قبل الاستعمال] ٥٥٤
- مسألة ٩٠٩ :----- [إذا كان الإناء ضيقا لا يمكن مسحه بالتراب] ٥٥٤
- مسألة ١٠٠ :----- [لا يجرى حكم التعفير فى غير الظروف مما تنجس بالكلب] ٥٥٤
- مسألة ١١٠ :----- [لا يتكرر التعفير بتكرار البول من كلب واحد أو أزيد] ٥٥٤
- مسألة ١٢٠ :----- [يجب تقديم التعفير على الغسلتين] ٥٥٤
- مسألة ١٣٠ :----- [إذا غسل الإناء بالماء الكثير لا يعتبر فيه التثليث] ٥٥٤
- مسألة ١٤٠ :----- [فى غسل الإناء بالماء القليل يكفى صب الماء فيه و إدارته إلى أطرافه] ٥٥٨
- مسألة ١٥٠ :----- [إذا شك فى متنجس انه من الظروف حتى يعتبر غسله ثلاث مرات أو غيره حتى يكفى فيه المرة] ٥٥٩
- مسألة ١٦٠ :----- [يشترط فى الغسل بالماء القليل انفصال الغسالة على المتعارف] ٥٦٠
- مسألة ١٧٠ :----- [لا يعتبر العصر و نحوه مما تنجس ببول الرضيع] ٥٧٠
- مسألة ١٨٠ :----- [إذا شك فى نفوذ الماء النجس فى الباطن فى مثل الصابون و نحوه بنى على عدمه] ٥٧٤
- مسألة ١٩٠ :----- [قد يقال بطهارة الدهن المتنجس إذا جعل فى الكر الحار] ٥٧٤
- مسألة ٢٠٠ :----- [إذا تنجس الأرز أو الماش أو نحوها يجعل فى وصله و يغمس فى الكر] ٥٧٥
- مسألة ٢١٠ :----- [الثوب النجس يمكن تطهيره بجعله فى طشت و صب الماء عليه] ٥٧٦
- مسألة ٢٢٠ :----- [اللحم المطبوخ بالماء النجس أو المتنجس بعد الطبخ يمكن تطهيره فى الكثير] ٥٧٦
- مسألة ٢٣٠ :----- [الطين النجس اللاصق بالإبريق يطهر بغمسه فى الكر] ٥٧٧
- مسألة ٢٤٠ :----- [الطحين و العجين النجس يمكن تطهيره بجعله خيزا ثم وضعه فى الكر] ٥٧٧
- مسألة ٢٥٠ :----- [إذا تنجس التنور يطهر بصب الماء فى أطرافه من فوق الى تحت] ٥٧٧
- مسألة ٢٦٠ :----- [الأرض الصلبة أو المفروشة بالأجر و الحجر تطهر بالماء القليل] ٥٧٨
- مسألة ٢٧٠ :----- [إذا صبغ ثوب بالدم لا يطهر ما دام يخرج منه الماء الأحمر] ٥٨١

- مسألة ٢٨ فيما يعتبر فيه التعدد لا يلزم توالي الغسلتين أو الغسلات] ----- ٥٨١
- مسألة ٢٩: الغسلة المزيله للعين بحيث لا يبقى بعدها شيء تعد من الغسلات فيما يعتبر فيه التعدد] ----- ٥٨٢
- مسألة ٣٠ النعل المتنجسه تطهر بغمسها في الماء الكثير] ----- ٥٨٣
- مسألة ٣١ الذهب المذاب و نحوه من الفلزات إذا صب في الماء النجس أو كان متنجسا فأذيب ينجس ظاهره و باطنه] ----- ٥٨٣
- مسألة ٣٢ الحلى الذى يصوغه الكافر إذا لم يعلم ملاقاته له مع الرطوبة يحكم بطهارته] ----- ٥٨٤
- مسألة ٣٣ النبات المتنجس يطهر بالغمس فى الكثير] ----- ٥٨٤
- مسألة ٣٤ الكوز الذى صنع من طين نجس أو كان مصنوعا للكافر يطهر ظاهره بالقليل و باطنه أيضا] ----- ٥٨٤
- مسألة ٣٥ اليد الدسمة إذا تنجست تطهر فى الكثير و القليل] ----- ٥٨٤
- مسألة ٣٦: الظروف الكبار التى لا يمكن نقلها] ----- ٥٨٥
- مسألة ٣٧ فى تطهير شعر المرأة و لحيه الرجل لا حاجة الى العصر] ----- ٥٨٧
- مسألة ٣٨ إذا غسل ثوبه ثم رأى بعد ذلك فيه شيئا من الطين أو من دقاق الأشنان الذى كان متنجسا لا يضر ذلك بتطهيره] ----- ٥٨٧
- مسألة ٣٩ فى حال اجراء الماء على المحل النجس من البدن أو الثوب إذا وصل ذلك الماء الى ما اتصل به من المحل الطاهر] ----- ٥٨٨
- مسألة ٤٠ إذا أكل طعاما نجسا فما يبقى منه بين أسنانه باق على نجاسته] ----- ٥٨٩
- مسألة ٤١ آلات التطهير كاليد و الظرف الذى يغسل فيه تطهر بالتبع] ----- ٥٨٩
- الثانى من المطهرات الأرض] ----- ٥٨٩
- اشارة ----- ٥٨٩
- مسألة ١ إذا سرت النجاسة إلى داخل النعل لا تطهر بالمشى] ----- ٥٩٧
- مسألة ٢ فى طهارة ما بين أصابع الرجل اشكال و اما أخصم القدم] ----- ٥٩٧
- مسألة ٣ الظاهر كفاية المسح على الحائط و ان كان لا يخلو عن اشكال] ----- ٥٩٧
- مسألة ٤ إذا شك فى طهارة الأرض يبنى على طهارتها] ----- ٥٩٧
- مسألة ٥ إذا علم وجود عين النجاسة أو المتنجس لا بد من العلم بزوالها] ----- ٥٩٨
- مسألة ٦ إذا كان فى الظلمة و لا يدري ان ما تحت قدمه أرض أو شيء آخر من فرش و نحوه لا يكفى المشى عليه] ----- ٥٩٨
- مسألة ٧ إذا رقع نعله بوصله طاهرة فتنجست تطهر بالمشى] ----- ٥٩٨
- الثالث: من المطهرات الشمس] ----- ٥٩٨
- اشارة ----- ٥٩٨
- مسألة ١ كما تطهر ظاهر الأرض كذلك تطهر باطنها المتصل بالظاهر النجس بإشراقها عليه و جفافه بذلك] ----- ٦٠٥

- مسألة ٢ إذا كانت الأرض أو نحوها جافة و أريد تطهيرها بالشمس يصب عليها الماء الطاهر] ..... ٦٠٦
- مسألة ٣ ألحق بعض العلماء البيدر بغير المنقولات] ..... ٦٠٦
- مسألة ٤ الحصى و التراب و الطين و الأحجار و نحوها ما دامت واقعة على الأرض هي في حكمها] ..... ٦٠٦
- مسألة ٥ يشترط في التطهير بالشمس زوال عين النجاسة ان كان لها عين] ..... ٦٠٧
- مسألة ٦ إذا شك في رطوبة الأرض حين الإشراق أو في زوال العين بعد العلم بوجودها] ..... ٦٠٧
- مسألة ٧ الحصر يطهر بإشراق الشمس على احد طرفيه طرفه الآخر] ..... ٦٠٧
- الرابع من المطهرات الاستحالة] ..... ٦٠٨
- الخامس من المطهرات الانقلاب] ..... ٦١٥
- اشارة] ..... ٦١٥
- مسألة ١ العنب أو التمر المتنجس إذا صار خلا لم يطهر] ..... ٦١٩
- مسألة ٢ إذا صب في الخمر ما يزيل سكره لم يطهر] ..... ٦١٩
- مسألة ٣ بخار البول أو الماء المتنجس طاهر فلا بأس بما يتقاطر من سقف الحمام] ..... ٦٢٠
- مسألة ٤ إذا وقعت قطرة خمر في حب خل و استهلكت فيه لم يطهر] ..... ٦٢٠
- مسألة ٥ الانقلاب غير الاستحالة إذ لا يتبدل فيه الحقيقة النوعية بخلافها] ..... ٦٢٣
- مسألة ٦: إذا تنجس العصير بالخمر ثم انقلب خمرا و بعد ذلك انقلب الخمر خلا] ..... ٦٢٣
- مسألة ٧ تفرق الاجزاء بالاستهلاك غير الاستحالة] ..... ٦٢٥
- مسألة ٨ إذا شك في الانقلاب بقي على النجاسة] ..... ٦٢٦
- السادس من المطهرات ذهاب الثلثين في العصير العنبي] ..... ٦٢٦
- اشارة] ..... ٦٢٦
- مسألة ١ بناء على نجاسة العصير إذا قطرت منه قطرة بعد الغليان على الثوب] ..... ٦٣١
- مسألة ٢ إذا كان في الحصرم حبة أو حبتان من العنب فعصر و استهلك لا ينجس] ..... ٦٣٢
- مسألة ٣ إذا صب العصير الغالي قبل ذهاب ثلثيه في الذي ذهب ثلثاه يشكل طهارته] ..... ٦٣٢
- مسألة ٤ إذا ذهب ثلثا العصير من غير غليان لا ينجس إذا غلى بعد ذلك] ..... ٦٣٣
- مسألة ٥ العصير التمرى أو الزبيبي لا يحرم و لا ينجس بالغليان على الأقوى] ..... ٦٣٤
- مسألة ٦ إذا شك في الغليان يبني على عدمه] ..... ٦٣٤
- مسألة ٧ إذا شك في انه حصرم أو عنب يبني على انه حصرم] ..... ٦٣٤

- مسألة ٨ لا بأس بجعل الباذنجان أو الخيار أو نحو ذلك في الحب] ..... ٦٣٥
- مسألة ٩ إذا زالت حموضة الخل العنبي و صار مثل الماء لا بأس به] ..... ٦٣٥
- مسألة ١٠ السيلان و هو عصير التمر أو ما يخرج منه بلا عصر لا مانع من جعله في الامراق] ..... ٦٣٥
- السابع من المطهرات الانتقال] ..... ٦٣٦
- اشارة] ..... ٦٣٦
- مسألة ١ إذا وقع البق على جسد الشخص فقتله و خرج منه الدم لم يحكم بنجاسته] ..... ٦٣٧
- الثامن من المطهرات الإسلام] ..... ٦٣٨
- اشارة] ..... ٦٣٨
- مسألة ١ لا فرق في الكافر بين الأصلي و المرتد الملى] ..... ٦٣٩
- مسألة ٢ يكفى في الحكم بإسلام الكافر إظهار الشهادتين] ..... ٦٤٤
- مسألة ٣ الأقوى قبول الإسلام الصبي المميز إذا كان عن بصيرة] ..... ٦٤٥
- مسألة ٤ لا يجب على المرتد الفطرى بعد التوبة تعريض نفسه للقتل] ..... ٦٤٦
- التاسع من المطهرات التبعية] ..... ٦٤٧
- اشارة] ..... ٦٤٧
- مسألة ١ إذا شك في كون شيء من الباطن أو الظاهر يحكم ببقائه على النجاسة] ..... ٦٥٦
- مسألة ٢ مطبق الشفتين من الباطن] ..... ٦٥٦
- الحادى عشر من المطهرات استبراء الحيوان الجلال] ..... ٦٥٨
- الثانى عشر من المطهرات حجر الاستنجاء] ..... ٦٦٣
- الثالث عشر من المطهرات خروج الدم من الذبيحة] ..... ٦٦٣
- الرابع عشر من المطهرات نزح المقادير المنصوصة في البئر] ..... ٦٦٤
- الخامس عشر من المطهرات تيمم الميت بدلا عن الأغسال عند فقد الماء] ..... ٦٦٤
- السادس عشر: الاستبراء بالخرطبات بعد البول] ..... ٦٦٧
- السابع عشر من المطهرات زوال التغيير في الجارى و البئر بل مطلق النابع] ..... ٦٦٨
- الثامن عشر من المطهرات غيبة المسلم] ..... ٦٦٨
- امسائل متفرقة] ..... ٦٧١
- مسألة ١ ليس من المطهرات الغسل بالماء المضاف] ..... ٦٧١

- مسألة ٢ يجوز استعمال جلد الحيوان الذي لا يؤكل لحمه بعد التذكية] ----- ٦٧٣
- مسألة ٣ ما يؤخذ من الجلود من أيدي المسلمين أو من أسواقهم محكوم بالتذكية] ----- ٦٧٤
- مسألة ٤ ما عدا الكلب و الخنزير من الحيوانات التي لا يؤكل لحمها] ----- ٦٧٤
- مسألة ٥ يستحب غسل الملاقى في جملة من الموارد مع عدم تنجسه] ----- ٦٧٥
- [فصل في كيفية ثبوت النجاسات] ----- ٦٧٨
- إشارة : ----- ٦٧٨
- مسألة ١ إذا تعارض البيئتان أو اخبار صاحبي اليد في التطهير و عدمه] ----- ٦٨١
- مسألة ٢ إذا علم بنجاسة شيئين فقامت البيئنة على تطهير أحدهما الغير المعين أو المعين] ----- ٦٨٢
- مسألة ٣ إذا شك بعد التطهير و علمه بالطهارة في انه هل زال العين أم لا] ----- ٦٨٣
- مسألة ٤ إذا علم بنجاسة شيء و شك في ان لها عينا أم لا له ان يبني على عدم العين] ----- ٦٨٤
- مسألة ٥ الوسواسي يرجع في التطهير الى المتعارف] ----- ٦٨٤
- [ (فصل - في الحكم الأواني) ] ----- ٦٨٤
- إشارة : ----- ٦٨٤
- مسألة ١ لا يجوز استعمال الظروف المعمولة من جلد نجس العين أو الميتة] ----- ٦٨٤
- مسألة ٢ أواني المشركين و سائر الكفار محكومة بالطهارة ما لم يعلم ملاقاتهم لها مع الرطوبة المسرية] ----- ٦٩٠
- مسألة ٣ يجوز استعمال أواني الخمر بعد غسلها] ----- ٦٩٢
- مسألة ٤ يحرم استعمال أواني الذهب و الفضة في الأكل و الشرب و الوضوء و الغسل] ----- ٦٩٤
- مسألة ٥ الصفر أو غيره الملبس بأحدهما يحرم استعماله إذا كان على وجه لو انفصل كان إناء مستقلاً] ----- ٦٩٩
- مسألة ٦ لا بأس بالمفضض و المطلى و المموه بأحدهما نعم يكره استعمال المفضض] ----- ٧٠٠
- مسألة ٧ لا يحرم استعمال الممتزج من أحدهما مع غيرهما إذا لم يكن] ----- ٧٠٢
- مسألة ٨ يحرم ما كان ممتزجا منهما و ان لم يصدق عليه اسم أحدهما] ----- ٧٠٢
- مسألة ٩ لا بأس بغير الأواني إذا كان من أحدهما كاللوح من الذهب أو الفضة و الحلوى كالخلخال] ----- ٧٠٣
- مسألة ١٠ الظاهر ان المراد من الأواني ما يكون من قبييل الكأس و الكوز و الصيني] ----- ٧٠٦
- مسألة ١١ لا فرق في حرمة الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضة] ----- ٧٠٩
- مسألة ١٢ ذكر بعض العلماء انه إذا أمر شخص خادمه فصب الجأى من القورى من الذهب أو الفضة في الفئجان الفرفورى] ----- ٧١٤
- مسألة ١٣ إذا كان المأكول أو المشروب في آنية من أحدهما ففرغه في ظرف آخر بقصد التخلص عن الحرام لا بأس به] ----- ٧١٤

- ٧١٥ ..... [مسألة ١٤ إذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل في إحدى الآيتين]
- ٧١٧ ..... [مسألة ١٥ لا فرق في الذهب و الفضة بين الجيد منهما و الردى و المعدنى و المصنوعى و المغشوش و الخالص]
- ٧١٧ ..... [مسألة ١٦ إذا توضأ أو اغتسل من إناء الذهب أو الفضة مع الجهل بالحكم أو الموضوع صح]
- ٧١٨ ..... [مسألة ١٧ الأواني من غير الجنسين لا مانع منها و ان كانت أعلى و اعلی]
- ٧١٨ ..... [مسألة ١٨ الذهب المعروف بالفرنكى لا بأس بما صنع منه]
- ٧١٨ ..... [مسألة ١٩ إذا اضطر الى استعمال أواني الذهب و الفضة فى الأكل و الشرب و غيرهما جاز]
- ٧١٩ ..... [مسألة ٢٠ إذا دار الأمر فى حال الضرورة بين استعمالهما أو استعمال الغصبى قدهما]
- ٧١٩ ..... [مسألة ٢١ يحرم اجارة نفسه لصوغ الأواني من أحدهما و أجرته أيضا حرام]
- ٧٢٠ ..... [مسألة ٢٢ يجب على صاحبهما كسرهما]
- ٧٢٠ ..... [مسألة ٢٣ إذا شك فى آنية انها من أحدهما أو شك فى كون شىء مما يصدق عليه الانية أم لا]
- ٧٢١ ..... الجزء الثالث
- ٧٢١ ..... [اتتمت كتاب الطهارة]
- ٧٢١ ..... اشارة
- ٧٢١ ..... [فصل فى أحكام التخلی]
- ٧٢١ ..... اشارة
- ٧٢١ ..... [مسائل]
- ٧٢١ ..... [مسألة (١) يجب فى حال التخلی بل فى سائر الأحوال ستر العورة]
- ٧٢٤ ..... [مسألة (٢) لا فرق فى الحرمة بين عورة المسلم و الكافر على الأقوى]
- ٧٢٤ ..... [مسألة (٣) المراد من الناظر المحترم من عدا الطفل الغير المميز]
- ٧٢٥ ..... [مسألة (٤) لا يجوز للمالك النظر إلى عورة مملوكته إذا كانت مزوجة أو محللة أو فى العدة]
- ٧٢٥ ..... [مسألة (٥) لا يجب ستر الفخذين و لا الألتين و لا الشعر النابت أطراف العورة]
- ٧٢٦ ..... [مسألة (٦) لا فرق بين افراد الساتر]
- ٧٢٦ ..... [مسألة (٧) لا يجب الستر فى الظلمة المانعة عن الرؤية أو مع عدم حضور شخص]
- ٧٢٦ ..... [مسألة (٨) لا يجوز النظر إلى عورة الغير من وراء الشيشة]
- ٧٢٧ ..... [مسألة (٩) لا يجوز الوقوف فى مكان يعلم بوقوع نظره على عورة الغير]
- ٧٢٧ ..... [مسألة (١٠) لو شك فى وجود الناظر أو كونه محترما فالأحوط الستر]

- ٧٢٨ ..... [مسألة (١١) لو رأى عورة مكشوفة و شك فى أنها عورة حيوان أو إنسان]
- ٧٢٨ ..... [مسألة (١٢) لا يجوز للرجل و الأنثى النظر الى دبر الخنثى]
- ٧٢٩ ..... [مسألة (١٣) لو اضطر الى النظر إلى عورة الغير]
- ٧٣٠ ..... [مسألة (١٤) يحرم فى حال التخلّى استقبال القبلة و استدبارها بمقاديم بدنه]
- ٧٣٤ ..... [مسألة (١٥) الأحوط ترك إقعاد الطفل للتخلّى على وجه يكون مستقبلاً أو مستدبراً]
- ٧٣٤ ..... [مسألة (١٦) يتحقق ترك الاستقبال و الاستدبار بمجرد الميل الى احد الطرفين]
- ٧٣٥ ..... [مسألة (١٧) الأحوط فيمن يتواتر بوله أو غائطه مراعاة ترك الاستقبال و الاستدبار بقدر الإمكان]
- ٧٣٥ ..... [مسألة (١٨) عند اشتباه القبلة بين الأربع لا يجوز ان يدور ببوله الى جميع الأطراف]
- ٧٣٦ ..... [مسألة (١٩) إذا علم بقاء شيء من البول فى المجرى يخرج بالاستبراء]
- ٧٣٦ ..... [مسألة (٢٠) يحرم التخلّى فى ملك الغير من غير اذنه حتى الوقف الخاص]
- ٧٣٧ ..... [مسألة (٢١) المراد بمقاديم البدن الصدر و البطن و الركبتان]
- ٧٣٧ ..... [مسألة (٢٢) لا يجوز التخلّى فى مثل المدارس التى لا يعلم كيفية وقفها]
- ٧٣٨ ..... [فصل فى الاستنجاء]
- ٧٣٨ ..... اشارة
- ٧٣٩ ..... [فى هذا المتن أمور]
- ٧٣٩ ..... اشارة
- ٧٣٩ ..... [الأول الاستنجاء عبارة عن إزالة أحد الخبثين عن مخرجه]
- ٧٤٠ ..... [الأمر الثانى لا يجزى فى تطهير مخرج البول غير غسله بالماء]
- ٧٤٢ ..... [الأمر الثالث: لا فرق فى حكم مخرج البول بين الذكر و الأنثى و الخنثى]
- ٧٤٢ ..... [الأمر الرابع- يجب تطهير مخرج الغائط من غير إشكال فى أصل وجوبه]
- ٧٤٥ ..... [الأمر الخامس: إذا تعدى الغائط على وجه الانفصال]
- ٧٤٥ ..... [الأمر السادس: ان استعمال الماء فى مورد التخيير أفضل]
- ٧٤٥ ..... [الأمر السابع ان الحد فى تطهير المخرج بالماء هو النقاء]
- ٧٤٧ ..... [الأمر الثامن انه بناء على المختار من اعتبار الثلاث]
- ٧٤٨ ..... [الأمر التاسع المشهور شهرة عظيمة كفاية كل جسم طاهر قالع للنجاسة و لو لم يكن حجراً]
- ٧٤٨ ..... [الأمر العاشر يعتبر فى الجسم الذى يستنجى به أمور]



- ٧٥٠ ..... [الأمر الحادى عشر لو مسح بالنجس أو المتنجس فهل يتعين بعد ذلك تطهير المحل بالماء]
- ٧٥٠ ..... [الأمر الثانى عشر انهم قد فرقوا بين الغسل بالماء و بين المسح بالأحجار]
- ٧٥٣ ..... [مسائل]
- ٧٥٣ ..... [مسألة (١) لا يجوز الاستنجاء بالمحترمات و لا بالعظم و الروث]
- ٧٥٥ ..... [مسألة (٢) فى الاستنجاء بالمسحات إذا بقيت الرطوبة فى المحل يشكل الحكم بالطهارة]
- ٧٥٥ ..... [مسألة (٣) فى الاستنجاء بالمسحات لا يعتبر ان لا يكون فيما يمسح به رطوبة مسرية]
- ٧٥٥ ..... [مسألة (٤) إذا خرج مع الغائط نجاسة أخرى كالدم، أو وصل الى المحل نجاسة من الخارج يتعين الماء]
- ٧٥٦ ..... [مسألة (٥) إذا خرج من بيت الخلاء ثم شك فى انه استنجى أم لا بنى على عدمه على الأحوط]
- ٧٥٦ ..... [مسألة (٦) لا يجب الدلك باليد فى مخرج البول عند الاستنجاء]
- ٧٥٧ ..... [مسألة (٧) إذا مسح مخرج الغائط بالأرض ثلاث مرات كفى]
- ٧٥٧ ..... [مسألة (٨) يجوز الاستنجاء بما يشك فى كونه عظما أو روثا أو من المحترمات و يطهر المحل]
- ٧٥٧ ..... [فصل فى الاستبراء]
- ٧٥٧ ..... اشارة
- ٧٦٢ ..... [مسألة (١) من قطع ذكره يصنع ما ذكر فيما بقى]
- ٧٦٣ ..... [مسألة (٢) مع ترك الاستبراء يحكم على الرطوبة المشتبهة بالنجاسة و الناقضية]
- ٧٦٣ ..... [مسألة (٣) لا يلزم المباشرة فى الاستبراء]
- ٧٦٣ ..... [مسألة (٤) إذا خرجت رطوبة من شخص و شك شخص آخر فى كونها بولا أو غيره]
- ٧٦٣ ..... [مسألة (٥) إذا شك فى الاستبراء بينى على عدمه و لو مضت مدة]
- ٧٦٤ ..... [مسألة (٦) إذا شك من لم يستبرئ فى خروج الرطوبة و عدمه بنى على عدمه]
- ٧٦٤ ..... [مسألة (٧) إذا علم ان الخارج منه مذى لكن شك فى انه هل خرج معه بول أم لا]
- ٧٦٤ ..... [مسألة (٨) إذا بال و لم يستبرئ ثم خرجت منه رطوبة مشتبهة بين البول و المنى يحكم عليها]
- ٧٦٧ ..... [فصل فى مستحبات التخلى و مكروهاته]
- ٧٦٨ ..... اشارة
- ٧٦٨ ..... [اما الأول مستحبات التخلى]
- ٧٧٣ ..... [و اما المكروهات]
- ٧٨٧ ..... [مسائل]

- ٧٨٧ ..... [مسألة (١) يكره حبس البول أو الغائط]
- ٧٨٧ ..... [مسألة (٢) يستحب البول حين إرادة الصلاة]
- ٧٨٧ ..... [مسألة (٣) إذا وجد لقمة خبز في بيت الخلاء يستحب أخذها وإخراجها و غسلها ثم أكلها]
- ٧٨٨ ..... [الوضوء]
- ٧٨٨ ..... [فصل في موجبات الوضوء و نواقضه]
- ٧٨٨ ..... إشارة
- ٧٨٨ ..... [الأول و الثاني البول و الغائط]
- ٧٩١ ..... [الثالث الريح الخارج من مخرج الغائط]
- ٧٩٢ ..... [الرابع النوم مطلقا]
- ٧٩٥ ..... [الخامس كلما أزال العقل]
- ٧٩٧ ..... [السادس الاستحاضة القليلة]
- ٧٩٨ ..... [مسألة (١) إذا شك في طرو احد النواقض بنى على العدم]
- ٧٩٨ ..... [مسألة (٢) إذا خرج ماء الاحتقان و لم يكن معه شيء من الغائط]
- ٧٩٩ ..... [مسألة (٣) القيح الخارج من مخرج البول أو الغائط]
- ٨٠٢ ..... [مسألة (٤) ذكر جماعة من العلماء استحباب الوضوء عقيب المذي]
- ٨٠٤ ..... [فصل في غايات الوضوءات الواجبة و غير الواجبة]
- ٨٠٤ ..... إشارة
- ٨١٠ ..... [مسألة (١) إذا نذر ان يتوضأ لكل صلاة وضوء، رافعا للحدث]
- ٨١٠ ..... [مسألة (٢) وجوب الوضوء بسبب التندر أقسام]
- ٨١١ ..... [مسألة (٣) لا فرق في حرمة مس كتابة القرآن على المحدث بين ان يكون باليد أو بسائر أجزاء البدن]
- ٨١٢ ..... [مسألة (٤) لا فرق بين المس ابتداء أو استدامة]
- ٨١٢ ..... [مسألة (٥) المس الماحي للخط أيضا حرام]
- ٨١٢ ..... [مسألة (٦) لا فرق بين أنواع الخطوط حتى المهجور منها كالكوفي]
- ٨١٣ ..... [مسألة (٧) لا فرق في القرآن بين الآية و الكلمة]
- ٨١٣ ..... [مسألة (٨) لا فرق بين ما كان في القرآن أو في كتاب]
- ٨١٣ ..... [مسألة (٩) في الكلمات المشتركة بين القرآن و غيره]

- ٨١٤ ..... [مسألة (١٠) لا فرق فيما كتب عليه القرآن بين الكاغذ و اللوح]
- ٨١٤ ..... [مسألة (١١) إذا كتب على الكاغذ بلا مداد]
- ٨١٤ ..... [مسألة (١٢) لا يحرم المس من وراء الشيئة]
- ٨١٥ ..... [مسألة (١٣) في مس المسافة الخالية التي يحيط بها الحرف]
- ٨١٥ ..... [مسألة (١٤) في جواز كتابة المحدث آية من القرآن]
- ٨١٥ ..... [مسألة (١٥) لا يجب منع الأطفال و المجانين من المس]
- ٨١٦ ..... [مسألة (١٦) لا يحرم على المحدث مس غير الخط من ورق القرآن]
- ٨١٦ ..... [مسألة (١٧) ترجمة القرآن ليست منه بأى لغة كانت]
- ٨١٧ ..... [مسألة (١٨) لا يجوز وضع الشيء النجس على القرآن]
- ٨١٧ ..... [مسألة (١٩) إذا كتبت آية من القرآن على لقمة خبز]
- ٨١٧ ..... [فصل فى الوضوءات المستحبة]
- ٨١٧ ..... اشارة
- ٨١٧ ..... [مسألة (١) الأقوى كما أشير إليه سابقا كون الوضوء مستحبا فى نفسه]
- ٨١٧ ..... [مسألة (٢) الوضوء المستحب أقسام]
- ٨١٨ ..... اشاره
- ٨١٨ ..... [أما القسم الأول]
- ٨١٨ ..... اشارة
- ٨١٨ ..... [الأول الصلوات المندوبة]
- ٨١٨ ..... [الثانى الطواف المندوب]
- ٨١٨ ..... [الثالث التهيؤ للصلاة فى أول وقتها]
- ٨٢٠ ..... [الرابع دخول المساجد]
- ٨٢٠ ..... [الخامس دخول المشاهد المشرفة]
- ٨٢٠ ..... [السادس مناسك الحج مما عدا الصلاة و الطواف]
- ٨٢٠ ..... [السابع صلاة الأموات]
- ٨٢١ ..... [الثامن زيارة أهل القبور]
- ٨٢١ ..... [التاسع قراءة القرآن أو كتبه أو لمس حواشيه أو حمله]

- ٨٢١ ..... [العاشر الدعاء و طلب الحاجة من الله تعالى]
- ٨٢٢ ..... [الحادى عشر زيارة الأئمة عليهم السلام و لو من البعيد]
- ٨٢٢ ..... [الثانى عشر سجدة الشكر أو التلاوة]
- ٨٢٢ ..... [الثالث عشر الأذان و الإقامة و الأظهر شرطيته فى الإقامة]
- ٨٢٣ ..... [الرابع عشر دخول الزوج على الزوجة ليلة الزفاف بالنسبة الى كل منهما]
- ٨٢٣ ..... [الخامس عشر ورود المسافر على اهله فيستحب قبله]
- ٨٢٤ ..... [السادس عشر النوم]
- ٨٢٤ ..... [السابع عشر مقاربة الحامل]
- ٨٢٤ ..... [الثامن عشر جلوس القاضى فى مجلس القضاء]
- ٨٢٥ ..... [التاسع عشر الكون على الطهارة]
- ٨٢٥ ..... [العشرون مس كتابة القرآن فى صورة عدم وجوبه]
- ٨٢٥ ..... [أو اما القسم الثانى فهو الوضوء للتجديد]
- ٨٢٦ ..... [أو اما القسم الثالث]
- ٨٢٦ ..... اشارة
- ٨٢٦ ..... [الأول لذكر الحائض فى مصلها مقدار الصلاة]
- ٨٣٠ ..... [الثانى لنوم الجنب و اكله و شربه و جماعه و تغسيله الميت]
- ٨٣٠ ..... [الثالث: لجماع من مس الميت و لم يغتسل بعد]
- ٨٣٠ ..... [الرابع: لتكفين الميت أو دفنه]
- ٨٣١ ..... [مسألة (٣) لا يختص القسم الأول من المستحب بالغاية التى توضحاً لأجلها]
- ٨٣٣ ..... [مسألة (٤) لا يجب فى الوضوء قصد موجهه]
- ٨٣٥ ..... [مسألة (٥): يكفى الوضوء الواحد للاحداث المتعددة]
- ٨٣٥ ..... [مسألة (٦): إذا كان للوضوء غايات متعددة]
- ٨٣٧ ..... [أفصل فى بعض مستحبات الوضوء]
- ٨٣٧ ..... اشارة
- ٨٣٧ ..... [الأول: ان يكون بمد]
- ٨٣٩ ..... [الثانى: الاستياك]

- ٨٣٩ ..... [الثالث: وضع الإناء الذي يغترف منه على اليمين]
- ٨٤٠ ..... [الرابع: غسل اليدين قبل الاغتراف مرة في حدث النوم و البول]
- ٨٤٢ ..... [الخامس: المضمضة و الاستنشاق]
- ٨٤٣ ..... [السادس: التسمية عند وضع اليد في الماء]
- ٨٤٦ ..... [السابع: الاغتراف باليمنى و لو لليمنى]
- ٨٤٦ ..... [الثامن: قراءة الأدعية المأثورة]
- ٨٤٧ ..... [التاسع: غسل كل من الوجه و اليدين مرتين]
- ٨٤٩ ..... [العاشر: ان يبدء الرجل بظاهر ذراعيه في الغسلة الاولى]
- ٨٤٩ ..... [الحادى عشر: ان يصب الماء على أعلى كل عضو]
- ٨٥٠ ..... [الثانى عشر: ان يغسل ما يجب غسله من مواضع الوضوء بصب الماء عليه لا بغمسه فيه]
- ٨٥٠ ..... [الثالث عشر: ان يكون ذلك مع إمرار اليد على تلك المواضع]
- ٨٥٠ ..... [الرابع عشر: ان يكون حاضر القلب في جميع أفعاله]
- ٨٥٠ ..... [الخامس عشر: ان يقرء القدر حال الوضوء]
- ٨٥١ ..... [السادس عشر: ان يقرء آية الكرسي بعده]
- ٨٥١ ..... [السابع عشر: ان يفتح عينه حال غسل الوجه]
- ٨٥١ ..... [فصل فى مكروهاته]
- ٨٥١ ..... اشارة
- ٨٥٢ ..... [الأول: الاستعانة بالغير فى المقدمات القريبة]
- ٨٥٣ ..... [الثانى: التمندل، بل مطلق مسح البلل]
- ٨٥٤ ..... [الثالث: الوضوء فى مكان الاستنجاء]
- ٨٥٥ ..... [الرابع: الوضوء من الانية المفضضة أو المذهبة أو المنقوشة بالصورة]
- ٨٥٥ ..... [الخامس: الوضوء بالمياه المكروهة كالمشمس]
- ٨٥٩ ..... [فصل فى أفعال الوضوء]
- ٨٥٩ ..... اشارة
- ٨٥٩ ..... [الأول: غسل الوجه]
- ٨٥٩ ..... اشارة

- ٨٧١ ----- [مسألة (١): يجب إدخال شيء من أطراف الحد من باب المقدمة]
- ٨٧١ ----- [مسألة (٢) الشعر الخارج من الحد كمسترسل اللحية في الطول]
- ٨٧٢ ----- [مسألة (٣): ان كانت للمرئء لحيء فهى كالرجل]
- ٨٧٣ ----- [مسألة (٤): لا يجب غسل باطن العين و الأنف و الفم]
- ٨٧٣ ----- [مسألة (٥): فيما أحاط به الشعر لا يجزى غسل المحاط عن المحيط]
- ٨٧٣ ----- [مسألة (٦): الشعور الرقاق المعدودة من البشرة يجب غسلها معها]
- ٨٧٣ ----- [مسألة (٧): إذا شك فى ان الشعر محيط أم لا، يجب الاحتياط بغسله مع البشرة]
- ٨٧٣ ----- [مسألة (٨): إذا بقى مما فى الحد ما لم يغسل]
- ٨٧٤ ----- [مسألة (٩): إذا تيقن وجود ما يشك فى مانعيته]
- ٨٧٦ ----- [مسألة (١٠): الثقبه فى الأنف موضع الحلقة أو الخزامة]
- ٨٧٦ ----- [الثانى: غسل اليدين من المرفقين إلى أطراف الأصابع]
- ٨٧٦ ----- إشارة
- ٨٨٠ ----- [مسألة (١١): ان كانت له يد زائده دون المرفق]
- ٨٨٢ ----- [مسألة (١٢): الوسخ تحت الأظفار]
- ٨٨٣ ----- [مسألة (١٣): ما هو المتعارف بين العوام من غسل اليدين الى الزندين]
- ٨٨٣ ----- [مسألة (١٤): إذا انقطع لحم من اليدين]
- ٨٨٣ ----- [مسألة (١٥): الشقوق التى تحدث على ظهر الكف]
- ٨٨٤ ----- [مسألة (١٦): ما يعلو البشرة- مثل الجدرى]
- ٨٨٤ ----- [مسألة (١٧): ما ينجمد على الجرح عند البرء]
- ٨٨٤ ----- [مسألة (١٨): الوسخ على البشرة ان لم يكن جرما مرثيا لا تجب ازالته]
- ٨٨٥ ----- [مسألة (١٩): الوسواسى الذى لا يحصل له القطع بالغسل يرجع الى المتعارف]
- ٨٨٥ ----- [مسألة (٢٠): إذا نفذت شوكة فى اليد]
- ٨٨٥ ----- [مسألة (٢١): يصح الوضوء بالارتماس مع مراعاة الأعلى فالأعلى]
- ٨٨٦ ----- [مسألة (٢٢): يجوز الوضوء بماء المطر]
- ٨٨٦ ----- [مسألة (٢٣): إذا شك فى شيء انه من الظاهر حتى يجب غسله أو الباطن فلا]
- ٨٨٧ ----- [الثالث: مسح الرأس بما يبقى من البلء فى اليد]

- إشارة ..... ٨٨٧
- مسألة (٢٤): في مسح الرأس لا فرق بين ان يكون طولا أو عرضا أو منحرفا] ..... ٨٩٤
- الرابع: مسح الرجلين، من رؤس الأصابع إلى الكعبين] ..... ٨٩٤
- إشاره ..... ٨٩٤
- مسألة (٢٥): لا إشكال في انه يعتبر ان يكون المسح بنداوة الوضوء] ..... ٩٠٥
- مسألة (٢٦): يشترط في المسح ان يتأثر الممسوح برطوبة الماسح] ..... ٩٠٨
- مسألة (٢٧): إذا كان على الماسح حاجب] ..... ٩١٠
- مسألة (٢٨): إذا لم يمكن المسح بباطن الكف] ..... ٩١٠
- مسألة (٢٩): إذا كانت رطوبة على الماسح زائدة] ..... ٩١١
- مسألة (٣٠): يشترط في المسح إمرار الماسح على الممسوح] ..... ٩١٣
- مسألة (٣١): لو لم يمكن حفظ الرطوبة في الماسح] ..... ٩١٤
- مسألة (٣٢): لا يجب في مسح الرجلين] ..... ٩١٦
- مسألة (٣٣): يجوز المسح على الحائل] ..... ٩١٧
- مسألة (٣٤): ضيق الوقت عن رفع الحائل أيضا مسوغ للمسح عليه] ..... ٩٢٣
- مسألة (٣٥): انما يجوز المسح على الحائل في الضرورات] ..... ٩٢٤
- مسألة (٣٦): لو ترك التقيئة في مقام وجوبها] ..... ٩٢٦
- مسألة (٣٧): إذا علم بعد دخول الوقت انه لو أخر الوضوء و الصلاة يضطر الى المسح على الحائل] ..... ٩٢٧
- مسألة (٣٨): لا فرق في جواز المسح على الحائل] ..... ٩٢٨
- مسألة (٣٩): إذا اعتقد التقيئة أو تحقق احدى الضرورات الأخر] ..... ٩٢٩
- مسألة (٤٠): إذا أمكنت التقيئة بغسل الرجلين] ..... ٩٢٩
- مسألة (٤١): إذا زال السبب المسوغ للمسح على الحائل] ..... ٩٣٠
- مسألة (٤٢): إذا عمل في مقام التقيئة بخلاف مذهب من يتقيه] ..... ٩٣٤
- مسألة (٤٣): يجوز في كل من الغسلات ان يصب على العضو عشر غرفات بقصد غسله واحدة] ..... ٩٣٤
- مسألة (٤٤): يجب الابتداء في الغسل بالأعلى] ..... ٩٣٤
- مسألة (٤٥): الإسراف في ماء الوضوء مكروه] ..... ٩٣٥
- مسألة (٤٦): يجوز الوضوء برمس الأعضاء] ..... ٩٣٥



- ٩٣٦ ..... [مسألة (٤٧): يشكل صحة وضوء الوسواسي]
- ٩٣٦ ..... [مسألة (٤٨): في غير الوسواسي]
- ٩٣٦ ..... [مسألة (٤٩): يكفى في مسح الرجلين]
- ٩٣٦ ..... [فصل في شرائط الوضوء]
- ٩٣٧ ..... اشارة
- ٩٣٧ ..... [الأول: إطلاق الماء]
- ٩٣٧ ..... [الثاني: طهارته و كذا طهارة مواضع الوضوء]
- ٩٣٧ ..... اشارة
- ٩٣٩ ..... [مسألة (١): لا بأس بالتوضؤ بماء الغليان ما لم يصير مضافاً]
- ٩٣٩ ..... [مسألة (٢): لا يضر في صحة الوضوء نجاسة سائر مواضع البدن]
- ٩٣٩ ..... [مسألة (٣): إذا كان في بعض مواضع وضوئه جرح]
- ٩٤٠ ..... [الثالث: ان لا يكون على المحل حائل يمنع وصول الماء إلى البشرة]
- ٩٤٠ ..... [الرابع: ان يكون الماء و ظرفه و مكان الوضوء، و مصب مائه مباحاً]
- ٩٤٠ ..... اشارة
- ٩٤٢ ..... [مسألة (٤): لا فرق في عدم صحة الوضوء بالماء المضاف أو النجس]
- ٩٤٤ ..... [مسألة (٥): إذا التفت في أثناء الوضوء]
- ٩٤٥ ..... [مسألة (٦): مع الشك في رضا المالك لا يجوز التصرف]
- ٩٤٧ ..... [مسألة (٧): يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار]
- ٩٥٠ ..... [مسألة (٨): الحيض الواقعة في المساجد و المدارس]
- ٩٥٠ ..... [مسألة (٩): إذا شق نهر أو قناة من غير اذن مالكة]
- ٩٥٠ ..... [مسألة (١٠): إذا غير مجرى النهر من غير اذن مالكة]
- ٩٥١ ..... [مسألة (١١): إذا علم ان حوض المسجد وقف على المصلين فيه]
- ٩٥٢ ..... [مسألة (١٢): إذا كان الماء في الحوض و أرضه و أطرافه مباحاً]
- ٩٥٢ ..... [مسألة (١٣): الوضوء في المكان المباح مع كون فضائه غصبياً مشكلاً]
- ٩٥٣ ..... [مسألة (١٤): إذا كان الوضوء مستلزماً لتحريك شيء فهو باطل]
- ٩٥٣ ..... [مسألة (١٥): الوضوء تحت الخيمة المغصوبة]

- ٩٥٤ ..... [مسألة (١٦): إذا تعدى الماء المباح عن المكان المغصوب الى المكان المباح]
- ٩٥٥ ..... [مسألة (١٧): إذا اجتمع ماء مباح كالجارى فى ملك الغير]
- ٩٥٥ ..... [مسألة (١٨): إذا دخل المكان الغصبي غفلة و فى حال الخروج توطأ]
- ٩٥٥ ..... [مسألة (١٩): إذا وقع قليل من الماء المغصوب فى حوض مباح]
- ٩٥٦ ..... [الشرط الخامس: ان لا يكون ظرف ماء الوضوء من أوانى الذهب و الفضة]
- ٩٥٦ ..... اشارة
- ٩٥٨ ..... [مسألة (٢٠): إذا توطأ من آنية باعتبار غصبيتها]
- ٩٥٨ ..... [الشرط السادس: ان لا يكون ماء الوضوء مستعملا فى رفع الخبث]
- ٩٥٨ ..... [السابع: ان لا يكون مانع من استعمال الماء]
- ٩٥٩ ..... [الثامن: ان يكون الوقت واسعا للوضوء و الصلاة]
- ٩٥٩ ..... اشارة
- ٩٥٩ ..... [مسألة (٢١): فى صورة كون استعمال الماء مضرا]
- ٩٥٩ ..... [التاسع: المباشرة فى أفعال الوضوء فى حال الاختيار]
- ٩٦٠ ..... اشارة
- ٩٦٣ ..... [مسألة (٢٢): إذا كان الماء جاريا من ميزاب أو نحوه]
- ٩٦٤ ..... [مسألة (٢٣): إذا لم يتمكن من المباشرة جاز ان يستنيب]
- ٩٦٧ ..... [العاشر: الترتيب بتقديم الوجه]
- ٩٧٠ ..... [الحادى عشر: الموالاة بمعنى عدم جفاف الأعضاء السابقة قبل الشروع فى اللاحقة]
- ٩٧٠ ..... اشارة
- ٩٧٣ ..... [مسألة (٢٤): إذا توطأ و شرع فى الصلاة]
- ٩٧٣ ..... [مسألة (٢٥): إذا مشى بعد الغسلات خطوات ثم اتى بالمسحات لا بأس]
- ٩٧٤ ..... [مسألة (٢٦): إذا ترك الموالاة نسيانا بطل وضوئه]
- ٩٧٤ ..... [مسألة (٢٧): إذا جف الوجه حين الشروع فى اليد]
- ٩٧٤ ..... [الثانى عشر: النية]
- ٩٧٤ ..... اشارة
- ٩٨٨ ..... [مسألة (٣٨): لا يجب فى الوضوء قصد رفع الحدث أو الاستباحة على الأقوى]

- الثالث عشر: الخلوص فلو ضم اليه الرياء بطل] ..... ٩٩٢
- إشارة ..... ٩٩٢
- مسألة (٢٩): الرياء بعد العمل ليس بمبطل] ..... ١٠٠٦
- مسألة (٣٠): إذا توضأت المرأة في مكان يراها الأجنبي لا يبطل وضوئها] ..... ١٠٠٦
- مسألة (٣١): لا إشكال في إمكان اجتماع الغايات المتعددة للوضوء] ..... ١٠٠٦
- مسألة (٣٢): إذا شرع في الوضوء قبل دخول الوقت و في أثناءه دخل لا إشكال في صحته] ..... ١٠٠٩
- مسألة (٣٣): إذا كان عليه صلاة واجبة أداء و قضاء] ..... ١٠١٠
- مسألة (٣٤): إذا كان استعمال الماء بأقل ما يجزى من الغسل] ..... ١٠١٢
- مسألة (٣٥): إذا توضأ ثم ارتد لا يبطل وضوئه] ..... ١٠١٢
- مسألة (٣٦): إذا نهى المولى عبده عن الوضوء في سعة الوقت] ..... ١٠١٢
- مسألة (٣٧): إذا شك في الحدث بعد الوضوء] ..... ١٠١٣
- مسألة (٣٨): من كان مأموراً بالوضوء من جهة الشك فيه بعد الحدث] ..... ١٠١٨
- مسألة (٣٩): إذا كان متوضئاً و توضأ للتجديد] ..... ١٠٢٠
- مسألة (٤٠): إذا توضأ وضوئين و صلى بعدهما] ..... ١٠٢٤
- مسألة (٤١): إذا توضأ وضوئين و صلى بعد كل واحد صلاة] ..... ١٠٢٤
- مسألة (٤٢): إذا صلى بعد كل من الوضوئين نافلة] ..... ١٠٢٩
- مسألة (٤٣): إذا كان متوضئاً و حدث منه بعده صلاة و حدث] ..... ١٠٣١
- مسألة (٤٤): إذا تيقن بعد الفراغ من الوضوء انه ترك جزءاً منه] ..... ١٠٣٢
- مسألة (٤٥): إذا تيقن ترك جزء أو شرط من اجزاء أو شرائط الوضوء] ..... ١٠٣٢
- مسألة (٤٦): لا اعتبار بشك كثير الشك] ..... ١٠٣٥
- مسألة (٤٧): التيمم الذي هو بدل عن الوضوء لا يلحق حكمه في الاعتناء بالشك إذا كان في الأثناء] ..... ١٠٣٧
- مسألة (٤٨): إذا علم بعد الفراغ من الوضوء انه مسح على الحائل] ..... ١٠٣٨
- مسألة (٤٩): إذا تيقن انه دخل في الوضوء و اتى ببعض أفعاله] ..... ١٠٣٩
- مسألة (٥٠): إذا شك في وجود الحاجب و عدمه قبل الوضوء أو في الأثناء] ..... ١٠٣٩
- مسألة (٥١): إذا علم بوجود مانع و علم زمان حدوثه] ..... ١٠٤٠
- مسألة (٥٢): إذا كان محل وضوئه من بدنه نجسا فتوضأ] ..... ١٠٤١

مسألة (٥٣): إذا شك بعد الصلاة في الوضوء لها و عدمه بنى على صحتها] ..... ١٠٤١

مسألة (٥٤): إذا تيقن بعد الوضوء انه ترك منه جزءا أو شرطا] ..... ١٠٤٣

مسألة (٥٤): إذا علم قبل تمام المسحات انه ترك غسل اليد اليسرى] ..... ١٠٤٤

الجزء الرابع - ..... ١٠٤٥

[اتتمت كتاب الطهارة] ..... ١٠٤٥

[اتتمت مبحث الوضوء] ..... ١٠٤٥

[فصل فى أحكام الجبائر] ..... ١٠٤٥

اشارة ..... ١٠٤٥

مسألة (١): إذا كانت الجبيرة فى موضع المسح و لم يمكن رفعها] ..... ١٠٥٥

مسألة (٢): إذا كانت الجبيرة مستوعبة لعضو واحد من الأعضاء] ..... ١٠٥٦

مسألة (٣): إذا كانت الجبيرة فى الماسح فمسح عليها بدلا عن غسل المحل] ..... ١٠٥٦

مسألة (٤): انما ينتقل الى المسح على الجبيرة إذا كانت فى موضع المسح بتمامه] ..... ١٠٥٧

مسألة (٥): إذا كان فى عضو واحد جبائر متعددة] ..... ١٠٥٧

مسألة (٦): إذا كان بعض الأطراف الصحيح تحت الجبيرة] ..... ١٠٥٧

مسألة (٧): فى الجرح المكشوف إذا أراد وضع طاهر عليه و مسحه] ..... ١٠٥٨

مسألة (٨): إذا أضر الماء بأطراف الجرح أزيد من المقدار المتعارف] ..... ١٠٥٨

مسألة (٩): إذا لم يكن جرح و لا قرح و لا كسرا] ..... ١٠٥٨

مسألة (١٠): إذا كان الجرح أو نحوه فى مكان آخر غير مواضع الوضوء] ..... ١٠٦١

مسألة (١١): فى الرمذ يتعين التيمم إذا كان استعمال الماء مضرا مطلقا] ..... ١٠٦١

مسألة (١٢): محل الفصد داخل فى الجروح] ..... ١٠٦١

مسألة (١٣): لا فرق فى حكم الجبيرة] ..... ١٠٦٢

مسألة (١٤): إذا كان شىء لاصقا ببعض مواضع الوضوء] ..... ١٠٦٢

مسألة (١٥): إذا كان ظاهر الجبيرة طاهرا لا يضره نجاسة باطنه] ..... ١٠٦٢

مسألة (١٦): إذا كان ما على الجرح من الجبيرة مغصوبا لا يجوز المسح عليه] ..... ١٠٦٣

مسألة (١٧): لا يشترط فى الجبيرة أن تكون مما يصح الصلاة فيه] ..... ١٠٦٤

مسألة (١٨): ما دام خوف الضرر باقيا يجرى حكم الجبيرة] ..... ١٠٦٥

- مسألة (١٩): إذا أمكن رفع الجبيرة و غسل المحل] ..... ١٠٦٥
- مسألة (٢٠): الدواء الموضوع على الجرح و نحوه إذا اختلط مع الدم] ..... ١٠٦٥
- مسألة (٢١): قد عرفت انه يكفي في الغسل اقله] ..... ١٠٦٦
- مسألة (٢٢): إذا كان على الجبيرة دسومة] ..... ١٠٦٦
- مسألة (٢٣): إذا كان العضو صحيحا لكن كان نجسا و لم يمكن تطهيره] ..... ١٠٦٦
- مسألة (٢٤): لا يلزم تخفيف ما على الجرح من الجبيرة ان كانت على المتعارف] ..... ١٠٦٧
- مسألة (٢٥): الوضوء مع الجبيرة رافع للحدث لا مبيح] ..... ١٠٦٧
- مسألة (٢٦): الفرق بين الجبيرة التي على محل و الغسل] ..... ١٠٦٧
- اشارة ..... ١٠٦٨
- أحدها: ان الاولى بدل الغسل و الثانية بدل المسح] ..... ١٠٦٨
- الثاني: ان في الثانية يتعين المسح] ..... ١٠٦٨
- الثالث: انه يتعين في الثانية كون المسح بالرطوبة الباقية في الكف و بالكف] ..... ١٠٦٨
- الرابع: انه يتعين في الأولى استيعاب المحل] ..... ١٠٦٨
- الخامس: ان في الأولى الأحسن ان يصير شبيها بالغسل في جريان الماء] ..... ١٠٦٨
- السادس: ان في الاولى لا يكفي مجرد إيصال النداءة] ..... ١٠٦٩
- السابع: انه لو كان على الجبيرة رطوبة زائدة] ..... ١٠٦٩
- الثامن: انه يجب مراعاة الأعلى فالأعلى في الأولى دون الثانية] ..... ١٠٦٩
- التاسع: انه يتعين في الثانية إمرار الماسح على الممسوح] ..... ١٠٦٩
- مسألة (٢٧): لا فرق في أحكام الجبيرة بين الوضوءات الواجبة و المستحبة] ..... ١٠٦٩
- مسألة (٢٨): حكم الجبائر في الغسل كحكمها في الوضوء] ..... ١٠٧٠
- مسألة (٢٩): إذا كان على مواضع التيمم جرح أو قرح أو نحوهما] ..... ١٠٧١
- مسألة (٣٠): في جواز استيجار صاحب الجبيرة إشكال] ..... ١٠٧١
- مسألة (٣١): إذا ارتفع عذر صاحب الجبيرة لا يجب إعادة الصلاة] ..... ١٠٧٢
- مسألة (٣٢): يجوز لصاحب الجبيرة الصلاة أول الوقت] ..... ١٠٧٤
- مسألة (٣٣): إذا اعتقد الضرر في غسل البشرة فعمل بالجبيرة] ..... ١٠٧٤
- مسألة (٣٤): في كل مورد يشك في ان وظيفته الوضوء الجبيري أو التيمم] ..... ١٠٧٥

١٠٧٥ ----- [فصل فى حكم دائم الحدث]

١٠٧٥ ----- اشارة

١٠٨٢ ----- [مسألة (١): يجب عليه المبادرة إلى الصلاة بعد الوضوء بلا مهلة]

١٠٨٢ ----- [مسألة (٢): لا يجب على المسلوس و المبطون ان يتوضأ لقضاء التشهد و السجدة المنسيين]

١٠٨٢ ----- [مسألة (٣): يجب على المسلوس التحفظ من تعدى بوله]

١٠٨٣ ----- [مسألة (٤): فى لزوم معالجة السلس و البطن اشكال]

١٠٨٤ ----- [مسألة (٥): فى جواز مس كتابة القرآن للمسلس و المبطون]

١٠٨٤ ----- [مسألة (٦): مع احتمال الفترة الواسعة الأحوط الصبر]

١٠٨٥ ----- [مسألة (٧): إذا اشتغل بالصلاة مع الحدث]

١٠٨٥ ----- [مسألة (٨): ذكر بعضهم انه لو أمكنهما إتيان الصلاة الاضطرارية]

١٠٨٥ ----- [مسألة (٩): من افراد دائم الحدث المستحاضة]

١٠٨٦ ----- [مسألة (١٠): لا يجب على المسلوس و المبطون بعد برئهما قضاء ما مضى من الصلوات]

١٠٨٦ ----- [مسألة (١١): من نذر ان يكون على الوضوء دائماً]

١٠٨٦ ----- [فصل فى الأغسال]

١٠٨٦ ----- اشارة

١٠٨٧ ----- [فصل فى الأغسال الواجبة]

١٠٨٧ ----- اشارة

١٠٨٧ ----- [مسألة (١): النذر المتعلق بغسل الزيارة و نحوها يتصور على وجوه]

١٠٨٧ ----- اشارة

١٠٨٧ ----- [الأول: ان ينذر الزيارة مع الغسل]

١٠٨٨ ----- [الثانى: ان ينذر الغسل للزيارة]

١٠٨٨ ----- [الثالث: ان ينذر غسل الزيارة منجزاً]

١٠٨٨ ----- [الرابع: ان ينذر الغسل و الزيارة]

١٠٨٨ ----- [الخامس: ان ينذر الغسل الذى بعده الزيارة و الزيارة مع الغسل]

١٠٨٩ ----- [فصل فى غسل الجنابة]

١٠٨٩ ----- اشارة

- أو هي تحصل بأمرين] ..... ١٠٨٩
- إشارة ..... ١٠٨٩
- [الأول خروج المنى] ..... ١٠٨٩
- [الثاني: الجماع و ان لم ينزل] ..... ١٠٩٢
- [مسائل] ..... ١٠٩٩
- [مسألة (١): إذا رأى في ثوبه منيا و علم انه منه] ..... ١٠٩٩
- [مسألة (٢): إذا علم بجنابة و غسل و لم يعلم السابق منها] ..... ١١٠٣
- [مسألة (٣): في الجنابة الدائرة بين شخصين] ..... ١١٠٦
- [مسألة (٤): إذا دارت الجنابة بين شخصين] ..... ١١٠٧
- [مسألة (٥): إذا خرج المنى بصورة الدم] ..... ١١٠٩
- [مسألة (٦): المرأة تحتلم كالرجل] ..... ١١٠٩
- [مسألة (٧): إذا تحرك المنى في النوم من محله بالاحتلام] ..... ١١١٠
- [مسألة (٨): يجوز للشخص إجناب نفسه] ..... ١١١٠
- [مسألة (٩): إذا شك في انه هل حصل الدخول أم لا؟] ..... ١١١٦
- [مسألة (١٠): لا فرق في كون إدخال تمام الذكر أو الحشفة] ..... ١١١٦
- [مسألة (١١): في الموارد التي تكون الاحتياط في الجمع بين الغسل و الوضوء] ..... ١١١٧
- [أفضل فيما يتوقف على الغسل من الجنابة] ..... ١١١٧
- إشارة ..... ١١١٧
- [الأول الصلاة واجبة أو مستحبة] ..... ١١١٧
- [الثاني: الطواف الواجب] ..... ١١١٨
- [الثالث: صوم شهر رمضان و قضائه] ..... ١١١٨
- [أفضل فيما يحرم على الجنب] ..... ١١٢٤
- إشارة ..... ١١٢٤
- [أو هي أيضا أمور] ..... ١١٢٤
- إشارة ..... ١١٢٤
- [الأول: مس خط المصحف] ..... ١١٢٤

- 1125 ..... [الثاني: دخول مسجد الحرام و مسجد النبي (ص)]
- 1125 ..... [الثالث: المكث في سائر المساجد]
- 1128 ..... [الرابع: الدخول في المساجد بقصد وضع شيء فيها]
- 1130 ..... [الخامس: قراءة سورة العزائم]
- 1131 ..... [مسائل]
- 1131 ..... [مسألة (١): من نام في أحد المسجدين أو احتلم أو أجنب فيهما]
- 1133 ..... [مسألة (٢): لا فرق في حرمة دخول الجنب المساجد بين المعمور منها و الخراب]
- 1134 ..... [مسألة (٣): إذا عين الشخص في بيته مكانا للصلاة و جعله مصلى له]
- 1135 ..... [مسألة (٤): كلما شك في كونه جزءا من المسجد]
- 1135 ..... [مسألة (٥): الجنب إذا قرء دعاء كميل]
- 1135 ..... [مسألة (٦): الأحوط عدم إدخال الجنب في المسجد]
- 1136 ..... [مسألة (٧): لا يجوز ان يستأجر الجنب لكنس المسجد في حال جنابته]
- 1138 ..... [مسألة (٨): إذا كان جنبا و كان الماء في المسجد]
- 1139 ..... [مسألة (٩): إذا علم إجمالا جنابة احد الشخصين]
- 1140 ..... [مسألة (١٠): مع الشك في الجنابة لا يحرم شيء من المحرمات المذكورة]
- 1140 ..... [أفصل فيما يكره على الجنب]
- 1140 ..... [إشارة]
- 1140 ..... [الأول الأكل و الشرب]
- 1142 ..... [الثاني: قراءة ما زاد على سبع آيات من القرآن ما عدا العزائم]
- 1143 ..... [الثالث: مس ما عدا خط المصحف من الجلد و الأوراق و الحواشي و ما بين السطور]
- 1145 ..... [الرابع: النوم]
- 1147 ..... [الخامس: الخضاب رجلا كان أو امرأة]
- 1148 ..... [السادس: التدهين]
- 1148 ..... [السابع: الجماع إذا كان جنابته بالاحتلام]
- 1148 ..... [الثامن: حمل المصحف]
- 1148 ..... [التاسع: تعليق المصحف]



- ١١٤٩ ----- [فصل غسل الجنابة مستحب نفسى و واجب غيرى للغايات الواجبة]
- ١١٤٩ ----- اشارة
- ١١٤٠ ----- [و له كفتتان]
- ١١٤٠ ----- اشارة
- ١١٤٠ ----- [الاولى الترتيب]
- ١١٤٩ ----- [الثانية: الارتماس]
- ١١٨١ ----- [مسائل]
- ١١٨١ ----- [مسألة (١): الغسل الترتيبى أفضل من الارتماس]
- ١١٨١ ----- [مسألة (٢): قد يتعين الارتماسى كما إذا ضاقت الوقت عن الترتيبى]
- ١١٨٢ ----- [مسألة (٣): يجوز فى الترتيبى ان يغسل كل عضو من أعضائه الثلاثة]
- ١١٨٢ ----- [مسألة (٤): الغسل الارتماسى يتصور على وجهين]
- ١١٨٤ ----- [مسألة (٥): يشترط فى كل عضو ان يكون طاهرا حين غسله]
- ١١٨٨ ----- [مسألة (٦) يجب اليقين بوصول الماء الى جميع الأعضاء]
- ١١٨٨ ----- [مسألة (٧): إذا شك فى شىء انه من الظاهر، أو الباطن يجب غسله]
- ١١٨٩ ----- [مسألة (٨): ما من انه لا يعتبر الموالاة فى الغسل الترتيبى]
- ١١٨٩ ----- [مسألة (٩): يجوز الغسل تحت المطر و تحت الميزاب ترتيبا لا ارتماسا]
- ١١٩٠ ----- [مسألة (١٠): يجوز العدول عن الترتيب الى الارتماس، و بالعكس]
- ١١٩١ ----- [مسألة (١١): إذا كان حوض أقل من الكرا]
- ١١٩٢ ----- [مسألة (١٢) يشترط فى صحة الغسل ما مر من الشرائط فى الوضوء من النية]
- ١٢٠١ ----- [مسألة (١٣): إذا خرج من بيته بقصد الحمام و الغسل فيه]
- ١٢٠٢ ----- [مسألة (١٤): إذا ذهب الى الحمام ليغتسل]
- ١٢٠٢ ----- [مسألة (١٥): إذا اغتسل باعتقاد سعة الوقت]
- ١٢٠٣ ----- [مسألة (١٦): إذا كان من قصده عدم إعطاء الأجرة للحمامى]
- ١٢٠٣ ----- [مسألة (١٧): إذا كان ماء الحمام مباحا لكن سخن بالحطب المصوب لا مانع من الغسل فيه]
- ١٢٠٤ ----- [مسألة (١٨): الغسل فى حوض المدرسة لغير اهله مشكل]
- ١٢٠٤ ----- [مسألة (١٩): الماء الذى يسيلونه يشكل الوضوء و الغسل منه]

- ١٢٠٤-----[مسألة (٢٠): الغسل بالمئزر الغصبي باطل]
- ١٢٠٥-----[مسألة (٢١): ماء غسل المرأة من الجنابة و الحيض و النفاس]
- ١٢٠٥-----[مسألة (٢٢): إذا اغتسل المجنب في شهر رمضان]
- ١٢٠٦-----[فصل في مستحبات غسل الجنابة]
- ١٢٠٦-----[إشارة]
- ١٢٠٦-----[أو هي أمور]
- ١٢٠٦-----[إشارة]
- ١٢٠٦-----[أحدها: الاستبراء من المنى بالبول قبل الغسل]
- ١٢٠٩-----[الثاني: غسل اليدين ثلاثا الى المرفقين]
- ١٢١٠-----[الثالث: المضمضة و الاستنشاق بعد غسل اليدين ثلاث مرات]
- ١٢١١-----[الرابع: ان يكون مائه في الترتيبي بمقدار صاع]
- ١٢١٢-----[الخامس: إمرار اليد على الأعضاء لزيادة الاستظهار]
- ١٢١٣-----[السادس: تخليل الحاجب الغير المانع لزيادة الاستظهار]
- ١٢١٣-----[السابع: غسل كل من الأعضاء الثلاثة ثلاثا]
- ١٢١٤-----[الثامن: التسمية]
- ١٢١٥-----[التاسع: الدعاء المأثور في حال الاشتغال]
- ١٢١٥-----[العاشر: الموالاة]
- ١٢١٥-----[مسائل]
- ١٢١٥-----[مسألة (١): يكره الاستعانة بالغير في المقدمات القريبة]
- ١٢١٦-----[مسألة (٢): الاستبراء بالبول قبل الغسل]
- ١٢١٦-----[مسألة (٣): إذا اغتسل بعد الجنابة بالإنزال]
- ١٢٢٢-----[مسألة (٤): إذا خرجت منه رطوبة مشتبهة بعد الغسل]
- ١٢٢٣-----[مسألة (٥): لا فرق في جريان حكم الرطوبة المشتبهة بين ان يكون الاشتباه بعد الفحص و الاختبار]
- ١٢٢٣-----[مسألة (٦): الرطوبة المشتبهة الخارجة من المرأة لا حكم لها]
- ١٢٢٤-----[مسألة (٧): لا فرق في ناقضية الرطوبة المشتبهة الخارجة قبل البول]
- ١٢٢٤-----[مسألة (٨): إذا أحدث بالأصغر في أثناء غسل الجنابة]

- مسألة (٩): إذا أحدث بالأكبر في أثناء الغسل]..... ١٢٣١
- مسألة (١٠): الحدث الأصغر في أثناء الأغسال المستحبة]..... ١٢٣٣
- مسألة (١١): إذا شك في غسل عضو من الأعضاء الثلاثة]..... ١٢٣٣
- مسألة (١٢): إذا ارتمس في الماء بعنوان الغسل]..... ١٢٣٥
- مسألة (١٣): إذا انغمس في الماء بقصد الغسل الارتماسي]..... ١٢٣٥
- مسألة (١٤): إذا صلى ثم شك في انه اغتسل للجنابة أم لا؟]..... ١٢٣٥
- مسألة (١٥): إذا اجتمع عليه أغسال متعددة]..... ١٢٣٦
- مسألة (١٦): الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب والحائض]..... ١٢٥٢
- مسألة (١٧): إذا كان يعلم إجمالاً ان عليه اغسالاً]..... ١٢٥٢
- أفصل في الحيض]..... ١٢٥٣
- إشارة]..... ١٢٥٣
- مسألة (١): إذا خرج ممن شك في بلوغها دم و كان بصفات الحيض]..... ١٢٤١
- مسألة (٢): لا فرق في كون اليأس بالسنتين والخمسين بين الحرة والأمة]..... ١٢٤٣
- مسألة (٣): لا إشكال في ان الحيض يجتمع مع الإرضاع]..... ١٢٤٣
- مسألة (٤): إذا انصب الدم من الرحم الى فضاء الفرج]..... ١٢٤٧
- مسألة (٥): إذا شك في ان الخارج دم أو غير دم]..... ١٢٤٧
- مسألة (٦): أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة]..... ١٢٧٧
- مسألة (٧): قد عرفت ان أقل الطهر عشر]..... ١٢٨٦
- مسألة (٨): الحائض اما ذات العادة أو غيرها]..... ١٢٩٢
- مسألة (٩): تتحقق العادة برؤية الدم مرتين متماثلتين]..... ١٢٩٣
- مسألة (١٠): صاحبة العادة إذا رأت الدم مرتين متماثلتين على خلاف العادة الاولى]..... ١٢٩٥
- مسألة (١١): لا يبعد تحقق العادة المركبة]..... ١٢٩٥
- مسألة (١٢): قد تحصل العادة بالتمييز]..... ١٢٩٦
- مسألة (١٣): إذا رأت حيضين متواليين متماثلين مشتملين على النقاء في البين]..... ١٢٩٧
- مسألة (١٤): يعتبر في تحقق العادة العددية تساوى الحيضتين]..... ١٢٩٩
- مسألة (١٥): صاحبة العادة الوقتية سواء كانت عدديّة أيضاً أم لا]..... ١٢٩٩

- مسألة (١٦): صاحبة العادة المستقرة في الوقت و العدد] ..... ١٣٠٧
- مسألة (١٧): إذا رأت قبل العادة و فيها و لم يتجاوز المجموع عن العشرة] ..... ١٣٠٨
- مسألة (١٨): إذا رأت ثلاثة أيام متواليات و انقطع] ..... ١٣٠٨
- مسألة (١٩): إذا تعارض الوقت و العدد في ذات العادة الوقتية العددية] ..... ١٣١٤
- مسألة (٢٠): ذات العادة العددية إذا رأت أزيد من العدد] ..... ١٣١٥
- مسألة (٢١): إذا كانت عاداتها في كل شهر مرة] ..... ١٣١٥
- مسألة (٢٢): إذا كانت عاداتها في كل شهر مرة] ..... ١٣١٦
- مسألة (١٣): إذا انقطع الدم قبل العشرة] ..... ١٣٢٢
- مسألة (٢٤): إذا تجاوز الدم عن مقدار العادة] ..... ١٣٣٥
- مسألة (٢٥): إذا انقطع الدم بالمرّة و جب الغسل و الصلاة] ..... ١٣٣٥
- مسألة (٢٦): إذا تركت الاستبراء و صلت بطلت] ..... ١٣٣٦
- مسألة (٢٧): إذا لم يمكن الاستبراء لظلمة أو عمى] ..... ١٣٣٦
- الجزء الخامس ..... ١٣٣٨
- اتتمت كتاب الطهارة] ..... ١٣٣٨
- اتتمت فصل في الأغسال] ..... ١٣٣٨
- اتتمت فصل في الأغسال الواجبة] ..... ١٣٣٨
- افصل في الحيض] ..... ١٣٣٨
- افصل في حكم تجاوز الدم عن العشرة] ..... ١٣٣٨
- اشارة ..... ١٣٣٨
- مسألة ١ من تجاوز دمها عن العشرة] ..... ١٣٣٨
- مسألة (٢) المراد من الشهر ابتداء رؤية الدم الى ثلاثين يوماً] ..... ١٣٥١
- مسألة (٣) الأحوط ان تختار العدد في أول رؤية الدم إلا إذا كان مرجح لغير الأول] ..... ١٣٥١
- مسألة (٤) يجب الموافقة بين الشهرين] ..... ١٣٥٢
- مسألة (٥) إذا تبين بعد ذلك ان زمان الحيض غير ما اختارته] ..... ١٣٥٢
- مسألة (٦) صاحبة العادة الوقتية إذا تجاوز دمها العشرة في العدد حالها حال المبتدئة] ..... ١٣٥٣
- مسألة (٧) صاحبة العادة العددية ترجع في العدد الى عاداتها] ..... ١٣٥٤

- مسألة (٨) لا فرق في الوصف بين الأسود و الأحمر] ..... ١٣٥٦
- مسألة (٩) لو رأيت بصفة الحيض ثلاثة أيام ثم ثلاثة أيام بصفة الاستحاضة] ..... ١٣٥٨
- مسألة (١٠) إذا تخلل بين المتصفين بصفة الحيض عشرة أيام بصفة الاستحاضة] ..... ١٣٥٩
- مسألة (١١) إذا كان ما بصفة الحيض ثلاثة متفرقة في ضمن عشرة] ..... ١٣٥٩
- مسألة (١٢) لا بد في التمييز ان يكون بعضها بصفة الاستحاضة و بعضها بصفة الحيض] ..... ١٣٥٩
- مسألة (١٣) ذكر بعض العلماء الرجوع الى الأقران مع فقد الأقارب] ..... ١٣٦٠
- مسألة (١٤) المراد من الأقارب أعم من الابوينى و الابى و الأمى فقط] ..... ١٣٦١
- مسألة (١٥) فى الموارد التى تتخير بين جعل الحيض أول الشهر أو غيره] ..... ١٣٦٢
- أفصل فى أحكام الحائض] ..... ١٣٦٢
- إشارة ..... ١٣٦٢
- [أحدها) يحرم عليها العبادات المشروطة بالطهارة كالصلاة و الصوم و الطواف و الاعتكاف] ..... ١٣٦٢
- الثانى يحرم عليها مس اسم الله و صفاته الخاصة] ..... ١٣٦٦
- الثالث قراءة آيات السجدة بل سورها على الأحوط] ..... ١٣٦٧
- الرابع اللبث فى المساجد] ..... ١٣٦٧
- الخامس وضع شىء فيها إذا استلزم الدخول] ..... ١٣٦٨
- السادس الاجتياز من المسجدين] ..... ١٣٦٨
- إشارة ..... ١٣٦٩
- مسألة (١) إذا حاضت فى أثناء الصلاة و لو قبل السلام بطلت] ..... ١٣٧٠
- مسألة (٢) يجوز للحائض سجدة الشكر] ..... ١٣٧٠
- مسألة (٣) لا يجوز لها دخول المساجد بغير الاجتياز] ..... ١٣٧٣
- السابع وطؤها فى القبل حتى يادخال الحشفة من غير إنزال] ..... ١٣٧٣
- إشارة ..... ١٣٧٣
- مسألة (٤) إذا أخبرت بأنها حائض] ..... ١٣٧٥
- مسألة (٥) لا فرق فى حرمة وطى الحائض بين الزوجة الدائمة أو المتعة] ..... ١٣٧٦
- الثامن وجوب الكفارة بوطئها] ..... ١٣٧٧
- إشارة ..... ١٣٧٧

- مسألة (٦) المراد بأول الحيض ثلثه الأول] ..... ١٣٨١
- مسألة (٧) وجوب الكفارة في الوطى في دبر الحائض غير معلوم] ..... ١٣٨٢
- مسألة (٨) إذا زنى بحائض أو وطئها شبهة] ..... ١٣٨٢
- مسألة (٩) إذا خرج حيضها من غير الفرج] ..... ١٣٨٢
- مسألة (١٠) لا فرق في وجوب الكفارة بين كون المرأة حية أو ميتة] ..... ١٣٨٢
- مسألة (١١) إدخال بعض الحشفة كاف في ثبوت الكفارة] ..... ١٣٨٣
- مسألة (١٢) إذا وطئها بتخييل أنها أمته فبانة زوجته] ..... ١٣٨٣
- مسألة (١٣) لا تسقط الكفارة بالعجز عنها] ..... ١٣٨٣
- مسألة (١٤) إذا اتفق حيضها حال المقاربة] ..... ١٣٨٤
- مسألة (١٥) إذا أخبرت بالحيض أو عدمه يسمع قولها] ..... ١٣٨٤
- مسألة (١٦) يجوز إعطاء قيمة الدينار] ..... ١٣٨٥
- مسألة (١٧) الأحوط إعطاء كفارة الأمداد لثلاثة مساكين] ..... ١٣٨٦
- مسألة (١٨) إذا وطئها في الثلث الأول و الثاني و الثالث] ..... ١٣٨٧
- مسألة (١٩) ألحق بعضهم النفساء بالحائض في وجوب الكفارة] ..... ١٣٨٨
- التاسع بطلان طلاقها و طهارها إذا كانت مدخولا بها و لو دبرا] ..... ١٣٨٩
- إشارة ..... ١٣٨٩
- مسألة (٢٠) إذا كان الزوج غائبا] ..... ١٣٩١
- مسألة (٢١) لو طلقها باعتقاد أنها طاهرة فبانة حائضا بطل] ..... ١٣٩١
- مسألة (٢٢) لا فرق في بطلان طلاق الحائض] ..... ١٣٩٢
- مسألة (٢٣) بطلان الطلاق و الطهار] ..... ١٣٩٢
- العاشر وجوب الغسل بعد انقطاع الحيض] ..... ١٣٩٣
- إشارة ..... ١٣٩٣
- مسألة (٢٤) غسل الحيض كغسل الجنابة مستحب نفسي] ..... ١٣٩٣
- مسألة (٢٥) إذا اغتسلت جاز لها ما حرم عليها بسبب الحيض] ..... ١٣٩٥
- مسألة (٢٦) إذا تعذر الغسل تيمم بدلا عنه] ..... ١٣٩٥
- مسألة (٢٧) جواز وطئها لا يتوقف على الغسل] ..... ١٣٩٦

- مسألة (٢٨) ماء غسل الزوجة و الأمة على الزوج و السيد على الأقوى] ----- ١٣٩٩
- مسألة (٢٩) إذا تيممت بدل الغسل ثم أحدثت بالأصغر] ----- ١٤٠٠
- الحادى عشر وجوب قضاء ما فات فى حال الحيض] ----- ١٤٠٠
- إشارة ----- ١٤٠٠
- مسألة (٣٠) إذا حاضت بعد دخول الوقت] ----- ١٤٠٣
- مسألة (٣١) إذا طهرت من الحيض قبل خروج الوقت] ----- ١٤٠٥
- مسألة (٣٢) إذا كانت جميع الشرائط حاصله قبل دخول الوقت] ----- ١٤٠٨
- مسألة (٣٣) إذا ظنت ضيق الوقت عن إدراك الركعة] ----- ١٤٠٨
- مسألة (٣٤) إذا شككت فى سعة الوقت و عدمها] ----- ١٤٠٨
- مسألة (٣٥) إذا علمت أول الوقت بمفاجأة الحيض] ----- ١٤٠٨
- مسألة (٣٦) إذا طهرت و لها وقت لإحدى الصلوتين] ----- ١٤٠٩
- مسألة (٣٧) فى العشائين إذا أدركت أربع ركعات] ----- ١٤١٠
- مسألة (٣٨) إذا اعتقدت السعة للصلوتين فتبين عدمها] ----- ١٤١١
- مسألة (٣٩) إذا طهرت و لها من الوقت مقدار أداء صلاة واحدة] ----- ١٤١١
- مسألة (٤٠) يستحب للحائض أن تتنظف] ----- ١٤١٢
- مسألة (٤١) يكره للحائض الخضاب بالحناء أو غيرها] ----- ١٤١٣
- مسألة (٤٢) يستحب لها الأغسال المندوبة كغسل الجمعة و الإحرام] ----- ١٤١٥
- أفصل فى الاستحاضة] ----- ١٤١٧
- إشارة ----- ١٤١٧
- مسألة (١) الاستحاضة ثلاثة أقسام] ----- ١٤٢٠
- مسألة (٢) إذا حدثت المتوسطه بعد صلاة الفجر لا يجب لها الغسل] ----- ١٤٣٤
- مسألة (٣) إذا حدثت الكثيرة أو المتوسطه قبل الفجر] ----- ١٤٣٦
- مسألة (٤) يجب على المستحاضة اختبار حالها] ----- ١٤٣٧
- مسألة (٥) يجب على المستحاضة تجديد الوضوء لكل صلاة و لو نافله] ----- ١٤٤٠
- مسألة (٦) انما يجب تجديد الوضوء و الأعمال المذكورة إذا استمر الدم] ----- ١٤٤١
- مسألة (٧) فى كل مورد يجب عليها الغسل و الوضوء] ----- ١٤٤١

- مسألة (٨) قد عرفت انه يجب بعد الوضوء و الغسل المبادرة إلى الصلاة] ..... ١٤٤٢
- مسألة (٩) يجب عليها بعد الوضوء و الغسل التحفظ من خروج الدم] ..... ١٤٤٥
- مسألة (١٠) إذا قدمت غسل الفجر عليه لصلاة الليل] ..... ١٤٤٨
- مسألة (١١) إذا اغتسلت قبل الفجر لغاية أخرى] ..... ١٤٤٩
- مسألة (١٢) يشترط في صحة صوم المستحاضة على الأحوط] ..... ١٤٤٩
- مسألة (١٣) إذا علمت المستحاضة انقطاع دمها] ..... ١٤٥٤
- مسألة (١٤) إذا انقطع دمها] ..... ١٤٥٥
- مسألة (١٥) إذا انتقلت الاستحاضة من الأدنى إلى الأعلى] ..... ١٤٥٩
- مسألة (١٦) يجب على المستحاضة المتوسطة و الكثيرة] ..... ١٤٦٠
- مسألة (١٧) المستحاضة القليلة] ..... ١٤٦١
- مسألة (١٨) المستحاضة الكثيرة و المتوسطة إذا عملت بما عليها] ..... ١٤٦٣
- مسألة (١٩) يجوز للمستحاضة قضاء الفوائت مع الوضوء و الغسل] ..... ١٤٧١
- مسألة (٢٠) المستحاضة تجب عليها صلاة الايات و تفعل لها كما تفعل] ..... ١٤٧١
- مسألة (٢١) إذا أحدثت بالأصغر في أثناء الغسل لا يضر بغسلها على الأقوى] ..... ١٤٧١
- مسألة (٢٢) إذا أجنبت في أثناء الغسل أو مست ميتا استأنفت غسلا واحدا] ..... ١٤٧٢
- مسألة (٢٣) قد يجب على صاحبة الكثيرة بل المتوسطة أيضا خمسة أغسال] ..... ١٤٧٢
- افصل في النفاس] ..... ١٤٧٣
- اشارة ..... ١٤٧٣
- مسألة (١) ليس لأقل النفاس حد] ..... ١٤٧٩
- مسألة (٢) إذا انقطع دمها على العشرة أو قبلها] ..... ١٤٨٧
- مسألة (٣) صاحبة العادة إذا لم تر في العادة أصلا] ..... ١٤٩١
- مسألة (٤) اعتبر مشهور العلماء فصل أقل الطهر بين الحيض المتقدم و النفاس] ..... ١٤٩٢
- مسألة (٥) إذا خرج بعض الطفل و طالت المدة الى ان خرج تمامه] ..... ١٤٩٣
- مسألة (٦) إذا ولدت اثنتين أو أزيد] ..... ١٤٩٤
- مسألة (٧) إذا استمر الدم الى شهر أو أزيد] ..... ١٤٩٥
- مسألة (٨) يجب على النساء إذا انقطع دمها الاستظهار] ..... ١٤٩٦



- مسألة (٩) إذا استمر الدم الى ما بعد العادة في الحيض يستحب لها الاستظهار [ ١٤٩٧
- مسألة (١٠) النفاء كالحائض في وجوب الغسل [ ١٤٩٧
- مسألة (١١) كيفية غسلها كغسل الجنابة [ ١٥٠٠
- أفصل في غسل مس الميت [ ١٥٠٠
- إشارة [ ١٥٠٠
- مسألة (١) في الماس و الممسوس لا فرق بين ان يكون مما تحله الحيوة أم لا [ ١٥٠٦
- مسألة (٢) مس القطعة المبانة من الميت أو الحي إذا اشتملت على العظم يوجب الغسل دون المجرد عنه [ ١٥٠٧
- مسألة (٣) إذا شك في تحقق المس و عدمه [ ١٥٠٩
- مسألة (٤) إذا كان هناك قطعتان يعلم إجمالاً ان إحداهما من ميت الإنسان [ ١٥١٢
- مسألة (٥) لا فرق بين كون المس اختيارياً أو اضطرارياً [ ١٥١٣
- مسألة (٦) في وجوب الغسل بمس القطعة المبانة من الحي [ ١٥١٣
- مسألة (٧) في وجوب الغسل إذا خرج من المرأة طفل ميت [ ١٥١٣
- مسألة (٨) مس فضلات الميت من الوسخ و العرق و الدم و نحوها لا يوجب الغسل [ ١٥١٤
- مسألة (٩) الجماع مع الميتة بعد البرد يوجب الغسل [ ١٥١٤
- مسألة (١٠) مس المقتول بقصاص أو حد إذا اغتسل قبل القتل غسل الميت لا يوجب الغسل [ ١٥١٤
- مسألة (١١) مس سره الطفل بعد قطعها لا يوجب الغسل [ ١٥١٥
- مسألة (١٢) إذا ببس عضو من أعضاء الحي [ ١٥١٥
- مسألة (١٣) مس الميت ينقض الوضوء [ ١٥١٥
- مسألة (١٤) كيفية غسل المس مثل غسل الجنابة [ ١٥١٥
- مسألة (١٥) يجب هذا الغسل لكل واجب مشروط بالطهارة من الحدث الأصغر [ ١٥١٦
- مسألة (١٦) يجوز للماس قبل الغسل دخول المساجد [ ١٥١٦
- مسألة (١٧) الحدث الأصغر و الأكبر في أثناء هذا الغسل لا يضر بصحته [ ١٥١٦
- مسألة (١٨) تكرار المس لا يوجب تكرار الغسل [ ١٥١٧
- مسألة (١٩) لا فرق في إيجاب المس للغسل بين ان يكون مع الرطوبة أو لا [ ١٥١٧
- أفصل في أحكام الأموات [ ١٥١٨
- إشارة [ ١٥١٨

- ١٥٢٤ ..... [مسائل]
- ١٥٢٤ ..... [مسألة (١) يجب عند ظهور أمارات الموت أداء حقوق الناس الواجبة]
- ١٥٢٥ ..... [مسألة (٢) إذا كان عليه الواجبات التي لا تقبل النيابة حال الحياة]
- ١٥٢٦ ..... [مسألة (٣) يجوز تمليك ماله بتمامه لغير الوارث]
- ١٥٢٧ ..... [مسألة (٤) لا يجب عليه نصب القيم على أطفاله]
- ١٥٢٩ ..... [فصل في آداب المريض و ما يستحب عليه]
- ١٥٢٩ ..... اشارة
- ١٥٢٩ ..... [الأول الصبر و الشكر لله تعالى]
- ١٥٣٠ ..... [الثاني عدم الشكايه من مرضه الى غير المؤمن]
- ١٥٣١ ..... [الأمر الثالث و هو استحباب كتمان المرض إلى ثلاثة أيام]
- ١٥٣١ ..... [الرابع ان يجدد التوبة]
- ١٥٣٢ ..... [الخامس ان يوصى بالخيرات للفقراء من أرحامه و غيرهم]
- ١٥٣٢ ..... [السادس ان يعلم المؤمن بمرضه بعد ثلاثة أيام]
- ١٥٣٢ ..... [السابع الاذن لهم في عيادته]
- ١٥٣٢ ..... [الثامن عدم التعجيل في شرب الدواء و مراجعة الطبيب الا مع اليأس من البرء بدونهما]
- ١٥٣٣ ..... [التاسع ان يجتنب ما يحتمل الضرر]
- ١٥٣٣ ..... [العاشر ان يتصدق هو و أقربائه بشيء]
- ١٥٣٣ ..... [الحادى عشر ان يقر عند حضور المؤمن بالتوحيد و النبوة و الإمامة و المعاد]
- ١٥٣٤ ..... [الثاني عشر ان ينصب قيما أميناً على صغاره و يجعل عليه ناظراً]
- ١٥٣٤ ..... [الثالث عشر ان يوصى بثلث ماله ان كان موسراً]
- ١٥٣٥ ..... [الرابع عشر ان يهباً كفته]
- ١٥٣٥ ..... [الخامس عشر حسن الظن بالله عند موته]
- ١٥٣٦ ..... [فصل في عيادة المريض]
- ١٥٣٦ ..... اشارة
- ١٥٣٧ ..... [أحدها ان يجلس عنده و لكن لا يطيل الجلوس]
- ١٥٣٨ ..... [الثاني ان يضع العائد إحدى يديه على الأخرى]

- ١٥٣٨ ..... [الثالث ان يضع يده على ذراع المريض عند الدعاء له]
- ١٥٣٨ ..... [الرابع ان يدعو له بالشفاء]
- ١٥٣٩ ..... [الخامس ان يستصحب هدية له من فاكهة أو نحوها]
- ١٥٣٩ ..... [السادس ان يقرأ عليه فاتحة الكتاب سبعين أو أربعين مرة]
- ١٥٣٩ ..... [السابع ان لا يؤكل عنده ما يضره و يشتهيها]
- ١٥٤٠ ..... [الثامن ان لا يفعل عنده ما يغيظه أو يضيق خلقه]
- ١٥٤٠ ..... [التاسع ان يلتمس منه الدعاء فإنه ممن يستجاب دعائه]
- ١٥٤٠ ..... [فصل في أحكام المحتضر]
- ١٥٤٠ ..... اشارة
- ١٥٤٠ ..... [الأول توجيهه إلى القبلة]
- ١٥٤٤ ..... [الثاني يستحب تلقيته الشهادتين و الإقرار بالأئمة الاثني عشر عليهم السلام]
- ١٥٤٥ ..... [الثالث تلقيته كلمات الفرج]
- ١٥٤٧ ..... [الرابع نقله الى مصلاه]
- ١٥٤٩ ..... [الخامس قراءة سورة يس و الصافات لتعجيل راحته]
- ١٥٥٠ ..... [فصل في المستحبات بعد الموت]
- ١٥٥٠ ..... اشارة
- ١٥٥٠ ..... [الأول تغميض عينيه و تطبيق فمه]
- ١٥٥٠ ..... [الثالث مد يديه]
- ١٥٥٠ ..... [الرابع مد رجليه]
- ١٥٥٠ ..... [الخامس تغطيته بثوب]
- ١٥٥١ ..... [السادس الإسراج في المكان الذي مات فيه ان مات في الليل]
- ١٥٥٢ ..... [السابع إعلام المؤمنين ليحضروا جنازته]
- ١٥٥٢ ..... [الثامن التعجيل في دفنه فلا ينتظرون الليل ان مات في النهار و لا النهار ان مات في الليل]
- ١٥٥٣ ..... [فصل في المكروهات]
- ١٥٥٣ ..... اشارة
- ١٥٥٣ ..... [ (الأول) ان يمسه في حال النزاع ]

- ١٥٥٤ ..... [الثاني تثقيب بطنه بحديد أو غيره]
- ١٥٥٤ ..... [الثالث إبقائه وحده فان الشيطان يعبث في جوفه]
- ١٥٥٤ ..... [الرابع حضور الجنب و الحائض عنده حالة الاحتضار]
- ١٥٥٥ ..... [الخامس التكلم زائدا عنده]
- ١٥٥٥ ..... [السادس البكاء عنده]
- ١٥٥٥ ..... [السابع ان يحضره عمله الموتى]
- ١٥٥٦ ..... [الثامن ان يخلى عنده النساء وحدهن]
- ١٥٥٦ ..... [فصل فى حكم كراهة الموت]
- ١٥٥٨ ..... [فصل فى تجهيز الميت]
- ١٥٥٨ ..... اشارة
- ١٥٦٠ ..... [مسألة (١) الإذن أعم من الصريح و الفحوى و شاهد الحال القطعى]
- ١٥٦٠ ..... [مسألة (٢) إذا علم بمباشرة بعض المكلفين يسقط وجوب المبادرة]
- ١٥٦١ ..... [مسألة (٣) الظن بمباشرة الغير لا يسقط وجوب المبادرة]
- ١٥٦٢ ..... [مسألة (٤) إذا علم صدور الفعل عن غيره سقط عنه التكليف]
- ١٥٦٢ ..... [مسألة (٥) كل ما لم يكن من تجهيز الميت مشروطا بقصد القرية]
- ١٥٦٣ ..... [فصل فى مراتب الأولياء]
- ١٥٦٣ ..... اشارة
- ١٥٦٣ ..... [مسألة (١) الزوج اولى بزوجه من جميع أقاربها]
- ١٥٦٨ ..... [مسألة (٢) فى كل طبقة، الذكور مقدمون على الإناث]
- ١٥٧١ ..... [مسألة (٣) إذا لم يكن فى طبقة ذكور فالولاية للإناث]
- ١٥٧٢ ..... [مسألة (٤) إذا كان للميت أم و أولاد ذكور فالأم اولى]
- ١٥٧٢ ..... [مسألة (٥) إذا لم يكن فى بعض المراتب إلا الصبى أو المجنون أو الغائب]
- ١٥٧٣ ..... [مسألة (٦) إذا كان أهل مرتبة واحدة متعددين]
- ١٥٧٤ ..... [مسألة «٧» إذا اوصى الميت فى تجهيزه الى غير الولى]
- ١٥٧٦ ..... [مسألة «٨» إذا رجع الولى عن اذنه فى أثناء العمل]
- ١٥٧٦ ..... [مسألة (٩) إذا حضر الغائب أو بلغ الصبى أو أفاق المجنون]

- ١٥٧٦ ..... [مسألة (١٠) إذا ادعى شخص كونه ولياً]
- ١٥٧٦ ..... [مسألة (١١) إذا أكره الولي أو غيره شخصاً على التمسيل]
- ١٥٧٧ ..... [مسألة «١٢» حاصل ترتيب الأولياء ان الزوج مقدم على غيره ثم المالك]
- ١٥٧٧ ..... [فصل في تمسيل الميت]
- ١٥٧٧ ..... اشارة
- ١٥٨٤ ..... [فصل يجب في الغسل نية القربة]
- ١٥٨٨ ..... [فصل في المماثلة بين الغاسل و الميت]
- ١٥٨٨ ..... اشارة
- ١٦٠٥ ..... [مسألة (١) الخنثى المشكل إذا لم يكن عمرها أزيد من ثلاث سنين]
- ١٦٠٧ ..... [مسألة (٢) إذا كان ميت أو عضو من ميت مشتبهها بين الذكر و الأنثى]
- ١٦٠٨ ..... [مسألة (٣) إذا انحصر المماثل في الكافر أو الكافرة من أهل الكتاب]
- ١٦١٢ ..... [مسألة (٤) إذا لم يكن مماثل حتى الكتابي و الكتابية]
- ١٦١٥ ..... [مسألة (٥) يشترط في المغسل ان يكون مسلماً بالغاً عاقلاً اثني عشرياً]
- ١٦١٥ ..... الجزء السادس
- ١٦١٦ ..... [اتتمت كتاب الطهارة]
- ١٦١٦ ..... [اتتمت فصل في الأغسال]
- ١٦١٦ ..... [اتتمت فصل في الأغسال الواجبة]
- ١٦١٦ ..... [اتتمت أحكام الأموات]
- ١٦١٦ ..... [اتتمت فصل في تمسيل الميت]
- ١٦١٦ ..... [فصل ما يستثنى من تمسيل الميت]
- ١٦١٦ ..... اشارة
- ١٦١٦ ..... [إحداهما الشهيد المقتول في المعركة]
- ١٦٢٠ ..... [الثانية من وجب قتله برجم أو قصاص]
- ١٦٤١ ..... [فصل في كيفية التمسيل]
- ١٦٤١ ..... اشارة
- ١٦٤١ ..... [يجب تمسيله ثلاثة أغسال]

- مسألة (١) الأحوط إزالة النجاسة عن جميع جسده قبل الشروع في الغسل] ١٦٤٤
- مسألة (٢) يعتبر في كل من الصدر والكافور] ١٦٤٨
- مسألة (٣) لا يجب مع غسل الميت الوضوء قبله أو بعده و ان كان مستحبا] ١٦٥١
- مسألة (٤) ليس لماء غسل الميت حد] ١٦٥٢
- مسألة (٥) إذا تعذر احد الخليطين سقط اعتباره] ١٦٥٣
- مسألة (٦) إذا تعذر الماء يمم ثلاثة تيممات] ١٦٥٦
- مسألة (٧) إذا لم يكن عنده من الماء الا بمقدار غسل واحد] ١٦٥٨
- مسألة (٨) إذا كان الميت مجروحا أو محروقا أو مجدورا] ١٦٦٢
- مسألة (٩) إذا كان الميت محرما] ١٦٦٣
- مسألة (١٠) إذا ارتفع العذر عن الغسل] ١٦٦٥
- مسألة (١١) يجب ان يكون التيمم بيد الحى لا بيد الميت] ١٦٦٦
- مسألة (١٢) الميت المغسل بالقراح لفقد الخليطين] ١٦٦٧
- افصل فى شرائط الغسل] ١٦٦٨
- اشارة ١٦٦٨
- او هى أمور] ١٦٦٨
- امسائل] ١٦٦٩
- افصل فى آداب غسل الميت] ١٦٧٩
- اشارة ١٦٧٩
- [ (الأول) ان يجعل على مكان عال] ١٦٧٩
- [الثانى ان يوضع مستقبل القبلة] ١٦٧٩
- [ (الثالث) ان ينزع قميصه من طرف رجله] ١٦٨٠
- [الرابع ان يكون تحت الظلال من سقف أو خيمة] ١٦٨١
- [الخامس ان يحفر حفيرة لغسالته] ١٦٨١
- [السادس ان يكون عاريا مستور العروة] ١٦٨٢
- [السابع ستر عورته] ١٦٨٢
- [الثامن تليين أصابعه برفق] ١٦٨٢

- ١٦٨٣ ..... [التاسع غسل يديه قبل التمسيل الى نصف الذراع]
- ١٦٨٣ ..... [العاشر غسل رأسه برغوة السدر أو الخطمي]
- ١٦٨٣ ..... [الحادى عشر غسل فرجه بالسدر أو الأثنان ثلاث مرات قبل التمسيل]
- ١٦٨٤ ..... [الثانى عشر مسح بطنه برفق فى الغسلين الأولين]
- ١٦٨٥ ..... [الثالث عشر ان يبدء فى كل من الأغسال الثلاثة بالطرف الأيمن]
- ١٦٨٥ ..... [الرابع عشر ان يقف الغاسل الى جانبه الأيمن]
- ١٦٨٥ ..... [الخامس عشر غسل الغاسل يديه الى المرفقين بل الى المنكبين ثلاث مرات]
- ١٦٨٦ ..... [السادس عشر ان يمسح بدنه عند التمسيل بيده]
- ١٦٨٦ ..... [السابع عشر ان يكون ماء غسله ست قرب]
- ١٦٨٦ ..... [الثامن عشر تنشيفه بعد الفراغ بثوب نظيف أو نحوه]
- ١٦٨٦ ..... [التاسع عشر ان يوضأ قبل كل من الغسلين الأولين وضوء الصلاة]
- ١٦٨٧ ..... [العشرون ان يغسل كل عضو من الأعضاء الثلاثة]
- ١٦٨٧ ..... [الحادى و العشرون ان كان الغاسل يباشر تكفينه]
- ١٦٨٧ ..... [الثانى و العشرون ان يكون الغاسل مشغولا بذكر الله و الاستغفار عند التمسيل]
- ١٦٨٨ ..... [الثالث و العشرون ان لا يظهر عيبا فى بدنه إذا رآه]
- ١٦٨٨ ..... [فصل فى مكروهات الغسل]
- ١٦٨٨ ..... [اشارة]
- ١٦٨٨ ..... [الأول إقاعده حال الغسل]
- ١٦٨٨ ..... [الثانى جعل الغاسل إياه بين رجليه]
- ١٦٨٩ ..... [الثالث حلق رأسه أو عانته]
- ١٦٨٩ ..... [الرابع نتف شعر إبطيه]
- ١٦٨٩ ..... [الخامس قص شاربه]
- ١٦٨٩ ..... [السادس قص أظفاره]
- ١٦٨٩ ..... [السابع ترجيل شعره]
- ١٦٨٩ ..... [الثامن تخليل ظفره]
- ١٦٩٠ ..... [التاسع غسله بالماء الحار بالنار أو مطلقا]

- العاشر التخطي عليه حين الغسل] ..... ١٦٩١
- الحادى عشر إرسال غسالته الى بيت الخلاء بل إلى البالوعة] ..... ١٦٩١
- الثانى عشر مسح بطنه إذا كانت حاملا] ..... ١٦٩١
- [مسائل] ..... ١٦٩١
- مسألة (١) إذا سقط من بدن الميت شيء] ..... ١٦٩١
- مسألة (٢) إذا كان الميت غير مختون لا يجوز ان يختن بعد موته] ..... ١٦٩٢
- مسألة (٣) لا يجوز تحنيط المحرم بالكافور] ..... ١٦٩٢
- أفصل فى تكفين الميت] ..... ١٦٩٢
- إشارة] ..... ١٦٩٢
- [مسائل] ..... ١٧٠٠
- مسألة (١) لا يعتبر فى التكفين قصد القرية] ..... ١٧٠٠
- مسألة (٢) الأحوط فى كل من القطعات ان يكون وحده ساترا لما تحته] ..... ١٧٠٠
- مسألة (٣) لا يجوز التكفين بجلد الميتة و لا المغصوب] ..... ١٧٠١
- مسألة (٤) لا يجوز اختيارا التكفين بالنجس] ..... ١٧٠٢
- مسألة (٥) إذا دار الأمر فى حال الاضطرار بين جلد المأكول و احد المذكورات] ..... ١٧٠٦
- مسألة (٦) يجوز التكفين بالحريز غير الخالص] ..... ١٧٠٨
- مسألة (٧) إذا تنجس الكفن بنجاسة خارجة] ..... ١٧٠٩
- مسألة (٨) كفن الزوجة على زوجها] ..... ١٧١١
- مسألة (٩) يشترط فى كون كفن الزوجة على الزوج أمور] ..... ١٧١٣
- مسألة (١٠) كفن المحللة على سيدها لا المحللة له] ..... ١٧١٦
- مسألة (١١) إذا مات الزوج بعد الزوجة و كان له ما يساوى كفن أحدهما] ..... ١٧١٦
- مسألة (١٢) إذا تبرع بكفنها متبرع سقط عن الزوج] ..... ١٧١٧
- مسألة (١٣) كفن غير الزوجة من أقارب الشخص ليس عليه] ..... ١٧١٧
- مسألة (١٤) لا يخرج الكفن عن ملك الزوج بتكفين المرأة] ..... ١٧١٨
- مسألة (١٥) إذا كان الزوج معسرا كان كفنها فى تركتها] ..... ١٧١٩
- مسألة (١٦) إذا كفنها الزوج فسرقه سارق وجب عليه مرة أخرى] ..... ١٧١٩



- ١٧١٩ ----- [مسألة (١٧) ما عدا الكفن من مؤن تجهيز الزوجة ليس على الزوج]
- ١٧٢٠ ----- [مسألة (١٨) كفن المملوك على سيده]
- ١٧٢٠ ----- [مسألة (١٩) الواجب من الكفن يؤخذ من أصل التركة]
- ١٧٢٢ ----- [مسألة (٢٠) الأحوط الاقتصار في القدر الواجب على ما هو أقل قيمة]
- ١٧٢٣ ----- [مسألة (٢١) إذا كان تركه الميت متعلقا لحق الغير]
- ١٧٢٥ ----- [مسألة (٢٢) إذا لم يكن للميت تركه بمقدار الكفن]
- ١٧٢٧ ----- [مسألة (٢٣) تكفين المحرم كغيره]
- ١٧٥٢ ----- [فصل في مستحبات الكفن]
- ١٧٥٣ ----- [فصل في بقية المستحبات]
- ١٧٥٣ ----- [فصل في مكروهات الكفن]
- ١٧٥٣ ----- اشارة
- ١٧٥٣ ----- [أحدها قطعها بالحديد]
- ١٧٥٣ ----- [الثاني عمل الأكمام و الزرور له إذا كان جديدا]
- ١٧٥٤ ----- [الثالث بل الخيوط التي يخاط بها بريقه]
- ١٧٥٤ ----- [الرابع تبخيره بدخان الأشياء الطيبة الريح]
- ١٧٥٧ ----- [الخامس كونه اسود]
- ١٧٥٧ ----- [السادس ان يكتب عليه بالسواد]
- ١٧٥٧ ----- [السابع كونه من الكتان و لو ممزوجا]
- ١٧٥٧ ----- [الثامن كونه ممزوجا بالإبريسم]
- ١٧٥٨ ----- [التاسع المماكسة في شرائه]
- ١٧٥٨ ----- [العاشر جعل عمامته بلا حنك]
- ١٧٥٨ ----- [الحادى عشر كونه وسخا غير نظيف]
- ١٧٥٨ ----- [الثاني عشر كونه مخيطا]
- ١٧٥٩ ----- [فصل في الحنوط]
- ١٧٥٩ ----- اشارة
- ١٧٦٢ ----- [مسألة (١) لا فرق في وجوب الحنوط بين الصغير و الكبير]

- مسألة (٢) لا يعتبر في التحنيط قصد القرية] ----- ١٧٦٣
- مسألة (٣) يكفى في مقدار كافور الحنوط المسمى] ..... ١٧٦٤
- مسألة (٤) إذا لم يتمكن من الكافور سقط وجوب الحنوط] ..... ١٧٦٧
- مسألة (٥) يكره إدخال الكافور في عين الميت] ----- ١٧٦٧
- مسألة (٦) إذا زاد الكافور يوضع على صدره] ..... ١٧٦٨
- مسألة (٧) يستحب سحق الكافور باليد لا بالهاون] ..... ١٧٦٨
- مسألة (٨) يكره وضع الكافور على النعش] ..... ١٧٦٨
- مسألة (٩) يستحب خلط الكافور بشيء من تربة الحسين عليه السلام] ..... ١٧٦٨
- مسألة (١٠) يكره اتباع النعش بالمجمرة] ..... ١٧٦٨
- مسألة (١١) يبدأ في التحنيط بالجبهة] ..... ١٧٦٩
- مسألة (١٢) إذا دار الأمر بين وضع الكافور في ماء الغسل أو يصرف في التحنيط] ..... ١٧٦٩
- أفصل في الجريدتين] ..... ١٧٦٩
- إشارة ..... ١٧٦٩
- مسألة (١) الأولى ان تكونا من النخل] ..... ١٧٧٠
- مسألة (٢) الجريدة اليابسة لا تكفى] ..... ١٧٧٢
- مسألة (٣) الأولى ان تكون في الطول بمقدار ذراع] ..... ١٧٧٣
- مسألة (٤) الأولى في كيفية وضعهما] ..... ١٧٧٣
- مسألة (٥) لو ترك الجريدة لنسيان و نحوه] ..... ١٧٧٥
- مسألة (٦) لو لم تكن إلا واحدة جعلت في جانبه الأيمن] ..... ١٧٧٦
- مسألة (٧) الأولى ان يكتب عليهما اسم الميت و اسم أبيه] ..... ١٧٧٦
- أفصل في التشيع] ..... ١٧٧٨
- إشارة ..... ١٧٧٨
- أحدها ان يقول إذا نظر الى الجنازة] ..... ١٧٨١
- الثانى ان يقول حين حمل الجنازة] ..... ١٧٨١
- الثالث ان يمشى] ..... ١٧٨٢
- الرابع ان يحملوها على أكتافهم لا على الحيوان] ..... ١٧٨٢

- الخامس ان يكون المشيع خاشعا]----- ١٧٨٣
- السادس ان يمشى خلف الجنازة أو طرفيها]----- ١٧٨٣
- السابع ان يلقي عليها ثوب غير مزين]----- ١٧٨٤
- الثامن ان يكون حاملوها أربعة]----- ١٧٨٤
- التاسع تربيع الشخص الواحد بمعنى حمله جوانبها الأربعة]----- ١٧٨٥
- العاشر ان يكون صاحب المصيبة حافيا واضعا رداءه]----- ١٧٨٧
- أحدها الضحك و اللعب و اللهو]----- ١٧٨٨
- الثاني وضع الرداء من غير صاحب المصيبة]----- ١٧٨٨
- الثالث الكلام بغير الذكر و الدعاء و الاستغفار]----- ١٧٨٨
- الرابع تشييع النساء الجنازة و ان كانت للنساء]----- ١٧٨٩
- الخامس الإسراع فى المشى على وجه ينافى الرفق بالميت]----- ١٧٨٩
- السادس ضرب اليد على الفخذ أو على الأخرى]----- ١٧٩٠
- السابع ان يقول المصاب أو غيره ارفقوا به أو استغفروا له أو ترحموا عليه]----- ١٧٩١
- الثامن اتباعها بالنار و لو مجمرة]----- ١٧٩١
- التاسع القيام عند مرورها ان كان جالسا]----- ١٧٩٢
- العاشر قيل ينبغى ان يمنع الكافر و المنافق من التشييع]----- ١٧٩٢
- أفصل فى الصلاة على الميت]----- ١٧٩٢
- إشارة----- ١٧٩٢
- امسائل]----- ١٧٩٢
- إشارة----- ١٧٩٢
- امسألة (١) يشترط فى صحة الصلاة ان يكون المصلى مؤمنا]----- ١٧٩٩
- امسألة (٢) الأقوى صحة صلاة الصبي المميز]----- ١٨٠٠
- امسألة (٣) يشترط ان تكون بعد الغسل و التكفين]----- ١٨٠٠
- امسألة (٤) إذا لم يمكن الدفن لا يسقط سائر الواجبات]----- ١٨٠٤
- امسألة (٥) يجوز ان يصلى على الميت اشخاص متعددون]----- ١٨٠٤
- امسألة (٦) فى وجوب الصلاة لبعض أجزاء الميت إذا وجد، لكن الأحوط الصلاة على العضو التام]----- ١٨٠٥

- ١٨٠٦-----[مسألة (٧) يجب ان تكون الصلاة قبل الدفن]
- ١٨٠٦-----[مسألة (٨) إذا تعدد الأولياء في مرتبة واحدة وجب الاستيذان]
- ١٨٠٧-----[مسألة (٩) إذا كان الولي امرأة يجوز لها المباشرة]
- ١٨٠٨-----[مسألة (١٠) إذا أوصى الميت بان يصلى عليه شخص معين]
- ١٨٠٨-----[مسألة (١١) يستحب إتيان الصلاة جماعة]
- ١٨١٠-----[مسألة (١٢) لا يتحمل الإمام في الصلاة على الميت شيئا عن المأمومين]
- ١٨١١-----[مسألة (١٣) يجوز في الجماعة ان يقصد الامام]
- ١٨١١-----[مسألة (١٤) يجوز ان تؤم المرأة جماعة النساء]
- ١٨١١-----[مسألة (١٥) يجوز صلاة العراة على الميت]
- ١٨١٢-----[مسألة (١٦) في الجماعة من غير النساء و العراة]
- ١٨١٣-----[مسألة (١٧) إذا اقتدت المرأة بالرجل يستحب ان تقف خلفه]
- ١٨١٥-----[مسألة (١٨) يجوز في صلاة الميت العدول من إمام الى امام في الأثناء]
- ١٨١٦-----[مسألة (١٩) إذا كبر قبل الإمام في التكبير الأول له ان ينفرد]
- ١٨١٧-----[مسألة (٢٠) إذا حضر الشخص في أثناء صلاة الامام له ان يدخل في الجماعة]
- ١٨٢٠-----[فصل في كيفية الصلاة على الميت]
- ١٨٢٠-----[اشارة]
- ١٨٢٩-----[مسألة (١) لا يجوز أقل من خمس تكبيرات إلا للتقية]
- ١٨٣٢-----[مسألة (٢) لا يلزم الاقتصار في الأدعية بين التكبيرات على المأثور]
- ١٨٣٢-----[مسألة (٣) يجب العربية في الأدعية بالقدر الواجب]
- ١٨٣٣-----[مسألة (٤) ليس في صلاة الميت أذان و لا اقامة]
- ١٨٣٤-----[مسألة (٥) إذا لم يعلم ان الميت رجل أو امرأة يجوز ان يأتي بالضمان]
- ١٨٣٤-----[مسألة (٦) إذا شك في التكبيرات بين الأقل و الأكثر بنى على الأقل]
- ١٨٣٥-----[مسألة (٧) يجوز ان يقرأ الأدعية في الكتاب خصوصا إذا لم يكن حافظا لها]
- ١٨٣٥-----[فصل في شرائط صلاة الميت]
- ١٨٣٥-----[اشارة]
- ١٨٣٥-----[او هي أمور]

- ١٨٤٢ ..... [مسائل]
- ١٨٤٤ ..... [فصل فى آداب الصلاة على الميت]
- ١٨٧٢ ..... [مسألة (١) إذا اجتمعت جنازات فالأولى الصلاة على كل واحدة منفردا]
- ١٨٧٥ ..... [فصل فى الدفن]
- ١٨٧٥ ..... اشارة
- ١٨٧٥ ..... [مسائل]
- ١٨٧٥ ..... اشارة
- ١٨٧٧ ..... [مسألة (١) يجب كون الدفن مستقبلاً القبلة على جنبه الأيمن]
- ١٨٧٨ ..... [مسألة (٢) إذا مات ميت فى السفينة]
- ١٨٨٠ ..... [مسألة (٣) إذا ماتت كافرة]
- ١٨٨١ ..... [مسألة (٤) لا يعتبر فى الدفن قصد القرية]
- ١٨٨١ ..... [مسألة (٥) إذا خيف على الميت من إخراج السبع إياه وجب إحكام القبر]
- ١٨٨٢ ..... [مسألة (٦) مؤنة الإلقاء فى البحر من أصل التركة]
- ١٨٨٢ ..... [مسألة (٧) يشترط فى الدفن أيضاً اذن الولي كالصلاة وغيرها]
- ١٨٨٢ ..... [مسألة (٨) إذا اشتبهت القبلة يعمل بالظن]
- ١٨٨٢ ..... [مسألة (٩) الأحوط إجراء أحكام المسلم على الطفل المتولد من الزنا من الطرفين]
- ١٨٨٢ ..... [مسألة (١٠) لا يجوز دفن المسلم فى مقبرة الكفار]
- ١٨٨٣ ..... [مسألة (١١) لا يجوز دفن المسلم فى مثل المزبلة و البالوعة]
- ١٨٨٣ ..... [مسألة (١٢) لا يجوز الدفن فى المكان المغصوب]
- ١٨٨٤ ..... [مسألة (١٣) يجب دفن الاجزاء المبانئة من الميت]
- ١٨٨٥ ..... [مسألة (١٤) إذا مات شخص فى البئر و لم يمكن إخراجة]
- ١٨٨٥ ..... [مسألة (١٥) إذا مات الجنين فى بطن الحامل و خيف عليه]
- ١٨٨٧ ..... [فصل فى المستحبات قبل الدفن و حينه و بعده]
- ١٨٨٧ ..... اشارة
- ١٨٨٧ ..... [او هى أمور]
- ١٩٢٤ ..... [مسائل]

١٩٢٥	الجزء السابع
١٩٢٥	[اتتمت كتاب الطهارة]
١٩٢٥	[اتتمت فصل في الأغسال]
١٩٢٥	[اتتمت فصل في الأغسال الواجبة]
١٩٢٥	[اتتمت أحكام الأموات]
١٩٢٥	[اتتمت فصل في الدفن]
١٩٢٥	[فصل في مكروهات الدفن]
١٩٢٥	إشارة
١٩٢٦	[الأول دفن ميتين في قبر واحد]
١٩٢٧	[الثاني فرش القبر بالساج و نحوه]
١٩٢٨	[الثالث نزول الأب في قبر ولده]
١٩٢٨	[الرابع ان يهيل ذو الرحم على رحمه التراب]
١٩٢٨	[الخامس سد القبر بتراب غير ترابه]
١٩٢٩	[السادس تجصيصة أو تطيينه لغير ضرورة]
١٩٣٠	[السابع تجديد القبر بعد اندراسه]
١٩٣٠	[الثامن تسنيمه]
١٩٣١	[التاسع البناء عليه عدا قبور من ذكر]
١٩٣١	[العاشر اتخاذ المقبرة مسجدا]
١٩٣٢	[الحادى عشر المقام على القبور]
١٩٣٢	[الثانى عشر الجلوس على القبر]
١٩٣٢	[الثالث عشر البول و الغائط فى المقابر]
١٩٣٢	[الرابع عشر الضحك فى المقابر]
١٩٣٣	[الخامس عشر الدفن فى الدور]
١٩٣٣	[السادس عشر تنجيس القبور]
١٩٣٣	[السابع عشر المشى على القبر]
١٩٣٣	[الثامن عشر الاتكاء على القبر]

- التاسع عشر إنزال الميت في القبر بغتة] ١٩٣٤ -----
- العشرون رفع القبر عن الأرض أزيد من أربع أصابع مفرجات] ١٩٣٤ -----
- الحادى والعشرون نقل الميت من بلد موته الى بلد آخر] ١٩٣٤ -----
- [مسائل] ----- ١٩٣٩
- مسألة يجوز البكاء على الميت] ----- ١٩٣٩
- مسألة (٢) يجوز النوح على الميت بالنظم و النثر] ----- ١٩٤٠
- مسألة (٣) لا يجوز اللطم و الخدش و جز الشعر] ----- ١٩٤٢
- مسألة (٤) في جز المرأة شعرها في المصيبة كفارة شهر رمضان] ----- ١٩٤٤
- مسألة (٥) في شق الرجل ثوبه في موت زوجته أو ولده] ----- ١٩٤٤
- أفصل في حرمة نبش قبر المؤمن] ----- ١٩٤٤
- مسألة (٦) يحرم نبش قبر المؤمن] ----- ١٩٤٤
- مسألة (٧) يستثنى من حرمة النبش موارد] ----- ١٩٤٤
- مسألة (٨) يجوز تخريب آثار القبور التي علم اندراس ميبتها] ----- ١٩٥٢
- مسألة (٩) إذا لم يعلم انه قبر مؤمن أو كافر] ----- ١٩٥٢
- مسألة (١٠) إذا دفن الميت في ملك الغير بغير رضاه] ----- ١٩٥٣
- مسألة (١١) إذا اذن في دفن ميت في ملكه] ----- ١٩٥٣
- مسألة (١٢) إذا خرج الميت المدفون في ملك الغير باذنه] ----- ١٩٥٥
- مسألة (١٣) إذا دفن في مكان مباح] ----- ١٩٥٤
- مسألة (١٤) يكره إخفاء موت انسان] ----- ١٩٥٤
- مسألة (١٥) من الأمكنة التي يستحب الدفن فيها] ----- ١٩٥٤
- مسألة (١٦) ينبغي للمؤمن اعداد قبر لنفسه] ----- ١٩٥٧
- مسألة (١٧) يستحب بذل الأرض لدفن المؤمن] ----- ١٩٥٧
- مسألة (١٨) يستحب المباشرة لحفر قبر المؤمن] ----- ١٩٥٧
- مسألة (١٩) يستحب مباشرة غسل الميت] ----- ١٩٥٧
- مسألة (٢٠) يستحب للإنسان اعداد الكفن و جعله في بيته] ----- ١٩٥٨
- أفصل في الأغسال المندوبة] ----- ١٩٥٨

- إشارة ..... ١٩٥٨
- أما الزمانية فأقسام] ..... ١٩٥٩
- إشارة ..... ١٩٥٩
- أحدها غسل الجمعة] ..... ١٩٥٩
- إشارة ..... ١٩٥٩
- مسألة (١) وقت غسل الجمعة من طلوع الفجر الثاني إلى الزوال] ..... ١٩٦١
- مسألة (٢) يجوز تقديم غسل الجمعة يوم الخميس] ..... ١٩٦٦
- مسألة (٣) يستحب ان يقول حين الاغتسال اشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له] ..... ١٩٦٨
- مسألة (٤) لا فرق في استحباب غسل الجمعة بين الرجل و المرأة] ..... ١٩٦٩
- مسألة (٥) يستفاد من بعض الاخبار كراهة تركه] ..... ١٩٧٠
- مسألة (٦) إذا كان خوف فوت الغسل يوم الجمعة] ..... ١٩٧٠
- مسألة (٧) إذا شرع في الغسل يوم الخميس] ..... ١٩٧٠
- مسألة (٨) الأولى إتيانه قريبا من الزوال] ..... ١٩٧١
- مسألة (٩) ذكر بعض العلماء ان في القضاء كما كان أقرب الى وقت الأداء] ..... ١٩٧١
- مسألة (١٠) إذا نذر غسل الجمعة وجب عليه و مع تركه عمدا تجب الكفارة] ..... ١٩٧٢
- مسألة (١١) إذا اغتسل بتخيل يوم الخميس] ..... ١٩٧٢
- مسألة (١٢) غسل يوم الجمعة لا ينقض بشيء من الحدث الأصغر و الأكبر] ..... ١٩٧٣
- مسألة (١٣) الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض] ..... ١٩٧٣
- مسألة (١٤) إذا لم يقدر على الغسل لفقد الماء أو غيره يصح التيمم] ..... ١٩٧٤
- الثاني من الأغسال الزمانية أغسال ليالي شهر رمضان] ..... ١٩٧٤
- إشارة ..... ١٩٧٤
- مسألة (١٥) يستحب ان يكون الغسل في الليلة الاولى] ..... ١٩٧٦
- مسألة (١٦) وقت غسل الليالي تمام الليل] ..... ١٩٧٦
- مسألة (١٧) إذا ترك الغسل الأول في الليلة الثالثة و العشرين في أول الليل لا يبعد كفاية الغسل الثاني عنه] ..... ١٩٧٧
- مسألة (١٨) لا تنقض هذه الأغسال أيضا بالحدث الأكبر و الأصغر] ..... ١٩٧٨
- الثالث غسل يومي العيدين] ..... ١٩٧٨



- ١٩٨٠ ..... [الرابع غسل يوم التروية]
- ١٩٨١ ..... [الخامس غسل يوم عرفه]
- ١٩٨٢ ..... [السادس غسل أيام من رجب]
- ١٩٨٢ ..... [السابع غسل يوم الغدير]
- ١٩٨٣ ..... [الثامن يوم المباهلة]
- ١٩٨٣ ..... [التاسع يوم النصف من شعبان]
- ١٩٨٤ ..... [العاشر يوم المولد]
- ١٩٨٤ ..... [الحادى عشر يوم النيروز]
- ١٩٨٤ ..... [الثانى عشر يوم التاسع من ربيع الأول]
- ١٩٨٤ ..... [الثالث عشر يوم دحو الأرض]
- ١٩٨٥ ..... [الرابع عشر كل ليلة من ليالى الجمعة]
- ١٩٨٥ ..... [امسألتين]
- ١٩٨٥ ..... [امسألة (١٩) لا قضاء للأغسال الزمانية]
- ١٩٨٦ ..... [امسألة (٢٠) ربما قيل بكون الغسل مستحبا نفسيا]
- ١٩٨٦ ..... [افصل فى الأغسال المكانية]
- ١٩٨٦ ..... اشارة
- ١٩٨٩ ..... [امسألة (١) حكى عن بعض العلماء استحباب الغسل عند ارادة الدخول فى كل مكان شريف]
- ١٩٨٩ ..... [افصل فى الأغسال الفعلية]
- ١٩٩٠ ..... اشارة
- ١٩٩٠ ..... [القسم الأول ما يكون مستحبا لأجل الفعل الذى يريد ان يفعله]
- ١٩٩٠ ..... اشارة
- ١٩٩٠ ..... [أحدها للإحرام]
- ١٩٩٠ ..... [الثانى للطواف]
- ١٩٩١ ..... [الثالث للوقوف بعرفات]
- ١٩٩١ ..... [الرابع للوقوف بالمشعر]
- ١٩٩١ ..... [الخامس للذبح و النحر]

- ١٩٩١ ..... [السادس للحلق]
- ١٩٩٢ ..... [السابع لزيارة أحد المعصومين من قريب أو بعيد]
- ١٩٩٣ ..... [الثامن لرؤية أحد الأئمة في المنام]
- ١٩٩٣ ..... [التاسع لصلاة الحاجة بل لطلب الحاجة مطلقا]
- ١٩٩٤ ..... [العاشر لصلاة الاستخارة]
- ١٩٩٤ ..... [الحادى عشر لعمل الاستفتاح المعروف بعمل أم داود]
- ١٩٩٤ ..... [الثانى عشر لأخذ تربة قبر الحسين عليه السلام]
- ١٩٩٤ ..... [الثالث عشر لإرادة السفر خصوصا لزيارة الحسين عليه السلام]
- ١٩٩٥ ..... [الرابع عشر لصلاة الاستسقاء]
- ١٩٩٥ ..... [الخامس عشر للتوبة من الكفر الأصلي أو الارتدادى]
- ١٩٩٧ ..... [السادس عشر للتظلم والاشتكاء الى الله من ظلم ظالم]
- ١٩٩٧ ..... [السابع عشر للأمن من الخوف من ظالم]
- ١٩٩٨ ..... [الثامن عشر لدفع النازلة]
- ١٩٩٨ ..... [التاسع عشر للمباهلة مع من يدعى باطلا]
- ١٩٩٨ ..... [العشرون لتحصيل النشاط للعبادة]
- ١٩٩٨ ..... [الحادى و العشرون لصلاة الشكر]
- ١٩٩٩ ..... [الثانى و العشرون لتغسيل الميت و لتكفينه]
- ١٩٩٩ ..... [الثالث و العشرون للحجامة]
- ١٩٩٩ ..... [الرابع و العشرون لإرادة العود الى الجماع]
- ٢٠٠٠ ..... [الخامس و العشرون الغسل لكل عمل يتقرب به الى الله]
- ٢٠٠٠ ..... [القسم الثانى ما يكون مستحبا لأجل الفعل الذى فعله]
- ٢٠٠٠ ..... اشارة
- ٢٠٠٠ ..... أحدها غسل التوبة]
- ٢٠٠١ ..... [الثانى الغسل لقتل الوزغ]
- ٢٠٠١ ..... [الثالث غسل المولود]
- ٢٠٠٢ ..... [الرابع الغسل لرؤية المصلوب]

- إشارة ..... ٢٠٠٢
- الأول ان المشهور عدم وجوب هذا الغسل] ..... ٢٠٠٢
- الثاني اشترطوا في استحباب هذا الغسل المشى إليه عامدا ليراه] ..... ٢٠٠٣
- الثالث صرح غير واحد من الأصحاب باعتبار كون السعى للنظر بعد الثلاثة] ..... ٢٠٠٣
- الرابع ظاهر التعليل في المرسل - اعنى كونه عقوبة] ..... ٢٠٠٤
- الخامس ان مبدء الثلاثة فيما اشترط فيه كونه بعدها هو من حين الصلب] ..... ٢٠٠٤
- [ السادس قد ظهر مما ذكرنا في الأمر السابق انه لا فرق بين كون المصلوب حيا أو ميتا] ..... ٢٠٠٤
- [ السابع) المقتول بغير الصلب لا غسل في السعى إلى رؤيته] ..... ٢٠٠٤
- [ الثامن) لو سعى في الثلاثة للنظر اليه بعدها فالأقوى ثبوت الغسل] ..... ٢٠٠٤
- [ التاسع) ظاهر تعليل هذا الحكم بالعقوبة هو اعتبار كون المصلوب مسلما] ..... ٢٠٠٥
- الخامس غسل من فرط في صلاة الكسوفين مع احتراق القرص] ..... ٢٠٠٥
- إشارة ..... ٢٠٠٥
- الأول اختلف في وجوب هذا الغسل و استحبابه على قولين] ..... ٢٠٠٥
- الثاني المصرح به في غير واحد من كتب الأصحاب ثبوت هذا الحكم في مورد خسوف القمر و كسوف الشمس] ..... ٢٠٠٦
- الثالث هل الأمر بهذا الغسل سواء كان وجوبيا أو نديبا نفسى أو غيرى] ..... ٢٠٠٦
- الرابع المشهور اختصاص مشروعية هذا الغسل بما إذا فرط في الأداء] ..... ٢٠٠٦
- الخامس المشهور ان مشروعية هذا لغسل مشروطة بأمرين] ..... ٢٠٠٧
- السادس غسل المرأة إذا تطيبت لغير زوجها] ..... ٢٠٠٧
- السابع غسل من شرب مسكرا فنام] ..... ٢٠٠٨
- الثامن غسل من مس ميتا بعد غسله] ..... ٢٠٠٨
- امسائل] ..... ٢٠٠٨
- امسألة (١) حكى عن المفيد استحباب الغسل لمن صب عليه ماء مظنون النجاسة] ..... ٢٠٠٨
- امسألة (٢) وقت الأغسال المكانية] ..... ٢٠٠٩
- امسألة (٣) ينتقض الأغسال الفعلية من القسم الأول و المكانية بالحدث الأصغر] ..... ٢٠١٠
- امسألة (٤) الأغسال المستحبة لا تكفى عن الوضوء] ..... ٢٠١١
- امسألة (٥) إذا كان عليه أغسال متعددة] ..... ٢٠١١

- مسألة (٦) نقل عن جماعة كالمفيد و المحقق و العلامة و الشهيد و المجلسي استحباب الغسل نفساً] ..... ٢٠١١
- مسألة (٧) يقوم التيمم مقام الغسل] ..... ٢٠١١
- [فصل فى التيمم] ..... ٢٠١٢
- اشارة ..... ٢٠١٢
- [مسوغات التيمم] ..... ٢٠١٢
- [أحدها عدم وجدان الماء] ..... ٢٠١٢
- اشارة ..... ٢٠١٢
- مسألة (١) إذا شهد عدلان بعدم الماء فى جميع الجوانب أو بعضها] ..... ٢٠١٩
- مسألة (٢) الظاهر وجوب الطلب فى الأزيد من المقدارين] ..... ٢٠٢١
- مسألة (٣) الظاهر كفاية الاستنابة فى الطلب] ..... ٢٠٢١
- مسألة (٤) إذا احتمل وجود الماء فى رحله أو فى منزله أو فى القافلة وجب الفحص] ..... ٢٠٢٢
- مسألة (٥) إذا طلب قبل دخول وقت الصلاة و لم يجد] ..... ٢٠٢٢
- مسألة (٦) إذا طلب بعد دخول الوقت لصلاة فلم يجد يكفى لغيرها من الصلوات] ..... ٢٠٢٥
- مسألة (٧) المناط فى السهم و الرمى و القوس و الهواء و الرامى هو المتعارف] ..... ٢٠٢٥
- مسألة (٨) يسقط وجوب الطلب فى ضيق الوقت] ..... ٢٠٢٥
- مسألة (٩) إذا ترك الطلب حتى ضاق الوقت] ..... ٢٠٢٥
- مسألة (١٠) إذا ترك الطلب فى سعة الوقت و صلى بطلت صلاته] ..... ٢٠٢٧
- مسألة (١١) إذا طلب الماء بمقتضى وظيفته فلم يجد فتييمم و صلى] ..... ٢٠٢٧
- مسألة (١٢) إذا اعتقد ضيق الوقت عن الطلب فتركه و تيمم و صلى] ..... ٢٠٢٨
- مسألة (١٣) لا يجوز اراقه الماء الكافى للوضوء أو الغسل بعد دخول الوقت] ..... ٢٠٣٠
- مسألة (١٤) يسقط وجوب الطلب إذا خاف على نفسه أو ماله] ..... ٢٠٣٠
- مسألة (١٥) إذا كانت الأرض فى بعض الجوانب حزنه] ..... ٢٠٣٠
- [الثانى عدم الوصلة إلى الماء الموجود] ..... ٢٠٣٠
- اشارة ..... ٢٠٣٠
- مسألة (١٦) إذا توقف تحصيل الماء على شراء الدلو أو الحبل] ..... ٢٠٣٣
- مسألة (١٧) لو أمكنه حفر البئر بلا حرج وجب] ..... ٢٠٣٤

- ٢٠٣٥ ..... [الثالث الخوف من استعماله على نفسه]
- ٢٠٣٥ ..... إشارة
- ٢٠٣٧ ..... [مسألة (١٨) إذا تحمل الضرر و توضأ أو اغتسل]
- ٢٠٤١ ..... [مسألة (١٩) إذا تيمم باعتقاد الضرر]
- ٢٠٤٤ ..... [مسألة (٢٠) إذا أجنب عمداً مع العلم يكون استعمال الماء مضراً، وجب التيمم و صح عمله]
- ٢٠٤٥ ..... [مسألة (٢١) لا يجوز للمتطهر بعد دخول الوقت ابطال وضوئه بالحدث الأصغر]
- ٢٠٤٥ ..... [الرابع الحرج في تحصيل الماء أو في استعماله]
- ٢٠٤٦ ..... [الخامس الخوف من استعمال الماء على نفسه]
- ٢٠٤٦ ..... إشارة
- ٢٠٤٦ ..... [فروع]
- ٢٠٤٦ ..... [الأول إذا خاف من استعمال الماء على نفسه من العطش]
- ٢٠٤٧ ..... [الأمر الثاني إذ أخاف من استعماله عطش أولاده]
- ٢٠٤٧ ..... [الثالث إذا خاف على دوابه المملوكة له]
- ٢٠٤٨ ..... [الأمر الرابع إذا خاف على نفس محترمة]
- ٢٠٤٨ ..... [الخامس إذا خاف على نفس غير محترمة كالمرتد المهودور دمه]
- ٢٠٤٩ ..... [السادس إذا خيف العطش على حيوان يجب أو يجوز قتله كالحية]
- ٢٠٤٩ ..... [السابع قد قسم المصنف (قده) صور الخوف هنا على أقسام ثلاثة]
- ٢٠٤٩ ..... [الأمر الثامن في كل مورد يكون الخوف من تلف النفس مسوغاً للتيمم]
- ٢٠٥٠ ..... [مسألة ٢٢ إذا كان معه ماء طاهر يكفي لطهارته و ماء نجس بقدر حاجته الى شربه]
- ٢٠٥٠ ..... إشارة
- ٢٠٥٠ ..... [الأول لو كان عنده ماءان طاهر و نجس و كان عطشاناً]
- ٢٠٥٠ ..... [الثاني لو كان عنده ماءان طاهر و نجس و لكن يخاف من العطش في المستقبل]
- ٢٠٥١ ..... [الثالث إذ أخاف على دابته]
- ٢٠٥١ ..... [الرابع إذ أخاف على طفل من العطش]
- ٢٠٥١ ..... [الخامس إذ أخاف على رفيقه في الحال أو في المستقبل]
- ٢٠٥٢ ..... [السادس إذا عارض استعمال الماء في الوضوء أو الغسل واجب أهم]

- إشارة ..... ٢٠٥٢
- الأول ذكروا في باب التزاحم مرجحات] ..... ٢٠٥٢
- الأمر الثاني إذا توضأ أو اغتسل مع نجاسة بدنه أو ثوبه] ..... ٢٠٥٣
- الأمر الثالث لو كان معه من الماء ما يكفي أحد الأمرين] ..... ٢٠٥٤
- مسألة (٢٣) إذا كان معه ما يكفيه لوضوئه] ..... ٢٠٥٤
- مسألة ٢٤ إذا دار الأمر بين ترك الصلاة في الوقت أو شرب الماء النجس] ..... ٢٠٥٥
- مسألة ٢٥ إذا كان معه ما يمكن تحصيل أحد الأمرين من ماء الوضوء أو الساتر] ..... ٢٠٥٥
- السابع ضيق الوقت عن استعمال الماء] ..... ٢٠٥٦
- إشارة ..... ٢٠٥٦
- الأول لا خلاف في كون ضيق الوقت مسوغاً للتيمم] ..... ٢٠٥٦
- الأمر الثاني هل المعتبر في الضيق المسوغ للتيمم هو عدم التمكن من استعمال الماء] ..... ٢٠٥٨
- مسألة (٢٦) إذا كان واجداً للماء و آخر الصلاة عمداً] ..... ٢٠٥٨
- مسألة (٢٧) إذا شك في ضيق الوقت و سعته بنى على البقاء] ..... ٢٠٥٩
- مسألة (٢٨) إذا لم يكن عنده الماء] ..... ٢٠٥٩
- مسألة (٢٩) من كانت وظيفته التيمم] ..... ٢٠٦٠
- مسألة (٣٠) التيمم لأجل الضيق مع وجدان الماء لا يبيح الا الصلاة] ..... ٢٠٦١
- مسألة (٣١) لا يستباح بالتيمم لأجل الضيق غير تلك الصلاة] ..... ٢٠٦١
- مسألة (٣٢) يشترط في الانتقال الى التيمم ضيق الوقت] ..... ٢٠٦٤
- مسألة (٣٣) في جواز التيمم لضيق الوقت عن المستحبات الموقته اشكال] ..... ٢٠٦٤
- مسألة (٣٤) إذا توضأ باعتقاد سعة الوقت فبان ضيقه] ..... ٢٠٦٤
- الثامن عدم إمكان استعمال الماء لمانع شرعى] ..... ٢٠٦٥
- إشارة ..... ٢٠٦٥
- مسألة (٣٥) إذا كان جنباً و لم يكن عنده ماء] ..... ٢٠٦٦
- مسألة (٣٦) لا يجوز التيمم مع التمكن من استعمال الماء] ..... ٢٠٦٦
- إشارة ..... ٢٠٦٦
- أحدهما لصلاة الجنزة] ..... ٢٠٦٧

- ٢٠٦٨ ..... [الثاني للنوم]
- ٢٠٦٩ ..... [الثالث لو احتلم في أحد المسجدين]
- ٢٠٦٩ ..... [مسألة (٣٧) إذا كان عنده من الماء ما لا يكفي لوضوئه أو غسله]
- ٢٠٧٠ ..... [فصل في بيان ما يصح التيمم به]
- ٢٠٧٠ ..... إشارة
- ٢٠٨٦ ..... [مسألة (١) وان كان الأقوى كما عرفت جواز التيمم بمطلق وجه الأرض]
- ٢٠٨٨ ..... [مسألة (٢) لا يجوز في حال الاختيار التيمم على الجص المطبوخ]
- ٢٠٨٨ ..... [مسألة (٣) يجوز التيمم حال الاختيار على الحائط المبنى بالطين]
- ٢٠٨٨ ..... [مسألة (٤) يجوز التيمم بطين الرأس]
- ٢٠٨٨ ..... [مسألة (٥) يجوز التيمم على الأرض السبخة]
- ٢٠٨٩ ..... [مسألة (٦) إذا تيمم بالطين فلصق بيده]
- ٢٠٨٩ ..... [مسألة (٧) لا يجوز التيمم على التراب الممزوج بغيره]
- ٢٠٩٠ ..... [مسألة (٨) إذا لم يكن عنده الا الثلج أو الجمد]
- ٢٠٩٠ ..... [مسألة (٩) إذا لم يكن عنده ما يتيمم به وجب تحصيله]
- ٢٠٩٠ ..... [مسألة (١٠) إذا كان وظيفته التيمم بالغبار يقدم ما غباره أزيد]
- ٢٠٩٠ ..... [مسألة (١١) يجوز التيمم اختيارا على الأرض الندية و التراب الندى]
- ٢٠٩١ ..... [مسألة (١٢) إذا تيمم بما يعتقد جواز التيمم به فبان خلافه]
- ٢٠٩١ ..... [مسألة (١٣) المناطق في الطين الذي من المرتبة الثالثة كونه على وجه يلصق باليد]
- ٢٠٩١ ..... [فصل في طهارة ما يتيمم به]
- ٢٠٩١ ..... إشارة
- ٢٠٩٤ ..... [مسألة (١) إذا كان التراب أو نحوه في أنية الذهب أو الفضة فتيمم به]
- ٢٠٩٤ ..... [مسألة (٢) إذا كان عنده ترابان مثلا أحدهما نجس تيمم بهما]
- ٢٠٩٥ ..... [مسألة (٣) إذا كان عنده ماء و تراب و علم بغصبية أحدهما لا يجوز الوضوء و لا التيمم]
- ٢٠٩٦ ..... [مسألة (٤) التراب المشكوك كونه نجسا يجوز التيمم به]
- ٢٠٩٦ ..... [مسألة (٥) لا يجوز التيمم بما يشك في كونه ترابا أو غيره]
- ٢٠٩٦ ..... [مسألة (٦) المحبوس في مكان مغصوب يجوز ان يتيمم فيه على اشكال]

- ٢٠٩٨ ..... [مسألة (٧) إذا لم يكن عنده من التراب أو غيره مما يتيمم به]
- ٢٠٩٨ ..... [مسألة (٨) يستحب ان يكون على ما يتيمم به غبار يعلق باليد]
- ٢١٠٤ ..... [مسألة (٩) يستحب ان يكون ما يتيمم به من ربي الأرض و عواليها]
- ٢١٠٤ ..... [مسألة (١٠) يكره التيمم بالأرض السبخة]
- ٢١٠٥ ..... [فصل فى كيفية التيمم]
- ٢١٠٥ ..... اشارة
- ٢١٠٥ ..... [أو يجب فيه أمور]
- ٢١٠٥ ..... اشارة
- ٢١٠٦ ..... [الأول ضرب باطن اليدين معا دفعة على الأرض]
- ٢١١٠ ..... [الثانى مسح الجبهة بتمامها و الجبينين بهما]
- ٢١١٤ ..... [الثالث مسح تمام ظاهر الكف اليمنى بباطن اليسرى]
- ٢١١٥ ..... [أو اما شرائطه فهى أيضا أمور]
- ٢١١٥ ..... اشارة
- ٢١١٥ ..... [الأول النية]
- ٢١١٨ ..... [الثانى المباشرة حال الاختيار]
- ٢١١٩ ..... [الثالث الموالاة و ان كان بدلا عن الغسل]
- ٢١٢١ ..... [الرابع الترتيب]
- ٢١٢٢ ..... [الخامس الابتداء بالأعلى و منه الى الأسفل فى الجبهة و اليدين]
- ٢١٢٣ ..... [السادس عدم الحائل بين الماسح و الممسوح]
- ٢١٢٣ ..... [السابع طهارة الماسح و الممسوح]
- ٢١٢٣ ..... [امسائل]
- ٢١٢٣ ..... [مسألة (١) إذا بقى من الممسوح ما لم يمسح عليه]
- ٢١٢٤ ..... [مسألة (٢) إذا كان فى محل المسح لحم زائد يجب مسحه أيضا]
- ٢١٢٤ ..... [مسألة (٣) إذا كان على محل المسح شعر يكفى المسح عليه]
- ٢١٢٤ ..... [مسألة (٤) إذا كان على الماسح أو الممسوح جيرة يكفى المسح بها أو عليها]
- ٢١٢٥ ..... [مسألة (٥) إذا خالف الترتيب بطل]



- مسألة (٦) يجوز الاستنابة عند عدم إمكان المباشرة] ..... ٢١٢٥
- مسألة (٧) إذا كان باطن اليدين نجسا وجب تطهيره] ..... ٢١٢٧
- مسألة (٨) الأقطع بإحدى اليدين يكتفى بضرب الأخرى و مسح الجبهة بها] ..... ٢١٢٧
- مسألة (٩) إذا كان على الباطن نجاسة لها جرم يعد حائلا و لم يمكن إزالتها] ..... ٢١٢٩
- مسألة (١٠) لا يجب تعيين المبدل منه مع اتحاد ما عليه] ..... ٢١٢٩
- مسألة (١٢) مع اتحاد الغاية لا يجب تعيينها] ..... ٢١٣٠
- مسألة (١٣) إذا قصد غاية فتبين عدمها بطل تيممه،] ..... ٢١٣٠
- مسألة (١٤) إذا اعتقد كونه محدثا بالحدث الأصغر] ..... ٢١٣٠
- مسألة (١٥) في مسح الجبهة و اليدين يجب إمرار الماسح على الممسوح] ..... ٢١٣٠
- مسألة (١٦) إذا رفع يده في أثناء المسح ثم وضعهما بلا فصل و أتم] ..... ٢١٣١
- مسألة (١٧) إذا لم يعلم انه محدث بالأصغر أو الأكبر] ..... ٢١٣١
- مسألة (١٨) المشهور على انه يكفى فيما هو بدل عن الوضوء ضربة واحدة للوجه و اليدين] ..... ٢١٣١
- مسألة (١٩) إذا شك في بعض اجزاء التيمم بعد الفراغ منه] ..... ٢١٣٦
- مسألة (٢٠) إذا علم بعد الفراغ ترك جزء يكفيه العود اليه] ..... ٢١٣٨
- إفصل في أحكام التيمم] ..... ٢١٣٨
- إشارة ..... ٢١٣٨
- مسألة (١) لا يجوز التيمم للصلاة قبل دخول وقتها] ..... ٢١٣٨
- مسألة (٢) إذا تيمم بعد دخول وقت فريضة أو نافلة] ..... ٢١٤٠
- مسألة (٣) الأقوى جواز التيمم في سعة الوقت] ..... ٢١٤٠
- مسألة (٤) إذا تيمم لصلاة سابقه و صلى] ..... ٢١٤٥
- مسألة (٥) المراد باخر الوقت الذى يجب التأخير اليه أو يكون أحوط الأخر العرفى] ..... ٢١٤٦
- مسألة (٦) يجوز التيمم لصلاة القضاء] ..... ٢١٤٦
- مسألة (٧) إذا اعتقد عدم سعة الوقت فتيمم و صلى] ..... ٢١٤٨
- مسألة (٨) لا يجب اعادة الصلوات التى صلاحها بالتيمم الصحيح] ..... ٢١٤٩
- مسألة (٩) إذا تيمم لغاية من الغايات كان بحكم الطاهر] ..... ٢١٥٦
- مسألة (١٠) جميع غايات الوضوء و الغسل غايات للتيمم أيضا] ..... ٢١٥٦

- ٢١٦٠ ----- [مسألة (١١) التيمم الذى هو بدل عن غسل الجنابة حاله]
- ٢١٦١ ----- [مسألة (١٢) ينتقض التيمم بما ينتقض به الوضوء و الغسل من الأحداث]
- ٢١٦٢ ----- [مسألة (١٣) إذا وجد الماء أو زال عذره قبل الصلاة لا يصح ان يصلى به]
- ٢١٦٣ ----- [مسألة (١٤) إذا وجد الماء فى أثناء الصلاة]
- ٢١٦٤ ----- [مسألة (١٥) لا يلحق بالصلاة غيرها إذا وجد الماء فى أثنائها]
- ٢١٦٥ ----- [مسألة (١٦) إذا كان واجدا للماء و تيمم لعذر آخر من استعماله]
- ٢١٦٦ ----- [مسألة (١٧) إذا وجد الماء فى أثناء الصلاة بعد الركوع]
- ٢١٦٧ ----- [مسألة (١٨) فى جواز مس كتابه القرآن]
- ٢١٦٨ ----- [مسألة (١٩) إذا كان وجدان الماء فى أثناء الصلاة]
- ٢١٦٩ ----- [مسألة (٢٠) الحكم بالصحة فى صورة الوجدان بعد الركوع]
- ٢١٧٠ ----- [مسألة (٢١) المجنب المتييم بدل الغسل]
- ٢١٧١ ----- [مسألة (٢٢) إذا وجد جماعة متييمون ماء مباحا لا يكفى إلا لأحدهم]
- ٢١٧٢ ----- [مسألة (٢٣) المحدث بالأكبر غير الجنابة إذا وجد ماء]
- ٢١٧٣ ----- [مسألة (٢٤) لا يبطل التيمم الذى هو بدل عن الغسل]
- ٢١٧٤ ----- [مسألة (٢٥) حكم التداخل الذى مر سابقا فى الأغسال يجرى فى التيمم أيضا]
- ٢١٧٥ ----- [مسألة (٢٦) إذا تيمم بدلا عن أغسال عديدة فتبين عدم بعضها]
- ٢١٧٦ ----- [مسألة (٢٧) إذا اجتمع جنب و ميت و محدث بالأصغر]
- ٢١٧٧ ----- [مسألة (٢٨) إذا نذر نافلة مطلقه أو موقتة فى زمان معين و لم يتمكن من الوضوء]
- ٢١٧٨ ----- [مسألة (٢٩) لا يجوز الاستيجار لصلاة الميت ممن وظيفته التيمم مع وجود من يقدر على الوضوء]
- ٢١٧٩ ----- [مسألة (٣٠) المجنب المتييم إذا وجد الماء فى المسجد]
- ٢١٨٠ ----- [مسألة (٣١) لو كان عنده من الماء ما يكفى لأحد الأمرين]
- ٢١٨١ ----- [مسألة (٣٢) إذا علم قبل الوقت انه لو أخر التيمم الى ما بعد دخوله لا يتمكن من تحصيل ما يتيمم به]
- ٢١٨٢ ----- [مسألة (٣٣) يجب التيمم لمس كتابه القرآن ان وجب]
- ٢١٨٣ ----- [مسألة (٣٤) إذا وصل شعر الرأس إلى الجبهة]
- ٢١٨٤ ----- [مسألة (٣٥) إذا شك فى وجود حاجب فى بعض مواضع التيمم حاله حال الوضوء و الغسل]
- ٢١٨٥ ----- [مسألة (٣٦) فى الموارد التى يجب عليه التيمم]

- ٢١٨٦ ----- [مسألة (٣٧) إذا كان بعض أعضائه منقوشا باسم الجلالة]
- ٢١٨٧ ----- [كتاب الصوم]
- ٢١٨٧ ----- إشارة
- ٢١٨٨ ----- [المقدمة فى بيان أمور]
- ٢١٨٨ ----- [ (الأول) فى تعريف الصوم]
- ٢١٨٨ ----- (الأمر الثانى) فى أقسام الصوم
- ٢١٨٨ ----- (الأمر الثالث) وجوب صوم شهر رمضان على من اجتمع فيه شرائط الوجوب
- ٢١٨٩ ----- (الأمر الرابع) إذا أفطر عالما عامدا لا مستحلا
- ٢١٨٩ ----- (الأمر الخامس) لو عزر مرة ثم عاد يعزر ثانيا،
- ٢١٩٠ ----- (الأمر السادس) حكى فى الجواهر عن التذكرة أنه انما يقتل فى الثالثة أو الرابعة
- ٢١٩٠ ----- [فصل فى النية]
- ٢١٩٠ ----- إشارة
- ٢١٩٢ ----- [أمور]
- ٢١٩٢ ----- الأول صوم القضاء الموسع و الكفارة
- ٢١٩٢ ----- (الثانى) الواجب المعين بنذر و شبهه
- ٢١٩٣ ----- (الثالث) الصوم المندوب،
- ٢١٩٣ ----- [و أيضا أمور]
- ٢١٩٣ ----- (الأول) المشهور على انه يكفى فى شهر رمضان ان ينوى الصوم غدا
- ٢١٩٤ ----- (الأمر الثانى) لو نوى غير شهر رمضان فيه جاهلا بكونه من رمضان
- ٢١٩٥ ----- (الأمر الثالث) لو نوى غير رمضان فى شهر رمضان مع العلم بكونه منه
- ٢١٩٦ ----- (الأمر الرابع) إذا كان عالما بكون الغد من رمضان و نوى غيره
- ٢١٩٦ ----- (الأمر الخامس) قد عرفت فيما تقدم فى الأمر الأول ان الاكتفاء بنية الصوم
- ٢١٩٧ ----- [مسألة (١) لا يشترط التعرض للأداء و القضاء]
- ٢١٩٨ ----- [مسألة (٢) إذا قصد صوم اليوم الأول من شهر رمضان]
- ٢١٩٩ ----- [مسألة (٣) لا يجب العلم بالمفطرات على التفصيل]
- ٢١٩٩ ----- [مسألة (٤) لو نوى الإمساك عن جميع المفطرات]

- مسألة (٥) النائب عن الغير لا يكفي قصد الصوم بدون نية النيابة] ..... ٢٢٠٠
- مسألة (٦) لا يصلح شهر رمضان لصوم غيره] ..... ٢٢٠٠
- إشارة ..... ٢٢٠٠
- [ (الأول) المشهور نقلا و تحصيلا كما في الجواهر انه لا يقع في شهر رمضان صوم غيره] ..... ٢٢٠٠
- الأمر الثاني لو نوى صوم غير شهر رمضان فيه مع العلم و العمد] ..... ٢٢٠٢
- الأمر الثالث لو نوى في شهر رمضان قضاء شهر رمضان الماضي] ..... ٢٢٠٢
- مسألة (٧) إذا نذر صوم يوم بعينه لا تجزيه نية الصوم] ..... ٢٢٠٢
- إشارة ..... ٢٢٠٢
- الأول قد تقدم لزوم اتحاد متعلق ارادة الفاعل مع متعلق ارادة الأمر] ..... ٢٢٠٢
- الثاني لو نوى غير المنذور في اليوم الذي يجب عليه صومه بالنذر] ..... ٢٢٠٣
- الأمر الثالث لو نوى غير النذر المعين عامدا عصى] ..... ٢٢٠٣
- مسألة (٨) لو كان عليه قضاء رمضان السنة التي هو فيها] ..... ٢٢٠٣
- مسألة (٩) إذ أنذر صوم خميس معين] ..... ٢٢٠٤
- مسألة (١٠) إذا نذر صوم يوم معين فاتفق ذلك اليوم في أيام البيض مثلا] ..... ٢٢٠٤
- مسألة (١١) إذا تعدد في يوم واحد جهات من الوجوب] ..... ٢٢٠٥
- آخر وقت النية من الواجب المعين رمضان كان أو غيره عند طلوع الفجر الصادق] ..... ٢٢٠٥
- إشارة ..... ٢٢٠٥
- الأول آخر وقت النية في الواجب المعين عند طلوع الفجر الصادق] ..... ٢٢٠٥
- [ (الأمر الثاني) يجوز للناسي و الجاهل أن ينوى الصوم في الواجب المعين متى تذكر] ..... ٢٢٠٦
- الأمر الثالث يمتد وقت النية في الصوم الواجب غير المعين الى الزوال] ..... ٢٢٠٦
- الأمر الرابع الأكثر على ان الصوم المندوب يمتد وقت النية فيه] ..... ٢٢٠٧
- مسألة (١٣) لو نوى الصوم ليلا ثم نوى الإفطار ثم بدا له الصوم] ..... ٢٢٠٨
- مسألة (١٤) إذا نوى الصوم ليلا لا يضره الإتيان بالمفطر بعده] ..... ٢٢٠٩
- مسألة (١٥) يجوز في شهر رمضان ان ينوى لكل يوم نية على حدة] ..... ٢٢١٠
- مسألة (١٦) يوم الشك في انه من شعبان أو رمضان] ..... ٢٢١١
- إشارة ..... ٢٢١١

- ٢٢١١ ..... [الأول يوم الشك في انه من شعبان أو رمضان]
- ٢٢١١ ..... [الأمر الثاني) لا يجب صوم يوم الشك ظاهرا
- ٢٢١٢ ..... [الأمر الثالث) كما يصح صوم يوم الشك ندبا بنية انه من شعبان
- ٢٢١٢ ..... [الأمر الرابع) لو صام فيه ندبا فبان انه شهر رمضان
- ٢٢١٣ ..... [الأمر الخامس) لو صام يوم الشك بنية صوم واجب غير شهر رمضان
- ٢٢١٤ ..... [الأمر السادس) لو صام يوم الشك بنية انه من شعبان
- ٢٢١٤ ..... [الأمر السابع) المشهور هو عدم جواز صوم يوم الشك بنية انه من شهر رمضان
- ٢٢١٦ ..... [مسألة (١٧) صوم يوم الشك يتصور على وجوه]
- ٢٢١٦ ..... اشارة
- ٢٢١٦ ..... [الأول ان يصوم على انه من شعبان]
- ٢٢١٦ ..... [الثاني ان يصومه بنية انه من رمضان]
- ٢٢١٦ ..... [الثالث ان يصومه على انه ان كان من شعبان كان ندبا و ان كان من رمضان كان واجبا]
- ٢٢١٧ ..... [الرابع ان يصومه بنية القرية المطلقة بقصد ما في الذمة]
- ٢٢١٨ ..... [مسألة (١٨) لو أصبح يوم الشك بنية الإفطار]
- ٢٢١٨ ..... اشارة
- ٢٢١٨ ..... [الأول لا اشكال و لا خلاف في جواز الإفطار في يوم الشك]
- ٢٢١٨ ..... [الأمر الثاني لو أصبح يوم الشك بنية الإفطار ثم بان انه من شهر رمضان]
- ٢٢١٩ ..... [الأمر الثالث لو أصبح يوم الشك بنية الإفطار]
- ٢٢١٩ ..... [الأمر الرابع لو أصبح يوم الشك بنية الإفطار]
- ٢٢١٩ ..... [مسألة (١٩) لو صام يوم الشك بنية انه من شعبان ندبا أو قضاء أو نحوهما]
- ٢٢٢٠ ..... [مسألة (٢٠) لو صام بنية شعبان ثم أفسد صومه برباء و نحوه لم يجزه عن رمضان]
- ٢٢٢٠ ..... [مسألة (٢١) إذا صام يوم الشك بنية شعبان ثم نوى الإفطار]
- ٢٢٢٠ ..... اشارة
- ٢٢٢٠ ..... [الأول إذا صام يوم الشك بنية شعبان ثم نوى الإفطار]
- ٢٢٢٠ ..... [الأمر الثاني إذا نوى الإفطار في يوم من شهر رمضان عصيانا]
- ٢٢٢١ ..... [الأمر الثالث من الأمور المبحوث عنها في هذه المسألة انه لو صام يوم الشك بقصد واجب معين]

- ٢٢٢٢ ..... [مسألة (٢٢) لو نوى القطع أو القاطع في الصوم الواجب المعين بطل صومه]
- ٢٢٢٢ ..... إشارة
- ٢٢٢٢ ..... [الأول إذا نوى الإفطار في أثناء النهار]
- ٢٢٢٣ ..... [الأمر الثاني لا فرق في إبطال نية القطع أو القاطع بين ان يعزم على الإفطار في الحال أو الاستقبال]
- ٢٢٢٤ ..... [الأمر الثالث ان نية القطع أو القاطع أو التردد انما يبطل به الصوم]
- ٢٢٢٤ ..... [الأمر الرابع ان ما ذكر كله انما هو في الواجب المعين]
- ٢٢٢٥ ..... [مسألة (٢٣) لا يجب معرفته كون الصوم هو ترك المفطرات مع النية]
- ٢٢٢٥ ..... [مسألة (٢٤) لا يجوز العدول من صوم الى صوم واجبين كانا أو مستحبين]
- ٢٢٢٧ ..... [فصل فيما يجب الإمساك عنه في الصوم]
- ٢٢٢٧ ..... إشارة
- ٢٢٢٧ ..... [الأول و الثاني الأكل و الشرب]
- ٢٢٢٧ ..... إشارة
- ٢٢٢٧ ..... [الأول) لا إشكال في وجوب الإمساك عن الأكل و الشرب في حال الصوم
- ٢٢٢٨ ..... [الأمر الثاني) المشهور عدم الفرق بين كون المأكول و المشروب معتادين و عدمه
- ٢٢٢٨ ..... [الأمر الثالث) لا فرق بين الكثير و القليل
- ٢٢٢٨ ..... [الأمر الرابع) يبطل الصوم بابتلاع ما يخرج من بقايا الطعام من بين أسنانه
- ٢٢٢٩ ..... [مسألة (١) لا يجب التخليل بعد الأكل لمن يريد الصوم]
- ٢٢٣٠ ..... [مسألة (٢) لا بأس ببلع البصاق و ان كان كثيرا مجتمعا]
- ٢٢٣١ ..... [مسألة (٣) لا بأس بابتلاع ما يخرج من الصدر و ما ينزل من الرأس ما لم يصل الى فضاء الفم]
- ٢٢٣١ ..... إشارة
- ٢٢٣١ ..... [الأول) جواز الابتلاع فيما يخرج من الصدر و ما ينزل من الرأس
- ٢٢٣٢ ..... [القول الثاني) ما عن العلامة في التذكرة و الشهيدين و هو الجواز فيهما ما لم يصل الى فضاء الفم
- ٢٢٣٢ ..... [القول الثالث) التفصيل بين الخارج من الصدر و النازل من الرأس
- ٢٢٣٢ ..... [مسألة (٤) المدار على صدق الأكل و الشرب و ان كان بالنحو الغير المتعارف]
- ٢٢٣٢ ..... إشارة
- ٢٢٣٢ ..... [الأول) المدار في الأكل و الشرب على ما يصدق عليه أحدهما

- ٢٢٣٣ ----- (الأمر الثانى) مقتضى ما ذكرناه فى الأمر الأول عدم فساد الصوم بصب الدواء فى الجرح
- ٢٢٣٤ ----- [مسألة (٥) لا يبطل الصوم بإنفاذ الرمح أو السكين أو نحوهما]
- ٢٢٣٥ ----- الجزء الثامن
- ٢٢٣٥ ----- [اتتمت كتاب الصوم]
- ٢٢٣٥ ----- [اتتمت مفطرات الصوم]
- ٢٢٣٥ ----- اشارة
- ٢٢٣٥ ----- [الثالث: الجماع و ان لم ينزل]
- ٢٢٣٥ ----- اشارة
- ٢٢٣٧ ----- [مسألة ٦- لا فرق فى البطلان بالجماع بين صورة قصد الانزال به و عدمه]
- ٢٢٣٨ ----- [مسألة ٧- لا يبطل الصوم بالإيلاج فى غير احد الفرجين بلا إنزال]
- ٢٢٣٨ ----- [مسألة ٨- لا يضر إدخال الإصبع و نحوه لا بقصد الانزال]
- ٢٢٣٨ ----- [مسألة ٩- لا يبطل الصوم إذا كان نائماً أو كان مكرها بحيث خرج عن اختياره]
- ٢٢٣٩ ----- [مسألة ١٠- لو قصد التفخيذ مثلاً فدخل فى أحد الفرجين لم يبطل]
- ٢٢٣٩ ----- [مسألة ١١- إذا دخل الرجل بالخنثى قبلاً لم يبطل صومه و لا صومها]
- ٢٢٤٠ ----- [مسألة ١٢- إذا جامع نسياناً أو من غير اختيار]
- ٢٢٤٠ ----- [مسألة ١٣- إذا شك فى الدخول أو شك فى بلوغ مقدار الحشفة لم يبطل صومه]
- ٢٢٤٠ ----- [الرابع من المفطرات الاستمناء]
- ٢٢٤٠ ----- اشارة
- ٢٢٤٣ ----- [مسألة ١٤- إذا علم عن نفسه انه لو نام فى نهار شهر رمضان يحتلم]
- ٢٢٤٣ ----- [مسألة ١٥- يجوز للمحتلم فى النهار الاستبراء بالبول أو الخرطات و ان علم بخروج بقايا المنى فى المجرى]
- ٢٢٤٤ ----- [مسألة ١٦- إذا احتلم فى النهار و أراد الاغتسال]
- ٢٢٤٤ ----- [مسألة ١٧- لو قصد الإنزال بإتيان شىء مما ذكر]
- ٢٢٤٥ ----- [مسألة ١٨- إذا أوجد بعض هذه الافعال لا بنية الانزال]
- ٢٢٤٥ ----- [الخامس: تعمد الكذب على الله تعالى أو رسوله أو الأئمة صلوات الله عليهم]
- ٢٢٤٥ ----- اشارة
- ٢٢٤٨ ----- [مسألة ١٩- الأقوى إلحاق باقى الأنبياء و الأوصياء بنبينا (ص)]

- مسألة ٢٠- إذا تكلم بالخبر غير موجه خطابه الى احد] ..... ٢٢٤٨
- مسألة ٢١- إذا سئله سائل، هل قال النبي (ص) كذا فأشار (نعم) في مقام (لا) ..... ٢٢٤٨
- مسألة ٢٢- إذا أخبر صادقاً عن الله أو عن النبي (ص) مثلاً] ..... ٢٢٤٩
- مسألة ٢٣- إذا أخبر كاذباً ثم رجع عنه بلا فصل، لم يرتفع عنه الأثر] ..... ٢٢٤٩
- مسألة ٢٤- لا فرق في البطلان بين ان يكون الخبر المكذوب مكتوباً في كتاب من كتب الاخبار أو لا] ..... ٢٢٤٩
- مسألة ٢٥- الكذب على الفقهاء والمجتهدين و الرواة] ..... ٢٢٥٠
- مسألة ٢٦- إذا اضطر الى الكذب على الله و رسوله (ص)] ..... ٢٢٥١
- مسألة ٢٧- إذا قصد الكذب فبان صدقاً] ..... ٢٢٥١
- مسألة ٢٨- إذا قصد الصدق فبان كذباً لم يضر] ..... ٢٢٥٢
- مسألة ٢٩- إذا أخبر هزلاً بان لم يقصد المعنى أصلاً لم يبطل صومه] ..... ٢٢٥٢
- السادس إيصال الغبار الغليظ الى حلقه] ..... ٢٢٥٢
- السابع الارتماس في الماء] ..... ٢٢٥٦
- اشارة] ..... ٢٢٥٦
- مسألة ٣٠- لا بأس برمس الرأس أو تمام البدن في غير الماء من سائر المانعات] ..... ٢٢٦٠
- مسألة ٣١- لو لطح رأسه بما يمنع من وصول الماء اليه] ..... ٢٢٦٠
- مسألة ٣٢- لو ارتمس في الماء بتمام بدنه الى منافذ رأسه] ..... ٢٢٦١
- مسألة ٣٣- لا بأس بإفاضة الماء على رأسه] ..... ٢٢٦١
- مسألة ٣٤- في ذى الرأسين إذا تميز الأصلى منهما فالمدار عليه] ..... ٢٢٦١
- مسألة ٣٥- إذا كان مائعان يعلم بكون أحدهما ماء] ..... ٢٢٦٢
- مسألة ٣٦- لا يبطل الصوم بالارتماس سهواً] ..... ٢٢٦٣
- مسألة ٣٧- إذالقى نفسه من شاهق في الماء] ..... ٢٢٦٣
- مسألة ٣٨- إذا كان مائع لا يعلم انه ماء أو غيره] ..... ٢٢٦٣
- مسألة ٣٩- إذا ارتمس نسياناً أو قهراً] ..... ٢٢٦٤
- مسألة ٤٠- إذا كان مكرهاً في الارتماس لم يصح صومه] ..... ٢٢٦٤
- مسألة ٤١- إذا ارتمس لإتقاد غريق بطل صومه] ..... ٢٢٦٥
- مسألة ٤٢- إذا كان جنباً و توقف غسله على الارتماس انتقل الى التيمم] ..... ٢٢٦٥



- مسألة ٤٣- إذا ارتمس بقصد الاغتسال في الصوم الواجب المعين، بطل صومه و غسله]----- ٢٢٦٦
- مسألة ٤٤- إذا أبطل صومه بالارتماس العمدى]----- ٢٢٦٦
- مسألة ٤٥- لو ارتمس الصائم في الماء المغصوب]----- ٢٢٦٨
- مسألة ٤٦- لا فرق في بطلان الصوم بالارتماس بين ان يكون عالما بكونه مفطرا أو جاهلا]----- ٢٢٦٩
- مسألة ٤٧- لا يبطل الصوم بالارتماس في الوحل]----- ٢٢٦٩
- مسألة ٤٨- إذا شك في تحقق الارتماس بنى على عدمه]----- ٢٢٦٩
- الثامن البقاء على الجنابة عمدا الى الفجر الصادق]----- ٢٢٦٩
- اشارة ----- ٢٢٧٠
- مسألة ٤٩- يشترط في صحة صوم المستحاضة على الأحوط]----- ٢٢٨٠
- مسألة ٥٠- الأقوى بطلان صوم شهر رمضان بنسيان غسل الجنابة ليلا]----- ٢٢٨١
- مسألة ٥١- إذا كان المجنب ممن لا يتمكن من الغسل]----- ٢٢٨٣
- مسألة ٥٢- لا يجب على من يتيمم بدلا عن الغسل ان يبقى مستيقظا حتى يطلع الفجر]----- ٢٢٨٤
- مسألة ٥٣- لا يجب على من أجنب في النهار بالاحتلام]----- ٢٢٨٥
- مسألة ٥٤- لو تيقظ بعد الفجر من نومه فرأى نفسه محتلما]----- ٢٢٨٥
- مسألة ٥٥- من كان جنبا في شهر رمضان لا يجوز له ان ينام قبل الاغتسال]----- ٢٢٨٦
- مسألة ٥٦- نوم الجنب في شهر رمضان في الليل]----- ٢٢٨٩
- مسألة ٥٧- الأحوط إلحاق غير شهر رمضان من الصوم المعين به]----- ٢٢٩٥
- مسألة ٥٨- إذا استمر النوم الرابع أو الخامس]----- ٢٢٩٦
- مسألة ٥٩- الجنابة المستصحبة كالمعلومة في الأحكام المذكورة]----- ٢٢٩٦
- مسألة ٦٠- ألحق بعضهم الحائض والنفساء بالجنب]----- ٢٢٩٦
- مسألة ٦١- إذا شك في عدد النومات بنى على الأقل]----- ٢٢٩٧
- مسألة ٦٢- إذا نسي غسل الجنابة و مضى عليه أيام]----- ٢٢٩٧
- مسألة ٦٣- يجوز قصد الوجوب في الغسل]----- ٢٢٩٨
- مسألة ٦٤- فاقد الطهورين يسقط عنه اشتراط رفع الحدث للصوم]----- ٢٢٩٩
- مسألة ٦٥- لا يشترط في صحة الصوم الغسل لمس الميت]----- ٢٢٩٩
- مسألة ٦٦- لا يجوز إجناب نفسه في شهر رمضان]----- ٢٢٩٩

- التاسع من المفطرات الحقنة بالمائع] ..... ٢٢٩٩
- إشارة ..... ٢٢٩٩
- مسألة ٦٧- إذا احتقن بالمائع] ..... ٢٣٠١
- مسألة ٦٨- الظاهر جواز الاحتقان بما يشك في كونه جامدا أو مائعا] ..... ٢٣٠١
- العاشر تعمد القيء] ..... ٢٣٠٢
- إشارة ..... ٢٣٠٢
- مسألة ٦٩- لو خرج بالتجشؤ شيء ثم نزل من غير اختيار] ..... ٢٣٠٣
- مسألة ٧٠- لو ابتلع في الليل ما يجب عليه قيؤه في النهار فسد صومه] ..... ٢٣٠٤
- مسألة ٧١- إذا أكل في الليل ما يعلم انه يوجب القيء في النهار من غير اختيار] ..... ٢٣٠٥
- مسألة ٧٢- إذا ظهر اثر القيء و أمكنه الحبس و المنع وجب] ..... ٢٣٠٥
- مسألة ٧٣- إذا دخل الذباب في حلقه وجب إخراجه مع إمكانه] ..... ٢٣٠٦
- مسألة ٧٤- يجوز للصائم التجشؤ اختارًا] ..... ٢٣٠٦
- مسألة ٧٥- إذا ابتلع شيئًا سهوا فتذكر قبل ان يصل الى الحلق وجب إخراجه و صح صومه] ..... ٢٣٠٧
- مسألة ٧٦- إذا كان الصائم بالواجب المعين مشغولا بالصلاة الواجبة] ..... ٢٣٠٧
- مسألة ٧٧- قيل يجوز للصائم ان يدخل إصبعه في حلقه و يخرج عمدا] ..... ٢٣٠٩
- مسألة ٧٨- لا بأس بالتجشؤ القهري] ..... ٢٣١٠
- أفصل في اعتبار العمد و الاختيار في الإفطار] ..... ٢٣١٠
- إشارة ..... ٢٣١٠
- مسألة ١- إذا أكل ناسيا فظن فساد صومه فأفطر عامدا بطل صومه] ..... ٢٣١٧
- مسألة ٢- إذا أفطر تقيء من ظالم بطل صومه] ..... ٢٣١٧
- مسألة ٣- إذا كانت اللقمة في فمه و أراد بلعها لنسيان الصوم فتذكر وجب إخراجها] ..... ٢٣١٨
- مسألة ٤- إذا دخل الذباب أو البق أو الدخان الغليظ أو الغبار في حلقه] ..... ٢٣١٩
- مسألة ٥- إذا غلب على الصائم العطش] ..... ٢٣١٩
- مسألة ٦- لا يجوز للصائم ان يذهب الى المكان الذي يعلم اضطرابه فيه الى الإفطار] ..... ٢٣٢٠
- مسألة ٧- إذا نسي فجامع لم يبطل صومه] ..... ٢٣٢٠
- أفصل في أمور لا بأس بها للصائم] ..... ٢٣٢٠

- ٢٣٢٠ ..... إشارة
- ٢٣٢٦ ..... [مسألة ١- إذا امتزج بريقه دم و استهلك فيه]
- ٢٣٢٦ ..... [فصل يكره للصائم أمور]
- ٢٣٢٦ ..... إشارة
- ٢٣٢٦ ..... [أحدها مباشرة النساء]
- ٢٣٢٦ ..... [الثاني الاكتحال بما فيه صبر أو مسك أو و نحوهما]
- ٢٣٢٨ ..... [الثالث دخول الحمام إذا خشى منه الضعف]
- ٢٣٢٨ ..... [الرابع إخراج الدم المضعف بحجامة أو غيرها]
- ٢٣٢٩ ..... [الخامس السعوط]
- ٢٣٣٠ ..... [السادس شم الرياحين]
- ٢٣٣٢ ..... [السابع بل الثوب على الجسد]
- ٢٣٣٢ ..... [الثامن جلوس المرأة في الماء بل الأحوط لها تركه]
- ٢٣٣٢ ..... [التاسع الحقنة بالجامد]
- ٢٣٣٢ ..... [العاشر قلع الضرس بل مطلق ادماء الفم]
- ٢٣٣٣ ..... [الحادي عشر السواك بالعود الرطب]
- ٢٣٣٣ ..... [الثاني عشر المضمضة عبثاً]
- ٢٣٣٣ ..... [الثالث عشر إنشاد الشعر]
- ٢٣٣٤ ..... [الرابع عشر الجدل و المراء]
- ٢٣٣٤ ..... [فصل فيما يوجب الكفارة]
- ٢٣٣٤ ..... إشارة
- ٢٣٣٧ ..... [مسألة ١- تجب الكفارة في أربعة أقسام من الصوم]
- ٢٣٣٧ ..... إشارة
- ٢٣٣٧ ..... [الأول صوم شهر رمضان]
- ٢٣٤٠ ..... [الثاني صوم قضاء شهر رمضان إذا أفطر بعد الزوال]
- ٢٣٤٢ ..... [الثالث صوم النذر المعين]
- ٢٣٤٤ ..... [الرابع صوم الاعتكاف]

- مسألة ٢- تتكرر الكفارة بتكرر الموجب في يومين]----- ٢٣٤٥
- مسألة ٣- لا فرق في الإفطار بالمحرم الموجب لكفارة الجمع]----- ٢٣٤٨
- مسألة ٤- من الإفطار بالمحرم الكذب على الله ورسوله (ص)]----- ٢٣٤٩
- مسألة ٥- إذا تعذر بعض الخصال في كفارة الجمع]----- ٢٣٤٩
- مسألة ٦- إذا جامع في يوم واحد مرات وجب عليه كفارات بعددها]----- ٢٣٥٠
- مسألة ٧- الظاهر ان الأكل في مجلس واحد يعد إفطارا واحدا وان تعددت اللقم]----- ٢٣٥٠
- مسألة ٨- في الجماع الواحد إذا أدخل و أخرج مرات]----- ٢٣٥١
- مسألة ٩- إذا أفطر بغير الجماع ثم جامع بعد ذلك يكفيه التكفير مرة]----- ٢٣٥١
- مسألة ١٠- لو علم انه اتى بما يوجب فساد الصوم]----- ٢٣٥١
- مسألة ١١- إذا أفطر متعمدا ثم سافر بعد الزوال لم يسقط عنه الكفارة بلا اشكال]----- ٢٣٥٢
- مسألة ١٢- لو أفطر يوم الشك في آخر الشهر ثم تبين انه من شوال]----- ٢٣٥٤
- مسألة ١٣- من أفطر في شهر رمضان عالما عامدا ان كان مستحلا فهو مرتد]----- ٢٣٥٤
- مسألة ١٤- إذا جامع زوجته في شهر رمضان و هما صائمان مكرها لها كان عليه كفارتان]----- ٢٣٥٤
- مسألة ١٥- لو جامع زوجته الصائمه و هو صائم في النوم لا يتحمل عنها الكفارة]----- ٢٣٥٦
- مسألة ١٦- إذا أكرهت الزوجة زوجها لا تتحمل عنه شيئا]----- ٢٣٥٦
- مسألة ١٧- لا تلحق بالزوجة الأمة إذا أكرهها على الجماع و هما صائمان]----- ٢٣٥٦
- مسألة ١٨- إذا كان الزوج مفطرا بسبب كونه مسافرا أو مريضا]----- ٢٣٥٧
- مسألة ١٩- من عجز عن الخصال الثلاث في كفارة مثل شهر رمضان]----- ٢٣٥٨
- مسألة ٢٠- يجوز التبرع بالكفارة عن الميت صوما كانت أو غيره]----- ٢٣٦٢
- مسألة ٢١- من عليه الكفارة إذا لم يؤديها حتى مضت عليه سنين لم تتكرر]----- ٢٣٦٦
- مسألة ٢٢- الظاهر ان وجوب الكفارة موسع]----- ٢٣٦٦
- مسألة ٢٣- إذا أفطر الصائم بعد المغرب على حرام]----- ٢٣٦٦
- مسألة ٢٤- مصرف كفارة الإطعام للفقراء]----- ٢٣٦٦
- مسألة ٢٥- يجوز السفر في شهر رمضان]----- ٢٣٧٣
- مسألة ٢٦- المد ربع الصاع]----- ٢٣٧٧
- أفضل يجب القضاء دون الكفارة في أمور]----- ٢٣٧٧

- إشارة ..... ٢٣٧٧
- أحدها ما مر من النوم الثاني بل الثالث] ..... ٢٣٧٧
- الثاني إذا بطل صومه بالإخلال بالنية] ..... ٢٣٧٨
- الثالث إذا نسي غسل الجنابة] ..... ٢٣٧٨
- الرابع من فعل المفطر قبل مراعاة الفجر ثم ظهر سبق طلوعه] ..... ٢٣٧٨
- الخامس الأكل تعويلا على من أخبر ببقاء الليل و عدم طلوع الفجر] ..... ٢٣٨٤
- السادس الأكل إذا أخبره مخبر بطلوع الفجر] ..... ٢٣٨٤
- السابع الإفطار تقليدا لمن أخبر بدخول الليل] ..... ٢٣٨٤
- الثامن الإفطار لظلمة قطع بحصول الليل منها فبان خطائه] ..... ٢٣٨٩
- إشارة ..... ٢٣٨٩
- مسألة ١- إذا أكل أو شرب مثلا مع الشك في طلوع الفجر] ..... ٢٣٩٢
- مسألة ٢- يجوز له فعل المفطر و لو قبل الفحص] ..... ٢٣٩٣
- التاسع إدخال الماء في الفم للتبرد بمضمضة أو غيرها فسبقه] ..... ٢٣٩٥
- إشارة ..... ٢٣٩٥
- مسألة ٣- لو تمضمض لوضوء الصلاة فسبقه الماء] ..... ٢٣٩٧
- مسألة ٤- يكره المبالغة في المضمضة مطلقا] ..... ٢٣٩٨
- مسألة ٥- لا يجوز التمضمض مطلقا] ..... ٢٣٩٩
- العاشر سبق المنى بالملاعبة أو الملامسة إذا لم يكن من قصده] ..... ٢٣٩٩
- إفصل في الزمان الذي يصح فيه الصوم] ..... ٢٣٩٩
- إشارة ..... ٢٣٩٩
- مسألة ١- لا يشرع الصوم في الليل و لا صوم مجموع الليل و النهار] ..... ٢٤٠٣
- إفصل في شرائط صحة الصوم] ..... ٢٤٠٣
- إشارة ..... ٢٤٠٣
- أو هي أمور] ..... ٢٤٠٣
- إشارة ..... ٢٤٠٣
- الأول الإسلام و الايمان] ..... ٢٤٠٣

- ٢٤٠٥ ..... [الثاني العقل]
- ٢٤٠٦ ..... [الثالث عدم الإصباح جنبا]
- ٢٤٠٧ ..... [الرابع الخلو من الحيض و النفاس في مجموع النهار]
- ٢٤٠٧ ..... [الخامس ان لا يكون مسافرا]
- ٢٤١٤ ..... [السادس عدم المرض أو الرمد الذي يضره الصوم]
- ٢٤١٧ ..... [مسألة ١- يصح الصوم من النائم]
- ٢٤١٩ ..... [مسألة ٢- يصح الصوم و سائر العبادات من الصبي المميز على الأقوى]
- ٢٤٢٢ ..... [مسألة ٣- يشترط في صحة الصوم المندوب]
- ٢٤٢٦ ..... [مسألة ٤- الظاهر جواز التطوع بالصوم]
- ٢٤٢٧ ..... [فصل في شرائط وجوب الصوم]
- ٢٤٢٧ ..... اشارة
- ٢٤٢٧ ..... [الأول و الثاني البلوغ و العقل]
- ٢٤٢٩ ..... [الثالث عدم الإغماء]
- ٢٤٢٩ ..... [الرابع عدم المرض الذي يتضرر معه الصائم]
- ٢٤٣٠ ..... [الخامس الخلو من الحيض و النفاس]
- ٢٤٣٠ ..... [السادس الحضر]
- ٢٤٣٠ ..... اشارة
- ٢٤٣٠ ..... [مسألة ١- إذا كان حاضرا فخرج الى السفر]
- ٢٤٣٥ ..... [مسألة ٢- قد عرفت التلازم بين إتمام الصلاة و الصوم و قصرها و الإفطار]
- ٢٤٣٥ ..... [مسألة ٣- إذا خرج الى السفر في شهر رمضان]
- ٢٤٣٦ ..... [مسألة ٤- يجوز السفر اختيارا في شهر رمضان]
- ٢٤٣٧ ..... [مسألة ٥- الظاهر كراهة السفر في شهر رمضان]
- ٢٤٣٧ ..... [مسألة ٦- يكره للمسافر في شهر رمضان]
- ٢٤٣٩ ..... [فصل وردت الرخصة في إفطار شهر رمضان لأشخاص]
- ٢٤٣٩ ..... اشارة
- ٢٤٣٩ ..... [ (الأول و الثاني) الشيخ و الشيخة ]

- ٢٤٤٤ ..... [الثالث من به داء العطش]
- ٢٤٤٥ ..... [الرابع الحامل المقرب التي يضرها الصوم أو يضر حملها]
- ٢٤٤٧ ..... [الخامس المرضعة القليلة اللبن إذا أضر بها الصوم]
- ٢٤٤٩ ..... [فصل في طرق ثبوت هلال رمضان و شوال للصوم و الإفطار]
- ٢٤٤٩ ..... اشارة
- ٢٤٤٩ ..... [أو هي أمور]
- ٢٤٤٩ ..... اشارة
- ٢٤٤٩ ..... [ (الأول) رؤية المكلف نفسه]
- ٢٤٤٩ ..... [ (الثاني) التواتر]
- ٢٤٤٩ ..... [ (الثالث) الشياخ المفيد للعلم]
- ٢٤٥٠ ..... [ (الرابع) مضى ثلاثين يوما من هلال شعبان أو ثلاثين يوما من هلال رمضان]
- ٢٤٥١ ..... [الخامس البينة الشرعية]
- ٢٤٥٥ ..... [السادس حكم الحاكم الذي لم يعلم خطائه و لا خطأ مستنده]
- ٢٤٦٢ ..... [أما يفيد الظن بثبوت هلال شهر رمضان]
- ٢٤٦٢ ..... اشارة
- ٢٤٦٥ ..... [مسألة ١- لا يثبت بشهادة العدلين إذا لم يشهدا بالرؤية]
- ٢٤٦٦ ..... [مسألة ٢- إذا لم يثبت الهلال و ترك الصوم ثم شهد عدلان برؤيته يجب قضاء ذلك اليوم]
- ٢٤٦٦ ..... [مسألة ٣- لا يختص اعتبار حكم الحاكم بمقلديه]
- ٢٤٦٧ ..... [مسألة ٤- إذا ثبت رؤيته في بلد آخر و لم يثبت في بلده]
- ٢٤٧٠ ..... [مسألة ٥- لا يجوز الاعتماد على البريد البرقي]
- ٢٤٧٠ ..... [مسألة ٦- في الشك انه من رمضان أو شوال يجب ان يصوم]
- ٢٤٧١ ..... [مسألة ٧- لو غمت الشهور و لم ير الهلال في جملة منها]
- ٢٤٧٢ ..... [مسألة ٨- الأسير و المحبوس إذا لم يتمكن من تحصيل العلم بالشهر عملا بالظن]
- ٢٤٧٥ ..... [مسألة ٩- إذا اشتبه شهر رمضان بين شهرين أو ثلاثة أشهر]
- ٢٤٧٦ ..... [مسألة ١٠- إذا فرض كون المكلف في المكان الذي نهاره ستة أشهر و ليله ستة أشهر]
- ٢٤٧٧ ..... [فصل في أحكام القضاء]

- إشارة - ٢٤٧٧ -----
- مسألة ١- يجب على المرتد قضاء ما فاته أيام رده [ ٢٤٨٢ -----
- مسألة ٢- يجب القضاء على من فاته لسكر [ ٢٤٨٣ -----
- مسألة ٣- يجب على الحائض و النفساء قضاء ما فاتهما حال الحيض و النفاس [ ٢٤٨٣ -----
- مسألة ٤- المخالف إذا استبصر يجب عليه قضاء ما فاته [ ٢٤٨٤ -----
- مسألة ٥- يجب القضاء على من فاته الصوم للنوم [ ٢٤٨٦ -----
- مسألة ٦- إذا علم انه فاته أيام من شهر رمضان [ ٢٤٨٦ -----
- مسألة ٧- لا يجب الفور في القضاء و لا التتابع [ ٢٤٨٧ -----
- مسألة ٨- لا يجب تعيين الأيام [ ٢٤٨٩ -----
- مسألة ٩- لو كان عليه قضاء من رمضانين فصاعدا [ ٢٤٩٠ -----
- مسألة ١٠- لا ترتيب بين صوم القضاء و غيره من أقسام الصوم الواجب [ ٢٤٩٠ -----
- مسألة ١١- إذا اعتقد ان عليه قضاء فنواه [ ٢٤٩١ -----
- مسألة ١٢- إذا فاته شهر رمضان أو بعضه [ ٢٤٩١ -----
- مسألة ١٣- إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لعذر [ ٢٤٩٤ -----
- مسألة ١٤- إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لا لعذر [ ٢٤٩٧ -----
- مسألة ١٥- إذ استمر المرض الى ثلاث سنين [ ٢٥٠٠ -----
- مسألة ١٦- يجوز إعطاء كفارة أيام عديدة من رمضان واحد أو أزيد بفقير واحد [ ٢٥٠١ -----
- مسألة ١٧- لا تجب كفارة العبد على سيده [ ٢٥٠٢ -----
- مسألة ١٨- الأحوط عدم تأخير القضاء الى رمضان آخر [ ٢٥٠٢ -----
- مسألة ١٩- يجب على ولي الميت قضاء ما فاته من الصوم [ ٢٥٠٥ -----
- مسألة ٢٠- لو لم يكن للميت ولد لم يجب القضاء على احد من الورثة [ ٢٥٠٩ -----
- مسألة ٢١- لو تعدد الولي اشتركا [ ٢٥٠٩ -----
- مسألة ٢٢- يجوز للولي أن يستأجر من يصوم عن الميت [ ٢٥١٠ -----
- مسألة ٢٣- إذا شك الولي في اشتغال ذمة الميت و عدمه [ ٢٥١١ -----
- مسألة ٢٤- إذا وصى الميت باستئجار ما عليه من الصوم أو الصلاة سقط عن الولي [ ٢٥١١ -----
- مسألة ٢٥- انما يجب على الولي قضاء ما علم اشتغال ذمة الميت به [ ٢٥١٢ -----



مسألة ٢٦- فى اختصاص ما وجب على الولى بقضاء شهر رمضان]----- ٢٥١٣

مسألة ٢٧- لا يجوز للصائم قضاء شهر رمضان]----- ٢٥١٤

الجزء التاسع ----- ٢٥١٨

[تنمة كتاب الصوم]----- ٢٥١٨

[فصل فى صوم الكفارة]----- ٢٥١٨

اشارة ----- ٢٥١٨

[و هو أقسام]----- ٢٥١٩

اشارة ----- ٢٥١٩

[ (منها) ما يجب فيه الصوم مع غيره]----- ٢٥١٩

[و منها ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره]----- ٢٥١٩

[و منها ما يجب فيه الصوم مخيرا بينه و بين غيره]----- ٢٥٢١

[و منها ما يجب فيه الصوم مرتبا على غيره]----- ٢٥٢٢

مسألة (١) يجب التتابع فى صوم شهرين من كفارة الجمع]----- ٢٥٢٢

مسألة ٢ إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزيد]----- ٢٥٢٦

مسألة (٣) إذا فاته النذر المعين أو المشروط فيه التتابع]----- ٢٥٢٧

مسألة (٤) من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع]----- ٢٥٢٨

مسألة (٥) كل صوم يشترط فيه التتابع إذا أفطر فى أثناءه لا لعذر اختيارا يجب استينافه]----- ٢٥٣٢

مسألة (٦) إذا أفطر فى أثناء ما يشترط فيه التتابع]----- ٢٥٣٣

مسألة (٧) كل من وجب عليه شهران متتابعان]----- ٢٥٣٨

مسألة (٨) إذا بطل التتابع فى الأثناء]----- ٢٥٤٠

[فصل فى أقسام الصوم]----- ٢٥٤١

اشارة ----- ٢٥٤١

[أقسام الصوم أربعة]----- ٢٥٤١

اشارة ----- ٢٥٤١

[و اما المندوب منه فأقسام]----- ٢٥٤٢

اشارة ----- ٢٥٤٢

- ٢٥٤٢ ..... [منها ما لا يختص بسبب مخصوص و لا زمان معين]
- ٢٥٤٣ ..... [او منها ما يختص بسبب مخصوص]
- ٢٥٤٣ ..... [او منها ما يختص بوقت معين]
- ٢٥٤٣ ..... اشارة
- ٢٥٤٣ ..... [منها صوم ثلاثة أيام من كل شهر و قد ورد انه يعادل صوم الدهر]
- ٢٥٤٩ ..... [ ( و منها) صوم أيام البيض من كل شهر]
- ٢٥٥٠ ..... [او منها صوم يوم مولد النبي صلى الله عليه و آله و سلم]
- ٢٥٥١ ..... [او منها صوم يوم الغدير]
- ٢٥٥٢ ..... [او منها صوم يوم مبعث النبي صلى الله عليه و آله و سلم]
- ٢٥٥٢ ..... [او منها صوم يوم دحو الأرض من تحت الكعبة]
- ٢٥٥٢ ..... [او منها يوم عرفة]
- ٢٥٥٣ ..... [او منها يوم المباهلة]
- ٢٥٥٣ ..... [او منها كل خميس و جمعة معا]
- ٢٥٥٤ ..... [او منها أول ذى الحجة بل كل يوم من التسع فيه]
- ٢٥٥٥ ..... [او منها يوم النيروز]
- ٢٥٥٥ ..... [او منها صوم رجب و شعبان]
- ٢٥٥٦ ..... [او منها أول يوم من المحرم و ثلثة و سابعه]
- ٢٥٥٧ ..... [او منها التاسع و العشرون من ذى القعدة]
- ٢٥٥٧ ..... [او منها صوم ستة أيام بعد عيد الفطر]
- ٢٥٥٨ ..... [او منها يوم النصف من جمادى الاولى]
- ٢٥٥٨ ..... [مسألة (١) لا يجب إتمام صوم التطوع بالشروع فيه]
- ٢٥٥٩ ..... [مسألة ٢ يستحب للصائم تطوعاً قطع الصوم]
- ٢٥٦٢ ..... [او اما المكروه منه]
- ٢٥٦٢ ..... اشارة
- ٢٥٦٣ ..... [منها صوم عاشوراء]
- ٢٥٦٧ ..... [او منها صوم عرفة لمن خاف ان يضعفه عن الدعاء]

- ٢٥٤٨ ..... [أو منها صوم الضيف بدون اذن مضيفه]
- ٢٥٤٩ ..... [أو منها صوم الولد بدون اذن والده]
- ٢٥٧٠ ..... [أو اما المحظور منه ففي مواضع أيضا]
- ٢٥٧٠ ..... اشارة
- ٢٥٧١ ..... [أحدها صوم العيدين]
- ٢٥٧٢ ..... [الثاني صوم أيام التشريق]
- ٢٥٧٣ ..... [الثالث صوم يوم الشك في انه من شعبان أو رمضان بنية انه من رمضان]
- ٢٥٧٣ ..... [الرابع صوم وفاء نذر المعصية]
- ٢٥٧٥ ..... [الخامس صوم الصمت]
- ٢٥٧٧ ..... [السادس صوم الوصال]
- ٢٥٧٨ ..... [السابع صوم الزوجة مع المزاحمة لحق الزوج]
- ٢٥٨٠ ..... [الثامن صوم المملوك مع المزاحمة لحق المولى]
- ٢٥٨٢ ..... [التاسع صوم الولد مع كونه موجبا لتالم الوالدين و اديتهما]
- ٢٥٨٢ ..... [العاشر صوم المريض]
- ٢٥٨٢ ..... [الحادى عشر صوم المسافرين]
- ٢٥٨٢ ..... [الثاني عشر صوم الدهر]
- ٢٥٨٢ ..... [مسألة ٣ يستحب الإمساك تأديا في شهر رمضان]
- ٢٥٨٣ ..... اشارة
- ٢٥٨٣ ..... [أحدها المسافرين إذا ورد أهله أو محل الإقامة بعد الزوال مطلقا]
- ٢٥٨٣ ..... [الثاني المريض إذا برء في أثناء النهار و قد أفطر]
- ٢٥٨٣ ..... [الثالث الحائض و النفساء]
- ٢٥٨٤ ..... [الرابع الكافر إذا أسلم في أثناء النهار]
- ٢٥٨٤ ..... [كتاب الاعتكاف]
- ٢٥٨٤ ..... اشارة
- ٢٥٨٤ ..... [أو هو اللبث في المسجد بقصد العبادة]
- ٢٥٨٤ ..... [أو يشترط في صحته أمور]

- إشارة - ٢٥٨٧ -----
- الأول الإيمان] - ٢٥٨٧ -----
- الثانى العقل] - ٢٥٨٧ -----
- الثالث نية القربة] - ٢٥٨٧ -----
- الرابع الصوم] - ٢٥٩٠ -----
- الخامس ان لا يكون أقل من ثلاثة أيام] - ٢٥٩١ -----
- السادس ان يكون فى المسجد الجامع] - ٢٥٩٥ -----
- السابع اذن السيد بالنسبة إلى مملوكه] - ٢٥٩٨ -----
- الثامن استدامة اللبث فى المسجد] - ٢٦٠٠ -----
- امسائل] - ٢٦٠٤ -----
- امسألة ١ لو ارتد المعتكف فى أثناء اعتكافه بطل] - ٢٦٠٤ -----
- امسألة ٢ لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف الى غيره] - ٢٦٠٥ -----
- امسألة ٣ الظاهر عدم جواز النياية عن أكثر من واحد فى اعتكاف واحد] - ٢٦٠٥ -----
- امسألة ٤ لا يعتبر فى صوم الاعتكاف ان يكون لأجله] - ٢٦٠٦ -----
- امسألة ٥ يجوز قطع الاعتكاف المندوب فى اليومين الأولين] - ٢٦٠٧ -----
- امسألة ٦ لو نذر الاعتكاف فى أيام معينة] - ٢٦٠٩ -----
- امسألة ٧ لو نذر اعتكاف يوم أو يومين] - ٢٦٠٩ -----
- امسألة ٨ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام معينة أو أزيد] - ٢٦١٠ -----
- امسألة ٩ لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل] - ٢٦١٠ -----
- امسألة ١٠ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام] - ٢٦١١ -----
- امسألة ١١ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام أو أزيد] - ٢٦١١ -----
- امسألة ١٢ لو نذر اعتكاف شهر يجزيه ما بين الهلالين] - ٢٦١٢ -----
- امسألة ١٣ لو نذر اعتكاف شهر وجب التتابع] - ٢٦١٢ -----
- امسألة ١٤ لو نذر الاعتكاف شهرا أو زمانا على وجه التتابع] - ٢٦١٣ -----
- امسألة ١٥ لو نذر اعتكاف أربعة أيام فأخل بالرابع] - ٢٦١٥ -----
- امسألة ١٦ لو نذر اعتكاف خمسة أيام وجب ان يضم إليها سادسا] - ٢٦١٦ -----

- مسألة ١٧ لو نذر زمانا معيناً]----- ٢٦١٧
- مسألة ١٨ يعتبر في الاعتكاف الواحد وحدة المسجد]----- ٢٦١٨
- مسألة ١٩ لو اعتكف في مسجد ثم اتفق مانع من إتمامه فيه]----- ٢٦١٩
- مسألة ٢٠ سطح المسجد و سردابه و محرابه منه]----- ٢٦١٩
- مسألة ٢١ إذا عين موضعا خاصا من المسجد محلا لاعتكافه]----- ٢٦٢٠
- مسألة ٢٢ قبر مسلم و هانى ليس جزء من مسجد الكوفة على الظاهر]----- ٢٦٢٠
- مسألة ٢٣ إذا شك في موضع من المسجد انه جزء منه أو من مرافقه]----- ٢٦٢٠
- مسألة ٢٤ لا بد من ثبوت كونه مسجد أو جامعا بالعلم الوجداني]----- ٢٦٢٠
- مسألة ٢٥ لو اعتكف في مكان باعتقاد المسجديّة أو الجامعيّة]----- ٢٦٢١
- مسألة ٢٦ لا فرق في وجوب كون الاعتكاف في المسجد الجامع بين الرجل و المرأة]----- ٢٦٢١
- مسألة ٢٧ الأقوى صحة اعتكاف الصبي المميز]----- ٢٦٢١
- مسألة ٢٨ لو اعتكف العبد بدون اذن المولى بطل]----- ٢٦٢١
- مسألة ٢٩ إذا اذن المولى لعبده في الاعتكاف جاز له الرجوع عن اذنه]----- ٢٦٢٢
- مسألة ٣٠ يجوز للمعتكف الخروج من المسجد]----- ٢٦٢٣
- مسألة ٣١ لو أجنب في المسجد و لم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج]----- ٢٦٢٥
- مسألة ٣٢ إذا غضب مكانا من المسجد سبق عليه غيره]----- ٢٦٢٦
- مسألة ٣٣ إذا جلس على المغضوب ناسيا أو جاهلا أو مكرها أو مضطرا]----- ٢٦٢٨
- مسألة ٣٤ إذا وجب عليه الخروج لاداء دين]----- ٢٦٢٩
- مسألة ٣٥ إذا خرج من المسجد لضرورة]----- ٢٦٢٩
- مسألة ٣٦ لو خرج لضرورة و طال خروجه]----- ٢٦٣١
- مسألة ٣٧ لا فرق في اللبث في المسجد بين أنواع الكون]----- ٢٦٣١
- مسألة ٣٨ إذا طلقت المرأة المعتكفة في أثناء اعتكافها طلاقا رجعيا]----- ٢٦٣٢
- مسألة ٣٩ قد عرفت ان الاعتكاف اما واجب معين، أو واجب موسع، و اما مندوب]----- ٢٦٣٤
- مسألة ٤٠ يجوز له ان يشترط حين النية الرجوع متى شاء]----- ٢٦٣٤
- مسألة ٤١ كما يجوز اشتراط الرجوع في الاعتكاف حين عقد نيته]----- ٢٦٣٦
- مسألة ٤٢ لا يصح ان يشترط في اعتكاف ان يكون له الرجوع في اعتكاف آخر له]----- ٢٦٣٧

٢٦٣٨ ..... [مسألة ٤٣ لا يجوز التعليق في الاعتكاف]

٢٦٣٩ ..... [فصل في أحكام الاعتكاف]

٢٦٣٩ ..... اشارة

٢٦٣٩ ..... [يحرم على المعتكف أمور]

٢٦٣٩ ..... اشارة

٢٦٣٩ ..... [ (أحدها) مباشرة النساء ]

٢٦٤١ ..... [ (الثاني) الاستمناء ]

٢٦٤١ ..... [ (الثالث) شم الطيب مع التلذذ ]

٢٦٤٢ ..... [ (الرابع) البيع و الشراء ]

٢٦٤٣ ..... [الخامس المماراة]

٢٦٤٤ ..... [مسألة ١ لا فرق في حرمة المذكورات على المعتكف بين الليل و النهار]

٢٦٤٥ ..... [مسألة ٢ يجوز للمعتكف الخوض في المباح]

٢٦٤٥ ..... [مسألة ٣ كلما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف]

٢٦٤٦ ..... [مسألة ٤ إذا صدر منه احد المحرمات المذكورة سهوا]

٢٦٤٦ ..... [مسألة ٥ إذا فسد الاعتكاف بأحد المفسدات]

٢٦٤٧ ..... [مسألة ٦ لا يجب الفور في القضاء و ان كان أحوط]

٢٦٤٧ ..... [مسألة ٧ إذا مات في أثناء الاعتكاف الواجب بنذر أو نحوه لم يجب على وليه القضاء]

٢٦٤٩ ..... [مسألة ٨ إذا باع أو اشترى في حال الاعتكاف لم يبطل بيعه و شرائه]

٢٦٥٠ ..... [مسألة ٩ إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع]

٢٦٥٢ ..... [مسألة ١٠ إذا كان الاعتكاف واجبا و كان في شهر رمضان و أفسده بالجماع في النهار فعليه كفارتان]

٢٦٥٣ ..... [كتاب الزكاة]

٢٦٥٣ ..... اشارة

٢٦٥٤ ..... [مقدمة المؤلف]

٢٦٥٤ ..... [شروط وجوب الزكاة]

٢٦٥٤ ..... اشارة

٢٦٥٥ ..... [الأول البلوغ]

- ٢٦٥٧ ..... [الثاني العقل]
- ٢٦٥٨ ..... [الثالث الحرية]
- ٢٦٥٩ ..... [الرابع ان يكون مالكا]
- ٢٦٦٠ ..... [الخامس تمام التمكن من التصرف]
- ٢٦٦٢ ..... [السادس النصاب]
- ٢٦٦٢ ..... [مسائل]
- ٢٦٦٢ ..... [مسألة ١ يستحب للولي الشرعى]
- ٢٦٦٢ ..... اشارة
- ٢٦٦٤ ..... [الأول لا يدخل الحمل فى غير البالغ]
- ٢٦٦٥ ..... [الثانى المتولى لإخراج الزكاة هو الولي]
- ٢٦٦٥ ..... [مسألة ٢ يستحب للولى الشرعى إخراج زكاة مال التجارة للمجنون دون غيره]
- ٢٦٦٦ ..... [مسألة ٣ الأظهر وجوب الزكاة على المغمى عليه فى أثناء الحول]
- ٢٦٦٦ ..... [مسألة ٤ كما لا تجب الزكاة على العبد لا تجب على سيده]
- ٢٦٧٣ ..... [مسألة ٥ لو شك حين البلوغ فى مجيئى وقت التعلق]
- ٢٦٧٤ ..... [مسألة ٦ ثبوت الخيار للبائع و نحوه]
- ٢٦٧٥ ..... [مسألة ٧ إذا كانت الأعيان الزكوية مشتركة بين اثنين أو أزيد]
- ٢٦٧٥ ..... [مسألة ٨ لا فرق فى عدم وجوب الزكاة فى العين الموقوفة]
- ٢٦٧٦ ..... [مسألة ٩ إذا تمكن من تخليص المغصوب]
- ٢٦٧٨ ..... [مسألة ١٠ إذا أمكنه استيفاء الدين بسهولة و لم يفعل لم يجب عليه إخراج زكوته]
- ٢٦٨٠ ..... [مسألة ١١ زكاة القرض على المقرض بعد قبضه لا المقرض]
- ٢٦٨٥ ..... [مسألة ١٢ إذا نذر التصدق بالعين الزكوية]
- ٢٦٩٣ ..... [مسألة ١٣ لو استطاع الحج بالنصاب]
- ٢٦٩٤ ..... [مسألة ١٤ لو مضت سنتان أو أزيد على ما لم يتمكن من التصرف فيه]
- ٢٦٩٩ ..... [مسألة ١٥ إذا عرض عدم التمكن من التصرف بعد تعلق الزكاة]
- ٢٦٩٩ ..... [مسألة ١٦ الكافر تجب عليه الزكاة]
- ٢٧٠٩ ..... [مسألة ١٧ لو أسلم الكافر بعد ما وجبت عليه الزكاة سقطت عنه]

٢٧١١ ----- [مسألة ١٨ إذا اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب بعد تعلق الزكاة]

٢٧١١ ----- [فصل فى الأجناس التى تتعلق بها الزكاة]

٢٧١١ ----- اشارة

٢٧١٢ ----- [يستحب إخراجها من أربعة أنواع آخر]

٢٧١٢ ----- اشارة

٢٧١٢ ----- [ (أحدها) الحبوب مما يكال أو يوزن ]

٢٧١٤ ----- [الثانى مال التجارة على الأصح]

٢٧١٥ ----- [الثالث الخيل الأتات]

٢٧١٥ ----- [الرابع الاملاك و العقارات]

٢٧١٧ ----- [مسألة ١ لو تولد حيوان بين حيوانين]

٢٧١٨ ----- [فصل فى زكاة الأنعام الثلاثة]

٢٧١٨ ----- اشارة

٢٧١٨ ----- [و يشترط فى وجوب الزكاة فيها مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور]

٢٧١٨ ----- اشارة

٢٧١٨ ----- [الأول النصاب]

٢٧١٨ ----- اشارة

٢٧١٨ ----- [و هو فى الإبل اثنى عشر نصابا]

٢٧١٨ ----- اشارة

٢٧١٨ ----- [النصاب الأول خمس]

٢٧١٨ ----- [النصاب (الثانى) عشر]

٢٧١٨ ----- [النصاب (الثالث) خمسة عشر]

٢٧١٨ ----- [ (الرابع) العشرون ]

٢٧١٩ ----- [ (الخامس) خمس و عشرون ]

٢٧١٩ ----- [النصاب (السادس) ست و عشرون]

٢٧٢١ ----- [النصاب السابع ست و ثلاثون]

٢٧٢١ ----- [النصاب الثامن ست و أربعون]



- ٢٧٢١ ..... [النصاب التاسع احدى و ستون]
- ٢٧٢٢ ..... [النصاب العاشر ست و سبعون]
- ٢٧٢٢ ..... [النصاب الحادى عشر احدى و تسعون]
- ٢٧٢٢ ..... [الثانى عشر مائة و احدى و عشرون]
- ٢٧٢٩ ..... [مسألة ١ فى النصاب السادس إذا لم يكن عنده بنت مخاض يجزى عنها ابن اللبون]
- ٢٧٣١ ..... [و اما فى البقر فنصابان]
- ٢٧٣١ ..... اشارة
- ٢٧٣١ ..... [ (الأول) ثلاثون و فيها تبيع أو تبيعة]
- ٢٧٣١ ..... [ (الثانى) أربعون]
- ٢٧٣٥ ..... [و اما فى الغنم فخمسة نصب]
- ٢٧٣٥ ..... اشارة
- ٢٧٣٥ ..... [ (الأول) أربعون]
- ٢٧٣٥ ..... [ (الثانى) مائة و احدى و عشرون]
- ٢٧٣٦ ..... [ (الثالث) مائتان و واحدة]
- ٢٧٣٦ ..... [ (الرابع) ثلاث مائة و واحدة]
- ٢٧٣٦ ..... [ (الخامس) اربعمائة فما زاد]
- ٢٧٤٤ ..... [مسائل]
- ٢٧٤٤ ..... [مسألة ٢ البقر و الجاموس جنس واحد]
- ٢٧٤٥ ..... [مسألة ٣ فى المال المشترك إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب]
- ٢٧٤٥ ..... [مسألة ٤ إذا كان مال المالك الواحد متفرقا]
- ٢٧٤٥ ..... [مسألة ٥ أقل أسنان الشاة التى تؤخذ فى الغنم و الإبل]
- ٢٧٥٤ ..... [مسألة ٦ بأن المدار فى القيمة على وقت الأداء]
- ٢٧٥٦ ..... [مسألة ٧ إذا كان جميع النصاب فى الغنم من الذكور]
- ٢٧٥٨ ..... [مسألة ٨ لا فرق بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم فى الدخول فى النصاب و العد منه]
- ٢٧٦٠ ..... [الشرط الثانى السؤم]
- ٢٧٦٣ ..... [الشرط الثالث ان لا يكون عوامل و لو فى بعض الحول]

- الشرط الرابع مضى الحول عليها جامعة للشرائط] ..... ٢٧٦٤
- مسألة ٩ لو اختل بعض الشروط في أثناء الحول قبل الدخول في الثاني عشر بطل الحول] ..... ٢٧٦٩
- مسألة ١٠ إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيء] ..... ٢٧٧٠
- [مسائل] ..... ٢٧٧٠
- مسألة ١١ إذا ارتد الرجل المسلم] ..... ٢٧٧٠
- مسألة ١٢: لو كان مالكا للنصاب لا يزيد] ..... ٢٧٧٢
- مسألة ١٣ إذا حصل لمالك النصاب في الأنعام ملك جديد] ..... ٢٧٧٣
- مسألة ١٤ لو اصدق زوجته نصابا و حال عليه الحول] ..... ٢٧٧٧
- مسألة ١٥ إذا قال رب المال لم يحل على مالي الحول] ..... ٢٧٨٠
- مسألة ١٦ إذا اشترى نصابا و كان للبايع الخيار] ..... ٢٧٨١
- [فصل في زكاة النقدين و هما الذهب و الفضة] ..... ٢٧٨٣
- اشارة ..... ٢٧٨٣
- لو يشترط في وجوب الزكاة فيهما مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور] ..... ٢٧٨٣
- اشارة ..... ٢٧٨٣
- [الأول: النصاب] ..... ٢٧٨٣
- [الثاني: ان يكونا مسكوكين بسكة المعاملة] ..... ٢٧٨٧
- [الثالث: مضى الحول بالدخول في الشهر الثاني عشر] ..... ٢٧٩٠
- [مسائل] ..... ٢٧٩٤
- مسألة ١ لا تجب الزكاة في الحلبي] ..... ٢٧٩٤
- مسألة ٢ و لا فرق في الذهب و الفضة بين الجيد منها و الردي] ..... ٢٧٩٤
- مسألة ٣ تتعلق الزكاة بالدرهم و الدنانير المغشوشة إذا بلغ خالصهما النصاب] ..... ٢٧٩٦
- مسألة ٤ إذا كان عنده نصاب من الجيد] ..... ٢٧٩٨
- مسألة ٥ و كذا إذا كان عنده نصاب من المغشوش] ..... ٢٧٩٨
- مسألة ٦ لو كان عنده دراهم أو دنانير بحد النصاب] ..... ٢٧٩٨
- مسألة ٧ لو كان عنده نصاب من الدراهم المغشوشة بالذهب] ..... ٢٨٠٠
- مسألة ٨ لو كان عنده ثلاثمائة درهم مغشوشة] ..... ٢٨٠٢

- ٢٨٠٤ ----- [مسألة ٩ إذا ترك نفقة لأهله مما يتعلق به الزكاة]
- ٢٨٠٥ ----- [مسألة ١٠ إذا كان عنده أموال زكوية من أجناس مختلفة]
- ٢٨٠٥ ----- الجزء العاشر
- ٢٨٠٦ ----- كلمة المؤلف
- ٢٨٠٦ ----- [اتتمت كتاب الزكاة]
- ٢٨٠٦ ----- [فصل في زكاة الغلات الأربع]
- ٢٨٠٦ ----- اشارة
- ٢٨٠٧ ----- [أو يعتبر في وجوب الزكاة في الغلات أمران]
- ٢٨٠٧ ----- اشارة
- ٢٨٠٧ ----- [الأول بلوغ النصاب]
- ٢٨١٠ ----- [الثاني التملك بالزراعة فيما يزرع]
- ٢٨١٠ ----- [مسألة ١ في وقت تعلق الزكاة بالغلات خلاف]
- ٢٨١٤ ----- [مسألة ٢ وقت تعلق الزكاة]
- ٢٨١٤ ----- [مسألة ٣ في مثل البرين و شبه من الدقل الذى يؤكل رطباً]
- ٢٨١٥ ----- [مسألة ٤ إذا أراد المالك التصرف في المذكورات]
- ٢٨١٥ ----- [مسألة ٥ لو كانت الثمرة مخروصة على المالك]
- ٢٨١٦ ----- [مسألة ٦ وقت الإخراج الذى يجوز للساعي مطالبه المالك فيه]
- ٢٨١٦ ----- [مسألة ٧ يجوز للمالك المقاسمة مع الساعي]
- ٢٨١٧ ----- [مسألة ٨ يجوز للمالك دفع الزكاة و الثمر على الشجر]
- ٢٨١٧ ----- [مسألة ٩ يجوز دفع القيمة حتى من غير التقدين]
- ٢٨١٧ ----- [مسألة ١٠ لا تتكرر زكاة الغلات بتكرر السنين]
- ٢٨١٧ ----- [مسألة ١١ مقدار الزكاة الواجب إخراجها في الغلات]
- ٢٨٢١ ----- [مسألة ١٢ لو كان الزرع أو الشجر لا يحتاج إلى السقى بالدوالي]
- ٢٨٢١ ----- [مسألة ١٣ الأمطار العادية في أيام السنة لا تخرج ما يسقى بالدوالي عن حكمه]
- ٢٨٢١ ----- [مسألة ١٤ لو أخرج شخص الماء بالدوالي على أرض مباحة]
- ٢٨٢٢ ----- [مسألة ١٥ انما تجب الزكاة بعد إخراج ما يأخذه السلطان باسم المقاسمة]

- ٢٨٢٧ ..... [مسألة ١٦ الأقوى اعتبار خروج المؤن السابقة على زمان التعلق]
- ٢٨٣٦ ..... [مسألة ١٧ قيمة البذر إذا كان من ماله المزكى]
- ٢٨٣٦ ..... [مسألة ١٨ أجره العامل من المؤن و لا يحسب للمالك اجرة]
- ٢٨٣٧ ..... [مسألة ١٩ لو اشترى الزرع فثمنه من المؤنة]
- ٢٨٣٧ ..... [مسألة ٢٠ لو كان مع الزكوى غيره]
- ٢٨٣٨ ..... [مسألة ٢١ الخراج الذى يأخذه السلطان أيضا يوزع على الزكوى و غيره]
- ٢٨٣٨ ..... [مسألة ٢٢ إذا كان للعمل مدخلية فى ثمر سنين عديدة]
- ٢٨٣٨ ..... [مسألة ٢٣ إذا شك فى كون شىء من المؤن أو لا]
- ٢٨٣٩ ..... [مسألة ٢٤ حكم النخيل و الزروع فى البلاد المتباعدة]
- ٢٨٤٠ ..... [مسألة ٢٥ إذا كان عنده تمر يجب فيه الزكاة]
- ٢٨٤١ ..... [مسألة ٢٦ إذا أدى القيمة من جنس ما عليه بزيادة أو نقصان]
- ٢٨٤٢ ..... [مسألة ٢٧ لو مات الزارع مثلا بعد زمان تعلق الوجوب]
- ٢٨٤٢ ..... [مسألة ٢٨ لو مات الزارع أو مالك النخل و الشجر و كان عليه دين]
- ٢٨٤٤ ..... [مسألة ٢٩ إذا اشترى نخلا أو كرما]
- ٢٨٤٤ ..... [مسألة ٣٠ إذا تعدد أنواع التمر مثلا]
- ٢٨٤٤ ..... [مسألة ٣١ الأقوى ان الزكاة متعلقة بالعين]
- ٢٨٥٤ ..... [مسألة ٣٢ يجوز للساعى من قبل الحاكم الشرعى خرص ثمر النخل و الكرم]
- ٢٨٥٨ ..... [مسألة ٣٣ إذا اتجر بالمال الذى فيه الزكاة قبل أدائها]
- ٢٨٥٨ ..... [مسألة ٣٤ يجوز للمالك عزل الزكاة و افرازها من العين]
- ٢٨٤١ ..... [فصل فيما يستحب فيه الزكاة]
- ٢٨٤١ ..... [اشارة]
- ٢٨٤١ ..... [الأول مال التجارة]
- ٢٨٤١ ..... [اشارة]
- ٢٨٤٧ ..... [لو يشترط فيه أمور]
- ٢٨٤٧ ..... [اشارة]
- ٢٨٤٧ ..... [الأول بلوغه حد نصاب احد التقدين]

- ٢٨٤٨ ..... [الثاني مضي الحول عليه]
- ٢٨٤٩ ..... [الثالث بقاء قصد الاكتساب طول الحول]
- ٢٨٤٩ ..... [الرابع بقاء رأس المال بعينه طول الحول]
- ٢٨٧٠ ..... [الخامس ان يطلب برأس المال أو بزيادة طول الحول]
- ٢٨٧٤ ..... [امسائل]
- ٢٨٧٤ ..... [مسألة ١ إذا كان مال التجارة من النص التي تجب فيها الزكاة]
- ٢٨٨٠ ..... [مسألة ٢ إذا كان مال التجارة أربعين غنما سائمة]
- ٢٨٨١ ..... [مسألة ٣ إذا ظهر في مال التجارة ربح كانت]
- ٢٨٨٤ ..... [مسألة ٤ الزكاة الواجبة مقدمة على الدين]
- ٢٨٨٥ ..... [مسألة ٥ إذا كان مال التجارة أحد النصب المالية]
- ٢٨٨٦ ..... [مسألة ٦ لو كان رأس المال أقل من النصاب]
- ٢٨٨٦ ..... [مسألة ٧ إذا كان له تجارتان و لكل منهما رأس مال]
- ٢٨٨٧ ..... [ (الثاني) مما يستحب فيه الزكاة كلما يكال أو يوزن مما أنبتته الأرض عدا الغلات الأربع]
- ٢٨٨٧ ..... [افصل أصناف المستحقين للزكاة]
- ٢٨٨٧ ..... اشارة
- ٢٨٨٧ ..... و مصارفها ثمانية.
- ٢٨٨٧ ..... اشارة
- ٢٨٨٧ ..... [الأول و الثاني الفقير و المسكين]
- ٢٨٨٧ ..... اشارة
- ٢٨٩٣ ..... [مسألة ١ لو كان له رأس مال لا يقوم ربحه بمؤنته]
- ٢٨٩٥ ..... [مسألة ٢ يجوز ان يعطى الفقير أزيد من مقدار مؤنة سنته دفعة]
- ٢٨٩٦ ..... [مسألة ٣ دار السكنى و الخادم و فرس الركوب المحتاج إليها]
- ٢٨٩٨ ..... [مسألة ٤ إذا كان يقدر على التكسب]
- ٢٨٩٨ ..... [مسألة ٥ إذا كان صاحب حرفة أو صنعة]
- ٢٨٩٨ ..... [مسألة ٦ إذا لم يكن له حرفته و لكن يمكنه تعلمها من غير مشقة]
- ٢٨٩٩ ..... [مسألة ٧ من لا يتمكن من التكسب طول السنة]

- مسألة ٨ لو اشتغل القادر على الكسب لطلب العلم المانع عنه] ..... ٢٨٩٩
- مسألة ٩ لو شك في ان ما بيده كاف لمؤنة سنته أم لا] ..... ٢٩٠١
- مسألة ١٠ المدعى للفقير ان عرف صدقه أو كذبه عومل به] ..... ٢٩٠١
- مسألة ١١ لو كان له دين على الفقير جاز احتسابه زكاة] ..... ٢٩٠٤
- مسألة ١٢ لا يجب اعلام الفقير ان المدفوع اليه زكاة] ..... ٢٩٠٥
- مسألة ١٣ لو دفع الزكاة باعتقاد الفقر] ..... ٢٩٠٧
- مسألة ١٤ لو دفع الزكاة إلى غنى جاهلا بحرمتها عليه أو متعمدا استرجعها مع البقاء] ..... ٢٩١١
- مسألة ١٥ إذا دفع الزكاة باعتقاد انه عادل فبان فقيرا فاسقا] ..... ٢٩١٢
- الثالث من أصناف المستحقين العاملون عليها] ..... ٢٩١٢
- [ الرابع المؤلفه قلوبهم] ..... ٢٩١٤
- الخامس من أصناف المستحقين للزكاة الرقاب] ..... ٢٩١٥
- اشارة ..... ٢٩١٥
- الأول المكاتب] ..... ٢٩١٥
- الثاني العبد تحت الشدة] ..... ٢٩٢٠
- [ الثالث) مطلق عتق العبد مع عدم وجود المستحق للزكاة] ..... ٢٩٢١
- السادس من أصناف المستحقين الغارمون] ..... ٢٩٢٤
- اشارة ..... ٢٩٢٤
- مسألة ١٦- لا فرق بين أقسام الدين] ..... ٢٩٢٩
- مسألة ١٧ إذا كان دينه مؤجلا] ..... ٢٩٢٩
- مسألة ١٨ لو كان كسوبا يقدر على أداء دينه بالتدريج] ..... ٢٩٢٩
- مسألة ١٩ إذا دفع الزكاة إلى الغارم] ..... ٢٩٣٠
- مسألة ٢٠ لو ادعى انه مديون] ..... ٢٩٣٠
- مسألة ٢١ إذا أخذ من سهم الغارمين] ..... ٢٩٣١
- مسألة ٢٢ المناط هو الصرف فى المعصية أو الطاعة] ..... ٢٩٣٢
- مسألة ٢٣ إذا لم يكن الغارم متمكنا من الأداء حالا] ..... ٢٩٣٢
- مسألة ٢٤ لو كان دين الغارم لمن عليه الزكاة] ..... ٢٩٣٢

- ٢٩٣٣ ..... [مسألة ٢٥ لو كان الدين لغير من عليه الزكاة]
- ٢٩٣٥ ..... [مسألة ٢٦ لو كان الغارم ممن تجب نفقته على من عليه الزكاة]
- ٢٩٣٥ ..... [مسألة ٢٧ إذا كان ديان الغارم مديونا لمن عليه الزكاة]
- ٢٩٣٦ ..... [مسألة ٢٨ لو كان الدين للضمان عن الغير تبرعا]
- ٢٩٣٧ ..... [مسألة ٢٩ لو استدان لإصلاح ذات البين]
- ٢٩٣٨ ..... [السابع من المصارف صرف الزكاة في سبيل الله]
- ٢٩٣٩ ..... [ (الثامن) ابن السبيل ]
- ٢٩٤٣ ..... [مسائل]
- ٢٩٤٣ ..... [مسألة ٣٠ إذا علم استحقاق شخص للزكاة]
- ٢٩٤٣ ..... [مسألة ٣١ إذا نذر ان يعطى زكوته فقيرا معيناً]
- ٢٩٤٤ ..... [مسألة ٣٢ إذا اعتقد وجوب الزكاة عليه]
- ٢٩٤٤ ..... [فصل في أوصاف المستحق]
- ٢٩٤٤ ..... اشارة
- ٢٩٤٥ ..... [الأول الإيمان]
- ٢٩٤٥ ..... اشارة
- ٢٩٤٧ ..... [مسألة ١ تعطى الزكاة من سهم الفقراء لأطفال المؤمنين و مجانينهم]
- ٢٩٤٨ ..... [مسألة ٢ يجوز دفع الزكاة إلى السفية تمليكا]
- ٢٩٤٨ ..... [مسألة ٣ الصبي المتولد بين المؤمن و غيره]
- ٢٩٤٩ ..... [مسألة ٤ لا يعطى ابن الزنا من المؤمنين]
- ٢٩٤٩ ..... [مسألة ٥ لو اعطى غير المؤمن زكوته أهل نحلته]
- ٢٩٥١ ..... [مسألة ٦ النية في دفع الزكاة للطفل و المجنون]
- ٢٩٥٢ ..... [مسألة ٧ استشكل بعض العلماء في جواز إعطاء الزكاة لعوام المؤمنين]
- ٢٩٥٣ ..... [مسألة ٨ لو اعتقد كونه مؤمناً فأعطاه الزكاة]
- ٢٩٥٣ ..... [الثاني ان لا يكون ممن يكون الدفع إليه اعانة على الإثم]
- ٢٩٥٣ ..... اشارة
- ٢٩٥٥ ..... [مسألة ٩ الأرجح دفع الزكاة إلى الأعدل فالأعدل]

- ٢٩٥٦ ..... [الثالث ان لا يكون ممن تجب نفقته على المزكى]
- ٢٩٥٦ ..... اشارة
- ٢٩٥٩ ..... [مسألة ١٠ الممنوع إعطائه بواجبي النفقة]
- ٢٩٥٩ ..... [مسألة ١١ يجوز لمن تجب نفقته على غيره]
- ٢٩٦٢ ..... [مسألة ١٢ يجوز دفع الزكاة إلى زوجة المتمتع بها]
- ٢٩٦٣ ..... [مسألة ١٣ يشكل دفع الزكاة إلى الزوجة الدائمة]
- ٢٩٦٤ ..... [مسألة ١٤ يجوز للزوجة دفع زكوتها الى الزوج و ان أنفقها عليها]
- ٢٩٦٤ ..... [مسألة ١٥ إذا عال بأحد تبرعا جاز له دفع زكوته له]
- ٢٩٦٥ ..... [مسألة ١٦ يستحب إعطاء الزكاة للأقارب مع حاجتهم]
- ٢٩٦٥ ..... [مسألة ١٧ يجوز للوالد أن يدفع زكوته الى ولده]
- ٢٩٦٥ ..... [مسألة ١٨ يجوز للمالك دفع الزكاة إلى ولده]
- ٢٩٦٥ ..... [مسألة ١٩ لا فرق في عدم جواز دفع الزكاة الى من تجب نفقته عليه]
- ٢٩٦٧ ..... [مسألة ٢٠ يجوز صرف الزكاة على مملوك الغير]
- ٢٩٦٧ ..... [الرابع ان لا يكون هاشميا]
- ٢٩٦٧ ..... اشارة
- ٢٩٧٠ ..... [مسألة ٢١ المحرم من صدقات غير الهاشمي عليه]
- ٢٩٧٢ ..... [مسألة ٢٢ يثبت كونه هاشميا بالبنية و الشيعاء]
- ٢٩٧٤ ..... [مسألة ٢٣ يشكل إعطاء زكاة غير الهاشمي لمن تولد من الهاشمي بالزنا]
- ٢٩٧٤ ..... [فصل في بقيه أحكام الزكاة]
- ٢٩٧٤ ..... اشارة
- ٢٩٧٥ ..... [الأولى الأفضل بل الأحوط نقل الزكاة إلى الفقيه الجامع للشرائط]
- ٢٩٧٨ ..... [الثانية لا يجب البسط على الأصناف الثمانية]
- ٢٩٧٩ ..... [ (الثالثة) يستحب تخصيص أهل الفضل بزيادة النصيب]
- ٢٩٨٠ ..... [الرابعة الإجهار بدفع الزكاة أفضل من الاسرار به]
- ٢٩٨٠ ..... [الخامسة إذا قال المالك أخرجت زكاة مالي]
- ٢٩٨٠ ..... [السادسة يجوز عزل الزكاة و تعيينها في مال مخصوص]



- [ (السابعة) إذا اتجر بمجموع النصاب قبل أداء الزكاة ] ..... ٢٩٨٤
- [ الثامنة تجب الوصية بأداء ما عليه من الزكاة ] ..... ٢٩٨٤
- [ (التاسعة) يجوز ان يعدل بالزكاة الى غير من حضره ] ..... ٢٩٨٥
- [ (العاشرة) لا إشكال في جواز نقل الزكاة ] ..... ٢٩٨٦
- [ (الحادية عشرة) الأقوى جواز النقل الى البلد الأخر ] ..... ٢٩٨٨
- [ الثانية عشرة لو كان له مال في غير بلد الزكاة ] ..... ٢٩٩١
- [ الثالثة عشرة لو كان المال الذي فيه الزكاة في بلد آخر غير بلده ] ..... ٢٩٩٢
- [ الرابعة عشرة إذا قبض الفقيه الزكاة بعنوان الولاية العامة ] ..... ٢٩٩٢
- [ الخامسة عشرة ان احتاجت الزكاة إلى كيل أو وزن ] ..... ٢٩٩٢
- [ السادسة عشرة إذا تعدد سبب الاستحقاق في شخص واحد ] ..... ٢٩٩٣
- [ السابعة عشرة المملوك الذي يشتري من الزكاة ] ..... ٢٩٩٤
- [ الثامنة عشرة قد عرفت سابقا انه لا يجب الاقتصار في دفع الزكاة ] ..... ٢٩٩٤
- [ التاسعة عشرة يستحب للفقيه ] ..... ٢٩٩٨
- [ العشرون يكره لرب المال طلب تملك ما أخرجه في الصدقة ] ..... ٢٩٩٩
- [ فصل في وقت وجوب إخراج الزكاة ] ..... ٣٠٠٠
- اشارة ..... ٣٠٠٠
- [ مسألة ١ و هي ان الظاهر ان المنط في الضمان مع وجود المستحق هو التأخير عن الفور العرفي ] ..... ٣٠٠٣
- [ و مسألة ٢ و هو انه، يشترط في الضمان مع التأخير العلم بوجود المستحق ] ..... ٣٠٠٤
- [ مسألة ٣ لو أنف الزكاة المعزولة ] ..... ٣٠٠٤
- [ مسألة ٤ لا يجوز تقديم الزكاة قبل وقت الوجوب على الأصح ] ..... ٣٠٠٤
- [ مسألة ٥ إذا أراد ان يعطى فقيرا شيئا و لم يجى وقت وجوب الزكاة عليه ] ..... ٣٠٠٦
- [ مسألة ٦ لو إعطاء قرضا فزاد عنده زيادة متصله أو منفصله ] ..... ٣٠٠٦
- [ مسألة ٧ لو كان ما أقرض الفقير في أثناء الحول ] ..... ٣٠٠٧
- [ مسألة ٨ لو استغنى الفقير الذي أقرضه ] ..... ٣٠٠٧
- [ فصل الزكاة من العبادات ] ..... ٣٠٠٨
- اشارة ..... ٣٠٠٨

- مسألة ١ لا إشكال في انه يجوز للمالك التوكيل في أداء الزكاة] ..... ٣٠١٣
- مسألة ٢ إذا دفع المالك أو وكيله بلا نية القربة] ..... ٣٠١٤
- مسألة ٣ يحوز دفع الزكاة إلى الحاكم الشرعي] ..... ٣٠١٥
- مسألة ٤ إذا أدى ولي اليتيم أو المجنون زكاة مالهما] ..... ٣٠١٨
- مسألة ٥ إذا أدى الحاكم الزكاة عن الممتنع] ..... ٣٠١٨
- مسألة ٦ لو كان له مال غائب مثلاً] ..... ٣٠١٩
- مسألة ٧ لو أخرج عن ماله الغائب زكاة ثم بان كونه تالفاً] ..... ٣٠٢٢
- اختتام فيه مسائل متفرقة] ..... ٣٠٢٢
- إشارة ..... ٣٠٢٣
- الأولى استحباب استخراج زكاة مال التجارة و نحوه] ..... ٣٠٢٣
- الثانية إذا علم بتعلق الزكاة بماله] ..... ٣٠٢٤
- الثالثة إذا باع الزرع أو الثمر] ..... ٣٠٢٦
- الرابعة إذا مات المالك بعد تعلق الزكاة] ..... ٣٠٢٨
- الخامسة إذا علم ان مورثه كان مكلفاً بإخراج الزكاة] ..... ٣٠٢٩
- السادسة إذا علم اشتغال ذمته اما بالخمسة أو الزكاة] ..... ٣٠٣٢
- السابعة إذا علم إجمالاً ان حنطته بلغت النصاب] ..... ٣٠٣٣
- الثامنة إذا كان عليه الزكاة فمات قبل أدائها] ..... ٣٠٣٥
- التاسعة إذا باع النصاب بعد وجوب الزكاة] ..... ٣٠٣٥
- العاشرة إذا طلب من غيره ان يؤدي زكاته تبرعاً من ماله] ..... ٣٠٣٦
- الحادية عشرة إذا وكل غيره في أداء زكاته] ..... ٣٠٣٧
- الثانية عشرة إذا شك في اشتغال ذمته بالزكاة] ..... ٣٠٣٧
- الثالثة عشرة لا يجب الترتيب في أداء الزكاة] ..... ٣٠٣٨
- الرابعة عشرة و في المزارعة الفاسدة الزكاة] ..... ٣٠٣٨
- الخامسة عشرة يجوز للحاكم الشرعي ان يفترض على الزكاة] ..... ٣٠٣٩
- السادسة عشرة لا يجوز للفقير و لا للحاكم الشرعي أخذ الزكاة من المالك] ..... ٣٠٤٢
- [ السابعة عشرة) اشتراط التمكّن من التصرف فيما يعتبر فيه الحول] ..... ٣٠٤٣

- ٣٠٤٤ ..... [الثامنة عشرة إذا كان له مال مدفون في مكان]
- ٣٠٤٤ ..... [التاسعة عشرة إذا نذر ان لا يتصرف في ماله الحاضر]
- ٣٠٤٥ ..... [العشرون يجوز ان يشتري من زكوته من سهم سبيل الله كتابا]
- ٣٠٤٦ ..... [الحادية والعشرون إذا كان ممتنعا من أداء الزكاة]
- ٣٠٤٦ ..... [الثانية والعشرون لا يجوز إعطاء الزكاة للفقير]
- ٣٠٤٦ ..... [الثالثة والعشرون يجوز صرف الزكاة من سهم سبيل الله]
- ٣٠٤٧ ..... [الرابعة والعشرون لو نذر ان يكون نصف ثمر نخلة أو كرمه]
- ٣٠٤٧ ..... [الخامسة والعشرون يجوز للفقير ان يوكل شخصا يقبض له الزكاة]
- ٣٠٤٨ ..... [السادسة والعشرون لا تجزى الفضولية في دفع الزكاة]
- ٣٠٥٠ ..... [السابعة والعشرون إذا و كل المالك شخصا في إخراج زكوته]
- ٣٠٥٥ ..... [الثامنة والعشرون لو قبض الفقير بعنوان الزكاة أربعين شاة]
- ٣٠٥٦ ..... [التاسعة والعشرون لو كان له مال زكوى مشتركا بين اثنين مثلا]
- ٣٠٥٦ ..... [الثلاثون قد مر ان الكافر مكلف بالزكاة]
- ٣٠٥٧ ..... [الحادية والثلاثون إذا بقي من المال الذي تعلق به الزكاة والخمس مقدار]
- ٣٠٥٨ ..... [الثانية والثلاثون الظاهر انه لا مانع من إعطاء الزكاة للسائل بكفه]
- ٣٠٥٨ ..... [الثالثة والثلاثون الظاهر بناء على اعتبار العدالة في الفقير]
- ٣٠٥٨ ..... [الرابعة والثلاثون لا إشكال في وجوب قصد القرية في الزكاة]
- ٣٠٦٠ ..... [الخامسة والثلاثون إذا وكل شخصا في إخراج زكوته]
- ٣٠٦١ ..... [السادسة والثلاثون إذا دفع المالك الزكاة إلى الحاكم الشرعى]
- ٣٠٦٢ ..... [السابعة والثلاثون إذا أخذ الحاكم الزكاة من الممتنع كرها]
- ٣٠٦٣ ..... [الثامنة والثلاثون إذا كان المشتغل بتحصيل العلم قادرا على الكسب]
- ٣٠٦٣ ..... [التاسعة والثلاثون إذا لم يكن الفقير المشتغل بتحصيل العلم]
- ٣٠٦٣ ..... [الأربعون حكى عن جماعة عدم صحة دفع الزكاة في المكان المغصوب]
- ٣٠٦٤ ..... [ (الحادية والأربعون) لا إشكال في اعتبار التمكّن من التصرف في وجوب الزكاة]
- ٣٠٦٥ ..... [فصل في زكاة الفطرة]
- ٣٠٦٥ ..... [إشارة]

- ٣٠٦٦ ----- [فصل فى شرائط وجوبها]
- ٣٠٦٦ ----- اشارة
- ٣٠٦٦ ----- [او هى أمور]
- ٣٠٦٦ ----- اشارة
- ٣٠٦٧ ----- [الأول التكليف]
- ٣٠٦٧ ----- [الثانى عدم الإغماء]
- ٣٠٦٧ ----- [الثالث الحرية]
- ٣٠٦٨ ----- [الرابع الغنى]
- ٣٠٧٠ ----- [مسائل]
- ٣٠٧٠ ----- [مسألة ١] لا يعتبر فى الوجوب كونه مالكا مقدار الزكاة زائدا على مؤنته السنة
- ٣٠٧٠ ----- [مسألة ٢] لا يشترط فى وجوبها الإسلام
- ٣٠٧٠ ----- [مسألة ٣] يعتبر فيها نية القرية
- ٣٠٧٠ ----- [مسألة ٤] يستحب للفقير إخراجها أيضا
- ٣٠٧٣ ----- [مسألة ٥] يكره تملك ما دفعه وجوبا أو ندبا
- ٣٠٧٣ ----- [مسألة ٦] المدار فى وجوب الفطرة
- ٣٠٧٥ ----- [فصل فىمن تجب عنه]
- ٣٠٧٥ ----- اشارة
- ٣٠٧٨ ----- [مسألة ١] إذا ولد له ولد أو ملك مملوكا
- ٣٠٧٩ ----- [مسألة ٢] كل من وجبت فطرته على غيره سقطت عن نفسه
- ٣٠٨٣ ----- [مسألة ٣] تجب الفطرة عن الزوجة
- ٣٠٨٦ ----- [مسألة ٤] لو أنفق الولي على الصغير أو المجنون من مالهما
- ٣٠٨٦ ----- [مسألة ٥] يجوز التوكيل فى دفع الزكاة إلى الفقير
- ٣٠٨٧ ----- [مسألة ٦] من وجب عليه فطرة غيره
- ٣٠٨٧ ----- [مسألة ٧] تحرم فطرة غير الهاشمي على الهاشمي
- ٣٠٨٧ ----- [مسألة ٨] لا فرق فى العيال بين ان يكون حاضرا عنده و فى منزله أو منزل آخر
- ٣٠٨٨ ----- [مسألة ٩] الغائب عن عياله الذين فى نفقته

- مسألة ١٠ المملوك المشترك بين مالكين]----- ٣٠٨٨
- مسألة ١١ إذا كان شخص في عيال اثنين]----- ٣٠٩١
- مسألة ١٢ لا إشكال في وجوب فطرة الرضيع على أبيه]----- ٣٠٩٢
- مسألة ١٣ الظاهر عدم اشتراط كون الإنفاق من المال الحلال]----- ٣٠٩٣
- مسألة ١٤ الظاهر اشتراط صرف عين ما أنفقه أو قيمته بعد صدق العيلولة]----- ٣٠٩٣
- مسألة ١٥ لو ملك شخصا مالا هبة أو صلحا أو هدية و هو أنفق على نفسه لا يجب عليه زكوته]----- ٣٠٩٤
- مسألة ١٦ لو استأجر شخصا و اشتراط في ضمن العقد ان تكون نفقته عليه لا يبعد وجوب إخراج فطرته]----- ٣٠٩٤
- مسألة ١٧ إذا نزل عليه نازل قهرا عليه]----- ٣٠٩٥
- مسألة ١٨ إذا مات قبل الغروب من ليلة الفطر لم تجب في تركته شيء]----- ٣٠٩٥
- مسألة ١٩ المطلقة رجعيًا فطرتها على زوجها دون البائن]----- ٣٠٩٥
- مسألة ٢٠ إذا كان غائبا عن عياله]----- ٣٠٩٦
- أفصل في جنسها و قدرها]----- ٣٠٩٧
- إشارة ----- ٣٠٩٧
- مسألة (١) يشترط في الجنس المخرج كونه صحيحا]----- ٣١٠١
- مسألة (٢) الأقوى الاجتزاء بقيمة أحد المذكورات]----- ٣١٠٢
- مسألة (٣) لا يجزى نصف الصاع مثلا من الحنطة]----- ٣١٠٣
- مسألة (٤) لا يجزى الصاع الملقق من جنسين]----- ٣١٠٤
- مسألة (٥) المدار قيمة وقت الإخراج]----- ٣١٠٤
- مسألة (٦) لا يشترط اتحاد الجنس]----- ٣١٠٥
- مسألة (٧) الواجب في القدر الصاع عن كل رأس]----- ٣١٠٥
- أفصل في وقت وجوبها]----- ٣١٠٧
- إشارة ----- ٣١٠٧
- مسألة (١) لا يجوز تقديمها على وقتها في شهر رمضان على الأحوط]----- ٣١١٢
- مسألة (٢) يجوز عزلها في مال مخصوص من الأجناس]----- ٣١١٤
- مسألة (٣) إذا عزلها و أخر دفعها الى المستحق]----- ٣١١٦
- مسألة (٤) الأقوى جواز نقلها بعد العزل الى بلد آخر]----- ٣١١٦

- ٣١١٦ ..... [مسألة (٥) الأفضل أدائها في بلد التكليف بها]
- ٣١١٧ ..... [مسألة (٦) إذا عزلها في مال معين]
- ٣١١٧ ..... [فصل في مصرفها]
- ٣١١٧ ..... إشارة
- ٣١١٨ ..... [مسألة (١) لا يشترط عدالة من يدفع اليه]
- ٣١١٩ ..... [مسألة (٢) يجوز للمالك ان يتولى دفعها مباشرة]
- ٣١١٩ ..... [مسألة (٣) الأحوط ان لا يدفع للفقير أقل من صاع]
- ٣١١٩ ..... [مسألة (٤) يجوز ان يعطى فقيرا واحدا أزيد من صاع]
- ٣١١٩ ..... [مسألة (٥) يستحب تقديم الأرحام على غيرهم]
- ٣١٢٠ ..... [مسألة (٦) إذا دفعها الى شخص باعتقاد كونه فقيرا]
- ٣١٢٠ ..... [مسألة (٧) لا يكفى ادعاء الفقر]
- ٣١٢٠ ..... [مسألة (٨) تجب نية القرية هنا كما في زكاة المال]
- ٣١٢١ ..... الجزء الحادى عشر
- ٣١٢١ ..... إشارة
- ٣١٢١ ..... كلمة المؤلف
- ٣١٢١ ..... [كتاب الخمس]
- ٣١٢١ ..... (فصل فيما يجب فيه الخمس)
- ٣١٢١ ..... [او هو سبعة أشياء]
- ٣١٢١ ..... إشارة
- ٣١٢٢ ..... [الأول الغنائم المأخوذة من الكفار من أهل الحرب]
- ٣١٢٥ ..... [الثانى من السبعة التى يجب فيها الخمس المعادن]
- ٣١٣٥ ..... [الثالث مما يجب فيه الخمس الكنز]
- ٣١٤٤ ..... [الرابع مما يجب فيه الخمس الغوص]
- ٣١٤٩ ..... [الخامس مما يجب فيه الخمس المال الحلال المختلط الحرام]
- ٣١٤٧ ..... [السادس مما يجب فيه الخمس الأرض التى اشتراها الذمى من المسلم]
- ٣١٧٣ ..... [السابع مما يجب فيه الخمس ما يفضل عن مؤنة سنته و مؤنة عياله]

- مسائل] ..... ٣١٧٦
- مسألة ٥٠ إذا علم ان مورثه لم يؤد خمس ما تركه وجب إخراجه] ..... ٣١٧٦
- مسألة (٥١) لا خمس فيما ملك بالخمس أو الزكاة أو الصدقة المندوبة] ..... ٣١٧٦
- مسألة (٥٣) تعلق الخمس بنماءات الأعيان] ..... ٣١٧٩
- [ مسألة (٥٥) إذا عمر بستانا و غرس فيه أشجارا و نخيلا] ..... ٣١٨٠
- مسألة (٥٦) إذا كان له أنواع من الاكتساب و الاستفادة] ..... ٣١٨٠
- مسألة (٥٧) يشترط في وجوب خمس الربح أو الفائدة] ..... ٣١٨٢
- مسألة (٥٨) لو اشترى ما فيه ربح ببيع الخيار] ..... ٣١٨٢
- مسألة (٥٩) الأحوط إخراج خمس رأس المال] ..... ٣١٨٣
- مسألة (٦٠) مبدء السنة التي يكون بعد خروج مؤنتها] ..... ٣١٨٣
- مسألة (٦١) المراد بالمؤنة مضافا الى ما يصرف في تحصيل الربح] ..... ٣١٨٥
- مسألة (٦٤) يجوز إخراج المؤنة من الربح] ..... ٣١٨٧
- مسألة (٦٥) المناط في المؤنة ما يصرف فعلا] ..... ٣١٨٩
- مسألة (٦٦) إذا استقرض من ابتداء سنته لمؤنته] ..... ٣١٩٠
- مسألة (٦٧) لو زاد ما اشتراه و ادخره للمؤنة] ..... ٣١٩٠
- [ مسألة (٦٨) إذا مات المكتسب في أثناء الحول بعد حصول الربح] ..... ٣١٩١
- [ مسألة (٦٩) إذا لم يحصل له ربح في تلك السنة] ..... ٣١٩١
- [ مسألة (٧٠) مصارف الحج من مؤنة عام الاستطاعة] ..... ٣١٩١
- [ مسألة (٧١) أداء الدين من المؤنة] ..... ٣١٩٣
- مسألة (٧٢) متى حصل الربح و كان زائدا على مؤنة السنة] ..... ٣١٩٥
- مسألة (٧٣) لو تلف بعض أمواله] ..... ٣١٩٦
- مسألة (٧٤) لو كان له رأس مال و فرقه في أنواع من التجارة] ..... ٣١٩٦
- مسألة (٧٥) الخمس بجميع اقسامه متعلق بالعين] ..... ٣١٩٨
- مسألة (٧٨) ليس للمالك ان ينقل الخمس الى ذمته] ..... ٣٢٠٢
- مسألة (٧٩) يجوز تعجيل إخراج خمس الربح] ..... ٣٢٠٣
- مسألة (٨٠) إذا اشترى بالربح قبل إخراج الخمس جارية] ..... ٣٢٠٤

- مسألة (٨١) قد مر ان مصارف الحج الواجب] ..... ٣٢٠٥
- مسألة (٨٢) لو جعل الغوص أو المعدن مكسبا له] ..... ٣٢٠٥
- مسألة (٨٣) المرأة التي تكتسب في بيت زوجها] ..... ٣٢٠٦
- مسألة (٨٤) الظاهر عدم اشتراط التكليف و الحرية في الكنز] ..... ٣٢٠٦
- «فصل في قسمة الخمس و مستحقه» ..... ٣٢٠٨
- مسألة (١) يقسم الخمس ستة أسهم على الأصح] ..... ٣٢٠٨
- مسألة (٢) لا يجب البسط على الأصناف] ..... ٣٢١٣
- مسألة (٣) مستحق الخمس من انتسب الى هاشم بالأبوة] ..... ٣٢١٦
- مسألة (٤) لا يصدق من ادعى النسب إلا بالبينة] ..... ٣٢١٩
- مسألة (٥) في جواز دفع الخمس الى من يجب عليه نفقته اشكال] ..... ٣٢١٩
- مسألة (٦) لا يجوز دفع الزائد عن مؤنة السنة لمستحق واحد] ..... ٣٢٢٠
- مسألة (٧) النصف من الخمس الذي للإمام عليه السلام] ..... ٣٢٢١
- مسألة (٨) لا إشكال في جواز نقل الخمس من بلده الى غيره] ..... ٣٢٢٦
- مسألة (٩) لو اذن الفقيه في النقل لم يكن عليه ضمان] ..... ٣٢٢٨
- مسألة (١٠) مؤنة النقل على الناقل في صورة الجواز] ..... ٣٢٢٨
- مسألة (١١) ليس من النقل لو كان له مال في بلد آخر] ..... ٣٢٢٩
- مسألة (١٢) لو كان الذي فيه الخمس في غير بلده] ..... ٣٢٢٩
- مسألة (١٣) ان كان المجتهد الجامع للشرائط في غير بلده] ..... ٣٢٣٠
- مسألة (١٤) قد مر انه يجوز للمالك ان يدفع الخمس من مال آخر له] ..... ٣٢٣٠
- مسألة (١٥) لا تبرء ذمته من الخمس الا بقبض المستحق] ..... ٣٢٣٠
- مسألة (١٦) إذا كان له في ذمة المستحق دين] ..... ٣٢٣١
- مسألة (١٧) إذا أراد المالك ان يدفع العوض نقدا أو عرضا] ..... ٣٢٣٢
- مسألة (١٨) لا يجوز للمستحق أن يأخذ من باب الخمس و يرده على المالك] ..... ٣٢٣٢
- مسألة (١٩) إذا انتقل الى الشخص مال فيه الخمس] ..... ٣٢٣٣
- اخاتمة في الأنفال] ..... ٣٢٣٥
- [كتاب الحج] ..... ٣٢٤٤



- ٣٢٤٤ ..... [مقدمة المؤلف]
- ٣٢٤٤ ..... [فصل من أركان الدين الحج]
- ٣٢٤٤ ..... اشارة
- ٣٢٤٧ ..... [مسألة (١) لا خلاف في ان وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوري]
- ٣٢٤٩ ..... [مسألة (٢) لو توقف ادراك الحج بعد حصول الاستطاعة على مقدمات]
- ٣٢٥١ ..... [فصل في شرائط وجوب حجة الإسلام]
- ٣٢٥١ ..... اشارة
- ٣٢٥١ ..... [ (أحدها) الكمال بالبلوغ و العقل]
- ٣٢٥١ ..... اشارة
- ٣٢٥٢ ..... [مسألة (١) يستحب للصبى المميز ان يحج]
- ٣٢٥٤ ..... [مسألة (٢) يستحب للولى أن يحرم بالصبى الغير المميز]
- ٣٢٥٧ ..... [مسألة (٣) لا يلزم كون الولى محرما بالإحرام فى الإحرام بالصبى]
- ٣٢٥٨ ..... [مسألة (٤) المشهور على ان المراد بالولى فى الإحرام بالصبى الغير المميز الولى الشرعى]
- ٣٢٥٩ ..... [مسألة (٥) النفقة الزائدة على نفقة الحضر على الولى لا من مال الصبى]
- ٣٢٦٠ ..... [مسألة (٦) الهدى على الولى و كذا كفارة الصيد]
- ٣٢٦٣ ..... [مسألة (٧) قد عرفت انه لو حج الصبى عشر مرات لم يجزه عن حجة الإسلام]
- ٣٢٦٨ ..... [مسألة (٨) إذا مشى الصبى إلى الحج]
- ٣٢٦٨ ..... [مسألة (٩) إذا حج باعتقاد انه غير بالغ ندبا]
- ٣٢٦٨ ..... [الثانى من الشروط الحربية]
- ٣٢٦٩ ..... اشارة
- ٣٢٧٠ ..... [و يبقى الكلام فى أمور]
- ٣٢٧٠ ..... اشارة
- ٣٢٧٠ ..... [ (أحدها) هل يشترط فى الاجزاء تجديد النية للإحرام بحجة الإسلام]
- ٣٢٧١ ..... [ (الثانى) هل يشترط فى الاجزاء كونه مستطاعا حين الدخول فى الإحرام]
- ٣٢٧١ ..... [ (الثالث) هل الشرط فى الاجزاء ادراك خصوص المشعر]
- ٣٢٧٢ ..... [ (الرابع) هل الحكم مختص بحج الافراد و القران]

- ٣٢٧٣ ..... [مسألة (١) إذا اذن المولى لمملوكه فى الإحرام]
- ٣٢٧٥ ..... [مسألة (٢) يجوز للمولى ان يبيع مملوكه المحرم باذنه]
- ٣٢٧٦ ..... [مسألة (٣) إذا انعتق العبد قبل المشعر فهديه عليه]
- ٣٢٧٧ ..... [مسألة (٤) إذا أتى المملوك المأذون فى إحرامه بما يوجب الكفارة]
- ٣٢٧٩ ..... [مسألة (٥) إذا أفسد المملوك المأذون حجه بالجماع قبل المشعر]
- ٣٢٨٣ ..... [مسألة (٦) لا فرق فيما ذكر من عدم وجوب الحج على المملوك]
- ٣٢٨٤ ..... [مسألة (٧) إذا أمر المولى مملوكه بالحج وجب عليه طاعته]
- ٣٢٨٥ ..... الثالث الاستطاعة
- ٣٢٨٥ ..... اشارة
- ٣٢٨٥ ..... [مسألة (١) لا خلاف و لا إشكال فى عدم كفاية القدرة العقلية فى وجوب الحج]
- ٣٢٨٨ ..... [مسألة (٢) لا فرق فى اشتراط وجود الراحلة بين القريب و البعيد]
- ٣٢٨٩ ..... [مسألة (٣) لا يشترط وجودهما عينا عنده]
- ٣٢٩٠ ..... [مسألة (٤) المراد بالزاد هنا المأكول و المشروب]
- ٣٢٩٢ ..... [مسألة (٥) إذا لم يكن عنده الزاد]
- ٣٢٩٣ ..... [مسألة (٦) انما يعتبر الاستطاعة من مكانه لا من بلده]
- ٣٢٩٤ ..... [مسألة (٧) إذا كان من شأنه ركوب المحمل أو الكنيسة]
- ٣٢٩٤ ..... [مسألة (٨) غلاء أسعار ما يحتاج اليه]
- ٣٢٩٥ ..... [مسألة (٩) لا يكفى فى وجوب الحج وجود نفقة الذهب فقط]
- ٣٢٩٦ ..... [مسألة (١٠) قد عرفت انه لا يشترط وجود ما يحتاج إليه فى نفقة الحج]
- ٣٢٩٨ ..... [مسألة (١١) لو كان بيده دار موقوفه تكفيه لسكناه]
- ٣٢٩٨ ..... [مسألة (١٢) لو لم تكن المستثنيات زائدة عن اللائق بحاله بحسب عينها]
- ٣٢٩٩ ..... [مسألة (١٣) إذا لم يكن عنده من الأعيان المستثنيات]
- ٣٣٠١ ..... [مسألة (١٤) إذا كان عنده مقدار ما يكفيه للحج]
- ٣٣٠٢ ..... [مسألة (١٥) إذا لم يكن عنده ما يحج به]
- ٣٣٠٤ ..... [مسألة (١٦) لا يجب الاقتراض إذا لم يكن له مال]
- ٣٣٠٥ ..... [مسألة (١٧) إذا كان عنده ما يكفيه للحج]

- مسألة (١٨) لا فرق في كون الدين مانعا عن وجوب الحج] ..... ٣٣١٠
- مسألة (١٩) إذا كان عليه خمس أو زكاة] ..... ٣٣١١
- مسألة (٢١) إذا كان عليه دين مؤجل بأجل طويل جدا] ..... ٣٣١٢
- مسألة (٢٠) إذا شك في مقدار ماله] ..... ٣٣١٢
- مسألة (٢٢) لو كان بيده مقدار نفقة الذهاب و الإياب] ..... ٣٣١٣
- مسألة (٢٣) إذا حصل عنده مقدار ما يكفي للحج] ..... ٣٣١٤
- مسألة (٢٤) إذا كان له مال غائب بقدر الاستطاعة] ..... ٣٣١٨
- مسألة (٢٥) إذا وصل ماله الى حد الاستطاعة] ..... ٣٣١٩
- مسألة (٢٦) إذا اعتقد انه غير مستطيع فحج ندبا] ..... ٣٣١٩
- مسألة (٢٦) هل تكفى في الاستطاعة الملكية المتزلزلة للزاد و الراحلة] ..... ٣٣٢١
- مسألة (٢٨) يشترط في وجوب الحج بعد حصول الزاد و الراحلة] ..... ٣٣٢٣
- مسألة (٢٩) إذا تلف بعد تمام الاعمال مؤنة عوده الى وطنه] ..... ٣٣٢٣
- مسألة (٣٠) الظاهر عدم اعتبار الملكية في الزاد و الراحلة] ..... ٣٣٢٤
- مسألة (٣١) لو اوصى له بما يكفي للحج] ..... ٣٣٢٥
- مسألة (٣٢) إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين عليه السلام في كل عرفة] ..... ٣٣٢٦
- مسألة (٣٢) النذر المعلق على أمر قسمان] ..... ٣٣٢٩
- مسألة (٣٣) إذا لم يكن له زاد و راحلة و لكن قيل له] ..... ٣٣٣٠
- مسألة (٣٤) لا يمنع الدين من الوجوب في الاستطاعة البديلة] ..... ٣٣٣٥
- مسألة (٣٥) لا يشترط الرجوع الى كفاية في الاستطاعة البديلة] ..... ٣٣٣٦
- مسألة (٣٦) إذا وهبه ما يكفي للحج لان يحج به] ..... ٣٣٣٦
- مسألة (٣٧) لو وقف شخص لمن يحج أو اوصى أو نذر كذلك] ..... ٣٣٣٨
- مسألة (٣٨) لو أعطاه ما يكفي للحج خمسا أو زكاة] ..... ٣٣٣٨
- مسألة (٣٩) الحج البدلي يجزى عن حجة الإسلام] ..... ٣٣٤١
- مسألة (٤٠) يجوز للباذل الرجوع عن بذله قبل الدخول في الإحرام] ..... ٣٣٤٢
- مسألة (٤١) إذا رجع الباذل في أثناء الطريق] ..... ٣٣٤٢
- مسألة (٤٢) إذا بذل لأحد اثنين أو ثلاثة] ..... ٣٣٤٣

- مسألة (٤٣) الظاهر ان ثمن الهدى عن البازل] ..... ٣٣٤٣
- مسألة (٤٤) انما يجب بالبذل الحج الذى هو وظيفته على تقدير الاستطاعة] ..... ٣٣٤٥
- مسألة (٤٥) إذا قال بذلت لك هذا المال مخيرا بين ان تحج به أو تزور الحسين عليه السلام] ..... ٣٣٤٦
- مسألة (٤٦) لو بذل له مالا ليحج بقدر ما يكفيه] ..... ٣٣٤٦
- مسألة (٤٧) لو رجع عن بذله فى الأثناء] ..... ٣٣٤٦
- مسألة (٤٨) لا فرق فى البازل بين ان يكون واحدا أو متعددا] ..... ٣٣٤٧
- مسألة (٤٩) لو عين له مقدارا ليحج به و اعتقد كفايته] ..... ٣٣٤٧
- مسألة (٥٠) إذا قال اقترض و حج و على دينك] ..... ٣٣٤٨
- مسألة (٥١) لو بذل مالا ليحج به فتبين بعد الحج انه كان مغصوبا] ..... ٣٣٤٨
- مسألة (٥٢) لو أجر نفسه للخدمة فى طريق الحج] ..... ٣٣٤٩
- مسألة (٥٣) إذا استوجر اى طالب منه اجارة نفسه] ..... ٣٣٥٢
- مسألة (٥٤) يجوز لغير المستطيع ان يوجر نفسه للنيابة عن الغير] ..... ٣٣٥٣
- مسألة (٥٥) إذا حج لنفسه أو عن غيره تبرعا] ..... ٣٣٥٣
- مسألة (٥٦) يشترط فى الاستطاعة مضافا الى مؤنة الذهاب و الإياب جود ما يمون به عياله] ..... ٣٣٥٥
- مسألة (٥٧) الأقوى وفاقا لأكثر القدمات اعتبار الرجوع الى كفاية] ..... ٣٣٥٧
- مسألة (٥٨) لا يجوز للولد ان يأخذ من مال والده و يحج به] ..... ٣٣٦٠
- مسألة (٥٩) إذا حصلت الاستطاعة لا يجب ان يحج من ماله] ..... ٣٣٦٣
- مسألة (٦٠) يشترط فى وجوب الحج الاستطاعة البدنية] ..... ٣٣٦٤
- مسألة (٦١) و يشترط أيضا الاستطاعة الزمانية] ..... ٣٣٦٤
- مسألة (٦٢) و يشترط أيضا الاستطاعة السريعة] ..... ٣٣٦٥
- مسألة (٦٣) إذا استلزم الذهاب الى الحج تلف ماله فى بلده معتد به] ..... ٣٣٦٥

الجزء الثانى عشر ..... ٣٣٦٧

[مقدمة التحقيق] ..... ٣٣٦٧

[مقدمة الناشر] ..... ٣٣٦٧

ترجمة و جيزة للمؤلف قدس الله روحه ..... ٣٣٦٨

إشارة ..... ٣٣٦٨

- ٣٣٤٨ ----- (فهرست مؤلفاته و طریقتہ فی التالیف)
- ٣٣٧٠ ----- [اتتمة كتاب الحج]
- ٣٣٧٠ ----- [اتتمة فصل في شرائط وجوب حجة الإسلام]
- ٣٣٧٠ ----- [اتتمة الشرط الثالث الاستطاعة]
- ٣٣٧٠ ----- إشارة
- ٣٣٧٠ ----- [مسألة (٤٥) قد علم مما مر انه يشترط في وجوب الحج مضافا الى البلوغ و العقل و الحرية]
- ٣٣٧٠ ----- إشارة
- ٣٣٧١ ----- [أحدهما إذا اعتقد تحقق جميع هذه مع فقد بعضها واقعا]
- ٣٣٧٤ ----- [أو ثانيهما إذا ترك الحج مع تحقق الشرائط متعمدا]
- ٣٣٧٧ ----- [مسألة (٤٦) إذا حج مع استلزامه لترك واجب أو ارتكاب محرم]
- ٣٣٧٨ ----- [مسألة (٤٧) إذا كان في الطريق عدو لا يندفع الا بالمال]
- ٣٣٨٠ ----- [مسألة (٤٨) لو توقف الحج على قتال العدو]
- ٣٣٨٠ ----- [مسألة (٤٩) لو انحصر الطريق في البحر وجب ركوبه]
- ٣٣٨٢ ----- [مسألة (٧٠) إذا استقر عليه الحج و كان عليه خمس أو زكوه]
- ٣٣٨٣ ----- [مسألة (٧١) يجب على المستطيع الحج مباشرة]
- ٣٣٨٣ ----- [مسألة (٧٢) إذا استقر الحج عليه و لم يتمكن من المباشرة]
- ٣٣٩٤ ----- [مسألة (٧٣) إذا مات من استقر عليه الحج في الطريق]
- ٣٤٠٠ ----- [مسألة (٧٤) الكافر يجب عليه الحج إذا استطاع]
- ٣٤٠٣ ----- [مسألة (٧٥) لو أحرم الكافر ثم أسلم في الأثناء]
- ٣٤٠٤ ----- [مسألة (٧٦) المرتد يجب عليه الحج]
- ٣٤٠٦ ----- [مسألة (٧٧) لو أحرم مسلما ثم ارتد ثم تاب لم يبطل إحرامه على الأصح]
- ٣٤٠٧ ----- [مسألة (٧٨) إذا حج المخالف ثم استبصر لا يجب عليه الإعادة]
- ٣٤١٠ ----- [مسألة (٧٩) لا يشترط اذن الزوج للزوجة في الحج إذا كانت مستطبعة]
- ٣٤١٢ ----- [مسألة (٨٠) لا يشترط وجود المحرم في حج المرأة إذا كانت مأمونة على نفسها و بضعها]
- ٣٤١٥ ----- [مسألة (٨١) إذا استقر عليه الحج بان استكملت الشرائط و أهمل حتى زالت]
- ٣٤١٩ ----- [مسألة (٨٢) إذا استقر عليه العمرة فقط أو الحج فقط]

- مسألة (٨٣) تقضى حجة الإسلام من أصل التركة]----- ٣٤٢٠
- مسألة (٨٤) (لا يجوز للورثة التصرف في التركة قبل استيجار الحج]----- ٣٤٢٤
- مسألة (٨٥) إذا أقر بعض الورثة بوجوب الحج على المورث و أنكره الآخرون لم يجب عليه]----- ٣٤٢٨
- مسألة (٨٦) إذا كان على الميت الحج و لم تكن تركته وافية به]----- ٣٤٢٩
- مسألة (٨٧) إذا تبرع متبرع بالحج عن الميت]----- ٣٤٣١
- مسألة (٨٨) هل الواجب الاستيجار عن الميت من الميقات أو البلد]----- ٣٤٣٢
- مسألة (٨٩) لو لم يمكن الاستيجار الا من البلد وجب]----- ٣٤٣٧
- مسألة (٩٠) إذا أوصى بالبلدية أو قلنا بوجوبها مطلقا فخولف]----- ٣٤٣٧
- مسألة (٩١) الظاهران المراد من البلد هو الذى مات فيه]----- ٣٤٣٨
- مسألة (٩٢) لو عين بلدة غير بلده]----- ٣٤٣٩
- مسألة (٩٣) على المختار من كفاية الميقاتية لا يلزم ان يكون من الميقات أو الأقرب إليه فالأقرب]----- ٣٤٤٠
- مسألة (٩٤) إذا لم يمكن الاستيجار من الميقات و أمكن من البلد وجب]----- ٣٤٤١
- مسألة (٩٥) إذا لم تف التركة بالاستيجار من الميقات]----- ٣٤٤١
- مسألة (٩٦) بناء على المختار من كفاية الميقاتية لا فرق بين الاستيجار منه و هو حى أو ميت]----- ٣٤٤١
- مسألة (٩٧) الظاهر وجوب المبادرة إلى الاستيجار فى سنة الموت]----- ٣٤٤٢
- مسألة (٩٨) إذا أهمل الوصى أو الوارث الاستيجار فتلفت التركة أو نقصت قيمتها]----- ٣٤٤٣
- مسألة (٩٩) على القول بوجوب البلدية و كون المراد بالبلد الوطن إذا كان له وطنان]----- ٣٤٤٣
- مسألة (١٠٠) بناء على البلدية الظاهر عدم الفرق بين أقسام الحج الواجب]----- ٣٤٤٣
- مسألة (١٠١) إذا اختلف تقليد الميت و الوارث فى اعتبار البلدية أو الميقاتية]----- ٣٤٤٤
- مسألة (١٠٢) الأحوط فى صورة تعدد من يمكن استيجاره استيجاره من كان أقلهم اجرة]----- ٣٤٤٧
- مسألة (١٠٣) ان الأقوى كفاية الميقاتية لكن الأحوط الاستيجار من البلد]----- ٣٤٤٨
- مسألة (١٠٤) إذا علم انه كان مقلدا و لكن لم يعلم فتوى مجتهدة]----- ٣٤٤٨
- مسألة (١٠٥) إذا علم باستطاعة الميت مالا و لم يعلم تحقق سائر الشرائط فى حقه]----- ٣٤٤٩
- مسألة (١٠٦) إذا علم استقرار الحج عليه و لم يعلم انه اتى به أم لا]----- ٣٤٥٠
- مسألة (١٠٧) لا يكفى الاستيجار فى براءة ذمة الميت و الوارث]----- ٣٤٥٠
- مسألة (١٠٨) إذا استأجر الوصى أو الوارث من البلد غفلة عن كفاية الميقاتية ضمن ما زاد]----- ٣٤٥١

- مسألة (١٠٩) إذا لم يكن للميت تركه و كان عليه الحج] ..... ٣٤٥٢
- مسألة (١١٠) من استقر عليه الحج و تمكن من أدائه ليس له ان يحج عن غيره] ..... ٣٤٥٣
- فصل فى الحج الواجب بالنذر و العهد و اليمين] ..... ٣٤٦٢
- إشارة - ..... ٣٤٦٢
- مسألة (١) ذهب جماعة إلى انه يشترط فى انعقاد اليمين من المملوك اذن المولى ..... ٣٤٦٥
- مسألة ٢ إذا كان الوالد كافرا] ..... ٣٤٧١
- مسألة (٣) هل المملوك المبعوض حكمه حكم القن أو لا] ..... ٣٤٧١
- مسألة (٤) الظاهر عدم الفرق فى الولد بين الذكر و الأنثى] ..... ٣٤٧٢
- مسألة (٥) إذا نذر أو حلف المملوك باذن المالك ثم انتقل الى غيره] ..... ٣٤٧٢
- مسألة (٦) لو نذرت المرأة أو حلفت حال عدم الزوجية ثم تزوجت] ..... ٣٤٧٣
- مسألة (٧) إذا نذر الحج من مكان معين كبليدة أو بلد آخر معين فحج من غير ذلك المكان] ..... ٣٤٧٥
- مسألة (٨) إذا نذر ان يحج و لم يقيده بزمان] ..... ٣٤٧٦
- مسألة (٩) إذا نذر الحج مطلقا أو مقيدا " بسنة معينة و لم يتمكن من الإتيان به حتى مات ] ..... ٣٤٨٢
- [ مسألة (١٠) إذا نذر الحج معلقا " على أمر كشفاء مريضة أو مجيء مسافرة فمات قبل حصول المعلق عليه] ..... ٣٤٨٣
- مسألة (١١) إذا نذر الحج و هو متمكن منه فاستقر عليه ثم صار معضوبا] ..... ٣٤٨٥
- مسألة ١٢ لو نذر ان يحج رجلا فى سنة معينة فخالف مع تمكنه] ..... ٣٤٨٦
- مسألة (١٣) لو نذر الإحجاج معلقا " على شرط ] ..... ٣٤٨٧
- مسألة (١٤) إذا كان مستطيعا " و نذر ان يحج حجة الإسلام انعقد على الأقوى] ..... ٣٤٨٩
- مسألة (١٥) لا يعتبر فى الحج النذرى الاستطاعة الشرعية] ..... ٣٤٩٢
- مسألة (١٦) إذا نذر حجا " غير حج- الإسلام فى عامه و هو مستطيع] ..... ٣٤٩٣
- مسألة (١٧) إذا نذر حجا " فى حال عدم الاستطاعة الشرعية ثم حصلت] ..... ٣٤٩٤
- مسألة ١٨ إذا كان نذره فى حال عدم الاستطاعة فوريا " ثم استطاع و أهمل عن وفاء النذر فى عامه] ..... ٣٤٩٥
- مسألة (١٩) إذا نذر الحج و أطلق من غير تقييد بحجة الإسلام و لا بغيره] ..... ٣٤٩٦
- مسألة (٢٠) إذا نذر حال عدم استطاعته معلقا على شفاء ولده مثلا فاستطاع] ..... ٣٤٩٩
- مسألة (٢١) إذا كان عليه حجه الإسلام و الحج النذرى و لم يمكنه الإتيان بهما] ..... ٣٥٠٠
- مسألة ٢٢ من عليه الحج الواجب بالنذر الموسع] ..... ٣٥٠٢

- مسألة (٢٣) إذا نذر ان يحج أو يحج انعقد] - - - - - ٣٥٠٢
- مسألة (٢٤) إذا نذر ان يحج أو يزور الحسين عليه السلام من بلده ثم مات قبل الوفاء بنذره] - - - - - ٣٥٠٤
- مسألة (٢٥) إذا علم ان على الميت حجا و لم يعلم انه حجه الإسلام أو حج النذر] - - - - - ٣٥٠٥
- مسألة (٢٦) إذا نذر المشى فى حجه الواجب عليه أو المستحب] - - - - - ٣٥٠٦
- مسألة (٢٧) لو نذر الحج راكبا" انعقد و وجب] - - - - - ٣٥١٠
- مسألة (٢٨) يشترط فى انعقاد النذر ماشيا أو حافيا تمكن الناذر و عدم تضرره بهما] - - - - - ٣٥١١
- مسألة (٢٩) فى كون مبدء وجوب المشى أو الحفاء بلد النذر أو الناذر] - - - - - ٣٥١٤
- مسألة (٣٠) لا يجوز لمن نذر الحج ماشيا أو المشى فى حجه ان يركب البحر] - - - - - ٣٥١٦
- مسألة (٣١) إذا نذر المشى فخالف نذره فحج راكبا] - - - - - ٣٥١٧
- مسألة (٣٢) لو ركب بعضا و مشى بعضا] - - - - - ٣٥٢٠
- مسألة (٣٣) لو عجز عن المشى بعد انعقاد نذره] - - - - - ٣٥٢٠
- مسألة (٣٤) إذا نذر الحج ماشيا فعرض مانع أخر غير العجز عن المشى من مرض أو خوف أو عدو أو نحو ذلك] - - - - - ٣٥٢٣
- فصل فى النيابة] - - - - - ٣٥٢٤
- اشارة - - - - - ٣٥٢٤
- مسألة (١) يشترط فى النائب أمور] - - - - - ٣٥٢٤
- اشارة - - - - - ٣٥٢٤
- [ (أحدها) البلوغ] - - - - - ٣٥٢٤
- [الثانى العقل] - - - - - ٣٥٢٦
- [ (الثالث) الايمان] - - - - - ٣٥٢٦
- [ (الرابع) العدالة أو الوثوق بصحة عمله] - - - - - ٣٥٢٨
- [الخامس معرفته بأفعال الحج و احكامه] - - - - - ٣٥٢٨
- [السادس عدم اشتغال ذمته بحج واجب عليه فى ذلك العام] - - - - - ٣٥٢٩
- مسألة (٢) لا يشترط فى النائب الحرية] - - - - - ٣٥٢٩
- مسألة (٣) يشترط فى المنوب عنه الإسلام] - - - - - ٣٥٢٩
- مسألة (٤) تجوز النيابة عن الصبى المميز و المجنون] - - - - - ٣٥٣١
- مسألة (٥) لا تشترط المماثلة بين النائب و المنوب عنه فى الذكورة و الأنوثة] - - - - - ٣٥٣٢



- مسألة (٦) لا بأس باستنابة الصرورة رجلا كان أو امرأة عن رجل أو امرأة] ..... ٣٥٣٣
- مسألة (٧) يشترط في صحة النيابة قصد النيابة] ..... ٣٥٣٥
- مسألة (٨) كما تصح النيابة بالتبرع و بالإجارة كذا تصح بالجماعة] ..... ٣٥٣٦
- مسألة (٩) لا يجوز استئجار المعذور في ترك بعض الاعمال] ..... ٣٥٣٨
- مسألة (١٠) إذا مات النائب قبل الإتيان بالمناسك] ..... ٣٥٣٨
- مسألة (١١) إذا مات الأجير بعد الإحرام و دخول الحرم يستحق تمام الأجرة] ..... ٣٥٤١
- مسألة (١٢) يجب في الإجارة تعيين نوع الحج] ..... ٣٥٤٧
- مسألة (١٣) لا يشترط في الإجارة تعيين الطريق] ..... ٣٥٥١
- مسألة (١٤) إذا أجر نفسه للحج عن شخص مباشرة في سنة معينة ثم أجر عن شخص آخر] ..... ٣٥٥٤
- مسألة (١٥) إذا أجر نفسه للحج في سنة معينة لا يجوز له التأخير] ..... ٣٥٥٧
- مسألة (١٦) قد عرفت عدم صحة الإجارة الثانية فيما إذا ما أجر نفسه من شخص في سنة معينة ثم أجر من آخر في تلك السنة] ..... ٣٥٥٩
- مسألة (١٧) إذا صد الأجير أو أحرص] ..... ٣٥٦٠
- مسألة (١٨) إذا اتى النائب بما يوجب الكفارة] ..... ٣٥٦٢
- مسألة (١٩) إطلاق الإجارة يقتضى التعجيل] ..... ٣٥٦٢
- مسألة (٢٠) إذا قصرت الأجرة لا يجب على المستأجر إتمامها] ..... ٣٥٦٢
- مسألة (٢١) لو أفسد الأجير حجة بالجماع قبل المشعر] ..... ٣٥٦٤
- مسألة (٢٢) يملك الأجير الأجرة بمجرد العقد] ..... ٣٥٦٧
- مسألة (٢٣) إطلاق الإجارة يقتضى المباشرة] ..... ٣٥٦٩
- مسألة (٢٤) لا يجوز استئجار من ضاق وقته عن إتمام الحج] ..... ٣٥٧٠
- مسألة (٢٥) يجوز التبرع عن الميت في الحج الواجب أى واجب كان و المندوب] ..... ٣٥٧١
- مسألة (٢٦) لا يجوز ان ينوب واحد عن اثنين أو أزيد في عام واحد] ..... ٣٥٧٢
- مسألة (٢٧) يجوز ان ينوب جماعه عن الميت و الحى في عام واحد] ..... ٣٥٧٤
- فصل فى الوصية بالحج ..... ٣٥٧٥
- مسألة (١) إذا وصى بالحج فان علم انه واجب اخرج من أصل التركة] ..... ٣٥٧٥
- مسألة (٢) يكفى الميقاتية سواء كان الحج الموصى به واجبا أو مندوبا] ..... ٣٥٧٩
- مسألة (٣) إذا لم يعين الأجرة فاللازم الاقتصار على اجره المثل] ..... ٣٥٧٩

- مسألة (٤) هل الواجب في تعيين اجره المثل الاقتصار على أقل الناس اجرة] ..... ٣٥٨١
- مسألة (٥) لو اوصى بالحج و عين المرة أو التكرار بعدد معين تعين] ..... ٣٥٨٢
- مسألة (٦) لو اوصى بصرف مقدار معين في الحج سنين معينة و عين لكل سنة مقدارا معينًا] ..... ٣٥٨٣
- مسألة (٧) إذا اوصى بالحج و عين الأجرة في مقدار] ..... ٣٥٨٥
- مسألة (٨) إذا اوصى بالحج و عين أجيرا معينًا تعين استيجاره بأجرة المثل] ..... ٣٥٨٦
- مسألة (٩) إذا عين للحج أجرة لا يرغب فيها احد] ..... ٣٥٨٧
- مسألة (١٠) إذا صالحه داره مثلا و شرط عليه بان يحج عنه بعد موته صح] ..... ٣٥٩٠
- مسألة (١١) لو اوصى بأن يحج ماشيا أو حافيا صح] ..... ٣٥٩١
- مسألة (١٢) إذا اوصى بحجتين أو أزيد و قال انها واجبة عليه] ..... ٣٥٩٢
- مسألة (١٣) لو مات الوصى بعد ما قبض من التركة اجرة الاستيجار و شك في انه استأجر الحج قبل موته أو لا] ..... ٣٥٩٢
- مسألة (١٤) إذا قبض الوصى الأجرة و تلف في يده بلا تقصير] ..... ٣٥٩٣
- مسألة (١٥) إذا اوصى بما عنده من المال للحج ندبا و لم يعلم انه يخرج من الثلث أو لا] ..... ٣٥٩٤
- مسألة (١٦) من المعلوم ان الطواف مستحب مستقلا من غير ان يكون في ضمن الحج] ..... ٣٥٩٤
- مسألة (١٧) لو كان عند شخص وديعة و مات صاحبها] ..... ٣٥٩٦
- مسألة (١٨) يجوز للنائب بعد الفراغ عن الاعمال للمنوب عنه ان يطوف عن نفسه] ..... ٣٦٠٠
- مسألة (١٩) يجوز لمن أعطاه رجل مالا لاستئجار الحج ان يحج بنفسه] ..... ٣٦٠٠
- [فصل في الحج المندوب] ..... ٣٦٠١
- اشارة ..... ٣٦٠١
- مسألة (١) يستحب لفائد الشرائط من البلوغ و الاستطاعة و غيرهما ان يحج مهما أمكن] ..... ٣٦٠٢
- مسألة (٢) يستحب نية العود الى الحج عند الخروج من مكة] ..... ٣٦٠٣
- مسألة (٣) يستحب التبرع بالحج عن الأقارب و غيرهم احياء و أمواتا] ..... ٣٦٠٣
- مسألة (٤) يستحب لمن ليس له زاد و راحله أن يستقرض و يحج] ..... ٣٦٠٤
- مسألة (٥) يستحب إحجاج من لا استطاعة له] ..... ٣٦٠٤
- مسألة (٦) يجوز إعطاء الزكاة لمن لا يستطيع الحج ليحج بها] ..... ٣٦٠٤
- مسألة (٧) الحج أفضل من الصدقة بنفقته] ..... ٣٦٠٥
- مسألة (٨) يستحب كثرة الإنفاق في الحج] ..... ٣٦٠٥

- مسألة (٩) يجوز الحج بالمال المشتبه [ ٣٦٠٦
- مسألة (١٠) لا يجوز الحج بالمال الحرام [ ٣٦٠٦
- مسألة (١١) يشترط في الحج النديب اذن الزوج و المولى [ ٣٦٠٧
- مسألة (١٢) يجوز إهداء ثواب الحج الى الغير بعد الفراغ عنه [ ٣٦٠٧
- مسألة (١٣) يستحب لمن لا مال له يحج به ان يأتي به و لو بإجارة نفسه عن غيره [ ٣٦٠٧
- فصل في أقسام العمرة [ ٣٦٠٨
- اشارة [ ٣٦٠٨
- مسألة (١) تنقسم العمرة كالحج الى واجب أصلى و عرضى و مندوب [ ٣٦٠٨
- مسألة (٢) تجزئ العمرة المتمتع بها عن العمرة المفردة [ ٣٦١١
- مسألة (٣) قد تجب العمرة بالنذر و الحلف و العهد [ ٣٦١٢
- فصل في أقسام الحج [ ٣٦١٧
- اشارة [ ٣٦١٧
- او هي ثلاثة بالإجماع و الاخبار [ ٣٦١٧
- مسألة (١) من كان له وطنان [ ٣٦٢٣
- مسألة (٢) من كان من أهل مكة و خرج الى بعض الأمصار ثم رجع إليها [ ٣٦٢٣
- مسألة (٣) الآفاقي إذا صار مقيما في مكة [ ٣٦٢٥
- اشارة [ ٣٦٢٥
- (الأول) إذا صار الآفاقي مقيما في مكة بعد استطاعته [ ٣٦٢٦
- (الأمر الثانى) إذا جاور غير المستطيع فيها [ ٣٦٢٦
- مسألة (٤) المقيم في مكة إذا وجب عليه التمتع كما إذا كانت استطاعته فى بلده [ ٣٦٢٨
- فصل صوره حج التمتع على الإجمال [ ٣٦٣٣
- اشارة [ ٣٦٣٣
- او يشترط فى حج التمتع أمور [ ٣٦٣٥
- اشارة [ ٣٦٣٥
- [ (أحدها) النية ] [ ٣٦٣٥
- الثانى ان يكون مجموع عمرته و حجه فى أشهر الحج [ ٣٦٣٨

- إشارة ..... ٣٦٣٨
- ..... [مسألة (١) إذا أتى بالعمرة قبل أشهر الحج قاصداً بها التمتع] ٣٦٤٠
- ..... [ (الثالث) ان يكون الحج و العمرة فى سنة واحدة] ٣٦٤١
- ..... [الرابع ان يكون إحرام حجه من بطن مكة مع الاختيار] ٣٦٤٣
- إشارة ..... ٣٦٤٣
- ..... [مسألة (٢) المشهور انه لا يجوز الخروج من مكة بعد الإحلال من عمره التمتع قبل ان يأتي بالحج] ٣٦٤٧
- ..... مسألة (٣) لا يجوز لمن وظيفته التمتع ان يعدل الى غيره من القسمين الآخرين اختياراً ٣٦٥٥
- ..... [مسألة (٤) اختلفوا فى الحائض و النفساء إذا ضاق وقتهما عن الطهر و إتمام العمرة] ٣٦٦٣
- ..... [مسألة (٥) إذا حدث الحيض و هى فى أثناء طواف عمره التمتع] ٣٦٦٧
- ..... فصل فى المواقيت ٣٦٧٠
- إشارة ..... ٣٦٧٠
- ..... [و لكن المستفاد من مجموع الاخبار ان المواضع التى يجوز الإحرام منها عشرة] ٣٦٧٠
- إشارة ..... ٣٦٧٠
- ..... [أحدها ذو الحليفة] ٣٦٧١
- إشارة ..... ٣٦٧١
- ..... [مسألة (١) الأقوى عدم جواز التأخير إلى الجحفة] ٣٦٧٣
- ..... [مسألة (٢) يجوز لأهل المدينة و من أتاها العدول الى ميقات آخر] ٣٦٧٥
- ..... [مسألة (٣) الحائض تحرم خارج المسجد على المختار] ٣٦٧٦
- ..... [مسألة (٤) إذا كان جنباً و لم يكن عنده ماء جاز له ان يحرم خارج المسجد] ٣٦٧٦
- ..... [الثانى العقيق] ٣٦٧٧
- ..... [الثالث الجحفة] ٣٦٧٩
- ..... [الرابع يلملم] ٣٦٨٠
- ..... [الخامس قرن المنازل] ٣٦٨٠
- ..... [ (السادس) مكة] ٣٦٨٠
- ..... [السابع دويرة الأهل] ٣٦٨٠
- ..... [ (الثامن) فح و هو ميقات الصبيان فى غير حج المتمتع عند جماعه] ٣٦٨٣

- ٣٦٨٤ ..... [ (التاسع) محاذات احد المواقيت الخمسة ]
- ٣٦٩٠ ..... [ (العاشر) ادنى الحل و هو ميقات العمرة المفردة ]
- ٣٦٩٢ ..... [ (مسألة ٥) كل من حج على طريق فميقاته ميقات أهل ذلك الطريق ]
- ٣٦٩٢ ..... [ (مسألة ٦) قد علم مما مر ان ميقات حج المتمتع مكة ]
- ٣٦٩٣ ..... [ (فصل فى أحكام المواقيت) ]
- ٣٦٩٣ ..... اشارة
- ٣٦٩٣ ..... [ (مسألة ١) لا يجوز الإحرام قبل المواقيت و لا ينعقد ]
- ٣٦٩٣ ..... اشارة
- ٣٦٩٤ ..... [ نعم يستثنى من ذلك موضعان ]
- ٣٦٩٤ ..... اشارة
- ٣٦٩٤ ..... [ أحدهما إذا نذر الإحرام قبل الميقات ]
- ٣٦٩٧ ..... [ ثانيهما إذا أراد ادراك عمره رجب و خشى تقضيه إن أخر الإحرام إلى الميقات ]
- ٣٦٩٨ ..... [ (مسألة ٢) كما لا يجوز تقديم الإحرام على الميقات لا يجوز التأخير منها ]
- ٣٧٠١ ..... [ (مسألة ٣) لو أخر الإحرام من الميقات عالما عامدا و لم يتمكن من العود إليها ]
- ٣٧٠٢ ..... [ (مسألة ٤) لو كان قاصدا من الميقات للعمرة المفردة و ترك الإحرام لها متعمدا ]
- ٣٧٠٣ ..... [ (مسألة ٥) لو كان مريضا لم يتمكن من النزع و لبس الثوبين يجزيه النية و التلبية ]
- ٣٧٠٥ ..... [ (مسألة ٦) إذا ترك الإحرام من الميقات ناسيا أو جاهلا ]
- ٣٧٠٧ ..... [ (مسألة ٧) من كان مقيما فى مكة و أراد حج التمتع ]
- ٣٧٠٨ ..... [ (مسألة ٧) من كان مقيما فى مكة و أراد حج التمتع ]
- ٣٧٠٩ ..... [ (مسألة ٩) لو نسى الإحرام و لم يذكر حتى اتى بجميع الافعال ]
- ٣٧١١ ..... [ فصل فى أفعال الحج ]
- ٣٧١١ ..... [ الأول الإحرام ]
- ٣٧١١ ..... [ فصل فى مقدمات الإحرام ]
- ٣٧١١ ..... اشارة
- ٣٧١١ ..... [ (مسألة) يستحب قبل الإحرام أمور ]
- ٣٧١١ ..... اشارة

- أحدها توفير شعر الرأس] ..... ٣٧١١
- [ (الثاني) قص الأظفار و الأخذ من الشارب و ازاله شعر الإبط و العانة بالطلى أو الحلق أو النتف] ..... ٣٧١٤
- [ (الثالث) الغسل للإحرام فى الميقات] ..... ٣٧١٥
- [ (الرابع) ان يكون الإحرام عقيب صلوه فريضة أو نافلة] ..... ٣٧٢١
- [الخامس صلاة ست ركعات أو أربع ركعات أو ركعتين للإحرام] ..... ٣٧٢٤
- [مسألة يكره للمرئء إذا أرادت الإحرام ان تستعمل الحناء] ..... ٣٧٢٤
- [ (فصل فى كيفية الإحرام)] ..... ٣٧٢٤
- اشارة ..... ٣٧٢٤
- [ (و واجباته ثلاثة)] ..... ٣٧٢٨
- اشارة ..... ٣٧٢٨
- [الأول النية بمعنى القصد اليه] ..... ٣٧٢٨
- اشارة ..... ٣٧٢٨
- [مسألة (١) يعتبر فيها القربة و الخلوص] ..... ٣٧٢٩
- [مسألة (٢) يجب ان تكون مقارنه للشروع فيه] ..... ٣٧٢٩
- [مسألة (٣) يعتبر فى النية تعيين كون الإحرام لحج أو عمره] ..... ٣٧٣٠
- [مسألة (٤) لا يعتبر فيها نية الوجه من وجوب أو ندب] ..... ٣٧٣٢
- [مسألة (٥) لا يعتبر فى الإحرام استمرار العزم على ترك محرماته] ..... ٣٧٣٣
- [مسألة (٦) لو نسى ما عينه من حج أو عمرة وجب عليه التجديد] ..... ٣٧٣٣
- [مسألة (٧) لا تكفى نية واحدة للحج و العمرة] ..... ٣٧٣٥
- [مسألة (٨) لو نوى كإحرام فلان] ..... ٣٧٣٤
- [مسألة (٩) لو وجب عليه نوع من الحج أو العمرة فنوى غيره] ..... ٣٧٣٧
- [مسألة (١٠) لو نوى نوعا و نطق بغيره] ..... ٣٧٣٧
- [مسألة (١١) لو كان فى أثناء نوع و شك فى انه نواه أو نوى غيره] ..... ٣٧٣٧
- [مسألة (١٢) يستفاد من حمله من الاخبار استحباب التلفظ بالنية] ..... ٣٧٣٨
- [مسألة (١٣) يستحب ان يشترط عند إحرامه على الله ان يحله] ..... ٣٧٣٩
- [ (الثاني) من واجبات الإحرام التلبيات الأربع] ..... ٣٧٤٥

- إشارة ..... ٣٧٤٥
- مسألة (١٤) اللزم الإتيان بها على الوجه الصحيح] ..... ٣٧٤٧
- مسألة (١٥) لا ينعقد إحرام حج التمتع و إحرام عمرته و لا إحرام حج الافراد و لا إحرام العمرة المفردة إلا بالتلبية] ..... ٣٧٥٠
- مسألة (١٦) لا تجب مقارنة التلبية لنية الإحرام] ..... ٣٧٥٣
- مسألة (١٧) لا تحرم عليه محرمات الإحرام إلا بالتلبية] ..... ٣٧٥٥
- مسألة (١٨) إذا نسي التلبية وجب عليه العود الى الميقات] ..... ٣٧٥٧
- مسألة (١٩) الواجب من التلبية مرة واحدة نعم يستحب الإكثار بها و تكريرها ما استطاع] ..... ٣٧٥٧
- مسألة (٢٠) ذكر جماعه ان الأفضل لمن حج على طريق المدينة تأخير التلبية] ..... ٣٧٥٩
- مسألة (٢١) المعتمر عمره التمتع يقطع التلبية عند مشاهدته بيوت مكة] ..... ٣٧٦٠
- مسألة (٢٢) الظاهر انه لا يلزم في تكرار التلبية ان يكون بالصورة المعتمدة في انعقاد الإحرام] ..... ٣٧٦٣
- مسألة (٢٣) إذا شك بعد الإتيان بالتلبية انه اتى بها صحيحة أم لا] ..... ٣٧٦٣
- مسألة (٢٤) إذا اتى بالنية و لبس الثوبين و شك في انه أتى بالتلبية أيضا] ..... ٣٧٦٣
- مسألة (٢٥) إذا اتى بموجب الكفارة و شك في انه كان بعد التلبية حتى يجب عليه الكفارة] ..... ٣٧٦٤
- [ الثالث) من واجبات الإحرام لبس الثوبين] ..... ٣٧٦٤
- إشارة ..... ٣٧٦٤
- مسألة (٢٦) لو أحرم في قميص عالما عامدا أعاد] ..... ٣٧٦٨
- مسألة (٢٧) لا يجب استدامة لبس الثوبين] ..... ٣٧٦٩
- مسألة (٢٨) لا بأس بالزيادة على الثوبين] ..... ٣٧٧٠
- إحاطة في بقية مسائل الحج متابعا لما كتبه المصنف قدس سره] ..... ٣٧٧٠
- إشارة ..... ٣٧٧٠
- انتمة الأول الإحرام] ..... ٣٧٧٠
- أفصل في كيفية الإحرام] ..... ٣٧٧٠
- مسألة (١) لو اضطر المحرم الى لبس المخيط في ابتداء إحرامه أو في الأثناء] ..... ٣٧٧٠
- مسألة (٢) لا يجوز الإحرام فيما لا يجوز الصلاة فيه] ..... ٣٧٧٢
- مسألة (٣) الأحوط للنساء عدم الإحرام في الحرير المحض] ..... ٣٧٧٤
- مسألة (٤) في اختصاص وجوب لبس ثوبي الإحرام بالرجل] ..... ٣٧٧٥

- ٣٧٧٦ ..... [مسألة (٥) لا يجوز لمن أحرم ان ينشئ إحراما بمثله أو بغيره]
- ٣٧٧٦ ..... [مسألة (٦) لو أحرم متمتعا و دخل مكة و أحرم بالحج قبل التقصير]
- ٣٧٧٨ ..... [مسألة (٧) يستحب الإحرام فى الثياب المنسوج]
- ٣٧٧٩ ..... [ (فصل) فى تروك الإحرام و هى محرمات و مكروهات]
- ٣٧٧٩ ..... اشارة
- ٣٧٧٩ ..... [فالمحرمات أنواع]
- ٣٧٧٩ ..... اشارة
- ٣٧٧٩ ..... [أولها صيد البر]
- ٣٧٧٩ ..... اشارة
- ٣٧٨٠ ..... [مسألة (١) تختص الحرمة بصيد البر]
- ٣٧٨٠ ..... [مسألة (٢) يحرم صيد البر فى حال الإحرام اصطيادا و أكلا]
- ٣٧٨١ ..... [مسألة (٣) المشهور انه لو ذبح المحرم صيد البر]
- ٣٧٨٣ ..... [مسألة (٤) الجراد من صيد البر]
- ٣٧٨٣ ..... [الثانى من تروك الإحرام النساء]
- ٣٧٩٠ ..... [ (الثالث) من تروك الإحرام الاستمناء]
- ٣٧٩١ ..... [ (الرابع) من تروك الإحرام الطيب]
- ٣٨٠٠ ..... [الخامس من تروك الإحرام]
- ٣٨٠٣ ..... [ (السادس) من تروك الإحرام لبس الخفين و الجور بين اختيارا]
- ٣٨٠٥ ..... [ (السابع) من تروك الإحرام الاكتحال بالسواد]
- ٣٨٠٦ ..... [ (الثامن) من تروك الإحرام النظر فى المرأة]
- ٣٨٠٧ ..... [التاسع من تروك الإحرام الفسوق]
- ٣٨٠٩ ..... [ (العاشر) من تروك الإحرام الجدل]
- ٣٨١٢ ..... [الحادى عشر من تروك الإحرام قتل هوام الجسد من القمل و غيره]
- ٣٨١٤ ..... [الثانى عشر من تروك الإحرام لبس الخاتم]
- ٣٨١٤ ..... [الثالث عشر من تروك الإحرام لبس المرأة الحلى للزينة]
- ٣٨١٦ ..... [الرابع عشر من تروك الإحرام إزالة الشعر]



- ٣٨٢٠ ..... [الخامس عشر من تروك الإحرام الادهان]
- ٣٨٢١ ..... [السادس عشر من تروك الإحرام تغطية الرأس للرجال]
- ٣٨٢٢ ..... [الثامن عشر من تروك الإحرام إخراج الدم]
- ٣٨٢٤ ..... [التاسع عشر من تروك الإحرام قلم الأظفار]
- ٣٨٢٥ ..... [ (العشرون) من تروك الإحرام لبس السلاح ]
- ٣٨٢٧ ..... [الحادى و العشرون من تروك الإحرام تغسيل الميت المحرم بالكافور و تحنيطه]
- ٣٨٣٧ ..... [الثانى و العشرون قطع كل شىء نابت فى الحرم]
- ٣٨٤٠ ..... [و اما المكروهات فأمرًا]
- ٣٨٤٠ ..... اشارة
- ٣٨٤١ ..... [ (الأول) الإحرام فى الثياب المصبوغة بالسواد ]
- ٣٨٤١ ..... [ (الثانى) من مكروهات الإحرام لبس المصبوغ ]
- ٣٨٤٢ ..... [ (الثالث) من مكروهات الإحرام النوم على الثياب التى يكره لبسها ]
- ٣٨٤٢ ..... [الرابع من المكروهات الإحرام فى الثوب الوسخ]
- ٣٨٤٢ ..... [الخامس لبس الثياب المعلمة]
- ٣٨٤٣ ..... [السادس ظاهر ذيل صحيح ليث المرادى المتقدم فى الأمر السابق كراهة الإحرام فى الثوب الملحم]
- ٣٨٤٣ ..... [السابع دخول الحمام]
- ٣٨٤٣ ..... [الثامن تلبية المنادى]
- ٣٨٤٤ ..... [التاسع غسل الرأس بالخطمى و الصدر]
- ٣٨٤٤ ..... [العاشر الاحتباء]
- ٣٨٤٤ ..... [ (الثانى) من أفعال العمرة الطواف ]
- ٣٨٤٤ ..... اشارة
- ٣٨٤٥ ..... [الفصل الأول فى مقدماته و هى أمور]
- ٣٨٤٧ ..... [الفصل الثانى فيما يعتبر فى صحة الطواف من الشرائط]
- ٣٨٤٩ ..... تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## إشارة

سرشناسه : آملی، محمد تقی، ۱۲۶۵ - ۱۳۴۹.

عنوان قرار دادی : عروه الوثقى . شرح

عنوان و نام پدید آور : مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى / لمولفه محمد تقى الآملی؛ طبع على الوجیه محمد حسین كوشانپور زید توفیقه.

مشخصات نشر : [بى جا]: محمدعلى فردین (چاپخانه)، ۱۳ ق. = ۱۳ -

مشخصات ظاهرى : ج.: جدول.

یادداشت : عربی.

یادداشت : فهرست نویسی بر اساس جلد ششم، ۱۳۸۵ق. = ۱۳۴۴.

یادداشت : ج. ۹ (چاپ ؟: ۱۳۸۹ق. = ۱۳۴۸).

موضوع : اسلام -- مسائل متفرقه

شناسه افزوده : كوشانپور، محمد حسین

رده بندى كنگره : ۸BP/۸م ۶ ۱۳۰۰ى

رده بندى ديويى : ۲۹۷/۰۲

شماره كتابشناسى ملی : ۸۴۳۸۳۳

## الجزء الأول

### كلمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على هدايته لدينه و التوفيق لما دعى اليه فى سبيله اللهم إنك أكرم مقصود و أفضل مأتى و اتضرع إليك فى ان تصلى على حبيبك و نجيبك محمد رسولك و آله المرضيين المطهرين أطايب خليقتك و بريتك و بعد فيقول العبد الضعيف الفانى (محمد تقى بن محمد الآملی) عفى الله سبحانه عن جرائمهما انى لما كنت احتملت من نفسى القاصر التمكن من استنباط الاحكام و رد فروعها إلى أصولها على النهج المقرر فى الاجتهاد صرفت بعضا من أوقاتي فى البحث عما ابتلى به من المسائل فى مقام العمل و حيث كان كتاب (العروة الوثقى) مصنف فريد دهره و علامة عصره فقيه أهل البيت آية الله على الإطلاق السيد السند السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى طاب الله ثراه و حشره مع آبائه البررة الكرام أو فى كتاب فى تنظيم المسائل أحسنه تأليفا و أجمعه فروعاً جعلته مطرح نظرى حتى استوفيت البحث عن جل مسائله فى الطهارة و الخمس و الزكاة و قصدت الاستقصاء فى ذكر مدارك المسائل و الأقوال المحكيه فيها و نقل الأخبار المناسبة لها و تنقيح المباني الأصولية الراجعة إليها بقدر ما تيسر لى لكى استغنى عند المراجعة إليه عن الرجوع الى كتب اخرى فصار مؤلفا جامعا أرجو أن ينفع الله سبحانه به الناظرين إليه كما نفعنى به و ان يجعله خالصا لوجهه الكريم و يثيبنى على ذلك بما وعده سبحانه لناشرى العلم من صيرورة

مدادهم أفضل من دماء الشهداء انه ولى الإعطاء و سميته (مصباح الهدى) فى شرح العروة الوثقى و أرجو من الناظرين اليه ان يتسامحوا عما فيه من الزلل و الخطاء فان بضاعتى مزجاء و كل إناء يترشح بما فيه و المعروف بقدر المعرفة و ان يدعوا لى بالرحمة فى حيوتى و بعد الممات و على الله التوكل و به الاعتصام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين و له الحمد الحمد لله رب العالمين و العاقبة للمتقين و الصلاة على محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين من الان الى يوم الدين

## [كتاب الطهارة]

### [فصل فى المياه]

#### إشارة

فصل فى المياه الماء اما مطلق أو مضاف كالمعتصر من الأجسام أو الممتزج بغيره مما يخرج عن صدق الماء و المطلق أقسام الجارى و النابع غير الجارى و البئر و المطر و الكر و القليل و كل واحد منها مع عدم ملاقاته النجاسة طاهر مطهر من الحدث و الخبث

المياه و الأمواه جمعان للماء لأنه فى الأصل موه قلبت واوه ألفا لتحركها و فتحة ما قبلها و أبدلت هاؤها همزة فصار ماء و تصغيره على مويه و ليعلم انهم قسموا الماء باعتبار ما يرد عليه من الاحكام الى مطلق و مضاف ثم المطلق منه الى أقسام ذكرها فى المتن و يأتى منا تفصيلها و قد عرفوا المطلق بما يصح إطلاق اسم الماء عليه عرفا من غير قرينه و تقييد إلى شىء أو ما لا يصح سلب اسم الماء عنه عرفا و مرجع الثانى إلى الأول و لا يخفى ان هذا ليس تعريفا حقيقيا و بيانا لمهيته بل هو إحالة إلى العرف و هذه الحوالة حق لكون مفهومه بديهيا عرفا فلا يحتاج فى معرفته إلى بيان حد و قول شارح الا ان المفاهيم البديهية و لو كانت من أبدعها كمفهوم الماء نفسه أو الوجود و غيرهما ينتهى أمر تطبيقها على مصاديقها إلى مرتبة يشك فى صدقها عليها كما إذا أدخل التراب فى ظرف من الماء قليلا فلئلا فإنه يبلغ الى ما يشك فى بقاءه على المائىة أو صيرورته وحلا ثم إذا تجاوز عن ذاك الحد يقطع بخروجه عن مصداق ذاك المفهوم و هذا يسمى بالشك فى الصدق فى مقابل الشك فى المصداق و منشأ الشك فيه هو الشك فى المفهوم و انه هل هو على مرتبة يصدق على هذا الفرد المشكوك انطباقه عليه أولا- بخلاف الشك فى المصداق فإنه متمحض من نشوه عن الاشتباه فى الأمور الخارجية مثل الشك فى ان فى الكون ماء أو جلاب و تمام الكلام فى ذلك فى محله و عند الشك فى الصدق يكون المرجع هو الأصول العملية و هى تختلف بحسب المقامات ففيما فرضناه من مثال إدخال التراب فى الماء الى ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤

يلعب مرتبة الشك هو الاستصحاب اى استحباب بقاءه على ما كان من المائىة كما انه لو اخرج من الوحل ترابه الى ان يبلغ مرتبة الشك يكون المرجع استحباب بقاءه على الوحلية و فيما لم يكن هناك حالة سابقة يختلف الأصل الجارى فيه أيضا بالنسبة إلى شربه و جواز استعماله يكون المرجع أصالة الإباحة و بالنسبة إلى إزالة الحدث أو الخبث به يكون المرجع أصالة بقاء خبث الشىء المغسول به و بقاء حدث المتطهر به هذا فى الماء المطلق. و المضاف هو ما كان فى مقابل المطلق فهو ما لا يصح إطلاق

اسم الماء عليه عرفا بلا قيد أو ما يصح سلب اسم الماء عنه مجردا عن القيد فيقال انه ليس بماء.

ثم انه ربما يورد على هذا التقسيم بان المقسم لا بد من ان يصح سريانه في الأقسام في صحة التقسيم حتى يحصل من انضمام خصوصية اليه قسما كالإنسان الأبيض والأسود فالأبيض والأسود هو الإنسان مع خصوصية البياض والسواد لكن تقسيم الماء الى المطلق والمضاف ليس ككك لان المضاف ليس من أقسام الماء واقعا ولا يطلق عليه اسمه حقيقة فتقسيم الماء اليه والى المطلق من قبيل تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره والجواب عنه يتوقف على بيان أقسام المضاف و هي ثلاثة أشار المصنف قدس سره الى اثنين منها وهما المعتصر والممتزج والثالث هو المصعد فنقول اما الممتزج فلا ينبغي الارتياح في صحة إطلاق الماء عليه حقيقة لا باعتبار حاله قبل المزج نظير إطلاق المشتق على الذات باعتبار تلبسها بمبدئه فيما مضى فقط بل باعتبار حال امتزاجه لكن لا على المركب منه ومن الخليط بل عليه نفسه الذي صار جزء من المركب الممتزج إذ يصح ان يقال على الجزء من هذا الممتزج انه ماء حقيقة في حال صدق الانطباق إذ لا يخرج الماء عن كونه ماء بواسطة اختلاط الخليط معه ولا يتغير صورته النوعية التي هو بها يكون ماء وهذا ظاهر.

و اما المصعد فصدق الماء عليه و عدمه مبنيان على انه هل يخرج عن المائية بسبب التصعيد و ان التصعيد يوجب استحالته أم لا و هذا البحث جار في البخار المتصاعد أيضا و يترتب على استحالته الحكم بطهارة البخار المتصاعد من النجس كالبول أو الماء المتنجس و على عدم استحالة الحكم ببقائه على ما كان عليه من النجاسة ثم انه على الأول يخرج عن حقيقة الماء و يكون إطلاق الماء عليه بنحو من العناية و على الثاني يكون مصداقا للممتزج

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥

الا انه في مثل البخار المتصاعد من الماء يكون خليطه الهواء كما ان خليط الماء في الوحل هو التراب و الحق ان المصعد لا يصير مستحيلا واقعا لان البخار ليس إلا أجزاء مائية اكتسبت اللطافة بواسطة الحرارة فتخلخت و تداخلت فيها اجزاء هوائية و ارتفعت بمشايعة الهواء بواسطة خفتها الحاصلة من لطافتها و هذا مما لا ينبغي الارتياح فيه بحسب واقعه الا ان الكلام يقع في ان العرف أيضا يراه ككك أو انهم يحكمون باستحالته و ان البخار عندهم حقيقة مغايرة لحقيقة الماء كما انه مغاير معه في الاسم و دعوى حكمهم باستحالته ليس بكل البعيد و عليه يترتب الحكم بطهارة الماء المتنجس بالتصعيد لاستحالته بخارا ثم ماء كما يأتي في المسألة الرابعة و لكن مع ذلك لا يخلو عن التأمل و رعاية الاحتياط بالاجتناب عن القطرات النازلة عن بخار الأعيان النجسة و المتنجسة مما لا ينبغي تركه و ان كان لا ينجس ملاقيها ما دام كونها بخارا و لم تنعقد قطرات لمكان عدم صدق الملاقاة معها كما لا يخفى.

و اما المعتصر فالأمر فيه أشكل لكون الحكم ببقاء الأجزاء المائية على حقيقتها الأولية فيه بحسب نظر العرف اخفى و يكون إطلاق الماء عليه من باب المشاكلة و ليس منشأ المشاكلة مطلق الميعان ضرورة عدم صحة إطلاق الماء على ما فيه دسومة مثل دهن الجوز و السمسم و لو بتلك العناية و لعل المعتبر عندهم اعتبار تجرده عن الدسومة و كيفما كان يكون المتحصل مما ذكرناه في الجواب عن الاشكال ان المقسم في التقسيم الى المطلق و المضاف هو المسمى بالماء الأعم من الحقيقي و المجازي الذي يطلق عليه الماء بالعناية من باب عموم المجاز و اما توهم كون وضع الماء على نحو الاشتراك اللفظي بالنسبة الى المطلق و المضاف فبعيد جدا ضرورة ان إطلاقه عليهما ليس كإطلاق العين مثلا على الجارية و الباصرة و هذا معلوم بالوجدان هذا تمام الكلام في التقسيم الأول.

و اما التقسيم الثاني فقد قسموه باعتبار ما يتوارد عليه من الاحكام الى ستة أقسام كما في المتن و جعل النابع غير الجارى قسما مقابلا للجارى مبنى على اعتبار النبع و السيلان في الجارى كما هو التحقيق و سيأتي في الفصل الآتي و حكم جميع هذه الاقسام

من المطلق انه مع عدم الملاقاة مع النجاسة طاهر و مطهر من الحدث و الخبث و يدل على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦

كلا الحكمين الكتاب و السنة و الإجماع و لا حاجة الى تطويل البحث عنه

[و هنا مسائل]

[مسألة ١- الماء المضاف مع عدم ملاقاة النجاسة طاهر]

مسألة ١- الماء المضاف مع عدم ملاقاة النجاسة طاهر لكنه غير مطهر لا من الحدث و لا من الخبث و لو فى حال الاضطرار و ان لاقى نجسا تنجس و ان كان كثيرا بل و ان كان مقدار ألف كر فإنه ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة و لو بمقدار رأس إبرة فى أحد أطرافه فينجس كله نعم إذا كان جاريا من العالى الى السافل و لاقى سافله النجاسة لا ينجس العالى منه كما إذا صب الجلاب من إبريق على يد كافر فلا ينجس ما فى الإبريق و ان كان متصلا بما فى يده

فى هذه المسألة أمور ينبغى البحث عنها الأول الماء المضاف مع عدم ملاقاته للنجاسة طاهر إذا كان أصله طاهرا بمعنى ان لا يكون معتصرا من النجس أو المتنجس أو مصعدا منهما أو ممزوجا بهما و هذا الحكم أعنى طهارة المضاف بحسب الأصل مما لا اشكال و لا خلاف فيه و قد قام عليه الإجماع الثانى ظاهر المشهور عدم رفع الحدث بالمضاف بل ادعى الإجماع عليه سواء كان فى حال الضرورة أو الاختيار و سواء كان المضاف ماء الورد أو غيره من المائعات خلافا لابن ابي عقيل فجوز استعمال المضاف فى رفع الحدث مطلقا غسلا كان أو وضوء فى حال الضرورة و للصدوقين فى الثانى حيث جوزا الوضوء بماء الورد مطلقا و لو فى غير حال الضرورة و نسب إلى الكاشانى أيضا و الأقوى ما عليه المشهور و ذلك للكتاب الكريم اعنى قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا حيث انه تعالى أوجب التيمم عند عدم وجود الماء سواء كان المضاف موجودا أم لا فتدل على انحصار المطهريه بالماء و ربما يتمسك بقوله تعالى فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إلخ بدعوى أخذ الغسل بالماء فى مفهوم الغسل عرفا أو انصرافه الى ما كان بالماء و لو لم يكن الغسل بالماء مأخوذا فى مفهومه لكن فيه بحث يجىء تنقيحه فى حكم غسل الخبث بالمضاف. و للسنة كخبر ابي بصير و قد سئل عن الوضوء باللبن فقال عليه السلام انما هو بالماء و الصعيد و فى آخر إذا كان الرجل لا يقدر على الماء و هو يقدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن انما هو الماء و التيمم دل الحصر المستفاد من قوله عليه السلام انما هو بالماء إلخ على عدم صحة الوضوء بغير الماء و ربما يستدل بنفى الصحة باللبن بدعوى ان اللبن من المضاف و لكنه ممنوع بان اللبن من المائعات و منع الوضوء به لا يدل على المنع بالمضاف كالجلاب مثلا خصوصا إذا كان مسلوب الصفة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧

و استدل لابن ابي عقيل بما حكى عن النبى صلى الله عليه و آله من أنه صلى الله عليه و آله توضأ بنبذ حين لم يقدر على الماء و للصدوقين بخبر يونس قال قلت له الرجل يغتسل بماء الورد و يتوضأ به قال عليه السلام لا بأس و لا يخفى عدم حجيه ما تمسكا به بواسطة إعراض المشهور عن العمل بهما على ما هو المختار عندنا قال فى الوسائل بعد ذكره لخبر يونس ان هذا الخبر شاذ أجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره انتهى و لا- يحتاج إلى تأويل ماء الورد المذكور فيه بالماء الذى وقع فيه الورد لا ما كان معتصرا منه و لا الى حملة على التقيية و لا الى حمل التوضى و الاغتسال الى التطيب به للصلاة و لا الى قراءة الورد بكسر الواو بمعنى ما يورد فيه الدواب مع ما فى هذه المحامل من البعد كبعد حمل النبذ «١» على الماء الذى تغير طعمه و فسد طبعه

فينبذ فيه بعض التمرات لان يصلح للشرب (الثالث) المشهور في الماء المضاف أيضا انه لا يزيل الخبث و لا يصح استعماله في إزالته خلافا للمفيد و السيد قدس سرهما حيث ذهب الى جواز ازالته بمطلق المائع الطاهر مضافا كان أو غيره و قد حكى عن السيد المرتضى دعوى الإجماع على جواز ازالته به و لعل دعواه مبني على دعوى الإجماع على القاعدة إذ لم نجد فائلا به غيره و غير المحكى عن المفيد فضلا عن ان يكون إجماعا و المراد بالقاعدة المدعى عليها الإجماع هو قاعدة البراءة عن الإتيان بالشيء المشكوك ما لم يثبت المنع عنه و إثبات الرخص في استعماله و هو يتم على تقدير كون وجوب ازالة الخبث نفسيا حيث يشك في شرطية الماء المطلق في ازالته فيدفع شرطيته بالأصل و يمكن اجراء البراءة بناء على كون وجوب ازالته غيريا أيضا حيث ان اشتراط كون الغسل بالماء المطلق ح من شرائط شرط الصلاة و هو السائر فيرجع بالأخرة إلى شرطية الغسل الخاص و هو الغسل بالماء المطلق للصلاة و يكون أصل شرطية الغسل معلوما و خصوصية كونه بالماء المطلق مشكوكا فيرجع في رفعها الى البراءة و كيف كان يمكن ان يكون نظر القائلين بالجواز الى توهم ارتفاع المنع عن جواز استعمال المتنجس بإزالة عين النجاسة عنه بلا احتياج الى تطهيره بالماء فيكون قولهم بحصول

(١) النبيذ ما يعمل من الأشربة من التمر و الزبيب و العسل و الحنطة و الشعير و غير ذلك و في مجمع البحرين و فيه انه صلى الله عليه و آله توضأ بالنبيذ و ليس هو المسكر كما توهمه ظاهر العبارة و انما هو ماء مالح قد نبذ به تمرات لطيب طعمه و قد كان ماء صافيا فوقها كما جئت الراوية بتفسيره (انتهى)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨

الطهر بالمضاف لمكان ازالة العين به لا- من جهة حصول الطهر به بعد ازالة العين و على هذا فيكون مرجع قولهم الى القول بحصول الطهر بنفس زوال العين كما في بدون الحيوان و لعل كلام الكاشاني ظاهر في ذلك فلا بد في تنقيح الكلام معه من البحث عن تلك المسألة في موضعه و ان كان هذا القول مردودا إجمالا بالأخبار الدالة على اعتبار غسل المتنجس بعد زوال عين النجاسة عنه. و يمكن ان يكون نظرهم الى المنع عن كون الغسل بالماء معتبرا في التطهير و يقولون بحصول الطهر و لو بالمضاف و هذا هو الظاهر عن محكى المفيد و السيد و عليه فلا بد في منعه من ادعاء أحد أمور الأول ادعاء كون الغسل عبارة عن الغسل بالماء بحيث يكون المفهوم منه هو الغسل بالماء حتى يكون معنى اغسل ثوبك هو وجوب غسله بالماء.

الثاني ادعاء انصراف الغسل الى الغسل بالماء انصرافا مانعا عن التمسك بالإطلاق لا الانصراف الناشى عن غلبة استعمال الماء المطلق في ازالة الخبث حتى لا- يضر بالتمسك بالإطلاق الثالث ادعاء وروده مقيد لإطلاق أوامر الغسل بناء على تسليم عدم تمامية الانصراف لكن الأولين ممنوعان جدا انما الكلام في الأخير فرما يقال بورود المقيد للمطلقات الدالة على وجوب ازالة الخبث و ذلك كآية الكريمة وَ يُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَ كُمْ بِهِ و تقريب الاستدلال بها هو ان إنزال الماء من السماء لمكان التطهير به امتنانا يدل على حصر المطهر به لانه لو حصل الطهر بغيره أيضا لكان الامتنان بالأعم أولى و كما ورد في الاخبار من الامتنان على هذه الأمة بجعل الماء طهورا بخلاف ما فى سائر الأمم الذين يجب عليهم القرض بالمقراض إذا تلطخ أبدانهم بالبول. لكن الانصاف عدم تمامية الحصر لإمكان كونه إضافيا بل هو كك قطعاً بعد القطع بوقوع الطهر ببقية المطهرات و لو بالنسبة الى بعض النجاسات و حق القول فى المقام ان يقال ان مطهرية الماء أمر معهود عند العرف مرتكز فى أذهانهم و يكون الماء آلة الطهر عندهم حتى انه لو لم يرد من الشارع حكم بمطهريته لكانت مطهريته امرا معهودا عندهم و يكون قوله تعالى وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا اخباراً لخلق الماء الطهور امتنانا لا جعل الماء طهورا تشريعا بل نظير خلق الشمس مضيئته و القمر منيرا و مع فرض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩

كون الماء المعهود آلة للتطهير يتعين الغسل به بنفس الأمر بالغسل كما فى الأمر بالذبح حيث انه أمر به بآلته المعهودة للذبح عرفا كالحديد ونحوه و كما فى إمضاء البيع ونحوه من المعاملات حيث ان إمضائه إمضاء بإيجاده بآلته المعهودة لإيجاده و قد ذكرنا فى مبحث البيع ان نسبة العقد المركب من الإيجاب و القبول الى البيع الحاصل منه ليس مثل نسبة المسبب الى السبب بل هى من قبيل نسبة الآلة الى ذى الآلة فالعقد آلة لإيجاد البيع كالقلم بالنسبة الى الكتابة و السكين بالنسبة الى الذبح و لذا يصير إمضائه بما هو عند العرف إمضاء لإيجاده بآلته هذا و مع الغض عن ذلك يكون المرجع عند الشك فى حصول الطهر بالمضاف هو قاعدة الاشتغال لكون الأمر بالتطهير من قبيل الأمر بالمسبب و إذا غسل بغير الماء يكون الشك فى حصول المأمور به فيرجع الى الشك فى مرحلة الامتثال اللازم فيه الاحتياط. فالأقوى ما عليه المشهور من عدم جواز الاكتفاء بالغسل بالمضاف فى تطهير الخبث كما لا- يجوز الاكتفاء به فى رفع الحدث و الله العالم بأحكامه. و لا فرق فيما ذكرناه بين ما إذا تمكن من ازالة الخبث بالماء و عدمه خلافا لابن ابي عقيل حيث حكى عنه القول بمطهرية المضاف عند الاضطرار و ليس عليه دليل الا ان يقال بأن معهودية كون آلة التطهير هو الماء عند العرف كما تقدم يقتضى جواز التطهير ببعض أقسام المضاف مما يعد آلة للغسل عرفا عند الاضطرار كالجلاب المسلوب طعمه و رائحته عند عدم التمكن من استعمال الماء كما ان مقتضى الأمر بالذبح هو جوازه بالحجر الحادّ مثلا عند عدم التمكن من القطع بالحديد لكن هذا الدليل لو قيل به يكون أخص من مدعاه و لم يظهر الأخذ به فى مورده من أحد أيضا الأمر الثالث لا اشكال و لا خلاف فى تنجس المضاف بملاقاته للنجاسة مطلقا سواء كان قليلا أو كثيرا تغير أوصافه بها أم لا و يدل عليه قبل الإجماع ما ورد من الأمر بإهراق ما وقع فيه الفارة و نحو ذلك و لا كلام فى أنه لمكان ميعانه يتنجس بسبب ملاقاته جزء منه للنجاسة بخلاف الجوامد التى لأجل استمسакها يختص المتنجس منها بموضع الملاقاة و لا كلام أيضا فى تنجس ما كان يصدق منه الملاقاة بحسب الانظار العرفية و لو كان أكثر من كر بل أكرار كما إذا لاقى حوضا من المضاف يملاّ كرين أو ثلاثة أكرار حيث يصدق على هذا الحوض انه لاقى النجاسة عند ملاقاته إياها بجزء منه انما الكلام فيما إذا كان كثيرا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠

واسعا كبحر من المضاف حيث لا- يصدق عليه انه لاقى النجاسة بملاقاة جزء منه لها و ليس فى الاخبار ما يدل على تنجسه بملاقاة جزء منه للنجاسة لانصراف ما ورد منها عن مثله فلو تم الإجماع على تنجسه بان كان لمعقده إطلاق يشمل مثل هذه الصورة و لم يدعى انصرافه عنه كما فى الاخبار فهو و الا فللحكم بتنجسه جميعا بملاقاة صقع منه للنجاسة منع واضح و يترتب على ذلك طهارة النفط المستخرج من العيون و عدم نجاسته و عيونه بمباشرة أيدي الكفار المستخرجين له لكن ظاهر الأصحاب هو التسالم على تنجس المضاف بالملاقاة مطلقا و لو بلغ من الكثرة ما بلغ الأمر الرابع الأقوى اختصاص تنجس المضاف بالملاقاة بما إذا لم يكن مدافعا و اما لو كان كك فان كان الدفع من العلو الى السفلى كالمضاف الملقى من القارورة فى يد الكافر كما فى المتن فيختص النجاسة بموضع الملاقاة و ما يتصل به مما هو أسفل منه و لا يسرى الى ما يتصل منه مما يكون أعلى منه. و قد ادعى الإجماع عليه فى منظومة الطباطبائى قدس سره

و ينجس القليل و الكثير منه و لا يشترط التغيير

ان نجسا لاقى عدا جار علا الملقى باتفاق من خلا

و هل يختص الحكم بما إذا كان الدفع من العلو الى السفلى كما فرضه فى المتن أو يعمه و ما كان من السفلى الى العلو كما فى الفوارة و جهان و لا يبعد الأخير منهما عن القوة لكون المدار على التدافع و عدم الدليل على انفعاله معه لانصراف الأدلة عنه

## [مسألة ٢- الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن إطلاقه]

مسألة ٢- الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن إطلاقه نعم لو مزج معه غيره و صعد كماء الورد يصير مضافا اما عدم خروج الماء المطلق بالتصعيد عن الإطلاق فلصدق الماء المطلق على مصعده عرفا من غير فرق في ذلك بين صيرورته مستحيلا بالتصعيد أم لا إذ على تقدير استحالته أيضا يطلق على مستحيله الماء أيضا و اما صيرورته مضافا إذا مزجه غيره و صعد معه كماء الورد فهو على إطلاقه ممنوع بل هو مبني على عدم إطلاق الماء عليه عرفا بعد التصعيد على نحو الإطلاق كماء الورد الذي مثل به و الا فلا إشكال في بقاءه على الإطلاق و بالجملة إجراء حكم الماء المطلق على المصعد من المطلق بعد التصعيد منوط على صدق المطلق عليه بعده مطلقا سواء مزجه شيء غيره فصعد معه أم لا

## [مسألة ٣- المضاف المصعد مضاف]

مسألة ٣- المضاف المصعد مضاف و هذا الحكم أيضا كالحكم السابق في المسألة مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١ المتقدمة بإطلاقه ممنوع بل الحكم بمضافية المصعد من المضاف مبني على صدق المضاف عليه عرفا بعد التصعيد و مع عدمه فلا يلحقه حكمه

## [مسألة ٤- المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد]

مسألة ٤- المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد لاستحاله بخارا ثم ماء و قد تقدم الكلام في هذه المسألة عند البحث في تقسيم الماء إلى المطلق و المضاف في أول هذا الفصل و قلنا ان الحق عدم تحقق الاستحالة بالتصعيد عقلا- و ان كان كذلك عرفا على ما هو المدار عليه في الحكم بالاستحالة بالقياس إلى الأحكام الشرعية لكن دعوى حكم العرف بها أيضا لا- يخلو عن التأمل و عليه فالاحتياط في الماء المجتمع عن البخار المتصاعد من النجس أو المتنجس من المطلق أو المضاف مما لا ينبغي تركه و ان لم يجب الاجتناب عن البخار نفسه لعدم صدق الملاقاة معه ما دام كونه بخارا

## [مسألة ٥- إذا شك في مائع انه مضاف أو مطلق فان علم حالته السابقة أخذ بها]

مسألة ٥- إذا شك في مائع انه مضاف أو مطلق فان علم حالته السابقة أخذ بها و الا فلا يحكم عليه بالإطلاق و لا بالإضافة لكن لا- يرفع الحدث و الخبث و ينجس بملاقاته النجاسة ان كان قليلا و ان كان بقدر الكر لا ينجس لاحتمال كونه مطلقا و الأصل الطهارة

الشك في كون مائع مطلقا أو مضافا اما يكون من باب الشبهة الموضوعية كما إذا شك في كون مائع ماء أو جلابا زالت رائحته



و أوصافه و اما يكون من باب الشبهة المفهومية كما إذا القى التراب في ماء مطلق متدرجا الى ان بلغ مرتبة يشك في بقاء إطلاقه و منشأ الشك في الشبهة الموضوعية هو الاختلاط و الاشتباه في الأمور الخارجية و في الشبهة المفهومية هو الشك في المفهوم و تردده بين ما يصدق على المشكوك و عدمه و يعبر عن الشبهة الموضوعية بالشك في المصادق بعد تبين المفهوم و الصدق و عن الشبهة المفهومية بالشك في الصدق الناشى عن الشك في سعة المفهوم و ضيقه و لا إشكال في صحة استصحاب الحالة السابقة لو علم بها في الشبهة الموضوعية كما إذا كان عالما بكون ما في الكوز مثلا- ماء مطلقا و شك في صيرورته مضافا بواسطة الشك في اختلاط التراب معه حيث يقال بأصالة بقاءه على ما كان و عدم اختلاط التراب معه و اما في الشبهة المفهومية ففي صحة استصحاب الحالة السابقة منع إذ المتيقن السابق هو المرتبة التي قبل تلك المرتبة المشكوكه و هي مما لا يشك فيها في بقائها على الإطلاق و ما يشك في بقائها مرتبة اخرى لم يعلم بإطلاقها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢

أصلا فالمتيقن السابق مغاير مع المشكوك اللاحق و بعبارة أوضح الشك في كون المائع مطلقا من جهة الشبهة المفهومية يرجع الى الشك في بقاء حد الإطلاق عند بلوغ المطلق بهذه المرتبة التي يشك في إطلاقه و هذا المشكوك لم يكن متعلق اليقين السابق أصلا لكي يثبت بقاءه بالاستصحاب هذا بالنسبة إلى إجراء الأصل في نفس الحالة السابقة من الإضافة و الإطلاق و في إجراءاته في الحكم الثابت في الحالة السابقة و عدمه و جهان مبيان على اتحاد الموضوع بين الحالتين عرفا و عدمه و لا يبعد دعوى عدمه في المقام و ان قيل باتحاده في مسألة القصر و الإتمام لو شك في قدر المسافة من باب الشبهة الحكمية كما إذا شك في كون اربع فراسخ سفرا يجب فيه القصر حيث يستصحب معه حكم التمام و لا يخفى ان استصحاب الحكم في المقام على تقدير جريانه بدعوى اتحاد الموضوع عرفا بين الحالتين من قبيل الاستصحاب التعليقي و في إجراءاته كلام حرر في الأصول و على تقدير القول بجريانه يكون معارضا مع الاستصحاب التنجيزي في الغالب و يتوقف الأخذ به على عدم معارضته معه أو القول بحكومة الاستصحاب التعليقي على التنجيزي أو كون الحكم في السابق تنجيزيا لكي لا- يكون من باب الاستصحاب التعليقي و تمام الكلام في ذلك في الأصول. هذا كله فيما إذا علم بالحالة السابقة فلو لم تكن له الحالة السابقة كالمائع المخلوق دفعة أو كانت و لم يعلم بها فلا يحكم عليه بالإطلاق و لا بالإضافة و لكن لا يرفع به الحدث و الخبث لكون الشك في إطلاقه موجبا للشك في إزالته لهما فيستصحب بقائهما و ينجس بملاقاته النجاسة إذا كان قليلا للقطع بنجاسته ح سواء كان مطلقا أو مضافا: و ان كان كرا لا يحكم بنجاسته لاحتمال إطلاقه فيشك في تنجسه بالملاقاة فيستصحب طهارته بناء على عدم تمامية قاعدة المقتضى و المانع و الا يحكم بتنجسه بالملاقاة لكون ملاقاته مع النجاسة مقتضيا للنجاسة فيحكم بمقتضاها ما لم يثبت مانع عنها

### [مسألة ٦- المضاف النجس يطهر بالتصعيد]

مسألة ٦- المضاف النجس يطهر بالتصعيد كما مر و بالاستهلاك في الكر و الجارى اما حكم حصول الطهر بالتصعيد فقد تقدم في المسألة الرابعة و اما طهر المضاف بالاستهلاك في الماء المعتصم من الجارى أو الكر فبسط الكلام في تطهيره ان يقال حكى عن العلامة قدس سره القول بطهره بمجرد الاتصال بالكثير كالماء المطلق و قد يستدل له بما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام الماء يطهر و لا يطهر و بما ورد في ماء المطهر من انه كلما رآه المطر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣

فقد ظهر: فالمضاف المتنجس شيء رآه المطر فقد طهر و ظاهر الأصحاب عدم طهره بمجرد الاتصال بالماء المعتصم بل اعتبروا

فى طهره استهلاكه و خروجه من الإضافة إلى الإطلاق و ليس المقصود من استهلاكه استحالته و تبدل صورته النوعية بصورة أخرى بل المراد به احتساب شىء مستقل الوجود من تبعات وجود شىء آخر بحيث لا ينظر الى وجوده بالاستقلال كتنبيه من من التراب فى أكرار من الحنطة حيث انه مع وجود التراب فيه حقيقة لا ينظر اليه بما هو تراب و ان كان لو جمع و صار مستقلا لصار منظورا اليه بالاستقلال كما إذا كان الواجب عليه إعطاء كر من الحنطة زكاة فإنه يجزى إعطاء كر منها و لو اشتمل على مثقال من التراب و لو اعطى كرا الا- مثقالا- من الحنطة ثم اعطى مثقالا من التراب مستقلا لم يكن مجزيا و يحصل الاستهلاك بهذا المعنى فى المضاف بتفرق اجزائه فى المستهلك فيه بحيث لا- يبقى له وجود محفوظ فى نظر العرف و طريق حصوله فى المضاف الممتزج هو إدخال شىء فيه موجب لرفع إضافته و صيرورته ماء مطلقا أو وضعه حتى يدرد خليطه بثقله مثل ما لو كان ترابا و نحوه فيصير ماء مطلقا و بعد إطلاقه يكون تطهيره كتطهير الماء المطلق و ما يدخله لسلب إضافته إما يكون غير الماء المعتصم الذى يراد تطهيره به أو يكون نفس المطهر فعلى الأول فلا كلام فيه و على الثانى ففيه تفصيل يقع فى المسألة الآتية. ثم ان سلب الإضافة إما يكون بنفس ملاقاته مع الماء المعتصم قبل امتزاجه معه و اما يكون بعد الامتزاج فعلى الأول يحتاج فى طهره به الى امتزاجه مع الماء المعتصم بناء على اعتبار الممازجة فى حصول طهر الماء به و على الثانى يكفى الاتصال بباقى المعتصم و ان لم يمتزج ما سلب إضافته بهذا الباقى و لو على القول باعتبار الامتزاج بل يكفى الامتزاج الذى سلب به الإضافة و ذلك لان المقصود من الامتزاج تلاشى اجزاء المضاف فى الماء المطلق و لو قبل صيرورته ماء مطلقا و هو حاصل و معه فلا يحتاج الى امتزاج آخر هذا فى المضاف الممتزج. و اما المعتصر و المصعد و ما يلحق بهما من المائعات الخارجة عن صدق اسم المضاف عليها كالدهن و الدبس و نحوهما من المائعات التى لا يصدق عليها المضاف بلا عناية فلا يخلوا ما يكون طهرها بالاستهلاك على نحو الاستحالة و تبدل الصورة النوعية كما فى الأعيان النجسة أو بتفرق أجزائها فى الماء المعتصم كما فى الممتزج و مرجع الأول إلى الالتزام بعدم قابليتها للطهر أصلا حيث ان استهلاكها مساوق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤

لانعدامها و بعد الانعدام لا يبقى موضوع حتى يحكم عليه بالطهارة أو عدمها و على هذا فلا يحتاج القول بطهرها بالاستهلاك الى تجشم دليل ضرورة توقف بقاء نجاسة الشىء على بقاءه و مرجع الثانى إلى القول بقبولها للطهر مشروطا باتصال الماء المعتصم بكل جزء من اجزاءها و يتفرع على ذلك أمران أحدهما حصول الطهر لو القى المتنجس فى الماء المعتصم قطرة قطرة لأنه كلما يلقي منه قطرة تتصل بالمعتصم و المفروض كون الاتصال منشأ لحصول الطهر و ثانيهما انه لو اجتمعت تلك الاجزاء المشتتة يكون المجتمع منها محكوما بالطهارة و هذا بخلاف الطهر بالاستهلاك كالأعيان النجسة فإنه لو اجتمع الا-جزء المستهلكة منه و صارت مجتمعة بعد الاستهلاك يحكم بنجاسة المجتمع منها كما فى اجزاء البول المجتمعة بعد استهلاكها لما عرفت من ان مرجع التطهير بالاستهلاك هو الانعدام لا حصول الطهر مع فرض الوجود و لو فرض وجوده لكان على ما كان عليه من النجاسة و ان أمكن الفرق بين اجتماع الأعيان النجسة بعد استهلاكها و بين اجتماع المضاف المتنجس بعد استهلاكه بعد اشتراكهما فى كون استهلاكهما موجبا لزوال صورتهما النوعية و اجتماعهما موجبا لتجدد صورتهما النوعية فالحاصل بعد الاجتماع موجود مغاير مع الموجود قبل الاستهلاك إذ المعدوم لا يعاد لكن الموجود الجديد فى الأعيان النجسة نجس لصدق اسم النجس عليه مثل البول و نحوه و الموجود الجديد فى المضاف المتنجس لا- منشأ لنجاسته لكونه طاهرا بالذات و يكون تنجسه عارضا عليه بسبب الملاقاة التى لم تحصل لهذا الموجود الجديد و الملاقاة الحاصلة لما انعدم بالاستهلاك لا يوجب تنجس هذا الموجود الجديد لمغايرته معه الا ان يقال ان ما ذكرناه من المغايرة بين الموجود الجديد و ما انعدم بالاستهلاك بحسب الدقة و حكم العقل و لكن العرف يرى الموجود الجديد بعد الاجتماع نفس ما انعدم بالاستهلاك فيحكم ببقاء نجاسته

إذا كان مرجع طهارته الى انعدامه بالاستهلاك اللهم الا ان يقال بطهارته بعد وجوده أيضا بمنع كون مرجع طهارته الى انعدامه بل استهلاكه يصير موجبا لطهارته و لو مع بقاءه و عدم انعدامه بحسب نظر العرف و ان لم يكن ككك بحسب نظر العقل إذ لا يعقل بقاءه مع استهلاكه و كيف كان فالأقوى عدم حصول طهر المضاف بمجرد اتصاله بالماء المعتصم كما حكى عن العلامة لان المائع الواقع في وعاء إذا تنجس تنجس وعائه بملاقاته ثم ان كان المائع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥

ماء مطلقا فمن اتصاله بالماء المعتصم يطهر المظروف مع ظرفه معا سواء كان الماء المعتصم كرا أو جاريا أو ماء مطر اما المظروف فلغرض طهره بملاقاته مع المعتصم و اما الظرف فلصيرورة ما في الظرف من الماء معتصما بسبب اتصاله بالمعتصم و يطهر الظرف ح بسبب اتصاله به و هذا بخلاف ما إذا كان ما في الظرف مضافا أو مائعا مثل الدهن و الدبس لأن غاية ما يمكن الالتزام به و الموافقة مع العلامة في قوله في حصول الطهر بسبب الاتصال بالمعتصم هو حصول طهر المظروف نفسه لا ظرفه إذ لا- وجه لحصول طهره لكونه متصلا بالمضاف الحاصل طهره بالماء المعتصم على ذاك الفرض لكن المضاف الطاهر لا يكون مطهرا و ح يبقى الظرف على ما كان عليه من النجاسة و يلزمه تنجس المضاف بملاقاته معه بعد انقطاعه عن الماء المعتصم فاللبن المتنجس المتصل بالماء الكر مثلا يطهر عند اتصاله به و يتنجس من ملاقاته لظرفه بعد انفصاله عنه و يكون حكمه من هذه الجهة كالماء القليل الذي في ظرف نجس كجلد الميتة حيث انه طاهر ما دام اتصاله بالمعتصم و يتنجس من ناحية ظرفه بعد انفصاله عنه اللهم الا- ان يدل دليل بالخصوص على طهارته بملاقاته مع الماء المعتصم حين ما كان في ظرفه حيث يحكم به بطهارة ظرفه ح أيضا بالتبع كتبعية أدوات الغسل في غسل الميت حذرا عن لغوية الدليل لولاه لكنه مبني على قيام دليل على طهره بالاتصال بالمعتصم بالخصوص و لا يكفي في إثباته ورود الدليل عليه بالعموم و منه يظهر عدم صحة التمسك لإثبات طهره بالاتصال بالمعتصم بعموم قوله عليه السلام الماء يطهر و لا يطهر و قوله عليه السلام كلما رآه المطر فقد طهر. لكن يتصور موردان يخلو عن ذاك المحذور (أحدهما) ما إذا أخرج المضاف عن ظرفه حال اتصاله بالمعتصم كما إذا أهرق عن ظرفه الى آخر حال اتصاله بالمطر و (ثانيهما) ما إذا ورد هو على المعتصم كما إذا القى في الكر مع بقاءه على ما كان من الإضافة اللهم الا ان يحكم بعدم حصول الطهر في هذين الموردين أيضا بعدم القول بالفصل و دعوى القطع بتسالم الكلمات على اعتبار خروج المضاف عن الإضافة في طهره مطلقا و لو في هذا الموردين و هو ليس ببعيد

### [مسألة ٧- إذا القى المضاف النجس في الكر فخرج عن الإطلاق إلى الإضافة تنجس]

مسألة ٧- إذا القى المضاف النجس في الكر فخرج عن الإطلاق إلى الإضافة تنجس ان صار مضافا قبل الاستهلاك و ان حصل الاستهلاك و الإضافة دفعة لا يخلو الحكم بعدم تنجسه عن وجه لكنه مشكل إذا القى المضاف المتنجس في الماء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦

المعتصم فاما يصير المضاف مطلقا بسبب استهلاكه في المعتصم قبل خروج المعتصم عن الإطلاق أو يصير مطلقا بعده بان يصيره المضاف بملاقاته إياه مضافا ثم خرج هو نفسه عن الإضافة و صار مطلقا و ان بعد الفرض حيث ان انقلاب المطلق المعتصم بملاقاته مضافا لا بد و ان يكون من جهة غلبة المضاف عليه و معه فيبعد صيرورة المضاف مطلقا باستهلاكه فيه الناشى من مقهوريته بالنسبة الى ما لاقاه من الماء المعتصم الا ان ذلك بحسب الغالب و يمكن نادرا صيرورة المطلق المعتصم مضافا قبل

استهلاك المضاف المتنجس فيه و ان بعد أو يصير المضاف مستهلكا و المعتصم مضافا دفعه واحده و يتحقق استهلاك المضاف و اضافة المعتصم في مرتبه واحده فعلى الأول أعنى صيرورة المضاف مستهلكا قبل صيرورة المعتصم مضافا فلا إشكال في حصول طهر المضاف باستهلاكه في المعتصم و عدم تنجس المعتصم بعد صيرورته مضافا لعدم الموجب لنجاسته حيث انه بعد صيرورته مضافا ملاق للماء الطاهر الذى حصل طهره و مائته بالاستهلاك في المعتصم كما لا إشكال في الثانى في تنجس الماء المعتصم بملاقاته بعد الإضافة مع المضاف المتنجس و عدم حصول طهر المضاف المستهلك لاستهلاكه في المضاف و عدم استهلاكه في الماء المعتصم و على الثالث فالكلام يقع تارة في طهر المضاف باستهلاكه في المطلق و اخرى في تنجس المطلق المعتصم إذا صار مضافا في رتبة استهلاك المضاف به اما الأول فيمكن ان يقال بحصول طهره باستهلاكه لوجهين أحدهما استهلاكه و صيرورته معد و ما عرفنا لما عرفت من ان منشأ الحكم بطهارته بالاستهلاك هو صدق انعدامه عرفا بسببه فليس و لا موضوع له عرفا حتى يحكم بطهارته أو نجاسته و يرد عليه ان حصول طهر المضاف بالاستهلاك مشروط بتحقيقه في الماء المعتصم لا مطلق الاستهلاك كيف اتفق و لا يكفى مطلقه في الحكم بطهارته بعد بقاء اجزائه تحقيقا و ان حكم بالانعدام عرفا و تظهر الثمرة فيما إذا اجتمعت اجزائه بعد التفرق فإنه يحكم عليها بالنجاسة بعد الاجتماع و ثانيهما ان استهلاك المضاف اضافة المعتصم لما حصلت دفعه فلا محالة يقع الاستهلاك في الماء المطلق إذ اضافة المطلق المعتصم متأخرة عن إطلاقه و كان الاستهلاك في آن إضافته فيكون متأخرا عن إطلاقه فيصح ان يقال بوقوعه في الماء المطلق و ان صار المطلق مضافا بذاك الاستهلاك و ليس من شرط مطهرية المطلق بقائه على الإطلاق بعد ملاقاة المتنجس بل العبرة بملاقاة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧

المتنجس للمطلق في حال إطلاقه و ان خرج المطلق عن إطلاقه بنفس ذاك الملاقاة و هذا الوجه أيضا لا يخلو عن نظر و لعله يأتي زيادة تحقيق في ذلك في مبحث الغسالة و كيفما كان فلا يمكن ان يقال في المقام بأزيد مما افاده المصنف قدس سره في المتن من ان الحكم بعدم تنجسه لا يخلو عن وجه لكنه مشكل و اما الثانى أعنى عدم تنجس المعتصم بعد صيرورته مضافا بملاقاته مع المضاف المستهلك فيه فلعدم ملاقاته بعد الإضافة مع المضاف المتنجس و انما يلاقي حين إضافته مع المطلق الذى صار مطلقا بالاستهلاك في آن صيرورته مضافا فهذا المطلق بعد إضافته ملاق مع المطلق لا مع المضاف الا ان الاشكال السابق جاز هناك فإنه لو لم يحكم بطهارة المستهلك يلزم تنجس المستهلك فيه بملاقاته معه بعد صيرورته مضافا كما لا يخفى

### **[مسألة ٨ إذا انحصر الماء في مضاف مخلوط بالطين ففي سعة الوقت يجب عليه ان يصبر]**

مسألة ٨ إذا انحصر الماء في مضاف مخلوط بالطين ففي سعة الوقت يجب عليه ان يصبر حتى يصفو و يصير الطين إلى الأسفل ثم يتوضأ على الأحوط و في ضيق الوقت يتم لصدق الوجدان مع السعة دون الضيق هذه المسألة من صغريات مسألة أولو الأعذار التى وقع الخلاف فيها في جواز البدار مطلقا أو عدمه كذلك أو التفصيل بين رجاء زوال العذر في آخر الوقت و عدمه بجواز البدار في الأول و عدمه في الأخير و قد فصلنا الكلام في هذه المسألة في مبحث التيمم و احتياط المصنف قدس سره بالصبر الى ان يصير الماء مطلقا بصيرورة الطين إلى أسفله اما مبنى على القول بجواز البدار مطلقا أو لخصوصية في التيمم بالنسبة إلى سائر الأعذار حيث أخذ في دليله عدم الوجدان الصادق في الفرض بخلاف الاضطرار لكن الأول مخالف مع مختاره في مبحث التيمم حيث انه قدس سره قائل بوجود التأخير مع العلم بارتفاع العذر في آخر الوقت و ان الحق في الأخير هو كون التيمم طهارة اضطرارية عند العجز عن استعمال الماء اما لعدم وجدانه أو لعدم التمكن من

استعماله و على هذا فالأقوى فى هذه المسألة هو الصبر الى ان يصفو الماء و يصير الطين إلى الأسفل فى سعة الوقت اللهم الا ان يقال باشتراط وجوب الوضوء مطلقا بالوجدان كاشتراط وجوب التيمم بالعجز عن المائىة و عليه فلا يوجب الأمر بالوضوء ان وجد الماء المطلق لاستعماله عند عدم وجوده لكنه و ان كان كذلك الا ان الأقوى بحسب الأدلة و وجوب التأخير مع العلم بزوال العذر فى آخر الوقت و ان لم نقل بوجوده مع رجائه و تمام الكلام فى مبحث التيمم « ١ »

(١) و قد استوفينا البحث عنه فى مبحث التيمم لكونه متقدما فى التحرير على هذا المقام  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨

### **[مسألة ٩ الماء المطلق بأقسامه حتى الجارى منه ينجس إذا تغير بالنجاسة]**

مسألة ٩ الماء المطلق بأقسامه حتى الجارى منه ينجس إذا تغير بالنجاسة فى أحد أوصافه الثلاثة من الطعم و الرائحة و اللون بشرط ان يكون بملاقاة النجاسة فلا يتنجس إذا كان بالمجاورة كما إذا وقعت ميتة قريبا من الماء فصار جائفا و ان يكون التغير بأوصاف النجاسة دون أوصاف المتنجس فلو وقع فيه دبس نجس فصار أحمر أو اصفر لا ينجس إلا إذا صيره مضافا نعم لا يعتبر ان يكون بوقوع عين النجس فيه بل لو وقع فيه متنجس حامل لأوصاف النجس فغيره بوصف النجس تنجس أيضا و ان يكون التغيير حسيا فالتقديري لا يضر فلو كان لون الماء أحمر أو اصفر فوقع فيه مقدار من الدم كان يغيره لو لم يكن كذلك لم ينجس و كذا إذا صب فيه بول كثير لا لون له بحيث لو كان له لون غيره و كذا لو كان جائفا فوقع فيه ميتة كانت يغيره لو لم يكن جائفا و هكذا ففى هذه الصور ما لم يخرج عن صدق الإطلاق محكوم بالطهارة على الأقوى

فى هذه المسألة أمور يجب البحث عنها الأول الماء المطلق بأقسامه ينجس بتغييره بالنجاسة فى الجملة من غير فرق فى ذلك بين الجارى منه و بين غيره و التقييد فى قوله حتى الجارى منه لعله لأجل توهم عدم انفعاله بالملاقاة مع التغير لان له مادة مع ان صيرورته ذا مادة يؤثر فى عدم انفعاله بالملاقاة من دون تغيير لا- بالملاقاة مع التغيير و الحكم بتنجس الماء بتغييره بالملاقاة فى الجملة إجماعى بالإجماع المحصل و المنقول بالنقل المتواتر و لا- ارتياب فيه أصلا و يدل عليه من الاخبار النبوى المعروف المشهور بل قيل كما عن ابن ابي عقيل انه متواتر و عن السرائر انه المتفق على روايته: عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام (خلق الله الماء طهورا لا- ينجسه شىء إلا- ما غير لونه أو طعمه أو ريحه) و فى الجواهر. عن دعائم الإسلام (إذا مر؟؟؟ الجنب بالماء فيه الجيفة أو الميتة فإن كان قد تغير لذلك طعمه أو ريحه أو لونه فلا تشرب منه و لا تتوضأ و لا تتطهر) و عن الوسائل عن بصائر الدرجات عن الصادق عليه السلام فى خبر منه الى ان قال و جئت لتسئلى عن الماء الراكد من البئر قال عليه السلام فما لم يكن فيه تغيير أو ريح غالبه قلت فما التغير قال عليه السلام الصفرة: و عن الوسائل أيضا عن الصادق عليه السلام عن الحياض يبال فيها قال عليه السلام لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول: و عن الفقه الرضوى كل غدیر فيه الماء أكثر من كر لا ينجسه ما يقع فيه من النجاسات الا ان يكون فيه الجيف فتغير لذلك لونه و طعمه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩

و ريحه فان غيرته فلا تشرب و عن دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام فى الماء الجارى يمر بالجيف و الدم يتوضأ و يشرب و ليس ينجسه شىء ما لم يتغير أوصافه طعمه و لونه و ريحه و هذه الاخبار كما ترى ظاهرة الدلالة فى انفعال الماء مطلقا و لو كان جاريا بتغييره بملاقاته للنجاسة إذا تغير أحد أوصافه الثلاثة و لا يضر ضعف بعضها و إرسال بعضها الآخر لانجباره

بالشهرة المحققة و الإجماعات المحكية بالتواتر فلا ينبغي الإشكال فى هذا الحكم من هذه الجهة أصلا الثانى المدار فى تنجس الماء بتغيير احدى أوصافه انما هو فيما إذا كان مستندا الى ملاقاته مع النجاسة لا حصول احدى أوصاف النجاسة فيه كيف اتفق و لو بالمجاورة و ذلك لانسباق كون التغيير مستندا الى الملاقاة من النصوص الدالة على تنجسه إذا تغير مثل قوله صلى الله عليه وآله خلق الله الماء طهورا لا- ينجسه شىء إلا- ما غير لونه أو طمه أو ريحه و نحو ذلك فان المنسبق منه الى الذهن هو كون التنجيس فيما إذا كان التغيير بالملاقاة لا مطلقا و لعل هذا المعنى فى بقية الأخبار المذكورة فى الأمر الأول و غيرها مما لم يذكر أصرح و أظهر مضافا الى عدم الخلاف فى الحكم بل انه مجمع عليه كما فى الجواهر فلا ينبغي التأمل فى عدم الانفعال إذا كان التغيير بالمجاورة المحضة كما إذا وقعت ميتة قريبا من الماء فصار الماء جائفا و فيما إذا كان مستندا إلى المجاورة و الملاقاة معا كلام- يأتى فى مسألة الخامسة عشر فانتظر الثالث يعتبر فى الانفعال ان يكون التغيير بأوصاف النجس لا المتنجس فلو تغير الماء بأوصاف المتنجس لا- يتنجس فلو وقع فيه دبس نجس فصار أحمر أو اصفر لا- يتنجس إلا إذا صيره مضافا مع ملاقاته للدبس النجس بعد الإضافة لا بصيرورته مضافا و لو مع استهلاك الدبس المتنجس أيضا على وجه لا يصدق معه الملاقاة و الدليل على اعتبار كون التغيير بأوصاف النجاسة هو ظهور كلمة الموصول فى قولهم عليهم السلام الا ما غير الممكنى بها عن الشىء فى الشىء بعنوانه الاولى مثل الأعيان النجسة و العناوين الأولى من المتنجسات مثل الدبس و الدهن و نحوهما ليست منجسا و العنوان الثانى الطارى عليها اعنى عنوان المتنجس ليس مكنتى به بكلمة الموصول لكونه خلاف الظاهر مضافا الى ما فى قوله عليه السلام فى صحيحة ابن بزيع فيترج حتى يذهب الريح و يطيب الطعم الظاهر فى كون الطعم القذر هو طعم النجس لا- المتنجس إذ ليس قذارة فى طعم المتنجسات بل ربما يكون طيبا كما فى الجلاب المتنجس فالتعبير بطيب الطعم بسبب الترح الكاشف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠

عن كون التغيير بالطيب القذر شاهد على كون التغيير بوصف النجس لا- المتنجس مع إمكان ان يقال بان الشىء يكنتى به عن الذاتى و لا يطلق على الشىء بعنوانه العرضى و الا يلزم ان يكون شىء واحد باعتبار أعراض متعددة أشياء متعددة عرفا مع انه لا يخرج عن كونه شيئا واحدا باعتبار الاعراض المختلفة و الحالات المتبادلة عليه قطعا و فى الجواهر يمكن استنباط الإجماع عند التأمل على الحكم المذكور و كيف كان فهذا مما لا ينبغي الارتياح فيه الرابع هل المعتبر فى الانفعال بالتغيير بأوصاف النجس هو ملاقاته عين النجس فلا- يكفى ما إذا كان بسبب ملاقاته المتنجس الحامل لأوصاف النجس إذا كانت ملاقاته منشا لتغيير الماء بأوصاف النجس أو يكفى فى انفعاله تغييره بأوصافه و لو كان بواسطة ملاقاته المتنجس قولان و تمييز الحق منهما يتوقف على بيان صور الاولى ما إذا تقع النجاسة فى طرف من الماء و غيرت أوصافه و أوصاف ما حوله ثم سرى التغيير إلى سائر الأطراف البعيدة عن محل وقوع النجاسة حيث ان تغيير سائر الأطراف بأوصاف النجس ليس لأجل ملاقاتها بنفسها معها بل انما هو بملاقاتها مع ما حول الطرف الملاقى للنجاسة فتصير ملاقاتها مع المتنجس الحامل لأوصاف النجاسة منشا لتغييرها بأوصاف النجاسة لكن لا- ينبغي الارتياح فى هذه الصورة فى تنجس المتغير بسبب تغييره و لو كان تغييره بالدقة مستندا الى ملاقاته المتنجس اعنى ما حول محل وقوع النجاسة الا ان العرف يرون تغيير هذا الماء بتمام أطرافه مستندا الى ملاقاته مع النجاسة لأن ملاقاته معها تحصل بملاقاته بجزئه معها و لا- يعتبر فى صدق ملاقاته تلاقى تمام اجزائه و السر فى ذلك انه متصل واحد و الوحدة الاتصالية تساقق الوحدة الشخصية فيصدق على هذا الشخص انه ملاق للنجاسة و لو كانت الملاقاة بجزئه بل يمكن صدق دعوى ذلك بالدقة أيضا و كيف كان فهذه الصورة خارجة عن محل الخلاف و لا ينبغي الارتياح فى الانفعال الصورة الثانية هى الصورة الاولى بعينها لكن مع سراية أوصاف النجس إلى سائر أطراف الماء بعد إخراج عينها عن الطرف الذى وقعت فيه و هذه الصورة أيضا كالصورة الاولى فى الحكم بالانفعال الا- انها لعلها اخفى منها الثالثة ما إذا وقع فيه متنجس حامل

لأوصاف النجاسة مع انتشار النجاسة فيه فغيره بوصف النجس من دون ملاقاته و لو بجزئه مع النجاسة لكن انتشار النجاسة في المتنجس و انتشار المتنجس في الماء الملقى له

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١

صار منشأ لاكتساب الماء لأوصاف النجاسة و تغيره بها و هذه الصورة أخفى من الأولين لصدق الملاقاة مع النجاسة فيهما دونها و اخفى من تلك الصورة الرابعة و هي ما لم تكن النجاسة منتشرة في المتنجس كما إذا تغير رائحة ماء بملاقاته مع الجيفة ثم القى في ماء آخر فتغير الملقى عليه بريح الجيفة بلا ملاقاته معها و لا انتشارها فيه و هذه الصورة أخفى من الثالثة أيضا لعدم انتشار النجاسة في هذه الصورة بسبب انتشار حاملها في الماء اخفى من الثالثة أيضا لعدم انتشار النجاسة في هذه الصورة بسبب انتشار حاملها في الماء و قد وقع الخلاف في هاتين الصورتين و مختار الشيخ الأكبر قده في الطهارة و في حاشية النجاة هو الانفعال و عليه المصنف قده في المتن و ذهب صاحب الجواهر قده الى عدمه و لعل منشأ الخلاف هو تعارض صدر صحيحة بن بزيع مع ذيلها و تقديم ظهور الذيل على الصدر يوجب الحكم بالانفعال و تقديم ظهور الصدر على الذيل يوجب الحكم بعدم الانفعال لكن بالأصل العملي و قاعدة الطهارة أو استصحابها و توضيح ذلك ان الظاهر من قوله عليه السلام لا ينجسه شيء إلا إذا تغير هو كون الملاقاة مع عين النجاسة توجب الانفعال إذا صارت منشأ لتغير الماء بأوصاف النجاسة و الظاهر من قوله عليه السلام فيترج حتى يذهب الريح و يطيب طعمه هو كون الاستقذار موجبا للنجس و ليس الاستقذار الا اكتساب الماء صفة من صفات النجس التي حددها الشارع باللون و الطعم و الريح و لو لم يكن اكتسابها مستندا الى ملاقاتها فيقع التعارض بين الظهورين لكن الأقوى ما ذهب اليه الشيخ الأ-كبر و عليه المصنف في المتن و ذلك لحكم العرف بان المناط في الانفعال هو التغير المستند الى الملاقاة و لو بالواسطة و ليس عنوان الملاقاة مذكورا في نص من آية أو رواية بل انما اشترط ان يكون التغيير ناشيا عنها من جهة بعد الأذهان عن قبول انفعال الماء بحدوث التغير فيه و لو لم تكن ملاقاة أصلا و لازم ذلك اعتبار الملاقاة في الجملة و لو بالواسطة و لا- دليل على اعتبارها بلا واسطة مع ان العرف لا يأبى في الصورة الثالثة عن الحكم بتحقيق الملاقاة بين الماء و بين النجاسة من جهة انتشارها في الماء الموجب لملاقاة ملاقيه معها و ان لم يكن في الصورة الرابعة كك و كيف كان فالحكم بالانفعال في الصورتين الأخيرتين لا يخلو عن وجه كما لا ينبغي الإشكال فيه في الصورتين الأولين حسبما عرفت و مما ذكرناه من كون المدار في الحكم باعتبار الملاقاة في الانفعال على العرف لعدم ورود الملاقاة في نص و ان العرف لا يحكم بأزيد من اعتبارها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢

في الجملة لا خصوص ما كان منها بلا واسطة ظهر الجواب عما في مستمسك العروة في المقام من الاشكال حيث يقول و قد يشكل بان المعيار في المتنجس ان كان ظهور أثر النجاسة في الماء و لو لم تكن ملاقاة لها فاللازم الاكتفاء بذلك و لو مع المجاورة و ان كان بشرط الملاقاة فالتغير بالمتنجس الحامل لصفات عين النجاسة لا يوجب النجاسة لعدم الملاقاة نعم إذا كان المتنجس حاملا لاجزاء النجاسة و لو كانت متفرقة فيه كانت الملاقاة للنجاسة لكنه ليس من محل الكلام أو انه ليس كك دائما انتهى و ما ذكره بقوله نعم لعله إشارة إلى الصورة الثالثة التي صورناها لكنها كما عرفت من محل الكلام و ليست خارجة عنها و قوله أو انه ليس كك دائما لعله إشارة إلى الصورة الرابعة و كيف كان فالجواب عنه يظهر مما قدمناه من اعتبار الملاقاة في مقابل عدمها و عدم الدليل على اعتبار كونها بلا واسطة في مقابل ما يكون منها مع الواسطة الخامس لا شبهة في الانفعال إذا كان التغير حسييا و اما لو كان تقديرية فالمعروف المشهور هو عدم الانفعال و عن العلامة في القواعد و غيرها و بعض من تأخر عنه هو القول بالانفعال و عن البيان و جامع المقاصد التفصيل بين ما لو كان عدم فعلية التغير لوجود مانع عنه في الماء كوجود



وصف فيه مانع عن ظهور وصف النجاسة فيه و بين ما لو كان من جهه فقد المقتضى فى النجاسة: بالحكم بالانفعال فى الأول لأن التغيير فيه حقيقى الا- انه مستور و الحكم بعدمه فى الأخير لعدم التغيير حقيقه و قد تبعهما فى ذاك التفصيل جمله من المتأخرين بل نسبه فى الحدائق إلى قطعهم من دون خلاف ظاهر معروف بينهم فيه و عن المحقق الخوانسارى التفصيل بين الصفات العارضيه كالماء المصبوغ بظاهر أحمر و بين الصفات الأصلية كماء الزاج الذى أحمر بطبعه فحكم بالانفعال فى الأول دون الأخير و تحقيق المقال يقتضى بسط الكلام فى صور الأولى ما إذا كان عدم فعلية التغيير مستندا الى عدم المقتضى له فى النجاسة كما إذا كان الدم مثلا اصفر بالذات بحيث لو كان أحمر لتغير به الماء و هذه الصورة مما ينبغى القطع فيها بعدم الانفعال ضرورة ان تقدير التغيير فى هذه الصورة فى حكم تقدير أصل الملاقاة و هو كما ترى و دعوى شمول التغيير للتقديرى لكونه أعم من الفعلى و الفرضى يكذبها ظهوره فى الفعلى و كون الشمول للفرضى محتاجا الى تحمل ارتكاب خلافه فى إرادة الأعم كما لا يخفى و هذه الصورة خارجة عن محل كلام القواعد بل لعل الظاهر منه فيما إذا كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣

عدم الفعلية من ناحية المانع عنها فى الماء حيث يقول لو وافقت النجاسة الجارى فى الصفات فالوجه عندى الحكم بنجاسته ان كان يتغير بمثلها على تقدير المخالفة و الا فلا انتهى الثانية ما إذا كان عدم التغيير مستندا الى عدم المقتضى للتغيير فى النجاسة أيضا لكن لا لأجل ذاته بل لما طرء عليه مثل ما إذا صارت العذرة يابسة و زالت ريحها لأجل ذلك بحيث لو كانت رطبة صاحبة الريح لتغير الماء بريحها و التقدير فى هذه الصورة أخفى من الصورة الأولى الا انه لا تفاوت بينهما فى الحكم الثالثة ما إذا كان عدم التغيير مستندا الى وجود مانع عنه فى النجاسة كما إذا اختلط النجس بماله رائحة توقع فى الماء حيث انه لو لا اختلاطه به لتغير الماء برائحة النجس و التقدير فى هذه الصورة أخفى من الصورة الثانية إلا انه ينبغى الحكم فيها أيضا بعدم الانفعال الرابعة ما إذا كان عدم التغيير مستندا الى وجود مانع عنه فى الماء سواء كان المانع وصفا ذاتيا للماء كماء الزاج و الكبريت أو طارئا عليه كما إذا اختلط بلون أحمر طاهر ثم وقع فيه الدم الأحمر بحيث لو لا- اتصافه بالحمرة لتغير عن الدم- و ينبغى ان يجعل هذه الصورة محل الكلام و جملة القول فيها انه اما يقال بكون العبرة فى انفعال الماء هو حدوث وصف النجاسة فيه و أخذ التغيير موضوعيا كما هو الظاهر من الاخبار أو يقال بكون العبرة بوقوع مقدار معين من النجاسة عليه المحدد بما يكون مغيرا بحيث يكون التغيير مأخوذا على وجه الطريقية باعتبار كشفه عن تحقق المقدار المتحدد فيكون العبرة بوقوع نفس هذا المقدار و لو لم يتغير و لازم الأول هو القول بعدم الانفعال فى جميع الصور المتقدمة حتى الصورة الأخيرة و لازم الثانى كفاية التقدير فى الصورة الأخيرة بل فى الصورة الثالثة أيضا لكن التحقيق هو الأول لأن الظاهر من الدليل هو مدخلية وصف التغيير الظاهر فى كونه بما هو تغير دخيلا على وجه الموضوعية لا باعتبار كشفه عن تحقق مقدار محدود موجب للانفعال و ربما يستدل لإثبات أخذ التغيير على وجه الطريقية بوجهين أحدهما قوله عليه السلام كلما غلب لون النجس على الماء فلا تتوضأ منه و قد قيل فى تقريب الاستدلال به أنه عليه السلام جعل منشأ النجاسة غلبة لون النجس على الماء مع ان المناسبة لا تكون الا بين الماء و نفس النجس فيستظهر من هذا ان ذكر اللون طريق الى استكشاف غلبة النجس نفسه على الماء فالملاك فى نجاسة الماء هو تلك الغلبة و ان لم تستعقب تغير الماء فعلا و الذى يؤيد ذلك هو التعبير بالماء نفسه فى قوله عليه السلام كلما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤

غلب لون النجس على الماء و الا فمع إرادة المغالبة بين وصفى النجس و الماء لكان حق التعبير ان يقال كلما غلب لون النجس على لون الماء بجعل المغلوب لون الماء لا الماء نفسه و ثانيهما قوله عليه السلام فى مقام الاستدلال على كون الماء فى استنجا البول مثلى ما على الحشفة بقوله لان الماء أكثر من القدر و تقريب الاستدلال به ان الملاك فى طهارة الماء إذا كان أكثرته



فاكثرية النجاسة أيضا توجب نجاسة الماء فما هو موجب لتنجسه عند تغيره الفعلى بالملاقاة هو أكثرية النجس عليه لا تغيره الفعلى و انما التغير طريق إلى إحراز غلبه النجاسة عليه و المراد بالغلبه اما الغلبه من حيث الاجزاء بمعنى الأكثرية أو الغلبه من حيث القذاره بمعنى الأشديه و لو لم تكن اجزاء الماء أكثر من حيث الكميه و الثانى انسب بمناسبه الحكم و الموضوع لان الحكم بالنجاسة ينشأ من جهه قذاره النجس كما لا يخفى و على التقديرين يتم الاستدلال و فى الوجهين كليهما منع ظاهر اما الأول فلان المستظهر من جعل شىء علته لحكم هو كون ذاك الشىء ملاكا لثبوتة على وجه الموضوعيه كما بيناه فالظاهر من اعتبار غلبه لون النجس على الماء هو كون خصوصيه تلك الغلبه دخيلا- فى التنجيس لا- انها طريق الى ثبوت الملاك و هو أكثرية النجس على الماء و ما ذكر من التأييد من عدم ذكر اللون فى الماء مردود بإمكان كون إسقاط اللون عند قوله (على الماء) لنكته انتفاء اللون فى الماء حتى يجعل مغلوبا فالمراد ح غلبه لون النجس على الماء و صيروره الماء ملونا بلونه لان الخالى من اللون يكتسب اللون من ملاقيه و اما الثانى فلان ما يدل على حصول الطهر بأكثرية الماء على القذر لا يدل على حصول النجاسة بأكثرية القذر على الماء بشىء من الدلالات أولا و على تقدير تسليم دلالتة عليه فإطلاق ما يدل على حصول النجاسة بأكثرية القذر على الماء و لو مع عدم انفعاله فى صفاته عن صفات القذر ممنوع بدعوى انصرافه إلى الأكثرية المستلزمه لظهور أوصاف القذر فى الماء كما يدل عليه التعبير بالمناسبه فى الأوصاف و مع هذا الانصراف لا يبقى مجال لدعوى الإطلاق كما لا يخفى فالحق عدم انفعال الماء بالتغيير التقديرى مطلقا حتى فى الصورة الأخيرة من الصور الأربع لما عرفت من ظهور أخذ التغيير فى حصول الانفعال موضوعيا لا طريقيا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥

فان قلت ما ذكرته من ظهور أخذ التغيير فى لسان الدليل موضوعيا و ان كان حقا لا محيص عنه الا انه مع موضوعيته لثبوت الحكم بالانفعال يكون الحكم فى الصورة الرابعة هو الانفعال لحصول التغيير فيها بالفعل لا لكفايه تقديره و لذا أورد فى جامع المقاصد على عبارة القواعد التى تقدم منا حكايتها فى طى الصورة الأولى بقوله حق العبارة ان يقول لو وقعت نجاسة مسلوبه الصفات لأن موافقه النجاسة للماء صادقه على نحو الماء المتغير بطاهر أحمر إذا وقع فيه دم فيقتضى ثبوت التردد فى تقدير المخالفه فى هذه الصورة و ينبغى القطع بوجوب التقدير (ح) لان التغيير هنا تحقيقى غاية الأمر أنه مستور عن الحس انتهى و فى المدارك بعد ترجيح القول باعتبار التغيير الفعلى مستدلا بان التغيير حقيقة فى الحسى لصدق السلب بدونه و اللفظ انما يحمل على حقيقته قال لو خالفت النجاسة الجارى فى الصفات لكن منع من ظهورها مانع كما لو وقع فى الماء المتغير بطاهر أحمر دم مثلا- فينبغى القطع بنجاسته لتحقق التغيير حقيقة غاية الأمر أنه مستور عن الحس و قد نبه على ذلك الشهيد فى البيان انتهى و توضيح ما ذكره قدس سرهما يتوقف على بيان أمرين أحدهما ان تلون جسم بلون جسم آخر انما هو بانبثاث اجزاء الجسم المتلون كالدم مثلا- فى اجزاء الجسم المتلون به كالماء لا- بانتقال لونه إليه لأنه من قبيل انتقال العرض عن موضوع الى موضوع آخر الثابت استحالتة بالبرهان فى موضعه: و لما صار اجزاء المتلون منتشرا فى المتلون به و اختلطا معايرى السطح الواحد القائم بالا- اجزاء المختلطة من المتلون و غير المتلون كله متلونا بلون الجسم المتلون فيتوهم تأثر الغير المتلون من ناحية المتلون و صيرورته ذى لون باكتسابه اللون من المتلون مع انه ليس ككك و ثانيهما ان الحكم بالانفعال انما هو مترتب على الماء المتكيف بكيف النجاسة إذا كان محسوسا و لو لم يتميز عند الحس عن كيف نفس الماء بواسطة توافق الكيفين و بعد تبين الأمرين نقول فى الصورة الرابعة أعنى صورة توافق وصف الماء مع النجس بكون انتشار اجزاء النجس فى الماء موجبا لتلونه بلون النجس و هو محسوس أيضا غاية الأمر من جهه موافقه مع لون الماء لا- يتميز احد اللونين عن الآخر و لا يحتاج الى تقدير التغيير (ح) بل الحاجة الى التقدير من جهه امتياز لون الماء المتغير عن اللون الموجود فى الماء فيكون الماء منفعلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦

به و ان لم يتميز انفعاله هذا و لكن الأقوى ضعف هذا القول لضعف مبناه بفساد الأمرين معا اما الأول فبمنع كون التلون دائما من جهة انتشار المتلون فى المتلون به بل لعل هذا الى قول أصحاب الفشو و النفوذ الذى ثبت فساده أقرب: و يمكن ان يكون التلون من جهة صيرورة المتلون به مستعدا لافاضة لون حادث عليه بواسطة مجاورته مع المتلون كما يشاهد فى المقابلة مع الشمس فإنها تسود بدن الإنسان و تبيض لباسه و ليس السواد فى بدنه و لا البياض فى لباسه إلا أثرا حادثا من حدثه عند تحقق علته المعدة لافاضته و هى المقابلة مع الشمس و هذا أمر معقول لم يرقم برهان على استحالتة مع قيام البرهان على وقوعه و اما الثانى فبمنع كون الانتشار منشأ لتغير الماء إذا كان لونه موافقا مع لون النجس المنتشر فيه إذ التغير عبارة عن حدوث صفة فى المتغير بعد ان لم يكن متصفا بها و لا شبهة فى ان هذا الماء المختلط بالاجزاء المنتشرة من النجس لم يحدث فيه صفة النجس و لا يرى بوصفه بواسطة إحاطة سطح واحد عليه و على النجس و ان كان عدم حدوثه بواسطة توافق لونه مع لون النجس و مع عدم وصف التغير فيه فعلا- لا- بد فى الحكم بانفعاله الى التقدير اللهم الا- ان يوجب الاختلاط أشدية الماء فى صفته بان كان ذا حمرة فيصير بالاختلاط أشد حمرة و لا إشكال فى ان هذا تغيير فعلى لا تقديرى ثم انه قد يستدل لإثبات الانفعال فى الصورة الأخيرة بوجوه اخرى منها ان الجسم الملون الطاهر الواقع فى الماء لو لم يوجب ضعفه و سرعة تأثره فى الانفعال عن ملاقاته النجاسة لا يوجب قوته فى الا انفعال عنها أيضا قطعا فهو لا يقتضى منع النجاسة عن التأثير ان لم يوجب تأكدها فيه فالمقتضى موجود و المانع لا يصلح مانعا الا- عن التغير لا- عن الانفعال فيحكم بنجاسته و لا يخفى ان مرجع هذا الاستدلال الى الالتزام بكون المنجس هو اختلاط الماء مع مقدار من النجس و أخذ التغير طريقا الى كم النجاسة فهو إعادة لما سبق فيرد عليه ما سبق و الاعمق فرض كون التغير موضوعيا و انه المناط فى الانفعال و تمام السبب له كيف يقال بحصول الانفعال مع عدم حصول التغير و منها ان الحكم ان أنيط بالتغير بحسب ظواهر الأدلة الا ان العرف يساعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧

على تقديره فى الفرض و فيه أولا المنع عن مساعدة العرف على تقدير التغير فى الفرض بعد انكشاف كون الحكم مترتبا على التغير و انه موضوع له و ثانيا على تقدير تسليم مساعدة العرف على تقدير التغير فبمنع جواز اتباعه فى تلك المساعدة إذا العرف يتبع فى تشخيص المفهوم من موضوعات الاحكام لكون الكلام ملغاة إليهم و ان الألفاظ بمداليلها العرفية موضوعات لها لا فى الأحكام المستنبطة باجتهادهم و لا فى مسامحاتهم فى تطبيق المفاهيم المبينة عندهم على ما ليس بمصاديق لها و منها انه لو لم يحكم بنجاسة الماء الذى أريق فيه نجاسة مسلوبة الصفة التى لو لم تسلب صفتها لغيرت الماء و للزم الحكم بطهارة ماء أريق فيه أضعاف أضعافه من البول و هو بديهى البطلان و لا يخفى ما فى هذا الاستدلال من الوهن إذ البول الذى يراق فى الماء لو لم يوجب استهلاك الماء به بل كان الماء باقيا على مائته التى كان عليها قبل الإراقة لكان من مصاديق الكلام و صغريات الفرض فكيف يجعل لازما فاسدا له و ان استهلك فى البول و خرج عن صدق الماء عليه خرج عن فرض الكلام الذى هو فيما إذا بقى الماء على مائته بعد الملاقاته فهذا الوجه استبعاد محض لا حقيقة له أصلا فالمتحصل من هذا البحث بطوله هو عدم الانفعال بالتغير التقديرى و اعتبار فعلية التغير فى انفعال الماء بالملاقاته و الله العاصم و هو الهادى إلى سواء السبيل

**[مسألة ١٠- لو تغير الماء بما عدا الأوصاف المذكورة]**

مسألة ١٠- لو تغير الماء بما عدا الأوصاف المذكورة من أوصاف النجاسة مثل الحرارة و البرودة و الرقة و الغلظة و الخفة و الثقل

لم ينجس ما لم يصر مضافا

للدعوى عدم وجدان الخلاف فيه كما فى الجواهر بل نفى الخلاف المطلق كما عن كشف اللثام بل فى طهارة الشيخ الأكبر للإجماع الظاهر المصرح به فى محكى الدلائل و شرح المفاتيح مضافا الى الحصر المستفاد من الاخبار المتضمنة لذكر الأوصاف الثلاثة أو بعضها و بها يقيد إطلاق بعض الاخبار الدالة على كفاية مطلق التغير لو لم نقل بانصرافها إلى الأوصاف الثلاثة التى هى أظهر الأوصاف

### [مسألة ١١- لا يعتبر فى تنجسه ان يكون التغير بوصف النجس بعينه]

مسألة ١١- لا- يعتبر فى تنجسه ان يكون التغير بوصف النجس بعينه فلو حدث فيه لون أو طعم أو ريح غير ما بالنجس كما لو اصفر الماء مثلا بوقوع الدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨

تنجس و كذا لو حدث فيه بوقوع البول أو العذرة رائحة أخرى غير رائحتها فالمناط تغير أحد الأوصاف المذكورة بسبب النجاسة و ان كان من غير سنخ وصف النجس

لا إشكال فى حصول الانفعال بالملاقاة إذا تغير احدى أوصاف الماء بصفات النجس نفسه كما إذا تلون بلون الدم الملقى له فصار الماء بملاقاته أحمر أو أخذ طعم النجس أو رائحته. و انما الكلام فى انفعاله إذا تغير بملاقاته احدى أوصافه بغير صفات النجس كما إذا اصفر الماء بملاقاته للدم أو حدث فيه بوقوع البول أو العذرة رائحة أخرى غير رائحتها من غير فرق بين ان تكون تلك الصفة مستندة الى النجاسة أيضا أم لا و على تقدير الاستناد كان الاستناد اليه قبل ملاقاتها مع الماء كالصفرة التى تحصل فى الماء بملاقاة الدم فإنها تستند الى الدم أيضا قبل ملاقاته للماء فإنها على نحو الاندكاك موجودة فى الحمرة بمعنى ان أصل وجودها على نحو صرف الوجود متحقق فى الحمرة و ان كان بحد الصفرة اى على نحو تمايز عن الحمرة غير موجودة فيها و بعبارة اوفى هى بنحو اللف و الرتق موجودة فى الحمرة و ان كانت بنحو النشر و الفتق غير موجودة فيها أو كان بعد ملاقاتها مع الماء كما فى الحناء التى قبل ملاقاته الماء وصفها الخضرة و عند ملاقاته الماء تتصف بالحمرة و الزواج الذى وصفه البياض و عند ملاقاته الماء الذى فيه شىء من الدباغ يصير أسود ففى اعتبار تغيير بالصفات الممتازة للنجس نفسه فى انفعاله أو انفعاله بتغير صفاته بتلك الصفات مطلقا كما عليه المصنف قدس سره أو بما كانت مستندة الى النجاسة قبل الملاقاته كالصفرة التى مثلناها أو بما كانت مستندة إليها فى الجملة و لو بعد الملاقاته (وجوه و أقوال) من ان الظاهر من التغير المستند الى ملاقاته النجاسة صيرورة الماء متصفا بأوصافها بحيث يصدق اتصافه بها عرفا و هو يتوقف على الاتصاف بصفاتها التى قبل الملاقاته مما تمايز بها كحمرة الدم أو لا أقل مما يكون موجوده فيها و لو مع عدم الامتياز كصفرة الدم و ذلك للتبادر اى انسباق هذا المعنى الى الذهن عند إطلاق التغير بملاقاة النجاسة و انه المتيقن فيرجع فى غيره الى استصحاب الطهارة و يشهد على ذلك قوله عليه السلام فى رواية ابن بزيع فيترح حتى يطيب الطعم الظاهر فى كونه هو طعم النجاسة لا طعم شىء آخر مستند الى ملاقاتها و قوله عليه السلام فى خبر ابن فضيل فى الجواب عن الحياض التى يبالي فيها بأنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩

لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول- الدال بمفهومه على ثبوت البائس فيما كان الغالب هو لون البول فيدل على اعتبار وصف النجاسة فيه لا مطلق التغير و من ان الظاهر من تلك الاخبار اعتبار التغير بوصف النجاسة فى الجملة و لو كان ثبوته لها فى حال

الملاقاة للماء و بها يرفع اليد عن استصحاب الطهارة عند الشك في بقائها فيما إذا كان التغير بوصف مستند للنجاسة بعد الملاقاة و اما التبادر فهو انصراف بدوى لا- يعنى به أو يكون من باب الغلبة في الوجود و من صدق تغير أوصاف الماء بملاقاته مع النجس و منع انصراف إطلاق قوله عليه السلام الا- ما غير لونه أو طعمه الى ما كان التغير في أوصاف مستند الى النجس في الجملة و لو بعد الملاقاة و ان كان يصح دعوى الانصراف فيما لو كانت النجاسات مذكورة بالفاظها لا مكنية بها بكلمة ماء الموصولة إذ فرق واضح بين ان يقال الدم مثلا غير لون الماء أو يقال النجس غير أوصاف الماء لانصراف الدم الى تغيير لون الماء بلونه و عدم انصراف الثاني إلى تغيير النجس أوصاف الماء بأوصافه و لعل هذا ظاهر بالتدبر و اما خير ابن فضيل و نظائره فلا ينافى ما ذكرناه لان تغيير الماء عما هو عليه من الأوصاف لا محالة يكون بغلبة أوصاف النجاسة على أوصافه و لو لم يتصف بوصفها بل صار متصفا بوصف يغاير وصفها و لعل هذا الأخير هو الأقوى

### [مسألة ١٢- لا فرق بين زوال الوصف الأصلي للماء أو العارضى]

مسألة ١٢- لا- فرق بين زوال الوصف الأصلي للماء أو العارضى فلو كان الماء أحمر أو أسود لعارض فوقه فيه البول حتى صار أبيض تنجس و كذا إذا زال طعمه العرضى أو ريحه العرضى

لا إشكال في انفعال الماء إذا تغير في أوصافه الذاتية سواء كانت صفة لنوعه كالطعم و اللون و الرائحة الثابتة لطبيعة الماء و ان كانت طبيعته خالية عنها لكون المراد بصفاتنا الطبيعية هو انه لو كانت لها كانت مستندة الى نفس طبيعته بلا واسطة في الثبوت غير طبيعته أو كانت صفة لصنفه كالسواد الذى صفة لماء النفط حيث انه طبعى له و ان لم يكن ككك لنوع الماء لكن هذا الصنف من الماء بذاته اسود لا- بعروض السواد عليه من خارج ذاته و انما الكلام فيما إذا تغير في أوصافه العرضية المعبر عنها بأوصافه الشخصية لكونها عارضة عليه من قبل عوارضه المشخصة كما إذا كان الماء أحمر أو أسود لعارض فوقه فيه البول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠

فصار أبيض أو كان على طعم الزعفران أو ريحه فزال طعمه أو ريحه بوقوع البول فيه و لا يخفى ان فى محل الكلام يتصور صور الاولى ما إذا تغير الماء عما هو عليه من الوصف العرضى إلى وصف عرضى آخر كما إذا كان اصفر بملاقاة الزعفران فصار أحمر بملاقاته للدم و لا ينبغى الإشكال فى الانفعال فى هذه الصورة و لا أظن بمن خالف فى انفعاله بالتغيير فى وصفه العرضى أن يقول بعدم الانفعال فى هذه الصورة.

الثانية ان ينقلب عما هو عليه و يرجع الى ما كان عليه من وصفه الذاتى و لكن النجس الملقى له لا يعد مزيلا لتغيره بل يحسب محدثا للتغير فيه كالماء الأحمر المصبوغ بطاهر وقع فيه البول فصار ماء صافيا أبيض حيث ان البول لا يعد مما يزال به التغير بل يحسب مما يحدث به التغيير فالأظهر نجاسته لحصول التغيير فيه عرفا فان هذا الصفاء هو صفاء النجاسة الواقعة فيه. خلافا لبعض ممن لم يعتد بالصفات العارضة للماء فروالها بالنجاسة لا يوجب عنده تغييره بها حتى ينجس لكن الأظهر كما فى طهارة الشيخ الأ- كبر قدس سره ان الاستفادة من الاخبار إناطة نجاسة الماء بظهور أثر النجاسة فيه الموجب للتغير و ان كان بإزالة صفاته العارضة الثالثة هى الصورة الثانية بعينها لكن مع كون النجس مما يعد مزيلا- للتغير كما ان الزاج مثلا- يعد مزيلا لتغير الماء المختلط بالتراب و فى الحكم بالانفعال فى هذه الصورة تأمل من حيث ان الملاقاة مزيل للتغير و صفة الماء لا انها محدثة للتغير فيه و الحكم بالانفعال مترتب على تغير الماء بملاقاته مع النجس لا- على ازاله تغيره بملاقاته معه: ثم ان فى مستمسك العروة اختار فى المسألة السابقة اعتبار كون الصفة الحادثة مستندة الى النجاسة فى الجملة و لو بحدوثها فيها بعد ملاقاتها مع الماء و فرع

على ما اختاره فى تلك المسألة الإشكال فى هذه المسألة بقوله و من ذلك يظهر الاشكال فيما ذكره المصنف ره فى المسألة اللاحقة بقوله لا فرق بين إلخ فلا حظ و تأمل انتهى و لم يظهر لى بعد التأمل ارتباط الإشكال فى هذه المسألة بما اختاره فى المسألة السابقة لأن تغير الماء فى صفته العرضى يمكن ان يكون بحدوث مثل صفة النجس فيه كما فى المثال الذى ذكره المصنف قدس سره بقوله فلو كان الماء أحمر أو أسود

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١

لعارض فوقع فيه البول حتى صار أبيض تنجس حيث ان فى هذا المثال يكون تغيير البول للماء بحدوث مثل صفته فيه كما لا يخفى نعم يمكن ان لا يكون كك لكن لا يلزم ان يكون كك على سبيل الدوام فتأمل- و مما ذكرناه فى هذه المسألة يظهر حكم مسألة أخرى غير مذكورة فى المتن و هى انه لا- إشكال فى انفعال الماء إذا تغير بالصفات الذاتية التى للنجاسة كما إذا تلون بلون الدم أو تغير بريح الجيفة و هل يفعل ما إذا كان التغير بصفات العرضية كما إذا اختلط البول بالزعفران فصار زعفرانيا فتغير الماء بلونه العرضى أو وقع فيه شىء من المشكك فتغير الماء بريحه العرضى أم لا- وجهان من ان الظاهر من قوله عليه السلام غلب لونه لون الماء كون العبرة بوصفه الذاتى إذ الظاهر من الضمير المضاف اليه هو ان يكون راجعا الى نفس النجس و معلوم ان الوصف العرضى ليس وصفا له بل هو وصف لما معه و لو كان مستهلكا و يؤيده أو يدل عليه قوله عليه السلام فيتزح حتى يطيب الطعم الظاهر فى كون الطعم الحادث هو طعم نفس النجاسة الموجب لقذارة الماء و لذا قال حتى يطيب الطعم إذ بنزحه يزول طعم النجاسة فيطيب طعم الماء و هذا بخلاف الوصف العرضى فإن ريح الزعفران المخلوط بالبول أو طعمه لا قذارة فيه حتى يطيب الماء بنزحه منه و من ان العبرة بكون التغير مستندا الى ملاقاته النجاسة مع اتصاف الماء بالوصف الفعلى للنجاسة سواء كانت ذاتية أو عرضية و لا يخفى انه على تقدير القول بعدم اعتبار كون التغير بوصف النجس بعينه و كفاية حدوث صفة فى الماء بملاقاته و لو لم تكن وصفا له كما تقدم فى المسألة الحادى عشر لا يبقى مجال للبحث عن اعتبار كون الوصف ذاتيا أو كفاية كونه عرضيا إذ لا- يعتبر على هذا القول ان يكون الوصف وصفا له حتى يبحث عن اعتبار كونه ذاتيا أو كفاية كونه عرضيا و لذا لم يعترض المصنف قدس سره لتلك المسألة بعد اختيار عدم اعتبار كون الوصف وصفا للنجس فى تلك المسألة نعم على القول باعتبار كون التغير بوصف النجس يقع المحل للبحث عن اعتبار كونه وصفا ذاتيا أو كفاية كونه عرضيا و تحقيق الكلام ان يقال ان هنا صورتين إحداهما اكتساب النجاسة و صفا عرضيا بسبب اختلاطها مع شىء مع بقاء الخليط فيها و عدم استهلاكه فيها عرفا كالبول المختلط بالزعفران مع فرض صدق بقاء الزعفران فيه و لا ينبغى الإشكال فى عدم انفعال الماء بتغيره بمثل هذا الوصف العرضى لأنه وصف للمتنجس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢

حقيقة اعنى الزعفران المخلوط بالبول لا انه وصف للبول بالعرض بل انما يسند الى البول بالعرض و المجاز و ثانيهما هى الصورة الأولى لكن مع استهلاك الخليط فى البول عرفا بحيث يسند الوصف الى البول إسنادا حقيقيا عرفا و لعل الأقوى فى هذه الصورة هو الانفعال خصوصا بعد الالتزام بعدم اعتبار كون الوصف الحادث و صفا للنجاسة كما بيناه

### [مسألة ١٣ لو تغير طرف من الحوض مثلا تنجس]

مسألة ١٣ لو تغير طرف من الحوض مثلا- تنجس فان كان الباقي أقل من الكر تنجس الجميع و ان كان بقدر الكر بقى على الطهارة و إذا زال تغير ذلك البعض طهر الجميع و لو لم يحصل الامتزاج على الأقوى

أما تنجس الطرف المتغير فظاهر مما سبق من تنجس الماء المعتصم بتغيره بالملاقاة و اما تنجس الباقي إذا كان أقل من الكر فلكونه قليلا ملاقيا للنجس و هو الطرف المتغير و لا يشترط التغير في انفعال الماء القليل بل ينفعل بمجرد الملاقاة و اما بقاءه على الطهارة إذا كان بقدر الكر فلائنه معتصم لا- ينفعل بمجرد الملاقاة و مع بقاءه على الطهارة إذا زال تغير الطرف المتغير يكون متصلا بالكر المعتصم فان كان مجرد اتصال الماء المتنجس بالماء المعتصم من الكر أو الجارى كافيا فى طهره يطهر بزوال تغيره لان الاتصال حاصل و عند زوال التغير يتحقق تمام الموجب للطهر و ان اعتبر فى طهره امتزاجه بالماء المعتصم يحتاج فى حصول طهره بعد زوال تغيره امتزاجه بالباقي الذى بقدر الكر و لا يطهر بمجرد زوال التغير و لما كان المختار عند المصنف قدس سره هو حصول الطهر بمجرد الاتصال قال و لو لم يحصل الامتزاج على الأقوى- و ح ينبغى بسط الكلام فى اعتبار الامتزاج فى تطهير المياه مطلقا أو كفاية مطلق الاتصال فى طهرها فى هذا المقام فنقول وقع الخلاف فى اعتبار الامتزاج و عدمه على أقوال أربعة الأول القول بعدم اعتباره مطلقا و نسب الى المشهور تارة الكاشف عن كون القول باعتباره خلاف المشهور و الى الأشهر أخرى كما فى طهارة الشيخ الأكبر قدس سره حيث يقول يمكن دعوى استقرار فتوى الأكثر على خلاف القول بالاعتبار و حكى عن شارح الروضة انه لم يعرف القول بالامتزاج قبل المحقق فى المعبر و كيفما كان فهذا القول بين المتأخرين أشهر و الثانى القول باعتباره مطلقا و فى جميع المياه و نسب أيضا الى المشهور تارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣

و الأشهر أخرى و لعل القولين كليهما مشهوران و الثالث القول بالتفصيل بين الجارى و ما فى حكمه من المطروبين غيره كالكر بعدم اعتبار الامتزاج فى الأول دون الأخير و هذا هو ما مال إليه فى الجواهر قال قده بعد جملة من الكلام فى اعتبار الامتزاج هذا كله فى إلقاء الكر و اما إذا كان تطهيره باتصاله بالجارى فهل يعتبر الامتزاج و الاستعلاء و نحو ذلك أو لا قد يظهر من التأمل فى جميع ما تقدم حكم ذلك و مثله ماء المطر و ربما يقوى هنا عدم اعتبار الامتزاج لظاهر الأدلة كقوله عليه السلام كل شىء رآه ماء المطر فقد طهر و غيره و لا- فرق بين الجارى غير المطر و بين المطر بل لعله هو أقوى منه كما يومى اليه التشبيه به انتهى و الرابع التفصيل بين الجارى و ماء الحمام و بين غيرهما باشتراط الامتزاج فى الأولين دون الأخير و لعله عكس القول الثالث و لم يظهر له قائل صريح و لكنه نسب الى ظاهر المنتهى و النهاية و التحرير و الموجز و شرحه و منشأ النسبة انهم حكموا فى هذه الكتب بطهارة الغديرين المتواصلين بمجرد الاتصال فيفهم من حكمهم هذا عدم اعتبار الامتزاج عندهم فى الماء الذى فى الغدير و عبروا فى الجارى بأنه يطهر بالتدافع و التكاثر و هذا التعبير صار منشأ نسبة القول باعتبار الامتزاج فى الماء الجارى إليهم من حيث ان اعتبار التدافع و التكاثر ليس إلا لأجل اعتبار الامتزاج و الا فلا وجه لقيدهما و ان الظاهر من القيود المأخوذة فى عناوين كلماتهم هو الاحتراز و انها بمنزلة الشروط و لكن مع ذلك كله فى النسبة تأمل و الانصاف عدم الاطمئنان بشبوت القول الأخير هذا هو جملة ما قيل فى المسألة من الأقوال و استدلل لأول أعنى القول بكفاية الاتصال و عدم اعتبار الامتزاج بوجوه غير ناهضة كالأصل أعنى أصالة عدم اعتبار الامتزاج بمعنى عدم اشتراطه الأزلى فى تطهير المياه أو عدم الدليل على اعتباره أو البراءة من اعتباره و عمومات ما دل على مطهريه الماء مثل قوله (ص) خلق الله الماء طهورا و قوله عليه السلام الماء يطهر و لا يطهر و قوله عليه السلام ماء النهر يطهر بعضه بعضا و قوله عليه السلام كل شىء يراه ماء المطر فقد طهر و ان الاتصال فاض بالاتحاد لان الوحدة الاتصالية تساقق الوحدة الشخصية و الماء الواحد لا يختلف حكمه و ان الاتصال يوجب مزج أول جزء من المتصل إلى أول جزء مما يلاقى من المتصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤

به و بامتزاجهما يحصل امتزاج الكل لتحقق امتزاج الأجزاء الباقية بهذا الجزء قبل امتزاجه بما يلاقه فيحصل مزج الجميع بامتزاج

هذا الجزء و ان بالاتصال يختلط شيء من الاجزاء قطعاً فاما ان ينجس الطاهر أو يطهر النجس أو يبقى كل واحد منهما على ما كان عليه من الحكم لكن الأول مع مخالفته للإجماع مناف مع ما دل على اعتصام الكر و عدم انفعاله بالملاقاة و الثالث أيضاً مخالف للإجماع فيتعين الثانى و إذا طهر الجزء النجس المختلط مع الطاهر يطهر الجميع إذ ليس لنا ماء واحد فى سطح واحد يختلف حكمه و انه لو اعتبرت الممازجة فاما ان يعتبر امتزاج الكل بالكل أو يعتبر امتزاج البعض بالبعض و شيء منهما لا يمكن الالتزام باعتباره اما الأول فلا يمنع التداخل فى الأجسام أولاً كما يصرح به المحقق الطوسى فى التجريد بقوله و الضرورة قضت بامتناع التداخل و انه مما لا يمكن العلم به غالباً فينتهى إلى الشك الجارى فيه استصحاب العدم الموجب للحكم ببقاء نجاسة الماء غالباً فلا يترتب اثر على تطهيره فى الغالب و هو مناف لقابليته لان يصير طاهراً كما جعله الشارع كك ثانياً و ان امتزاج الكل بالكل مما لا يوافق مع قول جماعة من معتبرى الامتزاج كالعلامة و الشهيد و غيرهما قدس الله أسرارهم فإنهم حكموا بطهارة الحياض الصغار المتصلة باستيلاء الماء من المادة عليها و بغمس كوز الماء النجس فى الكثير و لو بعد مضى زمان و بطهارة القليل بماء المطر مع ان الامتزاج الكلى لا يحصل فى شيء من هذه الموارد ثالثاً و ان الامتزاج ليس كاشفاً عن حصول الطهارة حسين الملاقاة على نحو الشرط المتأخر بل على تقدير اعتباره يكون دخله على نحو الشرط المقارن فيكون حصول الطهر منوطاً بتحقيق الامتزاج و المفروض ان الماء المعتصم كالكر و الجارى و الغيث يخرج عن كونه كرا أو جارياً أو غيثاً قبل تمام الامتزاج الكلى فيلزم عدم طهر الماء النجس بالامتزاج بل انفعال المعتصم به لخروجه به عن تحت عنوان ما كان معتصماً به مثل عنوان الكر و الجارى و المطر رابعاً

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥

و انه إذا القى النجس الكثير مثل أكرار من الماء النجس فى مطهر قليل مثل كر واحد من الماء الطاهر أو القى الكر الواحد الطاهر فى أكرار من النجس فاما يحكم بنجاسة الكر الطاهر المستهلك فى الأكرار النجسة أو يحكم بطهارة الأكرار أو يحكم ببقاء كل واحد منهما على حكمه لكن الأول مخالف مع الإجماع على عدم انفعال الماء المعتصم بالملاقاة عند عدم التغير و الثالث مخالف مع الإجماع على اتحاد حكم ماء واحد محاط بسطح متصل واحد فيتعين الثانى و هو مناف لاعتبار الامتزاج الكلى بل ليس ذلك إلا لكفاية مجرد الاتصال خامساً هذا كله هو التوالى الفاسدة المترتبة على الالتزام باعتبار امتزاج الكل بالكل و اما الثانى أعنى الالتزام باعتبار امتزاج البعض بالبعض فلان المراد من البعض الذى يراد امتزاجه اما مسمى البعض أو البعض المعين أو الأكثر بالأكثر تقريباً اما الأول فهو المطلوب لأوله إلى الالتزام بكفاية مطلق الاتصال الحاصل به امتزاج مسمى البعض بالبعض إذ المطهر و المطهر كلاهما لما كانا جسمين ما يعين يسرع فيهما الامتزاج بمجرد الاتصال كما لا يخفى و اما الثانى فهو باطل لعدم المرجح لبعض معين منه لكى يعتبر امتزاجه و مع عدمه يكون تعيينه موجبا للترجيح من غير مرجح و اما الثالث فلعدم الدليل على اعتبار امتزاج الأ-كثر بالأكثر مع ان مصاديق الأكثر أيضاً يتعدد فتعيين إحداها من جملتها يحتاج الى معين اللهم الا ان يراد من الأكثر مسمى القابل للانطباق على كل واحد منها و هذه جملة مما استدلل به للقول بكفاية الاتصال بالماء المعتصم فى طهر الماء المتنجس و أقوى ما استدلل به لذلك القول هو التمسك بصحيفة ابن بزيع عن الرضا عليه السلام فى ماء البئر قال عليه السلام ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه أو طعمه فينزع منه حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لأن له مادة و تقريب الاستدلال بها يتوقف على بيان فقه الرواية فنقول ذكر فى الحديث الشريف فقرات ست: ١- واسع. ٢- لا يفسده شيء. ٣- الا ان يتغير ريحه أو طعمه ٤- فينزع منه. ٥- حتى يذهب الريح و يطيب طعمه ٦- لأن له مادة أما الفقرة الأولى ففيها احتمالان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦

الأول ان يكون الواسع بمعنى الكثير مقابل القليل و هذا الاحتمال بعيد لان ذلك أمر خارجي لا يكون بيانه وظيفه الشارع الذى

وظيفته بيان الاحكام مع ان البئر لا- يلزمه الكثرة قرب بئر يشتمل على الماء القليل فليس اللازم للبئر ان يكون مائه كثيرا مع ان الكثرة فى مقابل القلة لا- تناسب السعة حتى يعبر عن الكثير بالواسع الثانى ان يكون المراد بالواسع السعة فى حكمه فى مقابل المضيق حكمه و هذا الاحتمال هو المتعين و اما الفقرة الثانية فيها أيضا احتمالا-ن مبنيان على احتمالى الفقرة الأولى فعلى الاحتمال الأول فيها اعنى ان يكون المراد من الواسع الكثير فى مقابل القليل يكون قوله عليه السلام لا- يفسده شىء حكما تأسيسيا مترتبا على قوله واسع فيصير المعنى ح هكذا ماء البئر كثير لا يفسده شىء و لا ينفعل بملاقاة شىء و على احتمال الثانى فى قوله عليه السلام واسع يصير مؤدى الفقرتين شيئا واحدا هكذا ماء البئر واسع الحكم و سعة حكمه هى عدم انفعاله بشىء مما يلاقيه من النجاسات و الفقرة الثالثة أعنى الاستثناء بقوله عليه السلام الا ان يتغير ريحه أو طعمه واضحة الدلالة لا خفاء فيها و هى متضمنة لإثبات الضيق فى ماء البئر عند التغير و تكون استثناء عن الحكم عليه بالسعة على نحو الإطلاق و الفقرة الرابعة أعنى قوله فيترح المتفرعة على الاستثناء بفاء التفرع لبيان علاج الفساد الحاصل فى الماء بالتغير و رفعه و هو النزح منه و الفقرة الخامسة غاية للنزح الراجع للفساد و لبيان مقداره الذى يحصل به العلاج و هو النزح بمقدار يذهب به التغير الحادث فيه من الملاقاة و فيها احتمالا-ن أحدهما ان يكون فى مقام الأمر العرفى الخارجى و هو ترتب ذهاب التغير على النزح حيث ان المتغير لما ينزح و يخرج من المادة ماء جديد يقوم مقام ما نقص منه بالنزح يصير موجبا لذهاب تغيره بزوال ما قام به التغير و هذا الاحتمال بعيد لبعده عن مقام وظيفة الشارع و ثانيهما ما يترتب على زوال التغير بالنزح و هو الطهارة و رفع الضيق فى استعمال الماء الحاصل بسبب التغير بزوال منشئه اعنى به التغير بالنزح و هذا الاحتمال هو الأظهر و فى الفقرة الأخيرة أعنى قوله عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧

لان له مادة احتمالات ١- احتمال ان تكون علة للفقرتين الأوليين بعد جعل مؤديهما واحدا و تكون علة للحكم بالسعة و ان واسعة البئر لمكان كونه مما له المادة و هذا الاحتمال قريب من حيث المعنى الا انه يبعده الفصل بين العلة و معلولها بالفقرات الفاصلة بينهما بحسب اللفظ ٢- احتمال ان تكون علة للاستثناء اعنى الفقرة الثالثة لكن هذا الاحتمال بعيد فى الغاية لعدم المناسبة بين العلة و الحكم المعلن بها إذ لا مناسبة بين الحكم بفساد الماء بالتغير و بين كونه مما له المادة ٣- احتمال ان تكون علة لوجوب النزح المترتب على الاستثناء و هذا الاحتمال أيضا بعيد لعدم المناسبة العرفية بين العلة أعنى كون الماء مما له مادة و بين الحكم المعلن بها اعنى وجوب النزح منه عند تغيره و ان أمكن ان تكون هذه العلة علة له عقلا- لكن الإمكان العقلى لا يكفى فى تصحيح التعليل بها ما لم يدرك العرف مناسبة بينهما لكون الغرض من التعليل تقريب المعلن بذهن السامع بذكر علة توجب استيناسه بحكم المعلن بتلك العلة فلا بد من ان تكون المناسبة بينهما عرفية يدركها العرف ليرتب عليها الغرض من التعليل و الا يصير من قبيل تعليل الأمر التعبدى بأمر تعبدى مثله فيكون نظير التعريف بالمثل أو بالاخفى فى الحدود ٤- احتمال ان تكون علة لذهاب التغير بالنزح فكأنه قيل لم يذهب التغير بالنزح فأجاب «ع» لان له مادة يعنى ان الماء المتغير يزول بالنزح و حيث ان البئر له المادة يخرج من مادته الماء الجديد و يقوم مقام الزائل بالنزح و يصير البئر مشتملا على ماء لا يتغير فيه فيصير الاشتمال على المادة منشأ لزوال التغير بالنزح و هذا الاحتمال بعيد فى الغاية لما عرفت فى بيان الفقرة الخامسة أعنى قوله فيترح بعد احتمال كون الامام «ع» فى مقام بيان الأمر العرفى الخارجى أعنى ترتب ذهاب التغير على النزح مع ان العلة المذكورة ح تصير جوابا عن سؤال مقدر غير مذكور اعنى السؤال بأنه لم يذهب التغير بالنزح و الظاهر منها هو ان تكون علة لأمر مذكور فى الفقرات لا لسؤال متوهم مع ان ذهاب التغير لا يترتب على وجود المادة فقط بل على نقص المتغير و قيام ما يخرج من المادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨

مقامه فلو جعل قوله عليه السلام لان له مادة علة لقوله فيترح للزم التعليل بذكر بعض العلة و هو أيضا بعيد عن ظاهر اللفظ ٥-



احتمال ان تكون علته لترتب الطهارة على الماء بذهاب تغيره بالنزح فيصير المعنى انه يصير طاهرا بالنزح لان له مادة و هذا الاحتمال قريب من حيث اللفظ و المعنى معا ٦- احتمال ان تكون علته للفقرة الاولى و الأخيرة معا و يترتب على عليتها للفقرة الأولى كون العلة علته لعدم تنجس ماء البئر بالملاقاة و في مقام دفع النجاسة بمجرد الملاقاة و على عليتها للفقرة الأخيرة كونها علته لذهاب نجاسته الحاصلة بالتغير و في مقام رفع النجاسة الحاصلة بالتغير عنه بالنزح و هذا الاحتمال قريب من حيث المعنى و ان كان بعيدا من حيث اللفظ فتحصل ان الاحتمالات في العلة المذكورة ستة و ان ثلاثة منها بعيدة من حيث المعنى أو من حيث المعنى و اللفظ و ثلاثة منها قريبة من حيث المعنى و اللفظ معا و ان أقرب الاحتمالات لفظا و معنى هو الاحتمال الخامس و بعده السادس و بعده الاحتمال الأول إذا عرفت ذلك فنقول المتعين هو احد الاحتمالين اعنى الخامس و رجوع العلة إلى الفقرة الأخيرة فقط أو السادس و رجوعها إلى الفقرة الأخيرة و الفقرة الأولى معا و على كلا التقديرين يثبت المطلوب و هو كفاية الاتصال في طهر المياه و عدم الحاجة الى الامتزاج و تقريب الاستدلال بها ح ان يقال علل «ع» في الحديث حكمه برفع النجاسة عن الماء المتغير بالنزح المضى بذهاب تغيره و حصول طهره به بان له مادة و بعد إلغاء خصوصية البئر و كون المادة مادة له و النظر الى عموم العلة يحكم في كل ماء متغير بطهره بزوال تغيره بعد اتصاله بالمادة لأن له مادة و يحكم في القليل المنفعل بالملاقاة من غير تغير أيضا بطهره بالاتصال بالمادة اعنى الماء المعتصم كالكر و الجارى و نحوهما. هذا غاية ما يمكن ان يتمسك به لإثبات القول بكفاية الاتصال و لكن الإنصاف ان شيئا منها مما لا يمكن الركون اليه و لا يطمئن به النفس في دفع احتمال اعتبار الامتزاج الذى يكون مطابقا مع الأصل أعنى استصحاب بقاء النجاسة فى الماء المتنجس بدون الامتزاج و عدم الدليل على طهره بمجرد الاتصال بعد إمكان المناقشة فى الأدلة المتقدمة كلها و كون المورد من موارد الاشتغال حيث يكون الشك فى المحصل اعنى حصول الطهر بدون الامتزاج لا- فى أصل التكليف الجارى فيه البراءة فالأحوط لو لم يكن الأقوى عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩

الاكتفاء فى طهر المياه بمجرد الاتصال و تظهر المناقشة فى الأدلة المتقدمة التى أقيمت على كفاية الاتصال بالمراجعة إلى الكتب المبسوطة و لا حاجة الى بسطها فى المقام و مما ذكرنا يظهر النظر فى التفصيل الذى ذكره فى الجواهر مستدلا بعموم قوله «ع» كل شىء رآه المطر فقد طهر و ذلك للمناقشة فى دلالة على كفاية الاتصال فلا يصح الاستناد إليه فى المطر و الجارى و اما التفصيل الأخر فلم يظهر له وجه كما لا يعلم القائل به فالأصوب إسقاطه و عدم التعرض له بقى فى المقام شىء و هو انه على تقدير اعتبار الامتزاج هل يحتاج الى استهلاك الماء المتنجس فى الماء المعتصم نظير استهلاك المضاف فى المطلق أو يكفى مطلق الامتزاج و لو لم ينته الى استهلاك المتنجس بل مع بقاء كل منهما بعد الامتزاج كما فى امتزاج ما يكون أقل من الكر بقليل مع كر من الماء فإنه لا- استهلاك لشيء منهما فى الأخر بل مع استهلاك الكر المعتصم فى المتنجس كما إذا تنجس أكرار من الماء بالتغير فالقى فيها بعد زوال تغيره كر طاهر فان الكر الطاهر يستهلك فى الأكرار المتنجسة كما لا يخفى (وجهان) افواهما الأخير للعمومات الدالة على مطهريه الماء و الإجماع على قابلية الماء للتطهير بالماء و عدم اعتبار شىء آخر فى طهره عدا الامتزاج كيف و لازم اعتبار استهلاك المتنجس فى المطهر له هو الالتزام بعدم حصول الطهر له أصلا إذ الالتزام باعتبار حصول طهره باستهلاكه فى معنى حصول طهره بانعدامه و مع انعدامه لا موضوع حتى يحكم عليه بالطهارة و النجاسة كما فى المضاف و لعل هذا المعنى مناف للإجماع على قبول المياه للطهر بالمياه

**[مسألة ١٤ إذا وقع النجس فى الماء فلم يتغير ثم تغير بعد مدة]**

مسألة ١٤ إذا وقع النجس في الماء فلم يتغير ثم تغير بعد مدة فإن علم استناده الى ذلك النجس تنجس و الا فلا و ليعلم أولا انه بعد اعتبار استناد التغيير الى الملاقاة كما تقدم لا يعتبر ان يكون التغير حين الملاقاة بل لو لاقت النجاسة الماء و بقيت فيه مدة ثم أخرجت منه و تغير الماء بعد إخراجها منه تغيرا مستندا الى ملاقاته النجاسة لتنجس و ذلك لإطلاق ما دل على تنجس الماء بتغيره بالنجاسة تغيرا ناشيا عن الملاقاة هذا بحسب مقام الثبوت و اما في مقام الإثبات فاما يعلم استناد تغيره الى ذلك النجس أو يعلم بعدم استناده اليه أو يشك في ذلك و مع العلم بالاستناد أو عدمه يعلم بنجاسة الماء أو عدمها و هذا واضح و مع الشك في الاستناد يحكم بالطهارة ظاهرا لأصالة عدم الاستناد أو استصحاب بقاء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠

طهارة الماء أو قاعدة الطهارة عند الشك في طهارة الماء و ان كان الجارى من هذه الأصول هو أصالة عدم الاستناد لكونها أصلا موضوعيا لا- ينتهى مع جريانه إلى إجراء الأصل الحكيمى كما ان استصحاب بقاء طهارة الماء أيضا مقدم على قاعدة الطهارة لحكومة الاستصحاب عليها

### **[مسألة ١٥ إذا وقعت الميته خارج الماء و وقع جزء منها في الماء و تغير بسبب المجموع من الداخل و الخارج تنجس]**

مسألة ١٥ إذا وقعت الميته خارج الماء و وقع جزء منها في الماء و تغير بسبب المجموع من الداخل و الخارج تنجس بخلاف ما إذا كان تمامها خارج الماء

إذا كانت الميته بعضها في الماء و بعضها في خارج الماء و تغير رائحة الماء بها فان كان التغير مستندا الى ما كان منها في الماء فلا إشكال في تنجسه حيث انه ماء تغير بملاقاته مع النجاسة تغيرا مستندا الى الملاقاة و ان كان مستندا الى ما كان منها في خارج الماء فالأقوى عدم تنجس الماء لانه تغيير مستند إلى مجاورة الماء للنجس لا الى ملاقاته و ربما احتتمل شمول إطلاق تنجس الماء بملاقاة النجاسة لهذه الصورة التى يكون استناد التغيير فيها الى ما هو خارج الماء فقط بلا مشاركة ما هو في الماء لكنه ضعيف في الغاية: لأنه في قوة الالتزام بكفاية التغيير بالمجاورة و قد عرفت منعه. و ان المستفاد من الإطلاقات هو كون التغير مستندا الى الملاقاة لا تحقق ملاقاة مع حصول تغير كيف اتفق و لو لم يكن مستندا الى الملاقاة فالاطلاقات المذكورة آية عن ذاك الاحتمال و ان كان التغير مستندا الى مجموع الميته مما كان منها في الماء و خارج الماء فان كان كل من المجاورة و الملاقاة بنفسها كافية في حدوث التغير لو كانت منفردة لكن لمكان اجتماعهما و امتناع توارد العلل المستقلة على معلول واحد استند التغير إليهما معا في صورة الاجتماع فالظاهر هو الانفعال في هذه الصورة لكفاية الملاقاة في حدوث التغير و صحة استناده بتمام الاستناد إليها و ان كان للمجاورة دخل في حدوث هذا التغير لكن مدخليتها ليست من جهة قصور الملاقاة في إحداثه (فتأمل) و ان لم تكن الملاقاة بنفسها كافية في حدوث التغير بل صارت منشأ له بسبب انضمام المجاورة إليها بحيث لو لا المجاورة لم يحدث التغير بالملاقاة و ان كانت المجاورة بنفسها كافية للتغيير لو كانت منفردة عن الملاقاة كما إذا كان جزء يسير من الميته في الماء و معظم أجزائها في خارج الماء ففي انفعال الماء و عدمه ح (وجهان)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١

من انه لم يثبت من الدليل اعتبار الأزيد من استناد التغيير الى الملاقاة بلا اعتبار كون الاستناد بتمامه إليها و لذا يحكم بالانفعال بوقوع الميته بتمامها في الماء مع انه يعلو منها شيء فوق الماء مما يكون دخيلا في الانفعال و من ظهور الدليل في اعتبار كون الملاقاة هي المنشأ للتغير الظاهر في كونها تمام العلة له لا الجزء الدخيل منها خصوصا فيما إذا كانت المجاورة بنفسها منفردة

كافية للتغير و لعل الوجه الأول لا يخلو عن الوجه خصوصا فيما إذا لم تكن المجاورة بنفسها كافية للتغير

#### **[مسألة ١٦- إذا شك في التغير و عدمه أو في كونه للمجاورة أو بالملاقاة أو كونه بالنجاسة أو بطاهر لم يحكم بنجاسته]**

مسألة ١٦- إذا شك في التغير و عدمه أو في كونه للمجاورة أو بالملاقاة أو كونه بالنجاسة أو بطاهر لم يحكم بنجاسته كل ذلك للشك في تنجس الماء اما من جهة الشك في أصل حصول التغير أو الشك في كونه بالملاقاة بعد القطع بحصوله أو الشك في كونه بملاقاة النجس أو الطاهر بعد القطع بكونه بالملاقاة و الأصل ح يقتضى طهارته من أصالة عدم التغير في الأول أعنى في الشك في أصل حدوث التغير و استصحاب طهارة الماء في الشك في كونه بالملاقاة أو بالمجاورة بعد القطع بحدوث التغير أو في كونه بملاقاة النجس أو الطاهر بعد القطع بكون التغير بالملاقاة لعدم جريان أصالة عدم كونه بالملاقاة أو أصالة عدم كونه بملاقاة النجاسة في الأخيرين لكونهما من موارد العلم الإجمالي الذى لا يجرى فيها الأصل اما لمكان العلم الإجمالى و لو لم تكن معارضته فى البين كما إذا لم يكن الأثر فى تمام الأطراف أو لمكان المعارضة فيما إذا كانت الأطراف جميعا مع الأثر هذا و لكن التحقيق صحه التمسك بأصالة عدم ملاقاة النجس أو أصالة عدم التغير بالنجس فى المقام لعدم الأثر للتغير بالمجاورة أو للملاقاة مع الطاهر و لا مانع عن إجراء الأصل فى بعض أطراف العلم الإجمالى إذا لم يكن لتتمامها الأثر

#### **[مسألة ١٧- إذا وقع فى الماء دم و شىء طاهر أحمر فاحمر بالمجموع لم يحكم بنجاسته]**

مسألة ١٧- إذا وقع فى الماء دم و شىء طاهر أحمر فاحمر بالمجموع لم يحكم بنجاسته و ينبغى فى هذه المسألة أيضا ان يفصل بين ما إذا كان وقوع الدم فيه بانفراده كافيا فى تغيره لو انفرد و بين عدمه بالحكم بالتنجس فى الأول خصوصا إذا لم يكن وقوع الطاهر الأحمر منفردا كافيا فى تغيره و عدم تنجسه فى الأخير خصوصا إذا كان الطاهر الأحمر كافيا فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢

كما مر نظيره فى المسألة الخامسة عشر

#### **[مسألة ١٨ الماء المتغير إذا زال تغيره بنفسه من غير اتصاله بالكر أو الجارى لم يطهر]**

مسألة ١٨ الماء المتغير إذا زال تغيره بنفسه من غير اتصاله بالكر أو الجارى لم يطهر نعم الجارى و النابع إذا زال تغيره بنفسه طهر لاتصاله بالمادة و كذا البعض من الحوض إذا كان الباقي بقدر الكر كما مر

الكلام فى هذه المسألة يقع فى أمور الأول لا إشكال فى عدم طهر الماء القليل المتنجس إذا زال تغيره بنفسه من دون اتصاله بالماء المعتصم من الكر أو الجارى و نحوهما و قد ادعى عليه الإجماع فى غير واحد من العبائر ففى طهارة الشيخ الأكبر قده ان القليل المتغير لا يطهر بزوال تغيره عن قبل نفسه إجماعا انتهى و كفى فى إثبات الإجماع دعواه الصريح منه (قده) و علل الحكم المذكور مضافا الى الإجماع بأن علته التنجيس فى الماء القليل هو الملاقاة دون التغير بناء على القول بانفعاله بها و لو لم يتغير و هى بحدوثها علته للتنجيس ما لم ترفع نجاسته برفع لائن الملاقاة أنى موجودة فى طرف الزمان لا زمانى واقعة فى الزمان فإذا

كانت علته شىء فهى لا- محالة بحدوثها علته له إذ لا بقاء للآتى فى الزمان و الا لم يكن آنيا كما تقرر فى محله فلا يعقل فيها توهم كونها بحدوثها علته لحدوث النجاسة و بزوالها علته لزوال النجاسة حسبا يتوهم فى التغير الذى هو زمانى لا على وجه الانطباق الثانى المشهور فى الكر المتغير انه أيضا كالقليل المتغير لا يطهر بزوال تغيره من قبل نفسه أو بعلاج من تصفيق رياح أو ورود أجسام مزيلة لتغيره من دون اتصاله بماء معتصم و حكى عن جامع (القاضى يحيى بن سعيد) عدم الحاجة فى طهره الى اتصاله بالماء المعتصم بل يطهر بزوال تغيره: و عن نهاية العلامة التردد فيه مع ان المحكى عن منتهاه حكاية القول بطهره بمجرد زوال تغيره. عن الشافعى و احمد من غير انتسابه الى احد من أصحابنا: و فى المدارك و عن المعبر ان القول بطهره بمجرد زوال تغيره لازم كل من يقول بالطهارة بالإتمام كرا و فى اللزوم تأمل اللهم إلا إذا كان مدرك القول بالطهارة بالإتمام كرا هو المرسل المعروف إذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثا فإنه على تقدير تمامية الاستدلال به لإثبات طهارة المتمم كرا يتم الاستدلال به لإثبات طهر الماء المتغير بعد زوال تغيره و لو لم يتصل بالماء المعتصم و اما لو استدلل لإثبات طهارة المتمم كرا بأدلة أخرى غير هذا المرسل فلا يثبت بها الحكم فى هذه المسألة فيستضح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣

ما اجملناه فى المقام فى هذه المسألة و فى مسألة الماء المتمم كرا فانتظر. و كيف كان استدلل للقول المشهور بوجوه أفواها استصحاب نجاسة الماء الثابتة حال تغيره بعد زوال التغير و لا يقال بعدم جريانه فى المقام لأجل تبدل الموضوع حيث ان المتيقن هو ثبوت النجاسة للماء المتغير و المشكوك هو بقاء النجاسة فيما زال تغيره و المتغير و غير المتغير موضوعان لا يصح انسحاب حكم أحدهما على الآخر بالاستصحاب فإنه يقال للمعتبر فى بقاء الموضوع هو الحكم باتحاده فى القضيتين اعنى المتيقنة و المشكوكة بحسب ما يتفاهم العرف على حسب ارتكازهم لا بالدقة العقلية و لا بحسب تفاهم العرفى مما يتفاهم من لسان الدليل فلا فرق ح بين جعل الموضوع للنجاسة فى لسان الدليل هو الماء و أخذ التغير شرطا هكذا إذا تغير الماء يتنجس و بين أخذ التغير موضوعا فى لسان الدليل هكذا الماء المتغير يتنجس لادن مآل الأخير إلى الأول و مآل الأول إلى الأخير بحسب العرف الارتكازى و ان كان التفاوت بينهما بحسب ما يتفاهم من لسان الدليل و الحاصل ان اتحاد القضيتين فى الموضوع ان كان معتبرا بحسب الدقة العقلية لا يصح الاستصحاب فيما إذا كان التغير شرطا فى لسان الدليل فضلا عما إذا أخذ بنفسه موضوعا و ان كان معتبرا بحسب حكم العرف مما يتفاهم من لسان الدليل لا بد من ان يفرق بين ما إذا أخذ شرطا و ما إذا أخذ موضوعا لحكم العرف باتحاد الموضوع فى القضيتين فى الأول أعنى ما إذا أخذ شرطا و عدم اتحاده فيما إذا أخذ موضوعا و ان كان معتبرا بحسب حكم العرف الارتكازى يحكم ببقاء الموضوع فيما إذا أخذ التغير بنفسه موضوعا فضلا عما إذا أخذ شرطا و حيث ان العبرة كما تقرر فى الأصول هو اتحاد الموضوع فى القضية المتيقنة و المشكوكة بحسب حكم العرف الارتكازى لا ما يتفاهم من لسان الدليل و لا بحسب الدقة العقلية فلا جرم يصح استصحاب بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره من دون الاعتصام بمعتصم سواء كان الحكم بنجاسة الماء المتغير ثابتا له بعنوان الماء المتغير أو كان المحكوم عليه بالنجاسة هو الماء و كان التغير مأخوذا على وجه الشرطية فإن قلت ان الاستصحاب لا يجرى فى المقام من جهة كون المقام من قبيل الشك فى المقتضى بناء على ما هو التحقيق عندنا من منع اجراء الاستصحاب فيه و ذلك من جهة كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤

الشك فى مقدار تأثير التغير فى نجاسة الماء و انه هل هو بقدر حال التلبس بالتغير أو مع ما بعده عند زواله أيضا قلت ما ذكرته توهم محض نظير ما ذكره بعض من معارضة استصحاب بقاء الطهارة الحديثة بعد المذى مع أصالة عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذى أو استصحاب نجاسة الثوب الذى غسل مرة عند الشك فى كفاية المرة أو اعتبار الأزيد منها مع أصالة عدم

جعل الملاقاة سببا للنجاسة بعد الغسل مرة بتوهم ان الشارع جعل الوضوء مؤثرا في الطهارة الحديثة أو الملاقاة مؤثرا في النجاسة ويشك في مقدار تأثير كل واحد في أثره و ان الوضوء هل هو أثر في حصول الطهارة إلى زمان تحقق المذى أو انه مؤثر في حصولها بعده أيضا: أو الملاقاة مؤثر في حصول نجاسة الملقى إلى زمان تحقق الغسل مرة أو انها مؤثرة في حصولها بعده أيضا وهذا و هم محض لأن الطهارة و النجاسة كالملكية و الرقية و الزوجية و الحرية و نظائرها كالأموال الخارجية التكوينية مما إذا وجدت يكون بقاءها باقتضاء من ذاتها ما لم ترفع برفع فجاعل الحجر على الأرض مثلا لا يجعله عليها في ساعة أو ساعتين أو الى الأبد بل انما يجعله عليها و يكون بقاءه عليها بعد جعله عليها من الجاعل مستندا الى ثقله فهو باق على حاله ما لم يحدث له رافع و كذا الملكية المجمولة بالبيع مثلا فالبايع بإنشائه لا يحدث ملكية مؤقتة بوقت محدود و لا ملكية إلى الأبد بل انما ينشئ الملكية بلا ملاحظة زمان معها و الملكية المنشئة بنفسها تقتضى البقاء ما لم ترتفع برفع من فسخ أو إقالة أو تملك و نحوها و كذا حال الوضوء بالنسبة إلى الطهارة و الملاقاة بالنسبة إلى النجاسة أو تغير الماء بالنسبة إلى نجاسته الذى هو محل البحث فان التغير لا يؤثر في نجاسة مقيده بالزمان حتى يشك في مقدار تأثيره بل المجموع الشرعى عند التغير هو نجاسة الماء بلا ملاحظة الزمان معها لا محدودا بحد معين و لا إلى الأبد و ارتفاع نجاسته لا يكون الا برفع و عند الشك في بقاء نجاسته يكون المنشأ للشك هو الشك في وجود رافعها لا محالة فإن قلت التمسك بأصالة بقاء النجاسة في المقام و ان كان مما لا سبيل إلى الإشكال فيه الا انه ليس بالاستصحاب المصطلح الذى هو أصل عملى و دليل فقهى يرجع اليه بعد فقد الامارة و الدليل الاجتهادى بل هو تمسك بعموم الدليل حيث ان عموم الأدلة الدالة على نجاسة الماء بالتغير يشمل حالة التغير و ما بعدها فيتوقف زوالها على ما عدّه الشارع مطهرا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥

قلت كلا- فإنه لا- إطلاق لتلك الأدلة بالنسبة إلى أحوال الفرد لكى يرجع اليه بل فى موارد الشك ليس المرجع إلا الأصول العملية فمن ينكر حجية الاستصحاب مطلقا يجب عليه الرجوع الى قاعدة الطهارة الوجه الثانى من أدلة المشهور ان النجاسة فى الماء المتغير ثبت بوارده و هو التغير فلا تزول الا بوارده و هو الاعتصام بالاعتصام بخلاف نجاسة الخمر فإنها ثبت بغيره و بغيره و أورد عليه بأنه بالاستحسان أشبه و فى الجواهر ان الأليق هو ذكر هذا الوجه للتأييد الوجه الثالث صحیح ابن بزيع المتقدمة فى المسألة السابقة بناء على ان تكون كلمة حتى للانهاء لا للتعليل فان صرف كلمة حتى الى التعليل و تعيينها لذلك انما هو فيما إذا لم يمكن استمرار ما قبلها بدون ما بعدها مثل أسلم حتى تسلم فتحمل على التعليل لعدم إمكان الحمل على الانتهاء و اما إذا أمكن استمرار ما قبلها بدون ما بعدها كما فى الصحيح حيث يمكن استمرار نزح الماء بلا ذهاب تغيره فلا موجب للحمل على التعليل بل يحتمل على الانتهاء فيستفاد من الصحيح (ح) انه ينزح الى ان يذهب التغير بوجود المادة المتدافعة عليه الموجب لزوال تغيره و هذا الوجه حسن لا غبار عليه و استدلل لقول القاضى بأصالة الطهارة و النصوص الدالة على إناطة النجاسة بالتغير وجودا و عدما و بالخبر المعروف إذا بلغ الماء قدر كرم لم يحمل خبثا و قد خرج عنه الماء فى حال تغيره و يبقى حال زوال التغير تحت إطلاقه فإن إخراج حال التغير عن تحته يوجب تقييد إطلاقه الاحوالى لا تخصيص عمومه الأفرادى فالمرجع عند الشك هو إطلاق الدليل و صحیح ابن بزيع المتقدمة بناء على ان تكون حتى فيها للتعليل و كان مرجع التعليل الى الأمر العرفى من حيث ان النزح يوجب زوال التغير فيستفاد منها انه ينزح لان النزح يوجب زوال تغيره و لا يخفى ما فى الكل اما أصالة الطهارة فهى محكومة بالاستصحاب و اما النصوص فالمستفاد منها هو اناطة حدوث النجاسة بالتغير و عدمه لا اناطة حدوثها بحدوث التغير و زوالها بزواله و اما الخبر فهو ضعيف بالهجر عنه و عدم العمل به و اما الصحيح فقد عرفت فى المسألة السابقة بعد الحمل على التعليل بالأمر العرفى و تقدم آنفا عدم تعيين حتى فيها للحمل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦

على التعليل لإمكان حملها على الانتهاء فالأقوى ما عليه المشهور من عدم الاكتفاء فى طهر الماء المتغير بزوال تغيره بل لا بد فى طهره من اعتصامه بمعتمصم باتصاله به على القول بكفاية الاتصال أو امتزاجه معه على القول باعتبار الامتزاج الأمر الثالث الماء النابع سواء كان جاريا أولا: تكون مادته هى الكافية فى طهره بعد زوال تغيره لأنها مما يعتصم بها كما هو مفاد صحيحه ابن بزيع المتقدمة و كذا بعض الحوض إذا تغير و كان الباقي منه مما لم يتغير بقدر الكفر فان البعض المتغير يطهر بعد زوال تغيره لاتصاله بالكر المعتمصم به بناء على كفاية الاتصال أو مع امتزاجه معه بناء على اعتبار الامتزاج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧

## [فصل الماء الجارى]

### إشارة

فصل الماء الجارى و هو النابع السائل على وجه الأرض فوقها أو تحتها كالفنوت لا ينجس بملاقاة النجس ما لم يتغير سواء كان كرا أو أقل و سواء كان بالفوران أو بنحو الرشح و مثله كل نابع و ان كان واقفا الكلام فى هذا المقام يقع فى أمور الأول فى الجارى و الكلام فيه يقع تارة فى موضوعه و اخرى فى حكمه اما الأول فقد اختلف فى تحديده باعتبار السيلان فيه و لو لم يكن نابعا أو اعتبار النبع فيه و لو لم يكن سائلا كما فى العيون أو اعتبار النبع و السيلان فيه معا أو اعتبار السيلان عن مادة و ان لم يكن عن نبع بل كان من الثلوج لكن مع عدم الانقطاع مدة معتدا بها بحيث يصدق عليه الاستمداد من المادة على أقوال و الأكثر كما عليه المصنف قده فى المتن على اعتبار النبع و السيلان معا لمساعدة العرف عليه و عدم صدق الجارى عرفا على ما لا يكون نابعا و لو كان جاريا أو ما لا يكون جاريا و لو كان نابعا كالعيون و ان كانت ملحقة بالجارى حكما و مختار بعض السادة من أساتيدنا قده هو الأخير و استدلل لاعتبار الجريان فيه بظهور مادة الجارى و هو الجريان فيه و لعدم اعتبار النبع عن الأرض بل الاكتفاء بمطلق المادة و لو كانت من الثلوج بعدم الدليل على اعتبار النبع من الأرض فى الجارى لأن الجارى ليس فى مدلوله ما يوجب اعتباره لا من حيث المادة و لا من حيث الصورة و لا يخفى ما فيه لان عدم ما يوجب اعتبار النبع فى الجارى مادة و هيئة لا يوجب نفي دلالة على اعتبار النبع فيه لإمكان أن تكون دلالة سياقية و بحسب المتفاهم العرفى لا المفهوم اللغوى و هى نحو من الدلالة غير راجعة إلى المادة و الهيئة و يدل على تحققها صحة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٨

سلب الجارى عرفا عما يجرى من ذوبان الثلوج شيئا فشيئا الى ان تنعدم الثلوج إذ الظاهر عدم صدق الجارى عليه عرفا و لافرق فى ذلك بين الثلج الكثير المستقر على رؤس الجبال و بطون الأودية و القليل الذى فى الصحارى و الابنية و الشوارع و تقييده بما يصدق عليه الجارى عرفا إيكال الى نظرهم و هو الصواب و يصدق على بعض الافراد بنظرهم قطعا و لا يصدق على بعض منها كك و يشك فى صدقه على بعض اخرى و يكون المرجع فيه هو الأصول العملية كما فى مفهوم الماء نفسه و هل يصدق على السائل بتوسط الدوالى و النواعير و المكينات المنصوبة على الشطوط و الأنهار الظاهر هو التفصيل بين الدوالى و النواعير و بين المكينات بعدم صدقه فى الأولين و صدقه فى الأخير و تحقيق ذلك ان يقال ان اجراء حكم الجارى على السائل بالدوالى و النواعير و المكينات يتوقف على إحراز أحد أمور على نحو منع الخلو الأول إثبات صدق الجارى عليه باعتبار كونه شعبه من

النهر الكبير فيكون حاله كحال الأنهار الصغيرة المنشعبة عن النهر الكبير فتكون مادة النهر الكبير مادة له أو كحال ورود الماء في الجداول المنشقة في أطراف الشطوط بسبب علو ماء الشط عن سطحه بمد البحر أو بموج ونحوه الا ان علوه في المقام يكون بقوة قسرية و على هذا فيحتاج في صدق الجارى عليه الى اتصاله بالنهر الكبير و الا فلا يصدق عليه الجارى باعتبار كونه شعبة من النهر الكبير الثانى ان يكون متصلا بالماء المعتصم و المتصل بالمعتصم معتصم و هذا مع احتياجه الى الاتصال يحتاج إلى إثبات كون حكم المتصل بالمعتصم حكم المعتصم نفسه و يمكن ان يستشكل فيه فى المقام من جهة علو المتقوى عن المتقوى به بناء على اعتبار عدمه أو اعتبار علو المتقوى به على المتقوى حسبما يأتى تحقيق الكلام فيه الثالث صدق الجارى عليه باعتبار سيلانه عن مادة و المراد بمادته هو النهر الكبير الذى ينشق منه بناء على كفاية مطلق المادة و لو لم يكن نابعا فهل يحتاج ح الى الاتصال بالمادة بحيث لا ينقطع عنها أصلا حتى لو انقطع آنا ما خرج عن عنوان الجارى أولا احتمالا ان يمكن ان يقال بعدم الاحتياج كما فى الجارى النابع أيضا فإنه ليس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٩

متصلا بالنبع دائما ضرورة انقطاعه عنه فى بعض الأحيان بل اللازم هو الاستمداد عن النبع بحيث لا ينقطع جريانه بسبب استمداده و لو مع انفصاله عن النبع ثم عوده الى الاتصال و سيأتى لذلك زيادة تحقيق فى المسألة الرابعة و الخامسة من هذا الفصل فانتظر إذا تبين ذلك فنقول الذى يقتضيه التدبر هو الفرق بين الدوالى و النواعير و بين المكينات فى الاشتمال على ما يتوقف عليه صدق الجارى عليها اما الدوالى فالحق عدم صدق الجارى عليها لعدم تحقق شىء من الأمور المتقدمة فيها اما الأولان فلعدم اتصال ما يجرى بسببها بالنهر الكبير و انقطاعه عنه حقيقة و عرفا و اما الثالث فلعدم صدق المادة على النهر الكبير بلا واسطة بل انما مادته الأولية هى ما فى الدولاب و النهر مادة لما فى الدولاب فيكون حاله كترج ماء النهر قصعة قصعة و إراقته فى خارجه و جريه بإراقته بحيث لا يصدق عليه الجارى قطعا بل المقام هو هو بعينه و اما النواعير ففى صدق اتصال مائها بماء النهر اشكال و ان كان ربما يقال بصدقه لا من جهة ان كل دلو منها يفرغ ما فيه قبل ما فى سابقه فيكون متصلا كما احتمله سيد أساتيدنا (قده) و ذلك لفساد ذلك الاحتمال من جهة كونه منقطعا عن النهر و لا يحصل من الماء الخط العمودى من سطح النهر الكبير الى مفرغ الماء، بل لمكان وجود الثقب فى كل دلو من دلاء الناعور المتقاطر منها الماء من أول ارتفاع الدلو عن سطح النهر الكبير الى ان ينتهى إلى المفرغ فيتحقق من الماء خط عمودى بين النهر و المفرغ الموجب لاتصال ما فى المفرغ الى سطح النهر الكبير و لا إشكال فى تحقق الاتصال به حقيقة و انما الكلام فى صدقه به عرفا و كان بعض مشايخنا (قده) يدعيه و لكن الإنصاف انه لا يخلو عن نوع خفاء و عليه فصدق الجارى على السائل بوسيلة النواعير بواسطة أحد الأولين من الأمور الثلاثة المتقدمة لا يخلو عن التأمل، للتأمل فى اتصال ما يخرج بها من الماء بما فى النهر الكبير عرفا و ان كان متصلا به بوسيلة الثقب التى فى دلاء الناعور حقيقة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٠

و اما صدق الجارى عليه بواسطة الأمر الثالث اعنى كون النهر مادة لما يجرى بوسيلة النواعير فلا بد من ان ينظر فى مادته الأولية و انها هل هى ما فى دلاء الناعور أو انها النهر الكبير و الانصاف ان تشخيص هذا الأمر أيضا مشكل و ان كان الحكم بكونها نفس ما فى الدلاء أقوى و كيف كان فإجراء حكم الجارى على السائل بوسيلة النواعير مشكل جدا فالاحتياط فيه بإجراء حكم الراكد عليه مما لا ينبغى تركه و اما المكينات فالظاهر صدق الجارى على ما يخرج بها مع السيلان بواسطة الأمور الثلاثة المتقدمة جميعا لكون الخارج بها من شعب النهر الكبير كسائر ما فى الجداول المخرجة منه الا انه يخرج بالمخرج الصناعى و ما فى سائر الجداول يخرج بالطبع و انه متصل بالمعتصم حيث لا ينقطع ما يخرج منها عن النهر الكبير بواسطة المكينه و عدم

صيرورة المكينه حائله بينهما و لو نوقش فى الاتصال و منع عن تحقق الأمرين الأولين فلا إشكال فى صدق كون النهر مادته الأولىه فىكون جاريا عن المادة و لا- يضره انفصاله عن المادة أحيانا بعد فرض استمداده بها و دوام جريانه لعدم اعتبار دوام الاتصال كما سيأتى فالمتحصل مما ذكرناه بطوله هو عدم الإشكال فى صدق الجارى على ما يخرج بوسيله المكائن و عدم صدقه على ما يخرج بوسيله الدوالى و التردد فى صدقه على ما يخرج بالنواعير و ان كان الأظهر صدقه عليه إذا كان فى دلاء الناعورة ثقبه يتصل بها ما يخرج بها بما فى النهر الكبير و لكن الاحتياط فيه بإجراء حكم المحقون عليه مما لا ينبغى تركه هذا تمام الكلام فى موضوع الجارى و اما حكمه فقد وقع الخلاف فى اعتبار الكريه فى عصمته و عدمه على قولين فعن المشهور عدم انفعاله بالملاقاه من دون تغير و لو كان قليلا و عن العلامة و بعض من تبعه اعتبار الكريه فيه و انه كالمحقون فى الحكم و الأقوى ما عليه المشهور. و ذلك لعموم قوله صلى الله عليه و آله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته فى النبوى المعروف بل عن ابن ابي عقيل انه متواتر و عن السرائر انه المتفق على روايته و عن الذخيره انه عمل الأمة بمضمونه و قبلوه

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١، ص: ٥١

و قد خرج عن تحت عمومه القليل بما دل على انفعاله بالملاقاه و يبقى الباقي مندرجا تحته الذى منه الجارى، و ما ورد فى دعائم الإسلام و الأشعثيات و نوادر الراوندى من عدم انفعال الجارى بالملاقاه و صريح الفقه الرضوى و فيه و اعلموا رحمكم الله ان كل ماء جار لا ينجسه شىء.

و الخدشه فى اسناد هذه الاخبار كالنبوى المعروف بإرساله موهونه بثبوت اعتبار الدعائم و الأشعثيات و انهما من الأصول المعتمده و انجبارها بالشهره المحققه و قد مرّ غير مرّة ان المختار عندنا فى باب الاخبار هو حجية الخبر الموثوق صدوره و لو كان منشأ الوثوق بصدوره من خارجه و ان استناد الشهره القدمائيه. بخبر من أقوى أسباب الوثوق بصدوره لا سيما إذا كان الخبر ضعيفا فى نفسه بل كلما كان أضعف يصير الاستناد اليه موجبا لا قوائمه فلا ينبغى الإشكال فى حجية تلك الاخبار بعد قيام الشهره القدمائيه على العمل بها و قد حكى الإجماع ممن سلف على العلامة على العمل بمضمونها و عن الذكري انى لم أقف فيه على مخالف ممن سلف. و عن جامع المقاصد انه نسب مذهب العلامة الى مخالفه مذهب الأصحاب و خصوص صحيحه ابن بزيع المتقدمه و تقريب الاستدلال بها فى المقام انك قد عرفت فى المسأله الثالثه عشر من الفصل المتقدم ان المحتملات الممكنه فى التعليل المذكور و هو قوله عليه السلام (لان له ماده) ثلاثه الأول ان يكون عله للحكم المذكور فى صدر الصحيحه أعنى قوله عليه السلام ماء البئر واسع لا يفسده شىء فيكون عله فى مقام الدفع اى عدم انفعال ماء البئر بالملاقاه لمكان كونه ذا ماده الثانى ان يكون عله للحكم المذكور فى ذيلها اعنى قوله عليه السلام فينزع حتى يذهب الريح (إلخ) فيكون عله فى مقام الرفع اى رفع نجاسته الحاصله له بسبب التغير بنزحه حتى يزول تغيره لان له ماده و الثالث ان يكون عله لكلا الأمرين من المذكور فى الصدر و الذيل فعلى الأول و الأخير تدل الصحيحه على عدم انفعال ماء البئر بالملاقاه لمكان كونه ذا ماده و حيث ان العبره بعموم العله فيستفاد منها ان كل ذى ماده لا ينفعل بالملاقاه لمكان كونه ذا ماده فالماء الجارى أيضا لا ينفعل بالملاقاه لان له ماده

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١، ص: ٥٢

و على الثانى تدل على طهارته بعد زوال تغيره فيستفاد منها عدم انفعاله بالملاقاه من غير تغير أيضا اما لأجل كون الدفع أهون من الرفع أو لأجل خصوصيه فى المقام تقتضى عدم انفعاله بالملاقاه لو طهر بزوال التغير لو نوقش فى اهونيه الدفع من الرفع بدعوى كون كل واحد منهما حكما تعبديا و يجب إثباته بالدليل و تلك الخصوصيه هى ان المستفاد من الصحيحه هو ان كل



ذى مادة متغير يطهر بعد زوال تغيره فإذا فرضنا ماء ذا مادة أقل من الكر و تغير بعضه بالنجاسة فهذا القدر المتغير منه ينجس بالتغير و الباقي منه يتنجس بملاقاة هذا المتنجس بالتغير و كذا كل ما يخرج من المادة أيضا تدريجا فلا يعقل ح ان يصير وجود المادة علة لارتفاع نجاسة المتغير بعد زوال تغيره لكون اتصاله بغير المتغير المتنجس علة تامة لانفعاله و لا يعقل طهارته ما دامت علة نجاسته موجودة لا سيما إذا كانت عين النجاسة باقية فى القطعة المتغيرة بعد زوال تغيرها فيستكشف من ذلك ان طهر الماء بعد زوال تغيره معللا بان له المادة مستلزم لعدم انفعاله بالملاقاة بتلك العلة و لو منع عن اهونية الدفع من الرفع و قد عرفت فى المسألة الثالثة عشر فى فقه هذه الصحيحة ان الأظهر منها هو كون العلة فيها علة للفقره الأخيرة أو لها و للفقره الأولى معا و على كلا التقديرين يثبت المطلوب و هو عدم انفعال الجارى بالملاقاة ما لم يتغير بها. و قد يتمسك لقول المشهور بقاعدة الطهارة الثابتة فى كل شىء عند الشك فى نجاسته و فى خصوص الماء. و فيه ان المتيقن من مورد إجرائها انما هو فى الشبهة الموضوعية كما يظهر من عدم استعمال الأصحاب إياها فى الشبهة الحكمية مع ان التمسك بها يتوقف على عدم تمامية دليل القول باعتبار الكرية فى الجارى فى عدم انفعاله و مع عدم تمامية دليله لا- ينتهى إلى التمسك بالأصل العملى لإثبات القول بعدم الاعتبار لوجود الدليل الاجتهادى فى إثباته الذى معه لا ينتهى الى الأصل العملى و استدلال لقول العلامة بما ورد فى انفعال الماء القليل بالملاقاة الشامل بعمومه أو إطلاقه للجارى و عموم قوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شىء الدال على انفعال القليل بالملاقاة مطلقا و لو كان جاريا و يرد على الأول ان ما ورد فى انفعال الماء القليل انما هو فى موارد خاصة مثل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٣

الحياض و الغدير و نحوهما المنصرف الى الراكذ فلا- يشمل الجارى أصلا و على الثانى ان الظاهر من ترتب الحكم بعدم الانفعال على عنوان الجارى كما فى الاخبار التى استدلت بها للقول الأول هو دخل خصوصية الجارى فى عدم الانفعال و لو كان قليلا- كما ان الظاهر من قضية قوله عليه السلام إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شىء هو دخل الكرية فى ثبوت الحكم فيصير المقام نظير ما إذا وردت شرطيتان اتحد جزائهما و تخالف شرطهما مثل إذا خفى الأذان فقصر و إذا خفى الجدران فقصر و الظاهر من هاتين الشرطيتين بحسب الفهم العرفى هو دخل كل واحد من الشرطين فى ثبوت الحكم سواء تحقق الأخر أم لا فيكون الحكم بعدم الانفعال مترتبا على الجارى كترتبه على الكر من دون معارضة بينهما هذا ما هو الحق مما استدلت به لقول المشهور و ما يخالفه و قد استدلت لقول المشهور باخبار غير ظاهرة الدلالة لا بأس بذكرها و ذكر ما فيها تشحيذا للذهن و ربما ينتفع بها للتأييد الأول رواية سماعه عن الماء الجارى يبال فيه قال لا بأس ببناء على ان تكون جملة يبال فيه خبرية صفة للماء و يكون السؤال عن حكم الماء الجارى الذى يبال فيه لا استفهامية و يكون السؤال عن حكم البول فى الماء الجارى كما وردت اخبار آخر فى نفى البأس عن البول فيه و فيه ان الظاهر منها بقريته تلك الأخبار الواردة فى نفى البأس عن البول فى الجارى هو الأخير لما ثبت من تفسير الاخبار بعضها بعضا و كشف بعضها عن بعض و لو منع عن ظهورها فى الأخير فلا أقل من انها ليست أظهر فى الأول و عليه فيتساوى فيها الاحتمالان و يبطل الاستدلال بها الثانى صحيحة ابن مسلم الواردة فى الثبوت الذى يصيبه البول و فيها و ان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة. و فى طهارة الشيخ الأكبر قده بنى صحة الاستدلال بها على اشتراط ورود الماء القليل على المتنجس فى تطهيره به و وجه الابتناء عليه ان العلامة القائل باعتبار الكرية فى الماء الجارى يقول باشتراط ورود القليل على المتنجس فى تطهير المتنجس به فلو ورد المتنجس على القليل بإدخاله فيه لم يفده الطهر و تنجس القليل بوروده عليه فعلى قوله يصح الاستدلال بالصحيحة على عدم انفعال الماء الجارى بالملاقاة بورود المتنجس عليه لان الظاهر من قوله و ان غسلته فى ماء جار هو إدخال المتنجس فى الماء لا إيراد الماء عليه و إطلاقها يقتضى عدم الفرق فيه فى هذا الحكم بينما كان كثيرا أو قليلا نعم على قول من لا يشترط ورود الماء

القليل على المتنجس فى تطهيره به لا تصير الصحيحة دليلا على عدم اعتبار الكرية فى عصمة الماء الجارى لعدم المنافاة بين تنجسه بملاقاة النجاسة إذا كان قليلا و بين طهر الثوب المتنجس به و لو بإدخاله فيه كما لا يخفى. هذا غاية تقريب الاستدلال بتلك الصحيحة و لا- يخفى عدم تمامية الاستدلال بها لكونها مسوقة لبيان كفاية المرة فى التطهير بالماء الجارى و ليس لها إطلاق بالقياس الى حالات الماء من كونه كرا أو قليلا فحاصل ما يستفاد منها هو ان الماء الجارى إذا كان مما يغتسل به الثوب المتنجس يكفى فى حصول الطهر به غسله مرة و لا- يكون فى مقام بيان اى ماء مما يغتسل به و اى ماء لا يغتسل به حتى يكون إطلاقا له دافعا للفرق بين قليله و كثيره و ما ذكرناه ظاهر لمن يتدبر فى الرواية فهى لا تكون دليلا لقول المشهور من عدم اعتبار الكرية فى عدم انفعال الماء الجارى الثالث صحيحة داود بن سرحان قال قلت لأبى جعفر عليه السلام ما تقول فى ماء الحمام قال (ع) هو بمنزلة الماء الجارى. و تقريب الاستدلال بها ان الظاهر من تنزيل ماء الحمام بمنزلة الجارى هو ثبوت خصوصية فى مطلق الجارى على غيره إذ لولاها لما كان للتنزيل به دون الراكد وجه و أورد على الاستدلال بها فى طهارة الشيخ الأكبر قده بأنها على خلاف المطلوب أدل بناء على اشتراط الكرية فى المادة و لو مع ما فى الحياض لان مقتضى التنزيل تساوى المنزل و المنزل عليه فى الحكم و لا- يخفى ما فيه من الغرابة لان مقتضى التنزيل مساوى المنزل مع المنزل عليه فى الحكم دون العكس فتزيل ماء الحمام منزلة الجارى يقتضى تساوى ماء الحمام للجارى فى الحكم لا مساواة الجارى له فيه فلو اعتبر فى ماء الحمام كرية ما فى المادة و لو بضميمة ما فى الحياض بدليل خارج لا يقتضى اعتباره فى الجارى أيضا بواسطة هذا التنزيل مع انه على تقدير التسليم أيضا لا يثبت به قول العلامة حتى تكون الصحيحة على خلاف المطلوب أدل لانه (قده) يعتبر الكرية فى الماء الخارج عن المادة فى الجارى منفردا أو بانضمامه الى ما فى المادة مع تساويهما سطحا و اتحادهما عرفا دون كرية خصوص المادة على تقدير أسفلية الماء الخارج كما فى ماء الحمام فليس فى الصحيحة دلالة على خلاف المطلوب فضلا عن ان يكون عليه أدل و قد أشكل على الاستدلال بالصحيحة بإجمال الحكم الملحوظ فى التنزيل إذ

يحتمل ان لا يكون هو الاعتصام مع عدم قرينة فى الكلام على تعيينه و فيه ان الظاهر من السؤال عن ماء الحمام فى قول السائل (ما تقول فى ماء الحمام) هو السؤال عن حكمه من حيث الانفعال بالملاقاة للنجاسة لا عن الحكم المجهول خصوصا بملاحظة ما يوضحه سائر الأخبار التى وقع فيها السؤال عن ماء الحمام الذى يغتسل منه الجنب و الصبى و اليهودى و النصرانى و المجوس فلا إجمال فيها من هذه الجهة. فالأولى الإشكال على الاستدلال بها بأنها ليست مسوقة لبيان حكم الماء الجارى بل المستفاد منها إثبات ما للجارى من حكم الاعتصام لماء الحمام من غير تعرض فيها لكون الاعتصام لأى فرد من الجارى أو لجميع افراده فليس فى الجارى فى قوله (بمنزلة الجارى) إطلاق يثبت به اعتصام جميع افراده و لو كان قليلا- و اما ما قيل فى التقريب من ظهور التنزيل فى خصوصية فى الجارى و الا- لما كان للتنزيل به دون الراكد وجه ففيه انه يمكن ان يكون الخصوصية اشتمال ماء الحمام على المادة كالجارى أو سيلان الماء من المادة إليه عند أخذ شىء منه كما فى الجارى و هذا القدر كاف فى تنزيهه به: مع ان تنزيهه منزلة الراكد مما لا وجه له أصلا بناء على اعتبار كرية ما فى المادة و لو مع ما فى الحياض إذ تنزيهه ح منزلة مطلق الراكد و لو كان قليلا يقتضى ثبوت انفعاله مع كونه كرا و تنزيهه منزلة الكر يكون فى قوة ان يقال الكر بمنزلة الكر و هذا كما ترى الرابع خبر ابن ابي يعفور و فيه ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعض و يرد عليه ان الظاهر من النهر هو المشتمل على الماء الكثير و لذلك سمي بالنهر فشموله لمطلق الماء الجارى و لو كان قليلا ممنوع لكون ذلك خلاف الظاهر المستفاد من النهر فهذه اخبار استدل بها لإثبات قول المشهور مع ما فيها من المناقشة لكن فيما تقدم من العمومات و خصوص صحيح ابن

بزيع غنى و كفاية الأمر الثاني لا فرق فى الجارى إذا كان سائلا عن المنع بين ما إذا كان نبعه بالفوران أو بنحو الرشح و المراد بالرشح هو الخروج شيئا فشيئا على سبيل التدريج كالترشح من الإناء و العرق من الإنسان: و فى المجمع الرشح العرق و رشح جبينه كمنع يرشح رشوحا إذا عرق فهو راشح انتهى. و الرشح هو التزير و عن الخليل ان الرشح اسم للعرق: و يدل على عموم الحكم بالنسبة الى ما يخرج بنحو الرشح إطلاق المادة. إذ العمدة فى دليل حكم الجارى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٦

هو التعليل المذكور فى صحيحه ابن بزيع فى ماء البئر بان له مادة و لا فرق فى المادة بين ان يكون الخارج منها بنحو الفوران أو بنحو الرشح خلافا لصاحب الحدائق (قده) فممنوع من دخول ما يخرج بنحو الرشح فى الجارى موضوعا و ان الحقه به حكما معللا بان الظاهر ان المراد بالمادة هو الينبوع الذى يخرج منه الماء بقوة و ثوران دون ما يخرج بطريق الرشح من جميع سطح الأرض بل حكى عن والده المنع عن الحاقه به حكما أيضا و انه يقول بعدم تطهير الابار التى فى قريته بمجرد الترح و كان يطهره بإلقاء الكر عليها: و الحق إدراج ما يجرى بالإخراج عن المادة بطريق الرشح بالجارى موضوعا إذ لا يعتبر فيه الأزيد من السيلان عن المادة الصادق عليه قطعاً: و مع المنع عن إدراجه فيه موضوعاً فلا ينبغى الإشكال فى إلحاقه به حكماً و اما اعتبار دوام النبع المنتفى فيه فأمر آخر نتكلم فيه فى المسألة الرابعة من هذا الفصل الأمر الثالث ألحق بالجارى حكماً كل نابع من الأرض و إن كان واقفا كالعيون سواء كان نبعه على طريق الرشح الذى عرفت فى الأمر الثانى انه عبارة عن خروج الماء عن مسامتة الأرض على نحو خروج العرق عن البدن أو لم يكن ككك و لكن الشيخ الأكبر (قده) احتاط فى حاشية (نجاه العباد) فى الحكم بإلحاقه بل قوى عدمه و قال (قده) الأحوط بل الأقوى ان النابع غير الجارى بالفعل إذا لم يكن بثراً يفعل القليل منه بالملاقاة و يطهره بالنزح الموجب لجريانه فعلاً و الامتزاج بما يخرج من المادة انتهى: و لعل الوجه فيما ذكره هو اعتبار النبع و الجريان فى الجارى فيخرج ما لم يكن جارياً عنه موضوعاً و إلحاقه به حكماً منوط باستفادة إجراء حكم الجارى على كل ذى مادة من صحيحه ابن بزيع و قد تأمل فيه و لكن لازم مشيه (قده) هو التأمل فى حكم الجارى على طريق الرشح لعدم صدق النبع عليه و ان صدق ان له مادة و كيف كان فالأقوى إلحاق العيون الغير الجارية بالجارى حكماً و ان لم تلحق به موضوعاً و ذلك للعموم المستفاد من صحيحه ابن بزيع المتقدمه مرارا و ان كان الاحتياط حسناً على كل حال الأمر الرابع حكم فى نجاه العباد بإلحاق التمدد بالجارى فى الحكم و فى الجواهر قوى إلحاقه بالمحقون أولاً و اختار خلافه أخيراً و المراد بالتمدد كما حكاه فى الجواهر عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٧

جملة من اللغويين هو الماء المجتمع تحت التراب الذى يظهر برفح ما عليه عنه فعن الأصمعى هو ما يتحقق تحت الرمل من ماء المطر. و عن الأساس هو ماء المطر يبقى محقوناً تحت رمل فإذا انكشف عنه أرتة الأرض. و عن الخليل انه الماء القليل الذى يبقى فى الأرض الجلد (اي الصلب) و فى المنجد هو الماء القليل يتجمع فى الشتاء و ينضب (اي يجرى) فى الصيف أو الحفيرة يجتمع فيها ماء المطر و الجمع ثماد انتهى. أقول و لا وجه لإلحاقه بالجارى حكماً بعد فرض كونه محقوناً مجتمعاً تحت الأرض ضرورة عدم الفرق فى المحقون بين ما كان فوق الأرض و تحتها و ليس كلما يخرج من الأرض مما يصدق عليه ان له مادة كما فى الصوب على الأرض من الإبريق و نحوه إذا ابتلعتة الأرض و اجتمع فى جوفها و ليست لخصوصية المطر مدخلية فى إلحاقه بالجارى فالأقوى اندراجه فى المحقون و اجراء حكم المحقون عليه كما يأتى فى المسألة الرابعة

**[مسألة ١- الجارى على الأرض من غير مادة نابعة أو راشحة إذا لم يكن كرا ينجس بالملاقاة]**

مسألة ١- الجارى على الأرض من غير مادة نابعة أو راشحة إذا لم يكن كرا ينجس بالملاقاة نعم إذا كان جاريا من الأعلى إلى الأسفل لا ينجس أعلاه بملاقاة الأسفل للنجاسة و ان كان قليلا

اما حكم الجارى على الأرض من غير مادة نابعة أو راشحة فقد اتضح مما تقدم انه من المحقون فيلحقه حكمه من القليل و الكثير و اما القليل منه الجارى من الأعلى إلى الأسفل فقد حكم المصنف (قده) تبعا للأصحاب بعدم نجاسة أعلاه بملاقاة أسفله للنجاسة و هذا الحكم فى الجملة مما لا اشكال فيه. و استدل له بعدم سراية النجاسة من السافل الى العالى تارة كما عن روض الشهيد الثانى (قده) حيث يقول ان سراية النجاسة إلى العالى غير معقولة و بانصراف الأخبار الدالة على انفعال القليل بالملاقاة عنه اخرى و بالإجماع ثالثة (أقول) اما دعوى عدم السراية فهى متوقفة على الالتزام بكون التنجيس بالملاقاة بسبب السراية لا التعيد و هو ممنوع و ذلك لما أورد بالنقض بالكر فيما إذا أحسّ بالسراية فيه من غير ناحية الأوصاف الثلاثة التى للنجس و بما اجمع على عدم الحكم للسراية فيه كالثوب الرطب و الدهن المتنجس إذا لاقى جزء منهما للنجاسة و لانه يلزم عليه ان يكون انفعال المجموع بالتدرج و ان يتفاوت زمان السراية بالنسبة إلى المائع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٨

الريق و الغليظ مع ان التدرج باطل إجماعا فضلا عن التفاوت. و العجب انه أورد على القول بالسراية بالنقض بالعالى من الماء إذا تنجس السافل منه فكيف يجعل استحالة السراية من السافل الى العالى دليلا- على عدم انفعال العالى بملاقاة السافل و اما دعوى انصراف الأخبار الدالة على انفعال الماء القليل فهى أيضا لا تخلو عن المنع كيف و عموم المفهوم من قوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء يدل على تنجس ما لا- يكون كرا بالملاقاة من غير فرق بين ان يقع الملاقاة بأعلاه أو أسفله. و هذا لعله ظاهر و اما الإجماع فالقدر المتيقن منه هو ما إذا كان العلو موجبا للجريان من العلو الى السفلى و كان على وجه التسليم أو التسريح الشبيه بالتسليم. و اما إذا كان وافقا فى مثل انبوبة قائمة أو كان جاريا من العلو الى السفلى لكن على الانحدار لا على وجه التسليم أو التسريح الشبيه به أو كان جاريا من السفلى الى العلو كالفوارة فليس يقين بالإجماع على عدم الانفعال و جماعة من مشايخنا جعلوا العبرة فى عدم الانفعال بالتدافع فى الجريان من العلو الى السفلى تسليما أو تسريحا قالوا بعدم انفعال العالى بملاقاة السافل لكون الدفع من العلو الى السفلى و فى الجريان من السفلى الى العلو بدفع و قوة كالفوارة قالوا بعدم انفعال السافل بملاقاة العالى لكون الدفع من السفلى الى العلو و بعضهم كما فى مصباح الفقيه ذكر وجه رابعا لعدم الانفعال و هو عدم فهم العرف من الخطابات الشرعية الملقاة إليهم المتضمنة لانفعال المائعات بملاقاتها للنجاسة انفعال العالى منها بملاقاة الجزء السافل و قال (قده) فكما لو جرى الماء العالى على شىء من القدرات الصورية التى يتنفر طباعهم عن ملاقيها لا يستقذرون هذا الماء العالى فكك لا يحتملون سراية النجاسة إليه الى ان قال ان الحكم بنجاسة ما عدا الجزء الملقى يتوقف على شهادة العرف بكونه معروضا للنجاسة أو قيام دليل تعبدى و حيث انتفى الأمران كما فى ما نحن فيه فالأصل طهارته و ليس حكم العرف بنجاسة سائر اجزاء الماء دائرا مدار وحدة الماء إذ ربما يلتزمون بوحدة الماء بحيث يتقوى بعضه ببعض كما فى ماء النهر و لكنهم لا يتعللون سراية النجاسة إلى الجزء العالى بملاقاة السافل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٩

ثم قال فتقرر لك انه لا حاجة لنا فى إثبات طهارة العالى إلى التشبث بالإجماع حتى يشكل الأمر فى بعض مراتب العلو انتهى أقول و ما افاده ليس وجهها مستقلا غير ما تقدم لان عدم فهم العرف انفعال العالى بملاقاة السافل من الخطابات الشرعية لا بد و ان يكون اما من جهة ارتكازهم بكون المناط فى التنجس بسبب للملاقاة هو السراية لا التعبد أو لفهمهم انصراف الأخبار الدالة على انفعال الماء القليل بالملاقاة عما إذا لاقى طرف السفلى و الافع عدم احدى الدعويين فلا وجه له. فلا سبيل الى دعوى عدم

فهمهم من الخطابات الشرعية انفعال الجزء العالى بملاقاة الجزء السافل منه للنجاسة وقد عرفت ما فى دعوى كون المناط فى التنجس هو السراية و ان الأقوى كون مناطه التعبد و كذا دعوى انصراف الاخبار عما إذا كان الملاقي سافلا فالحق انه لا محيص عن التمسك بالإجماع للحكم بعدم الانفعال و قد عرفت ان المتيقن منه هو ما إذا كان العلو على وجه التسليم أو التسريح الشبيه بالتسليم لا على وجه الانحدار و كان الماء جاريا من العالى الى السافل مثل ما يجرى من الإبريق إلى الأرض النجسة نعم يلحق به ما إذا كان الجريان من السفلى الى العلو مع ملاقاته العلو للنجاسة فإنه لا ينجس به السفلى للتدافع

### **[مسألة ٢- إذا شك فى ان له مادة أم لا و كان قليلا ينجس بالملاقاة]**

مسألة ٢- إذا شك فى ان له مادة أم لا و كان قليلا ينجس بالملاقاة و وجه الحكم بنجاسته إذا كان مسبوqa بعدم المادة و شك فى تجددها له ظاهر لاستصحاب عدم المادة مع إحراز القلة فيتحقق موضوع الحكم بالانفعال و هو القليل الذى ليس له مادة كما انه مع العلم بمسبوقيته بالمادة لا ينبغى الإشكال فى عدم انفعاله لاستصحاب بقاء المادة إنما الكلام فيما إذا لم يكن مسبوqa بالمادة أو بعدمها كالماء القليل الجارى الموجود دفعة مع الشك فى ان له مادة أو لم يعلم بها ففى الحكم بنجاسته بالملاقاة ح خفاء و لعل الوجه فيه اما البناء على جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى لإثبات العدم النعتى، أو البناء على التمسك بعموم العام فى الشبهات المصدقية للخاص كما نسب الى المصنف (قده)، أو البناء على التمسك بقاعدة المقتضى عند الشك فى وجود المانع. و حيث ان شيئا من المباني لا يكون تماما عندنا فالحق هو القول بعدم التنجس بالملاقاة فى الماء الجارى القليل فيما لم يكن له حالة سابقة أو لم يعلم بحالته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٠

السابقة و سيأتى التفصيل فى المسألة السابعة من الفصل الآتى المنعقد فى الماء الراكد لكن الاحتياط مما لا ينبغى تركه

### **[مسألة ٣- يعتبر فى عدم تنجس الجارى اتصاله بالمادة]**

مسألة ٣- يعتبر فى عدم تنجس الجارى اتصاله بالمادة فلو كانت المادة من فوق ترشح و تتقاطر فان كان دون الكر ينجس نعم إذا لاقى محل الرشح للنجاسة لا ينجس اعتبار اتصال الماء الجارى بالمادة بهذا المعنى مما لا ينبغى الارتياح فيه فلو كانت المادة من فوق كالسقف و تتقاطر منها الماء و تجتمع فى السطح مثلا و تجرى لا يكون المجتمع فى حكم الماء الجارى بل هو فى حكم الماء المحقون فينجس بالملاقاة إذا لم يكن كرا و اما الخارج من المادة فى السقف قبل نزوله فهو بحكم الجارى و لو لم يجر بعد لان له مادة و هو متصل بها. و هذا أيضا ظاهر

### **[مسألة ٤- يعتبر فى المادة الدوام]**

مسألة ٤- يعتبر فى المادة الدوام فلو اجتمع الماء من المطر أو غيره تحت الأرض و يترشح إذا حفرت لا يلحقه حكم الجارى اعلم ان الشهيد (قده) ذكر فى الدروس انه لا يشترط فى الجارى الكرية على الأصح نعم يشترط فيه دوام النبع انتهى و اختلفت

الانظار فى تفسير مراده من الدوام فالأكثر من حملوه على الاحتراز عن العيون التى تنبع فى الشتاء و تجف فى الصيف فلا يدوم فى فصول السنة كما سيأتى من المصنف (قده) حكمه فى المسألة السابعة من هذا الفصل و حمله المحقق الكركى (قده) على الاحتراز عن العيون التى لا- يتصل نبعها لضعف استعدادها فى النبع بل تنبع آنا و تقف عن النبع آنا آخر و فسره فى الجواهر بدوام الاتصال بالمادة قال (قده) فمتى انقطع أو قطعه قاطع لم يجر على الماء الموجود حكم الجارى بل هو فى حكم المحقون فان كان كرا يجرى عليه حكم الكر و الا- فيحكم عليه بحكم القليل و حمله الشيخ الأ- كبر على الاحتراز عن العيون التى يقف نبعها لوصول الماء الى حد مساو لسطح النبع فإذا نقص من الماء شىء نبعت ح. و قد تقدم فى الأمر الثالث من الأمور التى ذكرناها فى أول هذا الفصل انه (قده) قوى فى حاشية النجاة انفعال النابع الغير الجارى بالفعل إذا لم يكن بثرا بل كان من العيون بالملاقاة. و قال (قده) بطهره بالترح الموجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦١

لجريانه فعلا و الامتراج بما يخرج من المادة و هذه التفاسير و ان كانت كلها لا تخلو عن بعد الا ان بعضها كالتفسير الأول الذى فسره الأكثرون و الثالث الذى فسره فى الجواهر لعله أبعد. و كيفما كان ليس شىء من هذه التفاسير مراد المصنف (قده) من قوله يعتبر فى المادة الدوام بل مراده من الدوام معنى آخر بقريئة تفرعيه عليه بقوله فلو اجتمع الماء من المطر إلخ و هذا الذى فرعه هو الثمد الذى ذكرنا حكمه فى الأمر الرابع من الأمور التى ذكرناها فى أول هذا الفصل و الحكم فيه هو ما ذكرناه فى ذاك الأمر و ذكره المصنف فى هذه المسألة خلافا لصاحب الجواهر (قده) حيث قوى فى آخر عبارته الحاقه بالجارى كما حكينا عنه فى الأمر الرابع المتقدم فراجع و كيف كان فتعير المصنف (قده) عن ذلك بدوام النبع لا يخلو عن شىء و انما كان عليه ان يصرح بالتمد و يعقبه بحكمه

### [مسألة ٥- لو انقطع الاتصال بالمادة كما لو اجتمع الطين فممنع من النبع كان حكمه حكم الراكد]

مسألة ٥- لو انقطع الاتصال بالمادة كما لو اجتمع الطين فممنع من النبع كان حكمه حكم الراكد فإن أزيل الطين لحقه حكم الجارى و ان لم يخرج من المادة شىء فاللازم مجرد الاتصال و هذا الذى ذكره فى هذه المسألة هو التفسير الذى تقرر به صاحب الجواهر (قده) الدوام الذى ذكره الشهيد (قده) فى الدروس حسبما عرفته فى المسألة السابقة. و هو ظاهر لظهور ما يدل على الاعتصام بالمادة فى اعتبار الاتصال بها فى الاعتصام لا مجرد وجود المادة و لو كان الماء الخارج منقطعاً عنها بقاطع كالطين و نحوه و اما ما أفاده أخيراً بقوله فإن أزيل الطين لحقه حكم الجارى و ان لم يخرج من المادة شىء فلدلالة التعليل الذى فى صحيحة ابن بزيع عليه من قوله عليه السلام فان له مادة لأن المستفاد منه هو صرف الاتصال بها كما هو ظاهر

### [مسألة ٦- الراكد المتصل بالجارى كالجارى]

مسألة ٦- الراكد المتصل بالجارى كالجارى فالحوض المتصل بالنهر باقية يلحقه حكمه و كذا أطراف النهر و ان كان واقفاً و ذلك لصدق كونه متصلاً بالمادة و قد تقدم فى حكم النواعير ما ينفع ذاك المقام. و قد قلنا فى ذلك المقام ان المتصل بالماء المعتصم معتصم مع انه بسبب اتصاله بالجارى يتحد معه لأن الوحدة الاتصالية تساوq الوحدة الشخصية اى تصير منشأ لصيرورة

الأشخاص شخصا واحدا بواسطة إحاطة سطح واحد على الجميع و حكم الماء الواحد واحد و لا إشكال فى كون الحارى منه محكوما بحكم الجارى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٢

فيكون الواقف فى حاشيته المتصل به فى حكمه أيضا بحكم الاتحاد نعم فيما إذا كان الواقف فى الحاشية عاليا و الجارى سافلا- لو فرض مثل ذلك- أشكال إجراء حكم الجارى عليه لعدم تقوى العالى بالسافل لكن ذلك مع فرض وحدة الماء و لعله غير معقول و ذلك لجريان الواقف العالى ح الى السافل الجارى كما لا يخفى ففرض وقوف الماء فى حاشية الجارى انما هو عند تساوى قرارهما أو أسفلية قرار الواقف عن قرار الجارى كما هو واضح

### **[مسألة ٧- العيون التى تنبع فى الشتاء مثلا و تنقطع فى الصيف يلحقها الحكم فى زمان نبعها]**

مسألة ٧- العيون التى تنبع فى الشتاء مثلا و تنقطع فى الصيف يلحقها الحكم فى زمان نبعها و هذا احد التفاسير التى فسّر بها العبارة المحكيّة عن الشهيد (قده) التى قلنا انه بعيد عن مراده. و هذا الحكم مما لا ينبغي الإشكال فيه حيث انه فى زمان النبع محكوم بحكم الجارى و فى زمان الانقطاع محكوم بحكم الراكد المحقون. كما ان المنقطع عن المادة بحيلولة حائل بينه و بينها محكوم بحكم الراكد فى حال الانقطاع و بحكم الجارى فى حال الاتصال حسبما عرفته فى المسألة المتقدمة و ما استغربناه فى انتسابه الى الشهيد (قده) هو الحكم عليه بحكم الراكد فى زمان نبعه بواسطة انقطاعه فى زمان الانقطاع على ما هو مفاد اشتراط دوام النبع لو كان بهذا المعنى و اما الحكم عليه بحكم الراكد فى زمان الانقطاع و بحكم الجارى فى زمان النبع فلا سبيل الى المنع عنه أصلا

### **[مسألة ٨- إذا تغير بعض الجارى دون بعضه الآخر فالطرف المتصل بالمادة لا ينجس بالملاقاة]**

مسألة ٨- إذا تغير بعض الجارى دون بعضه الآخر فالطرف المتصل بالمادة لا ينجس بالملاقاة و ان كان قليلا و الطرف الآخر حكمه حكم الراكد ان تغير تمام قطر ذلك البعض المتغير و الا فالمتنجس هو المقدار المتغير فقط لاتصال ما عداه بالمادة إذا تغير شىء من الجارى و لم يتغير طرفاه مما يتصل بالمادة و ما هو بعد ذاك المتغير فان لم يكن التغير مستوعبا لما فى محل المتغير بل بقى منه شىء غير متغير من طرف عرضه أو عمقه يختص الانفعال بخصوص المتغير و لا ينجس بتغيره ما عداه مما لم يتغير منه فى طرف عرضه أو عمقه و لا ما وقع فى طرفه المتصل بالمادة و لا ما وقع فى طرفه الآخر بعد ذاك المتغير المتصل به و ذلك لان جميع ما لم يتغير متصل بالمادة بواسطة المقدار الغير المتغير من محل المتغير و حكم المتصل بالمادة هو عدم الانفعال بالملاقاة ما لم يتغير.

و ان كان التغير مستوعبا لما فى محل التغير بحيث لم يبق من عرضه و لا عمقه شىء غير متغير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٣

فالطرف المتصل منه بالمادة لا ينجس بالملاقاة لو كان كرا قطعاً بل و ان كان قليلا بناء على عدم اعتبار الكرية فى اعتصام الجارى و ذلك لاتصاله بالمادة و اعتصامه بها بل قيل و لو مع اعتبارها كما هو مذهب العلامة لأن جهة المادة فى الجارى أعلى سطحاً من المتنجس و ان كانت أسفل حسا و السافل لا ينجس العالى قال فى الجواهر و فيه منع ظاهر لكون المعبر العلو و السفلى

الحسنيين. ثم أمر بالتأمل. و لعل وجهه كون المدار في عدم السراية من السافل الى العالى هو مطلق العلو الموجب للجريان منه الى السفل و لو لم يكن محسوسا. لكن قد عرفت في المسألة الاولى من هذا الفصل ان الدليل على عدم السراية من السافل الى العالى هو الإجماع و القدر المتيقن منه هو ما كان العلو على وجه التسليم أو التسريح الشبيه به لا- مطلق العلو و عليه فلا يبقى الإشكال في عدم اعتبار ما لا يكون محسوسا قطعاً. هذا بالنسبة إلى الطرف المتصل بالمادة.

و اما الطرف المتصل بالمتغير فلا إشكال في عدم انفعاله لو كان كرا و لو كان قليلاً ففي انفعاله و عدمه وجهان من ان الاستفادة من الأدلة هو اعتصام الجارى بالمادة في غير ذاك الفرض، و من ان تغير البعض لا- يخرج عن صدق اسم الجارى عليه. و الأقوى هو الأول لأنه و ان لم يكن منفصلاً عن المادة بواسطة فصل المتغير حقيقة الا انه بنظر العرف يكون كالمنفصل عنه حيث لا يرى العرف فرقا بين انقطاعه عن المادة بواسطة حيلولة حائل أو بواسطة حيلولة المتغير بينه و بين المادة فما يلي المتغير بنظرهم ليس الا كالمقطع فهو بحكم الراكد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٤

## [فصل الراكد بلا مادة]

### إشارة

فصل الراكد بلا- مادة ان كان دون الكر ينجس بالملاقاة من غير فرق بين النجاسات حتى برأس إبره من الدم الذى لا يدركه الطرف، سواء كان مجتمعاً أو متفرقاً مع اتصالها بالسواقي، فلو كان هناك حفر متعددة فيها الماء و اتصلت بالسواقي و لم يكن المجموع كرا إذا لاقى النجس واحده منها تنجس الجميع و ان كان بقدر الكر لا ينجس و ان كان متفرقاً على الوجه المذكور فلو كان ما في كل حفرة دون الكر و كان المجموع كرا و لاقى واحده منها النجس لم تنجس لاتصالها بالبقية في هذا المتن أمور:

الأول الماء الراكد دون الكر ينجس بالملاقاة في الجملة عند المشهور بين الأصحاب بل لم يحك خلاف في ذلك الا عن سلال من المتقدمين و الكاشاني و الفيومي من المتأخرين و اختلاف المشهور معهم على نحو الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكلى بمعنى أنهم قائلون بكون الماء القليل كالكر في عدم انفعاله بملاقاة النجاسة مطلقاً- اى نجس- إلا إذا تغير، فلا فرق بين القليل و الكر من هذه الجهة، و المشهور يقولون بانفعال القليل بالملاقاة- و لو لم يتغير- في الجملة لا على نحو الإيجاب الكلى و قد استثنوا موارد عن الحكم بالانفعال بالملاقاة حسبما يأتي.

و استدلل للمشهور بدعوى الإجماع عن غير واحد من أعظم الأساطين حتى قيل قل ما يتفق في مسألة من المسائل الفقهية دعوى الإجماع على حد هذه المسألة و المحكى في مفتاح الكرامة ما يبلغ ثلاثين إجماعاً صريحاً من القدماء و المتأخرين. و مخالفة من ذكر غير مضر بدعوى الإجماع و لو كان المدرك في حجته هو قاعدة الحدس كما هو الحق أو اللطف على طريقة الشيخ، إذ لا تنتم مخالفة آحاد ثلاثة: من الأولين و الآخرين في تحصيل القطع برضاء المعصوم روى فداه بما اتفق عليه الباقون و بالأخبار الكثيرة التى ادعى تواترها تارة و أنهاها بعض الأصحاب كما في الرياض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٥

الى مأتين و حكى عن السيد الطباطبائي انه قدده قال في أثناء درسه بأنها تزيد على ثلاثمائة رواية و كيف كان فهي على طوائف



منها الصحاح الواردة في ان الماء إذا بلغ قدر الكر لا- ينجسه شيء الدالة بمفهومها على انفعالها بشيء إذا لم يكن كرا و هي كثيرة كصحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام وفيه سئل عن الماء الذي تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب قال (ع) إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء و صحيح آخر منه أيضا وفيه ان الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب قال عليه السلام إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء. و غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي ورد بعضها ابتداء و بعضها في جواب السؤال. و نوقش في الاستدلال بها تارة بمنع حجية المفهوم، و اخرى بأن التنجيس لم يثبت له حقيقة شرعية فيحمل على معناه اللغوي.

ولا يخفى ما فيهما من الوهن بعد ظهور تلك الاخبار في اختلاف الماء بالانفعال و عدمه بحسب اختلافه بين الكر و عدمه، و ثالثة بان المفهوم من تلك الاخبار هو انفعال الماء القليل بملاقاته مع النجس في الجملة على ما هو مفاد شيء الذي نكرة واقعة في الكلام الموجب بحسب المفهوم و لا يدل على العموم و نجاسة الماء القليل بملاقاته مع كل شيء من النجس و المنتجس و هذا لعله هو الصواب لكن لا يقدر في الاستدلال للمشهور لما عرفت من انهم في مقام إثبات الإيجاب الجزئي في مقابل سلا و من تبعه من القائلين بعدم الانفعال على نحو السلب الكلي و منها ما يدل على الانفعال بمجرد الملاقاة بالنسبة إلى مطلق النجاسة كصحيح البنزطي قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل يده في الإناء و هي قدرة قال عليه السلام يكفي الإناء و أكفاء الإناء عبارة عن قلبه و المراد به إراقه مائه و هو ظاهر في كون منشأه هو إدخال اليد القدرة فيه الموجب لتنجسه و إطلاق القدرة يشمل كل قدر لو لم يكن لها ظهور في الأخشين فيدل الصحيح المذكور على انفعال الماء القليل بملاقاة اي قدرة كانت. و خبره الآخر المروي عن الرضا عليه السلام مثله و صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام و فيه قال عليه السلام الا أحكى لكم وضوء رسول الله (ص) فقلنا بلى فدعى بقعب فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه ثم غمس فيه كفه اليمنى ثم قال إذا كانت الكف طاهرة. و القعب بالفتح و السكون قدح من خشب مقعر. و هو في الدلالة على الإطلاق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٦

مثل الصحيح الأول.

و منها الأخبار الواردة في الموارد الجزئية بالنسبة الى كل واحد من النجاسات و هي أيضا كثيرة.

كصحيح علي بن جعفر عن الكاظم عليه السلام قال سئلته عن الدجاجة و أشباهها تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاة قال عليه السلام لا الا ان يكون كثيرا قدر كر.

و موقوف ابى بصير عنهم عليهم السلام إذا أدخلت يدك في الإناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون أصابها قدر بول أو جنابة فإن أدخلت يدك في الماء و فيه شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء.

و صحيح شهاب بن عبد ربه في الرجل الجنب يسهو فيطمس يده في الإناء قبل ان يغسلها انه لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء. و حسن سماعه عن الصادق عليه السلام مثله أيضا.

و المروي في الموثق عن الصادق عليه السلام عن ماء شربت دجاجة قال عليه السلام ان رأيت في منقارها دما لم تتوضأ منه و لم تشرب و ان لم تعلم في منقارها قدرا تتوضأ و اشرب.

و صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال سئلته عن رجل رعف و هو يتوضأ فقطرت قطرة في إنائه هل يصح الوضوء منه قال عليه السلام لا. و الاخبار الواردة بهذا المنوال في الموارد الخاصة كثيرة جدا يمكن استنباط قاعدة كلية منها و هي انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسات و المنتجسات جميعا و فيما نقلناه منها غنى و كفاية و استدلل للقول الآخر بأخبار آخر بعضها تدل على عدم الانفعال بالإطلاق كصحيحه حريز عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ و اشرب

و إذا تغير الماء و تغير الطعم فلا تتوضأ و لا تشرب. و نحوها غيرها. و بعضها ظاهر فى الكثير كرواية أبى بصير عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الماء النقيج تبول فيه الدواب فقال ان تغير الماء فلا تتوضأ منه و ان لم يتغيره أبوالها فتوضأ منه و كك الدم إذا سال و أشباهه» فإن الماء الذى يتغير من أبوال الدواب بصيغته الجمع يكون كثيرا أكثر من أكرار.

و فى معناها روايات آخر ظاهرة فى الماء الكثير و بعضها ظاهر فى القليل كحسنة محمد بن ميسر «قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهى إلى الماء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٧

القليل فى الطريق و يريد ان يغتسل منه و ليس معه إناء يغرف به و يدها قدرتان قال عليه السلام يضع يده و يتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ بِنَاءِ عَلَىٰ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ مِنْ قَوْلِهِ الْمَاءُ الْقَلِيلُ هُوَ الْقَلِيلُ فِي مَقَابِلِ الْكُرِّ وَ مِنْ قَوْلِهِ يَضَعُ يَدَهُ هُوَ وَضَعُ الْيَدِ فِي الْمَاءِ وَ مِنْ قَوْلِهِ وَ يَتَوَضَّأُ هُوَ تَنْظِيفُ الْيَدِ وَ تَطْهِيرُهَا وَ «رَوَايَةُ أَبِي مَرْيَمَ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ كُنْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَائِظٍ لَهُ فَحَضَرَتْ الصَّلَاةُ فَتَزَحَّ دَلْوًا مِنْ رُكْبَىٰ لَهُ فَخَرَجَ عَلَيْهِ قِطْعَةٌ مِنْ عِذْرَةٍ يَابِسَةٌ فَأَكْفَأَ رَأْسَهُ وَ تَوَضَّأَ بِالْبَاقِيِ». بِنَاءِ عَلَىٰ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ مِنَ الْعِذْرَةِ هُوَ عِذْرَةُ الْإِنْسَانِ كَمَا هِيَ الظَّاهِرَةُ مِنْهَا وَ صَحِيحُ زُرَّارَةَ «فِي الْحَبْلِ مِنْ شَعْرِ الْخَنْزِيرِ يَسْتَسْقَىٰ بِهِ الْمَاءَ مِنَ الْبُئْرِ أَوْ يَتَوَضَّأُ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا بَأْسَ» بِنَاءِ عَلَىٰ أَنْ يَكُونَ السُّؤَالُ مِنْ جِهَةِ تَقَاطُرِ الْمَاءِ مِنَ الْحَبْلِ فِي الدَّلْوِ وَ خَبَرُ زُرَّارَةَ أَيْضًا «عَنِ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قُلْتُ لَهُ رَوَايَةٌ مِنْ مَاءٍ سَقَطَتْ فِيهَا فَأَرَةٌ أَوْ جَرْدٌ أَوْ صَعْوَةٌ مَيْتَةٌ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا تَفَسَّخَ فِيهَا فَلَا تَشْرَبُ مِنْ مَائِهَا وَ لَا تَتَوَضَّأُ وَ صَبَّهَا. وَ إِذَا كَانَ غَيْرَ مَتَفَسَّخٍ فَاشْرَبْ مِنْهُ وَ تَوَضَّأْ وَ اطْرَحِ الْمَيْتَةَ إِذَا أَخْرَجْتَهَا طَرِيَةً. وَ كَذَلِكَ الْجِرَّةُ وَ حَبُّ الْمَاءِ وَ الْقَرْبَةُ وَ أَمْثَالُ ذَلِكَ مِنْ أَوْعِيَةِ الْمَاءِ وَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا كَانَ الْمَاءُ أَكْثَرَ مِنْ رَوَايَةٍ لَمْ يَنْجِسْهُ شَيْءٌ تَفَسَّخَ أَوْ لَمْ يَتَفَسَّخْ إِلَّا أَنْ يَجِيءَ لَهُ رِيحٌ تَغْلِبُ عَلَىٰ رِيحِ الْمَاءِ» وَ غَيْرُ ذَلِكَ مِنَ الْإِخْبَارِ.

و لا يخفى ان تلك الاخبار على كثرتها على تقدير تمامية دلالتها و صحة سندها لا يعول عليها عندنا لإعراض الأصحاب عن العمل بها و سقوطها عن الحجية عندنا بعدم التعويل عليها على ما هو المختار عندنا من كون الحجية هو الخبر الموثوق بصدوره و لو كان من القرائن الخارجة التي أقواها الاعتماد عليها فى العمل من المتقدمين و انه كلما كان أضعف يصير باعتماله أقوى و ان الاعراض عن العمل به منهم موجب لو هنه، و كلما كان أقوى فى نفسه تصير بالاعراض أوهن حسبما مر فى تضاعيف هذه الاجزاء مرارا فتلك الاخبار لا تنهض عندنا للحجية لأجل الإعراض فلا يحتاج فى دفعها بعلاج المعارضة بينها و بين ما دل على الانفعال. هذا على حسب المختار عندنا و اما الآخرون فقد طرحوا تلك الاخبار اما لكون النسبة بينها و بين ما يدل على الانفعال بالعموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد باخصية ما يدل على الانفعال و اما لكون مورد تلك الاخبار هو الكثير كالحياض الواقعة بين مكة و مدينة التى تبول فيها الدواب و اما بتأويل ما بظاهره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٨

يدل على عدم انفعال الماء القليل كالأخبار الأخيرة التى نقلناها أما حسنة محمد بن ميسر فقد يقال بحمل القليل فيها على القليل العرفى و ان كان كرا فى مقابل الأكرار المتعددة الكثيرة لا القليل فى مقابل الكر. و لا يخفى ما فيه من البعد و قد يقال فيها بحمل القذارة فيها على الكثافة لا النجاسة. و لعله أبعد من الأول. و قد تطرح من جهة اشتغالها على ما لا يقول به الأصحاب و هو إيجاب الوضوء قبل غسل الجنابة. و هو أيضا بعيد فى الغاية لظهور قوله و يتوضأ فى توضى اليدين و تطهيره لا الوضوء الاصطلاحى و الانصاف بعد حمل القليل على القليل العرفى و لو كان كرا فى مقابل الأكرار أو على القليل المقابل للكر مطلقا فى حال الاختيار و الاضطرار، لان تطهير القدر بالكر ليس مما أوجبه رفع الحرج حتى يحتاج الى الاستشهاد بقوله تعالى فى قوله عليه السلام و هذا مما قال الله تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ الْآيَةَ كَمَا أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْحُكْمُ فِي الْمَاءِ الْقَلِيلِ الْمَقَابِلِ لِلْكَرِّ هُوَ عَدَمُ الْإِنْفِعَالِ

لما احتاج الى ذاك الاستشهاد كما هو واضح فالخبر، لعله على التفصيل بين الاضطراب و عدمه بجواز التطهير بالقليل المقابل للكر في صورة الاضطراب و عدمه في صورة عدمه أدل فيكون كالخبر المروي عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر قال سئلت عن جنب أصاب يده جنابة فمسحه بخرقه ثم ادخل يده في غسله قبل ان يغسلها هل يجزيه ان يغتسل من ذلك الماء قال ان وجد ماء غيره فلا يجزيه ان يغتسل و ان لم يجد غيره أجزأه و يردهما عدم القائل بمضمونها إذ لا قائل بهذا التفصيل مع معارضتهما بخبر شهاب بن عبد ربه عن الصادق عليه السلام عن الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الإناء قبل ان يغسلها قال لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء. و موثق سماعه إذا دخلت يدك في الإناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون أصابها قدر بول أو جنابة.

فإن أدخلت يدك في الماء و فيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء. و غير ذلك من الاخبار و تعارض هذه الاخبار مع ما يومي أو يدل على التفصيل و ان كان بالإطلاق و التقييد الا انه لمكان عدم القول بالتفصيل لا يمكن تقييد إطلاق تلك المطلقات مع انه ربما ورد الأمر بإهراق الماء في صورة الانحصار التي هي مورد الاضطراب: ففي خبر عمار الساباطي عن رجل معه إناء ان وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو و قد حضرت الصلاة و ليس يقدر على ماء غيره قال عليه السلام يهريقها جميعا و يتيمم. و مثله الموثق الا انه ليس فيه كلمة و قد حضرت الصلاة. و هذان الخبران صريحان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٩

في عدم جواز الاستعمال حتى في حال الاضطراب بل و لو في صورة الاشتباه فضلا عن صورة العلم بالقدارة تفصيلا و بالجملة فالتفصيل بين صورتى الاختيار و الاضطراب الذى مؤدى الخبر المذكور و ظاهر الخبر المروي عن قرب الاسناد شيء لا قائل به و لا يمكن ان يقال به أيضا لمعارضته مع ما ذكرناه من الاخبار فالمتعين طرح ما يدل على التفصيل لو تمت حجيته. و الذى يسهل الخطب عندنا هو سلب الحجية عنه لو هونه بإعراض الأصحاب عن الاعتماد به و ترك العمل به. و الحمد لله على هدايته لدينه. و اما صحيح زرارة الوارد في شعر الخنزير فالإنصاف انه مجمل إذ لم يعلم ان محط السؤال فيه هو من جهة تقاطر الماء من الجبل الى الدلو، إذ من الممكن ان يكون من جهة احتمال ملاقة الجبل مع ماء البئر، أو من جهة الشك في نجاسة شعر الخنزير لكونه مما لا تحله الحيوة كما في الميتة.

و اما خبر زرارة عن الباقر عليه السلام الدال على التفصيل بين تفسخ الميتة في الماء و عدمه بالاجتناب عنه في الأول دون الأخير، فهو أيضا مخالف مع ما عليه الأصحاب و الاتفاق منهم على عدم الفرق بين التفسخ و عدمه. و حمل التفسخ على انتشار الريح غير صحيح. لمنافاته مع ذيله الذى فيه انه قال أبو جعفر عليه السلام إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء تفسخ أو لم يتفسخ الا ان يجيء له ريح تغلب على ريح الماء. مع معارضته مع اخبار كثيرة مثل موثقة سعيد الأعرج قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الجرّة تسع ماء رطل من الماء تقع فيه أوقية من الدم أتوضأ منه و اشرب قال لا. و حملها على ما إذا تغير الماء بملاقة الدم بعيد. و خبر ابي بصير ما يبل الميل ينجس حبا من ماء و ما ينجس الميل من النيذ ينجس حبا من ماء.

و خبر عمر بن حنظلة في المسكر و فيه «لا قطرة قطرت منه في حب إلا أهريق ذلك الحب» و المروي عن قرب الاسناد عن حب ماء تقع فيه أوقية بول هل يصلح شربه أو الوضوء قال عليه السلام لا يصلح. و موثق عمار عن الصادق عليه السلام في ماء شرب منه باز أو صقرا و عقاب أو دجاجة فقال عليه السلام كل شيء من الطير يتوضأ بما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما و ان رأيت في منقاره دما فلا تتوضأ و لا تشرب. الى غير ذلك من الاخبار و بالجملة فالأقوى عندى انفعال الماء القليل بملاقاته مع النجس في الجملة كما عليه المشهور. ثم انه استدلل للقول بعدم الانفعال أو أيد بوجوه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٠

منها الأصل أى أصالة البراءة عن وجوب الاجتناب عما لا فى النجس من الماء القليل، و أصالة الطهارة الثابتة فى كل شيء شك

فى طهارته أو نجاسته، و أصالة الطهارة فى خصوص الماء المشكوك طهارته سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، و استحباب طهارة الماء الملقى مع النجس.

و منها جملة من الآيات الكريمة الواردة فى إنزال الماء من السماء: مثل قوله تعالى وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا. مع ان الماء كله من السماء لقوله تعالى أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنْبِيعٌ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ. وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْوَيْنَاهُ فِي الْأَرْضِ وَ إِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لِقَادِرُونَ. و قد ورد عن الباقر عليه السلام ان المراد به هى العيون و الابار و قوله وَ يُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَكُمْ بِهِ. و قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا. خرج عنه المتغير خاصة. و منها الحديث المروى بطرق متعددة من الطرفين خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه. و خبر السكونى عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله (ص) الماء يطهر و لا يطهر بتقريب انه ان غلب على النجاسة استهلكها فلم ينجس حتى يحتاج الى التطهير، و ان غلب عليه النجاسة حتى استهلك فيها صار فى حكم النجاسة و لا يقبل التطهير الا باستهلاكه فى الماء الطاهر و ح لم يبق منه شىء.

و منها انه لو تنجس الماء القليل بالملاقاة لما جاز ازالة الخبث بشىء منه بوجه لان كل جزء من اجزاء الماء الوارد على المحل النجس ينجس بملاقاة المتنجس فيخرج عن الطهورية فى أول آتات اللقاء و الفرق بين وروده على النجاسة و ورودها عليه مع مخالفته للتصويع غير مجد لان الكلام فى ذلك الجزء الملقى و لا يعصمه القدر المستعلى لكونه أدون من الكبر. و القول بالطهارة عند الملاقاة و النجاسة بعد الانفصال بعيد، إذ لا معنى للطهارة عند الملاقاة للمتنجس و النجاسة بعد الانفصال عنه. و منها ان اشتراط الكرية مثار الوسواس و يوجب الحرج على الناس خصوصا بالنسبة الى أهل مكة و مدينة لعدم المياه الجارية بل الراكد الكثير فيهما مع انه من أول عصر النبى (ص) الى آخر أعصار الصحابة لم تنقل واقعة فى الطهارة و لا سؤال عن كيفية مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧١

حفظ المياه من النجاسات مع ان أو انى شربهم يتعاطاها الصبيان و الإماء الغير المتحرزين عن النجاسات. و منها الأخبار الواردة الكثيرة فى طهارة ماء الاستنجاء.

و منها اختلاف الروايات فى تحديد الكبر على حد لا يصح حملها الأعلى التخمين إذ لو كان امرا مضبوطا لم يقع فيها ذاك الاختلاف الشديد مساحة و وزنا بحيث لا توافق مساحة مع مساحة أخرى و لا وزن مع وزن آخر و لا مساحة مع وزن. و الوجوب لا يقبل هذه الدرجة من الاختلاف بخلاف الاستحباب كما فى منزوحات البئر.

و منها ان اخبار عدم الانفعال دلالتها عليه بالمنطوق و الاخبار الدالة على الانفعال دلالتها بالمفهوم و المفهوم لا يعارض المنطوق.

و منها انه لو عمل باخبار الطهارة أمكن حمل الأمر فى اخبار النجاسة على استحباب التنزه و النهى على الكراهة، و لو أخذ باخبار النجاسة لا بد من ان تطرح أخبار الطهارة بالكلية مع انها من الكثرة بمثابة لا يمكن طرحها.

و منها ان تحمل اخبار الكبر من جهة اختلافها على تحديد ما يتغير من الماء بملاقاته النجس و ما لا يتغير.

و منها ان يحمل بعض أخبار النجاسة على المنع عن الوضوء و الغسل بما لاقاه النجاسة لما يفهم ان ماء الوضوء و الغسل ليس كسائر المياه. و هذه جمل استدلال بها أو أيّد بها القائل بعدم الانفعال. و ظنى انه يريد تكثير الدليل أو انه لما كان قائلا بعدم الانفعال اضطر الى تميمه بالدليل و لذا تمسك بكل ما أمكنه التمسك به. و الانصاف ان شيئا مما استدلل به أو أيّد به مدعاه لا يفيد فى شىء. أما الأصل فهو دليل حيث لا دليل عليه مع انه قد يكون مطابقا مع الاشتغال كما فى الوضوء و الغسل بالماء الملقى مع النجاسة. و اما قاعدة الطهارة فهى مختصة بالشبهة الموضوعية و لا تشمل الحكمية. و قد حققنا وجهه فى الأصول. و

اما الايات الكريمة الدالة على إنزال الماء الطهور من السماء فأجبنى عن الدلالة على انفعال قليله بالملاقاة و عدمها، بل لا بد فى إثبات ذلك أو نفيه من دليل آخر و اما الحديث المروى بطرق متعددة من الطرفين فأكثر المتعرضين له أنكروا وجدانه و اعترفوا بأنهم لم يطلعوا عليه و اما خبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٢

السكونى فلا- يدل على عدم الانفعال إذ يمكن ان يقال مع انفعال القليل منه لا يطهر الا بالاستهلاك كما يقولون فى صورة التغير. و اما ما قيل بأنه لو تنجس الماء القليل لما جاز ازاله الخبث به فعجيب، إذ أى مانع يمنع من ان يطهر الماء المتنجس الذى يغسل به ثم هو ينفعل به بناء على نجاسة الغسالة مع ان نجاستها أول الكلام. مع ان الفرق بين الوارد و المورد ليس بهذه المثابة التى يشدد النكير عليه. و بالجملة ليس فى شىء من هذه الأمور استبعاد لو نهض عليه الدليل.

و اما دعوى كون اشتراط الكرية مثارا للوسواس فأعجب، إذ الكرية أمر اعتبرها الشارع و لو لا للمنع عن الانفعال و منه يظهر ان اختلاف الاخبار فى تحديدها لا يوجب رفع اليد عنها مطلقا و جعلها كعدمها فى سلب الفائدة عنها مطلقا. و تعاطى الصبيان و الإماء و غير المتحرزين عن النجاسات ليس بأكثر من تعاطيهم أواني المأكولات المائعة التى لا اشكال و لا شبهة فى تنجسها بتعاطيهم و الاخبار الدالة على الانفعال ليست كلها بالمفهوم كما تقدم و مع التسليم فليس كل دلالة منطوقية أقوى من المفهوم بل رب مفهوم يكون أظهر منها فى الدلالة و حمل الأخبار الدالة على الانفعال على الاستحباب حمل لا موجب له. و بالجملة فكلما أفيد ليس بشىء.

فالحق ما عليه المشهور من انفعال الماء القليل بملاقاته مع النجاسة بل المتنجس. و لم أر من فرق بينهما بالقول بالانفعال فى الأول و عدمه فى الثانى بل لم يتعرض لهذا التفصيل من القدماء نفيًا أو إثباتًا أحد إلا ما حكى عن الكاشانى من عدم الفرق بينهما. قال فيما حكى عنه بعد جملة من الكلام: «نعم يمكن لأحد ان يتكلف هناك بالفرق بين ملاقاة الماء بعين النجاسة و بين ملاقاته للمتنجس و تخصيص الانفعال بالأول و التزام وجوب الغسل فى جميع النجاسات كما ورد فى بعضها الا ان هذا محاكمة من غير تراضى الخصمين فإن القائلين بانفعال القليل لا يقولون به و القائلون بعدم الانفعال لا يحتاجون اليه و ان أمكن الاستدلال عليه بما ورد فى إزالة البول من الأمر بغسله مرتين إذا غسل فى إجانة انتهى. فانظر الى صريح عبارته كيف يصرح بأن القائلين بانفعال القليل لا يقولون بعدم انفعاله بملاقاته للمتنجس فيستكشف منه الإجماع المركب على عدم الفرق بين ملاقاة القليل مع النجس و المتنجس فمن قال بانفعاله فى الأول يقول به فى الثانى أيضا و من قال بعدم انفعاله فى الثانى لا يقول به فى الأول أيضا لكن المحكى عن طهارة صاحب الكفاية (قده) هو التفصيل. قال فى مستمسك العروة ما لفظه «و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٣

قد فصل أستاذنا الأعظم (قده) بين النجس و المتنجس فبنى على طهارة الماء بملاقاة الثانى إذ لا إجماع على الانفعال بملاقاته و لا خبر دل عليه خصوصا أو عموما منطوقا أو مفهوما لاختصاص الأخبار الخاصة بعين النجاسة و انسباقها من الشىء فى الاخبار العامة كما ادعى فى خبر خلق الله الماء إلخ و لا أقل من انه القدر المتيقن، و لو سلم شمول المنطوق له فلا عموم فى المفهوم فان الظاهر ان يكون مثل إذا بلغ الماء لتعليق العموم لا لتعليق كل فرد من افراد العام فيكون مفهومه إيجابا جزئيا و المتيقن عين النجاسة، و لو سلم عدم ظهوره فى تعليق العموم فلا- ظهور له فى تعليق افراد العام «و عموم خلق الله يكون مرجعا مضافا الى استصحاب الطهارة و قاعدتها انتهى. أقول اما منعه عن الإجماع فقد عرفت تصريح الكاشانى بأن القائلين بالانفعال لا يفرقون بين الملاقاة مع النجس و المتنجس و اما قوله بعدم دلالة الاخبار على الانفعال بملاقاته مع المتنجس ففيه أيضا ما فيه فان فى بعض الاخبار ما يدل على الانفعال بملاقاته مع المتنجس: ففي المروى عن قرب الاسناد الذى تقدم نقله قال سئلت عن جنب أصاب

يده جنباً فمسحه بخرقه ثم ادخل يده في غسله قبل ان يغسلها إلخ إذ الظاهر إزالة المنى بالمسح بالمنديل فلم يبق الا تنجس يده و اخبار أخر مطلقة في الدلالة على وجود عين النجاسة في اليد كخبر شهاب ابن عبد ربه في الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الإناء قبل ان يغسلها قال لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء. فإن مفهومه ثبوت البأس فيما إذا أصاب يده شيء من الجنابة مطلقاً سواء بقي أثرها في اليد أو ارتفع بالمسح بالمنديل ونحوه فيعم الخبر صورة وجود النجاسة في اليد و صورة تنجسها بها و هذا شيء لا يقبل الإنكار و ليت شعري كيف رضى بإنكار ما يدل على الانفعال بملاقاة المنتجس مع ان في الإجماع على عدم الفرق بين النجس و بين المنتجس كفاية و منه اي من الإجماع على عدم الفرق يظهر عدم الحاجة لإثبات العموم و عدم الفرق بالتمسك بعموم المفهوم في قوله ع إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ضرورة انه مع منع العموم في المفهوم يكفي الإجماع المذكور مع ما ذكر من الاخبار الدالة على الانفعال بالملاقاة مع المنتجس و ان قيل بدلالة المفهوم أيضاً على العموم دلالة عرفية سياقية بدعوى ان أهل العرف يفهمون انتفاء حكم المنطوق عن جميع افراد المفهوم و لا يكتفون بانقسام المفهوم الى قسمين موافق للمنطوق و مخالف له لكنه كما في الجواهر لا يخلو عن التأمل فإن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٤

المفهوم يدل على انتفاء حكم المنطوق عن جميع افراد المفهوم و الحكم في المنطوق انما هو السلب الكلي أي عدم تنجسه بشيء فاللازم منه هو تنجس ما عداه بشيء و لا بد من استفادة ذلك الشيء من خارج، الا ان الأسئلة الواردة في غير مورد من الموارد لعلها مما يصح منه استفادة العموم ففي صحيح محمد بن مسلم عن الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب قال عليه السلام إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء. فإن مفهومه يدل على تنجس غير الكر من بول الدواب ولوغ الكلاب و غسل الجنب فيه.

الأمر الثاني من الأمور التي ذكرت في المتن انه لا فرق في النجاسات بين القليل و الكثير منها و لا في القليل منها بين الدم و غيره و لا في الدم بين ما يدرك بالبصر منه و ما لا يدرك الذي يعبر عنه بما يدركه الطرف و ما لا يدركه خلافاً للمحكي عن استبصار الشيخ في الأخير حيث حكى عنه طهارة الماء القليل إذا لاقاه ما لا يدركه الطرف من الدم كرؤس الابر. و عن غاية المراد نسبتته الى كثير من الناس لكنها لم تثبت. و استدلل له بصحيح علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه عن رجل رعب فامتخط فصار ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب إنائه و لم يستبن ذلك في الماء هل يصلح له الوضوء منه فقال عليه السلام ان لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس و ان كان شيئاً بينا فلا تتوضأ منه. و أجيب عنه بمنع دلالة على اصابه الدم للماء فان المذكور في سؤاله هو إصابة الإناء و هي أعم من اصابة الماء فالمراد ح- و الله اعلم- ان علم بإصابة الدم للماء بان استبان فيه يتحرز عنه و ان شك في ذلك و لم يستبن منه شيء في الماء فلا بأس. و الانصاف تحمّل الصحيح لهذا الحمل فلا يعاب بدعوى ظهوره في إصابة نفس الماء و لا شهادة لسان الجواب في ذلك. هذا و مع الإغماض عما ذكرناه فهو ساقط عن الحجية بإعراض الأصحاب عن العمل به على ما هو طريقتنا في حجية الخبر و ربما يقال بان ظاهر الصحيح عدم الانفعال بما لا يكون مرثياً من اجزاء الدم.

و هذا هو مقتضى الأصل إذ لا دليل على نجاسة الذرات الدموية التي لا يدركها الطرف لعدم ثبوت كونها دماً عرفاً نظير الأجزاء المائية المنتشرة في البخار لا أقل من انصراف دليل النجاسة عنها أو انصراف دليل انفعال الماء بملاقاة النجاسة. عن ملاقاتها ثم قال و على هذا فان كان هذا مراد الشيخ ره فلا بأس به انتهى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٥

و لا يخفى ما فيه لان ما لا يكون مرثياً من اجزاء الدم مع فرض كونه من اجزاء الدم- الا انها غير مرثية- كيف يدعى عدم ثبوت كونها دماً و هل الدم المرثي إلا تلك الأجزاء المجتمعة التي أدركت من ناحية اجتماعها. و قياسها على الاجزاء المائية المنتشرة

فى البخار باطل، إذ لا يصدق الملاقاة مع تلك الأجزاء المائىة ما دامت منتشرة غير مجتمعة بخلاف الأجزاء الصغيرة من الدم التى لا يدرك حيث يكون المفروض اصابتها مع ملاقيها و معه كيف يدعى عدم ملاقاتها معه. و دعوى انصراف دليل النجاسة عنها بعد فرض كونها دما أو دليل انفعال الماء بملاقاتها بعد صدق ملاقاته مع الدم النجس لا تخلو عن مجازفة. فالحق عدم الفرق بين ما يدرك و ما لا يدرك مع صدق الملاقاة و الإصابة كما لا يخفى. ثم انه حكى عن مبسوط الشيخ الجزم بعدم انفعال الماء بما لا- يمكن التحرز منه مثل رؤس الابر من الدم و غيره فإنه معفو عنه لانه لا يمكن التحرز عنه انتهى. قال الشيخ الأكبر قده فى الطهارة- بعد نقله عبارة المبسوط و تعليقه بعدم تيسر الاحتراز- و هو كما ترى انتهى. أقول و لا ارى بحثا فى تعليقه بعدم التمكن من التحرز و تعبيره بأنه معفو عنه. و سيجىء فيما يعفى عنه من النجاسات العفو عما إذا اضطر الى ارتكابها و الظاهر ان عبارة المبسوط ناظرة اليه و لعل نقله عنه فى هذا الموضع ليس بصواب.

الأمر الثالث المشهور المعروف بين الأصحاب عدم الفرق فى الماء القليل أو الكر بين ان يكون مجتمعا فى محل واحد كالحوض و الغدير و نحوهما أو يكون متفرقا مع اتصال بعضه ببعض بالسواقي. فلو كان هناك حفر متعددة فيها الماء و اتصلت بالسواقي فان كان مجموع ما فى الحفر و السواقي بقدر الكر لا ينجس شىء منه و لو كان موضع الملاقاة هو منفردا دون الكر. و ان لم يكن المجموع بقدر الكر ينفعل الجميع و لو بملاقاة موضع منه اعلم ان الكلام فى هذا الأمر يقع تارة فى اعتبار الاجتماع فى وحدة الماء و عدمه، و اخرى فى انه على تقدير عدم اعتبار الاجتماع هل يعتبر تساوى سطوح حفر المياه المتصلة بعضها ببعض بالسواقي أم لا يعتبر بل تصدق وحدة الماء و لو مع اختلافها. و الكلام ههنا انما هو فى الأول. و اما فى اعتبار تساوى السطوح فسيأتى فى المسألة الخامسة من الفصل الآتى فى الكر. ثم انه نسب الخلاف فى هذا المقام الى صاحب المعالم (قده) قال فى مستمسك العروة: خلافا للمحكى عن المعالم من اعتبار الاجتماع و كأنه لدعوى الانصراف لكنه على تقدير ثبوته بدوى لا يرفع الإطلاق انتهى لكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٦

لم أر فى عبارته تصريحاً بذلك و ان كانت لا تخلو عن اشعار قال (قده) فى مقام دفع استبعاد صاحب المدارك (قده) عن عدم تقوى الأعلى بالأسفل على ما هو مختار العلامة فى التذكرة و الشهيد فى الذكري و المحقق الثانى فى بعض فوائده و ألزمهم صاحب المدارك (قده) بان اللازم من عدم تقوى العالى بالسافل هو انفعال كلما كان تحت النجاسة من الماء المنحدر إذا لم يكن فوّه كر و ان كان نهرا عظيما و هو معلوم البطلان. و أجاب عنه فى المعالم بالتزام كون عدم انفعال ما نقص عن الكر بالملاقاة مختصا بالمجتمع و المتقارب و ليس مجرد الاتصال ح موجبا للانفعال فى نظر الشارع و إلا لنجس الأعلى بنجاسة الأسفل لصدق الاتصال ح و هو منفى قطعاً و إذا لم يكن الاتصال بمجرد موجبا لسريان الانفعال فلا بد فى الحكم بنجاسة البعيد من دليل انتهى.

و هذه العبارة من المعالم كما ترى يمكن ان تكون ناظرة إلى اعتبار اجتماع اجزاء الماء و تقاربها فى الكر و يمكن ان تكون ناظرة إلى اعتباره فى الجارى حيث ان مورد استبعاد المدارك انما هو فى الجارى فيكون دفع المعالم أيضا فيه و على هذا فينطبق ما افاده على ما حكى عن الأمين الأسترابادى من عدم انفعال أسفل القليل الجارى بملاقاة عالية مع النجاسة و اختصاص انفعال القليل بملاقاة بعضه مع النجاسة بالساكن منه فمورد جعل الكر و عدمه مناطا للعصمة عن الانفعال و عدمه انما هو المجتمع الساكن دون الجارى المذكور و قد نسب فى الحدائق هذا الأخير إلى المعالم بعد ان حكاها عن الأسترابادى ثم قال و المسألة محل اشكال و لا يبعد ان يكون نظر المعالم الى هذا الأخير لكون كلامه فى اعتبار التساوى فى الغديرين الذين اتصلا بساقية فإنه بعد نقل كلام المحقق (قده) فى المعتمد «الغدير ان الطاهر ان إذا وصل بينهما بساقية صارا كالماء الواحد فلو وقع فى أحدهما

نجاسة لم ينجس و لو نقص كل واحد منهما عن الكر إذا كان مجموعهما مع الساقية كرا فصاعدا و لو نقص الغدير عن كر فنجس فوصل بغدير فيه كر ففي طهارته تردد الأشبه بقائه على النجاسة لأنه ممتاز عن الطاهر» انتهى عبارة المعتبر. قال فى المعالم «و هذا الكلام كما ترى يؤذن بفرضه الحكم فى غدِيرين سطحهما مستو فيخرج الكلام عن الإطلاق. هذا. و ليس اعتبار المساواة فى الجملة بالبعيد لان ظاهر أكثر الأخبار المتضمنة لحكم الكر اشتراطا و كميّة، اعتبار الاجتماع فى الماء و صدق الوحدة و الكثرة عليه و فى تحقق ذلك مع عدم المساواة فى كثير من الصور نظر الى ان قال فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٧

جواب ما أورده على نفسه بقوله «فان قلت هذا الاعتبار يقتضى انفعال غير المستوى مطلقا مع ان الداهيين الى اعتبار المساواة مصرحون بعدم انفعال القليل المتصل بالكثير إذا كان الكثير أعلى» الى ان قال قد قلت لعل الوجه فيه ان المقتضى لعدم انفعال النابع بالملاقاة هو وجود المادة له و لا ريب ان تأثير المادة انما هو باعتبار افادتها الاتصال بالكثرة و ليس الزائد منها على الكر بمعبر فى نظر الشارع فيرجع حاصل المقتضى الى كونه متصلا بالكر على جهة جريانه اليه و استيلائه عليه و هذا المعنى بعينه موجود فيما نحن فيه فيجب ان يحصل مقتضاه» انتهى و هذه العبارات كما ترى تومئ إلى أنه (قده) يقول بالاعتصام فى الغديرين المتصلين بساقية بينهما إذا كان المجموع كرا و كانا متساويين أو كان الكثير أعلى و كيف كان فسواء قال المعالم باعتبار الاجتماع فى صدق وحدة الماء أو لم يقل و سواء كان به قائل غيره أو لم يكن فالحق عدم اعتبار الاجتماع لإطلاق مثل قوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء فإنه يشمل المجتمع فى سطح كالخوض و الحب أو فى سطوح متعددة كالغديرين المتواصلين بساقية بينهما حيث يعد ما فيهما و فى ساقيتهما من الماء شىء واحد من ناحية اتصال بعضه ببعض و يستكشف ذلك من اتحاد الغديرين المتصلين بالساقية ثم اجراء الماء فيهما حتى يمتلى مع الساقية فإنه لا يشك فى صدق وحدة الماء ح. فالأقوى كما فى المتن عدم الفرق فى الكر و القليل بين المجتمع و المتفرق فلا ينفعل المتفرق إذا كان المجموع كرا و ينفعل المجموع بملاقاة بعضه لو لم يكن المجموع كرا. و اما الماء القليل المنفعل بالملاقاة إذا اتصل بالكر بساقية ففي طهره بمجرد اتصاله بالكر أو اشتراط ممازجته معه قولان. أحوطهما الأخير كما تقدم بسط الكلام فيه فى المسألة الثالثة عشر فى أول أحكام المياه.

و ليعلم انه ان قلنا بكفاية اتصال الغديرين بالساقية فى صدق الوحدة على ما فيهما و فى الساقية من الماء يجب ان يقال بانفعال المجموع بملاقاة بعضه من النجس إذا لم يكن المجموع كرا و بعدم انفعال البعض الملاقى فضلا عن المجموع إذا كان المجموع كرا. و ان قلنا باعتبار الاجتماع اى اجتماع المياه فى سطح واحد و عدم تفرقها فى صدق الوحدة فاللازم هو انفعال موضع الملاقاة إذا لم يكن هو بنفسه كرا و لو كان المجموع كرا و اختصاص الانفعال أيضا بموضع الملاقاة سواء كان المجموع كرا أولا و ذلك لعدم اتحاد ما فى هذه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٨

السطوح من المياه ح فلا ينفعل بعض منه بملاقاة بعضه الآخر و لعل هذا ظاهر الا انى لم أر التعرض له فيما أطلعت عليه من كتب الأصحاب.

### [مسألة ١- لا فرق فى تنجس القليل بين ان يكون واردا على النجاسة أو مورودا]

مسألة ١- لا فرق فى تنجس القليل بين ان يكون واردا على النجاسة أو مورودا  
الغرض من ذكر هذه المسألة هو الإشارة إلى نفي الفرق بين ورود النجاسة على الماء أو وروده عليها حسبما نسب الى السيد



المرتضى فى الناصريات و الحلّى فى السرائر و ان كان فى النسبة تأمل لأن العبارة المحكيّة عن السيد (ره) فى وجهه تدل على عدم تنجس ما يرد على النجس فى مقام التطهير لا مطلقا و سيأتى تحقيق الكلام فى خصوص ما يرد على النجس للتطهر فى باب الغسالة.

## [مسألة ٢- الكر بحسب الوزن ألف و مائتا رطل بالعراقى و بالمساحة ثلاثة و أربعون شبرا إلا ثمن شبرا]

مسألة ٢- الكر بحسب الوزن ألف و مائتا رطل بالعراقى و بالمساحة ثلاثة و أربعون شبرا إلا ثمن شبرا فىالمن الشاهى و هو ألف و مأتان و ثمانون مثقالا يصير أربعة و ستين منا الا عشرين مثقالا

اعلم ان الشارع المقدس قسم المياه بحسب الحكم الى القليل و الكثير و خص كل واحد بحكم مغاير للآخر و لكنه لم يخترع للكثرة معنى شرعيا مغايرا لمعناه العرفى بل جعل الكثير بماله من المعنى العرفى موضوعا لحكمه لكن لا بجميع مراتبه و بماله من الافراد بل ببعض مراتبه و افراده و قد حدّد ما هو الموضوع لحكمه من افراده بالكر فالكر من الماء عبارة عن مرتبة من الكثير و قد جعله الشارع موضوعا لحكمه فى مقابل القليل و هذا كما فى باب السفر حيث انه عبارة عن الضرب فى الأرض بحسب العرف و لم يتصرف الشارع فى معناه بالنقل الى معنى آخر لكى يصير حقيقة شرعية أو متشعبة بل جعله بمعناه العرفى موضوعا لحكمه لا بجميع مراتبه و افراده أيضا بل بمرتبة منه محدودة بحد معين و هو ثمانية فراسخ على التفصيل المذكور فى محله.

و الكر ميزان مخصوص من موازين العراق يكتال به الطعام من البر و الشعير و نحوهما و فى المثل المعروف البر الكر منه بستين درهما و تحديد الماء الغير المنفعل به مع قطع النظر عما ورد فى تفسيره من الاخبار تحديد بالمجمل إذ لم يعلم كون التحديد به هل هو من حيث المساحة و بالكم المتصل أو هو من حيث الوزن و بالكم المنفصل مع تفاوت المياه المختلفة الواردة فى ظرف واحد خفة و ثقلا- و لو كانت متساوية مساحة و رب ماء يملأ من منه فراغا و رب ماء يملأ منان منه ذاك الفراغ لكن المسهل للخطب تفسيره فى الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٩

بما يرتفع به ذاك الاجمال. انما الكلام فى تلك الاخبار المفسرة و البحث فيها عن جهات.

الاولى فى اختلافها من حيث تحديد الكر فى بعض منها بالوزن و الكم المنفصل و فى بعض منها بالمساحة و الكم المتصل.

و الثانية فى اختلاف الاخبار المحددة بالوزن من تحديد الكر فى بعض منها بألف و مأتى رطل و فى بعض منها بستة مائة رطل.

و الثالثة فى الاختلاف فى الرطل هل هو مائة و ثلاثون درهما أو أقل أو أكثر.

و الرابعة فى اختلاف الاخبار المحددة بالمساحة على ما يأتى فلا بد من البحث فى تنقيح هذه الجهات.

اما الجهة الاولى اعنى اختلاف الاخبار من حيث التحديد بالوزن و المساحة فجملة القول فيها انه بحسب التصور لا يخلو اما يكون المحدد بالوزن مطابقا مع المحدد بالمساحة أو لا يكون مطابقا معه و على الأخير فإما يكون الاختلاف من الجانبين بان ينطبق على أحدهما دون الآخر و يكون بين الحدين عموما من وجه بحسب الصدق اى يصدق الحد بحسب الوزن فى مورد و لا يصدق معه الحد بحسب المساحة و يصدق الحد بحسب المساحة فى مورد و لا يصدق معه الحد بحسب الوزن و يصدقان معا فى مورد ثالث و منشأ ذلك هو ما ذكرناه من اختلاف المياه بحسب الثقل و الخفة أو يكون الاختلاف بينهما من جانب واحد بان يكون احد الحدين أقل. اما على الانطباق فلا اشكال و اما على فرض التخالف من الجانبين ففى صورة الاجتماع لا إشكال أيضا. و فى صورة التخالف ربما يقال بالأخذ بما انطبق عليه احد الحدين و لا يخفى ما فيه من ان التحديد بأحدهما يدفع

التحديد بالآخر و التخيير بين التحديدين غير معقول. بل اللازم معاملة المتعارضين بين الدليلين بتعارض العموم من وجه كما انه على فرض التخالف من جانب واحد أيضا يتعارض الدليلان فان الدليل الدال على التحديد بالأقل يدل على ثبوت حكم الكر في مرتبة الأقل و الدال على التحديد بالأكثر يدل على نفي حكمه في تلك المرتبة فيتعارضان.

هذا بحسب مقام التصور. و اما بحسب التصديق فالتحقيق تخالف الحدين من جانب واحد بأكثرية المساحة عن الوزن دائما على جميع الأقوال و الاحتمالات فيهما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٠

لكن من دون معارضة بين دليهما بل مع الأخذ بالأقل و هو الوزن و جعل الأكثر اماره على حصول الأقل و لا شبهة ان ما حدد به الكر من المساحة بأى ماء كان فى أى درجة من الثقل يفرض يكون أكثر مما حدّد بالوزن و لما كان التحديد بالوزن متعدرا أو متعسرا غالبا كما فى الصحارى و القفار فلا جرم جعلت المساحة معرفا و اماره للبلوغ الى حد الكر و هو المقدار المعين من الوزن. فالأصل فى الكر ما يحدد بالوزن و الكم المنفصل. و التحديد بالمساحة و الكم المتصل اماره على حصوله و واسطة فى الإثبات دون الثبوت. و يؤيد ذلك كون لفظ الكر اسما لما يوزن به الطعام فى العراق فيكون الأصل فى تحديده هو الوزن مع ان نفس الأشبار فى حد ذاتها لا تصلح ان تكون حدا حقيقيا للكر الذى هو موضوع واقعى لا يختلف بحسب اختلاف الازمان و الأشخاص، لأنها تختلف بحسب الازمان كما قيل (ان أشبار السابقين كان أطول نوعا من أشبار أهل هذه الأعصار بنسبة اطولية اعضائهم عن أعضاء اللاحقين و ان لم تثبت هذه الدعوى) و بحسب الأشخاص فى عصر واحد ضرورة اختلافها بالنسبة إلى اختلاف الأشخاص قطعا بل يمكن دعوى القطع بعدم انطباق الشبرين من شخصين كما لا يتساوى سائر أعضائهما من الوجه و القامة و نحوهما و ليس التحديد بالشبر فى باب الكر كتحديد الوجه فى باب الوضوء بما دارت عليه الإبهام و الوسطى مع اختلاف الأشخاص فيما بين ابهامهم و وسطاهم بحسب اختلافهما طولاً و قصراً لان الموضوع فى باب الوضوء بالنسبة الى كل مكلف هو وجهه المختص به فيصح جعل ما بين أصابعه حدا لوجهه و ان كان وجهه يختلف مع وجه شخص آخر الا ان كل واحد من الأشخاص مكلف بوجه نفسه لا وجه شخص آخر. و هذا بخلاف الكر الذى هو موضوع واقعى و له حد واقعى يخرج عنه بنقصان قطرة منه و لو فرض مقدار من ماء يبلغ المساحة المعبرة بشبر من هو مستوى الخلقه و ينقص عنها بشبر شخص آخر هو أيضا من مستوى الخلقه فلا يعقل ان يجعل الشارع شبر كل منهما حدا لهذا الموضوع لاتحاد حكمهما فى هذا الموضوع و هذا بخلاف ما إذا جعل التحديد بالمساحة اماره لما عرفت دعوى انها بجميع الأشبار مع اختلافها بحسب الازمان و الأشخاص تكون أكثر مما حد بحسب الوزن و لا ضير فيه إذ لعل اعتبار ذلك شرعا انما هو من باب المقدمة العلمية ليقطع المكلف بتحقيقه أو لأجل عدم انفعاله بوقوع النجاسة المغيرة لجزء منه ابتداء أو لغير ذلك من المصالح التى لا تصل إليها عقولنا و ان كان يوجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨١

رفع اليد عن بعض المصالح فى بعض حين و مما ذكرنا من حمل الأخبار الدالة على التحديد بالمساحة على الأمارية و المعرفية تعرف عدم الحاجة الى ما قيل فى الجمع بين التحديدين مع فساد ما فيه و هو أمور.

الأول حمل الأول و هو الوزن على التحديد الحقيقى و حمل الزائد عليه على الاستحباب و لا يخفى ما فيه من البعد و مخالفته لظاهر التحديد لظهوره فى كون كل من الحدين حدا للكر حقيقة.

الثانى ما عن العلامة الطباطبائى (قده) فى منظومته من كون التحديد بالوزن و المساحة تخييريا و يكفى فى تحقق الكر وجود أحدهما على التخيير فالمكلف مخير فى الاكتفاء بأحدهما دون الآخر فليست الزيادة محمولة على الاستحباب. و كأنه (قده) يقول بان ما ذكره هو مقتضى الجمع بين النصوص فان مفهوم كل واحد من دليل التحديدين يعارض الآخر و يسقط بالتعارض و

يبقى منطوقهما سالما. و لا يخفى بعده أيضا حيث ان دلالة كل واحد من الدليلين على ما يدل عليه من التحديد منطوقى و التحديد بأحدهما بمعناه ينفى التحديد بالآخر فرفع اليد عن نفي التحديد بالآخر رفع لليد عن التحديد به فما ذكره ليس عملا بمنطوق الدليلين مع رفع اليد عن مفهومهما بل هو رفع لليد عنهما رأسا.

الثالث ما ذكره فى الجواهر من منع علم المعصوم عليه السلام بنقص الوزن دائما عن المساحة قال (قده) و لا غضاضة فيه لان علمهم ليس كعلم الخالق الى آخر ما افاده (قده) فى هذا المقام و لا يحتاج الى النقل و التنقيح بعد كون المسألة فقهية و ما ذكره من المسائل الكلامية الخارجة عن فن الفقه. فأولى الوجوه ما ذكرناه و هو و ان كان أيضا مخالفا للظاهر الا انه أقرب مع ما أيد من المؤيدات و الله الهادى إلى الصراط السوى. هذا تمام الكلام فى الجهة الأولى.

الجهة الثانية فى اختلاف الاخبار المحددة بالوزن فى مرسل ابن ابى عمير تحديده بألف و مأتى رطل و فيه عن بعض أصحابنا عن الصادق عليه السلام الكر من الماء الذى لا ينجسه شيء ألف و مائتا رطل. و فى صحيح محمد بن مسلم و الكر ستمائة رطل. و خبر آخر عن ابن ابى عمير عن عبد الله بن مغيرة يرفعه الى ابى عبد الله عليه السلام ان الكر ستمائة رطل و الرطل على ثلاثة أنحاء عراقى و مدنى و مكى و المعروف فى الرطل العراقى انه ماء و ثلاثون درهما و المدنى ماء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٢

و خمسة و تسعون و يكون العراقى ثلثى المدنى فهو انقص من المدنى بثلث من المدنى أعنى خمسة و ستين و المكى ضعف العراقى فهو مأتان و ستون درهما. قال فى المعالم و ظاهرهم الاتفاق على ان الكر ألف و مأتا رطل لكنهم اختلفوا فى المراد من الرطل أ هو العراقى أو المدنى انتهى. و يظهر منه اتفاقهم أيضا على انه ليس بمكى لانه جعل محل الخلاف فى العراقى أو المدنى و هو كذلك إذ لم يعهد القول بكون الكر ألفا و مأتى رطل بالمكى و كيف كان فالمشهور هو القول بكونه ألفا و مأتى رطل بالعراقى و قد حملوا المرسل على العراقى و صحيح محمد بن مسلم على المكى لوجوه الأول كون المرسل فى الأول أعنى ابن ابى عمير عراقيا و محمد بن مسلم ثقفيا و بنو ثقيف نازلون بطائف و هو من الحجاز فيكون قرينة على الحملين اى حمل ما فى المرسل على العراقى و ما فى الصحيح على المكى فيتطابق الخبران. و لا يخفى ما فيه فان ابن ابى عمير لم يثبت كونه عراقيا و ان حكى عن النجاشى انه قال ان ابن ابى عمير بغدادى الأصل و المقام. مع انه على تقدير كونه عراقيا لا يلزم ان يكون الواسطة بينه و بين الامام عليه السلام أيضا عراقيا لاحتمال ان يروى عن مكى أو مدنى عن الامام و على تقدير كونه عراقيا لا يوجب حمل الرطل المذكور فيه على العراقى لعدم لزوم حمل ما يصدر عن المتكلم على اصطلاح المخاطب اللهم الا ان يعلم بجهل المخاطب باصطلاح المتكلم و عدم ما يدل على تفهيمه مع كون الحكم فى مقامه و لكنه منتف لمكان الجهل بالراوى عن الامام. و اما كون محمد بن مسلم ثقفيا و ان بنى ثقيف نازلون بالطائف و الطائف من الحجاز فلا يصير قرينة على حمل الرطل المذكور فى الصحيح على المكى الثانى ما ذكره بعض أساتيدنا قدس سره من ان اللفظ المجمل المراد بين أمور لا يجوز الأخذ بأحد أطراف احتمالاته تعيينا و ذلك لمكان إجماله و اما نفى ما عدا احتمالاته فلا مانع عن حجيته من هذه الجهة بل لا إجمال له من هذه الجهة أصلا و الرطل فى المرسل يردد بين ان يكون عراقيا أو مدنيا أو مكيا فهو بجميع احتمالاته ينفى احتمال كون الرطل فى خبر ابن مسلم عراقيا أو مدنيا إذ لو كان ألف و مأتا رطل عراقيا لا يجتمع مع ستمائة رطل بالعراقى و هذا ظاهر كما انه لو كان مدنيا أو مكيا لا يجتمع مع ستمائة رطل بالعراقى فجميع احتمالات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٣

ألف و مأتى رطل من العراقى و المدنى و المكى لا يجتمع مع احتمال كون ستمائة رطل بالعراقى فالمرسل بماله من المحتملات الثلاثة ينفى الاحتمالين فى الرطل المذكور فى الصحيح و هما احتمال كونه بالعراقى و احتمال كونه بالمدنى فهو و ان لم يكن

له ظهور في أحد احتمالاته لكنه حجة في نفي احتمال العراقي و المدني في ستمائة رطل المذكور في الصحيح و لكنه يجامع احتمال كونه عراقيا مع كون ما في الصحيح مكيا و الصحيح أيضا يردد بين المحتملات الثلاثة أعني كونه عراقيا أو مدنيا أو مكيا فجميع احتمالاته من العراقي و المدني و المكى لا- يجتمع مع كون ألف و مأتى رطل المذكور في المرسل مكيا أو مدنيا لأن ألف و مأتى رطل المكى أو المدني أزيد من ستمائة رطل بجميع احتمالاته سواء كان عراقيا أو مكيا أو مدنيا لان الرطل المكى مائتان و أربعون درهما الذى هو ضعف العراقي و الرطل المدني مائة و خمسة و تسعون درهما و العراقي مائة و ثلاثون درهما فالرطل المكى أزيد من العراقي بالضعف و من المدني بخمسة و ستين درهما فلا يطابق ألف و مائة رطل المكى أو المدني مع ستمائة رطل بجميع احتمالاته لكنه أعني ألف و مأتى رطل بالعراقي يجامع مع ستمائة رطل بالمكى فالرطل المذكور في الصحيح بجميع احتمالاته ينفي المحتملين من الرطل المذكور في المرسل و هما المكى و المدني و المذكور في المرسل بجميع احتمالاته ينفي المحتملين من الرطل المذكور في الصحيح و هما المدني و العراقي فيبقى من الصحيح احتمال واحد و هو المكى و من المرسل أيضا احتمال واحد و هو العراقي فيؤخذ بهما فالكر هو ألف و مائة رطل بالعراقي و ستمائة رطل بالمكى و هو المطلوب أقول و فيما افاده (قده) منع لأن تأبى احتمالات الخبر عن الجمع الا بحمل الرطل المذكور في المرسل على العراقي و المذكور في الصحيح على المكى لا يعين الحمل المذكور و لا إخراج كل واحد من الخبرين عن الاجمال و لا ظهور المرسل في العراقي و الصحيح في المكى لاحتمال كون غير ذلك مرادا و ان صارا متعارضين فصرف إمكان الجمع بين الخبرين بحمل ستمائة رطل على المكى لإبائه كونه عراقيا أو مدنيا مع جميع احتمالات الرطل المذكور في المرسل و حمل ألف و مأتى رطل المذكور في المرسل على العراقي لإبائه كونه مكيا أو مدنيا مع جميع احتمالات الرطل المذكور في الصحيح لا يوجب الجمع بينهما بحمل الصحيح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٤

على المكى و المرسل على العراقي إلا مع قيام قرينه عليه أو كونه جمعا عرفيا الوجه الثالث هو الحمل المذكور في الوجه الثانى بدعوى كونه جمعا عرفيا و ذلك بعد الالتفات الى كون الرطلين اعني المكى و العراقي معمولا بهما و كون أحدهما نصف الآخر و يؤيد الدعوى المذكورة ورود خبر آخر عن ابن ابي عمير بكون الكر ستمائة رطل و يظهر من بعض الاخبار شيوع استعمال الرطل في العراقي ففي خبر الكلبي النسابة عن الصادق عليه السلام فى الشن الذى ينبذ فيه التمرات للشرب و الوضوء قلت و كم يسع الشن ماء فقال ما بين الأربعين إلى الثمانين الى ما فوق ذلك فقلت بأى الأرتال فقال أرتال مكيال العراق فانظر انه عليه السلام كيف أطلق الرطل أولا- فى قوله ما بين الأربعين إلى الثمانين و أراد به العراقي ثم صرح فى جواب السائل بما اراده فسيستظهر منه ان المتعارف من الرطل عند الإطلاق هو العراقي هذا مضافا الى ان حمل الرطل فى الصحيح على المدني أو العراقي مخالف للإجماع إذ المخالف للمشهور هو المحكى عن السيد و الصدوقين بكون الكر ألفا و مأتى رطل بالمدنى و معلوم ان ألفا و مأتى رطل المدني لا يجامع ستمائة رطل المدني أو المكى فكون الكر ستمائة رطل بالعراقي أو المدني مخالف للإجماع كما هو ظاهر و استدلل للقول الآخر بالاحتياط و بأنهم عليهم السلام من أهل المدينة فينبغى حمل كلامهم على عادة بلدهم. و لا- يخفى ما فيه فان الاحتياط معارض بمثله فى بعض الموارد كما إذا كان عنده ألف و مائة رطل من الماء بالعراقي ملاقيا مع النجاسة فإن الاحتياط ح فى استعماله فى رفع الحدث و الخبث و عدم العدول عنه إلى الطهارة الترابية و حمل كلامهم على عادة بلدهم ليس بأولى من حملة على عادة بلد السائل فإن المهم فى نظر الحكيم هو رعاية ما يفهمه السائل و ذلك يحصل بمخاطبته بما يعهده من اصطلاح بلده و لم يعلم كون السائل مدنيا. مع إمكان ان يقال بكون الرطل العراقي هو المصطلح عليه فى المدينة أيضا كما يؤيد شياعه فيها خبر الكلبي النسابة المتقدم نقله. و ان العراق فى عصر صدور الرواية كان مركز الخلافة و

كان أهل الممالك الإسلامية محتاجين إلى المعاملة و المراودة معهم، فسرى كيلهم و اوزانهم إلى سائر الأصقاع و الأقطار التي احتاج أهلها إلى المعاملة معهم كسراية حقّة الاسلامبول  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٥

الى جميع الممالك العثمانية في دولتهم و سراية كيلو و عبارة (تن) المستعملين في الاوروبا الى جميع الدنيا من جهة مراودة أهلها مع أهل الاروب و المعاملات معهم. و ليست دعوى شيوع الرطل العراقي في المدينة مجازفة. مع انه لم يعلم كون الامام عليه السلام المسئول عنه في المرسل في المدينة. و بالجملة فالتحقيق في باب وزن الكر أنه ألف و مائة رطل بالعراقي كما عليه المشهور هذا تمام الكلام في هذه الجهة.

الجهة الثالثة في تعيين مقدار الرطل العراقي. و المشهور فيه انه مائة و ثلاثون درهما و في المدارك انه مذهب الأكثر و منهم الشيخان و الصدوق. و يدل عليه مكاتبة الهمداني قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام على يد أبي «جعلت فداك. ان أصحابنا اختلفوا في الصاع بعضهم يقول الفطرة بصاع المدني و بعضهم يقول بصاع العراقي» فكتب اليّ «الصاع ستة أرتال بالمدني و تسعة بالعراقي» قال و أخبرني انه يكون بالوزن ألفا و مائة و سبعين وزنة. و في مصباح الفقيه الوزنة بالكسر مفسرة بالدرهم انتهى. و قد روى هذا الخبر بعينه في كتاب العيون مع تبديل الوزنة فيه بالدرهم و فيه بعد قوله عليه السلام العراقي هكذا: قال و أخبرني بالوزن فقال يكون ألفا و مائة و سبعين درهما و مكاتبة إبراهيم بن محمد و فيها قال اختلفت الرواية في الفطرة فكتبت الى ابي الحسن صاحب العسكر عليه السلام اسئله عن ذلك فكتب عليه السلام «ان الفطرة صاع من قوت بلدك الى ان قال تدفعه وزنا ستة أرتال برطل المدينة و الرطل مائة و خمسة و تسعون درهما تكون الفطرة ألفا و مائة و سبعين درهما» و إذا كان وزن الصاع الذي هو تسعة أرتال بالعراقي ألفا و مائة و سبعين درهما يكون وزن الرطل الذي هو تسع الصاع مائة و ثلاثين لان مائة و ثلاثين تسع ألف و مائة و سبعين هذا. و عن العلامة في التحرير و موضع من المنتهى في باب نصاب الغلات انه اي الرطل مائة و ثمانية و عشرون درهما و أربعة أسباع درهم لكن عن التحرير في باب زكاة الفطرة و عن المنتهى في هذا الباب اعني باب الكر موافقة المشهور. و كيف كان ليس لما ذهب إليه في باب نصاب الغلات دليل الا تصريح بعض اللغويين بذلك ففي مجمع البحرين بعد أن قال بان الرطل العراقي عبارة عن مائة و ثلاثين درهما حكى عن المصباح ان الرطل معيار يوزن به و كسره أكثر من فتحه و هو بالبغدادى اثنتا عشرة أوقية و الرطل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٦

تسعون مثقالا و هي مائة و ثمانية و عشرون درهما و أربعة أسباع درهم. و لا يخفى انه لا يمكن رفع اليد عما عليه الأصحاب و نطقت به الاخبار بمجرد قيام نقل لغوي على خلافه لعدم ما يدل على اعتبار قوله مع احتمال صيرورة الرطل في زمن المصباح كك بعد ان كان على ما عليه المشهور في زمان صدور الأخبار الذي هو المناط في الحكم لا ما يستقر على خلافه بعده. و كيف كان فلا دليل على ما حكى عن العلامة كما انه لم يثبت خلافه لمخالفة ما ذكره في نصاب الغلات لما ذكره في غيره على ما حكيناه فالمدار على ما عليه المشهور من غير تأمل و كل درهم بحسب المثقال الصيرفي نصف المثقال و ربع عشره و بحسب المثقال الشرعي الذي هو ثلثة أرباع الصيرفي نصف المثقال و خمسة بلا خلاف و لا اشكال فيه فكل عشرة دراهم خمسة مثاقيل و ربع مثقال صيرفي فالرطل ح ثمانية و ستون مثقالا و ربع مثقال صيرفي. و يصير ألف و مائة رطل العراقي ح بحسب المثقال الصيرفي واحد و ثمانين ألف و تسعمائة مثقال. و بحسب (السير) الذي هو عشر ربع المن التبريزي خمسة آلاف و مائة و ثمانية عشر سيرا و اثنا عشر مثقالا. و بحسب الحمصة التي هي سدس ربع المثقال الصيرفي مليون واحد و خمسة و ستين و تسعمائة ألف و ستمائة حمصة. و بحسب المن التبريزي الذي عبارة عن ستمائة و أربعين مثقالا صيرفيا مائة و ثمانية و عشرين منا الا عشرين

مثقالا- صيرفيا. و بحسب المن الشاهى الذى هو ضعف المن التبريزى ما ذكره المصنف (قده) فى المتن أربعة و ستين منا الا  
عشرين مثقالا- و بحسب الكيلو- الذى شاع فى هذه الأعصار (و هى سنة احدى و سبعين بعد ثلاثمائة و الالف من الهجرة  
بالقمرية) فى الايران و سائر الممالك و البلدان تبعا لبلاد الاروب و الغرب- ثلاثمائة و ثلاثه و ثمانين كيلو و تسعمائة و ستة كرم  
و ربع «١» الجهة الرابعة فى الأخبار الواردة فى تحديد الكر بحسب المساحة و قد اختلفت الاخبار فيه و لا بأس بنقلها تيمنا و  
التعرض لدلالاتها و للجمع بينها فنقول:

منها رواية حسن بن صالح الثورى فى الكتب الثلاثة أعنى الكافى

(١) كر بر حسب نخود ٦٠٠، ٩٦٥، ١ بر حسب مثقال صيرفى ٩٠٠، ٨١ بر حسب من تبريز كه چهل سير است ١٢٧ من و ٦٢٠  
مثقال صيرفى است. بر حسب كيلو ٣٨٣ كيلو و ٩٠٦ گرم و يك چهارم گرم. بر حسب سير كه ١٦ مثقال صيرفى است ٥١١٨  
سير و ١٢ مثقال صيرفى است.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٧

و التهذيب و الاستبصار عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام إذا كان الماء فى الرّكى قدر كر لم ينجسه شىء قلت و كم  
الكر قال عليه السلام الكر ثلاثة أشبار و نصف عمقها فى ثلاثة أشبار و نصف عرضها و هذا على ما فى التهذيب و الكافى. و  
عن الإستبصار بزيادة «فى ثلاثة أشبار و نصف طولها».

فعلى نسخة الاستبصار ينطبق على مذهب المشهور من اعتبار ثلاثة أشبار و نصف فى الأبعاد الثلاثة و على نسخة الكافى و  
التهذيب لا- ينطبق على ذلك المذهب لاحتمال ان يكون المراد من العرض هو السعة لا خصوص العرض المقابل للطول و مع  
كون ظرف الماء على وجه الدائرة إذا كان قطرها ذاك المقدار يصير مكسرها أربعة و ثلاثين تقريبا فيدور أمر الرواية بين ان  
تحمل على مذهب المشهور بإرادة ثلاثة و أربعين شبرا بنقصان ثمن شبر على ما هو مفاد نسخة الإستبصار أو تحمل على إرادة  
أربعة و ثلاثين على ما هو مفاد نسخة التهذيب و الكافى فهل يتعين الأخذ بنسخة الاستبصار، بواسطة أصالة عدم الزيادة بتقديمها  
على أصالة عدم النقيصة فيقدم نسخة الإستبصار أو الأخذ بأصالة عدم النقيصة و تقديمها على أصالة عدم الزيادة فيؤخذ بما فى  
التهذيب و الكافى، أو يقال بتعارض الأصلين و معاملته المجمع مع الرواية و الأخذ بالمتيقن و الرجوع الى الأصول العملية فى  
مورد الشك؟ قد يقال بالأخير لكن الانصاف تقديم الأصل الجارى فى عدم الزيادة على الأصل الجارى فى عدم النقيصة و  
ذلك لاحتياج الزيادة إلى مؤنة زائده عن النقيصة حيث ان النقيصة تتحقق بمجرد السهو و الغفلة لكونها ترك الشىء محضا  
بخلاف الزيادة المحتاجة إلى فعل شىء بعد طرو الغفلة: لكن الكلام فى تعارض نقيصة الكافى مع زيادة الاستبصار إذا الكافى  
أضبط مع تأيده بالتهذيب الذى يكون الاستبصار مأخوذا منه فلا يحصل الوثوق بالزيادة التى فى نسخة الاستبصار لكى تصير  
مندرجة تحت دليل الحجية.

و منها رواية أبى بصير عن الصادق عليه السلام عن الكر من الماء كم يكون قدره قال عليه السلام إذا كان الماء ثلاثة أشبار و  
نصفا فى مثله ثلاثة أشبار و نصف فى عمقه فذلك الكر من الماء. و فيها احتمالان أحدهما ان يكون الضمير المتصل فى قوله  
عليه السلام فى مثله راجعا الى المقدار المستفاد من قوله قدر ثلاثة أشبار فيكون المتحصل منه و من قوله عليه السلام قدر ثلاثة  
أشبار بيان مساحة امتدادين و قوله عليه السلام ثلاثة أشبار و نصف فى عمقه بيان امتداد العمق فتكون الرواية متعرضة لجميع  
الامتدادات الثلاث فتتطبق على نسخة الاستبصار.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٨

و ثانيهما ان يكون قوله عليه السلام ثلاثة أشبار و نصف بدلا من قوله في مثله و يكون قوله عليه السلام في عمقه اما حالا من المبدل أعنى في مثله فيصير المعنى «الكر ثلاثة أشبار و نصف في مثله الذى ثلثه أشبار و نصف حالكون ذاك المثل في عمقه، و اما نعتا للبدل أعنى ثلاثة أشبار و نصف و يصير المعنى كما ذكر بناء على الحالية و على اى تقدير تكون الرواية متعرضة للبعدين العمق و بعد آخر فتنتطبق على ما فى نسخة الكافى و التهذيب من الرواية الأولى فهذه الرواية مجملة من هذه الجهة كما ان الأولى كانت مضطربة المتن و منها صحيحة إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام الكر ثلاثة أشبار فى ثلاثة أشبار. و لعل الظاهر كونها فى مقام بيان الامتدادات الثلاث منه كما إذا قيل فى تحديد مسافة الجسم إنه أربع فى أربع بمعنى ان كل واحد من طوله و عرضه و عمقه اربع و منها مرسله الصدوق فى المجالس قال روى ان الكر هو ما يكون ثلاثة أشبار طولاً فى ثلاثة أشبار عرضاً فى ثلاثة أشبار عمقا.

و يحتمل ان يكون نظره (قده) إلى صحيحة إسماعيل بن جابر المتقدمة. و كان ذكر الامتدادات الثلاث صريحا مستندا الى ما يظهر منها على حسب استنباطه (قده) كما استفدناه أيضا و يحتمل ان يكون نظره الى رواية أخرى و كيف كان فهاتان الروايتان تدلان على كون مكسر الكر سبعة و عشرين شبرا و منها صحيحة أخرى لإسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام أيضا قال قلت له الماء الذى لا ينجسه شىء قال عليه السلام ذراعان عمقه فى ذراع و شبر. سعته و هى مرددة بين ان يكون المقدار من المساحة المذكورة فيها فى مقام تعيين الكر بشكل الدائرة أو بشكل المكعب فعلى الثانى يصير مكسرة ستة و ثلاثين و على الأول يزيد على ثمانية و عشرين و منها مرسله المقنع و فيها روى ان الكر ذراعان و شبر فى ذراعين و شبر و الظاهر منها بيان الامتدادات الثلاث نظير ما استظهرناه من الصحيحة الأولى لإسماعيل بن جابر هذا ما وصل إلينا من الاخبار فى ذاك المقام و قد اختلف الأقوال فى تحديد مساحته بين الأصحاب بحسب اختلاف تلك الاخبار: فالمشهور بينهم هو ما كان مكسرة ثلاث و أربعين شبرا إلا ثمن شبر و عن القميين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٩

هو ما كان مكسرة سبع و عشرين شبرا و اختاره جملة من محققى المتأخرين كالعلامة (قده) و المحقق الثانى و الشهيد الثانى و المقدس الأردبيلي و عن المدرك ما يبلغ مكسرة ستة و ثلاثين شبرا و عن المحقق فى المعتبر الميل اليه و عن الراوندى ما يبلغ مجموع أبعاده عشرة أشبار و نصفاً من غير اعتبار الضرب و عن ابن الجنيد ما يبلغ مكسرة مائة شبر و عن ابن طاوس جواز العمل بكل ما روى تخييراً و حدده الشلمغانى بما لا يتحرك جنباه ان طرح فى وسطه و استدل للمشهور بخبر حسن بن صالح و خبر ابي بصير المتقدمين و تقريب الاستدلال بالأول اما على نسخة الاستبصار فواضح لا يحتاج الى البيان و اما على نسخة الكافى و التهذيب فبتقدير بعد الطول تارة بناء على ان العرض المذكور فيه هو العرض المقابل للطول و هو اقصر الامتدادين فى السطح أو الامتداد الثانى المفروض بعد الامتداد الأول و بان تحديد العرض بهذا الحد مستلزم لكون الطول أيضا ككك إذ لو كان أقل منه لما كان طولاً- و لو احتاج الى زيادة على هذا قضاء للطول الذى يكون أطول من العرض لكان الظاهر ان يشعر به فمن عدم الاشعار به يستكشف الاكتفاء بهذا المقدار فى الطول أيضا اخرى و بإرادة السعة من العرض الشاملة للطول و العرض المقابل له ثالثة، كما فى العرض فى قوله تعالى عَرَضُهَا كَعَرَضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ حيث انه أيضا فسر بالسعة.

أقول الإنصاف عدم صحة الاستدلال به لعدم ثبوت حجية ما فى الاستبصار كما تقدم و بعد الاحتمالين الأولين و عدم تمامية الأخير. اما بعد الأولين فظاهر حيث لا قرينة على إضمار البعد الآخر و تقديره و كون نسخة الاستبصار مشتملة عليه لا يصير قرينة لعدم قيام دليل على اعتبارها كما تقدم و مع قيام الدليل عليه فيكون هو بنفسه دليلاً من غير حاجة الى الأخذ بنسخة الكافى و التهذيب لكى يحتاج إلى الإضمار. و اما عدم تمامية الأخير فلان المفروض فى مورد الخبر انما هو الركى التى هى عبارة عن

الآبار لأنها جمع للركبة بمعنى البئر ذات الماء، فيرد عليه مضافا الى دلالة على اعتبار الركبة في البئر مع عدم اعتبارها فيها فيكون الخبر غير معمول به في مورده، ان غاية ما يدل عليه الخبر هو اعتبار ثلاثة أشبار ونصف في العمق في ثلاثة أشبار ونصف في السعة الشاملة للطول والعرض وحيث ان مورد الرواية هو الركي وهي مستديرة غالباً يكون المراد من عرضها هو البعد المفروض في وسطها الذي هو بمنزلة القطر من الدائرة وطولها هو البعد الآخر المار على البعد الأول و مجموع مساحة الماء على هذا الفرض يقرب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٠

من ثلاث و ثلاثين شبرا ونصف شبر وخمسة وهو لا يوافق القول المشهور بل الخبر على هذا غير معمول به لعدم القول بهذا التحديد في الكر أصلا. ودعوى الأخذ بمدلول الخبر بضميمة الإجماع على عدم كون ثلاثة أشبار ونصف في الشكل المستدير حدا للكر فيكون الإجماع كاشفا عن ان المراد من الرواية كون الماء مقدارا يكون سطحه من كل ناحية ثلاثة أشبار ونصفا مردودة لأنه مستلزم لتخصيص المورد المستهجن إذ الركي لا تكون إلا على نحو الدائرة لعدم معهودية البئر الغير المستدير والاشكال بأن معرفة مساحة الشكل المستدير مما يختص بمهرة فن الحساب فلا يناسب تحديد الكر الذي يتلى به عامة المكلفين مدفوع بان المقصود بيان شكل الكر ومقداره بحيث يفهمه العوام من حيث الشكل والخواص من حيث تعيين مساحته بالضرب والتكبير.

كيف ولو كان المقصود افهام العوام مساحته المكسرة لكان إلقاء مساحة المكسر من غير المستدير أيضا كذلك إذ العوام لا يقدر على معرفة مضروب ثلاثة أشبار ونصف في ثلاثة أشبار ونصف من العرض والطول والعمق كما لا يخفى. وبالجملة فالإنصاف عدم تمامية دلالة هذا الخبر على فتوى المشهور وليس استنباطهم ذلك منه بمتبع لعدم الدليل على جواز اتباعهم فيما يستنبطونه وان كان الحق صحة متابعتهم فيما يعملونه من الخبر حسبما حقق في الأصول هذا تمام الكلام في الخبر الأول و تقريب الاستدلال بخبر ابي بصير هو البناء على الاحتمال الأول الذي ذكرناه عند ذكر الخبر ولكن الإنصاف ان الاحتمال الأخير فيه يكافؤه ولا ترجيح للاحتمال الأول عليه ان لم يكن الأخير أرجح منه وقد تقدم ان الرواية من هذه الجهة مجملة وعلى هذا فليس لما ذهب اليه المشهور دليل قوى يمكن ان يركن اليه واستدل للقول بكون الكر ما كان مكسرة سبع وعشرين شبرا بصحيفة إسماعيل ابن جابر المتقدمة بناء على ظهورها في كونها في مقام الامتدادات الثلاث مع تأييدها بالمرسل المروي عن مجالس الصدوق ومناسبة هذا المقدار من المساحة مع الوزن الذي ذهب اليه المشهور اعنى ماء وثمانية وعشرين منا الا عشرين مثقالا- بالمن التبريزي الذي يكون ستمائة و أربعين مثقالا- فإن المحكى عن جماعة من الأفاضل و من أثق بهم انهم وزنوا ماء الفرات الذي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩١

لعله أخف لحلاوته و وجدوه مساويا لسبعة وعشرين شبرا. وهذا الاستدلال حسن الا ان الكلام في حجية الصحيفة المذكورة لمكان اعراض المشهور عن العمل بها لا سيما الشهرة القدمائية التي بها يناط الوهن بالاعراض والقوة بالأخذ لكن المذهب الثانى يسند الى القميين الذين هم من القدماء ولم يعلم مع عملهم بالصحيفة اعراض مشهور القدماء عن العمل بها. وربما يرجح هذا القول بما ورد من تحديد الكر بالقتين كما فى خبر عبد الله بن مغيرة أو بالحج كما فى مرسلته الأخرى. أو بالرواية و الجرة و القربة و أشباهها كما فى خبر زرارة لكن فى الترجيح بها نظر لإمكان حمل بعض هذه المذكورات بما يطابق مذهب المشهور. مع الاعراض عن العمل بهذه الأخبار رأسا الا ان الانصاف انها لا تخلو عن التأييد و استدلال للمدارك بالصحيفة الأخرى لإسماعيل بن جابر و قال (قده) و هى أصح الاخبار فى الباب. و الاستدلال بها متوقف على ارادة القدمين من الذراع



حتى يصير الذراعان أربعة أقدام كما يظهر إرادتهما من الذراع عن إطلاقه عليهما في باب المواقيت و يرد ان تفسيره بهما في باب المواقيت لا يصير دليلا على إرادتهما منه في كل باب مع ظهوره في معنى الذراع نفسه و غير خفى ان الذراع نفسه أطول من القدمين بنصف شبر تقريبا فيكون مؤداه قريبا الى ما ذهب اليه المشهور أو يكون غير معمول به أصلا و كيف كان فهذه الصحيحة مورد اعراض المشهور قطعا و مما قيل من انه كلما كان الخبر أصح كان الاعراض عنه أو هن فهذا القول مما لا يمكن المساعدة عليه بوجه من الوجوه.

و استدلل لقول الراوندى برواية أبي بصير المتقدمة بجعل كلمه (في) فيها بمعنى (مع) فلا يعتبر الضرب. و فيه انه خلاف الظاهر قطعا إذ الظاهر من قولك شبر في شبر أو زرع في زرع هو ارادة مكسر الشبر في الشبر كما لا يخفى. و ربما يوافق بين قوله و قول المشهور بحمل كلامه على صورته تساوى ابعاد الماء كما إذا كان من كل جانب ثلاثة أشبار و نصفًا. و هو حمل بعيد. و ربما يورد عليه بشدة اختلاف مصاديقه لان قوله قد يطابق المشهور كما في فرض تساوى الابعاد، و قد لا يطابقه كما لو فرض كل من الطول و العرض ثلاثة أشبار و كان العمق أربعة و نصف فان مجموعه يصير عشرة أشبار و نصف و لكن مضر و به يبلغ أربعين شبرا و نصف شبر، و قد يكون بعض أفراده عشرة و نصف جمعا و ضربا كما إذا كان كل من العرض و العمق شبرا و الطول عشرة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٢

أشبار و نصفًا كما لا يخفى هكذا في شرح النجاة و هذا الإيراد مندفع عنه على تقدير دلالة الدليل على مدعاه فان الضابط عنده هو ما يبلغ مجموعه عشرة أشبار و نصف شبر من غير نظر الى مكسرة و انه هل يطابق معه أم لا فكل ما يبلغ عشرة أشبار و نصف شبر جمعا عنده هو الكر و لو صار مضروبه خمسين شبرا فهذا الإيراد ساقط عنه و عمدة ما يرد عليه هو عدم الدليل على ما يدعيه و قيام الدليل على خلافه كقول ابن الجنيد أيضا حيث لا دليل عليه بل الدليل على خلافه و اما قول ابن طاوس بجواز العمل بكل ما روى تخييرا فقد أورد عليه بأنه إسقاط للخبر لا اعمال له و ذلك لان مفاد كل واحد من تلك الاخبار هو تحديد الكر بما يحدده و يعينه و نفى كرية ما يكون انقص منه فالتخيير في العمل بكل منها مستلزم لطرحة بماله من المضمون من نفى كرية الأقل منه اللهم الا ان يريد بالتخيير هو التخيير الأصولي في مقام معارضة الأخبار عند عدم الترجيح بينها أو التخيير الظاهري لكن الأول مبنى على عدم الترجيح و قد عرفت رجحان ما عمل به المشهور بل سقوط ما عداه عن الحجية و الثانى أعنى التخيير الظاهري لا دليل عليه فهذا القول أيضا مما لا يمكن المساعدة عليه فيكون ساقطا. و أسقط منه قول الشلمغانى بل الأصوب عدم عده في عداد أقوال الشيعة و ان ذكره المجلسى في مرآت العقول.

و ربما يحمل تلك الاخبار على اختلاف مراتب الكثرة المعتبرة في عدم انفعال الماء بحسب اختلاف مقادير النجاسات الواردة عليه و لا يخفى ما فيه من البعد و أبعد منه ما ارتكبه بعض السادة من مشايخنا (قده) و قال ما محصله انه يمكن ان تكون مصلحة الشىء مختلفه من حيث الشدة و الضعف فتكون بمرتبة مقتضية للاهتمام بشأنها بجعل معرف لما يترتب عليه المصلحة بأربع عدول بحيث لا يثبت بأقل منها و قد تكون بمرتبة تقتضى أن تجعل الامارة المثبتة لديها أقل من ثلاثة أو اثنين و معلوم ان احتمال الخلاف في شاهد واحد أكثر من احتمالهما في شاهدين و فيهما أكثر من احتمالهما في أربعة و هكذا. و لا يبعد ان تكون اختلاف تلك التحديدات في الكر ناظرا الى ذلك فالأقل منها و هو الذى يبلغ مكسرة سبعة و عشرين هو الكر و الزائد عليه يحمل على الفضل. هذا محصل ما افاده (قده). و لا يخفى ما فيه فان اختلاف مراتب المصلحة إنما يتصور فيما إذا كان ذو المصلحة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٣

مختلفا بالمرتبة كما إذا جعل المعرف في باب حقوق الناس رجلين و في الزناء اربع رجال و هكذا لا في باب واحد بجعل المعرف في باب الزناء تارة عدلا واحدا و اخرى عدلين و ثالثة أربعة عدول و ما نحن فيه من هذا القبيل اللهم الا ان يراد ان التحديد بالمساحة ليس تحديدا حقيقيا و ملاكها للكر في مرحلته الثبوت مطلقا و لو كان سبعة و عشرين بل جميع ما ورد في تحديده بها معرف لما هو الكر و هو الوزن فالأصل في مقدار الكر هو الكم المنفصل و انما الكم المتصل جعل اماره على ثبوته على طريق الواسطة في الإثبات و هذا هو الحق و قد عرفت فيما تقدم منا انه يندفع التدافع بين ما تحديده بالوزن و تحديده بالمساحة و انه لمكان اسهليه المساحة أخذت المساحة طريقا لإثباته و يؤيد ذلك كون الكر مكيالا مخصوصا لما يوزن كالطعام و الحبوب. و انه وزن الماء فوجد مقدار مائة و ثمانية و عشرين إلا عشرين مثقالا منه مطابقا مع مكسّر سبعة و عشرين شبرا بالتقريب. لكن لازم ما ذكرناه ترتب آثار الكرية على ما علم كونه بذاك الوزن و لو كان أقل من سبعة و عشرين و هو مشكل هذا. ما عندي في هذا المقام العويص و الأولى رعاية الاحتياط في موارد المشبهة و ان كان تعيين الاحتياط عند الشك في الكر من باب الشبهة الحكمية لا يخلو عن صعوبة أيضا كما سيأتي بل لعله نظير تعيين الكر بالدليل الاجتهادي بحسب الصعوبة.

### [مسألة ٣- الكر بحقه الاسلامبول و هي مائتان و ثمانون مثقالا]

مسألة ٣- الكر بحقه الاسلامبول و هي مائتان و ثمانون مثقالا مائتا حقه و اثنتان و تسعون حقه و نصف حقه و هذا ظاهر بعد ما بينا مقدار الكر بحسب المثقال الصيرفي

### [مسألة ٤- إذا كان الماء أقل من الكر و لو بنصف مثقال يجرى عليه حكم القليل]

مسألة ٤- إذا كان الماء أقل من الكر و لو بنصف مثقال يجرى عليه حكم القليل  
اعلم ان تحديد الكر بما تقدم من الوزن أو المساحة تحقيقي لا يجرى فيه التسامح العرفي و ان كان هذا التحقيق ينشأ من تقريب. اما انه تحقيقي فلظهور الأدلة في ذلك كما في سائر الأوزان التي موضوعه لحكم شرعي كالصاع و نحوه فالصاع الذي يجب إخراجة في الفطرة مثلا- يجب ان يكون هو الصاع حقيقة فلو نقص منه حبة لم يجز في الإخراج و ان أطلق الصاع على الناقص بالمسامحة العرفية لعدم كون الناقص هو الموضوع لكون المسامحة في تطبيق المفهوم على ما ليس بمصادقه لا في المفهوم نفسه فلا مجال في مثله لاتباع العرف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٤

في مسامحته و اما ان هذا التحقيق ينشأ من التقريب اما في الوزن فلانتهائه الى الحمصة أو الدائق و هي تختلف من حيث الصغر و الكبير و جعل الوسط منها هو المعيار أيضا لا ينضب لاختلاف الوسط أيضا. و اما في المساحة فلاختلاف الوسط من الشبر من معتدلي الخلة بعد جعله معيارا و ليس الأوساط من أشبار معتدلي الخلة متساوية من حيث المقدار بل لعله لا يوجد يدان تتساوى من حيث المقدار من جميع الجهات فالتحديد بإحدى الأيدي يغير التحديد بيد اخرى بالدقة كما لا يخفى

### [مسألة ٥- إذا لم يتساو سطوح القليل ينحس العالى بملافة السافل كالعكس]

مسألة ٥- إذا لم يتساو سطوح القليل ينجس العالى بملاقاة السافل كالعكس نعم لو كان جاريا من الأعلى إلى الأسفل لا ينجس العالى بملاقاة السافل من غير فرق بين العلو التسميى و التسريحي

قد أشرنا فى الأمر الثالث من الأمور التى ذكرناه فى أول هذا الفصل المعقود فى الماء الراكد بان الكلام يقع تارة فى اعتبار اجتماع الماء و عدمه فى صدق وحدة الماء و اخرى فى انه على تقدير عدم اعتبار الاجتماع و صدق الوحدة مع تفرقه فهل يعتبر تساوى سطوح حفر المياه المتصلة بعضها ببعض بالسواقي أم لا؟ و قد تقدم الكلام فى الأمر الأول. و الكلام فى هذه المسألة الا ان يقع فى الأمر الثانى و تفصيل القول فيه يحتاج الى بيان صور الاولى فيما إذا تساوت سطوح الماء كالغديرين المتواصلين بساقية و الحوضين المتصلين بثقب بينهما من غير فرق بين محال الماء من الأوانى و الحياض و الغدران و لا بين الاشكال من المربع و المثلث و المستطيل و الدائرة. و لا- ينبغى الإشكال فى اتحاد حكم ما فى الجميع فان كان المجموع كرا-لا- ينفعل بالملاقاة كما انه ينفعل الجميع إذا كان المجموع أقل من الكر و لو بملاقاة بعضه و لا يتقوى بعضه ببعض، لان المناط فى عدم انفعال الكر و انفعال القليل هو وحدة الماء المتصل ببعضه ببعض و لا إشكال فى تحقق القيدن كليهما فى الصورة المفروضة. أما اتصال بعضه ببعض فلان الكلام فى هذه الصورة. و اما صدق الوحدة عرفا فلانه لو فرض بناء حوض على هذه الهيئة أى هيئة الغديرين مع الاتصال بينهما بساقية أو إناء من صفر أو غيره على تلك الهيئة فلا إشكال فى انه يعد حوضا واحدا أو إناء واحدا و إذا صب فيه الماء و امتلاء منه يكون المجتمع فيه ماء واحدا أيضا حسب وحدة وعائه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٥

فيشمله ما يدل على انفعال الماء القليل أو عدم انفعال الماء الكر. و هذا ظاهر بل لا خلاف فيه من الأصحاب إلا ما نسب الى المعالم كما تقدم فى أول هذا الفصل مع ما فيه، أو نسب الى المفيد فى المقنعة و سلار فى المراسم حيث ذهبوا إلى نجاسة ما فى الحياض و الأوانى بالملاقاة و ان كان كثيرا لعموم ما دل على النهى عن استعمال الأوانى بعد مباشرة النجاسة. و لا يخفى ان النسبة بين ما يدل على النهى عن استعمال الأوانى بعد ملاقاتها مع النجاسة و ما يدل على عدم انفعال الكر و ان كانت بالعموم من وجه الا انها تكون فى بادية النظر. و مع الدقة فالأخبار الدالة على عدم انفعال الكر لتصريحها بالعموم، بحيث لا يرتاب فى عدم اختصاص الحكم المستفاد منها بمورد دون مورد بل مؤدى بعض منها هو التصريح بعدم انفعال الحوض الكبير بولوج الكلب و فى بعضها التمثيل للكر من الماء بالحب الموجود عنده. و الاخبار الدالة على النهى عن استعمال الأوانى بعد ملاقاتها للنجاسة منصرفه عما إذا كان مائها كرا فتخرج النسبة عن كونها عموما من وجه. و على تقدير التكافؤ يقدم الطائفة الدالة على عدم انفعال الكر لكونها أظهر فى شمول مورد الاجتماع و موافقة المشهور معه و شد و ذا القول الأخر و كون دليلهم أخص من المدعى لان المحكى عن المفيد و سلار نجاسة ما فى الحياض و الإناء من المياه بالملاقاة و دليلهم يختص بالإناء و لا يعم الحياض. و بالجملة فهذا القول ساقط جدا لا ينبغى الالتفات اليه و لا فرق فى هذه الصورة بين ما إذا كان الماء راكدا و افقا أو سائلا و جاريا بلا اتصاله بالمادة و الا لدخل فى الجارى و يخرج عن محل الكلام الذى هو فى الماء المنقطع عن المادة.

الصورة الثانية فيما إذا اختلفت السطوح على وجه الانحدار الشبيه بالتساوى مع سكون الماء أو جريانه لا عن مادة و حكم هذه الصورة كالأولى فى تقوى كل واحد من العالى و السافل بالآخر لصدق الوحدة العرفية و شمول إطلاق أدلة انفعال القليل و عدم انفعال الكر للماء المجتمع كك من قليله و كره و الظاهر عدم الاشكال عندهم فيه الا ما نسب الى صاحب المعالم (قده) حسبما تقدم الصورة الثالثة فيما إذا اختلفت السطوح بالعلو و السفل لا على الوجه المشابه بالمساوى بل مع الاختلاف الفاحش بين العلو و السفل سواء كان على وجه التسميم كالمنصب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٦

من الميزاب أو جدول قائم أو على وجه التسريح الشبيه بالتسنيم بان يكون الانحدار على وجه لا يلحق بالمساوى عرفا كل ذلك مع عدم كون أحدهما من العالى أو السافل كرا ففى تقوى كل منهما بالآخر مطلقا إذا كان المجموع كرا، أو عدم تقوى كل بالآخر كك، أو التفصيل بتقوى السافل بالعالى فلا ينفعل بملاقاة السافل للنجاسة دون العكس فينفعل بملاقاة العالى لها وجوه و أقوال:

ظاهر الشهيد فى الدروس هو الأول. قال (قده) لو كان الجارى لا عن مادة و لاقته النجاسة لم ينجس ما فوقها مطلقا و لا ما تحتها إذا كان جميعه كرا فصاعدا الا مع التغير انتهى. حيث ان إطلاق عبارته يشمل ما إذا كان التفاوت بين الفوق و التحت على وجه التسنيم أو التسريح أو غيرهما.

و حكى عن الشهيد الثانى فى الروض و صاحب المدارك أيضا. و استدل لهم بإطلاق قوله (ع) إذا كان الماء قدر كرا لا ينجسه شىء. قال الشهيد الثانى فى الروض النصوص الدالة على اعتبار الكثرة و كلام أكثر الأصحاب ليس فيه تقييد الكر المجتمع بكون سطوحه مستوية بل هو أعم منه و من المختلفة كيف اتفق انتهى. فانظر كيف يصرح بإطلاق النصوص و كلام الأصحاب.

و يمكن ان يستدل بدليل الاعتبار حيث ان الجزئين من الماء متحد لمكان اتصال أحدهما بالآخر و ان الوحدة الاتصالية تساقق الوحدة الشخصية و المتصل بهما أيضا متحد معهما بحكم الاتصال فيصير المجموع واحدا و يترتب على وحدته تقوى كل جزء منه بالآخر إذ الماء الواحد لا يصير ذا حكيمين الا مع تغير بعضه و عصمة باقيه الغير المتغير و على هذا فمبنى التقوى هو وحدة الماء. و يشكل ما ذكره اما إطلاق النصوص فالإنصاف عدم إطلاق لها لكى يشمل تلك الصورة خصوصا بعض مصاديقها مثل ما إذا كان ماء قليل فى حوض فى سطح دار مثلا و تكون على جنبه منارة و على تلك المنارة إبريق فى أسفله ثقبه ضيقة يخرج منها الماء و يدخل فى الحوض الذى فى السطح تحت المنارة و يكون مجموع ما فى الحوض و الإبريق و الخط الذى يخرج من الإبريق و يهراق فى الحوض قدر الكر فان الفهم الزكى آب عن التسليم بكون مثله مشمولاً لقوله (ع) إذا كان الماء قدر كرا لا ينجسه شىء و على تقدير تسليم الإطلاق فلا اشكال عن انصرافه عن مثل ذلك قطعاً. و اما إطلاق كلام الأصحاب ففيه ان جملة منهم مصرحون باعتبار تسوية السطوح و جماعة منهم قائلون بالتفصيل و بالجملة فالمسألة عندهم ذات أقوال ثلاثة فلا مسرح لدعوى إطلاق كلام أكثرهم. و اما الدليل الاعتبارى فالإنصاف ان المستفاد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٧

من النصوص هو عصمة الماء الكر الذى يصدق عليه الوحدة عرفا و ليس كل متصل مما يصدق عليه الوحدة الشخصية عرفا و ان كان كذلك حقيقة فالماء المتصل ببعضه ببعض كما فى الفرض الذى فرضناه لا يصدق عليه الوحدة عرفا فلا يقال على ما فى الإبريق الذى فى المنارة انه الماء الذى فى الحوض و لو مع الغمض عن الإبريق و الحوض اللذين يكونان طرفين لما فيهما من الماء بل ربما لا يصدق الوحدة عرفا على بعض فروض متساو السطوح أيضا كما إذا كان الوصل بين الغديرين بساقية ضيقة مثل الإبرة و نحوها فإنه لا يقال على ما فيهما و الساقية من الماء انه واحد و ذهب غير واحد من الأصحاب الى الثانى أى عدم تقوى كل من العالى و السافل بالآخر فينفعل العالى بملاقاته مع النجاسة كما ينفعل السافل بها و هو المحكى عن بعض كلمات العلامة و الشهيد و صريح المحقق الثانى قال الأخير فى محكى جامع المقاصد ان اشتراط الكرية فى المادة انما هو مع عدم استواء السطوح بان تكون المادة أعلى أو أسفل مع اشتراط القاهرية بفوران و نحوه اما مع استواء السطوح فيكفى بلوغ المجموع كرا كالغديرين إذا وصل بينهما بساقية انتهى. و استدل لهم تارة بقاعدة أصله انفعال الماء بملاقاته النجاسة إلا ما خرج للشك فى صدق عنوان المخرج فى المقام مع عدم شمول إطلاق مثل قوله إذا بلغ الماء قدر كرا لم ينجسه شىء و اخرى بما دل على اعتبار المادة فى ماء الحمام المنصرف إطلاقه و لو بحكم الغلبة إلى الكر و مفهومه عدم الاعتصام إذا كان المجموع كرا و إذا ثبت

عدم الاعتصام في الحمام ثبت في غيره بالإجماع و الأولوية فإن الحمام أولى بالتسهيل من غيره و ثالثه بأن المستفاد من قوله (ع) في ماء الحمام انه لا ينجسه شيء إذا كانت له مادة هو عليه المادة البالغة حد الكر لا اعتصام ماء الحمام القليل الواقع في الحيض الصغار فيتعدى من ماء الحمام الى عدم انفعال كل ماء قليل له مادة هي كـر بحسب المنطوق و الى انفعال كل ماء قليل لم يكن له مادة كـر كما في المقام بحسب المفهوم و لا يخفى ما في الكل اما الأول فللمنع من أصله الانفعال في الماء حسبما يأتي في المسائل الآتية و اما الثاني و الثالث فبمنع استفادة كرية المادة في حكم ماء الحمام حسبما يأتي أيضا في المسائل اللاحقة و ذهب جملة من المحققين الى القول الثالث و هو التفصيل بين السافل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٨

و العالي بتقوى السافل بالعالي فلا ينفعل بملاقاته للنجاسة مع اتصاله بالعالي و عدم تقوى العالي بالسافل فينفع العالي بملاقاته للنجاسة و لازمه انفعال السافل أيضا بتنجس العالي لعلوه و قاهرته عليه و نسب الى ظاهر التذكرة قال في المحكى منها لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا ان اعتدل الماء و الافى حق السافل و في المحكى عن الدروس لو اتصل الواقف بالجارى اتحدا مع مساواة سطحيهما و كون الجارى أعلى لا العكس انتهى و ظاهره ان الواقف لو كان عاليا مع اتصاله بالجارى السافل لا يتقوى به بل ينفعل بملاقاته للنجاسة و لازمه عدم تقويه بالسافل الكـر أيضا و كيف كان فعدم تقويه بالسافل القليل يكون أولى و استدل لهذا القول بأمر الأول دعوى اتحاد السافل بالعالي دون العكس موضوعا و أورد عليه باستلزام اتحاد العالي مع السافل لاتحاد السافل مع العالي و لذا حمل الشيخ الأكبر في الطهارة كلامه على الاتحاد الحكمي قال (قده) مراده بالاتحاد في حق السافل و عدمه في العالي الاتحاد من حيث الحكم دون الموضوع و الا- فلا يتصور حصول موضوع الاتحاد من احد الطرفين دون الآخر انتهى و أجاب عنه في مصباح الفقيه بان الاتحاد بين السافل و العالي ليس عقليا حتى يحكم بالملازمة و امتناع الانفكاك بل انما هو بحكم العرف و يمكن التفكيك بنظرهم كما هو كـك حيث يلاحظون الماء السافل و يعدون الماء العالي المستولى عليه من اجزائه و يشهدون بكونه كرا و إذا لاحظوا العالي يرونه مستقلا و لا يعدون الجزء النازل منه من اجزائه و لذا لا يتوهمون سراية النجاسة من السافل اليه ثم قال فالقول بتقوى السافل بالعالي مطلقا من غير عكس غير بعيد و ان كان الالتزام به فيما إذا لم يكن العالي بنفسه كرا لا- يخلو عن اشكال انتهى أقول و الانصاف ان ما نفى عنه البعد بعيد غايته و كيف يمكن تفكيك العرف و تفرقة بين ملاحظة العلو و السفل بحكمه عند ملاحظة العالي بتعدده مع السافل النازل منه و لذلك لا يتعداه تنجس السفل و انفعاله و عند ملاحظة السافل باتحاده مع العالي الذى نزل السافل منه و عدّ العالي من اجزائه كيف و لازم ذلك عدم سراية نجاسة العالي الى السافل عند انفعال العالي بملاقاته للنجاسة قضاء لحكم التعدد العرفي لأنه كما ان السافل لا يصير منشأ لاندفاع الانفعال عن العالي لملاحظة العرف بينونة العالي عنه كذلك لا يسرى انفعال العالي اليه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٩

بحكم تلك بينونة مع ان لازم الاتصال هو سراية انفعال العالي الى السافل و بالجملة فالأمر يدور بين عدم انفعال العالي لو حكم باتحاده مع السافل لكونهما معا كرا واحدا أو عدم سراية انفعاله الى السافل لو لم يحكم بوحدته معه لكن الثاني لا يمكن الالتزام به و لا هو (قده) ملتزم به فالمتعين هو الأول الأمر الثاني دعوى اتحاد السافل مع العالي حكما دون العكس و لا يخفى ان التفكيك في الحكم و ان كان امرا ممكنا بين السافل و العالي الا انه يحتاج الى الدليل و الكلام فيه الأمر الثالث دعوى كفاية القهر في تقوى الأسفل بالأعلى القاهر عليه كما ذكروا نظيره في مقام رفع النجاسة و إزالتها من كفاية علو المطهر أو مساواته و هذا الأمر أيضا مردود بمنع كفاية مجرد علو المطهر في مقام الرفع فضلا عن الدفع بل يعتبر ما يشترط في التطهير من الدفعة و الامتزاج و كرية المطهر في تطهير الماء القليل و منع أولوية الدفع عن الرفع على تقدير كفاية علو المطهر في الرفع إذ الاكتفاء به

فى الرفع لو ثبت لكان بقيام الدليل عليه المفقود فى المقام الأمر الرابع دعوى أولوية التقوى بالعالى عن التقوى بالمساوى الذى لا- اشكال فيه و فيه أيضا منع الأولوية بعد التفكيك بين المساوى و العالى بقيام الدليل فى المساوى دون العالى مع ان التقوى بالمساوى لعله ينشأ من صدق الوحدة عند تساوى السطوح المنتفى مع اختلافها فكيف يلحق صورة الاختلاف بصورة التساوى مع اختلافهما فى الملا-ك و التحقيق ان يقال لا- شبهة فى انه ليس المدار فى عصمه الماء عن الانفعال بكريته هو وجود الكر كيفما اتفق بل المدار ان الماء الذى تصيبه النجاسة ان كان كرا لا يفعل و صدق الكر على ما لاقته النجاسة يتوقف على اتصال اجزائه بعضه ببعض و كونه مع ما به يتم كрите ماء واحدا و عند ذلك نقول صدق الوحدة فى افراد المتصل على سبيل التشكيك سواء كان فى متساوى السطوح أو فى مختلفها، ففى بعض الافراد منه تصدق الوحدة صدقا جليا و لعل منه ما إذا صيغ من الحديد أو فلز آخر ما يتحمل كرا على شكل أسطوانة تنتهى إلى طرفين عريضين يكون الماء الذى فيها و فى طرفيها بقدر الكر لا سيما مع وقوف الماء و عدم سيلانه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٠

إذ لا- إشكال فى انه ماء واحد بل ليس الا- كالماء فى الحوض الذى يتراكم بعضه على بعض حتى ينتهى إلى قعره حيث لا إشكال فى ان ما فى قعر الحوض متحد مع ما فى سطحه كما لا يخفى و فى بعض الافراد منه يكون صدق الوحدة خفيا فينصرف عنه إطلاقات الأدلة و فى بعض الافراد منه يشك فى الانصراف و عدمه و فى بعض الافراد منه لا يساعد العرف على إطلاق الماء الواحد عليه كما لو انصب الماء من إبريق و اتصل بماء سافل اتصالا ضعيفا أو اتصل الغديران بساقية ضيقة كالإبرة و نحوها و الحكم فى الأول أى فيما كان صدق الوحدة جليا هو الرجوع الى المطلقات و فى غيرها هو التمسك بقواعد أخرى أو الرجوع الى الأصول مما يطابق البراءة أو الاحتياط هذا ما عندى فى ذاك المقام و على الله التوكل و به الاعتصام هذا كله فيما إذا لم يتساو سطوح الكر أو القليل الواقف الغير السائل و اما لو كان جاريا من الأعلى إلى الأسفل فلا ينجس العالى بملاقاة السافل إجماعا فى العلو التسنيمى أو التسريحي الشبيه بالتسنيمى بخلاف ما لو كان العلو انحداريا شبيها بالتساوى فإنه فى حكم التساوى و ربما يدعى استحالة سراية النجاسة من السافل الى العالى عقلا و فيه ان الحكم بالسراية أمر تعبدى لا استحالة فى انقيادها لو قام عليه دليل و لوضوح ما ذكرناه وجه دعوى الاستحالة بأنها غير مفهومه من الدليل الدال على انفعال القليل لعدم مساعدة الارتكاز العرفى عليه و هل المرجع عند الشك فى شمول إطلاق دليل الكر هو عموم أدلة الانفعال أو عموم اعتصام الماء أو استصحاب طهارة الماء فيه كلام يأتى تفصيله فى المسألة السابعة إنشاء الله تعالى

### **[مسألة السادسة إذا جمد بعض ماء الحوض و الباقي لا يبلغ كرا ينجس بالملاقاة]**

مسألة السادسة إذا جمد بعض ماء الحوض و الباقي لا يبلغ كرا ينجس بالملاقاة و لا يعصمه ما جمد بل إذا ذاب شيئا فشيئا ينجس أيضا و كذا إذا كان هناك ثلج كثير فذاب منه أقل من الكر فإنه ينجس بالملاقاة و لا يعتصم بما بقى من الثلج اعلم ان فى هذه المسألة أمور ينبغى التنبيه عليها (الأول) إذا جمد بعض ماء الكر و لم يكن الباقي منه كرا فهل يبقى بواسطة اتصاله بالمنجمد فى حكم الكر فلا- ينجس بالملاقاة أولا يعصمه ما جمد فينجس بها (وجهان) بل قولان المحكى عن منتهى العلامة هو التردد فيه بناء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠١

على ما ذهب اليه من عدم انفعال الجامد الكثير بالملاقاة كما يأتى فى الأمر الثانى و وجه تردده على ذلك المبني هو التردد فى

صدق الاتحاد اى اتحاد الماء الغير المنجمد مع المنجمد قال فى محكى المنتهى لو وقع فى الماء القليل المائع الملاصق لما زاد عن الكر من الثلج نجاسة ففى نجاسته نظر فإنه يمكن ان يقال ماء متصل بالكر فلا يقبل التنجيس و يمكن ان يقال ماء قليل متصل بالجماد اتصال مماساً لا مازجاً و اتحاد فأشبه المتصل بغير الماء من انفعاله عن النجاسة لقلته انتهى و الأقوى تنجسه بالملاقاة و عدم اعتصامه بواسطة اتصاله بما جمد لضعف ميناه كما سيظهر و عدم صدق الاتحاد عرفاً على تقدير تسليم ميناه و يترتب عليه انه إذا ذاب المنجمد شيئاً فشيئاً ينجس أيضاً فإنه بعد الذوب ماء قليل ملاق للماء المتنجس و كذا إذا كان ثلج كثير يذوب شيئاً فشيئاً فلاقى الذائب منه الذى أقل من الكر مع النجاسة فإنه ينجس و لا يعتصم بما بقى من الثلج و ينجس ما يذوب منه بعده و لو بلغ من الكثرة ما بلغ و طريق تطهيره هو طريق تطهير القليل إذا كان قليلاً و الكثير إذا كان كرا الأمر الثانى إذا جمد الكثير فهل ينجس بالملاقاة كالجامدات فينجس المحل الملاقى منه و يطهر بمطهر غيره من الجوامد أولاً ينجس لبقائه على ما كان من حقيقته المائية قبل انجمادها (وجهان) بل قولان. المحكى عن منتهى العلامة هو الأخير و استدلل له بان جمود الجامد من الماء لا يخرج عن حقيقته المائية بل يؤكدها لأن الآثار الصادرة عن الحقيقة كلما قويت كانت أكد فى الدلالة على ثبوت تلك الحقيقة و من الواضح ان البرودة من آثار حقيقة الماء و صورة نوعيته و هى تقتضى الجمود و إذا لم يخرج الماء بالحرارة البالغة غايتها الطارية عليه عن حقيقته مع انها على خلاف طبعه فعدم خروجه عن حقيقته بواسطة البرودة التى مقتضى طبيعته يكون اولى و مع عدم خروجه عن حقيقته بواسطة الجمود الطارى عليه يعمه حكمه فيشملة عموم قوله (ع) إذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شىء انتهى و الأقوى هو الأول لخروج الماء المنجمد عن صدق الماء لغه و عرفاً و لو لم يخرج عن تلك الحقيقة عقلاً و لا إشكال فى توقف شمول الحكم على بقاء صدق الاسم عرفاً لكون الألفاظ بمالها من المداليل العرفية موضوعاً للاحكام و مع عدم صدق الاسم عرفاً لا يشمله الحكم فيصير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٢

بعد الانجماد كالجامدات التى تنجس بملاقاتها للنجاسة و يطهر بمطهر غيره من الجامدات بعد زوال العين ان كانت للنجاسة عين و لو ألقيت النجاسة و ما يكتنفها إذا كانت لها عين أو القى موضع الملاقاة حيث لا عين بقى ما عداه على الطهارة كما فى سائر الجامدات الأمر الثالث إذا جمد القليل فعلى المختار من خروجه عن تحت حكم الماء بواسطة جموده لا إشكال فى اختصاص الانفعال بموضع الملاقاة فلا يسرى الى ما عداه لانه جامد يتبعه حكم الجوامد و على المحكى عن منتهى العلامة (قده) فهل يحكم بنجاسة جميعه لانه ماء قليل و من حكمه انفعال جميعه بملاقاة جزء منه للنجاسة أو يكون كالجوامد لان جموده يمنع من شياع النجاسة فيه فلا يتعدى موضع الملاقاة بخلاف الماء القليل الذى يسرى الى جميع اجزائه (وجهان) استقرب فى المنتهى الأخير و يمكن ان يبتنى المسألة على ان انفعال جميع اجزاء الماء القليل بالملاقاة هل هو بالسراية و شياع النجاسة فيه أو بالتعبد فعلى الأول فيقول فى المقام بالأخير كما استقرب به العلامة معللاً بعدم الشياع و السراية و على الثانى فيقول بالأول لإطلاق أدلة انفعال ماء القليل بالملاقاة بعد فرض تسليم صدق الماء على المنجمد منه الأمر الرابع لو انفعال الماء ثم عرضه الجمود بعد انفعاله فعلى المختار من خروجه عن حكم الماء فالظاهر طهر ظاهره بتطهيره و عدم حصول طهر باطنه بتطهير ظاهره بل يتوقف طهر باطنه على عوده مائناً لا متناع مداخلة أجزاء المطهر له بحيث ينفذ. فى أعماقه كسائر المائعات المتنجسة عند جمودها كالدهن المائع المتنجس إذا صار جامداً و اللبن المتنجس لو صار جنبناً و الشحم المتنجس إذا صار صابوناً و من ذلك الأسنان الصناعية لو انفعت بالملاقاة حال ذوبانها ثم انجمدت فإنها تطهر بالتطهير ظاهرها مع بقاء باطنها على النجاسة و على المحكى عن العلامة فالوجهان المتقدمان فى الأمر المتقدم

## [مسألة ٧- الماء المشكوك كربيته مع عدم العلم بحالته السابقة في حكم القليل على الأحوط]

مسألة ٧- الماء المشكوك كربيته مع عدم العلم بحالته السابقة في حكم القليل على الأحوط و ان كان الأقوى عدم تنجسه بالملاقاة نعم لا- يجرى عليه حكم الكر فلا- يطهر ما يحتاج إلى إلقاء الكر عليه و لا- يحكم بطهارة متنجس غسل فيه و ان علم حالته السابقة يجرى عليه حكم تلك الحالة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٣

اعلم ان الشك في الكرية تارة يكون من جهة الشبهة المصدقية كما إذا لم يعلم مقدار الماء المعين مع العلم بمقدار الكر شرعا و اخرى يكون من جهة الشبهة الحكمية و هذا أيضا على قسمين لانه يكون تارة من جهة الشك في مقدار الكر شرعا كما إذا علم بلوغ مساحة مكسر الماء سبعة و عشرين لكن يشك في بلوغه الكر من جهة الشك في ان الكر عند الشارع هل هو هذا المقدار أو ما يبلغ مكسره ستة و ثلاثين أو ما يبلغ اثنين و أربعين شبرا و سبعة أثمان من الشبر و اخرى من جهة الشك فيما يعتبر في عاصمته أو مطهرته كما إذا علم بكون الكر اثنين و أربعين شبرا و سبعة أثمان من الشبر و علم ببلوغ الماء هذا المقدار أيضا و لكن شك في طهارته عند ملاقاته للنجاسة إذا لم يكن متساوي السطوح من جهة الشك في اعتبار تسوية السطوح في العصمة أو شك في مطهرته للماء الذي يراد طهره به مع عدم ممازجته معه أو إلقائه عليه دفعة من جهة الشك في اعتبار الممازجة أو الإلقاء دفعة و على جميع التقادير فاما ان يعلم بالحالة السابقة للماء من القلة أو الكثرة، أو لا يعلم اما لأجل عدم الحالة السابقة له كالماء الخلق دفعه أو لا جل الجهل بحالته السابقة و كيف كان فهل يحكم في موارد الشك في اندراج ماء في موضوع اخبار الكر أو أدلة الانفعال بالانفعال بالملاقاة أو بعدمه (قولان) الذي مشى عليه الشيخ الأكبر في طهارته هو الأول و ذهب صاحب الجواهر (قده) إلى الأخير و استدلل للأول بوجوه: الأول قاعدة المقتضى و المانع و تفصيل الكلام في تلك القاعدة يقع في مقامين الأول في بيان تلك القاعدة في حد نفسها و الثاني في تطبيقها على المورد اما المقام الأول فاعلم انه لا إشكال في جواز التمسك بأصالة عدم المانع عند الشك في وجود المقتضى بالفتح لدى العلم بوجود مقتضى و كون الشك في وجود المقتضى بالفتح من جهة الشك في وجود المانع إذا كان لعدم المانع حالة سابقة معلومة و ذلك بأدلة حجية الاستصحاب و اما إذا لم يعلم بعدم المانع سابقا و شك في وجوده مع العلم بوجود المقتضى بالكسر فهل لا- يعتنى بالشك في وجود المانع و يحكم بترتب المقتضى بالفتح على المقتضى بالكسر إذا علم بوجوده ما لم يعلم بوجود المانع سواء علم عدمه بعلم أو علمي أو أصل معتبر أو لم يعلم أصلا أولا يحكم بترتبه ما لم يحرز عدم المانع (وجهان) قد يقال بالأول و ذهب اليه الشيخ الأكبر (قده)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٤

في الطهارة في مسئلتنا و هي الشك في الكرية و ربما يتمسك له ببناء العقلاء بدعوى انهم عند العلم بوجود المقتضى بالكسر يحكمون بوجود المقتضى بالفتح مع الشك في وجود المانع و لو لم يحرزوا عدمه و لو بأصل كما يحكمون بوجوده مع العلم بعدم المانع أو إحراز عدمه بدليل علمي أو أصل معتبر و هذا هو المراد بقاعدة المقتضى و المانع و التحقيق عدم أصل لتلك القاعدة أصلا كما عليه الشيخ الأكبر في أصوله لعدم إحراز بناء العقلاء على العمل بها و من المعلوم ان الحكم بوجود المعلول يتوقف على إحراز وجود علته بتمام ماله الدخول في عليته و كما انه مع الشك في وجود المقتضى بالكسر لا- يحكم بتحقق المقتضى بالفتح فكذلك عند العلم بوجود المقتضى بالكسر لا يحكم بتحقق المقتضى بالفتح لو شك في وجوده من جهة الشك في فقد شرطه أو وجود مانعه و كما ان نفس الشك في فقد الشرط لا ينعف في الحكم بترتب المقتضى بالفتح ما لم يحرز وجود الشرط بمحرز من علم أو علمي أو أصل معتبر كذلك نفس الشك في وجود المانع لا ينعف في الحكم المذكور ما لم



يحرز عدمه بمحرز. و السر في ذلك ان المقتضى بالكسر ليس بكاف في تحقق المقتضى بالفتح لانه ليس بالعلّة التامة لوجود المقتضى بل هو جزء من العلة حسب فرض دخل الشرط و عدم المانع في وجوده لا بمعنى ان دخل عدم المانع دخل تأثير نحو دخل المؤثر في المتأثر حتى يرد بان العدم لا يكون مؤثرا في الوجود بل بمعنى انه عند تحقق الشرط و فقد المانع يؤثر المقتضى بالكسر في الوجود فالتأثير مستند إلى المقتضى بالكسر لكن لا مطلقا بل في ظرف تحقق الشرط و فقد المانع و ان شئت فعبر عن المقتضى بالفتح بأنه ليس مستكفيا بالفاعل فقط و ان شئت فقل ان الكلام ليس في العلة البسيطة بل المركبة من وجود الفاعل المؤثر المعبر عنه بالمقتضى بالكسر و وجود الشرط و عدم المانع فكما انه عند الشك في وجود العلة البسيطة لا يحكم بوجود المعلول و لا- الجرى العملى على طبق وجوده ما لم يحرز علته البسيطة بمحرز و ليس لعقل ترتيب آثار وجوده مع الشك في وجود علته ما لم يحرز بمحرز فكذلك لا يحكم بوجود المعلول عند الشك في وجود علته التامة ما لم يحرز وجود علته بمحرز من غير فرق بين ان يكون الشك في وجود جميع اجزاء علته من المقتضى و الشرط و المانع أو في بعض اجزائها و في بعض الاجزاء أيضا لا يفرق بين ما إذا كان الشك في وجود المقتضى بالكسر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٥

أو في وجود الشرط أو في فقد المانع. فالفرق بين الشك في اجزائها بعدم ترتيب اثر وجود المعلوم عند الشك في وجود المقتضى أو الشرط عند عدم احرازهما بمحرز و ترتيب أثره عند الشك في عدم المانع مع عدم إحراز عدمه بمحرز حديث شعري محض و باطل صرف لا أساس له أصلا هذا تمام الكلام في أصل القاعدة المقام الثاني في تطبيق القاعدة على تقدير تماميتها على المورد فقد ذكر الشيخ الأكبر (قده) في طهارته، ما حاصله ان المستفاد من الصحيح (إذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شيء) هو ان الكرية علة لعدم التنجيس و هو معنى المانع إذ لا نعى به الا ما يلزم من وجوده العدم هذا طريق استفادة مانعية الكر عن الانفعال و اما ما يستفاد منه اقتضاء الملاقاة للانفعال فهو مثل قوله (ع) في الماء الذى يدخله الدجاجة الواطية للعدرة انه لا يجوز التوضى منه الا ان يكون كثيرا قدر كرم من الماء و قوله (ع) فيما يشرب منه الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستسقى منه حيث ان المستفاد منها سببية الملاقاة للنجاسة و مانعته الكرية عنها هذا و ليعلم أولا ان المستفاد من عبارة الجواهر ان القلة و الكثرة أمران وجوديان و ان التقابل بينهما بالتضاد كما نسب اليه الشيخ في الطهارة و قال (قده) و كأنه تخيل تبعا لصاحب الحدائق ان كلا- من القلة و الكثرة أمران وجوديان لا بد من الرجوع عند تردد الماء بينهما الى ما يقتضيه الأصل في أحكام القليل و الكثير انتهى و المختار عنده (قده) أن القلة باعتبار فصله اعنى ما لا يكون كثيرا أمر عدمى و يكون التقابل بينها و بين الكثرة نحو تقابل الوجودى و العدمى الا انه (قده) لم يبين أنه بالإيجاب و السلب أو العدم و الملكة و ان كان الظاهر هو الأخير لأن الماء الذى لا- يكون كثيرا تكون فيه قابلية الكثرة بأن يزداد عليه الى ان يصير كثيرا لكن الحق هو ما ذهب إليه فى الجواهر لان كل واحد من القلة و الكثرة عبارة عن قدر من الماء إذا كان الماء على ذاك المقدار المخصوص يكون قليلا أو كثيرا و ليست القلة مجرد ما لا يكون كثيرا. كيف و الا يمكن ان يقال بأن الكثرة أيضا أمر عدمى باعتبار فصلها اعنى مالا يكون قليلا فالحق كون التقابل بينهما بالتضاد.

ثم انه يمكن ان يكون الشرط فى الانفعال هو القلة كما يستفاد من قوله (ع) «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه» و قوله (ع) «كلما غلب الماء ريح الجيفة»

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٦

فتوضأ و اشرب» حيث انهما بعمومهما يدلان على عدم انفعال الماء خرج عنه القليل بالأدلة الدالة على انفعاله بالملاقاة فتكون القلة شرطا فى انفعاله و لا بد من إحرازها فى الحكم بالانفعال و مع الشك فيها يكون المرجع هو أصالة عدم القلة لكونها امرا

وجوديا مسبوفا بالعدم.

ويمكن ان يكون الشرط فى عدم الانفعال هو الكثرة و لا- بد من إحرازها فى الحكم بعدم الانفعال و مع الشك فيها يكون المرجح هو أصالة عدم الكثرة و لا يحتاج إلى إثبات القلة ح لأنها ليست شرطا للانفعال حسب الفرض و يمكن ان يكون كلاهما شرطا للقلة للانفعال و الكثرة لعدمه و عليه فيتعارض الأصلان أعنى أصالة عدم للقلة و أصالة عدم الكثرة و يكون المرجح هو أصالة الطهارة فى الماء و عموم «خلق الله الماء طهورا» و التحقيق هو الأخير لمنع استفادة اقتضاء الملاقاة مطلقا للنجاسة بل المسلم كونها مقتضية لتنجيس الماء القليل بدعوى كون الملاقاة مقتضية لتنجيس هذا المقدار من الماء كما يشاهد فى قطرة من الدم مثلا فإنها توجب تغير مثقال من الماء و لا تغير رطلا منه، لا لكون الكثرة فى الرطل مانعة عن تغيره بل لعدم اقتضاء القطرة فى ان يغيره فالقصور فى ناحية فاعلية القطرة فى التأثير لا من جهة طر و المانع فى القابل عن التأثير فحديث المقتضى و المانع غير منطبق على المقام و قد عرفت عدم تامية قاعدته رأسا فقاعدة المقتضى و المانع لا كبرى لها و لا صغرى فى المقام هذا ما عندى فى هذا الموضوع.

الوجه الثانى مما استدل به لانفعال ما شك فى كريته هو التمسك بأصالة عدم وجود الكر فى هذا المكان لإثبات عدم كرية هذا الموجود بناء على القول بالأصول المثبتة هكذا ذكره الشيخ الأكبر فى الطهارة و لم يظهر لى المراد من استصحاب عدمه الذى هو مفاد ليس التامة لإثبات ليس الناقصة هل هو إجراء الأصل فى العدم المحمولى لإثبات العدم النعتى أو المراد معنى آخر مغاير مع استصحاب العدم الأزلى لكن فى مستمسك العروة جعل هذا الوجه مغايرا مع استصحاب العدم الأزلى و رده بأنه مبنى على القول بالأصل المثبت مع تسليمه جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى و إثبات العدم النعتى من غير ابتناؤه على الأصل المثبت و لم يظهر لى المغايرة بينهما و كيف كان فهذا كما صرح به الشيخ (قده) مبنى على القول بالأصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٧

المثبت الذى لا- يقول به و لا- يمكن ان يقال به الوجه الثالث التمسك بعموم العام فى الشبهة المصدقية للخاص بناء على ان يكون مقتضى العمومات انفعال الماء مطلقا و قد خرج عنه الكر فإذا شك فى كرية ماء يشك فى كونه مصداق المخصص بعد العلم بكونه من افراد العموم فيكون المرجح فيه العموم و فيه أو لا- منع كون مقتضى العمومات انفعال الماء مطلقا لما عرفت فى الوجه الأول من ان المستفاد منها هو انفعال الماء القليل لا الماء مطلقا و ثانيا عدم جواز التمسك بالعموم فى الشبهة المصدقية حسبما قرر فى الأصول لكن الإشكال الأخير يختص بالتمسك بالعموم فى الشبهة الموضوعية و اما فى الشبهة الحكمية فلا مانع عن التمسك به فى المقام سواء كان الشك فى مقدار الكر شرعا أو فى اعتبار شىء فى عصمته الوجه الرابع ما افاده بعض مشايخنا (قده) و هو ان تعليق الحكم على أمر وجودى فى دليل، بالدلالة الالتزامية العرفية يدل على ثبوت الحكم عند إحرازه لا بمعنى كون الإحراز موضوعا لذاك الحكم تماما أو جزء من موضوعه و لا بان تكون القضية المتكفلة لإثبات الحكم الواقعى مثبتا للحكم الظاهرى بل بدعوى ان العرف يفهم من القضية المتكفلة للحكم الواقعى كدليل التصرف فى مال الغير المتعلقة على رضا مالكة مثلا ان المكلف ما لم يحرز رضا المالك لا يجوز له التصرف فى ماله بلا مؤنة إثبات عدم الرضا بالأصل بل نفس الشك فى الرضا كاف عندهم فى الحكم بعدم جواز التصرف و انحصار جوازه عندهم بصورة إحراز الرضا فالإحراز و ان كان طريقا الى موضوع الحكم لكنهم يرونه موضوعا فهو من هذه الجهة موضوعى و ان شئت فقل ان كل موضوع للحكم إذ أفوض إحرازه إلى المكلف و جعل إحرازه وظيفة له و ان كان الإحراز طريقا اليه الا ان العرف يرونه موضوعا له و ذلك قاعدة سارية فى غير واحد من الأبواب كعدالة الشاهدين فى باب الطلاق و كوجود المصلحة فى فعل الوكيل عن الموكل و الولى فى مال المولى عليه و كالحلية المترتبة على التذكية فى قوله تعالى (إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ) و كوجوب القصر المترتب على السفر و غير ذلك من

الموارد التي لا- تحصى مما رتب الحكم على أمر وجودى و فوض إحراز ذاك الأمر الوجودى إلى المكلف و جعل إحرازه وظيفه له فمن ترتب الحكم على الأمر الوجودى و جعل إحرازه فى عهده المكلف يستكشف أن الإحراز مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٨

أخذ موضوعيا بالنسبة إليه لا طريقا محضا فيستظهر عدمه عند عدم إحراز موضوعه من دليل الحكم الواقعى بدلالة التزامية عرفية و لعل طريق استظهاره من الدليل الدال على تعليق الحكم على الموضوع الواقعى الذى يلزمه كون الإحراز أخذ طريقا محضا اليه هو الحكم بأنه لو لا موضوعية الإحراز للزم عدم حصول الاطمئنان بوقوع شىء مما يكون من سنخ هذه الأمور المذكورة لا سيما لو كان الفاعل محرزا للموضوع بغير طريق العلم الوجدانى بل معتمدا على الأصل أو الامارة ضرورة انه لو طلق عند عدلين الذين أحرز عدالتهم بالبينه يكون دائما فى شك من وقوع طلاق من جهة التردد فى تبين خلاف الامارة القائمة على عدالتهم فمقتضى إيكال الإحراز إلى نظره هو حجية إحرازه زائدا عن طريقته الى الواقع فى موضوعيته بالقياس الى ما يترتب عليه من الحكم و يترتب على ذلك أمران. أحدهما عدم كشف الخلاف بعد ان أحرز الموضوع بمحرز و عمل على طبقه و لو انكشف خلاف ما أحرزه لا لأجل اجزاء الحكم الظاهرى عن الواقعى بل لمكان تحقق موضوع الحكم واقعا و هو الإحراز و ثانيهما عدم تحقق الحكم عند عدم الإحراز واقعا لأجل عدم تحقق موضوعه فمن صغريات تلك القاعدة هو الحكم بالعصمة المترتب على الكرية التى هى أمر وجودى فوض إحرازها إلى المكلف و جعل إحرازها وظيفه له فعند عدم إحرازها يحكم بعدم ترتب حكم العصمة عليها من جهة انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه الذى هو إحراز الكرية و يكون الدليل على موضوعية إحراز الكرية للحكم بالعصمة هو نفس الدليل الدال على ان الماء إذا كان قدر كر لا ينجسه شىء لكن بالدلالة الالتزامية العرفية و مما قرناه فى بيان تلك القاعدة يظهر سقوط ما أورد عليها فى مستمسك العروة فى المقام فإنه بعد ان قرر القاعدة أولا بقوله «اناطة الرخصة تكليفية كانت أو وضعية بأمر وجودى يدل بالالتزام العرفى على اناطة الرخصة بإحراز ذلك الأمر و انتفائها بعدم إحرازه» أورد عليه بقوله ان كان المراد ان اناطة الرخصة بالأمر الوجودى مرجعها إلى اناطة الرخصة الواقعية بذلك الأمر و اناطة الرخصة الظاهرية بالعلم بوجوده فيكون المجعول حكيم واقعا منوطا بوجود ذلك الأمر الواقعى و ظاهريا منوطا بالشك فيه فذلك مما لا يقتضيه ظاهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٩

الدليل أصلا و ليست اناطة الرخصة بأمر الا كاناطة المنع بأمر ليس المقصود منها الا جعل حكم واقعى لموضوعه الواقعى و ان كان المراد ان هناك قاعدة عقلائية ظاهرية نظير جواز الرجوع الى العام عند الشك فى وجود الخاص فهو أيضا غير ثابت نعم إذا كان الأصل يقتضى انتفاء الأمر المنوط به الجواز كان الأصل النافى له نافيا لحكمه و هو الجواز و لكن هذا وجه آخر يأتى و يتوقف على جريان الأصل النافى للكرية انتهى و أنت بعد الاطلاع على ما قرناه تعلم ان مورد تلك القاعدة ليس مختصا بخصوص الرخصة المترتبة على الأمر الوجودى بل المؤسس لها يجريها فى كل حكم وجودى أو عدمى وضعى أو تكليفى كوجوب القصر المترتب على السفر الذى هو محل كلام مؤسسها و كنفوذ الطلاق و صحته المترتب على سماع العدلين و نحوهما فتخصيص تلك القاعدة بخصوص الرخصة ثم الاشكال عليها بما ذكر مما لا وجه له فلا يرد عليها شىء مما أورد عليه نعم يرد عليه ان اللازم من ذلك عدم ترتب حكم الكرية عليه ما لم يحرز و لو كان الكرية موجودا واقعا كما إذا غسل الشىء المتنجس بما شك فى كبريته بإدخاله فيه ثم انكشف كبريته و ان كان يصح الالتزام به فى الطلاق و معاملته الوكيل و الولى بأن طلق عند من شك فى عدالتهم ثم تبين عدالتهم أو باع عن الموكل أو مال المولى عليه مع الشك فى كونه ذا مصلحة ثم تبين كونه ذا مصلحة فإن القول بالبطلان فيهما ليس بكل البعيد لكنه فى المقام مما لا يمكن الالتزام به و لا أظن التزامه (قده) به أيضا

فهذا الوجه من هذه الجهة في المقام لا يخلو عن الاشكال و ان كان سليما عن الاشكال فيما يمكن الالتزام به و لعل وجوب القصر المترتب على الضرب في الأرض بقصد المسافة مما يمكن الالتزام فيه بالصحة إذا قصد مسافة شك في كونها بقدر السفر الشرعي فإنه يصح منه التمام و لو بان أنه بقدر المسافة شرعا الا انه يشكل فيه القول بوجود الإعادة إذا اتى بالقصر و تبين أنه المسافة شرعا و هذا ما عندي في تلك القاعدة و الحمد لله و قد ظهر من جميع ما ذكرناه من الوجوه ان الأقوى كما في الجواهر و عليه المصنف في المتن عدم تنجس الماء المشكوك كريتته بالملاقاة اما لعموم مثل قوله (ع) خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا- ما غير إلخ أو لأصالة الطهارة الثابتة في كل ما يشك في طهارته اما من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية أو في خصوص الماء و ان كان الأحوط الاجتناب عنه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١٠

كما ذهب الى القول بوجود الاجتناب عنه الشيخ الأ-كبر في الطهارة ثم على المختار من عدم الحكم بالتنجس بالملاقاة فلا يجرى عليه مما يترتب على الكر من الاحكام عدا عدم التنجس بالملاقاة فلا- يطهر ما يحتاج في تطهيره إلى إلقاء الكر عليه بإلقائه عليه لعدم إحراز كريتته و يكون الشك في طهره بإلقاء ما شك في كريتته عليه من جهة الشك في كرية ما القى عليه و حيث لا يجرى الأصل في السبب أعنى الكرية يجرى الأصل في المسبب فيستصحب بقاء نجاسة ما القى فيه الماء الذي يشك في كريتته و لا يحكم بطهارة متنجس غسل بإدخاله فيه و ان لم يحكم بنجاسته أيضا بإدخال المتنجس فيه و لا محذور في التفكيك بينهما مع الملازمة بين بقاء نجاسته و نجاسة الماء الذي أدخل المتنجس فيه واقعا و كذا طهارة ما ادخل فيه المتنجس و طهر ما ادخل فيه لان هذا التفكيك في الحكم الظاهري و لا مانع من التفكيك فيه إذ اقتضاه الأصول كما في المقام هذا كله إذا لم يعلم بالحالة السابقة للماء من الكرية أو القلة و الا فلا إشكال في استصحاب تلك الحالة و ترتيب أحكامها بلا ارباب و الإيراد على هذا الاستصحاب بتعدد الموضوع مندفع بأن الكثرة و القلة من قبيل الحالات المتبادلة على موضوع واحد عرفا و قد قرر في الأصول ان المناط في وحدة الموضوع في القضية المتيقنة و المشكوكه هو حكم العرف باتحادهما و ان كانا متغايرين بحسب الدقة العقلية و المناط في الاتحاد العرفي أيضا هو حكم العرف بالاتحاد بحسب الارتكاز لا بحسب ما يتفاهم من لسان الدليل

### [مسألة ٨- الكر المسبوق بالقلة إذا علم ملاقاته للنجاسة و لم يعلم السابق من الملاقاة و الكرية]

مسألة ٨- الكر المسبوق بالقلة إذا علم ملاقاته للنجاسة و لم يعلم السابق من الملاقاة و الكرية إن جهل تاريخهما أو علم تاريخ الكرية حكم بطهارته و ان كان الأحوط التجنب و ان علم تاريخ الملاقاة حكم بنجاسته و اما القليل المسبوق بالكرية الملاقى لها فان جهل التاريخان أو علم تاريخ الملاقاة حكم فيه بالطهارة مع الاحتياط المذكورة و ان علم تاريخ القلة حكم بنجاسته اعلم ان حدوث الكرية و الملاقاة أو القلة و الملاقاة من صغريات توارد الحالتين اللتين يجهل تاريخهما معا تارة فيسمى بمجهولي التاريخ و يعلم تاريخ أحدهما أخرى و اما مع العلم بتاريخهما معا فالشك في تقدم أحدهما على الآخر غير معقول ثم اما ان يعلم بعدم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١١

التقارن و يكون الشك متمحضا في التقدم و التأخر أو يشك في التقارن أيضا. و الكلام في المقام يقع في مقامين: الأول في حدوث الكرية و الملاقاة مع الشك في تقدم أحدهما على الآخر و فيه ثلاث صور الاولى ما إذا كان تاريخ كليهما مجهولا و شك في تقدم الكرية على الملاقاة أو تأخرها عنها مع احتمال تقارنهما أو مع القطع بعدم تقارنهما و لا يخفى ان في مجهولي

التاريخ مسلكين: أحدهما جريان الأصل فيهما معا و سقوطهما بالمعارضه و هذا هو مختار الشيخ الأكبر (قده) فى الرسائل و لازم ذلك جريان الأصل فى طرف واحد إذا كان الأثر مختصا به و لم يكن أثر شرعى للطرف الأخر و ثانيهما عدم جريان الأصل و لو فى طرف واحد اما لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين المعتبر فى الاستصحاب فىكون التمسك بعموم لا تنقض معه من قبيل التمسك بعموم العام فى الشبهه المصادقيه للعموم و اما لخروجه عن تحت دليل الاستصحاب لان مورده هو ما كان الشك فى امتداد المستصحب و فى المقام ليس ككك لان الشك فيه فى اتصال المستصحب بوجود الحادث الأخر من جهه الشك فى التقدم و التأخر و دليل الاستصحاب قاصر عن شموله له و لازم ذلك عدم جريان الأصل مطلقا و لو فى طرف واحد إذا اختص بالأثر و لم يكن الأخر بذى أثر فعلى الأول فربما يقال بجريان الأصلين و سقوطهما بالمعارضه لأن أصاله عدم الملاقاه الى زمان الكريهه تقتضى الطهاره و أصاله عدم الكريهه إلى زمان الملاقاه تقتضى النجاسه فيتساقط الأصلان و ح إذا لم يحتمل التقارن يرجع الى استصحاب الطهاره السابقه التى يشك فى بقائها من جهه الشك فى تقدم الملاقاه على الكريهه و الى أصاله الطهاره فى كل ما شك فى طهارته أو فى خصوص الماء التى هى المرجع بعد تعارض الأصلين و ان كان استصحاب الطهاره حاكما على أصاله الطهاره هذا مع عدم احتمال المقارنه و مع احتمالها فهل يثبت التقارن بإجراء الأصل فيهما أم لا (وجهان) من ان التقارن أمر وجودى لازم لعدم كل منهما قبل الأخر فيكون إثباته بأصاله عدم كل منهما الى زمان الأخر مثبتا و من انه من اللوازم الخفيه الثابته بالاستصحاب من غير ابتناء ثبوته على القول بالأصل المثبت و الأقوى هو الأول لأن التقارن كالتقدم و التأخر يحتاج إثباته إلى إجراء الأصل فيه. و دعوى خفاء الواسطه غير مسموعه مع ما فى القول بصحة إجراء

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١، ص: ١١٢

الأصل لإثبات ما كانت الواسطه فيه خفيه رأسا ثم على تقدير ثبوت التقارن فهل يحكم بنجاسه الماء أو طهارته (وجهان) من ان سبق الكريهه شرط فى كون الماء عاصمه من النجاسه فإذا لم يحصل الشرط يكون نجسا و لو حصل الكريهه مقترنا مع الملاقاه، و من ان الانفعال بالملاقاه ثابت للماء القليل فإذا لم يكن قليلا حين الملاقاه يكون طاهرا لاستصحاب الطهاره و قاعدتها و الأقوى هو الوجه الأول و ذلك لان الظاهر من قوله (ع) إذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شىء هو اعتبار الكريهه قبل الملاقاه و لو بآن لكى يتحقق الملاقاه بعد الكريهه و هذا الاستظهار انما هو من ناحيه أخذ الكريهه موضوعا لعدم التنجس و من المعلوم اعتبار تقدم الموضوع على الحكم فيما إذا كان الحكم من عوارض الموضوع بعد وجوده لا- فى رتبته وجوده كالوجود نفسه و الإمكان و الشئيه و نحوها فلا محاله يتأخر عن وجوده بالزمان و من هنا يمكن ان يقال بعدم جريان الأصل فى عدم الملاقاه أصلا و لو لم يثبت به التقارن و ذلك لعدم ترتب الأثر اعنى طهاره الماء على عدم الملاقاه الى زمان الكريهه بل هو مترتب على تأخر الملاقاه عن الكريهه و بأصاله عدم الملاقاه الى زمان الكريهه لا يثبت تأخرها عنها و تكون أصاله عدم الكريهه إلى زمان الملاقاه جاريه من غير معارض و يثبت بها النجاسه فالأقوى هو الحكم بنجاسه الماء فى مجهولى التاريخ لإجراء أصاله عدم الكريهه إلى زمان الملاقاه و لو لم يثبت بها التقارن و لعل هذا هو منشأ احتياط المصنف فى المتن بعد تقويه القول بالطهاره و بالجمله يقوى القول بالنجاسه كما قويناه الصورة الثانيه ما إذا علم تاريخ الكريهه و شك فى تاريخ الملاقاه بأنها قبل الكريهه أو بعدها مع القطع بعدم التقارن أو مع احتمالها أيضا. و لا يجرى الأصل فى الكريهه للعلم بتاريخها و يجرى فى عدم الملاقاه الى زمان الكريهه لكن بأصاله عدم حدوثها الى زمان حدوث الكريهه لا يمكن إثبات تأخر حدوثها عن حدوث الكريهه المعلوم تاريخه. فح لو احتمل التقارن ففى إثباته بها الوجهان المتقدمان. و لو قيل بعدم إثبات التقارن بها أو يقطع بعدمه ففى الحكم بنجاسه الماء أو طهارته (وجهان) مبنيان على اشتراط الكريهه فى عصمه الماء و عدمه فعلى القول باشتراطها فى عصمته يحكم بالنجاسه و على القول بعدمه يحكم بالطهاره لاستصحاب الطهاره السابقه و قاعده الطهاره فى كل ما شك فى طهارته و خصوص الماء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١٣

والأقوى هو الأول لما عرفت فى مسألة الشك فى الكرية من ان المستفاد من الدليل شرطية الكرية فى العصمة كشرطية القلة فى الانفعال و تقدم فى الصورة الاولى من هذه المسألة اعتبار تقدم الكرية على الملاقاة فى عصمة الماء مع عدم إمكان إحرازه بأصالة عدم حدوث الملاقاة الى زمان حدوث الكرية و ربما يقال بالنجاسة أيضا لما تقدم فى المسألة المتقدمة من ان الدليل الدال على تعليق الحكم على أمر وجودى بالدلالة الالتزامية العرفية يدل على ثبوت الحكم عند إحرازه المترتب عليه عدمه عند الشك فى وجوده. و تاريخ الكرية فى المقام و ان كان معلوما الا انه لا يعلم وجودها قبل الملاقاة. و لا فرق فى تلك القاعدة بين ما إذا كان الشك فى أصل وجود شىء يترتب عليه الحكم من الأمر الوجودى أو كان الشك فى وجوده فى الزمان الذى اعتبر وجوده فيه و ان علم بأصل وجوده و الكرية أمر وجودى علق الحكم بالعصمة على وجودها و مع الشك فى وجودها فى الزمان الذى اعتبر وجودها فيه يبنى على عدم ثبوت الحكم المعلق عليها و هو العصمة فيحكم بالانفعال و لا بأس بما افاده لو تمت تلك القاعدة لكنك قد عرفت ما فيها من الإشكال.

الصورة الثالثة ان يكون تاريخ الملاقاة معلوما و تاريخ الكرية مشكوكا و يجرى استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة و يحكم بنجاسة الماء من غير اشكال مع عدم القول بطهارة الماء النجس بإتمامه كرا و اما على القول بطهارته فيقطع بطهارته بعد العلم بكريته لأنه إذا وقع الملاقاة فى زمان القلة و ان صار الماء نجسا لكنه يصير طاهرا بعد كرفته و ان وقع الملاقاة فى حال كرفته فلا يصير نجسا بالملاقاة و على اى تقدير فهو مقطوع الطهارة بعد كرفته كما لا يخفى.

المقام الثانى فى حدوث القلة و الملاقاة مع الشك فى تقدم أحدهما على الآخر و فيه أيضا ثلاث صور، الاولى فيما إذا جهل تاريخ القلة و الملاقاة كليهما. و الحكم فيها كالصورة الاولى من المقام الأول، فعلى القول بتعارض أصالة عدم القلة إلى زمان الملاقاة مع أصالة عدم الملاقاة الى زمان حدوث القلة و ثبوت التقارن بين حدوث القلة و الملاقاة عند احتمالها فهل يحكم بطهارة الماء أو نجاسته (وجهان) من ان الملاقاة ورد على الكر و ان صار الماء بها قليلا فيصدق الكرية حين الملاقاة فيكون طاهرا لحصول الشرط و هو سبق الكرية على الملاقاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١٤

و من اقتران القلة مع الملاقاة فلا تكون العاصمية متحققه فى رتبة الملاقاة فيحكم بالنجاسة و على القول بعدم ثبوت التقارن مع احتمالها، أو مع القطع بانتفائه و ان كان يثبت بإجراء الأصلين مع احتمالها، أو عدم جريان الأصلين رأسا فهل يحكم بنجاسة الماء أو طهارته (فالوجهان) من ان الكرية شرط فى العاصمية و لم يحرز و ان لم يحرز القلة أيضا فيحكم بالنجاسة و من عدم تمامية تلك القاعدة أعنى قاعدة المقتضى و المانع فيحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة فى كل شىء و فى خصوص المياه و استصحاب الطهارة الثانية قبل هذه الملاقاة مع حكومة الاستصحاب على قاعدة الطهارة و الأقوى هو الأخير و الحكم بالطهارة كما عليه المصنف (قده) فى المتن الصورة الثانية فيما إذا علم تاريخ الملاقاة و شك فى تاريخ القلة و الأصل الجارى فيها هو أصالة عدم حدوث القلة إلى زمان الملاقاة و يثبت به الطهارة من غير إشكال.

الصورة الثالثة فيما إذا علم تاريخ القلة و شك فى تاريخ الملاقاة و الأصل الجارى فيها هو أصالة عدم الملاقاة الى زمان القلة و لكن لا يثبت به تأخر الملاقاة عن حدوث القلة حتى يحكم بوقوعها على القليل و يثبت به النجاسة فيحكم ح بطهارة الماء بقاعدة الطهارة بناء على عدم إثبات التقارن به أو عدم احتمالها و عدم تمامية قاعدة المقتضى و المانع و مع إثبات التقارن به (فالوجهان) من ان الملاقاة ورد على القليل و ان صار الماء بالملاقاة كرا فيصدق القلة حين الملاقاة فيكون الماء نجسا و من اقتران الكرية مع الملاقاة فتكون العاصمية متحققه فى رتبة الملاقاة فيحكم بالطهارة. و الأقوى فى هذه الصورة هو الطهارة خلافا للمصنف (قده)

فى المتن حيث قال و ان علم تاريخ القلة حكم بنجاسته.

### [مسألة ٩- إذا وجد نجاسة فى الكر و لم يعلم انها وقعت فيه قبل الكرية أو بعدها يحكم بطهارته]

مسألة ٩- إذا وجد نجاسة فى الكر و لم يعلم انها وقعت فيه قبل الكرية أو بعدها يحكم بطهارته إلا إذا علم تاريخ الوقوع هذه المسألة بعينها تقدمت فى المسألة الثامنة المتقدمة و الفرق بينهما خفى الا انه يمكن ان يفرق بينهما بما يظهر بامعان النظر و التأمل (فتدبر).

### [مسألة ١٠- إذا حدثت الكرية و الملاقاة فى آن واحد حكم بطهارته و ان كان الأحوط الاجتناب]

مسألة ١٠- إذا حدثت الكرية و الملاقاة فى آن واحد حكم بطهارته و ان كان الأحوط الاجتناب قد تقدم فى المسألة الثامنة حكم تقارن الكرية و الملاقاة و ان فيه وجهين (النجاسة) لاعتبار سبق الكرية على الملاقاة فى عاصمية الماء عن النجاسة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١٥

فإذا لم يحصل الشرط يصير متنجسا و لو كان حصول الكرية مقارنا مع الملاقاة (و الطهارة) لأن الانفعال بالملاقاة ثابت للماء القليل فإذا لم يحكم بكونه قليلا حين الملاقاة يكون طاهرا بقاعدة الطهارة و استصحابها مع حكومة الاستصحاب على القاعدة و قد تقدم فى المسألة المتقدمة ان الأقوى هو الأول لظهور مثل قوله (ع) إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شىء فى اعتبار تقدم الكرية على الملاقاة فى عدم الانفعال لأخذ الكرية موضوعا لعدم الانفعال و كون الحكم اعنى عاصمية الكر من عوارض الموضوع بعد وجوده و العوارض الثانوية المتأخرة عن وجود الموضوع بالزمان.

و مما ذكرنا يظهر ما فى مستمسك العروة من التمسك بإطلاق قوله (ع) إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء و قال بشموله للملاقاة المقارنة و اللاحقة حيث انه يمنع إطلاقه بعد دعوى ظهوره فى كون الحكم المترتب على الكرية من العوارض الثانوية المتأخرة عن وجود الموضوع و معه فلا يبقى مجال لدعوى الإطلاق الشامل للملاقاة المقارنة كما لا يخفى ثم قال و لو حمل الدليل المذكور على الكرية السابقة على الملاقاة حدوثا لزم اعتبار اللحق فى الملاقاة يعنى لا ينجسه شىء لو وقع فيه بعد صيرورته كرا و تقييد الجزاء بالملاقاة اللاحقة يستلزم تقييد المفهوم بها لان حكم المفهوم نقيض حكم المنطوق فإذا قيد الحكم فى المنطوق بقيد تعين تقييد الحكم فى المفهوم به فيكون مفهوم القضية المذكورة انه إذا لم يكن الماء قدر كر فى زمان ينجسه الشىء الملقى له بعد ذلك فتكون صورة المقارنة خارجة عن كل من المنطوق و المفهوم و المرجع فيها اما عموم طهارة الماء أو استصحاب الطهارة انتهى.

و لا يخفى ان قوله و لو حمل الدليل المذكور على الكرية السابقة على الملاقاة لزم اعتبار اللحق فى الملاقاة لا يخلو عن القدر لان الحمل على الكرية السابقة هو بعينه الحمل على لحوق الملاقاة للكزية إذ سبق و اللحق متضائفان فاعتبار سبق الكر على اللحق هو بعينه اعتبار لحوق الملاقاة على الكرية لا- بمعنى ان مفهوم أحدهما عين الآخر بل بمعنى أخذ لحوق اللحق فى مفهوم سبق السابق كأخذ الابن فى مفهوم الأب و بالعكس و هذا شىء ليس بخفى حتى يجعل محذورا فى اعتبار سبق الكرية و ليس هذا تقييد للجزاء اعنى الحكم المذكور بقوله (ع) لا ينجسه شىء بل لا تقييد فى البين أصلا لا فى الجزاء و لا فى الشرط و

شئ يستظهر من ناحية أخذ الكرية موضوعا للعصمة و كون العصمة العارضة عليه من العوارض.

الثانوية و عوارض الوجود المقتضى وجود الموضوع فى صحة الحمل العارض عليه المستلزم لتقدمه عليه بالزمان فأين هذا من التقييد فى ناحية الموضوع و الشرط أو الجزاء و الحكم فى شئ. و مع فرض تسليم التقييد فإنما هو تقييد فى ناحية الموضوع اعنى الكر فالكر العاصم هو السابق على الملاقاة فالعصمة حكم ملاقاته الكر المتقدم كريته على الملاقاة و ان كان يلزمه تأخر الملاقاة عن كريته و نقيض هذا الموضوع المقيد هو عدمه و عدم الكر المقيد بالسبق على الملاقاة اما بعدم تحقق الكرية رأسا أو بعدم تحقق سبق كريته على الملاقاة بان حصل كريته حين الملاقاة فيصير مفاد المنطوق عاصمية الكر المتحقق كريته قبل الملاقاة و مفهومه انفعال ما لا يكون كرا قبل الملاقاة سواء لم يبلغ حد الكر أصلا أو لم يكن بلوغ كريته قبل الملاقاة و ان بلغ حينها و السر فيما ذكرناه هو ان نقيض الأخص أعم و رفع المقيد تارة برفع ذاته و اخرى برفع قيده و بالجملة فما أفاده فى المقام مما لا يمكن المساعدة عليه فتبصر. فالأقوى هو الحكم بالانفعال فى المسألة كما ظهر وجهه.

### [مسألة ١١- إذا كان هناك ماءان أحدهما كر و الآخر قليل]

مسألة ١١- إذا كان هناك ما آن أحدهما كر و الآخر قليل و لم يعلم ان أيهما كر فوقت نجاسة فى أحدهما معنا أو غير معين لم يحكم بالنجاسة و ان كان الأحوط فى صورة التعيين الاجتناب

اعلم ان تنجز العلم الإجمالى فى وجوب الموافقة بالنسبة الى جميع أطرافه. يتوقف على كون التكليف المعلوم بالإجمال فيما بين الأطراف فعليا على جميع تقادير وجوده بحيث لو كان فى كل طرف لكان فعليا و الا فلو كان فعليته على بعض تقادير وجوده لم يكن منجزا، و هذه المسألة من هذا القبيل لأن المائين الذين يعلم إجمالا بكريه أحدهما و قلته الآخر و اشتبه القليل منهما بالكر لو لاقى الكر منهما النجاسة لم يحصل من ملاقاته لها تكليف و لو لاقى القليل منهما النجاسة لصار منفعا يجب الاجتناب عنه و ليس ملاقاته كل واحد منهما مما يحدث تكليفا يجب موافقته و إذا لاقى أحدهما المعين للنجاسة فعلى تقدير كونه كرا لم يؤثر ملاقاته شيئا و على تقدير كونه قليلا- وجب الاجتناب عنه لكن وجوب الاجتناب ليس مما علم به و لو إجمالا فيكون من باب الشبهة البدوية التى يجرى فيها البراءة و كذا إذا لاقى أحدهما الغير المعين بان علم إجمالا ملاقاته أحدهما مع النجاسة

المردد بين هذا أو ذاك مع ترديد ما هو الملاقى منهما معها بين ان يكون كرا أو قليلا حيث انه لو كان كرا لم ينفعل بالملاقاة و لو كان قليلا- و ان كان منفعا- لكن لم يعلم ملاقاته و لو بالإجمال بل الشك فى ملاقاته بدوى يرجع فيه الى البراءة و ليعلم أن المائين المذكورين اما لا يعلم حالتها السابقة من الكرية أو القلة أو يعلم بها اما كرا أو قليلا. و ما ذكرناه انما هو مع عدم العلم بحالتها السابقة و اما مع العلم بها فان علم كريتها سابقا مع العلم بطريان القلة على أحدهما المردد ففى مستمسك العروة ان استصحاب الكرية سابقا المقتضى للطهارة هو المرجع و هذا منه دامت تأييداته غريب لان استصحاب الكرية من الأصول النافية للتكليف فكيف يصح القول بإجرائه فى أطراف المعلوم بالإجمال مع العلم بانتقاض الحالة السابقة فى بعضها. فالحق عدم جريانه فى الأطراف فيكون صورة العلم بكريه الأطراف سابقا كالصورة التى لا يعلم بحالتها السابقة فى عدم إجراء أصالة بقاء الكرية. و ان علم قلنها سابقا فاستصحاب بقاء القلة أصل مثبت التكليف لا مانع عن إجرائه فى أطراف الشبهة من ناحية استلزامه للمخالفة



القطعية و انما الكلام فى صحة جريانه من جهة مخالفته مع العلم الإجمالى. و فيه بحث طويل حررناه فى الأصول بما لا مزيد عليه و الحق هو المنع عن اجراء الاستصحاب المثبت فى أطراف الشبهة و ما كان مثل الاستصحاب من الأصول المحرزة و صحة إجراء الأصول المثبتة من الأصول الغير المحرزة و على هذا فأصالة بقاء القلة أيضا غير جارية فما فى حواشى بعض مشايخنا قدس الله أسرارهم من قوة و جوب الاجتناب إذا كانت الحالة السابقة فيهما القلة لا يخلو عن النظر ان كان نظره الى التمسك باستصحابها.

و اما وجه الاحتياط فى التجنب فلعله لما تقدم فى المسألة السابعة فى الماء المشكوك كريتته مع عدم العلم بحالته السابقة و قد ذكرنا فى وجه الاجتناب وجوها أربعة كلها مخدوشة من قاعدة المقتضى و المانع و التمسك بالعموم فى الشبهة المصدقية و نحوهما و لا يخفى انه على تقدير تماميتها أو تمامية بعضها لا فرق فيها بين ما وقعت النجاسة فى أحدهما معنا أو غير معين فتخصيص الاحتياط فى الاجتناب بصورة التعيين مما لا وجه له و قد كتب بعض أساتيدنا قدس سره بقوة و جوب الاجتناب فيما جعله المصنف (قده) أحوط و لعل نظره (قده) فى وجه و جوب الاجتناب هو ما اختاره من اجراء حكم القليل على ما لم يحرز كريتته و هو الوجه الرابع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١٨

الذى ذكرناه فى المسألة السابعة و لكن كان عليه (قده) ان يقول بوجوب الاجتناب فى صورة عدم التعيين أيضا و هذا ما عندى فى تلك المسألة و الله العالم بحقائق الأحكام.

### **[مسألة ١٢- إذا كان ما آن أحدهما المعين نجس فووقت نجاسة لم يعلم بوقوعها]**

مسألة ١٢- إذا كان ما آن أحدهما المعين نجس فووقت نجاسة لم يعلم بوقوعها فى النجس أو الطاهر لم يحكم بنجاسة الطاهر و حكم هذه المسألة ظاهر مما تقدم فى المسألة المتقدمة حيث ان وقوعها فى الماء النجس لا يؤثر شيئا و فى الطاهر و ان كان يؤثر لكن الشك فى وقوعها فيه بدوى يرجع فيه الى البراءة بل استصحاب طهارة الطاهر منهما و لا يعارض مع استصحاب عدم وقوع النجس فى النجس منهما لعدم الأثر لاستصحابه.

### **[مسألة ١٣- إذا كان كر لم يعلم انه مطلق أو مضاف فووقت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته]**

مسألة ١٣- إذا كان كر لم يعلم انه مطلق أو مضاف فووقت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته و إذا كان كر ان أحدهما مطلق و الآخر مضاف و علم وقوع النجاسة فى أحدهما و لم يعلم على التعيين يحكم بطهارتهما اما وقوع النجاسة فى الكر المردد بين المطلق و المضاف فالحكم فى الطهارة لاحتمال إطلاقه المستلزم لاحتمال عدم تعلق التكليف بالاجتناب عنه فيدخل فى القاعدة المذكورة فى المسألة الحادية عشر إلا إذا كان مسوقا بالإضافة نعم بناء على و جوب الاجتناب عما شك فى كريتته لقاعدة المقتضى و المانع أو بعض الوجوه الأخر لا بد من القول به فى هذه المسألة أيضا لجريانه فيها أيضا. و اما وقوع النجاسة فى أحد المائين الذين يعلم بإطلاق أحدهما و اضافة الأخر فالحكم فيهما أيضا هو الطهارة للقاعدة المذكورة حيث ان المطلق منهما طاهر قطعا و لو كان مما وقع فيه النجاسة و المضاف منهما و ان كان تنجيس بوقوع النجاسة فيه الا ان وقوعها فيه مشكوك يدفع بالأصل من استصحاب عدم وقوعها فيه أو البراءة مع حكومة الأول على الأخير و قد علق بعض

مشايخنا (قده) فى المقام بقوله مع العلم التفصلى بالمطلق أو ما إذا لم يكن حالتها السابقه الإضافة و هو منه (قده) مبنى على تمامية إجراء الأصل المثلث للتكليف فى أطراف المعلوم بالإجمال و قد عرفت ما فيه فى المسألة الحادية عشر

### [مسألة ١٤ - القليل النجس المتمم كرا بظاهر أو نجس نجس على الأقوى]

مسألة ١٤ - القليل النجس المتمم كرا بظاهر أو نجس نجس على الأقوى  
اعلم ان الأقوال فى هذه المسألة ثلاثة (أحدها) القول بعدم طهر القليل المتنفس بتتميمه كرا سواء كان المتمم طاهرا أو نجسا و هذا هو المشهور على ما نسبه إليهم الشيخ الأكبر فى طهارته  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١٩  
(و ثانيهما) القول بطهره به مطلقا و لو كان المتمم نجسا و هو الظاهر من إطلاق جماعة من القائلين به و صريح ابن إدريس (و ثالثها) التفصيل بين ما إذا كان المتمم طاهرا أو نجسا بالقول بالطهر فى الأول دون الأخير و حكاة الشهيد (قده) عن بعض الأصحاب.

و ليعلم ان صور المسألة ثلاث و هى نجاسة المتمم بالفتح و المتمم بالكسر معا، و نجاسة المتمم بالفتح و طهارة المتمم بالكسر، و طهارة المتمم بالفتح و نجاسة المتمم بالكسر.

و ينبغى البحث عن كل واحدة من تلك الصور على حدة أما الصورة الأولى اعنى ما كان المتمم و المتمم كلاهما نجسين فالذى يدل على القول الأول فى تلك الصورة هو استصحاب نجاسة كل واحد من المتمم و المتمم. و لا إشكال فى صحة استصحابهما و عدم معارض له الا- ان يمنع عن أصل جريانه من جهة تبادل الموضوع بدعوى كون المتيقن فى كل من المستصحبين هو الماء قبل اتصاله بمثله المحقق لكريته و المشكوك هو الماء المتصل بمثله و ان شئت فقل المتيقن هو الماء القليل و المشكوك هو الماء الكثير فما كان متيقنا يكون باقيا على اليقين إلى الأبد و ما كان مشكوكا لم يكن متيقنا من الأزل. و لكنه مندفع بان القلة و الكثرة من الأحوال الطارئة على الماء عرفا فتفاوت الماء فى القلة و الكثرة لا يخرج عن وحدته ليمنع عن استصحابه.

و ربما يشكل فى هذا الاستصحاب بأنه من استصحاب الحكم الكلى و الاستصحاب لا يجرى فى الأحكام الكلية و ذكر فى وجهه ان الاحكام الكلية متعلقة بالصورة الذهنية لان تعلقاتها تتبع صورها و تصور موضوعاتها فالموضوعات المعلومه هى المتعلقة لها و من المعلوم ان ما يتعلق به اليقين مغاير مع ما تعلق به الشك إذا اليقين متعلق بحكم الماء القليل و الشك متعلق بحكم الماء الكثير و هما صورتان مختلفتان ليس بينهما جامع الا مطلق الماء و لو كان وجود مثله مصححا للاستصحاب لكان اللازم صحة استصحاب حكم كلى متخصص بخصوصية إذا تخصص بخصوصية اخرى كاسراء حكم الإنسان إلى البقر و هذا كما ترى انتهى.

و فيه أولا ان الاحكام و ان تعلق بموضوعاتها من حيث كونها صورا ذهنية لما ذكر من تبعيتها للعلم بموضوعاتها و المعلوم منها هو الصور بل ليس العلم الا نفس الصور و هى علم و معلوم لكنها ليست متعلقة بالصورة الذهنية بقيد كونها فى الذهن كيف و الاحكام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٠

تتبع مصالح موضوعاتها و ملاكاتها الكامنة فيها و من المعلوم انها بوجوداتها الخارجية مؤثرة فى المصلحة لا من حيث كونها فى

الذهن فالأحكام متعلقة بالصورة التي هي المعلوم لكن لا من حيث كونها صوراً ذهنية وبقيد كونها موجودة في الذهن بل من حيث كونها متحدة مع ما في الخارج و يرى انها عين الخارج بناء على ما هو التحقيق من اتحاد الموجود الخارجي و الذهني في المهية و كون الاختلاف بينهما بالوجود و ان شئت فقل ان الحكم متعلق بالمعلوم بالعرض لكن لا مع الالتفات بكونه معلوما بالعرض. و ثانيا ان المستصحب في المقام حكم جزئي لا- كلي فإن هذا الماء قبل اتصاله بمثله كان متنجسا و يشك في زوال نجاسته بعد اتصاله بمثله فيستصحب حكمه الجزئي و من المعلوم ان كليه الحكم و جزئيه انما هو بكليه موضوعه و جزئيه و الا فالحكم من حيث انه قائم بإنشاء المنشئ جزئي ابدا كما ان كليه العلم و الإرادة و جزئيهما أيضا كذلك فحديث عدم جريان الاستصحاب في الحكم الكلي غير مرتبط بالمقام.

فالحق صحة التمسك بأصالة بقاء كل واحد من المتمم و المتمم على ما هما عليه من النجاسة و لا دافع لهذا الأصل إلا تمامية دليل القول الثاني لأنه من الدليل الاجتهادي المتقدم على الأصل العملي هذا تمام الكلام في الصورة الاولى و اما الصورة الثانية أعني ما إذا كان المتمم بالفتح نجسا و المتمم بالكسر طاهرا فالأصل الجاري فيها هو استصحاب نجاسة الأول و طهارة الثاني و أورد عليه بتعارض الاستصحابين تعارضا عرضيا من جهة صيرورة المائين واحدا بالاتصال لمساوقة الوحدة الاتصالية مع الوحدة الشخصية و الإجماع على عدم اختلاف حكم الماء الواحد فيعلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما أما المتمم النجس أو المتمم الطاهر و حيث لا يعلم به تعيينا فيسقط التمسك بهما معا. و يندفع أولا بالمنع عن الإجماع على وحدة المائين المتصلين مطلقا في الحكم و المتيقن منه هو ما إذا كان الاتصال على نحو إلقاء الكر المعتمصم من الماء على ماء مع حصول الامتزاج و الاستهلاك. و ما نحن فيه ليس كك لاين محل الكلام في مجرد تواصل المائين و الامتزاج ليس بمؤثر ههنا في التطهير و التنجيس رأسا و ثانيا بمنع تعارض الاستصحابين و ذلك لحكومة أصالة بقاء المتمم بالفتح على نجاسته على أصالة بقاء المتمم بالكسر على طهارته و ذلك لان الشك في بقاء طهارة المتمم أو ارتفاع طهارته ناش من بقاء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢١

نجاسة المتمم أو ارتفاعها فالأصل الجاري في بقاء نجاسة المتمم بالفتح أصل سببي جار في السبب و الأصل الجاري في بقاء طهارة المتمم بالكسر أصل جار في المسبب و مع جريان الأصل السببي لا ينتهي النوبة إلى إجراء الأصل في المسبب كما في الأصل الجاري في الطهارة الماء المثبت لظاهرة ما غسل به فإن إجرائه في طهارة الماء مغن عن إجراء الأصل في بقاء نجاسة ما غسل به.

و هذا بخلاف الأصل الجاري في بقاء طهارة المتمم بالكسر فإنه لا يثبت طهارة المتمم بالفتح لعدم كون طهارته من آثار بقاء طهارة المتمم بالكسر بل انما تكون الملازمة بينهما بالعرض من جهة الإجماع المذكور على وحدة حكم الماء المشتمل على سطح واحد كما ان أصالة بقاء نجاسة المغسول بالماء المستصحب الطهارة لا يثبت نجاسة الماء المشكوك طهارته لان نجاسته ليست من آثار بقاء نجاسة ما غسل به بل انما هي من ناحية سبب انفعاله. هذا و لكن الانصاف منع ذلك لانه كما يكون نجاسة المتمم بالكسر من آثار بقاء نجاسة المتمم بالفتح إذ ليس لنجاسته سبب آخر سوى نجاسة المتمم بالفتح كك طهارة المتمم بالفتح من آثار بقاء طهارة المتمم بالكسر إذ ليس لظهارته أيضا سبب آخر سوى طهارة المتمم بالكسر. و قياس المقام بالماء المستصحب طهارته و ما غسل به مع الفارق إذ ليس لظهارة ما غسل به منشأ إلا طهارة الماء المستصحب طهارته و لكن نجاسة الماء المستصحب طهارته ليست من آثار بقاء نجاسته هو السبب المشكوك تحققه الذي بسبب الشك فيه يشك في طهارته و ما يكون سابقا على اغتسال ما غسل به و لذلك لا يكون الأصل في بقاء نجاسة ما غسل به رافعا للشك في طهارة الماء و مثبتا لنجاسته بخلاف الأصل الجاري في بقاء طهارة الماء فإنه مثبت لظهارة ما غسل به لأن أثر بقاء

طهارة الماء هو طهارة ما غسل به كما لا يخفى. فالأولى الاكتفاء في الإيراد المذكور بالمنع الأول. فالحق عدم المنع عن إجراء الأصل في كل واحد من المتمم و المتمم و الحكم ببقاء الأول على نجاسته و الثانى على طهارته اللهم الا ان يقوم دليل حاكم على الأصل من دليل اجتهادى أو غيره لو كان فى البين دليل حسبما يأتى فى تقرير الدليل للقولين الآخرين.

و اما الصورة الثالثة أعنى ما إذا كان المتمم بالفتح طاهرا و المتمم بالكسر نجسا فحكمها كالصورة الثانية بالنسبة إلى إجراء الأصلين و ما يورد عليه و ما يندفع به.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٢

و استدلل للقول الثانى بوجوه (الأول) المرسل المروى فى المبسوط إذا بلغ الماء كرا لم يحمل نجاسة. و فى السرائر قول الرسول (ص) المجمع عليه عند المخالف و المؤلف إذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا. (الثانى) الإجماع على ان الماء المعلوم وقوع النجاسة فيه إذا شك فى سبق وقوعها على الكرية أو لحوقها عنها طاهر فلو لا طهارة المتنجس بإتمامه كرا لم يكن لذلك وجه. (الثالث) دعوى عدم الفرق بعد استهلاك النجاسة ببلوغ الماء كرا بين وقوعها قبل الكر أو بعده و كما انه. بعد بلوغ الكرية مانع و دافع عن النجاسة الواردة عليه فكذلك رافع للنجاسة التى وردت عليه قبل بلوغها. و بعبارة أخرى حال الكر فى رفع النجاسة حاله فى دفعها قياسا للرفع بالدفع. (الرابع) العمومات و الإطلاقات الواردة فى طهارة الماء و المتيقن مما خرج عنها هو القليل الذى لم يصر كرا بعد انفعاله بالنجاسة و اما ما صار كرا بعده فيشك فى خروجه عنها فيكون المرجح هو العموم و الإطلاق مضافا الى الإجماع على وحدة حكم الماء الواحد الذى يحيط به سطح واحد فيعارض به استصحاب نجاسة المتمم بالفتح مع استصحاب طهارة المتمم بالكسر فيرجح الثانى على الأول لاعتضاده بقاعدة الطهارة أو يرجع الى القاعدة بعد تساقط الاستصحابين هذا ما استدلل به للقولين الأخيرين لكن الكل ضعيف.

اما التمسك بالمرسل فلما فيه من الضعف سندا و دلالة اما من حيث السند فلا رسالة و عدم انجباره بالعمل و دعوى ابن إدريس إجماع المؤلف و المخالف موهونة جدا. قال المحقق فى المعتبر و ما رأيت أعجب من يدعى إجماع المخالف و المؤلف فيما لا يوجد الا نادرا انتهى. أقول و الذى أظن ان نظر الحلى فى ادعائه إجماع المخالف و المؤلف انما هو الى الخبر المعروف بين الفريقين إذا كان الماء قدر كرا لم ينجسه شىء بتوهم دلالة على ارتفاع النجاسة بالكر اللاحق عليها كدلالة على مانعية الكر السابق على النجاسة عن تأثيرها فى انفعاله و الا كيف يدعى الإجماع فيما لا يوجد الا نادرا خصوصا مع مذاقه من عدم العمل باخبار الآحاد لا سيما مع الإرسال و ما احتملناه قريب جدا فيرد عليه ح بمنع الدلالة كما سيظهر. و اما من حيث الدلالة فإن الظاهر ان المستدل به على الطهارة المتمم كرا يستدل به بزعم نقى ظهور الخبث فى قوله (ص) (لم يحمل خبثا) فى معنى الأعم من الدفع و الرفع و حيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٣

ان الماء متناول للطاهر و النجس و الخبث نكرة واقعة فى سياق النفى فيعم ما إذا كان المتمم بالكسر طاهرا أو نجسا. و لكنه مندفع بان الظاهر منه بمقتضى كونه جملة فعلية نفى تجدد الحمل و حدوده لا انتفاء صفة الحاملة الموجودة فيه سابقا فيتحد معناه مع الخبر المشهور إذا بلغ الماء قدر كرا لم ينجسه شىء. و منه يظهر المنع عن دلالة الخبر المشهور على رفع النجاسة بالكر اللاحق مثل دلالة على دفعها بالكر السابق على لحوقها لو أرادته الحلى مما ادعاه من قيام الإجماع عليه مع انه لو سلم دلالة على ما يدعون لكان معارضا بما دل على نجاسة ما يجتمع فى الحمام من المياه النجسة، مثل موقفة ابن ابى يعفور عن الصادق (ع) قال و إياك ان تغتسل من غسله الحمام فيها يجتمع غسله اليهودى و النصرانى و المجوسى و الناصب لنا أهل البيت و هو شرهم فان الله تعالى لم يخلق خلقا أنجس من الكلب و ان الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه. فان الغالب فى الغسالة المجتمعة

فى الحمام هو ان تكون بالغه قدر الكر بل اكرارا و عليه فيمكن جعل مثل هذه الروايات دليلا مستقلا للقول الأول كما استدل به فى الجواهر أيضا.

و اما الدليل الثانى أعنى الإجماع على الحكم بطهارة الماء الكثير الذى وجد فيه نجاسة فوجهه استصحاب عدم ملاقاته للنجاسة إلى زمان الكرية و لا يقال بمعارضته مع استصحاب عدم بلوغه كرا الى زمان الملاقاة إذ الأثر الذى يراى ترتبه به و هو انفعال الماء لا يترتب على عدم بلوغ الماء كرا الى زمان الملاقاة الذى هو أمر عدمى بل انما يترتب على كون الملاقاة قبل بلوغ الكرية و هو لا يحرز بأصالة عدم بلوغ الماء كرا الى زمان الملاقاة الأعلى القول بالأصل المثبت من باب عدم انفكاك عدم الكرية حين الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلة. مع انه على تقدير المعارضة يتساقط الأصلان فيرجع الى استصحاب طهارة الماء و قاعدة الطهارة فى كل مشكوك النجاسة و فى خصوص الماء مع حكومة الاستصحاب على القاعدة و دعوى الرجوع الى قاعدة المقتضى و المانع أو الى ما تقدم فى المسألة الثامنة دعواه من دلالة تعليق الحكم على الأمر الوجودى بالدلالة الالتزامية على ثبوته عند إحرازه مدفوعه بعدم تامة القاعدة و تلك الدعوى المذكورة حسبما تقدم فى المسألة الثامنة فراجع.

و اما الدليل الثالث اعنى قياس الرفع بالدفع فهو قياس محض لا يعبا به أصلا.

مع انه مع الفارق فان الماء بعد بلوغه الكر قوئى على دفع النجاسة لطهارته بخلافه قبله مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٤

ان الحكم فى الدفع منصوص بخلاف الرفع.

و اما الدليل الرابع اعنى التمسك بالعمومات و الإطلاقات الواردة فى طهارة الماء الشامل للمقام، ففيه انها مخصصة و مقيدة بما دل على انفعال الماء القليل فيما إذا كان المتمم بالكسر طاهرا أو هو نجسا و المتمم بالفتح طاهرا حيث ان كل واحد منهما ماء قليل ملاق للنجاسة و انها مسوقة لبيان ظهورية الماء من حيث هو و ليس فى مقام بيان كيفية التطهير.

و اما الإجماع على وحدة حكم الماء الذى أحاط به سطح واحد فقد عرفت منعه فى طى بيان الصورة الثانية أولا. و قد قلنا بان المتيقن منه هو ما إذا كان الاتصال على نحو إلقاء الكر المعتصم من الماء على ماء مع حصول الامتزاج و الاستهلاك و ما عداه يكون مما وقع الخلاف فيه كالماء القليل الوارد على الماء النجس إذا لم يجعله كرا فان الوارد على النجاسة لا ينفعل بمذهب السيد و الحلوى مع انه لا يوجب طهارة ما ورد عليه باعتراهما و كالماء الملاقى للماء النجس و لو لم يكن واردا بناء على مذهب ابن ابي عقيل. هذا لو كان المدعى الإجماع على عدم تبعض حكم الماء الواحد واقعا. و ان أريه عدم تبعض الحكم الظاهرى منه ففيه انه ممنوع بل لا مانع منه إذا اقتضته الأصول و القواعد أصلا. و ثانيا ان ترجيح استصحاب طهارة المتمم بالكسر باعتضاده بقاعدة الطهارة باطل لأن القاعدة أصل محكوم بالاستصحاب فلا تصير مرجحة له لان المرجح لا بد ان يكون فى مرتبة المرجح به. و ثالثا ان الرجوع الى قاعدة الطهارة بعد تساقط الاستصحابين متوقف على عدم تحقق دليل اجتهادى فى البين لكن أدلة انفعال الماء القليل الدال على انفعال الطاهر من المتمم أو المتمم بسبب الملاقاة مع الآخر النجس دليل اجتهادى تثبت انفعاله فلا ينتهى الى الأصل و لو كان هو الاستصحاب فضلا عن قاعدة الطهارة.

فالمحصل من جميع ما ذكرناه هو صحة القول الأول أعنى عدم طهر القليل المتنجس بتتميمه كرا فيما إذا كان المتمم بالكسر طاهرا فضلا عما إذا كان نجسا. (فان قلت) الالتزام بهذا القول مستلزم للالتزام بالمحال. و ذلك لانه يستحيل ان تكون الملاقاة مقتضية للانفعال و للكرية التى مانعة عن الانفعال ضرورة امتناع كون شىء مقتضيا لشىء و لنقيض ذاك الشىء فمع كونه مقتضيا للانفعال لا يكون مقتضيا لعدمه فحيث انها مقتضى لحصول الكرية المانعة عن الانفعال فلا جرم لا يكون مقتضيا للانفعال (قلت) الذى ثبت استحاله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٥

هو كون شىء علة تامه لشىء و لنقيض ذاك الشىء، و اما كون شىء مقتضيا لوجود شىء و لوجود شىء آخر كان هذا الشىء الثانى مانعا عن اقتضاء مقتضىه فى الشىء الأول فلا استحالة فيه بل هو فى التكوينيات واقع كاقضاء النار للإحراق و لهبوب رياح مانعة عن تحقق الإحراق.

و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان الملاقاء مقتضية للانفعال و للكربة المانعة عن الانفعال.

مع ان قياس الاقتضاء فى التشريعات بالتكوينيات باطل جدا ضرورة ان اقتضاء الملاقاء للانفعال ليس بمعنى اقتضاء النار للإحراق لكى تكون الملاقاء مؤثرة فى الانفعال لو لا-المانع كتأثير النار فى الإحراق بل معنى كونه مقتضيا هو جعل الانفعال الذى هو حكم وضعى تشريعى عنده فلا مانع من تشريع الانفعال عند الملاقاء و تشريع المانع عنه مع ان المجعول عند الملاقاء هو الانفعال فقط لا هو و ما يمنع عن اقتضاء الملاقاء إذ الكربة ليست امرا تشريعى بل هى مرتبة من الكثرة عقلا و عرفا تكون موضوعا لحكم شرعى لا-انها بنفسها أمر تشريعى فما يترتب على الملاقاء أمر تشريعى و هو الانفعال و أمر تكوينى و هو الكثرة التى موضوعه للعصمة و عدم الانفعال و لا يخفى ان الكثرة التكوينية التى تترتب على الملاقاء تكون فى رتبة الانفعال التشريعى المترتب على الملاقاء و لا يعقل ان تكون الكربة التى فى رتبة الانفعال مانعة عنه فلو كانت الكربة مانعة عن الانفعال يكون عدم الانفعال فى الرتبة المتأخرة عنها نحو تأخر كل محمول عن موضوعه فينحصر مانعية الكثرة فى مرحلة الدفع فهى دافعة للانفعال و مانعة عن تحقيقه لا انها رافعة للانفعال الموجود فافهم فإنه دقيق. هذا تمام الكلام فى بطلان القول الثانى و هو القول بطهر القليل المتنجس المتمم بالكر مطلقا و لو بتمتع نجس مضافا الى استبعاد القول بطهره عند إتمامه بعين النجاسة كالبول الذى يتم كربيته إذا استهلك و صار ماء أو كان القليل المتنجس متغيرا بالنجاسة ثم زال تغيره و لو تدريجا بإلقاء القليل المتنجس عليه بالتدريج بل بإلقاء القليل الطاهر عليه أيضا فإنه كإلقاء القليل النجس عليه فى البعد و ان كان إلقاء النجس عليه أبعد و مما ذكرنا ظهر بطلان القول الثالث و هو التفصيل بين إلقاء الطاهر و النجس هذا ما عندى فى هذه المسألة و الحمد لله.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٦

## [فصل ماء المطر]

### إشارة

فصل ماء المطر حال تقاطره من السماء كالجارى فلا-ينجس ما لم يتغير و ان كان قليلا سواء جرى من الميزاب أو على وجه الأرض أم لا بل و ان كان قطرات بشرط صدق المطر عليه و إذا اجتمع فى مكان و غسل فيه النجس طهر و ان كان قليلا لكن ما دام يتقاطر عليه من السماء.

اعلم ان الكلام فى هذه المسألة يقع فى مقامين (أحدهما) فى كون ماء المطر كالجارى فى الاعتصام بنفسه و انه لا-ينفعل بالملاقاء سواء كان قليلا أو كثيرا إلا إذا تغير (و ثانيهما) كونه بحكمه فى المطهريه.

أما المقام الأول فلا إشكال فى عدم انفعاله فى الجملة و الحكم به كك إجماعى لكنه وقع الخلاف فى تفاصيله و قد أنهاء بعضهم إلى ثمانية أقوال الا ان المحقق فى المسألة ثلاثة أقوال (أحدها) ما هو المشهور و اختاره المصنف (قده) فى المتن و هو اعتبار كونه فى حال النزول و التقاطر عن قوة بحيث يصدق عليه اسم الغيث و المطر سواء كان فى الكثرة على حدّ يجرى بعد

نزوله أم لا و سواء كان جريانه بالقوة بمعنى انه لو لا المانع عن جريانه مثل رخاوة الأرض أو اختلاف سطحها علوا و دنوا لجري أو كان بالفعل و سواء كان المجتمع منه بقدر الكر أو لم يكن بل كان قليلا (و ثانيها) اعتبار كونه في الكثرة على حد يجري و لو بالقوة (و ثالثها) اعتبار مسمى الجريان بالفعل و لو بمجرد الانتقال من مكان الى مكان آخر كالغسل في أعضاء الوضوء أو الغسل.

و استدل للمشهور كما في الجواهر بوجوه غير نقيّة كالأصل و العمومات و ظاهر الكتاب المعتضد بفتوى المعظم و استبعاد القول بنجاسة المياه الكثيرة المجتمعه من الأمطار الغزيرة في الأرض المستوية و موافقته لسهولة الملة و سماحتها و عسر الاحتراز من مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٧

ماء المطر و طينه المباشر للنجس و السيرة المستقيمة و غير ذلك مما يمكن اندفاعه بأدنى التفات بل ينبغي ان لا يستدل به أصلا أقواها بعض الاخبار كصحيحة هشام بن سالم انه سئل الصادق (ع) عن السطح يبالي عليه فيصيه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال (ع) لا بأس به، ما اصابه من الماء أكثر منه. و تقريب الاستدلال بها ان وكوف الماء من السقف الذي هو عبارة عما يعبر عنه بالفارسية (بجكه) و ان كان ملازما للجريان غالبا إذ لو لم يكن المطر في الكثرة بمثابة يجري لا- سيما بالقوة لا- ينتهي إلى الوكوف المحتاج الى النفوذ في السقف من سطحه و الخروج على نحو القطرات المسمى (بجكه) من الطرف الآخر فلا يكون له إطلاق يشمل صورة عدم الجريان لكن لذيل الصحيحة إطلاق يشمل تلك الصورة و هو قوله (ع) ما اصابه من الماء أكثر منه و بعد إلغاء خصوصية المورد يدل على عدم انفعال كل ما كان من ماء المطر أكثر من القدر و إطلاقه يشمل ما إذا لم يكن جاريا أو كان جاريا بالقوة أو بالفعل (هذا) و لا يخفى انه بعد إلغاء خصوصية المورد يدل الذيل على عدم انفعال ما كان من ماء المطر على حد ما يكف من السقف الملازم للكثرة لا مطلقا و لو كان أول درجة ما يسمى مطرا و الانصاف انه ليس للذيل إطلاق يثبت به قول المشهور و كمرسل الكاهلي عن الصادق (ع) في حديث قال قلت يسيل على من ماء المطر ارى فيه التغير و ارى فيه آثار القدر فتقطر القطرات على و ينضح على منه و البيت يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابنا قال (ع) ما بدأ بأس كل شيء يراه المطر فقد طهر. و تقريب الاستدلال به ان صدر الخبر سؤالا و جوابا و ان لم يكن فيه ما يوجب الإطلاق الا ان ذيله- اعنى قوله (ع) كل شيء يراه المطر فقد طهر- لما كان مسوقا مساق الكبرى الكلية للجواب بنفى البأس، دل على عموم نفي البأس لكل ما يسمى ماء المطر، و ان لم يكن جاريا و ربما يقال ان قوله (ع) كل شيء يراه المطر غير ظاهر في الاعتصام، لان المطهريّة أعم منه كما في ماء الغسالة بناء على نجاستها، حيث انها مع نجاستها يطهر بها المحل. و لكنه مندفع بان السؤال عن وكوف ماء المطر الملاقي للسطح الذي يبالي عليه و قد نفى عنه البأس فيدل على طهارته أيضا زائدا عن مطهرته.

و قد يستشكل عليه باشماله على ما لم يقل به احد، لدلالته على نفي البأس عما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٨

راى فيه التغير و آثار القدر و التغير ظاهر في كونه بأوصاف النجاسة. و فيه المنع عن ظهوره في أوصاف النجاسة لاحتمال ان يكون بغيرها و ان يكون القدر بمعنى الوسخ. مع احتمال ان يكون ما وصل الثياب من غير الناحية التي فيها التغير و آثار القدر. مع ان الاستدلال لا انما هو بعموم قوله (ع) «كل شيء يراه المطر فقد طهر» الذي بمنزلة الكبرى الكلية لا بما ذكر قبله في السؤال و الجواب و لا يضر بالاستدلال بذيل الخبر اشتمال صدره بما لا يقول به احد للتفكيك في التعبد بالصدور كما حقق في محله، كما لا- يضر إرسال الخبر بالتمسك به بعد كونه معمولا- به و حصول الوثوق بصدوره من ناحية العمل به فالانصاف تامية الاستدلال به و عدم الإشكال في صحة الاستدلال به كما لا يخفى.

و كخبر ابى بصير عن الصادق (ع) عن الكنيف يكون خارجا فتمطر السماء فتقطر على القطرة فقال (ع) ليس به بأس و تقريب

الاستدلال به ظاهر حيث انه بإطلاقه يدل على ان ما يسمى بالمطر الملاقي للمحل المتنجس من الكنيف ليس به بأس و صدق المطر يتوقف على تتالي القطرات من السماء بلا اناطه على الجريان أصلا فيدل على عدم انفعال المطر بملاقاته للنجاسة سواء كان جاريا أم لا و لعل هذا الخبر في الدلالة على مذهب المشهور أظهر من مرسل الكاهلي.

وقد أورد على الاستدلال به بان فيه اشعارا و دلالة على شدة المطر إذ الظاهر ان تقاطر القطرات انما هو من الكنيف اما بالسيلان أو بالنضح لشدة التقاطر على الكنيف لا من السماء و دلالة على الإطلاق مبيته على الثاني دون الأول، و احتمال كون المراد هو التقاطر من السماء دون الكنيف مع كونه موجبا لإجمال الرواية (فاسد). للزوم لغوية السؤال عن الكنيف لعدم مدخلية ح في المراد انتهى. و لا يخفى ما فيه لانه لا دلالة و لا اشعار فيه على شدة المطر و لا على كون التقاطر على السائل من السماء بل الخبر ظاهر الدلالة في كون التقاطر من الكنيف و لذا فرض كونه خارجا اي مكشوف غير مسقف و من الواضح ان كل قطرة ترد عليه تترشح اي ترتفع من الأرض على شدة و تتصادف تماسها مع ما في جنبها من غير توقف على شدة المطر كما لا يخفى على من شاهدها. و بالجملة فكأن الخبر المذكور كالصريح عندى في الإطلاق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٩

و كصحيح على بن جعفر عن أخيه (ع) عن رجل يمر في ماء المطر و قد صب فيه خمر فأصاب ثوبه هل يصلى فيه قبل ان يغسله قال (ع) لا يغسل ثوبه و لا رجله و يصلى فيه و لا بأس. و في دلالة تأمل فإن الظاهر من ماء المطر خصوصا بقريته ظرفيته للخمر و قرار الخمر فيه هو المجتمع من المطر في الأرض. و نفى البأس عنه اما من جهة نزول المطر عليه و لو كان هو قليلا و اما من جهة بلوغه الى حد الكر و لو مع انقطاع المطر عنه و لا معين لأحد الاحتمالين و ان كان الاحتمال الأول أقرب فيصير دليلا على عدم انفعال ما يجتمع من ماء المطر و في اعتبار تقاطر المطر عليه في عدم انفعاله بحث سيجيء الكلام فيه. و أورد على الاستدلال بالصحيح المذكور بان ظاهر السؤال عما إذا بلغ المطر في الكثرة بحيث وقف على الأرض و سد طريق المرور بحيث إذا أرادوا المرور لم يتمكنوا الا- بالمرور في ماء المطر و هذا النحو لا يكون الا باشد ما يكون من المطر فأجاب (ع) بأنه لا بأس انتهى. و لعله استظهر ذلك من قوله «يمر في ماء المطر» و لكن المرور فيه لا يستلزم عدم التمكن من تركه و انسداد طريق المرور الا به كما هو واضح.

و استدلال للقولين الأخيرين- أعنى اعتبار الجريان اما بالأعم من الفعلى و التقديرى كما هو مختار القائل بالقول الثانى و اما خصوص الفعلى منه كما هو مفاد القول الثالث بصحيحة على بن جعفر عن أخيه (ع) قال سئلته عن البيت يبالي على ظهره و يغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر أ يؤخذ من مائه يتوضأ به للصلاة فقال (ع) إذا جرى فلا بأس به و صحبته الأخرى عن أخيه (ع) أيضا عن الكنيف يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكف فيصيب الثوب أ يصلى فيه قبل ان يغسل قال إذا جرى من ماء المطر فلا بأس. و خبره الآخر المروي عن كتابه انه سئل أخاه أيضا عن المطر يجرى في مكان فيه العذرة فيصيب الثوب أ يصلى فيه قبل ان يغسل قال إذا جرى به المطر فلا بأس و تقريب الاستدلال بها ان تقييد الحكم بنفى البأس بصورة جريان ماء المطر. يدل على انتفائه عند انتفاء الجريان فيقيد بها الأخبار المتقدمة التي استدلت بإطلاقها على القول المشهور فيبين ان يبقى على ظهورها في اعتبار فعلية الجريان كما هو مفاد القول الثالث أو حملها على الجريان بالقوة كما هو مختار القول الثانى و نسب الى المحقق الأردبيلي (قده).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٠

و أورد على الاستدلال بها: اما على الصحيحة الأولى فباحتمال كون الشرط فيها مسوقا لبيان الموضوع مثل ان رزقت ولدا فاختنه، و قوله تعالى وَ لَا تُكْرِهُوا قِيَامَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْتَ تَحَصُّنًا. فَإِنِ أَخَذَ مِنْ مَاءِ الْمَطْرِ لَا يُمْكِنُ إِلَّا مَعَ الْجُرْيَانِ فَعَلَى هَذَا فَلَيْسَتْ



الشرطية مسوقة لبيان المفهوم، أو إبقائها على ظاهرها ولكن الغرض من التعليق فيها الاحتراز عما لو كان الأخذ بعد انقطاع المطر فان حاله بعد وقوفه حال سائر المياه القليلة الملاقية للنجاسة فالمراد بجريان المطر اما تقاطره من السماء في مقابل وقوفه أو لازم تقاطره منها الذي هو جريانه الفعلي إذ الغالب كون فعلية الجريان في حال التقاطر كما لا يخفى. و هذان الاحتمالان قويان جدا. وقد ذكر في الجواهر احتمالات آخر لا يخلو عن الوهن كما اعترف به قدس سره. و اما الصحيحة الثانية فبان الشرط في قوله إذا جرى من ماء المطر في مقابل الجريان على الثوب من ماء الكنيف يعني إذا كان المصاب على الثوب من الوكوف من ماء المطر لا من الكنيف نفسه فلا بأس وهذا الاحتمال ليس ببعيد مخالف لظاهر ما في الصحيحة حتى يكون الأخذ به مخالفا للمألوف من العمل بالظواهر ما لم يقيم قرينه على خلافه.

و اما الخبر الأخير المروي عن كتاب علي بن جعفر فالذي هو مضبوط في نسخة الوسائل هكذا. قال (ع) إذا جرى فيه المطر و لكن في الحدائق و الجواهر إذا جرى به المطر فعلى ما في الحدائق و الجواهر فالظاهر ان تكون الضمير المجرور في «به» راجعة الى الثوب فيكون المعنى ح عدم البأس في إصابة الثوب من هذا المطر الجاري في مكان فيه العذرة إذا كان خاليا عن العذرة و كان ماء خالصا و اما إذا لم يجر به ماء المطر بل اصطحبت العذرة معه فخالطت به و كان ما اصابه الثوب مخلوطا بها فيجب غسله و هذا المعنى على هذه النسخة قوى جدا و لكنى لم أر من احتمله و على نسخة الوسائل فهو كالصحيحة الاولى في الاحتمالين المذكورين فيها.

ثم لو سلم ظهور هذه الروايات الثلاث في اعتبار الجريان فهي معارضة بالتعليل الوارد في صحيح هشام المتقدم اعنى قوله (ع) ما اصابه من الماء أكثر منه فإنه ظاهر في الاكتفاء بأكثرية ماء المطر على المتنجس المستلزم غلبته عليه كما هو اللازم في التطهير بالماء.

فالأقوى ما عليه المشهور من عدم انفعال ماء المطر بملاقاته للنجاسة ما لم يتغير مطلقا سواء كان قليلا أو كثيرا و سواء جرى من الميزاب أو على وجه الأرض أم لا بل و لو كان قطرات بشرط

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣١

صدق المطر عليها عرفا. و منه يظهر بطلان ما عداه من الأقوال التي ربما تنتهي إلى ثمانية و ان كان الثابت منها هو القولين الأخيرين. و ليعلم ان المراد بماء المطر هو النازل من السماء حال نزوله أو المجتمع منه في مكان مع التقاطر عليه من السماء و ليس المجتمع منه مع دوام التقاطر عليه بحكم المحقون. و لعل مراد من اعتبر الجريان في اعتصامه هو جريان ما اجتمع منه على وجه الأرض الملازم لدوام التقاطر عليه و لا إشكال في اعتبار التقاطر من السماء و في اعتبار كونه عليه بحث يأتي الكلام فيه هذا تمام الكلام في المقام الأول أعنى مقام كون ماء المطر كالجاري في عدم الانفعال بالملاقاة.

المقام الثاني في كون ماء المطر كالجاري في المطهريه و هذا ما أشار إليه المصنف (قده) بقوله و إذا اجتمع في مكان و غسل فيه النجس طهر و ان كان قليلا لكن ما دام يتقاطر عليه من السماء. و هذا الحكم في الجملة مما لا اشكال و لا كلام فيه. و يدل عليه الكتاب العزيز ﴿وَ يُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَ كُمْ بِهِ﴾ و الاخبار و الإجماع محصلا و منقولاً.

و انما الكلام في أمرين: الأول لا فرق في مطهريه ماء المطر بين وروده على الشيء المتنجس أو ورود المتنجس عليه كما في المجتمع على وجه الأرض في حال التقاطر إذا غسل فيه شيء متنجس. لعموم قوله (ع) كل شيء يراه المطر فقد طهر، إذ لا فرق في رؤية المطر بين وقوع المطر عليه أو وقوعه على المطر. و قوله (ع) ما اصابه من الماء أكثر فإن التعليل بالأكثرية يعم كلتا الحالتين. و صحيح علي بن الجعفر المتقدم في المقام الأول في ماء المطر الذي صب فيه الخمر فأصاب الثوب و حكمه (ع) بعدم وجوب غسل ما اصابه.

خلافاً لما في المعالم من التأمل في إلحاقه بالجاري عند ورود المنتجس عليه و ما ذكرناه كاف في ردّه.

الثاني حكى الشهيد الثاني (قده) في الروض عن بعض معاصريه من السادة الفضلاء (و قال صاحب الحدائق في حاشية منه على الحدائق انه السيد حسن بن السيد جعفر المعاصر للشهيد الثاني قده) الاكتفاء في تطهير الماء النجس بوقوع قطرة واحدة عليه. ثم قال (قده) و ليس ببعيد و ان كان العمل على خلافه انتهى. و فيما حكاه عن معاصره احتمالان:

أحدهما الاكتفاء في أصل مسمى المطر لا بالنظر الى خصوص ما يصيب منه بعد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٢

تحققه بمعنى الاجتزاء في تحقق المطر بنزول قطرة واحدة من السماء ثم انه إذا وقع على منتجس يطهره لعموم قوله (ع) كل شيء يراه المطر فقد طهر. و على هذا الاحتمال يكون قوله هذا من الأقوال المعدودة في المقام الأول. و يرد عليه ان عموم قوله (ع) كل شيء يراه المطر (إلخ) و ان كان يثبت الطهارة لما يراه المطر لكنه غير متكفل لإثبات كون القطرة الواحدة مطراً لان الدليل المتكفل لإثبات حكم الموضوع لا- يتكفل لإثبات الموضوع بل هو ناظر إلى إثبات حكمه على تقدير ثبوته من غير نظر له الى ثبوته أو لا ثبوته. و السير فيه ان القضايا الشرعية المتكفلة لإثبات الاحكام لموضوعاتها سيقت على نهج القضايا الحقيقية التي أولها إلى قضية شرطية أخذ شرطها من ناحية عقد الوضع و جزأها من ناحية عقد الحمل. و القضية الشرطية مثبتة للملازمة بين الشرط و الجزاء و تحقق الجزاء عند تحقق الشرط من غير نظر لها في إثبات الشرط أو نفيه.

ولهذا قيل ان صدق الشرطية لا يلزم صدق الشرط بل هي صادقة مع صدق الشرط و كذبه. و لا إشكال في ان العرف لا يرون القطرة و القطرتين و القطرات القليلة مطراً و لهذا اعتبر المشهور القائلون بعدم اعتبار الجريان في صدق المطر وقوعه و تقاطره عن قوة بحيث يصدق عليه اسم المطر لا قطرات يسيرة يشك في صدق المطر عليه عرفاً فضلاً عن القطرة الواحدة التي لا يصدق عليه المطر قطعاً فهذا الاحتمال في كلامه ضعيف جداً و هو من البعد بمكان لا انه ليس ببعيد.

و ثانيهما الاكتفاء بالقطرة الواحدة منه بالنظر الى ما يصيبه بعد التقاطر بقوة و صدق المطر عليه عرفاً الا ان ما يصيب منه المنتجس هي القطرة و لا- يقع ما عداها عليه فقد تحقق المطر و يطهر المنتجس الملاقى لقطرة واحدة منه لعموم قوله (ع) كل شيء يراه المطر فقد طهر فان هذا المنتجس شيء رآه المطر هذا. و قد أورد عليه في المعالم بما حاصله ان مقتضى طهارة الماء بمجرد الاتصال على القول به هو كون الجزء الملاقى للكثير يطهر بملاقاته له و بعد الحكم بطهارته يتصل بالجزء الثاني و الجزء الثاني أيضاً متصل بالكثير و ملاق له فيطهر الجزء الثاني و بعد الحكم بطهارته يتصل بالجزء الثالث و هو أيضاً ملاق للكثير فيطهر الجزء الثالث و هكذا. و هذا الوجه لا يجري في القطرة الملاقية للماء المنتجس إذ أقصى ما يقال في القطرة الواقعة أنها تطهر ما يلاقيها و لا ريب في ان الجزء الثاني بعده لا يكون ملاقياً للكثير العاصم لتحقيق الانقطاع لان المفروض انه ليس إلا قطرة واحدة اتصلت بالجزء الأول فهي بعد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٣

الاتصال به في حكم القليل فليس للجزء الأول الذي طهر بها مقوّ (ح) ليستعين به على تطهير ما يليه بل هو مع القطرة المتصلة به الملاقية له حين الانقطاع ماء قليل فيعود الى الانفعال بملاقاته للنجس الذي هو الجزء الثاني انتهى. و صحه ما ذكره كما ترى مبنية على كون ملاقاته الجزء الأول للكثير في آن و الجزء الثاني في آن بعد الآين الأول و الجزء الثالث في آن بعد آن الجزء الثاني و هكذا إذ على هذا يصح ان يقال ان الجزء الثاني في الآن الثاني ملاق للكثير فيطهر به في الآن الثاني كطهر الجزء الأول به في الآن الأول بخلاف المقام إذ ليس في الآن الثاني قطرة ثانية ملاقية للجزء الثاني و لكن ذلك ممنوع بل الاجزاء المتلاصقة كلها تطهر في آن واحد و هو الآن الأول الذي طهر فيه الجزء الأول بملاقاته للقطرة و مع فرض كون القطرة في حكم الجاري في

حصول الطهر به يحصل طهر جميع الاجزاء بملاقاتها للجزء الأول بحسب الزمان و ان كان بين طهرها ترتب و تقدم و تأخر بالطبع أو بالعلية فما ذكره لا يرد على هذا القائل و ان حكم بطلان قوله.

ثم تحقيق الكلام في المقام يحتاج الى بيان مقدمة و هي ان في ماء المطر حالات وقع البحث في كونه على اى حالة منها بحكم الجارى (الحالة الأولى) حال النزول من السماء مقيدا به و ربما يقال بأنه في حكم الجارى فالماء المجتمع من النازل من المحقون لا من الجارى. غاية الأمر كونه معتصما باتصاله بالغيث مع بقاء التقاطر عليه و هذا هو مختار العلامة الطباطبائي و قد أرسله إرسال المسلمات (الحالة الثانية) حال اجتماعه بعد النزول مع التقاطر من السماء و وقوع القطرات عليه. و المختار عند جملة من المحققين انه ماء المطر فالماء المطر عندهم أعم من النازل من السماء و المجتمع منه بعد النزول بشرط بقاء التقاطر عليه فعلا.

و هو مختار المصنف (قده) في المتن حيث يقول لكن ما دام يتقاطر عليه من السماء (الحالة الثالثة) حال اجتماعه أيضا بعد نزوله مع نزول قطرة أو قطرات عليه مما لا- يصدق المطر على ما يقع فيه مع صدقه على ما ينزل من السماء مما يقع فيه و فيما سواه (الحالة الرابعة) حال اجتماعه أيضا بعد نزوله و ان انقطع عنه التقاطر لحظة بفترة مع تقاطر السماء على ما سواه و كونه معرضا و متهيئا لوقوع التقاطر عليه بحيث لا يصدق عليه اسم الانقطاع عرفا. و قد ذهب صاحب الجواهر (قده) الى كونه أيضا كالجارى و استدل له بإطلاق ما ورد من الاخبار في حصول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٤

الطهر بماء المطر كصحيح ابن سالم و مرسل الكاهلي المتقدمين. و لا يخفى ان التمسك بإطلاق الأخبار منوط على صدق ماء المطر عليه و هو مشكل بل المتفاهم من المطر عرفا هو النازل من السماء قبل وقوعه على الأرض أو بعده مع توالي القطرات عليه و اما مع انقطاعها عنه و لو بفترة فلا- يصدق عليه ماء المطر فعلا و ان كان يصدق عليه باعتبار ما كان أصله ككك لكن الحكم ثابت بالاعتبار الأول أعني باعتبار كونه ماء المطر فعلا لا الثاني أعني ما كان أصله ماء المطر و ان كان في ظرف أو خابية فعلا كيف و الا يلزم صدقه في الحالات الاتية أيضا مع انه (قده) لا يقول به (الحالة الخامسة) حال اجتماعه بعد نزوله و انقطاع التقاطر عن السماء بالمرّة فلا- ينزل عليه و لا على غيره و لو كان هذا المجتمع معرضا و متهيئا لوقوع التقاطر عليه لكنه ليس تقاطر حتى ترد عليه (الحالة السادسة) حال اجتماعه أيضا بعد نزوله و بقاء التقاطر من السماء لكن مع خروج المجتمع عن كونه معرضا و متهيئا لوقوع التقاطر عليه كما إذا وضع في ظرف من خابية و نحوها و ترك تحت سقف من بيت و نحوه بحيث لا- تصل اليه القطرات النازلة (الحالة السابعة) حال اجتماعه بعد نزوله عند انقطاع التقاطر عن السماء بالمرّة و خروج ذاك المجتمع عن كونه معرضا لوقوع التقاطر عليه معا و الحكم في هذه الحالات الثلاث الأخيرة هو كونه كالمحقون و لا يشمل حكم الجارى و لم ينقل في ذلك خلاف عن أحد إذا عرفت ذلك تعرف ان الحق هو ما عليه المحققون و عليه المصنف في المتن من كون ماء المطر الذى كالجارى في الحكم هو الأعم من النازل و الواقف الذى يتقاطر عليه من السماء لا خصوص النازل و لا الأعم منه و من الواقف و لو لم يتقاطر عليه بشرط نزول القطرات و لو على غيره و كونه معرضا للتقاطر عليه و الحمد لله على انعامه على فى حلّ هذه المسألة.

### [مسألة ١- الثوب أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر و نفذ فى جميعه طهر]

مسألة ١- الثوب أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر و نفذ فى جميعه طهر و لا يحتاج الى العصر أو التعدد و إذا وصل الى بعضه دون بعض طهر ما وصل اليه هذا إذا لم يكن فيه عين النجاسة و الا فلا يطهر إلا إذا تقاطر عليه بعد زوال عينها.

اما طهر المتنجس الذي لم يكن فيه عين النجاسة أو كانت ولكنها زالت و تقاطر عليه بعد زوالها و نفذ في جميعه فمما لا اشكال فيه مع جريان ماء المطر و يدل عليه من الاخبار

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٥

المتقدمة صحيحة هشام بن سالم، و مرسله الكاهلي، و مرسله محمد بن إسماعيل الواردة في طين المطر. بل مع عدم جريانه و لو عند من يعتبر الجريان كالشيخ. قال في الحدائق و على اعتبار الجريان فالظاهر انه لا يناط هنا بحصوله لان الشيخ القائل بذلك صرح كما نقل عنه بالاكْتفاء في تطهير الأرض بالماء القليل.

و اما عدم الاحتياج الى العصر و التعدد فلما سيأتي في المطهرات من عدم اعتبارهما في التطهير بالماء المعتصم كالكر و الجارى و ماء المطر بل يمكن دعوى عدم اعتبارهما مع عدم الجريان حتى على مذهب الشيخ القائل باعتبار جريانه في اعتصامه و انه مع عدم الجريان في حكم ماء القليل و ذلك لإطلاق مرسله الكاهلي (لا يقال) مرسله الكاهلي معارضة في مورد ماء المطر بما يدل على اعتبار العصر و التعدد بالعموم من وجه فيتساقطان و يكون المرجع بعد تعارضهما استصحاب النجاسة (لأنه يقال) قد يقدم احد العامين من وجه على الآخر لخصوصيات: منها ما إذا كان تقييده بالآخر موجبا لالغائه بالمره. و ما نحن فيه من هذا القبيل إذ لو أخذ بإطلاق مرسله الكاهلي في ماء المطر و قيد به إطلاق ما يدل على اعتبار العصر و التعدد في الغسل بالماء يبقى المحل للعمل بما يدل على اعتبارهما فيه و هو الغسل بغير المطر بل بغير الماء المعتصم و هو الماء القليل و لو أخذ بإطلاق ما يدل على اعتبارهما و قيد به إطلاق المرسله لا يبقى محل للعمل بها فيوجب إلغاء خصوصية المطر و هو مستلزم لطحها رأسا مع ان الظاهر منها وجود خصوصية للمطر في التطهير ليست في غيره.

هذا كله إذا وصل المطر الى جميعه و نفذ في جميعه. و إذا وصل الى بعضه طهر ما وصل اليه و بقى غيره على نجاسته سواء كان السطح الظاهر من المتنجس أو عمقه الذي لم ينفذ المطر فيه. و لو كان زوال العين من النجاسة بالتقاطر عليه و لم يتقاطر بعد زوالها بل انقطع فاطر بعد زوال النجاسة فمقتضى ما في المتن من قوله الا إذا تقاطر عليه بعد زوال عينها هو عدم حصول الطهر لو لم يتقاطر عليه بعد الزوال و هو الظاهر من المعالم أيضا. و قال في مستمسك العروة لعل مقتضى صحيح ابن سالم المتقدم الاكتفاء بغلبة المطر على عين النجاسة حتى يزيلها بل لعل إطلاق رواية الكاهلي دال على ذلك فلا يحتاج الى التقاطر بعد زوال عين النجاسة انتهى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٦

أقول و الانصاف انه ليس في الخبرين المذكورين ما يدل على وجود عين النجاسة و هي البول في مورد السؤال في السطح فضلا عن إطلاقهما بالنسبة إلى زوالها بالتقاطر أو بقاء التقاطر بعد الزوال فان الظاهر من قول السائل في الصحيحة في السطح يبال عليه و في المرسله البيت يتوضأ على سطحه هو كون السطح معدا للبول عليه لا وجود البول فيه فعلا و قوله (ع) في الصحيحة و ما اصابه من الماء أكثر منه بناء على عود الضمير المتصل المنصوب في اصابه الى السطح و المجرور المتصل في منه الى البول و ان كان موجبا لفرض وجود البول حين اصابه المطر لكن البول الموجود في السطح ليس إلا- أثره من ريحه أو ما هو بمنزلة أثره كنداوته الذي يزول سريعا بالتقاطر عليه و مع بلوغ التقاطر الى حد الكوف من السطح لا محالة لا يكون باقيا بعد زوال الأثر و ليس بقاء عين البول في السطح مثل الموجود منه في آنية مثلا و بالجملة فالاستدلال بإطلاقهما مردود قطعاً. و تمام الكلام في ذلك في باب التغسيل بالماء في المطهرات في مسألة حصول الطهر بالغسله المزيله للنجاسة فانتظر.

مسألة ٢- الإناء المتروك بماء نجس كالحب و الشربة و نحوهما إذا تقاطر عليه طهر مائه و إنائه بالمقدار الذى فيه ماء و كذا ظهره و أطرافه ان وصل اليه المطر حال التقاطر و لا يعتبر فيه الامتزاج بل و لا وصوله الى تمام سطحه الظاهر و ان كان الأحوط ذلك.

اما طهر مائه بوقوع التقاطر عليه اى على مائه فهو إجماعى كما صرح به الشهيد الثانى (قده) فى الروضة قال و بوقوع الغيث عليه إجماعا و يدل عليه مرسله الكاهلى (كل شىء يراه المطهر فقد طهر) و قد يشكل فى التمسك بها بمنع صدق الرؤية بمجرد التقاطر إلا بالإضافة إلى السطح الملاقى للقطرات لا غير. لكن الانصاف صدق الرؤية عليه بمجرد التقاطر كما يصدق عليه رؤية النجاسة بملاقاة جزء منه لها فإذا لاقى الإناء المتروك من الماء نجاسة بأن وقع النجاسة على سطحه يقال عرفا بان ما فى الإناء ملاق للنجاسة و لذا يحكم بنجاسة جميعه بملاقاة سطحه لها.

و ليعلم ان المضبوط من المرسله فى نسخة الكافى هكذا قلت يسيل على من ماء المطر ارى فيه التغير و ارى فيه آثار القدر فتقطر القطرات على و ينتضح على منه الى ان قال (ع)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٧

ما بدا بأس لا تغسله كل شىء يراه ماء المطر فقد طهر. و قد أشكل فى الخبر على هذه النسخة بأن ماء المطر إذا تغير تنجس قطعاً مع انه على هذه النسخة حكم بعدم انفعاله بناء على ظهور التغير فى التغير بالنجاسة و حمله على التغير بغيرها حمل على خلاف الظاهر و باشتمال الخبر على الحكم بطهارة القدر نفسه مع انه ممتنع لانه النجس بالذات الذى لا يزول عنه النجاسة مع بقاء عنوانه. و بان فرض تقطير القطرات على السائل أخيراً لا يلائم ما فى سؤاله أولاً من سيلان ماء المطر عليه. و المضبوط منها فى نسخة الوافى هكذا: قلت و يسيل على الماء المطر ارى فيه التغير إلخ. و قال الفيض فى بيانه الغرض من السؤال الثانى (يعنى قوله و يسيل على الماء المطر) ان المطر يسيل على الماء المتغير بالقدر فيشرب من الماء القطرات فينتضح على انتهى.

و لا يخفى ان المعنى على نسخة الوافى أقرب و يرتفع به عن الخبر كلما أشكل عليه على نسخة الكافى لا بقاء التغير على ظاهره من التغير بالنجاسة و اشتمال الخبر ح على طهر الماء المتنجس بالتغير بملاقاته للمطر لا طهارة القدر نفسه و عدم فرض وقوع القطرات على السائل أخيراً بعد سؤاله عن سيلان ماء المطر عليه أولاً. و على هذه النسخة تكون كلمة على حرف جرّ دخل على الماء لا- على الضمير المتكلم المتصل بها و الماء مجرور بها و كلمة المطر مرفوعة بالفاعلية لقوله يسيل و يكون الخبر ظاهر الدلالة على طهر الماء المتنجس بسيلان المطر عليه من غير اشكال لكن الكلام فى صحة نسخة الوافى مع أخذه من الكافى و عدم مطابقتها له و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم أصلاً.

و اما طهر الإناء المتروك بالماء بطهر مائه فلا اتصاله بالماء المعتصم اعنى به الماء المتروك فيه بعد اتصاله بالمطر الذى فى حكم الجارى فكأن الإناء ح متصل بالجارى و لا إشكال فى حصول طهر الإناء المتنجس إذا اتصل بالجارى أو ما بحكمه. و منه يظهر طهر ظهره و أطرافه ان وصل اليه المطر حال التقاطر لصيرورته متصلاً بالماء المعتصم.

و اما عدم اعتبار امتزاج مائه بماء المطر فعلى القول بعدم اعتبار الامتزاج فى طهر الماء فى غير المطر فظاهر. و اما على القول باعتباره فى غيره فيمكن ان يقال بعدم اعتباره فى ماء المطر لإطلاق قوله (ع) كل شىء رآه المطر فقد طهر. لكن التحقيق منعه و ذلك لانه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٨

على تقدير تسليم إطلاقه يقيد بما يدل على اعتبار الامتزاج فى طهر الماء المتنجس. بل فى مستمسك العروة أشكل فى الحكم بالطهارة حتى مع الامتزاج قال لان انفصال القطرات بعضها عن بعض موجب لانفعال كل قطرة بعد الاستقرار انتهى. و لا يخفى

ما فيه فان القطرات الممتزجة بمنزلة الجارى الذى يتصل به الماء المتنجس و القطرات النازلة من السماء حين تقاطرها بمنزلة مادة الجارى فهى مادة سماوية كما ان مادة الجارى أو مادة ماء الحمام مادة ارضية فهى بعد الامتزاج لا تنفصل عن مادتها التى عبارة عن القطرات النازلة لفرض بقاء التقاطر و دعوى اختصاص النصوص الدالة على ذلك بغير الممتزج غير ثابتة فالحق هو حصول الطهر بالامتزاج بناء على اعتباره فى غير ماء المطر أيضا كيف و لو أشكل فى طهره بماء المطر بعد الامتزاج للزم القول بعدم حصول طهره به أصلا و هو مخالف للإجماع بحصول طهره به كما حكيناه عن الروضة.

و اما اعتبار وصول ماء المطر الى تمام سطحه أو طهره بتقاطره على سطحه و لو ببعضه ففيه (وجهان): من صدق رؤية المطر على التقاطر ببعض سطحه و قد تقدم عن بعض السادة من معاصرى الشهيد الثانى القول بالاكْتفاء فى طهره بملاقاة القطرة الواحدة على سطحه و قد نفى الشهيد الثانى عنه البعد و مال اليه صاحب الجواهر كل الميل، و من ان التقاطر على تمام سطحه هو المتيقن من معاهد الإجماعات و لا يخفى ان الأول هو الأقوى لصدق الرؤية على التقاطر ببعض سطحه فيشمله عموم كل شىء يراه المطر و لا ينتهى إلى الأخذ بقدر المتيقن من معاهد الإجماعات كما هو واضح.

### [مسألة ٣- الأرض النجسة تطهر بوصول المطر إليها]

مسألة ٣- الأرض النجسة تطهر بوصول المطر إليها بشرط ان يكون من السماء و لو بإعانة الريح و اما لو وصل إليها بعد الوقوع على محل آخر كما إذا ترشح بعد الوقوع على مكان فوصل مكانا آخر لا يطهر نعم لو جرى على وجه الأرض فوصل الى مكان مسقف بالجريان اليه طهر.

لا- إشكال فى طهارة الأرض النجسة بما يجرى عليه من ماء المطر فى حال التقاطر بلا خلاف ظاهر فيه. و يدل عليه من الاخبار رواية أبى بصير قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الكنيف يكون خارجا فتمطر السماء فيقطر على القطرة قال ليس به بأس. و مرسله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٩

محمد بن إسماعيل عن الكاظم عليه السلام فى طين المطر انه لا بأس به ان يصيب الثوب ثلاثة أيام الا ان يعلم انه قد نجسه شىء بعد المطر فإن أصابه بعد ثلاثة فاغسله و ان كان الطريق نظيفا فلا تغسله، و مرسله فقيه قال و سئل عليه السلام عن طين المطر يصيب الثوب فيه البول و العذرة و الدّم فقال طين المطر لا ينجس. و لا بد ان يكون التقاطر على الأرض من السماء بلا واسطة بأن يكون نزول المطر على الأرض النجسة قبل قراره على جسم آخر سواء كان بثقله كما إذا نزل بالخط المستقيم أو بإعانة الريح كما إذا عطفه الريح و أخرجه عن خطه المستقيم فوصل إلى أرض نجسة و لو كانت مسقفة و اما لو وصل الى الأرض بعد قراره على محل آخر كما إذا ترشح على مكان فوصل الى مكان آخر لا يطهر ذلك المكان الثانى لو كان نجسا لخروجه عن موضوع الغيث عند وقوعه على المكان الأول لارتفاع حالة النزول عنه و انقطاعه عن المادة و صيرورته بقراره على المكان الأول فى حكم ماء القليل هذا إذا كان وقوعه على المكان الثانى بالنزول عن المكان الأول و لو جرى على وجه الأرض الى ان وصل الى مكان آخر و لو كان مسقفا طهره لما عرفت فى المسألة الاولى من هذا الفصل ان الجارى على الأرض هو أيضا مما يصدق عليه ماء المطر بشرط بقاء التقاطر عليه.

### [مسألة ٤- الحوض النجس تحت السماء يطهر بالمطر]

مسألة ٤- الحوض النجس تحت السماء يطهر بالمطر و كذا إذا كان تحت السقف و كان هناك ثقبه ينزل منها على الحوض بل و كذا لو أطارته الريح حال تقاطره فوقه في الحوض و كذا إذا جرى من ميزاب فوقه فيه.

اما طهر الحوض النجس المذى تحت السماء بالمطر فهو مما علم في المسألة الثانية فإنه الإناء المتروس بالماء النجس كالحب و الشربة الا انه ثابت و هما منقولان و اما إذا كان تحت السقف مع وجود ثقبه في السقف ينزل المطر منها على الحوض فلما تقدم في ذيل المسألة الثانية أيضا من عدم اعتبار وصول المطر الى تمام السطح الظاهر من الإناء النجس بل يكفى الوصول اليه و لو ببعض سطحه كما في مثل المقام الا انه (قده) احتاط في تلك المسألة و قلنا في وجهه ان التقاطر على تمام السطح هو المتقين من معاهد الإجماعات و لم يتعرض للاحتياط هنا لعدم وجوب مراعاته و اما لو أطارته الريح حال تقاطره فهو مما علم حكمه من المسألة الثالثة المتقدمة و دليله هو إطلاق الأدلة و اما إذا جرى من ميزاب فوقه فيه فهو مما علم حكمه من صدر مبحث ماء المطر الى هناك.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤٠

### **[مسألة ٥- إذا تقاطر من السقف لا يكون مطهرا]**

مسألة ٥- إذا تقاطر من السقف لا- يكون مطهرا بل و كذا إذا وقع على ورق الشجر ثم وقع على الأرض نعم لو لاقى في الهواء شيئا كورق الشجر أو نحوه حال نزوله لا يضر إذا لم يقع عليه ثم منه على الأرض فمجرد المرور على الشيء لا يضر. اما حكم التقاطر من السقف فقد علم مما تقدم في المسألة الثالثة من ان المعبر في التطهير بماء المطر هو نزوله على المتنجس بلا واسطة بمعنى عدم قراره على مكان ثم الوصول منه الى مكان آخر لخروجه بذلك عن صدق ماء المطر. و اما عدم الضرر في حصول الطهر به بملاقاته في الهواء مع شيء بلا قراره عليه فلا إطلاق الأدلة.

### **[مسألة ٦- إذا تقاطر على عين النجس فترشح منها على شيء آخر لم ينجس]**

مسألة ٦- إذا تقاطر على عين النجس فترشح منها على شيء آخر لم ينجس إذا لم يكن معه عين النجاسة و لم يكن متغيرا لما تقدم في صدر مبحث المطر من انه معتصم لا ينفعل بالملاقاة مع النجاسة إلا إذا تغير.

### **[مسألة ٧- إذا كان السطح نجسا فوقه عليه المطر و نفذ و تقاطر من السقف لا يكون تلك القطرات نجسة]**

مسألة ٧- إذا كان السطح نجسا فوقه عليه المطر و نفذ و تقاطر من السقف لا يكون تلك القطرات نجسة و ان كان عين النجاسة موجودة على السطح و وقع عليها لكن بشرط ان يكون ذلك حال تقاطره من السماء و اما إذا انقطع ثم تقاطر من السقف مع فرض مروره على عين النجس فيكون نجسا و كذا الحال إذا جرى من الميزاب بعد وقوعه على السطح النجس اما وقوع المطر على السطح النجس و تقاطره من السقف في حال التقاطر من السماء و لو مع وجود عين النجاسة في السطح فقد علم حكمه مما تقدم في صدر مبحث ماء المطر من الاخبار الدالة على طهارته و عدم انفعاله عن نجاسة السطح و اما مع انقطاع التقاطر من السماء فلا- ما في السطح (ح) ماء قليل غير معتصم بماء معتصم فينجس بملاقاته مع النجاسة و ذلك ظاهر. و مما

ذكرناه يظهر حكم ما يجرى من الميزاب في حال التقاطر من السماء و في حال انقطاع التقاطر أيضا.

### **[مسألة ٨- إذا تقاطر من السقف النجس يكون طاهرا إذا كان التقاطر حال نزوله من السماء]**

مسألة ٨- إذا تقاطر من السقف النجس يكون طاهرا إذا كان التقاطر حال نزوله من السماء سواء كان السطح أيضا نجسا أم طاهرا.

التقاطر من السقف النجس انما هو بنفوذ المطر في أعماق السقف و خروجه بنحو القطرات من الطرف الآخر فيكون كنفوذه في أعماق الطين في كونه مطهرا له مع عدم عين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤١

النجاسة و غير منفعل منه مع وجودها كما يأتي في المسألة اللاحقة من غير فرق في ذلك بين كون السطح أيضا كالسقف نجسا أو كونه طاهرا. و من الغريب ما كتبه بعض مشايخنا في هذا المقام من انه لا يخلو عن تكرار مع انه لا يظهر حكم نجاسة السقف اى أعماقه مما تقدم من حكم نجاسة السطح.

### **[مسألة ٩- التراب النجس يطهر بنزول المطر عليه إذا وصل الى أعماقه حتى صار طينا]**

مسألة ٩- التراب النجس يطهر بنزول المطر عليه إذا وصل الى أعماقه حتى صار طينا

لدلالة مرسله محمد بن إسماعيل المرويه عن الكاظم (ع) في طين المطر انه لا بأس به ان يصيب الثوب ثلاثة أيام الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر فإن أصابه بعد ثلاثة فاغسله و ان كان الطريق نظيفا فلا تغسله. و لعل التحديد بالثلاثة و الحكم بوجوب غسل ما أصابه بعدها من جهة تقديم الظاهر على الأصل حيث ان الطريق يتنجس بعد مضي ثلاثة أيام من يوم المطر غالبا لا سيما في البلاد التي يكون موضع نجوسهم في طرقهم غالبا كما هو المشاهد في بلاد العراق في هذه الأعصار أيضا و لذا قال (ع) و ان كان الطريق نظيفا فلا تغسله و مرسله فقيهه قال و سئل عن طين المطر يصيب الثوب فيه البول و العذرة و الدم فقال طين المطر لا ينجس.

### **[مسألة ١٠- الحصير النجس يطهر بالمطر و كذا الفراش المفروش على الأرض]**

مسألة ١٠- الحصير النجس يطهر بالمطر و كذا الفراش المفروش على الأرض و إذا كانت الأرض التي تحتها أيضا نجسة تطهر إذا وصل إليها نعم إذا كان الحصير منفصلا عن الأرض يشكل طهارتها بنزول المطر عليه إذا تقاطر منه عليها نظير ما مر من الاشكال فيما وقع على ورق الشجر و تقاطر منه على الأرض.

اما طهارة الحصير و الفرش بتقاطر المطر عليه فلعنوم ما في مرسله الكاهلي من قوله (ع) كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر. و اما الإشكال في طهارة الأرض التي تحت الحصير إذا كان الحصير منفصلا عنها فلما مر في المسألة الخامسة من اعتبار عدم قرار المطر الى مكان ثم الوثب منه الى مكان آخر في طهر المكان الثاني و لا يخفى ان المصنف (قده) جزم بالعدم في تلك المسألة و عبر بالإشكال في هذه المسألة و الحق هو العزم بالعدم كما عبّر به في تلك المسألة.



### [مسألة ١١- الإناء النجس يطهر إذا أصاب المطر جميع مواضع النجس منه]

مسألة ١١- الإناء النجس يطهر إذا أصاب المطر جميع مواضع النجس منه نعم إذا كان نجسا بولوغ الكلب يشكل طهارته بدون التعفير لكن بعده إذا نزل عليه المطر يطهر من غير حاجة الى التعدد.  
اما طهارة الإناء النجس بإصابة المطر عليه فلعوم مرسله الكاهلى أيضا وقد تقدم فى المسألة الثانية واما الإشكال فى طهارته به بدون التعفير إذا كان نجسا بولوغ الكلب فلان عموم المرسله يدل على طهارة كل ما أصابه المطر فيما إذا يحصل طهره بالماء لا مطلقا و لو كان حصول طهره بغير الماء من المطهرات كالأستحالة و الانقلاب و الإسلام و التراب فعموم المرسله لا يدل على حصول طهر ما يحتاج الى التعفير بغير التراب و لو شك فى استفادة ما ذكرناه من العموم المذكور فلا أقل من معارضته بما يدل على الاحتياج الى التعفير بالعموم من وجه فيتساقطان و يكون المرجع بعد تساقطهما هو استصحاب النجاسة و الأقوى عدم سقوط التعفير فى غسله بالمطر و عدم حصول طهره به بدونه و لعل منشأ تعبير المصنف (قده) بالإشكال هو احتمال ظهور المرسله فى خصوصية المطر فى انه لا يحتاج معه إلى شىء آخر فى طهر ما يصيبه و لكن الانصاف سقوط هذا الاحتمال كما ذكرناه و هذا آخر مسائل ماء المطر و له الحمد على انعامه و هدايته.  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤٣

### [فصل ماء الحمام]

فصل ماء الحمام بمنزلة الجارى بشرط اتصاله بالخزانة فالحياض الصغار فيه إذا اتصلت بالخزانة لا تنجس بالملاقاة إذا كان ما فى الخزانة وحده أو مع ما فى الحياض بقدر الكر من غير فرق بين تساوى سطحها مع الخزانة أو عدمه و إذا تنجس ما فيها يطهر بالاتصال بالخزانة بشرط كونها كرا و ان كانت أعلى و كان الاتصال بمثل المزملة و يجرى هذا الحكم فى غير الحمام أيضا فإذا كان فى المنبع الأعلى مقدار الكر أو أزيد و كان تحته حوض صغير نجس و اتصل بالمنبع بمثل المزملة يطهر و كذا لو غسل فيه شىء نجس فإنه يطهر مع الاتصال المذكور  
استقرّ ديدن الأصحاب قدس الله أسرارهم و جزاهم عن العلم خير الجزاء بان عنونوا فى أكثر متونهم ماء الحمام و لعلمهم تبعوا فى ذلك الاخبار و الافماء الحمام مندرج تحت احد العناوين المذكورة للمياه و كيف كان فالبحث عنه يقع فى موارد:  
الأول فى نقل الاخبار الواردة فيه فمنها صحيحة داود بن سرحان قال قلت لأبى عبد الله (ع) ما تقول فى ماء الحمام قال (ع) هو بمنزلة الجارى. و منها رواية ابن ابى يعفور عن الصادق (ع) قال قلت أخبرنى عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب و الصبى و اليهودى و النصرانى و المجوسى فقال ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا. و منها رواية بكر بن حبيب عن ابى جعفر (ع) قال ماء الحمام لا بأس به إذا كانت له مادة. و منها ما رواه فى كتاب قرب الاسناد عن إسماعيل بن جابر عن ابى الحسن الأول (ع) قال ابتدأنى فقال ماء الحمام لا ينجسه شىء. و منها ما عن فقه الرضا ماء الحمام سبيله سبيل الماء الجارى إذا كانت له مادة و خبر الهاشمى قال سئل عن الرجال يقومون على الحوض فى الحمام لا أعرف اليهودى من النصرانى و لا الجنب من غير الجنب قال يغتسل منه و لا- يغتسل من ماء آخر فإنه طهور. و خبر آخر عن الرجل يدخل الحمام و هو جنب فيمس الماء من غير ان

يغسلها قال (ع) لا بأس. و صحيح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤٤

ابن مسلم قال قلت للصادق (ع) الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره اغتسل من مائه فقال (ع) لا- بأس ان يغتسل فيه الجنب فقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلى و ما غسلتهما الا مما الزق بهما من التراب. و صحيح آخر منه. قال رأيت أبا جعفر (ع) جائيا من الحمام و بينه و بين داره قذر فقال (ع) لو لا ما بينى و بينى دارى قذر ما غسلت رجلى و لا نحتت ماء الحمام، هذه ما بلغنا من الاخبار فى باب ماء الحمام.

المورد الثانى فى موضوعه و الظاهر انه عبارة عن الحياض الصغار المعدة للغسل المتصلة بالخزائن و الحياض الكبار على ما كان معهودا قبيل زماننا هذا فى بلاد الايران و سائر البلدان و كان بعض مشايخنا (قده) يقول هو فى تلك الأعصار كان ما يسمى بالدوش فى هذا الزمان. و لم يثبت ما ادعاه بل الثابت خلافه لان ما يخرج من الدوش ليس قابلا لأن يجرى فيه الأقوال التى فى ماء الحمام كما سيظهر.

المورد الثالث فى حكمه اعلم ان البحث عن حكمه يقع تارة فى مقام عدم انفعاله بالملاقاة إلا- إذا تغير، و اخرى فى طهره لو انفعل بالتغير. اما المقام الأول فالمصرّح به فى تلك الأخبار المتقدمة هو عدم انفعاله بالملاقاة و بعد تقييد مطلقاتها مثل ما عدا رواية بكر بن حبيب و ما فى فقه الرضا بمقيداتها مثل الخبرين المذكورين يقيد عدم انفعاله بما إذا كان له مادة و الظاهر من كون المادة له هو اتصاله بالمادة لا وجود المادة كيف اتفق و لو مع انفصاله عنها. و هذا مما لا اشكال فيه و هو المصرح به فى المتون. و بعد اعتبار اتصاله بالمادة وقع الخلاف فى اشتراط كرية المادة و عدمها على أقوال: فالمنسوب الى المشهور اعتبار كون المادة وحدها كرا. و عن جماعة كفاية كون مجموع ما فى المادة و الحوض و المجرى المتصل بينهما الموجب لاتصالهما كرا و ان كان ما فى المادة وحدها قليلا. و عن جماعة أخرى عدم اعتبار كرية المجموع أيضا و نصب الى صاحب الكفاية و ظاهر كلام المحقق فى المعبر و مال اليه صاحب الحدائق. و فصل بعض بين ما إذا تساوى سطوح المجموع أو اختلفت و قال بكفاية بلوغ المجموع كرا فى الأول و اعتبار كرية المادة وحدها فى الأخير.

و فصل بعض آخر بين الرفع و بين الدفع باعتبار كون المادة وحدها كرا فى الأول دون الأخير و لم يعلم انه فى مقام الدفع يعتبر كرية المجموع أو يقول بعدم اعتبارها أصلا و كيف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤٥

كان فهو ليس قولاً مغايراً للأقوال المتقدمة لكون الكلام ههنا فى مقام الدفع لا الرفع فعلى القول الأول أعنى اعتبار كرية المادة وحدها يكون حكم ماء الحمام على طبق ما ثبت فى المياه و من صغريات الماء المتصل بالماء المعتصم فيكون حكمه حكمه و لا يكون حكمه حكما تعديا و لم يستفد للحمام خصوصية يثبت بها له حكم مخصوص و على القول الثانى اعتبار كرية مجموع ما فى المادة و الحياض الصغار و الخط الفاصل الرابط بينهما فعلى القول بكفاية تحقق مطلق الكر و لو مع اختلاف سطوح بعضه مع بعضه يكون حكم ماء الحمام أيضا مطابقا مع القاعدة حيث انه كر و الكر لا ينفعل و على القول باعتبار تساوى السطوح فى عاصمية الكر يكون حكم ماء الحمام مخالفا للقاعدة من هذه الجهة. و لعل القول الثالث اعنى التفصيل بين تساوى سطوح المجموع و بين اختلافها بكفاية بلوغ المجموع كرا فى الأول دون الأخير ينشأ من ناحية اعتبار التساوى فى عاصمية الكر عند هذا المفصل و حيث انه قائل باعتبار تساوى السطوح قال عند تساويها بكفاية بلوغ المجموع كرا فهذا التفصيل ليس تفصيلا فى المسألة بل المفصل يريد ان يجعل حكم ماء الحمام على طبق القاعدة على مذهبه فعند تساوى سطوح الكر يقول بكفاية كرية المجموع لكونه مطابقا للقاعدة و عند اختلافها يقول باعتبار كرية المادة وحدها لكونه مطابقا أيضا للقاعدة لكن ينبغى ان يقول

ح بتقوى السافل بالعالى المعتصم و اما مع عدم القول به فيكون حكم ماء الحمام أيضا مخالفا للقاعدة. هذا كله حكم ماء الحمام بحسب مقام الثبوت.

و اما بحسب مقام الإثبات فالظاهر من اخباره هو كونها واردة في مقام الدفع.

اما ما عدا رواية ابن ابي يعفور من الاخبار المتقدمة فواضح. و اما رواية ابن ابي يعفور فقد يقال انها في مقام الرفع و لكن الحق كونها أيضا في مقام الدفع و ان التطهير في قوله (ع) ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا المذكور فيها يراد به العصمة عن الانفعال لكونه واقعا في الجواب عن سؤال اغتسال الجنب و الصبى و اليهودى و النصرانى و المجوسى منه و انه هل ينجس بذلك أم لا، و لا- يكون السؤال عن كيفية تطهيره بعد الفراغ عن كونه نجسا كما لا- يخفى و ان الظاهر من السؤال في هذه الاخبار كونه عن الحياض الصغار المتصلة بالحياض الكبار المشتملة على أكرار متعددة على ما هو المعهود و المتعارف و تلك المعهودة صارفة عن إبقاء المضاف و المضاف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤٦

إليه أعنى كلمة (ماء الحمام) على العموم بل يصرف الى المعهود و هو الحوض الصغير المتصل بالمادة المشتملة على أكرار متعددة و ليس اعتبار الاتصال من ناحية تقييد إطلاقها بل الظاهر من قوله (ع) إذا كانت له مادة هو اتصاله بها لا صرف وجود المادة و لو مع عدم اتصال ما فى الحياض بها و هذا المقدار المدلول عليه من تلك الأخبار أعنى عصمة الماء القليل المتصل بالماء المعتصم هو المتفق عليه عند الكل و لا شبهة فيه أصلا مع تقوى السافل بالعالى القاهر عليه كما تقدم فيكون المحصل من هذه الاخبار هو اعتصام القليل المتصل بالماء المعتصم و ليس لماء الحمام خصوصية أصلا و على هذا فالحق ان الاستفادة من هذه الاخبار ليس أزيد مما ذهب اليه المشهور لكن لا يلزم منه القول بانفعال ماء الحمام إذا كان المجموع كرا بل يقال بعدم انفعاله على القاعدة فيما إذا صدق على المجموع انه كر واحد و لم يكن الفاصل بين الحوض الصغير و الخزانة ضيقا جدا بحيث لا تصدق الوحدة عليهما من ناحية ضيق المجرى الفاصل بينهما: فلعل مختار المصنف (قده) فى المتن من كفاية كرية المجموع مبنى على ذلك لا- على ادعاء استفادتها من اخبار الحمام و قد تقدم فى الأمر الثالث من الأمور التي ذكرناها فى أول الفصل المعقود فى الماء القليل و فى المسألة الخامسة من ذلك الفصل فى البحث عن اعتبار استواء السطوح فى الكر و اجتماع مائه ما يناسب المقام فراجع. و مما ذكرنا يظهر بطلان القول الثالث اعنى عدم اعتبار الكرية أصلا لا فى المادة وحدها و لا فى المجموع بتوهم عموم كلمة (ماء الحمام) و شموله لما إذا كان المجموع مما فى المادة و الحياض الصغار قليلا و انه حكم تعبدى ثبت فى خصوصه بالدليل. و اما القول الثانى فلعل القابل به ذهب اليه من جهة كون مختاره ذلك فى مطلق الراكد لا من جهة خصوصية استفادتها عن تلك الاخبار و الا فيرد عليه انه ليس فى هذه الاخبار لاعتبار كرية المجموع عين و لا اثر. هذا كله تمام الكلام فى مقام الدفع. و اما مقام الرفع فهذه الاخبار غير مسوقة إليها و لا بد فيه من المراجعة الى ما تقتضيه الأدلة الواردة فى تطهير المياه النجسة فيكون حكم ماء الحمام فى مقام الرفع حكم غيره من المياه هذا ما عندى فى هذه المسألة و الله يهدى من يشاء الى الصراط المستقيم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤٧

[فصل ماء البئر النابع]

فصل ماء البئر النابع بمنزلة الجارى لا ينجس الا بالتغير سواء كان بقدر الكر أو أقل و إذا تغير ثم زال تغيره من قبل نفسه طهر لان له مادة و نزع المقدرات فى صورة عدم التغير مستحب و اما إذا لم يكن له مادة نابعه فيعتبر فى عدم تنجسه الكرى و ان سمي بئرا كالابار التى يجتمع فيها ماء المطر و لا ينبع لها فى هذا المتن أمور.

الأول فى موضوع البئر فقد قيل بأنه عبارة عن مجمع ماء نابع من الأرض لا يتعدها غالبا و لا يخرج عن مسماه عرفا. و هذا التعريف كما ترى إيكال لمعناه الى العرف و المعانى العرفية و لو كانت من أوضحها تنتهى بالأخرة الى ما يشك فى صدقها عرفا كما فى مثل مفهوم الشئ و الوجود و الماء و نظائرها. و المرجع عند الشك فى الصدق هو الأصول العملية. و ليعلم انه بعد اعتبار كون البئر على نحو الحفيرة فى الأرض بحيث يصدق عليها البئر عرفا يتصور على أنحاء. منها ما يكون منبعا للماء و مجمعا له بعد نبعه بحيث ينبع منه و يجتمع فيه و هذا هو المتيقن من البئر عرفا. و منها ما لا يكون منبعا و لا مجمعا للماء بل ينبع الماء من محل آخر و يجرى منها و لا يستقر فيها بل يسيل عنها و ذلك كآبار القنوات ما عدا أم الابار منها. و هذا تقابل الأول بتمام المقابلة و الظاهر عدم صدق البئر عليها عرفا و خروجها عن حكم المترتب على البئر بل هى مصداق للماء الجارى إذ لا يعتبر فى الجارى جريانه على سطح الأرض كما تقدم فى مبحثه. و منها ما ينبع منها الماء و لكن لا يستقر فيها بل يسيل عنها و ذلك كأم الابار من القنوات و منها عكس ذلك و هو ما يجتمع و يستقر فيها الماء و لكن لا ينبع منها بل يجرى عليها من منبع آخر. و فى صدق البئر عليهما اشكال و ان لم يكن صدقها عليهما بكل البعيد و لو مع صدق الجارى على الأول منهما إذ ليس صدق الجارى على موضوع منافيا لصدق البئر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤٨

عليه لعدم تخالفهما فى الصدق بل يمكن صدقهما فى مورد واحد كما يمكن افتراقهما فيكون بينهما عموما من وجه. و قد تقدم انه على تقدير الشك فى صدق البئر على بعض هذه الصور أو على ما إذا كانت الحفيرة قليل العمق بحيث يوجب الشك فى صدق البئر عليها أو ما كان مائها غريزا كثيرا حتى وصل الى فمها بحيث يؤخذ منها الماء بلا توسط دلو و حبل و نحو ذلك فلا بد من الرجوع الى الأصول العملية و هى تختلف حسب اختلاف القول فى انفعال ماء البئر بالملاقاة أو اعتصامه فعلى القول بالانفعال فعند الشك فى صدق البئر لو كان كرا يحكم بعدم الانفعال لعموم عدم انفعال الكر و قد خرج عنه البئر و يكون الشك فى صدقها على هذا المشكوك من حيث الشبهة المفهومية فالمرجع ح هو العموم لكون الشبهة فى مفهوم المخصص مع كونه منفصلا و الحكم عند الشك فى المخصص المنفصل هو الرجوع الى العام إذا كانت الشبهة مفهومية كما حقق فى الأصول. و إذا كان قليلا فى الحكم بانفعاله أو عدمه (وجهان): من ان له مادة و كل ماله مادة لا ينفعل لصحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا ينجسه شئ لأن له مادة و ما ورد فى عدم انفعال ماء الحمام إذا كانت له مادة الذى فى قوة التعليل لعدم انفعاله بان له مادة. و من انه قليل لاقى النجاسة و لا يصح التمسك فى عدم انفعاله بشئ من الدليلين اما ما ورد فى عدم انفعال ماء الحمام فلعدم تحقق ذاك الملاك اعنى المادة المعتصمة فى هذا المقام إذ ليس مادة البئر كالحياض الكبار التى تتصل بها الصغار و اما صحيحة ابن بزيع فهى و ان كانت تام الدلالة على عدم الانفعال لكن المفروض بناء البحث على القول بالانفعال و هو مبنى على عدم العمل بالصحيحة و رفع اليد عن التعليل المذكور فيها و هذا الأخير اعنى الحكم بانفعاله هو الأقوى.

هذا كله على تقدير القول بانفعال ماء البئر بالملاقاة و على القول بعدمه فاما ان يقال بوجود النزح و جوبا نفسيا أو بوجوبه و جوبا شرطيا أو يقال باستحبابه فعلى القول بوجوبه نفسيا فالمرجع هو البراءة للشك فى مفهوم البئر فيندرج فى مسألة ما أجمل فيه النص و على القول بوجوبه شرطيا يكون المرجع أيضا البراءة الا انه البراءة عن شرطية النزح فى استعمال هذا المشكوك و على

القول بالاستحباب فالظاهر عدم جريان البراءة لانصراف أدلتها من عقلها ونقلها عن إجراءاتها في المستحبات. اما أدلتها العقلية و ما كان من النقل مساقها مساق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤٩

حكم العقل من قبح العقاب بلا بيان فواضح ضرورة ان المستحب ليس في تركه عقاب حتى يحكم العقل أو الشرع بقبحه عند الشك فيه. و اما ما كان مساقه إثبات الحكم التعبدى الظاهري مثل قوله (ع) كل شيء مطلق و نظائره فإن مفاده إثبات الرخص في مخالفة ما جهل حكمه و ما علم استحبابه يكون المكلف مرخصا في تركه فضلا عما شك في استحبابه فأدلة البراءة كلها منصرفه عما شك في استحبابه مع القطع بعدم تعلق الإلزام بفعله أو تركه هذا تمام الكلام في موضوع البئر.

الأمر الثاني في حكمها فقد وقع الخلاف فيه في انفعالها مطلقا أو عدمه كك أو التفصيل بين القليل و الكر بالحكم بانفعال الأول دون الأخير على أقوال ثم على القول بعدم الانفعال فليل بوجوب النزح المقدر تعبدا. و قيل باستحبابه. و المشهور بين القدماء هو القول بالانفعال مطلقا و عند عامة المتأخرين هو عدمه كك مع ذهابهم الى استحباب النزح و عن الشيخ في التهذيب و العلامة في المنتهى القول بعدم الانفعال و وجوب النزح تعبدا و عن حسن بن محمد البصرى التفصيل بين الكر و بين القليل بل عن الجعفي التفصيل بين ما إذا كان الماء ذراعين في الأبعاد الثلاثة فلا ينجس أو لم يكن فينجس و لكن الظاهر رجوعه الى التفصيل الأول و خلافه انما هو في مقدار الكر لا في أصل التفصيل.

و الأقوى هو عدم الانفعال مع استحباب النزح المقدر. و استدلل له بوجوه أقواها الأخبار: منها صحيحة ابن بزيع المروية عن الرضا (ع) بطرق عديدة في بعضها قال (ع) ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه أو طعمه فينزع حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لأن له مادة. و في بعضها قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل أبا الحسن الرضا (ع) فقال ماء البئر لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه أو طعمه فينزع منه حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لأن له مادة. و قد ذكرنا فقه الرواية في المسألة الثالثة عشر من الفصل الأول المعقود في المياه في البحث عن اعتبار الامتزاج في تطهير المياه فراجع. و كيفما كان فهي صريحة في عدم الانفعال بمجرد الملاقاة إلا إذا تغير، من جهة وصفه البئر بالسعة التي يراد بها السعة في الحكم على ما فسرها بقوله (ع) لا يفسده شيء و التعليل بكونه ذا مادة و حصر انفعاله بصورة التغير و الاكتفاء في طهارته مع تغيره

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٠

بنزح ما يزيل تغيره أعم من ان يزيد مقدر تلك النجاسة على ذلك أو كان مما يحب له نزع الجميع و حملها الشيخ في محكي الإستبصار على ان المراد منها ان البئر لا يفسده شيء فسادا لا ينتفع منه الا بعد نزع جميعه الا ما يغيره لأنه إذا لم يتغير ينجس و ينزح منه مقدار و ينتفع بالباقي. و لعمرى ان طرحها أسهل من التكلف في هذا التوجيه البعيد بل هو طرح رأسا لإبائه الصحيحة عن هذا الحمل. و مثل هذا الحمل في الغرابة حمل الفساد في قوله (ع) لا يفسده شيء على القذارة أو الكثافة لا النجاسة. فمعنى الخبر (ح) ان البئر لا يصير قذرا و لا كثيفا بالملاقاة الا ان يتغير و لا منافاة بين عدم قذارته العرفية الا ان يتغير و بين ان يصير نجسا شرعا بمجرد الملاقاة. و هذا كما ترى أجنبي عن السؤال عن الامام (ع) و عن جوابه (ع) إذ ليس شأنه الجواب عن كيفية قذارة الماء عرفا كما لا يخفى.

و منها صحيحة على بن جعفر (ع) عن أخيه الكاظم (ع) قال سئلته عن بئر ماء وقع فيها زنبيل من عذرة رطبة أو يابسة أو زنبيل من سرقين أ يصلح الوضوء منها قال (ع) لا بأس.

و هذه الرواية أيضا واضحة الدلالة في المدعى لو لم تكن صريحة فيها بظهور العذرة في عذرة الإنسان خصوصا بعد عطف

السرقين عليها و ظهور كون السؤال عن ملاقاء العذرة لماء البئر.

فحمل العذرة على عذرة غير الإنسان أو دعوى ان وصول الزنبيل الى الماء لا يستلزم وصول العذرة إليه بعيد في الغاية بل ركيك بلا نهاية. و أبعد منهما دعوى ارادة نفي البأس بعد الترح المقدر.

و منها صحيحة معاوية بن عمار عن الصادق (ع) قال سمعته يقول لا يغسل الثوب و لا تعاد الصلاة مما وقع في البئر الا ان ينتن فإن أنتن غسل الثوب و أعاد الصلاة و نزحت البئر. و هذه الاخبار كما ترى لا يفرق في البئر بين ما إذا كان مائها كرا أو قليلا بل صحيحة ابن بزيع كالنص في ذلك حيث جعل فيها مناط عدم الانفعال بالملاقاة و حصول الطهارة بعد التغير بالترح الموجب لزواله هو كونها ذا مادة فيعلم منه عدم مدخلية الكرية في ذلك كيف و لو كان لها دخل في عدم انفعال مائها أو حصول طهره بعد زوال تغيره لم تكن للمادة دخل في حكمه فيلزم لغوية الاستدلال بكونها ذا مادة كما لا يخفى.

و منها موثقة أبي أسامة عن الصادق (ع) قال إذا وقع في البئر الطير و الدجاجة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥١

و الفارة فانزح منها سبع دلاء قلنا فما تقول في صلوتنا و ما أصاب ثيابنا فقال (ع) لا بأس به.

و هذه الرواية كما ترى دالة على ان الأمر بالترح ليس لمكان النجاسة و الا لم يكن وجه لنفي البأس عن الصلاة و الوضوء معه و اصابة الثوب به.

و اما صحيحة معاوية بن عمار و موثقة أبان بن عثمان و رواية جعفر بن بشير و موثقة أبي بصير الدالة على عدم إعادة الصلاة أو الوضوء أو غسل الثياب عند عدم العلم بإصابة النجاسة بماء البئر فلعلها لا تدل على المطلوب لا لحمل نفي البأس عن الوضوء و سائر الاستعمالات على ما لو احتمل حصولها قبل وقوع النجاسة في البئر فإنه بعيد في الغاية، بل لاحتمال دخل الجهل بإصابة النجاسة بالماء في نفي البأس فلا بد في مقام الاستدلال من دفعه و الابطال الاستدلال مع مجيئه. و قد استدل باخبار آخر أيضا حتى انه عقد لها في الوسائل بابا لا حاجة الى نقلها في المقام فان فيما نقلناه غنى و كفاية مع عدم السلامة في دلالة بعض منها.

و استدل أيضا للمختار باستصحاب الطهارة، و قاعدتها في كل شيء و في خصوص الماء، و بعموم الآيات الدالة على طهورية الماء بضميمة ما دل على ان مياه الأرض كلها من السماء و عموم قوله صلى الله عليه و آله و سلم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه، و بلزوم الحرج على تقدير الالتزام بنجاسة البئر خصوصا في البلاد التي ينحصر مائها في البئر و بإجماع المتأخرين على طهارته و لا يخفى ان شيئا مما ذكر لا يصلح للتأييد فضلا عن الاستدلال أما الأصل فلانه دليل حيث لا دليل فلا يجوز التمسك به مع الدليل الموافق له فضلا عما لو تم دليل القول بالنجاسة المخالف له. و عموم الايات الدالة على طهورية الماء لا تنافي انفعاله بالملاقاة لو دل عليه الدليل كما في القليل. مع انه لم يثبت ان مياه الأرض كلها من السماء خصوصا ما في الابار الذي ينعقد من الأبخرة المحتبسة في الأرض. و عموم قوله صلى الله عليه و آله و سلم خلق الله الماء طهورا و ان كان يصح شموله الماء البئر و لكن تمامية الاستدلال به متوقف على عدم تمامية ما دل على الانفعال فإنه على تقدير تماميته يكون مخصصا له كما خصص بما دل على انفعال القليل. و لزوم الحرج في نجاسته و ان اذعنه جملة من المحققين، و حكى عن كاشف الغطاء ان من لا حظه لم يحتج الى النظر في الاخبار خاصها و عامها، و قال المحقق الهمداني (قده) بعد نقل ما حكى عن كاشف الغطاء «و نعم ما قال فالانصاف ان هذا الوجه مؤيد قوى للقول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٢

بالطهارة» انتهى. لكن الانصاف عدم سلامته عن الخدشة لما حققناه في غير المقام ان الحرج الذي يصح للفقهاء ان يستدل بقاعدته هو الحرج الشخصي الذي يستدل بقاعدته لرفع الحكم الثابت لولاه. و اما الحرج النوعي الذي هو المناط في مقام جعل

الاحكام فهو مما يكون بنظر الجاعل لا الفقيه المستنبط للمجوعول. و بعبارة أوضح هو واسطه في الثبوت و ليس طريقا للإثبات و بعد ان ثبت بالدليل جعل الشارع حكما بمناطه يتبع لكنه يحتاج الى الدليل في مقام الإثبات كما في باب السواك و ليس هو بنفسه دليلا- في مقام الإثبات فلا يمكن الاستدلال بالخرج لجعل ما يلزم الحرج من عدم جعله أو لعدم جعل ما يلزم الحرج من جعله. و الاستدلال بإجماع المتأخرين على الطهارة مع قيام إجماع القدماء على النجاسة غريب و كون إجماع القدماء منقولاً بالنسبة إلينا معارض بكون إجماع المتأخرين أيضا ككك بالنسبة إلينا و بالجملة فليس في مثل هذه الأدلة أثر أصلا و انما نقلناها تشجيذا للأذهان.

و استدلل للقول بالانفعال أيضا بوجوه: منها الإجماعات المحكيه عن غير واحد من الكتب كالامالي و الاقتصار و الغنيه و التهذيب و السرائر و مصريات المحقق و شرح الجمل و كاشف الرموز و الروضة المؤيدة بالشهرة المحققة بين القدماء. و منها الأخبار المستفيضة الإمرة بالنزح للنجاسات المعمول عند الطائفة. و منها الأخبار الخاصة الدالة على النجاسة كصحيحه ابن بزيع قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل أبا الحسن الرضا (ع) عن البثر تكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها من بول أو دم أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة و نحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها فوق (ع) بخطه في كتابي ينزح منها دلاء. و صحيحه على بن يقطين عن ابي الحسن موسى (ع) قال سئلته عن البثر تقع فيها الحمامة و الدجاجة و الفارة و الكلب و الهرة فقال يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها إنشاء الله تعالى.

و هاتان الصحيحتان أقوى ما استدلل به لهذا القول من جهة التصريح فيهما بطهر البثر بنزح الدلاء الدال على نجاستها بوقوع المذكورات فيهما فيها لا سيما الصحيحه الأخيرة لوقوع التصريح بحصول الطهر فيها في لسان الامام (ع) بخلاف الأولى التي وقع التعبير فيها عن الطهارة في سؤال السائل و تكون دلالتها على النجاسة من باب تقرير الامام (ع) إياه بما سئله من تنجس البثر بما ذكر في السؤال. و صحيحه ابن ابي يعفور و عنبسه عن الصادق (ع) قال (ع) إذا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٣

أتيت البثر و أنت جنب و لا تجد دلوا و لا شيئا تغرف به فتييم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد و لا تقع في البثر و لا تفسد على القوم مائهم. بناء على ان الإفساد كناية عن النجاسة و التيمم لا- يسوغ مع وجود الماء الطاهر. و حسنة زرارة و محمد بن مسلم و ابي بصير قالوا قلنا له بثر يتوضأ منها يجرى البول من تحتها أ ينجسها قال فقال ان كانت البثر في أعلى الوادي و الوادي يجرى فيه البول من تحتها و كان ما بينهما قدر ثلاثة أذرع أو أربعة أذرع لم ينجس ذلك شيء و ان كان أقل من ذلك نجسها و ان كانت البثر في أسفل الوادي و يمر الماء عليها و كان بين البثر و بينه تسعة أذرع لم ينجسها و ما كان أقل من ذلك فلا تتوضأ منه. هذه جملة ما استدلل به للقول بالنجاسة.

و اما الاخبار الدالة على الطهارة فهي معرض عنها عند القدماء الذين يكون اعراضهم موهنا للخبر و لو كان صحيحا في غاية الصحة كما ان عملهم يكون مقويا له و لو كان ضعيفا في غاية الضعف كيف و تلك الاخبار كانت موجودة عندهم و قد وصلت إلينا بواسطتهم فلو لم يكن فيها خلل لعملوا بها فإنهم لقرب ازمنتهم بمعدن الاخبار و مصدرها أبصر بمعانيها و القرائن المقترنة بها فطرحهم هذه الاخبار مع وضوح دلالتها و كونها بمرئى و مسمع منهم كاشف عن قصور فيها اطلعوا عليه و قد خفى على المتأخرين.

و الجواب اما عن الإجماع فبما مر من الغرابة في الاستدلال به مع كون المسألة ذات قولين مشهورين بل ذات أقوال متعددة كما عرفت و اما اخبار النزح فبشهادة القرائن الداخلية الموجودة في نفس هذه الاخبار تحمل على استحباب النزح أولا، و ذلك مثل الحكم بصحة الوضوء و الصلاة الواقعتين قبل النزح كما في جملة منها و شدة الاختلاف الواقع فيها على وجه يتعذر الجمع بينها

الا- بالحمل على الاستحباب. و بان غاية الأمر ظهور هذه الاخبار فى نجاسة البئر و بعد الجمع بينها و بين الاخبار الدالة على الطهارة الناصة عليها يرفع اليه عن ظهورها فى النجاسة لقاعدة الجمع بين النص و الظاهر بل الظاهر لا يعارض الأظهر فضلا عن النص ثانيا. مع ان دلالة تلك الاخبار على النجاسة من ناحية الأمر بالنزح فيها بدعوى ملازمة الأمر به للنجاسة و كون وجوبه شرطيا لتوقف الاستعمالات عليه و هى ممنوعة باحتمال كون النزح واجبا تعديدا ثالثا. و اما الاخبار الخاصة ففيها أولا انها ظاهرة مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٤

فى النجاسة و يجب رفع اليد عن ظهورها بواسطة نصوصية الأخبار الدالة على الطهارة و ثانيا بقصورها كلها عن افادة مدعى القائلين بالنجاسة: أما صحيحة ابن بزيع فالاستدلال بها انما هو بكلمة (ما الذى يطهرها حتى يحل الوضوء منها) بناء على ان يكون المراد بالطهارة هو المعنى المقابل للنجاسة و بالحل هو الجواز بالمعنى الأعم المقابل للحرمة الجامع مع إحدى الأربعة و لو كانت كراهة و كلاهما ممنوعان بإمكان حمل الطهارة على المعنى اللغوى المقابل للقذارة و الحل على الجواز بالمعنى الأخص المقابل للاحكام الأربعة فيراد به الجواز بالمعنى الأخص و الذى لا يجتمع مع الكراهة. و هذا الحمل و ان كان فى نفسه بعيدا الا انه يجب المصير إليه إذا دل عليه الدليل و الذى يدل عليه هذا الراوى أعنى ابن بزيع نفسه عن هذا المروى عنه اعنى الرضا (ع) خبر الطهارة بل فى الكافى بعد نقله الصحيحة الدالة على النجاسة أردفها بما تقدم من الصحيحة الدالة على الطهارة و قال و بهذا الاسناد قال ماء البئر واسع لا يفسده شىء و لم يتعرض للتعارض و لا للجمع بينهما فيكشف منه انه (قده) لم يفهم المعارضة أصلا و ليس ذلك الا من جهة حمل ما يدل على النجاسة على ما حملناه و الا فما يدل على الطهارة نص فيها غير قابل للتأويل. مع ان الجملتين اعنى كلمة، الذى يطهرها حتى يحل الوضوء واقعة فى كلام السائل و التمسك بهما على النجاسة متوقف على تمامية تقرير الامام (ع) إياه بدعوى لزوم الإغراء بالجهل لو كان السائل جاهلا. و فيه أولا عدم ثبوت التقرير و ذلك لاحتمال ان يكون الردع بالمسامحة فى الجواب بنزح دلالة من البئر على نحو الإطلاق فى جواب السؤال عن البول أو الدم أو شىء من العذرة فى البئر مع انه على تقدير النجاسة يجب نزح مقدر معلوم لكل واحد من هذه النجاسات بل يمكن ان يكون الردع بالصحيحة التى نص فيها على عدم النجاسة إذا كانت واقعة فى جواب هذا الكتاب كما هو المظنون من جهة اتحاد الراوى و المروى عنه و كيفية الكتابة و السؤال.

و ثانيا بمنع قبح التقرير و عدم الردع فإنه كثيرا ما يسكت عن خطاء السائل و يجيبه بما هو الواقع.

و ثالثا على تقدير تسليم قبح التقرير ما هو المسلم قبحه انما هو فيما إذا لم يكن محذور فى الردع من تقيه أو غيرها و من المعلوم كون نجاسة البئر بالملاقاة مذهب العامة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٥

ولا- سيما الحنفية منهم الذين هم الأشهر فى الفتوى و لعل الامام (ع) ترك الردع تقيه خصوصا مع كون السؤال و الجواب بالمكاتبة لا بالمشافهة المراعى فيها التقيه بأكثر مما يراعى فى المشافهة و رابعا ان استحباب النزح بسبب وقوع النجاسة فى البئر على ما يستفاد من اخبار النزح بعد انضمامها الى الاخبار الدالة على الطهارة انما هو من ناحية تأثير وقوع النجاسات فى حدوث مرتبة من القذارة يكره لأجلها الاستعمال و يستحب بسببها التنزه عنه الا بعد نزح المقدر و وجوب الردع فى مثل المقام الذى لا يترتب على جهل السائل مفسدة عملية فى الغالب غير معلوم و خامسا ان أصالة عدم الخوف أو أمر آخر مقتضى لحسن إبقاء السائل على جهله لا تكافؤ الأدلة الدالة على الطهارة حتى يرفع اليد عنها بسبب هذا الأصل كما لا يخفى و الحاصل ان الأمر بالنزح فى هذه الصحيحة و ان سلم ظهوره فى الوجوب لكن إبقائه على ظاهره ممنوع بقيام القرينة على ارادة على خلافه و هى إطلاق الدلاء فى الجواب عن السؤال بوقوع البول أو الدم أو العذرة فى البئر إذ لو أبقي الأمر على الوجوب لوجب أحد الأمرين



اما الالتزام بكفاية مطلق الدلاء لكل واحد من هذه النجاسات أو الالتزام بإهمال الرواية و كونها في مقام بيان أصل تشريع وجوب النزع مع إيكال مقداره في كل واحدة من هذه النجاسات الى مقام آخر لكن الأول مخالف للإجماع على اختلاف هذه النجاسات في مقدار النزع بوقوعها عند القائلين بالنجاسة و الثاني مخالف لظاهر الرواية حيث ان ظاهرها كونها في مقام بيان ما يطهر به البئر بحيث يحل الوضوء منها لا لبيان نوع مطهرها و إيكال بيان اشخاصه الى مورد آخر و هذا بخلاف ما لو حمل الأمر بالنزع على الندب حيث يسلم عن كل هذه المحاذير و ذلك باستحباب نزع دلاء لكل واحد من هذه النجاسات مع أفضلية النزع المقدر لكل واحدة منهما حسبما نطق به اخبار النزع. و بما ذكرناه يظهر الجواب عن الاستدلال بالصحيحة الثانية أيضا حيث ان إطلاق الدلاء فيها أيضا قرينة على استحباب النزع.

و اما الخبر الثالث أعنى صحيحة ابن ابي يعفور فالإنصاف انها على خلاف مطلوبهم أدل و ذلك لانه (ع) علل النهى عن الاغتسال بإفساد الماء على القوم لا- فساد الغسل في نفسه مع انه لو كان ماء البئر يتنجس باغتسال الجنب فيه الملازم مع نجاسة بدنه لكان الاولى في تعليل النهى هو التعليل بفساد الغسل فترك التعليل به و التعليل بإفساد الماء على القوم أقوى شاهد على مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٦

عدم تنجس الماء باغتساله فيكون المراد بإفساد الماء معنى آخر غير نجاسته و يشبه ان يكون من جهة استقذارهم إياه بمقتضى طبائعهم أو لإثارة الوحل من البئر أو صيرورتها مستعملا في رفع الحدث (فان قلت) الظاهر من الإفساد هو سلب الانتفاع عنه بالكلية الملازم مع النجاسة كما حمل الفساد في صحيحة ابن بزيع الدالة على الطهارة على ذلك أيضا عند قوله (ع) ماء البئر واسع لا يفسده شيء (قلت) نعم لولا القرينة على الخلاف الموجودة في هذه الصحيحة أعنى صحيحة ابن ابي يعفور و هي اسناد الماء الى القوم (فان قلت) مع عدم نجاسة الماء و التمكن من استعماله كيف يسوغ التيمم مع انه متمكن من الماء (قلت) نفس إفساد الماء على القوم من الأمور المرخصة في التيمم و ليس المرخص له مختصا بفقدان الماء بل هو أمور يمكن ان يكون أحدها نفس إفساد الماء على القوم. و يدل على مشروعية التيمم في مثل المقام أيضا خبر حسين بن ابي العلاء قلت سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يمرّ بالركبة و ليس معه دلو قال (ع) ليس عليه ان ينزل الركبة ان رب الماء هو رب الصعيد فليتميم.

و اما الخبر الرابع أعنى حسنة الفضلاء ففيه أولا ان المتفاهم من الخبر هو فرض الحكم في محل يتكرر ورود النجاسة على البئر و يظن نفوذها فيه بحيث تقتضى تغير الماء بها كما ربما يرمى الى ذلك تنمؤ الخبر حيث قال زرارة فقلت له فان مجرى البول يلصقها و كان لا يلبث على الأرض فقال (ع) ما لم يكن له قرار فليس به بأس و ان استقر منه قليل فإنه لا يثقب الأرض و لا قعر له حتى يبلغ البئر و ليس على البئر منه بأس فتوضأ منه ان ذلك إذا استتقع كله. فانظر انه (ع) كيف نفى بأس فيما إذا لم يكن للبول قرار و لو كان مجراه ملاصقا مع البئر بل و لو استقر منه قليل و لعل بأس في قوله (ع) و ليس على البئر منه بأس هو التغير الذي يحصل لمائها عند قرار البول و تثقيب الأرض و بلوغه إلى البئر و الانصاف ان هذا الاحتمال في الخبر ليس بكل البعيد. و ثانيا ان القائلين بالانفعال متفقون على عدم حصوله بمجرد التقارب بين البئر و البالوعة و لو كان القرب أقل من ثلاثة أذرع أو تسعة أذرع فلا- بد من تأويل الخبر عندهم أيضا و مع الحاجة الى التأويل فليس التأويل بحصول الملاقاة عند القرب اولى من التأويل بحصول التغير عند الملاقاة لو لم يكن هذا التأويل اولى كما عرفت. و ثالثا انه على تقدير ظهوره في الانفعال بالملاقاة يعارض مع الاخبار المتقدمة المصرحة بالطهارة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٧

و الترجيح مع تلك الاخبار لمخالفتها مع العامة.

بقي الكلام فيما قالوا من ان اخبار الطهارة موهونة باعراض القدماء عنها مع كونها بمرئى و مسمع منهم و ان العبرة في الوهن و

التقوى انما هو باعراض القدماء أو استنادهم لمكان قرب زمانهم بمعدن الاخبار و مصدرها فهم آنس بصحيحها و سقيمها عن المتأخرين و لعل هذا هو العمدة مما يمكن ان يقال فى المقام و عليه تعولينا فى حل المسائل و اختلاف الاخبار كما مرّ فى طى هذه المسائل غير مرّة و لكن الانصاف عدم تامية تلك الدعوى فى المقام و ان ادعيها فى غير مقام.

و توضيح ذلك ان اعراض القدماء عن خبر موهن له إذا كان اعراضا موجبا للاطمئنان بقدر فيه فى صدوره أو جهة صدوره و اما إذا كان الإعراض ناشيا عن اجتهادهم فيه بحسب دلالة فلا يكون موهنا أصلا و بعبارة أخرى اعراضهم موهن إذا لم يكن عن اجتهادهم و الا- فلا يكون اجتهادهم حجة على من تأخر عنهم و فى المقام يكون اعراضهم عن الاخبار الدالة على الطهارة من جهة طرحهم إياها عن اجتهادهم و يكشف عن ذلك كون تلك الاخبار معمولا بها لدى جملة من القدماء كسلار و الغضائرى و الشيخ مفيد الدين بن الجهم و جميع المتأخرين و كشف عمل المتأخرين عن استناد المتقدمين ينشأ من كون استناد متقدمى المتأخرين الى الخبر ناش عن اطلاقهم على استناد القدماء اليه من جهة قرب زمان متقدمى المتأخرين إلى القدماء فاستناد متقدمى المتأخرين إلى خبر نافع لنا أيضا لكن لا من حيث كونه استنادهم فى نفسه بل من جهة كشف استنادهم عن استناد سابقهم و هو القدماء و قد حققنا البحث فى ذلك فى مبحث التعادل و التراجع فى الأصول مع ان جملة من القدماء المذنبين طرحوا اخبار طهارة البئر تصدوا لتوجيهها و ذلك يكشف عن صحتها لديهم و اشتهاها عندهم و انما اضطروا إلى تأويلها لا رجحية معارضها عندهم و هو اخبار النجاسة أو لاعتقادهم كون القول بالانفعال إجماعيا فلم يتمكنوا لمخالفته. قال المحقق الهمداني (قده) و لعمري لو لا- اشتها القول بالطهارة فى هذه الأعصار لكان الالتزام بها مع قوتها من حيث المدرك فى غاية الجربة فشكر الله تعالى سعى السابقين حيث فتحوا باب القول بالطهارة و هونوا علينا الخطب و ما افاده (قده) حقيق بالتصديق و هو نظير ما افاده الشهيد الثانى (قده) ان مخالفة المشهور مشكل و ان قال (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٨

ان موافقتهم من غير دليل اشكال و بالجملة فلم يثبت اعراضهم عن تلك الأخبار اعراضا موجبا لوهنها و العمدة فى ذلك إطباق المتأخرين على العمل بها الكاشف عن صحتها بين القدماء كما بيناه.

و استدلل للقول بالتفصيل بين القليل و الكثير بانفعال الأول بمجرد الملاقاة دون الأخير اما بالنسبة إلى انفعال القليل منه فبعموم ما دل على انفعال القليل. و أورد عليه بمعارضته مع عموم طهارة البئر و أوجب عنه بانصراف الإطلاق فيها الى ما يبلغ الكر لغلبة الكر فى الابار. و بخبر حسن بن صالح الثورى عن الصادق (ع) قال إذا كان الماء فى الركي كرا لم ينجسه شىء. و ما فى الفقه الرضوى و كل بئر عمق مائها ثلاثة أشبار و نصف فى مثلها فسيلها سبيل الجارى و موثقة أبى بصير قال سئلت الصادق (ع) عن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة أو رطبة قال (ع) لا بأس به إذا كان فيها ماء كثير بناء على ان يكون المراد من الكثير هو الشرعى منه اعنى به الكر. و يكون هذا التفصيل جمعا بين الاخبار الدالة على الطهارة و الاخبار الدالة على الانفعال بحمل الطائفة الأولى على الكر و الثانية على القليل. و بمعارضة الطائفتين و تساقطهما بالمعارضة فيرجع الى القاعدة الشرعية الثابتة فى القليل فيحكم بها بانفعاله و فى الكر فيحكم بها بعدم انفعاله هذا ما قيل أو يمكن ان يقال فى الاستدلال لهذا القول.

و الكل مخدوش أما أولا فبمنع دعوى انصراف إطلاق أخبار الطهارة الى ما يبلغ الكر لمكان غلبته فى الآبار و ذلك لان الغلبة الوجودى على تقدير تسليمها فى الابار لا يصير منشأ لانصراف و انما المنشأ له المضر بالتمسك بالإطلاق هو غلبة الاستعمال حسبما حقق فى الأصول فح تكون النسبة بين تلك الاخبار و بين ما دل على انفعال ماء القليل بالعموم من وجه فيتحقق التعارض بينهما فى ماء البئر القليل إذ أخبار الطهارة تقتضى طهارته كما ان ما دل على انفعال ماء القليل يقتضى انفعاله و بعد تساقطهما فى مورد اجتماعهما لمكان المعارضة يرجع الى عموم ما دل على طهارة الماء مثل قوله صلى الله عليه و آله و سلم خلق الله الماء

طهورا و لو نوقش فيه يكون المرجع أصالة الطهارة و ثانيا على تقدير تسليم دعوى انصراف إطلاق ما دل على طهارة البئر فإنما يمكن تسليمها فيما عدا صحيحة ابن بزيع الدالة على عدم انفعال البئر معللا بان لها مادة و اما فيها مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٩

فلا يمكن دعوى الانصراف الى الكر و ذلك للغوية التعليل المذكور (ح) و صيرورة المناط فى عدم الانفعال هو الكرية و هو مخالف مع تعليل عدمه بان له مادة كما هو واضح و ثالثا منع صحة التمسك بخبر حسن بن صالح و ما فى فقه الرضوى و ذلك لضعف سند الأول و عدم حجية الثانى رأسا إلا فيما أسند فيه الى الامام (ع) و انطبق عليه العمل المنتفى كلاهما فى المورد حيث ان ذكر هذه الجملة فى الفقه الرضوى غير مستند الى الامام (ع) و لم ينطبق على عمل الأصحاب بل كلاهما اعنى خبر حسن بن صالح و هذه الجملة عن فقه الرضا معرض عنه عند الأصحاب من المتقدمين الى آخر المتأخرين إذ المتقدمون منهم يقولون بانفعال البئر مطلقا و المتأخرون منهم قائلون بعدم انفعالها كك و التفصيل الذى هو مضمون الخبرين غير معمول به و يكون معرضا عنه مع انه على تقدير تسليم تماميتهما سندا و دلالة يكونا معارضين مع صحيحة ابن بزيع و هى أقوى فى الدلالة على عدم انفعال ماء البئر و لو كان قليلا لمكان التعليل المذكور فيها بان له مادة بخلاف الخبرين فان خبر حسن بن صالح يدل على انفعال القليل من البئر بالجملة الشرطية و ما فى فقه الرضا يدل عليه بالجملة الوصفية و من المعلوم ان دلالة التعليل فى الصحيحة بالمنطوق أظهر من دلالة الخبرين بالجملة الشرطية أو الوصفية و رابعا ان الظاهر من الكثير فى موثقة أبى بصير لا بأس به إذا كان فيها ماء كثير هو الكثرة العرفية لعدم الحقيقة الشرعية للفظ الكثير فى خصوص الكر و هو بمعناه الظاهر فيه مما لا قائل به فلا بد من ان يوجه اعتباره من جهة صيانة ماء البئر عن التغير بما يقع فيه من العذرة لا سيما الرطوبة منها التى مع ريحها الكرية سريعة الانتشار فى الماء الموجب لتغير ريحه و لونه إذا لم يكن كثيرا بالكثرة العرفية و خامسا منع كون القول بهذا التفصيل جمعا بين الطائفتين من الاخبار و ذلك لإبء صحيحة ابن بزيع عن الحمل على خصوص الكر لما عرفت من استلزامه سقوط عليه كون ماء الكرذى مادة و هو موجب للغوية الاستدلال به و إباء ما دل على الانفعال عن الحمل على ما إذا كان ماء البئر قليلا لكونه من قبيل الحمل على الفرد النادر مع انه ورد فى بعض من تلك الاخبار الأمر بنزح كر من الماء أو خمسين دلوا أو سبعين أو نزح الجميع و مع تعذره يتراوح أربعة رجال و كيف يحمل مثل هذه الاخبار على الماء القليل و سادسا ان ما دل على القاعدة الشرعية الثابتة فى الماء من انفعال قليله معارض مع ما دل على طهارة ماء البئر عند الملاقاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦٠

من دون تغير و ما دل على اعتصام ماء الكثير معارض مع ما دل على نجاسة البئر عند الملاقاة بالعموم من وجه و يتساقطان فى مورد الاجتماع فلا يصلحان للمرجعية بعد تعارض أخبار الطهارة مع اخبار النجاسة بل المرجع (ح) اما عموم طهارة الماء أو أصالة طهارته هذا تمام الكلام فى هذا التفصيل و اما التفصيل المحكى عن الجعفى فمع إرجاعه الى ذلك التفصيل لا يحتاج الى بيان و ان كان تفصيلا آخر فى مقابله فلم يذكر له وجه حتى ينظر فى صحته و سقمه فهو مردود بعدم الدليل عليه هذا ما عندى فى هذا الأمر: و الحمد لله أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا الأمر الثالث هل البئر إذا تنجس مائها بالتغيير يظهر بزوال تغيره و لو من قبل نفسه و لا يحتاج فى طهره إلى أمر آخر عدا زوال تغيره كالجارى أو انه كالكر و القليل بعد زوال تغيره يحتاج فى طهره الى الاتصال بماء معتصم من كرا و جار أو مطر أو لا- أقل من النزح (احتمالان) أقواهما الأول و ذلك للتعليل المذكور فى صحيحة ابن بزيع بقوله (ع) لان له مادة حيث جعل المناط فى طهر ماء البئر بعد زوال تغيره بالنزح كونه مما له المادة فيدل على ان اتصاله بالمادة بعد زوال تغيره كاف فى طهره (فان قلت) الحكم المعلل بالعلة المذكورة هو طهر ماء البئر الزائل عنه التغير بالنزح كما هو الظاهر من قوله (ع) حتى يذهب الريح و يطيب الطعم لان له مادة فكيف يحكمون بطهره بزوال تغيره من قبل

نفسه من دون نزع.

قلت مع ان خصوصية النزع ليست معتبرة في طهره إجماعا انه لو بنى على اعتبارها في طهره للزم حمل التعليل على الأمر التعبدى وذلك لعدم دخل النزع في الطهارة بحسب العرف الارتكازى وانما الدخيل عندهم هو زوال التغير بأى سبب كان لكن حمل التعليل على الأمر التعبدى بعيد لقبح التعليل به لكونه مشابها بالتعريف بالمثل أو الأخصى فلا بد (ح) من إلغاء خصوصية النزع و مع إلغائها يكون المدار على مجرد زوال التغير و لو لم يكن بالنزع. و لعل ذكر النزع فى قوله (ع) فينزع حتى يذهب الريح من جهة كونه مزيلا للتغيير غالبا بإخراج ماء المتغير و قيام ما يخرج من المادة الالذى لا يكون متغيرا مقامه و قد مر بعض الكلام فى ذلك فى فقه الصحيحة فى مسألة الثالثة عشر من مسائل الفصل المعقود فى المياه فراجع.

الأمر الرابع اختلف القائلون بطهارة ماء البئر عند الملاقاة من دون تغير فى استحباب النزع و وجوبه و على تقدير الوجوب فى كونه واجبا نفسيا أو شرطيا على أقوال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦١

و المشهور بينهم هو الاستحباب و الذى يظهر من المحققين هو الاستحباب الشرطى بمعنى ان النزع شرط لرفع كراهة الاستعمال قبل النزع فشرع لدفع القذارة الحاصلة من ملاقاة ماء البئر مع النجاسة الغير البالغة مرتبة النجاسة الموجبة لحرمة استعماله و فى الجواهر و الى الاستحباب ذهب العلامة فى جملة من كتبه و لكن المحكى عنه فى المنتهى هو القول بالطهارة و وجوب النزع تعبدا و نقل وجوبه (أيضا) عن تهذيب الشيخ و استبصاره و ان كان فى النسبة تأمل و كيف كان ففى الوجوب الذى نسب إليهما احتمالات.

الأول الوجوب النفيسى مثل سائر الواجبات التعبدية كالصوم و الصلاة أو التوصلية كأداء الدين و نحوه و يضعف هذا الاحتمال بعدم بيان متعلق الوجوب هل هو مالك البئر أو عامة المكلفين و على تقدير الأول هل هو واجب مطلقا حتى يلزم على القائل به ان يلتزم بعدم جواز طم الابار النجسة و وجوب حفظها مقدمة لامثال الواجب المطلق اعنى النزع أو بشرط الاستعمال بحيث يكون الاستعمال من شرائط الوجوب و على الثانى فلا بد من ان يكون الوجوب على عامة المكلفين على نحو الكفائى إذ لا يعقل ان يكون الواجب على جميعهم عينيا بحيث يجب على كل واحد منهم و لو بعد نزع الآخر بل الظاهر هو وجوب صرف وجود النزع فى الخارج الموجب لسقوطه عن البعض بفعل بعض آخر بل و لو حصل من غير المكلف أيضا و على كل تقدير هذا الاحتمال ضعيف فى الغاية لمخالفته مع ظواهر الأخبار الآمرة بالنزع خصوصا ما يشتمل منها على مطهريه النزع و ان أسند فى الجواهر احتمالاه الى بعض محققى المتأخرين الثانى الوجوب الشرطى بالنسبة الى جميع الاستعمالات سواء كانت عباديا كالوضوء و الغسل أو غيره كغسل الثوب و نحوه فيحرم استعمال مائها قبل النزع فلا يصح الوضوء و الغسل قبله و لا تحصل به الطهارة من الخبث و لا يجوز شربه (فان قلت) المنع عن كافة الاستعمالات ملازم مع النجاسة و لذا يستفاد نجاسة غير واحد من الأعيان النجسة عن الأمر بإهراقه أو غسل ما يمسه و نحو ذلك (قلت) نعم لكن مع قيام الدليل على الطهارة لا منافاة بين المنع عن جميع الاستعمالات شىء و بين القول بطهارته كما يمنع عن استعمال ماء الاستنجاء فى رفع الحدث مع انه طاهر قطعاً (فان قلت) القول بطهارة ماء البئر مع المنع عن جميع استعماله قبل النزع مساوق للقول بنجاسته إذ القائل بنجاسته أيضا يقول بالمنع عن جميع استعماله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦٢

قبل النزع و بجوازه بعده فلا ثمرة بين القولين أصلا (قلت) تظهر الثمرة فيما إذا أصاب شيئا قبل النزع فإنه لا يجب غسل ما أصابه من ثياب و نحوه بناء على القول بالطهارة دون القول بالنجاسة بل الظاهر صحة الصلاة مع الثوب الذى أصابه.

الثالث الوجوب الشرطى بالنسبة إلى الاستعمالات العبادى دون التوصلى فيقال ببطلان الأول لكونه منهيًا عنه و النهى فى العبادات موجب لفسادها بخلاف الثانى فتحصل به الطهارة من الخبث و لو كان محرما منها عنه كالغسل بالماء المغصوب هذه احتمالات التى يحتمل فى وجوب الترح. و قد عرفت ان فى استحبابه أيضا احتمالين احتمال كونه مستحبا نفسيا و احتمال كونه شرطيا لرفع كراهة الاستعمال قبل الترح الناشئة عن القذارة الحاصلة من ملاقات ماء البئر مع النجاسة الغير البالغة مرتبة النجاسة الموجبة لحرمة الاستعمال.

و استدلل القائل بالطهارة و وجوب الترح اما للطهارة فيما تقدم من أدلتها و اما لوجوب لترح فبالامر به الظاهر فى الوجوب غاية الأمر من جهة شدة ضعف احتمال الوجوب النفسى يحمل على الشرطى بأحد احتماليه من كون الترح شرطا لصحة الاستعمالات جميعا أو للعبادى منها مع حرمة التوصلى منها أيضا و ان كان صحيحا على تقدير وقوعه لما عرفت من عدم المنافاة بين الطهارة و بين شرطية الترح فى استعماله. و الأقوى ما هو المشهور بين القائلين بالطهارة من كون الترح مستحبا شرطيا اما استحبابه فلما فى اخبار الآمرة بالترح من الاختلاف الشديد بحيث لا يمكن معه إبقاء الأمر الذى فيها (فى الوجوب) فقد ورد فى الفأرة مثلا الأمر بترح خمس دلاء فى بعض الاخبار و فى ثان سبع دلاء و فى خبر ثالث ثلاث دلاء و فى رابع كلها و فى بول الصبى فى خبر دلوا واحد و فى ثان سبع دلاء و فى ثالث كلها مع ان غاية ما يترح لبول الرجل أربعون و هكذا فى سائر النجاسات فلا يمكن إبقاء الأمر فيها على الوجوب بخلاف ما لو حمل على الندب فان الاختلاف المذكور يحمل على مراتب الفضل من غير اشكال مضافا الى ان غاية ما يمكن اذعانه هو ظهور تلك الأوامر فى الوجوب و بعد فرض أظهرية أخبار الطهارة و نصوصيتها فى نفى البأس يجب رفع اليد عن ظهور تلك الأوامر فى الوجوب و حملها على الاستحباب تحكيما لقاعدة الجمع بين النص و الظاهر.

فان قلت القول بوجوب الترح كما عرفت لا ينافى مع القول بالطهارة فلا منافاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦٣

بين دليلهما حتى يحمل الأمر بالترح على الاستحباب بواسطة ما دل على الطهارة (قلت) لا شبهة فى ان الأمر بالترح ظاهر فى الإرشاد إلى النجاسة و لذا يستدل القائل بالنجاسة بالأخبار الدالة على الأمر بالترح.

و حيث لا يجتمع مضمونها أعنى النجاسة المرشد إليها بتلك الأوامر مع ما دل على الطهارة و كان التحكيم مع ما دل على الطهارة لنصوصيته أو أظهريته فلا- محالة يرفع اليد عن ظهور الأخبار الآمرة بالترح فى الإرشاد إلى النجاسة فيحمل اما على المولوية أو على الإرشاد إلى مرتبة من القذارة يستحب بسببها الترح برفع كراهة استعماله لكن الأول أعنى الحمل على المولوية بعيد فى الغاية لعدم مساعدته مع الجمع العرفى فيتعين الأخير كما فى نظائره كالأمر بجملة من المستحبات فى الصلاة الظاهر فى الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية فإنه إذا قام الدليل على صحة الصلاة بدونه لا يحمل الأمر به على الوجوب المولوى و لا يرفع اليد عن ظهوره فى الإرشاد بل يحفظ ظهوره فيه و يحمل على مرتبة راجحة فى الصلاة و ان شئت فقل فى المقام الأمر الظاهر فى الإرشاد إلى النجاسة إذا لم يمكن الأخذ بظهوره فيه يرفع اليد عن ظهوره فى الإرشاد إلى النجاسة لا عن ظهوره فى الإرشاد بل يؤخذ بظهوره فى الإرشاد غاية الأمر يحمل على الإرشاد إلى مرتبة من القذارة و مما ذكرناه يظهر قوة كون الاستحباب شرطيا لا مولويا و ذلك لبقاء أوامر الترح فى الإرشاد بعد الجمع بينها و بين ما دل على الطهارة و انما التصرف فى ناحية المرشد اليه و حمله على مرتبة من القذارة بعد ظهور تلك الأوامر فى كونه النجاسة هذا ما عندى فى هذا الأمر و لله الحمد على هدايته.

الأمر الخامس إذا لم يكن للبئر مادة نابعة أصلا فالماء المجتمع فيها من الأمطار و نحوها بحكم المحقون فيعتبر فى عدم تنجسه اعتصامه بمعتصم كالكريه و نحوها و لا فرق بينه و بين المجتمع على سطح الأرض و ان سمي بئرا لأن مجرد التسمية لا يجدى فى إلحاقه فى حكم البئر بعد ان لم يكن مصداقا حقيقيا لها مع ان المناط حسبما يستفاد من صحيحة ابن بزيع التى هى الأصل

فى إثبات حكم البئر هو كونها ذا مادة فما لم تكن لها مادة لم يلحقها حكم البئر و ان كان بئرا حقيقيا لان المدار على تحقق المناط و العلة لا على صدق التسمية و هذا معنى ما يقال العلة كما انها تعمم كك تخصص أيضا و إذا قيل لا تأكل الزمان لانه حامض كما أنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦٤

يسرى الحكم من الرمان الحامض الى كل حامض و لو من غير الرمان كك يتضيق الحكم الى خصوص الحامض من الرمان و لا يثبت لكل رمان و لو كان حلوا فالحكم الثابت للبئر لمكان كونها ذات مادة لا يثبت لما لا مادة له و لو كانت بئرا حقيقة و هذا ظاهر و قد تكلمنا فى الأمر الأول من هذه المسألة فى البحث عن موضوع البئر فيما يناسب المقام.

### [مسألة ١- ماء البئر المتصل بالمادة إذا تنجس بالتغيير فطهره بزواله]

مسألة ١- ماء البئر المتصل بالمادة إذا تنجس بالتغيير فطهره بزواله و لو من قبل نفسه فضلا عن نزول المطر عليه أو نزحه حتى يزول و لا يعتبر خروج ماء من المادة فى ذلك

قد مر تفصيل البحث فى تلك المسألة فى الأمر الثالث من الأمور المتقدمة المذكورة قبلها من حصول طهر ماء البئر المتغير بزوال تغييره للتعليل المذكور فى صحيحة ابن بزيع بان له مادة و يدل التعليل المذكور بإطلاقه على عدم اعتبار خروج ماء جديد من المادة فى طهره مع صدق اتصال ما فى البئر بما فى المادة قبل الخروج كما فى الجارى و قد مر فى المسألة الخامسة من الفصل المعقود فى الماء الجارى ما يناسب المقام.

### [مسألة ٢- الماء الراكد النجس كرا كان أو قليلا يطهر بالاتصال]

مسألة ٢- الماء الراكد النجس كرا كان أو قليلا- يطهر بالاتصال بكر طاهر أو بالجارى أو النابع الغير الجارى و ان لم يحصل الامتزاج على الأقوى و كذا بنزول المطر

قد مر البحث منا فى اعتبار الامتزاج و نقل الأقوال فيه فى المسألة الثالثة عشر من مسائل الفصل المعقود فى المياه و قلنا بأن الأحوط لو لم يكن أقوى اعتبار الامتزاج فى تطهير الراكد و إن كان القول بعدم اعتباره فى تطهير البئر و ما يلحقه فى الاشتمال على المادة لا يخلو من قوة و ذلك للتعليل المذكور فى صحيحة ابن بزيع فى مورد البئر و السارى إلى غيره مما له المادة بحكم كون المدار على عمومته كما ان الاستدلال بعموم قوله (ع) كل شىء رآه المطر فقد طهر فى خصوص المطر و إلحاق الجارى به بالفحوى و الأولوية لكونه أقوى من المطر كما يومى اليه تشبيه المطر به ليس بكل البعيد فعلى هذا فالتفصيل الذى ذكره فى الجواهر بين الجارى و ما بحكمه من المطر و غيره و بين المحقون بعدم اعتبار الامتزاج فى الأول و اعتباره فى الأخير لا يخلو عن الوجه و ان كان الأقوى صيرورة المحقون بعد اتصاله بالماء المعتصم و لو كان كرا ذا مادة فيشملة عموم التعليل المذكور بناء على شموله لحالة الدفع و الرفع كما قويناه فى فقه الصحيحة فى المسألة الثالثة عشر من فصل المياه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦٥

### [مسألة ٣- لا فرق بين أنحاء الاتصال فى حصول التطهير]

مسألة ٣- لا- فرق بين أنحاء الاتصال في حصول التطهير فيطهر بمجردة و ان كان الكر المطهر مثلا أعلى و النجس أسفل و على هذا فإذا ألقى الكر لا يلزم نزول جميعه فلو اتصل ثم انقطع كفى نعم إذا كان الكر الطاهر أسفل و الماء النجس يجرى عليه من فوق لا يطهر الفوقاني بهذا الاتصال

يريد ان يشير في هذه المسألة إلى أمرين (أحدهما) عدم اعتبار علو المطهر و (ثانيهما) عدم اعتبار إلقاء الكر دفعةً و أشار الى الأول بقوله لا فرق بين أنحاء الاتصال (إلخ) و الى الثاني بقوله فإذا ألقى الكر لا يلزم نزول جميعه إلخ.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ١، ص: ١٦٥

اما اعتبار علو المطهر فهو المنسوب الى كل من عبر بإلقاء الكر أو إيراده على المتنجس قال الشيخ الأكبر في الطهارة أما إلقاء الكر فالجمود على ظاهره كما فعله بعضهم يقتضى علو المطهر فلا يطهر الماء النجس بإلقائه في الكر و لا بوصله بكر طاهر مساو له مع ان الطهارة في صورتين في الجملة إجماعية انتهى و مراده (قده) من قيد في الجملة أن الطهارة في صورتين اجماعية و لو مع الامتزاج عند من يعتبره و في الروضة أسند اشتراط وقوع المطهر على الماء المتنجس دفعةً الى المشهور بين المتأخرين و ظاهره اسناد (الوقوع) الظاهر في العلو و الدفعة كليهما الى المشهور لا خصوص الدفعة فقط الا ان في النسبة تأملا كما ان في اسناد اعتباره الى من عبر بإلقاء و الإيراد أيضا منع و كيف كان على تقدير القائل به يقع الكلام في الدليل على اعتباره. و حق القول فيه انه لا وجه لاعتباره بناء على اعتبار الامتزاج أو عدم اعتباره و كفاية الاتصال مع القول بتقوى العالي بالسافل و انه على القول بعدم اعتبار الامتزاج مع القول بعدم تقوى العالي بالسافل فلاعتباره وجه.

و توضيح هذا انه بناء على اعتبار الامتزاج ما هو المطهر (ح) ملاقة الماء المعتصم للماء النجس على وجه لا ينفعل المعتصم و لم يمكن الحكم بمغايرته مع ما لاقى في الطهارة و النجاسة فإن تطهر المتنجس (ح) قطعي و هذا المعنى يحصل بممازجة المطهر مع المطهر من غير فرق بين علو الأول على الثاني أو انخفاضه عنه أو تساويهما و خصوصية علو المطهر المعتصم لا مدخلية له في ذلك أصلا إذ العلو قبل الملاقة لا اثر له في حصول ذلك و العلو حين الملاقة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ١، ص: ١٦٦

حاصل بعد الامتزاج بسبب اختلاط اجزاء المعتصم مع اجزاء المتنجس بعضها ببعض بحيث يقع بعضها فوق بعض و بعضها تحت بعض آخر سواء كان المعتصم قبل الملاقة مساويا مع المتنجس أو كان اخفض منه أو أعلى فاعتبار علو المعتصم مع اعتبار الامتزاج مما لا وجه له أصلا و كذا بناء على عدم اعتباره مع القول بتقوى العالي بالسافل إذا المتنجس العالي على المعتصم إذا اتصل بالمعتصم و قلنا بتقوى العالي بالسافل يطهر بمجرد اتصاله بما هو اخفض منه فليس معه لاعتبار علو المعتصم وجه لكون المدار في التطهير (ح) هو اتصال المتنجس بالمعتصم و لو كان المتنجس عاليا لمكان تقوى العالي بالسافل.

و بناء على كفاية الاتصال في التطهير و عدم القول بتقوى العالي بالسافل فلاعتبار علو المطهر أو تساويه وجه لأنه إذا كان المتنجس عاليا و بنينا بعدم تقوى العالي بالسافل و ان السافل لا- يرفع النجاسة عن العالي لا يكون المعتصم السافل (ح) رافعا للنجاسة عن العالي المتنجس لكن اللازم على هذا القول هو التعبير بعدم علو المتنجس سواء كان المعتصم عاليا أو مساويا لا التعبير بعلو المعتصم اللازم لعدم كفاية تساويه مع ان عدم تقوى العالي بالسافل انما هو في الماء الراكد السائل لا الواقف إذ لا شبهة في تقوى كل من السافل و العالي بالآخر في الواقف إلا في بعض الصور كما بيناه في المسألة الخامسة من الفصل المعقود

فى الكر و نتيجه الكلام فى البحث عن العلو هو صحة اعتبار عدم علو المتنجس بناء على عدم اشتراط الامتراج مع القول بعدم تقوى العالى بالسافل و اعتبار كون المعتصم عالياً أو مساويا.

و ربما يستدل لاعتبار علو المطهر بالأصل بتقريب كون طهارة الماء على تقدير إلقاء الكر عليه دفعةً اجماعيةً بخلاف طهارته بغير هذا الوجه فعند الشك فيها بغيره يرجع الى استصحاب بقاء النجاسة و لا يخفى ما فيه لأنه ان أريد اشتراط العلو مع الامتراج ففى صورة حصول الامتراج طهر المتنجس إجماعى من غير دخل فى حصوله بتحقيق العلو و عدمه كما عرفت و ان أريد اشتراطه على تقدير الاتصال و عدم حصول الامتراج فلا- إجماع على الطهارة ما لم يحصل الامتراج سواء كان المعتصم عالياً أم مستعلياً أو مساوياً بل الشيخ الأ- كبر (قده) استظهر اعتبار الامتراج عن أكثر من عبر (بالإلقاء) الظاهر فى اعتبار العلو و الحاصل المنع عن الإجماع على طهارة الماء على تقدير علو المعتصم بلا حصول الامتراج و صحة دعواه على طهارته على تقدير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦٧

حصول الامتراج و لو مع عدم علو المعتصم بل لعل طهارة الكثير أو الجارى المتغير بعضه إذا امتزج بما عداه و القليل المتنجس الملقى فى الكر و الجارى من الضروريات هذا تمام الكلام فى علو المطهر.

و اما الدفعة فالمشهور كما نسب إليهم فى الروضة اعتبارها و قد ذكر فى المراد منها احتمالات.

الأول المعنى المقابل للتعدد و الدفعات بان كان الكر فى ظرف واحد فيلقى فى الماء المتنجس لا فى ظروف متعددة يلقى كل واحد عقيب الأخر على التناوب بل و لو القى كل واحد فى حال إلقاء الأخر دفعةً ففى كثير من عبارات المحققين كالجواهر و طهارة الشيخ و مصباح الفقيه ان وجه اعتبارها بهذا المعنى (واضح) لان ما فى كل ظرف من تلك الظروف قليل يلقى الماء المتنجس فينفع عند ملاقاته بناء على انفعال الماء القليل بالملاقاة و لا يحصل بها طهر المتنجس لان كل واحد لا يكون كرا و ليس للمجموع وجود آخر غير ما فى كل واحد الا- بعد الملاقاة فبالملاقاة تحصل الكرية لا ان الملاقاة حصل مع الكر فيكون نظير المتمم كرا: لكن لا يحتاج اعتبارها بهذا المعنى الى الذكر لكون ذكر الكر مغنياً عنه (هذا) و لكن فى الحدائق انه رأى من فضلاء البحرين انهم يحكمون بالتطهير بتفريق الكر فى ظروف عديدة و إلقاء ماء كل منها على حياله على الماء النجس مع اتصال الانصباب الى الفراغ بل يفعلونه و قد حضرت ذلك غير مرة و لم اعلم ما الوجه فيه عندهم.

الاحتمال الثانى ان يراد بالدفعة عدم انقطاع الكر الى ان يقع تمامه فى الماء المتنجس بان يستمر صبه و لو تدريجاً الى ان يتم الكر فلا ينقطع قبله فلو قطع الكر بعد إرساله ثم أرسل لم يحصل التطهير و لو مع الامتراج و لا وجه لاعتبار الدفعة بهذا المعنى لا على القول باشتراط الامتراج و لا على القول بكفاية الاتصال اما على الأول فلأنه إذا القى مقدار من الكر فى الماء المتنجس و امتزج معه بحيث صار المجموع بقدر الكر يكون كافياً فى تطهيره لصيرورة المقدار الممتزج مع المتنجس بسبب اتصاله به و امتزاجه معه مع ذاك المتنجس الذى اتصل به ماء واحداً (فح) اما يطهر النجس أو ينجس الطاهر أو انه يبقى كل على حكمه لكن الثانى باطل لكون الجزء المعتصم المتصل بالمتنجس متصلاً بالعالى من المعتصم أيضاً و مع تقوى السافل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦٨

بالعالى لا يتنجس بملاقاته مع المتنجس بناء على تقوى السافل بالعالى و الأخير مثله فى البطلان للإجماع على انه ليس ماء واحد بعضه طاهر و بعضه نجس فتعين الأول و هو طهر المتنجس و هو المطلوب (فح) لا يحتاج إلى إلقاء تمام الكر فضلاً عن اعتبار عدم انقطاعه و اما على الثانى أعنى كفاية الاتصال فلحصول طهر المتنجس بمجرد اتصال أول جزء من الكر به و هو مجرد الاتصال مطهر له حسب الفرض فلا يتفاوت (ح) بين بقاء الاتصال أو انقطاعه فلا فائدة فى بقاءه فظهر ان الدفعة بهذا المعنى لا دليل على اعتبارها قطعاً.



الاحتمال الثالث ان يراد بالدفعه المعنى المقابل للتدرج بمعنى صب تمام الكر دفعه فى آن واحد و حيث لا يعقل انصبابه بتمامه فى آن واحد حقيقى حكمى لأن الانصباب حركه و هى تدريجيه بحسب الذات و المهيه و التدرجى لا يعقل ان يقع فى الآن كيف و الا لم يكن تدريجا: قالوا بانصبابه فى الان العرفى فى مقابل الانصباب التدرجى العرفى أيضا كما إذا كان الكر فى إناء ضيق الفم فيخرج الماء من فمه بلا- انقطاع حتى ينتهى الى آخره فالانصباب فى الآن العرفى أيضا تدرجى الا انه آنى عرفا فى مقابل التدرجى العرفى كما فى المثال و المحكى عن جماعة اعتبار الدفعه بهذا المعنى و قد ذكروا له وجوها.

الأول ان يكون اعتبارها لأجل تحصيل الامتراج بها عند من يعتبر الامتراج فان الوقوع دفعه يوجب الامتراج و يؤيد هذا الوجه اقتصار القائلين بالامتراج على ذكر اعتبارها و قال المحقق الخوانسارى فى حاشيه الروضه فى صوره إلغاء الكر دفعه يتحقق الممازجه و لا يحتاج الى البحث عنها و انما الخلاف فى اشتراط الممازجه فيما لم يلق دفعه.

و أورد عليه بمنع الملازمه بين الدفعه و بين الامتراج لا سيما إذا كان الماء المتنجس كثيرا يبلغ اكرارا متعدده اللهم الا ان يقال بان الامتراج يحصل فى أول زمان الإلقاء الدفعى بين الكر الملقى و بين مقدار من الماء المتنجس فيطهر ما لاقاه من المتنجس و يزيد المطهر و يقوى جانبه و يحصل به تطهير الباقي لكن اعتبار الامتراج (ح) لا يصير دليلا لاعتبار الدفعه لإمكان حصوله بغير الدفعه بهذا المعنى فهذا الوجه غير كاف فى إثبات اعتبارها الثانى ان يكون اعتبارها لأجل التحرز عن اختلاف سطح المطهر فينفل السافل منه بالملاقاه بناء على القول بعدم تقوى السافل بالعالى و لازم جعل وجه الاعتبار

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١، ص: ١٦٩

ذلك هو اختصاص اعتبارها بما إذا اختلف سطحى المعتصم و المتنجس كما فى صوره إلقاء الكر على المتنجس بخلاف ما إذا كانا متساويين سطحا كما فى الغديرين المتواصلين بساقية بينهما فإنه يطهر المنفل منهما بطاهرهما إذا كان الطاهر كرا و لو بعد الامتراج من غير اعتبار الدفعه و هذا الوجه مع ابتناؤه على القول بعدم تقوى السافل بالعالى يتم فيما إذا كان المعتصم بقدر الكر لا أزيد و اما إذا كان زائدا عليه بحيث إذا القى منه شيئا فى الماء المنفل و امتزج به بقى العالى الغير الملقى منه كرا أو أزيد فلا إشكال فى اعتصامه بالعالى بل تقوى السافل بالعالى الذى هو كرا بانفراده إجماعى و يدل عليه ما ورد فى ماء الحمام الذى يكون المتيقن منه ما إذا كان فى المادة كرا بانفراده و مع إلقاء خصوصيه الحمام يسرى حكمه الى كل سافل متصل بالعالى إذا كان العالى بانفراده كرا مع ان الحق تقوى السافل بالعالى كما تقدم فى المسأله الخامسه من المسائل المذكوره فى الكر فهذا الوجه أيضا ليس بشىء.

الثالث ان يكون الوجه فى اعتبارها ورود النص عليه و قد تمسك به فى جامع المقاصد و قال بورود النص بالدفعه و تصريح الأصحاب و أورد عليه فى المدارك باننا لم نقف على ذاك النص فى كتب الحديث و لا- نقله ناقل فى كتب الاستدلال و تصريح الأصحاب بالدفعه ليس حجه.

و أجاب عنه فى الجواهر بان عدم الوجدان لا- يدل على عدم الوجود فيكون مرسلا مرسله المحقق الثانى و ينجره إرساله بموافقه مع المشهور كما ادعاها المحقق الثانى نفسه بقوله و تصريح الأصحاب بالدفعه و أسند القول باعتبار الدفعه فى الحدائق إلى المشهور بين المتأخرين.

و لا يخفى ما فيه للفرق الجلى بين دعوى ورود النص على شىء و بين إيراد نص مرسلا عليه و ما يمكن دعوى انجباره بالشهره هو الأخير و ما نحن فيه من قبيل الأول الذى ليس فيه إيراد نص مرسلا مع ان الانجبار بصرف موافقه المشهور ممنوع و انما المسلم هو الانجبار باستناد المشهور اليه مع ان الشهره الجابره هى الشهره القداميه لا المشهور بين المتأخرين و وجه فى مصباح الفقيه مراد المحقق الثانى من النص بأنه النصوص الواردة فى ماء الحمام بناء على ما استفاده منها من اعتبار كرية المادة وحدها

فى اعتصام ما فى الحياض الصغار و ما ذكره توجيه حسن كيف و من المستبعد جدا اطلاع المحقق الثانى على نص دال على اعتبار الدفعة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٠

فى طهر المياه لم يسبق على الاطلاع إليه أحد قبله و لم يطلع عليه احد بعده مع تصريح كثير بعدم ورود كيفية خاصة فى طهر المياه و لعل هذا من الموارد التى يكون عدم الوجدان دليلا قطعيا على عدم الوجود لان وجدان المحقق الثانى (قده) انما هو من هذه الطريقة المألوفة التى يظن اطلاع غيره أيضا (به) بهذه الطريقة فمن عدم وجدان غيره يقطع بعدم وجوده و ان ما ادعاه شىء يليق به دعواه و هو الوجه الذى وجهه الموجه المذكور (قده).

و بالجملة فهذا الوجه كالوجهين السابقين ليس بوجيه.

الرابع ان يكون الوجه فى اعتبار الدفعة هو الإجماع على حصول الطهر معها و الشك فى حصوله مع عدمها فيرجع الى الاحتياط أو الى استصحاب النجاسة و أورد عليه الشيخ الأ-كبر فى الطهارة بأن حصول الطهر بلا- حصول الامتزاج لا يكون إجماعيا بل المسلم هو الإجماع على حصول الطهر مع حصول الممازجة و لا- يخفى ما فى هذا الإ-يراد لأن للمستدل ان يقول كما انه مع تحقق الدفعة بلا- حصول الامتزاج لا إجماع على الطهر كك مع حصول الامتزاج بلا تحقق الدفعة أيضا لا إجماع عليه فالمتيقن من حصوله الذى عليه الإجماع هو عند تحقق الدفعة و حصول الامتزاج و يشك مع عدمهما أو عدم أحدهما فى حصول الطهر فيرجع الى الاحتياط أو الاستصحاب و الحق فى الجواب ان يقال مع القول بتقوى السافل بالعالى و الالتزام بعدم اختلاف الماء الواحد فى الحكم لا- يبقى شك فى حصول الطهر و لو لم تتحقق الدفعة حتى يرجع الى الأصل من الاحتياط أو الاستصحاب فالحق فى المقام هو القول بعدم اعتبار الدفعة بناء على ما هو المختار من تقوى السافل بالعالى فيما إذا كان العالى بانفراده كرا كما فى ماء الحمام و (ح) لا يحتاج إلى الدفعة و لا إلى إلقاء الكر بتمامه بل يطهر المتنجس باتصاله بالكر سواء ورد عليه الكر دفعة أو تدريجا أو انقطع و لم يورد عليه بتمامه و مع البناء على عدم تقوى السافل بالعالى يشترط الوحدة العرفية فى الإلقاء لأن فى إلقائه دفعة واحدة لا يتحقق السفلى و العلو حتى يقال بتنجس السافل بملاقاته مع المتنجس بناء على عدم تقويه بالعالى لأن المجموع ماء واحد عرفا يتقوى بعضه ببعض كما فى مثل الحوض و نحوه فإنه لا يجرى فيه حديث العالى و السافل بالنسبة إلى سطحه الظاهر و ما فى قعره بل يعد الكل ماء واحدا لا ينفعل شىء منه بملاقاة جزء منه مع النجاسة إذا كان المجموع كرا فظهر من مجموع ما فصلناه صحة ما فى المتن من عدم الفرق فى أنحاء الاتصال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧١

و عدم لزوم نزول جميع الكر فضلا عن لزوم كونه دفعة لا تدريجا و اما ما استدركه بقوله نعم إذا كان الكر أسفل و الماء النجس يجرى عليه من فوق لا يظهر الفوقانى بهذا الاتصال فوجه ظاهر لعدم تقوى العالى بالسافل و عدم صدق كون الفوقانى ذا مادة بهذا الاتصال اى باتصال أسفله الى الكر السافل بل ينحصر الطهر بما اتصل منه الى الكر السافل و هو السفلى المتصل منه إليه

#### **[مسألة ٤- الكوز المملو من الماء النجس إذا غمس فى الحوض يطهر]**

مسألة ٤- الكوز المملو من الماء النجس إذا غمس فى الحوض يطهر و لا يلزم صب مائه و غسله.

الكلام فى هذه المسألة يقع تارة فى تطهير الماء النجس المملو فى الكوز و اخرى فى تطهير الكوز نفسه الذى تنجس بملاقاته لما فيه من الماء النجس اما الماء النجس فيه فهو كسائر المياه القليلة فعلى القول باعتبار الامتزاج فلا بد فى طهره من دخول

المطهر فيه و ممازجته معه فلا- يطهر بغمسه في الحوض لاستحالة دخول المطهر فيه مع ملوئه من الماء المتنجس لعدم إمكان التداخل الا ان يكون للمطهر قوة و قاهريه بحيث يدافع ما في الكوز حتى يحصل بتدافعه الامتراج و يتبين عدم الامتراج ببقاء ما في الكوز على وصفه المبين مع وصف ماء الحوض كما إذا كان عذبا و ما في الحوض مليحا أو كان هو حارا و ما في الحوض باردا و بالعكس فلم يتغير بغمسه في الحوض عما هو عليه من العذوبة أو الحرارة و نحوهما هذا على القول باعتبار الامتراج و بناء على عدم اعتباره يكفي مجرد اتصاله بما في الحوض بغمسه فيه كما هو واضح اما تطهير الكوز نفسه فيطهر بطهر ما فيه اما بالامتراج أو بدونه على القولين و لا- يحتاج في طهره الى تعدد غسله بناء على كفاية المرة في تطهير الظروف بغير ماء القليل كالكر و نحوه و لعل ما في المتن ناظر الى حكم الكوز نفسه كما يستفاد من الضمير المستتر في يطهر حيث ان الظاهر عودها الى الكوز لا الى الماء المملو فيه و كذا الظاهر من قوله و لا يلزم (إلخ) حيث ان الظاهر منه أيضا عدم لزوم صب ماء الكوز و غسل الكوز نفسه في طهره كما لا يخفى.

### **[مسألة ٥- الماء المتغير إذا القى عليه الكر فزال تغيره به يطهر]**

مسألة ٥- الماء المتغير إذا القى عليه الكر فزال تغيره به يطهر و لا حاجة الى إلقاء كر آخر بعد زواله بشرط ان يبقى الكر الملقى على حاله من اتصال اجزائه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٢

و عدم تغيره فلو تغير بعضه قبل زوال تغير النجس أو تفرق بحيث لم يبق مقدار الكر متصلا باقيا على حاله تنجس و لم يكف في التطهير و الأولى إزالة التغير أو لا ثم إلقاء الكر أو وصله به.

يعتبر في طهر الماء المتغير سواء كان قليلا- أو كرا زوال تغيره و اتصاله بالماء المعتصم من كر و نحوه أو امتزاجه معه بناء على اعتبار الامتراج من غير فرق في ذلك بين ان يكون زوال التغير بنفس إلقاء الكر عليه أو بسبب آخر كالتموج و نحوه فلا يشترط في حصول الطهر ان يكون زوال التغير بإلقاء الكر كما لا- يشترط ان يكون بغيره و (ح) فلو القى عليه الكر فزال تغيره به يطهر و لا حاجة الى إلقاء كر آخر بعد زواله لحصول ملاك الطهر و هو الاتصال بالماء المعتصم بعد زوال التغير و ان كان زواله بنفس ذاك الاتصال بناء على كفاية الاتصال في الطهر أو مع امتزاجه بالماء المعتصم بعد زوال تغيره و ان كان زواله بنفس هذا الامتراج و لا وجه لاعتبار كون الاتصال أو الامتراج بعد زوال التغير.

لكن بشرط بقاء الكر على حاله من اتصال اجزائه بعضها ببعض و عدم تغيره فلو تفرق اجزائه بحيلولة الماء المتنجس بينها و قراره بين اجزائه أو تغير بعضه قبل زوال تغير المتنجس بحيث لم يبق مقدار الكر متصلا باقيا على حاله تنجس الكر و لم يحصل طهر الماء أيضا و ذلك لتنجس المقدار المتغير منه بالتغير و غير المتغير منه بصيرورته قليلا- ملاقيا مع المتنجس الذي هو مقداره المتغير أو المتنجس الذي يراد طهره كما انه بعد الانفصال بمداخله الماء المتنجس بين اجزائه و خروجه عن الوحدة بتفرق اجزائه يصير في حكم القليل يتنجس بملاقاته مع المتنجس و لا ريب أن إحراز تحقق هذا الشرط في الغالب متوقف على زيادة الماء المطهر على الكر ليقى منه الكر بعد تغير المتغير منه أو كون التغير بمرتبة ضعيفة تذهب بمجرد الاتصال بالكر و لا يحدث تغيير أول جزء الملاقي معه من الكر و الا- فلو كان المطهر بقدر الكر لا- أزيد فالإتصال أو الامتراج. يوجب تغير بعض اجزائه فينجس جميعه بعضه بالتغير و بعضه بالاتصال بالمتغير كما لا يخفى.

## [مسألة ٦- تثبت نجاسة الماء كغيره بالعلم وبالبيئة وبالعدل الواحد]

مسألة ٦- تثبت نجاسة الماء كغيره بالعلم وبالبيئة وبالعدل الواحد على اشكال لا يترك فيه الاحتياط و بقول ذى اليد و ان لم يكن عادلا و لا تثبت بالظن المطلق على الأقوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٣

أما ثبوت نجاسة الماء أو غيره بالعلم الوجدانى بعد عدم أخذ العلم بها موضوعيا بل كونه طريقا الى الواقع فهو ضرورى بل العلم بالشىء ليس إلا إحرازه و إثباته لا انه طريق إلى الإثبات و ليست طريقته قابلة للجعل التشريعى إثباتا أو نفيًا و بعد العلم بنجاسة شىء لا يبقى الا ترتيب الأحكام المترتبة على نجاسته عند العلم بأحكامها و هذا ظاهر. و اما البيئة على النجاسة فالمشهور ثبوتها بها. بل فى الجواهر انه لم يجد فيه خلافا الا ما يحكى عن القاضى و ظاهر عبارة الكاتب و الشيخ و المحكى عن القاضى فى الاستدلال لعدم اعتبارها فى إثبات النجاسة هو ان الطهارة معلومة بالأصل و شهادة الشاهدين لا تفيد الا الظن فلا يترك لأجله المعلوم و فيه من الوهن ما لا- يخفى لأن الطهارة المعلومة بالأصل طهارة ظاهرية ثابتة للشىء المشكوك طهارته واقعا و على تقدير اعتبار البيئة فى إثبات النجاسة الثابت بها نجاسة واقعية و بعد إثبات النجاسة الواقعية بالبيئة لا يبقى شك فى الطهارة الواقعية حتى يعمل بدليل الأصل بالطهارة الظاهرية فدل على اعتبار البيئة بهدم موضوع الطهارة الظاهرية و لو حكما الموجب لارتفاع حكمه الذى هو الطهارة الظاهرية بزوال موضوعه و هذا معنى حكومه دليل اعتبار البيئة على الأصل.

و بما ذكرناه يظهر فساد الاستدلال لهذا القول بما يدل على قاعدة الطهارة عند الشك فى الطهارة الواقعية: مثل قوله كل شىء نظيف حتى تعلم انه قدر. و قوله (ع) الماء كله طاهر حتى تعلم انه قدر. و مثل قول على (ع) فى رواية حفص بن غياث ما أبالى أبول أصابنى أو ماء إذا لم أعلم فإن شيئا منها لا يعارض البيئة إذا قام الدليل على اعتبارها فى إثبات النجاسة فالعمدة فى المقام هو البحث عن دليل اعتبارها. و استدلت على اعتبارها فى إثبات النجاسة تارة بالعمومات الدالة على اعتبارها فى كل مورد على نحو العموم: و اخرى بما دل على اعتبارها فى باب النجاسة فمن الأول أمور.

الأول رواية معدة بن صدقة. كل شىء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة و المملوك عندك و لعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر فبيع أو امرأة تحتك و هى أختك أو رضيعتك و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئة و التعبير بكلمة (الأشياء) الجمع المعروف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٤

باللام مع تأكيدها بكلمة (كل) تصريح بالعموم و المشار اليه بقوله (ع) على هذا هو الحل الذى حكم فى الصدر بثبوته لكل شىء شك فى حليته و المراد باستبانة خلاف ذلك هو العلم الوجدانى بعدم الحل المقابل لقيام البيئة فالبيئة كالعلم الوجدانى جعلت غاية للحل و حيث ان الشك فى الحلية فى الأمثلة المذكورة فى الرواية كلها من الشبهات الموضوعية فبحكم العموم المستفاد من قوله (ع) و الأشياء كلها: يستفاد عموم حجية البيئة فى كل شبهة موضوعية فيصير معنى قوله (ع) و الأشياء كلها على هذا (إلخ) هو ان ما ذكر فى الخبر من الأمثلة و غيرها محكوم بما ذكر من الحلية حتى يستبان خلافها أو قامت البيئة على خلافها فالثوب المشتري مثلا محكوم بالحلية حتى تقوم البيئة على كونه سرقة و المملوك الذى تحت اليد محكوم بالرقية حتى تقوم البيئة على انه باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر فبيع و المرأة التى تحتك محكومة بالزوجة حتى تقوم البيئة على انها أختك أو رضيعتك فيكون المشهود به نفس الموضوع مثل السرقة أو بيع الحر نفسه لا حكم الحرمة المترتبة عليه و ان صح الشهادة على الحكم أيضا فلا يرد بما فى مستمسك العروة من دلالة الرواية على حجية البيئة على الحرمة و لا يقتضى حجيتها على الموضوع

فضلا عن عموم الحجية لما لم يكن موردا للحل و الحرمة من موضوعات سائر الاحكام و لا يحتاج الى الجواب الذي أفاده بقوله اللهم الا ان يقال المراد من قيام البينة بالحرمة أعم من كونها مدلولاً مطابقياً أو تضميناً أو التزامياً الى آخر ما أفاده فإن الاستفادة من الرواية كون الشهادة على نفس الموضوع المترتب عليه الحرمة لا لحكم المترتب عليه.

فان قلت نعم بما ذكرت يدفع ما ذكره في المستمسك من كون مدلول الرواية حجية البينة القائمة على الحرمة و لا تقتضى حجيتها على الموضوع فضلا عن عمومها لكن يبقى اشكاله الأخير من عدم دلالة الرواية على عموم حجيتها في جميع الموارد بل القدر الاستفادة منها عموم حجيتها في الشبهات الموضوعية مما دار الأمر فيها بين الحلية و الحرمة و ليست دليلاً على اعتبارها في غير ما دار الأمر فيه بينهما فلا دلالة لها على العموم.

قلت إذا ثبت اعتبارها في مورد الرواية يتعدى عن موردها الى غيره من الشبهات الموضوعية بالفحوى و ذلك لتوسعة الشارع للمكلفين في باب الحلية و الحرمة و الطهارة و النجاسة حيث اكتفى منهم في الحكم بالحلية و الطهارة بعدم العلم بما يقابلهما مع ذلك اعتبر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٥

البينة الموجبة للتضييق في الجملة في إثبات ما يقابلها فيثبت اعتبارها في غير ما يقابل الحلية و الطهارة فيما فيه الضيق بالنسبة إلى الطهارة و الحلية بالطريق الاولى مع إمكان ان يقال ان الظاهر من قوله (ع) «الأشياء كلها على هذا» هو كون الأشياء على حالها الأولى الذي يقتضيه أصل كل شيء بحسبه من الحلية أو الوجوب أو غيرهما. فيكون ذكر الحلية من باب ذكر المورد لا لخصوصية فيها. فتدل الرواية على ان كل شيء على الحال الذي يقتضيه الأصل فيه من التكليف سواء كان إلزامياً أو غيره و الإلزامى وجوبياً كان أو غيره. و سواء كان التكليف نفسياً أو غيرياً: فيثبت بها حجية البينة في الجميع.

و بذلك يندفع اشكال آخر عن الاستدلال بالرواية لإثبات عموم حجية البينة بأن مورد الرواية بقرينة الأمثلة المذكورة فيها هو الشك في الحلية و الحرمة اللتين من التكليف النفسى المستقل و اما الموضوعات التي لها حكم غيرى من جهة شرطيتها أو جزئيتها للغير و ليس لها حكم نفسى و ذلك كالوقت و القبلة و اللباس المأخوذ من الحيوان الذي لا يأكل لحمه فلا دلالة للرواية على اعتبار البينة فيها. و حاصل الجواب ان كون مورد الرواية هو التكليف النفسى من باب ذكر المورد لا لخصوصية فيه.

الثانى الخبر المروى عن الصادق (ع). و فيه انه كان لإسماعيل بن ابى عبد الله دنانير و أراد رجل من قريش ان يخرج الى اليمن فقال لإسماعيل يا أبت ان فلانا يريد الخروج الى اليمن و عندى كذا و كذا دينار افترى ان ادفعها يتناع لى بضاعة من اليمن فقال أبو عبد الله (ع) يا بنى أما بلغك انه يشرب الخمر فقال إسماعيل هكذا يقول الناس فقال يا بنى لا تفعل فعصى أباه و دفع اليه دنانيره فاستهلكها و لم يأت بشيء منها فخرج إسماعيل و قضى ان أبا عبد الله (ع) حج و حج إسماعيل تلك السنة فجعل يطوف البيت و هو يقول اللهم أجرنى و اخلف على فلحقه أبو عبد الله (ع) فهزمه بيده من خلفه و قال له مه يا بنى فلا و الله مالك على هذا و لا لك ان يؤجرك و لا يخلف عليك و قد بلغك انه يشرب الخمر فائمنته فقال إسماعيل يا أبت انى لم أره يشرب الخمر انما سمعت الناس يقولون فقال أبو عبد الله (ع) يا بنى ان الله عز و جل يقول فى كتابه (يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ) يقول يصدق الله و يصدق للمؤمنين فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٦

و تقريب الاستدلال به هو ان فى شهادة المسلمين احتمالات (الأول) شهادة جميع آحادهم على نحو العموم الاستغراقى الأفرادى (و الثانى) شهادة جنس المسلمين الصادق على الواحد و المتعدد (الثالث) شهادة جماعة من المسلمين بأى مرتبة اتفقت من مراتب الجمع (الرابع) شهادة طبيعة المسلمين لكن لا صرفها الصادق على الواحد و المتعدد بل المقيدة بكونها فى ضمن فردين

عدلين: و الاحتمال الأول و ان كان ظاهر كلمته (المسلمون) حيث ان جمع المعرف باللام يفيد العموم و الإحاطة بالنسبة إلى الأفراد. الا انه مخالف مع الإجماع على عدم توقف قبول الشهادة على شهادة جميع آحاد المسلمين بل هو متعذر عادة و يلزم من الحمل عليه سقوط البيئنة عن الاعتبار رأسا.

و الاحتمال الثاني بعيد لكونه خلاف ظاهر الجمع اعنى كلمة (المسلمون) و الاحتمال الثالث أيضا بعيد لأنه فى معنى الاستفاضة و لا ينطبق على مورد الرواية أعنى الشهادة على شرب الخمر لعدم اعتبار الاستفاضة فيه. فالحمل على المعنى المستلزم لتخصيص المورد قبيح فى الغاية و مستهجن فى النهاية فتعين حملة على الاحتمال الرابع فيصير دليلا على قبول الشهادة: و الأمر بالتصديق و ان كان فى مورد الشهادة اعنى شرب الخمر الا ان قوله (ع) (إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم) عام يشمل غير ذاك المورد أيضا فيكون دليلا على قبولها على العموم و بما ذكرناه يظهر ما فى مستمسك العروة من انه لو تم دلالة الخبر لاقتضى حجية خبر المسلم مطلقا من دون اعتبار العدد و العدالة فيه كما لا يخفى. □

و يمكن ان يستدل لحجية البيئنة بالعموم بقوله تعالى (يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ) بضم ما ورد من الخبر فى تفسيره بالتصديق حيث قال (ع) يقول يصدق الله و يصدق للمؤمنين.

و تقريب الاستدلال به انه تعالى مدح نبيه صلى الله عليه و آله و سلم بأنه صلى الله عليه و آله و سلم يصدق الله و يصدق للمؤمنين.

و الظاهر من التصديق هو التصديق الواقعى لكن لما لا يمكن إبقائه على ظاهره لمنافاته لمورد نزول الآية النازلة فى المناق النمام الذى لا يكون محلا للتصديق الواقعى فيجب صرفه عن ظهوره فى التصديق الواقعى فيدور امره بين ان يراد منه التصديق الصورى أو يراد منه الأعم من الصورى و الواقعى و الأخير أولى لكونه أقرب الى المعنى الظاهر منه بعد تعذر ارادته ففى كل مورد يمكن التصديق الواقعى فهو المتعين فيه و فى كل مورد لا يمكن التصديق الواقعى يتعين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٧

التصديق الصورى كما فى مورد الآية. و هذا ليس من قبيل استعمال اللفظ فى معنيين. بل المستعمل فيه هو التصديق الأعم أعنى مفهوم التصديق الجامع بين الواقعى و الصورى و الاختلاف انما جاء من اختلاف الموارد و هو لا يوجب الاختلاف فى المفهوم الذى هو المستعمل فيه.

الثالث خبر عبد الله بن سليمان المروى عن الصادق (ع) فى الجبن. و فيه قال (ع) كل شىء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك ان فيه ميتة. و تقريب الاستدلال ان الظاهر من قوله (ع) حتى يجيئك شاهدان بالدلالة العرفية هو الكناية عن إحراز حرمة الشىء بالطريق المعتبر و ان البيئنة طريق معتبر للإحراز فيدل على انها من الطرق المعتبرة على نحو العموم من دون اختصاصها بمورد دون مورد (لا- يقال) فعلى هذا كان الأليق ان يقال حتى يحرز بان فيه الميتة بالطريق المعتبر لإحرازه إذ لا ينحصر الطريق فى البيئنة لإمكان إحراز الشىء بالعلم أو بإخبار ذى اليد أو بالاستصحاب الذى هو من الأصول المحرزة و غير ذلك (لانه يقال) لعل اختصاص البيئنة بالذكر مع عدم انحصار الطريق المعتبر بها انما هو بلحاظ انحصار إحراز الحرمة غالبا بها و ذلك لكونها منافية لفعل صاحب اليد الذى يشترى منه الجبن فليس المورد مما أمكن إثبات الحرمة بقول ذى اليد كما لا محل لانباتها فيه بالاستصحاب لعدم العلم بحالته السابقة غالبا فالطريق المحرز لحرمة اما العلم الوجدانى برؤية الميتة فى الجبن أو بقيام البيئنة عليه لكن العلم الوجدانى نادر جدا فينحصر الطريق لإحراز حرمة غالبا بالبيئنة.

فإن قلت الرواية تدل على حرمة ما فيه الميتة و ارتفاع حليته و لا تدل على ثبوت النجاسة بها فضلا عن عموم حجية البيئنة و لو فى غير مورد النجاسة (قلت) إثبات الحرمة لما فيه الميتة بالبيئنة يدل بالدلالة العرفية على إثبات نجاسة ما فيه الميتة بواسطة ملاقاته مع

الميتة النجسة إذ لو لا نجاستها لم يكن وجه لحرمة ما فيه لا بمعنى انه لا يمكن ان يصير ما فيه الميتة حراما و لو لم تكن الميتة نجسة بل بمعنى ان العرف يفهم من حرمة ما فيه الميتة نجاستها كما انه تثبت نجاسة أكثر النجاسات العينية عن الحكم بوجوب الاجتناب و التحرز عنها.

فان قلت لو سلم إثبات نجاسة ما فيه الميتة بحرمة فالخبر يصير دليلا على حجية البينة في خصوص نجاسة الميتة. و لا يدل على حجيتها في إثبات نجاسة ما عدا الميتة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٨

فضلا عما عدا النجاسات (قلت) لعل اختصاص البينة بالذكر من جهة غلبة تنجس الجبن بوقوع الميتة فيه فالخبر المذكور يدل على اعتبار البينة في الشهادة على النجاسة قطعاً لدلالته على حرمة الجبن بورود الميتة فيه المسيبة عن نجاسته المكتسبة عن ورودها فيه و انما التعدي عن مورد النجاسة الى ما عداها من جهة استفادة كون حرمة الجبن ناشئة من نجاسته التي تثبت بالطريق المعبر و ان البينة طريق معتبر فالخبر يصير دليلا على حجية البينة بالعموم: كما يمكن الاستدلال به لحجيتها في باب النجاسات أيضا بالخصوص.

الرابع مفهوم آية البناء الدال على حجية الخبر العادل مطلقا سواء كان في الاحكام أو في الموضوعات كان المخبر واحدا أو متعددا و لو اخرج عن تحت عموم العدل الواحد في الموضوعات بالحصر المستفاد من خبر مسعدة بن صدقة لم يقدح في دلالة على اعتبار البينة.

الخامس ما دل على اعتبار البينة في باب الخصومات فان اعتبارها فيه مع مقابلتها بقول ذي اليد يدل على حجيتها فيما لم يكن لها معارض بالطريق الاولى.

السادس بناء العقلاء على اعتبارها مطلقا و كون صحة العمل بها امرا مر كوزا في أذهانهم مما لا يقبل الإنكار. و قد استدل لعموم حجية البينة بوجوه أخر مخدوشة نقلناها في مبحث النجاسات و كل واحد من هذه الوجوه الست أيضا و ان لا يخلو عن نظر الا ان في مجموعها غنى و كفاية. هذا بالنسبة إلى البحث عن حجيتها بالعموم.

و اما ما يدل على اعتبارها في باب النجاسة بالخصوص: فكخبر عبد الله بن سليمان المتقدم و قد أشرنا الى ان دلالة على حجية البينة في النجاسة مما لا ينبغي الإشكال فيه.

و الاشكال في ضعف سنده. مندفع بالجبر بالشهرة المحققة و قد اعترف صاحب الجواهر (قده) بعدم وجدان الخلاف فيه الا من محكى القاضى و ظاهر عبارة الكاتب و الشيخ. و كظهور استحقاق الرد أو الفسخ و المطالبة بالأرث لو ثبت بالبينة نجاسة الدهن المبيع و نحوه و الاشكال باحتمال عدم التلازم بين استحقاق الرد و ثبوت النجاسة و جريان أحكامها مما لا يصغى اليه هذا تمام الكلام في اعتبار البينة في النجاسة.

و اما العدل الواحد فليس على اعتباره في باب النجاسة دليل بالخصوص فهل على اعتباره دليل بالعموم حتى يشمل المقام أيضا أم لا قد يقال بالأول و استدل له بأمور (الأول)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٩

آية الاذن: مدح الله تعالى نبيه صلى الله عليه و آله بتصديقه للمؤمنين الكاشف عن اعتبار قولهم لديه إذ لو لم يكن معتبرا لم يكن مدح في تصديقه و مع اعتباره يكون التصديق حسنا و إذا كان حسنا كان واجبا لعدم الفاصل. فتدل الآية على وجوب التصديق عليه صلى الله عليه و آله فباطلاق الآية بالنسبة إلى الاحكام و الموضوعات يثبت وجوب التصديق عليه صلى الله عليه و آله و سلم في الموضوعات و ان لم يكن معنى في تصديقه في الأحكام لمنافاته مع النبوة فإذا ثبت وجوب تصديق المؤمنين عليه

فى الموضوعات ىثبت فى حقنا أىضا بالإجماع على مشاركتنا معه فىما عدا ما ىختص به من الأحكام فىثبت بها اعتبار خبر المؤمن لنا و القدر المتىقن منه هو العادل فتصیر الآیة دلیلا على اعتبار خبر العادل و لو كان واحدا هذا غاية تقرب الاستدلال بهذه الآیة المباركة و لكن الحق عدم دلالتها و قد أوضحناه فى رسالته أصالة الصحة بما لا مزید علیه.

الثانى مفهوم آیة البناء (الثالث) الأصل الدال على حجة قول من لم یعلم فسقه و حررنا تقریبهما مع ما فىه فى رسالته أصالة الصحة (الرابع) ما استدل به فى الجواهر: و حاصله استفادة عموم حجة العدل الواحد عن استقراء موارد ثبتت حجیته فىها بحیث ىمكن اصطیاد عموم حجیته عن صبرها: مثل ما دل على ثبوت عزل الوکیل بالخبر الواحد كما فى رواية هشام بن سالم عن الصادق (ع) ان الوکیل إذا و كل ثم قام عن المجلس فأمره ماض ابدا و الوكالة ثابتة حتى ىبلغه العزل عن الوكالة بثقة أو ىشافهه العزل عن الوكالة. و ما دل على ثبوت الوصیة بخبر الثقة كما فى رواية إسحاق بن عمار عن الصادق (ع) قال سئلته عن رجل كانت له عندى دنانیر و كان مریضا فقال لى ان حدث بى حدث فأعط فلانا عشرين دینارا و أعط أخى بقیة الدنانیر فمات و لم اشهد موته فأتانى رجل مسلم صادق فقال إنه أمرنى أن أقول لك انظر الدنانیر التى أمرتك ان تدفعها الى أخى فتصدق منها بعشرة دنانیر اقسما فى المسلمین و لم یعلم أخوه ان عندى شیئا فقال ارى لك ان تتصدق منها بعشرة دنانیر.

و ما دل على جواز وطى الأمة إذا كان البائع عدلا مخبرا بالاستبراء. و ما دل على إثبات دخول الوقت بأذان العدل العارف بدخوله. و ما دل على إحراز الأحكام الشرعیة بالخبر الواحد. حیث انه ىدل بالفحوى على إحراز الموضوعات به. و ما ورد من خبر اللمعة فى غسل الجنابة. و ما دل على النهى عن إعلام المصلی بكون الدم فى ثوبه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨٠

و الانصاف عدم حصول الوثوق بعموم حجة من صبر هذه الموارد لاحتمال كون المناط فى القبول فى اخبار البائع بالاستبراء لمكان الید و احتمال كون ترتيب الأثر على قول المخبر و فى خبر اللمعة و ما دل على النهى عن إعلام المصلی: لحصول الیقین بالفحص بعد الاخبار و ان حجة فى الأحكام لا- ىستلزم اعتباره فى موضوعاتها لعدم التنافى فى التفکیک بینهما إذا دل علیه الدلیل كما إذا قام الدلیل على اعتباره فى الأول و لم یقم علیه فى الآخر و لذا منع المشهور القائلون باعتباره فى الأحكام عن اعتباره فى الموضوعات و بقى مما ىدل على اعتباره ما ورد من إثبات عزل الوکیل به و ما دل على إثبات الوصیة به و ما دل على جواز الاكتفاء بأذان العارف و لكن استفادة العموم منها فى غاية الإشکال.

الخامس ما تمسك به فى مصباح الفقیه من بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة فى الموضوعات و لو لم یكن عدلا و لا ىخفى ان صحة التمسك به ىتوقف على إحراز بنائهم على ذلك و عدم الردع عنه و الحق عدم تمامیة كلتا المقدمتین أما الاولى فلان بنائهم و ان كان محرزا باستقرار السیره على الاعتماد على اخبار الثقة فى الحسیات التى لا ىتطرق فىها احتمال الخطاء فى المعاش و المعاد لكنه لیس مع شكهم فى صدق المخبر و كذبه و تحقق المخبر عنه و عدمه بل باخبار المخبر ىحصل لهم العلم العادى الاطمئنانى بتحقق خبره فىعملون على وفقه من جهة حصول العلم لهم بخبره و ان كان ىزول علمهم هذا بتشکیک مشكك فهم حین العمل على وفق خبر المخبر لا- ىكونوا شاكین و عند حصول الشك لهم لا ىكونوا عاملین و اما الثانية أعنى الإمضاء و لو بعدم الردع فلان رواية مسعدة بن صدقة الحاضرة لإثبات الموضوعات بالعلم الوجدانى و البینه فى قوله (ع) و الأشياء كلها على ذلك حتى ىستبین لك غیر ذلك أو قامت علیه البینه الدالة على عدم اعتبار غیر البینه عند عدم العلم الوجدانى كافیة فى الرادعیة. فالأقوى عدم اعتبار قول العدل الواحد الا فىما ثبت اعتباره فىه بالخصوص و لیس على اعتباره فى باب النجاسة دلیل بالخصوص الا- انه لمكان القول باعتباره عن جملة من الأصحاب (كما عن ظاهر التذكرة و قواه فى الحدائق و مال إلیه فى الجواهر و اختاره فى مصباح الفقیه) ىنبغى مراعاة الاحتیاط فىه اما وجوب الاحتیاط كما ىظهر من المتن فلا وجه له.



و اما اعتبار قول ذى اليد فى الاخبار بالنجاسة فى الحدائق اتفاق الأصحاب عليه: و ادعى صاحب الجواهر قيام السيرة القطعية المستمرة على قبوله. خلافا لما عن شرح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨١

المفاتيح و شارح الدروس فإن المحكى عنهما تقوية القول بعدم اعتباره فى النجاسة لعموم قوله (ع) كل شىء طاهر حتى تعلم انه قدر الدال بعمومه على معاملة الطاهر مع ما شك فى نجاسته الى ان يعلم نجاسته سواء أخبر ذو اليد بنجاسته أم لا. و الأقوى هو الأول للاتفاق.

و السيرة القطعية المحكية عن الحدائق و الجواهر. و استقراء موارد قبول قوله مما هو أعظم من النجاسة كالحل و الحرمة: و الاخبار الواردة فى القصارين و الحجامين و الجزارين و ان الحجام مؤتمن فى تطهير موضع الحجامة: و ما ورد فى قبول اخبار الغاسل بغسله للميت.

و ما ورد فى البختج من ان رجلا غير عارف يخبرنا ان عنده بختجا قد ذهب ثلثاه وبقى ثلثه يشرب منه قال (ع) نعم. و لكن فى صدر هذا الخبر سئل عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتينى بالبختج و يقول قد طبخ على الثلث و انا أعرفه أنه يشربه على النصف فاشربه بقوله و هو يشربه على النصف فقال (ع) لا تشربه. و يستفاد من مجموع الصدر و الذيل عدم اعتبار قول ذى اليد مع اتهامه و اعتباره مع عدمه: و يؤيده صحيح معاوية بن وهب عن البختج إذا كان حلوا يخضب الإناء و قال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقى الثلث فاشربه. و خبر عمر بن يزيد عن الصادق (ع) قال إذا كان يخضب الإناء فاشربه بناء على ان يكون خضب الإناء اماره على ذهاب ثلثيه هذا.

و اما ما استدل به لما حكى عن شرح المفاتيح و شارح الدروس من عموم قوله (ع) كل شىء طاهر: فضعيف فى الغاية لأن العلم المأخوذ فى قوله (ع) حتى تعلم انه قدر هو الأعم من العلم الوجدانى و الأدلة المتقدمة تثبت العلم بالنجاسة باخبار ذى اليد على ما هو مقتضى اعتباره فتكون حاكمه على عموم كل شىء طاهر حكومه كل اماره على الأصل العملى و يبقى فى اليد أمور يأتى التعرض بها فى الفصل المعقود فى طريق ثبوت النجاسة فى مبحث النجاسات.

و اما ثبوت النجاسة بالظن المطلق فوق الخلاف فيه فعن ظاهر النهاية و صريح الحلبى و جوب الاجتناب عنه مستدلا بابتداء أكثر أحكام الشرع على الظنون. و امتناع ترجيح المرجوح و للاحتياط فى بعض الصور. و لصحيح ابن سنان عن الصادق (ع) عن الذى يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل لحم الخنزير و يشرب الخمر فيرده أ يصلى فيه قبل ان يغسله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨٢

قال (ع) لا يصلى فيه و المروى عن مستطرفات السرائر قال و سئلته عن رجل يشتري ثوبا من السوق للبس و لا يدري لمن كان يصلح له الصلاة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه و ان كان اشتراه من نصرانى فلا يلبسه و لا يصل فيه حتى يغسله. و مثله رواية على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال سئلته عن الرجل اشتري ثوبا من السوق لا يدري لمن كان هل يصلح الصلاة فيه قال (ع) ان اشتراه من مسلم صلى فيه و ان اشتراه من نصرانى فلا يصل فيه حتى يغسله.

و رواية أبى بصير قال سئل الصادق (ع) عن الصلاة فى الفراء قال كان على بن الحسين رجلا صردا «١» لا يد فيه «٢» فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ «٣» و كان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلهم بالفرو فيلبسه فإذا حضرت الصلاة ألقاه و القى القميص الذى تحته الذى يليه فكان يسئل عن ذلك فقال ان أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة و يزعمون ان دباغه زكوته.

و رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت للصادق (ع) انى ادخل سوق المسلمين اعنى هذا الخلق الذين يدعون الإسلام فاشترى منهم الفراء للتجارة فأقول لصاحبها أ ليس هى ذكية فيقول بلى فهل يصلح لى ان أبيعها على انها ذكية فقال لا و لكن لا بأس ان

تبيعها و تقول قد شرط الذى اشتريتها منه انها ذكيه قال قلت (ع) و ما افسد ذلك قال (ع) استحلال أهل العراق الميتة و زعموا ان دباغ جلود الميتة ذكوته ثم لم يرضوا ان يكذبوا فى ذلك الأعلى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و الاخبار الواردة فى وجوب الاجتناب عن غسله ماء الحمام معللا بأنه يرد فيه النصرانى و اليهودى و المجوسى و الناصبى المذى هو شر من الثلاثة: هذه جملة ما استدل به لهذا القول و لكن الانصاف عدم تمامية الاستدلال بشيء منها. اما الأول أعنى ابتناء أكثر أحكام الشرع على الظنون فالظاهر منه الاستدلال

(١)- اى شديد التأثير عن البرد لضعفه.

(٢)- الدفء التسخن من البرد و لا يدفئه اى لا يسخنه.

(٣)- القرظ محرقة ورق السلم يدبغ به الأديم و السلم محرقة نوع من شجر الغضاة و الغضا شجر من الاثل خشبه من أصلب الخشب و جمرة يبقى زمنا طويلا و الاثل شجر يشبه الطرفاء الا انه أعظم منها و خشبه صلب و الطرفاء شجر و هى أصناف منها الاثل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨٣

بدليل الانسداد لكون الكلام فى الظن المطلق الذى يكون المدار فيه على وصف الظن و الظن الشخصى و من المعلوم عدم حجية الظن الشخصى فى الأحكام فضلا عن الموضوعات لعدم تمامية دليل الانسداد. و أما الثانى أعنى امتناع ترجيح المرجوح فبمنعه إذا كان بحجة شرعية من أصل أو استصحاب و نحوهما و اما الثالث و هو الاحتياط فلا إشكال فى حسنه الا انه ليس مما يجب مراعاته بل هو محكوم فى المقام بما يدل على جواز العمل بالظاهرة و لو مع الظن بالنجاسة.

و اما صحيح ابن سنان و ما فى معناه من المروى عن المستطرف و خبر على بن جعفر (ع) ففیه أولا المنع عن ظهور تلك الاخبار فى المنع عن الاستعمال عند الظن بالنجاسة لأن أكل لحم الخنزير أو شرب الخمر لا يلازم مع حصول وصف الظن فنجاسة ثوب آكله و شاربها و كذا اشتراء الثوب من النصرانى غير ملازم مع الظن بنجاسته بل التفكيك فيه أظهر فشىء من هذه الروايات الثلاث لا يدل على كون اعتبار الظن بالنجاسة من حيث وصف الظن و ثانيا على تقدير تسليم دلالتها فهى غير معمول بها لكون العمل بما يعارضها مما يدل على عدم العبرة بالظن بالنجاسة كما يأتى فتسقط تلك الاخبار عن الحجية بالاعراض عنها حسبما هو المختار فى باب الاخبار: و اما رواية أبى بصير فبمنع دلالتها على ترتيب آثار النجاسة على ما ظن نجاسته.

أما أولا فلظهورها بقريته لبس الامام الفر و المبعوث اليه من العراق فى كون نزع فى حال الصلاة احتياطا منه فى مقام العمل لا فى مقام الفتوى كيف و لو كان مما لا يجوز الصلاة فيه لما جاز لبسه فى غير حال الصلاة أيضا: ضرورة حرمة استعمال الميتة مطلقا و لو فى غير حال الصلاة. و القول بالتفصيل فى المشكوك منها إذا أخذ ممن لا يعلم كونه مستحلا:

بين لبسه فى حال الصلاة و غيره بالمنع فى الأول و الجواز فى الثانى تمسكا بهذا الخبر كما نسب إلى إيماء الذكرى. ضعيف فى الغاية للإجماع على عدم الفرق فيكون الخبر بصدوره دليلا على الجواز و كان الاحتياط منه (ع) فى مقام العمل الغير المخالف للفتوى.

و اما ثانيا فلاحتمال ان يكون إلقاء الفر و منه (ع) وقت الصلاة لأجل مظنة كونه ميتة لا لاحتمال نجاسته فلا يدل على اعتبار الظن فى النجاسة على ما هو المدعى لكن لا يلائم هذا الاحتمال مع إلقاء القميص الذى تحت الفر و الظاهر منه كونه من جهة ملاقاته مع الفر و

مع ان التحقيق فى باب مانعة الميتة انه من باب نجاستها و لذا تختص مانعتها بالميتة النجسة دون مالا نفس لها. و اما ثالثا فبالمنع عن حصول الظن الشخصى بنجاسته ما يجلب من العراق من جهة كون الغالب من اهله مستحلا للبس جلود الميتة لعدم الملازمة بين تلك الغلبة و بين كون الصانع لهذا الفر و منهم مع معلومية ان اهل العراق كلهم لم يكونوا كك و المنع عن حصول الظن بالغلبة نعم هى مظنة لإيرائه لا انها موجبة لحصوله بالفعل على ما هو المناط فى الظن الشخصى و ليس فى الخبر ما يدل على كون إلقائه (ع) للفرو حال الصلاة كان من جهة ظنه بكونه ميتة من ناحية الغلبة المذكورة مع انه لو كان إلقائه (ع) لمكان ظنه بكون الفرو ميتة لم يكن الإلقاء واجبا عليه فى مورد الرواية لكونه من موارد الشبهة الغير المحصورة التى لا يجب فيها الاحتياط مع انه على تقدير كونه من باب الشبهة المحصورة أيضا لا يجب الاحتياط لكون بعض أطراف الشبهة خارجا عن محل الابتلاء.

و اما رابعا فإنه على تقدير تسليم دلالة على كون المنشأ فى الإلقاء هو ظنه (ع) بالنجاسة و انه ألقاه لوجوب إلقائه عليه فى حال الصلاة فهو معارض مع ما يدل بالنصوصية على عدم وجوب اتباع الظن بالنجاسة على ما يأتى و قد عرفت قيام عمل المشهور به و اعراضهم عما يعارضه الموجب لسقوطه عن الحجية مع ضعف هذا الخبر سندا مع قطع النظر عن كونه معرضا عنه. و مما ذكرناه فى هذا الخبر يظهر الجواب عن خبر ابن الحجاج أيضا: و كذا الأخبار الدالة على وجوب الاجتناب عن غسالة ماء الحمام مع انها معارضة أيضا بما ورد من الاخبار الدالة على عدم وجوب الاجتناب عنها بالخصوص: فتحصل من جميع ما ذكرناه عدم قيام دليل معتد به على وجوب اتباع الظن بالنجاسة: فالأقوى عدم وجوبه كما هو المعروف المشهور لعدم الدليل عليه مع كون الأصل عند الشك فى الحجية هو عدمها فيكون المرجع (ح) هو الاخبار الحاكمة بالطهارة إلى حصول العلم بالنجاسة. مثل خبر حماد عن الصادق (ع) الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس: و موثق عمار كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر: و خبر حفص عن الصادق (ع) عن أبيه ما أبالى أبول أصابنى أم ماء إذا لم اعلم. و من المعلوم انه مع عدم قيام الدليل على اعتبار الظن بالنجاسة لا يحصل العلم بها عند قيام الظن لا وجدانا و لا تعبدا كما هو واضح.

مضافا الى ما دل على ترتيب آثار الطهارة و لو مع الظن بالنجاسة أو فى مورد الظن بها. كصحيح ابن سنان عن الصادق (ع) فى الذى يعير الدمى ثوبه و هو يعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرده عليه أ فيغسله بالماء قبل ان يصلى فيه قال (ع) صل فيه و لا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تتيقن أنه نجسه فلا بأس ان تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه: و خبر ابى الجارود عن ابى جعفر (ع) فى الجبن قال (ع) ما علمت فيه ميتة فلا- تأكله و ما لم تعلم فاشتر و بع و كل و الله انى لأعترض السوق فاشترى اللحم و السمن و الجبن و الله ما أظن عليهم يسمون هذه البرية و هذه السودان.

و موثقة عمار فى الرجل يجد فى إنائه فارة و قد توضأ من ذلك الإناء مرارا و اغتسل و غسل ثيابه و قد كانت الفارة متسلخة فقال ان كان رأها قبل ان يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعد ما رأها فى الإناء فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كل ما اصابه ذلك الماء و يعيد الوضوء و الصلاة و ان كان انما رأها بعد ما فرغ من ذلك و فعله فلا يمس من الماء شيئا و ليس عليه شىء لأنه لا- يعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله سقطت فيه تلك الساعة التى رأها و صحيح معاوية بن عمار قال سئلت الصادق (ع) عن الثياب السابرية يعملها المجوس و هم أخبث و هم يشربون الخمر و نسائهم على تلك الحال ألبسها و لا اغسلها و أصلى فيها قال نعم: و خبر أبى جميلة عنه (ع) انه سئله عن ثوب المجوسى ألبسه و أصلى فيه قال (ع) نعم قال قلت يشربون الخمر قال نعم نحن نشترى الثياب السابرية «١» فنلبسها.

و الاخبار المصرحة بنفى البأس عن استعمال غسالة ماء الحمام التي لا تنفك غالبا عن مظنة النجاسة. مثل مرسله الواسطى عن ابي الحسن (ع) انه سئل عن مجمع الماء فى الحمام من غساله الناس قال (ع) لا بأس به. و غير ذلك من الاخبار الداله على هذا و لا يخفى لزوم الأخذ بهذه الاخبار و ترك العمل بما يعارضها لكون هذه الاخبار معمولا بها مع الاعراض عن العمل بما يعارضها. قال فى الحدائق و بالجملة فإن كل من ذكر خيرا من هذه الاخبار فإنما يحمله على الاستحباب لإجماعهم على العمل بالأخبار الأولى التى هى مستند القاعدة المتفق

(١)- السابريه منسوبة إلى السابور و لعله شاپور ذو الاكتاف و السابري در، دقيقه النسخ محكمة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨٦

عليها بينهم قديما و حديثا و لا بأس به انتهى: فالأخبار المستدل بها على اعتبار الظن فى النجاسة على تقدير تسليم دلالتها ساقطة عن الحجية عندنا بالاعراض عن العمل بها: فالحق عدم الاعتداد بالظن بالنجاسة بل المظنون نجاسته بالظن الذى لم يقم على اعتباره دليل كالمشكوك نجاسته فى كونه مجرى أصالة الطهارة.

نعم لا- إشكال فى رجحان الاحتياط فى العمل بالظن بها خروجا عن خلاف من أوجب العمل به و للأخبار التى استدل بها على وجوب حملها على الاستحباب بشهادة خير على بن نزار عن الصادق (ع) فى الثوب يعملها أهل الكتاب أصلى فيه قبل ان اغسله قال (ع) لا بأس و ان يغسل أحب الى بل يحسن الاحتياط فيما يشك فى نجاسته بالشك المتساوى طرفيه أو فيما يحتمل مع الظن بعدمه بل و لو فيما قامت الامارة على عدم النجاسة ما بقى احتمالها فى النفس وجدانا لكن كل ذلك ما لم ينته الى الوسواس و الا فيصير تركه أحسن إذا احتمل ترتب الوسواس عليه بل ربما يصير حراما فيما إذا صار مقدمة للحرام حسبما قرر فى الأصول و هذا ما عندى فى هذه المسألة.

### [مسألة ٧- إذا أخبر ذو اليد بنجاسته و قامت البينة على الطهارة قدمت البينة]

مسألة ٧- إذا أخبر ذو اليد بنجاسته و قامت البينة على الطهارة قدمت البينة و إذا تعارض البيتان تساقطتا إذا كانت بينة الطهارة مستندة الى العلم و ان كانت مستندة الى الأصل تقدم بينة النجاسة.

الكلام فى هذه المسألة فى أمرين:

الأول فى تعارض قول صاحب اليد مع البينة بأن أخبر ذو اليد على نجاسة شىء و قامت البينة على طهارته فلا يخلو اما يكون مستند البينة هو العلم الوجدانى أو انها تشهد بالطهارة مستندة الى الأصل و على الثانى فإما يكون مورد الشهادة هو الطهارة نفسها و كان المنشأ لشهادتها هو العلم بالطهارة السابقة و استصحابها ثم شهدت بالطهارة الفعلية على طبق الاستصحاب و كانت البينة هى المتكفل لإجراء الاستصحاب و اما ان تشهد بالطهارة السابقة و يكون مورد الشهادة هو الطهارة السابقة و المشهود عنده يجرى الاستصحاب و الاشكال فى تقديم البينة على قول ذى اليد فيما إذا كان مستند البينة هو العلم الوجدانى بالمشهود به و ذلك لأقوائية البينة عن اليد بل هى بعد الإقرار مقدم على كل اماره و أقوى الأمارات هو الإقرار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨٧

المتقدم على كل اماره و بعده البينة. و السر فى تقديم البينة على اليد هو حكومة دليل اعتبارها على دليل اعتبار اليد فان دليل اعتبار اليد انما هو السيرة و المتيقن منها انما هو قيامها فيما لم يثبت خلاف قول صاحب اليد بالعلم أو بدليل علمى: كيف و فى

مورد الخصومات تتقدم البيئـة على اليد قطعاً و الا لم يبق للعمل بالبيئـة محل أصلاً و دليل اعتبار البيئـة يثبت العلم التعبدى بثبوت مؤداها فالعمل بها عمل بمقتضى الدليل دون العمل باليد فان العمل بها موجب لطرح دليل اعتبار البيئـة فى مورد اليد من غير دليل فىكون تقديم البيئـة على اليد (ح) من باب الحكومـة هذا إذا شهدت البيئـة مستندة الى العلم الوجدانى بالمشهود به و ان شهدت مستندة الى الأصل و كان المشهود به هو الطهارة الفعلية و تكفلت البيئـة لإجراء الأصل يتحقق التعارض بين البيئـة و بين اليد لكن الأقوى (ح) تقديم اليد على البيئـة لأن اليد متقدم على الأصل الذى هو مستند البيئـة فتسقط البيئـة بسقوط مستندها فىكون تقديم اليد عليها (ح) من باب الورود لا الحكومـة و ان شهدت البيئـة بالطهارة السابقة و كان المتكفل لإجراء الأصل هو المشهود عنده فلا معارضة بين اليد و بين البيئـة (ح) إذ المشهود به (ح) هو الطهارة السابقة و مؤدى اليد هو النجاسة الفعلية و لا منافاة بينهما لكن المشهود عنده الذى ثبت عنده الطهارة السابقة بدليل علمى يجرى الأصل لأن العلم بالحالة السابقة المعتبر فى الاستصحاب هو الأعم من الوجدانى و التعبدى حسبما حقق فى الأصول و لذا يصح الاستصحاب فيما ثبت حدوثه بالأمارـة و اليد تقدم على الاستصحاب لأنها امارـة و الاستصحاب أصل عملى و ان كان من الأصول المحرزة فتكون اليد حاكمة عليه حكومـة كل امارـة على الأصل. فظهر مما ذكرناه ان فى الصورة الأولى تقدم البيئـة على اليد: و فى الثانية تقدم اليد على البيئـة مع تحقق التعارض فى كلتا صورتين: و فى الصورة الثالثة لا تعارض بين اليد و بين البيئـة و لا تبقى اليد محلاً لإجراء الأصل للمشهود عنده كما إذا كان المشهود عنده عالماً بالطهارة السابقة بالعلم الوجدانى فشك فى بقائها فإنه مع اخبار ذى اليد بالنجاسة لا تنتهى النوبة إلى إجراءات الاستصحاب و مما بيناه يظهر ما فى إطلاق عبارة المتن من حكمه بتقديم البيئـة على اليد هكذا ينبغى ان يحقق المقام.

الأمر الثانى فى تعارض بيئـة النجاسة مع بيئـة الطهارة اعلم ان كل واحدة من البيئتين اما تكون مستندة الى العلم و اما تكون مستندة الى الأصل و اما ان تختلف بان تكون إحداها مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨٨

مستندة الى العلم و الأخرى الى الأصل فمع الاتفاق فى المستند فى تقديم بيئـة الطهارة لكونها معتضدة بالأصل أعنى قاعدة الطهارة أو تقديم بيئـة النجاسة لكونها ناقلة و الناقل يقدم على المقرر أو التساقط (وجوه) أقواها الأخير و ذلك لفساد اعتضاد الدليل بالأصل و عدم الدليل على تقديم الناقل على المقرر مع ان بيئـة الطهارة ليست مقراً دائماً لإمكان أن تكون ناقلة كما إذا قامت على طهارة ما كانت متنجسة ثم على تقدير التساقط يعامل مع المشهود به معاملة الطهارة بحكم قاعدتها و احتمال وجوب الاجتناب عنه كما فى مورد العلم الإجمالى من ناحية قيام البيئتين فاسد حسبما قررناه فى مبحث النجاسات.

و مع اختلاف البيئتين فى المستند تقدم بيئـة التى مستندها العلم الوجدانى على التى مستندها الأصل إذا شهدت بيئـة التى مستندها الأصل بالمشهود به مستندة بالأصل و ان كانت شهادتها على ما علمت به سابقاً يخرج المورد عن محل التعارض كما ذكرناه فى الأمر الأول. و لا فرق فى تقديم بيئـة التى مستندها العلم الوجدانى على التى مستندها الأصل بين ان تكون بيئـة الطهارة أو النجاسة و مما ذكرناه يظهر ما فى عبارة المتن من القصور و ان الحق فى التعبير ان يقول و إذا تعارض البيئتان تساقطتا لو كانتا متساويتين فى الاستناد و يؤخذ بما كانت مستندة الى العلم سواء كانت بيئـة الطهارة أو بيئـة النجاسة و يترك ما كانت مستندة الى الأصل سواء كانت أيضاً بيئـة الطهارة أو النجاسة هذا.

و اما الشهادة مستندة الى الأصل فالحق جوازها كما حقق فى القضاء من أخذ العلم بالمشهود به فى موضوع جواز الشهادة على وجه الطريقة الذى لازمه قيام الامارات و الأصول المحرزة مقامه كما حقق فى الأصول فيصح الشهادة مستنداً الى الاستصحاب فىكون الشاهد هو المجرى للأصل و الحاكم يحكم على طبق شهادته لا- انه يشهد على المعلوم السابق و الحاكم يجرى

الاستصحاب و ذلك لمنافاته مع ما ورد من قوله صَلَّى الله عليه و آله و سلم إنما أقضى بينكم بالايمان و البيئات و يدل على جواز الشهادة على طبق الامارة و الاستصحاب مستند إليهما.

رواية حفص بن غياث عن الصادق (ع) قال قال له رجل اريت إذا رأيت شيئا في يدي رجل أ يجوز لي ان اشهد انه له قال نعم قال الرجل أشهد أنه في يده و لا أشهد انه له فلعله لغيره فقال له أبو عبد الله (ع) أ فيحل الشراء منه قال نعم فقال أبو عبد الله (ع) فلعله لغيره فمن اين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨٩

جاز لك ان تشتريه و يصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لي و تحلف عليه و لا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله إليك ثم قال أبو عبد الله (ع) لو لم يجز هذا ما قامت للمسلمين سوق:

و هذه الرواية واضحة الدلالة بل صريحة في جواز الشهادة على الملك استنادا الى اليد.

و يدل على جوازها استنادا الى الاستصحاب رواية ابن وهب المروية في الكافي و التهذيب قال قلت لأبي عبد الله (ع) الرجل يكون في داره ثم يغيب عنها ثلاثين سنة و يدع فيها عياله ثم يأتيها هلاكه و نحن لا ندرى ما أحدث في داره و لا ندرى ما حدث له من الولد إلا انا لا نعلم نحن أحدث في داره شيئا و لا حدث له ولد و لا يقسم هذه الدار بين ورثته الذين ترك الدار حتى يشهد شاهدا عدل ان هذه الدار دار فلان بن فلان مات و تركها ميراثا بين فلان بن فلان أ فنشهد على هذا قال نعم.

و بالجملة فهذا الحكم اعنى جواز الشهادة مستندا الى دليل علمي من اماره أو أصل محرر مما لا ينبغي الإشكال فيه نعم لا يجوز الشهادة مستندا إلى أصل غير محرز فلا يجوز الشهادة على طهارة الماء مستندا إلى قاعدة الطهارة لأنها ليست علما تعبديا بل هي حكم ظاهري في مورد الشك كما في أصالة الإباحة أيضا. حيث لا تصح الشهادة على حلية شيء مستندا إلى أصالة الحل.

### [مسألة ٨- إذا شهد اثنان بأحد الأمرين و شهد أربعة بالآخر يمكن]

مسألة ٨- إذا شهد اثنان بأحد الأمرين و شهد أربعة بالآخر يمكن بل لا يبعد تساقط الاثنتين بالاثنتين و بقاء الآخرين يمكن ان يكون الوجه في ذلك هو تعادل الاثنتين من الأربعة القائمة بإحدى الأمرين مع الاثنتين القائمة بأمر آخر فتساقطان بالتعارض و يبقى الاثنتين من الأربعة من دون معارض و ذلك نظير التهاثر في الدين أو الإحباط بالموازنة في الأعمال بناء على القول به و على هذا فالحجة هي الاثنتين الباقيين فكأنه لم يقم في المورد سواهما.

و يمكن ان يكون الوجه فيه هو ترجيح الأربعة القائمة على احد الأمرين من الطهارة أو النجاسة على الاثنتين القائمة على الأمر الآخر بالأكثرية كترجيح احد المتعارضين من الاخبار على الآخر بالأكثرية فيسقط الأقل منهما عددا و على هذا فالأربعة بتمامها حجة فكأنه لم يقم في المورد إلا الأربعة على احد الأمرين فقط لكن شيء من التوجيه ليس بوجيه.

اما الأول فلان سقوط الاثنتين من الأربعة و بقاء الاثنتين منها ترجيح من غير مرجح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٠

إذ ليس بين الساقط منها و الباقي منها تفاوت حتى يتخصص الاثنتين منها بالسقوط و اثنتين منها بالبقاء و المفروض شمول دليل الحجية لجميع الأربعة في مرتبة واحدة و يكون التعارض بين الاثنتين الشاهدين بأحد الأمرين و بين الأربعة الشاهدة بالأمر الآخر في مرتبة واحدة و انما هذا الوجه يتم فيما إذا كان فيما بين كل اثنتين من الأربعة ترتبا طوليا و حصل التعارض بين الاثنتين منها معينا و بين الاثنتين الشاهدين بأمر آخر فإنه بتقديمه على الاثنتين الآخر من الأربعة يسقط بالتعارض و يبقى الاثنتين الآخر منها من

دون معارض نظير معارضة الأصل الجارى فى الملاقى بالفتح مع صاحبه فإنه بتساقطهما يصير الأصل الجارى فى الملاقى بالكسر من دون معارض لكن المعلوم ان المقام ليس من هذا القبيل.

و اما الوجه الثانى فلعدم ثبوت ترجيح البيئـة بالأكثرية و الترجيح بها فى بعض صور التعارض من الصور الأربع المذكورة فى كتاب القضاء و هى تعارضها فيما إذا كان المدعى به فى يد احد الطرفين ٢ أو بيدهما معا أو بيد ٣ ثالث ٤ أو لا يد عليه من احد مختص بما إذا قامت عند القاضى فى مقام المرافعة و التعدى عنه الى كل مقام يحتاج الى الدليل و ما افاده المصنف (قده) فى كتاب القضاء من عدم الفرق بين البيئـة و الخبر فى كون اعتبار كل منهما من باب الطريقيـة و قال (قده) فعلى هذا يمكن التعدى إلى سائر المرجحات كالاصدقية و كون الشاهد من أهل العلم و الدقة منظور فيه بل الوجه ما ذكره فى الرياض من منع اعتبار الترجيح فى البيئـة لعدم الدليل عليه و عدم إمكان إثباته بما دل على اعتباره فى المتعارضين من الاخبار و تمام الكلام فى ذلك فى كتاب القضاء.

### [مسألة ٩- الكرية تثبت بالعلم و البيئـة و فى ثبوتها بقول صاحب اليد وجه]

مسألة ٩- الكرية تثبت بالعلم و البيئـة و فى ثبوتها بقول صاحب اليد وجه و ان كان لا يخلو عن اشكال كما ان فى اخبار العدل الواحد أيضا إشكالا

لا إشكال فى إحراز الكرية بالعلم بل قد عرفت ان العلم بالشىء ليس إلا إحرازه لا انه مما يحرز به حتى يكون امرا غير الإحراز و كذا فى إحرازها بالبيئـة لما عرفت فى المسألة السادسة من عموم حجية البيئـة فى كل مقام الا- فيما إذا منع عن العمل بها بالخصوص.

و يدل على إحرازها بقول صاحب اليد ما تقدم أيضا فى تلك المسألة من السيرة القطعية على اعتباره مضافا الى الاخبار الواردة فى القصارين و الحجام و نحوهما مما يمكن اصطياذ مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩١ عموم حجيتها منها و وجه الإشكال فى حجيتها فى الاخبار بالكرية لعله ندره الابتلاء بالسؤال عن الكرية الموجبة لعدم إحراز قيام السيرة على اعتباره فيها.

و ربما يدعى بأن السيرة العملية و ان كانت غير ثابتة فى المقام لكن السيرة الارتكازية محققة فإنه لا ريب عند المتشرعة فى جواز الاعتماد على خبر ذى اليد فى الكرية و النجاسة و غيرهما بما فى اليد من دون فرق بين الجميع انتهى و لم يظهر لى صدق تلك الدعوى و تفكيك السيرة العملية عن الارتكازية اللهم الا ان يريد بكون الاعتماد على قول ذى اليد فى الكرية مما ينبغى ان تقوم عليه السيرة لو اتفق الابتلاء بالسؤال عنها و انما عدم قيامها من جهة عدم الابتلاء بالسؤال لا من جهة عدم الاعتماد به بعد السؤال و الانصاف عدم تمامية هذه الدعوى و ان الحق عدم حجية قول ذى اليد فى الكرية إلا مع حصول الاطمئنان بخبره و اما الكلام فى اعتبار قول العدل الواحد فى الكرية فالكلام فى اعتباره فى النجاسة و قد تقدم فى المسألة السادسة.

### [مسألة ١٠- يحرم شرب الماء النجس إلا فى الضرورة]

مسألة ١٠- يحرم شرب الماء النجس إلا فى الضرورة و يجوز سقيه للحيوانات بل و للأطفال أيضا و يجوز بيعه مع الإعلام

أما الماء المتنجس بل جميع الأعيان النجسة و الأشياء المتنجسة فلا خلاف في تحريم أكلها و شربها بل الإجماع عليه قائم بل لعله من الضروريات.

و اما جواز شربه في الضرورة كتناول ما عداه من المحرمات الا ما استثني فهو أيضا مما لا خلاف فيه لدلالة الكتاب الكريم و السنة القطعية و أدلة نفي الضرر و الحرج عليه و اما جواز سقيه للحيوانات فلا أصل بعد عدم الدليل على المنع عنه. مضافا الى ما يدل على جوازه كخبر ابي بصير عن الصادق (ع) عن البهيمة البقرة و غيرها تسقى و تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه أ يكره ذلك قال (ع) نعم بناء على ان يكون المراد بالكراهة هو الكراهة الاصطلاحية.

و اما جواز سقيه الصبي ففيه بحث فالمحكي عن الأردبيلي (قده) هو ان الناس مكلفون بإجراء أحكام المكلفين عليهم و جملة القول في ذلك ان ما علم عدم رضاء الله سبحانه بتحقيقه بالمعنى الاسم المصدري من المحرمات يحرم مباشرته و التسبب به و يجب الردع منه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٢

على المكلفين لان المبعوض صرف تحقيقه في الخارج من حيث هو بلا دخل صدوره من المكلفين في مبعوضيته و ذلك كالقتل و السرقة و شرب الخمر و ما علم عدم رضائه سبحانه بتحقيقه بالمعنى المصدري الصدوري بحيث يكون لصدوره عن المكلفين دخلا في مبعوضيته يجوز تسبب صدوره عن غير المكلفين و لا يجب ردعهم عنه و ما يشك في كونه من قبيل الأول أو الأخير يصير مورد الأصل و لعل الأصل فيه هو البراءة عن حرمة التسبب أو وجوب الردع هذا بالنسبة إلى مرحلة الثبوت و اما في مرحلة الإثبات فالقتل و شرب المسكر و الزنا و اللواط و تناول الأعيان النجسة إذا كان مضرا و تناول كل مضر و لو من غير الأعيان النجسة من قبيل الأول و تناول المتنجس الذي يكون تنجسه من جهة كون أيدي المتناولين نجسة من قبيل الثاني للسيرة من المتدينين حيث انهم مع تنجس الأيدي و الأفواه من الأطفال و المجانين لا يبعثونهم على غسلها و ما كان تنجسه بسبب سابق على تناولهم فبالنسبة إلى ردعهم ينبغي القطع بعدم وجوبه و بالنسبة إلى التسبب ففيه اشكال و لعل الأصل يقتضى جوازه إذا انتهى الى الشك فيه الا ان مقتضى المحكي عن الأردبيلي (قده) من كون الناس مكلفون بإجراء أحكام المكلفين عليهم هو مفروغية عدم جوازه بل لو تم لكان اللازم وجوب ردعهم أيضا و على كل تقدير مراعاة الاحتياط مما لا ينبغي تركها.

اما جواز بيعه فلانه من المتنجسات القابلة للتطهير و كل متنجس قابل للتطهير أو مالا يتوقف صحة استعماله على طهارته كالفرش و نحوه يصح بيعه لانه مال يصح بذل العوض بإزائه و المراد من المال هو ما كان له الخاصية أو المنفعة و المراد بالخاصية ما يترتب على الشيء و لو بانتفاء عينه مثل السقى المترتب على شرب الماء و الشبع المترتب على أكل الخبز و بالمنفعة ما يترتب عليه مع بقاء عينه كالسكنى المترتب على الدار و الركوب المترتب على الفرس و انما سمي مالا لميل الناس اليه من جهة خاصيته أو منفعته فما لا خاصية و لا منفعة له فليس بمال و كل من الخاصية أو المنفعة يجب ان تكون شائعة غير نادرة مقصودة للعقلاء لا الحمقاء محللة لا محرمة و لو كانتا نادرة أو غير مقصودة للعقلاء أو محرمة لا تصير منشأ للمالية فالمتنجس الذي يتوقف صحة استعماله على طهارته و لا يكون قابلا للتطهير كالمائع المضاف لا يكون مالا لانه و ان كان له منفعة مقصودة لكن منفعته ليست محللة و لو كان له

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٣

منفعة محللة فليست شائعة و اما المتنجس الذي لا يتوقف استعماله الشائع على طهارته كالفرش و نحوه أو يكون قابلا للتطهير كالماء المتنجس فهو مال فيصح المعاملة عليه من بيعه و شرائه و جميع تقلباته.

و اما وجوب الاعلام بنجاسته عند بيعه فلعله يدل عليه ما ورد في جواز بيع الدهن المتنجس مع الاعلام بنجاسته ففي رواية



إسماعيل بن عبد الخالق قال سئل سعد الأعرج السمان و انا حاضر عن السمن و الزيت و العسل تقع فيه الفارة فتموت كيف يصنع به قال اما الزيت فلا تبعه الا لمن تبين له فيبتاع للسراج و اما الأكل فلا (الحديث).

و موثقه أبو بصير عن الفارة تقع في السمن أو في الزيت فتموت فيه قال (ع) ان كان جامدا فاطرحها و ما حولها و يؤكل ما بقى و ان كان ذائبا فأسرج و أعلمهم إذا بعته. و صحيحة معاوية بن وهب عن الصادق (ع) قال قلت له جرد مات في سمن أو زيت أو عسل قال اما السمن و العسل فيؤخذ الجرد و ما حوله و الزيت تستصبح به و يتبه لمن اشتراه ليستصبح به.

و هذه الروايات كما ترى و ان كانت في السمن الا انه يستفاد منه وجوب الإعلام بنجاسة كل متنجس عند بيعه فيما إذا كان مما يصح بيعه و طريق استفادته هو ان الظاهر من تفريع الاستصباح على الاعلام ان منشأ وجوب الاعلام هو عدم وقوع المشتري في محذور الاستعمال فيما يتوقف على الطهارة كالأكل و نحوه و ذلك لعدم الملازمة بين الاشتراء مع العلم بالنجاسة و بين الاستصباح فكأنه (ع) قال و بينه المشتري بالنجاسة لئلا يصرفه في الأكل مثلا و ما هو العلة للاعلام ترك الاستعمال المتوقف على الطهارة و قد ذكر في مقامه الاستصباح لانحصار فائدة السمن المتنجس به غالبا و حيث ان تعليل وجوب الاعلام بترك من انتقل اليه المتنجس الاستعمال المتوقف على الطهارة أمر عرفي ارتكازي يتعدى عن مورده و هو السمن و الزيت الى كل مورد ينتقل المتنجس عن شخص الى آخر و لو كان المال المنتقل غير السمن و كان الانتقال بغير البيع بل في غير مورد الانتقال أيضا فيقال بوجوب اعلام المسلمين بنجاسة ما يتوقف استعماله على الطهارة إذا كان دخيلا في استعماله بمناولته إياه و نحوها و منه يظهر ان وجوبه نفسى مولوى لا للإرشاد إلى توقف صحة البيع عليه فلو ترك الاعلام عصى و صح بيعه و لكن الظاهر من المتن هو اشتراط صحة البيع بالإعلام و لعل الوجه فيه انه لولاه لكان المشتري

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٤

يقصد الانتفاع المحرم فيكون أكل الثمن بإزائه أكلا بالباطل.

و توضيح ذلك انه إذا كان للشيء منافع مطلقة محللة لا يحتاج عند بيعه الى قصد منفعة خاصة منها دون اخرى بل البيع يتعلق به بما هو هو و بعنوان الذى هو عليه و إذا كان له منفعة مخصوصة متوقفة على طهارته و منفعة كك غير متوقفة على طهارته فلا بد فى صحة بيعه قصد تلك المنفعة التى لا يتوقف على طهارته لانه بها يصير ما لا فماليته تتوقف على تلك المنفعة فحيث ان البائع لا بد من ان ينقل المال فيجب عليه ان يقصد نقل المبيع بعنوان تلك المنفعة و المشتري أيضا يقصد انتقاله اليه بذاك العنوان فيكون قصد شرائه بعنوان المنفعة المتوقفة استعمالها على الطهارة متوقفا على العلم بالطهارة فيجب التنبيه على النجاسة.

و لكن لا يخفى ما فيه لان الثمن فى البيع يبذل بإزاء العين و انما المنفعة داعية لبذل الثمن بإزاء العين لا انه يبذل بإزاء المنفعة و إذا فرض كون المبيع مما له منفعة محللة مقصودة غير متوقفة على الطهارة يكون ما لا يصح بذل الثمن بإزائه من غير اشتراط قصد استيفاء تلك المنفعة. بل و لو مع قصد استيفاء منفعته المحرمة. الا ان يشترط فى ضمن البيع انحصار صرفه فى المنفعة المحرمة. فإنه لا يصح (ح) لان المحللة من منفعته سلبت بالشرط و المحرمة منها غير مقومة لماليته فيكون بذل الثمن (ح) بإزائه بذلا له بإزاء ما ليس بمال فيكون أكلا للمال بالباطل. مع ان جهل المشتري بالتحريم مانع عن تنجز تحريمه فلا يصير منشأ لزوال مالىة المبيع و لو قصد المشتري صرفه فيما يحرم من منفعته مع ان قصد المشتري وحده لا يكفي فى صدق الأكل بالباطل بالنسبة إلى البائع بل لا بد فيه من قصد البائع أيضا. و بالجملة فالأقوى عدم بطلان البيع مع ترك الاعلام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٥

فصل الماء المستعمل في الوضوء طاهر مطهر من الحدث والخبث وكذا المستعمل في الأغسال المندوبة واما المستعمل في الحدث الأكبر فمع طهارة البدن لا إشكال في طهارته و رفعه للخبث و الأقوى جواز استعماله في رفع الحدث أيضا و ان كان الأحوط مع وجود غيره التجنب عنه و اما المستعمل في الاستنجاء و لو من البول فمع الشروط الآتية طاهر و يرفع الخبث أيضا لكن لا يجوز استعماله في رفع الحدث.

في هذا المتن أمور (الأول) لا إشكال في ان الماء المستعمل في الوضوء و الغسل المندوبين الذين ليسا برافعين للحدث الأصغر و الأكبر طاهر و مطهر من الحدث الأكبر و الأصغر و من الخبث و ذلك كالوضوء التجديدي أو الصوري و كالأغسال المندوبة بناء على عدم كونها رافعة للحدث.

وكذا المستعمل في الوضوء الرفع للحدث الأصغر: اما انه طاهر فلعدم ما يوجب نجاسته. و اما كونه مطهرا من الخبث فلانه ماء طاهر فيشملة عموم ما يدل على مطهريه الماء. و هذا الحكم إجماعي. بل ادعى على طهارته ضرورة المذهب و لم يذهب على خلافه و هم الا ما حكى عن أبي حنيفة من نجاسة ما استعمل في الوضوء الرفع بنجاسة مغلظة حتى انه منع عن الصلاة في الثوب المذى أصابه منه بمقدار الأكثر من درهم. و اما كونه مطهرا من الحدث فيدل عليه مضافا الى الإجماع عليه ذيل رواية عبد الله بن سنان الآتية:

و فيه و اما الماء الذي يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه و يده في شيء نظيف فلا بأس ان يأخذ غيره و يتوضأ به. و صحيح زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال كان النبي صلى الله عليه و آله و سلم إذا توضأ أخذ ما يسقط من وضوئه فيتوضئون به. و اما الوضوء المستعمل في رفع الحدث الأكبر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٦

كالمستعمل في رفع ما عدا الجنابة من الأحداث الكبرى فالمستفاد من عبارة الشيخ الأكبر في الطهارة انعقاد الإجماع على طهره و مطهرته أيضا من الخبث و الحدث بل كون طهره ضروري المذهب قال (قده) الماء المستعمل في الوضوء المسبب عند حدث أصغر أو أكبر أولا عنه و كذا الأغسال المسنونة طاهر بضرورة مذهبنا و مطهر من الحدث إجماعا (انتهى) و هذا مما ينبغي القطع به بناء على ان لا يكون للوضوء المجتمع مع الأغسال الرافعة للحدث الأكبر ما عدا الجنابة مدخلية في رفع الحدث الأكبر بل كان الغسل رافعا له و الوضوء رافعا للأصغر الحادث بموجب الحدث الأكبر بمعنى ان الحيض مثلا أوجب الحدث الأكبر و الأصغر معا الا ان الأكبر الحادث منه يرتفع بالغسل و الأصغر الحادث منه يرتفع بالوضوء.

و اما بناء على ان يكون للوضوء مدخلية في رفع الحدث الأكبر بأن كان الحدث الحادث يرتفع بمجموع الغسل و الوضوء ففي شرح النجاة دعوى نفى البعد في دخوله في النزاع لشمول إطلاق عباراتهم و كذا بعض الأدلة له فيشكل الحكم بخروجه لصدق قولهم ما يرفع به الحدث الأكبر في الجملة و ان لم يستقل بالرفع.

أقول يكفي في الحكم بخروجه عن محل النزاع دعوى مثل الشيخ الأكبر الإجماع على مطهرته من الحدث و الانصاف صحة دعوى انصراف قولهم ما يرفع به الحدث الأكبر عنه فان الظاهر منه هو المستعمل في الأغسال الرافعة و لا يشمل الوضوءات الرافعة للحدث الأكبر في الجملة.

الأمر الثاني الماء المستعمل في الغسل الرفع للحدث الأكبر طاهرا قطعاً إذا كان البدن طاهرا سواء كان رافعا مستقلا كغسل الجنابة أو كان جزء من الرفع كالأغسال الواجبة ما عدا الجنابة بناء على ان الحدث الأكبر فيما عدا الجنابة يرتفع بمجموع الغسل و

الوضوء و قد ادعى الشيخ الأ-كبر الإجماع على طهارته: و يدل على طهارته العمومات الدالة على طهارة الماء أيضا و عدم ما يوجب انفعاله من التغير بالنجاسة أو مجرد الملاقاء بها و كون طهارته مقتضى الأصل من الاستصحاب و قاعدة الطهارة لو فرض الشك في بقاء طهارته و وقع البحث في تحقق الخلاف في مطهرته للخبيث فعن جماعة دعوى نفي الخلاف في تطهيره من الخبيث و قد نقاه صريحا في الحدائق و حكاها عن العلامة و فخر المحققين أيضا و عن الذكرى تحقق الخلاف مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٧

فيه قال (قده) جوز الشيخ و المحقق إزالة النجاسة به لطهارته و لبقاء قوة ازالته الخبيث و ان ذهب قوة رفعه الحدث و قيل لا لان قوته استوفيت فالتحق بالمضاف انتهى.

و قد جعل بعض المتأخرين كلامه مدركا للاعتراض على من يدعى الإجماع على جواز ازالة الخبيث به. و دفعه في المعالم باحتمال ان يكون المنقول عنه الخلاف في عبارة الذكرى بعض المخالفين كما يناسب مع تعليقه بقوله (لان قوته استوفيت فالتحق بالمضاف) إذ الاستدلال به لا يلائم مع ما عليه الخاصة لبرائتهم عن إثبات الأحكام بمثل هذه الأوهام.

و احتمل المعالم أيضا ان يكون القول بالخلاف مستحدثا بعد دعوى الإجماع فلا يكون قادحا في دعوى مدعيه. و كيف كان فلو كان قائل بالخلاف فلا يكون له دليل و قد استدلل له الشيخ الأكبر (قده) في الطهارة بما في خبر عبد الله سنان الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ به (الحديث) بناء على ان يكون المراد بالتوضؤ المعنى الأعم من الوضوء المعهود و ازالة الخبيث إذ لم يثبت كونه حقيقة في الوضوء المعهود و فيه من البعد ما لا يخفى: و الانصاف عدم الدليل على القول بعدم صلاحيته لازالة الخبيث. و ينبغي القطع بكونه مطهرا من الخبيث لعموم ما يدل على مطهرية الماء و عدم ما يدل على خروجه منه.

و في مطهرته من الحدث خلاف فالمشهور بين المتأخرين هو الجواز. و المنقول عن الشيخين و الصدوقين هو المنع و أسنده في محكى الخلاف الى أكثر الأصحاب و هو مؤذن بشهرته في ما بين القدماء: و توقف فيه المحقق و فصل الشيخ في محكى الإستبصار بين حال الضرورة و عدمه بالجواز في الأول و عدمه في الأخير. و تحقيق الكلام في ذلك يقتضى البحث عن حكم المسألة بالنسبة الى ما يقتضيه الأصل العملى تارة و ما يقتضيه الدليل الاجتهادى اخرى اما الأصل فهو يقتضى مطهرته للحدث حيث انه قبل استعماله في المرة الأولى كان رافعا فيشك بعد استعماله في بقاء مطهرته فيستصحب رافعيته و هذا الأصل حاكم على أصالة بقاء الحدث بعد استعماله في المرة الثانية لأن الشك في بقاء الحدث الذى استعمل هذا الماء في رفعه في المرة الثانية مسبب عن الشك في بقاء رافعيته هذا الماء أو زوالها بسبب استعماله في رفع الحدث في المرة الاولى و الأصل الجارى في السبب حاكم على الأصل الجارى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٨

في المسبب و لا تنتهى النوبة في إجراء الأصل الجارى في المسبب مع جريان الأصل في السبب.

و اما الدليل فقد استدلل للمنع بجمله من الروايات.

منها و هى أقواها خبر عبد الله بن سنان عن الصادق (ع) قال لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل و قال الماء الذى يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ منه و أشباهه و اما الماء الذى يتوضأ به الرجل فيغسل به وجهه و يده في شىء نظيف فلا بأس ان يأخذه غيره و يتوضأ به.

و الاشكال في الاستدلال بهذا الخبر يقع تارة في سنده و اخرى في دلالاته. اما سنده ففي طريقه احمد بن هلال المرمى بالغلو تارة و بالنصب اخرى. قال الشيخ الأكبر (قده) في الطهارة و البعد بين المذهبين يشهد بأنه لا مذهب له أصلا و المحكى عن سعد بن

عبد الله الأشعري انه كان يقول ما سمعنا ولا رأينا بمتشيع رجوع من تشيعه الى النصب إلا أحمد بن هلال.

و اما دلالة فتارة فبمناقضة صدره مع ذيله حيث ينفي البأس في صدره عن الوضوء بالماء المستعمل و ينفي الجواز في ذيله: و اخرى باحتمال كون المنع عن استعماله من جهة نجاسة بدن الجنب غالبا. و ثالثه باحتمال إرادة إزالة الوسخ من غسل الثوب لا النجاسة و عليه يتعين حمل النهي فيه على مطلق المرجوحية المجامع مع الكراهة.

و الأقوى اندفاع الاشكال عن سنده و دلالاته. اما السند فلما مر مرارا من ان الحجّة عندنا هو الخبر الموثوق صدوره مطلقا و لو حصل الوثوق بصدوره من القرائن الخارجية التي من أقواها استناد الأصحاب اليه مع ضعف سنده و قد قالوا انه كلما كان أضعف يصير بالاستناد إليه أقوى و هذا منطبق على هذا الخبر بتمام الانطباق حيث انه يرويه سعد بن عبد الله عن احمد بن الهلال المذكور عن الحسن بن محبوب مع ما عرفت من قدح سعد إياه بتمام القدح و انه يقول ما سمعنا بمتشيع رجوع الى النصب إلا أحمد بن هلال فاستناده الى خبره مع قدحه إياه بمثل هذا القدح يكشف عن وثاقه خبره هذا عنده مع ما ذكره من قرائن أخرى على وثاقه خبره هذا مثل روايته إياه عن الحسن بن محبوب و الظاهر قرائته عليه في كتاب ابن محبوب المسمى بالمشيخة و حكى عن ابن الغضائري ان الأصحاب لم يعتمدوا على روايات ابن هلال الا ما يرويه عن مشيخة ابن محبوب و نوادر ابن ابي عمير.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٩

و بالجملة فلا ينبغي الإشكال في سنده ممن يعمل بالخبر الموثوق به و اما اندفاع الاشكال عنه من حيث دلالاته فيتوقف على بيان فقه الخبر فنقول ان في قوله لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل احتمالين:

أحدهما ان تكون قضية مهملة فصلها في ذيل الخبر بقوله (ع) الماء الذي يغسل به الثوب (إلخ) حيث قسم الماء المستعمل الى ما استعمل في رفع الحدث الأكبر و ما استعمل في رفع الحدث الأصغر بالمنع عن استعمال الأول و الترخيص في الثاني.

و ثانيهما ان تكون قضية مسوقة في حكم المستعمل في الوضوء و لا يحتاج الى ذكر (في الوضوء) بعد قوله بالماء المستعمل لان الظاهر من قوله (ع) لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل هو المستعمل في الوضوء لا مطلق المستعمل و لا المستعمل في الجملة على نحو القضية المهملة و هذا كما يقال لا بأس بالتيمم بالتراب المستعمل و لا بأس بالاستجمار بالحجر المستعمل حيث ان الأول ظاهر في التراب المستعمل في التيمم و الثاني ظاهر في الحجر المستعمل في الاستجمار و الاحتمال الأخير هو الأظهر و على كلا التقديرين يندفع الإشكال في دلالة الخبر بمناقضة صدره مع ذيله سواء قلنا بالاحتمال الأول أو الأخير.

و قوله (ع) الماء الذي يغسل به الثوب ظاهر في بيان حكم الماء المستعمل في رفع الخبث و احتمال كون غسل الثوب لأجل ما به من الوسخ فيحمل النهي معه على مطلق المرجوحية (ضعيف) في الغاية إذ ليس عليه دليل أصلا مع ظهور قوله الماء الذي يغسل به الثوب في كون غسله لازالة خبثه كيف و لو جاز حمله على الغسل لازالة وسخه من غير دليل فليحمل على الغسل و ان لم يكن عن وسخ فلا يبقى معه محل للحمل على الكراهة و هذا الحمل أوفق بجمود اللفظ إذ ليس فيه ما يوجب الحمل على إزالة الوسخ و قوله (ع) أو يغتسل به الرجل من الجنابة ظاهر في حكم المستعمل في رفع الحدث الأكبر.

و في قوله (ع) و أشباهه احتمالات (الأول) ان يكون عطفًا على الضمير المجرور في قوله منه و يكون المراد منه أشباه ما يغتسل به الثوب و ما يغتسل به من الجنابة فكأنه قال ع الماء الذي يغتسل به الثوب و أشباهه و ما يغتسل به من الجنابة و أشباهه و الأول ناظر الى المستعمل في رفع الخبث و الثاني إلى المستعمل في رفع الحدث الأكبر من الجنابة و غيرها و على هذا الاحتمال يكون الخبر متعرضا لعدم جواز استعماله في الوضوء و لا تعرض فيه لحكم استعماله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٠

فى الغسل و هذا الاحتمال هو الأظهر و لا- ينافيه عدم اعادة الجار عند العطف على الضمير المجرور على ما هو القاعدة عند العطف لان ما استظهرناه هو الظهور العرفى الغير المنافى مع ترك اعادة الجار كما لا يخفى على الناظر المنصف.

الاحتمال الثانى ان يكون عطفاً على قوله يتوضأ فيصير المعنى لا يجوز ان يستعمل فى الوضوء و لا فى أشباه الوضوء يعنى الغسل فيكون متعرضاً لعدم جواز استعماله فى رفع الحدث الأكبر أيضاً و هذا الاحتمال بعيد فى الغاية و المتعين بحسب الدلالة السياقية هو الأول و عليه فلا- بد فى تعميم القول الى المنع عن استعماله فى رفع الحدث الأكبر من التمسك بالإجماع المركب و عدم القول بالفصل أو دعوى الأولوية لكن الأول مع انه لا يتم إلا إذا رجع الى القول بعدم الفصل ممنوع بعد كون المسألة ذات أقوال ثلاثة أو أربعة ان جعل التوقف أيضاً قولاً- و الثانى أيضاً ممنوع برفع أولوية المنع عن استعماله فى الغسل عن المنع عنه فى الوضوء فلا يمكن الاستدلال بالخبر على المنع عن استعماله فى الغسل أيضاً.

و قوله و اما الماء الذى يتوضأ به الرجل اعادة لما ذكره فى الصدر لأجل التوضيح و استيفاء أقسام الماء المستعمل و دفع توهم السائل الإطلاق من الصدر و المناقشة فى دلالة على المنع من استعمال المستعمل فى رفع الحدث الأكبر بدعوى ظهور الخبر فى تلوث بدن الجنب بالنجاسة من حيث ان الغالب تحقق الجنابة بالإنزال و ان الغالب عند تحققها به ازالة و سخر المنى عند الغسل (مدفوعة) بأنه و ان كان مقتضى الغلبة كما ذكر الا- ان الظاهر من قوله (ع) أو يغتسل به الرجل هو ثبوت الحكم للماء الذى يغتسل باعتبار استعماله فى الغسل المعبر عنه بالحكم الحيثى و كونه بما هو مستعمل فى الغسل موجبا لعدم جواز استعماله فى رفع الحدث لا ينافى اجتماعه من جهات أخرى موجبة لعدم جواز استعماله كنجاسته أو كونه مستعملاً فى رفع الخبث مع انه على هذا الاحتمال يكون عطف قوله أو يغتسل به الرجل من الجنابة على قوله يغتسل به الثوب تفسيرياً من قبيل عطف الخاص على العام لان ما يغتسل به من الجنابة (ح) من أقسام المستعمل فى رفع الخبث و هو بعيد غاية البعد كما لا يخفى فالإنصاف ظهور الخبر فى منع استعمال ما استعمل فى رفع الحدث الأكبر فى الوضوء لكن لا دلالة فيه فى المنع عن استعماله فى الغسل هذا ما ظهر لى فى فقه هذا الخبر و الله العالم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠١

و منها خبر حمزة بن احمد عن ابى الحسن (ع) قال سئلته أو سئلته غيرى من الحمام قال ادخله بمئزر و غض بصرك و لا تغتسل من البئر التى تجتمع فيها ماء الحمام فإنه يسيل فيها ما يغتسل فيه الجنب و ولد الزنا و الناصب لنا أهل البيت و هو شرهم. بناء على كون سيلان كل واحدة من الغسالات المذكورة علة مستقلة للمنع عن الاغتسال من البئر المجتمعة فيها الغسالات فيدل على عدم جواز الاغتسال بما استعمل فى رفع الجنابة.

و فيه أولاً- انه علل النهى عن الاغتسال بغسالة ماء الحمام فى هذا الخبر أيضاً بأنه مما اغتسل به ولد الزنا مع انه لا منع عن الاغتسال بغسالته الأعلى القول بنجاسته و لذا جعل بعضهم ما ورد من الاشتمال على التعليل به دليلاً على نجاسته و قد ورد أخبار أخر فى ذلك.

ففى الكافى عن الصادق (ع) قال لا- تغتسل من البئر التى تجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا و هو لا يظهر إلى سبعة آباء و فيها غسالة الناصب و هو شرهما ان الله لم يخلق خلقاً شراً من الكلب و ان الناصب أهون على الله من الكلب (الحديث) لكن القول بنجاسة ولد الزنا ضعيف فى الغاية و عليه فلا بد من حمل ما ورد من المنع عن الاغتسال بغسالته على الكراهة فيحمل ما ورد من المنع عن الغسل بغسالة الجنب على الكراهة أيضاً لو حدة السياق (فتأمل) و يؤيده ظهور بعض الاخبار فى الكراهة أيضاً.

مثل قوله (ع) من اغتسل فى الماء الذى اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلوم من الا نفسه فان التعبير فيه بقوله (ع) فأصابه الجذام

(إلخ) دال على كراهته: و مثل ما رواه في التهذيب عن أحدهما عليهما السلام قال سألته عن ماء الحمام فقال ادخله يازار و لا تغتسل من ماء آخر الا- ان يكون فيه جنب أو يكثر اهله فلا- تدرى فيه جنب أم لا فان استثناء صورة الشك في وجود الجنب و جعله مساويا مع العلم بوجوده يدل على ان رجحان التنزه المستفاد من الاستثناء لأجل كراهة الاغتسال منه في صورتى العلم بوجود الجنب و الشك فيه لان وجوب التجنب في صورة الشك مما قام الإجماع على عدمه.

و منها صحيح ابن مسكان عن الرجل ينتهى إلى الماء القليل فى الطريق و يريد ان يغتسل و ليس معه إناء و الماء فى وهادة فان اغتسل رجع غسله فى الماء كيف يصنع قال ينضح بكف بين يديه و كفا من خلفه و كفا عن يمينه و كفا عن شماله ثم يغتسل. و تقريب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٢

الاستدلال هو ان ما ذكره (ع) علاجاً لدفع رجوع الغسل فى الماء تقرير منه (ع) للسائل بمحذوريته و بيان لكيفية الفرار عنه و قد ذكروا فى بيان كون العمل المذكور علاجاً عن رجوع ماء الغسل الى الوهدة و جهين و فسروا النضح المذكور بتفسيرين. أحدهما ان يراد منه رش الماء على الأرض من الجوانب الأربع لتجتمع اجزائها فيمنع عن انحدار ما ينفصل من البدن الى الوهدة و أورد عليه فى السرائر بأن هذا التفسير ليس بشيء يلتفت إليه لأنه إذا نددت الأرض من هذه الجهات الأربع كان أسرع إلى نزول ما يغتسل به بعد ذلك الى الماء الباقي قبل فراغ المغتسل من اغتساله فيصير الباقي ماء مستعملاً.

و ثانيهما ان يراد به بلّ الجسد قبل الاغتسال لكى يكفيه بعد بلل جسده يسير من الماء فيجربى على جسده من دون ان ينزل إلى باقى الماء (أقول) و هذا التفسير أيضا بعيد جدا إذ الظاهر من قوله (ع) بكف بين يديه و كفا من خلفه (إلخ) هو كون المنضح واقعا على الجوانب الأربع من الأرض لا البدن و الا لكان الاولى ان يعبر بكلمة على و يقول بكف على قدامه و كف على خلفه إلخ. هذا. و ذكر فى الوافى و جهين آخرين فى تفسير النضح المذكور (أحدهما) كون نضح بعض الماء على الجوانب الأربع من الأرض لتطيب بقيته (و ثانيهما) لابتداء احتمال ان تكون القطرات الواردة على الماء انما وردت من الأطراف المنضوحة دون البدن (أقول) و الانصاف بعد هذين الاحتمالين أيضا مع ما فى الأول منهما من انه (قده) لم يبين كيف يصير نضح بعض الماء على الجوانب الأربع موجبا لتطيب بقيته.

و الذى يختلج بالبال فى تفسير النضح المذكور هو ان منشأ خشية السائل من إرجاع غسله الى الماء هو تنجس أطراف الوهدة و يكون خوفه من رجوع غسله إلى الوهدة هو انفعاله بملاقاة الأطراف و وروده فى الوهدة منفلا و صيرورته موجبا لانفعال ما فى الوهدة و اجابه (ع) بتطهير الأطراف بالنضح عليها لكى لا ينفعل الماء الذى فى الوهدة بورود غسله عليه و يؤيده ورود تلك الكيفية بعينها فى الوضوء مع ان المستعمل فيه طاهر و مطهر من الحدث و الخبث قطعاً كما تقدم. و فى خبر الكاهلى قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول إذا أتيت ماء و فيه قلة فانضح عن يمينك و عن يسارك و بين يديك و توضأ و لم يذكر النضح عن الخلف فى هذا الخبر لعدم جريان الماء على خلف المتوضى فى الوضوء لكى يحتاج الى تطهير جهة خلفه بالنضح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٣

عليه و على هذا الاحتمال يخرج الصحيح المذكور عن صحة الاستدلال به على المنع من استعمال الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر كما لا يخفى.

و قد أجاب الشيخ الأكبر (قده) عن الاستدلال به بان الظاهر على المتأمل ان لا دلالة ظاهرة فى الصحيح المذكور لا من حيث التقرير و لا- من جهة العلاج إذ من المحتمل كون المعالج و المقرر عليه هو محذور الكراهة دون الحرمة (انتهى) فلا استدلال بالصحيح المذكور لإثبات المنع ضعيف فى الغاية.

و منها صحيح محمد بن مسلم عن الصادق (ع) و سئل عن الماء تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب قال (ع) إذا كان الماء قدر كرا لا ينجسه شيء. و لا يخفى ما فى التمسك به. إذ الظاهر منه هو كون محط نظر السائل نجاسة الماء بغسل الجنب فيه من جهة عدم خلو بدنه عن النجاسة و لذا اجابه (ع) بأنه إذا كان كرا لا يصير نجسا و هذا واضح. و هذا جملة ما استدل به للقول بالمنع. و قد عرفت ان أقواها هو خير عبد الله بن سنان فان تم دلالة فهو و الا فالانصاف انه لا دليل على المنع أصلا.

و استدل المجوزون أيضا بوجوه كالأصل و قد عرفت ان مقتضاه هو الجواز لجريان أصالة بقاء مطهريه الماء من غير معارض ما لم يثبت رفعها بدليل اجتهادى و الإطلاقات الدالة على مطهريه الماء و هذه أيضا لا بأس بالتمسك بها ما لم يثبت المنع بدليل. و صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام الحمام يغتسل فيه الجنب و غيره اغتسل من مائه قال نعم لا بأس ان يغتسل منه الجنب و لقد اغتسلت فيه و جئت فغسلت رجلى و ما غسلتهما الا مما لزق بهما من التراب. و الانصاف عدم دلالتها على الجواز لان الظاهر من ماء الحمام الذى وقع السؤال فيها عن الاغتسال منه بقول السائل اغتسل من مائه هو ما فى الحيض الصغار منه المتصل بما فى الحيض الكبار و هو فى حكم الجارى حسبما تقدم فيكون خارجا عن محل الكلام و لو كان الاغتسال فى خارج الماء حول الحيض الصغار أو فى الحيض الكبار فلا يكون من محل البحث أيضا مع ان الظاهر من الجواب من قوله (ع) و لقد اغتسلت فيه و جئت فغسلت رجلى هو كون محط نظر السائل عن نجاسته بواسطة غسل الجنب فيه أو حوله و وقوع قطرات منه فيه و لعله رأى الامام (ع) بأنه غسل رجليه فتخيل ان فعله (ع)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٤

لمكان نجاسة الماء فرفع توهمه بقوله و ما غسلتهما الا مما لزق بهما من التراب.

و صحيحة على بن جعفر (ع) عن أخيه (ع) قال سئلته عن الرجل يصيب الماء فى ساقية أو مستنقع «١» أ يغتسل منه للجنب أو يتوضأ منه للصلاة إذا كان لا يجد غيره و الماء لا يبلغ صاعا للجنب و لا مدا للوضوء و هو متفرق فكيف يصنع به و هو يتخوف ان يكون السباع قد شربت منه فقال إذا كانت يده نظيفة فليأخذ كفا من الماء بيد واحدة فلينضح خلفه و كفا عن امامه و كفا عن يمينه و كفا عن شماله فان خشى ان لا يكفيه غسل رأسه ثلاث مرات ثم مسح جلده بيده فان ذلك يجزيه و ان كان الوضوء غسل وجهه و مسح يده على ذراعيه و رأسه و رجليه و ان كان الماء متفرقا فقدر ان يجمعه و الا اغتسل من هذا و من هذا و ان كان فى مكان واحد و هو قليل لا يكفيه لغسله فلا عليه ان يغتسل و يرجع الماء فيه فان ذلك يجزيه و مورد الاستدلال بها هو الفقرة الأخيرة أعنى قوله (ع) فلا- عليه ان يغتسل و يرجع الماء فيه فان ذلك يجزيه حيث انه يدل على جواز الاغتسال من الماء الذى يرجع إليه الغسالة و لا- بأس بذكر فقه الخبر فنقول الظاهر من قول السائل أ يتوضأ منه للصلاة (إلخ) أن محط نظره فى السؤال أمور ثلاثة.

أحدها كون الماء لا يبلغ صاعا للغسل أو مدا للوضوء و ذلك مخالف للسنة حيث انه يستحب ان يكون ماء الغسل صاعا و ماء الوضوء مدا.

و ثانيها انه متفرق و تفرقه مع قلته توجب عسر استعماله و سرعة قبول الفساد.

و ثالثها خوف السائل من ورود و أرد على الماء مما أفسده من كلب و نحوه من السباع فأجابه (ع) بجواز استعماله الملازم مع عدم نجاسته مما يتوهم من ورود السباع عليه و بين كيفية استعماله بقوله (ع) فليأخذ كفا من الماء (إلخ) و قد تقدم الاحتمالات فى وجه النضح على الجوانب الأربعة و ان المنضوح هل هو الأرض أو البدن.

و لعل المراد بقوله (ع) غسل رأسه ثلاث مرات هو ثلاث أكف و قد عبر عن الأكف بالمرّة و لعل الوجه فى تثليث الأكف هو

الاستعانة في غسل سائر البدن مما ينصب منه على أطرافه و المراد بمسح جلده بيده في الغسل و مسح يده على ذراعيه في الوضوء هو المسح بما يتحقق به أقل مسمى الغسل لا المسح المقابل للغسل و قوله (ع) و ان كان في مكان واحد و هو

(١)- الساقية النهر الصغير و المستنقع الموضع الذى يجتمع فيه الماء و يثبت و المكان الذى يغتسل فيه الناس: استنقع الماء في الغدير اى اجتمع و ثبت.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٥

قليل لا يكفيه لغسله فلا عليه ان يغتسل و يرجع الماء فيه معناه ظاهر و عندي ان نفى البأس عنه لعله من جهة نضح الأكف على الجوانب الأربعة هذا.

و لكن في دلالة هذا الخبر على المدعى تأملا لاحتمال كون الماء الممزوج بغسالة المستعمل في رفع الحدث (خصوصا مع قلته بحيث يعد كالمستهلك) خارجا عن محل النزاع كما يأتي في التنهيات و عليه فلا يدل على جواز رفع الحدث بالماء المستعمل كما هو محل النزاع.

و ربما يفرق بين اغتسال غير المغتسل من غسالة المستعمل و بين اغتسال نفسه ثانيا بالمنع في الأول و الجواز في الثاني و يجعل الخبر دليلا على جوازه في الثاني و خبر ابن مسكان المتقدم على المنع في الأول. و لا يخفى ما فيه من البعد. مع انه على ذاك التقدير ينبغى الفرق بين اغتسال المغتسل به في بقية هذا الغسل و بين غيره من اغتسال المغتسل به في غسل آخر و اغتسال غيره كما هو مقتضى الجمود على ظاهره. و قد يحمل هذا الخبر على ما إذا لم يقصد الاغتسال به حين الاغتسال به و هذا أبعد. و ربما يحمل هذا على الكراهة و هو أيضا بعيد.

و استدل القائل بالتفصيل بين حالة الاضطرار و بين غيرها بهذا الخبر أيضا بناء على ما استفاده من ظاهره من قوله فان خشى ان لا يكفيه غسل رأسه (إلخ) لكن بعد حمل مسح الرأس على وجه يصدق معه أقل الغسل لا يبقى محل للحمل على الاضطرار مع ان هذا التفصيل لم ينقل الا عن ظاهر الصدوق في الفقيه و عن الشيخ لكن في مقام التعرض للجمع بين الاخبار لا في مقام الفتوى هذا تمام الكلام في ذاك الخبر.

و استدل أيضا للجواز بما عن غوالي اللثالي عن ابن عباس قال اغتسل بعض أزواج النبي صَلَّى الله عليه و آله و سلم في جفنة فأراد رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم ان يتوضأ منها فقالت يا رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم انى كنت جنباً فقال صَلَّى الله عليه و آله و سلم ان الماء لا يجنب و الجفنة هي القصة الكبيرة و الظاهر من الغسل فيها هو دخولها فيها لا الأخذ منها و الغسل بها في خارجها فتكون ظاهرة الدلالة في الجواز مع انه على تقدير الأخذ منها و الغسل في خارجها لا يخلو عن التأييد لمكان التعليل بقوله صَلَّى الله عليه و آله و سلم ان الماء لا يجنب.

هذه جملة ما استدل به للقول بالجواز و قد عرفت ان خبر على بن جعفر لا يخلو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٦

عن الظهور و خبر ابن مسكان لا يدل على المنع عن الاغتسال به و التفصيل بين الغسل و الوضوء بالجواز في الأول لخبر على بن جعفر و المنع في الثاني لخبر ابن مسكان بعيد في الغاية فالأحوط بالاحتياط اللزومى هو عدم استعماله في الغسل و الوضوء مع التمكن من غيره. و يجمع بين استعماله في الغسل أو الوضوء و بين التيمم مع الانحصار هذا ما عندي في هذه المسألة العويصة و الله الهادى و ينبغى التنبيه على أمور (الأول) لا- فرق في المستعمل في الوضوء بين ان يكون الوضوء رافعا أو مبيحا (الثاني) لا فرق بين ما يستعمل في الغسل أو المضمضة أو الاستنشاق بشرط بقاء المائة (الثالث) قال الشيخ الأكبر (قده) في الطهارة بعد أن



نقل الإجماع على جواز استعمال ماء الوضوء في الحدث و الخبث ما لفظه نعم ذكر في المقنعة ان الأفضل تحزى المياه الطاهرة التي لم يستعمل في أداء فريضة أو سنه و حكى في الجواهر عن الشهيد في الذكري انه قال يستحب التنزه من المستعمل في الوضوء قتاله المفيد و لا فرق بين الرجل و المرأة و النهى عن فضل وضوئها لم يثبت ثم قال صاحب الجواهر و لعله لمكان كونه مستحبا يمكن ان يكون كما ذكر و الا فلم نعثر على ما يقتضى بذلك فتأمل انتهى ما فى الجواهر.

أقول و المستفاد من الجميع استحباب التنزه من المستعمل فى الوضوء و يمكن ان يستدل له بما ورد من التنزه عن الاغتسال بغسالة ماء الغسل ففى الخبر انه من اغتسل فى الماء الذى اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومن الا نفسه و لعل المنشأ للنهى عنه هو اصابته ببدن المجذوم الموجبة لسراية الجذام فيه اليه فيتعدى (ح) الى كل مستعمل و لو كان فى الوضوء.

الرابع قيل باختصاص الحكم باستحباب التنزه بالوضوء الصحيح الرفع أو المبيح و اما لو كان فاسدا أو كان صحيحا و لم يكن رافعا و لا مبيحا كالوضوء الصورى للحائض أو الوضوء التجديدى فلا استحباب فى التنزه عن غسالته لان الدليل على الاستحباب هو فتوى الفقيه باستحبابه بضميمة التسامح فى أدلة السنن و الظاهر المنصرف اليه كلامهم هو استحبابه فى الوضوء الصحيح الرفع أو المبيح.

الخامس المراد بالماء المستعمل فى الوضوء أو الغسل هو الذى يصب على الأعضاء للغسل ثم ينزل منها فيجتمع فى ظرف من طشت و نحوه أو ما يغتسل فيه بدخول المحدث و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٧

اغتساله فيه فيما إذا كان قليلا و اما الماء الذى يأخذ منه و يصب على أعضائه فهو خارج عن محل الكلام سواء كان المأخوذ منه قليلا- كالماء الذى فى الإبريق و نحوه أو كرا أو جاريا و يسمى المأخوذ منه بالفضلة و لعل تسميته بها فيما إذا كان قليلا و الا فمثل الحوض الكبير الذى يتوضأ منه أو يغتسل به أو فيه لا يسمى بالفضلة.

السادس الماء المعتصم بنفسه كالكر أو بمادة كالجارى و المطر و البئر خارج عن محل البحث و انما الحكم مختص بالقليل و هذا مما قام عليه الإجماع.

السابع قد عرفت ان محل البحث هو غساله المحدث الخالى بدنه من النجاسة الخبثية و الا كان حكم ما يتساقط منه حكم غساله النجاسة و على هذا ربما يحمل الأخبار المانعة عن الاغتسال به ثانيا على ما هو الغالب من تلوث بدن الجنب بالنجاسة.

الثامن قد تقدم خروج ازالة الخبث بغساله الغسل عن محل البحث و انما الخلاف فى كونه مما قام الإجماع على جواز ازالته به أو انه أيضا خلافى و لا- فائدة فى إتعاب النفس فى تحقيقه و انما حق القول فيه جواز ازالة الخبث به لعموم ما يدل على مطهرية الماء للخبث و عدم ما يدل على تخصيصه بما عدا هذا الماء.

التاسع ظاهر الأصحاب تعميم البحث بالنسبة إلى غساله كل غسل رافع سواء كان من الجنابة أو غيرها من الأحداث كالحيض و النفاس قال فى الحدائق الا ان كلام الصدوق فى الفقيه صريح فى التخصيص بغساله الجنابة و كذا الأخبار المنقولة دليلا للقول المذكور يعنى به القول بالمنع (أقول) لكنك عرفت فى بيان فقه خبر ابن مسكان تقريب دلالاته على المنع على الأعم.

العاشر قد عرفت خروج ما يستعمل فى الأغسال المسنونة من محل النزاع بناء على ان لا تكون رافعة و قد نفى عنه الخلاف جماعة من المتأخرين و حكى نفيه أيضا عن الخلاف و الاستبصار.

الحادى عشر لا إشكال فى كون ما يغتسل به بغسل صحيح من محل البحث و اما الغسل الفاسد ففى إجراء البحث فيه (وجهان) من صدق اغتسال الجنب منه و من ان العبرة برفع الحدث كما يستظهر من عبارة الأصحاب من قولهم الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر و لعله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٨

الظاهر من خبر ابن سنان أيضا أعنى ما فيه من قوله (ع) الذى يغتسل منه من الجنابة حيث ان المستظهر منه هو الغسل الصحيح فلا يشمل الفاسد.

الثانى عشر هل الحدث المشكوك فيه بحكم الحدث المتيقن فيصير الماء المستعمل فى الغسل عنه محلا للكلام أم لا فيه تفصيل ينبغي ان يتعرض لصور.

الاولى ما إذا كان الغسل لاحتمال الحدث بمجرد الاحتياط الغير اللازم كما فى الشك فيه مع كونه مستصحب الطهارة أو وجدان المنى فى الثوب المشترك و ينبغي القطع بخروج هذه الصورة عن محل الكلام و ان الأغسال الاحتياطية بالاحتياط الغير اللازم حكمها حكم الأغسال المسنونة فى ذلك.

الثانية ما إذا كان الغسل بالاحتياط اللازم بسبب أصل غير محرز كما فى من تيقن بالجنابة و الغسل و شك فى المتقدم منهما فإنه على القول بوجوب الغسل عليه يكون وجوبه لقاعدة الاحتياط أو لدليل تعبدى لا لمكان إحراز جنابته بدليل محرز من أصل أو امارة ففى المنع عن استعمال غسالته ثانيا على القول بالمنع عن استعمال غسالته ما يرفع به الحدث الأكبر (وجهان) من عموم مطهريه الماء و لم يعلم وجود ما يزيل عنه لعدم العلم بالحدث و من انه اغتسل من الحدث و ان لم يعلم بالحدث و انه أزال المانع من الصلاة. و لعل الأول أقوى لظهور خبر ابن سنان فى كون الممنوع هو الماء المستعمل فى غسل الجنابة واقعا و لم يعلم كون هذا المستعمل ككك لا- بالعلم و لا بدليل علمى و المختار عند صاحب الحدائق هو الأخير و استدلل له بان الممنوع من الصلاة بدون الغسل محدث شرعا فيترتب على غسله ما يترتب على غسل متيقن الحدث و اما كونه ككك واقعا فلا يؤثر فى المقام إذا الأحكام الشرعية تترتب على الظاهر لا على نفس الأمر و الواقع انتهى و لا يخفى ما فى كلامه من الخلل لفساد القول بترتب الاحكام على الظاهر لا على نفس الأمر مع انه على تقدير تسليمه لا يؤثر فى المنع بعد ظهور دليل المنع فى غيره كما استظهرناه الصورة الثالثة ما إذا كان الغسل بالاحتياط اللازم لأجل أصل محرز للحدث كما فى مستصحب النجاسة أو واجد المنى فى الثوب المختص بناء على ان يكون وجدانه فيه اماره لكونه عنه كما فى رجوع المرأة إلى عادة نساها بناء على كونها أيضا اماره. و الحق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٩

جريان الخلاف فيها و القول: بالمنع فيها على القول بالمنع من استعمال غساله ما استعمل فى الحدث الأكبر لأن الحدث فيها و لو لم يكن معلوما وجدانا لكنه معلوم بالتعبد.

الثالث عشر هل يشترط فى صدق المستعمل انفصالة عن البدن أو لا يشترط بل يتحقق المنع بمطلق ملاقاء بدن المغتسل فلو جرى من عضو الى عضو آخر يتبعه حكم المستعمل (وجهان) قال العلامة فى المحكى عن منتهاه لو اغتسل من الجنابة و بقيت فى العضو لعمه لم يصبها الماء فصرف البلل الذى على العضو الى تلك اللمعة جاز اما على ما اخترناه نحن فظاهر و اما على قول الحنفية فكذلك لأنه انما يكون مستعملا بانفصالة عن البدن ثم قال و ليس للشيخ فيه نص و الذى ينبغي ان يقال على مذهبه عدم الجواز فى الجنابة فإنه لم يشترط فى المستعمل الانفصال (انتهى).

و فصل فى المعالم بين استعمال المغتسل نفسه كما فى اللمعة الباقية منه و بين استعمال غيره فقال باعتبار الانفصال فى الأول دون الأخير و استدلل للأول بأن الماء ما دام مترددا على العضو لا يحكم باستعماله و الا لوجب افراد كل موضع من البدن بماء جديد و لا ريب فى بطلانه و الاخبار ناطقة بخلافه و البدن كله فى الارتماس كالعضو الواحد. و اما بالنسبة إلى غيره فيصدق الاستعمال بمجرد اصابة الماء للمحل المغسول بقصد الغسل ثم قال فالمتجه هنا صيرورة الماء مستعملا بالنسبة الى غير المستعمل بمجرد

النية و الارتماس و توقفه بالنظر اليه على الخروج و الانتقال انتهى.

والذى ينبغى ان يقال فى المقام ان المغتسل اما يغتسل بالماء القليل بأن يأخذ منه و يصبّ على أعضائه أو يغتسل بدخوله فيه اما ترتيبا أو ارتماسيا ففيما إذا اغتسل به فما فصله فى المعالم قوى لكن لا مطلقا بل مع تفصيل فيه اما بالنسبة إلى صرف المغتسل غسله بعض أعضائه قبل انفصاله عن بدنه الى غسل عضو آخر فلان الغسل بالماء المصبوب على أعضائه من الرأس إلى القدم غسله واحدة فلو صب على رأسه و جزه بالدلك الى جانبه الأيمن و الأيسر يكون كله غسله واحدة و لا يصدق على ما يجره من رأسه الى بقية أعضائه انه الماء المغتسل به أو المستعمل فى رفع الحدث لان هذا الانجرار محقق للاستعمال لا انه استعمال للمستعمل و ظنى ان هذا واضح جدا و يدل على ذلك أيضا ما فى خبر هشام بن سالم بعد سؤاله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٠

عن الصادق (ع) عن اغتساله و عليه النعل كما هى قال (ع) إذا كان الماء الذى يسيل من جسدك يصيب أسفل قدميك فلا تغسل قدميك. فإنه يدل على جواز غسل القدمين بما استعمل فى غسل الجسد.

ولا فرق فى ذلك بين القول بحصول طهر كل عضو بغسله تدريجا بحيث يحصل طهر الرأس عند تمام غسله و يرفع جنبته و يجوز ان يمس به كتابة الكتاب الكريم مع بقاء جنبته بقية أعضائه، و بين القول بحصول طهر كل عضو عند تمام الغسل دفعة كما فى الوضوء حيث يحصل الطهر بتمامه هذا بالنسبة إلى المغتسل نفسه فى غسله هذا و بالنسبة إلى الغسل الآخر منه كما إذا أراد ان يغتسل به لحدث آخر سواء كان بعد إتمام الغسل الأول أو كان فى أثناءه أو بالنسبة إلى غيره من مغتسل آخر فالحق صدق الماء المغتسل و المستعمل فى رفع الحدث عليه فلا يجوز ان يستعمل ما استعمل فى غسل الرأس مثلا فى غسل آخر منه أو من غيره من غير فرق أيضا بين القول بحصول طهر كل عضو بغسله تدريجا أو حصوله بتمام الغسل دفعة. اما على الأول فواضح. و اما على الأخير فلان ما غسل به الرأس أيضا رافع للحدث الا ان رافعيته مشروطة بالشرط المتأخر و هو غسل الجزء الأخير من الأعضاء فبتمام الغسل يحصل الرفع عن جميع الأعضاء بالمجموع لا بالجزء الأخير فقط.

و من ذلك يظهر بطلان توهم اختصاص المستعمل بما يغسل به الجزء الأخير مستدلا بأنه الذى يرتفع به الحدث و وجه بطلانه ظاهر لان الجميع مما يرتفع به الحدث الا ان رفعه بما يغسل به رأسه منوط بغسل الجزء الأخير لأن تمام الرفع بالجزء الأخير و ما عداه مقدمة له.

و مما ذكرناه ظهر الحال فيما إذا اغتسل فيه ترتيبا فإنه يكون كالاغتسال به فى عدم المنع عنه بالنسبة إلى المغتسل نفسه فى إتمام غسله و المنع عن اغتساله به أو فيه ثانيا و لو قبل خروجه منه بل قبل إتمام غسله الأول أو غسل غيره منه كك و فيما إذا اغتسل غسل ارتماسيا يصدق الماء المستعمل بارتماسه فيه مع نية الغسل فلو أراد ان يغتسل به ثانيا بغسل آخر لم يجز و لو قبل خروجه منه فضلا عن غسل غيره و لو ارتمس جنبان دفعة يرتفع حدثهما معا لان كل واحد لم يستعمل الماء المستعمل بل باستعماله يصير الماء مستعملا و لو اشتبه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١١

التقدم و التأخر يصح لكل واحد منهما ان يجزى الأصل فى عدم تقدم غسل الآخر عليه و لا يتعارض الأصل الجارى من أحدهما مع الجارى من الآخر كما فى واجدى المنى فى الثوب المشترك نعم لا يصح اقتداء أحدهما بالآخر فى المقام كما فى واجدى المنى لعلم المأموم منهما تفصيلا ببطلان صلوته اما من جهة بطلان غسله أو غسل امامه. هذا ما عندى فى هذا المقام و الله العالم بحقائق الأحكام.

الرابع عشر القطرات المنتزحة من بدن المغتسل فى الإناء أو الواقعة على الأرض ثم منها على الماء بحيث يستهلك فيه أو يمتزج

معه خارجه عن محل البحث لعدم صدق التوضى أو الاغتسال بها و يدل على عدم المنع عنه نصوص كثيرة: ففي صحيحه الفضيل قال سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل يغتسل فينتضح من الأرض في الإناء قال لا بأس هذا مما قال الله تعالى «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و صحيحه شهاب في الجنب يغتسل فيقطر الماء من جسده فينضح الماء من الأرض في الإناء انه لا بأس به. و مثلها صحيحه عمرو بن يزيد.

و المراد باستهلاكها في الماء صيرورة الماء المغتسل به بحيث لا- يصدق انه توضأ منه أو اغتسل به لا- الاستهلاك بمعنى الاستحالة فلا- يرد المنع عن تحققها في امتزاج الشيء بجنسه قال الشيخ الأ-كبر (قده) في الطهارة بل يمكن التزام الجواز مع تساويهما في المقدار حيث ان ظاهر دليل المنع كون الاغتسال به الظاهر في انحصار الغسل به لكنه (قده) قال الا ان يقال ان المراد استعماله في الغسل و ان كان بضميمة غيره فيختص الجواز بصورة الاضمحلال انتهى و هو كما قال (قده).

الخامس عشر لا إشكال في زوال المنع عن غسالة الغسل إذا تمم كرا بناء على طهارة الماء المتنجس المتمم كرا و اما على القول بعدم طهارته بالتميم كرا ففي زوال المنع عن استعماله بالتميم كرا. وجهان. بل قولان المحكى عن الشيخ في المبسوط و العلامة في المنتهى هو الأول و استدل له في المنتهى بان بلوغ الكرم مانع عن الانفعال بالنجاسة فمنعه عن الانفعال بارتفاع الحدث أولى إذ لو كانت نجاسة لكانت تقديرية و بأنه لو اغتسل في كرا لما انفع فكذا المجتمع ثم أورد على نفسه بورود مثل ذلك في النجاسة العينية و أجاب عنه بانا حكما بعدم الزوال لارتفاع قوة الطهارة بخلاف المتنازع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٢

و الأقوى هو الأخير لاستصحاب بقاء المنع و عدم ما يدل على ارتفاعه بل الحق ابتداء الجواز في المقام على طهارة المتمم كرا كما استدل له الشيخ في المبسوط بأنه إذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا و يرد عليه ما تقدم في تلك المسألة.

قال في المعالم و الحق بناء الحكم هنا على الخلاف الواقع في زوال النجاسة بالإتمام فمن حكم بالزوال هناك تأتي له الحكم هنا بطريق أولى و من لا فلا فالتفرقة التي صار إليها الشيخ و العلامة لا وجه لها انتهى.

السادس عشر لو اغتسل مرتبا فغسل رأسه ثم ادخل يده في ماء قليل ليأخذ الماء لغسل بقیة أعضائه فالذي ينبغي القطع به هو عدم صيرورة الماء بذلك مستعملا في رفع الحدث. و لكن المحكى عن ظاهر العلامة في النهاية هو التوقف فيه. قال في المعالم و لا وجه له. قال المحقق الخوانساري (قده) في شرح الدروس و كان وجه التوقف انه لا دخل للقصد في غسل اليد بل بإدخاله في الإناء يحسب من الغسل و ان لم يقصده فيصير به مستعملا و لا يخفى ان لهذا الوجه قوة سيما إذا كان عند إدخال اليد ذاهلا عن انه يقصد الغسل و الأخذ إذ ح يقوى الإشكال.

أقول و كأنه أراد ان نية الغسل المحققة منه في أول الشروع كافية في غسل اجزاء البدن فإنها نية لغسلها إجمالا و النية الإجمالية كافية بل في المركبات الارتباطية لا يصح تعلق النية بكل جزء منها استقلالا لخروجها به عن الارتباطية.

و هذا فيما إذا لم ينو الخلاف أوضح و لذا قال سيما إذا كان عند إدخال اليد ذاهلا عن انه يقصد الأخذ و الغسل فلا يرد عليه ما أوردته في الحدائق من ان المدار في تميز الافعال على القصد و النيات و انه يلزم على قوله انه لو ارتمس في الماء و كان جنبا ذاهلا عن قصد الغسل فضلا عن ان يكون ناويا لأخذ شيء يحصل له الطهارة من الجنابة انتهى.

نعم إدخال اليد في الماء بقصد أخذ الماء لغسل بقیة الأعضاء ليس من الغسل في شيء فالحق انه لا وجه لتوقف العلامة أصلا.

السابع عشر ذهب القائلون بجواز استعمال الماء المستعمل بكراهة استعماله و استدل له برواية ابن سنان المتقدمة. و صحيحه

محمد بن مسلم عن الصادق (ع) و قد سئل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٣

عن الماء تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل منه الجنب قال (ع) إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء. و رواية حمزة بن احمد عن الكاظم (ع) قال لا- تغتسل من البثر التي يجتمع فيها ماء الحمام فإنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب و ولد الزنا و النَّاصب لنا أهل البيت و هو شرهم. و صحیحہ محمد بن إسماعيل بن يزيد قال كتبت الى من يسئله عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء أو تسقى فيه من البثر فيستنجي فيه الإنسان من بول أو يغتسل فيه الجنب ما حده المذی لا يجوز فكتب لا يتوضأ من مثل هذا الا من ضرورة إليه. بحمل النهی فی الأخيرین علی الكراهة بقريئة اختصاصه فی الخبر الأخير بالضرورة إذ لو كان حراما لما جاز فی حال الضرورة أيضا بل ينتقل الحكم الى التيمم.

و ربما يقال بالكراهة فی الكثير أيضا للرواية الأخيرة و حكي التصريح بها عن المفيد أيضا.

و يدل عليه المروي فی الكافي عن الرضا (ع) قال (ع) من أخذ من الحمام خرقة يحك بها جسده فأصابه البرص فلا يلومن الا نفسه و من اغتسل من الماء الذي اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومن الا نفسه. بناء على عدم انصرافه عن الكثير.

و اما الماء الجاري فينبغي القطع بعدم كراهته. قال فی الدروس و استحباب المفيد التنزه عن مستعمل الوضوء و قال شارحه و كذا عن مستعمل الأغسال المندوبة بل لا يبعد استظهار استحباب التنزه عن المستعمل فی الغسل المستحب أيضا كغسل اليد فی الطعام و لا شاهد له على هذا الحكم.

و احتج له فی الجبل المتين بالمروي عن الرضا (ع) المتقدم ذكره و لا يخفى عدم دلالة على هذا فی شيء لأن الظاهر منه هو الغسل بالضم لا- مطلق الاغتسال الشامل للغسل بالفتح لكن التعليل بإصابة الجذام لعله يساعده و كيف كان فلا بأس بالقول بكراهته لأجل فتوى المفيد بها ان ثبت فتواه للتسامح فی أدلة السنن.

الأمر الثالث من الأمور المذكورة فی المتن فی حكم الماء المستعمل فی الاستنجاء فقد ذكر المصنف (قده) فی المتن له أحكاما (الأول) انه طاهر مع الشروط الآتية فی المتن.

اعلم انه وقع الاتفاق و انعقد الإجماع على عدم وجوب ازالة ماء الاستنجاء عن الثوب

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٤

و البدن لما هو مشروط بالطهارة من الصلاة و غيرها كالطواف الواجب. و عليه أطبقت كلمتهم و يدل عليه الاخبار أيضا حسبما يأتي لكنهم اختلفوا بعد هذا الاتفاق على ان ذلك هل هو لظهارته أو لكونه نجسا معفوا عنه و منشأ الاختلاف فی ذلك هو الاختلاف فی التعبير فی الاخبار فلا بد من نقل الاخبار و التكلم فی مقدار دلالتها.

فمنها صحيح محمد بن نعمان عن الصادق (ع) قال قلت له استنجى ثم يقع ثوبى فيه و انا جنب فقال (ع) لا بأس به. ففي قوله و انا جنب احتمالات.

أحدها ان يكون حاله بحسب واقعه التي وقعت له من وقوع ثوبه فى ماء الاستنجاء و هو الجنابة و لما أراد نقله أطال الكلام بنقل ما هو عليه فى ذاك الحال بلا- دخل فى جنابته لوقوع ثوبه فيه و لا- لحكمه لا- فى الواقع و لا- بحسب نظر السائل و لعل هذا الاحتمال هو الأظهر كما هو الشائع فى الغالب من التكلم بفضول الكلام.

و ثانيها ان يكون الغرض بيان تلطخ مخرج البول بالمنى فيكون قوله و انا جنب كناية عن تنجس مخرج بوله بنجاسة سابقة على خروج البول منه فح يكون الخبر دليلا على عدم البأس بملاقاة ماء الاستنجاء مع غير الخبثين إذا كان فى المخرج.

و ثالثها ما استظهره بعض كما يحكى عنه فى الحدائق من كون الاستنجاء من المنى قال و ينبغى استثناء الاستنجاء من المنى أيضا.

و رابعها ان يكون ذكر الجنابة لتوهم سراية النجاسة المعنوية الحديثة و الأخيران ضعيفان لا ينبغى ان يذهب اليه و هم و الثانى و

ان كان له ظهور الا ان الأظهر هو الأول و فى قوله (ع) لا بأس به أيضا احتمالات.

أحدها ان يكون نفى البأس من جهة طهارة ماء الاستنجاء و هذا هو الأظهر لحكم العرف بان نفى البأس عن ملاقى الشىء مع فرض التعدى و السراية ليس الا من جهة عدم نجاسة الملاقى بالفتح و يكون نفى البأس (ح) تخصيصا لعموم انفعال ماء القليل بالملاقاة و قد استقر بناء العلماء على إثبات نجاسة الشىء بثبوت البأس فيه أو الأمر بالاجتناب عنه و إثبات طهارته بنفى البأس عنه و استدلوا به على طهارة ماء الاستنجاء.

و ثانيها ان يكون نفيه من جهة عدم منجسيته مع كونه نجسا فى نفسه الا انه نجس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٥

غير منجس و يكون نفى البأس (ح) تخصيصا لعموم منجسية كل متنجس و لا استبعاد فى عدم منجسية المتنجس كما انه عند القائلين بطهارته طاهر لكنه ليس بمطهر من الحدث إجماعا و لا من الخبث على قول كما سيأتى فلو أمكن ان لا يكون الماء الطاهر مطهر فليمكن ان لا يكون الماء المتنجس منجسا.

و ثالثها ان يكون نفيه من جهة العفو عن نجاسة الثوب و لو صار متنجسا بسبب الملاقاة.

و رابعها ان يكون من جهة العفو عن نجاسة ماء الاستنجاء.

و لا يخفى ان الاحتمال الثانى بعيد فى الغاية. و لعله لا- قائل به أيضا. و يندفع الاحتمال الثالث بصحيح الهاشمى قال سئلت الصادق (ع) عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذى استنجى به أ ينجس ذلك ثوبه قال (ع) لا و هو صريح فى كون نفى البأس فى هذه الرواية من جهة عدم تنجس الثوب بملاقاته معه لا- من جهة العفو عنه بعد تنجسه. فيدور الأمر بين أول الاحتمالات و آخرها. و قد ذهب جماعة إلى الأخير لكنه مع أظهرية الاحتمال الأول لا يمكن الالتزام بلوازم الأخير و لا يكون القائل به ملتزما بها أيضا. إذ لا يمكن التعدى عن العفو عنه فى عدم تنجسه الثوب الى كل حكم للمتنجس من بيعه و شرائه و اكله و شربه و ازالة الخبث به و حمله فى الصلاة بناء على المنع من المحمول المتنجس فيها بل لا بد فى إثبات كل واحد منها من دليل يدل عليه بالخصوص أو العموم. بل لا يمكن التعدى عن صاحب الغسالة إلى غيره ممن يتلطح ثوبه به، بل لا يمكن التعدى من ثوب المستنجى نفسه الى غير ثوبه من بدنه و نحوه كل ذلك لعدم الدليل على العموم، لاحتمال ان تكون الأخبار الواردة فى الثوب الملاقى ناظرة إلى العفو عن نجاسة ماء الاستنجاء فى خصوص ثوب مستنجيه و لا مدفع لهذا الاحتمال الا دعوى إلغاء خصوصية الثوب و الالتزام بالعفو عنه بالنسبة الى كل حكم للمتنجس و هذا مشكل لعدم الدليل عليه بخلاف الاحتمال الأول و القول بالطهارة حيث انه لو التزمنا بها يترتب عليها جميع تلك اللوازم من غير محذور.

مع انه على تقدير استفادة عموم العفو من نفى البأس بالنسبة الى جميع ما يترتب على المتنجس التزام نجاسة الماء و عدم ترتب لوازمها عليه مستلزم للتصرف فى جميع الأدلة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٦

الدالة على عدم جواز استعمال الماء المتنجس فى الأكل و الشرب و الوضوء و الغسل و الحمل فى حال الصلاة و ازالة الخبث و غير ذلك مما يشترط بالطهارة بخلاف القول بطهارته فان الالتزام به لا يستلزم الا التصرف فيما دل على انفعال ماء القليل و تخصيصه بما عدا ماء الاستنجاء مع ان القول بنجاسته و عدم ترتب شىء من آثار النجاسة عليه لا يخلو عن البشاعة و بالجملة فالمتعين من هذه الاحتمالات و الأظهر منها هو الأول و عليه المعول.

و من الاخبار صحيح عتبة الهاشمى و قد تقدم آنفا فى نفى الاحتمال الثالث.

و منها حسنة الأحول عن الصادق (ع) و هى مثل الصحيح الأول فى نفى البأس و فيها قال قلت لأبى عبد الله (ع) اخرج من

الخلاء فاستنجدى بالماء فيقع ثوبى فى ذلك الماء الذى استنجيت به فقال (ع) لا بأس به و زاد فى الفقيه و ليس عليه شىء .  
و منها ما عن محمد بن النعمان الأحول أيضا قال دخلت على ابى عبد الله (ع) فارتجت «١» على المسائل فقال (ع) لى سل ما بدا  
لك فقلت جعلت فداك الرجل يستنجى فيقع ثوبه فى الماء الذى يستنجى به فقال (ع) لا بأس . فسكت فقال أو تدرى لم صار لا  
بأس به قلت لا و الله جعلت فداك فقال (ع) ان الماء أكثر من القذر . و فى التعليل بالأكثرية احتمالات .  
الأول ان يكون فى قوة كبرى كليه يثبت بها عدم انفعال كل ماء كان أكثر من القذر فيصير من أدلة القائلين بعدم انفعال ماء  
القليل سواء كان واردا أو مورودا مزيلا للنجاسة أم لا .  
الثانى ان يكون فى قوة الكبرى فى خصوص ماء المزيل للنجاسة فيدل على طهارة ماء الغسالة مطلقا سواء كانت من الغسلة  
الأخيرة أو غيرها و سواء كانت من الغسلة المزيله أو غيرها .  
الثالث ان تكون أكثرية خصوص ماء الاستنجاء عن القذر و المتيقن من هذه الاحتمالات هو الأخير . و عليه فلا يصح الاستدلال  
به على عدم انفعال ماء القليل بالملاقاة أو على طهارة ماء الغسالة ، و لا- بأس بالاستدلال به على طهارة ماء الاستنجاء و  
الاحتمالات فى نفى البأس فيه كما تقدم . هذه جملة ما استدل به فى المقام و قد عرفت ان الأظهر منها هو الطهارة لا إثبات العفو  
مع النجاسة .

---

(١)- الرجرجة الاضطراب و منه ارتج البحر إذا اضطرب .

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٧

ثم ان الثمرة بين القول بالطهارة و بين العفو تظهر فى مثل التناول و الحمل فى الصلاة و نحوها و فى إزالة الخبث . و اما رفع  
الحدث به فإنه يمنع عنه و لو على القول بالطهارة بالإجماع كما سيأتى .

الثانى لا فرق فى ماء الاستنجاء بين مخرج الغائط و مخرج البول و هو المصرح به فى كلمات جملة من الأصحاب . و ظاهر إطلاق  
الآخرين . و استدل له بصدق الاستنجاء على غسالة مخرج البول كإطلاقه على غسالة مخرج الغائط و بالملازمة العادية بين خروج  
البول مع الغائط فتكون غسالة مخرج الغائط مختلطة بالبول بحيث لو أريد تنزيل حكم ماء الاستنجاء على صورة انفراده عن  
غسالة البول لزم انتفاء المورد له غالبا . و أورد على الأول بالمنع عن إطلاق الاستنجاء على غسالة البول أيضا لكونه استفعالا  
مأخوذا من النجو بمعنى الغائط و انما سمي به لان النجو فى الأصل بمعنى المكان المنخفض و قد سمي به الغائط لوقوعه غالبا  
فى المنخفض من الأرض تسمية للحال باسم المحل .

و على الثانى بأن مقتضى ذلك هو التفصيل فى ماء الاستنجاء عن البول بين المختلط منه بماء الاستنجاء من الغائط و بين المنفرد  
عنه لان خروج البول غير ملازم مع خروج الغائط و ان كانت الملازمة الغالبية فى العكس و لكن التفصيل بما ذكر لعله قول  
بالفصل و إطلاق الاستنجاء على غسالة مخرج البول أمر عرفى و هو المحكم فى أمثاله و ان لم يطابق مع اللغة و قد ورد التعبير به  
عنه فى بعض الاخبار .

ففى خبر نشيط بن صالح عن الصادق (ع) قال سئلته كم يجزى من الماء فى الاستنجاء من البول قال (ع) مثلا ما على الحشفة  
فانظر كيف أطلق لفظ الاستنجاء على الماء الذى يغسل به مخرج البول الكاشف عن معهودية ذاك الاستعمال بينهم . هذا مضافا  
الى دعوى الاتفاق على عدم الفرق بين المخرجين .

و فى صحيحة عبد الملك فى الرجل يبول ثم يستنجى ثم يجد بعد ذلك بللا قال (ع) إذا بال فخرط ما بين المقعدة و الأنثيين  
ثلاث مرات و غمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالى . و فى صحيحة زرارة قال كان عليه السلام يستنجى

من البول ثلاث مرات. و بالجملة فلا ينبغي الإشكال في عدم الفرق بين المخرجين أصلا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٨

الثالث لا إشكال في جواز رفع الخبث بماء الاستنجاء اما على القول بطهارته فللعومومات الدالة على مطهريه الماء عنه و لم يرد ما يوجب تخصيصه بما عداه و اما على القول بالعموم فمقتضى نجاسته عدم جواز رفع الخبث به الا ان يثبت العفو عنه أيضا لكن لم أر من صرح بعدمه فلو كان الإجماع على جواز رفعه به و الا فعلى العفو فاللازم الالتزام بعدم جوازه لكن لما كان الأقوى عندنا هو الطهارة بالأقوى هو صحة استعماله في رفع الخبث و ارتفاعه به.

و اما رفع الحدث به فعلى القول بالعموم فلا يجوز من غير اشكال. و على القول بالطهارة مقتضاه هو جواز استعماله في الوضوء و الغسل الرافعين للحدث الا انه ادعى الإجماع على عدم جوازه في التحرير و المنتهى و المدارك و المعالم و الذخيرة و غيرها من الكتب.

و يستدل له بخبر ابن سنان المتقدم في رفع الحدث الأكبر اعنى قوله (ع) الماء الذى يغسل به الثوب (إلخ) بناء على جواز التعدى من مورده الى المقام لكن المسألة بعد ذلك لا تخلو عن التأمل لأن الإجماع على المنع ليس فى خصوص ماء الاستنجاء بل الإجماع المدعى فى المنتهى انما هو فى المنع عن رفع الحدث بالماء المستعمل فى الخبث الذى منه ماء الاستنجاء و لعل الإجماع على عدم رفع الحدث بالعموم مبنى على القول بنجاستها و ماء الاستنجاء (ح) يخرج عنها بالتخصص بناء على طهارته و لذا تأمل الشيخ الأكبر فى الحكم المذكور فى الطهارة حيث يقول و على القول بالطهارة عدم جواز رفع الحدث به لإطلاق ما تقدم فى حكم الغسالة من نقل الإجماع على ان ما يزال به النجاسة لا يرتفع به الحدث فتأمل.

و فى الجواهر و قد سمعت الإجماع سابقا من المصنف و العلامة انه لا يجوز رفع الحدث بما يزال به النجاسة فيدخل فيه ذلك على اشكال و قد قرب الجواز فى مصباح الفقيه و قال فما قواه فى المستند و الحدائق و فاقا للمحكي عن الأردبيلي من القول بالجواز لا يخلو عن وجه.

و اما صاحب الحدائق فهو يمنع عن التمسك بالإجماع على ما هو أصله و اما التمسك بخبر ابن سنان فالإنصاف انصرافه عن ماء الاستنجاء و قد تمسك به فى مصباح الفقيه لكن بقوله (ع) فيه و أشباهه و قال بان ماء الاستنجاء من أشباه ما يستعمل فى تطهير الثوب قطعاً و ما ذكره لا يخلو عن البعد بناء على نجاسة ماء الغسالة نعم على القول بطهارته لا يخلو من الوجه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٩

الرابع حكم صاحب الجواهر (قده) بجواز استعمال ماء الاستنجاء فى الوضوء و الغسل المندوبين الذين لا يرفع بهما الحدث كوضوء الحائض و الغسل المندوب بناء على عدم الرفع به. و حكى عن المدارك انحصار فائدة الخلاف بين القول بالطهارة و القول بالعموم برفع الخبث و ظاهره دعوى التسالم على عدم جواز الوضوء و الغسل المندوبين به. و استشكل الشيخ الأكبر فى الطهارة فى جواز استعماله فيهما. و قال و اما الوضوء و الغسل الغير الرافعين ففى جوازهما اشكال: من الإطلاقات، و من ان الظاهر من الأوامر الواردة فى الأغسال و الوضوءات الغير الرافعة كونها على نحو الرافعة فإذا أمر الحائض بالوضوء أو بغسل الإحرام مثلا فكأنه و كل جميع ما يعتبر فيه الى ما تقرر فى الوضوء و الغسل الواجبين مع ان الظاهر ان المراد من هذه الطهارات تنظيف يكون من شأنه رفع الحدث إذا صادفه و هذا لا يخلو من قوة انتهى.

أقول ما ذكره (قده) يتم بالنسبة إلى وضوء الحائض و غسلها و نحوهما مما يكون عدم الرفع مستندا الى المانع و اما الأغسال المندوبة بناء على عدم الرفع بها فعدم الرفع مستندا الى قصورها عنه فدعوى كونها مما يكون من شأنها رفع الحدث بها إذا صادفه ممنوع.



و يمكن ان يقال باعتبار ما يعتبر فى الأغسال و الوضوءات الواجبة فى المندوب منهما و انها لا فرق بينهما إلا فى الوجوب و الندب و الرفع و عدمه و لا يخلو هذا عن وجه و كيف كان فبناء على المنع من استعمال ماء الاستنجاء فى رفع الحدث فاستعماله فى الوضوء و الغسل الغير الرافعين فضلا عن المندوب الرافع منهما فى غاية الإشكال.

الأمر الرابع لا يجوز استعمال المستعمل فى رفع الخبث غير الاستنجاء فى الوضوء و الغسل مطلقا سواء كانا واجبين أو مندوبين رافعين أو غير رافعين و سواء قلنا بطهارته أو نجاسته و ذلك للإجماع المحكى عن المنتهى و المعتبر و غيرهما من الكتب و ما فى رواية ابن سنان المتقدمة من قوله (ع) الماء الذى يغسل به الثوب إلخ. و المناقشة فى الإجماع بأنه منقول و هو ليس بحجة ضعيفة بعد كون ناقله أساطين الفقهاء و عمدتهم فلو لم يكن مثله حجة فلا يمكن التمسك بإجماع أصلا. نعم يمكن دعوى استناد جماعة منهم فى المنع عن رفع الحدث به الى نجاسته حيث يقولون بها فيصير الإجماع مما علم مدركه و لا أقل من احتمال الاستناد فيصير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٠

مما احتمل مدركه و الإجماع المحتمل مدركه كعمومه ليس بحجة بمعنى انه لا يكون كاشفا عن قول المعصوم (ع) الذى هو الملاك فى حجية الإجماع لكن الرواية المذكورة كافية فى إثبات الحكم المذكور فيها غنى و كفاية.

و المناقشة فيها باقتراح قوله (ع) الماء الذى يغسل به الثوب بقوله أو يغتسل به من الجنابة مع عدم القول بالمنع فى المستعمل فى رفع الجنابة ضعيفة بأنه على تقدير القول بالجواز فى المستعمل فى رفع الجنابة و رفع اليد عن ظهور الرواية فى المنع عنه لا يوجب رفع اليد عن هذه الفقرة من غير موجب لان عدم تمامية دلالة بعض اجزاء الحديث لا يكون موجبا لرفع اليد عن ما تم دلالاته من اجزائه و ذلك بعد صحة التفكيك فى دليل الحجية كما قرر فى الأصول.

الأمر الخامس اختلفت الأقوال فى طهارة غسله المستعملة فى رفع الخبث و نجاستها حتى أنها فى مفتاح الكرامة إلى ستة أقوال و فى الجواهر إلى عشرة الا ان عمدتها اثنان و هما القول بالطهارة مطلقا و القول بالنجاسة كك و اما التفصيل بين الغسلات فلا وجه له الا وجوها اعتبارية.

و ليعلم أولا ان محل الخلاف فيها انما هو فى غير المتغير منها و ان المتغير منها خارج عن محل الخلاف و لا إشكال فى نجاسته كما ان مورد البحث انما هو على القول بانفعال ماء القليل بالملاقاة من غير فرق بين كونه واردا على النجس أو كان مورودا و اما على القول بعدم انفعاله كما هو مذهب العماني أو الفرق بين وروده على النجس و ورود النجس عليه كما هو مذهب السيد فلا ينبغي الإشكال فى طهارتها فجعل العماني و السيد المرتضى من القائلين بالطهارة غير سديد بل لعله تمويه فى تكثير السواد.

و ينبغي أيضا إخراج الغسلة المزيلة عن محل الخلاف بناء على عدم تأثيرها فى طهر المحل و ان حالها كحال ازالة العين بالخرقة و المنديل و عدم احتسابها فى عدد الأغسال فيما يعتبر فيه التعدد. فمحل الكلام هو الغسلات المؤثرة فى التطهير من غير فرق بين الغسلة الاولى و غيرها.

و استدل القائلون بالنجاسة بعد الإجماع المنقول المعتضد بالشهرة المحققة بأمور، الأول العمومات الدالة على انفعال الماء القليل بالملاقاة و مطلقاتها بناء على تمامية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢١

دلالتها على الانفعال كما هو مبنى الكلام فى هذه المسألة. و الاشكال فى دلالتها على العموم بتوهم ان الشئ فى قوله (ع) إذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شئ نكرة واقعة فى سياق النفى و هى تفيد العموم و ان الواقع منه فى المفهوم نكرة واقعة فى سياق الإثبات و انها لا تقتضى العموم و ان المفهوم نقيض المنطوق و ارتفاع السلب الكلى فى المنطوق أعم من الإيجاب الكلى فى

المفهوم لان نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية مدفوع بان التشكيك فى عموم المفهوم الذى فى قوة الترديد فى عموم انفعال الماء القليل خارج عن محل الكلام إذا البحث عن طهارة الغسالة و نجاستها كما عرفت انما هو بعد الفراغ عن التسالم لانفعال الماء القليل بالملاقاة و عدم الفرق فيه بين الوارد و المورد.

مع ان المورد ليس من قبيل التمسك بالعموم الأفرادى حتى يمنع عنه فى المفهوم بل انما هو من قبيل العموم الاحوالى فالماء الملاقى للشوب النجس مثلا- يتنجس بملاقاته سواء كانت الملاقاة لأجل تطهيره أولا و المفروض هو التسالم فى تنجسه إذا كان التلاقى لا- لأجل التطهير فيكون حال الملاقاة لأجل التطهير كك و هذا كما ترى تمسك بالعموم الاحوالى لا الأفرادى إذ ليس الماء الملاقى مع الثوب النجس لا لأجل التطهير فردا من العام و الملاقى معه لأجله فردا آخر بل الملاقاة لأجل التطهير و لا لأجل التطهير فردا من العام و الملاقى معه لأجله فردا آخر بل الملاقاة لأجل التطهير و لا لأجله حالان لفرد واحد كما هو واضح و بالجملة فهذا الإشكال فى المقام ليس بشىء نعم هو يرد على التمسك بالمفهوم المذكور لإثبات عموم الانفعال بالنسبة الى كل نجس و قد تقرّر دفعه فى محله.

لكن بعد ذلك التمسك بتلك العمومات لإثبات نجاسة مطلق الغسالة لا يخلو عن المنع بمنع التمسك بها فى الغسلة المتعقبه للطهر سواء كانت الغسلة الأولى فيما لا- يحتاج الى التعدد أو الأخيرة منها فيما احتاج اليه و ذلك لتوقف إثبات نجاسة الماء الملاقى للمحل على إثبات أمر لازم لنجاسته و هو طهر المتخلف منه بعد انفصال ما ينفصل منه و قد ثبت فى الأصول انه لو كان عموم أفرادى أو أحوالى و كان شموله لبعض افراده متوقفا على إثبات أمر آخر أجنبى عما يكون العام متكفلا لإثباته لا يكون هذا الفرد مشمولاً لحكم العام لكى يثبت به الأمر المترتب عليه و هذا بخلاف ما لو ثبت حكم هذا الفرد بدليل مختص به فإنه يحكم به و يترتب عليه الأمر المترتب عليه حذرا من اللغو لولاه و تطبيق هذه الكلية على ما نحن فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٢

انه لا شبهة فى طهارة الماء المتخلف فى المحل بعد خروج ما يخرج منه بحسب العادة (فح) لا يخلو اما ان يقال بحصول نجاسة المنفصل بالانفصال بحيث انه ما دام فى المحل يكون طاهرا و بخروجه عنه يصير نجسا و اما ان يقال بتنجسه فى المحل و حصول طهر المتخلف بعد انفصال المنفصل منه.

و الأول فاسد لكونه خلاف فرض حصول التنجس بالملاقاة و للاستدلال للنجاسة بالعمومات الدالمة على حصول الانفعال بالملاقاة و انه لا- ضابط للخروج عن المحل و هل المراد منه حركة الغسالة من عضو الى عضو آخر كما إذا كان فى المرفق فوصلت الى الذراع أو كان المرفق متنجسا فصب عليه الماء فحركت الغسالة من ظهره الى بطنه أو ان المراد انفصاله عن المحل بتقرره فى الهواء فى حال نزوله أو المراد قراره فى المصب ثم يقع السؤال عن تنجسه بحركته عن محله الى آخر أو فى حال نزوله فى الهواء الى المصب أو حال قراره فيه و ما المنجس له بعد خروجه عن المحل ثبوتا و ما الدليل على إثبات نجاسته.

و الثانى و ان كان امرا ممكنا فى عالم الاعتبار و يكون له نظائر فى الشرع مثل طهر المتخلف من ماء البثر بعد إخراج مقدار ما يجب نزحه بناء على كون النزح مطهّره و مثل طهر المتخلف من دم الذبيحة بعد خروج ما جرت العادة بخروجه بناء على نجاسة الدّم مطلقا و لو كان فى المحل و عدم اختصاص النجاسة بالخارج منه الا انه لا بد من القول بهذا التكلف اعنى حصول طهر المتخلف من ماء الغسالة بعد خروج ما جرت العادة بخروجه منها من دليل و ليس فى البين دليل بالخصوص يدل على نجاسة المنفصل منها بالخصوص حتى لا يمكن رفع اليد عنه لكونه واردا فى مورد مخصوص بل كان الواجب الأخذ به و كان الأخذ به مستلزما للالتزام بطهر المتخلف و انما الفرض إثبات حكمه بالعموم و ليس دعوى عدم شمول العموم لهذا المورد و انصراف المطلقات عنه أبعد عن دعوى شموله له و إثبات حكم نجاسته مع ما يلزمها من طهارة المتخلف منها بالعمومات و المطلقات لا

تجدى فى إثبات انفعال الغسالة من الغسلة الأخيرة التى هى جزء أخير لحصول طهر المحل فيما يحتاج الى التعدد. هذا مع إمكان دعوى انصراف المطلقات عن شمولها للغسلة المتعقبه بطهر المحل مع قطع النظر عن طهر المتخلف من الغسالة أيضا هذا فى الغسلة المتعقبه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٣

و اما غيرها فالظاهر عدم مانع عن شمول عموم أدلة الانفعال لها لو لم يكن فى أدلة القائلين بالطهارة مخصص أو مقيد لها. الأمر الثانى مما استدل به على النجاسة الأخبار الخاصة: منها خبر المحكى عن عيص بن القاسم قال سئلته عن رجل أصابه قطرة من طشت فيه وضوء فقال (ع) ان كان من بول أو قذر فيغسل ما أصابه و ان كان من وضوء الصلاة فلا بأس. و قد استدل به الشيخ فى الخلاف و بعده المحقق فى المعتبر و بعده العلامة فى المنتهى: و نوقش فى الاستدلال به تارة من حيث السند. و اخرى من حيث الدلالة: اما من حيث السند ففى المعالم انه لم أقف على سنده و لم أراه فى كتب الحديث و انما أورده الشيخ فى الخلاف و تبعه الفاضلان فهو مرسل مع ما فيه من الإضمار. و أجيب عنه بان الشيخ أخذ من كتاب العيص و ان طريقه الى عيص حسن كما بينه فى الفهرست و ان إضماره ناش من تقطيع الاخبار هذا على طريقة القوم و اما عندنا فالحق أن الإرسال أو الإضمار غير مناف مع الحجية مع كون الخبر موثوق الصدور و لو حصل الوثوق به من اى طريق كان و حيث ان القول بنجاسة الغسالة يسند الى المشهور بين المتأخرين تارة و الى أشهر الأقوال اخرى و كان الخبر المذكور مما استندوا اليه فلا جرم يكون حجة مع ان الجواب الأول أيضا لا بأس به لكن الأخير أسهل. و اما من حيث الدلالة فالإنصاف ان دلالة لا تخلو عن الضعف لاحتمال ان يكون الأمر بالغسل ان كان من بول أو قذر لأجل وجود البول أو القذر فى الطشت و هذا و ان لم يكن ظاهرا منه لكنه احتمال ربما يمنع عن الأخذ به و يصادم ظهوره فى غسالة البول أو القذر و يسقطه عن الدلية لو كان منفردا ما لم ينضم اليه غيره.

و منها موثق عمار الوارد فى الكوز و الإناء يكون قذرا كيف يغسل و كم مرة يغسل قال (ع) يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء آخر ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء و يتحرك ثم يفرغ منه و قد طهر. و تقريب الاستدلال به انه دل على وجوب الإفراغ و لو كانت الغسالة طاهرة لم يجب إذ ليس لا فراغها منشأ الا نجاستها خصوصا فى المرة الثالثة إذ يمكن ان يقال فى الأوليين بكون الإفراغ لمكان صب الماء الجديد المتوقف على فراغ المحل عن الماء السابق عليه. و اما فى المرة الثالثة فلا يتصور وجه للإفراغ أصلا غير نجاسة الغسالة. و لكن يمكن ان يقال ان الأمر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٤

بالإفراغ فى المرة الثالثة لمكان استقدار الغسالة عرفا فيكون الأمر إرشادا الى ما عليه العرف من عدم استعمالهم إياها فى الشرب و نحوه مع عدم استعمالها فى رفع الحدث و الخبث شرعا فتكون مسلوب الفائدة عرفا و شرعا لا يترتب عليها أثر إلا إهراقها. و منها ما فى خبر ابن سنان المتقدم اعنى قوله (ع) الماء الذى يغسل به الثوب و و يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ منه «١» بناء على ارادة مطلق التنظيف من التوضؤ و إلا فعدم رفع الحدث بالغسالة لا يدل على نجاستها كما فى ماء الاستنجاء فإنه طاهر لا- يجوز ان يرفع به الحدث ثم بعد ذلك لا يخفى ما فيه لان عدم جواز رفع الخبث أيضا لا يلزم نجاستها مع ان ارادة مطلق التنظيف من التوضؤ خلاف الظاهر جدا.

و منها ما دل على وجوب العصر فيما لا يخرج عنه الغسالة إلا به كخبر دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين (ع) فى المنى يصيب الثوب يغسل مكانه فان لم يعرف مكانه و علم انه يقينا أصاب الثوب غسل كله ثلاث مرات يفرق فى كل مرة و يغسل و يعصر. و تقريبه ان الظاهر كون العصر لإخراج الماء المغسول به لبعد احتمال التعبد و عدم تحقق الغسل بدونه.

لكن الانصاف عدم دلالته أيضا: لاحتمال ان يكون الإخراج شرطا في طهر المحل و ان لم يكن دخيلا- في تحقق الغسل مع إمكان ان يكون منشئه إخراج عين النجاسة لا الغسالة خصوصا في غير الغسلة الأخيرة.

فهذه جملة ما تمسك بها للقول بنجاسة الغسالة. و قد عرفت ان ما عدا العمومات الدالة على انفعال ماء القليل منها ليس بشيء و ان العمومات لا بأس بالتمسك بها للنجاسة لكن في غير الغسلة المتعقبه لطهارة المحل ما لم يثبت لها مخصص لكن الثابت بها هو نجاسة ما عدا الغسلة المتعقبه لطهارة المحل في الجملة و لا يثبت لها حكم ما تنجست به. و إذا كانت من الولوغ لا يجب التعفير في ما يلاقيها. و إذا كانت من الخمر لا يجب غسل ملاقيها سبع مرات لو قيل بوجوبها في غسل ملاقي الخمر. و ذلك لان ثبوت حكم الولوغ مثلا لغسالته يتوقف على احد أمرين (أحدهما) ان يصدق عنوان الولوغ على غسالته (و ثانيهما) ان يكون حكم الولوغ ثابتا له مع ما يتبعه

(١)- توضحاً بالماء للصلاة اغتسل و تنظف و الوضوء بفتح الواو الماء الذي يتوضأ به.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٥

بان يكون الأمر بالتعفير عنه في قوة الأمر بالتعفير عما يلاقيه لكن كلا الأمرين ممنوعان لوضوح عدم صدق عنوان الولوغ على غسالته و عدم دلالة الدليل الدال على وجوب التعفير عن الظرف المتنجس بالولوغ على وجوبه عن ملاقي غسالته و مع المنع عن الأمرين يكون الثابت من عموم أدلة انفعال ماء القليل بالملاقاة هو مطلق النجاسة لا النجاسة الخاصة فيجب فيها ما يجب في مطلق المتنجس هذا تمام الكلام بالنسبة إلى أدلة القائلين بالنجاسة.

و اما القائلون بالطهارة فلا بد لهم في إثباتها من ادعاء أحد أمور.

أحدها المنع عن شمول أدلة الانفعال لمثل هذه الملاقاة: اما بدعوى المنع عن عمومها و إطلاقها كما ادعاه صاحب الجواهر (قده) أو بدعوى انصراف إطلاقها عن الملاقاة التي توجب طهر المحل كما ادعاه بعض آخر.

و ثانيها ان يدعى المانع العقلي عن الشمول بعد تسليم مقتضية لولاه بدعوى ان المؤثر في طهارة الشيء لا يعقل أن يتأثر عنه و ذلك لاستحالة تأثير المتنجس في طهر ما يلاقيه.

و ثالثها ان يدعى المانع الشرعي عن الشمول بدعوى الكلية الاستفادة من الأدلة الشرعية من ان المتنجس لا يكون مطهرا و ان أمكن مطهرته عقلا.

و رابعها الأخبار الدالة على طهارة الغسالة و هي كثيرة.

منها ما تقدم في ماء الاستنجاء من خبر محمد بن نعمان الأحول و فيه بعد الحكم بطهارة ماء الاستنجاء قال (ع) أو تدري لم صار لا بأس به قلت لا و الله قال لان الماء أكثر من القدر فيدل على ان كل ما كان فيه الماء أكثر من القدر لا ينفعل و منها ما ورد من نفى البأس عن غسالة الحمام التي لا تنفك عن الماء المستعمل في إزالة النجاسة كما في مرسل الواسطي عن ابي الحسن (ع) و فيه انه سئل عن مجمع الماء في الحمام من غسالة الناس قال لا بأس و منها ما ورد في صب الماء على الثوب من بول الصبي بلا اشعار فيه لإزالته مع انه لو كان نجسا لوجب ازالته و لو بالعصر و منها ما ورد من أمر النبي صلى الله عليه و آله و سلم بتطهير المسجد من بول الأعرابي بصب ذنوب من الماء عليه. و استدلل به في محكي الخلاف و قال و النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا يأمر بطهارة المسجد بما يزيد تنجيسا فيلزم ان يكون الماء باقيا على طهارته و منها ما في صحيحة محمد بن مسلم في غسل الثوب قال (ع) اغسله في الممرن مرتين و ان غسلته في ماء جار فمرة واحدة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٦

و تقريب دلالته ان نجاسة الغسالة توجب نجاسة المرحن فلا يطهر بالغسلة الثانية. و منها ما ورد فى الثوب يصله البول فينفذ عن الجانب الآخر و عن الفرو و ما فيه من الحشو قال (ع) اغسل ما أصاب منه و مسّ جانب الآخر فإن أصبت شيئاً منه فاغسله و الا فانضحه.

و خامسها أدلة نفي العسر و الحرج فان فى التحرز عن الغسالة حرج شديد من جهة جريانها الى غير محل النجاسة و بالنسبة إلى المقدار المتقاطر و المقدار المتخلف و انه ما حدّ الأول و ما حدّ الأخير.

و هذه جملة ما استدل به لإثبات الطهارة و جميعها مذكور فى الجواهر و لا يخفى ما فى الكل.

اما الأول أعنى المنع عن شمول أدلة الانفعال لمثل هذه الملاقاة: فيما تقدم فى دليل القائل بالنجاسة من انه لا مانع عن التمسك بالعموم فيما عدا الغسلة المتعقبة بالطهارة.

و ان دعوى المنع عن العموم خلاف الفرض. لكون البحث عن طهارة الغسالة و نجاستها بعد الفراغ عن عموم انفعال الماء القليل بالملاقاة: كما انه لا وجه لدعوى منع المطلقات أيضا عن شمولها للملاقاة التى تحصل بها طهر المحل.

و اما الثانى أعنى دعوى المانع العقلى عن الشمول بدعوى استحالة ان يكون الشىء مؤثرا فى ضده أو نقيضه فإذا تنجس الماء بالملاقاة مع المحل لا يعقل ان يصير منشأ لطهارته. ففيه أولا ان تطهير المحل المتنجس بالغسل بالماء أمر شرعى تعبدى و نحن لا نلتزم بكون تأثير الماء فى رفع نجاسة المحل تكوينيا عقليا حتى يدعى استحالة تأثير الشىء فى ضده أو نقيضه. و لم يثبت ذلك عندنا: بل القدر الثابت هو حكم الشارع بطهارة المحل المتنجس عند غسله بالماء على الوجه المقرر فى غسله: و بعبارة أخرى المعلوم من الحكم المجعول شرعا هو طهارة المحل عند غسله بالماء و الطهارة الشرعية غير حاصلة من تأثير الماء بل انما هى بجعلها التشريعى و ان كان للغسل بالماء أيضا دخلا تكوينيا فى جعلها لكنها ليست مسببة عن الغسل بالماء كما لا يخفى و قد استوفينا الكلام فى ذلك فى الأصول فى مقام إنكار جعل السببية و أثبتنا أن المجعول الشرعى هو الحكم عند تحقق سببه سواء فى ذلك بين الوضع و التكليف.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٧

و ثانيا ان تأثير الماء فى طهارة المحل على تقدير القول به لا ينافى مع تأثره عن نجاسة المحل و هذا ليس من قبيل تأثير الشىء فى ضده أو نقيضه بل الماء يؤثر فى المحل اى يفعل فى المحل الطهارة و ينفع عن المحل بالنجاسة و المحل أيضا ينفع عن الماء بالطهارة و يفعل فيه النجاسة فكل منهما يفعل فى الآخر و ينفع عنه و لا استحالة فيه بل تكوين جميع المركبات ليس الا بهذه الكيفية كما ثبت فى محله نعم لو كان الماء متنجسا بنجاسة سابقة على ملاقاته للمحل و قيل بتأثيره فى طهر المحل لكان من قبيل تأثير الشىء فى ضده أو نقيضه لكنه خارج عن الفرض.

و منه يظهر بطلان الوجه الثالث اعنى دعوى المانع الشرعى عن الشمول بدعوى الكلية المستفادة من الأدلة من ان المتنجس لا يكون مطهرا.

و توضيح ذلك ان المدعى لطهارة الغسالة لا بد ان يدعى فى مقابل عموم انفعال ماء القليل بالملاقاة أحد أمور (أحدها) انه يستفاد من الاخبار و الإجماعات أن مطهر الشىء يبقى على طهارته الى زمان حصول طهر المحل لا لأجل توقف التطهير عليه بل لكون بقائه على طهارته حكما شرعيا تعبديا فى موضوع كلى فيكون الحكم فى المطهر فى جميع الموارد هو الطهارة كماء الاستنجا. و مرجع هذه الدعوى الى دعوى ورود المخصص الشرعى لعموم انفعال الماء القليل و انه ينفع بالملاقاة إلا فى مورد التطهير: و لا بأس بهذه الدعوى لو أمكن إثباتها بدليل: لكنه ليس فى الاخبار منه عين و لا اثر. و ليس فى البين إجماع أيضا بعد كون المسألة ذات أقوال شتى ربما تنتهى إلى العشرة: و لم تظهر هذه الدعوى من احد من القائلين بالطهارة أيضا.

و ثانيها دعوى اشتراط كون المطهر طاهرا في نفسه شرعا و ان المتنجس لا يطهر غيره و لعل الى هذه الدعوى يرجع دعوى المنع الشرعى عن شمول عمومات الانفعال للغسالة.

و مراده من المانع هو تلك القاعدة. أعنى كليه أن المطهر الشرعى يجب ان يكون طاهرا في نفسه. و لا يخفى ان هذه الكليه مقبولة لكن بالنسبة إلى الطهارة قبل الاستعمال و لا تنافى بين اعتبار طهارته قبله و بين الحكم بتنجسه به.

و ثالثها دعوى ان كل نجس منجس فلا يكون معه مطهرا أيضا و الا يلزم ان يكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٨

مطهرا و منجسا معا و هو محال و هذه الكليه أيضا مسلمة في نفسها لكن يجب تخصيصها في المقام قطعا و ذلك لان هاهنا نجسين أحدهما المحل و الآخر الماء المتنجس به فمقتضى كليه كل نجس منجس هو تأثير المحل في نجاسة الماء لانه من صغرياتها و تأثير الماء أيضا في نجاسة المحل ثانيا فلا بد من الالتزام بخروج احدى الصغيرين عن تحت تلك الكليه و ليس خروج تنجس الماء بنجاسة المحل عن تلك الكليه و الحكم بطهارة الماء اولى من الحكم بخروج تنجس المحل به ثانيا فيحكم بنجاسة الماء و عدم نجاسة المحل به ثانيا. بل لعل الأخير اولى لأن نجاسة الماء حصلت من نجاسة المحل و من المستبعد جدا ان يتأثر المحل من الماء الذى تأثر من المحل. نظير ما إذا انفعال الماء بحرارة النار ثم يفعل فى النار بتلك الحرارة المنفعلة منها.

و اما الوجه الرابع اعنى التمسك بالاخبار على طهارة الغسالة فالإنصاف عدم تامة الاستدلال بشيء منها. اما التعليل المذكور فى خبر الاستنجاء بأكثرية الماء على القدر فقد تقدم فى حكم ماء الاستنجاء ان فيه وجوها: من كون الأكثرية مطلقا موجبا لعدم انفعال الماء و لو فى غير الغسالة أيضا فيصير دليلا على عدم انفعال الماء القليل بالملاقاة إذا كان الماء أكثر من القدر: و من كونها فى مقام التطهير مطلقا و لو فى غير مورد الاستنجاء موجبا لعدم انفعال الماء فيصير دليلا على طهارة الغسالة: و من كونها فى مقام الاستنجاء موجبا لعدم الانفعال و القدر المتيقن منه هو الأخير فيكون دليل على طهارة ماء الاستنجاء فقط لا الغسالة و لا مطلق الماء القليل و لو فرض التعدى عن مورد الاستنجاء لكان اللازم القول به فى مطلق الماء القليل لا خصوص الغسالة: لكن القائل بطهارة الغسالة لا يقول به لما عرفت من كون البحث فى طهارتها بعد الفراغ عن انفعال ماء القليل بالملاقاة. و عليه فيسقط التعليل المذكور عن صلاحية الاستناد إليه لإثبات طهارة الغسالة دون مطلق الماء القليل: و بعبارة أوضح التعليل المذكور اما يكون دليلا على عدم انفعال الماء القليل بالملاقاة أو لا يكون دليلا على عدم انفعال الغسالة أيضا.

و اما ما ورد من نفى البأس عن غسالة الحمام بادعاء عدم انفكاكها عن الماء المستعمل فى إزالة الخبث فهى و ان لم تنفك عنه غالبا لكنها لا تكون منفكة عن الملاقاة مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٩

النجاسة أيضا غالبا كما يدل عليه الاستدلال فى تلك الأخبار بأنه يرد فيه اليهودى و النصرانى و المجوسى و النَّاصب الذى هو شرٌّ من الثلاثة و من المعلوم نجاسة ما يلاقى تلك الأعيان النجسة فلا بد للقائلين بطهارة الغسالة من مفرٍّ من ذاك المضيق و لعله كون البئر المجتمع فيها تلك الغسالات كرا بل أزيد من الأكرار فلا تنفعل بورود تلك الغسالات فيها و عليه فلا يصير دليلا على طهارة الغسالة كما لا يخفى. مع ان ما ورد من نفى البأس معارض بما يدل على ثبوته فيسقط عن صحته الأخذ به بالمعارضة.

و اما ما ورد فى صب الماء على الثوب من بول الصبى فهو دال على غسالته المتصلة و هى خارجة عن محل البحث إذ القائل بالنجاسة لا يقول بنجاسة ما لا يلزم انفصاله عن المحل فلا دلالة فيه على طهارة غسالة المنفصلة التى هى محل الكلام.

و اما ما ورد من أمر النبى صلى الله عليه و آله و سلم بصب ذنوب من الماء فى المسجد لبول الأعرابى فهدى مروى عن أبى هريرة و قال فى المعتبر عندنا ضعيفة الطريق.

و اما رواية المكن فى فى مقام الفرق بين الغسل بالماء القليل و الغسل بالماء الجارى و ليست متعرضة لحال الغسالة من نجاستها أو طهارتها. و لا ينافى القول بنجاستها مع الالتزام بنجاسة المكن و ما يبقى فيه من الماء بعد رفع الثوب عنه أو الالتزام بطهارته بالغسلة الثانية بالتبع كالساجة التى يغتسل عليها الميت و كيد الغاسل.

و اما ما ورد فى تطهير الثوب الذى وصله البول من الأمر بغسل ما اصابه الثوب و النضح على ما لم يصبها فهو أجنبى عن الدلالة على طهارة الغسالة. فلعل المستدل به يستدل بالأمر بالنضح بتخيل عدم خروج المنضوح عنه مع ان النضح لعله تنظيف صورى لا لمكان الاحتياط بالنسبة الى ما لم يصبه البول.

و اما الخامس اعنى أدلة نفى العسر و الحرج و لزوم الحرج عن التحرز عن الغسالة فلا- يخلو اما ان يريد المستدل بها الحرج النوعى الذى يكون فى مرتبة ملاك الاحكام أو الحرج الشخصى الذى يرتفع به الحكم فى مورده بأدلة نفية و الأول لا يصح التمسك به أصلا لأنه مناط الجعل و التشريع فى مرحلة الثبوت و ليس طريق الإحراز فى مرحلة الإثبات بل لا بد فى مرحلة الإثبات من مثبت.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٠

و اما الثانى فلا- يصح التمسك به فى مرحلة الإثبات إلا فى حق من أحرز فى حقه الحرج كسائر التكاليف الثابتة لموضوعاتها التى ترتفع بدليل نفى الحرج فى مورده لكن ارتفاعها يدور مدار تحقق الحرج و لا يصح رفعها عما لا حرج فيه بواسطة تحقق الحرج فى بعض موارد فالمتحصل من هذا المبحث بطوله هو عدم قيام دليل على الطهارة يمكن الركون اليه و عدم ورود مخصص للعمومات الدالة على انفعال الماء القليل بالملاقاة و عدم مانع عن شمولها للغسالة لكن لا مطلقا بل فيما عدا الغسالة المتعقبة بطهارة المحل هذا ما عندى فى هذا المقام و الله الهادى و به الاعتصام و لا حاجة الى نقل بقية الأقوال و الجرح و التعديل فى أدلتها.

### [مسألة ١- لا إشكال فى القطرات التى تقع عند الغسل]

مسألة ١- لا إشكال فى القطرات التى تقع عند الغسل و لو قلنا بعدم جواز استعمال غسالة الحدث الأكبر و قد مر حكم هذه المسألة فى التنبية الرابع عشر من مسألة الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر.

### [مسألة ٢- يشترط فى طهارة ماء الاستنجاء أمور]

مسألة ٢- يشترط فى طهارة ماء الاستنجاء أمور الأول عدم تغييره فى أحد الأوصاف الثلاثة. اعلم ان الإجماع قام على طهارة ماء الاستنجاء مطلقا و لو فى الغسلة المزيلة التى قلنا بخروجها عن محل الخلاف فى حكم الغسالة فالأمر فى ماء الاستنجاء أوسع من الغسالة عند الطرفين إذ القائل بنجاسة الغسالة مطلقا قائل بطهارته و القائل بطهارتها أيضا قائل بطهارته بأوسع مما يقول به فى مطلق الغسالة و يحكم بطهارة المزيل منه أيضا و لكنهم اشترطوا فى طهارته أمورا. الأول ان لا يتغير أحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة و لا خلاف فى اشتراط هذا الشرط عندهم بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه و اعترف الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة بقيام الإجماع عليه و قال و العمدة فى تغيير الأوصاف الثلاثة الإجماع (انتهى) و لكن ينبغى إخراج تغيير أول ما يلقى لماء للمحل مع عدم تغيير ما يتلوه فى الملاقاة ان فرض حصول العلم بتغييره و ذلك لإطلاق دليل

طهارة ماء الاستنجاء و لو اخرج المتغير أوله أيضا عن تحت الإطلاق لزم عدم بقاء مورد للحكم بالطهارة أو انحصاره في المورد التبادر بناء على غلبه حصول تغير أول جزء من الماء الملاقي للمحل فيعلم من ذلك انه على تقدير حصول التغير للجزء الأول ليس حاله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣١

في عدم إيجابه تنجس الباقي أعظم من نفس النجاسة الموجودة في المحل.

ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط بعد الإجماع على اعتباره أمور (أحدها) دعوى انصراف أخبار طهارة الماء الاستنجاء الى غير صورة التغير و هذه الدعوى و ان كانت مذكورة في طهارة الشيخ الأ-كبر لكنها لا- تخلو عن المنع (و ثانيها) مفهوم التعليل المذكور في خبر الأ-حول أعنى قوله (ع) أو تدرى لم صار لا- بأس به الى قال (ع) لان الماء أكثر من القذر بناء على ان يكون المراد بأكثرية الماء من القذر استهلاك القذر و عدم ظهور أثره فيه فيدل بمفهومه على ثبوت البأس إذا ظهر أثره فيه و هذا الوجه أيضا ليس بشيء لعدم ما يستفاد منه المفهوم.

و ثالثها ان أدلة عدم انفعال ماء الاستنجاء مطلقا تشمل صورتى التغير و عدمه و أدلة تنجس الماء المتغير بالنجاسة أيضا مطلقا تشمل ماء الاستنجاء و غيره من أنواع المياه من الكر و غيره و بين الطائفتين عموم من وجه لكن المقدم في المقام هو الطائفة الدالة على تنجس الماء المتغير لقوة عمومها بل يستظهر منها صيرورة الماء المتغير من الأعيان النجسة الغير القابلة للتطهير الا بعد زوال تغيره مع عدم معهودية مورد في الشرع للحكم بطهارة الماء المتغير: و هذا الوجه أيضا كما ترى لا يخلو عن النظر و لكن الإجماع المذكور المؤيد بالوجوه الثلاثة كاف في إثبات هذا الشرط و لا ينبغي الإشكال في اعتباره.

انما الكلام فيما حكى عن ذكرى الشهيد (قده) من اعتبار عدم زيادة الوزن أيضا.

و حكاها في المعالم عن نهاية العلامة (قده) و قرّبه الشيخ الأكبر (قده) بمفهوم التعليل المذكور في خبر الأ-حول و قال (قده) بعد تقريب دلالة المفهوم على اعتبار عدم تغير الماء في أوصافه الثلاثة و من هنا يمكن توجيه ما ذكره بعضهم من اشتراط عدم زيادة الوزن بعد الاستعمال لظهور أثر النجاسة فيه (ح) و لكنه ضعيف لضعف الإشعار في الرواية المذكورة (انتهى) و هو كما قال و الحق عدم اشتراطه لعدم الدليل عليه.

الثانى عدم وصول نجاسة إليه من خارج

و هذا الحكم فى الجملة مما لا ينبغي الإشكال فيه بل قال الشيخ الأكبر (قده) ليس اعتبار عدم وصول نجاسة إليه من خارج من قيود حكم طهارة ماء الاستنجاء بنجاسة محل الغسالة و النجو بل تنجسه بنجاسة خارجه كالأستثناء المنقطع أقول و ما قاله (قده) حقيق بالتصديق إذ ليس حال ماء الاستنجاء أعظم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٢

من المياه الطاهرة القليلة التى يتنجس بملاقاة النجاسات. لكن فيه تفصيل ينبغي التعرض لصورة.

الاولى ان يلاقى الماء بعد انفصاله عن المخرج نجاسة سواء كان بوروده عليها أو بورودها عليه و سواء كانت النجاسة خارجه من المخرج أو لا- و سواء كانت من جنس الخارجة من المخرج أولا- و هذا مما لا إشكال فى تنجسه إذ ليس حال ماء الاستنجاء أعظم من غيره من المياه القليلة الطاهرة المنفصلة بالملاقاة و ليس فى البين ما يدل على اعتصامه دائما لمكان كونه ماء الاستنجاء. الثانية ان يلاقى فى المخرج نجاسة خارجه عن المخرج لكن مع عدم صدق ماء الاستنجاء عليه و ذلك كالماء المغسول به المخرج عن نجاسة الدم سواء كان تلوث المخرج بالدم بسبب خروجه منه كالبواسير أو كان تلوثه بدم خارجي كما إذا تلطخ المخرج بالدم بواسطة مص العلق أطرافه و هذه الصورة أيضا مما ينبغي القطع بتنجسه لمكان عدم صدق ماء الاستنجاء عليه مع



كون الحكم دائرا مدار صدقه.

الثالثة ان يتنجس المخرج بنجاسة خارجة عنه كدم البواسير ثم خرج منه الخبث فلاقى ماء الاستنجاء ذاك المحل المتنجس سابقا بالنجاسة الخارجة عنه من غير جنس الخبث كالدّم مع عدم ملاقاته لنفس تلك النجاسة. فربما يقال فى هذه الصورة بعدم انفعال الماء بذاك الملاقاة لصدق ماء الاستنجاء عليه مع إطلاق دليل طهارته الذى يشمل تلك الصورة. لكنه لا يخلو عن المنع. لأن إطلاق دليل طهارته انما يقتضى طهارته بما هو ماء الاستنجاء المقتضى لعدم انفعاله بملاقاة الخبثين فى المحل أو ملاقاة محلها المتنجس بملاقاتها و لا اقتضاء له لطهارة ما يلاقى من المحل المتنجس بغيرهما و لو كان هذا الغير خارجا أيضا عن المحل. فدعوى شمول إطلاق دليل طهارته لما إذا تنجس المحل قبل خروج الخبث عنه بنجاسة خارجة منه ممنوعة بمنع ذاك الإطلاق أما للانصراف أو بدعوى الإهمال و عدم كون أدلة طهارة ماء الاستنجاء واردة فى مقام البيان من تلك الجهة: فالأقوى تنجسه فى هذه الصورة أيضا.

الرابعة ان تكون النجاسة مختلطة بالخبثين كما إذا خرج البول أو الغائط متلحظا بالدم و دعوى الإطلاق المذكور فى الصورة الثالثة هاهنا أظهر الا ان الاحتياط مما لا ينبغى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٣

تركه لانصراف الإطلاق عن تلك الصورة بواسطة ندرتها و يشير المصنف (قده) الى هذه الصورة بقوله الرابع. الخامسة ان يكون الخارج عن المخرج نفس الدم مثلا مع صدق البول عليه أيضا بأن قيل انه بال الدم و صدق على غسالته ماء الاستنجاء و الظاهر هو الحكم بطهارته فى هذه الصورة لشمول إطلاق دليل طهارته بعد صدق ماء الاستنجاء عليه كما هو الفرض و لكنه أيضا لا يخلو عن تأمل.

السادسة ان يكون الخبث مصاحبا بشيء طاهر بالأصل كالودود و الحصاة و الودى الخارج عقيب البول و لكنه تنجس بملاقاة ما يصاحبه من الخبث فتنجس المخرج بملاقاة ذاك المتنجس و الظاهر عدم الإشكال فى طهارة الماء الذى يغتسل به لإطلاق دليل الطهارة و عدم المانع عن شموله لعدم صحة دعوى الانصراف لكن الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة قال بشمول عبارة ماتنها حيث يقول (أو تصيبه نجاسة من خارج) لهذه الصورة أيضا و لعله لا وجه له.

الثالث عدم التعدى الفاحش على وجه لا تصدق معه الاستنجاء.

و التعدى إما يكون بنحو الوثبة من المخرج الى موضع آخر من البدن كما إذا ارتفع الخبث عن المخرج و وصل الى الفخذ مثلا و هذا مما لا اشكال فيه بعد فرض عدم صدق الاستنجاء على الماء المستعمل فى غسله: و اما يكون بالتعدى عن المخرج إلى أطرافه و حواشيه بحيث يصدق على الماء المستعمل فى غسله ماء الاستنجاء فى طهارته و نجاسته (ح) (وجهان) أقواهما الأول: لإطلاق الأخبار الدالة على طهارته. و عدم انصرافه أو ما يوجب تقيده بغير هذه الحالة. ثم فى تحديد التعدى بحث سيجىء فى مسائل التخلّى. و على القول بنجاسته فى تلك الحالة فهل يحكم بنجاسة الجميع مما يستعمل فى غسل المخرج و غسل ما تعدى منه.

أو يختص الحكم بالنجاسة بخصوص ما استعمل فى غسل ما تعدى و يحكم بطهارة ما يستعمل فى غسل المخرج ان فرض امتيازها عما يستعمل فى غسل المتعدى و عدم اختلاطه به (وجهان) أقواهما الأخير ثم ان شك فى طهارته و نجاسته فى هذا المورد و فى كل مورد: فهل المرجع لإطلاق أدلة طهارة ماء الاستنجاء أو عموم أدلة انفعال ماء القليل (وجهان) و التحقيق هو الرجوع الى الأول فى كل مورد أحرز صدق ماء الاستنجاء عليه و كان الشك فى طهارته لاحتمال دخل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٤

وجود أمر معدوم أو عدم أمر موجود في طهارته والى الثانى فى كلما كان الشك فى طهارته من جهة الشك فى صدق ماء الاستنجاء عليه و وجهه واضح.

الرابع ان لا يخرج مع البول أو الغائط نجاسة أخرى مثل الدم نعم الدم الذى يعد جزء من البول أو الغائط لا بأس به. وقد مر بيان هذا الأمر فى الصورة الرابعة والخامسة من الصور التى ذكرناها فى الأمر الثانى.

الخامس- ان لا- يكون فيه الا-جاء من الغائط بحيث يتميز اما إذا كان معه دود أو جزء غير منهضم من الغذاء أو شىء آخر لا يصدق عليه الغائط فلا بأس به

و فى اعتبار ان لا- يكون فى ماء الاستنجاء أجزاء متميزة من النجاسة الخارجة عن المخرج أو عدم اعتباره (وجهان) بل قولان المحكى عن جماعة كالعلامة و المحقق و الشهيد الثانيين هو الأول و حكى عن خلاف الشيخ أيضا و المنسوب الى المشهور هو الأخير و استدل للأول بأن حال الأجزاء المصاحبة حال النجاسة الخارجية و كما ان ماء الاستنجاء ينجس بنجاسة خارجية كما تقدم ينجس بالاجزاء المصاحبة له من المحل عند انفصال الماء عن المحل و استدل للأخير بإطلاق النصوص الدالة على طهارة ماء الاستنجاء من غير تفصيل بين مصاحبته معها و عدمه مع غلبة وجود الاجزاء المتميزة فى أول الاستنجاء.

و فصل فى الجواهر بين ما لو استقر ماء الاستنجاء فى مكان و كان فيه عين نجاسة متميزة فقال بان الظاهر فيه النجاسة و بين ما كان مثلا فى الهواء و كان معه أجزاء متميزة فأصاب قطرة خالية منه شيئا فقال بان ظاهرهم (ح) الطهارة و لم يبين له وجهها: و لعل وجهه عدم صدق ملاقاته مع الا-جاء المتميزة و هو غير مستقر فى المكان بخلاف المستقر منه فيه فإنه يصدق عليه الملاقاة.

و كيف كان فالأقوى من الوجهين هو الأول و ذلك لمنع إطلاق النصوص بحيث يشملها لكونها متعرضة لحكم الماء من حيث الملاقاة فى المحل و لا- تعرض لها لغيره فيكون المرجح بعد المنع عن الإطلاق هو عموم أدلة انفعال الماء القليل كما لا يخفى هذا و اما حكم الدود و الجزء الغير المنهضم من الغذاء و نحوهما فقد ظهر بما بيناه فى الصورة السادسة من الصور المذكورة فى الأمر الثانى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٥

### [مسألة ٣- لا يشترط فى طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء على اليد]

مسألة ٣- لا يشترط فى طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء على اليد و ان كان أحوط فى هذه المسألة صور لعله يختلف حكمها من حيث الوضوح و الخفاء.

الاولى سبق الماء على اليد و لا إشكال فى طهارة الماء فى هذه الصورة و لولاقى اليد المتنجسة بملاقاتها مع النجس إذ لو لم يحكم بطهارته فى هذه الصورة لا يبقى محل للحكم بطهارته أصلا إذ لا ينفك الاستنجاء عن استعمال اليد فيه.

الثانية ان يقارن ورود الماء على المحل مع ورود اليد عليه و الحكم فيها أيضا هو الطهارة لإطلاق أدلة طهارته مع ترك الاستفصال و لم أر فى الكتب المبسوطه تعرضا لصورة التقارن لكن مقتضى حكم المصنف باحوطية سبق الماء على اليد هو إلحاق هذه الصورة بصورة تقدم اليد فى الاحتياط.

الثالثة ان تسبق اليد على الماء بقصد الاستنجاء و عدم رفعها عن المحل الى ان ينقى المحل. و قد حكى عن العلامة اعتبار عدمه. و نسبه فى محكى جامع المقاصد و الذخيرة إلى القليل. و الأقوى عدم اعتباره لإطلاق أدلة طهارته و ترك الاستفصال فيها مع

عدم استمرار الطريقة على سبق الماء و جريان العادة بسبق كل واحد منهما.

الرابعة ان يكون وضع يده بقصد الاستنجاء لكنه اعرض عنه فان لم يعد فلا إشكال في عدم اجراء حكم الاستنجاء على غسله يده و ان عاد اليه فهل هو كما لو لم يعرض أو انه كما لو لم يعد (وجهان) المصرح به في طهارة الشيخ الأكبر (قده) هو الأول و لعل وجهه أيضا إطلاق الدليل و عدم اعتبار استمرار الغسل في الاستنجاء و عدم انقطاعه في الأثناء بالإعراض عنه لكنه (قده) أشكال في حاشية النجاة في إلحاقه بماء الاستنجاء و الظاهر انه لا ينبغي الإشكال فيه بعد فرض صدق ماء الاستنجاء عليه و يشير المصنف (قده) الى حكم هذه الصورة في المسألة الآتية.

الخامسة ان يكون وضع اليد لا بقصد الاستنجاء و لا إشكال في عدم اجراء حكم ماء الاستنجاء على غسله يده في هذه الصورة و لا يخفى ان ما ذكره في هذه الصور يتم فيما إذا كان السبق بيد طاهرة و اما لو كانت نجسة بنجاسة سابقه على الوضع فلا إشكال في عدم جريان حكم ماء الاستنجاء عليه كما هو ظاهر.

#### **[مسألة ٤- إذا سبق بيده بقصد الاستنجاء ثم اعرض ثم عاد لا بأس]**

مسألة ٤- إذا سبق بيده بقصد الاستنجاء ثم اعرض ثم عاد لا بأس إلا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٦

إذا عاد بعد مدة ينتفى معها صدق التنجس بالاستنجاء فينتفى (ح) حكمه.

وقد مرّ حكم هذه المسألة في الصورة الرابعة من المسألة السابقة و اما استثناء المصنف ما إذا عاد بعد مدة ينتفى معها صدق التنجس بالاستنجاء فواضح لان ماء الاستنجاء هو الموضوع للحكم بالطهارة في أدلته طهارته و من المعلوم انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

#### **[مسألة ٥- لا فرق في ماء الاستنجاء بين الغسل الأولى و الثانية في البول]**

مسألة ٥- لا فرق في ماء الاستنجاء بين الغسل الأولى و الثانية في البول الذي يعتبر فيه التعدد و عدم الفرق بين الغسلتين لإطلاق دليل طهارة ماء الاستنجاء بعد فرض صدقه عليهما و هذا ظاهر.

#### **[مسألة ٦- إذا خرج الغائط من غير المخرج الطبيعي]**

مسألة ٦- إذا خرج الغائط من غير المخرج الطبيعي فمع الاعتياد كالتطبيع و مع عدمه حكمه حكم سائر النجاسات في وجوب الاحتياط من غسلته

لخروج الغائط من غير المخرج الطبيعي حالات (الأولى) صيرورته عاديا مع انسداد الموضع الطبيعي و لا يخفى انه (ح) يصير طبيعيا الا انه طبعه ثانية بالعرض و لا شبهة في صدق ماء الاستنجاء على ما يستعمل في طهره و في طهارته بعد فرض صدق ماء الاستنجاء عليه لإطلاق دليل طهارته.

و دعوى ان المنسب الى الذهن من أسئلة السائلين ليس الا- ما يتعارف وجوده بحسب أصل الخلقة فينزل إطلاق الجواب عليه

مدفوعة بعد كون الانسباق المذكور ناشيا من غلبه الوجود الغير المضر بالتمسك بالإطلاق.  
الثانية ان يكون خروجه عن غير المخرج الطبيعي عاديا أيضا لكن مع عدم انسداد الموضع الطبيعي أيضا بأن يخرج منهما معا أو على سبيل التناوب و الحكم في هذه الحالة أيضا كالأولى لكن دعوى الانصراف هنا أظهر.

الثالثة ان لا يكون خروجه عن غير المخرج الطبيعي عاديا مع صدق ماء الاستنجاء على ما يستعمل في غسله.  
وقد يقال بدخوله في حكم ماء الاستنجاء أيضا لإطلاق دليله و عدم البأس في انصرافه إلى الطبيعي لأنه بدوى منشئه ندره الوجود لكنه مشكل جدا: فالأحوط لو لم يكن الأقوى إلحاق تلك الحالة بمطلق الغسالة و عدم إدخالها في حكم ماء الاستنجاء كما ان المصرح به في كلمات جملة من الأساطين أيضا نفى الفرق بين الطبيعي و بين غيره إذا صار غير الطبيعي عاديا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٧

الرابعة هي الثالثة بعينها مع عدم صدق ماء الاستنجاء على ما يستعمل في طهره و لا إشكال في انه لا يحكم بحكم ماء الاستنجاء بعد فرض عدم صدق اسمه عليه و هذا ظاهر.

### **[مسألة ٧- إذا شك في ماء أنه غسالة الاستنجاء أو غسالة سائر النجاسات يحكم عليه بالطهارة]**

مسألة ٧- إذا شك في ماء أنه غسالة الاستنجاء أو غسالة سائر النجاسات يحكم عليه بالطهارة و ان كان الأحوط الاجتناب.  
و ليعلم ان حكم هذا الشك بعد البناء على نجاسة غسالة سائر النجاسات و ان الاحتياط في الاجتناب أيضا على هذا المبنى لا على الاحتياط في الاجتناب عن سائر الغسالات و اما الحكم بالطهارة عند الشك في كون ماء من غسالة الاستنجاء أو غسالة سائر النجاسات فلاستصحاب طهارته عند الشك في بقائها و يمكن ان يحكم بنجاسته بوجوه.

الأول التمسك بعموم ما يدل على نجاسة الغسالة إذ قد خرج عنه غسالة الاستنجاء و يكون الشك في المقام في كون المشكوك من افراد المخصص بعد القطع بكونه من افراد العام لكن التمسك به مبنى على جواز التمسك بعموم العام في الشبهة المصدقية للمخصص و الحق عندنا و ان كان عدم جوازه لكن بناء المصنف (قده) على صحة التمسك به و عليه فكان عليه ان يحكم بالنجاسة.

الثاني التمسك باستصحاب عدم كونه ماء الاستنجاء و ذلك بناء على ان عموم العام الدال على نجاسة الغسالة إذا خصص بماء الاستنجاء يصير منشأ لتعنون موضوع حكم العام بالغسالة التي ليست بماء الاستنجاء و ليس إخراج ماء الاستنجاء عن تحت العام كموت أحد أفراد العام الذي لا يغير موضوع العام في الاحياء منهم و بعبارة أوضح قبل ورود التخصيص كان تمام موضوع حكم العام هو الغسالة و بعد ان خصص بما عدا ماء الاستنجاء خرجت الغسالة عن كونها تمام الموضوع و صارت جزء من الموضوع المركب منها و مما ليس بماء الاستنجاء و إذا شك في كون ماء الاستنجاء بعد العلم بكونه غسالة ملاقيا للنجاسة يستصحاب عدم كونه ماء الاستنجاء فيحرز الموضوع المركب بعضه و هو كونه ملاقيا للنجاسة بالوجدان و بعضه بالاستصحاب فيترتب عليه الحكم بالنجاسة. و هذا ليس من استصحاب عدم المحمولي لإثبات عدم النعتي الممنوع إجرائه لكونه من الأصول المثبتة. بل هو من استصحاب عدم النعتي لأن الماء قبل ملاقاته مع النجاسة كان موجودا متصفا بأنه ليس من ماء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٨

الاستنجاء و بعد ملاقاته معها يشك في بقائه على وصفه السابق فيستصحاب بقاءه و لا بأس بهذا الوجه و عليه فينبغي ان يقال في المقام بوجوب الاجتناب.

الوجه الثالث ما بنى عليه بعض أساتيدنا رضوان الله عليه من انه كلما أنيط الرخصة في شيء على أمر وجودى بدلالة دليل إناطتها عليه يفهم بالدلالة العرفية عدمها عند الشك في ثبوت ذاك الأمر الوجودى وذلك كالاغتصام المترتب على الكرية والقصر المترتب على المسافة والمقام أيضا من هذا القبيل لإناطة طهارة الغسالة على كونها ماء الاستنجاء فيترتب عليها الطهارة عند إحراز كونها منه و يحكم بنجاستها عند الشك في كونها منه وهذه القاعدة غير ثابتة عندنا وقد تقدم البحث عنها في الماء المشكوك كريتته في المسألة السابعة من مسائل الفصل المعقود في الماء الراكد.

#### **[مسألة ٨- إذا اغتسل في كر كخزانة الحمام أو استنجى منه]**

مسألة ٨- إذا اغتسل في كر كخزانة الحمام أو استنجى منه لا يصدق عليه غسالة الحدث الأكبر أو غسالة الاستنجاء أو الخبث. وقد تقدم حكم غسالة الحدث الأكبر في تنيهات حكم ما يستعمل في رفع الحدث الأكبر و اما غسالة الاستنجاء فالدليل على اختصاص سلب طهوريتها في رفع الحدث بالماء القليل هو ان الدليل على سلبها عنه كان هو الإجماع كما تقدم و هو منتف في غير القليل.

و اما الدليل على جواز رفع الخبث بالماء المعتصم المستعمل في رفع الحدث الأكبر أو الاستنجاء فلعله الإجماع على جواز رفعه به و السيرة القطعية المستمرة من تطهير المتنجسات في الماء الكثير من غير نكير و هذا ظاهر جدا.

#### **[مسألة ٩- إذا شك في وصول نجاسة من الخارج أو مع الغائط يبنى على عدم]**

مسألة ٩- إذا شك في وصول نجاسة من الخارج أو مع الغائط يبنى على عدم ذلك لاستصحاب عدمه.

#### **[مسألة ١٠- سلب الطهارة و الطهورية عن الماء المستعمل]**

مسألة ١٠- سلب الطهارة و الطهورية عن الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر أو الخبث استنجاء أو غيره انما يجرى في الماء القليل دون الكر فما زاد كخزانة الحمام و نحوها. هذه المسألة اعادة للمسألة الثامنة و لعله أراد من اعادتها لتثبيت العموم بالنسبة إلى الطهارة و الطهورية في رفع الحدث و الخبث.

#### **[مسألة ١١- المتخلف في الثوب بعد العصر من الماء طاهر]**

مسألة ١١- المتخلف في الثوب بعد العصر من الماء طاهر فلو اخرج

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٩

بعد ذلك لا يلحقه حكم الغسالة و كذا ما يبقى في الإناء بعد اهراق ماء غسالته

و يدل على طهارة المتخلف في الثوب و ما يبقى في الإناء بعد اهراق ماء غسالته. الإجماع على طهارته كما ادعاه غير واحد من

المحققين. و السيرة القطعية بعدم الاجتناب عنه. و لزوم استحالة تطهير المتنجس لولاه إذا تنجس به بعد طهره و استبعاد التفكيك بين الحكم بنجاسته و طهارة ما فيه من الثوب المغسول أو الإناء مع عموم تنجيس كل متنجس. و تبعيته للمغسول في الطهر. و حكم العرف الارتكازي في تطهير المتلوث بالقذرات عندهم فإنهم يعاملون مع المتخلف فيه معاملة الطيب و لا يستقدرون منه بعد خروج مقدار المعتد به من غسالته. و إطلاق الاخبار الدالة على تطهير المتنجسات بالماء حيث انه ليس فيها بعد الأمر بالغسل أو الصب أو النضح و العصر ذكر عن المتخلف فيدل على طهارته.

ففي موثقة عمار الساباطي عن الصادق عليه السلام قال سئل عليه السلام عن الكوز أو الإناء يكون قدرا كيف يغسل و كم مرّة يغسل قال يغسل ثلاث مرّة يصب الماء فيه فيتحرّك فيه ثم يفرغ منه ذلك الماء ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه و قد طهر و قال يغسل الإناء الذي تصيب فيه الجر ذميتا سبع مرّة فإن إطلاق قوله عليه السلام ثم يفرغ منه و قد طهر يشمل ما إذا بقي بعد الإفراغ منه شيء من ماء عسالته فيكون محكوما بالطهارة فما يلاقيه طاهر و ان بقي في المحل نداوة من اثر الغسل قال في المعالم و هذا هو الظاهر من عبارات الأصحاب القائلين بالتنجيس و ربما نسب الي بعضهم القول بالنجاسة إذا ورد على المحل الطاهر و كان باقيا على رطوبة الحاصلة من غسله نجسا و ان تكرر ذلك لا- إلى نهاية محتجا بأنه ماء قليل لاقي نجاسة و قرب بأن طهارة المتنجس بالقليل على خلاف الأصل المقرر من نجاسة القليل بالملافة فيقتصر فيه على موضع الحاجة و هو المحل دون الماء ثم قال و فساد هذا الكلام أظهر من ان يبين.

#### [مسألة ١٢- تطهر اليد تبعا بعد التطهير]

مسألة ١٢- تطهر اليد تبعا بعد التطهير فلا حاجة الى غسلها و كذا الظرف الذي يغسل فيه الثوب و نحوه. حكم هذه المسألة أيضا كالمسألة السابقة ثابت بالسيرة القطعية و الارتكاز العرفي و إطلاق أدلة التطهير و يدل على طهارة خصوص الظرف إطلاق صحيحة محمد بن مسلم في غسل الثوب قال عليه السلام اغسله في الممرن مرتين فإن إطلاق الغسل مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٠ في الممرن مرتين و الحكم بحصول الطهر يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على طهر الممرن أيضا بعد تمام غسل ما فيه و إخراج من غسالته.

#### [مسألة ١٣- لو أجرى الماء على المحل النجس زائدا على مقدار]

مسألة ١٣- لو أجرى الماء على المحل النجس زائدا على مقدار يكفي في طهارته فالمقدار الزائد بعد حصول الطهارة طاهر و ان عد تمامه غسله واحدة و لو كان بمقدار ساعة و لكن مراعاة الاحتياط أولى. أما طهر المقدار الزائد بعد حصول الطهارة فلأنه ماء طاهر يلاقي محلا طاهرا فلا موجب لتنجسه. و ذلك بعد فرض حصول طهر المحل بمقدار الكافي في طهارته: و لا بد من الالتزام بحصول الطهر بصرف وجوده الصادق على المقدار الكافي منه في الطهر. و اما أولوية مراعاة الاحتياط فلعد ما يجري على المحل ما لم ينقطع غسله واحدة لاتصاله و عدم انقطاعه و كون الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فيشمل جميعه من المقدار الكافي و الزائد عليه دليل نجاسة الغسالة.

## [مسألة ١٤ - غسالة ما يحتاج الى تعدد الغسل كالبول مثلا إذا لاقت شيئا لا يعتبر فيها التعدد]

مسألة ١٤ - غسالة ما يحتاج الى تعدد الغسل كالبول مثلا إذا لاقت شيئا لا يعتبر فيها التعدد و ان كان أحوط. و قد مر البحث عن حكم هذه المسألة في خلال البحث عن الغسالة.

## [مسألة ١٥ - غسالة الغسلة الاحتياطية استحبابا يستحب الاجتناب عنها]

مسألة ١٥ - غسالة الغسلة الاحتياطية استحبابا يستحب الاجتناب عنها لقيام الاحتمال في نجاسته الذي هو الموضوع للحكم برجحان الاحتياط عقلا و حسنه شرعا. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤١

## [فصل الماء المشكوك نجاسته طاهر]

### إشارة

فصل الماء المشكوك نجاسته طاهر الا مع العلم بنجاسته سابقا و المشكوك إطلاقه لا يجرى عليه حكم المطلق الا مع سبق إطلاقه و المشكوك اباحت محكوم بالإباحة إلا مع سبق ملكية الغير أو كونه في يد الغير المحتمل كونه له. في هذا المتن أمور.

الأول إذا شك في نجاسة ماء بالشك البدوي الغير المقترن بالعلم الإجمالي فاما يعلم بحالته السابقة أولا فإن علم بحالته السابقة يستصحب بقائها سواء كانت الحالة المعلومه هي الطهارة أو النجاسة فيحكم بطهارته أو نجاسته بالاستصحاب و لا تنتهي النوبة إلى التمسك بقاعدة الطهارة لحكومة الاستصحاب عليها و لو مع توافقه معه و ان لم يعلم بحالته السابقة فهو محكوم بالطهارة بقاعدة الطهارة الثابتة عند الشك في طهارة كل شيء و قاعدتها الجارية عند الشك في طهارة الماء.

و يدل على الاولى موثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر. فإذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فليس عليك. و لا إشكال في جريانها في الشبهة الموضوعية و في إجراءاتها في الشبهة الحكمية بحث طويل قرر في الأصول و كيف كان فلا إشكال في صحة التمسك بها في المقام الذي هو الشك في طهارة الماء من جهة الشبهة الموضوعية و اما لو فرض الشك في طهارته من جهة الشبهة الحكمية كما إذا شك في حكم ماء مخصوص و انه هل هو طاهر شرعا فالمرجع فيه عموم خلق الله الماء طهورا لكنه صرف فرض إذ ليس لنا ماء نشك في حكمه الشرعي كما لا يخفى. و يدل على الثانية خبر حماد بن عثمان عن الصادق عليه السلام الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر.

الثاني إذا شك في ماء انه مطلق أو مضاف فمع العلم بحالته السابقة أيضا يستصحب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٢

بقائها من غير فرق بين كونها الإطلاق أو الإضافة فيثبت به إطلاقه أو إضافته و مع عدم الحالة السابقة كالمخلوق دفعة أو مع عدم العلم بها فلا أصل يحرز به إطلاقه أو إضافته و لا بد من الرجوع الى الأصل الحكمي بالنسبة الى ما يترتب على إطلاقه و إضافته

و هو مختلف فمع ملاقاته للنجاسة يقطع بنجاسته لو كان قليلا- و يصير مشكوك النجاسة لو كان كرا أو جاريا فيحكم عليه بالطهارة بقاعدتها فيجوز اكله و شربه و إذا استعمل في رفع الحدث أو الخبث لا يؤثر في الطهر ظاهرا بل المرجح عند الشك في ارتفاع الحدث أو الخبث به هو استصحاب بقائهما.

الثالث إذا شك في إباحة ماء فمع اماره على إحراز حاله يحكم بها كما إذا كان في يد الغير المحتمل كونه له فان اليد اماره على الملكية فيعامل مع ما في يده معاملة ملكه له فلا يجوز التصرف فيه الا بإذن صاحب اليد و لا فرق في ذلك بين ما علم بحالته السابقة و عدمه لان اليد حاكمه على الاستصحاب و مع عدم اماره في البين فمع العلم بحالته السابقة يؤخذ بها سواء كانت الإباحة أو غيرها و مع عدمه فهل الأصل الجارى فيه هو الإباحة عند القائلين بجريانها في الشبهة البدوية أو الاحتياط لكون المورد من الأموال و قد قال القائل بالبراءة في الشبهة البدوية بالاحتياط في مورد الأموال و الاعراض و النفوس و جهان الذى عليه شيخ أساتيدنا (قده) هو الأخير و لكنه لم يبين له وجهها الا الكبرى الكلية من لزوم الاحتياط فيما أحرز اهتمام الشارع فيه برعاية الواقع و لا بد من إثبات كون الموارد الثلاثة من هذا القبيل فنقول اما مورد النفوس فلا ينبغى الإشكال في كونه من موارد الاحتياط كما إذا دار أمر امرء بين كونه محقون الدم أو مهدوره فإنه لا تجرى الإباحة في قتله من جهة احتمال كونه مهدور الدم مع قطع النظر عن الأصل الموضوعى الذى يحرز به محقونته حيث ان الأصل فى الإنسان هو محقونية دمه الى ان يثبت هدره بدليل.

و اما فى الاعراض و الأموال فمقتضى ما فى خبر مسعده بن صدقة هو الرجوع الى الإباحة عند الشك فيهما حيث مثل عليه السلام للأموال بمثل الثوب الذى يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة و للاعراض بمثل المرأة التى تحتك و هى أختك أو رضيعتك و هذان المثالان و ان كانا من موارد الأصل الموضوعى حيث ان فى مثال الثوب تجرى أصالة الصحة فى البيع مع كون يد البائع اماره على ملكيته و فى مثال المرأة يكون الأصل الجارى هو أصالة عدم تحقق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٣

النسب أو عدم الرضاع الا ان حكم الامام عليه السلام بإجراء الإباحة فيهما يصير دليلا على إجرائها فى الأموال و الاعراض الا ان يقوم دليل على المنع عنه.

و ربما يستدل للمنع عن الرجوع الى الإباحة بخبر محمد بن زيد الطبرى المروى فى الكافى عن الرضا عليه السلام و فيه كتب رجل من تجار فارس من بعض موالى أبى الحسن الرضا عليه السلام يسأله الاذن فى الخمس فكتب عليه السلام اليه بسم الله الرحمن الرحيم ان الله واسع حكيم ضمن على العمل الثواب و على الضيق الهم لا يحل مال الا من وجه أحله الله ان الخمس عوننا على ديننا و على عيالاتنا و على موالينا و ما نبذل و نشترى من أعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا و لا تحرموا أنفسكم دعائنا ما قدرتم عليه فان إخراجة رزقكم و تمحيص ذنوبكم و ما تمهدون لأنفسكم ليوم فاقتكم و المسلم من يفى لله بما عاهد اليه و ليس المسلم من أجاب باللسان و خلف بالقلب و السلام.

و ضبطه فى الكافى كاف فى وثاقته، فلا يحتاج الى النظر فى سنده و قد قرب الاستدلال به ان مقتضى قوله عليه السلام لا يحل مال الا من وجه أحله الله هو أصالة الحرمة فى الأموال إلا مع العلم بوجود السبب المحلل لكن الانصاف عدم دلالة على أصالة الحرمة فى الأموال عند الشك فيها بل المستفاد منه عدم حل مال أحد إلا برضى صاحبه كما هو مفاد قوله عليه السلام لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه. فان قوله عليه السلام لا يحل مال الا من وجه أحله الله انما هو فى جواب الاذن عن مال الخمس و لا ربط له بمورد الشك فى الحل حتى يقال بكونه قاعدة سارية فى جميع موارد الشك فى حلية الأموال مع ان أصل الحل الثابت بدليله هو وجه من وجوه ما أحله الله فيكون حاكما على ما يستفاد من هذا الخبر لو سلم شموله لمورد الشك.



و بالجمله فالاستدلال بهذا الخبر لإثبات الاحتياط فى المال المجهول حرمة ليس بشىء. و ليعلم ان مورد اجراء الإباحة انما هو فيما لم يكن أصل موضوعى فى البين كما إذا شك فى مال انه منه أو من غيره و لم يكن فى يده و لا فى يد غيره كالشك فى ماء أنه مائة المتكون فى بئر أو بئر غيره حيث لا أصل موضوعى فى البين يحرز به حاله من يد أو استصحاب و نحوهما و لعل الحكم فى مثله هو التصنيف و قد حررنا المسألة فى الحلال المختلط بالحرام من كتاب الخمس من هذا الشرح فراجع. فالتحصّل من هذا الأمر هو جواز الرجوع الى أصالة الإباحة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٤  
عند الشك فى إباحة ماء أو حرمة و الله الهادى إلى الصراط المستقيم.

### [مسألة ١- إذا اشتبه نجس أو مغصوب فى محصور كإناء فى عشرة يجب الاجتناب]

مسألة ١- إذا اشتبه نجس أو مغصوب فى محصور كإناء فى عشرة يجب الاجتناب و ان اشتبه فى غير المحصور كواحد فى ألف مثلا لا يجب الاجتناب عن شىء منه

لو اشتبه الإناء النجس بالطاهر أو المغصوب بالمباح فاما يكون الاشتباه فى عدد محصور و الشبهة محصورة أو يكون فى عدد غير محصور و الشبهة غير محصورة فعلى الأول يجب الاجتناب عن الجميع و ذلك لقاعدة العلم الإجمالى المقتضى لتنجز معلومه كالعلم التفصيلى حسبما قرر فى الأصول مضافا الى نفى الخلاف فيه بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه و موثقتى سماعه و العمار الساباطى كما سيأتى و (ح) فمع وجود غير المشتبه يستعمل غيره فى رفع الحدث و مع الانحصار يتمم كما سيأتى.

و على الثانى أعنى كون الشبهة غير محصورة فالذى يظهر من المتن جواز ارتكاب الجميع فالكلام هاهنا يقع فى مقامين. الأول فى الفرق بين الشبهة المحصورة و بين غيرها و الثانى فى حكم الشبهة الغير المحصورة بعد تمايزها عن المحصورة اما الأول فقد ذكروا فى الفرق بينهما وجوها لا يخلو شىء منها عن الخل.

و ليعلم أولا ان الاختلاف فى ضابط المحصور و غيره ليس بحسب مفهومهما لتبين مفهوم كل منهما لغة بل انما الخلاف فى بيان المراد منهما فى كلمات الأصحاب و قد حملهما بعض منهم على ما يتفاهم منهما عرفا و فترهما بعض بلازم معناهما و هو وجوه:

الأول ان الشبهة الغير المحصورة هى ما يعسر عدّ أطرافها اما مطلقا كما فى عبائر الشهيد الثانى و الميسى و صاحب المدارك أو مع زيادة فى زمان قصير و المحصورة ما كانت بخلافها.

الثانى ان الغير المحصور هو ما يؤدى الاجتناب عنه الى الترك غالبا كالصلاة فى أمكنة متعددة يعلم إجمالا بمغصوبية واحد منها بحيث يستلزم ترك الصلاة فى تلك الأمكنة تركها غالبا و كالاجتنب عن شاة موطوءة يؤدى الاجتناب عنها الى ترك أكل لحم الشاة غالبا و هذا التفسير محكى عن كاشف اللثام و استصوبه فى مفتاح الكرامة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٥

الثالث ما ارتضاه الشيخ الأكبر فى الرسائل و هو ان غير المحصورة ما بلغ كثرة وقائعه المحتملة فى الشبهة التحريمية إلى حد لا يعتنى العقلاء بالعلم الإجمالى الحاصل فيها لضعف احتمال وجود الحرام فى كل واحدة من الأطراف بواسطة سعتها و تراكم الاحتمالات فيها.

الرابع ما ذكره شيخ أساتيدنا (قده) و هو ان غير المحصور هو ما يبلغ أطراف الشبهة فيه الى حد لا يتمكن المكلف عادة من

جمعها و استعمالها بحيث صارت كثرتها منشأ لخروج مجموعها عن محل الابتلاء و ان كان كل واحد من أطرافها داخلا في محل الابتلاء فالضابط في غير المحصور اجتماع أمرين الكثرة و عدم التمكن العادي من استعمال الجميع كشأه من شياه بلدة طهران أو بغداد و المحصور ما كان بخلافه.

الخامس ما ذكره شيخ المحققين الأستاذ العراقي (قده) و هو الإحالة إلى العرف لكن بعد اعتبار كون الأطراف موجودات بوجودات مستقلة منحازة لا مثل القطرة المجتمعة مع قطرات عديدة مجتمعة أو حبة من الحنطة المجتمعة مع حبات مجتمعة. السادس ما ذكره المحقق الهمداني (قده) في الطهارة في المقام و في حاشيته على الرسائل و استفاده من تلويح كلام صاحب الحدائق و هو انه إذا كان الحرام المحتمل في الشبهة التحريمية مثلا مرددا بين أمور معينة متعارضة كهذا و ذاك و ذاك فهي محصورة محدودة و ان كان احتمال حرمة كل من الأطراف معارضا لدى العقل في بادي رأيه باحتمال حرمة ما عداه على سبيل الاجمال من دون التفات إلى أفراد ذاك المجمع تفصيلا كما إذا علم بان ما يراعه هذا الراعي بعضه موطوءة من غير إحاطة له بما يراعه مما هو من أطراف الشبهة فهي غير محصورة من غير فرق بين قلة أفراد المعلوم بالإجمال و كثرته فلو دخل في قرية مثلا و علم إجمالا بأن واحدا ممن يبيع الطعام في هذه القرية أمواله محرمة و كانت أطراف الشبهة و الذين يبيعون الطعام عشرة و لكنه لم يعلم آحادهم و لا- انحصارهم في العشرة كانت الشبهة غير محصورة فيكون الضابط في المحصور و غيره عنده العلم بآحاد المشتبه تفصيلا و عدمه فان علم بها تفصيلا بحيث يمكنه عد أطرافها بقوله هذا و ذاك و ذلك الى آخر الأطراف فهي محصورة و لو بلغت أفرادها في الكثرة ما بلغت و ان علم بها إجمالا بحيث لا يمكنه عدّها تفصيلا و لا الاخبار عنها الا بالعنوان الإجمالي مثل ما يراعه هذا الراعي أو يبيع الطعام في هذه القرية فهي غير محصورة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٦

و ان ترددت بين أطراف قليلة واقعا كالعشرة أو دونها نعم في المحصورة الكثيرة أطرافها ربما تصير كثرة الأطراف منشأ لخروج بعضها عن محل الابتلاء فلا يكون العلم الإجمالي منجزا (ح) لكن عدم تنجزه لمكان خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء لا لأجل كون الشبهة غير محصورة كما انه في غير المحصورة مع كون جميع الأطراف محلا للابتلاء إذا كانت قليلة لا يكون العلم الإجمالي مؤثرا لمكان كون الشبهة غير محصورة لا لخروج بعض أطرافها عن محل الابتلاء و قال (قده) بان هذا الضابط أمس بتسمية الشبهة به غير محصورة فيكون إطلاق غير المحصور عليها على وجه الحقيقة لا المجاز بخلاف الضوابط المتقدمة.

هذا محصل ما استفدته من تعليقه على الرسائل و كتاب طهارته في الماء المشتبه و لا يخفى ما فيه من الوهن و الخروج عن تفسير مراد الأصحاب و كيفما كان فهذه جملة ما عثرت عليه في بيان الضابط و الانصاف عدم ركون النفس بشيء منها الا الإرجاع إلى العرف و جعل حكمهم مشخصا و معيارا للتمييز لكن المفهوم العرفي و لو كان من أبده الأشياء عندهم ينتهي في صدقه على بعض المصاديق الى الشك فهل في مورد الشك في كونها محصورة أو غيرها يحكم عليها بحكم المحصورة فيجب فيه الاحتياط أو حكم غير المحصورة فيرجع الى البراءة (وجهان) أقواهما الأول حسبما قرر في الأصول.

المقام الثاني في حكم الشبهتين أما الشبهة المحصورة فالأقوال فيها و ان تعددت حتى أنهاها بعضهم إلى سبعة لكن المختار عندنا كون العلم الإجمالي علته تامة لحرمة المخالفة القطعية و منع العقل الصريح عن ارتكابها مع فرض بقاء الواقع المعلوم بالإجمال على ما هو عليه و عدم تجاوز الشارع عن حكمه المعلوم بالإجمال و لكن يصح معه الترخيص في ترك الامتثال بالنسبة الى بعض الأطراف بجعل الطرف الغير المرخص فيه بدلا عن الواقع و قناعة الشارع عن امتثال الواقع إذا كان في طرف المرخص فيه بالامتثال في الطرف الذي جعله بدلا و هذا الذي اخترناه هو المستفاد من عبارة الشيخ الأكبر (قده) في الرسالة و هو الذي تسالم عليه أساتيدنا الذين استفدنا منهم في مدة طويلة شكر الله سعيهم و البسهم حلل الأنوار.

و هو المطابق مع حكم العقل فإن شئت عبر بان العلم الإجمالى علة تامه لوجوب الموافقه القطعيه و تقييح العقل فى ترخيص ترك الامتثال فى بعض الأطراف كما كان يعبر به

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٧

بعض أساتيدنا لكن كل ذلك بلا جعل البدل فى الامتثال. و ان شئت فعبر بأنه مقتضى لوجوبها و يجوز العقل فى ترخيص ترك الامتثال فى بعض الأطراف كما هو ظاهر عبارة الرسائل و صريح مختار بعض أساتيدنا جزاهم الله عن العلم خيرا لكن مع جعل البدل. فالمآل واحد و هو حكم العقل بصحة فناعه الشارع فى امتثال حكمه بإتيان بعض افراد ما يحتمل انطباقه عليه و ترخيصه فى ترك البعض الآخر فإن كان المأتى به هو الموافق مع الواقع فهو و ان كان الفرد الآخر الذى ترك امتثاله هو الواقع فكان قد قنع فى مقام امتثال حكمه بإتيان ما ليس بالواقع و يرتضيه بدلا عن الواقع و هذا ليس بمستنكر بل ليس بعزيز. إذ النتيجة المستفاده من قاعدة التجاوز و الفراغ كلها من هذا القبيل و هذا محصل ما حققناه فى الأصول فى الشبهه المحصوره و تمام الكلام فى محله هذا بحسب ما يقتضيه حكم العقل و اما فى المقام فيدل عليه مضافا الى ما ذكرنا من صريح حكم العقل به عدم الخلاف فى الحكم المذكور و دعوى الإجماع عليه فى لسان جماعة من الأساطين.

و موثقه سماعه عن الصادق عليه السلام فى رجل معه إناء ان وقع فى أحدهما قدر لا يدري أيهما هو و ليس يقدر على ماء غيرهما قال عليه السلام يهريقهما و يتيمم. و موثقه عمار الساباطى عنه عليه السلام مثلها. و هاتان الموثقتان معتبرتان و عن المنتهى تلقيهما الأصحاب بالقبول. ثم ان وجوب الامتثال بالنسبه إلى رعايه التكليف فى جميع الأطراف فى مثل شرب الماء المشتبه و اكله ظاهر و اما فى مقام رفع الحدث به فمع انحصار الماء بالأطراف المشتبهه هل يتعين التيمم أولا و هل يجب اراقة الماء أولا- أولا- فيه بحث طويل يجىء فى طى المسأله السابعة و انه مع عدم الانحصار أيضا هل يتعين الوضوء أو الغسل بالماء المعلوم طهارته تفصيلا أو يجوز ان يتوضأ مثلا بأحد المشتبهين ثم يطهر بدنه بالآخر ثم يتوضأ بالباقي من الآخر كلام يجىء فى المسأله العاشره و يجىء الكلام فى رفع الخبث به منافى المسأله العاشره فانتظر هذا تمام الكلام فى الماء المشتبه بالنجس أو المغصوب بالشبهه المحصوره.

و اما الشبهه الغير المحصوره فالحكم فيها يختلف باختلاف الضوابط المذكوره فيها. فعن بعضهم عدم الفرق بينها و بين الشبهه المحصوره من حيث كونها غير محصوره.

بمعنى ان الحصر و عدم الحصر لا يوجب الفرق بينهما فى الحكم فكما ان فى المحصوره ما لم

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٨

ينته الى موجب مرخص فى ترك الامتثال مثل الاضطرار الى ترك الامتثال فى بعض الافراد أو خروجه عن محل الابتلاء و نحوهما من المرخصات يجب مراعاة الواقع بترك المخالفه القطعيه و تحصيل الموافقه القطعيه فكذلك فى غير المحصوره و كما انه فى المحصوره عند طر و مرخص ينتفى مراعاة العلم الإجمالى فكذلك فى غير المحصوره الا ان طر و المرخص فى غير المحصوره يكون أكثر لمكان كثرة الافراد فينتهى إلى خروج بعضها عن محل الابتلاء أو الاضطرار الى عدم رعايه الواقع فيه دون المحصوره و هذا كما ترى ليس بفارق أصلا.

و عن بعضهم عدم وجوب الاحتياط فيها بدعوى الإجماع على عدمه فعن فوائد البههاني (قده) ان عدم وجوب الاجتناب من غير المحصور مجمع عليه بين الكل و لا ريب فيه و مدار المسلمين فى الأعصار و الأمصار على ذلك و عن حاشيته على المدارك دعوى الضروره عليه و قال بكونه ضرورى الدين. و الظاهر من الضابطين الأولين المذكورين فى المقام الأول أو جعل المناط حكم العرف اما مطلقا أو مع التقييد باعتبار كون الأطراف موجودات بوجودات مستقلة، هو عدم الفرق بين الشبهتين إلا بإصابه

الغير المحصورة غالبا بما يوجب الرخصة في ترك مراعاة الواقع في أطرافه و على هذه الضوابط فيكون حكم الغير المحصورة كالمحصورة بعينه و على ما ارتضاه الشيخ الأ-كبر (قده) من بلوغ الأطراف المحتمل الى حد لا يعتنى العقلاء بالعلم الإجمالي الحاصل فيها لضعف احتمال وجود الحرام في كل واحدة من الأطراف بواسطة سعتها يكون العلم الإجمالي ملغى من حيث الحكم و ان كان متحققا حقيقة لكنه (قده) قد أمر فيه بالتأمل و قد ذكروا في وجهه عدم تمامية هذا الوجه و فساد مقايضة المضار الدنيوية بالآخروية بان عدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم انما هو في المضار الدنيوية التي يجوز عقلا توطين النفس على تحملها على تقدير المصادفة لبعض الأغراض العقلائية لا بالنسبة إلى العقاب فان التحرز من محتمله لازم عقلا و ان كان احتمالته في غاية البعد، فلا يجوز ان يكون بعد الاحتمال منشأ للقطع بالعدم كما هو مناط الرخصة في حكم العقل. و يمكن ان يذب عنه بان بعد الاحتمال يوجب سلب التنجز عن التكليف لكون المنجز هو الاحتمال الذي يعتنى به العقلاء. و صرف احتمال مخالفة التكليف لا يلزم احتمال العقاب بل مخالفة ما كان على تقدير ثبوته منجزا بقيام منجز عليه و الا ففي الشبهات البدوية أيضا يكون احتمال مخالفة التكليف في إجراء البراءة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٩

موجودا لكنه يقطع معه على عدم العقاب لعدم المنجز عليه على تقدير ثبوته و ليس العلم الإجمالي بثبوت تكليف في العالم بيانا لحكم هذه المخالفة المحتملة احتمالا بعيدا غير معتد به لدى العقلاء فيكون (ح) عقابا بلا بيان.

و مما ذكرنا يظهر اندفاع ما أورده الأستاذ المعظم العراقي (قده) عليه بان ضعف الاحتمال ان اخرج العلم الإجمالي عن كونه موجبا للاشتغال فالمخالفة القطعية (ح) جائزة و ان كان العلم الإجمالي معه موجبا للتنجز فاحتمال وجود تكليف منجز في كل طرف من أطراف المعلوم بالإجمال موجب لاحتمال العقاب فيصير كل طرف موردا للاحتياط فيجب تحصيل الموافقة القطعية.

و وجه الاندفاع واضح حيث ان في ترك امتثال الجميع بترك فعل جميع الأطراف في الشبهة الوجوبية أو فعل جميعها في الشبهة التحريمية يقطع بمخالفة التكليف المعلوم في البين و هذا بخلاف تركه في بعض الأطراف حيث أنه ليس فيه الاحتمال المخالفة احتمالا لا يعتنى به العقلاء فبالنسبة إلى المخالفة القطعية قام المنجز و تم البيان بخلاف الموافقة القطعية و هذا لعله ظاهر هذا.

و لكن الإنصاف ان هذا الوجه بعد لا يخلو عن شيء لان ترتب استحقاق العقاب على مخالفة الواقع المعلوم في البين في المقام نظير ترتب اثر السم على شربه في صورة المصادفة في المثال الذي ذكره الشيخ (قده) فكما ان شرب السم على تقدير المصادفة يؤثر أثره و لا- يمنع عن تأثيره ضعف احتمال وجوده فكذا ترتب استحقاق العقاب على مخالفة الواقع المعلوم بالإجمال على تقدير المصادفة مع فرض منجزية العلم الإجمالي يدور مدار مصادفتها و يصير منشأ لحكم العقل بوجوب دفعه عند احتمالته و لو كان الاحتمال ضعيفا غايته هذا على ما ارتضاه الشيخ (قده) في الضابط بين المحصور و غيره.

و على الوجه الرابع و هو الذي ابدعه شيخ أساتيدنا المرحوم النائيني (قده) من كون الضابط في غير المحصور هو بلوغ الأطراف في الكثرة إلى حد لا يتمكن المكلف عادة من جمعها و استعمالها بحيث تصير الكثرة منشأ لخروج مجموعها عن محل الابتلاء و ان كان كل واحدة من أطرافها داخله فيه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٠

فاللازم أولا- هو الفرق بين الشبهة التحريمية و الشبهة الوجوبية بجريان هذا الضابط في الأولى دون الأخيرة حيث ان كثرة الأطراف في الشبهة التحريمية يمكن ان تبلغ إلى مرتبة لا يتمكن المكلف من جمعها و استعمالها على نحو الاجتماع كما إذا علم بموطئية شاة من الشياة المذبوحة في الطهران المنتشرة في دكا كينه المعدة لبيعه فإنه لا يتمكن من جمع تمام تلك الشياة و استعمالها على نحو الاجتماع و هذا بخلاف الشبهة الوجوبية كما إذا علم بوجوب أكل لحم شاة من تلك الشياة فإنه يتمكن من

ترك أكل جميعها ففي الشبهة التحريمية لا يتمكن من المخالفة القطعية بخلاف الوجوبية فان مخالفتها بمكان من الإمكان و لازم ذلك هو عدم وجوب الموافقة القطعية في الأولى دون الأخيرة لأن وجوبها متفرع على حرمة المخالفة و المفروض انها في الشبهة التحريمية ليست محرمة لخروجها عن القدرة مع اعتبار مقدورية متعلق التكليف فإذا لم تكن المخالفة محرمة لم تكن الموافقة واجبة لتفرع وجوبها على حرمتها.

و اما الشبهة الوجوبية فلما كانت المخالفة ممكنة فيكون محرمة يجب الموافقة أيضا الا ان يعرض المانع عنها من الاضطرار أو الخروج عن محل الابتلاء و نحوهما فحال الشبهة الغير المحصورة في الشبهة الوجوبية عنده (قدس سره) حال الشبهة المحصورة و انما الفرق بينهما في الشبهة التحريمية و لا يخفى ان ما افاده (قده) إنكار للفرق مع ما فيه من الضعف لأن القدرة على الشيء انما هو بالتمكن من فعله و تركه معا بحيث يكون حال القادر ان شاء فعل و ان شاء ترك ففي الشبهة الوجوبية التمكن من ترك الجميع لا يصير منشأ لمقدوريته الا بعد التمكن من فعله كك كيف و الا لكان الجميع في الشبهة التحريمية أيضا مقدورا لتمكنه من تركه كك فالحق أن أطراف الشبهة بوصف الاجتماع غير مقدور للمكلف في الوجوبية و التحريمية لعدم تمكنه فيهما من فعل الجميع كك و ان كان متمكنا من ترك الجميع نعم تحصيل القطع بالمخالفة في الشبهة التحريمية بارتكاب الجميع غير مقدور بخلاف تحصيله في الشبهة الوجوبية فإن تحصيل القطع بها بترك جميع الأطراف بمكان من الإمكان.

و على الوجه السادس الذي ذكره المحقق الهمداني (قده) فاللازم عدم وجوب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥١

الاجتناب عن كل ما يحيط به من الأطراف و عدم حرمة المخالفة فإن الأصل الجارى فيما أحاط به لا يعارضه الأصل الجارى في غيره إذ لا اثر لهذا الأصل ما لم يحرز و لم يعلم ان ذلك الذى يمكن ان يكون طرفا للشبهة مما يعلمه قال (قده) فعمدة المستند بناء على هذا الضابط سلامة الأصل فيما أحاط به من الأطراف عن المعارض انتهى.

و لا- يخفى ما فيه فإنه مع بعد هذا التفسير في نفسه عن مراد الأصحاب عدم العلم بتفاصيل بعض الأطراف لا يوجب سقوط الأصل الجارى فيها لكى يسلم الأصل فى ما أحاط به عن المعارض الا ان يصير الجهل بتفاصيلها موجبا لخروجها عن محل الابتلاء و عليه فيكون المنشأ لسقوط منجزية العلم هو خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء و (ح) ينتفى الفرق بين المحصورة من الشبهة و غير محصورتها و الى ذلك يشير (قده) بقوله مما يعلمه و يتلى به حيث عطف الابتلاء على العلم و بالجملة فهذا الوجه أيضا ليس بشيء.

و الذى يمكن الاعتماد عليه هو التفصيل بين المخالفة القطعية و الموافقة القطعية بحرمة الاولى مطلقا و عدم وجوب الثانية فيما إذا صادف ما يوجب سقوط العلم عن المنجزية بالنسبة الى جميع أطرافه أو قام إجماع على عدم وجوبها و فيما عدا ذلك فاللازم هو الاحتياط و مراعاة جانب العلم و الله يهدى من يشاء.

و مما ذكرنا يظهر الخلل فيما افاده المصنف (قده) بقوله لا يجب الاجتناب عن شيء منه فإنه كان عليه ان يقول و ان لم يجز ارتكاب الجميع أيضا هذا ما عندى فى هذه المسألة و قد خرجنا فيها عن طرز تحرير الفقه لكونها من المسائل الأصولية و لم نكتف عن بيانها بحوالتها إلى الأصول مخافة ان تصير الحوالة بلا وصول و على الله التوكل فى جميع الأمور.

**[مسألة ٢- لو اشتبه مضاف فى محصور يجوز ان يكرر الوضوء أو الغسل الى عدد يعلم استعمال مطلق فى ضمنه]**

مسألة ٢- لو اشتبه مضاف فى محصور يجوز ان يكرر الوضوء أو الغسل الى عدد يعلم استعمال مطلق فى ضمنه فإذا كانا اثنين

يتوضأ بهما و ان كانت ثلاثة أو أزيد يكفى التوضى باثنين إذا كان المضاف واحدا و ان كان المضاف اثنين فى الثلاثة يجب استعمال الكل و ان كان اثنين فى أربعة تكفى الثلاثة و المعيار ان يزداد على عدد المضاف المعلوم بواحد و ان اشتبه فى غير المحصور جاز استعمال كل منها كما إذا كان المضاف واحدا فى ألف و المعيار ان لا يعد العلم الإجمالى علما و يجعل المضاف المشتبه بحكم العدم فلا يجرى عليه حكم الشبهة البدوية أيضا و لكن الاحتياط أولى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٢

فى هذه المسألة أمور.

الأول لا تأثير فى اشتباه الماء المطلق بالمضاف بالنسبة إلى جواز الشرب و الأكل و سائر استعمالاته إلا فى رفع الخبث و الحدث به اما فى رفع الخبث فلا ينبغى الإشكال فى جوازه فى الشبهة المحصورة بما ذكره المصنف (قده) فى رفع الحدث بان يكرر الغسل بكل واحدة من الأطراف بعدد يزداد على عدد المضاف المعلوم بواحد فإنه يقطع (ح) بحصول الغسل بالمطلق من غير فرق فى ذلك بين انحصار الماء بالمشتبه و بين وجود ماء آخر يعلم إطلاقه تفصيلا و كان خارجا عن أطراف الشبهة و سيظهر وجه نفي الفرق فيما نذكره فى استعماله فى رفع الحدث.

و مقتضى ما ذكره المصنف (قده) من عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة الغير المحصورة و جواز استعمال كل واحد منها فى رفع الحدث يكون ذلك فى رفع الخبث بطريق أولى و لكن فيما ذكره (قده) بحث يجىء الكلام فيه و عليه فالأحوط تكرير الغسل بأطراف المشتبه بالشبهة الغير المحصورة بما يحصل معه العلم بالغسل بالماء المطلق أيضا اللهم الا ان يكون بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء و كان الطرف المغسول به مما قد علم سبقه بالإطلاق هذا بالنسبة الى ما عدا رفع الحدث به و اما رفع الحدث به فيقع الكلام تارة فى الشبهة المحصورة و اخرى فى غيرها.

اما الأولى فإما يكون مع انحصار الماء بالمشتبه أو يكون مع وجود ماء مطلق خارج عن أطراف المعلوم بالإجمال اما مع الانحصار فلا شبهة فى صحة ما ذكره المصنف من وجوب الاحتياط بالتكرار المذكور لانه واجد للماء المطلق و متمكن من استعماله فى رفع الحدث و لو بالاحتياط المستلزم للتكرار و ما يذكر من الإشكالات فى الاحتياط بالتكرار من منافاته مع قصد الوجه و التميز و نحو ذلك مندفع بما ذكر فى الأصول و لا نزيل البحث فى ذكره هنا لانه لعله من الفضول و لم يحك الخلاف فى هذا الحكم الا عن القاضى فإنه منع من استعماله كك مستدلا بأنه حرام فيتعين التيمم و لا يخفى ان حرمة استعمال المضاف فى رفع الحدث تشريعى و استعماله فى رفعه بداعى تحصيل العلم باستعمال المطلق فى رفعه احتياطا لا- يوجب التشريع بل الاحتياط يصاده و يدافعه كما حقق فى محله و اما مع عدم الانحصار ففى جواز الاحتياط بالتكرار بحث لا من جهة منافاته مع ما ذكر من قصد الوجه و التميز بل لمكان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٣

كون المعيار فى الطاعة هو حكم العقل بكونها طاعة و العقل لا يرى الامتثال الإجمالى طاعة مع تمكن المكلف من الامتثال التفصيلى و لا أقل من الشك فى ذلك فلا بد من ان يقتصر على المتيقن و هو الامتثال التفصيلى و الى ما ذكرنا يؤل كلام الشيخ (قده) فى الرسائل حيث يقول ان الامتثال الإجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى لعب بأمر المولى فلا يرد عليه ما أورد من إمكان كونه لغرض عقلانى و هو استراحة النفس من الفحص و انه على تقدير تسليمه أيضا يكون اللعب فى كيفية الإطاعة لا فى أصلها فيتحقق الامتثال و لو مع اللعب فى كيفية الإطاعة و تمام الكلام فى ذاك موكول إلى الأصول و قد بسطنا القول فى ذلك فى كتاب الصلاة أيضا.

و كيف كان فالأحوط فى المقام مع وجود ما يعلم إطلاقه تفصيلا عدم الوضوء و الغسل بالمشتبه منه بالتكرار و لكن هذا

الاحتياط يجب مراعاته في استعمال المشتبه بالمضاف في رفع الحدث و اما في رفع الخبث فلا بأس عن استعماله فيه مع عدم الانحصار لعدم اعتبار الإتيان فيه بقصد الطاعة بل المعتبر حصول الغسل كيفما اتفق كما لا يخفى هذا تمام الكلام في المشتبه بالمضاف بالشبهة المحصورة.

و اما المشتبه بالشبهة الغير المحصورة فالذي صرح به المصنف (قده) في المتن هو جواز الاكتفاء به في رفع الحدث باستعمال أحد الأطراف المعلوم بالإجمال الذي يكون مشكوك الإطلاق و الإضافة و جعل وجهه و معياره عدم عدّ العلم الإجمالي علما بواسطة تكاثر أطراف معلومه و كثرة احتمالاته و قد ذكرنا ان لازمه جواز رفع الخبث به بطريق اولي و لا يخفى ما فيه لان العلم الإجمالي عند العالم به أمر وجداني لا يشوبه شك في تحققه حيث انه يرى الإنسان من نفسه انه اما ان يعلم إجمالا أو لا يعلم و إذا فرض وجوده في أطراف غير محصورة كيف يمكن ان يقال بأنه ليس بالعلم و الا- يلزم من وضعه رفعه و ان شئت فقل ان العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة لا يتفاوت معه في غير المحصورة بل في الشبهتين هو هو و انما التفاوت بتكاثر الاحتمالات في غير المحصورة من ناحية كثرة أطرافها دون المحصورة فالعلم الإجمالي في الشبهة الغير المحصورة كالعلم الإجمالي في الشبهة المحصورة المرددة أطرافها بين اثنين و المرددة بين العشرة فكما ان ترديد الأطراف بين الا-ثنين و العشرة لا- يوجب التفاوت في العلم فكذا الترديد بين الأطراف المحصورة و بين غيرها لا يوجب التفاوت فيه و ظني ان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٤

هذا ظاهر و لعل المصنف (قده) أخذ المعيار المذكور من الضابط الذي ذكره الشيخ (قده) بين المحصورة و غيرها و قد عرفت ما فيه مع انه يوجب التفاوت بين الاحتمالات القائمة بالأطراف قوة و ضعفا الا انه يصير منشأ لعدم عدّ العلم علما و على ذلك فاللازم عدم جواز الاكتفاء في استعمال أحد الأطراف في رفع الخبث فضلا عن الاكتفاء به في رفع الحدث بل مع عدم الانحصار يستعمل غيره و مع الانحصار يحتاط بما يحصل معه العلم باستعمال المطلق.

ثم ان توضيح قوله (قده) و يجعل المضاف المشتبه بحكم العدم فلا يجري عليه حكم الشبهة البدوية يحتاج الى بيان مقدمة. و هي ان العلم الإجمالي المتعلق بأطراف غير محصورة إذا لم يوجب تنجز معلومه و لا الموافقة القطعية فهل يجري على احتمال التكليف الناشئ من العلم به في الأطراف المحتملة حكم الشبهة البدوية فإذا كان التكليف المحتمل بالشبهة البدوية مورد البراءة و الإباحة كما في مشكوك الطهارة و النجاسة يرجع الى البراءة و إذا كان مورد الاحتياط كما فيما إذا علم بثبوت مال الغير في أمواله بناء على كون الأصل في الأموال هو الاحتياط يرجع الى الاحتياط أو لا يجري على احتمال حكم الشبهة البدوية بل يعامل معاملة إلغاء احتمال رأسا (وجهان) من قيام احتمال التكليف في كل طرف من الأطراف الغير المحصورة وجدانا لان العلم الإجمالي ليس الا العلم المقرون بالشك و الاحتمال الا ان العلم متعلق بشيء و هو الجامع بين الأطراف و الشك متعلق بشيء هو خصوصية كل طرف من الأطراف فالعلم الإجمالي لا- ينفك عن مخالطة الشك و من ان الاحتمال لما نشأ من العلم الساقط بواسطة كثرة أطراف معلومه فيوجب سقوط الاحتمال الناشئ منه بسقوط منشئه ففيمما علم بثبوت مال الغير في أمواله احتمال الحرمة في كل جزء من أمواله يلغى و يصير كان لم يكن كما ان العلم يعد كالا- علم و يكون كل جزء من اجزاء أمواله كأنه معلوم الحلية و انه لا شك في حليته أصلا.

و لا- يخفى ان الأقوى هو الأول إذ عدم ترتيب اثر العلم عليه لا يوجب رفع اليد عن ترتيب اثر الشك المختلط معه بعد فرض تحققه بالوجدان إذا عرفت ذلك فاعلم ان قول المصنف (قده) و يجعل المضاف المشتبه بحكم العدم فلا يجري عليه حكم الشبهة البدوية أيضا مبني على الوجه الأخير لكون الحكم عند الشك في الإطلاق و الإضافة بالشبهة البدوية هو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٥

الاحتياط لما استعرف في المسألة الآتية من عدم أصل يحرز به الإطلاق عند الشك فيه الا عند سبق العلم بإطلاقه فإنه يستصحب (ح) عند الشك في بقاءه فالمتحصل من هذه المسألة هو عدم جواز الاكتفاء في الشبهة الغير المحصورة باستعمال أحد الأطراف لوجهين.

أحدهما بطلان عدم عد العلم الإجمالى علما.

و ثانيهما صيرورة الشك المختلط مع العلم كالشبهة البدوية التي في المقام يرجع فيها الى الاحتياط و ينحصر مورد جواز الاكتفاء فيه باستعمال طرف واحد من الأطراف بما تحقق فيه أمران خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء حتى يسقط العلم عن المنجزية و كون الطرف الذى يريد استعماله مسبقا بالإطلاق حتى يستصحب بقاءه هذا ما عندى في هذه المسألة و الله الهادى إلى سواء السبيل.

### [مسألة ٣- إذا لم يكن عنده الا ماء مشكوك إطلاقه و إضافته]

مسألة ٣- إذا لم يكن عنده الا- ماء مشكوك إطلاقه و إضافته و لم يتيقن انه كان في السابق مطلقا يتيمم للصلاة و نحوها و الاولى الجمع بين التيمم و الوضوء به

إذا كان الماء منحصرا بما يشك في إطلاقه و إضافته فإن كان مسبقا بالإطلاق يستصحب إطلاقه فيستعمل في رفع الحدث من غير اشكال و ان كان مسبقا بالإضافة يحرز مضافيته بالاستصحاب فيتعين التيمم كما إذا كان قاطعا ببقاء إضافته و ان لم يعلم بحالته السابقة فليس أصل يحرز به إطلاقه أو إضافته فينتهى الى الأصل الحكيمى عند الشك في صحة استعماله في رفع الحدث و حيث ان الإطلاق الذى هو شرط صحة استعمال الماء في رفعه مشكوك يتعين التيمم كما في مثل الشك في مائئة المائع الذى عنده مثل ما إذا شك في كون المائع ماء أو سمنا مثلا بل المقام بالنسبة الى بعض أقسام المضاف من هذا القبيل بعينه و اما الجمع بين التيمم و الوضوء أو الغسل به فلانه و ان كان الشك في إطلاق ما عنده أو إضافته بدويا لكن يتولد منه علم إجمالى بوجوب الطهارة المائية أو الترابية عليه فان ما عنده ان كان ماء مطلقا يجب عليه الطهارة المائية من الغسل أو الوضوء و ان كان مضافا يجب عليه التيمم فيعلم بتوجه احد الخطابين اليه و مقتضى هذا العلم الإجمالى هو الاحتياط بإيجاد متعلق كلا الخطابين من الطهارة المائية و الترابية و هل رعاية هذا الاحتياط على نحو الأولوية كما عبر بها فى المتن أو اللزوم على ما يقتضيه العلم الإجمالى كما عليه الأصحاب فى نظير المقام و هو ما إذا كان إناء ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٦

أحدهما مطلق و الآخر مضاف و اشتبه المطلق منهما بالمضاف ثم انقلب أحدهما فإنهم صرحوا بوجوب الوضوء بالآخر و التيمم مقدما للاول على الثانى و ان أورد عليهم فى المدارك بما لا يرد عليهم (وجهان) مبنيان على ان هذا العلم الإجمالى ينحل أولا ينحل فعلى تقدير انحلاله لا يكون الاحتياط لزوميا بخلاف ما إذا لم ينحل و توضيح ذلك انه قد ثبت فى الأصول انه إذا اختلف الأصل الجارى فى أطراف المشتبه بإثبات التكليف و نفيه بان كان الجارى فى بعض أطرافه مثبتا و فى البعض الآخر نافيا يصير العلم الإجمالى به منحلا و ذلك لان وجوب امثال الحكم المعلوم بالإجمال فى كل طرف من أطراف المشتبه بحكم العقل من ناحية العلم الإجمالى انما يتم فيما إذا كان المنجز فى كل طرف من الأطراف على تقدير انطباق المعلوم بالإجمال عليه منحصرا بالعلم الإجمالى و إذا قام على بعض الأطراف منجز آخر من علم أو امارة أو أصل مثبت للتكليف يسقط العلم الإجمالى عن المنجزية بالنسبة إلى الطرف الذى لم يقم عليه المنجز و يجوز الرجوع فيه الى البراءة و الأصل النافى للتكليف إذا عرفت ذلك



فنقول العلم الإجمالى بوجوب احدى الطهارتين من المائيه أو الترابيه فى المقام منحل بإجراء الأصل المثبت فى طرف الترابيه فيجرى الأصل النافى فى الطرف المائيه و هو أصاله عدم وجدان الماء عند الشك فيه بواسطة وجود المشكوك إطلاقه و إضافته و قد أثبتنا فى محله ان موضوع وجوب التيمم هو عدم وجدان الماء على ما دل عليه قوله تعالى (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا) إلخ و من مقابله حكم التيمم المرتب على عدم الوجدان مع الوضوء يستكشف دخل وجدان الماء فى الوضوء فالمكلف الوجد للماء يجب عليه الوضوء و غير الوجد له يجب عليه التيمم و إذا كان عنده ما يشك فى كونه مطلقا أو مضافا و لم يكن قبله واجدا للماء فإنه يستصحب عدم واجديته و يترتب عليه عدم وجوب الطهاره المائيه و وجوب الطهاره الترابيه.

اما الأول فلان وجوب المائيه كان مترتبا على الوجدان و باستصحاب عدم الوجدان الذى نقيض الوجدان يثبت عدم وجوب المائيه الذى نقيض لوجوبها و اما الثانى فواضح لكون عدم الوجدان بنفسه موضوعا للطهاره الترابيه فالأصل الجارى فى أحد طرفى المعلوم بالإجمال و هو الطهاره الترابيه مثبت للتكليف و الجارى فى الطرف الأخر و هو الطهاره المائيه ناف له فينحل العلم الإجمالى و لا يجب فيه الاحتياط.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٧

و لا فرق فيما ذكرناه بين كون الموضوع فى وجوب المائيه هو الوجدان و فى الترابيه هو عدم الوجدان بما هما صفتان للمكلف أو كان المناط هو التمكن من استعمال الماء على ما هو التحقيق من كون الوجدان كنايه عنه فيكون المدار فى وجوب المائيه هو التمكن من استعمال الماء و فى الترابيه هو عدم التمكن منه و يكون الشك فى كون ما عنده مطلقا أو مضافا موجبا للشك فى التمكن فإنه يرجع أيضا الى استصحاب عدمه لو كان مسبوqa بعدمه قبل هذا المشكوك كما إذا وجد مقدارا من المال الذى يشك معه فى الاستطاعه فإنه يرجع الى استصحاب عدمها الثابت قبل وجوده و لا اشكال فيه بناء على دخل التمكن فى ملاك وجوب المائيه على ما هو مقتضى أخذه فى موضوعه حسبما استفدناه من أخذ عدمه موضوعا للتيمم و كيف كان جريان هذا الاستصحاب منوط بالعلم بفقدان الماء أو عدم التمكن من استعماله قبل الابتلاء بالمشكوك فلو كان مسبوqa بوجود الماء المعلوم إطلاقه ثم تلف و وجد هذا المشكوك إطلاقه و إضافته فالمتعين (ح) هو الاحتياط بالجمع بين المائيه و الترابيه و لعل أمر سيد مشايخنا (قده) بالاحتياط فى حاشيته على المقام مبنى على ذلك إذ قلما يتفق فقدان الماء أو العلم بفقدانه قبل وجدانه المشكوك إطلاقه و هل يصح استصحاب وجود الماء فيما كان مسبوqa بوجوده ثم تلف و وجد ما شك فى إطلاقه الأقوى عدم لكونه من قبيل القسم الأول من أقسام القسم الثالث من أقسام استصحاب الكللى أعنى ما كان الكللى موجودا فى ضمن فرد تلف قطعا و شك فى وجود آخر مقارنا لتلفه فإنه لا يجرى فيه الاستصحاب فالمتحصل من هذه المسأله هو وجوب الاحتياط بالجمع بين الطهاره المائيه و التيمم فيما إذا كان عنده ما يشك فى إطلاقه و إضافته إلا إذا علم بعدم تمكنه من استعمال الماء فى الطهاره المائيه قبل وجدانه هذا المشكوك. حيث انه يكتفى (ح) بالتيمم

#### [مسأله ٤- إذا علم إجمالا ان هذا الماء اما نجس أو مضاف يجوز شربه]

مسأله ٤- إذا علم إجمالا ان هذا الماء اما نجس أو مضاف يجوز شربه و لكن لا يجوز التوضى به و كذا إذا علم انه اما مضاف أو مغصوب و إذا علم انه اما نجس أو مغصوب فلا- يجوز شربه أيضا كما لا- يجوز التوضى به و القول بأنه يجوز التوضى به ضعيف جدا

اما جواز الشرب فيما إذا علم انه نجس أو مضاف أو انه مضاف أو مغصوب فلعدم تأثير العلم الإجمالى فى المنع عنه لان شرط

منجزيته هو ان يكون معلومه حكما فعليا على كل تقدير من تقادير انطباقه على الأطراف و من المعلوم عدم تأثير هذا العلم مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٨

على تقدير كون المعلوم مضافا بحسب الواقع فى المنع عن الشرب فىكون الشك فى جواز شربه من جهة احتمال نجاسته فقط عند الدوران بين كونه نجسا أو مضافا أو غصبيته فقط عند الدوران بين كونه غصبا أو مضافا فيرجع فيه الى البراءة و اما عدم جواز الوضوء فى هاتين الصورتين كعدم جوازه مع عدم جواز الشرب أيضا فيما إذا علم بأنه نجس أو مغصوب فللقطع التفصيلى بعدم جواز الوضوء فى الصورتين أو عدم جوازه مع عدم جواز الشرب فى الصورة الأخيرة و هذا واضح ضرورة العلم التفصيلى ببطلان الوضوء بماء يعلم انه اما نجس أو مضاف أو انه اما مضاف أو مغصوب حيث انه لو كان نجسا لا يجوز الوضوء به و لو كان مضافا أيضا لا يجوز الوضوء به و كذلك فيما إذا كان الترديد بين الغصب و الإضافة إذ يعلم تفصيلا بعدم جواز الوضوء به اما لمكان كونه مغصوبا أو لكونه مضافا و كذلك فى الصورة الثالثة يعلم تفصيلا بعدم جواز شربه و الوضوء به اما من جهة كونه نجسا أو كونه غصبا و قد ثبت وجوب اتباع العلم التفصيلى المتولد من العلم الإجمالى عقلا و ما ورد فى بعض الموارد من جواز مخالفته شرعا فيحتاج إلى تأويل لا ينتمى به القاعدة العقلية و لا يحتاج لإثبات عدم جواز الوضوء الى التمسك بالعلم الإجمالى بفساد الوضوء على تقدير النجاسة أو حرمة التصرف فيه على تقدير الغصبة ثم بيان ان فساد الوضوء أثر شرعى مترتب على نجاسة الماء المعلوم بالإجمال نجاسته أو غصبيته و لا يحتاج فى تأثيره كون عدم جواز الوضوء به أثرا له حتى يتشكل فيه بالمنع عن حرمة الوضوء بالماء النجس بالحرمة الذاتية كما فى مستمسك العروة فإنه تطويل بلا حاجة بعد ما بيناه من القطع التفصيلى ببطلان الوضوء فى الصور الثلاث اما من جهة كونه مائه نجسا أو مضافا فى الأولى أو كونه مضافا أو مغصوبا فى الثانية أو كونه مغصوبا أو نجسا فى الثالثة كحصول القطع التفصيلى بعدم جواز شربه فى الأخيرة أيضا.

و ما نقله المصنف من القول بجواز التوضى بما علم إجمالا بنجاسته أو غصبيته فلم أر القائل به بعد ان تفحصت و لعل الوجه فيه هو دعوى عدم منجزية العلم الإجمالى مع عدم اتحاد سنخ التكليف كما ادعاه فى الحدائق فى مقام الرد على صاحب المدارك أو عدم ترتب الحكم التكليفى على نجاسة الماء بناء على عدم حرمة التوضى به ذاتا أو ان عدم المغصوبية من الشروط العلمية فى صحة الوضوء فيشترط فى صحته ان لا يكون الماء مغصوبا عند العلم بالغصب لكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٩

الأول مندفع بعدم الفرق فى العلم الإجمالى بين تعلقه بما يتحد سنخا كالوجوب المردد بين شيئين أو لا كحرمة هذا الشئ أو وجوب شئ آخر و الثانى بما بيناه من حصول العلم التفصيلى ببطلان الوضوء و لو كان ناشيا عن العلم الإجمالى و به يندفع الأخير أيضا إذ الشرط و ان كان الغصب المعلوم لكن لا فرق فى العلم به بين ان يكون إجماليا أو تفصيليا و بعد فرض منجزية العلم الإجمالى يؤثر فى تنجز حرمة التصرف فى الغصب الذى طرف للعلم الإجمالى فيبطل الوضوء (ح) بما يكون من أطراف المعلوم بالإجمال اما من جهة كونه غصبا أو من جهة كونه نجسا كما لا يخفى.

### [مسألة ٥- لو أريق احد الإنائين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصبة لا يجوز التوضؤ بالآخر]

مسألة ٥- لو أريق احد الإنائين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصبة لا- يجوز التوضؤ بالآخر و ان زال العلم الإجمالى و لو أريق احد المشتبهين من حيث الإضافة لا يكفى الوضوء بالآخر بل الأحوط الجمع بينه و بين التيمم قرر فى الأصول انه يعتبر فى تنجز العلم الإجمالى فى وجوب امتثال الحكم المعلوم بالإجمال برعاية الاحتياط فى جميع أطرافه

ان لا- يكون بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء و اما مع خروجه فلا يجب الاحتياط فيما بقى من الأطراف فى محل الابتلاء لكن يجب ان يكون خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء قبل حدوث العلم الإجمالى أو مقارنا مع حدوثه و إذا كان الخروج بعد حدوث العلم لا يؤثر فى إسقاط العلم الإجمالى عن أثره فى التنجيز بل يجب رعايته الاحتياط بموافقة الواقع فى الباقى من الأطراف فى محل الابتلاء كيف و الا- يلزم ارتكاب بعض أطراف ما علم تحريمه بالإجمال بإتلاف بعض منها كما إذا علم بخمريه احد الإنائين أو نجاسته فإنه لو كان الخروج بعد العلم موجبا لسقوط العلم عن أثره لكان اللازم جواز ارتكاب احد الإنائين بعد اراقه الآخر بعد العلم الإجمالى و هذا كما ترى.

و السر فى ذلك أمران (أحدهما) ان عدم فقد المكلف به ليس من قيود التكليف به شرعا بان يكون التكليف به مشروطا بعدم فقد شرعا و ان كان مشروطا بعدمه عقلا و إذا لم يكن شرطا شرعيا للتكليف يعلم بسبب العلم الإجمالى بأنه ممن اشتغلت الذمه بتكليف مطلق إلى الأبد و الشك بعد الفقد شك فى الخروج عما اشتغلت الذمه به يقينا فيكون مورد الاشتغال و هذا الوجه كما ترى مبنى على تسليم انحلال العلم الإجمالى بواسطة خروج بعض الأطراف عن محل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦٠

الابتلاء بعد العلم الإجمالى و تمسك بقاعدة الاشتغال بادعاء رجوع الشك إلى مرحلة الفراغ و كأنه مختار المصنف (قده) أيضا حيث يقول و ان زال العلم الإجمالى و ثانيهما ان فقد بعض الأطراف بعد العلم لا- يؤثر فى زوال العلم الإجمالى و ذلك بعد الفراغ عن تأثير العلم الإجمالى فى التدريجيات مثل أثره فى الدفعى كما هو الحق و توضيح ذلك ان خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء اما يكون فى الساعة المتأخرة المتصلة بآن حدوث العلم ثم بعد تلك الساعة يصير مورد الابتلاء و اما يكون فى تلك الساعة مورد الابتلاء ثم يخرج بعدها عن مورده و بالجملة خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء اما يكون فى أول زمان العلم به المتصل بزمانه أو يكون فى وسط زمان التكليف أو يكون فى آخره. و لنفرض زمان التكليف من أول الصبح الى الغروب و إذا كان بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء فى أول زمان التكليف يعلم بالعلم الإجمالى بوجوب الاجتناب مثلا اما عن الكأس الذى يكون مورد الابتلاء من أول زمانه الى آخره أو عن الكأس الأخر من ابتداء الساعة الثانية إلى آخر زمانه. و ان كان الخروج فى وسط زمان التكليف يصير المعلوم بالإجمال مرددا بين هذا الكأس الذى مورد الابتلاء من أول زمان التكليف الى آخره و ذاك الأخر فى طرفى وسط التكليف و هما أول زمانه و آخره و ان كان الخروج فى آخره فيعلم إجمالا بوجوب الاجتناب اما عن هذا فى تمام المدة أو عن ذاك الى زمان خروجه عن محل الابتلاء و الحاصل انه بعد كون الطرف بعد العلم مورد الابتلاء و لو فى ساعة يجعل ما يكون منه مورد الابتلاء طرفا و ما يكون فى تمام زمان التكليف مورد الابتلاء طرفا آخر فيكون علم إجمالى متعلقا بوجوب الاجتناب اما عن الذى فى ساعة من الزمان مورد الابتلاء و اما عن الذى فى تمام زمان التكليف مورده فالطرف الذى فى ساعة من زمان التكليف بعد العلم الإجمالى مورد الابتلاء يقع طرفا للطرف الذى فى تمام زمانه مورد له فلا يكون العلم الإجمالى منحلا بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء و لا زوال له به كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فاعلم ان من صغريات تلك القاعدة الفروض الثلاثة التى ذكرها المصنف (قده) فى المتن: و هى ما إذا علم إجمالا بنجاسة أحد الإنائين ثم بعد العلم بها أريق أحدهما و خرج بالإراقه عن محل الابتلاء فإنه لا يجوز الوضوء بالآخر الباقى، و ما إذا علم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦١

إجمالا بغصبيه احد المائين فارق أحدهما فإنه لا يجوز أيضا الوضوء بالآخر و ما إذا علم بإضافة احد الإنائين فارق أحدهما فإنه لا يجوز الاكتفاء بالوضوء بالآخر بل يحتاج ان ينضم اليه التيمم إذا لم يكن له ما يعلم بإطلاقه تفصيلا.

و ربما احتمل فى الأخرى بكفاىة الضوء فقط بتوهم استصحاب بقاء الوجدان الذى كان ثابتا قبل الإراقه حيث انه كان يعلم بوجود الماء المطلق عنده قبلها لكنه فاسد لأن أصالة بقاء الوجدان لا يثبت إطلاق الماء الباقى بعد اراقه ما أرىق فما لم يحرز إطلاقه لا يحصل الجزم بصحة الضوء به فىحتاج الى ضم التيمم لاحتمال اضافة الباقى. و قد يحتمل الاكتفاء بالتيمم فقط بدعوى تحقق عدم الوجدان بعد الإراقه و لو مع وجود الباقى لعدم العلم بكونه ماء مطلقا بناء على ان يكون المراد من عدم الوجدان عدم العلم به و لو كان عنده واقعا و هو أيضا مدفوع بأنه مع الشك فى الوجدان لا سبيل الى دعوى الاكتفاء بالتيمم فقط مع انه لم يحرز بعد فقدان الماء فما لم يحرز الفقدان الذى موضوع للتيمم يجب عليه رعايه الاحتياط.

### [مسألة ٦- ملاقى الشبهه المحصوره لا يحكم عليه بالنجاسة]

مسألة ٦- ملاقى الشبهه المحصوره لا يحكم عليه بالنجاسة لكن الأحوط الاجتناب وقع البحث فى وجوب الاجتناب عن ملاقى المشتبه بالنجس بالشبهه المحصوره و ربما يقال بوجوبه و يستدل له بوجوه. الأول ان وجوب الاجتناب عنه انما هو جاء من قبل وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح بمعنى ان ما يدل على وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح يدل على وجوبه عنه و عن ملاقيه و ان الاجتناب عن الملاقى من شئون الاجتناب عن الملاقى و لا يحصل امتثال الخطاب بالاجتناب عنه الا بالاجتناب عن ملاقيه و على هذا استدلل السيد أبو المكارم ابن زهره على نجاسة ملاقى النجس بآيه و جوب الهجر اعنى قوله تعالى (وَ الرَّجْزَ فَاهُجْرًا) فان الاستدلال بها لا- يتم الا- بناء على ان وجوب الاجتناب عن النجس موجب لوجوبه عن ملاقيه.

الثانى ان ما دل على وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح و ان لم يدل بالمطابقه على وجوبه عن الملاقى الا انه يستلزمه فالأمر بالاجتناب عن الشئ مستلزم للأمر بالاجتناب عما يلاقيه.

الثالث ان الملاقى بالكسر يصير كالملاقى طرفا للعلم الإجمالى فىصير حال الملاقى

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١، ص: ٢٦٢

و الملاقى كقسمه احد الإنائين قسمين و إفراغه فى انائين حيث ان كل قسمه منه طرف للعلم الإجمالى.

و أجيب عن الأول بان ما يدل على وجوب الاجتناب عن النجس لا يدل على وجوب الاجتناب عن المنتجس ما لم يكن عليه عين من النجس و الاستدلال عليه بايه الرجز ممنوع إذ ليس المراد من الاجتناب عن النجس الا- الاجتناب عن عينه و ان دلالة الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس على وجوب الاجتناب عن ملاقيه مبنى على سرايه الملاقى بالفتح الى ملاقيه حتى يكون شخص وجوب الاجتناب المتعلق بالملاقى متعلقا بملاقيه من جهة توسعه موضوعه نظير ما إذا أرىق فى كأس من الماء النجس كأس آخر بحيث صار ماء الكأسين ماء واحدا فان نفس الحكم بوجوب الاجتناب عن الكأس الأول قبل الإلقاء يعم و يشمل ما القى عليه لا ان الماء الأول الملقى عليه يخص بخطاب و الماء الأخير الملقى يخص بخطاب آخر.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى؛ ج ١، ص: ٢٦٢

لكن الحكم بنجاسة الملاقى بالكسر من باب السرايه ممنوع. بل الظاهر كون وجوب الاجتناب عنه من جهة تعلق خطاب آخر

مستقل به مخالف مع الخطاب المتعلق بالملاقى بالفتح فى السنخ حيث انه خطاب متعلق بالاجتناب عن النجس و فى الملاقى بالكسر خطاب متعلق بالاجتناب عن المتنجس فقياس الملاقى و الملاقى ياراقه ماء إناء على إناء من الماء النجس ممنوع و لو سلم صحته فيحتمل ان يكون لخصوصية النجاسة دخل فى ذلك فلا- دلالة فيه على وجوب الاجتناب عن ملاقى كلما يجب الاجتناب عنه و لو لم يعلم نجاسته.

و عن الثانى ان الملازمة بين نجاسة الشئ و تنجس ملاقيه و ان كانت ثابتة كما سيأتى فى باب النجاسات الا ان الملازمة بين وجوب الاجتناب عنه و وجوب الاجتناب عن ملاقيه ممنوعة.

و اما عن الثالث فقد اختلف المسالك فى الجواب عنه فعلى مسلك الشيخ الأكبر (قده) من جريان الأصول فى أطراف المعلوم بالإجمال و تساقطها بالمعارضة فيجاب بعدم معارضة الأصل الجارى فى الملاقى مع الأصل الجارى فى صاحب الملاقى بالفتح لكون الأصل فى الملاقى بالكسر مسيبيا و الأصل فى الملاقى بالفتح سيبيا و هو فى رتبة الأصل الجارى فى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦٣

صاحب الملاقى و مع تعارضهما و تساقطهما يبقى الأصل الجارى فى الملاقى بلا- معارض الا ان تحصل الملاقاة قبل العلم الإجمالى ففقد الملاقى بالفتح ثم حصل العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى أو صاحبه فإنه (قده) قال (ح) بوجوب الاجتناب عن الملاقى و ذكر فى وجهه معارضة الأصل الجارى فى الملاقى (ح) مع الجارى فى صاحب الملاقى لعدم جريان الأصل فى الملاقى (ح) لفقده على ما ثبت من عدم جريان الأصل فيما لا يتلى به المكلف و لا اثر له بالنسبة اليه. و أورد عليه أستاذنا المعظم العراقى (قده) بمنع عدم ترتب الأثر فى إجراء الأصل فى المفقود كيف و طهارة الملاقى من آثار طهارة الملاقى الثابتة له باستصحابها فيما إذا كان مسبوqa بالطهارة أو بقاعدتها فيما إذا لم يكن كذلك و لا يشترط فى صحة إجراء الأصل فى مجراه وجود المجرى و المورد عند جريانه بل المعتبر ترتب الأثر على جريانه و لو كان مفقودا كما إذا شك فى صحة الوضوء من جهة الشك فى نجاسة مائه فإنه يرجع فى الماء إلى قاعدة الطهارة أو استصحابها و لو مع تلف الماء لأن الأصل و لو مع تلف الماء يؤثر فى رفع حكم الشك عن الوضوء لكون الشك فيه مسيبيا عن الشك فى الماء أو شك فى بقاء نجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك بقاء طهارته فإنه يستصحب بقاء طهارة الماء و يرفع به حكم الشك فى بقاء نجاسة الثوب و لو تلف الماء قال (قده) و هذا معلوم لا- شبهة فيه و عليه فيقع التعارض بين الأصل الجارى فى الملاقى و الجارى فى صاحبه و يقع الأصل الجارى فى الملاقى سليما عن المعارض هذا بناء على الجرى على قاعدة تعارض الأصول و سقوطها فى أطراف المعلوم بالإجمال بالتعارض و اما بناء على عليه العلم الإجمالى للتنجز و سقوط الأصول فى أطراف المعلوم بالإجمال و لو لم تكن معارضة فللقول بوجوب الاحتياط فى الملاقى فى الصورة المذكورة أعنى ما إذا كانت الملاقاة و فقد الملاقى قبل العلم الإجمالى وجه و هو عدم تأثير العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى و صاحبه حين فقدان الملاقى فلا- مانع (ح) عن تأثير العلم الإجمالى بين نجاسة الملاقى و صاحب الملاقى قال (قده) و لعل الشيخ (قده) ذكر هذا الفرع على ما ارتكز فى خاطره الشريف من عليه العلم الإجمالى للتنجز و سقوط الأصول و لو لم تكن معارضة و ان كان الظاهر من بعض عبائره هو القول بالافتضاء و إسقاط الأصول بالمعارضة و بالجملة هذا على مسلك التعارض و لما لم يكن مسلك التعارض مرضيا عند صاحب الكفاية اتخذ فى الجواب عن العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى أو صاحب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦٤

الملاقى مسلکا آخر و قال بأن الملاقى على تقدير نجاسته فرد آخر من النجس غير الملاقى و يخصه خطاب آخر بالاجتناب عنه فيكون هاهنا علمان اجماليان أحدهما يتعلق بنجاسة الملاقى و صاحبه و الآخر يتعلق بنجاسة الملاقى و صاحب الملاقى و هذان

العلمان في تقدم حدوث أحدهما و تأخر الآخر أو تقارنهما يتصور على ثلاثة أنحاء.

الأول ان يكون العلم بنجاسة الملاقى و صاحبه متقدما و العلم بنجاسة الملاقى و صاحب الملاقى متأخرا و في هذه الصورة حكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى لأن تأثير العلم الإجمالي في وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف يتوقف على تماميته في تنجز المعلوم به على كل تقدير من تقادير انطباقه على الأطراف بحيث لو انطبق على كل طرف لكان تنجزه بسبب العلم به و هذا متوقف على عدم قيام منجز آخر على بعض الأطراف فلو قام عليه منجز لسقط العلم الإجمالي عن المنجزية و لو في الطرف الذي لا يكون عليه منجز غيره و في هذه الصورة قام العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى و صاحبه أو لا و صار صاحب الملاقى به واجب الاجتناب بوجوب منجز من ناحية هذا العلم ثم قيام العلم الإجمالي الأخير بين نجاسة الملاقى و صاحب الملاقى لا يؤثر في وجوب الاجتناب عن صاحب الملاقى لصيرورته واجب الاجتناب عن قبل العلم الأول فلا يكون مؤثرا في وجوب الاجتناب عن الملاقى أيضا.

الثاني ان يكون العلم بنجاسة الملاقى بالكسر و صاحب الملاقى بالفتح متقدما و العلم بنجاسة الملاقى و صاحبه متأخرا كما إذا علم بنجاسة أحد الإنائين مثلا ثم علم بملاقاة أحدهما المعين مع إناء ثالث و ان نجاسته على تقدير كونه نجسا ليس الا من جهة تلك الملاقاة فإنه يحصل العلم الإجمالي بنجاسة هذا الإناء الثالث أو عدل المعلوم بالعلم الأول و حكم في هذه الصورة بوجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر و عديله دون الملاقى عكس النحو الأول الثالث ان يحصل العلمان دفعة واحدة و ذلك كما إذا علم بالملاقاة أولا ثم علم إجمالا بنجاسة الملاقى و الملاقى أو نجاسة صاحبهما فيكون العلم بنجاسة الملاقى و صاحبه في زمان العلم بنجاسة الملاقى و صاحب الملاقى و حكم في هذه الصورة بوجوب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى معا هذا محصل مرامه.

و قد أورد عليه تارة بأن التكليف بوجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر متأخر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦٥

بالرتبة عن التكليف بوجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح لتأخر موضوعه و هو تنجسه عن موضوع حكم الملاقى و هو نجاسته و بيان ذلك ان الخطاب بالاجتناب عن النجس و المتنجس و ان فرض كونه واحدا في مرحلة الإنشاء بأن إنشاء الحكم في مرحلة الإنشاء هكذا اجتنب عن النجس و المتنجس لكن المنشأ بذاك الإنشاء الواحد ينحل إلى أحكام متعددة حسب تعدد افراد النجس و المتنجس فيختص بكل فرد منهما فرد من الحكم فان كانت تلك الأفراد عرضية تكون أحكامها المنحلة عن ذاك الحكم الإنشائي عرضية فيكون عروض كل حكم لموضوعه المختص به في عرض عروض بقیة الأحكام لموضوعاتها العرضية و ان كانت طولية فتصير الاحكام العارضة عليها أيضا طولية رتبة و ذلك لان موضوع احد الحكمين مثلا إذا كان متأخرا عن موضوع الحكم الآخر يكون حكمه متأخرا عن حكمه قهرا و إذا كان (ب) مثلا متولدا من (ا) كان ما يعرضه من العارض متأخرا عن (ا) بمرتبتين لان عارض (ب) متأخر عن (ب) حسب تأخر كل عرض عن موضوعه و المفروض ان (ب) متأخر بالرتبة عن (ا) فعارض (ب) المتأخر عنه يصير متأخرا عن (ا) بمرتبتين و هذا التقديم و التأخير بالرتبة واقعي لا يختلف بالعلم بهما أو الجهل بهما كان العلم بالمتقدم منهما متقدما على العلم بالمتأخر أو متأخرا عنه أو مقارنا معه و في المقام يكون الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر متأخرا عن تنجسه الناشى عن ملاقاته مع الملاقى لو كان الملاقى نجسا فالحكم بالاجتناب عن النجس و المتنجس انحل الى حكمين و هما اجتنب عن الملاقى النجس و اجتنب عن الملاقى المتنجس و تنجس الملاقى نشأ من ملاقاته مع الملاقى فيكون متأخرا عنه بالرتبة و في طوله فحكم بوجوب الاجتناب عنه متأخر عن حكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى بواسطة تأخر موضوعه عن موضوعه و مما ذكرنا يظهر الخلل فيما أفاده في مستمسك العروة من قوله ان العلم بنجاسة

الملاقى بالكسر و طرف الملاقى بالفتح ليس منجزا لعدم تعلقه بالحكم بل بالموضوع و انما المنجز العلم بوجود الاجتناب عن أحد الأصليين المتولد من العلم بالنجاسة في أحدهما و العلم بوجود الاجتناب عن أحد الأمرين من الملاقى بالكسر و طرف الملاقى بالفتح المتولد من العلم بنجاسة أحدهما و العلم بالوجوب في المورد الثاني ليس متولدا من العلم به في المورد الأول فلا ترتب بينهما و ان الترتب بين عليهما و هما العلمان بالموضوع لكنهما لا اثر لهما ترتبا أو لم يترتبا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦٦

انتهى بعبارة و لا يخفى ما فيه فان العلم بالحكم في الموردين إذا كان معلولا من العلم بالموضوعين يكون متأخرا عن العلم بهما قهرا ضرورة تأخر كل معلول عن علته مع ان تولد العلم بالوجوب في المورد الثاني عن العلم به في المورد الأول و عدم تولده أجنبي عن البحث و انما المهم تأخر حكم المورد الثاني عن حكم المورد الأول سواء كان العلم به متولدا عن العلم بحكم المورد الأول أو كان العلم بحكم المورد الأول متولدا عن العلم بحكم المورد الثاني أو لم يكن بين العلمين ترتب أصلا بل كانا عرضيين.

و بالجملة إذا ظهر تقدم رتبة الحكم بوجود الاجتناب عن الملاقى بالفتح و طرفه يكون العلم به منجزا لوجوب الاجتناب عنه و عن طرفه و لو تأخر العلم به عن العلم بوجود الاجتناب عن الملاقى بالكسر و عن الطرف فضلا عن ان يكون مقارنا و السرفى ذلك هو ان العلم بوجود الاجتناب طريقي محض لا- شائبة للموضوعية فيه فالحكم للمعلوم فان كان المعلوم سابقا يختص التنجز به بالعلم به و لو كان العلم به متأخرا عن معلوم متأخر عنه و نتيجة ذلك انحلال العلم الأول المتعلق بالمعلوم المتأخر عند حصول العلم الثاني بالمعلوم المتقدم هذا محصل ما يرد على الكفاية في المقام حسبما أورده عليه شيخ أساتيدنا (قده).

و اخرى بما أورده عليه شيخنا المعظم العراقي (قده) و حاصله ان ما أفاده في الكفاية من التفاوت بين الأنحاء الثلاثة مبني على ان يكون العلم الإجمالي بحدوثه موجبا للتنجز المعلوم إلى الأبد و هو ممنوع كيف فلو ارتفع العلم بطرو الشك على المعلوم أو العلم بخلافه لا يبقى أثره قطعا و هذا معلوم في العلم التفصيلي بالوجدان فكيف بالعلم الإجمالي بل التحقيق ان العلم و ان كان طريقيا بالنسبة إلى متعلقه لكنه موضوعي بالنسبة إلى حكم العقل بتنجز متعلقه متوقف على بقائه فلبقائه دخل في تنجز المتعلق كحدوثه و (ح) فلا- اثر لسبق احد العلمين بل للتنجز يستند إليهما معا في صورة تحقق المتأخر فلا يكون العلم الأول علته تامة فتتنجز و جوب الاجتناب عن صاحب الملاقى عند تحقق العلم الثاني سواء كان العلم الأول متعلقا بوجود الاجتناب عن الملاقى و صاحبه و الثاني بوجود الاجتناب عن الملاقى و صاحب الملاقى أو كان بالعكس و يكون حال الأنحاء الثلاثة كما لو علم بنجاسة انائين أو إناء ثالث حيث يجب الاجتناب عن الجميع فيجب الاجتناب في المقام أيضا عن الملاقى و الملاقى و الطرف الأخر فحديث

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦٧

تأخر العلم بوجود الاجتناب عن الملاقى عن العلم بوجوبه عن الملاقى لا يثمر في إخراج الملاقى عن حكم المعلوم بالإجمال هذا.

و أورده عليه في مستمسك العروة بان اناطة التنجز بالعلم حدوثا و بقاء و ان كان مما لا ينبغي الارتباب فيه الا ان غاية ما تقتضيه هي كون التنجز في حال حدوث العلم الثاني مستندا الى العلمين معا في ذلك الآن لكن هذا المقدار لا يوجب إلحاق الفرض بما إذا علم بنجاسة انائين أو إناء ثالث إذ في هذا الفرض لما كان احد العلمين متقدما و الآخر متأخرا يصح اسناد التنجز الى المتقدم و يكون إسناده إليه موجبا لسقوط المتأخر عن التأثير و انحلاله به من غير لزوم الترجيح بلا مرجح بل المرجح و هو سبق العلم المتقدم موجود و هذا بخلاف فرض اقتران العلمين لانه يتمتع ان ينحل أحدهما بالآخر لانه ترجيح من غير مرجح الى ان

قال و انحلال العلم المتأخر بالعلم المتقدم بحيث يسقط عن التأثير ليس حقيقيا بل هو حكمي و ليس عقليا بمعنى ان العقل يحكم بسقوطه و عدم تأثيره في تنجز مؤداه بل هو عقلائي بمعنى ان العقلاء لا يرون اللاحق حجة على مؤداه بل الحجة عندهم هو السابق لا غير هذا محصل مرامه و لا يخفى ما فيه فإنه بعد فرض تسليم اناطة التنجز بالعلم أو بكل منجز و لو كان أصلا أو اماره حدوثا و بقاء يكون تنجز ما قام عليه المنجز في كل آن بقيام المنجز عليه في ذاك الآن لا آن قبله أو بعده و يكون حصول التنجز فيما قام عليه المنجز كحصول الضوء في البيت باشتعال السراج فيه حيث ان النور الخارج من السراج في كل آن هو المنشأ لاضائه البيت منه في ذلك الآن لا نور قبله و لا بعده و ان شئت فقل كحال الوجود بالنسبة إلى المهية حيث ان تحققها في كل آن بوجود يصل إليها من مبدعها في ذاك الان لا آن قبله و لا بعده و عند حصول العلم الثاني لا يعقل استناد التنجز الى العلم الأول فقط لان الاستناد إلى الأول فقط حين حصول الثاني ترجيح بلا مرجح كما لا يعقل استناده الى كل واحد من العلمين مستقلا للزوم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فلا محيص الا من القول بكون التنجز مستندا إليهما معا و يصير العلم الأول جزء من علته التنجز عند حصول العلم الثاني بعد ان كان علة تامه له قبله و منعه عن كون المسألة عقليا لا يخلو عن الغرابة إذ لو لم تكن هذه المسألة عقلية مع انها من الصعوبة بمكان بعيد فليس لنا مسألة عقلية أصلا ثم ما معنى كونها عقلائية و ما وجه انهم لا يرون العلم اللاحق حجة على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦٨  
مؤداه و ما وجه جواز اتباعهم في ذلك.

و أغرب من ذلك ما ذكره المشكيني (قده) في حاشيته على الكفاية من ان التنجزات البعدية مستنده الى حدوث العلم الأول قال و لذا لو أخرج أحد الأطراف عن الابتلاء أو حدث مانع آخر من موانع الفعلية بقي التكليف في الآخر على تنجزه. إذ لا يخفى ما فيه و اما بقاء التكليف في الآخر على تنجزه عند خروج أحد الأطراف عن الابتلاء أو حدوث مانع آخر فلما تقدم منا من تصوير العلم الإجمالي بين الأطراف التدريجية و العلم الإجمالي المورّب على حسب تعبير أستاذنا العراقي (قده) هذا تمام الكلام فيما سلكه في الكفاية في مقام الجواب عن كون الملاقي طرفا للعلم الإجمالي.

و سلك أستاذنا معظم العراقي مسلكا ثالثا و قال (قده) بتأخر العلم الإجمالي المردد بين الملاقي و الطرف عن العلم الإجمالي المردد بين الملاقي و بينه و ذلك لان منشأ العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو صاحب الملاقي هو العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو صاحبه و ذلك لا مطلقا بل فيما إذا حصل العلم بنجاسة الملاقي أو صاحب الملاقي من ناحية ملاقاة الملاقي للملاقي و إذا كان العلم بنجاسته أو نجاسة صاحب الملاقي معلولا للعلم بنجاسة الملاقي أو صاحبه لا بد أن يؤثر العلم الذي هو العلة للآخر فقط و لو في حال البقاء لانه المتقدم على الآخر بالرتبة و إذا كانت رتبته متقدما على الآخر فيكون تأثيره أيضا متقدما و عند تأثير العلم الإجمالي المتقدم الذي يكون بين نجاسة الملاقي و صاحبه يتنجز التكليف في صاحب الملاقي فلا يبقى محل لتأثير العلم الإجمالي الأخير الذي بين نجاسة الملاقي و نجاسة صاحب الملاقي لان تأثيره في تنجز وجوب الاجتناب عنه بعد تأثير العلم الأول المتقدم عليه بالرتبة في تنجزه يكون من قبيل تحصيل الأمر الحاصل و إيجاد الموجود المستحيل بدهاء و إذا لم يؤثر في تنجز وجوب الاجتناب عن صاحب الملاقي يرجع في الملاقي الى الأصل لأن شرط منجزية العلم الإجمالي هو ان يكون منجزا على كل تقدير من تقادير احتمالات انطباقه على أطراف المعلوم بالإجمال هذا.

لكن تمامية هذا البيان كما ترى متوقف على نشو العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي و صاحب الملاقي عن العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي و صاحبه. و اما لو كان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦٩



بالعكس بان كان العلم بنجاسة الملاقى أو صاحبه ناشيا عن العلم بنجاسة الملاقى أو صاحب الملاقى كما إذا علم بنجاسة الملاقى أو صاحب الملاقى ثم علم ملاقاته الملاقى لكأس ثالث و قطع بأنه لو كان متنجسا لكان منشئه هذه الملاقاة فيحصل (ح) العلم بنجاسة هذا الكأس الثالث الملاقى أو صاحبه أو حصل العلمان فى رتبة واحدة بلا عليه و لا معلولية بينهما و ان كانا مختلفين بحسب الزمان فلا- يجرى الأصل فى الملاقى بل الملاقى هو مجرى الأصل فى الأول أى فيما كان العلم به معلولا عن العلم بالملاقى كما انهما معا محكومان بوجوب الاجتناب فى الأخير أى فيما كان العلمان فى رتبة واحدة من حيث العلية و المعلولية و ان كانا مختلفين بحسب الزمان فنتيجة ما أفاده أستاذنا المعظم العراقى (قدس سرّه) تتحد مع ما أفاده أستاذه فى الكفاية الا ان اختلافهما فى الطريق حيث ان صاحب الكفاية جعل مناط الاختلاف بين الأنحاء الثلاثة اختلاف العلمين بحسب الزمان أو تقارنهما فيه و أستاذنا المعظم جعل المناط اختلافهما بحسب الرتبة أو توافقهما فيها و لو كانا مختلفين بالزمان.

و مما ذكرنا فى تقرير مراد الأستاذ (قده) يظهر اندفاع ما أورده المشكىنى (قده) عليه من ان تفاوت العلمين رتبة بالنسبة إلى التأثير و التأثير بينهما لا يوجب عدم تفاوتهما بالنسبة إلى التأثير و التأثير بينهما و بين المعلول الآخر كما فى المقام قال (قده) و يشهد بذلك العلل المتعددة للشئ مع كون المؤثر فى الكل هو الله تعالى (انتهى) و وجه اندفاعه ان العلم المتقدم بالرتبة يكون تأثيره أيضا متقدما بالرتبة بمعنى انه كما هو يكون تقدمه رتبيا يكون تقدم تأثيره أيضا رتبيا ففى رتبة تأثير العلم الأول لا تأثير للعلم الأخير و فى رتبة تأثير الأخير لا محل لتأثيره لحصول الأثر من العلم الأول و لا يتنجز حكم مرتين و ما استشهاد به من العلل المتعددة للشئ مع كون المؤثر فى الكل هو الله تعالى باطل لانه لا مؤثر فى الوجود الا الله سبحانه و ما عداه معدات بخلاف المقام فان كل واحد من العلمين علة مؤثرة فى تنجز متعلقه و ليس من قبيل المعدات حتى يقال بتحقيق المعلول عند تحقق الجزء الأخير منها كما لا- يخفى هذا خلاصة ما قيل أو يمكن ان يقال فى حكم ملاقى الشبهة المحصورة و المتحصل من جميع ما ذكرناه هو صحة ما فى المتن من انه لا يحكم عليه بالنجاسة لأنه لا وجه للحكم بنجاسته أصلا و ان كان الأحوط الاجتناب عنه لاحتمال وجوبه للمناقشة فيما ذكر من التفاصيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٠

و كون المسألة عقلية محضة لكن وجوب الاجتناب عنه و لو كان على الوجه القوي لا يوجب الحكم بنجاسته فضلا عما إذا قيل به من باب الاحتياط و الظاهر من المتن كون الاحتياط فى الاجتناب نديبا لانه ذكره بعد نفي الحكم عليه بالنجاسة لكن فى مستمسك العروة استظهر منه كونه وجوبيا قال لانه لم يكن مسبوqa بالفتوى بالجواز لان عدم الحكم بالنجاسة لا يقتضى الطهارة (أقول) بل الظاهر عندى ان قوله لا يحكم عليه بالنجاسة فى قوة القول بأنه محكوم بالطهارة و كيف كان فالأمر فى ذلك سهل و انما أطلنا الكلام فى تلك المسألة لكونها من المعضلات و الله الهادى من يشاء الى الصراط المستقيم و به الاعتصام.

### [مسألة ٧- إذا انحصر الماء فى المشتبهين تعين التيمم]

مسألة ٧- إذا انحصر الماء فى المشتبهين تعين التيمم و هل يجب إراقتهما أولا الأحوط ذلك و ان كان الأقوى العدم مقتضى إطلاق النص أعنى موثقة سماعه و موثقة عمار الساباطى المتقدمتين فى المسألة الاولى من هذا الفصل و معاهد الإجماعات هو وجوب التيمم مع انحصار الماء فى المشتبهين بالنجس سواء أمكن الجمع بينهما على وجه يقطع بوقوع صلوته مع الطهارة الواقعية عن الحدث و الخبث أم لا فهل هذا الحكم بإطلاقه على طبق القاعدة أم لا تحقيق المقال فيه يقتضى البحث عما يقتضيه القاعدة أولا ثم النظر الى ما يستفاد من النص و الإجماع و الفحص عن كونه مطابقا مع القاعدة فنقول قد يقال فى بادية

الرأى ان المورد من موارد الاحتياط بتكرار الوضوء بكل واحد من المشتبهين على ما هو مقتضى العلم الإجمالى بوجوب الموافقة فى أطرافه. وقد حكى عن العلامة فى التذكرة و النهاية و عن بعض من تبعه مستدلا بان الوضوء مقدم على التيمم مع التمكن كما هو الحكم فى مورد اشتباه المطلق بالمضاف و حملوا إطلاق النص على الغالب من عدم التمكن من التكرار و قالوا بان الحكم بوجوب التيمم مع التمكن من الوضوء لما كان على خلاف قاعدة باب العلم الإجمالى فاللازم هو الاقتصار فيه على القدر المتيقن من النص و هو ما إذا لم يتمكن من الوضوء بالتكرار. و ما ذكره لا يخلو عن الخلل.

و التحقيق ان يقال اما ان نقول بأن حرمة الطهارة المائية بالماء النجس حرمة ذاتية نظير صوم العيدين أو الصلاة فى حال الحيض كما لا- يبعد القول بها لأجل ما فى الموثقتين من الأمر بامراق المشتبهين و الإتيان بالتيمم بناء على ان الأمر بالإهراق كناية عن التجنب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧١

عن النجس منهما و ترك استعماله فى الوضوء أو نقول بان حرمتها تشريعية بمعنى حرمتها لو أتى بها بقصد التشريع و عدم ترتب شىء عليها من الصحة و العقاب لو أتى بلا قصده كما هو الظاهر.

فعلى الأول أعنى البناء على كون حرمتها ذاتية يكون فى الإتيان بها بالتكرار بكل واحد من الإنائين مخالفة قطعية لحرمة استعمال النجس منهما فاللازم (ح) هو الحكم بالبطلان و تعين الإتيان بالتيمم، لا- لمكان دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة و تغليب جانب الحرمة على الوجوب حتى يورد عليه بالمنع عنه بل اللازم تغليب الأهم منهما و لو كان هو الوجوب، بل لمكان المنع عن ارتكاب المحرم و المخالفة القطعية شرعا و ان المانع الشرعى كالمانع العقلى فينتقل الى بدل الطهارة المائية بعد كون وجوبها فى حال الاختيار و سقوطها و الانتقال الى بدلها فى حال الاضطرار. و ان شئت فقل يدور الأمر بين ارتكاب المحرم الذاتى شرعا و هو الإتيان بالطهارة المائية بالماء النجس أو ترك الواجب شرعا و هو الإتيان بالطهارة المائية بالماء الطاهر إذ فى استعمالها فيها بالتكرار ارتكاب للحرام و فى تركه كك ترك للواجب لكن الواجب مما له البدل و الحرام مما لا بدل له و قد تقرر فى باب التزاحم انه عند الدوران بين ما له البدل و ما لا بدل له يقدم الأخير و يرفع اليد عما له البدل، لان ماله البدل يحرز ببدله دون ما لا بدل له فإنه لا يحرز منه شىء أصلا فالاهمية دائما عند تزامم ما لا بدل له مع ماله البدل لما لا بدل له فهو المقدم.

و على الثانى أعنى البناء على كون حرمة الطهارة المائية مع الماء النجس تشريعية لا ذاتية فمقتضى القاعدة الأولية و ان كان هو الاحتياط بالتكرار لأن الحرمة التشريعية ترتفع بالاحتياط لمضادته معها الا انه يبتلى بالنجاسة الخبيثة حيث يقطع بتنجيس محال طهارته اما باستعمال الإناء الأول لو كان هو النجس أو باستعمال الإناء الثانى ان كان هو نجسا و لم يحصل له مزيل يقينى فيستصحب بقاءه فهو بالتكرار بالتوضى من أحدهما مثلا ثم غسل محالّ الوضوء بالثانى ثم التوضى بما بقى منه و ان كان يقطع بارتفاع حدثه لكنه يصير محكوما بنجاسة محالّ وضوئه ظاهرا بالاستصحاب لحصول القطع بنجاستها عند استعمال احد الإنائين و عدم القطع بإزالتها بل هو بعد الفراغ عن الوضوء الثانى شاك فى بقاء نجاسة محالّ وضوئه الحادثة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٢

عند استعمال احد الإنائين قطعاً.

لكن الأقوى عدم جريان هذا الاستصحاب لا- لان الشخص المردد بين حصوله فى الاستعمال الأول أو الأخير غير قابل للاستصحاب لانه لا- مانع عن استصحابه إذا كان مع وصفه المردد مشكوك البقاء بل لان هذا الفرد المردد فى المقام ليس مشكوك البقاء بل هو على تقدير حدوثه بالاستعمال الأول مقطوع الارتفاع بسبب الاستعمال الثانى و على تقدير حصوله بالاستعمال الثانى مقطوع البقاء فهو فى الان المتأخر عن آن الاستعمال الثانى اما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع و المعتبر فى

إجراء الاستصحاب هو كون المستصحب في آن بقاءه مشكوك البقاء مضافا الى انه لو فرض جريانه لكان معارضا باستصحاب الطهارة الحاصلة في حال احد الاستعمالين لان الماء الأول لو كان طاهرا لكان محالّ وضوئه طاهرا حينه و لو كان الماء الأول نجسا لحصل طهر المحال بالماء الثاني فعند احد الاستعمالين يقطع بطهارة محالّ وضوئه كما يقطع بنجاسته أيضا و إذا صح إجراء الاستصحاب في بقاء نجاسته فليصح إجرائه في طهارته أيضا فيتعارض الأصلان فيكون المرجح قاعدة الطهارة في الشك في طهارة محالّ الوضوء.

و يمكن فرض الكلام في محل يسلم عن كلتا المناقشتين و ذلك فيما إذا كان الماء ان كلاهما قليلا فتوضأ بالأول منهما ثم غسل مواضع وضوئه بالأخير ثم توضأ بما بقي منه فإنه حين ملاقة الماء الثاني مع أعضائه بأول الملاقة قبل خروج غسلته يقطع بنجاسة محالّ وضوئه حيث ان الماء الأول لو كان نجسا لما طهر المحل بالثاني لاشتراط ازالة غسلته في طهره و لو كان الماء الثاني نجسا لتنجس المحل بملاقاته بأول الملاقة ففي آن أول الملاقة مع الماء الثاني يقطع بنجاسة محل وضوئه و هذه النجاسة المقطوعة مشكوك البقاء لان زوالها بطهارة الماء الثاني التي هي مشكوكة فلا مانع عن استصحابها و ليس لاستصحابها معارض إذ ليس آن مشخص يقطع فيه بحصول الطهارة حتى يستصحب بقائها فالاحتياط بالتكرار بالمئين القليلين يزاحم مع حصول النجاسة الظاهرية بالاستصحاب و الرجحان مع مراعاة الطهارة الخبيثة لكونها بلا بدل و كون الطهارة المائية مع البدل كما تقدم فيما إذا كان المكلف واجدا للماء على قدر احد الطهورين و دار امره بين رفع نجاسة البدن به و بين رفع الحدث حيث يصرف في رفع الخبث و يتيمم بدلا عن الطهارة المائية و يدل تعيين صرفه في رفع الخبث

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٣

على تعيين ترك تنجيس البدن لتحصيل الطهارة المائية في المقام بطريق أولى لأولوية الدفع عن الرفع.

و لا يخفى ان ما فرضناه من القطع بنجاسة محال طهارته في أول آن ملاقاتها مع الماء الثاني يختص بما إذا كان الماء الثاني قليلا حيث يعلم في أول آن ملاقاته مع المحال بنجاسة تلك المحال اما من جهة تنجسها بالماء الأول إذا كان الماء الأول نجسا فان طهرها يتوقف على إزالة غسله الماء المطهر عنها و اما من جهة تنجسها بأول ملاقاتها مع الماء الثاني ان كان هو النجس و اما لو لم يكن الماء الثاني قليلا بل كان جاريا أو كرا مثلا فلا يحصل القطع بنجاسة المحال بأول ملاقاتها معه بناء على عدم اعتبار التعدد و انفصال الغسالة في التطهير بغير القليل و حصول الطهر بأول ملاقة المنتجس معه إذ ليس (ح) آن مشخص يقطع بحصول تنجس المحال فيه كما لا يخفى.

و يمكن رفع ما ذكرناه بما حكى عن بعض محققى من عاصرناهم من إمكان تحصيل القطع بإزالة النجاسة الحادثة بالتكرار بغسل محالّ الطهارة بالماء الأول بعد الفراغ عن الوضوء بالثاني قال لان النجس ان كان هو الأول فيزول تنجس المحال الحاصل بملاقاتها معه بغسلها بالماء الثاني و ان كان هو الثاني فيزول تنجسها بالغسل بالماء الأول فيقطع بزوال تلك النجاسة الحادثة اما بالغسل بالماء الثاني و اما بالغسل بالماء الأول بعد الفراغ عن الطهارة المائية بالماء الثاني لأنه ان كان الماء الثاني طاهرا فيزول تلك النجاسة المعلومة بالتطهير بالماء الثاني و ان تنجس المحال ثانيا بملاقاتها مع الماء الأول و ان كان الثاني نجسا فتطهر المحال بالغسل بالماء الأول فالنجاسة المقطوعة بالحدوث بالاستعمالين الأولين مقطوعة الزوال و ان كان يحصل الشك في نجاسة المحال بنجاسة مستأنفة من جهة انغسالها بالماء الأول بعد الفراغ عن الوضوء بالماء الثاني من جهة احتمال نجاسة الماء الأول لكنها ليست تلك النجاسة المقطوعة حدوثها بل هي مشكوكة الحدوث يرجع عند الشك فيها إلى قاعدة الطهارة.

لكن الانصاف فساد ما ذكره و ذلك لانه عند أول الملاقة مع الماء الأول بعد الفراغ عن الوضوء بالماء الثاني يحصل له العلم بنجاسة المحال الملاقي معه إذ لو كان الماء الثاني نجسا لا يطهر المحال بأول ملاقاتها مع الماء الأول و لو كان الماء الأول نجسا

ملاقاتها معه فى الآن الأول من ملاقاتها مع الماء الأول بعد الفراغ عن الوضوء بالماء الثانى يقطع بنجاستها و يشك فى زوالها بال غسل بالماء الأول من جهة الشك فى نجاسته فيستصحب بقائها نعم النجاسة المعلومة فى الآن الأول من الملاقاة مع الماء الثانى ارتفعت بال غسل بالماء الأول بعد الفراغ عن الوضوء بالماء الثانى لكن النجاسة المقطوعة فى الان الأول من الملاقاة مع الماء الأول بعد الفراغ عن الوضوء بالماء الثانى مشكوك البقاء فتكون مجرى الاستصحاب فهذا التخلص لا يثمر شيئا. نعم لعله يثمر فى حصول العلم بزوال النجاسة الحادثة بأحد الاستعمالين على سبيل الترييد و ان أورث الشك فى حدوث نجاسة مستانفة بواسطة الشك فى نجاسة الماء الأول فتبصر. ثم ان ما يمكن ان يتخلص به من الابتلاء بالنجاسة الخبيثة الاستصحابية و عدم حصول القطع بالصلاة مع الطهارة الحديثة و الخبيثة هو ان يحتاط بإتيان الطهارة الحديثة بأحد المشتبهين و الصلاة بعده ثم غسل محال الطهارة بالآخر و التوضى بما بقى منه ثم إعادة الصلاة التى صلاها بعد الطهارة بالماء الأول فيقطع (ح) بوقوع صلاة من هاتين الصلوتين مع الطهارة الحديثة و الخبيثة لأنه ان كان الماء الأول طاهرا فوقع الصلاة الاولى مع الطهارة و ان كان الطاهر هو الماء الثانى فيقع الصلاة الثانية معهما.

لا يقال الحكم بنجاسة محال الوضوء و الطهارة المائية ظاهرا شرعا بالاستصحاب ينافى مع جواز الإتيان بالصلاة عقيب من باب الاحتياط.

لانه يقال موضوع الاحتياط هو احتمال صحة الطهارة الثانية و طهارة محالها من جهة احتمال طهارة الماء الأخير و الاستصحاب لا ينفى ذاك الاحتمال كيف و هو موضوعه و الحكم لا يعقل ان يكون نافيا لموضوعه لانه ثابت على تقدير ثبوته. و من الغريب فى المقام ما ذكره فى شرح النجاء من ان تكرار الصلاة عقيب كل طهارة لا يثمر فى شىء لا لتحصيل الطهارة الحديثة و لا لرفع الخبيثة و قد عرفت انه يثمر لحصول القطع بوقوع الصلاة مع الطهارة الحديثة و الخبيثة كما لا يخفى. ثم انه (قده) ذكر فروضا ثلاثة لحصول القطع بإزالة الخبث الذى يقطع حصوله فى الاستعمالين (أحدها) ان يفرض نجاسة محال الوضوء قبل استعمال الماء الأول فيغسلها بالماء الأول ثم يتوضأ من باقيه ثم يغسلها بالماء الثانى ثم يتوضأ ببقيته فالماء الأول ان كان

نجسا لم يؤثر فى نجاسة محال وضوئه لأنها كانت متنجسة و المتنجس لا يتنجس ثانيا إذا كانت النجاسة الثانية التى يلاقيها من سنخ الاولى و ان كان الماء الثانى نجسا فقد زال نجاسة محاله بال غسل بالماء الأول و تنجست بملاقاتها للماء الثانى لكن النجاسة الثانية مشكوك الحدوث فلا يحصل القطع بحدوث نجاسة المحال بالاستعمالين.

أقول على ما فرضناه عند كون الماء الأخير قليلا يحصل القطع بنجاسة المحال فى أول آن ملاقاتها مع الماء الثانى قبل خروج الغسالة عنها لأنه ان كان الماء الأول نجسا فقد كانت المحال باقية على نجاستها السابقة و لم يطهر فى آن ملاقاتها مع الماء الثانى قبل تمام الغسل به بشرائظه من انفصال الغسالة و نحوه و ان كان الماء الثانى نجسا فتنجس المحال بملاقاتها معه فى أول آن الملاقاة فهذا الفرض لا ينفى فى زوال القطع بنجاسة المحال فى ذاك الان فيستصحب بقائها عند الشك فيه من غير معارض. و ان منع عن القطع بحدوث النجاسة بأحد الاستعمالين لاحتمال نجاسة الماء الأول و ان ملاقاته لا يؤثر فى تنجس المتنجس قال (قده) و ثانيها انه على تقدير طهارة محل الوضوء بتكراره يغسل المحل بهما متعاقبا لانه بعد تكرار الوضوء يقطع برفع الحدث و نجاسة المحل باستعمال المائين و بتكرار الغسل بهما على التعاقب يقطع بزوال النجاسة الحادثة و يشك فى حدوث نجاسة

بالاستعمال الأخير لكنها مشكوكه صرفه.

أقول وهذا الفرض هو بعينه ما حكاه عن بعض محققي معاصريه و رد عليه بأنه تخيل محض و قد عرفت منا انه لا يثمر في أحداث القطع بزوال النجاسة الحادثة بالاستعمالين حيث انه في الآن الأول من الملاقاة للغسل الأخيرة يقطع بنجاسة المحال و تلك النجاسة المقطوعة بعد تمام الغسل الأخيرة مشكوكه البقاء من جهة الشك في طهارة الماء الذى يغسل به فيجرب الاستصحاب فى بقائها.

قال قده (و ثالثها) ان يقال ان المقصود فى المقام مجرد فرض صحة الوضوء و إمكان رفع الحدث به و ان كان الوضوء لغير ما هو مشروط بالطهارة كالوضوء المنذور أو لقراءة القرآن و ان كان جواز الدخول فيما يشترط فيه الطهارة عن الخبث مشروطا بغسل مواضع الوضوء بالماء الآخر مع التمكن منه.

أقول و هذا الاحتمال أيضا بعيد فى الغاية عن مصب كلماتهم كما لا يخفى.

فالمحصل من جميع ما ذكرناه إمكان الاحتياط بإحراز الواقع فى إتيان الصلاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٦

مع الطهارة الحديثة و الخبثية يأتين الطهارة الحديثة بالماء الأول ثم الصلاة بعدها ثم غسل المحال بالماء الثانى و الإتيان بالطهارة الحديثة بما يبقى منه ثم إعادة الصلاة بعد الإتيان بها هذا تمام الكلام فيما يقتضيه القاعدة مع قطع النظر عما يستفاد من النص.

و اما بالنظر الى ما يستفاد منه فيحتمل ان يقال إطلاق النص و معاهد الإجماعات هو وجوب التيمم مع انحصار الماء فى المشتبهين و ان أمكن الجمع بينهما على هذا الوجه الذى يقطع بوقوع صلواته مع الطهارة عن الحدث و الخبث و يحتمل تنزيل النص و معاهد الإجماعات على ما إذا تعذر أو تعسر الاحتياط على الوجه المذكور كما هو الغالب و ذلك لأجل رعاية القاعدة و لعل هذا الاحتمال الأخير أقرب من جهة غلبة تعسر الاحتياط المذكور و لا أقل من تساويه مع الاحتمال الأول و عليه فالأحوط مراعاته مع إمكانه بالجمع بينه و بين التيمم و الله الهادى إلى سواء السبيل.

ثم على الاحتمال الأول فهل يجب إراقة المائتين قبل التيمم أم لا- (وجهان) بل قولان المنسوب الى ظاهر كلام الشيخين و الصدوقين هو الأول و المحكى عن صريح كلام ابن إدريس هو الثانى و لعله الأقوى لظهور الأمر بالإراقة فى الموثقتين فى ترك الاستعمال كما ربما يؤيده جملة من الاخبار الدالة على نجاسة الماء القليل بالملاقاة حيث عتبر فيها بإراقتة و وإهراقه كما فى رواية أبى بصير إذا أدخلت يدك فى الإناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون أصابها قدر بول أو جنابة فإذا أدخلت يدك فى الماء و فيها شىء من ذلك فأهرق ذلك الماء و و مثلها رواية أخرى عنه أيضا و موثقة سماعه و رواية حريز المعبر فيها بالأمر بالصب و صحيحة ابن ابى نصر المعبر فيها بإكفاء الإناء و غير ذلك مما مر بعضه فى باب الماء القليل و لم يقل احد بوجود اراقة الملاقى منه مع النجاسة قال فى المعبر و قد يكنى عن النجاسة بالإراقة فى كثير من الاخبار تفخيما للمنع انتهى.

و على الأول أعنى وجوب اراقة المشتبهين فهل هو وجوب نفسى أو انه شرطى (وجهان) حكى فى المعبر عن بعض الأصحاب ان علة الأمر بالإراقة ليصح التيمم لانه مشروط بعدم الماء و قبل الإراقة أنه واجد له لطهارة أحد المشتبهين و رده بان وجود الماء الممنوع عن استعماله كعدمه إذ المرخص للتيمم هو المنع عن استعمال الماء سواء كان عقليا أو شرعيا و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٧

سواء كان من جهة عدم وجود الماء أو عدم التمكن من استعماله لمرض و نحوه و المنع الشرعى كالعقلى فى تحقق مجوز التيمم به (انتهى) و هو كما قال فالأقوى كما فى المتن هو عدم وجوب الإراقة تبعا و عدم اشتراطها فى صحة التيمم و لكنها أحوط و لعله لاحتمال اشتراط صحة التيمم بها أو للخروج عن مخالفة من قال باشتراطها فى صحته.

بقى الكلام في حكم إزالة الخبث بالمائين و لم يتعرض له المصنف (قده) في المتن و ان كان قوله في المسألة العاشرة يجب الاجتناب عن الجميع لعله يشمل ترك استعماله في إزالة الخبث أيضا و كيف كان فينبغي البحث عنه في المقام مفصلا فنقول اختلف في إزالة الخبث عن الثوب و البدن و غيرهما بالماء الطاهر المشتبه بالنجس على ثلاثة أقوال (أحدها) و هو أضعفها جواز ذلك و لو بأحدهما من دون حاجة الى التكرار و نسبة في محكى مفتاح الكرامة إلى محتمل النهاية لإطلاقات الغسل بالماء خرج عنها ما علم نجاسته و بها يدفع استصحاب بقاء نجاسة المغسول به. و لا يخفى ما فيه لأن الإطلاقات قيدت بما دل على اعتبار طهارة الماء في إزالة الخبث به و إذا كانت الطهارة شرطا في إزالته به لا بد من إحرازها و الغسل بأحدهما لا يكون محرزا لها و لا محل للرجوع الى المطلقات بعد تقييدها فيرجع الى استصحاب بقاء نجاسة المحل.

و ثانيها جواز ذلك باستعمال المشتبهين على التعاقب فإنه يقطع (ح) بزوال النجاسة السابقة إذ لو كان الماء الأول نجسا لظهر بغسله بالماء الثاني و لو كان الماء الثاني نجسا لظهر بالماء الأول فزوال النجاسة السابقة قطعي و لكنه يشك في تنجسه بملاقاته مع النجس من المائين من جهة احتمال كون النجس هو الماء الثاني و هو مشكوك بالشك البدوي و ان شئت فقل أمر المغسول بهما مردد بين ان لاقى مع الماء النجس في الغسلة الأولى أو لاقاه في الغسلة الثانية لكن الملاقاة معه في الأولى غير مؤثر فيه في شيء لأن المتنجنس لا- يتنجس و انما الأثر في ملاقاته معه في الغسلة الثانية لكنه شك بدوي يرجع فيه الى استصحاب بقاء الطهارة المتيقنة حصولها بالغسل بهما على التعاقب لما عرفت من ان شرط تنجز المعلوم بالإجمال هو ان يكون مؤثرا على جميع تقادير انطباقه على أطرافه المحتملة و اما لو كان الأثر على بعض التقادير فهو ليس بمنجز و هذا القول هو مختار جملة من المحققين منهم العلامة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٨

الطباطبائي في منظومته و صاحب الجواهر قدس الله أسرارهم.

و أورد عليه أولا بأن استصحاب الطهارة المتيقنة غير جارية لما عرفت في حكم رفع الحدث بهما من ان المستصحب إذا كان مرددا يصح استصحابه إذا كان على وصفه التريدي مشكوك البقاء بخلاف ما لو لم يكن كذلك فإنه لا شك في بقاءه حتى يجري معه الاستصحاب و الطهارة المتيقنة حصولها بالغسل لهما في الان المتأخر عن الغسل بالثاني ليس مشكوك البقاء بل اما مقطوع الارتفاع إذا كان الماء الأول طاهرا أو مقطوع البقاء إذا كان نجسا.

و ثانيا انه على تقدير صحة جريانه معارض باستصحاب نجاسته لانه كما يعلم بحدوث طهارة فيه يعلم بوقوع نجاسة عليه أيضا اما في الغسل الثاني أو الأول و يشك في حدوث طهارة بعده بسبب احتمال طهارة الماء الثاني و اللازم من المنع عن اجراء استصحاب الطهارة بأحد الوجهين هو الحكم بطهارة المغسول بهما أيضا لكن لمكان قاعدة الطهارة بعد المنع عن صحة التمسك بالاستصحاب و الحق عدم جواز التمسك بالقاعدة أيضا بل يحكم عليه بالنجاسة بإجراء الاستصحاب فيها لا على الوصف المردد.

و ذلك للعلم بتحقيق وصف النجاسة فيه عند إيصال الماء الثاني اليه اما النجاسة في نفسه لو كان الماء الأول نجسا فإنه بمجرد إيصال الماء اليه لا يصير طاهرا ما لم ينفصل غسالته بالعصر و نحوه فيما إذا كان الماء الثاني قليلا أو لأجل ملاقاته مع الماء الثاني لو كان هو النجس و يشك في طهره بعد انفصال غسالته فيستصحب بقاء نجاسته المتيقنة في آن وصول الماء الثاني اليه و لا يعارضه استصحاب الطهارة لعدم العلم بحصولها في آن مشخص حتى يستصحب بقائها و المتيقنة حصولها بإحدى الغسلتين على وصف التريدي لا يجري فيها الاستصحاب لكون الشك في بقائها من جهة التريدي بين كونها حاصلة بالغسلة الأولى حتى تكون مرتفعة بملاقاة المغسول مع الماء النجس في الغسلة الثانية أو حاصلة بالغسلة الثانية حتى تكون باقية بعدها فهي بوصف التريدي

ليست مشكوك البقاء بل التردد في كونها مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع فتكون نظير الحيوان الموجود في الدار المشكوك بقائه من جهة الشك في كونه في ضمن الفرد المقطوع بقائه أو ارتفاعه فإنه و ان صح استصحاب بقاء الكلى إذا كان له الأثر لكنه لا يصح استصحاب الفرد المردد بين كونه مقطوع البقاء أو الارتفاع لإثبات آثار الفرد المردد إذا كان له اثر.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٩

هذا تمام الكلام في حكم ازالة الخبث بالمشتبهين على التعاقب و المتحصل منه عدم جوازه كما لا يجوز بأحدهما فقط فالأقوى هو القول الثالث من المنع عن استعمالهما في ازالة الخبث مطلقا لا كل واحد منهما منفردا و لا بهما على سبيل التعاقب هذا ما تيسر لي شرحه في هذه المسألة اعني المسألة السابعة.

### **[مسألة ٨- إذا كان إناءان أحدهما المعين نجس و الآخر طاهر]**

مسألة ٨- إذا كان إناءان أحدهما المعين نجس و الآخر طاهر فإريق أحدهما و لم يعلم أنه أيهما فالباقي محكوم بالطهارة و هذا بخلاف ما لو كانا مشتبهين و أريق أحدهما فإنه يجب الاجتناب عن الباقي و الفرق ان الشبهة في هذه الصورة بالنسبة إلى الباقي بدوياً بخلاف الصورة الثانية فإن الماء الباقي كان طرفاً للشبهة من الأول و قد حكم عليه بوجوب الاجتناب و تمام الفرق هو ان العلم الإجمالي في الصورة الأولى اعني حدوث الشبهة بعد اراقه أحدهما انما حصل بعد خروج احد الطرفين عن محل الابتلاء بالإراقه و لذا لا يؤثر في تنجز وجوب الاجتناب عن الآخر على تقدير انطباق المعلوم بالإجمال عليه بخلاف الصورة الثانية فإن العلم الإجمالي كان قبل خروج احد الطرفين عن محل الابتلاء بالإراقه و قد عرفت في المسألة الخامسة عدم تأثيره في رفع التنجز عن الطرف الباقي بواسطة العلم الإجمالي المورّب كما في التدريجيين فراجع.

### **[مسألة ٩- إذا كان هناك إناء لا يعلم انه لزيد أو لعمر]**

مسألة ٩- إذا كان هناك إناء لا يعلم انه لزيد أو لعمر و المفروض انه مأذون من قبل زيد فقط في التصرف في ماله لا يجوز له استعماله و كذا إذا علم انه لزيد مثلا لكن لا يعلم انه مأذون من قبله أو من قبل عمرو.

و الحكم بعدم جواز استعماله فيما إذا كان مأذونا من قبل زيد فقط و شك في كون الإناء له أو لعمر من جهة الأصل الحكمي أعني استصحاب حرمة التصرف في هذا الإناء الثابتة له قبل صدور الاذن من زيد و لا يصح التمسك بالأصل الموضوعي أعني أصالة عدم اذن المالك لانه من قبيل اجراء الاستصحاب في الفرد المردد الذي منشأ ترده هو التردد بين كونه الفرد المقطوع بقائه أو ارتفاعه إذ لو كان الإناء لزيد لكان عدم اذن مالكه مقطوع الارتفاع و لو كان لعمر لكان مقطوع البقاء و قد عرفت في

المسائل السابقة عدم صحة إجراء الأصل فيه و فيما إذا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٠

علم انه لزيد و شك في كونه مأذونا منه أو من العمر و من جهة الأصل الموضوعي أعني أصالة عدم اذن زيد في التصرف في إنائه و يكون المستصحب شخصا معنا لا- ترديد فيه أصلا و لا- يعارضه أصالة عدم اذن العمر و إياه لعدم كون إنائه موردا لايتلأته.

## [مسألة ١٠- في المائتين المشتهين]

مسألة ١٠- في المائتين المشتهين إذا توضأ بأحدهما أو اغتسل و غسل بدنه من الآخر ثم توضأ به أو اغتسل صح وضوئه أو غسله على الأقوى لكن الأحوط ترك هذا النحو مع وجدان ماء معلوم الطهارة و مع الانحصار الأحوط ضم التيمم أيضا قد عرفت في المسألة السابقة حكم هذه المسألة مفصلا و ان الأقوى عدم جواز التكرار مع وجدان ماء آخر معلوم طهارته لما تقدم في طي المسألة الثانية من عدم حكم العقل بكفاية الامتثال الإجمالى مع إمكان التفصيلي منه و لا أقل من الشك و مع عدم وجدانه فالأقوى جوازه مع تكرار الصلاة بعد كل طهارة و ان كان الأحوط ضم التيمم أيضا.

## [مسألة ١١- إذا كان هناك ماء ان توضأ بأحدهما أو اغتسل]

مسألة ١١- إذا كان هناك ماء ان توضأ بأحدهما أو اغتسل و بعد الفراغ حصل له العلم بأن أحدهما كان نجسا و لا يدري انه هو الذى توضأ به أو غيره ففي صحة وضوئه أو غسله إشكال إذ جريان قاعدة الفراغ هنا محل اشكال و اما إذا علم بنجاسة أحدهما المعين و طهارة الآخر فتوضأ و بعد الفراغ شك في انه توضأ من الطاهر أو من النجس فالظاهر صحة وضوئه لقاعدة الفراغ نعم لو علم انه كان حين التوضي غافلا عن نجاسة أحدهما يشك جريانهما.

و وجه الإشكال في جريان قاعدة الفراغ في الفرع الأول هو الإشكال في اعتبار الالتفات حال العمل.

و توضيح ذلك انه ربما قيل باعتبار الالتفات حال العمل في إجراء قاعدة الفراغ و ذلك لدلالة مضمرة ابن بكير على اعتباره. و فيها قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك. و بها تقييد باقى النصوص الواردة في تلك القاعدة المطلقة عن ذاك القيد لكنه أشكل فيه أولا بإضمار الرواية و ثانيا على تقدير تسليم حجيتها من جهة كون مضمرها ابن بكير و هو ثقة لا يضمم الا عن الامام ان الظاهر من جوابه عليه السلام بقوله هو حين ما يتوضأ (إلخ) هو كون سؤال الزاوى عن خصوص ما كان الشك في الصحة من جهة الشك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨١

في الإخلال نسيانا فلا يكون التعليل بالاذكورية في ذاك المورد مقتضيا لتقييد المطلقات الواردة في قاعدة الفراغ التي لم يذكر فيها التعليل المذكور.

و ثالثا ان الظاهر من التعليل هو كون الاذكورية هو الحكمه في الحكم بالمضى و عدم الاعتناء لا العلة فلا يلزم فيها الاطراد. و رابعا و هو مترتب على الثالث ان العبرة بالاذكورية هي الاذكورية النوعية لا الشخصية فلا يعتبر الالتفات الشخصى نعم المعتبر في القاعدة هو كون الشك بعد الفراغ عن سبب بحيث لو كان ملتفتا اليه حال العمل لم يكن شاكا و الا فلو كان الشك بعد الفراغ عن سبب بحيث لو كان ملتفتا اليه حال العمل لحصل له الشك حينه لم تجر قاعدة الفراغ كما إذا قطع بعد فراغه عن الوضوء بأنه لم يصدر منه تحريك ما في يده من الخاتم مثلا لإيصال الماء الى ما في تحته من البشرة و لكن يشك في وصول الماء اليه من باب الاتفاق و يعتبر عنه بالشك السارى بمعنى سريان الشك الى حال العمل بحيث لو كان في حاله ملتفتا إلى خاتمه و انه لم يحركه لكان شاكا في وصول الماء الى ما في تحته لكنه لعدم التفاته حين العمل لم يتحقق منه الشك الفعلى إلا بعده.

و خامسا حصول العلم بنجاسة أحد المائتين مع الشك في كون النجس هو الذى توضأ به أو غيره لا ينافى مع الاذكورية حال العمل الذى لم يكن له علم بنجاسة أحدهما و لو كانت الاذكورية الشخصية معتبرة.



و بالجمله فالإنصاف صحه التمسك بقاعده الفراغ فى المقام لكن لو لم يتبل بعلم إجمالى مانع عن إجرائها.  
و توضيحه ان العلم الإجمالى بنجاسة أحد المائين بعد الفراغ عن الوضوء بأحدهما قد يحصل بعد فقد الماء الذى هو عدل ما  
توضأ به كما إذا توضأ من هذا الإناء الذى كان مع إناء آخر ثم أريق ما فى الإناء الآخر ثم حصل العلم الإجمالى بنجاسة ما توضأ  
به أو الإناء الآخر الذى يكون مائه مفقودا حين حصول العلم الإجمالى و قد يحصل مع وجوده ففى الأول يكون الشك فى صحه  
وضوئه و وجوب استينافه عليه شكا بدويا يرجع فيه الى قاعده الفراغ و فى الثانى يحصل علم إجمالى بوجوب استيناف الوضوء  
أو الاجتناب عن الإناء الآخر لأن النجس ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٢

كان ما توضأ به يجب عليه استيناف الوضوء و ان كان الآخر يجب عليه الاجتناب عنه لكن هذا العلم الإجمالى من قبيل العلم  
بنجاسة الملاقى بالكسر و صاحب الملاقى بالفتح و قد حصل بعد العلم بنجاسة ما توضأ به أو صاحبه فيكون المقام من قبيل ما  
إذا حصل العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى و صاحبه أولا ثم حصل العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى بالكسر و صاحب الملاقى و  
قد تقدم فى المسألة السادسة حكم الملاقى للشبهة و اختلاف المسالك فيها فعلى مسلك الشيخ من الرجوع فى الملاقى الى  
الأصل لسلامة أصله عن المعارض الا مع فقد الملاقى يفرق فى المقام بين بقاء الماء المتوضى به و اجتماع غسلته فى إناء مثلا و  
بين فقدته و انعدامه فعلى الأول يرجع فى شكه فى وجوب استيناف الوضوء عليه الى الأصل لابتلاء الأصل الجارى فى صاحب  
الملاقى بالأصل الجارى فى الملاقى بالفتح نفسه فيسلم الأصل الجارى فى الملاقى عن المعارض و على الثانى يتحقق التعارض  
بين الأصل الجارى فى وجوب استيناف الوضوء و بين الأصل الجارى فى صاحب الملاقى فيجب فيه الاحتياط.

و على مسلك صاحب الكفاية (قده) يجب الاحتياط فى شكه فى وجوب اعادة الوضوء لان العلم الإجمالى بنجاسة الماء  
المتوضى به و عدليه حصل بعد الملاقاة التى هى الوضوء بأحد المائين فى المقام و على مسلكه يجب الاحتياط من الملاقى و  
الملاقى إذا كان العلم الإجمالى بعد الملاقاة و على مسلك أستاذنا العراقى (قده) من انحلال العلم الإجمالى للترتب بين العلمين  
بانحلال العلم الأخير المترتب على الأول يكون كمسلك الشيخ (قده) من الفرق بين بقاء الماء المتوضى به و فقدانه بسلامة  
الأصل الجارى فى وجوب اعادة الوضوء فى الأول بواسطة الانحلال دون الأخير. و على مسلك شيخ أساتيدنا النائينى (قده) من  
جعل المدار على تقدم المعلوم و لو تأخر العلم به عن العلم بمعلوم متأخر عنه فيصح إجراء الأصل فى وجوب استيناف الوضوء  
لترتبه على نجاسة الماء المتوضى به أيضا مع وجود ما توضى به و لا يصح مع فقدته فتحصل اتحاد نتيجة المسالك الثلاثة عدا  
مسلك الكفاية فى المقام من جواز الرجوع الى الأصل مع وجود الماء للتوضى به و عدم جوازه مع فقدته و عدم جواز الرجوع  
اليه على مسلك الكفاية مطلقا سواء كان الماء المتوضى به موجودا أو مفقودا و قد عرفت المختار عندنا و هو مسلك أستاذنا  
النائينى (قده) و انه الموافق مع مختار الشيخ (قده) هذا تمام الكلام فى الفرع الأول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٣

و اما الفرع الثانى و هو ما إذا علم بنجاسة أحدهما المعين و طهارة الآخر فتوضأ و بعد الفراغ شك فى انه توضأ من الطاهر أو  
النجس فلا إشكال فى إجراء قاعده الفراغ و لو على البناء على اعتبار الاذكريه فيها اللهم الا مع العلم بغفلته عن نجاسة أحدهما  
فإنه يشكل جريانها (ح) للإشكال فى اعتبار الاذكريه و ان كان التحقيق عدم اعتبارها كما تقدم فى الفرع الأول

مسألة ١٢- إذا استعمل احد المشتبهين بالغصبيّة لا يحكم عليه بالضمان الا بعد تبين ان المستعمل هو المغصوب اعلم انه قد حقق في الأصول لزوم ترتيب كل ما للمعلوم بالإجمال من الآثار و الاحكام على كل طرف من أطرافه المحتمل وجوده فيها من باب المقدمة العلمية إذا كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع لها سواء كانت من الأحكام التكليفية كوجوب الاجتناب عن الشرب فيما علم بخمريّة احد الإنائين أو من الأحكام الوضعية كفساد بيعه فكما لا يجوز شرب احد الإنائين الذين يعلم إجمالاً بخمريّة أحدهما لا يجوز بيع أحدهما أيضاً فلا سلطنة له على بيع أحدهما كما لا يصح بيعه على تقدير وقوعه منه و كل اثر لا يكون المعلوم بالإجمال تمام الموضوع له بل يتوقف ترتبه على تحقق أمر آخر ورائه مما كان جزء من الموضوع أو شرطاً له فلا يترتب على احد أطراف المعلوم بالإجمال ما لم يتحقق ما يتوقف ترتبه على تحققه و ذلك كإقامة الحد على شارب الخمر فإنها مترتبة على شرب الخمر عن وجه العمد و الاختيار فلا حد على شاربها على وجه غير العمد أو على وجه الاضطرار فلا يجوز اقامته على مرتكب شرب أحد الأطراف المعلوم بالإجمال فإن شربه لا يكون شرب الخمر عن عمد و ان كان شرب أحد الأطراف المحتملة لها عن عمد الا ان جواز إقامة الحد مترتب على شربها العمدي لا الشرب العمدي لأحد أطرافها المحتمل و الظاهر ان الضمان يكون كك فإنه مترتب على التصرف في المغصوب عند تبين مغصوبيته فالتصرف في أحد الأطراف ليس تصرفاً في الغصب بل هو تصرف فيما يجب الاجتناب عنه لاحتمال مغصوبيته و لا يثبت بوجوب الاجتناب عن الشيء بسبب احتمال كونه مغصوباً انه مغصوب هذا.

و لكن عندى فى ذلك نظر لان الضمان حكم وضعى مترتب على نفس التصرف فى الغصب من غير مدخلية فى ثبوته للعلم و الجهل بالغصبيّة و إذا كان العلم الإجمالى بالغصب موجبا لتنجز ما ترتب عليه من الاحكام يجب ترتبه على كل واحد من أطرافه من باب المقدمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٤

العلمية و قد حكى عن نهاية العلامة كما فى مفتاح الكرامة انه لو غسل ثوبه أو بدنه من النجاسة بالغصب أو بالمشتبه به طهر و يجب عليه المثل أو القيمة انتهى و هو موافق مع ما قلناه و المسألة بعد محتاجة إلى التأمل.

و يمكن جعل المقام من قبيل مسألة الملاقى و الملاقى بجعل الضمان المترتب على الغصب فى حكم الملاقى بالكسر من جهة كونهما مشتركين فى الترتب لكنه بعيد فى الغاية لكون الضمان حكماً وضعياً مترتباً على الغصب بوجوب الاجتناب عنه و ان ترتب عليه حكم تكليفي أيضاً كوجوب الخروج عما فى عهده.

و يمكن ان يقال فى المقام بما ذكره الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة من ان السارى من حكم المعلوم بالإجمال الواقعى الى كل من المشتبهين هو الحكم التكليفي كوجوب الاجتناب عن النجس فيما إذا علم بنجاسة أحد الإنائين لا الحكم الوضعى و هو نفس النجاسة فيقال فى المقام أيضاً بأن السارى من حكم الغصب الواقعى المعلوم بالإجمال الى كل من المشتبهين هو الحكم التكليفي أعنى وجوب الاجتناب عنه لكون الاجتناب عن كل واحد منهما مقدمة علمية للواجب و هو وجوب الاجتناب عن الغصب المعلوم بالإجمال و اما الحكم الوضعى و هو المغصوبية فلا يسرى إليهما بل هو قائم بما هو غصب واقعا (فح) فالمستعمل لأحدهما لم يعلم بأنه مستعمل للغصب و ان علم بأنه مستعمل لما يجب الاجتناب عن مقدمة للاجتناب عن الغصب و إذا شك فى اشتغال ذمته بالضمان بهذا التصرف يكون الأصل أعنى أصالة عدم الاشتغال جارياً فيه بلا معارض لكنه يجيء (ح) مسألة العلم الإجمالى بوجوب أداء مثل ما تصرف فيه أو قيمته أو وجوب الاجتناب عن عدل ما تصرف فيه فيتم (ح) اندراج المقام فى مسألة الملاقى و الملاقى كما لا يخفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٥

فصل سُورِ نَجَسِ الْعَيْنِ كَالْكَلْبِ وَ الْخَنْزِيرِ وَ الْكَافِرِ نَجَسٌ وَ سُورِ طَاهِرِ الْعَيْنِ طَاهِرٌ وَ إِنْ كَانَ حَرَامَ اللَّحْمِ أَوْ كَانَ مِنَ الْمَسْخُوحِ أَوْ كَانَ جَلَالًا- نَعَمْ يَكْرَهُ سُورِ حَرَامِ اللَّحْمِ مَا عَدَا الْمُؤْمِنَ بِلِ وَ الْهَرَّةَ عَلَى قَوْلِ وَ كَذَا يَكْرَهُ سُورِ مَكْرُوهِ اللَّحْمِ كَالْخَيْلِ وَ الْبَغَالِ وَ الْحَمِيرِ وَ كَذَا سُورِ الْحَائِضِ الْمَتَهَمَةِ بِلِ مَطْلُوقِ الْمَتَهَمِ.

جَرَى دِيْدَنُ الْفُقَهَاءِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ بِالْبَحْثِ عَنِ الْأَسْتَارِ فِي كِتَابِ الطَّهَارَةِ بَعْدَ الْبَحْثِ عَنِ حَكْمِ الْمَاءِ الْمَطْلُوقِ وَ الْمُضَافِ وَ لَعَلَّ الْوَجْهَ فِي جَعْلِهَا قَسِيمًا لِهَمَا اخْتِصَاصِهَا بِبَعْضِ الْأَحْكَامِ كَالْمَنْعِ عَنِ سُورِ مَا لَا يُوَكَّلُ لِحَمِهِ تَنْزِيْهَا عَلَى الْمَشْهُورِ أَوْ تَحْرِيمًا عَلَى قَوْلِ كَمَا سَيَأْتِي وَ السُّورِ لُغَةً الْبَقِيَّةُ وَ مِنْهُ السَّائِرُ بِمَعْنَى الْبَاقِيِ وَ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْجَمِيعِ مِنَ الْأَوْهَامِ الْمَشْهُورَةِ بَيْنَ الْخَوَاصِّ وَ هَوَايِ السُّورِ أَمَّا الْبَقِيَّةُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ كَمَا عَنِ الْقَامُوسِ أَوْ بَقِيَّةُ الْمَتَنَاوَلِ مِنَ الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ أَوْ مِنَ الْمَاءِ خَاصَّةً وَ بِالْعِبَارَةِ الْفَارْسِيَّةِ (پس مانده از خورده شده) وَ عَرَفَ فِي عَرَفِ الْفُقَهَاءِ بِالْمَاءِ الْقَلِيلِ الَّذِي بَاشَرَهُ جِسْمَ حَيَوَانَ سِوَاءِ كَانَ بِالْفَمِّ أَوْ بغيره مِنْ أَعْضَائِهِ وَ هَلْ هَذَا التَّعْرِيفُ اصْطِلَاحٌ مِنْهُمْ فِي السُّورِ فِي مَقَابِلِ الْمَعْنَى لِلْغَوَى أَوْ أَنَّهُمْ ذَكَرُوهُ فِي مَقَامِ بَيَانِ مَا رَتَبُوا عَلَيْهِ مِنَ الْحَكْمِ فَيَكُونُ مَا هُوَ الْمَوْضُوعُ لِمَا رَتَبُوا عَلَيْهِ مِنَ الْحَكْمِ مَغَايِرًا مَعَ مَعْنَاهُ لِلْغَوَى عَلَى حَسَبِ مَا يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنَ الْأَدْلَةِ لِأَنَّ لَهُمْ اصْطِلَاحًا مَخْصُوصًا فِي مَقَابِلِ اللَّغَةِ (وَجْهَان) أَقْرَبُهُمَا الْأَخِيرُ وَ كَيْفَ كَانَ فَمَا هُوَ مَوْضُوعُ الْبَحْثِ مِنْ ذَلِكَ يَعْتَبَرُ فِيهِ أُمُورٌ.

الأول ان يكون متعلق مباشرة الحيوان سواء كان بالفم أو بغيره قال في الجواهر وقد صرح بذلك في السرائر والذكرى وهو المنقول عن المهذب للقاضي والروض والمسالك وغيرها وعن المقنعة ان أستار الكفار هو ما فضل في الأواني مما شربوا منه وتوضأوا به أو مسوه بأيديهم وأجسادهم انتهى ما في الجواهر.

الثاني ان ذلك ليس مخصوصا بالماء بل يعمه و سائر المائعات بل مطلق ما يكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٦

رطباً و لو لم يكن مائعا و ذلك لتعميم الحكم من حيث الطهارة و النجاسة للجميع.

الثالث اشتراط القلة في الماء دون سائر المائعات و هذا بخلاف معناه للغوى فإن المحكى عن الأزهري اتفاق أهل اللغة على ان سائر الشئ باقيه قليلا كان أو كثيرا و عن المغرب هو بقية الماء التي يبقياها الشارب في الإناء أو الحوض.

إذا تبين ذلك فنقول سُورِ نَجَسِ الْعَيْنِ كَالْكَلْبِ وَ الْخَنْزِيرِ وَ الْكَافِرِ نَجَسٌ وَ ذَلِكَ لِلْإِجْمَاعِ عَلَى ثُبُوتِ الْمَلَاذِمَةِ بَيْنَ نَجَاسَةِ الشَّيْءِ وَ نَجَاسَةِ سُورِهِ إِنْ كَانَ مِمَّا يَنْفَعَلُ بِالنَّجَاسَةِ كَالْمَاءِ الْقَلِيلِ وَ الْمَائِعَاتِ مَطْلُوقًا وَ الْأَشْيَاءِ الرُّطْبَةَ الْمُنْفَعَلَةَ بِمَلَاقَاتِهَا مَعَ النَّجَسِ وَ لَا يَنَافِي الْإِجْمَاعُ الْمَذْكُورُ وَقُوعُ الْخِلَافِ فِي نَجَاسَةِ سُورِ بَعْضِ مَنْ كَالْيَهُودِ وَ النَّصَارَى لِأَنَّ مَنْشَأَهُ الْخِلَافُ فِي نَجَاسَةِ ذِي السُّورِ كَمَا وَقَعَ الْخِلَافُ فِي نَجَاسَةِ الْمَسْخُوحِ وَ وَلَدِ الزَّانِءِ وَ الْمَجْبُورَةِ وَ الْمَجْسُومَةِ بِلِ غَيْرِ الْمُؤْمِنِ مَطْلُوقًا لِأَنَّهُ خِلَافٌ فِي نَجَاسَةِ السُّورِ مِنَ الْقَائِلِينَ بِنَجَاسَةِ ذِي السُّورِ وَ يَدُلُّ عَلَى أَصْلِ الْحَكْمِ أَيْضًا الْأَخْبَارُ الْمَطْلُوقَةُ الدَّالَّةُ عَلَى انْفِعَالِ الْمَاءِ الْقَلِيلِ بِمَلَاقَاتِهِ مَعَ النَّجَاسَةِ.

و ما ورد في خصوص السُّورِ كَرَوَايَةُ مَعَاوِيَةَ بْنِ شَرِيْحٍ «١» وَ فِيهَا سَثَلُ عِذَافِرِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنِ سُورِ السَّنُورِ وَ الشَّاءِ وَ الْبَقْرَةِ وَ الْبَعِيرِ وَ الْحِمَارِ وَ الْفَرَسِ وَ الْبَغْلِ وَ السَّبَاعِ يَشْرَبُ مِنْهُ أَوْ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَعَمْ اشْرَبْ مِنْهُ وَ تَوَضَّأْ مِنْهُ قَلْتُ لَهُ الْكَلْبُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا قَلْتُ أَلَيْسَ هُوَ سَبْعٌ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا وَ اللَّهُ أَنَّهُ نَجَسٌ لَا وَ اللَّهُ أَنَّهُ نَجَسٌ.

و صحیح ابی العباس سألت أبا عبد الله عليه السَّلام عن فضل الهرة و الشاة و البقرة و الإبل و الحمار و الخيل و البغال و الوحش و السباع فلم اترك شيئاً إلا سألته عنه فقال عليه السَّلام لا بأس به حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا يتوضأ بفضله و اصيب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء. و هما و ان وردا في سُورِ الْكَلْبِ لَكِنِ التَّعْلِيلُ فِيهِمَا لَمَنْعِ اسْتِعْمَالِ سُورِ

الكلب بنجاسته يدل على عموم المنع عن سؤر كل نجس هذا فى سؤر الحيوان النجس العين و لا- اشكال بل و لا خلاف فى طهارة سؤر ما يؤكل لحمه كالبقر و الغنم. و يدل عليه الأصل و القاعدة و الإجماع من المحصل و المنقول و الخبران المتقدمان. و انما الكلام فى سؤر ما يحرم اكله سواء كان أصليا كالمسوخ أو عارضا كالجلال

(١) شريح بالشين المعجمة و الراء المهملة المفتوحة و الياء المثناة من تحت الساكنة و الحاء المهملة على وزن زبير (رجال ممقانى ره)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٧

فالمشهور فيه هو الطهارة و عن السرائر نجاسة سؤر ما يمكن التحرز عنه من حيوان الحضر غير المأكول للحم و عن المبسوط المنع عن استعماله و يمكن ان يريد به النجاسة فيكون موافقا مع السرائر و يمكن ان يريد المنع عن استعماله و لو مع طهارته فيكون قولاً آخر لكن الظاهر هو الأول.

و استدلل للمشهور بعد الأصل و القاعدة بالخبرين المذكورين فان فيهما التصريح بعدم البأس فى سؤر الهرة و الوحش و السباع مع ما فى صحيح ابى العباس من انه لم اترك شيئا إلا سألته عنه الشامل لجميع ما يحرم اكله من الوحش و الطيور و قد خرج عنه النجس العين نظرا الى التعليل بنجاسة الكلب للمنح عن سؤره الشامل بعمومه للمنح عن سؤر كل نجس العين و يبقى غير نجس العين تحت عموم قوله فلم اترك شيئا إلا سألته عنه، و بما ورد فى خصوص الهرة كصحيح زرارة عن الصادق عليه السلام قال فى كتاب على عليه السلام ان الهرة سبع و لا بأس بسؤره و انى لأستحيى من الله تعالى ان ادع طعاما لان الهرة أكل منه. بل لعل قوله عليه السلام ان الهرة سبع و لا بأس بسؤره يدل على عدم البأس فى سؤر كل سبع و لو كان غير الهرة و أظهر منه خبر ابى الصباح عن الصادق عليه السلام قال كان على عليه السلام يقول لا تدع فضل السنور ان تتوضأ منه انما هى سبع و كصحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الكلب يشرب من الإناء قال اغسل الإناء و عن السنور قال لا بأس ان تتوضأ من فضلها انما هى من السباع. و قال فى المعالم بعد نقله لهذا الصحيح و لرواية معاوية بن شريح ان قوله فى هاتين الروايتين انما هى من السباع و انما هى سبع يشعر بنوع من التعميم ثم حكى عن المنتهى انه جعل الصحيح المذكور دليلا على طهارة سؤر السباع و بما ورد فى خصوص الفارة كموثق ابن عمار عن الصادق عليه السلام قال ان أبا جعفر عليه السلام كان يقول لا بأس بسؤر الفارة إذا شربت من الإناء أن يشرب منه و يتوضأ منه.

و استدلل للقول الأخير بموثقة عمار عن الصادق عليه السلام عن ماء يشرب منه الحمام فقال عليه السلام كلما أكل لحمه يتوضأ من سؤره و يشرب و هكذا موثقة الأخرى عنه عليه السلام و مرسل فقيه كلما أكل لحمه فلا بأس بالوضوء و الشرب من ماء شرب منه.

و الجواب عن التمسك بهذه الأخبار عندى هو سقوطها عن الحجية بواسطة الاعراض عن العمل بها و تركها و الأخذ بما يعارضها فهى فى أنفسها ليست صالحة للاستناد بها على ما مر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٨

منا مرارا من وهن الخبر بالاعراض عنه هذا و أجاب الآخرون عن التمسك بها بوجوه.

و ليعلم أولا ان التمسك بهذه الاخبار على نجاسة سؤر ما لا يؤكل لحمه على ما حكى عن ابن إدريس أو المنع عن استعماله و لو كان طاهرا على ما حكى عن مبسوط الشيخ اما على القول بالمفهوم فى الوصف أو على القول بمفهوم الشرط بناء على ان المبتداء المتضمن لمعنى الشرط يدل على المفهوم و كون المبتداء فى المقام متضمنا لمعنى الشرط يستفاد من دخول الفاء فى

الخبر اعنى قوله (ع) فى الموثقة الثانية لعمار كلما يؤكل لحمه فليتوضأ منه و ليشربه و قوله عليه السلام فى مرسل فقيه كلما أكل لحمه فلا- بأس بالوضوء و الشرب من ماء يشرب منه فان الظاهر ان دخول الفاء فى الجملة الخبرية تدل على ترتب الخبر على المبتداء نحو ترتب المعلول على علتة المنحصرة فيدل على انتفائه عند انتفائها على ما هو المناط فى حجية مفهوم الشرط إذا تبين ذلك فلنبين ما ذكروه من الوجوه:

فالأول ما حكاه فى المعالم عن المختلف و قال بأن العلامة ذكر فى المختلف ان هذا الوجه ملخص ما أفاده فى كتاب استقصاء الاعتبار فى تحقيق معانى الاخبار ثم ذكر فى المعالم عبارة المختلف بطوله و حاصله على ما لخصه الشيخ الأكبر فى الطهارة انه يكفى فى صدق المفهوم انقسام غير المأكول الى ما يجوز الوضوء بسؤره و الى ما لا يجوز فليس سالبه كليةً و انما هو سالب الكلية بمعنى ان ما ثبت فى المنطوق من الإيجاب الكلى فهو مرتفع فى المفهوم و ان الإيجاب الكلى ليس بثابت فيه لا ان السلب الكلى ثابت فيه فالمرتفع فى المفهوم هو الإيجاب الكلى و لو بالنسبة الى بعض الافراد فيفيد السلب الجزئى نظير ما قيل فى مفهوم قوله عليه السلام (إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء) من انه يدل على تنجس ما لا يبلغ الكر فى الجملة لا بكل نجس. و لا يخفى ان ما أفاده فى الحقيقة يرجع الى إنكار المفهوم و كان عليه ان يجيب عن الاستدلال بناء على الاعتراف به.

و لذا أورد عليه فى المعالم بان فرض حجية المفهوم يقتضى كون الحكم الثابت للمنطوق منفيًا عن غير محل النطق و الموضوع للحكم الثابت فى المنطوق اعنى كلمه ما فى قوله كلما هو الحيوان و القيد المعتبر فيه و صفاً أو شرطاً هو كونه مأكول اللحم فالموضوع مأكول اللحم من كل حيوان و الحكم الثابت له هو جواز الوضوء و الشرب من سؤره و غير محل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٩

النطق هو عبارة عما انتفى عنه القيد المأخوذ فى المنطوق و صفاً أو شرطاً و هو كونه مأكول اللحم فيفيد ان غير المأكول من كل حيوان ينتفى عنه الحكم الثابت فى المنطوق فيقتضى ثبوت المنع عن سؤر كل حيوان لا يؤكل.

و الى ما ذكره فى المعالم يشير الشيخ الأكبر (قده) بقوله ان المفهوم على القول به يدل على ان السبب المنحصر و العلة التامة فى جواز الوضوء و الشرب بسؤر المأكول هو كونه مأكولاً- فإذا انتفى هذا الوصف عن حيوان فى أول الأمر أو بعد كونه مأكولاً كالجلال و الموطوء انتفى عنه جواز الشرب و الوضوء و لو وجد غير مأكول يجوز الوضوء بسؤره لم يكن أكل اللحم سبباً منحصرًا فى الجواز لقيام غيره مقامه و منع دلالة جملة الشرط على انحصار السبب هو بعينه إنكار مفهومها انتهى ما أردنا نقله فالمتحصل من هذا الوجه هو إنكار المفهوم لكن من غير تصريح به.

الوجه الثانى هو إنكار المفهوم فى المقام صريحاً اما مفهوم الوصف فلما ثبت فى الأصول من المنع عنه خصوصاً فى الوصف الغير المعتمد على الموصوف و اما مفهوم الشرط فلعدم كون ذكر الفاء فى الجملة الخبرية مفيداً له و لو قلنا باعتبار المفهوم فى الشرط و ذلك لان غاية ما يستفاد من الفاء فى الجملة الخبرية هو كون ترتب الخبر على المبتداء نحو ترتب المعلول على العلة فى مقابل الجملة الخالية عنها و اما كون العلة منحصرة بالمبتدا فلا دلالة فى ذكر الفاء عليها.

الوجه الثالث ان حمل المفهوم بظاهره على تحريم استعمال سؤر ما لا يؤكل لحمه مستلزم لتخصيص الأكثر لأن ما خرج منه بالأدلة المتقدمة فى الاستدلال لمذهب المشهور أضعاف مضاعف ما بقى و لا يمكن رفع اليد عن تلك الأدلة فلا بد من ان يحمل المفهوم على الكراهة و ربما يؤيده ما فى خبر الوشاء عن الصادق عليه السلام انه كان يكره سؤر كل شيء لا يؤكل لحمه الرابع ما فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) من ان حمل المفهوم على ظاهره من عموم التحريم مستلزم لتخصيص ما دل على طهارة بعض الأسنار كسؤر الهرة معللاً- بطهارة ذى السؤر و نجاسة بعضها معللاً- بنجاسة ذى السؤر مع ان عموم العلة غير قابل للتخصيص.

الوجه الخامس ان ما تقدم من الاخبار الدالة على مذهب المشهور تدل عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٠

بالمنطوق و هذه الاخبار تدل على خلاف المشهور بالمفهوم فالتعارض بين المنطوق و المفهوم فيقدم الأول لأقوائيه المنطوق عن المفهوم.

السادس هو المنع عن حجيه تلك الاخبار لضعف سند الموثقتين و إرسال الأخير هذه جمل ما قيل فى المقام و قد عرفت ما هو التحقيق عندنا و كيف كان فالأقوى ما عليه المشهور من طهارة سؤر ما لا يؤكل لحمه و جواز استعماله فى الوضوء و الشرب و غيرهما. هذا تمام الكلام فى سؤر ما لا يؤكل لحمه من حيث الحرمة.

و اما من حيث الكراهة فالأقوى كراهته و ذلك لدلالة خبر الوشاء المتقدم آنفا عليها مع ما عرفت من إمكان حمل مفهوم الأخبار المانعة على الكراهة فى بعض تلك الوجوه مع فتوى الأصحاب بها صريحا فيصح الفتوى بها من باب التسامح فى أدلة السنن لكن هذا فى غير المؤمن و اما المؤمن فقد ورد النصوص باستحباب شرب سؤره و التبرك به و انه شفاء من سبعين داء هذا فيما يحرم اكله من غير المسوخ.

و اما المسوخ فقد حكى الخلاف فى طهارة سؤرها و عن ابن الجنيّد الحكم بطهارة سؤر ما لا يؤكل لحمه الا المسوخ و احتمال فى المعالم ان استثنائه المسوخ انما هو لأجل قوله بنجاستها أو نجاسة لعابها كما حكى الفاضلان نجاسة لعابها وحده عن بعض الأصحاب و حكى المحقق فى المعتمد عن الشيخ القول بنجاستها و نسب هذا القول فى المختلف الى سلالر و ابن حمزة و ان كان كلام سلالر كالصريح فى نجاسة اللعاب لكنه يحتمل ان يكون نجاسة لعابها عنده لنجاسة العين أيضا و كيف كان فالظاهر عدم الخلاف فى طهارة سؤرها من القائلين بطهارتها و طهارة لعابها و انما الخلاف فى طهارة سؤرها ينشأ من الخلاف فى طهارتها أو طهارة لعابها و المشهور بين الأصحاب هو طهارتها و طهارة لعابها و هو الأقوى لعدم الدليل على نجاستها أو نجاسة لعابها كما يأتى فى آخر أبواب النجاسات و عليه فالتحقيق هو طهارة سؤرها لكن مع كراهة استعماله و الدليل على كراهته هو ما تقدم فى كراهة سؤر ما لا يؤكل من خبير و شاء و غيره لأنها منه.

و اما الجلال ففى سؤره أيضا وقع الخلاف فعن المرتضى و ابن الجنيّد و مبسوط الشيخ استثنائه من السؤر الذى يباح استعماله و مقتضى ما حكى عنهم هو حكمهم بنجاسة سؤره مع طهارة عينه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩١

قال فى المعالم و لم نقف لهم لما قالوه على حجة. و ربما يستدل بأن رطوبة أفواهها تنشأ من غذاء نجس إذ المراد بالجلال هو ما يأكل العذرة محضا بحيث يصير قوامه بها و لا يخفى ان نجاسة سؤره على هذا الاستدلال لو تم لكانت من جهة نجاسة لعابه لا انه على طهارته و طهارة لعابه يكون نجسا.

و كيف كان فهذا الاستدلال ضعيف فى الغاية و قد ردّه المحقق بمنع الملازمة بين نجاسة غذائه و نجاسة لعابه و بالنقض ببصاق من شرب الخمر إذا لم يتغير و بما لو أكلت نجاسة أخرى غير العذرة و الأقوى طهارة سؤره بطهارته و طهارة لعابه و عدم ما يدل على نجاسة سؤره و لكنه يكره استعماله أيضا لخبر و شاء المتقدم و ما استدل لقول ابن إدريس بنجاسة سؤر ما لا يؤكل من الاخبار ان حملناها على الكراهة إذ لا فرق فيما لا يؤكل بين ما كان أصليا أو عارضا و يكفى فى صحة الحكم بكراهته نقل الفتوى بها بدليل التسامح.

و اما الهرة فلا إشكال فى طهارة سؤرها حتى عند القائلين بنجاسة سؤر ما لا يؤكل كابن إدريس و الشيخ لما عرفت من استثنائهم إياها و ما لا يمكن التحرز منه و يدل على طهارته صريحا الأخبار الواردة فى سؤرها بالخصوص على ما تقدم و انما الكلام فى

استثنائه عن الحكم بکراهه سؤر ما لا يؤکل.

فعن جمله التصريح بعدم الكراهه أيضا للأخبار المتقدمه خصوصا ما فى صحيح زراره من قول على عليه السلام انى لأستحى من الله ان ادع طعاما لان الهر أكل منه فإنه كالصريح فى عدم الكراهه إذ لا استحياء من الله سبحانه فى ترك ما كرهه و قد حكى عن صاحب الوسائل أيضا و اليه يشر المصنف (قده) بقوله بل و الهره على قول.

و ظاهر إطلاق فتاوى الأصحاب كراهه سؤر ما لا يؤکل هو كراهته أيضا و يدل عليها إطلاق ما دل على كراهه سؤر ما لا يؤکل من الاخبار اللهم الا ان يقيد إطلاق الاخبار بما فى الصحيح المذكور و نحوه مع إمكان إطلاق الفتاوى أيضا و كيف كان فالأمر فى ذلك سهل انما الكلام فى طهاره فمه بواسطة ملاقاته مع النجس و انه هل المطهر له هو زوال العين محضا و ان علم بعدم ملاقاته مع مطهر من ماء كثير أو جار أو قليل أو يعتبر مع زوال العين احتمالاه فلا يظهر مع العلم بعدم ملاقاته معه و الأقوى هو الأول و سيأتى الكلام فيه فى المطهرات.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٢

و اما سؤر ما كره لحمه كالخيل و البغال و الحمير فالمشهور فيه كراهته و ربما يعلل بان فضلات أفواهاها التى لا تنفك عنها تابعه للجسم و إذا كان الجسم مما يكره اكله تكون الفضلات أيضا كذلك و لا يخفى ما فيه من كونه دعوى بلا برهان إذ لا دليل على تلك التبعية ثم على فرض تسليمها فليس يلزم من ملاقاء أفواهاها مع ما يلاقيها ورود فضلات أفواهاها فيه ثم على تقدير الورود فهى مستهلكه عرفا لا يحكم عليها بحكم ثم على تقدير انحيازها بالوجود ليس السؤر مختصا بما يباشره الفم بل يعمه و ما يباشره سائر أعضاء الحيوان و بالجملة فهذا الوجه ليس بشىء.

و يمكن ان يستدل لإثبات الكراهه بموثقه سماعه و فيها قال سئلته هل يشرب سؤر شىء من الدواب أو يتوضأ منه فقال اما الإبل و البقر و الغنم فلا بأس. فإن حصر نفى البأس فيها بما ذكر من الإبل و البقر و الغنم يدل على ثبوته فى غير ما ذكر و ثبوت البأس فى غيره مع نفى البأس عن غيره فى عدّه من الروايات المتقدمه يدل على ان البأس الثابت بمفهوم هذا الخبر بأس تنزيه لا تحريم فلا ينافى مع الترخيص فى الوضوء و الشرب منه فى بقية الروايات و هذا استدلال حسن الا انه يدل على ثبوت الكراهه فى غير الإبل و البقر و الغنم مطلقا سواء كان من المأكول أو غيره و سواء كان المأكول مما يكره اكله أولا و سواء كان ما يكره اكله من الخيل و البغال و الحمير أو غيرها و سواء كانت الثلاثه من الأهليه أو الوحشيه مع ان الأصحاب خصوا الكراهه بالأهليه من هذه الثلاثه دون غيرها بل حكى دعوى الاتفاق منهم على انتفاء الكراهه عن الوحشيه منها و لعل فتواهم بالكراهه فى الأهليه من الثلاثه كاف فى تحقق موضوع البلوغ فيشملة اخبار التسامح مع انه لم ينقل عنهم خلاف فيها و بالجملة فلا ينبغى التأمل فى هذا الحكم أصلا.

و اما سؤر الحائض فقد وقع الخلاف فى التعبير عنه فعن المرتضى فى المصباح و الشيخ فى المبسوط هو التعبير بالكراهيه عنه مطلقا و فى الشرائع الحائض التى لا تؤمن على المحافظه عن مباشره النجاسات و عن الشيخ فى النهايه سؤر الحائض إذا كانت متهمه و نسب هذا التعبير إلى الأكثر قال فى المدارك إناطه الكراهه بغير المأمونه كما فى الشرائع أولى من إناطتها بالمتهمه لأن المأخوذ فى النصوص المقيد هو قيد غير المأمونه و مقتضى التقييد به

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٣

هو انتفاء الكراهه إذا كانت مأمونه و كونها مأمونه أخص من كونها غير متهمه لأن المراد بالمأمونه هو المتحفظه من النجاسه و بالمتهمه من لا تحفظ منها فغير المأمونه يكون أعم من المتهمه لتحققه مع المجهوله فلغير المأمونه مصداقان المتهمه و المجهوله فالمأمونه أخص (ح) من غير المتهمه لتحقق غير المتهمه فى ضمن المجهوله دون المأمونه و الحاصل ان بين غير المأمونه و

المتهمه عموم و خصوص مطلق باخصيه المتهمه عن غير المأمونه لتحقق غير المأمونه مع المجهوله دون المتهمه و بين المأمونه و غير المتهمه أيضا عموم مطلق باخصيه المأمونه عن غير المتهمه هذا محصل ما فى المدارك مع زياده إيضاح منى. و أورد عليه كما فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) بان المأمونه و ان كانت أخص من غير المتهمه حقيقه إلا أنهما متحدتان عرفا و بان مقتضى الروايه المرويّه فى السرائر اناطه انتفاء الكراهه بغسل يديها و مفهومه الكراهه مع عدم غسلها و ليس المراد من المفهوم ما إذا علم بعدم غسلها كيف و الا كان سؤرها نجسا بل المراد كونها مظنه الترك و هو المراد بالمتهمه كما ان المراد بغسلها فى المنطوق كونها مظنه لذلك و هو المراد من المأمونه.

أقول و لعل ما أورد عليه الشيخ أخيرا هو الوجه فى أمر المدارك بالتأمل بعد قوله المتبادر من المأمونه من ظن تحفظها من النجاسة و نقيضها من لم يظن بها ذلك و هو أعم من المتهمه و المجهوله (فتأمل) و وجه الأمر بالتأمل هو ان نقيض المأمونه و ان كان من لم يظن بها ذلك الا ان المقابل لمن ظن تحفظها عرفا هو من ظن عدم تحفظها لا من لم يظن تحفظها و من ظن عدم تحفظها هى المتهمه و كيف كان فما ورد فى المقام من الاخبار بين ما أطلق فيها فى الحكم بكراهه سؤرها من غير تقييد كروايه عنبه بن مصعب عن الصادق عليه السلام قال سؤر الحائض يشرب منه و لا يتوضأ به.

و روايه حسين بن ابى العلاء عنه أيضا فى الحائض يشرب من سؤرها و لا يتوضأ منه.

و روايه أبى بصير عنه عليه السلام أيضا قال سئلته هل يتوضأ من فضل الحائض قال عليه السلام لا.

و روايه أبى هلال المرأه الطامث اشرب من فضل شربها و لا أحب ان أتوضأ منه

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٤

و روايه ابن ابى يعفور يتوضأ الرجل من فضل المرأه قال إذا كانت تعرف الوضوء و لا تتوضأ من سؤر الحائض.

و روايه عيص بن القاسم قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن سؤر الحائض قال عليه السلام لا توضأ منه و توضأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونه و تغسل يدها قبل ان يدخلها الإناء و قد كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يغتسل هو و عائشه فى إناء واحد و يغتسلان جميعا. بناء على نسخه الكافى بذكر كلمه (لا) قبل قوله توضأ منه فيكون قوله إذا كانت مأمونه قيذا لقوله و توضأ من سؤر الجنب و يكون النهى عن التوضى بسؤر الحائض مطلقا غير مقيد بشيء.

و بين ما نفى عنه البأس إذا كانت مأمونه الدال على ثبوته إذا لم تكن كك.

كروايه عيص المتقدمه بناء على نسخه التهذيب و الاستبصار بإسقاط كلمه (لا) قبل قوله توضأ منه فيكون قوله إذا كانت مأمونه قيذا لحكم الحائض و الجنب معا.

و روايه على بن يقطين عن ابى الحسن عليه السلام فى الرجل يتوضأ بفضل الحائض إذا كانت مأمونه فلا بأس.

و صحيحه رفاعه عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام ان سؤر الحائض لا بأس به ان تتوضأ منه إذا كانت تغسل يدها. هذه ما وصل إلينا من الاخبار فى الباب.

و قضيه حمل المطلق على القيد و ان كانت موجبه لتقييد الطائفة الأولى بالثانيه و القول بالكراهه إذا لم تكن مأمونه لكن هذا الحمل لا يتأتى فى روايه عيص بناء على نسخه الكافى حيث ان الجمع فيها بين النهى عن الوضوء بسؤر الحائض من غير تقييد و بين الترخيص فى الوضوء من سؤر الجنب إذا كانت مأمونه لا- يلائم مع تقييد إطلاق النهى عن سؤر الحائض أيضا بما إذا لم تكن مأمونه.

و لا يخفى انه عند تعارض الزيادة و النقيصه فى نقل خبر يرجع الى أصالة عدم الزيادة و يؤخذ بنسخه الزيادة مضافا الى ان فى تعارض نسخه الكافى مع التهذيب و الاستبصار يؤخذ بما فى الكافى و لو كانت مشتمله على النقيصه لما ثبت من اضبطيه



الكلينى عن الشيخ و كون الكافى أضبط من التهذيب و الاستبصار مع ان اللازم من نسخة التهذيب كون قيد الامانة راجعا إلى الحائض و الجنب و هو لا يلائم مع افراد قوله إذا كانت مأمونة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٥

و كان الأنسب التعبير بالثنية فيجب (ح) ان يبقى المطلق على إطلاقه و يحمل على الكراهة الخفيفة و المقيد على الكراهة الشديدة الناشئة شدتها من اجتماع الملاكين لكراهته و هى أصل الحيض و لو كانت صاحبه مأمونة و عدم التحفظ عن النجاسة و لو لم تكن حائضا فلنفرض حائضا مأمونة و حائضا متهمه و من يكون مظنة النجاسة و لو لم تكن حائضا و سور كل واحد من هذه الثلاثة مكروه الا ان الأول و الأخير بملاك واحد و هو الحائضية فى الأول و المتهمية فى الأخير و الثانى بملاكين و هما الملاك الموجود فى الأول و الموجود فى الأخير و لازم ذلك تعدى الحكم بالكراهة عن الحائض الى كل متهم بالنجاسة و لو لم تكن حائضا و ذلك ظاهر بالنظر الى دخل المتهمية أو عدم المأمونية فى ثبوت الكراهة فيثبت الحكم عند ثبوت التهمة و لو فى غير مورد الحيض و هذا المعنى فى النفساء و المستحاضة المتهمه أظهر لاقربيهما إلى الحائض فى استمرار النجاسة عليهما أياما يبعد خلو يدهما فيها عن التلوث بالنجاسة للاحتياج الى تبديل الخرقه و تغييرها كثيرا بخلاف الجنب الذى زمان تلبثه بالنجاسة يسير يمكن له التحفظ عنها بسهولة و ان كان الحق كراهة سوره إذا لم يكن مأمونا لا لأجل اتهامه فقط بل لما سمعت من دلالة مفهوم خبر عيص على الحكم بكراهة سوره إذا لم يكن مأمونا حيث قال فيه و توضحاً من سور الجنب إذا كانت مأمونة كما ان منطوقه صريح فى نفي الباس عنه مع المأمونية سواء كان الجنب رجلا و مستعمل سوره المرأة أو كانت امرأة و مستعمل سورها الرجل كما يشهد به استشهاده عليه السلام بغسل رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و عائشة من إناء واحد مع تأكيده أخيرا بقوله عليه السلام و يغتسلان جميعا و منه يظهر كراهة سور الجنب الغير المأمون سواء كان رجلا أو امرأة كان مستعملة الرجل أو المرأة.

و مما ذكرنا ظهر ما فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) من منع حمل المقيد على شدة الكراهة و قال بأن الإنصاف ان ظاهر نفي الباس فى المقيدات بعد العلم بعدم الحرمة فى غير المأمونة نفي الكراهة رأسا.

و توضيح ما فيه ان ظهور نفي الباس فى المقيدات فى نفي الكراهة رأسا و ان كان مما لا ينبغى الريب فيه إذ نفيه انما هو بنفى صرفه و بعد العلم بعدم الحرمة يكون نفي صرفه و ما هو طبيعته بنفي الكراهة رأسا الا انه لا يمكن الأخذ بهذا الظهور أيضا بل لا بد من التصرف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٦

فيه إذ المحتملات فى الجمع بين تلك المطلقات و هذه المقيدات أمور.

الأول إبقاء كل واحد منهما على ظاهره من إثبات الباس فى سورها على الإطلاق و نفيه عن سور المتحفظه عن النجاسة و هذا غير معقول لأوله إلى التناقض فى سور المتحفظه بالإثبات الذى هو مؤدى الإطلاق و النفي الذى هو مؤدى المقيد.

الثانى إبقاء المقيد على ظهوره فى نفي الكراهة رأسا فى سور المأمونة و التصرف فى ظهور المطلقات فى ثبوتها فى سور الحائض و لو كانت مأمونة بحملها على غير المأمونة بقريئة حكومة ظهور المقيدات على ظهورها كما هو الملاك فى تقديم المقيد و رفع اليد عن ظهور المطلق فى كل مطلق و مقيد لكن هذا النحو من التصرف لا- يجرى فى المقام لما عرفت من إباء حمل المطلق المذكور فى خبر عيص على المقيد بناء على نسخة الكافى مع تعيين الأخذ بما فيه و تقديمه على ما فى التهذيب و الاستبصار للوجهين المتقدمين اعنى اضطية الكلينى عن الشيخ و إباء إرجاع القيد الى الجنب و الحائض معا بناء على نسخة الشيخ و إذا تعين الأخذ بما فى الكافى لا يمكن حمل المطلقات الأخر أيضا على المقيدات لاتحاد مؤداها مع مؤدى ما فى خبر

العيص.

الثالث إبقاء المطلقات على ظهورها في إثبات الكراهة في مطلق الحائض في الجملة و رفع اليد عن ظهور المقيدات في نفيها عن المأمونة رأسا بحملها على نفي المرتبة الشديدة عن سؤرها الغير المنافي مع ثبوتها فيه في الجملة و بعد عدم إمكان الأولين لا محيص عن الثالث إذ لا رابع يمكن به الجمع بينهما.

فظهر ان ظهور المقيدات في نفي الكراهة رأسا عن سؤر المأمونة لا ينافي حملها على نفي الكراهة الشديدة بعد قيام القرينة عليه و هي المطلق المذكور في خبر العيص بعد تعيين الأخذ بنسخة الكافي و المتحصل من تمام ما ذكرناه هو كراهة سؤر مطلق الحائض و لو كانت مأمونة و مطلق المتهم و لو لم تكن حائضا و ان الكراهة في الحائض المتهمه أشد.

و يؤيد كراهة سؤر مطلق المتهم و لو لم تكن حائضا ما يظهر من بعض الاخبار من استحباب التنزه عن لا يتنزه.

و خبر ابن ابي يعفور عن الرجل أ يتوضأ من فضل المرأة قال إذا كانت تعرف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٧

الوضوء. بناء على ارادة الاستنجاء أو ازالة مطلق الخبث من الوضوء فيدل على كراهة الوضوء من فضلها إذا لم تعرف الوضوء و الظاهر من الوضوء في قوله تعرف الوضوء هو ما ذكرناه إذ لا دخل في معرفة الوضوء المعهود في رخص استعمال فضلها كما لا يخفى. قال في الوافي في بيان الخبر يعني بالوضوء الطهارة.

و ما ورد من الأمر بالاحتياط في مظان النجاسة. لكن كل ذلك ما لم ينته الى الوسواس و الا فيصير ترك التنزه عنه أحوط بل ربما يبلغ تركه إلى مرتبة الوجوب.

بقي شيء و هو ان المذكور في الاخبار المتقدمة هو النهي عن الوضوء بسؤر الحائض بل في بعضها التصريح بالرخص في شربه كما في خبر عنبسة. و رواية حسين بن ابي العلاء و رواية أبي هلال مع احتمال ان تكون للوضوء خصوصية بها نهى عن الإتيان به بسؤر الحائض لكن المحكى عن ظاهر الأكثر عدم الفرق في الكراهة بينه و بين سائر الاستعمالات و عن البهبهاني (قده) ان الاقتصار على الوضوء لم يقل به فقيه و الظاهر ان التعميم محل وفاق انتهى لكن الإنصاف انه لو لم يثبت الاتفاق بمثل هذا النقل لكان القول بالاختصاص بالوضوء وجه و جيه خصوصا مع التصريح في الاخبار المتقدمة بالرخص في الشرب في مقابل المنع عن الوضوء الظاهر في نفي ما في الوضوء من الكراهة عن الشرب بحكم المقابلة اللهم الا ان يقال بظهور كون المنع عن الوضوء من جهة كونها مظنة النجاسة لا من باب التعبد المحض و عليه فلا يفرق بين الوضوء و بين سائر الاستعمالات (ح) فلو تم هذا لكان اللازم حمل المنع عن الوضوء في مقابل الرخص في الشرب على ثبوت الكراهة الشديدة في الوضوء دون سائر الاستعمالات خصوصا الشرب الذي رخص فيه. هذا ما تيسر لي في هذه المسألة و الحمد لله على انعامه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٨

## [فصل في النجاسات]

إشارة

فصل

[النجاسات اثنا عشر]

## [الأول والثاني البول والغائط]

الأول والثاني البول والغائط من الحيوان الذي لا يؤكل لحمه إنسانا أو غيره برياً أو بحرياً صغيراً أو كبيراً بشرط أن يكون له دم سائل حين الذبح. نعم في الطيور المحرمة الأقوى عدم النجاسة لكن الأحوط فيها الاجتناب خصوصاً الخفاش وخصوصاً بوله و لا فرق في غير المأكول بين أن يكون أصلياً كالسباع ونحوها أو عارضياً كالجلال وموطوء الإنسان والغنم الذي شرب لبن خنزيرة واما البول والغائط من حلال اللحم فظاهر حتى الحمار والبغل والخيل وكذا من حرام اللحم الذي ليس له دم سائل كالسمك المحرم ونحوه.

في هذا المتن أمور (الأول) في معنى النجاسة وهي لغة القذارة وفي عرف الفقهاء قذارة خاصة مجهولة الكنهه لدنيا اقتضت وجوب هجرها. وتلك القذارة من الأمور التكوينية العينية كما أن وجوب الهجر المتفرع عليها حكم تكليفي شرعي. وهل وراء هذين الأمرين أعنى القذارة التكوينية ووجوب الهجر التشريعي أمر آخر تشريعي يعبر عنه بالحكم الوضعي وهو النجاسة التشريعية التي هي صفة متأصلة مجعولة بالجعل التشريعي مقتضية لإيجاب الهجر أولاً؟ بل النجاسة التشريعية أمر منتزع عن الحكم التكليفي بالهجر (وجهان) مبنيان على أن الأحكام الوصفية متأصلات بالجعل أو أنها منتزعات عن التكليف فعلى الثاني فلا ينبغي التأمل في الأخير، وذلك لعدم إمكان جعل الحكم الوضعي ثبوتاً فلا ينتهي إلى البحث عن إثباته وعلى الأول فيقع الكلام في إثبات جعل النجاسة والطهارة زائداً عن جعل وجوب الاجتناب في الأول وعدمه في الأخير.

وحيث أن التحقيق عندنا إمكان جعل ما عدا الأربعة المنتزعة عن التكليف أعنى السببية والشرطية والمانعية والجزئية بالقياس إلى المأمور به، فالحق هو جعل النجاسة شرعاً كما يستظهر من الأدلة الدالة على تفرع وجوب الاجتناب على نجاسة الشيء كما مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٩

في الكلب ونحوه حسبما يرمّ عليك في المباحث الآتية و أن قول الشارع بأن الكلب نجس مثلاً ليس اخباراً محضاً عن نجاسته التكوينية بل هو إنشاء وحكم شرعي بنجاسته و أن كان الموجب لإنشائه هو نجاسة التكوينية.

و ليعلم أن للنجاسة إطلاقين (أحدهما) الأثر الحاصل من ملاقاته أعيان مخصوصة كما يقال نجاسة الثوب أو نجاسة البدن وهي بهذا المعنى صفة قائمة بالأجسام مجعولة بالجعل التشريعي حسبما بيناه و (ثانيهما) الأعيان التي لها ذاك الأثر كما يقال البول نجس وهي بهذا الإطلاق اثنا عشر نوعاً مندرجاً تحت جنس النجاسة واما بحسب أفراد كل نوع منها فلعلها غير متناهية.

الأمر الثاني لا إشكال في نجاسة البول والغائط من كل حيوان لا يؤكل لحمه وفي المعتبر إجماع أهل الإسلام على نجاستهما مما لا يؤكل ويدل عليها طوائف من الاخبار.

منها ما تدل على نجاسة البول كصحيحه ابن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال سألته عن البول يصيب الثوب فقال اغسله مرتين. ونحوها غيرها وهي كثيرة مرت في تضاعيف هذا الكتاب غير مرة وهي و أن كانت مطلقة إلا أنه لا يبعد دعوى تبادلها إلى

بول الإنسان.

ومنها الأخبار الآمرة بصب الماء على ما اصابه بول الصبي و هي أيضا كثيرة.

ومنها الأخبار الواردة في الاستنجاء كصحيحه زرارة عن الباقر عليه السلام و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنة اما البول فلا بد من غسله. و في رواية يريد و لا يجزى من البول الا الماء. و نحوهما غيرهما و الاخبار الدالة على وجوب غسل الذكر و اعادة الصلاة على من صلى قبل غسل ذكره.

ومنها العمومات أو المطلقات الدالة على وجوب غسل ما اصابه بول ما لا يؤكل لحمه كحسنة عبد الله بن سنان قال الصادق (ع) اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه.

ومنها ما ورد في باب الحسن (ع) عن معاني الاخبار من ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم اتى بالحسن (ع) فوضع في حجره فقال لا- تزرعوا ابني ثم دعا بماء فصب عليه. و ما ورد في باب الحسين (ع) عن كتاب الملهوف عن أم الفضل زوجة العباس انها جاءت بالحسين (ع) الى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فبال على ثوبه فقرصته فبكى فقال مهلا يا أم الفضل فهذا ثوبي يغسل و قد أوجعت ابني

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٠

و هذه الاخبار تدل على نجاسة البول من الإنسان و من كل ما لا يؤكل لحمه سواء كان برياً أو بحرياً صغيراً أو كبيراً و يثبت نجاسة الغائط بعدم القول بالفصل بين نجاسته و نجاسة البول فكلما يكون بوله نجسا فروثه أيضا محكوم بالنجاسة إلا في الدواب الثلاث حيث انه قيل بنجاسة بولها ممن يقول بطهارة روثها حسبما يأتي هذا.

مضافا الى الاخبار الخاصة الواردة في نجاسة روث بعض الحيوانات مثل ما ورد في نجاسة العذرة بناء على اختصاصها بروث الإنسان و ذلك كمرسلة موسى بن أكيل عن الباقر (ع) في شاء شربت بولا ثم ذبحت فقال يغسل ما في جوفها ثم لا بأس و كذلك إذا اعتلفت بالعذرة ما لم تكن جلالة.

و رواية الحلبي عن الصادق (ع) في الرجل يطاء في العذرة و البول أ يعيد الوضوء قال (ع) لا و لكن يغسل ما اصابه.

و الى الإجماع المحقق على نجاسة البول و الخراء مما لا يؤكل فيما عدا الطيور.

الأمر الثالث لا فرق في نجاسة البول و الروث مما لا يؤكل بين صامتة و ناطقة و صغيره و كبيره خلافا للإسكافي في طهارة بول الصبي مستدلا له بما ورد من عدم غسل الثوب منه و كفاية صب الماء عليه و مستنده ضعيف نعم في كيفية تطهير المتنجس به كلام يأتي و هو غير مرتبط بنجاسته.

الأمر الرابع وقع البحث في نجاسة لبول و الخراء من الحيوان اللذي لا نفس له كالسمك و نحوه و قد عبر عنه في غير واحد من عبارات الأصحاب بما لا نفس سائلة له و المراد من النفس السائلة الدم الذي يجتمع في العروق و يخرج عند قطعها بدفع و قوة فما لا يخرج كك لا يكون من الدم السائل و ان خرج مع الجريان لكن لا بدفع و قوة فلا يورد بمساوقة السيالان مع الجريان و كيف كان فالكلام في البحث عن حكم ما يخرج مما لا نفس له تارة يقع في شمول إطلاقا أدلة نجاسة البول و الروث مما لا يؤكل لحمه لبوله و روثة و اخرى في خروجه عن حكم المطلقات على تقدير الشمول.

اما الأول فالذي ينبغي ان يقال هو عدم الشمول و ذلك لان تلك المطلقات واردة في خصوص البول و ليس في الروث إلا أدلة خاصة واردة في موارد مخصوصة لا عموم لها و لا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠١

إطلاق لكى يثبت بعمومها أو إطلاقها نجاسته من كلما لا يؤكل لحمه حتى يدعى شمولها لما لا نفس له و شمول المطلقات

الواردة في البول لبول ما لا نفس له مندفع بعدم معهودية البول لما لا نفس له إذ لم يعهد منه البول الا الخفاش لو كان مما لا نفس له و في حكم بوله كلام يأتي تحقيقه و اما الثاني أعنى خروج ما يدفع عما لا نفس له عن حكم المطلقات على تقدير الشمول فالتحقيق انه على فرض الشمول لا مقيد لها في البين الا ما قامت السيرة على عدم الاجتناب عنه كرجيع القمل و نحوه. و لكن السيرة على عدم الاجتناب فيما قامت على عدمه لا تصير دليلا على عدم الاجتناب عما يخرج عما لا نفس له مطلقا و لو فيما عدا موارد السيرة لإمكان ان يكون في مورد قيامها خصوصية مقتضية لعدم الاجتناب مفقودة في ما عداه. فاللازم (ح) هو الاقتصار على المورد الذي قامت السيرة على عدم الاجتناب عنه. لكن الشأن في ثبوت الشمول فالأقوى عدم وجوب الاجتناب عن بول ما لا نفس له لو وجد له البول و عدم قيام دليل على نجاسة رجيعة بالخصوص.

و مما ذكرناه يظهر عدم شمول الإجماع المدعى على نجاسة ما يخرج من ما لا يؤكل لما يخرج من ما لا نفس له منه. و ذلك بعد القطع بخروجه عن معقد الإجماع لو لم يكن الإجماع على عدم نجاسته كما لا مسرح لدعوى نجاسة خرئه بعدم القول بالفصل بين نجاسة الخراء و البول و ذلك بعد عدم ثبوت نجاسة بوله من ناحية عدم معهودية البول له.

الأمر الخامس لا- إشكال في نجاسة البول و الروث في الحيوان الذي لا- يؤكل لحمه فيما عدا الطيور منه. و اما الطيور التي لا يؤكل لحمها. فقد وقع الخلاف في نجاسة ما يخرج منها.

فالمشهور فيها على نجاسة رجيعة و بولها لو كان لها بول. و عن جماعة من المحققين طهارتهما منها و هو الأقوى و ذلك لان ما يدل على نجاستهما هو العموم الدال على نجاسة بول ما لا يؤكل كما هو مفاد رواية ابن سنان المتقدمة في الأمر الثاني الشامل لغير المأكول من الطيور مع ضم عدم القول بالفصل بين البول و بين الروث اليه لكن شمول عمومها للطيور المحرمة ممنوع بعدم معهودية البول للطيور المانع عن الشمول كالمنع عن شموله لما لا نفس له بتلك الجهة أيضا كما تقدم. و على تقدير تسليم شمولها لبول ما لا يؤكل لحمه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٢

من الطيور فالتعدى عن البول الى الخراء بعدم القول بالفصل ممنوع إذ لا دليل على اعتباره ما لم ينته الى القول بعدم الفصل و هو غير ثابت (هذا).

مضافا الى معارضة عموم ما دل على نجاسة البول مما لا يؤكل مع ما يدل بعمومه على طهارة البول و الخراء مما لا يؤكل من الطيور: مثل موثق ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام كل شيء يطير فلا بأس بخرئه و بوله و النسبة بينه و بين ما يدل على النجاسة و ان كانت بالعموم من وجه الا ان الترجيح لما يدل على الطهارة. و ذلك لأخذ الطير في موضوعه الدال على اناطة نفى البأس بعنوان الطير فلو قيد بالمأكول لزم لغوية أخذ الطير في الموضوع لصيرورة العبرة (ح) بالمأكول و ذلك بخلاف تقييد رواية ابن سنان بما عدا الطيور إذ لا يلزم منه لغوية جعل ما لا يؤكل موضوعا للحكم بالنجاسة لثبوت الحكم بالنجاسة (ح) فيما عدا الطيور. مع انه على تقدير عدم الأخذ بهذا الترجيح يجب الحكم بتقديم خبر ابي بصير لكونه نصا في نفى البأس في مورد التعارض بخلاف رواية ابن سنان الدالة بظاهرها على ثبوت البأس فيه، و مع عدم الحكم بتقديمه أيضا يحكم بتساقط الدليلين في مورد الطيور و المرجع بعد تساقطهما هو قاعدة الطهارة.

فإن قلت مقتضى التعليل المذكور في الخبر الدال على نفى البأس عن خراء الخطاف بأنه مما يؤكل هو ثبوت البأس في جزء ما لا يؤكل من الطيور.

و فيه عن الصادق عليه السلام في خراء الخطاف لا- بأس به هو مما يؤكل (قلت) هو ككك لو لا معارضته مع ما نقل عنه بزيادة كلمة (الواو) قبل قوله مما يؤكل الظاهر في كونه (ح) كلاما مستأنفا دالا على حكم مستقل و هو حلية أكل لحكم الخطاف لا

تعليلاً على طهارة خثرته و مع هذا الاختلاف فى الضبط لا يبقى اعتماد على النسخة التى لم يضبط فيها كلمة (الواو) هذا كله فى غير الخفاش.

الأمر السادس وقع البحث فى نجاسة خثر الخفاش و بوله من القائلين بطهارتهما من سائر الطيور.

اما الكلام فى بوله فقد تعارض فى طهارته و نجاسته خبر ان يدل أحدهما على طهارته كخبر غياث عن الصادق عليه السلام عن أبيه قال (ع) لا بأس بدم البراغيث و البق و بول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٣

الخفافيش و المروى عن الكاظم عليه السلام عن آبائه قال سئل على بن أبى طالب عليه السلام عن الصلاة فى الثوب الذى فيه أبوال الخفافيش قال عليه السلام لا- بأس و الآخر على نجاسته كخبر داود الرقى قال سألت أبا عبد الله (ع) عن بول الخفافيش تصيب ثوبى فاطلبه و لا أجده قال (ع) اغسل ثوبك.

و مقتضى الصناعة هو حمل الأخير على الاستحباب لكون الخبر الدال على الطهارة نصاً فى نفي البأس و الخبر الأخير ظاهراً فى النجاسة لاشتماله على الأمر بالغسل القابل للحمل على الاستحباب بواسطة نص الأول فى نفي البأس فتكون النتيجة هو الحكم بالطهارة مع استحباب غسل ما يلاقيه لكن الجمع بهذا الطريق يتوقف على تكافؤ الطائفتين من حيث الصدور و من حيث جهة الصدور و هو مشكل لإعراض الأصحاب عن العمل بما يدل على الطهارة الموهن له من حيث الصدور على ما هو طريقتنا فى حجية الخبر و كونه موافقاً مع العامة الموهن له من حيث جهة الصدور. و لكن المسلم هو فتوى المشهور بنجاسة بول الخفاش. و لم يعلم استنادهم فى هذا الفتوى الى خبر الرقى الظاهر فى نجاسته بل الظاهر منهم استنادهم فى تلك الفتوى الى ما يدل على نجاسة البول مما لا يؤكل لحمه.

و كيف كان فالاحتياط فى التجنب عن بوله مما لا- ينبغى تركه الا ان العدى يسهل الخطب عدم العلم بالابتلاء ببوله غالباً فإن الذى يقع به الابتلاء هو القطرات المترشحة منه حال طيرانه فى الهواء لكن الغالب عدم العلم ببوليتها لاحتمال كون القطرة النازلة منه لبنه أو الماء الذى يحمله و مع الشك فى ذلك تكون محكوماً بالطهارة هذا فى بوله.

و اما رجيعه فعلى القول بطهارة بوله فلا إشكال فى طهارته و على القول بنجاسة بوله ففى طهارة رجيعه (وجهان) من اختصاص الدليل بنجاسة بوله اعنى خبر الرقى لو أخذ به باستناد المشهور اليه لو تم الاستناد و من الملازمة بين نجاسة الخثر و نجاسة البول فى غيره مما حكم فيه بنجاسة البول.

و لا- يخفى ان الاحتياط فى الاجتناب عن بوله أشد من الاحتياط فى التجنب عن خثرته و لذا قال المصنف (قده) فى المتن خصوصاً الخفاش و خصوصاً بوله.

الأمر السابع ينقسم ما لا يؤكل لحمه إلى أربعة أقسام (الأول) ما يحرم اكله بالذات كالأسد و الذئب و نحوهما (الثانى) ما يحرم أكله حرمة عرضية لازمة لا تنفك عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٤

بل تدوم فيه و فى نسله إلى الأبد كالحيوان الموطوءة للإنسان و شارب لبن الخنزير (الثالث) ما تكون حرمة عرضية قابلة للزوال كالجلال (الرابع) ما كانت حرمة لا لحدوث صفة فيه موجبة لحرمة بل لأجل طرو حاله على الأكل موجبة لتحريم الأكل عليه كالمحلوف على ترك أكل لحمه.

فهل الحكم بنجاسة البول و الرجيع مما لا- يؤكل يختص بالأول أو يعم ما عدا الأخير أو يعم الجميع (وجوه) منشئه هو كون عنوان ما يحرم اكله موضوعاً للحكم بنجاسة ما يدفع منه هل هو على نهج القضية الخارجية أو على نهج القضايا الحقيقية.

فعلى الأول يختص الحكم بما يحرم أكل لحمه بالذات ولا يشمل ما يعرضه الحرمة ولو كان من قبيل القسم الثانى. وذلك لان المتيقن مما أشير إليه بعنوان ما لا يؤكل من الأعيان الخارجيه هو ما كان كذلك بالذات ولا يتعدى عنه الى الثانى فضلا عن الأخيرين.

و على الثانى فلا ينبغى الارتياح فى العموم بالنسبة إلى العرضى اللازم اعنى القسم الثانى كما لا إشكال فى عدم الشمول بالنسبة إلى القسم الرابع اعنى المحلوف ترك أكل لحمه.

انما الكلام فى القسم الثالث اعنى الجلال و لتعميم الحكم بالنسبة إليه بالدليل اللفظى إشكال ناش عن دعوى انصرافه عنه الا انه ادعى الإجماع على نجاسة ما يخرج منه فى غير واحد من العبارات.

ثم ان التحقيق فى موضوعية عنوان ما لا- يؤكل للحكم بنجاسة ما يخرج منه هو الموضوعية على نهج القضايا الحقيقية لظهور الأدلة فى مدخلية اتصاف الذات بكونها مما لا يؤكل فى ثبوت الحكم لها لا ان لها حكمين عرضيين و هما نجاسة بولها و خرثها و حرمة أكل لحمها.

و عليه فلا ينبغى الإشكال فى نجاسة البول و الخرز فى القسمين الأولين كما لا إشكال فى عدمها فى القسم الأخير. و اما القسم الثالث فلو تم دعوى الإجماع على نجاستها منه فهو و الا فالأحوط التجنب عن بوله و خرثه و قد يستأنس لنجاستها منه بما ورد من المنع عن شرب لبنه فان الظاهر منه ان حرمة لبنه انما هو لحرمة لحمه فيستفاد منه ثبوت كلما كان من توابع حرمة لحمه التى منها نجاسة بوله و خرثه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٥

و مما ذكرناه يظهر حكم ما يطرد عليه الحلية بواسطة الاضطرار كالأكل فى المخصصة حيث ان الحكم بالنجاسة يترتب على العنوان الاوّل و هذا الذى يحل أكله بواسطة الاضطرار مما يحرم أكل لحمه بالعنوان الاوّل لعدم التنافى بين حرمة بعنوان الاوّل و بين حليته بالعنوان الطارى و الحكم بالنجاسة ترتب على الحرمة الثابتة له بالعنوان الاوّل.

الأمر الثامن لا إشكال فى طهارة البول و الخرز مما يؤكل لحمه فى الجملة. و قد ادعى عليها الإجماع و الاخبار على طهارتهما منه مستفيضة:

كموثقة عمار عن الصادق (ع) قال كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه.

و حسنة زرارة و فيها انها قال لا تغسل ثوبك من بول شىء يؤكل لحمه.

و المروى عن قرب الاسناد عن الصادق (ع) عن أبيه (ع) ان النبى صلى الله عليه و آله و سلم قال لا بأس ببول ما أكل لحمه. الا انه وقع البحث فى موردين.

الأول فى بول الدواب الثلاث اعنى الحمير و البغال و الفرس و الكلام فيه يقع تارة بالنسبة الى ما يستفاد من الاخبار العامة الدالة على نجاسة البول مثل خبر ابن سنان الذى فيه اغسل ثوبك عن أبوال ما لا يؤكل لحمه و اخرى فيما يستفاد مما ورد فى بولها بالخصوص.

اما الأول فربما يقال بان المستفاد من العمومات هو نجاسة بولها و تقريبه ان المحتملات فى كلمة (ما لا يؤكل) أمور (الأول) ان يكون المراد منها ما لا يؤكل فعلا فى الخارج و هو بعيد فى الغاية لاستلزام دوران الطهارة و النجاسة (ح) مدار ما يؤكل و ما لا يؤكل فعلا- و هو باطل بالضرورة (الثانى) ان تكون كناية عما حرم اكله شرعا فيكون بمعنى محرم الأكل (الثالث) ان تكون بمعنى ما فيه اقتضاء عدم الأكل، اما لأجل المنع عنه شرعا و لو لم يكن مستقدرا عرفا، أو لاستقدار اكله عرفا و لو مع الترخيص فى أكله شرعا. فعلى الاحتمال الثانى لا يشمل الدواب الثلاث كما لا يخفى، و على الأخير يعم الدواب و كلما كان مثلها مما

يستقدره العرف.

والكلام و ان لم يكن له ظهور في أحد الاحتمالين الأخيرين لاحتياج كل منهما الى التقدير ففي الاحتمال الأول منهما يقدر كلمة (يجوز) لكي يصير المعنى ما لا يجوز ان يؤكل و في الاحتمال الأخير يقدر كلمة ينبغي أو يعتاد فيصير المعنى ما لا ينبغي أو لا يعتاد أكله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٦

الا ان التقدير الثاني هو المتعين و ذلك بقريته رواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام في أبوال الدواب تصيب الثوب فكرهه فقلت أ ليس لحومها حلالا- قال (ع) بلى و لكن ليس مما جعله الله للأكل. فإن الظاهر من قوله فكرهه هو التحريم كما فهمه زرارة و لذا يسئل عن ملاك حرمة مع كونها حلالا و الا فالكراهة الاصطلاحية لا يحتاج الى السؤال عنها لعدم منافاتها مع حلية الأكل فلم يكن مورد للسؤال بقوله أ ليس لحومها حلالا خصوصا عن مثل زرارة فقوله (ع) بأنها ليس مما جعله الله للأكل يصير شارحا لكلمة ما لا يؤكل و بيانا لنجاسة بول كلما لم يجعله الله سبحانه للأكل و ان كان حلالا هذا غاية ذاك التقريب.

لكن الانصاف فساده لعدم صلاحية رواية زرارة للشرح و التفسير و ذلك لمعارضتها مع ما يدل على ارادة ما لا يجوز اكله من كلمة (ما لا يؤكل) و هو موثق ابن بكير الذي فيه بعد ذكر فساد الصلاة في كل شيء مما حرم اكله من وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و ألبانه قال (ع) و ان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائز الى ان قال و ان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله و حرم اكله عليك فالصلاة في كل شيء منه فاسد حيث انه (ع) جعل ما يؤكل في مقابل ما حرم اكله فيدل على ان المراد مما لا يؤكل هو ما يحرم اكله كما لا يخفى فالعمومات الدالة على نجاسة بول ما لا يؤكل لا تدل على نجاسة بول الدواب لإجمالها من هذه الجهة.

اما الثاني أعني ما يستفاد من الأدلة الخاصة فأعلم ان هاهنا طوائف من الاخبار (منها) ما يدل بظاهره على نجاسة بول الدواب كخبر عبد الأعلى الوارد في أبوال الخيل و البغال.

و فيه قال سئلت عن الصادق (ع) عن أبوال الخيل و البغال فقال (ع) اغسل ثوبك منها قلت فأرواها قال فهي أكثر من ذلك. «١» و رواية زرارة المتقدمة آنفا بناء على ان يكون المراد بالكراهة فيها هو الحرمة كما قدمناه.

و منها ما يدل على نفى البأس عنه صريحا كخبر النخاس الوارد في بول الدواب و فيه قال سئلت عن الصادق (ع) اني أعالج الدواب فربما خرجت بالليل و قد بالت وراثت فتضرب

(١) قال في الوافي لعل المراد به انها أكثر من ان يمكن الاجتناب عنها لانه يؤدي الى الحرج.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٧

إحداها بيدها أو رجلها فينضح على ثوبى فقال (ع) لا بأس به و خبر معلى و ابن ابى يعفور الوارد في بول الحمار. و فيه قالا كنا في جنازة و قدامنا حمار فبال فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا و ثيابنا فدخلنا على الصادق (ع) فأخبرناه فقال ليس عليكم بأس. و هاتان الطائفتان مما يمكن الجمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على استحباب الغسل و التجنب بقريته التصريح بنفى البأس في الطائفة الثانية و هو جمع عرفى ليس فيه مخالفة للظواهر. و تشنيع صاحب الحدائق في هذا المقام و في سائر المقامات على الأصحاب في حملهم الأمر على الاستحباب عند قيام القرينة على عدم الوجوب. مردود في الغاية بعد كونه جمعا عرفيا لا يتحيز العرف عند العرض عليه بل يجعلون ما يدل على نفى البأس صريحا قرينة على ارادة الاستحباب مضافا الى إمكان القول بان في إرادة الندب من الأمر ليس حمل اللفظ على خلاف الظاهر بناء على ما هو التحقيق في باب المنشأ بصيغة الأمر من انه البعث الى



الشيء اعنى ما هو مصداق البعث و واقعه لا- مفهومه و إذا انضم اليه الرخص في الترك ينتزع منه الندب و لو لم ينضم اليه الرخص ينتهى إلى حكم العقل بلزوم امتثاله فينتزع منه الوجوب و المستعمل فيه في كلا الحالين ليس الا مصداق البعث من دون تفاوت فيه فليس في إرادة الندب تغيير في ناحية المستعمل فيه.

و منها ما لا- يقبل هذا الجمع كموثق سماعه في الجواب عن بول السنور و الكلب و الحمار و الفرس قال (ع) كأبوال الإنسان، حيث ان التشبيه ببول الإنسان موجب لآبائه عن الحمل على استحباب التنزه عنه و المصرح فيه و ان كان هو الحمار و الفرس الا انه يلحق بهما البغل إما بالأولوية على ما قيل لكون البغل متولدا منهما أو لعدم القول بالفصل و لا بد للجمع بين هذه الطائفة و الطائفة الثانية المصرحة فيها بنفى البأس من علاج آخر. لكن الترجيح للطائفة الثانية لكونها معمولاً بها و هذه الطائفة معرض عنها لموافقتها مع التقيية لكون وجوب الاجتناب موافقا مع أقوال عمد العامة كأبي حنيفة و ابي يوسف و ان كان منهم من هو يقول بالطهارة لكن المدار في التقيية على عمدهم هذا تمام الكلام في أبوال الدواب.

و اما أروائها فلا ينبغي الإشكال في طهارتها للعمومات الدالة على طهارة ما يخرج مما يؤكل و خصوص خبر النخاس المتقدم المذكور فيه الروث و البول و خبر عبد الأعلى المتقدم المصرح فيه بنفى البأس عن الروث معللاً بأنه أكثر من ذلك مع عدم ما يدل على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٨

نجاسته مضافا الى عدم نقل خلاف فيه.

المورد الثاني في زرق الدجاج فقد وقع الخلاف في نجاسته و المحكى عن الصدوق و المفيد و الشيخ قدس الله أسرارهم هو نجاسته لرواية فارس قال كتب اليه رجل يسئله عن زرق الدجاج يجوز الصلوة فيه فكتب (ع) (لا) و هى مع كونها مكاتبه و مضمره و ضعيفة السند بواسطة كون راويها الحاتم القزويني المقدوح في كتب الرجال بأشد القدح و موهونه بإعراض الأصحاب عنها معارضة بأقوى منها و هو خبر ابن وهب و فيه لا بأس بخراء الدجاج و الحمام يصيب الثوب فالأقوى هو القول بطهارته كما هو المشهور بين الأصحاب لسقوط رواية فارس عن الحجية بوجه عديدة كما أشرنا إليها.

### [مسألة ١- ملاقاته الغائط في الباطن لا يوجب النجاسة]

مسألة ١- ملاقاته الغائط في الباطن لا يوجب النجاسة كالنوى الخارج من الإنسان أو الدود الخارج منه إذا لم يكن معهما شيء من الغائط و ان كان ملاقيا له في الباطن نعم لو ادخل من الخارج شيئا فلاقى الغائط في الباطن كشيخة الاحتقان ان علم ملاقاتها له فالأحوط الاجتناب و اما إذا شك في ملاقاته فلا- يحكم عليه بالنجاسة فلو خرج ماء الاحتقان و لم يعلم خلطه بالغائط و لا ملاقاته له لا يحكم بنجاسته

ملاقاة الشيء الطاهر مع النجاسة في الباطن لا تخلو عن صور (إحداها) ان تكون الملقى و الملقى من الباطن سواء كان الباطن مما يحس به كماء الفم الملقى مع الدم المتكون في الفم أو ماء العين الملقى مع الدم المتكون فيها أو كان الباطن مما لا يحس به كالدود المتكون في الباطن الملقى مع الغائط و الحكم في هذه الصورة هو الطهارة لانصراف أدلة انفعال الملقى مع النجاسة بالملاقاة عما إذا كان الملقى و الملقى كلاهما من الباطن و لم ينقل في هذه الصورة خلاف في الحكم بالطهارة بل المنقول فيها هو عدم الخلاف.

و ثانيها ان يكون الملقى و الملقى كلاهما من الخارج فدخلا في الباطن و حدثت الملاقاة بينهما فيه كبقايا الغذاء في الفم الملقى فيه مع عدم الوارد فيه من الخارج و الظاهر تنجس الملقى بالملاقاة في هذه الصورة كما لو تلاقيا في الخارج لإطلاق

أدلة تنجس ملاقي النجس و عدم انصرافها عما كانت الملاقاة في الباطن فعلى هذا فالغذاء الذي في المعدة الملقى مع الخمر الوارد في المعدة ينجس بملاقاته معها في المعدة فيجب الاجتناب عنه لو خرج مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٩  
عن المعدة بقيء و نحوه.

و ثالثها ان يكون الملقى من الخارج و الملقى من الباطن فان كان الباطن مما لا يحس به فالحكم هو الطهارة كالصورة الأولى كماء الحقنة أو الشيشة الملقى مع النجاسة في الباطن و كالإبرة الملقية مع الدم في الباطن و ذلك للانصراف المذكور في الصورة الأولى و ان كان الباطن مما يحس به كالغذاء المتخلف في الفم مع الدم الخارج من أصول الأسنان فالحكم فيه لا يخلو عن الاشكال من إمكان دعوى الانصراف و من إمكان منعها حيث انه لمكان الإحساس بالباطن يكون حكمه كالظاهر. و رابعها ان يكون الملقى من الباطن و الملقى من الخارج كماء الفم الملقى مع النجس الوارد في الفم كالدم و الخمر و الحكم في هذه الصورة هو تنجس الملقى بالملاقاة لكنه يظهر بزوال عين النجاسة حسبما فصل في المطهرات. ثم انه ان علم بتحقق الملاقاة في الباطن أو عدم تحققها فهو و ان شك في ذلك يحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة و استصحابها و ان كان المرجع هو الاستصحاب لحكومته على قاعدة الطهارة.

## [مسألة ٢- لا مانع من بيع البول و الغائط من مأكول اللحم]

مسألة ٢- لا مانع من بيع البول و الغائط من مأكول اللحم و اما بيعهما من غير المأكول فلا- يجوز نعم يجوز الانتفاع بها في التسميد و نحوه.

في هذه المسألة أمور ينبغي البحث عنها (الأول) لا إشكال في جواز الانتفاع بالابوال و الأرواث الطاهرة لأنهما من الأعيان الطاهرة التي لا منع عن الانتفاع بها كما لا ينبغي الإشكال في صحة بيع الأرواث الطاهرة إذا كانت لها منافع محللة شائعة يتقوم بها ماليتها كما هو كك في أرواث الدواب و الغنم و البعير و الثور و اما بيع أبوالها فالأقوى في غير بول الإبل هو المنع عنه لعدم ماليتها عرفاً. لأن المالية متقومة بأحد الأمرين على سبيل منع الخلو:

اما وجود الخاصية في الشيء، أو تحقق المنفعة فيه كسكنى الدار إذا كانتا محللة مقصودة.

و من المعلوم انتفائهما معا في الأبوال الطاهرة و ان فرض لها منفعة محللة، لكنها نادرة ليست مما يتقوم بها ماليتها هذا في غير بول الإبل.

و اما فيه فربما يقال- بل قيل هو المشهور- بجواز بيعه و شربه اختياراً للإجماع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٠

و خبر الجعفرى أبوال الإبل خير من ألبانها بتقريب كون خيرية الأبوال من الألبان مع جواز شرب ألبانها اختياراً كاشف عن جواز شرب أبوالها أيضاً اختياراً.

و لكنه يضعف الأول بمنع الإجماع كما يظهر من مخالفة العلامة على ما حكى عن نهايته و ابن سعيد في نزهته. و يضعف الأخير بضعف سند الخبر أولاً. و منع دلالة أخيراً.

لأن بيان خيرية أبوالها من ألبانها كما يمكن ان يكون في مقام ترجيح أبوالها على ألبانها فيدل (ح) على جواز شرب أبوالها اختياراً لكونها خيراً من ألبانها التي يجوز شربها اختياراً قطعاً على ما هو مبنى الاستدلال كك يمكن ان يكون في مقام ذم ألبانها فيستفاد من الخبر (ح) كراهة شرب ألبانها و ذلك بعد القطع بجواز شرب ألبانها. فيصير الخبر أجنياً عن الدلالة على جواز شرب

أبوالها اختيارا و مع قيام الاحتمال الأخير لا- يصح الاستدلال بالخبر على جواز شرب أبواب الإبل اختيارا اللهم الا ان يدعى أظهرية الاحتمال الأول لكن الأظهرية ممنوعة و مع تسليمها تكون دلالة الخبر على جواز شرب أبوابها في حال الاختيار بالإطلاق و يقيد إطلاقه بما يدل على تخصيص جواز شربها بحال الاضطرار و هو موثق عمار بعد السؤال عن شرب بول البقر قال (ع) ان كان محتاجا اليه يتداوى بشربه فلا بأس و كك بول الإبل و الغنم. حيث انه بمفهومه يدل على عدم جواز شربها اختيارا و مما ذكرناه يظهر قوة المنع عن بيعه لعدم ماليتة عرفا حيث ان جواز شربه في الضرورة لا يوجب ماليتة لانه لا يكون من منافعه الشائعة بل الانصاف المنع عن ماليتة و لو قلنا بجواز شربه اختيارا حيث انه لمكان استقذاره لا يعد مالا عرفا و لو قلنا بجواز شربه اختيارا مع تنفّر الطّباع عن شربه فالمتحصل هو المنع عن بيع الأبوال الطاهرة حتى عن بيع بول الإبل أيضا.

الثاني لا يجوز بيع البول و الغائط النجسين اما البول فلانسلاّب المالية العرفية عنه بعد انتفاء الخاصية و المنفعة عنه الموجبين لمالية المال حسبما عرفت و هو مقتضى النهى عنه في خبر تحف العقول و فيه النهى عن بيع كلّ شيء من وجوه النجس هذا مضافا الى دعوى نفى الخلاف في المنع عن بيعه و اما الغائط فقد استفيض نقل الإجماع على المنع عن بيعه و هو المستفاد من خبر تحف العقول أيضا.

و يدل على المنع عنه بالخصوص ما ورد من المنع عن بيع العذرة كخبر يعقوب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١١

بن شعيب و فيه ثمن العذرة سحت و لا- يعارضه خبر ابن مضارب عن الصادق (ع) لا بأس ببيع العذرة. لكونه مطروحا مهجورا بالاعراض عنه و مخالفته للإجماع و لا يحتاج الى الجمع بينه و بين خبر يعقوب مع ان ما قيل في الجمع بينهما بحمل خبر يعقوب الدال على المنع على عذرة الإنسان و خبر ابن مضارب على عذرة غيره أو حمل الأول على بلاد لا ينتفع بها و الأخير على بلاد ينتفع بها أو حمل الأول على الكراهة بعيد في الغاية و ركيك بلا نهاية لعدم الشاهد عليه و إباء السحت عن الحمل على الكراهة. و رواية سماعه الجامعة بين المنع و الجواز- حيث يذكر في أولها «ثمن العذرة سحت» و في ذيلها «لا بأس ببيع العذرة»- لا تصير شاهدا على الجمع لعدم عرفيا لان الضابط في الجمع العرفي هو ما إذا كان المتعارضان في كلام واحد لا يصير العرف متحيرا عند عرضه عليهم بل يجعلون احد المتعارضين قرينه على الآخر كالعالم و الخاص و المطلق و المقيد و لا خفاء في تحيرهم في الجمع بين سحتية ثمن العذرة و بين نفى البأس عن بيعها.

الأمر الثالث يجوز الانتفاع بالبول و الغائط النجسين فيما لا- يشترط فيه الطهارة كالتسميد و نحوه و ذلك لكون الأصل في النجاسات و المنتجسات هو جواز الانتفاع بها فيما لم يثبت المنع عنه حسبما قررناه في المكاسب المحرمة مع دعوى نفى الخلاف عن جواز الانتفاع بالبول و الغائط في الزروع و الكرم و أصول الشجر و ظاهر جماعه انه من المسلمات و في خبر وهب بن وهب عن علي (ع) انه كان لا- يرى بأسا ان تطرح في المزارع العذرة و لا معارض لها الا ما في خبر تحف العقول من المنع عن جميع التقلبات في النجس لكنه مردود بعدم ثبوت الجابر له مع إمكان حمله على الانتفاع المحرم أو ما يكشف عن عدم مبالاة فاعله في الدين.

### [مسألة ٣- إذا لم يعلم كون حيوان معين انه مأكول اللحم أولا لا يحكم بنجاسة بوله و روثه]

مسألة ٣- إذا لم يعلم كون حيوان معين انه مأكول اللحم أولا- لا- يحكم بنجاسة بوله و روثه و ان كان لا- يجوز أكل لحمه بمقتضى الأصل و كذا إذا لم يعلم ان له دما سائلا أم لا كما انه إذا شك في شيء انه من فضلة حلال اللحم أو حرامه أو شك في انه من الحيوان الفلاني حتى يكون نجسا أو من الفلاني حتى يكون طاهرا كما إذا رأى شيئا لا يدري انه بعة فار أو بعة

خفساء ففي جميع هذه الصور بينى على طهارته

لو شك في حلية حيوان فاما تكون الشبهة موضوعية كما إذا اشتبه المحلل بالمحرم و تردد حيوان بين ان يكون غنما أو كلبا مثلا لأجل ظلمة أو نحوها أو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٢

تكون حكمية كما إذا تردد حيوان بين ان يكون مما حرم أكل لحمه أو حلّ أو شك في الموطوءة في حليته و حرمة ففي الأول فإن كان أصل موضوعي منقح للموضوع يكون هو المرجع فيثبت به حال الموضوع و يترتب عليه حكمه كما إذا شك في صيرورة حيوان موطوءة أو جلالا- و الا فالمرجع هو أصالة الطهارة في بوله و خرثه سواء كان البول أو الخرز بنفسه متعلق الشك بان لا يدري انه من البعير أو الفيل أو كان الشك في الحيوان الذي خرج منه البول و الخرز و لا يكفي في الحكم بطهارة بوله و خرثه الحكم بحليته الظاهرية المستفاد من قاعدة الحل لأن النجاسة مترتبة على الحرمة الواقعية و لا- منافاة بينها و بين الحلية الظاهرية كما حقق في مقام الجمع بين حكمي الواقعي و الظاهري و ليست طهارة البول و الخرز مترتبة على الحلية الظاهرية حتى يحكم بها بالأصل المثبت للحلية الظاهرية كما ان نجاستهما أيضا لا تترتب على الحرمة الظاهرية فلو كان الأصل الجارى في الحيوان المردد بين الحل و الحرمة هو أصالة الحرمة لما ثبت به نجاسة بوله و خرثه كما ان بالحلية الثابتة حال الاضطرار لا يثبت طهارة ما يخرج منه مع أنها حلية واقعية لكنها ثانوية.

و على الثانى أعنى ما كانت الشبهة حكمية فمع جريان أصل موضوعي منقح لحال الموضوع يكون هو المرجع كما إذا شك في حكم الموطوءة حيث يرجع الى أصالة بقاء حليتها الثابتة قبل صيرورتها موطوءة نظير استصحاب حكم الماء المتغير الذى زال تغيره من قبل نفسه و ربما يشكل في إجراء الاستصحاب في الشبهة الحكمية بدعوى تغير الموضوع لكون الموضوع للحكم هو الصورة الذهنية و من المعلوم تغاير الموضوع بحسب الصورة الذهنية فى القضية التى تكون الغنم بما هى هى موضوعا لها أعنى قضية (الغنم حلال) مع ما هو الموضوع فى القضية التى تكون الغنم بما هى موطوءة موضوعا لها و هى قولنا الغنم الموطوءة حرام فاسراء الحكم الثابت لموضوع القضية الاولى الى القضية الأخيرة اسراء له عن موضوع الى موضوع آخر و لكنه يندفع باتحادهما عرفا و هو المحكم فى صدق الوحدة مع ان التعدد فى موضوع القضيتين انما هو بلحاظ تعدد وجودهما فى الذهن و لكن المأخوذ فى موضوع القضية انما هو الصورة الذهنية بلحاظ حكايتها عن الخارج فيصير الموجود فى الخارج محكوما عليه لا بقيد وجودها فى الذهن و لا إشكال فى اتحاد موضوع القضيتين فى الخارج و ان وصف الموطوءة يكون عارضا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٣

على الموضوع و لا يتغير به الموضوع و تمام الكلام فى ذلك فى الأصول (هذا) و مع عدم جريان أصل موضوعي، فالمرجع هو أصالة الطهارة فى الروث و البول من غير اشكال و لا- يكفي فى الحكم بطهارتهما إجراء أصالة الحل فى لحمه لما عرفت من ترتب النجاسة على الحرمة الواقعية. و ليس الأصل فى لحمه على القول بجريانه سببيا بالنسبة الى الأصل الجارى فى روثة و بوله، لعدم تكفله لإلغاء الشك فى ناحية المسبب لما ذكرناه من ترتب نجاسة البول و الروث على الحرمة الواقعية و لا تنافى الحلية الظاهرية مع الحرمة الواقعية.

و هل الأصل الجارى عند الشك فى حلية حيوان بالشبهة الحكمية هو أصالة الحل أو أصالة الحرمة؟

الظاهر من المصنف (قده) فى هذه المسألة هو الأخير، حيث يقول (قده) و ان كان لا يجوز أكل لحمه بمقتضى الأصل. و عليه جماعة من المحققين. و ما يمكن ان يستدل به عليه، اما دعوى كون الأصل هو الحرمة فى الشبهات الحكمية كما عليه الأخباريون، أو كون الأصل فى خصوص اللحم عند الشك فى حرمة هو الحرمة كما عليه جملة من المجتهدين.

و ذلك بدعوى ان الحلية فى الآيه المباركه مترتبه على أمر وجودى و هو الطيب كما هو المستفاد من قوله تعالى (أجل لكم الطيبات)، أو لكون الشك فى حليه لحمه موجبا للشك فى قابليته للتذكيه و مع الشك فى كونه مذكى يكون الأصل الجارى فيه هو أصالة عدم التذكيه و هذا بناء على ان يكون القابل للتذكيه مختصا بما يحل اكله كما هو أحد الأقوال فى المسأله أو دعوى التمسك بأصالة حرمة اللحم الثابته حال الحيوة أو دعوى ان حصر المحللات و الحكم بحرمة ما عدا المحصورات يوجب الحكم بالحرمة عند الشك فى كونه من المحللات و لا يخفى ما فى الكل اما كون الأصل فى الشبهه الحكيمه هو أصالة الحرمة كما هو مذهب الأخباريين فيما فيه حسبا قرر فى الأصول.

و اما كون الأصل فى خصوص اللحوم هو الحرمة لكون الحلية مترتبه على الطيب الذى هو أمر وجودى يبنى على عدمه عند الشك فى وجوده ففيه (أولاً) المنع عن كون الطيب امرا وجوديا بل هو أمر عدمى عبارة عما لا يستقذره الطبع (و ثانيا) ان الحرمة أيضا مترتبه على الأمر الوجودى و هو الخيث. و بأصالة عدم كونه طيبا لا يثبت كونه خبيثا حتى يترتب عليه مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٤

الحرمة (و ثالثا) ان عدم الطيب ليس له حالة سابقه الأعلى نحو العدم المحمولى و الحرمة مترتبه على عدمه التعتى و لا يثبت الحكم الثابت للعدم التعتى بإجراء الأصل فى العدم المحمولى الأعلى القول بالأصل المثبت. و اما كون الشك فى الحلية مستلزما للشك فى قابليه التذكيه بناء على اختصاص القابليه بما يحل اكله، ففيه المنع عن المبنى لما حقق فى محله من قابليه كل حيوان للتذكيه مما يؤكل و مالا يؤكل من المسوخ و السباع و غيرهما الا الكلب و الخنزير و الإنسان و الحشرات التى لا لحم لها.

و اما التمسك بأصالة الحرمة الثابته حال الحيوة، ففيه ان هذه الحرمة عرضيه ناشئه عن عدم التذكيه مرتفعه بالتذكيه قطعاً و لا كلام فيها و انما الكلام فى الحرمة الذاتية الباقية بعد التذكيه و هى مشكوكه من الأول و إجراء الأصل فى كلى الحرمة الجامع بين الفرد الزائل بالقطع و الفرد المشكوك الحدوث باطل لكونه من قبيل القسم الأول من أقسام القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى و هو ما إذا علم بوجود فرد فيقطع بزواله و شك فى وجود فرد آخر مقارنا مع وجوده بحيث لو كان موجودا لكان مشكوك البقاء بعد زوال ما علم زواله و فى مثله لا يجرى الأصل فى بقاء الكلى.

و اما حصر المحلات فلا يصير دليلا على إلحاق المشكوك بالمحرمات الا من باب الغلبه و لا دليل على اعتبارها فى المقام بعد احتمال كون المشكوك من الافراد النادرة.

فالأقوى (ح) حلية ما شك فى حليته لأجل الشبهه الحكيمه و لا يخفى انه مع فرض إثبات الحرمة بإجراء الأصل فيها لا يمكن إثبات نجاسة بوله و روثه بالأصل المثبت لحرمة لما عرفت من ان النجاسة مترتبه على الحرمة الواقعيه و الأصل لا يثبت إلا الحرمة الظاهرية كما ان أصالة الحل فى اللحم لا يغنى عن إجراء الأصل فى طهارة روثه و بوله كما تقدم.

ثم انه لا فرق فى إجراء أصالة الطهارة فيما لو شك فى حكم حيوان معين مثل الأرنب مثلا فى انه هل هو مما يحل أكل لحمه أو يحرم من الشبهه الحكيمه أو شك فى نجاسة بوله و روثه مع العلم بحرمة لحمه من جهة الشك فى ان له دما سائلا أم لا فتجرى أصالة الطهارة فى كلا القسمين كما تجرى فيما لو شك فى شىء انه من فضله ما يحل أكله أو يحرم أو شك فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٥

انه من الفأرة أو من الخنفساء مثلا- ففي الجميع يحكم بأصالة الطهارة خلافا لما فى الجواهر حيث تردد فى إجراء الأصل عند الشك فى كونه مما له دم سائل و قال (قده) و هل يحكم بطهارة فضله حتى يعلم انه من ذى النفس للأصل و استصحاب طهارة الملاقي أو يتوقف الحكم بالطهارة على الاختيار لتوقف امتثال الأمر بالاجتناب عليه أو يفرق بين الحكم بطهارته و بين عدم

تنجيسه للغير فلا يحكم بالأول إلا بعد الاختبار بخلاف الثاني وجوه لم أعثر على تنقيح شيء منها في كلمات الأصحاب. أقول ولا- ينبغى الإشكال في الحكم بالطهارة للأصل لأن الأمر بالاجتناب عن النجس الواقعي لا- يؤثر في تنجز التكليف إلا بالنسبة إلى ما علم كونه من مصاديق ذلك النجس ولو بالإجمال.

و اما لو لم يعلم كونه مصداقا فلم يحرز بالنسبة إليه تكليف حتى يجب امتثاله كيف و لو تم ما ذكره (قده) لوجب الاجتناب عما يحتمل كونه بولا أو ملاقيا للبول فينسب باب الرجوع إلى قاعدة الحل و الطهارة كما هو واضح.

و ليعلم ان المجرى للأصل في الشبهة الموضوعية هو المكلف مطلقا و لو كان مقلدا و انما وظيفة المجتهد تشخيص الأصل الجارى في مورد الشبهة و بعد تشخيصه يكون المقلد و المجتهد في إجراءاته شرع سواء كما هو الضابط في المسائل الفقهية لكون الأصل في الشبهة الموضوعية منها و اما الشبهة الحكمية فمجرى الأصل فيها هو المجتهد و انما وظيفة المقلد فيها اما الاحتياط أو الرجوع إلى المجتهد فيما أدى إليه وظيفته بإجراءاته الأصل و ليس وظيفة المجتهد بيان الأصل الجارى للمقلد كما في الشبهة الموضوعية بل وظيفته الفتوى على طبق الأصل لا الفتوى بإجراءاته و مما ذكرناه تظهر المناقشة في عبارة المتن حيث يقول إذا لم يعلم كون حيوان معين انه مأكول اللحم أولا لا يحكم بنجاسة بوله و روثه فإنه لا يصح في الشبهة الحكمية.

#### [مسألة ٤- لا يحكم بنجاسة فضلة الحية]

مسألة ٤- لا- يحكم بنجاسة فضلة الحية لعدم العلم بان دمها سائل نعم حكى عن بعض السادة ان دمها سائل و يمكن اختلاف الحيات في ذلك و كذا لا يحكم بنجاسة فضلة التمساح للشك المذكور و ان حكى عن الشهيد ان جميع مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٦

الحيوانات البحرية ليس لها دم سائل إلا التمساح لكنه غير معلوم و الكلية المذكورة أيضا غير معلومة هذه المسألة من صغريات ما تقدم في المسألة المتقدمة و هو الشك في نجاسة فضلة من جهة الشك في الحيوان الذي خرجت منه في ان له دم سائل أم لا- و لا- يخفى ان البحث عن كون الحية مما لها نفس سائلة صغرى و لم يظهر لى المراد من هذا البعض من السادة المذنبى حكى عنه كون الحية مما لها الدم السائل و فى مفتاح الكرامة ما لفظه أما الحية ففى شرح الأستاد المعروف بين الأصحاب ان الحية ليس لها نفس سائلة و فى المدارك و الدلائل ان المتأخرين استبعدوا وجود النفس السائلة للحية و قريب منه ما فى الذخيرة و استبعد فى جامع المقاصد وجود النفس لها و شكك فى ذلك فى الروضة و قريب منه ما فى شرح الفاضل فى بحث النزح و فى سلف المبسوط ان الأفاعى إذا قتلت نجست إجماعا و فى المعتمد و المنتهى انها من ذوات النفوس و ان ميبتها نجسة انتهى ما فى مفتاح الكرامة.

هذا ما وصل إلينا من عبارات الأصحاب فى حال الحية و اما التمساح فلم يظهر كونه مما له نفس سائلة و لا ان ما عداه من حيوانات البحر مما لا نفس لها قال فى مفتاح الكرامة و ربما ظهر من الخلاف طهارة ميتة الماء قال و لعله محمول على الغالب من كونه غير ذى نفس و الا فقد قال فى التذكرة ان ميتة ذى النفس من المائى نجسة عندنا.

#### [الثالث المنى]

الثالث المنى من كل حيوان له دم سائل حراما كان أو حلالا برياً أو بحرياً و اما المذنب و الوذى و الودى فظاهر من كل حيوان الا نجس العين و كذا رطوبات الفرج و الدبر ما عدا البول و الغائط.

لا إشكال في نجاسة المنى من الإنسان مطلقا رجلا كان أو امرأة، للإجماع و الاخبار المستفيضة و لم ينقل الخلاف عن أحد في نجاسته. و ما ورد من الاخبار مما يدل بظاهرة على طهارته اما مطلقا أو إذا كان جافا مأول أو مطروح أو محمول على التقيّة و هذا مما لا ريب فيه.

انما الكلام في المنى من غير الإنسان و البحث فيه في مقامين (الأول) في المنى من الحيوان الذي له نفس سائلة. و المشهور على نجاسته بل في الحدائق انه لم يعرف فيه خلاف بين الأصحاب بل عن التذكرة الإجماع عليه.

و استدل له بعد الإجماع بعموم ما دل على نجاسة المنى الشامل لما عدا الإنسان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٧

و خصوص ما ورد من التشديد في امره كما في خبر ابن مسلم و فيه قال ذكر المنى فشدّه و جعله أشد من البول. بتقريب ان التشديد فيه يقتضى ان يكون نجسا من كل حيوان يكون بوله نجسا فينجس مما له نفس مما لا يؤكل و يلحق المأكول من الحيوان به أيضا بعدم القول بالفصل.

و يمكن الخدشة فيما عدا الإجماع اما في العموم فلعدم عموم لفظي و انصراف الإطلاق إلى منى الإنسان كما يستظهر من كون مورد السؤال عن حكم المنى هو الثوب و الجسد الظاهر في تلطخهما بمنى الإنسان لبعدهم التلطيخ بمنى غيره بل عن القاموس تفسير المنى بأنه ماء الرّجل و المرأة. و عن الصّحاح انه ماء الرجل.

و بذلك أيضا يمنع عن التمسك بما ورد من التشديد في امره و انه لا إطلاق فيه أيضا مع ان التشديد في امره لا يدل على نجاسته لعدم الملازمة بين نجاسته و نجاسة البول فيما يكون البول منه نجسا لعدم عموم في المشدد عليه و انصرافه إلى المنى من الإنسان مع إمكان ان يكون التشديد في الإزالة لا في النجاسة لمكان لزوجة المنى دون البول أو لأجل كونه مما يوجب الغسل دون البول الموجب للوضوء.

و بالجملة فليس على نجاسة المنى مما عدا الإنسان من الحيوان الذي له نفس سائلة عدا الإجماع دليل لكنه لا بأس بالقول بنجاسته للإجماع المذكور و عدم الخلاف فيه.

المقام الثاني في المنى مما لا نفس له و الحكم فيه الطهارة لعدم ما يدل على نجاسته بعد دعوى انصراف الاخبار الى منى الإنسان و عدم انعقاد الإجماع على نجاسته بل المتسالم عليه عند الأصحاب هو الطهارة و ان تردد فيها في محكي المعبر و المنتهى لكن الظاهر منهما أيضا هو الطهارة و انما التردد منهما لأجل التردد في شمول إطلاق الأدلة الدالة على النجاسة له أيضا هذا تمام الكلام في المنى.

و اما المذى و هو الرطوبة التي تخرج بعد الملاعبة فالمشهور فيه هو الطهارة.

و يدل على طهارته أخبار متعددة و لم يحك في طهارته الخلاف عن أحد إلا عن ابن الجنيد و استدل له برواية ابن ابي العلاء قال سئلت الصادق (ع) عن المذى يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله و ان خفى عليك مكانه فاغسل الثوب كله. و مثلها رواية أخرى عنه أيضا الآمرة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٨

بغسل الثوب بإصابة المذى إياه.

و الأقوى ما عليه المشهور لمعارضه ما دل على نجاسته بما رواه ابن ابي العلاء أيضا عن الصادق (ع) من نفى البأس عن الثوب الذي أصابه المذى و اعراض الأصحاب عن العمل بالأولى.

و اما الودى بالذال المعجمة و هو الرطوبة التي تخرج بعد المنى و الودى و هو الرطوبة التي تخرج بعد البول و سائر الرطوبات

التي تخرج عن المخرجين ما عدا البول و الغائط فجميعها محكومة بالطهارة للإجماع و عدم ما يدل على نجاستها مع ما يدل على طهارة بعضها كصحيح إبراهيم بن ابي محمود عن الرضا (ع) في المرأة عليها قميصها أو إزارها يصيبه من بلل الفرج و هي جنب أن تصلى فيه قال (ع) إذا اغتسلت صلت فيها. و لم يحك الخلاف في المقام الا عن بعض العامة محتجا بخروج الرطوبة عن مجرى النجاسة و هو كدليله مردود عليه.

## [الرابع الميتة]

### إشارة

الرابع الميتة من كل ما له دم سائل حلالا كان أو حراما و كذا اجزائها المبانة منها و ان كانت صغارا عدا ما لا تحله الحيوة منها كالصوف و الشعر و الوبر و العظم و القرن و المنقار و الظفر و المخلب و الريش و الظلف و السن و البيضة إذا اكتست القشر الأعلى سواء كانت من الحيوان الحلال أو الحرام و سواء أخذ ذلك بجز أو نتف أو غيرهما نعم يجب غسل المنتوف من رطوبات الميتة و يلحق بالمذكورات الا نفحة و كذا اللبن في الضرع و لا ينجس بملاقاة الضرع النجس لكن الأحوط في اللبن الاجتناب خصوصا إذا كان من غير مأكول اللحم و لا بد من غسل ظاهر إلا نفحة الملقى للميتة هذا في ميتة غير نجس العين و اما فيها فلا يستثنى شيء.

في هذا المتن أمور يجب البحث عنها.

الأول لا ينبغي الإشكال في نجاسة ميتة غير الإنسان من الحيوان الذي له نفس سائلة و نقل الإجماع على نجاستها مستفيض و يدل على نجاستها الأخبار المتظاهرة الواردة في أبواب مختلفة مثل ما دل على وجوب نزع ماء البئر بموت مثل الدابة و الفارة و أمثالها فيه و لا يضره القول بعدم الوجوب لان القول به لأجل تكثر الماء لا لأجل عدم دلالة ما ورد في وجوب نزعها على نجاسة ما وقع فيه و ما ورد من إلقاء ما وقع فيه الميتة و ما يليها ان كان جامدا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٩

و الاستصحاب به ان كان ذائبا، و مفهوم ما دل على عدم البأس عما مات فيه ما لا نفس له من الخنفساء و نحوه، و ما ورد من النهي عن أكل ما في أواني أهل الذمة إذا كانوا يأكلون فيه الميتة، و ما ورد من الأمر بالاجتناب عن الماء القليل الذي مات فيه الفارة. مضافا الى النبوي الميتة نجسة و لو دبغت.

و قد يستدل بالآية الكريمة (إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ) بناء على ان يكون الضمير في قوله تعالى فَإِنَّهُ عَائِدًا إِلَى الْجَمِيعِ إِلَى الْأَخِيرِ و ان يكون الرجس بمعنى النجس. و لكن الانصاف منع الاستدلال بها بمنع الأمرين معا و فيما تقدم من الاخبار كفاية فلا يصغى الى ما عن المدارك من المناقشة في مدرك الحكم. حيث قال ان الاخبار المتضمنة للنهي عن أكل الزيت لا صراحة فيها في النجاسة و ما ورد من الأمر بالغسل لا يتعين كونه للنجاسة لاحتمال ان يكون لأجل إزالة الأجزاء المعلقة من الجلد المانعة من الصلاة الى ان قال و بالجمله لم أقف فيها على نص معتد به فالمسألة قوية الإشكال (انتهى) و أنت تعلم ان المسألة نقيه عن الاشكال هذا في ميتة غير الإنسان.

و اما ميت الإنسان فلا إشكال في نجاسته أيضا الا انه وقع الخلاف في كون نجاسته عينيه أو حكمية و المشهور على الأول و ذهب بعض إلى الأخير و استدلل له بارتفاع نجاسته بالغسل مع ان النجاسة العينية لا ترتفع برفع و الفرق بين النجاستين هو ان



الحكمية عبارة عما يجب التنزه عنه محضا من دون سرايتها الى ما يلاقيها نظير وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة و العينه ما يترتب عليها تنجس ملاقيها و كلما يترتب على النجس من الاحكام.

والأقوى هو ما عليه المشهور لما يدل على وجوب تطهير ما يلاقيها من الثوب و الجسد الكاشف عن كون نجاستها عينيه لا حكميه و اما ارتفاع نجاستها بالغسل فلا يدل على كونها حكميه بمعنى عدم تنجس ملاقيها و ذلك لقيام الدليل على ارتفاعها بالغسل و ليس ارتفاعها بالغسل مستلزما لعدم تنجس ملاقيها ما دام بقائها و عدم ارتفاعها و يبقى أحكام في ميتة الإنسان نتعرض لها في المسائل الآتية إنشاء الله.

و الأمر الثاني لا فرق في الحيوان ذى النفس بين ان يكون محرما أو محللا برياً أو بحرياً، لإطلاق الأخبار الدالة على نجاستها، و إطلاق معاهد الإجماعات، الا انه نقل الخلاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٠

فى البحرى عن ظاهر الخلاف و لعل وجهه توهم منع إطلاق الاخبار و دعوى كونها وارده فى الجواب عن مثل الفارة و نحوها و منع الإجماع على نجاسة البحرى منها.

و لا يخفى ان المنع عن إطلاق الاخبار ليس بكل البعيد الا ان فى إطلاق معاهد الإجماعات كفايه. و يمكن ان يكون الخلاف المحكى عن الخلاف صغروياً بادعاء كون الحيوان البحرى مما لا نفس له كما تقدم دعواه فلا يكون خلافاً فى نجاسة ماله نفس و لعل هذا أظهر الثالث لا فرق فى نجاسة الميتة بين مجموعها و بين الاجزاء المبانة منها إذا كانت مما تحله الحيوة و ذلك لصدق الميتة عليها الموجب لثبوت الحكم لها بإطلاق الاخبار و معاهد الإجماعات. و المحكى عن المدارك هو الإشكال فى نجاسة الاجزاء المبانة منها بدعوى كون المستفاد من الأدلة نجاسة جسد الميت و هو لا يصدق على الاجزاء المبانة منه و ان النجاسة عارضة للمجموع من حيث المجموع المقضى لانفائها عند انتفاء المجموع بإبانه الاجزاء.

و لا يخفى انه محجوج بإطلاق معاهد الإجماع و الاخبار مضافاً الى ما ورد من نفى البأس عن الصلاة فيما كان من صوف الميتة معللاً بان الصوف ليس فيه روح فإنه كالنص فى ان موت كل جزء علة لنجاسته.

الرابع استثنى عن الحكم بنجاسته أجزاء الميتة ما لا تحله الحيوة من اجزائها كالصوف و نحوه لدلالة الأخبار الكثيرة على طهارة ما لا تحله الحيوة منها معللاً فى بعضها بأنه لا روح لها الدال على انحصار النجس بما فيه الروح كصحيح الحلبي المتقدم آنفاً و هذا فى الجملة مما لا شبهة فيه الا انه يقع الكلام فى أمور:

الأول المروى فى مرسله الصدوق (قده) إنهاء المستثنيات الى العشر و هى القرن و الحافر و العظم و السن و الانفحة و اللبن و الشعر و الصوف و الريش و البيض. و هل ينحصر الطاهر مما لا تحله الحياة من اجزاء الميتة بهذه العشرة و يحكم بنجاسة ما عداها مما أحرز كونه مما لا تحله الحياة من اجزائها أو انه لا تدل على الانحصار فلا تنافى بين هذه المرسله و بين ما يدل على استثناء شىء آخر بالخصوص كالظلف و الظفر و نحوهما أو ما يدل على استثناء ما لا روح فيه كما فى التعليل المذكور فى صحيح الحلبي المتقدم (وجهان) أقواهما الأخير و ذلك لعدم دلالة المرسله على حصر الطاهر مما لا تحله الحياة بهذه العشرة لعدم أداة الحصر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢١

فيها فلا تعارض ما يدل على طهارة غير هذه العشرة مما ذكر فى غيرها اما بالخصوص أو بعنوان ما لا تحله الحياة من الميتة. الثانى هل المرسله المذكورة بعد عدم دلالتها على الحصر و عدم تنافىها مع ما يدل على طهارة ما عدا العشرة المذكورة فيها مما لا تحله الحياة من اجزاء الميتة صالحه لأن يرجع إليها عند الشك فى كون جزء من اجزاء الميتة ما عدا العشرة المذكورة مما لا

تحله الحيوة أم لا (احتمالان) يمكن تقريب الأول منهما بان عدّ ما لا تحله الحياة في هذه العشرة اماره على عدم وجود ما عداها حيث انه لو كان لكان مما يعد فمن عدم العدّ يستكشف عدمه. و لكنه ضعيف في الغاية. فإنه مع إحراز وجود ما عداها كالظلف والظفر يكشف ان عدّ العشرة يكون من باب المثال و لا أقل من احتمالها المانع عن كاشفیه عدم ما عداها حتى يحكم بعدمه عند الشك. و لكن يمكن دعوى كون الأصل عند الشك في حياة جزء من الحيوان هو الحياة إلا إذا ثبت كونه مما لا تحله الحيوة، و ذلك لان الظاهر من ثبوت حكم على ما يشتمل على اجزاء، ثبوته له بماله من الاجزاء فإذا قيل الشجر نام مثلا يكون الظاهر منه كونه ناميا بماله من الاجزاء من الأغصان و الأوراق و غيرهما و هكذا في الحيوان إذا حكم بأنه حتى يكون المحكوم عليه بالحيوة كل ماله من الاجزاء و ذلك بعد عد المشكوك حياته جزء منه عرفا و هذا أصل يرجع اليه عند الشك.

الثالث ربما يحتاط في العظم من الميتة باحتمال ان يكون مما تحله الحيوة لظاهر الآية الكريمة (يُحْيِ الْعِظَامَ) و لا يخفى انه احتياط في مقابل النص و الإجماع الصريحين على طهارته.

الرابع يعتبر في طهارة البيض اكتسائه القشر الأعلى اعنى القشر الغليظ الذى لا جلد فوقه و ذلك لرواية غياث بن إبراهيم عن الصادق (ع) إذا اكتست الجلد الغليظ فلا بأس بها و هى مقيدة للمطلقات الدالة على طهارة البيض بعد كونها معمولا بها المنجبر ضعفها بالعمل فلا يعاب بالتشكيك فى سندها كما عن بعض الأصحاب.

الخامس المشهور على عدم الفرق فى طهارة هذه الأشياء بين كون الحيوان مما لا يؤكل لحمه أو مما يؤكل: و المحكى عن العلامة فى المنتهى هو القول بنجاسة البيض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٢

من الدجاجة الجلالة و ما لا يؤكل لحمه. و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) استلزام هذا التقييد فى الدجاجة ثبوته فى اللبن بالطريق الاولى. و عن المعالم التردد فى طهارة إلا نفحة من غير المأكول. و لعل وجه ذلك كله دعوى عدم شمول ما يدل على طهارة ما لا تحله الحياة من الميتة لما كان مما لا يؤكل، اما بدعوى عدم الإطلاق له، أو بدعوى انصرافه الى ما يؤكل.

و لكن التحقيق عدم الفرق و ذلك لان الأخبار الدالة على الطهارة و ان كان بعضها فى مورد ما يؤكل لكن بعضها مطلق لا موجب لانصراف إطلاقه الى ما يؤكل مع ان فى بعضها السؤال عن عظم الفيل فى عداد السؤال عن الصوف و الشعر فلا وجه للاختصاص بالمأكول نعم فى الانفحة كلام يأتى التعرض له إنشاء الله.

السادس المشهور على عدم الفرق فى طهارة الصوف و الشعر و الوبر و الريش و و نحوها بين أخذها جزا أو قلعا. و ربما يقال باختصاص الطهارة بصورة الجز و نسب إلى نهاية الشيخ مستدلا لنجاسة المقلوع منها بأن أصولها المتصلة باللحم من جملة اجزائها و انما يستكمل استحالتها إلى إحدى المذكورات من الصوف و نحوه بعد تجاوزها عنه. و المنصور هو الأول، لإطلاق الأخبار الدالة على طهارة هذه الأشياء كان أخذها بالجز أو بالقلع المؤيد بالأمر بالغسل فى بعضها كخبر حريز. و فيه انه قال الصادق (ع) لزرارة و محمد بن مسلم اللبن و اللبأ و البيضة و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر و كل شىء ينفصل من الشاة و الدابة فهو ذكى و ان أخذته منه بعد ان يموت فاغسله و صلّ فيه. فان الظاهر ان الأمر بالغسل انما هو لأجل ملاقة المغسول مع الميتة بالرطوبة الظاهر فى صورة الجز مع ما فى تعليقه على نجاسة المقلوع ضرورة صدق الصوف مثلا على المجموع مما اتصل منه باللحم و المتجاوز عنه المنافى مع كون المتصل منه جزء من اللحم مع انه لو سلم لكان اللازم هو التفكيك بالقول بنجاسة ما اتصل منه باللحم و طهارة ما يكون خارجا عنه لا القول بنجاسة كل ما أخذ بالقلع.

السابع ظاهر الأصحاب و جوب غسل ما اتصل من هذه الأشياء باللحم فى صورة أخذها بالقلع و يدل عليه خبر حريز المتقدم فى الأمر السابق. و مال المحقق الخوانسارى الى وجوب غسل جميعها مع عدم اختصاصه بصورة القلع بل أوجبه حتى فى صورة الجز

معللاً بان خبر حرير يدل على وجوب غسله مطلقاً من غير تقييد فيه بموضع الاتصال و لا بحالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٣

القلع. و لا- يخفى ان المشهور هو المعول لظهور خبر حرير فى كون الأمر بالغسل لأجل الملاقاة مع الميتة و هو موجب لاختصاصه بموضع الاتصال بالميتة لا مطلقاً و لازمه تقييد وجوبه بصورة القلع.

الثامن الحقوا الانفحة بما ذكر مما لا تحله الحياة فى الحكم بطهارتها إذا أخذت من الميتة و قد نطقت بطهارتها الأخبار الكثيرة. و فى خبر يونس خمسة أشياء ذكية مما فيها منافع الخلق الانفحة و البيض و الصوف و الشعر و الوبر. و فى معناه غيره و الكلام فى تفسير الانفحة: فعن جماعة تفسيرها بما يصير من الحمل و الجدى كرشا بعد الرعى و عن آخرين تفسيرها بما فى ذاك المحل الذى سيصير كرشا. و فى الجواهر إرجاع الاولى الى الأخير بدعوى صيرورة ذاك المستخرج من بطن الجدى- الذى هو لبن غليظ اصفر يعصر فى صوفه فيغلظ كالجين- كرشا بعد الرعى. و الأقوى هو القول الأخير ان لم نقل برجوع القولين إلى أمر واحد و ذلك لان الانفحة عبارة عما يسمى (بمايه پنير) كما يدل عليه ما ورد فى الجبن بعد نفى البأس عنه من الباقر (ع) من سؤال الراوى بأنه ربما جعلت فيه إنفحة الميتة فقال (ع) ليس بها بأس ان الإنفحة ليس فيها دم و لا عروق و لا بها عظم انما تخرج من بين فرث و دم ثم قال (ع) ان الإنفحة بمنزلة دجاجة ميتة خرجت منها بيضة (الحديث). و لا اشكال ان ما يسمى (مايه پنير) هو الذى يخرج من بطن الجدى لا الذى يكون كالمعدة له.

و يدل عليه قوله (ع) انما تخرج من بين فرث و دم إذ الخارج من بينهما هو اللبن كما لا يخفى و كذا تنزله (ع) الانفحة منزلة بيضة الدجاجة فإنه ظاهر فى كونها مما لا روح لها كالبيضة و هو لا يتم الأعلى التفسير الأخير حيث ان ما يصير كرشا يكون مما تحله الحياة قطعاً.

ثم ان فسرت بالتفسير الأخير أعنى ذاك الذى يسمى (بمايه پنير) فلا إشكال فى طهارتها ذاتا لكونها مما لا تحله الحياة و كذا عرضا لان الحكم بطهارتها و كثرة الابتلاء بها (كما دل عليها خبر يونس المتقدم آنفا حيث عدّ (ع) فيه الانفحة من الخمسة التى فيها منافع الخلق) مع ميعانها إذ بالعصر يصير غليظاً يستلزم الحكم بعدم تنجسها بملاقاة الميتة و الا كان جعل طهارتها لغوا. و ان فسرت بالتفسير الأول أعنى بالكرش نفسه فهى طاهرة ذاتا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٤

الا ان فى الحكم بطهارتها إشكال لأنها قابلة للتطهير كالصوف و كموضع عن الكلب المعلم من الصيد و الأقوى (ح) هو الحكم بنجاستها عرضاً فيحتاج عند استعمالها الى تطهيرها.

و هل تختص الطهارة بما إذا كانت الانفحة من المأكول أو يعمها و ما كانت من غير المأكول (وجهان) أقواهما الأول بناء على تفسيرها بما يصير كرشا بعد الفطام حيث ان الاخبار الدالة على طهارتها لا إطلاق لها حتى يشمل الغير المأكول منها أو ان إطلاقها منصرف إلى المأكول منها و مع كونها مما تحله الحياة على هذا التفسير يشملها الدليل الدال على نجاسة الميتة و اما على التفسير الآخر أعنى تفسيرها بما فى ذاك المكان فلمكان كونها مما لا- تحله الحياة تكون محكومة بالطهارة نعم لا مثبت لطهارتها العرضية (ح) بعد فرض عدم الإطلاق أو انصرافه عنها على تقدير وجوده.

التاسع لا إشكال فى عدم نجاسة لبن الميتة نجاسة ذاتية لأنه مع كونه مما لا تحله الحيوة لا يعد جزء من الميتة عرفاً. و انما الكلام فى نجاسته العرضية الحاصلة من ملاقاته الضرع النجس و ظاهر أكثر الفتاوى طهارته للأخبار الكثيرة الدالة على نفى البأس عنه و هى و ان كانت مخالفة مع قاعدة تنجس ملاقى النجاسة بالرطوبة المسرية لكنه يجب الخروج عنها بعد ورود ما يوجب الخروج عنها لو أمكن التمسك به. لكنه معارض برواية وهب بن وهب الذى قيل انه أكذب ما فى البرية و فيها ان علياً سئل عن شاة

ماتت فحلب منها لبن فقال (ع) ذلك الحرام محضاً. و هي معاضدة مع قاعدة تنجس الشيء بالملاقاة مع النجاسة. و لكن العمل على ما يدل على طهارته لضعف ما يعارضه سنداً بالقدح في وهب و دلالة بعدم التصريح فيها بالنجاسة و انما هي ناصّة في الحرمة التي هي أعم من النجاسة و كونها موافقا مع التقيّة.

و هل يختص الحكم بالطهارة بلبن المأكول أو يعمه و غير المأكول (وجهان) أقواهما الأول و ذلك لورود ما دل على طهارته في لبن المأكول و عدم ما يدل على طهارة لبن غير المأكول فيحكم فيه على طبق قاعدة تنجس الملاقى لعدم مخصص له. العاشر ظاهر الأصحاب اختصاص طهارة هذه الأشياء بما إذا كانت من طاهر العين و اما ما لا تحله الحيوة من نجس العين كالكافر و الكلب و الخنزير فهي محكومة بالنجاسة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٥

خلافاً للمرتضى في الناصريات حيث ذهب الى طهارة شعر الكلب و الخنزير بل كلما لا تحله الحياة منهما. و عن المدارك الميل إلى طهارة ما لا تحله الحياة من الكافر.

و استدلل المرتضى بعد دعوى الإجماع على ما ذهب اليه بما يدل على طهارة ما لا تحله الحيوة من الميتة الدالة بإطلاقه على طهارته من نجس العين أيضاً. و بالأخبار الواردة على نفى البأس عن الحبل المصنوع من شعر الخنزير كصحيح زرارة عن الصادق (ع) عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر أ يتوضأ من ذلك الماء قال (ع) لا بأس.

و الموثق عنه (ع) في شعر الخنزير يعمل حبلاً يستقى به من البئر التي يشرب منها و يتوضأ منها قال (ع) لا بأس به. و لا يخفى ما فيه اما الإجماع فلا اثر له إذ لم يسبقه أحد الى ذلك القول الا جدّه الناصر على ما حكى عنه و لعل مراده الإجماع على القاعدة بتخييل ان ما لا تحله الحياة ليس من الاجزاء و الإجماع قائم على طهارة ما ليس من اجزائها.

و اما إطلاق ما دل على طهارة ما لا تحله الحيوة من الميتة ففيه ان الحكم بنجاسة هذه الأشياء من النجس العين انما هو لأجل كونها من النجس العين و لا منافاة بين عدم اقتضاء كونها من الميتة لنجاستها و اقتضاء كونها من اجزاء نجس العين تنجسها و بعبارة أخرى لو سلم إطلاق تلك الأدلة و لم نقل بانصرافها الى ما عدا نجس العين فهي انما تنفى نجاستها من حيث انها ليست ميتة لا مطلقاً و لو من جهة كونها نجس العين.

و اما الخبر ان المذكوران فلا دلالة فيهما على طهارة الشعر لاحتمال ان يكون نفى البأس لأجل عدم العلم بملاقاة الشعر النجس مع ما في الدلو أو عدم تنجس البئر بملاقاته فيكونا مما يدل على عدم انفعال ماء البئر بالملاقاة. و مع تسليم ظهورهما في طهارة الحبل فهما معارضان بما يدل على النجاسة كخبر الإسكاف عن الصادق عليه السّلام في شعر الخنزير يخرز به «١» قال عليه السّلام لا بأس به و لكن يغسل يده إذا أراد ان يصلى.

فإن الأمر بغسل اليد عند الصلاة يدل على نجاسة شعره كما لا يخفى. و صحيح برد الإسكاف قال قلت للصادق عليه السّلام جعلت فداك انا نعمل بشعر الخنزير فربما نسي الرّجل فصلى و في يده شيء منه فقال عليه السّلام لا ينبغي له ان يصلى و في يده شيء منه فقال خذوه فاغسلوه

(١) اي يخاط به.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٦

فماله دسم فلا تعملوا به و ما لم يكن له دسم فاعملوا به و اغسلوا أيديكم منه. فإن الأمر فيه بغسل اليد منه دال على نجاسته. بل في خبر آخر للإسكاف أيضاً و في ذيله و اغسل يدك إذا مسسته عند كل صلاة قال الراوى قلت و وضوئه قال عليه السّلام لا،

اغسل اليد كما تمس الكلب فإن الأمر بغسل اليد عند مسه مع التشبيه بمس الكلب ظاهر في النجاسة أشد ظهور و مع قطع النظر عن التعارض أيضا فهما مطروحان معرض عنهما عند الأصحاب باتفاق كلمتهم على النجاسة و سيجيء البحث عن ذلك عند البحث عن نجاسة الكلب و الخنزير أيضا.

### [مسألة ١- الأجزاء المبانة من الحي مما تحله الحيات كالمبانة من الميتة]

مسألة ١- الأجزاء المبانة من الحي مما تحله الحيات كالمبانة من الميتة إلا الأجزاء الصغار كالثالول و البثور و كالجلدة التي تنفصل من الشفة أو من بدن الأجرى عند الحك و نحو ذلك

قد تقدم الكلام في حكم ما تحله الحيوة من أجزاء الحيوان إذا انفصل عن الميتة و انه في حكم الميتة في النجاسة. و اما إذا انفصل عن الحي فهل هو كالمنفصل عن الميتة في النجاسة مطلقا أو لا يحكم عليه بالنجاسة مطلقا أو يفصل بين ما إذا كان حيا و صار موته بالانفصال و بين ما كان ميتا حال الاتصال و انفصل حال موته و جوه أقواها الأخير.

و ذلك لان دليل نجاسة الميتة لا يشمل المنفصل عن الحي لعدم صدق الميتة عليه فلا يمكن الاستدلال به على نجاسته و انما الدليل على نجاسته هو ما ورد في باب الصيد من الحكم بكون ما أخذه الحباله ميتة كصحيح عبد الرحمن عن الصادق (ع) قال (ع) ما أخذت الحباله و قطعت منه فهو ميتة و ما أدركته من سائر جسده حيا فذكره و كل منه.

و في معناه اخبار آخر واردة في ذلك الباب و كذا ما ورد في باب الأعممة في آليات الغنم المبانة منها حال حيوته بأنها ميتة لا يجوز الاستصحاب بها. ففي خبر الوشاء بعد السؤال عن الاستصحاب بها قال (ع) اما علمت انه يصيب اليد و الثوب و هو حرام. و المناقشة في الطائفة الأولى بأنها تدل على إلحاق المقطوع من الحي بالميتة في حكم الحل و الحرمة و ذلك بقريته تذييل بعضها بحليته ما أدرك حيوته و ذكر اسم الله عليه كما في الصحيح المتقدم الذي فيه و ما أدركته من سائر جسده حيا فذكره و كل منه فلا- دلالة فيها على إلحاقه بها في حكم النجاسة (مدفوعة) بأن الظاهر من قوله (ع) فهو ميتة ان ذاك العضو المقطوع في حكم ميتة ذاك الحيوان المقطوع منه فان كان مما له نفس سائلة فهذا العضو في حكم ميتة ما له نفس سائلة و حيث ان ميتة نجسة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٧

يكون هذا العضو المبان منه نجسا.

مضافا الى ان ما يكون منها خاليا عن التذييل بهذا الذيل يدل على ثبوت حكم الميتة للعضو المقطوع بالإطلاق و لا يصير تذييل بعضها قريته على اختصاص ثبوت حكم حرمة الميتة له بالخصوص مع ان في إطلاق أخبار الطائفة الثانية كفاية و هذا كانه مما لا ريب فيه.

انما البحث في أمرين (الأول) هل الأدلة المذكورة تدل على نجاسة ما يقطع من الحي مطلقا سواء كان المقطوع حيا و عرضه الموت بالقطع أو كان ميتا في حال الاتصال أو يختص بالأول و لا- إطلاق لها لكي تدل بإطلاقها على نجاسة الثاني أيضا (وجهان) ظاهرهما الأخير و ذلك لعدم صدق الميتة على الموات في حال الاتصال و ظهور أخبار الحباله و الآليات في اختصاصها بما إذا كان موت المقطوع بالانفصال فيبقى حكم العضو الميت المقطوع من الحي خارجا عن تحت دليل الميتة و ما في حكمها (فح) نقول لا إشكال في طهارته حال الاتصال بدليل التبعية و كذا بعد الانفصال لعدم الدليل على نجاسته و مع الشك بكون المرجع هو استصحاب الطهارة الثابتة له حال الاتصال و لو نوقش فيه بواسطة زوال التبعية يكون المرجع هو قاعدة الطهارة كما لا يخفى.

الثاني هل الأدلة المذكورة تدل على نجاسة العضو المبان من الحي مطلقا كبيرا كان أو صغيرا أو يختص بالأول منهما (وجهان).

و تحقيق الكلام فى ذلك ان يقال ان العضو اما لا يعد عضوا لذالك الحيوان المأخوذ منه أصلا أو يعد عضوا منه عرفا و على الثانى فاما ان يكون عضوا معتدا به أو يكون لصغارته مما لا يعتد به عرفا و غير المعتد به أيضا اما يكون حيا كالجلده المأخوذة من الشفة و اما يكون مما لا روح له و على كلا التقديرين فاما يكون مأخوذا من الحى على ما هو البحث أو يكون مأخوذا من الميتة.

و حكم هذه الأقسام اما ما لا يعد جزء من الحيوان المأخوذ منه. فالظاهر هو الطهارة و لو كان معتدا به الا ان الظاهر عدم وجود ما لا يعد جزء و هو مع ذلك مما يعتد به بل الغالب فيما لا يعد جزء هو الاجزاء الصغار التى لا يعتد بها كما ان ما لا يعتد به من الاجزاء لا- دليل على نجاسته إذا أخذ من الحى سواء كان ميتا حال الاتصال أو عرضه الموت بالانفصال اما على الأول فواضح كيف و قد عرفت ان المعتد به من الاجزاء التى كانت مواتا حال الاتصال كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٨

كذلك. و اما على الثانى فلعدم ما يدل على نجاسته لا أدلة نجاسة الميتة و لا الاخبار الواردة فى باب الصييد و الأئمة اما الأول فظاهر إذ لا يعد جزء معتدا به و ما دل على نجاسة الميتة لم يكن دالا على نجاسة ما بيان من الحى إذا كان معتدا به فضلا عما لا يعتد به و اما الثانى أعنى أخبار الجبالة و الاليات فلانصرافها الى المعتد به من الاجزاء. ضرورة عدم صدق قطع الجبالة مثل البثور و الثالول و نحوهما هذا إذا كان مأخوذا من الحى.

و اما المأخوذ من الميتة فالظاهر نجاسته لدلالة أدلة نجاسة الميتة على نجاسة كل جزء منه مما يكون ميتة اى ذا روح أزيلت حياته بموتان كله سواء كان جزء معتدا به أو غير معتد به بعد فرض صدق جزء الميتة عليه و اما المأخوذ من الميتة الذى لا يعد جزء منها أصلا و كان مما تحله الحيوة فلم أر من تعرض له و مقتضى القاعدة عدم نجاسته لعدم صدق الميتة عليه لصدقها على الكل و الجزء منها و المفروض عدم كونه ميتة مستقلا و لا مما يعد جزء منها الا ان الاحتياط لمكان كونه مما تحله الحيوة مما لا ينبغى تركه.

## [مسألة ٢- فأرة المسك المبانة من الحى طاهرة على الأقوى]

مسألة ٢- فأرة المسك المبانة من الحى طاهرة على الأقوى و ان كان الأحوط الاجتناب عنها نعم لا إشكال فى طهارة ما فيها من المسك و اما المبانة من الميت ففيتها اشكال و كذا فى مسكها نعم إذا أخذت من يد المسلم يحكم بطهارتها و لو لم يعلم انها مبانة من الحى أو الميت.

فى هذه المسألة أمور ينبغى البحث عنها:

الأول فى حكم فأرة المسك المبانة عن الظبى. اعلم ان الفأرة اما يعرضها الموت بالانفصال أو كانت ميتة حال الاتصال و على التقديرين فإما تؤخذ من الحى أو من المذكى أو من الميتة فتصير الصور المحتملة فيها ستا:

الاولى المنفصلة حيا من الحى و الظاهر نجاستها لكونها مبانة من الحى و قد عرضها الموت بالإبانة فيشمئها اخبار الجبالة و نحوها مما يدل على نجاسة المبانة من الحى.

الثانية المنفصلة من الحى ميتا و الحكم فيها هو الطهارة لعدم ما يدل على نجاستها لا أدلة الميتة و لا أدلة الجبالة لعدم صدق الميتة عليها مستقلا و انصراف أدلة الجبالة عما بيان ميتا من الحى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٩

الثالثة المنفصلة حيا من المذكى و الظاهر عدم تحققها فى الخارج اللهم الا ان ينفصل قبل إزهاق روح المذكى و بعد تذكيتها اى

فرى أوداجه ففى طهارتها أو نجاستها (وجهان) من كونها جزء من المذكى و من صدق أخذها من الحى و الأول هو مختار صاحب الجواهر (قده) و الأحوط هو الأخير.

الرابعة المنفصلة ميتا من المذكى و الحكم فيها هو الطهارة لعدم الفرق فى اجزاء المذكى المتصلة به بين ما كان موتها بسبب هذه التذكية أو كان مواتا قبلها لكن مع الاتصال كما إذا ذكى الغنم المفلوج رجله فإن التذكية تسرى الى عضوه المفلوج أيضا فلا موجب لنجاسة الجزء الميت منه لا من حيث صدق الميتة عليه مستقلا كما هو واضح و لا من حيث صدق المبانة من الميتة حيث انه مبان من المذكى و لا- من حيث صدق المبانة من الحى إذ هو منفصل عن المذكى لا- الحى و لو نوقش فى صدق المذكى عليه فيما إذا انفصلت الفأرة عنه قبل زهوق روحه فلا ينبغى التأمل فى عدم صدق الميتة عليها لا بنفسها و لا من حيث كونها مبانة من الميتة.

الخامسة المنفصلة حيا من الميتة و هى أيضا فرض غير متحقق فى الخارج و لو فرض وجودها فهى محكومة بالنجاسة لصدق المبانة من الميتة عليها.

السادسة المنفصلة ميتا من الميتة و الحكم فيها هو النجاسة لكونها ميتة مأخوذة من الميتة. و ربما يقال بعدم صدق الميتة عليها بعد فرض موتها قبل زهوق روح الطيبى و قد كانت قبل موت الطيبى محكومة بالطهارة فيحكم بها بعد طريان الموت عليه أيضا للاستصحاب و يندفع بأن طهارة الجزء الميت من الحى كان لأجل التبعية و المفروض زوالها بزوال المتبوع و طريان الموت على ما كان حيا موجب لصدق الميتة عليها من حيث كونها جزء منها فكما لا فرق فى جزء المذكى بين ما كان إزهاق روحه بتذكية الكل أو كان ميتا بلا روح قبل التذكية كك لا فرق فى جزء الميتة بين كون موته بموات الكل أو كان ميتا قبل زهوق روح بقية الأجزاء.

الأمر الثانى فى حكم المسك الذى فى الفأرة: اعلم ان المسك على أقسام (الأول) الدم المجتمع فى أطراف سرّة الطيبى فى جلد رقيق ثم يسقط عنه بعروض حكة موجبة لسقوطه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٠

بوعائه (الثانى) الدم المجتمع فى سرّته قبل سقوطه بالحك بل يخرج عنه بمخرج كشق موضع الفأرة و تغميز أطراف السرّة حتى يجتمع الدم و يصير لونه اسود بالانجماد (الثالث) الدّم الخارج من المذبوح من الطيبى الذى يختلط بروثه و كبده الموسوم بالمسك الهندى (الرابع) الدّم الذى يقذفه بطريق الحيض و البواسير تنجمد على الأحجار و يسمّى بالمسك التركى.

و هل هذه الاقسام كلها محكومة بالطهارة أو يختص الأول منها بالطهارة دون الباقيين أو يقال بطهارة القسم الثانى أيضا (وجوه) أقواها الأول لصدق الاستحالة فى الجميع فلا وجه لاختصاص الأول بالطهارة كما عليه الشيخ الأكبر فى الطهارة أخذا بالمتيقن كما لا- وجه للإشكال فى القسم الثالث بواسطة اختلاط الدّم المستحيل بالروث و غيره إذ الاستحالة كما تظهر النجس تطهر المتنجس أيضا على ما يأتى.

و لا- يخفى أن الأليق فى البحث عن طهارة المسك نفسه هو ان يبحث فى مباحث الدّم أو الاستحالة الا انهم ذكروه فى البحث عن الميتة بمناسبته مع البحث عن الفأرة التى يكون البحث عنها مناسبا مع أبحاث الميتة.

الأمر الثالث فى بيان ما يقتضيه الأصل عند دوران كل من الفأرة و المسك بين الطاهر و النجس و البحث عنه فى مقامين (الأول) فى حكم الشك فى الفأرة إذا شك فى كونها من القسم المحكوم عليها بالنجاسة أو الطهارة و الشك فيها يقع على أنحاء فإنّه إما يكون فى حيوتها فى حال الانفصال مع العلم بحيوة المنفصل عنه و اما يكون فى موت المنفصل عنه مع العلم بحيوتها عند الانفصال و اما يكون فى حيوة كل واحد منها و من المنفصل عنه.

فالأول أعنى ما كان الشك في حيوتها مع العلم بحيوة المنفصل عنه بان لا يدري كانت حيا حين الانفصال حتى تكون حيا مبانا من الحى المحكوم عليه بالنجاسة أو كانت ميتة حتى كانت ميتا منفصلا عن الحى المحكوم عليه بالطهارة و الحكم فيه هو الطهارة لقاعدتها و لا يصح التمسك باستصحاب بقاء الحيوة إلى زمان الانفصال ليحكم عليها بالنجاسة لمعارضته مع استصحاب عدم الانفصال في حال الحيوة.

و الثانى و هو ما كان الشك في حيوة المنفصل عنه بعد العلم بموته حال الانفصال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣١

بان لا يدري انفصاله عن الحى أو عن المذكى حتى يكون طاهرا أو عن الميتة حتى يكون نجسا و الحكم فيه أيضا هو الطهارة لأجل قاعدتها و لا يجرى استصحاب عدم انفصاله فى حيوة المنفصل عنه لمعارضته مع استصحاب عدم موت المنفصل عنه الى زمان الانفصال و الثالث و هو ما كان الشك فى حيوة المنفصل و المنفصل عنه معا بان لا يدري انه انفصل حيا أو ميتا عن الحى أو عن المذكى أو عن الميتة و مرجع الشك (ح) الى الشك فى كونه مذكى و الأصل فيه عدم التذكية ان لم يكن أصل حاكم عليه من يد المسلم أو سوقه أو الطرح فى أرض المسلمين مع اثر الاستعمال عليه. و جملة القول فى اليد و السوق انه ان أخذ من يد المسلم أو من سوقه مع عدم العلم بسبق يد الكافر عليه أو مع تفحص المأخوذ منه عن حاله قبل وصول المأخوذ بيده يحكم بطهارة المأخوذ و ان علم بسبق يد الكافر مع عدم احتمال تفحص المسلم الذى أخذه من الكافر يحكم عليه بالنجاسة.

المقام الثانى فى حكم الشك فى طهارة المسك و الشك فى طهارته أيضا لا يخلو عن أنحاء لأنه فى حد نفسه يختلف حكمه باختلاف الأحوال حيث انه اما يصير جامدا قبل انفصال الفأرة عن الظبى فيما يكون انفصالها منشأ لنجاستها كالمفصل حيا من الحى و نحوه مما تقدم و اما يكون مائعا فى تلك الحالة ثم يعرضه الجمود فعلى الأول فاما يكون هو أو الفأرة أو كلاهما رطبا أو يكونا معا يابسين و حكم هذه الصور هو طهارته مع كونهما معا يابسين و نجاسة ظاهره إذا كان جامدا عند الانفصال مع رطوبة فيهما أو فى أحدهما من دون سراية النجاسة إلى باطنه و مع سراية النجاسة إلى باطنه لو كان مائعا عند الانفصال لملاقاته مع الفأرة النجسة الموجبة لنفوذ النجاسة إلى أعماقه بواسطة الميعان هذا حكم المسك بحسب واقعه و مع الشك فيه بان لا يعلم ميعانه حين الانفصال أو جموده يابسا أو رطبا فله صورتان:

الاولى ان يقطع بجموده حين الانفصال و يشك فى رطوبته أو رطوبة جلده و الحكم فيها هو الطهارة لانه اما يعلم بالرطوبة و يكون الشك فى حصول الجفاف حين الانفصال أو يعلم بالجفاف سابقا و يشك فى طريان الرطوبة بعد الانفصال أو لا يعلم بالحالة السابقة من الرطوبة و الجفاف أصلا ففى الأول يحكم بالطهارة لأجل قاعدتها و لا ينتهى الأمر إلى استصحاب بقاء الرطوبة إلى زمان الانفصال لمعارضته مع أصالة عدم تقدم الانفصال على الجفاف و فى الثانى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٢

يحكم بالطهارة لاستصحاب بقاء الجفاف و عدم حدوث الرطوبة و لا يعارضه شىء أصلا و فى الثالث يحكم بالطهارة لأجل قاعدتها لعدم العلم بالحالة السابقة.

الصورة الثانية: ان يكون الشك فى ميعانه حال الانفصال و الحكم فيها أيضا هو الطهارة لقاعدتها و لا تنتهى النوبة إلى إجراء الاستصحاب لمعارضته أصالة عدم تقدم الجمود على الانفصال مع أصالة عدم تقدم الانفصال على الجمود.

### [مسألة ٣- ميتة مالا نفس له طاهرة]

مسألة ٣- ميتة مالا- نفس له طاهرة كالوزغ و العقرب و الخنفساء و السمك و كذا الحية و التمساح و ان قيل بكونهما ذا نفس



لعدم معلومية ذلك مع انه إذا كان بعض الحيات كك لا يلزم الاجتناب عن المشكوك كونه كك

لا- ينبغي الإشكال في طهارة ميتة ما لا دم له من الحيوان كالخنفساء و نحوه كما دل على طهارتها الاخبار و نقل الإجماع على طهارتها في غير واحد من العبارات و في اختصاص الحكم بطهارة ميتة مالا دم له أصلا أو الحكم بطهارة ما لم يكن له نفس سائلة و ان كان له دم غير سائل (وجهان): من دلالة موثقة عمار على طهارة مالا دم له أصلا و فيها سئل (يعنى الصادق عليه السلام) عن الخنفساء و الجراد و النملة و ما أشبه ذلك تموت في البئر و الزيت و السمن قال عليه السلام كلما ليس بدم فلا بأس به و في معناها جملة أخرى من الاخبار المعبر فيها بما لا دم له حيث ان الظاهر من قوله (ع) كلما ليس بدم أولا دم له بعد السؤال عن المصاديق التي لا- دم لها كالجراد و نحوه يعطى بيان الحكم لما لا دم له لا لما لا يسيل دمه مع وجود الدم له. و من دلالة مفهوم رواية حفص بن غياث عن الصادق (ع) على طهارة ما لا نفس سائلة له و ان كان ذا دم و فيها قال (ع) لا يفسد الا ما كان له نفس سائلة. فإن المراد من الإفساد هو التنجيس و حصره بماله نفس سائلة يدل على نفى البأس عما لا سيلان لدمه و لا ينافيه الخبر الأول لعدم دلالة على انحصار الطهارة بما لا دم له و هذا هو الأقوى و عليه العمل و ادعى عليه الإجماع في غير واحد من العبارات الا- انه حكى الخلاف في بعض مصاديقه في الجملة كالعقرب و الوزغ فعن الشيخين وجوب غسل ما باشره الوزغ و العقرب برطوبة في حال حيوتهما مثل ما باشره الكلب الموجب للقول بنجاستهما بعد الموت بطريق اولي. و عن التذكرة و الوسيلة و المهذب القول بنجاسة الوزغ مستدلا بما ورد من وجوب الترح في الجملة لموت العقرب و الوزغ، و قول الصادق (ع) في خبر سماعه بعد السؤال عن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٣

جرة وجد فيها خنفساء ألقه و توضأ و ان كان عقربا فارق الماء و توضأ من غيره. و خبر ابي بصير قال سألته «يعنى عن الباقر (ع)» عن الخنفساء يقع في الماء أ يتوضأ منه قال (ع) نعم لا- بأس به قلت فالعقرب قال (ع) ارقه. و خبر هارون بن حمزة الغنوي عن الصادق (ع) قال سئلته عن الفارة و العقرب و أشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء و يتوضأ به قال يسكب منه ثلاث مرات و قليله و كثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه و يتوضأ منه غير الوزغ فإنه لا ينتفع بما يقع فيه.

لكن الأقوى ما عليه المشهور لضعف مستند القول بنجاسة العقرب و الوزغ لعدم ما يدل على نجاستهما في حال الحيوة و عدم العمل بتلك الأخبار الدالة على نجاسة ميتتهما مع معارضة بعضها مع بعض في العقرب كما في خبر هارون المذكور أخيرا و ان كان بالقياس الى حال حيوتهما، و ما في قرب الاسناد عن الكاظم (ع) بعد السؤال عن العقرب و الخنفساء و أشباههن تموت في الجرة أو الدن يتوضأ منه للصلاة قال (ع) لا بأس. فإن التصريح فيه بنفى البأس يوجب حمل الأخبار المتقدمة الآمرة بإراقه ما مات فيه العقرب على الاستحباب لأجل التحرز عن السم المتوهم. و اخبار الترح بوقوع العقرب و الوزغ في البئر لا تدل على نجاستهما لكون وجوب الترح بوقوعهما أعم من النجاسة لاحتمال كونه بمجرد التعبد أو لاحتمال السمية فيه فلا يكون دليلا صالحا على النجاسة.

هذا تمام الكلام في غير الحية و التمساح و اما فيهما فقد تأمل في الجواهر في اندراج الحية تحت قاعدة الطهارة قال (قده) للتأمل في انها من ذوات الأنفس السائلة كما هو صريح المعبر و المنتهى بل عن بعضهم نسبتها الى المعروف و يقتضيه ما عن المبسوط ان الأفاعي إذا قتلت نجست إجماعا أو انها ليست منها كما لعله مال إليه في جامع المقاصد و الروضة بل في المدارك استبعدوا وجود النفس لها قلت إرجاع الأمر إلى الاختبار هو اللائق و قبله يجري البحث السابق في الغائط و البول فلاحظ و تأمل انتهى ما في الجواهر (أقول) و قد عرفت في البحث السابق في الغائط و البول عدم معلومية كون الحية مما لها نفس سائلة و لو سلم كون بعضها كذلك لا يلزم الاحتياط في المشكوك منها لكون الشبهة في المشكوك منها موضوعية لا ينبغي الإشكال في الرجوع

فيها الى البراءة و ليس لما ذكره (قده) من وجوب الاختبار و لزوم الاحتياط قبله وجه فراجع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٤

#### [مسألة ٤- إذا شك في شيء أنه من اجزاء الحيوان أم لا فهو محكوم بالطهارة]

مسألة ٤- إذا شك في شيء أنه من اجزاء الحيوان أم لا- فهو محكوم بالطهارة و كذا إذا علم أنه من الحيوان لكن شك في أنه مما له دم سائل أم لا

اعلم ان الشك في طهارة شيء من جهة الشك في كونه ميتة نجسة لأجل الشبهة الموضوعية يتصور على أنحاء أشار المصنف (قده) الى قسمين منها (الأول) ان يشك في كونه من اجزاء الحيوان (الثاني) ان يعلم بكونه من الحيوان و يشك في كون هذا الحيوان مما له نفس سائلة و الحكم في هذين القسمين هو الطهارة لكون الشبهة موضوعية يكون المرجع فيها قاعدة الطهارة (و الثالث) ان يعلم بكونه من الحيوان ذى النفس السائلة و يشك في كونه مما لا تحله الحيوة و لم يذكره المصنف في المتن و الحكم فيه هو الرجوع الى عموم نجاسة الميتة و إثبات النجاسة به لو كان للدليل نجاستها عموم و كان خروج ما خرج منها عن الحكم بالنجاسة افراديا لا انواعيا و الى قاعدة الطهارة لو لم يكن للدليل نجاسة الميتة عموم أو كان له العموم و كان خروج ما خرج منها انواعيا.

و تفصيل ذلك انه إذا كان للدليل المثبت لنجاسة الميتة عموم كما لو فرض ورود الدليل على نجاستها هكذا «كل ميتة نجسة» يجب ان ينظر إليه انه مع عمومه الأفرادى هل له إطلاق أحوالى أيضا أم لا- فان كان له إطلاق أحوالى فيعمومه الأفرادى يدل على نجاسة كل فرد من الميتة و بإطلاقه الاحوالى يدل على نجاسة كل جزء من اجزاء كل فرد منها سواء كان مما تحله الحيوة أو مما لا تحله فحيث ان الإطلاق انما هو بالنسبة الى كل جزء من اجزاء كل فرد من الميتة فلا جرم يكون الإطلاق الاحوالى فى طول العموم الأفرادى بمعنى انه بالعموم الأفرادى ثبت نجاسة كل فرد من الميتة و بالإطلاق الاحوالى ثبت نجاسة كل جزء من اجزاء ذلك الفرد و على ذلك يكون خروج ما لا تحله الحيوة عن حكم نجاسة الميتة بالتخصيص فاستثناء ما لا تحله الحيوة متوقف على إثبات أمرين و هما كون دليل نجاسة الميتة عاما بالعموم الأفرادى و كون عمومه الأفرادى مما له الإطلاق الاحوالى. اما العموم الأفرادى فإنه و ان لم يرد عموم بكلمة (كل ميتة نجسة) لكن يستفاد العموم من تضعيف ما ورد من حكم الميتة فى الموارد الجزئية بحيث يمكن اصطلياد العموم منها. و اما الإطلاق الاحوالى فالإنصاف عدم ثبوته، ضرورة ان مثل ما دل على نجاسة الماء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٥

بملاقاة الميتة أو بموت حيوان فى البئر و نحو ذلك لا يدل على نجاسة كل جزء من اجزائها حتى الأجزاء التى لم تتلاق الماء مثل ما فى جوفها. و على فرض الإطلاق يجب النظر الى دليل المخصص و تشخيص انه هل هو مخرج لما لا تحله الحيوة بعنوان العموم اعنى عنوان ما لا- تحله الحيوة بحيث كان خروجه عن العموم موجبا لتعنون العام بما عدا ما لا تحله الحيوة فيصير مفاد العموم بعد التخصيص هو نجاسة ما تحله الحيوة من اجزاء الميتة أو يكون خروجه افراديا بان خصص بالعظم و السن و الصوف و نحوها و ان علل إخراج كل واحد منها بأنه مما لا تحله الحيوة.

و حكم الشك يختلف فى هذه الصور فان لم يكن للدليل النجاسة عموم أو كان له العموم و لم يكن له إطلاق أفرادى أو كان له الإطلاق و لكن كان خروج ما لا تحله الحيوة بالتخصيص الأنواعى يكون المرجع عند الشك قاعدة الطهارة. اما على تقدير عدم العموم فواضح إذ ليس عموم حسب الفرض حتى يثبت به نجاسة المشكوك نجاسته. و ان كان له العموم و لم يكن له الإطلاق

الاحوالى فلعدم ثبوت نجاسة ذاك المشكوك بالإطلاق. و اما على تقدير كون المخصص انواعيا فلصيرورة الشبهة (ح) مصداقية لا يجوز فيها الرجوع لا الى دليل العام ولا الى دليل الخاص اللهم الا ان يكون أصل منقح للموضوع مثل ما أسسناه فى كون كل جزء من الحيوان حيوانا الا- ما ثبت عدم حيوته فإنه لو تم يحرز به حال المشكوك و لو كان المخصص افراديا لكان المحكم (ح) هو العموم لكون الشك فى التخصيص الزائدا. و لا- ينافيه كون إخراج الافراد معللا بأنه مما لا تحله الحيوة و ذلك لرجوع الشبهة فى المشكوك بأنه أيضا خرج بتلك العلة أم لا.

#### [مسألة ٥- المراد من الميتة أعم]

مسألة ٥- المراد من الميتة أعم مما مات حتف أنفه أو قتل أو ذبح على غير الوجه الشرعى. قال فى المجمع الميتة بالفتح من الحيوان و جمعها ميتات و أصلها ميتة بالتشديد قيل و التزم التشديد فى ميتة الأناسى و التخفيف فى غير الناس (انتهى) و قيل ان استعمال لفظة الميتة لما كان فى غير الآدمى أكثر خفت فى غير الآدمى لكون التخفيف بها اولى و بقيت مشددة عند إطلاقها فى الأناسى و عن القاموس الميتة بالكسر و التخفيف و فسرها فى محكى المصباح مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٦

بما لم تلحقها الذكاة سواء مات بحتف أنفه أو قتل أو ذبح بغير الوجه الشرعى و عن الصحاح و القاموس انها ما لم تلحقها الذكاة هذا ما وصل إلينا من كلمات اللغويين فى ضبط تلك الكلمة و تفسيرها و كيف كان فلا إشكال فى ان الموضوع للحكم بالنجاسة و غيرها من الاحكام هو ما ذكره فى المتن مما زهق روحه على غير الوجه الشرعى سواء مات حتف أنفه أو قتل أو ذبح على غير الوجه الشرعى إجماعا و نصوصا سواء كان هذا معناها لغو و عرفا أم لا.

#### [مسألة ٦- ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو الشحم أو الجلد محكوم بالطهارة]

مسألة ٦- ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو الشحم أو الجلد محكوم بالطهارة و ان لم يعلم تذكيتة و كذا ما يوجد فى أرض المسلمين مطروحا إذا كان عليه اثر الاستعمال لكن الأحوط الاجتناب. اعلم ان الكلام فى حكم الشك فيما تحله الحياة من اجزاء الحيوان مثل اللحم و الشحم و نحوهما فى أمور (الأول) فى الأصل الجارى فيه مع قطع النظر عن وجود أماره فى البين.

و المشهور فيه هو التمسك بأصالة عدم التذكية و الحكم بكون المشكوك نجسا بواسطة الأصل و اعترض عليهم الفاضل التونى (قده) بأن إثبات النجاسة بأصالة عدم التذكية يتوقف على صحة إثبات أحد اللازمين بإجراء الأصل فى الملزوم الأعم لأن عدم التذكية يلازم الحيوة و الموت بحتف الأنف و النجاسة ثابتة لعدمها اللازم مع الموت بحتف الأنف لا العدم الملازم للحيوة و ما كان متيقنا سابقا هو العدم الملازم مع الحيوة فإثبات عدمها اللازم مع الموت بحتف الأنف باستصحاب عدمها اللازم مع الحيوة يكون مساوقا مع إثبات وجود العمر و فى الدار باستصحاب بقاء الضاحك فيها الذى كان متحققا مع وجود زيد فى الدار هذا محصل اعتراضه و لا يخفى انه بناء على ما افاده يصير نظير القسم الثانى من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى و هو ما إذا علم بوجود الكلى فى ضمن الفرد المقطوع ارتفاعه و يشك فى وجود فرد آخر مقارنا لارتفاع الفرد الأول إذ عدم المذبوحية السابقة كان لازما مع الحيوة المرتفع قطعاً و انما الشك فى بقاءه مع ملزوم آخر و هو موت الحنف المشكوك حدوثه فيكون فى استصحابه سكان شك من جهة الإشكال فى إجراء الاستصحاب فى هذا القسم فى نفسه و شك فى إثبات أثر موت الحنف الذى هو المراد من الميتة على استصحابه إذ الأصل الجارى فى الكلى على تقدير جريانه انما يثبت به اثر المترتب على الكلى

نفسه لا الفرد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٧

وقد أجاب عنه الشيخ الأكبر (قده) بان ما افاده متين جدا لكنه لا يرد على المشهور لان نظر المشهور فى استصحاب عدم التذكية إلى إثبات أثر ذاك العدم فى نفسه ولا يريدون إثبات أثر ملزومه اعنى الميتة لأن النجاسة و الحرمة مترتان على عدم التذكية.

ومحصل الجواب هو ان الميتة عبارة عن أمر عدمى و هو عدم المذكى كما ان محصل الاعتراض هو كون الميتة عبارة عن أمر وجودى مقابل للمذكى.

ولا يخفى ان فى الميتة احتمالات (أحدها) ان تكون عبارة عن عدم المذكى فيكون تقابلها مع المذكى بالإيجاب و السلب و هذا هو الذى يظهر من الشيخ الأكبر (قده) فى فقهه و أصوله (و ثانيها) ان تكون عبارة عن عدم المذكى عما من شأنه ان يكون مذكى بان تكون عبارة عن هذا المركب فيكون تقابلها مع المذكى بالعدم و الملكة (و ثالثها) ان تكون الميتة عبارة عما زهق روحه بأى طريق اتفق و المذكى هو الزاهق روحه بالتذكية الشرعية فتكون النسبة بينهما بالعموم و الخصوص بأعمية الميتة عن المذكى و كون المذكى قسما من الميتة (و رابعها) ان تكون الميتة عبارة عن أمر وجودى مقابل للمذكى بتقابل التضاد و هذا هو مبنى اعتراض الفاضل التونى على المشهور (و خامسها) ان تكون عبارة عن أمر بسيط وجودى منتزع عن المركب من عدم المذكى عما من شأنه ذلك.

و حكم إجراء الأصل يختلف بحسب هذه الاحتمالات فعلى الأول يجرى الأصل من غير محذور إذ ما يتوهم من الموانع عن إجرائه أمور كلها مندفعة (منها) ان الحكم فى لسان الدليل مترتب على الميتة كما يظهر من قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ و (منها) عدم الحالة السابقة لعدم التذكية لو سلم ترتب الحكم عليه لان الحيوان فى حال حيوته لا يصدق عليه انه غير مذكى و (منها) عدم الأثر على عدمها السابق لو سلم صدق عدمها عليه فى حال الحيوة لأن النجاسة مترتبة على عدمها فى حال الشك و (منها) ان عدمها المتيقن كان مقارنا مع الحيوة المرتفعة قطعاً و المشكوك منه مقارن مع أمر آخر فإثبات حكم هذا العدم المقارن مع موت الحنف باستصحاب العدم المقارن مع الحيوة يكون من قبيل إثبات حكم موضوع باستصحاب موضوع آخر.

و وجه الاندفاع اما الأول فلغرض الكلام فى كون الميتة هى عدم المذكى و ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٨

تقابلها مع المذكى بالإيجاب و السلب. و اما الثانى فللقطع بكون عدم التذكية ازليا مسبوفا بالحالة السابقة. و اما الثالث فبأنه لا يحتاج فى إجراء الاستصحاب الى ثبوت الأثر للمستصحب فى حال اليقين به بل يكفى وجود الأثر له و لو فى حال الشك كما فى الاستصحابات التعليقية.

و اما الرابع فلان مقارنة العدم مع شىء لا يوجب استناده اليه حتى يكون هو مع مقارنته لأمر غيره مع مقارنته لأمر آخر بل هو هو فى جميع الحالات و الأطوار من غير تفاوت.

و على الاحتمال الثانى أيضا لا مانع عن إجراء الأصل إلا أنه يجرى فى إثبات الجزء المشكوك من المركب فإن شأنية المحل و قابليته للتذكية محرز بالوجدان كما استفيدت من الأدلة الاجتهادية قابلية كل حيوان للتذكية الا الإنسان و الا الكلب و الخنزير و ما لا لحم له و يكون الشك فى تذكيته و بعد إثبات عدم التذكية بالأصل يحرز الميتة بكلا جزئها غاية الأمر أحدهما بالوجدان و الأخر و هو عدم التذكية بالأصل.

و على الاحتمال الثالث يرجع الى استصحاب عدم التذكية لإثبات حكم العام كما فى كل شبهة مصداقية للخاص إذا أمكن

إجراء الأصل فيه و هذا ليس من باب التمسك بالعام في الشبهة المصدقية بل هو إثبات الموضوع المعلوم حكمه بالأصل .  
و على الاحتمال الرابع لا مجرى للأصل كما افاده الفاضل التونى (قده) حيث انه بإجراء أصل العدم في أحد الضدين لا يثبت وجود الضد الآخر و لو كانا مما لا ثالث لهما الا على القول بالأصل المثبت.

و على الاحتمال الخامس أيضا لا مجرى للأصل لأن هذا الأمر البسيط بنفسه ليس له الحالة السابقة و إجراء الأصل في منشئه المركب كما قرر في الاحتمال الثاني لإثبات هذا الأمر البسيط متوقف على القول بالأصل المثبت. فتحصل ان الأصل يجرى على الاحتمالات الثلاثة الأول و لا يجرى على الاحتمالين الأخيرين. إذا تبين ذلك فاعلم ان الأظهر من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الأخير فعليه فلا يجرى الأصل في عدم التذكية لإثبات آثار الميته كما افاده الفاضل و يصح إجرائه في عدمها لإثبات الآثار المترتبة على عدمها في نفسه و لو لم تكن من آثار الميته إنما الكلام في ان النجاسة و الحرمة هل هما من آثار عدم التذكية أو انها من آثار الميته و الظاهر هو الأول كما هو المستفاد من قوله تعالى (وَ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٩

و ان الظاهر من الميته في قوله تعالى (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ) هو عدم المذكى و وجه صحة التعبير عنه بها هو انتفاء الثالث بينهما فإذا لم يكن مذكى يكون ميته فالتعبير بالميته تعبير بما يلازم الموضوع لا الموضوع نفسه.

الأمر الثانى فى تنقيح الامارة الحاكمة على أصالة عدم التذكية لو قيل بجريانها و هى أمور (الأول) اليد و المراد بها هو كون المشكوك فى تصرف المسلم بحيث يعامل معه معاملة ما لا يفعله المسلم إلا فى الشىء الطاهر و لا إشكال فى حجيتها و إحراز الطهارة بها كما دل عليه الإجماع و نطق به الاخبار حسبما يمر عليك بعضها الا انه يقع الكلام فى أمور.

الأول هل اليد اماره على التذكية مطلقا و لو مع العلم بكون ذى اليد مستحلا للميته بالدباغ أو لا يكون اماره مطلقا الا إذا علم بأنه ليس بمستحل لها به أو يفصل بين ما لم يعلم باستحلاله فتكون يده اماره عليها و ما علم بكونه مستحلا فلا تكون اماره مطلقا و لو أخبر بكونه مذكى أو يفصل بين ما إذا أخبر بالتذكية و لو كان مستحلا و بين ما إذا لم يخبر فتكون يده اماره فى الأول دون الأخير (أقوال) أقواها أولها و عليه المشهور و ذلك للمطلقات الدالة على نفى البأس عن الصلاة فيما يشك فى تذكيته مثل موثقة سماعة أنه سئل أبو عبد الله عن تقليد السيف فى الصلاة و فيه الغراء (١) و الكيمخت فقال (ع) لا بأس ما لم تعلم أنه ميته، و خبر على بن أبى حمزة عن الرجل يتقلد السيف و يصلى فيه قال (ع) نعم فقال الرجل ان فيه الكيمخت فقال و ما الكيمخت فقال جلود دواب منه ما يكون ذكيا و منه ما يكون ميته فقال (ع) ما علمت أنه ميته فلا تصل فيه و خبر الحلبي عن الصادق (ع) عن الخفاف التى تباع فى السوق فقال اشتر و صل فيها. و منشأ السؤال عن جواز الصلاة فيما يشك فى تذكيته فى هذه الاخبار هو غلبة العامة فى أسواقهم المستحلين لذبائح أهل الكتاب و القائلين بجواز استعمال الميته بالدباغ فى الصلاة فيدل على كون يدهم اماره على التذكية ممن يستحل الميته بالدباغ.

مضافا الى الزجر الوارد فى بعض الاخبار عن السؤال بأنواع من التأكيد كما فى خبر ابن الجهم قال قلت لأبى الحسن عليه السلام اعترض السوق فاشترى خفا لا ادري أ ذكى هو أم لا قال صل فيه قلت النعل قال مثل ذلك قلت انى أضيق من هذا قال أترغب عما كان أبو الحسن

(١) - الغراء بكسر الغين المعجمة و الراء المهملة ككتاب شىء يتخذ من أطراف الجلود و يلصق به و ربما يعمل من السمك.

(مجمع البحرين)

عليه السلام يفعله، و صحيح البنزطى و فيه سألته عن الرجل يأتى السوق فيشتري جبة فراء لا يدرى أ ذكياً هي أم غير ذكياً أ يصلى فيها قال (ع) نعم ليس عليكم المسألة ان أبا جعفر (ع) كان يقول ان الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم ان الدين أوسع من ذلك، و خبر إسماعيل بن عيسى قال سألت أبا الحسن (ع) عن جلود الفراء يشتريها الرجل فى سوق من أسواق الجبل «١» أ يسأل عن ذكوته إذا كان البائع مسلماً غير عارف قال (ع) عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك و إذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه. و هذه الاخبار كما ترى ظاهرة فى اعتبار يد المسلم و لو غير العارف منهم بل هذا الأخير انما هو السؤال عن الشراء عن غير العارف هذا و قد ذكرنا الاستدلال على بقاء الأقوال مع ما فيه فى البحث عن لباس المصلى فى كتاب الصلاة.

الثانى بعد تبين ان المراد من اليد ليس هى الجارحة بل هى كناية عن التصرف فهل التصرف الكاشف عن التذكية هو التصرف الكاشف عن الملكية ككونه فى بيته مثلاً أو لا بد فى كشفه عن التذكية من تصرف زائد على التصرف الكاشف عن الملكية بأن يتصرف فيه تصرفاً لا يفعله المسلم فى الميتة كان يصلى فيه أو يلبسه إذا كان جلداً أو يعرضه فى مقام البيع احتمالان أقواهما الأخير لأنه الظاهر من اخبار الباب كخبر إسماعيل بن موسى الذى فيه (و إذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه) الدال على ترتيب آثار التذكية على تصرف المسلم فيه بالصلاة و وجوب الفحص مع عدمه و لو مع تحقق الامارة على الملكية مثل كونه فى يد المشرك أو عرض المشرك إياه على البيع كما فى قوله (إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك) الكاشف عن الملكية و كذا اخبار الاستبراء من سوق المسلم حيث ان نفس المعرضية للبيع عن المسلم كاشفة عن التذكية لكونها من التصرفات التى لا يفعله المسلم فى الميتة و مع الشك فالقدر المتيقن من تلك الاخبار هو أماريتها بالمعنى الأخص فيرجع فى المشكوك فيها الى الأصل.

الثالث هل اليد اماره على التذكية مطلقاً حتى فيما علم بسبق يد الكافر عليها أو انها اماره فيما إذا لم تكن كذلك أو لم يعلم بحالتها السابقة (وجهان) قد يقال بالأول لإطلاق ما يدل على جواز الصلاة فيما يؤخذ من أيدي المسلمين أو من أسواقهم و هذا هو الظاهر من إطلاق

---

(١) - قال فى الوافى الجبل بالجيم و الباء المثناة المصنف من الناس.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤١

كلمات بعضهم و تصريح آخرين فى المحكى عن كشف الغطاء «و ما يؤتى به من بلاد الكفار لا بأس به إذا أخذ من أيدي المسلمين» و عنه أيضاً ما لفظه: «و كل ما يوجد فى أيدي المسلمين من الجلود مما لم يعلم حاله يبنى على تذكيتة علم بسبق يد الكفار عليه أولاً، و قال فى الجواهر:

«يستفاد من النصوص طهارة ما يؤخذ من يد المسلم و ان علم سبقها بيد كافر» و لكن الأقوى هو الأخير و ذلك لمنع الإطلاق و بيانه يتوقف على مقدمتين.

الاولى الحكم فى القضايا الخارجية يجرى على الافراد المحققة الوجود فى الخارج و لا يشمل الأفراد المقدره أصلاً و لو أريد إثباته لهم لا بد من دلالة دليل آخر عليه مثل دليل الاشتراك و ليس من موارد التمسك بالإطلاق.

الثانية قد يستفاد الإطلاق من ترك الاستفصال و ذلك فيما إذا لم يكن اللفظ بإطلاقه شاملاً للمورد و كانت الجهة التى لا تكون مشمولة للفظ منظورة للسائل و لم تكن مغفولاً عنها فيكون ترك الاستفصال (ح) دليلاً على شمول الحكم لتلك الجهة أيضاً. و بعد تمهيد هاتين المقدمتين تقول لا إطلاق فى تلك الاخبار حتى تشمل بإطلاقها ما إذا كانت اليد مسبوقه بيد الكافر لا من

ناحية اللفظ و لا من ناحية ترك الاستفصال اما الأول فلكونها قضايا خارجية وردت في موارد خاصة جوابا عما وقع فيه السؤال من الأيدى و الأسواق الخارجية الموجودة في تلك الأزمنة و اما الثاني فلان منشأ الشك في كون المأخوذ مذكى هو غلبة العامة على أسواق المسلمين المستحلين لذبائح أهل الكتاب و القائلين بطهارة جلد الميتة بالدباغ لا كون ايديهم مسبوقة بايدى الكفار إذ لم يكن جلب الجلود من بلاد الشرك معمولا- في ذلك الزمان و لم يكن اهله مبتلين بها و انما ذلك أمر حدث في قريب من عصرنا فليس لها إطلاق من جهة ترك الاستفصال بعد كون تلك الجهة مغفولا عنها.

هذا مضافا الى خبر إسحاق «١» الدال على نفى البأس عن مصنوع بلاد الإسلام حيث جعل الملاك في نفيه مصنوعة الشيء في بلاد المسلمين فيكون المصنوع في بلاد الكفر خارجا عنه و لو كان بيد المسلم. و على هذا فيشكل الأمر في الجلود المجلوبه من بلاد الكفر من الخف و القلنسوة و نحوهما اللهم الا ان يحتمل الفحص من جالبها من بلاد الكفر حملا لفعله على الصحة الا ان الانصاف انتفاء هذا الاحتمال في أكثر موارد الابتلاء.

(١)- الذى يأتى فى ص ٣٤٢.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٢

الثانى من الأمور الحاكمة على أصالة عدم التذكية سوق المسلم و لا إشكال فى كونه اماره على التذكية و يدل عليه الاخبار المتكاثرة. و فى انه اماره على التذكية فى عرض اليد أو انه اماره على اليد و اليد اماره على التذكية (وجهان) لا يخلو الثانى منهما عن قوة لكون أمارية سوق المسلم من باب دلالة غلبة المسلمين فيه على كون المأخوذ منه مسلما و كونه مسلما اماره على كون المأخوذ مذكى.

الثالث من الأمور الحاكمة مطروحية المشكوك فى أرض المسلمين و لا إشكال فى كونها اماره على التذكية إذا كان على المطروح اثر استعمال المسلم لكونها (ح) اماره على تصرف المسلم الذى هو اماره على التذكية و فى أنها اماره على التذكية إذا لم يكن على المطروح اثر استعمال المسلم اما مطلقا أو فيما إذا كان عليه اثر استعمال الإنسان و لو لم يكن مسلما أولا (وجوه) أقواها العدم و ذلك لعدم ما يدل على أماريتها إذا لم يكن عليه اثر استعمال المسلم و ذهب صاحب الجواهر (قده) الى كونها اماره على التذكية فيما إذا كان عليه اثر استعمال الإنسان مستدلا بخبر السكونى عن الصادق عليه السلام و فيه ان أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت فى الطريق مطروحة يكثر لحمها و خبزها و جنبها و بيضها و فيها سكين فقال أمير المؤمنين (ع) يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد و ليس له بقاء فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن قيل له يا أمير المؤمنين (ع) لا يدري فى سفرة مسلم أم سفرة مجوسى فقال (ع) هم فى سعة حتى يعلموا، و خبر إسحاق بن عمار و فيه انه لا بأس بالصلاة فى الفراء اليمانى و فيما صنع فى أرض الإسلام قلت فان كان فيها غير أهل الإسلام قال (ع) إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس، مضافا الى ان أرضهم بما هو أرضهم يكون مثل دارهم فيشملها حكمها.

و يرد عليه المنع عن دلالة الخبرين على مدعاه اما خبر السكونى فلما فيه من الاحتمالات و هى ان يكون الخبر مسوقا لبيان أصالة الطهارة عند الشك فى نجاسة ما فى السفرة من جهة الشك فى ملاقاته المجوسى إياه أو يكون مسوقا لحكم البراءة و الإباحة عند الشك فى الحلية من دون نظر فى هذين الاحتمالين الى كون المطروحية اماره و على هذين الاحتمالين يصير الخبر دليلا على ان الحكم فى المشكوك طهارته هو الطهارة أو على انه فى المشكوك فى حليته هو الحلية و هذا هو الظاهر من ذيل الخبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٣

حيث يقول (ع) هم فى سعة حتى يعلموا أو يكون الخبر مسوقا لبيان كون الأرض اماره و لا يخفى ان الأظهر من الخبر هو احد

الاحتمالين الأولين و معه فيسقط عن صحه الاستدلال به على كون الأرض اماره و مع المنع عن أظهرية أحد الأولين فلا أقل من تساويهما مع الاحتمال الأخير المانع عن الاستدلال به على المدعى. و اما خبر إسحاق بن عمار فلانه يدل على ان المصنوعيه في أرض المسلمين اماره على التذكيه و لا دلالة فيه على حكم المطروح أصلا. و اما ما ادعى من ان أرضهم تكون كدارهم فلم يقيم عليه دليل.

هذا إذا كان عليه اثر استعمال الإنسان و اما إذا لم يكن كك كما إذا كان المشكوك مما يحتمل كونه ميتة أكلتها السباع فلعله لا- قائل بكون مطروحيته كك اماره على التذكيه و لا دليل عليها أصلا لأن الخبرين المذكورين كما ترى انما هما في مورد ما كان على المشكوك اثر استعمال الإنسان كالمصنوعيه في أرض الإسلام و كون الشك في خبر السفره في اللحم من جهه كونه من المجوسى أو المسلم و نفس السفره و الخبز و البيض و السكين الدالّه على استعمال الإنسان.

و هل يخرج عن حكم أصالة عدم التذكيه فيما لم يكن فيه شيء من هذه الامارات الثلاث أم لا (وجهان) ذهب الى أولهما جماعة مستدلا بإطلاق جمله من الاخبار المتقدمه كموثقه سماعه و خبر على بن أبى حمزه و خبر الحلبي المذكوره في أماريه اليد. و الأقوى هو الأخير و ذلك لمنع إطلاق تلك الاخبار لما تقدم من كونها وارده في مقام جواب السؤال عن جواز الصلاة فيما يشك في تذكيته و منشأ شك السائل انما هو أحد أمرين اما اختلاط أهل الذمه بالمسلمين في السوق أو غلبه العامه في أسواقهم المستحلين لذبائح أهل الكتاب و القائلين بجواز استعمال الميتة في الصلاة بالدباغ فيكون الجواب منصرفا الى مورد سؤالهم لوجود القدر المتيقن في مورد التخاطب المانع عن انعقاد مقدمات الحكمة فلا يتم الإطلاق. و لو سلم إطلاقها و شمولها للمشكوك الذى لا يوجد فيه شيء من الامارات الثلاث يقيد إطلاقها بما يدل على جواز الصلاة في المشكوك منه إذا قام فيه شيء من تلك الامارات الداله بالمنطوق أو المفهوم على عدم جوازها مع فقد تلك الامارات كخبر إسماعيل بن موسى- و فيه قال (ع) عليكم أنتم أن تسئلوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك و إذا رأيتم المسلمين يصلون فيه فلا

مصباح الهدى في شرح العروه الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٤

تسئلوا عنه- الدال بمنطوقه على وجوب الفحص عنه و عدم جواز الصلاة فيه إذا علم بأنه خرج من أيدي المشركين و لم يعلم بمعاملة المسلمين معه معامله المذكى، و خبر إسحاق بن عمار الذى فيه «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» الدال بمفهومه على ثبوت الباس فيما لم يكن كذلك و لا يحتاج في إثبات البأس فيه الى التمسك بأصالة عدم التذكيه لكى يمنع عن صحته حسبما عرفت على بعض الاحتمالات في تقابل الميتة مع المذكى.

#### [مسألة ٧- ما يؤخذ من يد الكافر أو يوجد في أرضهم محكوم بالنجاسة]

مسألة ٧- ما يؤخذ من يد الكافر أو يوجد في أرضهم محكوم بالنجاسة إلا إذا علم سبق يد المسلم عليه.

لا إشكال في صحه الحكم بنجاسة ما يؤخذ من يد الكافر أو من سوقهم أو يوجد في أرضهم و انما الكلام في منشئه و انه هل هو من جهه كون يدهم أو سوقهم أو أرضهم اماره على عدم التذكيه كما كانت يد المسلم و سوقه و أرضه اماره على التذكيه أو انه من جهه الرجوع الى أصالة عدم التذكيه أو من جهه دلالة أخبار الباب بعد تقييد مطلقاتها بمقيداتها على معامله النجاسة مع المشكوك عند فقد الامارات على تذكيته؟

و قد مال صاحب الجواهر (قده) إلى الأول أعنى كون يد الكافر اماره على عدم التذكيه مستظها له من خبر إسماعيل بن موسى و خبر إسحاق المتقدمين قبل هذه المسألة آنفا. لكن الانصاف عدم استفادة أماريه يده منهما و لا من غيرهما من الاخبار بل الظاهر منهما هو أماريه يد المسلم على التذكيه و الحكم بثبوت البأس عند فقدها لا من جهه قيام الاماره على عدمها كما لا



يخفى على من لا- حظ مثل قوله (ع) إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس فإنه لا يدل الأعلى ثبوت الباس عند فقد غلبة المسلمين لا ان فقدهم اماره على عدم التذكية.

و لو سلم استفادة أماريتها على عدم التذكية فغاية ما يمكن المساعدة معه هو استفادة أماريتها على عدمها بمقدار ما يستفاد من دليل الأصل و هو المعنى اللاقتضائي بالنسبة إلى التذكية لا اقتضاء العدم (فح) فلو قلنا بصحة الرجوع الى أصالة عدم التذكية يبنى على نجاسة ما يؤخذ من أيدي الكفار أو من أسواقهم أو أراضيهم بواسطة الأصل المذكور كما يصح الحكم بها بواسطة دلالة تلك الاخبار فيكون الأصل موافقا مع ما يستفاد من تلك الاخبار بعد حمل مطلقاتها على مقيداتها و لو منع عن الرجوع الى أصالة عدم التذكية اما للمنع عن حجية الاستصحاب مطلقا أو للمنع مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٥

عنها في المقام بناء على بعض الاحتمالات المتقدمة في الميتة يحكم بالنجاسة في المقام بواسطة دلالة تلك الاخبار. هذا إذا كانت احدى اليدين منفردة عن الأخرى و لو اجتمعتا فاما ان تكونا متقارنتين أو تكونا متلاحقتين فعلى احتمال أمارية يد الكافر على عدم التذكية مثل أمارية يد المسلم عليها فمع التقارن تتعارضان و مع التلاحق يحكم على طبق أسبقهما و يسقط الأخرى و على ما اخترناه من عدم استفادة أمارية يد الكافر أو استفادة أماريتها بمقدار ما يستفاد من دليل الأصل فمع التقارن يحكم بالطهارة بواسطة يد المسلم من غير فرق بين القول بكون يده اماره على التذكية ابتداء أو القول بكونها اماره على الملكية و ان الملكية اماره على التذكية و ذلك لعدم الفرق في دلالة الملكية على التذكية بين الملكية المختصة و المشتركة ضرورة انه كما لا يملك المسلم للميتة بالاختصاص لا يملكها أيضا بالاشراك، و مع التلاحق و تقدّم يد المسلم يحكم أيضا بالطهارة لأنه يحرز بها التذكية و لو بعد خروجه عن يده و بعد الحكم بكونه مذكى لا يخرج عن حكمه عند دخوله تحت يد الكافر و لا ينقلب عما هو عليه من كونه محكوما بالتذكية إذ يد المسلم ليست أماريتها على التذكية المقيدة بكونها في ظرف بقاء اليد بحيث إذا خرج عن اليد خرج عن الحكم بكونه مذكى كالحكم المستفاد من دليل الأصل الذي هو مقيد بظرف بقاء الشك بل اليد كاشفة عن التذكية مطلقا بلا اعتبار في تقييدها نعم لو كان الحكم بالتذكية حكما أصليا لكان بقاءه متحددا ببقاء الأصل كالحكم الأصل الباقي ببقاء موضوع الأصل و هو الشك و هذا مع تقدم يد المسلم على يد الكافر و كذا مع تأخرها عنها يحكم بالطهارة أيضا لكن لا مطلقا بل فيما إذا كان المسلم ممن يحتمل في حقه أنه أحرز التذكية فإنه ما دام كونه بيد الكافر مما لم يحرز تذكيته و بعد صيرورته بيد المسلم المبالي بالدين المتصرف فيه تصرفا ممنوعا في الميتة الموجب لاحتمال إحرازه للتذكية يحكم بالتذكية.

#### [مسألة ٨- جلد الميتة لا يطهر بالدبغ]

مسألة ٨- جلد الميتة لا يطهر بالدبغ و لا يقبل الطهارة شيء من الميقات سوى ميت المسلم فإنه يطهر بالغسل. في هذه المسألة أمور:

الأول لا فرق في نجاسة ميتة ذى النفس من الحيوان بين جلده و سائر اجزائه التي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٦

تحله الحيوة و لا- في الجلد بين ان يكون مدبوغا أولا- و لكن وردت روايات في طهارة جلد الميتة مطلقا أو بعد الدبغ و لم يذهب منا أحد إلى العمل بمطلقهما و قد حكى عن الزهري القول بطهارة جلد الميتة مطلقا و لو لم يدبغ الا ان المحكى عن ابن الجنييد منا هو القول بطهارته بعد الدبغ و ارتضاه المحدث الكاشاني أيضا و استدل على طهارته بالدبغ بأن غاية ما يستفاد من

الآخبار هو المنع عن استعماله في حال الصلاة و هو لا يستلزم نجاسته مع ورود أخبار كثيرة على جواز الانتفاع به في غير حال الصلاة. و يردده الإجماعات المكيّة المستفيضة على عدم حصول الطهر بالديغ عن غير واحد من الأصحاب بل عن شرح المفاتيح انه من ضروريات المذهب و الآخبار المطلقة الدّالة على المنع عن جميع الانتفاعات به المستلزم لنجاسته بالدلالة العرفية كمكاتبة الجرجاني و صحيح على بن مغيرة و خبر ابي بصير و مرسل دعائم. و الآخبار الدّالة على جواز الانتفاع به مطروحة بالأعراض عنها ساقطة عن الحجية أو انها محمولة على التقية الأمر الثاني ان شيئا من الميتات لا تقبل التّطهير الامت المسلم و ذلك لان نجاستها ذاتية و انها من الأعيان النّجسة و هي غير قابلة للتطهير حتى ان قابلية ميت المسلم للتطهير بالغسل أوجبت ذهاب بعض الأصحاب إلى كون نجاسته حكمية لا عينية. مع ان إطلاق دليل نجاستها يدل عليها بعد التطهير أيضا ضرورة ان الكلب مثلا بعد غسله بالماء أيضا كلب يدل الدليل على نجاسته. مع ان الاستصحاب أيضا موافق مع نجاستها بعد عدم الدليل على طهرها بالماء.

الأمر الثالث لا إشكال في طهارة الميت المسلم بعد غسله و يدل عليها صحيح ابن ميمون قال سألت عن الصادق (ع) عن الرّجل يقع ثوبه على جسد الميت قال (ع) ان كان غسل الميت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه و ان كان لم يغسل فاغسل ما أصاب ثوبك منه. يعني إذا برد الميت. و توهم كون نجاسته حكمية فلا تسرى إلى ملاقيه فاسد كما تقدم. و دعوى كون الأمر بغسل الثوب لمكان ما لصق به من رطوبة الميت ممنوعة بكونها خلاف الظاهر.

و الاستدلال بان الميت لو كان نجس العين لم يطهر بالتغسيل اجتهاد في مقابل النص.

#### [مسألة ٩- السقط قبل ولوج الروح نجس]

مسألة ٩- السقط قبل ولوج الروح نجس و كذا الفرخ في البيض.

السقط ان كان مضغاً فهو بحكم المضغ فسيأتي حكمها في المسألة الثالثة عشر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٧

و ان كان بعد تمام خلقته فان كان بعد ولوج الروح فيه فهو ميتة موضوعا فيشملة حكمها من غير اشكال و ان كان قبل ولوج الروح فيه ففي نجاسته اشكال و المحكى عن شرح المفاتيح دعوى الاتفاق على نجاسته و عن لوامع النراقي دعوى نفى الخلاف عنها فان ثبت الدعوى فهو و الا فللتشكيك في الحكم بنجاسته مجال لعدم صدق الميتة عليه حيث انها عبارة عما مات من دون تذكية شرعية و من المعلوم ان السقط قبل ولوج الروح ليس بذى روح حتى يخرج روحه بلا تذكية شرعية و انه ليس كالقطعة المبانة من الحي ضرورة عده منفصلا عنه عرفا مع انه لو كان بحكم المتصل لوجب الغسل بمسه لكونه ذا عظم مع انهم نفوا وجوب الغسل بمسه مطلقا و لا يصح التمسك باستصحاب نجاسته الثابتة له حال كونه علقة أو مضغاً و ذلك لتبدل الموضوع.

لكن الإنصاف صحة إطلاق الميتة عليه عرفا و لو لم يلجج الروح من جهة استعداده القريب لو لوجه فيه فهذا الاستعداد التام و القوة القريبة إلى الفعل هو المصحح لإطلاق الميتة عليه بحسب العرف و ان لم يصدق عليه الميتة بمعنى ما خرج روحه بلا تذكية شرعية و عليه فالحكم بنجاسته قوى جدا. و منه يظهر صحة الحكم بنجاسة الفرخ في البيض قبل ولوج الروح أيضا إذ هو أيضا ميتة عرفا.

ثم بناء على ما قويناه من صحة الحكم بنجاسته فلا كلام في حرمة و اما بناء على طهارته فالأقوى تحريم أكله ان كان مما يؤكل لعدم ورود التذكية عليه الا ان يكون ذكاه أمه كافية في ذكاته للإجماع على عدم اختصاص حلية الجنين بذكاه أمه بما إذا ولجج الروح و ان قيل باختصاص حليته بما إذا لم يلجج الروح.

## [مسألة ١٠- ملاقاته الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب النجاسة على الأقوى]

مسألة ١٠- ملاقاته الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب النجاسة على الأقوى و ان كان الأحوط غسل الملاقى خصوصا في ميتة الإنسان قبل الغسل.

الكلام في هذه المسألة يقع في جهات:

الأولى في حكم ملاقى الميتة مطلقا و لو كانت من آدمى مع الرطوبة المسرية و الظاهر المقطوع به هو تنجس الملاقى مع الرطوبة المسرية في المتلاقيين أو في أحدهما للإجماع المحقق في الجملة بل ادعى انه من ضروريات المذهب و الاخبار المتظافرة الآمرة بغسل ملاقيها المدعى تواترها خلافا للكاشانى (قده) حيث ذهب الى ان نجاسة الميتة مطلقا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٨

و لو كانت من غير آدمى حكمية لا عينية و ان المراد بنجاستها هي الخبث الباطنى لا المعنى المتعارف الموجب لنجاسة ملاقيها و يرد الإجماع و الاخبار.

الثانية في حكم ملاقى ميتة غير آدمى بلا رطوبة مسرية و الظاهر عدم تنجسه وفاقا لجماعة من الأصحاب و في شرح المفاتيح نسبته إلى الشهرة بينهم للأصل أى أصالة الطهارة فى الملاقى و استصحابها، و عموم قوله (ع) كل يابس ذكى، و خصوص صحيح على بن جعفر عن أخيه (ع) عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل تصلح له الصلاة فيه قبل ان يغسله قال (ع) ليس عليه غسله و ليصل فيه و لا بأس، المحمول على ما إذا كانا جافين و صحيحه الأخر عنه (ع) عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت قال ينضحه بالماء و يصلى فيه و لا بأس، المحمول أيضا على صورة الجفاف. و احتمال ارادة التطهير من النضح بعيد لعدم القرينة عليه مع ملاحظة كثير مما ورد فيه الأمر بالنضح المعلوم عدم ارادة التطهير منه فلو تنجس بالملاقاة لكان اللازم الأمر بالغسل لا النضح. نعم هو يدل على استحباب الرش كما ادعى عليه الإجماع فى المعتبر فى مس الكافر و أخويه. خلافا لظاهر العلامة فى النهاية و المنتهى و موضعين من القواعد و الشهيدين و غيرهما المحكى عنهم سراية النجاسة إلى الملاقى و لو مع اليوسة و لا دليل لهم إلا إطلاق الأمر بالغسل و هو مردود بما عرفت الا ان الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

الثالثة فى ملاقى ميت الإنسان مع الجفاف و فى تنجسه و عدمه (قولان) المحكى عن العلامة و جماعة من الأصحاب هو الأول و نسبه فى محكى النهاية و التذكرة إلى ظاهر الأصحاب و نسب أيضا الى المشهور. و استدلل له بإطلاق جملة من الاخبار الآمرة بغسل ملاقيه الشاملة بإطلاقها لصورتى الرطوبة و الجفاف، و ذلك كمكاتبة صفار و فيها إذا أصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل، و حسنة الحلبي عن الصادق (ع) عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت فقال (ع) يغسل ما أصاب الثوب. مضافا الى التوقيع المبارك الوارد فى جواب مسائل الحميرى و فيه انه كتب اليه روحنا فداه انه روى لنا عن العالم انه سئل عن امام يصلى يقوم بعض صلواتهم و حدثت عليه حادثه كيف يعمل من خلفه قال (ع) يؤخر و يتقدم بعضهم و يتم صلواتهم و يغتسل من مسه فكتب أرواحنا فداه ليس على من مسه الا غسل اليد. و خبره الأخر قال كتبت اليه روى عن العالم ان من مس ميتا بحرارته غسل يده و من مسه و قد برد فعليه الغسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٩

و هذا الميت فى هذه الحالة لا يكون الا بحرارته و العمل فى ذلك على ما هو و لعله ينحيه بثيابه و لا يمسه فكيف يجب عليه الغسل فوق (ع) إذا مسه فى هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل اليد.

و هذان التوقيعان صريحان فى وجوب غسل ملاقى ميت الإنسان و ظاهران فى وجوبه مع الجفاف لبعده رطوبة الميت فى تلك

الحالة هذا.

ولكن الأقوى هو اختصاص وجوب غسل الملقى بصورة الرطوبة و عدم وجوبه مع الجفاف و ذلك لخبر إبراهيم بن ميمون قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال (ع) ان كان غسل الميت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه و ان كان لم يغسل فاغسل ما أصاب ثوبك منه يعنى بعد البرد. فان الظاهر من اصابة الثوب من الميت هو وصول شىء منه الى الثوب المتوقف على الرطوبة و الا كان حق التعبير ان يقال اغسل ثوبك الذى اصابه. و كون كلمة ثوبك مرفوعا على ان تكون فاعلا لأصاب و كلمة (منه) زائدة حتى يصير المعنى فاغسل ما أصاب ثوبك إياه بعيد فى الغايه مع انه يحتاج الى تقدير كلمة (من) قبل كلمة ثوبك لكى تكون بيانا لكلمه (ما) فيصير المعنى فاغسل ما أصاب من ثوبك إياه هذا مع ما هو مركز فى أذهان المتشرعة من اعتبار الرطوبة فى التأثير و ان الملاقاة لا تؤثر مع الجفاف.

و اما الإطلاقات المدعاة فهى منصرفة إلى المعهود من تنجس المتنجسات بالملاقاة و ليست فى مقام البيان من هذه الجهة مع انه لو سلم إطلاقها فهى محكومة بعموم قوله (ع) «كل يابس ذكى». و لو منع عن ظهوره فى الحكومه و قيل بثبوت المعارضة بينهما و ان النسبة بينهما بالعموم من وجه الموجبة لسقوطهما معا فى مورد الاجتماع يكون التقديم فى المقام مع العموم لكون دلالة على عدم تأثير الملاقاة مع الجفاف بالعموم الأصولى و دلالة المطلقات على تأثيرها معه بالإطلاق الشمولى و قد تحقق فى الأصول تقديم العموم الأصولى على الإطلاق الشمولى.

و لو سلم استقرار التعارض بينهما و سقوطهما فى مورد الاجتماع يكون المرجع بعد تعارضهما قاعدة الطهارة أو استصحاب بقاء طهارة الملقى. و اما التوقيعان الشريفان فقد يدعى ظهورهما فى اكتساب الثوب أو اليد رطوبة من جسد الميت تارة، و قد يدعى تقييدهما بما هو المركز فى أذهان المتشرعة من اعتبار الرطوبة أخرى. لكن الانصاف منع كلتا الدعويين بمنع ظهورهما فى اكتساب الثوب رطوبة من جسد الميت و منع إطلاقهما لحالتى الرطوبة و الجفاف حتى يدعى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٠

تقييده بالمركز بما فى الأذهان بل الظاهر منهما هو تأثير الملقى لجسد الميت فى حال الجفاف فالأولى هو منع التمسك بهما لضعف سندهما لعدم تبيين العمل بهما و ان ادعى ذهاب المشهور الى الفتوى بمضمونهما لكنه غير ثابت مع انه لو سلم لزم الأخذ بمضمونهما و هو خصوص تنجس اليد بملاقاتهما مع ميت الإنسان جافا لا مطلق الملقى اى ملاق كان اللهم الا ان يثبت الحكم فيما عدا اليد بعدم القول بالفصل أو يدعى القطع بعدم خصوصية فى اليد و على ذلك فالاحتياط فى التجنب عن ملقى الميت جافا مما لا ينبغى تركه.

الرابعة هل الملقى لميت الإنسان يتنجس نجاسة عينيه تسرى إلى ملقى ذاك الملقى أو انه يتنجس بالنجاسة الحكيمية بمعنى وجوب التجنب عنه من دون سراية الى ملاقيه احتمالا لان أقواما الأول لظاهر الأدلة الآمرة بغسل الملقى الظاهرة فى تنجسه بالنجاسة العينية مثل سائر النجاسات.

### [مسألة ١١- يشترط فى نجاسة الميتة خروج الروح من جميع جسده]

مسألة ١١- يشترط فى نجاسة الميتة خروج الروح من جميع جسده فلو مات بعض الجسد و لم تخرج الروح من تمامه لم يتنجس. و ذلك لانصراف صدق الميتة عنه كما هو ظاهر فى عضو المفلوج ضرورة انه ميت بلا روح مع عدم صدق الميتة عليه و مع الشك فى الصدق يرجع الى الاستصحاب و الحكم بنجاسة القطعة المبانة من الحى انما هو من باب قيام الدليل عليها من النصوص الواردة فى الجبالة و الصيد و ما يقطع من الاليات. و حكى عن دروس الشهيد التردد فى نجاسته لاحتمال صدق الميتة

عليه لكنه ضعيف و مع ضعفه لا يصير منشأ للتردد في نجاسته بعد صيرورة احتمال صدقها محققا لموضوع الاستصحاب كما لا يخفى.

### [مسألة ١٢- مجرد خروج الروح يوجب النجاسة و ان كان قبل البرد]

مسألة ١٢- مجرد خروج الروح يوجب النجاسة و ان كان قبل البرد من غير فرق بين الإنسان و غيره نعم و جوب غسل المس للميت الإنسانى مخصوص بما بعد برده.

لا إشكال في ان مجرد خروج الروح في غير الإنسان يوجب النجاسة و لو كان قبل برده لصدق الميتة عليه من غير نكير كما لا إشكال في نجاسة ميت الإنسان بعد برده و قبل غسله.

و انما الكلام في اختصاص نجاسته بما بعد برده أو انه ينجس بالموت و ان كان وجوب غسل مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥١

المس بمسه مختصا بما بعد برده فربما يقال بالأول و ذلك لاختصاص وجوب الغسل بالضم بتلك الحالة مع عطف غسل المس على غسل ملاقيه في النص الظاهر في اتحادهما في الحكم و لكن الأقوى هو الأخير و ذلك للمطلقات الدالة على وجوب غسل ما يلاقيه من غير تقييد فيها بما بعد البرد كمكاتبه الصفار و حسنة الحلبي المتقدمتين في الجهة الثالثة المذكورة في المسألة العاشرة و التوقيعين المذكورين فيها و لا سيما الأخير منهما الذى صرح فيه بوقوع المس في حال حرارة الميت و لا يعارض الأخبار المذكورة برواية ابن ميمون التي في ذيلها (يعنى بعد البرد) حيث يفسر وجوب غسل الثوب بما بعد البرد و ذلك لاحتمال كون التفسير من الراوى فلا يصلح للتقييد. و اما اختصاص وجوب غسل المس بما بعد البرد فلأخبار الناصة على عدم وجوب الغسل بالمس قبل البرد و سيأتى في مبحث الأموات و مبحث غسل المس.

### [مسألة ١٣- المضغ نجسة و كذا المشيمة و قطعة اللحم التي تخرج حين الوضع مع الطفل]

مسألة ١٣- المضغ نجسة و كذا المشيمة و قطعة اللحم التي تخرج حين الوضع مع الطفل الحكم بنجاسة المضغ و قطعة اللحم التي تخرج حين الوضع لا يخلو عن الاشكال و ذلك لعدم صدق الميتة عليها مستقلا عرفا و عدم اتصالهما بالأُم بحيث يعدان جزء منها حتى يصدق عليهما القطعة المبانة من الحي و مع فرض صدق الاسم لا يمكن التمسك لإثبات نجاستهما بإطلاق أخبار الحباله لانصرافها عنهما فليس لنجاستهما دليل نعم لا يبعد دعوى صدق القطعة المنفصلة على المشيمة لاتصالها بالأُم قال فى المحكى عن المنتهى المشيمة التي فيها الولد نجسة لأنها جزء حيوان أبيض منه و كيف كان فالاحتياط فى الجميع مما لا ينبغى تركه.

### [مسألة ١٤- إذا قطع عضو من الحي و بقى معلقا متصلا به طاهر]

مسألة ١٤- إذا قطع عضو من الحي و بقى معلقا متصلا به طاهر ما دام الاتصال و ينجس بعد الانفصال نعم لو قطعت يده مثلا و كانت معلقه بجلده رقيقة فالأحوط الاجتناب.

اما الحكم بطهارة العضو المقطوع مع اتصاله به فلعدم صدق المنفصل عن الحي عليه و كونه جزء من الحيوان الطاهر فيدل على طهارته الدليل الدال على طهارة ذاك الحيوان مضافا الى قاعدة الطهارة لو انتهى الأمر إلى الرجوع الى الأصل. و اما نجاسته مع الانفصال فلصدق المنفصل عن الحي عليه و النجاسة تابعة لصدق الاسم كما انه مع اتصاله به بجلده رقيقة بحيث يعد منفصلا

عنه عرفا يحكم عليه بالنجاسة لصدق الانفصال و مع الشك في صدقه فالأحوط الاجتناب  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٢  
و ان كان مقتضى استصحاب بقاء الاتصال هو الحكم بالطهارة.

#### [مسألة ١٥- الجند المعروف كونه خصية كلب الماء]

مسألة ١٥- الجند المعروف كونه خصية كلب الماء ان لم يعلم ذلك و احتمال عدم كونه من اجزاء الحيوان فظاهر و حلال و ان  
علم كونه كك فلا إشكال في حرمة لكنه محكوم بالطهارة لعدم العلم بان ذلك الحيوان مما له نفس.  
الكلام في الجند يقع تارة في تشخيصه و اخرى في حكمه عند الشك فيه.  
اما الأول ففي تحفته حكيم مؤمن بعد ان قسم الكلب إلى البرى و المائى و الأهلى و تسمية البرى بابن آوى المسمى بالفارسية  
بشغال قسم المائى الى البحرى و النهرى الى ان قال فى الكلب النهرى ما لفظه «بقدر غربه و بزرگتر از آن» تا آن كه گوید «در  
رودخانه ها پیدا می شود و جند از او حاصل می شود و حقیر مشاهده نمودم که در ایروان صیادی جند را از آن قطع کرده بود-  
تا آخر عبارتش» و در کلمه (جند) نیز مثل آن را گفته و ادعاء ملاحظه او را نموده که صیاد قطع نموده و أصلا بو و لون  
نداشته. و هذه الشهادة مما تورث الظن بكون الجند مما يقطع من الحيوان المائى الذى لا يعيش فى خارج الماء.  
و اما الثانى أعنى حكمه فإن حصل الاطمئنان من قول أهل الخبرة بأنه من الحيوان المائى فإن علم بكونه مما له نفس سائلة  
فيكون نجسا يحرم اكله و ان علم بكونه مما لا نفس سائلة له أو شك فى ذلك فيكون طاهرا يحرم اكله و وجه طهارته لمكان  
كونه مما لا- نفس له أو مما شك فى كونه ذا نفس و وجه حرمة أكله لكونه من اجزاء ما لا- يؤكل. و ان شك فى كونه من  
الحيوان و لم يحصل الاطمئنان بكونه منه فهو محكوم بالطهارة لقاعدتها و بالحلية لقاعدة الحل فيما يشك فى حليته و حرمة.

#### [مسألة ١٦- إذا قلع سنه أو قص ظفره فانقطع منه شيء من اللحم]

مسألة ١٦- إذا قلع سنه أو قص ظفره فانقطع منه شيء من اللحم فان كان قليلا جدا فهو طاهر و الا فنجس.  
و ذلك لما عرفت من ان الدليل على نجاسة القطعة المبانة من الحى هو اخبار الحباله لا الدليل الدال على نجاسة الميتة لعدم  
صدق الميتة عليها و اخبار الحباله منصرفه عن مثل القطع الصغار التى لا تعد قطعها منفصلة عن الحى عرفا هذا مع عدم صدق  
القطعة المبانة عليه و قد يستدل بسيرة المتشعبة على عدم التجنب عنه و لا يخلو عن منع و لا إشكال فى نجاسته مع صدق اسم  
القطعة عليه و هذا ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٣

#### [مسألة ١٧- إذا وجد عظما مجردا و شك فى انه من نجس العين أو من غيره يحكم عليه بالطهارة]

مسألة ١٧- إذا وجد عظما مجردا و شك فى انه من نجس العين أو من غيره يحكم عليه بالطهارة حتى لو علم انه من الإنسان و  
لم يعلم انه من كافر أو مسلم.

انما فرض العظم مجردا عن اللحم لان اللحم المشكوك محكوم بالنجاسة إلا مع الامارة على كونه من المذكى حسبما تقدم  
فالعظم المجرد عن اللحم مع العلم بكونه من طاهر العين محكوم بالطهارة و لو علم بكونه من الميتة فضلا عن الشك فيه و ذلك  
لكونه مما لا تحله الحيوة و مع الشك فى كونه من طاهر العين أو من نجس العين يحكم عليه بالطهارة لقاعدة الطهارة و لو علم



انه من الإنسان و شك في كون الإنسان الذي أخذ منه كافرا أو مسلما فيحكم أيضا بطهارة ذاك العظم لعدم أصل يحرز به الإسلام أو الكفر و يكون المرجع في الأحكام المترتبة على الإسلام أو الكفر هو الأصول الجارية في نفس تلك الاحكام و من المعلوم انه إذا لم يحرز إسلام ما شك في إسلامه و لا- كفره يكون المرجع عند الشك في طهارته هو قاعدتها كما سيأتي تفصيل الكلام في ذلك في باب نجاسة الكافر.

### [مسألة ١٨- الجلد المطروح ان لم يعلم انه من الحيوان]

مسألة ١٨- الجلد المطروح ان لم يعلم انه من الحيوان الذي له نفس أو من غيره كالسمك مثلا محكوم بالطهارة. و ذلك لأصالة الطهارة فيما يشك في كونه مما له نفس أو مما لا نفس له بعد العلم بكونه من الحيوان كما تقدم في المسألة السابقة و لا يرجع الى أصالة عدم كون الحيوان المأخوذ منه ذا نفس سائلة لأن الحكم المترتب على العدم النعتي لا يثبت بإجراء الأصل في العدم الأزلي الا على القول بالأصل المثبت.

### [مسألة ١٩- يحرم بيع الميتة]

مسألة ١٩- يحرم بيع الميتة لكن الأقوى جواز الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة.

اعلم ان الكلام في هذه المسألة يقع في جهات:

الاولى في حكم بيع الميتة و المعروف بين الأصحاب هو حرمة و عن التذكرة و التنقيح و المنتهى الإجماع عليها. و يدل عليها رواية تحف العقول، و خبر السكوني من الحكم بكون ثمن الميتة سحتا، و المروي عن الرضا (ع) في الغنم يقطع من ألياتها و هي أحياء أ يصلح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٤

له ان ينتفع بما قطع قال (ع) نعم يذبيها و يسرح بها و لا- يأكلها و لا يبيعها. و ما ورد من الاخبار مما ظاهره جواز بيعها كرواية صيقل- و فيها كتبوا الى الرجل جعلنا الله تعالى فداك انا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة و لا تجارة غيرها و نحن مضطرون إليها و انما علاجنا جلود الميتة و البغال و الحمير الأهلية لا- يجوز في أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها و شراؤها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا و نحن نصلي في ثيابنا و نحن محتاجون الى جوابك في هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا فكتب عليه السلام اجعلوا ثوبا للصلاة. فإنها ظاهرة في تقرير الامام (ع) جواز بيعها- مؤول بتعلق البيع و الشراء فيها بنفس السيوف لا بغلافها مستقلا أو منضمما على ان يكون جزء من الثمن في مقابل الغلاف مع ان الجواب لا- ظهور فيه في جواز البيع الا- من حيث التقرير و هو لا يدل على الرضا لا سيما مع كونه بنحو المكاتبه المحتملة للتقية فيطرح (ح) لحملها على التقية.

الثانية في استعمالها فيما يشترط فيه الطهارة و لا إشكال في حرمة كما هو ظاهر.

الثالثة في استعمالها فيما لا- يشترط فيه الطهارة من الاستعمالات الشائعة المقصودة التي تعد استعمالها عرفا و في جوازه (وجهان) و المشهور على عدم جوازه كما في مفتاح الكرامة من ان جمهور الأصحاب صرحوا بعدم جواز الانتفاع بها بوجه من الوجوه. و عن التذكرة بعد الاستشكال في الانتفاع بها في الياس قال الأقرب المنع. و عن شرح المفاتيح دعوى عدم الخلاف فيه. و عن شرح القواعد لفقهاء عصره دعوى الإجماع عليه. و يدل عليه من الاخبار صحيح علي بن أبي مغيرة قال قلت لأبي عبد الله (ع) جعلت فداك الميتة ينتفع بها بشيء فقال (ع) لا قلت بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم مر بشاة ميتة فقال ما كان على أهل هذه الشاة إذ لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا بإهابها قال تلك شاة لسودة بنت زمعة زوجة النبي و كانت شاة مهزولة

لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ما كان على أهلها إذ لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا بإهابها الى تذكي، و المروى فى الكافى عن ابى الحسن (ع) و فيه قال كتبت اليه اسئله عن جلود الميتة التى يؤكل لحمها إن ذكى فكتب لا- ينتفع من الميتة بإهاب و لا- عصب، و المروى فى تحف العقول و فيه بعد النهى عن منع أى شىء من وجوه النجس قال (ع) لان ذلك كله منهى عن اكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه فى ذلك حرام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٥

مضافا الى ان المنع عن بيعها ليس إلا لأجل انتفاء ماليتها المتقومة بجلل خواصها و منافعها فمعلومية حرمة بيعها كاشفة أنا عن حرمة الانتفاع بها بما يعد منفعة و الا- لم يكن وجه للمنع عن بيعها. و ليس فى المقام ما يدل على جواز الانتفاع بها إلا خبر الصيقل العذى عرفت انه مطروح أو مؤول و خبر ابى بصير الحاكي عن فعل زين العابدين عليه السّلام فى الفراء المأتى بها من العراق و نزعها فى حال الصلاة مع ما يلاصقها من الثوب الظاهر كونه لأجل النجاسة مع جريان أصالة عدم التذكية لكنه أيضا لو تم دلالة على ما ذكر لكان معرضا عنه و ليس فى البين شىء آخر يدل على جواز الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة إلا العمومات الدالمة على حلية كل شىء المخصصة بما تقدم و لا يخفى ان هذا هو الأقوى فلا وجه لما فى المتن من جواز الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة.

الرابع استعمالها فيما لا يشترط فيه الطهارة مما لا يعد استعمالها و الأقوى جوازه لانصراف الأدلة المانعة عنه بعد فرض عدم عده من الاستعمالات العرفية.

## [الخامس - الدم]

### إشارة

الخامس - الدم من كل ما له نفس سائلة إنسانا أو غيره كبيرا أو صغيرا قليلا كان الدم أو كثيرا و اما دم ما لا نفس له فظاهر كبيرا كان أو صغيرا كالسمك و البق و البرغوث و كذا ما كان من غير الحيوان كالموجود تحت الأحجار عند شهادة سيد الشهداء أرواحنا له الفداء و يستثنى من دم الحيوان المتخلف فى الذبيحة بعد خروج المتعارف سواء كان فى العروق أو فى اللحم أو فى القلب أو الكبد فإنه طاهر نعم إذا رجع دم المذبح الى الجوف لرد النفس أو لكون رأس الذبيحة فى علو كان نجسا و يشترط فى طهارة المتخلف ان يكون مما يؤكل لحمه على الأحوط فالمتخلف من غير المأكول نجس على الأحوط.

فى هذا المتن أمور ينبغى ان يبحث عنها: (الأول) لا- ينبغى التأمل فى نجاسة الدم فى الجملة و ان نجاسته فى الجملة من ضروريات المذهب بل فى الجواهر انها من ضروريات الدين و قول الإسكافى بطهارة ما دون الدرهم منه غير مضر بدعوى الضرورة على نجاسته لكونها على نجاسته فى الجملة. و استدل على نجاسته بالكتاب و السنة و الإجماع: فمن الكتاب قوله تعالى **إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ بِنَاءِ عَلَى رَجُوعِ الضَّمِيرِ فِي فَإِنَّهُ إِلَى الْجَمِيعِ لَا إِلَى الْأَخِيرِ** مع إمكان ان يقال على تقدير عوده إلى الأخير أيضا يمكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٦

الاستدلال بالاية الكريمة على نجاسته بتقريب ان يقال اشتراك الميتة و الدم مع لحم الخنزير فى الحكم مع تعليل حكم الخنزير بالرجسية يعطى مشاركة الأولين معه فى علة الحكم و الا لكان ينبغى عدم اختصاص الأخير بذكر علته و هذا كأنه ظاهر. انما



الكلام فى معنى الرجس إذ لم يعلم المراد منه و انه بمعنى الرجس الاصطلاحى لاحتمال ان يكون بمعنى الخبيث كما يشهد به إطلاقه على الميسر و الأنصاب فى قوله تعالى (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ) فالآية من هذه الجهة مجمله لا دلالة فيها على نجاسة الدم.

و من السنة طوائف من الاخبار المذكورة فى أبواب متفرقة كالوارد فى دم الرّاعف و الدماء الثلاثة و القروح و الجروح و وجوب غسل ما يلقى الدم من الثوب و الاجتناب عما لاقاه منقار الطير مع رؤية الدّم فى منقاره و غير ذلك من الاخبار الكثيرة التى كثرتها اغنتنا عن التعرض لها. و من الإجماع التصريح به فى كلمات غير واحد من الاخبار و عن المنتهى الدم المسفوح من كل حيوان ذى نفس سائلة يكون خارجا بدفع من عرق نجس و هو مذهب علماء الإسلام الثانى اختلف التعبير عن الدم المحكوم بنجاسته فعن بعضهم التعبير بدم ذى النفس و عن بعض آخر التعبير بدم ذى العرق و لعله يرجع الى الأول و عن ثالث التعبير بالدم المسفوح و المسفوح فى اللغة هو المصبوب و قيده فى المجمع بالمنصب من العرق بكثرة فإن كان بمعنى المصبوب مطلقا تكون النسبة بينه و بين دم ذى النفس عموما من وجه لصدقه على دم مثل السمك دون دم ذى النفس و ان كان بمعنى المنصب من العرق بكثرة يكون أخص من دم ذى النفس لعدم صدقه على المتخلف فى الذبيحة أو دم الجروح و القروح أو ما يخرج من الحيوان ذى النفس بحك و نحوه دون دم ذى النفس لكن العبرة بدم ذى النفس و ذلك للتسالم على نجاسة مثل دم الرعاف و ما يوجد فى الأنف و عند قطع الثالول و حك الجلد و قلع السن و دم الجروح و القروح و نحو ذلك و هو لا يتم مع جعل التعبير بالأخص الغير الشامل لذلك كما لا يخفى.

الثالث اعلم ان الدّم ينقسم إلى أقسام لا خلاف فى نجاسة بعضها و طهارة بعضها الأخر و وقع الخلاف فى بعض منها فاحتيج الى تنقيح الأصل فى أقسامه و انه هل هو طهارة الدم الا ما ثبت بالدليل نجاسته فيحكم فى المشكوك حكمه بالطهارة أو انه نجاسة الدم الا ما ثبت بالدليل طهارته فيحكم فى المشكوك بالنجاسة فنقول اختلفت الافهام فيه فالمختار عند

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٧

صاحب الجواهر هو أصالة الطهارة و عند الشيخ الأكبر (قده) هو أصالة النجاسة و منشأ الخلاف هو الاختلاف فى وجود عموم أو إطلاق يثبت به نجاسته فمما قيل بدلالته على نجاسة كل دم بالعموم موثقة عمار. و فيها كل شىء من الطير يتوضأ بما يشرب منه الا ان ترى فى منقاره دما فإن رأيت فى منقاره دما فلا تشرب و لا تتوضأ. بدعوى ان إطلاق الدم يشمل كلما يصدق عليه الدم فيدل على عموم الحكم الا- ما خرج بالدليل لكن الانصاف عدم استفادة العموم من ذاك الخبر لعدم ما يدل على العموم فيه بالوضع و عدم تمامية مقدمات الحكمة حتى يستفاد منها العموم بالإطلاق حيث انه منساق لبيان حكم نجاسة الماء بواسطة ملاقاته لما فى منقار الطير من الدم النجس بعد الفراغ عن نجاسته و ليس فى مقام بيان نجاسة الدم حتى يقال بدلالته على عموم نجاسته و ان كان بالالتزام يدل على نجاسته لكن فى الجملة.

و منه خبر دعائم الإسلام عن الصادقين عليهما السلام قالا فى الدم يصيب الثوب يغسل كما يغسل النجاسات. و تقرّبه ان ذكر الدم معرفة بلام الجنس المسوق لتعريف المهية دال على ارادة كون هذه الطبيعة نجسة و الانصاف عدم دلالة هذا الخبر أيضا على العموم لان المنساق منه هو بيان اتحاد الدم النجس مع بقية النجاسات فى كيفية تطهير المنتجس به من غير تعرض فيه لنجاسة كل دم.

و منه النبوى يغسل الثوب من المنى و الدم و البول. و تقرّبه ان قوله صلّى الله عليه و آله و سلم يغسل الثوب من الدم فى قوة ان يقال الدم نجس و لا شبهة فى إطلاق القضية الثانية فوجوب الغسل عن الدم على نحو الإطلاق يدل على إطلاق نجاسته هذا لو لم ندع انصراف الدم فيه الى خصوص دم الإنسان كما ان دعوى انصراف المنى و البول المذكورين فيه الى منى الإنسان و بوله

ليس بكل البعيد و كيف كان أصل الخبر ضعيف سنداً غير مذكور في كتب الاخبار و لم يعهد الاستدلال به من قدماء الأصحاب لكي ينجبر به ضعفه.

و استدلال بأخبار آخر لا دلالة لشيء منها على العموم و لقد أجاد صاحب الجواهر (قده) فيما أفاد بأنني لم أعثر على خبر معتبر من طرقنا حكم فيه بالنجاسة أو لازمها يراد به حكمها و موضوعه لفظة الدم و نحوه مما يستفاد منه حكم الطبايع فضلاً عن العموم و لعل مراده (قده) من تقييد الخبر بالمعتبر هو الإشارة إلى النبوى المتقدم حيث انه متضمن لحكم لازم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٨

النَّجَاسَةُ و هو الغسل و يكون المراد منه حكم النجاسة مع ان موضوعه لفظ الدم لكنه غير معتبر كما قدمناه و بالجمله فالذى يقوى في النظر هو عدم ثبوت نجاسة الدم بالعموم و لو كان من غير الحيوان بل من الحيوان الذى لا نفس له أيضا لكن أصالة النجاسة في دم ماله نفس سائلة كما اعترف بها في الجواهر لا يخلو عن قوة و ذلك لبعض ما تقدم مؤيدا بالشهرة المحققة و الإجماعات المحكية كما حكى الإجماع عليها عن المعتبر و التذكرة و المنتهى و الغنية و الذكري و غير ذلك من عبائر الأصحاب و عن المدارك انه مذهب الأصحاب فالأصل في خصوص دم ذى النفس من الحيوان هو النجاسة و فيما عداه هو الطهارة.

الرابع لا- فرق في دم الحيوان الذى له نفس سائلة بين الإنسان و غيره و لم يذهب الفرق بينهما الى وهم أيضا و لعل النكتة في تعرض نفى الفرق بينهما دفع توهم ثبوته بدعوى انصراف الأخبار الدالة على نجاسة الدم الى خصوص دم الإنسان و كون كثير منها واردة في مورد الإنسان مثل ما ورد في دم الرعاف و ما يوجد في الأنف و دم الحيض و النفاس و الاستحاضة و ما يخرج عند قطع الثالول أو حكك الجسد أو قلع السن و نحو ذلك كما لا ينبغي الإشكال في عدم الفرق في الإنسان بين الصغير و الكبير و لا يتوهم ثبوته بدعوى كون مورد أكثر تلك النصوص هو الإنسان الكبير و ذلك واضح.

الخامس لا فرق في الدم بين قليله و كثيره و ما يحكى عن الشيخ فيما لا يدركه الطرف من الدم من القول بطهارته ضعيف و استدلاله بصحيح على بن جعفر مردود بما تقدم في الفصل المعقود في انفعال الماء الراكد القليل بملاقاته مع النجاسة مثل ما حكى عن خلاف الصدوق (قده) في ما دون الحمصة حيث أسند إليه طهارته مستدلا له بخبر ابن عبد السلام عن الصادق عليه السلام و فيه انى حككت جلدى فخرج منه دم فقال إذا اجتمع قدر الحمصة فاغسله و الا فلا و ما يحكى عن خلاف ابن الجنيد فيما دون سعة الدرهم من الدم و غيره من النجاسات و الكل مردود بعدم ثبوت نسبة الخلاف و على تقدير ثبوته بضعف مستنده اما لأجل عدم دلالة أو لسقوطه عن الحجية بالإعراض عنه فالحق هو ما ذكره في المتن من عدم الفرق في دم حيوان ذى النفس بين الإنسان و غيره و لا في الإنسان بين صغيره و كبيره و لا في الدم بين قليله و كثيره.

السادس حكى الإجماع على طهارة دم مالا نفس له عن غير واحد من الأصحاب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٩

كالسيد و الشيخ و ابنى زهرة و إدريس و المحقق و الشهيدان و غيرهم رضى الله تعالى عنهم و ادعى الشيخ الأكبر نفى الخلاف فيها في طهارته من غير فرق بين الكبير و الصغير مما لا- نفس له و لا بين مالا لحم له أو ما كان له لحم. و يدل فيما لا لحم له مضافا الى الإجماع القولى السيرة العملية على عدم الاجتناب عن دم البق و البراغيث و نحوهما و الاخبار الواردة في نفى البأس عن دم البراغيث و البق كخبر غياث عن الصادق عليه السلام عن أبيه لا بأس بدم البراغيث و البق و بول الخشاشيف.

و يدل على طهارة دم ماله اللحم مما لا نفس له خبر السكونى و فيه ان عليا عليه السلام كان لا يرى بأسا بدم ما لم يذك يذك يكون فى الثوب فيصلى فيه الرّجل يعنى دم السمك. و قوله يعنى دم السمك يحتمل ان يكون من الامام (ع) و يحتمل ان يكون من

الراوى فعلى الأول يكون تقييدا لما لم يذك بخصوص السمك فيكون تعميم الحكم لما سواه بالإجماع و على الثانى فلا مقيد لإطلاق قوله ما لم يذك و المراد بما لم يذك ما لا تدخله التذكية و هو الذى لا نفس سائلة له حتى ترد عليه التذكية و كيف كان فيرد على الاستدلال بهذا الخبر منع دلالة على طهارة دم ما لم يذك لاحتمال ان يكون نجسا معفوا عنه فى حال الصلاة.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ٣٥٩

السابع قد علم من طهارة دم مالا- نفس له أولوية طهارة ما كان من غير الحيوان كالموجود تحت الأحجار عند شهادة سيد الشهداء أرواحنا فداه لعدم عموم يدل على نجاسة كل دم حتى يشمله مع انه على فرض العموم يكون الدم منصرفا الى ما كان من الحيوان و عدم إطلاقه على ما عداه حقيقة بل و لا عرفا و ذلك ظاهر.

الثامن بناء على ما قويناه من عموم الدليل على نجاسة كل دم من الحيوان الذى له نفس سائلة استثنى عن العموم الدم المتخلف فى الذبيحة بعد خروج المتعارف منه و الدليل على استثنائه هو الإجماع كما ادعاه غير واحد من الأصحاب و القدر المتيقن منه فيما كان فى العروق أو فى اللحم إذ فى بعض معاقده اختصاصه بطهارة المتخلف فى خصوص العروق و فى بعض آخر اختصاصه بما فى خصوص اللحم و فى بعض ثالث بما فيهما و الظاهر كون ذكر العروق أو اللحم من باب المثال و عليه فلا فرق بين ما كان فى أحدهما أو فى شىء آخر كالقلب و الكبد.

نعم قال فى المسالك فى إلحاق ما يتخلف فى القلب و الكبد (وجهان) و ظاهره التردد فى طهارة ما فيهما لكنه حكم بطهارة ما فيهما فى الروضة و الظاهر إطلاق معاقده الإجماع بعد استظهار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٠

كون ذكر اللحم و العروق فى بعض منها من باب المثال فلا ينبغى التأمل فى طهارة الجميع.

ثم المحكوم عليه بالطهارة هو الدم المتخلف بعد خروج المتعارف و اما المتعارف فهو محكوم بالنجاسة و لو لم يخرج فلو رجع دم المذبح الى الجوف لردّ النفس أو لكون رأس الذبيحة إلى العلو كان نجسا لانه من المتعارف لا من المتخلف من غير فرق بين وصوله الى الخارج و عوده منه الى المتخلف أو عوده من الدّاخل و ان كان الحكم بالنجاسة فى الأول أظهر لإمكان القول بطهارة الأخير بناء على القول بعدم نجاسة ما فى الباطن ما لم يظهر كما نسبه فى شرح الدروس الى القليل حيث يقول قد يقال انه إذا خرج منه دم يحكم بنجاسته و إذا لم يخرج و لم يظهر فهو طاهر و ان كان فى اللحم (انتهى) و لكنه فاسد لانه على ذلك المبنى أيضا لا بدّ من الحكم بنجاسته لان الكلام انما هو بعد ظهوره فى اللحم أو غيره كما لا يخفى هذا.

و اما المتخلف فى الا-جزاء الغير المأكولة مما يؤكل كالطحال و نحوه من الذبيحة المأكولة أو المتخلف من الحيوان الغير المأكول كالارنب و الثعلب ففى الحكم بطهارته اشكال من جهة إطلاق بعض معاقده الإجماع و من اختصاص الإجماع بما فى المأكول من المأكول كيف و المحكى عن الذخيرة و الكفاية و البحار و شرح المفاتيح اتفاق الأصحاب على نجاسة المتخلف فى غير المأكول من الحيوان كالثعلب و نحوه و مع دعوى الاتفاق على نجاسته كيف تظمن النفس بدخوله فى معاقده الإجماع على الطهارة كما لا يخفى فالأحوط فيه و فيما لا يؤكل من المأكول هو الاجتناب.

مسألة ١- العلقه المستحيله من المنى نجسه من انسان كان أو من غيره حتى العلقه فى البيض و الأحوط الاجتناب عن النقطة من الدم الذى يوجد فى البيض لكن إذا كانت فى الصغار و عليه جلده رقيقه لا ينجس معه البياض إلا إذا تمزقت جلده.

الكلام فى هذه المسألة يقع فى أمور: (الأول) فى العلقه المستحيله من المنى النجس سواء كان من انسان أو من غيره و المحكى عن جماعة هو القول بنجاستها و عن الخلاف دعوى إجماع الفرقة على نجاستها و فى الجواهر انه لم اعرف من جزم بالطهارة إلا المحدث البحرانى فى الحدائق. و استدل لنجاستها تارة بعموم نجاسه كلما يسمى بالدم و لو لم يكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦١

من ذى النفس و اخرى بعموم نجاسه دم ماله نفس سائله بدعوى صدقه على العلقه إذ يكفى فى صدق دم ذى النفس تكونه فى جوفه و لو لم يكن موجودا فى عروقه و طبقات لحمه و ثالثه باستصحاب نجاستها الثابته لها حال كونها منيا. و الكل مخدوش: اما الأول فبالمنع من العموم كما تقدم. و اما الثانى فبالمنع من صدق دم ذى النفس عليها بعد كونها غيره حقيقه و عرفا.

و اما الثالث فبالمنع عن التمسك بالاستصحاب بعد القطع بتبدل الموضوع فليس فى البين ما يدل على نجاستها الا- دعوى الإجماع على نجاستها و عدم العثور على من جزم بالطهارة لكن ادعاء الإجماع لعله مبنى على الالتزام بعموم الدليل على نجاسه الدم و عدم العثور على من جزم بالطهارة لا- يعول عليه الا- ان الأحوط الاجتناب عنها خروجا عن مخالفة الأصحاب القائلين بنجاستها.

الثانى فى العلقه فى البيض و المختار عند جماعة الأساطين هو القول بنجاستها و عليه صاحب الجواهر (قده) و الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة و ذهب اليه المصنف (قده) فى المتن.

و يستدل لنجاستها اما بعموم نجاسه الدم أو بصدق دم ذى النفس عليها لانتهائها بالأخره إلى الحيوان و ان كانت الان منفصله عنه حقيقه إذا كان تكونها فى البيض بعد خروج البيض عن الحيوان أو لكونها مبدء تكون الحيوان و يكفى هذا المقدار من النسبه فى صحه انتسابها الى الحيوان ذى النفس أو لإطلاق معقد الإجماع المحكى عن الخلاف. و الكل مخدوش لا يصلح ان يكون دليلا لما عرفت من منع العموم و عدم صدق دم ذى النفس على المتكون فيه بعد ان لم يكن جزء منه فضلا عما لا يكون متكونا فيه و عدم كفاية الانتهاء الى الحيوان أو كونه مبدء لنشو الحيوان فى صدق دم ذى النفس و لا اعتبار فى دعوى الإجماع المحكى عن الخلاف لو سلم شمول إطلاق معقده لها فالقول بطهارتها أظهر من القول بطهارة العلقه المستحيله من المنى النجس لكن الاحتياط فى الاجتناب عنها مما لا ينبغى تركه خروجا عن خلاف من حكم بنجاستها من الأساطين.

الثالث فى النقطة الموجودة فى صفار البيض فان صدق عليها العلقه فيكون حكمها حكمها و ان لم تصدق عليها العلقه فعلى القول بعموم نجاسه ما يسمى بالدم يحكم عليها بالنجاسه و على المختار فلا وجه لنجاستها لكن الاحتياط فيها أيضا مما لا ينبغى تركه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٢

الرابع فى حكم الصفار الموجود فى الدم على القول بنجاسه دمه فهل هو لميعانه يتنجس مطلقا أو يختص النجاسه منه بموضع ملاقاته مع الدم أو يقال بعدم تنجس شىء منه أصلا احتمالات. أقواها الأخير لاحتمال ان يكون على النقطة غشاء يمنع عن سرايه نجاستها الى الصفار و مع الشك فى سرايتها اليه يرجع الى أصالة الطهارة و لو فرض العلم بعدم وجود الغشاء على النقطة فالمتعين هو الاحتمال الثانى أعنى اختصاص التنجس بموضع الملاقاه و ذلك لان الملاك فى تنجس المائعات بالملاقاه هو حكم العرف بملاقاه جميع اجزائها مع النجس عند ملاقاه بعضها لكونها عندهم ذات سطح واحد فملاقاه بعضها ملاقاه لجميعها بنظرهم و الشارع رتب الحكم بالتنجس على الملاقاه بلا- تصرف فيها بل مع ايكالها الى فهمهم و المائعات من حيث الثقل و

الخفئة مختلفة و في بعضها لشدة ميعانها كالماء يحكم العرف على كون ملاقاته بعضه ملاقاتا لجميعة و في بعضها كالدبس لا يحكم و في بعضها يشك و الحكم في هذين القسمين هو طهارة ما عدا موضع الملاقاة اما في الأول منهما فعدم صدق الملاقاة المرتب عليها الحكم بالنجاسة و اما في الثاني فللشك في الملاقاة فيجوز فيه قاعدة الطهارة. إذا ظهر ذلك فاعلم ان الظاهر من ميعان صفار البيض هو كونه على حد يحكم العرف بعدم ملاقاته جميعه بملاقاة بعضه فيكون كالقسم الأول من القسمين الأخيرين و مع التنزل عنه فلا- أقل من الشك في صدق ملاقاته الجميع بملاقاة بعضه و على كلا التقديرين فهو محكوم بالطهارة لكن الاحتياط فيه حسن على كل حال.

الخامس في حكم البياض الملتصق بالصفار مع وجود جلده رقيقة بينهما و لا ينبغي الإشكال في طهارته معها لعدم صدق الملاقاة عليه قطعا و مع تمزق الجلده يصير حكمه حكم الصفار. ثم ان هذا كله حكم العلقه أو الدم الموجودة في البيض من حيث النجاسة و الطهارة و اما من حيث الحل و الحرمة فالأقوى حرمتها و لو على القول بالطهارة لكونها من الخبائث كالمختلف في الذبيحة على ما يذكر في المسألة الآتية.

### [مسألة ٢- المتخلف في الذبيحة و ان كان طاهرا لكنه حرام]

مسألة ٢- المتخلف في الذبيحة و ان كان طاهرا لكنه حرام الا ما كان في اللحم مما يعد جزء منه.

ادعى صاحب الحدائق (قده) عدم الخلاف في حلية المتخلف في الذبيحة و طهارته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٣

و قال (قده) ان كلا الحكمين أعنى الطهارة و الحلية مما اتفق عليه الأصحاب من غير خلاف ينقل مضافا الى حصر المحرمات في الايات المستلزم للطهارة لأنه متى كان حلالا كان طاهرا و نظره في حصر المحرمات في الايات الى الآية المباركة «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا» و الاستدلال بالحصر اما يكون بالنظر الى مفهوم الحصر اعنى حصر المحرم من الدم بالمسفوح منه الدال على عدم حرمة غير المسفوح منه الذي منه المتخلف في الذبيحة و اما يكون بالنظر الى مفهوم الوصف اعنى اتصاف الدم بالمسفوح.

و لا يخفى ما فيه اما على الأول فلأنه لو تم ذلك لدل على حل كل دم غير مسفوح و لو لم يكن من المتخلف و هو مما لم يقل به احد فلا بد من حمل الحصر على الإضافي فيكون احترازا عن الأطعمة المعهودة التي حرمتها بعض العرب على أنفسهم افتراء على الله كما حكى التفسير به عن القمي أو على محامل آخر كيف و الا- يلزم تخصيص الأكثر المستهجن فان المحرمات من الحيوانات البرية و البحرية و غيرها فوق حد الإحصاء و اما على الثاني أى مفهوم الوصف فبمنع المفهوم للوصف فالحق حرمة الدم المتخلف الا ما يكون مستهلكا في اللحم أو ما يعد جزء منه بحيث لا ينفك منه يكون حلية اللحم مع حرمة موجبا لعدم إمكان اكله لأجل عدم انفكاكه عن الدم و اما ما ينفصل منه و يكون له الاستقلال في الوجود فلا يحل بعد عده من الخبائث.

### [مسألة ٣- الدم الأبيض إذا فرض العلم بكونه دما نجس]

مسألة ٣- الدم الأبيض إذا فرض العلم بكونه دما نجس كما في خبير فصد العسكرى صلوات الله عليه و كذا إذا صب عليه دواء

غير لونه الى البياض

أما نجاسة الدم الأبيض بعد فرض العلم بكونه دما فلا إطلاق ما يدل على نجاسته من النصوص و معاقده الإجماع و عدم تقييده

بوجود الحمرة حتى تكون الحمرة شرطا لنجاسته و لا- بعدم ضد الحمرة حتى كان وجود ضدها كاليياض مثلا- مانعا بل هو محكوم بحكم الدم و لو كان أبيض بعد فرض كونه دما هذا مع العلم بكونه دما و مع الشك فيه يحكم بطهارته كما سيأتي في المسألة السابعة.

و الخبر المروى فى فصد العسكرى (ع) هو الذى حكى عن بعض فصاده من النصارى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٤

ان أبا محمد (ع) بعث اليه يوما فى وقت صلاة الظهر فقال لى افصد هذا العرق قال فناولنى عرقا لم أفهمه من العروق التى تفصد فقلت فى نفسى ما رأيت أمرا أعجب من هذا يأمرنى أن أفصد فى وقت الظهر و ليس بوقت فصد و الثانية عرق لا أفهمه ثم قال لى انتظر و كن فى الدار فلما أمسى دعانى و قال لى سرح الدم فسرحت ثم قال أمسكها ثم قال كن فى الدار فلما كان نصف الليل أرسل الى و قال سرح الدم قال فتعجبت أكثر من عجبي الأول و كرهت أن أسأله قال فسرحت فخرج دم أبيض كأنه الملح قال ثم قال لى كن فى الدار فلما أصبحت أمر قهرمانه أن يعطينى ثلاثة دنانير فأخذتها و خرجت الى ان قال سألت عن طبيب النصرانى الفارسى عن فعله فقال الرجل الفارسى هذا الذى تحكيه عن هذا الرجل فعله المسيح (ع) فى دهره مرة.

#### [مسألة ٤- الدم الذى قد يوجد فى اللبن عند الحلب نجس]

مسألة ٤- الدم الذى قد يوجد فى اللبن عند الحلب نجس و منجس للبن لصدق الدم عليه من غير فرق بين ان يكون من جرح فى الثدي أو يكون من مبدء تكون اللبن بحيث لم يكتس الصورة اللبنيّة بعد و إذا كان نجسا فهو منجس للبن أيضا لأن كل نجس منجس

#### [مسألة ٥- الجنين الذى يخرج من بطن المذبوح و يكون ذكاته بذكاه أمه تمام دمه طاهر]

مسألة ٥- الجنين الذى يخرج من بطن المذبوح و يكون ذكاته بذكاه أمه تمام دمه طاهر و لكنه لا يخلو عن اشكال. و منشأ الاشكال أمران (أحدهما) ان المحكوم عليه بالطهارة هو الدم المتخلف فى الذبيحة بعد خروج المقدار المتعارف منه فمن حيث ان الدم الموجود فى الجنين ليس من المتخلف فى الذبيحة لا- يشمله معقد الإجماع و مع الشك فيه يجب الوقوف على المتيقن فيرجع فى المشكوك الى عموم دليل نجاسة دم ماله نفس سائله لو كان المورد من قبيل التمسك بعموم العام عند الشك فى مصداق المخصص لكون المخصص ليا و هو الاسماع.

و ثانيهما ان معقد الإجماع هو الدم المتخلف فى الذبيحة و يسلم صدق المتخلف على الدم الموجود فى الجنين لكن يشك فى المراد من الذبيحة بأنه هل هو خصوص معناها اللغوى أعنى ما يرد عليه الذبح أو مطلق المحكوم عليه بالتذكية الشرعية و لو بذكاه أمه فالقدر المسلم فى هذا الشك أيضا هو الأول و يرجع فى المشكوك إلى أصالة النجاسة.

قال فى الجواهر المراد بالذبيحة فى معقد الإجماعات مطلق الذكاه تذكاه شرعية قطعا من غير فرق بين الذبح و النحر و غيرهما بل لا يبعد إلحاق ما حكم الشارع بتذكيته بذكاه أمه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٥

فيغنى (ح) عن جميع ما فيه من الدم على اشكال (انتهى) و مما ذكرنا يظهر قوة القول بنجاسة الدم المذكور الا ما يعد جزء من لحم الجنين فإنه يحكم بطهارته لمكان الحكم بحليته تبعا.

## [مسألة ٦- الصيد الذى ذكاته بآله الصيد فى طهارة ما تخلف فيه بعد خروج روجه اشكال]

مسألة ٦- الصيد الذى ذكاته بآله الصيد فى طهارة ما تخلف فيه بعد خروج روجه اشكال و ان كان لا يخلو عن وجه و اما ما خرج منه فلا إشكال فى نجاسته  
و منشأ الاشكال هو ما تقدم فى المسألة المتقدمة من الشك فى المراد من الذبيحة التى هى معقد الإجماع على طهارة المتخلف من دمها و انها هل هى خصوص معناها اللغوى أو مطلق ما يحكم عليه بالتذكية شرعا و لو كان ذبحه بآله الصيد أو بالكلب المعلم و حيث لم يعلم إطلاق معقد الإجماع يجب الأخذ بالمتيقن و هو المعنى اللغوى و يكون المشكوك محكوما بالنجاسة بحكم الأصل و وجه الحكم بالطهارة هو دعوى عدم الفرق فى المذكى بين تفاوت آلات تذكيته بل المعيار هو خروج الدم المتعارف بالتذكية بأى آله تحققت و قد تقدم نقل عبارة الجوار فى المسألة المتقدمة حيث ادعى القطع بعدم الفرق بين الذبح و النحر و غيرهما و مراده من غيرهما هو آله الصيد و الكلب المعلم مما يعد آله للتذكية و لا يخفى ان الحكم بالطهارة فى هذه المسألة أظهر من المسألة السابقة و ان كان الاحتياط مما لا ينبغى تركه. هذا بالنسبة إلى الدم المتخلف فيه و اما ما يخرج منه فلا إشكال فى نجاسته و ذلك ظاهر.

## [مسألة ٧- الدم المشكوك فى كونه من الحيوان أو لا محكوم بالطهارة]

مسألة ٧- الدم المشكوك فى كونه من الحيوان أو لا محكوم بالطهارة كما ان الشىء الأحمر الذى يشك فى انه دم أم لا كك و كذا إذا علم انه من الحيوان الفلانى و لكن لا يعلم انه مما له نفس أو لا كدم الحية و التمساح و كذا إذا لم يعلم انه دم شاة أو سمك فإذا رأى فى ثوبه دما لا يدري انه منه أو من البق أو البرغوث يحكم بالطهارة و اما الدم المتخلف فى الذبيحة إذا شك فى انه من القسم الطاهر أو النجس فالظاهر الحكم بنجاسته عملا بالاستصحاب و ان كان لا يخلو عن اشكال و يحتمل التفصيل بين ما إذا كان الشك من جهة احتمال رد النفس فيحكم بالطهارة لأصالة عدم الرد و بين ما كان لأجل احتمال كون رأسه على علو فيحكم بالنجاسة عملا بأصالة عدم خروج المقدار المتعارف.

فى هذه المسألة أمور ينبغى البحث عنها: (الأول) الدم المشكوك فى كونه من الحيوان محكوم بالطهارة بناء على ما اخترناه من عدم عموم يدل على نجاسة كلما يسمى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٦

بالدم بل الثابت بالعموم عندنا هو نجاسة الدم مما له نفس سائلة فيكون الدم من غير الحيوان الذى له نفس سائلة خارجا عن العموم خروجا موضوعيا بالتخصص و يكون مورد الشك فى كونه من الحيوان من قبيل الشبهة المصدقية للعام و لا اشكال و لا خلاف فى عدم جواز التمسك بالعموم فى هذا المورد و وجهه واضح إذ دليل العام يتكفل إثبات الحكم لما هو من مصاديق موضوعه من غير تعرض له لبيان ما هو من مصاديقه فلا- يمكن رفع الشك فى كونه من مصاديق الموضوع بنفس الدليل المتكفل لحكمه على تقدير ثبوته هذا بناء على ما هو المختار عندنا من عدم العموم المثبت لنجاسة كل ما يسمى بالدم و اما على القول بثبوت العموم فيصير المورد من قبيل الشبهة المصدقية للخاص بعد القطع بكون المشكوك من افراد العام و لا إشكال فى عدم جواز التمسك بدليل الخاص فى إثبات حكمه للمشكوك لانه من قبيل التمسك بعموم العام لما يشك فى كونه من مصاديقه و فى جواز التمسك بعموم العام فيه خلاف و التحقيق فبه هو عدم الجواز فيما إذا كان المخصص لفظيا و جوازه فيما إذا كان لبيبا و كيف كان فالأقوى عندنا هو الحكم بالطهارة فى مفروض الكلام لأجل عدم العموم الذى يثبت به

نجاسة كلما يسمى بالدم أولا و عدم جواز التمسك به على تقدير ثبوته لكون التمسك به من قبيل التمسك بالعموم للشبهة المصداقية للخاص ثانيا.

الثانى الشىء الأحمر الذى يشك فى انه دم أولا، لا إشكال فى كونه محكوما بالطهارة لكون المورد من قبيل الشبهة المصداقية للعام من غير اشكال و هذا ظاهر.

الثالث لو علم بكونه دم حيوان معلوم كالحية مثلا- و شك فى كونه مما له نفس سائلة حتى يكون دمه نجسا أو لا حتى يكون طاهرا.

الرابع لو شك فى كونه دم ماله نفس سائلة كالغنم أو مالا نفس له كالسمك و الحكم فى هذين الأخيرين هو الطهارة لكون المورد من قبيل الشك فى مصداق العام بناء على المختار من عدم العموم و من موارد الشك فى مصداق الخاص مع كون دليل المخصص لفظيا الذى لا يجوز فيه التمسك بالعموم عندنا بناء على عموم نجاسة الدم.

الخامس إذا شك فى الدم المتخلف فى كونه من القسم الطاهر أو النجس فلا يخلو عن أنحاء يختلف أحكامها مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٧

الأول ان يعلم كونه من المتخلف بعد خروج المتعارف و يشك فى طهارته من جهة الشك فى كونه من المتخلف فى العروق أو الجزء المأكول أو أنه من المتخلف فى الجزء الغير المأكول كالتحاحل مثلا- بناء على ما قويناه من نجاسة ما يكون فى الجزء الغير المأكول فعلى القول بعدم نجاسة الدم ما دام فى الباطن و لم يظهر لا مجرى لاستصحاب بقاء نجاسته لانه قبل الذبح لم يكن نجسا و بعد الذبح لم يعلم بنجاسته حيث انه مشكوك من أول الأمر و بعبارة أخرى ليس للمستصحب حالة سابقه متيقنة حتى يحكم ببقائها بالأصل لا فى حال الحيوة و لا بعد الذبح لأنه فى حال الحيوة لم يكن نجسا لكونه فى الباطن و بعد ذبحه لم يعلم بنجاسة هذا الدم حتى يحكم ببقاء نجاسته بالأصل.

و هل يحكم عليه (ح) بالنجاسة أو بالطهارة وجهان مبنيان على عموم الدليل على نجاسة الدم و خروج الدم المتخلف عن العموم بالمخصص اللبى و هو الإجماع أو عدم ثبوت العموم أو ثبوته مع كون خروج الدم المتخلف عنه بالمخصص اللفظى فعلى الأول أعنى البناء على العموم مع كون خروج الدم المتخلف بالمخصص اللبى يحكم بالنجاسة و على الثانى أعنى البناء على عدم ثبوت العموم أو ثبوته مع خروج الدم المتخلف بالمخصص اللفظى يحكم بالطهارة جريا على قاعدتها اما لعدم العموم أو لكون الشبهة فى مصداق الخاص مع كون المخصص لفظيا و الأقوى هو الأول لما عرفت من ثبوت عموم الدليل على نجاسة دم ماله نفس سائلة و خروج الدم المتخلف عنه بالإجماع.

هذا كله بناء على عدم نجاسة الدم ما دام كونه فى الباطن و بناء على نجاسته و طهره بخروج المتعارف منه كما يعد خروج المتعارف منه من مطهرات المتخلف منه يصح استصحاب نجاسته فيما لم يكن الدم من موارد العلم الإجمالى من غير اشكال و فيما إذا كان من موارد كما إذا اشتبه الطاهر بالنجس يقع التعارض بين الأصلين حيث يعلم بتبدل أحدهما عما كان عليه من النجاسة و صار طاهرا فأصالة بقاء النجاسة فى كل واحد منهما تعارض مع أصالة بقائها فى الآخر فتساقطان بالمعارضة و فى طهارته و نجاسته (ح) الوجهان المتقدمان.

و لكن التحقيق هو المنع عن اجراء الاستصحاب هنا فى نفسه لا سقوطه بالمعارضة و ذلك لكون المقام من قبيل ما كان أطراف العلم الإجمالى فيه معنونا بغير عنوان أحدهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٨

فإنه لا يجرى فيه الاستصحاب كما إذا كان آنا أحدهما من زيد و الآخر من عمر و نجسين ثم علم بطهارة إنا زيدا و اشتبه



إنائه بإناء العمر و الباقي على نجاسته فإنه لا يجري الاستصحاب فى إناء المشتبه بإناء العمر و لو مع قطع النظر عن المعارضه. و السر فيه انه على تقدير كونه من زيد مما يقطع بطهارته و على تقدير كونه من عمر و مما يقطع بنجاسته و هذا القطع المتحقق على كل تقدير مانع عن جريان الاستصحاب لان المستصحب لا بد من ان يكون على كل تقدير مشكوكا و وجه كون المقام من هذا القبيل ظاهر حيث ان الدّم الموجود فى الجزء المأكول و الجزء الغير المأكول كانا كلاهما نجسين قبل الذبح و بعد خروج المتعارف منه بالذبح طهر المتخلف منه فى الجزء المأكول و بقى المتخلف منه فى الجزء الغير المأكول على نجاسته و صار الطاهر منهما بهذا العنوان (اعنى بعنوان كونه متخلفا فى الجزء المأكول) معلما ثم اشتبه بالموجود فى الغير المأكول فهو على تقدير كونه فى الجزء المأكول مما يقطع بطهارته و على تقدير كونه مما فى الجزء الغير المأكول مما يقطع بنجاسته فيكون مثل إناء زيد الطاهر المشتبه بإناء العمر و كما هو واضح النحو الثانى ان يشك فى طهارته من جهة الشك فى خروج المتعارف و الحكم فيه هو النجاسة استنادا إلى أصالة عدم خروج المتعارف لكون خروج المتعارف مسبقا بالعدم و لكن المصنف (قده) احتمل التفصيل فى هذا القسم بين ما كان الشك فى الخروج من جهة الشك فى رد النفس فحكم فيه بالطهارة مستندا إلى أصالة عدم الرد و بين ما كان الشك فيه فى الخروج من جهة الشك فى كون رأسه على علو فحكم فيه بالنجاسة لأصالة عدم خروج المتعارف و لا وجه لهذا التفصيل لفساد التمسك بأصالة عدم الرد إذ هى لا تثبت كون الدم المشكوك من المتخلف بعد خروج المتعارف الا بالأصل المثبت.

فان قلت إثبات كون المشكوك من المتخلف بأصالة عدم خروج المتعارف أيضا متوقف على الأصل المثبت (قلت) عدم كون المشكوك من المتخلف ليس من اللوازم المترتبة على عدم خروج المتعارف بل هو نفس مؤداه ضرورة ان عدم خروج المتعارف عبارة عن كون الموجود مما يخرج بالمتعارف و بعبارة أخرى نجاسة المتخلف اعنى الدم الموجود فى الحيوان من آثار عدم خروج المتعارف كما ان طهارته من آثار خروجه فكما ان ترتب طهارته على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٩

خروج المتعارف شرعى كك ترتب نجاسته على عدم خروج المتعارف شرعى فكما يثبت بخروج المتعارف طهارة المتخلف شرعا كك يثبت بعدم خروجه نجاسته و هذا واضح.

الثالث ان يشك فى كونه من المتعارف أو المتخلف و الحكم فيه هو الطهارة لقاعدتها و لا مجرى للاستصحاب هاهنا مطلقا سواء بنينا على طهارة الدم فى الباطن أم لا اما على الأول فواضح حيث لا حالة سابقة للنجاسة (ح) و اما على الثانى فلتردد هذا الدم بين كونه مما يقطع بطهارته (على تقدير كونه من المتخلف) أو يقطع بنجاسته (على تقدير كونه من الخارج المتعارف) فيصير نظير الإناء الطاهر لزيد المشتبه بالإناء النجس للعمرو.

الرابع ان يشك فى كونه من المتخلف فى الحيوان المأكول لحمه كالغنم أو فى غير المأكول لحمه كالارنب مثلا و الحكم فيه هو الطهارة لقاعدتها الأعلى القول بعموم الدليل على نجاسة الدم مع خروج الدم المتخلف عنه بالمخصص اللبى.

الخامس ان يشك فى تنجس الدم المتخلف بواسطة الشك فى رد النفس و ارتجاع الخارج برده و الأصل فيه هو الطهارة لاستصحاب عدم الملاقاة و هذا ظاهر.

#### [مسألة ٨- إذا خرج من الجرح أو الدملى شىء اصفر يشك فى انه دم أم لا، محكوم بالطهارة]

مسألة ٨- إذا خرج من الجرح أو الدملى شىء اصفر يشك فى انه دم أم لا، محكوم بالطهارة و كذا إذا شك من جهة الظلمة انه دم أم قيح و لا يجب عليه الاستعلام.

و ذلك لكون الشبهه في كلا الفرضين موضوعيه التي لا يجب فيها الاحتياط باتفاق من المجتهدين و الأخباريين كما لا يجب فيها الاستعلام لعدم وجوب الفحص فيها بالإجماع لكن فيما يعد فحصا و اما ما يكون خارجا عن الفحص موضوعا كالنظر إلى الأفق ممن يكون على السطح لمشاهدة الهلال أو الصبح الخارج عن الفحص موضوعا فهو واجب في الشبهه الموضوعيه.

### [مسألة ٩- إذا حك جسده فخرجت رطوبة يشك في أنها دم أو ماء اصفر يحكم عليها بالطهارة]

مسألة ٩- إذا حك جسده فخرجت رطوبة يشك في أنها دم أو ماء اصفر يحكم عليها بالطهارة. وهذا أيضا من موارد الشبهه الموضوعيه التي يرجع فيها إلى قاعدة الطهارة.

### [مسألة ١٠- الماء الأصفر الذي يجمد على الجرح عند البرء طاهر]

مسألة ١٠- الماء الأصفر الذي يجمد على الجرح عند البرء طاهر إلا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٠

إذا علم كونه دما أو مخلوطا به فإنه نجس إلا إذا استحال جلدًا

حكم الماء الأصفر الذي يجمد على الجرح إذا علم بعدم كونه دما واضح و مع الشك في كونه دما يحكم عليه بالطهارة لكونه من الشبهه الموضوعيه و مع العلم بكونه دما أو مخلوطا بالدم لا بنحو يكون الدم مستهلكا يحكم عليه بالنجاسة و مع استحالته جلدًا يحكم عليه بالطهارة بالاستحالة فيما إذا علم كونه دما بلا اشكال و في المخلوط به بناء على ما هو الأقوى من طهر المنتجس أيضا بالاستحالة كالنجس.

### [مسألة ١١- الدم المراق في الامراق حال غليانها نجس منجس]

مسألة ١١- الدم المراق في الامراق حال غليانها نجس منجس و ان كان قليلا مستهلكا و القول بطهارته بالنار لروايه ضعيفه ضعيف.

اما انه نجس فلعدم ما يوجب طهره من الاستحالة لعدم صدق الاستحالة بالغليان و اما انه منجس فلقاعدة تنجس الشيء بملاقاته مع النجاسة برطوبة مسريه و القول بطهارته محكى عن المفيد و الديلمي مطلقا من غير تقييدهما الدم بالقليل منه و عن نهاية الشيخ و عن ابي الصلاح مع تقييدهما الدم بالقليل و المحكى عن الديلمي عدم الفرق بين الدم و بين غيره من النجاسات. في عدم كونه منجسا ثم ان قول المصنف (قده) و القول بطهارته (أى طهارة الدم) بالنار لروايه ضعيفه ضعيف ليس على ما ينبغي إذ ليس قائل بطهارة الدم بالنار بل القائل يقول بطهارة المرق المنتجس بالدم بسبب ذهاب الدم و هلاكه بالغليان. قال المحقق في كتاب الأطعمة و الأشربة من الشرائع: (و لو وقع قليل من دم نجس كالأوقيه فما دون في قدر و هى تغلى على النار قيل حل مرقها إذا ذهب الدم) كما ان الوارد من الاخبار ليس خيرا واحدا لكى يعبر عنه بروايه ضعيفه بل هاهنا روايتان.

إحداهما صحيحه و هى صحيحه الأعرج عن الصادق (ع) و فيها سئلته عن قدر فيها جزور وقع فيها أوقيه من دم أ يؤكل قال (ع) نعم النار تأكل الدم.

و الأخرى خبر زكريا ابن آدم و فيه سئلت الرضا عن قطره خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم و مرق كثير قال (ع) يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمه أو الكلاب و اللحم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧١

اغسله و كله قلت فان قطر فيه الدم قال (ع) الدم تأكله النار إنشاء الله تعالى. اللهم الا ان يريد من الرواية جنسها لكي لا تنافى تعددها لكن يبقى سؤال اتصافها بالضعف مع كون إحداها صحيحة.

وكيف كان فالقول بالطهارة ضعيف شاذ معرض عنه عند الأصحاب و مخالف مع عموم ما يدل على تنجس ملاقي النجس و فقد ما يوجب طهره في المقام و الخبر الأول و ان كان صحيحا لكنه لا يصلح لان يخصص به عموم انفعال ملاقي النجس لمكان الاعراض عن العمل به و ما ذكره الديلمي من التعميم لسائر النجاسات مردود عليه بالإجماع و بالخبر الثاني الذي حكم فيه بإهراق المرق بوقوع الخمر و النبيذ فيه كما ان مقتضى العمل بالخبرين اختصاص الحكم بالدم القليل حيث ان مفروض السؤال في الخبر الأول هو وقوع الأوقية من الدم في القدر التي فيها جزور و في الثاني عن قطرة من الدم فلا وجه لما عن المفيد و الديلمي من ترك التقييد بالقليل. و مع إعراض الأصحاب عن العمل بالخبرين و مخالفتهم للعمومات و ضعف الخبر الثاني حتى أسند القميون بعض رواته الى الغلو و وضع الأحاديث لا حاجة الى توجيهها بما عن كاشف اللثام حيث قال بأن شيئا منهما لا يدل على جواز الأكل قبل الغسل و انما ذكر فيهما ان النار تأكل الدم دفعا لتوهم السائل عدم جواز أكل ما فيه من اللحم و ان غسل بتوهم ان الدم نخين يبعد ان تأكله النار فهو ينفذ في اللحم فلا يجدى الغسل (انتهى) مع ما في هذا التوجيه من البعد لعدم ملائمة مع إطلاق الجواب بالنسبة إلى المرق و اللحم في السؤال عن الدم خصوصا بقرينة وقوعه بعد التفصيل في الجواب عن سؤال الخمر و النبيذ و أبعاد منه حمل الدم على الطاهر منه كما عن العلامة لعدم استقامته مع التعليل بقوله (ع) ان الدم تأكله النار.

نعم لا بأس بحملها على التقية لموافقتهما مع بعض روايات العامة و يرشد اليه تضمنها للتعليل المحتمل كونه منه على وجه الإقناع و كيف كان فالمسألة كادت ان تكون واضحة و الحمد لله تعالى.

### [مسألة ١٢- إذا غرز إبره أو أدخل سكيناً في بدنه أو بدن حيوان]

مسألة ١٢- إذا غرز إبره أو أدخل سكيناً في بدنه أو بدن حيوان فان لم يعلم ملاقاته للدم في الباطن فظاهر و ان علم ملاقاته لكنه خرج نظيفاً فالأحوط الاجتناب.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٢

لا إشكال في الحكم بالطهارة مع عدم العلم بالملاقاة و ذلك لاستصحاب عدم الملاقاة و استصحاب الطهارة و قاعدة الطهارة و ان كان الجارى من هذه الأصول هو استصحاب عدم الملاقاة الذي هو أصل موضوعى حاكم على استصحاب طهارة ما يشك في ملاقاته مع النجس الذي هو أصل حكمى كحكومة الاستصحاب الذي هو من الأصول المحرزة على أصالة الطهارة التي هي من الأصول الغير المحرزة كما لا إشكال في نجاسته لو خرج متلطخاً بالدم. و لو خرج نظيفاً مع العلم بملاقاته مع الدم في الباطن فيكون من صغريات ما كان النجس في الباطن الذي لا يظهر بالحس كالامعاء و العروق و لاقاه شىء من الخارج كماء الحقنة و الإبرة و الأقوى فيه طهارة ملاقيه لانصراف عمومات تنجس الملاقي عنه و كون النجس في الباطن كالمعدوم من جهة أحكام نفسه و قد تقدم تفصيل الكلام في ذلك في المسألة الاولى من أحكام البول و الغائط.

### [مسألة ١٣- إذا استهلك الدم الخارج من بين الأسنان في ماء الفم فالظاهر طهارته]

مسألة ١٣- إذا استهلك الدم الخارج من بين الأسنان في ماء الفم فالظاهر طهارته بل جواز بلعه نعم لو دخل من الخارج دم في الفم فاستهلك فالأحوط الاجتناب عنه و الاولى غسل الفم بالمضمضة و نحوها

إذا لاقى ماء الفم مع الدم الخارج من بين الأسنان يكون من صغريات ما كان الملاقي و الملاقي كلاهما من الباطن و قد مرّ في المسألة الاولى من أحكام البول و الغائط ان الحكم فيه هو الطهارة لانصراف أدلته تنجس الملاقي عنه و لم ينقل فيه خلاف بل المنقول فيه هو عدم الخلاف و مع عدم استهلاكه يحرم بلعه لكونه من الخبائث و مع استهلاكه لا- حكم له من حيث الحل و الحرمة لمكان الاستهلاك.

و لو دخل من الخارج دم في الفم فاستهلك فيه يكون من صغريات ما كان الملاقي بالكسر من الباطن و النجس الملاقي بالفتح من الخارج و الحكم فيه هو نجاسة ما في الباطن بملاقاته مع ما يرد عليه من النجس من الخارج و لكنه يظهر بزوال عين النجاسة عنه اما تنجسه بالملاقاة فلعوموم ما يدل على تنجس الملاقي بملاقاته مع النجاسة من غير مخصص في المقام و لا ما يوجب الانصراف و اما طهره بزوال عين النجاسة عنه فقد ادعى عليه الاتفاق بل قيل انه من ضروريات الدين. و يدل عليه صحيح صفوان عن الصادق عليه السلام في رجل شرب الخمر فأصاب ثوبى من بصاقه فقال عليه السلام ليس بشيء. و هو و ان كان قابلاً للحمل على عدم تنجس الفم بملاقاة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٣

الخمر لكى يكون مخصصاً للعمومات الدالة على تنجس الشيء بملاقاته مع النجاسة لكنه قابل للحمل على طهر الباطن بزوال عين النجاسة عنه و مع الدوران بين الاحتمالين يكون الثانى هو المتعين لتيقن طهر الباطن بعد زوال العين عنه اما من جهة عدم تنجسه رأساً أو من جهة حصول طهره بزوال العين عنه و اما احتمال كون نفى البأس من جهة عدم نجاسة الخمر لكى يكون الخبر من الاخبار الدالة على طهارة الخمر فبعيد عن مسأغ الخبر جدا ضرورة كون المفروض من السؤال عن البصاق بعد الفراغ عن نجاسة الخمر كما هو واضح و قول المصنف (قده) و الاولى غسل الفم بالمضمضة و نحوها مما لم يعلم له وجه يعتد به فى مفروض الكلام و هو ما كان النجس من الخارج و ملاقيه من الباطن نعم فيما إذا كان النجس من الباطن و ملاقيه من الخارج كبقايا الغذاء الملاقي مع الدم الخارج بين الأسنان ذكروا فى تطهيره المضمضة و هو كك لان الحكم فيه هو نجاسة الملاقي لعموم ما يدل على تنجس الملاقي بالملاقاة و عدم ما يوجب الانصراف و ان طهر بمطهر غيره و المضمضة من المطهرات قال الشهيد الثانى (قده) فى الروضة عند شرح قول الشهيد (قده) (و تطهر العين و الأنف و الفم باطنها و كل باطن بزوال العين) و لا يظهر بذلك اى بزوال العين ما فيه من الأجسام الخارجة عنه كالطعام و الكحل الى ان قال و طهر ما يتخلف فى الفم من بقايا الطعام و نحوه بالمضمضة مرتين على ما اختاره المصنف من العدد و مرة فى غير نجاسة البول على ما اخترناه انتهى.

#### [مسألة ١٤- الدم المنجمد تحت الأظفار أو تحت الجلد من البدن ان لم يستحل و صدق عليه الدم نجس]

مسألة ١٤- الدم المنجمد تحت الأظفار أو تحت الجلد من البدن ان لم يستحل و صدق عليه الدم نجس فلو انخرق الجلد و وصل الماء اليه تنجس و يشكل معه الوضوء أو الغسل فيجب إخراجه ان لم يكن حرج و معه يجب ان يجعل عليه شيئاً مثل الجبيرة فيتوضأ أو يغتسل هذا إذا علم انه دم منجمد و ان احتمل كونه لحماً صار كالدم من جهة الرض كما يكون كك غالباً فهو طاهر

لا يخفى انه مع صدق الدم على الدم المنجمد تحت الأظفار أو تحت الجلد و عدم استحالته لا إشكال فى حكمه و لا اشكال معه فى الوضوء أو الغسل إذ مع عدم انخرق الجلد و عدم ظهور الدم بالانخرق يجب عليه غسل ظاهر الجلد و لا شىء عليه و مع انخرقه و ظهور الدم يتنجس الماء بوضوءه اليه و لا يصح معه الوضوء أو الغسل لنجاسة المحل به و نجاسة الماء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٤

المستعمل في الوضوء أو الغسل بملاقاته معه لو كان قليلا- و كونه حاجبا مانعا عن وصول الماء الى تحته فيجب إخراجه بعد انخراق الجلد لو أمكن و مع الحرج في إخراجه يجب عليه الجبيرة فيتوضأ أو يغتسل مثل الجبيرة بناء على وجوب الجبيرة في الجرح المكشوف كما يجب في المغطى منه و كيف كان فلا اشكال معه في الوضوء أو الغسل. و ما في مستمسك العروة من وجه الاشكال من احتمال وجوب غسل ما تحته و هو حائل بعيد إذ مع عدم الانخراق لا إشكال في الاكتفاء بغسل ظاهر الجلد و مع الانخراق لا- إشكال في عدم جواز الاكتفاء بغسل الدم فإنه مع صدق الدم عليه و ظهوره بالانخراق يجب ازالته و غسل ما تحته مع إمكانه قطعاً. و يمكن ان يكون مراد المصنف (قده) من الاشكال هو حصول المشقة في الوضوء أو الغسل مع انخراق الجلد للاحتياج إلى إزالته الموجبة للحرج غالباً.

هذا كله فيما إذا علم انه دم منجمد و اما مع احتمال ان يكون لحما صار من جهة الرض كالدم فهو من حيث الطهارة و النجاسة محكوم بالطهارة للشك في كونه دماً فتكون الشبهة فيه موضوعية و من حيث الاكتفاء بغسله أو مسحه في الوضوء أو الغسل أو وضع شيء عليه و المسح عليه جبيرة بناء على وجوب الجبيرة في الجرح المكشوف يجب إخراجه لو لم يكن حرج و مع الحرج يجب الجمع بين غسله أو مسحه و بين وضع شيء عليه و المسح على الجبيرة و ذلك لدوران الأمر بين وجوب إزالته أو غسله أو مسحه مع إمكان إزالته أو وضع شيء عليه مع عدم إمكان إزالته للعلم الإجمالي بوجود إيصال الماء الى تحته أو الاكتفاء بغسله أو مسحه مع إمكان إزالته و مع عدم إمكانها بجواز الاكتفاء بغسله أو مسحه أو وضع شيء عليه كما لا يخفى.

### [السادس و السابع الكلب و الخنزير البريان دون البحرى منهما]

السادس و السابع الكلب و الخنزير البريان دون البحرى منهما و كذا رطوباتهما و اجزائهما و ان كانت مما لا تحله الحيوة كالشعر و العظم و نحوهما و لو اجتمع أحدهما مع الآخر أو مع آخر فتولد منهما ولد فان صدق عليه اسم أحدهما تبعه و ان صدق عليه اسم احد الحيوانات الأخر أو كان مما ليس له مثل في الخارج كان طاهراً و ان كان الأحوط الاجتناب عن المتولد منهما إذا لم يصدق عليه اسم احد الحيوانات الطاهرة بل الأحوط الاجتناب عن المتولد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٥

من أحدهما مع طاهر إذا لم يصدق عليه اسم ذلك الطاهر فلو نرى كلب على شاة أو خروف على كلبه و لم يصدق على المتولد منهما اسم الشاة فالأحوط الاجتناب عنه و ان لم يصدق عليه اسم الكلب.

في هذا المتن أمور: الأول لا- إشكال في نجاسة الكلب و الخنزير البريين. و على نجاسة الخنزير نطق الكتاب الكريم قال الله سبحانه «إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ» حيث ان في مقابلة لحم الخنزير بالميتة دلالة على ان نجاسته ليست لمكان كونه ميتة بل انما هو رجس بعنوان كونه لحم الخنزير هذا الا انه يقع الكلام في معنى الرجس. و في كونه بمعنى النجس المراد في المقام تأمل ظاهر.

و الاخبار المستفيضة دلالة على نجاستهما و في بعضها الحلف بالله على نجاسة الكلب ففي خبر صفوان سئل الصادق عليه السلام عن سؤر السنور الى ان قال قلت له الكلب قال لا- قلت أليس هو سبع قال لا و الله انه نجس لا و الله انه نجس، و في صحيح البقباق قال سئل الصادق عليه السلام عن فضلة الهرة و الشاة الى ان قال حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس، و غير ذلك من الاخبار و قد ادعى على نجاستهما الإجماع في لسان غير واحد من الأصحاب بل عد نجاستهما من ضرورى المذهب و ان عليها أكثر أهل الخلاف.

و لم يذهب منا أحد إلى الخلاف الا انه وردت عدّة من الروايات الدّالة بظاهاها على الخلاف فهي مطروحة أو مأولة كصحيح ابن مسكان عن الصادق (ع) عن الوضوء بماء ولغ الكلب فيه و السنور أو شرب منه جمل أو دابة أو غير ذلك أ يتوضأ منه أو يغتسل قال نعم الا- ان تجرد غيره فتنزه عنه. و حملة الشيخ (قده) على ما إذا كان الماء كثيرا و لا بأس به كما يرمى اليه كون السؤال عن ماء يكون معرضا لولوج الكلب و السنور فيه و شرب الجمل و الدابة و غير ذلك منه و هو لا يكون الا كثيرا زائدا عن الكر بل الأكرار و يعضده خبر ابي بصير عن الصادق (ع) و فيه و لا تشرب من سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستسقى منه.

و صحيح ابن ابي عمير و فيه سئلت الصادق (ع) عن جلد الخنزير أ يجعل دلوا يستقى به قال (ع) لا بأس. و حمل على قصد استعمال الماء فيما لا يشترط فيه الطهارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٦

كسقى الدواب و البساتين فيدل على جواز الانتفاع بجلد الميتة فيما لا يشترط فيه الطهارة. و حملة فى الحدائق على ارادة نفى البأس عن البئر التى يستسقى منها و انها لا تنجس بذلك و هو و ان لا يخل عن بعد فى مساق ذاك الخبر لكن يؤيده خبر حسين بن زرارة عن الصادق (ع) قال قلت له جلد الخنزير يجعل دلوا يستسقى به من البئر يشرب منها فقال (ع) لا بأس.

و خبر زرارة عن الصادق (ع) قال سئلت عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستسقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء قال (ع) لا- بأس. و ظاهره هو نفى البأس عن ماء الدلو من جهة توهم تنجسه بتقاطر ما على الحبل من الماء عليه فيكون ما فى الدلو محكوما بالطهارة ظاهرا و مع الغض عن ذلك فهو يدل على مذهب المرتضى من طهارة مالا تحله الحيوة من الخنزير لا على طهارة الخنزير مطلقا و مع تسليم ظهوره فى طهارته فهو مطروح.

الثانى المشهور على اختصاص الحكم بالنجاسة على؟؟؟ بالبريين من الكلب و الخنزير و الحكم بطهارة البحرين منهما و ذلك لمنع صدق اسم الكلب أو الخنزير عليهما حقيقة بدعوى كون البحرى منهما طبيعة أخرى تغاير طبيعة البرى منهما تشابهها فى الصورة كالإنسان البحرى فيكون إطلاق الاسم عليها من باب المجاز أو الاشتراك اللفظى، و لدعوى انصراف لفظ الكلب و الخنزير إلى البرى منهما لو سلم صدقهما على البحرى منهما حقيقة، مضافا الى دلالة صحيح ابن الحجاج و فيه قال سئل أبا عبد الله رجل و انا عنده عن جلود الخنزير فقال (ع) ليس بها بأس فقال الرجل جعلت فداك انها فى بلادى و انما هى كلاب تخرج من الماء فقال (ع) إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال (ع) لا بأس. و عن طهارة الشيخ الأكبر (قده) استفادة طهارة الخنزير البحرى منه أيضا نظرا الى التعليل و ما افاده و ان لا- يخلو عن التأمل حيث يمكن ان يقال باختصاص التعليل بخصوص كلب الماء فلا يتعدى منه الى غيره لكن طهارة الخنزير المائى ح يثبت مضافا الى عدم الدليل على نجاسته بعد دعوى الانصراف المتقدم بعدم القول بالفصل هذا. و لكن المحكى عن الحلّى هو القول بنجاسة البحرين منهما أيضا و استقر به العلامة فى محكى المنتهى و تردد فيه الشهيد فى محكى البيان و استدلل له بصدق اسم الكلب و الخنزير عليهما و إطلاق ما دل على نجاستهما. و فى كليهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٧

اي صدق الاسم و إطلاق ما دل على نجاستهما ما لا يخفى.

الثالث لا- فرق فى نجاسة الكلب و الخنزير بين مجموعهما و بين اجزائهما و رطوباتهما و ذلك للإجماع على نجاسة الجميع و دلالة النصوص على نجاسة رطوبة الكلب و لعابه ففى صحيحة الفضل بن العباس قال قال أبو عبد الله عليه السلام إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله و ان مسه جافا فصب عليه الماء، و رواية شريح عن الصادق (ع) و فيها انه سئل عن سؤر الكلب

يشرب منه أو يتوضأ قال (ع) لا قلت أ ليس هو سيع قال لا والله انه نجس والله انه نجس، و دلالة خبر خيران الخادم على نجاسة لحم الخنزير وفيه قال كتبت الى الرجل اسئله عن الثوب يصيبه الخمر و لحم الخنزير أ يصلى فيه أم لا فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم صل فيه فان الله انما حرم شربها و قال بعضهم لا تصل فيه فكتب (ع) لا تصل فيه فإنه رجس.

و لا فرق فى أجزاءهما بين ما تحله الحيوة و ما لا تحله كما عليه المعظم لإطلاق الأخبار الدالة على نجاستهما الشامل لما لا تحله الحيوة منهما، و إطلاق وجوب غسل ما لاقاهما و خصوص خبر سلمان الإسكاف الأمر بغسل اليد بملاقاة شعر الخنزير و فيه عن شعر الخنزير يخرز به قال (ع) لا بأس به و لكن يغسل يده إذا أراد ان يصلى، خلافا للمحكى عن المرتضى حيث يقول بطهارة شعرهما بل و سائر ما لا تحله الحيوة منهما ناسبا ذلك الى مذهب الأصحاب مستدلا عليه بالإجماع و هو نادر و دعواه الإجماع مردود إذ لم يسبقه أحد الى ذلك القول الا جده الناصر على ما حكى عنه فيكون مراده من الإجماع الإجماع على القاعدة كما هو الدأب فى غالب دعواه الإجماع بتخيل ان ما لا تحله الحيوة ليس من الاجزاء و الإجماع قائم على طهارة ما ليس من اجزائهما. و يؤيد ذلك انه قال فى جملة من كلامه: «و ليس لأحد ان يقول ان الشعر و الصوف من جملة الكلب و الخنزير و هما نجسان و ذلك لانه لا يكون من جملة الحى إلا ما تحله الحيوة و ما لا تحله الحيوة ليس من جملته و ان كان متصلا» انتهى. و على هذا فيرده المنع من عدم عد الأجزاء التى لا تحله الحيوة اجزاء عرفا. و اما الحكم بطهارة ما لا تحله الحيوة من الميتة فلعدم صدق الميتة عليها لان اجزاء الميتة لا بد من ان تكون ميتة اى ذا روح خرج عنه الروح و هذا بخلاف ما لا تحله الحيوة من الكلب و الخنزير فإنه يعد من اجزائهما مع ان القول بطهارة ما لا تحله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٨

الحيوة من الميتة انما هو لأجل ورود النص على طهارته فلا يقاس بما لا تحله الحيوة من الكلب و الخنزير و قد سبق الكلام فى هذا الفرع فى أبحاث الميتة أيضا.

الرابع لو اجتمع أحدهما مع الآخر أو مع آخر فلا يخلو عن أقسام لانه اما يكون المتولد منهما بان اجتمع الكلب مع الخنزير أو يكون من أحدهما و طاهر فعلى الأول فاما يكون الولد تابعا لأحدهما فى الاسم بان يسمى كلبا أو خنزيرا أو يباينهما فى الاسم و على تقدير المباينة فاما ان يصدق عليه اسم حيوان طاهر كان يسمى أرنا مثلا أو لا يصدق و عدم صدق اسم طاهر عليه اما يكون لأجل أنه حيوان لا نظير له أو من جهة كون بعضه كالكلب و بعضه الأخر كالخنزير كان يكون من رأسه الى صدره كلبا و من صدره الى ذنبه خنزيرا و على الثانى أى ما يكون متولدا من أحدهما و طاهر فاما يكون تابعا للظاهر منهما أو للنجس أو تابعا لحيوان ثالث طاهر أو نجس أو لا يصدق عليه اسم حيوان اما من جهة تركيبه من أبويه أو انه مما لا نظير له و حكم هذه الأقسام انه لا إشكال فى نجاسة المتولد منهما ان كان تابعا لأحدهما فى الاسم أو باينهما مع صدق اسم أحدهما على بعضه و اسم الأخر على بعضه الأخر اما الأول فواضح لمكان صدق الاسم و اما الثانى فلعدم خروجه عنهما و ان كان لا يصدق عليه اسم أحدهما معينا فلا يقال انه كلب أو خنزير لكن يكفى فى نجاسته كونه ببعضه كلبا و ببعضه خنزيرا و ان كان لا يخلو عن اشكال بناء على كون المناط فى النجاسة صدق الاسم المتحقق فيما يتحقق فيه الصورة النوعية من أحدهما المفقودة فى المقام.

و لو باينهما فى الاسم و لم يصدق عليه اسم طاهر أيضا من جهة انه لا نظير له فالمحكى عن جماعة هو القول بنجاسته و استدلاله بأصالة بقاء نجاسته الثابتة له فى حال كونه جزء لهما، و بدعوى القطع بعدم خروجه عنهما و كون مباينته معهما صورية فلا يقدح عدم صدق الاسم لان دوران الاحكام مدار الأسماء انما هو لكشفها عن حقائق المسميات المفروض كشفها فى المقام قطعا و لو لم يصدق الاسم لا لأن للتسمية بمجرد دخولها فى الحكم، و بتفتيح المناط لعدم الفرق عند أهل الشرع بين المتولد من كلبين أو خنزيرين أو من الكلب و الخنزير و يعضده الحكم بنجاسة المتولد من الكافرين حيث يفهم منه سراية النجاسة منهما اليه



مع عدم صدق عنوان الكافر عليه. و نوقش في الجميع بالمنع عن اجراء الاستصحاب لعدم صدق الجزء عليه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٩

حال كونه في رحم امه و لا- يمكن استصحاب نجاسته الثابتة له حال كونه منيا أو علقته لأنها ارتفعت بارتفاع موضوعها فليس لنجاسته حالة سابقة متيقنة حتى يثبت بالأصل، و بان الظاهر من تبعية الأحكام للأسماء دورانها مدار صدق اسم الموضوع و مع عدم صدق الاسم يرتفع الحكم قطعاً و مع الشك يكون المرجع هو قاعدة الطهارة لو لم يكن أصل موضوعي حاكم عليه، و بان ما ذكر من تنقيح المناط أشبه بالقياس من تنقيح المناط فالأوجه (ح) هو الحكم بالطهارة كما عليه جملة من الأصحاب بل هو المنسوب الى ظاهرهم لكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه كما عليه المصنف في المتن لقوة الوجه الثاني كما لا يخفى.

و لو باينهما في الاسم مع صدق اسم حيوان طاهر عليه فالمحكي عن إطلاق الذكري و الروض و جامع المقاصد هو القول بالنجاسة و يمكن ان يستدل له بالاستصحاب المتقدم و بدعوى القطع المذكور اعنى القطع بعدم خروجه عنهما و ان صدق عليه اسم حيوان طاهر و ذلك لكون أخذ صدق الاسم في الموضوع على وجه الطريقية و لكن الأقوى هو الطهارة لمنع الاستصحاب كما تقدم و منع الدعوى المذكورة مضافاً الى إطلاق دليل طهارة الحيوان الذي يصدق عليه الشامل له قطعاً.

و بعبارة أوضح الحكم بالطهارة فيما لا نظير له كان ناشياً عن عدم الدليل على النجاسة بعد فرض بطلان الوجوه الثلاثة المتقدمة التي استدل بها على النجاسة و فيما له نظير يكون ناشياً عن الدليل الاجتهادي على الطهارة و هو الدليل الدال على طهارة ما يصدق على هذا المتولد و على فرض تمامية الوجه الثاني من الوجوه المتقدمة يقع التعارض بينه و بين ما يدل على طهارته و ليست دعوى القطع بعدم خروج حقيقته عن حقيقة أبويه أولى من دعوى القطع بعدم خروجه عن حقيقة ذاك الحيوان الطاهر الذي يصدق عليه اسمه مع تلبسه بصورته النوعية هذا و لو انتهى الأمر إلى الاحتياط لكان الاحتياط فيه أضعف من الاحتياط فيما لا- نظير له هذا كله فيما تولد منهما و منه يظهر حكم المتولد من الكلبين أو الخنزيرين مع تباينه معهما في الاسم فإنه أيضاً ما يكون التباين من جهة تركبه من الكلب و الخنزير أو يكون مما لا نظير له أو يصدق عليه اسم حيوان طاهر فالحكم في الأول هو النجاسة مع الاشكال المتقدم من جهة فقد الصورة النوعية و في الأخيرين هو الطهارة كما حكى عن كاشف اللثام لكن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨٠

فيما يصدق عليه اسم طاهر مع الاحتياط المتقدم مع التفاوت بينهما في الاحتياط.

و اما المتولد من أحدهما و طاهر فلا إشكال في نجاسته لو كان تابعا لنجسهما في الاسم كعدم الإشكال في طهارته لو كان تابعا لظاهرهما أو باينهما مع صدق اسم طاهر عليه.

و لو باينهما و كان مما لا- نظير له فالأقوى طهارته و ان كان الاحتياط المتقدم جارياً هاهنا أيضاً لبعض الوجوه المتقدمة لكن احتياطاً أضعف من الاحتياط في المتولد منهما إذا صدق عليه اسم حيوان طاهر. و لو صدق على بعضه اسم الطاهر و على بعضه الآخر اسم النجس ففيه اشكال و لا يبعد اختصاص كل قطعة منه بحكمه لو أمكن التفكيك لكنه بعيد في الغاية هذا تمام الكلام في حكم المتولد منهما أو من أحدهما و طاهر من حيث الطهارة و النجاسة.

و اما من حيث الحلية و الحرمة مثلاً- فالأقوى حرمة ما كان أحد أبويه الخنزير و لو كان الآخر طاهراً يحل اكله كالغنم مثلاً و ذلك لفحوى ما يدل على تحريم المرتضع من لبن الخنزيرة حتى اشتد عظمه بلبنه كما في مرفوعة ابن سنان لا تأكل من لحم حمل رضع من لبن خنزيرة، و ما دل على تحريم نسل ذلك الجدي إذا استحفل في الغنم كما في موثق حنان بن سدير و فيه ثم ان رجلاً- استحفله (اي ذاك الجدي الرضيع من لبن الخنزيرة) في غنمه فخرج له نسل فقال عليه السلام اما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقر به و في موثق ابن مسلمة فلا تأكله فإن تحريم نسل الجدي المرتضع من لبن الخنزيرة موجب لتحريم نسله بنفسه من



الغنم بطريق اولى. هذا إذا كان النجس من أحد أبويه خنزيرا و لو كان كلبا فلا يبعد دعوى الحاقه بالخنزير بمناط الأولوية لأن الحكم بحرمة الغنم المتكون من نطفة جدى رضيع من لبن الخنزيرة يوجب الحكم بحرمة المتكون من نطفة الكلب أو المستقر فى رحمة بطريق اولى. و ربما يتمسك لإثبات حرمة بأصالة حرمة اللحم عند الشك فى حرمة و فيه انه لا مستند لهذا الأصل لأنه ان كان الدليل عليه هو أصالة عدم التذكية عند الشك فى قبولها فقد حققنا بالأدلة الاجتهادية قابلية كل حيوان لها الا الكلب و الخنزير و الإنسان و ما لا لحم له من الحيوان مع ان أصالة الحل فى كل حيوان الا ما خرج بالدليل الثابتة بالعمومات تثبت قابليته للتذكية أيضا لملازمة الحلية مع قبول التذكية و كون الأمارات الدالة على الحلية دالة على لازمها كما هو شأن الامارات بخلاف الأصول فأصالة الحل التى هى أصل عملى لا تثبت قابلية المحل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨١

للتذكية و مع وجود أصل موضوعى حاكم على أصالة الحل لا- ينتهى الأمر إلى إجرائها و اما عموم الحل الثابت بالدليل الاجتهادى فهو مثبت لعموم قابلية المحل للتذكية المانع عن إجراء الأصل فى عدمها و ان كان المستند هو استصحاب الحرمة الثابتة فى حال الحيوة ففيه انها قد تبدلت قطعا و ان كان المستند هو دعوى حصر المحللات و عدم انحصار المحرمات على ما هو المحكى عن تمهيد القواعد ففيه ما أسلفناه فى أبحاث البول و الغائط فى حكم ما يشك فى حلية لحمه فراجع.

الخامس الأقوى ثبوت النجاسة للكلب مطلقا بجميع اقسامه و لو كان من الصيد لحسنه ابن مسلم عن الصادق عليه السلام فى الكلب السلوقى قال (ع) إذا مسسته فاغسل يدك، خلافا للمحكى عن الصدوق فى خصوص كلب الصّيد و هو ضعيف مردود بما تقدم و لم يتعرض المصنف (قده) لهذا الفرع فى المتن.

## [الثامن - الكافر بأقسامه]

### إشارة

الثامن - الكافر بأقسامه حتى المرتد بقسميه و اليهود و النصرارى و المجوس و كذا رطوباته و اجزائه سواء كانت مما تحله الحيوة أو لا- و المراد بالكافر من كان منكرا للالوهية أو التوحيد أو الرسالة أو ضروريا من ضروريات الدين مع الالتفات الى كونه ضروريا بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة و الأحوط الاجتناب عن منكرا لضرورى مطلقا و ان كان لم يكن ملتفتا الى كونه ضروريا و ولد الكافر يتبعه فى النجاسة إلا إذا أسلم بعد البلوغ أو قبله مع فرض كونه عاقلا مميزا و كان إسلامه عن بصيرة على الأقوى و لا فرق فى نجاسته بين كونه من حلال أو من الزناء و لو فى مذهبه و لو كان أحد الأبوين مسلما فالولد تابع له إذا لم يكن عن زنا بل مطلقا على وجه مطابق لأصل الطهارة.

فى هذا المتن أمور يجب ان يبحث عنها:

الأول لا- إشكال فى نجاسة الكافر فى الجملة فى مقابل طهارته على الإطلاق إجماعا محصلا و منقولاً و عن التهذيب إجماع المسلمين عليها و عن الفريد البهبهانى (قده) ان نجاستهم من ضروريات المذهب حيث يقول ان الحكم بنجاستهم شعار الشيعة يعرفه علماء العامة منهم بل و عوامهم يعرفون ان هذا مذهب الشيعة بل و نسائهم و صبيانهم يعرفون ذلك و جميع الشيعة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨٢

يعرفون ان هذا مذهبهم فى الأعصار و الأمصار و به صرح أيضا فى الجواهر حيث قال فلا خلاف (ح) يعتمد به بيننا بل لعله من

ضروريات المذهب ثم استجود ما حكيناه عن الوحيد (قده). و استدل على نجاستهم بالآية الكريمة و بالأخبار التي تمر عليك في المباحث الآتية.

الثاني في ان الحكم بنجاستهم ثابت على العموم لجميع اقسامهم أو يختص ببعضهم و تفصيل الكلام في ذلك ان الكافر اما يكون من فرق المسلمين أو يكون من غير المنتحلين بهم و هذا الأخير اما كتابي أو غير كتابي فهو بهذا التقسيم على ثلاثة أقسام. الأول غير الكتابي ممن لا ينتحل بالمسلمين كعبدة الأوثان و هم المتيقن مما قام الإجماع على نجاستهم و نقل الإجماع على نجاستهم متواتر.

و استدل على نجاستهم أيضا بالآية المباركة (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ) و الكلام في دلالتها يقع تارة في بيان المراد من المشرك و اخرى في بيان المراد من النجس اما الأول فالمشرك اما مشرك في العبادة كعبدة الأصنام أو مشرك في الصنع و الخلق و القدر المتيقن من مورد الآية هو خصوص المشرك في العبادة لا المطلق منهم بل خصوص عبدة الأصنام منهم الا ان يدعى القطع بعدم اختصاص الحكم بهم بل يعم كل مشرك في العبادة و لو كانوا من عبدة الشمس و القمر و الحيوانات و النباتات من باب تنقيح المناط ثم فوق هذا الشرك هو الشرك في الصنع و فوقه هو إنكار إلهية الإله الحق جلت قدرته و في شمول الآية الكريمة لهما احتمالان و منشأ احتمال الشمول أمران:

أحدهما دعوى تنقيح المناط حيث ان الشرك في العبادة إذا كان منشأ للنجاسة فالشرك في الصنع لمكان اشديته اولى و اولى منه هو إنكار أصل وجود الصانع رأسا و يندفع بمنع الأولوية فإن النجاسة حكم شرعي تعبدى يمكن ان يختص بمورد الشرك في العبادة و ان كان الشرك في الصنع أو إنكار الصانع أشد و أسوء مع إمكان منع أسوئية إنكار وجود الصانع عن الشرك بمرتبته بدعوى كون جعل الشريك له تعالى في المقامين مع الاعتراف بأصل وجوده أشد و أسوء من إنكار أصل وجوده.

و ثانيهما دعوى الإجماع على عدم الفرق بين المشرك في العبادة و بين الآخرين فإذا ثبت نجاسة الأول بالآية يثبت نجاسة الآخرين بعدم القول بالفصل و لا يخفى انه و ان كان حسنا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨٣

في نفسه الا انه رجوع الى التمسك بالإجماع.

و اما الثاني أعنى المراد من النجس ففي طهارة الشيخ الأكبر (قده) ان النجس (بفتح الجيم) اما مصدر فيكون الحمل كما في زيد عدل و اما صفة مرادفة للنجس بالكسر فيكون افراده مع كونه وصفا على تأويل انهم نوع أو صنف النجس و التأمل في ثبوت الحقيقة الشرعية في النجس في غير محله اما لما ذكرناه من ان النجاسة الشرعية هي القذارة الموجودة في الأشياء في نظر الشارع و اما لدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية و اما لوجود القرينة على ارادة المعنى الشرعي و هي حرمة قربهم من المسجد الحرام إذ لا يجب تجنب المساجد عن غير النجس الشرعي إجماعا انتهى. و فيما افاده (قده) نظر فإن للتأمل في إرادة المعنى الشرعي من النجس في الآية المباركة مجالا واسعا و ذلك لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه أولا و المنع عما افاده من كون القذارة أمرا واقعا كشف عنها الشارع بل هي مثل الطهارة حكم وضعي مجعول بجعل الشارع حسبما حقق في الأصول و منع كون حرمة قربهم من المسجد قرينة على ارادة المعنى الشرعي و عدم وجوب تجنب المساجد عن غير النجس الشرعي ممنوع و دعوى الإجماع عليه مردود بوجوب تجنب المساجد عن الجنب و الحائض فلعل وجوب تجنب المشركين أيضا يكون من هذا القبيل لمكان خبثهم الباطني و ليس لاحتماله مدفع و معه لا يصح الاستدلال. و كيف كان فالحكم بنجاسة هذا القسم و لو لأجل الإجماع على نجاستهم مما لا ينبغي الريب فيه.

القسم الثاني الكتابي و هم اليهود و النصارى قطعاً و اما المجوس فعدهم من الكتابي لا يخلو عن الاشكال و ان كانوا منهم في

بعض الاحكام لكن إلحاقهم بهم فى بعض الاحكام لا يستلزم اشتراكهم معهم فى جميع أحكامهم فينبغى البحث عن نجاستهم على حدة فنقول الظاهر عدم الإشكال فى نجاستهم لكونهم من المشركين فى مرتبة العبادة و الصنع لعبادتهم للنار كما يظهر من صنع ما يسمونه (آتشكده) فى بلادهم حتى الآن و قولهم بالنور و الظلمة و اليزدان و الاهرمن و جعل الأول منهما مبدء للخيرات و الثانى للشور.

و اما اليهود و النصارى فالمشهور على نجاستهما و استدلل لهم بالإجماع تارة و بالاية الكريمة أخرى و بالأخبار الواردة فى نجاستهم ثالثة.

اما الإجماع و ان استفاض نقله فى غير واحد من العباير بل ادعى انها من ضروريات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨٤

المذهب كما عرفته من عبارة الوحيد البهبهانى (قده) لكن الإنصاف ان المحصل منه غير حاصل لنسبة الخلاف الى المفيد و ابن الجيند من القدماء و الى جماعة من المتأخرين و المنقول منه غير مفيد.

و اما الآيه الكريمة فقد ذكر فى تقريب دلالتها على نجاستهم تارة بإرادة غير المسلم من المشرك و أخرى بكون اليهود و النصارى من المشركين مستشهدا بالاية المباركة «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ - سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» حيث أسند تعالى إليهم الشرك و نزه ذاته المقدس عنه. و لا يخفى ما فى التقريبين اما الأول فلما تقدم من ان القدر المتيقن من المشركين فى الآيه المباركة هو عبدة الأصنام حتى ان إلحاق غيرهم من عبدة النار و غيرها و غيرهم من فرق الكفار كان بدعوى تنقيح المناط و اما الثانى فلان قول اليهود و النصارى بما قالوا و كفرهم به لا يدرجهم فى المشركين بمعنى الشرك فى العبادة أو الصنع و ان كانوا كافرين بما قالوا و لعنوا به مع ما تقدم من منع ظهور كلمة النجس فى المعنى المعهود فالاية لا دلالة فيها على نجاستهم لا من حيث الموضوع و لا من حيث الحكم.

فالعمدة فيما يدل على نجاستهم هو الاخبار: فمنها موثقة الأعرج عن الصادق عليه السلام فى سؤر اليهود و النصارى أ يؤكل أو يشرب قال عليه السلام لا. و دلالتها على حرمة ارتكاب ما باشروه الكاشفة عن نجاستهم واضحة. و رواية أبى بصير فى مصافحة اليهودى و النصرانى قال من وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل يدك. و هذه الرواية أيضا كالأولى ظاهرة الدلالة فى نجاستهم من جهة الأمر بغسل اليد التى لاقت أيديهم عند المصافحة المحمول على ما إذا كانت مع الرطوبة المسرية. و صحیحة ابن مسلم عن أحدهما قال سألت عن رجل صافح مجوسيا قال عليه السلام يغسل يده و لا يتوضأ: و هى أيضا فى الدلالة كالرواية المتقدمة. و صحیحته الأخرى قال سئلت الباقر عليه السلام عن آنية أهل الذمة و المجوس فقال (ع) لا تأكلوا من طعامهم الذى يطبخون و لا فى آنيتهم الذى يشربون فيها الخمر. و الظاهر من قوله (ع) لا تأكلوا من طعامهم الذى يطبخون هو لأجل مباشرتهم إياه فى موقع الطبخ فيكون دليلا على وجوب التحرز عما باشروه المستلزم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨٥

لنجاستهم. و صحیحة على بن جعفر عن أخيه (ع) قال لا يأكل المسلم مع المجوسى فى قصعة واحدة.

و خبره الأخر و فيه قال سألت عن مؤكلة المجوسى فى قصعة واحدة و أرقد معه على فراش واحد و أصافحه فقال عليه السلام لا. و خبر هارون بن خارجة قال قلت للصادق عليه السلام انى أخالط المجوسى و آكل من طعامهم فقال (ع) لا. و فى دلالة هذين الخبرين على نجاستهم منع لاحتمال ان يكون المنع عن مخالطتهم هو لمكان كفرهم لا- لأجل نجاستهم كما يؤيده المنع عن الرقود معهم فى فراش واحد و مصافحتهم و بالجملة فظهور الأخبار المتقدمة و ما بمعناها مما يطلع عليه المتتبع فى نجاستهم غير قابل للإنكار.

لكنها معارضة بما يدل على طهارتهم و ذلك كخبر إسماعيل بن جبار قال قلت لأبي عبد الله (ع) ما تقول في طعام أهل الكتاب فقال (ع) لا- تأكلوا ثم سكت هنيهة ثم قال لا- تأكله و لا- تتركه تقول انه حرام و لكن تتركه تنزها عنه ان في آنتيهم الخمر و الخنزير، و دلالة على عدم وجوب التجنب عنهم واضحة بل هو شاهد جمع بين الاخبار المتقدمة الدالة على المنع و الاخبار الاتية المصرحة بالجواز بحمل الطائفة الأولى على التنزه بقريضة تصريح هذا الخبر في تنزه التجنب عنهم و عدم حرمة و كخبر عيص بن قاسم و فيه انه سئل الصادق (ع) عن مؤكلة اليهودى و النصرانى فقال (ع) لا بأس إذا كان من طعامك و سئلته عن مؤكلة المجوسى فقال (ع) إذا توضع فلا بأس. و تقييد نفي البأس عن مؤكلة اليهودى و النصرانى بما إذا كان من طعامك لعله من جهة غلبة تنجس طعامهم أو مزجه بلحم الخنزير. و حسنة الكاهلى قال سئل الصادق (ع) و انا عنده عن قوم مسلمين حضرهم رجل مجوسى يدعونه الى طعامهم قال انا فلا ادعوه و لا أو اكله و انى لا كره ان أحرم عليكم شيئا تصنعونه فى بلادكم و صحيح إبراهيم بن ابى محمود قال قلت للرضا (ع) الجارية النصرانية تخدمك و أنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ و لا تغتسل من جنابة قال (ع) لا بأس تغسل يديها و صحيحه الآخر قال قلت للرضا (ع) الخياط أو القصار يكون يهوديا أو نصرانيا و أنت تعلم انه يبول و لا يتوضأ ما تقول فى عمله قال (ع) لا بأس. و هذه الروايات الأربع لا دلالة فيها على طهارتهم و الأوليان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨٦

منها اعنى خبر عيص و حسنة الكاهلى تدلان على إباحة مؤاكلتهم التى هى عبارة عما يعبر عنه بالفارسية (بهمسفرة شدن) و هى أعم من مباشرتهم أو مباشرة ما بشروه بالرطوبة مع ما فى حسنة الكاهلى من الإيماء إلى التقيية حيث ان قوله (ع) و انى لأكره ان أحرم عليكم الى آخره يدل على المنع عن مؤاكلتهم و انما الرخص لمكان استيلائهم فى بلادهم بمؤاكلتهم كما لا- يخفى و صحيح إبراهيم بن ابى محمود يدل على جواز استخدام النصرانية و هو أعم من مباشرتها مع الرطوبة التى تلازم الطهارة و الأمر بغسل يديها انما هو لأجل النظافة و لا دلالة فيه على مباشرتها بعد الغسل بلا فصل مع الرطوبة و الخبر الأخير يدل على جواز استيجار اليهودى و النصرانى للخياطة و القصارة و هو أيضا أعم من جواز مباشرتهم و مباشرة ما بشروه مع الرطوبة و رواية زكريا بن إبراهيم قال دخلت على الصادق (ع) فقلت انا رجل من أهل الكتاب و انى أسلمت و بقى أهلى كلهم على النصرانية و انا معهم فى بيت واحد لم أفارقهم فأكل من طعامهم فقال لى يأكلون لحم الخنزير فقلت لا و لكنهم يشربون الخمر فقال لى كل معهم و اشرب. و هى أيضا لا- تدل الأعلى الرخص فى مؤاكلتهم الذى لا دلالة فيه على طهارتهم مع ما فيها من التفصيل بين أكلهم لحم الخنزير أو شربهم الخمر بالمنع عن مؤاكلتهم فى الأول و الرخص فيها فى الثانى مع ان شرب الخمر يجب ان يكون مثل أكلهم لحم الخنزير فى المنع اللهم الا ان يكون الخبر مما يدل على طهارة الخمر أو يقال بأنهم إذا أكلوا لحم الخنزير يكون اللحم من جملة طعامهم و ربما يمزجونه فى سائر أطعمتهم و اما الخمر فهو شراب مستقل لا- يكون مانعا من حل طعامهم و صحيح على بن جعفر عن أخيه (ع) عن اليهودى و النصرانى يدخل يده فى الماء أ يتوضأ منه للصلاة قال (ع) لا إلا إذا اضطر اليه. و قد عدّ هذا الخبر مما يدل على طهارتهم و الانصاف انه على نجاستهم أدل حيث ان الترخيص فى الوضوء عما بشروه بأيديهم فى حالة الاضطرار مختص بصورة التقيية و لا يصح حمله على عدم وجود غيره من المياه و ذلك للزوم التيمم (ح) على تقدير المنع عن الوضوء بما بشروه مع التمكن من غيره.

و رواية عمار الساباطى عن الصادق (ع) عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب على انه يهودى فقال (ع) نعم قلت من ذلك الماء الذى يشرب منه قال نعم.

و لا يخفى انها أيضا لا تدل على طهارتهم و جواز مباشرة ما بشروه و ذلك لأنها ليست صريحة فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨٧

جواز مباشرة ما شرب منه اليهودى بل تدل على جواز مباشرة ما بشره من يحتمل كونه يهوديا و ذلك لأجل قوله إذا شرب على انه يهودى و ليس فيها تصريح بكون الشارب يهوديا كما لا يخفى. و ربما تحمل على كونها مسوقه لبيان عدم انفعال الماء القليل بالنجاسة فتكون من الاخبار الدالة على عدم انفعال الماء القليل و لا يخفى ما فيه من البعد.

و كالأخبار الدالة على جواز الصلاة فيما يعمله المجوس أو أهل الكتاب ففي رواية الاحتجاج عن الحميدى انه كتب الى صاحب الزمان ارواحنا فداه عندنا حاكه مجوس يأكلون الميتة و لا يغتسلون من الجنابة و ينسجون لنا ثيابا فهل يجوز لنا الصلاة فيها من قبل ان تغسل فكتب إليه فى الجواب لا بأس بالصلاة فيها و رواية معاوية بن عمار قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الثياب السابرية يعملها المجوس و هم أخباث و هم يشربون الخمر و نسائهم على تلك الحال ألبسها و لا اغسلها و أصلى فيها قال نعم قال معاوية فقطعت له قميصا و خططته و فلتت له أزرارا و رداء من السابري ثم بعثت بها إليه فى يوم الجمعة حين ارتفع النهار فكأنه عرف ما أريد فخرج بها الى الجمعة.

و رواية أبى على البراز عن أبيه قال سئلت جعفر بن محمد عليهما السلام عن الثوب يعملها أهل الكتاب أصلى فيه قبل ان يغسل قال (ع) لا بأس و ان يغسل أحب الئى. و الانصاف عدم دلالة هذه الاخبار أيضا على طهارة الكتابى و المجوسى و انما هى تدل على الحكم الأصلى أعنى طهارة ما يشك فى نجاسته مع استحباب التنزه عنه كما يدل عليه قوله (ع) و ان يغسل أحب الئى و ليس فى حملها على ارادة الثياب الئى لم يعلم ملاقاتهم لها برطوبة مسرية حزازة و سوء فضلا عن ان يكون أسوء من طرحها فلا وجه لما فى مصباح الفقيه من كون حملها عليها أسوء من طرحها.

و مما يعد دليلا على الطهارة ما ورد فى جواز تزويج الكتابية و جواز اتخاذها ظرا و جواز اعارة الثوب للكتابى و لبسه بعد استرداده من غير ان يغسله، و مخالطة الأئمة عليهم السلام و خواصهم مع عامة الناس من الخاصة و العامة الذين لا يتحرزون عن مساورة أهل الكتاب مع قضاء العادة باستحالة بقاء ما فى أيديهم على طهارته على تقدير نجاسة اليهود و النصارى و ما ورد من تغسيل الكتابى للميت المسلم عند فقد المماثل و المحرم، و الآية الكريمة «وَ طَعَامُ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨٨

الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَيْثُ لَكُمْ» و لا يخفى ما فى الكل: اما جواز تزويج الكتابية أو اتخاذها ظرا فهو أجنبى عن الدلالة على الطهارة كما هو أوضح من ان يخفى. و اما جواز اعارة الثوب للكتابى و لبسه بعد استرداده من دون غسله فهو أظهر فى كونه حكما ظاهريا أصليا عند الشك فى تنجس الثوب حال كونه عند الكتابى كما يصرح به فى صحيح عبد الله بن سنان و فيه سئل أبى أبا عبد الله و انا حاضر انى أعير الذمى ثوبا و انا اعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير ثم يردته على فاعسله قبل ان أصلى فيه فقال أبو عبد الله (ع) صل فيه و لا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرتة إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه فلا بأس. (انتهى) و يمكن جعل هذا الخبر من أدله حجيته الاستصحاب و مخالطة الأئمة عليهم السلام و خواصهم مع عامة الناس الذين لا يتحرزون عن مساورة أهل الكتاب ليست الا كمخالطتنا معهم لا سيما فى هذه الأزمنة التى افتتحت أبواب المرادة و المساورة مع أهل الكفر من أهل الكتاب و غيرهم و ورودهم فى مجامع المسلمين و الأمكنة العامة و مع ذلك فلا يحصل لنا العلم بنجاسة أحد من مساوريهم إلا فى موارد خاصة يحصل التجنب من مساوريهم منا فى تلك الموارد و الافم احتمال الطهارة يبنى عليها أو يحكم ببقائها بالاستصحاب. و ما ورد من تغسيل الكتابى للميت المسلم عند فقد المماثل و المحرم لا يدل على طهارة الكتابى و ان زعمه صاحب الحدائق (قده) و أنكره بواسطة معارضة ما دل عليه مع ما ورد فى نجاسة أهل الكتاب و تقديم الأخبار الدالة على نجاستهم على ما يدل على تغسيل الكتابى للمسلم عند فقد المماثل و المحرم. و توضيح ذلك ان فى المقام أحكاما لا يمكن الجمع بين جميعها. نجاسة أهل الكتاب و تغسيل الكتابى للمسلم عند الضرورة و تنجس ملاقى النجس مع الرطوبة

المسرية و اعتبار طهارة ماء الغسل و طهارة بدن الميت فى صحة غسله و الجمع بين هذه الاحكام كما ترى مستحيل فلا بد اما من رفع اليد عن حكم تغسيل الكتابى كما صنعه فى الحدائق أو رفع اليد عن الحكم بنجاسة الكتابى أو رفع اليد عن الحكم بتنجس ملاقى النجس مع الرطوبة المسرية أو عن اعتبار طهارة ماء الغسل و طهارة بدن الميت فى صحة غسله فالحكم بتغسيل الكتابى يجتمع مع الالتزام بعدم تنجس ملاقى النجس فى هذا المورد أو عدم مانعية نجاسة ماء الغسل و بدن الميت فى هذا المورد و معه فكيف يجعل ما يدل على تغسيل الكتابى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨٩

دليلا- على طهارته و هل هو إلا إثبات الأخص بالدليل المثبت للأعم مع إمكان منع استلزامه أصلا بدعوى إمكان غسله بالماء الكثير أو عدم مسه للماء و بدن الميت لو كان بالقليل أو صب الماء على بدن الميت بعد المباشرة للتطهير منه تم تغسيه لكن الأول أعنى دعوى كون التّغسيل بالماء الكثير بعيد فى الغاية إذا الظاهر كون غسل الكتابى كغسل المسلم من غير تفاوت لكن لا بعد فى الالتزام بأحد الأخيرين و الذى يدل على عدم المنافاة بين القول بنجاسة الكتابى و بين تغسيه للمسلم عند الضرورة هو ذهاب المشهور الى الحكم بتغسيه مع ذهابهم الى القول بنجاستهم فلم يذهب الى وهمهم التنافى بينهما. و اما الاستدلال بآية حل طعام أهل الكتاب فأجيب عنه بان الطعام فى الآية المباركة فسر بالعدس و الحبوب و البقول كما فى الاخبار المتعددة من الصحاح و الموثقات و أيد ذلك بكلمات بعض اللغويين من تفسير الطعام بالبر خاصة. و ما ذكرناه جملة مما استدل بها على طهارة أهل الكتاب و لا سيما اليهود و النصارى و الانصاف عدم دلالة أكثرها على طهارتهم و لو سلم صراحتها فيها فهى معرض عنها بقيام العمل على طبق الأخبار الدالة على نجاستهم الموجب لوهن تلك الطائفة و سلب الوثوق عنها على ما هو المدار عندنا كما تكرر فى هذا الكتاب و عليه فالأقوى ما عليه المشهور من القول بنجاستهم.

و قد ظهر مما ذكرناه حكم القسم الثالث من الكفار و هم المنتحلون بالإسلام و منهم المرتدون عن الإسلام بقسميهم من الفطرى و الملى و يتحقق الارتداد بالإقرار على نفسه بالخروج عن الإسلام أو ببعض أنواع الكفر و بكل فعل دال على الاستهزاء بالدين و الاستهانة به و رفع اليد عنه كإلقاء المصحف و العياد بالله فى القاذورات و تمزيقه و استهدافه و تلويث الكعبة أو إحدى الضرائح المقدسة بالقاذورات و السجود للصنم و عبادة الشمس و الكواكب و نحوها و ان لم يقل بربوبيتها و إنكار ما علم ثبوته من الدين بالضرورة حسبما يأتى تفصيل الكلام فيه.

الأمر الثالث لا فرق فى نجاسة الكافر بين اجزائه و رطوباته و لا فى اجزائه بين ما تحله الحيوة منها و ما لا تحله الحيوة و لم ينقل فى ذلك الخلاف من أحد إلا- ما عن المعالم من الإشكال فى تعميم الحكم و شموله لما لا تحله الحيوة من الاجزاء بدعوى قصور النصوص عن إثبات الحكم لمثل الشعر لان موردها السور و المؤكلة و المصافحة و نحو ذلك مما لا يشمل المقام. و لازم خلاف السيد المرتضى فيما لا تحله الحيوة من اجزاء الكلب و الخنزير الخلاف هنا الا انه لم يصرح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٠

بالخلاف فى المقام و كيف كان فالأقوى هو عموم الحكم لإطلاق معاهد الإجماعات و لعد ما لا تحله الحيوة من اجزائه كما تعد من اجزاء الكلب و الخنزير و الدليل المثبت لنجاسة الكافر يثبت نجاسته بماله من الاجزاء.

الأمر الرابع لا إشكال فى نجاسة منكر الألوهية للإجماع و لكونهم أسوء من المشركين كما تقدمت دعواه فى الأمر الثانى مع ما فيها و لا فى منكرى التوحيد لكونهم المتيقن من معاهد الإجماعات و لا فى منكرى الرسالة لكون أكثرهم كاليهود و النصارى و المجوس مما ورد النص على نجاستهم و لا فيمن أنكر ضروريا من ضروريات الدين مع الالتفات الى كونه ضروريا لأن إنكاره يرجع الى إنكار الرسالة بعد الالتفات بكونه من الدين و كذا من أنكر ضروريا من ضروريات المذهب من ذى المذهب لان

الدين عنده هو المذهب الذى هو عليه و من هذا الباب إنكار الإمامى امامة أحد الأئمة عليهم السلام أو وجود الحجة الغائب المنتظر أرواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه و فى خبر محمد بن مسلم قال قلت للباقر (ع) أ رأيت من جحد اماما منكم ما حاله فقال عليه السلام من جحد اماما من الأئمة و براء منه و من دينه فهو كافر و مرتد عن الإسلام لأن الإمام من الله تعالى و دينه من دينه و من براء من دين الله فدمه مباح فى تلك الحالة الا ان يرجع أو يتوب الى الله مما قال و خير احمد بن مطهر قال كتب بعض أصحابنا الى ابى محمد يسئله عن وقف على ابى الحسن موسى عليه السلام فكتب لا تقرهم على عمل و تبرء منه انا الى الله منه براء فلا تتولهم و لا تعد مرضاهم و لا تشهد جنازتهم و لا تصل على احد منهم مات ابدا من جحد اماما من الله أو زاد اماما ليست إمامته من الله كان كمن قال ان الله ثالث ثلاثة ان الجاحد أمر آخرنا جاحد أمر أولنا. و غير ذلك من الاخبار الواردة فى كفر منكريهم المحمولة على ما كان الإنكار بعد الإقرار على ما صرح به فى الجواهر فى كتاب الحدود و قد ابتلينا فى عصرنا هذا بمنكرى وجود الحجة المنتظر و المدعين لظهوره و موته أعادنا الله من شرورهم و شرورنا. و الفرق بين الدين و المذهب هو ان الدين وضع الهى يتناول الفروع و الأصول و جامعه هو ما جاء به النبى صلى الله عليه و آله و سلم و المذهب هو الطريقة الخاصة التى بها أربابها كمذهب الجعفرى أو الأشعرى سواء كان فى الأصول أو فى الفروع كما ان الملة عبارة عن الأصول و الاعتقادات التى لا تغيير و لا نسخ فيها كالتوحيد و المعاد فهى أخص من المذهب و المنهاج هو الخصوصيات الجزئية الفرعية التى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩١

تغيير و ينسخ و يعلم بتعليم نبوى أو الهام الهى.

هذا كله فى منكرى الضرورى مع الالتفات بكونه ضروريا و اما مع عدم الالتفات الى ضروريته ففى نجاسته (وجهان) مبيان على ان إنكار الضرورى بنفسه سبب مستقل للكفر كما نسبه فى مفتاح الكرامة إلى ظاهر الأصحاب أو انه موجب للكفر إذا رجع الى تكذيب النبى صلى الله عليه و آله و سلم و ليس هو بنفسه سببا مستقلا له كما هو مختار جماعة من المحققين كالأردبيلي و صاحب الذخيرة و كاشف اللثام و المحقق الخوانسارى آقا جمال و أصر عليه المحقق القمى غاية الإصرار لعدم ما يدل على كونه سببا مستقلا للكفر من الاخبار و لم يثبت الإجماع على استقلاله فى إيجاب الكفر بل المحقق هو الخلاف و حق القول فى ذلك هو التفصيل بين ما كان من الأصول أو الفروع فيحكم بكفر المنكر للأول مطلقا سواء كان إنكاره عن عناد أو عن شبهة كان المنكر ممن يقبل الإنكار فى حقه أولا- بأن كان نشوه فى بلاد الإسلام و ذلك لان الضرورى من الأصول الذى يثبت وجوب التدين به بالضرورة كالمعاد الجسمانى و بعض خصوصياته الثابتة بالضرورة يكون مثل التدين بأصل الألوهية و الرسالة فالتفكيك فى الاعتقاد بإقرار بعضها و إنكار بعضها الآخر ليس إقرارا بالإسلام فكما ان منكر الألوهية أو الرسالة و لو عن شبهة كغالب المنكرين ليس مسلما فكذا منكر المعاد الجسمانى أو مودة أهل المودة من ذوى القربى فهذا القسم من الضرورى مما للاعتقاد به دخل فى أصل تحقق الإسلام فما لم يتحقق لا يتحقق الإسلام و لو كان عدم تحققه عن شبهة و قصور و يفصل فى الثانى أى فى الضرورى من الفروع بين من كان إنكاره راجعا الى تكذيب النبى صلى الله عليه و آله و سلم فيحكم بكفره لكونه منكرا للرسالة و بين من لم يكن كك و يقال فيه بأن إنكاره اما مع عدم ثبوت التدين منه بما جاء به النبى صلى الله عليه و آله و سلم إجمالا- أو مع ثبوته منه فيحكم بكفر الأول أيضا قطعا لعدم تدينه بالدين و يقال فى الثانى بأنه إما يكون ممن لا يقبل فى حقه شبهة ظاهر النشوة فى بلاد الإسلام الظاهر منه استماع مثل هذه الاحكام التى لا تخفى على العجزة و الصبيان أو يكون ممن يسمع منه فيحكم بكفر الأول ظاهرا أخذا بالظهور دون الثانى و مما ذكرنا يظهر كفر من أنكر شيئا مما قطع بثبوته من الدين و لو لم يكن ضروريا بل لم يقيم الإجماع عليه أيضا لكون منكره قاطعا بكونه من الدين فيرجع إنكاره إلى إنكار الدين كما يشهد به

جملة من الاخبار. ففي الكافي عن الباقر عليه السلام في جواب السؤال عن ادنى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٢

ما يكون به العبد مشركا قال عليه السلام من قال للنواة انها حصاة و للحصاة انها نواة ثم دان به يعنى اعتقده بقلبه و التزم به و جعله ديناً. و الوجه في كونه مشركا به انه يرجع الالتزام به الى متابعة الهوى فصاحبه و ان عبد الله فقد عبد هواه.

الأمر الخامس المشهور بين الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم ان ولد الكافر يتبعه في النجاسة و استظهر في الذخيرة عدم الخلاف فيه عن عبارة التذكرة و عن المعالم استظهار عدم الخلاف فيه عن كلام جماعة و المراد بولد الكافر من انعقدت نطفته في حال كفر أبويه مع بقائهما على الكفر و اما من انعقدت نطفته في حال إسلامهما أو إسلام أحدهما فهو محكوم بالطهارة مع ارتداد أبويه بعد انعقاد نطفته لو كان ارتدادهما قبل ولادته و لا يتبع الولد أبويه في الكفر لأن التبعية لا تجرى في الكفر.

و استدل لنجاسته بصحيفة ابن سنان عن الصادق عليه السلام في أولاد المشركين يموتون قبل ان يبلغوا الحنث قال عليه السلام كفار و الله اعلم بما كانوا عاملين به يدخلون مدخل آبائهم. حيث أطلق عليهم الكفار الدال على ثبوت أحكام الكفر لهم التي منها النجاسة، و بخبر وهب بن وهب عن الصادق (ع) عن أبيه قال (ع) أولاد المشركين مع آبائهم في النار و أولاد المسلمين مع آبائهم في الجنة، و كون أولاد المشركين مع آبائهم في النار انما هو لمكان تبعيتهم لا بائهم في الكفر الموجب لتبعيتهم لهم في النجاسة، و بالمرسل عن الكافي فاما أولاد المشركين يلحقون بأبائهم و هو قول الله عز و جل <sup>١</sup>أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ، و بالإجماع المستنبط من استظهار عدم الخلاف كما عن جماعة مؤيدا بذكر جماعة الحكم بنجاستهم جازمين به من غير تعرض لدليله كما هو الشأن في المسائل التي لا مجال لاحتمال الخلاف فيها.

و بتفريح المناط عند أهل الشرع حيث انهم يتعدون من النجاسة الذاتية للأبوين الى المتولد منهما فهو شيء مركوز في أذهانهم، و باستصحاب نجاسته الثابتة له حال كونه علقة أو مضغة.

هذا ما استدل به على نجاسة أولاد الكفار و الكل مخدوش:

اما الاستدلال بالاخبار فلعدم دلالة الأخيرين منها على النجاسة حيث لا دلالة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٣

في إلحاق أولاد المشركين بهم في الآخرة على تبعيتهم لا بائهم في النجاسة في دار الدنيا بعد فرض نفى الكفر عنهم بواسطة انتفاء التكليف و رفع القلم عنهم مع ما فيهما من مخالفة الحكم بالحاقهم بأبائهم مع ما ثبت بالعقل و النقل من قبح عقابهم بجرم آبائهم. و اما الخبر الأول أعنى صحيفة ابن سنان فهو و ان لم يخل عن إشعار إلى الحكم بنجاستهم حيث أطلق فيه عليهم لفظ الكفار لكن بعد معلومية أنهم ليسوا بكفار حقيقة بواسطة رفع القلم عنهم لا دلالة في الخبر على عموم تنزيلهم منزلة الكفار حتى في الحكم بنجاستهم في الدنيا بل الخبر مسوق لبيان منقلبهم في الآخرة، مضافا الى ما في هذا الخبر أيضا من مخالفته مع ما دل عليه العقل و النقل من قيام الدليل النقلى على سقوط التكليف في الآخرة و انها دار جزاء لا دار العمل فلا يصح دخولهم مداخل آبائهم بواسطة مخالفتهم للتكليف المتوجه إليهم في الآخرة و قبح عقابهم عقلا و نقلا بشرك آبائهم لو ادخلوا مداخل آبائهم و لأجل ذلك حملت تلك الاخبار على التقيية قال المجلسى (قده) في شرحه على الكافي و في بعض الاخبار ان معنى قول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم الله اعلم بما كانوا عاملين به ان كفوا عنهم و لا تقولوا فيهم شيئا و ردوا علمهم الى الله قال و هذا أحسن الأمور في هذا الباب و يكفيننا القول بان الله تعالى لا يظلم و لا يجور عليهم و لا يدخلهم النار بغير حجة.

هذا كله مضافا الى معارضة هذه الاخبار مع ما ورد من تأجيج النار في القيمة و أمر الأطفال بدخولهم فيها فالممثل منهم يدخل الجنة و المتخلف منهم يكون في النار فعن الخصال عن الباقر (ع) قال (ع) إذا كان يوم القيمة احتج الله عز و جل على خمسة



على الطفل و الذى مات بين النبيين و الذى أدرك النبي و هو لا يعقل و الأصم و الابكم فيبعث الله إليهم رسولا فيؤجج لهم نارا فيقول لهم ربكم يأمركم أن تثبوا فيها فمن وثب فيها كانت عليه بردا و سلاما و من عصى سيق الى النار. فإنه يدل على ان أولاد الكفار لا يدخلون مداخل آبائهم فلا يمكن الحكم عليهم بالكفر على نحو الإطلاق و إطلاق الطفل فيه الشامل بإطلاقه لأطفال المؤمنين مقيد بما دل على دخول أطفال المؤمنين فى الجنة قطعا فيبقى بالنسبة إلى أطفال الكفار من غير مقيد و هو و ان كان منافيا مع ما يدل على سقوط التكليف فى يوم القيمة و لذلك قال الصدوق (قده) ان قوما من أصحاب الكلام ينكرون ذلك و يقولون انه لا يجوز ان يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٤

التكليف فى دار الجزاء لكنه غير مناف مع ما نحن فيه من بيان معارضته لما تقدم مما يتوهم دلالة على نجاسة الكفار. و لا بأس بصرف الكلام الى بيان حال أولاد الكفار فى الآخرة و ان كان خارجا عن المقام لكنه لشدة مناسبه مع المقام يحسن الاستطراد به فنقول: قال المحقق الطوسى (قده) فى التجريد: و «تعذيب غير المكلف قبيح و كلام نوح (ع) مجاز و الخدمة ليست عقوبة و التبعية فى بعض الأحكام جائزة» انتهى و قوله (قده) و تعذيب غير المكلف قبيح إشارة الى ما عليه أهل العدل من قبح العقاب بلا تكليف و بيان و ذهب بعض الحشوية الى ان الله تعالى يعذب أطفال المشركين و يلزم على أصول الأشاعرة تجويزه و ان لم يصرحوا به.

و استدلل الحشوية على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلاثة:

الأول قول نوح (ع) و لا يلدوا الا فاجرا كفارا.

الثانى انه يجوز استرقاقهم و استخدامهم لكفر آبائهم و الاستخدام نوع عقوبة يرد عليهم فلا يكون قبيحا و أيضا أنهم يخدمون أهل الجنة فيها كما ورد فى تفسير الولدان المخلدن على ما سيأتى و الخدمة نوع عقوبة.

الثالث ان حكم الطفل يتبع حكم أبيه فى الدفن و منع التوارث و الصلاة عليه و منع الترويح فيكون فى العقاب كذلك. و قوله (قده) و كلام نوح الى آخره إشارة إلى الجواب عن أدلتهم الثلاثة و حاصل الأول ان قول نوح (ع) مجاز فى الحذف و تقديره انهم يصيرون كذلك بعد كبرهم لا باعتبار حال طفوليتهم. و حاصل الثانى ان الخدمة ليست عقوبة للطفل و ليس كل الم عقوبة كما فى الفصد و الحجامه. و حاصل الثالث ان القبيح هو عقاب الأطفال بجرم آبائهم لا تبعيتهم لهم فى بعض الاحكام إذا ثبت بدليل و المختار عند المتكلمين منا هو ان أطفال الكفار لا يدخلون النار بل هم اما يدخلون الجنة أو يسكنون الأعراف و ذهب أكثر المحدثين منا الى ما دلت عليه الاخبار من تكليفهم فى القيمة بدخول النار المؤججه لهم و قد قال الصدوق (قده) بعد ما نقلناه عنه من قوله ان قوما من أصحاب الكلام ينكرون ذلك ما لفظه: «و دار الجزاء للمؤمنين انما هى الجنة و للكافرين النار و انما يكون هذا التكليف من الله عز و جل فى غير الجنة و النار فلا يكون كلفهم فى دار الجزاء ثم يصيرهم الى الدار التى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٥

يستحقونها بطاعتهم أو معصيتهم فلا وجه لإنكار ذلك». هذا ما وصل إلينا من مختار أصحابنا.

و قد حكى الخلاف فى ذلك عن العامة أيضا فعن شرح صحيح مسلم ما لفظه:

«اختلف العلماء فى من مات من أولاد المشركين فمنهم من يقول هم تبع لآبائهم فى النار و منهم من يتوقف فيهم و الثالث و هو الصحيح الذى ذهب اليه المحققون انهم من أهل الجنة و عن البغوى فى شرح السنة ان أطفال المشركين لا يحكم لهم بجنة و لا نار بل أمرهم موكول الى علم الله فيهم كما افتى به رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم» و رووا عن سلمان انه قال أولاد المشركين خدم أهل الجنة.

ولا يخفى أن الأوفق بالعقل هو الحكم بأنهم لا يكونون من أهل الجنة ولا النار لكونهما دار جزاء المطيعين والعاصين وهم خارجون عنهما ولا يرد بدخول أطفال المؤمنين في الجنة وذلك لأنه إما باستحقاق آبائهم أو يكون من باب التفضل وعلى كلا التقديرين فلا محذور فيه إنما البأس في عقاب الأبناء باستحقاق آبائهم. هذا بحسب حكم العقل وإما بحسب ما يستفاد من الأخبار فالأخبار فيهم مختلفة فبين كونها دالة على أنهم من أهل النار كالصحيح المتقدم الذي وقع البحث عنه وبين ما دل على تكليفهم في الآخرة كما في الخبر المروي عن الخصال وبين ما دل على أنهم خدم أهل الجنة كما روى عن بعض أصحابنا في تفسير قوله تعالى (يُطَوَّفُ عَلَيْهِمْ وَإِلَهُنَّ مَخَلَدُونَ) عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال الولدان أولاد أهل الدنيا لم يكن لهم حسنات فيثابون عليها ولا سيئات فيعاقبون عليها فانزلوا هذه المترلة. وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه سئل عن أطفال المشركين فقال صلى الله عليه وآله وسلم خدم أهل الجنة على صورة الولدان خلقوا لخدمة أهل الجنة. فالأصوب (ح) هو التوقف وإيكال علمه إلى الله تعالى ورسوله وأوليائه.

فقد تحصل من جميع ذلك عدم إمكان الحكم بنجاستهم من ناحية ما ذكر من الأخبار المتقدمة بما لا مزيد عليه. وإما الاستدلال على نجاستهم بالإجماع ففيه إن المحصل منه غير حاصل كما يظهر عن نهاية العلامة حيث عبر عن نجاستهم بقوله (الأقرب) الظاهر في وجود المخالف وكونه في مقابل احتمال الخلاف لا القول المخالف خلاف الظاهر، والمنقول منه غير مفيد مع أن المنقول منه أيضا ليس بلفظ الإجماع وإنما هو استظهار عدم الخلاف كما تقدم من المعالم مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٦

والذخيرة نعم شهرة القول بها بين الأصحاب غير قابل للإنكار لكنها مما لا يعول عليه كما حقق في الأصول. وإما تنقيح المناط بتبعية الأولاد للآباء الذي جعله الشيخ الأكبر (قده) عمدة ما يستفاد منه الحكم بنجاستهم ففيه المنع عنه إذ لم يثبت ارتكاز الأذهان في تعدى حكم الآباء إلى الأولاد بعد فرض عدم اشتراك الأولاد مع آبائهم في علّة الحكم ولو سلم فلعله ناش عن استفادة التبعية مما استدلل عليها ولو سلم تحققه مع قطع النظر عن دلالة ما يدل عليها فلا دليل على صحة الاقتفاء به و جواز الحكم على طبقه.

وإما الاستصحاب فالمنع عنه أوضح من أن يخفى إذ لا موقع لاستصحاب نجاسته التي كانت في حال كونه علقة أو مضغّة لتبدل الموضوع قطعا حيث إن الموضوع فيها هو العلقة أو المضغّة الزائلتان بتوارد الحالات الطارئة عليهما مع عدم اليقين بنجاسته في حال كونه مضغّة من جهة كونه جزء من أمه المحكوم عليها بالنجاسة وذلك لعدم عده من اجزائها عرفا ولا أقل من الشك فيه الموجب للشك في نجاسته حال كونه مضغّة كما تقدم في مباحث الميتة وقد تقدم نظير الكلام في المتولد من الكلب والخنزير إذا لم يصدق عليه اسم أحدهما وبالجملة فليس شيء تركن إليه النفس للحكم بنجاسة أولاد الكفار إلا أن اشتها الفتوى بها حتى أنها عدت من المسلمات يمنع عن الاقتحام في الحكم بالطهارة فلاحتماء مما لا ينبغي تركه.

الأمر السادس ما ذكر في الأمر المتقدم من نجاسة أولاد الكفار على القول بها إنما هو فيما إذا بقوا على التبعية لأبويهم وإما إذا أسلموا فلا يخلو إما يكون إسلامهم بعد البلوغ أو يكون قبل البلوغ والتميز أو يكون قبل البلوغ وبعد حصول صفة التمييز ولا إشكال في طهارتهم في الأول لزوال تبعيتهم بالبلوغ و طهرهم بإسلامهم بعد البلوغ وهذا ظاهر كما لا إشكال في عدم تأثير إسلامهم إذا كان قبل البلوغ والتميز وإنما الكلام فيما إذا كان قبل البلوغ وبعد التمييز. والكلام فيه في مقامين (الأول) في تعيين وقت تكليف المكلف بالأصول وأنه هل هو كالفروع يكون بعد البلوغ الشرعي أو أنه يصير مكلفا بالأصول بحصول التمييز ولو قبل البلوغ (الثاني) في أنه على تقدير توافق زمان التكليف بالأصول والفروع لو أسلم قبل زمان التكليف

بالأصول هل ينفع إسلامه فى زوال التعبئة أم لا؟

اما المقام الأول فتنقيح البحث عنه يتم بيان أمرين الأول ان وجوب تحصيل معرفة الأصول هل هو عقلى أو سمعى الثانى انه على تقدير كونه عقليا فتحدد وقته أيضا عقلى أو سمعى و على تقدير كونه سمعيا فهل وقته المحدد شرعا هو البلوغ الشرعى أو التميز و لو كان قبل البلوغ؟

اما الأمر الأول فقد وقع الخلاف فيه بين أهل الحق و الأشاعرة فالمختار عند الأول هو كونه عقليا بقاعدة الحسن و القبح حيث ان العبد إذا لا حظ توارد النعم عليه و علم ان هناك منعا أنعم بها عليه أوجب على نفسه شكره عليها خوفا من انسلابها عنه لو لم يشكره و حيث ان شكره لنعمه يتوقف على معرفة منعمه يوجب على نفسه النظر فى معرفته ليتمكنه شكره. و ذهبت الأشاعرة إلى أنه سمعى لإنكارهم التحسين و التقيح.

و مما ذكرناه يظهر الحق فى الأمر الثانى أيضا حيث ان العقل كما يحكم بوجوب شكر المنعم عند ملاحظة النعم عليه يحكم بوجوبه فى وقت ملاحظتها لا- انه يحكم بوجوبه عند ملاحظتها فى الجملة بلا تحديد وقت وجوبه و حيث ان وجوبه فى هذا الوقت مطلق و هو متوقف على المعرفة يحكم بوجوب تحصيل المعرفة فى ذاك الوقت لتوقف الواجب الذى هو عبارة عن شكر المنعم عليه فى ذاك الوقت و بعبارة أخرى ملاحظته النعم عليه فى وقت الملاحظة أوجب عليه الشكر فى هذا الوقت خوفا من انسلابها عنه فى هذا الوقت لو لم يشكره و إيجاب الشكر عليه فى هذا الوقت مستلزم لإيجاب معرفة المنعم عليه فى هذا الوقت و لست ادعى تقييد وجوب الشكر بوقت ملاحظته للنعم بل المراد كون الوقت مأخوذا للوجوب على نحو القضية الحينية كما لا يخفى. و بالجملة فكما ان أصل وجوب المعرفة عقلى وقت وجوب تحصيلها أيضا عقلى بنفس ملاك أصل وجوبها.

و إذا عرفت ذلك فاعلم ان العقل لا يحكم فى باب حسن التكليف باعتبار الأزيد من قدرة المكلف على الإتيان بالمكلف به حيث ان التكليف بدونها محال لان متعلقه (ح) غير مقدور و بعد تحقق القدرة عليه لا يرى فى توجيهه قبحا عند تحقق ملاكه سواء تحقق البلوغ الشرعى أم لا فبين وقت صحة توجيه التكليف الى المكلف عقلا و بين ما جعله الشارع محققا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٨

للبلوغ من العلامات بحسب المورد عموم من وجه إذ ربما يراه العقل قابلا- لتوجه التكليف عليه كما فى حال التمييز قبل البلوغ خصوصا إذا كان قليلا- كالיום و الساعة و الساعتين و قد يراه بعد تحقق أمارات البلوغ غير قابل له كغير المميز بعد البلوغ فالملاك فى حسن توجه التكليف عند العقل هو التمييز كان قبل البلوغ أو بعده فالاطفال (ح) مكلفون بالأصول إذا حصل فيهم التمييز كما عليه المتكلمون منا خلافا لمن ذهب من بعض فقهاءنا إلى كون وقت التكليف بالمعارف هو وقت التكليف بالفروع الا- انه يجب المسارعة بعد تحقق البلوغ و العقل الى تحصيل المعارف قبل الإتيان بالاعمال. و مما ذكرناه يظهر بطلان توقيت وجوب المعارف بالبلوغ عشرا مع العقل كما نسب الى الشيخ (قده) اللهم الا ان يكون نظره فى التحديد بالعشر الى غلبة حصول التميز فى هذا السن كما هو الغالب و الا فلا موضوعية للعشر.

فان قلت عموم رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ يدل على تحديد وجوب المعرفة أيضا بالبلوغ و تخصيصه بما عدا وجوب المعرفة و إخراج المعرفة عن عمومها مناف مع وروده فى مقام الامتنان.

قلت خروج وجوب المعرفة عن العموم المذكور انما هو بالتخصص لا بالتخصيص و ذلك لان الرفع الشرعى عن الصبى يصح بالقياس الى ما فيه اقتضاء الوضع الشرعى بمعنى ان يكون وضعه و رفعه بيد الشارع لا ما يكون وجوبه بوضع العقل و وجوب المعرفة يكون عقليا و لا- يكون وضعه بيد الشارع فليس متعلقا للرفع الشرعى أيضا و انما رفعه عقلى برفع حسن توجيهه الى المكلف بواسطة انتفاء القدرة عليه. ثم انه يترتب على ما ذكرناه من تكليف المميز الغير البالغ بالأصول كفره لو أظهره بل إذا لم

يظهر الإسلام و لو لم يظهرها لكفر كما في البالغ المميز هذا تمام الكلام في المقام الأول.

أما المقام الثاني فعلى ما اخترناه من تكليف المميز الغير البالغ بالإسلام لا ينبغي الإشكال في طهارته إذا أظهر الإسلام و ترتيب كل ما يترتب على إسلام المسلم عليه و على القول بعدم تكليفه به ففي طهارته إذا أظهره وجهان من عدم زوال التبعية عنه بعد فرض عدم صيرورته مكلفا بنفسه و من ظهور دليل التبعية في غير المميز كقوله عليه السلام فإسلامه إسلام ولده الصغار و مع اختصاص دليل التبعية بغير المميز بصير المميز محكوما بحكم نفسه فيحكم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٩

عليه بالطهارة كما هي الحكم في كل انسان ما لم يتم الدليل على نجاسته كما سيأتي في المسألة الرابعة من هذا المبحث سواء أظهر الإسلام أو الكفر أو لم يظهر شيئا و ذلك لعدم شمول حكم أبويه له بعد خروجه بالتمييز عن التبعية و عدم تأثير كفره لو أظهره أو في عدم إظهاره للإسلام لو لم يظهر شيئا لأنه ليس بمكلف به (ح) على حسب الفرض و أقوى الوجهين على هذا الفرض هو الأخير.

الأمر السابع لا فرق في نجاسة ولد الكافر على القول بنجاسته بين ان يكون من الحلال أو من الزناء كان الزناء زناء في مذهبا أو كان في مذهبه و ذلك لصدق التبعية لكون المتولد من الزناء ولدا للزاني حقيقة عقلا و عرفا لتكونه منه و لا ينافيه نفيه عنه شرعا لان الظاهر من النفي كونه واردا في مقام نفي ما كان في إثباته امتنان على ولد الزنا كالتوريث و نحوه فينتفى بدليل نفيه دون ما كان الامتنان في نفيه كالنجاسة حيث ان رفعها موجب للامتنان دون إثباتها و ما ذكرناه من نفي الفرق هو الذي يقتضيه إطلاق معاهد كلماتهم و قواه في كشف الغطاء أيضا و هذا الذي ذكرناه فيما إذا كان الزناء عنده ظاهر و فيما إذا كان عندنا لا عنده أظهر لكونه ليس متولدا من الزناء عند أبويه أيضا.

الأمر الثامن لو كان أحد الأبوين مسلما فالولد تابع له لصدق تبعيته للمسلم فيشملة عموم دليل التبعية كقوله (ع) إسلامه إسلام لنفسه و لولده الصغار و فحوى ما دل على تبعية الولد لأشرف أبويه في الحرية و الرقية فبملاك تبعيته للحر منهما يستظهر تبعيته للمسلم منهما إذا الكافر في معرض الرقية و هذا إذا لم يكن عن زناء ظاهر و كذا لو كان عنه و كان الزناء من طرف الكافر لا لحاقه (ح) بالمسلم فيشملة دليل التبعية و لو كان الزناء من طرف المسلم ففي الحكم بطهارته اشكال لسلبه عن المسلم و الحاقه بالكافر و قد جزم في كشف الغطاء بكفره و لكن في المتن الميل الى الحكم بتبعيته للمسلم الزاني قال على وجه مطابق لأصل الطهارة و لعل الوجه فيه هو انحصار دليل نجاسة ولد الكافر بالإجماع المفقود في الفرض لان المتيقن من معقده هو مورد الكفر من الطرفين و مع إسلام أحد الطرفين فلا إجماع على النجاسة و لو كان الطرف المسلم زانيا و (ح) يرجع الى الأصل الجارى في الإنسان عند الشك في طهارته و الأصل فيه هو الطهارة كما سيأتي.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٠

بقي فروع في أولاد الكافر لم يتعرض لها في المتن لا بأس بالإشارة إليها:

(الأول) لو بلغ الولد مجنونا فالظاهر بقاءه على النجاسة للاستصحاب. (الثاني) لو بلغ عاقلا فالأقوى طهارته في فسحة النظر كما هو المختار عند صاحب الجواهر للأصل و انقطاع التبعية بالبلوغ عاقلا بل يقوى جريان استصحاب الطهارة بناء على حصول الطهارة في فسحة النظر كما قواه في الجواهر للأصل بعد عدم صدق الكافر عليه ما دام طالبا للحق و لكنه لا يخلو عن المنع و في غير فسحة النظر محكوم بالنجاسة للاستصحاب و هو ظاهر (الثالث) إذا سبى ولد الكافر فاما يكون المسبى منفردا عن أبويه أو يكون معهما أو مع أحدهما و على كل تقدير فالكلام يقع تارة في طهارته بالسبى و اخرى في إجراء أحكام الإسلام عليه بسبب السبى فهنا مقامات:

الأول فيما كان منفردا عن أبويه بالسبى و فيه أمران: (أحدهما) فى طهارته به و قد اختلف فى طهارته بالسبى أو بقاءه على النجاسة بحكم التبعية لأبويه و المستظهر من كلمات الأصحاب هو الحكم بطهارته و نسبه إليهم فى شرح المفاتيح بل عن اللوامع عن بعض الأصحاب دعوى نفى الخلاف عنه و عن جماعة الحكم ببقاء تبعيته لأبويه فى جميع الاحكام التى منها النجاسة و هو الذى تردد فيه الشَّهيد فى محكى ذكراه و مال اليه الشَّهيد الثانى (قده) فى المسالك.

و يستدل لنجاسته باستصحاب النجاسة الثابتة له قبل السبى، و بان إزالة النجاسة بعد ثبوتها تحتاج الى مزيل و لم يثبت مزيلية السبى لها بدليل و لذا لم يذكر السبى من المطهرات، و بالسيرة القطعية على معاملتهم معاملة المسلمين من حيث الطهارة و قد استدل بها الشيخ الأكبر (قده) تبعا لكاشف الغطاء (قده)، و بالخرج الشديد فى لزوم التجنب عنه لمخالطته مع ساييه و صيرورته من أهل بيته.

و الكل مخدوش: اما استصحاب نجاسته الثابتة له قبل السبى فللشك فى بقاء موضوعها إذا استند فيها إلى الإجماع إذ لم يعلم من المجمعين كون المحكوم بالنجاسة عندهم هو نفس ولد الكافر بما هو ولده أو هو بما هو تابع لأبويه و مع الشك فى ذلك يكون الموضوع مشكوك البقاء اللهم الا ان يكون لمعقد إجماعهم إطلاق حتى يثبت حكم الموضوع بعد ارتفاع دليل حكمه و هو الإجماع بالاستصحاب و القطع بارتفاعه إذا استند فى نجاسته إلى التبعية الارتكازية: و اما عدم ثبوت مزيلية السبى لنجاسته فلان الحاجة الى المزيل انما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠١

هو فى رفع النجاسة عن محلها مع بقاء المحل على ما هو عليه لا فى ارتفاعها بارتفاع المحل كما فى المقام و عدم عددهم السبى من المطهرات لا يعد دليلا على بقاء النجاسة كما انهم لم يعدوا إسلام الأبوين من المطهرات مع انه لا إشكال فى طهارة أولادهم و إسلامهم بإسلامهما و السرّ فى ترك عددهم السبى من المطهرات هو ما ذكرناه من كون رفع النجاسة عنهم بالسبى رفعا لها برفع موضوعها لا رفعا عن موضوعها كما ان إسلام الأبوين كك حيث انه بإسلامهما يرتفع موضوع تبعية الولد لأبويه الكافرين و لأجل ذلك يورد عليهم فى عدا الاستحالة من المطهرات حيث انها أيضا موجبة لرفع النجاسة برفع موضوعها فهى بالحقيقة ليست مطهرة للنجس بل هى مذهبة لموضوعه.

و اما السيرة فهى على تقدير ثبوتها دليل على الطهارة لكن فى ثبوتها اشكال.

و اما الحرج فللمنع عنه من حيث الصغرى و الكبرى اما الأول فبالمنع عن الحرج كما لا حرج فى مخالطة البالغين من الكفار المسيية من الرجال و النساء و كذا فى استيجار الكفار و نحو ذلك مما ينتفع بهم مع بقائهم على النجاسة و اما الثانى اعنى من حيث الكبرى فلما مر منا مرارا من انه لا يصح التمسك بدليل نفى الحرج لإثبات الاحكام بل هو دليل على نفى الحكم الثابت عن موضوعه فى مورد الحرج و انما يكون الحرج ملاكا للشارع فى مرحلة التشريع مع ان الكلام لا يختص بمورد الحرج فيكون الدليل أخص من المدعى فالأقوى ما عليه المشهور من طهارة المسبى بالسبى و ذلك لعدم الدليل على نجاسته بعد السبى إذ عمدة الدليل على النجاسة اما الإجماع و اما التبعية الارتكازية و كلاهما منتفیان فى المسبى اما الإجماع فانتماؤه واضح بعد مسير المعظم إلى الطهارة و اما التبعية فلانقطاعها بحكم العرف بالسبى و صيرورة المسبى تبعا لساييه و ليس فى البين ما يدل على نجاسته و عند الشك فيها يحكم بالطهارة للأصل بعد منع التمسك بالاستصحاب لكن يمكن المنع عن زوال التبعية بالسبى فإن المراد بها هو انتساب الولد الى والديه بالولادة و هى لا ترتفع بالسبى و المرتفع هو التبعية الخارجية و هى لم تكن موضوعا للنجاسة و لذا لو انفرد عنهما لا بالسبى لا يحكم بطهارته مع انه لا وجه لنجاسته إلا التبعية لأبويه و على ذلك فلا مانع من اجراء الاستصحاب فى

بقاء نجاسته فالمسألة لا يخلو عن الاشكال و سيأتى الكلام فيها أيضا فى المطهرات عند البحث عن التبعية فانتظر (و ثانيهما) فى إسلام المسبى حتى يترتب عليه أحكام المسلمين من وجوب تجهيزه وغيره و قد وقع الخلاف فيه أيضا فعن جماعة الحكم بإسلامه تبعا لساييه لانه لا حكم له فى الإسلام و الكفر بنفسه و قد كان محكوما بالكفر بتبعيته لأبويه المنقطعة عنه بالسبى و خروجه عن دار الكفر و مصيره الى دار الإسلام و لقوله (ص) كل مولود يولد على الفطرة و انما أبواه يهودانه (الحديث) لكن الحكم به مشكل لمنع انقطاع التبعية عنه بالسبى أولا لما عرفت فى الأمر الأول و لانه على تقدير انقطاعها عنه بالسبى لا يوجب الحكم عليه بالإسلام حتى يترتب عليه حكمه الا بموجب و لم يثبت إيجاب التبعية للسبى بالحكم على المسبى بالإسلام و هذا بخلاف الطهارة حيث ان رفع موجب النجاسة كان كافيا للحكم عليه بالطهارة إذا الحكم بها ليس لأجل التبعية للسبى بل انما هو بارتفاع موضوع النجاسة و هو التبعية للأبوين بالسبى و هذا بخلاف أحكام الإسلام حيث انها محتاجة إلى ثبوت موضوعها الذى هو الإسلام بالسبى و اما التمسك بالنبوى ففيه ما يأتى من المنع عنه سندا و دلالة.

المقام الثانى فى حكم المسبى إذا سبى مع أبويه فالمحكى عن جماعة كالشيخ و الشهيد و القاضى هو الحكم بنجاسته و عن شرح الروضة دعوى نفى الخلاف فيه.

و استدل باستصحاب التبعية الى ان يثبت الرفع و الملكية ليست برافعة كما إذا زوج المسلم عبده الكافر من أمته الكافرة حيث ان المتولد منهما يتبعهما فى النجاسة مع انه مملوك لمالكه و بعموم النبوى المعروف كل مولود يولد على الفطرة و انما أبواه يهودانه إلخ أى يحكم عليه بالتهود مثلا بتبعيته تهود أبويه فما لم ينقطع عنه التبعية لم ينتف عنه الحكم بالنجاسة. و لا يخفى ان الاستدلال بالاستصحاب متين الا- ان التمسك بالنبوى لا يخلو عن المنع حيث انه لا دلالة فيه على التبعية و مع إحراز التبعية لا يحتاج الى التمسك بالنبوى مع ان المروى فى بعض الكتب «حتى يكون أبواه يهودانه» الظاهر فى بقاءه على فطرته الى ان يضلّه أبواه فلا ربط له بترتيب حكم النجاسة عليه بحكم التبعية و كيف كان ففى الاستصحاب كفاية.

و منه يظهر حكم إسلامه أيضا و انه لا يحكم عليه بالإسلام بالسبى مع أبويه.

المقام الثالث فيما إذا سبى مع أحد أبويه فعن جماعة منا الحكم بنجاسته أيضا باستصحاب بقاء التبعية و حكى عن بعض تبعيته للسبى مستدلا بمفهوم النبوى المتقدم فان مدلوله هو الحكم بكفره بتبعيته لأبويه فيدل على نفى الكفر عنه إذا كان تابعا لأحدهما.

و لا يخفى ما فيه من الوهن مع ما فى أصل التمسك به على نجاسة ولد الكافر من الضعف هذا من حيث طهارته و نجاسته و منه يظهر حكم إسلامه و كفره أيضا و ان الأقوى أيضا عدم الحكم بإسلامه.

الفرع الرابع فى حكم لقيط دار الكفر و لا إشكال فى ترتيب أحكام الكافر عليه إذا لم يحتمل تولده من المسلم و انه يصير مسبيا بالالتقاط إذا كان ممن يصح سببه و مع احتمال تولده منه فالأقوى طهارته للشك فيها فيحكم بها بالأصل مطلقا. و لكن المحكى عن الشيخ هو التفصيل بين ما إذا وجد فى دار الإسلام أو دار كفر استوطنها مسلم و لو كان أسيرا فحكم بإسلامه مستدلا بقوله صلى الله عليه و آله و سلم «الإسلام يعلو و لا يعلى عليه» و بين ما إذا وجد فى دار كفر دخلها المسلم لا بعنوان الاستيطان فذكر فيه وجهين الإسلام لغلبه جانبه و عدمه لان الدار دار الكفر. و لا يخفى ما فيما افاده من عدم دلالة النبوى المتقدم على إسلامه فى الشق الأول كما انه لا معنى لغلبه جانب الإسلام و انه لا يوجب الغلبة الحكم بإسلام المشكوك إسلامه على فرض تحقق الغلبة و ان كون الدار دار الكفر لا يوجب الحكم بكفر لقيطة مع احتمال تولده من المسلم و اى فرق فى وجود المسلم الذى

يحتمل تولد اللقيط منه بين المستوطن في دار الكفر و بين من يدخلها لا بعنوان الاستيطان. هذا بالنسبة إلى طهارته و اما أحكام الإسلام ففي طهارة الشيخ الأكبر (قده) ان ما كان الإسلام شرطاً فيه فلا يحكم به من جهة الشك في الشرط و كلما كان الكفر مانعاً فيحكم به من جهة الشك في تحقق المانع فيحكم بعدمه بالأصل هكذا ذكره (قده) و هو لا يخلو عن المنع لما في الحكم بعدم المانع بالأصل عند الشك فيه الا إذا كان لعدمه النعتى حالة سابقة مفقودة في المقام حيث يشك في كون تولد اللقيط من الكافر أو المسلم و بأصالة عدم كفره قبل وجوده لا يمكن ترتيب آثار عدم كفره في حال وجوده لعدم صحة ترتيب آثار عدم النعتى على استصحاب عدم المحمولي كما حققناه في غير مقام فراجع.

### [مسألة ١- الأقوى طهارة ولد الزنا من المسلمين]

مسألة ١- الأقوى طهارة ولد الزنا من المسلمين سواء كان من طرف أو طرفين بل و ان كان أحد الأبوين مسلماً كما مر.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٤

البحث في ولد الزنا يقع في أمور ينبغي كشف القناع عنها:

الأمر الأول في حكمه من حيث الطهارة بما هو ولد الزنا و قد وقع الخلاف فيه فالمشهور على طهارته للأصل و عدم ما يدل على نجاسته و نقل عن السيد و الصدوق و الحلبي و جماعة أخرى القول بنجاسته و عن الحلبي نفى الخلاف عنها و عن بعضهم دعوى الإجماع عليها.

و استدلل بنجاسته بجملة من الاخبار كمرسلة الوشاء عن الصادق عليه السلام انه كره سؤر ولد الزنا و اليهودي و النصراني و المشرك و كل من خالف الإسلام، فإن اسناد الكراهة إلى سورة مع عطف اليهودي و اخوانه عليه مع كون سؤرهم محرماً لنجاستهم يدل على تحريم سؤره أيضاً حذراً من استعمال لفظ الكراهة في الأكثر من معنى واحد و تحريم سؤره يدل على نجاسته، و خير ابن ابى يعفور لا تغتسل من البئر التي تجمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا و هو لا يطهر إلى سبعة آباء، فإن النهي عن الاغتسال عن غسالة الحمام لما فيها من غسالة ولد الزنا معللاً بأنه لا يطهر إلى سبعة آباء دليل على نجاسته بل نفس التعليل بنفسه كاف في الدلالة عليها و قد علل النهي في خبر آخر بأنه يجتمع فيها ما يغتسل به الجنب و ولد الزنا و الناصب لنا أهل البيت.

و خبر سليمان الديلمي مرفوعاً الى الصادق عليه السلام و فيه ان ولد الزنا يقول يا رب فما ذنبي و ما كان لي في امرئ صنع فيناديه مناد و يقول أنت شر الثلاثة أذنّب والداك فنشأت عليهما و أنت رجس و لن يدخل الجنة الا طاهر. حيث أطلق عليه لفظ الرجس و حكم عليه بأنه لا يدخل الجنة لأنها لا يدخلها الا طاهر الشاهد على انه لا يكون طاهراً، و ما ورد من ان نوحاً لم يحمل معه ولد الزنا في السفينة مع انه حمل الكلب و الخنزير، فيدل على كون ولد الزنا أنجس من الكلب و الخنزير، و ما ورد من ان ديتة كدية اليهودي ثمان مائة درهم فيكون مثله في الكفر الموجب لنجاسته، و موثق زرارة عن الباقر (ع) لا خير في ولد الزنا و بشره و لا في شعره و لا في لحمه، و حسن ابن مسلم عن الباقر عليه السلام لبن اليهودية و النصرانية و المجوسية أحب الى من لبن ولد الزنا، و ما ورد من الاخبار الكثيرة الاتية في الأمر الثالث من ان ولد الزنا لا يدخل الجنة.

و الانصاف عدم دلالة ما يمكن الاستناد اليه من تلك الاخبار و ضعف سند الدال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٥

منها و اعراض الأصحاب عن العمل بها:

اما مرسلة الوشاء فلا بد الظاهر منها الكراهة بالمعنى الأعم و ليس تحريم سؤر ما عطف على ولد الزنا من الأنجاس مستلزماً

لاستعمال لفظ كره في الأكثر من المعنى الواحد بل المستعمل فيه هو الجامع بين التحريم و الكراهة كما لا يخفى في نظائره مثل اغسل للجمعة و الجنابة مع ان تحريم سوره لا يدل على نجاسته مع انه لو سلم دلالة على نجاسته فيدفع الاستدلال بها بضعف سندها لكونها مرسله لا جابر لها مع انه على تقدير صحه سندها أيضا مطروحة بإعراض الأصحاب عن العمل بها.

و خبر ابن ابي يعفور بملاحظة ذكر التعليل فيه بأنه لا يطهر إلى سبعة آباء ظاهر في القذارة المعنوية و الخبث الباطني لأن النجاسة الظاهرية لا تتعدى عن ولد الزناء إلى أولاده المتولد منه.

و الرجس المذكور في خبر سليمان ظاهر في القذارة المعنوية الموجبة للمنع عن دخوله في الجنة لا النجاسة الظاهرية الدنيوية الموجبة لوجوب الاجتناب عنه. و ما ورد من ترك نوح (ع) حملهم في السفينة أجنبي عن الدلالة على النجاسة بالمعنى المصطلح.

و ما ورد في ديته مع انه لا يكون معمولا به لا يدل على النجاسة لإمكان ان يكون ولد الزناء كالعبد مثلا في نقصان ديته عن غيره و ليس اشتراكه مع اليهودي في الدية دليلا على اشتراكه معه في النجاسة بوجه من الدلالة. و موثق زرارة النافي للخير عن ولد الزناء و بشره و شعره أيضا لا يدل على نجاسته لإمكان ان يكون نفى الخير باعتبار خباثته المعنوية كالحية لبن اليهودية و النصرانية عن لونه. و ما دل على عدم دخوله الجنة أيضا لا يدل على نجاسته لان المنع عن دخوله في الجنة أعم من نجاسته لإمكان ان يكون لقذارته المعنوية فلم يبق ما يمكن ان يثبت به نجاسته فالأقوى (ح) طهارته للأصل و العموم الدالين على طهارة الأشياء إلا ما ثبت نجاسته.

الأمر الثاني في حكمه من حيث الإسلام قبل تميزه فهل يحكم عليه بالإسلام أو لا يحكم عليه به و ان لم يحكم عليه بالكفر أيضا (وجهان) من عموم كل مولود يولد على الفطرة و خصوص ما يدل على تبعية المولود لأبويه بدعوى ان ما يدل على نفى التبعية في ولد الزناء ناظر الى غير هذه الجهة من الإرث و نحوه و من ضعف النبوي الدال على الفطرة و عدم ما يوجب إخراج

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٦

جهة الحكم بالإسلام عن دليل نفى التبعية و الأقوى هو الأخير و عليه فلا يحكم عليه بالإسلام و لا بالكفر فينفى عنه كل حكم يشترط في ترتيبه الإسلام لعدم إحراز شرطه الا ان يثبت في حقه بالإجماع كالتجهيز حيث ادعى الإجماع على انه فيه كالمسلم و كلما كان الكفر مانعا فيحكم بترتبه لإحراز عدم المانع حيث انه غير محكوم عليه بالكفر و هذا على تقدير كون الكفر وجوديا و كان التقابل بينه و بين الإسلام بالتضاد ظاهر و على تقدير كون الكفر عدميا أيضا كذلك لكون تقابله مع الإسلام (ح) بالعدم و الملكة و يكون المفروض في غير المميز من ولد الزناء الذي لا يكون قابلا للإسلام لعدم تميزه.

الأمر الثالث في حكم إسلامه بعد التميز و اختياره للإسلام فالمشهور على صحه إسلامه إذا اختاره في وقت اختياره و عن الجماعة القائلين بنجاسته هو الحكم بكفره و لو بعد اختياره للإسلام و استدلوا له بالأخبار المتقدمة و لا يخفى عدم دلالة تلك الاخبار على كفره أصلا و لو فرض دلالة على نجاسته مع انك قد عرفت المنع عن دلالتها على النجاسة أيضا فالأقوى ما عليه المشهور لما ورد من قبول إسلام كل من يظهره من الايات و الاخبار من غير ما يخصه بغير أولاد الزناء.

الأمر الرابع في حكمه في الآخرة من حيث الدخول في الجنة إذا عمل بما يوجبه و اعلم ان مقتضى العدل و ما يستفاد من الأدلة العامة كون ولد الزناء كغيره في استحقاقه للجنة على الإطاعة أو للنار على المعصية و قد ورد أيضا في الكافي عن الصادق عليه السلام ولد الزناء يستعمل ان عمل خيرا جزى به و ان عمل شرا جزى به.

و لكن ورد أخبار كثيرة على محروميته عن الجنة مع التصريح في بعضها بأنه لم يعمل شيئا يستحق به الحرمان عنها: ففي خبر سليمان الديلمي المتقدم في الأمر الأول عن الصادق عليه السلام قال يقول ولد الزناء يا رب فما ذنبي و ما كان لي في امرئ صنع



قال فيناديه مناد أنت شر الثلاثة أذنب و الداك فنشأت عليهما و أنت رجس و لن يدخل الجنة الا طاهر.  
و عن الباقر عليه السلام من طهرت ولادته دخل الجنة و عن الصادق عليه السلام قال خلق الله الجنة طاهرة مطهرة لا يدخلها الا  
من طابت ولادته. و في خبر مجالس قال عليه السلام بنى له (اي لولد الزناء) بيت في النار من صدر يرد عنه و هيج جهنم و يؤتى  
برزقه، قيل في معناه إى يبنى له ذلك في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٧

صدر جهنم و أعلاه و استظهر في الحدائق كون الصدر تصحيف الصرد بالتحريك بمعنى الجمد و بالجملة فمقتضى هذه الاخبار  
و نظائرها هو محروميته عن الجنة و لو لم يصدر منه ما يوجب منعه.

قال المجلسي (قده) يمكن الجمع بين الاخبار على وجه يوافق قانون العدل بان يقال انه لا يدخل الجنة و ان كان لا يعاقب بالنار  
أيضا ما لم يظهر منه ما يستحقه و يثاب على الطاعة بغير الجنة و لا يلزم على الله سبحانه ان يثبت الخلق في الجنة و يدل عليه خبر  
المحاسن الذي نقلناه أخيرا من انه يدخل النار و يؤتى برزقه فيها و لا ينافيه المروي في الكافي من انه يستعمل فيجزى بالخير ان  
عمل به إذ ليس فيه تصريح بكون جزائه الجنة فلم يبق الا العمومات الدالة على ان الله يثبت المؤمن بالجنة فيقال بتخصيصها  
بتلك الاخبار انتهى ملخصا و لا بأس بما افاده و ان كان الأحسن التوقف فيه و إيكال امره الى الرؤف الرحيم الذي إليه مرجع  
الجميع جعل عاقبتنا خيرا برأفته و رحمته.

هذا كله فيما إذا كان ولد الزناء من الطرفين و منه يظهر حكم ما لو كان الزناء من أحد الأبوين فإنه أيضا طاهر مسلم بطريق اولي  
و اما لو كان أحد أبويه مسلما و الآخر كافرا فقد تقدم الكلام في حكمه و جملة القول فيه انه لا يخلو عن ثلاث صور:  
الاولى ان يكون الزناء من الكافر فقط و لا ينبغي الإشكال في إلحاق الولد (ح) بالمسلم لانه ليس الزناء من طرفه فيلحقه حكمه.  
الثانية ان يكون الزناء من طرف المسلم فقط و مقتضى إطلاق عبارة المتن الحكم بطهارته و إسلامه و لكن الأقوى كفره لأجل  
انتفائه عن المسلم شرعا و الحاقه بالكافر عقلا و شرعا لعدم الزناء من طرفه و قد نفى عنه البعد سيد مشايخنا (قده) في حاشيته في  
هذا المقام الثالثة ان يكون الزناء من الطرفين و مقتضى المتن و الحاشية هو الحكم بطهارته و عدم كفره لانتفائه من الطرفين  
شرعا و لكن قد تقدم ان الأقوى إلحاقه بالكافر منهما و ذلك لعدم نفيه عنه بدليل نفي التبعية عن الزانى لأن دليله ينفي ما كان  
في إثباته الامتنان لا ما يكون في رفعه الامتنان و معلوم ان في نفيه عن الكافر منه عليه لمحكوميته بالطهارة بالنفي عنه.

## [مسألة ٢- لا إشكال في نجاسة الغلاة و الخوارج و النواصب]

مسألة ٢- لا إشكال في نجاسة الغلاة و الخوارج و النواصب و اما المجسمة و المجبرة و القائلين بوحدة الوجود من الصوفية إذا  
التزموا بأحكام الإسلام فالأقوى عدم نجاستهم الا مع العلم بالترامهم بلوازم مذاهبهم من المفساد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٨

اما الغلات فمن كان منهم يعتقدون بربوبية أمير المؤمنين صلوات الله عليه أو أحد الأئمة الطاهرين عليهم السلام بمعناها الظاهر  
مثل الاعتقاد بربوبية غيرهم من المخلوقين كعبدة الأصنام و الكواكب لكونهم من منكري الألوهية فيشملهم ما يدل على نجاسة  
منكريها فلا ينبغي الارتباب في كفرهم و نجاستهم كمن يعتقد منهم بحلوله تعالى فيه صلوات الله عليه أو في أحد من الأئمة من  
ذريته لكونهم من منكري ضروري الدين فيدل على نجاستهم ما يدل على نجاسة منكريها مضافا الى دعوى الإجماع على  
نجاستهم كما عن الدلائل و الروض و ما ورد في ترجمة فارس بن حاتم الغالي عن ابي الحسن (ع) من الأمر بالتوقي عن  
مساورته و اما الاعتقاد بأنه (ع) مظهر قدرته و كما له و انه اسمه الأعظم فهو الحق الحقيقي بالتصديق و لا يعتريه الشك و الريب و

المؤمن به هو المؤمن الحق.

و اما الخوارج فلا- ينبغي الإشكال فى نجاستهم للإجماع عليها كما عن الروض وغيره، و نفى الخلاف عنها كما عن جامع المقاصد، و ما يدل على نجاسة النواصب مع كون الخوارج أشد منهم نصبا، و قوله (ع) فى خارجى دخل عليه انه مشرك و الله، و ما فى زيارة الجامعة من قوله و من حاربكم مشرك و الخارجى محارب، و النبوى انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرامى و لذا يسمون بالمارقين.

و اما النواصب فالكلام يقع تارة فى المراد من الناصبى و اخرى فى حكمه.

اما الأول فالمتيقن من الناصبى هو المعلن لعداوة أهل البيت الذين أمرنا بمودتهم. و ربما يقال بان المراد منه مطلق أهل الخلاف الذين يقولون بتقدم الجبت و الطاغوت. و ذلك لقول الصادق (ع) فى خبر معلى ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت لأنك لا تجد أحدا يقول انى أبغض محمدا و آل محمد صلى الله عليه و آله و سلم و لكن الناصب من نصب لكم و هو يعلم انكم تتولونا و تبرؤن من أعدائنا.

و قول الهادى (ع) فى جواب من سأله عن الناصب بأنه هل احتاج فى امتحانه الى أكثر من تقديمه الجبت و الطاغوت و اعتقاده بإمامتهما قال (ع) من كان على هذا فهو ناصب و قول ابى الحسن (ع) فى رواية عبد الله بن المغيرة فى جواب من سئله عن رجلين أحدهما ناصب و الآخر زيدى بأن هذا يعنى الناصب نصب لك و هذا الزيدى نصب لنا. و لا يخفى ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٩

الناصبى بهذا المعنى يعم جميع المخالفين و حيث انه قد ثبت طهارة ما عدا المعلن منهم بعداوة أهل البيت كما يأتى فى المسألة الآتية فالحكم بنجاستهم لو ثبت بالدليل لاختص بالمعلن منهم بعداوتهم عليهم السلام و هو الناصبى بالمعنى الأخص.

و اما حكمهم فالظاهر هو النجاسة للإجماع عليها كما عن الحدائق و أنوار السيد الجزائرى و نفى عنها الخلاف فى جامع المقاصد و عن شرح المفاتيح ان نجاستهم غير خلافية و للأخبار الظاهرة الدلالة فى نجاستهم كرواية ابن ابى يعفور المروية فى الكافى عن الصادق (ع) قال لا تغتسل من البئر التى يجتمع فيها غسالة الحمام اى ان قال و فيها غسالة الناصب و ان الله لم يخلق خلقا شرا من الكلب و ان الناصب لنا أهون على الله من الكلب، و خبر خالد القلانسى قال قلت للصادق (ع) ألقى الذمى فيصافحنى قال امسحها بالتراب أو بالحائط قلت و الناصب قال اغسلها، و خبر ابن ابى يعفور أيضا عن الصادق (ع) بعد ان حكم بان الناصب شر من اليهودى و النصرانى و المجوسى قال (ع) ان الله لم يخلق خلقا أنجس من الكلب و ان الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه، و خبر فضيل عن الباقر (ع) عن المرأة العارفة هل أزوجه الناصب قال (ع) لا لان الناصب كافر، و خبره الآخر عن الصادق (ع) ذكر عنده الناصب فقال لا- تناكحهم و لا- تأكل ذبيحتهم و لا تسكن معهم. و قد ورد اخبار آخر فى المنع عن مزاجتهم مذكورة فى الوسائل و هذه الاخبار و ان لم تسلم دلالة بعضها عن المناقشة لكن الانصاف اتضح دلالة بعضها الآخر و فيه بعد كون الحكم مشهوريا لا خلاف فيه غنى و كفاية.

و اما المجسمة فالمحكى عن جماعة إطلاق القول بنجاستهم و عن جماعة أخرى الحكم بنجاستهم فى الجملة و عن ثالثة كالذكرى و المبسوط و التذكرة عدم نجاستهم مطلقا و التحقيق ان المجسمة ان كانوا قائلين فيه تعالى بالتجسم حقيقة و انه تعالى جسم كالأجسام و يكون فى جهة من الجهات كالعلو مثلا و كانوا ملتزمين بلوازم اعتقادهم من حدوثه تعالى عن ذلك فهم كفار قطعاً لإنكارهم الضرورى بل لعدم اعتقادهم بوجود واجب قديم و اما إذا لم يلتزموا بلوازم مذهبهم و قالوا بأنه تعالى قديم ففى الحكم بكفرهم تأمل الا- ان يرجع اعتقادهم فى القول بكونه جسما إلى إنكار الضرورى فيكفرون من هذه الجهة و ان كانوا قائلين بأنه تعالى جسم لا كالأجسام كما نسب الى هشام بن حكم فالظاهر عدم الحكم بكفرهم و ان اعتقادهم هذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٠

كما قاله المرتضى فى الشافى غلط فى العبارة يرجع إثباتها و نفيها إلى اللغة.

و مما ذكرناه يظهر حال المجبره أيضا و انهم أيضا كفار إذا التزموا بتوالى مذهبهم من ابطال النبوات و التكليف و صدور الظلم منه تعالى دون ما إذا لم يلتزموا بها و ان كانوا منكرين لبعض الضروريات العقلية كالتحسين و التقييح و عليه يحمل ما ورد فى كفرهم من الإطلاقات مثل قول الرضا (ع) القائل بالجبر كافر و قول الصادق (ع) ان الناس فى القدر على ثلاثة أوجه رجل يزعم ان الله تعالى اجبر الناس على المعاصى فهذا قد ظلم فى حكمه فهو كافر.

و اما القائلون بوحدة الوجود فان كانوا قائلين بمعناها الباطل من عدم وجود مجرد بسيط منزه عن مدانسه المجالى و انه ليس الا وجودات الأشياء من السماء و الأرض و نحوهما كما نسبه صدر المتألهين إلى جهله المتصوفه فلا إشكال فى كفرهم و نجاستهم لإنكارهم الضرورى خصوصا إذا التزموا بلوازم مذهبهم من الحدوث و التجسيم و الحلول و نحوها و ان كان مرادهم غير ما هو الظاهر من كلماتهم على ما قيل فى توجيه كلماتهم أو قالوا بوحدة الوجود بالمعنى الأخر و انه ليس فى الوجود سوى وجوده تعالى و ان وجودات ما عداه اطلال وجوده و رشحات وجوده و متقومات به لا نفسية لها فى مقام ذاتها و أنفسها باطلات محضه و إعدام صرفه فهو كلام حق لا يشوبه الريب الا كل شىء ما خلا الله باطل.

### [مسألة ٣- غير الاثنا عشرية من فرق الشيعة إذا لم يكونوا ناصيين و معاندين لسائر الأئمة و لا سابين لهم طاهرون]

مسألة ٣- غير الاثنا عشرية من فرق الشيعة إذا لم يكونوا ناصيين و معاندين لسائر الأئمة و لا سابين لهم طاهرون و اما مع النصب أو السب للأئمة الذين لا يعتقدون بإمامتهم فهم مثل سائر النواصب.

هاهنا أمران ينبغى ان يبحث عنهما:

الأول فى نجاسة أهل الخلاف ما عدا من تقدم الحكم بنجاستهم كالنواصب و الخوارج فالمشهور على طهارتهم و عن المرتضى (قده) و جماعة من المتقدمين و بعض من المتأخرين الحكم بنجاستهم و الأقوى ما عليه المشهور لأصالة الطهارة عند الشك فى نجاستهم و أدلة طهارة المسلمين من النص و الإجماع بعد ملاحظة كونهم منهم و السيرة المستمرة القطعية من لدن أمير المؤمنين عليه السلام الى يومنا هذا من الأئمة الطاهرين و أصحابهم و من المؤمنين فى كل عصر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١١

من معاشرتهم و مباشرتهم و مساورتهم و الأكل معهم و من ذبائحهم و مزاجتهم و عدم ردعهم عن الدخول فى المساجد بحيث لا يمكن التشكيك فيها. و احتمال كون كل ذلك للتقية خصوصا فى الأعصار السابقة التى كانت زمان شوكتهم و اقتدارهم و ضعف الشيعة و وهنهم بحيث لم يكونوا متمكنين من ان يعاملوا معهم معاملة الكفار ضعيف فى الغاية ضرورة انه لو كان كك بلغ إلينا إذ ليس الحكم بنجاستهم و الابتلاء بمخالفته للتقية بأعظم مما وصل إلينا من كفر أئمتهم و سبهم و لعنهم مع ما كان بعض أصحاب الأئمة عليه من ترك المداراة معهم و من الجدل معهم بأشد ما يمكن من غير تقية كما يظهر من ترجمة أحوال مؤمن الطاق و إيراده الوقية عليهم و لم يظهر منه و من أمثاله فعل أو قول يدل على نجاستهم مع انه لو كانوا نجسا لكان الأليق فى إيراد الوقية عليهم ان يعاملهم معاملة الأنجاس الأرجاس فلا ينبغى الإشكال فى قيام السيرة على طهارتهم و فى ان معاملة الطهارة معهم ليست للتقية.

و للأخبار الكثيرة المصرحة على ثبوت الفرق بين الإسلام و الايمان و ترتب أحكام الإسلام على الإسلام و لو انفك عن الايمان كخبر ابن ابي عمير عن الصادق (ع) قال (ع) الإسلام يحقن به الدّم و يؤدي به الامانة و يستحل به الفروج و الثواب على الايمان،

و خبر سفيان بن السمط عنه (ع) قال الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة ان لا إله إلا الله و أنّ محمدا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و اقام الصلاة و إيتاء الزكاة و حج البيت و صيام شهر رمضان فهذا الإسلام و الايمان معرفة هذا الأمر مع هذا فإن أقربها و لم يعرف هذا الأمر كان مسلما ضالا، و صحيح حمران بن أعين عن الباقر (ع) و فيه بعد بيان الايمان قال (ع) و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل و هو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها، الى غير ذلك من الاخبار.

و ليس فى مقابل هذه الأدلة ما يدل على نجاستهم الا ما ورد فى كفرهم و هى أيضا أخبار كثيرة: كالمروى فى الكافى عن الباقر (ع) ان الله عز و جل نصب عليا علما بينه و بين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا و من أنكره كان كافرا و من جهله كان ضالا. و فى معناه غيره من الروايات المتظاهرة لكنها محمولة اما على كونهم كفارا بالنسبة إلى العقاب الأليم و ان كانوا من المسلمين أو على انهم كفار خرجوا عن حكم الكفار بالتخصيص فلا إشكال فى طهارتهم (ح) سواء قلنا بكونهم مسلمين كما هو المستظهر من الاخبار المتقدمة الدالة على إسلامهم أو قلنا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٢

بكونهم كفارا طاهرين كما لا- إشكال فى جواز أكل ذبيحتهم و كون سوقهم سوق المسلمين و تصح منا كحتهم مع كراهة تمكينهم من تزويج العارفة و استحباب التزويج منهم معللا كليهما بأن المرأة تأخذ أدب زوجها.

و اما حكمهم فى الآخرة فالمستفاد من الاخبار السابقة كونهم كفارا مخلدين فى النار و مما ذكرناه يظهر حكم غير الاثنا عشرى من فرق الشيعة و ان الأقوى طهارتهم أيضا و انهم كأهل الخلاف فى جميع الاحكام حتى فى الخلود فى النار و لا ينفعهم الايمان بأمر المؤمنين عليه السلام مع إنكار واحد من ذريته قال أبو الحسن الرضا (ع) فى الواقفية انا الى الله منهم برىء فلا تولهم و لا تعد مرضاهم و لا تشهد جنازتهم و لا تُصلِّ على أحدٍ منهم مات أبداً سواء من جحد اماما من الله تعالى أو زاد اماما ليست إمامته من الله و جحد أو قال ثالث ثلاثة ان الجاحد أمر آخرنا جاحد لأمر أولنا و الزائد فينا كالناقص الجاحد لأمرنا. و بالجملة فالسيرة الثابتة فى أهل الخلاف ثابتة فى طهارتهم مع بعض الاخبار المتقدمة كقول الباقر (ع) فى صحيح الحمران المتقدم و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل قال (ع) و هو الذى عليه جماعة الناس من الفرق كلها الأمر الثانى فى الناصبى من فرق الشيعة و الأقوى نجاستهم لما تقدم مما يدل على نجاسة الناصب المعلن لعداوتهم لعدم اختصاص الناصب بمن كان من أهل الخلاف ففى رواية ابن المغيرة قال قلت لأبى الحسن (ع) انى ابتليت برجلين أحدهما ناصب و الآخر زيدى و لا بد من معاشرتهما فمن أعاشرف قال (ع) هما سيان من كذب بأية من آيات الله فقد نبذ الإسلام وراء ظهره و هو المكذب لجميع القرآن و الأنبياء و المرسلين ثم قال هذا نصب لك و هذا الزيدى نصب لنا. و مما ذكرناه يظهر حكم الساب لأحد الأئمة عليهم السلام كما يسند الى بعض الطوائف الإسماعيلية و انه محكوم بالنجاسة لكون السب الصادر منه طريقا الى نصبه و ان الناصبى محكوم بالنجاسة.

#### [مسألة ٤- من شك فى إسلامه و كفره طاهر]

مسألة ٤- من شك فى إسلامه و كفره طاهر و ان لم يجر عليه سائر أحكام الإسلام. المشكوك إسلامه و كفره ان كانت له حالة سابقة بالنسبة إلى أحدهما يحكم عليه بها للاستصحاب و ان لم تكن فهل يحكم عليه بالإسلام اما لاستصحاب الإسلام الثابت له قبل البلوغ لو علم بإسلام أبويه أو إسلام أحدهما أو لحديث الفطرة بدعوى ان المستفاد منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٣

هو ان الأصل فى كل انسان هو الإسلام إلا إذا علم كفره أو يحكم عليه بالكفر لاستصحاب عدم الإسلام الثابت له قبل البلوغ و

ان الأصل في كل انسان شك في إسلامه هو الكفر إلا إذا ثبت إسلامه أو انه لا يحكم عليه بالإسلام و لا بالكفر فلا يجرى عليه شيء من أحكامهما و يحكم عليه بالطهارة لا من جهة كونه مسلما بل لقاعدة الطهارة فيما يشك في طهارته وجوه أقواها الأخير و ذلك لعدم أساس للأصل لا في الإسلام و لا لإثبات الكفر اما لإثبات الإسلام ففيمما إذا علم بإسلامه في حال صغره بالتبعية فلا يجرى فيه الاستصحاب بعد القطع بزوال التبعية بواسطة البلوغ إذ المحكوم عليه حال التبعية لم يكن هو الإسلام حقيقة و كانت التبعية سببا لثبوته بل إنما التبعية كانت منشأ لإجراء أحكام الإسلام عليه فيما لم يكن مسلما و لا كافرا فالمتيقن السابق في حال صغره ليس هو نفس الإسلام حتى يشك في بقاءه فيجرى فيه الاستصحاب بل انما هو احكامه الجارية عليه بالتبع الزائلة بزوال التبعية قطعاً فلا- يقال ان المتيقن السابق هو إسلامه و ان كان سببه التبعية و بعد زوال سببه يشك في بقاءه بنفسه بسبب آخر فيستصحب بقاءه هذا حال استصحاب بقاء إسلامه الثابت له في حال صغره لو حكم عليه بالتبعية. و اما حديث الفطرة ففيه أولاً انه ضعيف السند و ثانياً انه يدل على كون الأصل في الإنسان هو فطرة التوحيد و هي أعم من الإسلام لاعتبار الايمان بالرسالة في الإسلام أيضاً و ثالثاً بأنه على تقدير دلالة على كون الأصل في الإنسان هو الإسلام فهذا المشكوك في إسلامه و كفره مع إمكان خروجه عن الفطرة يكون الحاقه بالباقي على الفطرة محتاجاً الى الدليل و ليس على الحاقه به دليل اللهم الا ان يقال بغلبة الباقيين على الفطرة و لكنها ممنوعة بمنعها مع كثرة الكفار و منع حصول الظن بكون المشكوك من الافراد الغالبة على تقدير تسليم الغلبة و منع حجية هذا الظن على تقدير حصوله. و اما لإثبات الكفر فبالمنع عن استصحاب عدم الايمان الثابت قبل البلوغ لإثبات الكفر و ذلك لان عدمه الثابت قبل البلوغ يكون أعم من الكفر فإثبات الأعم لا يثبت الأخص نظير عدم المذبوحية الثابتة للحيوان حال حيوته الذي لا يثبت باستصحابه اثر العدم الحادث بعد الموت و لا يصح استصحاب عدم الايمان الثابت بعد التمييز لعدم اليقين به لاحتمال صيرورته مؤمناً في أول آن تميزه مضافاً الى ان استصحاب عدم الايمان لا يثبت به الكفر لو كان الكفر امراً وجودياً الا على القول بالأصل المثبت بل و لو كان الكفر امراً عدمياً لان تقابله (ح) مع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٤

الايمان يكون بالعدم و الملكة المعتبر في الأمر العدمي قابلية المحل فيتوقف إثباته باستصحاب عدم الأمر الوجودي على القول بالأصل المثبت.

## [التاسع الخمر]

### إشارة

التاسع الخمر بل كل مسكر بالأصالة و ان صار جامداً بالعرض لا الجامد كالبنج و ان صار مائعاً بالعرض. في هذا المتن أمور: الأول ذهب أكثر الأصحاب إلى نجاسة الخمر و عن حبل المتين للبهائي (قده) انه أطبق علماء الخاصة و العامة على نجاسة الخمر الأشهر ذمة مناو منهم لم يعتد الفریقان بمخالفتهم. و تدل على نجاستها أخبار كثيرة: كخبر الخيران «١» الخادم قال كتبت الى الرجل «يعني أبا الحسن (ع)» اسئله عن الثوب يصيبه الخمر و لحم الخنزير أ يصلى فيه أم لا فإن أصحابنا اختلفوا فيه، فكتب (ع) لا تصل فيه فإنه رجس، و خبر زكريا بن آدم عن ابي الحسن (ع) عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير و مرق كثير قال يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلب و اللحم اغسله. و مرسل يونس عن الصادق (ع) إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه و ان لم تعرف موضعه فاغسله

كله، و موثق عمار لا- تصل في ثوب قد اصابه خمر و لا مسكر حتى تغسله، و غير ذلك من الاخبار الظاهرة في نجاستها و قد عمل بها فيجب الأخذ بها من غير ترديد.

خلافًا لجماعة منا من القدماء كالمحكي عن الصدوق و والده و من المتأخرين كالأردبيلي و أصحاب المدارك و الذخيرة و المشارق المحكي عنهم الطهارة للأخبار الدالة عليها كخبر زرارة عن الباقرين عليهما السلام في الخمر يصيب الثوب انهما قالا لا بأس بان يصلى فيه انما حرم شربها. و في معناه غيره مما يبلغ اثنا عشر خيرا أو أكثر لكن الكل مما لم يعمل به و قد اعرض عنه الأصحاب فلا يكون واجدا للحجبة لسقوطه بالاعراض عنها مضافا الى إمكان حمله على التقيّة و ان لم تكن الطهارة مذهبا لعلماء العامة لكن التقيّة من أمراء الوقت و سلاطين الجور من بنى أمية و بنى العباس و وزرائهم المولعين في شرب الخمر على ما ورد من شيمهم المشثومة

(١)- خيران بالخاء المعجمة كان من أصحاب الرضا و الجواد و الهادي عليهم السلام و من مستودعي أسرارهم كذا في منتهى المقال.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٥

مع ان القول بطهارتها كان موافقا مع رأى ربيعة الزأى الذى كان من شيوخ مذهب مالك في زمن الصادق (ع). و مع الغض عما ذكر كله فالعمل على اخبار النجاسة لما يدل عليه رواية على بن مهزيار قال قرأت في كتاب عبد الله بن محمد الى ابى الحسن (ع) جعلت فداك روى عن زرارة عن ابى جعفر و ابى عبد الله عليهم السلام في الخمر يصيب الثوب انهما قالا- لا- بأس بان يصلى فيه انما حرم شربها و روى عن زرارة عن ابى عبد الله (ع) انه قال إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ يعنى المسكر فاغسله ان عرفت موضعه و ان لم تعرف موضعه فاغسله كله و ان صليت فيه فأعد صلوتك فأعلمنى ما آخذ به فوقع (ع) بخطه خذ بقول ابى عبد الله (ع)، و خبر خيران الخادم المتقدم فان فيهما غنى و كفاية و لعل الحكم بنجاسة الخمر مما لا ينبغى الارتياح فيه.

الأمر الثانى الحق عدم اختصاص النجاسة بخصوص الخمر بل يعمها و كل مسكر مائع و يدل على العموم أمور، منها عدم القول بالفصل كما ادعاه بعض، و منها بعض الاخبار المتقدمة كخبر زكريا بن آدم و مرسل يونس و موثق عمار المتقدم ذكرها، و خبر عمر بن حنظلة قال قلت للصادق ما تقول في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته و يذهب سكره فقال (ع) لا و الله و لا- قطرة تقطر منه في حب إلا أهريق ذلك الماء، و ما ورد من ان كل مسكر خمر كخبر عطاء بن يسار كل مسكر حرام و كل مسكر خمر و المروى في تفسير القمى كل مسكر من الشراب إذا أحمّر فهو خمر، و ما ورد من ان الخمر تؤخذ من خمسة العصير من الكرم و النقيع من الزبيب و البتع من العسل و المرز من الشعير و النبيذ من التمر أو من ستة بإضافة الذرة على الخمسة المذكورة و دلالة هذه الاخبار على نجاسة النبيذ المسكر و نجاسة كل مسكر واضحة و يدل على اعتبار ميعان ما حكم عليه بالنجاسة التعبير في بعض تلك الاخبار بالقطرة و الإصابة و نحوهما مما هو ظاهر في الميعان.

الأمر الثالث الأقوى بقاء المسكر المائع بالأصالة على نجاسته إذا طرء عليه الانجماد للاستصحاب إذ لا يخرج بالانجماد عن صدق اسم المسكر عليه و لا يكون انجماده في حكم الاستحالة عرفا و قد نقل الإجماع على بقاء نجاسته بعد الانجماد الشيخ الأكبر (قده) في طهارته.

الأمر الرابع الأقوى طهارة المسكر الجامد بالأصالة كالبنج مع بقاءه على جموده

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٦

للأصل و عدم الدليل على نجاسته و هذا هو المعروف بين الأصحاب و اتفقت كلمتهم عليه كما في الحدائق و انه مقطوع به بين

الأصحاب كما في المدارك.

الأمر الخامس قد يقال بنجاسة الجامد بالأصالة إذا عرضه الميعان بدعوى إطلاق الاخبار المتقدمة لكن الأقوى طهارته لانصراف تلك المطلقات إلى المائع بالأصالة فيكون المائع بالعرض باقيا على طهارته باستصحاب طهارته.

### [مسألة ١- الحق المشهور بالخمير العصير العنبي إذا غلى قبل ان يذهب ثلثاه]

مسألة ١- الحق المشهور بالخمير العصير العنبي إذا غلى قبل ان يذهب ثلثاه و هو الأحوط و ان كان الأقوى طهارته نعم لا إشكال في حرمة سواء غلى بالنار أو بالشمس أو بنفسه و إذا ذهب ثلثاه صار حلالا سواء كان بالنار أو بالشمس أو بالهواء بل الأقوى حرمة بمجرد النشيش و ان لم يصل الى حد الغليان و لا فرق بين العصير و نفس العنب فإذا غلى نفس العنب من غير ان يعصر كان حراما و اما التمر و الزبيب و عصيرهما فالأقوى عدم حرمتها أيضا بالغليان و ان كان الأحوط الاجتناب عنهما أكلا بل من حيث النجاسة أيضا.

في هذه المسألة أمور:

الأول في حكم العصير العنبي من حيث نجاسته و طهارته و المنسوب الى المشهور نجاسته مطلقا سواء غلى بنفسه أو بالنار أو بالشمس أو بحرارة الهواء. و عن الوسيلة اختصاص نجاسته بما إذا غلى بنفسه لا بالنار و ذهب الى حرمة فقط دون نجاسته إذا غلى بالنار. و ذهب جملة من محققي المتأخرين كالشهيد الثاني و الأردبيلي و اتباعه أصحاب المدارك و المعالم و الذخيرة و غيرهم الى طهارته مطلقا سواء غلى بنفسه أو بالنار أو بالشمس أو الهواء و قيل ان القول بطهارته هو المشهور بين متأخري المتأخرين.

و استدلل للأول أى القول بالنجاسة مطلقا بالإجماع المحكى عن مجمع البحرين المؤيد بما عن كثر العرفان و التنقيح من دعوى الإجماع على انه إذا غلى يكون حكمه حكم المسكر حيث انه بإطلاق معقده يثبت له حكم المسكر من نجاسته أيضا، و بالشهرة المحققة، و بالأخبار الدالة على حرمة بناء على ثبوت الملازمة بين حرمة و نجاسته، و ما ورد في حكاية منازعة إبليس اللعين و فى بعض اخباره انه ما كان فوق الثلث من طبخه فلا بليس و هو حظه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٧

و ما كان من الثلث فما دونه فهو لنوح و هو حظه و ذلك الحلال الطيب فليشرب، فإنه يدل على ان ما زاد من الثلث المتعلق بإبليس يكون خبيثا فيصير دليلا على نجاسته بناء على ان يكون المراد من الخبث هو النجاسة المصطلحة، و بموثقة معاوية بن عمار و فيها فى الجواب عن السؤال عن البختج قال (ع) خمرا لا تشربه بناء على نسخة التهذيب بذكر كلمة (خمرا) بعد قوله قال (ع) حيث انه يدل على كون البختج خمرا اما حقيقة كما ادعاه جماعة و ادعى فى المهذب البارع الإجماع على ان اسم الخمر حقيقة فى عصير العنب و اما تنزيلا الموجب لثبوت أحكام الخمر له التى منها النجاسة.

و الكل مخدوش لا يصح الاعتماد عليه اما الإجماع فلان محصله غير حاصل بعد كون المسألة ذات أقوال ثلاثة و ان فى المسألة فى هذه الأعصار قولين مشهورين و المنقول منه كالتشبه بالشهرة غير مفيد. و اما الاخبار الدالة على حرمة فبمنع الملازمة بين حرمة و بين نجاسته لعدم الدليل عليها و إطلاق لفظ الطيب على الثلث منه فى حكاية منازعة إبليس مع نوح لا يدل على نجاسة ما زاد منه على الثلث لاحتمال إرادة الحرمة فى زائدة خصوصا بقربنة تفرغ الشرب على الطيب منه. و اما موثقة معاوية بن عمار فلفظة الخمر ليست مذكورة فيها فى نسخة الكافى و هو أضبط من الشيخ و عند الاختلاف بينهما يكون عليه المدار و لو سلم ثبوتها بناء على ان الأصل عند الشك فى الزيادة أو النقيصة هو عدم الزيادة حيث ان أمر النقص أهون من الازدياد لاحتياج



الزيادة إلى مؤنة زائده عن النقيصة و الأصل عدمها و ذلك بعد فرض صرف النظر عن اضبطية الكافي و البناء على ان احتمال خطائه في إسقاط لفظ الخمر مساو مع احتمال خطأ الشيخ في زيادته إياها فيدور الأمر بين خطأ الكافي في الإسقاط أو خطأ الشيخ في الزيادة فينبى على احتمال خطأ الكافي في الإسقاط لاهونيته عن احتمال خطأ الشيخ في الزيادة- لكن كون الخمر حقيقة في العصير العنبي ممنوع بل المسلم منه ما هو المعهود عند العرف و هو القسم الخاص من العصير الموجب للسكر و ما حكى عن المهذب البارع من دعوى الإجماع على كون الخمر حقيقة في عصير العنب ممنوع و لعل غرضه بيان كون الخمر موضوعاً للطبيعة المعهودة المتخذة من العنب دون سائر المسكرات المائعة لا ان مطلق العصير خمر و لو قبل اختماره بل غليانه إذ هو يدهى البطلان و ان كانت دعواه الانحصار بكون الخمر اسماً لخصوص

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٨

ما يتخذ من العنب ممنوعاً كما تقدم من عموم صدق الخمر على ما يصدر منه خاصيته من المسكرات المائعة و لو لم يكن متخذاً من العنب. و تنزله منزلة الخمر لا يوجب ثبوت جميع أحكام الخمر حتى النجاسة خصوصاً بقريته تفرغ النهى عن الشرب على خمريته الظاهر في كونه كالخمر له في الحرمة لا في جميع أحكامها.

و استدل لصاحب الوسيلة في حكمه باختصاص النجاسة بما إذا غلى بنفسه لا بالنار بصدق الخمر عليه (ح) لا اختماره فيما إذا نش أو غلى بنفسه. و لا يخفى ان لازم ذلك لو تم هو انحصار طهره (ح) بصيرورته خلا و لا يظهر بذهاب ثلثيه و يدل عليه المرسل المحكى في مجمع البحرين ان نش العصير من غير ان يمسه النار فدعه حتى يصير خلا و قد حكى عن فقه الرضا أيضاً و قد بالغ في ذلك مرحوم الشريعة الأصفهاني (قده) في رسالته المخصوصة التي كتبها في ذلك و عليه بنى سيد مشايخنا فيما علقه على المتن في المقام و بالجملة و قد جعل في محكى الوسيلة أيضاً طهره بتخليه و يبعد ذاك الذي حكى عنه جعله ذلك في باب الأشرية من قسم الشراب الغير المسكر هذا.

و استدل أيضاً بما دل على عدم جواز ترك النيذ حتى ينش المؤمى الى ان المنع عن تركه الى ان ينش انما هو لمكان صيرورته خمراً ففي موثقة الساباطى عن الصادق (ع) قال وصف لى أبو عبد الله (ع) المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالاً قال (ع) تأخذ ربعاً من زبيب و تنقيه و تصب عليه اثنا عشر رطلاً من ماء ثم تنقعه ليلة فإذا كان أيام الصيف و خشيت ان ينش جعلته في تنور مسجور قليلاً حتى لا ينش ثم تنزع الماء منه كله إذا أصبحت ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه حتى تذهب حلاوته ثم تنزع مائه الأخر فتصبه على الماء الأول الى ان قال و لا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان و يبقى الثلث، و تقريب دلالتها هو انه عليه السلام قد أثبت البأس في حصول النشيش بنفسه و لذا علمه بجعل المطبوخ في التنور المسجور لأجل الفرار من ان ينش بنفسه و ظاهر ثبوت البأس في نشيشه بنفسه هو صيرورته خمراً بذلك و هذا بخلاف غليانه بالنار فإنه يصير به حراماً فقط و لا ينجس بذلك و لأجل حرمة احتاج الى ذهاب ثلثيه فالغليان بالنار يوجب حرمة و الغليان بنفسه يوجب نجاسته زائداً على حرمة.

و أوجب عما استدل به بمنع صيرورة العصير بنشيشه أو غليانه بنفسه خمراً و ان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٩

ذلك يحتاج إلى التجربة و ان من يدعيه فإنما هو على عهدته و المرجع عند الشك في ذلك هو أصالة الطهارة، مع انه أخص من المدعى إذ الكلام في نجاسته بالنشيش و الغليان فيما لم يصير خمراً و مع صيرورته خمراً فهو خارج عن محل الكلام اللهم الا ان يدعى الملازمة بين نشيشه بنفسه و بين صيرورته خمراً فيرجع الى الدعوى الاولى. و موثقة الساباطى منزلة على صيرورته خمراً مع انها واردة في العصير الزببى و الكلام الان في العصير العنبي اللهم الا ان يدعى مساواته مع العنبي أو أولوية العنبي منه



لكنه محل تأمل بل منع و المرسل المحكى عن مجمع البحرين لا يكون حجة لعدم انجباره بالعمل و لم يثبت حجيه فقه الرضا فى هذه الفقرة فالقول بالطهارة (ح) لا يخلو عن قوة الا ان الاحتياط خروجاً عن خلاف من حكم بنجاسته مما لا ينبغي تركه. ثم انه على القول بنجاسته فهل هى تحدث بالنشيش المفسر بالصوت الحاصل للماء عند الغليان بناء على ان يكون متقدماً على الغليان المفسر بقلب الأعلى بالأسفل و بالعكس حيث ان الصوت الحاصل له متقدم على الغليان بهذا المعنى، أو بالغليان، أو بالاشتداد الحاصل بالغليان المتأخر عنه بناء على تفسيره بالسخونة الحسية (وجوه) مقتضى دعوى الملازمة بين حرمة و نجاسته و ان نجاسته تثبت من ناحية حرمة مع كون بدء حرمة هو نشيشه هو الأول كما ان مقتضى تفسير النشيش بالغليان كما فسر به فى المجمع حيث يقول فى الحديث النيذ إذا نش فلا يشرب أى إذا غلى الى ان قال و النشيش صوت الماء و غيره إذ غلى هو الثانى.

و ظاهر جملة من المتون العاطفة للاشتداد على الغليان بواو العطف هو الأخير و لعله اما لأجل إجماع مجمع البحرين على نجاسته إذا غلى و اشتد أو لأن العمدة فى الدليل على نجاسته هو موثقة معاوية بن عمار الواردة فى الجواب عن السؤال عن البختج و انه خمر لا تشربه و البختج هو العصير المطبوخ الذى لا يحصل الا بعد الاشتداد فهو المتيقن مما خرج عن حكم أصالة الطهارة و يكون ما غلى منه قبل ان يشتد محكوماً بالطهارة بحكم الأصل فضلاً عما نش و لم يغل.

و لا يخفى ان الأظهر كون المدار على الغليان لا النشيش الحاصل قبله و لا الاشتداد الحاصل بعده اما نفى العبرة بالصوت الحاصل قبل الغليان فلانه ليس معنى النشيش الذى جعل فى النص مداراً للنجاسة على القول بها بل هو على ما فسر فى المجمع هو الصوت الحاصل عند الغليان فيكون زمانه زمان الغليان لا قبله و قد عرفت منع دعوى الملازمة بين الحرمة و النجاسة مع انه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٠

على تقدير تسليمها فكون بدو الحرمة هو النشيش بمعنى الصوت المتقدم على الغليان ممنوع بل الأقوى كونه هو الغليان كما سيظهر و اما عدم العبرة بالاشتداد فلانه ليس فى النصوص التى استدلت بها على النجاسة ما يشعر باعتبار الاشتداد فى موضوع الحكم و انما هو شىء اعتبره بعض الفقهاء فى متونهم بين ان عطفوه على الغليان بأو كما عن بعض أو بالواو كما عن آخر و فسروه الشراح بوجوه مختلفة فعن بعضهم تفسيره بالثخونة و القوام و عن ذكرى الشهيد و المحقق الثانى اعتبار مسمى الثخونة الحاصلة بمجرد الغليان و لو لم يثن بها و بهذا الأخير يفسره فخر المحققين فى حاشية الإرشاد حيث يقول ان المراد بالاشتداد عند الجمهور هو الشدة المطربة و عندنا ان يصير أسفله أعلاه بالغليان و لا يخفى ان القائل بالنجاسة ان استدلت على إثباتها بالإجماع المدعى فى مجمع البحرين أو بموثقة معاوية بن عمار المتقدمة فلا بد من ان يقول بكون المدار على الثخونة و القوام على ما صرح به بعض الأصحاب فى تفسير الاشتداد لكون ذلك هو المتيقن مما خرج عن تحت أصالة الطهارة و ان استدلت على إثبات النجاسة بالنصوص فلا بد من ان يقول بكون المدار على النشيش الحاصل عند الغليان و اما القائل بالطهارة فيقول بنجاسته عند الشدة المطربة التى يصير العصير خمراً عندها فلعل الجمهور الذين فسروا الاشتداد بالشدة المطربة على ما نسب إليهم الفخر هم القائلون بطهارة العصير عند الغليان و من فسر بالغليان هو القائل بنجاسته و منه يظهر الخلل فى تفسيره بالثخونة و القوام و انه لا وجه له أصلاً هذا بالنسبة إلى مبدء حدوث نجاسته و اما زوالها فلا إشكال فى كونه بذهاب الثخين و عليه الاتفاق و ذلك فيما لم يصير خمراً بالنشيش و اما مع صيرورته خمراً فظهره بصيرورته خلا من غير إشكال.

الأمر الثانى فى حكم العصير العنبى من حيث الحرمة و لا إشكال فى حرمة بعد الغليان و قبل ذهاب ثلثيه و عن المعتمد إجماع الفقهاء على تحريمه و يدل عليه نصوص كثيرة بل متواترة، ففى خبر حماد لا يحرم العصير حتى يغلى، و فى خبره الآخر تشرب ما لم يغل فإذا غلى فلا تشربه قلت اى شىء الغليان قال عليه السلام القلب و غير ذلك من الاخبار التى لا حاجة الى نقلها بعد

تواترها. ولا إشكال في حرمة بعد الغليان. وفي حدوثها به أو بالنشيش بناء على تغيّر زمانه مع زمان حدوث النشيش وجهان مختار المصنف (قده) في المتن هو الأخير حيث

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢١

يقول بل الأقوى حرمة بمجرد النشيش و ان لم يصل الى حد الغليان لكن مقتضى الخبرين المتقدمين من الحما هو حله ما لم يغل و توافقه الأخبار الأخر التي رتب فيها الحرمة على الغليان لكن في خبر ذرع إذا نش العصير أو غلى يحرم و مقتضى عطف الغليان فيه على النشيش هو حصول الحرمة بأحدهما و يشكل في فقهه من وجهين (أحدهما) انه بناء على تقدم النشيش على الغليان بالزمان يوجب حصول الحرمة دائما بالنشيش فيكون عطف الغليان عليه مستدركا نظير التحديد بالأقل و الأكثر في سائر الأبواب (و ثانيهما) معارضته مع خبري الحما النافيين للحرمة قبل الغليان فلا بد من الجمع بينهما و أوجه الوجوه فيه هو حمل النشيش في خبر ذرع على الغليان بنفسه و حمل الغليان في الخبرين على ما إذا كان بالنار و يشهد لهذا الجمع خبر محمد بن الهيثم عن رجل عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلى من ساعته أ يشربه صاحبه فقال إذا تغير عن حاله و غلى فلا خير فيه و قد تقدم المنع عن تغيّر زمانى النشيش و الغليان هذا بالنسبة إلى زمان حدوث حرمة و اما زوالها فبذهاب الثلثين و ما لم يصير حمرا و عليه الاتفاق.

الأمر الثالث لا فرق في حرمة العصير بالغليان أو نجاسته به على القول بها بين ان يحصل الغليان بنفسه أو بالنار أو بالشمس أو بالهواء و ذلك لإطلاق النص و الفتوى و لم يحك الخلاف في ذلك عن احد صريحا و قد تقدم انحصار طهره و حله بصيرورته خلا عند صيرورته مسكرا مطلقا من غير فرق بين أسباب غليانه و مع عدم صيرورته مسكرا يكون حله و طهره على القول بنجاسته بذهاب ثلثيه بأى نحو اتفق سواء كان بالنار أو بالهواء أو بالشمس أو بنفسه و ذلك أيضا لإطلاق النص و الفتوى و اما الملازمة بين غليانه بنفسه و بين اسكاره فأمر صغرى يحتاج إلى الإحراز و ليس شأن الفقيه تشخيصها.

الأمر الرابع هل غليان ماء العنب في داخل العنب قبل عصره كغليانه بعد عصره في صيرورته حراما أو نجسا على القول بنجاسته إذا كان معصورا أم لا- (وجهان) صريح المتن هو الأول حيث يقول و لا فرق بين العصير و نفس العنب. و ربما يناقش فيه من وجوه.

منها ما عن الأردبيلي في شرح الإرشاد من دعوى ظهور النصوص في اشتراط كونه معصورا قال فلو غلى ماء العنب في حبه لم يصدق عليه انه عصير غلى. و أورد عليه بان التعبير

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٢

بالعصير من باب التعبير بالغالب و الا فلا بد ان لا يحكم بالحرمة إذا استخرج ماء العنب لا بالعصر بل بالغليان.

أقول و لعل نظر الأردبيلي (قده) لا يكون الى اعتبار العصر في طرو الحكم عليه بالغليان بل دعواه اشتراط كونه معصورا ناظر الى اشتراط خروج ماء العنب عن الحب حتى يصدق عليه ماء العنب فالحكم عنده مترتب على ماء العنب و لو خرج لا بالعصر فما في العنب لا يصدق عليه ماء العنب بل هو عنب كما ان ما في البطيخ ما لم يخرج عنه لا يصدق عليه ماء البطيخ بخلاف ما إذا خرج فإنه ماء البطيخ من غير فرق في خروجه بالعصر أو بغير العصر.

و منها ان الغليان المترتب عليه الحرمة أو النجاسة على القول بها هو الغليان الوارد على ماء العنب لا الغليان الذى يصير به ما في العنب ماء. و يندفع بأنه كما يصير ما في العنب ماء بالغليان يرد عليه الغليان بعد صيرورته ماء و الحكم بالحرمة أو النجاسة مترتب على ماء العنب عند غليانه من غير فرق بين ما إذا كان في داخل العنب أو خارجا عنه كان خروجه بالعصر أو بغيره.

أقول و لعل دعوى انصراف ماء العنب الى الخارج منه ليست بكل بعيد إذ العرف لا يطلقون على ما فيه ماء العنب كما في نظائره

مثل التفاح و البطيخ و السفرجلة و نحوها.

و منها ان المعتبر فى الحكم هو حصول الغليان المتحقق بصيرورة الأعلى أسفل و بالعكس كما عبّر به فى بعض الاخبار أو بالقلب المذى هو أيضا عبارة عن صيرورة الأعلى أسفل و بالعكس كما عبّر به فى مرسل محمد بن الهيثم و هو اى الغليان بهذا التفسير غير حاصل فى الماء الكائن فى العنب إذ لا يتحوّل عن محلّه بالسخونة الواردة عليه و يندفع بان الظاهر حصول الغليان فى الماء الكائن فى العنب إذ تحقّقه فى كل شىء بحسبه. أقول الإنصاف عدم تحقّق القلب و صيرورة الأعلى أسفل فى الماء الكائن فى العنب و لو بلغ من الحرارة ما بلغ اللهم إلا- إذا لم يكن فى العنب من ثقله شىء و صار ما فيه منحصرًا بالماء أو كان الغالب عليه الماء المعبر عنه (به انگور آب افتاده) و إلا- فالعنب السالم عما يقال عليه بآب افتاده لا- ينقلب ما فيه من الماء بالحرارة المسخنة و لا يرد عليه الغليان و لا يصدق عليه الغالى فالحق انه لو تم دعوى ما فى المتن من نفى الفرق بين العصير و بين نفس العنب لكان اللازم هو التفصيل بين الماء الكائن فى داخل العنب المعبر عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٣

(به انگور آب افتاده) و بين العنب السالم عنه بدعوى ترتب الحكم فى الأول دون الأ-خير و كيف كان فمع الشك فى الغليان فالحكم هو الطهارة لأصالة عدم الغليان أو أصالة الطهارة مع قطع النظر عنها و الله العالم بحقائق أحكامه.

الأمر الخامس فى العصير الزببى من حيث الطهارة و النجاسة و المعروف عند أكثر القائلين بنجاسة العصير العنبى طهارة العصير الزببى بل عن الذخيرة انى لا أعلم قائلا بنجاسته و فى الحدائق دعوى نفى الخلاف فى طهارته و لكن عن مقاصد العلية جعل الطهارة أصح القولين و هو يكشف عن وجود القائل بنجاسته و عن العلامة الطباطبائى الجزم بنجاسته.

و استدل (قده) بالملازمة بين حرمة و نجاسته بناء على حرمة التى قد عرفت المنع عنها مع المنع عن حرمة أيضا كما سيأتى فى الأمر الآتى، و باستصحاب حكمه الثابت له حال كونه عنبًا إذ هو فى حال العنبيّة كان بحيث لو غلى ينجس و بعد الشك فى بقائه على ما كان فى حال صيرورته زبيبا اما لأجل الشك فى دخل العنبيّة فى ثبوت النجاسة له على تقدير الغليان أو لأجل الشك فى مانعيّة الزببىة فى ذلك يبنى على بقائه على ما كان بالاستصحاب. و هذا الاستدلال كما ترى يصح ممن يحكم بنجاسة ماء العنب عند غليانه و لا يصح ممن يقول بطهارة العصير العنبى عند الغليان كما هو المختار و عليه فلا مسرح عندنا لهذا الأصل أصلا و اما على القول بنجاسة العصير العنبى فى صحة التمسك بهذا الأصل إشكالات:

منها الإشكال فى استصحاب الحكم التعليقى بدعوى ان المعتبر فى الاستصحاب هو كون المستصحب موجودا قبل زمان الشك و الحكم التعليقى لا- يكون موجودا قبله لعدم تحقق المعلق عليه (ح). و اوجب عنه بان مرجع استصحاب الحكم التعليقى إلى استصحاب أمر محقق و هو سبب غليانه للنجاسة هكذا فى مصباح الفقيه و قال و تمام الكلام فى محلّه. و لا يخفى ما فيه لأن سبب الغليان للنجاسة أو ملازمته لها انما يصح استصحابهما على تقدير صحة القول بجعل السبب أو الملازمة لكن القول بجعلها فاسد كما حقق فى الأصول بل المجمعول الشرعى هو الحكم أعنى نجاسة العصير أو حرمة على تقدير غليانه كجعل وجوب الصلاة عند الدلوك أو جعل الملكية عند البيع فمن هذا الجعل ينتزع سبب الغليان للحكم نعم منشأ جعل الحكم عنده هو السبب التكوينية العقلية بينهما الا انها ليست مجعولا شرعا لكى تكون قابلة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٤

للاستصحاب فلا يكون مرجع استصحابه الى استصحاب أمر محقق لكن لا مانع عن استصحابه مع كونه تعليقا لان للحكم فى مرتبة الإنشاء مرتبة من الوجود فى مقابل عدم إنشائه حتى إذا يبلغ إلى مرتبة الفعلية فهو فى مرتبة الإنشاء و ان لم يكن فعليا و يكون فاقد المرتبة الفعلية لكنه واجد لمرتبة الإنشاء فسقط القول بان الحكم التعليقى لا يكون موجودا قبل زمان الشك.

و منها الإشكال فى إجراء الاستصحاب فى الحكم التعليقى بتقريب آخر و هو ان مرجع القضية الشرطية إلى القضية الحملية بأخذ الشرط المذكور فى الشرطية موضوعا فى الجملة فمرجع إذا جائك زيد فأكرمه إلى قضية الزيد الجائى يجب إكرامه كما ان مرجع كل قضية حملية إلى شرطية يؤخذ شرطها من عقد وضع تلك الحملية و جزأيا من عقد حملها فمرجع قولك كل نار حارة إلى قضية كلما وجد فى الخارج نار فهى على تقدير وجودها حارة و على هذا فمرجع قضية إذا غلى ماء العنب يتنجس أو يحرم إلى قضية حملية هكذا ماء العنب الغالى نجس أو حرام و عند صيرورة العنب زيبيا لو شك فى بقاء حكم مائه فى حال كونه زيبيا فلا- محل لاستصحاب حكمه الذى كان له فى حال كونه عنبا لأنه إذا وجد العنب و لم يغل لا وجود للحكم لانتفاء موضوعه بانتفاء قيده الذى هو الغليان نعم يمكن فرض قضية تعليقية هكذا العنب لو انضم اليه قيده و هو الغليان تنجس أو حرم لكن مع انه لازم عقلى مقطوع البقاء فى كل مركب وجد أحد جزئية لا انه مشكوك كى يجرى فيه الاستصحاب. هكذا كان شيخنا الأستاذ (قده) يورد على الاستصحاب التعليقى فى أصوله و فقهه و كان مصرا عليه غاية الإصرار و لم يظهر لى إلى الان حقيقة مرامه طاب ثراه اما إرجاع القضية الشرطية إلى حملية موضوعها الشرط المذكور فى الشرطية فكلام حق لا ريب يعتريه و لا يمكن الإيراد عليه بشيء و اما انه إذا وجد العنب و لم يغل فلا وجود للحكم فليس كلاما جديدا بل هو إعادة للإشكال الأول بكون الحكم التعليقى غير موجود قبل تحقق المعلق عليه و الجواب عنه هو الجواب عن الإشكال الأول بكونه موجودا بوجوده الإنشائى و ان لم يكن موجودا بوجوده الفعلى و لا- فرق فى مقام الإنشاء بين ان يعبر بالقضية الشرطية أو بالقضية الحملية لان مرجع الشرطية إلى الحملية و مرجع الحملية إلى الشرطية فمفاد القضيتين واحد و انما الاختلاف فى التعبير و اما انه يمكن فرض قضية تعليقية هكذا العنب لو انضم اليه قيده تنجس أو حرم فهو مقطوع البقاء فى كل مركب ففيه ان الشك انما هو فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٥

بقائه من جهة الشك فى دخل العنبيّة فى بقائه أو مانعيّة الزبيبيّة عن بقائه و مع فرض كون العنبيّة و الزبيبيّة من الحالات الطارئة على الموضوع لا من قيوده و إحراز بقاء الموضوع يستصحب حكمه المشكوك بقائه فى حال الزبيبيّة و عندى انه لا غبار عليه أصلا و لعله (قده) يريد معنى لم يتيسر لى إدراكه جزاه الله عن العلم خير الجزاء.

و منها ان الموضوع لا يكون باقيا حيث كان عنبا فقد تغير و صار زيبيا.

و أجب عنه بعدم مدخلية وصف العنبيّة فى نظر العرف و ان أخذ فى لسان الدليل بل المستصحب انما هو نجاسة هذا الموجود و هو باق و هذا بناء على ما هو التحقيق من ان العبرة فى الحكم ببقاء الموضوع هو حكم العرف الارتكازى لا حكمه بحسب ما يتفاهم من الدليل و لا بالدقة العقلية.

أقول و الانصاف ان هذا الإشكال قوى جدا لان الزيب بنظر العرف الارتكازى أمر مغاير مع العنب كمغايرة الحصرم معه و لا يرى بينهما معنى يحكم بكون العنبيّة و الزبيبيّة من حالاته و ليس المحكوم عليه بالنجاسة و الحرمة عنده هو ذاك المعنى الباقى فى كلتا الحلتين و دعوى خلافه مصادم للانصاف.

و منها ان هذا الاستصحاب التعليقى معارض مع استصحاب الطهارة الفعلية الثابتة له قبل الغليان و يرجح الأخير على الأول بالشهرة و غيرها. و أجب عنه بحكومة الأول على الثانى و انه لا معنى للترجيح بالشهرة حسبما قرر الأمران فى الأصول بما لا مزيد عليه.

و منها ان الحكم بالنجاسة كان للماء المتكون فى العنب الخارج منه بالعصر أو غيره و هو ليس موجودا فى الزيب بسبب الجفاف و الموجود فى حاله هو الماء الخارجى الممزوج بالاجزاء اللطيفة من الزيب و هو لم يكن نجسا بالغليان. و أجب عنه بان الغليان فى حال كونه عنبا كما يكون سببا لنجاسة مائه ككك يكون سببا لنجاسة الماء الخارجى الممزوج به بواسطة ملاقاته

معه. ولا يخفى ما فى هذا الجواب من الغرابة لان الغليان يصير منشأ لنجاسة الماء الخارجى إذا صار منشأ لنجاسة ماء العنب حتى يصير الماء الخارجى ملاقيا مع النجس الذى هو ماء العنب النجس بالغليان و هو مفقود فى الزبيب فالماء الخارجى فى الزبيب لا يكون ملاقيا مع الماء النجس بالغليان حتى يصير نجسا مع ان الحق عدم سببية الغليان لنجاسة الماء الخارجى و انما السبب لنجاسته هو ملاقاته مع النجس المتنفية فى الزبيب كما هو واضح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٦

و المتحصل من هذا البحث بطوله عدم صحة التمسك لنجاسة ماء الزبيب بالاستصحاب و الله الهادى إلى الصواب. الأمر السادس فى العصير الزببى من حيث الحرمة و الحلية فالمشهور كما عن جماعة هو الحكم بحليته بل عن الرياض انها كادت ان تكون إجماعا. و استدلت لها بالأصل و عمومات الحل الواردة فى الكتاب و السنة، و النصوص الكثيرة الواردة فى حصر الشراب المحرم فى المسكر، و عدم ما يدل على حرمة استضعافا لما يتمسك به عليها على ما أتى خلافا للمحكى عن جماعة منهم الوحيد البهبهانى فى شرح المفاتيح و المحقق القمى فى غنائمه فذهبوا الى حرمة و استدلتوا لها تارة باستصحاب الحكم التعليقى الثابت له فى حال كونه عنيا حسبما تقدم تقريبه فى الأمر المتقدم مع ما فيه و اخرى بالنصوص مثل ما ورد فى حرمة العصير الشامل بعمومه للزببى كصحيح ابن سنان كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه، و ما ورد فى خصوص الزبيب مثل صحيح على بن جعفر عليه السلام عن أخيه الكاظم عليه السلام قال سئلته عن الزبيب يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك فيطبخ حتى يذهب ثلثاه و يبقى الثلث ثم يرفع و يشرب منه السنة فقال (ع) لا بأس به.

و خبر عمار الساباطى المتقدم فى الأمر الأول فى مقام نقل الدليل على مختار صاحب الوسيلة، و قريب منه خبر الهاشمى. و موقوف آخر للساباطى قال سئل أبو عبد الله عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا قال عليه السلام تأخذ ربعا من الزبيب فتغليه ثم تطرح عليه اثنا عشر رطلا من الماء ثم تنقعه ليلة فإذا كان من الغد نزع سلافته (١) ثم تصب عليه الماء قدر ما يغمره ثم تغليه فى النار غلية ثم تنتزع مائه فتصبه فى الماء الأول ثم تطرحه فى إناء واحد جميعا ثم توقد تحته النار حتى يذهب الثلثان و يبقى الثلث و تحته النار ثم تأخذ رطلا من عسل فتغليه بالنار غلية و تنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط به و اطرح فيه ان شئت زعفرانا و طيبه إن شئت بزنجبيل قليل قال فإن أردت أن تقسمه أثلاثا لتطبخه فكله بشيء واحد حتى تعلم كم هو ثم اطرح عليه الأول فى الإناء الذى تغليه ثم تجعل فيه مقدارا و حده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث

(١) - سلافه كل شيء عصرته أى الصافى الخارج من الشيء المنفصل عن درديه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٧

الأخر ثم حده حيث يبلغ الماء ثم تطرح الثلث الأخير ثم حده حيث يبلغ الآخر ثم توقد تحته بنار لينه حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه.

و خبر زيد النرسى عن الصادق عليه السلام فى الزبيب يدق و يلقى فى القدر و يصب عليه الماء فقال حرام حتى يذهب ثلثاه قلت الزبيب كما هو يلقى فى القدر قال هو كك سواء إذا أدت الحلاوة فقد فسد كلما غلى بنفسه أو بالنار فقد حرم حتى يذهب ثلثاه على ما نقل فى غير واحد من كتب الفقهاء كالحدايق و الجواهر و طهارة الشيخ الأكبر و غيرها و لكن المحكى عن أصل الزيد هكذا سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الزبيب يدق و يلقى فى القدر ثم يصب عليه الماء و يوقد تحته فقال عليه السلام لا تأكله حتى يذهب الثلثان و يبقى الثلث فان النار قد اصابته قلت فالزبيب كما هو يلقى فى القدر و يصب عليه الماء ثم يطبخ و يصفى عنه الماء فقال كذلك هو سواء إذا أردت الحلاوة إلى الماء فصار حلوا بمنزلة العصير ثم نش من غير ان يصيبه النار و قد حرم و

كذلك إذا أصابه النار فأغلاه فقد فسد، و بما ورد من منازعة إبليس مع آدم و نوح.

و أورد على الكل اما على الاستصحاب التعليقى فيما تقدم فى التمسك به لإثبات نجاسة العصير الزيبى. و اما على ما يدل على حرمة العصير فبالمنع عن شموله للعصير الزيبى إما بدعوى وضعه للعنبى أو لانصرافه اليه لو منع عن وضعه له. و اما على صحيح على بن جعفر فبعدم دلالة على الحرمة قولاً- أو تقريراً. و اما على الموثقين فباحتمال ان يكون السؤال فيهما عن كيفية الطبخ بحيث لا يصير خمرا بطول بقائه كما يشعر به قوله و يشرب منه السنه و قوله عليه السلام فى ذيل موثقه عمار المذكوره فى الأمر الأول عند ذكر الدليل على قول صاحب الوسيله و فى ذيلها فإن أحببت أن يطول مكثه عندك فروقه و فى ذيل رواية الاسماعيل الهاشمى قال و هو شراب طيب لا يتغير إذا بقى إنشاء الله و هذه كلها شواهد على ان المراد من ذكر هذه الوظيفة هو التحفظ عن صيرورة العصير خمرا لا- انه بالغليان يصير حراما و يحتاج فى تحليله الى تثليثه و مما ذكرنا يظهر الجواب عن التمسك برواية الهاشمى أيضا. و اما خبر زيد الترسى فقد يناقش فى الاستدلال به تارة من حيث سنده و اخرى من حيث دلالة اما من حيث السند فلما حكى عن ابن الوليد استاد الصدوق موضوعية أصله و أصل زيد الزراد و كتاب خالد بن عبد الله و قال بان واضعها محمد بن موسى الهمداني و عورض برواية ابن عمير عنه و قد أجمع الأصحاب على تصحيح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٨

ما يصح عنه بمعنى عدم لحاظ جهالة من يكون بينه و بين المعصوم من الزواة بل الأخذ بما يرويه و لو رواه عن المجهول مع تصريح النجاشى بان للترسى كتابا يرويه عنه الجماعة و عن خلاصة العلامة التوقف عن العمل بما يرويه و الانصاف انه مع هذا الاختلاف لا يصلح العمل بخبره لا من جهة و هن فيه بإعراض الأصحاب عنه حتى يمنع عنه بعدم اطلاعهم عليه حيث لم يكن عندهم منه عين و لا أثر أو انه لا يصلح لجعفرى ان يعدل عما ثبت من جعفر بن محمد عليه السلام بمجرد انصراف جماعة من أهل مذهبه عنه لأجل عدم ظفرهم بما روى عنه كما فى إفاضة القدير للشريعة (قده) بل لاحتياج العمل به الى جابر مفقود فى المقام مع ان نفى العين منه و الأثر ممنوع و كيف و قد حكم ابن الوليد و الصدوق على موضوعية أصله و صرح النجاشى بان له كتابا يرويه عنه الجماعة و توقف العلامة عن العمل بما يرويه. و رواية ابن ابى عمير عنه يدل على حجية ما يرويه عنه لا على حجية كلما يرويه الترسى و لو لم يرو عنه ابن ابى عمير و بعبارة أوضح معنى الإجماع على تصحيح ما يصح عن ابن ابى عمير هو حجية كل ما يرويه و لو عمن لم يعلم وثاقته لا توثيق كل من روى عنه و اعتبار قول من هو متوسط بينه و بين المعصوم و لو فى غير ما رواه ابن ابى عمير عنه و بالجملة فالحق عدم صحة الاستناد الى هذا الخبر سندا و اما من حيث الدلالة فالانصاف ظهوره صدرا و ذيلا فى التحريم بناء على المنقول فى كتب الفقهاء كما لا يخفى على الناظر فيه و اما على المنقول من أصله فقد يقال بأن صدره و ان كان ظاهرا فى التحريم الا ان التفكيك الواقع فى ذيله فى بيان حكم قسمى الغليان حيث عبّر عما كان بنفسه بأنه حرام و عما كان بالنار بأنه قد فسد ثم حمل التحريم على الحرمة الفعلية و الفساد على صيرورته معرضا لتسارع الإسكار إليه ثم قال (قده) بل الفساد يطلق كثيرا على مطلق المنقصة و لو كانت يسيرة كما يرشد اليه تتبع موارد استعماله ثم ذكر موردا من موارد استعماله الى ان قال فهذا التفكيك ربما يوجب ظهور الخبر فى عدم تحريم المطبوخ. و لا يخفى ما فى الكل بل الظاهر ظهور كلمة فقد فسد فى نفسها فى التحريم و ان التفكيك بحسب التفنن فى العبارة لو لم نقل بأظهرية الفساد فى التحريم عن كلمة الحرام نفسها إذا الفاسد بقول مطلق هو ما لا ينتفع منه بشيء و الشرعى منه هو الحرام الأكيد و لا ينافى إطلاقه فيما ذكرناه مع استعماله فى مطلق المنقصة إذا كان مع القرينة حتى يحمل المجرد عنها عليه ثم يدعى ظهوره فيه ثم جعله قرينة على صرف ظهور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٩

الصدر في الحرمة و الانصاف تاماميه دلالتة على هذا النقل أيضا الا أن الشآن في المنقول مع مخالفته لما في كتب المحققين من الفقهاء و لعل هذا موهن آخر يرد على الخبر و بالجملة فلا يصلح الاستناد إليه في إثبات هذا الحكم المخالف مع المشهور. و اما ما ورد من منازعة إبليس مع آدم و نوح فهو بمعزل عن الدلالة على حرمة العصير الزببى بعد غليانه كما لا يخفى فالمتحصل انه لم يرد دليل يمكن الاستناد إليه في إثبات حرمة لكن الأحوط الاجتناب عنه لقوة دلالة خبر زيد على حرمة مع ذهاب جماعة من الأصحاب إلى القول بها و الله الهادى و به الاعتصام.

الأمر السابع فى حكم العصير التمرى من حيث الطهارة و النجاسة و الأقوى فيه الطهارة للعمومات الدالمة على حل كل شىء و عدم ما يدل على نجاسته جزما الا ما ربما يستدل به على حرمة بالملازمة بين الحرمة و النجاسة بناء على حرمة و سيظهر المنع عن حرمة مع ما فى الملازمة بين الحرمة و بين النجاسة على حرمة و عن الشهيد الثانى (قده) فى مقاصد العلية دعوى الإجماع على طهارته و ادعاه فى الحدائق أيضا صريحا.

الأمر الثامن فى حكم العصير التمرى من حيث الحل و الحرمة و المعروف بين الأصحاب هو حليته و فى الحدائق انه كاد ان تكون إجماعا و عن الرياض نقل الإجماع عليها صريحا و عن جماعة عدم الخلاف فيها. و ما هو المعروف بينهم هو الأقوى لأصالة الإباحة، و عمومات الحل الثابتة بالكتاب و السنة، و خصوص الخبر المروى عن الباقر عليه السلام فى القوم الذين قدموا من اليمن فأرسلوا و فدهم يسئل رسول الله (ص) عن عصير التمر و لم يكتفوا بذلك حتى سئلوه بأنفسهم فما أجابهم صلى الله عليه و آله و سلم الا انه إذا أسكر يكون حراما- الدال على عدم حرمة ما لم يسكر، و خبر فضيل عن الباقر فى الجواب عن سؤال النبيذ قال (ع) حرم الله الخمر بعينها و حرم النبي صلى الله عليه و آله و سلم عن الأشربة كل مسكر، و خبر مولى حريز المروى عن الصادق (ع) و فيه فى جواب السؤال عن صنع الأشربة من العسل و غيره قال (ع) هى حلال قبل ان يصير مسكرا، الى غير ذلك من الاخبار الدالمة على ابتناء الحرمة على الإسكار.

خلافًا للمحكى عن العلامة الطباطبائى و بعض متأخرى المتأخرين القائلين بحرمة مستدلا بما يدل على حرمة كل عصير إذا غلا أو نش كبعض الأخبار المتقدمة فى العصير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٠

العنبى، و بدعوى حصول الإسكار منه و لو فى كثيرة بالنسبة الى بعض الأمكنة و الأزمنة، و بموثقتى عمار الواردتين فى السؤال عن النضوح و كيفية صنعه حتى يحل فأجاب (ع) بأنه يغلى التمر (كما فى موثقة) أو يطبخ (كما فى أخرى) حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه، و النضوح كما فى اللغة ضرب من الطيب و عن مجمع البحرين انه طيب مائع ينقعون التمر و السكر و القرنفل و التفاح و الزعفران و أشباه ذلك فى قارورة فيها قدر مخصوص من الماء يشد رأسها و يصبرون أياما حتى ينش و يختمر الى ان قال و فى أحاديث أصحابنا أنهم نهوا نساءهم عن التطيب به بل أمر (ع) بإهراقه فى البالوعة انتهى و الظاهر انه أشار فى قوله و فى أحاديث أصحابنا الى ما روى عن الصادق (ع) ان عنده نساءه فشم رائحة النضوح فقال ما هذا قالوا نضوح يجعل فيه الضياع فأمر به فأهريق فى البالوعة، و الضياع لغة اللبن الخاثر (اي الغليظ فى مقابل الرقيق) أو انه عسل أو عطر كما عن القاموس أو انه الخمر الممزوج بالماء كما عن بعض أهل اللغة و قد يستدل بهذا لخبر أيضا على نجاسة أصل النضوح و يجعل دليلا على حدة على حرمة العصير التمرى، و بما ورد من سؤال إبليس عن حواء إطعام التمر و الكرم إياه الدال على ان له حظا من التمر كالكرم هذا.

و لكن الكل مدفوع اما الاخبار الدالمة على حرمة العصير فبانصراف العصير إلى العنبى و عدم إطلاقه على الزببى كما عرفت فضلا عن التمرى. و اما دعوى حصول الإسكار منه فبالمنع عنها لو كانت صريحة و عدم الأثر على احتمال حصوله فى إثبات التحريم لو ادعى احتمالها و لا- يجب الفحص عنه عند احتمالها لكون الشبهة موضوعية مع انه لو كان كك لا تفق فى بعض

الأحيان و لو اتفق لشاع و لا أقل فيما بين الحدائق مع انه لم ينقل حصول السكر منه عن أحد إلا مع التعمد في اسكاره بوضع بعض الأجسام فيه أو بتلوته بما في إنائه أو بطول مكثه قبل ذهاب ثلثيه و جميع هذا خارج عن محل الكلام. و اما موثقتا عمار فيحملهما على ما إذا وضع في العصير شيئاً ليختمر كما اتضح من معنى النضوح المحكى عن مجمع البحرين من وضع شيء في نقيع التمر في المحكى المروى عن الصادق (ع) من جعل الضياع في النضوح أو بطول مكثه كما يدل عليه توصيف النضوح بالعتيق في إحدى الموثقتين و العتيق هو القديم كما يقال البيت العتيق و كما اتضح من معنى النضوح المحكى عن مجمع البحرين من قوله ينقعون التمر في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣١

قارورة و يصبرون أياماً حتى ينش و يختمر فيخرج عن محل الكلام. و منه يظهر سقوط الاستدلال بالخبر المروى في أمر الصادق (ع) بإهراق النضوح مع ما فيه خصوصاً من احتمال كون الضياع المخلوط به هو الخمر الممزوج بالماء كما هو أحد تفاسيره على ما تقدم. مع انه على تقدير دلالة هذه الاخبار على حرمة العصير التمرى تكون معرضاً عنها بقيام العمل على خلافها فلا تصلح للأخذ بها. و اما ما ورد من سؤال إبليس فلا دلالة فيه على تحريم العصير التمرى فليس في البين ما يمكن ان يخرج به عن حكم الأصل الا ان موثقتي عمار لا تخلو ان عن الاشعار و عليه فالاحتياط بالتجنب عنه حسن لا ينبغي تركه هذا تمام الكلام بالنسبة الى ما في المتن.

بقي الكلام في عصير الحصرم المعبر عنه بالفارسية (بآب غوره) و لا ينبغي الإشكال في طهارته و حليته و ربما يتوهم شمول الأخبار الدالة على حرمة العصير له و هو ضعيف في الغاية كيف و لو كان إطلاق العصير على حد يشمل عصيره لشمل كل عصير من التفاح و البطيخ و سائر الفواكه مع انه لا إشكال في حليته فيلزم تخصيص الأكثر المستهجن و أغرب من ذلك ما احتمله بعض من التوقف في عصير المطبوخ من ثمرة النخل و لو لم يكن بسراً أو تمراً مستظهِراً بما ورد من سؤال إبليس عن حواء بجعل حصه من ثمرته له الشامل بعمومه لكل ما يصدق عليه ثمرته و لو لم يكن بسراً أو تمراً و هو لا يخلو عن الغرابة.

### [مسألة ٢- إذا صار العصير دبسا بعد الغليان قبل ان يذهب ثلثاه فالأحوط حرمة]

مسألة ٢- إذا صار العصير دبسا بعد الغليان قبل ان يذهب ثلثاه فالأحوط حرمة و ان كان لحليته وجه و على هذا فإذا استلزم ذهاب ثلثيه احتراقه فالأولى ان يصب عليه مقدار من الماء فإذا ذهب ثلثاه حل بلا اشكال.

يمكن ان يستدل لطهارة العصير الذي يصير دبسا قبل ذهاب ثلثيه بوجوه: (الأول) ما في المسالك من احتمال طهارته بصيرورته دبسا كما يظهر بصيرورته خلًا (الثاني) ما عن الأردبيلي (قده) من الإطلاقات الدالة على طهارة الدبس (الثالث) دعوى انصراف أدلة حرمة العصير بالغليان عما يصير دبسا قبل ذهاب ثلثيه فيدخل تحت العمومات الدالة على طهارة الأشياء أو أصالة الطهارة (الرابع) ما عن الأردبيلي (قده) أيضاً من كون حلية العصير بصيرورته دبسا مظنة الإجماع (الخامس) صحيح عمر بن يزيد إذا كان يخضب الإناء فاشربه (السادس) ادعاء انه قبل صيرورته دبسا يصير خلًا بعد ان صار خمراً و قد ثبت بالدليل ان الخمر يحل بعد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٢

صيرورته خلًا (السابع) دعوى حصول المقصود من ذهاب الثلثين بصيرورته دبسا (الثامن) انصراف مطهريه ذهاب الثلثين الى ما لم يصير دبسا.

و الكل مدفوع اما الأول فلان عدّ مثل تغليظ الشيء استحالة ممنوع أولاً و على تقدير تسليمه فقياسه الى الخلّ في حصول الطهر به ممنوع لانه مع الفارق لقيام الدليل على حصول الطهر بالخلية دون الدسية. و اما الثاني فلعدم كون الإطلاقات الدالة على طهارة



الدبس في مقام البيان من هذه الجهة. و اما الثالث فبمنع الانصراف. و اما الرابع فبمنع الإجماع و عدم دلالة عبارة الأردبيلي (قده) على دعواه. و اما الخامس فبمعارضه صحيح عمر بن يزيد مع صحيحه ابن وهب و فيها قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن البختج قال إذا كان حلوا يخضب الإناء و قال صاحبه قد ذهب ثلثاه و بقي الثلث فاشربه فيحمل الصحيح الأول على كون خضب الإناء اماره على ذهاب الثلثين فيكون المدار على ذهابهما كيف و قد ذكر في المسالك ان العصير لا يصير دبسا حتى يذهب أربعة أخماسه غالبا بالوجدان فضلا عن الثلثين و كيف كان فمع العلم بعدم ذهابهما فلا عبرة (ح) بالاختصاب. و اما السادس فبمنع صيرورته قبل الدبس خلًا بعد ان صار خمرا و انما دعواها على مدعيها كما ان إثبات السابع اعنى ادعاء حصول المقصود من ذهاب الثلثين بصيرورته دبسا على مدعيه. و اما الثامن فبمنع الانصراف أولا و كفاية إثبات حكمه باستصحاب حالته السابقة على تقدير تسليم الانصراف ثانيا. و لعل المصنف (قده) يشير الى هذه الوجوه أو بعضها بقوله و ان كان لحيته وجه فالحق بقاء حرمة بعد ان صار دبسا قبل ذهاب ثلثيه و عليه فلو استلزم ذهاب ثلثيه احتراقه فالأولى ان يصب عليه مقدار من الماء فإذا ذهب ثلثاه حل بلا اشكال لكن مع العلم بذهاب ثلثي العصير أيضا بذهاب المجموع منه و من الماء و الا فيشكل الحكم بالحيه بالنظر الى الاستصحاب.

### [مسألة ٣- يجوز أكل الزبيب و الكشمش و التمر في الامراق و الطبخ و ان غلت]

مسألة ٣- يجوز أكل الزبيب و الكشمش و التمر في الامراق و الطبخ و ان غلت فيجوز أكلها بأى كيفية كانت على الأقوى. ما ذكره (قده) في هذه المسألة بناء على ما قويناه من طهارة العصير الزببى و التمرى و حليتهما ظاهر و بناء على نجاستهما أو حرمتهما بالغليان يجب الاجتناب عما علم غليانه منهما و مع الشك في غليانه يحكم بحليته و طهارته بالأصل و لا فرق في صورة الغليان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٣

بين غليان ما فى جوفهما من الماء من دون انشقاقهما و بين ما إذا نشق و خرج ما فى جوفهما الا انه فى الأول لا يوجب تنجس المرق الذى غلى فيه قطعاً لحيلولة جلد الزبيب و التمر عن وصول ما فى جوفهما الى المرق و مع الشك فيه يحكم بعدمه بالأصل أو يحكم بطهارة المرق بقاعدة الطهارة و فى الثانى يتنجس المرق به قطعاً مع عدم استهلاكه فيه و كذا مع استهلاكه فيه لصيرورة المرق بأول ملاقاته مع ما يخرج من جوف الزبيب و التمر نجسا و لا يطهر بعده بالاستهلاك و مع الشك فى ملاقاته مع مائهما بعد الغليان فالحكم هو الطهارة بالأصل هذا على القول بنجاسة مائهما بالغليان و على القول بحرمتهما بالغليان فقط ينفع استهلاكه فيه حيث انه مع الاستهلاك لا- يبقى موضوع للحرام كالقطرة من الخمر الملقى فى كثر من الماء و الى هذا يشير سيد مشايخنا (قده) فيما علقه فى المقام.

### [العاشر الفقاع]

#### إشارة

العاشر الفقاع و هو شراب متخذ من الشعير على وجه مخصوص و يقال ان فيه سكرًا خفيا و إذا كان متخذًا من غير الشعير فلا حرمة و لا نجاسة إلا إذا كان مسكرا.

الكلام فى الفقاع تارة يقع فى المراد منه و اخرى فى حكمه اما الأول فالكلام فيه فى أمور:

الأول في انه هل يختص بما يتخذ من الشعير أو يعمه و ما يؤخذ من القمح و الزبيب و الدرة و نحوها وجهان. الظاهر من كلمات أهل اللغة هو الأول و انه شراب متخذ من الشعير على وجه مخصوص قال في مجمع البحرين الفقاع كرماني شيء يشرب يتخذ من ماء الشعير فقط و ليس بمسكر و لكن ورد النهي عنه قيل سمي فقاعا لما يرتفع في رأسه من الزبد انتهى ما في المجمع و تلك الخصوصية هي ان يصب عليه الماء و يترك أياما حتى يغلي و ينش و يعلوه الزبد أو يطبخ قليلا ثم يترك حتى يصير كك و عليه جملة من الأصحاب فاعتبروا فيه أمرين كونه متخذاً من الشعير و حصول الغليان مع صدق اسم الفقاع عليه و لم يكتفوا بصدق الاسم فقط و لو لم يحصل فيه الغليان أو لم يكن متخذاً من الشعير. و ذهب بعض الأصحاب إلى انه و ان كان قديماً يصنع من الشعير الا انه الآن يتخذ من الزبيب أيضا و قال بتبعيته الحكم لصدق الاسم و ان لم يكن متخذاً من الشعير. و الأقوى انه مع صدق المسكر عليه نجس و لو لم يكن متخذاً من الشعير و لم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٤

يصدق عليه اسم الفقاع و ذلك لعموم نجاسة كل مسكر كما تقدم في مبحث الخمر و مع عدم اسكاره يختص الحكم بخصوص ما كان من الشعير لكونه الموسوم بالفقاع في زمان صدور النصوص الواردة في حكمه اللهم الا ان يقال بكونه في زمان صدور الحكم أيضا يؤخذ من غير الشعير أيضا و لعل الأقوى الاكتفاء بما يصدق عليه اسمه فيما إذا شك في كونه مأخوذاً من الشعير إذا أخذ من الأسواق التي يطلقون أهلها عليه الاسم.

الثاني لا إشكال في كون ما يغلي منه بنفسه موضوعاً للحكم و انما الكلام في اختصاصه به أو كون الموضوع أعم منه و مما يغلي بالطبخ و الأقوى هو الأول و ذلك لدلالة جملة من الاخبار و كلمات الأختار على ان الفقاع على قسمين منه حلال و هو ما لم يحصل فيه الغليان و النشيش أيام نبذه و منه ما هو حرام نجس و هو ما يحصل فيه الغليان و في مصححة ابن ابي عمير عن مرزم قال كان يعمل لأبي الحسن عليه السلام الفقاع في منزله قال ابن ابي عمير و لم يعمل فقاع يغلي.

فإن عمل الفقاع في منزل ابي الحسن عليه السلام له و تفسير ابن ابي عمير بأنه لم يكن فقاعاً يغلي يشهد بكون المحرم منه هو ما يغلي.

الثالث لا إشكال في كون المسكر منه موضوعاً للحكم و هل يختص به أو يعمه و غير المسكر منه وجهان أقواهما الأخير و على نجاسته و حرمة و ان لم يكن مسكراً للإجماعات المستفيضة و الاخبار التي كادت ان تبلغ حد التواتر ففي موثقة ابن فضال كتبت الى ابي الحسن (ع) اسئله عن الفقاع فقال هو الخمر و فيه حد الشارب، و موثقة عمار قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الفقاع فقال هو خمر. و خبر ابن سنان سئلت أبا الحسن الرضا (ع) عن الفقاع فقال لا تقر به فإنه من الخمر، و في خبر آخر عنه (ع) قال (ع) هي الخمر بعينها و خبر هشام بن الحكم انه سئل أبا عبد الله (ع) عن الفقاع فقال (ع) لا تشربه فإنه خمر مجهول و إذا أصاب ثوبك فاغسله.

و خبر زاذان عن الصادق (ع) قال (ع) لو ان لى سلطانا على أسواق المسلمين لرفعت عنهم هذه الخميرة يعني الفقاع. و خبر الوشاء عن ابي الحسن (ع) انه قال (ع) الفقاع خمر استصغرها الناس. و خبر سلمان بن جعفر قلت لأبي الحسن الرضا (ع) ما تقول في شرب الفقاع فقال (ع) هو خمر مجهول. و خبر أبي جميلة البصري قال كنت مع يونس ببغداد و انا أمشي في السوق ففتح صاحب الفقاع فقاعه فقفر فأصاب ثوب يونس فرأيته قد اغتم لذلك حتى زالت الشمس

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٥

فقلت يا أبا محمد ألا تصلى فقال ليس أزيد ان أصلى حتى ارجع الى البيت فاغسل هذا الخمر من ثوبي فقلت هذا رأى رأيتته أو شيء ترويه فقال أخبرني هشام بن الحكم انه سئل الصادق عن الفقاع فقال لا تشربه فإنه خمر مجهول فإذا أصاب ثوبك فاغسله.

و هذه الاخبار كما ترى بين ان تكون مطلقه أو انها مصرحه على انه خمر مجهول أو خميره أو خمر استصغره الناس فتكون العبره على ما يصدق عليه الاسم و لو لم يكن مسكرا الا انها تدل على ان فيه سكر خفيا و هو الذى صار منشأ لنجاسته و حرمة. و مما ذكرناه ظهر وضوح حكمه أيضا و انه نجس حرام من غير اشكال.

### [مسألة ماء الشعير الذى يستعمله الأطباء فى معالجاتهم ليس من الفقاع فهو طاهر حلال]

مسألة ماء الشعير الذى يستعمله الأطباء فى معالجاتهم ليس من الفقاع فهو طاهر حلال و قد تقدم ان الفقاع هو المتخذ على نحو مخصوص مع صدق اسمه عليه و لا عبره بمجرد غليان الشعير.

### [الحادى عشر عرق الجنب من الحرام]

#### إشارة

الحادى عشر عرق الجنب من الحرام سواء خرج حين الجماع أو بعده من الرجل أو المرأة سواء من زنا أو غيره كوطئ البهيمة أو الاستمناء أو نحوها مما حرمة ذاتية بل الأقوى ذلك فى وطء الحائض و الجماع فى يوم الصوم الواجب المعين أو فى الظهر قبل التكفير.

المشهور بين القدماء نجاسة العرق الجنب من الحرام و عن الصدوق نسبتها الى دين الإمامية و عن المراسم إلى الأصحاب و عن الخلاف إجماع الفرقة على نجاسته. و استدلل لها برواية إدريس بن زياد عن ابى الحسن الهادى (ع) و فيه ان إدريس كان يقول بالوقف فدخل سر من رأى عهد ابى الحسن (ع) و أراد ان يسئله عن الثوب الذى يعرق فيه الجنب أ يصلى فيه فينما هو قائم فى طاق الباب لانتظاره إذ حركه الإمام (ع) بمقرعة «١» و قال مبتدء ان كان من حلال فصل فيه و ان كان من حرام فلا تصل فيه، و خبر ابن موسى الأهوازى عن الكاظم (ع) و خبر على بن مهزيار عن الهادى (ع) و هما قريبان من الخبر الأول و نحو الأخبار الثلاثة الرضوى و فيه ان عرفت فى ثوبك و أنت جنب فكانت الجنابة من الحلال فتجوز الصلاة فيه و ان كانت حراما فلا تجوز الصلاة فيه حتى يغسل. و ربما تؤيد بما ورد من النهى عن غسله الحمام معللا بان فيها غسله الجنب من الحرام.

(١) - المقرعة بالكسر و السكون ما يقرع به الدابة (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٦

و ذهب المشهور من المتأخرين إلى طهارته و قد أسند القول بها إليهم فى محكى المختلف و الدلائل و الكفاية و عن البحار نسبه الى أكثر المتأخرين و عن السرائر دعوى الإجماع على طهارته بل عن الموجز ان القول بنجاسته للشيخ و هو متروك و عن المدارك و الذخيرة ان القول بطهارته مذهب عامة المتأخرين و مستندهم فى ذلك أصالة الطهارة و استصحابها فى بعض الصور و هو الصورة التى حصلت الجنابة فى حال حصول العرق، و عموم ما دل على طهارة كل شىء و ترك الاستفصال فى صحیحته أبى بصير فى السؤال عن القميص الذى يعرق فيه الجنب بأنه لا بأس و ان أحب ان يرشه بالماء فليفعل، و عدم دلالة الأخبار المتقدمة على النجاسة لكونها دالة على المنع عن الصلاة فى الثوب المتلطخ به و هو أعم من النجاسة لإمكان ان يكون مع طهارته مانعا عن الصلاة فيه كأجزاء ما لا يؤكل لحمه. و القول بالمنع عن الصلاة فيه مع طهارته ليس خرقا للإجماع المركب إذ

لم يثبت القول بعدم الفصل. وهذا هو الأقوى و ان كان الاحتياط بالتجنب عنه خروجاً عن خلاف المشهور من القدماء حسناً لا ينبغي تركه.

ثم انه على القول بنجاسته لا فرق بين ما يخرج حين حدوث الجنابة أو بعده و ذلك لصدق عرق الجنب عليهما و ربما يتوهم اختصاص النجاسة بما يخرج حين الفعل و هو ضعيف في الغاية. قال في جامع المقاصد و ربما قيد نجاسة عرق الجنب من الحرام بالحاصل وقت الفعل و ما ظفرنا به من عبارات القوم خال عن هذا القيد انتهى و لو حدث قبله و قد بقي الى حال العمل بحيث لا يكون حدوثه في حال الجنابة و ان كان بقاءه في حالها فهو طاهر لعدم صدق عرق الجنب عليه و ان كان يصدق عليه كونه على الجنب لكن المناطق في النجاسة هو صدق كونه منه لا- عليه كما لا- يخفى. و لا- فرق أيضا في الجنابة الحرام بين الزنا و غيره كوطى البهيمة و الاستمنا و وطى الميتة و كل ما تكون حرمة ذاتية لاشتراك الكل في كون الجنابة فيه عن الحرام.

و اما ما كانت حرمة عرضية ففي نجاسته مطلقا أو عدمها كك أو التفصيل بين ما إذا كانت الحرمة من جهة الفاعل كالوطى في الصوم الواجب المعين أو من جهة القابل كوطى الحائض و بين ما إذا كانت من جهة نفس الفعل كالوطى ممن نذر تركه أو ممن كان مضرا عليه أو من ظاهر امرته فان الظاهر نحو من العهد بالقول بالطهارة في الأول أعني فيما كانت الحرمة من جهة الفاعل أو القابل و النجاسة في الأخير أعني ما كانت الحرمة من جهة نفس الفعل وجوه. ظاهر المنتهى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٧

هو الأخير حيث حكم بطهارته في الوطى في الحيض و الصوم و استشكل في المظاهرة.

و الأقوى هو الأول أي نجاسته مطلقا لإطلاق الروايات و مقتضاه عدم الفرق بين الحرمة الذاتية و العرضية و لا في العرضية بين ما كانت من جهة الفاعل أو القابل أو من جهة الفعل نفسه. و يعتبر في نجاسة العرق كون العمل حراما بالحرمة الفعلية المنجزة و لا ينجس مع انتفاء الحرمة أو انتفاء فعليتها أو انتفاء تنجزها سواء كان انتفاء التنجز مع حكم ظاهري موجب للحلية الظاهرية من أصل موضوعي كاستصحاب بقاء الزوجية عند الشك في ارتفاعها بطرو رافع لها من رضاع محرم أو طلاق أو أصل حكمي كالإباحة عند الشك لو قيل بها في الفروج على خلاف التحقيق أو لم يكن مع حكم ظاهري أيضا كما إذا اعتقد الواطى زوجية امرأة أجنبية فإنها محرمة واقعا و ليس في البين حكم ظاهري على حليتها لمكان القطع بحليتها بالجهل المركب.

### [مسألة ١- العرق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس]

مسألة ١- العرق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس و على هذا فليغتسل في الماء البارد و ان لم يتمكن فليتمس في الماء الحار و ينوى الغسل حال الخروج أو يحرك بدنه تحت الماء بقصد الغسل.

لو عرق بدنه في أثناء الغسل فاما يكون في العضو المغسول منه أو يكون في غيره فعلى الأول فاما ان يقال بكون غسل كل عضو موجبا لطهارته بحيث لو غسل الرأس و الرقبة لحصلت طهارتهما و بقيت سائر أعضاء بدنه جنبا الى ان يتطهر أو يقال بتوقف حصول طهارة الجزء الأول من البدن على تمام الغسل بحيث لو بقي من بقية الجوانب و لو بقدر أنملة لم تحصل الطهارة أصلا فعلى الأول فعرق الأعضاء المغسولة طاهر لانه ليس خارجا من العضو الجنب و على الثاني يكون نجسا كالخارج قبل الغسل أو من الأعضاء الغير المغسولة في أثناءه و هذا هو الأقوى لأن الجنابة لا ترتفع الا بتمام الغسل و على هذا فيجب عليه الغسل في الماء البارد لكي لا- يعرق في أثناءه و لو لم يتمكن فليتمس في الماء الحار الكثير و ينوى الغسل حال الخروج أو يحرك بدنه تحت الماء بقصد الغسل لعدم تنجس بدنه (ح) بعرقه في خلال الماء الكثير أو طهره بملاقاة الماء الكثير بعد خروج العرق منه لاستهلاك عرقه في الماء.

## [مسألة ٢- إذا أجنب من حرام ثم من حلال أو من حلال ثم من حرام فالظاهر نجاسة عرقه]

مسألة ٢- إذا أجنب من حرام ثم من حلال أو من حلال ثم من حرام فالظاهر نجاسة عرقه أيضا خصوصا في الصورة الاولى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٨

لا شبهة ولا إشكال في ان الحدث بعد الحدث في الأصغر منه لا يؤثر أثرا أصلا.

و اما في الحدث الأكبر فهل يؤثر مطلقا أولا يؤثر ككك أو يؤثر في صورة اختلاف الأثر ولا اثر له مع وحدته وجوه و لعل الأخير هو الأقوى و يترتب على ذلك انه إذا أجنب من حرام ثم من حلال يكون العرق الحاصل منه بعد الأخير نجسا اما مع عدم الأثر للجنابة بعد الجنابة فواضح حيث ان الجنابة الأولى التي هي المؤثرة تكون من الحرام و لا أثر للجنابة الثانية التي هي من الحلال و اما مع الأثر للجنابة بعد الجنابة اما مطلقا أو مع اختلاف الأثر فكك لأن الجنابة الثابتة التي هي من الحلال انما هي لا اقتضاء فيها للطهارة حتى يضاد اقتضاءها مع اقتضاء الجنابة الاولى للنجاسة فيكون الحكم للجنابة الأولى التي هي من الحرام. و إذا أجنب من حلال ثم من حرام فعلى احتمال عدم الأثر للجنابة بعد الجنابة مطلقا ينبغى الحكم بطهارة عرقه بعد الجنابة التي هي من الحرام إذ لا اثر لها (ح) كما هو واضح و على احتمال الأثر لها مطلقا يجب الحكم بنجاسة عرقه و على التفصيل فهل يكفي هذا المقدار من التفاوت بين الجنابتين في تأثيرهما معا حيث ان الجنابة الأولى لم تؤثر في نجاسة العرق دون الأخيرة احتمالا أن أقواهما الأول و عليه فالأقوى نجاسة العرق مطلقا سواء كانت الاولى من الحرام و الأخيرة من الحلال أو بالعكس و ان كان الحكم في الصورة الأولى التي كانت الجنابة الاولى من الحرام و الأخيرة من الحلال أظهر و الله الهادي.

## [مسألة ٣- المجنب من حرام إذا تيمم لعدم التمكن من الغسل فالظاهر عدم نجاسة عرقه]

مسألة ٣- المجنب من حرام إذا تيمم لعدم التمكن من الغسل فالظاهر عدم نجاسة عرقه و ان كان الأحوط الاجتناب عنه ما لم يغتسل و إذا وجد الماء و لم يغتسل بعد فعرقه نجس لبطلان تيممه بالوجدان.

اعلم ان الاحتمالات في أثر التيمم أمور تختلف آثارها بحسب اختلافها: (الأول) ان يكون رافعا للحدث ما دام بقاء العذر عن استعمال الماء كالغسل نفسه لكن الغسل رافع للحدث مطلقا و التيمم رافع ما دام بقاء العذر و يكون حال ارتفاعه كحال حدوث الحدث الجديد في صيرورة الشخص به محدثا (الثاني) ان يكون محصلا للطهارة حقيقة كذلك أى طهارة حقيقية باقية ما دام بقاء العذر و لا يزم حصول الطهارة به هو رفع الحدث به عقلا- إذ بعد حصول الطهارة به حقيقة يحكم العقل بارتفاع الحدث لحكمه بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان يكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٩

التقابل بين الطهارة و الحدث بالتضاد لا- بالإيجاب و السلب كما يحكم عند حصول السواد في الجسم بارتفاع البياض عنه و الفرق بين الاحتمالين هو ان اثر التيمم في الأول هو رفع الحدث و يلزمه حصول الطهارة و في الثاني حصول الطهارة و يلزمه رفع الحدث عكس الأول (الثالث) ان يكون مبيحا لما يشترط فيه الطهارة لا رافعا للحدث حقيقة و لا محصلا للطهارة واقعا (الرابع) ان يكون موجبا للطهارة التنزيلية بمعنى انه جعل التراب بمنزلة الماء في حصول الطهارة به تنزيلا.

و الأقوى من تلك الاحتمالات هو الاحتمال الثاني كما يستظهر من قوله عليه السلام رب الصّعيد و الماء واحد و ان التراب احد الطهورين و نحوهما.

و لا يزم الاحتمالين الأولين هو طهارة عرقه لحصول الطهارة بالتيمم حقيقة و لا يزم الأخيرين هو نجاسة عرقه اما على الثالث اعنى

كون التيمم مبيحا لا رافعا فواضح لبقاء الحدث و عدم ارتفاعه بالتيمم بل الحاصل منه جواز دخوله معه فيما يشترط فيه الطهارة و اما على الأخير فلان تنزيل التراب منزلة الماء في حصول الطهارة به لا يوجب إثبات جميع ما للماء من الآثار للتراب و لو كانت عقلية و رفع الحدث من الآثار العقلية للماء حيث انه بعد حصول الطهارة به حقيقة يحكم العقل بارتفاع الحدث حيث يمنع عنده اجتماعهما حقيقة و من الممكن اجتماع الطهارة التنزيلية مع الحدث الحقيقي إذ ليس بينهما التضاد كما يكون بين الحقيقي منهما فالحكم بالطهارة التنزيلية لا يوجب الحكم برفع الحدث كما لا يخفى. هذا كله قبل وجدانه للماء اما بعد وجدانه و قبل ان يغتسل به فعرقه نجس قطعاً لبطان تيممه بالوجدان على جميع تلك الاحتمالات و هذا ظاهر.

#### [مسألة ٤- الصبي الغير البالغ إذا أجنب من حرام ففي نجاسة عرقه اشكال]

مسألة ٤- الصبي الغير البالغ إذا أجنب من حرام ففي نجاسة عرقه اشكال و الأحوط أمره بال غسل إذ يصح منه قبل البلوغ على الأقوى.

أما نجاسة عرقه فالحق عدمها و ذلك لعدم فعلية الحرمة على الصبي أو عدم الحرمة عليه، و توضيح ذلك يتوقف على بيان المحتملات في عبادات الصبي و ذكر ما هو الحق منها فان في عباداته احتمالات: (الأول) ان تكون تمرينية محضاً (الثاني) ان تكون شرعية بمعنى ان المصلحة في أفعاله ثابتة لكن لا بحد مقتضى للإلزام بل تكون في ذاتها قاصرة عن حد الإيجاب لكنها موجبة للرجحان و لهذا صارت منشأ للأمر بها بناء على ان الأمر بالأمر أمر حقيقة كما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٠

ثبت في محله فمن قوله (ع) مروهم و هم أبناء السبع يستكشف رجحان عباداتهم و انها ذات مصلحة غير ملزمة (الثالث) ان تكون شرعية بمعنى انها ذات مصلحة ملزمة مقتضية لشمول إطلاقات الأوامر المتعلقة بها إياه لولا التقييد لكن المقيدات مثل قوله (ع) رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ موجبة لرفع تنجزها مع بقاء المصلحة على حالها فعلى الأولين يكون خروج الصبي عن موضوع التكليف بالتخصص و على الثالث بالتخصيص و ذلك بعد فرض كونه مميزاً قابلاً لان يتوجه اليه التكليف عقلاً.

و يترتب على الأولين وجوب استيناف الصلاة التي يبلغ في أثنائها بغير ما يوجب بطلانها فيجب عليه الصلاة المستأنفة بعد البلوغ اما على الوجه الأول فواضح و اما على الثاني فلان المأتي بها من الصلاة التي يبلغ في أثنائها ليس فيها المقتضى للإلزام لكي يتعلق بها الأمر و المفروض تعلق الأمر بها حين البلوغ فيجب عليه الاستيناف لامثال التكليف المتعلق بها حين البلوغ عن مصلحة ملزمة حادثة حينه. و يترتب على الثالث جواز الاكتفاء بما في يده بل يحرم عليه قطعه لان المصلحة فيما اتى به موجودة و انما التنجز كان مرتفعاً عنه بحديث الرّف فيكتفى بما اتى به و يتم ما بيده بل لو اتى بالصلاة بتمامها قبل البلوغ ثم بلغ بعد إتمامها في الوقت لا تجب عليه الإعادة. و الاستفادة من الدليل كحديث رفع القلم أو الأمر بأمرهم و هم أبناء السبع هو اشتمال أفعالهم على المصلحة الراجحة و اما كونها بمرتبة الإلزام و كون الرفع عنهم لوجود المانع في تكليفهم فلا طريق لاستفادته (فح) فلا دليل على ثبوت التكليف الفعلي في حقهم و انما الثابت فيهم هو الرجحان القدر المشترك فلا حرام فعلي عليهم حتى يصدق على عرقهم كونه من الجنابة المحرمة و قد تقدّم سابقاً ان المناطق في النجاسة هو الحرمة الواقعية المنجزة بحيث لو انتفى الحرام واقعا أو كان و لم يكن منجزاً لم تثبت النجاسة و الحرمة منتفية في حق الصبي و لو سلم ثبوتها قضاء بوجود المفسدة الملزمة على الترك في أفعاله لكانت الفعلية مرفوعة عنه فضلاً عن التّجز و لكن الإنصاف ان التعبير برفع القلم عن الصبي لعله يكشف عن ثبوت مقتضى وضعه إذ لولاه لم يكن محل للرفع فيمكن استظهار وجود المصلحة الملزمة في أفعاله و يكون رفع التكليف عنه اما لمانع عنه أو لوجود مصلحة في الرّف و عليه أيضاً يكون المرفوع فعلية التكليف فضلاً عن تنجزه

و كيف كان فلو قلنا بنجاسة عرقه فعلى الاحتمال الثالث اعنى كون عباداته شرعية ذات مصلحة ملزمة يطهر بعد اغتساله و لو فى حال صباه و على الأولين لا يحصل الطهر إلا بغسله بعد البلوغ اما على الأول فواضح ضرورة انتفاء المصلحة عن أفعاله بناء عليه و اما على الثانى فكك أيضا لعدم المصلحة الملزمة فى فعله و لو كانت الغير الملزمة متحققه لأن الغسل الراجع لأثر الجنابة هو ما كانت مصلحة الإلزام موجودة فيه و المفروض انتفائها فى حق الصبى بناء على الوجه الثانى فيجب عليه الإعادة بعد البلوغ لما يشترط فيه الطهارة و لعل حكم المصنف (قده) بصحة اغتساله قبل البلوغ مبنى على اختياره للاحتمال الثالث.

بقى فى هذه المسألة (اى مسألة عرق الجنب من الحرام) أمر ان لم يذكرهما المصنف فى المتن لوضوحهما: (الأول) حكى المحقق الثانى (قده) عن ابي على لزوم الاحتياط فى التجنب عن عرق الجنب المحتمل و عن المعالم حكايته عن ابن الجنيد و هو بعيد فى الغاية و توجيهه بأن الجنابة من الاحتلام يكون من الحرام لانه من فعل الشيطان و لذا كان المعصومون منزهين عنها أبعد إذ لم يثبت كونها من فعل الشيطان و لا تنزه المعصومين عنها و قد ورد فى بعض الروايات حدوث الاحتلام لبعضهم عليهم السلام و على فرض تسليم كونها من الشيطان فليست بحرام لكونها فى المنام و التكليف مرفوع فى حالة النوم. (الثانى) لا خلاف ظاهرا فى طهارة عرق الحائض و النفساء بل عن المعتمد و الذكرى الإجماع على طهارته و يدل عليها الأصل و العمومات مع عدم ما يدل على نجاسته نعم فى المحكى عن الوسيلة استحباب التجنب عن عرق الحائض و الجنب عن الحلال و يكفى فى إثبات الأول حكم الوسيلة باستجابته بناء على التسامح فى أدلة السنن و ثبوت الاستحباب و لو بفتوى الفقيه و يستدل للثانى بصحيح ابي بصير عن الصادق عليه السلام عن الثوب يجنب فيه الرجل و يعرق فيه قال عليه السلام اما انا فلا أحب ان أنام فيه، بناء على ارادة حصول الجنابة فى حال التلبس بالثوب لا وقوع الجنابة فيه بمعنى تلطخه بالمنى.

## [الثانى عشر - عرق الإبل الجلالة]

### إشارة

الثانى عشر - عرق الإبل الجلالة بل مطلق الحيوان الجلال على الأحوط.

الحكم بنجاسة عرق الإبل الجلالة هو الأشهر بين المتقدمين كما عن الرياض و عن المراسم و الغنية نسبتها إلى الأصحاب خلافا للمشهور بين المتأخرين القائلين بطهارته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٢

مستدلا بالأصل، و عموم ما يدل على طهارة كل شىء مع عدم مخرج عن حكم الأول و مخصص للثانى.

و استدلل للقول الأول بصحيح هشام و فيه لا تأكل من لحوم الجلالة و ان أصابك شىء من عرقها فاغسله، و حسنة ابن البخترى لا تشرب من ألبان الإبل الجلالة و ان أصابك شىء من عرقها فاغسله، و مرسل الفقيه نهى عليه السلام عن ركوب الجلالات و شرب ألبانها فإن أصابك من عرقها فاغسله، و لا يخفى ان دلالة تلك الاخبار على النجاسة من جهة الأمر بغسل ما أصاب من عرقها واضحة كما ان سند الأول منها صحيحة و الثانى حسنة مضافا الى أنها معمول بها مطابق مع الشهرة القدمائية فالمتعين الأخذ بها و الفتوى على طبقها الا ان صحيح هشام و مرسل الفقيه مطلقان ليس فيهما ما يوجب اختصاص الحكم بالإبل الجلالة و ان كان حسن ابن البخترى فى مورد الإبل الجلالة و المعروف اختصاص الحكم بالإبل الجلالة فإن ثبت الإجماع على الاختصاص



فهو و الا- فلا- بد من تعميم الحكم بنجاسة عرق كل حيوان جَلَمال و لعل توهم الإجماع على الاختصاص صار منشأ لعدم جزم المصنف (قده) على نجاسة عرق كل جَلَمال و قال بالاحتياط فيه و لا يخفى انه مما لا ينبغي تركه و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) ان ظاهر الصحيحة الأولى (يعنى صحيح هشام المتقدم) كالحسنه (يعنى حسنه ابن البخترى المتقدمه) عدم اختصاص الحكم بالإيل خلافا للمحكى عن الأكثر فخصوه بها و هو الأقوى اقتصارا فى مخالفة القواعد على مورد العمل من الرواية المخالفة لها و ان كانت صحيحة انتهى. و لا يخفى ما فيه اما أولا فلان حسنه ابن البخترى كما عرفت كانت فى مورد الإيل الجلالة و لعل لفظه «الإيل» كانت ساقطة فيما عنده من نسخة الحديث و اما ثانيا فلان عدم العمل ببعض مضمون الرواية لا يوجب و هنا بعد كونها صحيحة من حيث السند أو منجبره بالاعتماد عليها و هل هذا الا تقليدا منهم فى العمل بمدلول الرواية.

### [مسألة ١- الأحوط الاجتناب عن الثعلب و الأرنب و الوزغ و العقرب و الفار]

مسألة ١- الأحوط الاجتناب عن الثعلب و الأرنب و الوزغ و العقرب و الفار بل مطلق المسوخات و ان كان الأقوى طهارة الجميع. و استدل لطهارة الجميع بالأصل و العمومات و جملة من الروايات فى أبواب متفرقة مثل باب الأسئار و جواز التمشط بالعاج و طهارة ما لا نفس له من الحيوانات و جواز مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٣

شرب ما وقع فيه الفارة و العقرب و أشباه ذلك مع خروجها حيا و السيرة القطعية و عدم الخلاف فيها الا من نادر و قد تقدم حكاية بعض هذه الاخبار فى الأبواب السابقة. و وجه الاحتياط فى الاجتناب عنها هو ورود الأخبار المتفرقة فى وجوب الاجتناب عنها المحمولة عند الأصحاب على الكراهة بقريته ما يدل على طهارتها.

و ذلك كصحيح يونس بن عبد الرحمن عن بعض أصحابه عن الصادق عليه السلام فى مس الثعلب و الأرنب أو شىء من السباع حيا أو ميتا قال عليه السلام لا يضره و لكن يغسل يده، و صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام فى الفارة و الوزغة تقع فى البئر قال ينزح منها ثلث دلاء، و فى الفقه الرضوى ان وقع فى الماء وزغ أهريق ذلك الماء و ان وقع فيه فارة أو حية أهريق الماء و ان دخل فيه حية و خرجت منه صب ذلك الماء ثلاث أكف و استعمل الباقي و قليله و كثيره بمنزلة واحدة. و وجه الاحتياط عن العقرب انها مع كونها من المسوخ ورد فى الاجتناب عنها رواية بالخصوص و هى خبر ابى بصير عن الباقر (ع) قال سألته عن الخنفساء يقع فى الماء أ يتوضأ منه قال (ع) نعم لا بأس به قلت فالعقرب قال (ع) ارقه. و هى بإطلاقها تدل على وجوب الاجتناب عن الماء الذى وقع فيه العقرب و لو لم تمت فيه لكنها محمولة على التجنب عما وقع فيه العقرب للتحرز عن سمها لا لأنها نجسة للروايات الدالة على عدم وجوب الاجتناب عنها صريحا كخبر هارون بن حمزة عن الصادق (ع) قال سئلته عن الفارة و العقرب و أشباه ذلك يقع فى الماء فيخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء و يتوضأ به قال يسكب منه ثلاث مرآت و قليله و كثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه و يتوضأ منه غير الوزغ فإنه لا ينتفع بما يقع فيه، و المروى فى قرب الاسناد عن الكاظم (ع) فى السؤال عن العقرب و الخنفساء و أشباههن تموت فى الجرء و الدن يتوضأ منه للصلاة قال لا بأس.

و اما مطلق المسوخ فليس لنجاستها دليل معتد به و حكى القول بها عن خلاف الشيخ و عن المفيد و سلالر و ابن حمزة و استدل له بالمنع عن بيعها و انه ليس للمنع عنه وجه الا نجاستها. و لا يخفى ما فيه من المنع من حيث صغراه و كبراه إذ ليس للمنع عن بيعها فيما إذا كانت لها منافع شائعة وجه أصلا و لو سلم المنع عنه فلا دلالة فيه على النجاسة.

### [مسألة ٢- كل مشكوك طاهر]



مسألة ٢- كل مشكوك طاهر سواء كانت الشبهة لاحتمال كونه من الأعيان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٤

النجسة أو لاحتمال تنجسه مع كونه من الأعيان الطاهرة و القول بان الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر أو النجس محكوم بالنجاسة ضعيف نعم يستثنى مما ذكرنا الرطوبة الخارجة بعد البول قبل الاستبراء بالخرطاط أو بعد خروج المنى قبل الاستبراء بالبول فإنها مع الشك محكومة بالنجاسة.

لا اشكال ولا خلاف فى الرجوع الى قاعدة الطهارة عند الشك فى طهارة ما يشك فى طهارته، و يدل عليها من الاخبار موثقة عمار عن الصادق (ع) كل شىء نظيف حتى تعلم انه قدر فإذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فليس عليك، و خبر حفص بن غياث عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) عن على (ع) ما أبالى أبول أصابنى أو ماء إذا لم اعلم، و موثقة أخرى للعمار فيمن رأى فى إنائه فارة و قد توضأ منه مرارا و اغتسل أو غسّل ثيابه قال (ع) ان كان رآها فى الإناء قبل ان يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعد ما رآها فى الإناء فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كلما اصابه ذلك الماء و يعيد الوضوء و الصلاة و ان كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله فلا يمسه من الماء شيئا و لبس عليه شىء لأنه لا يعلم متى سقط فيه ثم قال (ع) و لعله ان يكون انما سقطت فيه تلك الساعة التى رآها.

انما الكلام فى انه هل تختص القاعدة بالشبهة الموضوعية أو تجرى فيها و فى الشبهة الحكمية أيضا بكلا القسمين من كلتا الشبهتين فان كل واحدة منهما تنقسم الى قسمين فالشبهة الموضوعية منها ما يكون الشك فيها من جهة دوران المشكوك بين ان يكون من مصاديق ما علم نجاسته أو طهارته كالمائع المردد بين الماء و البول و منها ما يكون الشك فيها فى عروض النجاسة له من جهة الشك فى ملاقاته مع النجاسة، و الشبهة الحكمية أيضا منها ما يكون الشك فى حكم المشتبه من حيث انه خلق نجسا أو طاهرا كما إذا شك فى نجاسة الثعلب مثلا و منها ما يكون الشك فى حكمه من حيث عروض النجاسة له بعد ان كان طاهرا كما إذا شك فى نجاسة العصير بعد غليانه فإنه من الشبهة الحكمية ضرورة أن المعيار فيها ان يكون رفع الشك عنها وظيفة الإمام (ع). و لا خفاء فى عدم دلالة الخبرين الأخيرين على البناء على الطهارة عند الشك فيها فى الشبهة الحكمية بل خبر حفص بن غياث يدل على البناء على الطهارة فى القسم الأول من الشبهة الموضوعية و موثقة عمار الأخيرة تدل على البناء عليها فى القسم الثانى منهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٥

انما الكلام فى الموثقة الاولى فهل هى تدل على البناء على الطهارة فى الشبهتين مطلقا أو تختص بالموضوعية مطلقا و لا تشمل الحكمية بقسميها أو تشمل القسم الثانى من كلتا الشبهتين اعنى ما كان الشك فى طهارته من جهة الشك فى عروض النجاسة له و ملاقاتها معه فى الشبهة الموضوعية و ما كان الشك فى حكمه من حيث عروض النجاسة له بعد ان كان طاهرا فى الشبهة الحكمية قال فى الحدائق فيه قولان و بالثانى (أى بعدم الشمول) صرح المحدث الأمين الأسترابادى فى كتاب الفوائد المدنية و بالأول صرح جملة من متأخري المتأخرين. أقول و ما يمكن ان يقال فى المنع عن شمولها للشبهة الموضوعية أمور:

الأول ان شمول الموثقة لكلتا الشبهتين مستلزم لاستعمال العلم الذى أخذ غاية للحكم بالطهارة فى قوله (ع) حتى تعلم انه قدر فى الأكثر من معنى واحد اعنى العلم الحاصل من الأدلة الشرعية بالنسبة إلى الشبهة الحكمية و من الامارات الخارجية بالنسبة إلى الشبهة الموضوعية. هكذا حكى عن المحقق القمى (قده) حيث منع عن شمول الخبر للشبهتين لأجل ما ذكر من المحذور و قال باختصاصه بالشبهة الموضوعية لظهوره فيها. و لا يخفى ما فيه لان تعدد الأسباب الموجبة للعلم لا يوجب تعدد حقيقته فضلا عن تعدد مفهومه حتى يصير من قبيل الاستعمال فى أكثر من معنى واحد و هذا كأنه ظاهر جدا.

الثانى ان شمولها للشبهتين يوجب عدم الفحص فى الشبهات الحكيمه لأنها بإطلاقها يدل على عدم وجوبه فيها كما فى الشبهه الموضوعيه و لا يخفى ان هذا أيضا موهون كالوجه الأول حيث ان وجوب الفحص فى الشبهه الحكيمه بعد قيام الدليل عليه لا يمنع عن شمول الروايه لها ضروره ان مقتضى إطلاقها و ان كان هو عدم الوجوب فى كلتا الشبهتين لكن الدليل الدال على وجوبه فى الشبهه الحكيمه صار منشأ لتقييد إطلاقها بما عداها و هذا ليس بعزيز.

الثالث ظهور لفظ النظيف فى الاختصاص بالشبهه الموضوعيه حيث ان المنقول فى الروايه فى الجوامع هو التعبير بقوله كل شىء نظيف بدل ما هو المشهور من التعبير بقوله كل شىء طاهر و الظاهر ثبوت الفرق بين لفظى النظيف و الطاهر كلفظى القدر و النجس بدعوى ان النظيف يطلق على الشىء الغير المتنجس فى مقابل القدر المراد به المكتسب

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٤

بالملاقاه نجاسه عرضيه و ان الطاهر يطلق على الطاهر بالذات فى مقابل النجس بالذات.

و لا- يخفى ما فيه من الوهن بعد عدم تاميه تلك الدعوى أيضا و لكن لو تمت لزم القول بشمولها للقسم الثانى من كل من الشبهتين لا اختصاصها بالشبهه الموضوعيه و شمولها لكلا قسميه.

الرابع الاستظهار من لفظه «الشىء» فان الظاهر منها هو الشىء الخارجى لا بعنوانه الكلى فالشك فى حكم كلى الثعلب ليس شكا فى الشىء الخارجى بخلاف الشك فى نجاسه هذا الماء مثلا. و هذا الوجه أيضا ليس بشىء فان الشىء كما يطلق على الأعيان الخارجيه يطلق على العناوين الكليه فيقال مثلا ان الغنم شىء من الأشياء و نحو ذلك مع ان الاحكام الثابته للعناوين الكليه يكون ثبوتها على نهج القضايا الحقيقيه فتسرى الى مصاديقها الأعم من المحققه و المقدره فالأعيان الخارجيه من الثعالب هى الموضوع للحكم عليها لا نفس العنوان بما هو عنوان على نهج القضايا الطبيعيه.

الخامس وحده سياق الموثقه مع روايه الحل مع اختصاص روايه الحل بالشبهه الموضوعيه من جهة ذكر الأمثله الموضحه للمراد فيها مع كونها جميعا من موارد الشبهه الموضوعيه مثل الثوب و الزوجه و العبد و تذييلها بقوله (ع) و الأشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم به البيئه ضروره ان ذكر البيئه مع اختصاصها بالشبهه الموضوعيه يدل على اختصاص مورد الروايه بها كما لا يخفى. و هذا الوجه أيضا ليس بشىء لان ظهور روايه الحل فى الشبهه الموضوعيه لا يوجب ظهور الموثقه فيها و هى على إطلاقها باقيه لا موجب للانصراف عنه فالحق عموم القاعده فى الشبهتين لعموميه لفظه «الشىء» بالنسبه إلى الكلى و الجزئى و صدقه عليهما كما عليه الشيخ الأكبر (قده) فى الأصول و يمكن تخصيصه بالجزئى و اختصاص الموثقه بالشبهه الموضوعيه من غيره مخصص فلا فرق فى الشبهتين كما لا فرق بين كون الشك فى النجاسه الذاتيه كما فى المائع المردد بين الماء و البول أو فى النجاسه العرضيه كما فى الشك فى ملاقاه شىء طاهر مع شىء من الأعيان النجسه. و اما ما ذكره المصنف (قده) من ان القول بان الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر أو النجس محكوم بالنجاسه ضعيف فقد مر القول فيه فى مباحث الدم و قد قلنا بأنه يتصور فيه صور يحكم بنجاسته فى بعض صوره فراجع و سيأتى

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٧

فى مباحث الوضوء حكم الرطوبه الخارجيه بعد البول و قبل الاستبراء و كونها محكوم بالنجاسه لأجل قيام الدليل على نجاستها و إلحاقها بالبول الطاهر فى جميع أحكامه التى منها النجاسه.

### [مسأله ٣- الأقوى طهاره غسله الحمام]

مسأله ٣- الأقوى طهاره غسله الحمام و ان ظن نجاستها لكن الأحوط الاجتناب عنها.

الكلام فى غسالة الحمام يقع تارة فى المراد منها و اخرى فى حكمها من حيث الطهارة و النجاسة.

اما الأول فالمراد بها كما عن مفتاح الكرامة المياة المجتمعة من غسالة الا بدان فى آبار الحمام و حكى فيه عن النّهاية انها الماء المستنقع و قال و مثله عن الروض الا- انه مع زيادة الانفصال عن المغتسلين و فى بعض الاخبار و لا تغتسل من البئر التى تجتمع فيها ماء الحمام و اما الثانى فلا إشكال فى نجاستها مع العلم بملاقاتها للنجاسة و لا ينبغى الإشكال فى طهارتها مع العلم بخلوها عن النّجاسة. و ما نسب إلى النّهاية و السرائر من عدم جواز استعمالها حتى مع العلم بعدم ملاقاتها مع النّجاسة غير ثابت و على تقدير صدق النسبة فمردود بعدم الدليل عليه.

انما الكلام فى المشكوك منها فعن المنتهى و جامع المقاصد و مجمع البرهان و المعالم هو الطهارة و المنسوب الى المشهور هو النجاسة. و استدل لنجاستها بالأخبار المانعة عن استعمالها المعللة باجتماع غسالة الجنب من الحرام و الزّانى و النّاصب فيها و هى كثيرة قد مر بعض منها. و استدل لطهارتها بالأصل و عموم ما دل على طهارة كل شىء و عدم المخرج عنهما الا ما استدل به على النجاسة من الاخبار و هى غير صالحة لإثبات النّجاسة بها لعدم ظهورها فى نجاسة غسالة الحمام أو لا، بل الظاهر منها هو المنع عن استعمالها و هو لا يدل على نجاستها لاحتمال كون المنع من جهة القذارة المعنوية التى لا تضر بطهارتها ظاهرا كما فى ماء الاستنجاء و معارضتها مع ما يدل على نفى البأس عن استعمالها كمرسلة الواسطى عن مجتمع الماء فى الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب قال (ع) لا بأس ثانيا، و حملها على ما علم بنجاستها كما هو الظاهر من التعليل المذكور فيها دون ما شك فى نجاستها الذى هو محط البحث ثالثا. و الأقوى هو طهارتها كما عليه الماتن (قده) و لكن الاحتياط بالتجنب عنها لذهاب المشهور الى نجاستها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٨

مما لا ينبغى تركه و لا فرق فى القول بطهارتها بين ما شك فى طهارتها أو ظن بها بل و لو ظن بنجاستها لان الظن بالنجاسة فى حكم الشك بها.

#### [مسألة ٤- يستحب رش الماء إذا أراد ان يصلى فى معابد اليهود و النصارى]

مسألة ٤- يستحب رش الماء إذا أراد ان يصلى فى معابد اليهود و النصارى مع الشك فى نجاستها و ان كانت محكومة بالطهارة. اما الحكم بطهارة معابد اليهود و النصارى و المجوس فلعدم ما يدل على نجاستها بعد اقتضاء الأصل و العمومات طهارتها. و اما استحباب الرش عند إرادة الصلاة فيها فلصحيحة ابن سنان قال سئلته عن الصلاة فى البيع و الكنائس و بيوت المجوس فقال (ع) رش وصل، المحمولة على الاستحباب بقرينة الرش و تدل أيضا على أصل جواز الصلاة فيها كما نطق به الاخبار الكثيرة المصرحة بجوازها.

#### [مسألة ٥- فى الشك فى الطهارة لا يجب الفحص]

مسألة ٥- فى الشك فى الطهارة لا- يجب الفحص بل يبنى على الطهارة إذا لم يكن مسبقا بالنجاسة و لو أمكن حصول العلم بالحال فى الحال.

عدم وجوب التفحص عند الشك فى الطهارة فى الشبهة الموضوعية مما قام عليه الإجماع و يدل عليه إطلاق موثقة عمار المتقدمة من دون قيام ما يوجب تقييده بما بعد الفحص لكن ينبغى ان يعلم ان المتيقن هو فيما يعد فحصا و اما الاختيار بما لا يعد فحصا كالنظر إلى الأفق ممن يكون على السطح للاطلاع على الصبح فهو خارج عن موضوع الفحص. و اما البناء على طبق

الحالة السابقة فيما كان الشيء مسبوqa بالنجاسة فلحكومة الاستصحاب على قاعدة الطهارة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٩

## [فصل طريق ثبوت النجاسة أو التنجس]

### إشارة

فصل طريق ثبوت النجاسة أو التنجس العلم الوجدانى أو البيئنة العادلة و فى كفاية العدل الواحد اشكال فلا- يترك مراعاة الاحتياط و تثبت أيضا بقول صاحب اليد بملك أو إجارة أو اعادة بل أو غضب و لا اعتبار بمطلق الظن و ان كان قويا فالدهن و اللبن و الجبن المأخوذ من أهل البوادي محكوم بالطهارة و ان حصل الظن بنجاستها بل قد يقال بعدم رجحان الاحتياط بالاجتناب عنها بل قد يكره أو يحرم إذا كان فى معرض حصول الوسواس.

اما ثبوت نجاسة الشيء أو تنجسه بالعلم الوجدانى فلان حقيقة العلم هى إحراز الشيء و بعد إحرازه بالوجدان لا يبقى شيء إلا الأحكام المترتبة عليه. و اما ثبوتها بالبيئنة فلعوم حجيتها فى الموضوعات كما يدل عليها رواية مسعدة بن صدقة و قد حررنا القول فيها فى أواخر مباحث المياه فراجع كما تقدم البحث فى كفاية العدل الواحد و عدم كفايته و اخبار ذى اليد بنجاسة ما فى يده فى المباحث المذكورة و بقى جملة من فروع اليد أخرناها الى هذا المقام و هى أمور:

الأول الظاهر ان المراد من اليد هو الاستيلاء على الشيء سواء كان بملك العين أو المنفعة كالإجارة أو ملك الانتفاع كالعارية أو لم يكن بملك أصلا بل كانت العين عنده وديعه أو تصرف فى العين باذن المالك إذنا صريحا أو بالفحوى أو بشاهد الحال بل و لو كان الاستيلاء على العين أو المنفعة بالغصب كالأذى فى أيدى الظلمة و عمالهم من البسط و الفرش و الأوانى و نحوها مما يكون ملكا للغير و يكون فى تحت أيديهم عدوانا حراما بل و لو كان بنحو استيلاء المربيات على ما فى تحت تربيتهم من الأولاد فيقبل إخبارهن فى نجاسة ثياب الأولاد الذين تحت تربيتهن أو أبدانهم كل ذلك للسيرة المستمرة و ان كان ثبوتها فى بعض مما ذكر لا يخلو عن المنع مثل أخبار المستولى على العين بسبب اذن مالكة بالتصرف فيها خصوصا إذا كان بشاهد الحال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٠

الا انها فى أكثر ما ذكرناه متحققه و فيما كان فيه الإشكال فى ثبوت السيرة فيه لا ينبغى ترك الاحتياط فلو كان المستولى غير المالك كالمستأجر و المستعير و الغاصب لا اعتبار فى قول المالك فيه لان المدار كما عرفت على الاستيلاء لا الملك.

الثانى لا- فرق فى اعتبار قول ذى اليد بين ان يكون الاستيلاء على نحو الاختصاص أو الإشاعة فلو أخبر الشركاء بنجاسة ما فى أيديهم تثبت به نجاسته و لو أخبر واحد منهم بالنجاسة و سكت الباقيون فالظاهر انه كك و لو تعارضا بأن أخبر واحد منهم بالنجاسة و آخر بالطهارة فالظاهر هو التساقت كما فى تعارض البيتين.

الثالث لا إشكال فى قبول قول المسلم بطهارة ما فى يده أو نجاسته مطلقا عادلا كان المخبر أو فاسقا حرا كان أم عبدا رجلا كان أو امرأة بالغيا كان أو صبيا إذا كان مراهقا. و فى قبول قول الكافر وجهان من عدم جريان أصالة الصحة فى قوله لكونه كافرا و من دلالة قوله (ع) عليكم ان تسئلوا عنه إذا رأيتهم المشركين يبيعون ذلك الدال على قبول قول المشرك بالطهارة و الا فلا وجه للسؤال عنه لو لم يقبل قوله. بقى فروع آخر يتعرض لها المصنف (قده) فى المسائل الآتية من هذا الفصل و تقدم فى آخر مباحث المياه عدم اعتبار مطلق الظن بالنجاسة و ان الظن بها فيما لم يقم على اعتباره دليل بالخصوص كالشك فى عدم الاعتبار.

## [مسألة ١- لا اعتبار بعلم الوسواسى فى الطهارة و النجاسة]

مسألة ١- لا اعتبار بعلم الوسواسى فى الطهارة و النجاسة.

الكلام فى ردع الوسواسى عن اتباع علمه بنجاسة الشىء تارة يقع فى مرحلة إمكانه و اخرى فى طريق إثباته اما الأول فطريق إمكانه بعد عدم انحفاظ رتبة الحكم الظاهرى مع العلم و لو كان جهلا مركبا و عدم استتار الواقع عند العالم و استحالة ردعه عن ترتيب الأثر على علمه و الجرى على وفقه لأوله إلى التناقض اللهم الا برفع اليد عن حكمه ان يقال ان علمه لما كان فى الغالب جهلا- مركبا لا- يطابق الواقع و كان اقتفائه موجبا للخرج الشديد و لم يكن ردعه عن العمل بما كان جهلا مركبا منه فى الواقع ممكنا لعدم امتيازه عما كان مطابقا مع الواقع و رؤية العالم فى كليهما للواقع و كون الواقع مكشوفاً لديه بتمام الانكشاف فلا جرم يكون ردعه عن أتباعه بصورة رفع التكليف عنه بيان انه لا أريد منك الواقع و فى الحقيقة أيضا لا يريد منه الواقع فى مورد الموافقة لثلا يقع المكلف فى محذور المخالفة التى هى أشد و أكثر و رفع مانعية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥١

النجاسة عما تكون مانعة عنه بملاحظة ما هو الأهم منها و هو قطع مرض الوسواس عن الوسواسى و صرفه عن عبادة الشيطان و هذا أمر ممكن فى نفسه يجب الالتزام به عند قيام الدليل عليه.

و طريق إثباته هو التعليلات الواردة فى النصوص الكثيرة الواردة فى كثير الشك بأنه لا- عبرة بشكك و لا- يعتنى به معللا بأنه لا يعود الشيطان و يتعدى من كثير الشك الذى يكون خارجا عن المتعارف الى العلم الخارج عن المتعارف مضافا الى ظهور الإجماع فى ذلك على ما ادعى هذا بالنسبة إلى علم الوسواسى بالنجاسة و اما علمه بالطهارة فعمل ذكره فى المتن من باب الازدواج نظير اطبخوا لى جبة و قميصا و الا فلا معنى لسلب الاعتبار عن علم الوسواسى بالطهارة.

## [مسألة ٢- العلم الإجمالى كالتفصيلى]

مسألة ٢- العلم الإجمالى كالتفصيلى فإذا علم نجاسة أحد الشئيين يجب الاجتناب عنهما إلا إذا لم يكن أحدهما محلا لابتلائه فلا يجب الاجتناب عما هو محل الابتلاء أيضا

لا إشكال فى كون العلم الإجمالى منشأ لتنجز متعلقه المعلوم بالإجمال من الاحكام و توقف تنجزها على تعلق العلم التفصيلى بها كما عن السبزوارى و المحقق القمى قدس سرهما ضعيف فى الغاية حسبما فصل فى الأصول و لا- إشكال فى كونه موجبا للموافقة القطعية بعد علته تامة لحرمة المخالفة القطعية و ان كان فى عليته بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية كلام لكن لا شبهة فى اقتضائه وجوبها لو لم يمنع عنه مانع. و انما الكلام فى صحة المنع و يترتب على ذلك وجوب الاجتناب عن كل واحد من الكأسين الذين يعلم نجاسة أحدهما من باب المقدمة العلمية و ذلك لاحتمال وجود النجس بالإجمال فى كل واحد منهما فالخطاب بالاجتناب عن كل واحد منهما على تقدير كون النجس فيه معلوم و انطباقه على كل واحد منهما مشكوك.

و لكن وجوب الاجتناب عن كل واحد منهما انما هو فيما إذا كان كل منهما موردا للابتلاء فلو كان أحدهما خارجا عن مورده لم يجب الاجتناب عن الذى يكون محلا للابتلاء لان المعلوم بالإجمال إذا كان خارجا عن محل الابتلاء فلا خطاب بالنسبة إلى الاجتناب عنه لقبح الخطاب بالاجتناب عما لا يتلى المكلف به و الخطاب بالآخر و ان كان ممكنا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٢

الا ان الشبهة بالنسبة إليه بدوية تجرى فيها البراءة و ما ذكرناه انما يجرى فيما إذا كان الخروج عن محل الابتلاء قبل حصول العلم أو معه و اما إذا كان بعد حصوله فيؤثر العلم أثره و التفصيل فى الأصول.

### [مسألة ٣- لا يعتبر فى البيئـة حصول الظن بصدقها]

مسألة ٣- لا يعتبر فى البيئـة حصول الظن بصدقها نعم يعتبر عدم معارضتها بمثلها. اما عدم اعتبار حصول الظن بصدق البيئـة فى حجيتها فلاطلاق دليل اعتبارها و انها من الظنون الخاصة المعتبرة من باب الظن النوعى المطلق الغير المقيد بحصول الظن بمضمونها و لا بعدم قيام الظن على خلافها بل هى معتبرة حتى مع قيام الظن الشخصى على خلافها و اما عدم اعتبارها عند معارضتها بمثلها فلما هو القاعدة الأولى فى المتعارضين الذين يكون اعتبارهما من باب الطريقيـة كما فى الخبرين المتعارضين و نحوهما.

### [مسألة ٤- لا يعتبر فى البيئـة ذكر مستند الشهادة]

مسألة ٤- لا يعتبر فى البيئـة ذكر مستند الشهادة نعم لو ذكرا مستندها و علم عدم صحته لم يحكم بالنجاسة. عدم اعتبار ذكر المستند أيضا فى حجية البيئـة لإطلاق دليل اعتبارها مضافا الى بناء العقلاء على العمل بها كذلك حيث استقرت سيرتهم و سيرة المتشرعة على عدم الفحص و السؤال عن مستند الخبر بينه كان أو خيرا واحدا موضوعا كان المخبر به أو حكما هكذا قيل لكنه لا يخلو عن التأمل. و عن التذكرة انه لا تقبل الا بالسبب لجواز ان يعتقد ان سور المسوخ نجس انتهى و ما ذكره وجيه و لا- مسرح فى دفعه بالتشبيـث بأصالة عدم الخطاء فإنها و ان كانت جارية فى المحسوسات الا انها لا تجرى فى الرأى و الاستنباط. و كيف كان فلو ذكرا مستندهما و علم عدم صحته لم يحكم بالنجاسة لأن البيئـة حجة عند عدم العلم بالخلاف و مع العلم به لا محل لوجوب التعبد الذى هو حكم فى ظرف الشك و الاحتمال.

### [مسألة ٥- إذا لم يشهدا بالنجاسة بل بموجبها كفى]

مسألة ٥- إذا لم يشهدا بالنجاسة بل بموجبها كفى و ان لم يكن موجبا عندهما أو عند أحدهما فلو قالوا ان هذا الثوب لاقى عرق المجنب من حرام أو ماء الغسالة كفى عند من يقول بنجاستهما و ان لم يكن مذهبهما النجاسة.

و ذلك لان شهادتهما تثبت موجب النجاسة فيترتب على ثبوته ثبوتها و هذا اى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٣

ترتب اثر الشىء على ثبوته فى الأصل العملى ظاهر كترتب طهارة الشىء المغسول بالماء المحكوم عليه بالطهارة من قبل الأصل من غير ابتناء ترتيبه على القول بالأصل المثبت و فى الأمارات التى يكون مثبتها حجة يكون أظهر و لا- فرق فى ترتيب النجاسة بإثبات موجبها بالشهادة بعد كون موجبها موجبا عند من قامت الشهادة عنده بين ان يكون موجبا عند الشاهد أيضا أو لم يكن فلو شهدا بملاقاة شىء مع عرق المجنب من الحرام تثبت نجاسته عند من سمع منهما الشهادة إذا كان قائلا بنجاسته أو يقلد من يقول بأنه نجس و لو كان الشاهدان ممن يقول بطهارته.

## [مسألة ٦- إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما كفى في ثبوتها]

مسألة ٦- إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما كفى في ثبوتها و ان لم تثبت الخصوصية كما إذا قال أحدهما ان هذا الشيء لاقى البول و قال الآخر لاقى الدم فيحكم بنجاسته لكن لا يثبت النجاسة البولية و لا الدمية بل القدر المشترك بينهما لكن هذا إذا لم ينف كل منهما قول الآخر بأن اتفقا على أصل النجاسة فاما إذا نفاه كما إذا قال أحدهما انه لاقى البول و قال الآخر لا بل لاقى الدم ففي الحكم بالنجاسة إشكال.

إذا شهد الشاهدان بنجاسة شيء و اختلفا في مستندها بان قال أحدهما ان هذا الشيء نجس لأجل ملاقاته مع البول و قال الآخر انه نجس لأجل ملاقاته مع الدم و كل واحد منهما يشهد بنجاسته و بمستند نجاسته و يتفقان في الشهادة على أصل النجاسة و يختلفان في المستند فالمشهود به من كل منهما ينحل إلى أمرين أصل النجاسة و مستندا فبالنسبة إلى أصل النجاسة تتم الشهادة بأدائها من عدلين و بالنسبة إلى المستند لا تتم البينة لأدائه من العدل الواحد فيثبت أصل النجاسة و لا يثبت المستند و هذا يتم لو كانت الشهادة على أصل النجاسة مع ذكر المستند معتبرا و يمكن ان يقال بأنه مع ذكر المستند تكون العبرة بالمستند و تلغى الشهادة على النجاسة نفسها و لذا لا تثبت النجاسة بها إذا لم يكن المستند عند الشاهد مستندا عند المشهود عنده و تثبت النجاسة إذا كان المستند مستندا عند المشهود عنده و لو لم يكن مستندا عند الشاهد و عليه فاصل النجاسة لا يثبت بواسطة ذكر المستند و المستند لا يثبت بواسطة الاختلاف فيه و لا فرق في ذلك بين ان ينفى كل منهما قول الآخر أو لا ينفى.

و لا يخفى ان عبارة المصنف في هذا المقام لا يخلو عن شيء حيث انه يفسر عدم نفى كل منهما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٤

قول الآخر باتفاقهما على أصل النجاسة و يمثل لما إذا نفاه بما إذا قال أحدهما انه لاقى البول و قال الآخر لا بل لاقى الدم حيث انه في هذا المثال انهما يتفقان في أصل النجاسة و ان كل واحد ينفى ما يستنده الآخر و لا يضره نفيه في اتفاقهما على أصل النجاسة.

## [مسألة ٧- الشهادة بالإجمال كافية أيضا]

مسألة ٧- الشهادة بالإجمال كافية أيضا كما إذا قال احد هذين نجس فيجب الاجتناب عنهما و اما لو شهد أحدهما بالإجمال و الآخر بالتعيين كما إذا قال أحدهما أحد هذين نجس و قال الآخر هذا معينا نجس ففي المسألة وجوب الاجتناب عنهما و وجوبه عن المعين فقط و عدم الوجوب أصلا.

و وجه كفاية الشهادة بالإجمال هو ان البينة تقوم مقام العلم الوجداني و تفيد فائدته فكما انه عند العلم الإجمالي بنجاسة أحد الشئيين يجب الاجتناب عنهما معا كما تقدم كك عند قيام البينة على نجاسة أحدهما يجب الاجتناب عنهما معا لكن ذلك يتم فيما إذا كان الإجمال في المشهود به لا في الشهادة نفسها بان كان النجس منهما معينا عند كل واحد من الشاهدين و أجمل كل واحد منهما في مقام الأداء و عتبر بنجاسة أحدهما فإنه (ح) لا- يثبت وجوب الاجتناب عنهما معا إلا إذا أحرز ان المعين عند أحدهما هو المعين عند الآخر و اما مع عدم إحرازه أو إحرازه أو عدمه فلا- يثبت بشهادتهما وجوب الاجتناب عن الجميع لان المشهود به لا يكون مجملا و لا مما قامت البينة على نجاسته بالتفصيل و يشهد على ذلك انه لو شهد احد العادلين بنجاسة إناء زيد و شهد العادل الآخر بنجاسة إناء عمرو مع اشتباه إناء زيد بإناء العمر و فان كل واحد من الإنائين لم يقم عليه إلا شهادة عدل



واحد فلم تثبت نجاسة أحدهما بالإجمال بقيام البيئه عليه.

ولو شهد أحدهما بالإجمال مع كون الإجمال فى المشهود به و شهد الآخر بنجاسة أحدهما تعيينا ففى المسأله وجوه وجوب الاجتناب عنهما معا لأن الشهاده على نجاسة أحدهما المعين تنحل إلى الشهاده على نجاسة أحدهما و ان أحدهما هو هذا المعين فففى الشهاده على أحدهما و هو هذا المعين لكن الشهاده على كون أحدهما هو هذا لم تتم و اما الشهاده على أحدهما فبم بعد انضمام قوله الى قول الآخر الذى يشهد بنجاسة أحدهما إجمالا من دون تعيين فىكون مثل ما إذا شهدا معا بنجاسة أحدهما فىثبت نجاسة أحدهما بالإجمال فىجب فيه الاحتياط.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٥

و وجوب الاجتناب عن أحدهما المعين فقط لانه مما قام عليه الشهاده و لم يتم منجز على الطرف الآخر أما قيام الشهاده على المعين لاتفاق الشاهدين على وجوب الاجتناب عنه و انما اختلافهما فى مستند وجوبه حيث انه عند الشاهد على نجاسة أحدهما تعيينا يجب الاجتناب عنه لكونه نجسا و عند الشاهد على نجاسة أحدهما إجمالا يجب الاجتناب عنه من باب الاحتياط فهما متفقان فى وجوب الاجتناب عنه و انما اختلافهما فى الآخر و حيث لم يتم ما يوجب تنجزه فلا يجب الاجتناب عنه لأن الشهاده بالمعين لا تقتضيه و الشهاده بالغير المعين لا تكون بيئه لأنها من العدل الواحد.

و عدم الوجوب أصلا لضعف الوجهين الأولين اما الوجه الأول فلان المشهود به فى شهادة من يشهد منهما على التّعيين ليس امرا مركبا من عنوان أحدهما و خصوصية هذا المعين حتى يقال باشتراك الشاهدين فى الشهاده على قطعة منه و اختصاص من يشهد على التّعيين بالشهادة على قطعة اخرى حتى يقال بتامية البيئه بالنسبة إلى الشهاده إلى نجاسة أحدهما و عدم تماميتها بالنسبة إلى نجاسة هذه الخصوصية بل هذا التحليل أمر عقلى انتزاعى و انما المشهود به فى شهادة من يشهد منهما على نجاسة أحدهما تعيينا هو نجاسة هذا معينا الذى هو مورد شك الشاهد الآخر فالمشهود به عند كل أمر مغاير مع ما شهد به الآخر من دون جامع بينهما فى مقام الشهاده و ان كان بينهما جامع عقلى لكنه لا يكون متعلق الشهاده كما لا يخفى. و اما الوجه الثانى فلعدم تامية الشهاده بالنسبة إلى المعين لان وجوب الاجتناب عنه الذى هو المتفق عليه بين الشاهدين ليس هو المشهود به و لا يصح الشهاده عليه أيضا و انما المشهود به هو النجاسة و من المعلوم عدم اتفاقهما على نجاسة المعين لكون نجاسته مشكوكا عند أحدهما نعم فى هذا المورد لا يكون الشاهد على نجاسة أحدهما بالإجمال نافيا لما يشهده الآخر لأن الإجمال فى المشهود به ملازم مع الشك فى الخصوصية فالحق (ح) عدم وجوب الاجتناب أصلا لعدم ثبوت معنى متفق عليه بشهادتهما كما لا يخفى.

### **[مسألة ٨- لو شهد أحدهما بنجاسة الشىء فعلا و الآخر بنجاسته سابقا مع الجهل بحاله فعلا فالظاهر وجوب الاجتناب]**

مسألة ٨- لو شهد أحدهما بنجاسة الشىء فعلا و الآخر بنجاسته سابقا مع الجهل بحاله فعلا فالظاهر وجوب الاجتناب و كذا إذا شهدا بالنجاسة السابقة لجريان الاستصحاب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٦

لا إشكال فى صحة الشهاده على الشىء معتمدا على الاستصحاب بان علم الشاهد بثبوت شىء فى السابق و استصحاب بقائه عند شكه فى بقائه و أخير بثبوته فعلا اعتمادا على الاستصحاب بان كان المستصحب هو الشاهد لا الحاكم كما يدل عليه جملة من الروايات كما لا إشكال فى إثبات المشهود به بشهادته إذا شهد بثبوت شىء فى السابق عند الحاكم و استصحاب الحاكم بقائه و حكم ببقائه مستندا الى الاستصحاب بان كان المستصحب هو الحاكم لا الشاهد عكس الأول. و الظاهر ان يكون غير الحاكم



كالحاكم فى ذلك فىصح ان يكون غير الحاكم أيضا متكفلا لإجراء الاستصحاب فىما فىصح له العمل بالشهادة كباب الطهارة و النجاسة و أمثالهما (فح) إذا شهدا بنجاسة سابقة لشيء مع سكوتهما عن حالة فعلا و لو كانا عالمين به أو مع جهلها به فعلا يثبت المشهود به و هو النجاسة السابقة عند المشهود عنده و يستصحب هو بقائها إلى الحال فىكون ثبوتها السابق عنده بالبينة التى هى العلم التبعدى بثبوت مؤداها و بقائها بالاستصحاب و ذلك بناء على ما هو التحقيق فى المجعول فى باب الأمارات كالبينة و نحوها و انه الدرجة الثانية من العلم كما ان المجعول فى باب الأصول المحرزة كالأستصحاب هو الدرجة الثالثة منه. هذا كله فىما إذا شهد الشاهدان معا بالنجاسة السابقة و كان المتكفل لبقائها إلى الحال هو المشهود عنده.

و لو شهد أحدهما بنجاسة شيء فعلا و الآخر بنجاسته سابقا فى صحة استصحاب المشهود عنده (ح) تأمل بل منع لانه لم يثبت عنده نجاسته السابقة لا وجدانا و لا تعبدا حتى يستصحب بقائها اما وجدانا فواضح ضرورة عدم علمه بها سابقا و اما تعبدا فلعدم قيام البينة على نجاسته السابقة و انما الشاهد عليها عادل واحد كما انه لم يثبت عنده نجاسته الفعلية أيضا حتى لا يحتاج الى الاستصحاب لان الشاهد عليها أيضا واحد و لم يكن الشاهد على نجاسته السابقة شاهدا على نجاسته الفعلية معتمدا على الاستصحاب (فح) فالظاهر عدم وجوب الاجتناب لعدم ثبوت النجاسة الفعلية بشهادتهما و منه يظهر حكم المسألة الآتية و هى:

### **[مسألة ٩- لو قال أحدهما انه نجس و قال الآخر انه كان نجسا]**

مسألة ٩- لو قال أحدهما انه نجس و قال الآخر انه كان نجسا و الآن ظاهر فالظاهر عدم الكفاية و عدم الحكم بالنجاسة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٧

لأنه بناء على المختار فى المسألة المتقدمة من عدم ثبوت النجاسة بشهادة الذى شهد على النجاسة السابقة عند الشك فى بقائها فعدم ثبوتها بشهادته على النجاسة السابقة مع الشهادة على تحوله عنها بالطهارة فعلا يكون أولى بل الحكم كذلك على مختار المصنف من ثبوت النجاسة فى الفرع السابق و ذلك لان المشهود به فى هذه المسألة أمران و هما النجاسة السابقة و الطهارة الفعلية فىكون مؤدى خبر العادلين متعارضين بالنسبة إلى الحالة الفعلية فأحدهما يشهد بنجاسته فعلا و الآخر بطهارته كك و شهادة الشاهد على طهارته بالفعل بنجاسته السابقة لا يؤثر شيئا و ما فى مستمسك العروة من ان مجرد إخبار أحدهما بالطهارة فعلا لا اثر له فى الفرق لانه ليس بحجة لأنه خبر واحد ساقط و ذلك لتحقيق التعارض فى الشهادة على النجاسة الفعلية فى هذه المسألة دون المسألة الاولى هذا و لكن الحق عدم ثبوت النجاسة الفعلية بهذه الشهادة فى كلتا المسئلتين.

### **[مسألة ١٠- إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بنجاسة ما فى يدها]**

مسألة ١٠- إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بنجاسة ما فى يدها من ثياب الزوج أو ظروف البيت كفى فى الحكم بالنجاسة و كذا إذا أخبرت المربية للطفل أو المجنون بنجاسته أو نجاسة ثيابه بل و كذا لو أخبر المولى بنجاسة بدن العبد أو الجارية أو ثوبهما مع كونهما عنده أو فى بيته.

اما فىما عدا اخبار المولى بنجاسة بدن عبده أو جاريته أو ثوبهما فقد تقدم الكلام فىه فى أول هذا الفصل و اما فى اخبار المولى فلا يخلو اما يكون العبد و الجارية الذين يخبر مولاهما بنجاسة بدنهما أو ثوبهما صبيين غير مميزين أولا و لا إشكال فى اعتبار قول المولى فى الأول و اما فى الأخير فى اعتبار قوله فىما إذا لم يخبر العبد أو الجارية على خلاف ما يخبر به المولى اشكال

فضلا عما إذا تعارض أخباره مع أخبارهما إذ ليس لدليل اعتبار اليد إطلاق يشمل ذاك المورد لما عرفت من ان عمدة دليل اعتبارها هو السيرة و لم تثبت في مثل ذاك المورد مع انه على تقدير شموله له يعارض مع أخبارهما فيما إذا أخبرها على خلاف أخبار مولاها لاستيلائهما أيضا على ما يخبران به لما عرفت من عدم انحصار الحجّة في الاستيلاء في الملك اللهم إلا في مثل ثوبهما الذي لا يكون عليهما و لا تحت سلطتهما

### [مسألة ١١- إذا كان الشيء بيد شخصين كالشريكين يسمع قول كل منهما في نجاسته]

مسألة ١١- إذا كان الشيء بيد شخصين كالشريكين يسمع قول كل منهما في نجاسته نعم لو قال أحدهما انه طاهر و قال الآخر انه نجس تساقطا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٨

كما ان البيئة تسقط بالتعارض و مع معارضتها بقول صاحب اليد تقدم عليه اما حكم ما يكون بيد شخصين كالشريكين فقد تقدم في الفرع الثاني من الفروع المذكورة في اليد في أول هذا الفصل. و اما حكم تعارض البيئة فلا- تخلو اما ان يكون مورد البيئتين واحدا بحيث يرد النفي و الإثبات عليه بعينه كما إذا شهدت إحداها بنجاسة شيء معين و شهدت الأخرى بطهارته على نحو لا يمكن الجمع بينهما و اما ان يكون موردهما متعددا فعلى الأخير فاما ان يكون مع ذكر السبب و الاتفاق عليه كما إذا اتفقا على حركة قطرة من البول و وقوعها في أحد انائين الا ان إحداها تشهد بوقوعها في هذا الإناء و الأخرى تشهد بوقوعها في الإناء الآخر فالبيئة الأولى تشهد بنجاسة هذا الإناء بملاقاته مع تلك القطرة و البيئة الأخيرة ينكرها و تشهد بنجاسة الإناء الآخر بملاقاته مع تلك القطرة أولا يكون مع ذكر السبب أو مع الاختلاف فيه إذا ذكراه كما إذا شهدت إحداها بنجاسة أحد الإنائين بملاقاته للبول و أنكرها الأخرى و شهدت بنجاسة الإناء الآخر بملاقاته مع الدم مثلا فهنا صور:

الأولى في تعارض البيئتين في شيء واحد بحيث لا يمكن الجمع بينهما فهل تقدم بيئة الطهارة لترجيحها بالأصل، أو بيئة النجاسة لكونها ناقلة و الترجيح مع الناقل عند تعارضه مع المقرر و لإطلاق دليل اعتبار البيئة على النجاسة و لو مع معارضتها مع بيئة الطهارة إذا كان مفاد دليل اعتبار البيئة على الطهارة هو الحكم الأصلي أعني الحكم بالطهارة ظاهرا لأجل عدم ثبوت النجاسة لا من جهة ثبوت الطهارة بها، أو يحكم بالتساقط لعدم ترجيح في البين لا لبيئة الطهارة على بيئة النجاسة حيث ان الأصل لا يكون مرجحا للدليل كما لا يكون معارضا معه و لا لبيئة النجاسة على بيئة الطهارة إذ ليس الكلام منحصر في الطهارة الأصلية حتى تكون بيئة النجاسة ناقلة بل الكلام في الأعم منها و من الطهارة بعد النجاسة كما ان دليل حجّية بيئة الطهارة يدل على ثبوتها بالبيئة كثبوت النجاسة بها فتكون علما تعبديا بها كالعلم الوجداني لا انه يثبت الطهارة حكما أصليا لأجل عدم ثبوت النجاسة حتى تقدم بيئة النجاسة عليها تقديم الحاكم على المحكوم فهذه المرجحات منتفية كما لا مورد للترجيح بالاثنية و نحوها من مرجحات الزواية لعدم الدليل على الترجيح بها هاهنا لانحصار دليله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٩

بتعارض الخبرين فمع فقد المرجح في البين يكون الحكم هو التساقط (وجوه) أقواها الأخير لفساد الأولين كما ذكرناه. ثم على الأخير فهل يحكم على المشهود عليه بالطهارة للأصل فيكون التساقط كترجيح بيئة الطهارة في النتيجة أو يحكم عليه بحكم المشتبه فيجب الاجتناب عنه كما إذا علم إجمالا بنجاسته فيكون في النتيجة كترجيح بيئة النجاسة وجهان أقواهما الأول لبطان

الحكم على المشهود عليه بحكم المشتبه لعدم العلم الإجمالي بنجاسته لا وجدانا كما هو واضح ولا تعبدا لعدم حجية البيئتين مع التعارض حتى يعامل معهما حكم العلم الإجمالي بالشيء كما لا يخفى.

الصورة الثانية في تعارض البيئتين في شئين مع ذكرهما السبب و اتفاقهما فيه كما إذا شهدت إحداهما بوقوع قطرة معينة من البول في أحد الإنائين و شهدت الأخرى بوقوعها في الإناء الآخر و الحكم في هذه الصورة أيضا كالصورة الأولى فيحتمل فيها الوجوه المتقدمة في الأولى من ترجيح بينة الطهارة أو ترجيح بينة النجاسة أو التساقت و الحكم بالطهارة بالأصل أو العمل مع المشهود به بحكم المشتبه لكن الاحتمال الأخير هاهنا لا يخلو عن وجه لارتفاع أصل الطهارة بالشهادة على النجاسة حيث انه ليس الاختلاف بينهما في أصل النجاسة و انما التعارض في نجاسة هذا أو ذاك و كل منهما يخبر بنجاسة إناء و طهارة إناء آخر و هو موجب للاشتباه و ان كان الأقوى هاهنا أيضا هو التساقت و ذلك لعدم اتفاقهما على الشهادة على القدر المشترك الا نزول قطرة من البول في محل غير معين لكن نجاسة أحدهما الغير المعين أيضا لا تكون مشهودا بها لان كل منهما تنفى وقوع القطرة فيما يشهد به الآخر فلا جرم لا تقوم حجة على أحدهما المعين و لا الغير المعين.

الصورة الثالثة هي الصورة الثانية بعينها لكن مع ذكرهما السبب فلا- يخلو اما ان يكون كل من البيئتين تشهد على طهارة ما شهدت الأخرى بنجاسته أو تكون إحداهما تشهد بنجاسة شيء و تشهد الأخرى بنجاسة شيء آخر و لا ينفي كل ما يثبت الأخرى فعلى الأول فيندرج في الصورة الأولى التي لا- يمكن الجمع بينهما و على الأخير فتندرج في الصورة الثانية و الحكم فيها هو ثبوت نجاسة كل واحد مما تشهدان بنجاسته لإمكان الجمع بينهما ضرورة إمكان صدقهما معا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٠

و هكذا الصورة الرابعة و هي بعينها الصورة الثالثة لكن مع ذكر السبب و اختلافهما فيه كما إذا شهدت بينة بوقوع قطرة من الدم في هذا الإناء و شهدت الأخرى بوقوع قطرة من البول في الإناء الآخر فإنه يجمع بينهما و يحكم بنجاسة كل واحد من الإنائين و يجب الاجتناب عنهما معا هذا تمام الكلام في تعارض البيئتين. و مع معارضة البيئتين مع قول صاحب اليد تقدم البيئتين على اليد لأقوائية البيئتين عن اليد و حكومه دليل اعتبارها على دليل اعتبار اليد فان دليل اعتبار اليد هو السيرة و المتيقن منها انما هو قيامها فيما لم يثبت خلاف قول صاحبها بالعلم أو بدليل علمي لكن دليل اعتبار البيئتين يثبت العلم التعبدي بمؤديها فالعمل بها عمل بمقتضى الدليل دون اليد فان العمل بدليلها (ح) موجب لرفع اليد عن دليل البيئتين من غير دليل.

### [مسألة ١٢- لا فرق في اعتبار قول ذي اليد بالنجاسة]

مسألة ١٢- لا فرق في اعتبار قول ذي اليد بالنجاسة بين ان يكون فاسقا أو عادلا بل مسلما أو كافرا قد سبق حكم هذه المسألة في فروع اليد في أول هذا المبحث مع التأمل في حكم الكافر فراجع.

### [مسألة ١٣- في اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صيبا اشكال]

مسألة ١٣- في اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صيبا اشكال و ان كان لا يبعد إذا كان مراهما و قد تقدم البحث عن هذه المسألة أيضا في أول هذا الفصل.

## [مسألة ١٤- لا يعتبر في قبول قول صاحب اليد ان يكون قبل الاستعمال]

مسألة ١٤- لا يعتبر في قبول قول صاحب اليد ان يكون قبل الاستعمال كما قد يقال فلو توضعاً شخص بماء مثلاً وبعده أخبر ذو اليد بنجاسته يحكم ببطلان وضوئه و كذا لا يعتبر ان يكون ذلك حين كونه في يده فلو أخبر بعد خروجه عن يده بنجاسته حين كان في يده يحكم عليه بالنجاسة في ذلك الزمان و مع الشك في زوالها تستصحب.

في هذه المسألة أمران (الأول) هل يعتبر في حجية قول صاحب اليد ان يكون اخباره قبل الاستعمال أم لا وجهان قد نسب القول باعتبار كون قول صاحب اليد قبل الاستعمال في قبوله الى تذكرة العلامة و نسبة المقدس البغدادي إلى جماعة و الوجه في ذلك خروج الشيء بالاستعمال عن تحت اليد و كونه خارجاً عن المتيقن من مورد السيرة و صحيحة عيص بن قاسم عن الصادق عليه السلام في رجل صلى في ثوب رجل أياما ثم ان صاحب الثوب أخبره انه لا يصلى فيه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦١

فقال عليه السلام لا يعيد شيئاً من صولته، فان قوله عليه السلام لا يعيد دال على عدم حجية قول صاحب الثوب بنجاسته بعد استعماله من المصلى بالصلاة فيه. و يندفع الأول بعدم اعتبار وجود المستولى عليه حال أخبار المستولى عنه بالنجاسة بل المعتبر وجوده في الزمان الذي يخبر عن نجاسته فيه مع ان المستولى عليه لا يذهب بالاستعمال دائماً كما في الثوب و نحوه بل مثل الحوض من الماء و نحو الحوض الذي يبقى بعد الاستعمال و الثاني بدعوى عدم الفرق في السيرة بينه و بين غيره و الثالث بان عدم الإعادة يمكن ان يكون لمكان الجهل بالنجاسة لا لعدم ثبوتها باخبار صاحب الثوب بنجاسته بعد صلاة المصلى مع ان اخباره بعدم صلوته فيه ليس صريحا في اخباره بنجاسته و لعل عدم صلوته فيه يكون بملاك آخر من جهة كونه مغصوبا أو غيره مما لا يصلى فيه فالصحيحة ليست نصا في عدم قبول قول ذي اليد بنجاسة الشيء بعد استعماله.

فالأقوى عدم الفرق في ثبوت المخبر به بين ان يكون قبل الاستعمال أو بعده لقيام السيرة على اعتباره مطلقاً و إطلاق ما يدل على اعتباره من الأدلة اللفظية. و يؤيده خبر ابن بكير عن الصادق عليه السلام في رجل أعار ثوبا فصلى فيه و هو لا يصلى فيه قال لا يعلمه قلت فإن أعلمه قال يعيد فإن الأمر بالإعادة صريح في ثبوت ما يخبر عنه باخباره فلو لم تثبت نجاسته بخبره كانت قاعدة الطهارة أو استصحابها هي المرجع و انما عبرنا بالتأييد مع صراحة الخبر فيما ذكر لعدم صراحته في كون المخبر به هو نجاسة الثوب بل لعله لا يصلى فيه لمانع آخر مع انه على تقدير كونه اخباراً بنجاسته يحتمل ان يكون الاعلام قبل الصلاة فيصير المعنى (ح) فان كان قد أعلمه و مع ذلك قد صلى فيه فقال عليه السلام يعيد إذا كان صلى بعد الاعلام فلا يدل (ح) على حجية قوله إذا كان الاعلام بعد الصلاة هذا مع ان الأمر بالإعادة على الجاهل بالنجاسة مخالف مع ما يدل على معذورية الجاهل بها في الصلاة فلا بد من طرحه (ح) اللهم الا ان يقال بان ما يدل على معذورية الجاهل بالنجاسة إنما يعارض هذا الخبر في الحكم بالإعادة لا فيما يدل عليه بالالتزام و هو حجية قول صاحب اليد بالنجاسة بعد الصلاة و على تقدير رفع اليد عن هذا الخبر بالمعارضة إنما يرفع عن مدلوله بالنسبة الى عدم الإعادة لا مطلقاً و لو بالنسبة إلى مدلوله الالتزامي و لكن ذلك يتم لو قلنا بتبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة في أصل الوجود لا في الحجية و فيه كلام طويل حرر في الأصول.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٢

الثاني قال المصنف (قده) لا يعتبر ان يكون اخبار صاحب اليد بنجاسة ما في يده حال كونه في يده بل لو أخبر بعد خروجه عن يده بنجاسته حين كونه في يده يحكم عليه بالنجاسة في ذلك الزمان و مع الشك في بقاء نجاسته يحكم ببقائها بالاستصحاب و لعل ذلك لإطلاق دليل اعتبار اليد و يمكن منعه بان المتيقن من السيرة التي هي الدليل على اعتبار قول صاحب اليد انما هو

قيامها على ما إذا كان الشيء المخبر بنجاسته تحت يد صاحبه و ذلك لندرة الابتلاء بالاخبار عن نجاسة ما خرج عن تحت استيلائه و اما الحكم ببقاء نجاسته بالاستصحاب عند الشك في بقائها فلا ضير فيه بعد كون اليد من الامارات و ان العلم بوجود الشيء سابقا في الاستصحاب هو الأعم من الوجداني و التعبدى و ان دليل اعتبار اليد يثبت العلم التعبدى بثبوت ما تقوم عليه اليد كما قرر في الأصول بما لا مزيد عليه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٣

## [فصل في كيفية تنجس المتنجسات]

### إشارة

فصل في كيفية تنجس المتنجسات يشترط في تنجس الملقى للنجس أو المتنجس ان يكون فيهما أو في أحدهما رطوبة مسرية فإذا كانا جافين لم ينجس و ان كان ملاقيا للميته لكن الأحوط غسل ملقى ميت الإنسان قبل الغسل و ان كانا جافين و كذا لا ينجس إذا كان فيهما أو في أحدهما رطوبة غير مسرية ثم ان كان الملقى للنجس أو المتنجس مائعا تنجس كله كالماء القليل و المضاف مطلقا و الدهن المائع و نحوه من المائعات نعم لا ينجس العالى بملاقاة السافل إذا كان جاريا من العالى بل لا ينجس السافل بملاقاة العالى إذا كان جاريا كالفواره من غير فرق في ذلك بين الماء و غيره من المائعات و ان كان الملقى جامدا اختصت النجاسة بموضع الملاقاة سواء كان يابسا كالثوب اليابس إذا لاقت النجاسة جزء منه أو رطبا كما في الثوب المرطوب أو الأرض المرطوبه فإنه إذا وصلت النجاسة إلى جزء من الأرض أو الثوب لا يتنجس ما يتصل به و ان كان فيه رطوبة مسرية بل النجاسة مختصة بموضع الملاقاة و من هذا القبيل الدهن و الدبس الجامدين نعم لو انفصل ذلك الجزء المجاور ثم اتصل تنجس موضع الملاقاة منه فالإتصال قبل الملاقاة لا تؤثر في النجاسة و السراية بخلاف الإتصال بعد الملاقاة و على ما ذكرناه فالبطيخ و الخيار و نحوه مما فيه رطوبة مسرية إذا لاقت النجاسة جزء منها لا تتنجس البقية بل يكفي غسل موضع الملاقاة إلا إذا انفصل بعد الملاقاة ثم اتصل.

في هذا العنوان أمور:

الأول يشترط في تنجس شيء بملاقاته للنجس أو المتنجس ان يكون فيهما أو في أحدهما الرطوبة فلو كانا جافين لم ينجس و ذلك للإجماع المحكى في كلام غير واحد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٤

من الأصحاب، و موثقة ابن بكير و فيها كل يابس ذكى، و ما ورد في موارد خاصة من التصريح بعدم لزوم الغسل عند الملاقاة مع الكلب و الخنزير و الكافر مع الجفاف المعلوم عدم خصوصية فيها في ذلك الحكم: ففي صحيح البقباق عن الصادق عليه السلام إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله و ان مسه جافا فاصب عليه الماء، و في مرسله حريز إذا مس ثوبك كلب فان كان يابسا فانضحه و ان كان رطبا فاغسله، و في مضمره على بن محمد قال سألته عن خنزير أصاب ثوبا و هو جاف هل تصلح الصلاة فيه قبل ان يغسله قال نعم ينضحه بالماء ثم يصلى فيه. و لا- ينافى ما ذكرناه الأمر بالنضح في تلك الاخبار لانه ليس للتطهير قطعا و الا لوجب الأمر بالغسل فهو محمول اما على الندب على ما هو التحقيق و ذهب إليه الأكثر أو محمول على التعبد على ما هو مذهب الشاذ النادر كل ذلك مضافا الى استصحاب طهارة الملقى و هذا كله في غير الميته مما لا اشكال فيه. و اما

الميتة فقد تقدم نقل القول بنجس ملاقيها مع الجفاف مطلقا و لو كانت غير ميتة الإنسان عن بعض كتب العلامة و عن جماعة تنجس ملاقي ميتة الإنسان مع الجفاف الا ان الأحوط كما في المتن الاجتناب عن ملاقي ميت الإنسان قبل الغسل مع الجفاف. الأمر الثاني يعتبر ان تكون الرطوبة مسرية فلا ينجس الملاقي إذا كان فيهما أو في أحدهما رطوبة غير مسرية و ذلك للإجماع المتقدم و انسباق الذهن الى ان منشأ التنجس هو وصول شيء من الملاقي الى ما يلاقيه فلا يكفي صرف النداءة بلا سراية من أحدهما إلى الآخر مع اعتبار الرطوبة في صحيح البقباق و النداءة الغير المسرية لا يسمى بالرطوبة و مع الشك فالمرجع هو استحباب الطهارة.

الأمر الثالث الشيء المائع يتنجس كله بملاقاة جزء منه للنجس أو المتنجس سواء كان ماء مطلقا كالقليل المطلق أو مضافا مطلقا و لو كان كثيرا أو كان من سائر المائعات كالدهن و الزيت و الدبس و نحوها و ذلك للإجماع القطعي على تنجس المائع بملاقاة جزء منه. و يستدل له أيضا في خصوص الماء بمفهوم قوله (ع) إذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شيء، و بالنصوص الواردة في المرق الذي وقعت فيه قطرة خمر أو نبيذ مسكر. و بصحيح زرارة عن الباقر (ع) إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت فيه فان كان جافا فألقها و ما يليها و كل ما بقى و ان كان ذائبا مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٥

فلا- تأكله و استصبح به و الزيت مثل ذلك و غير ذلك من الاخبار و لولا الإجماع لأمكن الخدشة في الحكم بانفعال الكثير المضاف بواسطة ملاقاة بعض منه مع النجاسة فيما إذا كان كثيرا في الغاية كبحر من المضاف مثلا حيث لا يصدق الملاقاة على جميعه بواسطة ملاقاة جزء منه لكن المسألة اجماعية و مما تسالم عليها الأصحاب و قد تقدم شطر من الكلام في ذلك في مبحث المياه.

الأمر الرابع لا ينجس العالي الجارى على السفلى بملاقاة سافله للنجاسة في المائعات و ذلك للإجماع و انصراف أدلة الانفعال عن مثله إذ العرف لا يرون العالي الجارى على السافل منفعا بملاقاة السافل مع النجاسة مضافا الى أدلة تطهير المتنجسات بالماء القليل كالثوب المغسول في المرن و نحوه حيث ان المستظهر منها عدم انفعال ما في الإبريق من الماء مثلا بسبب وروده منه الى ما في المرن و لا ينجس السافل أيضا بملاقاة العالي للنجاسة إذا كان جاريا من السافل الى العالي كالقوارة من غير فرق في ذلك كله بين الماء و غيره من المائعات و تقدم الكلام في ذلك في مبحث المياه هذا كله في المائعات.

الأمر الخامس تختص النجاسة في الجوامد بموضع ملاقاتها مع النجاسة سواء كان الملاقي يابسا أو كان رطبا و ذلك أيضا للإجماع و عدم ما يوجب نجاسة ما يتصل بالجزء الملاقي لعدم صدق الملاقاة عليه و ان كان متصلا بالملاقي مضافا الى النصوص الواردة في السمن و الزيت كصحيحة زرارة المتقدمة في الأمر المتقدم و كذا في العسل: ففي صحيح الأعرج عن الصادق عليه السلام في الفارة و الدابة تقع في الطعام و الشراب فتموت فيه قال ان كان سمنا أو عسلا أو زيتا فإنه ربما يكون بعض هذا فان كان الشتاء فانزع ما حوله و كله و ان كان الصيف فادفعه حتى يسرح به، و مثله موثق ابي بصير الوارد في السمن و الزيت، و خبر إسماعيل بن عبد الخالق الوارد في السمن و الزيت و العسل. و اختصاص تنجس الجوامد بموضع ملاقاتها مع النجس أو المتنجس و عدم تنجس ما يتصل بذلك الموضع انما هو قبل الانفصال و لو انفصل ذلك الجزء المجاور لموضع الملاقاة ثم اتصل به تنجس موضع ملاقاته مع ذاك الموضع الملاقي العدى تنجس بالملاقاة و هو الخط الذي ينتهي اليه السطح الحادث بسبب الانفصال لا- ذاك السطح و لا- الرطوبة التي فيه لا- السطح الحادث يلاقي السطح على الموضع الملاقي مع النجس و كلاهما طاهران

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٦

فلا- تحصل الملاقاة مع النجس و الرطوبة التي فيها أيضا كذلك و هذا بخلاف الخط الذى هو طرف ذاك السطح فإنه بعد الاتصال يلاقى الخط الذى طرف السطح الحادث فى موضع الملاقاة و هذا الخط كان نجسا بالملاقاة فيصير ملاقيه نجسا و الفارق بين الاتصال قبل الانفصال و الاتصال بعده انما هو العرف حيث يحكمون بصدق الملاقاة على الأخير دون الأول.

### [مسألة ١- إذا شك فى رطوبة أحد المتلاقين أو علم وجودها و شك فى سرايتها لم يحكم بالنجاسة]

مسألة ١- إذا شك فى رطوبة أحد المتلاقين أو علم وجودها و شك فى سرايتها لم يحكم بالنجاسة و اما إذا علم سبق وجود المسرية و شك فى بقائها فالأحوط الاجتناب و ان كان الحكم بعدم النجاسة لا يخلو عن وجه اما عدم الحكم بالنجاسة عند الشك فى رطوبة أحد المتلاقين أو الشك فى سرايتها عند العلم بوجودها فلاصالة عدم الرطوبة عند الشك فيها فيما إذا كان لعدمها الحالة السابقة و أصالة عدم سرايتها عند الشك فى سرايتها و أصالة الطهارة فيهما و ان كانت محكومة بالاستصحاب عند جريانه. و اما فيما علم بوجود الرطوبة المسرية و شك فى بقائها حال الملاقاة ففى الحكم بالنجاسة و عدمه وجهان من أصالة بقاء الرطوبة المسرية و هى و ان كانت من الأصول المثبتة لاحتياج ثبوت النجاسة بها الى إثبات تأثر الملاقى بالملاقاة فى حال الرطوبة المسرية الا ان الوسطة خفية حيث ان العرف يرون الملاقاة مع الرطوبة المسرية موجبة للانفعال و لا يتوقف الحكم عليها بنظرهم الى تأثر المتنجس عن الملاقاة و من ان هذا الأصل من الأصول المثبتة قطعاً اما لكون الوسطة جلية أو لفساد القول بجريان الأصل المثبت مطلقاً حتى مع خفاء الوسطة.

و قد يحتمل الفرق بين كون الشك فى بقاء الرطوبة المسرية فى النجس و بين كونه فى بقائها فى ملاقيه بالمنع عن إجراء الأصل فى الأول و صحة إجراءاته فى الأخير و ذلك لاعتبار سراية الرطوبة فى انفعال الملاقى فيما إذا كانت الرطوبة فى النجس و عدم اعتبار سرايتها فى الأخير.

و لا يخفى ما فيه لانه خلاف ما دلّ على اعتبار الرطوبة المسرية بمعنى المنتقلة من احد المتلاقين الى الآخر بمجرد الملاقاة. و يمكن ان يبتنى صحة إجراء الأصل و عدمها على ان المدار فى التنجيس هل هو على الملاقاة مع الرطوبة المسرية أعنى هذا الموضوع المركب الثابت احد جزئية و هو الملاقاة بالوجدان و الآخر و هو الرطوبة المسرية بالاستصحاب أو على تأثر الملاقى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٧

بالملاقاة فعلى الأول فيجربى الأصل لخروجه عن الأصل المثبت لعدم الوسطة (ح) أصلاً و على الثانى فيبني على جريانه مع خفاء الوسطة مع دعوى خفائها و يمنع مع المنع عن خفاء الوسطة أو عن إجراءاته مع خفائها فالمسألة غير صافية فالأحوط كما ذكره المصنف (قده) هو الاجتناب.

### [مسألة ٢- الذباب الواقع على النجس الرطب إذا وقع على ثوب أو بدن شخص]

مسألة ٢- الذباب الواقع على النجس الرطب إذا وقع على ثوب أو بدن شخص و ان كان فيهما رطوبة مسرية لا يحكم بنجاسته إذا لم يعلم مصاحبته لعين النجس و مجرد وقوعه لا- يستلزم نجاسة رجله لاحتمال كونها مما لا تقبلها و على فرضه فزوال العين يكفى فى طهارة الحيوانات.

إذا علم مصاحبة الذباب الواقع على النجس مع عين النجاسة لا- إشكال فى نجاسة ما يلاقيه مع الرطوبة المسرية من الثوب أو



البدن و نحوهما و ان علم بعدم مصاحبته معها فلا إشكال فى عدم نجاسة ما يلاقيه. انما الكلام فيما لم يعلم مصاحبته معها و الحكم فيه أيضا هو طهارة ملاقيه للشك فى ملاقاته مع النجس حينئذ إذ مجرد وقوعه على النجس الرطب لا يستلزم نجاسة رجله لما سيأتى فى المطهرات من احتمال عدم قبول الحيوان للنجاسة و على فرض تنجسه يظهر بزوال عين النجاسة عنه قطعاً.

### [مسألة ٣- إذا وقع بعر الفار فى الدهن أو الدبس الجامدين يكفى إلقاءه و إلقاء ما حوله]

مسألة ٣- إذا وقع بعر الفار فى الدهن أو الدبس الجامدين يكفى إلقاءه و إلقاء ما حوله و لا يجب الاجتناب عن البقية و كذا إذا مشى الكلب على الطين فإنه لا يحكم بنجاسة غير موضع رجله إلا إذا كان وحلاً و المناطق فى الجمود و الميعان انه لو أخذ منه شىء فإن بقى مكانه خاليا حين الأخذ و ان امتلاء بعد ذلك فهو جامد و ان لم يبق خاليا أصلاً فهو مائع تقدم الكلام فى حكم المائع و الجامد الملاقيين مع النجاسة فى الأمور المتقدمة فى أول هذا الفصل و ما ذكره المصنف فى هذه المسألة من أمثلة الجامد و انما الكلام فى المناطق فى الجمود و الميعان و حددهما المصنف (قده) بما فى المتن. و قال فى مستمسك العروة المائع لغه و عرفاً ما اقتضى بطبعه استواء سطحه و ان لم يحصل الا بعد حين و الجامد بخلافه انتهى أقول و الاولى احوالهما الى العرف و كيف كان فمع الشك فى الميعان يكون المحكم هو الرجوع

---

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ٤٦٨

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٨

الى أصالة الطهارة بالنسبة الى غير موضع الملاقاة فيكون ما شك فى ميعانه بحكم الجامد بوسيلة الأصل.

### [مسألة ٤- إذا لاقى النجاسة جزء من البدن المتعرق]

مسألة ٤- إذا لاقى النجاسة جزء من البدن المتعرق لا يسرى الى سائر أجزائه إلا مع جريان العرق و هذا أيضا من مصاديق الجامد إذ لا فرق فيه بين رطبه و يابسه.

### [مسألة ٥- إذا وضع إبريق مملو من ماء على الأرض النجسة]

مسألة ٥- إذا وضع إبريق مملو من ماء على الأرض النجسة و كان فى أسفله ثقب يخرج منه الماء فان كان لا يقف تحته بل ينفذ فى الأرض أو يجرى عليها فلا- يتنجس ما فى الإبريق من الماء و ان وقف الماء بحيث يصدق اتحاده مع ما فى الإبريق بسبب الثقب تنجس و هكذا الكوز و الكأس و الحب و نحوها

مع عدم وقوف الماء الخارج من ثقب الإبريق الجارى على الأرض أو النافذ فيها إذا لم تصدق الوحدة على المجموع فى الخارج عن الإبريق و الباقي فيه فلا إشكال فى طهارة ما فيه و ذلك اى عدم صدق الوحدة انما يتحقق فيما إذا كان تحت الإبريق كعبا



موجبا لسلب مماسه أسفله مع الأرض الموجب لانفصال ما يخرج منه و يجرى فى الأرض أو ينفذ فيها عما فيه و مع صدق الوحده ففى طهاره ما فيه اشكال و لا ينفعه النفوذ و لا الجريان لملاقاه الخارج فى أول خروجه مع الأرض النجسه و اتصاله بما فى الإبريق الناشى من تلاصق أسفل الإبريق معها الموجب لنجاسه ما يلاقيها فى أول ملاقاته و ليس هنا تدافع حتى يتشبه به فى عدم انفعال ما فى الإبريق إذ التدافع يحصل بالجريان على وجه الأرض أو بالنفوذ فيها و هذه الملاقاه تحصل قبله كما لا يخفى. و منه يظهر حكم ما إذا كان الخارج من الإبريق واقفا تحته لا جاريا على الأرض و لا نافذا فيها فإنه مع اتصال أسفل الإبريق بالأرض و عدم كعب فيه يصير منشأ لنجاسه ما فيه بطريق أولى.

### **[مسألة ٦- إذا خرج من أنفه نخامه غليظه و كان عليها نقطه من الدم لم يحكم بنجاسه ما عدا محله]**

مسألة ٦- إذا خرج من أنفه نخامه غليظه و كان عليها نقطه من الدم لم يحكم بنجاسه ما عدا محله من سائر اجزائها فإذا شك فى ملاقاه تلك النقطه لظاهر الأنف لا يجب غسله و كذا الحال فى البلغم الخارج من الحلق. الحكم باختصاص النجاسه بموضع ملاقاه النخامه مع الدم لمكان كونها من مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٩ الجوامد و مع الشك فى ملاقاه تلك النقطه لظاهر الأنف عدم وجوب غسله لمكان أصاله عدم الملاقاه و استصحاب الطهاره أو قاعدتها.

### **[مسألة ٧- الثوب أو الفرش الملطخ بالتراب النجس يكفيه نفضه]**

مسألة ٧- الثوب أو الفرش الملطخ بالتراب النجس يكفيه نفضه و لا يجب غسله و لا يضر احتمال بقاء شىء منه بعد العلم بزوال القدر المتيقن. كفايه نفض الثوب الملطخ بالتراب النجس انما هى من جهه عدم تنجسه به لعدم سرايه النجاسه مع جفاف المتلاقيين و يدل عليه المروى عن على بن جعفر عن أخيه عليه السلام فى الرجل يمر بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفى عليه من العذرة فيصيب ثوبه و رأسه أ يصلى قبل ان يغسله قال عليه السلام ينفسه و يصلى فلا بأس. و عدم ضرر احتمال بقاء شىء منه بعد العلم بزوال القدر المتيقن من جهه الشك فى وجود الزائد منه فيرجع الى أصاله عدمه كما ان المرجع عند الشك فى زوال ما بتيقن وجوده الى استصحاب بقاءه.

### **[مسألة ٨- لا يكفى مجرد الميعان فى التنجس]**

مسألة ٨- لا يكفى مجرد الميعان فى التنجس بل يعتبر ان يكون مما يقبل التأثر و بعبارة أخرى يعتبر وجود الرطوبة فى أحد المتلاقيين فالزبيق إذا وضع فى ظرف نجس لا رطوبة له لا ينجس و ان كان مائعا و كذا إذا اذيب الذهب أو غيره من الفلزات فى بوتقه نجسه أو صب بعد الذوب فى ظرف نجس لا ينجس الا مع رطوبة الظرف أو وصول رطوبة نجسه إليه من الخارج. و قد تقدم الوجه فى اعتبار الرطوبة المسريه فى أحد المتلاقيين فى التنجس من الإجماع فيما عدا الميتة و النص و الاعتبار فلا

يكفى مجرد الميعان بلا وجود الرطوبة كما فى الزبيق و الذهب المذاب و نحوهما و هذا ظاهر.

### [مسألة ٩- المتنجس لا يتنجس ثانيا بنجاسة أخرى]

مسألة ٩- المتنجس لا- يتنجس ثانيا بنجاسة أخرى لكن إذا اختلف حكمهما يترتب كلاهما فلو كان لملاقى البول حكم و لملاقى العذرة حكم آخر يجب ترتيبهما معا و لذا لو لاقى الثوب دم ثم لاقاه البول يجب عليه غسله مرتين و ان لم يتنجس بالبول بعد تنجسه بالدم و قلنا بكفاية المرة فى الدم و كذا إذا كان فى إناء ماء نجس ثم ولغ فيه الكلب يجب تعفيره و ان لم يتنجس بالبول و يحتمل ان يكون للنجاسة مراتب فى الشدة و عليه فىكون كل منهما مؤثرا و لا اشكال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧٠

لا إشكال فى عدم تأثير ملاقاته شىء مع النجس فيما عدا المرة الأولى إذا لم تكن النجاسات مختلفة الحكم سواء كانت من افراد نوع واحد كما إذا لاقى الدم مثلا مرتين أو من افراد أنواع مختلفة لكن مع اتحادها فى الحكم كما إذا لاقى الدم و العذرة مثلا و ذلك للإجماع على التداخل (ح) ان قلنا بتأثر المحل عما عدا الملاقاة الأولى أيضا و ان قلنا بعدم تأثره فالأمر أوضح و مع اختلاف النجاسات فى الحكم يدخل ذات العدد القليل فى الكثير فلو لاقاه الدم و البول و قلنا باعتبار التعدد فى البول و كفاية المرة فى الدم يجب التعدد سواء كان ملاقاته البول أولا و الدم بعده أو بالعكس و هذا معنى تنجسه بالملاقاة الثانية بعد تنجسه بالأولى فقول المصنف (قده) يجب غسله مرتين و ان لم يتنجس بالبول بعد تنجسه بالدم و قلنا بكفاية المرة فى الدم ليس على ما ينبغى إذ لو قلنا بكفاية المرة فى الدم و عدم تنجسه بالبول فلا وجه لغسله مرتين (ح) مع فرض عدم تنجسه بالبول إذا المتنجس بالبول يجب غسله مرتين لا- مطلق ما يلاقيه و لو لم يتنجس بملاقاته كما لا يخفى و الحاصل ان الحكم بوجود غسله مرتين لا يجتمع مع الحكم بعدم تنجسه بملاقاة البول فالأقوى (ح) هو القول بتنجسه بالبول بعد تنجسه بالدم المستكشف عن ترتب أثره و هو وجوب غسله مرتين و لو لم نلتزم بتعدد مراتب النجاسة شدة و ضعفا بل لولا الإجماع على التداخل لأمكن ان يقال فى صورة اتحاد حكم النجاسات أيضا بعدم التداخل فيجب تعدد الغسل بتعدد الملاقاة و لو من افراد نوع واحد كما هو الأصل فى التداخل لكن الإجماع قائم على الاكتفاء بالمرة،

### [مسألة ١٠- إذا تنجس الثوب مثلا بالدم مما يكفى فيه غسله مرة]

مسألة ١٠- إذا تنجس الثوب مثلا بالدم مما يكفى فيه غسله مرة و شك فى ملاقاته للبول أيضا مما يحتاج الى التعدد يكتفى فيه بالمرة و يبنى على عدم ملاقاته للبول و كذا إذا علم نجاسة إناء و شك فى انه ولغ فيه الكلب أيضا أم لا و لا يجب فيه التعفير و يبنى على عدم تحقق الولوج نعم لو علم تنجسه اما بالبول أو بالدم أو بالولوج أو بغيره يجب اجراء حكم الأرشد من التعدد فى البول و التعفير فى الولوج

إذا علم بتنجس شىء بالدم مما يكتفى فى غسله بالمرة و شك فى وجود ما يوجب التعدد أو يوجب التعفير لا يجب الا ما علم بموجبه و هو الغسل مرة لاستصحاب عدم ملاقاته مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧١

ما شك فيه من البول أو الولوج كما إذا شك فى ملاقاته مع البول أو الولوج حيث لا يجب فيه شىء أصلا عملا باستصحاب عدم

الملاقاة و لو علم تنجسه و تردد منشأه بين الدم و البول أو بين البولوغ و غيره يجب اجراء حكم الأشد لمكان العلم الإجمالى بوقوع أحدهما فيستصحب بقاء النجاسة بعد الإتيان بوظيفته الأضعف فيكون المقام من قبيل القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى كما إذا تردد الحدث بين الأصغر و الأ-كبر حيث يستصحب بقاء الكلى بعد القطع بارتفاع الأصغر. و الاشكال بإجراء الأصل فى عدم الأكبر لكونه مشكوك الحدوث و لا يعارضه أصالة عدم الأصغر للقطع بارتفاعه على تقدير حدوثه فلا يجرى فيه الأصل مدفوع بان تردد الكلى بين فردى مقطوع الارتفاع و مشكوك الحدوث لا يضر بإجراء الأصل بالنسبة إلى الكلى نفسه لإثبات الأثر المترتب عليه لتحقق أركانه من اليقين بحدوثه و الشك فى بقائه و التفصيل موكول إلى الأصول.

### [مسألة ١١- الأقوى ان المتنجس منجس كالنجس]

مسألة ١١- الأقوى ان المتنجس منجس كالنجس لكن لا يجرى عليه جميع أحكام النجس فإذا تنجس الإناء بالبولوغ يجب تعفيره لكن إذا تنجس إناء آخر بملاقاة هذا الإناء أو صب ماء البولوغ فى إناء آخر لا يجب فيه التعفير و ان كان الأحوط خصوصاً فى الفرض الثانى و كذا إذا تنجس الثوب بالبول و جب تعدد الغسل لكن إذا تنجس ثوب آخر بملاقاة هذا الثوب لا يجب فيه التعدد و كذا إذا تنجس شىء بغسالة البول بناء على نجاسة الغسالة لا يجب فيه التعدد.  
فى هذا المتن أمران:

الأول هل المتنجس كالنجس فى كونه منجساً لما يلاقيه مع الرطوبة المسريئة و انه نجس حقيقة أو انه ليس بمنجس بل نجاسته حكمية لا- عينية بمعنى انه يجب الاجتناب عنه فقط و لا- يسرى الحكم بوجوب الاجتناب عنه الى ما يلاقيه قولان و المشهور المعظم على الأول و قد خالف فيه المحدث الكاشانى (قده) و حكى عن الحلّى أيضاً و كلامه المحكى و ان كان فى مورد ملاقاة ميتة الإنسان الا انه لما كان قائلاً بكون نجاسة ميتة الإنسان عينية لا حكمية يلزمه عدم الفرق بين ملاقيها و بين ملاقى سائر النجاسات.

و استدلل للأخير بوجوه: (الأول) أصالة الطهارة بعد دعوى عدم الدليل على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧٢

نجاسة ما يلاقي المتنجس كما هى المرجع عند الشك فى نجاسة كل ما لم يرد دليل على نجاسته (الثانى) لزوم نجاسة جميع ما فى أيدي المسلمين و أسواقهم من نجاسة ملاقى المتنجس و ذلك للعلم بعدم تحرز أغلب الناس عن النجاسات و مخالطة هؤلاء الغير المتحرزين مع غيرهم فيستوى (ح) الجميع لقضاء العادة بأنه لو لم يتحرز شخص و لو فى أقصى بلاد الهند من نجاسة فى قضية واحدة و خالط الناس لسرت النجاسة الى جميع البلاد بمرور الدهور (الثالث) استقرار سيرة المتشعبة خلفاً عن سلف على المسامحة فى الاجتناب عن ملاقاة المتنجس فى مقام العمل (الرابع) الأخبار المعتبرة الدالة على عدم سراية النجاسة عن المتنجس الى ما يلاقيه و ذلك كموثقة حنان بن سدير الذى سمع من يسئل أبا عبد الله (ع) فقال انى ربما بلت فلا اقدر على الماء و يشتد ذلك على فقال إذا بلت و تمسحت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئاً فقل هذا من ذاك، و رواية حكم بن حكيم قال قلت للصادق (ع) أبول فلا أصيب الماء و قد أصاب يدي شىء من البول فأمسحه بالحائط أو التراب ثم تعرق يدي فامسح وجهي أو بعض جسدي أو يصيب ثوبي قال (ع) لا- بأس، و رواية سماعه قال قلت لأبي الحسن (ع) انى أبول ثم أتمسح بالأحجار فيجىء منه البلبل ما يفسد سراويلي قال (ع) لا بأس، و صحيحة العيص بن القاسم السائل عن الصادق (ع) عن رجل بال فى موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر و قد عرق ذكره و فخذاه قال (ع) يغسل ذكره و فخذاه قال و سئلته عن مسح ذكره بيده ثم

عرقته يده فأصاب ثوبه يغسل ثوبه قال (ع) لا.

هذه جملة ما استدل بها على عدم تنجيس المتنجس لما يلاقيه.

والكل مدفوع أما الأصل بعد دعوى عدم الدليل على نجاسته فيما يأتي من الأدلة التي استدلت بها على التنجيس. واما لزوم نجاسة جميع ما في أيدي المسلمين فبالمنع عن ملازمة نجاسة ملاقي المتنجس مع العلم بنجاسة جميع ما في أيدي المسلمين من جهة العلم بعدم تحرز أغلب الناس عن النجاسات كما ان العلم بعدم تحرز أغلبهم عن النجاسات لا يلازم طهارة أعيان النجاسات بتوهم أن الأغلب الغير المتحرز كما يباشرون مع النجاسة يباشرون ألبستهم و أمتعتهم وفرشهم و أوانيهم معها. نعم الانصاف حصول الظن بملاقاتهم أو ما معهم من الألبسة و الأثواب و الفرش و الأواني معها لكن ليس كل ذلك مورد الابتلاء الظان مع عدم اعتبار الظن بالنجاسة كما تقدم. و منه يظهر المنع الشديد عن استقرار سيرة المتشعبة على المسامحة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧٣

في الاجتناب عما يلاقي المتنجسات و لعمر و الله سبحانه صدق ادعاء من يدعى استقرار سيرتهم على الدقة في الاجتناب عنه عند العلم بملاقاته مع المتنجسات نعم الذي يصح دعواه هو استقرار سيرتهم على عدم الاجتناب عنه عند عدم العلم بالملاقاة حتى عند الظن بها و اين هذا مما ادعاه المدعى كما لا يخفى. و اما الاخبار المتمسك بها فبالمنع عن حجيتها عندنا بعد كونها معرضا عنها و لم يعهد عامل بها مع ما في دلالتها من المنع على ما رآه المستدل أما موثقة حنان فهي كما ترى أجنبية عن الدلالة على عدم السراية و انما هي في مقام بيان الحيلة في الحكم بطهارة البلبة بايراث الشك في طهارتها من جهة كونها الرقيق الممسوح به ذكره و لعل منشأ توهم دلالتها على عدم السراية تخيل كون المراد من مسح الذكر بالرقيق مسح الموضع المتنجس منه و هو كما ترى. و اما رواية حكم بن حكيم و رواية سماعه فهما في الدلالة على حصول طهر اليد بالمسح على الحائط أو التراب أو التمسح بالأحجار أظهر من الدلالة على عدم تنجس الوجه بالمسح باليد المتنجسة أو السراويل بملاقاة البلبل المتنجسة و لا أقل من التساوي فتسقطان عن قابلية التمسك بها بالإجمال. و اما صحيحة العيص فصدرها تدل على السراية و ذيلها لا يدل على عدمها إذ ليس في السؤال نجاسة اليد بسبب مسح الذكر فلعل منشأ توهم نجاستها بمسحها باحتمال ملاقاتها مع موضع النجس منه أو ان مسح ذكره بيده كان في حال جفافهما كما يؤيده قوله ثم عرقت يده و هذا الاحتمال ليس ببعيد في نفسه. و قد استدلت بأخبار أخرى لا حاجة الى نقلها و الخدشة في دلالتها بعد وضوح المنع عن دلالتها.

و استدلت للمشهور بمعروفية السراية لدى أذهان المتشعبة على وجه يرسلونها إرسال المسلمات و يعدونها من ضروريات المذهب، و بإجماع العلماء كافة خلفا عن سلف، و بالأخبار الواردة في موارد مختلفة مثل ما دل على وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس و حرمة الانتفاع به ان كان مائعا كالمستقيضة الدالة على نجاسة الماء القليل الملاقي مع النجس و ما دل على نجاسة السمن و الزيت و المائعات التي مات فيها الفارة و نحوها و ما دل على عدم جواز الاستصباح بأليات الغنم المقطوعة من الحي معللا بأنه يصيب الثوب و البدن و هو حرام بناء على تفسير قوله و هو حرام بأنه نجس و موثقة عمار التي هي صريحة في ذلك في الرجل يجد في إنائه فارة و قد توضحاً من ذلك الإناء مرارا و اغتسل و غسل ثيابه و قد كانت متسلخة فقال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧٤

عليه السلام ان كان رآها قبل ان يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعد ما رآها فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كل ما اصابه ذلك الماء و يعيد الوضوء و الصلاة الحديث و غير ذلك من الاخبار التي يظفر بها المتتبع في أبواب متفرقة. و المناقشة في بعضها بكونه حجة على من أنكر السراية رأسا و قال بدوران النجاسة مدار عينها فإذا زالت عن المتنجس يصير محكوما بالطهارة بلا احتياج الى الغسل كما ربما يومي الى بعض احتمالات عبارة المحدث الكاشاني ضعيف جدا بعد وضوح دلالة

جملة أخرى منها بل صراحتها كالموثقة الأخيرة فلا مناص الا بالالتزام عليه بعد ذهاب المشهور المسلم اليه و دعوى غير واحد من الأساطين الإجماع بل ضرورة الدين عليه و الله الهادي.

الأمر الثاني في ان حكم ملاقى المتنجس ليس حكم ملاقى النجس الذى لاقاه فلو لاقى شىء المتنجس بالبول مثلا لا يجب فى غسله التعدد كنفس ملاقى البول بناء على اعتبار التعدد فيه بل يجرى عليه أحكام المتنجسات التى لم يرد فيها شىء بالخصوص و هذا فى غير ملاقى ماء الولوغ مما لا شبهة فيه بعد عدم الدليل على اتحاد ملاقى المتنجس مع المتنجس نفسه فى الحكم و اما فى الولوغ فاما لا- يكون التلاقى بملاقاة شىء مع ماء الولوغ كما إذا لاقى ظرف مع الظرف المتنجس بالولوغ أو يكون بإيراد ماء الولوغ فى ظرف آخر فالظرف الثانى يلقى الماء المتنجس بالولوغ فى الصورة الاولى لا يكون الملاقى أيضا بحكم المتنجس نفسه و اما الثانية ففيها اشكال من جهة إطلاق دليل الولوغ فى صحيحه أبى العباس قال (ع) فى الجواب عن السؤال عن الكلب بأنه رجس نجس لا تتوضأ بفضله و اصيب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة، ثم بالماء بناء على ان يكون مرجع الضمير فى قوله و اغسله هو الظرف الذى فيه الماء مطلقا و لو لم يكن الإناء الذى باشره الكلب و قد افتى به العلامة (قده) فى محكى النهاية و عن المحقق الثانى أيضا و ان حكى خلافه عن المعبر و الذكري و المدارك و لذا احتاط فى المتن و لا ينبغى تركه.

### [مسألة ١٢- قد مر انه يشترط فى تنجس الشىء بالملاقاة تأثره]

مسألة ١٢- قد مر انه يشترط فى تنجس الشىء بالملاقاة تأثره فعلى هذا لو فرض جسم لا يتأثر بالرطوبة أصلا كما إذا دهن على نحو إذا غمس فى الماء لا يتبلل أصلا يمكن ان يقال انه لا يتنجس بالملاقاة و لو مع الرطوبة المسرية مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧٥ و يحتمل ان يكون رجل الزنبور و الذباب و البق من هذا القبيل.

لا- يخفى انه لا- يعتبر فى تنجس الشىء عن قبل ملاقاته مع النجس أمر زائد عن الملاقاة مع الرطوبة المسرية و اما تأثره عن الرطوبة فلا دليل على اعتباره فعلى هذا فالجسم المتدهن ينجس بملاقاته مع النجس مع الرطوبة المسرية و كذا رجل الزنبور و الذباب و البق نعم لو صار الدهن حائلا بين الجسم المتدهن به و بين النجس الذى يلاقيه لا ينجس الجسم و ان تنجس الدهن نفسه لكنه خارج عن الفرض.

### [مسألة ١٣- الملاقاة فى الباطن لا توجب التنجيس]

مسألة ١٣- الملاقاة فى الباطن لا- توجب التنجيس فالنخامة الخارجة من الأنف طاهرة و ان لاقى الدم فى باطن الأنف نعم لو ادخل فيه شىء من الخارج و لاقى الدم فى الباطن فالأحوط فيه الاجتناب.

قد مر هذه المسألة فى أحكام البول و الغائط و فى أحكام الدم و سيأتى فى العاشر من المطهرات. الى هنا نختم الكلام فى المجلد الأول من شرح العروة الوثقى حامدا لله سبحانه و تعالى و مصليا على نبيه المصطفى و آله النجباء النقباء فى عاصمة طهران و انا الضعيف الفانى محمد تقى بن محمد الآملى عفى الله سبحانه عنى و عن والدى و عن إخواننا المؤمنين و المؤمنات و اسئله تعالى ان يجعل ما كتبناه فى صحائف حسناتنا و يقرنه برضاه و يصيره وسيلة إلى الدرجات العلى و يسامحنا فيما بنا من الزلل و الخطاء انه ولى المنع و الإعطاء و وقع الفراغ عن تحريره صبيحة يوم الأربعاء السادس و

العشرين من شهر ذى الحجة الحرام من سنة الإحدى و السبعين بعد الالف و الثلاث مائة القمرية من الهجرة النبوية على هاجرها و آله الطيبين ألف آلاف السلام و التحية في دارنا في محله حسن آباد من طهران و يتلوه المجلد الثاني من أول الفصل المنعقد في أحكام النجاسات إنشاء الله طهرنا الله سبحانه من الزلل و الخطايا و الأسقام.

و صار الفراغ عن طبعه في اليوم الأول من شهر جمادى الاولى من سنة ١٣٧٨ القمرية المطابق مع اليوم الثاني و العشرين من برج ابان من سنة ١٣٣٧ الشمسية في مطبعة الفردوسي في طهران

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

## الجزء الثاني

### إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و الصلوات الزاكيات على محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن الى قيام يوم الدين.

### [تنمة كتاب الطهارة]

### [فصل في النجاسات]

### [فصل في شرائط صحة الصلاة الواجبة و المندوبة]

### إشارة

(فصل) يشترط في صحة الصلاة واجبة كانت أو مندوبة إزالة النجاسة عن البدن حتى الظفر و الشعر و اللباس ساترا كان أو غير ساتر عدا ما سيجيء من مثل الجورب و نحوه مما لا تتم الصلاة فيه و كذا يشترط في توابعها من صلاة الاحتياط و قضاء التشهد و السجدة المنسيين و كذا في سجدتي السهو على الأحوط و لا يشترط فيما يتقدمها من الأذان و الإقامة و الأدعية التي قبل تكبيره الإحرام و لا فيما يتاخرها من التعقيب و يلحق باللباس على الأحوط اللحاف الذي يتغطى به المصلي مضطجعا إيماء سواء كان متسترا به أولا و ان كان الأقوى في صورة عدم التستر به بان كان ساتره غيره عدم الاشتراط و يشترط في صحة الصلاة أيضا إزالتها عن موضع السجود دون المواضع الأخر فلا بأس بنجاستها إلا إذا كانت مسرية الى بدنه أو لباسه.

في هذا المتن أمور يجب البحث عنها.

(الأول) يشترط في صحة الصلاة إزالة النجاسة عن ظاهر البدن و اللباس في الجملة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣

إجماعا بالمحصل منه و المنقول و قد دل عليه الاخبار الكثيرة الواردة في اخبار متفرقة مثل ما ورد في الثوب الذي أصابه الخمر

أو لحم الخنزير.

ففى خبر خيران «١» الخادم قال كتبت الى الرجل عليه السّلام اسأله عن الثوب يصيبه الخمر و لحم الخنزير أ يصلى فيه أم لا فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه فكتب عليه السّلام لا تصل فيه فإنه رجس.

و موثق عمار لا تصل فى ثوب قد اصابه خمر أو مسكر.

و موثقه الآخر عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام لا تصل فى ثوب اصابه خمر أو مسكر و اغسله ان عرفت موضعه فان لم تعرف موضعه فاغسل الثوب كله فان صليت فيه فأعد صلوتك و مرسل يونس عنه عليه السّلام أيضا قال عليه السّلام إذا اصاب ثوبك خمر أو نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه و ان لم تعرف موضعه فاغسله كله و ان صليت فيه فأعد صلوتك.

و مثل ما ورد فى وجوب اعاده من صلى مع النجس إذا لم يكن جاهلا به.

ففى خبر الحسن بن زياد قال سئل أبو عبد الله عليه السّلام عن الرجل يبول فيصيب جسده قدر نكتة من بوله فيصلى ثم يذكر بعد انه لم يغسله قال يغسله و يعيد صلوته.

و ما ورد من عدم وجوب الإعادة على من صلى و ثوبه أو بدنه نجس قبل العلم بالنجاسة و من عدم وجوب الإعادة على من نظر فى الثوب قبل الصلاة فلم يجد فيه نجاسة و لم يعلم بها من قبل ثم وجدها بعد الصلاة و فى وجوب الإعادة على من علم بالنجاسة فى ثوبه أو بدنه فلم يغسلها ثم نسيها وقت الصلاة.

و فى وجوبها أيضا على من صلى مع النجاسة عامدا عالما.

و ما ورد فى حكم من علم بالنجاسة فى أثناء الصلاة و فى جواز الصلاة مع النجاسة إذا تعذرت الإزالة و ما ورد فى وجوب طرح الثوب النجس مع الإمكان و الصلاة بالإيماء و لو عاريا قائما مع عدم الناظر و جالسا مع وجوده و تلك الأخبار كثيرة مذكورة فى أبواب متفرقة لا حاجة الى نقلها بعد معلوميتها و كونها متظافرة فلا شبهة فى اشتراط

---

(١) خير ان بفتح الخاء المعجمة و سكون الياء المثناة من تحت و الراء المهملة و الالف و النون.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤

صحة الصلاة بإزالة النجاسة عن البدن و اللباس فى الجملة.

الثانى لا فرق فى الصلاة بين كونها واجبة أو مندوبة و لا فى الواجبة بين أقسامها من اليومية و غيرها و ذلك لا طلاق ما يدل على اعتبارها فى صحة الصلاة من غير تقييده بصلاة مخصوصة و مقتضاه عموم اعتبارها الا فيما ثبت عدمه فيه.

الثالث لا فرق فيما يعتبر ازالته عن البدن و اللباس بين النجس و المتنجس فكما يعتبر إزالة النجاسة عنها يعتبر إزالة المتنجس أيضا كما لا فرق فى كل من النجس و المتنجس بين القليل و الكثير الا ما استثنى كما فى بعض الدماء الذى اغتفر فى أقل من الدرهم منه حسبما يأتى خلافا للمحكى عن ابن الجنيد فإنه قصر الحكم بوجوب إزالة النجاسات كلها فيما عدا دم الحيض و المنى على ما بلغ منها سعة الدرهم فصاعدا و سوى فى دم الحيض و المنى بين القليل و الكثير و لم ينقل منه دليل على ما ذهب

اليه. لكن العلامة استدلل له فى المختلف بالقياس الى الدم و رده بأن نجاسة المذكورات أغلظ من نجاسة الدم فقياس حكمها على المنى أولى و لا يخفى ما فى هذا الاستدلال و الجواب من الوهن و الأقوى عدم الاعتداد بمخالفة ابن الجنيد لما فى خلافه من الضعف و عدم موافق له من الأصحاب كما صرح به بعدم معرفته له فى المعالم و مخالفة قوله لما نطق به الاخبار.

ففى خبر الحسن بن زياد قال سئل أبو عبد الله عليه السّلام عن الرجل يبول فيصيب جسده قدر نكتة من بوله فيصلى ثم يذكر بعد انه لم يغسله قال يغسله و يعيد صلوته.

و خبر ابن مسكان قال بعثت بمسألة الى ابي عبد الله عليه السلام مع إبراهيم بن ميمون قلت سله عن الرجل يبول فيصيب فحذه قدر نكتته من بوله و يذكر بعد ذلك انه لم يغسلها قال يغسلها و يعيد صلوته.

و يدل على عدم الفرق بين القليل و الكثير أيضا جملة من الاخبار المطلقة الواردة في بول الإنسان و بول غيره و في غير البول كالملاقى للكلب و الميتة و الخمر و الفقاع و غيرها هذا في غير دم الحيض و المنى و اما فيهما فلا خلاف في عدم الفرق بين القليل و الكثير حتى من الإسكافي أيضا و هو المصرح به في النص أيضا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥

ففي رواية أبي بصير عن الصادق أو الباقر عليهما السلام قال لا تعاد الصلاة من دم لا تبصره غير دم الحيض فإن قليله و كثيره في الثوب ان رآه أو لم يره سواء.

و رواية سماعة قال سئلته عن المنى يصيب الثوب قال اغسل الثوب كله إذا خفى عليك مكانه قليلا كان أو كثيرا ثم انه وقع الخلاف في فهم مراد الإسكافي و قد نسب إليه جماعة بأنه قائل بالعفو عن قليل من النجاسات كما في الدم و استظهر جماعة منه بأنه يقول بعدم حصول النجاسة في الأقل من سعة الدرهم و لكن هذا البحث ليس بمهم بعد سقوط قوله من رأس.

الرابع لا فرق في البدن بين ما تحله الحيوة منه كالجلد و ما لا تحله الحيوة منه كالظفر و الشعر و لا في الظفر و الشعر بين ما كان على النحو المتعارف أو ما كان خارجا عنه كمتسرسل اللحية لكن مع صدق التبعية عرفا و اما إذا كان خروجه عن المتعارف على نحو لا يصدق عليه تبعية البدن كما إذا كان الاسترسال على وجه خرج لحيته عن حد قامته و وقع شيء منه على الأرض فلا يعتبر إزالة الخبث عما خرج منه عن صدق تبعية البدن في صحة صلوته و مع الشك في صدق التبعية فالأحوط إزالة الخبث عنه و لا يرجع الى البراءة لكون المقام من قبيل الشك في المحصل.

الخامس وقع التعبير في معظم النصوص المانعة من الصلاة في النجس بالثوب و اقتفاه كثير من الفقهاء فعبروا بالثياب و كثير منهم عبروا باللباس و لا بد في تحقيق الحال من بسط في المقال فنقول ان هي هنا عناوين يحتمل اشتراط طهارتها في الصلاة تختلف بالعموم و الخصوص (الأول) و هو الأخص من الجميع عنوان الثوب (و الثاني) عنوان اللباس و هو أعم من الثوب إذ يصدق على العمامة الملفوفة بالكيفية المخصوصة مع انها لا يصدق عليها الثوب (الثالث) عنوان ما يصلى فيه بحيث يصدق عليه الصلاة فيه حقيقة و هو أعم من اللباس إذ يصدق على الغطاء إذا تغطى به انه مما يصلى فيه و ان لم يصدق عليه اللباس (الرابع) عنوان ما يصلى فيه أيضا لكن بحيث يصدق عليه الصلاة فيه بالظرفية الاتساعية التي هي أعم من الحقيقية.

فهل المعتبر في صحة الصلاة إزالة النجاسة عن الأول كما وقع التعبير به في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦

النصوص و كثير من عبارات الأصحاب و قد اختاره في المدارك حيث يقول في البحث عما لا يتم به الصلاة منفردا بانتفاء ما يدل على اعتبار طهارة ما عدا الثوب و قال و العمامة الملفوفة بالكيفية المخصوصة لا يصدق الثوب عليها عرفا مع كونها على تلك الكيفية المخصوصة.

أو إزالتها عن اللباس بحمل الثياب في النصوص على ارادة المثال أو ما يجري مجرى العادة في مقام التعبير و ذلك للقطع بعدم مدخلية الثوب في الحكم بل المناط طهارة ما يتلبس به و ان كان قطنا أو صوفا غير منسوج ملفوفا على جسده كما اختاره في الجواهر.

أو إزالتها عن مطلق ما يصلى فيه بالظرفية الاتساعية الا ما استثنى حسبما يأتي كما عليه الشيخ الأكبر في الطهارة (وجوه) أقواها الأخير.



و ذلك لما ورد من المنع عن الصلاة في الحديد معللا بأنه نجس كما في رواية أبي بصير قال عليه السلام لا تصل في شيء من الحديد فإنه نجس ممسوخ فإن النهي الوارد فيه و ان كان محمولا- على التنزيه و يكون المراد من النجاسة هو الخبائثه الا- انه يستفاد منه مانعيه ما كان من الحديد مع المصلى لو كان نجسا حقيقيا.

و ما ورد من ان السيف بمنزلة الرداء كما في خبر وهب بن وهب السيف بمنزلة الرداء تصل فيه ما لم تر فيه دما. و ما ورد في جواز الصلاة فيما لا يتم الصلاة به إذا كان نجسا كما في خبر ابن سنان كلما كان على الإنسان أو معه مما لا يجوز الصلاة فيه فلا- بأس ان يصلى فيه و ان كان فيه قدر مثل القلنسوة و التكة و الكمره و النعل و الخفين: فإنه بمفهومه يدل على ثبوت البأس في كلما يكون على الإنسان أو معه مما يجوز الصلاة فيه و إطلاق هذا المفهوم و ان كان يقيد بما يدل على عدم البأس في المحمول المتنحس حسبما يأتي الا انه مع ذلك يدل على الظرفية الاتساعية و يترتب على ما ذكرناه أمور.

الأول اعتبار إزالة النجاسة عن اللحاف الذي يتغطى به إذا لم يكن متسترا به بان كان له ساتر غيره فضلا عما إذا كان متسترا به لانه يصدق عليه الصلاة فيه بالظرفية الاتساعية بمعنى تلبس الصلاة به لا مطلق مصاحبته معها و لعل ما اختاره المصنف قده مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧

من عدم الاشتراط فيما لم يتستر به لأجل اختياره اعتبار طهارة اللباس فقط لا مطلق ما يصدق الصلاة فيه بالظرفية الاتساعية أو دعوى عدم صدق الصلاة فيه إذا لم يكن ساترا و لو مع اعتبار طهارة ما يصدق الصلاة فيه و لكن على الاحتمال الأخير ينبغي الفرق بين الالتفاف به بحيث يصدق معه الصلاة فيه و بين عدمه باشتراط طهارته في الأول دون الأخير من غير فرق فيهما بين ما كان ساترا أم لا لا الفرق بين ما يتستر به و بين ما لم يتستر به إذ المدارح على صدق الصلاة و هو يتحقق مع الالتفاف و لو لم يكن ساترا و لا يتحقق مع عدمه و لو كان ساترا.

الثاني لا فرق فيما يشترط طهارته بعد صدق الصلاة فيه بين ما كان ساترا بالفعل و بين ما لم يكن كالثياب المتعددة التي بعضها فوق بعض لكون المدارح على صدق الصلاة فيه و لو لم يكن ساترا بالفعل.

الثالث لا- فرق بعد صدق التلبس به حال الصلاة بين ما كان على النحو المتعارف أو كان ملفوفا على جسده كالقطن الغير المنسوج و ذلك لصحة إطلاق الصلاة فيه لكن إذا لم يصدق المحمول عليه و اما مع صدق المحمول عليه ففيه بحث يجيء الكلام فيه في البحث عما يعنى عنه.

الرابع لا- فرق في اللباس بين ما إذا كان بقدر القامة أو زائدا عنها زيادة غير خارجة عن المعتاد و اما مع خروجها عن المعتاد بحيث كان موضع النجس منه مطروحا على الأرض فلا إشكال في صحة الصلاة معه مع عدم صدق الصلاة فيه كما إذا كان ذيل العباء طويلا- بمقدار اذرع بحيث لا يعد من الملبوس عرفا و اما مع الشك في الصدق العرفي ففي جواز الصلاة معه اشكال و الأحوط الاجتناب عنه.

الخامس لا إشكال في وجوب التجنب عن اللباس المتنحس إذا صار متنحسا بالملاقاة و اما مع ملاصقة النجس به مع عدم تأثره عنها لم يجب إزالتها إلا مع المنع عن المحمول حسبما يأتي.

السادس من الأمور التي يجب البحث عنها انه كما يشترط إزالة النجاسة عن البدن و اللباس في صحة الصلاة يشترط إزالتها عنهما في توابعها مما ذكر في المتن.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨

اما صلاة الاحتياط فللمطلق الدالة على اشتراطها في الصلاة إذا الصلاة الاحتياط أيضا صلاة و ان كانت مرددة بين الجزئية و الاستقلالية بل لها حظ منها فيدل على اعتبار الطهارة بل جميع شرائط الصلاة فيها كلما دل على اعتبارها في الصلاة.

و اما الاجزاء المنسية فلأنها عبارة عن نفس أجزاء الصلاة الا انها تقع في غير موقعها لا انها خارجة عن الصلاة و تقيم بدلا عنها فجميع ما دل على اعتبارها في تلك الاجزاء إذا وقعت في محلها يدل على اعتبارها فيها إذا أزلت عن محلها و تأخرت عن موضعها كما لا يخفى.

و اما سجدة السهو ففي اعتبار شرائط الصلاة فيهما (وجهان) من كونهما من متمات الصلاة فيعتبر فيهما ما يعتبر فيها و لذا يجب أدائهما فورا المشعر بخلل تخلل المنافى بينهما و بين الصلاة و من ان تتميمهما للصلاة لا تدل على اعتبار شرائط الصلاة فيهما و الفورية أعم من ذلك و لا دليل على اعتبار شرائط الصلاة فيهما و هذا الأخير هو الأقوى و ان كان الأول الأحوط.

الأمر السابع لا يشترط إزالة النجاسة عن البدن و اللباس فيما يتقدم الصلاة من الأذان و الإقامة و الأدعية التي قبل تكبير الإحرام و لا فيما يتأخرها من التعقيب لعدم الدليل على اعتبارها فيها حتى في الإقامة على القول بوجوبها بل و شرطيتها للصلاة أيضا الا ان القدر المتيقن هو وجوبها أو شرطيتها نفسها للصلاة.

و أمّا اعتبار طهارة البدن و اللباس فيها فليس عليه دليل نعم لو قيل بجزئيتها للصلاة لكان الدليل على اعتبار ما يعتبر في الصلاة دالا على اعتباره فيها لكن جزئيتها لم يذهب الي وهم و ان كان المحكى عن بعض السادة هو ان نسبتها إلى الصلاة كالدلهيز الى الدار و الرواق الى الحرم حيث انهما يعدان من الدار و الحرم و ان كان خارجين عنهما.

الأمر الثامن يشترط في صحة الصلاة أيضا إزالة النجاسة عن موضع السجود اعني ما يستقر عليه الجبهة دون المواضع الأخر من مواضع السبعة اما اعتبار إزالتها عن موضع السجود فقد ادعى عليه الإجماع في السنة جملة من الأصحاب و نوقش على مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩

دعواه بما حكاه في المعبر عن الراوندى و الوسيلة من ان الأراضى و البوارى و الحصى إذا أصابها نجس و جففتها الشمس لا يظهر بذلك لكن يجوز عليها السجود و استجوده المحقق و لا يخفى ان ما حكاه المحقق عنهما يدل على ذهابهما الى عدم جواز السجود على النجس إلا- إذا كان أرضا أو من البوارى و الحصى و جففتها الشمس فهو يؤكد الإجماع على عدم جواز السجود على النجس غاية الأمر انهما خالفا في كيفية تأثير الشمس على ما أشرفت عليه و انه هل هو في الطهارة أو في العفو عن السجود عليه فالظاهر تمامية دعوى الإجماع.

و يدل على الحكم المذكور مع قطع النظر عن الإجماع النصوص المشتملة على اشتراط الصلاة على البوارى أو السطح بتجفيف الشمس بناء على ارادة ما يشمل السجود عليها من الصلاة فيها حيث ان المفهوم منها عدم جواز السجود عليها إذا لم تجففها الشمس و ان جفت غيرها ففي صحيح زرارة قال سئلت أبا جعفر عليه السلام عن البول يكون على السطح و فى المكان الذى يصلى فيه فقال عليه السلام إذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر و الاشكال بكون السؤال عن المكان الذى يصلى فيه و هو لا يصدق على ما يسجد عليه مدفوع بظهور الجواب فى ما يسجد عليه من قوله (ع) إذا جففته الشمس فصل عليه.

و صحيح ابن محبوب عن الرضا عليه السلام انه كتب إليه يسأله عن الجص يوقد عليه بالعدرة و عظام الموتى يخصص به المسجد أ يسجد عليه فكتب اليه ان الماء و النار قد طهراه و فى فقد هذا الخبر إشكال يأتي فى باب الاستحالة من المطهرات لا يضر بالاستدلال به فى المقام لدلالته على مفروغية الحكم بعدم جواز السجود على المتنجس قبل طهره فان الظاهر من قوله عليه السلام ان الماء و النار قد طهراه انه لو لا طهره بهما لم يجز السجود عليه و ان لم نعلم كيفية حصوله بهما و انه هل يحصل بهما معا أو بالنار فقط و ان ضم فى الجواب معه الماء لكن لما كان المعلوم من الخارج ان الماء الذى يوضع فى الجص للبناء ينجس لملاقاته للنجس و الإجماع قائم على عدم حصول الطهر للمتنجس بممازجة ماء القليل معه يكون ذكره من المطهر فى الجواب من باب المجاز أو بالماء فقط بإرادة

ماء المطر منه و كون المسجد غير مسقف فيحصل طهره به فعدم العلم بحصول الطهر بهما أو بأحدهما و عدم العلم بكيفية حصوله لا يضر بما نريد إثباته به فى المقام من عدم جواز السجود على المنتجس قبل طهره كما لا يخفى.

و موثقة ابن بكير عن الصادق عليه السلام فى الشاذ كونه يصيبها الاحتلام أ يصلى عليه قال عليه السلام لا- قال فى الوافى الشاذ كونه بالفارسية الفراش الذى ينام عليه و الاحتلام كناية عن المنى لخروجه به و فى روض الجنان الشاذ كونه حصير صغير و ظهورها فى كونها فى مقام المنع عن السجود و على المنتجس لمكان التعبير فى السؤال بقوله أ يصلى عليه غير قابل للإنكار فلا يحتاج الى الحمل إليه بقريته ما ورد من نفى البأس من الصلاة عليه كما سيأتى.

و موثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال سئل عن الموضع القدر يكون فى البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس و لكنه قد ييس الموضع القدر قال عليه السلام لا يصلى عليه و اعلم موضعه حتى تغسله و عن الشمس هل تطهر الأرض قال إذا كان الموضع قدرا من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثم ييس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة و ان أصابته الشمس و لم ييس الموضع القدر و كان رطبا فلا يجوز الصلاة حتى ييس و ان كانت رجلك رطبة أو جبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القدر فلا تصل على ذلك الموضع حتى ييس و ان كان غير الشمس اصابه حتى ييس فإنه لا يجوز ذلك.

و بالجملة فالإجماع المذكور بضميمة النصوص المذكورة كاف فى إثبات الحكم المذكور و لو فرض عدم ظهور الموثقتين فى السؤال عن السجود عليه لوقوع السؤال عن الصلاة عليه لا عن السجود عليه فلا أقل من دلالتها على اعتبار طهارة موضع السجود بالإطلاق و ان كان التحقيق حملهما على خصوص موضع الجبهة بقريته الأخبار النافية عن البأس عن نجاسة موضع الصلاة على نحو الإطلاق بحمل الأخبار النافية على موضع غير الجبهة بجعل صحيح ابن محبوب المعبر فيه أ يسجد عليه بدل أ يصلى عليه شاهدا على الحمل هذا تمام الكلام فى موضع السجود.

و اما غيره من بقية المواضع السبعة فالمعروف المشهور عدم اعتبار طهارتها

و جواز الصلاة عليها ما لم تكن رطبة و عن ابى الصلاح اشتراط طهارتها أيضا كموضع السجود و عن المرتضى اشتراط طهارة مكان المصلى مطلقا حتى فى غير المواضع السبعة من السجود.

و الأقوى ما عليه المشهور للأخبار النافية للبأس عن الصلاة على المنتجس بعد حملها على غير موضع الجبهة.

ففى صحيحة على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال سألت عن البوارى يبلى قصبها بماء قدر أ يصلى عليها قال إذا يبست فلا بأس.

و صحيحة الأخرى عن البوارى يصيبها البول هل يصح الصلاة عليها إذا جفت من غير ان تغسل قال نعم لا بأس.

و صحيحة الثالثة عن البيت و الدار لا يصيبهما الشمس و يصيبهما البول و يغتسل فيهما من الجنابة أ يصلى فيهما إذا جفا قال عليه السلام نعم.

و موثقة عمار قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن البارية يبلى قصبها بماء قدر هل تجوز الصلاة عليها فقال إذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها.

و صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال سئلت عن الشاذ كونه عليها الجنابة أ يصلى عليها فى المحمل قال لا بأس.

و خبر ابن ابى عمير قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام أصلى على الشاذ كونه و قد أصابتها الجنابة قال عليه السلام لا بأس.

هذا ما استدلل به لما عليه المشهور من عدم اعتبار طهارة ما عدا موضع السجود و اما المحكى عن ابى الصلاح ففى غير واحد من

العبارات الاعتراف بعدم دليل عليه و قد يستدل له بالنبوى جنبا مساجدكم النجاسة بناء على ان يكون المراد بالمساجد مواضع السجود كما يؤيده تفسير المساجد بها فى قوله تعالى وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ وَ لَكِنَ الْأَقْرَبُ إِرَادَةُ الْأَمَاكِنِ الْمَعْهُودَةِ لِلصَّلَاةِ فِيهَا لَا مَوَاضِعَ السُّجُودِ وَ عَلَى تَقْدِيرِ إِرَادَةِ مَوَاضِعِ السُّجُودِ فَالْمُتَبَادِرُ مِنْهَا هُوَ مَوْضِعُ الْجِبْهَةِ دُونَ سَائِرِ الْمَوَاضِعِ لِكُونَ السُّجُودِ هِيَ وَضِعُ الْجِبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ وَ وَضِعُ بَقِيَّةِ الْمَوَاضِعِ شُرَائِطُ لَصَحَّتِهَا لَا أَنِهَا مَقُومَاتٌ لِمَاهِيَّتِهَا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢

وَ اسْتَدِلُّ لَهُ أَيْضًا بِصَحِيحِ ابْنِ مَجُوبِ الْمَتَقَدِّمِ نَقْلَهُ بِتَقْرِيْبِ أَنَّهُ لَوْ لَا أَنَّ الْمَاءَ وَ النَّارَ طَهَّرَ الْجِصَّ لَا يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهِ وَ إِطْلَاقِ نَفْيِ الْجَوَازِ يَشْمَلُ السُّجُودَ عَلَى بَقِيَّةِ الْأَعْضَاءِ السَّبْعَةِ أَيْضًا.

وَ لَا يَخْفَى مَا فِيهِ فَإِنَّهُ يَكْفَى فِي عَدَمِ الْجَوَازِ كُونَ الطَّهَارَةَ شُرْطًا لَجَوَازِ السُّجُودِ فِي الْجَمْلَةِ وَ لَوْ فِي خُصُوصِ مَوْضِعِ الْجِبْهَةِ مَعَ مَا عُرِفَتْ مِنْ أَنَّ وَضِعَ الْجِبْهَةَ هُوَ حَقِيقَةُ السُّجُودِ وَ مَا سِوَاهُ أَمَّا هُوَ شُرْطٌ لَصَحَّتِهِ لَا أَنَّهُ مَقُومٌ لِمَاهِيَّتِهِ.

وَ اسْتَدِلُّ لِمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السَّيِّدُ قَدَمَهُ بِمَا وَرَدَ مِنَ النَّهْيِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْمَجْزَرَةِ وَ هِيَ الْمَوَاضِعُ الَّتِي تَذْبَحُ فِيهَا الْإِنْعَامُ وَ الْمَزْبَلَةُ وَ الْحَمَامَاتُ وَ بِمَوْثِقَةِ ابْنِ بَكِيرٍ وَ مَوْثِقَةِ عِمَارِ الْمَتَقَدِّمِينَ النَّاهِيَةَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي مَوْضِعِ الْمَتَنَجِّسِ مِنَ الشَّاذِكُونَةِ وَ غَيْرِهَا.

وَ يَرُدُّ عَلَى الْأَوَّلِ أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْمَذْكُورَاتِ نَهْيٌ تَنْزِيهِ فَلَعَلَّهُ مِنْ جِهَةِ اسْتِقْدَارِ تِلْكَ الْأَمَاكِنِ الدَّالَّةِ عَلَى مَهَانَةِ نَفْسٍ مِنْ يَسْتَقِرُّ فِيهَا فَلَا يَلْزَمُ التَّعْدِيَةَ إِلَى غَيْرِهَا وَ لَوْ عِلْمُ دَلَالَتِهَا عَلَى اعْتِبَارِ الطَّهَارَةَ فَلَا تَدُلُّ عَلَى اعْتِبَارِهَا مَطْلَقًا وَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى جَمِيعِ مَسَاقِطِ الْبَدَنِ أَوْ مَا يَلِصِقُهُ وَ إِنْ لَمْ يَسْقُطْ عَلَيْهِ بَلَّ لَا يَدُلُّ عَلَى اعْتِبَارِهَا إِلَّا فِي الْجَمْلَةِ فَلَعَلَّهُ بِلِحَازٍ كَوْنِهَا شُرْطًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَوْضِعِ الْجِبْهَةِ لَا مَطْلَقًا.

وَ يَرُدُّ عَلَى الثَّانِي مَا تَقَدَّمَ مِنْ ظُهُورِهِمَا لَا سِيَّمَا مَوْثِقَةَ عِمَارٍ فِي اعْتِبَارِ طَهَارَةَ مَوْضِعِ الْجِبْهَةَ لَا مَطْلَقًا مَسَاقِطِ أَعْضَاءِ السُّجُودِ فَضْلًا عَنْ جَمِيعِ مَسَاقِطِ الْبَدَنِ وَ عَلَى فَرَضِ تَسْلِيمِ إِطْلَاقِهِمَا لَا بَدَّ مِنْ حَمَلِهِمَا عَلَى خُصُوصِ مَوْضِعِ الْجِبْهَةَ جَمْعًا بَيْنَهُمَا وَ بَيْنَ النَّصُوصِ الْمَتَقَدِّمَةِ الصَّرِيحَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الْجَوَازِ أَوْ حَمَلِهِمَا عَلَى الْكِرَاهَةِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَحَامِلِ وَ عَلَى فَرَضِ عَدَمِ إِمْكَانِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا وَ بَيْنَ النَّصُوصِ الْمَصْرُحَةِ بِالْجَوَازِ بِأَحَدِي طَرُقِ الْحَمْلِ فَالْمَتَمَتِّعِينَ رَفَعَ الْيَدَ عَنْهُمَا بِوَسْطَةِ إِعْرَاضِ الْمَشْهُورِ عَنِ الْعَمَلِ بِهِمَا وَ قِيَامِ الشَّهْرَةِ عَلَى الْعَمَلِ بِالنَّصُوصِ الْمَصْرُحَةِ بِالْجَوَازِ فَتَصِيرَانِ مَوْهُونًا بِالْإِعْرَاضِ عَنْهُمَا فَالْمَتَمَتِّعِينَ هُوَ الْأَخْذُ بِمَا عَلَيْهِ الْمَشْهُورُ وَ عَلَيْهِ الْمَعُولُ.

فَلَا بَأْسَ بِنَجَاسَةِ مَا عَدَا مَوْضِعَ الْجِبْهَةَ مَا لَمْ تَكُنْ مَسْرِيَةً إِلَى بَدَنِهِ أَوْ لِبَاسِهِ وَ أَمَّا لَوْ كَانَتْ مَسْرِيَةً إِلَى بَدَنِهِ أَوْ لِبَاسِهِ فَلَا إِشْكَالَ فِي مَانَعِيَّتِهَا عَنِ صِحَّةِ الصَّلَاةِ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣

فِي الْجَمْلَةِ وَ هَلْ هِيَ مِنْ جِهَةِ اشْتِرَاطِ طَهَارَةَ مَسَاقِطِ بَدَنِهِ أَوْ مِنْ جِهَةِ سَرَايَةِ النِّجَاسَةِ إِلَى بَدَنِهِ أَوْ لِبَاسِهِ الْمَوْجِبَةَ لِانْتِفَاءِ شُرْطِ الصَّحَّةِ وَ هُوَ طَهَارَةُ الْبَدَنِ أَوْ اللَّبَاسِ (وَجْهَانِ) الْمَحْكِي عَنْ ظَاهِرِ الْفَخْرِ هُوَ الْأَوَّلُ بَلَّ الْمَحْكِي عَنْ إِضَاحِهِ أَنَّهُ حَكِي عَنْ وَالِدِهِ دَعَاؤِ الْإِجْمَاعِ عَلَى عَدَمِ صِحَّةِ الصَّلَاةِ فِي الْمَسْرِيَةِ وَ إِنْ كَانَتْ مَعْفُوعًا عَنْهَا وَ الْأَقْوَى هُوَ الْأَخِيرُ وَ ذَلِكَ لِعَدَمِ مَا يَدُلُّ عَلَى اشْتِرَاطِ خُلُوقِ الْمَكَانِ عَنِ النِّجَاسَةِ الْمَسْرِيَةِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَكَانٌ وَ صَحِيحَةٌ عَلَى بَنِ جَعْفَرِ الْأَوَّلِيِّ الَّتِي فِيهَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا بَيْسَتْ فَلَا بَأْسَ الدَّالِّ بِمَفْهُومِهِ عَلَى ثُبُوتِ الْبَأْسِ لَوْ لَمْ تَكُنْ يَابِسَةً وَ كَذَا مَوْثِقَةُ عِمَارِ الَّتِي صَرَّحَ فِي مَوْضِعِينَ مِنْهَا بِعَدَمِ جَوَازِ الصَّلَاةِ عَلَى الْمَوْضِعِ الْمَتَنَجِّسِ إِذَا لَمْ تَكُنْ نَجَاسَةً يَابِسَةً وَ إِنْ دَلَّتْ عَلَى اشْتِرَاطِ خُلُوقِ الْمَوْضِعِ عَنِ النِّجَاسَةِ الرُّطْبَةَ لَكِنَ لَيْسَتْ فِيهِمَا دَلَالَةٌ عَلَى كَوْنِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَكَانٌ لَا مِنْ حَيْثُ السَّرَايَةُ بَلَّ لَعَلَّ الْمُنَاسِبَةَ الْمَغْرُوسَةَ فِي الذَّهْنِ تَوْجِبُ صَرَفَهَا إِلَى كَوْنِ الْمَدَارِ فِي اشْتِرَاطِهِ هُوَ سَرَايَةُ النِّجَاسَةِ إِلَى الْبَدَنِ أَوْ اللَّبَاسِ وَ لَا يَبْعُدُ دَعَاؤُ انْتِصَرَفِ إِطْلَاقَاتِ الْفَتَاوَى إِلَيْهِ أَيْضًا وَ عَلَيْهِ فَلَا يَتِمُّ دَعَاؤُ الْإِجْمَاعِ مِنْ

العلامة على كونها الاشتراط من حيث هو مكان إذ الظاهر ان دعواه ناشئة من ملاحظة إطلاق كلماتهم لا انهم صرحوا بكون اشتراط خلو الموضوع عن النجاسة المسرية لأجل كونه مكانا و موضعا للصلاة لا لأجل السراية و تظهر الفائدة في اطراد الحكم بالاشتراط بالنسبة إلى النجاسات التي عفى عنها في الثوب و البدن كالدّم الأقل من الدرهم أو المتعدية الى ما لا تتم الصلاة فيه كالتكة و الجورب فعلى الأول فلا عفو عنها لعدم الدليل على ثبوت العفو عن النجاسات المعفوة بالنسبة إلى اشتراط خلو المكان عن النجاسة المسرية و انما الثابت هو العفو عنها في اشتراط خلو البدن و اللباس عنها و دعوى أولوية العفو عن المكان عن العفو عن البدن و اللباس أو تنقيح المناط غير مسموعة بعد كون الأحكام تعبدية لا بد في إثباتها من مثبت و على الثاني يجب الاقتصار على اشتراط خلوه عن النجاسة الغير المعفوة إذ المدار على اشتراطه ح هو عدم تسرية النجاسة إلى البدن أو اللباس و المفروض ثبوت العفو عنها قال الشهيد الثاني قده في الروض و لو تعدى منها اليه ما يعفى عنه في الصلاة كدون الدرهم من الدم المعفو عنه لم يضر إذ لا يزيد ذلك على ما هو على المصلى و كيف كان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤

إشكال في اشتراط خلو المكان عن النجاسة المسرية الغير المعفوة لما عرفت من صحیحة على بن جعفر المتقدمة و موثقة عمار الداليتين على اشتراطه مضافا الى إطلاقات الأدلة الدالة على اشتراط طهارة الثوب و البدن.

### **[مسألة ١ إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر و بعضه نجس صح]**

مسألة ١ إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر و بعضه نجس صح إذا كان الطاهر بمقدار الواجب فلا يضر كون البعض الآخر نجسا و ان كان الأحوط طهارة جميع ما يقع عليه و يكفي كون السطح الطاهر من المسجد طاهرا و ان كان باطنه أو سطحه الآخر أو ما تحته نجسا فلو وضع التربة على محل نجس و كانت طاهرة و لو سطحها الطاهر صحت الصلاة.

في هذه المسألة أمران (الأول) هل المعتبر من طهارة موضع الجبهة هو مقدار ما يجب السجود عليه فلو طهر هذا المقدار و نجس الباقي مما يقع عليه الجبهة بنجاسة غير متعدية أو معفو عنها لم يضر أو أن المعتبر طهارة مجموع موضع الجبهة (وجهان) قد يقال بالأخير لأن الذي ينسب الى الذهن من إطلاق كلمات الأصحاب و معاهد إجماعاتهم المحكية التي هي العمدة في مستند الحكم باعتبار طهارة موضع الجبهة هو اشتراط طهارة ما يقع عليه السجود و لا يتحقق هذا المعنى عرفا إلا إذا كان مجموع ما يقع عليه الجبهة طاهرا إذ لو كان بعضه نجسا لا يقال انه سجد على أرض نظيفة بل يقال انه سجد على أرض نجسة إذ لا يعتبر استيعاب النجاسة في صدق السجدة على النجس و يعتبر استيعاب الطهارة في صدق السجود على الموضوع الطاهر و الشاهد على ذلك هو العرف.

و قياس المقام على ما لو وضع الجبهة على ما يصح السجود و ما لا يصح حيث لا إشكال في الصحة مع فرض تحقق مقدار الواجب منها قياس مع الفارق لان وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه من الأمور المعتبرة في السجود و وضعها على الطاهر من الموضوع من الأمور المعتبرة في المسجد و هما مختلفان في الحكم لدى العرف.

فلو قيل يشترط في السجود وقوعه على الأرض أو على جسم نظيف يصدق ذلك عند كون بعض ما يقع عليه السجود كك حيث يصدق على بعضه أنه أرض أو نظيف و قد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥

وقع عليه و على غيره السجود و اقتران الغير غير قاذح في صدق اسم السجود عليه و هذا بخلاف ما إذا قيل يشترط ان يكون ما

يقع عليه السجود أرضاً أو نظيفاً فإن المتبادر منه كونه شرطاً في مجموع ما يقع عليه السجود لا في خصوص المقدار الذي يتوقف عليه مهية السجود هذا.

ولكن الأقوى هو الأول كما هو المحكى عن المحقق الثاني وغيره وذلك لعدم تحقق المنافي لأنه وإن كان يصدق وضع الجبهة على الموضع النجس لكنه يصدق أيضاً وضعها على الموضع الطاهر بما يكفى في تحقق مقدار الواجب منه وما قيل في عدم اعتبار استيعاب النجاسة في صدق السجدة على النجس واعتبار استيعاب الطهارة في صدقها على الطاهر لا يرجع إلى محصل والاستشهاد بفهم العرف مردود بأننا أنفسنا من أهل العرف ولا نفرق بين المقامين كما إن الفرق بين كون الموضع على الطاهر من الأمور المعبرة في السجود وبين كونه في الأمور المعبرة في المسجد بعدم اعتبار استيعاب طهارته في الأول دون الأخير خفى جداً ياباه الفهم العرفي، وكون الموضع الموجود في الخارج وضعاً شخصياً يصدق عليه أنه الموضع على النجس غير ضائر بعد كونه مصداقاً للموضع على الطاهر أيضاً مع فرض كفاية ما وضع من الجبهة على الطاهر في الصحة واما إطلاق معاهد الإجماعات على اشتراط طهارة محل الجبهة ففيه أنه منصرف إلى المعتبر من محل الجبهة المفروض طهارته وقد عرفت أن العمدة في دليل اعتبار طهارته هو الإجماع ومن المعلوم عدم الإجماع على طهارة مجموع ما تقع عليه الجبهة فمع القطع بعدمه كيف يتمسك بإطلاق معاهد الإجماعات على طهارة الزائد عما يعتبر من محلها فالحق عدم اعتبار طهارة جميع ما يقع عليه الجبهة وكفاية طهارة مقدار الواجب منه ولكن الأحوط طهارة الجميع.

الأمر الثاني المعتبر في طهارة مسجد الجبهة هو السطح من محل السجود الذي يقع عليه الجبهة وتلاصق الجبهة به فيكفى طهارة ظاهره وإن كان باطنه نجساً فضلاً عما إذا كان ظاهره وباطنه طاهراً ووضع على شيء متنجس أو نجس كالتربة الموضوعه على فرش متنجس مثلاً فإنه تصح معه الصلاة قال الشهيد قده في الذكرى ولا يشترط

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦

طهارة كل ما تحته فلو كان المكان نجساً ففرش عليه طاهر صحت الصلاة وقد رواه عامر القمي عن الصادق عليه السلام (انتهى) وقال في محكى كشف الغطاء ولا بأس بنجاسة ما تحت المباشر ما لم يناف الاحترام كالملوث لأسفل التربة الحسينية أو لأسفل قرطاس مكتوب في وجهه الأسفل شيء من القرآن أو الأسماء المحترمة.

ويدل على ذلك عدم الدليل على اشتراط الزائد عن سطح الظاهر من محل الجبهة الماس معها ومع عدم الدليل عليه يكون الأصل عدم اعتباره لو شك فيه.

## **[مسألة ٢ يجب إزالة النجاسة عن المساجد]**

مسألة ٢ يجب إزالة النجاسة عن المساجد داخلها و سقفيها و سطحها و طرف الداخل من جدرانها بل و الطرف الخارج على الأحوط الا- ان لا- يجعلها الواقف جزء من المسجد بل لو لم يجعل مكاناً مخصوصاً منها جزءاً لا يلحقه الحكم و وجوب الإزالة فوري فلا- يجوز التأخير بمقدار ينافي الفور العرفي و يحرم تنجيسها أيضاً بل لا يجوز إدخال عين النجاسة فيها و ان لم تكن منجسة إذا كانت موجبة لهتك حرمتها بل مطلقاً على الأحوط و اما إدخال المتنجس فلا بأس به ما لم يستلزم الهتك.

في هذه المسألة أمور يجب البحث عنها (الأول) يجب إزالة النجاسة عن المساجد إذا تلوثت بها للإجماع على حرمة إدخال النجاسة فيها كما عن القواعد و الإرشاد و المنتهى بل عن السرائر انه لا خلاف في حرمة بين الأمة و كلما كان إدخالها فيها حراماً فازالتها عنها واجبة.

و استدلل له مضافا الى الإجماع المذكور بالكتاب الكريم و السنه فمن الأول قوله تعالى إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ (الآية).

و نوقش في الاستدلال بها (تارة بأن المعروف من النجس ليس هو المعنى المعهود منه بل النجاسة لغه هي القذارة و لم يثبت كون المعنى المصطلح عليه حقيقة شرعية (و اخرى) انه لو سلم ارادة المعنى المصطلح فيحتمل قصر الحكم على خصوص المشركين لغلظة نجاستهم (و ثالثة) انه لو سلم اشتراك ما سواهم من النجاسات معهم في ذاك فباحتمال قصر الحكم بالمسجد الحرام فلا يعم غيره من المساجد كما لعله يؤيد الاختصاص به

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧

من حيث الجنبه السياسية في منع المشركين عن الإدخال في مسجد الحرام كما انهم يمنعون عن الدخول في الحجاز و جزيرة العرب.

و أوجب عن الأول بالمنع عن عدم معرفيه المعنى المعهود أولا و على تقدير تسليمه بقيام القرينه على ارادة المعنى المعهود في المقام و لو مجازا و هي حرمة قربهم من المسجد الحرام إذ لا يجب تجنب المساجد عن غير النجس الشرعى إجماعا.

و عن الثاني بثبوت الحكم لسائر النجاسات بعدم القول بالفصل و كذا عن الثالث إذ كل من قال بعدم جواز دخول المشركين في مسجد الحرام يقول بعدم جواز دخولهم في سائر المساجد هذا و لكن الأجوبه المذكوره لا يخلو عن المناقشه و الانصاف عدم ظهور الآيه في كون المنع عن دخولهم من جهة نجاستهم لعدم ظهور النجس في المعنى الاصطلاحى و عدم إمكان إثبات عموم النجاسات و المساجد بعدم القول بالفصل و الحق هو صرف النظر عن الاستدلال بالآيه الكريمه لإثبات حرمة إدخال النجاسة في المسجد و لا- لإثبات وجوب إزالتها عنه لو تلوث بها، و قوله تعالى وَ طَهَّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ بناء على ان يكون المراد طهره من النجاسة و بعدم القول بالفصل يثبت العموم لكل مسجد لو كان المراد من البيت المضاف اليه تعالى هو بيت الله الحرام مع إمكان ان يكون المراد به كل مسجد من المساجد و لا يخفى ما فيه فان هذا خطاب للنبي صلى الله عليه و آله و سلم و لعل المراد به هو الطهر عن دنس الكفر و الشرك و عبده الأوثان مع ان الأمر بالتطهير فيها انما هو للطائفين و هو مغاير مع وجوبه لنفسه مع انه على فرض وجوبه لنفسه انما هو في مورد الاحتياج الى تطهيره الذى هو فى صورة التلويث فلا يكون دليلا على حرمة إدخال الغير المسريه من النجاسات فيها.

و من الثانى أعنى السنه بالنبوى جنبوا مساجدكم النجاسة و أورد عليه بعدم ظهور المساجد فيه للمساجد المعهودة لاحتمال ارادة موضع الجبهه منها كما تقدم فيكون مجملا لا يصلح للاستناد و اما الاستشهاد لأظهرية ارادة موضع الجبهه من اضافة المساجد الى ضمير الجمع ففيه انه لا شهادة فى ذلك على ارادته لعدم تأبى ارادة المساجد المعهودة مع تلك الإضافة خصوصا مع تحقق الاشتهار فى انتساب المساجد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨

إلى الطوائف البانين لها و بصحيفة الشمالى عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام اوحى الله الى نبيه ان طهر مسجداك و اخرج منه من يرقد بالليل و مر بسد الأبواب.

و بالخبر المروى عن الحلبي عن الصادق عليه السلام قال قلت له ان طريقى الى المسجد فى زقاق يبال فيه فربما مررت فيه و ليس على حذاء فيلصق رجلى من نداوته فقال عليه السلام أ ليس تمشى بعد ذلك فى أرض يابسه قلت بلى قال عليه السلام فلا بأس ان الأرض يطهر بعضها بعضا بناء على ان يكون المراد من نفى الباس نفىه عن الدخول فى المسجد و لكنه يرد عليه احتمال ان يكون نفىه عن الدخول فى الصلاة و معه فلا ظهور فيه فى ثبوت البأس عن إدخال النجاسة فى المسجد.

و بخير القداح المروى عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام قال قال النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم تعاهدوا نعالكم عند أبواب مساجدكم فإنه يفهم منه زيادة الاحتياط في التحفظ عن تنجيس المسجد الكاشف عن عدم جوازه و المناسب مع تعظيمه و في دلالته على وجوب التعاهد نظر و لو سلم وجوبه فلا يدل على حرمة إدخال النجاسة فيه و لا على وجوب إزالتها لو صار متلوثا بها.

و بمرسل العلاء بن الفضيل المروى عن الباقر عليه السّلام قال عليه السّلام إذا دخلت المسجد و أنت تريدان تجلس فلا تدخله الا طاهرا و في دلالته ما لا يخفى و لعل الأظهر منه هو النهى عن الدخول الا مع الطهارة الحديثية و هذه جملة ما استدل به للحكم المذكور و لا يخفى ما في الكل منها الا ان الإجماع المذكور مع التأييد بتلك الأدلة و مناسبتة مع التعظيم و قيام الإجماع على منع الكفار عن الدخول فيه الذي لا باعث له ظاهرا سوى نجاستهم و ما ورد من منع المجانين و الصبيان و منع الجنب و الحائض عن المكث فيه الظاهر في كونه لأجل تلوثهم كاف في إثبات الحكم المذكور فلا ينبغي الإشكال في أصل الحكم المذكور في الجملة.

الأمر الثاني لا فرق بحسب الظاهر بين ارض المسجد و حائطه من داخله و سقفه و سطحه فان المتبادر من وجوب تجنب المسجد عن النجاسة هو تجنب جميع ما ذكر عنها و في وجوب إزالتها من الطرف الخارج عن جدرانها تأمل لإمكان دعوى انصراف مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩

الأدلة عنه لكن الأحوط تجنبه عنها الا ان لا يجعله الواقف جزء من المسجد فلا يشمل حكمه التابع لتحقيق موضوعه و لذا لو لم يجعل مكانا مخصوصا منه جزء من المسجد لا يلحقه حكمه و هو ظاهر.

الثالث وجوب الإزالة فوري و قد نفى عنه الخلاف في الجواهر و قال بل لعله إجماعي كما حكاه بعضهم صريحا و في المدارك انه مما قطع به الأصحاب.

و يدل عليه مضافا الى نفى الخلاف فيه ان منشأ الوجوب هو التعظيم و هو ينافى مع التراخي و ان الدال على وجوب الإزالة انما هو ما يدل على حرمة الإبقاء و هو الأدلة المتقدمة الدالة على حرمة التنجيس حدودا و بقاء و ان المقصود من وجوب الإزالة ليس هو وجودها و لو بعد حين و في زمن من الأزمنة بل انما هو رفع النجاسة عن المسجد بحيث يكون المطلوب هو خلوها عنها مطلقا و في جميع الأوقات و هذا المعنى يستفاد من مناسبة التعظيم و الاحترام.

الأمر الرابع قد ظهر مما ذكرناه في الأمر الأول عدم الإشكال في تحريم تنجيس المسجد و إدخال النجاسة المسربة فيه و هو القدر المتقين من معاهد الإجماعات المحكية و ادعى الإجماع عليه غير واحد من الأصحاب و لم ينقل فيه الخلاف من احد عدا ما يشعر به ما في المدارك من الميل الى الخلاف حيث يقول بعد نقله ذهاب جمع من المتأخرين الى عدم تحريم إدخال النجاسة الغير المتعدية الى المسجد أو فرشه.

و لا بأس به اقتصارا فيما خالف الأصل على موضع الوفاق ان تم انتهى ففي قوله ان تم اشعار بعدم تمامية الوفاق عنده في المتعدية و لا يخفى ما فيه لما عرفت من ان صورة التعدى هي القدر المتقين من معاهد الإجماعات و لا ينبغي التشكيك فيها و ان الأدلة المتقدمة تدل عليها بضميمة الإجماع و في الحدائق بعد اعترافه بالاتفاق على تحريم إدخال النجاسة المتعدية قال قده و لا اعرف لهم دليلا سواه ثم قال الا انه قد روى عمار في الموثق أيضا عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن الدماميل تكون في الرجل فتنفجر و هو في الصلاة قال يمسه و يمسه يده بالحائط أو بالأرض و لا يقطع الصلاة فإن إطلاقها شامل لما لو كانت الصلاة في المسجد بل هو الغالب انتهى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠



و لا يخفى ما فيه فان الخبر المذكور مسوق لبيان حكم الصلاة مع الدماميل و لا نظر له في حكم تنجيس المسجد أصلا كما لا نظر له في حكم تنجيس حائط الغير فلا يصح التمسك بجوازه بإطلاقه كما هو أوضح من ان يخفى و بالجملة فلا ينبغي التأمل في حرمة إدخال النجاسة المسرية فيه كما لا ينبغي التأمل في حرمة إذا كان إدخالها فيه موجبا لهتك حرمة المسجد لا من جهة حرمة إدخالها فيه بل بمناط حرمة هتك المسجد فإنه حرام و لو كان الهتك بإدخال الأعيان الطاهرة فيه كما إذا جعله مجمع القذارات الصورية و محلا للزبالة مثلا.

انما الكلام فيما إذا لم يكن إدخال النجاسة فيه موجبا لتلويثه و لا لهتكه فقد وقع فيه الخلاف فعن العلامة في أكثر كتبه هو المنع عنه بل قال في التذكرة و لو كان معه خاتم نجس و صلى في المسجد لم تصح صلواته و نسبه بعض الى المشهور و عن الشهيدين و المحقق الثاني و غيرهم اختصاص المنع بالتعدية و نسبه في الروض إلى الأكثر و استدلل للأول بإطلاق الأدلة السابقة من الآيه و الرواية و بظهور اتفاقهم حتى ممن اعتبر التلويث على منع المشرك و ان لم يلوث و احتمال الفرق بغلظ النجاسة في المشرك ممنوع لو سلم اغلظيتها في المشرك عن مثل دم الحيض و نحوه و بظهور معقد إجماع السرائر في ذلك أيضا و بأنه أبعد عن التلويث المعلوم حرمة و بالسيرة المستمرة على إزالة أعيان النجاسات من المساجد و ان لم تكن موجبا للتلويث كالعذرة اليابسة مثلا.

و لا يخفى ما في الكل اما إطلاق الأدلة المتقدمة فلما عرفت من عدم تماميتها في الدلالة على الوجوب في التعدية فضلا عن غيرها و ان العمدة في الدليل عليه هو الإجماع و ان اتفاقهم على منع المشرك لو سلم فإنما لمكان الهتك في دخولهم في المسجد أو انه حكم ادبي مثل منعهم عن الدخول في الحجاز و ان إلا بعدية عن التلويث لا يستلزم حرمة إدخال ما ليس بملوث و ان ظهور معقد إجماع السرائر لا تصلح للتمسك به بعد القطع بتحقيق الخلاف في المسألة و السيرة المستمرة على إزالة أعيان النجاسات لا يدل على حرمة إدخال الغير الملوث فيها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١

و الأقوى هو القول بعدم المنع عن إدخال الغير الملوثة فيها اقتصارا فيما خالف الأصل على المتيقن و هو التعدية التي قام الإجماع على المنع من إدخالها و لجواز اجتياز الحائض و النفساء من غير المسجدين من سائر المساجد مع ملازمتها غالبا مع النجاسة و لمعلومية حضور ذوى الجراحات الدموية و القروح السائلة و المسلوس بعد وضع الخريطة الجماعات في المساجد مع تصريح القائل بعدم الفرق بين الملوثة و غيرها بالمنع عن دخول من في بدنه أو ثوبه النجاسة متمسكا بظاهر الأدلة و لظهور أدلة المستحاضة في دخولها المسجد بعد فعالها.

ففي موثقة عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام فان ظهر (اي الدم) على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلى فإذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة ثم تصلى صلوتين بغسل واحد و كل شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها و لتطف بالبيت و دلالتها على جواز دخول المستحاضة بالاستحاضة الكبرى المسجد و ان كان دمها سائلا غير قابل للإنكار و الحمل على صورة الاضطرار بتوهم اختصاص الجواز بالطواف الواجب بعيد خصوصا مع عطف الطواف بالبيت على إتيان زوجها الذي لا يختص بصورة الاضطرار قطعا و لعل ظهورها في جواز الدخول على المستحاضة مطلقا و لو في حال الاختيار هو المنشأ لاستثناء بعض القائلين بالمنع المستحاضة عن الحكم بالمنع و قال بجواز الدخول لها لكن اختصاص الجواز بها مما لا وجه له و في صحيحة معاوية بن عمار في المستحاضة و إذا لم يتقّب الدم الكرسف توضأت و دخلت في المسجد و صلت كل صلاة بوضوء بناء على كون المراد من المسجد فيها هو المسجد المعهود لا مصلاها كما ربما يؤيده التعبير بالمسجد و إلا لكان الأليق أن يقول مسجدها بدل المسجد و لاستقرار السيرة على عدم منع الصبيان و المجانين عن الدخول في المسجد مع العلم بنجاستهم غالبا الا

ان الاحتياط بترك إدخال النجاسات مطلقا خصوصا الأعيان النجسة منها مما لا ينبغي تركه لا بعديته عن الهتك كما لا يخفى نعم ينبغي القطع بجواز إدخال المحمول المتنجس و ما عفى عنه فى الصلاة من دم القروح و الجروح لاستقرار السيرة على عدم التجنب منه و بعده عن الهتك عرفا و انصراف الأدلة المتقدمة عنه لو سلم تامة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢

دلالتها على المنع كما لا يخفى.

الأمر الخامس لا فرق بين عين النجاسة و المتنجس بها فى الحكم بحرمة الإدخال فى المسجد أو وجوب إزالتها عنه على ما هو الظاهر أو الصريح من معقد إجماع السرائر ففى كل مورد يحرم إدخال عين النجاسة أو يجب إزالتها كما فى النجاسة المسرية يحرم إدخال المتنجس بها و يجب ازالته و ذلك لان النجاسة فى النص و الفتوى و معاهد الإجماعات يشمل المتنجس و الظاهر انتقال حكم النجس الى ما تنجس به و فى كل مورد لا- يحرم إدخال عينها و لا- يجب إزالتها كما فى غير المتعدية الذى لا يوجب إدخالها أو إبقائها الهتك فلا- يحرم إدخال المتنجس بها و لا يجب ازالته فالتفكيك بينهما بالحكم بعدم جواز إدخال عين النجاسة و جواز إدخال المتنجس بها كما يشعر به ما فى المتن مما لا وجه له.

و ربما يستدل للفرق بينهما باختصاص الدليل على المنع بعين النجاسة و يكون الأصل فى غيرها هو الجواز لكن الدليل كما عرفت كان هو الإجماع و الظاهر من إطلاق معقده عدم الفرق بينهما بل لا يبعد دعوى شمول الآية الكريمة أعنى قوله تعالى إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ لِّلْمُتَنَجِّسِ لَوْ تَمَّ الاسْتِدْلَالُ بِهَا عَلَى حُكْمِ الْمَسْجِدِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ يَكُونُ النِّجْسُ بِفَتْحِ الْجِيمِ بِمَعْنَى النِّجْسِ بِالْكَسْرِ وَ أَمَا لَوْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَ كَانَ حَمَلُهُ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مِنْ بَابِ الْمَبَالِغَةِ فَشَمُولُهُ لِّلْمُتَنَجِّسِ لَا يَخْلُو عَنْ خَفَاءِ لَكُونِ الْحَمْلِ لِّلْمَبَالِغَةِ كَمَا فِي مِثْلِ زَيْدٍ عَدَلَ وَ لَا إِشْكَالَ فِي أَنَّ الْمَبَالِغَةَ فِي حَمَلِهِ عَلَى النِّجْسِ أَظْهَرَ مِنْ حَمَلِهِ عَلَى الْمُتَنَجِّسِ كَمَا لَا يَخْفَى.

### [مسألة ٣ وجوب إزالة النجاسة عن المساجد كفاي]

مسألة ٣ وجوب إزالة النجاسة عن المساجد كفاي و لا اختصاص له بمن نجسها أو صار سببا فيجب على كل احد. و ليعلم أولا ان الوجوب الكفاي فى عالم الثبوت عبارة عما كان الواجب على كل مكلف لا مطلقا سواء صدر عن الآخرين أم لا بل فى الجملة و منشئه قد يكون من كون الموضوع اعنى المكلف مأخوذا فيه على نحو صرف الوجود بمعنى ان التكليف تعلق الى صرف الوجود من المكلفين و لازمه هو حصول الامثال و سقوط الطلب به

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣

بإتيان أول وجود من طبعية المكلفين و لو كان المتعلق اعنى الفعل الذى تعلق به الطلب قابلا للتكرار كالصلاة على الميت فحاما يصدر الفعل عن افراد المكلفين دفعة واحدة بحيث يكون وجوده عن كل واحد عند وجوده عن آخرين كما إذا صلوا جميعا على ميت دفعة و اما يصدر عنهم تدريجا.

فعلى الأول فما يوجد من كل واحد منهم دفعة يتصف بالوجوب لان المكلف بالفعل هو صرف الوجود من المكلفين و صرف الوجود ينطبق على أول الوجود و المفروض كون الوجودات الدفعية بتمامها أول الوجود.

و على الثانى يكون كل واحد من تلك الوجودات التدريجية قابلا لان ينطبق عليه صرف الوجود لقابليته لان يكون أول الوجود على البدل و إذا أتى به واحد منهم لا يبقى مورد لإتيان الباقي لانطبق صرف الوجود عليه و معه فلا يصدق على المأتى به ثانيا بعد ما أتى به الأول.

و لما كان امتثاله بإتيان صرف الوجود من المكلفين المتحقق بإتيان أول وجود منهم بنحو الإيجاب الجزئي كان عصيانه بعدم إتيانه بالكليّة لأن نقيض الموجبة الجزئية هو السلب الكلي فمخالفته بترك الجمع فيعاقب الكل بتركة بناء على ما هو التحقيق من كون المدار في تعدد الثواب والعقاب على تعدد الإطاعة والمخالفة مع وحدة الغرض أو تعدده.

والحاصل انه في الدفعي يتعدد الثواب بفعل كل واحد بواسطة تعدد الإطاعة بتعدد الوجودات كما يتعدد العقاب بترك الكل بواسطة تعدد المخالفة بتعدد التروك و في التدريجي يختص الثواب بمن صدر الفعل عنه أولاً و لا يبقى معه مورد لترتب الثواب على فعل الباقي لعدم إمكان حصول الامتثال منهم و لكنه يستحق كل منهم العقاب عند ترك الجميع لتحقيق المخالفة عن كل واحد منهم في ظرف تحققها من الآخرين.

و الأليق أن يعبر عن هذا القسم من الكفائية بكون الكفائية ناشئة من ناحية الملاك مع قابليته المتعلق اعني فعل المكلف للتكرار. و قد يكون منشئه من جهة التراحم في ناحية الخطاب لمكان استحالة تكرر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤

الفعل مثل قتل المرتد مثلاً أو إزالة النجاسة عن المسجد التي هي محل البحث في المقام أو المتعددين من الجنب المجتمعين على ماء واحد مباح بالأصل حيث ان كل واحد منهم مكلف بحيازته لكن لا يمكن امتثال الجميع و لو دفعة فلا محالة يكون إطلاق الخطاب بكل واحد منهم مقيداً بعدم إتيان الآخرين بناء على ما هو التحقيق من ان المرتفع في باب التراحم هو سقوط إطلاق الخطاب لا سقوطه رأساً و تعلق خطاب آخر بصرف الوجود المنتج لتعلق التكليف بكل على البديل.

إذا تبين ذلك فنقول وقع البحث في ان وجوب الإزالة هل هو كفائي ناش عن تراحم الخطاب من جهة استحالة تكرر الفعل و لو دفعة فيما إذا لم يكن صدوره عن الجميع ممكناً أو عن عدم تحقق الملاك بعد صدوره عن واحد منهم تدريجياً فيما إذا أمكن صدوره عن الجميع دفعة بان اشتغلوا جميعاً بالإزالة في زمان واحد على كلام فيه لان كل قطعة من قطعات المسجد متعلق بخطاب مستقل بالإزالة نظير الخطاب بالاجتناب عن شرب الخمر الذي يتعدد بتعدد قطراتها بحيث يكون كل قطرة متعلقاً بخطاب مستقل يكون في امتثاله الثواب و في مخالفته العقاب و من المعلوم ان كل قطعة من القطعات لا يعقل إزالة النجاسة عنها من الجميع دفعة فيكون المقام نظير حيازة الماء المباح التي لا يمكن صدورها عن الجميع دفعة أو هو واجب عيني يختص بمن نجسه أو صار سبباً لتنجيسه و لا يكون واجبا على الجميع أو انه واجب على الجميع ممن نجسه و غيره الا انه يجب على من نجسه عيناً و على من عداه كفاية نظير الإنفاق الواجب على الوالد الذي يجب على ولده عيناً و على من عداه كفاية (وجوه و احتمالات) المحكى عن ذكرى الشهيد هو الاحتمال الثاني قال في محكيها و لو أدخلها مكلف تعين عليه الإخراج و قال في المدارك بعد حكايته هذا و ظاهره عدم مخاطبة غيره بالإزالة ثم احتمله و قال و هو محتمل بعد ان نقل قطع الأصحاب بكون وجوبها على الكفاية لعموم الخطاب لكن مع توقفه فيه حيث قال و فيه توقف و كيف كان فيرد عليه انه لو كان الواجب عينياً على من نجسه أو صار سبباً لتنجيسه لكان اللازم سقوطه بموته أو فقده أو امتناعه و قد لا يكون إدخالها من فعل المكلف أصلاً مع انه لا خلاف في وجوب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥

إزالتها عنه على جميع الناس في شيء من تلك الفروض و دعوى الوجوب على الجميع كفاية بعد سقوطه عن من وجب عليه عيناً بالموت و نحوه بعيد في الغاية إذ ليس الدليل المثبت على الجميع الأشياء واحداً يشته عليهم ممن نجسه و غيره لا انه يجب على غيره كفاية بعد سقوطه عنه عيناً كما لا يخفى.

و المصرح به في الروض هو الأول حيث يقول و يستفاد من الحديث (يعني النبوي المتقدم (جنبوا مساجدكم النجاسة) وجوب

إزالتها عن المساجد كفاية لعموم الخطاب و ان تأكد الوجوب على مدخلها.

و لعل الأقوى هو الأخير (فإن قلت) كون الواجب عينيا على المدخل و كفايا على غيره و ان أمكن ثبوتها لكن ليس لإثباته طريق لادن وجوب الإزالة يستفاد من أدلته وجوب التجنب الشامل لجميع المكلفين و لا- يمكن استفادة الوجوب العيني على بعض و الكفائي على بعض آخر من دليل واحد فقياس المقام بوجوب الإنفاق على الولد عينيا و على غيره كفايا مع الفارق إذ الثابت في مسألة الإنفاق وجوبه على الولد من ناحية الدليل الدال على وجوبه بالقرابة البعضية و على غيره من جهة وجوب حفظ النفس المحترمة على التلف و يكون كل ثابتا بدليل غير الدليل المثبت للآخر (قلت) قيل في المقام أيضا دليل المثبت لوجوب الإزالة عينيا على المدخل مغاير مع ما يدل على وجوبها على غيره كفاية إذ الأول يثبت بما دل على حرمة التنجيس بالأعم من الأحداث و الإبقاء فيجب على المدخل رفعها تخلصا عن التنجيس المحرم كما انه يجب عليه و على غيره إزالتها كفاية للأمر بالتجنب الشامل للجميع و لكنه لا يخلو عن المنع لما عرفت من ان الدليل على وجوب الإزالة ليس الا ما يدل على حرمة التنجيس و ان كلما يحرم إدخاله يجب ازالته مضافا الى ان كون الإزالة واجبة بالوجوبين على المدخل عينيا مختصا به و كفايا مشتركا بينه و بين غيره مستلزم لاجتماع الوجوبين بالنسبة إلى المدخل مع ما في الجمع بينهما من التهافت إذ العينية بمعنى الوجوب على المدخل سواء فعل الغير أو لم يفعله لا- يجتمع مع الكفائية بمعنى الوجوب في ظرف ترك الغير مع ان الكفائية في المقام كما عرفت ناشئة عن عدم قبول المتعلق للتكرار فكيف يمكن ان يكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦

عينيا على المدخل بمعنى ثبوته عليه و لو مع فعل الغير مع انه على تقدير فعل الغير لا يبقى محل لفعله اللهم الا ان يقال ان فعل الغير مسقط لفعله لا انه بدل عنه و كيف كان فالصواب هو كون وجوبها كفايا على الجميع من غير فرق بين المدخل و غيره نعم في ضمان المدخل إذا توقف التطهير على بذل المال كلام يأتي في المسألة الثانية عشر إنشاء الله تعالى.

#### **[مسألة ٤ إذا رأى نجاسة في المسجد و قد دخل وقت الصلاة يجب المبادرة إلى إزالتها]**

مسألة ٤ إذا رأى نجاسة في المسجد و قد دخل وقت الصلاة يجب المبادرة إلى إزالتها مقدما على الصلاة مع سعة وقتها و مع الضيق قدمها و لو ترك الإزالة مع السعة و اشتغل بالصلاة عصي لترك الإزالة لكن في بطلان صلوته اشكال و الأقوى الصحة هذا إذا أمكنه الإزالة و اما مع عدم قدرته مطلقا أو في ذلك الوقت فلا إشكال في صحة صلوته و لا فرق في الاشكال في الصورة الأولى بين ان يصلى في ذلك المسجد أو في مسجد آخر و إذا اشتغل غيره بالإزالة لا مانع من مبادرته إلى الصلاة قبل تحقق الإزالة.

في هذه المسألة أمور يجب البحث عنها (الأول) إذا علم نجاسة المسجد و كان في وقت الصلاة تجب المبادرة إلى إزالتها مقدما على الصلاة مع سعة وقتها و يقدم الصلاة على الإزالة مع ضيق وقت الصلاة اما وجوب المبادرة إلى الإزالة في سعة وقت الصلاة فلكون التراحم بين الصلاة و بين الإزالة من باب التراحم بين المضييق و الموسع و التقديم للمضييق و ان كان ملاك الموسع أهم من المضييق الا انه لمكان إمكان الجمع بينهما بتقديم المضييق يجب تقديمه على الموسع و اما وجوب تقديم الصلاة في ضيق وقتها فلكون التراحم بينهما من قبيل التراحم بين المضييقين مع أهمية الصلاة و انها لا يترك بحال من الأحوال فيجب صرف القدرة في إتيان الأهم و ترك المهم على ما هو الحكم في تراحمهما.

الثاني لو ترك الإزالة في سعة وقت الصلاة و اشتغل بالصلاة مع التمكّن من الإزالة عصي لترك الإزالة و في صحة صلوته أو

بطلانها (قولان) أقواهما الأول اما من جهه كفايه الإتيان بداعي ملاك الأمر فى صحه العباده و ان لم يكن أمر بالفعل أو بداعي امتثال

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧

الأمر الفعلى بناء على تعقل الأمر بالمهم مشروطا بعصيان الأمر بالأهم على ما حقق فى الأصول و ذهب صاحب الجواهر قده إلى الأخير لبطلان الخطاب الترتبى عنده و عدم كفايه الإتيان بداعي الملاك فى صحه العباده.

الثالث لو لم يتمكن من الإزالة و اتى بالصلاه فى وقت عدم التمكن من الإزالة فلا ينبغى الإشكال فى صحه صلوته حتى عند القائل بالبطلان عند التمكن من الإزالة لأن المانع عن صحتها مع التمكن من الإزالة هو العجز عن إتيانها عجزا تشريعا ناشيا عن وجوب صرف قدرته فى الإزالة فتكون فعلية الخطاب بالإزالة موجبه لوجوب صرف القدرة عن الصلاة فشاغله عن الصلاة هو الأمر الفعلى بالإزالة الذى يكون شاغلا للمكلف الى متعلقه فيكون شاغليته عن غير متعلقه بإشغاله إياه إلى متعلقه إذ ما لم يكن شاغلا- له بنفسه لا يكون شاغلا له عن غيره و مع العجز عن إتيان الإزالة لا يكون الخطاب بها فعلا شاغلا له بنفسه و إذا لم يكن شاغلا له بنفسه لا يكون شاغلا له عن الصلاة فالأمر بالصلاه (ح) باق على ما هو عليه فيصح الإتيان بها بداعيه و لو لم نقل بصحة الترتب أو كفايه الإتيان بداعي الملاك فى صحه العبادات.

الرابع لا- فرق فى الاشكال فى صحه الصلاة مع التمكن من الإزالة بين ان يصلى فى ذلك المسجد أو فى مسجد آخر لكون الصلاة فى مسجد آخر أيضا ضدا للإزالة الموجب لسقوط الأمر عنها فيجىء الإشكال فى صحتها عند من يعتبر فى صحه العباده الأمر بها مع ذهابه ببطلان الترتب.

الخامس إذا اشتغل غيره بالإزالة فلا مانع من مبادرته إلى الصلاة قبل تحقق الإزالة و استدل له فى متمسك العروه بتحقيق امتثال الواجب الكفائى بفعل غيره فلا مزاحمة و لا يخفى ما فيه فان سقوط الواجب بالامتثال يتوقف على تحققه بصيغه الماضى و هو انما يتحقق بالفراغ عن الامتثال لا بالشروع فيه و لذا لو صلى الشخص على الميت فى حال اشتغال آخر بالصلاه عليه كان صلاة الثانى أيضا واجبا فالأولى ان يقال بان الطلب من الثانى و ان لم يسقط بشروع الأول الا انه يسقط فعليته بشروعه و يصير مراعى بإتمام الأول و الفراغ عن امتثاله و ما هو المزاحم مع فعلية الخطاب بالمهم هو

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨

فعلية الخطاب بالأهم و باعثيته بالبعث الفعلى و إشغاله المكلف بصرف قدرته فى إيجاد متعلقه الموجب لصرفه و إشغاله عن صرف قدرته فى إيجاد المهم و مع إيقاف الخطاب بالأهم عن فعليته و صيرورته مراعى بإتمام من اشتغل به و سقوطه بفراغه عنه صحيحا و حصول الامتثال أو تحريكه و باعثيته لو لم يحصل من المشتغل بالأعراض عنه فى أثناء العمل أو موته أو جنونه أو صيرورته مغمى عليه و نحو ذلك من الأمور المانعة عن إتمام العمل فلا مانع عن المبادرة إلى فعل الصلاة و بعبارة أوضح ليس الخطاب بالأهم بوجوده الواقعى مانعا بل المانع فعليته و حكم العقل بلزوم صرف القدرة من المكلف فى إيجاد متعلقه و هذا المانع فى حال اشتغال الغير مفقود و ان بقى الخطاب و لم يتحقق الامتثال.

و لا يخفى ان ما ذكرناه يتم فيما إذا لم تكن معاونة الثانى للمشتغل الأول دخيلة فى صدور الإزالة منه فورا بالفورية العرفية و الا فيجب معاونته و يصير الخطاب الفعلى بمعاونته أهم و يقع صحه صلوته ح مورد الإشكال.

**[مسألة ٥ إذا صلى ثم تبين له كون المسجد نجسا كانت صلوته صحيحة]**

مسألة ٥ إذا صلى ثم تبين له كون المسجد نجسا كانت صلواته صحيحة و كذا إذا كان عالما بالنجاسة ثم غفل و صلى و اما إذا علمها إذ التفت إليها في أثناء الصلاة فهل يجب إتمامها ثم الإزالة أو إبطالها و المبادرة إلى الإزالة و جهان أو وجوه و الأقوى و جوب الإتمام.

إذا صلى ثم تبين له نجاسة المسجد أو كان عالما بنجاسته لكنه غفل عنها و صلى ثم تذكر تكون صلواته صحيحة و ذلك لما عرفت في المسألة المتقدمة من ان الخطاب بالأهم بوجوده الواقعي لا يكون شاغلا مولويا للمكلف عن الإتيان بالمهم بل انما هو بإشغاله إياه إلى إتيان متعلقه المتوقف على تنجزه و مع الجهل به أو الغفلة عنه لا يكون منجزا فلا يكون شاغلا للمكلف الى صرف قدرته في إتيان متعلقه فلا يكون شاغلا له عن صرف قدرته في إتيان المهم و حيث ان الأمر بالمهم باق مع الابتلاء بالأهم و لا يكون الخطاب بالأهم منجزا فيصلح الإتيان بالمهم بداعي أمره و لو لم نقل بالترتب و لا بصحة العبارة بداعي الإتيان بالملاك فيما لم يكن أمر في البين.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩

و لو علم بالنجاسة أو تذكر بها في أثناء الصلاة فهل يجب إتمامها ثم المبادرة بالإزالة أو يجب ابطالها و المبادرة إلى الإزالة فيما إذا لم يتمكن منها في أثناء الصلاة أو يتخير بين إتمامها ثم الإتيان بالإزالة أو ابطالها (وجوه) أقواها ثانيها لكن لو عصى و لم يبطلها الى ان اتى بآخرها صحت صلواته بالخطاب الترتبي.

و ليعلم ان الالتفات إلى النجاسة في أثناء الصلاة يتصور على صور.

(الاولى) ان يكون وقوع النجاسة في المسجد و الالتفات الى نجاسته كلاهما قبل الصلاة و قد شرع في الصلاة عمدا بعصيان الأمر بالإزالة.

(الثانية) ان يكون وقوعها و الالتفات إليها كلاهما في أثناء الصلاة.

(الثالثة) ان يكون وقوعها قبل الصلاة و الالتفات إليها في أثناء الصلاة (الرابعة) ان يكون وقوعها و الالتفات إليها كلاهما قبل الصلاة لكنه غفل عنها و شرع في الصلاة ثم تذكرها في أثناءها و الحكم في جميع هذه الصور هو وجوب الابطال و المبادرة إلى الإزالة و صحة الصلاة مع العصيان بإتمامها.

و ذلك اما صحتها لو أتمها فهي اما بالملاك أو بالخطاب الترتبي و اما وجوب رفع اليد عنها فلان شيئا من المصححين اعنى الملايك و الخطاب الترتبي لا يقتضى حرمة ابطالها بعد الشروع بها اما الملايك فواضح و اما الخطاب الترتبي فلأنه في التدريجات يحتاج الى خطابات ترتيبية متعددة بعدة احاد اجزاء الصلاة كلا منها مشروطا بعصيان خطاب الإزالة و معلوم ان مثل هذه الخطابات المتأخرة عن العصيان و المشروط به لا تقتضى حفظ العصيان ففي كل آن من آتات الصلاة و عند كل جزء من اجزائها هو مكلف من ناحية خطاب الإزالة بهدم العصيان برفع اليد عن الصلاة و بالخطاب الترتبي يكون مكلفا بإتيان الصلاة على تقدير عدم انهدام العصيان و من المعلوم ان مثل هذا الخطاب الترتبي لا يقتضى حرمة إبطال الصلاة لكونه متأخرا بالرتبة عن عصيان الخطاب المتوجه الى رفع اليد عنها فما يكون في المترتبة متأخرة عن عصيان الخطاب بإبطال الصلاة لا يعقل ان يكون مقتضيا لحرمة ابطالها من غير فرق فيما ذكرناه بين الصور المتقدمة غاية الأمر فيما إذا شرع في الصلاة مع العلم بالنجاسة و وجوب إزالتها يكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠

الخطاب الترتبي من أول الشروع فيها إلى آخرها بعدة احاد اجزائها و فيما إذا تنجز الخطاب بالإزالة في الأثناء كما في بقية الصور يكون الخطاب الترتبي من حين تنجز الخطاب بالإزالة في الرتبة المتأخرة عن عصيان الخطاب بالإزالة إلى آخر الصلاة بعدة احاد

اجزائها أيضا من حين تنجز الخطاب بالإزالة الى آخر الصلاة و مما ذكرناه يظهر الخلل فيما اختاره المصنف قده في المتن من وجوب الإتمام.

وقد استدلل له في مبحث عدم جواز قطع الفريضة من كتاب الصلاة بأن دليل الفورية قاصر الشمول عن مثل المقام فدليل حرمة القطع يكون بلا مزاحم ولا يخفى ما فيه لأن الصلاة التي يكون الأمر بها في الرتبة المتأخرة عن الأمر بهدمها ورفع اليد عنها لا يعقل ان تصير مشمولة لدليل حرمة القطع لكي يكون دليل حرمتها بلا مزاحم أو معه فاندراجها في مؤدى دليل حرمة القطع مستحيل عقلا فيكون خروجها عنه عقليا بالتخصص و قصور دليل الفورية عن شموله مثل المقام أيضا ممنوع لان دليل الفورية كما عرفت ليس الا- ما يستفاد من نفس دليل وجوب الإزالة من مبغوضية وجود النجاسة في المسجد حدوثا و بقاء و ركائة مطلوبة إزالتها في وقت من الأوقات و لو بعد حين و هذا المعنى المستفاد من مناسبة الحكم و الموضوع و كون الوجوب ناشيا عن تعظيم المسجد و كون بقاء النجاسة فيه هتكا هو الدليل على فورية وجوب الإزالة فدليل الدال على وجوبها بعينه يدل على فورية وجوبها فلا- قصور في شموله مثل المقام و الحاصل ان دليل الفورية يشمل المقام بلا مزاحم لتمايمته في المقام و عدم جريان دليل حرمة القطع فيه مع قطع النظر عن اجراء دليل الفورية فيكون المورد من مجارى دليل الفورية بلا مزاحم هذا ما تيسر لى في هذه المسألة و الحمد لله.

### **[مسألة ٦ إذا كان موضع من المسجد نجسا لا يجوز تنجيسه ثانيا]**

مسألة ٦ إذا كان موضع من المسجد نجسا لا يجوز تنجيسه ثانيا بما يوجب تلويثه بل و كذا مع عدم التلويث إذا كانت لثانية أشد و أغلظ من الاولى و الافى تحريمه تأمل بل منع إذا لم يستلزم تنجيس ما يجاوره من الموضع الطاهر لكنه أحوط.

قد تقدم في المسألة التاسعة من الفصل المعقود فى كيفية تنجيس المتنجات بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١

عدم الإشكال فى عدم تأثير ملاقاته المتنجات بملاقاته مع النجس ثانيا إذا لم تكن النجاسات مختلفة فى الحكم ان فى عدم تأثير ملاقاته الثانية فى الحكم احتمالين.

(أحدهما) ان يكون من باب التداخل فى المسبب نظير التداخل فى الأغسال و لازم ذلك تأثير المحل بالملاقاة الثانية الا أنه يكتفى فى غسله بما وجب بالملاقاة الاولى فيكون التداخل فى المقام فى المطهر و المزيل بلا تداخل فى المزال.

(و ثانيهما) ان يكون من باب التداخل فى السبب نظير تداخل الأحداث فى باب الوضوء و لازم ذلك عدم تأثير المحل بالملاقاة الثانية فيكون التداخل فى المزال لا- فى المطهر و المزيل و ان شئت فعبّر عن الأول بالتداخل فى الحكم بعد الفراغ عن تعدد موضوعه و عن الثانى بالتداخل فى الموضوع الذى لا محل معه لتعدد الحكم.

و ليعلم ان الأصل فى المقام هو عدم التداخل لا فى الحكم و لا فى موضوعه بل اللازم هو وجوب تعدد المطهر بتعدد المطهر و المزال الا- ان الإجماع قام على عدم اعتبار تعدد المزيل و المطهر فيمكن ان يكون باعتبار التداخل فيه كما يمكن ان يكون باعتبار التداخل فى المزال فان ثبت أحدهما بالدليل فهو و الا فالأصل يقتضى كونه باعتبار التداخل فى المزيل لان الاكتفاء بما وجب بالملاقاة الاولى متيقن و انما الشك فى كونه من جهة التداخل فى الحكم أو التداخل فى الموضوع و مقتضى الأصل عدم التداخل فى الموضوع لكونه مشكوكا كما ان الأصل عند الشك فى التداخل هو عدم التداخل رأسا.

إذا عرفت ذلك فنقول إذا كان موضع من المسجد نجسا فتنجيسه ثانيا لا يخلو عن صور.

(الأولى) ان يكون تنجيسه الثانى موجبا لتلويثه.

(الثانية) ان يكون تنجيسه الثانى بنجاسة أشد و أغلظ من الأولى.

(الثالثة) ان يكون تنجيسه الثانى موجبا لهتكه و لو لم يستلزم تلويثه و لا نجاسة أشد و أغلظ.

(الرابعة) ان يكون مستلزما لتنجيس ما يجاور المحل الأول بتنجيس جديد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢

و لا ينبغى الإشكال فى عدم جواز تنجيسه ثانيا فى هذه الصور.

(الخامسة) ما إذا لم يكن شىء من هذه الصور فى تحريمه ح تأمل و لعل منشئه هو كون المقام من قبيل التداخل فى الموضوع

و ان الملاقاة الثانية لا- يؤثر فى تنجيس المحل شيئا أو انه من قبيل التداخل فى الحكم فعلى الأول فلا يحرم التنجيس الثانى و

على الأخير فينبغى البناء على تحريمه و قد عرفت انه مع الشك فى ذلك يكون مقتضى الأصل هو التداخل فى الحكم و عليه

فينبغى البناء على حرمة التنجيس ثانيا إذا انتهى الى الشك فى كونه من قبيل تداخل الأسباب أو المسببات.

### [مسألة ٧ لو توقف تطهير المسجد على حفر أرضه جاز]

مسألة ٧ لو توقف تطهير المسجد على حفر أرضه جاز بل وجب و كذا لو توقف على تخريب شىء منه و لا يجب طم الحفر و

تعمير الخراب نعم لو كان مثل الآجر مما يمكن رده بعد التطهير وجب.

فى هذه المسألة أمور ينبغى ان يبحث عنها.

الأول لو توقف تطهير المسجد على حفر أرضه أو تخريب شىء منه فهل يجب الحفر أو التخريب لتوقف التطهير الواجب عليه أو

لا- يجوز التطهير (ح) لتوقفه على مقدمة محرمة و هى حفر أرضه أو تخريب شىء منه فالمقام من باب ما توقف الواجب على

مقدمة محرمة و يكون قسما من أقسام التزاحم إذ هو على أقسام منها ما كانت المقدمة محرمة و ذبها واجبا كالدخول فى الدار

الغصيبة لإنقاذ الغريق و الحكم فيه هو انه مع أهمية مفسدة المقدمة يجب ترك ذى المقدمة لأجل التجنب عن الإتيان بالمقدمة

و مع أهمية مصلحة ذى المقدمة يجب إتيانه بإتيان المقدمة المحرمة و مع تساويهما فى الملاك فاما تكون المقدمة و ذبها

متقارنين بالزمان كما فى الضدين لو كان وجود أحدهما مقدمة لترك الآخر و تركه مقدمة لوجود الآخر أو تكونا مختلفين

بالزمان كالدخول فى الدار المغصوبة لإنقاذ الغريق و الحكم فى الأول هو التخيير و فى الثانى ترك المقدمة و لو انتهى الى ترك

ذبها حسبما حقق فى الأصول.

و لا بد فى المقام من ان ينظر فى ان مصلحة إزالة النجاسة عن المسجد أكد من مفسدة تخريب شىء منه أو حفر أرضه أو

تكون مفسدتها أكد من مصلحة إزالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣

النجاسة عنه أو انها متساويان فان كانتا متساويين أو يكون مفسدة التخريب أو الحفر أكد يحرم التخريب و الحفر و لا يجب

الإزالة و ان كانت مصلحة الإزالة أكد تجب الإزالة و يسقط حرمة الحفر و التخريب.

و ليعلم ان مورد البحث انما هو فيما إذا لم يكن متبرع للتعمير بعد خراب شىء منه أو للطم بعد حفر أرضه و لم يكن فى

التخريب و الحفر مصلحة أخرى سوى حصول طهارة المسجد و الا- فلا- إشكال فى جواز الحفر و التخريب بل وجوبهما لأجل

الإزالة.



و الانصاف عدم إحراز أهمية الإزالة عن مفسدة التخريب و الحفر بل يحتمل تساويهما كلما يحتمل أهمية كل واحد منها عن الآخر و معه فالحق عدم جوازهما لأجل الإزالة اللهم الا ان يكون الهدم و الحفر يسيرين بحيث لا يعدان مفسدة فيخرج المورد عن محل التراحم (ح) و تجب الإزالة من غير إشكال.

الثاني إذا حفر أرضه أو خرب شيئا منه للتطهير فهل يجب عليه طمه أو تعميده أم لا و إذا كان في طمه أو تعميده مؤنة فهل هي عليه أم لا (احتمالان) أقواهما الأخير لأصالة البراءة عن الوجوب و استصحاب عدم الضمان و لا يمكن التمسك بقاعدة الإلتلاف في إثبات الضمان في المقام لاختصاصها بما إذا لم يكن الإلتلاف لمصلحة المالك فلو كان كذلك فلا ضمان لانه محسن و ليس على المحسنين سبيل و ذلك كما في السفينة المشرفة على الغرق المملوءة من مال مالكةا فإن إلقاء شيئا منها في البحر لا يوجب الضمان إذا كان لحفظ السفينة عن الغرق و التخريب أو الحفر في المقام لأجل مصلحة المسجد و هو طهره عن النجاسة و إزالتها عنه.

الثالث لو كان المتنجس منه مما يمكن رده بعد التطهير الى المسجد فهل يجب رده أم لا (احتمالان) أقواهما الأول و ذلك لما ورد مما يدل على حرمة أخذ الحصى و التراب من المسجد و انه ان فعل ذلك وجب رده اليه أو الى مسجد آخر. ففى خبر وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال إذا أخرج أحدكم الحصاة من المسجد فليردها مكانها أو فى مسجد آخر فإنها تسبح فلعل الرد الى مسجد آخر بعد تعذر الرد الى مكانها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤

و خبر زيد الشحام قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام اخرج من المسجد حصاة قال فردها أو اطرحتها فى مسجد. و خبر معاوية بن عمار قال قلت لأبى عبد الله انى أخذت سكا من سكا المقام و ترابا من تراب البيت و سبع حصيات فقال اما التراب و الحصى فرده و الحكم بحرمة إخراج الحصى و التراب عن المسجد و وجوب ردهما اليه أو الى مسجد آخر عند تعذر الرد اليه بهذه الاخبار و ان لا يخلو عن المنع حسبما يأتى فى أحكام المساجد الا ان فى مثل ما مثل المصنف قده به من الآجر مما له استقلال فى الوجود مما لا إشكال فى حرمة إخرجه بلا مصلحة فيه و انه لو اخرج محرما أو عن مصلحة فيه و لم يكن حراما كتطهيره مثلا يجب رده اليه ان أمكن.

### **[مسألة ٨ إذا تنجس حصير المسجد وجب تطهيره]**

مسألة ٨ إذا تنجس حصير المسجد وجب تطهيره أو قطع موضع النجس منه إذا كان ذلك أصلح من إخرجه و تطهيره كما هو الغالب.

و فى وجوب إزالة النجاسة عن حصير المسجد و فرش و آلاته و عدمه (احتمالان) من تبعيتها للمسجد بإضافتها اليه و تحقق تحقيره بتحقيرها و تعظيمه بتعظيمها ما دامت فيه و إمكان صدق تلوith المسجد بتلوithها و دعوى شمول قوله عليه السلام جنبا مساجدكم النجاسة لها و من عدم صدق تلوith المسجد بتلوithها حقيقة ما لم تتعد النجاسة منها الى المسجد بل انما تلوithها كتلوith ثوب الإنسان و بدنه نجاسة غير متعديّة و الأول هو الأقوى و عليه الأكثر بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه لتبعية فرش المسجد عليه فلا فرق بين الحصير المفروش فيه و التراب أو الحصاة المطروح عليه فان المتبادر من وجوب تجنب المساجد عن النجاسة هو ما يعم الجميع من ترابه و الحصاة المطروحة فيه و الفرش المفروشة فيه و سائر آلاته كما لا يخفى لكن إزالة النجاسة عن حصيرة لا ينحصر بإخرجه منه و تطهيره بل يحصل به و بقطع موضع النجس منه و يتعين الأخير إذا كان أصلح من

إخراجه و تطهيره كما هو الغالب.

### **[مسألة ٩ إذا توقف تطهير المسجد على تخريبه اجمع]**

مسألة ٩ إذا توقف تطهير المسجد على تخريبه اجمع كما إذا كان الجص الذي عمر به نجسا أو كان المباشر للبناء كافرا فان وجد متبرع بعد الخراب جاز و الا فمشكل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥

هذا نظير ما مر فى المسألة السابعة الا ان المذكور فيها هو اناطة التطهير على خراب شىء منه و فى هذه المسألة على خراب جميعه و كيف كان فالحكم حكم المتقدم من انه مع وجود المتبرع للتعمير بعد الخراب يجب تخريبه لتطهيره من غير فرق من خراب شىء منه أو جميعه و مع عدم المتبرع فالأقوى سقوط تطهيره و عدم جواز تخريبه لعدم إحراز أهمية التطهير فى هذه الصورة بل لعل عدم جوازه فيما إذ توقف التطهير على تخريب جميعه أظهر مما إذا توقف على تخريب شىء منه.

### **[مسألة ١٠ لا يجوز تنجيس المسجد الذى صار خرابا]**

مسألة ١٠ لا يجوز تنجيس المسجد الذى صار خرابا و ان لم يصل فيه حد و يجب تطهيره إذا تنجس. لا إشكال فى بقاء مسجديه المسجد بعد خرابه و عطلته و لو لم يصل فيه أحد إذا لم يتغير عنوان المسجد و صدق عليه عنوانه (فتح) لا- يجوز تنجيسه و يجب تطهيره إذا تنجس و اما مع تغيير عنوان المسجد بان صار دارا أو دكانا أو حماما فيأتى حكمه فى المسألة الثالثة عشر.

### **[مسألة ١١ إذا توقف تطهيره على تنجيس بعض المواضع الطاهرة لا مانع منه]**

مسألة ١١ إذا توقف تطهيره على تنجيس بعض المواضع الطاهرة لا مانع منه ان أمكن إزالته بعد ذلك كما إذا أراد تطهيره بصب الماء و استلزم ما ذكر.

و لعل الوجه فى ذلك هو كون تنجيس بعض المواضع مقدمه للتطهير فهو و ان كان فى نفسه محذور لا يجوز ارتكابه الا انه أقل من محذور بقاء نجاسة موضع النجس منه و يلزم ارتكاب أقل المحذورين عند الدوران و التراحم.

### **[مسألة ١٢ إذا توقف التطهير على بذل مال وجب]**

مسألة ١٢ إذا توقف التطهير على بذل مال وجب و هل يضمن من صار سببا للتنجيس وجهان لا يخلو ثانيهما من قوة. اما وجوب بذل المال إذا توقف التطهير عليه فلان التطهير الواجب متوقف عليه فيكون مقدمه للواجب فيجب مع التمكن فيه إذا لم يكن فى بذله ضرر أو حرج و اما عدم ضمان من صار سببا للتنجيس فلان الضمان يتوجه الى السبب لو كان الإتلاف من المباشر لا عن اختيار منه كما إذا حفر بئرا فوقه فيه آخر بغير اختيار منه أو وضع كاس

غيره عند نائم فانقلب عليه فكسره حيث ان الضمان على الحافر أو الواضع لا على المباشر و اما إذا كان صدور الفعل من المباشر اختياريا كما إذا القي نفسه فى البئر أو كسر كأس غيره الموضوع عنده بالاختيار فلا يكون ضمانه على السبب و المقام من هذا القبيل لان المباشر للتطهير يبذل المال فى التطهير بالاختيار اللهم الا ان يقال بعد وجوبه عليه يخرج عن تحت اختياره خروجاً تشريعياً و ان كان باختياره تكويناً و لذلك يقال عليه الواجب من جهة لزوم الفعل عليه و لصوقه به تشريعياً و ان لم يكن كذلك تكوينياً كما يقال على الحرام الشرعى انه حرام من جهة حرمان الفاعل عن إتيانه و محروميته عنه تشريعياً و ان لم يكن كذلك تكوينياً لكن الكلام فى اقوائيه السبب (ح) من المباشر إذا كان البذل منه بالاختيار تكوينياً و ان خرج عن اختياره تشريعياً و المسألة بعد يحتاج الى التأمل.

### **[مسألة ١٣ إذا تغير عنوان المسجد بان غضب و جعل داراً أو صار خراباً]**

مسألة ١٣ إذا تغير عنوان المسجد بان غضب و جعل داراً أو صار خراباً بحيث لا يمكن تعميره و لا الصلاة فيه و قلنا بجواز جعله مكاناً لزرع ففى جواز تنجيسه و عدم وجوب تطهيره كما قيل اشكال و الأظهر عدم جواز الأول بل وجوب الثانى أيضاً. فى هذه المسألة أمور ينبغى ان يذكر.

الأول ان وقف المسجد فك ملك نظير تحرير العبد لا تملك بالمسلمين المصلين فلو سكنه احد بغير حق فليس عليه اجرة المثل لان ركن الضمان هو مالىة المضمون فما لا يكون مالا لا يكون فى الاستيلاء عليه ضمان فلو خرب المسجد أو خربت القرية و انقطعت المارة أو غضب و جعل داراً أو دكاناً لم يجز بيعه و صرف ثمنه فى احداث مسجد آخر أو تعميره و يجب ترتيب أحكام المسجد عليه فلا يجوز مكث الجنب و الحائض فيه و ان صار من الآجام أو استولى عليه الماء و استتر به و قد نفى الشيخ الأكبر قده الخلاف فى عدم جواز بيعه و عدم خروجه عن المسجدية بذلك لكن المصنف قده ادعى فى كتاب الوقف إمكان دعوى خروجه عن المسجدية قال قده و لو فرض فى صورة الإطلاق و عدم الشرط خرابه على وجه لا يمكن الصلاة فيه ابداً و لا يرجى عوده أو عرض مانع

من الصلاة فيه ابداً مع عدم خرابه أمكن دعوى خروجه عن المسجدية أيضاً و لكن الأحوط إجراء أحكامه عليه و كذا لو غضبه غاصب لا- يمكن الانتزاع منه ابداً بل يمكن ان يقال بجواز بيعه و إخراجه عن المسجدية إذا غلب الكفار عليه و جعلوه خاناً أو داراً أو دكاناً بل الاولى ان يباع إذا جعلوه محلاً للكثافة أو جعلوه بيت خمر مثلاً صونا لحرمة بيت الله عن الانتهاك و الحاصل انه لا دليل على ان المسجد لا يخرج عن المسجدية أبداً (انتهى).

و لا يخفى ما فيه بعد فرض تسليم كون وقف المسجد تحريراً لا تملكياً حيث ان العود الى الملك يحتاج الى سبب يصير به ملكاً ثبوتاً و الى طريق يثبت به ملكيته إثباتاً و كلاهما مفقود و مع الشك يكون مقتضى الاستصحاب أيضاً هو عدم عوده الى الملك ثم ما ذكره أخيراً من أولوية بيعه إذا صار محلاً للكثافة صونا لحرمة بيت الله عن الانتهاك لا يخلو من الغرابة إذ الكلام فى صحة بيعه و مصححه فإذا لم يكن بيعه صحيحاً فكيف يصاب به عن الانتهاك و عدم الدليل على عدم خروج المسجد عن المسجدية لو سلم لا يكون دليلاً على خروجه عنها فما افاده قده مما لا يمكن المساعدة عليه.

الثانى حكى عن كشف الغطاء انه بعد اعترافه بعدم صحة بيع الوقف العام مستدلاً بعدم تمامية الملك بل لعدم أصل الملك

لرجوعها الى الله تعالى و دخولها في مشاعره ذكر انه مع اليأس عن الانتفاع به في الجهة المقصودة يوجر للزراعة و نحوها مع المحافظة على الآداب اللازمة لها ان كان مسجدا مثلا و أحكام السجلات لثلا يغلب اليد فيقضى بالملك دون الوقف المؤبد. و لا- يخفى ما فيه فإنه مع فرض تسليمه كون الوقف العام تحريرا للملك لا تمليكا كما علل عدم جواز البيع بعدم أصل الملك كيف يمكن الحكم بصحة الإجارة مع اعتبار الملك فيها أيضا كالبيع.

الثالث هل يجوز لأحد ان يتصرف في المسجد الذي زال عنه عنوان المسجدية بالزراعة و نحوها مما لا ينافي مسجديته بعد ان لم يصح بيعه و لا- إجارته لانتفاء المالية عنه أم لا- (وجهان) من أصالة البراءة عن حرمة عند الشك فيها و من ان الأصل في الأموال عند الشك في حليتها هو الحرمه و هذا الأخير هو الأقوى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨

الرابع إذا قلنا بجواز جعله مكانا لزرع فهل يجوز تنجيسه و لا- يجب تطهيره أو انه لا- يجوز الأول و يجب الثاني أو يفصل بين الأول فيقال بعدم جواز تنجيسه و بين الثاني فيقال بعدم وجوب تطهيره (وجه) من ان المسجدية و ان كانت من الملكات الا ان صدقها منوط بالاستعداد و هو اي الاستعداد منتف مع تعذر الفعلية و من انها من الاعتبارات القائمة بالمكان و يكفي فيها مجرد الصلاحية و يمنع توقفها على الاعداد و يترتب عليه حرمة تنجيسه و بالتلازم بين حرمة تنجيسه و بين وجوب إزالة النجاسة عنه يثبت وجوبها أيضا و من ان دليل الدال على حرمة تنجيس المسجد الدال بالملازمة على وجوب الإزالة عنه منصرف عن مثل المقام فينتهي إلى الرجوع الى الأصول و الأصل في الشك في حرمة تنجيسه هو استحباب حرمة الثابتة قبل خرابه و زوال عنوان المسجدية عنه و في وجوب إزالة النجاسة عنه هو استحباب بقاء وجوبها على تقدير نجاسته و استحباب الحرمة الثابتة قبل الخراب تنجيزي و استحباب بقاء وجوب الإزالة تعليقى و من منع عن إجرائه يفصل بين حرمة تنجيسه و بين وجوب الإزالة عند ثبوت الأول بالاستصحاب و عدم الثاني للرجوع فيه الى البراءة بعد المنع عن اجراء الاستصحاب التعليقى و من قال بصحة إجرائه يقول بوجوب الإزالة عنه كما يقول بحرمة تنجيسه كما عليه المصنف قده في المتن و لعل هذا هو الأقوى.

### [مسألة ١٤ إذا رأى الجنب نجاسة في المسجد]

مسألة ١٤ إذا رأى الجنب نجاسة في المسجد فإن أمكنه إزالتها بدون المكث في حال المرور وجب المبادرة إليها و الا فالظاهر وجوب التأخير الى ما بعد الغسل لكن يجب المبادرة إليه حفظا للفورية بقدر الإمكان و ان لم يمكن التطهير الا بالمكث جنبا فلا يبعد جوازه بل وجوبه و كذا إذا استلزم التأخير الى ان يغتسل هتك حرمة.

إذا رأى الجنب نجاسة في المسجد فإن أمكنه إزالتها بدون المكث في حال المرور وجب المبادرة إليها في غير المسجدين و لا يحتاج (ح) الى الغسل و لا- الى التيمم لجواز المرور عليه و اما في المسجدين فالحكم فيهما كما لو توقف على المكث في غيرهما مما سنين و ان لم يتمكن من إزالتها في حال المرور أو كان المرور حراما عليه كما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩

في المسجدين فان تمكن من الغسل و كان زمانه مساويا مع التيمم أو أقصر يجب التأخير الى ما بعد الغسل و يجب المبادرة إلى الغسل حفظا للفورية بقدر الإمكان.

و قال في متمسك العروة يكون وجوب المبادرة إليه عقليا من باب لزوم الجمع بين غرضي الشارع في وجوب تطهير المسجد و حرمة مكث الجنب لا شرعيا لان التطهير لا يتوقف على الغسل لا مكان تحقق التطهير من الجنب و فيما افاده نظر لان التطهير كما

عرفت متوقف على المكث في المسجد و العجب ممنوع منه شرعا و الممنوع الشرعى كالممنوع العقلى و مع التمكن من رفعه يجب عليه الرفع سواء كان المنع عقليا كانداد باب المسجد حيث عليه فتحه أو شرعيا ككونه جنبا فيجب رفع المنع عن المكث بإزالة الجنابة عن نفسه بالغسل فالغسل مقدمه لجواز المكث فإذا كان المكث واجبا فيجب رفع المنع عنه بالغسل فيصير الغسل مقدمه للإزالة بواسطة توقفها على المكث المتوقف جوازه على الغسل و لعل هذا ظاهر.

و ان لم يتمكن من الغسل و كان متمكنا من التيمم فظاهر المتن عدم وجوبه حيث لم يتعرض له و احتمال فى فصل أحكام المسجد من كتاب الصلاة و وجوبه و هو الأقوى لوجوب غايته التى هو المكث لأجل الإزالة و لو لم يتمكن من التيمم أيضا فالظاهر وجوب المكث جنبا لتراحم إزالة النجاسة الواجبة مع المكث المحرم و أهمية الإزالة عن المكث و لو تمكن من الغسل و التيمم معا و كان زمانهما متساويين فلا إشكال فى تعيين الغسل و عدم جواز التيمم و لو كان زمان التيمم اقصر فهل يجوز التيمم حفظا للفورية أو يتعين الغسل (ح) أيضا لعدم ثبوت مشروعية التيمم (ح) (وجهان) أقواما الأول خصوصا إذا كان زمان الغسل طويلا بحيث ينتهى معه الى هتك حرمة المسجد عرفا.

### [مسألة ١٥ فى جواز تنجيس مساجد اليهود و النصارى اشكال]

مسألة ١٥ فى جواز تنجيس مساجد اليهود و النصارى اشكال و اما مساجد المسلمين فلا فرق فيها بين فرقهم. و لعل وجه الإشكال فى جواز تنجيس مساجد اليهود و النصارى هو صدق المسجد عليها حقيقة و ان لم تسم باسم المسجد بل سمي بالبيعة أو الكنيسة لان المسجد بيت وضع و أعد لأن يعبد الله سبحانه فيه و بعبارة أخرى هو عبارة عن بيت العبادة هذا لكن مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠

الأقوى جوازه و عدم وجوب تطهيرها لان الدليل على حرمة التنجيس و وجوب الإزالة كما عرفت فى المسائل المتقدمة هو الإجماع و من المعلوم عدم انعقاده فى حرمة تنجيسها و وجوب الإزالة عنها و لو سلم تمامية الأدلة اللفظية على حرمة التنجيس و وجوب الإزالة من الايات و الاخبار المتقدمة فليس لهما إطلاق يشمل مساجدهما و اما مساجد المسلمين مع اختلاف فرقهم فلا ينبغي التأمل فى شمول الحكم لها و عدم اختصاصه بمسجد دون مسجد.

### [مسألة ١٦ إذا علم عدم جعل الواقف صحن المسجد أو سقفه أو جدرانه جزء من المسجد لا يلحقه الحكم]

مسألة ١٦ إذا علم عدم جعل الواقف صحن المسجد أو سقفه أو جدرانه جزء من المسجد لا يلحقه الحكم من وجوب التطهير و حرمة التنجيس بل و كذا لو شك فى ذلك و ان كان الأحوط للحوق.

اما مع العلم بعدم جعل الواقف شيئا منه مسجدا فلان المسجدية انما تتحقق بجعل الواقف و قصده سواء احتاج معه إلى إجراء الصيغة أم قلنا بتحققها بقصد البناء و إيقاع صلاة فيه و مع قصد عدم مسجديته شىء منه لا يصير مسجدا.

و اما فى صورة الشك فى جعله فلعل ظهور بنائه بصورة المسجد كاف فى إثبات مسجديته إذا كان المشكوك مما يعد من المسجد عرفا مثل سقفه و جدرانه و شيئا من صحنه و سطحه الأعلى المعد للصلاة فيه فى الصيف و بالجملة ما يعد منه عرفا يحكم بمسجديته عند الشك فيها و ما يعد خارجا منه عرفا كدهليزه لا يحكم عليه بالمسجدية إلا مع العلم بها.

## [مسألة ١٧ إذا علم بنجاسة أحد المسجدين أو أحد المكانين من مسجد وجب تطهيرهما]

مسألة ١٧ إذا علم بنجاسة أحد المسجدين أو أحد المكانين من مسجد وجب تطهيرهما. وذلك لقاعدة العلم الإجمالي بوجوب الموافقة القطعية في أطرافه المعلوم بالإجمال.

## [مسألة ١٨ لا فرق بين كون المسجد عاما أو خاصا]

مسألة ١٨ لا فرق بين كون المسجد عاما أو خاصا واما المكان الذي أعده للصلاة في داره فلا يلحقه الحكم.

و ليعلم أو لا ان المسجد عبارة عن المكان الموقوف على كافة المسلمين للصلاة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١

فيه و لا- إشكال في تحققها إذا قصد في وقفه ذلك و لو خص بعضا منهم كما إذا وقفه على ان يصلى فيه خصوص طائفة كاولاده مثلا نسلا بعد نسل أو الفقهاء و نحوهم ففي صحته و وقوعه كذلك أو بطلان التخصيص و صحة الوقف عاما قهرا على الواقف أو بطلان الوقف رأسا (وجوه و أقوال) فعن العلامة في التذكرة صحة الوقف و التخصيص معا و عن القواعد صحة الوقف و بطلان التخصيص و عن الفخر و المحقق الثاني بطلانها معا و تردد في الدروس في صحة التخصيص و عدمها ثم على البطلان قال في صحة الوقف و عدمها وجهان.

و الأقوى بطلانها معا اما التخصيص فلان وقف المسجد كما عرفت في المسائل الماضية وقف تحرير و فك ملك لا وقف تمليك و التحرير لا- يتصور فيه التخصيص كما في مثل العتق حيث لا يعقل ان يكون المعتق حرا بالنسبة إلى طائفة و مملوكا بالنسبة إلى أخرى و منه يعلم صيرورة الواقف أجنبيا عن المسجد بعد الوقف كما يصير المعتق أجنبيا عن المعتق بعد العتق إلا إذا ثبت له حكم بالخصوص بالدليل مثل ولاء العتق.

و اما الوقف فلعدم كونه على نحو العموم مقصودا للواقف و معه فلا دليل على صحته قهرا على الواقف.

و اما المكان الذي أعده للصلاة في داره المسمى (ببنازخانه) من غير ان يوقفه على المسلمين عاما أو خاصا فهو خارج عن المسجد شرعا فلا يلحقه حكمه و ان صدق عليه المسجد لغه.

إذا عرفت ذلك فاعلم ان قول المصنف قده أو خاصا يمكن ان يكون إشارة الى المسجد الموقوف على طائفة خاصة كما هو الظاهر كما هو مختاره صريحا في المسألة الثانية عشر من مسائل المسجد المذكورة في كتاب الصلاة و يمكن ان يكون إشارة الى المسجد السوق و القبيلة مما كان الداعي في بناء الصلاة طائفة خاصة و وقع وقفه عاما لكنه بعيد عن العبارة و كيف كان فلا إشكال في إجراء أحكام المسجد على ما كان عاما كعدم إجرائها عليه إذا كان مما أعده في داره للصلاة فيه من دون ان يجعله عاما أو خاصا و اما المسجد الخاص فإجراء أحكام المسجد عليه منوط بصحته خاصا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢

أو عاما و مع القول بعدم صحة وقفه عاما أو خاصا فلا يلحقه حكم المسجد.

## [مسألة ١٩ هل يجب اعلام الغير إذا لم يتمكن من الإزالة الظاهر العدم]

مسألة ١٩ هل يجب اعلام الغير إذا لم يتمكن من الإزالة الظاهر العدم إذا كان مما لا يوجب الهتك و الا فهو الأحوط. اعلم انه لا إشكال فى وجوب إرشاد الجاهل بالحكم مع التمكن منه و يدل عليه آية النفر الدالة على وجوب الإنذار و نحوها من الايات و الاخبار و اما إرشاد الجاهل بالموضوع ففيما إذا كان ملاك متعلق بالحكم مما يوجب مطلوبيه فعله أو تركه من كل احد و ان الشارع مما لا يرضى بمخالفته و لو من الجاهل الغافل به يجب فيه الإرشاد كما فى مثل قتل النفس المحترمة أو شرب الخمر و نحوهما و فيما إذا علم بمطلوبيته فعل شىء أو تركه ممن تنجز الخطاب اليه بمنجز من علم أو اماره أو أصل منجز للتكليف عند الشك فيه لا يجب إرشاد الجاهل و إيقاظ الغافل و هذا أصل كلى يجىء تفصيله فى المسألة الثانية و الثلاثين من هذا الفصل. إذا عرفت ذلك فنقول البحث عن وجوب اعلام الغير بالنجاسة تارة يقع من جهة إرشاده إلى تكليفه الجاهل به و اخرى من حيث كونه تكليف المرشد حيث انه لا- يتمكن من تطهير المسجد بالمباشرة فيطهره بالتسيب فالارشاد مرتبه من التطهير منه لكونه تسببا اليه فعلى الأول فالحق عدم وجوب الإعلام إلا- إذا كان بقاء النجاسة فى المسجد هتكا اما فيما لا يوجب الهتك فلان الظاهر كون الإزالة مما تكون مطلوبة ممن تنجز عليه الخطاب بها و ليس مما يكون مطلوبة من كل احد و لا يرضى الله سبحانه تبركها مطلقا و اما إذا أوجب بقائها الهتك فلان الهتك مبغوض منه تعالى و لو ممن لا يعلم بها غاية الأمر عدم العقاب على الجاهل به إذا لم يكن مقصرا.

و على الثانى الظاهر وجوب الاعلام فيما إذا علم ترتب الإزالة عليه أو احتمله لان الواجب من الإزالة هو الأعم من المباشرة أو التسيب إذ المطلوب حصولها فى الخارج و لو من كل احد كما هو مقتضى كون وجوبها كفاثيا و لا يجب فيما إذا علم بعدم ترتبها على الاعلام لان وجوبه لمكان كونه سببا لوقوع الإزالة فى الخارج و مع العلم بعدم ترتبها عليه لا يبقى محل لوجوبه كما لا يجب لو علم بوقوعها فى الخارج من دون اعلام كما إذا مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣. كان المسجد معرضا لإيقاع الكر فإنه لا يجب معه الاعلام كما لا يخفى.

### [مسألة ٢٠ المشاهد المشرفة كالمساجد فى حرمة التنجيس]

مسألة ٢٠ المشاهد المشرفة كالمساجد فى حرمة التنجيس بل وجوب الإزالة إذا كان تركها هتكا بل مطلقا على الأحوط لكن الأقوى عدم وجوبها مع عدمه و لا فرق فيها بين الضرائح و ما عليها من الثياب و سائر مواضعها إلا فى التأكد و عدمه. حكم الشهيدان و المحقق الثانى و غيرهم بإلحاق الضرائح المقدسة و الصحف المكرمة بالمسجد فى حرمة تنجيسها و وجوب إزالة النجاسة عنها قال فى الجواهر و هو جيد: لكن الأولى إناطة الحكم بكلمة ثبت فى الشريعة و وجوب تعظيمه و حرمة إهانته و تحقيره كالتربة الحسينية و السبحة و ما أخذ من طين القبر للاستشفاء و التبرك به و قبول الأئمة عليهم السلام و ما عليها من الصندوق و الثياب و الأثاث أما حرمة تنجيسها فلعدم الخلاف فى وجوب تعظيمها فى الجملة و ان لم يجب بجميع مراتبه و التنجيس مناف مع التعظيم بجميع مراتبه و به يظهر وجوب الإزالة عنها إذا كان بقاء النجاسة عليها هتكا و اما لو لم يكن هتكا فلا دليل على وجوب إزالتها لكنه أحوط و يمكن ان يقال بدوران الأمر مدار الهتك فى التنجيس الذى يحصل باحداث النجاسة و فى ترك الإزالة الذى يحصل بإبقاء النجاسة عليها (فح) ينتفى الفرق بين وجوب الإزالة و حرمة التنجيس فكلما يحرم تنجيسه يجب الإزالة عنه و كلما يجب الإزالة عنه يحرم تنجيسه و هذا أولى لعدم الدليل على التعظيم الذى لا ينتهى تركه إلى الإهانة و بالجملة فالثابت هو حرمة الإهانة لا وجوب التعظيم مطلقا و لو لم يكن فى تركه الإهانة.



و منه يعلم عدم الفرق في ذلك بين الضرائح و ما عليها من الثياب و سائر مواضعها إلا في ظهور الإهانة و خفائها الموجب للتأكد و عدمه إذ المدار في الكل عليها كما لا يخفى.

### [مسألة ٢١ يجب الإزالة عن ورق المصحف الشريف و خطه]

مسألة ٢١ يجب الإزالة عن ورق المصحف الشريف و خطه بل عن جلده و غلافه مع الهتك كما انه معه يحرم مس خطه أو ورقه بالعضو المتنجس و ان كان متطهرا من الحدث و اما إذا كان احد هذه بقصد الإهانة فلا إشكال في حرمة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤

لا إشكال في وجوب الإزالة عن ورق المصحف و خطه و جلده و غلافه مع الهتك بدهاءة لزوم صيانتها عنه لدى المسلمين عامة و قد ورد الخبر في القرآن انه يقول الجبار عز و جل و عزتي و جلالتي و ارتفاع مكاني (لا كثر من اليوم من أكرمك و لأهينن من أهانك) كما لا إشكال في حرمة مس خطه أو ورقه بالعضو المتنجس إذا استلزم الهتك و الإهانة و ان كان متطهرا من الحدث هذا إذا لم يكن من قصده الإهانة و اما معه فالحكم أظهر بل ربما يؤدي الى الارتداد إذا انتهى الاستخفاف به الى اهانة الدين و اما إذا لم يكن هتكا و لم يكن من قصده الاستخفاف و الإهانة أيضا ففي تحريم تنجيس ما عدا خطه و وجوب الإزالة عنه اشكال لعدم الدليل عليهما.

و اما بالنسبة إلى الخط ففي طهارة الشيخ الأكبر نفى الاشكال في وجوب الإزالة عنه لفحوى حرمة مس المحدث له.

و أورد عليه في مصباح الفقيه بان الفحوى تتم لو قلنا بوجوب حفظ المصحف عن ان يمسه غير المتطهر و ان لم يكن مكلفا لصغر أو جنون و نحوهما بان وجب منع غير المتطهر عن ان يمس الخط و الا فلا تتم إلا بالنسبة إلى حرمة التنجيس لا وجوب الإزالة.

و أجيب عنه بان الظاهر من إطلاق الآية المباركة أعنى قوله تعالى <sup>□</sup> لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ عموم المنع لعدم تقييد موضوع الخطاب بفعل المخاطب نفسه.

أقول في دلالة الآية المباركة على حرمة مس المحدث للخط الشريف من القرآن الكريم تأمل يأتي الكلام فيه في موضعه و على تقدير تسليم دلالتها فالإنصاف عدم عموم لها بحيث يشمل غير المكلف مضافا الى قيام السيرة القطعية من عدم منع الأطفال عن مباشرة القرآن الكريم بل مناوالتهم له في المكاتيب عند التعلم: الكافية في تخصيص العموم لو كان مع ما في دعوى الأولوية بالنسبة إلى الخبث و لو فرض الانتهاء الى الشك فالأصل يقتضى البراءة.

### [مسألة ٢٢ يحرم كتابة القرآن بالمركب النجس]

مسألة ٢٢ يحرم كتابة القرآن بالمركب النجس و لو كتب جهلا أو عمدا و جب نحوه كما انه إذا تنجس خطه و لم يمكن تطهيره يجب محوه.

لا إشكال في حرمة كتابة القرآن بالمركب النجس و بوجوب محوه و محو ما تنجس

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥

خطه و لم يمكن تطهيره إذا كان هتكا و اهانة و مع عدمه فالحكم هو الذي تقدم في المسألة المتقدمة من دعوى أولوية الاستفادة



حرمة تنجيس الخط الشريف من الآيئة المباركة و هي و ان كانت في موضوع المس و ليس في المقام ماس و ممسوس الا ان المناط موجود فيه و هو صيانة الخط الشريف عن النجاسة لكن الكلام في دعوى الأولوية.

### [مسألة ٢٣ لا يجوز إعطائه بيد الكافر]

مسألة ٢٣ لا يجوز إعطائه بيد الكافر و ان كان في يده يجب أخذه منه. لا إشكال في حرمة إعطاء القرآن بيد الكافر إذا كانت مناولته إياه هتكاً و لا في وجوب الأخذ منه إذا كان إقراره بيده كك و اما مع عدم الإهانة و الهتك ففي حرمة إعطائه و وجوب الأخذ منه اشكال و لعل الوجه فيه هو ما استدلوا عليه بحرمة البيع منه و عدم تملكه إياه من فحوى ما دل على عدم تملك الكافر للمسلم و ان الإسلام يعلو و لا- يعلى عليه و في دلالة على تحريم مناولته إياه و وجوب الأخذ منه منع.

و ينبغي ان يقال بجواز المناولة فيما إذا كان في مقام الدعوة الى الدين كما كان هم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ إسماعه إياهم و همهم التجنب عن الاستماع حتى نزل قوله تعالى حكاية عنهم **لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ**. و لو كان وضع القرآن عندهم موجبا لمسهم خطه الشريف بعضو منهم كان تحريم إعطائه و وجوب الأخذ منهم مبنيا على حرمة مماسة الخبث له التي عرفت البحث عنها في المسألة السابقة.

### [مسألة ٢٤ يحرم وضع القرآن على العين النجسة]

مسألة ٢٤ يحرم وضع القرآن على العين النجسة كما انه يجب رفعها عنه إذا وضعت عليه و ان كانت يابسة. هذا في مورد يصدق عليه الهتك و الإهانة مما لا اشكال فيه و لعله لا يخلو عن الهتك و كيف كان فمع عدمه ففي إثبات حرمة وضعها و وجوب رفعها تأمل لعدم الدليل عليه الا الفحوى المذكورة في المسائل السابقة و لعل عدم حرمة الوضع و وجوب الرفع مع عدم مماسة النجاسة للخط الشريف مع عدم الهتك أظهر و مع الشك فالحكم هو البراءة.

### [مسألة ٢٥ يجب إزالة النجاسة عن التربة الحسينية]

مسألة ٢٥ يجب إزالة النجاسة عن التربة الحسينية بل عن تربة الرسول (ص) مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦ و سائر الأئمة صلوات الله عليهم المأخوذة من قبورهم و يحرم تنجيسها و لا- فرق في التربة الحسينية بين المأخوذة من القبر الشريف أو من الخارج إذا وضعت عليه بقصد التبرك و الاستشفاء و كذا السبحة و التربة المأخوذة بقصد التبرك لأجل الصلاة. في هذه المسألة أمور (الأول) يجب تعظيم التربة الحسينية بل تربة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ و سائر الأئمة صلوات الله عليهم و قد ادعى في التنقيح تواتر النقل على وجوب تعظيمها قال في محكي التنقيح ورد متواترا بان الشفاء في تربته و كثرة الثواب بالتسييح بها و السجود عليها و وجوب تعظيمها و كونها رافعة للعذاب عن الميت و أمنا من المخاوف و انه يحرم الاستنجاء بها (انتهى) و لعل مراده من ورود النقل على وجوب تعظيمها هو استعمالها في الاستشفاء و التسييح و غيرها مما ذكر

لا ورود نقل في الأمر بتعظيمها فعن الصادق عليه السلام قال ان الله جعل تربة جدى الحسين شفاء من كل داء و أمانا من كل خوف فإذا تناولها أحدكم فيقبلها و يضعها على عينيه و ليمرها على سائر جسده.

و في خبر آخر عنه عليه السلام قال فإذا أخذتها فآكمتها و أكثر عليها ذكر الله جل و عز و قد بلغني ان بعض من يأخذ من التربة شيئا يستخف به حتى ان بعضهم ليطحرها في مخلات الإبل و البغل و الحمار أو في وعاء الطعام و ما يمسح به الأيدي من الطعام و الخرج و الجوالق فكيف يستشفى به من هذا حاله عنده.

الثاني لا إشكال في حرمة تنجيسها إذا استلزم الهتك أو كان بقصد الإهانة و مع عدم الهتك و قصد الإهانة فالظاهر حرمة تنجيسها لمنافاتها مع تعظيمها لكن وجوب تعظيمها بجميع مراتب التعظيم مشكل لعدم الدليل عليه و القدر المتيقن المستفاد من الاخبار حرمة هتكها و إهانتها.

الثالث ذكر الشهيد الثاني (قده) في كتاب الأطعمة و الأشربة من الروضة اختصاص الاحترام بثلاثة أشياء مما يؤخذ من التربة الحسينية (أحدها) ما يؤخذ من الضريح المقدس (و ثانيها) ما يوضع على الضريح المقدس إذا كان من الحرم (و ثالثها) ما يؤخذ من باقى الحرم بالدعاء و لعله لا ينبغي الإشكال في احترام ما ذكر من الموارد الثلاثة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧

انما الكلام في موردين آخرين (أحدهما) ما يوضع على الضريح المقدس بما كان خارجا عن حرم كربلاء و يعلق على الشباك المكرم تحصيلا لتشرفه و يمنه و بركته و لما يصل الى حد التبعية عرفا فعن ظاهر المهذب احترامه أيضا لكن جريان حكم التربة عليه مشكل لعدم الدليل عليه (و ثانيهما) الأجر و الخزف و الأباريق و المشارب المتخذة من تربة الحائر إذا كان في كربلاء لا يحرم تنجيسها و لا- يجب إزالة النجاسة عنها فيما إذا لم يستلزم الهتك و الإهانة و عن كاشف الغطاء المنع عن إخراجها من كربلاء الى غيرها تحرزا عن نجاستها و لعل منشئه وجوب تعظيمها المنافي مع تنجيسها و لكنه ممنوع بعدم الدليل عليه ما لم نيته تركه الى الإهانة.

الرابع لا فرق في حرمة الإهانة أو وجوب التعظيم ان قيل به بين التربة الحسينية و بين ترب سائر الضرائح المقدسة من تربة الرسول و سائر الأئمة صلوات الله عليهم و ان ثبت الفرق بينهما بجواز أكل التربة الحسينية بقدر الحمصة للاستشفاء دون غيرها.

### **[مسألة ٢٦ إذا وقع ورق القران أو غيره من المحترقات في بيت الخلاء أو بالوعته وجب إخراجة]**

مسألة ٢٦ إذا وقع ورق القران أو غيره من المحترقات في بيت الخلاء أو بالوعته وجب إخراجة و لو بأجرة و ان لم يمكن فالأحوط و الأولى سد بابة و ترك التخلي فيه الى ان يضمحل.

اما وجوب الإخراج منه لكون إبقائه فيه إهانة محرمة و اما وجوب دفع الأجرة لو احتاج اليه فلعدم الفرق في صيانته عن الهتك بين أنواعها مما يتوقف على الأجرة و عدمه فيجب الجميع و اما أولوية سد بابة الى ان يضمحل بل وجوبه فلو وجب دفع الإهانة الزائدة عما لا يمكن دفعها.

### **[مسألة ٢٧ تنجيس مصحف الغير موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهيره]**

مسألة ٢٧ تنجيس مصحف الغير موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهيره.

اعلم انه إذا صار سببا لتنجس مصحف الغير فما يحتمل ان يكون المسبب ضامنا له أمور (الأول) نقص مالیه المصحف الحاصل بواسطة تنجسه حيث انه بلحاظ وجوب تطهيره يصير انقص قيمة مما لم يكن كذلك.

(الثاني) نقص ماليتة الذي يحصل بتطهيره حيث ان المغسول منه يصير قيمته أنقص مما لم يغتسل لتغيير صورته و محو كتابته.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨

(الثالث) ما يصرف فى تطهيره من الماء و اجرة التطهير إذا توقف تطهيره على صرف المال.

و الأولان يكونان مضمونين على مباشر التنجيس حيث ان نقصان القيمة انما تحقق بفعله و هو المباشر لحدوث هذا النقص فيكون ضمانه عليه.

و الثالث يحصل بفعل المباشر للتطهير باختياره و ان كان السبب فى فعله الاختيارى هو صدور التنجيس عن نجسه فيدخل فيما تقدم فى المسألة الثانية عشر من انه إذا توقف التطهير على بذل مال يجب بذله و فى ضمان من صار سببا للتنجيس (وجهان) من كون صدور الفعل عن المباشر بالاختيار و من كون صدوره الاختيارى لأجل وجوبه عليه شرعا و ان الخارج عن الاختيار شرعا كالخارج عنه تكويننا و قلنا فى تلك المسألة انها تحتاج إلى التأمل.

و اما النقص الذى ذكر فى المسألة السابعة وروده على المسجد بسبب تطهيره من حفرة و تخريب شىء منه و قلنا بعدم ضمانه لا على المباشر و لا على من صار سببا لتنجيسه اما على المباشر فلمكان كونه لمصلحة المسجد فلا يكون ضمانه على مباشر التطهير لانه محسن و ليس على المحسنين سبيل و اما على المسبب فلان المسجد لم يكن ملكا لمالك و لا له مالیه يتصور نقصه بتطهره بخلاف المصحف حيث انه ملك لمالكة يبذل بإزائه المال و ان حرم بيعه لكونه اعلی من ان يباع لا من جهة انه ليس بمال فليس للمسجد قيمة حتى ينقص قيمته بتطهيره لكى يقال بضمن المنجس بخلاف القرآن فقياس المصحف بالمسجد فى عدم ضمان ما يحصل بتطهير المسجد مع الفارق فما فى مستمسك العروة من انه لم يظهر الفرق بينه و بين ما مضى و يأتي فى كون النقص انما يكون بفعل المباشر بداعى امتثال التكليف و الإلتاف إنما ينسب اليه لا الى السبب ليس على ما ينبغى فراجع و تأمل.

### [مسألة ٢٨ وجوب تطهير المصحف كفاي]

مسألة ٢٨ وجوب تطهير المصحف كفاي لا يختص بمن نجسه و لو استلزم صرف المال و جب و لا يضمنه من نجسه إذا لم يكن لغيره و ان صار هو السبب للتكليف بصرف المال و كذا لو ألقاه فى البالوعة فان مؤنة الإخراج الواجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٩

على كل احد ليس عليه لان الضرر انما جاء من التكليف الشرعى و يحتمل ضمان المسبب كما قيل بل قيل باختصاص الوجوب به و يجبره الحاكم عليه لو امتنع أو يستأجر آخر و لكن يأخذ الأجر منه.

البحث عن وجوب تطهير المصحف فى كونه كفاي بالنسبة إلى الجميع أو عينيا بالنسبة الى من نجسه أو عينيا بالنسبة اليه و كفاي بالنسبة الى من سواه كالبحث فى وجوب الإزالة عن المسجد و كذا الكلام فى عدم ضمان من نجسه لو توقف تطهيره على صرف المال.

انما الكلام فى تقييد المصنف (قده) عدم ضمان المنجس بما إذا لم يكن المصحف لغيره بل كان له نفسه فان الظاهر عدم اختصاص نفى الضمان عنه بما إذا كان المصحف له بل لو كان لغيره لم يضمن المنجس ما يصرف فى تطهيره بناء على عدم ضمان السبب فى المقام من جهة الذى يذكره المصنف (قده) كما انه لو كان له يضمن ما يصرفه المباشر للتطهير فى تطهيره بناء

على ضمان السبب و لم أر تعرضا للمحشين فى المقام الا انه ذكر فى مستمسك العروة ما لا يخلو عن شىء حيث يقول فان المصحف لو كان لغير من نجسه أمكن ان يكون ضامنا للمال المبذول من غيره مقدمة بناء على الضمان بالتسبب انتهى. ولا يخفى ان فائدة تخصيص المصنف نفى الضمان بما إذا كان المصحف للمنجس هو ثبوته إذا كان لغيره لا نفيه فلا موقع لما فى مستمسك العروة من قوله فان المصحف لو كان لغير من نجسه أمكن (إلخ) بل كان له ان يقول فان المصحف لو كان لغيره لا بد من ان يقال بعدم الضمان بناء على عدم الضمان بالتسبب مع ان كلام المصنف (قده) مبنى على عدم الضمان بالتسبب كما يظهر من استدلاله.

و اما ما استدل به على عدم ضمان المنجس من ان الضرر جاء من قبل الحكم الشرعى فيرد عليه ان الضرر و ان جاء من قبل الحكم الشرعى الا ان الحكم الشرعى جاء من قبل فعل المنجس فالضرر ينتهى اليه بالواسطة و العمدة فى عدمه على المسبب هو كون الصرف اختياريا من مباشر التطهير الا انه يجىء ما تقدم من ان وجوبه الشرعى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٠

يخرجه عن الاختيار شرعا و انه هل يكفى الخروج الشرعى عن الاختيار فى استناده الى السبب بعد ان يكون اختياريا من المباشر تكويننا و قد قلنا بان المسألة محتاجة إلى التأمل.

و كيف كان فما احتمله المصنف قده من ضمان المسبب و أسنده أيضا الى القيل ليس بكلّ البعيد و اما القول باختصاص الوجوب به فلعله لا- وجه له كما عرفت فى وجوب الإزالة عن المسجد كما يبعد أو يستحيل اجتماع وجوبين بالنسبة إليه عينيا مختصا به و كفاييا مشتركا بينه و بين من سواه نعم يصح ان يقال بالوجوب العيني عليه فان تركه عصيانا أو بواسطة موت أو جنون أو إغماء و نحو ذلك مما يمنع عن الإتيان بالمكلف به منه يصير واجبا على من عداه كفاية فالوجوب العيني مختص به و الكفائي مختص بمن عداه لا فى عرض الوجوب العيني بل فى طوله و فى الرتبة المتأخرة عن ترك امتثاله اما عصيانا أو لا عن عصيان بل و لو من جهة عدم تعلق التكليف بالتطهير اليه من أول الأمر لصغره أو جنونه و هذا الوجه حسن لا بأس به.

### **[مسألة ٢٩ إذا كان المصحف للغير ففي جواز تطهيره بغير إذنه إشكال]**

مسألة ٢٩ إذا كان المصحف للغير ففي جواز تطهيره بغير إذنه إشكال إلا إذا كان تركه هتكا و لم يمكن الاستيذان منه فإنه (ح) لا يبعد وجوبه.

لا ينبغى الإشكال فى عدم جواز تطهيره بغير اذن مالكة إذا كان المالك مقدما على التطهير بنفسه أو بالاستنابة فى تطهيره و لو امتنع عن التطهير و عن الاذن فيه فان لم يكن تركه هتكا فالأقوى عدم جوازه بغير اذنه لما عرفت من الإشكال فى وجوب التطهير إذا لم يكن تركه هتكا و على فرض وجوبه يقع التراحم بين وجوب التطهير و حرمة التصرف فى مال الغير من دون رضاه و الترجيح لحرمة التصرف لأنها من حقوق الناس مع ما ورد من الأدلة من كثرة الاهتمام فى بيان حرمة التصرف فى مال الغير فتكون أهم و ان كان تركه هتكا فالأقوى هو وجوب التطهير من غير استيذان مع امتناع المالك عن الاذن فيه و عن تطهيره بنفسه صيانة لساحة القرآن الكريم عن الهتك الواجبة على كل مسلم و كونها أهم من التصرف فى مال الغير من دون رضاه.

### **[مسألة ٣٠ يجب إزالة النجاسة عن المأكول و عن ظروف الأكل و الشرب]**

مسألة ٣٠ يجب إزالة النجاسة عن المأكول و عن ظروف الأكل و الشرب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥١

إذا استلزم استعمالها تنجس المأكول و المشروب.

وجوب الإزالة عن المأكول و المشروب و عن ظروف الأكل و الشرب شرطى بمعنى عدم جواز الأكل و الشرب مع النجاسة و حرمتها قبل التطهير و يدل على وجوبها مضافا الى الإجماع: الأخبار المتكاثرة الواردة فى موارد مختلفه بالأمر بغسل الأواني و فى الماء القليل و المضاف و الزيت و نحوها مما يقطع منها باسئراط غسلها و استعمالها فيما يشترط فيها الطهارة.

### [مسألة ٣١ الأحوط ترك الانتفاع بالأعيان النجسة]

مسألة ٣١ الأحوط ترك الانتفاع بالأعيان النجسة خصوصا الميتة بل و المتنجسة إذا لم تقبل التطهير الا ما جرت السيرة عليه من الانتفاع بالعدرات و غيرها للتسمية و الاستصباح بالدهن المتنجس لكن الأقوى جواز الانتفاع بالجميع حتى الميتة مطلقا فى غير ما يشترط معه الطهارة نعم لا يجوز بيعها للاستعمال المحرم و فى بعضها لا يجوز بيعه مطلقا كالميتة و العذرات.

اعلم انه اختلفت كلمات الأصحاب رضوان الله عليهم فى جواز الانتفاعات بالأعيان النجسة فيما لا يشترط فيه الطهارة فالمختار عند المشهور من المتأخرين من زمن الشيخ إلى الأعصار اللاحقة هو الجواز الا فيما ثبت المنع عنه و كذا عند المحدثين من المتقدمين الذين بهم المعول فى جبر العمل بالخبر فيما عملوا به و القدرح فيما أعرضوا عنه و عند أرباب الفتاوى من المتقدمين هو المنع الا ما ثبت جوازه.

و استدلووا للمنع بالكتاب و السنة و الإجماع فمن الكتاب قوله تعالى (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ) بناء على ما ذكره الشيخ و العلامة من ارادة جميع الانتفاعات و لعل السرفيه هو ان اسناد الحرمة إلى الذات مع انها تسند إلى الأفعال المتعلقة الى الذوات لا الى الذوات أنفسها يقتضى حرمة جميع الأفعال المتعلقة بها لو لم تكن قرينة على الاختصاص بالبعض من معهودية أو شيوع استعمال أو ظهور فى إرادة بعض منها فى البين فالحرمة المسندة إلى الميتة و الدم تقتضى حرمة جميع الانتفاعات منها و قوله تعالى إِنَّمَا الخمرُ وَ الميسرُ وَ الأنصبُ وَ الأزلامُ رجسٌ من عمَلِ الشيطانِ فَاجْتَنِبُوهُ وَ الاجتناب عن الشيء انما هو بترك الانتفاع عنه بالكلية و حيث فرع وجوبه على كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٢

المذكورات فى الآية رجسا فيدل على وجوب الاجتناب عن كل رجس و لو من غير المذكورات فالإية تدل على وجوب ترك الانتفاع بكل نجس.

و قوله تعالى وَ الرُّجْزَ فَاهْتَجُرْ بناء على ان الهجر عن الشيء لا- يحصل الا بالاجتناب عنه بقول مطلق فلو استعمله فى شيء من الموارد لا يصدق الهجر لان الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية.

و من السنة ما فى رواية تحف العقول و فيها بعد ذكر قوله عليه السلام أو شيء من وجوه النجس يعلل حرمة بيعه بان ذلك كله منهى عنه اكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه فى ذلك حرام.

و ما دل على عدم جواز بيع نجس العين بناء على ان يكون المنع عنه من جهة حرمة الانتفاع به لا من جهة نجاسته.

و ما ورد فى الميتة من عدم جواز الانتفاع بها. كصحيح الكاهلى فى قطع أليات الغنم قال أبو عبد الله عليه السلام ان فى كتاب على عليه السلام ان ما قطع منها ميت لا ينتفع بها.

و خبر على بن مغيرة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام الميتة ينتفع منها بشيء فقال عليه السلام لا و خبر على بن جعفر عليه السلام عن الماشية تكون للرجل فيموت بعضها يصلح له بيع جلودها و دباغها و لبسها قال عليه السلام لا و لو لبسها فلا يصلح فيها.

و ما ورد من الأمر بإراقة الماء أو المرق عند الملاقاة مع النجاسة.

و من الإجماع ما ادعاه الفخر في شرح الإرشاد و الفاضل المقداد و عن الحلبي الإجماع منعقد على تحريم الميتة و التصرف فيها على كل حال إلا- أكلها للمضطر هذا و الأقوى جواز الانتفاع بالأعيان النجسة فيما لا يشترط فيه الطهارة إلا ما ثبت المنع عنه بالخصوص و ذلك لما يدل على جوازه و ضعف ما استدل به للمنع.

أما ما يدل على جوازه فلعومومات ما يدل على الحل من الأدلة الاجتهادية و أصالة الحل في ما شك في حليته من الأصل و الأدلة الفقاهية و خصوص ما ورد من جواز الانتفاع بالنجس. مثل خبر البنزلي عن الرضا عليه السلام في الغنم يقطع من ألياتها و هي أحياء أ يصلح له ان ينتفع بما قطع قال عليه السلام نعم يذبيها و يسرج بها و لا يأكلها و لا يبيعهها.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٣

و رواية زرارة في جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به.

و خبره الآخر في شعر الخنزير يجعل حبلا يستقى به من البئر.

و خبر الوشاء عن ابي الحسن عليه السلام في أليات الغنم المقطوعة فقلت جعلت فداك فيستصبح به فقال اما علمت انه يصيب اليد و الثوب و هو حرام و المراد بالحرام اما النجس كما احتمله بعضهم أو الحرمة الاصطلاحية و حملها على حرمة الاستعمال على وجه يوجب تلويث البدن و الثياب و كيف كان فيدل الخبر على جواز الانتفاع بالميتة من حيث هي و انما المانع عنه اصابة الثوب و اليد.

و خبر الصيقل و فيه كتبوا الى الرجل جعلنا الله تعالى فداك انا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة و لا تجارة غيرها و نحن مضطرون إليها و انما غلافها جلود الميتة و البغل و الحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها و شرائها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا و نحن نصلى في ثيابنا و نحن محتاجون الى جوابك في هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا فكتب عليه السلام اجعلوا ثوبا للصلاة و ظاهره تقريرهم على ما هم عليه من عمل جلد الميتة لغمد السيوف و بيعها و شرائها فيدل على جواز الانتفاع بها.

و اما ضعف ما استدل به للمنع عن الانتفاع بها إلا- فيما ثبت جوازه. اما الايات المباركات فيرد على الاستدلال بها (أولا) انها ظاهرة في المنع عن الانتفاعات المقصودة في كل رجس بحسبه و هي في مثل الميتة الأكل و في الخمر الشرب و في الميسر اللعب به و في الأنصاب و الأزلام ما يليق بهما و (ثانيا) انها على تقدير عمومها في المنع عن كل انتفاع تخصص بالأخبار المجوزة و قد ثبت جواز تخصيص عموم الكتاب بالسنة.

و اما رواية تحف العقول فلان فيها ما يدل على تقييد إطلاق قوله فجميع قلبه في ذلك حرام بما فيه الفساد فيخرج من الانتفاعات التي ليس فيها وجهها من وجوه الفساد عن عمومها أو يقال بانصراف الإمساك و التقلب المذكورين فيها إلى الأكل و الشرب.

و ما دل على عدم جواز البيع فإنما هو من جهة انتفاع المنافع التي تقوم بها ماليتها فيبطل معها من جهة انها ليست مالا أو لمكان نجاستها و لو كانت مالا فلا يدل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٤

على المنع عن الانتفاع بها مطلقا و من جميع الوجوه.

وصحيح الكاهلي يدل على المنع عن الانتفاع بالميته من الانتفاعات التي ينتفع من المذكي و هي منصرفه إلى الشائعه منها مثل الأكل و نحوه و منه يظهر الجواب عن عن الاستدلال بخبر على بن مغيره.

و خبر على بن جعفر محمول على المنع من استعمال جلود الميته بالدباغ و البناء على طهارتها به كما عليه أبو حنيفه و اتباعه. و ما ورد من الأمر بإراقة الماء أو المرق كناية عن نجاستها و عدم جواز استعمالهما بعنوان كونهما طاهرا لا المنع عنه فيما لا يشترط فيه الطهارة.

و اما دعوى الإجماع على المنع ففيه انه لا- وقع فيها بعد كون المسألة خلافية و ان المشهور بين المتأخرين و المحدثين من القدماء هو الجواز هذا و لو سلم ظهور الأخبار المانعة في المنع المطلق و بالنسبة إلى جميع الانتفاعات مما يشترط فيه الطهارة و ما لا- يشترط فيه من الاستعمالات الشائعه و النادرة فيخصص عمومها و يقيد إطلاقها بالأخبار المجوزة لا خصيتها عن الاخبار المانعة و ان النسبة بينهما بالعموم المطلق و لو سلم كون التعارض بينهما بالتباين فيقدم الأخبار المجوزة لكونها معموله عند المحدثين من القدماء الذين بهم المعول في الجبر و الجرح فلا ينبغي رفع اليد عن الاخبار المجوزة هذا بالنسبة إلى الانتفاعات الشائعه التي لا يشترط فيها الطهارة كالانتفاع من جلد الميته و صنع الخف منه.

و اما الاستعمالات التي لا يعد استعمالا عرفا فلا إشكال في جوازها لانصراف الأدلة المانعة عنها بعد فرض عدم عدها من الاستعمالات العرفية و مما ذكرنا يظهر حكم الانتفاع بالمتنجسات أيضا فيما لا يشترط فيه الطهارة فإن الجواز فيها أظهر أما بالنظر إلى الدليل فلورود أخبار متعددة في موارد متكاثره على جواز الانتفاع بها بحيث يمكن اصطياذ كليه منها مع عدم ما يدل على المنع عنها بالعموم و الإطلاق و اما بالنظر إلى الأصل العملي فمقتضى استصحاب جواز الانتفاع بها الثابت لها قبل التنجس هو عموم الجواز الا ما ثبت المنع عنه و هذا مما لا يعتربه الريب أصلا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٥

إذا تبين ذلك فاعلم ان ما ذكره المصنف قده من جواز الانتفاع بالجميع من الأعيان النجسه و المتنجسات مبنى على أسسناه من القاعدة فيهما و التعبير عن الميته بقوله حتى الميته لأجل ما ورد في المنع عن الانتفاع بها بالخصوص مثل خبر على بن مغيره و صحيح الكاهلي.

و عدم جواز بيعها للاستعمال المحرم في بعضها لأجل انتفاء المايه عنها إذا كان المنع لاستعمالها المحرم و في بعضها مطلقا لمكان ورود النهي عن بيعها كك كما في العذرة و الميته الوارد فيهما بكون ثمنهما سحتا و خبر الصيقل المتقدم الظاهر في جواز بيع الميته بتقرير الامام عليه السلام مؤل بتعلق البيع بنفس السيوف لا بغلافها مستقلا أو منضمما على ان يكون جزء الثمن في مقابل الغلاف مع ان السؤال تضمن الاضطرار في البيع و الجواب لا- ظهور فيه في جواز البيع الا من حيث التقرير و هو لا يدل على الرضا لا سيما مع كونه مكاتبه المحتمله فيها التقيه فيطرح بحمله عليها و ينبغي الاحتياط في ترك الانتفاع بالأعيان النجسه إلا ما ثبت بالسيرة جوازه كالتسميد بالعذرات و بالمتنجسات الا ما ثبت بالسيرة أيضا جوازه كالاستصباح بالدهن المتنجس من جهة ذهاب القدماء من أهل الفتوى على المنع عنه و كون الأخبار الداله على الجواز مع عدم صحه أسانيدها مهجوره عندهم و لم يعلم اختصاص الجبر و التوهين بعمل المحدثين من القدماء و اعراضهم مع عدم انفصال أهل الفتاوى عنهم بل المحدثون هم أهل الفتاوى و انهم يفتون بما حدثوا بل كان يعبرون عن فتواهم بعبارة الحديث كما هو دأب لصدوق و والده و خصوصيه الميته في رعايه الاحتياط لأجل ورود الخبرين الدالين على المنع عن الانتفاع بها بالخصوص و لا ريب في ان الاحتياط فيها و في مطلق الأعيان النجسه مما لا ينبغي تركه.

مسألة ٣٢ كما يحرم الأكل و الشرب للشئ النجس كذا يحرم التسبب لأكل الغير أو شربه و كذا التسبب لاستعماله فيما يشترط فيه الطهارة فلو باع أو أعار شيئاً نجساً قابلاً للتطهير بحسب الاعلام بنجاسته و اما إذا لم يكن هو السبب فى استعماله بان رأى ان ما يأكله شخص أو يشربه أو يصلى فيه نجس فلا يجب اعلامه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٦

التسبب مصدر باب التفعّل و التسبب مصدر باب التفعيل و كلاهما عبارة عن إيجاد سبب فعل الغير و قيل فى الفرق بينهما بان التسبب هو إيجاد سبب فعل الغير بقصد صدور الفعل عنه و يعتبر فيه قصد فعل الغير بخلاف التسبب فإنه مجرد فعل السبب سواء كان قصده صدور الفعل عن الغير أم لا و سواء كان ملتفتاً الى كونه سبباً لفعله و يترتب عليه فعل الغير أم كان غافلاً عن ترتبه عليه.

ثم ان الحرام الذى يوجد فاعل السبب سببه اما يكون بحسب الملاك مبغوضاً للشارع بالمعنى الاسم المصدري و من حيث انه فعل خارجى قائم بنفسه و عرض و اما يكون من حيث المعنى المصدري و انه قائم بالفاعل و صادر منه و عرضى و لا ثالث لهما من حيث الملاك و من حيث الخطاب قد يكون الظاهر منه هو توجهه الى خصوص من قام به الفعل و قد يكون الظاهر منه توجيهه بترك الفعل من كل احد و قد لا يكون له ظهور لا فى الأول و لا فى الأخير و يكون مجملاً من هذه الحثية فبحسب مقام الإثبات أمكن وجود ثالث بالنسبة إلى قسمى مقام الثبوت.

و كيف كان فان ظهر من الخطاب توجيهه الى من قام به الفعل فلا يحرم التسبب الذى هو فعل السبب بقصد صدور المسبب عن الغير فضلاً عن التسبب الذى هو فعل السبب و لو مع الغفلة عن ترتب المسبب عليه لان فاعل السبب ليس من تعلق به الخطاب بترك الحرام لمكان اختصاصه بمن يقوم به الفعل و ان ظهر منه توجيهه الى كل احد:

يحرم التسبب الذى هو إيجاد السبب لكن مع الالتفات الى ترتب المسبب اليه و ان لم يقصد من فعله ترتبه فضلاً عن التسبب الذى يكون بفعله السبب قاصداً لصدور المسبب عن الغير و ان لم يظهر من الخطاب شيئاً أصلاً ينتهى إلى الشك فى حرمة إيجاد التسبب من فاعل السبب و يكون المرجع فيه هو البراءة فيكون كما ظهر من الخطاب اختصاص الحرام بمن قام به الفعل غاية الأمر عند ظهور الخطاب فى ذلك يكون الدال على جواز فعل السبب من فاعله الدليل الاجتهادى و عند عدم ظهوره يكون الدال على جوازه الأصل العملى.

إذا تبين ذلك فنقول أدلة حرمة تناول النجس لا ظهور لها فى الدلالة على كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٧

حرمة مخصوصة بمن قام به الفعل و لا فى الدلالة على كونها عامة بالنسبة الى كل احد لكن الأخبار المتعددة الدالة على وجوب الإعلام بنجاسة الدهن عند بيعه معللاً بان يصرفه المشتري فى الاستصباح تدل على حرمة التسبب فى تناول النجس. ففى صحیحہ معاویة بن وهب و فيها انه يبيع ذلك الزيت و يتبّه لمن اشتراه ليستصبح به.

و فى رواية إسماعيل بن عبد الخالق فلا نبعه الا ممن تبين له فيبتاع للسراج.

و تقريب الاستدلال بها هو ان الظاهر من تلك الاخبار ان الأمر بالإعلام انما هو لمكان عدم ترتب أكل المتنجس على الشراء لا لخصوصية صدور الاستصباح من المشتري إذ ليس الاستصباح بواجب حتى يجب بواسطته الاعلام و انما الواجب هو ترك الأكل فكأنّ التعليل بالاستصباح عرضى و العلة الأصلية هو ترك الأكل و انما علل بالاستصباح لانحصار فائدة الزيت به و بالأكل



و إذا علم المشتري نجاسته يصرفه فى الاستصباح و هذه الاخبار و ان كانت فى مورد الزيت لكن يتعدى منها الى كل متنجس لعدم خصوصية فى الزيت فتدل على وجوب الإعلام بنجاسة كل ما لو لا الاعلام بنجاسته تناوله الغير بالأكل أو الشرب. و هل يتعدى عن الأكل و الشرب الى كل استعمال محرم مثل الصلاة عليه مع الرطوبة المسرية و نحوها من الاستعمالات المشترطة بالطهارة. فيه اشكال لعدم ظهور تلك الاخبار فى الدلالة عليه فيقتصر على القدر المتيقن و هو الأكل و الشرب.

و يؤيده ما فى موثق ابن بكير المتضمن للنهى عن اعلام المستعير إذا أعاره ثوبا لا يصلى فيه.

و ما ذكرناه بنحو الكبرى الكلية مما لا اشكال فيه و انما الإشكال فى صغرياته و يظهر من قول المصنف قده و كذا التسبب لاستعماله فيما يشترط فيه الطهارة ثم التفريع عليه بقوله فلو باع أو أعار شيئا نجسا قابلا للتطهير يجب الاعلام بنجاسته بان البيع أو العارية سبب لاستعمال المشتري أو المستعير لما يشترط فيه الطهارة و لذا حكم بوجوب الاعلام بنجاسته و أورد عليه بان استعمال المشتري أو المستعير لما وقع فى يده بالبيع أو العارية ليس مستندا الى بيع البائع أو اعاره المعير بل هو مستند إلى أصالة الطهارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٨

نعم الاستناد يتم فيما إذا كان الأصل الجارى فى الشىء هو النجاسة و كان منشأ صحة الاستعمال هو اليد كما إذا كان لحما أو جلدا فإنه لو لا يد البائع أو المعير لم يجز التصرف فيه من المشتري أو المستعير.

أقول و فيما ذكره منع لان تسليط البائع أو المعير للمشتري أو المستعير على المبيع و العين المعارة سبب لتصرفهما فيما يدخل تحت يدهما لأن أصالة الطهارة غير مصححة للتصرف فى مال الغير ما لم ينتقل اليه أو يأذن له المالك فيكون تصرف المشتري أو المستعير مستندا الى بيع البائع و اعاره المعير.

ثم ان تقييد المصنف (قده) ما يجب الاعلام بنجاسته بكونه قابلا للتطهير لعله من جهة تصحيح بيعه و الا فوجوب الاعلام فيما كان تركه سببا لاستعمال النجس فيما يشترط فيه الطهارة لا يختص بما كان قابلا للتطهير بل ما لم يكن قابلا له أيضا يجب الاعلام بنجاسته لكى يستعمله فيما لا يشترط فيه الطهارة كالدهن المتنجس و لكن صحة البيع لا يتوقف على كون المبيع قابلا للتطهير كما فى الدهن المتنجس أيضا و على فرض توقفه فإنما هو يتم فى البيع لا فى العارية مع ان التقييد يرجع الى العارية أيضا.

### [مسألة ٣٣ لا يجوز سقى المسكرات للأطفال]

مسألة ٣٣ لا- يجوز سقى المسكرات للأطفال بل يجب ردعهم و كذا سائر الأعيان النجسة إذا كانت مضره لهم بل مطلقا و اما المتنجسات فان كان النجس من جهة كون أيديهم نجسة فالظاهر عدم البأس به و ان كان من جهة تنجس سابق فالأقوى جواز التسبب لا كلهم و ان كان الأحوط تركه و اما ردعهم عن الأكل و الشرب مع عدم التسبب فلا يجب من غير إشكال.

اما عدم جواز سقى المسكرات للأطفال فالظاهر انه مما لا اشكال فيه بعد ما دلت عليه الاخبار المتظافرة.

ففى خبر ابى الربيع الشامى قال سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الخمر فقال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ان الله عز و جل بعثنى رحمة للعالمين و لا محق المعازف و المزامير و أمور الجاهلية و الأوثان و قال أقسم ربي لا يشرب عبد لى خمرا فى الدنيا الا سقيته مثل ما يشرب منها من الحميم معذبا أو مغفورا له و لا يسقيها عبد لى صبيا صغيرا أو مملوكا الا سقيته مثل ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٩

من الحميم يوم القيمة معذبا أو مغفورا له.

وفى خبر عجلان قال قلت لأبى عبد الله المولود يولد فنسقيه الخمر فقال لا من سقى مولودا مسكرا سقاه الله من الحميم و ان غفر له.

و خبره الآخر قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: يقول الله عز و جل من شرب مسكرا أو سقاه صبيا لا يعقل سقيته من ماء الحميم مغفورا له أو معذبا.

وفى حديث خصال عن على عليه السلام قال من سقى صبيا مسكرا و هو لا يعقل حبسه الله عز و جل فى طينة خبال حتى يأتى مما صنع بمخرج.

و اما وجوب ردهم عن شربها فلان ما علم من الشرع ارادة عدم وجوده فى الخارج و مبغوضيته بالمعنى الاسم المصدري لما فيه من الفساد يجب الردع عنه و لو لم يكن فاعله مكلفا و ذلك كقتل النفس المحرمة و الزنا و اللواط و الغيبة بل و الغناء و شرب الخمر و يدل عليه الاخبار المتقدمة الدالة على تشديد الأمر فى صدور الشرب من الطفل و اسقائه إياه و على مبغوضيته استعمال آيات الله من حيث المعنى الاسم المصدري كما يظهر من قوله (ص) لا- محق المعازف و المزامير و اما وجوب ردهم عن تناول الأعيان النجسة إذا كانت مضره لهم فبالنسبة إلى أوليائهم فلأنه مقتضى ولايتهم و بالنسبة إلى غيرهم ففيما إذا كان الضرر نفسيا فكك لوجوب صيانة نفوس العباد على كل من يقدر عليها و اما إذا لم ينته الى النفس ففى وجوب دفعه على الجميع و عن الجميع اشكال لعدم الدليل عليه نعم لا إشكال فى جوازه لأنه إحسان.

و منه يظهر عدم وجوب ردهم عن تناول الأعيان النجسة إذا لم يكن مضره لهم.

بل يمكن القول بعدم وجوبه على أوليائهم أيضا. بل الظاهر من الاخبار الدالة على جواز استرضاع الكافرة هو جواز تناولتهم.

ففى خبر سعيد بن يسار المروى فى الكافي عن الصادق عليه السلام قال لا تسترضع الصبى المجوسية و تسترضع اليهودية و النصرانية و لا يشربن الخمر و يمنعن من ذلك.

وفى خبر عبد الرحمن بن ابى عبد الله قال سئلت أبا عبد الله هل يصلح للرجل ان ترضع له اليهودية و النصرانية و المشركة قال عليه السلام لا بأس و قال امنعوهن من شرب الخمر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦٠

وفى معنى هذين الخبرين غيرهما.

هذا تمام الكلام فى تناولهم النجاسات.

و اما المتنجسات فقد فصل المصنف (قده) بين ما كان التنجس من جهة نجاسة أيديهم أو من جهة تنجس سابق على مباشرتهم و حكم فى الأول بعدم البأس به ظاهرا و قوَى فى الثانى جواز التسبب لا كلهم و ان كان الاحتياط فى الترك و كان عليه (قده) ان يفصل فى المتنجسات أيضا بين ما كانت مضره لهم و بين غيرها و لعل تركه من جهة ان فى النجاسات ما تكون المضره منها بعنوانها الاولى موجودا كالدم و لحم الكلب بل و الخنزير بخلاف المتنجسات الطارية عليها التنجس بالعرض و لو كانت مضره ليس الضرر المترتب عليها بعنوان كونها متنجسة و قد مر فى المسألة العاشرة من الفصل المعقود فى ماء البرء حكم هذه المسألة و ذكرنا فيها جملة وافية من الكلام فراجع.

[مسألة ٣٤ إذا كان موضع من بيته أو فرشه نجسا فورد عليه ضيف]

مسألة ٣٤ إذا كان موضع من بيته أو فرشه نجسا فورد عليه ضيف و باشره بالرطوبة المسرية ففي وجوب إعلامه إشكال و ان كان أحوط بل لا- يخلو عن قوة و كذا إذا أحضر عنده طعاما ثم علم بنجاسته بل و كذا إذا كان الطعام للغير و جماعة مشغولون بالأكل فرأى واحد منهم فيه نجاسة و ان كان عدم الوجوب في هذه الصورة لا يخلو عن قوة لعدم كونه سببا لأكل الغير بخلاف الصورة السابقة.

و ههنا صور لعلها تختلف في الحكم وضوحا و خفاء:

(الأولى) إذا كان جميع بيته أو فرشه نجسا فورد عليه ضيف فإذنه المالك في الجلوس في بيته أو على فرشه فباشره الضيف بالرطوبة المسرية يكون اذنه مع عدم إعلامه بالنجاسة سببا لتلك المباشرة فيحرم عليه ترك الاعلام لمكان حرمة التسيب.

(الثانية) إذا كان موضع من بيته أو فرشه نجسا لا بتمامها فاذن المالك في جلوس الضيف ففي وجوب اعلامه نظر إذ الاذن في الجلوس في البيت أو على الفرش ليس سببا للجلوس على الموضع النجس لا مكان جلوسه على الموضع الطاهر منه لان السبب لا بد من ان يكون امرا وجوديا يترتب عليه المسبب و ليس بين الاذن و بين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦١

الجلوس على الموضع النجس ترتب بعد إمكان الجلوس على غيره مع اذنه و ان كان جلوسه على الموضع النجس أيضا مستندا الى الاذن لكونه إذنا على الجامع بين الموضع النجس و الطاهر فصدور أحد فرديه من الضيف مستند إلى إذن المضيف بالجامع و لو منع عن استناد الفرد الى الاذن بالجلوس على الجامع عقلا فلا إشكال في استناده اليه عرفا و هو كاف في صدق التسيب إذ المناط في صدقه هو حكم العرف به فما افاده المصنف قده من ان وجوب الاعلام في هذه الصورة لا يخلو عن قوة متين جدا.

الثالثة ما إذا أحضر الطعام النجس عند الضيف و لا ينبغي الإشكال في كونه تسيبا لأن الإحضار طلب منه للأكل و صدور الأكل من الضيف و ان كان بالاختيار لكن اختياري منه من حيث انه طعام لا من حيث انه تنجس و أكل المتنجس منه غير اختياري و يكون من الموارد التي يكون السبب أقوى من المباشر.

الرابعة ما إذا أحضر الطعام عند الضيف ثم علم نجاسته و صدق التسيب في هذه الصورة أخفى من الصورة الثالثة إلا ان الأقوى كونها أيضا من فروض التسيب باعتبار أن إحضار الطعام طلب منه للأكل و ان كان معذورا فيه قبل العلم لكنه لا يعذر فيه بعده.

الخامسة ما إذا كان الطعام للغير و كان جماعة مشغولون بالأكل فرأى واحد منهم نجاسة فيه و الأقوى فيها عدم وجوب الاعلام لعدم كونه سببا لا-كلهم و عدم استناد أكلهم إلى أمر وجودي منه بل الحاصل منه هو ترك الاعلام اللهم الا ان يقال بوجوب الاعلام و ان لم يكن هناك تسيب كما قيل متمسكا بصحيحة معاوية بن وهب المتقدمة في طي المسألة الثانية و الثلاثين و لا يخلو عن تأمل بل منع.

### [مسألة ٣٥ إذا استعار ظرفا أو فرشا أو غيرهما من جاره فتنجس عنده]

مسألة ٣٥ إذا استعار ظرفا أو فرشا أو غيرهما من جاره فتنجس عنده هل يجب عليه اعلامه عند الرد فيه إشكال الأحوط الأعلام بل لا يخلو عن قوة إذا كان مما يستعمله المالك فيما يشترط فيه الطهارة.

و لا ينبغي الفرق بين اعارة الشيء المتنجس من دون الإعلام بالنجاسة كما ذكره

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦٢

في المسألة الثانية و الثلاثين و حكم فيها بوجوب الاعلام من دون اشكال فيه و بين رده متنجسا بدون الإعلام الذي ذكره في

هذه المسألة مع التزايد و الاشكال و التعبير باحوطية الاعلام ثم الإضراب بأنه لا- يخلو عن قوة فالأقوى فى كلا المقامين هو وجوب الاعلام لصدق التسبب بدونه لكن فيما إذا علم المعطى باستعمال الآخذ فيما يشترط فيه الطهارة من غير فرق بين كون المعطى معيرا أو مستعيرا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦٣

## [فصل أحكام الصلاة فى النجس عمدا و سهوا و جهلا]

### إشارة

فصل إذا صلى فى النجس فان كان عن علم و عمد بطلت صلوته و كذا إذا كان عن جهل بالنجاسة من حيث الحكم بان لم يعلم ان الشىء الفلانى مثل عرق الجنب عن الحرام نجس أو عن جهل بشرطية الطهارة للصلاة و اما إذا كان جاهلا بالموضوع بان لم يعلم ان ثوبه أو بدنه لاقى البول مثلا فان لم يلتفت أصلا أو التفت بعد الفراغ من الصلاة صحت صلوته و لا يجب عليه القضاء بل و لا الإعادة فى الوقت و ان كان أحوط و ان التفت فى أثناء الصلاة فإن علم سبقها و ان بعض صلوته وقع مع النجاسة بطلت مع سعة الوقت للإعادة و ان كان الأحوط الإتمام ثم الإعادة و مع ضيق الوقت ان أمكن التطهير أو التبديل و هو فى الصلاة من غير لزوم المنافى ليفعل ذلك و يتم و كانت صحيحة و ان لم يمكن أتمها و كانت صحيحة و ان علم حدوثها فى الأثناء و مع عدم إتيان شىء من اجزائها مع النجاسة أو علم بها و شك فى انها كانت سابقه أو حدثت فعلا فمع سعة الوقت و إمكان التطهير أو التبديل يتمها بعدهما و مع عدم الإمكان يستأنف و مع ضيق الوقت يتمها مع النجاسة و لا شىء عليه و اما إذا كان ناسيا فالأقوى وجوب الإعادة أو القضاء مطلقا سواء تذكر بعد الصلاة أو فى أثنائها أمكن التطهير أو التبديل أم لا.

فى هذا المتن أمور يجب البحث عنها.

(الأول) لا إشكال فى بطلان صلاة من صلى فى النجس عمدا عالما بالحكم بقسميه من التكليفى أعنى وجوب إزالته فى الصلاة و الوضعى أعنى نجاسة ما صلى فيه كالدّم و نحوه و ذلك للإجماع المحكى فى السنّة غير واحد من الأساطين كالشيخ و الفاضلين و الشهيدين و غيرهم قدس الله تعالى أَسرارهم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦٤

و كون بطلانها مع الإخلال بما يعتبر فيها بأى نحو من الإخلال جزءا أو شرطا أو مانعا هو مقتضى اعتباره فيها بل يمكن ان يقال باستحالة الاستدلال لبطلانها بالإخلال بما يعتبر فيها عمدا عالما لان تصور كون الشىء معتبرا فيها موجب للقطع بكون الإخلال به عالما عمدا موجب للبطلان ففرض العلم بدخله فيها موجب لفرض القطع لبطلانها مع الإخلال العمدى بما يعتبر فيها فالجمع بين دخله فيها و بين عدم البطلان فى الإخلال به عمدا عالما جمع بين المتنافيين.

مضافا الى دلالة الأخبار الكثيرة على البطلان فيما إذا صلى فى النجس عالما عمدا.

كصحيحه محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام قال ان رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاة فى ثوبك فعليك إعادة الصلاة و ان أنت نظرت ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك و كذا البول.

و حسنة عبد الله بن سنان قال سئلت الصادق عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم قال ان كان علم انه أصاب ثوبه جنابة قبل ان يصلى ثم صلى فيه فلم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى و ان كان يرى أنه أصابه شىء فنظره فلم ير شيئا اجزئه ان ينضحه بالماء.

و صحیحہٗ إسماعیل الجعفی عن الباقر علیہ السلام قال فی الدم ینکون فی الثوب الی ان قال و ان کان أكثر من درهم و کان رآه و لم یغسله حتی صلی فلیعد صلوته و ان لم ینکن رآه حتی صلی فلا یعد الصلاة و غیر تلك الاخبار مما سیمر علیک بعضها فی المباحث الاتیة.

الأمر الثانی لو صلی فی النجس عمدا مع الجهل بحکمه التکلیفی أو الوضعی أو بهما معا و المشهور هو بطلان الصلاة معه و وجوب الإعادة فی الوقت و القضاء فی خارجه لإطلاق الأدلة المتقدمة من معقد الإجماع و النصوص الشامل للعالم بالحکم و الجاهل به قصورا أو تقصیرا و ان المشروط ینعدم بانعدام شرطه فالصلاة الفاقدة للشرط باطلة يجب إتیانها ثانيا فی الوقت أو خارجه اما فی الوقت فواضح و اما فی خارج الوقت فلصدق فوت المأمور به فی الوقت و ان فاتته فریضة فی الوقت يجب علیه القضاء فی

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۲، ص: ۶۵

خارجه و قد استشكل فی ذلك من وجوه.

الأول ما عن المقدس الأردبیلی (قده) و قد تبعه فیه صاحب المدارک و حاصله الإشکال فی جواز تکلیف الجاهل و مؤاخذته علی ما جهله لقبیح تکلیف الغافل و التکلیف بما لا یطاق فالصلاة مع الطهارة لیست مطلوبة منه شرعا.

الثانی ان المأتی به مع النجاسة مأمور به شرعا بشهادة استحقاق العقاب علی ترکه اختیارا لان استحقاق العقاب معلول مخالفة الأمر و إذا لم ینکن المأتی به مع النجاسة مأمورا به لا یعقل ان ینکون فی ترکه استحقاق العقاب و إذا کان مأمورا به ینکون الإتیان به مجزیا لأن إتیان المأمور به علی وجهه یقتضی الاجزاء لان التطبيق قهری و الاجزاء عقلی.

الثالث دعوی اختصاص شرطیة الطهارة بالعالمین بها من جهة اشتراط کل تکلیف بالعلم به.

الرابع ما انفرد به صاحب المدارک من دعوی اختصاص الإعادة التي فی النصوص بالفعل فی الوقت و لا دلیل فی المقام علی وجوب القضاء فإنه بأمر جدید لم ینبث فی المقام (هذا) و الكل مخدوش لا ینبغی الالتفات الیه.

اما الأول فلان القبیح هو التکلیف بشرط الجهل بحیث یرتفع عند العلم به بارتفاع شرطه لا التکلیف فی حال الجهل کیف و الغرض من التکلیف هو انبعاث المكلف عنه بموافقة عند العلم به و صیورته موجبا لإحداث الداعی فی المكلف نحو امتثاله فعلا أو ترکا و لو کان التکلیف مختصا بالعالمین به للزم عدم صحة تکلیف الکفار بالفروع إذ لا یعرف أكثرهم ینسیر منها فضلا عن کثیرها و لا- فرق فیما ذکرناه بین الجاهل الملتفت و الغافل المحض نعم بینهما فرق فی استحقاق العقاب فی الملتفت دون الغافل لكن لا- ملازمة بین عدم الاستحقاق و بین نفی وجوب الإعادة و القضاء حیث ان الغافل لو التفت الی الوجوب الواقعی يجب علی امتثاله بإعادته لو کان الالتفات إلیه فی الوقت و قضائه لو کان فی خارجه.

و اما الثانی فبمنع کون المأتی به مع النجاسة مأمورا به و منع استحقاق العقاب

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۲، ص: ۶۶

علی ترکه و انما استحقاقه علی ترک الواقع مع الالتفات الی وجوبه فی الجملة مع ان اجزاء الإتیان بالمأمور به الناقص علی المأمور به التام أول الکلام و انما المسلم هو الاجزاء فی إتیان المأمور به علی وجهه كما حقق فی الأصول.

و اما الثالث اعنی اختصاص شرطیة الطهارة بالعالمین بها فلان اختصاص الحکم بالعالم به و ان لم ینکن من الأمور المستحیلة لإمكان تصویره بوجه معقول حسبما حققناه فی الأصول لكن الأدلة الدالة علی اشتراك الاحکام بین العالمین و الجاهلین و انه یصیبها من أصابها و یخطئها من أخطأها یأباه إلا فیما قام علیه الدلیل بالخصوص كما فی مورد الجهر و الإخفات و القصر فی السفر و فیما لم یرد علی الاختصاص دلیل بالخصوص ینکون مقتضى الأدلة العامة هو عدم الاختصاص.

و اما الرابع اعنى دعوى اختصاص الإعادة التى فى النصوص بالفعل فى الوقت ففيه ان جعل الإعادة فى مقابل القضاء اصطلاح من عرف الفقهاء و المتشرعة لا- الاخبار و انها فى الاخبار بمعنى فعل الشىء ثانيا سواء كان فى الوقت أو فى خارجه و ما ذكره من ان القضاء بأمر جديد و ان كان حقا لكن دعواه عدم ثبوت الأمر فى المقام ممنوعة إذ ما يدل على وجوب القضاء على من فاتته الفريضة فى الوقت يدل على وجوبه فى المقام من غير تردد.

فالتحقيق وجوب الإعادة فى الوقت أو خارجه على من صلى فى النجس عامدا مع الجهل بالحكم التكليفى أعنى عدم جواز الصلاة فى النجس أو الوضعى أعنى نجاسة الشىء الفلانى أو بكليهما معا.

الأمر الثالث لو صلى فى النجس مع الجهل بالموضوع اى الجهل بنجاسة لباسه أو بدنه فقد اختلف فى حكمه على أقوال.

القول بعدم الإعادة مطلقا لا فى الوقت و لا فى خارجه و قد نسب إلى الأشهر تارة و الى المشهور اخرى.

و القول بوجوب الإعادة مطلقا فى الوقت أو فى خارجه و لم يتحقق قائله بل ادعى الإجماع على عدم وجوب القضاء فى خارج الوقت فى السنة غير واحد من الأصحاب كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦٧

فى المدارك و عن الذخيرة و الغنية و المفاتيح و اللوامع و المهذب و حكى عن السرائر و التنقيح و كشف الرموز نفى الخلاف عنه.

و التفصيل بين الإعادة و القضاء بوجوب الأول و عدم وجوب الأخير و نسب إلى جماعة من القدماء و المتأخرين.

و التفصيل بين من شك و لم يتفحص و بين غيره بوجوب الإعادة على الأول و لو فى خارج الوقت و عدم وجوبها على الأخير حتى فى الوقت.

و التفصيل بين كون النجاسة من غير مأكول اللحم كفضلته أو دمه و بين غيره بالإعادة فى الأول دون الأخير.

و استدلل للأول بأخبار كثيرة كصحيحه محمد بن مسلم و حسنه عبد الله بن سنان و صحيحه الجعفى التى تقدم نقلها فى الأمر الأول.

و صحيحه عبد الرحمن قال سئلت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلى و فى ثوبه عذرة من انسان أو سنور أو كلب أ يعيد صلوته فقال ان كان لم يعلم فلا يعيد.

و خبر ابى بصير عنه عليه السّلام قال سئلته عن رجل يصلى و فى ثوبه جنابة أو دم حتى فرغ من صلوته ثم علم قال مضت صلوته و لا شىء عليه.

و صحيحه زرارة عن الباقر عليه السّلام قال قلت له أصاب ثوبى دم رعاى الى ان قال فان ظننت انه قد اصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله و لا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا.

و خبر الآخر لأبى بصير عن الصادق عليه السّلام قال ان أصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه و هو لا يعلم فلا اعاده عليه.

و صحيحه على بن جعفر و ان كان رآه و قد صلى فليعتد بتلك الصلاة ثم ليغسله.

و صحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما قال سئلته عن الرجل يرى فى ثوب أخيه دما و هو يصلى قال عليه السّلام لا يؤذنه حتى ينصرف.

و صحيحه العيص بن القاسم قال سئلت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل صلى فى ثوب رجل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦٨

أياماً ثم ان صاحب الثوب أخبره انه لا يصلى فيه قال لا يعيد شيئاً من صلوته.

و اما القول الثانى أعنى القول بوجوب الإعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه فليس به قائل صريح و على تقدير القول به فليس عليه دليل.

و استدلل للثالث اعنى وجوب الإعادة فى الوقت و عدم وجوب القضاء فى خارجه بالجمع بين الاخبار السابقة.

و بين صحيح وهب بن عبد ربه عن الصادق عليه السّلام فى الجنابة تصيب الثوب و لا يعلم بها صاحبه فيصلى فيه ثم يعلم بعد قال يعيد إذا لم يكن علم.

و خبر ابى بصير عنه عليه السّلام أيضاً سئلته عن رجل صلى و فى ثوبه بول أو جنابة فقال علم به أو لم يعلم فعليه الإعادة إذا علم بحمل الأخبار المتقدمة النافية للإعادة على القضاء فى خارج الوقت و حمل هذين الخبرين الدالين على وجوب الإعادة على الإعادة فى الوقت.

و لا يخفى ما فيه اما أو لا فلان الجمع ليس عرفياً بحيث لا يتحيز العرف عند عرض هذه الاخبار عليه بل يحمل بمثل هذا الحمل كما يحمل المطلق على المقيد و العام على الخاص فلا بد فى مثله من شاهد على الجمع و هو مفقود فى المقام.

و اما ثانياً فلان فى الاخبار النافية للإعادة ما يكون آيياً عن هذا الحمل.

و ذلك مثل خبر ابى بصير الذى عبر فيه بقوله حتى فرغ من صلوته ثم علم فان ظهوره فى كون العلم بالنجاسة حاصلًا بعد الفراغ من الصلاة بلا مهلة غير قابل للإنكار فكيف يصح حمله على ما إذا كان العلم بها بعد خروج الوقت.

و مثل صحيحة ابن مسلم الذى فيه لا يؤذنه حتى ينصرف فإنها أيضاً تدل على ان العلم بعد الانصراف لا يوجب الإعادة.

و مثل صحيحة زرارة المعللة لعدم الإعادة بالاستصحاب فان التعليل به يدل على وجوب الإعادة فى كل ما لا يجرى فيه الاستصحاب و لو لم يخرج الوقت و لو كان لخروجه مدخلة لعدم وجوبها لم يبق للتعليل بالاستصحاب محل و لا ينافى ما ذكرناه عدم استقامة تعليل عدم الإعادة بالاستصحاب لأن الإعادة بعد العلم بالنجاسة نقض لليقين باليقين لا بالشك لان هذا إشكال فى أصل صحة التعليل و أجيب عنه بأجوبة مقررّة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦٩

فى الأصول و كلامنا الآن انما هو بعد الفراغ عن صحته كما لا يخفى.

و اما ثالثاً فلان الخبرين المذكورين الدالين على وجوب الإعادة لا يقاومان الأخبار المتقدمة لاكثريتها و أظهرتها مع ما فى دلالة هذين الخبرين.

اما صحيح وهب فلان ذكر الشرطية فى قوله عليه السّلام يعيد إذا لم يكن علم مع انه لم يقصد بها المفهوم لأن الإعادة مع العلم بالنجاسة أولى غير مناسب بل الأنسب التعبير فى مثل المقام بان الوصلية و لذا احتمل فى المدارك ان تكون العبارة لا يعيد إذا لم يكن علم فتوهم الراوى و أسقط حرف النفى.

و اما خبر ابى بصير فيحتمل ان يكون قوله عليه السّلام علم به أو لم يعلم لتشقيق موضوع الحكم و قوله عليه السّلام فعليه الإعادة إذا علم بيان حكم احد الشقين بالمنطوق و اكتفى فى بيان حكم الشق الآخر بالمفهوم لان المفهوم من قوله فعليه الإعادة إذا علم هو عدم الإعادة عليه إذا لم يعلم.

و اما رابعاً فبحمل الخبرين المذكورين على استحباب الإعادة و هذا الحمل و ان كان بعيداً فى نفسه الا انه أقرب من الحمل على الإعادة فى الوقت خصوصاً مع ما هو المختار عندنا من عدم التفاوت بين ارادة الوجوب و الندب فى الاستعمال و ان المستعمل فيه فيهما شىء واحد و انما التفاوت بنصب القرينة على الترخيص فى الترك عند ارادة الندب دون الوجوب و الاخبار النافية

للإعادة تجعل قرينه على الترخيص في الترك فمن قوله عليه السّلام يعيد إذا لم يكن علم أو فعلية الإعادة إذا علم بعد الضم الى الاخبار المصرحة في نفي الإعادة يستفاد الاستحباب.

و اما خامسا فلما هو المختار عندنا من سقوط الخبرين عن الحجية بواسطة إعراض المشهور عنهما و قيام الشهرة على العمل بالأخبار النافية فالعمل بها هو المتعين و لكن رعاية الاحتياط فيما إذا التفت الى النجاسة في الوقت بالإعادة مما لا ينبغي تركه. و استدلل للرباع اعنى التفصيل بين من تفحص و بين غيره بجملة من الاخبار كخبر الصيقل عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل و صلى فلما أصبح نظر فإذا في ثوبه جنابة فقال عليه السّلام الحمد لله الذى لم يدع شيئا الا و قد جعل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧٠

له حدا) (ان كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا- اعادة عليه و ان كان حين قام لم ينظر فعلية الإعادة. و مثله المرسل المروى فى الفقيه.

و صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام انه ذكر المنى و شدده و جعله أشد من البول ثم قال ان رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاة فعليك الإعادة إعادة الصلاة و ان أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك و كذلك البول.

و رواية ميسر قال قلت لأبى عبد الله عليه السّلام أمر الجارية فتغسل ثوبى من المنى فلا تبلغ فى غسله فأصلى فيه فإذا هو يابس قال أعد صلوتك اما انك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء.

و هذه الاخبار دالة على وجوب الإعادة على الشاك التارك للفحص و تكون أخص من الاخبار النافية للإعادة مطلقا فيها يقيد إطلاق الاخبار النافية فيختص مورد الأخبار النافية بغير الشاك التارك للفحص و تثبت الإعادة على الشاك التارك له (لا يقال) وجوب الإعادة عند ترك الفحص ينافى مع عدم وجوب الفحص الثابت بالإجماع و الاخبار الدالة على عدم وجوبه فى الشبهات الموضوعية و خصوص صحيحة زرارة التى فيها فهل على ان شككت فى انه أصابه شيء ان انظر فيه قال لا و لكنك انما تريد ان تذهب الشك الذى وقع فى نفسك حيث ان هذه الفقرة منها صريحة فى عدم وجوب الفحص (لانه يقال) لا منافاة بين عدم وجوب الفحص و جواز الاعتماد على الأصل و بين وجوب الإعادة عند انكشاف الخلاف مع ترك الفحص أصلا.

و أورد على هذا الاستدلال بان ما يدل على ذاك التفصيل من هذه الاخبار غير نقيه السند و ما كانت منها صحيحة فلا تدل عليه و تفصيل ذلك.

اما خبر الصيقل فظهوره فى التفصيل لا يقبل الإنكار لكنه ضعيف لا ينهض فى مقابل الاخبار النافية للإعادة لكى يكون مقيدا لها.

و اما مرسل الصدوق فلم يعلم كونه خبر آخر غير خبر الصيقل بل احتمال كونه إشارة إلى ذاك و نقله الصدوق بالمعنى قوى جدا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧١

و اما صحيحة ابن مسلم فالظاهر ان الشرطية فيها اعنى قوله و ان أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه (إلخ) واردة مورد الغالب فان الشاك فى اصابة المنى إلى ثوبه ينظر اليه غالبا دفعا لوسوسته و كشفا عن حال ثوبه و ليس فى مقام بيان اشتراط عدم وجوب الإعادة بالفحص.

و اما خبر ميسر فمع فرض السائل مسامحة الجارية فى غسل ثوبه و تركها المبالغة فيه يكون الحكم بالإعادة فيه واضح و لا سيما



مع مقابلة الحكم بالإعادة مع الحكم بعدمها لو وقع الغسل صحيحا بفعل السائل نفسه حيث قال اما انك لو كنت غسلت أنت (إلخ) مضافا الى ان مورده مورد استصحاب النجاسة فيخرج عن محل الكلام الذى هو عند الجهل بالنجاسة و عدم إثباتها بعلم أو امارة أو أصل محرز و ليس العمل بهذا الخبر مستلزما الا لرفع اليد عن قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة أو الالتزام بكون أصالة الصحة فى هذا المورد كسائر الموارد تكون مراعى بعدم انكشاف الخلاف. بل ليس المورد من موارد الحمل على الصحة بعد العلم بمسامحة الجارية فى الغسل حسبما فرضها السائل بقوله لا تبالغ فى غسله و بالجملة فهذا الخبر أجنبى عن حكم المقام الذى هو مورد الجهل بالنجاسة هذا مضافا الى انه فى الاخبار النافية ما تأبى عن الحمل بغير مورد ترك الفحص كصحيحة زرارة الطويلة التى فيها قلت فهل عليّ ان شككت فى انه أصابه شىء ان انظر فيه قال لا و لكنك انما تريد ان تذهب الشك الذى وقع فى نفسك إذ هى صريحة فى ان حكمه الفحص هى لمكان ذهاب الشك الذى يقع فى النفس الظاهر فى انحصارها فيه و كون عدم الإعادة عند انكشاف الحال ثمرة للفحص ينافى مع انحصار الثمرة فى ذهاب الشك و كان التنبيه بهذه الفائدة اولى لثلا يقع فى كلفة الإعادة و مع ظهور الصحيحة فى انحصار فائدة الفحص بذهاب الشك يقع التعارض بينها و بين ما يدل على التفصيل المذكور و يتعين الأخذ بالصحيحة لمعارضتها مع المشهور و مخالفة معارضتها مع الشهرة و هذا كله على مذاق القوم فى حجية الخبر و اما على حسب المختار عندنا فالأخبار المفصلة ساقطة عن الحجية باعراض المشهور عنها فلا تعارض مع الاخبار الناهية حتى تقدم عليها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧٢

بالأخصية أو تقدم على الاخبار النافية بمعارضتها مع الشهرة.

و استدلال للخامس اعنى التفصيل بين كون النجاسة من غير مأكول اللحم و بين غيره بعدم الإعادة فى الأخير دون الأول بأن العفو المستفاد من الاخبار الحاكمة بعدم الإعادة انما هو بملاحظة مانعية النجاسة من حيث هى نجاسة دون غيرها من الموانع المتصفة بها ككونها فضلة ما لا يوكل لحمه أو دمه فتعاد الصلاة (ح) من هذه الحثية.

و أوجب عنه بان هذا الاحتمال الذى ذكر فى الاستدلال و ان كان وجيها فى نفسه الا انه يردده ما فى صحيح عبد الرحمن المتقدم الذى سئل فيه عن الرجل يصلى و فى ثوبه عذرة من انسان أو سنور أو كلب أ يعيد صلواته فقال عليه السلام ان لم يعلم فلا يعيد فإنه نص فى عدم الإعادة مع كون النجاسة المجهولة مما لا يوكل بل من الكلب.

فالمحصّل من هذا المبحث بطوله هو عدم وجوب الإعادة فيما إذا وقعت الصلاة مع النجاسة مع الجهل بها مطلقا لا فى الوقت و لا- فى خارجه و لا- مع الفحص و لا- مع عدمه و لا- ما إذا كان مما لا يوكل و لا ما إذا كان من غيره هذا كله إذا لم يلتفت الى النجاسة أصلا أو التفت إليها بعد الفراغ من الصلاة و مما ذكرنا ظهر حكم ما لو رأى النجاسة بعد الفراغ من الصلاة و احتمل حدوثها بعدها فإنها صحيحة من غير خلاف بين أهل العلم كما فى الجواهر لأصالة تأخر حدوثها بعد الصلاة و أصالة الصحة فى الصلاة و قاعدة الشك بعد الفراغ.

الأمر الرابع لو التفت الى نجاسة ثوبه أو بدنه فى أثناء الصلاة فلا يخلو عن صور.

(الاولى) ان يعلم سبقها على حال العلم بها سواء علم بكونها من ابتداء الصلاة أو علم بطورها فى أثناءه قبل زمان العلم فى سعة الوقت و الجامع هو العلم بها فى أثناء الصلاة مع العلم بوقوع شىء من الصلاة فيها و قد وقع الخلاف فى حكم هذه الصورة فعن جماعة من المتأخرين هو بطلان الصلاة فى سعة الوقت و عليه المصنف (قده) فى المتن.

و استدلال لهذا القول بجملة من الاخبار.

منها صحيحة زرارة المتقدمة و فيها قلت له ان رأيت فى ثوبى و انا فى الصلاة

قال عليه السّلام تنقض و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيتة و ان لم تشكك ثم رأيتة رطبا قطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شىء أوقع عليك فليس ينبغى ان تنقض اليقين ابدا بالشك. و ظاهرها التفصيل بين ما لو وقعت الصلاة من أولها فى الثوب النجس و بين ما لو وقعت النجاسة فى الأثناء بوجوب الاستيناف فى الأول و بالتطهير و إتمام الصلاة بعده فى الأخير و ذكر الشك فى الأول بقوله إذا شككت فى موضع منه لبيان تحقيق الموضوع الذى لا يتطرق اليه احتمال طرو النجاسة فى الأثناء حيث ان الظاهر من قوله إذا شككت فى موضع منه ثم رأيتة هو رؤية المشكوك نفسه لا رؤية نجاسة يحتمل كونها هى المشكوكه أولا أو الحادثه حين العلم بها و لذا يفرض فى الشق الأخير كون النجاسة رطبا لأجل انفتاح احتمال كونها الحادثه فى حين العلم بها.

و منها صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام قال ان رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاة فعليك الإعادة إعادة الصلاة و ان أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه و صليت فيه ثم رأيتة بعد ذلك فلا إعادة عليك فكذلك البول.

و خبر ابى بصير عنه عليه السّلام فى رجل صلى فى ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه السّلام عليه ان يبتدء الصلاة. و المشهور بين الأصحاب انه ان أمكنه التطهير أو التبديل فى أثناء الصلاة عند العلم بالنجاسة على وجه لا يحصل اختلال فى شرائط الصلاة من الستر و الاستقبال و نحوهما و لا صدور ما ينافيها من الفعل الكثير و الاستدبار و نحوهما وجب عليه ذلك و أتم الصلاة و ان تعذر ذلك يستأنف.

و استدلل لذلك تارة بنفى البأس عن وقوع ما تقدم من اجزاء الصلاة مع النجاسة قبل العلم بها و عن وقوع مقدار ما يشتغل بالتطهير أو التبديل بعد العلم بها و اخرى بالأخبار المصرحة بذلك.

و تقريب الأول اما نفى البأس عن وقوع ما تقدم من اجزاء الصلاة مع النجاسة قبل العلم بها فبدلالة الأخبار المتقدمة فى الأمر الثالث الدالة على نفى البأس عن وقوع الصلاة بتمامها مع النجاسة جهلا بها لو التفت إليها بعد الصلاة فإنها تدل على نفيه عن

وقوع بعض اجزائها مع النجاسة.

اما لتساوى بعض الاجزاء مع الكل فى ذلك فان الكل ليس فى المقام مما له وجود متميز عن الاجزاء لكى يكون محكوما بحكم يخالف حكم الاجزاء بل المركب اعتبارى و الكل عبارة عن نفس الاجزاء بالأسر و الحكم بنفى البأس عن وقوعه مع النجاسة جهلا هو بعينه الحكم بنفيه عن وقوع الاجزاء معها.

و اما بالفحوى و الأولوية لو قلنا بتغاير حكم الكل و الجزء و لو فى المركب الاعتبارى و ما كان التغاير بينهما بالاعتبار.

و لذا لا شك من أحد فى صحة الصلاة و وجوب إتمامها فيما إذا اتى ببعض أجزائها فى ثوب نجس فطرحة قبل العلم بنجاسته ثم علم بنجاسته بعد طرحه فى أثناء الصلاة فإن الحكم بالصحة فى هذا الفرض كاشف عن نفى البأس عن وقوع بعض اجزائها فى النجس و لو علم به فى الأثناء كما لا بأس بوقوع تمامها فيه لو علم به بعد الصلاة.

و اما نفى البأس عن وقوع الصلاة فى النجاسة فى المقدار الذى يقع فيه التطهير أو التبديل بعد العلم بالنجاسة فللأخبار المستفيضة الواردة فى دم الرعاف.

كصحيحة معاوية بن وهب عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن الرعاف أن ينقض الوضوء قال لو ان رجلا رعف فى صلوته و كان عنده ماء أو من يشير اليه بماء فتناوله فمال برأسه فغسله فليبن على صلوته و لا يقطعها.

و صحيحة الحلبي عنه عليه السّلام قال سئلته عن الرجل يصيبه الرعاف و هو فى الصلاة فقال ان قدر على ماء عنده يمينا و شمالا

أو بين يديه و هو مستقبل القبلة فليغسله ثم ليصل ما بقى من صلوته و ان لم يقدر على ماء حتى ينصرف لوجهه أو يتكلم فقد قطع صلوته.

و نحوهما أخبار أخر متقاربة المضمون معهما و مقتضاها عدم بطلان الصلاة بواسطة تلبسها بالنجاسة بقدر ما يقع فيه الإزالة عند حصول الرعاف في الأثناء فيتعدى عن مورد الرعاف الى المقام و هو ما إذا حصل العلم بالنجاسة في أثناء الصلاة مع العلم بوقوع شىء منها فيها فإنه بعد فرض صحه الأجزاء السابقة الواقعة في النجاسة حال الجهل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧٥

بها ليس حال ما يقع منها في النجاسة في المقدار الذى يشتغل بإزالتها بالتطهير أو التبديل الأكحال ما يقع منها فيها بمقدار الاشتغال بإزالة دم الرعاف الذى وقع النص بنفى البأس عنه في تلك الاخبار بل هو كحال من علم بوقوع النجاسة عليه في الأثناء إذا التفت إليها حال وقوعها كما يأتى في الصور الآتية إذ المانع من صحه الصلاة انما هو تلبس المصلى بالنجس لا وصف حدوثه و المفروض عدم كون التلبس في هذا الحين مانعا عن صحتها بشهادة الأخبار الواردة في الرعاف و ما يأتى في نفي البأس عما إذا علم بالنجاسة في الأثناء عين وقوعها فيها.

و ربما يتمسك لنفي البأس عن وقوع الصلاة في النجاسة بقدر الاشتغال بإزالتها بأن الكون الذى يشتغل فيه بالإزالة و لا يصدر منه فيه شىء من أفعال الصلاة خارج منها فلا يضره التلبس بالنجاسة و لا يخفى ما فيه من الوهن لان السكنات المتخللة بين أفعال الصلاة تعدد منها لما اعتبر فيها من الهيئة الاتصالية التى هى كالجزم الصورى لها المستكشف اعتبارها من التعبير بالقواطع عن منافياتها فبطل الصلاة بوقوع شىء من المنافيات أو بفقدان شىء من الشرائط فيها فما يعتبر في الصلاة من الشرائط أو ترك الموانع لا- بد من تحققها من أول الصلاة الى ان يتحقق الانصراف منها في جميع الحالات سواء كان في حال الاشتغال أو في حال تخلل السكنات.

و يمكن ان يستدل بصحيحة لا تعاد لنفي البأس من التلبس بالنجاسة بالمقدار الذى يحصل فيه الإزالة بناء على اندراج الطهارة الخبيثة في عقد المستثنى منه و شمول حكم المستثنى للناسى و ما هو مثله في استحالة توجيه الخطاب الاوولى اليه من المضطر و نحوه حسبما حققناه في رساله مفردة و من المعلوم عدم إمكان الخطاب بعدم التلبس بالنجاسة في المقدار الذى يقع فيه الإزالة فيدل عموم لا تعاد على معذورية التلبس بها فيه و تمام الكلام في ذلك موكول الى تلك الرسالة.

و اما الاخبار المصرحة بإزالة النجاسة بعد العلم بها و إتمام الصلاة بعدها.

فكموثق داود عن الصادق عليه السلام فى الرجل يصلى فأبصر فى ثوبه دما قال عليه السلام يتم و الظاهر من قوله فأبصر فى ثوبه دما هو حصول العلم له بدم ثوبه الذى كان فيه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧٦

قبل العلم به لا ما حدث فيه حين حصول العلم به.

و خبر ابن محبوب عن الصادق عليه السلام قال ان رأيت فى ثوبك دما و أنت تصلى و لم تكن رأيت قبل ذلك فأتى صلوتك فإذا انصرفت فاغسله و دلالة على كون الدم فى الثوب قبل العلم به أظهر كما لا يخفى على من تدبر فى قوله و لم تكن رأيت قبل ذلك و هذان الخبران و ان كانا بإطلاقهما يدلان على وجوب الإتمام سواء أمكن الإزالة فى الأثناء بتطهير أو تبديل و نحوهما أم لا- بل الأخير منهما غير قابل لان يحمل على التطهير فى الأثناء لمكان ذكر التطهير بعد الصلاة بقوله فإذا انصرفت فاغسله فينفيان مع مذهب المشهور من وجوب الإتمام بعد الإزالة بالتطهير أو التبديل أو النزاع إن أمكن و الا فالاستيناف الا انه يجب حملهما على ذلك جمعا بينهما و بين ما تقدم من الاخبار الدالة على وجوب الاستيناف بحمل هذين الخبرين على الإتمام

بعد الإزالة عند إمكانها و حمل تلك الاخبار على الاستيناف عند عدم إمكان الإزالة بنحو من الأنحاء من التطهير أو التبديل أو النزح و لا ينافى الحمل المذكور مع ما فى خير ابن محبوب من الغسل بعد الانصراف فإن غاية ما يدل عليه هذا الخبر هو عدم الإزالة بالتطهير فى الأثناء لا نفيها مطلقا إذ يمكن تحققها فى الأثناء بالتبديل أو النزح و الشاهد على هذا الجمع.

هو حسنة محمد بن مسلم قال قلت له الدم يكون فى الثوب و انا فى الصلاة قال عليه السلام ان رأيت و عليك ثوب غيره فاطرحه و صل و ان لم يكن عليك غيره فامض فى صلوتك و لا- اعاده عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم و ما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيت أو لم تره و إذا كنت قد رأيت و هو أكثر من مقدار الدرهم فضعت غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه.

و قوله عليه السلام ان رأيت و عليك ثوب غيره (إلخ) مسوق لبيان حكم الجاهل بالنجاسة إذا علم بها فى أثناء الصلاة و انه يجب عليه الإزالة بطرح الثوب النجس إذا كان عليه ثوب غيره و اشتراط كون غيره عليه لمكان و وجوب التستر و حصوله بغيره و لعل تخصيص الطرح بالذكر مع ان الإزالة يمكن ان تحصل بغيره مثل التطهير أو التبديل لا يسريه الطرح عنهما فيستفاد منه انه مع إمكان الإزالة يزيل النجاسة و يتم الصلاة بعدها مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧٧

شرائطها التى منها التستر و لا بد من ان يكون وجوب الإزالة فى غير المعفو من الدم كما يصرح به فى الذيل و قوله عليه السلام و ان لم يكن عليك غيره فامض فى صلوتك (إلخ) يدل على العفو من أقل من الدرهم فيستفاد منه البطلان فيما إذا كان الدم بقدر الدرهم أو أزيد فيكون الخبر بصدده و ذيله منطبقا على مذهب المشهور من وجوب الإزالة مع الإمكان و إتمام الصلاة بعدها و من الاستيناف مع عدم إمكان الإزالة و الإتمام مع شرائط الصلاة لكن هذا الذى ذكرناه مبتن على ما نقلناه من الخبر المنطبق على نسخة الكافى من ترك ذكر الواو قبل قوله ما لم يزد على مقدار الدرهم و ضبط قوله و ما كان أقل من ذلك و اما على نسخة التهذيب التى ذكر فيها كلمة و أو قبل قوله ما لم يزد و ترك قوله و ما كان أقل من ذلك يصير الذيل غير معمول به و لا يمكن التمسك بهذا الخبر لإثبات مذهب المشهور بكلا شقيه اعنى وجوب الإتمام مع الإزالة عند إمكانها و الاستيناف عند عدم إمكانها الا انه لا مانع عن الاستدلال بصدده على احد شقى مذهب المشهور من وجوب الإتمام عند إمكان الإزالة فدعوى سقوط الاستدلال بصدده لاضطراب ذيله ضعيفة جدا مع انه قد تكرر فى هذا الكتاب مرارا من انه عند اختلاف نسخة الكافى و التهذيب تكون العبرة بما فى الكافى لكونه أضبط و لو كان الأصل عند الدوران بين الزيادة و النقيصة هو عدم الزيادة و يثبت به عدم زيادة كلمة و أو فى نسخة التهذيب و ان كان يعارض مع عدم زيادة قوله و ما كان أقل من ذلك فى نسخة الكافى و بالجملة المدار عند اختلاف الكافى و التهذيب على الأخذ بالكافى لاضبطيته و ان كان الأصل مطابقا مع الأخذ بالتهذيب لو لا اضبطية الكافى.

فالأقوى (ح) ما عليه المشهور من وجوب الإزالة إذا علم بالنجاسة فى أثناء الصلاة فى سعة الوقت مع وقوع شيء من الصلاة فيها و إتمام الصلاة مع شرائطها بعد الإزالة إذا أمكنت الإزالة بتطهير أو تبديل أو نزح و استينافها إذا لم يتمكن من الإزالة فيها و لكن الاحتياط بالاستيناف بعد الإتمام عند الإزالة عند التمكن منها مما لا ينبغي تركه و ذلك لاحتمال حمل الخبرين الدالين على وجوب الإتمام بعد العلم بالنجاسة أعنى خير داود و خير ابن محبوب على ما إذا احتمل وقوع النجاسة فى أثناء الصلاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧٨

جمعا بينهما و بين صحیحة زرارة لأظهرية دلالتها على وجوب الاستيناف فيما إذا علم فى الأثناء بسبق النجاسة على الصلاة الا ان حملهما على ما ذكر بعيد لما عرفت من ظهورهما خصوصا خبر ابن محبوب فى العلم بكون النجاسة المشهودة فى الأثناء سابقه

على العلم بها و الانصاف أن حملهما على ما إذا تمكن من الإزالة بنحو من أنحاءها و لو بالزرع أو التبديل اولى كما لا يخفى و هذا ما تيسر لى فهمه فى المقام و الله ولى الهداية و الانعام هذا تمام الكلام فى الصورة الأولى.

الصورة الثانية ما إذا علم بالنجاسة و علم بحدوثها حين العلم بها بحيث يقطع بعدم وقوع شىء من الصلاة فيها كما إذا رعف فى أثناء الصلاة أو وقع عليه شىء من النجاسات فى أثناءها.

الثالثة ما إذا علم بها و احتمال حدوثها حين العلم بها أو تقدمها و وقوع شىء من الصلاة فيها و هذه الصورة كالصورة الثانية بعد اجراء الاستصحاب فى عدم حدوث النجاسة قبل زمان العلم بها.

و الحكم فيهما هو وجوب الإتمام مع التمكن من الإزالة من غير خلاف يعرف بل ادعى عليه الإجماع فى محكى التذكرة و انه كك عند علمائنا كما فى محكى المنتهى.

و يدل عليه صحیحة زرارة الطويلة المتقدمة و الاخبار الواردة فى الرعاف التى تقدم نقلها و لا اشكال فيه أصلا هذا مع التمكن من إزالتها بنحو من الأنحاء من التطهير أو التبديل أو الزرع سواء كان فى سعة الوقت أو ضيقه و مع عدم إمكان إزالتها فى سعة الوقت يستأنف الصلاة لعدم إمكان إتمامها بشرائطها التى منها الطهارة الخبيثة و فى ضيق الوقت يتم بلا كلام فى أصل وجوب الإتمام و انما الكلام فى انه مع إمكان إلغاء الثوب و إتمام الصلاة عاريا هل يجب إتمامها كذلك أو يتمها مع التستر بالثوب النجس ففيه وجهان مبنيان على تقديم الستر على شرط الساتر أو العكس عند التزاحم بينهما و سيأتى تحقيق الكلام فيه فعلى القول بتقديم الستر يجب الإتمام مع الثوب النجس و على القول بتقديم شرط الساتر يجب الإتمام عاريا و على القول برعاية الاحتياط بالجمع بين الصلاة مع الثوب النجس و عاريا يجب الإتمام بأحد النحويين ثم القضاء مع الثوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧٩

الظاهر فى خارج الوقت اللهم الا ان يحتمل أهمية احد المتزاحمين فيتعين الإتيان به فى الوقت ثم القضاء فى خارجه و لا يخفى ان عبارة المصنف (قده) فى المتن فى هذا المقام اعنى قوله فمع سعة الوقت و إمكان التطهير أو التبديل يتمها بعدهما و مع عدم الإمكان يستأنف و مع ضيق الوقت يتمها مع النجاسة و لا شىء عليه.

ليس على ما ينبغى و كان حق العبارة ان يقول فمع إمكان الإزالة بالتطهير أو التبديل أو الزرع يتمها بعدها مطلقا سواء كان فى سعة الوقت أو مع ضيقه و مع عدم إمكان الإزالة بنحو من أنحاءها يستأنف فى سعة الوقت و يتم مع النجاسة أو عاريا على الاحتمالين مع ضيقه كما لا يخفى وجهه و هذا ما سنح لى فى هذا المقام.

الصورة الرابعة ما لو علم بوقوع نجاسة عليه فى الأثناء و لكن بعد إزالتها كما لو علم فى الركعة الثالثة بوقوع نجاسة على عبائة فى الركعة الاولى مع إلغاء العباء عنه فى الركعة الثانية مثلا و ينبغى القطع بالصحة (ح) لكن فى المحكى عن المعتبر استيناف الصلاة بناء على القول بعدم معذورية الجاهل فى الوقت و أورد عليه فى المدارك بعدم الملازمة بين نفي المعذورية إذا وقع تمام الصلاة مع النجاسة و بين نفيها إذا وقع بعضها لكن الأقوى ثبوت الملازمة كما انها ثابتة بين المعذورية فى وقوع تمامها مع النجاسة و بين وقوع بعضها لا سيما إذا كان العلم بها بعد زوالها و حيث ان التحقيق هو المعذورية فى الأولى أى فى وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا اشكال فيها فى هذه الصورة عندنا كما لا يخفى.

الأمر الخامس لو صلى فى النجس ناسيا لنجاسته سواء تذكر بعد الصلاة أو فى أثناءها فقد اختلفت الأقوال فى صحتها و بطلانها. و المشهور بين القدماء هو وجوب إعادتها فى الوقت و قضائها فى خارجه و حكى عن ابن إدريس الإجماع عليه و المحكى عن العلامة فى التذكرة انه حكى عن الشيخ فى بعض أقواله عدم وجوب الإعادة مطلقا و يظهر من المحقق فى المعتبر الميل اليه و اختاره فى المدارك حيث يقول و الأظهر عدم وجوب الإعادة لصحة مستنده و مطابقته مع الأصل و العمومات و حمل ما تضمن

الإعادة على الاستحباب و المحكى عن المشهور بين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٠

المتأخرين هو التفصيل بين التذكر فى الوقت و خارجه بوجوب الإعادة فى الأول دون الأخير و منشأ الاختلاف فى ذلك ورود الأخبار المختلفة فى المسألة.

و يدل على وجوب الإعادة مطلقا فى الوقت أو خارجه عدة من الاخبار بعضها وارد فى مورد النسيان بالنصوية.

كرواية أبى بصير عن الصادق عليه السّلام فى الدم قال عليه السّلام ان أصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه و هو لا يعلم فلا إعادة عليه و ان هو علم قبل ان يصلى فنسى و صلى فيه فعليه الإعادة.

و رواية سماعة عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلى قال يعيد صلوته كى يهتم بالشىء إذا كان فى ثوبه عقوبة لنسيانه قلت فكيف يصنع من لم يعلم أ يعيد حين يرى «١» فيه قال لا و لكن يستأنف.

و صحيحة ابن ابى يعفور فى نقط الدم يعلم به ثم ينسى ان يغسله فيصلى فيه ثم يذكر بعد ما صلى أ يعيد صلوته قال يغسله و لا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم فيغسله و يعيد صلوته.

و صحيحة زرارة الطويلة و فيها قال قلت له أصاب ثوبى دم رعاى أو غيره أو شىء من منى فعلمت أثره الى ان أصيب له الماء فأصبت و حضرت الصلاة و نسيت ان بثوبى شيئا و صليت ثم انى ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلاة و تغسله.

و رواية ابن مسكان قال بعثت بمسألة الى ابى عبد الله عليه السّلام مع إبراهيم بن ميمون قلت سله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلى فيه ثم يذكر انه لم يكن غسلها قال عليه السّلام يغسلها و يعيد صلوته.

و بعضها يدل على وجوب الإعادة عند النسيان بالإطلاق كحسنه محمد بن مسلم و فيها و ان كنت قد رأيت و هو أكثر من مقدار الدرهم فضيعة غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه.

---

(١) فى الوافى حين يرفعه و قال فى تفسيره يرفعه اى يزيله. يستأنف يعنى مضى ما مضى و يطهر لما يستقبل انتهى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨١

و صحيحة الجعفى و فيها و ان كان أكثر من الدرهم و كان رآه و لم يغسله حتى صلى فيه فليعد صلوته.

و رواية جميل بن دراج مثل صحيحة الجعفى.

و صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال سئلته عن رجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى إذا كان من الغد كيف يصنع قال عليه السّلام ان كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلى و لا ينقص منه شىء و ان كان رآه و قد صلى فليعتد بتلك الصلاة و هذه الصحيحة كحسنه محمد بن مسلم تدلان على وجوب القضاء أيضا بعد خروج

الوقت لوقوع السؤال فى هذه الصحيحة عن عدم العلم بالنجاسة حتى ورد فى الغد و حكم الامام عليه السّلام بإعادة صلوات كثيرة عند تضييع الغسل فى الحسنه و الصلوات الكثيرة لا تعاد إلا قضاء كما لا يخفى.

و جميعها بإطلاقها تشمل ما لو كان ترك الغسل من جهة نسيان النجاسة.

و يدل على وجوب الإعادة أيضا الأخبار الكثيرة البالغة إلى حد الاستفاضة الآمرة بالإعادة عند نسيان الاستنجاء و هى كثيرة حتى ان صاحب الحدائق استظهر من الأصحاب الفرق بين نسيان الاستنجاء و بين نسيان غيره من سائر النجاسات بالقول بوجوب

الإعادة فى الاستنجاء و عدم وجوبها فى غيره و ذلك بواسطة ورود تلك الأخبار الكثيرة فى الاستنجاء على وجوب الإعادة عند نسيانه.

و استدلل للقول بعدم وجوب الإعادة مطلقا باخبار أخرى دالة على عدم وجوبها.

منها صحيحة العلاء عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فنسى أن يغسله فيصلى فيه ثم يذكر انه لم يكن غسله أ يعيد الصلاة قال لا يعيد قد مضت الصلاة و كتبت له. و ظاهر قوله عليه السلام و كتبت هو ان نفي الإعادة من جهة اجزاء ما اتى به فيدل على نفي الإعادة فى الوقت و خارجه.

و منها ما ورد فى نفي الإعادة عن نسي الاستنجاء.

كخبر هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام فى الرجل يتوضأ و ينسى ان يغسل ذكره و قد بال فقال عليه السلام يغسل ذكره و لا يعيد الصلاة و فى معناه غيره مثل موثقة عمار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٢

و خبر على بن جعفر و خير عمرو بن ابى نصر.

و استدلل للتفصيل بين الوقت و بين خارجه بوجوب الإعادة فى الأول و عدم وجوب القضاء فى الأخير بالجمع بين الطائفتين من الاخبار بحمل الطائفة الدالة على وجوب الإعادة على ما إذا كان التذکر فى الوقت و الطائفة الثانية الدالة على عدم وجوبها على ما إذا كان التذکر فى خارج الوقت.

و يدل على صحة هذا الجمع و يشهد بصحته صحيحة على بن مهزيار قال كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال فى ظلمة الليل و انه أصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك أنه أصابه و لم يره و انه مسحه بخرقه ثم نسي أن يغسله و تمسح بدهن فمسح به كفيه و وجهه و رأسه ثم توضأ و ضوء الصلاة فصلى فأجابه بجواب قرأته بخطه اما ما توهمت مما أصاب يدك فليس بشيء إلا ما تحقق فان حققت ذلك كنت حقيقا ان تعيد الصلوات التى كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن فى وقتها و ما فات وقتها فلا اعاده عليك لها من قبل ان الرجل إذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلاة إلا ما كان فى وقت و إذا كان جنبا أو صلى على غير وضوء فعليه اعاده الصلوات المكتوبات اللواتى فاتته لان الثوب على خلاف الجسد فاعمل على ذلك إنشاء الله هذا ما استدلل به للأقوال الثلاثة بالأخبار الخاصة الواردة فى المقام.

و قد يستدل للقول لوجوب الإعادة بأن مقتضى إطلاق أدلة اشتراط الطهارة الخبثية هو عموم شرطيتها لحال النسيان و إذا ثبت شرطيتها فى حال النسيان يلزم انتفاء المشروط عند انتفائه لأن المشروط يندم عند انعدام شرطه فيجب عليه الإعادة فى الوقت امثالاً لأمره و فى خارج الوقت بعموم من فاتته فريضة فى الوقت فليقضها فى خارجه كما فاتته.

و لا فرق فيما ذكرناه بين ما كان الميثب للشرطية الخطاب التكليفى بلفظ الأمر أو بالخطاب الوضعى مثل لا صلاة الا بطهور فان الخطاب التكليفى الذى يستفاد منه الشرطية أو الجزئية لا بد من ان يكون غيريا حتى يصح منه انتزاع الشرطية أو الجزئية لعدم صلاحية الخطاب النفسى لان ينتزع منه ذلك بل المستفاد منه ليس الا وجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٣

متعلقة و لو بان يكون واجبا فى واجب و اما الشرطية أو الجزئية الملازم لبطان المشروط أو الكل عند انعدامه فلا يستفاد من التكليف النفسى و إذا كان الخطاب التكليفى المنشأ لانتزاع الشرطية أو الجزئية عنه غيريا فيؤل الى خطاب الوضع فى عدم اختصاصه بمن يصح تعلق التكليف به بل يعمه و من لا- يصح تعلقه به كالعافل و الناسى و نحوهما و لازمه هو ما ذكرناه من انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه بالنسيان.

و يستدل للقول بعدم وجوب الإعادة بعموم حديث الرفع بالنسبة إلى رفع النسيان و بخصوص صحيحة لا تعاد الواردة فى الصلاة بناء على اندراج الطهارة الخبثية فى عقد المستثنى منه المذكور فيها لا فى عقد المستثنى. و بأنه فى حال نسيان النجاسة صلى

صلاة مأمورا بها والأمر يقتضى الاجزاء هذه خلاصة ما قيل به فى المقام.

أقول اما الاستدلال للقول الثالث (اعنى التفصيل بين التذكر فى الوقت و فى خارجه بوجوب الإعادة فى الأول و عدم وجوب القضاء فى الأخير) بالجمع بين الطائفتين بحمل الأخبار المثبتة للإعادة على وجوب الإعادة فى الوقت و الاخبار النافية على نفيها فى خارج الوقت بشهادة صحيحة على بن مهزيار ففيه ان فى الطائفتين ما لا يقبل ذاك الحمل و صحيحة على بن مهزيار مما لا يصح التعويل عليها فى هذا الجمع.

اما الأول فلان صحيحة على بن جعفر المصرحة فيها بعدم العلم بالدم الا بعد الغد و حسنة محمد بن مسلم المذكور فيها انه صلى فيه صلاة كثيرة دالتان بالظهور القريب من النصوصية على وجوب القضاء كما أشرنا إليه عند نقلهما فلا تقبلان الحمل على خصوص الإعادة فى الوقت نعم دللتهما على وجوب القضاء على الناسى بالإطلاق لعدم ورودهما فى خصوص مورد الناسى فيمكن تقييدهما بما عدا النسيان و لعل فى قوله عليه السلام فضعت غسله فى حسنة محمد بن مسلم ظهور فى حالة العمد كما ان قوله فلم يعلم به فى صحيحة على بن جعفر ظاهر فى حالة الجهل بالنجاسة و كيف كان فعلى تقدير شمول الخبرين لحالة النسيان ليسا بقابلين للحمل على وجوب الإعادة فى الوقت فقط هذا بالنسبة الى الأخبار المثبتة للإعادة و فى الاخبار النافية أيضا ما لا يقبل الحمل على عدم الإعادة فى خارج الوقت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٤

و ذلك كخبر على بن جعفر من الاخبار الواردة فى الاستنجاء و فيه قال سئلته عن رجل ذكر و هو فى الصلاة انه لم يستنج من الخلاء قال عليه السلام ينصرف و يستنجى من الخلاء و يعيد الصلاة و ان ذكر و قد فرغ من صلوته فقد اجزئه ذلك و لا اعاده و ظهور قوله و ان ذكر و قد فرغ من صلوته للتذكر فى الوقت غير قابل للإنكار.

و خبر عمار بن موسى قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لو ان رجلا نسى ان يستنجى من الغائط حتى يصلى لم يعد الصلاة و هذا أيضا ظاهر فى كون التذكر بعد الصلاة من غير فصل فأبى الحمل على ما كان التذكر خارج الوقت.

و اما عدم صلاحية صحيحة على بن مهزيار لان تكون شاهدة على الجمع فلجهالة السائل و المسئول عنه و اضطراب المتن فان صدور الخبر يدل على ان الإعادة انما تثبت لمكان كون ما صلاة بذلك الوضوء و فصل فيه بين الوقت بوجوب الإعادة فيه و بين خارجه بعدم وجوب القضاء فيه و ذيله يدل على وجوب القضاء فيما إذا كان الخلل فى الصلاة من جهة كونه على غير وضوء و قد وجه الخبر بتوجيهات لا يخلو شيئا منها من التكلف و لذا قال فى الوافى بعد نقله معنى هذه الرواية غير واضح و ربما توجه بتكلفات لا فائدة فى إيرادها و يشبه ان يكون قد وقع فيه غلط من النساخ (انتهى) و ما تشبث به فى الحدائق لتصحيح سند الخبر ردا على المدارك بان الاعتماد فى صحة الخبر على كلام الثقة على بن مهزيار و قوله فأجابه بجواب قرئته بخطه حيث انه لا ينسب مثل هذه العبارة الى غير الامام و لا يعتمد على غيره فى شىء من الاحكام (مردود) بعدم ظهور اعتماد من على بن مهزيار على هذا الخبر و لا عمله به بل ليس فى البين إلا نقله حكاية صادرة عن شخص فى قضية خاصة نعم هذا لخبر منسلك فى سلك الأخبار المروية عنهم عليهم السلام و هو أمانة ظنية على كونه منها الا انه لا دليل على اعتبارها و بالجمله الإنصاف عدم صحة الركون إليه فى مقام الجمع بين الاخبار النافية و المثبتة للإعادة فلا بد من ملاحظة تلك الاخبار فى أنفسها.

فقول أخبار الدالة على الإعادة أكثر من الاخبار النافية لها بل لم يكن فى الاخبار النافية إلا صحيحة العلاء.



مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ٨٥

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٥

و اما اخبار نسيان الاستنجاء فهى معارضة بمثلها مع ما عرفت من الحدائق من إمكان جعل نسيان الاستنجاء موضوعا آخر مخالفا مع نسيان النجاسة لورود أخبار خاصة فيه بعضها دالة على نفي الإعادة و بعضها على إثباتها مع إمكان حمل النافية منها على نفي إعادة الوضوء كما يدل على نفي اعادته.

خبر عمرو بن ابى نصر قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول و ينسى ان يغسل ذكره قال عليه السلام يغسل ذكره و لا يعيد وضوئه و بالجملة ليس فى الاخبار النافية للإعادة إلا صحيحة العلاء و الشهرة قامت على خلافها و انعقدت على الأخذ بالأخبار الدالة على الإعادة فهى لازمة الأخذ باستناد المشهور إليها و صحيحة علاء موهونة باعراض المشهور عنها فتسقط عن الحجية بالأعراض فلا محيص الا عن العمل بما يدل على الإعادة.

فالأقوى وجوبها فى الوقت أو فى خارجه هذا تمام الكلام فيما إذا كان التذكر بعد الصلاة سواء كان فى الوقت أو فى خارجه و منه يظهر حكم ما لو كان التذكر فى الأثناء لدلالة الأخبار المتقدمة الدالة على ان نسيان النجاسة لا يوجب ارتفاع شرطية الطهارة للصلاة مضافا الى دلالة إطلاقات الأدلة الدالة على مانعية النجاسة السالمة عن دليل حاكم عليها بل مقتضى خبر سماعة المذكور فيه كون الإعادة عقوبة للنسيان عدم الفرق بين كون النسيان منشأ لوقوع الصلاة بتمامها مع النجاسة و بين كونه منشأ لوقوع بعض منها معها بل خبر على بن جعفر يفصل بين ما كان التذكر فى الأثناء أو كان بعد الصلاة بالإعادة فى الأول دون الأخير و فيه قال سئلته عن رجل ذكر و هو فى الصلاة انه لم يستنج من الخلاء قال عليه السلام ينصرف و يستنجى من الخلاء و يعيد الصلاة و ان ذكر و قد فرغ من صلوته فقد اجزئه ذلك و لا إعادة كل ذلك مضافا الى عدم الدليل على المعذورية بالنسبة إلى الجزء الواقع فى أول آتات التذكر لكن ما ذكرنا يتم إذا كان التذكر فى أثناء الصلاة فى سعة الوقت و اما مع ضيقه فيكون كالجاهل الذى يعلم بالنجاسة فى أثناء الصلاة فى ضيق الوقت فيجب الإزالة بما يمكن من النزاع أو التبديل أو التطهير و مع عدم إمكانها يتم مع النجاسة أو عاريا على الاحتمالين المذكورين فى الجاهل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٦

و من جميع ما ذكره يظهر عدم بقاء المورد فى المقام للتمسك بالبراءة لإثبات عدم وجوب الإعادة لكون الأخبار الدالة على وجوب الإعادة أدلة اجتهادية و مع صحة التمسك بها لا ينتهى النوبة إلى التمسك بالأصل مضافا الى ما فى الرجوع الى البراءة من الإشكال فى المقام كما تقرر فى الأصول و كذا لا يصح التمسك فى رفعها برفع النسيان المذكور فى حديث الرفع و ان كانت الفقرة الدالة على رفعه بل ما عدا فقرة ما لا يعلمون منه من الأدلة الاجتهادية لكون الأخبار الدالة على الإعادة أخص منه فتقدم عليه و كذا لا- يصح التمسك بصحيحة لا- تعاد مع ما فى التمسك بها من الإشكال لإجمال الطهور المذكور فى عقد المستثنى فى الصحيحة المذكورة و احتمال شموله للطهارة الخبيثة أيضا حسبما حررناه فى الرسالة المفردة التى كتبناها فى فقه الصحيحة و هذا ما تيسر لى فى هذه المسألة العويصة و الحمد لله و لى الانعام.

### [مسألة ١ ناسى الحكم تكليفا أو وضع كجاهله فى وجوب الإعادة و القضاء]

مسألة ١ ناسى الحكم تكليفا أو وضع كجاهله فى وجوب الإعادة و القضاء.

لانه عند نسيان الحكم يصير جاهلا به و لا فرق فى الجاهل به بين ما إذا لم يكن عالما به أصلا أو علم به و لكن نسيه و صار

**[مسألة ٢ لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته ثم صلى فيه و بعد ذلك تبين له بقاء نجاسته]**

مسألة ٢ لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته ثم صلى فيه و بعد ذلك تبين له بقاء نجاسته فالظاهر انه من باب الجهل بالموضوع فلا- يجب عليه الإعادة أو القضاء و كذا لو شك في نجاسته ثم تبين بعد الصلاة انه كان نجسا و كذا لو علم بنجاسته فأخبره الوكيل في تطهيره بطهارته أو شهدت البيئة بتطهيره ثم تبين الخلاف و كذا لو وقعت قطرة بول أو دم مثلا و شك في أنها وقعت على ثوبه أو على الأرض ثم تبين انها وقعت على ثوبه و كذا لو رأى في بدنه أو ثوبه دما و قطع بأنه دم البق أو دم القروح المعفو أو انه أقل من الدرهم أو نحو ذلك ثم تبين انه مما لا يجوز الصلاة فيه و كذا لو شك في شيء من ذلك ثم تبين انه مما لا يجوز فجميع هذه من الجهل بالنجاسة لا يجب فيها الإعادة أو القضاء.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٧

في هذه المسألة فروع (الأول) لو كان عالما بنجاسة ثوبه فغسله و علم بطهارته بالغسل فصلى فيه ثم تبين له بقاء نجاسته المعلومه سابقا ففي كونه في حكم العالم بالنجاسة لعلمه بها قبل غسله أو في حكم الجاهل لكونه جاهلا في حال الصلاة (وجهان) يمكن ان يقال بالأول.

لحسنه ميسر و فيها قلت لأبي عبد الله عليه السلام أمر الجارية فتغسل ثوبي من المنى فلا تبالغ في غسله فأصلى فيه فإذا هو يابس قال عليه السلام أعد صلوتك اما انك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء. و تقريب الاستدلال بها ان صلوته في الثوب الذي غسله الجارية لا بد من ان يكون اما للعلم بطهارته بغسل الجارية إياه أو اعتمادا على قولها لو أخبرت بطهارته أو على فعلها بأصالة الصحة فيه و الحكم بعدم الإعادة لو كان هو الغاسل للثوب من جهة عدم تبين خلاف بعده لانه بنفسه إذا غسله يبالغ في الغسل و تزول النجاسة و لا يبقى منها شيء حتى ينكشف بقائها.

لكن الأقوى هو الأخير و ذلك لان العلم الذي أخذ موضوعا لوجوب الإعادة هو العلم حين الصلاة لا العلم مطلقا و لو كان قبلها و لا يرد بان مقتضاه عدم وجوب الإعادة على الناسى لأنه لا يكون عالما بالنجاسة حين الصلاة و ذلك لثبوت الإعادة عليه بقيام الدليل عليها بالخصوص و أما حسنه ميسر فالظاهر منها كون الصلاة في الثوب المغسول لأجل الاعتماد على أصالة الصحة و يكون الحكم بوجوب الإعادة عند انكشاف بقاء النجاسة لأجل الردع على الاعتماد بأصل الصحة لا مطلقا بل في خصوص المورد لمكان العلم بعدم مبالغة الجارية في الغسل و كونها ممن لا- تبالي في إزالة النجاسة عن المغسول و ليست في مورد حصول العلم بالطهارة الذي هو محل البحث في المقام فالرواية أجنبية عن الدلالة على الإعادة في المقام.

الثاني لو شك في نجاسته ثم تبين بعد انه كان نجسا فلا إشكال في عدم وجوب الإعادة فيما إذا لم يعلم نجاسته سابقا و شك في بقائها سواء كان مستصحب الطهارة أو لم يعلم حالته السابقة أصلا و اما إذا كان مستصحب النجاسة فهو كالعالم بنجاسته حين الصلاة لكون الاستصحاب من الأصول المحرزة التي تقوم مقام العلم الطريقي فيما له من الآثار.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٨

الثالث لو علم بنجاسة الثوب فأخبره الوكيل في تطهيره بطهارته فصلى فيه ثم تبين بقاء نجاسته فالظاهر انه أيضا من باب الجهل بالموضوع لحجية قول الوكيل في الاخبار بطهارته للسيرة المستمرة في العمل باخباره و الاخبار الواردة في الإتيان بعمل القصارين و الجزارين و الجارية «١» المأمورة بتطهير ثوب سيدها و ان الحجام مؤتمن و ليس في مقابلها ما يدل على خلافها إلا

حسنه ميسرة المتقدمة في الأمر الأول و قد عرفت ان وجوب الإعادة المذكور فيها لمكان فرض عدم مبالغة الجارية في التطهير و كونها ممن لا تبالي فيه فلا إشكال في صحة العمل بقول الوكيل إذا لم يكن ممن لا يبالي في عمله.

الرابع لو شهدت البينة بتطهره ثم تبين الخلاف فلا ينبغي الإشكال في عدم الإعادة و انه في حكم الجهل بالموضوع بعد اعتبار البينة و انها في حكم العلم.

الخامس لو وقعت قطرة بول أو دم مثلاً- و شكك في وقوعها على الثوب أو على الأرض فان لم يكن الأرض محلاً لابتلائه من السجدة عليها أو التيمم بها فلا إشكال في ان هذا العلم الإجمالي لا يؤثر في تنجز التكليف بالنسبة إلى وقوعها على الثوب بل المحكم فيه هو الرجوع الى قاعدة الطهارة أو استصحابها لو كان الثوب مسبوقاً بالطهارة و مع كون الأرض مورد الابتلاء بتكليف فعلي فاللازم هو الحكم بلزوم الإعادة لصدق العلم بالنجاسة و لو إجمالاً.

السادس لو رأى في بدنه أو ثوبه دماً و قطع بأنه دم ما لا نفس له كالبق و نحوه فصلى فيه ثم علم بأنه مما له نفس سائلة و الحكم أيضاً عدم وجوب الإعادة لصدق الجهل بالنجاسة و يكون كما إذا رأى رطوبة في ثوبه و قطع بأنه ماء مثلاً فصلى فيه ثم علم بأنها دم ما له نفس سائلة فإنه لا ينبغي الارتياح في كونه من مصاديق الجهل بالنجاسة.

السابع لو علم بان في ثوبه دم نجس و قطع بأنه معفو عنه لكونه من القروح أو انه أقل من الدرهم فصلى فيه ثم تبين انه ليس معفو عنه ففي وجوب الإعادة عليه

---

(١) رواية الجارية المأمورة بالتطهير هي حسنة ميسرة المتقدمة و سيجيء في فصل طرق إثبات طهارة الشيء المتنجس زيادة بحث عن اعتبار قول الوكيل في التطهير فراجع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٩

(وجهان) من ان الموضوع في وجوب الإعادة هو العلم بالنجاسة التي تجب إزالتها على تقدير العلم بها و هو و ان علم بالنجاسة لكنه لم يعلم بالنجاسة التي تجب عليه إزالتها عند العلم بها و من ان المدار في وجوبها هو العلم بالنجاسة مطلقاً و هو محقق في المقام و انما الجهل بحكمها من جهة الاشتباه في كونها مما تجب إزالتها و لا يخفى ان الأقوى هو الأول لأن المعذورية إنما ثبتت في الصلاة مع نجاسة لو علم بها لم يكن معذوراً و هي النجاسة الغير المعفو عنها فالنجاسة المعفوة معذورة فيها مع العلم بها فضلاً عن الجهل بالموضوع هو النجاسة الغير المعفوة لا النجاسة مطلقاً و من المعلوم عدم صدق العلم بالنجاسة الغير المعفوة و ان علم بأصل النجاسة.

### [مسألة ٣ لو علم بنجاسة شيء فنسى و لاقاه بالرطوبة و صلى ثم تذكر انه كان نجساً]

مسألة ٣ لو علم بنجاسة شيء فنسى و لاقاه بالرطوبة و صلى ثم تذكر انه كان نجساً و ان يده تنجست بملاقاته فالظاهر انه أيضاً من باب الجهل بالموضوع لا النسيان لانه لم يعلم نجاسة يده سابقاً و النسيان انما هو في نجاسة شيء آخر غير ما صلى فيه نعم لو توضأ أو اغتسل قبل تطهير يده و صلى كانت باطلة من جهة بطلان وضوئه أو غسله.

و ما ذكره المصنف (قده) واضح بعد اتضاح عدم نجاسة يده سابقاً و ان النجاسة الحادثة بملاقاة الشيء النجس لم تكن معلومة فيدخل في موضوع الجهل بالنجاسة و ان كان منشأ الجهل بها نسيان نجاسة شيء آخر و اما بطلان الوضوء أو الغسل لو أتى به قبل تطهير يده فمبني على اعتبار طهارة أعضاء الوضوء أو الغسل قبل الإتيان به فلا يكفي صب الماء الواحد لطهر المحل و

الوضوء أو الغسل به و سيأتي تفصيل ذلك في مباحث الوضوء.

### [مسألة ٤ إذا انحصر ثوبه في نجس]

مسألة ٤ إذا انحصر ثوبه في نجس فان لم يمكن نزع حال الصلاة لبرد أو نحوه صلى فيه و لا يجب عليه الإعادة أو القضاء و ان تمكن من نزعه ففي وجوب الصلاة فيه أو عاريا أو التخيير وجوه الأقوى الأول و الأحوط تكرار الصلاة.  
في هذه المسألة أمور

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٠

(الأول) لا خلاف ظاهرا في انه لو اضطر إلى الصلاة في الثوب النجس لبرد و نحوه فان صلوته صحيحة و يدل عليه عموم ما ورد من المعذورية عند الضرورة مع ان الصلاة لا يترك بحال.

و خصوص رواية الحلبي قال سئلت الصادق عليه السلام عن الرجل يجنب في ثوب أو يصيبه بول و ليس معه ثوب غيره قال يصلى فيه إذا اضطر اليه. بناء على ان يكون المراد من الاضطرار الاضطرار الناشئ من برد و نحوه و عدم إمكان الصلاة عريانا لا الاضطرار الناشئ من انحصار الثوب به و عدم وجود ما سواه مع إمكان الصلاة عريانا.  
و الافتراح عن الدلالة على جواز الصلاة في الثوب النجس عند الاضطرار الى لبسه الناشئ من عدم إمكان الصلاة عريانا لبرد و نحوه.

و لا- فرق فيما ذكرناه من جواز الصلاة في الثوب النجس عند الضرورة إلى لبسه و عدم إمكان نزع بين انحصار الثوب به و عدمه مع حصول الضرورة في لبسه كما سيأتي في المعفوات الا ان الكلام ههنا في صورة الانحصار. و هل تجب الإعادة بعد رفع الضرورة في الوقت أو في خارجه (قولان) المحكى عن الشيخ و ابن الجنيد هو الوجوب و ربما يحكى عن جماعة أخرى.  
و استدلل له بموثقة عمار عن الصادق عليه السلام انه سئل عن رجل ليس عليه إلا ثوب و لا تحل له الصلاة فيه و ليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال عليه السلام يتمم و يصلى فإذا أصاب ماء غسله و أعاد الصلاة.  
و لكن المشهور شهرة عظيمة هو عدم وجوبها و هذا هو الحق لسقوط الموثقة عن الحجية باعراض المشهور عنها على ما هو التحقيق عندنا في باب حجية الأخبار.

مضافا الى ما في دلالتها من احتمال كون الإعادة لأجل التيمم لا لمكان وقوع الصلاة في الثوب النجس كما يؤيده ورود الأمر بها في جملة من النصوص الذي حمل على الاستحباب فلا ينبغي الإشكال في عدم وجوبها في المقام.

الأمر الثاني إذا انحصر ثوبه في النجس و أمكن نزع في حال الصلاة فهل يجب الصلاة فيه أو يتعين عليه الصلاة عاريا أو يتخير بين ان يصلى فيه أو يصلى عاريا مطلقا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩١

أو مع أفضلية الصلاة فيه (وجوه و أقوال) المحكى عن جماعة هو الأول كما قواه المصنف (قده) في المتن.  
و استدلل له بعدة من الاخبار الإمرة بذلك.

كصحيح الحلبي قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب في ثوبه و ليس معه غيره قال عليه السلام يصلى فيه فإذا وجد الماء غسله.

و صحيحه الآخر عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله قال عليه السلام يصلى فيه.

و صحيح عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الرجل يجنب في ثوب و ليس معه غيره و لا يقدر على غسله قال عليه السلام يصلى فيه.

و صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال سئلته عن رجل عريان و حضرت الصلاة فأصاب ثوبا نصفه دم أو كله يصلى فيه أو يصلى عريانا فقال ان وجد ماء غسله و ان لم يجد ماء صلى فيه و لم يصل عريانا.

هذا مضافا الى انه عند الدوران بين ترك القيد أو ترك قيد القيد يكون المتعين هو رفع اليد عن قيد القيد و الإتيان بالقيد كالدوران بين ترك أصل الستر أو التستر بالساتر النجس فالمتعين هو الإتيان بالساتر المتنجس لكي يكون المتروك هو قيد الساتر اعنى طهارته لا ترك أصل الستر و الصلاة عاريا.

و السر فيه هو ان المتعذر هو الساتر المقيد بتعذر قيده و اما أصل الستر فهو غير متعذر و لما كانت الصلاة لا يترك بحال من الأحوال بل المتروك هو المتعذر منها و كان المتعذر هو قيد الساتر لا الستر نفسه يكون اللازم هو الإتيان بالستر و رفع اليد عن قيده المتعذر.

مضافا الى ان فى ترك الستر و الإتيان بالصلاة عاريا يلزم ترك القيام و الركوع و السجود بناء على وجوب الصلاة قاعدا و الإيماء للركوع و السجود فيدور الأمر بين ترك قيد من قيود الشرط أعنى طهارة الساتر التى ليست ركنا و بين ترك الركوع و السجود و القيام فى حالة تكبيره الإحرام و القراءة و القيام المتصل بالركوع مما تعدّ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٢

من الاجزاء الركنية و عند الدوران بين الركن و غيره يقدم الركن على غيره كما حقق فى مبحث التراحم من الأصول.

و استدل لوجوب الصلاة عاريا بعدة من اخبار أخر دالة عليه.

كخبر سماعه قال سئلته عن رجل يكون فى فلاة من الأرض ليس عليه إلا ثوب واحد أجنب فيه و ليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم و يصلى عريانا قاعدا (كما فى الكافى و التهذيب. و قائما كما فى الاستبصار) و يومى إيماء.

و خبر محمد بن على الحلبي عن الصادق عليه السلام فى رجل أصابته جنابة و هو بالفلاة و ليس عليه إلا ثوب واحد فأصاب ثوبه منى قال يتيمم و يطرح ثوبه و يجلس مجتمعا و يصلى و يومى إيماء.

و استدل للقول بالتخيير بكونه مقتضى الجمع بين الطائفتين من الاخبار و لا فضلية الإتيان فى الثوب النجس بحمل ما يابى من الاخبار عن الحمل على التخيير كخبر على بن جعفر الذى فيه النهى عن الصلاة عريانا على الأفضلية.

(أقول) اما الجمع بين الطائفتين بالحمل على التخيير بحمل الأمر الوارد فيهما بالصلاة فى الثوب النجس أو الصلاة عريانا الظاهر فى الوجوب التعيينى على التخييرى أو الحمل على ارادة الجواز لكونه فى مقام توهم الحظر و ان كان ممكنا الا انه جمع تبرعى لا شاهد له و ظاهر الطائفتين هو معارضتهما و يحتاج فى رفع المعارضة بهذا الحمل على شاهد له.

هذا لو أريد من التخيير التخيير فى المسألة الفرعية الذى هو بالتصرف فى ظهور الأمر فى التعيين و حمله على ما هو خلاف ظاهره من التخيير.

و لو أريد منه التخيير فى المسألة الأصولية أعنى التخيير فى الأخذ بإحدى الطائفتين من باب التسليم.

ففيه أولا انه منوط بفقد المرجح و لا إشكال فى ان الترجيح مع الاخبار الدالة على وجوب الصلاة فى الثوب النجس لأنها صحاح مع كونها أكثر اللهم الا ان يقال ان الطائفة الإمرة بالصلاة عاريا و ان كانت أقل و لم تكن مثل الطائفة الأخرى فى الصحة الا انها

اشتهر العمل بها قديما و حديثا بحيث لا يوجد فى الأصحاب من يطرحها رأسا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٣

بل الكل مطبقون على الأخذ بها اما بالعمل بمضمونها عينا أو بحملها على التخيير جمعا بينها و بين الطائفة الأخرى: قال فى مصباح الفقيه حتى ان بعض المتأخرين الذين استقرت سيرهم على عدم العمل الا بالروايات الصحيحة لم يتجرؤا على طرحها مع تصريحهم بضعفها (فح) تكافؤ الطائفتان غاية الأمر الطائفة الآمرة بالصلاة مع الثوب النجس مشتملة على المرجح الداخلى من الأكثرية و صحة الاسناد و الطائفة الآمرة بالصلاة عريانا مشتملة على المرجح الخارجى من قيام الشهرة على الأخذ بها و الاستناد إليها.

و ثانيا ان نتيجة التخيير فى المسألة الأصولية هو التخيير فى الأخذ بإحدى الطائفتين و العمل من باب التخيير فى الإفتاء لا الفتوى بالتخيير و هذا مع كون التخيير ابتدائيا ظاهر كالتخيير فى الرجوع الى احد المجتهدين المتساويين حيث انه لا يجوز الرجوع عن اختاره بعد الاختيار و ان كان مختارا فى الرجوع اليه قبل الاختيار و مع كون التخيير استمراريا أيضا كك. ضرورة انه ما لم يعدل عما اختاره الى الطائفة الأخرى يتعين عليه العمل بمضمونه و على اى حال ليس له الفتوى بالتخيير كما لا يخفى و ان شئت فقل ان هذا التخيير و ان كان استمراريا انما هو للمجتهد فى الأخذ بإحدى الطائفتين لا له و لمقلديه فى الصلاة مع الثوب النجس أو عريانا.

و مما ذكرنا يظهر ما فى مصباح الفقيه من قوة التخيير اما لكونه أقرب المحتملات فى مقام الجمع أو لكونه حكما ظاهريا ناشيا عن التعارض و التكافؤ (انتهى) و وجه الخلل فى كلامه هو المنع من كون التخيير أقرب المحتملات فى مقام الجمع و عدم كون التخيير فى المسألة الفرعية ناشيا عن التعارض و التكافؤ كما أوضحناه.

ثم ان المحكى عن الشيخ حمل الأخبار الإمرة بالصلاة فى الثوب النجس على الضرورة من برد و نحوه أو على صلاة الجنابة. و حمل خبر على بن جعفر المتضمن للنهى عن الصلاة عريانا على الدم المعفو عنه كدم السمك و لا يخفى بعد الحمل على صلاة الجنابة أو حمل الدم على الدم المعفو عنه غاية البعد الا- ان حمل الأخبار الإمرة على الصلاة فى الثوب النجس على صورة الاضطرار الى لبسه من برد و نحوه ليس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٤

بكل البعيد ان كان له شاهد.

و ربما يستشهد له برواية الحلبي المتقدمة التى قال عليه السلام فيها يصلى فيه إذا اضطر اليه بدعوى ظهورها فى الاضطرار الى لبس الثوب.

لكنك قد عرفت سابقا قابليتها للحمل على ارادة الاضطرار من جهة فقد ثوب آخر غيره فيكون ذكر الشرطية فى قوة تحقيق مورد السؤال فيصير معناه إذا لم يكن معه غيره و لا يكون له بد من لبسه لأجل عدم التمكن من غيره فليصل فيه و عليه فلا تصير شاهدا على الجمع المذكور. مع إباء صحيحة على بن جعفر عن هذا الحمل إذا السؤال الواقع فيها بقوله يصلى فيه أو يصلى عريانا ظاهر فى كونه فى مورد التمكن من كل من الشقين و عدم الضرورة فى اللبس أو تركه كما لا يخفى.

فالحق عندي ان الحكم فى المسألة من المعضلات لعدم إمكان رفع اليد عن كل واحدة من الطائفتين من الاخبار و الاحتياط فى أمثالها بتكرار الصلاة فيه و عاريا مع سعة الوقت مما لا ينبغي تركه و مع عدم إمكانه كما فى ضيق الوقت يصلى فيه لدلالة الصحاح عليه و كونه أقرب باب التراحم عند الدوران بين ترك قيد الصلاة أو ترك قيد قيدها كما تقدم و هذا ما عندي فى هذه المسألة و الله الهادى.

**[مسألة ٥ إذا كان عنده ثوبان يعلم نجاسة أحدهما يكرر الصلاة]**

مسألة ٥ إذا كان عنده ثوبان يعلم نجاسة أحدهما يكرر الصلاة و ان لم يتمكن الا من صلاة واحدة يصلى في أحدهما لا عاريا و الأحوط القضاء خارج الوقت في الآخر أيضا ان أمكن و الا عاريا.

تكرار الصلاة في الثوبين الذين يعلم نجاسة أحدهما مع التمكن منه مطابق مع قاعدة العلم الإجمالي حيث يعلم بوجوب الصلاة في أحدهما فيجب الموافقة القطعية بالصلاة في كل واحد منهما لكي يحصل له القطع بالصلاة في الثوب الطاهر و هذا يتم عند انحصار الثوب بهما مع عدم تمكن تطهير أحدهما و اما مع وجود ثوب آخر طاهر فسيجيء حكمه في المسألة الآتية كما انه مع انه مع التمكن من تطهير أحدهما يجب تطهيره و في تعيينه أو جواز الاكتفاء بالتكرير كلام يأتي في المسألة الآتية و يدل على وجوب التكرار مضافا الى اقتضاء العلم الإجمالي إياه لحصول الموافقة القطعية به.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٥

صحيح صفوان انه كتب الى ابي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول و لم يدر أيهما هو و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع قال عليه السلام يصلى فيهما جميعا. و قد نسب القول المذكور في الجواهر الى المشهور بل قال لا- نعرف فيه خلافا الا- من ابني إدريس و سعيد. و ان حكاه في الخلاف عن قوم من أصحابنا فأوجبوا الصلاة عاريا و استدلل في محكى السرائر بوجوه.

الأول انه لا بد عند الشروع في الصلاة من العلم بطهارة الثوب و هو هنا مفقود و ان حصل له العلم بعد الصلوتين بوقوع صلاة منهما في الطاهر الا انه ليس بمفيد و ما هو المفيد و هو العلم بطهارة الثوب مقارنة مع الصلاة غير حاصل.

الثاني انه لا- بد في كل عبادة من الجزم بفعلها و الصلاة مشروطة بطهارة الثوب و حيث لا يعلم بها المكلف حين الصلاة لا يحصل له الجزم بالتيه.

الثالث انه لا يتمكن من قصد الوجوب الذي هو الوجه في الواجب لانه لا يعلم الواجب منهما.

الرابع مرسله المبسوط و فيه انه روى ان يتركهما و يصلى عاريا و الكل مخدوش.

اما الأول فلان شرط الصلاة هو طهارة الثوب واقعا و هي حاصله للعلم بطهارة أحد الثوبين واقعا و ان لم يعلم به تعيينا.

و اما الثاني فلان الجزم بالنية معتبر مع التمكن منه و هو هنا غير ممكن على نحو التفصيل و ان أمكن على نحو الاجمال بان يقصد الامتثال بإتيان المأمور به مع ما هو يعتبر فيه اما في ضمن الصلاة الأولى أو في ضمن الثانية.

و اما الثالث فليس على اعتبار قصد الوجه دليل فيما إذا تمكن منه فضلا عما لا يتمكن منه مع ان قصد الوجوب في كل واحدة منهما مما لا بأس فيه لا تصافهما معا بالوجوب غاية الأمر كون اتصاف إحداهما بالوجوب المقدمي الغيرى لكون الإتيان به من باب المقدمة العلمية.

و اما الرابع فالاستدلال به من ابن إدريس النافى للعمل بالخبر الصحيح لا يخلو من الغرابة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٦

فالأقوى ما عليه المشهور من وجوب تكرار الصلاة بما يحصل معه العلم بإتيانها في الثوب الطاهر فلو انحصر في الثوبين يحصل العلم بإتيان صلوتين كل واحدة في ثوب منهما و كذا لو علم بنجاسة أحد الأثواب الثلاثة و لو علم بنجاسة الاثنين من الثلاثة يحصل العلم بإتيان ثلاث صلوات و الضابط أن يأتي بأزيد مما يعلم نجاسته بواحدة كما لا يخفى هذا كله مع التمكن من التكرار.

و لو لم يتمكن الا من صلاة واحدة. فهل يصلى في أحدهما أو أحد الأثواب أو يصلى عاريا قولان (أحدهما) وجوب الصلاة في أحدهما على ما هو مختار المصنف (قده) في المتن و حكى عن جماعة كثيرة كالعلامة و الشهيدين و المحقق الثاني و الفاضل

الهندي و المقدس الأردبلى و صاحب المدارك.

و القول الآخر وحب الصلاة عاريا و هو مختار المحقق فى الشرائع و العلامة فى القواعد و صاحب الجواهر قدس الله أسرارهم و لعل اختيار المصنف (قده) وحب الإتيان فى أحدهما ههنا مبنى على ما اختاره فى صورة انحصار الثوب فى النجس من وحب الصلاة فيه لأنه إذا وحب الصلاة فيه مع العلم التفصلى بنجاسته فوجبها فيه إذا كان طرفا للعلم الإجمالى يكون بالطريق الأولى لأنه مع العلم التفصلى تكون الصلاة فيه مستلزما للمخالفة القطعية لمانعية النجاسة و ان استلزم الموافقة القطعية لشرطية التستر و مع العلم الإجمالى تكون الصلاة فى أحد طرفى المعلوم بالإجمال مستلزما للمخالفة الاحتمالية لمانعية النجاسة مع استلزامها للموافقة القطعية لشرطية التستر و إذا كانت رعاية القطع بالموافقة لشرطية التستر أولى من رعاية القطع بالمخالفة لمانعية النجاسة فالأولوية رعايته بالنسبة إلى احتمال المخالفة لمانعيتها واضحة هذا بناء على وحب الصلاة فى الثوب النجس عند الانحصار.

و اما على القول بوجوب الصلاة عاريا عند انحصار الثوب فى النجس ففى وحبها فى أحد طرفى المعلوم بالإجمال فى المقام غموض و ربما يستدل له باستصحاب وحبها فيه الثابت قبل الضيق و بالولوية الصلاة فيه عن الصلاة عاريا لان الصلاة عاريا مستلزم للقطع بالمخالفة لشرطية التستر و ان استلزم الموافقة القطعية لمانعية النجاسة و ان الصلاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٧

فى أحدهما تستلزم للموافقة القطعية لشرطية التستر و المخالفة الاحتمالية لمانعية النجاسة ففى الأول قطع بالمخالفة لاشتراط التستر و ان حصل القطع بالموافقة لمانعية النجاسة و فى الثانى قطع بالموافقة لشرطية التستر مع احتمال المخالفة لمانعية النجاسة و لا ريب ان الثانى أولى و بأسهلية فقدان وصف الساتر عن فقدان الستر نفسه.

و لا يخفى ما فى الكل اما الاستصحاب فلان الثابت قبل الضيق هو الوجوب المقدمى للصلاة فى أحدهما لوجوب الصلاة فى الطاهر منهما واقعا و هذا الوجوب المقدمى يسقط فى الضيق بسقوط وجوب ذيه و انه عند الضيق اما تجب عاريا بناء على لزوم رعاية النجاسة المحتملة أو فى أحدهما بناء على سقوط مانعية النجاسة (ح) فلا شك فى بقاء الوجوب فى أحدهما الثابت قبل الضيق حتى يستصحب. و اما أولوية المخالفة الاحتمالية لمانعية النجاسة عن المخالفة القطعية لشرطية التستر فهى على إطلاقها ممنوعة بل الأمر يدور مدار أهمية ملاك شرطية التستر عن ملاك مانعية النجاسة و ربما يكون ملاك مانعية النجاسة أهم على نحو يحرم مخالفتها الاحتمالية و ان استلزم مخالفتها الاحتمالية للقطع بموافقة شرطية التستر و ربما يكون ملاك شرطية التستر أهم على نحو تحرم مخالفتها القطعية و ان حصل القطع بموافقة مانعية النجاسة فإن أحرز الأهمية فى أحدهما أو احتملت يقدم ما يعلم أو يحتمل أهميته و مع احتمال الأهمية فى كلا الطرفين يكون الحكم هو التخيير بالحكم بأولوية المخالفة الاحتمالية فى مانعية النجاسة مع موافقة القطعية لشرطية التستر عن مخالفة القطعية لشرطية مع الموافقة القطعية لمانعية النجاسة على إطلاقه ممنوع بل الصواب هو الحكم بالتخيير لاحتمال الأهمية فى كلا الطرفين و اما اسهلية فقدان وصف الساتر عن فقدان الستر فهو حق لكنه يكون ملاك الحكم بوجوب الصلاة فى الثوب النجس عند الانحصار و كلامنا الآن فى وحب الصلاة فى أحد طرفى المعلوم بالإجمال بناء على وحب الصلاة عاريا عند الانحصار.

فالحق فى المقام لزوم مراعاة الاحتياط بالصلاة فى أحدهما فى الوقت و القضاء فى ثوب طاهر اما فى أحدهما عند تطهيره أو فى ثوب ثالث طاهر و اما ما ذكره المصنف (قده) باحتياط القضاء خارج الوقت فى الآخر أيضا ان أمكن و الا عاريا فمما لا وجه له

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٨

و كأنه (قده) بفرض استمرار الانحصار فى الثوبين المعلوم نجاسة أحدهما بالإجمال الى آخر العمر أو الى وقت يصدق التهاون



فى القضاء عند تأخيره الى ذلك الوقت و هو فرض بعيد.

### **[مسألة ٦ إذا كان عنده مع التوبين المشبهين ثوب طاهر]**

مسألة ٦ إذا كان عنده مع التوبين المشبهين ثوب طاهر لا- يجوز ان يصلى فيهما بالتكرار بل يصلى فيه نعم لو كان له غرض عقلاى فى عدم الصلاة فيه لا بأس بها فيهما مكررا.  
قد مر فى طى المسألة الثانية من المسائل المذكورة فى الفصل المعقود فى الماء المشكوك نجاسته من ان الأقوى عدم جواز الاكتفاء بالامثال الإجمالى مع التمكن من الامثال التفصيلى لا من جهة كونه لعبا بأمر المولى كما يترائى من عبارة الرسائل لكى يورد عليه أو لا بإمكان كونه لغرض عقلاى و هو استراحة النفس من الفحص و ثانيا بأنه على تقدير تسليمه يكون لعبا فى كيفية الامثال و لا يضر بأصله. بل لحكم العقل بعدم حسنه مع التمكن من الامثال التفصيلى أو عدم حكم بحسنه معه فيجب الاقتصار على ما يتيقن حسنه و هو الامثال التفصيلى عند التمكن منه و لا فرق فيما ذكرناه بين ما إذا كان له غرض عقلاى أو لا و لعل ما استدركه المصنف بقوله نعم لو كان له غرض عقلاى مبنى على ما يترائى من عبارة الشيخ الأكبر (قده) فى الرسائل من كون المانع عن الامثال الإجمالى هو كونه لعبا لكن هذا المترادى ليس بمراد منه (قده) و قد فصلنا القول فى ذلك فى الأصول.

### **[مسألة ٧ إذا كان أطراف الشبهة ثلاثة يكفى تكرار الصلاة فى اثنين]**

مسألة ٧ إذا كان أطراف الشبهة ثلاثة يكفى تكرار الصلاة فى اثنين سواء علم نجاسة واحد و بطهارة الاثنين أو علم نجاسة واحد و شك فى نجاسة الآخرين أو فى نجاسة أحدهما لأن الزائد على المعلوم محكوم بالطهارة و ان لم يكن مميزا و ان علم فى الفرض نجاسة الاثنين يجب التكرار بإتيان الثلاث و ان علم نجاسة الاثنين فى أربع يكفى الثلاث و المعيار كما تقدم سابقا التكرار الى حد يعلم وقوع أحدها فى الطاهر.

لا اشكال فيما ذكره فيما لو علم بنجاسة واحد من الثلثة و طهارة الاثنين منها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٩

حيث انه بالتكرار فى اثنين يحصل له القطع بالصلاة فى الثوب الطاهر. و كذا فيما لو علم نجاسة واحد منها و شك فى طهارة الاثنين الآخرين أو فى نجاسة واحد من الآخرين فان المشكوك طهارته من الثلاثة محكوم بالطهارة بحكم الأصل فيكون كما لو علم طهارته.

و ربما يشكل فى جريان الأصل فى المشكوك منها فى المقام من جهة عدم تميزه و كونه مرددا بين الأكثر من واحد و لا يجوز إجراء الأصل فى الفرد المردد لكن التحقيق صحة جريانه فى المقام لان المانع عن إجرائه فى الفرد المردد هو كونه على وجه إذا انطبق على كل واحد من الأطراف يكون معلوم الحال و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لان المشكوك نجاسته من الثوب على تقدير انطباقه على كل واحد من أطرافه المحتمل مشكوك فلا مانع من إجراء الأصل فيه.

و لو علم فى الفرض اى فيما تكون أطراف الشبهة ثلاثة بان الاثنين منها نجس يحصل القطع بتكرار الصلاة فى الثلاثة كما إذا علم نجاسة الاثنين من الأربع فإنه أيضا يحصل القطع بتكرارها فى الثلاثة و المعيار هو التكرار بما يزداد على عدد النجس المعلوم فى البين بواحد كما تقدم فى المسألة الثانية من المسائل المذكورة فى فصل الماء المشكوك نجاسته و هو الحد الذى

يحصل القطع بوقوع احدى الصلوات المتكررة فى الثوب الطاهر.

### **[مسألة ٨ إذا كان كل من بدنه و ثوبه نجسا و لم يكن له من الماء الا ما يكفى أحدهما]**

مسألة ٨ إذا كان كل من بدنه و ثوبه نجسا و لم يكن له من الماء الا ما يكفى أحدهما فلا يبعد التخيير و الأحوط تطهير البدن و ان كانت نجاسة أحدهما أكثر أو أشد لا يبعد ترجيحه.

مع القول بتعين الصلاة عاريا عند انحصار الثوب فى النجس الذى هو مقتضى تقديم رعاية مانعية النجاسة على شرطية التستر يكون المتعين عند نجاسة الثوب و البدن معا مع عدم التمكن الا من تطهير أحدهما هو تطهير البدن لانه بعد تطهيره يصلح عاريا فیراعى مانعية النجاسة و ان استلزم فقد الشرط و مع تعيين الصلاة فى الثوب النجس أو التخيير بينها و بين الصلاة عاريا فان كان لأحدهما ترجيح يتقدم مراعاته كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٠

إذا كانت نجاسة البدن أو الثوب أكثر أو أشد و مع فقد الترجيح يتعين تطهير البدن لأولوية تطهيره بالنسبة الى الثوب لان نسبته الى المصلح أقوى من نسبة ثوبه إليه لأنه هو بخلاف ثوبه فإنه له أو عليه و هو فيه لا انه هو (هذا) و لو منع من القطع بأولويته لما ذكر فلا- أقل من احتمالها فيدور الأمر بين التعيين و التخيير و المتعين فى المقام هو التعيين لكون الشك فيه فى مرحلة الإسقاط و الامتثال و ان كان فى غير المقام هو التخيير لكون التعيين كلفه زائده مدفوعه بالأصل عند الشك فيها.

### **[مسألة ٩ إذا تنجس موضعان من بدنه أو لباسه و لم يمكن إزالتها فلا يسقط الوجوب]**

مسألة ٩ إذا تنجس موضعان من بدنه أو لباسه و لم يمكن إزالتها فلا يسقط الوجوب و يتخير الا مع الدوران بين الأقل و الأكثر أو بين الأخف و الأشد أو بين متحد العنوان و متعدد العنوان فتعين الثانى فى الجميع بل إذا كان موضع النجس واحدا و أمكن تطهير بعضه لا يسقط الميسور بل إذا لم يمكن التطهير لكن أمكن إزالة العين وجبت بل إذا كانت محتاجة إلى تعدد الغسل و تمكن من غسله واحدة فالأحوط عدم تركها لأنها توجب خفة النجاسة الا ان يستلزم خلاف الاحتياط من جهة أخرى بأن استلزم وصول الغسالة إلى المحل الطاهر.

إذا تعلق الخطاب التحريمى إلى فعل المكلف مضافا الى شىء خارج عنه فالأصل فيه هو انحلاله الى خطابات متعددة بعدة احاد افراد ذاك الشىء الخارجى من غير فرق بين ان يكون الخطاب نفسيا مثل لا تشرب الخمر أو غيريا مثل لا تصل فى النجس أو فى غير المأكول فبالنسبة الى كل قطرة من الخمر يتعلق خطاب مستقل بالنهى عن شربها يكون له امتثال مستقل و عصيان على حدة و فى كل ذرة من النجاسة خطاب مستقل له عصيان و امتثال على حدة و هذا الأصل جار فيه الا ان يقوم دليل على أخذ متعلقة اعنى ذاك الشىء الخارجى على نحو صرف الوجود و لم يعلم له مثال محقق فى الشرعيات و يمكن التمثيل له بالنذر على ترك شرب شىء كماء الدجلة مثلا- فإنه يمكن ان يكون قصد الناذر ترك شربه على نحو صرف الوجود منه بحيث لو خالف و شرب منه قطرة حصل الحنث و انحل النذر و لا يكون حنث فيما شربه بعده بخلاف لو نذر ترك شرب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠١

كل قطرة منه على نحو العام الاستغراقى الأصولى و القضية الحقيقية فإنه لو شرب قطرة منه حصل الحنث فى شرب هذه القطرة و

لكن لا يسقط النذر بل في شرب كل قطرة حث مستقل كما ان في ترك شرب كل قطرة اطاعه مستقلة.

و لايزم ما ذكرناه هو انه إذا كان موضعان من البدن أو اللباس نجسا و لا- يمكن الا تطهير أحدهما لا يسقط وجوب تطهير الممكن منهما بواسطة تعذر تطهيرهما معا بل يجب تطهير الممكن منهما مهما أمكن و (ح) فمع القطع باهميّة تطهير احد الموضوعين أو احتمال أهميته اما لاكثرية نجاسته أو اشديته كما إذا كان أحدهما متنجسا بدم الحيض و الآخر بدم غيره أو لكونه متعدد العنوان كما إذا كان دم حيوان النجس العين كالكلب مثلا يتعين تطهيره و مع القطع بعدم أهميه أحدهما عن الآخر أو أهميه كل واحد عن الآخر من وجه يتخير في تطهير اى واحد منهما شاء.

و مما ذكرناه يظهر وجوب تطهير بعض موضع واحد من البدن أو اللباس إذا لم يكن تطهير جميعه ممكنا لان كل جزء من الموضع الواحد أيضا يكون محكوما بوجود الإزالة و الميسور منهما لا يسقط بالمعسور و يكون حكم تعيين تطهير البعض أو التخيير كما ذكر و لو أمكن إزالة العين دون الأثر و جبت إزالتها لما ذكر و للمروى في قرب الاسناد عن على بن جعفر عن أخيه (ع) قال سئلته عن رجل يمر بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفى فتصيب ثوبه و رأسه أ يصلى فيه قبل ان يغسله قال نعم ينفذه فيصلى.

و لكن في استفادة ذلك عن الخبر المذكور منع ظاهر كما لا يخفى.

و لو تمكن فيما يحتاج الى تعدد الغسل من بعضه فان كان كل غسلة مؤثرة في رفع شىء من النجاسة فيجب الممكن منها لحصول التخفيف بها و هو واجب ان أمكن و لو كان الرفع حاصلًا بتمامه بالغسلة الأخيرة و كانت ما يتقدمها من الغسلات كالعلل المعدة لحصول الطهر بالأخيرة فلا موجب للإتيان بالبعض (ح) إذا لا يترتب على العلة المعدة بدون وجود المقتضى أثر أصلا و لعل وجه تعبير المصنف (قده) بالاحتياط هناك من جهة التريديد في خفة النجاسة بغير الغسلة الأخيرة أو كون ما عدا الغسلة الأخيرة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٢

من قبيل العلل المعدة و وجه استثنائه بقوله الا ان يستلزم خلاف الاحتياط من جهة أخرى واضح لا يحتاج الى البيان.

### **[مسألة ١٠ إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفى إلا لرفع الحدث]**

مسألة ١٠ إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفى إلا لرفع الحدث أو لرفع الخبث من الثوب أو البدن تعين رفع الخبث و تيمم بدلا عن الوضوء أو الغسل و الاولى ان يستعمل في إزالة الخبث أولا ثم التيمم ليتحقق عدم الوجدان حينئذ.

قد ثبت في الأصول و أشرنا في المسائل المتقدمة انه عند تراحم ما لا بدل له مع ما له البدل يقدم ما لا بدل له و يرفع اليد عماله البدل و وجهه واضح ضرورة إمكان الجمع بينهما بتحصيل مرتبة من ملاك ماله البدل ببدله و من صغريات ذلك هو تراحم رفع الخبث و الحدث بان كان له من الماء ما يكفى لرفع أحدهما خاصة و الطهارة الخبثية مما لا بدل له و الطهارة المائية الحديثة مما له البدل فتعين صرف ماله من الماء في الطهارة الخبثية و ازالة الخبث و يتم بدلا عن الطهارة المائية من الغسل أو الوضوء و يجوز له الإتيان بالتيمم قبل صرف الماء في إزالة الخبث لأنه مأمور بإزالته و مع وجوب صرفه في إزالته لا يكون واجد الماء شرعا و ان كان واجدا له تكويننا الا ان العجز الشرعى كالعقلى في كونه مسوغا للتيمم لكن الاولى ان يصرفه أولا في إزالة الخبث ثم يتمم لكى يكون عند التيمم عاجزا عن استعمال الماء عقلا كما كان عاجزا عنه شرعا.

## [مسألة ١١ إذا صلى مع النجاسة اضطرارا لا يجب عليه إعادة]

مسألة ١١ إذا صلى مع النجاسة اضطرارا لا- يجب عليه إعادة بعد التمكن من التطهير نعم لو حصل التمكن في أثناء الصلاة استأنف في سعة الوقت و الأحوط الإتمام و إعادة.

إذا صلى مع النجاسة اضطرارا بناء على جواز البدار لذوى الأعذار اما مطلقا أو مع علمهم ببقاء العذر إلى آخر الوقت أو مع عدم العلم بارتفاعه إلى آخره و لو لم يحصل العلم بالبقاء أيضا (حسب اختلاف الأقوال في المسألة كما فصل في مباحث التيمم) لا يجب عليه إعادة لكون امتثال الأمر الاضطرارى موجبا للاجزاء عن الأمر الاختيارى فى الواجب الموسع حسبما فصل فى مبحث التيمم فى طى المسألة الثانية من مسائل الفصل المنعقد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٣

فى أحكام التيمم و لو حصل التمكن فى أثناء الصلاة ففى سعة الوقت يتم صلوته إذا تمكن من إزالة النجاسة فى الأثناء و إزالتها فى الأثناء بتطهير أو تبديل أو نزع على وجه لا- يوجب فقدان ما يعتبر فى الصلاة و مع عدم إمكان إزالتها يستأنف لا لمكان بطلان ما مضى من الاجزاء بل لعدم التمكن من الإتيان ببقية الاجزاء على الوجه الصحيح.

و ربما يتخيل التراحم بين حرمة الابطال و بين مانعية النجاسة بالنسبة إلى الأجزاء المتخلفة الباقية من حين زوال الاضطرار و لعل ذلك هو الوجه فى الاحتياط بالإتمام و إعادة لكنه ليس بشىء لأن حرمة الإبطال متوقفة على إمكان الإتمام على الوجه الصحيح و المفروض عدم إمكانه فى المقام فيدور الأمر بين انتفاء المانعية بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة أو انبطل الصلاة لعدم التمكن من إتمامها صحيحا لكن انتفاء مانعية النجاسة لا- وجه له بعد زوال الاضطرار و لا- دليل عليه فينحصر فى وجوب الاستيناف.

و مع ضيق الوقت فمع التمكن من إزالة النجاسة تجب إزالتها بما يمكن من التطهير أو النزع أو التبديل و مع عدم إمكانها يجب الإتمام من غير اشكال و فى وجوبه عاريا أو مع الثوب النجس الذى عليه (الوجهان المتقدمان) فى أول هذا الفصل و لا يخفى ان عبارة المصنف (قده) فى هذا الموضوع أيضا لا يخلو عن القصور و أنّ حق العبارة ان يقال مع إمكان الإزالة بأى نحو من أنحاءها تجب الإزالة مطلقا سواء كان فى السعة أو فى الضيق و مع عدم إمكانها يستأنف فى السعة و يتم فى الضيق اما عاريا أو مع الثوب النجس على القولين.

## [مسألة ١٢ إذا اضطر الى السجود على محل نجس لا يجب اعاتها بعد التمكن من الطاهر]

مسألة ١٢ إذا اضطر الى السجود على محل نجس لا يجب اعاتها بعد التمكن من الطاهر.

و هذه المسألة أيضا مبنية على جواز البدار لاولى الاعذار و يستدل لجوازه فى المقام بأن العمدة فى دليل اعتبار طهارة موضع الجبهة من السجود هو الإجماع و المتيقن منه حال الاختيار و مع الشك فى جوازه على المحل النجس فى حال الاضطرار يكون المرجع هو البراءة فيصح السجود (ح) عليه فى سعة الوقت و مع صحته فيه فمقتضى القاعدة هو الاجزاء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٤

## [مسألة ١٣ إذا سجد على الموضع النجس جهلا أو نسيانا لا يجب عليه إعادة]

مسألة ١٣ إذا سجد على الموضع النجس جهلا أو نسيانا لا يجب عليه الإعادة و ان كانت أحوط.

يمكن ان يكون الوجه في اغتفار السجدة على الموضع النجس جهلا بنجاسته أو نسيانا لها هو عدم إطلاق دليل الشرطية حتى يثبت شرطية طهارته في حال الجهل بنجاسته أو نسيانها لما عرفت من ان العمدة فيما يثبتها هو الإجماع و هو دليل لبي لا إطلاق له و لا- إطلاق لمعقده أيضا و يكون المتيقن منه هو صورة العلم و الالتفات و مع الشك في اعتبار طهارته في حالة الجهل و النسيان يكون المرجع هو البراءة كما هي المرجع عند الشك في الشرطية و الجزئية.

و يمكن ان يكون الوجه فيه هو كون طهارته واجبا صلوتيا في حال السجود كالذكر مثلا لا انه من شرائط صحة السجود فح يتمسك لاغتفار نجاسته في حال النسيان بعموم صححة لا تعاد بناء على ان يكون الطهور المذكور فيها في عقد المستثنى هو خصوص الطهارة الحديثة كما هو الظاهر منها حسبما حققناه في الرسالة المفردة في فقه الصححة لا الأعم منها و من الخبثية و (ح) يدخل نسيان نجاسة الثوب و البدن و موضع السجدة و كلما يعتبر طهارته في الصلاة في عقد المستثنى منه لكنه خرج عنه نسيان نجاسة الثوب و البدن بما دل على وجوب الإعادة عنده و يبقى نسيان نجاسة موضع السجود داخلا في عقد المستثنى منه من الصححة و لا يصح التمسك بعموم صححة لا تعاد لاغتفار الجهل بنجاسة موضع السجود لما فصلنا في فقه الصححة من عدم شمولها لحالة الجهل و اختصاصها بما لا يكون الأمر الواقعي مؤثرا في بعث المكلف نحو متعلقه و كون مورده ما إذا كان لو تعلق به الأمر لكان امرا بالإعادة ففي كل مورد لا يصح الأمر فيه الا بصيغة (أعد) تدل الصححة على عدم الإعادة فيما إذا كان الذي وقع فيه الخلل داخلا في عقد المستثنى منه و هو مورد النسيان و الاضطرار و ما يشبههما في عدم باعثة الأمر الواقعي فيه و بسط ذلك موكول إلى الرسالة التي كتبناها في فقه الصححة و قد ذكرنا جملة منها في خلل الصلاة أيضا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٥

و اما مع إطلاق دليل شرطية طهارة موضع السجود و دخول الطهارة الخبثية في عقد المستثنى فالأقوى لزوم الإعادة عند نسيان النجاسة أو الجهل بها و حيث ان فقه الصححة لا يخلو عن الغموض كدعوى إطلاق الشرطية أو عدم إطلاقها فالأحوط الإعادة خصوصا في صورة الجهل بالنجاسة لعدم صحة التمسك لعدمها بعموم صححة لا تعاد في صورة الجهل بناء على إطلاق دليل الاشتراط.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٦

**[فصل فيما يعفى عنه في الصلاة]**

**[الأمر الأول دم الجروح و القروح]**

**إشارة**

الأول دم الجروح و القروح ما لم تبرء في الثوب أو البدن قليلا كان أو كثيرا أمكن الإزالة أو التبديل بلا مشقة أم لا نعم يعتبر ان يكون مما فيه مشقة نوعية فان كان مما لا مشقة في تطهيره أو تبديله على نوع الناس فالأحوط إزالته أو تبديل الثوب و كذا يعتبر ان يكون الجرح مما يعتد به و له ثبات و استقرار فالجروح الجزئية يجب تطهير دمها و لا يجب فيما يعفى عنه منعه عن التنجيس نعم يجب شده إذا كان في موضع يتعارف شده و لا يختص العفو بما في محل الجرح فلو تعدى عن البدن الى اللباس أو الى أطراف المحل كان معفوا لكن بالمقدار المتعارف في مثل ذلك الجرح و يختلف ذلك باختلافها من حيث الكبير و الصغر و من

حيث المحل فقد يكون في محل لانزومه بحسب المتعارف التعدى إلى الأطراف كثيرا أو في محل لا- يمكن شدة فالمناط المتعارف بحسب ذلك الجرح.

في هذا المتن أمور ينبغي البحث عنها:

(الأول) لا خلاف بين الأصحاب في العفو عن دم الجروح و القروح في البدن و الثوب في الجملة و ان اختلفوا في إطلاق العفو أو تقييده بحصول المشقة في الإزالة و في حد العفو بين جعله الى زمان البرء أو زمان الانقطاع اما مطلقا أو مقيدا بما يتسع لاداء الصلاة و الجروح جمع الجرح بالضم و القروح جمع القرح بالفتح و هو الدميل واحد الدماميل و يدل على العفو عنهما اخبار متظافرة فمما يدل على العفو عن الجروح.

صحيحه عبد الرحمن قال قلت للصادق عليه السلام الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم و القيح فيصيب ثوبي فقال (ع) دعه فلا يضرك الا تغسله.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٧

و موثقة سماعة عن الصادق عليه السلام قال إذا كان بالرجل جرح سائل فأصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرء أو ينقطع الدم. و مما يدل على العفو عن القروح.

صحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سئلته عن الرجل يخرج به القروح فلا تزال تدمى كيف يصلى فقال عليه السلام يصلى و ان كان الدماء تسيل.

و صحيحه ليث قال قلت للصادق عليه السلام الرجل يكون به الدماميل و القروح فجلده و ثيابه مملوءة دما و قيحا و ثيابه بمنزلة جلده قال (ع) يصلى في ثيابه و لا شيء عليه و لا يغسلها.

و رواية أبي بصير قال دخلت على الباقر (ع) و هو يصلى فقال لي قاندى ان في ثوبه دما فلما انصرف قلت له ان قاندى أخبرني أن بثوبك دما قال عليه السلام ان بي دماميل فلست اغتسل ثوبي حتى يبرء.

و موثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الدماميل يكون في الرجل فتنفجر و هو في الصلاة قال يمسه و يمسح يده بالحائط أو بالأرض و لا يقطع الصلاة.

و خبر عبد الله بن عجلان عن الباقر عليه السلام قال سئلته عن الرجل به القرحة لا يزال يدمى كيف يصنع قال يصلى و ان كانت الدماء تسيل.

و خبر علاء عن محمد بن مسلم قال قال ان صاحب القرحة التي لا يستطيع صاحبها ربطها و لا حبس دما يصلى و لا يغسل ثوبه في اليوم أكثر من مرة.

و مما يدل على العفو عنهما.

رواية سماعة قال سئلته عن الرجل به القرحة أو الجرح فلا يستطيع ان يربطه و لا يغسل دمه قال يصلى و لا يغسل ثوبه الأكل يوم مرة فإنه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة و اما رواية الجعفي قال رأيت أبا جعفر عليه السلام يصلى و الدم يسيل من ساقه فهي مجملته من حيث كونها في مورد الجرح أو القرحة.

الأمر الثاني اختلفت الكلمات في ثبوت العفو لمطلق ما كان من دم الجروح و القروح حتى يبرء و ينتفى موضوعهما بالبرء عرفا كما هو مختار جملة من المحققين و قد اختاره

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٨

صاحب الجواهر أيضا و عليه المصنف (قده) في المتن أو تقييده بما يشق التحرز منه و ما لا ينقطع و لا يسكن بل يسيل كما عليه

المحقق في الشرائع أو تقييده بأحد الأمرين من المشقة والسيلان على أقوال و عن فقيه عصره في شرح القواعد ان التقييد مذکور في أكثر الكتب لكن عبارهم متفاوتة الا ان مرجع الجميع الى اعتبار مشقة الإزالة.

أقول و لعل الاختلاف في ذلك ينشأ من الخلاف فيما يستفاد من الاخبار المتقدمة و عليه فالمتع هو ما يفهم منها. ولا يخفى ان جملة منها و ان كانت تدل على ثبوت العفو مطلقا و ذلك كخبر ابي بصير و موثق عمار الا ان جملة منها يظهر منها اعتبار المشقة في إزالتها كصحيحة عبد الرحمن و صحيحة محمد بن مسلم و صحيحة ليث المرادي و خير علاء و رواية سماعة بل و خبر عبد الله بن عجلان.

و بعض منها يظهر منها اعتبار السيلان كصحيحة عبد الرحمن أيضا التي فيها فرض سيلان الدم مع عدم القدرة على ربطه و موثقة سماعة التي فيها السؤال عن الجرح السائل و صحيحة محمد بن مسلم التي فيها السؤال عن القروح التي لا تزال تدمى. و خبر عبد الله بن عجلان الذي فيه أيضا السؤال عن القرح الذي لا يزال يدمى.

و لا يخفى ان نسبة الأخبار المطلقة إلى المقيدة نسبة المطلق الى المقيد فيجب تقييد المطلقة منها بالاخبار المقيدة. بل يمكن منع الإطلاق عما يدعى إطلاقها أيضا لأنها خبران رواية أبي بصير و موثقة عمار.

أما رواية أبي بصير فهي في واقعة خاصة و هي مشاهدة الدم في ثوب ابي جعفر الباقر عليه السلام و لم يعلم في شخص الواقعة كون ازالته مما يشق أو لا. و انه يسيل أم لا. بل يمكن دعوى ظهورها في كونه مما يشق ازالته حيث يقول عليه السلام ان في دماميل بلفظة الجمع الظاهرة في عسر ازالته ما لم تبرء و منه يظهر ظهور موثقة عمار في ذلك أيضا حيث ان فيها أيضا وقع السؤال عن الدماميل و على هذا فالمستفاد من هذه الاخبار بجملتها ثبوت العفو عند احد القيدین اما السيلان أو عصر الإزالة و ذلك اما جهة منع إطلاق ما يدعى الإطلاق منها أو من جهة حمل مطلقها على مقيدها لو سلم الإطلاق.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٩

و لكن الظاهر إرجاع أحد القيدین الى الآخر لظهور كون منشأ المشقة في إزالته هو السيلان فالمدار على العفو هو المشقة في الإزالة و ان التعبير بالسيلان أو عدم الانقطاع لمكان تحقق المشقة في إزالته عندهما.

فهل المدار على المشقة النوعية و ان لم تكن مشقة في شخص المقام كما إذا كان له ألبسه متعددة يتمكن من تبديلها عند كل صلاة أو المشقة الشخصية و لو لم تكن مشقة على النوع أو العبرة بهما معا (وجوه) المتيقن منها هو اجتماع المشقتين و لا إشكال في ثوب العفو أيضا في المشقة الشخصية و لو من ناحية أدلة نفي العسر و الحرج و انما الكلام فيما إذا كانت المشقة النوعية و لم تكن مشقة في شخص المقام و الاحتياط فيه مما لا ينبغي تركه.

الثالث لا فرق في العفو بين ما كان الدم على الثوب أو البدن أو عليهما معا كما هو مفاد أكثر تلك الأخبار المتقدمة و لا بين كونه قليلا أو كثيرا و ذلك لإطلاق جملة من تلك الاخبار و ان كان في بعض منها اشعار بكونه كثيرا و هو الاخبار التي عبر فيها بالدماميل أو الدماء أو لا تزال تدمى الا انها ليست بمثابة استفاد منها التقييد.

الرابع يعتبر ان يكون الجرح مما يعتد به و له ثبات و استقرار ذلك لانصراف الإطلاقات الدالة على العفو عن شمول ما لم يعتد به و لا ثبات و استقرار له مضافا الى اعتبار المشقة في إزالته و لو نوعا و الجروح الجزئية لا مشقة في تطهيرها. بل المستفاد من التعبير بالدماميل أو الجرح السائل أو لا تزال تدمى الواقع في أكثر الأخبار المتقدمة هو اعتبار الثبات و الاستقرار في الجرح و اما دعوى عدم قصور التعليل الواقع في موثق سماعة أعنى قوله عليه السلام فإنه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة لشمول الجروح الجزئية فإجراء الحكم فيها في محله كما في مستمسك العروة فليست بسديد لان تثبيت الغسل في كل يوم مرة و نفيه عن كل ساعة لا يتم إلا في الجرح الثابت المستقر فكيف يمكن استفادة التعميم من هذه العلة كما لا يخفى.

الخامس لا- يجب فيما يعفى عنه منعه عن التنجيس لإطلاق الأدلة و خلوها عن التحرز عما يتنجس به و لما فى الاجتناب عما يتنجس به من المشقة و الحرج المنافى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٠

لحكمه العفو عما يعفى عنه و لعدم زيادة الفرع على الأصل إذ المفهوم من انفعال المنتجس علاقات النجس هو سرىان حكم النجس الى المنتجس به و الفرض انه معفو عنه.

السادس يجب شدة إذا كان فى موضع يمكن شدة و ذلك.

لرواية محمد بن مسلم المتقدمة التى فيها أنّ صاحب القرحة التى لا يستطيع صاحبها ربطها و لا حبس دمها يصلى و لا يغسل ثوبه فى اليوم أكثر من مرة.

و رواية سماعة التى فيها السؤال عن الرجل به القرحة أو الجرح فلا يستطيع ان يربطه و لا يغسل دمه مضافا الى انصراف الأخبار الأخر إلى المتعارف و هو الذى لا يمكن شدة و لانه المتيقن من النصوص.

السابع لا- يختص العفو بما فى محل الجرح فلو تعدى عن البدن الى اللباس يبقى على ما هو عليه من العفو كما هو مقتضى التصريح فى تلك النصوص من العفو عن الثوب المتلوث به و عن الدم الذى فى الثوب و كذا إذا تعدى عن المحل إلى أطرافه المتعارف تلوثها به فى مثل ذلك الجرح و يختلف تلك الأطراف سعة و ضيقا بحسب اختلاف الجرح من حيث الصغر و الكبر و من حيث اختلاف المحل فلو تعدى زائدا عما يتعارف فى تعديه كما إذا تجاوز عن الرأس و وصل الى القدم فالظاهر عدم العفو عن المقدار المتعدى لانصراف إطلاق العفو الى المتعارف.

و لكن فى موثقة عمار ثبوت العفو و لو مع التعدى عما لا يتعارف و فيها عن الدماميل التى تنفجر فى الصلاة قال عليه السلام يمسحه و يمسح يده بالحائط أو بالأرض و حملها على ما إذا كان الانفجار بالقيح دون الدم بعيد كالحمل على كون المسح لأجل إزالته و منعه عن السريان إلى بقية أعضائه و ثيابه و فصل فى الحدائق عند التعدى الى ما يتعارف بين ما إذا كان تعدى بنفسه أو عداه المكلف بوضع يده أو طرف ثوبه عليه بالعفو فى الأول دون الأخير و لا وجه له و يخالفه موثقة عمار المتقدمة.

### [مسألة ١ كما يعفى عن دم الجروح كذا يعفى عن القيح المنتجس الخارج معه]

مسألة ١ كما يعفى عن دم الجروح كذا يعفى عن القيح المنتجس الخارج معه و الدواء المنتجس الموضوع عليه و العرق المتصل به فى المتعارف اما الرطوبة الخارجية إذا وصلت اليه و تعدت إلى الأطراف فالعفو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١١

عنها مشكل فيجب غسلها إذا لم يكن فيه حرج.

اما العفو عن القيح المنتجس فتدل على العفو عنه صحيحة عبد الرحمن المتقدمة و كذا صحيحة ليث المرادى المصرحة فيهما بالعفو عن القيح.

و اما الدواء المنتجس الموضوع فالظاهر ان المراد منه هو ما تنجس بالوضع عليه لا ما كان منتجسا قبل الوضع فوضع عليه و يدل على العفو عنه تعارف الابتلاء به مع عدم تعرض النصوص لبيان حكمه و لو منع عنه يلزم عدم بقاء مورد للعفو عن دم القرحة و الجرح أو حملة على المورد النادر و كلاهما بعيد مع لزوم المشقة و الحرج الموجبان لثبوت العفو عنه.

و منه يظهر حكم العرق المتصل به إذ الحمل على ما لا- يتلى به حمل على المعدوم أو على النادر و حمل نصوص العفو على الشتاء بعيد فى الغاية و اما الرطوبات الخارجية فلا ينبغى الإشكال فى عدم العفو عنها إذا وصلت الى الدم و تعدت إلى الأطراف



لعموم المنع عن الصلاة مع النجاسة و عدم ما يدل على العفو عنها لعدم شمول الأخبار الدالة على العفو عن دم القروح و الجروح لها و مع عدم التعدي عنه إلى الأطراف ففيه اشكال من جهة إطلاق أدلة العفو الشامل لمورد وصول الرطوبات إليها و من انصرافه عنه لكون وصولها إليه على خلاف المعهود و المتعارف و كونه بحسب الاتفاق و ورد الأخبار الدالة على العفو في حكم العفو عن دم القروح و الجروح من حيث انه دم و ليست في مقام بيان حكم الرطوبات الملاقيه معه حتى يتمسك بإطلاقها و لعل الأخير أقوى خلافا للمحكي عن الذكري من قوة العفو عن مائع تنجس به و في المدارك ان العفو أظهر و مما ذكرنا يظهر حكم وصول نجاسة خارجية إلى الدم فيما إذا تعدت إلى الأطراف و ما لم تتعد فإنها لا تكون معفوة و لو كانت من جنس الدم بل و لو كانت من دم القروح و الجروح من غيره لانه و ان ثبت العفو عنه لكن بالنسبة الى صاحبه و ثبوت العفو بالنسبة إلى شخص لا يقتضى السراية إلى شخص آخر قطعاً كما لا عفو عن دم هذا الشخص بالنسبة إلى شخص الحر سليم عن القروح و الجروح و هذا ظاهر.

### [مسألة ٢ إذا تلوّث يده في مقام العلاج يجب غسلها و لا عفو]

مسألة ٢ إذا تلوّث يده في مقام العلاج يجب غسلها و لا عفو كما انه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٢

كك إذا كان الجرح مما لا يتعدى فتلوّث أطرافه بالمسح عليها بيده أو بالخرقة المتلوّثين على خلاف المتعارف. و ذلك لما تقدم من عدم شمول أدلة العفو للمتعدى عن مقدار المتعارف و موثقه عمار على تقدير الأخذ بها و العمل بمضمونها يختص بما إذا تلوّث اليد بالانفجار في أثناء الصلاة لا مطلقاً مع انها لا دلالة فيها على كون التلوّث بالدم لاحتمال ان لوّثها بالقبح لا بالدم و ان لا يخلو عن البعد.

### [مسألة ٣ يعفى عن دم البواسير خارجة كانت أو داخلية]

مسألة ٣ يعفى عن دم البواسير خارجة كانت أو داخلية و كذا كل قرح أو جرح باطنى خرج دمه الى الظاهر.

اعلم ان المرجع في مسمى القروح و الجروح الى العرف فان تبين الصدق أو عدمه فهو و مع الشك في الصدق فالمرجع عموم ما دل على مانعية النجاسة في الثوب و البدن و من موارد الشك في الصدق القروح و الجروح الداخلة و دم البواسير مطلقاً سواء كانت داخلية أو خارجة و لعل إلحاق الظاهرة منها بالعفو عنه أقرب و الاحتياط في الداخلة منها و من كل جرح و قرح داخلى مما لا ينبغى تركه.

### [مسألة ٤ لا يعفى عن دم الرعاف و لا يكون من الجروح]

مسألة ٤ لا يعفى عن دم الرعاف و لا يكون من الجروح.

و ذلك لعدم شمول الأخبار الدالة على العفو عن دم الجروح و القروح له و كونه على فرض صدق دم الجروح أو القروح عليه من الباطن دون الظاهر مضافاً الى الاخبار الكثيرة المتقدمة في الفصل المتقدم المعقود في حكم ما إذا رعف في أثناء الصلاة الآمرة بالتطهير منه ان أمكن و قطعها ان لم يمكن الكاشفة عن عدم العفو عنه لو حدث قبل الصلاة.

### [مسألة ٥ يستحب لصاحب القروح و الجروح ان يغسل ثوبه من دمها كل يوم مرة]

مسألة ٥ يستحب لصاحب القروح و الجروح ان يغسل ثوبه من دمها كل يوم مرة. و ذلك لخبر علاء عن محمد بن مسلم و موثقه سماعه و في الأول منهما و لا يغسل ثوبه في اليوم أكثر من مرة و في الأخيرة و لا يغسل ثوبه الا كل يوم مرة فإنه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة بعد حملهما على الاستحباب جمعا بينهما و بين ما يدل على نفيه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٣

الى ان يبوء كما هو صريح قول الباقر عليه السلام في رواية أبي بصير حيث يقول عليه السلام فلست اغسل ثوبى حتى يبوء (هذا). و لو نوقش في هذا الحمل لكان اللازم طرح الخبرين الدالين بظاهرهما على وجوب الغسل في كل يوم مرة بقيام الشهرة على خلافهما بل لم ينقل الخلاف الصريح عن أحد إلا ما يظهر من صاحب الحدائق من الميل اليه لما جرى عليه ديدنه من المنع عن حمل ما بظاهرة الوجوب على الاستحباب إذا قام الدليل عليه و قد أبطلنا ما عليه في خلال هذا الشرح غير مرة فلا نعيد.

### **[مسألة ٦ إذا شك في دم انه من الجروح أو القروح أم لا فالأحوط عدم العفو عنه]**

مسألة ٦ إذا شك في دم انه من الجروح أو القروح أم لا فالأحوط عدم العفو عنه.

اعلم انه ثبت وجوب ازالة الدم النجس عن البدن و اللباس في حال الصلاة المستفاد منه مانعيته عنها على نحو العموم و قد خصص دليل وجوب ازالته بالدم المعفو عنه اعنى دم القروح و الجروح و إذا شك في دم انه من الجروح أو القروح يكون الشك من قبيل ما يشك في كونه من افراد الخاص بعد القطع بكون المشكوك من افراد العام كما إذا ورد عموم مثل أكرم العلماء و خصص يخصص مثل لا- تكرم فساقهم و شك في فسق زيد بعد القطع بكونه من العلماء و قد اختلف في جواز التمسك بعموم العام لإثبات حكمه له للعلم بكونه من افراده و الشك في خروجه عن حكم العام من جهة الشك في كونه من افراد المخصص فربما يقال بجوازه و حكى عن المصنف (قده) اختياره و مبنى الجواز هو البناء على عدم تعنون العام بعنوان ما عدا الخاص بعد تخصيصه و مبنى عدم الجواز هو تعنونه بعنوان ما عدا الخاص و صيرورة العام جزء من الموضوع بالتخصيص بعد ان كان تمامه قبله.

و ربما يقال بعدم جواز التمسك به لكنه يتمسك بالاستصحاب اعنى استصحاب عدم كونه من افراد المخصص و هذا فيما إذا كان لعدم صدق عنوان المخصص عليه حالة سابقة كاستصحاب عدم الفسق الثابت لزيد في المثال المذكور قبل بلوغه حيث انه قبل بلوغه لا يكون فاسقا كما لا يكون عادلا واضح بلا ارتياب و فيما لم يكن لعدمه النعتى حالة سابقة كعدم القرشية في المرأة المشكوكه قرشيتها يجرى الأصل في عدمه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٤

المحمولى لترتيب آثار العدم النعتى و قد حقق في الأصول فساد كلا الطريقتين عندنا فلا يصح التمسك بعموم العام في الشبهة المصدقية من المخصص لخروج العام عن كونه تمام الموضوع بورود التخصيص عليه و صيرورته جزء من الموضوع و كون إجراء الأصل في العدم المحمولى لترتيب آثار العدم النعتى من قبيل الأصل المثبت و عليه فتقطع اليد عن الدليل الاجتهادى و تنتهى النوبة إلى الرجوع الى الأصل العملى و هو البراءة عن مانعية هذا المشكوك كونه من القروح و الجروح و عن وجوب ازالته في الصلاة.

و ربما يقال كما في مستمسك العروة بان كون الدم من الجروح و القروح ليس من عوارض وجوده بل هو من عوارض بقائه فإن الدم الموجود في بدن الإنسان ان خرج من الجرح أو القرحة كان دم الجرح أو القرحة المعفو عنه و الا فلا فتجرى أصالة عدم

الخروج من الجرح أو القرع بلا مانع.

ولا يخفى انه مع ما فيه إذ يمكن تكوّن الدم في الجرح أو القرع نفسه فيحصل الشك في كون الدم موجودا في البدن قبلهما أو انه تكوّن فيهما فلا علم بحالته السابقة يرد عليه بوجود المانع عن أصالة عدم الخروج من الجرح أو القرع و هو تعارضها بأصالة عدم الخروج من غيرهما من بقيه الأعضاء و لعل وجه توقف المصنف (قده) عن الجزم بعدم العفو عنه هو تردده في جواز الرجوع الى عموم العام في الشبهة المصداقية للخاص و لكن المحكى عنه (قده) هو الجواز و كيف كان فالأقوى عندنا هو العفو عما يشك كونه من القروح و الجروح.

### [مسألة ٧ إذا كانت القروح و الجروح المتعددة متقاربة]

مسألة ٧ إذا كانت القروح و الجروح المتعددة متقاربة بحيث تعد جرحا واحدا عرفا جرى عليه حكم الواحد فلو برء بعضها لم يجب غسله بل هو معفو عنه حتى يبرء الجميع و ان كانت متباعدة لا- يصدق عليها الوحدة العرفية فلكل حكم نفسه فلو برء البعض وجب غسله و لا يعفى عنه الى ان يبرء الجميع.

و ما ذكره (قده) ظاهر بعد جعل المدار في وجوب التطهير و عدمه على الوحدة العرفية و من الغريب ما ذكره في مستمسك العروة من كون مقتضى مصححة ابي بصير العفو عن الجميع حتى يبرء الجميع (انتهى) و مقتضى ما استفاده من المصححة هو عدم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٥

و جوب غسل ما على الصدر مثلا- من الدمل و لا غسل ما يماسه بعد برئه إذا كانت دمايل على مواضع آخر غير مندمله حتى تندمل الجميع. و لا- يخفى ان استفادة ذلك من قوله عليه السلام في المصححة (إن بي دمايل فلست اغسل ثوبي حتى يبرء) خفي جدا.

### [الأمر الثاني الدم الأقل من الدرهم]

#### إشارة

الثاني مما يعفى عنه في الصلاة الدم الأقل من الدرهم سواء كان في البدن أو اللباس من نفسه أو غيره عدا الدماء الثلاثة من الحيض و النفاس و الاستحاضة أو من نجس العين أو الميتة بل أو غير المأكول مما عدا الإنسان على الأحوط بل لا يخلو عن قوة و إذا كان متفرقا في البدن أو اللباس أو فيهما و كان المجموع بقدر الدرهم فالأحوط عدم العفو و المناط سعة الدرهم وحده سعة أخص الراحة و لما حده بعضهم بسعة عقد الإبهام من اليد و آخر بعقد الوسطى و آخر بعقد السبابة فالأحوط الاقتصار على الأقل و هو الأخير.

لا إشكال في العفو عن الصلاة في الدم الأقل من الدرهم في الجملة و قد حكى عليه الإجماع في عبار غير واحد من الأساطين كالمحقق في المعبر و العلامة في جملة من كتبه و في الجواهر إجماعا محصلا و منقولاً.

و النصوص بذلك مستفيضة كما سيمر عليك إنشاء الله تعالى.

انما الكلام في أمور:

(الأول) لا إشكال في ثبوت العفو في الأقل من الدرهم بحسب الكمية و لا في عدمه فيما زاد عن الدرهم و انما الكلام فيما كان بقدر الدرهم فهل هو في حكم الأقل منه فيكون مغفوا أو في حكم الأكثر منه فلا يعفى عنه فالمحكي عن السيد و السالار هو الأول و اليه يميل صاحب الجواهر في طي كلامه و المنسوب الى المشهور هو عدم العفو عنه و قد حكي الاتفاق عليه أيضا و توقف المحقق في محكي النافع و العلامة في التذكرة.

و الأقوى ما عليه المشهور كما اختاره في المتن و ذلك لخبر ابن ابي يعفور قال قلت للصادق عليه السلام ما تقول في دم البراغيث قال ليس به بأس قال قلت انه يكثر و يتفاحش قال و ان كثرت قال قلت فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به فينسى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٦

أن يغسله فيصلى ثم يذكر بعد ما صلى أ يعيد صلوته قال يغسله و لا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله و يعيد الصلاة.

و مرسل جميل بن دراج عن الصادقين عليهما السلام انهما قال لا بأس بان يصلى الرجل في الثوب و فيه الدم متفرقا شبه النضح و ان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم و المحكي عن فقه الرضا انه ان أصابك دم فلا بأس بالصلاة فيه ما لم يكن مقدار درهم واف.

و المفهوم من الفقرة الاولى من خبر الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام قال في الدم يكون في الثوب ان كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة و ان كان أكثر من قدر الدرهم و كان رآه و لم يغسله حتى صلى فليعد صلوته.

و خبر على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السلام قال و ان أصاب ثوبك قدر دينار من الدم فاغسله و لا تصل فيه حتى تغسله بناء على تحديد الدينار بسعة الدرهم كما حكي عن الوسائل و ان لم أجد فيها بعد التفحص.

و استدلل للقول بالعفو بالأصل. و بمفهوم الفقرة الثانية من خبر الجعفي المتقدم و فيه و ان كان أكثر من الدرهم و كان رآه و لم يغسله حتى صلى فليعد صلوته.

و بحسنه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال قلت له الدم يكون في الثوب عليّ و انا في الصلاة قال ان رأيت و عليك ثوب غيره فاطرحه و صل و ان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلوتك و لا اعاده عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم و ما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيت قبل أو لم تره و إذا كنت رأيت و هو أكثر من مقدار الدرهم فضعت غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه و قد تقدمت هذه الحسنه في مسألة الصلاة في النجاسة جهلا و ذكرنا اختلاف الكافي و التهذيب و الاستبصار في نقلها ففي الكافي ذكرها كما نقلناها من دون كلمة (واو) قبل قوله ما لم يزد على مقدار الدرهم و ضبط قوله و ما كان أقل من ذلك و في نسخة التهذيب اثبت كلمة (واو) قبل قوله ما لم يزد إلخ مع ترك قوله و ما كان أقل من ذلك و في نسخة الاستبصار ترك (الواو) قبل قوله ما لم يزد مع ترك قوله و ما كان أقل من ذلك أيضا فعلى نسخة الكافي تكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٧

دلالتها على العفو من مقدار الدرهم بالمفهوم من قوله ما لم يزد على مقدار الدرهم و قوله و إذا كنت رأيت و هو أكثر من مقدار الدرهم و يكون الخير متعرضا لحكم الزائد عن الدرهم و الأقل منه بالمنطوق و لحكم مقدار الدرهم بالمفهوم و على نسخة التهذيب و الاستبصار يكون متعرضا لحكم الزائد عن الدرهم بالمنطوق و لحكم الأقل منه و ما يساويه بالمفهوم فيكون دلالة الخير على العفو عن مقدار الدرهم على نسختي التهذيب و الاستبصار أظهر.

و الجواب عما استدلوا به اما الأصل فلا مسرح للرجوع اليه بعد وجود الدليل الاجتهادي و هو الخبران المتقدمان الدالان على

عدم العفو عن مقدار الدرهم و مع الغض عنهما فالمرجع هو الأدلة الدالة على وجوب الاجتناب عن الدم و كيف كان فلا تنتهى النبوة إلى التمسك بالأصل.

و اما خبر الجعفى ففيه احتمالات:

(الأول) ان تكون الشرطيتان المذكورتان فيه كلاتهما سوفتين للتعليق و ارادة الانتفاء عند الانتفاء.

(و الثانى) ان تكون كلاتهما مسوقتين لبيان الحكمين اعنى الحكم الأول من الدرهم الذى هو مفاد الشرطية الاولى و الأكثر منه الذى هو مفاد الفقرة الثانية على تقدير تحقق موضوعيهما.

(الثالث) ان تكون الشرطية الأولى مسوقة للتعليق (و الثانية) لبيان الحكم على تقدير تحقق موضوعه.

(الرابع) عكس الثالث.

لكن لا- مسرح إلى الأول للزوم التناقض بين صدر الخبر و ذيله اعنى مفاد الشرطية الاولى و الشرطية الثانية و الرابع و ان كان ممكنا لكنه خلاف الظاهر فينحصر فى الاحتمال الثانى و الثالث و عليهما فلا مفهوم للشرطية الثانية حتى يستفاد حكم المقدار من الدرهم منها و لو منع عن دعوى كون الاحتمال الرابع خلاف الظاهر فلا أقل من انه ليس أظهر من الاحتمال الثانى و الثالث و عليه يتكافأ الاحتمالات و يسقط عن صحة الاستدلال به للإجمال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٨

و اما خبر محمّد بن مسلم فقد عرفت فى مسألة الصلاة فى النجس جهلا ان العبرة عند اختلاف نسخة الكافى مع التهذيب و الاستبصار على الأخذ بالكافى لأضطية الكلينى عن الشيخ قدس سرهما فعلى نسخة الكافى يكون حاله بعينه حال خبر الجعفى و الجواب عنه هو بعينه الجواب عن خبر الجعفى و على نسختى التهذيب و الاستبصار و ان كان حكم المنطوق منه هو عدم العفو عن الزائد من الدرهم و يكون المفهوم منه العفو عن غير الزائد عنه سواء كان بمقدار الدرهم أو أقل الا- انه لمكان الخبرين المصرحين بعدم العفو عن مقدار الدرهم اعنى خبر ابن ابي يعفور و مرسل جميل المتقدمين لا بد من ارتكاب تأويل اما فى خبر محمّد بن مسلم بحمله على ارادة الدرهم فما زاد مثل ما فى قوله تعالى (فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ) و اما فى الخبرين المتقدمين بحملهما على ارادة ما تجاوز عن مقدار الدرهم لكن الحمل الثانى بعيد بل يمكن ان يقال انه خلاف النص و لو سلم قربه فيكون الحمل الأول أقرب و مع تساوى الحملين فى القرب و إجمال الروايات الثلاث يكون المرجع هو الأدلة الدالة على وجوب ازالة النجاسات عن الثوب و البدن فالتحقيق هو عدم العفو عن مقدار الدرهم و ان حكم المقدار من الدرهم كحكم ما زاد عن مقداره.

الأمر الثانى الاخبار المتقدمة فى الأمر الأول كما مرت عليك واردة فى العفو عن الدم إذا كان فى الثوب لكن ظاهر كلمات الأصحاب كما فى الحدائق الاتفاق على ضم البدن اليه و مشاركته معه.

و استدلل له فى محكى المنتهى بأن المشقة موجودة فى البدن كالثوب بل أبلغ لكثرة وقوعه فى البدن إذ لا تتعدى غالبا الى الثوب الا منه و لا يخفى ما فى هذا الدليل لأن العلة فى العفو عما فى الثوب لم يجعل المشقة فى إزالته عنه حتى يقال بكونها فى البدن أبلغ فكأنه (قده) لا حظ العفو عن دم القروح و الجروح فعطف الدم القليل المعفو عنه عليه.

و لكن لا ينبغى الإشكال فى مشاركة البدن مع الثوب للإجماع المدعى و عدم الخلاف فيه.

و رواية المشنى بن عبد السلام عن الصادق عليه السلام قال قلت له انى حككت جلدى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٩

فخرج منه دم فقال إذا اجتمع منه قدر حمصة فاغسله و الا- فلا- و الاشكال عليها بأنها من الشواذ التى لا يصح الاعتماد عليها

لتحديد الدم المعفو عنه بالحمصة الذى مخالف مع النصوص و الفتاوى (مدفوع) بأن مخالفه روايه مع النص و الفتوى من جهة لا يوجب طرحها بالمره بل يؤخذ بها فيما لا يخالفها النصوص و الفتاوى لما تحقق فى محله من صحة التفكيك فى الحجية إذا اقتضاه الدليل و التفكيك فى الأحكام الظاهرية ليس بعزيز فلا حاجة الى تجشم حمل الحمصة على مقدارها وزنا لا سعة و هى تقرب من سعة الدرهم كما فى المدارك حتى يرد عليه بما فى الحدائق من انه يمكن ان يلطخ بقدر الحمصة وزنا من الدم تمام الثوب و لا- الى احتمال كون كلمة الحمصية بالخاء المعجمة من أخصص الراحة حتى يرد عليه بأنها لم تثبت فى اللغة مع عدم وجود نسخة قد نقل فيها الخبر المذكور كك و مجرد الاحتمال غير كاف فى ترتيب الأثر عليه ما لم يثبت بدليل و كيف كان فلا إشكال فى أصل الحكم من مشاركة البدن مع الثوب فى العفو عن قليل الدم.

الأمر الثالث لا فرق فى الدم بين ان يكون منه أو من غيره و ذلك لإطلاق النصوص المتقدمة و عدم ما يوجب تقييدها بدمه أو دم غيره.

و ما رواه فى الكافى عن على بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام دمك أنظف من دم غيرك إذا كان فى ثوبك شبه النضح من دمك فلا بأس و ان كان دم غيرك قليلا أو كثيرا فاغسله.

فهو معرض عنه عند الأصحاب و يمكن حمله على دم غير المأكول من غير الإنسان كما يأتى الكلام فيه أو يحمل على ما إذا كان من الجروح و القروح أو إذا كان بقدر الدرهم أو أكثر لما عرفت فى المسألة المتقدمة من انحصار العفو عن دم الجروح و القروح بما إذا كان عن نفسه لا عن غيره و هذا الحمل ليس ببعيد و لكن فى الحدائق اختياره و حكاة عن المحدث الأسترابادى و قال و لم أر على من نبه على هذا الكلام إلا الأمين الأسترابادى (أقول) و لا يخفى ما فى اختياره من الضعف لا مكان تحصيل الإجماع على خلافه كما فى الجواهر و ضعف دليله اعنى الخبر المتقدم بالإرسال و الاعراض عنه عند الأصحاب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٠

الأمر الرابع المشهور على عدم العفو عن دم الحيض بل فى الجواهر انه لم يعف عن قليله و كثيره بلا خلاف كما فى السرائر بل إجماعا صريحا ظاهرا فى غيرها. و عن بعض المحققين ان الإجماع على عدم العفو عن دم الحيض مستفيض بل محصل انتهى عبارة الجواهر.

و استدلل له بوجوه غير نقيه عن الخلل مثل إطلاق الأوامر بالتطهير من النجاسات و فى خصوص مطلق الدم و فى خصوص دم الحائض كما فى المروى عن الصادق عليه السلام الحائض تغسل ثوبها منه أو فى الحائض تغسل ما أصاب ثوبها من الدم بدعوى قصور الأخبار الدالة على العفو عن شمول دم الحيض نظرا الى ان المفروض فى موضوع تلك الاخبار هو الرجل الذى رأى بثوبه الدم و فرض اصابة دم الحيض الى ثوب الرجل من الفروض النادرة التى ينصرف عنها إطلاق الأدلة مضافا الى انصراف تلك الاخبار عن دم الحيض لا غلظية نجاسته عن سائر الدماء كما يدل عليها بعض الاخبار و لانه موجب للحدث و قاعدة الاشتغال و لا يخفى ما فى الكل.

اما إطلاق الأوامر بالتطهير و فى خصوص مطلق الدم و فى خصوص دم الحائض ففيه ان الاخبار الدالة على العفو عما دون الدرهم حاكمه عليها كلها كما تكون كذلك بالنسبة الى غير دم الحيض فلا تلاحظ النسبة بينهما بل تقدم الأخبار الحاكمه عليها من غير تأمل و تردّد.

و اما دعوى قصور الأخبار الدالة على العفو عن شمول دم الحيض فمدفوعة بان دفاع مبناه.

و ذلك لانه أخذ الرجل موضوعا فى تلك الاخبار انما هو فى اسئلة السائلين و اما فى الأجوبة فلم يذكر الرجل بل انما هى مسوقة لبيان الأحكام الشرعية الكلية المشتركة بين جميع المكلفين بدليل الاشتراك الا فيما دل الدليل على الاختصاص مع ان

ذكره في السؤال أيضا من باب المثال جريا على العادة في مقام التعبير و المقصود به مطلق المكلفين مع ان ندره أصابه دم الحيض الى ثوب الرجل لا يوجب الانصراف المضر بالتمسك بالإطلاق لكونه بدويا ناشيا عن ندره الوجود و انما الانصراف المانع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢١

عن التمسك بالإطلاق ما كان من ناحية انسباق بعض الافراد الى الذهن عند الاستعمال من جهة التشكيك بين الافراد و أقربيه بعضها الى المعنى المستعمل فيه من بعض آخر و ليست ندره أصابه دم الحيض الى ثوب الرجل الا مثل ندره أصابه دم الوحوش و بعض الطيور الى ثوبه مع انه لم يذهب انصراف تلك الاخبار عنه و عن أمثاله إلى وهم ايدا.

و اما حديث اغلظية نجاسة دم الحيض عن سائر الدماء فهو و ان كان مسلما في الجملة لكن كون الاغلظية موجبة للتفاوت بينهما بعدم العفو عما دون الدرهم منه دون سائر الدماء أول الكلام بل يحتاج الى دليل في مرحلة الإثبات.

و من ذلك يظهر كون دم الحيض موجبا للغسل لا- يقضى بأغلظيته فضلا عن ان تكون موجبا لعدم العفو عنه و التمسك بالاشتغال ممنوع بعد وجود الدليل الاجتهادي على العفو.

و بالجملة فهذه الأدلة لا تفيد شيئا فالصواب هو التمسك بالإجماع على عدم العفو مضافا الى رواية أبي بصير عن الباقر عليه السلام و الصادق عليه السلام قال لا تعاد الصلاة من دم لا تبصر بناء على نسخة الكافي و لم تبصره بناء على نسخة التهذيب الا دم الحيض فإن قليلة و كثيره في الثوب ان رآه و ان لم يره سواء و الظاهر ان يكون المراد بعدم الابصار عدمه لصغر قدره و احتمال المجلسي (قده) في شرح الكافي عدم إبصاره من جهة الجهل به و قال بأنه أظهر ثم قال فيظهر فرق آخر بين دم الحيض و غيره من النجاسات بإعادة الجاهل فيه دونها و لم أر هذا الفرق في كلام الأصحاب انتهى و لكن في شرح النجاة نفى الاحتمال الذي حكم المجلسي بأظهريته بقريته قوله عليه السلام في ذيل الخبر ان رآه أو لم يره ثم قال (فافهم) و وجهه واضح إذ لا دلالة في قوله عليه السلام رآه أو لم يره على ان عدم أبصار الدم لمكان صغره لإمكان ان يكون المراد من الرؤية و عدمها هو العلم به و عدمه كما لا- يخفى و بالجملة فالخبر يدل على عدم العفو عن دم الحيض و لو كان قليلا و إطلاقه يشمل ما إذا كان دون الدرهم و ضعف الخبر بواسطة أبي سعيد الراوى عن ابى بصير و هو ضعيف مجبور بعمل الأصحاب فلا إشكال في الاستناد إليه دلالة و سندا فعليه المعمول هذا تمام الكلام في دم الحيض.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٢

و اما النفاس و الاستحاضة فالمحكى عن جماعة دعوى الإجماع على عدم العفو عنهما و لكن المحقق في المعتمد حكى إلحاقهما بدم الحيض في عدم العفو عن الشيخ مشعرا بعدم ارتضائه ثم وجه الإلحاق بقوله و لعله نظر الى تغليظ نجاسته لانه يوجب الغسل و اختصاصه بهذه المزية يدل على قوة نجاسته على باقى الدماء فغلظ حكمه في الإزالة انتهى و قد تقدم ما فى توجيهه من الضعف و مال فى الحدائق إلى الحكم بإلحاقهما بالدم المعفو عنه لإطلاق أدلة العفو.

و أورد عليه فى الجواهر بأن الإجماع المحكى على إلحاقهما بدم الحيض و كون دم النفاس حيفا احتبس و غلظة النجاسة فيهما باعتبار حد نيتهما يوجب الحكم بإلحاقهما بدم الحيض فى عدم العفو و لا أقل من الشك فى الشمول فيبقى ما دل على وجوب الإزالة بلا معارض.

و ردّ عليه فى مصباح الفقيه بان الشك فى الشمول لا يمنع من التمسك بالإطلاق بل هو محقق لموضوع التمسك به لأن أصالة الإطلاق فى المخصص حاكمه على أصالة العموم فى العام ثم قال و الذى يقتضيه التحقيق عدم العفو عن دم النفاس لما عرفت فى محله من كونه كدم الحيض حكما بل موضوعا انتهى.

أقول اما ما افاده من حكومة أصالة الإطلاق فى المخصص على أصالة العموم فى العام فهو حق لا محيص عنه و قد أوضحناه فى الأصول بما لا مزيد عليه و اما إلحاق دم النفاس بدم الحيض ففيه انه لا وجه للإلحاق به موضوعا بعد تغايرهما عرفا على ما هو المعيار فى الحكم بالتغاير أو الاتحاد و كونه حيضا احتبس كما فى الجواهر لا- يوجب الحكم باتحادهما عرفا و اما الإلحاق الحكيمى فليس دليل يدل عليه بالعموم و ثبوت أكثر أحكام الحيض للنفاس بالدليل لا يوجب إثبات حكمه له الذى ليس لإثباته دليل فالإنصاف انه ما لم يتحقق الإجماع فى إلحاقهما به كان فى الحكم بالإلحاق منع الا ان مخالفة المشهور أيضا مشكلة فالاحتياط فيهما مما لا ينبغي تركه.

الأمر الخامس المحكى عن بعض القدماء كالراوندى إلحاق دم الكلب و الخنزير بدم الحيض و عن غير واحد من المتأخرين تعميمه بالنسبة إلى مطلق نجس العين فيعم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٣

الكلب و الخنزير و الكافر قال المحقق فى المعبر و الحق بعض فقهاء قم مّا دم الكلب و الخنزير و لم يعطنا العلة و لعله نظر الى ملاقاته جسدهما و نجاسة جسدهما غير معفو عنه (انتهى) و حكى عن السرائر انه قال و قد ذكر بعض أصحابنا المتأخرين من الأعاجم و هو الراوندى المكنى بالقطب ان دم الكلب و الخنزير لا- يجوز الصلاة فى قليله و كثيره مثل دم الحيض قال لانه دم نجس العين و هذا خطاء عظيم و زلل فاحش لان هذا هدم و خرق لإجماع أصحابنا انتهى.

أقول و ما يمكن ان يستدل به لذلك الإلحاق وجوه الأول ما يظهر من عبارة الحلّى المتقدمه أعنى قوله قال لانه دم نجس العين و أحسبه انه يريد ان يستدل بأغلظيته لانه من نجس العين فلو كان مراده ذلك فليس بأسوا من الاستدلال لعدم العفو عن دم الحيض بأغلظيته نجاسته و لا- يرد عليه بما فى المعبر من انه لم يذكر العلة للإلحاق و لا يستحق ان يرمى إليه الخطاء العظيم و الزلل الفاحش كما فى السرائر الا انه يرد عليه بما أورد على الحكم بعدم العفو عن دم الحيض بأغلظيته.

الثانى ما ذكره فى المعبر من اكتساب دم نجس العين نجاسة عرضيته و تنجسه بملاقاته لجسم النجس العين و هو مما لم يقم دليل على العفو عنه.

و أورد عليه بان النجس لا تنجس بملاقاة النجاسة و هذا الإيراد و ان كان واردا فى الجملة الا انه لا يخلو عن إجمال.

و بسط الكلام فيه ان يقال ان تنجس النجس يقع على أربعة وجوه.

(أولها) تنجس المتنجس كما إذا لاقى المتنجس بالبول مثلا مع الدم.

(و ثانيها) تنجس نجس العين مثل ملاقاته الدم للحم النجس العين.

(و ثالثها) نجاسة نجس العين مثل ميتة الكلب أو ميت الكافر.

(و رابعها) نجاسة المتنجس مثل صيرورة ماء العنب المتنجس خمرا ثم الحكم المترتب فى جميع هذه الوجوه اما يترتب على النجس و المتنجس كالكلب و الماء المتنجس مثلا- و اما يكون مترتبا على النجاسة و على التقدير الأخير فإما يكون المحكوم عليه النجاسة الخاصة مثل نجاسة الدم و الميتة أو يكون مطلق النجاسة و من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٤

حيث هى نجاسة.

فعلى الأول أعنى ما إذا كان الحكم مترتبا على النجس و المتنجس فالظاهر تعدده بتعدد العنوان فإذا قال الشارع الكافر حكمه كذا و الميتة حكمه كذا فان كان الحكمان متخالفين يجتمعان فى الكافر الميت فهو من حيث هو كافر محكوم بحكمه و من حيث هو ميت محكوم بحكم الميتة و ان كان الحكمان متماثلين فيتداخلان لو كانا متساويين و يدخل أحدهما تحت الآخر لو



كانا مختلفين كما إذا أوجب الغسل لملاقاة الكافر مرتين و بملاقاة الميتة ثلاث مرات فيكتفى بالغسل ثلاث مرات لملاقاة ميتة الكافر و ان كان الحكمان متضادين فيدخل في مسألة الاجتماع.

وهكذا على الثاني أعنى ما إذا كان الحكم مترتبا على النجاسة الخاصة مثل نجاسة الكافر و نجاسة الميتة فمادة الاجتماع منهما تصير محكومة بحكمين مع إمكان اجتماعهما و الا- فيتداخل الحكمان مع التماثل و يدخل الأقل في الأكثر مع الاختلاف في الحكم أو الكيف و يدخل المورد في مسألة الاجتماع لو كانا متضادين.

و على الثالث اعنى ما إذا كان الحكم مترتبا على النجاسة من حيث نجاسة فلا إشكال في عدم تكرره بتكرار عنوان النجاسة فإذا قال الشارع يجب غسل كل نجس مرتين تكفى المرتان و لو لاقى النجاسة مرات متعددة.

إذا تبين ذلك فنقول ما نحن فيه من قبيل الأول ان الحكم بالعفو مترتب على الدم فهو من حيث انه دم محكوم بالعفو و من حيث انه ملاق للنجاسة و هى أجزاء بدن النجس العين غير محكوم بالعفو و لازمه الاجتناب عنه من حيث انه متنجس.

و لكن يمكن ان يقال بعدم تأثير ملاقاته مع اجزاء النجس العين فى تنجسه لأنه أيضا من تلك الاجزاء فيكون من قبيل ملاقاته الدم للدم مثلا- فإذا انفصل دم قليل من كثير و وقع على الثوب فلا- يمكن ان يقال بعدم العفو عنه لكونه ملاقيا للدم الكثير فكذلك الدم الخارج من الكلب مثلا لا يصح ان يقال بتنجسه بملاقاته للحمه أو جلده فإنه كاللحم و الجلد من اجزائه و هذا الكلام و ان كان حقا الا- انه يمكن ان يقال بعدم العفو عنه من جهة كونه بنفسه من اجزاء النجس العين و يكون محكوما بالنجاسة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٥

بعنوانين أحدهما كونه دما و الآخر كونه جزء من النجس العين لا من جهة كونه متنجسا بملاقاته لاجزاء بدن النجس العين و هذا هو الوجه الثالث لما يستدل به على إلحاق دم نجس العين بدم الحيض فى عدم العفو عنه.

و توضيح ذلك انه إذا ثبت حكم لموضوع بالخصوص و كان ثبوته له مستلزما لثبوت حكم آخر له أو لثبوته لموضوع آخر يحكم بثبوت ما يستلزم حذرا من اللغوية كما إذا ورد من باب الفرض دليل على العفو عن ما دون الدرهم من دم نجس العين فإنه يحكم بثبوته من حيث انه دم و من حيث انه من نجس العين و إذا ثبت حكم لموضوع على نحو العموم مثل ما ورد كل دم أقل من الدرهم فهو معفو عنه و كان العفو عن بعض افراده مستلزما للعفو عن دم نجس العين بما هو دم فلا يشمل العام لهذا الفرد لكى يثبت به لازمه بل يتخصص الحكم بالعفو بما عدا ذاك الفرد الذى يلازم حكمه حكم آخر و لا يلزم من إخراج ذاك الفرد عن تحت عمومه بالنسبة الى هذا الحكم لغوية العام لبقاء المورد للعمل بالعام و هو سائر الأفراد التى لا يلازمها اللازم المذكور.

و لا فرق فيما ذكرناه بين ان تكون القضية المتكفلة لا ثبات الحكم على نحو العموم مأخوذة على نهج القضايا الحقيقية أو نهى نحو الطبيعية.

فما فى مصباح الفقيه من الفرق بينهما بشمولها للفرد الملازم مع حكم آخر فى القضية الطبيعية دون الحقيقية ليس بشيء و على هذا فيصح القول بعدم العفو من دم نجس العين لان دليل العفو عن الدم لا يثبت العفو عن دم يكون من اجزاء نجس العين فهو من حيث كونه جزء من نجس العين لا يكون معفوا عنه.

الأمر السادس مقتضى ظاهر النصوص و الفتاوى و صريح كلمات جماعة من الأصحاب هو عدم الفرق فى الدم المعفو عنه بين ان يكون من الحيوان المأكول لحمه أو مما لا- يؤكل لحمه خلافا للمحكى عن كاشف الغطاء فإنه قوى عدم العفو عن دم غير المأكول لحمه لموثقة ابن بكير الواردة فى باب الصلاة قال سئل زراراً أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة فى الثعالب و الفنك و

السِّنْجَابُ وَغَيْرُهُ مِنَ الْوَبْرِ فَأَخْرَجَ كِتَابًا زَعَمَ أَنَّهُ إِمْلَاءُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّ الصَّلَاةَ فِي وَبْرِ كُلِّ شَيْءٍ حَرَامٌ أَكَلَهُ فَالصَّلَاةَ فِي وَبْرِهِ وَشَعْرِهِ وَجِلْدِهِ وَبَوْلِهِ وَرُوثِهِ

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٦

وَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدٌ لَا تَقْبَلُ تِلْكَ الصَّلَاةَ حَتَّى يَصَلِيَ فِي غَيْرِهِ مِمَّا أَحَلَّ اللَّهُ أَكَلَهُ فَإِنْ كَانَ مِمَّا يُؤْكَلُ فَالصَّلَاةَ فِي وَبْرِهِ وَبَوْلِهِ وَشَعْرِهِ وَرُوثِهِ وَأَلْبَانِهِ وَكُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ جَائِزٌ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ ذَكِيٌّ وَقَدْ ذَكَاهُ الذَّبَائِحُ وَإِنْ كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا قَدْ نَهَيْتَ عَنْ أَكَلِهِ وَحَرَّمَ عَلَيْكَ أَكَلَهُ فَالصَّلَاةَ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدٌ ذَكَاهُ الذَّبَائِحُ أَمْ لَمْ يَذْكُوهُ فَانْ عَمُومٌ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَالصَّلَاةَ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدٌ فِي مَوْضِعَيْنِ مِنْهُ يَدُلُّ عَلَى بَطْلَانِ الصَّلَاةَ فِي دَمِهِ أَيْضًا فَإِنَّ دَمَهُ مِنَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي مِنْهُ وَإِطْلَاقُهُ يَشْمَلُ الْكَثِيرَ مِنْهُ وَالْقَلِيلَ بِقَدْرِ الدَّرْهِمِ مِنْهُ أَوْ أَكْثَرَ أَوْ أَقَلَّ مِضَافًا إِلَى اسْتِغْرَابِ بَطْلَانِ الصَّلَاةَ بِفَضْلَاتِهِ الطَّاهِرَةِ مِثْلَ لَبْنِهِ وَوَبْرِهِ وَشَعْرِهِ وَعَدَمِ بَطْلَانِهَا بِالنَّجْسِ مِنْهَا كَدَمِهِ.

وَ أَجِيبُ عَنِ الاسْتِدْلَالِ بِالْمَوْثِقَةِ أَمَّا أَوْلَا- فَبِالْمَنْعِ عَنِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْمَنْعِ عَنِ الصَّلَاةَ فِي مِثْلِ الدَّمِ مِنْ غَيْرِ الْمَأْكُولِ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ لَفْظَةَ كُلِّ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ وَ إِنْ كَانَتْ مُفِيدَةً لِلْعَمُومِ إِلَّا إِنْ عَمُومُهَا إِنَّمَا هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِحَاطَةِ وَالشَّمُولِ لِتَمَامِ أَفْرَادِ مَدْخُولِهَا وَ الْمَحَاطِ بِهَا مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ فِي دَلَالَتِهَا بَيْنَ سَعَةِ أَفْرَادِ مُتَعَلِّقِهَا أَوْ ضَيْقِهَا مِنْ جِهَةِ إِطْلَاقِهَا أَوْ وَرُودِ التَّقْيِيدِ فَإِذَا وَرَدَ أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ أَوْ أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ عَادِلٌ هَاشِمِيٌّ فَلَفْظَةُ كُلِّ فِي الْقَضِيَّتَيْنِ اسْتَعْمَلَتْ فِي مَعْنَى وَاحِدٍ وَ هُوَ إِحَاطَةُ الْحُكْمِ الْمَذْكُورِ قَبْلُهَا وَ اسْرَائِئِهَا إِلَى تَمَامِ أَفْرَادِ مَدْخُولِهَا وَ إِنَّمَا التَّفَاوُتُ فِي مَدْخُولِهَا فِي الْقَضِيَّةِ الْأُولَى لِمَا كَانَ مُطْلَقًا عَنِ قَيْدِ الْعَدَالَةِ وَ الْهَاشِمِيَّةِ يَكُونُ أَوْسَعَ أَفْرَادًا مِنَ الْمَدْخُولِ فِي الْقَضِيَّةِ الثَّانِيَّةِ الَّتِي ضَيِّقُ بِالتَّقْيِيدِ بِالْعَادِلِ وَ الْهَاشِمِيِّ.

إِذَا تَبَيَّنَ ذَلِكَ فَنَقُولُ الشَّيْءَ الَّذِي هُوَ مَدْخُولٌ لَفْظَةَ كُلِّ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدٌ وَ إِنْ كَانَ مِنَ الْأُمُورِ الْعَامَّةِ الَّتِي تَعْمُ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا إِنْ فِي الْمَقَامِ قَرِينَةٌ دَالَّةٌ عَلَى إِرَادَةِ الْأَشْيَاءِ الْحَاصِلَةِ مِنْهُ وَ هِيَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنْ كَانَ مِمَّا يُؤْكَلُ فَالصَّلَاةَ فِي وَبْرِهِ إِلَى إِنْ قَالَ وَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ جَائِزٌ وَ لَا إِشْكَالَ فِي إِنْ جَوَّزَ الصَّلَاةَ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِمَّا يُؤْكَلُ لِحَمِهِ يَخْتَصُّ بِالطَّاهِرِ مِنْهُ وَ لَا يَعْمُ النَّجْسُ مِنْهُ كَالدَّمِ وَ الْمَنَى فَبِقَرِينَتِهِ خُرُوجِ مِثْلِ الدَّمِ عَنِ عَمُومِ قَوْلِهِ وَ كُلِّ شَيْءٍ جَائِزٌ فِيمَا يُؤْكَلُ لِحَمِهِ يَكُونُ الْمُرَادُ مِنْ عَمُومِ قَوْلِهِ وَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدٌ فِيمَا لَا يُؤْكَلُ لِحَمِهِ هُوَ الَّذِي حُكِمَ بِجَوَّازِهِ فِيهِ فِيمَا يُؤْكَلُ فَيَتَخَصَّصُ الْجُمْلَتَانِ

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٧

بِمَا عَدَا الْأَجْزَاءَ النَّجْسَةَ مِمَّا يُؤْكَلُ وَ مَا لَا- يُؤْكَلُ وَ بِعِبَارَةِ أُخْرَى الْحُكْمُ بِالْفَسَادِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدٌ تَخْتَصُّ بِمَا إِذَا كَانَ الْمُنْشَأُ لِفَسَادِهِ هُوَ حَرْمَةٌ أَكُلَ لِحَمِهِ بَحِيثٌ لَوْ جَازَ أَكَلَهُ لَكَانَتِ الصَّلَاةَ فِيهِ جَائِزَةً وَ هُوَ غَيْرُ أَجْزَاءِ النَّجْسَةِ مِنْهُ لِأَنَّ الصَّلَاةَ فِيهَا فَاسِدَةٌ وَ لَوْ مِمَّا يُؤْكَلُ لِحَمِهِ.

وَ أَمَّا ثَانِيًا فَلِأَنَّهُ عَلَى تَسْلِيمِ عَمُومِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدٌ وَ شَمُولِهِ لِمِثْلِ الدَّمِ وَ الْمَنَى لَكِنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ مَا يَدُلُّ عَلَى الْعَفْوِ عَمَّا دُونَ الدَّرْهِمِ تَكُونُ بِالْعَمُومِ مِنْ وَجْهِ لَشَمُولِهِ لِلدَّمِ مِنْ غَيْرِ الْمَأْكُولِ مُطْلَقًا سِوَاءَ كَانَ قَلِيلًا أَوْ كَثِيرًا وَ شَمُولِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْعَفْوِ عَمَّا دُونَ الدَّرْهِمِ لِدَمٍ مَا لَا يُؤْكَلُ وَ مَا يُؤْكَلُ فَيَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا فِيمَا دُونَ الدَّرْهِمِ مِمَّا لَا يُؤْكَلُ وَ مَقْتَضَى عَمُومِ وَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدٌ هُوَ عَدَمُ الْعَفْوِ عَنْهُ وَ مَقْتَضَى عَمُومِ الْعَفْوِ عَمَّا دُونَ الدَّرْهِمِ هُوَ الْعَفْوُ عَنْهُ وَ الْحُكْمُ فِي الْمُتَعَارِضِينَ بِالْعَمُومِ مِنْ وَجْهِ وَ إِنْ كَانَ هُوَ التَّسَاقُطُ وَ الرَّجُوعُ إِلَى مَا سِوَاهُمَا وَ هُوَ فِي الْمَقَامِ عَمُومٍ مَا دَلَّ عَلَى وَجُوبِ الْإِزَالَةِ عَنِ الثُّوبِ وَ الْبَدَنِ لَكِنَّ ذَلِكَ فِيمَا لَمْ يَكُنْ لِأَحَدِهِمَا تَرْجِيحٌ وَ التَّرْجِيحُ فِي الْمَقَامِ لِعَمُومِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْعَفْوِ عَمَّا دُونَ الدَّرْهِمِ وَ ذَلِكَ لِإِطْلَاقِ كَلِمَاتِ الْأَصْحَابِ وَ مَعَاقِدِ إِجْمَاعَاتِهِمْ وَ اقْتِصَارِهِمْ عَلَى اسْتِثْنَاءِ الدَّمَاءِ الثَّلَاثَةِ أَوْ مَعَ نَجْسِ الْعَيْنِ وَ قُوَّةِ دَلَالَةِ أَخْبَارِ الْعَفْوِ فِي دَلَالَتِهَا عَلَى الْعَفْوِ مِنْ دَمٍ غَيْرِ الْمَأْكُولِ وَ إِنْ كَانَ بِسَبَبِ تَرْكِ الاسْتِفْصَالِ.

أقول و يمكن النظر في الوجهين معا اما في الأول ففيه أولا انه يتم لو لم تكن قرينه على خلاف ما ذكر من القرينه المذكورة لكن ذكر الروث و البول في قوله عليه السلام فالصلاة في وبره و شعره و بوله و كل شيء منه فاسد يصير قرينه على إرادة اجزاء النجسة مما لا يؤكل أيضا.

و ثانيا لو قيل بان المنع من الصلاة في بوله و روثة أيضا من جهته كونه مما لا يؤكل فإنه لو كان مما يؤكل لكان روثة و بوله طاهرا فلم يكن منع عن الصلاة فيهما و هذا بخلاف الدم حيث انه ممنوع من المأكول و غيره لكن الممنوع من الدم في المأكول هو ما عدا دون الدرهم، و فيما دون الدرهم منه فلا منع، فعموم كل شيء فيه فاسد يدل على الفساد في اجزاء ما لا يؤكل الذي لو كان مما يؤكل لم يكن موجبا للفساد، فما دون الدرهم من دم ما لا يؤكل شيء لو كان مما يؤكل لجاز معه الصلاة، فعموم مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٨

كل شيء فيه فاسد يصير مما لا يؤكل موجبا للفساد، هذا مضافا الى ان خروج الدم و نحوه من عموم قوله: كل شيء منه جائز فيما يؤكل لا يكون قرينه على تخصيص الشيء في قوله: و كل شيء فيه فاسد، بما عدا الدم و المنى، و ذلك لقيام الدليل على بطلان الصلاة في دم المأكول لحمه و مئيه، و عدم قيامه في عدم بطلانها في دم ما لا- يؤكل لحمه إذا كان دون الدرهم، فمقتضى عموم الشيء و إطلاقه هو البطلان في كل شيء مما لا يؤكل سواء كان مما يصح فيه الصلاة إذا كان مما يؤكل لحمه أم لا، و تصير النتيجة ان في دم ما لا- يؤكل حيثيتين للبطلان، إحداهما: كونه دما، و الأخرى كونه مما لا يؤكل: فهو بالحيشية الثانية لم يعف عما دون الدرهم منه كما لا يخفى.

و اما الوجه الثاني فضعيف لا يحتاج الى البيان، فإن إطلاق معاهد الإجماعات لا يثمر في شيء أصلا، كما ان دعوى قوة دلالة أخبار العفو بسبب ترك الاستفصال على عهدة مدعيها، فالحق عدم العفو عما دون الدرهم مما لا يؤكل، كما عليه المصنف (قده) في المتن.

الأمر السابع: لا إشكال في العفو عما دون الدرهم إذا كان مجتمعا فعلا في البدن أو اللباس، كما لا إشكال في العفو عنه إذا كان نقطا متفرقة و كان المجتمع منه دون الدرهم، و انما الكلام فيما إذا كانت نقطا متفرقة و كان كل واحد منها دون الدرهم، و لكن المجتمع منها على فرض الاجتماع بقدر الدرهم أو أزيد فقد اختلف في العفو عنه على أقوال ثالثها التفصيل بين ما إذا تفاحش و كثر الدم المتفرق في أطراف الثوب و البدن فوق العادة، و بين غير المتفاحش منه و ان بلغ المجموع منه بقدر الدرهم أو أزيد، بالعفو في الأخير، دون الأول، و هذا هو المحكى عن الشيخ في النهاية، و المحقق في المعتمد، و نسب الى المشهور عدم العفو مطلقا، و استدلل له بعموم المنع عن الصلاة في الدم، و إطلاق صحيح محمد بن مسلم المتقدم مرارا الذي فيه: «و لا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم و ما كان أقل من ذلك فليس بشيء» (إلخ) فإن إطلاق المفهوم من قوله عليه السلام: «ما لم يزد على مقدار الدرهم» إلخ يدل على لزوم الإعادة فيما إذا زاد عن الدرهم مطلقا سواء كان مجتمعا أو متفرقا و مثله إطلاق خبر مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٩

الجعفي المتقدم، و صحيح ابن ابي يعفور و فيه «و لا يعيد صلاته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله و يعيد الصلاة» و مرسل جميل و فيه «فلا- بأس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم» بناء على ان يكون «مجتمعا» فيهما حالا للضمير المستتر في «يكون» المذكور في الصحيح، و «يكن» المذكور في المرسل الذي هو اسم لهما، و قوله: مقدار الدرهم في الصحيح، و قدر الدرهم في المرسل خبرا لهما، فيصير معناهما هكذا: الا ان يكون الدم حال اجتماعه قدر الدرهم، و ذلك يصدق على ما إذا كان كذلك بالفعل، أو حال فرض الاجتماع، بل الخبران صريحان في المتفرق، حيث سئل في الصحيح عن الثوب الذي فيه نقط من الدم، و في المرسل عن المتفرق شبه النضح.

و استدلل للقول بالعفو بهذين الخبرين أيضا، بناء على ان يكون كلمة «مجتمعا» خبرا ثانيا لقوله: «يكون» في الصحيح، و خبرا أولا لقوله: «لم يكن» في المرسل، إذ عليه يصير المدار على الاجتماع الفعلي، فما لم يكن في حال الاجتماع بقدر الدرهم أو أزيد فهو معفو عنه، و لو كان على فرضه كذلك.

وفيه: ان الاحتمال الأول أعنى كون، كلمة «مجتمعا» حالا في الخبرين أظهر، لاحتياج جعلها خبرا الى تقدير لفظه «منه» بعد كلمة الدم لكي يرتبط بها الاستثناء الى ما قبله، و انه على هذا التقدير يكون الاستثناء منقطعا، لكون المستثنى منه الذي هو مورد السؤال: الدم المتفرق، و مع فرض تساوى احتمالى خبريته و حالته يصير الخبران مجملا من هذه الجهة، فلا بد من الرجوع الى عموم المنع عن الصلاة في الدم.

و استدلل للتفصيل بالمرورى عن دعائم الإسلام عن الصادقين عليهما السلام انهما قالوا في الدم الذي يصيب الثوب: يغسل كما تغسل النجاسات، و رخصا في النضح اليسير منه و من سائر النجاسات مثل دم البراغيث و أشباهه، فإذا تفاحش غسل. و فيه انه موهون بالاعراض عنه و ترك العمل به، مع ما فيه من موافقته مع العامة.

فالمتحصل من هذا هو عدم العفو عما إذا كان مجتمعا في اللباس أو البدن، أو فيهما معا بقدر الدرهم أو أزيد، و ان كان كل واحدة من المتفرقات بانفرادها دونه، من غير فرق بين كون المتفرقات كلها في البدن أو في الثوب، أو كونها متفرقة في البدن مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٠

و الثوب، و على تقدير كونها في الثوب اما وحده أو فيه و في البدن لا فرق أيضا بين كونها في ثوب واحد أو ثياب متعددة. الأمر الثامن: في المناط من الدرهم، لا اشكال و لا خلاف في ان المناط منه في سعته لا في وزنه، و ليكن الكلام في تعيين سعته. و اعلم انه عتبر في بعض العبائر بالدرهم الوافى، و فى بعضها بالدرهم البغلى، و الكلام هنا يقع فى مقامين.

الأول: فى تفسير الوافى و البغلى، اما الوافى فقد فسره فى السرائر و المعبر وغيرهما بما كان وزنه درهم و ثلث، و توضيح هذا التفسير هو ان الدرهم المعروف بين المسلمين، هو ما كان وزنه ستة دوانيق، و كان ابتداء شيوعه فى زمن عبد الملك، و كان قبله الرائج ما بين المسلمين الدرهمين، أحدهما وزنه ثمانية دوانيق، و هو الدرهم الوافى، و الآخر أربعة دوانيق، فكان الدرهم الوافى بمقدار الدرهم المعهود المعروف أعنى ستة دوانيق و زيادة ثلثا و لذا سمي بالوافى.

و اما تفسير البغلى فاختلف فى ضبطه بين ان يقال انه بفتح الباء و الغين المعجمة و تشديد اللام، و بين ان يقال ياسكان الغين و تخفيف اللام، و اختلف فى وجه تسميته به أيضا ف قيل: سمي به نسبة الى قرية بالجامعين قريبة الى بابل، و فى مجمع البحرين الى الحلء، و قيل: بأنه منسوب الى رأس البغل ضربه الثانى فى ولايته بسكة كسروية، و المعروف رجوع العبارتين اعنى: الوافى و البغلى الى أمر واحد و ان الاختلاف بينهما فى العبارة، و فى عبارة السرائر ما يومى الى مغايرة البغلى مع الوافى، حيث انه بعد ان قيد الدرهم بالوافى، و فسره بالمضروب من درهم و ثلث اى من الدرهم المعروف الذى هو ستة دوانيق، قال: و بعضهم يقولون دون الدرهم البغلى الى آخر عبارته، فإنه يومى الى ان البغلى عنده غير الوافى، و ان أمكن حمل كلامه على صرف المغايرة فى التعبير، يعنى ان مراده من العبارة المذكورة: هو ان بعضهم عتبر بالوافى، و بعضهم عبر بالبغلى و لعل هذا الاحتمال أظهر، و كيف كان فلم يثبت مغايرة البغلى مع الوافى و انما قيدوا الدرهم بالوافى أو البغلى الذى هو أيضا عبارة عن الوافى لما فى الفقه الرضوى من التعبير به، و فيه: «ان أصاب ثوبك الدم فلا بأس بالصلاة فيه ما لم يكن مقدار درهم و اف،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣١

و الوافى ما يكون وزنه درهما و ثلثا، و ما كان دون الدرهم الوافى فلا يجب عليك غسله فلا بأس بالصلاة فيه الحديث. و استشكل فى المدارك فى حمل الدرهم على الوافى لظهور حمل اللفظ الصادر عن الصادق عليه السلام على المعهود فى

زمانه عليه السّلام، و هو الذى وزنه ستة دوانيق لتقدم زمان عبد الملك على زمانه عليه السّلام. و أوجب تارة بأن ولادته عليه السّلام كان فى زمان عبد الملك قبل انقضائه بستين، و اخرى بلزوم حمل الدرهم على ما كان معهودا فى زمان النبى صلى الله عليه و آله و سلم لان الصادق عليه السّلام بين ما استودعه عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم من الاحكام.

و الانصاف ان كل واحد من الاشكال و الجواب ليس بشىء و ذلك للإجماع على ارادة الدرهم الوافى و عدم الاختلاف فيه، و يعضده المروى عن فقه الرضا، و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى كون المراد من الدرهم هو الدرهم المنسوب بالوافى تارة، و بالبغلى أخرى، و ان وزنه ثمانية دوانيق.

و انما الكلام فى المقام الثانى أعنى فى تعيين سعته، فقليل: بان سعته بقدر أخصم الراحة، و المراد بأخصم الراحة «١» هو ما انخفض؟؟؟؟ باطن الكف، و هذا القول منسوب الى أكثر عبارات الأصحاب، و نسب إلى الشهرة أيضا و لعل منشئه شهادة ابن إدريس فى سرائره بأنه شاهده فوجده قريبا من أخصم الراحة، و اعترض عليه فى المعالم بأنه انما يقبل قول الحلّى فى مثل المقام من باب الشهادة المعتبر فيها التعدد، فلا وجه للاعتماد على قوله منفردا، و أجاب عنه الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة بأن قوله يفيد الوثوق بل القطع إذ لا يحتمل فى حقه التعمد فى الكذب أو الخطاء فى الحس.

و اعترض عليه فى مصباح الفقيه: بان قول الحلّى و ان كان يوجب القطع بمشاهدته درهما كما وصف، لكن من اين يحصل القطع بان ذلك الدرهم كان من افراد الدرهم البغلى.

---

(١) أخصم القدم باطنها الذى لا يصيب الأرض يقال: خمصت القدم من باب «تعب»:

ارتفعت عن الأرض فلم تمسه، و أخصم الراحة هو من باطن الكف الذى إذا وضعت على الأرض لا تمس الأرض لانخفاضها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٢

أقول: لكن الإنصاف ان الظاهر من عبارة الحلّى هو إرادة مشاهدة ذاك الدرهم البغلى، إذ يقول: و شاهدت درهما من تلك الدراهم و هذا الدرهم أوسع من الدينار المضروب بمدينة السلام المعتاد يقرب سعته من أخصم الراحة، و قال بعض من عاصرته ممن له علم باخبار الناس و الأنساب ان المدينة و الدراهم المنسوبة الى ابن ابى بعل رجل من كبار أهل الكوفة اتخذ هذا الموضوع قديما و ضرب هذا الدرهم الواسع، فنسب اليه الدرهم البغلى، و هذا غير صحيح لان الدرهم البغلى كان فى زمن الرسول قبل بناء الكوفة انتهى. فانظر انه كيف تعقب بيان مشاهدته بما قاله بعض معاصريه الظاهر فى كون كلام بعض معاصريه فى الدراهم التى شاهد درهما منها، و انه كيف ينفى نسبه عن الرجل الذى من أهل الكوفة، بدعوى كون الدرهم البغلى فى زمن النبى صلى الله عليه و آله و سلم، و الكوفة حدثت بعده، فكلامه من صدره و ذيله يشهد بأنه يقول بمشاهدته لدرهم من الدراهم البغلية.

اللهم الا ان يورد عليه بان؟؟؟؟؟ بكون المشهود درهما بغليا حدسى استنباطى استنبطه من إخراج الحفرة من حفر ذلك الموضوع، و لعل المكنوز غير البغلى من الدراهم. و لكن الانصاف حصول الظن المتأخم بالعلم بكون مشهوده بغليا كما لا يخفى.

و عن ابن ابى عقيل تحديد الدرهم بالدينار، و لعل منشئه خبر على بن جعفر المتقدم فى الأمر الأول، و فيه: «و ان أصاب ثوبك قدر دينار من الدم فاغسله» إلخ و حدد الدينار فى مصباح الفقيه بالدنانير المتعارفة فى عصره التى وزن كل منها مثقال شرعى التى تسمى (بالاشرفى) و عن الإسكافى فى تحديد الدرهم، بعقد الإبهام الأعلى، و عن بعض آخر تحديده بالعقد الوسطى، قال المحقق فى المعتبر: و الكل متقارب و التفسير الأول أشهر. و قال الشهيد الثانى (قده) لا تناقض بين هذه التقديرات لجواز اختلاف افراد الدراهم من الضارب الواحد، كما هو الواقع و اخبار كل واحد عن فرد رآه.

أقول: هذا ليس ببعيد لاختلاف السكك في سالف الزمان، كما شاهدناه في الفلوس القديمة، و كيف كان فان كانت التقديرات متقاربة كما ذكره في المعبر أو حصل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٣

الاطمئنان بإحداها على تقدير اختلافها فهو، و الا عند الشك فيها يرجع الى المتيقن منها و هو الأقل، و يرجع في الزائد عنه الى عموم ما دل على وجوب الإزالة لكون المقام مما ورد عام و خصص بمخصص منفصل مجمل مردد بين الأقل و الأكثر، حيث ان إجمال المخصص لا يسرى الى العام لانفصاله فيقتصر في الخروج عن عمومه بالمقدار المتيقن، و يحكم على الزائد بحكم العام. و منع في الجواهر عن الرجوع الى العموم و قال: بان العمومات مخصصة قطعاً بالدرهم، و هو من حيث المقدار نوعان: ما يجب ازالته، و ما لا يجب، فعند الاشتباه لا يمكن الرجوع الى دليل الخاص و العام كليهما بل يرجع الى الأصل العملي، و هو في المقام استصحاب بقاء الثوب على صحة الصلاة فيه، و كأنه «قده» جعل المورد من قبيل الدوران بين المتباينين كما يظهر من قوله و الدرهم من حيث المقدار نوعان: و فيه ان الحق كونه من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر، و كيف كان فالأحوط الاقتصار على المتيقن، و هو مقدار الدينار الذي عرفت انه عبارة عن مقدار يسمى في السابق بالاشرفي، و اما التحديد بعقد السبابة كما في المتن و انه جعله المتيقن فلم أر في الكتب المبسوطة احتمالاً من احد، كما ان القائل بالتحديد بالعقد الوسطى غير معلوم كما صرح به في الجواهر، هذا ما عندي في هذا المقام و الله ولى الانعام.

#### [مسألة ١ إذا تفشى من أحد طرفي الثوب الى آخر قدم واحد]

مسألة ١ إذا تفشى من أحد طرفي الثوب الى آخر قدم واحد و المناط في ملاحظة الدرهم أوسع الطرفين، نعم لو كان الثوب طبقات فتفشى من طبقة إلى أخرى فالظاهر التعدد، و ان كانتا من قبيل الظهارة و البطننة، كما انه لو وصل الى الطرف الآخر دم آخر لا بالتفشى يحكم عليه بالتعدد و ان لم يكن طبقتين.

إذا تفشى الدم من أحد طرفي الثوب الى الطرف الآخر، فهل هو في حكم دم واحد مطلقاً، كما هو مختار العلامة في المنتهى، و المحقق، و الشهيد الثانيين، و نصب إلى الأشهر» أو في حكم المتعدد مطلقاً، أو يفصل بين الصفيق و الرقيق، فيحكم في الأول بالتعدد، و في الثاني بالوحدة كما في الذكري، و البيان وجوه أقواها الأول لحكم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٤

العرف بالوحدة، و هو المحكم في أمثال ذلك لكون موضوع الحكم من الوحدة أو التعدد هو ما يراه العرف كذلك. و ربما يستدل لذلك بوجه استحساني، و هو ان الدم لا بد و ان يكون له سطوح متعددة غاية الأمر قد يظهر السطح على ظاهر الثوب، و قد يستكنّ في عمقه و هذا المقدار من الفرق لا- يوجب الفرق في الحكم، فإذا كان عند استتاره في العمق واحداً يكون مع ظهوره من جانب آخر أيضاً كذلك انتهى، و لا يخفى ما فيه فإنه مع قطع النظر عن جعل المناط في الحكم بالوحدة أو التعدد هو فهم العرف يمكن ان يقال بالفرق فإنه مع التفشى من الطرف الآخر يكون الملوّث بالدم موضعين من الثوب أحدهما ذاك الجانب الذي ورد عليه الدم، و الآخر الطرف الذي تفشى منه الدم، و مع استتاره في العمق و عدم فشوه من الطرف الآخر لا يكون الملوّث من الثوب الا موضع واحد، و لعل هذا هو المنشأ للحكم بالتعدد مطلقاً و لو مع رقة الثوب.

و لو اختلف مقدار الدم من الطرفين سعة و ضيقاً، فهل المناط هو أوسع الطرفين مطلقاً سواء كان الطرف الملاقي أو الطرف الأخر، أو خصوص الوجه الملاقي للدم مطلقاً و لو كان الطرف المتفشى منا أوسع، و جهان من إطلاق ما يدل على العفو عما دون الدرهم، و عدم العفو عما يكون بقدر الدرهم أو أزيد، و من انصرافه الى الوجه الملاقي له أولاً، لكن الانصراف ممنوع،

فالأقوى هو الأول و لو كان الثوب طبقات فلا يخلو عن صور. الأولى: ان يكون الثوب سخينا و كان بين سطحه حائلا فنفس فيه الدم من جانب منه و ظهر من جانب آخر بالمرور على الحائل الذى بين الجانبين، مع اتصال الجانبين و الحائل بينهما جميعا، و الظاهر التعدد حينئذ عرفا بواسطة وجود الحائل بين الجانبين.

الصورة الثانية: ما إذا كان للثوب طبقات مثل الظهارة و البطنانة فوصل الدم إلى الظهارة مثلا و تفسى منها إلى البطنانة، و هذه الصورة أولى من الأولى فى الحكم بالتعدد، و أولى من تلك الصورة الثالثة و هى ما إذا كان عليه أثواب متعددة فتفسى الدم من أحدها إلى الآخر، و لو وصل الى الطرف الآخر دم آخر لا بالتفسى يحكم عليه بالتعدد، و هذا ظاهر لصدقه عرفا، اللهم الا ان تفسى إلى الجانب الآخر أولا ثم وقع عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٥

دم و صار من قبيل وقوع الدم على الدم فإنه قد يشكل فى صدق التعدد حينئذ و ان كان الأقوى صدقه أيضا.

### **[مسألة ٢ الدم الأقل إذا وصل إليه رطوبة من الخارج فصار المجموع بقدر الدرهم، أو أزيد لا إشكال فى عدم العفو عنه]**

مسألة ٢ الدم الأقل إذا وصل إليه رطوبة من الخارج فصار المجموع بقدر الدرهم، أو أزيد لا إشكال فى عدم العفو عنه، و ان لم يبلغ الدرهم فان لم يتنجس بها شىء من المحل بان لم تتعد عن محل الدم فالظاهر بقاء العفو، و ان تعدى عنه لكن لم يكن المجموع بقدر الدرهم ففيه اشكال، و الأحوط عدم العفو.

فى هذه المسألة صور، الأولى: إذا وصل الى الدم الذى أقل من الدرهم رطوبة من الخارج ثم انفصلت عنه و لاقت موضعا آخر من الثوب أو البدن، لا- إشكال فى عدم العفو عنها و لو كانت هى مع الدم الملاقى لها أقل من الدرهم و قلنا بالعفو عن المتفرقات إذا كان مجموعها على تقدير الاجتماع أقل من الدرهم، و ذلك لاستقلالها فى الوجود بسبب انفصالها عن الدم الذى لاقتها، و أدلة العفو عن الدم الأقل لا يشملها قطعا.

الثانية: ما إذا وصلت اليه و تعدت عنه من دون الانفصال، و صار المجموع بقدر الدرهم أو أزيد، و فى هذه الصورة أيضا الأقوى عدم العفو، لان تلك الرطوبة اما غير معفو عنها و ان كانت دون الدرهم، و اما انها بحكم الدم فى عدم العفو عنها فيما إذا كان بقدر الدرهم، أو أزيد، و المدار على اعتبار القدر هو مجموع الدم و هذه الرطوبة الملاقيه معه، كما هو واضح و لم ينقل فى هذه الصورة خلاف الا من إطلاق عبارة الذكرى حيث انه قوى العفو فى الذكرى و لم يقيد بما إذا كان المجموع دون الدرهم.

الصورة الثالثة: ما إذا لم تتعد عن محل الدم مع كون المجموع دون الدرهم، و لم ينجس شىء من المحل بها بان وردت الرطوبة على الدم و لم تتجاوز عنه إلى أطراف محله، و الحكم فى هذه الصورة هو بقاء العفو مع استهلاك الرطوبة فى الدم، و مع عدم استهلاكها فلا يخلو العفو عنها عن الإشكال، لأن الرطوبة الغير المستهلكة نجسة.

بملاقاتها مع الدم فالصلاة معها صلاة فى الرطوبة المتنجسة و ان لم يتنجس بها الثوب، اللهم الا ان يقال: بعدم البأس بالتصاق النجاسة بالثوب أو البدن ان لم يكن موجبة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٦

لتأثرهما بها، لان ما ثبت بالدليل هو شرطية الإزالة عن الثوب و البدن لا مطلقا و لو مع عدم تنجس الثوب أو البدن بها. الصورة الرابعة: هى الصورة الثالثة بعينها لكن مع تعدى الرطوبة عن الدم إلى أطراف محله، و تلوث الأطراف بها، و قد وقع الخلاف فى العفو عنها فعن الذكرى، و الروض، و المعالم، و المدارك إلحاقها بالدم فى العفو عنها، و عن المنتهى و البيان و الذخيرة عدم العفو عنها، و ان حالها كسائر النجاسات فى لزوم التجنب عنها فى الصلاة.

و يستدل للاول بعدم زيادة الفرع عن الأصل فإذا حكم في الدم بالعفو عنه مع ان نجاسته ذاتية، فالعفو عما تنجس به يكون اولى، مضافا الى الشك في تناول أدلة الإزالة لمثله مع مناسبة العفو عنه مع التخفيف الذى عليه بناء الشريعة. ولا يخفى ما فى الكل، أما أولوية الفرع عن الأصل فى الحكم بالعفو فهو استحسان محض لا- ينبغى بناء استنباط الأحكام الشرعية عليه، و اما الشك فى تناول أدلة الإزالة فهو ممنوع بعد ورود ما دل بإطلاقه أو عمومه على وجوبها الا ما ثبت العفو عنه والمفروض عدم ثبوته عن المتنجس بالدم، و اما مناسبه مع التخفيف فهى انما تنفع فى مقام الثبوت من الشارع الجاعل للاحكام و لا تجدى فى مقام إثبات الحكم المجعول فى مرحلة الإثبات، نظير ما يتمسك فى مقام الإثبات بالخرج النوعى، فإنه أيضا فاسد فان الحرج النوعى ملاك لعدم جعل الحكم فى مورده من الجاعل فى مقام الثبوت، و لا يصح التمسك به لرفع الحكم فى مقام الإثبات كما أوضحناه فى طى هذه المسائل مرارا، فالحق عدم العفو عن المتنجس بالدم و لو كان المجموع أقل من الدرهم إذا تنجس أطراف محل الدم به كما لا يخفى.

### [مسألة ٣ إذا علم كون الدم أقل من الدرهم و شك فى انه من المستثنيات أم لا يبنى على العفو]

مسألة ٣ إذا علم كون الدم أقل من الدرهم و شك فى انه من المستثنيات أم لا- يبنى على العفو، و اما إذا شك فى انه بقدر الدرهم أو أقل فالأحوط عدم العفو عنه الا ان يكون مسبوqa بالاقليّة و شك فى زيادته. فى هذه المسألة أمران: الأول: إذا علم كون الدم أقل من الدرهم و شك فى انه مما عفى عنه، أو مما لم يعف عنه كدم الحيض و نحوه، فالمحكى عن الدرهم، و الموجز،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٧

و شرحه، و اللوامع هو البناء على العفو عنه و هو المختار عند محققى المتأخرين كصاحب الجواهر (قده) و غيره، و قيل: ان عليه بناء الفقهاء و استدلاله بوجوه الأول: عموم العفو عما دون الدرهم حيث لم يعلم خروج هذا المشكوك عن تحته، و فيه انه تمسك بعموم العام فى الشبهة المصدقية من المخصص، و قد تقرر فى محله بان التحقيق عدم جوازه لصيرورة العام بعد ورود المخصص جزء الموضوع للحكم المترتب عليه بعد كونه تمام الموضوع قبل ورود التخصيص عليه.

الثانى: استصحاب عدم كون الدم حيضا أو نفاسا أو غيرهما من الدماء الغير المعفو عنها عند الشك فى كونه إحداها، و هذا الأصل أيضا لا مجرى له عندنا بناء على التحقيق من عدم صحة إجراء الاستصحاب فى العدم المحمولى لإثبات الأثر المترتب على العدم النعتى الأعلى القول بالأصل المثبت الباطل عند المحققين.

الثالث: استصحاب جواز الصلاة فى الثوب الذى وقع عليه الدم المشكوك كونه مما عفى عنه ان كان مسبوqa بالجواز، بان يقال هذا لثوب قبل وقوع هذا الدم المشكوك عليه كان مما يصح فيه الصلاة، و بعد وقوع الدم عليه يشك فى بقاءه على ما كان فيستصحب بقاءه، نظير ما تقدم من صاحب الجواهر (قده) من التمسك باستصحاب بقاء الثوب على صحة الصلاة فيه عند الشك فى تحديد الدرهم بعد منعه عن التمسك بعموم ما دل على المنع من الصلاة مع الدم فى الدم المشكوك لأجل الشك فى قدر الدرهم، و ما تمسك به بعضهم لجواز الصلاة فيما يشك فى كونه مما لا يؤكل من استصحاب بقاء المصلى على ما كان عليه قبل لبس المشكوك من كونه على حال لو صلى لم يكن صلاته واقعة فى غير المأكول.

و لا يخفى ما فيه اما أو لا فلانه من الاستصحابات التعليقية التى وقع الإشكال فى صحة التمسك به حسبما حقق فى الأصول و اما ثانيا فلانه مع الغمض عما فى الاستصحاب التعليقى، و تسليم صحة التمسك به فلانه لا يصح فى مثل المقام و نظائره مما لا يكون الملازمة شرعية، و ينحصر مورده بما تكون الملازمة شرعية، مثل الملازمة بين غليان ماء العنب و بين حرمة حتى أمكن



ان يقال بجعل الملازمة شرعا على تقدير القول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٨

بجعلها، لا- فيما لم تكن كذلك، و من المعلوم ان الملازمة بين لبس هذا الثوب، و بين وقوع الصلاة معه فيما يعفى من الدم ليست شرعية، بل هى تكوينية واقعية، و ليس فى مثلها محل للاستصحاب، إذ مجرى الاستصحاب التعليقى اما ان يكون نفس الملازمة الشرعية بناء على تأصلها فى الجعل، أو الحكم المجعول عند موضوعه مثل الحرمة المجعولة عند الغليان بناء على امتناع جعل الملازمة كما هو الحق. و اما ثالثا: فلانه على فرض الإغماض عن الوجه الثانى فالمستصحب فى المقام و نظائره هو عدم وقوع الصلاة فيما لا- يعفى، أو فيما لا- يؤكل مما لا اثر له، و ما له الأثر أعنى وقوع الصلاة فيما يعفى، أو فى غير ما لا يؤكل لا يجرى فيه الاستصحاب، و إثبات ما له الأثر بإجراء الاستصحاب فيما لا اثر على صحة التمسك بالأصل المثبت.

(الرابع): أصالة البراءة عن مانعية الدم المشكوك مانعيته، و هذا الأصل جار عندنا على التحقيق من عدم الفرق فى البراءة بين ان يكون مجراها الشك فى الحكم النفسى أو الغيرى من الإيجابى المنتزع عنه الشرطية، أو التحريمى المنتزع عنه المانعية، فكما تجرى البراءة عند الشك فى الحكم النفسى من الإيجابى و التحريمى، كذلك تجرى فى الحكم الغيرى، و بذلك قلنا بأصالة الحل فى الصلاة فى اللباس المشكوك على ما أوضحنا سبيله فى كتاب الصلاة.

الأمر الثانى: فيما علم بكون الدم من الدماء المعفوة عنه و لكنه يشك فى انه دون الدرهم، أو انه بقدره أو أزيد، فإن علم بحالته السابقة فلا إشكال فى استصحابها فمع العلم بكونه بقدر الدرهم أو أزيد يستصحب و يحكم بعدم العفو عنه، و مع العلم بكونه دونه يستصحب فيحكم بالعفو عنه، و مع عدم العلم بالحالة السابقة منه قال المصنف (قده) بأن الأحوط عدم العفو عنه، و قال صاحب الجواهر (قده) فى نجاته العباد: بان فيه وجهان أحوطهما الإعادة لو صلى معه، بعد ان حكم بالعفو فيما إذا علم بكونه أقل من الدرهم و شك فى كونه معفوا عنه، و أورد عليه بان التفكيك بين الفرعين مما لا وجه له، و ذلك لجريان أصالة البراءة عن المانعية فى الفرع الثانى بعين جريانها فى الفرع الأول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٩

أقول: و لعل الفرق بينهما هو ما مرّ منا مرارا من انه إذا كان حكم ثابتا لأمر وجودى مثل القصر فى المسافة يدل الدليل الدال عليه بالدلالة الاتزامية على ثبوته له عند إحرازه بحيث ينتفى عند الشك فى تحققه، و ما نحن فيه من هذا القبيل، حيث ان العفو ثابت للدم الذى يكون دون الدرهم، فما لم يحرز كونه دونه يحكم بعدم العفو عنه و ان كان دونه واقعا، و هذا الأمر و ان لم يكن ثابتا عندنا بل مع عدم أخذ الإحراز موضوعا اما جزء، أو تماما خلاف الفرض الا انه لما قال به عدة من الأساطين يكفى فى إبداء الفرق بين الفرعين بالاحتياط فى الفرع الأخير دون الأول الا انى لم أعلم بأن المصنف (قده) نظره فى الفرق الى ما ذكرناه.

#### [مسألة ٤ المتنجس بالدم ليس كالدّم فى العفو عنه إذا كان أقل من الدرهم]

مسألة ٤ المتنجس بالدم ليس كالدّم فى العفو عنه إذا كان أقل من الدرهم.

و قد ظهر حكم هذه المسألة مما تقدم فى المسألة الثانية من عدم الدليل على ما قالوا: من ان الفرع لا يزيد على الأصل و ان الأقوى ان حكم المتنجس بالدم ليس كحكم الدم فى العفو عما دون الدرهم منه.

#### [مسألة ٥ الدم الأقل إذا أزيل عينه فالظاهر بقاء حكمه]

مسألة ٥ الدم الأقل إذا أزيل عينه فالظاهر بقاء حكمه.

استدل له باستصحاب العفو عنه الثابت له حال وجود الدم، و بالأخبار الدالة على العفو عما دون الدرهم، فإنها تدل على العفو عما أزيل عينه بالفحوى، لأنه إذا كان مع وجود العين معفوا فمع إزالتها يكون العفو أولى. و أورد على الأول أولا- بأنه من الاستصحاب التعليق الممنوع إجرائه على ما قيل. و ثانيا بأنه مبنى على كون المقام من موارد الرجوع الى استصحاب حكم المخصص لا عموم العام، و هو ممنوع لكون التحقيق هو الرجوع الى العام، مع كون التخصيص من أول الأمر. و على الثانى بأن الأولوية غير ظاهرة.

أقول: الأصل الجارى فى المقام هو استصحاب بقاء الثوب على ما كان عليه من جواز الصلاة فيه و العفو عنه من حيث وجود عين النجس فيه، و من حيث صيرورته متنجسا بملاقاته مع ما فيه من النجاسة و بعد زوال عين النجاسة عنه يشك فى بقاء العفو عنه مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٠

من حيث كونه متنجسا، و هذا حكم تنجيزى يجرى الأصل فى بقاءه، و ليس من الاستصحاب التعليق فى شىء، و اما المنع عن اجراء الاستصحاب فى المقام لكون المورد من موارد الرجوع الى عموم العام، ففيه ان المورد من قبيل موارد التمسك باستصحاب حكم المخصص لعدم كون الزمان مفردا، لا- بالنسبة إلى العام، و لا- بالنسبة إلى الخاص، و اما المنع عن دعوى الأولوية فلعله فى محله بعد كون الأحكام الشرعية تعبدية يحتاج إثباتها إلى دليل مثبت كما ذكر فى المائع المتنجس بالدم إذا كان أقل من الدرهم، و كيف كان فالأقوى فى هذه المسألة بقاء العفو بعد إزالة عين الدم كما لا يخفى.

#### [مسألة ٦ الدم الأقل إذا وقع عليه دم آخر أقل و لم يتعد عنه]

مسألة ٦ الدم الأقل إذا وقع عليه دم آخر أقل و لم يتعد عنه، أو تعدى و كان المجموع أقل لم يزل حكم العفو عنه. و ذلك لإطلاق ما دل على العفو عما دون الدرهم مع عدم حدوث شىء فى المزيد عليه مما وقع عليه من الدم بل بقاءه على ما كان فان النجس لا يتأثر عن مثله.

#### [مسألة ٧ الدم الغليظ الذى سعته أقل عفو]

مسألة ٧ الدم الغليظ الذى سعته أقل عفو و ان كان بحيث لو كان رقيقا صار بقدره أو أكثر. و ذلك لإطلاق الأدلة بعد الفراغ عن اعتبار التحديد فيما دون الدرهم بسعته لا وزنه، و لكن قد تقدم فى الأمر الثانى من الأمور المتقدمة فى ذيل عنوان قوله: الثانى مما يعنى عنه، خبر المثنى بن عبد السلام عن الصادق عليه السلام الذى قال عليه السلام فيه: «إذا اجتمع فيه قدر حمصة فاغسله» و ما استشكل فيه من تحديده الدم المعفو عنه بالحمصة الذى هو مخالف مع النصوص و الفتاوى، و ما أجيب عنه من وجوه شتى التى منها حملة على ان يكون مقدار الحمصة حدا فى الواقع للدم المتجمع المتراكم بعضه على بعض بدعوى خروج هذا الفرض عن منصرف الفتاوى و الاخبار المحددة للدم بالدرهم المحمولة على تحديده بسعته، و قد نفى عنه البعد فى مصباح الفقيه، و لكن الانصاف بعد هذا الحمل فى خير المثنى و إبقائه على ظاهره و طرحه من هذه الجهة بمخالفته مع النصوص و الفتاوى أولى من حملة على هذا الحمل البعيد، و مثله فى البعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤١

دعوى انصراف النصوص عن شمولها لهذا الفرض بعد فرض كون المدار فى التحديد على سعة الدرهم لا حجمه و لا وزنه، و بعد دعوى انصراف الفتاوى عنه أيضا.

## [مسألة ٨ إذا وقعت نجاسة أخرى كقطرة من البول مثلا على الدم الأقل]

مسألة ٨ إذا وقعت نجاسة أخرى كقطرة من البول مثلا على الدم الأقل بحيث لم تتعد عنه الى المحل الطاهر، و لم يصل الى الثوب أيضا هل يبقى العفو أم لا؟ اشكال فلا يترك الاحتياط.

لا إشكال في عدم العفو عما إذا وقعت قطرة من البول مثلا على الدم و تعدت عنه الى محل آخر طاهر من الثوب أو البدن، و مع عدم التعدى عنه فقد استشكل فيه المصنف (قده) و لعل منشأ الاشكال فيه من جهة الإشكال في تنجس الدم بالنجاسة الطارية عليه، و الاشكال في صدق الصلاة في النجس عند مصاحبة النجاسة مع المصلى بلا تلوث شيء من ثوبه و بدنه بها، و لا يخفى ان الاشكال الثانى في محله، و اما الأول فلا مانع عن تنجس النجاسة بملاقاتها مع نجاسة أخرى، و القدر الثابت بالإجماع عند اجتماع نجاسات متعددة هو التداخل في الحكم، دون التداخل في الموضوع، و قد مرّ شطر من الكلام في ذلك في ذيل المسألة السادسة من المسائل المذكورة في طى الفصل المعقود فيما يشترط في صحة الصلاة.

## [الأمر الثالث ما لا تتم فيه الصلاة من الملابس]

الثالث مما يعفى عنه ما لا تتم فيه الصلاة من الملابس كالقلنسوة، و العرقين، و التكة، و الجورب، و النعل، و الخاتم، و الخلخال و نحوها بشرط ان لا يكون من الميتة، و لا من اجزاء نجس العين كالكلب و أخويه، و المناطق عدم إمكان الستر بلا علاج فان تعمم أو تحزم بمثل الدستمال مما لا يستر العورة بلا علاج لكن يمكن الستر به بشدة بحبل، أو بجعله خرقالا مانع من الصلاة فيه، و اما مثل العمامة الملفوفة التى تستر العورة إذا فلت فلا يكون معفوا إلا إذا خيطة بعد اللف بحيث تصير مثل القلنسوة.

لا خلاف في العفو عما لا يتم الصلاة فيه منفردا فى الجملة، و عن غير واحد دعوى الإجماع عليه و النصوص الكثيرة دالة عليه كموثقة زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «كلما لا يجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس ان يكون عليه الشيء مثل القلنسوة و التكة و الجورب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٢

و مرسل ابن سنان عن الصادق عليه السلام انه قال: «كلما كان على الإنسان أو معه مما لا تجوز الصلاة فيه فلا بأس ان يصلى فيه و ان كان فيه قدر مثل القلنسوة و التكة، و الكمرة «١»، و النعل، و الخفين و ما أشبه ذلك.

و مرسل حماد عنه عليه السلام فى الرجل يصلى فى الخف الذى قد اصابه قدر قال:

«إذا كان مما لا تتم الصلاة فيه فلا بأس».

و مرسل ابن ابي البلاد عنه عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة فى الشيء الذى لا تجوز الصلاة فيه وحده يصيبه القدر مثل القلنسوة و التكة و الجورب».

و خبر زرارة قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ان قلنسوتى وقعت فى بول فأخذتها و وضعتها على رأسى ثم صليت، فقال عليه السلام: «لا بأس» و ما فى فقه الرضا عليه السلام: «ان أصاب قلنسوتك، أو عمامتك، أو التكة، أو الجورب، أو الخف منى، أو بول، أو دم، أو غائط، فلا بأس بالصلاة فيه، و ذلك ان الصلاة لا تتم فى شيء من هذه» و المراد بعدم تمام الصلاة، أو عدم جوازها فيه وحده، هو من جهة صغره و عدم كونه منفردا ساترا لا من جهة رفته، أو اشتماله على فرج كثيرة لا يستر العورة

بفرجه، وهذا ظاهر فلا- إشكال في أصل الحكم، إنما الكلام في أمور، الأول: ظاهر تلك الاخبار كما ترى عدم اختصاص الحكم المذكور بخصوص الأمثلة المذكورة فيها، وذلك بقريته لفظه «كلما» المذكورة في موثقة زرارة، ومرسل ابن سنان، أو لفظه «مثل المذكورة في المرسل المذكور، ومرسل ابن ابي البلاد، أو جملة «و ما أشبه ذلك» الواردة في مرسل ابن سنان، مع ثبوت الحكم في أكثرها لما لا تتم الصلاة فيه.

وربما يستشعر من عبارة الراوندي، و ابي الصلاح، و سائر، اختصاص الحكم بالقلنسوة، و التكة، و الجورب، و الخف، و النعل لاقتصارهم على ذكرها، و لعل مرادهم التمثيل، و اتباعهم النصوص في الاقتصار على ذكر تلك الخمسة فلم يثبت خلافهم في ذلك، و على تقدير الخلاف فهو مردود بظواهر النصوص المتقدمة، و الإجماع على عدم الاختصاص.

الثاني: المحكى عن جماعة كثيرة عدم اختصاص العفو بالملابس كالقلنسوة

(١) الكمرة كيس يأخذها صاحب السلس (مجمع البحرين).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٣

و التكة، و الجورب، بل يعمها و غيرها كالخاتم، و الدمليج، و السوار، و السيف، و السكين، و استدل له بمرسل ابن سنان المتقدم الذي فيه «كلما كان على الإنسان، أو معه مما لا تجوز الصلاة فيه» إلخ و تقريب الاستدلال به هو ان الظاهر من عطف كلمة «معه» «بأو» على قوله: «على الإنسان» هو مغايرة ما عليه مع ما معه، بحكم تغاير المعطوف مع المعطوف عليه فيكون المراد مما عليه، هو الملابس، و مما معه، هو ما كان كالخاتم و الدمليج، و الاشكال على ذلك بظهور قوله عليه السلام: «فلا بأس ان يصلى فيه» في الاختصاص بالملابس، إذ لا يقال انه صلى في الدمليج، مدفوع بحمل الظرف اعنى قوله عليه السلام:

«فيه» على الظرفية الاتساعية الشاملة لمثل الخاتم و الدمليج و الدرهم بأظهرية كلمة «معه» في الشمول لمثل الدمليج، هذا، و عن الحلبي الإجماع على العفو عن مثل الخلخال و الدمليج.

الثالث: لو كان اللباس متخذاً من النجس كجلد الميتة، أو شعر الكلب، أو الخنزير، أو الكافر، فالأقوى عدم العفو عنه، و ذلك لظهور ما دل على العفو عما لا- يتم الصلاة فيه في العفو عنه من حيث التلوث بالنجاسة فلا يدل على العفو عنه من حيث كونه عين النجاسة، و منه يظهر عدم العفو عما يكون مما لا يؤكل أيضا كالجورب المتخذ من شعر غير المأكول، مع إمكان دعوى انصراف ما دل على العفو عما يؤخذ من النجس لو قيل بإطلاقه و ذلك بواسطة ندره المأخوذ منه لو قيل بكون ندره الوجود منشأ للانصراف المضر بالإطلاق، مضافا الى ما ورد من المنع عن الصلاة في الخف إذا كان من الميتة، و في السيف إذا كان فيه الميتة، كخبر الحلبي قال: سئل أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي يباع في السوق؟ فقال: «اشتر و صل فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه» و خبر على بن حمزة ان رجلا سئل أبا عبد الله عليه السلام و انا عنده عن الرجل يتقلد السيف و يصلى فيه؟ قال عليه السلام: «نعم» فقال الرجل: ان فيه الكيمخت، قال: «و ما الكيمخت؟» فقال: جلود دواب منه ذكيا و منه ما يكون ميتة، فقال عليه السلام «ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه».

و موثقة سماعه أنه سئل أبا عبد الله عليه السلام في تقليد السيف في الصلاة و فيه الفراء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٤

و الكيمخت، فقال عليه السلام: «لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة» و مكاتبه عبد الله بن جعفر الى ابي محمد عليه السلام يجوز للرجل ان يصلى و معه فأرة المسك فكتب عليه السلام: «لا بأس به إذا كان ذكيا» و صحيح البنزطى عن الرضا عليه السلام قال: سئلته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف لا يدرى أ ذكى هو أم لا ما تقول في الصلاة فيه، و هو لا يدرى أ يصلى فيه؟

قال عليه السّلام: «نعم انا اشترى الخف و يصنع لى و أصلى فيه و ليس عليكم المسألة» و صحيح ابن ابى عمير عن الصادق عليه السلام فى الميتة، قال عليه السّلام: «لا تصل فى شىء منه و لا تشع».

و ربما يقال: بمعارضه هذه الاخبار مع خبر آخر للحلبى عن الصادق عليه السّلام:

«كلما لا تجوز الصلاة فيه فلا بأس بالصلاة فيه، مثل التكة الإبريسم و القلنسوة، و الخف و الزنار يكون فى السراويل و يصلى فيه» فإنه يدل على جواز الصلاة فى الخف و لو كان مأخوذا من الميتة.

و تقريب الاستدلال ان الجمع بين التمثيل بالخف، و التكة، و القلنسوة و غيرها من المذكورات فى الرواية للقاعدة المذكورة فيها مع احتمال كون مانعية الخف لأجل كونه ميتة، أو من غير المأكول، أو كونه متنجسا، كاشف عن كون المقصود من الكلية فى قوله عليه السّلام: «كل ما لا يجوز الصلاة فيه وحده» إلخ بيان جواز الصلاة فى كل شىء من شأنه عدم جواز الصلاة فيه لو كان مما تتم به الصلاة إذا كان مما لا يجوز الصلاة فيه وحده، سواء كان المنشأ لعدم جوازها فيه لو كان مما يتم به الصلاة، هو كونه ميتة، أو متنجسا، أو كونه من غير المأكول، و لذا مثل بمثل التكة الإبريسم، و القلنسوة، و الخف و الزنار.

و بموثقة إسماعيل بن الفضل قال: سئلت أبا عبد الله عليه السّلام عن لباس الجلود و الخفاف و النعال و الصلاة فيها إذا لم تكن من ارض المصلين؟ فقال عليه السّلام: «النعل، و الخفاف فلا بأس بهما» و المراد بأرض المصلين، هو ارض المسلمين، و ما كانت مصنوعة فى أرض غيرهم محكومة بالميتة بأصالة عدم التذكية، فالرواية تدل على جواز الصلاة فى النعل و الخف المصنوعين من الميتة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٥

و يمكن الاندفاع عن المعارضة بإطلاق الخف فى الخبر الأول الشامل لما كان من الميتة، أو من غير ما يؤكل لحمه، أو ما كان متنجسا، فيقيد إطلاقه بما دل على عدم جواز الصلاة فى الميتة منه، و كذا الخفاف و النعال فى الخبر الثانى فإنهما أيضا يحتمل ان يكون السؤال عن الصلاة فيهما من حيث النجاسة الذاتية، لأجل كون الجلد الذى صنعا منه ميتة، أو من حيث تنجسهما بملاقاة النجاسة لأجل كون عملهما فى بلاد الكفار ملازما مع تنجسهما غالبا فيقيد بما يدل على المنع عن الصلاة فى الميتة، و يحمل على ما إذا كانت نجاسته عرضية، و ربما يحمل النصوص الدالة على المنع على الكراهة بقريضة هذين الخبرين الدالين على الجواز، لكن حمل الأول أقرب لبعده حمل بعض تلك النصوص على الكراهة و ان لم يكن بعضها الآخر أب عنه.

الرابع: المناط فيما لا يجوز الصلاة فيه هو عدم إمكان التستر به بلا علاج، فإن أمكن التستر به بعلاج كشدة بحبل، أو بجعله خرقا لا مانع من الصلاة فيه، و ذلك لانه الظاهر من النصوص المتقدمة حيث ان الظاهر من قوله عليه السّلام: «ما لا تجوز الصلاة فيه وحده» هو ما لا- تتم فيه بلا علاج إذ مع العلاج يخرج عن كونه وحده، و انما يصير جوازها فيه بضميمة العلاج معه فلا يكون منفردا.

الخامس: وقع الخلاف فى مثل العمامة الملفوفة التى تستر العورة عند نشرها، فعن الصدوقين جواز الصلاة فيه، و قد يستدل بالرضوى المتقدم المذكور فيه العمامة فى رديف القلنسوة، و التكة، و الجورب، و بان العمامة ما دامت باقية على هيئتها لا يمكن التستر بها، و لا عبرة بإمكانه على تقدير تغيير الهيئته، و الا فيمكن فرضه فى القلنسوة أيضا، و لكن الأقوى عدم جوازها فيها لأنها كما فى الجواهر تعدّ من الثياب، و مجرد اللف لا يخرجها عن كونها مما لا تتم بها الصلاة، و الرضوى لا يصلح لان يخصص به أدلة المانعة عن الصلاة فى الثوب النجس مع إمكان حمل العمامة فيه على ما كانت كالوصللة و العصا به مما لا تتم بها الصلاة منفردة، و يدل عليه ما فى ذيله من قوله: «و ذلك ان الصلاة لا تتم فى شىء من هذه» و ان قيل ببعده من جهة بعد تنزيل الإطلاق على ارادة مثل هذا الفرد الذى لم يعلم مصداقته للمطلق حقيقة، و ما قيل بأن العمامة ما دامت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٦

على هيئتها لا يمكن التستر بها، ففيه انها فى حد ذاتها ثوب قابل لان يلف على الرأس فيصدق عليه اسم العمامة، أو يشد على الوسط فيصدق عليه المثزر، فهو فى حد ذاته يجوز الصلاة فيه وحده، و منه يظهر ضعف ما احتمله فى المدارك من العفو عنها بدعوى اختصاص دليل المنع بالثوب و العمامة على الكيفية المخصوصة ليست من الثوب، و وجه الضعف ان الثوب بتكيفه بالكيفية المخصوصة لا يخرج عن كونه ثوبا، بل هو ثوب صار بها عمامة.

و ما قيل من إمكان فرض التستر بالقلنسوة فمندفع بالفرق بين الامكانين، فان تغيير هيئة العمامة و الاتزار بها أمر عرفى، بخلاف تغيير القلنسوة حيث انها ما دامت قلنسوة لا يصدق عليها الثوب عرفا، بل هى مما لا يمكن التستر بها بلا علاج، نعم لو خيبت العمامة بعد اللف بحيث صارت كالقلنسوة فى كونها مخيطة و زالت استعدادها العرفى للتستر بها كالقلنسوة تصير فى حكمها فى جواز الصلاة فيها.

### [الأمر الرابع المحمول المتنجس الذى لا تتم فيه الصلاة]

#### إشارة

الرابع: المحمول المتنجس الذى لا تتم فيه الصلاة مثل السكين و الدرهم و الدينار و نحوها، و اما إذا كان مما تتم فيه الصلاة كما إذا جعل ثوبه المتنجس فى جيبه مثلا ففيه اشكال، و الأحوط الاجتناب، و كذا إذا كان من الأعيان النجسة كالميتة، و الدم، و شعر الكلب و الخنزير، فإن الأحوط اجتناب حملها فى الصلاة.

فى هذا المتن أمور، الأول: اختلف فى المحمول المتنجس الذى لا يتم به الصلاة كالوصله التى فى جيبه، و السكين و الدرهم و الدينار و نحوها على قولين، فعن الذكرى و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و المدارك ثبوت العفو عنه، و استدل له بوجوه:

الأول: عدم ما يدل على المنع عن المحمول مطلقا و لو كان مما يتم به الصلاة، فضلا عما لا يتم به، لاختصاص الأدلة الدالة على المنع، بالمنع عن اللباس، فلا يستفاد منها المنع عن المحمول، و إذا شك فى مانعيته يرجع الى البراءة بناء على مرجعية البراءة عند الشك فى المانعية كما هو التحقيق.

الثانى: دلالة الأدلة الدالة على العفو عما لا يتم به الصلاة فإنها بإطلاقها تدل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٧

على العفو منها سواء كان فى محله كالقلنسوة الموضوعه على الرأس، و الخاتم، أو الخلخال، إذا كانا فى محلها من اليد أو الرجل أو لم يكن، كما إذا وضع القلنسوة، أو الخاتم، أو الخلخال فى جيبه، بل العفو عما لا يتم به الصلاة إذا كان ملبوسا يقتضى العفو عن غير الملبوس منه بطريق اولى.

الثالث: المرسل المتقدم المحكى عن ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال: «كلما كان على الإنسان أو معه مما لا يجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس ان يصلى فيه» الحديث، فان عطف قوله: «أو معه» على قوله: «على الإنسان» يدل على مغايرتهما، فيكون المراد من ما معه، هو المحمول، و من ما عليه هو الملبوس.

الرابع: صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام فى الثالول، قال: سئلته عن الرجل يكون به الثالول و الجراح هل يصلح ان

يقطع و هو فى صلّاته، أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح و يطرحه؟ قال: «ان لم يخف ان يسيل الدم فلا بأس، و ان يخف ان يسيل الدم فلا يفعل» دل الصحيح المذكور على جواز حمل النجاسة فى الصلاة لكون الثالول من الاجزاء التى تنتف من البدن و هى ميتة نجسة، فيدل على جواز حمل المتنجس بالفحوى، هذا و عن السرائر، و النهاية، و المنتهى، و البيان عدم العفو عنه و نسب الى ظاهر الأ-كثر، و استدلل له بقاعدة الشغل و عموم ما دل على المنع عن الصلاة فى النجس الشامل بعمومه للملبوس و المحمول كخبر خيران الخادم المتقدم ذكره، و فيه كتبت الى الرجل اسئله عن الثوب يصيبه الخمر، و لحم الخنزير، أ يصلى فيه أم لا؟ فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم: صل فيه فان الله تعالى انما حرم شربها، و قال بعضهم: لا تصل فيه، فكتب عليه السّلام «لا- تصل فيه فإنه رجس». و خبر موسى بن أكيل عن الصادق عليه السّلام «لا تجوز الصلاة فى شىء من الحديد فإنه نجس ممسوخ». و كذا خبر ابى بصير، الا ان فيه «لا تصل فى شىء من الحديد» بدل «لا تجوز» و النهى الوارد فيهما و ان حمل على التنزيه بقريئته ما ثبت من عدم بلوغ نجاسة الحديد حدا يجب التجنب عنه، فيراد من نجاسته خبائثه الا انه يستفاد منهما مانعية ما كان مع المصلى لو كان نجسا حقيقيا. و خبر وهب بن وهب: السيف بمنزلة الرداء تصل فيه ما لم تر فيه دما» و موثقة مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٨

ابن بكير التى فيها النهى عن الصلاة فى بول ما لا يؤكل و روثة و ألبانه و كل شىء منه، الشامل بإطلاقه للمحمول أيضا. و ما ورد من النهى عن الصلاة فى منديل الغير من قوله عليه السّلام: «لا تصل فى منديل غيرك و صل فى منديلك» و لا ينافيه الحمل على التنزيه لما تقدم فى خبر موسى بن أكيل و خبر ابى بصير، و خبر على بن جعفر عن أخيه عليهما السّلام قال: سئلته عن الرجل يمر بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفى فتصيب ثوبه و رأسه أ يصلى فيه قبل ان يغسله؟ قال: «نعم» ينفسه و يصلى فلا بأس» فإن الأمر بالنفض الظاهر فى وجوبه يستفاد منه مانعية النجس و لو كان محمولا، و بضميمة عدم القول بالفصل بينه و بين المتنجس يثبت عموم المنع عن المحمول بالنسبة إلى النجس و المتنجس معا. و صحيح عبد الله بن جعفر قال: كتبت إليه يعنى (أبا محمّد عليه السّلام) هل يجوز للرجل ان يصلى و معه فأرة مسك؟ قال عليه السّلام: «لا بأس بذلك إذا كان ذكيا» فان اشتراط نفى الباس عنه بكونه ذكيا يدل بمفهومه على ثبوته فيما إذا كانت ميتة، فيدل على المنع عن حمل الميتة، و بعدم القول بالفصل يتعدى من الميتة إلى بقية النجاسات و المتنجسات جميعا.

و صحيح على بن جعفر عن الرجل يصلى و معه دبة من جلد حمار، أو بغل؟

قال عليه السّلام: «لا يصلح ان يصلى و هى معه الا ان يتخوف عليها ذهابها فلا بأس» فان نفى الصلاح عن الصلاة فيها ليس الا من جهة كونها من الميتة، فيدل على المنع عن الصلاة معها، و بالتقريب المتقدم من عدم القول بالفصل يثبت العموم. و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) توصيف الحمار بالميت هكذا: «و معه دبة من جلد حمار ميت» و عليه فدلالته أظهر. و ما ورد من جواز الصلاة فى خرقة الحناء إذا كانت طاهرة الدال بمفهومه على عدم جوازها فيها إذا كانت نجسة. و الأقوى هو القول الأول أعنى العفو عن المحمول المتنجس الذى لا يتم به الصلاة، و ذلك لقوة دليله و ضعف ما تمسك به للقول الأخير، أعنى عدم العفو، اما ضعف التمسك بالأصل فلان المورد هو مجرى البراءة عن مانعية ما شك فى مانعيته لا قاعدة الاشتغال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٩

لو انتهى النوبة إلى الرجوع الى الأصل الا انه مع الدليل الاجتهادى فى المقام لا ينتهى الأمر إلى الرجوع الى الأصل، و اما ضعف التمسك بالاخبار فلان ما عبر فيه بنحو العموم من النهى عن الصلاة فيه بكلمة «فيه» الدالة على الظرفية فلا يستفاد منه المنع عن المحمول، و هذا كخبر خيران، و خبر موسى بن أكيل، و خبر ابى بصير، و موثقة ابن بكير و ذلك لان كلمة «فيه» و ان حملت

على الظرفية الاتساعية بقرينه ما في موثقة ابن بكير الا ان الظرفية و لو كانت اتساعية لا بد فيها من تلبس المصلى بالشىء الذى أخذ ظرفا له و لو فى الجملة من جهة اشتماله على بعض من المصلى كالحاتم الذى بيده، و القلادة التى على عنقه، و الخرقه المشدودة على جرحه، و لا تصدق على ما يصاحبه و لكن لا يشمله و لو ببعضه كالسكين الذى فى جيبه، و الوصلة التى قبضها بيده و نحوهما، فإن الصلاة معه مما لا يصدق عليها الصلاة فيه كما لا يخفى.

و اما ما ورد فيه المنع عن الصلاة فى شىء بالخصوص ففيه اما خبر موسى، و ابى بصير الوارد فيهما النهى عن الصلاة فى الحديد فبأنهما ليسا مما عمل بهما فى موردهما و هو الحديد، فكيف يمكن استنباط المنع عن حمل النجس الحقيقى فى الصلاة منهما، مع احتمال ان تكون لخصوصية الحديدية دخل فى المانعية، كما ربما يشعر به توصيفه بالنجس و الممسوخ فى قوله عليه السلام: «فإنه نجس ممسوخ» فلا يمكن التعدى منه الى كل نجس نظرا الى عموم التعليل، مع انه على تقدير التعدى منه الى كل نجس يحتاج فى إسراء الحكم الى المتنجس من تشبث آخر مثل دعوى عدم القول بالفصل بينه و بين المتنجس، و هى ممنوعة، كما سيظهر، مع انه لو تم فى المتنجس لا يتم الدليل فيما لا تجوز فيه الصلاة لخروجه عن عموم ما يدل على مانعية حمل المتنجس على تقدير تسليمه. بما يدل على جواز الصلاة فيما لا- يتم به الصلاة الدال بإطلاقه على جوازها فى الملبوس و المحمول. و بالجملة فالإنصاف عدم الإغناء بهذين الخبرين فى إثبات المنع عن حمل المتنجس الذى لا يتم به الصلاة.

و مما ذكرنا فى وجه الخلل فى الاستدلال بهذين الخبرين يظهر الخلل فى الاستدلال بخبر وهب بن وهب، لاختصاصه أيضا بالدم و لو تعدى عنه الى كل نجس بواسطة القطع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٠

بعدم خصوصية فى الدم، لا يمكن التعدى عن النجس الى المتنجس بمنع دعوى عدم القول بالفصل مع ما فى هذا الخبر من الوهن فى سنده، و اما موثقة ابن بكير فهى فى مورد ما لا يؤكل لحمه و لا ملازمة فى المنع عن حمل اجزاء غير المأكول، مع المنع عن حمل النجس و المتنجس فهى أجنبية عن الدلالة عن حكم المحمول المتنجس، و الكلام فيما ورد من النهى عن الصلاة فى منديل الغير كالكلام فى الخبرين الواردين فى النهى عن الصلاة فى الحديد. و الأمر بالنفص فى خبر على بن جعفر لا ظهور له فى الوجوب لكى يستفاد منه مانعية حمل النجس، بل الظاهر منه جريانه مجرى العادة من انه عند اطلاع الإنسان على وقوع العذرة على ثوبه أو بدنه ينفذها للتزهر عنها لمكان استقذارها و على تقدير تسليم الظهور فى الوجوب فى التعدى عنها الى كل متنجس هو المنع المتقدم.

و صحيحا عبد الله بن جعفر، و على بن جعفر انما هما فى مورد الميتة، بناء على القول بنجاسة فأرة المسك من الميتة، و تسليم حمل الدية على المصنوعة من جلد الميتة، و التعدى عنها الى كل نجس ممنوع فضلا عن النجس الى كل متنجس و خبر خرقه الحناء لا يدل على المقام لاحتمال ان يكون المنع المستفاد من مفهومه من جهة رطوبتها المسرية إلى البدن غالبا، أو كونها مما تتم بها الصلاة، و لو سلم إطلاقها الشامل لما لا تتم به الصلاة أيضا فهى مقيدة بالأخبار الدالة على جواز الصلاة فيما لا تتم الشاملة بإطلاقها للملبوس و المحمول معا، هذا تمام الكلام فيما استدل به لعدم العفو.

و اما الأدلة التى استدلت بها للعفو فالإنصاف تمامية دلالتها على العفو عما لا يتم به الصلاة، و دعوى انصرافها الى الملبوس منه ضعيفة جدا، كما لا بأس بالتمسك بمرسل ابن سنان بالتقريب المتقدم، و المنع عنه بواسطة ذكر كلمة «فى» فى ذيله بقوله: «فلا بأس ان يصلى فيه» فاسد، لأظهرية قوله: «أو معه» فى إرادة المحمول من قوله «فيه» فى الظرفية بمعنى الاشتمال و لو فى الجملة، فلا بد من ان يراد من كلمة «فيه» معنى يلائم مع بقاء كلمة «معه» فى معناها الظاهر فى المصاحبة. و اما صحيح على بن جعفر فى الثالث فالإنصاف عدم دلالة على المدعى كما لا يخفى، و على تقدير الغمض عن الاخبار، و الأدلة الاجتهادية و انتهاء الأمر



إلى الرجوع الى الأصل فالمرجع هو البراءة لكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥١

الشك فى مانعية المحمول فى رجوعه فيها، و مما ذكرناه يظهر الكلام فى (الأمر الثانى) و هو ما إذا كان المحمول المتنجس مما تتم به الصلاة، كما إذا لف العباء، أو القباء المتنجس و أخذه بيده، أو وضعه تحت إبطه، فإن جميع الأدلة المتقدمة فى الأمر الأول تجرى فى هذا الأمر أيضا عدا التمسك بما دل على العفو عما لا يتم به الصلاة، فالأقوى فيه أيضا هو العفو لخبر ابن سنان المتقدم، و أصالة البراءة عن مانعيته لو فرض انتهاء الأمر إلى الرجوع الى الأصل.

الأمر الثالث: فى المحمول النجس مطلقا سواء كان مما لا يتم به الصلاة، أو مما تجوز فيه، و المحكى عن المبسوط، و السرائر، و جملة من كتب العلامة و غيره، و جامع المقاصد المنع، و عن بعض الأصحاب كما يحكيه فى الجواهر هو الجواز مطلقا سواء كانت النجاسة ميتة، أو غيرها، و عن بعض التفصيل بين الميتة و بين غيرها من النجاسات بالمنع عن الميتة، و العفو عن حمل غيرها من النجاسات.

و استدلل للاول بالخبر المروى عن على بن جعفر فى السؤال عن مرور الرجل بالمكان الذى فيه العذرة، و خبره الآخر الوارد فى دبة من جلد حمار، أو بغل و خبر وهب بن وهب الدال على المنع عن الصلاة فى السيف الذى يرى فيه الدم. و صحيح عبد الله بن جعفر فى السؤال عن صلاة رجل مع فأرة المسك المتقدم فى الأمر الأول.

و خبر على بن حمزة: ان رجلا سأل أبو عبد الله عليه السلام و انا عنده عن رجل يتقلد السيف و يصلى فيه فقال: «نعم» فقال الرجل ان فيه الكيمخت، قال: «و ما الكيمخت؟» قال:

جلود دواب منه ما كان ذكيا، و منه ما كان ميتة، فقال: «ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه».

و استدلل للقول الثانى مضافا الى أصالة البراءة بصحيح على بن جعفر فى التالول المتقدم فى الأمر الأول بناء على ان يكون الوجه فى السؤال عنه من جهة كونه ميتة نجسة، و ضعف ما تمسك به على المنع. اما الخبر الأول أعنى خبر على بن جعفر فى مرور الرجل بالمكان الذى فيه العذرة، و امره عليه السلام بالنفض فلما فيه أولا من جريان الأمر بالنفض مجرى العادة و لا يستفاد منه الوجوب كما تقدم. و ثانيا باختصاصه بالأعيان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٢

الملتصقة ببدن المصلى و لباسه على نحو تعدد كالجزة منه فلا يشمل محمول المحض، و اما خبره الآخر الوارد فى دبة من جلد حمار أو بغل فأولا بعدم صراحته فى المنع إذ ليس فيه الا نفى الصلاح من الصلاة و هى معه، و هو أعم من التحريم المستفاد منه المانعية، و ثانيا بعدم صراحته فى الميتة لعدم ذكرها فيه، و ما فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) لم يثبت صحته، مع إمكان ان يكون نقله بالمعنى الذى استفادوه منه، فيمكن حمله حينئذ على الكراهة.

و يؤيده ما ورد فى الاخبار الأخر من السؤال عن بول الحمار، و البغل، و روثهما و ورود النهى عن الصلاة فيهما، فيكون هذا الخبر مثل تلك الاخبار فى الدلالة على ان جلدهما كبولهما المحمول على الكراهة. و ثالثا بأنه كخبر عبد الله بن جعفر مختص بالميتة فلا يدل على عموم المنع عن حمل النجس و لو فى غير الميتة و لا مضايقة عن القول بالمنع عن خصوص حمل الميتة و اما خبر وهب بن وهب فهو مطروح بضعف السند.

و اما خبر على بن حمزة فلاحتمال اندراجه فى الملبوس دون المحمول.

و استدلل للقول الثالث بتلك الاخبار الناهية عن الصلاة مع الميتة أعنى خبر على بن جعفر الوارد فى الدبة، و خبر على بن حمزة بناء على ظهوره فى المحمول، و مفهوم مكاتبه عبد الله بن جعفر فى فأرة المسك المتقدمة فى الأمر الأول، و ما ورد فى المنع

منها حتى في شسع النعل، مع عدم معارض لها لتزليل ما ورد في الثالوث على الطهارة لا النجاسة و العفو، مع ان الثالوث قبل انفصاله عن البدن ليس محمولا- بل هو من اجزاء البدن سواء كان طاهرا أو متنجسا، بل نجسا، كما إذا كان دما و كيف كان فيلحقه حكمه حتى في العفو عن النجس منه إذا كان من القروح أو الجروح، أو كان أقل من الدرهم، و بعد القطع يصير خارجا عن البدن، و لا يخفى ان هذا القول هو الأقوى لقوة دليله، و موافقته مع المشهور.

ثم ان ههنا أمورا ينبغي التنبيه عليها: الأول بناء على المختار من المنع عن المحمول الميته، لا ينبغي الإشكال في المنع عما اتخذ منها ملبوسا و ان كان مما لا تتم به الصلاة، و اما بناء على العفو عن المحمول منها فالظاهر هو المنع عن الملبوس منها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٣

لظهور خبر على بن حمزة المتقدم نقله في المنع عنه، و لا- أقل من كونه المتيقن منه، و كذا الكلام في لبس نجس العين، و لو كان مما لا تتم به الصلاة فإن الأقوى عدم جوازه لعدم ما دل على المنع من لبس النجس، و عدم ما يدل على جوازه فيما لا تتم فيه الصلاة لاختصاص أدلة العفو بالمتنجس، فلا يشمل النجس.

الثاني: صرح جملة من الأساطين بعدم العفو عما لا تتم به الصلاة إذا كان في غير محله كالتكة التي وضعت على الرأس، أو شدّ بها الوسط، و الخف أو الجورب إذا أخذ باليد، و القلنسوة إذا وضعها في جيبه مثلا، و لعل الوجه فيه خروجه عن عنوان الملابس و دخوله في عنوان المحمول، بناء على عدم العفو عنه، و لكن الحق عموم العفو بالنسبة اليه، و ذلك لإطلاق ما يدل على العفو عما لا تتم به الصلاة، و أولوية العفو عن المحمول من العفو عن الملبوس على تقدير انصراف الإطلاق إلى الملبوس مع ما تقدم من ثبوت عموم العفو عن المحمول المتنجس الذي لا تتم به الصلاة و لو لم يكن في محله.

الثالث: صرح جملة من العامة على جواز حمل الحيوان الطاهر مأكولا كان أو غير مأكول، إنسانا كان أو غير إنسان، لأن النبي صلى الله عليه و آله و سلم حمل الإمامة و ركب الحسن و الحسين عليهما السلام على ظهره و هو ساجد، و لأن النجاسة في المحمول في معدته كالحامل و ما ذكره حق، كما صرح به في محكي المعتبر، و القواعد، و الذكرى، و كشف اللثام، و قد ادعى الأخير نفى الخلاف عنه لعدم صدق حمل النجس عليه، خصوصا لو قلنا بعدم نجاسة ما في الباطن قبل ظهوره، و ترك الاستفصال في صحيح على بن جعفر، الذي سأل أخاه عن رجل صلى و في كفه طير، قال: «ان خاف عليه الذهاب فلا بأس».

الرابع: ذهب العلامة في جملة من كتبه الى عدم جواز حمل قارورة فيها دم أو بول أو غيرهما من أعيان النجاسات، و ذهب جماعة إلى جوازه قياسا على حمل الحيوان الطاهر، و أورد عليه في الجواهر بأنه قياس مع الفارق لصدق حمل النجاسة في القارورة و لو بواسطة أو وسائط، بخلاف حمل الحيوان الطاهر.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٤

الخامس: قد عرفت في الأمر الثالث جواز حمل الحيوان الغير المأكول إذا كان حيا و اما لو كان مذكى فعن الذكرى و جامع المقاصد عدم جواز حمله لان حمل جلد غير المأكول و لحمه ممنوع منه في الصلاة، و تنظر فيه في الجواهر لمنع شمول أدلة عدم الجواز في غير المأكول للمحمول.

أقول و على تقدير الشمول له، ففي الشمول للحيوان المذبوح قبل انسلاخه عن جلده منع أيضا، إذ لا يصدق حمل جلد الغير المأكول أو لحمه على حمل المذبوح قبل انسلاخه كما إذا أخذ الهرة المذبوحة بيده بعد تطهيرها من الدم إذ لا يصدق عليه حمل جلد ما لا يؤكل، و انما هو حمل نفس ما لا يؤكل.

السادس: إذا أدخل الدم النجس تحت جلده فنبت عليه اللحم، أو شرب الخمر، أو أكل الميته ففي صدق المحمول عليه و جهان، فعن التذكرة، و ظاهر المنتهى و جوب ازالة الدم للصلاة، و احتمله في الدروس و ظاهر البيان جريان ذلك حتى في دم الإنسان

نفسه، لكن الأقوى عدم اندراجه في المحمول و لا فيما وجبت إزالته للصلاة، لالتحاقه بالباطن و صيرورته من التوابع، و ظهور أدلة الإزالة في غيره، و مع الشك فيه يكون المرجع هو البراءة، و قد يقال بوجوب القىء مع الإمكان في مثل شرب الخمر و أكل الميتة و نحوهما من النجاسات، لا لأجل الصلاة بل لحرمة إبقائه في البطن كحرمة إدخاله فيه، و لخبر ابن سعيد قال: بعث أبو الحسن غلاما يشتري له بيضا فأخذ الغلام بيضه أو بيضتين فقامر بهما، فلما أتى به أكله، فقال له مولى له: ان فيه القمار، قال فدعى بطشت فتقىاً فقائه. و لكنه لا يخلو عن المنع، و ذلك لمنع حرمة الاستدامة إذ لا يصدق عليها استعمال الحرام لكي يصير حراما بالأدلة الدالة على حرمة التصرف في مال الغير و تقيء الكاظم عليه السلام بعد العلم به لا يدل على وجوبه، و لعله عليه السلام فعله للحذر من ان يصير الحرام جزءا من بدنه فرارا لما يترتب عليه من الآثار الوضعية التكوينية، لا لمكان الخلوص عن التصرف بالإبقاء حتى يكون الإبقاء محرما بالحرمة التكليفية، و إن استشكل فيه الشيخ الأكبر (قده) في باب المكاسب المحرمة بان ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم له جهلا بناء على عدم اقدامه على المحرمات الواقعية الغير المتبدلة بالعلم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٥

لا جهلا و لا غفلة لان ما دل على عدم الغفلة عليه في ترك الواجب و فعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه في ذلك، ثم قال (قده) اللهم الا ان يقال: بان مجرد التصرف من المحرمات العلمية و التأثير الواقعي الغير المتبدل بالجهل انما هو في بقاءه و صيرورته بدلا عما يتحلل من بدنه، و الفرض اطلاعه عليه في أوائل وقت تصريف المعدة و لم يستمر جهله هذا كله لتطبيق فعلهم على القواعد و الافلهم في حركاتهم من أفعالهم و أقوالهم شئون لا يعلمها غيرهم انتهى.

السابع: المعروف و جوب ازالة العظم النجس كعظم الكلب الذي جبر به مع إمكان إزالته، و عن المبسوط نفى الخلاف عنه، و عن الذكري و الدروس الإجماع عليه، و في الجواهر قد يظهر من بعضهم الاتفاق عليه بين المسلمين الا من ابي حنيفة فلم يوجبها مع اكتساء اللحم، و عن بعض الشافعية القول بوجوبها و ان خشى التلف فضلا عن المشقة، و الظاهر ان وجوب إزالته انما هو لأجل الصلاة لا لنفس الإزالة، و قد صرح في محكي الذكري و كشف اللثام بسقوط وجوبها لو مات، و هو يؤيد ما ذكرناه من كونه لأجل الصلاة.

و استدلال تارة لبطلان الصلاة معه لو ترك ازالته مع إمكانها بصدق حمل النجاسة بناء على عدم العفو عن محمول النجس، و اخرى بعدم العفو عن مثله و ان صار من البواطن بان اكتسى عليه اللحم و اختفى به اقتصارا على المتيقن من العفو عن نجاسة البواطن بما كانت من البواطن نفسها، لا- ما ورد عليها من الخارج هذا و لكن ما ذكره لا يخلو عن الاشكال، بل المنع، لمنع الإجماع باحتمال كون منشأ دعواه تلك التعليلات، و مخالفة مدعيه باحتمال عدم وجوب الإزالة بعد اكتساء اللحم كما احتمله في الذكري، مع دعواه الإجماع فيها، و استوجهه في المدارك، و اختاره في الجواهر أيضا مستدلا له بالتحاقه بالبواطن: و لصيرورته كنجاسة متصلة به من الدم و نحوه، و لقصور ما دل على وجوب الإزالة عن تناول مثله بعد انصرافه الى المتعارف إذا خفى باكتساء اللحم عليه، نعم لا بأس بالقول ببطلان الصلاة معه قبل الاكتساء لصيرورته بالتجبير كالجزم من ظاهر البدن الذي تجب الإزالة عنه للصلاة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٦

و لو جبره بعظم ميت طاهر العين في حال الحياة غير الآدمي لا تجب ازالته، و تصح معه الصلاة بناء على طهارة العظم من الميتة كالشعر و نحوه مما لا- تحله الحياة. و لو جبره بعظم آدمي، قال في المدارك: أمكن القول بالجواز لظهارته، و للمروى عن الصادق عليه السلام في الرجل يسقط سنه فيأخذ سن ميت مكانه قال عليه السلام: «لا بأس» و ما ذكره لا يخلو عن الاشكال، لا مكان القول بوجوب ازالته لمكان وجوب دفنه و ان احتمل عدم وجوب دفنه حينئذ لأصالة البراءة عن وجوب مثله.

## [مسألة ١ الخيط المتنجس الذي خيط به الجرح يعد من المحمول]

مسألة ١ الخيط المتنجس الذي خيط به الجرح يعد من المحمول بخلاف ما خيط به الثوب والقياطين والزرور، والسفائف فإنها تعد من اجزاء اللباس لا عفو عن نجاستها.

اما الخيط المتنجس الذي خيط به الجرح ففي الجواهر الحكم بعدم عده من المحمول، ولا مما تجب إزالته للصلاة، بل جعله كالدم الذي يدخله تحت جلده والخمر التي يشربها والميتة التي يأكلها، لكن الانصاف ثبوت الفرق بينه وبين ما ذكر بأنه وان صار جزء من البدن لكنه يعدّ من الظاهر، فيكون كالعظم الذي جبر به قبل اكتساء اللحم عليه واختفائه به، حيث حكم (قده) بوجوب ازالته لأجل الصلاة، بخلاف ما ذكر من الدم والخمر والميتة فإنها تعد من البواطن فيحكم بالعفو عنها؟؟؟ قها بالبواطن، ولقصور ما دل على وجوب الإزالة عن تناوله مثله.

ثم بعد اقتضاء الانصاف ثبوت الفرق بين الخيط المذكور وبين ما ذكر فهل يحكم فيه بالعفو لكونه من المحمول. أولا لكونه يعد جزء من ظاهر البدن الذي تجب إزالته النجاسة عنه؟ وجهان: أقواهما الأخير لعدم صدق المحمول عليه، ومختار المصنف (قده) هو الأول، فعلى المختار فاللازم إخراجه مع الإمكان، والا فيدخل فيما يعفى عنه لمكان الاضطراب هذا كله فيما إذا كان ظاهرا ولم يدخل تحت الجلد والا فيصير كالبواطن فيشمه حكمها.

و اما الخيط الذي خيط به الثوب وأمثاله كالقياطين، والزرور، والسفائف فالحكم فيها ظاهر حيث انها جزء من اللباس الذي تجب الإزالة عنه وان تنجس منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٧

جزء يسيرا و لو بقدر رأس الإبرة فيجب إزالة النجاسة عن خيطه و قيطانه الا ان يكون اللباس مما لا تتم به الصلاة.

## [الأمر الخامس فى ثوب المريبة للصبى]

### إشارة

الخامس: ثوب المريبة للصبى اما كانت أو غيرها متبرعة أو مستأجرة، ذكرنا كان الصبى أو أنثى و ان كان الأحوط الاقتصار على الذكر فنجاسته معفوة بشرط غسله فى كل يوم مرة مخيرة بين ساعاته و ان كان الاولى غسله آخر النهار لتصلى الظهرين و العشائين مع الطهارة، أو مع خفة النجاسة و ان لم يغسل كل يوم مرة فالصلوات الواقعة فيه مع النجاسة باطله، و يشترط انحصار ثوبها فى واحد، أو احتياجها الى لبس جميع ما عندها و ان كان متعددا، و لا فرق فى العفو بين ان يكون متمكنة من تحصيل الثوب الطاهر بشراء أو استيجار أو استعاره أم لا و ان كان الأحوط الاقتصار على صورة عدم التمكن.

المشهور بين الأصحاب هو العفو عن ثوب المريبة للصبى إذا غسلته فى اليوم مرة، بل نفى عنه الخلاف فى الحدائق، و المحكى عن الأردبيلي و اتباعه التوقف فيه بعد اعترافهم بشهرة الحكم بالعفو بين الأصحاب.

و استدلل للمشهور بخبر ابى حفص عن الصادق عليه السّلام فى امرأة ليس لها الا قميص واحد و لها مولود فيبول عليها كيف تصنع؟ قال عليه السّلام: «تغسل القميص فى اليوم مرة» و منشأ توقف الأردبيلي و اتباعه (قدس الله أسرارهم) هو ضعف الخبر سندا لا شراك ابى حفص بين الثقة و غيره، و تضعيف العلامة: محمّد بن يحيى المعاذى الذى هو من رجال سنده. و لا يخفى ان توقفهم على مبناهم من العمل بالخبر الصحيح، و ان كان فى محله الا ان الكلام معهم فى أصل المبنى، و حيث ان المختار عندنا

هو حجيه الخبر الموثوق الصدور و لو كان منشأ الوثوق به من الجهات الخارجة عنه التي من أعظمها استناد الأصحاب إليه فلا جرم يجب الأخذ بهذا الخبر الذي هو باعترافهم مستند الأصحاب في الحكم بالعفو فلا- ينبغي الإشكال في أصل الحكم في الجملة و انما الكلام في أمور.

الأول: مورد النص كما عرفت هو المرأة و عليه أطبقت عبارات أكثر الأصحاب لتعبيرهم بما في المتن من المريئة للصبي، و لكن المحكي عن قواعد العلامة، و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٨

بيان الشهيد، و ذكره، و مسالك الشهيد الثاني إلحاق المربي بالمريئة للقطع باشتراكهما في علّة الحكم أي المشقة، و عدم مدخلية الأنوثة في ذلك.

و دعوى القطع باشتراكهما في المشقة و ان كانت مسموعة، لكن ادعاء كونها علّة الحكم ممنوع لعدم تعرض النص لها، و حيث ان هذا الحكم مخالف مع ما يستفاد من العمومات الدالة على وجوب الإزالة عن الثوب و البدن للصلاة يجب الاقتصار فيه على مورد النص و هو المريئة.

الثاني: ظاهر الأكثرين الذين عبّروا بالمريئة عدم الفرق بين ان تكون أمّا للمولود أو غيرها، و لا في غير الامّ بين ان تكون متبرعة أو مستأجرة، و به صرح جمع كثير كما في المتن، و المنصوص هو المرأة التي لها مولود، و ربما يقال: بتبادر تولد المولود منها، و دفع بأنه تبادر بدوى لا- عبرة به الا ان يدعى ظهور اللام في كلمة «لها» في كون المولود متولدا منها كما انه ليس ببعيد، و القطع بعدم الفرق بين الام- و غيرها غير ظاهر و لعل الاقتصار على الام و القول بعدم العفو في غيرها فيما إذا لم تنته الإزالة إلى الحرج الشخصي أحوط.

الثالث: ظاهر أكثر المتأخرين عدم الفرق في المولود بين الذكر و الأنثى و في المدارك دعوى القطع بعدم الفرق بينهما، و يستدل له بعموم المولود و شموله للصبي و الصبية، و المحكي عن الشيخ، و الأكثر هو الاختصاص بالذكر، و نسب الى كل من عبّر بالصبي، للمنع عن شمول المولود للأنثى و لا أقل من الشك فيه الموجب للاقتصار على القدر المتيقن، و دعوى القطع بعدم الفرق بين الذكر و الأنثى ممنوعة باحتمال شدة النجاسة في بول الصبية بالنسبة إلى بول الصبي، فالإقتصار على الذكر أحوط، و عليه فيلحق الخنثى بالصبية في كون الاحتياط عدم العفو عن بولها.

الرابع: المصرح به في خبر ابي الحفص المتقدم وجوب غسل الثوب في اليوم مرة، و ظاهره اعتبار غسله كذلك في العفو، فيشترط في ثبوت العفو غسله في كل يوم مرة حتى تصح الصلاة فيه اما طاهرا أو مع تقليل نجاسته لو صار نجسا.

الخامس: مقتضى إطلاق الخبر المتقدم التخيير في غسل الثوب في كل ساعة من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٩

ساعات النهار سواء كانت الغسل في وقت الصلاة أولا- و سواء كانت في آخر النهار أمام صلاة الظهر أم لا، و سواء وقعت الصلاة عقب الغسل بلا- مهلة أم لا، و هذا هو اللازم من تسالم الأصحاب بالاكْتفاء بالغسل الواحدة في اليوم، و لكن وقع الخلاف في كل واحد من هذه المقامات. فحكى الخلاف عن المحقق الثاني في جامع المقاصد في المقام الأول، فإنه استظهر لزوم كون الغسل في وقت الصلاة، و قال: بان الأمر بالغسل للوجوب و لا وجوب في غير وقت الصلاة.

و يرد عليه أولا منع ظهور مثل هذا الأمر في الوجوب التكليفي، بل الظاهر منه سوجه لإفادة الحكم الوضعي، و هو شرطية طهارة الثوب للصلاة كما هو الأصل في الأوامر الغيرية، و ثانيا انه لو سلم دلالة على الوجوب فلا- دلالة له على اختصاص الغسل المقدمي بما يقع بعد الوقت، و لا انسلاب الصلاحية عما يقع منه قبله، لعدم استلزام اختصاص الحكم التكليفي بوقت اختصاص

الحكم الوضعى أيضا بذاك الوقت، و ان استفيدا معا من عبارة واحدة و خطاب واحد و ثالثا بمنع اختصاص الوجوب المقدمى بما بعد الوقت و القول بأنه لو وجب قبل وقت وجوب صاحبه اعنى ذا المقدمة للزم تحقق المعلول قبل تحقق علته مدفوع بإمكان وجوب المقدمة قبل وقت وجوب ذبيها بخطاب أصلى نفسى بالملاك المقدمى فيكون الخطاب الأصلى منتجا للوجوب المقدمى كما فى غسل قبل الفجر لصوم يومه، و قد حققناه فى الأصول بما لا مزيد عليه.

و المحكى عن التذكرة احتمال وجوب تأخير الغسل مع تأخير الظهرين لتتمكن من الجمع بين الظهرين و العشائين مع طهارة ثوبها، أو مع خفة نجاسته، قال (قده):

و فى وجوبه (يعنى التأخير) إشكال ينشأ من الإطلاق، و من أولوية طهارة الأربع على طهارة واحدة انتهى.

و لا يخفى انه مع فرض إطلاق النص كما عرفت، و اعترف به (قده) لا تصلح الأولوية الاعتبارية لأن تكون منشأ لتقييده، نعم يصلح ان تجعل وجهها للرحجان لو لم يزاحمها وجه آخر و الا فلا يمكن الحكم بها للرحجان أيضا كما إذا كانت النجاسة قبل صلاة الصبح، فإن تأخير الغسل الى العصر للأولوية المذكورة موجب لإيقاع صلاة الصبح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦٠

فى الثوب النجس، و هو مخالف للاحتياط خصوصا مع احتمال بقاء الثوب على طهارته الى العصر لو غسل قبل صلاة الصبح. و فى المدارك لزوم إيقاع الصلاة عقب الغسل بلا مهلة، و كان الوجه لما ذكره هو استظهار شرطية الطهارة حال الصلاة، كما هو الظاهر من الأمر بالغسل للصلاة فى قول القائل: اغسل ثوبك و صل، حيث يستفاد منه اعتبار الطهارة حال الصلاة، لا إيقاع الغسل عليه و إتيان الصلاة بعده و ان تنجس قبل الصلاة، و ما استظهره و ان كان وجهها فى غير المقام الا انه ممنوع فى المقام، و ذلك لانه المقام مقام التخفيف، و رفع اليد عن اعتبار الطهارة، فالمستفاد من النص هو انه لم يوجب عليها فى مقام تحصيل الطهارة المعتبرة فى الصلاة أزيد من غسل ثوبها فى كل يوم مرة، فمع عدم افادتها ذلك الطهارة لجميع صلواتها فهى معذورة قد عفاها الشارع، فيكون البول الذى يصيب ثوبها بعد الغسل كبول المسلوس الذى يخرج بعد الوضوء، أو كدم الاستحاضة الذى يخرج بعد وضوء المستحاضة و غسلها، و على ذلك فلا وجه للزوم الإتيان بالصلاة بعد الغسل بلا مهلة، بل لعل إطلاق الدليل ينفيه، و لكنه مع ذلك أحوط خصوصا مع إمكان إيقاع الصلاة فى الثوب الطاهر.

السادس: لو لم تغسل الثوب كل يوم مرة فهل تبطل الصلوات الواقعة فيه مع النجاسة فى ذلك اليوم، أو تبطل خصوص الأخيرة منها؟ وجهان: مبنيان على ان الواجب فى كل يوم عليها هل هو إيجاد الغسلة لشيء من صلواتها، فإذا غسلت فى اليوم المتقدم فلها تأخير غسلها فى اليوم المتأخر منه الى آخره لآخر فرائضها، أو يجب عليها فى كل يوم ملاحظة تكليفها فى ذلك اليوم من حيث هو، فان صار ثوبها نجسا فى الصبح وجب عليها تطهيره قبل صلاته من غير فرق بين كون الغسل الواقع فى اليوم السابق قبل هذا الوقت أو بعده، أو أن اثر الغسلة الصادرة فى كل يوم يبقى الى ذلك الوقت من يوم بعده فلو وقعت فى يوم قبل طلوع الشمس لصلاة الصبح فلها تقديم صلاة الصبح فى اليوم الذى بعده على ذلك الوقت فى ثوب نجس.

و يترتب على الأول أعنى جواز تأخير الغسل فى كل يوم الى آخره بطلان الصلاة الأخيرة من اليوم الذى ترك الغسل فيه، فان قلنا: بان المراد من اليوم هو الأعم من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦١

النهار و الليل تصير الصلاة الأخيرة هى العشاء ان جعل الصبح هى الأولى منها فى ذلك اليوم، و يحتمل ان تكون الأخيرة هى الصبح من الغد، بناء على جعل الأولى منها هى الظهر من ذلك اليوم، و ان قلنا: بان المراد من اليوم هو خصوص النهار تصير الأخيرة هى صلاة العصر، و تلحقها المغرب و العشاء من ذلك اليوم تبعا، و اما احتمال كون الأخيرة على هذا المبنى صلاة

المغرب و ما بعدها كما أبداه في مصباح الفقيه فلا ارى له وجهها، لأن صلاة المغرب ليست من الصلوات النهارية لكي تصير الأخيرة منها.

و يترتب على الأخيرين بطلان جميع الصلوات الواقعة منها في ذلك اليوم، لاشتراكها في وجوب إيقاع الغسل قبل الشروع في الصلاة.

و الأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني، أعنى وجوب ملاحظتها كل يوم تكليفها فيه من حيث هو، و ذلك لان الأمر المتعلق بالغسل انما هو بلحاظ كون الطهارة الحاصلة منه شرطا في الصلاة، و المستفاد منه هو إيجادها قبل الشروع في الصلاة، و كما ان شرطية الطهارة للصلاة مقتضية لإيجادها عند كل صلاة في غير المربية كذلك شرطيتها لمطلق الصلاة في المربية مقتضية لإيجادها قبل كل صلاة منها في ذاك اليوم، فيجب تقديمها على الجميع و لازمه بطلان الجميع بتركها قبله.

و لا يخفى ان مقتضى ما اخترناه و وجوب تقديم الغسل في كل يوم على صلاة الصبح لو كان ثوبها نجسا قبلها و الا فعلى كل صلاة يكون ثوبها نجسا في ذاك اليوم قبلها، لا- تخييرها في ساعات اليوم و جواز تأخيرها إلى آخر النهار، فالجمع بين الحكم بالتخيير بين ساعات اليوم، و بين الحكم ببطلان جميع الصلوات الصادرة منها في ذلك اليوم مع ترك الغسل كما في المتن ليس على ما ينبغي.

و لعل الوجه فيه ان جواز التأخير يستفاد من إطلاق الدليل، و بطلان الجميع مع ترك الغسل في ذاك اليوم، لكون الغسل شرطا للجميع، غاية الأمر تكون شرطيته بالنسبة إلى الصلوات المتأخرة عنه من قبيل الشرط المتقدم، و بالنسبة إلى الصلوات المتقدمة من قبيل الشرط المتأخر.

و لا يخفى ما فيه، اما دعوى إطلاق الدليل فلما فيه من ظهور الدليل في كون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦٢

الأمر بالغسل من أجل شرطية الطهارة لمطلق الصلوات الصادرة منها في ذاك اليوم المقتضية لوجوب تقديمها على الجميع، و اما دعوى شرطية الطهارة بالنسبة إلى الصلوات المتقدمة عليها على نحو الشرط المتأخر فلان الشرط المتأخر يستحيل عندنا على الوجه الظاهر منه، و الوجه الغير الظاهر منه و ان كان امرا معقولا- لكنه بعيد لا- يمكن الالتزام به الا- إذا قام عليه دليل قوى لم يمكن التعدي عنه، و من المعلوم ظهور دليل حكم المربية في المقام في شرطية الطهارة لصلواتها على نحو الشرط المتقدم، فليس لاعتبار الشرط المتأخر في المقام دليل، فضلا عن ان يكون قويا لم يمكن الصرف عنه، فالأقوى هو ما ذكرناه من وجوب تقديم الغسل على الصلوات التي يكون الثوب نجسا قبلها في ذلك اليوم، و بطلان تلك الصلوات لو ترك الغسل قبلها.

السابع: لا إشكال في الحكم المذكور للمربية إذا كان ثوبها منحصر في واحد، كما هو مورد النص المتقدم، كما لا إشكال في عدم جريانه في ذات الأثواب المتعددة، مع عدم الحاجة الى لبسها مجتمعا، كما هو صريح جماعة و ظاهر آخرين، لظاهر النص المتقدم الوارد في مورد انحصار الثوب، و الرجوع في غيره إلى الأدلة الدالة على وجوب الإزالة مع انتفاء المشقة.

و انما الكلام فيما إذا احتاجت ذات الأثواب المتعددة إلى لبسها مجتمعا، ففي إجراء الحكم المذكور عليها و عدمه وجهان: من صيرورة المتعدد كالواحد عند الاحتياج الى لبسه مجتمعا، و من كون النص في مورد المرأة التي ليس لها إلا قميص واحد، و لعل الأول أظهر، لأن الظاهر من النص كون المدار على عدم ما يمكن به التبديل، و ان فرض وحدة القميص لأجله، لا لمدخلية وحدته خصوصا مع غلبة الاحتياج إلى الأكثر من واحد في غالب النساء عند صلواتها و غيرها.

الثامن: هل الحكم المذكور يختص بغير المتمكن من تحصيل الثوب الظاهر بشراء أو إجارة أو استعاره و نحوها، أو يعمها و من يتمكن من تحصيله بوجه من الوجوه؟

وجهان: من انتفاء المشقة مع إمكان تحصيله، و من إطلاق النص الخالي عن التعليل بالمشقة، لكى يستدل به على انتفاء الحكم عند انتفائها، و لعل الأخير أقوى، و ان مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦٣ كان الأول أحوط لاحتمال انصراف النص اليه، و للخروج عن خلاف من ذهب اليه كالروض و كشف اللثام، بل عن المعالم حكايته عن جماعة من المتأخرين.

### [مسألة ١ إلحاق بدنها بالثوب فى العفو عن نجاسته محل اشكال]

مسألة ١ إلحاق بدنها بالثوب فى العفو عن نجاسته محل اشكال و ان كان لا يخلو عن وجه.

المحكى عن بعض مشايخ الشهيد الثانى (قده) (و فى الجواهر و لعله السيد حسن احد مشايخه) إلحاق البدن بالثوب فى العفو عنه إذا تنجس ببول الصبى، و استدل له بغلبة وصول البول من الثوب الى البدن، و ترك الأمر بغسله فى الرواية الكاشف عن عدم وجوبه، لكون المورد مقام البيان، كما أمر بغسل الثوب فى اليوم مرة، و عسر التحرز عنه و عدم الأمر بالتحفظ عن الثوب المتنجس به، و لا يغسل البدن منه خصوصا فى أيام الصيف الغالب فيه العرق، و انه كالثوب الواحد فى كونه واحدا، فيسرى إليه حكمه.

و الأقوى هو عدم الإلحاق للاقتضار على القدر المتيقن، و هو الثوب الذى هو مورد النص و الفتوى، مع عدم القطع بمساواته للبدن فى علة الحكم، لو لم ندع القطع بعدم المساواة، و ما استدل به على الإلحاق مردود بمنع غلبة وصول البول من الثوب الى البدن أولا، و الفرق بين الثوب و البدن بتعسر تطهير الأول دون الثانى، لو سلم غلبة الوصول من الثوب الى البدن ثانيا، و منع دلالة ترك الأمر بغسل البدن على عدم وجوبه و الا لاقتضى نفى وجوبه رأسا، و ليس المورد مقام بيان حكم تطهير البدن، لكون السؤال عن الثوب، و عدم الأمر بالتحفظ عن الثوب المتنجس بالبول مع غلبة تنجس البدن بملاقاته خصوصا فى أيام الصيف الغالب فيه العرق، خارج عن محل النزاع، لكون الكلام فى حكم البدن إذا تنجس بالبول، لا فيه إذا تنجس بملاقاته مع الثوب المتنجس به، إذ يمكن التفكيك بينهما بالقول بالعفو فى الأخير، كما فى نظائره من دم القروح و الجروح بواسطة عدم زيادة الفرع على الأصل مع اشكال فيه أيضا، لكون المتيقن من النص هو الثوب النجس من حيث انه نجس، من غير تعرض لحكم سراية نجاسته الى البدن، و على القول بالعفو عنه، ففى الاحتياج الى غسله كل يوم مرة كالأصل،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦٤

أو عدم الحاجة الى الغسل أصلا وجهان: من انه فرع للأصل، و لا يزيد حكمه عنه، و خلو النص من الأمر بغسله إيكال الى ما ذكر فى حكم أصله من غسله فى كل يوم مرة، و من ان لازم خلو النص عن الأمر بغسله هو عدم وجوب تطهيره أصلا، و دعوى الإيكال المذكور ليس اولى من دعوى الإيكال على أدلة مانعية النجاسة مطلقا، المقتضى لعدم العفو عنه رأسا.

و لا يخفى ان الأخير على القول بالعفو عن البدن أولى، إلا انك عرفت ان الأقوى هو عدم العفو، و اما قياس البدن بالثوب الواحد بمساواته معه فى الوحدة، و سراية حكم الثوب اليه، فكلام شعري اعتبارى لا اعتبار به أصلا، و من جميع ما ذكرناه ظهر ان إلحاق البدن بالثوب خال عن الوجه، خلافا لما فى المتن حيث يقول: «لا يخلو عن وجه».

### [مسألة ٢ فى إلحاق المربى بالمربية إشكال و كذا من تواتر بوله]

مسألة ٢ فى إلحاق المربى بالمربية إشكال و كذا من تواتر بوله.



قد تقدم الكلام فى إلحاق المربى بالمريية فى الأمر الأول من الأمور المذكورة فى ذيل قوله: الخامس ثوب المريية للصبي». واما من تواتر بوله فالمحكى عن جماعة كالعلامة فى المنتهى و الشهيد فى الذكرى و الدروس هو الإلحاق و عن المعبر المبل إليه و عن الذخيرة انتسابه إلى جماعة من الأصحاب.

و استدلووا لذلك بالخرج و المشقة، و برواية عبد الرحيم القصير قال: كتبت الى ابى الحسن الأول (يعنى موسى الكاظم عليه السلام) اسئله عن خصى يبول فيلقى من ذلك شدة، و يرى البلل بعد البلل؟ فقال عليه السلام: «يتوضأ و ينضح ثوبه فى النهار مرة واحدة» و فيه ان الحرج على تقدير تحققه لا يقتضى الحكم بإلحاقه بالمريية، بل هو موجب لرفع اليد عن الحكم الذى يستلزمه بمقدار يرفع به الحرج كسائر المقامات فى الأحكام الحرجية، و ان الرواية ضعيفة السند، و لا جابر لها، مع ما فى دلالتها من الاجمال و ان فيها احتمالات:

الأول: ان يكون المراد من النضح فيها رشح الماء على الثوب، و جعله رطبا ليصير منشأ لاحتمال استناد البلل إليه، و لا يتيقن كونه بولا و يكون من قبيل الحيل الشرعية.

الثانى: ان لا يكون البلل الخارجة مما علم كونها بولا بل ظن ببوليتها، أو شك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦٥

فيها، أو كانت موهوما، و يراد من النضح معناه العرفى و هو الرشح و الصب.

الثالث: ان تكون تلك البلل مما علم ببوليتها، و يكون المراد بالوضوء و النضح هو الغسل، فمعنى قوله عليه السلام: «يتوضأ و ينضح ثوبه فى النهار مرة واحدة» انه يغسل البول الذى اصابه، و يغسل ثوبه منه مرة واحدة فى نهاره.

الرابع: ان تكون البلل مما علم ببوليتها، و المراد بالنضح هو معناه العرفى أعنى الرشح، لكن الرواية على الأخير مخالفة للقواعد الشرعية المقررة فى باب النجاسات، و على الاحتمال الثالث تصير حكم المذكور فيها حكم المريية، لكن هذا الاحتمال ضعيف جدا، و على الاحتمالين الأولين أجنبية عن حكم المريية و كيف كان و ان لم تخلو الاحتمالات المذكورة عن الوهن الا انها موجبة للإجمال المانع عن الاستدلال، فالحق ان حكم من يتواتر بوله حكم سائر المضطرين إذا انتهى الى الاضطرار، و سيجىء حكم المضطر عنقريب.

و بقى أمور ينبغى التنبيه عليه لم يذكرها المصنف فى المتن: الأول: المحكى عن العلامة فى النهاية تعيين الغسل فى بول الصبي الذى لم يتغذ بالطعام، و ان جاز الاكتفاء بالصب فى تطهيره فى غير المقام، و لعل نظره «قدس سره» فى ذلك الى إطلاق النص، و وجهه فى الحدائق بأن الاكتفاء بالصب فى مورده انما هو مع تكرير الإزالة كلما تنجس بحسب الحاجة الى الدخول فى العبادة، و اما مع الاقتصار على المرة فى اليوم فلا بد من الغسل عملا بالخبر المؤيد بالاعتبار حيث ان تكرر حصول النجاسة من دون تخلل الإزالة بينها يوجب قوتها و تزايدها، فيختلف حكمها، و لا يخفى ما فيه من الضعف، و بعده عن مذاق مثله.

و الحق هو جواز الاكتفاء بالصب فى المقام، و ذلك لان الظاهر من الغسل المذكور فى الخبر هو العمل المؤثر فى إزالة النجاسة، فكأنه قال: يكفى فى المريية من التطهير اللازم لكل صلاة ان تطهر فى اليوم مرة، سواء كان بالغسل أو بالصب أو بنحو آخر مع إمكان ان يقال: ان الصب أيضا يصدق عليه الغسل الا انه غسل بالصب، لان المراد من الغسل هو ما يعبر عنه بالفارسية «شستن» من غير فرق بين ان يكون على نحو الصب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦٦

أو غيره، و ان يحصل بالمرتبة الواحدة، أو بالغسلات، وقع بين آحادها العصر أم لا بحسب اختلاف المقامات، ففى بول الصبي الذى لا يطعم الطعام يكفى الصب، و فى بول غيره يكفى اصابه ماء المطر، أو الجارى إليه، أو إدخاله فى الكثر، بناء على كفاية

المرّة في التطهير بالماء المعتصم، و يحتاج الى التعدد في الماء القليل.

الثاني: ربما يقال: بان المراد من اليوم هو الأعمّ من النهار و الليل، و هو اليوم النجومى الذى هو عبارة عن اربع و عشرين ساعة من الزوال الى الزوال، أو من الغروب الى الغروب، و وجه صحه إرادته منه، اما دعوى كون اليوم حقيقة فيه، أو انه أطلق عليه مجازا من باب التبعية، و لكن الأقوى ارادة النهار منه المقابل لليل لانه المعنى العرفى منه على ما هو المتعارف فى حمل الألفاظ المذكورة فى الكتاب و السنة، و لعل دعوى إرادة الأعم منه حقيقة أو مجازا هو تسالم ظهور النص فى عدم وجوب الغسل فى شىء من الأوقات الأكل يوم مره، و من الواضح انه لا يدل على استعمال اليوم فى الأعم، و يترتب على الأول جواز إيقاع الغسل فى الليل، و الاكتفاء به لصلوات النهار كالعكس، و على الثانى فيحتمل ان يكون أيضا كذلك لان الحكم ليس تعديا محضا حتى يكون دخل لخصوصية وقوع الغسل فى النهار و لكن الأظهر تعين إيقاعه فى النهار و عدم الاكتفاء بما وقع فى الليل عن النهار لان الحكم و ان لم يكن تعديا محضا الا انه ليس أيضا اعتباريا محضا حتى يعلم بعدم مدخليه خصوصية اليوم أصلا، مع موافقة الاعتبار على الاجتزاء بغسل اليوم عن الليل دون العكس لموافقة الأول مع التسهيل، فيجب الوقوف على مورد النص، فعلى هذا لو صارت مريية و تنجس ثوبها ببول المربى قبل صلاة المغرب و غسلها لها، ثم تنجس به قبل صلاة العشاء يجب عليها غسله لها، فلو تنجس به بعد صلاة العشاء يجب غسله لصلاة الصبح، و متى غسله لصلاة الصبح يكفيها عن الغسل لسائر صلواتها الى الغد، و يمكن ان يقال: بإغناء الغسل الواقع لصلاة المغرب عن الغسل لصلاة العشاء بالفحوى و الأولوية القطعية، و ان لم يكن مغنيا عما تقع من الصلوات فى الغد بعده.

الثالث هل العفو المزبور يختص بخصوص الصلوات اليومية الأدائية الواقعة منها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦٧

فى اليوم، أو يعمها و كلما تفعله فى ذلك اليوم من الصلوات كالعيدين و الايات و قضاء الفوائت منها أو من غيرها، باستئجار أو تبرع (وجهان) مقتضى إطلاق النص و الفتوى هو الأخير، كما مال إليه فى الجواهر، و عن نهاية الاحكام النص بالعموم، لكن فى خصوص القضاء، و لكن المتيقن هو الأول، و الاقتصار على خصوص اليومية الأدائية هو الأحوط.

الرابع: هل المريية التى ذات ولدين، أو أكثر، كذات الولد الواحد فى العفو عن بوله أولا-؟ احتمالا، لا- ينبغى الإشكال فى إلحاقها بذات الولد الواحد إذا لم تتنجس ثوبها ببول أكثر من واحد منه، و هذا ظاهر، و لو تنجس بأكثر منه ففيه (وجهان): من صدق ذات الولد عليها و أولوية العفو بالنسبة إليها لو منع من صدق العنوان عليها بناء على ان تكون التتوين فى كلمة «مولود» المذكورة فى النص للتذكير الدال على الوحدة، و مقياستها مع ذات الولد لو منع عن دعوى الأولوية، و من شدة النجاسة بواسطة تكثر ورود البول من المتعدد، و لزوم الاقتصار على المتيقن و هو مورد النص، و بالأول جزم فى كشف اللثام، و حكى عن المسالك و الذكري و الدروس معللا له بعموم الخبر.

الخامس: ذهب بعضهم بإلحاق الغائط بالبول فى العفو، بل احتمال إلحاق دم الصبى أيضا ببوله، و يستدل لإلحاق غائطه ببوله فى ثبوت العفو عنه بما حكى عن جامع المقاصد من إطلاق البول على الغائط أيضا، لأنه يكتنى به عن سائر النجاسات، كما هو قاعدة لسان العرب فى ارتكاب الكناية فيما يستهجن التصريح به، و لمساواته مع البول فى المشقة الموجبة لتشريع العفو، و لكن الحق عدم الإلحاق، و اختصاص الحكم بمورد النص، و هو البول، و الحكم فى غيره من نجاسات الصبى بعدم العفو الا ان يدخل تحت الاضطرار فيشملة حكمه، و ذلك لان دعوى الكناية مجاز لا يصار إليها إلا بقريته، و هى منتفية فى المقام، و المساواة مع البول فى مشقة الإزالة ممنوعة بواسطة أكثرية صدور البول دونه، و على تقدير المساواة تسريه حكم البول إليه بواسطة تساوى ازالته مع ازالة البول فى المشقة ممنوعة، لعدم النص بعليه المشقة فى ثبوت العفو فى البول حتى يتعدى عنه الى مثله.

### [الأمر السادس يعنى عن كل نجاسة فى البدن أو الثوب فى حال الاضطرار]

السادس: يعنى عن كل نجاسة فى البدن أو الثوب فى حال الاضطرار.

وهذا الحكم مما لا اشكال فيه، ويدل عليه الاخبار الكثيرة الواردة فى موارد مختلفه الداله على معذوريه المضطر، والمراد بالاضطرار هو المعنى العرفى منه، وان لم يبلغ إلى مرتبه التعذر العقلى، لكون الألفاظ بما لها من المعانى العرفيه موضوعات للاحكام، فيتبع فى معانيها الصديق العرفى، وقد تقدم الأقوال فى من تمكن من نزع الثوب النجس و الصلاة عاريا انه هل يصلى فيه، أو يصلى عاريا، أو انه يتخير بينهما، اما مطلقا، أو مع أفضلية الصلاة فيه، فى المسألة الرابعة من المسائل المذكورة فى الفصل المعقود فىمن صلى فى النجس فراجع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦٩

### [فصل فى المطهرات]

#### إشارة

فصل فى المطهرات

[و هى أمور]

#### إشارة

و هى أمور:

[أحدها الماء]

#### إشارة

أحدها الماء و هو عمدتها لأن سائر المطهرات مخصوصه بأشياء خاصة بخلافه، فإنه مطهر لكل متنجس حتى الماء المضاف بالاستهلاك، بل يطهر بعض الأعيان النجسه كميته الإنسان فإنه يطهر بتمام غسله، و يشترط فى التطهير به أمور بعضها شرط فى كل من القليل و الكثير، و بعضها مختص بالتطهير بالقليل، اما الأول: فمنها زوال العين و الأثر بمعنى الاجزاء الصغار منها، لا بمعنى اللون و الطعم و نحوهما، و منها عدم تغير الماء فى أثناء الاستعمال، و منها طهارة الماء و لو فى ظاهر الشرع، و منها إطلاقه بمعنى عدم خروجه عن الإطلاق فى أثناء العمل، و اما الثانى فالتعدد فى بعض المتنجسات، كالمتنجس بالبول، و كالظروف، و التعفير كما فى المتنجس بولوغ الكلب، و العصر فى مثل الثياب و الفرش و نحوهما مما يقبله، و الورود اى ورود الماء على

المتنجس دون العكس على الأحوط.

فى هذا المتن أمور: الأول: لا إشكال فى مطهريه الماء من الخبث و الحدث، و الحكم بها فى الجملة من ضروريات المذهب، بل الدين، و قد استدل له بالآيات و الاخبار.

فمن الأول قوله تعالى ﴿وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ و قوله تعالى ﴿وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾ و من السنه النبوى المعروف الماء يطهروا و لا يطهر» و قول الصادق عليه السلام فى صحيحه داود بن فرقد قال عليه السلام. «كان بنو إسرائيل إذا أصاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٠

أحدهم قطره من بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، و قد وسع الله عليكم بأوسع ما بين السماء و الأرض و جعل لكم الماء طهورا فانظروا كيف تكونون» و غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع فى موارد كثيره.

و الاشكال فى الآية الاولى بالخدشه فى دلالة «طهور» على المطهريه و فى النبوى بقابليه الماء المتنجس للطهر، فكيف يصح القول بأنه لا يطهر بالبناء للمفعول، غير مرتبط بالاستدلال على مطهريته، و يكون الأصوب ترك البحث عنه فى مقام الاستدلال.

الثانى: لا فرق فى الماء المطهر بين النازل من السماء و النابع من الأرض و الذائب من الثلج أو البرد و لا بين ما كان من البحر و غيره، و لا بين أقسام الماء من المعتصم و غيره و لا فى المعتصم بين الكثر و الجارى و المطر كل ذلك للإجماع على مطهريه

الجميع، و ان اشترط حصول الطهر فى بعض منها بشرائط حسبما يذكر، و عدم دلالة الآية الثانية المتقدمة أعنى قوله تعالى وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ (الآية) على مطهريه ما عدا ما ينزل من السماء، غير مضر بعد قيام الإجماع على مطهريه الجميع، فلا يحتاج

الى تكلف الجواب بكون جميع المياه نازلة من السماء حتى النابعة منها من الأرض.

الثالث: لا يختص مطهريه الماء بمتنجس دون متنجس، بل يطهر كل متنجس بلا اشكال و لا خلاف ظاهر، و استدل له بعد دعوى نفى الخلاف فى بالنبوى المتقدم اعنى قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «الماء يطهر» حيث ان حذف المتعلق فيه يفيد

العموم.

و بموثق عمار فى رجل يجد فى إنائه فاره، و قد توضأ من ذلك الماء مرارا أو اغتسل منه، أو غسل ثيابه، و قد كانت الفأرة متسلخه، قال عليه السلام: «ان كان رآها فى الإناء قبل ان يغتسل، أو يتوضأ، أو يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلك بعد ما رآها فى الإناء

فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كلما اصابه ذلك الماء» فان الظاهر من قوله: «و يغسل كلما اصابه» هو الغسل بالماء، بل ربما يقال: بان الاغتسال بالماء مأخوذ فى مفهوم الغسل، و ليس دلالته على كونه به من جهة الانصراف، ثم عموم «ما اصابه ذلك الماء»

المدلول عليه بكلمه «كل» يدل على صحة اغتسال كل متنجس بالماء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧١

و لا يخفى ما فى الاستدلاليين من النظر، اما الاستدلال بالنبوى فلان الظاهر من مقابله قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «الماء يطهر» مع قوله: «و لا يطهر» هو كون الحكم فى قوله:

«يطهر» إيجابيا جزئيا فى قبال السلب الكلى فى قوله: «و لا يطهر» فحذف المتعلق لا يفيد العموم فى المقام بتلك القرينه.

و اما بالموثق فلان ظهور الغسل فى كونه بالماء و ان كان مما لا خفاء فيه، كما ان عموم قوله: «كلما اصابه ذلك الماء» أيضا مما لا اشكال فيه الا انه لا عموم له بالنسبة إلى المتنجس بكل نجاسة، و انما عمومه بالقياس الى كل متنجس بذلك الماء، و التعدى

عنه الى كل نجاسة بالإجماع عدول إلى الإجماع، و كيف كان ففى الإجماع على عموم مطهريته غنى و كفايه.

الرابع: لا إشكال فى ان الماء المتنجس يطهر بالماء على حسب ما فصل فى مباحث المياه من هذا الكتاب، و اما المضاف

فالمشهور في كيفية طهره هو انه لا يقبل الطهر ما دام بقائه على الإضافة، فإذا خرج عن الإضافة إلى الإطلاق، اما بنفسه أو بمزيل و لو بواسطة اختلاطه بالماء يطهر و يكون طهره كطهر غيره من المياه بالاتصال بالماء المعتصم، أو بامتزاجه معه على الخلاف، و عن العلامة طهره بمجرد الاتصال بالمعتصم من كثر و غيره و ان خرج الماء المعتصم باتصاله به عن الإطلاق، و صار مضافا.

و استدلل للمشهور اما لعدم قبوله الطهر ما دام بقائه على الإضافة فلعدم عموم لفظي يدل على مطهرية الماء بحيث يشمل تطهيره للمضاف أيضا، كما تقدم في الأمر المتقدم، و الإجماع على عموم مطهريته لا يشمل طهره للمضاف، لعدم تحققه فيه، بل قيام الشهرة على عدم طهره به ما دام مضافا، و اما طهره بعد خروجه عن الإضافة فلانه يصير ماء مطلقا، و يشمله حكم الماء المطلق من طهره بالماء المعتصم من الكر و الجارى و نحوهما، و بذلك يظهر بطلان ما ذهب إليه العلامة من طهره بمجرد الاتصال بالماء المعتصم مستدلا بعموم مطهرية الماء لكل شىء.

ثم ان الظاهر ان المراد من الاستهلاك الذى ذكره المصنف (قدس سره) فى المتن، هو ما ذكرناه من خروج المضاف عن الإضافة إلى الإطلاق، لا الاستهلاك بمعنى انعدام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٢

الموضوع حتى يرد عليه بما فى مستمسك العروة من انه معه لا يتصف بالطهارة، كما لا يتصف بالنجاسة، لأن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، فنسبة التطهير الى الاستهلاك مبنية على المسامحة، بل المضاف المنتجس إذا خرج عن الإضافة باق على تنجسه، و يحتاج فى طهره الى ملاقاته مع الماء المعتصم باتصاله به، أو امتزاجه معه، و لا يصير معدوما حتى لا يتصف بالطهارة و لا- بالنجاسة لانتفاء الموضوع، و على ذلك فيصح القول بكون الماء مطهرا للمضاف أيضا، لكن بعد استهلاك المضاف اى خروجه عن الإضافة إلى الإطلاق، لا مع بقائه على الإضافة، و بهذا التفسير يظهر صحة التعبير بان الماء يطهر المضاف أيضا، لكن بشرط الاستهلاك بالمعنى المتقدم و يطهر بعض الأعيان النجسة كميته الإنسان فإنه يطهر بتمام غسله كما يأتي فى باب غسل الميت.

لخامس: يشترط فى التطهير بالماء مطلقا و لو كان معتصما أمور:

الأول: زوال عين النجاسة و أثرها عن المنتجس، و المراد بالعين واضح، و اختلف فى المراد من الأثر على أقوال، فقول: بأنه اللون، و استدلل لوجوب ازالته بأنه عرض لا- يقوم بنفسه، فلا بد له من محل جوهرى يتقوم به، فوجوده، دليل على وجود العين نحو دلالة وجود كل اثر على وجود ذيه، فيجب ازالته لبطلان قيام العرض بلا- موضوع، و استحالة انتقاله عن موضوعه الى موضوع آخر، و هذا القول محكى عن المنتهى و التنقيح.

و فيه ان اللون لا- يعد عرفا من النجاسة، و بقائه لا يكون دليلا على بقائه عرفا الذى هو المناط فى إثبات الحكم الشرعى و ان كان دليلا- عليه عقلا- اللهم الا- ان يكون بحيث يترأى منه اجزاء النجس حسا بحيث يزول بأدنى ملامسة فإنه لا- إشكال فى وجوب ازالته لوجود الاجزاء الحسية فيه المعدودة معه من النجاسة، هذا كله مضافا الى ما ورد من عدم وجوب ازالة اللون و الريح، كما يأتي عن قريب، و مما ذكرناه ظهر بطلان القول بأن الأثر هو الرائحة الباقية من العين فى المحل، و هو المحكى عن المحقق الأردبيلي و ان جعل ازالته مستحبة، مع كون تفسير الأثر بها مخالفا لما عليه الأصحاب من حكمهم بوجوب ازالته مع عدم التزامهم بوجوب ازالة الرائحة الباقية من العين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٣

و قيل: بأنه النجاسة الحكمية الباقية بعد زوال العين، و ان وجوب ازالته عبارة أخرى عن وجوب تعدد الغسل، و يستدل له بخبر ابن ابي العلاء عن الثوب يصيبه البول قال عليه السلام: «اغسله مرتين، الأولى للإزالة و الثانية للإنقاء» بناء على ان يكون المراد

بالإنقاء غير معناه اللغوي، الذي هو الإزالة، و ذلك بقرينه مقابله مع الإزالة الظاهرة في المغيرة.

وفيه: ان هذا التفسير بعيد جدا، و وجوب تعدد الغسل في تطهير الأشياء اما مطلقا في غير مورد الاستنجاء بالماء، أو في تطهير بعض النجاسات كالبول غير مرتبط بالأثر المذكور في عباراتهم.

وقيل: ان المراد به الرطوبة المتخلفة بعد قلع الجرم. وفيه: ان الرطوبة من العين و لا- تعد من الأثر. وقيل: انه الأجزاء التي لا تحس أصلا و لو باللمس. وفيه: ان ما لا يحس و لو باللمس فليس مما تجب ازالته، و لا دليل على وجوب ازالته، إذ ليس بشيء حتى يزال و قيل: انه الأجزاء التي لا تحس بالبصر و هي الأجزاء الملتصقة بالمحل التي تزول بالماء لا بغيره من الحجر و الخشب و المنديل، و هذا هو المحكى عن المسالك و غيره، و في الجواهر انه المفهوم من الأثر عرفا إذا قيل بقي أثره، أو لم يذهب أثره. و في طهارة الشيخ الأكبر (قده): انه أوضح التفاسير، و هذا هو المختار كما عليه المصنف (قده) في المتن، حيث فسر الأثر بالأجزاء الصغار من النجاسة الباقية في المحل، و نفى كونه بمعنى اللون و الطعم، و لعل قوله (قده): «و نحوهما» إشارة إلى بقية الوجوه التي قيل في تفسيره مما نقلناه.

الثاني: عدم تغير الماء في أثناء الاستعمال بالنجاسة، فلو تغير بها يصير نجسا، و لم يطهر المحل، و قد ادعى الإجماع على كلا الحكمين اي تنجس ماء المتغير بالنجاسة و عدم مطهريته، و يدل على نجاسته كلما دل على نجاسة الماء بالتغير، إذ ليس الماء المستعمل في التطهير على القول بطهارة ماء الغسالة أعظم من الماء المعتصم كالكر و الجارى، حيث انه ينجس بتغيره بالنجاسة، و المعتبر في تغيره هو التغير الحاصل في أحد أوصافه الثلاثة، و حكى عن النهاية إلحاق زيادة الوزن بالتغيير في أحد أوصافه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٤

الثلاثة، و ليس عليه دليل.

و قد يستشكل في الحكم الثاني أعنى عدم إفادته طهارة المحل، لو لا الإجماع عليه: بان الإجماع على نجاسته لا يستلزم الحكم بعدم إفادته طهارة المحل إذ القادح في طهر المحل هو نجاسة الماء قبل استعماله في طهره، لا ما تحصل باستعماله، و لذا يحكم بطهارة المحل حتى مع القول بنجاسة الغسالة مطلقا و لو كانت من الغسلة المطهرة، اللهم الا ان يتمسك بالإجماع على نجاسة الماء المتخلف في المحل المستلزمة لنجاسة المحل.

و يمكن ان يستدل له أيضا بانصراف إطلاقات مطهريه الغسل عن الماء المتغير، بدعوى ان المرتكز العرفي هو ان المتغير بالنجاسة بنفسه قدر، فلا يقوى على رفع قذاره قدر آخر، لكنه ممنوع بمنع الانصراف المانع عن التمسك بالإطلاق، هذا كله إذا تغير الماء في أثناء الاستعمال بعين النجاسة، و اما لو تغير بالمتنجس فالظاهر عدم الإشكال في حصول الطهر به و ان قلنا بنجاسته، إذ لا يضر تنجسه بسبب الوصول الى المحل النجس في حصول الطهر به كما سيأتى.

الثالث: طهارة الماء و لو في ظاهر الشرع، و يدل على اعتبار طهارته في التطهير به مضافا الى نفى الخلاف فيه، انصراف النصوص الواردة في التطهير بالماء عن الماء النجس بلحاظ الارتكاز العرفي على عدم حصول الطهر بالمتنجس، و ان فاقد الشيء لا يكون معطية، و لو منع عن دعوى الانصراف، و ادعى الإطلاق لكان إطلاق مطهريه الماء الشامل للماء المتنجس معارضاً مع إطلاق قاعدة تنجس ملاقى النجس، بناء على تنجيس المتنجس، و بعد التعارض يرجع الى استصحاب بقاء نجاسة المحل المغسول بالماء المتنجس.

هذا، و المراد بطهارته في ظاهر الشرع هو ما إذا كان محكوما بها بحكم الاستصحاب، أو قاعدة الطهارة، لكن يثبت بها طهارة المغسول به بالطهارة الظاهرية أيضا، و تظهر الثمرة عند كشف الخلاف بناء على عدم اقتضاء الحكم الظاهري للأجزاء، كما هو التحقيق.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٥

الرابع إطلاق الماء قبل استعماله و فى حاله، لما تقدم فى باب المياه من عدم مطهريه المضاف، و عدم حصول الطهر به، و دعوى كفايه إطلاق الماء فى أول الصب و ان خرج عنه بعد ذلك مدفوعه بمنع صدق الغسل بالماء الطاهر المزيل شرعا و الحال ذلك، و لا أقل من الشك و استصحاب بقاء نجاسة المحل هو المحكم فى مثله.

و يشترط فى التطهير بالماء القليل خاصة أيضا أمور: كتعدد الغسل فى بعض المتنجسات كالمتنجس بالبول و لو لم يكن من الظروف، و كالظروف و لو لم تكن متنجسة بالبول على ما سيأتى التفصيل فيه، و كالتغير فى المتنجس بولوغ الكلب بناء على اختصاصه بالماء القليل و كالعصر فيما يقبله مثل الثياب و نحوها، و سيأتى تفصيل الكلام فى جميع ذلك فى محاله إنشاء الله تعالى، و كورود الماء على المتنجس على ما هو المشهور.

و فى الجواهر: انى لم أجد من جزم بخلافه مطلقا، و استدل له بالأصل أى استصحاب بقاء نجاسة المحل. و عموم ما دل على انفعال القليل بالملاقاة، و ان كل متنجس نجس فلا يكون مطهرا، و قد خرج عن القاعدتين الماء الوارد على النجاسة فى مقام التطهير لاتفاق الكل على حصول التطهير بذلك، و انصراف أدلة التطهير الى المتداول المتعارف عند الناس من الغسل بنحو الورود، و تقييد إطلاقها بما تضمن الأمر بالصب الظاهر فى الورود على تقدير المنع عن انصرافها.

فمن الصادق عليه السلام فى بول الصبي قال عليه السلام: «يصب عليه الماء، و ان كان قد أكل فاغسله بالماء غسلا».

و فى رواية دعائم الإسلام عن الصادق عليه السلام فى بول الصبي قال عليه السلام: «يصب عليه الماء حتى يخرج عن الجانب الأخر».

و فى رواية زينب عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم قال: «يجزى الصب على بول الغلام، و يغسل بول الجارية» و التعبير بالصب يدل على اعتبار الورود فى التطهير عن بول الصبي الذى يحصل طهره بالأقل من الغسل، فيدل على اعتباره فيما يحتاج الى الغسل بالطريق الأولى، و يدل عليه السيرة المستمرة بين الناس كافة فى كيفية التطهير بالقليل، و للنهى عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٦

إدخال اليد فى الإناء قبل الغسل الظاهر فى كون منشئه هو انفعال الماء بإدخال اليد فيه، هذا.

و عن ذكرى الشهيد المناقشة فى اعتبار الورود بعد استظهار اعتباره، و علل المناقشة فى اعتباره بان امتزاج الماء بالنجاسة حاصل على كل تقدير، و الورود لا يخرج عن كونه ملاقيا للنجاسة، و مال إليه فى المدارك، و استحسنته فى الذخيرة، و قواه فى شرح المفاتيح، و استدل له بإطلاق أدلة التطهير بالماء القليل الشامل لما كان بورود الماء على المتنجس، أو بورود المتنجس على الماء، و منع انصرافه إلى الأول، و لا سيما بملاحظة الارتكاز العرفى فى كيفية إزالة القذارة، حيث لا يفرق عندهم فيها فى ورود الماء على النجس أو العكس و معروفة الأول لا يوجب الانصراف لكون الغلبة الوجودى لا يوجب الا الانصراف البدوى الغير المضر فى التمسك بالإطلاق، و منه يظهر ان الأمر بالصب أيضا لا يوجب التقييد، لوروده على النحو المتعارف فى التطهير من غير دلالة على التقييد به كما فى الأمر به فى باب الوضوء و الغسل، حيث لم يفهم منه اعتباره فيهما.

---

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ١٧٦

و ما ورد فى رواية ابن محبوب عن ابى الحسن عليه السلام فى الجص يوقد عليه بالعدرة و عظام الموتى و يجصص به المسجد؟

قال عليه السّلام: «ان الماء و النار قد طهراه» بناء على كون الغالب وضع الجص في الماء دون العكس، و ظاهر السؤال هو اعتقاد السائل تنجس الجص بواسطة إيقاد العذرة و عظام الموتى عليه، فيدل على طهره بإيراده على الماء.

و ما رواه محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام عن الثوب يصيبه البول، قال عليه السّلام:

«اغسله في الممرن مرتين، فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة» و الانصاف عدم تامية ما استدل به على عدم اعتبار الورود، اما ما في الذكري من ان الامتراج حاصل على كل تقدير و الورود لا يخرج منه عن كونه ملاقيا للنجاسة، ففيه انه على دليل اعتباري لا يصح الاستناد اليه مع ان التفاوت بين ورود الماء على المتنجس و ورود المتنجس عليه واضح، لما عرفت من ان وروده

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٧

على المتنجس هو القدر المتيقن من مورد حصول الطهر لقيام الإجماع عليه، و دلالة أخبار حصول الطهر بالماء القليل عليه، فكيف يمكن ان يقاس به ورود المتنجس على الماء.

و اما إطلاق أدلة التطهير بالماء القليل فالإنصاف صحة دعوى انصرافها إلى صورة ورود الماء على المتنجس، لا سيما مع غلبة كون التطهير به عند العرف كذلك، بل ليس بمعهود إدخال اليد المتنجسة في الماء القليل لأجل التطهير به، مضافا الى ما ورد من الأمر بالصّب حسبما عرفت.

و دعوى ان العرف لا يفرق بين ورود الماء على النجس، أو ورود النجس على الماء ممنوعة بما في عبارة الذكري بان الوارد عندهم مؤثر، فورود الماء على النجاسة المستلزم لقاهريته عليها يوجب زوالها بخلاف العكس فإنه يستلزم انفعال الماء بها فضلا عن تأثيره في إزالتها، و قد قال أهل التجربة في علم الإكسير: بأن إيراد أحد الاجزاء على الجزء الآخر يوجب تأثير الوارد على المورد، و تأثر المورد به، فهذا الوارد المؤثر ينفعل عنه إذا ورد الآخر عليه و صار هو مورودا.

و اما التمسك برواية ابن محبوب المروية عن الرضا عليه السّلام فقد عرفت ان التمسك بها مبني على تبين كون المتعارف في ذلك الزمان وضع الجص على الماء دون العكس، و ذلك غير متبين إذ لم يعلم متعارف ذلك الزمان، مع ان فقه الرواية مشكل جدا إذ لم يعلم مراد السائل في السؤال عن الجص الذي يوقد عليه العذرة و عظام الموتى و لعل المراد منه السؤال عن تنجسه بواسطة رماد العذرة المستحيلة بالنار، و اجابه عليه السّلام بعدم نجاسة الرماد المختلط في الجص بسبب استحالته بالنار، و على هذا فذكر الماء لمجرد المناسبة، لا في مقام بيان مطهريه الماء، فتكون الرواية أجنبية عن الدالة على عدم ورود الماء في مقام التطهير.

و اما الرواية الثانية فلا ظهور فيها في إيراد الثوب على الماء الذي في الممرن لاحتمال وضع الثوب فيه، ثم إيراد الماء عليه، و هذا الاحتمال ليس ببعيد، و لا يخالفه ما في ذيل الرواية، و اما احتمال كون كلمة «في» في قوله: «في الممرن» بمعنى الباء،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٨

فيكون قوله: «اغسله في الممرن» بمعنى: اغسله بالممرن، نظير ما يقال: اغسله بالإبريق، فبعيد في الغاية، مثل احتمال إرادة إزالة القذارة من قوله: «اغسله في الممرن» بمعنى انه تزال قذراته فيه، ثم يصب عليه الماء في الممرن، فإنه مخالف مع ما في ذيل الخبر اعني قوله: «فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة» إذ الظاهر من قوله:

«اغسله في الممرن مرتين» هو الغسل الذي أريد من قوله: «فان غسلته في ماء جار» و لا إشكال في ان المراد منه هو الغسل المحصل للطهارة، لا المزيل لقذارته المحتاج بعده الى الغسل كما لا يخفى.

و كيف كان فالحق ما عليه المشهور من اعتبار ورود الماء على المتنجس في تطهيره بالماء القليل بخلاف التطهير بالماء المعتصم.



## [مسألة ١ المدار في التطهير زوال عين النجاسة دون أوصافها]

مسألة ١ المدار في التطهير زوال عين النجاسة دون أوصافها فلو بقيت الريح أو اللون مع العلم بزوال العين كفى الا ان يستكشف من بقائها بقاء الاجزاء الصغار، أو يشك في بقائها فلا يحكم حينئذ بالطهارة.

المحكى عن منتهى العلامة وجوب ازالة اللون دون الرائحة، و عن نهايته وجوب ازالة الرائحة دون اللون، و عن القواعد وجوب ازالتهما معا مع عدم العسر فيها. و ربما يستدل لوجوبها بان بقاء الوصف من اللون أو الطعم أو الريح يدل على بقاء العين و الا يلزم انتقال العرض عن موضوع الى آخر فلا- يتحقق زوال العين الا- بزواله. و الأقوى عدم وجوب ازالة الوصف، كما حكى الإجماع عليه، و يدل عليه ما ورد في تطهير الثوب من دم الحيض من الأمر بصبغه بالمشق حتى يختلط، و انه لا عبرة بلون دم الحيض، و ما ورد في باب الاستنجاء من عدم العبرة بالرائحة، ففي حسنة ابن المغيرة بعد ان حد الاستنجاء بالنقاء، قال: قلت: ينقى ما ثمة و يبقى الريح؟ قال عليه السلام: «الريح لا ينظر إليها».

و اما ما استدل به لوجوب ازالة الوصف بدلالة بقائه على بقاء العين، ففيه: أولا المنع عنها بإمكان حدوث الوصف في محل العين بالمجاورة، كما قيل في اللون الحادث في اليد مثلا بواسطة مجاورتها مع الحناء و ثانيا بأنه لو سلم دلالة بقائه على بقائها،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٩

بواسطة استحالة انتقال العرض عن موضوع الى آخر فهو عقلي، و المدار في ثبوت الأحكام الشرعية من الطهارة و النجاسة على العرف، و مع حكمهم بارتفاع العين باستعمال الماء في غسلها يحصل التطهير، و ان حكم العقل ببقائها من ناحية حكمه باستحالة بقاء العرض بلا موضوعه.

و كيف كان فالحق حصول الطهر بزوال العين و لو بقيت الريح أو اللون الا ان يستكشف من بقاء الوصف بقاء الاجزاء الصغار، أو شك في بقائها، لأنه مع العلم ببقائها يحكم بالنجاسة و هذا ظاهر، و مع الشك أيضا كذلك بحكم الاستصحاب.

## [مسألة ٢ انما يشترط في التطهير طهارة الماء قبل الاستعمال]

مسألة ٢ انما يشترط في التطهير طهارة الماء قبل الاستعمال فلا يضر تنجسه بالوصول الى المحل النجس، و اما الإطلاق فاعتباره انما هو قبل الاستعمال و حينه، فلو صار بعد الوصول الى المحل مضافا لم يكف كما في الثوب المصبوغ فإنه يشترط في طهارته بالماء القليل بقاءه على الإطلاق حتى حال العصر فما دام يخرج منه الماء الملون لا يطهر إلا إذا كان اللون قليلا لم يصر الى حد الإضافة، و اما إذا غسل في الكثير فيكفي فيه نفوذ الماء في جميع اجزائه بوصف الإطلاق، و ان صار بالعصر مضافا، بل الماء المعصور المضاف أيضا محكوم بالطهارة، و اما إذا كان بحيث يوجب اضافة الماء بمجرد وصوله اليه و لا ينفذ فيه الا مضافا، فلا يطهر ما دام كذلك، و الظاهر ان اشتراط عدم التغير أيضا كذلك، فلو تغير بالاستعمال لم يكف ما دام كذلك و لا يحسب غسله من الغسلات فيما يعتبر فيه التعدد.

في هذا المتن أمور:

الأول: المعتبر من طهارة الماء في التطهير به انما هو طهره قبل الاستعمال فلا يضر تنجسه بسبب استعماله في التطهير نجاسة ناشئة من استعماله فيه بسبب ملاقاته للمحل المغسول به بناء على نجاسة الغسالة، و ذلك لان الدليل على اعتبار طهارته كما عرفت هو الإجماع و الاعتبار، اعني الارتكاز العرفي على ان النجس لا يصير مطهرا، و ان فاقد الشيء لا يكون معطية، و شيء منهما لا يدل على اعتبار عدم انفعاله باستعماله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٠

فى التطهير، لا الإجماع و لا دليل الاعتبار، كيف؟ و لو اعتبر ذلك للزم عدم حصول الطهر بالماء القليل أصلا الا ان يقال بطهارة الغسالة مطلقا و لو فى الغسالة المزيلة منها.

الأمر الثانى: المعتبر من إطلاق الماء هو إطلاقه قبل الاستعمال و بقاءه عليه الى تمام نفوذه فى اجزاء المتنجس مطلقا و لو كان معتصما، و فى حال عصره لإخراج ما فيه من الغسالة إذا كان قليلا.

اما اعتبار إطلاقه قبل الاستعمال فواضح، حيث ان المضاف لا يكون مطهرا، و اما اعتبار بقاءه إلى تمام نفوذه فى اجزاء المتنجس فلان اغتسال ما ينفذ فيه بعد الإضافة ليس بالماء المطلق بل انما اغتسل بالماء المضاف، و الدليل الدال على اعتبار الإطلاق، و عدم حصول الطهر بالمضاف، لا يفرق بين المضاف الذى كان مضافا قبل الاستعمال أو صار مضافا به كما تقدم، و لا أقل من الشك فىكون المحكم فى مثله استصحاب بقاء نجاسة المحل المغسول به.

و اما اعتبار بقاء إطلاقه حال العصر فيما إذا كان قليلا فعلى القول باعتبار العصر فى مفهوم الغسل فواضح، إذ اعتبار الغسل بالماء حينئذ مساوق مع اعتبار بقاءه على إطلاقه حال العصر حتى يصدق معه تحقق الغسل بالماء المطلق، و على القول بعدم اعتباره فى مفهومه فالوجه فى اعتباره هو قاعدة انفعال المضاف بملاقاته مع النجاسة و بقاء نجاسة المحل حينئذ بعد انفصاله و الإجماع على طهارة المحل بالانفصال لا يشمل المقام الذى هو فرض انقلاب الماء عن الإطلاق إلى الإضافة، لكون الإجماع فى مورد انفصال الماء عن المحل، و تحقق الخلاف ههنا.

الأمر الثالث: قد ظهر مما ذكر فى الأمر المتقدم انه يشترط فى استعمال الماء القليل فى تطهير الثوب المصبوغ بقاء الماء المغسول به على إطلاقه حتى حال العصر، و إذا تطهر به فلا يخلو اما ان يعلم بعدم حصول تغير الماء الموجب لخروجه عن الإطلاق إلى الإضافة و ان تغير قليلا بتغير لا يسلبه الإطلاق، و لم يجعله مضافا، أو يعلم بتغيره كذلك، أو يشك فيه.

فعلى الأول فلا إشكال فى حصول الطهر فيه و لو كان التطهير بالماء القليل فضلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨١

عن الكثير، و تغيير الماء بوصف المتنجس لا يوجب نجاسته ما لم يتغير بوصف النجس.

و على الثانى أى ما إذا علم بصيرورة الماء مضافا فى حال انفصاله لا يحصل الطهر، بل يحكم بنجاسة مجموع المحل من الجزء المقارن للانفصال و ما يبعد منه، اما الجزء المقارن فلمقارنته مع الماء المتغير النجس بعد معلومية قاعدة تنجيس المتنجس، و اما ما عداه فلاستصحاب بقاء نجاسته للشك فى سبق غسله على التغير، لان المفروض حصول كل من الغسل و التغير، و الشك فى التقدم و التأخر، و حيث ان أصالة التأخر فى كل منهما معارضة مع أصالة التأخر فى الآخر يرجع الى استصحاب نجاسة المحل المغسول به، و احتمال الاكتفاء بإطلاق الماء فى أول صبه على المحل مدفوع بما تقدم.

و على الثالث: أى ما إذا شك فى خروج الماء عن الإطلاق حال الانفصال فاما ان يشك فى أصل التغير، و اما ان يعلم به و يشك فى زواله بعده بواسطة تواتر إيراد الماء عليه عند الغسل حتى شك فى خروجه و انفصاله مطلقا أو مضافا، فعلى الأول فلا إشكال فى حصول الطهر لاستصحاب إطلاق الماء، و على الثانى فالحكم هو النجاسة لاستصحاب بقاءها و استصحاب بقاء تغير الماء حال الانفصال.

الأمر الرابع: يكفى فى طهارة المتنجس بالماء المعتصم من الكثير و غيره نفوذ الماء فى جميع اجزائه بوصف الإطلاق، و ان صار بالعصر مضافا فلا يضر خروجه مضافا فى طهر المحل، بل الماء المعصور المضاف أيضا محكوم بالطهارة، اما عدم اعتبار خروجه حال العصر مطلقا، و عدم الضرر فى انفصاله مضافا فلعدم اعتبار العصر فيه، و اما عدم صيرورته نجسا فلكونه معتصما قبل الإضافة

فلا مجال لاحتمال نجاسته معها لصيرورة المحل طاهرا قبل إضافته و لم يتحقق ما يوجب نجاسته بعد الإضافة.  
الأمر الخامس: لو كان الماء بمجرد الوصول الى المحل يخرج عن الإطلاق إلى الإضافة بحيث لا ينفذ فيه الا مضافا، فلا يحصل الطهر به لعدم تحقق الغسل بالماء المطلق كما هو المفروض فمثل هذا المنتجس كالعجين مثلا لا يقبل التطهير مطلقا و لو بالماء الكثير إلا إذا فرض له جمود بعد ذلك بحيث يمكن معه غسل ظاهره كالذهب المذاب بعد جموده، فإنه يطهر ظاهره خاصة، أو فرض نفوذ الماء الى باطنه بعد جموده من دون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٢

ان يصير مضافا كالعجين الذي صار خيزا و جف على وجه ينفذ الماء في باطنه باقيا على إطلاقه فإنه يطهر به ظاهره و باطنه معا.  
الأمر السادس: الظاهر ان اشتراط عدم التغير كاشتراط الإطلاق، فإن كان الغسل بالماء القليل فيشترط عدم تغيره حتى حال العصر، فان خرج متغيرا بالنجاسة حال العصر لم يحصل الطهر، و ذلك بعين ما تقدم في اشتراط بقاء الإطلاق فيه الى حال العصر، و ان كان بالماء المعتصم فيشترط عدم تغيره حال الوصول الى المحل و نفوذه، لا- حال العصر فلا يضر انفصاله عنه متغيرا، و ذلك بعين ما تقدم في اعتبار الإطلاق في الكثير أيضا فلو تغير الكثير بالاستعمال بوضوئه الى المحل و نفوذه فيه لم يطهر المحل و لا- يكتفى به ما دام متغيرا و لا- يحتسب من الغسلات لو تمسك للمنع عن التطهير بالماء المتغير بانصراف أدلة التطهير عن التطهير بالماء المتغير، أو بالإجماع لو تم دعواه في عدم الاحتساب أيضا، و لو ذهب تغيره يصير طاهرا و مطهرا لمكان اتصاله بالماء المعتصم.

### [مسألة ٣ يجوز استعمال غسالة الاستنجاء في التطهير على الأقوى]

مسألة ٣ يجوز استعمال غسالة الاستنجاء في التطهير على الأقوى و كذا غسالة سائر النجاسات على القول بطهارتها، و اما على المختار من وجوب الاجتناب عنها احتياطا فلا.

اما جواز استعمال غسالة الاستنجاء في التطهير فلانه ماء طاهر مع الشرائط المتقدمة في مبحث الماء المستعمل، فيشمله عموم ما دل على مطهريه الماء الطاهر، و تقييده بما عدا ماء الاستنجاء يحتاج الى مقيد و هو مفقود في المقام، و دعوى الانصراف عن مثل هذا الماء المفروض طهارته غير مسموعة، و منه يظهر حكم غسالة سائر النجاسات على القول بطهارتها، و عن الوسيلة و المبسوط المنع عن استعمالها.

و استدلل له بموثق عمار الأمر بإفراغ الماء بعد تحريكه، و فيه: في الإناء و الكوز القدر كيف يغسل؟ و كم مرة يغسل؟ قال: «يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء آخر ثم يحرك ثم يفرغ ذلك الماء ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه و قد طهر» و باستصحاب نجاسة المغسول به لو شك في بقائها.

و لا يخفى ما في الدليلين، اما التمسك بالموثق ففيه انه لا دلالة فيه على المنع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٣

من استعمال الغسالة في رفع الخبث على تقدير طهارتها بل لو تم دلالاته لكان دالا على نجاسة الغسالة، بناء على ان يكون الأمر بالفراغ من جهة نجاستها، و لا سيما في المرتبة الثالثة و الحمل على منع استعمالها في التطهير، فيجب إفراغه مقدمة للغسل بماء غير مستعمل غير متمش في المرتبة الأخيرة، مع بعد هذا الحمل في نفسه و لو في الأوليين.

و اما الاستصحاب فهو محكوم بإطلاق أدلة التطهير بالماء الطاهر بمنع دعوى انصرافها عن المستعمل في التطهير، و لو سلم دعوى الانصراف و انتهت النوبة إلى التمسك بالأصل فالمرجع في المقام هو استصحاب مطهريه الماء المستعمل الحاكم على

استصحاب بقاء نجاسة المغسول به لكون الشك في بقائها مسببا عن بقاء مطهريه الماء، و مع إجراء الأصل في السبب لا ينتهي النوبة إلى التمسك بالأصل في المسبب.

فالحق جواز استعمال غسله سائر النجاسات في التطهير بناء على طهارتها، نعم لو كان مدرك القائل بالطهارة لزوم العسر و الحرج في الاجتناب عنها لكان للمنع عن استعمالها في التطهير وجه، بل هذا ليس قولاً بالطهارة، و انما هو أشبه بالقول بالنجاسة مع العفو عنها، هذا كله بناء على القول بالطهارة، و اما على القول بنجاستها أو وجوب الاجتناب عنها احتياطا فلا إشكال في عدم جواز استعمالها في التطهير كما هو واضح.

### [مسألة ٤ يجب في تطهير الثوب أو البدن بالماء القليل من بول غير الرضيع الغسل مرتين]

مسألة ٤ يجب في تطهير الثوب أو البدن بالماء القليل من بول غير الرضيع الغسل مرتين و اما بول الرضيع الغير المتغذى بالطعام فيكفي صب الماء مرة، و ان كان المرتان أحوط، و اما المتنجس بسائر النجاسات عدا البولغ فالأقوى كفايته الغسل مرة واحدة بعد زوال العين، فلا تكفي الغسلة المزيلة لها الا ان يصب الماء مستمرا بعد زوالها، و الأحوط التعدد في سائر النجاسات أيضا، بل كونهما غير الغسلة المزيلة.

في هذه المسألة أمور ينبغي ان يبحث عنها، الأول يجب في تطهير الثوب أو البدن بالماء القليل من بول غير الرضيع الغسل مرتين على المشهور، كما نسب إليهم في المدارك و الحدائق، و عن المعتمد نسبتته إلى علمائنا. و المحكى عن بيان الشهيد مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٤

الاكتفاء بالمرء حيث يقول: و لا يجب التعدد إلا في البولغ، و قد نسبه في الذكرى الى المبسوط، و عن العلامة الاكتفاء في غسل البول بالمرء ان كان جافا، و نسب اليه الاكتفاء بها مطلقا و لو لم يكن جافا أيضا.

و استدلل للمشهور بأخبار كثيرة كخبر حسين بن ابي العلاء السائل عن الصادق عليه السلام عن البول يصيب الجسد؟ قال عليه السلام: «صب عليه الماء مرتين فإنما هو ماء» قال: و سألته عن الثوب يصيبه البول؟ قال عليه السلام: «اغسله مرتين» و سألته عن الصبي يبول على الثوب؟

قال عليه السلام: «تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره».

و صحيح ابن ابي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الثوب؟ قال عليه السلام: «اغسله مرتين».

و صحيح ابن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول؟ قال: «اغسله في الممرن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة».

و صحيحه الآخر عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن البول يصيب الثوب؟ قال: «اغسله مرتين».

و خبر أبي إسحاق النحوي عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن البول يصيب الجسد؟ قال عليه السلام: «صب عليه الماء مرتين».

و المروى عن جامع البزنطي قال: سألته عن البول يصيب الجسد؟ قال عليه السلام:

«صب عليه الماء مرتين فإنما هو ماء» و سألته عن الثوب يصيبه البول؟ قال: «اغسله مرتين».

و عن فقه الرضا: «و ان أصابك بول في ثوبك فاغسله في ماء جار مرة، و في ماء راكد مرتين ثم أعصره».

و هي هنا أخبار مطلقة أمره بغسل البول على نحو الإطلاق، و اخبار دالة على كفاية الصب مرة واحدة في التطهير عن بول الصبي، و نسبة الأخبار المطلقة مع هذه الاخبار المذكورة هي هنا بالإطلاق و التقييد فتقيد الأخبار المطلقة بهذه الأخبار الدالة على اعتبار المرتين، كما ان نسبة تلك الاخبار مع ما ورد في التطهير عن بول الصبي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٥

أيضا بالإطلاق و التقييد، فتقيد تلك الاخبار بغير مورد بول الصبي، و يقال في بول الصبي بكفاية الصب مرة، و بذلك يظهر صحة ما عليه المشهور من وجوب غسل ما اصابه البول مرتين إلا في بول الصبي، و بطلان ما عداه من كفاية المرة مطلقا، أو فيما إذا كان البول جافا.

و هي هنا أمور يجب التنبيه عليها.

الأول: هل المعتبر في الغسلتين كونهما غير غسله الإزالة كما نسب الى المشهور، أو يكفيان في التطهير مطلقا و لو حصلت المزيله باوليها، أو يحصل التطهير بهما و لو حصلت الإزالة بالأخيرة منهما أيضا وجوه.

و يستدل للاول باستصحاب بقاء النجاسة عند الشك في زوالها فيما إذا شك في اعتبار كون الغسلتين بعد الإزالة، و قاعدة الشغل مع الغمض عن الاستصحاب لكون المقام من قبيل الشك في المحصل للشك في مدخلية زوال العين قبل الغسلتين في حصول الطهر بهما.

و استدلل للثاني بإطلاق الأخبار المتقدمة الدالة على الغسل مرتين، بل في مصباح الفقيه ان القدر المتيقن من تلك الاخبار هو ارادة الغسل مرتين لدى وجود عين البول في المحل مضافا الى ما في بعضها من تعليل كفاية صب الماء على الجسد مرتين بأنه ماء فإنه صريح في المدعى.

و استدلل للأخير بإطلاق تلك الاخبار أيضا الدالة بإطلاقها على كفاية المرتين و ان حصلت الإزالة بالأخيرة منهما.

و لا يخفى ما في الأخير من الضعف لان فرض ازالة البول بالغسله الثانية فرض نادر لكونه ماء لا يبقى عينه بعد الغسله الأولى فيكون الإطلاق منصرفا عنه لندرته بل يمكن دعوى عدم وقوعه أصلا، مع انه عند بقاء العين بعد الغسله الأولى يصدق على المحل انه شيء اصابه البول فيندرج في موضوع الاخبار الإيمره بالغسل مرتين، و مجرد إيصال الماء إليه في الغسله الاولى لا يخرج عن موضوع تلك الاخبار ما دام عين البول موجودا فيه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٦

و يرد على الثاني بمنع الإطلاق أولا لأن هذه الاخبار ليست في مقام البيان من جميع الوجوه كما يشهد بذلك عدم استناد الفقهاء إليه في نفى ما يشك في مدخليته من الورود و العصر و نحوهما، و انه لو احتسبت الغسله الأولى المزيله من العدد فلا يبقى محل لتعيين العدد في المرتين، لأن إزالة عين النجاسة قد لا يحصل بهما و لا يعقل الحكم بالكفاية مع بقاء العين بعدهما فلا بد من الإزالة بغيرهما، فلا يمكن جعل المرتين ضابطا للتطهير.

و يمكن دفع الأخير بأن تعيين المرتين انما هو بلحاظ الغالب من ازالة العين بالأولى منهما فضلا عن الأخيرة، ففرض بقاء العين بعد الأخيرة فرض نادر، بل لا وقوع له أصلا، و هذا بخلاف زوال العين بالغسله الأولى فإنه المتعارف في غسل المتنجسات التي عليها آثار العين، و لعل الوجه الثاني أقرب، و ان كان الاحتياط بإيراد الغسلتين بعد زوال العين مما لا ينبغي تركه، فلا يحتسب الغسله المزيله ان تحققت الإزالة بالماء منها.

التنبيه الثاني: ربما يقال: بناء على كفاية الغسلتين و لو حصلت الإزالة بالأولى منهما بكفاية المرة لو لم تكن العين موجودة، أو كانت و أزيلت بغير الماء من الدلك أو الفك، و ذلك لكون الغسله الأولى حينئذ للإزالة، و مع عدم وجود العين فلا تحتاج

للمزيله لانتفاء موضوعها، فالغسله المطهره هى الاخيره، و الاولى للإزالة و الإنقاء المتوقفه على وجود العين و عدم إزالتها بغير الماء، و يشهد على ذلك روايه ابن ابى العلاء المتقدمه على ما رواه فى المعبر و الذكري بزيادة قوله: «مره للإزالة و الثانية للإنقاء» و لكنه فاسد و ذلك لإطلاق تلك الأخبار المتقدمه الداله على وجوب المرتين و لو لم تكن العين موجوده، أو كانت موجوده و زالت بغير الماء من الدلك و الفرق، و حملها على صوره وجود العين مستلزم للحمل على المورد النادر و هو بقاء العين، إذا الغالب فى المتنفس بالبول زوال العين بالجفاف، مضافا الى لزوم حمل الأمر بالغسله الأولى على الحكم العرفى أعنى الأمر بإزالة العين قبل التطهير، و على التخييرى دون التعيينى حيث انه لا يتعين فى الإزالة ان تكون بالماء، و دعوى كون المنساق الى الذهن أن

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٧

الغسله الأولى لمجرد الإزالة ممنوعه بكونه ناشيا من التخمين، و لا شاهد له من ألفاظ الأخبار فدعواه غير مسموعه. و اما الزيادة المذكوره فى روايه ابن العلاء فهى غير ثابتة، قال فى المعالم و لم أر لهذه الزيادة أثرا فى كتب الحديث الموجوده الان بعد التصفح بقدر الوسع و لكنها موجوده فى المعبر، و احسبها من كلامه انتهى و قال فى الحدائق: و هذه الزيادة لا وجود لها فى شىء من كتب الاخبار، فكيف يمكن رفع اليد عن الإطلاقات المحكمه بواسطه مثل هذه الزيادة.

و دعوى ظهور ما فى المعبر و الذكري فى كون الزيادة من تتمه الروايه، و لا يجوز رفع اليد عنه بمجرد عدم وجدانها فيما بأيدينا من الكتب، فلعلهما اطلعا على ما لم يطلع عليه غيرهما من الكتب، كما قيل بوجود بعض الأصول إلى زمان المحقق (قده) ممنوعه بان الظواهر معتبره ما لم تشهد الامارات على خلافها، و من المعلوم فى المقام عدم حصول الوثوق بكون تلك الزيادة من الحديث، لقوه حسابان كونها من كلام المحقق، و معه فلا يشملها دليل الحجية و الاعتبار. و الحاصل ان الأقوى لزوم الغسل مرتان و لو مع عدم وجود العين فى المحل.

التنبه الثالث: هل الحكم بوجوب الغسلتين يعم مطلق ما اصابه البول من الثوب و الجسد و غيرهما كما لعله المشهور، أو يختص بخصوص الثوب و الجسد على ما هما مورد الروايه كما عن الحدائق و الذخيره، أو يختص بخصوص الثوب و لا يعم الجسد، كما عن المعالم و المدارك، و جوه.

و استدلل للأول بأن الأخبار المتقدمه كلها و ان كانت وارده فى الثوب و الجسد، لكن الأحكام الشرعيه لا تتقيد بمواردها المنصوصه و لا سيما ما إذا كان مورد النص المذكورا فى كلام السائل الذى سأل عنه لابتلائه به فكما يفهم من قوله: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكله لحمه» نجاسة البول، و انفعال ما يلاقيه به بلا اختصاص بالثوب، و ان كان الحكم المذكورا فى مورد الثوب، كذلك يفهم من قوله عليه السلام: «اغسله مرتين» فى الجواب عن الثوب الذى اصابه البول ان نجاسته لا تزول الا بالغسل مرتين و لو كان

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٨

فى غير الثوب، و هذا هو الأقوى و به يبطل ما استدلل به للوجه الثانى و هو الاختصاص بخصوص الثوب و الجسد من الاقتصار بمورد النص، و الأخذ بإطلاق الأمر بالغسل فيما عداه.

و استدلل للأخير أعنى اختصاص الحكم بالثوب و كفايه المره فى غيره و لو فى البدن بضعف سند الأخبار الإمرة بغسل البدن مرتين، و عدم اتصافها بالصحة، و لا يخفى انه مما لا يعبأ به بعد ما مر مرارا من ان العبره فى الحجية هى الوثوق بصدور الخبر مطلقا و لو من الجهات الخارجيه، و ان من أعظمها استناد الأصحاب بها، و لا إشكال فى كون الأخبار الإمرة بغسل البدن معمولا بها عند الأصحاب فينجبر ضعفها لو كان ضعيفا بعملهم مضافا الى استفادتها، و توصيف بعض بعضها بالصحة.

التنبيه الرابع: لا إشكال في اعتبار تعدد الغسل مرتين في تطهير المتنجس بالبول إذا كان بالماء القليل، واما تطهيره بغيره فقد وقع الخلاف فيه، فالمشهور هو عدم الاعتبار، و جواز الاكتفاء بالمرء مطلقا من غير فرق بين الجارى و الكر و المطر. و قيل بالفرق بين الجارى و بين القليل و الكر بعدم اعتبار التعدد فى الجارى، و اعتباره فى القليل و الكثير.

و ربما ينسب الى بعض اعتباره فى الجارى أيضا، لكن النسبة فى غير محله، بل فى الجواهر لم أعرف أحدا صرح باعتباره فيه، بل ظاهر الأصحاب الاتفاق بالمرء فى الجارى، و لذا نفى الريب عنه فى الذكري انتهى. و كيف كان فلو كان له قائل فهو مردود بما ستعرف.

و استدل للأول اما لاعتبار التعدد فى القليل فبالاخبار المتقدمة التى يكون المتيقن منها فى الماء القليل، و اما لعدم اعتباره فى الجارى فبصحیح ابن مسلم عن الصادق عليه السّلام، و فيه «اغسله فى الممرن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة» إذ الظاهر من الممرن ارادة الماء القليل على ما هو لازم كونه فى الممرن عادة، و من الجارى هو الماء الجارى المعهود الذى له المادة لا- ما يجرى و لو كان راكدا. و اما لعدم اعتباره فى ماء المطر لأنه بمنزلة الجارى ما دام يمطر فى كونه جاريا من المادة حسبما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٩

تقدم فى مبحث المياه، و لقوله عليه السّلام: «كل شىء يراه ماء المطر فقد طهر» فإن عموم اللفظى يشمل المتنجس بالبول أيضا. و اما لعدم اعتباره فى الكثير فبوجوه.

الأول دلالة صحیح ابن مسلم المتقدم عليه، و تقریبا ان مقابلة القليل المدلول عليه بقوله: «اغسله فى الممرن مرتين» مع الجارى المدلول عليه بقوله: «فان غسلته فى ماء جار» إلخ يدل على كفاية المرء عند غسله بغير القليل فكان الجملة الأخيرة أعنى قوله: «فان غسلته فى ماء جار» إلخ، مفهوم الجملة الاولى، و قد صرح بها بعد بيان حكم القليل الا انه خصص الجارى من بين افراد مفهوم الجملة الأولى بالذكر، و لا بد ان يكون لنكتة و لعلها غلبة وجود الجارى أو عدم ابتلاء المخاطب بالكثير، هذا. و لا يخفى ما فيه فان الظاهر من الجملة الأخيرة هو الاستدراك لبيان حكم الجارى لا التصريح بمفهوم الجملة الاولى، و ان كان تخصيص الجارى بالاستدراك أيضا لا بد فيه من نكتة، و لعلها ندرت ابتلاء المخاطب بالكر، فالخبر متعرض لحكم القليل فى الجملة الاولى، و للجارى فى الجملة الأخيرة من غير تعرض لغيرهما، لا- انه فى الجملة الأخيرة متعرض لحكم غير القليل مطلقا.

الوجه الثانى تحقق المناسبة بين الكر و الجارى يوجب استشعار كفاية المرء فى الكر بعد ثبوتها فى الجارى بلا ظهور الخبر فيها، و لا يخفى انه بعد الإذعان بعدم دلالة الخبر لحكم الكثير، إن المناسبة المذكورة الموجبة للاستشعار المذكور لا توجب الحكم بإلحاق الكر بالجارى فى الحكم المذكور مع إطلاق غير واحد من تلك النصوص على اعتبار التعدد فى غسل البول من غير تقييد بالقليل، كخبر ابن ابى العلاء، و صحیح ابن مسلم عن أحدهما و صحیح ابن ابى يعفور فكيف يمكن رفع اليد عن إطلاق هذه الاخبار بمجرد الاستشعار المذكور.

الوجه الثالث: ما ورد فى جملة من الاخبار من ان ماء الحمام بمنزلة الجارى، أو انه كماء النهر يطهر بعضه بعضا، و تقريب الاستدلال ان إطلاق التشبيه و عدم ذكر وجه الشبه يقتضى عمومه، و منه حكم المقام، فيكون الكثير كالجارى فى ذلك، و إذا ثبت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٠

ذلك فى الحياض الصغار يثبت لما فى الخزائنة بطريق اولى، و هذا الوجه أيضا لا يغنى شيئا، حيث ان تشبيه ماء الحمام بالجارى

انما هو في كونه ذا مادة و ليس في مقام إثبات كلما للجاري من الاحكام للكثير.

الوجه الرابع: ان المراد بالجاري في قوله عليه السلام: «فان غسلته في ماء جار فمره» هو الجاري بالفعل و لو لم يكن عن مادة، فيشمل الكثير في حال جريانه. و هذا الوجه أيضا ضعيف لتبادر الماء الجاري المعروف من قوله: «ماء جار» لا مطلق ما يجري و لو من دون مادة.

الوجه الخامس: المرسل المروي عن الباقر عليه السلام مشيرا الى غدیر ماء: «ان هذا لا يصيب شيئا الا و طهره» بتقريب ان إطلاق الإصابة و عدم تقييدها بالمرتين يقتضى جواز الاكتفاء بالمره، و حيث ان كلمة «الشيء» من ألفاظ العموم الشامل للمتنجس بالبول و غيره، فيدل على كفاية المره في تطهير المتنجس بالبول بالكثير، و النسبة بين هذا المرسل و بين ما دل على اعتبار المرتين في البول و ان كانت بالعموم من وجه لشمول المرسل للمتنجس بالبول و غيره، و اختصاص ذاك بخصوص المتنجس بالبول، و شمول هذا للكثير و القليل، و اختصاص المرسل بالكثير، و القاعدة في المتعارضين بالعموم من وجه هو التساقط في مادة الاجتماع الا انه فيما إذا لم يكن لأحدهما ترجيح، و المرسل في المقام أقوى دلالة من ما دل على اعتبار المرتين في البول لكون دلالاته بالعموم، و دلالة أخبار المرتين بالإطلاق.

و هذا الوجه أيضا ليس بشيء، فإن الظاهر من قوله: «ان هذا لا يصيب شيئا الا و طهره» انه في مقام بيان مطهريه ما في الغدير من الماء، و عدم انفعاله بالملاقاة، لا في مقام كفاية مطلق الإصابة كما لا يمكن التمسك به في عدم اعتبار العصر و نحوه مما يشك في اعتباره، و منه يظهر ان التمسك بقوله عليه السلام: «كل شيء يراه المطر فقد طهر» لكفاية المره في التطهير بماء المطر لا يخلو عن الضعف، فالقول باعتبار التعدد في الكر في تطهير المتنجس بالبول قريب جدا لو لم نقل باعتبار التعدد في تطهير المتنجسات مطلقا، و الا فينتفى الفرق بين المتنجس بالبول و بين غيره من النجاسات لا اعتبار التعدد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩١

حينئذ في الجميع.

التنبيه الخامس: لا- فرق في اعتبار المرتين بين بول الإنسان و غيره مما لا يؤكل لحمه، بل النجس العين كالكلب و الخنزير، كما لا- فرق في الإنسان بين المسلم و الكافر و ذلك لإطلاق النصوص و الفتاوى، و دعوى انصراف الاخبار الى بول الآدمي، أو الى خصوص المسلم ممنوعه، و لم يعلم قائل بالفرق أيضا.

التنبيه السادس: هل المعتبر في الغسلتين هو انفصال كل منهما عن الأخرى بفواصل بالفعل، أو يكفي التقدير فيهما فيجوز صب الماء على المحل بقدر الغسلتين كما عن الذكري (وجهان) أقواهما الأول لأن المدار في صدق التعدد و المرتين هو حكم العرف به، و الظاهر عدم صدقه عندهم باتصال الجريان بمقدار المرتين.

و ربما يقال: بكفاية الصب الواحد الممتد في مقدار زمان الغسلتين، و زمان الفصل بينهما نظرا الى ان وصل الماء لو لم يكن أقوى في التأثير فلا يكون أضعف من قطعه و فصله.

و لا يخفى بعد تسليم اعتبار التعدد و كون المحكم هو حكم العرف بتعددده فلا يصغى الى مثل هذه الوجوه و عن جامع المقاصد كفاية تعدد التقديري في خصوص الجارى و تحريك المتنجس في الماء الكثير لكون الماء الملاقى مع المتنجس الجارى عند أول الملاقاة مغاير مع ما يلاقه في زمان بعده، كما انه تحصل المغايرة بينهما بالتحريك في الماء الكثير.

و لا يخفى ان هذا الوجه حسن بحسب الاعتبار لكنه أيضا لا يوجب الإغناء عن التعدد الحقيقي بعد فرض عدم صدق التعدد بالإجراء الواحد في الجارى و بالتحريك في الكثير عرفا و ان تغاير ما يلاقى المحل من الماء في الزمانين، هذا كله في حكم تطهير المتنجس ببول غير الرضيع.



الأمر الثاني فى حكم بول الصبى الغير المتغذى، و ليعلم أولا انه قد اتفقت الكلمات فى نجاسة بوله كسائر الأبوال النجسة، و لم يحك فى نجاسته خلاف الا عن ابن جنيد، فقد حكى فى المختلف عنه بأنه قال بول البالغ و غير البالغ نجس الا ان يكون غير البالغ صبيا ذكرا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٢

فان بوله و لبنه ما لم يأكل اللحم ليس بنجس.

و استدلل له بخبر السكونى عن على عليه السلام انه قال: «لبن الجارية و بولها يغسل منها الثوب قبل ان يطعم لان لبنها يخرج من مثنأة أمها، و لبن الغلام لا يغسل منه الثوب، و لا بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من العضدين و المنكبين.

و بالمروى عن الكاظم عليه السلام عن آباءه عن على عليهم السلام قال عليه السلام «بال الحسن و الحسين عليهما السلام على ثوب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قبل ان يطعما فلم يغسل ثوبه من بولهما، و أورد على الاستدلال بهما بان الاستفادة منهما نفى الغسل من بول الصبى، و هو لا ينافى مع وجوب الصب فيه فلا دلالة فيهما على نفى نجاسة بوله.

لكن الانصاف ظهور نفى الغسل فى نفى النجاسة، كما يدل الأمر به فى مورده على نجاسة ما أمر بغسل ملاقيه، مثل قوله عليه السلام: «اغسل ثوبك عن أبوال ما لا يؤكل لحمه» فالحق ان يقال بشذوذ الخبرين، و اعراض المشهور عن الأخذ بهما، و اشتمال الخبر الأول على نجاسة لبن الجارية و هى مما لم يقل به احد، و معارضتها مع خبر الحلبي عن الصادق عليه السلام عن بول الصبى قال عليه السلام: «يصب عليه الماء فان كان قد أكل فاغسله» فلا ينبغى الإشكال فى نجاسته لكن يكفى فى تطهير ملاقيه صب الماء عليه من غير خلاف فيه، بل حكى الإجماع عليه، و يدل عليه من النصوص خبر الحلبي المذكور.

و المروى عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم أنه اجلس ولدا صغيرا لم يأكل الطعام فى حجره فبال على ثوبه فدعا بماء فنضحه و لم يغسله.

و فى آخر عنه صلى الله عليه و آله و سلم انه كان الحسين عليه السلام فى حجره فبال عليه فقبل البس ثوبا آخر لتغسله، فقال صلى الله عليه و آله و سلم: «إنما يغسل من بول الأنثى و ينضح من بول الذكر».

و عن على عليه السلام عنه صلى الله عليه و آله و سلم قال: «بول الغلام ينضح و بول الجارية يغسل».

و عن الدعائم عن الصادق عليه السلام فى بول الصبى قال عليه السلام: «يصب عليه الماء حتى يخرج من الجانب الآخر».

و عن زينب بنت جحش قالت كان النبى صلى الله عليه و آله و سلم نائما فجاء الحسين عليه السلام فجعلت اعلمه لثلا يوقظه ثم غفلت فدخل فتبعته فوجدته على صدره صلى الله عليه و آله و سلم فاستيقظ صلى الله عليه و آله و سلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٣

و هو يبول، فقال: دعى ابنى حتى يفرغ من بوله، ثم دعا صلى الله عليه و آله و سلم بالماء فصبه عليه ثم قال صلى الله عليه و آله و سلم: «يجزى الصب على بول الغلام و يغسل بول الجارية».

و عن الصادق عليه السلام فى بول الصبى «تصب عليه الماء و ان كان قد أكل فاغسله بالماء غسلا، و الغلام و الجارية فى ذلك شرع سواء».

و هذه الاخبار و ان كان أكثرها عامية الا انها موثوق الصدور باستناد الأصحاب إليها و صيرورتها معمولا بها، فتكون حجة لكونها موثوقة بها على ما هو ملاك حجية الخبر عندنا، و لا يعارضها شىء إلا مضمرة سماعه قال: سألت عن بول الصبى يصيب الثوب؟ فقال: «اغسله» قلت: فان لم أجد مكانه؟ قال: «اغسل الثوب كله».

و حملها الشيخ على ان يكون المراد بالصبى فى هذه الرواية من أكل الطعام، و لا شاهد عليه، و وجهها فى مصباح الفقيه تارة

بحمل الغسل على المعنى الأعم من الصب، و أخرى بحمل الأمر به بالخصوص بلحاظ كونه مجزيا مطلقا سواء كان الصبي رضيعا أو غير رضيع، على تقدير كون المراد من الغسل هو المعنى المقابل للصب، فيكون تعلق الأمر به بالنسبة إلى الرضيع باعتبار كونه مجزيا لا- متعينا، و ثالثة بحمل الأمر الظاهر فى التعيين على التخيير على تقدير كون المراد بالصبي هو خصوص الرضيع و لا يخفى ما فى جميع ذلك من البعد و لا شاهد على شىء من ذلك.

فالحق عندنا عدم جواز الأخذ بها لسقوطها عن الحجية بالأعراض عنها فلا تكون مشمولاً لدليل الحجية، فتسقط عن صلاحيتها للمعارضه فلا- ينبغى الإشكال فى كفاية الصب فى التطهير عنه، و انما الكلام فى تعينه أو كفاية الرش، و عن التذكرة حكاية القول بكفايته عن بعض أصحابنا و الحق عدمها لان المتبادر من الصب الوارد فى النصوص هو السكب المستوعب للمحل مع الغلبة و القاهرية على ما هو المدار فى التطهير من غلبة المطهر على المطهر و هو مغاير مع الرش الذى يحصل بانفصال اجزاء الماء و لو مع عدم استيعابه المحل من دون اعتبار الغلبة و القهر، كما ان الغسل عرفا عبارة عن ازالة و سخ المغسول باستعمال ما يزيل و سخه منه، و تنقيه عن اوساخه، فالافتاء بالرش لا يحصل به امتثال الأمر بالصب مع احتمال مدخلته فى حصول الطهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٤

و القول بالافتاء به بشرط استيعابه لظاهر المغسول و باطنه لا بمطلق الرش مدفوع بأنه عبارة عن اعتبار الصب، غاية الأمر عبر عنه بالرش بشرط الاستيعاب، هذا و بقى فروع فى المقام يأتى فى المحل الذى يتعرض لها المصنف (قده) فى المسألة السابعة عشر من هذا الفصل إنشاء الله.

الأمر الثالث: فى حكم المتنجس بسائر النجاسات عدا الولوغ، و المشهور كما نسبه إليهم فى الجواهر عدم اعتبار التعدد فى تطهيره بالماء القليل فضلا عن غيره، و عن الشهيد (قده) اعتبار المرتين مطلقا و عن العلامة اعتبارهما فيما له قوام و ثخن كالمنى دون غيره، و عن المنتهى ان النجاسات التى لها قوام و ثخن اولى بالتعدد فى الغسلات.

و استدلل للمشهور بإطلاق الأمر بالغسل فى موارد خاصة يمكن استفادة العموم من استقصائها مثل ما ورد فى الكلب من قوله عليه السلام: «إذا مسسته فاغسل يدك» و فى الخنزير فى جواب السؤال عن قلب لحم الخنزير من قوله عليه السلام: «يغسل يده» و فى الكافر من قوله عليه السلام: «فان صافحك بيده فاغسل يدك» و نظائر ما ذكر، و هى كثيرة واردة فى أبواب متفرقة من النجاسات كالميت و المنى و الدم و عرق الجنب و نحو ذلك، و بإطلاق ما ورد فى التطهير عن مطلق النجاسات كالنوى المعروف «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غير لونه (إلخ) لو قيل بإطلاقه بلحاظ المطهر بالكسر، و المطهر بالفتح و إطلاقه المقامى لمقتضى الرجوع الى العرف فى كيفية التطهير بناء على كفاية المرة فى التطهير عندهم، و بأصالة البراءة عن وجوب الزائد عن المرة، بتقريب ان تنجس المتنجس ليس الا- مجرد الحكم التكميلى بوجود غسله المنتزع منه نجاسته، ففى الشك فى وجوب الأكثر من مرة واحدة منه يرجع الى البراءة.

و لا- يخفى ما فى الجميع من الضعف، اما إطلاق الأمر بالغسل فى موارد خاصة، ففيه انه لا يدل على مزيد من وجوب الغسل اللازم لنجاسة ما يجب غسله من غير دلالة على بيان كيفية الغسل من الوحدة و التعدد و العصر و الورود و نحوه، و لو سلم كونه فى مقام البيان من جهة كيفية الغسل فهو وارد فى موارد خاصة مثل الكلب و الخنزير و ما تقدم، و استفادة العموم من استقصائها ممنوع، و تميم الحكم فى الجميع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٥

بعدم القول بالفصل محل تأمل، و ان ادعاه فى الذخيرة، و قيل بمساعدة التبع معه.

و منه يظهر ما فى التمسك بإطلاق النبوى حيث انه كما عرفت مبنى على دعوى إطلاقه من حيث المطهر بالكسر حتى يشمل

أنواع المياه من القليل والكثير والجاري والمطر، والمطر بالفتح، حتى يعم المتنجس بجميع النجاسات، و من حيث الإطلاق المقامى المقتضى للرجوع الى العرف فى كيفية التطهير، مع بنائهم على كفاية المرة فى إزالة القذرات العرفية، و الكل ممنوع، بل المتبادر منه كونه مسوقا لبيان حكم آخر و هو ما افاده صلى الله عليه و آله و سلم بقوله: «لا ينجسه شىء».

و اما أصل البراءة، ففيه ان التمسك به مبنى على ما قيل فى النجاسة من أنها منتزعة من الحكم بوجوب الاجتناب فى النجاسات و بوجوب الغسل فى المتنجس و هو ممنوع، بل هى حكم وضعى شرعى موضوع للحكم بوجوب الاجتناب و الغسل على ما حقق فى محله من قابلية الأحكام الوضعية للجعل التشريعى الاستقلالى إلا بعضها، و عليه فيكون الشك بعد الغسل مرة فى ارتفاعها فيرجع الى استصحاب بقائها و لا ينتهى الأمر إلى الرجوع الى البراءة لحكومة الاستصحاب عليها.

فالحق اعتبار المرتين أيضا فى غسل المتنجس بسائر النجاسات عدا البول وفاقا للمحكى عن الشهيد وغيره، و عن العلامة اعتبار المرتين فيما له قوام و ثخن كالمنى، و يدل عليه التعليل المذكور فى خبر حسين بن ابى العلاء. و المروى عن جامع البنزطى المتقدمين فى البول الذى يصيب الجسد المعلل فيهما للاكتفاء بصب الماء عليه مرتين بأنه ماء حيث يفهم من التعليل المذكور ان غسل البول أهون من سائر النجاسات فيكون غيره اولى بالتعدد، و صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: انه ذكر المنى فشده و جعله أشد من البول فإن أشد المنى من البول مع اعتبار المرتين فى الغسل عن البول يوجب اعتبارهما فى المنى بطريق اولى.

لكن الانصاف عدم استقامة الاستدلال بهما، اما التعليل المذكور فلان الظاهر منه كونه فى مقام كفاية الصب فى مقابل الغسل، لا كفاية المرتين اللازم اعتبارهما فى غير البول الذى هو ماء بطريق اولى، و اما أشد المنى من البول فلم يعلم الجهة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٦

الملحوظة فى اشديته، و يمكن ان تكون من جهة إيجابه للغسل، لا-زيادة العدد فى غسلات تطهيره فى مقام التطهير، مع ان مقتضاه عدم الاكتفاء بالمرتين أخذا بالأشدية.

اللهم الا- ان يدعى الاتفاق على كفايتهما و عدم اعتبار الأزيد منهما. و بالجملة فالأقوى اعتبار المرتين فى المتنجس بسائر النجاسات إذا غسل بالماء القليل، انما الكلام فى غسله بالماء المعتصم.

و الأقوى كفاية المرة فى الغسل به. اما الماء الجارى فلصحيح محمد بن مسلم المتقدم، و فيه: «فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة» فى المتنجس بالبول، مع مساواة البول لسائر النجاسات فيما يرسب فيه الماء. و اما ماء المطر فلما ورد فيه من قوله عليه السلام:

«كلما يراه ماء المطر فقد طهر» الدال بعمومه على حصول الطهر برؤية المطر مطلقا.

و اما الكثير الراكد فلما ورد من قوله عليه السلام مشيرا الى غدیر الماء: «ان هذا لا يصيب شيئا إلا طهره» و ما ورد فى ماء الحمام انه بمنزلة الجارى، مضافا الى دعوى عدم القول بالفصل بين الجارى و بين غيره من أقسام المعتصم كالمطر و الكثير، و ان منع عنها بتحقيق القول بالفرق بينهما، كما حكى عن الشيخ نجيب الدين لزوم التعدد فى الراكد مطلقا دون الجارى، و لكن الاحتياط بالتعدد فى التطهير بالكثير مما لا ينبغى تركه.

الأمر الرابع: بناء على عدم اعتبار التعدد فى التطهير و الاكتفاء بالمرة، فهل يكتفى بالغسلة المزيلة للعين، أو يعتبر ان تكون الغسلة المطهرة غير المزيلة؟ وجهان: من إطلاق الأمر بالغسل الصادق على الغسلة المزيلة، و من منعه بدعوى عدم انسياقه فى بيان كيفية الغسل، بل هو فى مقام أصل تشريعه، أو تقييده بقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «حتى ثم اغسله» أقواهما الأخير لمنع أصل الإطلاق لا لتقييده بعد تسليمه لمنع حمل الأمر بالحث «١» على الوجوب، للقطع بعدم وجوبه، بل هو محمول على الاستحباب،

كما نسبه في محكى المنتهى الى علمائنا و أكثر أهل العلم، أو على الإرشاد لكون الحت قبل صب الماء أرفق في التطهير.

(١) الحت هو الحك و هما بمعنى الإزالة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٧

الأمر الخامس: بناء على عدم الاكتفاء بالغسل المزيل، فهل يكفي صب الماء مستمرا بعد زوال العين، أو يعتبر انفصاله عن الغسل المزيل؟ وجهان: من ان اتصال الماء في زمان القطع لا يكون أضعف حكما من عدمه، و من صدق الغسل المزيل على تلك الغسل المستمرة الطويلة، و لو كان زمانها بقدر زمان الغسلتين و القطع.

ولا يخفى ان الأخير أحوط، هذا كله بناء على الاكتفاء بالمرّة، و منه يظهر الكلام بناء على اعتبار التعدد اما مطلقا، أو في خصوص التطهير بالقليل فان الأحوط كون المرتين غير الغسل المزيل كما نسب الى المشهور من عدم حصول الطهر بحصول الإزالة بهما أو بأحدهما، بل ينبغي القطع بعدم حصوله إذا حصلت الإزالة بالأخيرة لصدق المنتجس بالنجاسة بعد الغسل الأولى على المحل بعد بقاء عين النجاسة عليه بعدها و عدم إزالتها عنه، فيندرج في موضوع ما يجب غسله مرتين، و مجرد إيصال الماء إليه في الغسل الأولى لا يخرج عن ذلك الموضوع ما دام عين النجاسة موجودة فيه كما تقدم في المنتجس بالبول

#### [مسألة ٥ يجب في الأواني إذا تنجست بغير البولغ ثلاث مرات في الماء القليل]

مسألة ٥ يجب في الأواني إذا تنجست بغير البولغ ثلاث مرات في الماء القليل و إذا تنجست بالبولغ التعفير بالتراب مرّة و بالماء بعده مرتين، و الأولى ان يطرح فيها التراب من غير ماء و يمسح به ثم يجعل فيه شيء من الماء و يمسح به، و ان كان الأقوى كفاية الأول فقط، بل الثاني أيضا، و لا بد من التراب فلا يكفي عنه الرماد و الأسنان و النورة و نحوها، نعم يكفي الرمل و لا فرق بين أقسام التراب، و المراد من البولغ شربه الماء أو مائعا آخر بطرف لسانه، و يقوى إلحاق لطفه الإناء بشربه، و اما وقوع لعاب فمه فالأقوى فيه عدم اللحوق و ان كان أحوط، بل الأحوط إجراء الحكم المذكور في مطلق مباشرته و لو كان بغير اللسان من سائر الأعضاء حتى وقوع شعره أو عرقه في الإناء.

في هذه المسألة أمور يجب البحث عنها:

الأول: في كيفية تطهير الأواني إذا تنجست، و ينبغي إخراج ما دل الدليل على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٨

خصوصية في تطهيره بالخصوص عن مورد الكلام، كما في المنتجس بالبولغ أو البول أو شرب الخنزير أو موت الفأرة أو الجزر فيه أو شرب النبيذ أو الخمر أو المسكر منه، و جعل الكلام فيما عداه من سائر النجاسات كالدم و نحوه، و قد اختلف فيه على أقوال ففي الجواهر و المحكى عن الأئمة أكثر هو الاكتفاء بالمرّة، و المحكى عن خلاف الشيخ هو وجوب ثلاث مرات، و نقل عن ابن الجنيّد و الشهيد في الذكري و الدروس و العلامة في التحرير و المحقق الثاني في جامع المقاصد و الفوائد و حاشيتي الإرشاد و النافع و المحكى عن الشهيد في الألفية و اللمعة هو وجوب المرتين.

و استدلل للاول بالمرسل المحكى عن المبسوط من انه روى الاكتفاء بالمرّة في جميع النجاسات، و نسبه في المدارك الى عمار عن الصادق عليه السلام، و عمومات الطهارة مثل ما ورد: من ان الماء طاهر و مطهر، و لحصول الغرض بالمرّة و هو إزالة النجاسة، و للأصل أعنى أصالة البراءة عند الشك في وجوب الزائد عن المرّة.

و استدلل للثاني بموثقة عمار عن الصادق عليه السلام عن الكوز أو الإناء يكون قدرا كيف يغسل، و كم مرّة يغسل؟ قال عليه

السِّيَلام: «يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ذلك الماء، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه، ثم يفرغ منه وقد طهر» وللأصل أعنى قاعدة الشغل و استصحاب بقاء النجاسة عند الشك في زوالها بالغسل مرة.

و استدلل للأخير بالاستصحاب بالنسبة إلى المرتين، و البراءة بالنسبة إلى الزائد عنها، و بفحوى ما دل على الاكتفاء بالمرتين في البول مع القطع لعدم الفرق بينه و بين سائر النجاسات، و بين الثوب و الجسد، و بين باقى الأجسام من الإناء و غيره. و الأقوى هو القول الثانى لقوة دليله و ضعف أدلته ما عداه: أما قوة دليله فللدلالة موثقة عمار عليه و هى حجة ما لم تكن معرضا عنها، و لم يثبت الاعراض عنها فى المقام، و ان نسب القول الأول إلى الأكثر لكنها غير ثابتة، و بها يندفع الرجوع الى الأصل أو إطلاق ما ورد فى الطهارة و اما ضعف دليل الاكتفاء بالمرّة فلعدم ثبوت حجية المرسل ما لم يثبت استناد المشهور اليه، و لم يثبت شهرة القول بالاكتفاء بالمرّة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٩

فى المقام، و على تقدير ثبوتها لم يعلم استنادهم الى المرسل، و مجرد موافقته مع شهرة غير جابر له ما لم يثبت الاستناد، و أصالة البراءة فى المقام غير جارية لكون المورد مجرى الاستصحاب و قاعدة الاشتغال مع الغمض عن الاستصحاب. و إطلاق ما ورد فى الطهارة ممنوع لعدم وروده فى مقام بيان كيفية التطهير من الاكتفاء بالمرّة أو اعتبار التعدد، و دعوى حصول الغرض بالمرّة كلام شعري لا اعتبار به لأن الطهارة و النجاسة من الأمور التعبدية التى لا يتطرق إليها الوجه الاعتبارية. و بما ذكرنا يظهر ضعف مدرك القول الأخير مع ما فيه من دعوى القطع بالفحوى، لان القطع بإلحاق سائر النجاسات بالبول غير حاصل، فلو سلم رفع اليد عن الموثقة و نوقش فى الاستصحاب لكان اللازم هو القول بالاكتفاء بالمرّة لا القول باعتبار المرتين. هذا كله إذا كان التطهير بالماء القليل.

و اما إذا كان بالماء المعتصم فالأقوى الاكتفاء بالمرّة خصوصا فى الماء الجارى و المطر لإطلاق ما دل على الاكتفاء بالمرّة بالاغتسال بالماء الجارى كصحيح محمّد بن مسلم المتقدم، و بالماء المطر كقوله عليه السّيَلام: «كلما يراه ماء المطر فقد طهر» و الماء الكثير كقوله عليه السّلام مشيرا الى غدیر الماء «ان هذا لا يصيب شيئا إلا طهره» الشامل بإطلاقه للإناء المتنجس، و انصراف موثقة عمار التى هى دليل على اعتبار الثلاث فى تطهير الإناء الى ما إذا كان بالقليل كما يدل عليه قوله عليه السّيَلام: «يصب فيه الماء» إلخ.

الأمر الثانى: إذا تنجست الإناء بالولوغ يجب تعفيره بالتراب مرّة و بالماء بعده مرتين، و الولوغ كما عن الصحاح: هو شرب الكلب فى الإناء الذى فيه الماء أو غيره بطرف لسانه، و عن القاموس: إدخال لسانه فى الإناء و تحريكه، و فى إلحاق مطلق مباشرته كاللطم و نحوه و الشرب بلا ولوغ لقطع لسانه و نحوه، و فى مباشرته بباقى أعضائه كلام نشير اليه عند تعرض المصنف «قده» له فى المتن، و الحكم بوجوب الغسل ثلاثا مع كون أولهن بالتراب فى الولوغ هو المشهور عند الأصحاب، و قد وقع الخلاف فيه فى موضعين:

أحدهما: فى كون غسلة التراب أو لهن كما هو المشهور، و عن المفيد فى المقنعة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠٠

أنها ثانيتهن و عن الصدوق فى الفقيه و عن الاستبصار و الخلاف إطلاق القول بغسله ثلاث مرات إحداهن بالتراب. و ثانيهما: اعتبار غسله ثلاث مرات كما هو المشهور، و عن الإسكافى و جوب غسله سبعا أولهن بالتراب، و فى المدارك إمكان الاجتزاء بالمرّة لو لا الإجماع على تعدد الغسل بالماء.

و يستدل للمشهور بصحيح البقباق عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الكلب؟

فقال عليه السلام: «لا- تتوضأ بفضله و اصيب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء مرتين» على ما حكاه فى المعبر و حكى عن غير واحد من الكتب كالاخلاف و المنتهى و التذكرة و النهاية و جامع المقاصد و شرح الإرشاد للفخر و الروض و غوالى اللثالى، و لكن رواه فى المدارك خاليا عن لفظ المرتين، و قال كذا وجدته فيما وقفت عليه من كتب الأحاديث الا ان المصنف نقله فى المعبر بزيادة لفظ المرتين و قلده فى ذلك من تأخر عنه انتهى.

أقول: المحكى عن الأساطين وجود بعض الأصول إلى زمان المحقق (قده) و عثوره عليه، و فى الجواهر ان المحقق و العلامة عثرا على تلك الزيادة فى غير الكتب المعروفة من الأصول المعبرة عندهم، و لا- يبعد منهما ذلك لاهليتهما لذلك و لغيره خصوصا بالنسبة إلى المحقق (قده) إذ هو غالبا يروى عن أصول ليس عندنا منها الا أسمائها انتهى. فمن القريب جدا اطلاع المحقق قده على ما لم يطلع عليه من بعده لفقد مأخذه بعده و لا ريب فى حجيه ما نقله بعد إحراز اعتماده عليه و اعتماد من لحقه.

فان قلت مع ما قربت من اطلاع المحقق على الأصل المشتمل على الزيادة لا يمكن الأخذ به لمعارضته مع النسخ التى بأيدينا الغير المشتمل عليها فيتعارض الأصل الجارى فى عدم الزيادة فيما نقله المحقق مع الأصل الجارى فى عدم النقيصة فيما بأيدينا من النسخ، قلت عند الدوران بين زيادة نسخه أو نقصيه نسخه اخرى يجرى الأصل فى عدم الزيادة، و لا يعارضها الأصل الجارى فى عدم النقيصة، و ذلك لاشدية الزيادة فى الحاجة الى المؤنه بالنسبة إلى النقيصة، و كون النقيصة أخف منها، فيجرى الأصل مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠١

فى عدم الزيادة دون عدم النقيصة، فلا محيص الا عن الأخذ به و به يقيد إطلاق ما دل على الاجتزاء بالمره لو سلم إطلاقه. على انك قد عرفت المنع عنه و انه ليس فى اليبين إطلاق يتمسك به للاجتزاء بالمره، و قد عرفت ان مقتضى الأصل العملى اعنى الاستصحاب فى المقام هو التعدد أيضا، فاندفع دعوى إمكان القول بالمره، لو لا الإجماع على خلافه مع انه لا غرو فى دعوى الإجماع إذ لم ينقل القول بالاجتزاء بالمره عن احد، سوى دعوى إمكانه عن صاحب المدارك و أستاذة مع اشتراطهما بعدم قيام الإجماع على خلافه، كما يندفع بالصحيح المذكور- قول ابن الجنيذ القائل باعتبار الغسل سبع مرات.

و استدلل له بالأصل أى استصحاب بقاء نجاسة المتنجس قبل اغتساله سبع مرات و النبوى العامى الذى لم يثبت من طرفنا عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم «إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعا أو لهن بالتراب».

و بموثق عمار عن الصادق عليه السلام فى الإناء الذى يشرب فيه النيذ قال «تغسله سبع مرات و كذلك الكلب» و هو و ان كان خاليا من ذكر التراب الا انه يمكن أخذه من الصحيح المتقدم.

و فيه ان الأصل ينقطع بالدليل و هو الصحيح المتقدم، و النبوى العامى لم يثبت من طرفنا، و على طريق الثبوت فليس بحجة لإعراض الأصحاب عن العمل به كموثق عمار أو محمول على الاستصحاب كما يؤيده نبوى آخر عنه صلى الله عليه و آله و سلم «ان ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله ثلاث مرات أو خمسا أو سبعا» المعلوم حملة على الندب لعدم جواز التخيير بين الأقل و الأكثر، هذا تمام الكلام فى الموضوع الثانى.

و اما الخلاف فى الموضوع الأول المحكى عن المفيد فقد اعترف جملة من الأساطين بعدم وقوفهم على مستند له، و فى الجواهر سوى ما فى الخلاف من نسبته إلى الرواية، لكنها كما ترى مرسله بأضعف وجهى الإرسال، قاصرة عن معارضة ما تقدم من وجوه، انتهى.

و مراده بوجهى الإرسال هما إرسال الخبر تارة بقول الحاكي روى عن

الصادق عليه السّلام مثلاً كذا، و اخرى بنسبة قول إلى رواية بقوله و فيه رواية، و الذى ثبت حجّيته على كلام فيه هو الأول لا الثانى، فالثانى هو الأضعف من الأول، ثم على تقدير حجّيته فى نفسه يكون فى المقام ساقطاً عن الحجّية بالاعراض، و هذا هو مراده بالقصور عن معارضة ما تقدم، فلا إشكال فى لزوم الأخذ بما عليه المشهور من جعل أول الغسلات بالتراب و الله سبحانه هو المؤيد بالصواب، و لعل إطلاق كلام الصدوق فى الفقيه، و السيد فى الانتصار بوجوب الغسل ثلاث مرات إحداهن بالتراب من غير تقييد بكون الغسل بالتراب أو لهن منزل على ما عليه المشهور من كون الغسل به هو الأولى.

الأمر الثالث: فى كيفية الغسل بالتراب، و قد اختلف فيه على أقوال و المشهور على ما نسب إليهم عدم اعتبار مزجه بالماء، و المحكى عن الحلّى اعتباره، و على الأول فهل يجوز مزجه به أو يتعين خلوصه عنه قولان، و على الأول منهما أيضاً فهل يكفى المزج مطلقاً، و لو خرج الماء بسببه عن اسم الماء، أو التراب عن اسم التراب كما هو ظاهر إطلاق كلام الشهيد (قده) فى الدرّوس و البيان، أو يشترط ان لا يخرج التراب بالمزج عن اسمه، و لو خرج الماء به عن الإطلاق كما هو الظاهر من المسالك و ان كان مآل كلامه إلى إنكار الاجتزاء بالمتزج، بل نفى اشتراط يوسه التراب و جواز استعمال الرطب منه، أو يشترط ان لا يخرج الماء بالمزج به عن اسمه، و لو خرج التراب عن اسم التراب، كما هو ظاهر المحكى عن كشف اللثام الذى تبع الحلّى فى اعتبار المزج، و استدلل له بان الغسل حقيقة فى إجراء المائع، فظاهر قوله: اغسله بالتراب: اغسله بالماء مع التراب، نحو اغسل الرأس بالخطمي و الصدر، و جوه.

و منشأ الخلاف فى ذلك اختلاف فهمهم فى معنى الغسل بالتراب على ما صرح به فى صحيح البقباق المتقدم من قوله عليه السّلام: «اغسله بالتراب أول مرة» و تفصيل ذلك ان قوله عليه السّلام: «اغسله» ظاهر فى إزالة خبثه بالماء أو ما بحكمه على ما هو حقيقة الغسل، حيث ان المتبادر منه هو استعمال الماء أو مائع آخر بحكمه فى جسم المغسول، و قوله عليه السّلام: «بالتراب» ظاهر فى التراب الخالص الذى لا يشوبه شىء، و الجمع بين الظهورين و بقاء الكلمتين على حقيقتيهما غير ممكن فلا بد من رفع اليد من أحدهما.

اما من ظهور الغسل فى معناه الحقيقى و إبقاء التراب على ظهوره، و اما من ظهور التراب و إبقاء الغسل على حقيقته، و يدخل المقام فى المسألة المعروفة، و هى تعارض ظهور الفعل مع ظهور متعلقه، و قد اختلف كلام الشيخ الأكبر الأنصارى (قده) فى تقديم أحدهما على الآخر فى أصوله و فقهه، ففى باب الاستصحاب من الأصول اختار تقديم الأخذ بظهور الفعل و رفع اليد عن ظهور المتعلق، كما فى مثل لا تضرب أحداً، و فى كتاب البيع قدم ظهور المتعلق فى مسألة بيع نصف الدار المشاع.

و الانصاف عدم صحة الحكم بكل واحد منهما تعييناً، بل يقدم الأظهر منهما لو كان أحدهما أظهر و الا فيحكم بالإجمال، و عليه فيجب البحث عن كلمتى «اغسله» و «بالتراب» و تشخيص الأظهر منهما لو كان و الأخذ به، و رفع اليد عن الآخر، فقد يقال برجحان بقاء الغسل على حقيقته، لان حملة على المسح و الدلك بالتراب مجاز بعيد، و ذلك بخلاف التجوز فى التراب بحمله على المخلوط بالماء لكونه من المجازات الشائعة فى هذا التركيب كالغسل بالخطمي و الحناء و الصدر و الصابون فيؤخذ بظهور الغسل فى حقيقته، و يرفع اليد عن ظهور التراب فى الخالص منه، و يجعل كلمة الباء فى قوله: «بالتراب» للمصاحبة و الظرف مستقراً، و يصير المعنى حينئذ: اغسله بالماء المصاحب مع التراب.

و أورد عليه بان هذا يتم بجعل شىء من التراب فى الماء على وجه لا يخرج عن الإطلاق نظير امتزاج شىء من الصدر أو الكافور مع الماء فى غسل الميت حتى يصير معنى قوله: «اغسله بالتراب» اغسله بالماء الغير الصافى المشتمل على بعض أجزاء ترابيه، لكن

هذا المعنى مما لا يظن بأحد أن يلتزم به، بل ينبغي ارادة مزج الماء بالتراب على حد يكون طينا قابلا للجريان كالماءيات، و عليه فلا بد من التصرف فى الغسل أيضا بحمله على المسح، فيلزم ارتكاب مجازين أحدهما فى الغسل، و الآخر فى التراب و عند الدوران بين ارتكاب مجازين أو مجاز واحد يكون الترجيح مع الأخير، و ان كان ارتكاب احد المجازين عند ارتكابهما أقرب الى الفهم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠٤

هذا، مضافا الى ما فى جعل الظرف فى قوله: «بالتراب» مستقرا من الحاجة الى التقدير، بخلاف جعله لغوا، و جعل الباء للاستعانة، كما فى كتبت بالقلم، و على هذا فيصير التصرف فى الغسل، و إبقاء التراب على ظهوره فى التراب الخالص أظهر، و مع الغمض عن ذلك فلا أقل من مساواته مع التصرف فى التراب بحمله على الممتزج منه، و حينئذ فلا بد من الاحتياط، و هو يحصل بوجهين؟ أحدهما: ما ذكره فى المتن بقوله:

و الاولى ان يطرح فيها التراب من غير ماء و يمسح به، ثم يجعل فيه شىء من الماء و يمسح به، و وجه طرح التراب فيه من غير ماء أولا- هو تقدم ظهور التراب فى الخالص على ظهور الغسل فى الغسل بالماء أو ما بحكمه، و وجه جعل شىء من الماء فيه و المسح به ثانيا هو الأخذ بظهور الغسل فى الغسل بالماء.

و لا يخفى انه و ان كان حسنا موجبا لإحراز الواقع الا- انه ليس بتمام، و ذلك لعدم إحراز موافقه من يشترط بقاء الماء بعد الامتزاج بالتراب على إطلاقه، و لهذا زاد فى النجاة فى مقام الاحتياط على ما فى المتن بقوله: ثم يوضع ماء عليه بحيث لا يخرج التراب عن اسم الإطلاق انتهى. و عليه فيحصل الاحتياط بتكرار المسح بالتراب ثلاثا و هو ثانى الوجهين من الاحتياط، لكنه أيضا غير تام و ذلك لانه (قده) قال: و يمكن فعل جميع ذلك بتراب واحد، فان فى استعمال التراب المتنجس بالمره الثانية لا يحصل التطهير لاعتبار طهارة التراب كما سيأتى.

فالأولى فى مقام الاحتياط هو ان يطرح فيها التراب من غير ماء و يمسح به ثم يجعل فيه شىء من الماء و يمسح به ثانيا ثم يخرج منه ذاك التراب و يؤخذ تراب آخر و يمزجه بالماء مزجا لا- يخرج عن الإطلاق فيغسل به ثالثا، ثم يغسله بالماء مرتين و الله الهادى إلى الصراط المستقيم.

الأمر الرابع: المشهور على اعتبار خصوص التراب و عدم الاجتزاء بغيره مما يشبهه فى قلع النجاسة كالرماد و الأسنان و نحوهما لورود النص على استعماله فى التطهير، و يجب الوقوف فى الحكم التعبدى على مورد خلافا للمحكى عن ابن الجنيذ فإنه حكى عنه الاجتزاء بغيره، و لو فى حال الاختيار لكون غيره مثل الأسنان و الصدر أولى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠٥

فى قلع الخبث، و لا يخفى ما فيه من انها على تقدير تسليمها أولوية ظنية لا اعتداد بها، و للمحكى عن المختلف و القواعد و الذكرى و البيان من الاكتفاء بغيره فى حال الاضطرار، و حكى عنهم الاستدلال له بحصول الغرض و هو قلع النجاسة. و فيه: أولا المنع من وضوح مناط الحكم لكونه تعبديا توقيفيا لا يجوز التخطى عن مورد بعد احتمال خصوصية للتراب كالماء، بها جعله الله سبحانه احد الطهورين المفقودة فى غيره مما يشبهه فى القالعية و ثانيا: انه لو تم لاقتضى الاجتزاء بغيره مما يشبهه مطلقا من غير اختصاص بحال الضرورة.

و فى كفاية الرمل عن التراب احتمالا-ن: من انه من التراب عرفا و لذا يصح التيمم به أيضا مع التمكن من التراب، و لا- ينافيه عطف التراب عليه فيما ورد من قوله عليه السلام: «عدد الرمل و الحصى و التراب» فإنه من عطف العام على الخاص، و هذا هو مختار المصنف «قده حيث يقول: نعم يكفى الرمل، و من منع كونه ترابا عرفا، مع ما فى عطف التراب عليه من البعد لكونه من



باب عطف العام على الخاص، و ان لم يكن عطف الخاص على العام بعيدا لمكان خصوصية فيه مقتضية لمزيد الاعتناء به في الذكر، و هذا هو مختار كاشف الغطاء «قده» في كشفه، و لعله أقوى.

الخامس: لا فرق في التراب بين اقسامه بعد صدق التراب عليه، و ذلك للإطلاق و عدم تقييده بقيد مخصوص و هذا ظاهر.  
السادس: قد تقدم في الأمر الثاني ان الولوغ لغه هو شرب الكلب من الإناء الذي فيه الماء، أو مائع آخر بطرف لسانه، و حكم التعفير فيما تحقق فيه هذه القيود مما لا شبهة فيه، انما الكلام فيما عداه في أمور:

الأول فيما إذا لطح الإناء بلسانه ففي إلحاقه بشربه منه بلسانه احتمالان: من كون الحكم مختصا بالولوغ و اللطح ليس بولوغ، و من ان اللطح لا يفقد شيئا مما يتضمنه الولوغ من الأمور المناسبة للتنجيس أو التعفير من إدخال اللسان و التلوين به، بل اللطح أولى لاقتضائه مباشرة اللسان للإناء بلا واسطة بخلاف الشرب منه باللسان، فان اللسان يباشر ما فيه من المائع أولا و بتوسطه تصدق مباشرته الإناء، و الأقوى هو الأخير

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠٦

لا لما ذكر فيه من الوجه، لاندفاعه بعد كون الحكم توقيفيا تعديا، بل لعدم اختصاص الحكم بالولوغ لعدم ذكره في خبر، و انما المدرك للحكم بالتعفير هو صحيح البقباق المتقدم، و لم يذكر فيه الولوغ، بل المذكور فيه المنع عن استعمال فضل الكلب، و قوله عليه السلام: «لا تتوضأ بفضله و اصب ذلك الماء» و ان كان في مورد ما فيه من الماء الا ان قوله: «اغسله بالتراب» إلخ ظاهر في كون منشئه هو تنجس ما فيه الماء بواسطة مباشرة الكلب معه من دون خصوصية للماء الذي فيه.

الثاني: فيما إذا شرب الكلب من الإناء بلا ولوغ لقطع لسانه أو لحبسه و نحوه، و المشهور عدم إلحاقه بالولوغ لكن المحكى عن جامع المقاصد و الروض و شرح المفاتيح هو الحكم بالإلحاق، و نفى عنه البعد في الجواهر، و هو الأقوى لما عرفت في الأمر المتقدم من دلالة الصحيح السابق عليه، بل لعله أظهر من اللطح حيث يصدق عليه انه فضلة مما شربه الكلب كما لا يخفى.

الثالث: فيما إذا وقع لعاب فمه في الإناء من غير ولوغ و المحكى عن نهاية العلامة تبعا لمقنعة المفيد إلحاقه بالولوغ، و استدلاله بان المدار على قطع اللعاب من غير اعتبار سببه، و في الجواهر ان المشهور نقلا و تحصيلا على عدم الإلحاق، لعدم الدليل عليه مع ظهور النص في الشرب، فما لم يتحقق الشرب لم يجر الحكم المزبور، و هذا هو الأقوى لمنع كون المدار على قطع اللعاب، بل الظاهر اعتبار صدق الفضلة في لزوم التعفير و لو لم يكن من المشروب، و من المعلوم عدم صدقها على ملاقى لعابه من دون مباشرته الشرب أو الأكل. و منه يظهر عدم اجراء الحكم المزبور في مطلق مباشرته بسائر أعضائه، أو وقوع شعره أو عرقه في الإناء لعدم الدليل عليه، خلافا للمحكى عن الصدوق و المفيد و العلامة في النهاية أيضا مستدلا له بان فمه أنظف من باقى أعضائه لكثرة لهته بلسانه فهو أولى منه في الحكم، لكنه كما ترى اعتبار محض لا جدوى فيه أصلا.

### [مسألة ٦ يجب في ولوغ الخنزير غسل الإناء سبع مرات]

مسألة ٦ يجب في ولوغ الخنزير غسل الإناء سبع مرات و كذا في موت الجرذ، و هو الكبير من الفأرة البرية، و الأحوط في الخنزير التعفير

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠٧

قبل السبع أيضا، لكن الأقوى عدم وجوبه.

في هذه المسألة أمران: الأول: المشهور مطلقا أو بين المتأخرين خاصة و جوب غسل الإناء من ولوغ الخنزير سبع مرات من غير لزوم التعفير، و عن الخلاف و المبسوط و المصباح و المهذب إلحاقه بالكلب في وجوب التعفير و الغسل بعده مرتين، و ظاهر

المفيد و سلار و ابن حمزة و غيرهم انه كباقي النجاسات في وجوب غسله مرة أو مرتين أو ثلاث مرات.

و استدل للأول بصحيحه على بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام في إناء شرب منه خنزير قال: «يغسل سبعا» و استدل للثاني بتسمية الخنزير كلبا لغه و اشتراكه معه في النجاسة، و بان سائر النجاسات يغسل منها الإناء ثلاث مرات و الخنزير أنجس منها بلا خلاف، فيجب في الإناء المتنجس بولوغه التعفير، و استدل للثالث بالأصل و عدم صدق عنوان الكلب عليه فيكتفى فيه بالإطلاقات الواردة في غسل مطلق النجاسات.

و لا يخفى ما في الأخيرين من الغرابة و الوهن بمنع تسمية الخنزير كلبا لغه أولا، و على تقدير تسليمه منع كونه موجبا لمساواته مع الكلب بعد عدم صدق الكلب عليه عرفا ثانيا، إذ المدار على التسمية هو العرف لا اللغة، و ان اشتراكه مع الكلب في النجاسة لا يوجب اشتراكه معه في حكم الولوغ بعد عدم قيام الدليل عليه، و بان انجسيته عن سائر النجاسات لا توجب الحاقه بالكلب في وجوب التعفير كما هو واضح، و ان الأصل يندفع بالدليل. فالحق ما عليه المشهور من وجوب الغسل سبع مرات بلا اعتبار التعفير بالتراب و ان كان التعفير أحوط خروجاً عن خلاف من أوجه.

الثاني: نسب الى المشهور وجوب غسل الإناء سبع مرات من موت الجرذ، و في الشرائع و عن النافع و كشف الرموز وجوبه ثلاث مرات و لو على القول بكفاية المرة في سائر النجاسات، و عن جماعة إحقاقه بسائر النجاسات، و الجرذ بضم الجيم المعجمة و فتح الراء المهملة آخره الذال المعجمة كعمر: الذكر من الفيران يكون في الفلوات، و عن الجاحظ ان الفرق بينه و بين الفارة كالفرق بين الجاموس و البقر، و الجمع جرذان كغلمان.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠٨

و استدل للمشهور بموثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال: «اغسل الإناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات» و لا يخفى ان المذكور في العبارة هو وجوب السبع بموت الجرذ في الإناء الظاهر في الاختصاص بالنجاسة الحاصلة بموت الجرذ فيه، و المذكور في الرواية كما ترى: الإناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتا، الظاهر في اصابه ميت الجرذ بالإناء، و هو أعم من موت الجرذ فيه و لم أر من تعرض لذلك، و كيف كان فقد يستشكل في الرواية سندا لضعف عمار، و دلالة باستبعاد إيجاب الغسل سبع مرات لنجاسة حكمية، مع كفاية مطلق الغسل لازالة النجاسات العينية، و وضوح عدم كون الغسل واجبا تعبديا، و عدم خصوصية للإناء الموجبة لهذه المرتبة من التكرير، مع انه لم يجب مثله فيما هو أعظم من ميتة الجرذ نجاسة كموت الكلب و الخنزير و نحوهما.

و لا يخفى ما فيه اما من حيث السند فلما هو التحقيق من حجية الموثق و صحة العمل بما يرويه عمار، مع انه على تقدير تسليم الضعف منجبر بالشهرة على ما نسب إليهم، و اما من حيث الدلالة فلان غاية ما ذكر من الخدشة فيها هي إيراث الظن الغالب بعدم ارادة الوجوب من الموثقة، لكن الظن لا يغني عن الحق شيئا ما لم يدل على اعتباره دليل، و مما ذكرنا ظهر قوة القول بوجوب السبع في المتنجس بميتة الجرذ كما يجب السبع بشرب الخنزير، و ذلك لقوة دليله و ضعف دليل القولين الآخرين حيث استدل على القول بكونه كسائر النجاسات بإطلاق ما دل على كفاية الغسل في سائر النجاسات، و ضعف الموثقة المذكورة و منع صلاحيتها لتقييد المطلقات الدالة على كفاية الغسل و قد عرفت صلاحيتها للتقييد.

و استدل للقول بوجوب الثلاث بما أرسله بعض من ان عليه رواية، لكن الظاهر عدم ورود رواية بالخصوص في وجوب الثلاث في الجرذ، و الظاهر ان نظر المرسل إلى موثقة عمار الواردة في وجوب الثلاث في مطلق النجاسات، فالقول بكفاية المرة في سائر النجاسات و وجوب الثلاث في الجرذ كما في الشرائع، و عن النافع لا وجه له.

## [مسألة ٧ يستحب في ظروف الخمر الغسل سبعا]

مسألة ٧ يستحب في ظروف الخمر الغسل سبعا و الأقوى كونها كسائر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠٩

الظروف في كفاية الثلاث.

اختلف في تطهير الإناء الذي يتنجس بالخمر، على أقوال: فقيل: بكفاية غسله مرة واحدة، و حكى عن المعتمر و العلامة و الشهيد الثاني و جماعة من المتأخرين، لأصالة البراءة عن وجوب الزائد عن المرة، و إطلاقات لأدلة الدالة على التطهير في سائر النجاسات، و موثقة عمار عن الدن يكون فيه الخمر أ يصلح ان يكون فيه خل أو ماء أو كامخ «١» أو زيتون؟ قال: «إذا غسل فلا بأس» و عن الإبريق وغيره يكون فيه الخمر أ يصلح ان يكون فيه ماء؟ قال: «إذا غسل فلا بأس» و لحصول الغرض بالمرة الواحدة، و فحوى الاجتزاء بالمرة فيما هو أغلظ نجاسة منه كدم الكلب و الكافر و دم الحيض.

و لا يخفى ما في الكل لكون المورد مجرى استصحاب بقاء النجاسة بعد الغسل مرة الحاكم على البراءة لو سلم كون المقام مجراها لو لا الاستصحاب، لا مجرى قاعدة الاشتغال، و تقييد الإطلاقات بما يدل على اعتبار الأكثر من مرة من الثلاث أو السبع كما يأتي، و عدم إطلاق الموثقة الواردة في الدن و الإبريق، و على تقدير إطلاقها فهي أيضا تقييد بما ذكر، و منع حصول الغرض بعد فرض كون وجوب الغسل تعبديا: و منع الاجتزاء بالمرة في غيره من النجاسات، و لزوم التثليث في جميعها لدلالة موثقة عمار على وجوبه فيه، و منع الفحوى على تقدير تسليم الاجتزاء بها في غيرها لما ذكر من كون الحكم تعبديا فهذا القول مما لا يمكن المساعدة عليه بشيء.

و قيل بوجوب الثلاث، اما لوجوبه في غيره من النجاسات لموثقة عمار، و فيها سئل (يعنى الصادق عليه السلام) عن الكوز أو الإناء يكون قدرا كيف يغسل و كم مرة يغسل؟

قال: «ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه، ثم يفرغ منه ثم يصيب فيه ماء آخر فيحرك ثم يفرغ منه، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه» و اما لوجوبه في خصوص إناء الخمر لما في ذيل تلك الموثقة عن الصادق عليه السلام أيضا عن قدح أو إناء يشرب فيه الخمر؟

قال عليه السلام: «يغسله ثلاث مرات» و سئل أ يجزيه ان يصب فيه الماء؟ قال عليه السلام: «لا يجزيه

---

(١) كامخ بفتح الميم و قد يكسر هو الذى يؤتدم به معرب كأمه و كأمه نانخورشى مشهور است.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٠

حتى يدلكه بيده و يغسله ثلاث مرات» و هذا الاستدلال حسن لو لا تقييد الموثقة الأولى بما يدل على وجوب السبع، و معارضة الثانية معه.

و قيل: بوجوب السبع، و نسب الى المشهور لموثق عمار أيضا، عن الصادق عليه السلام في الإناء يشرب فيه النبيذ؟ فقال عليه السلام: «تغسله سبع مرات و كذلك الكلب» بناء على ارادة المسكر من النبيذ، و يكون ذكره من باب المثال، و هو و ان يعارض مع موثقة الآخر الدال على وجوب الغسل ثلاث مرات الا ان دلالة هذا على وجوب السبع بالمنطوق، و دلالة الموثق الآخر على عدم وجوب الزائد عن الثلاث بالمفهوم فيقدم الدال على وجوبه بالمنطوق على الدال على عدم وجوبه بالمفهوم لكون الدلالة المنطوقى أظهر.

و اما الموثق الثالث الدال على وجوب الغسل بالإطلاق فلا يعارض مع شيء من هذين الموثقين لكون النظر بينهما بالإطلاق و التقييد، و هذا الاستدلال أيضا حسن الا ان تعقيب النيذ بالكلب، و عطف الكلب عليه بقوله: «و كذلك الكلب» مع عدم وجوب السبع في الكلب يبعد إبقاء جملة «تغسله سبع مرات» على الوجوب مع نصوصية الموثق الدال على الثلاث على كفاية الثلاث في حصول الطهر بها لكونه في مقام التحديد، و دلالة من هذه الجهة تكون بالمنطوق لا بالمفهوم، فلا بد في مقام الجمع من رفع اليد عن ظهور الموثق الدال على السبع في الوجوب و حمله على الاستحباب، لاحتماله فيه و عدم احتمال عدم كفاية الثلاث في الموثق الدال على الثلاث، و هذا هو الأقوى، فالتحقيق كفاية الثلاث في تطهير ظروف الخمر كسائر الظروف، و الأفضل غسلها سبع مرات و الله العالم بأحكامه.

### [مسألة ٨ التراب الذي يعفر به يجب ان يكون طاهرا قبل الاستعمال]

مسألة ٨ التراب الذي يعفر به يجب ان يكون طاهرا قبل الاستعمال.

في اشتراط طهارة التراب الذي يقع به التعفير مطلقا كما في الجواهر، و حكي عن المنتهى و البيان و جامع المقاصد و الروض و الحدائق و شرح المفاتيح و كشف الغطاء، أو عدمه مطلقا كما يسند إلى إطلاق عبارة الشرائع و فتوى قدماء الأصحاب، أو التفصيل بين البناء على كونه جزء المطهر و له المدخلة في نفس التطهير كالماء فيقال بالأول، و بين البناء على كونه من شرائط تأثير الماء في الطهارة كالاستعلاء و نحوه فيقال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١١

بالثاني وجوه:

أقواها: الأول، لانسباق اعتبار طهارته من النص كما اعترف به في المعالم، و لإطلاق الطهور عليه في بعض الاخبار، كما في النبوى: «التراب طهور إناء أحدكم» و قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «جعلت لى الأرض مسجدا و طهورا» بناء على عدم اختصاص الطهور في الأخير بإرادة الطهارة من الحدث، و من المعلوم ان المراد بالطهور الذى هو من صيغ المبالغة هو الطاهر في نفسه و المطهر لغيره، و للاستقراء بملاحظة أشباهه كحجر الاستنجاء، و التطهير بالأرض، و الملازمة بين المطهريه و الطاهريه باستبعاد كون النجس أو المتنجس مطهرا، و بذلك يظهر فساد الوجهين الأخيرين.

و قد استدل للاول منهما بإطلاق النص و عدم ثبوت القاعدة المذكورة و صدق التراب على النجس كالتاهر، و يمكن الاستدلال للأخير بما استدل به للاول بناء على دخل التراب في حصول الطهر من الانسباق، و قاعدة اشتراط الطهارة في المطهر، و بان المفروض منه إزالة لزوجه اللعاب و هى لا- تتوقف على طهارته بناء على عدم دخله فيه، و الكل كما ترى، مع ما فى احتمال كونه شرطا لتأثير الماء فى حصول الطهر بمخالفته مع النص الظاهر فى مساواته مع الماء فى حصول الطهر خصوصا بلحاظ التعبير بالغسل بالتراب فى قوله عليه السلام: «اغسله بالتراب أول مرة» فإن التعبير بالغسل به كاشف عن مدخلية فى حصول الطهر و ان كان اسناد الغسل به مجازا كما تقدم، فلا- ينبغى الإشكال فى اعتبار طهارته، لكن المعتبر طهارته قبل الاستعمال و لا يضرّ به تنجسه به كالماء نفسه، فيصح استعماله فى الطهر و لو مع المزج بالماء الا ان الاحتياط المتقدم شرحه فى الأمر الثانى فى طى المسألة المتقدمة مما لا ينبغى تركه.

### [مسألة ٩ إذا كان الإناء ضيقا لا يمكن مسحه بالتراب]

مسألة ٩ إذا كان الإناء ضيقا لا يمكن مسحه بالتراب فالظاهر كفاية جعل التراب فيه و تحريكه الى ان يصل الى جميع أطرافه، و

اما إذا كان مما لا يمكن فيه ذلك فالظاهر بقاءه على النجاسة ابدأ الا عند من يقول بسقوط التعفير في الغسل بالماء الكثير.

إذا كان الإناء ضيق الرأس بحيث لا يمكن إدخال اليد فيه و مسحه بالتراب،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٢

فإن أمكن إدخال التراب فيه و إدارته و تحريكه الى ان يصل التراب الى جميع أطرافه فالظاهر كما في المتن كفاية جعل التراب فيه و تحريكه، بناء على ان المراد بالغسل بالتراب هو المعنى الأعم من وصول التراب اليه لا- خصوص المسح به، و الا فكفاية جعل التراب فيه غير ظاهرة، و في الجواهر ان تعفير كل شيء بحسبه فمع إمكان تعفيره بإدخال التراب و لو بالمزج و التحريك يكتفى به لإطلاق الدليل، و فيه منع ظاهر و لذا قال الشيخ الأكبر (قده) في حاشيته على النجاسة بأن صورة إمكان إدخال التراب في الإناء و تحريكه فيه كصورة التعذر رأساً، إذ إدخال المذكور ليس بتعفير أصلاً.

و ان لم يمكن ذلك أيضاً ففي بقاءه على النجاسة ابدأ لتعذر المشروط عند تعذر شرطه، كما هو ظاهر جامع المقاصد و كشف اللثام و المدارك و الذخيرة على ما حكاه عنهم في الجواهر و قواه فيه، أو بديلة الماء عن التراب حينئذ، فيجب غسله بالماء ثلاث مرات، واحدة منهن بدل عن التراب كما هو مختار العلامة في القواعد، أو سقوط التراب حينئذ بلا بدل و هو المحكى عن مبسوط الشيخ، و قواه العلامة في محكى النهاية و قربه في التحرير، و نسبة في المدارك الى جمع من الأصحاب، و جوه.

و استدلل للأخير بلزوم التعطيل لو لا القول بكفاية الغسل بالماء عند تعذر التراب، و حصول المشقة بترك الإناء، و كونه موجبا للخرج و استدلل للثاني بما ذكر، و بكون الماء انقى في تطهير المحل و أبلغ في الإزالة، و بقاعدة الميسور، بناء على اعتبار مزج التراب بالماء، و كون كل واحد منهما جزء من المطهر، فان سقوط أحدهما لا يوجب سقوط الآخر. و لا يخفى ما في الكل من الخلل فان لزوم التعطيل عند عدم التمكن بالغسل بالتراب لا يوجب رفع مدخلة التراب في الغسل لا سيما فيما إذا كان التعطيل نادراً، حيث انه مع غلبة التعطيل يمكن ان يقال بجعل الشارع استعمال الماء وحده كافياً في التطهير، و كان منشأ جعله هو الغلبة المذكورة، و لكنه أيضاً أمر ممكن الثبوت يحتاج إثباته إلى دليل مثبت، و لا يصح جعل حكمة التشريع طريقاً للإثبات، إذ هي طريق للجعل للشارع لا لإثبات الحكم المجعول للمجتهد المستنبط.

و منه يظهر فساد التمسك بلزوم المشقة و الحرج، و ذلك لندرة المشقة و كون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٣

الخرج شخصياً لا نوعياً، و هو لا يوجب الأرفع الحكم المجعول في مورده فيما إذا كان تكليفاً لا وضعياً، و ليس تعذر استعمال التراب إلا كتعذر استعمال الماء، فكما انه عند تعذر استعمال الماء لا يسقط اشتراط الطهر باستعماله بل يبقى المحل على تنجسه دائماً الى ان يفنى، فكذا عند تعذر استعمال التراب أيضاً كذلك، فالحق هو الوجه الأول، أعنى بقاء المحل على النجاسة ابدأ عند تعذر التعفير لان مقتضى اشتراط الطهارة بالغسل بالتراب و الماء ذلك، و انه بانتفاء أحدهما ينتفى المجموع، كما لا خلاف في ذلك عند انتفاء الماء، و ذلك معنى ما ذكر من تعذر المشروط عند تعذر شرطه.

و ربما يقال بانصراف نصوص التعفير عن صورة تعذره لكونها بصورة الأمر الممتنع شمولها لصورة العجز الذي لا مورد فيه للإلزام و التكليف، و لا أقل من الشك في أصل الشمول فيبقى حينئذ على حكم الأواني المتنجسة بغير الولوج. و لا يخفى ما فيه أيضاً فإن أوامر الغسل إرشاد إلى طرق التطهير، لا انها تدل على وجوب الغسل وجوباً مولوياً نفسياً، لان غسل المتنجسات ليس بواجب نفسى، بل انما هو لاستعمالها فيما يشترط فيه الطهارة و لو لا استعماله فيه لم يكن في ترك غسله بأس أصلاً، فدعوى الانصراف ممنوعة جداً و لا شك في أصل الشمول بعد إطلاق الدليل، و مما ذكرنا ظهر حكم فقد التراب أيضاً، و انه كحكم ما لا يمكن تعفيره لضيقه أو لطافته و نحو ذلك، فيبقى على نجاسته حتى يتمكن من التراب أو ان يفنى.

### [مسألة ١٠ لا يجرى حكم التعفير في غير الظروف مما تنجس بالكلب]

مسألة ١٠ لا يجرى حكم التعفير في غير الظروف مما تنجس بالكلب و لو بماء ولوغه أو بلطعه، نعم لا فرق بين أقسام الظروف في وجوب التعفير حتى مثل الدلو لو شرب الكلب منه بل و القربة و المطهرة و ما أشبه ذلك.

لو ولغ الكلب بماء في غير الإناء كما إذا كان في كف إنسان، أو موضوعا في ثوب من أديم و نحوه ففي وجوب تعفيره و عدمه وجهان: من ان ظاهر النص و الفتوى عدم الوجوب لدوران الحكم مدار الإناء، و من ان موضوع الحكم في صحیحه البقباق المتقدمة فضل الكلب، و هو يصدق على ما في غير الإناء أيضا من كف الإنسان أو الثوب المصنوع من الجلد و الأديم، بل الحوض الصغير الا ان يقال ان التعبير بالصب في الصحیحه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٤

المذكورة يقتضى عدم شمولها للحوض الصغير الذى لا يصدق الصب على إفراغ الماء منه، اللهم الا ان يكون المراد منه مجرد الإخلاء، و انما عتبر بالصب لكون الابتلاء غالبا بمثل الإناء، و لكنه لا يخلو عن بعد، و كيف كان فالأحوط لو لم يكن أقوى تعديء الحكم الى غير الإناء مع صدق اسم الولوغ كما قواه صاحب الجواهر في النجاء، و لا فرق في الظروف بين أقسامها في وجوب التعفير حتى مثل الدلو و القربة و نحوهما، و لعل الوجه في التصريح بالتعميم بالنسبة إليهما و اشباههما عدم صدق الإناء عليهما مع اختصاص الفتاوى بالإناء، لكنك عرفت عدم الاختصاص به بل المدار على صدق الفضل الذى وقع في النص.

### [مسألة ١١ لا يتكرر التعفير بتكرار الولوغ من كلب واحد أو أزيد]

مسألة ١١ لا يتكرر التعفير بتكرار الولوغ من كلب واحد أو أزيد بل يكفى التعفير مرة واحدة.

لا يخفى ان الأصل عند تكرار السبب مطلقا هو عدم التداخل رأسا، لا التداخل السببي و لا المسببي الا ان يقوم دليل على أحدهما، فربما يستدل في المقام على التداخل فيما إذا ولغ كلب واحد مرات متعددة في الإناء، أو ولغت كلاب متعددة فيه بكون (الفضل) في صحیحه المتقدمة ظاهرا في الجنس الصادق على الكثير و القليل، و الباقي مما ولغه كلاب متعددة أو كلب واحد مرة أو مرات، و كذا لفظ الكلب في الرضوى: «ان ولغ الكلب في الماء أو شرب منه أهريق الماء و غسل الإناء ثلاث مرات، مرة بالتراب و مرتين بالماء» و هو حسن لا بأس به، مضافا الى نفى الخلاف في الاجتزاء بتعفير واحد عند تكرار الولوغ، بل دعوى الإجماع عليه كما في محكى الخلاف حيث يقول: جميع الفقهاء لم يفرقوا بين الواحد و المتعدد الا من شذ من العامة فأوجب لكل واحد العدد بكما له انتهى. بل الظاهر منه كونه متفقا عليه عند العامة أيضا إلا الشاذ منهم و لعل فيه غنى و كفاية.

### [مسألة ١٢ يجب تقديم التعفير على الغسلتين]

مسألة ١٢ يجب تقديم التعفير على الغسلتين فلو عكس لم يطهر.

و قد تقدم الكلام في ذلك في الأمر الثانى من الأمور المذكورة في المسألة الخامسة من هذا الفصل مفصلا فراجع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٥

### [مسألة ١٣ إذا غسل الإناء بالماء الكثير لا يعتبر فيه التثليث]

مسألة ١٣ إذا غسل الإناء بالماء الكثير لا يعتبر فيه التثليث بل يكفى مرة واحدة حتى في إناء الولوغ نعم الأحوط عدم سقوط

التعفير فيه بل لا يخلو عن قوة و الأحوط التثليث في الكثير.

الكلام في هذه المسألة يقع في أمور:

الأول: في تطهير الإناء المتنجس بغير البولوغ بالماء المعتصم من الجارى و المطر و الراكد الكثير، فعن العلامة في القواعد و غيرها و الشهيدين و المحقق الثانى الاكتفاء بالمرّة مطلقا سواء كان بالجارى أو بالمطر أو بالراكد الكثير، لانصراف ما دل على اعتبار التثليث في غسل الإناء إلى القليل، كموثقة عمار المتقدمة في الأمر الأول من الأمور المذكورة في طى المسألة الخامسة، فإن فيها: الأمر بصب الماء في الإناء المتنجس و تحريكه فيه ثم إفراغه منها الذى يصدق في الغسل بالماء القليل، و لانه المتعارف في عصر الصدور لندرة الكثير فيه، و لإطلاق أدلة التطهير، و لما ورد في الغسل بالماء المطر من قوله عليه السّلام: «كل شىء يراه المطر فقد طهر» فيلحق به الكثير و الجارى بناء على عدم القول بالفصل بينه و بينهما، و لإطلاق مطهريّة الكثير مثل ما حكاه في المختلف قال فيه: ذكر بعض علماء الشيعة (و مراده منه ابن عقيل) انه كان بالمدينة رجل يدخل على ابى جعفر محمّد بن على عليه السّلام و كان في طريقه ماء فيه العذرة و الجيفة و كان يأمر الغلام ان يحمل كوزا من ماء يغسل به رجله إذا خاضه، قال فابصرنى يوما أبو جعفر عليه السّلام فقال عليه السلام: «ان هذا لا يصيب شيئا إلا طهره» و هذه الأدلة و ان لم يسلم بعضها عن المناقشة لكن في بعضها غنى و كفاية و قد تقدم في ذيل الأمر الأول من الأمور المذكورة في المسألة الخامسة، الا انه ينبغي تقييد الحكم بالاكتفاء بالمرّة في الاغتسال بالماء المعتصم بغير ما ثبت فيه التعدد بالخصوص كالإناء المتنجس ببولوغ الخنزير، و ما مات فيه الجرذ و الإناء المتنجس بالخمير فإن الأقوى و جوب التعدد فيه حتى في الغسل بغير ماء القليل.

الأمر الثانى: ربما يقال بوجوب تعدد غسل الإناء بالماء مرتين بعد تعفيره بالتراب مرّة حتى في الغسل بالماء المعتصم و لو قلنا بكفاية المرّة في غير مورد البولوغ، و ذلك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٦

لدلالة إطلاق الرضى المتقدم الأمر بغسله مرتين. و صحيحة البقباق بناء على ما رواه في المعتمر من زيادة لفظه «مرتين» بعد الأمر بغسله بالماء لكن الأقوى صحة القول بالاكتفاء بالمرّة عند الغسل بالماء المعتصم في البولوغ أيضا.

و ذلك لان إطلاق الخبرين المذكور بن اعنى الرضى المتقدم و صحيحة البقباق المتقدمة و ان كان يقتضى انتفاء الفرق بين القليل و بين غيره في لزوم تعدد الغسل به في البولوغ لكن يعارض إطلاقهما مع عموم ما يدل على جواز الاكتفاء بالمرّة في المطر و الكثير لعموم قوله عليه السّلام: «كل شىء برأه ماء المطر فقد طهر» في مرسله الكاهلى الواردة في المطر و عموم قوله عليه السّلام مشيرا الى غدیر من ماء «ان هذا لا يصيب شيئا إلا و طهره» في الكثير.

فلا بد اما من رفع اليد عن إطلاق الأولين و تقييدهما بما عدا الماء المعتصم بعموم الأخيرين، و اما من رفع اليد عن عموم الأخيرين و تخصيصهما بغير مورد البولوغ بإطلاق الأولين، لكن المتعين عند تعارض الإطلاق و العموم هو رفع اليد عن الإطلاق و تقييده بالعموم دون العكس، لأن دلالة المطلق على الإطلاق تعليقى تتوقف على تمامية مقدمات الحكمة، و عدم قيام القرينة على خلافه، و دلالة العام على العموم تنجزى مستند الى الوضع، فرفع اليد عن الإطلاق بالعموم المعارض له انما هو من جهة قيام الدليل على خلافه، و رفع اليد عن عموم العام بالإطلاق رفع اليد عنه بلا دليل على خلافه الا على وجه دائر.

فلا محالة يقدم العموم الوضعى على الإطلاق المنوط بتمامية مقدمات الحكمة في جميع موارد التخالف بينهما، كما يقدم العموم الناشى عن الإطلاق على الإطلاق البدلى عند تعارضهما، فاللازم مما ذكرناه في المقام هو رفع اليد عن إطلاق الخبرين الواردين في البولوغ اعنى الرضى و صحيحة البقباق، و الأخذ بعموم ما دل على جواز الاكتفاء بالمرّة في الغسل بالماء المعتصم و الله الهادى.

الأمر الثالث الأقوى كما عن المشهور عدم سقوط التعفير في الإناء المتنجس بالولوغ إذا غسل بالماء المعتصم و ذلك لإطلاق ما يدل على ثبوته من غير تفصيل بين الغسل بالماء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٧

القليل أو الغسل بالماء المعتصم و لا يعارضه عموم ما يدل على جواز الاكتفاء بالمرء، كمرسله الكاهلي في ماء المطر، أو قوله عليه السلام «ان هذا لا يصيب شيئا الا و طهره» في الكثير.

و ذلك لان المتبادر من العموم المذكور هو كفاية اصابة الماء المعتصم كالمطر و الكثير في طهارة ما من شأنه التطهير بالماء، فمعنى قوله عليه السلام: «كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر» هو ان كل شيء من شأنه أن يطهر بالماء إذا أصابه المطر فقد طهر، لان كل شيء مطلقا و لو لم يطهر بالماء كالنجاسات العينية التي تطهر بالاستحالة لا بالماء، و المتنجسات التي لم تزل عنها عين النجاسة بإصابتها الماء إذا أصابه المطر فقد طهر، و هذا ظاهر جدا و لذا لا يعم العموم المذكور الأعيان التي تطهر بغير الماء كالكافر و نحوه، فكما لا يعم ما لا مدخلية للماء في طهره كالكافر و ماء العنب الغالي قبل ذهاب ثلثه، و جميع الأعيان النجسة القابلة للطهر بالاستحالة لا يعم ما يحتاج في طهره الى غير الماء أيضا كالمتنجس بالولوغ المحتاج في طهره الى التعفير.

و مما ذكرنا يظهر فساد القول بعدم الاحتياج الى التعفير بالماء المعتصم كما حكى عن ظاهر المختلف و النهاية و محتمل الخلاف و المنتهى و كشف الغطاء لأصالة البراءة، و الاقتصار فيما خالف القاعدة الاستفادة من الإطلاقات الدالة على كفاية مطلق الغسل في تطهير النجاسات و المتنجسات على القدر المتيقن، و المتعارف في ذلك الزمان من التطهير بالماء القليل، و انصراف ما دل على التعفير الى الغسل بالماء القليل، و وجه فساده واضح مما بيناه.

#### [مسألة ١٤ في غسل الإناء بالماء القليل يكفي صب الماء فيه و إدارته إلى أطرافه]

مسألة ١٤ في غسل الإناء بالماء القليل يكفي صب الماء فيه و إدارته إلى أطرافه ثم صبه على الأرض ثلاث مرات، كما يكفي ان يملأه ماء ثم يفرغه ثلاث مرات.

يدل على كفاية صب الماء فيه و إدارته ثم إفراغه منه موثقة عمار عن الصادق عليه السلام عن الكوز، أو الإناء يكون قدرا كيف يغسل؟ و كم مرة يغسل؟ قال عليه السلام: «يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ذلك الماء، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٨

ثم يفرغ منه ذلك الماء، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه و قد طهر» و يدل على كفاية ملاء الإناء من الماء ثم إفراغه منه ثلاث مرات الموثقة المذكورة أيضا بتقريب ان المتفاهم من التحريك المذكور فيها بحسب نظر العرف هو إيصال الماء الى الجزء المتنجس من الإناء و وصوله اليه الحاصل بملاء الإناء من الماء و إفراغه منه، و هو مختار الذخيرة و الحدائق و نسبه في الأخير إلى جماعة من الأصحاب أيضا، لكن في الجواهر استظهر من الموثقة عدم الاكتفاء به و قال (قده) و ظاهر الموثق السابق يقتضى عدم الاكتفاء في التطهير بملاء الإناء ثم إفراغه، و ان حكاها في الحدائق عن تصريح جماعة من الأصحاب فتأمل فإنه لا يخلو عن اشكال انتهى.

و لعل ما استظهره في غير محله، و انما الظاهر من الموثق هو ما بيناه من كفاية وصول الماء الى الجزء المتنجس في تطهيره، و لعل ذكر الطريقة المذكورة في الخبر من صب الماء في الإناء و تحريكه لكونها اصرف، لأجل قلة استعمال الماء من ملاء الإناء منه و إفراغه مع عزة الماء في بلد السائل المستحسن فيه رعاية الاقتصاد، مع ان تلك الطريقة لا تتيسر في الأواني الكبيرة المثبتة



فى الأرض كما لا يخفى، و القول ببقائها على النجاسة و عدم إمكان تطهيرها بعيد فى الغاية، و ان لم يكن ممتنعا و اما التمسك بقاعدة العسر و الحرج فى تطهير الأواني الكبيرة المثبتة بالكيفية المذكورة فضعيف فى النهاية لما تقرر غير مرة من ان أدلة نفي العسر و الحرج قاصرة عن إثبات الحكم، و لا تقع فى طريقه و انما هى تدل على نفي الحكم الثابت لموضوعه بدليل إثباته عن مورد طريان العسر أو الحرج، و قد مر تفصيل ذلك مرارا.

### **[مسألة ١٥ إذا شك فى متنجس انه من الظروف حتى يعتبر غسله ثلاث مرات أو غيره حتى يكفى فيه المرة]**

مسألة ١٥ إذا شك فى متنجس انه من الظروف حتى يعتبر غسله ثلاث مرات أو غيره حتى يكفى فيه المرة فالظاهر كفاية المرة. اعلم ان الحكم بالاكتفاء بالمرة الواحدة فى غسل المتنجس غير الإناء عند القائل به اما يكون بدعوى ورود عموم أو إطلاق على كفاية المرة فى تطهير المتنجس الا ما خرج بالدليل، أو دعوى ثبوتها فى بعض الموارد بدليل مخصوص و اسراء الحكم بها فى غيره بعدم القول بالفصل الا فيما يثبت فيه التعدد بالدليل ثم الشك فى كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٩

المتنجس ظرفا أو غيره، اما ان يكون من جهة الشبهة المفهومية، أو يكون لأجل الشبهة المصدقية، فإن ادعى العموم أو الإطلاق فإن كان الشك فى ظرفية المتنجس من جهة الشبهة المفهومية يكون المرجح عند الشك هو عموم الدليل أو إطلاقه لإجمال المخصص أو المقيد، و دورانه بين الأقل و الأكثر و الحكم فى موردده هو الرجوع الى العموم أو الإطلاق لو كان دليل المخصص أو المقيد منفصلا لعدم سرياه إجماله إلى العموم حسبما فصل فى الأصول.

و ان كان الشك فى ظرفية المتنجس من جهة الشبهة المصدقية فإن كان أصل موضوعى ينقح به حال المشكوك فى رجوع اليه، و يثبت به حال المشكوك و يلحقه حكمه كما إذا علم ظرفيته أو عدمها و شك فى بقائه على ما كان حيث انه يستصحب ظرفيته أو عدم ظرفيته و يحكم بلزوم تعدد غسله أو الاكتفاء فيه بالمرة و ان لم يكن أصل موضوعى ينقح به حال المشكوك فاما ان يقال بجواز الرجوع الى استصحاب العدم الأنزلى لإثبات الأثر المترتب على العدم النفسى، أو يقال بعدم جوازه فعلى الأول فالمرجع هو استصحابه، و على الثانى لا بد من الرجوع الى الأصل الحكيمى العملى من البراءة أو الاشتغال، هذا حكم المسألة فى مرحلة الثبوت.

و اما فى مرحلة الإثبات فالحق عدم ما يدل على كفاية المرة فى تطهير غير الظرف من المتنجسات، و دعوى دلالة عموم قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «خلق الله الماء طهورا» عليه فاسده كما بينا فسادها فى المسألة الرابعة من هذا الفصل، و قلنا بأن الأقوى الافتقار الى التعدد فى جميع المتنجسات عند التطهير بالماء القليل، نعم يثبت التفاوت بين الظرف و بين غيره فى احتياج الظرف الى غسله ثلاث مرات، و كفاية المرتين فى غيره فى التطهير بالماء القليل، و عند الشك فى ظرفيته لو علم بحالته السابقة يستصحب بقائها و إلا- فالمرجع هو استصحاب بقاء نجاسته ما لم يقطع بزوالها بغسله ثلاث مرات، فيكون فى حكم الظرف بالاستصحاب، و لا- يصح التمسك بعموم دليل التطهير، و إثبات الاكتفاء بالمرة به لمنع العموم أو الإطلاق أولا، و كون الشبهة المصدقية مما لا يصح التمسك فيها بالعموم ثانيا، كما لا يصح التمسك باستصحاب العدم المحمولى لإثبات الأثر المترتب على العدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢٠

النعنى، لكونه من قبيل الأصل المثبت حسبما ما حققناه فى الأصول.

و مما ذكرنا ظهر ان حكم المصنف (قده) بكفاية المرة على نحو الإطلاق فى غير محله و ان الأقوى هو ما فصلناه.

## [مسألة ١٦ يشترط في الغسل بالماء القليل انفصال الغسالة على المتعارف]

مسألة ١٦ يشترط في الغسل بالماء القليل انفصال الغسالة على المتعارف ففي مثل البدن و نحوه مما لا ينفذ فيه الماء يكفى صب الماء عليه و انفصال معظم الماء، و فى مثل الثياب و الفرش مما ينفذ فيه الماء لا بد من عصره أو ما يقوم مقامه كما إذا داسه برجله أو غمزه بكفه أو نحو ذلك و لا- يلزم انفصال تمام الماء، و لا- يلزم الفك و الدلك إلا- إذا كان فيه عين النجس أو المتنجس، و فى مثل الصابون و الطين و نحوهما مما ينفذ فيه الماء و لا يمكن عصره فيطهر ظاهره بإجراء الماء عليه و لا يضره بقاء نجاسة الباطن على فرض نفوذها فيه، و اما الغسل بالماء الكثير فلا يعتبر انفصال الغسالة و لا العصر و لا التعدد و غيره، بل بمجرد غمسه فى الماء بعد زوال العين يطهر و يكفى فى طهارة أعماقه إن وصلت النجاسة إليها نفوذ الماء الطاهر فيه فى الكثير، و لا- يلزم تجفيفه أولاً، نعم لو نفذ فيه عين البول مثلاً- مع بقاءه فيه يعتبر تجفيفه بمعنى عدم بقاء مائته فيه بخلاف الماء النجس الموجود فيه فإنه بالاتصال بالكثير يطهر بلا حاجة فيه الى التجفيف.

فى هذه المسألة أمور يجب البحث عنها.

الأول: يشترط فى التطهير بالماء القليل انفصال الغسالة، و استدلوا له بوجوه:

الأول توقف طهر المتنجس بعد اجراء الماء عليه على خروج الماء عنه لمكان انفعال الماء الملقى معه منه، و لا يعقل الحكم بطهره مع بقاء الماء المتنجس فيه، و هذا الوجه كما ترى مبنى على القول بنجاسة الغسالة و عليه فهو حسن الا ان الكلام فى مبناه، و قد تقدم المختار منا فى حكم الغسالة، و ان الأقوى فيها عندنا هو نجاستها الا فيما يتعقبه طهر المحل و عليه فلا يمكن إثبات اشتراط الانفصال بهذا الوجه فى كل غسالة حتى فيما يتعقبه طهر المحل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢١

الوجه الثانى توقف صدق الغسل على انفصال الماء المغسول به عن المغسول بدعوى الفرق بينه و بين الصب، و ان الصب عبارة عن استيلاء الماء على المحل من دون حاجة الى إخراج الماء و انفصاله عنه بخلاف الغسل فإنه يتوقف فى صدقه على إخراج الماء عن المحل المغسول به، و هذا الوجه لو تم لدل على اعتبار الانفصال و لو على القول بطهارة الغسالة، و قد تمسك به فى الجواهر، مع ذهاب مصنفه (قده) الى طهارتها الا ان الشأن فى تماميته.

و تحقيق ذلك ان فى غسل الشىء القذر كالثوب أو اليد مثلاً يتحقق أمور ينبغى التفتيش و البحث عنها، و التفحص عما كان منها ذاتياً للغسل بمعنى كونه مقوماً لحقيقته و ليس بخارج عنها و ما كان منها من مقدمات وجوده لا من مقومات ماهيته، و ما لا يكون منها من مقومات ماهيته، و لا من مقدمات وجوده.

و تلك الأمور أولها: استعمال الماء بوضع القذر فى إناء مثلاً و صب الماء عليه، و ثانيها: استعمال بعض المعالجات المؤثرة فى انتقال و سخ الشىء إلى الماء من الفك أو الدلك أو العصر و استعمال الصابون أو الأشنان و نحوهما فى إزالة و سخه، و ثالثها: انتقال الوسخ الى الماء، و رابعها: إخراج الشىء المغسول من الماء، و استخراج الماء الباقي فيه بعد إخرجه من الماء بعصره و نحوه.

و اما أولها: أى استعمال الماء فى رفع القذارة عن القذر فلا إشكال فى كونه ذاتياً للغسل بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته. و اما ثانيها: أى استعمال بعض المعالجات المؤثرة فى انتقال الوسخ من المتنجس الى الماء، و خلوص المتنجس عنه من الفك و نحوه، و استعمال الصابون و نحوه فهو خارج عن مفهوم الغسل، و لا يكون مقوماً لحقيقته و انما هو من مقدمات وجوده و علل تحقيقه.

و اما ثالثها: اى انتقال الوسخ منه الى الماء و خلوصه من القذاره الراسخه فيه، فهو أيضا من مقومات الغسل، و داخل فى مفهومه عرفا و لغه، و لعله بذلك يمتاز عن الصب الذى هو عبارة عن رش الماء حيث انه لم يؤخذ فى مفهومه خلوص ما رش عليه من القذاره من جهه انتفاء رسوخها فيه، و لذا اكتفى به فى بعض المتنجات التى

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢٢

تزول قذراتها بمجرد رش الماء عليه.

و اما رابعها: أى إخراج الشىء المغسول من الماء، و استخراج الماء الباقى فيه منه فهو أجنبى عن الغسل، لا يكون من مقومات ماهيته و لا من مقدمات وجوده، بل من مقدمات تجفيفه بعد الغسل و متأخر عن الغسل لا ربط له به أصلا، فلا توقف فى صدق الغسل على إخراجها و انفصاله.

الوجه الثالث: دعوى انصراف أدلة التطهير عما لم ينفصل عنه الغساله، و ذلك لورودها مورد إزالة النفره و القذاره التى لا تحصل عرفا الا بانفصال ماء الغساله عن المغسول به. و هذه الدعوى تتم بأمرين: الأول نجاسة الغساله، و الثانى ارتكاز العرفى فى بقاء القذاره فى المحل ما دام الماء المغسول به باقيا فيه، و وجه إناطتها بالأمر الأول هو ان الوجه فى اعتبار الانفصال عرفا هو بنائهم على سرايه القذاره من المحل الى الماء المغسول به فمع عدم انفصاله عنه يكون المحل عندهم كان لم يغسل، و هذا متوقف على البناء على سرايه القذاره من المحل الى الماء، و نجاسة الماء به، و إذا حكم الشارع باعتصام الماء و طهارته و عدم انفعاله بالمحل كان ذلك ردعا عما ارتكزوا عليه فلا مانع من الأخذ بإطلاق أدلة التطهير حينئذ لعدم ما يوجب الانصراف.

و وجه إناطتها بالأمر الثانى واضح، إذ المدعى هو كون الارتكاز مانعا عن الأخذ بالإطلاق، و لا بد فى منعه عنه من تحققه كما لا يخفى، و لا يزم ذلك انه إذا تغير الماء و صار قذرا لا يحصل غسل الثوب و تنظيفه الا بعد تخليصه من غسالته بحيث لا يبقى فيه شىء معتد به من غسالته، و مقتضى ذلك هو الفرق فى الغسالات فى اعتبار انفصالها فى طهر المحل بين الطاهر منها كالغسله التى يتعقبها طهر المحل بناء على المختار، و بين النجس منها فيقال باعتبار انفصال النجس منها دون الطاهر.

الوجه الرابع: دعوى أخذ مفهوم النظافه و النزاهه مطلقا، فى ماهية الغسل سواء كانت نجاسة المغسول حقيقه كما فى المتنجات الذى تكون عليه عين النجاسة، أو حكميه، كما فى المتنجات الذى زالت عنه عين النجاسة، فإن الظاهر من غسله هو إزالة تلك القذاره عنه و لو كانت حكميه فلا يكتفى بمجرد طرحه فى الماء و إخراجها عنه، و لو شك فى ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢٣

فالمرجع هو استصحاب بقاء النجاسة التى لا يحصل القطع بزوالها الا بعد إخراج الغساله عن المحل، و كيف كان فينبغى القطع باعتبار انفصال الغساله فى التطهير بالماء القليل من مجموع تلك الوجوه و ان لم يسلم أكثرها عن المناقشه.

الأمر الثانى: الانفصال المعتبر فى الغسل انما هو بالمقدار الذى يتعارف فى غسل الشىء المتنجات عند العرف فلا تجب المبالغه فيه للعفو عما يبقى فى الشىء بعد انفصال غسالته على النحو المتعارف، و يختلف التعارف فى الأشياء المتنجاته فالواجب من الانفصال فى كل شىء بحسبه، ففىما لا ينفذ فيه الماء كالبدن و نحوه يكفى صب الماء عليه و انفصال معظمه عنه، و لا يضر فى طهره بقاء شىء منه فيه لإطلاق ما دل على طهارته بغسله مع صدق الغسل على صب الماء عليه، و انفصال معظمه عنه و ان بقى منه شىء فيه، و الإجماع على حصول الطهر به و استقرار السيره على الاكتفاء فى تطهيره بانفصال معظم غسالته عنه، و معامله الطاهر معه بعده، و تعذر انفصال جميعه بحيث لا يبقى معه رطوبة و نداوه فى المحل، و فيما ينفذ فيه الماء كالثياب و الفرش لا بد من عصره، فهل يتعين فيه خصوص العصر؟ أو يصح الاكتفاء بما يقوم مقامه فى إخراج الغساله عن المحل مثل الدوس بالرجل و الغمز بالكف و الدلك و التقليل و التثقيب و مطلق الاجتهاد فى إخراجها عنه وجهان.

منشئهما اختلاف ما استدل به على وجوبه، فإنه قد استدل له بوجوه:

الأول: دخول العصر في مفهوم الغسل. و الثاني: ورود الدليل على وجوبه تعبداً و ذلك كخبر حسين بن ابي العلاء عن الصادق عليه السلام قال: و سألته عن الثوب يصيبه البول؟

قال عليه السلام: «اغسله مرتين» و سألته عن الصبي يبول على الثوب؟ قال عليه السلام «تصب عليه الماء قليلاً ثم تعصره» و المحكى عن الفقه الرضوى قال: «و ان أصابك بول في ثوبك فاغسله من ماء جار مرة، و من ماء راكد مرتين ثم أعصره، و ان كان بول الغلام الرضيع فتصب عليه الماء صبا و ان كان قد أكل الطعام فاغسله» و المروى عن دعائم الإسلام عن علي عليه السلام قال في المنى يصيب الثوب يغسل مكانه، فان لم يعرف مكانه و علم يقينا انه أصاب الثوب غسله كله ثلاث مرات يفرك في كل مرة و يغسل و يعصر.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢٤

الثالث: من باب كونه مقدمة لانفصال ماء الغسالة عن المحل الواجب انفصاله فيجب العصر لكونه مقدمة للواجب و مما لا يتم الواجب الا- به، فان قلنا بوجوب العصر بأحد الوجهين الأولين فاللازم تعيينه و لزوم الاقتصار عليه، اما على الأول فواضح لعدم تحقق الغسل بدون، و أما على الثاني فأوضح حيث ان الظاهر المطابق للأصل هو كون وجوب الشيء الواجب تعييناً في مرحلة الثبوت، و السقوط عند الشك فيه، فيحتاج في قيام غير العصر مقامه من قيام دليل عليه، و لم يتم عليه دليل، و ان قلنا بالأخير فاللازم قيام مطلق الاجتهاد في إخراج الغسالة مقامه و ذلك ظاهر.

و التحقيق هو الأخير لفساد الأولين، و ذلك لعدم دخول العصر في مفهوم الغسل عرفاً و ليس من مقدمات حصوله أيضاً كما عرفت في الأمر الأول، و عدم الدليل على وجوبه تعبداً، و فساد الاستدلال بالخبرين المذكورين، اما خبر حسين بن ابي العلاء فبما في المدارك من انه متضمن للأمر بالعصر في بول الصبي و الظاهر ان المراد به الرضيع كما يدل عليه الاكتفاء في طهارته بصب الماء القليل عليه مع اعتبار المرتين في غيره فهو متروك عند الأصحاب، و يمكن حمله على الاستحباب، أو على ان المراد بالعصر ما يتوقف عليه إخراج عين النجاسة من الثوب، فان ذلك واجب قطعاً انتهى. و اما الرضوى ففيه أولاً: انه قد تقدم مرارا عدم حجيته الا- فيما إذا أحرز كون الكلام محكياً عن الامام عليه السلام لا انه من صاحب الكتاب نفسه، و لم يكن مع ذلك مخالفاً لما عليه المشهور و ليس في هذه الجملة المحكية ما تكون قرينه على استناده الى الامام عليه السلام، و ثانياً:

ان صريحه اعتبار العصر بعد الغسلتين في البول الذي يعتبر في غسله التعدد، و المشهور على اعتبار العصر بعد كل غسله فهو بما له من المضمون مخالف مع ما عليه المشهور، و قد التزم صاحب الحدائق (قده) بظاهره، و قال بكفاية العصر الواحد فيما يعتبر في غسله التعدد بعد تمام الغسل مستندا إلى الرضوى المذكور، وفاقا لظاهر الصدوقين (قدس سرهما) حيث عبرا بمضمون الرضوى. و ثالثاً: انه ليس صريحاً في كون وجوب العصر بعد الغسلتين تعدياً محضاً، لإمكان ان يكون منشئه توقف إخراج ماء الغسالة عن المحل الواجب إخراجها عنه،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢٥

كما يؤيده اختصاص ذكره بما يغسل بالماء الراكد الظاهر في القليل بعد غسله مرتين، إذ المنسبق منه بحسب الفهم الارتكازي ليس الا ان منشأ الأمر بالعصر بعد الغسلتين هو إخراج ما في المحل من ماء الغسالة. و عليه فلا يمكن حمله على التعبد، و بهذا الجواب الأخير يجاب عن المروى عن الدعائم أيضاً فالصواب حينئذ هو الوجه الأخير، و عليه فلا فرق في إخراج الغسالة بين ان يكون بالعصر نفسه، أو بما يقوم مقامه من الدلك و التغميز و نحوهما.

و فيما لا ينفصل عنه الغسالة بنفسها و لا بالعصر أو الدق أو التغميز و نحو ذلك كالصابون و العجين و الطين و نحوها تفصيل

يحتاج الى بيان صور:

الأولى: إذا تنجس ظاهره من دون وصول النجاسة إلى باطنه فمع عدم نفوذ ماء الغسالة إلى باطنه لا ينبغي الإشكال في طهره بغسله على حد سائر الأجسام الصلبة الغير القابلة للعصر من غير فرق بين ان يكون تطهيره بالقليل أو الكثير، و في الجواهر دعوى الاتفاق على حصول طهره بالكثير، و عن اللوامع و الذخيرة نفى الخلاف عنه، و يدل عليه عموم مطهريه الماء و خصوص ما ورد في الكر و الجارى و ماء المطر.

و ربما يقال بعدم طهره بالقليل لعدم إمكان عصره بناء على وجوب العصر في تطهير المتنجسات تعبداً، بل قيل بالمنع عن تطهيره مطلقاً و لو بالكثير كما حكى عن جماعة من المتأخرين للزوم العصر و وجوب انفصال الغسالة لنجاستها، لكنه ضعيف في التطهير بالقليل فضلاً عن الكثير الذي عرفت دعوى نفى الخلاف فيه، بل حصول الوفاق في حصول طهره به، و ذلك للمنع عن كون وجوب العصر تعديداً كما تقدم، و انه على تقدير تسليم تعديته فإنما يسلم وجوبه فيما يمكن عصره و ان الانفصال في كل شيء بحسبه، و هو في المقام متحقق على طبق تحققه في الجوامد مثل الظرف و الحجر و البدن، و نجاسة الغسالة ممنوعة على الإطلاق.

و المختار عندنا هو التفصيل بين ما يتعقبه طهر المحل و بين غيره، بطهارة الأول و نجاسة الأخير، و على تقدير القول بها مطلقاً فهي غير مانعة عن قبوله للتطهير كما في الجوامد، مضافاً الى ما عرفت من دلالة العمومات و المطلقات الواردة في تطهير مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢٦

المتنجسات بالماء مطلقاً، أو في خصوص الكثير و الجارى و ماء المطر، و بالجملة فالحكم بقبول ما لا ينفذ فيه الغسالة للتطهير بالقليل فضلاً عن الكثير مما ينبغي القطع به، و مع نفوذ الغسالة إلى باطنه فان كان مما لا يرسب فيه الماء الا خارجاً عن حقيقته و صيرورته مضافاً كالقند و السكر و نحوهما مما يخرج الماء بنفوذ فيه عن الإطلاق و يصير مضافاً فهو لا يقبل التطهير، لا بالقليل و لا- بالكثير، إذا كان خروج الماء عن الإطلاق بنفس مماسته مع ظاهره قبل النفوذ الى باطنه، و ان كان خروجه عنه بعد النفوذ الى الباطن بحيث بقى بعد مماسته مع ظاهره على إطلاقه، و بعد الرسوب الى الباطن صار مضافاً يظهر ظاهره بالغسل لكن يصير باطنه نجساً لا يقبل التطهير، و مما ذكرنا ظهر حكم ما نفذ النجاسة إلى باطنه و ان باطنه لا يقبل التطهير أصلاً و ان لم يكن مما يرسب فيه الماء خارجاً عن حقيقته مثل الخزف و التراب و نحوهما مما يرسب فيه الغسالة و لا ينفصل عنه ففي طهر ظاهره و باطنه بالغسل كلام يأتي في الصورة الآتية.

الصورة الثانية: إذا نفذت النجاسة إلى باطنه و الكلام فيه يقع في مقامين: الأول في طهر باطنه، و الثانى في تطهير ظاهره مع بقاء باطنه على النجاسة.

اما المقام الأول ففي قبول باطنه للتطهير مطلقاً مع نفوذ الماء المطهر اليه مطلقاً و لو بالقليل أو عدمه كذلك و لو بالكثير أو التفصيل بين القليل و الكثير بالقول بحصول طهره بالكثير دون القليل أقوال. المحكى عن المنتهى و النهاية و مجمع الفائدة و المدارك هو الأول، و عليه صاحب الجواهر.

و يستدل له بلزوم الحرج و الضرر لولاه، و بان ما يتخلف في هذه الأشياء من الماء ربما كان أقل من المتخلف في الحشايا بعد الدق و التغميز مع انه محكوم بالطهارة و بإطلاق أوامر الغسل الشامل للغسل بالقليل و الكثير.

و عموم ما ورد من مطهريه الماء و ما ورد من اخبار مطهريه الكر و الجارى و ماء المطر، و خصوص ما ورد من الأمر بغسل اللحم المطبوخ، كما في رواية السكونى عن الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن قدر طبخت فإذا في القدر فارة؟ قال: «تهراق»

المرق و يغسل اللحم و يؤكل» و رواية زكريا بن آدم قال سألت أبا الحسن عليه السّلام عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيها لحم كثير و مرق؟ قال: «يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمّة أو الكلاب، و اللحم اغسله و كله» بناء على إطلاقهما و شمولهما لما تقع الفأرة فى القدر فى حال غليانها الموجب لرسوخ النجاسة فى باطن اللحم أو بعد ان بردت بحيث لم يتعد النجاسة عن ظاهر اللحم من ناحية ترك الاستفصال فيهما، لو لم نقل بظهور الرواية الأولى فى الأول، و إطلاقهما لما يشمل الغسل بالماء القليل و الكثير.

و ما ورد من غسل لقمّة الخبز الذى وجد فى بيت الخلاء، كما فى مرسله الصدوق قال دخل أبو جعفر عليه السّلام بيت الخلاء فوجد لقمّة خبز فى القدر فأخذها و غسلها و دفعها الى مملوك معه، فقال تكون معك لأكلها إذا خرجت، فلما خرج قال للمملوك أين اللقمّة فقال أكلتها يا ابن رسول الله فقال انها ما استقرت فى جوف أحد إلا وجبت له الجنة فذهب فأنت حر فإني أكره أن استخدم رجلا من أهل الجنة.

و المنسوب الى منتهى العلامة أيضا هو الثانى، و اليه يميل الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة و يستدل له اما لعدم طهره بالقليل فلما سيأتى فى مدرّك القول الأخير، و اما لعدم قبوله الطهر بالكثير فلو جوه: الأول: ان ما ينفذ فى باطنه اجزاء لطيفة مائية يشك فى صدق اسم الماء عليها. الثانى منع صدق مداخلة الماء فى باطنه على وجه الغلبة و الاستيلاء لو سلم صدق اسم الماء عليه الثالث: ان الماء النافذ فى أعماق الجسم لا يتصل بالكثير مطلقا لحيلولة اجزائه بين الماء النافذ و مادته المتصلة به. الرابع: انه على تقدير الاتصال لا يكون اتصاله على وجه يصدق معه اتحاده معه عرفا.

الخامس: انه على تقدير صدق الاتحاد العرفى يكون الاتصال ضعيفا بحيث يلحق عرفا بالانقطاع.

و المنسوب الى أكثر المتأخرين هو الأخير، و عن المعالم انه المعروف بين الأصحاب، و يستدل له اما لعدم حصول الطهر بالقليل فبوجوه: الأول: اشتراط العصر فى التطهير عند جماعة المتعذر فى المقام. الثانى: اشتراط انفصال الغسالة عند الكل المفروض عدمه لرسوب الماء فى الأعماق و عدم انفصاله عن الباطن. الثالث: مقتضى

قاعدة نجاسة الغسالة و انفعال الماء القليل بالملاقاة. الرابع: تعذر تحقق مفهوم الغسل بالنسبة الى الاجزاء الباطنية لاشتراطه بغلبة الماء و جريانه. الخامس: عدم الدليل على طهارة مثل هذه الأشياء بالماء القليل. السادس: استصحاب بقاء النجاسة لو شك فى قبوله للتطهير بالماء القليل.

و اما ما استدلل به للقول الأول أى قبول الباطن للتطهير مطلقا فضعيف، اما الاستدلال بلزوم الحرج و الضرر فلما تكرر منا فى هذا الكتاب مرارا من ان أدلة نفي الحرج و الضرر غير وافية لإثبات الاحكام فى مقام الإثبات و انما هى ناظرة إلى نفي الحكم الثابت عند طرو الحرج أو الضرر الشخصيين، و النوعية منهما تكون ملاكا للجعل فى مرحلة الثبوت عند الشارع الجاعل، و لا يصح الاستدلال بها لإثبات المجعول فى مرحلة الإحراز و الإثبات، و حيث ان رفع الحكم المجعول بطروهما يدور مدارهما لكون المدار فى الرفع عليهما شخصيا لا- نوعيا فلا يمكن الحكم برفعه بلزومهما كلياً، بل الرفع منوط بطروهما فى شخص المورد، و بالجملة فدلّل نفي الحرج و الضرر مما لا يصح الاستناد إليه لإثبات الحكم فى شىء من الموارد أصلا.

اما الاستدلال بان ما يتخلف فى هذه الأشياء من الماء ربما كان أقل من المختلف فى الحشاياء بعد الدق و التغميز، ففيه انه قياس لا- نقول به، مع انه قياس مع الفارق، للفرق بين الحشاياء و ما نحن فيه حيث ان فى الحشاياء لا تبقى الغسالة إلا قليلا بخلاف المقام الذى لا يخرج من باطن المغسول شىء من الغسالة أصلا.

و اما إطلاق أوامر الغسل و عموم مطهريه الماء شامل للقليل و الكثير، ففيه انه متخصص بما دل على وجوب انفصال ماء الغسالة عن المحل في التطهير بالقليل المتعذر في المقام، و منه يظهر فساد التمسك بعموم ما ورد في مطهريه الكر و الجارى و ماء المطر حيث ان التمسك به لا يجدى في إثبات التطهير بالقليل.

و اما ما ورد من الأمر بغسل اللحم المطبوخ كالروايتين المتقدمتين بناء على إطلاقهما و شمولهما لما تقع النجاسة في القدر المطبوخ في حال الغليان أو بعد البرد، و لما يغسل بالماء القليل أو الكثير، ففيه أولاً منع العمل بهما لضعف سندهما و مخالفة مضمونهما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢٩

مع القواعد، و لا جابر لهما من حيث العمل، و ثانياً منع دلالتهما، أما رواية السكونى فهي و ان سلم ظهورها في السؤال عن وقوع النجاسة في القدر في حال غليانها كما لا يخفى على من نظر قوله: «عن قدر طبخت فإذا في القدر فارة» لكنها يمنع إطلاقها بالنسبة إلى الغسل بالماء القليل و الكثير، بل الظاهر من الجواب المذكور فيها انما هو في مقام بيان الفرق بين المرق و بين اللحم بعدم قابلية الأول للغسل دون الأخير، و ليس في مقام كيفية غسل اللحم حتى يقال بإطلاقه، و عدم تعرض التفصيل بين القليل و الكثير، و بذلك يمنع عن إطلاق رواية زكريا بن آدم أيضاً، مع المنع عن إطلاق سؤالها عن وقوع القطرة النجسة في القدر حال الغليان أو بعد البرد فيمكن حملها على ما إذا وقعت القطرة بعد البرد و لم تنفذ النجاسة في أعماق اللحم، بل تنجس ظاهره فقط. و ثالثاً إمكان القول بقبول اللحم للعصر عند التطهير لا سيما المطبوخ منه، و القول بعدم قبوله له بدعوى ان بعض قطعاته التي لها نوع خشونة، و ان عرض له بعد الطبخ حالة يمكن استخراج بعض ما فيه بالعصر لكن كثير منها ليس كذلك، بل ربما تشتمل على رطوبات لزجة يتعذر بواسطتها العصر، مدفوع بان المنع عن إمكان استخراج ما فيه بالعصر على النحو المتعارف منه خلاف الوجدان، و ان اشتمل على رطوبات لزجة لكون تلك الرطوبات أيضاً قابلة الخروج بالعصر في المطبوخ، و ان لم تخرج به في غير المطبوخ منه.

و اما ما ورد في غسل لقمة الخبز ففيه أولاً انه قضية شخصية لا يمكن فيها دعوى الإطلاق بالنسبة إلى نفوذ القذارة إلى باطن الخبز، و لعل المتأثر منه بها هو الظاهر منه فقط. و ثانياً قابلية الخبز للعصر غير قابلة للإنكار، فالمتحصل مما ذكرنا عدم دلالة شيء مما ذكر من الأدلة التي استدلت بها لقبول الباطن للتطهير بالماء القليل على قبوله به، و ان الأقوى عدم حصول طهر باطن ما لا ينفصل غسلته عنه بالماء القليل و ان لم يسلم بعض أدلته عن المناقشة كالدليل الثالث و الرابع و الخامس كما لا يخفى الا ان بعض أدلته كاف في إثبات القول بالعدم كالدليل الثانى بل الأخير فقط لو انتهى الأمر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٠

إلى الشك، هذا تمام الكلام في تطهيره بالقليل.

و اما حصول الطهر بالماء المعتصم فلعوم ما دل على مطهريه الماء، و ما ورد من عموم مطهريه الجارى و الكثير و ماء المطر، و عدم مانع عن قبوله لعدم اشتراط العصر و لا انفصال الغسالة في الغسل بالماء المعتصم.

و اما الوجوه التي استدلت بها على عدم قبوله للطهر بالكثير ففي الكل ان الاستفادة من أدلة الكر و الجارى كفاية مجرد الملاقاة و مطلق الاتصال، و ان المدار في التطهير به هو وصول الماء المطلق الى باطن المتنجس و لا ملازمة بين وصول الماء الى الباطن، و بين إطلاق اسم الماء عليه فضلاً عن اتصافه بكونه جزء من الكر و متحداً معه.

و يدل عليه الاخبار الدالة على طهارة طين المطر و طهارة السطح الذى يبال عليه بالمطر مع ان رسوب ماء المطر في الطين أو السطح ليس الا على نحو رسوبه في مثل العجين و الصابون و نحوهما، بل الطين من احدى المصاديق التي يبحث عن حكمها في

المقام، و ما ورد فى تطهير الأوانى بالغسل فى مثل القدح و الإناء و الدن و الكوز و نحوهما مما يرسب فيه الرطوبة، و حملة على ما لا- يرسب فيه حمل على النادر لغلبة الخزف و نحوه فى الظروف، بل ربما يستدل بما ذكر على طهارة الباطن بالتبعية و لو بالقليل و مع عدم وصول الماء اليه، و لكنه مما لا يمكن المساعدة معه، و يؤيد ما ذكرناه من صدق وصول الماء المطلق الى باطن المتنجس انه لو أريق الماء أو مائع آخر فى ظرف خز فى و سرت نداوته منه بحيث ظهر عليه و ترشح منه يطلق عرفا على المترشح منه بأنه الذى أريق فيه (از كوزه همان برون تراود كه در اوست) و يصدق عليه بأنه هو صدقا حقيقيا كما لا يخفى هذا مضافا الى انعقاد الإجماع على عدم انفعال المتصل بالكثير و الجارى مطلقا و لو كان الاتصال ضعيفا، و يمكن ان يقال بكفاية استصحاب طهارة النافذ أو استصحاب بقائه على ما هو عليه من الماء فيترب عليه مطهريته للمحل الحاكم على استصحاب طهارة المحل و لا- يخفى ان ما عليه المشهور من التفصيل هو المعول، فالأقوى حصول طهر الباطن بالكثير دون القليل، و هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣١

المقام الثانى فى حكم تطهير ظاهر ما ينفذ النجاسة إلى باطنه و لا ينفصل عنه الغسالة لو قيل بعدم طهر باطنه و لو بالكثير، أو إذا غسل بالقليل، ففى طهر ظاهره و عدمه حينئذ وجهان: من انفصال الغسالة عن الظاهر و لو بالنفوذ الى الباطن، و من عدم تحقق الانفصال المطلق، و الأقوى هو الأول لعدم الدليل على اعتبار الانفصال المطلق عن ظاهر المحل المتنجس بعد فرض حصوله، و لكن ما ذكرناه فيما إذا لم يسر من الباطن الى الظاهر بعد النفوذ الى الباطن، و اما لو امتلاء الباطن مما نفذ فيه من الظاهر على وجه يسرى منه الى الظاهر ينسد باب تطهيره و يصير مما لا يقبل التطهير أصلا من غير فرق فى ذلك كله بين تطهير الظاهر بالماء القليل أو الماء المعتصم.

الصورة الثالثة: ما إذا نفذت النجاسة فى الباطن و لا ينفذ الماء المطهر فيه للزوجته أو رطوبته المانعة من نفوذ الماء فيه، ففى طهر الباطن بمجرد غسل الظاهر بالقليل أو الماء المعتصم بتبعيته فى الطهر للظاهر و ان لم يمسه الماء و عدمه وجهان، بل قولان، و عن الذخيرة و كشف الغطاء الميل إلى الأول تبعا لغسل الظاهر، و استنادا إلى إطلاق ما ورد من الأمر بغسل اللحم المتنجس من غير استفعال عن نفوذ الماء المتنجس فى أعماقه مع ظهور نفوذه فيه، كما فى رواية السكونى و خبر زكريا بن آدم المتقدمين فى الصورة الثانية، و إطلاق ما ورد فى الخبر المروى فى قرب الاسناد عن على بن جعفر عن أخيه (ع) عن أكسية المرعزى (١) و الخفاف تنقع فى البول يصلى عليها؟ قال: «إذا غسلت بالماء فلا بأس» فإن إطلاق غسله بالماء و عدم التعرض عن إيصال الماء الى باطنه مع كون السؤال فى نقوعه فى البول يدل على كفاية غسل ظاهره فى طهر باطنه.

و الأقوى هو الأخير، و ذلك لعدم صحة الاكتفاء بغسل الظاهر عن الباطن و عدم ما يدل على العفو من نجاسته و عدم صحة الحكم بالطهارة مع عدم حصول مطهر مزيل للنجاسة، و كون المورد مجرى استصحاب بقاء النجاسة عند الشك فيه ما لم يقم دليل

(١) المرعزى بالميم الأول و الرء المهملة و العين بعد الرء و الزاء المعجمة بعدها:

الزغب الذى تحت شعر العنز ألين من الصوف (المنجد).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٢

حاكم عليه، و ما استدلوا به من قاعدة التبعية مردود بعدم جريانها فى المقام بعد عدم قيام الدليل عليها، خصوصا مع عدم صدق غسل الباطن و لو بالتبع، ضرورة ان المفروض عدم وصول الماء المطهر اليه، و رواية السكونى و خبر زكريا بن آدم مع ما فيهما



من الضعف سندا، قد تقدم ما فيهما دلالة، و المروى عن قرب الاسناد غير مرتبط بالمقام رأسا و انما هو فى مقام بيان جواز الصلاة فى الثوب المنقع فى البول بعد غسله بالماء من غير نظر الى كيفية حصول الطهر بالماء كما لا يخفى.

فالأقوى حينئذ ما عليه الأكثر من حصول طهر الظاهر بتطهيره بالماء، و بقاء ما لا يصله الماء من الباطن على نجاسته، و لا يمنع بقاء نجاسته عن حصول طهر الظاهر ما لم يتعد نجاسته اليه، و لا فرق فى حصول طهر الظاهر بين غسله بالماء المعتصم أو القليل، كما لا إشكال فى حصول طهر ما يصله الماء من اجزاء الباطن إذا غسل الظاهر بالماء المعتصم، و فى حصول طهره بالقليل اشكال قد تقدم فى الصورة الثانية، و الأقوى ههنا أيضا عدمه، و الاكتفاء فى حصول طهر ما يصله الماء من اجزاء الباطن بخصوص المعتصم دون القليل، و الله الهادى إلى سواء السبيل.

هذا كله لو كان النافذ فى الباطن عين النجس كالبول، أو شيئا من اجزاء المتنجس غير الماء، و لو كان النافذ فيه هو الماء المتنجس ففى طهره باتصاله بالماء المعتصم كلام يأتي تحقيقه عن قريب.

الأمر الثالث: حكى عن العلامة (قده) فى النهاية و التحرير اعتبار الدلك فى طهارة الجسد و نحوه من الأجسام الصلبة، و استدل له بان فيه الاستظهار فى إزالة النجاسة، و لقوله عليه السلام فى رواية عمار و قد سأله عن القدح الذى يشرب فيه الخمر:

«لا يخرج حتى يدلكه بيده و يغسله ثلاث مرات» و الأقوى عدم اعتباره إلا إذا كان فى المغسول عين النجاسة أو المتنجس، و ذلك لان الاستظهار فى إزالة النجاسة لا يصلح دليلا على الوجوب، و قياس القدح الذى يشرب فيه الخمر بغيره مما يتنجس بغير الخمر مع الفارق، لاحتمال خصوصية فى القدح لكونه مظنة علوق بعض الاجزاء الخمرية، و فى خصوص الخمر كما اختصت بغسل محلها بالثلاث. و اما ما فى الحدائق بأن الرواية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٣

المذكورة معارضة بما رواه هذا الراوى أيضا عن الصادق عليه السلام من الاكتفاء فى غسل الإناء من الخمر بالمرّة الخالية عن الدلك ففيه انهما من قبيل المطلق و المقيّد، فيجب حمله على هذه الرواية المقيّدة، و بالجملة فلو توقفت الإزالة على الدلك يجب من غير إشكال.

الأمر الرابع: وقع الخلاف فى اعتبار انفصال الغسالة و العصر و التعدد فى التطهير بالماء المعتصم مطلقا، و عدمه كذلك، و التفصيل بين ماء المطر و الجارى و بين الكر بعدم اعتبارها فى الأولين، و اعتبارها فى الكر، أو بين ماء المطر وبين الجارى و الكر بعدم الاعتبار فى الأول، و الاعتبار فى الأخيرين، على أقوال.

و التحقيق ان يقال اما انفصال الغسالة فقد عرفت الوجوه التى ذكر لاعتباره فى الغسل بالماء القليل، و لازم الوجه الأول منها، و هو توقف طهر المحل على خروج الغسالة، لمكان انفعال الماء الملاقى معه منه، المبني على نجاسة الغسالة هو عدم اعتبار انفصاله فى المعتصم لعدم انفعاله بالملاقاة. و لازم الوجه الثانى، و هو توقف صدق الغسل على الانفصال، هو اعتباره فى الغسل بالمعتصم لعدم الفرق فى مفهوم الغسل بين تحققه بالمعتصم أو بغيره، و دعوى عدم أخذ الانفصال فى مفهومه إذا تحقق بالمعتصم دون القليل شطط من الكلام. و لازم الوجه الثالث، و هو دعوى انصراف أدلة التطهير عما لم ينفصل عنه الغسالة، هو عدم الاعتبار فى الماء المعتصم كالوجه الأول لما عرفت من توقف تمامية تلك الدعوى على صحة دعوى الارتكاز العرفى فى بقاء القذارّة فى المحل ما دام الماء المغسول به باقيا فيه المتوقف على الالتزام بنجاسة الغسالة، و حيث ان الماء المعتصم لا يفعل بملاقاته مع المحل و لا تكون سراية القذارّة من المحل اليه موجبا لقذارته بحسب المرتكز العرفى فلا جرم لا يعتبر انفصاله فى طهر المحل.

و لازم الوجه الرابع أيضا كذلك، لحصول النظافة و النزاهة بغمس المتنجس فى الماء المعتصم، و لو قلنا بأخذهما فى مهية

الغسل، فظهر انه بناء على الوجه الثانى يلزم القول باعتبار الانفصال فى الماء المعتصم مطلقا بخلاف بقیة الوجه، و مما ذكرناه يظهر أن ما استدركه فى مستمسك العروة من عدم الفرق بين الكثير و القليل لو كان مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٤

الوجه فى اعتباره فى القليل انصراف الأدلة إليه ليس على ما ينبغى، و قد تقدم المنع عن دعوى أخذ الانفصال فى مفهوم الغسل و ان لم تكن دعوى كونه من لوازم الغسل غير بعيدة الا- انها فى خصوص التطهير بالقليل لا- مطلقا، فالحق حينئذ عدم اعتبار الانفصال فى الماء المعتصم مطلقا من غير فرق بين أقسامها من المطر و الجارى و الكثير.

و قد يستدل لعدم اعتباره أيضا بما ورد فى ماء المطر من ان ما اصابه المطر فقد طهر، و فى الماء الكثير من قوله عليه السلام مشيرا الى غدیر الماء: «ان هذا لا- يصيب شيئا الا- طهره» مع إلحاق الجارى بماء المطر. و عندى فى الاستدلال بهما نظر لان المنسبق الى الذهن منهما كونهما فى مقام بيان مطهريه المطر و الكثير لما يصيبهما من غير إطلاق لهما فى كيفية الإصابة و شرائط التطهير بهما، و لو سلم إطلاقهما من هذه الجهة فهو قابل للتقييد بأدلة اعتبار الانفصال لو تمت فالعمدة فى إثبات عدم اعتباره هو عدم الدليل على اعتباره لو لم ينته الى الشك فى اعتباره و الرجوع معه الى الأصل و الا فالمرجع هو استصحاب بقاء النجاسة لا- البراءة عن الاعتبار كما لا يخفى، هذا تمام الكلام فى انفصال الغسالة، و اما العصر ففى اعتباره أيضا فيما إذا كان التطهير بالماء المعتصم احتمالات، ثالثها التفصيل بين الكر و الجارى باعتباره فى الأول دون الأخير.

و استدلل لا اعتباره مطلقا باستصحاب بقاء النجاسة عند الشك فيه قبل العصر، و باحتمال كون وجوبه فى حصول الطهر تعديا الموجب لانتفاء الفرق فيه بين القليل و المعتصم، و باحتمال دخول العصر فى مفهوم الغسل، و إطلاق الرضوى: «و ان أصابك بول فى ثوبك فاغسله من ماء جار مرة و من ماء راكد مرتين ثم أعصره» بناء على ان يكون قوله: «ثم أعصره» راجعا الى الجميع من الغسل بالماء الجارى و الراكد معا، و بإيجابه فى الراكد الذى هو أعم من الكر، بناء على إرجاع القول المذكور الى خصوص الأخير: أعنى قوله: «و من ماء راكد مرتين».

و استدلل لعدم اعتباره مطلقا بإطلاق أدلة التطهير، و ما ورد فى ماء المطر من ان كل شيء يراه المطر فقد طهر، مع مساواة الجارى معه على ما هو المشهور بين المتأخرين، و ما ورد فى الكثير من قوله عليه السلام مشيرا الى غدیر الماء: «ان هذا لا يصيب مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٥

شيئا الا- طهره» و الرضوى المتقدم بناء على ظهوره فى إرجاع قوله: «ثم أعصره» إلى قوله: «و من ماء راكد مرتين» مع دعوى ظهور الماء الراكد فى القليل، و ظهور الماء الجارى فى المعتصم و لو كان كثيرا راكدا، كما انها ليست ببعيد، و ان اعتبار العصر فى التطهير بالماء القليل انما يثبت من جهة لزوم انفصال الغسالة عن المحل المتوقع على العصر أو ما يقوم مقامه، و حيث لا يجب انفصالها فى الماء المعتصم لعدم انفعالها، فلا تجب مقدمته التى هى العصر، فان قلت: ان الماء المعتصم المغسول به و ان لا- يفعل ما دام المغسول لم يخرج منه، لكنه عند إخرجه لإيراده غسله مرة ثانية إذا كان مما يغسل مرتين، يفعل عنه لعدم اعتصامه حينئذ؟ قلت: مضافا الى المنع عن الحاجة الى التعدد فى الغسل بالماء المعتصم كما سيأتى، لا يحتاج الى العصر أيضا لحصول طهارة الغسالة التى فى المغسول بورودها فى الماء المعتصم ثانيا.

و يستدل للتفصيل بين الكر و الجارى بما ورد فى ماء المطر مع تساوى الجارى معه على ما هو المشهور بين المتأخرين، و المنع عن العمل بما ورد فى غدیر الماء، و الرضوى المتقدم بناء على شمول الراكد للكر أيضا بمنع ظهوره فى القليل. و لا يخفى ان الأقوى هو عدم الاعتبار بعد فرض عدم اعتبار الانفصال، حيث انه لا دليل على اعتباره الا من جهة كونه مقدمة للانفصال اللهم الا ان يقال بدخله فى صدق الغسل المعبر فى التطهير بالماء، حيث لا يصدق على صرف إحاطة الماء المغسول به بالمغسول و

ان كان لا يخلو عن التأمل، فالاحتياط مما لا ينبغي تركه.

وكيف كان فهل المعتبر بناء على القول بالاعتبار هو خصوص العصر، أو يكفي ما يقوم مقامه من إخراج الماء الذي رسب فيه كالصدق والتغميز والتثقيب والتقليب ونحوها، وجهان: المحكى عن تصريح العلامة والشهيدان والمحقق الثاني هو الأخير، وهو الأقوى لما ذكر من حصول الفائدة بغيره، اللهم الا على احتمال وجوب العصر تعبدا الذي عرفت المنع عنه هذا في الاكتفاء عن العصر بغير جفاف المغسول، وهل يكتفى بجفافه عن عصره؟ استشكل فيه في محكى التذكرة، وقال فيه وجهان من زوال النجاسة بالجفاف، ومن مظنة انفصال أجزاء النجاسة بالعصر مع الماء ولا يحصل بالجفاف.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٦

وأورد عليه فى المعالم بان الظن بانفصال النجاسة مصاحبة للماء غير مجد فى إثبات الأحكام الشرعية. وأجاب عنه فى الجواهر بكون الظن بعدم انفصالها مع الجفاف موجب لتحقيق موضوع استصحاب بقاء نجاسته، بل يكفي فى إجرائه الاحتمال فضلا عن الظن.

أقول وعلى هذا فينبغى ان يقال بالقطع بإخراج أجزاء النجاسة مصاحبة للماء دون الجفاف المحتمل بقائها معه. ولا يخفى ان المحكى عن التذكرة لا يوافق ما ذكرناه، فإنه فرض الظن بالانفصال مصاحبا للماء لا بالجفاف الظاهر فى كون النجاسة مع الجفاف مقطوع البقاء، فيرد عليه بمثل ما أورده صاحب الجواهر على قوله: من زوال النجاسة، من انه مصادرة، فالمصادرة لا تختص بالجهة الأولى: أى بدعوى زوال النجاسة بالجفاف، بل دعوى بقائها مع الجفاف أيضا مصادرة كدعوى زوالها به. وكيف كان فالحق صحة الاكتفاء بالجفاف بناء على ما هو الحق من كون وجوب العصر على تقدير القول به لأجل إخراج الغسالة، أو توقف تحقق التنظيف وازالة الوسخ والنجاسة عليه وانه لا يجب تعبدا، ولا يكون مأخوذا فى مفهوم الغسل لغه الا ان الأحوط عدم الاكتفاء به كما عليه الشهيدان والمحقق الثانى، مع ذهابهم بكفاية غيره مما يقوم مقام العصر كالصدق والتغميز ونحوهما. هذا تمام الكلام فى العصر.

و اما التعدد فقد تقدم حكمه فى الأمر الثالث من الأمور التى ذكرناها فى طى المسألة الرابعة من هذا الفصل، وقد اخترنا فيه عدم اعتباره فى الجارى قطعا، وفى غير الجارى أيضا على وجه، مع رعاية الاحتياط فى الكثير فراجع.

و اما ورود الماء على المتنجس الذى لعله مراد المصنف (قده) فى المتن من قوله: «و غيره» فينبغى القطع بعدم اعتباره لعدم انفعال الماء المعتصم بورود المتنجس عليه مع غلبة إيراد المتنجس عليه فى الكر والجارى كما لا يخفى. فقد تحصل مما ذكرناه انه يكفي فى طهارة أعماق الشىء المتنجس ان وصلت النجاسة إليه نفوذ الماء الظاهر فيه فى الماء المعتصم كالكر والجارى، والمختار عند المصنف (قده) انه لا يلزم تجفيفه أولا ثم غمسه فى الماء، خلافا للشيخ الأكبر الأنصارى (قده) حيث يقول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٧

الأحوط بل الأقوى لزوم تجفيف الجسم النجس أولا ثم وضعه فى الكثير، و وجهه (قده) بعدم كفاية مجرد اتصال الاجزاء النافذة فى ثخن الجسم باجزاء الكثير فى طهر تلك الاجزاء، قال (قده) اما على اعتبار الامتزاج فظاهر، و اما على القول بكفاية مطلق الاتصال فلعدم تحقق الاتحاد عرفا، ثم قال: و أحوط من ذلك تجفيفه ثانيا، (و لعله لرعاية الاحتياط فى إخراج غسالة الغسلة الأولى: أى بعد إخراجها عن الماء الكثير) ثم قال: «و أحوط من ذلك وضعه فى الكثير ثانيا» و لعله لرعاية الاحتياط فى اعتبار التعدد، ثم قال: و أحوط من الكل تجفيفه ثالثا» (و لعله لرعاية الاحتياط فى إخراج غسالة الغسلة الثانية).

أقول: الظاهر فى صدق الملاقاة مع الكثير هو الاكتفاء بملاقاة الشىء المتنجس بجزء من الكثير، عند ملاحظة الملاقي (بالفتح) شيئا فى المقابل الملاقي بمعنى ملاحظة الكثير شيئا واحدا ملاقيا مع المتنجس، و لو وقع الملاقاة بجزء من الكثير كما فى الغدير

الذى يظهر به المنتجس، فان جميع اجزائه لا يلاقى المنتجس قطعاً، وانما التلاقي يقع بجزء منه، و مع ذلك يصدق انه لاقاه، و يصح ان يقال انه لا يلاقى شيئاً الا و قد طهره بل الملاقاة مع البحر بصدق مع المماسه بجزء منه، كيف؟ و لو كانت العبرة في الملاقاة مع الكثير هي المماسه مع جميع اجزائه لا يحصل الطهر بالغمس في نقطه من الحوض الكبير أصلاً، فإن محل المماسه لا يكون كثيراً إذا لوحظ في مقابل بقيه الاجزاء من الكثير، و لازم ذلك عدم حصول طهر المنتجس بملاقاته مع جزء من الكثير، و هو كما ترى، و من المعلوم انه عند ملاقاه ما في الباطن مع الكثير المماس بالظاهر يصدق ملاقاته مع الكثير، و مع الاكتفاء بصدق ملاقاته معه يجب القول بحصول طهره.

اللهم الا- ان يقال ان ما ذكر في طرف الكثير و ان كان كذلك الا انه يجب ملاقاة جميع اجزاء المنتجس مع الكثير و لو بتلاقيه بجزئه، و لا- يحصل الطهر بملاقاة جزء من المنتجس مع جزء من الكثير إلا في خصوص الجزء الملقى من المنتجس مع الكثير، كما إذا ألقينا الماء المنتجس في آنية مشدودة الرأس و غمسناها في الكثير، ثم جعلنا لها ثقبه بحيث يتصل ما يلي تلك الثقبه مما فيها بالكثير من دون خروج شيء من الانيه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٨

في الكثير، و لا إدخال شيء من الكثير في الانيه، فإنه لا يطهر ما في الانيه بمجرد ملاقاة جزء مما فيها مع جزء من الكثير، و ذلك لا من جهة عدم تحقق الامتراج، بل من جهة عدم صدق الوحدة: أي اتحاد ما في الانيه مع الكثير و لو قلنا بعدم اعتبار الامتراج. و لا- يخفى ان اجزاء المنتجس المبتوئه في ثخن الجسم عند اتصالها بالكثير تكون كذلك، لان كل جزء مستقر في محله كالأجزاء المبتوئه في عمق الخشب مثلاً لا يتغير عما هو عليه عند ملاقاة جزء منها مع الكثير المماس معه، و ذلك كما في الثوب المبلول بمايع منتجس إذا القى جزء منه في الكثير فإن مماسه شيء من بلله مع الكثير لا يوجب طهر ما لا يلاقى منها مع الكثير، فالأقوى حينئذ عدم حصول طهر الباطن باتصال شيء منه مع الكثير إلا خصوص ما لاقى منه معه ما لم يتداخل الكثير فيه، و لم ينفذ في أعماقه، كل ذلك مع عدم اعتبار الامتراج، و اما على القول باعتباره فالأمر فيما ذكرناه أظهر، بقى الكلام فيما ذكره الشيخ من الاحتياط، اما ما ذكره من ان الأحوط وضعه في الكثير ثانياً فلعل وجه الاحتياط في مراعاة التعدد عند الطهر بالكثير، و اما الاحتياط بتجفيفه ثانياً أو ثالثاً فلعل وجهه هو إخراج ماء الغساله عنه بالتجفيف، لكن لا خصوصيه في تجفيفه بالشمس كما قيده بكونه بها، و على ذلك فما في المتن من قوله: «بخلاف الماء النجس الموجود فيه فإنه بالاتصال بالكثير يطهر بلا حاجه فيه الى التجفيف» ليس على ما ينبغي بل الحق في مثله الاحتياج الى التجفيف كما لا يخفى، و الله العالم بأحكامه.

### [مسألة ١٧ لا يعتبر العصر و نحوه مما تنجس ببول الرضيع]

مسألة ١٧ لا يعتبر العصر و نحوه مما تنجس ببول الرضيع و ان كان مثل الثوب و الفرش بل يكفي صب الماء عليه مرة على وجه يشمل جميع اجزائه و ان كان الأحوط مرتين، لكن يشترط ان لا يكون متغذياً بالغذاء و لا يضر تغذيه اتفاقاً نادراً و ان يكون ذكراً لا أنثى على الأحوط، و لا يشترط ان يكون في الحولين بل هو كذلك ما دام يعد رضيعاً غير متغذ، و ان كان بعدهما كما انه لو صار معتاداً بالغذاء قبل الحولين لا يلحقه الحكم المذكور بل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٩

هو كسائر الأبوال، و كذا يشترط في لحوق الحكم ان يكون اللبن من المسلمه، فلو كان من الكافره لم يلحقه، و كذا لو كان من الخنزيره.

لا- يعتبر انفصال الغساله و لا- العصر و لا- التعدد في تطهير المنتجس ببول الرضيع بالماء القليل، بل يكفي صب الماء عليه في

الجملة بلا خلاف فيه كما صرح بنفيه غير واحد من الأساطين، و يدل عليه قبل نفى الخلاف حسنة الحلبي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الصبي؟ قال عليه السلام «يصب عليه الماء و ان كان قد أكل فاغسله غسلا و الغلام و الجارية في ذلك شرع سواء» و عن الفقه الرضوي: «و ان كان بول الغلام الرضيع فصب عليه الماء صبا، و ان كان قد أكل فاغسله و الغلام و الجارية سواء» و يؤيدهما الأخبار المحكية بطرق العامة مثل ما حكوا عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ انه قال: «يغتسل من بول الجارية، و ينضح على بول الصبي ما لم يأكل» و ما ورد من انه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أخذ الحسن عليه السَّلام فأجلسه في حجره فبال عليه، فقيل له: لو أخذت ثوبا فأعطيتني إزارك فاغسله، فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ «انما يغسل من بول الأنثى و ينضح من بول الذكر».

و عن كشف الغمة عن زينب بنت جحش قالت كان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نائما فجاء الحسين عليه السَّلام فجعلت اعلمه لثلا بوقظه، ثم غفلت فدخل فتبعته فوجدته على صدره عليه السَّلام فاستيقظ عليه السَّلام و هو يبول، فقال: دعى ابني حتى يفرغ من بوله ثم دعا بالماء فصبه عليه، ثم قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «يجزى الصب على بول الغلام و يغسل بول الجارية». و عن علي عليه السلام قال: «بول الغلام ينضح و بول الجارية يغسل» و عنه عليه السلام أيضا عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال: «يغسل الثوب من بول الجارية و ينضح من بول الغلام ما لم يطعم» و قد تقدم البحث عن هذه المسألة في المسألة الرابعة من هذا الفصل الا انه قد بقي التنبيه على أمور:

الأول: لا- فرق في المنتجس ببول الرضيع بين الثوب و الفرش و غيرهما لإطلاق حسنة الحلبي و غيرها، و ان كان بعض من الاخبار العامة في مورد الثوب، و لذا يكون هو المتيقن.

الثاني: صريح المحقق في المعبر و جماعة من المتأخرين، و ظاهر إطلاق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٠

الآخرين كفاية الصب على المحل مرة واحدة لحسنة حسين بن ابي علاء قال: سألت أبا عبد الله عليه السَّلام عن البول يصيب الجسد؟ قال عليه السَّلام: «صب عليه الماء مرتين فإنما هو ماء» و سألته عن الثوب يصيبه البول؟ قال: «اغسله مرتين» و عن الصبي يبول على الثوب؟

قال عليه السَّلام: «تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره» فان المستظهر من ذكر العدد في الفقرتين الأوليين و تركه في الأخيرة، هو عدم اعتباره فيها، و عن شيخ الفقهاء في كشفه هو تعيين المرتين لإطلاق ما دل على اعتباره في تطهير المنتجس بالبول، و عدم مقيد له بما عدا بول الرضيع، و اشتمال الحسنة المذكورة على الأمر بالعصر الذي لا يجب في بول الرضيع إجماعا، و فيه ان اشتمال الحسنة على الأمر بالعصر لا- يوجب صرفها عن الظهور في كفاية الصب مرة، و يمكن حمل الأمر بالصب على الاستحباب، أو يقال بجريه مجرى العادة، و نزله في المدارك على ما إذا توقف عليه إخراج عين النجاسة من المحل، و ان أورد عليه بان استخراج العين بالعصر ان كان مع استهلاكها في الماء الوارد عليها لم يجب و ان لم يكن معه فلا يجدي العصر لاشتراط غلبة المطهر و قاهريته في التطهير جزما.

الثالث: المراد بالرضيع الذي هو الموضوع لهذا الحكم هو الغلام المتغذى باللبن الذي لم يصير آكلا للطعام أكلا معتدا به على ما صرح به غير واحد من الأصحاب فلو صار آكلا له كذلك يخرج عن موضوع هذا الحكم، و انما قيدنا الأكل للطعام بقولنا أكلا معتدا به لإخراج الأكل النادر بحسب الاتفاق، كيف؟ و الا يلزم انعدام موضوع هذا الحكم رأسا لقله ما لا يأكل شيئا أصلا في المواليد، و مقتضى الجمود على إطلاق النصوص كحسنة الحلبي المتقدمة: «و ان كان قد أكل فاغسله بالماء غسلا» و ان كان الاكتفاء بمطلق الأكل في الخروج عن الموضوع الا انه ينصرف إلى الأكل المتعارف من الأطفال، و هو الأكل المعتد به المستند

الى شهوتهم بحيث يصدق عليه عرفا بأنه آكل الطعام لا اللبن، و المحكى عن ابن إدريس هو تحديد الرضيع بمن لم يبلغ سنّه سنتين و لو كان آكلا للطعام أكلا معتادا به و هو ضعيف.

الرابع: ان يكون ذكرا لا- أنثى على المشهور بين الأصحاب، و ظاهر الحسنه المتقدمه و الرضوى المتقدم و ان كان هو التسويه بينهما فى الحكم، و قد حكى القول

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤١

بها عن ظاهر الصدوقين، لأنهما عبّرا بعبارة المحكية عن الرضوى، و اختاره فى الحدائق أيضا متعجبا من اعراض الأصحاب عنه، مع انه مضمون الحسنه التى هى مستند أصل الحكم فى الصبى، لكن الأقوى ما عليه المشهور لما فى الاخبار العامية من التصريح بالفرق بين الصبى و الصبيّة، و بعد استناد المشهور بها يلزم الأخذ بها، فيرجع قوله عليه السلام: فى الحسنه «و الغلام و الجارية فى ذلك شرع سواء» و قوله فى الرضوى:

«و الغلام و الجارية سواء» إلى الجملة الأخيرة المتصلة بهما اعنى قوله: «و ان كان قد أكل فاعسله غسلا» يعنى الجارية مطلقا و لو كانت رضيعه غير آكلة للغذاء مع الغلام الأكل للغذاء فى الحكم سواء.

و هذا الحمل و ان كان بعيدا و لكن بعد ورود الأخبار المفصلة بين الصبى و الصبيّة و اعتضادها بالعمل و ان كانت عامية لا محيص عنه، و ان أبيت إلا- عن كونه مخالفا مع ظاهر الحسنه و الرضوى فلا- بد من طرح ظهورهما بعد كونه معرضا عنه عند المشهور فتأمل، مضافا الى ما فى خبر السكونى: ان عليا عليه السلام قال: «لبن الجارية و بولها يغسل منهما الثوب قبل ان تطعم، لان لبنها يخرج من مثنائه أمها و لبن الغلام لا يغسل منه الثوب و لا من بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من العضدين و المنكبين» و لا يضره ترك العمل به فى مورد لبن الجارية الذى حكم بنجاسته، لان التبعض فى العمل فيما يشتمل عليه الرواية غير عزيز، كما ان علم التفرقة بين لبن الجارية و لبن الغلام بخروج الأول عن مثنائه الأم، و خروج الثانى من العضدين و المنكبين مما يرد إلى قائله صلوات الله عليه. و كيف كان فرعاية الاحتياط فى بول الصبيّة مما لا ينبغى ان يترك.

الخامس لا- فرق فى الرضيع الغير المتغذى بين ان يكون فى الحولين أو بعدها كما لا يفرق فى المتغذى بالغذاء بينهما للنص الشامل بإطلاقه لما كان الارتضاع بعد الحولين و استصحاب بقاء الحكم بعدهما خلافا للمحكى عن السرائر و جامع المقاصد و الشهيد الثانى فى الروض و المسالك فقيده بما يكون فى الحولين، و وجهه فى الجواهر بموافقه للاحتياط و تحديد مدة الرضاع شرعا بالحولين، و ندره بقاء الرضاع أزيد من الحولين عرفا الموجب لانصراف

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٢

الإطلاق عنه، بل منع تسمية المرتضع بعد الحولين رضيعا، و قد يستدل بقوله صلى الله عليه و آله و سلم:

«لا- رضاع بعد فطام» بناء على ان يكون المراد منه سن الفطام و المنفى حينئذ حكم الرضاع بعد الحولين، و عموم نفيه يشمل المقام.

و فيه ان الاحتياط و ان كان حسنا على كل حال لكنه ليس بلازم فى المقام بعد قيام الدليل الاجتهادى على عدم الفرق فى هذا الحكم للرضيع بين كونه فى الحولين أو بعدهما، و هو إطلاق الحسنه المذكورة و عدم مدخلية تحديد مدة الرضاع بالحولين بهذا الحكم مع جواز الرضاع فى الزائد عن الحولين الى شهر أو شهرين، و انصراف الرضاع الى الحولين الناشى عن ندرته بعدهما لا يضر بالتمسك بالإطلاق لأنه ناش من قلّه وجود بعض الافراد، و الانصراف المضر هو ما كان من جهة اختلاف صدق المفهوم الناشى من التشكيك فى صدقه على افراده و منع تسمية الرضيع رضيعا بعد الحولين لا- يمنع عن شمول الحكم له بعدهما، لعدم أخذه موضوعا للحكم فى الخبر بل الموضوع هو الصبى الغير الأكل للغذاء فالحكم يدور مدار التغذى باللبن و

عدمه سواء صدق عليه الرضيع أم لا.

ومن منه يظهر الجواب عن التمسك بخبر «لا- رضاع بعد فطام» بناء على ان يكون المراد منه سن الفطام، فان شمول عموم النفي لاحكام الرضاع بعد سن الفطام لا يوجب نفي حكم الصب عنه بعده، فان الصب حكم الصبي بول الغير المتغذى بالغذاء ولا يكون ثابتا له بعنوان الرضيع حتى ينفي عنه بعموم النفي مع ان كون المراد من الفطام سنه مما لم يبق عليه دليل ولا ظهور للخبر فيه، وبالجملة فالأقوى عدم الفرق في الصبي الغير المتغذى بين كونه في الحولين أو بعدهما.

السادس: لا إشكال في لحوق حكم بول الصبي المتغذى باللبن فيما إذا كان اللبن من المسلمة فلو كان من الكافرة أو من الكلبة أو الخنزيرة ففي لحوقه اشكال من فحوى التعليل المذكور في خبر السكوني أعنى قوله عليه السّلام: «لان لبنها يخرج من مائة أمها» بعد حكمه عليه السّلام بان لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب، حيث انه يدل على وجوب الغسل لكل بول لذى لبن نجس وانصراف إطلاق حسنة الحلبي أعنى قوله عليه السّلام: «يصب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٣

عليه» اي على بول الصبي «الماء صبا» عن المتغذى باللبن النجس، ومن منع حجية خبر السكوني في نجاسة لبن الأنثى، وكون خروجه من المثانة، لإعراض الأصحاب عن الحكم بنجاسته، ورد فهم كون خروجه من المثانة الى قائله، وإذا لم يكن التعليل معمولا به في مورده كيف يتعدى عنه الى غيره بفحواه، ومنع الانصراف المضر بالتمسك بإطلاق الحسنه عن اللبن النجس فإنه ناش عن ندرة الابتلاء به بالنسبة إلى لبن الكلبة و الخنزيرة، مع إمكان كثرة الابتلاء به بالنسبة إلى الكافرة.

اللهم الا- ان يقال ان خبر السكوني معرض عنه في حكمه بنجاسة لبن الأنثى، وانه يخرج عن المثانة، لا- في ان بول المتغذى باللبن النجس لا- يكفيه الصب في غسله كيف؟ وأكثرهم قد تمسكوا بهذا الخبر للفرق بين بول الجارية وبين بول الغلام، فبالنسبة الى حكمه بكون لبن الجارية لأجل نجاسته لا- يكفيه الصب غير معرض عنه، وان كان معرضا عنه في حكمه بنجاسة لبنها لكونه يخرج من المثانة (فتأمل) وبالجملة فالأحوط فيه عدم الإلحاق للاقتصار على المتيقن مع الشك في شمول دليل الحكم للمقام، وقد بقي فروع آخر لم يتعرض لها المصنف (قده) في المتن.

الأول: قال في مصباح الفقيه لو ارتضع الصبي بلبن المعز ونحوه انصرف عنه إطلاق الرضيع، لكن هذه الكلمة (اي كلمة الرضيع) ليست موضوعة للحكم في الاخبار المعتبرة وانصراف ما في تلك الاخبار عن مثل الفرض لا يخلو عن تأمل، أقول: ان كلمة الرضيع كما ذكره (قده) ليست موضوعة للحكم في الاخبار كما تقدم الا ان الظاهر من قوله عليه السّلام:

«وان كان قد أكل فاغسله» ترتب وجوب الغسل على كونه آكلا للغذاء والمرتضع بلبن المعز ونحوه مع كونه في أيام الرضاع لا يصدق عليه انه آكل الغذاء، وليس للبن الإنسان خصوصية لها مدخلة في ذلك، وبعبارة أخرى المدار في الصب والغسل على كون الصبي (شيرخوار يا غذا خوار) سواء ارتضع بلبن الإنسان أو غيره: وعلى الأول كان الإنسان امه أو غيرها، ومنه يظهر عدم اعتبار كون التغذية من اللبن بالتجرع من الثدي، بل لو وضع اللبن في وعاء و أريق في فمه بالملقعة يلحقه الحكم.

الثاني: لو كان الصبي متولدا من الكافرين فهل يلحقه الحكم، أو يجب الغسل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٤

في المتنجس ببوله؟ وجهان: من إطلاق النص، ومن جهة طرو نجاسة أخرى على بوله من جهة كفره، وانصراف إطلاق النص عنه، حيث انه يدل على كفاية الصب في بول الصبي من حيث انه غير متغذ بالطعام، والأقوى هو الأخير لمكان الاقتصار على المتيقن وهو غير المتولد من الكافر.

الثالث: لو أصاب المتنجس ببول الصبي نجاسة أخرى غير بوله، أو اختلط ببوله نجاسة غيره لم يجر عليه الحكم المذكور لانه و

ان يصدق عليه انه بول الصبي لكنه يصدق عليه انه نجاسة غير البول أيضا من غير فرق بين كون غيره قليلا- أو كثيرا، لكن في الجواهر استشكل فيما إذا كان الخليط قليلا- جدا بما لا- يخرج المتنجس به عن صدق نجاسته ببول الصبي، و قال (قده): و خصوصا لو كان المباشر لبول الصبي نجسا حكما لمنع تأثير النجس في النجس حكما مع عدم بقاء اسم المؤثر انتهى، و هو غريب لان صدق نجاسته ببول الصبي لا يمنع عن صدق نجاسته بغيره و لو كان قليلا جدا، و لا يضره نجاسة المباشر لبول الصبي حكما، و منع تأثير النجس في النجس حكما يتم فيما إذا كانا متحدى الحكم: لا فيما اختلفا فيه كما في المقام حيث انه يكتفى بالصب في نجاسة بول الصبي و يجب الغسل في غيره.

الرابع: الملاقى للمتنجس ببول الصبي من المائعات و غيرها، هل هو كالملاقى له نفسه في الاجتزاء بالصب عليه أم لا بل يجب غسل ما يلاقيه؟ وجهان: من عدم زيادة الفرع اى المتنجس بالبول على أصله اعنى البول نفسه، و ظهور انتقال حكم النجاسة إلى المتنجس لا- أزيد، و من ان الموضوع في لسان دليل جواز الاقتصار بالصب هو البول نفسه فلا- يشمل ما تنجس به فيندرج المتنجس به تحت ما يدل على وجوب الغسل عند التطهير و عدم زيادة الفرع على الأصل أمر اعتبارى لم يقم عليه دليل و انتقال حكم النجاسة إلى المتنجس لا- أزيد غير ثابت، فالأقوى حينئذ هو الأخير للزوم الاقتصار في الاكتفاء على الصب بخصوص المتيقن، و هو المتنجس بالبول نفسه، و في الجواهر نفى البعد عن الأول و لا وجه له.

الخامس: هل الخنثى المشكل بل و الممسوح كالذكر في هذا الحكم،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٥

أو كالأثني؟ احتمالا-ن: أقواهما الأخير لاستصحاب بقاء نجاسة ملاقى بولها بعد صب الماء عليه، مضافا الى لزوم الاقتصار على المتيقن في الاكتفاء بالصب.

### [مسألة ١٨ إذا شك في نفوذ الماء النجس في الباطن في مثل الصابون و نحوه بنى على عدمه]

مسألة ١٨ إذا شك في نفوذ الماء النجس في الباطن في مثل الصابون و نحوه بنى على عدمه كما إذا شك بعد العلم بنفوذته في نفوذ الماء الطاهر فيه بنى على عدمه فيحكم ببقاء الطهارة في الأول و بقاء النجاسة في الثانى. و هذا الحكم في الصورتين ظاهر لاستصحاب عدم نفوذ الماء النجس في الأول، و الماء الطاهر في الثانى.

### [مسألة ١٩ قد يقال بطهارة الدهن المتنجس إذا جعل في الكر الحار]

مسألة ١٩ قد يقال بطهارة الدهن المتنجس إذا جعل في الكر الحار بحيث اختلط معه ثم أخذ من فوقه بعد برودته، لكنه مشكل لعدم العلم بوصول الماء الى جميع اجزائه و ان كان غير بعيد إذا غلى الماء مقدارا من الزمان. المحكى عن العلامة (قده) في التذكرة و النهاية و المنتهى هو انه يطهر الدهن المتنجس بصبه في كرم من الماء حتى تختلط و تمازج اجزائه مع الماء بحيث يعلم وصول الماء الى جميع اجزائه.

و أورد عليه أولا- بامتناع وصول الماء الى جميع اجزائه، و وجه استحالته تارة من جهة دسومته، و اخرى بابتناء وصوله الى جميع اجزائه على القول بوجود الجزء الذى لا يتجزى الذى برهن على امتناعه فى محله، و ثالثه من جهة اختلافه مع الماء ثقلا و خفة المؤدى إلى انفصال أحدهما عن الآخر طبعا و رابعة من جهة شدة اتصال اجزائه بعضها ببعض المانعة من الاختلاط، و ثانيا بامتناع العلم بحصول الاختلاط عادة لو سلم إمكانه عقلا مع بقاء الدهن على مسماه بحيث يمكن الانتفاع به بالأكل و نحوه مما يعد من منافعه، و ثالثا لو سلم حصول العلم بالاختلاط فبالمنع عن حصول الطهر به لعدم الدليل على حصول الطهارة به، و إطلاق



مطهرية الماء انما يصح التمسك به بعد إحراز قابلية المحل، و هو غير حاصل.

و الكل مخدوش، اما دعوى استحالة اختلاطه مع الماء لأجل دسومته» فان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٦

دسومته ليست إلا- كالدسومة التى على البدن أو اللحم التى لا تمنع عن نفوذ الماء فيه أو وصوله الى البدن، و لذا تظهر بالقليل فضلا عن الكثير، و لا سيما إذا جعل فى الكر الحار حسبما فرضه المصنف (قده) فى المتن، و خصوصا مع إبقائه فيه مدة طويلة حسبما يفرضه العلامة حيث استظهر العلم بوصوله بالتطويل، و اما دعوى ابتناء جواز اختلاطه به على القول بوجود الجزء الذى لا يتجزى، و قد برهن امتناعه فى محله فهى لا تخلو عن الغرابة، لأن ما برهن على امتناعه فى محله هو استحالة تركيب الجسم عن الأجزاء الغير القابلة للقسمه مطلقا خارجا و وهما و عقلا، و من البديهي عدم ابتناء الاختلاط على القول به و ما يحتاج اليه الاختلاط هو اشتمال الدهن على اجزاء فعليه و لو لم تنقسم خارجا لفرط صغارتها، و لا إشكال فى اشتمالها عليها و لو بالقوة، و ليس حال الدهن الأكحال غيره من الأجسام الجامدة أو المائعة كالفرش و الثوب و الظرف و نحوها فى انه إذا تنجس يظهر بوصول الماء الى جميع أجزائها النجسة، غاية الأمر فى مثله يحتاج فى وصول الماء الى جميع أجزائه إلى تشتت تلك الاجزاء.

و اما دعوى اختلافه مع الماء ثقلا و خفة المؤدى إلى انفصال أحدهما عن الآخر فهى أيضا لا تخلو عن العجب ضرورة ان شرط طهره ليس بقاء الماء المطهر فيه لو لم يكن انفصاله عنه شرطا، كيف؟ و لو لم يخرج الماء عنه لا يمكن الانتفاع به على وجهه، و لذا يحتاج الى الصبر حتى يبرد الماء فيؤخذ الدهن منه بعد اجتماعه فوقه منفصلا عن الماء. و اما دعوى شدة اتصال اجزائه بعضها ببعض فهى أيضا غير مسموعة بعد فرض إدخاله فى الماء الحار و ضربه معه حتى يختلطا معا، و مما ذكرناه يظهر إمكان العلم بوصول الماء إليه فإنه فى حال الاختلاط و ان لم يبق الدهن على مسماه بحيث يمكن الانتفاع به للأكل و نحوه لكن بعد برودة الماء و اجتماع الأجزاء المنتشرة من الدهن فيه و طفوها فوق الماء يمكن الانتفاع بها على وجه كونها دهنا كما لا يخفى.

و اما المنع عن الاستناد إلى إطلاق مطهرية الماء لتوقفه على إحراز قابلية المحل الغير الحاصل فى الدهن لعدم الدليل على قابليته له، ففيه ان المتنجس اعنى ما عرضه النجاسة تكون النجاسة وصفا عرضيا مفارقا له، و كلما يكون كذلك اى يكون من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٧

العرض المفارق بالقياس الى موضوعه يكون قابل الزوال، فقابلية زوال وصف النجاسة عن الدهن محرزة من قبل كونها وصفا عرضيا مفارقا له، و المفروض إطلاق مطهرية الماء و ثبوت كونه مطهرا لكل متنجس، فلا يبقى محل للتأمل فى حصول الطهر به. و الحاصل ان ما يمكن المساعدة معه مما أورد على العلامة فى حكمه بطهر الدهن المتنجس بما ذكر، هو الذى أوردته فى الجواهر عليه من عدم العلم باختلاطه مع الماء مع بقاءه على مسماه بحيث يمكن الانتفاع به للأكل و نحوه بعد ذلك، و لكنه يجاب عنه بأنه لا- يبقى الدهن على مسماه بحيث يمكن الانتفاع به للأكل و نحوه فى حال الاختلاط، و انما تجتمع اجزائه المتشتملة المتفرقة فى خلال الماء بعد برودة الماء و طفوها فوق الماء لأجل خفتها و ثقله، و تعود صحة الانتفاع به باجتماع اجزائه المتفرقة بعد ان صار مما لا يمكن الانتفاع به عند تفرق اجزائه، و هذا ما عندى فى هذه المسألة.

#### [مسألة ٢٠: إذا تنجس الأرز أو الماش أو نحوها يجعل فى وصله و يغمس فى الكر]

مسألة ٢٠: إذا تنجس الأرز أو الماش أو نحوها يجعل فى وصله و يغمس فى الكر و ان نفذ فيه الماء النجس يصبر حتى يعلم نفوذ الماء الطاهر الى المقدار الذى نفذ فيه الماء النجس، بل لا يبعد تطهيره بالقليل بان يجعل فى ظرف و يصب عليه الماء ثم يراق غسلته و يطهر الظرف أيضا بالتبع فلا حاجة الى التثليث فيه و ان كان هو الأحوط، نعم لو كان الظرف أيضا نجسا فلا بد

من الثلاث.

إذا تنجس الأرز و نحوه من الحبوبات فمع عدم نفوذ النجاسة في باطنه لا إشكال في تطهيره بالماء القليل فضلا عن الكثير، و مع نفوذ الماء النجس فيه ففي حصول طهره مطلقا و لو بالقليل، أو عدمه مطلقا و لو بالكثير، أو التفصيل بين تطهيره بالماء المعتصم، و بين الماء القليل بطهره بالأول دون الأخير وجوه: أقواها الأخير و قد تقدم تفصيله في المسألة السادسة عشر فلا نعيده، و وجه طهر ظرفه بالتبع من غير احتياج الى التثليث، هو دلالة صحيح محمد بن مسلم عليه قال سئلت أبا عبد الله عن الثوب يصيبه البول؟ مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٨

قال عليه السلام: «اغسله في المرن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة» فإن الظاهر منه طهر المرن نفسه بغسل الثوب فيه مرتين، و ذلك من ناحية السكوت عن التعرض لتطهيره، و ان كان الأحوط غسله ثلاث مرات لما دل على وجوبه في الظرف، هذا إذا لم يكن الظرف نجسا من غير ناحية ما يغسل فيه و الا فيجب غسله ثلاث مرات لقصور النص عن إثبات الطهارة حينئذ بالتبع لأجل انصرافه عنه.

### [مسألة ٢١ الثوب النجس يمكن تطهيره بجعله في طشت و صب الماء عليه]

مسألة ٢١ الثوب النجس يمكن تطهيره بجعله في طشت و صب الماء عليه، ثم عصره و إخراج غسالته و كذا اللحم النجس، و يكفى المرة في غير البول، و المرتان فيه إذا لم يكن الطشت نجسا قبل صب الماء و الا- فلا- بد من الثلاث، و الأحوط التثليث مطلقا.

إذا جعل المتنجس في طشت طاهر مثلا و صب عليه الماء فعصره و اخرج غسالته يحصل به طهره، و لو امتلاه من الماء ثم ادخل فيه المتنجس ثم عصره بعد إخراجه منه و اخرج غسالته لحصل به الطهر، بناء على عدم اعتبار ورود الماء على المتنجس في تطهيره، على خلاف التحقيق، و كيف كان يكفى المرة في غير البول و المرتان فيه بناء على ما تقدم من كفاية المرة في تطهير المتنجس بغير البول، و المرتان في تطهير المتنجس بالبول، هذا كله إذا لم يكن الطشت نجسا قبل صب الماء، و لو كان نجسا فيجب التثليث في الغسل لوجوبه في غسل الإناء كما تقدم في المسألة الخامسة، و عدم دلالة النص على طهارته بالتبع لان المستظهر من الدليل في الطهارة التبعية انما هو فيما إذا كانت نجاسة التابع من جهة ملاقاته مع المغسول بالأصالة كالات الغسل و الترج، لا فيما إذا كان نجسا في نفسه من غير ناحية ملاقاته معه، بل الأحوط التثليث مطلقا و لو مع طهارة الطشت قبل صب الماء عليه لقصور النص عن إثبات الطهارة التبعية في المقام.

### [مسألة ٢٢ اللحم المطبوخ بالماء النجس أو المتنجس بعد الطبخ يمكن تطهيره في الكثير]

مسألة ٢٢ اللحم المطبوخ بالماء النجس أو المتنجس بعد الطبخ يمكن تطهيره في الكثير بل القليل إذا صب عليه و نفذ فيه الى المقدار الذي وصل اليه الماء النجس.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٩

اما تطهيره بالكثير أو القليل مع عدم رسوب النجاسة في باطنه و اختصاص النجس بظاهره فمما لا اشكال و لا كلام فيه، و مع سراية النجاسة إلى باطنه فيطهر بالماء المعتصم قطعاً، و في طهره بالماء القليل كلام قد تقدم في المسألة السادسة عشر، و الأقوى عدمه فراجع.

### [مسألة ٢٣ الطين النجس اللاصق بالإبريق يطهر بغمسه في الكر]

مسألة ٢٣ الطين النجس اللاصق بالإبريق يطهر بغمسه في الكر و نفوذ الماء إلى أعماقه، و مع عدم النفوذ يطهر ظاهره، فالقطرات التي تقطر منه بعد الإخراج من الماء طاهرة و كذا الطين اللاصق بالنعل بل يطهر ظاهره بالماء القليل أيضا، بل إذا وصل الى باطنه بان كان رخوا طهر باطنه أيضا به.

حكم هذه المسألة تقدم بجميع فروعها في المسألة السادسة عشر، و المختار عندنا طهر الطين ظاهره بالماء الكثير و القليل و باطنه بالكثير عند نفوذه الى أعماقه، و عدم طهر باطنه بالقليل عند نفوذه الى أعماقه، خلافا للمصنف (قده) و كيف كان القطرات التي تقطر منه بعد الإخراج من الماء طاهرة ما لم يعلم بكونها من باطنه و مع العلم بكونها من باطنه نجسة مع عدم نفوذ الكثير إلى أعماقه، و لو مع نفوذ القليل اليه عندنا.

### [مسألة ٢٤ الطحين و العجين النجس يمكن تطهيره بجعله خبزا ثم وضعه في الكر]

مسألة ٢٤ الطحين و العجين النجس يمكن تطهيره بجعله خبزا ثم وضعه في الكر حتى يصل الماء الى جميع اجزائه، و كذا الحليب النجس بجعله جبنا و وضعه في الماء كذلك.

اما الطحين «١» و العجين فقد تقدم حكمهما في المسألة السادسة عشر كالطين و نحوه، و كذا الجبن فإنه مما يرسب فيه الماء، و إذا تنجس باطنه يكون كظائره مما يطهر باطنه بالكثير دون القليل على ما هو المختار، خلافا للمصنف (قده) القائل بطهره بالقليل أيضا تبعا لصاحب الجواهر، لكن قال في مستمسك العروة الإشكال في الحليب هو الإشكال في الدهن المتنجس و غيره من المائعات، و قد تقدم في مبحث

(١) طحنت البر طحنا فهو طحين و مطحون.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٠

الماء المضاف انها لا تطهر الا بالاستهلاك لعدم الدليل على طهارتها بما ذكر، حتى لو قلنا بوجود الجزء الذي لا يتجزى انتهى. و لا يخفى ما فيه فان محل البحث ليس في تطهير الحليب مع بقائه على ما هو عليه حتى يقال بأن الإشكال فيه كالأشكال في الدهن و ما تقدم في مبحث المضاف انه لا يطهر الا بالاستهلاك، انما هو مع فرض كونه حليبا، و الكلام ههنا في تطهير الجبن المتنجس، و من المعلوم ان حكمه ليس حكم المائعات كالحليب و نحوه، بل انما هو كاللحم و نحوه مما دل الدليل على إمكان تطهيره بالكثير عندنا و بالقليل أيضا عند المصنف (قده) فلا وجه لما يدعيه من عدم الدليل على طهارته بما ذكر، كما انه لا يبتنى طهر الدهن و نحوه على وجود الجزء الذي لا يتجزى كما أشرنا إليه في المسألة التاسعة عشر.

### [مسألة ٢٥. إذا تنجس التنور يطهر بصب الماء في أطرافه من فوق الى تحت]

مسألة ٢٥. إذا تنجس التنور يطهر بصب الماء في أطرافه من فوق الى تحت و لا حاجة فيه الى التثليث لعدم كونه من الظروف فيكفي فيه المرة في غير البول و المراتان فيه و الاولى ان يحفر فيه حفيرة تجتمع الغسالة فيها و طمها بعد ذلك بالطين الطاهر. يطهر التنور المتنجس كالأواني المثبتة بطرق: الأول ان يملأ من الماء ثم يفرغ منه بآلة بمقدار يحصل به طهره من المرة أو مرتين أو ثلاث مرات، و هذا الوجه خال عن الاشكال لا بأس به سوى ما تقدم في المسألة الرابعة عشر من هذا الفصل حكايته

عن صاحب الجواهر (قده) من منع استظهاره- عن موثقه عمار، و دعوى ظهورها فى عدم الاكتفاء فى التطهير بملء الإناء ثم إفراغه منه مع ما فيه.

الثانى: ان يصب الماء فى أطرافه من فوق الى تحت و يقع الإشكال فى تطهيره بهذا الطريق بوجهين: الأول: الإشكال فى طهر أسفله من جهة صيرورته مجمع الغساله بناء على نجاستها لاستقرارها فيه و لا مدفع عنه، و لا حيلة فى تحصيل طهره الا بما قاله المصنف (قده) من ان يحفر فيه حفيرة تجتمع الغساله فيها و طمها بعد ذلك بالطين الطاهر لكى يحصل به طهر ظاهره مع بقاء باطنه على النجاسة، الثانى: الإشكال فى طهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥١

أسفله من جهة الإشكال فى صدق الغسل عليه عرفا بدون اجراء الماء عليه، أو تحريكه فيبقى الأسفل على نجاسته، و الفرق بين الوجهين ظاهر، فان منشأ الإشكال فى الأول تنجس الأسفل باجتماع ماء الغساله فيه، و لو فرض حصول طهره من نجاسته الأصلية بغسله و منشأ الثانى عدم حصول طهره من نجاسته الأصلية و لو لم يكن مجمع الغساله، و لم يفعل باجتماعها فيه، و وجه الذب عنه هو تطهير الأسفل مستقلا بعد الفراغ عن تطهير غيره بإجراء الماء عليه بالاستقلال حتى يصدق عليه الغسل العرفى.

الطريق الثالث: ان يصب الماء فى أطرافه مبتدء من أسفله الى أن ينتهى إلى أعاليه و إخراج ما يجتمع من الغساله فى أسفله بآلة لا يرجع فيه الا طاهرا، و هذا الطريق يشترك مع الطريق الثانى فى الاشكال الأول، و لكنه سليم عن الإشكال الأخير، و كيف كان فلا- يحتاج فى تطهير التنور الى التثليث لعدم كونه من الظروف، و عدم صدق الظرف عليه عرفا، مع اعتبار صدقه العرفى فى إجراء حكم الظرف عليه، و فى الاكتفاء فيه بالمره أو لزوم المرتين ما مر فى المسألة الرابعة من هذا الفصل من ان المختار عند المشهور و عليه المصنف (قده) هو الاكتفاء بالمره فى غير البول و المرتان فيه، و لكن الأقوى اعتبار المرتين مطلقا فى التطهير بالماء القليل.

### [مسألة ٢٦ الأرض الصلبة أو المفروشة بالآجر و الحجر تطهر بالماء القليل]

مسألة ٢٦ الأرض الصلبة أو المفروشة بالآجر و الحجر تطهر بالماء القليل إذا أجرى عليها لكن مجمع الغساله يبقى نجسا، و لو أريد تطهير بيت أو سكة فإن أمكن إخراج ماء الغساله بأن كان هناك طريق لخروجه فهو و الا يحفر حفيرة ليجمع فيها ثم يجعل فيها الطين الطاهر كما ذكر فى التنور، و ان كانت الأرض رخوة بحيث لا يمكن اجراء الماء عليها فلا تطهر إلا بإلقاء الكر أو المطر أو الشمس نعم إذا كانت رملا- يمكن تطهير ظاهرها بصب الماء عليها و رسوبه فى الرمل فيبقى الباطن نجسا بماء الغساله و ان كان لا يخلو عن اشكال من جهة احتمال عدم صدق انفصال الغساله.

فى هذه المسألة أمور ينبغى ان يبحث عنها.

الأول: الأرض الصلبة أو المفروشة بالآجر و الحجر تطهر بإجراء الماء القليل عليها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٢

كغيرها مما يغتسل به، لعموم ما يدل على مطهريه الماء و إطلاقه بالنسبة إلى المطهر بالكسر من القليل و غيره، و المطهر بالفتح من الأرض و غيرها، و إطلاق موثق عمار عن الموضع القذر يكون فى البيت و غيره فلا- تصيبه الشمس و لكنه قد يبس فيه الموضع القذر؟ قال: «لا يصلى عليه و اعلم موضعه حتى تغسله» حيث ان فى قوله عليه السلام:

«حتى تغسله» دلالة على طهر الأرض المتنجسة بغسلها، و يظهر من عدم تقييد غسلها بالماء المعتصم حصول طهرها بمطلق الماء و لو كان قليلا، و لكن الاستدلال به لا يخلو عن المنع و ذلك لمنع إطلاقه من حيث المطهر بالكسر لعدم كونه فى مقام البيان من

هذه الجهة، وللخبر العامي الوارد في الذنوب عن أبي هريرة قال: دخل أعرابي المسجد فقال: اللهم ارحمني و محمدًا صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلم و لا ترحم معنا أحدا فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلم: عَجَزت و اسعأ، قال فما لبث ان بال في ناحية المسجد و كأنهم عجلوا عليه فنهاهم النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلم ثم أمر بذنوب من ماء فأهريق ثم قال: اعلموا و يسروا و لا تعسروا.

و أورد على الاستدلال به بالمنع عن حجته سندا، أولا لكونه من طرق العامة مع ان رواية أبو هريرة الذي نقل عن أبي حنيفة الاعتراف بكذبه ورد رواياته، و لم يثبت قيام الشهرة على الاستناد به، و ان حكى عن الدروس شهرة القول بطهر الأرض و في البيان و الموجز: ان في الذنوب رواية الأعرابي ضعيفة عندنا، و عن دلالته ثانيا باحتمال كون الذنوب كرا، أو إرادة رطوبة الأرض بعد ان جفت لان تطهر بالشمس لا سيما مع قوة احتمال كون مسجده صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلم غير مسقف و ان يكون إلقاء الذنوب عليها لأجل إزالة العين بالصب لكي تطهر بإشراق الشمس عليها أيضا و إمكان حجرية الأرض و صلابتها مع انحدارها الى خارج المسجد، و هذه الوجوه من المناقشات و ان لم يكن ورودها جليا الا ان الانصاف كونها موجبة لو هن الخبر مع كونه عاميا في نفسه لا يصح الاستناد إليه رأسا كما قال الوحيد البهبهاني (قده) بعدم حجته أصلا.

و لصحيح ابن سنان و خبر ابى بصير في السؤال عن الصادق عليه السلام عن الصلاة في البيع  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٣

و الكنائس و بيوت المجوس؟ قال عليه السّلام: «رش و صل» بناء على ان يكون الأمر بالرش للتطهير فيدل على حصول طهر الأرض بالرش عليها و الحمل على التعبد بعيد في الغاية، و ان قيل به، و لكن يمكن حمله على زوال النفرة، و حمله الوحيد (قده) على ارادة دفع الوسواس بما يؤكد بالإيقاع على ارتكاب ما يظن أو يوهم نجاسته حتى لا يعود الى مثله، قال (قده) و هو حمل حسن.

و لصحيح هشام الوارد في طهر السطح بماء الغيث معللا بان ما اصابه من الماء أكثر، و فيه: عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكف؟ فقال عليه السّلام «لا بأس به ما اصابه من الماء أكثر منه» حيث انه يستفاد من التعليل المذكور فيه حصول طهر السطح بكلمة يكون أكثر من القدر و لو كان قليلا، و أورد عليه بظهور كون اللام في قوله عليه السّلام «من الماء» للعهد الذكري مشيرا بها الى ما ذكر في السؤال من ماء المطر، و الحمل على الجنس بعيد مع قيام تلك القرينة على العهد.

و لخبر يونس عن الصادق عليه السّلام في الرجل يستنجى فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به؟ فقال عليه السّلام: «لا بأس، أو تدرى لم صار لا بأس به؟» قال: قلت: لا و الله فقال عليه السّلام «ان الماء أكثر من القدر» فإنه يدل على طهر كلما يكون الماء المستعمل في طهره أكثر منه، و لا يخفى ما فيه فان الخبر يدل على طهارة الماء المستعمل المعلن طهره بكونه أكثر، و ليس في مقام حصول الطهر به معللا بكونه أكثر.

و استدلال في الجواهر أيضا بقاعدة نفى الحرج قال (قده) لعدم تيسر غيره في أكثر الأمكنة، و إمكان كون ماء الغسالة كالمختلف في كثير الحشو و نحوه، و خلو الأدلة عن نفيه مع غلبة وقوعه و قلّة التمكن من الماء الكثير في الأزمنة السابقة، و فيه ان قاعدة نفى الحرج غير صالحة لإثبات الحكم الذي لو لا لزم من عدمه الحرج، و انما هي كقاعدة نفى الضرر متكفلة لنفى الحكم الذي يلزم من ثبوته الضرر على ما مرّ غير مرة، و عدم تيسر غير ماء القليل في أكثر الأمكنة، و قلّة التمكن من الماء الكثير في الأزمنة السابقة لا يثبت الاكتفاء في حصول الطهر بالقليل، و خلو الأدلة عن نفيه لا يلازم إثباته.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٤

و بالجمله فهذه الأدلة لا تنفع فى شىء أصلا، و العمده هو الدليل الأول أعنى عموم ما دل على مطهرية الماء، و إطلاقه بالنسبة إلى المطهر بالكسر و المطهر بالفتح و لا بأس به، و عليه فالأقوى حصول طهر الأرض المتنجسة بإجراء الماء القليل عليها.

الأمر الثانى: إذا اجتمع غسله ما أجرى عليه الماء القليل من الأرض المتنجسة فعلى القول بطهارة الغسالة مطلقا، أو طهارة الغسالة الأخيرة خاصة، إذا فرض نجاسة الأرض بما لا يحتاج إلى التعدد كغير البول من النجاسات، أو تنجست بما يحتاج إلى التعدد كالبول مع جفاف غسله الغسالة الأولى، فلا- ينبغى الإشكال فى طهارتها حتى على الأخير أعنى فيما إذا تنجست الأرض بما يحتاج فى التطهير عنه إلى التعدد مع جفاف غسله الغسالة الأولى لأن أقصاه صيرورة الأرض نجسة بغسله الغسالة الأولى مع ما عليها من النجاسة فتطهر بالغسالة الثانية حينئذ بناء على عدم اعتبار التعدد فى تطهير المتنجس بغسله ما يجب فيه التعدد، و على القول بنجاسة الغسالة مطلقا حتى الأخيرة منها أو كانت غير الغسالة الأخيرة بناء على نجاسة ما عدا الأخيرة منها مع عدم جفافها، ففى طهرها فى المقام أو كونها كغيرها من غسله المتنجسات، قولان:

المحكى عن الشيخ فى الخلاف هو القول بالطهارة، قال فى محكيه إذا بال على موضع من الأرض فتطهيرها ان يصب الماء عليه حتى يكاثره و يغمزه فيزيل لونه و طعمه و ريحه، فإذا زال حكمنا بطهارة المحل و طهارة الماء الوارد عليه و لا يحتاج إلى نقل التراب و لا- قطع المكان، ثم قال: دليلنا قوله تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ و نقل التراب إلى موضع آخر يشق، و روى أبو هريرة، ثم نقل الرواية المذكورة فى الأمر الأول، إلى ان قال: و النبى صلى الله عليه و آله و سلم لا يأمر بطهارة المسجد بما يزيدة تنجسا فلزم ان يكون الماء أيضا على طهارته انتهى، و الأقوى كما عليه الأساطين هو الأخير لأن دليل نفى الحرج كما عرفت لا- ينهض لإثبات الحكم بل هو متكفل لنفى الحكم الثابت فى مورده لولاه، و الرواية كما عرفت غير ناهضة لإثبات هذا الحكم المخالف للأصل لضعفها سندا و دلالة، قال المحقق (قده) فى المعتبر: الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس تغير أو لم يتغير، و هذا الذى قويناه مختار المصنف (قده) حيث يقول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٥

لكن مجمع الغسالة يبقى نجسا.

الأمر الثالث: لو أريد تطهير البيت أو السكة أو الأرض حتى المحل الذى تجمع فيه الغسالة فلتطهيره وجوه: الأول: ان تكون الأرض منحدره تخرج عنها غسلتها أو ان تكون فيها بالوعة تصب الغسالة فيها. الثانى: ان تحفر فيها الحفيرة تجتمع فيها الغسالة ثم تخرج عنها باله كما فى الظروف الكبار التى لا يمكن نقلها كالحب المشب فى الأرض على ما سيأتى فى المسألة السادسة و الثلاثين، الثالث ان تحفر فيها حفيرة أيضا لتجتمع فيها الغسالة ثم يجعل فيها الطين الطاهر فيبقى باطنها على النجاسة و يطهر ظاهرها فقط و بهذا الطريق الأخير لا يمكن تطهير ارض المسجد بناء على وجوب تطهير الباطن منه أيضا كالظاهر.

الأمر الرابع: لو كانت الأرض رخوة بحيث لا يمكن إجراء الماء عليها فلا إشكال فى طهرها بالكثير أو الجارى أو المطر، و نفى عنه الخلاف أيضا، و يدل عليه موثقة عمار المتقدمة فى الأمر الأول إذا المتيقن منها حصول طهرها بالماء المعتصم، و يستدل بإطلاقها على حصول طهرها بالقليل أيضا حسبما عرفت مع ما فيه، و مرسله الكاهلى فى خصوص ماء المطر: «كل شىء يراه المطر فقد طهر» و يتعدى عن المطر إلى الكثير و الجارى بالإجماع على اتحاد حكمها، و لا إشكال فى عدم طهرها بالقليل مع عدم صدق جريانه عليها و لو بالنفوذ فى اعماقها، و فى طهرها بإجراء الماء القليل عليها مع نفوذ غسلتها فى اعماقها اشكال، من جهة الإشكال فى طهر ظاهر ما ينفذ الغسالة فى باطنه كالطين و الصابون و نحوهما لعدم صدق انفصال الغسالة عنه، و قد عرفت فى طى المسألة السادسة عشر ان الأقوى حصول طهر الظاهر لانفصال الغسالة عن الظاهر و لو بنفوذها فى الباطن مع عدم الدليل على اعتبار الانفصال المطلق بعد حصوله عن المحل المتنجس اعنى الظاهر، و عدم مانعية بقاء الباطن على نجاسته فى طهر

الظاهر، اللهم الا ان يسرى من الباطن الى الظاهر بعد حصول طهره.

### [مسألة ٢٧ إذا صبغ ثوب بالدم لا يطهر ما دام يخرج منه الماء الأحمر]

مسألة ٢٧ إذا صبغ ثوب بالدم لا- يطهر ما دام يخرج منه الماء الأحمر نعم إذا صار بحيث لا يخرج منه طهر بالغمس في الكر أو الغسل بالماء القليل،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٦

بخلاف ما إذا صبغ بالنيل النجس فإنه إذا نفذ فيه الماء في الكثير بوصف الإطلاق يطهر و ان صار مضافا أو متلونا بعد العصر كما مر سابقا.

اما عدم طهر الثوب المصبوغ بالدم ما دام خروج الماء الأحمر منه فلبقاء عين النجاسة فيه المانع من حصول التطهير منها، و اما طهره بعد عدم خروج شيء منه بالغمس في الكثير أو الغسل بالقليل فواضح، و اما المصبوغ بالمتنجس الملون كالنيل مثلا فالمعتبر في طهره إطلاق الماء مطلقا قبل الاستعمال، و بقاءه عليه الى تمام نفوذه في اجزاء المتنجس و لو كان كثيرا و في حال عصر المحل لإخراج ما فيه من الغسالة إذا كان قليلا، اما اعتبار إطلاقه قبل الاستعمال فواضح حيث ان المضاف لا يكون مطهرا، و اما اعتبار بقاء إطلاقه في حال النفوذ فلان اغتسال ما ينفذ فيه بعد الإضافة ليس بالماء المطلق، و اما اعتبار بقاءه على الإطلاق في حال العصر إذا كان الماء قليلا فلا اعتبار العصر في مفهوم الغسل، لو قيل به، أو لقاعدة انفعال المضاف بملاقاته مع النجاسة، و بقاء نجاسة المحل حينئذ بعد انفصاله، و اما عدم اعتباره فيما إذا كان معتصما فلعدم اعتبار العصر في طهر المحل المغتسل به و حصول طهره بنفس نفوذ الماء فيه، و حينئذ يكون الماء المغسول به طاهرا حين خروجه بالعصر بعد صيرورته مضافا حين العصر لكونه طاهرا معتصما قبل العصر و لم يلاق مع المتنجس بعد الإضافة لكون إضافته حين عصره الذي حصل طهره قبله فالمضاف حين العصر لم يلق نجسا و متنجسا، و قد مر قسط من الكلام في ذلك في أول هذا الفصل فراجع.

### [مسألة ٢٨ فيما يعتبر فيه التعدد لا يلزم توالى الغسلتين أو الغسلات]

مسألة ٢٨ فيما يعتبر فيه التعدد لا يلزم توالى الغسلتين أو الغسلات فلو غسل مرة في يوم و مرة أخرى في يوم آخر كفى نعم يعتبر في العصر الفوريه بعد صب الماء على الشيء المتنجس.

اما عدم توالى الغسلات فلا إطلاق أدلة غسل النجاسات و عدم ظهور الاشتراط في كلمات الأصحاب المتعرضين لشرائط التطهير، ففي موثقة عمار السائل عن الصادق عليه السلام عن الكوز و الإناء يكون قدرا كيف يغسل؟ و كم مرة يغسل؟ قال: «يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٧

ذلك ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه و قد طهر» و موثقه الآخر عن قدح أو إناء يشرب فيه الخمر؟ فقال: يغسله ثلاثا» و إطلاقهما بالنسبة الى عدم اعتبار التوالى ظاهر لا سيما الاولى المعبر فيها بكلمة (ثم) الدالة على التراخي، و اما اعتبار الفورية في العصر فمبنى على كون المدرك في أصل اعتبار العصر هو الرجوع الى الأصل أعنى استصحاب بقاء نجاسة المغسول بدونه بناء على المنع عن الرجوع الى إطلاق أدلة التطهير لإثبات عدم اعتباره عند الشك فيه بدعوى انصرافها الى الغسل المتعارف، إذ على هذا التقدير يكون المرجع عند الشك في اعتبار الفورية أيضا هو الأصل، و اما لو كان المدرك في اعتبار العصر امرا آخر من الأمر به تعبدا أو دخوله في مفهوم الغسل أو كونه مقدمة لخروج الغسالة عن المحل فلا- يجب الفورية



للإطلاق إلا إذا انتهى التأخير إلى جفاف الغسالة في المحل حيث انه يبقى على النجاسة حينئذ بواسطة تجفيف الغسالة فيه، و قد مر بعض الكلام في وجه اعتبار العصر في طي المسألة السادسة عشر فراجع.

### [مسألة ٢٩: الغسلة المزيله للعين بحيث لا يبقى بعدها شيء تعد من الغسلات فيما يعتبر فيه التعدد]

مسألة ٢٩: الغسلة المزيله للعين بحيث لا يبقى بعدها شيء تعد من الغسلات فيما يعتبر فيه التعدد فتحسب مرة بخلاف ما إذا بقي بعدها شيء من اجزاء العين فإنها لا تحسب و على هذا فإن أزال العين بالماء المطلق فيما يجب فيه مرتان كفى غسله مرة أخرى، و ان أزالها بماء مضاف يجب بعده مرتان آخرين.

قد تقدم في طي المسألة الرابعة من هذا الفصل ان الأقوى عدم الاكتفاء بالغسلة المزيله للعين فيما يكتفى فيه بالمره، و عدم عدها من الغسلات فيما يعتبر فيه التعدد مطلقا و لو لم يبق بعدها شيء من النجاسة، و ذلك لا من جهه دعوى تقييد إطلاق الأمر بالغسل الصادق على الغسلة المزيله بقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «حتيه ثم اغسله» حتى تمنع بدعوى منع حمل الأمر بالحت على الوجوب للقطع بعدم وجوبه،- بل بدعوى المنع عن أصل الإطلاق بكون ما ورد من الأمر بالغسل في مقام تشريعه- لا في كيفية الغسل و عليه فيكون المرجع عند الشك في حصول الطهر بها هو استصحاب بقاء النجاسة أو قاعدة الاشتغال، و كان هذا هو مختار المصنف (قده) في المسألة الرابعة، و لعل ما ذكره

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٨

ههنا يكون عدولا منه عما اختاره هناك، أو يريد استمرار الصب بعد ازالة العين حتى لا ينافى ما تقدم منه هذا كله فيما إذا لم يبق بعد الغسلة المزيله شيء من عين النجاسة، و منه يظهر حكم ما إذا بقي منها بعدها شيء من اجزاء العين، فإنه لا يكتفى بها بطريق اولي.

و على القول بالاكفاء بها فيما إذا لم يبق بعدها شيء ففي الاكتفاء بها فيما إذا بقي منها شيء بعدها (وجهان) أقواهما الأخير كما عليه المصنف في المتن خلافا لصاحب الجواهر (قده) حيث يقول: مقتضى الإطلاق احتسابها، ثم قال: و دعوى انه إذا كانت العين موجودة بعد الغسلة الأولى كان مقتضى إطلاق الدليل وجوب الغسلتين منها كما في سائر الأفراد مندفعه بأن الفرد الواحد لا يمكن تطبيق الدليل عليه مرتين فإذا صدق عليه قبل الغسلة الاولى انه بول فيجب غسله مرتين، فلا مجال لتطبيقه بعد الغسلة الأولى لتنافي التطبيقين.

و لا يخفى ما فيه: اما أولا فبالنقض بما إذا بقي شيء من عين النجاسة بعد الغسلة الثانية، فإنه على ما ذكره (قده) لا مجال لتطبيق الدليل عليه، للزوم التطبيق مرتين، و لا يمكن الالتزام بطهره بعد الغسلة الثانية مع بقاء عين النجاسة بعدها، و اما ثانيا فبالحل و حاصله ان الغسلة المعتره في حصول الطهر هي ما لو كانت مزيله للعين، و تكون الإزالة من مقوماتها عرفا بل عقلا، لأنها عبارة عما يعبر عنها (بشستشو) و مع بقاء العين بعدها لم يصدق الغسل، و لا ما يعبر عنها (بشستشو) فما انطبقت الدليل على الفرد الواحد بعد الغسلة الأولى حتى تكون تطبيقه عليه بعدها في المرة الثانية حتى يمنع عن إمكانه، و اما ثالثا فلانه لو سلم صدق التطبيق على هذا الفرد في المرة الاولى و لو مع بقاء العين بعدها و التزمنا بتنافيه مع التطبيق الثاني يكون اللازم سقوط التطبيقين و الرجوع الى استصحاب النجاسة كما في مستمسك العروة.

و لكنه لا- يخلو عن المنع ضرورة ان المانع عن التطبيق الثاني هو التطبيق الأول المتقدم، و ليس لتطبيق الأول مانع و لا يصلح الثاني للمنع عنه، فهذا الفرد من المتنحس قبل الغسلة الأولى شيء متنحس يجب غسله مرتين بإطلاق الدليل، و التطبيق الثاني

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٩



انما يتوقف على التطبيق الأول، و لا يصلح ان يكون مانعا عنه، و التطبيق الأول لا يتوقف على الثاني فهو يمنع عنه من غير محذور فالصواب هو الوجه الثاني كما لا يخفى، و قد تقدم فى المسألة الرابعة ما يناسب المقام فراجع.

### [مسألة ٣٠ النعل المتنجس تطهر بغمسها فى الماء الكثير]

مسألة ٣٠ النعل المتنجس تطهر بغمسها فى الماء الكثير و لا حاجة فيها الى العصر لا من طرف جلدها و لا من طرف خيوطها و كذا الباريء، بل فى الغسل بالماء القليل أيضا كذلك لان الجلد و الخيط ليسا مما يعصر، و كذا الحذام من الجلد كان فيه خط أو لم يكن.

عدم الحاجة الى العصر فى تطهير النعل بالماء الكثير ظاهر حيث ان الغسل بالماء الكثير لا يحتاج الى العصر فيما يمكن فيه فضلا عما لا يمكن، و بالماء القليل من جهة عدم كون الجلد و الخيط مما يعصر، اللهم الا ان يكون الخيط رخوا يحمل مقدارا معتدا به من الماء، و مما ذكرنا يظهر حكم البوريا أيضا و لو كان مما فيه الخيط المعبر عنه (حصير شيرازى) فإنه أيضا لا يحتاج الى العصر و لو فى الغسل بالماء القليل، بل يطهر بإشراق الشمس عليه لو قلنا بطهر الحصير و البوريا به مما ينقل حسبما يأتى.

### [مسألة ٣١ الذهب المذاب و نحوه من الفلزات إذا صب فى الماء النجس أو كان متنجسا فأذيب ينجس ظاهره و باطنه]

مسألة ٣١ الذهب المذاب و نحوه من الفلزات إذا صب فى الماء النجس أو كان متنجسا فأذيب ينجس ظاهره و باطنه و لا يقبل التطهير الا ظاهره فإذا اذيب ثانيا بعد تطهير ظاهره تنجس ظاهره ثانيا، نعم لو احتمل عدم وصول النجاسة الى جميع اجزائه و ان ما ظهر منه بعد الذوبان الا-جزء الطاهرة يحكم بطهارته، و على اى حال بعد تطهير ظاهره لا مانع من استعماله و ان كان مثل القدر من الصفر.

فى هذه المسألة أمور: الأول: الذهب المذاب و نحوه من الفلزات المذابة إذا صب فى الماء النجس بحيث انتشر اجزائه فى الماء و لاقت اجزائه بتمامها الماء من اجزائه الظاهرة و الباطنة ثم استمسك و انجمد ينجس ظاهره و باطنه، و اما مع عدم انتشار اجزائه، بل بقاءه على ما كان عليه قبل الصب فالظاهر ان حكمه حكم القطرة من الزيت الملقى مع النجس لا- ينجس الا ظاهره و لا يسرى الى باطنه، و لعل حكم إطلاق المصنف (قده) بنجاسته إذا صب فى الماء النجس مبنى على الغالب من تلاقى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦٠

اجزائه بتمامها مع الماء، لا ان مجرد الصب يوجب نجاسته و لو مع عدم الانتشار.

الأمر الثانى: انه إذا تنجس بصبه فى الماء النجس أو كونه متنجسا فأذيب بحيث لاقى تمام اجزائه بعضها مع بعض ثم استمسك و انجمد يطهر ظاهره دون باطنه لمنع استمسكه عن نفوذ الماء فى باطنه، و دعوى تبعية الباطن للظاهر فى الطهارة غير مسموعة لعدم الدليل عليها.

الأمر الثالث: لو تطهر ظاهره ثم اذيب ثانيا يتنجس ظاهره ثانيا لاختلاط اجزائه بالذوبان و امتزاج بعضها مع بعض.

الأمر الرابع: لو احتمل عدم وصول النجاسة الى جميع اجزائه و ان ما ظهر منه بعد الذوبان الاجزاء الطاهرة منها يحكم بطهارته، و ذلك للشك فى تنجس الظاهر منها بعد الذوبان فيحكم بطهارته للاستصحاب و قاعدة الطهارة.

الأمر الخامس: إذا تنجس الظاهر و الباطن منه بالذوبان يطهر ظاهره بالغسل، و لا مانع عن استعماله بعد تطهيره، اللهم الا ان يزول ظاهره بالاستعمال و صار باطنه ظاهرا فيحتاج الى تطهير آخر فى كلما يعلو من الباطن و يصير من الظاهر و لكنه يتوقف على العلم بزوال الظاهر و سيروء الباطن ظاهرا و مع الشك فيه يحكم بالطهارة للاستصحاب أى أصالة بقاء كل من الظاهر و الباطن

على ما كان، وقاعدة الطهارة من غير فرق في ذلك بين القدر المصنوع من النحاس وغيره، ولعل المصنف (قده) ذكره بواو الوصلية المشير بها الى الفرد الخفى للتنبية على ما ذكرناه من عدم الفرق.

### [مسألة ٣٢ الحلى الذى يصوغه الكافر إذا لم يعلم ملاقاته له مع الرطوبة يحكم بطهارته]

مسألة ٣٢ الحلى الذى يصوغه الكافر إذا لم يعلم ملاقاته له مع الرطوبة يحكم بطهارته و مع العلم بها يجب غسله و يطهر ظاهره و ان بقى باطنه على النجاسة إذا كان متنجسا قبل الإذابة.

هذه المسألة من صغريات المسألة المتقدمة و الحكم بطهارتها ما لم يعلم ملاقاته الكافر له مع الرطوبة ناش عن الاستصحاب و قاعدة الطهارة، و مع العلم بملاقاته يجب غسله فيما إذا استعمل فيما يشترط فيه الطهارة و يطهر ظاهره بال غسل و ان بقى باطنه على النجاسة لو صار نجسا كما كان متنجسا قبل الإذابة فإنه بالاذابة يصير بتمام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦١

اجزائه نجسا بالاختلاط كما عرفت فى المسألة المتقدمة.

### [مسألة ٣٣ النبات المتنجس يطهر بالغمس فى الكثير]

مسألة ٣٣ النبات المتنجس يطهر بالغمس فى الكثير بل و الغسل بالقليل إذا علم جريان الماء عليه بوصف الإطلاق، و كذا قطعة الملح نعم لو صنع النبات من السكر المتنجس أو انجمد الملح بعد تنجسه مائعا لا يكون حينئذ قابلا للتطهير.

النبات أو الملح المتنجس إذا لم تنفذ النجاسة فى أعماقه بل صار الظاهر منه نجسا يطهر بالماء القليل فضلا عن الكثير إذا علم بجريان الماء عليه بوصف الإطلاق، و لم يخرج من إجراءاته عليه من الإطلاق إلى الإضافة، و لو نفذت النجاسة فى أعماقه بان صنع النبات من السكر المتنجس أو انجمد الملح بعد تنجسه مائعا، أو علم بنفوذ النجاسة فيهما بحيث لا يمكن وصول الماء باقيا على إطلاقه بنفوذه فى أعماقه مع بقاء المتنجس على حاله، بل اما يصير الماء مضافا أو يخرج المتنجس عن حاله و يصير مستهلكا فى الماء، لا- يكون قابلا- للتطهير بالكثير فضلا عن القليل، لان طهره يتوقف على وصول المطهر إلى أعماقه بوصف الإطلاق المفروض عدم إمكانه، بل اما يخرج عن الإطلاق أو يستهلك المتنجس، و كيف كان فهو بوصف ما هو عليه غير قابل للتطهير خلافا للمحكى عن العلامة حيث قال بكفاية مازجة المتنجس المذكور بالماء المعتصم و ان لم يستهلك هو و انقلب الماء المطلق و صار مضافا، و قد تقدم فى طى المسألة الاولى تزييفه، و مر فى المسألة الثانية حكم هذه المسألة فى الأمر الخامس من الأمور المذكورة فى طيها فراجع.

### [مسألة ٣٤ الكوز الذى صنع من طين نجس أو كان مصنوعا للكافر يطهر ظاهره بالقليل و باطنه أيضا]

مسألة ٣٤ الكوز الذى صنع من طين نجس أو كان مصنوعا للكافر يطهر ظاهره بالقليل و باطنه أيضا إذا وضع فى الكثير فنفذ الماء فى أعماقه.

يطهر ظاهر الكوز المتنجس بالقليل فضلا عن الكثير، و يطهر باطنه بنفوذ الكثير فيه و لا- يطهر بالقليل، و قد تقدم البحث عن ذلك مستوفى فى الصورة الثانية من الصور المذكورة فى طى المسألة السادسة عشر بما لا مزيد عليه فراجع.

### [مسألة ٣٥ اليد الدسمة إذا تنجست تطهر فى الكثير و القليل]

مسألة ٣٥ اليد الدسمة إذا تنجست تطهر في الكثير والقليل إذا لم يكن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦٢

لدسومتها جرم و الا فلا بد من إزالته أولاً و كذا اللحم الدسم و الأليء فهذا المقدار من الدسومة لا يمنع من وصول الماء.  
حكم هذه المسألة واضح لا يحتاج البيان.

### [مسألة ٣٦: الظروف الكبار التي لا يمكن نقلها]

مسألة ٣٦: الظروف الكبار التي لا يمكن نقلها كالحب المثبت في الأرض و نحوه إذا تنجست يمكن تطهيرها بوجوه: أحدها: ان تملأ ماء ثم تفرغ ثلاث مرات، الثاني: ان يجعل فيها الماء ثم يدار إلى أطرافها بإعانة اليد أو غيرها ثم يخرج منها ماء الغسالة ثلاث مرات، الثالث: ان يدار الماء إلى أطرافها مبتدء بالأسفل إلى الأعلى ثم يخرج الغسالة المجتمععة ثلاث مرات، الرابع: ان يدار كذلك لكن من أعلاها إلى الأسفل ثم يخرج ثلاث مرات، و لا يشكل بان الابتداء من أعلاها يوجب اجتماع الغسالة في أسفلها قبل ان يغسل و مع اجتماعها لا يمكن ادارة الماء في أسفلها، و ذلك لان المجموع يعد غسلًا واحدا فالماء الذي ينزل من الأعلى يغسل كلما جرى عليه إلى الأسفل و بعد الاجتماع يعد المجموع غسلًا و لا يلزم تطهير آلة إخراج الغسالة كل مرة و ان كان أحوط و يلزم المبادرة إلى إخراجها عرفا في كل غسله، لكن لا يضر الفصل بين الغسلات الثلاث، و القطرات التي تقطر من الغسالة فيها لا بأس بها، و هذه الوجوه تجرى في الظروف الغير المثبتة أيضا بالماء القليل.

الكلام في هذه المسألة في أمور: الأول: تطهير الظروف المثبتة أو غير المثبتة يقع بالوجوه المذكورة في المتن، و يدل عليه موثق عمار المتقدم نقله مرارا، و فيه عن الكوز أو الإناء يكون قدرا كيف يغسل؟ قال عليه السلام: «يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه ذلك الماء ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه و قد طهر» و المتفاهم منه عرفا هو كون التحريك لمكان إيصال الماء إلى أجزائه المنتجسة الذي يحصل بملائته أيضا، لكن صاحب الجواهر (قده) استشكل في الطريق الأول، و قال، و ظاهر الموثق يقتضى عدم الاكتفاء في التطهير بملاء الإناء ثم إفراغه و ان حكاها في الحدائق عن تصريح جماعة من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦٣

الأصحاب انتهى، و قد تقدم الجواب عنه في طي المسألة الرابعة عشر فراجع، و الطريق الثاني أيضا يستفاد من الموثق المذكور، بدعوى كون التحريك المذكور فيه لأجل إيصال الماء إلى أجزائه من دون مدخلية التحريك في إيصاله - بل المدار على وصول الماء إليها بأى نحو اتفق، و منه الإيصال بإعانة اليد أو غيرها، و قد تقدم في المسألة الخامسة و العشرين ان في الطريق الثالث اشكالا من حيث ملاقاته أسفل المغسول الذي اجتمع فيه ماء الغسالة معه و تنجسه به، و الطريق الرابع يشترك مع الثالث في هذا الاشكال مع ازدياد الإشكال في طهر الأسفل من جهة الإشكال في صدق الغسل عليه عرفا مع عدم اجراء الماء عليه أو تحريكه لصيرورته مجمع الغسالة.

لكن الإشكاليين كلاهما مندفعان اما الأول فبدلالة الموثق المذكور على حصول الطهر بإفراغ المغسول عن الغسالة و إخراج الغسالة عنه بآلة نحو من الإفراغ، بل لعله أولى من الإفراغ بقلب المغسول في الأواني الغير المثبتة، لاداء القلب الى ملاقاته أعلى المغسول مع الغسالة بخلاف الإفراغ بالآلة إذ يمكن معه تحفظ المغسول عن تلاقيه كما لا يخفى، اللهم الا ان يستشكل بأن أقصى ما ثبت العفو عنه نجاسة ماء الغسالة نفسها قبل ان تنفصل دون ما إذا أصابته نجاسة خارجية، و ان كان ما ينجس بمباشرتها كالألة ترد عليها لإخراجها عن محلها و لو لم تباشر الإناء الذي محل للغسالة، و عليه فربما يشكل في أصل التفريغ

بالالة خصوصا مع مباشرتها مع الإناء المغسول و لعله الى ذلك ينظر من يقيد جواز التفريغ بالالة بكون الإناء مثبتا يشق قلعه، و وجه جوازه بها فى تلك الحالة هو العسر و لزوم التعطيل لولاه و ان كان يرد عليه بان العسر و التعطيل كأدلة نفى الحرج لا يثبتان حكم التطهير فى مرحلة الإثبات و انما يصلحان لثبوته فى مرحلة التشريع و الجعل، و اما الإشكال الأخير فقد أجاب المصنف (قده) عنه فى المتن:

بان المجموع يعدّ غسلا واحدا فالماء الذى ينزل من الأعلى يغسل كلما يجرى عليه إلى الأسفل و بعد الاجتماع يعد المجموع غسالة واحدة و لا بأس بما ذكره و ان كان اختيار الطريق الثالث اولى لسلامته عن الإشكال الأخير.

الأمر الثانى: وقع الكلام فى اعتبار تطهير آلة إخراج الغسالة و عدمه، و على مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦٤

الأول فهل يعتبر بين الغسلات أو فى كل عود و لو فى الغسلة الواحدة من الأولى أو الأخيرتين على وجه: المحكى عن جماعة من الأصحاب كما فى المعالم هو الأول أى اعتبار عدم اعادة آلة التطهير إلى الإناء قبل التطهير و استحسنة صاحب المعالم بناء على نجاسة الغسالة و ظاهر هذا المحكى هو اعتبار تطهيرها فى كل عود و ان كان يتكرر فى غسلة واحدة، و فى حاشية السلطان على الروضة استظهار كون اعتباره فى المرة الثانية من الغسلتين لثلا يختلط المتنجس بالغسالة الأولى بالثانية، و لازم ذلك اعتبار، فى المرة الثالثة من الغسلات أيضا بناء على اعتبار التثليث فى تطهير الإناء كما هو الأقوى، و انما لم يذكر اعتباره فيها لكون المذكور فى متن الكتاب اعتبار المرتين فى تطهير الإناء، و المختار عند صاحب الجواهر (قده) فى نجاة العباد هو عدم اعتبار تطهيرها أصلا لا بين الغسلات و لا فى كل عود، و استدلل له فى الجواهر بإطلاق الموثق، و بعدم تنجس المغسول بماء غسالته، و ان ناقش فى الأول بعدم سوق الإطلاق لذلك و فى الأخير بمنع عدم تنجس المغسول بماء غسالته مطلقا، و قال بل ينبغى القطع بالنجاسة مع الانفصال عنه قضاء للقواعد.

أقول: بل لو قلنا بعدم تنجس المغسول بماء غسالته مطلقا حتى مع الانفصال يمكن ان يقال بنجاسته بما يتنجس بملاقاة ماء غسالته إذا كان خارجا عن المغسول، ضرورة ان عدم تنجسه بماء غسالته حتى بعد انفصال الغسالة شىء، و عدم تنجسه بما يلاقى بماء غسالته من الخارج كآلة إخراج الملاقية معه شىء آخر، و عدم تنجسه بالأول إذا دل الدليل عليه لا يلزم عدمه فى الثانى أى بملاقاة ملاقيه لعدم قيام الدليل عليه فالأقوى حينئذ اعتبار تطهير آلة الإخراج فى كل عود مع الإشكال فى الإفراغ بالالة رأسا لما عرفت من انصراف إطلاق الموثق عنه، و الاشكال فى العفو عن الغسالة قبل الانفصال فيما إذا أصابها نجاسة خارجية و ان كان حصل تنجسه بمباشرتها كالالة التى ترد عليها طاهرة، و عليه فالأحوط فى تطهير الأوانى المثبتة تطهيرها بالماء المعتصم لو أمكن، و عدم الاكتفاء بالماء القليل، و مع عدم إمكانه ففى الاكتفاء بالماء القليل استنادا إلى إطلاق الموثق مع دعوى مساعدته مع الارتكاز العرفى فى كيفية التطهير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦٥  
و لزوم الحرج و التعطيل لولاه تأمل و إشكال فتأمل.

الأمر الثالث: هل اللازم فى إخراج ماء الغسالة هو الفورية العرفية فى كل غسلة أو يجوز التأخير فى الإخراج؟ وجهان: مختار المتن هو الأول و المصرح به فى النجاة هو الأخير حيث يقول: ثم يخرج حينئذ ماء الغسالة المجتمع فى وسطها مثلا بنزح و نحوه من غير اعتبار للفورية المزبورة انتهى، و قيل وجه الأخير هو إطلاق الموثق المتقدم، أقول: و لعل التمسك بكلمة «ثم» الدالة على التراخى فى قوله عليه السلام: «ثم يفرغ» أولى من التمسك بالإطلاق، و لعل وجه الأول هو منع الإطلاق و لزوم الاقتصار على القدر المتيقن و هو ما يخرج منه ماء الغسالة فورا و الرجوع فى مورد الشك الى الاستصحاب أعنى أصالة بقاء نجاسة المتنجس

ما لم يقطع زوالها.

الأمر الرابع: لا- تعتبر الموالاة بين الغسلات و يجوز الفصل بينها بالزمان الطويل كما مرّ في المسألة الثامنة والعشرين و ذلك لإطلاق الموثق المتقدم مع اشعار كلمة «ثم» الدالة على التراخي عليه.

الخامس: هل يغتفر القطرات النازلة من الغسالة عند ا فراغها من الإناء بالالة أم لا؟ احتمالان قد يقال بان حكمها هو تطهير الإله فإن قلنا بإطلاق الموثق يحكم بعدم الحاجة الى تطهير الإله و باغتفار القطرات النازلة و ان قلنا بالمنع عن الإطلاق فيحتاج الى تطهير الإله و يحكم بعدم اغتفار القطرات النازلة أخذًا بالقدر المتيقن، و قد يقال باغتفار القطرات و لو قلنا بالحاجة إلى تطهير الإله، و ذلك بدعوى القطع بنفى البأس فيه لانه لازم غالبًا فلو بنى على قدحه يلزم تعذر تطهير الأواني المثلثة أو الكبيرة التي يتعذر إفراغ الماء منها بغير آلة، و لا يمكن الالتزام به لزوم الحرج بدونه، و ليس كذلك اعتبار عود الإله طاهرة انتهى، و لعل هذا التفصيل هو الظاهر من الشيخ الأكبر في حاشيته على النجاة حيث قال في تطهير الإله: اعتبار طهارتها لا يخلو عن وجه و وافق مع منته في نفي البأس عما يتقاطر حال النزح، و فيه ان دليل نفي الحرج لا- يكون من طرق إثبات الحكم كما مر غير مرة، و العمدة هو التمسك بالإطلاق لو تم و الا فيجب اعتبار الاجتناب عنه أخذًا بالقدر المتيقن كما لا يخفى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦٦

الأمر السادس: ظاهر الأصحاب كما في الجواهر عدم إلحاق الحياض بالأواني في تطهيرها بالماء القليل بالطرق المذكورة، و لكن الأقوى كما قواه في الجواهر، و صرح به في المتن هو الإلحاق اما بدعوى صدق النص عليها خطابا لكونها من الأواني المثلثة إذ لا فرق في الحوض في كونه آنية الماء بين كونه مصنوعا في الأرض من جنسها أو كونه مصنوعا من فلز و وضع في مكان من البيت فكما ان الثانى آنية للماء فكذلك الأول الذى يتحمل الماء بقدر الثانى، و يكون ظرفيته بقدره و اما لشموله ملاكا لو فرض قصوره عن شموله بدعوى اختصاصه بالإناء مع المنع عن صدق الإناء على الحوض عرفا، و ذلك لمشابهته مع الإناء في الصورة و الانتفاع و لو لم يصدق عليه اسم الإناء.

### [مسألة ٣٧ في تطهير شعر المرأة و لحيه الرجل لا حاجة الى العصر]

مسألة ٣٧ في تطهير شعر المرأة و لحيه الرجل لا حاجة الى العصر و ان غسلا بالقليل لانفصال معظم الماء بدون العصر. هذا في الشعر الذى علم بانفصال معظم الماء عنه بدون العصر كما في بعض أنواع الشعر الخفيف ظاهر، كما انه لو علم بعدمه كما في بعض أنواع الشعر الكثيف ينبغى القطع بالاحتياج الى العصر، و مع الشك في ذلك فالحكم هو اعتبار العصر أخذًا بالقدر المتيقن و استصحاب بقاء النجاسة في صورة الشك في حصول الطهر.

### [مسألة ٣٨ إذا غسل ثوبه ثم رأى بعد ذلك فيه شيئاً من الطين أو من دقاق الأسنان الذى كان متنجسا لا يضر ذلك بتطهيره]

مسألة ٣٨ إذا غسل ثوبه ثم رأى بعد ذلك فيه شيئاً من الطين أو من دقاق الأسنان الذى كان متنجسا لا يضر ذلك بتطهيره بل يحكم بطهارته أيضا لانغساله بغسل الثوب.

لا- يخفى ان كالا- من الحكم بطهارة الثوب الذى غسله و المتنجس الذى رآه فيه بعد تطهيره على نحو العموم لا- يخلو عن الاشكال، و الصواب في الثوب ان يقال بطهارته فيما إذا علم بنفوذ الماء في أعماقه و عدم ممانعة ذاك المتنجس عنه، و مع العلم بعدم نفوذه أو الشك فيه يحكم ببقائه على النجاسة، و فى المتنجس ان يقال بطهارته أيضا مع العلم بنفوذ الماء فيه و الا فيحكم بطهارة ظاهره فقط و بقاء باطنه على النجاسة لو علم بنفوذ الماء المتنجس فى باطنه.

**[مسألة ٣٩ فى حال اجراء الماء على المحل النجس من البدن أو الثوب إذا وصل ذلك الماء الى ما اتصل به من المحل الطاهر]**

مسألة ٣٩ فى حال اجراء الماء على المحل النجس من البدن أو الثوب إذا وصل ذلك الماء الى ما اتصل به من المحل الطاهر على ما هو المتعارف لا يلحقه حكم ملاقى الغسالة حتى يجب غسله ثانيا بل يطهر المحل بتلك الغسله، وكذا إذا كان جزء من الثوب نجسا فغسل مجموعه فلا يقال ان المقدار الطاهر تنجس بهذه الغسله فلا تكفيه، بل الحال كذلك إذا ضم مع المتنجس شيئا آخر طاهرا و صب الماء على المجموع، فلو كان واحدا من أصابعه نجسا فضم إليه البقية و أجرى الماء عليها بحيث وصل الماء الجارى على النجس منها إلى البقية ثم انفصل تطهر بطهره، وكذا إذا كان زنده نجسا فأجرى الماء عليه فجرى على كفه ثم انفصل فلا يحتاج الى غسل الكف لوصول ماء الغسالة إليها وهكذا، نعم لو طفر الماء من النجس حين غسله على محل طاهر من يده أو ثوبه يجب غسله بناء على نجاسة الغسالة، وكذا لو وصل بعد ما انفصل عن المحل الى طاهر منفصل، والفرق ان المتصل بالمحل النجس يعد معه مغسولا واحدا بخلاف المنفصل.

الماء الجارى على المحل النجس من البدن أو الثوب ونحوهما إذا وصل الى ما يتصل به من المحل الطاهر على ما هو المتعارف مقتضى قاعدة انفعال ملاقى المتنجس عن ملاقاته وان كان هو الحكم بتنجسه و لزوم تطهيره بعد الغسله التى صارت منشأ لانفعاله الا انه خرج عن حكم هذه القاعدة، ولا يلحقه حكم ملاقى الغسالة لكى يجب غسله مستقلا بل يطهر ذاك المحل أيضا بتلك الغسله و ذلك لوجوه:

الأول: لزوم انسداد غسل المتنجسات بالماء القليل و اختصاص التطهير بالماء المعتصم لانه لو احتاج المحل المتصل بالمحل النجس الى التطهير المستقل لوجب طهر ما غسله أولا- بعد الفراغ عن غسل ما اتصل به لانتصاله بما اتصل به الموجب لسراية الغسالة الثانية إليه فيحتاج الى تكرار كل من المتصلين مرات غير متناهية و لا يحصل طهره بعد ذلك أيضا فينسب باب غسل المتنجس بالماء القليل رأسا (الثانى) السيرة القطعية المقتضية للطهارة تبعا للمحل النجس (الثالث) مساعدة فهم العرف الارتكازى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦٨

فى الاكتفاء فى طهر ما تنجس بماء الغسالة من جهة اتصاله بالمحل المغسول به المنزل عليه إطلاقات أدلة التطهير. (الرابع) دلالة الإطلاقات المقامية لأدلة التطهير حيث لم يذكر فى شىء منها اعتبار غسل المتصل بالمحل المتنجس بواسطة ملاقاته مع الماء المغسول به المحل المتنجس، و الظاهر كفاية خروج المعظم من ماء الغسالة عنه فى حصول طهره، و ان بقى منه شىء مثل المحل المتنجس نفسه فلا يضره بقاء البلة المتخلفة فيه كما لا يضر بقائها فى الاجزاء المتنجسة خلافا لما فى مستمسك العروة حيث يقول فلو لم ينفصل لمانع أو لقلته اختص مستقر الماء بالنجاسة أخذا بالقاعدة و عدم ثبوت السيرة على خلافها انتهى.

و لا يخفى ما فيه و لو لا مقابلة مقالته مع ما يحكيه عن البرهان القاطع أمكن حملها على ما إذا كانت البلة الباقية مما يعسر زوالها لمانع و كانت أكثر من البلة المتخلفة فى المحل بعد إخراج معظم ما فيه عادة، لكنه ينافيه ما أورده على البرهان القاطع من الحكم بعدم الإضرار فيما يبقى من البلة المتخلفة، و لا فرق فيما ذكر بين الأمثلة التى ذكرها المصنف (قده) فى المتن من كون منشأ التنجس وصول ماء غسالة المحل الى ما يتصل به من المحل الطاهر على ما هو المتعارف، أو كون منشئه غسل مجموع الثوب المتنجس بعضه الموجب لوصول ماء المغسول به بعضه المتنجس إلى سائر اجزائه، أو كان انضمام الشىء الطاهر الى المتنجس و غسل المجموع دفعة واحدة، هذا كله فيما إذا صدق الغسل الواحد على اجراء الماء على المحل المتنجس و الطاهر، و مع عدمه يحتاج المحل المتنجس به على غسل مستقل كما إذا طفر الماء من المتنجس الى المحل الطاهر، فإنه يحتاج فى طهره

الى غسله مستقلا و لا يكتفى بنفس ذاك الغسل و هذا ظاهر.

#### [مسألة ٤٠ إذا أكل طعاما نجسا فما يبقى منه بين أسنانه باق على نجاسته]

مسألة ٤٠ إذا أكل طعاما نجسا فما يبقى منه بين أسنانه باق على نجاسته و يطهر بالمضمضة و اما إذا كان الطعام طاهرا فخرج دم من بين أسنانه فان لم يلاقه لا يتنجس و ان تبلل بالريق الملاقي للدم، لان الريق لا يتنجس بذلك الدم، و ان لاقاه ففي الحكم بنجاسته اشكال من حيث انه لاقى النجس في الباطن،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦٩

لكن الأحوط الاجتناب عنه لانه القدر المعلوم ان النجس في الباطن لا ينجس ما يلاقه مما كان في الباطن لا ما دخل اليه من الخارج فلو كان في أنفه نقطة دم لا يحكم بتنجس باطن الفم و لا يتنجس رطوبته بخلاف ما إذا دخل إصبعه فلاقته فان الأحوط غسله.

في هذه المسألة صور تقدم حكمها في طي المسألة الاولى من المسائل المذكورة في أحكام البول و الغائط، و في طي المسألة الثالثة عشر من المسائل المذكورة في أحكام الدم، و اما بقاء المتخلف بين الإنسان على نجاسته فلعدم ما يوجب طهره و ليس انتقال المتنجس عن الظاهر الى الباطن مع بقاءه على ما هو عليه و عدم استهلاكه من المطهرات كما لا يخفى، و مع الشك فيه يكون المرجع استصحاب بقاء نجاسته، و اما طهره بالمضمضة فلعموم أدلة طهر المتنجس بالماء، و في الاكتفاء بالمرء أو الحاجة الى التعدد احتمالات مبنية على كفاية المرء في تطهير المتنجس أو الحاجة الى التعدد اما مطلقا أو في خصوص البول و قد تقدم الكلام في ذلك أيضا.

#### [مسألة ٤١ آلات التطهير كاليد و الظرف الذي يغسل فيه تطهر بالتبع]

مسألة ٤١ آلات التطهير كاليد و الظرف الذي يغسل فيه تطهر بالتبع فلا حاجة الى غسلها، و في الظرف لا يجب غسله ثلاث مرات بخلاف ما إذا كان نجسا قبل الاستعمال في التطهير فإنه يجب غسله ثلاث مرات كما مر.

و يستدل لتبعية آلات التطهير في الطهر للمحل الذي يغتسل بالسيرة القطعية و الإطلاق المقامى لأدلة التطهير المتضمنة للأمر بالغسل، و خصوص صحيحة ابن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول؟ قال عليه السلام: «اغسله في الممرن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة» فان حكمه (ع) بطهارة الثوب بغسله في الممرن مرتين مع عدم تعرضه (ع) لغسل الممرن بعد الغسل الأولى أو الثانية يدل على طهره بالغسل التي يغسل بها الثوب كما لا يخفى، و منه يظهر صحة الحكم بعدم الحاجة في غسل الظرف ثلاث مرات بخلاف ما لو كان نجسا قبل الاستعمال حيث يحتاج في تطهيره الى غسله ثلاث مرات.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٠

#### [الثاني من المطهرات الأرض]



الثانى من المطهرات الأرض و هى تطهر القدم و النعل بالمشى عليها أو المسح بها بشرط زوال عين النجاسة ان كانت، و الأحوط  
الاقتصار على النجاسة الحاصلة بالمشى على الأرض النجسة دون ما حصل من الخارج، و يكفى مسمى المشى أو المسح و ان  
كان الأحوط المشى خمسة عشر خطوة، و فى كفاية مجرد المماسه من دون مسح أو مشى اشكال و كذا فى مسح التراب عليها،  
و لا فرق فى الأرض بين التراب و الرمل و الحجر الأصلي، بل الظاهر كفاية المفروشه بالحجر بل بالآجر و الجص و النوره، نعم  
يشكل كفاية المطلى بالقيير أو المفروش باللوح من الخشب مما لا يصدق عليه اسم الأرض، و لا إشكال فى عدم كفاية المشى  
على الفرش و الحصير و البوارى و على الزرع و النباتات الا- ان تكون قليلا بحيث لا يمنع عن صدق المشى على الأرض، و لا  
يعتبر ان يكون فى القدم أو النعل رطوبة و لا زوال العين بالمسح أو المشى و ان كان أحوط و يشترط طهارة الأرض و جفافها  
نعم الرطوبة الغير المسريه غير مضره، و يلحق بباطن القدم و النعل حواشيها بالمقدار المتعارف مما يلتحق بهما من الطين و  
التراب حال المشى، و فى إلحاق ظاهر القدم بباطنها إذا كان يمشى بهما لا عوجاج فى رجله وجه قوى و ان كان لا يخلو عن  
اشكال كما ان إلحاق الركبتين و اليدين بالنسبه الى من يمشى عليهما أيضا مشكل، و كذا نعل الدابة و كعب عصا الأعرج و  
خشبه الأقطع، و لا- فرق فى النعل بين أقسامها من المصنوع من الجلود و القطن و الخشب و نحوها مما هو المتعارف، و فى  
الجورب إشكال إلا إذا تعارف لبسه بدلا عن النعل، و يكفى فى حصول الطهارة زوال عين النجاسة و ان بقى أثرها من اللون و  
الرائحة بل و كذا الا-جزء الصغار التى لا- تتميز، كما فى الاستنجاء بالأحجار لكن الأحوط اعتبار زوالها كما ان الأحوط زوال  
الأجزاء الأرضية اللاصقة بالنعل و القدم و ان كان لا يبعد طهارتها أيضا.

فى هذا المتن أمور: الأول: لا إشكال فى مطهره الأرض فى الجملة و لا خلاف فيه الا ما يحكى عن ظاهر خلاف الشيخ (قده) و  
قد أول بما يوافق المشهور و يدل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧١

عليه بعد مفروغيته عندهم ظواهر غير واحد من الاخبار التى سيمر عليك بعضها فى الأمور الآتية.

الثانى: المذكور فى أكثر النصوص و الفتاوى و معاهد الإجماعات عنوان الأرض، و لكن عبر فى الشرائع بالتراب بدل الأرض، و  
حكى عن المقنعة و التحرير أيضا و لعل التعبير به للاقتفاء عن النبويين المعبر فيهما بالتراب ففى أحدهما إذا وطئ أحدكم الأذى  
بخفيه فطهورهما التراب، و فى الآخر منهما إذا وطئ أحدكم بنعليه الأذى فان التراب له الطهور، و لعل التعبير به فيهما لمكان  
شيوخ التعبير عن الأرض بالتراب لا لأجل خصوصية للتراب فى ذلك.

---

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ٢٧١

الثالث: اختلف فى التعبير عما يطهر بالأرض فعن بعض بالاقتصار على ذكر القدم و النعل كما فى المتن، و عن آخر ذكر الخف  
بدل النعل، و عن ثالث ذكر الخف و القدم و النعل و عن رابع ذكر الخف و النعل و الظاهر ان هذا الاختلاف لمكان التفنن فى  
المثال و ان المدار على القدم و كلما يتنعل به عادة لا لمكان الاختلاف فى الحكم و يشهد بذلك دعوى اتفاق المحكى عن  
جامع المقاصد بطهارة كلما يتنعل به عادة كالقبا و نحوه، و لو سلم كون الاختلاف فى التعبير لمكان الخلاف فى الحكم،  
فالأقوى عدم الاختصاص بشىء مما ذكر بل المدار على ما يتنعل به عادة كما سيأتى، و قد ادعى الإجماع على طهر باطن القدم  
و النعل بالأرض كما فى المحكى عن جامع المقاصد و المدارك و عن الدلائل انه مقطوع به فى كلام الأصحاب، و يدل عليه



فى القدم مضافا الى الإجماع صحيح زراره و حسنه المعلى و حسنه الحلبي حسبما يأتى نقلها و يدلّ عليه فى القدم أيضا و فى النعل إطلاق صحيح الحلبي و صحيح الأحوال، و على خصوص النعل و الخف النبويان المتقدمان بعد انجارهما بالعمل.

الرابع: انما يحصل الطهر فيما يظهر بالأرض بعد زوال عين النجاسة عنه لو كانت موجوده فيه و لا يظهر مع بقائها و هذا ظاهر و يدل عليه صحيحه زراره و فيها أيضا قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام رجل وطئ على عذره فساخت رجله فيها أ ينقض ذلك وضوئه؟

و هل يجب عليه غسلها؟ فقال: «لا يغسلها الا ان يقذرها، و لكنه يمسحها حتى يذهب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٢

أثرها و يصلّى» فان جعل ذهاب أثرها غاية لمسحها ظاهر فى اعتباره فى طهره.

الخامس: هل الأرض تطهر النجاسة الحادثه فيما يتطهر بها مطلقا و لو لم تكن حاصله بالمشى على الأرض النجسه بل حصلت من الخارج كما إذا أدمى باطن قدمه مثلا لا من ناحيه ملاقاته مع الأرض النجسه بل بسبب السكين مثلا أو يختص طهرها بما يحصل من المشى على الأرض النجسه سواء كانت النجاسة من الأرض أم من غيرها كما إذا لاقت قدمه و تدا مطروحا على الأرض فأدمى باطنه حيث ان النجاسة حاصله من المشى على الأرض لكنها ليست من الأرض أو يختص طهرها بما يحصل من المشى من النجاسة التى فى الأرض المتنجسه بالبول أو من مشى الخنزير عليها. (وجه) مقتضى الأخذ بالقدر المتيقن هو الأخير، و يدل على حصول طهره بالأرض صريحا جمله من النصوص فى حسنه المعلى قال سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء أمر عليه حافيا؟ فقال عليه السّلام: أ ليس ورائه شيء جاف؟

قلت: بلى فقال عليه السّلام: «لا بأس ان الأرض يطهر بعضه بعضا» و حسنه الحلبي عن الصادق عليه السّلام أيضا قال: ان طريقى الى المسجد فى زقاق يبال فيه فرما مررت فيه و ليس على حذاء فيلصق برجلي من نداوته؟ فقال عليه السّلام: أ ليس تمشى بعد ذلك فى أرض يابسه؟ قلت:

بلى قال: «فلا- بأس ان الأرض يطهر بعضها بعضا» و صحيح الحلبي قال: دخلت على ابى عبد الله عليه السّلام فقال: اين نزلتم؟ فقلت نزلنا فى دار فلان فقال: ان بينكم و بين المسجد زقاقا قدرا، أو قلنا له ان بيننا و بين المسجد زقاقا قدرا فقال عليه السّلام: «لا بأس ان الأرض يطهر بعضها بعضا» و صحيح الأحوال عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يطأ على الموضوع الذى ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا؟ قال عليه السّلام «لا بأس إذا كان خمسة عشر ذراعا أو نحو ذلك».

و يدلّ على الثانى أعنى اختصاص مطهرتها بما تنجس من ناحيه المشى على الأرض سواء كان بسبب الأرض أم لا، صحيح زراره قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام رجل وطئ على عذره فساخت رجله فيها أ ينقض ذلك وضوئه؟ و هل يجب عليه غسلها؟ فقال عليه السّلام «لا يغسلها الا ان يقذرها و لكنه يمسحها حتى يذهب أثرها و يصلّى» فإنه صريح فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٣

كون تنجس الرجل بسبب العذرة الملقاة على الأرض لا من الأرض نفسها.

و استدلل للأول بإطلاق صحيحه زراره و فيها: «جرت السنه فى أثر الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان و لا يغسله و يجوز ان يمسح رجله و لا- يغسلهما» بناء على ان يكون مسحهما فى مورد تطهيرهما عن النجاسة، لا فى المسح فى الوضوء، و جريان التعبير بالنحو المذكور مجرى التقيه، و بان انسباق الذهن الى الاختصاص بما يحصل من المشى على الأرض من الاخبار المذكورة مطروح بعدم التفات العرف الى تلك الخصوصيات بل هى ملغاه بنظرهم فيكون التعبير بما عبر فى تلك الاخبار جاريا مجرى الغالب من كون النجاسة ناشئه من المشى على الأرض فيكون من قبيل ذكر المورد الذى لا يضر بعموم الجواب فيصح

معه التمسك بالإطلاق، واما التمسك بالعلّة المذكورة في تلك النصوص ففيه انها و ان تكون مشعرة على الاختصاص بما يحصل من المشى على بعض الاحتمالات فيها الا ان فيها احتمالات آخر تصير مجملّة معها، مع انه على تقدير أظهرية ما يستشعر منها الاختصاص لو سلم أظهريته يكون مطروحا بما ذكر من نفي التفات العرف الى تلك الخصوصية.

و توضيح ذلك ان في قوله عليه السّلام «ان الأرض يطهر بعضه بعضا» احتمالات، الأول: ما ذكره صاحب المعالم (قده) و هو ان يكون المراد بالبعض الثانى الذى يطهر بالبعض الأول هو ما تنجس بالأرض من النعل و القدم لا الأرض نفسها، و قد أطلق عليه الأرض مجازا لكونها السبب فى تنجسه، و بالبعض الأول هو البعوض المطهر، و على هذا فيختص الحكم بطهر ما تنجس بسبب المشى على الأرض لا مطلقا، و هذا الاحتمال مبنى القول بالاختصاص.

الثانى: ان بعض الأرض الطاهرة مطهرة لبعضها الأخر اى مذهبه لأثره، كما يقال الماء مطهر للبول اى مذهب لعينه و أثره أعنى النجاسة الحاصلة للمحل الملاقي له الثالث: ان يكون المراد بالبعض الثانى الاجزاء الأرضية المتنجسة التى تستصحبها الرجل أو النعل بمصاحبتة النجاسة، و من المعلوم ان طهرها يستلزم طهر الرجل و الخف أيضا فيدل على طهارة الرجل و الخف بالتبع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٤

الرابع: ان يكون المراد بالبعض الثانى بعض الأرض حقيقة بمعنى ان بعض الأرض يطهر بعضها الأخر يذهب النجاسة عنه، أو تأثيره فى استحالته أو استهلاكه الموجب لارتفاع الموضوع فيكون الاستدلال بهذه القضية لطهارة الرجل و النعل مبنيا على تنزلهما منزلة الأرض بعلاقة المجاورة و المناسبة المقترضية للمشاركة فى الحكم.

الخامس: ان يكون المراد بالبعض الأول هو البعوض الطاهر من الأرض، و بالبعض الثانى شيئا مبهما، فيصير المعنى حينئذ ان الأرض الطاهرة تطهر بعض الأشياء النجسة الذى من جملة مورد السؤال، و لا يخفى ان الأقرب من هذه الاحتمالات الأولان، و اما الباقي فبعيد جدا حتى الرابع منها، و ان نفى عنه البعد فى مصباح الفقيه، و على الاحتمالين الأولين يمكن ان يستدل بالتعليل المذكور على اختصاص الحكم بخصوص ما تنجس بالمشى على الأرض، اللهم الا ان ينفى بما ذكر من نفي التفات العرف الى تلك الخصوصية، و عليه فالأقوى حينئذ حصول الطهر بالأرض مطلقا و لو حصلت النجاسة من الخارج الا ان الاحتياط فى الاقتصار على النجاسة الحاصلة بالمشى على الأرض النجسة مما لا ينبغي تركه.

الأمر السادس: لا فرق فى حصول الطهر بين أن يكون بالمشى على الأرض أو بالمسح بها، و يدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة المصرحة فيها بحصول الطهر بالمسح، و رواية حفص بن عيسى و فيها قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام انى وطئت على عذرة بخفى و مسحته حتى لم أر فيه شيئا ما تقول فى الصلاة فيه؟ قال عليه السّلام: «لا بأس» و لا يعتبر فى المسح مقدار معين بل الحدّ فيه حصول النقاء بحيث لو نظرت اليه لم تر من النجاسة شيئا كما تدل عليه الرواية الأخيرة، بل صحيحة زرارة المتقدمة التى ذكر فيها بقوله عليه السّلام:

«لكنه يمسحها حتى يذهب أثرها» و اما فى المشى فالمحكى عن ابن الجنيد اشتراط طهره به بكونه بمقدار خمسة عشر ذراعا أو نحو ذلك، و لكن المشهور المعروف هو عدم الاشتراط و كفاية مسمى المشى بما يحصل به النقاء، و هذا هو الأقوى لإطلاق النصوص و حمل صحيح الأحوال على الغالب من توقف زوال القذارة غالبا على المشى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٥

بهذا المقدار كما يومى اليه قوله عليه السّلام: «أو نحو ذلك» المبعد لحمل قوله عليه السّلام: «إذا كان خمسة عشر ذراعا» على التعبد، ثم ان الأصوب هو التعبير بخمسة عشر ذراعا كما فى الصحيح، فما فى المتن من التعبير بالخطوة بدل الذراع فلعله من جهة كون الغالب فى الخطاء كون كل واحد منها بقدر الذراع.

السابع: المحكى عن غير واحد كما في مصباح الفقيه التصريح بكفاية مطلق المماسه، و لعل وجهها إطلاق التعليل الوارد في النصوص المتقدمه لكن الا وجه اعتبار المشى أو المسح لظهور حسنه الحلبي و صحیحه زراره المتقدمين في اعتبارهما و منع إطلاق التعليل لعدم وروده في مقام بيان كفاية التطهير، و لو سلم إطلاقه فهو مقيد بما في الحسنه و الصحیحه، و منه يظهر عدم الاكتفاء بمسح التراب على القدم و النعل المنتجسين في طهرهما بل لا بد من مسحهما بالأرض، و ان قيل بالاكتفاء بمسح التراب عليهما بل هو الظاهر من عبارة الجواهر حيث يقول: و لا فرق بين كفيات المسح من جعل الحجر مثلا آله للمسح و غيره، و حكى أيضا عن كاشف الغطاء (قده) و لكنه لا- يخلو عن المنع لان المستظهر من النصوص هو تعين مسح الرجل أو النعل بالأرض، لا مسح الأرض بهما.

الثامن: لا فرق في الأرض بين ان يكون سطحها التراب أو الرمل أو الحجر الأصلي كالجبال، و قد تقدم في الأمر الثاني من ان التعبير بالتراب في بعض المتون كالشرائع و نحوه لا يكون لأجل خصوصية فيه، بل لعله للاقتفاء عن النبیین المعبر فيهما بالتراب، و ان التعبير فيهما به أيضا لمكان شيوع التعبير عن الأرض بالتراب، و كذلك الأرض التي ألقى عليها الحجر أو الرمل كبعض الطرق التي يلقى عليها الرمال بل الأرض المفروشه بالأحجار المثبتة فيها لصدق الأرض عليها قطعا و عدم خروجها عن الأرض بواسطة إثبات الأحجار عليها، و اما المفروشه بالآجر أو بالجص أو النورة المطبوخين ففي الاكتفاء بها اشكال من جهة الشك في صدق الأرض عليها مع فرض صيرورة ما عليها مطبوخة، و ذلك بواسطة الشك في خروج ما عليها عما يصدق عليه الأرض بسبب الطبخ كما يشكل عليه التيمم أيضا، و استصحاب بقائه على الأرضية فاسد،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٦

لكون الشبهة مفهومية، و في مثله لا- يجرى الاستصحاب، و مما ذكرنا يظهر الكلام في عدم كفاية المطلق بالقيروا أو المفروش باللوح من الخشب مما لا يصدق عليه اسم الأرض، و ذلك لعدم صدق الأرض عليه التي هي المدار في التطهير بالمشى عليها أو المسح بها، كما لا إشكال في عدم كفاية المشى على الفرش و الحصير و البوارى و الزرع و النباتات الا ان يكون النبات قليلا لا يمنع عن صدق المشى على الأرض.

التاسع: لا يعتبر ان تكون في القدم أو النعل رطوبة لإطلاق النص و لا زوال العين بالمسح أو المشى بل يطهر بمماسه الأرض و لو لم تكن عليه عين النجاسة، و ذلك لإطلاق النصوص الشامل لمطلق النجاسة من العينية و الحكمية، و يؤيد بأولوية تطهيرها للحكمية من العينية لاختفتها عن العينية و لكن الأولوية ممنوعة لاحتمال دخل المشى أو المسح في زوالها المتوقع على كونها عينية فتأمل.

العاشر: اختلف في اعتبار طهارة الأرض على قولين، فالمحكى عن الإسكافي و الشهيد و المحقق الثاني هو اعتبارها، و عليه عامة المحققين من المتأخرين، و استدلل له باستصحاب نجاسة المطهر بالفتح بعد قصور الإطلاقات المقتضية للمطهرية عن شمول صورة نجاسة الأرض، و ذلك بواسطة المناسبة المغروسة في الذهن من اشتراط كون المطهر طاهرا، و بالقاعدة المسلمة بين الفقهاء من اعتبار سبق الطهارة في المطهر، و عن الوحيد البهبهاني في شرح مفاتيح الاعتراف بكونه مما اتفق عليه الأصحاب، و بالاستقراء و التبع في موارد التطهير بالماء و حجر الاستنجاء، و بصحيح الأحوال في الرجل يطأ في الموضوع ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا؟ قال عليه السلام: «لا بأس إذا كان خمسة عشر ذراعا» بناء على ان يكون الضمير المستتر في كلمة «كان» راجعا الى المكان النظيف المفروض في السؤال، و لازمه القصر على التطهير بالأرض النظيف فيقيد به إطلاق سائر النصوص، و بالنبوى المعروف: «جعلت لى الأرض مسجدا و طهورا» بناء على ان يكون الطهور الذى من صيغ المبالغة هو الطاهر المطهر بالمطهرية الأعم من رفع الحدث و الخبث.

لكن يمكن الاشكال على الاستدلال بالنبوي بالمنع عن عموم الطهور للمطهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٧

من الحديث و الخبث، و انه على تسليمه لا يدل على تقييد مطهريته بكونه طاهرا، كما يشكل الاستدلال بالصحيح بان التنظيف ليس بمعنى الطاهر بل هو المقابل لمعنى القدر:

اي المتلوث بالنجاسة، فيمكن ان يكون مع خلوه عن عين النجاسة متنجسا فلا يدل على اعتبار الطهارة فى المطهر، مع انه لو سلم كون التنظيف بمعنى الطاهر، عود الضمير الى المكان التنظيف المفروض فى السؤال لا يوجب تقييد الأرض به على وجه يصلح ان يكون مقيدا لإطلاق سائر الأخبار، فالمحكم حينئذ هو الإطلاق و به يمنع الرجوع الى استصحاب نجاسة المطهر بالفتح أيضا لو سلم إطلاق الاخبار من غير تلك الجهة، لكن الإنصاف صحة دعوى انصرافها إلى الأرض الطاهرة لما ذكر من المناسبة المغروسة، فالأقوى حينئذ اعتبار الطهارة فى الأرض.

الحادى عشر: هل يعتبر فى الأرض المطهرة أن تكون يابسة أم لا؟ وجهان، بل قولان: المحكى عن ابن الجنيدي هو الأول، و استدل له برواية المعلى المتقدمة، و فيها قال عليه السّلام: «أليس ورائه شىء جاف؟» قلت: بلى فقال عليه السّلام: «لا بأس» و حسنة الحلبي و فيها: «أليس تمشى بعد ذلك فى أرض يابسة؟» قلت: بلى فقال عليه السّلام: «فلا بأس» و الجفاف و اليبوسة اما متقاربان أو تكون اليبوسة أخص من الجفاف، فيقيد الجفاف بها كما يقيد المطلقات الخالية عن التقييد بالجفاف و اليبوسة بهما، و أورد على الاستدلال بهما تارة بعدم كون ذكر الجفاف و اليبوسة فيهما على وجه يفيد التقييد، لعدم كونه بصيغة احدى المفاهيم المعتبرة، و اخرى بأنه يحتمل ان يكون الجفاف المعبر فى رواية المعلى فى مقابل الرطوبة الواصلة إلى القطعة الرطبة من مرور الخنزير عليها، فمعنى قوله عليه السّلام: «أليس ورائه شىء جاف» هو الجفاف من تلك الرطوبة، و ان تكون اليبوسة المعبر عنها فى حسنة الحلبي هى اليبوسة عن رطوبة البول المقابل لها، و أجيب عن الأول بأن دعواه ناشئة عن الغفلة عن جهات الدلالة فإن الخبرين أظهر فى التعليق من القضية الشرطية، و عن الثانى انه احتمال لا يوجب رفع اليد عن ظهور اللفظ لكن الانصاف عدم قوة دلالة اللفظ المشتمل على القيد على التقييد لقوة احتمال ارادة الخلو عن الرطوبة النجسة المقابلة لهما، لا الجفاف بقول مطلق و لو عن الرطوبة الطاهرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٨

الا ان الاحتياط فى اشتراط جفافها لا ينبغى تركه.

الثانى عشر: هل المعبر فى الجفاف الذى اشترط فى مطهريه الأرض هو ما يصدق عليه اسم الجفاف عرفا، أو ما يقابل الرطوبة المتعدية بان لا تكون ذات رطوبة متعدية لو لم يصدق عليها الجفاف؟ وجهان: مقتضى الجمود على ظاهر الخبرين المتقدمين هو الأول، و عليه الشيخ الأكبر (قده) فى حاشية النجاة، و ذهب صاحب الجواهر إلى الأخير، و عليه جملة من المتأخرين المحققين و منهم المصنف فى المتن، و لا ريب ان الأول أحوط لو لم يكن أقوى.

الثالث عشر: يلحق بباطن القدم و النعل حواشيهما بالقدر المتعارف مما يلتزق بهما من الطين و التراب حال المشى لإطلاق الأدلة، و دلالة صحيحة زرارة عليه، و فيها:

«رجل وطاء على عذرة فساخت رجله فيها» ضرورة ظهور الرسوخ فى العذرة على التزاق حواشى المتوسخ بها بحيث لو قيل بالاقصرار على طهر الباطن و عدم إلحاق الحواشى به للزم طرح العمل بها بالمرّة من جهة عدم انفكاك تنجس الباطن بالرسوخ فى العذرة عن تنجس حواشيه، فهذه الصحيحة صريحة فى طهر الحواشى لكن مع مسح الحواشى بالأرض أيضا كالباطن، خلافا لظاهر المحكى عن كشف الغطاء فى الحكم بطهارة الحواشى المذكورة تبعا للباطن و ان لم تمسح بالأرض، و لا وجه، له و فى

الجواهر و هو جَيِّد لو لا مطلوبية التوقف و الاحتياط في أمثال ذلك، و لعل ما استجوده بالنظر الى إطلاق الحكم بعدم وجوب غسل الرجل و الاكتفاء بمسحها من غير مسح حواشيها، لكن يندفع بان الظاهر اعتبار مسح ما تلتخ بالعدرة مطلقا من الباطن و حواشيه لعدم تخصيص الباطن بالمسح حتى يقال بان ترك مسح الحواشي يدل على عدم احتياجها بالمسح.

الرابع عشر: هل الحكم بالطهر يعم باطن القدم و النعل و ظاهرهما فيما إذا مشى بظاهرهما لا عوجاج في رجله أم يختص بالباطن؟ وجهان من إطلاق جملته من النصوص و عموم التعليل في قوله عليه السلام «ان الأرض يطهر بعضها بعضا» و ما وقع فيه التعبير بالقدم و الخف و النعل من باب الإعطاء بالمثل، و من احتمال انصراف الإطلاق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٩

إلى المتعارف، و مطلوبية التوقف و الاحتياط في غير ما ورد عليه النص، و المسألة لا تخلو عن التأمل.

الخامس عشر: في إلحاق ركبتى الأقطع و يديه إذا كان مشيه عليهما أيضا وجهان: من مساواتهما مع القدم و النعل، و من الانصراف الى المتعارف، و لعل التوقف فيها اولى من ما تقدم في الأمر المتقدم كما ان إلحاق كعب عصى الأعرج و خشبة الأقطع أشكال إذ لا وجه للإلحاق إلا دعوى استفادته من الأدلة بنحو من الاعتبار و تنقيح المناط الذى يساعد عليه العرف، و هو مشكل في غاية الاشكال و أشكل منه الحكم بإلحاق نعل الدابة إذ لا وجه له أصلا.

السادس عشر: مقتضى إطلاق الاخبار المتقدمة عدم الفرق بين القدم و ما يوقى به، و فى ما يوقى به أيضا لا فرق بين النعل و بين ما يستر به القدم مما جعل وقاية له من المصنوع من الجلود و القطن و الخشب و نحوها مما أعد لوقاية القدم عن التماس بالأرض، و اما الجوب فهو خارج عن مصب الإطلاق لعدم تعارف وقاية الرجل به الا ما أعد لذلك كالبعض منه المصنوع من الجلد الذى يلبسه بعض أهل الجبال.

السابع عشر: لا إشكال في اعتبار زوال عين النجاسة في تطهير ما يراد تطهيره بالأرض، و اما اعتبار زوال أثرها فينبغى القطع بعدم اعتباره في الأثر الذى بمعنى الرائحة و اللون و نحوهما و ذلك لعدم اعتبار زواله في التطهير بالماء قطعا كما عرفت فيما تقدم فكيف فى التراب المبنى امره على التسهيل، و يمكن ان يستدل له بصححة الأحوال المتقدمة التى ورد فيها التحديد بخمسة عشر ذراعا بدعوى عدم كون هذا المقدار من المشى موجبا لإزالة الأثر غالبا، و اما الأثر بمعنى الاجزاء الصغار من النجس الباقية بعد زوال عينه بالمسح ففي اعتبار زواله قولان: و المنسوب إلى جماعة منهم المحقق الثانى فى جامع المقاصد و العلامة الطباطبائى فى منظومته هو الأول، و يستدل له بالأصل: أى استصحاب بقاء النجاسة مع بقاءه و معروفية توقف تطهير النجاسات على ازالة آثارها، و عمومات وجوب ازالة النجاسة التى منها اجزائها الدقيقة، و صححة زرارة المتقدمة التى فيها قال عليه السلام «لا يغسلها الا ان يقدرها و لكنه يمسحها حتى يذهب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٠

أثرها و يصلى» و صححة حفص بن بكر: وطأت عذرة بخفى و مسحته حتى لم أرفيه شىء ما تقول فى الصلاة فيه؟ فقال: «لا بأس» فان نفى الرؤية فيه عن شىء من العذرة يكشف عن عدم بقاء أثرها أيضا بمعنى اجزاء صغارها، لكنه كما ترى لا ندل على اعتبار زوالها، بل هى دالة على طهرها بعد زوالها الذى لا اشكال فيه.

و ذهب صاحب الجواهر تبعا لشيخه كاشف الغطاء (قدس سرهما) الى عدم اعتبار زواله و استدلل له بإطلاق أكثر النصوص، و حمل الأثر المذكور فى صححة زرارة على إرادة الأثر الذى هو من الأعيان المحسوسة الداخلة فى العين التى لا يعتاد بقاءها عادة و لا يصدق ذهاب العين عرفا مع بقاءها، لا الأثر بمعنى الاجزاء الصغار الباقية بعد زوال العين، كيف! و لو لم يحمل على ما ذكر بل حمل على معنى الاجزاء الصغار و جعل مقيدا لإطلاق النصوص للزم تنزيل المطلقات على الفرد النادر، إذ قلما يتفق زوال

تلك الاجزاء، و هو مناف لتشريع هذا الحكم و سماحة الملة السهلة، و للزوم العسر و الحرج في التكليف بوجوب ازالة تلك الاجزاء، بل يمكن دعوى تعذر ازالته غالبا لبقاء شىء منها فيما بين خياطة النعال أو في خلال شقاق الرجل و الخف و لا ينقلع تمامها بمجرد المشى و الوطء على الأرض الموكول إليهما الطهر في الاخبار، و ما دل على مساواته مع الاستنجاء بالأحجار كما في صحيح زرارة: «جرت السنة في أثر الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان و لا يغسل و يجوز ان يمسح رجله و لا يغسلهما» فكما لا يجب ازالة الأثر بمعنى الاجزاء الصغار في الاستجمار فكذا لا يجب في المقام بحكم المساواة المستفاد من الصحيح المذكور، بل للفقهاء الماهر دعوى القطع بالمساواة مع قطع النظر عن الصحيح المذكور، فيقال بالفرق بين التطهير بالماء و بغيره من التراب و الأحجار بوجوب ازالة الأثر في التطهير بالماء و الاكتفاء بإزالة العين في التطهير بغيره، و صحيحة الأحول المتقدمة التي حد فيها مقدار المشى بخمسة عشر ذراعا حيث انه تبقى تلك الاجزاء الصغار بعد المشى بخمسة عشر ذراعا مع الحكم فيها بحصول الطهر به هذا خلاصة ما استدل به (قده).

و الكل مندفع اما التمسك بالإطلاق ففيه انه لا مجال له مع وجود عين النجاسة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨١

التي لا فرق فيها بين الاجزاء الصغار و بين غيرها، كيف و قد عرفت صحة التمسك بعمومات وجوب ازالة العين على اعتبار ازالة اجزاء الصغار منها و لو سلم شموله مع بقاء الاجزاء الصغار فهو مقيد بما في صحيحة زرارة من اعتبار ازالة الأثر، و حمل الأثر فيها على الأعيان التي لا يعتاد بقائها عادة موجب للحمل على خلاف الظاهر من غير قرينه، و دعوى كون التقييد موجبا لحمل المطلقات على الفرد النادر ممنوعة بغلبة ارتفاع الاجزاء الصغار الملتصقة تحت القدم و النعل بالمسح على الأرض، أو الوطى بها من غير عسر، و التمسك بسهولة الشريعة السمحة أو لزوم الحرج و نحو ذلك فاسد بأنها ليست من طرق الإثبات الذي يتمسك به الفقهاء، بل هي من علل الثبوت التي يجعل بها الاحكام من الجاعل، مع ان الحرج لا يثبت به الطهارة في مورده، و انما هو موجب للعفو، و اما التمسك بصحيح زرارة على مساواة التطهير بالأرض مع الاستجمار، ففيه أولا عدم دلالة الصحيح على ذلك أصلا لاحتمال ان يكون قوله عليه السلام: «و يجوز ان يمسح رجله» إلخ في مقام مسح الرجلين في الوضوء، و كأن التعبير بالجواز لأجل التقييد، و ثانيا انه لا يدل على مساواتهما في جميع الاحكام التي منها بقاء الاجزاء الصغار.

و الانصاف أن يفصل بين الاجزاء الصغار التي لا ترتفع بالمشى غالبا و ينحصر رفعها بالماء، و بين غيرها بالقول بحصول الطهارة مع بقائها في الأول دون الأخير، فيسلم به ما استدل به من تعذر الارتفاع لكن لا مطلقا بل فيما يتحقق فيه التعذر، و يقال في غيرها بوجوب ازلتها، و لا يبعد ما ادعاه من الفرق بين التطهير بالماء و بين غيره من التراب و الأحجار فيما يتعذر ازلتها بغير الماء، و الله العالم بأحكامه.

الثامن عشر: الاجزاء الأرضية اللاصقة بالنعل و القدم اما تكون مخلوطة مع الاجزاء الصغار من الأعيان النجسة أو لا، و على الأول فيكون حكمها حكمها في الحاجة الى ازلتها أو عدمها، و على الثاني فقد يقال بطهارتها أيضا كالأجزاء الصغار من النجس لان الدليل الدال على الطهارة بالمسح يدل بالالتزام العرفي على طهارتها نظير دلالة الدليل الدال على طهارة المنتجس بالغسل على طهارة المتخلف من البلل، و ان التعليل المذكور في النصوص الواردة في المقام على بعض احتمالاته يدل على طهارتها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٢

حسبما تقدم و هو ان يكون المراد من قوله: «ان الأرض يطهر بعضها بعضا» ان الاجزاء الأرضية الملتصقة تحت القدم و النعل تطهر بالأرض فيكون المطهر بالفتح هو الاجزاء الأرضية و المطهر بالكسر أيضا هو الأرض، و قد قلنا انه حينئذ يدل على طهارة نفس القدم و النعل بالالتزام و هذا كما ترى ليس ببعيد الا ان الأحوط ازالة تلك الاجزاء فيما أمكن ازلتها.

### [مسألة ١ إذا سرت النجاسة إلى داخل النعل لا تطهر بالمشى]

مسألة ١ إذا سرت النجاسة إلى داخل النعل لا تطهر بالمشى بل فى طهارة باطن جلدها إذا نفذت فيه اشكال و ان قيل بطهارته بالتبع.

اما عدم طهارة داخل النعل بالمشى فلعدم دلالة شىء من الأدلة المتقدمة عليها، و مع الشك فيها فالمحكم هو استصحاب النجاسة، اما طهارة باطن الجلد إذا نفذت فيه النجاسة ففيها اشكال من جهة إمكان دعوى دلالة النصوص المتقدمة على طهارته بالتبع، و من ان الظاهر منها اختصاص الطهر بما وصل الى الأرض من النعل و القدم بحصول المشى أو المسح فكما لا يدل الدليل على طهارة ظاهر القدم و النعل مما يتفق وصول النجاسة إليهما لا يدل على طهارة باطن النعل أيضا و لعل إطلاق النبیین المتقدمين فى الدلالة على طهر باطن جلد النعل أظهر فتأمل.

### [مسألة ٢ فى طهارة ما بين أصابع الرجل اشكال و اما أخصم القدم]

مسألة ٢ فى طهارة ما بين أصابع الرجل اشكال و اما أخصم القدم فان وصل الى الأرض يطهر و الا فلا، فاللازم وصول تمام الأجزاء النجسة إلى الأرض، فلو كان تمام باطن القدم نجسا و مشى على بعضه لا يطهر الجميع بل خصوص ما وصل الى الأرض.

الإشكال فى طهارة ما بين أصابع الرجل كالإشكال فى طهارة باطن جلد النعل ينشأ من دعوى دلالة النص على طهارته بالتبع، و من ان الظاهر من النصوص اختصاص الطهر بما وصل الى الأرض، و لعل الطهارة هنا أظهر لدلالة صحیحة زرارة عليها حيث ان الرجل إذا ساخت فى العذرة تصل العذرة الى ما بين أصابعها غالبا، و ظاهر الصحیحة طهارة الجميع بالمسح و اما حكم أخصم القدم فواضح بعد ظهور النصوص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٣

فيما ذكر من غير إشكال.

### [مسألة ٣ الظاهر كفاية المسح على الحائط و ان كان لا يخلو عن اشكال]

مسألة ٣ الظاهر كفاية المسح على الحائط و ان كان لا يخلو عن اشكال.

و قد تقدم الكلام فى حكم هذه المسألة فى طى الأمر السابع من الأمور التى مهدناها، و قد قلنا بان المستظهر من النصوص تعيين مسح الرجل أو النعل بالأرض لا مسح الأرض بهما.

### [مسألة ٤ إذا شك فى طهارة الأرض بينى على طهارتها]

مسألة ٤ إذا شك فى طهارة الأرض بينى على طهارتها فتكون مطهرة إلا إذا كانت الحالة السابقة نجاستها و إذا شك فى جفافها لا تكون مطهرة الا مع سبق الجفاف فيستصحب.

إذا شك فى طهارة الأرض فإن علم بحالتها السابقة و انها الطهارة فيبنى على طهارتها بالاستصحاب، كما انه لو علم بنجاستها يحكم ببقائها على النجاسة، و لو لم يعلم بحالتها السابقة يحكم بطهارتها أيضا بقاعدة الطهارة فيحكم بمطهريتها و لا ينتهى الأمر إلى استصحاب بقاء نجاسة المطهر بالفتح لأن الأصل السببى و لو كان أصلا غير محرز حاكم على الأصل السببى و لو كان من

الأصول المحرزة كما في مثل الثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته مع عدم العلم بحالته السابقة، فإنه بعد البناء على طهارته بحكم قاعدة الطهارة يحكم بطهارة الثوب المغسول به، ولا ينتهي إلى استصحاب نجاسة الثوب، وقد قررنا وجهه في الأصول بما لا مزيد عليه.

#### **[مسألة ٥ إذا علم وجود عين النجاسة أو المتنجس لا بد من العلم بزوالها]**

مسألة ٥ إذا علم وجود عين النجاسة أو المتنجس لا بد من العلم بزوالها واما إذا شك في وجودها فالظاهر كفاية المشى و ان لم يعلم بزوالها على فرض الوجود.

اما مع العلم بوجود النجاسة لا بد من العلم بزوالها و لا يصح الاكتفاء بالشك في زوالها فلانه مع الشك فيه يحكم ببقائها بحكم الاستصحاب فلا- يمكن معاملته الطاهر معه، و اما انه مع الشك في وجودها لا- يحتاج الى العلم بزوالها على فرض الوجود فلاستصحاب عدمها.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٤

#### **[مسألة ٦ إذا كان في الظلمة و لا يدري ان ما تحت قدمه أرض أو شيء آخر من فرش و نحوه لا يكفى المشى عليه]**

مسألة ٦ إذا كان في الظلمة و لا يدري ان ما تحت قدمه أرض أو شيء آخر من فرش و نحوه لا يكفى المشى عليه فلا بد من العلم بكونه أرضاً، بل إذا شك في حدوث فرش أو نحوه بعد العلم بعدمه يشكل الحكم بمطهريته أيضاً. اما مع الشك في كون تحت قدمه أرضاً أو شيئاً آخر فعدم كفاية المشى عليه لمكان عدم إحراز شرط الطهارة و هو المشى على الأرض، و يكون حكم الشك فيها هو الرجوع الى أصله بقاء النجاسة، و اما مع الشك في حدوث مانع من المشى على الأرض فعدم الحكم بمطهريته ينشأ من ناحية عدم ما به يحرز الشرط، فان استصحاب عدم حدوث المانع من الوطء على الأرض لا يثبت المشى على الأرض الذى هو الموضوع للحكم بالطهارة الا على القول بالأصل المثبت فتأمل.

#### **[مسألة ٧ إذا رقع نعله بوصله طاهرة فتنجست تطهر بالمشى]**

مسألة ٧ إذا رقع نعله بوصله طاهرة فتنجست تطهر بالمشى و اما إذا رقعها بوصله متنجسة ففي طهارتها اشكال لما مر من الاقتصار على النجاسة الحاصلة بالمشى على الأرض.

طهر المرفوع بالوصله الطاهرة ظاهر لإطلاق النص، و قد تقدم الكلام فى الاقتصار على النجاسة الحاصلة بالمشى على الأرض أو تعميم الحكم بالنسبة الى كل نجاسة و لو لم تكن ناشئة من المشى عليها.

#### **[الثالث: من المطهرات الشمس]**

#### **إشارة**

الثالث: من المطهرات الشمس و هى تطهر الأرض و غيرها من كل ما لا ينقل كالأبنية و الحيطان و ما يتصل بها من الأبواب و الأخشاب و الأوتاد و الأشجار و ما عليها من الأوراق و الثمار و الخضروات و النباتات ما لم تقطع و ان بلغ أو ان قطعها بل و ان



صارت يابسة ما دامت متصله بالأرض أو الأشجار و كذا الظروف المثبتة في الأرض أو الحائط و كذا ما على الحائط و الابنية مما طلى عليها من حص و قير و نحوهما عن نجاسة البول بل سائر النجاسات و المتنجسات و لا تطهر من المنقولات الا الحصر و البوارى فإنها تطهرهما أيضا على الأقوى، و الظاهر ان السفينة و الطرادة من غير المنقول، و فى الكارى و نحوه اشكال، و كذا مثل الجلابية و القفة و يشترط فى تطهيرها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٥

ان يكون فى المذكورات رطوبة مسرية، و ان تجففها بالإشراق عليها بلا حجاب عليها كالغيم و نحوه، و لا على المذكورات فلو جفت بها من دون إشراقها و لو بإشراقها على ما يجاورها أو لم تجف أو كان الجفاف بمعونة الريح لم تطهر نعم الظاهر ان الغيم الرقيق أو الريح اليسير على وجه يستند التجفيف الى الشمس و إشراقها لا يضر، و فى كفاية إشراقها على المرأة مع وقوع عكسه على الأرض إشكال.

فى هذا المتن أمور: الأول: لا اشكال و لا كلام فى ان التجفيف بالشمس فى الجملة موجب لارتفاع حكم المتنجس فى الجملة، و لكنّه وقع الخلاف فى أنها كالماء من المطهرات أو انها لا تؤثر إلا فى العفو عن النجاسة فى بعض أثارها، و ذهب المشهور إلى الأول و المحكى عن جماعة من القدماء و المتأخرين هو الأخير، و حكى عن المفيد القول بالعفو عن التيمم و السجود على الموضع الذى جففته الشمس من الأرض و الحصر و البوارى لا الطهارة فلا يترتب عليه سائر أحكام الطاهر، و استجوده المحقق (قده) فى المعتمد، و القائلون بالطهارة أيضا اختلفوا فالمعروف بينهم هو حصول الطهارة بالشمس نحو حصولها بالماء، و حكى عن بعض بالتزامه فى الأرض بطهارتها بزوال عين النجاسة عنها كما فى بدن الحيوان، بدعوى انه لا دليل على بقاء أثر النجاسة بعد زوال عينها فى غير الموارد التى ورد فيها الدليل على بقاءه و كيف كان فما عليه المشهور المعروف هو المتبع و يدل عليه جملة من الاخبار.

منها صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن البول يكون على السطح أو فى المكان الذى يصلى فيه؟ فقال عليه السلام: «إذا جففته الشمس فصل عليه و هو طاهر» و هى نص فى حصول الطهر بالتجفيف بالشمس، و لا يعاب بما يقال بعدم ثبوت كون الطهارة فى عرفهم فى المعنى المصطلح، و مع الإغماض عنه فهى كافية فى رد المحكى عن المفيد من تأثير الشمس فى العفو عن بعض آثار النجاسة، بل لو قلنا بالعفو أيضا يثبت العفو عن الجميع فتنتفى الفائدة حينئذ كما انه لا فائدة فى الخلاف بين كون حصول الطهارة بالشمس نحو حصولها بالماء، أو ان ما يطهر بها يكون كبدن الحيوان الطاهر بعد زوال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٦

عين النجاسة عنها، نعم على هذا القول لا نحتاج فى إثبات الطهارة بعد زوال العين الى الدليل، بل عدم الدليل على بقاء أثرها بعد زوال عينها كاف فى الحكم بطهارتها، و منها ما عن الدعائم قالوا عليهم السلام: «فى الأرض تصلها النجاسة لا يصلى عليها الا ان تجففها الشمس و يذهب بريحتها فإنها إذا صارت كذلك و لا يوجد فيها عين النجاسة طهرت» و منها خبر ابى بكر الحضرمى عن الباقر عليه السلام قال: قال لى: يا أبا بكر «ما أشرفت على الشمس فقد طهر، أو كلما أشرفت على الشمس فهو طاهر» و منها ما عن الفقه الرضوى: «ما وقعت عليه الشمس من الأماكن التى أصابها شىء من النجاسة مثل البول و غيره طهرتها».

و منها موثقة عمار قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الموضع القدر يكون فى البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس لكنه قد يبس الموضع القدر قال عليه السلام: «لا تصل عليه و اعلم موضعه حتى تغسله» و عن الشمس هل تطهر؟ قال: «إذا كان الموضع من البول أو غير ذلك و اصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة، و ان أصابته الشمس و لم يبس الموضع القدر و كان رطبا فلا تجوز الصلاة عليه حتى يبس، و ان كانت رجلك رطبة أو جبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب

ذلك الموضع فلا تصل على ذلك الموضع و ان كان غير الشمس اصابه حتى يبس فإنه لا يجوز ذلك».

أقول: وهذه الرواية مختلط المضمون مشتبه المراد و لعل ذلك من سوء تعبير عمار كما في أكثر الروايات المروية عنه، و الأظهر عندي في فهم المراد منها هو ان قوله عليه السّلام: «لا- تصل عليه و اعلم موضعه حتى تغسله» يدل بالظهور القوي لو لم ندع الصراحة، على تنجس المكان بملاقاة النجاسة و انه يحتاج الى الغسل إذا لم يكن مما تصيبه الشمس، فيسقط به القول بأنه نظير بدن الحيوان يطهر بزوال عين النجاسة عنه، و القول بان كلمة الموضع ليست صريحة في الأرض لأنها تشمل المفروش بالفرش و غيره ضعيف، إذ لو لم يكن في المكان الخالي عن الفرش أظهر فلا أقل من أنه بإطلاقه يشمله قطعاً، و احتمال بقاء عين النجاسة بعد اليبس فيه فلا- يكون دليلاً على بقاء نجاسته مع زوال عينها باطل، يرد الأمر بإعلام الموضع لغسله إذ مع بقاء عين النجاسة عليه يابساً

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٧

لا يحتاج إلى الاعلام كما هو واضح.

و قوله عليه السّلام: «لا- تصل عليه» أى في الموضع الذى لم تصبه الشمس و لكنه يبس بغير الشمس لعله لمكان اعتبار طهارة موضع السجود و لو من النجاسات الغير المسرية، و قوله عليه السّلام: «إذا كان الموضع من البول أو غير ذلك» فى الجواب عما سأله بقوله:

و عن الشمس هل تطهر، يدل على حصول الطهر بإصابة الشمس و يبس الموضع بها، و المراد بقوله: «فالصلاة على الموضع جائزة» هو حصول طهارته، و انما عبر بذلك من جهة سوء تعبيره، و يدل على ذلك لزوم موافقة الجواب مع السؤال، و حيث ان السؤال وقع عن التطهير، يكون الجواب عنه بجواز الصلاة فيما يبس بإصابة الشمس فى قوة القول بطهارته، و قوله عليه السّلام: «و ان أصابته الشمس و لم يبس الموضع» إلخ فى مقام بيان حكم ما لم يحصل اليبس فيه بإشراق الشمس، و وجه عدم جواز الصلاة إذا كان رطباً، هو تنجس المصلى بملاقاته و جوازها مع يبسه هو عدم سراية النجاسة إليه حينئذ و ان كان الموضع نجساً، و قوله عليه السّلام: «و ان كانت رطبة» راجع الى الجملة الأخيرة: أعنى ما إذا كان اليبس بغير الشمس، و وجه الحكم بعدم جواز الصلاة فيه واضح، و ذلك لمكان نجاسة الموضع و مع رطوبة الرجل أو الجبهة تنفعل بملاقاته، و حاصل ما يتحصل من الجملتين حينئذ انه مع عدم يبس الموضع بإصابة الشمس لا تجوز الصلاة فيه ان كان رطباً؟ و تجوز ان كان يابساً مع جفاف أعضاء المصلى، و لا يجوز مع رطوبتها و لو كان الموضع يابساً، هذا إذا أصابته الشمس و لكن لم يحصل يبسه بإصابتها.

و قوله عليه السّلام: «و ان كان غير الشمس اصابه حتى يبس فإنه لا يجوز ذلك» بيان لمفهوم قوله عليه السّلام: «إذا كان الموضع قدرا من البول أو غير ذلك و اصابته الشمس ثم يبس الموضع» إلخ و لا يرد على ما فسرناه شىء الأعلى إطلاق مفهوم قوله عليه السّلام: «فلا تجوز الصلاة عليه حتى يبس» فإنه بإطلاقه يشمل ما إذا كان موضع السجود، مع انه لا يجوز السجود على المتنجس و لو كان يابساً، و اما احتمال كون المضبوط من الرواية «و ان كان عين الشمس» يدل غير الشمس فبعيد فى الغاية لا يوافق تذكير كلمة «كان»

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٨

و «اصابه» كما لا يخفى.

و استدلال القول الآخر بصحيفة إسماعيل بن بزيع قال: سألته عن الأرض و السطح يصيبه البول و ما أشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء؟ قال عليه السّلام: «كيف تطهر من غير ماء» و بذيل موثقة عمار المتقدمة بناء على ان تكون النسخة «و ان كان عين الشمس» بدل «غير الشمس» و الجواب عن الأول ان الصحيحة سؤالاً و جواباً فى الدلالة على مطهريه الشمس أظهر، فان فى قول

السائل هل تطهره الشمس من غير ماء دلالة على مفروغية مطهرية الشمس عند السائل، و ان محط نظره في السؤال في انها من دون الماء تطهر أم لا، و قول الامام عليه السلام في الجواب: «كيف تطهر من غير ماء» ظاهر في أصل المطهرية، و انها في مطهريتها تحتاج الى الماء فيكون حاصل السؤال ان إشراق الشمس على الأرض و السطح و لو بعد جفافها هل يوجب طهارتها أم لا؟ و أجاب عليه السلام عنه بأنه لا يوجبها إلا إذا كان رطبا فتجافا بالإشراق، و هذا بناء على ان يكون قوله: «تطهر من غير ماء» بصيغة المفرد المؤنث ظاهر، كما هي كذلك في النسخة الوافية الموجودى عندي.

و لكن المنقول في كتب الاستدلالي (يطهر) بصيغة المذكر، و لعله غلط من الناسخ إذ لو كان بصيغة المذكر لكان الأنسب أن يعبر بصيغة التثنية بالبناء على المفعول و كان نائب فاعلها الأرض و السطح المذكوران في السؤال، و عن الثاني بأن الأظهر كما عرفت كون المحكى «و ان كان غير الشمس اصابه» و ذلك بقرينة تذكير كلمة «كان» و «اصابه» و معارضة هذا الذيل مع صدر الخبر لو كان المحكى كلمة «عين الشمس» بخلاف ما لو كان «غير الشمس» حيث يطابق الذيل حينئذ مع الصدر، و مع الإغماض عن ذلك فلا أقل من تضادم الظهورين فيصير الخبر مجملا- لا يصح الاستناد اليه و لو سلم أظهرته في هذا الاحتمال اعنى احتمال كون المحكى «و ان كان عين الشمس» فهو معرض عنه بقيام الشهرة على خلافه فيصير موهونا لا يمكن الاعتماد عليه من هذه الجهة، و بالجملة فما عليه الشهرة هو المعول و الله هو العليم بأحكامه.

الأمر الثاني: في البحث عما يطهر بالشمس و قد وقع الخلاف فيه و انه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٩

هو الأرض خاصة مما لا ينقل و الحصير و البوريا مما ينقل أم يعمهما و كل ثابت بالذات كالأشجار و الثمار و الخضروات و النباتات ما لم تقطع و ان بلغ أو ان قطعها أو بالعارض كالأبواب و الأخشاب و الأوتاد و الظروف المثبتة في الأرض و الحائط و ما عليه و على الابنية من الحص و القير و نحوهما؟ و المشهور على الأخير و يستدل له بخبر ابي بكر الحضرمي: «ما أشرفت عليه الشمس فقد طهر، أو كلما أشرفت عليه الشمس فهو طاهر» فإن عمومه يشمل جميع ما ذكر و غيره من المنقول و غيره، و قد خرج عنه ما ينقل الا الحصير و البوريا و يبقى الباقي مما لا ينقل مطلقا بالذات و العارض، و أورد عليه تارة بضعف الخبر سندا و اخرى بضعفه دلالة بدعوى أن إبقائه على عمومه مع إخراج ما يخرج منه مستلزم لتخصيص الأكثر المستهجن فلا بد من ان يتصرف فيه بما يخرج عن الاستهجان فيحمل على ارادة خصوص الأرض منه، و لا يخفى ما فيه، اما ما ذكر من ضعفه سندا فلانه منجبر بالعمل بالشهرة على ما هو المختار عندنا من انجبار ضعف الخبر باستناد المشهور اليه، و انه كلما يكون سنده أضعف يصير باستناد المشهور إليه أقوى كما مر غير مرة، مضافا الى قرائن أخرى تدل على وثاقته حسبما ذكر في سائر الدفاتر، و اما فيما ذكر من ضعفه دلالة فلان الخارج عن عمومه هو ما ينقل بالفعل الا الحصير و البوريا، و حيث انه بعنوان المنقول، و يكون الباقي بعنوان غير المنقول تصير العام معنونا بعنوانين. غير المنقول و المنقول، و يكون الباقي هو الغير المنقول مطلقا، و الحصير و البوريا من المنقول و الخارج عنه هو ما عدا الحصير و البوريا من المنقول، و هذا كما ترى يكون الباقي منه أكثر من الخارج.

و بالجملة فالمدار على التخصيص الأكثر المستهجن هو الإخراج الكثير لا الخارج الكثير و لو بإخراج واحد، مع إمكان المنع عن أكثرية الخارج و لو سلم كون التخصيص افراديا لا انواعيا بعدم غلبة أفراد أنواع المنقول على أنواع افراد الغير المنقول، مع انه على تقدير تسليم المنع عن عمومه لا قرينة على حمله على خصوص الأرض، بل يحمل على غير المنقول مطلقا بدعوى انه أقرب المجازات فتأمل، مع إمكان دعوى انصرافه إليه بأن يكون المراد ما من شأنه أن تشرق عليه الشمس لثباته في مقابل ما يوضع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٠

تحت إشراقها تارة و يخرج اخرى من المتحركات و على هذا فيثبت حكم الحصير و البوريا من غير هذا الخبر، و بالجملة

فالاستدلال بهذا الخبر على العموم مما لا ينبغي الإشكال فيه، واما فى خصوص الأرض و الابنية فيدل عليه الاخبار المتقدمة المشتملة على لفظ السطح و المكان و الأرض و البيت و الموضوع كما تقدم هذا بالنسبة الى غير المنقول.

و اما المنقول فالمشهور المعروف هو عدم طهر ما عدا الحصر و البورياء منه بالشمس، و حكى الخلاف فى ذلك عن المبسوط و جامع ابن سعيد من طهارة ما عمل من نبات الأرض، و عن المنتهى إلحاق الحصر و البوارى و ما يشبههما من المعمول من نبات الأرض غير القطن و الكتان بالأرض، و عن الفخر عموم الحكم لما لا ينقل و ان عرضه النقل كالنباتات المنفصلة و الآلات المتخذة من الأخشاب، و استدلل لهم بإطلاق خبر الحضرمى: و الحق ما عليه المشهور فيما عدا الحصر و البوارى من عدم طهره بالشمس و ذلك لما عرفت آنفا من إمكان دعوى انصراف خبر الحضرمى الى انحصار الحكم المذكور فيه الى ما من شأنه أن تشرق عليه الشمس مما لا ينقل من الأرض و غيرها و لو تعدينا عن ذلك لقلنا الى سرايته الى ما يجرى مجرى الأرض من الأشياء المطروحة فى الأرض أو المبسوطة عليها مما من شأنه عدم النقل و التحول و لو لم يكن ثابتا، و لعل الحصر و البوارى من هذا القبيل الا انه لا قائل به بهذا العموم، إذ لا اشكال و لا كلام فى عدم طهر الفرش المعمولة من الصوف و القطن و الكتان بالشمس و لو كانت كبيرة على مثابة صارت غير قابلة للنقل فاستفاد حكم الحصر و البوارى منه بعيد فى الغاية فضلا عما عداهما.

و اما الحصر و البوارى فالكلام يقع تارة فى موضوعهما و اخرى فى حكمهما: اما الأول ففى طهارة الشيخ الأكبر (قده) عطف البوارى على الحصر فى كلام كثير من الأصحاب يشعر بمغايرتهما، مع ان المحكى عن الصحاح و الديوان و المغرب: ان الحصر هى البارية، و عن كشف اللثام الاعتراف بأنه لم يعرف فى اللغة فرقا بينهما ثم نقل اتحادهما عن كتب التى ذكر فى كلام الشيخ من أهل اللغة، أقول: فى المنجد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩١

الحصير: البساط الصغير من النبات و كلما نسج، و قال الحصيرة: البورية و هى الحصير المنسوج من القصب، و قال فى مادة (ب) و (ر) البورية و البوريا: الحصير المنسوج من القصب و بائعها البوارى، و على ما ذكره يكون الحصير أعم من البورياء، و اما الكلام فى حكمهما فقد نسب فى الحدائق الحكم بطهرهما الى المشهور، و عن الرياض انه الأشهر، و فى مصباح الفقيه الاعتراف باشتهار الحكم بطهارتهما بين الأصحاب.

و يستدل لطهارتهما باخبار: منها صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال سألته عن البوارى يصيبها البول هل تصح الصلاة عليها إذا جفت من غير ان تغسل؟

قال عليه السّلام: «نعم لا بأس» و صحيحته الأخرى عنه عليه السّلام أيضا قال: سألته عن البوارى يبيل قصبها بماء قدر أ يصلى عليها؟ قال: «إذا يبست فلا بأس» و الاستدلال بهما متوقف على ان تحملا على ما إذا حصل الجفاف بالشمس، و ذلك لاشتراط طهارة موضع السجود فى جواز الصلاة عليها، و فسادها مع نجاسته و لو كان يابسا، و جفافه الموجب لجواز السجود عليه ينحصر بما إذا صار بالشمس و لا يخفى ان ما ذكر لا يوجب انعقاد ظهور اللفظ فى حصول الطهارة بالجفاف بالشمس كما لا يخفى لاحتمال ان يكون السجود على غير البورية بوضع ما يصح السجود عليها لا سيما مع معهودية السجود على التربة الحسينية، مضافا الى ما ورد من نفى البأس فى الموضع النجس مع التصريح بعدم اصابة الشمس إياه بهذا الطريق من السؤال و الجواب ففى صحيحة ثالثة له عن أخيه (ع) سأله عن البيت و الدار لا يصيبهما الشمس و يصيبهما البول و يغتسل فيهما من الجنابة أ يصلى فيهما إذا جفأ؟ قال: «نعم» و لا يصح توجيهها بكون الجفاف بالشمس، و لا بد لها من توجيه و هو يكون توجيهها للأولين أيضا، ثم انه على تقدير القول بهذا التوجيه فى الصحيحين المتقدمين ينحصر بموردتهما و هو البوارى التى عرفت أنها أخص من

الحصير و يشعر به الصحيحة الثانية التي ذكر فيها في السؤال قوله: يبيل قصبها، المستظهر منه كونها من القصب كما صرح به في المنجد أيضا و لا تدلا على ثبوت الحكم في الحصير مطلقا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٢

و منها خبر الحضرمي المتقدم فإن عمومه يشمل الحصير و البوريا أيضا اللهم الا ان يقال بانصرافه الى الثابت و لو بالعرض الذي من شأنه إشراق الشمس عليه لثباته و عدم تحوله و ليس ببعيد، و منها صحيحة زرارة المتقدمة: عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلى فيه؟ فقال: «إذا جففته الشمس فصل عليه و هو طاهر» قال في مصباح الفقيه: و يمكن الاستدلال بهذه الصحيحة لطهارة الحصر و البواري أيضا بدعوى ان المكان الذي يصلى فيه يطلق على المكان المفروش و الخالي عن الفراش إطلاقا حقيقيا، و دعوى انصرافه إلى الأرض المجردة من الفراش ممنوعة، أقول: و ما افاده بعيد جدا و ذلك لوضوح كون السؤال عن المكان الذي يصلى فيه بقرينة عطفه على قوله:

على السطح، هو المكان الذي يبالي فيه و لا محالة يكون خاليا عن الفرش، فدعوى الانصراف إلى الأرض المجردة قريبة جدا لو لم نقل بظهوره فيها كما لا يخفى هذا، و المتحصل مما ذكرنا عدم استقامة التمسك بهذه الاخبار على طهارة الحصير و البوريا بإشراق الشمس عليهما، و لم نجد أخبارا أخرى يتمسك بها عليها، و لكن القول بطهارتهما مشهور فلو لم يجز مخالفتهم و لو فيما لم يظهر قيام الدليل عليه لكان اللازم في مثل هذا الموضوع الاحتياط، هذا إذا لم يكن مشتملا على الخيط و اما المشتمل عليه كالحصير المعروف في عصرنا بحصير (شيرازي) فينبغي القطع بعدم طهره بها.

الأمر الثالث: المشهور على عموم الحكم بالنسبة الى كل نجاسة من البول و نحوه من النجاسات و المتنجسات التي لا يبقى عينها بعد الجفاف و هذا هو الأقوى لعموم خبر الحضرمي، و التعبير بالنجاسة في خبر دعائم الإسلام، و بالقدر في موثق عمار، و بكلمة «مثل البول» و غيره في فقه الرضوي، و هذه الاخبار المعتضدة بالشهرة كافية في إثبات الحكم بالعموم خلافا لظاهر جماعه حيث خصصوا البول بالذكر، بل عن المنتهى النص على التخصيص بالبول دون سائر النجاسات و المتنجسات، و لعله لكونه المنصوص في الباب و لا يخفى ضعفه.

الأمر الرابع: استظهر المصنف (قده) بكون السفينة و الطرادة من غير المنقول، و استشكل في الكاري و الجلايية و القفه؟ و أورد عليه في مستمسك العروة بعدم الفرق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٣

بين السفينة و الطرادة و بين الكاري و الجلايية و القفه، فان كان المدرك لثبوت الحكم في السفينة و الطرادة هو صدق المكان الذي يصلى فيه المذكور في صحيح زرارة عليهما كصدق السطح المذكور فيه على سطح بيوتهما فهو يصدق على الكاري و الجلايية و القفه أيضا، و ان كان المدرك هو عموم خبر الحضرمي فهو منصرف الى الثابت أو ما يعد جزء منه و في كون السفينة و الطرادة منه منع كالكاري، و الجلايية و القفه، و مع المنع عن الانصراف يشمل الجميع، أقول: يمكن ان يكون نظر المصنف (قده) في الفرق هو عدم تحول السفينة و الطرادة في خارج الماء من مكان الى مكان آخر فهما من هذه الجهة بحكم الثابت و ان كانا مما يجري في الماء، و هذا بخلاف الكاري و الجلايية و القفه و نحوها مما يتحول في خارج الماء حيث لا يصدق عليه الثابت الغير المنقول، و على هذا فالفرق جلي الا ان كون السفينة و الطرادة من جهة عدم تحولهما في خارج الماء بحكم الأرض لا يخلو عن التأمل فالحكم فيهما لا يخلو عن الاشكال.

الخامس: مقتضى قوله عليه السلام في صحيح زرارة: «إذا جففته الشمس فصل عليه و هو طاهر» هو حصول الطهر بالجفاف المستند الى الشمس، و الاستفادة من قوله عليه السلام في موثق عمار: «إذا كان الموضع قدرا من البول أو غير ذلك و اصابته

الشمس ثم ييس الموضع» هو حصوله بالييس المستند إلى إشراقها فإن كان بين الجفاف و الييس الترادف كما ينقل عن ظاهر كلام بعض أهل اللغة فهو و ان كان بينهما العموم من وجه بأعمية الجفاف عن الييس لصدقه فيما إذا لا تعلق رطوبة محله بملاقيه و لو مع بقائها فيه في الجملة، بخلاف الييس المعتبر في صدقه ذهاب الرطوبة عن المحل مطلقا و لو كانت غير مسرية، و أخصيته عنه باعتبار توقف صدقه على كون المحل مما فيه رطوبة مسرية دون الييس الذى يكفى في صدقه مجرد رطوبة المحل و لو لم تكن مسرية.

فان قلنا بوجود حمل الجفاف على الييس من جهة الخلل في القول بطهارة المحل مع بقاء نداوة عين البول التي هي عين النجاسة لكانت العبرة حينئذ باليوسة دون الجفاف، و ان كان التعبير بالجفاف في صحيحة زرارة الذى لا خلل في معبراته غالبا، بخلاف الييس فإنه في موثق عمار الذى له السوء في التعبير غالبا فلا يحصل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٤

الاطمئنان بكون الصادر عن الامام عليه السلام هو لفظ الييس بخلاف ما يرويه زرارة، و على هذا فلا بد من اشتراط رطوبة المحل بالرطوبة المسرية في تطهيره و لا دليل حينئذ على اعتبار يوسة المحل و عدم بقاء رطوبته بالكليية لعدم الأخذ باللفظ المحكى في رواية عمار حتى يصير دليلا عليه و ان قلنا باعتبار الموثقة من هذه الجهة أيضا فلا يصح جعل عموم الجفاف في الصحيح مقيدا بالييس المذكور في الموثقة لعدم صحة تقييد عموم احد العامين من وجه بالآخر لعدم مرجح في البين و يكون الحكم في مورد تعارضهما هو التساقط و الرجوع الى الأصل، و لا يخفى ان الأصل الجارى في المقام بعد تعارض الخبرين هو استصحاب بقاء النجاسة عند عدم الرطوبة في المحل.

فالمتحصل هو اشتراط طهارة المحل بالرطوبة المسرية، و ذلك لتعارض الصحيحة و الموثقة في اعتبارها للتعبير بالجفاف في الاولى و بالييس في الثانية، و بعد تساقطهما يرجع الى استصحاب نجاسة المحل فيما لم يكن المحل ذا رطوبة مسرية و اشتراط ذهاب الرطوبة عن المحل بالكليية بالإشراق أيضا للاستصحاب.

السادس: يعتبر في طهر المحل ان يكون جفافه بإشراق الشمس عليه بلا حجاب و لا مانع، فلو جف لكن لا بإشراقها بل بحرارتها، أو بإشراقها لا عليه بل بما يجاوره، أو بإشراقها عليه لكن لم تجفه، أو حصل الجفاف لكن لا بالشمس وحدها بل بمعونة الريح لم يحصل الطهر، اما اعتبار كون الجفاف بإشراق الشمس فهو المصرح به في خبر الحضرمي: «ما أشرفت عليه الشمس فقد طهر» و موثق عمار المعبر فيه بإصابة الشمس، و ظاهر صحيح زرارة المعبر فيه بكلمة: «إذا جففته الشمس» فان التجفيف المستند الى الشمس ظاهر في استناده إلى إشراقها في مقابل التجفيف المستند الى حرارتها، و اما اعتبار كونه مستندا إلى إشراقها بالاستقلال لا بمشاركة شيء آخر كالريح و نحوه، ففيما إذا كان الريح مستقلا فواضح حيث لا يستند إلى الإشراق، و فيما كان التأثير لهما على سبيل المشاركة ففي مصباح الفقيه نفى البعد عن حصول الطهر به قال: فإن مشاركة الريح غير مانعة عرفا عن استناد الأثر إلى الشمس انتهى.

و ما افاده (قده) بعيد، فان الظاهر من استناد الأثر إلى الشمس كونها مؤثرة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٥

فيه عرفا بحيث يرى الأثر أثرها بنظرهم، لا ما إذا استند إليها و الى غيرها، نعم إذا كان الريح يسيرا على وجه يستند التجفيف الى الشمس بنظر العرف و ان كان للريح مدخلية أيضا لا يضر بحصول الطهر، و ذلك لعدم خلو الهواء عن الريح غالبا بحيث لو اعتبر الخلو عن اليسير منه لا- ينتهى الأمر إلى حصول الطهر بالشمس و هو موجب للغوية جعله مطهرا و لعله الى هذا يحمل صحيح زرارة و حديد بن حكم الأزدي «١» و فيه: قلنا لأبى عبد الله عليه السلام السطح يصيبه البول أو يبال عليه يصلى في ذلك

المكان؟ فقال: «ان كان تصيبه الشمس و الريح و كان جافا فلا بأس الا ان يتخذ مبالا» فان اشتماله على الريح لعله من باب غلبة وجوده مع الشمس، و هذا الحمل الناشى عن انصراف اللفظ اليه من جهة الغلبة المذكورة حسن؟ و النكتة فى ذكره مع الشمس مع عدم مدخلية فى التطهير هى كونه مؤثرا فى النقاء بجذب الهواء للبول مع ما فيه من الأجرام التى ربما تبقى عند جفافه، و لولاه لوجب طرحه من تلك الجهة لكون ظاهره تعين المطهر فى الشمس المجتمع مع الريح و هو مما لا قائل به.

السابع: لا إشكال فى حصول الطهر بإشراق الشمس على المحل بلا واسطة المرأة، و فى كفاية إشراقها على المرأة مع انعكاسه عليه اشكال من جهة كونه إشراقها غاية الأمر أصاب المحل بواسطة المرأة، مع إطلاق الإشراق فى كونه بلا واسطة شىء آخر أو معها، و من ظهور الإشراق فى كونه من جهة مقابلة المحل مع الشمس و وقوع ضوء الشمس عليه بلا واسطة، و لو سلم إطلاقه فهو منصرف الى ما يكون بلا واسطة و لعل الأخير أقرب.

### [مسألة ١ كما تطهر ظاهر الأرض كذلك تطهر باطنها المتصل بالظاهر النجس بإشراقها عليه و جفافه بذلك]

مسألة ١ كما تطهر ظاهر الأرض كذلك تطهر باطنها المتصل بالظاهر النجس بإشراقها عليه و جفافه بذلك بخلاف ما إذا كان الباطن فقط نجسا أو لم يكن متصلا بالظاهر بان يكون بينهما فصل بهواء أو بمقدار طاهر أو لم يجف أو جف بغير الإشراق على الظاهر أو كان فصل بين تجفيفها للظاهر و بين تجفيفها للباطن كان يكون أحدهما فى يوم و الآخر فى يوم آخر فإنه لا يطهر فى هذه الصور.

(١) حديد بن حكم الأزدي المدائني من أصحاب الصادق ثقة وجه متكلم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٦

يعتبر فى طهر الباطن بسبب الإشراق على الظاهر أمور: الأول: ان يكون الباطن متصلا بالظاهر كما إذا كان جسما واحدا ذا حجم و ثخن بخلاف ما إذا كان جسمين متلاصقين كالحصيرين الموضوع أحدهما على الآخر فإن الإشراق على ما هو الواقع فى الفوق منهما لا يوجب طهر ما هو الواقع منهما فى التحت خلافا للمحكى عن المهذب و الروض و المسالك.

الثانى: ان تكون نجاسته متصلا بالظاهر و سارية منه اليه فلو كان بين الظاهر و الباطن فصلا بجزء طاهر، أو لم تكن نجاسة الباطن من ناحية سارية النجاسة من الظاهر اليه لم يطهر الباطن بالإشراق على الظاهر، اما اعتبار اتصال نجاسة الباطن بالظاهر و عدم الفصل بشىء طاهر فلانه مع الفصل بينهما لا يعد ان شيئا واحدا فيخرج عن مورد النصوص، و اما اعتبار كون نجاسته سارية من الظاهر إليه فلأنه المتيقن من مورد الدليل لان الغالب عند اصابة البول للسطح أو الأرض على ما هو مورد الاخبار هو أسرائه من ظاهرهما الى باطنهما مضافا الى انه يرى الظاهر و الباطن شيئا واحدا، و هذا بخلاف ما إذا تنجس الباطن مستقلا لا من ناحية سارية الظاهر اليه حيث ان العرف يرونه حينئذ منفصلا عن الظاهر فكما انه حينئذ فى التنجس شىء مستقل لا يكون نجاسته من الظاهر لا بد فى تطهيره أيضا من مطهر مستقل و لا يتبع الظاهر فى مطهره.

و مما ذكرناه يظهر اعتبار الأمر الثالث: و هو ان لا تكون النجاسة مختصة بالباطن و لم يكن الظاهر نجسا لان الإشراق على الباطن حينئذ يكون مع الفصل لحيلولة الظاهر بين الشمس و بين الباطن.

الرابع: ان يجف الباطن أيضا فلو اختص الجفاف بالظاهر يختص الطهر به كما صرح به فى كشف الغطاء و وجهه واضح لعدم حصول شرط التطهير و هو الجفاف و اليبوسة.

الخامس: ان يكون جفاف الباطن بسبب الإشراق على الظاهر و هذا أيضا لمكان اعتبار كون الجفاف بالإشراق.

السادس: ان لا يكون فصل في تجفيفهما بان حصل جفاف الظاهر في اليوم و جفاف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٧

الباطن في غده مثلا فلو كان كذلك لم يطهر الباطن، و ذلك لاستقلال الباطن حينئذ بالجفاف فلا يكون بلا واسطة حينئذ، و مع اجتماع هذه الأمور يطهر الباطن كما صرح به في جامع المقاصد و الروض و الروضة، و عن ظاهر البحار الإجماع عليه و يدل عليه الاخبار المتقدمة خلافا للمحكي عن المنتهى فاختص الطهر بالظاهر، و اليه يميل الشيخ الأكبر الأنصاري (قده) في حاشيته على النجاة حيث يقول: الاولى الاقتصار في الحكم بالطهارة على الظاهر نظير المتطهر بالماء و ان صرح بطهارته في كتاب الطهارة.

### [مسألة ٢ إذا كانت الأرض أو نحوها جافة و أريد تطهيرها بالشمس يصب عليها الماء الطاهر]

مسألة ٢ إذا كانت الأرض أو نحوها جافة و أريد تطهيرها بالشمس يصب عليها الماء الطاهر أو النجس أو غيره مما يورث الرطوبة فيها حتى تجففها.

و يدل على هذا عموم الحكم لغير البول و قد تقدم حمل صحيحة ابن بزيع عليه و نسبه في الذخيرة إلى المشهور بين المتأخرين.

### [مسألة ٣ ألحق بعض العلماء البيدر بغير المنقولات]

مسألة ٣ ألحق بعض العلماء البيدر بغير المنقولات و هو مشكل.

و لعل وجه الإلحاق كما في مستمسك العروة هو كون البيدر بما له من الاجزاء مما له نحو ثبات يعد به من غير المنقول فيشملة إطلاق الخبر الحضرمي أو عمومه و لو بناء على انصرافه الى خصوص الثابت لصدقه عليه بذلك الاعتبار، ثم قال: و مثله الكثير المجتمع من الحطب و التمر و الأواني و الظروف و غيرها مما كان له نحو ثبات، أقول: و الانصاف انه لا يعد البيدر عرفا من غير المنقول فلا يكون مورد الخبر الحضرمي بناء على انصرافه الى ما شأنه أن تشرق عليه الشمس لثباته، و منه يظهر عدم شموله لما ذكره من الحطب و التمر و الأواني و الظروف و نحوها.

### [مسألة ٤ الحصى و التراب و الطين و الأحجار و نحوها ما دامت واقعة على الأرض هي في حكمها]

مسألة ٤ الحصى و التراب و الطين و الأحجار و نحوها ما دامت واقعة على الأرض هي في حكمها و ان أخذت لحقت بالمنقولات و ان أعيدت عاد حكمها و كذا المسمار الثابت في الأرض أو البناء ما دام ثابتا يلحقه الحكم و إذا قلع يلحقه حكم المنقول و إذا ثبت ثانيا يعود حكمه الأول و هكذا فيما يشبه ذلك.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٨

الحصى و نحوه من المذكورات في المتن مما يعد من الأرض و تكون من توابعها لا تخلو عن أحوال: الاولى: ان تكون واقعة عليها لم ترفع عنها و لا إشكال في حكمها و انها تطهر بالشمس لصدق الأرض عليها فتندرج تحت الأخبار المتقدمة. الثانية:

ان تأخذ من الأرض كالأحجار التي في الخواتيم، و في طهرها بالشمس ما دام لم تعد إليها خلاف، و المحكي عن الفخر هو الطهر لانه يقول بعموم الحكم لما لا- ينقل و ان عرضه النقل كالنبات المنفصلة من الخشب و الآلات المتخذة من النباتات، و الأقوى هو العدم، لعدم صدق الأرض عليها عرفا و عادة و عدم عدها من توابعها ما دامت منفصلة عنها و سلب صدق غير المنقول عنها حقيقة فلا تندرج تحت عنوان ما لا ينقل و لو شأنًا.



الثالثة: ان تعود إلى الأرض بعد الرفع منها و لكن كانت نجاستها في حال الرفع و جفافها بالإشراق عليها في حال العود، و في طهرها حينئذ بالشمس خلاف، و الذى عليه صاحب الجواهر هو العدم حيث يقول ان العبرة بوصف عدم النقل حال التنجس و الجفاف معا، و كونها على حال الجفاف أو التنجس ضعيف، و لازم ما قواه هو عدم حصول الطهر إذا كان التنجس في حال النقل، و الجفاف في حال عدمه، و لكن الأقوى هو الحكم بالطهر لعدم ما يدل على اعتبار كون التنجس في حال عدم النقل بعد كونها متنجسا في حاله و صدق الأرض و ما لا ينقل عليها في حالة جفافها بالإشراق، و الحاصل ان مقتضى طهرها و هو شمول الدليل لها حاصل و لا مانع عنه لعدم الدليل على اعتبار كون التنجس في حال عدم النقل. الحالة الرابعة: ان تكون التنجس و الجفاف كلاهما معا في حال العود، و لا ينبغي الإشكال في الحكم بحصول الطهر في هذه الصورة، لكنه قال في الجواهر بأنه لا يخلو عن نوع تأمل، و الظاهر انه لا مجال للتأمل فيه و الله العالم.

#### [مسألة ٥ يشترط في التطهير بالشمس زوال عين النجاسة ان كان لها عين]

مسألة ٥ يشترط في التطهير بالشمس زوال عين النجاسة ان كان لها عين كالدّم و العذرة. وجه الاشتراط هو اعتبار الإشراق في التطهير و لا يحصل مع جرم النجاسة لحيلولته بين ما عليه و بين الشمس و لا يطهر جرم النجاسة نفسه قطعاً بل ضرورة، فلا تثمر ييوسه ما تحته بحرارة الشمس، مضافا الى دعوى نفى الخلاف فيه كما في الحدائق الإجماع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٩

عليه في المدارك و انصراف الأخبار المتقدمة عنه و ظهورها في غيره.

#### [مسألة ٦ إذا شك في رطوبة الأرض حين الإشراق أو في زوال العين بعد العلم بوجودها]

مسألة ٦ إذا شك في رطوبة الأرض حين الإشراق أو في زوال العين بعد العلم بوجودها أو في حصول الجفاف أو في كونه بالشمس أو غيرها أو بمعونته لا يحكم بالطهارة و إذا شك في حدوث المانع عن الإشراق من ستر و نحوه يبنى على عدمه على اشكال تقدم نظيره في مطهريه الأرض.

اما عدم الحكم بالطهارة عند الشك فيما ذكر لعدم إحراز شرط الطهارة و مع الشك في حصولها يكون المرجع استصحاب عدمها، و اما الإشكال في حصول الطهارة عند الشك في حدوث المانع عن الإشراق، مع ان مقتضى الاستصحاب هو البناء على عدم حدوثه فلان الأثر مترتب على الإشراق لا على نفس عدم المانع و إثبات الإشراق على المتنجس باستصحاب عدم المانع عنه مبنى على اعتبار الأصل المثبت فتأمل.

#### [مسألة ٧ الحصير يطهر بإشراق الشمس على احد طرفيه طرفه الآخر]

مسألة ٧ الحصير يطهر بإشراق الشمس على احد طرفيه طرفه الآخر و اما إذا كانت الأرض التي تحته نجسه فلا تطهر بتبعيته و ان جفت بعد كونها رطبة و كذا إذا كان تحته حصيرا آخر إلا إذا خيط على وجه يعدان معا شيئا واحدا، و اما الجدار المتنجس إذا أشرفت الشمس على احد جانبيه فلا يبعد طهارة جانبه الآخر إذا جف به و ان كان لا يخلو عن اشكال و اما إذا أشرفت على جانبه الآخر أيضا فلا إشكال.

طهارة أحد جانبي الحصير بإشراق الشمس على جانبه الآخر يعلم مما تقدم في المسألة الاولى من طهارة الباطن بالإشراق على

الظاهر بالشروط المذكورة فيها إذ المقام من صغرياته، كما ان عدم طهارة الأرض التي تحته أو الحصر الأخر الذي تحته يعلم مما سبق من جهة عدم الاتحاد، واما طهارة أحد جانبي الجدار بالإشراق على جانبه الأخر فمع كون الجدار من اللبانات المتعددة ينبغي القطع بعدمها لصدق التعدد، وعند بنائه من لبنه واحدة فإن كان حجمه كثيرا بمقدار الشبر أو أكثر يشكل الحكم بها من جهة الإشكال في صدق الوحدة الموجبة للتبعية في الطهر، لا سيما مع إمكان الإشراق على الجانب الأخر بالاستقلال، و ان كان حجمه رقيقا بان كان قطرة بقدر قطر الحصر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٠

و نحوه فالظاهر طهره حينئذ و يكون كالحصر في طهر جانبه بالإشراق على جانبه الأخر، و اما طهر كل جانب من جوانبه بالإشراق فظاهر لا يحتاج الى البيان.

### [الرابع من المطهرات الاستحالة]

الرابع: الاستحالة و هي تبدل حقيقة الشيء و صورته النوعية إلى صورة أخرى فإنها تطهر النجس بل المنتجس كالعذرة تصير ترابا و الخشبة إذا صارت رمادا و البول و الماء المنتجس بخارا و الكلب ملحا و هكذا كالنطفة تصير حيوانا و الطعام النجس جزء من الحيوان، و اما تبدل الأوصاف و تفرق الاجزاء فلا اعتبار بهما كالحنطة إذا صارت طحينا أو عجينا أو خبزا و الحليب إذا صار جينا و في صدق الاستحالة على صيرورة الخشب فحما تأمل و كذا في صيرورة الطين خزفا أو آجرا و مع الشك في الاستحالة لا يحكم بالطهارة.

في هذا المتن أمور: الأول: عرفت الاستحالة بتعاريف: منها ما في المتن و قد نسبه الشهيد (قده) في محكي حواشيه على القواعد إلى الأصوليين، و منها تبدل الحقيقة النجسة إلى حقيقة أخرى ليست من النجاسات كصيرورة الكلب ملحا مثلا، و الظاهر عدم الفرق بينه و بين التعريف الأول الا بمجرد اللفظ لأن حقيقة كل شيء هي صورته النوعية التي هو بها هو، لكن في شرح النجاة ان هذا أخص من الأول قال: إذ يمكن تبدل صورته النوعية إلى الأخرى مع بقاء ما يشاركها في الجنس القريب و لم يعلم له وجه، و منها تغيير الاجزاء و انقلابها من حال الى حال و قد نسبه الشهيد (قده) في قواعده الى الفقهاء و هي بهذا المعنى أعم من الأولين لشمولها لمثل تغيير أجزاء الحنطة و صيرورتها دقيقا و صيرورة الماء المطلق مضافا.

الثاني: لا- إشكال في مطهريه الاستحالة في الجملة فقد ادعى عليها الإجماع و استدل له بصحيفة حسن بن محبوب عن ابي الحسن عليه السلام عن الجص يوقد عليه العذرة و عظام الموتى و يجصص به المسجد و يسجد عليه؟ فكتب اليه: «ان الماء و النار قد طهراه» و خبر علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام عن الجص يطبخ بالعذرة أ يصلح به المسجد؟ قال عليه السلام: «لا- بأس» لكن الانصاف عدم دلالة شيء منهما على المدعى، أما صحيفة ابن محبوب فلما في دلالتها من الاجمال و عدم تبين المراد، و تفصيل ذلك أنه لا شبهة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠١

في ان الضمير المفرد المتصل في قوله عليه السلام: «قد طهراه» راجعة إلى الجص، و لكن مع ذلك فيه احتمالان: أحدهما ان تكون الضمير راجعة إليه من حيث نفسه لا- باعتبار ما خالطه من اجزاء ما يوقد عليه، و يكون السؤال عن الجص المنتجس، و الجواب طهره بإيراد الماء عليه، فتصير الصحيفة دليلا على طهارته بالماء القليل بإيصاله اليه و لو لم ينفصل عنه أصلا، و يكون ذكر النار حينئذ لمكان كونها مقدمة لحصول الطهارة بالماء بسبب تجفيفها له تجفيفا ينفذ فيه الماء و على هذا فلا تدل على

مطهريه الاستحالة فى شىء و ثانيهما: ان تكون الضمير راجعه اليه باعتبار ما خالطه من اجزاء ما يوقد عليه و اختلاطها معه فيكون سؤالاً عن رماد العذرة الذى اختلط مع الجص الذى لو بقى على النجاسة لنجس الجص عند وصول الماء اليه حين استعماله فى البناء، و يكون الجواب عن طهره بالنار فتصير دليلاً على مطهريه الاستحالة، و يكون ذكر الماء حينئذ لمكان كونه موجبا لرفع القذارة الحاصلة من توهم نجاسة الجص، فتكون اسناد الطهارة إلى النار حقيقياً و الى الماء مجازياً على نحو عموم المجاز.

و لا يخفى انه لا مرجح لأحد الاحتمالين على الآخر فيصير الخبر مجملاً لا يصح الاستدلال به، لا فى المقام و لا فى باب تطهير ما لا ينفصل عنه الغسالة بالماء القليل، و اما خبر على بن جعفر فهو كما ترى لا يكون إلا فى نفي البأس عن تجصيص المسجد بالجص الذى يوقد عليه العذرة من غير دلالة على نجاسة الجص، أو استحالة ما يوقد عليه، و لعل نفس إيقاد العذرة على الجص صار منشأ توهم المنع عن استعماله فى المسجد فستل عنه و أجاب عليه السيّد بنفى البأس عنه، و ليت شعري كيف يستدل به على حصول الطهر بالاستحالة و العمدة فى المقام هو الإجماع، مضافاً الى ان الاحكام الشرعية كلها من الطهارة و النجاسة و الحل و الحرمة من الوضعية و التكليفية عبادة أو معاملة متعلقات بمسميات أسماء موضوعاتها على ما هى عليها من حقائقها التى هى بها هى، المعبر عنها بالصور النوعية، كما ان الاحكام العقلية أيضاً تكون كذلك كما فى مثل برودة الماء و حرارة النار و بياض الثلج و سواد الفحم، و من المعلوم انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، كيف و لو بقى شخص الحكم الثابت للموضوع بعد انتفائه فإما يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٢

بانتقاله الى موضوع آخر أو انه يبقى بلا- موضوع و كلاهما محال للزوم انتقال العرض عن موضوع الى موضوع آخر أو بقاءه بلا موضوع فامتناع بقاء الحكم شرعياً كان أو عقلياً بعد انتفاء موضوعه مما لا سبيل إلى إنكاره و ليس قابلاً للبحث عنه و لو كان بحث فإنما فى صغراه.

و ينبغى البحث عن تلك الصغريات و الفحص عن انها هل هى من مصاديق الاستحالة أم لا و هى على حسب ما ذكره المصنف (قده) فى المتن أمور:

الأول: لا إشكال فى ان حكم النجاسة فى الأعيان النجسة مترتب على موضوعاتها بعناوينها المأخوذة فى لسان أدلتها مثل الكلب و الخنزير و نحوهما و ان تلك الألفاظ أسامى لمسمياتها بما هى حقائق نوعية، و اما الحكم بها فى المنتجسات التى حكم بنجاستها بالعرض من ناحية ملاقاتها للأعيان النجسة فهل هى كالأعيان النجسة يكون الحكم مترتباً عليها بعناوينها مثل الثوب الملاقى مع النجس و الخشب و الماء و نحوها أو انها بما هى جسم صارت موضوعاً له و يترتب على الأول انتفاء الحكم عند زوال العنوان بتغيره الى عنوان آخر دون الأخير إذ الموضوع بناء عليه و هو الجسم باق بعد تغير عنوانه بالاستحالة و المعروف هو الأول، و قد ادعى عليه الإجماع أيضاً و المحكى عن جماعة منهم النراقيان فى اللوامع و الفوائد و حكى عن المتأخرين أيضاً هو الأخير، و فى حاشية الرسائل: أول من تبه عليه هو الفاضل الهندى فيما اعلم.

و يستدل له مضافاً الى ما ذكر من كون موضوع الحكم بالملاقاة هو الجسم بما هو جسم و هو باق لا يتغير بالاستحالة ان الإجماع الذى هو مستند القول بحصول الطهارة باستحالة النجس منتف فى استحالة المنتجس فيرجع فيه الى استصحاب النجاسة و لا يخفى ما فيه لما قرر فى الأصول من ان المعول فى معرفة بقاء الموضوع أو زواله هو حكم العرف الارتكازى لا الدقة العقلية و لا ما يتفاهم من لسان الدليل و لا شبهة فى انه إذا صار الخشب المنتجس رماداً أو الماء المنتجس بولا لحيوان يؤكل لحمه لا يرون العرف موضوع المنتجس باقياً كما فيما إذا صار الكلب ملحاً و الخمر خلا، فلا تفاوت عندهم بين النجس و المنتجس أصلاً، و إذا كان المعيار فى صدق الاستحالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٣

فى نجس العين هو حكم العرف بها فليكن المعيار فى صدقها فى المتنفس هو نظرهم فالفرق بينهما بكون العنوان الصادق على نجس العين دخيلا فى نجاسته و لذا تكون نجاسته ذاتيا بخلاف المتنفس فان المنشأ لنجاسته هو الملاقاة الحاصلة لجسمه من غير دخل العنوان الصادق عليه فى ذلك أمر عقلى أو مستفاد من الدليل غير مرتبط فى الحكم ببقاء الموضوع أو ارتفاعه الذى يكون المدار على حكم العرف به، و اما الإجماع فليس دليلا فى المقام للمنع عنه فى النجس فضلا عن المتنفس.

و ربما يقال بأولوية طهر المتنفس بالاستحالة عن النجس، حتى ان صاحب المعالم (قده) الذى هو من أهل الظنون الخاصة و لا يقول بحجية مطلق الظن استند إليها، مع انه لا ينبغى لمثله التمسك بالأولوية الاعتبارية، فالمتحصل فى المقام هو عدم الفرق بين النجس و المتنفس فى طهرهما بالاستحالة.

الثانى: المعروف بين الفقهاء طهارة العذرة إذا صارت ترابا، و المحكى عن موضع من المبسوط هو العدم، و تردد المحقق فى طهارتها فى المعبر، و تنظر فيها العلامة فى القواعد، و ما عليه المعروف هو المعول لصدق الاستحالة عليها بمعنى تغير حقيقة مسماها إلى حقيقة أخرى، ضرورة تغاير حقيقة التراب مع حقيقة العذرة كتغاير اسمهما، فما هو موضوع الحكم بالنجاسة قد زال، و تحقق موضوع آخر، فان كان هذا الموضوع مشمولا لأدلة الدالة على طهارة التراب كما تمسك به فى المعبر بعد دعوى إمكان ترجيح الطهارة بقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «جعلت لى الأرض مسجدا و ترابها طهورا أينما أدركتنى الصلاة صليت» و قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «التراب طهور» يحكم بطهارته حكما واقعيًا، و ان منع عن شمول تلك الأدلة لها بدعوى انصرافها عما استحيل من النجس يحكم بطهارتها حكما ظاهريا بقاعدة الطهارة، و لا ينتهى الأمر إلى استصحاب نجاستها الثابتة لها فى حال كونها عذرة، لتبدل الموضوع بحسب نظر العرف الذى هو المعيار فى الحكم ببقائه فى صحة الاستصحاب، و لا الى استصحاب بقاء الموضوع لو لم ندع القطع بتبدله و ذلك لان محل استصحابه انما هو فيما إذا كان الشك فى بقاء الموضوع لا فى موضوعية الباقي حسبما افاده الشيخ الأكبر الأنصارى (قده) فى كتاب الطهارة، و ما نحن فيه من هذا القبيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٤

حيث ان الباقي من العذرة فى التراب و هو صورتها الجسمية أو هى مع هيولاها بالمعنى الأخص لم يعلم كونه موضوعا للنجاسة لو لم ندع العلم بعدمه، و مما ذكرناه يظهر صحة الحكم بطهارة العذرة إذا صارت دودا أو نباتا بالتسميد.

الثالث: الخشبة المتنفسة إذا صارت رمادا، و قد نقل الإجماع على حصول الطهارة باستحالة الشئ النجس رمادا فى غير واحد من العبائر، و هو كذلك لحصول الاستحالة قطعا و ان كان ما حكى فى رماد العذرة من الخلاف أو التردد أو النظر يجرى فى رماد الخشبة أيضا.

الرابع: البول أو الماء المتنفس إذا صار بخارا، و المعروف بين العلماء طهارة البخار المتصاعد عن النجس أو المتنفس خلافا للمحكى عن المنتهى حيث يقول: البخار المتصاعد من الماء النجس إذا اجتمعت منه نداوة على جسم صقيل و تقاطر فإنه نجس الا ان يعلم كونه من الهواء كالقطرات الموجودة على طرف إناء فى أسفله جمد فإنها طاهرة، أقول: صيرورة البول أو الماء بخارا ليست من باب الاستحالة نظير صيرورة العذرة أو الخشب رمادا، بل البخار هو الاجزاء المائية التى اختلطت مع الهواء و لمكان حرارتها حصلت فيها خفة تابعت لأجلها الهواء فى الصعود الى العلو، فلما تعود إليها البرودة و زالت عنها الحرارة المكتسبة من مجاورتها للنار و عادت إليها برودتها تتناقل و تميل الى مركزها فتنفذ الهواء و تنعزل عنه و تعود الى السفلى بالتقاطر، و هذا كما ترى ليست بالاستحالة بل ليس الا الاختلاط، لا تبدل حقيقة بحقيقة أخرى، فلو لم يكن الإجماع على طهارته كما لا يكون حيث قد تقدم من العلامة القول بنجاسته لا يكون للقول بطهارته وجه الا ان يقال بان العرف يرويه استحالة حيث ان حقيقة الماء مغايرة

عندهم مع حقيقة البخار، و ان لم يكن بالدقة كذلك، و هو أيضا لا يخلو عن اشكال بل منع الا انه مع ذلك لا يجب الاجتناب عنه لا- لأجل كونه طاهرا بل لمكان عدم صدق الملاقاء معه و لو كان نجسا، حيث لا يصدق المماسه و الملاقاء مع الذرات المائيه المبتوئه المخلوطه مع الهواء حتى يقال بنجاسه ما يلاقيه لكن عند بروز تلك الاجزاء و انفصالها عن الهواء تكون محكومه بالنجاسه و يجب الاجتناب عنها.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٥

و هكذا الكلام فى الدخان غير انه عبارة عن الاجزاء الناريه المجتمعه مع الهواء، و لعل الحكم بنجاسه السقف من وصول دخان الدهن المنتجس اليه يكون لأجل تلك الجهه، فالحكم بطهارته بعد الاجتماع أيضا لا يخلو عن الإشكال الا انه لم أجد قائل صرح بنجاسته، و نقل الإجماع على طهارته مستفيض، و الله الهادى إلى سواء السبيل.

الخامس: الكلب إذا صار ملحا، و هذا مما لا إشكال فى صدق الاستحالة عليه عقلا و عرفا و لكن مع ذلك وقع الخلاف فى طهارته، فذهب المحقق فى المعبر و العلامة فى غير واحد من كتبه الى عدم الطهاره، و قد نسبه الأخير الى أكثر أهل العلم أيضا، فعن المنتهى انه إذا وقع الخنزير و شبهه فى ملاحظه فاستحال ملحا، و العذرة فى البئر فاستحالت حمايه لم تطهر و هو قول أكثر أهل العلم خلافا لأبى حنيفه، و احتجا بأن النجاسه قائمه بالأجزاء لا بالصفات، فلا تزول بتغير أوصاف محلها و تلك الأجزاء باقيه لانتفاء ما يقتضى ارتفاعها، و هذا الاستدلال منهما كما ترى ظاهر فى إنكارهما لمطهرية الاستحالة بالكلية، و قد حزر المحقق الثانى (قده) هذا الدليل فى جامعه بأن أجزاء النجاسه لم تزل و انما تغيرت تلك الصورة، و كما ان النجاسه حكم شرعى لا تثبت الا- بدليل كذا حصول الطهاره موقوف على الدليل و لم يثبت، و لا- يخفى ما فيه و ذلك لما ذكره ذاك المحقق أيضا من ان مناط النجاسه هى تلك الصورة مع الاسم، لأن أحكام الشرع جاريه على المسميات بواسطة الأسماء، لأن المخاطب بها كافة الناس فينزل على ما هو المتفاهم بينهم عرفا أو لغه كما يليق بالحكمه، و لا ريب ان الذى كان من افراد نوع الكلب قبل الاستحالة بحيث يصدق عليه اسمه قد زال عنه ما كان، و صار فى الأرض من افراد الملح بحيث لا يصدق عليه ذلك الاسم بل يعد إطلاقه عليه غلطا، و كذا القول فى العذرة بعد صيرورتها ترابا فيجب الآن ان يجرى عليه الأحكام المترتبة شرعا على التراب و الملح، على ان جميع ما اجمعوا على طهارته من نحو العذرة تصير دودا و المنى يصير حيوانا طاهر العين و نحو ذلك لا يزيد على هذا فكأن التوقف فى الطهاره هنا مما لا وجه له.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٦

السادس: النطفه و العلقه إذا صارتا حيوانا طاهرا، و الطعام النجس جزء من الحيوان الطاهر أو روثا لحيوان مأكول اللحم، و البول أو الماء النجس بولا له، و الحكم فى الجميع هو الطهاره، و قد ادعى فى الحدائق الاتفاق عليه و لا إشكال فى تحقق الاستحالة فى هذه الموارد قطعا.

السابع: الحنطة إذا صارت طحينا أو عجينا أو خبزا، و لا ينبغى الإشكال فى عدم تحقق الاستحالة عقلا، و لا فى عدم صدقها عند صيرورة الحنطة طحينا أو صيرورة الطحين عجينا أو صيرورة العجين خبزا، بل العقل و العرف متفقان على ان هذه الأسماء أسامى لحقيقه واحده باعتبار اختلاف أوصافها الغير المقوم لذاتها، فالدقيق ليس إلا الحنطة و انما الاختلاف فى التسميه باعتبار الطحن و عدمه، و على ذلك ينبغى نفي الخلاف فى عدم صيرورة هذه التغيرات موجبه للطهاره، و لم ينقل فيما عدا العجين بالماء إذا صار خبزا، و اما هو فالمشهور فيه عدم الطهاره، و حكى القول بطهارته عن الشيخ فى كتاب النهايه و الاستبصار و عن ظاهر المقنع و الفقيه، و لعل مستنده مع قضاء العرف بعدم صدق الاستحالة هو ورود النص عليه، ففى مرسله ابن ابى عمير عن بعض أصحابه عن رواه عن الصادق عليه السلام فى عجين عجن و خبز ثم علم ان الماء كانت فيه ميتة، قال عليه السلام: «لا بأس

أكلت النار ما فيه» و خبر الزبيرى قال سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن البثر يقع فيها الفارة و غيرها من الدواب فتموت فيعجن من مائها أ يؤكل ذلك الخبز؟  
قال عليه السّلام: «إذا أصابته النار فلا بأس بأكله».

و لا يخفى ما فى الاستدلال بهما لعدم حجيتهما عندنا باعراض المشهور عن العمل بهما الموجب للقدح فى الحجية حسبا مر غير مرة، مضافا الى ضعف سند الأخير فى نفسه مع قطع النظر عن الاعراض عن العمل به لجهالة الزبيرى، و ما فى دلالتها لعدم ظهور الميتة فى ذى النفس، و لا- الماء فى القليل، و لا أكل النار ما فيه، فى الطهارة لاحتمال إزالة النفرة فى الأول و كون الثانى فى البثر، بناء على عدم نجاسة مائها بموت الفارة فيها و لا غيرها من الدواب و يكون استناد نفي البأس الوارد بإصابة النار من جهة كونها رافعة لما فى مائها من القذارة الناشئة من وقوع ما وقع فيها و لو لم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٧

ينجس مائها، مع معارضتها بما يدل على نجاسة الخبز المعجون بالماء النجس، كمرسل آخر لابن ابي عمير أيضا عن الصادق عليه السّلام فى العجين من الماء النجس كيف يصنع به قال عليه السّلام: «يباع ممن يستحل أكل الميتة» و مرسله الآخر عنه عليه السّلام: «يدفن و لا يباع» و خبر زكريا بن آدم و فيه: قلت فخمر أو نبيذ قطرت فى عجين أو دم؟ قال عليه السّلام: «فسد» قلت أبيع من اليهودى و النصرانى و أبيع لهم؟ قال: عليه السّلام «نعم فإنهم يستحلون شربه» فإن الأمر بالبيع فى الأول و الدفن فى الثانى، و التصريح بالفساد فى الأخير ظاهر فى عدم حصول الطهر بإصابته النار اليه كما لا يخفى.

و فى جواز بيعه ممن يستحل أكله قولان: و عن المنتهى ان الأقرب عدمه، و يستدل له بعدم قابليته للتطهير فلا يجوز بيعه، لعدم جواز بيع ما لا- يقبل التطهير، و بان الكفار مكلفون بالفروع فيحرم بيعه حينئذ منهم لكونه اعانة لهم على الإثم بأكلهم المحرم عليهم، و بعدم جواز بيعه من المسلم، كما يدل عليه هذه الاخبار فلا- يجوز من غيرهم أيضا لاشتراك الكافر معهم فى جميع الاحكام الا- ما خرج بالدليل، و بان المستحل إذا كان ذميا معصوم المال فلا يجوز أخذ ماله ببيع فاسد، و لأجل ذاك الأخير احتمال فى محكى المنتهى جواز بيعه من غير أهل الذمة مصرحا بإرادة الاستنقاذ منه لا البيع الحقيقى، و بمعارضة ما دل على جواز بيعه منهم كالمرسل الأول و خبر زكريا بن آدم مع ما يدل على الأمر بالدفن كالمرسل الثانى.

و الأقوى هو جواز بيعه لبقاء ماليته بعد نجاسته لكونه قابلا للتطهير بدقه أو جفه ثم وضعه فى الماء المعتصم حتى ينفذ فى جوفه، بل ربما يقال بطهره بالماء القليل أيضا كما تقدم فى التطهير بالماء، و لإمكان صرفه فيما لا يشترط فيه الطهارة كالإطعام على الدواب بناء على ما هو التحقيق من جواز الانتفاع فى النجس و المتنجس بما لا يشترط فيه الطهارة إلا ما ثبت المنع عنه، و عدم ما يدل على اشتراط صحة البيع بطهارة المبيع، مع إطلاق أدلة البيع الدال على عدم اشتراطه، و استصحاب حال المبيع الثابت له قبل النجاسة، و منع كون بيعه منهم اعانة لهم على الإثم الذى هو الأكل المحرم، لاحتمال عدم أكلهم إياه، بل صرفهم فى غير جهة الأكل، و انه على تقدير الانتهاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٨

إلى الأكل ليس البيع منهم مصداقا للإعانة المحرمة حيث ان المحرمة منها هى ما كانت مقدمة التى بها تعان على الحرام و هى العلة التامة لصدور الحرام من الفاعل أو الجزء الأخير منها بحيث لا- يحتاج الفاعل بعد تحقق تلك المقدمة إلى شىء من المقدمات سوى ارادة صدور الحرام منه التى لاحالة منتظرة لها الا تلك المقدمة، أو ما لم تتوسط ارادة الفاعل بينها و بين الفعل و لو لم تكن هى العلة التامة، و لا الجزء الأخير منها، و من المعلوم ان ارادة الأكل دخيلة فى صدور الأكل منه بعد البيع و ان بيعه ليس العلة التامة للأكل، و لا- الجزء الأخير منها، فليس بيعه منهم بالإعانة المحرمة فيكون حاله كحال بيع العنب ممن يعلم انه

يعمله خمرا.

و عدم جواز بيعه من المسلم ممنوع بعد كونه مالا- قابلا- للتطهير و له منافع معتده محللة يمكن صرفه فيها مما لا يشترط فيه الطهارة و لو سلم عدم جوازه فإنما هو فيما إذا بيع منهم مع عدم إعلامهم بنجاسته، و اما مع إعلامهم بها فمما لا ينبغي الإشكال فى جوازه، فقد ادعى الإجماع فى الحدائق على جوازه فى تلك الحالة و لو سلم عدمه مطلقا حتى مع الاعلام فلا يعم غيرهم بدليل اشتراك الكافر منهم فى جميع الاحكام الا ما خرج بالدليل لكون المورد مما ثبت خروجه بالدليل و هو المرسل الأول، و خير زكريا المتقدمان، و معارضتهما مع المرسل الثانى ممنوعه بلزوم حمل المرسل الثانى الدال على الأمر بالدفن على ما إذا لم يرد بيعه أو تطهيره أو الانتفاع به فى غير ما يشترط فيه الطهارة، و ذلك للقطع بجواز الأخيرين بناء على قابليته للتطهير، و صحة الانتفاع به فى إطعام الدواب و غيره فلا يتعين الدفن حينئذ، مضافا الى ورود الأخبار الأخر الدالة على جواز بيع المنتجس كما ورد فى بيع الدهن المنتجس و لو من مسلم، لحسن الحلبي أو صحيحه عن الصادق عليه السلام انه سئل عن رجل كانت له غنم و بقر و كان يدرك الذكى فيها فيعزله و يعزل الميتة ثم ان الذكى و الميتة قد اختلطا كيف يصنع؟ قال: «بيعه ممن يستحل الميتة» و قد فصلنا المقام فيما علقناه على المكاسب فراجع.

الثامن: الحليب إذا صار جبنا أو لبنا حامضا المعبر عنه (به ماست) و لم يحك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٩

القول بطهارته عن احد، و فى مستمسك العروة بلا- خلاف ظاهر، أقول: لكن صدق الاستحالة أظهر عرفا كما لا يبعد دعوى تحققها عقلا ضرورة مغايرة الحليب مع ما يصنع منه من الجبن و اللبن الحامض و الأقط كما يظهر من اختلاف آثار تلك الأشياء معه، كما أنها مختلفة معه فى الاسم الا ان الشأن فى نفى الخلاف عن عدم طهارته بذلك.

التاسع: الخشب إذا صار فحما، و المحكى عن غير واحد من الكتب طهارته به، و نسب القول بطهارته الى أكثر المتأخرين، و عن المفاتيح عدم الخلاف فيه، و عن صريح المسالك و ظاهر شرح الصغير للسيد صاحب الرياض هو عدم الطهارة، و يستدل للأول تارة بصدق الاستحالة عرفا على صيرورة الخشب فحما، و اخرى بما دل على مطهريه النار كخبر الجص المتقدم، و فيه فى السؤال عن الجص الذى يوقد عليه بالعدرة و عظام الموتى؟ كتب عليه السّلام اليه بخطه: «ان الماء و النار قد طهرا» و خبر الخبز اعنى مرسل ابن ابى عمير الذى فيه الجواب عن السؤال عن الخبز المعجون بالماء المنتجس قال عليه السّلام: «لا بأس أكلت النار ما فيه» و خبر الزبيرى الذى فيه انه عليه السّلام قال: «إذا أصابته النار فلا بأس بأكله» بناء على ان يكون التطهير بالنار امرا مستقلا فى قبال الاستحالة، كما يؤيده ذكر الفقهاء إياها مستقلا، بل ذكرها مع ذكر الاستحالة الكاشف عن مغايرتها معها، مع كونها اولى من الشمس فى التطهير.

اما دعوى الاستحالة فهى ليست بكل البعيد، ضرورة مغايرة الفحم مع الخشب عند العرف، كما انهما متخالفان فى الاسم، و لا يبعد اختلاف حقيقتهما بحسب العقل أيضا لاختلاف آثارهما الكاشف عن اختلاف حقيقتهما المؤثرة فيها، الا انها مع ذلك ليست على مثابة تظمن النفس بها بل لا- تخلو عن تأمل، و اما دعوى مطهريه النار فى مقابل الاستحالة و لو مع العلم بعدمها فالحق انها ضعيفة لعدم الدليل عليها، اما خبر الجص فلما عرفت من كونه مجملا يحتمل ان يكون الغرض منه بيان طهارة العذرة و عظام الموتى بصيرورتها رمادا فلا- يكون خارجا عن مورد الاستحالة، كما يحتمل ان يكون لبيان حكم الجص إذا تنجس بوقوع شىء من العذرة و عظام الموتى فيه فلا يصلح للاستدلال به، و اما خبر الخبز فلما تقدم من المنع عن الاستدلال به سندا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٠

و دلالة، و اما ذكر الفقهاء النار فى قبال الاستحالة أو أولوية الطهر بها من الشمس فمما لا ينبغي الإصغاء إليه، بل القول بمطهريه

النار في مقابل الاستحالة مستلزم للقول بطهارة الثوب و الظرف و غيرهما بتجفيفها بالنار، و هو مستلزم لتأسيس فقه جديد يمكن دعوى الإجماع على خلافه، فالحق ان التطهير بالنار ليس مغايرا مع التطهير بالاستحالة و ان ذكرهم لها لمكان التبعية لما في الاخبار و تعرض الاخبار لها لمكان تحقق الاستحالة بها غالبا.

و مما ذكرنا ظهر دليل القول بعدم طهارته، و حاصله المنع عن حصول العلم بالاستحالة، إما بدعوى العلم بعدمها أو بدعوى الشك فيها الا انه مع العلم بعدمها يحكم بنجاسته واقعا، و مع دعوى الشك فيها يحكم بنجاسته ظاهرا بحكم الاستصحاب، و لو نوقش في إجرائه لكان محكوما بالطهارة الظاهرية بقاعدة الطهارة، و كيف كان فليس لى الآن شىء فى حكم الفحم الا التوقف فيه كما حكى عن ظاهر الروض و صريح الكفاية و البحار، و الله العالم بأحكامه.

العاشر: الطين إذا صار خزفا و آجرا، و قد وقع الخلاف فى حكمه، فعن جملة من الأساطين هو القول بالطهارة، و ذلك كالشيخ فى الخلاف و العلامة فى النهاية و موضع من المنتهى و الشهيد فى البيان و صاحب المعالم، و عن آخرين هو القول بعدمها، و توقف فيه آخرون، و استدلل للأول بأمور غير ناهضة كالإجماع المحكى عن الشيخ فى الخلاف، و خبر الجص، و بأصالة الطهارة لعدم جريان الاستصحاب اما لمكان العلم بتبديل الموضوع بواسطة العلم بالاستحالة، أو لأجل الشك فيها، أو لمعارضته مع استصحاب طهارة الملاقي بالكسر على ما حكى عن الرياض، أو لأن النجاسة ثابتة فى المتنجس بالإجماع و لا- يجرى الاستصحاب فى الحكم الثابت بالإجماع كما عن المعالم.

و الكل مدفوع اما بالإجماع فلعدم المحصل منه مع القطع بتحقيق الخلاف، و عدم حجية المنقول منه، و اما خبر الجص فقد تقدم المنع عن التمسك به مرارا لإجماله و عدم اتضاح دلالته، و اما المنع عن استصحاب نجاسته اما لمكان العلم بالاستحالة ففيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١١

انه أول الكلام، و الانصاف مساعدة العرف فى المقام على بقاء الموضوع و عدم تحقق الاستحالة، ضرورة ان الطين قبل تصويره بصورة الخزف و الأجر و بعده و قبل جفافه و بعده و قبل طبخه بالنار و بعده حقيقة واحدة و انما الاختلاف فى عوارضه التى غير مقومة لحقيقتها بل هى من أوصافها كما انه بحسب حكم العقل أيضا كذلك، بل يمكن ادعاء بقاء اسمه أيضا بعد الطبخ غاية الأمر يقال انه طين مطبوخ كما ان اللحم مثلا- بعد طبخه يقال انه لحم مطبوخ و لا- يخرج عن صدق اسم اللحم عليه بواسطة الطبخ، و مع إحراز بقاءه لا مانع من استصحاب حكمه.

فإن قلت إذا فرض العلم ببقائه ينبغى القطع ببقاء حكمه فلا شك فى بقاء حكمه حتى ينتهى إلى استصحابه، قلت منشأ الشك فى بقاء حكمه مع إحراز بقاءه بنظر العرف المحكم فى الحكم بالبقاء هو تغير بعض أوصافه الغير المقومة له التى يشك فى دخلها فى الحكم واقعا مع عدم دخلها فى موضوعه عرفا، و الحاصل ان حكم العقل و الفهم العرفى متطابقان فى المقام ببقاء الحقيقة و عدم تغييرها بواسطة الطبخ و النضج مع بقاء الاسم أيضا بعد الطبخ و ان زاد تسميته بالأجر أو الخزف أيضا، لكنه يصدق عليه انه الطين أيضا، و مما ذكرنا يظهر انه لا- يكون شك فى بقاء الموضوع أيضا حتى يمنع عن جريان الاستصحاب فى حكمه لعدم إحراز الموضوع، و لا- فى الموضوع نفسه لعدم كون الشك متمحضا فى بقاءه، بل انما هو فى موضوعية الباقي، و اما حديث معارضة استصحاب طهارة الملاقي بالكسر مع استصحاب نجاسة الملاقي بالفتح فمما اتضح سبيله بحكومة الأخير عليه، فلا ينتهى إلى المعارضة بين الحاكم و المحكوم كما ان منع العمل بالاستصحاب فيما كان دليل المستصحب هو الإجماع مندفع بعدم مدخلية دليل المستصحب فى قوام الاستصحاب حسبما تقرر فى الأصول فالأقوى حينئذ هو القول ببقاء النجاسة بقاء واقعا لو تمسك بنفس الدليل الدال على نجاسته بالملاقاة، أو بقاء ظاهريا بحكم الاستصحاب، و الله هو الهادى.

بقى الكلام فى حكم الشك فى الاستحالة اعلم ان الشك اما يكون فى حكم الاستحالة مع تبين مفهومها و العلم بمصادقها كما



إذا شك في كونها مطهرة في الشرع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٢

من جهة فقد الدليل على مطهريتها، واما يكون في موضوعها بعد تبين حكمها، و الشك في موضوعها اما يكون من جهة الشك في مفهومها، و منه ما إذا شك في صدقها على تغيير حادث في شيء مثل صيرورة الخشب فحما مثلا إذ الشك في الصدق يرجع دائما إلى الشك في المفهوم حيث لا يعلم انه أخذ بحد يصدق على المشكوك أيضا، أو انه أضيقت من ذاك الحد و يكون المشكوك خارجا عنه، و هذا الشك يتحقق في كل مفهوم و لو كان من أوضح المفاهيم كمفهوم الوجود و الماء و نحوهما، و اما ان يكون من جهة الشبهة المصدقية محضا التي منشئها اختلاف الأمور الخارجية، كما إذا علم بوجود قطعته من العذرة أو الكلب في المملحة و شك في صيرورتها ملحا لأجل ظلمة أو عمى و نحوهما.

و حكم الشبهة الحكمية المحضة هو استصحاب عدم مطهريه الاستحالة الذي مرجعه الى استصحاب بقاء المشكوك على نجاسته، فيصح ان يقال هذا الذي كان كلبا و الآن صار ملحا كان نجسا و يشك في بقاء نجاسته بعد صيرورته ملحا و لا يضر تبديله عن الكلب الى الملح في استصحابه إذ لم يحرز كون الموضوع للحكم بالنجاسة هو الكلب، ضرورة كون الفرض في الشك في حكم هذا التبديل، و لا- محالة لا بد من ان لا يكون مما علم بكون موضوعه هو الكلب إذ مع العلم به يقطع بتبديل الحكم بعد العلم بدورانه مدار موضوعه فالشك في بقاء الحكم مع العلم بالاستحالة لا بد من ان يكون من جهة الشك في دخل الكليية في موضوعه فيقال حينئذ هذا الشيء كان نجسا عند كونه كلبا و يشك في بقاء نجاسته حين صار ملحا فيستصحب نجاسته، و حكم الشبهة المفهومية في الموضوع هو عدم جريان الاستصحاب لا في حكمه و لا في موضوعه، اما عدم جريانه في الحكم فللشك في بقاء موضوعه، و لا يصح استصحاب الحكم مع الشك في موضوعه، و اما استصحاب الموضوع فلما مر غير مرة من ان الشك فيها في موضوعية الباقي لا في بقاء الموضوع، و حكم الشبهة الموضوعية، المحضة هو جواز استصحاب بقاء الموضوع أو عدم تحقق الاستحالة، فيقال هذا الشيء كان عذرة أو كلبا و الآن يشك في بقاءه على ما كان أو تحوله بحقيقة أخرى و انه صار ملحا فيجرب فيه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٣

الاستصحاب و يترتب عليه بقاءه على النجاسة و لا- يحتاج إلى إجراء الأصل في بقاء الحكم أيضا بعد إجرائه في الموضوع لحكومة الأصل الموضوعي على الحكمي و لو كانا موافقين، إذا تبين ذلك فاعلم ان نظر المصنف (قده) في قوله: «و مع الشك في الاستحالة لا يحكم بالطهارة» إلى الأخير، فلا يرد عليه بما أورده في مستمسك العروة مما يرجع الى فرضه الشك في الصدق الذي قلنا بأوله إلى الشك في المفهوم فراجع و تأمل.

### [الخامس من المطهرات الانقلاب]

#### إشارة

الخامس: الانقلاب كالخمر ينقلب خلا فإنه يطهر سواء كان بنفسه أو بعلاج كإلقاء شيء من الخل أو الملح فيه سواء استهلك أو بقي على حاله و يشترط في طهارة الخمر بالانقلاب عدم وصول نجاسة خارجية إليه فلو وقع فيه حال كونه خمرا شيء من البول أو غيره أو لاقى نجسا لم يطهر بالانقلاب.

و ليعلم أولاً انه جعل بعضهم الانقلاب من صغريات الاستحالة و من أمثلتها، و بعضهم أفرد بالذکر و جعله قسماً مستقلاً من أقسام المطهرات، و ذلك لقيام الدليل على مطهريته مع قطع النظر عن دليل مطهريه الاستحالة، مع الإشكال في مطهريته، بدليل مطهريه الاستحالة لخصوصية فيه، كما سيظهر و ان كان هو من افرادها، و بعضهم تأمل في كونه من افراد الاستحالة للشك في تحقق تغير الماهية و انقلاب الطبيعة على وجه يعتبر في الاستحالة، لكن هذا الأخير سخيّف جداً إذ لا شك عند العرف في تغير حقيقة الخل و الخمر، كما انهما متغايران عقلاً، فالتأمل في كونه من صغريات الاستحالة مما لا وجه له أصلاً.

لكنه ربما يشكل في طهره بالانقلاب بدليل مطهريه الاستحالة من جهة تنجس إناء الخمر بها قبل صيرورتها خلا، فإذا صارت خلا يتنجس بملاقاته للإناء المتنجس بالخمر، بناء على تنجس المتنجس و لو لم تكن عين النجاسة فيه موجودة كما هو الحق، و دليل مطهريه الاستحالة أعني كون الحكم دائراً في البقاء مدار بقاء موضوعه لا يدل على طهر المستحيل اليه من نجاسته العارضة عليه بسبب الملاقاة مع المتنجس و لذا قيد غير واحد منهم طهر الكلب المستحيل الى الملح بما إذا كان ماء المملحة طاهراً،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٤

لأنه إذا كان هو أو الأرض التي تقع فيها الكلب نجساً أو كان الماء قليلاً لا يجدي استحالته في طهارته، و بعبارة أخرى دليل مطهريه الاستحالة يدل على الطهر بها من النجاسة الثابتة للمستحيل ذاتاً أو عرضاً، لا للنجاسة المكتسبة للمستحيل عليه بسبب ملاقاته للنجس من الماء أو الأرض و نحوهما، و قيدوا طهر العذرة بصيرورتها تراباً بما إذا كانت يابسة و في الأرض اليابسة اما لو كانت رطبة فإن الأرض قد تنجست بها في حال الرطوبة، فهي و ان استحالت الا ان الأرض باقية على النجاسة بذلك السبب كما لو كانت نجسة فيتنجس الملح المستحيل من الكلب بملاقاتها، فالحق جعل الانقلاب قسماً مستقلاً من أقسام المطهرات، و لا اشكال و لا خلاف في مطهريته في الجملة بل هو المتفق عليه بين المسلمين، لكن تفصيل البحث عنه يقع في طي أمور:

الأول: المتيقن من الإجماع بين الشيعة و الاتفاق بين المسلمين هو ما إذا كان الانقلاب من دون علاج سواء كان بإبقائها في حر أو برد أو مكان مخصوص أم لا، و يدل عليه مضافاً الى الإجماع إطلاق جملة من النصوص الذي يكون المتيقن منها تلك الصورة، و ذلك كموثق عبيد بن زرارة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خلا؟ قال عليه السلام: «لا بأس» و موثقه الآخر عنه عليه السلام في الرجل باع عصيراً فحبسه السلطان حتى صار خمراً فجعله صاحبه خلا؟ فقال عليه السلام: «إذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس» و هذان الخبران و ان كانا ظاهرين في تصير الخمر خلا بعلاج، لكن لا ظهور لهما في كون العلاج بإلقاء جسم فيها، بل هما مطلقان من هذه الجهة لاحتمال كون العلاج بإبقائها في حر أو برد أو مكان مخصوص، و خبر على بن جعفر عن أخيه (ع) قال سألته عن الخمر يكون اوله خمراً ثم يصير خلا؟ قال عليه السلام: «إذا ذهب سكره فلا بأس» و هذا الخبر مطلق حتى بالنسبة إلى المعالجة بغير إلقاء الجسم في الخمر أيضاً، و صريح جملة من النصوص الأخر الدالة على طهرها بانقلابها خلا إذا لم يكن بعلاج، كخبر ابي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخمر يجعل خلا؟ قال عليه السلام: «لا بأس إذا لم يجعل فيها ما يغلبها»<sup>(١)</sup> و خبره الآخر عنه أيضاً قال: سئل عن الخمر يجعل فيها

(١) قوله (ع) (ما يغلبها) قال المجلسي (قده) في البحار: و في أكثر نسخ التهذيب بالقاف و في الكافي بالغين و هو أظهر.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٥

الخل؟ قال عليه السلام: «لا الا ما جاء من قبل نفسه».

الثاني: لو كان الانقلاب بإلقاء شيء فيها من الخل أو الملح و نحوهما مع استهلاكه فيها قبل التخليل أو معه، و في حصول الطهر به وجهان، و ظاهر النصوص المطلقة المتقدمة طهارتها و ان الفتوى أيضاً على الطهر و حكى عن شرح المفاتيح انه مورد

اتفاقهم، لكن المحكى عن الشهيد (قده) التوقف فيما عولج بإلقاء الجسم فيه مطلقا و لو مع الاستهلاك، و يستدل له بإطلاق خبرى أبى بصير الدالين على ثبوت البأس فيما إذا لم يكن الانقلاب من قبل نفسه، و الحق هو القول بالطهر فى هذه الصورة لعدم حجية الخبرين بالاعراض عن العمل بهما، و معارضتهما مع ما يدل صريحا على طهارة ما ينقلب بإلقاء شىء من الأجسام فيها، كصحيح ابن المهدي قال كتبت الى الرضا عليه السلام جعلت فداك العصير العنبي يصير خمرا فيصيب عليه الخل و شىء يغيره حتى يصير خلا؟

قال: «لا بأس به» و خبر ابى بصير قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخمر يصنع فيها الشىء حتى تحمض؟ قال: «إذا كان الذى صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا بأس» (١) و خبره الآخر عنه عليه السلام انه سئل عن الخمر تعالج بالملح لتحول خلا؟ قال: «لا بأس بمعالجتها» قلت: فانى عالجتها و طينت رأسها ثم كشفت عنها فنظرت إليها قبل الوقت فوجدتها خمرا أ يحل لى إمساكها؟ قال: «لا بأس بذلك إنما إرادتك أن يتحول الخمر خلا و ليس إرادتك الفساد» و خبر محمد بن ابى عمير و على بن حديد جميعا عن جميل قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام يكون لى على الرجل دراهم فيعطنى خمرا؟ فقال «خذها ثم أفسدها» قال على و اجعلها خلا (٢).

و هذه الاخبار كما ترى صريحة فى طهر ما تنقلب بالعلاج بإلقاء الملح أو الخل أو شىء آخر غيرهما فيها و قد أطبق العمل عليها و يكون التعويل عليها و سقوط

---

(١) فى هذا الخبر دلالة على اعتبار غلبة الخمر على ما يصنع فيها و لعله لأجل المنع عن استهلاكها فيه المانع عن حصول العلم بالانقلاب.

(٢) قال فى الوافى يعنى على بن حديد الذى يروى عن جميل، و فى بعض النسخ كتب (ع) بعد كلمة «على» و هو سهو من قلم الناسخ.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٦

ما يعارضها عن الحجية بالاعراض عنها، و مما ذكرنا يظهر حكم ما لو انقلب العلاج الى الخل سواء انقلب اليه قبل انقلاب الخمر الى الخل أو معه.

الثالث: لو كان الانقلاب بإلقاء شىء فيها مع بقاءه فيها بعد الانقلاب، و المشهور فى هذه الصورة هو الحكم بالطهارة، و حكى عليه الإجماع أيضا، و استدلل له بإطلاق النصوص المتقدمة المصرحة بنفى البأس فى التخليل بالعلاج، و عمومها المستفاد من ترك الاستفصال، و قد نسب الحكم بالعدم الى القليل و لم يعلم قائله، و يستدل له بانصراف إطلاق النصوص المتقدمة بما يستهلك العلاج الملقى فى الخمر و يكون هذا طريق جمع بينها و بين ما تقدم من الاخبار الدالة على ثبوت البأس مع العلاج، بحمل الطائفة النافية للباس على صورة استهلاك العلاج، و حمل الطائفة المثبتة له على صورة بقاءه و لا يخفى ما فيه فان إهمال النصوص للتعرض لبقاء الأجسام الملقاة فى الخمر الملاقيه معها مع غلبة وجودها بعد التخليل يدل على طهارة تلك الأجسام تبعا و إلا يلزم لغوية تشريع طهارة الخمر بالتخليل مع العلاج خصوصا فيما إذا كان العلاج بالجوامد التى يغلب بقاءها، كالملاح الذى صرح فى خبر ابى بصير بجواز العلاج به، و مما ذكرناه يظهر الحكم بالطهارة فيما إذا كان فى الخمر اجساما آخر من حجارة أو تراب و نحوهما مما يغلب وجوده فيها لعدم انفكاكه عن مادتها و مخالطا مع العنب أو الزبيب و نحوهما مما صار خمرا و لو لم يكن إلقاءه فيها للتخليل، فان ما يدل على طهر الخمر بعد ان صارت خلا يدل على طهر ما فيها أيضا بالتبع، لكن ما ذكرناه يتم فيما إذا كان وجود الخليط غالبا حتى يكون اختصاص الطهارة بالخالية عن الخليط موجبا للاختصاص بالفرد النادر البعيد، و

ربما يقال فى العلاج بالفرق بين الجوامد و بين المائعات بالإشكال فى الحكم بالتبعية فى الأخير.

قال فى مصباح الفقيه لعدم مساعدة العرف عليه فى المائعات حيث يرونها بمجرد الاتصال بالنجس لصيرورتها بذاتها نجسة كعين النجس مستقلة بالأثر، و لم يعلم لما ذكره وجه بعد كون المائعات غالبى الوجود، و ما ذكره فى الوجه ليس بفارق، و عدم تخطى النجاسة عن ظاهر سطح الجوامد الى بواطنها لا يصير منشأ للفرق، و اما ما عن الشيخ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٧

من القول بطهارة الخمر الملقاة فى خل كثير إذا مضى عليها زمان يعلم عادة باستحالتها فلعله أجنبي عن المقام، حيث ان الخل المنتجس بملاقاته للخمر لا مطهر له و لو فرض العلم باستحالة الخمر، حيث انه لا مدخلة لوجودها أو زوالها بالاستحالة فى بقاء نجاسة الخل ما لم يرد عليه مطهر كما لا يخفى، و سيأتى تنمئة الكلام فى هذا الفرع المحكى عن الشيخ فى المسألة الرابعة إنشاء الله تعالى.

الرابع: لو لاقى الخمر نجاسة خارجية من نجس أو منتجس ثم انقلب خلا فمع بقاء تلك النجاسة بعينها بعد التخليل لا إشكال فى نجاسة الخل الملقى لها لكونها من المائعات الطاهرة الملاقية للنجس فيتنجس هو نفسه بالملاقاة، و مع عدم بقائها اما لاستهلاكها فى الخمر أو انقلابها كالخمر الى الخل أو إخراجها عن الخمر قبل تخليلها، ففى طهارة الخمر الملاقية لها بالتخليل (وجهان) مبنيان على تنجس النجس و تضاعف نجاسته بذلك و عدمه، و قد فصل الشيخ الأكبر (قده) فى طهارته فى ذاك المبنى، و قال: بأن النجاسة لا تتضاعف مع التماثل، فالمنتجس بالبول لا يقبل التنجس بالبول ثانياً.

و تفصيل الكلام انه إذا لاقى النجس أو المنتجس لنجس فاما ان يكونا متماثلين كالدم الملاقى مع الدم، أو المنتجس بالدم الملاقى مع الدم، أو لا- يكونا متماثلين كالبول الملاقى مع الدم أو المنتجس بالبول الملاقى مع الدم، فعلى الأول فلا ينبغى الإشكال فى عدم تضاعف حكمها، اللهم الا ان يصير الملاقى بالملاقاة كثيرا و كان لكثيرها حكم آخر، كما فى الدم الكثير فى باب منزوحات البثر، و فى تضاعف نجاسته كلام يأتى تحقيقه، و على الثانى فاما ان يكون النجسان مختلفين فى الحكم بالشدّة و الضعف كالمنتجس بالولوغ و بالدم مثلا أو لا، فعلى الأول فلا ينبغى الإشكال فى إجراء الحكم الأشد فلو لاقى المنتجس بالدم للبول يجب غسله مرتين بناء على وجوبهما فى المنتجس بالبول، و لو صار ولوغا يجب تعفيره بالتراب و هكذا.

و هل يجب إجراء الحكم الأضعف أيضا أم لا احتمالان جاربان على الثانى أيضا و مقتضى القاعدة عند تعدد الأسباب و ان كان هو عدم التداخل لا من حيث الأسباب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٨

و لا من حيث المسببات الا ان يقوم الدليل عليه، لكن الإجماع فى المقام قائم على التداخل فى الجملة بمعنى ان الملاقى لنجس كالبول مثلا مرتين أو مرات متعددة لا يجب تعدد غسله حسب تعدد الملاقاة، بل يكتفى بالمرّة، و لو قلنا بتأثر المحل عما عدا الملاقاة الأولى أيضا فيكون التداخل حينئذ مسببا كالاكتفاء بغسل واحد عند تعدد الأغسال، كما ان عدم تأثر المحل عما عدا الملاقاة الاولى يكون من باب تداخل الأسباب نظير تعدد الحدث الأصغر، أو الجنابة بعد الجنابة، و الإجماع على كفاية المرّة لا يثبت تداخل الأسباب، و القدر المتيقن منه هو تداخل المسببات و لو مع العلم الإجمالى بوجود أحدهما من تداخل السبب أو المسبب الا ان المتيقن هو البناء على الأخير، للعلم بسقوط قاعدة عدم التداخل فيه، اما للتخصيص لو كان المورد من باب تداخل المسبب أو من باب التخصيص لو كان من باب تداخل السبب، فلا يجرى الأصل فى عدم تداخل المسبب، فتبقى أصالة عدم التداخل فى السبب من دون معارض لها.

و يترتب على ذلك انه لو اضطر الى ارتكاب النجس و دار الأمر بين ارتكاب ما هو مورد السبب الواحد أو مورد السببين تعين

ارتكاب الأول حيث ان المحذور فيه أقل من الأخير بناء على الأصل الجارى فى عدم التداخل فى السبب، و لازم ما ذكرناه هو تأثر المحل و تضاعف النجاسة بملاقاة المحل النجس للنجاسة سواء كان الملاقى معها عين النجس أو كان المحل المتنجس، و سواء كان مع التماثل أو مع الاختلاف، و فى صورة الاختلاف كان مع الاختلاف فى الحكم أم لا.

إذا تبين ذلك فنقول مقتضى ما ذكرناه اعتبار عدم وصول نجاسة خارجية إلى الخمر فلو وقع فيها حال كونها خمرا شىء من البول أو غيره أو لاقى نجسا لم يطهر بالانقلاب، و ذلك لان الأصل كما عرفت عدم تداخل الأسباب و لازمه تأثر المحل النجس بالملاقاة، و دليل طهر الخمر بالانقلاب يدل على طهرها من حيث كونها خمرا و ليس له نظر الى إثبات الطهر لها من حيث النجاسة الحاصلة لها بملاقاة النجس، و ليس دليل آخر على التداخل من حيث المسبب من إجماع و نحوه، و لو شك فى بقائها و انتهى الأمر إلى الرجوع الى الأصول العملية يكون المرجع أيضا هو استصحاب بقاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٩

النجاسة، و الله الهادى.

### [مسألة ١ العنب أو التمر المتنجس إذا صار خلا لم يطهر]

مسألة ١ العنب أو التمر المتنجس إذا صار خلا لم يطهر و كذا إذا صار خمرا ثم انقلب خلا. اما إذا لم يصير خمرا قبل صيرورته خلا فواضح حيث لا موجب لطره من وجود مطهر من المطهرات، و اما إذا صار خمرا فهو عين ما تقدم فى المسألة السابقة من اشتراط عدم وصول نجاسة خارجية إليها، إذ لا فرق فى وصولها إليها بين ان يكون وصولها قبل صيرورتها خمرا أو فى حال خمريتها.

### [مسألة ٢ إذا صب فى الخمر ما يزيل سكره لم يطهر]

مسألة ٢ إذا صب فى الخمر ما يزيل سكره لم يطهر و بقى على حرمة.

و ذلك مع عدم استحالته و انقلابه و لا استهلاكه ظاهر حيث ان المدار فى بقاء نجاسته و حرمة صدق الخمر عليه و لو زال سكره، و لعل منشأ ذكره مع عدم الحاجة إليه لوضوحه دفع توهم طهره و عليته بتوهم دلالة بعض الاخبار عليه، كخبر على بن جعفر المتقدم نقله، و فيه: سألته عن الخمر يكون اوله خمرا ثم يصير خلا؟ قال عليه السلام:

«إذا ذهب سكره فلا بأس» حيث رتب نفى الباس عنه بذهاب سكره، و إطلاقه يقتضى نفى الباس بذهابه و لو لم يصير خلا و بقى صدق الخمر عليه أيضا، و خبر ابى الجارود عن الباقر عليه السلام و فيه: اما الخمر فكل مسكر من الشراب، حيث انه يدل على ذهاب خمريته بذهاب مسكريته، لكنه توهم فاسد لان الخبر الأول دل على نفى الباس عن الخل الذى استحال من الخمر معللا بذهاب سكره و لا يدل على كون ذهاب السكر مطهرا مطلقا و لو مع عدم استحالته الى الخل، و لعل لصيرورته خلا دخل فى الحكم بنفى الباس و ان كان نفيه فى تلك الحالة بواسطة ذهاب سكره فلم يعلم كون العلة علة للحكم حتى يدور الحكم مدارها نفيا و إثباتا.

و الحاصل انه مع احتمال كون المقام من قبيل لا تأكل الرمان لانه حامض حيث يحتمل ان تكون حموضة الرمان منشأ للنهى عن اكله فلا يتعدى منه الى أكل كل حامض و لو من غير الرمان، و فى المقام أيضا ذهاب السكر لصيرورة الخمر خلا يحتمل ان يكون منشأ لنفى الباس فلا يكون دليلا على نفيه عند عدم صيرورته خلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٠

هذا، و لو سلم استظهار العموم عنه، و دلالته على كون المناط فى نفى الباس هو ذهاب السكر من غير مدخليه فى صيرورته خلا فنقول انه بهذا العموم مطروح لعدم العمل به.

و اما الخبر الثانى ففیه انه فى مقام تعميم حکم الخمر و تعديده الى كل مسکر متخذاً من أى شىء من العنب و غيره لا انه بعد ذهاب سكره يزول حکمه و لو مع بقاء اسمه، و لو سلم دلالته على ذلك أيضاً فهو أيضاً مطروح بقیام العمل على عدمه بل الظاهر منهم اختصاص طهارة الخمر بانقلابه خلا- بالخصوص لا غيره، فلو استحال الى غير الخل لم يزل حکمه من نجاسته و حرمة و لو لم يصدق عليه الخمر أيضاً، و لو لا ظهور اتفاقهم على ذلك لأمكن القول بطهره بذهاب اسمه و لو بصيرورته شيئاً آخر غير الخل، كما يدل عليه موثق عبيد بن زرارة المتقدم نقله، و فيه فى العصير الذى صار خمراً فجعله صاحبه خلا فقال عليه السّلام: «إذا تحوّل عن اسم الخمر فلا بأس» حيث جعل عليه السّلام مدار نفى بأسه تحوله عن اسم الخمر لا صيرورته خلا، فلو كان المناط على صيرورته خلا لكان الأنسب أن يقول: إذا صار خلا فلا بأس، و لعل هذا فى دلالته على عموم التحول عن الاسم و لو بصيرورته شيئاً آخر غير الخل أظهر من خبر على بن جعفر المتقدم المعلل فيه نفى الباس بذهاب سكره و ان كان يحتمل فى هذا الخبر أيضاً ان كان التحول المخصوص اعنى تحوله بصيرورته خلا منشأ الحكم بنفى الباس، لكنه كما ترى بعيد.

و بالجملة ينبغى عدم الإشكال فى أصل الحكم اعنى اختصاص الحكم بالطهر بالانقلاب الى خصوص الخل لا مطلق الانقلاب كما حكى الاعتراف به عن صاحب الجواهر، و يقتضيه ظاهر كلامهم فى مطهريّة الانقلاب، إذ لو كان الانقلاب الى غير الخل مطهراً أيضاً لكان عليهم البيان فمن ترك تعرضهم يستكشف اختصاص الطهر عندهم بخصوص الانقلاب الى الخل، و تظهر الثمرة فى صيرورة العصير قبل ذهاب ثلثه دبساً، فإنه لا يطهر و لا يحل بناء على الحاقه بالخمر موضوعاً أو حكماً كما سيأتى، نعم لا- ينبغى الإشكال فى تعميم حکم الانقلاب بالخل الى كل مسکر مائع و عدم اختصاصه بخصوص الخمر، لاشتراكه مع الخمر فى أحكامه التى منها طهره بالانقلاب الى الخل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢١

### [مسألة ٣ بخار البول أو الماء المتنجس طاهر فلا بأس بما يتقاطر من سقف الحمام]

مسألة ٣ بخار البول أو الماء المتنجس طاهر فلا بأس بما يتقاطر من سقف الحمام الا مع العلم بنجاسة السقف. الأحوط لو لم يكن أقوى هو الاجتناب عما يجتمع من بخار النجس أو المتنجس و ان لا يجب الاجتناب عن البخار نفسه، ثم ان هذه المسألة قد مرت مرارا فى هذا الكتاب فلا موجب لإعادتها، مع انه لا موقع لذكرها فى الانقلاب و انها ينبغى ان تذكر فى الاستحالة كما ذكرها هناك أيضاً.

### [مسألة ٤ إذا وقعت قطرة خمر فى حب خل و استهلكت فيه لم يطهر]

مسألة ٤ إذا وقعت قطرة خمر فى حب خل و استهلكت فيه لم يطهر و يتنجس الخل إلا إذا علم انقلابها خلا بمجرد الوقوع فيه. إذا وقعت قطرة خمر أو قطرات فى خل كثير كحب منه مثلاً- ففيها صور: الاولى ان تستهلك فيه بلا استحالة و لا انقلاب و لا مضى زمان يستحيل مثلها فى ذلك الزمان و لا قيام اماره على استحالتها فيه، و الحكم فى هذه الصورة هو عدم طهر الخمر المستهلك و تنجس الخل الملاقى لها، و ادعى عليه الإجماع فى صريح الجواهر، و لم يذكر مخالفاً من الأصحاب بل نسب الخلاف الى ابى حنيفة، و يدل عليه مضافاً الى الإجماع المذكور عدم ما يدل على طهارة الخمر بالاستهلاك، و دلالة ما ورد من تنجس المائع بالملاقاة حيث ان الخل لاقى النجس فيتنجس بملاقاته، و لو شك فى تأثير الخمر فى تنجسه بواسطة استهلاكها

بالملاقاة يكون المرجع استصحاب حكمها الذى منه انفعال ملاقيها مع انه لو قيل بعدم انفعال الخل الملاقي لها بواسطة استهلاكها فيه للزم الالتزام بطهارة الملاقي لسائر النجاسات عند استهلاكها فيه كما إذا استهلكت قطرة من البول أو الدم فى الماء القليل ونحوه، و هو مستلزم لتأسيس فقه جديد، بل مخالف لضرورة المذهب بل الدين.

و ربما يدعى فى المقام تناول لفظ الجعل و التحويل و القلب المذكورة فى النصوص لمثل ذلك، و مساواة الاستهلاك مع الاستحالة فى تغيير الاسم، فكما لا يصدق على الخمر المستحيل الى الخل اسم الخمر كذلك لا يصدق على الخمر المستهلك أيضا اسمها، فهما مشتركان فى تغيير الاسم، و لا يخفى ما فيه ضرورة ان لفظه الجعل و أخواتها إنما تصدق مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٢

فيما إذا صار شىء شيئاً آخر فيقال بأنه جعله كذا، أو حوله أو قلبه اليه و مع الاستهلاك لا يبقى شىء حتى يقال جعله أو قلبه أو حوله، فصدق الألفاظ المذكورة على مثل المقام واضح المنع، لا خفاء فى منعه أصلاً، و ان الاستدلال بمساواة الاستهلاك مع الاستحالة فى تغيير الاسم قياس محرم العمل، و لعله المنشأ لذهب أبى حنيفة إلى طهارتها بالاستهلاك.

الصورة الثانية: ان ينقلب ما بقى من ذلك الخمر الواقع فى الخل الى الخل، و المشهور فى هذه الصورة أيضا هو عدم طهر الخمر الواقع فى الخل، و نجاسة الخل الملاقي له، و المحكى عن نهاية الشيخ و تهذيبه هو الطهارة، و وافقه العلامة فى محكى المختلف قال ما حاصله: و اكتفينا فى طهارته و حليته بانقلاب ما بقى منه فى خارج الخل لدلالة انقلاب ذاك الباقي على تمامية استعداد ذلك الواقع فى الخل للانقلاب الى الخل، لوحدة مزاجهما، قال: بل استعداد الملقى فى الخل أتم لمجاورته معه الموجبة لسرعة تحوله اليه لكن لا- يعلم بانقلابه لامتزاجه بالخل، فإذا انقلب الأصل المأخوذ منه علم انقلابه أيضا، و يظهر عن الحلّى فى السرائر ورود رواية على ما ذهب اليه الشيخ الا انه ردها بشذوذها و مخالفتها مع أصول المذهب و الأدلة و مضادتها مع الإجماع، و لعله أشار بقوله هذا إلى المحكى عن فقه الرضا: فان صب فى الخل خمر لم يحل اكله حتى يذهب عليه أيام و يصير خلا، ثم أكل بعد ذلك، و يمكن ان يجعل ذلك شاهدا على ظهور فقه الرضا فى زمن الحلّى لو كان نظره اليه.

و الأقوى ما عليه المشهور من عدم حصول طهر خمر المستهلك فى الخل و نجاسة الخل الواقع فيه الخمر المستهلك فيه، و ذلك لعدم العلم بانقلاب الملقى فى الخل أولاً، و صيرورة الخمر الأصيل المأخوذ منه خلا لا يصير دليلاً قطعياً على انقلاب الخمر الملقى أيضا خلا لاحتمال دخل حالة الاجتماع فى التخليل، و لم يعلم رواية التى نسب السرائر فتوى الشيخ إليها و على فرض وجودها فهى كما ذكره فى السرائر متروكة، و فقه الرضا ليس حجة فيما كان مخالفاً مع فتوى المشهور أو كان من سياقه مما يعلم كونه من مصنفه لا من الامام عليه السلام، و مع اعراض المشهور عن رواية و لو كانت صحيحة الإسناد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٣

تصير ساقطة عن الحجية فضلاً عن مثل ما فقه الرضا الذى لم يثبت حجتيه الا بموافقته مع فتواهم هذا، و لو سلم حصول العلم بالانقلاب من ناحية انقلاب ما فى خارج الخل، فالكلام يقع فى طهره بانقلابه مع العلم به و هو.

الصورة الثالثة: أعنى ما إذا علم بانقلاب الخمر الواقع فى الخل سواء علم من ناحية انقلاب الخمر المأخوذ منه أو من سبب آخر، فقد وقع الخلاف فيه، فالمحكى عن المختلف هو طهره به، و عن كشف اللثام دعوى ظهور اتفاقهم عليه، حيث يقول ان بحثهم انما هو فى معلومية ذلك بانقلاب ما بقى فى الخمر و عدمها.

و ربما يستدل له بإطلاق النصوص السابقة الدالة على طهر الخمر بالانقلاب مع العلاج، إذ ترك الاستفصال بين كون المعالج أكثر من المعالج به أو مساوياً معه أو أقل منه يدل على ثبوت الطهر بالعلاج مطلقاً بأى كيفية وقع العلاج، و ظهور خبر ابن المهتدى منها فى غلبة المعالج، و فيه: عن العصير يصير خمرًا فيصب عليه الخل و شىء يغيره حتى يصير خلا؟ قال عليه السلام:

«لا- بأس به» فان فى التعبير بصب الخل ظهورا فى كون الخل المصوب فيه كثيرا، بل عموم قوله: «شىء يغيره حتى يصير خلا» يدل على المطلوب، مضافا الى تحقق الانقلاب الذى هو الملا-ك فى الحكم بالطهر، و الى مساواة الخل الملقى فيه الخمر فى كونه معالجا باقيا بعد الانقلاب مع سائر الأجسام التى تعالج بها الخمر إذا بقيت بأعيانها بعد الانقلاب هذا.

و لكن الأقوى فى هذه الصورة أيضا هو عدم طهر الخمر الملقى بالانقلاب، و بقاء الخل على نجاسته المكتسبة بملاقاته مع ما وقع فيه الخمر قبل الانقلاب، أما نجاسة الخل فلان الخل مائع لاقى النجاسة و لم يحصل بعد ملاقاته شىء يوجب طهره، و اما الخمر المنقلب الى الخل فلأنها لو سلم العلم بانقلابها الى الخل و لم يشك فى صغرى الانقلاب يكون مستهلكا فى الخل المنتجس فتكون نجسا بصيرورتها خلا- منتجسا بواسطة استهلاكها فيه، و النصوص السابقة الدالة على طهر الخمر بالتخليل لا تشمل المقام، لعدم بقاء الموضوع المنقلب الى الخل فى المقام بواسطة الاستهلاك حتى يحكم عليه بطهره، و لا يصدق عليه اسم الخمر حتى يصدق عليه التحول أو الانقلاب أو الاستحالة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٤

و الاكتفاء بالانقلاب التقديرى الفرضى بمعنى انه لو لم يستهلك يصدق عليه الانقلاب مما لا دليل عليه، بل ظاهر الأدلة اعتبار فعلية الانقلاب.

هذا كله على تقدير تسليم صغرى الانقلاب، مع ان للمنع عن العلم به بعد الاستهلاك و قهر صفات الخل عليه و اندكاك صفاته فى صفات الخل حسب اقتضاء الاستهلاك مجال، و لذل جعل الشيخ انقلاب الأصل المأخوذ منه اماره و علامة على استهلاك الملقى فى الخل، و قد عرفت المنع عن حصول العلم منه أيضا، غاية ما يمكن الموافقة معه حصول الظن به منه، و انه لا دليل على اعتباره، هذا كله مع دلالة خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام فى اعتبار غلبة الخمر المعالج على ما يعالج به، و فيه: قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخمر يصنع فيها الشىء حتى تحمض؟ قال عليه السلام: «إذا كان الذى صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا بأس» و خبره الآخر قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخمر يجعل خلا؟ قال: «لا بأس إذا لم يجعل فيها ما يغلبها» بناء على ان يكون «يغلبها» بالغين المعجمة كما ضبطه فى الوافى كذلك حسب النسخة الموجودة منه عندي؟ لا ان يكون بالقاف و قد قال المجلسى (قده) فى البحار ان فى أكثر نسخ التهذيب بالقاف و فى الكافى بالغين و هو أظهر.

و بالجملة المتعين فى المقام هو الحكم بعدم طهر الخمر المذكور و لو بعد العلم بانقلابه الى الخل و تنجس الخل الملقى له، و قد نسب الى المشهور أيضا اشتراط طهارة الخمر بالتخليل ان تكون غالبية على ما عولجت به من الخل.

بقى الكلام فى الاستثناء الذى ذكره المصنف (قده) بقوله: «إلا إذا علم انقلابه خلا بمجرد الوقوع فيه» و الأقرب فى فهمه عندي هو الإشارة إلى مختاره (قده) من طهر القطرة المفروضة بالانقلاب إذا كان انقلابها قبل استهلاكها بحسب الزمان بان انقلبت فى آن الوقوع فى الخل ثم استهلكت فى الان الثانى فتطهر بالانقلاب و يصير الطاهر مستهلكا فى الخل.

و لكنه يرد عليه بأنه ان قلنا باشتراط غلبة العلاج عليها فلا تطهر بهذا الانقلاب، و ان لم نقل باشتراطها فهى و ان تطهر بالانقلاب لكنها تنجس بقاهاية الخل المنتجس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٥

عليها و استهلاكها فيه، و لا دليل على تبعية الخل فى طهره لها، لما عرفت من ظهور النصوص فى طهر الخمر بالانقلاب فيما إذا بقى بعده، لا ما إذا هلك عرفا و لم يبق منه شىء يصدق عليه اسم الخمر أو المنقلب عنه، مع ما فى طهر الخل الكثير كالحب منه بتبعيته لانقلاب قطرة من الخمر التى وقعت فيه فاضمحلّت فى اجزائه من البعد و الغرابية مما لا يخفى، لعدم صدق التبعية عرفا حينئذ، بل الأمر فى التبعية بالعكس بمعنى صدقها على القطرة المضمحلة فى الخل، لا على الخل المضمحلة فى القطرة، و لعل



هذا ظاهر لا ينبغي الارتياح فيه.

و اما حمل العبارة على أنّ الانقلاب في آن الملاقاة مع قطع النظر عن تحقق الاستهلاك بعده لا يوجب النجاسة لعدم تحقق ملاقاة النجس الذي صار طاهرا بنفس تلك الملاقاة، ثمّ الإيراد عليه بعدم المانع عنه كما في مثل الغسالة بناء على نجاستها حيث أنّها بأوّل ملاقاتها للمحلّ تطهر المحلّ، و تتنجس هي بها فكأنّها تفعل في المحلّ فعلها و هو الطهارة، و تنفعل عن المحلّ و ان تكتسب منه النجاسة، و وجه صحته هو نجاسة تلك القطرة في آن الملاقاة و طهارتها في رتبتين، ففي ذاك الآن الحقيقي و ان صارت طاهرة بالانقلاب الّا أنّها نجسة أيضا في ذاك الآن في الرتبة المتقدمة على طهارتها فيكون الخلّ ملاقيا في ذاك الآن مع النجس كما في مستمسك العروة فبعيد جدا إذ الكلام في القطرة المستهلكة فلا بدّ من فرض الاستهلاك مع الانقلاب. مع أنّ تصوير اجتماع طهارة القطرة و نجاستها في آن الملاقاة في رتبتين لا يصحح صدق ملاقاة الخلّ مع النجس في ذاك الآن.

نعم يمكن ان يقال أنّ المعيار في تنجس الملاقى للنجس هو ملاقاته مع ما هو نجس قبل الملاقاة، و ان صار طاهرا بنفس تلك الملاقاة، و لا- دليل على اعتبار بقاء نجاسته في آن الملاقاة، إذ المعيار فيه صدق الملاقاة عرفا مع النجس كما في الغسالة، بناء على نجاستها حيث يصدق عليها ملاقاتها للذي نجس قبل الملاقاة، و ان صار طاهرا بهذه الملاقاة، هذا ما عندي في هذه المسألة و الله الهادي.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٦

#### [مسألة ٥ الانقلاب غير الاستحالة إذ لا يتبدل فيه الحقيقة النوعية بخلافها]

مسألة ٥ الانقلاب غير الاستحالة إذ لا يتبدل فيه الحقيقة النوعية بخلافها و لذا لا يطهر المتنجسات به و تطهر بها. لا يخفى انتفاء المغايرة بين الانقلاب و الاستحالة، و كيف يقال بعدم تبدل الحقيقة النوعية في الانقلاب، مع التمثيل له بصيرورة الخمر خلا، مع ظهور الفرق بين حقيقة الخمر و حقيقة الخلّ عقلا- و عرفا، و أنّ الفرق بينهما كالفرق بين الأرض و السماء، و لكن لا تطهر المتنجسات المائعة، بل سائر النجاسات الرطبة غير الخمر بالانقلاب، كما لا تطهر بالاستحالة لما عرفت في مبحث الاستحالة أنّ الدليل على مطهريتها هو زوال الموضوع الذي كانت النجاسة قائمة به، و مع زواله لو بقي حكمه لزم ان يكون باقيا بلا موضوعه.

و مقتضى ذلك هو الحكم بالطهارة فيما إذا لم يتنجس المستحيل بملاقاته مع شيء منجس، و لذا قلنا بعدم طهارة الكلب المستحيل في المملحة الرطبة، و العذرة الرطبة المستحيلة بالتراب، و ذلك لتنجسهما بملاقاة محلّهما الرطب، حيث لم يثبت مطهريّة الاستحالة بدليل نقلي دال على مطهريتها في مورد ملاقاة المستحيل مع النجس حتّى يستفاد منه بالدلالة العرفية السياقية بعدم تأثره بواسطة تلك الملاقاة فرارا عن لزوم لغوية جعل مطهريّة استحالاته لولاه، و لولا الدليل النقلى على طهر الخمر بالتخليل لقلنا بأنّ استحالاته اليه لا يوجب طهره لنجاسة ظرفه، فهو بعد الضلّ يصير متنجسا بملاقاة إنائه المتنجس، لكنّ الدليل القائم على طهره بالتخليل يدل على طهر إنائه بالتبع و الّا يلزم اللغوية لعدم انفكاكه عن الإناء أبدا و حيث أنّ مثل هذا الدليل مفقود في المتنجسات و سائر النجاسات المائعة فلا- يمكن الحكم بطهرهما باستحالتهما و انقلابهما، لمكان تنجسهما بما يلاقيانه بعد الاستحالة و الانقلاب بواسطة الميعان، و ما ذكرناه واضح ليس عندي فيه خفاء، لكن لم أر تعرضه من احد من المحشين في المقام، و لعله في المقام شيء خفي علىّ و الله الهادي إلى سواء الصراط و به الاعتصام.

#### [مسألة ٦: إذا تنجس العصير بالخمر ثم انقلاب خمرا و بعد ذلك انقلاب الخمر خلا]

مسألة ٦: إذا تنجس العصير بالخمير ثم انقلب خمرا و بعد ذلك انقلب الخمر خلا لا يبعد طهارته لأن النجاسة العرضية صارت ذاتية بصيرورته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٧

خمرا لأنها هى النجاسة الخمرية بخلاف ما إذا تنجس العصير بسائر النجاسات فان الانقلاب الى الخمر لا يزيلها ولا يصيرها ذاتية فأثرها باق بعد الانقلاب أيضا.

إذا تنجس العصير بالخمير ثم انقلب خمرا ففى تضاعف نجاسته و تأكدها وجهان، قد يقال بالعدم، و ذلك اما للزوم اجتماع المثليين فإن النجاسة العرضية التى عرضته من ناحية ملاقاته للخمير من سنخ نجاسته الذاتية التى طرء عليه من جهة صيرورته خمرا، و بقاء الاولى مع الأخيرة مستلزم لاجتماع المثليين، و اما لعدم قبول النجاسة الواحدة بالصنف للتكرار كالدّم الملاقى للدم و الخمر الملاقية للخمير حيث لا تتكرر نجاستهما و لو لم يلزم من تكرارها اجتماع المثليين.

و أورد على الأول تارة بمنع اجتماع المثليين من ناحية تعدد موضوعهما وجودا بناء على ان يكون موضوع النجاسة العرضية ذات العصير بما هو جسم، و موضوع النجاسة الذاتية هو حقيقة الخمر بما هى نوع من الأنواع، فيتعدد الموضوع فيرتفع به غائلة امتناع الاجتماع، و اخرى بمنعه من ناحية تعدد موضوعهما بالرتبة حيث ان موضوع النجاسة العرضية هو الجسم من حيث انه جسم، و موضوع النجاسة الذاتية هو الجسم من حيث انه خمر و نوع من الأنواع، و من المعلوم تقدم مرتبة الجسم من حيث انه جسم على الجسم من حيث انه خمر، إذا الجسم جزء من الخمر التى هى نوع من الجسم، و الصورة النوعية الخمرية التى بها تصير الخمر خمرا فصل له، و من المعلوم تقدم وجود الجزء على الكل المركب منه بالرتبة، و ان كان متحد الهوية معه كما فى الـجزء العقلية.

و يرد على الأول ان موضوع النجاسة الذاتية أيضا هو الجسم و ان كان منشأ عروضها عليه هو تعنونه بعنوان الخمر، و كان عنوان الخمر منشأ لعروضها عليه نحو القضية الحقيقية دون النجاسة العرضية، حيث ان العنوان النوعى لا- يكون دخيلا- فى تنجس موضوعها، بل هو بما هو شخص خارجى يكون نجسا بالملاقاة فغائلة امتناع اجتماع المثليين لا يرتفع حينئذ، و على الثانى بأن هذا الموجود الخارجى الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٨

هو مركب من المادة التى هى كالجنس له و الصورة التى هى كالفصل له لكونهما منشأ انتزاع جنسه و فصله بما هو موجود مركب منهما معروض للنجاسة العرضية من ناحية ملاقاته مع النجس، و للنجاسة الذاتية من جهة دخل صورته لعروضها عليه فالصورة مع كونها معروضة للنجاسة واسطة لثبوتها للمادة أيضا فالمادة تصير معروضة للنجاسة الذاتية كما ان الصورة تكون معروضة للنجاسة العرضية.

لكن الذى يسهل الخطب عندى فى أمثال المقام هو عدم امتناع اجتماع مثل النجاستين أو الطهارتين و أمثالهما فى موضوع واحد لكونهما من الأمور الاعتبارية المجعولة فى عالم الاعتبار المتوقفة على الجعل و الاعتبار، و ما يستحيل اجتماعه انما هو فى الأمور المتأصلة الموجودة فى العين مثل السواد و البياض و أمثالهما، فحديث امتناع اجتماع المثليين فى أمثال المقام ساقط، مع انه على القول بامتناعه حتى فى الاعتباريات ما هو الممتنع اجتماعهما فى موضوع واحد على نحو التعدد و الامتياز مع انحفاظ حد وجود كل منهما بحيث يصدق على كل واحد منهما اين هو من صاحبه، لا على نحو الوحدة و التأكد كالوجوب الواحد المؤكد من سببين و نحوه، فان ثبت ان النجاسة الواحدة بالصنف لا تقبل التكرار، لا من جهة امتناعه عقلا بل من جهة قصور دليل الدال على تنجس الملاقى للنجس لشموله لما إذا كان الملاقى و الملاقى صنفا واحدا من النجاسة كما لا يخفى فلا بد من ان يقال ان

النجاسة العرضية تـضمحل عند صيرورة العصير المتنجس بالخمـر خمرا، و هذا هو الأقوى، و ان قلنا بقبولها للتكرـر فيكون حال العصير المتنجس بالخمـر كالعصير المتنجس بالبول مثلا في انه لا يزول نجاسته العرضية بالانقلاب:  
و الأقوى من هذين الاحتمالين هو الأول فصح ما في المتن من الفرق بين تنجس العصير بالخمـر، ثم صيرورته خمرا ثم انقلاب الخمر الى الخل، و بين تنجسه بغير الخمر من سائر النجاسات بصحة الحكم بطهره بانقلابه خلا في الأول دون الأخير.

### [مسألة ٧ تفرق الاجزاء بالاستهلاك غير الاستحالة]

مسألة ٧ تفرق الاجزاء بالاستهلاك غير الاستحالة و لذا لو وقع مقدار من الدم في الكر و استهلك فيه يحكم بطهارته لكن لو اخرج الدم من الماء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٩

باله من الآلات المعدة لمثل ذلك عاد إلى النجاسة، بخلاف الاستحالة فإنه إذا صار البول بخارا ثم ماء لا يحكم بنجاسته لانه صار حقيقة أخرى، نعم لو فرض صدق البول عليه يحكم بنجاسته بعد ما صار ماء و من ذلك يظهر حال عرق بعض الأعيان النجسة أو المحرمة مثل عرق لحم الخنزير أو عرق العذرة أو نحوهما فإنه ان صدق عليه الاسم السابق و كان فيه آثار ذلك الشيء و خواصه يحكم بنجاسته أو حرمة و ان لم يصدق عليه ذلك الاسم بل عد حقيقة أخرى ذات أثر و خاصية أخرى يكون طاهرا و حلالا و اما نجاسة عرق الخمر فمن جهة أنه مسكر مائع و كل مسكر نجس.

الاستهلاك عبارة عن مقهورية الشيء تحت ما يقهر عليه الموجب لعدم ظهوره و لا ترتب آثاره عليه مع وجوده حقيقة، كالقطرة من الخل في أمان من السكر حيث انها موجودة فيها، و لذلك يزداد وزن الامنان بقدر وزن القطرة واقعا، و لكنها لا يحس بها و لا يترتب عليها آثارها فهي موجودة معدومة، موجودة من حيث الوزن معدومة من حيث الطعم، و كاستتار وجود الكواكب عند طلوع الشمس حيث انها مع ثباتها في محالها غير مرئية و لا محكومة عليها بحكم أصلا.

و الاستحالة هي التي يعبر عنها بالهلاك، و هي انعدام شيء و وجود شيء آخر كالكلب الذي يصير ملحا، حيث ان الكلبية تنعدم واقعا و يوجد من كتم العدم مصداق من الملح، و ان كانت المادة المشتركة بينها باقية، و هي لكنها لم تكن كلبا و لم تصر ملحا، بناء على كون شئيه الشيء بصورته لا بمادته، و يترتب على ذلك ما ذكره المصنف (قده) في المتن من انه لو وقع مقدار من الدم في الكر و استهلك فيه يحكم بطهارته، و انما فرض وقوعه في الكر لانه لو وقع في القليل لتنجس القليل به و مع استهلاكه يحكم بنجاسة الجميع من المستهلك و المستهلك فيه، لكن الأصوب أن يقول في الماء المعتصم بدل الكر ليشمل ما يقابل القليل مما لا ينفعل بملاقاة النجاسة كما ان تعبيره بأنه يحكم بطهارته لا يخلو عن المناقشة، و الصواب ان يقال لا يكون متينا حتى يحكم عليه بالطهارة أو النجاسة، و ينتفى حكم نجاسته بانتفائه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٠

عن الحس، إذ الحكم بالطهارة كالحكم بالنجاسة يحتاج الى موضوع موجود، و لو اخرج هذا الدم بعد استهلاكه و اجتمع اجزائه بعد تفرقه في الماء، و صار ممتازا بينا يحس به يحكم بنجاسته لتحقق الموضوع، و هذا ظاهر، بخلاف الاستحالة فإنه إذا صار الكلب ملحا لا يعود الملح الى ما كان عليه من الكلب، و لو فرض صيرورته كلبا لا يكون هذا الكلب بعينه ذاك الكلب الذي استحال الى الملح، بل هو كلب آخر غيره كما إذا صار الملح غذاء لكلب فصار منشأ تكون كلب آخر.

و اما ما ذكره (قده) من صيرورة البول بخارا ثم ماء، و قال: بأنه لا يحكم بنجاسته فهو مبنى على مذهبه في البخار من تحقق الاستحالة به، و قد مرّ مرارا منعه، و ان الماء المجتمع من البخار هو بعينه الماء الذي تصاعد بمشايعة الهواء ثم فارقه بعد زوال

حرارته، و هذا كما ترى بالاستهلاك أشبه الا ان المستهلك فيه هو الهواء و قد استهلك فيه الماء، و لذا اخترنا سابقا بأنه لا ينجس لعدم صدق الملاقاة معه بسبب استهلاكه في الهواء، و إذا اجتمع و فارق الهواء و خرج عن خلله يكون هو بعينه تلك الحقيقة التي اختلطت مع الهواء عقلا و عرفا.

و اما ما استدركه بقوله: «نعم لو فرض صدق البول عليه يحكم بنجاسته بعد ما صار ماء» فهو مع ما ذهب اليه من تحقق الاستحالة بصيرورة البول بخارا عجيب، إذ لو صدق عليه البول لكان بولا مخلوقا في الهواء، و نجاسة مثله أول الكلام، بل ان هو الا كالدّم المتكون في غير الحيوان تحت الأحجار و في الأشجار الذي حكم بطهارته، و هذا الاستدراك منه (قده) شاهد على ما قويناه من عدم تحقق الاستحالة بالبخار، و لذا يفرض صدق البول عليه و يحكم بنجاسته على فرض الصدق و الا فمع تحقق الاستحالة كما هو مختاره لا مجال لهذا الفرض و لا يحكم بنجاسته على فرضه كما لا يخفى، و أعجب من ذلك ما ذكره (قده) في عرق بعض الأعيان النجسة حيث يقول: ان صدق عليه اسم السابق و كان فيه آثار ذلك الشيء و خواصه، إلخ و ذلك لان عرق الخارج عن النجس لمكان ميعانه و ملاقاته مع النجس نجس قطعاً كعرق الكافر، و لا- ينبغي الإشكال في حكمه و كون نشوه من الأعيان النجسة لا يوجب الحكم بطهارته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣١

بعد ملاقاته مع النجس بالميعان.

ثم ما معنى صدق اسم السابق عليه؟ و وجود آثار الشيء السابق و خواصه فيه، و ما وجهه في مستمسك العروة من قوله: يعنى بحيث يصدق عليه انه جزء من لحم الخنزير أو العذرة، كأنه لمكان الإلجاء في تصحيحه و اقتضاء الضرورة في تفسيره، و مع ذلك لا- يخلو عن شيء، و كأنه ذكره (قده) للتوطئة لذكر حكم عرق الخمر من غير احتياج الى ذكره، و كان الأصوب يمثل ببخار عرق لحم الخنزير أو العذرة الا- انه كان مثل بخار البول الذى مثل به، و كيف كان فما ذكره في عرق الخمر متين جدا حيث انه بنفسه مسكر مائع، و الحرمة و النجاسة لا- تختصان بخصوص الخمر، بل الخمر من جهة كونها مسكرا مائعا تكون محكومة بهما فعرق الخمر كالخمر نفسها موضوع لهما.

### [مسألة ٨ إذا شك في الانقلاب بقى على النجاسة]

مسألة ٨ إذا شك في الانقلاب بقى على النجاسة.

حكم الشك في الانقلاب كحكم الشك في الاستحالة فيجوز الشقوق المذكورة في الشك في الاستحالة في الشك في الانقلاب أيضا، و فى مستمسك العروة استدلل للحكم ببقاء ما شك فى انقلابه على النجاسة بالاستصحاب فكأنه يسلم جريانه فى المقام مع إشكاله فى إجرائه عند الشك فى الاستحالة، و لم يظهر لى فرق بينهما فراجع.

### [السادس من المطهرات ذهاب الثلثين فى العصير العنبى]

#### إشارة

السادس: ذهاب الثلثين فى العصير العنبى على القول بنجاسته بالغلين لكن قد عرفت ان المختار عدم نجاسته و ان كان الأحوط الاجتناب عنه، فعلى المختار فائدة ذهاب الثلثين تظهر بالنسبة إلى الحرمة، و اما بالنسبة إلى النجاسة فتفيد عدم الاشكال لمن أراد

الاحتياط، و لا فرق بين ان يكون الذهب بالنار أو بالشمس أو بالهواء، كما لا فرق في الغليان الموجب للنجاسة على القول بها بين المذكورات، كما ان في الحرمة بالغليان التي لا اشكال فيها و الحلية بعد الذهب كذلك اى لا فرق بين المذكورات، و تقدير الثلث اما بالوزن أو بالكيل أو بالمساحة، و يثبت بالعلم و البيئنة و لا يكفى الظن، و فى الخبر العدل الواحد إشكال الا ان يكون فى يده و يخبر بطهارته و حليته و حينئذ يقبل قوله و ان لم يكن عادلا إذا لم يكن ممن يستحله قبل ذهاب الثلثين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٢

فى هذا المتن أمور: الأول: العصير العنبى اما ان يصير خمرا بالغليان أولا، فعلى الأول فلا إشكال فى نجاسته حيث انه لو صار خمرا يلحقه جميع احكامه من غير ريب فيه، و ينحصر طهره بانقلابه خلا- و لا يطهر بذهاب ثلثيه حيث ان الخمر لا يطهر به، و على الثانى فقد تقدم فى مبحث النجاسات اختلاف الأقوال فيه، فالمشهور على نجاسته بالغليان مطلقا، سواء كان غليانه بنفسه أو بالنار أو بالشمس أو بحرارة الهواء، و عن الوسيلة التفصيل بين ما إذا غلى بنفسه أو غلى بالنار، بنجاسته فى الأول دون الأخير، و عن جملة من المحققين طهارته مطلقا و هو المختار.

ثم على القول بنجاسته فلطهره طريقان: الأول الانقلاب الى الخل، و الثانى ذهاب ثلثيه، و استدل للأول فى الجواهر بالإجماع بقسميه من المحصل و المنقول، و استظهر فى مصباح الفقيه من بعض عدم الخلاف فيه و ان استشكل هو فيه لو لم نقل بدوران نجاسته مدار صيرورته مسكرا من جهة الإشكال فى إلحاقه بالخمر فى هذا الحكم المخالف للأصل بعد خروج العصير عن موضوع الخمر، و قصور الأخبار الدالة على حلية الخمر بالتخليل عن شموله، و ظاهر العلامة الطباطبائى فى منظومته أيضا دعوى الاتفاق على طهره بالتخليل، و ربما يدعى استفادة طهره به من قول الصادق عليه السلام فى صحبته معاوية بن عمار: «خمر لا تشربه» بناء على افادته عموم التنزيل حتى من حيث الطهارة بالتخليل، و فيه منع لان الظاهر من تفريع قوله: «لا تشربه» على قوله: «خمر» هو بيان حرمة، لا- عموم تنزيه منزلة الخمر من الاحكام التى منها طهرها بالتخليل، و اما ما فى مستمسك العروة بعد التسليم بعموم التنزيل من دعوى ظهور تنزيل الشىء بمنزلة شىء فى ترتيب ما للمنزل عليه من الآثار الوجودية للمنزل لا آثار عدمه على عدمه فبعيد فى الغاية، مع ان الحكم بطهر الشىء ليس من آثار عدمه و ان كان فى حال انتفائه، لكن المصحح لاعتبار وجوده هو بقاء المادة المشتركة منه، و من ناحية بقاءه يصح ان يقال هذا الشىء مشيرا الى الملح كان كلبا.

الطريق الثانى: ذهاب ثلثيه و استدل له فى الجواهر بضرورة تبعية زوال نجاسته لزوال حرمة الثابت بالذهاب المذكور إجماعا و سنه مستفيضة حد الاستفاضة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٣

ان لم تكن متواترة، أقول سيمر عليك بعض من تلك النصوص فى الأمور الاتية إنشاء الله تعالى.

الأمر الثانى لا إشكال فى طهر العصير بذهاب ثلثيه بالنار، لانه القدر المتيقن من النصوص و الفتاوى فيما لم يصير مسكرا، و اما فى ذهابهما بالشمس أو بالهواء أو بطول البقاء أو بالمركب من هذه الأمور ثنائيا أو ثلاثيا أو بالجميع ففى طهره وجهان من إطلاق النص بكون ذهاب الثلثين غاية التحريم من دون تقييده بكونه بالنار أو غيرها، و من صحة دعوى انصرافه الى الغالب و هو الذهاب بالنار، و فى الجواهر إلحاق الشمس بالنار، و المنع عن إلحاق الهواء و طول البقاء بها، و عليه سيد مشايخنا (قده) فى حاشية الكتاب و لم يعلم وجهه، و كيف كان فالأقوى هو الاختصاص بالنار، و لكن المناط انما هو فى استناده الى النار و لا يضر به دخل غيرها فى حصوله بحيث يصدق معه الاستناد الى النار.

و اما غليانه الموجب لتنجسه فان حصل بنفسه و صار مسكرا فيصير خمرا لا يطهره ذهاب ثلثيه و ينحصر طهره بالانقلاب الى الخل، و ان لم يصير مسكرا فلا يفرق فى نجاسته على القول بها بين ان يكون غليانه بالنار أو بالشمس أو بالهواء أو بطول البقاء،

كما لا فرق في حرمة بالغليان بين المذكورات، واما حليته بذهاب ثلثيه فهي أيضا تختص بكون الذهب بالنار، و مع الشك في حصولها عند الذهب بغير النار يكون المرجح هو استصحاب الحرمة، لو منع عن الإطلاق بدعوى انصرافه الى ما يكون الذهب بالنار.

الأمر الثالث: ذكر صاحب الجواهر (قده) في تقدير الثلث و الثلثين ان المعبر صدق ذهاب الثلثين من غير فرق بين الوزن و الكيل و المساحة و ان كان الأحوط الأولين، بل قيل الأول، و اقتفاه المصنف (قده) في المتن و قال: «و تقدير الثلث و الثلثين اما بالوزن أو بالكيل أو بالمساحة» و أورد الشيخ الأ-كبر (قده) في طهارته على صاحب الجواهر (قده) بأنه لم يظهر فرق بين الكيل و المساحة، لأن الكيل يرجع الى المساحة و لا يعقل التفاوت بينهما، فلا بد من ان ينظران بين هذه الأمور فرقا أم لا، ثم على تقدير الفرق فهل الحكم في التقدير هو التخيير أو المتعين هو التقدير بأحدها المعين، ثم البحث في تعيينه و انه هل هو بالوزن أو بغيره.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٤

فنقول التقدير بالوزن هو التقدير بالكم المنفصل مثل المن و المني و الوقية و الوقيتين، و بالمساحة هو التقدير بالكم المتصل مثل الذراع و الذراعين و الشبر و الشبرين و ان كان التفاوت بين الذراع و الذراعين اعنى الكم العارض عليهما و هو الواحد و الاثنان بالكم المنفصل الا- ان نفس الذراع و الذراعين من الكم المتصل، و اما الكيل فهل هو كالمساحة فيكون التقدير به كالتقدير بها من التقدير بالكم المتصل، أو يكون كالوزن فيكون التقدير به من التقدير بالكم المنفصل، أو انه شىء ثالث مغاير معهما، الأظهر كما ذكره الشيخ (قده) انه يرجع الى المساحة.

و توضيح ذلك انه إذا فرضنا وعاء مشتملا على العصير عمقه ثلاثة أشبار و كان وزن العصير ثلاثة أمان و اكتيل بكيل ظرفيته منّ من العصير فيكون مقداره بالكيل أيضا ثلاثة اكيال، فعند طبخه و غليانه يخرج منه اجزائه المائئة للطافته و رفته و صيرورته بخارا متصاعدا و يرسب منه اجزائه السفلية الثقيلة حتى ينقص منه مقدار الشبرين من مساحة و عائه و يبقى مقدار شبر منه، فهذا المقدار الباقي كما ترى ثلث المجموع بحسب المساحة، و إذا أورد في الكيل الذى كان ظرفيته منّا يكون ثلث الاكيال الثلاثة، لكنه لو وزن لا يكون منّا بل يزداد وزنه عن المنّ بمقدار تفاوت لطافة الماء الخارج عن المجموع و كثافة السفل الباقي، بل المنّ الباقي من المجموع لمكان كثافته و رسوبه يكون مقدار مساحته بمقدار نصف شبر تقريبا، فيكون التقدير بالوزن أو بالكيل و المساحة من قبيل التقدير بالأقل و الأكثر باخصية التقدير بالوزن عن التقدير بالكيل و المساحة دائما.

و الحاصل انه في الفرض المتقدم إذا ذهب مقدار الشبرين من العصير و بقي مقدار شبر منه يصدق ذهاب الثلثين بالكيل و المساحة، و لا- يصدق ذهابهما بالوزن الا بعد ذهاب مقدار نصف شبر الباقي و بقاء نصف الشبر من المجموع فيكون التقدير بالكيل و المساحة متقدما على التقدير بالوزن، هذا تمام الكلام في نسبة التقادير الثلاث.

و اما ان الاعتبار هل هو بالتقدير بالكيل و المساحة أو بالتقدير بالوزن فالنصوص في ذلك مختلفة، فمن بعضها يستفاد كونه بالكيل و المساحة، و ذلك كموثق عمار قال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٥

سئل أبو عبد الله عليه السّلام عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا؟ قال: «تأخذ ربعا عن زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلا من الماء ثم تنقعه ليلة فإذا كان من الغد نزع سلافته «١» ثم تصب عليه الماء قدر ما يغمره ثم تغليه في النار غلية ثم تنزع مائه فتصبه في الماء الأول ثم تطرحه في إناء واحد جميعا ثم توقد تحته النار حتى يذهب الثلثان و يبقى الثلث و تحته النار ثم تأخذ رطلا من العسل فتغليه بالنار غلية و تنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط به و اطرح فيه ان شئت زعفرانا و طيبه إن شئت بزنجبيل قليل» قال: «فإذا أردت أن تقسمه أثلاثا لتطبخه فكلية بشىء واحد حتى تعلم كم هو، ثم اطرح

عليه الأول في الإناء الذي تغليه فيه، ثم تجعل فيه مقداراً و حدّه حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الآخر ثم حده حيث يبلغ الماء، ثم تطرح الثلث الأخير ثم حده حيث يبلغ الآخر ثم توقد تحته بنار لينه حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه». و موثقه الآخر قال: وصف لي أبو عبد الله عليه السّلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالاً فقال: «تأخذ ربعاً من زبيب و تنقيه و تصب عليه اثني عشر رطلاً من ماء ثم تنقعه ليلةً فإذا كان أيام الصيف و خشيت ان ينش جعلته في تنور مسجور قليلاً حتى لا ينش، ثم تنزع الماء منه كله حتى إذا أصبحت صببت عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه حتى يذهب حلاوته، ثم تنزع مائه الآخر فتصبه على الماء الأول ثم تكيله كله فتنظر كم الماء ثم تكيل ثلثه فتطرحه في الإناء الذي تريدان تطبخه فيه و تصب بقدر ما يغمره ماء و تقدره بعود و تجعل قدره قصبه أو عوداً فتحدّها على قدر منتهى الماء ثم تغلي الثلث الأخير حتى يذهب الباقي، ثم تغليه بالنار و لا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان و يبقى الثلث، ثم تأخذ لكل ربع رطلاً من العسل فتغليه حتى يذهب رغوّة العسل و يذهب غشاوة العسل في المطبوخ، ثم تضربه بعود ضرباً شديداً حتى يختلط، و ان شئت ان تطيبه بشيء من زعفران أو بشيء من زنجبيل فافعل ثم اشربه، و ان أحببت أن يطول مكثه عندك فروقه» (٢)

---

(١) سلافة الشيء: عصرته (وإف).

(٢) الترويق: التصفية (وإف).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٦

و هذان الخبران كما ترى صريحان في اعتبار الثلث و الثلثين بالمساحة و الكيل، الظاهر منهما بيان الوظيفة للتحفظ عن صيرورة العصير حمراً بالبقاء لا انه بالغليان يصير حراماً يحتاج في تحليله الى تثليثه كما تقدم في حكم العصير الزببى من حيث الحرمة و الحلية في البحث عن النجاسات و عليه فلا يصير دليلاً على اعتبار الثلث بالكيل و المساحة.

و من بعضها يستفاد كون التقدير بالوزن، و ذلك كخبر عقبه بن خالد عن ابي عبد الله عليه السّلام في رجل أخذ عشرة أرتال من عصير العنب، فصب عليه عشرين رطلاً ماء، ثم طبخهما حتى ذهب منه عشرون رطلاً و بقي عشرة أرتال، أ يصلح شرب تلك العشرة أم لا؟ فقال عليه السّلام: «ما طبخ على الثلث فهو حلال» و خبر ابن ابي يعفور عنه عليه السّلام قال عليه السّلام: «إذا زاد الطلاء» (١) «على الثلاث أوقية فهو حرام» فان الظاهر من قوله: «ما طبخ على الثلث» في الخبر الأول، هو الثلث المفروض في كلام السائل من بقاء العشرة الأرتال التي قدرها بالثلاثين، و احتمال ارادة الثلث بحسب المساحة و الكيل بعيد في الغاية، و ان تحديد الزائد بالاوقية في الخبر الثاني دال على ان العبرة بالمزيد عليه بالوزن، و خبر ابن سنان عن الصادق عليه السّلام أيضاً: «العصير إذا طبخ حتى يذهب منه ثلاثة دوانيق و نصف، ثم يترك حتى يبرد، فقد ذهب ثلثاه و بقي ثلثه» و ظهور الدائق من الشيء في سدسه من حيث الوزن إذا كان الشيء مما يوزن غير قابل للإنكار، و نفى ارادة الوزن منه بدعوى ظهوره من السؤال كما في مستمسك العروة مما لا وجه له، و لم يظهر لي مراده من السؤال، إذ ليس في الخبر على ما حكاه الوافي عن التهذيب و نقلناه هنا سؤال، و انما جعل ذهاب الثلثين بذهاب ثلاثة دوانيق و نصف، قال في الوافي: لان البرودة تذهب تمام الثلثين.

و في بعض منها جعل المدار على ذهاب الثلثين من دون تصريح بكونه بالوزن أو بالمساحة، و ذلك كخبر ابن هيثم عن رجل عن الصادق عليه السّلام قال: سألته عن العصير

---

(١) الطلاء ككساء: ما طبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه و يبقى ثلثه و يسمى بالمثلث (مجمع البحرين).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٧

يطبخ في النار حتى يغلى من ساعته فيشربه صاحبه، قال عليه السّلام: «إذا تغير عن حاله و غلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه» و في معناه غيره، و هو كثير لا حاجة الى نقله.

و هل الأصل في التحديد هو الوزن، و الكيل انما يكتفى به لكونه طريقا إلى معرفة الوزن، فيكتفى به لكن لا- مطلقا بل فيما يتسامح فيه، و يكتفى في تشخيص وزنه بالتقريب و المسامحة، و لذا لا يكتال في مثل الجواهرات الغالية أثمانها، و ينحصر في تقديرها بالوزن، و فيما يتسامح به أيضا يوزن ما في المكيال أوّلا مرة واحدة ثم يكتال بعدها و يحسب على مقدار الوزن الأول أو ان الأصل هو الكيل و يكتفى بالوزن لرجوعه اليه و حكايته عنه دائما، و ما اشتهر من ان الوزن هو الأصل يراد به كونه أضيف من الكيل و أتقن، لا انه أصل للحكم كما في مستمسك العروة و جهان، الأقوى عندى اختلاف ذلك بحسب اختلاف الأشياء و الأعصار و البلاد، و رب شيء يكون في بلد موزونا و هو في بلد آخر أو في ذاك البلد في عصر آخر مكيل أو معدود و بالعكس الا- انه لا- إشكال في كون الوزن أضيف من الكيل، و لا يجرى فيه المسامحة التي تجرى في الكيل، و بذلك يمكن القول بكون الوزن هو الأصل، و ان الكيل جعل اماره له فيما يكون بناء العرف فيه على التسامح.

ثم لا- إشكال في ان بناء العرف في معاملاتهم على ما هو مشهود عندنا في العصور على صحة اعتباره بالكيل، كما يعتبرونه بالوزن، و على هذا فيصح حمل الأخبار المتقدمة مع اختلافها على ما يصدق عليه الذهاب عرفا سواء كان بالوزن أو بالكيل، و هذا إرجاع الى الأمر العرفي، و ليس من الأول تخيير ما بين الأقل و الأكثر حتى يقال باستحالته، و ان شئت فقل ان العبرة على الوزن، و ان الاكتفاء بالكيل لكونه طريقا الى الوزن، و عليه فلا- ينحصر الطريق به أيضا، بل يصح الاختبار بكلما يستعلم منه الوزن كالعود و الخشب و نحوهما، و يمكن ان يكون الوجه في الاكتفاء على المساحة تسهيلا، و لصعوبة الاختبار بالوزن، بل تعذرهما غالبا، لا سيما في الظروف الكبار المثبتة المتداولة لطبخ العصير، و غلبة اعتباره عندهم بالمساحة و الكيل، و كيف كان فالأقوى صحة الاكتفاء بالكيل و المساحة، و ان كان التقدير به دائما أقل من اعتباره

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٨

بالوزن، و الله الهادي إلى أحكامه.

الأمر الرابع: يثبت ذهاب الثلثين بالعلم و بالبينه، و قد تقدم الكلام فيهما مستوفى في مبحث المياه، و في الفصل المعقود لطريق ثبوت النجاسة و لا يكفي الظن به لما تقدم في ذلك الفصل من ان الأصل عدم اعتبار الظن في باب النجاسة و غيرها الا ما قام الدليل على اعتباره فيه بالخصوص و لم يقدّم دليل على اعتباره في ذهاب الثلثين، و يثبت بأخبار ذى اليد به سواء كان عادلا أو فاسقا إذا لم يكن مستحلا له قبل ذهاب الثلثين، و يدل على اعتبار عدم استحلال ذى اليد شربه قبل ذهابها موثق معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيه بالبختج، و يقول قد طبخ على الثلث و انا اعلم انه يشربه على النصف؟ فقال: «لا- تشربه» فقلت فرجل من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث و لا يستحله على النصف، يخبر ان عنده بختجا على الثلث قد ذهب ثلثاه و بقي ثلث نشرب منه؟ قال عليه السلام: «نعم».

و صحيح ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السّلام قال: «إذا شرب الرجل النبيذ المخمور فلا تجوز شهادته في شيء من الأشربة و لو كان يصف ما تصفون» و مقتضى هذين الخبرين اعتبار قول من لا يشربه قبل ذهاب ثلثيه و لو لم يكن شيعيا، و عدم اعتبار قول من يشربه قبله و لو كان شيعيا، فالمدار على الاستحلال حينئذ على الشرب و لو لم يكن مستحلا له في عقيدته، و خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال سألته عن الرجل يصلى الى القبلة لا يوثق به، اتى بشراب زعم انه على الثلث فيحل شربه؟ قال عليه السّلام: «لا يصدق الا ان يكون مسلما عارفا» و مقتضاه اعتبار كون المخبر شيعيا، و موثق عمار عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل يأتي بالشراب فيقول هذا المطبوخ على الثلث؟ قال عليه السّلام: «إذا كان مسلما أو ورعا مأمونا فلا بأس ان



يشرب» و مقتضاه اعتبار قول ذى اليد المسلم أو الورع المأمون و لو لم يكن مسلما، على نسخة الوافى الذى عندى حيث فيها عطف كلمة «ورعا مأمونا» على كلمة «مسلم» بكلمة «أو» لكن فى مستمسك العروة حكاه عن الوسائل من دون حرف العطف هكذا «ان كان مسلما ورعا مأمونا» و حكى عن الحدائق «ان كان مسلما عارفا مأمونا» بدل «ورعا» و لكنى لم أجده فى الحدائق كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٩

حكى عنه، و انما فيه مثل ما حكيناه عن الوافى.

و كيف كان فلو كانت نسخة الوافى صحيحة فيكون المستفاد من مجموع هذه الاخبار اعتبار أحد الأمرين فى حجية قول ذى اليد: اما الإسلام و لو لم يكن مأمونا إلا إذا كان متهما، أو الورع و الامانة و لو لم يكن مسلما، فالخبر الأول أعنى موثق معاوية بن عمار المفصل بين الشارب على الثلث و بين غيره بقبول قول الأول دون الأخير يدل على اعتبار قوله مع الامانة و الورع، و عدم اعتباره مع عدمها، حيث انهما منتفیان عن الشارب على النصف، كما ان الخبر الثانى وارد فى مورد الاتهام، حيث يكون فى مورد الشارب للنيذ المخمور، و الخبر الثالث انما هو فى مورد من لا يوثق به حيث يجب بأنه لا يقبل الا من المسلم العارف، و الخبر الأخير بناء على نسخة الوافى ظاهر، و لعل اعتبار قول المسلم و لو لم يكن ورعا مأمونا من جهة صحة إجراء أصالة الصحة فى أقواله دون غير المسلم إذا لم يكن ورعا مأمونا، و اما اعتبار قول الورع المأمون الغير المسلم فللاطمينان بقوله لورعه و أمانته، و المتحصل من هذا الأمر هو اعتبار قول ذى اليد المسلم إذا لم يكن مستحلا، و لو لم يكن ورعا مأمونا، و اعتبار قول الورع المأمون و لو لم يكن مسلما و الله العالم بأحكامه.

### [مسألة ١ بناء على نجاسة العصير إذا قطرت منه قطرة بعد الغليان على الثوب]

مسألة ١ بناء على نجاسة العصير إذا قطرت منه قطرة بعد الغليان على الثوب أو البدن أو غيرهما يطهر بجفافه أو بذهاب ثلثيه بناء على ما ذكرناه من عدم الفرق بين ان يكون بالنار أو بالهواء و على هذا فالآلات المستعملة فى طبخه تطهر بالجفاف و ان لم يذهب الثلثان مما فى القدر، و لا يحتاج إلى إجراء حكم التبعية، لكن لا يخلو عن اشكال من حيث ان المحل إذا تنجس به أولا لا ينفعه جفاف تلك القطرة أو ذهاب ثلثها و القدر المتيقن من الطهر بالتبعية المحل المعد للطبخ مثل القدر و الآلات، لأكل محل كالثوب و البدن و نحوهما

فى هذه المسألة أمران: الأول إذا قطرت قطرة من العصير بعد غليانه على البدن أو الثوب أو غيرهما فعلى القول باختصاص المطهر بما إذا كان ذهاب الثلثين بالنار،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٠

كما قويناه لا- ينبغى الإشكال فى عدم طهره بجفافه أو ذهاب ثلثيه، و هو على البدن أو اللباس أو غيرهما، و بناء على مختار المصنف (قده) من عدم الفرق بين ان يكون الذهاب بالنار أو بالهواء ففى طهره بجفافه، أو بذهاب ثلثيه اشكال، فعن بعض الفقهاء جعل المدار فى طهارة الثوب و نحوه على بقاء ما عليه من العصير حتى يذهب ثلثاه بالهواء و نحوه فيطهر تبعا لما عليه من العصير، فيكون التابع فى الطهر عنده هو المحل الملقى عليه العصير المتنجس بإلقاء العصير عليه، و المتبوع هو العصير الملقى عليه بذهاب ثلثيه، لا- العصير الغالى فى القدر، و ما ذكره لا يخلو عن الإشكال، لأن دليل التبعية فى الطهر على فرض شموله للثوب أو البدن لا يشمل مثل المحل المتنجس بملاقاته للقطرة من العصير الملقاه عليه، لان القدر المتيقن من الطهر بالتبعية هو المحل الذى يعدّ تابعا للعصير المغلى لا محل تلك القطرة من العصير، فجفاف تلك القطرة، أو ذهاب ثلثها لا ينفع فى طهر

المحل المتنجس بها، فالحكم بطهره بتبعيه طهارة تلك القطرة بجفافها أو ذهاب ثلثها في غاية الإشكال. الثاني: لا إشكال في تبعيه إناء العصير والآلات المصاحبة له المتصلة به حال الانقلاب، و ذهاب ثلثه، كالمقعة و نحوهما مما لا يكون غائبا عنه في وقت تطهير الا بما لا ينافي غيبته في صدق التبعيه، للإطلاق المقامى أعنى إطلاق ما دل على طهارة العصير، و ترك استدراك ما يتبعه عند الحكم بطهارته، و عدم تعرض السائلين للسؤال الكاشف عن فهمهم طهارة تلك التوابع أيضا من هذا الإطلاق، مضافا الى دعوى الإجماع عليها كما عن اللوامع، و عدم وجدان مخالف صريح فيها كما عن بعض آخر، و فى الجواهر مضافا الى لزوم الحرج و المشقة لولاه، و طهارة أوانى الخمر المنقلب خلا و آلات النزع و النازح، و جوانب البئر لاتحاد طريق الجميع، أو قياس الأولوية الى ان قال و لفحوى طهر الأجسام المطروحة فى الخمر بناء عليه، و لعدم معقولية الفرق بينه و بين المطروح المائع الثابت بتبعيته فى الطهارة له إجماعا كما فى اللوامع انتهى، و ما ذكره ممنوع بما تقدم مرارا من ان دليل نفي العسر و الحرج لا يصلح لان يقع طريقا لإثبات الاحكام، بل هو صالح لان يقع طريقا لثبوتها من جعلها، و أولوية طهر مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤١

ما يتبع العصير عما ذكره من أوانى الخمر و آلات النزع و النازح، إلخ ممنوعة، كالمنع عن فحوى طهر الأجسام المطروحة فى الخمر، و عن عدم معقولية الفرق بين ما يتبع العصير و بين المطروح المائع، لو ثبت طهارته بإجماع اللوامع، فالعمدة فى مدرك الحكم المذكور هو الإطلاق المتقدم، مع الإجماع عليه لو تم الإجماع، هذا فى الآلات المتصلة، و اما الآلات المنفصلة كالألة التى استعملت فى العصير ثم انزلت عنه، و غير العامل و العامل المعرض عن العمل خاليا عن صورة الشاغل، فالأقوى عدم طهرها بطهر العصير لعدم شمول الإطلاق المقامى لها.

### [مسألة ٢ إذا كان فى الحصرم حبة أو حبتان من العنب فعصر و استهلك لا ينجس]

مسألة ٢ إذا كان فى الحصرم حبة أو حبتان من العنب فعصر و استهلك لا ينجس و لا يحرم بالغليان اما إذا وقعت تلك الحبة فى القدر من المرق أو غيره فغلى يصير حراما و نجسا على القول بالنجاسة. لا يخفى ان الفرق بين الفرضين فى تلك المسألة انما هو بكون غليان عصير الحبة بعد استهلاكه أو قبله، فلو غلى بعد الاستهلاك لا يصير محكوما بالحكم من الحرمة و النجاسة، لأنه معدوم بالاستهلاك من غير فرق بين كونه فى عصير الحصرم أو فى القدر من المرق أو غيره، و ان كان قبل الاستهلاك يصير محكوما بالحرمة قطعا، و بالنجاسة على القول بنجاسته، من غير فرق أيضا بين كونه فى الحصرم أو غيره، ففرض الحصرم فى الأول و القدر من المرق تفنن فى العبارة.

### [مسألة ٣ إذا صب العصير الغالى قبل ذهاب ثلثه فى الذى ذهب ثلثاه يشكل طهارته]

مسألة ٣ إذا صب العصير الغالى قبل ذهاب ثلثه فى الذى ذهب ثلثاه يشكل طهارته و ان ذهب ثلثا المجموع نعم لو كان ذلك قبل ذهاب ثلثه و ان كان ذهابه قريبا فلا بأس به و الفرق ان فى الصورة الأولى ورد العصير النجس على ما صار طاهرا فيكون منجسا له بخلاف الثانية فإنه لم يصبر بعد طاهرا فورد نجس على مثله هذا، و لو صب العصير الذى لم يغلى على الذى غلى فالظاهر عدم الاشكال فيه، و لعل السر فيه ان النجاسة العرضية صارت ذاتية و ان كان الفرق بينه و بين الصورة الاولى لا يخلو عن اشكال، و يحتاج إلى التأمل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٢

فى هذه المسألة صور: الأولى إذا صب العصير الغالى قبل ذهاب ثلثه فى الذى ذهب ثلثاه يتنجس الذى ذهب ثلثاه بملاقاته لما

صب فيه بنجاسة عرضية، و لا- مطهر له من هذه النجاسة، لأن ذهاب الثلثين الحاصل له فى ضمن حصوله للمجموع لا يكون مطهرا إلا للنجاسة الذاتية الحاصلة بالغلان و هو منتف فى هذه الصورة لأن الغلان الذى يحصل له فى ضمن الغلان الحاصل للمجموع لما كان بعد ذهاب ثلثيه بالغلان الأول لا يكون منجسا، إذا العصير لا ينجس بالغلان ثانيا بعد ذهاب ثلثيه عند الغلان الأول، و اما ما فى مستمسك العروة من انتفاء ذهاب الثلثين فى الذى ذهب ثلثاه فمردود بان الفرض فيما إذا ذهب ثلثا المجموع، و الذى ذهب ثلثاه يذهب ثلثيه أيضا فى ضمن ذهاب ثلثى المجموع.

و لعل نظره الى ما يذكره فى المسألة الاتية من كون ذهاب الثلثين المأخوذ موضوعا للمطهريه بنحو صرف الوجود الذى لا ينطبق الا- على أول الوجود، و ما ذكره و ان كان حقا لكن المطهر هو صرف الوجود من ذهاب الثلثين بعد الغلان لا مطلقا و إذا كان غلان المجموع منجسا للمجموع يصدق على ذهاب الثلثين بعده انه أول الوجود، كما ان قوله: بانتفاء الغلان أيضا مما لا وجه له، بل الوجه فى عدم طهره بذهاب ثلثيه هو ما ذكرناه، من ان هذا الغلان أو الواقع بعد الغلان الأول لا يكون منجسا له بالنجاسة الذاتية، و يكون هو منتجسا بالنجاسة العرضية من ناحية الملاقاة، و ذهاب الثلثين لا يكون مطهرا للشىء عن النجاسة العرضية، كما تقدم فى المسألة السادسة من مسائل الانقلاب.

الصورة الثانية: إذا صبّ العصير الغالى قبل ذهاب ثلثيه فى مثله من العصير الغالى قبل ذهاب ثلثيه، و الحكم فيها هو طهارة المجموع بعد ذهاب ثلثيه، و ذلك لما فى المتن من كون المقام من باب ورود نجس على مثله، فيصير الوارد و المورد شيئا واحدا محكوما بالنجاسة قبل ذهاب ثلثيه و بالطهارة بعده.

الصورة الثالثة: ما إذا صبّ العصير الغير الغالى فى العصير الغالى، و الحكم فيها أيضا هو طهارة المجموع بذهاب ثلثيه، و ذلك لان الوارد يصير منتجسا بملاقاته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٣

للمورود بالنجاسة العرضية، ثم عند غليانه فى ضمن المجموع يصير نجسا بالذاتية، فتزول عنه النجاسة العرضية حسبا حققناه فى المسألة السادسة من مسائل الانقلاب، و اما الفرق بين هذه الصورة و الصورة الأولى فواضح مما بيناه فى الصورة الاولى من عدم تنجس العصير الغالى الذى ذهب ثلثاه بما يطء عليه من الغلان، فلا حكم للغلان بعد الغلان الذى تعقب بذهاب الثلثين، و عليه فلا يصير المورد فى الصورة الأولى محكوما بالنجاسة الذاتية، فلا تزول عنه النجاسة العرضية التى طرئت عليه من ناحية ملاقاته لما ورد عليه، و هى أعنى تلك النجاسة العرضية لا ترتفع بذهاب الثلثين كما لا يخفى.

#### [مسألة ٤ إذا ذهب ثلثا العصير من غير غلان لا ينجس إذا غلى بعد ذلك]

مسألة ٤ إذا ذهب ثلثا العصير من غير غلان لا ينجس إذا غلى بعد ذلك.

ذهاب ثلثى العصير قبل غليانه اما يكون بغير النار كما إذا كان بالهواء أو بالشمس أو بطول البقاء، و اما يكون بالنار كما إذا كان فى مقام الطبخ و كانت النار خفيفة لم توجب الغلان الى ان ذهب الثلثان، فعلى الأول ينبغى ان يقال بعدم تأثير ذهابهما فى تنجسه بالغلان بعده، إذا الأثر انما هو لذهاب الثلثين بعد الغلان، فحينئذ لو غلى بعده ينجس، و يكون طهره بذهابهما بعده، و على الثانى ففى كفاية ذهابهما الذى فى طريق طبخ العصير إذا كان قبل غليانه و عدمها وجهان، ربما يقال بالأول بدعوى كون المستفاد من أدلة نجاسة العصير بالغلان هو اختصاص نجاسته بغليانه فيما إذا لم يذهب ثلثاه، و لو كان فى بعضها الآخر إطلاق ينزل إطلاقه على ذلك كما فى مثل رواية حماد عن الصادق عليه السلام «تسرب ما لم يغل فإذا غلى فلا تسربه» مضافا الى انه لا دليل على طهره بذهاب الثلثين بعد ذلك، فان الذهاب المأخوذ موضوعا للمطهريه ما كان بنحو صرف الوجود الذى لا ينطبق الا

على أول الوجود لا غير هذا.

و لكن فى استفادة الاختصاص بما ذكر تأمل، و ان كانت دعوى إطلاق بعض من تلك الأدلة ليست بكل البعيد، ففى خبر معارضة الشيطان مع نوح قال أبو جعفر عليه السلام: «إذا أخذت عصيرا فطبخته حتى يذهب الثلثان نصيب الشيطان فكل و اشرب» و فى خبر آخر فى المعارضة المذكورة أيضا: (ما أحرقت النار فهو نصيبه و ما بقى فهو لك يا نوح، و فى ثالث فيها أيضا: «فما كان فوق الثلث من طبخها فلا بليس و هو حظه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٤

و ما كان من الثلث فما دون فهو لنوح و هو حظه و ذلك الحلال ليشرب منه» و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام: «ان طبخ حتى يذهب منه اثنان و يبقى واحد فهو حلال) الا ان الانصاف منع إطلاق تلك الاخبار لشمول الذهب قبل الغليان خصوصا ما كان منها متضمنا لاداء الشرط الدال على الحرمة قبل الذهب، بل فى الخبر الثالث تصريح بحرمة ما كان فوق الثلث، و لا محالة لا بد من ان يكون بعد الغليان، حيث ان قبله تمامه حلال من الثلث، و ما فوqe و لم اطع على ما يستفاد منه اختصاص النجاسة بسبب غليان ما لم يذهب ثلثه فيمكن دعوى سلب الفائدة عن الذهب قبل الغليان مطلقا، و لو كان الذهب عند الطبخ بالنار.

و اما ما ذكره من ان الذهب المأخوذ موضوعا للمطهرية ما كان بنحو صرف الوجود الذى لا ينطبق الأعلى أول الوجود لا غير، و هو الذى يكون قبل الغليان فمدفوع بان صرف الوجود بعد النجاسة هو المطهر، و هو أول الوجود بعد الغليان، لا اوله قبله، فما افاده لا يخلو عن الغرابة، مع ان عدم الدليل على المطهر لا يصير دليلا على طهارة ما لا مطهر له، فلو سلم تطبيق صرف الوجود من الذهب المطهر على ما كان قبل الغليان، و كان الدليل دالا على نجاسة العصير بالغليان بعد الذهب أيضا نلتزم ببقائه على النجاسة ابدًا لعدم وجود مطهر له حينئذ و لا وجه للالتزام بعدم نجاسته لعدم المطهر له على فرض دلالة الدليل على نجاسته، فالأقوى عندى فى هذه المسألة هو نجاسة العصير بعد الغليان، و لو مع ذهاب ثلثه بالنار قبل الغليان، فضلا عما إذا كان الذهب قبله بغير النار من الهواء و طول البقاء و نحوهما و الله العالم بأحكامه.

#### **[مسألة ٥ العصير التمرى أو الزبيبي لا يحرم و لا ينجس بالغليان على الأقوى]**

مسألة ٥ العصير التمرى أو الزبيبي لا يحرم و لا ينجس بالغليان على الأقوى بل مناط الحرمة و النجاسة فيهما هو الإسكار. و قد حررنا جملة وافية فى حكم العصير التمرى و الزبيبي فى باب النجاسات، و قلنا ان الأحوط الاجتناب عن أكل عصير الزبيبي دون التمرى فراجع.

#### **[مسألة ٦ إذا شك فى الغليان بينى على عدمه]**

مسألة ٦ إذا شك فى الغليان بينى على عدمه كما انه لو شك فى ذهاب الثلثين بينى على عدمه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٥

للاستصحاب فى كلا المقامين، فيترتب على الأول بقاء المستصحب على طهارته و على الثانى بقاءه على النجاسة.

#### **[مسألة ٧ إذا شك فى انه حصرم أو عنب بينى على انه حصرم]**

مسألة ٧ إذا شك فى انه حصرم أو عنب بينى على انه حصرم.

و ذلك لاستصحاب حصر ميته، أو عدم عنيته.

## [مسألة ٨ لا بأس بجعل الباذنجان أو الخيار أو نحو ذلك في الحب]

مسألة ٨- لا بأس بجعل الباذنجان أو الخيار أو نحو ذلك في الحب مع ما جعل فيه من العنب أو التمر أو الزبيب ليصير خلا، أو بعد ذلك قبل ان يصير خلا، و ان كان بعد غليانه، أو قبله و علم بحصوله بعد ذلك.

قد مرّ في مبحث الانقلاب من ان الأقوى طهر الخمر بانقلابها بعلاج يبقى عين للعلاج فيها بعد الانقلاب، و انه لا فرق بين الأجسام التي يلقي فيها للتخليل، و بين غيرها مما يوجد فيها من الحجارة أو التراب و نحوهما مما يغلب وجوده فيها، لعدم انفكاكه عن مادتها و مخالطته مع مادة الخمر من العنب أو الزبيب أو التمر مما صار خمرا، فان ما يدل على طهر الخمر بالانقلاب يدل على طهر ما فيها و طهر الآنية التي هي فيها بالتبع الا ان ما ذكرناه يتم فيما إذا كان وجود الخليط غالبا حتى يكون اختصاص الطهارة بالخالية عنه موجبا للاختصاص بالفرد النادر البعيد الموجب للغوية تشريع مطهريه الانقلاب، و ما ذكرناه في ذاك المبحث بعينه يجرى في العصير أيضا، فإن الحكم بطهره بعد غليانه المنجس له بانقلابه خلا أو بذهاب ثلثيه لا يجتمع مع نجاسة ما فيه من الأجسام التي يغلب وجودها فيه بحيث لو اختص الحكم بطهره بذهاب ثلثيه، أو بصيرورته خلا- بالخالي عنها لكان موجبا لانحصاره بالفرد النادر الملحق بالمعدوم.

و هذا مما لا- ينبغي الإشكال فيه، انما الكلام في التفكيك بين الأجسام الغالب وجودها فيه و بين غيرها، و ربما يقال بان التفكيك بينهما صعب مخالف للمركزات العرفية، و لكن للتأمل فيه مجال فان قلنا بعدم التفكيك يتم ما ذكره المصنف (قده) في هذه المسألة من نفى البأس بجعل الباذنجان و نحوه في الحب مع العنب و نحوه أو بعد ذلك قبل صيرورته خلا سواء كان قبل غليانه أو بعده و فيما كان قبل الغليان سواء علم بحصول الغليان بعده أم لا و ان قلنا باختصاص نفى البأس عن الأجسام التي لا ينفك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٦

العنب أو التمر أو الزبيب عنها، و لا يسرى الى بقية الأجسام و التزمنا بالتفكيك فاللازم هو المنع عن جعل شيء في العصير مما يندر وجوده فيه قبل صيرورته خلا سواء كان بعد غليانه، أو قبله مع العلم بحصوله بعد ذلك و سواء جعل مع ما يجعل في الحب، لان يصير خلا- مثل العنب و نحوه أو جعل بعده و لا- إشكال في جعله مع العلم بعدم حصول الغليان، و الظاهر ان الحكم مع الشك في حصوله هو كذلك لاستصحاب عدمه، و لا يخفى ان الاحتياط في مثله مما لا ينبغي تركه، و الله الهادي.

## [مسألة ٩ إذا زالت حموضة الخل العنبي و صار مثل الماء لا بأس به]

مسألة ٩ إذا زالت حموضة الخل العنبي و صار مثل الماء لا بأس به الا إذا غلى فإنه لا بد حينئذ من ذهاب ثلثيه أو انقلابه خلا ثانيا.

نفى البأس عن الخل الذي زالت حموضته و صار مثل الماء واضح، لعدم ما يوجب البأس مما يوجب نجاسته أو حرمة، و اما مع غليانه فثبوت البأس فيه مبني على صدق العصير عليه بعد زوال حموضته و سلب صدق الخل عنه، و اما مع صدق الخل عليه غاية الأمر يقال عليه الخل الفاسد، فلا موجب للبأس عنه مع غليانه إذ الخل الفاسد لا ينجس و لا يحرم بالغليان، و عطف الانقلاب على ذهاب ثلثيه مبني على ما قدمناه من طهر العصير بصيرورته خلا كما يطهر بذهاب ثلثيه، و قد ادعى عليه الإجماع صريحا في الجواهر، و المصنف (قده) لم يتعرض لهذا الحكم الا بهذه الإشارة الإجمالية هناك.

## [مسألة ١٠ السيلان و هو عصير التمر أو ما يخرج منه بلا عصر لا مانع من جعله في الامراق]

مسألة ١٠ السيلان و هو عصير التمر أو ما يخرج منه بلا عصر لا مانع من جعله فى الامراق و لا يلزم ذهاب ثلثه كنفس التمر. و قد تقدم حكمهما فى مبحث النجاسات من انهما لا ينجسان و لا يحرمان بالغليان فراجع.

## [السابع من المطهرات الانتقال]

### إشارة

السابع: الانتقال، كانتقال دم الإنسان أو غيره مما له نفس الى جوف ما لا نفس له كالبق و القمل، و كانتقال البول الى النبات و الشجر و نحوهما و لا بد من كونه على وجه لا يسند الى المنتقل عنه و الا لم يطهر كدم العلق بعد مصه من الإنسان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٧

لانتقال كما فى الجواهر: عبارة عن انتقال شىء حكم بنجاسته باعتبار إضافته إلى محل خاص الى محل آخر حكم الشارع بطهارته باعتبار إضافته اليه، و فى مصباح الفقيه: هو حلول النجس فى محل آخر حكم الشارع بطهارته عند إضافته الى ذلك المحل، و لا ريب فى كونه مطهرا فى الجملة الا ان بسط الكلام فيه يحتاج الى ذكر صور.

الاولى: ان يكون الانتقال موجبا لانقلاب الموضوع و استحالته عرفا بل عقلا، و ذلك كانتقال دم الإنسان مثلا الى بدن حيوان لا نفس له كالبق و القمل، و صيرورته جزء من بدنه من لحمه و عظمه و دمه على طريق التغذية و صيرورته بدلا مما تحل منه نظير الغذاء الذى يأكله الإنسان و يصير جزء من بدنه من لحمه و عظمه و دمه، و كانتقال الماء النجس أو البول الى النبات و الشجر بواسطة عروقه و أصوله، و صيرورته جزء من النبات أو الشجر، لا مجرد رسوبه فيهما و وروده فى باطنهما بواسطة الخلل و الفرج الذى فيهما، و هذا النحو من الانتقال من أقسام الاستحالة، و يكون حكمه حكمها و يكون عده من باب الانتقال من المسامحة.

الثانية: ان يدخل دم الإنسان مثلا الى جوف مثل العلق و يبقى مدة فى جوفه من غير انهضامه فيه لكن بحيث ينقطع إضافته عن الإنسان و يضاف الى العلق، و يقال انه دم العلق و لا- يخفى انه حينئذ لا يخلو عن احتمالات، لأنه اما ان يكون لكل واحد من دليل نجاسة دم الإنسان و طهارة دم العلق عموم يشمل ذاك المورد بان يكون دليل نجاسة دم الإنسان بعمومه دالا على نجاسة ما دخل منه فى جوف العلق و انقطع إضافته عن الإنسان، و دليل طهارة دم العلق أيضا دالا على طهارة ما دخل فى جوفه من دم الإنسان، و أضيف إلى العلق و لو مع عدم عده من اجزاء بدنه، و اما لا يكون لكل واحد منهما عموم يشملها، أو يكون للدليل نجاسة دم الإنسان عموم يشمل المورد، دون دليل طهارة دم العلق أو يكون للدليل طهارة دم العلق عموم يعم المورد دون دليل نجاسة دم الإنسان.

و لازم الأول تعارض الدليلين فى المورد، و حيث ان تعارضهما بالعموم من وجه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٨

فمع أظهرية أحدهما يؤخذ به و الا- فالحكم هو التساقط، و الرجوع الى الأصول العملية، كما هو لازم الاحتمال الثانى أيضا، و لازم الاحتمال الثالث هو الرجوع الى عموم نجاسة دم الإنسان و الحكم بنجاسة ما فى جوف العلق من دم الإنسان و لو مع انقطاعه عنه، و لازم الاحتمال الرابع هو الرجوع الى عموم دليل طهارة دم العلق، و الحكم بطهارة ما فى جوفه من دم الإنسان و لو لم بعد من اجزاء بدنه هذا بحسب التصور، و اما التحقيق فالحق عدم شمول عموم نجاسة دم الإنسان لما انقطع إضافته عنه، و عدم شمول عموم دليل طهارة دم العلق لما لم يعد من اجزاء بدنه إذ الدال على طهارة دم ما لا نفس له يدل على طهارة ما يكون



دما له و متحصلا من هضم ما يتغذيه لا ما استقر في جوفه من غذائه قبل هضمه كما ان ما في بطن الإنسان مما أكله لا يعد من اجزاء الإنسان قبل هضمه و تحولاته، فحينئذ فالمرجع هو الأصول العمليّة و الجارى منها في المقام هو استصحاب بقاء نجاسته الثابتة له قبل حلوله في جوف العلق.

و لا يستشكل في جريانه بدعوى تبدل الموضوع حيث ان المحكوم عليه بالنجاسة هو ما كان مضافا الى الإنسان، و هذا الذى في جوف العلق قد انقطع إضافته عنه، و ذلك لان الحاكم باتحاد الموضوع فى القضيتين هو العرف و لا اشكال ان هذا المشكوك عندهم هو عينه ذاك الذى كان محكوما بالنجاسة و التغيير انما هو فى إضافته دون ذاته، (هذا) و مع المنع عن إجرائه بدعوى كون الملاك فى اتحاد الموضوع هو حكم العقل باتحاده أو حكم العرف بما يستظهر من لسان الدليل لا ما يفهمه بحسب ارتكازه، فالمرجع حينئذ قاعدة الطهارة فيحكم بطهارة هذا المشكوك بتلك القاعدة.

الصورة الثالثة: ان تبقى إضافته إلى الإنسان مع حدوث إضافته منه الى العلق أيضا، و الحق فى هذه الصورة أيضا هو الحكم بنجاسته، لكن لا من جهة الاستصحاب، بل لأجل شمول عموم دليل نجاسة دم الإنسان له، مع عدم شمول عموم دليل طهارة دم العلق كما فى الصورة الثانية فهذه الصورة تشترك مع الثانية فى عدم شمول عموم دليل طهارة دم ما لا نفس له لها، و تفارقها فى شمول عموم دليل نجاسة دم الإنسان لهذه الصورة دون الصورة الثانية، و أظهر من ذلك الصورة الرابعة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٩

و هى ان تبقى الإضافة إلى الإنسان مع عدم حدوث إضافته إلى العلق الا نحو اضافة المظروف الى الظرف، كما إذا اجتمع دم فى قارورة مثلا أو أريق على الأرض، فإنه يصدق عليه انه دم الإنسان: و ان القارورة تكون ظرفا له، و الحكم فيها هو النجاسة لعموم دليل نجاسة دم الإنسان الشامل لمثل الفرض من غير كلام، هذا تمام الكلام فى حكم الصور الأربع على ما يقتضيه الدليل، و اما التمسك بالسيرة على عدم الاجتناب عن مثل دم البق و القمل، ففيه انه لم يعلم بسيرة قطعية منتهية إلى المعصوم، بحيث تكون إجماعا عمليا كاشفا عن قوله عليه السلام أو فعله أو تقريره، كما ان الاخبار الواردة فى دم البراغيث و البق لا تدل على طهارة ما فى جوفها مطلقا و فى تمام تلك الصور.

و القدر المتيقن منها هو طهارته فى الصورة الأولى التى هى من مصاديق الاستحالة بل لا وجه لعدّها من صور الانتقال، ففي مكاتبه محمّد بن ريان قال كتبت الى الرجل هل يجرى دم البق مجرى دم البراغيث؟ و هل يجوز لا حدان يقيس دم البق على البراغيث فيصلى فيه و ان يقيس على نحو هذا فيعمل به؟ فوقع عليه السلام «يجوز الصلاة و الطهر أفضل» و خبر غياث عن الباقر عليه السلام قال: «لا بأس بدم البراغيث و البق و بول الخشاشيف» و مثلها صحيحة ابن ابي يعفور و رواية الحلبي، و دعوى أنّ القدر المتيقن الذى ينسب الى الذهن ارادته من الروايات هو دم البق و البراغيث و أشباههما المجتمع فى جوفها الذى كثيرا ما يصيب الثوب أو البدن عند قتلها دون دمها الأصلي، تكون على مدعيها، و مما ذكرناه يظهر ان عدّ الانتقال من المطهرات فى قبال الاستحالة ليس على ما ينبغى الا ان المحكى عن المستند استظهار نفى الخلاف فى مطهرته، و فى الجواهر نفى وجدان الخلاف و الاشكال فيه، و قد حكى الإجماع على مطهرته أيضا لكن الركون على مثل تلك الدعاوى مشكل جدا و الله سبحانه يعلم.

#### [مسألة ١ إذا وقع البق على جسد الشخص فقتله و خرج منه الدم لم يحكم بنجاسته]

مسألة ١ إذا وقع البق على جسد الشخص فقتله و خرج منه الدم لم يحكم بنجاسته إلا إذا علم انه هو الذى مصه من جسده بحيث أسند إليه لا الى البق فحينئذ يكون كدم العلق.

ما ذكره في صورة العلم بأنه هو الذى مصه من جسده بحيث أسند إليه لا الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٠

البق، هو الصورة الرابعة من الصور التى ذكرناها، و الحكم فيها ظاهر، كما انه مع العلم بعدم استناده اليه لا مورد للتمسك بعموم دليل نجاسته لإثبات نجاسته، بل لو أسند إلى البق و كان لدليل طهارة دمه عموم يحكم بطهارته لعموم دليله، و لو لم يسند اليه أو أسند و لم يكن لدليل طهارته عموم يحكم بنجاسته باستصحابها لو لم يمنع عن إجرائه كما هو التحقيق، و مع المنع عنه يحكم بطهارته بقاعدة الطهارة، و اما مع الشك فى الاستناد الى المنتقل عنه، فالحكم فيه هو النجاسة أيضا باستصحاب الاستناد، و لو فرض شمول عموم دليل الطهارة يتعارض بينه و بين الحكم بالنجاسة الثابت باستصحاب الاستناد، و لا تكون هذه من باب معارضة الأصل مع الدليل الاجتهادى حتى يمنع عنها، فإن المعارضة انما هى بين الدليلين، و يكون الأصل محرزا لموضوع أحدهما، و لا ضير فيه كما لا يخفى، و مما ذكرناه تظهر الخدشة فيما ذكره المصنف (قده) من وجهين: أحدهما من جهة حكمه بعدم النجاسة مطلقا حتى مع فرض الشك فى الاستناد، و ثانيهما من جهة حكمه به فى صورة العلم بعدم الاستناد، حتى مع فرض صحة استصحاب النجاسة مع عدم شمول عموم دليل الطهارة فافهم فتبصر.

## [الثامن من المطهرات الإسلام]

### إشارة

الثامن: الإسلام و هو مطهر لبدن الكافر و رطوباته المتصلة به من بصاقه و عرقه و نخامته و الوسخ الكائن على بدنه، و اما النجاسة الخارجية التى زالت عنها ففى طهارته منها اشكال، و ان كان هو الأقوى نعم ثيابه التى لاقاها حال الكفر مع الرطوبة لا تطهر على الأحوط، بل الأقوى فيما لم يكن على بدنه فعلا.

فى هذا المتن أمران: الأول: لا إشكال فى كون الإسلام مطهرا لبدن الكافر مطلقا سواء كان مما تحله الحياة ك لحمه و جلده و نحوهما، أو مما لا تحله الحياة كظفره و سنّه و شعره، و لا خلاف فيه فى الجملة، و عن المنتهى و الذكرى دعوى الإجماع عليه، و عن المستند دعوى الضرورة، و اعترف بها فى الجواهر أيضا فى الجملة، و فى عده من المطهرات كلام حيث انه من باب تبديل الموضوع، لا توارد النجاسة و الطهارة على موضوع واحد، و لذا لم يجعله فى الشرائع من المطهرات، و كذا الانتقال بل الاستحالة مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥١

الاقسما واحدا منها، و هو ما احالته النار، و لعل هذا بحث لفظى لا جدوى فيه، و انما الكلام فى حكم طهارة الكافر بعد إسلامه الذى لا شبهة فيه فى الجملة، سواء عد الإسلام من المطهرات أم لا.

الثانى: الحقوا ببدن الكافر فى الحكم بطهارته بعد إسلامه فضلاته المتصلة به من بصاقه و عرقه و نخامته، و الوسخ الكائن على بدنه و قيحه و سودائه و صفرائه، و استدلل لإلحاقها بوجوه أولها ما فى الجواهر من صدق اضافة تلك الأمور إلى المسلم كما يصدق اضافة بدنه اليه، و نوقش عليه بان الإضافة إلى المسلم تنفع فى الطهارة إذا نشأت الإضافة من تكوّن تلك الأمور فى بدن المسلم فمجرد إضافتها إليه غير كافية فى الحكم بطهرها، و ثانيها ما ورد من جبّ الإسلام عما سبق، و أورد عليه بان الجبّ يختص بالآثار المستندة إلى السبب السابق على الإسلام، و بقاء فضلاته مستند الى استعداد تلك الفضلات للبقاء على النجاسة ما لم ترفع برافع، و حديث الجبّ لا يدل على رافعية إسلامه لنجاسة فضلاته بشىء من الدلالات، و ثالثها السيرة القطعية على عدم



أمر الكافر بعد إسلامه على تطهير بدنه من فضلاته، و معهودية عدم الأمر به مع عدم خلو بدنه عن شيء منها غالبا. أقول و بهذا يستدل لإثبات طهارته من النجاسة الخارجية التي زالت عنه، و ثيابه التي لاقاها حال الكفر مع الرطوبة، و لكنّه لا يخلو عن المنع لورود ما يدل على الأمر بغسله، و تطهير ثيابه، ففي تفسير علي بن إبراهيم في حكاية إسلام أسيد بن خضير من الأنصار عند مصعب بن عمير رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلّم قال أسيد بعد استماعه شيئا من القرآن من مصعب، كيف تصنعون إذا دخلتم في هذا الأمر؟ قال: نغتسل و نلبس ثوبين طاهرين، و نشهد الشهادتين و نصلّي ركعتين، فرمى بنفسه مع ثيابه في البئر، ثم خرج و عصر ثوبه، و في إسلام سعد بن معاذ: فبعث (يعني سعد بن معاذ) إلى منزله و اتى بثوبين طاهرين و اغتسل و شهد الشهادتين، فدعوى القطع بمعهودية عدم الأمر بتطهير بدنه و ثيابه مع ما في التفسير المذكور لا يخلو عن شيء، و لذا عبّر بطهارة فضلاته في الجواهر بقوله: قد يقال بالتبعية بالنسبة إلى فضلاته إلخ، فإنّ

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٢

في إسناده إلى القيل، لا سيما بعبارة قد يقال، اشعار بتمريضه، و هو في محله.

و مما ذكرناه يظهر البحث عن النجاسة الخارجية التي زالت عنه عينا، ففي الجواهر في طهارة بدنه إذا كان متنجسا بنجاسة خارجية لم تبق عينا و جهان، أقواهما الطهارة بناء على عدم تأثير النجس بالنجس، بل و على غيره للسيرة، و خلو السنة عن الأمر بذلك مع غلبته انتهى، و لا- يخفى ما فيه، فان الحق تأثير النجس بالنجس إذا لم يكن من سنخه، و لا يلزم اجتماع المثليين، كما تقدم في مبحث الاستحالة، و دعوى السيرة على عدم التطهير من النجاسة العرضية ممنوعة، و خلوا السنة عن الأمر به مع ما في التفسير المذكور ممنوع، و مع الشك في ذلك يكون المرجع هو الاستصحاب.

و اما ثيابه فمع عدم كونها على بدنه فمما ينبغي القطع بعدم طهره، و إذا كانت على بدنه فحالها حال ما تقدم من فضلاته، و لبّ القول في جميع ذلك انه لو ثبت معهودية عدم الأمر بتطهير هذه المذكورات مع غلبة الابتلاء بها لكان اللازم الحكم بطهرها جميعا، و لو لم تثبت، بل ثبت الأمر به لكان اللازم الاجتناب عن الجميع من غير فرق بين الثياب التي لا تكون على بدنه، و بين غيرها، لكن الإنصاف ان ما دل على طهارة بدنه بالإسلام يدلّ على طهارة بصاقه و لعابه و عرقه و فضلاته المتصلة، لأنها حين اتصالها محسوبة من بدنه، و ما في التفسير لا يدلّ على كون الاغتسال للتطهير عنها، فحينئذ فالأقوى طهارة تلك الفضلات، و لكن الاحتياط في غيرها مما لا- ينبغي تركه، و منه الرطوبة الخارجية العارضة عليه إذا عرضت في حال الكفر، و بقيت بعد إسلامه، كما إذا غسل بدنه حال الكفر و أسلم قبل جفافه بدنه، و منه يظهر الاحتياط عن مثل تلك الرطوبة فيما إذا ارتدّ المسلم في أثناء الغسل أو الوضوء ثم رجع الى الإسلام قبل الجفاف.

### [مسألة ١ لا فرق في الكافر بين الأصلي و المرتد الملى]

مسألة ١ لا فرق في الكافر بين الأصلي و المرتد الملى بل الفطرى أيضا على الأقوى من قبول توبته باطنا و ظاهرا فتقبل عباداته و يطهر بدنه نعم يجب قتله ان أمكن، و تبين زوجته و تعدد عدة الوفاة و تنتقل أمواله الموجودة حال الارتداد الى ورثته، و لا تسقط هذه الأحكام بالتوبة لكن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٣

يملك ما اكتسبه بعد التوبة و يصح الرجوع الى زوجته بعقد جديد حتى قبل خروج العدة على الأقوى.

لا إشكال في طهارة الكافر الأصلي بالإسلام، كما انه المتيقن من معقد الإجماع و الضرورة، و كذا المرتد الملى، و لم يعرف فيه خلاف، بل حكى عليه الإجماع و يدلّ عليه صحيحة على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن مسلم تنصر؟ قال عليه

السّلام:

«يقتل ولا يستتاب» قلت: فنصراني أسلم ثم ارتد؟ قال عليه السّلام: «يستتاب فان رجع و الّا قتل» و به يقيد ما دل على عدم قبول توبة المرتد مطلقا، مثل صحيحه ابن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السّلام عن المرتد؟ فقال عليه السّلام: «من رغب عن الإسلام و كفر بما انزل على محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ بعد إسلامه فلا توبه له و قد وجب قتله و بانت امرته و يقسم ما ترك على ولده» لو سلم إطلاقه و شمول إطلاقه للفطرى و الملى، لكن يمكن منع إطلاقه بدعوى كون كلمه الموصول فى قوله عليه السّلام: «من رغب عن الإسلام» إلخ كناية عن المسلم، فيصير مثل صحيحه على بن جعفر مختصا بالمرتد الفطرى، فلا يشمل الملى حتى يحتاج الى تقييده بذيل الصحيحه المتقدمه، نعم يقيد بصدر تلك الصحيحه ما ورد فى قبول توبه المرتد مطلقا و لو كان عن فطره، مثل مرسل ابن محبوب عن الصادقين عليهما السّلام فى المرتد: «يستتاب فان تاب و الا قتل» حيث ان إطلاق قوله عليه السّلام: «المرتد يستتاب» يشمل الفطرى أيضا فيقتد بصدر الصحيحه المذكوره، و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى طهاره المرتد الملى بعد إسلامه، و انما الكلام فى المرتد الفطرى و البحث فيه يقع عن جهات.

الاولى: فى تفسيره و المعروف فى تفسيره هو من انعقد نطقه فى حال إسلام أبويه، أو إسلام أحدهما، و الظاهر منه كفايه ذلك فى صيرورته مرتدا فطريا و لو لم يبق المسلم من أبويه على إسلامه فى حال ولادته، و الكلام هنا يقع فى مقامين.

الأول: هل المعتبر فى تحقق الارتداد الفطرى هو إسلام الأبوين أو إسلام أحدهما فى حال انعقاد النطفه، و لو صار مرتدين حين ولادة الولد، أو يعتبر إسلامهما أو إسلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٤

أحدهما فى حال الانعقاد و الولادة معا، أو يكفى إسلامهما أو إسلام أحدهما فى حال ولادته، و لو كان الأبوان كلاهما كافرين حال الانعقاد وجوه، المحكى عن رساله الجزائرى على ما حكاها فى ديات الجواهر هو الأخير، و الأقوى هو الأول لأنه لو كان الأبواب كلاهما كافرين فى حال الانعقاد يكون الولد قبل ولادته محكوما بأحكام الكفر، فلا تكون فطرته على الإسلام و ان أسلم أبواه أو أحدهما حين ولادته، و صار هو أيضا محكوما بحكم الإسلام بالتبع بخلاف ما إذا كانا مسلمين، أو كان أحدهما مسلما فى حال الانعقاد فارتدا فى حال الولادة، فإن الولد يبقى على حكم الإسلام و لا يتبع أبواه فى الكفر حيث ان التبعية تجرى فى الإسلام دون الكفر.

و لعل المنشأ لتوهم الوجه الأخير ظاهر بعض النصوص المعبر فيه: الرجل ولد على الإسلام، كما سننقل بدعوى ان المراد منه هو المتولد على الإسلام، و فيه أنّ التولد عليه يحصل بانعقاد نطقه فى حال إسلام أحد أبويه أو كلاهما كما عرفت، و اما الاحتمال الثانى أعنى كون المدار على إسلام أحد أبويه أو كلاهما فى حال الانعقاد و الولادة فلم يذهب الى وهم.

المقام الثانى: هل يعتبر فى تحقق الارتداد الفطرى وصف المولود عن الفطره للإسلام عند بلوغه أو فى وقت يقبل منه الإسلام، و لو كان قبل بلوغه إذا كان مراهقا، أو لا- بل يكفى كونه مولودا على الفطره بمعنى كون أبويه أو أحدهما مسلما حين انعقاد نطقه، و لو لم يدخل فى الإسلام بعد بلوغه، أو فى زمان يقبل منه الإسلام و جهان، ظاهر عبارة المسالك هو الأخير حيث يفسر المرتد الفطرى تبعا للقواعد بمن انعقد و أبواه أو أحدهما مسلم، و لم يقيد بوصفه الإسلام عند بلوغه، و المحكى عن كشف اللثام هو اعتبار وصفه الإسلام عند ما يسمع منه، و ذلك لدلالة جملة من النصوص عليه، مضافا الى مناسبتها مع مفهوم الارتداد لغه.

ففى موثقه عمار الساباطى: «كل مسلم بين المسلمين (و على نسخه: أو بين مسلم) ارتد عن الإسلام و جحد محمّدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ نبوته و كذّبه فإن دمه مباح لكل من سمع ذلك منه و امرأته بائنه منه يوم ارتد فلا تقربه و يقسم ماله على

ورثته و تعتد امرته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٥

عدة المتوفى عنها زوجها و على الامام ان يقتله و لا يستتبه» حيث جعل الموضوع المسلم المرتد عن الإسلام.

و صحيح الحسين بن سعيد قال قرأت بخط رجل الى ابى الحسن الرضا عليه السلام:

رجل ولد على الإسلام ثم كفر و أشرك و خرج عن الإسلام هل يستتاب أو يقتل و لا يستتاب؟

فكتب عليه السلام: «يقتل» فان خروج الرجل عن الإسلام الذى وقع السؤال عنه يستلزم كونه بعد دخوله فى الإسلام، إذ الرجل البالغ لا يصير محكوماً بالإسلام الحكيمى و انما هو حكم الأطفال، مع ان كفاية الإسلام الحكيمى فى تحقق الارتداد الفطرى بالخروج عنه أول الكلام، لقصور دليل الإسلام الحكيمى عن النظر الى مثل ذلك و مرسله عثمان بن عيسى: «من شك فى دينه بعد تولده على الفطرة لم يفتىء إلى خير ابدا» و مرسل أبان فى الصبى إذا شب فاختر النصرانية واحد أبويه نصرانى أو مسلمين جميعا؟ قال عليه السلام: «لا يترك لكن يضرب على الإسلام» حيث انه مع فرض كون أحد أبويه أو كلاهما مسلما لم يحكم بقتله، و قال: يضرب على الإسلام من جهة اختياره النصرانية عند شبابه، فيدل على اعتبار الخروج عن الإسلام فى صيرورته مرتداً فطرياً، و ليس فى النصوص ما يدل على عدم اعتباره و لو بإطلاقه فيكون المدار عليه كما لا يخفى.

الجهة الثانية: قال فى الشرائع يشترط فى حصول الارتداد البلوغ و العقل و الاختيار اما البلوغ فقد تقدم الكلام فى اعتباره فى البحث عن كفر المرتد فى باب النجاسات، و سيأتى فى المسألة الثالثة من هذا المبحث أيضاً، اما اعتبار العقل و الاختيار فقد اعترف صاحب الجواهر بعدم وجدانه للخلاف المعتد به فى اعتبارهما، و قال: بل يمكن تحصيل الإجماع عليه فلا عبرة برده المجنون حال جنونه مطبقاً كان أم أدوارياً، و لا برده المكروه مع اطمينان قلبه بالايمان، كما تدل عليه آية المباركة: «الا من اكره و قلبه مطمئن بالإيمان».

الجهة الثالثة: الارتداد يحصل بالإقرار على نفسه بالخروج عن الإسلام، أو الإقرار على نفسه ببعض أنواع الكفر، سواء كان ممن يقر اهله عليه كأهل الكتاب أم لا، و بكل ما دل صريحا على الاستهزاء بالدين، و بإنكار ما علم ثبوته من الدين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٦

ضرورة، و بإنكار ما علم ثبوته من المذهب ككناح المتعة، لكن لا مطلقاً بل ممن يذهب على ذاك المذهب، و قد فصلنا الكلام فى البحث عن هذه الجهة فى مبحث الكفر الارتدادى فى باب النجاسات.

الجهة الرابعة: وقع الاختلاف فى قبول إسلام المرتد الفطرى و عدمه على أقوال، و المنسوب الى ظاهر المشهور عدم القبول مطلقاً، و لعل منشأ الانتساب تصريحهم بعدم قبول توبته، و هو ينافى مع قبول إسلامه، و فى منافاته كلام يأتى تحريره، و قيل بقبوله مطلقاً، و فصل بعضهم و قال بقبوله باطنا لا ظاهراً، و لم يعلم معنى محصل لقبوله باطنا و عدم قبوله ظاهراً، و عن بعض التفصيل بين إنكار الشهادتين أو إحداهما، و بين إنكار شىء من الضرورى، بعدم القبول فى الأول و القبول فى الثانى، و عن بعض آخر التفصيل بين ما يتعلق بعمل نفسه، و بالنسبة الى ما يتعلق بالغير، فبالنسبة إلى نفسه يعامل معاملة المسلم فيظهر بدنه و يصح وضوئه و غسله، و بالنسبة إلى غيره فهو نجس العين يجب ان يعامل معه معاملة الكافر، و لا يخفى ان البحث عن حكمه بعد توبته غير منقح.

و التحقيق ان يقال اما نفس التوبة بما هى توبة فلا ينبغى التأمل فى قبولها، لانه مضافاً الى كون قبولها عقلياً و يحكم العقل به كما يحكم بوجوبها أيضاً، و ليس مما يثبت قبولها أو عدمه بالدليل السمعى، و لا يعدّ البحث عنه من مسائل الفقه، و السرّ ذلك إجمالاً هو كون العصيان موجبا لظلمة القلب و خروجه عن الاستعداد للقاء رحمته تعالى، و التقرب الى جنابه، و التوبة توجب

ازالة تلك الظلمة و اغتسال القلب عما أحاط عليه عن قبل المعاصي من الدرن، و بعد التوبة اعنى ازاله تلك الظلمة، لا يبقى عليه شىء من الدرن، فالأمر يدور بين وجود التوبة و عدمها، لا انها بعد الوجود يدور أمرها بين القبول و الرد، ان إيجاب التوبة عليه شرعا مع ردها و عدم قبولها عنه لغو ينبغي القطع بلغويته.

و مما ذكرنا يظهر حكم ما يترتب عليها مما فى النشأة الآخرة من الخلاص عن العقاب و البلوغ الى الثواب، حيث انه بعد ارتفاع درن المعصية لا يبقى للعقاب منشأ أصلا، مضافا الى إفضاء امره الى الرحيم الرؤف (از رحمت آمدند به رحمت روند خلق) مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٧  
و ليس البحث عنه مما يليق بفنّ الفقه.

و اما ما يترتب على قبول توبته من الآثار الشرعية فى هذه النشأة فبالنسبة إلى صلاته و صومه و حجّه و غير ذلك مما يشترط فى صحته الإسلام و الطهارة فينبغى القطع بصحته منه، و ذلك لتكليفه به و إتيانه على وجهه الموجب لاجزائه، اما تكليفه به فللقطع بمحبوبيته منه، و انه سبحانه و تعالى يقصده منه، مضافا الى تسالم تكليف الكفار بالفروع مثل تكليفهم بالأصول، و اما كون إتيانه موجبا للجزاء فلتطابقه مع المأمور به الا ان يقال ببطالانه بسبب فقدان شرطه بناء على عدم قبول إسلامه، لكنه مندفع بأنه يلزم على ذلك رفع التكليف عنه، و سقوطه بواسطة امتناع متعلقة، حيث لا يقدر على إيجاد شرطه حينئذ و هو الإسلام.

و دعوى صحة التكليف بالمتنع إذا كان امتناعه بالاختيار، بمعنى إيجاد المكلف سبب الامتناع ضعيفه جدا، كيف و قد أجمع أهل العدل على تخطئه أبى هاشم القائل بصحة التكليف بالمتنع، إذا كان امتناعه بالاختيار، نعم يكون الامتناع بالاختيار مصحح استحقاق العقوبة على مخالفته حيث امتنع على نفسه بالاختيار، و أضعف من ذلك دعوى كون التكليف المتوجه اليه سوريا تسجيليا لا- يراد به الا- إثبات العقاب، فإنه مضافا الى القطع إلى إرادته تعالى تلك المتعلقة من كل احد ان التكليف بالمتنع قبيح عقلا، فلا يصح حتى يصير مصححا لاستحقاق العقوبة و كان الغرض منه تسجيلها عليه، نعم هذا الكلام يصح فى تعلق التكليف بالأمر الاختيارى، مع علم المولى بعدم امتثال المكلف حيث يقال انه يترتب عليه تسجيل العقاب، و يمكن ان يكون غرضه فى تكليفه حينئذ هو التسجيل، لكن تكليفه حينئذ حقيقى لا صورى، و لذا لو ندم العبد و عزم على الامتثال، مع فرض خطأ المولى فى علمه بعدم امتثاله لعدّ ممثلا، كيف! و لو لم يكن تكليفا حقيقيا لا يصير منشأ لاستحقاق العقاب على مخالفته، إذ التكليف الصورى ليس تكليفا رأسا، و بالجملة فالحكم بصحة ما يشترط فى صحته الإسلام بعد توبته مما لا ينبغى الارتياح فيه.

و اما بالنسبة إلى الأحكام الأربعة المترتبة على الارتداد، و هى وجوب قتله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٨

و بينونة زوجته منه حين ارتداده، و انتقال تركته الى ورثته، و لزوم عدة الوفاة على زوجته فالمعروف بين الأصحاب من المتقدمين و المتأخرين عدم سقوط شىء منها بالتوبة خلافا للمحكى عن ابن الجنيد من قبول توبته بالنسبة إليها و هو مردود بالنصوص المصرحة على خلافه، ففى موثقة عمار قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام و جحد محمدا صلى الله عليه و آله و سلم نبوته و كذّبه فإن دمه مباح لمن سمع منه، و امرته بائنه منه يوم ارتد، و يقسم ما له بين ورثته و تعتد امرته عدة المتوفى عنها زوجها، و على الامام ان يقتله و لا يستتبه» و فى صحيح محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد؟ فقال عليه السلام: «من رغب عن الإسلام و كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه و آله و سلم بعد إسلامه فلا توبة له، و قد وجب قتله و بانت امرته و يقسم ما ترك على ولده» و صدر صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام عن مسلم تنصر؟ قال عليه السلام: «يقتل و لا يستتاب» و بهذه النصوص و نظائرها يسقط ما ذهب اليه ابن الجنيد، فلا

ينبغي الارتباب في وهنه.

و اما بالنسبة الى غير ذلك من الاحكام كطهارته و وجوب تجهيزه و دفنه في مقابر المسلمين و جواز تزويجه المسلمة و نحو ذلك من أحكام المسلم، ففي قبول توبته و صحة ترتبها على إسلامه بعد رده خلاف، فالمنسوب الى المشهور هو العدم، و التحقيق يقتضى القول بترتيبها كلها التي منها طهارة بدنه التي هي محل البحث في المقام، و ذلك لصدق المؤمن عليه بعد التوبة حقيقة، لما عرفت من وجوب قبول توبته عقلا و كون ردها مع إيجابها عليه مستلزما للغوية و وجوبها عليه شرعا، و مع صدق المؤمن عليه في حال توبته يجرى عليه جميع أحكام المسلم من الطهارة و التوارث و التزويج و التجهيز بعموم أدلة تلك الاحكام و كونه بعد التوبة إحدى المصاديق، و عدم ما يدل على إخراجها عما يدل عليه عموم تلك الأدلة بالتخصيص أو التقييد الا ما ورد في تلك النصوص المتقدمة من قوله عليه السلام: «و لا يستتبه، أو فلا توبة له أو و لا يستتاب» بدعوى دلالتها على نفي التوبة عنها في مقابل قبولها عن المرتد الملى الذي يستتاب و يحكم عليه بالأحكام الأربعة المتقدمة.

و يدل على ذلك تفريع عدم استتابته على جريان الأحكام الأربعة عليه في موثقة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٩

عمار، و تفريع جريان الثلاث منها على نفيها في صحيحة ابن مسلم و تذييل صدر صحيحة على بن جعفر بذكر المرتد الملى بقوله: فنصراني أسلم ثم ارتد؟ قال عليه السلام: «يستتاب فان رجع و الا قتل» فيعلم من جميع ذلك ان عدم استتابته، أو نفي التوبة عنه إنما هو بمعنى عدم انتفاء تلك الأحكام الأربعة فيجب قتله ان أمكن، كما يجب قتل الجاني المسلم، و لا يرجع إليه أمواله التي خرج عنه بالارتداد، و تكون زوجته بائنة بعد توبته أيضا، و يجب عليها إتمام عدتها بعدة الوفاة لو كانت توبته في أيام عدتها.

لكن يملك ما اكتسبه بعد التوبة لو قلنا بعدم تملكه له قبلها، فان في ملك المرتد في حال كفره ما يكتسبه في تلك الحالة احتمالات، منها صحة ما يكتسبه في حال كفره و بقاءه على ملكه، و عدم انتقاله الى وارثه، و لعل هذا هو الموافق للتحقيق، و منها تملكه لما يملكه لكن مع انتقال ما يملكه الى وارثه، مثل انتقال أمواله إليه عند الارتداد و في كون المدار حينئذ على وارثه حين التملك، أو حين الارتداد و جهان، أقواهما الأول، و منها عدم تملكه لما يكتسبه أصلا، و لعل هذا الأخير هو الأضعف منها، إذ لا دليل على عدم انتقال ما يكتسبه بالاحتطاب، أو قبول الهدية و نحوهما إليه أصلا، مع عموم ما يدل على صحة التملك بتلك الأسباب.

و يصح منه تزويج المرأة و لو كانت امرئته بعد خروج العدة بعقد جديد، و دعوى ان إطلاق البيونة يقتضى الحرمة الأبدية، كما حكى عن الجواهر مدفوعة بأنها مقتضية من ناحية الإطلاق الزماني، و هو ممنوع إذ ليس في الأدلة ما يدل على بينونة زوجته عنه في كل زمان أو في جميع الازمان، بل الظاهر منه ان بينونة امرئته كخروج ماله عن ملكه، فكما ان خروج ماله عن ملكه لا ينافي مع تملكه لما يكتسبه بسبب جديد، كذلك بينونة امرئته لا تنافي مع تزويجها بعقد جديد، و لو كانت في العدة، كما قال الشهيد الثاني (قده) في الروضة بان له وجهها، و لعل وجهه هو ان الاعتداد انما هو بالإضافة إلى غيره من الأزواج لا بالإضافة إليه، فلا مانع من جواز العقد عليها في العدة من المرتد نفسه بعد توبته و ان لم يجز لغيره.

بقي الكلام فيما وعدنا تقريره من ان عدم قبول التوبة هل ينافي الإسلام أم لا؟

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٠

و ربما يقال بتنافيه معه، و ذلك لان عدم قبولها موجب للخلود في النار، و هو مناف مع الإسلام، و لا يخفى ما في هذا الدليل من المنع، لان عدم القبول لا يستلزم الخلود، بل و لا الدخول في النار فضلا عن الخلود، بل على تقدير وقوع الإسلام يكون ممن

يرجون لأمر الله سبحانه أما يعدّبه أو يعفو عنه، و على تقدير الدخول فى النار فىنتهى إلى الخروج عنها و الدخول فى الجنة، لان من كان آخر كلمته لا إله إلا الله و جبت له الجنة و لو عوقب على ذنب لم يتب منه أو تاب و لم يقبل توبته، و على تقدير تسليم استلزامه الخلود فالخلود لا- ينافى الإسلام، كما فى من قتل نفسا مؤمنا معتمدا فان جزائه جهنم خالدا فيها مع انه مسلم قطعاً، فىمكن ان يكون جزء من ارتد هو الخلود فى جهنم و لو أسلم بعد ارتداده.

و التحقيق هو عدم المنافاة بين عدم قبول توبته و بين إسلامه، لأن عدم القبول عبارة عن عدم كون ندامته على كفره و ارتداده موجبةً لمحوه، و صيرورته كالعدم على ما هو مفاد القول بأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له و هو لا يقتضى عدم قبول إسلامه بعد ارتداده، غاية الأمر ان إسلام اللاحق لا يوجب الجبّ عما سبق من ارتداده فىستحق العقوبة على ارتداده مع إسلامه فىخلد فى النار لو صار بالارتداد مستحقاً للخلود، بناء على استحقاقه لمن كفر مطلقاً و لو مات على الإسلام، لا لخصوص من مات على الكفر، و ان كان المبنى باطلاً لما عرفت من وجوب الجنة على من كان آخر كلمته كلمة التوحيد، كما ورد عليه النص و دل عليه العقل و الاعتبار، ثم انه على تقدير قبول توبته فهل يحتاج فى إسلامه إلى تجديد إظهار الشهادتين بعد التوبة، أو يكفى نفس توبته فى صيرورته مسلماً (احتمالان) ظاهر عبارة الشيخ الأكبر فى طهارته هو الأخير حيث يقول ان صفه الندامة على ما مضى من الكفر ينافى و يضاد صفه الكفر فان المستفاد من الأخبار أن المنكر للوحدانية أو الرسالة أو الضرورى من الضروريات، أو المستخف بما علم احترامه ضرورة كافر، و المفروض ان النادم على احدى المذكورات، أو على فعل الاستخفاف لا يصدق عليه المنكر و لا المستخف، بل هو مقر و معترف و محترم لما استخف به، فلا يصدق على التائب انه كافر، نعم كان كافراً،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦١

و صريح عبارة مصباح الفقيه هو الأول لكن مع تأمل فيه حيث يقول بعد جملة من الكلام: نعم مقتضاه ان لا يكون مجرد إظهاره للندامة و الاستغفار الذى به يتحقق التوبة كافياً فى صيرورته مسلماً، بل عليه ان يجدد إسلامه بإظهار الشهادتين بعد التوبة على تأمل انتهى.

و التحقيق عندى ان يقال بالتفصيل بين ما كان الارتداد بإنكار الشهادتين، أو إحداهما، أو إقراره على نفسه بالخروج عن الإسلام، أو بالدخول فى بعض أنواع الكفر، كما إذا اعترف بتنصره أو تهوّده مثلاً، و بين ما كان بما دل صريحا على الاستهزاء بالدين، أو إنكاره لما علم من الدين ضرورة و نحو ذلك بالحاجة على تجديد الشهادتين فى الأول دون الأخير، و ذلك لان المنكر للشهادتين لا يصير مسلماً بصرف الندامة القلبية على إنكارهما، و لا بإظهاره الندامة على إنكارهما، و انما يصير مسلماً باعترافه بهما فى القلب فىكون حال المرتد بانكارهما حال الكافر الأصلي فى الاحتياج فى إسلامه إلى الاعتراف باللسان.

و هذا بخلاف الأخير، حيث انه معترف بالشهادتين و انما ارتداده لا لخلل فيهما، فإذا تاب و ندم عليه لا يحتاج فى إسلامه الى تجديدهما، و ظننى ان ما فصلناه حسن و ان لم أجد من ذاكر له، و هذا ما يكون قدر استعدادى الناقص مما زبرته فى هذه المسألة، و الحمد لله، و انما أظننا فيها المقال لأنها مع كونها فى نفسها من العويصات مما كثر الابتلاء بها فى هذه الأعصار لكثرة المرتدين بين المسلمين فى الآفاق و رجوع جملة منهم عن الارتداد، كما وقع فى شهر الصفر من هذه السنة (١٣٧٤) من رجوع اثنتى عشرة نسمة من زندقة البابية إلى الإسلام فى مازندران، و رجوع جملة منهم قبل السنتين من هذه السنة فى كاشان، و الله الهادى إلى سواء السبيل أعاذنا الله تعالى و جميع إخواننا من الكفر و الارتداد و سوء الخاتمة و الممات.

[مسألة ٢ يكفى فى الحكم بإسلام الكافر إظهار الشهادتين]

مسألة ٢ يكفى فى الحكم بإسلام الكافر إظهار الشهادتين و ان لم يعلم موافقته قلبه لسانه، لا مع العلم بالمخالفة.

لا ينبغى الارتياح فى ان الإسلام المترتب عليه الآثار الأخروية من النجاة عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٢

الخلود فى النار، أعادنا الله تعالى منها، و دخول الجنة و الحشر مع الأبرار و رضى العزيز الغفار، هو القائم بالقلب و اللسان من ذكر الشهادتين به و الالتزام القلبى بمؤداهما و التدين بشرائع الإسلام من أصولها و فروعها على سبيل الاجمال، و لا يكفيه الالتزام القلبى بدون الذكر باللسان الا ان يكون تركه للمصلحة أو عن التقية.

و اما فى ترتيب آثاره الدنيوى من جواز المخالطة و المناكحة و التوارث و حل أكل الذبيحة و التجهيز فهل يكفى الإقرار و التدين الصورى باللسان و لو مع العلم بمخالفته مع اعتقاده كما فى المنافقين، أم يعتبر مطابقته مع اعتقاده، فلو علم نفاقه يحكم بكفره، و لا يجوز ترتيب آثار المسلم عليه، و مع الشك فى موافقته مع قلبه يحكم بإسلامه نظرا الى ظاهر القول و كون اعترافه باللسان طريقا الى ما فى قلبه بحكم (از كوزه برون همان طراود كه در اوست) و جهان، ظاهر الشيخ الأكبر (قده) فى طهارته هو الأخير، و عليه المصنف (قده) فى المتن، و لعل الأقوى هو الأول كما يلوح إليه عبارة الجواهر فى الطهارة فى نجاسة المخالفين حيث يقول بعد جملة من الكلام فى الايمان: ما نصّه فىكون الإسلام حينئذ عبارة عن إظهار الشهادتين و التلبس بشعار المسلمين و ان كان باطنه و اعتقاده فاسدا، و هو المسمى بالمنافق، بل فى شرح المفاتيح للأستاذ أن الاخبار بذلك متواترة، و الكفر عبارة عن عدم ذلك انتهى.

و اختاره المحقق الهمدانى (قده) فى مصباحه و استشهد له بمباشرة النبى صلى الله عليه و آله و سلم مع المنافقين المظهرين للإسلام الذى به يحقن الدماء، و يجرى عليه الموارث من غير إناطته بكونه ناشيا من القلب، و انما يعتبر ذلك فى الايمان، و هو أخص من الإسلام، و يشهد له قول الله عز و جل «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» انتهى، أقول و هو كما قال، و يشهد له ما فى الكافى عن الصادق عليه السلام: «ان الإسلام قبل الايمان و عليه يتوارثون و يتناكحون و الايمان عليه يثابون» و فى المجمع عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم قال: «الإسلام علانية و الايمان فى القلب» و أشار الى صدره، و فى صحيح حمران: «الايمان ما استقر فى القلب و افضى به الى الله تعالى و صدقه العمل بالطاعة له و التسليم لأمر الله، و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل، و هو الذى عليه جماعة الناس كلها و به حققت الدماء و عليه جرت الموارث و جاز النكاح».

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٣

و ما فى الطهارة بعد ما نقل عن شرح المفاتيح بان من بديهيات المذهب ان النبى صلى الله عليه و آله و سلم كان يشاور المنافقين و ما كان يجتنب منهم، قال الا ان يقال ان هذه المعاملة مع المنافقين المبطنين للكفر المظهرين للإسلام كان مختصا بصدر الإسلام مدفوع بعدم ما يدل على هذا التخصيص مع معاملة الأئمة المعصومين معهم بتلك المعاملة، و قيام السيرة من السلف و الخلف عليها، و شدة إنكار النبى صلى الله عليه و آله و سلم على قتل من يظهر الشهادتين فى المعركة، كما فى قضية أسامة و قتله لمرداس اليهودى بعد إظهاره الإسلام، و نزول قوله تعالى وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا الْآيَةَ، و بالجملة فهذا القول غير بعيد عن الصواب و اليه المرجع و المآب.

**[مسألة ٣ الأقوى قبول الإسلام الصبى المميز إذا كان عن بصيرة]**

مسألة ٣ الأقوى قبول الإسلام الصبى المميز إذا كان عن بصيرة.

الكلام فى هذه المسألة يقع فى مقامين: الأول فى حكم إسلام الصبى المميز، و الثانى فى حكم ارتداده بعد إسلامه، أما المقام الأول فقد حررنا فيه جملةً وافيةً فى مبحث النجاسات، و قلنا بان وجوب المعرفة و ما يتبعها من الأصول عقلى يحكم العقل به من ناحية حكمه بوجوب شكر المنعم، و لا- فرق فى نظر العقل بين المميز البالغ و غير البالغ، فيجب بحكم العقل تحصيل المعرفة على الصبى المميز من غير فرق فيه بين من بلغ عشرين و بين غيره، و لعلّ التحديد به كما عن الشيخ انما هو بمناط حصول التميز عند بلوغ العشر غالباً و الا- فلا خصوصيةً لبلوغه بنظر العقل، هذا، و مع الإغماض عن ذلك فلا يجب عليه الإسلام شرعاً قبل بلوغه لعموم حديث رفع القلم عن الصبى، و هل يصح و يقبل منه لو أسلم؟ وجهان أقواهما القبول بناء على ما هو التحقيق من شرعية عباداته لكون المقام من احد مصاديق تلك المسألة.

اما المقام الثانى ففى إجراء حكم المرتد عليه إذا رجع عن الإسلام قبل بلوغه خلاف، فعن الشيخ فى الخلاف إجراء حكمه على ارتداد المراهق للخبر: «إذا بلغ الصبى عشر سنين أقيمت عليه الحدود التامة و اقتص منه و تنفذ وصيته و عتقه» لكنّ الخبر موهون باعراض المشهور عنه و مخالفته لحديث رفع القلم عن الصبى، و للنصوص المشتبهة على نفى الحد عن الصبى حتى يحتلم، و التحقيق ان يقال ان يقال الآثار الأخروية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٤

المرتبة على الارتداد خارجة عن مسائل الفقه، و البحث عنها بالكلام أشبه، و الحق فيها و ان كان القول بترتيبها بعد فرض وجوب التدين بالإسلام و حرمة الرجوع عنه عقلاً الا ان التفتيش عنها قليل الجدوى، لكون امره بيد الله سبحانه.

و اما الأحكام الشرعية المترتبة عليه فى هذه النشأة فما كان منها بالإضافة إلى نفسه لا يترتب عليه لرفع القلم عنه حتى يبلغ، و ما كان منها بالإضافة إلى غيره مثل وجوب الاجتناب عما يلاقيه و نحوه مما يترتب على نجاسته، ففيه احتمالان: من كون النجاسة من الأحكام الوضعية الشرعية الثابتة للكافر، فلا تكون مرفوعةً بحديث رفع القلم عنه لعدم اختصاص الأحكام الوضعية بالبالغين كما فى مثل الجنابة و الضمان و نحوهما، حيث يعم البالغين و غيرهم على المشهور بين الأصحاب، و من كون ما يشملهم من الأحكام الوضعية ما لا يختص بما يكون سببه بالاختيار كالجنابة و الضمان المذكورين، دون ما كان منشئه فعلاً اختيارياً صادراً بالإرادة كالارتداد فى المقام، و الذى يدل على ذلك هو كون الدليل الدال على الرفع هو الحديث المشهور: «رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم، و عن المجنون حتى يفيق، و عن النائم حتى يستيقظ» و حيث ان الرفع عن الثلاثة المذكورة فيه يكون بجامع واحد يجب ان يكون المرفوع عن الصبى هو المرفوع عن المجنون و النائم، لكن المرفوع عن النائم و المجنون يختص بالحكم الشرعى المترتب على أفعاله الموقفة على القصد، و ذلك لعدم تمشى القصد من النائم، و كونه بلا أثر فى المجنون، فيكون المرفوع عن الصبى كذلك، فالنجاسة المترتبة على كفه مرفوعةً عنه.

و منه يظهر حكم زوجته لو كانت له زوجة، إذ ينبغى القطع بعدم بينونها عنه من حين الارتداد، و لا يجب عليها عدة الوفاة، و بالجملة لا- يترتب على ارتداده الأحكام الأربعة المترتبة على ارتداد الفطرى، و لكن ينبغى التأمل فى ذلك، إذ لم أر تفصيل البحث عن ذلك فيما لدى من كتب الأصحاب و الله اعلم بالصواب.

#### [مسألة ٤ لا يجب على المرتد الفطرى بعد التوبة تعريض نفسه للقتل]

مسألة ٤ لا يجب على المرتد الفطرى بعد التوبة تعريض نفسه للقتل بل يجوز له الممانعة منه و ان وجب قتله على غيره.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٥

الظاهر ان من يجب قتله حداً لارتداده، أو لارتكابه ما يوجب قتله من الزنا مع الإحصان أو اللواط و نحوهما لا يجب عليه تعريض



نفسه للقتل، لان وجوب قتله تكليف متوجه الى غيره و لا يشمل نفسه، و ليس من شرط صحته توبته تعريض نفسه لقيام الحد عليه بحيث لا- تقبل توبته بترك التعريض، ففي ما رواه الشيخ عن ابي العباس قال: قال أبو عبد الله اتى النبي صَلَّى الله عليه و آله و سلم رجل فقال: انى زنيت، الى ان قال فقال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم:

«لو استتر ثم تاب كان خيرا له» و فى الفقيه عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال: «أ يعجز أحدكم إذا قارف هذه السيئة أن يستتر على نفسه كما ستر الله عليه» و فى المروى عنه عليه السّلام فى الكافى فى حديث الزانى الذى أقر أربع مرات انه عليه السّلام غضب و قال: «ما أقبح بالرجل منكم ان يأتى بعض هذه الفواحش فيفضح نفسه على رؤس الملاّ فلا تاب فى بيته فو الله لتوبته فيما بينه و بين الله أفضل من إقامتى عليه الحد» و مرسل جميل المروى فى الكافى عن أحدهما عليهما السّلام فى رجل سرق أو شرب الخمر أو زنا فلم يعلم ذلك منه و لم يؤخذ حتى تاب و صلح، فقال: «إذا صلح و عرف منه أمر جميل لم يقيم عليه الحدود» الحديث، هذا، و إذا لم يجب التعريض فيجوز له الممانعة من قتله، و ان وجب على غيره ان يقتله.

## [التاسع من المطهرات التبعية]

### إشارة

التاسع: التبعية و هى فى موارد: أحدها تبعية فضلات الكافر المتصلة ببدنه كما مر. و قد مر منا الكلام فى ذلك، و ان الأقوى عندنا طهارة شعره و بصاقه و لعابه و عرقه و فضلاته المتصلة به مما يحسب من بدنه و الاحتياط فيما عداه.

الثانى: تبعية ولد الكافر له فى الإسلام أبا كان أو جدا أو اما أو جدة. و يدل على تبعية ولد الكافر لأبيه أو لجدته من قبل الأب، بل و لو كان جده من قبل أمه رواية حفص بن غياث عن الصادق عليه السّلام عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم فى دار الحرب فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك؟ فقال عليه السّلام: «إسلامه إسلام لنفسه و لولده الصغار، و هم أحرار و ولده و متاعه و رقيقه له، فاما الولد الكبار فهم فيئ للمسلمين الا ان يكونوا أسلموا قبل ذلك» و على تبعيته لأمه أو لجدته من قبل أبيه أو امه لحوق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٦

الولد بأشرف أبويه فى أحكام الإسلام التى منها الطهارة و قد ادعى تسالم ذلك عند الأصحاب، و حكى عن ظاهر الجواهر المفروغية عن عموم الحكم.

الثالث: تبعية الأسير للمسلم الذى أسره إذا كان غير بالغ و لم يكن معه أبوه أو جده.

لا إشكال فى عدم تبعية الأسير البالغ للمسلم الذى أسره، لا فى الإسلام و لا فى الطهارة لعدم الدليل عليها، مع قيام الإجماع على عدمها، و لا فى غير البالغ الذى سبى مع أبويه أو أحدهما، و فى الجواهر دعوى عدم الخلاف فى بقائه على الكفر، و فى الرياض انه لا- يتبع السابى قولاً- واحدا منا، و انما الكلام فى غير البالغ المسبى منفردا عن أبويه، فالكلام يقع تارة فى تبعيته لسابيه فى الطهارة خاصة، و اخرى فى الإسلام التى يلزمها الحكم بترتب جميع آثار الإسلام عليه من الطهارة و غيرها، اما التبعية من حيث الطهارة فالمنسوب الى ظاهر الأصحاب هو القول بها، و قد نسبه فى الجواهر إلى العلامة فى القواعد، و ولده فى الشرح، و المحقق الثانى فى حاشيته على الشرائع قال: و حكى عن ابن إدريس.

و استدلل له بوجوه: الأول قاعدة الطهارة السالمة عن معارضة استحباب النجاسة للمنع عن جريانه بواسطة تغيير الموضوع حيث ان النجاسة كانت ثابتة له بما هو تابع لأبويه المنقطع بتبعيته عنهما بصيرورته تابعا لسابيه مضافا الى معارضة استحباب نجاسته مع استحباب طهارة ملاقيه فيتساقطان بالمعارضة، و يكون المرجع هو قاعدة الطهارة، و فيه المنع عن تغيير الموضوع لعدم أخذ التبعية قيادا له، بل هي واسطة في ثبوت النجاسة للموضوع مع إمكان المنع عن انقطاع التبعية بالسبى، حيث ان التبعية بمعنى انتسابه إلى أبويه الكافرين هي الملا-ك في نجاسته، و هي لا ترتفع بالسبى، و المرتفع بها هي التبعية الخارجية مثلما حصل له بالنسبة إلى السابى بالسبى، و هي لم تكن موضوعا للحكم بالنجاسة، و لذا لو انفرد عنهما لا بالسبى لم يحكم بطهارته و ان وقع هو فى المشرق و كان أبويه فى المغرب مع انه ليس لنجاسته وجه إلا-التبعية لأبويه كما هو واضح، و اما حديث معارضة استحباب النجاسة مع استحباب طهارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٧

ملاقيه فساقط بحكومة الأول على الأخير، و مع الغض عنها أيضا فاللازم الأخذ بهما معا، لا سقوطهما بالمعارضة إذ لا مانع من الجمع بين الحكم ببقاء نجاسته، و بقاء طهارة ملاقيه فى مرحلة الظاهر.

الثانى دليل نفى الحرج، و فيه المنع عن الحرج من حيث الصغرى كما لا حرج فى سبى النساء و استيجار الكفار و نحو ذلك مما يمكن الانتفاع به و هو على نجاسته، و من حيث الكبرى لان الكلام لا يختص بمورد الحرج فيكون الدليل أخص من المدعى مع ما تقدم منّا مرارا من انه لا يصح التمسك بدليل نفى الحرج لإثبات الاحكام، و لا يقع طريقا لإثباتها، بل هو دليل على نفى الحكم الثابت عن موضوعه فى مورد الحرج، و انما يكون الحرج ملاكا للشارع فى مرحلة التشريع.

الثالث: النبوى المعروف: «كل مولود يولد على الفطرة» الحديث بمعنى ان كل مولود فطرته على الإسلام و انه مسلم لو لا تبعيته لأبويه، و مع انقطاع التبعية عنهما يكون على فطرته فلا موجب لنجاسته، و لا يخفى ما فيه فان الظاهر من الحديث الشريف ان المولود لو خلى و نفسه لاختار الإسلام عند بلوغه، لكن الأبوين يلقياه الكفر بتلقينهما إياه مع انه لو كان معناه كما ذكر لكان اللازم الحكم بإسلامه و طهارته عند انفراده عنهما و لو لم يكن سبى فى البين أيضا، مع ان المدعى هو التبعية فى السبى، لا انفراده عن أبويه مطلقا.

الرابع: السيرة على معاملة الطهارة مع المسبى، و فيه المنع عن تحققها، و قد ظهر من ذلك عدم الدليل على طهارته بالسبى، و انه لا مانع عن استحباب نجاسته بعد سببه، هذا تمام الكلام فى تبعية الصبى لسابيه فى الطهارة.

و اما تبعيته فى الإسلام فقد حكى عن ابن الجنيد و الشيخ و القاضى و الشهيد، و استدلل له بحديث النبوى المتقدم، و بدليل نفى الحرج، و بان الدين فى الأطفال يثبت تبعا، فإذا انقطعت تبعية أبويه و صار تابعا لسابيه يخرج عن حكمهما، و يتبع سابيه فى الإسلام، و قد انضح ما فى الأولين، و اما الأخير ففيه المنع عن انقطاع تبعية أبويه، بناء على ما عرفت من ان المراد بها التبعية بالنسبة إليهما، و منع تبعيته لسابيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٨

لو سلم انقطاع تبعيته عن أبويه إذ لم يبق عليه دليل، مضافا الى صحة التمسك باستصحاب كفره، و ما يترتب عليه من الآثار كما لم يكن مانع عن استحباب نجاسته حسبما عرفت، و بالجملة فالحكم بإسلام المسبى تبعا لسابيه و ترتيب آثار الإسلام عليه أو طهارته فقط، كلاهما مشكل، و الله العالم بأحكامه.

الرابع: تبعية ظرف الخمر له بانقلابه خلا.

قد مر منا فى المسألة الخامسة من مسائل الانقلاب ان الدليل الدال على طهارة الخمر بالتخليل يدل على طهر إنائه بالتبع و الا يلزم

لغوية الحكم بطهره به لعدم انفكاكه عن الإناء دائما، و بذلك فرقنا بين الاستحالة و بين الانقلاب مع ان الانقلاب من مصاديق الاستحالة فالحكم بتبعية ظرف الخمر له عند انقلابه خلا- مما لا ينبغي الارتياح فيه، بل قيل انه من ضروريات ما يستفاد من نصوص طهارة الخمر بالانقلاب، و كذا إناء العصير عند ذهاب ثلثيه بناء على القول بنجاسته بالغليان.

الخامس: آلات تغسيل الميت من السدة «١» و الثوب الذى يغسله فيه، و يد الغاسل دون ثيابه، بل الاولى و الأحوط الاقتصار على يد الغسل.

وقع البحث فى تبعية آلات تغسيل الميت من السدة التى يغسل الميت عليها، و هى الباب أو ما هو بمنزلة المسمى بالفارسية (بتخته مرده شوئي) و يسمى بالساجه أيضا، قال فى المجمع: و فى حديث الميت و تغسيله على ساجه، و هو لوح من الخشب المخصوص، و المراد وضعه عليها أو على غيرها مما يؤدى مؤدّها، و المغرفة التى بها يغسل الميت و الثوب الذى يغسله فيه، و يد الغاسل و الخرقه الساترة لعورة الميت و نحو ذلك.

قال فى الجواهر بعد نفى الاشكال فى عدم سراية النجاسة من الثوب الحاصلة له بمباشرة الميت الى الميت لظهور الاخبار فى حصول الطهارة للميت بإتمام الغسل و إدراجه فى كفته من غير احتياج إلى شىء آخر ما حاصله انه هل ذلك لطهارة الثوب بغسله عند صب الماء على الميت بلا حاجة الى العصر، فيحصل طهره بدون العصر مثل

---

(١) السدة: بالضم و التشديد كالصفة: هى الباب (مجمع البحرين).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٩

ما لا يمكن عصره، أو مثل الخرقه الساترة للعورة بناء على عدم الاحتياج فى طهرها الى عصرها قطعا كما يلوح إليه عبارة الروضة، أو ان الثوب ينجس بمباشرة الميت و يحتاج فى طهره الى العصر، و لا يطهر بإيراد الماء عليه عند صب الماء على الميت، لكنه لا ينجس بدن الميت بملاقاته إياه تبعا أو ان ذلك لعدم تنجس الثوب بمباشرة الميت أصلا و رأسا وجوه، و زاد فى مصباح الفقيه وجهها رابعا و هو بقاء الثوب على النجاسة و تنجيس الميت به بالعرض، و استظهره من عبارة المحقق فى المعبر حيث يقول: و ان تجرد (اي الميت عن ثوبه وقت غسله) كان أفضل، لأنه أمكن للتطهير و لاین الثوب قد نجس بما يخرج من الميت، فلا يطهر بصب الماء فينجس الميت و الغاسل انتهى، بناء على ان يكون مراده مما يخرج من الميت: هو ما ينفصل عنه من ماء غسلته، لا فضلاته مثل البول و الغائط و الا لكان خارجا عن محل الكلام، إذ البحث فى طهره بالتبع انما هو فى نجاسته العارضة عليه من ملاقاته للميت أو ماء غسلته، لا النجاسة الخارجية، و لذا قيد النجاسة فى الجواهر بالحاصلة للثوب بمباشرة الميت.

و كيف كان لازم الوجه الأول أعنى حصول طهر الثوب بغسله عند صب الماء بلا حاجة الى العصر هو القول بطهره بالتبع، و هو المحكى عن الذكري و جامع المقاصد و صرح به فى الروضة، و لعله هو الأقوى، و ذلك للإطلاق المقامى اعنى خلو الأخبار الدالة على طهارة الميت بغسله من وراء ثيابه عن الأمر بغسله بعد غسله بواسطة مباشرة بدنه مع ثيابه، و عن الأمر بغسل ثيابه بعد الفراغ عن غسله بحيث لو احتاج الى تطهير الميت بعد غسله أو تطهير الثوب بغسله مع العصر لاحتاج الى بيان زائد، فمن ترك التعرض للأمر بتطهيره يستكشف استكشافا قطعيا عدم نجاسته عن قبل مباشرته مع ثوبه، و به يسقط ما يحتمل فى عبارة المعبر من الحاجة الى تطهير بدن الميت عن نجاسته العرضية، و من ترك التعرض للأمر بتطهير ثوبه بغسله مع العصر يستفاد عدم احتياجه فى طهره الى غسله مع العصر، و به يسقط ما فى الروض من ان مقتضى المذهب عدم طهر الثوب بدون العصر.

و بقى من الوجوه احتمال عدم تنجس الثوب أصلا اللازم من تخصيص ما يدل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٠

على انفعال ملاقى النجس مع الرطوبة المسريه، و لا وجه له بعد عدم وجود المخصص و إمكان كون ترك الأمر بالغسل من جهة حصول الطهر للثوب بالتبع، و الحاصل ان الأمر يدور بين رفع اليد عما يدل على وجوب العصر فى تطهير الثوب المتنجس، أو رفع اليد عما يدل على تنجس الثوب بملاقاته مع النجاسة، و الأول هو المتعين فى المقام لدلالة ما يدل على طهر الميت بعد غسله من وراء الثياب على طهر ثيابه أيضا تبعا، فلا ينتهى الأمر إلى تخصيص ما يدل بعمومه على الانفعال بالملاقاة مع النجس، هذا.

و فى الجواهر: الأحوط هو الوجه الثانى أعنى وجوب غسل الثوب مع العصر مع الحكم بعدم انفعال بدن الميت عنه تعبدا و لا بأس به، كما ذهب إليه الشيخ الأكبر (قده) أيضا من انحصار الطهر بالتبع على يد الغاسل، و وجوب غسل ما عداها حتى السدة و نحوها من الآلات.

و مما ذكرناه فى ثياب الميت يظهر الكلام فى سائر ما ذكر فى المتن، و ان رعاية الاحتياط فيها لا يخلو عن الوجه كما لا يخفى، و اما ثياب الغاسل فلا وجه لإلحاقه بما يطهر بالتبع أصلا.

السادس: تبعية أطراف البئر و الدلو و العدة «١» و ثياب النازح على القول بنجاسة البئر، لكن المختار عدم تنجسه بما عدا التغير، و معه أيضا يشكل جريان حكم التبعية.

الكلام فى تبعية ما ذكر فى المتن لماء البئر فى الطهارة يقع تارة على القول بنجاسة ماء البئر بملاقاته مع النجاسة، و لو مع عدم التغير و وجوب نزحه أو نزح المقدر منه حسبما فصل فى حكم ماء البئر، و اخرى عند تغيره بالنجاسة على القول بعدم تنجسه بما عدا التغير، اما الأول فينبغى القول بطهارة ما ادعى الإجماع على طهارته بتبعيته لظهارة مائه، أو ادعى نفى الخلاف عنها، فمنها جدران البئر، فعن الذكري الإجماع على طهارته، و عن غنائم القمى نفى الاشكال فى طهارة الدلو، و الرشا و عن

---

(١) العدة: ريسمان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧١

وسائل البغدادى نفى الكلام فى طهارة الدلو و الحبل و سائر الآلات، و عن المعالم و المشارق نفى الخلاف فى طهارة الدلو و الرشا، و فى مستمسك العروة ان الحكم فى الدلو و الرشا و الجوانب ينبغى ان يكون من ضروريات الفقه.

و ما لم يكن كذلك فالكلام الكلى فيه هو طهارة ما يدل على طهارته الإطلاق المقامى بالمعنى المتقدم كرارا بمعنى سكوت النصوص عن التعرض لتطهيره، و كونه على تقدير نجاسته مما يحتاج الى بيان زائد فى تطهيره أزيد مما بين فى طهارة المتبوع، و لا يجوز الاكتفاء فى مقام البيان ببيان تطهير متبوعه، و إهمال ذكره مغفولا عنه، ففى مثله يكون الإهمال من بيان تطهيره قرينه قطعية على عدم الحاجة الى تطهير الملازم مع حصول طهره عند طهر متبوعه، و احتمال كون ترك التعرض لتطهيره فى هذه الحالة لمكان العفو عنه مع نجاسته، فلا يدل على حصول طهره بالتبع مدفوع بمخالفته مع ما هو المنسب الى الذهن فى أمثال المقام، حيث انه من الأمر بغسل الشىء يستفاد نجاسته، كما استفيد نجاسة أكثر الأعيان النجسة من الأمر بغسل ما يلاقيها، و من عدم الأمر بغسله فيما ينبغى الأمر به عدم نجاسته، لا العفو عنه مع كونه نجسا، و هذا أمر ارتكازى لا ينبغى الارتياب فيه، الا ان الكلام يقع فى صغراه، و ان أى شىء مما ذكر فى المتن من توابع البئر يكون مقتضى الإطلاق المقامى طهارته.

و لعل ثياب النازح التى عدت منها فى المتن ليست من هذا القبيل، و كذا ما عدا يديه من بدنه، فان ثيابه و ما عدا يديه من بدنه ليس بملازم للملاقاة حين النزح مع ما ينزح من البئر حتى يستفاد من ترك التعرض لتطهيرهما حصول طهرهما عند طهر ماء البئر، نعم بالنسبة إلى يديه أو مثل الدلو و الرشا و نحوهما مما لا ينفك عن ملاقاته ماء البئر عند النزح الإطلاق المقامى متحقق

قطعا، و كيف كان فالحكم الكلى فيما شك في اندراجه تحت الإطلاق المقامى هو استصحاب بقاء نجاسته عند الشك في طهارته بالتبع، هذا تمام الكلام فى ما يتبع البئر على القول بتنجس مائها من غير تغيير.

و اما على القول بعدم تنجسه الا- بالتغير فيشكل الحكم بجريان حكم التبعية كما فى المتن، و قوى عدم جريانه الشيخ الأكبر (قده) فى حاشيته على النجاء، و لعل وجه الاشكال هو ان التطهير بناء على كون التنجس بالتغير انما هو بزوال التغير لا بالترح،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٢

و ان أمكن ان يكون الترح منشأ لزواله، بأن أخرج به الماء المتغير و خلف ما ينبع من مادة البئر مقامه من الماء المتجدد الغير المتغير، لكن المطهر حينئذ هو زوال التغير بإخراج المتغير لا- الترح، فلا دليل على طهارته بالترح حتى يدل بالالتزام على طهارة آلات الترح، اللهم الا- ان يقال ان الترح مذکور فى صحيحة ابن بزيع علاجاً لارتفاع التغير، فيجرى فيه ما يجرى فى نصوص التطهير بالترح على القول به، لكن فى دلالتها على طهر آلات الترح بالإطلاق المقامى تأمل، بل منع، و من العجيب ما أورد فى شرح النجاء على الشيخ الأ- كبر بذهابه الى عدم جريان حكم التبعية فى صورة التغير، و قال: بأنه على إطلاقه ليس فى محله، و مراده من الإطلاق هو إطلاق الحكم بعدم الجريان حتى فى موارد قيام الإجماع على جريانها، و كأنه ظن اتحاد حكم صورة التغير مع عدمه، بناء على القول بالنجاسة بدونه و الصواب ما ذكرناه.

السابع: تبعية الآلات المعمولة فى طبخ العصير على القول بنجاسته، فإنها تطهر تبعاً له بعد ذهاب الثلثين.

و قد تقدم حكم إناء العصير و الآلات المصاحبة له المتصلة به حال الانقلاب و ذهاب ثلثيه فى المسألة الاولى من مسائل ذهاب الثلثين فراجع.

الثامن: يد الغاسل و آلات الغسل فى تطهير النجاسات و بقية الغسالة الباقية فى المحل بعد انفصالها.

طهارة يد الغاسل بالتبع تثبت بالسيرة القطعية و الارتكاز العرفى، و دلالة أدلة التطهير بالإطلاق المقامى، و المراد بالآلات الظرف الذى يغسل فيه الثوب و نحوه، و يدل على طهارته إطلاق صحيح محمد بن مسلم، و قد تقدم الكلام فى ذلك فى المسألة الثانية عشر فى مبحث الغسالة، و اما طهارة بقية الغسالة الباقية فى المحل بعد انفصال ما ينفصل عنه، فهو مع أنه إجماعى يكون مقتضى دليل الدال على طهارة الشئ المنتجس بالتطهير، إذ لا ينفك عن بقية الغسالة المتخلفة فيه، فالقول بنجاستها مساوق مع المنع عن طهر المنتجس بالماء القليل كما لا يخفى، و قد تقدم الكلام فيه فى المسألة الحادى عشر من مسائل مبحث الغسالة فراجع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٣

التاسع: تبعية ما يجعل مع العنب أو التمر للتخليل كالخيار و الباذنجان و نحوهما، كالخشب و العود فإنها تنجس تبعاً له عند غليانه على القول بها، و تطهر تبعاً له بعد صيرورته خلا.

و قد مرّ الكلام فى حكم هذه المسألة فى البحث عن الانقلاب، و فى المسألة الثامنة من مسائل العصير العنبى مفصلاً فراجع.

العاشر: من المطهرات زوال عين النجاسة أو المنتجس عن جسد الحيوان غير الإنسان بأى وجه كان، سواء كان بمزيل أو من قبل نفسه فمفقار الدجاجة إذا تلوث بالعدرة يطهر بزوالها عينها و جفاف رطوبتها، و كذا ظهر الدابة المجروح إذا زال دمه بأى وجه، و كذا ولد الحيوانات الملوثة بالدم عند التولد الى غير ذلك، و كذا زوال عين النجاسة أو المنتجس عن مواطن الإنسان كفمه و انفه و اذنه، فإذا أكل طعاماً نجساً يطهر فمه بمجرد بلعه هذا إذا قلنا ان المواطن تنتجس بملاقة النجاسة، و كذا جسد الحيوان، و لكن يمكن ان يقال بعدم تنجسهما أصلاً، و انما النجس هو العين الموجودة فى الباطن على جسد الحيوان، و على هذا فلا وجه لعدده من المطهرات، و هذا الوجه قريب جداً، و مما يترتب على الوجهين انه لو كان فى فمه شئ من الدم فريقه نجس ما دام الدم موجوداً على الوجه الأول فإذا لاقى شيئاً نجسه، بخلافه على الوجه الثانى فإن الريق طاهر و النجس هو الدم فقط، فإن أدخل

إصبعه مثلاً في فمه و لم يلاق الدم لم ينجس و ان لاقى الدم ينجس إذا قلنا بان ملاقاته النجس في الباطن أيضاً موجبة للنجس و الا فلا ينجس أصلاً إلا إذا أخرجه و هو ملوث بالدم.

البحث عن حكم زوال عين النجاسة أو المتنجس عن جسد الحيوان يقع عن جهات، الأولى: اختلف في طهر جسده عند زوال عين النجس عنه على أقوال، فالمشهور على طهارته بمجرد زوال عين النجاسة عنه سواء غاب عن العين أم لا، و سواء علم بولوجه في ماء معتصم كالكر و الجارى أو علم بعدمه أو شك فيه، و عن العلامة في النهاية اختصاص

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٤

طهره بما إذا غاب عن الحس و احتمال ولوغ في الماء المعتصم، و مع العلم بعدمه فهو محكوم بالنجاسة، و قيل بنجاسته مع احتمال الولوج أيضاً، فيختص طهره بما إذا علم ولوغ في الماء المعتصم، و لكن لم يعلم قائله، و قد أسنده في الحدائق إلى القيل، و عن الأردبيلي (قده) ان رفع هذه النجاسة المحققة في غاية الاشكال، و العلم بالنجاسة لا يزول الا بمثله، و هذا الأخير هو مقتضى القاعدة لو لا قيام الدليل على احد الأولين.

و توضيح ذلك ان ههنا قواعد مقتضى الجمع بينها هو الحكم بتنجس جسد الحيوان عند ملاقاته مع النجس أو المتنجس و الحكم ببقاء نجاسته ما لم يعلم بزوالها، إحداها قاعدة تنجيس النجاسات لما يلاقيها مطلقاً و لو كان الملاقي من أجسام الحيوانات، و الأخرى تنجيس المتنجس و لو كان جسم حيوان لما يلاقيه، و الثالثة قاعدة عدم زوال نجاسة المتنجس و لو كان جسم حيوان بمجرد زوال عين النجاسة عنه، و الرابعة استصحاب نجاسة المتنجس عند الشك في بقائها، و الخامسة حكومة استصحاب نجاسة الشيء على استصحاب طهارة ملاقيه إذا لاقى شيء طاهر لما يشك في بقاء نجاسته، و كل واحدة من هذه القواعد قد ثبتت بدليلها على ما هو مقرر في محله، و الجمع بينها يقتضى الحكم ببقاء نجاسة جسد الحيوان بعد زوال عين النجاسة عنه ما لم يعلم طهره بمطهر، و نجاسة ما يلاقى جسده المحكوم بنجاسته، فظهر ان القول الأخير هو مقتضى تلك القواعد الا انه شاذ نادر لم يعلم قائله.

و استدلل للمشهور بإطلاق ما ورد من النصوص، و عمومها في نفى البأس عن سؤر الحيوانات الشاملة للمقام، خصوصاً ما قل انفكاكها عن مباشرة النجاسات كالهرة، ففي صحيح زرارة عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام في كتاب علي عليه السلام: «ان الهرة سبع (١) و لا- بأس بسؤره و انى لأستحيى من الله ان ادع طعاماً لأن الهرة أكل منه» و خبر ابي الصباح عنه عليه السلام قال: كان على عليه السلام يقول: «لا تدع فضل السنوران تتوضأ منه انما هو سبع» و نحوهما غيرهما مما ورد في نفى البأس عن سؤر الحيوانات لا سيما آكل الجيف منها.

(١) قال في الوافي لما كان جواز الوضوء من فضل السباع امراً محققاً عندهم علل (ع) نفى البأس عنه بأنها من السباع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٥

و تقريب الاستدلال بها ان الحكم بطهارة سؤرها مع القطع بملاقاتها مع النجاسة لمزاوتها عند ولادتها مع الدم تدل بدلالة واضحة على نفى البأس عنها من حيث النجاسة الذاتية و العرضية معاً: و ذلك لعدم انفكاكها حين ولادتها عن النجاسة العرضية و عدم زوالها من ظهورها و أبدانها الا بلحس أمهاتها و ملازمتها مع النجاسة خصوصاً الهرة في أكلها الفارة و نحوها مع عدم الماء المعتصم في تلك البلاد الصادرة فيها هذه النصوص مع ظهورها في الطهارة الفعلية و نفى البأس مطلقاً بحيث لا يصح حملها على نفى البأس من حيث ثبوت الطهارة الذاتية الغير المنافية مع نجاستها بالعرض لكونه حملاً على الفرد النادر الملحق بالمعدوم كما يظهر بالتأمل في قوله عليه السلام: «و انى لأستحيى من الله ان ادع طعاماً لأن الهرة أكل منه» بل يظهر منه عدم كراهة مباشرة

سؤها أيضا حيث لا معنى للاستحياء من الله سبحانه في ترك طعام كره سبحانه مباشرته.

وصحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام عن الفأرة والحمامة والدجاجة واشباههما تطأ العذرة ثم تطأ الثوب أو يغسل الثوب؟ قال عليه السلام: «ان كان استبان من أثرها شيء فاغسله و الا فلا» و تقريره ان ترك الاستفصال عن رطوبة الثوب و يبوسته، و عن رجل الواطى للعذرة و يبوستها، و الاستفصال عن وجود عين النجاسة، و عدم تنجس الثوب عن نفس رجل الحيوان الواطى للعذرة إذا لم تظهر النجاسة بسببه في الثوب، و حمله على صورة ييوسة رجل الحيوان الواطى و الثوب بعيد في الغاية، بل يمكن دعوى القطع بفساده لعدم المورد للسؤال عنه، فلا يليق بمثل جلاله على بن جعفر.

و الحمل على صورة تصادف رجل الحيوان الواطى للعذرة بعد زوال النجاسة عنه الى الماء المعتصم قطعاً أو احتمالاً أبعده من الحمل الأول فلا ينبغي الارتياح في ظهوره في عدم البأس عن ملاقاته ما لا في من الحيوان للنجاسة مع عدم حصول مطهر شرعى له عند عدم استبانة عين النجاسة عن ملاقاته فيما يلاقيه، و هذا غير قابل للإنكار و لو كان بحث فإنما هو في ان رجله هل تنجس و طهر بزوال عين النجاسة عنه، أو انه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٦

لم ينجس أصلاً و انما النجس هو عين النجاسة فإذا زالت زال، أو انه تنجس و لكن لا ينجس ملاقيه، و سيأتى الكلام في ذلك إنشاء الله تعالى، و صحيحه الآخر عن أخيه عليه السلام قال سألته عن فأرة وقعت في حب دهن و أخرجت قبل ان تموت أبيعه عن مسلم؟

قال: «نعم و يدهن منه» فان الحكم بجواز مباشرة الدهن الذى وقع فيه الفأرة مع عدم انفكاكها عن نجاسة موضع بعها و مخرج بولها يدل على نفى البأس عن مباشرتها، و قد خرج عنه ما إذا صاحبها عين النجاسة، و يبقى الباقي على الحكم بنفى البأس عنه حتى مع العلم بعدم تصادف موضع الملاقاة منها مع النجاسة مع الماء المعتصم.

و موثق عمار، و فيه: «كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دماً فإذا رأيت في منقاره دماً فلا تتوضأ منه و لا تشرب» فقد اقتص في المنع عن المباشرة عما شرب منه الطير بما إذا ترى في منقاره الدم الدال على جوازها مع عدم وجوده في منقاره، و لو تلطخ به و زال بعد تلطخه، و هذا أيضاً في الظهور كالنص كما هو ظاهر، و قال في الوسائل: انه زاد في التهذيب انه سئل عن ماء شربت منه الدجاجة، قال: «ان كان في منقارها قدر لم تتوضأ منه و لم تشرب، و ان لم تعلم ان في منقارها قدراً فتوضأ منه و اشرب» و هذا الدليل في الزيادة أصرح، لكن في الجواهر:

ان هذه الزيادة ليست موجودة في النسخة الموجودة عنده.

أقول: و قد حكاه عن التهذيب و الفقيه في الوافى هكذا: (يب) محمّد بن احمد عن الفطحية عن (يه) عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن ماء شربت منه الدجاجة؟ قال:

«ان كان في منقارها قدر لم يتوضأ منه و لم يشرب، و ان لم تعلم ان في منقارها قدراً تتوضأ و اشرب» إلخ و راجعت الفقيه فوجدت فيه كما حكاه في الوافى، فلا ينبغي التأمل في وجود تلك الزيادة كما لا يكون التأمل في مدلولها، هذا.

و يستدل للمشهور أيضاً بالسيرة المستمرة من السلف و الخلف على عدم التحرز عن الحيوانات التي تعلم بنجاستها عند ولادتها، و لا عن سؤر الهرة و أشباهها مع علمهم غالباً بمباشرتها للنجس، و اطمينانهم بعدم ملاقاتها للمطهر الشرعى، بل عدّهم من يغسل فم الهرة التي أكلت الفأرة أو شيئاً نجسا من السفهاء و المجانين، و هذا دليل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٧

قطعى يمكن كشف طهارة موضع ملاقاته الحيوان مع النجاسة عند زوال عينها عنه، و بالجملة فما عليه المشهور مما لا اشكال فيه.

الجهة الثانية: قد عرفت في الجهة الاولى ان مقتضى الجمع بين القواعد الخمسة المذكورة هو الحكم بنجاسة الملاقى للحيوان مع النجاسة عند زوالها عنه ما لم يطهر بمطهر شرعى، وكذا نجاسة ما يلاقى ذاك الموضع و لو عند زوال عين النجاسة عنها، لكن أدلة الدالة على ما ذهب اليه المشهور من الإطلاقات و السيرة يمنعنا عن ذلك، فلا بد من تخصيص عموم احدى تلك القواعد، أو تقييد إطلاقها، فان خصصنا بها عموم القاعدة الاولى اعنى قاعدة تنجيس النجاسات لما يلاقيها مطلقا، و لو كان الملاقى من أجسام الحيوانات كانت نتيجة الحكم بعدم تنجس جسد الحيوان بملاقاته للنجاسة، فلا يكون حينئذ زوال النجاسة عن جسده مطهرا لعدم تنجسه حتى يحتاج الى المطهر، و ان خصصنا القاعدة الثانية أعنى قاعدة تنجيس المتنجس و لو كان جسم حيوان لما يلاقيه كان اللازم الحكم ببقاء نجاسة جسده و لو مع زوال عين النجاسة عنه، غاية الأمر عدم كونه منجسا لما يلاقيه، فلا يكون زوال عين النجاسة عن جسده أيضا من المطهرات.

و ان خصصنا القاعدة الثالثة أعنى قاعدة عدم زوال نجاسة المتنجس و لو كان جسم حيوان بمجرد زوال عين النجاسة عنه يكون اللازم طهر جسد الحيوان بزوال عين النجاسة، و عليه فيكون الزوال من المطهرات، و ان خصصنا القاعدة الرابعة أى استصحاب نجاسة المتنجس عند الشك في بقائها بما عدا جسد الحيوان يكون اللازم هو التفصيل بين العلم بعدم حصول مطهر شرعى و بين العلم بحصوله أو احتماله، كما ذهب إليه العلامة (قده) و عليه فاللازم حينئذ عدم كون الزوال أيضا من المطهرات، بل مع العلم بعدم حصول المطهر يحكم بالنجاسة، و مع احتماله يحكم بالطهارة الظاهرية لقاعدتها بعد خروج المورد عن مجرى الاستصحاب بتخصيص دليله بما عداه.

و ان خصصنا القاعدة الخامسة أعنى قاعدة حكومة استصحاب النجاسة على استصحاب طهارة ملاقيه يكون اللازم الحكم بطهارة ما يلاقى جسد الحيوان ظاهرا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٨

بعد زوال عين النجاسة عنه باستصحاب طهارته مع الحكم ببقاء نجاسة جسده عند زوال عين النجاسة عنه واقعا مع العلم بعدم حصول مطهر له، أو ظاهرا مع احتمال ملاقاته مع مطهر شرعى، لكن تخصيص ما عدا الاولى و الثالثة بعيد جدا، و لا يذهب الى الوهم:

و لازم رفع اليد عن عموم القاعدة الاولى هو الحكم بعدم تنجس جسد الحيوان عما يلاقيه من النجس أو المتنجس، و لازم رفع اليد عن عموم القاعدة الثالثة هو الحكم بتنجسه و طهره بزوال عين النجاسة عنه، و لعل الأقرب هو تخصيص القاعدة الاولى، و ذلك لظهور النصوص المتقدمة فى طهارة جسد الحيوان، و ان النجس هو عين النجاسة التى عليه لو كانت، كما يظهر بالتدبر فى قوله عليه السلام فى خبر عمار: «الا- ان ترى فى منقاره دما» و قوله عليه السلام: «فإذا رأيت فى منقاره دما فلا تتوضأ منه و لا تشرب» و قوله عليه السلام أيضا بناء على نسخة الفقيه و التهذيب: «و ان لم تعلم ان فى منقارها قدرا توضحا و اشرب» و كذا ما فى صحيحة على بن جعفر من قوله عليه السلام: «ان كان استبان من أثرها شىء فاغسله و إلا فلا» حيث انه يدل على عدم تنجس رجل ما وطأ العذرة، و ان النجس هو عين العذرة، هذا.

و اما السيرة على عدم التحرز عن الحيوان الملاقى مع النجاسة بعد زوالها عنه، فهى قابلة لكلا الاحتمالين، و ليس لها ظهور فى تعيين أحدهما لكونها دليلا ليا توافق مع كل واحد من الاحتمالين، و اما الثمرة بين الوجهين فيمكن تصويرها فى موارد، الأول ان نفرض مثل ما فرضه المصنف (قده) فى باطن الإنسان الجارى فيه الوجهان، كما إذا لاقى شىء جسم حيوان يكون مصاحبا مع النجاسة العينية بحيث لا يلاقى تلك النجاسة بل يختص الملاقاة بما يلاقيها من جسم الحيوان فإنه ينجس بناء على تنجسه بملاقاة النجس، لان طهره انما هو بزوال النجاسة عنه المفروض عدمه، و لا ينجس بناء على عدم تنجسه بها، و ان كان وقوعه بعيدا.



و الثاني ما قاله في الجواهر بأنه تظهر الثمرة في صورة الشك في بقاء العين، فإنه يجوز الحكم بنجاسة ملاقيه بناء على تنجسه بالملاقاة لاستصحاب نجاسته المترتب عليه نجاسة ملاقيه من دون واسطة بخلاف البناء على عدم تنجسه فان استصحاب بقاء مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٩

النجس على الحيوان لا يجدى في الحكم بنجاسة الملقى إلا إذا ثبت ملاقاته مع النجس، و هي لا تثبت بالأصل الجارى في بقاء النجاسة عليه الا- على القول المثبت، و تنظر فيه في مصباح الفقيه في متنه، و ما علقه عليه بكلام طويل، إلى ان قال (قده) ظاهر رواية عمار دوران نجاسة السور مدار ملاقاته لمنقار يكون فيه عين القدر، و لا- يتفاوت الحال في ذلك بين ان يكون مناط نجاسته ملاقاته للمنقار المشتمل على القدر، أو لنفس القدر من حيث هي في كون الأصل مثبتا على كل تقدير انتهى.

و مراده (قده) نفى تلك الثمرة المترتبة على الوجهين، بدعوى انه على تقدير عدم انفعال موضع ملاقاة الحيوان مع النجاسة أيضا يحتاج في الحكم بانفعال ملاقيه إلى إثبات وجود النجاسة حيث جعل المناط مدار ملاقاته مع منقار يكون فيه عين النجاسة، و لو كان تنجس بملاقاتها، و لا يخفى ما فيه فان الظاهر من الرواية دوران نجاسة السور مدار ملاقاته مع عين النجاسة، لا مع المنقار الذي يكون فيه عين النجاسة، فتختص دلالتها على كون المنجس هو عين النجاسة التي في المنقار، و عليه فلا- يكون المنقار الذي فيه عين النجاسة منجسا، فلا دلالة لها على انفعال المنقار عن النجاسة حتى في حال وجود النجاسة فيه، و لذا استظهرنا منها عدم تنجس جسد الحيوان عن ملاقاته مع النجاسة، لظهورها في كون المدار على تنجس سور الملقى معه ملاقيا مع عين النجاسة، فعلى هذا فلا غبار في هذه الثمرة كما لا يخفى.

الثالث انه لو قلنا باشتراط طهارة الباطن في صحة الصلاة مثل اشتراط طهارة الظاهر، و بنينا على عدم مانعية حمل النجاسة من حيث هي نجاسة تظهر الثمرة بين الوجهين، حيث انه بناء على عدم انفعال الباطن بالنجاسة تصح الصلاة، و بناء على انفعاله تبطل مع وجود عين النجاسة، لا لمكان وجودها بل لأجل تنجس ملاقيها و هو الباطن، الرابع ما يذكره المصنف في المسألة الآتية في خصوص الباطن من الإنسان، حيث انه يختلف حكم المشكوك منه على الوجهين حسبما يأتي.

الجهة الثالثة حكم بواطن الإنسان كباطن فمه و انفه و اذنه و غيرها كظواهر الحيوان في أنها اما لا- ينجس بملاقاة النجس أو المتنجس، أو انها تظهر بزوال النجاسة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨٠

عنها، و إذا أكل طعاما نجسا يكون فمه بعد بلعه طاهرا لا- يحتاج الى التطهير، و يدل على الحكم المذكور مضافا الى نفى الخلاف عنه ظاهرا، بل في الجواهر انه متفق عليه، بل قيل: أنه يمكن ان يكون من ضروريات الدين، صحيحة صفوان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل يشرب الخمر فيصق فأصاب ثوبى من بصاقه؟ فقال عليه السلام: «ليس بشيء» و موثقة عمار في رجل يسيل عن انفه الدم هل عليه ان يغسل باطنه يعني جوف الأنف؟ فقال عليه السلام: «انما عليه ان يغسل ما ظهر».

و ليعلم ان كل واحد من النجس و ملاقيه اما يكون من الباطن، أو يكون من الخارج، أو يختلفان بان يكون النجس من الباطن و ملاقيه من الخارج، أو يكون بالعكس فهنا صور لا بأس ببيانها و ذكر أحكامها، و ان تقدم في مبحث نجاسة البول و الدم أيضا.

الاولى ان يكون كل من النجاسة و الملقى من الباطن سواء كانت الملاقاة في محل النجس كملاقاة المثانة للبول، و العروق للدم، أو كانت الملاقاة في غير محله، كما إذا وصلت النجاسة من الجوف الى غير المحل المتكون فيه كباطن الفم الملقى للدم الواصل اليه من البطن، و داخل الإحليل الواصل اليه البول من المثانة، و الحكم فيها عدم تنجس الملقى لها و عدم تأثيرها في تنجيس ملاقيها، لانصراف ما دلّ من النص و الإجماع عنها، بل قد يدعى الإجماع على انه لا اثر لها ما دامت في الباطن، و لا فرق في ذلك بين ما إذا لم يكن الباطن مما يحس به كالبطن و الأمعاء، أو كان مما يحس به كباطن الفم و العين، فرطوبة الفم و

العين إذا لاقى مع النجاسة الموجودة فيهما من الباطن لا تتنجس.

الثانية ان تكون النجاسة من الباطن و الملاقي لها من الظاهر، فان كان الباطن مما لا يحس به فالحكم هو طهارة الملاقي كالصورة الأولى، كماء الحقنة الملاقي مع النجاسة في الباطن و كالأبرة الملاقيه مع الدم الخارج من أصول الأسنان فالحكم فيه لا يخلو من الاشكال من إمكان دعوى انصراف أدلة تنجس ملاقي النجس عما يلاقيه في الباطن، و ان كان الملاقي من الخارج، و من إمكان منع دعواه حيث أنه لمكان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨١

الإحساس بالباطن يكون حكمه كالظاهر.

الثالثة ان تكون النجاسة من الخارج و الملاقي لها في الباطن كبصاق شارب الخمر، أو آكل النجاسة، و الحكم فيها أيضا هو الطهارة لما عرفت من دعوى نفى الخلاف و الاتفاق، بل الضرورة من الدين على طهارته بعد زوال عين النجاسة عنه، مضافا الى النصوص الدالة عليها و فى نجاسته و طهره بزوال النجاسة عنه، أو عدم انفعاله أصلا الوجهان، أقربهما الأخير.

الصورة الرابعة: ان يكون كل من النجس و ملاقيه واردا على الباطن من الخارج كبقايا الغذاء المتخلف فى الفم الملاقي مع الخمر فى الفم، و كالأغذية الملاقي مع الخمر فى البطن و نحوهما، و الظاهر انفعاله بالملاقاة، كما لو تلاقيا فى الخارج لإطلاق أدلة تنجس ملاقي النجس، و عدم انصرافها عما كانت الملاقاة فى الباطن، أو فى مكان دون مكان.

#### [مسألة ١ إذا شك فى كون شىء من الباطن أو الظاهر يحكم ببقائه على النجاسة]

مسألة ١ إذا شك فى كون شىء من الباطن أو الظاهر يحكم ببقائه على النجاسة بعد زوال العين على الوجه الأول من الوجهين، و يبنى على طهارته على الوجه الثانى، لأن الشك عليه يرجع الى الشك فى أصل التنجيس.

أما بقاءه على النجاسة بعد زوال العين على الوجه الأول أعنى تنجس الباطن بالملاقاة و كون الزوال مطهرا له، فللقطع بتنجسه عند الملاقاة، سواء كان من الباطن أو الظاهر، و يكون الشك فى زوال نجاسته عند زوال عين النجاسة حيث أنه لو كان من الباطن يطهر بزوالها، و لو كان من الظاهر يحتاج فى طهره الى مطهر آخر شرعى، فالشك فى كونه من الباطن أو الظاهر مستلزم للشك فى بقاء نجاسته أو زوالها فيستصحب، و اما البناء على طهارته على الوجه الثانى فواضح كما ذكره فى المتن، حيث انه عند الشك فى أصل التنجس يكون المرجح هو قاعدة الطهارة.

#### [مسألة ٢ مطبق الشفتين من الباطن]

مسألة ٢ مطبق الشفتين من الباطن، و كذا مطبق الجفنين فالمناطق فى الظاهر فيهما ما يظهر منهما بعد التطبيق.

الكلام فى مطبق الشفتين أو الجفنين يقع تارة مع قطع النظر عما يستنبط من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨٢

النصوص بل من حيث أنفسهما، و التفتيش عن كونهما من الظاهر أو الباطن، و اخرى بالنظر الى ما يستفاد من النصوص من حكمهما مع قطع النظر عن كونهما من الظاهر أو الباطن.

أما الأول فالمصرح به فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) هو صدق الباطن عليهما عرفا، و على ما يشبههما كثقب الأنف و الاذن و باطن السرة، و ظاهر المحكى عن كاشف الغطاء هو كون هذه المذكورات من الظواهر، حيث حكم بمعاملة الظواهر معها من حيث الخبث، و ان يعامل معها معاملة البواطن فى باب غسل الجنابة، و لعل هذا هو الأظهر فى خصوص مطبق الشفتين و الجفنين،

و ان داخل نقب الأنف و الاذن و باطن السرة يعدّ من الباطن، بخلاف ظاهر الثقبين الملتصق بظاهر الأنف و الاذن المعدود من الظاهر عرفاً، كظاهر المرئي من ثقبى المنخرين، و على ذلك يلزم فتح العينين و الشفتين و لو يسيراً فى الطهارة من الحدث و الخبث لإيصال الماء الى المطبق منهما، و هذا بالنسبة أنفسهما من حيث كونهما من الظاهر أو الباطن.

و أمّا الثانى أعنى البحث عن حكمهما بالنسبة الى ما يستفاد من النصوص، فاعلم ان المصرح به فى جملة من النصوص هو وجوب غسل الظاهر فى الغسل، ففى مرسل يحيى عن الصادق عليه السّلام: «انما يجنب الظاهر» و فى علل الصدوق: و لا يجنب الباطن و الفم من الباطن، و فى الفقيه: الغسل على ما ظهر لا على ما بطن، و خبر زرارة:

«إنما عليك ان تغتسل ما ظهر» و قد صرح فى جملة منها بجواز الارتماس فى الغسل، و فى صحيح زرارة: «و لو ان رجلاً جنباً ارتمس فى الماء ارتماساً واحداً أجزئه ذلك و ان لم يدلك جسمه» و حسن الحلبي: «إذا ارتمس الجنب فى الماء ارتماساً واحداً أجزئه ذلك من غسله» و خبر السكونى عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يجنب فيرتمس فى الماء ارتماساً واحداً و يخرج يجزيه ذلك من غسله؟ قال عليه السّلام: «نعم».

و الظاهر من تلك الأخبار المجوزة للارتماس فى الغسل مع عدم وصول الماء فى الغالب بمجرد الارتماس الى مطبق الشفتين و الجفنين و ثقبى الاذن و الأنف، و تصريح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨٣

الطائفة الأولى بوجوب غسل الظاهر فى الغسل هو عدّ هذه المذكورات من الباطن، إذ لو لم تكن منه للزم التعرض لغسلها عند الحكم بجواز الاجتزاء، بالارتماس، فالإطلاق المقامى يدل على عدم وجوب غسلها الكاشف عن كونها فى الغسل من الباطن، هذا بالنسبة إلى الغسل.

و اما بالنسبة إلى الوضوء و الغسل عن الخبث فليس إطلاق مقامى يستكشف منه عدم وجوب غسلها الا ما فى بعض الاخبار من حصر ما يجب غسله عند الرعاف و الاستنجاء بما ظهر من الأنف و المقعد، و نفى وجوب غسل باطنهما، لكن عدم وجوب غسل الباطن منهما لا يدل على عدم وجوب غسل كل ما يعدّ باطناً، و انما الحكم بعدم وجوب غسله فى الوضوء أو الطهارة الخبثية من جهة الإجماع أو السيرة، أو انصراف أدلة أحكام النجاسة عن بعض الموارد بحسب اختلاف المقامات، و ليس فى البين ما يمكن ان يتمسك بإطلاقه المقامى على نفى وجوب الغسل عنها، فحينئذ فلا بد فى إثبات عدم وجوب غسل هذه المذكورات فى الوضوء و فى الطهارة الخبثية من دعوى أحد أمرين.

---

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ٣٨٣

اما دعوى صدق الباطن على هذه المذكورات عرفاً، مع اقامة الدليل على عدم وجوب غسل كل ما يعدّ من الباطن فى الوضوء و الطهارة الخبثية، أو دعوى الملازمة بين عدّ هذه المذكورات من الباطن فى الغسل، و عدّها منه فى الوضوء و الطهارة الخبثية، لكن الدعوى الأولى ممنوعة من حيث الصغرى و الكبرى، إذ لم يعلم صدق الباطن عليها عرفاً، و ان ادعاء الشيخ الأكبر (قده) و على تقدير التسليم فليس فى البين دليل على عدم وجوب غسل ما يعد من الباطن، و الإجماع و السيرة ثابتتان فى موارد خاصة لا عموم لمعقد الأول منهما، و الثانى أمر لئبى لا يستكشف منه العموم، و الدليل اللفظى ليس الا فيما تقدم من نفى وجوب الغسل

عن باطن الأنف و المقعد، و قد علمت عدم الملازمة بين نفيه عنهما، و نفيه عن كل باطن.  
و دعوى الملازمة بين نفى وجوب غسل المذكورات فى الغسل، و بين نفيه فى الوضوء و الغسل على مدعيها، فان ادعاها كذلك  
يثبت عنده نفى وجوب غسلها فى الوضوء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨٤

و الغسل فى الطهارة الخبيثة، و ان ادعاها بين نفى وجوبه فى الغسل و بين نفيه فى الوضوء لكان اللازم عليه هو الفرق بين الطهارة  
الحدثية مطلقا من الغسل و الوضوء، و بين الطهارة الخبيثة بنفى وجوب غسلها فى الأول و وجوب غسلها فى الأخير و ان منع  
الملازمة رأسا، فاللازم هو الفرق بين خصوص الغسل من الطهارة الحدثية، و بين الوضوء و الطهارة الخبيثة لكن ثبوت الملازمة  
مطلقا حتى بين الغسل و الوضوء فى الطهارة الحدثية مشكل، فضلا عن دعواها بين الطهارة الحدثية و الخبيثة، فالأحوط لو لم  
يكن الأقوى عدّ مطبق الشفتين و الجفنين من الظاهر فى الطهارة الخبيثة، و عدم ترك غسلها فى الوضوء من الطهارة الحدثية، و  
اللّه هو العليم بأحكامه.

### [الحادى عشر من المطهرات استبراء الحيوان الجلال]

الحادى عشر: استبراء الحيوان الجلال فإنه مطهر لبوله و روثه، و المراد بالجلال مطلق ما يؤكل لحمه من الحيوانات المعتادة  
بتغذى العذرة و هى غائط الإنسان، و المراد من الاستبراء منعه من ذلك و اغتذائه بالعلف الطاهر حتى يزول عنه اسم الجلل، و  
الأحوط مع زوال الاسم مضى المدة المنصوصة فى كل حيوان بهذا التفصيل فى الإبل إلى أربعين يوما، و فى البقر الى ثلاثين، و  
فى الغنم إلى عشرة أيام، و فى البطة إلى خمسة أو سبعة، و فى الدجاجة إلى ثلاثة أيام و فى غيرها يكفى زوال الاسم.  
البحث فى هذا المطهر يقع فى أمور، الأول: فى المراد من الجلال، و المشهور كما فى المسالك ان الجلل يحصل بأن يفتدى  
الحيوان عذرة الإنسان، و انما قيده المصنف (قده) بالحيوان الذى يؤكل لحمه لثبوت أثره فيه، و اما ما لا يؤكل من الحيوان فلا  
اثر لجلله، و لا يختص الجلال فيما يؤكل لحمه بحيوان معين، بل يعم الجميع من الإبل و البقر و الغنم و غيرها، و يدل على  
عمومه صحیحة هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام:

«لا تأكلوا من لحوم الجلالات، و ان أصابك من عرقها فاغسله» و مرسل موسى بن أكيل عن ابى جعفر عليه السلام فى شاة  
شربت بولا- ثم ذبحت، فقال عليه السلام: «يغسل ما فى جوفها ثم لا بأس به، و كذلك إذا اعتلفت العذرة ما لم تكن جلالة، و  
الجلالة هى التى يكون ذلك غذائها» بناء على ان تكون الالف و اللام فى قوله: «و الجلالة» للجنس مشيرا بها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨٥

الى مطلق الحيوان الجلال لا العهد المشير بها الى الشاة المذكورة فى السؤال.

و لعل الأمر بغسل ما فى جوفها محمول كما فى المسالك على ما إذا كان ذبحها عقيب الشرب بغير فصل أو قريبا منه، اما لو  
تراخى بحيث يستحيل المشروب لم يحرم، قال: و نجاسة البواطن حيث لا يتميز فيها عين النجاسة منتفية انتهى، و يدل على عموم  
الجلال لكل حيوان متغذ بما ذكر ما ورد فى الإبل و البقرة و الشاة و الدجاجة و السمك و فى استبرائها بحيث يمكن اصطیاد  
العموم منها، و لعل هذا هو المعنى العرفى و اللغوى من الجلال، قال فى مجمع البحرين: و الجلة بالفتح: البعرة، و تطلق على  
العذرة و الجلالة من الحيوان بتشديد اللام الأولى التى يكون غذائها عذرة الإنسان محضا انتهى.

الثانى: المعروف بين الأصحاب اختصاص الجلال بالحيوان الآكل لعذرة الإنسان خصوصا دون سائر النجاسات، خلافا لأبى

الصالح الذى الحق غير العذرة بها فى تحقق الجلل المحرم، و للشيخ فى محكى المبسوط المذهب إلى إلحاق سائر النجاسات بالعذرة، لكن مع الحكم بکراهة أكل لحمه لا- بحرمة، و الأقوى الأول لما عرفت من اعتبار أكل خصوص عذرة الإنسان فى معنى الجلل عرفا و لغه و دلالة مرسل ابن أکیل عليها بناء على كون المنساق من العذرة المذكورة فيها هو عذرة الإنسان، أو لا أقل من انصراف العذرة إليها لو منع عن الانساق، و لا دليل على التعميم بغير أكل العذرة من سائر النجاسات بعد كون الأصل و العمومات مخالفا له.

الثالث: ظاهر الأصحاب اعتبار اغتذاء الحيوان بالعذرة المحضه فى حصول الجلل، فلو أكل معها شيئا آخر لا يحصل الجلل، و لو كانت العذرة أكثر ما يؤكل، و يدل على ذلك المرسل المروى فى الكافى فى الجلالات، و فيه: «لا- بأس بأكلهن إذا كنَّ يخلطن».

و خبر زكريا بن آدم عن ابى الحسن عليه السلام انه سأله عن دجاج الماء؟ فقال عليه السلام: «إذا كان يلتقط غير العذرة فلا بأس» و مرسل ابن ابى يعفور قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام ان الدجاجة تكون فى المنزل و ليس فيها الديكة تعتلف من الكناسة و غيره و تبيض مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨٦ بلا ان تركبه الديكة فما تقول فى أكل ذلك البيض؟ قال: فقال: «ان البيض إذا كان مما يؤكل لحمه فلا بأس بأكله فهو حلال» و خير سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام قال:

سألته عن أكل لحوم الدجاج فى الدساكر و هم لا- يمنعونها عن شىء تمر على العذرة مخللا- عنها، فأكل بيضهن؟ قال عليه السلام: «لا بأس» قال فى الوسائل هذا ظاهر فى أنها تأكل العذرة و تخلط معها علفا طاهرا، و فى الوافى: الدسكرة: القرية، و بيوت الأعاجم يكون فيها الشراب و الملاهى، و تجمع على دساكر انتهى، و مقتضى إطلاق هذه الاخبار عدم البأس فى صورة الاختلاط، و لو كان أكل العذرة أكثر من غيرها.

الرابع: اعلم ان النصوص و الفتاوى المعتبرة خالية عن تقدير المدة التى فيها يتحقق الجلل، و وقع الخلاف فى التعبير عنها فى عبارة جملة منهم، و قد قدره بعضهم بان يتغذى بالعذرة بان ينمو فى بدنه و يصير جزء منه، و بعض آخر بيوم و ليلة قياسا له بالرضاع، و ثالث بان يظهر المتن فى لحمه و جلده، و قربه فى المسالك مقيدا باعتبار رائحة النجاسة التى اغتذاه، لا مطلق الرائحة الكريهة، و احتمال بعض كونها بقدر مدة الاستبراء بدعوى اقتضاء ارتفاعه بها تحققة بتغذيه فيها أيضا.

و لا يخفى ان شيئا من هذه التقديرات لم يقم عليه دليل، فالصواب هو الإيكال إلى العرف، بأن يغتذى بالعذرة الى ان يصدق عليه الجلال عرفا، لما عرفت من خلو النصوص عن تحديده فيكون المرجع فى صدقه هو العرف، و مع الشك فى صدقه يكون المرجع هو أصالة العدم، و ما ذكره المصنف (قده) من قوله: «المعتادة بتغذى العذرة» لا يخلو من القصور من وجهين، و ذلك لصدقه على ما إذا كان الاغتذاء بها مع الخليط، لا محض العذرة، و قد عرفت اعتبار محضيتها، و لصدق المعتادة بتغذيتها على ما لا يصدق عليه الجلال عرفا اللهم الا ان يقيد بكون اعتياده بها بحيث تكون العذرة غذائه بالفعل.

الخامس: فى حكم الجلال من حيث حلية أكل لحمه و حرمة، و من حيث نجاسة لحمه، و من حيث نجاسة بوله و خرثه و من حيث نجاسة عرقه، و من حيث جواز الركوب عليه، فالكلام يقع فى خمس مواضع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨٧

الأول فى حكم ما يؤكل من الحيوان المأكول لحمه من لحمه و غيره مما يؤكل منه، فالمشهور شهرة عظيمة كما فى الجواهر الحرمه: و عن الإسكافى القول بکراهته و قربه فى محكى الكفاية، و الأقوى ما عليه المشهور، لصحيح هشام بن سالم المتقدم، و

خبر حفص بن البختري عن الصادق عليه السلام: «لا تشرب من ألبان إبل الجلالة، و ان أصابك شيء من عرقها فاغسله» و مفهوم الأخبار الدالة على نفى البأس فيما إذا لم تكن جلاله، كمرسل موسى بن أكيل المتقدم: «أو إذا كنَّ يخلطن» كخبر زكريا بن آدم وغيره، حيث ان البأس المستفاد من مفهومها يراد به الحرمة و لو بقرينة النهى الوارد فى صحيحة هشام، و خبر الحفص و الاخبار الوارد فى استبراء الجلال على ما سيأتى، و من جميع ذلك يظهر بطلان القول بالكراهة الذى لا دليل له سوى الأصل المحكوم بالأخبار المذكورة المستفاد منها الحرمة بواسطة اشتمالها على النهى الظاهر فيها، و العمومات الدالة على الحل المخصصة بها، فما فى الكفاية من انها لا يستفاد منها الأكثر من الرجحان الغير المنافى مع الرجوع الى العمومات الدالة على الحل مندفع، و لعله لبنائه على المنع عن كون النهى حقيقة فى التحريم، و يرده ثبوت كونه حقيقة فيه.

الموضع الثانى فى نجاسة لحمه و سائر اجزائه و أعضائه، و المعروف هو الطهارة للأصل و عدم ما يدل على نجاسته، و الأمر بالغسل عن عرقه لا يدل على نجاسة ما سوى عرقه، و انما يدل على نجاسة خصوص عرقه لو لم يمنع عن دلالة عليها أيضا. الموضع الثالث فى نجاسة بوله و خرثه، و قد حققنا البحث عنها فى مبحث النجاسات عند البحث عن نجاسة البول و الخراء مما لا يؤكل، و قلنا بأن الأحوط نجاستهما فى الجلال لو لم تكن أقوى.

الموضع الرابع فى نجاسة عرقه، و قد تقدم البحث عنها أيضا فى مبحث النجاسات، و قلنا بأن الأقوى نجاسة عرق الإبل الجلالة دون سائر الجلالات، هذا بالنسبة إلى الأحكام المترتبة على الجلالة.

الموضع الخامس فى جواز الركوب عليه، و الحق هو جوازه، للأصل و العمومات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨٨

الدالة على جواز الانتفاع بالحيوانات الذى منها الركوب. و خصوص ما دل على جواز ركوب الإبل و الانعام، و النهى الوارد عن ركوب الجلال كما فى مرسل الصدوق و فيه «نهى عن ركوب الجلالة و شرب ألبانها» محمول على الكراهة، قال فى الجواهر لعدم العامل به على الحقيقة فيما أجد، أقول: بل هو ساقط بصيرورته موهونا بالاعراض عنه.

الأمر السادس: فى ان الجلال هل هو قابل للتذكية أم لا، و الأقوى قبول كل حيوان للتذكية الا الإنسان و الحيوان النجس العين، كالكلب و الخنزير و ما لا- يرد عليه الزكاة كالحشرات، من غير فرق فيما يقبل بين ما يؤكل و ما لا يؤكل، و فيما لا يؤكل بين السباع و بين غيرها، و لا بين ما لا يؤكل بالذات أو بالعرض، فجميع أقسام الحيوانات قابلة للتذكية إلا ما استثيناه، و قد أقمنا الدليل على هذا المدعى فى كتاب الصلاة عند البحث عن اللباس، و يترتب على قبول الجلال للتذكية طهارة لحمه و جلده بعد ذكاته.

السابع: فى قابليته للعود إلى الحلية و الطهارة لو قيل بنجاسته، أو نجاسة عرقه، و الحق هو قابليته له، و انه لا- يصير بالجلل كالموطوءة أو الشاربة للبن الخنزير التى لا تعود الى الحل ابدا.

و يدل عليه- مضافا الى دعوى الاتفاق عليه نصا و فتوى- كما فى الجواهر ان الظاهر من تعليق الحكم على موضوع هو زوال ذاك الحكم بزوال العنوان الذى علق عليه الحكم فكما ان صدق عنوان الجلل على حيوان موجب لترتب أحكام الجلل عليه كذلك زوال صدقه موجب لسلب تلك الاحكام عنه، و معه لا يصح التمسك لإبقاء الحكم عليه باستصحابه بعد زوال الجلل، لتبدل الموضوع بعد فرض أخذ عنوان الجلل دخيلا فيه، فما حكى عن التراقى من بقاءه على الحرمة فيما لم يرد فيه دليل على استبرائه للاستصحاب ضعيف مردود.

الثامن: فى كيفية استبرائه المذكور فى غير واحد من المتون كالشرايع وغيره، هى: أى كيفية الاستبراء ان يربط و يعلف علفا طاهرا فى مدت الاستبراء، و المراد

بالربط هو المنع عن أن يغتذى بالعدرة، و انما عبروا عنه بالربط اقتفاء للنص حيث عبر فيه بالربط، كما فى النبوى المحكى فى حياة الحيوان: ان النبى صلى الله عليه و آله و سلم كان إذا أراد أن يأكل دجاجة أمر بها فربطت أياما ثم يأكلها، و فى رواية القاسم الجوهري المروى فى الفقيه: «البقرة تربط عشرين يوما، و الشاة تربط عشرة أيام، و البط يربط ثلاثة أيام، و السمك الجلالة يربط يوما الى الليل فى الماء» و بالقييد كما فى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: «الدجاجة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تقيد ثلاثة أيام» إلخ و بالحبس كما فى خير يونس عن الرضا عليه السلام: «الدجاجة يحبس ثلاثة أيام» إلخ.

قال فى المسالك: المراد من الربط مراعاة الحيوان الجلال على وجه يوثق بعدم أكله النجس سواء ربط حقيقة أم لا انتهى، و هل المعتبر منعه فى المدة المعتبرة عن أكل خصوص العذرة و لو أكل غيرها من النجاسات الأصلية، أو منعه عن أكل النجاسات الأصلية من العذرة و غيرها، و لو أكل غيرها من النجاسات العرضية و المتنجسات، أو منعه عن النجاسات و المتنجسات مطلقا و جوه، مقتضى القاعدة هو الأول ضرورة حصول الجلل بأكل العذرة، فينبغى ان يكون رفعه بمنعه عنها، و سائر النجاسات و المتنجسات ليست دخيلة فى حصوله فلا يكون منعه عنها دخيلا فى ارتفاعه، و هذا هو المستظهر من إطلاق أخبار الاستبراء، قال فى المسالك الموجود فى الروايات انها تغتذى هذه المدة من غير تقييد بالعلف الطاهر انتهى، لكن ظاهر جملة من المتون تقييد استبرائه بالعلف الطاهر، و ظاهره اعتبار الطاهر الفعلى فضلا عن الطاهر الأصلي، و لم يعلم له وجه.

و استدل له فى الجواهر بخبر السكونى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام الوارد فى الجدى المرتضع بلبن الخنزيرة، و فيه: ان أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن حمل غذى بلبن خنزيرة، قال عليه السلام: «قيدوه و أعلفوه الكسب (١)» و النوى و الشعير

(١) قال فى الوافى: الكسب بالضم عصارة الدهن، و فى المجمع بالضم فالسكون فضلة دهن السمسم.

و الخبز ان كان استغنى عن اللبن، و ان لم يكن استغنى عن اللبن فيلقى على ضرع شاة سبعة أيام، ثم يؤكل لحمه» حيث قيد استبرائه بما ذكر من الأشياء الطاهرة بعد تقييد مورده بما إذا لم يشتد، قال: و يكفى ذلك فى تقييد النصوص الواردة فى استبراء الجلال الخالية عن التقييد بالعلف الطاهر، مضافا إلى استصحاب بقاء حكم الجلل لو لم يحبس عن أكل النجس و لو بالعرض، و كون تحقق الجلل بأكل خصوص العذرة محضا لا يقتضى كون رفعه بمنعه عن أكلها محضا أيضا، لإمكان اعتبار منعه عن أكل مطلق النجاسة و لو بالعرض فى رفعه إذا قام الدليل علمه.

أقول: و العمدة فى قيامه، و الاستدلال بالخبر المذكور ضعيف لقصوره عن الدلالة على التقييد فى مورده، فضلا عن التعدى عنه الى الجلال، لاحتمال خصوصية فى شارب لبن الخنزيرة المنتفية فى الجلال، و الاستصحاب يتم لو لا إطلاق دليل الاستبراء، و الأقوى حينئذ عدم اعتبار المنع عن أكل سائر النجاسات فضلا عن المتنجس بالعرض، لكنه لمخالفة المشهور معه لا ينبغى ترك الاحتياط فيه بتعليفه بالعلف الطاهر فعلا، بل عن التحرير اعتبار كون الماء الذى يحبس فيه السمك طاهرا، قال فى الجواهر:

و لا ريب انه أحوط، أقول و لقد أجاد الشهيد الثانى (قده) فى المسالك فى المقام حيث يقول بعد جملة من الكلام: الا انه لا معدل عن المشهور.

ثم انه على ما اخترناه فهل يعتبر المنع عن أكل النجس مطلقا بحيث لا يأكل النجس فى مدة الاستبراء أصلا، أو يكفى منعه عن

التمحض عن أكلها و لو أكلها مع الاختلاط وجهان، مقتضى مرسل على بن أسباط فى الجلالات قال عليه السّلام: «لا بأس بأكلهنّ إذا كنّ يخلطن» بناء على ان الخلط فى مقام الاستبراء لارتفاع الجلل، أو التعدى عن حكم الدفع الى حكم الرفع لو كان الخلط فى مقام عدم تحقق الجلل هو الأخير، و لكن الظاهر عن نصوص الربط و الحبس و القيد مع اختلافها فى التعبير هو المنع عن أكل العذرة رأساً، كما يدل عليه التعبير بالربط و نحوه، و هذا هو الأقوى.

التاسع فى مدة الاستبراء، اعلم ان ما لا نص عليه فى مدة استبرائه تكون مدة استبرائه هو منعه عن ما يعتبر منعه عنه مدة يزول بمنعه فيها عنه اسم الجلل عرفاً، بحيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩١

صار مما يصلح سلب اسم الجلال عنه عرفاً، و اما فيما ورد فيه تقدير فهل العبرة بالتقدير و لو لم يزل عنه اسم الجلل عند زوال المدة المقدره، أو العبرة بأكثر الأمرين من المدة المقدره، أو زوال الاسم عرفاً؟ وجوه، ظاهر كثير من الفقهاء هو الأول و عليه المصنف (قده) فى المتن استضعافاً للنصوص الواردة فى التقدير، و ان القاعدة بعد تضعيفها و كونها كالعدم من حيث عدم الأخذ بها هو كون العبرة بما يزول به اسم الجلل، و المشهور على الثانى و ان وقع الخلاف فيهم فى بعض الجلالات من جهة اختلاف النصوص فى مدة استبرائه حسبما يأتى، و المصرح به فى الروضة هو الأخير، و لا يخفى انه مع استضعاف النصوص الأقوى هو الأول، و مع عدمه لا محيص عن الأخذ بالقول الثانى، و اما القول الأخير فكأنه لا وجه له.

و كيف كان فالأحوط فيما ورد فيه النص اعتبار مضى المدة المنصوصه إذا زال اسم الجلل قبل مضيها، و لا سيما فيما وقع فيه الاتفاق كالأربعين يوماً فى الإبل، بل اعتباره فيه قوى جداً، كما انه مع عدم زوال الاسم فى المدة المقدره ينبغى ادامة الاستبراء بعدها الى ان يزول الاسم، و توهم كون المدار على زوال المدة المقدره و لو بقى الاسم بعدها فيكون جلالاً خرج عن حكمه بالتخصيص ضعيف فى الغاية، بل الظاهر تعين كون المدة المقدره انما هو لمكان زوال الاسم بها غالباً، فلو لم يزل يجب انتظار زواله بعده، و بالجملة فالمدة المنصوصه فى الإبل أربعين يوماً، و فى الجواهر غير خلاف فيه نصاً و فتوى، و عن الخلاف و الغنية الإجماع عليه، و لا فرق فى الإبل بين ذكوره و إناثه و صغيره و كبيره، و فى جنس البقرة الجامع بين الذكور و الإناث و الصغار و الكبار خلاف، و عن الشيخ فى المبسوط أنه كالإبل، و يدل عليه خبر مسمع على ما فى التهذيب و الاستبصار عن الكافى عن الصادق عن أمير المؤمنين عليهما السّلام قال: «الناقة الجلالة لا يؤكل لحمها و لا يشرب لبنها حتى تغتذى أربعين يوماً، و البقرة الجلالة لا يؤكل لحمها و لا يشرب لبنها حتى تغتذى عشرة أيام (و على نسخة خمسة أيام) و البطة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تربط خمسة أيام، و الدجاجة ثلاثة أيام».

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩٢

و عن الصدوق فى المقنع و الفقيه انه ثلاثون، لخبر المسمع المتقدم على ما فى النسخة الكافى الموجودة الآن، و مرفوعة يعقوب بن يزيد عن الصادق عليه السّلام: «إذا أردت نحرها تحبس أربعين يوماً و البقرة ثلاثين يوماً و الشاة عشرة» و خبر يونس عن الرضا عليه السّلام: «الدجاج يحبس ثلاثة أيام و البطة سبعة أيام، و الشاة أربعة عشر يوماً، و البقر ثلاثين يوماً، و البعير أربعين يوماً» و عن الأكثر انه عشرون، و يدل عليه خبر السكونى عن الصادق عليه السّلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «الدجاجة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تغتذى ثلاثة أيام و البطة الجلالة بخمسة أيام، و الشاة الجلالة عشرة أيام، و البقرة الجلالة عشرين يوماً، و الناقة الجلالة أربعين يوماً».

و لا- يخفى ان الأقوى هو الأخير، و ذلك لتقوى الخبر الدال عليه بذهاب الأكثر على العمل به و استنادهم اليه، و وهن ما يدل على الأولين بالإعراض عنه، مع الاختلاف فى حكاية خبر المسمع بين نسخة الكافى و بين نسخة التهذيب و الاستبصار، و ضعف



خبر يعقوب و يونس، فعلى تقدير الأخذ بالمدة المقدره فالأظهر هو الأخير، و لكن المصنف جعل الاحتياط فى ثلاثين، و الأولى جعله فى الأربعين، أو عطف الأربعين على ثلاثين كما صنعه فى البطء، و المشهور فى الشاء ان استبرائها بعشرة، و يدل عليه خبر السكونى المتقدم و عن الشيخ فى المبسوط و جماعة انه بسبعة، و ادعوا ان عليه رواية، و قيل بخمسة، و يدل عليه خبر المسمع المتقدم على نسخة الكافى، و لا يخفى ان ما عليه المشهور فيها أيضا هو الأظهر.

و المشهور فى البطء انه بخمسة، و يدل عليه خبر السكونى و خبر مسمع المتقدمان، و عن الشيخ فى الخلاف انه بسبعة و يدل عليه خبر يونس المتقدم، و عن المحكى عن الصدوق انه ثلاثة، لخبر الجوهري أن البط يربط ثلاثة أيام، و ما عليه المشهور هنا أيضا هو الأظهر، و انما لم يذكر الثلاثة فى المتن لعدم عامل متيقن بالخبر، و انما هو مذكور فى الفقيه، و لم يعلم عمل مصنفه به، و المشهور فى الدجاجة انه ثلاثة أيام لخبرى السكونى و المسمع و غيرهما، و لم يظهر فيها مخالف الا ما حكى عن المقنع انه روى يوما الى الليل، و ليس به عامل، و عن الشيخ إلحاق غير الدجاجة مما يشبهها بها،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩٣

و عن الرياض احتمال استنباط ما لم يرد على مدة استبرائه نص من مدة الجلايات المنصوصة بنحو من فحوى الخطاب و الأولوية، و هذا ما عندى فى هذه المسألة، و المتحصل منه اعتبار العمل بالمنصوص فيما اتفق عليه، كما فى الإبل، و اعتبار زوال الاسم فى غيره مع رعايه الاحتياط فى المدة المنصوصة التى ذهب اليه المشهور أو الأكثر، و الله العالم بأحكامه.

### [الثانى عشر من المطهرات حجر الاستنجاء]

الثانى عشر حجر الاستنجاء على التفصيل الآتى.

مطهرية حجر الاستنجاء أو حصول طهر موضع النجوس بالمسح بما سيأتى مما ادعى عليه الإجماع عن غير واحد من الأساطين كالشيخ و المحقق و العلامة و صاحب المدارك (قدس الله أسرارهم) و يدل عليه من النصوص صحيحة زرارة قال: كان يستنجى من البول ثلاث مرات، و من الغائط بالمدر و الخرق، و رواية يريد عن ابى جعفر عليه السلام:

«يجزى من الغائط المسح بالأحجار، و لا يجزى من البول الا الماء» و موثقة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام سألته عن التمسح بالأحجار فقال: «كان على بن الحسين عليه السلام يمسح بثلاثة أحجار» و صحيحة الأخر عنه أيضا «جرت السنة فى أثر الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان و لا يغسله» و صحيحة الأخر قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كان على بن الحسين يتمسح من الغائط بالكرسف و لا يغتسل» و غير ذلك من النصوص، و سيأتى تفصيل الكلام فى شروطه و أحكامه فى البحث عن أحكام التخلّى.

### [الثالث عشر من المطهرات خروج الدم من الذبيحة]

الثالث عشر خروج الدم من الذبيحة بعد خروج المقدار المتعارف، فإنه مطهر لما بقى فى الجوف.

لا إشكال فى طهارة الدم المتخلف فى الذبيحة بعد خروج المقدار المتعارف منها، كما تقدم فى مبحث النجاسات عند البحث عن الدم، و يدل على طهارته الإجماع عليها فى الجملة، و السيرة العملية، و ما دل على حل الذبيحة، و ربما يستدل بنفى الحرج و عدم مقتضى لنجاسته لانه ليس من المسفوح، و فيهما نظر لعدم كون دليل نفي الحرج دليلا فى مرحلة الإثبات، بل الحرج هو

الملاك لثبوت الحكم أو نفيه في مرحلة جعل الاحكام و تشريعها كما تكرر في هذا الكتاب غير مرة، و ان دعوى عدم المقتضى لنجاسته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩٤

تتم على القول بعدم عموم نجاسة الدم الا ما استثني حسبما مر بسط القول فيه في مبحث الدم، و كيف كان فعّد خروج الدم من الذبيحة من المطهرات مبنى على نجاسة ما في الباطن، و قد عرفت الكلام فيها، و ان القول بطهارة ما يكون في الباطن من النجاسات ما لم يظهر ليس ببعيد، و عليه فيخرج المقام من المطهرات إذ لم يكن المتخلف نجسا حتى يصير طاهرا، اللهم الا ان يقال بان طهره بعد بروزه يكون بواسطة خروج ما خرج من المقدار المتعارف فيكون خروجه من المطهرات، و لكنّه أيضا يتوقف على ثبوت عموم النجاسة للدم الا ما استثني فتدبر.

#### [الرابع عشر من المطهرات نزع المقادير المنصوصة في البئر]

الرابع عشر نزع المقادير المنصوصة لوقوع النجاسات المخصوصة في البئر على القول بنجاستها و وجوب نزعها. هذا ظاهر بناء على نجاسة البئر بوقوع النجاسات المنصوصة فيها، فان ظاهر الأمر بالنزع هو من جهة إناطة طهرها به كما لا يخفى.

#### [الخامس عشر من المطهرات تيمم الميت بدلا عن الأغسال عند فقد الماء]

الخامس عشر تيمم الميت بدلا عن الأغسال عند فقد الماء فإنه مطهر لبدنه على الأقوى. الأنسب في تفصيل هذه المسألة و ان كان في باب أحكام الأموات، لكن لا بأس بذكر جملة من الأحكام المناسبة للمقام، و هي أمور:

الأول قد تقدم في باب نجاسة الميتة ان ميتة الإنسان نجسة بالنجاسة العينية، بمعنى كون ملاقاتها موجبة لتنجس ملاقيها و ما يلاقى ملاقيها كسائر النجاسات العينية.

الثاني ان نجاسة ميت الإنسان ليست كسائر الميتات الغير القابلة للطهر الا بالاستحالة التي ليست هي أيضا مطهرا، بل هي مما يذهب بها الموضوع، كما عرفت في مبحث الاستحالة، بل هي مثل سائر النجاسات العرضية قابلة لان تطهر بالماء بلا ذهاب موضوعها.

الثالث ان مطهر ميتة الإنسان هو غسل الميت بشرائطه و آدابه فإنه مطهر لجسد ميت الإنسان المسلم بعد تحققه بما يعتبر فيه، فيكون مطهرا لجسده من الخبث الحاصل بالموت، كما انه رافع للحدث الحاصل به.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩٥

الرابع صرحوا في غير واحد من المتون بأنه لو خيف من تغسيله تناثر جلده كالمحترق و المجذور، أو لم يوجد الماء، يتيمم بالتراب، و قد نفى عنه الخلاف في غير واحد من العبارات، و ادعى غير واحد من الأصحاب الإجماع عليه، و استدلل له - مضافا الى الإجماع المدعى - بخبر عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال عليه السلام: ان قوما أتوا رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم فقالوا يا رسول الله مات صاحب لنا و هو مجذور فان غسلناه انسلخ؟ فقال: «تيمّموه» و بعموم بدلية التراب من الماء و انه احد الطهورين، كما يدلّ عليه قوله صَلَّى الله عليه و آله و سلم: «جعلت لى الأرض مسجدا و ترابها

طهورا» و قول الصادق عليه السّلام فى صحیحة حماد: «هو بمنزلة الماء» اى التراب.

و نوقش على الاستدلال بالخبر بأنه ضعيف السند لا يصح الاعتماد عليه، و معارضته مع صحیحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن عليه السّلام فى ثلاثة نفر كانوا فى سفر أولهم جنب و الثانى ميت و الثالث على غير وضوء، و حضرت الصلاة و معهم ماء يكفى أحدهم من يأخذ الماء و يغتسل به و كيف يصنعون؟ قال عليه السّلام: «يغتسل الجنب و يدفن الميت و يتيمم الذى عليه الوضوء لأن غسل الجنابة فريضة و غسل الميت سنة و التيمم للآخر جائز» و على عموم بدلية التراب بأنه لا- يشمل المقام لاشتراك ما عد الماء معه ههنا فى الطهورية، و هو السدر و الكافور المعتبر ان فى الغسلتين الأوليين من غسل الميت، و عموم بدلية التراب عن الماء لا يثبت بدليته عنهما أيضا فيحتاج فى إثبات البدلية إلى دليل آخر غير العموم المذكور.

و أجيب عن الأول بضعف المناقشة فى سند الخبر بعد تعبير الأصحاب بمتنه فى فتاويهم الكاشف عن استنادهم إليه، أقول و هو كذلك، و قد تكرر فى هذه الأوراق ان حجية الخبر تدور مدار الوثوق بصدوره، و ان من أعظم ما يوجب الوثوق بالصدور هو استناد مشهور القدماء بالخبر و لو كان ضعيفا، و كلما كان أضعف يسير الاستناد إليه منشأ لأقوائية الاطمئنان بصدوره، و من أعظم ما يوجب الوهن بصدوره هو اعراضهم عنه و لو كان صحيحا اعلائيا فى غاية الصحة، و كلما كان أصح يصير الاعراض عنه منشأ لضعفيتها، و عن المعارضة بأن رواية ابن الحجاج مروية فى التهذيب مرسله لا يصح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩٦

الاستناد إليها، و فى الفقيه مسندا بسند صحيح، لكنها فى الفقيه هكذا «و يدفن الميت بالتيمم» فهى على نسخة الفقيه على المطلوب أدل، فضلا عن ان تكون معارضة لدليله.

و أجيب عن الثانى بأن السدر و الكافور فى الغسلتين الأوليين ليسا جزء من المطهر بل المطهر هو الماء نفسه و هما شرطان فى حصول الطهر بالماء فى هذه النجاسة المخصوصة أعنى الحاصلة لجسد الإنسان بموته، و ذلك لارتكاز الأذهان العرفية فى استقلال الماء فى الطهورية، مضافا الى ما ورد من انحصار الطهر فى الماء و التراب، مثل قولهم: «هو احد الطهورين» هذا، و قد أجاب عن هذه المناقشة فى مصباح الفقيه بالمنع عنها بما ورد من علة غسل الميت، و انها لصيرورته جنبا بالموت، و ان غسله غسل الجنابة فكان الشارع بين ان للجنابة سببا آخر غير السببين المعهودين، فلا يشك حينئذ فى قيام التيمم مقام غسلها حال الضرورة، بمقتضى عموم ما دل على أنه احد الطهورين، كما يقوم مقام غسل الجنابة فيما إذا حصلت بالسببين المعهودين، الى ان قال نعم لو أوجب الشارع تغسيل الميت تعبدا لا من حيث كونه رافعا لحدثه الذى يبين انه حدث الجنابة لاتجه ما ذكر، لكنه خلاف ما يدل عليه الاخبار المعتبرة المستفيضة انتهى:

أقول الأخبار المعتبرة المستفيضة و ان وردت فى ان علة وجوب غسل الميت هو جنابته لخروج النطفة التى انعقد منها منه، لكنها مع كونها من المتشابهات لا يثبت صيرورة الميت جنبا، و لا ان للجنابة سببا ثالثا غير السببين المعهودين، و لا ان غسله غسل الجنابة لكى يترتب عليه بدلية التيمم عنه، مع ان خبر ابن الحجاج المتقدم ينفى كون غسله للجنابة، حيث يقول عليه السّلام فيه فى مقام الحكم بلزوم صرف الماء فى غسل الجنابة دون غسل الميت أو الوضوء: «بان غسل الجنابة فريضة و غسل الميت سنة» و المراد بالفريضة ما ثبت حكمه بالكتاب و بالسنة ما ثبت بالسنة، و لو كان غسل الميت هو غسل الجنابة و ان الموت سبب ثالث لحصولها لم يكن لهذا التفرقة وجه.

و قد صرح (قده) فى ذيل مسألة سقوط الغسل عمن وجب قتله إذا اغتسل قبل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩٧

قتله بان ما ورد فى الاخبار من تعليل غسل الميت بصيرورته جنبا عند خروج روحه و ان اقتضى بمقتضى مفهوم العلة وجوب

تطهيره من حدث الجنابة لكنها من العلل التعبدية التي لا ينالها عقولنا لا يدور مدارها الأحكام الشرعية انتهى.

أقول و ليت شعري كيف رتب (قده) على هذا التعليل الذي صرح بأنه لا يدور مداره الحكم الشرعي وجوب التيمم به عند العجز عن غسله، فهل هذا إلا غفلة عن ما اعترف به، لكن فيما ذكرناه غنى و كفاية، و كيف كان فالأقوى وجوب التيمم بدلا عن غسل الميت فيما إذا لم يمكن تغسيله، اما لعدم الماء أو لعدم التمكن من استعماله بسبب تناثر جلد الميت و نحوه.

الخامس ان التيمم به هل هو رافع للحدث الذي حصل له بالموت أم لا، و الكلام في هذا الأمر يقع في مقامين، الأول في ان الموت هل هو من الأحداث أم لا، بل يكون وجوب تغسيله حكما تعبديا يجب على الاحياء في موارد خاصة مخفية حكمته، و قد تبين بعض منها بما هو اخفى مما هو ملاك، كما فيما ورد من بيان خروج النطفة التي خلق منها بعينها منه كائنا ما كان صغيرا أو كبيرا ذكر أو أنثى، كما روى عن الباقر عليه السلام، أو ان المخلوق لا يموت حتى تخرج منه النطفة التي خلق منها من فيه أو من غيره، كما روى عن زين العابدين عليه السلام، و قد أول بالرطوبات التي تخرج منها عند الموت بواسطة زوال الماسكة عنه.

و ما ادري ما وجه مناسبتها مع التعبير عنها بالنطفة التي خلق منها، و أولها في الوافي بالبدن المثالي الذي هو مبدء نشو الإنسان من حيث انه إنسان، قال يعنى من حيث روحه، و لم أدر كيف يكون البدن المثالي مبدء نشو الروح، و كيف يخرج عن الميت عند خروج روحه، و لعله أراد به الروح نفسه، و بالجملة فالأولى إيكال المراد من هذه النطفة إلى قائلها (ص) و بعض منها مما له ظاهر متبين، مثل ما روى عن الرضا عليه السلام: «علة غسل الميت انه يغسل ليظهر و ينظف عن أدناس أمراضه و ما اصابه من صنوف علله، لانه يلقي الملائكة و يباشر أهل الآخرة فيستحب ذا ورد على الله عز و جل و لقي أهل الطهارة و يماسونه و يماسهم ان يكون طاهرا نظيفا متوجها به

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩٨

الى الله عز و جل ليطلب وجهه و ليشفع له».

و في رواية أخرى «لأنه إذا مات كان الغالب عليه النجاسة و الآفة و الأذى فأحب ان يكون طاهرا إذا باشر أهل الطهارة من الملائكة الذين يلونه و يماسونه فيماسهم نظيفا موجهها به الى الله عز و جل» فان قلت ما ذكر في هاتين الروايتين من الخصال فهو بكونه للروح أشبه، فكيف يصير منشأ لتغسيل جسد الميت؟ قلت مع إمكان كون هذه الخصال للبدن أيضا يمكن ان يقال كما في الوافي بان الروح لما لم يكن مما تناله الأيدي و هذا البدن على هيئته و كان له نوع اتحاد معه يفعل به ما ينبغي ان يفعل مع الروح من الاستقبال و التغسيل و التكفين و الدفن و غير ذلك، فان الظاهر عنوان الباطن، و بالجملة فلم يظهر لى من الاخبار و لا من كلمات الأخيار حدوث حالة للميت بالموت لكي يكون غسله رافعا عنها بحيث تطمئن إليه النفس، فالقول بكون وجوب تغسيله تعبديا أشبه، و الله العالم.

و قد عرفت تصريح المحقق الهمداني (قده) بعدم وجوب تطهيره من حدث الجنابة، و لا أعلم قائلا بوجود قصة رفع الحدث في غسله و لو من حدث الحاصل من الموت غير الجنابة، و هذا يؤيد ان غسله ليس لرفع الحدث بل هو واجب تعبدى يترتب عليه تطهير جسده من الخبث بحيث لا يجب تطهير ملاقيه بعد غسله، و عدم وجوب غسل المس بمسه بعده.

المقام الثانى فى انه على تقدير كون غسله رافعا للحدث فهل التيمم الذى يقع بدلا عنه رافع أيضا أم لا؟ اعلم انا قد ذكرنا فى مبحث التيمم ان مقتضى القاعدة هو كون التيمم مبيحا لا-رافعا، و ذلك لعسر تصوير رافعيته للحدث و انتقاضه بالتمكن من استعمال الماء، و لكن رافعيته ليست مستحيلة، بل يمكن الالتزام بها عند قيام الدليل عليها، و ان أدلة التيمم و كون التراب احد الطهورين، و انه يكفيك عشر سنين و نحوهما مما يستظهر منه كونه رافعا هذا فى غير التيمم الذى هو بدل عن غسل الميت، و اما التيمم الذى يقع بدلا عن غسل الميت فان لم نقل فى غسله نفسه بكونه رافعا، و لم نستفد من دليل وجوب غسله سوى التعبد

بوجوبه شيئاً فحال التيمم الذى يقع بدلا واضح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩٩

و ان قلنا فى غسله بالرافعية، فان قلنا بجواز تيممه بدلا عنه بعمومات أدلة التيمم، و ان التراب احد الطهورين فيكون رافعا كمبدله الا انه رافع موقت مقيد بعدم التمكن من استعمال الماء قبل الدفن، و ان قلنا بجواز تيممه بالخبر المتقدم فاستفاداة الرافعية منه فى غاية الاشكال، و نتيجة ما ذكرناه هو الاشكال فى وجوب غسل المس بمسه بعد تيممه من وجهين، من جهة الاشكال فى كون غسله رافعا، و انما الثابت وجوبه بالتعبد و عدم وجوب غسل المس بمسه بعده، و لم يرد دليل على عدم وجوب غسل المس بمسه بعد تيممه، كما ورد على عدم وجوبه بعد غسله، و من جهة الاشكال فى كون تيممه رافعا لو اقتصرنا فى جوازه بالاستدلال بخصوص الخبر المروى عن زيد بن على، بدعوى قصور عموم دليله أو إطلاقه عن إثبات بدليته لغسل الميت، فالأحوط الإتيان بغسل المس إذا مسه بعد تيممه.

السادس: فى رفع نجاسته بتيممه، اعلم انه إذا قلنا فى وجوب غسله بالتعبد، أو قلنا بالرفع و لم نثبت الرفع لتيممه فلا يكون تيممه رافعا لنجاسته قطعا، و ان قلنا بان تيممه رافع للحدث فهل هو رافع للخبث أيضا ففيه وجهان، من عموم البدلية و ان حكمه حكم الغسل فكما ان غسله رافع للحدث و الخبث معا فكذلك تيممه عند عدم التمكن من غسله الا ان الغسل رافع مطلق لهما، و التيمم رافع موقت ببقاء عدم التمكن، فلو تمكن من غسله قبل دفنه ينتقض التيمم، فيصير الميت محدثا بحدث الموت و نجسا كما قبل التيمم، و من ان بدلية تيممه عن الغسل فى مقام رفع الحدث لا يلزم بدليته عنه فى مقام رفع الخبث، و كون التراب احد الطهورين لا يثبت كونه رافعا للخبث فيما لم يكن استعمال الماء فيه ممكنا، فيحتاج فى إثبات رافعيته للخبث من دليل، فلا بد فى المقام فى إثبات رافعية تيممه للخبث من إثبات أحد أمور، اما استفاداة ذلك من عموم مشروعيتها، و كون بدليته عن الماء بلحاظ الحدث و الخبث، و يكون عدم مطهريه التراب من الخبث فى سائر المقامات بالأدلة الخاصة المخصّصة لعموم بدليته، و لا يخفى انه مع عدم استفاداة عموم البدلية من أدلة مشروعيتها فى نفسه يلزم على هذا التقدير تخصيص الأكثر، و اما كون الخبث فى الميت من أحكام الحدث الحاصل بالموت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٠

و الملازم له، و لا يمكن ارتفاع الملزوم مع بقاء لازمه، و لا يخفى انه مما لم يثبت بالدليل، بل لو سلم حصول الحدث بالموت يكون الموت موجبا لحصول الأمرين فيه الحدث و الخبث و غسله يكون رافعا لهما معا، و لم يثبت كون تيممه أيضا رافعا لهما، فعلى فرض رافعية تيممه لحدثه يكون رفعه لخبثه مشكوكا، يكون المرجع فيه الاستصحاب، و اما استفاداة رافعية تيممه لخبثه من خبر زيد بن على عليه السلام المتقدم نقله بتقريب ان يقال انه يدل على ان تيممه حينئذ يقوم مقام غسله فى جميع ما يترتب على غسله، و لكن استفاداة ذلك منه فى غاية الاشكال، فالمتحصل من هذا البحث بطوله هو عدم ما يدل على ترتيب رفع الحدث و الخبث على تيمم الميت، و انه لا بد من غسل المس بعد تيممه، كما ينبغى غسل ما يلاقيه بعده، و الله العالم بأحكامه.

### [السادس عشر: الاستبراء بالخرطاط بعد البول]

السادس عشر: الاستبراء بالخرطاط بعد البول، و بالبول بعد خروج المنى فإنه مطهر لما يخرج منه من الرطوبة المشتبهة، لكن لا يخفى ان عد هذا من المطهرات من باب المسامحة، و الا فى الحقيقة مانع عن الحكم بالنجاسة أصلا. سيحىء فى مبحث الاستبراء ان فائدته هو الحكم بطهارة الرطوبة المشتبهة، و عدم ناقضيتها مع الاستبراء، و الحكم بنجاستها و

ناقضيتها مع عدمه، و هذا الحكم فى كلتى صورتى الاستبراء و عدمه حكم ظاهرى مترتب على الرطوبة المشكوكه، نظير الحكم بالبناء على وجود المشكوك أو عدمه عند التجاوز عن محله، و عدم التجاوز عنه فى قاعدة التجاوز و الفراغ، و لا يخفى ان الاستبراء حينئذ ليس مطهرا لما بقى من البول أو المنى فى المجرى واقعا، و انما حكمهما الواقعى يدور مدار وجودهما واقعا بمعنى ان الخارج من الرطوبة المشتبهه لو كان بولا أو منيا واقعا يلحقه حكمه واقعا، فجعل الاستبراء من المطهرات لا يخلو عن المسامحة.

### [السابع عشر من المطهرات زوال التغيير فى الجارى و البئر بل مطلق النابع]

السابع عشر: زوال التغيير فى الجارى و البئر بل مطلق النابع بأى وجه كان و فى عد هذا منها أيضا مسامحة و الا فى الحقيقة المطهر هو الماء الموجود فى المادة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠١

المستفاد من صحیحہ ابن بزيع هو ان علمه طهر البئر بعد زوال تغييره هو اتصاله بالمادة، حيث يقول فينزع حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لأن له مادة، بناء على ان يكون التعليل راجعا إلى الجملة الأخيرة المذكورة فيها اعنى قوله عليه السلام: «فينزع» إلخ، لكى يصير المعنى هو ان طهره بزوال التغيير ينشأ من اتصاله بالمادة، فالمطهر حينئذ هو الاتصال بالمادة، و كان التغيير مانعا عن تأثير اتصاله بالمادة فى طهارته و يكون زواله من قبل زوال المانع الموجب لتأثير المقتضى أثره.

### [الثامن عشر من المطهرات غيبة المسلم]

الثامن عشر: غيبة المسلم فإنها مطهرة لبدنه أو لباسه أو فرشه أو ظرفه أو غير ذلك مما فى يده، بشروط خمسة، الأول ان يكون عالما بملاقاة المذكورات للنجس الفلانى، الثانى علمه بكون ذلك نجسا أو متنجسا اجتهادا أو تقليدا، الثالث استعماله لذلك الشىء فيما يشترط فيه الطهارة على وجه يكون أماره نوعيه على طهارته من باب حمل فعل المسلم على الصحة، الرابع علمه باشتراط الطهارة فى الاستعمال المفروض، الخامس ان يكون تطهيره لهذا الشىء محتملا، و الا فمع العلم بعدمه لا وجه للحكم بطهارته، بل لو علم من حاله انه لا يبالى بالنجاسة و ان الطاهر و النجس عنده سواء يشكل الحكم بطهارته، و ان كان تطهيره إياه محتملا و فى اشتراط كونه بالغا، أو يكفى و لو كان صبيا مميزا وجهان، و الأحوط ذلك، نعم لو رأينا أن وليه مع علمه بنجاسة بدنه أو ثوبه يجرى عليه بعد غيبته آثار الطهارة لا يبعد البناء عليها، و الظاهر إلحاق الظلمة و العمى بالغيبة مع تحقق الشروط المذكورة، ثم لا يخفى أن مطهريه الغيبة انما هى فى الظاهر، و الا فالواقع على حاله، و كذا المطهر السابق و هو الاستبراء، بخلاف سائر الأمور المذكورة، فعد الغيبة من المطهرات من باب المسامحة و الا فهى فى الحقيقة من طرق إثبات التطهير. فى هذا المتن أمور ينبغى تنقيحها.

الأول لا اشكال و لا خلاف فى انه لا يحكم فى الإنسان بارتفاع النجاسة المتحققه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٢

فى بدنه و ثيابه بمجرد زوال عينها كما فى الحيوان الذى عرفت ان زوال عين النجاسة عنه مطهر له، كما لا اشكال و لا خلاف فى صحة معاملة الطهارة معه عند تحقق القيود الخمسة المذكورة فى المتن، و انما الكلام فى ان معاملة الطهارة معه هل يختص

بما إذا اجتمع الشرائط الخمسة فيه، فلا يحكم فيه بالطهارة مع فقدانها أو فقد بعضها أم لا، و الكلام من هذه الجهة يقع في أمور: الأمر الأول في انه هل يكفي في الحكم بطهارته مجرد احتمال طهره، أو يعتبر حصول الظن بطهره و لا يكتفى بمجرد احتمال، أو يعتبر الظن الخاص الحاصل من شهادة حاله أو مقاله بذلك؟ وجوه، أوجهها الأخير لكونه المتيقن من مورد الإجماع المحكى على طهارته، و ادعاء اتفاق الأصحاب عليها، كما ادعاه الشهيد الثاني (قده) في محكى تمهيد القواعد، و ظهور حال المسلم حيث انه يتنزه عن النجاسة، و السيرة القطعية العملية على ترتيب آثار الطهارة بحيث قد يعد السؤال عن تطهيره من المنكرات، و دليل نفى الحرج لولاه، و فحوى ما دل على حجية اخبار ذى اليد من الاخبار و لو نوقش في بعض تلك الأدلة لكان بعضها كافيا في إثبات الحكم المذكور، كالسيرة المستمرة على معاملة الطاهر معه بعد احتمال التطهير فيما إذا اجتمعت الشرائط الخمسة، و هذا لعله مما لا ينبغي الارتياح فيه.

انما الكلام في اعتبار تلك الأمور في الحكم بالطهر، اما الشرط الأول و الثاني اللذان مفادهما علمه بنجاسة ما يتعلق به، فالمحكى عن ذكرى الشهيد و شرح الألفية للشهيد الثاني اعتباره، و ظاهر المحكى عن العلامة الطباطبائي، و فقيه عصره في كشف الغطاء، و صريح المحكى عن اللوامع عدم اعتباره، فاكتفوا باحتمال مصادفة الطهارة، قال في الجواهر و هو لا يخلو من قوة الا ان المعروف بين من تعرض لذلك اعتباره، الى ان قال: و الاحتياط لا ينبغي تركه، و الأقوى ما عليه المعروف، لسقوط ما استدل به على الطهارة كلها فيما لا يعلم بنجاسة ما يتعلق به الا السيرة، و في المنع عن التمسك بها مجال، حيث لم يعلم معاملة الطهارة مع من علم بنجاسة بدنه أو ما يتعلق به مع العلم بعدم علمه بنجاسته، فما في مستمسك العروة من دعوى ظهور السيرة عموما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٣

يعنى حتى مع عدم علم الشخص بنجاسته، قال فعدم اعتبار ما ذكر في المتن غير بعيد، و يعرف ذلك من يقيم في بلاد يكثر فيها المخالفون مع ابتلائه بهم - ممنوع، و لعل عمل الطهارة ممن يقيم في البلاد التي ذكرها ناش عن الحرج، و يشهد بذلك تحقق ذاك العمل منه و لو مع العلم بعدم مصادفتهم مع الطهارة، كما هو الغالب في مثل مكة و المدينة و أشباههما في عدم وجود الماء المعتصم فيها من الكر و الجارى و نحوهما.

و اما اعتبار الشرط الثالث اعنى استعمال المسلم لذلك الشىء فيما يشترط فيه الطهارة، و الشرط الرابع اعنى علمه باشتراط الطهارة في الاستعمال المفروض فمرجعهما أيضا الى شرط واحد، و هو استعماله لذلك الشىء فيما يعلم باشتراط الطهارة فيه، كما كان مرجع الشرطين الأولين إلى شرط واحد، و الظاهر من عبارة المقاصد العلية اعتباره، حيث يقول باعتبار علم المسلم بالنجاسة و أهليته للإزالة، و اعتقاد وجوب الإزالة أو استحبابها، فان اعتبار اعتقاد وجوب الإزالة يؤثر فيما إذا استعمل فيما يعتبر فيه الإزالة، فإن حال المسلم العالم بالنجاسة و المعتقد بوجوب إزالتها إذا استعمل فيما يعتبر فيه الإزالة يكشف عن إزالتها لها، و يظهر بعمله تطهير ما ينتجس منه فيجب تصديقه و عدم اتهامه، فان ظاهر ما ورد في وجوب تصديقه و ان كان هو الاخبار المقالى الا ان الانصاف عدم الفرق بين تكذيبه في مقاله أو اتهامه فيما يظهره من حاله أو معتقده، فما لم يستعمله فيما يشترط فيه الطهارة، فليس منه شىء يبنى على صحته أو أحسنه، فدليل ظهور حال المسلم لا يدل على طهارة ما يتعلق به ما لم يستعمله فيما يشترط فيه مع العلم بنجاسته، كما انه لا إجماع مع عدم الاستعمال المذكور، كما ان دعوى السيرة العملية على طهارته بدون الاستعمال أيضا لا تخلو عن المجازفة.

اما اعتبار الشرط الخامس اعنى مع احتمال حصول الطهر فواضح، حيث انه مع القطع بعدم طهارته لا دلالة للأدلة المتقدمة على الحكم بطهارته قطعا، فالمتحصل مما ذكرناه اعتبار الشروط المذكورة في المتن، و مع اعتبارها يكون الحكم بالطهارة عند

حصول الظن النوعى الخاص، اما الظن النوعى فلعدم اعتبار حصول وصف الظن، و اما الظن الخاص فلا اعتبار خصوصية سببه، و هو ظهور حال المسلم العالم بنجاسة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٤

ما تعلق به، و استعماله فيما يشترط فيه الطهارة، حيث أنه دال على تنزهه عن النجاسة و ان استعماله هذا ليس الا بعد تطهيره، و مما ذكرنا يظهر ما افاده المصنف (قده) من ان الحكم بالطهارة حكم ظاهرى ناش عن الظهور المذكور، لا ان المتنجس محكوم بالطهارة واقعا، فعّد هذا الأمر أيضا من المطهرات لا يخلو عن المسامحة.

الأمر الثانى يعتبر الإسلام فى الحكم بطهارة ما يتعلق به بعد غيبته، و ذلك لاختصاص أدلتها التى من أقواها أصالة الصحة فى فعله و السيرة بالمسلم، و عدم جريانها فى غيره، و هذا واضح.

الثالث هل يعتبر الايمان بالمعنى الأخص فيه، فلا يحكم بطهارة ما يتعلق بأهل السنة عند غيبتهم إذا لم يعتقد نجاسته مع احتمال طهارته أم لا (وجهان) من اشتراط العلم بالنجاسة كما تقدم، فلا يثبت فيمن لا يعتقد بنجاسة ما يتعلق به و لو احتمل مصادفته مع طهارته، و من قيام السيرة على عدم الاجتناب عنهم عند العلم بنجاسة ما يتعلق بهم مع احتمال طهارته، و لعل الأول أقوى لاحتمال كون عدم الاجتناب ناشيا من جهة الحرج، كما يؤيد بعدمه مع العلم بعدم المصادفة مع الطهارة أيضا، نعم فيما يعتقد بنجاسته ينبغى عدم الفرق بينه و بين الشيعى إذا اجتمع الشروط المعترية فى الشيعى فيه أيضا.

الرابع هل يشترط التكليف فيه فلا يحكم بطهارة ما يتعلق بغير المكلف وجهان، من عدم جريان أصالة الصحة فى فعله، و عدم شهادة ما يصدر منه على طهارته، لعدم تعلق التكليف به، و من قيام السيرة على عدم الاجتناب عما يتعلق بغير المكلف أيضا، و الأقوى هو الأخير، نعم يشترط ان يكون مميزا بناء على عدم كفاية احتمال مصادفته مع الطهارة، و اشتراط صدور ما لا يصدر عن المسلم العالم بالنجاسة إلا بعد تطهيره، و ذلك لعدم اعتبار ما يصدر عن غير المميز، و سلب الكشف عن فعله فى طهر ما يتعلق به اللهم إلا إذا اندرج فى توابع المسلم الذى هو وليه بحيث عد ما يتعلق به من متعلقات وليه و استعماله الولى بعد علمه بالنجاسة، و اما لو جرى الولى عليه آثار الطهارة بعد غيبة المولى عليه ففى الحكم بطهارته بإجرائه عليه اشكال من جهة ظهور حال الولى، و من كونه ظهورا متعلقا بالغير اعنى المولى عليه، و لم يقد على اعتباره دليل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٥

الخامس لا إشكال فى ثبوت هذا الحكم فى بدن الإنسان، و اما فى سائر ما يتعلق به من ثوبه و فرش و أواني و نحوها مما يتعلق به فوجهان، و المحكى عن الموجز هو الاقتصار على البدن، و صرح فى المستند بالاختصاص به أيضا، قال (قده): لعدم العلم بالإجماع فى غير البدن، و لكن الأقوى هو العموم لعموم السيرة، و ان لم يثبت الإجماع فى غير البدن.

السادس لا يكفى التلبس بفعل ما يشترط الطهارة من دون إتمامه، لعدم كشفه النوعى عن طهارته، فلا يشمل عموم دليل أصالة الصحة، و التأمل فى شمول السيرة له.

السابع هل الحكم بالطهارة يختص بالغيبه أو يعمها و ما يحتمل معه الطهارة كالظلمة و العمى و نحوهما مما يكون فى حكم الغيبة وجهان، مختار صاحب الجواهر (قده) هو الأول، و المستظهر عند المصنف (قده) هو الأخير، و استدل فى الجواهر بالأصل السالم عن المعارضة للسيرة و نحوها، قال: إذ ليس المدار على احتمال الطهارة، و استدل لقول المصنف (قده) بما فى مستمسك العروة من قيام الظهور على حصول الطهر فى حال الظلمة و نحوها فيما إذا تلبس بما يشترط فيه الطهارة، و يكون حجة بالسيرة إذ لا فرق فى حجية ذاك الظهور بين ما إذا كان التلبس بعد الغيبة أو بعد ما فى حكمها مما تحتمل معه الطهارة، و لا يخفى ان هذا الأخير هو الأقوى فيما إذا قام فيه الظهور، و لعل مراد صاحب الجواهر غير هذه الصورة، كما يشهد به استدلاله على عدم الاكتفاء



بغير الغيبة بقوله: إذ ليس المدار على احتمال الطهارة.

الثامن ينبغي القطع بعدم اعتبار غيبة الشخص عن ثيابه و أوانيه إلا إذا كان من توابع شخص آخر باستئجار أو عارية أو امانة و نحوها، و اجتمع الشروط المذكورة فيه من علمه بنجاسته و استعماله فيما يشترط فيه الطهارة و غيرهما، فإنه يحكم حينئذ بالطهارة من هذه الجهة.

التاسع فى الحكم بطهارة ما يتعلق بمن علم من حاله عدم الاهتمام بإزالة النجاسات عما يتعلق به، لتسامحه فى دينه اشكال من جهة الإشكال فى تحقق السيرة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٦

و عدم ظهور حاله فى التطهير من مباشرته لما يشترط فيه الطهارة.

العاشر لو شك فى علمه بالنجاسة يبنى على عدمه، و لو شك فى غفلته بعدم العلم بها فالأصل عدمها.

### [مسائل متفرقة]

### [مسألة ١ ليس من المپطهرات الغسل بالماء المضاف]

مسألة ١ ليس من المپطهرات الغسل بالماء المضاف و لا مسح النجاسة عن الجسم الصقيل كالشيشة، و لا ازالة الدم بالبصاق، و لا غليان الدم فى المرق و لا خبز العجين النجس، و لا مزج الدهن النجس بالكر الحار، و لا دبغ الميتة و ان قال بكل قائل. القائل بالغسل بالمضاف هو المفيد و السيد المرتضى، و قد مرّ الكلام فيه فى البحث عن أحكام المضاف فى مبحث المياه مستوفى، و القائل بطهر الجسم الصقيل بمسح النجاسة عنه هو الكاشانى (قده) و نسبه الى السيد المرتضى، و ان كان فى النسبة تأمل، اعلم ان هيهنا مسئلتين: إحداهما ما ذكره المصنف (قده): من مسح النجاسة عن الجسم الصقيل، و الثانية ما ذكره فى نجاه العباد: من المسح بالجسم الصقيل فى الاستنجاء بالغائط، و قد نسب الخلاف فيها أيضا الى السيد و الكاشانى فى المفاتيح. اما المسألة الأولى التى ذكرها فى المتن فهى مشتبه المراد من القائل بالطهارة فيها، فىمكن ان يكون مراده من طهارة الجسم الصقيل بمسح النجاسة عنه عدم تنجسه بملاقاته مع النجاسة، بل النجس هو عين النجاسة الواردة عليه، فإذا زالت لا يكون متنجسا أصلا لكى يظهر، و يمكن ان يكون مراده زوال النجاسة عنه بعد مسحه و ازالة عين النجاسة عنه بعد انفعاله بملاقاته مع النجاسة، فىكون زوال النجاسة عنه حينئذ مطهرا له كما فى بدن الحيوان و باطن الإنسان، و لعل الظاهر من العبارة المحكية عن المفاتيح هو الأخير، حيث يقول بعد ما حكى عن السيد جواز تطهير الأجسام الصقيلة بالمسح بحيث يزول العين عنها لزوال العلة، قال: و هو لا- يخلو عن قوة، إذ غاية ما يستفاد من الشرع و جوب اجتناب أعيان النجاسات، اما و جوب غسلها بالماء من كل جسم فلا، فكل ما علم زوال النجاسة عنه قطعاً حكم بتطهيره الا ما اخرج بدليل، حيث اقتضى فيه اشتراط الماء كالثوب و البدن، و من هنا يظهر طهارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٧

البواطن كلها بزوال العين، مضافا الى نفى الحرج، و يدل عليه الموثق، و كذا أعضاء الحيوان المتنجسة غير الآدمى كما يستفاد من الصحاح انتهى.

و ظاهر ما حكاه عن السيد من الاستدلال بقوله: لزوال العلة، و قوله: غاية ما يستفاد من الشرع و جوب اجتناب أعيان النجاسات-

يلائم مع الاحتمال الأول، و قوله:- اما وجوب غسلها بالماء فلا، و قوله: فكلما علم بزوال النجاسة عنه قطعاً حكم بتطهيره- يلئم مع الاحتمال الثاني، و كيف كان فان مراده الاحتمال الأول فيرد عليه بأنه مخالف مع الإجماع على القاعدة المسلمة المغروسة في أذهان المتشرعة: من أنّ ملاقاته النجس برطوبة مسرية موجب لتنجس ملاقيه، بل في الجواهر مخالفته مع الضرورة من الدين، و الاخبار الكثيرة الدالة على اشتراط عدم التنجيس بالجفاف، و على تطهير الأواني الشامل للصقيل بحيث يستفاد منها ان الملاقاة مع النجاسات في حال الرطوبة المسرية توجب نجاسة ملاقيها صقيلًا كان أو غيره.

و ان كان مراده الأخير فيرد عليه بأنه مخالف مع ما ورد من الحصر في تطهير كثير من النجاسات بالماء، كقوله عليه السّلام: «لا يجزى من البول الا الماء» و كقوله عليه السّلام في فضل الكلب: «اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء» و ما ورد في غسل المنى و الدم، و غسل الإناء و الكوز النجسين، و ما يدل بمفهومه على حصر ما يغسل به بالماء، مثل ما ورد في الرجل ليس عليه الا الثوب و لا يحل الصلاة فيه و ليس يجد ماء يغسله كيف يصنع؟ قال عليه السّلام: «يتيمم و يصلى، فإذا أصاب ماء غسله» و ما ورد في الرجل الذي أجنب في ثوبه و ليس معه ثوب آخر غيره، قال عليه السّلام: «يصلى فيه، و إذا وجد الماء غسله» و إطلاق بعض من تلك الاخبار يفيد عموم اعتبار الماء في غسل النجاسات مطلقاً، و به يقيد إطلاق أو أمر الغسل لو لم يدع ظهوره في الغسل بالماء وضعا أو انصرافاً، مضافاً الى استصحاب بقاء النجاسة الذي قيل: أنه المتفق عليه بين الكل حتى من الأخباريين، و عن المحدث الأسترآبادي أنه من ضروريات الدين، و بالجملة فالأقوى في هذه المسألة هو لزوم غسل الجسم الصقيل بالماء إذا تنجس، و عدم جواز الاكتفاء بمسح النجاسة عنه في تطهيره.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٨

و اما المسألة الثانية أعنى المسح بالجسم الصقيل في الاستنجاء، فقد اختلف فيها، فالمحكي عن السيد هو الاجتزاء به لو اتفق القلع به، و عن العلامة التصريح بعدم الاجتزاء به و ان اتفق القلع به، لكونه من الافراد النادرة فلا يشملها الإطلاقات، و الحق هو الاجتزاء به عند تحقق القلع به، و لو كان نادراً لان المناط في الطهر هو قلع النجاسة بقالع من غير فرق بين الصقيل منه و بين غيره، إذ لم يقدّم دليل على اعتبار عدم كونه صقيلاً، و دعوى انصراف إطلاق القالع عن الصقيل ممنوعة بأنه بدوى ناش عن غلبة وجود غيره، و مثله لا يمنع عن التمسك بالإطلاق ما لم ينته الى التشكيك في المفهوم، ثم ان الظاهر عندى من عبارة النجاة هو ذكر المسألة الاولى حيث يقول بعد الفراغ عن تعدد المطهرات المشهورة، و اما غيرها فلا يفيد طهارة على الأصح كمسح الجسم الصقيل و الغسل بالمضاف إلخ، فإن الظاهر منه هو مسح الجسم الصقيل لتطهيره لا المسح به لتطهير غيره، لكن حمله في شرح النجاة على المسألة الأخيرة و لا يخفى بعده.

و القائل بإزالة الدم بالبصاق هو السيد المرتضى أيضاً على ما حكى عنه، و استدلل له برواية غياث بن إبراهيم: «لا بأس ان يغسل الدم بالبصاق» و يرد عليه بوهن الرواية بالاعراض عنها، و عدم العامل بها، فلا تعارض مع الأدلة الدالة على اعتبار الغسل بالماء في تطهير النجاسات خصوصاً الدم، لورود الرواية في اعتبار غسله بالماء بالخصوص فلا يحتاج في توجيه الرواية بحملها على إرادة الاستعانة بالبصاق في غسل العين لا التطهير به مجرداً، أو حمل الدم على ما كان طاهراً و لم يكن من الدماء النجسة، مع ما في هذين الحملين من البعد، نعم لا بأس بحملها على التقيّة لموافقتهما مع مذهب أبي حنيفة.

و القائل بطهر المرق الملقى فيه الدم بغليانه بالنار هو المفيد، على ما حكى عنه و عن الشيخ في النهاية، و الديلمي و ابي الصلاح، و قد مرّ الكلام فيه مستوفى في باب النجاسات في مبحث الدم.

و القائل بطهر العجين النجس بالخبز هو الشيخ أيضاً في النهاية و الاستبصار،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٩

و حكى عن ظاهر المقنع و الفقيه، و قد تقدم في مبحث الاستحالة، و القائل بطهر الدهن المنتجس بمزجه بالكر الحار هو العلامة (قده) حسبما مر الكلام فيه في مبحث المياه، و القائل بطهر جلد الميتة بالدباغ هو الإسكافي من القدماء و الكاشاني من المتأخرين، و قد مرّ الكلام فيه في باب أحكام النجاسات في مبحث الميتة.

### [مسألة ٢ يجوز استعمال جلد الحيوان الذي لا يؤكل لحمه بعد التذكية]

مسألة ٢ يجوز استعمال جلد الحيوان الذي لا يؤكل لحمه بعد التذكية و لو فيما يشترط فيه الطهارة و ان لم يدبغ على الأقوى، نعم يستحب ان لا يستعمل مطلقا الا بعد الدبغ.

أما جواز استعمال جلد الحيوان الذي لا يؤكل لحمه بعد التذكية بناء على قابليته للتذكية، كما سيأتي في المسألة الرابعة، فلانه طاهر لا مانع عن استعماله، و يدل عليه اباحة ما لم يرد عليه منع بالخصوص، و إطلاق موثق سماعه قال:

سألته عن جلود السباع ينتفع بها؟ قال عليه السلام: «إذا رميت و سميت فانتفع بجلده» و موثقه الآخر عن جلود السباع؟ قال عليه السلام «اركبوها و لا تلبسوا شيئا منها تصلون فيه» و اما التصريح بجواز استعمالها فيما يشترط فيه الطهارة كما في النجاة، حيث يقول: و لا بين استعمالها في الجامد و المائع، فلعله للإشارة إلى دفع ما حكى الشهيد (قده) عن بعض الأصحاب من الفرق بين استعمالها في الجامد فلا يشترط الدبغ في طهارتها، و لا في صحة استعمالها، أو استعمالها في المائع فيشترط دبغها في صحة استعمالها و طهارتها، و ردّ بالشذوذ و عدم الدليل عليه، بل لمكان ضعفه لا يعدّ من الأقوال.

و اما عدم اعتبار الدبغ في طهارتها و لا في صحة استعمالها مطلقا سواء استعملت في المائع أو الجامد فلفرض طهارتها بالتذكية، و إطلاق ما يدل على جواز استعمال الطاهر، و عدم ما يدل على المنع، مضافا الى الأصل لو انتهى الأمر إلى الرجوع إليه، خلافا للمحكي عن الشيخين و المرتضى و عن كشف اللثام انتسابه إلى الأ-كث، اما من جهة توقف الطهارة عليه، كما عن المنتهى و جامع المقاصد، أو توقف جواز استعمالها عليه تعبدا كما عن بعض، و يستدل له بالمروى عن الرضا عليه السلام «دباغة الجلد طهارته»

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٠

و خبر ابى مخلد قال: كنت عند ابى عبد الله عليه السلام إذ دخل معتب غلامه، فقال: بالباب رجلا، فقال: أدخلهما، فقال أحدهما: انى رجل سراج أبيع جلود النمر، فقال عليه السلام:

مدبوغة هي؟ فقال: نعم، قال عليه السلام: «لا بأس به» حيث انه يدل بمفهومه على ثبوت البأس فيه قبل الدبغ، فيتم القول في غير النمر بعدم القول بالفصل.

و أورد على المروى عن الرضا عليه السلام بالضعف و بمنافاته مع ما يدل على طهارة الجلد المذكى بالتذكية، و موافقته مع العامة، و احتمال ارادة المعنى العرفى من الطهارة، حيث ان الدبغ مزيل لكثافة الجلد و قذارته، و على الأخير بقصور السند، و معارضته مع أدلة الطهارة، و عدم صلاحيته لان يثبت به توقف جواز الاستعمال على الدبغ تعبدا، و العمدة قصور هذين الخبرين لمعارضتهما مع الموثقين المتقدمين و غيرهما مما يدل على جواز استعمال الطاهر، و ان نسب القول باشرطه إلى الأكثر في كشف اللثام، أو الى المشهور كما عن الذكرى، و اما استحباب عدم استعمالها مطلقا و لو فيما لا يشترط فيه الطهارة إلا بعد الدبغ كما صرح به في الشرائع و غيره فللخروج عن شبهة الخلاف، و حمل الخبرين المتقدمين عليه مؤيدا بدليل التسامح في دليل السنن فتأمل.

### [مسألة ٣ ما يؤخذ من الجلود من أيدي المسلمين أو من أسواقهم محكوم بالتذكية]

مسألة ٣ ما يؤخذ من الجلود من أيدي المسلمين أو من أسواقهم محكوم بالتذكية و ان كانوا ممن يقول بطهارة جلد الميتة بالدبغ.

اعلم ان الأصل عند الشك في كون الحيوان المأخوذ منه الجلد مذكى أو غير مذكى هو عدم كونه مذكى، و قد فصلنا الكلام في ذلك في مبحث الميتة من باب النجاسات، و قلنا ما حاصله ان الميتة عبارة عن أمر وجودى بسيط منتزع عن منشأ مركب من عدم تذكية ما من شأنه ان يكون مذكى، و ان الحرمة و النجاسة مترتان على نفس عدم التذكية، لا على عنوان الميتة لكى يكون إثباتها بأصالة عدم التذكية من الأصول المثبتة، بل تثبت الحرمة و النجاسة بإجراء الأصل في عدم التذكية بلا حاجة الى إثبات الميتة به حتى يكون مثبتا، و هذا حكم الشك في التذكية و عدمها إذا لم تكن اماره على التذكية، و الا فيحكم بالتذكية على طبق الامارة.

و هي ثلاثة أمور: أحدها اليد، و المراد بها كون المشكوك تحت سلطته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١١

المسلم و استيلائه سواء كان استيلائه عليه بملك لعينه أو لمنفعته، أو لكونه امانة عنده، بل و لو كان غاصبا، و هل هي اماره على التذكية من جهة كونها اماره على الملكية، أو تكون اماره من جهة كشفها عن نفس تذكيتها وجهان، أقواهما الأخير، و يترتب عليه اعتبار دلالتها على تصرف المسلم فيه تصرفا لا يجوز في الميتة، و قد ذكرنا دليله في مبحث الميتة مع فروع كثيرة في أحكام اليد، و ثانيها سوق المسلمين و المراد به هو السوق الذى يكون أغلب اهله المسلمين إذا شك في إسلام المأخوذ منه، و هل هو اماره على التذكية في عرض اليد، أو انه اماره على كون المأخوذ منه مسلما و ان يده اماره على التذكية، فالسوق يصير اماره على الامارة على التذكية، لا- أنه أماره عليها نفسها، و لا فرق في المسلم و لا فى سوقه بين ما كان المسلم ممن يقول بطهارة الجلد بالدباغ أم لا، حسبما فصل في مبحث الميتة.

و ثالثها ان تكون المشكوك مطروحا فى أرض المسلمين و كان عليه اثر استعمال المسلم، لا ما إذا لم يكن عليه اثر استعماله، و لو كان عليه اثر استعمال الإنسان، أو و لو لم يكن عليه اثر استعمال الإنسان أصلا، و قد ذكرنا وجهه فى أبواب لباس المصلى من كتاب الصلاة.

### [مسألة ٤ ما عدا الكلب و الخنزير من الحيوانات التى لا يؤكل لحمها]

مسألة ٤ ما عدا الكلب و الخنزير من الحيوانات التى لا يؤكل لحمها فجلده و لحمه طاهر بعد التذكية.

وقع الخلاف فيما تقع عليه الزكاة من الحيوانات على أربعة أقوال أحدها اختصاص قبولها بما يؤكل، فما لا يؤكل لحمه لا تقبل الزكاة مطلقا من المسوخ و غيرها، و الحشرات و غيرها، و ثانيها تعميم القبول بالنسبة الى غير المأكول حتى السباع منها إذا لم يكن من المسوخ، و المنع عن وقوعها على المسوخ، و ثالثها تعميمه بالنسبة إلى المسوخ أيضا، و المنع عن وقوعها على الحشرات، و رابعها تعميمه بالنسبة إلى الحشرات أيضا، و هذا فى غير الإنسان و الكلب و الخنزير، و بالنسبة الى هذه الأنواع الثلاثة فعدم قابليتها لها إجماعى، بل يعد من الضرورى، بمعنى ان شيئا منها لا يطهر بالتذكية، بل الكلب و الخنزير بعد موتهما نجسان كحال حياتهما، و لا يطهران بشيء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٢

أصلا إلا- بالاستحالة التى هى مخرجهما عما هما عليه، من العنوان المترتب عليه النجاسة، و الإنسان أيضا لا يطهر بشىء إلا بالغسل لا مطلقا، بل فى خصوص المسلم منه.

و أقوى الأقوال هو القول الثالث اعنى تعميم القابلية بالنسبة الى جميع الحيوانات مطلقا حتى السباع و المسوخ، و المنع عنها فى الحشرات، و يدل على التعميم بالنسبة إلى الأول موثقة سماعه الواردة فى السؤال عن جلود السباع المنتفعة بها، و فيها: «إذا رميت و سميت فانتفع بجلده» و موثقة الآخر فى جواب السؤال عن تحريم السباع و جلودها: «اما للحم فذبحها و اما للجلود فاركبوا عليها و لا تصلوا فيها» و صحيحة على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء و السمور و الفنك و الثعالب و جميع الجلود؟ قال: «لا بأس بذلك».

و استدل أيضا بموثقة ابن بكير، و فيها: «فان كان غير ذلك مما نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة فى كل شىء منه فاسدة ذكاه الذابح أم لم يذكه» فان قوله عليه السلام: «ذكاه الذابح» إلخ ظاهر فى قبول ما يؤكل لحمه للتذكية، و لكن يمكن منعه بتقريب ان يقال: عدم التفاوت بين ما ذكى و ما لم يذك لعله من جهة عدم ترتب الفائدة فى ذكاه ما ذكى منه، و كيف كان ففى الروايات الاولى غنى و كفاية، و يدل على عدم قبول الحشرات للتذكية عدم الدليل على قبولها، و يكون مقتضى الأصل عدمها، و ربما يتوهم شمول لفظ الجميع فى صحيحة ابن يقطين المتقدمة آنفا للحشرات أيضا، و لكنه يندفع بعدم صدق الجلد فى أكثر الحشرات، و عدم صلاحية بعضها الآخر للباس أصلا، و عدم تعارف ذلك فى البعض، الثالث منها، فالأقوى عدم قبولها للتذكية كما عن الأكثر و ان كانت ميتهما فى الغالب محكومة بالطهارة، لكونها مما لا نفس لها غالبا، و الله العالم.

### **[مسألة ٥ يستحب غسل الملقى فى جملة من الموارد مع عدم تنجسه]**

مسألة ٥ يستحب غسل الملقى فى جملة من الموارد مع عدم تنجسه كملاقاة البدن أو الثوب لبول الفرس و البغل و الحمار، و ملاقاة الفارة الحية مع الرطوبة مع ظهور أثرها، و المصافحة مع الناصبى بلا رطوبة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٣

و يستحب النضح اى الرش بالماء فى موارد كملاقاة الكلب و الخنزير و الكافر بلا رطوبة، و عرق الجنب من الحلال، و ملاقاة ما شك فى ملاقاته لبول الفرس و البغل و الحمار، و ملاقاة الفارة الحية مع الرطوبة إذا لم يظهر أثرها، و ما شك فى ملاقاته لبول أو الدم أو المنى، و ملاقاة الصفرة الخارجة من دبر صاحب البواسير، و معبد اليهود و النصارى و المجوس إذا أراد ان يصلى فيه، و يستحب المسح بالتراب أو بالحائط فى موارد كمصافحة الكافر الكتابى بلا رطوبة و مس الكلب و الخنزير بلا رطوبة و مس الثعلب و الأرنب.

يستحب غسل الملقى مع عدم تنجسه فى موارد، و يستحب رش الماء عليه فى موارد اخرى، و يستحب مسحه بالتراب أو بالحائط فى موارد ثلاثة و قد ذكر من الأول أمورا.

الأول ملاقاة البدن أو الثوب لبول الفرس و البغل و الحمار، و يدل على استحباب غسله حسنة محمد بن مسلم، و قال: و سألته عن أبوال الدواب و البغل و الحمير فقال:

«اغسلها فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله، فان شككت فانضح» و صحيح عبد الرحمن و فيه: «يغسل بول الحمار و الفرس و البغل» و خبر عبد الأعلى قال: سألت عن الصادق عليه السلام عن أبوال الخيل و البغال؟ قال عليه السلام: «اغسل ثوبك منها»

قلت:

فأرواها؟ قال عليه السّلام: «فهى أكثر من ذلك» وهذه الاخبار و ان كانت ظاهرة فى وجوب الغسل الا- انها تحمل على الاستحباب بقرينة الاخبار المصرحة بنفى البأس عن أبوال هذه المذكورات حسبما فصلناه فى باب النجاسات فى البحث عن البول و الغائط.

الثانى ملاقاء الفارة الحية الرطبة التى يرى أثرها، و يدل على استحباب غسله صحيحة على بن جعفر عليه السّلام عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن الفارة الرطبة و قد وقعت فى الماء فتمشى على الثياب أ يصلى فيها؟ قال عليه السّلام: «اغسل ما رأيت من أثرها، و ما لم تر انضحه بالماء، و فى معناها غيرها، و قد حمل الأمر فيها على الاستحباب بقرينة ما دل على طهارة سؤر الفارة و عدم تنجس ما لاقته حيا، ففى خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السّلام ان أبا جعفر عليه السّلام كان يقول: «لا بأس بسؤر الفارة إذا شربت من الإناء أن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٤

يشرب منه و يتوضأ» و فى خبر العمركى عن على بن جعفر عن أخيه عليهما السّلام قال: و سألته عن فارة وقعت فى حبّ دهن و أخرجت قبل ان تموت أبيع من مسلم؟ قال عليه السّلام «نعم و يدهن منه» هذا مضافا الى ان الأمر بالنضح عند عدم ظهور أثر الفارة على الثياب قرينة على استحباب الأمر بالغسل عند ظهور أثرها عليها، كيف و لو صار ملاقيها رطبا نجسا يجب غسله لا يفرق بين ظهور أثرها و عدمه، مع قيام الإجماع على عدم انفعال ملاقى الفارة رطبا.

الثالث المصافحة مع الناصبى بلا رطوبة، و يدل على استحباب الغسل عندها خبر القلانسى، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: ألقى الذمى فيصافحنى؟ قال: «امسحها بالتراب و بالحائط» قلت: فالناصب؟ قال: «اغسلها» هذا فيما يستحب فيه الغسل، و ما يستحب فيه الرش أيضا أمور:

الأول ملاقاء الكلب أو الخنزير أو الكافر بلا رطوبة، و يدل على استحبابه فى ملاقاء الخنزير مضمرة حريز، قال: سألته عن خنزير أصاب ثوبا و هو جفاف هل تصلح الصلاة فيه قبل ان يغسله؟ قال: «نعم ينضحه بالماء ثم يصلى فيه» و صحيح على بن جعفر عن أخيه عليهما السّلام عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله، فذكر و هو فى صلاته كيف يصنع به؟ قال عليه السّلام: «ان كان دخل فى صلاته فليمض و ان لم يكن دخل فلينضح ما أصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله» و فى ملاقاء الكلب صحيح البقباق عن الصادق عليه السّلام و فيه: «إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله، و ان مسه جافا فاصب عليه الماء» و خبر آخر مرسل عنه عليه السّلام، و فيه: «إذا مس ثوبك كلب فان كان يابس فانضحه و ان كان رطبا فاغسله» و ذلك بعد حمل الأمر بالنضح فى هذين الخبرين على الندب، للإجماع على عدم وجوب النضح بمسه جافا، و فى ملاقاء الكافر صحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة فى ثوب المجوسى؟ فقال عليه السّلام:

«يرش بالماء» و ذلك بعد حمل الأمر بالرش على الندب، لعدم قائل بالوجوب، و كون استحبابه فى المجوسى لمكان كفره، لا لخصوصية كونه مجوسيا، فيتعدى عن المجوسى الى كل كافر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٥

الثانى ما اصابه عرق الجنب من الحلال، و يدل عليه خبر ابى بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن القميص يعرق فيه الرجل و هو جنب حتى يتل القميص؟ فقال:

«لا- بأس و ان أحب ان يرشه بالماء فليفعل» و ذلك بعد حمله على الجنب من الحلال، بناء على وجوب الاجتناب عن عرق الجنب من الحرام، اما لنجاسته أو لمناعيته عن الصلاة.

الثالث ملاقاته ما شك في ملاقاته لبول الفرس و البغل و الحمار، و يدل عليه حسنه محمد بن مسلم المتقدمه.

الرابع ملاقاته الفارة الحيه مع الرطوبة اذا لم يظهر أثرها، و يدل عليه صحيحه على بن جعفر المتقدمه.

الخامس ما شك في ملاقاته للبول أو الدم أو المنى، بل أو ظن بظن غير معتبر الذي في حكم الشك، و يدل على استحبابه في البول رواية صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل يبول بالليل فيحسب ان البول اصابه و لا يستيقن فهل يجزيه ان يصب على ذكره إذا بال و لا يتشرف؟ قال عليه السلام: «يغسل ما استبان انه قد اصابه و ينضح ما يشك فيه من جسده و ثيابه و يتشرف قبل ان يتوضأ» قال في الوسائل: المراد بالتشرف: الاستبراء و بالموضوع الاستنجاء.

و على استحبابه في الدم أو المنى صحيحه عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابه أو دم؟ قال: «ان كان قد علم انه أصاب ثوبه جنابه أو دم قبل ان يصلى، ثم صلى فيه فلم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى، و ان كان لم يعلم به فليس عليه اعاده، و ان كان يرى أنه اصابه شيء فنظر فلم ير شيئا جزئه ان ينضحه بالماء» هكذا في نسخة الوسائل التي عندي و في شرح النجاة، و لكنه في الكافي و الوافي هكذا: «قد علم انه أصاب ثوبه جنابه قبل ان يصلى» و لم يذكر فيهما «أو دم» و قال في مستمسك العروة: و الاقتصار في الجواب على ذكر الجنابه كأنه من باب المثال و الا يلزم إهمال الجواب عن حكم الدم انتهى، و الله العالم بحقيقه الحال، و خبر الحلبي في المنى المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام قال: «إذا احتلم الرجل فأصاب ثوبه شيء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٦

فليغسل الذي اصابه، و ان ظن أنه اصابه شيء و لم يستيقن و لم ير مكانه فلينضحه بالماء، و ان استيقن أنه اصابه و لم ير مكانه فليغسل الثوب كله فإنه أحسن».

السادس ملاقاته الصفرة الخارجة من دبر صاحب البواسير، و يدل على استحباب الرش بها خير صفوان، قال: سأل رجل أبا الحسن عليه السلام و انا حاضر فقال: ان بي جرحا في مقعدتي فأتوضأ ثم استنجى ثم أجد بعد ذلك الندى و الصفرة تخرج من المقعدة، فأعيد الوضوء؟ قال عليه السلام: قد أيقنت؟ قال: نعم، قال عليه السلام: «لا و لكن رشه بالماء و لا نعد» و لا يخفى ان مورد هذا هو الجرح في المقعدة لا البواسير، فكان الاولى على المصنف (قده) ان يعبر بالجرح كما صنعه في النجاة، حيث قال: و الصفرة في مقعدة ذى الجرح فيها.

السابع معبد اليهود و النصارى و المجوس، و يدل عليه صحيحه عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن الصلاة في البيع و الكنائس و بيوت المجوس؟ فقال:

«رش و صل» و المذكور في الخبر كما ترى بيوت المجوس، و كان على المصنف (قده) ان يعبر عنه بما في الخبر، كما صنعه في النجاة حيث يقول: و مسكن المجوس، و ظاهر الأصحاب التسالم على استحبابه في المواضع الثلاثة، لكن قيدوا استحبابه بصورة الشك في النجاسة، و قد تقدم هذه المسألة في المسألة الرابعة بعد ذكر عدد النجاسات.

و ما يستحب فيه المسح بالتراب أو الحائط أيضا أمور:

الأول مصافحة الكافر الكتابي بلا رطوبة، و يدل على استحبابها خبر القلانسي المتقدم في مصافحة الناصبي - الثاني مس الكلب و الخنزير بلا رطوبة، و لا دليل ظاهرا على استحباب المسح بمسهما كذلك، و في النجاة نفى البعد عن إلحاقهما بالكافر، و قال: لا يبعد إلحاق أخويه: الكلب و الخنزير به، و استدلل في شرحه بخبر القلانسي المتقدم، مع انه لا ذكر فيه عن الكلب و الخنزير، و حكى عن الوسيلة و ظاهر المقنعة و النهاية وجوب المسح بمسهما، و عن الأولين مع زيادة مس الثعلب و الأرنب، و اعترف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٧

جماعة بعدم الدليل عليه، ولا- بأس بالفتوى بالاستحباب إذا ثبت فتوى فقيه بالوجوب، بناء على صدق البلوغ بالفتوى على وجوب شيء بالدلالة الالتزامية العرفية، كما ذكر في تنبيهات دليل التسامح، ولا- بأس به، و مما ذكرنا يظهر وجه الحكم باستحباب المس عند مس الثعلب و الأرنب، و هو الأمر الثالث الذى ذكره فى المتن، لكن كان على المصنف (قده) ذكر مس الوزغة أو الفأرة، لذكرهما فى الوسيلة و المقنعة و النهاية أيضا، بل عن المبسوط استحباب المسح عند مس كل نجاسة يابسة و الله العالم بأحكامه.

## [فصل فى كيفية ثبوت النجاسات]

### إشارة

فصل فى كيفية ثبوت النجاسات إذا علم نجاسة شيء يحكم ببقائها ما لم يثبت تطهيره، و طريق ثبوته أمور: الأول العلم الوجدانى، الثانى شهادة العدلين بالتطهير أو بسبب الطهارة و ان لم يكن مطهرا عندهما أو عند أحدهما، كما إذا أخبرا بنزول المطر على الماء النجس بمقدار لا- يكفى عندهما فى التطهير مع كونه كافيا عنده، أو أخبرا بغسل الشيء بماء يعتقدان انه مضاف، و هو عالم بأنه ماء مطلق، و هكذا، الثالث اخبار ذى اليد و ان لم يكن عادلا، الرابع غيبة المسلم على التفصيل الذى سبق، الخامس اخبار الوكيل فى التطهير بطهارته، السادس غسل مسلم له بعنوان التطهير و ان لم يعلم انه غسله على الوجه الشرعى أم لا، حملا لفعله على الصحة، السابع اخبار العدل الواحد عند بعضهم، لكنه مشكل.

إذا علم بنجاسة شيء فان علم ببقائها فهو، و مع الشك فى بقاءها يحكم ببقائها بالاستصحاب ما لم يثبت تطهيره الذى لا اشكال فيه عند الشك فى بقاء نجاسة الشيء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٨

بل عن الأمين الأسترآبادى أنه من ضروريات الدين، و طريق ثبوت تطهيره أمور:

الأول العلم الوجدانى بتطهيره، و قد مرّ فى هذا الكتاب غير مرة ان العلم بالطهارة و النجاسة طريقي، و ان العلم بالشيء عبارة عن إحرازه، و انه ليس بعد إحراز الشيء إلا الحكم المترتب عليه بلا حالة منتظرة أصلا، و هذا كله مما لا ينبغي الارتباب فيه.

الثانى البيئى، و قد مر فى مبحث المياه انها حجة لإثبات ما قامت عليه من الموضوعات بالأدلة العامة المثبتة اعتبارها فى كل ما قامت عليه، و فى خصوص النجاسة و الطهارة فراجع، ولا- فرق فى اعتبارها فى المقام بين ما قامت على التطهير نفسه بان كان المشهود به تطهير ما علم نجاسته، أو قامت على سبب التطهير، كما إذا قامت على نزول المطر على المتنجس، أو ملاقاته للكر، أو وصول الماء القليل اليه بمقدار يحصل به الطهر عند المشهود له، و بعبارة أخرى قامت على سبب الطهر عند المشهود له، سواء كان سببا عند الشاهد نفسه أيضا أم لا، و قد مر الكلام فى جملة وافية مما يتعلق بالبيئى فى مبحث المياه، و فى آخر مبحث النجاسات.

الثالث اخبار ذى اليد بتطهيره و لو لم يكن عادلا، و لا إشكال فى اعتباره فى الجملة، و ادعى على اعتباره اتفاق الأصحاب فى الحدائق، و نفى عنه الشك كاشف الغطاء، و استدلل له بأصالة صدق المسلم، و بأنه يدخل تحت قاعدة ما لم يعلم الا من قبل مدعيه، و انه من مصاديق ما لا معارض له و للسيرة المستمرة القاطعة، و لاستقراء موارد قبول إخبار ذى اليد بما هو أعظم من ذلك من الحل و الحرمة، و لفحوى قبول قوله فى تطهير بدنه، و يؤيده الإجماع على القاعدة المعروفة: من ان من ملك شيئا ملك الإقرار به، حيث ان الظاهر كون المراد بها ان من كان مستوليا على شيء و متصرفا فيه قوله نافذ بالنسبة اليه.



و هذه الأدلة و ان لم يكن كل واحدة منها كافية لإثبات حجية قول صاحب اليد في اخباره بنجاسة ما تحت استيلائه أو طهارته الا ان مجموعها كاف لإثبات حجيته في الجملة، و قد تقدم البحث عن تفاصيلها في مبحث المياه عند البحث عما يثبت به طهارة الماء و نجاسته، و في آخر مبحث النجاسات عند البحث عما يثبت به نجاسة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٩

المتنجس، و قد ذكرنا في المبحث الأخير حكاية الخلاف عن شرح المفاتيح و شارح الدروس، و تقويتها القول بعدم اعتباره في الاخبار بالنجاسة، لعموم قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر» و هذا القول ضعيف في الغاية حسبما فصلنا ضعفه في ذلك المبحث الا- ان القائل به لا- يقول به الا- في الاخبار بالنجاسة، و امّا في الاخبار بالطهارة فلم ينقل مخالف في اعتباره، و لعل الحكم في الاخبار بها اتفقي.

الرابع غيبة المسلم على التفصيل الذي سبق و فصلنا الكلام في تفصيلها مستوفى.

الخامس اخبار الوكيل في التطهير بطهارته، اعلم ان المخبر بتطهير الشيء المتنجس اما ان يكون وكيلا- عن مالكة، أو يكون مأذونا عنه في تطهيره، أو لا- يكون مأذونا فيه بل يدعى تطهيره بلا اذن من المالك، ثم ان اليد اما يراد بها مجرد الاستيلاء على الشيء مطلقا و لو لم يكن بإذن شرعي، أو يراد بها استيلاء مالك العين أو المنفعة أو المأذون منه بعقد الوكالة، أو مطلق الاذن المحرز بالاذن الصريح، أو بشاهد الحال، أو بالفحوى، أو يراد بها خصوص استيلاء المالك للعين و المنفعة، فلا تعم الوكيل عن المالك فضلا عن المأذون عنه.

فعلى الأول فكل متصرف في الشيء و لو بالتصرف الغسلي بلا اذن من المالك يكون صاحب اليد، فيقبل قوله من جهة كونه صاحب اليد و لو كان غاصبا، و على الثاني يخرج الغاصب، و ما لا يكون باذن المالك عن صدق عنوان ذى اليد، لكن يصدق على الوكيل و المأذون عن قبل المالك بأنه ذو اليد، و على الثالث يخرج مثل الوكيل و المأذون عن تحت عنوان صاحب اليد، و يختص مورده بما إذا كان الاستيلاء من المالك للعين أو المنفعة، و وكيله في الحفظ لا في الغسل و نحوه.

ثم ان الفرق بين الوكيل في الغسل و المأذون فيه انما هو الفرق بين الوكالة العقدية التي تفتقر إلى الإيجاب و القبول، و من آثارها عدم عزل الوكيل فيها بمجرد عزله، بل يتوقف على علمه بالعزل، و بين الوكالة الإذنية التي هي عبارة عن مجرد الاذن في التصرف، و ليست من العقود إذ لا عهد فيها، و انها ترتفع بمجرد المنع عن التصرف و لو لم يبلغ إلى المأذون، فلو فعل قبل علمه بالعزل يكون فضوليا إذا عرفت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٠

ذلك فنقول: إذا كان الوكيل في الغسل معنونا بعنوان ذى اليد يدل على اعتبار قوله في الاخبار بالطهارة كلما دل على اعتبار قول ذى اليد، و إذا لم يصدق عليه عنوان ذى اليد ففي حجية قوله في اخباره بتطهير ما و كل في تطهيره بالوكالة العقدية و جهان.

المحكي عن جماعة هو العدم على ما حكى عن الأمين الأسترآبادى، و السيد نعمه الله الجزائري، كما في الحدائق و الجواهر انهما حكيا عن جملة من علماء عصرهما انهم كانوا إذا أرادوا إعطاء ثيابهم القصارين لتطهيرها يهبونها إياهم أو يبيعونها ثم يشترونها منهم تخلصا من شبهة استصحاب النجاسة، لتوقف انقطاعه على العلم أو ما نقوم مقامه من البينة، أو ازالة المالك نفسه مع عدم ثبوت قيام خبير مطلق الوكيل و ان لم يكن عدلا مقامه، لعدم ثبوت كونه من ذوى الأيدي المقبولة اخباراتهم، إذا المعلوم منها المالك انتهى، و لا- يخفى ان ما ذكره مبنى على ارادة خصوص استيلاء المالك من اليد، اعنى الاحتمال الثالث المتقدم، فيحصل التفكيك بين صدق الوكيل في الغسل و بين صدق ذى اليد، بصدق الأول و عدم صدق الثاني.

و المختار عند صاحب الجواهر (قده) هو الأول، و استدلاله بما حكى الاستدلال به عن الأمين الأسترآبادى من القطع بالاكْتفاء

بتطهير الجوارى و النساء و نحوهن ثياب ساداتهنّ و رجالهنّ، كما يشهد به تتبع الاخبار بعين الانصاف، و بان كل ذى عمل مؤتمن على عمله، كالأخبار الواردة فى القصارين و الجزّارين و الجارية المأمورة بتطهير ثوب سيدها، و ان الحجام مؤتمن فى تطهير موضع الحجامة و نحو ذلك، ثم قال: فضلا عن عموم أدلة الوكالة، و تصديق الوكيل فيما و كل فيه، فحينئذ لا حاجة للحكم المذكور الى دعوى الدخول تحت قاعدة ذى اليد انتهى، و لعل مراده (قده) فيما دل على تصديق الوكيل فيما و كل فيه هو خبر هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام.

و فيه ان الوكيل إذا و كل ثم قام عن المجلس فأمره ماض ابدا، و الوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة، أو يشافهه العزل عن الوكالة، و لا يخفى ان مضى امره ابدا لا يدلّ على اعتبار قوله فى اخباره بتطهير ما و كل فى تطهيره، بل يمكن ان يقال ان مورد مضى امره انما هو فيما إذا لم يكن ماضيا لولا و كالتة، مثل بيع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢١

مال الغير و نحوه، و لا يشمل مثل تطهير ما كان للموكل الذى لا يتوقف صحته على صدوره من المالك أو المأذون عنه، و لا على اذنه المتأخر لو وقع بلا اذن منه، فمثل وكالة الوكيل فى غسل المتنجس الذى للموكل خارج عن مورد هذا الخبر، كما ان عموم أدلة الوكالة- لو كان لها عموم- لا يدل على اعتبار خبره فى التطهير بحيث يرفع اليد به عن استصحاب النجاسة عند الشك فى بقائها، فهذا الذى ذكره بقوله: فضلا إلخ، ليس يغنى من شىء.

و اما الاخبار الواردة فى القصارين و الجزّارين إلخ فعلى مراده (قده) منها صحيحة الفضلاء أنهم سألوا الباقر عليه السلام عن شراء اللحم من الأسواق و لا يدرون ما صنع القصابون؟ فقال عليه السلام: «كل إذا كان من أسواق المسلمين و لا تسأل عنه» و رواية سماعة قال: سألته عن أكل الجبن، و تقليد السيف و فيه الكيمخت، و الفراء «١» فقال: «لا بأس ما لم يعلم أنه ميتة» و صحيحة إبراهيم بن محمود انه قال للرضا عليه السلام الخياط يكون يهوديا أو نصرانيا و أنت تعلم انه يبول و لا يتوضأ ما تقول فى عمله؟ قال عليه السلام «لا بأس» و صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت الصادق عليه السلام: عن الثياب السابرية تعملها المجوس و هم أخبات و هم يشربون و نسائهم على تلك الحال ألبسها و لا اغسلها و أصلى فيها، قال: «نعم» قال معاوية: فقطعت له قميصا و خطته و فلتت له أزارا و بردا من السابري ثم بعثت بها إليه فى يوم الجمعة حين ارتفع النهار، فكأنه عرف ما أريد فخرج فيها إلى الجمعة.

و خبر عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن الحجامة فيها وضوء؟ قال:

«لا، و لا يغسل مكانها لان الحجام مؤتمن إذا كان ينظفه و لم يكن صبيا صغيرا» و لا يخفى ان ما عدا الخبر الأخير من تلك الاخبار لا دلالة فيها على قول الوكيل فى الغسل فى اخباره بالطهارة، بل الخبران الأولان يدلان على اعتبار السوق، و الخبر الثالث و الرابع يدلان على طهارة ما لا يعلم نجاسته، نعم خبر الأخير يدل على اعتبار قول الحجام

---

(١) الفراء بالكسر جمع فرو بفتح أوله: شىء كالجبة يبطن من جلود بعض الحيوانات (المنجد) و يقال له بالفارسية پوستين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٢

فى اخباره بطهارة موضع الحجامة، فيدل على اعتبار قول المأذون فى التطهير لو كان مأمونا، حيث قيد اعتباره بان لا يكون صبيا صغيرا.

و اما ما أشار إليه بخبر الجارية المأمورة بتطهير ثوب سيدها فلعله يريد به رواية ميسر، و فيها قلت لأبى عبد الله عليه السلام أمر الجارية فتغسل ثوبى من المنى فلا تبالغ فى غسله فأصلى فيه فإذا يابس؟ قال عليه السلام: «أعد صلاتك اما انك لو كنت غسلت

أنت لم يكن عليك شىء» و فى دلالتها على اعتبار قول الجارية فى اخبارها بغسلها منع، و قد ذكرنا الاحتمالات فيها، و ما هو الأظهر منها فى المسألة الثانية من الفصل المعقود فيما إذا صلى فى النجس، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى اعتبار اخبار الوكيل بتطهير ما وكل فى تطهيره، لو كان ما وكل فى تطهيره تحت يده، و مع عدمه ففى اعتباره اشكال، و لعل الأقرب اعتباره لخبر الحجام المتقدم، فان فيه غنى و كفاية.

و مما ذكرنا يظهر حكم المأذون فى الغسل و لو لم يكن وكيلا بعقد الوكالة، لدلالة خبر الحجام عليه، بل يمكن ان يقال بان الغالب فى فعله هو كونه بالاذن فيه، لا بإيقاع الوكالة فى فعله، كما هو الغالب فى أفعاله و نظائره من الطيب و نحوه، و اما ما قيل كما فى شرح النجاء من ان معنى الوكالة ليس الا تفويض العمل اليه، و ائتمانه فيه فلا يحتاج الى ذكر الوكالة، و لا الى عقدها، إذ هو من العقود الجائزة التى يحصل معناها بكلمة يفيد مؤداها، ففيه ان الوكالة العقدية تغاير مع الإذنية، حيث ان العقدية تحتاج الى العقد المركب من الإيجاب و القبول دون الإذنية، و انها لا ترتفع الا بعلم الوكيل برفعها دون الإذنية، و اما اخبار الغير المأذون فى الغسل، فمع دخوله فى ذوى الأيدي كما إذا فسرنا اليد بما يشمل الغاصب و غير المأذون فى التصرف فلا اشكال فيه، و مع عدم دخوله فيها ففى اعتباره وجهان، ظاهر صاحب الجواهر (قده) هو الأول حيث يقول: و لعل الفحوى أو كالفحوى كافية للسيرة المستمرة و أصالة الصحة فى القول و الفعل انتهى، و لكنه لا يخلو عن الاشكال، كما اعترف (قده) به فى آخر كلامه، و الأقوى عدم اعتباره ما لم ينته إلى الاطمئنان الذى يعبر عنه بالعلم العادى.

السادس: ما إذا علمنا بغسل مسلم له بعنوان التطهير، و لكن نشك فى انه هل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٣

غسله على الوجه الشرعى أم لا، فأصالة الصحة فى فعله توجب حمل غسله على الصحة، و يمكن ان يستدل له بالأخبار المتقدمة، و لا سيما خبر عبد الأعلى الوارد فى الحجام، حيث ان فيه ائتمان الحجام إذا كان ينظفه، فيدل على جواز الاكتفاء بفعله فى التغسيل، لأنه مؤتمن فيه، بل لعل مورده انما هو فيه، و انما يستفاد منه جواز الاعتماد بقوله فى التطهير من جهة الفحوى أو كالفحوى، حيث ان فعله إذا كان محمولا على الصحة يكون قوله الحاكى عنه كذلك.

السابع اخبار العدل الواحد، ففى اعتبار قوله مطلقا فى التطهير أو التنجيس، أو عدمه كذلك أو التفصيل بين التطهير و التنجيس، بالقبول فى الأول دون الأخير كما عن كاشف الغطاء وجوه، اردتها الأخير لعدم الدليل عليه، و الأقوى عدم الاعتبار مطلقا، و قد فصلنا الكلام فيه فى مبحث المياه، و فى آخر مبحث النجاسات عند البحث عما يثبت به النجاسة فراجع.

### [مسألة ١ إذا تعارض البيتان أو اخبار صاحبى اليد فى التطهير و عدمه]

مسألة ١ إذا تعارض البيتان أو اخبار صاحبى اليد فى التطهير و عدمه تساقطا و يحكم ببقاء النجاسة و إذا تعارض البيئتين مع احد الطرق المتقدمة ما عدا العلم الوجدانى تقدم البيئته.

قد تقدم الكلام فى تعارض البيئتين، و تعارض اليبدين، و تعارض البيئته مع اليد فى مبحث المياه، و آخر مبحث النجاسات مستوفى، و حكم تعارض البيئته مع احدى الطرق المذكورة السبعة فى المتن ما عدا العلم الوجدانى هو تقديم البيئته على الجميع، اما على اليد من الامارات فلما فصلناه فى مبحث المياه من ذكر الصور و بيان أحكامها، و اما على غير اليد من سائر الامارات فلان اليد التى تتأخر عن البيئته متقدمة على غيرها من سائر الامارات عدا الإقرار فيكون تقديم البيئته المتقدمة على اليد على ما تقدم عليه اليد أولى.

## [مسألة ٢ إذا علم بنجاسة شيئين فقامت البيئة على تطهير أحدهما الغير المعين أو المعين]

مسألة ٢ إذا علم بنجاسة شيئين فقامت البيئة على تطهير أحدهما الغير المعين أو المعين و اشتبه عنده أو طهر هو أحدهما ثم اشتبه عليه حكم عليهما بالنجاسة عملا- بالاستصحاب، بل يحكم بالنجاسة ملاقى كل منهما لكن إذا كانا ثوبين و كرر الصلاة فيهما صحت.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٤

اعلم ان الحكم المذكور فى هذه المسألة يشتمل على صور- الأولى: إذا علم بنجاسة شيئين فقامت البيئة على تطهير أحدهما الغير المعين أو علم بطهارة أحدهما كذلك يكون من موارد ما علم إجمالاً بطهارة أحد الشيين اللذين كانا نجسين، ففى جريان الأصل المثبت للتكليف مثل استصحاب نجاسة كل واحد منهما خلاف، و المصرح به فى عبارة الشيخ الأكبر (قده) فى الرسائل هو المنع عن إجرائه.

و المختار عند المحققين بعده هو الجواز، و استدلال المجوزون بوجود المقتضى لإجرائه و عدم المانع عنه، و الأول لتمامية أركان الاستصحاب فى كل واحد من الطرفين، من اليقين السابق بنجاسته و الشك اللاحق فى بقائها، و اندراجه تحت عموم دليل لا تنقض و الثانى أعنى عدم المانع لعدم استلزامه للمخالفة القطعية فى مقام العمل.

و استدلال الشيخ على ما يترأى من ظاهر عبارته فى الرسائل بالمنع عن شمول دليل الاستصحاب له لاشتمال دليله فى مثل صحيحة زرارة على التذيل بقوله: بل تنقضه بيقين آخر، و مع شمول الصدر اعنى قوله «لا- تنقض اليقين بالشك» لليقين الإجمالى لا بد من ارادته من التذيل أيضاً، و يقع التناقض بين الصدر و التذيل حينئذ، إذ مقتضى الصدر عدم رفع اليد عما علم به إجمالاً، و مقتضى التذيل رفع اليد عنه بالعلم الإجمالى على خلافه فلا بد اما من رفع اليد عن عموم الصدر و تخصيصه بالعلم التفصيلى و إبقاء التذيل على عمومه فيكون المؤدى حينئذ حرمة نقض اليقين التفصيلى بالشك، و وجوب نقضه بالعلم التفصيلى أو الإجمالى، و اما رفع اليد عن عموم التذيل و تخصيصه بالعلم التفصيلى، و إبقاء الصدر على عمومه، فيكون المؤدى حينئذ حرمة نقض العلم الأعم من التفصيلى و الإجمالى بالشك، و وجوب نقضه بالعلم التفصيلى، و لكن لما كان التذيل فى العموم أظهر فيؤخذ به و يتصرف فى ظهور الصدر و يحمل على خصوص العلم التفصيلى.

هذا فى صحيحة زرارة المذيلة بذاك التذيل، ثم يحمل بقية الأخبار الواردة فى الاستصحاب على ما حمل عليه صدر الصحيحة و لو لم تكن مذيلة بذيلها من جهة وحدة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٥

سياقها معها، هذا خلاصة ما يستفاد من عبارته (قده) و أورد عليه كل من نظر الى عبارته بما هو مذكور فى الأصول و وجه مراده جملة من المحققين بامتناع الجمع بين التعبد ببقاء نجاسة الشيين اللذين يعلم بطهارة أحدهما إجمالاً فى مرحلة الثبوت، مع قطع النظر عن قصور دليل التعبد به لشموله له فى مرحلة الإثبات، و هذا حق لا سبيل إلى الخدشة فيه حسبما حققناه فى الأصول، و عليه فالأقوى فى هذه الصورة عدم الحكم عليهما معا بالنجاسة عملا بالاستصحاب، و لا الحكم بنجاسة ملاقى كل واحد منهما بل المحكوم عليه بالنجاسة ليس إلا أحدهما المعلوم نجاسته بالإجمال و الملقى لهما معا يحكم عليه بالنجاسة دون أحدهما.

الصورة الثانية ما إذا علم بنجاسة شيئين فقامت البيئة على تطهير أحدهما المعين ثم اشتبه ما قامت البيئة على تطهيره بالآخر. الصورة الثالثة ما إذا علم بنجاستهما و علم بالعلم الوجدانى بطهر أحدهما المعين، كما إذا طهر هو أحدهما المعين ثم اشتبه الذى طهره بالآخر، و هاتان صورتان تكونان مثل ما إذا كان عنده آنا أحدهما المعين نجس و الآخر طاهر فاشتبه عنده الطاهر

منهما بالنجس، حيث لا موقع لاستصحاب النجاسة في كل واحد منهما بالخصوص مع قطع النظر عن العلم الإجمالي، فإنه لا يعلم بان هذا المعين هو النجس أو ذاك حتى يتصور الشك في بقاءه على نجاسته لكي يستصحب نجاسته، نعم يعلم ان أحدهما الغير المعين كان نجسا، لكنه يعلم ببقائه على النجاسة فلا يكون شك في بقاءه عليها بما هو غير معين، فما ذكره المصنف (قده) من الحكم عليهما بالنجاسة عملا بالاستصحاب في هاتين الصورتين لا يخلو عن الغرابة، إذ لا علم بالنجاسة السابقة في كل واحد منهما معينا حتى تستصحب، و منه يظهر انه لا يحكم بنجاسة ملاقي أحدهما في هاتين الصورتين بطريق أولى، إذ لا وجه له الا إجراء استصحاب النجاسة في كل واحد منهما الذي عرفت المنع عنه مع قطع النظر عن العلم الإجمالي، كما منع عنه في الصورة الأولى بالنظر اليه، و اما الحكم بصحة الصلاة بتكرارها في الثوبين اللذين كانا كذلك فواضح من جهة حصول العلم له بوقوع الصلاة منه في الطاهر، و لا اشكال فيه مع عدم ثوب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٦

يعلم بطهارته تفصيلا، و معه ففي الاكتفاء بالتكرار المذكور إشكال ينشأ من الإشكال في الاكتفاء بالامثال الإجمالي مع التمكن من الامثال التفصيلي، و قد قوينا عدم جوازه في الأصول.

### [مسألة ٣ إذا شك بعد التطهير و علمه بالطهارة في انه هل زال العين أم لا]

مسألة ٣ إذا شك بعد التطهير و علمه بالطهارة في انه هل زال العين أم لا، و انه طهره على الوجه الشرعي أم لا يبني على الطهارة الا ان يرى فيه عين النجاسة، و لو رأى فيه نجاسة و شك في انها هي السابقة أو أخرى بنى على انها طارئة.

في هذه المسألة ثلاثة فروع: الأول إذا طهر شيئا و علم بطهارته ثم شك في انه هل أزال عنه عين النجاسة أم لا، ففي الحكم بطهره و عدم وجوب الفحص عليه مطلقا أو عدمه و وجوب تحصيل العلم بزوالها بالفحص أو تجديد الغسل مطلقا، أو التفصيل بين من كان حين التطهير عالما بالعين، و كان بصدد إزالتها بالغسل، و بين من لم يكن كذلك، بالحكم بالطهر في الأول دون الأخير، و جوه، ظاهر المتن هو الأول، و يستدل له بأصالة الصحة الجارية بعد الفراغ.

و الأقوى هو الفرق بين ما إذا كان بعد العمل عالما بالتفاته الى العين حين العمل أو كان شاكا فيه، و بين ما إذا كان عالما بغفلته عنها، بإجراء أصالة الصحة في فعله في الأول لمكان إذ كريتته حين العمل، دون الأخير، بل هذا ليس تفصيلا في إجراء الأصل، و انما هو بيان لمحل إجرائه، حيث انه لا- يجرى فيما إذا علم بالغفلة عما شك فيه حين العمل، و منه يظهر إمكان إرجاع الوجه الثالث أيضا الى بيان ما يعتبر في مجرى الأصل لا- انه تفصيل في جريانه في مجراه، و اما القول بعدم اعتباره مطلقا و وجوب تحصيل العلم بالزوال اما بالفحص أو بتجديد الغسل فمما لا وجه له.

الثاني: لو شك بعد التطهير انه طهره على الوجه الشرعي أم لا، يبني على الطهارة جريا على قاعدة أصالة الصحة، و هذا مما لا اشكال فيه.

الثالث: لو طهره و علم بطهره ثم رأى فيه نجاسة و شك في انها هي السابقة أو نجاسة أخرى، فالمختار عند المصنف (قده) انه يبني على انها طارئة، و يستدل له بأن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٧

رؤية النجاسة لا- تخرج التطهير الصادر منه عن كونه موردا لقاعدة الصحة بعد الفراغ، و يترتب الثمرة فيما إذا لاقاه شيء في الآنات التي يحتمل بقاءها، حيث يحكم بطهارته حينئذ، أو صلى فيه بعد تطهيره و علمه بطهره ثم رأى بعد الصلاة فيه نجاسة

فشك في أنها السابقة، فإنه يحكم بصحة صلاته إذا قلنا بوجوب الإعادة على من صلى في ثوب نجس غسله و علم بطهارته فصلى فيه و تبين بعد صلاته بقاء نجاسة ثوبه، و اما لو قلنا بعدم وجوب الإعادة بعد تبين البقاء فلا يصير ثمرة في المقام.

#### [مسألة ٤ إذا علم بنجاسة شيء و شك في ان لها عينا أم لا له ان يبني على عدم العين]

مسألة ٤ إذا علم بنجاسة شيء و شك في ان لها عينا أم لا له ان يبني على عدم العين فلا يلزم الغسل بمقدار يعلم بزوال العين على تقدير وجودها و ان كان أحوط.

عدم لزوم الغسل بمقدار يعلم بزوال العين على تقدير وجودها اما لأجل عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية، أو لأجل استصحاب عدم وجود العين، لكن الأول مبنى على ان يكون النظر في الشيء و تشخيص وجود العين فيه أو المبالغة في غسله بقدر يعلم بزوال العين على تقدير وجودها مصداقا للفحص، و هو مشكل لإمكان ان يكون المقام من قبيل النظر إلى الأفق على من شك في طلوع الصبح و هو على السطح حيث ان نظره حينئذ لا يعدّ من الفحص، و أنّما الفحص يصدق على ما يحتاج الى مقدمات غير حاصله، و أنّما الاستصحاب فلا مانع عن إجرائه فيما إذا لم يشك في حاجية العين عن وصول الماء إلى البشرة على تقدير وجودها، و مع فيها فأصالة عدمها لا يثبت وصول الماء إلى البشرة الا على التعويل بالأصل المثبت، و كيف كان فلعل وجوب إحراز عدم العين أو المبالغة في الغسل بقدر يعلم بزوال العين على تقدير وجودها لا يخلو عن قوة.

#### [مسألة ٥ الوسواسي يرجع في التطهير الى المتعارف]

مسألة ٥ الوسواسي يرجع في التطهير الى المتعارف و لا يلزم له العلم بزوال النجاسة. اما الرجوع في التطهير الى المتعارف فلعدم سقوط وجوب التطهير عنه، و اما عدم وجوب تحصيل العلم بزوال النجاسة عليه فللحرج، حيث انه لا يحصل له العلم مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٨ بزوالها الا نادرا، و حيث ان التطهير بقدر المتعارف موجب لزوال النجاسة غالبا فيكتفى به لحصول المقصود به، و قد تقدم في مسألة عدم اعتبار علم الوسواسي في الطهارة و النجاسة في مبحث النجاسات جملة من الكلام في ذلك فراجع.

#### [ (فصل - في الحكم الأواني)]

#### إشارة

(فصل - في الحكم الأواني)

#### [مسألة ١ لا يجوز استعمال الظروف المعمولة من جلد نجس العين أو الميتة]

مسألة ١ لا يجوز استعمال الظروف المعمولة من جلد نجس العين أو الميتة فيما يشترط فيه الطهارة من الأكل و الشرب و الوضوء و الغسل، بل الأحوط عدم استعمالها في غير ما يشترط فيه الطهارة أيضا، و كذا غير الظروف من جلدهما، بل و كذا سائر الانتفاعات غير الاستعمال، فإن الأحوط ترك جميع الانتفاعات منهما، و اما ميتة ما لا نفس له كالسمك و نحوه فحرمة استعمال

جلده غير معلوم و ان كان أحوط، و كذا لا يجوز استعمال الظروف المغصوبة مطلقا، و الوضوء و الغسل منها مع العلم باطل مع الانحصار بل مطلقا، نعم لو صب الماء منها في ظرف مباح فتوضأ أو اغتسل صح و ان كان عاصيا من جهة تصرفه في المغصوب. في هذه المسألة أمور: الأول لا يجوز استعمال الظروف المعمولة من جلد نجس العين أو الميتة فيما يشترط فيه الطهارة، قال في الجواهر في كتاب الأئمة و الأشربة عند قول المحقق: «و لا يصلى من مائها: أى من ماء الذى استقى بجلود الميتة، و لا يشرب»: بلا- خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، مضافا الى النصوص لنجاسته المقتضية لذلك انتهى، و مراده (قده) من النصوص هو النصوص الدالة على حرمة شرب ماء النجس، فإنه بعد البناء على نجاسة الجلد ينجس ما فيه، فلا يجوز اكله و لا شربه و لا الوضوء منه و لا- الغسل به، و لا- نحو ذلك مما يعتبر فى جوازه الطهارة فمرجع عدم جواز الاستعمال الى عدم جواز الأمور المذكورة و لكن لا يخفى ان هذا ليس من مصاديق عدم جواز استعمال الظروف المعمولة من جلد النجس، بل مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٩

تطهير ما يتنجس بملاقاته إذا كان قابلا للتطهير يجوز أكله و شربه و جميع ما يشترط فيه الطهارة، بل و كذا إذا كان ظرفا واسعا يشتمل على كرم من الماء و القى فيه الكر دفعة لا تدريجا، فإنه يجوز الشرب منه و التطهير به مع عدم ملاقاته الشئ المغسول به مع الظرف.

و فى جواز الوضوء منه و الاغتسال فيه بالارتماس كلام، فان قلنا بجواز استعمال النجس فيما يشترط فيه الطهارة، فلا- ينبغى الإشكال فى صحة الوضوء منه و الاغتسال فيه، و ان قلنا بعدم جوازه فالمصرح به فى طهارة الجواهر عند البحث عن نجاسة الميتة هو صحة الوضوء منه، و حكى صحته عن القواعد و كشف اللثام، و استدلل له بان المحرم عليه جعل الماء فيه لا إفراغه ثم قال: نعم لو قلنا بوجوب الإفراغ عليه، و باقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن الضد، و كان الوضوء ضدا اتجه الحكم بالفساد حينئذ، كما انه يتجه لو استعمله فى نفس العبادة فيما ارتمس فيه مثلا، بل الأحوط ترك الوضوء فيه لصدق استعمال جلد الميتة كما اختاره الأستاذ فى كشف الغطاء انتهى، أقول: و فى المسألة بحث طويل سيجىء فى حكم استعمال المغصوب إنشاء الله تعالى.

الثانى: اختلف فى استعمال جلد الميتة أو نجس العين فى غير ما يشترط فيه الطهارة و فى الشرائع يجوز الاستقاء بجلود الميتة لما لا يشترط فيه الطهارة و ان كان نجسا، و حكى جوازه عن النافع و الإرشاد و النهاية، و حكى عن الصدوق نفى البأس فى استقاء الماء بالدلو الذى صنع من جلد الخنزير، و فى مفتاح الكرامة ان جمهور الأصحاب صرحوا بعدم جواز الانتفاع بالميتة بوجه من الوجوه و عن التذكرة بعد الاستشكال فى الانتفاع بالميتة قال: الأقرب المنع، و عن شرح المفاتيح دعوى عدم الخلاف فى المنع عن الانتفاع بها، و عن شرح القواعد لكاشف الغطاء دعوى الإجماع على المنع عنه و يستدل للاول بعد الأصل أعنى أصالة الإباحة عند الشك فى جواز استعمالها باخبار، كخبر الصيقل و ابنه فى الميتة، و فيه: كتبوا الى الرجل جعلنا الله فداك انا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة و لا تجارة غيرها، و نحن مضطرون إليها و انما علاجنا جلود الميتة و البغال و الحمير الأهلية لا يجوز فى أعمالنا غيرها، فيحل لنا عملها و شراؤها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا، و نحن نصلى فى ثيابنا؟ و نحن محتاجون الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٠

جوابك فى هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا، فكتب عليه السلام: «اجعلوا ثوبا للصلاة» الحديث، فإنه يدل بتقرير الامام عليه السلام على جواز الانتفاع بالميتة، بل جواز بيعها الا- انه اول على ارادة تعليق البيع و الشراء المذكورين فيه على نفس السيوف التى عملت الميتة فى غلافها، لا- تعليقها على الميتة نفسها بالاستقلال أو منضمما الى السيوف على ان يكون الثمن فى مقابلها فى ضمن جعله فى مقابل السيوف و يبقى على ظاهره فى غير البيع.

و يرد بأنه لا ظهور فى الخبر المذكور فى جواز البيع الا من حيث التقرير، و هو لا يدل على الرضا به، خصوصا بعد كونه بنحو

المكاتبة المحتملة للتقية، فيطرح حينئذ بحمله على التقيه.

وخبر البزنطي عن الرضا عليه السلام في الغنم يقطع من ألياتها وهي أحياء أو يصلح له ان ينتفع بما قطع؟ قال عليه السلام: «نعم يذبيها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها» ومثله خبر علي بن جعفر عن أخيه الكاظم عليهما السلام، وهذان الخبران ظاهران في جواز الانتفاع بالميتة في الإسراج خاصة، وخبر الوشاء عن أبي الحسن عليه السلام في أليات الغنم المقطوعة، فقلت جعلت فداك فيستصح به؟ فقال عليه السلام: «أما علمت انه يصيب اليد والثوب وهو حرام» بدعوى ظهوره في جواز الانتفاع بالميتة من حيث الانتفاع بها، وانما يمنع عنه اصابة الثوب واليد، والمراد بقوله عليه السلام: «وهو حرام» اما النجس، فيكون إرشادا الى ما يترتب على استصحابها من نجاسة اليد والثوب والابتلاء بتطهيرهما، أو إعادة الصلاة لو صلى مع نجاستهما، واما الحرام التكليفي مع تعاطيه تعاطى الطاهر، لا مطلقا، كيف ومن الضروري جواز مماسة النجس بنحو يؤدي الى نجاسة الجسم المماس له، وعدم تحريم تنجيس الثوب والبدن، وهذا الخبر ظاهر في جواز الانتفاع بالميتة مطلقا.

وخبر زرارة الوارد في شعر الخنزير عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر أتوضأ من ذلك الماء؟ قال عليه السلام:

«لا بأس» وموثق حسين بن زرارة، قال قلت للصادق عليه السلام فشعر الخنزير يستقى به الماء، أيشرب منها ويتوضأ منها؟ قال عليه السلام: «لا بأس» وهذان الخبران لا دلالة فيهما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣١

على جواز الانتفاع بالنجس حتى من حيث التقرير، وانما هما مسوقان للسؤال عن حكم الوضوء بما يستقى منه الماء بالحبل المأخوذ من شعر الخنزير، وخبر زرارة المروي في التهذيب والفقهاء الوارد في جلد الخنزير، وفيه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به الماء؟ قال: «لا بأس» وهذا الخبر ظاهر في جواز الاستقاء بالدلو المصنوع من جلد الخنزير، هذه جملة من الاخبار التي استدلت أو أمكن الاستدلال بها على جواز استعمال النجس فيما لا يشترط فيه الطهارة.

ويستدل للأخير أعني القول بعدم جواز استعماله الا فيما ثبت استعماله بالخصوص بجملة من الاخبار، منها خبر تحف العقول، وفيه بعد عد ما فيه وجه من وجوه الفساد نظير الربا ونحوه، قال: «أو شيء من وجوه النجس فهذا كله منهي عن اكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام» وظاهره هو حرمة جميع الانتفاعات بالنجس، والمناقشة فيه بعدم ظهور كون قوله عليه السلام: «في ذلك حرام» راجعا إلى الأخير ضعيفة، لظهور رجوعه الى الجميع بقريته قوله: «فهذا كله» ومنها خبر علي بن جعفر عن الماشية تكون للرجل فيموت بعضها، يصلح له بيع جلودها ولبسها؟ قال عليه السلام: «لا، ولو لبسها فلا يصل فيها، وفي دلالة على المنع تأمل، إذ الظاهر في السؤال عن اللبس - بقريته عطفه على البيع واللبس - هو السؤال عن المعاملة معه معاملة المذكي لا عن الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة بعد الفراغ عن كونه ميتة، يغير حكمه مع المذكي، وعلى تقدير دلالة على المنع في المقام فهو يدل على المنع عن خصوص اللبس، ولا يدل عليه بالعموم.

ومنها صحيح الكاهلي في قطع أليات الغنم، قال أبو عبد الله عليه السلام «ان في كتاب علي عليه السلام ان ما قطع منها ميت لا ينتفع بها» وفيه نوع ظهور في المنع عن مطلق الانتفاع بالميتة الا انه قابل للحمل على المنع عن الانتفاع الذي أعدت لأن ينتفع بها لو كانت مذكي، فيكون قوله عليه السلام: «لا ينتفع بها» إشارة إلى الانتفاع المعهود منها، وهذا ليس ببعيد، ولم أر من تعرض له، ومنها خبر علي بن المغيرة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الميتة ينتفع منها بشيء؟ قال: «لا» وهذا في الدلالة على عموم المنع أظهر من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٢



خبر الكاهلي، و ذلك بقريئته قول السائل «بشيء» الا انه أيضا قابل للحمل على السؤال عن الانتفاع بها مما ينتفع من المذكى، و هذه جملة مما استدل به من الاخبار على المنع عن الانتفاع بعين النجس، و الانصاف عدم دلالة شيء منها على المنع عنه على العموم الا خبر تحف العقول، فإنه ظاهر في المنع عنه كذلك.

و ما افاده بعض أساتيدنا (قده):- من ان دلالة على حرمة جميع التقلبات بالإطلاق سواء كان مما فيه الصلاح أو الفساد، لكن في نفس هذا الخبر ما يدل على تقييد المنع بما فيه الفساد، فتخرج الانتفاعات الحاصلة من النجس مما ليس فيها وجه من وجوه الفساد، منظور فيه، كيف و قد جعل في الخبر «شيء من وجوه النجس» مثالا لما فيه وجه من وجوه الفساد، نعم يمكن ان يقال بأن الأخبار المجوزة كلها أخص لورودها في موارد خاصة، و خبر تحف العقول يدل على المنع بالعموم فيخصص بها، لكن مقتضى ذلك هو الأخذ بعموم ما في تحف العقول، و الحكم بعدم جواز الاستعمال فيما لم يرد عليه دليل بالخصوص، فيكون الأصل هو عدم الجواز الا ما ثبت الجواز فيه، و الاشكال على سند الخبر بأنه ضعيف مدفوع بانجباره بالعمل لحكاية الإجماع على المنع و نسبه الى جمهور الأصحاب، هذا ما عندي في هذا الأمر.

الأمر الثالث: في الانتفاع بعين النجس بما لا يعد استعمالا، و ذلك كالانتفاع بالميئة لوقود الحمام، أو الطعام الطير أو الكلاب، أو جعله في بناء أو غيره، أو للتوصل الى قتل بعض الحيوانات المؤذية، و نحو ذلك مما يصدق عليه الإنفاق لا الاستعمال، و الأقوى فيه أيضا التحريم، لأن المنهى عنه في النصوص هو الانتفاع بالميئة الشامل لغير الاستعمال المعهود المتعارف كما في خبر تحف العقول الذي نهى فيه عن التقلب، و التقلب أعّم من الاستعمال و خبر الكاهلي، و على بن المغيرة الوارد فيهما النهى عن الانتفاع، و بعد النهى عنه لا وجه لاختصاص التحريم بالاستعمال.

الرابع في صرف النجس فيما لا يعد انتفاعا أيضا كبعض الانتفاعات المذكورة في الأمر المتقدم مثل إطعام الكلب و نحوه حيث لا يعد انتفاعا، تنزيلا له منزلة المعدوم، و الأقوى فيه الجواز بعد عدم صدق الانتفاع عليه لعدم الدليل على حرمة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٣

مع كون الأصل مقتضيا له.

الخامس: قد تقدم في مبحث الميئة في باب النجاسات اختصاص النجاسة بميئة ما له نفس سائلة و طهارة ما لا نفس له، و عليه فلا يحرم استعمال جلده، و لا شيء من اجزائه فيما لم يثبت حرمة كالأكل و نحوه، و لكن مقتضى إطلاق بعض النصوص هو المنع الا انه ينصرف الى المنع عن النجس منها، و لعل وجود هذا الإطلاق مع إطلاق بعض المتون كاف في حسن الاحتياط في التجنب عنه، و لذا قال المصنف في المتن:

و ان كان أحوط.

السادس: لا يجوز استعمال الظروف المغصوبة مطلقا في الأكل أو الشرب، أو في الوضوء أو الغسل، و أمّا الحكم ببطلان الوضوء أو الغسل بما فيه فيحتاج تنقيحه الى بيان صور.

الاولى: ان يكون الوضوء بالماء الذي في الظرف المغصوب بنحو الاغتراف منه تدريجا مع انحصار الماء بما فيه و عدم تمكنه من ماء غيره، فلا يخلو اما ان يكون الاغتراف منه على سبيل التدرج بقصد التخلص و التفرغ، أولا، فإن كان الاغتراف بقصد التخلص فلا إشكال في جوازه و صحة الوضوء أو الغسل به بعد الاغتراف منه، و قد وقع الخلاف في التعبير عن ضابط التخلص، و قيل انه يتحقق فيما إذا كان الاغتراف بقصد التخلص مطلقا.

و الحق ان يقال بتحقيقه بقصده فيما إذا كان الماء ملكا له، لا مباحا بالأصل، و لم يكن صبه في الظرف المغصوب بفعله، فيعتبر فيه أمور ثلاثة أولها كون الماء ملكا له و ثانيها عدم كون قراره في الظرف المغصوب بفعله و ثالثها قصده إخراج مائة عن

الظرف و تفرغ الظرف عنه.

اما اعتبار كون الماء ملكا له فلانه لو كان مباحا لا يكون اغترافه تخليصا بل هو تصرف في الماء المغصوب، إذ لا موجب لجواز تصرفه في الإناء المغصوب، و تفرغه عن الإناء الذى لا اضافة له اليه، و انما يحدث له الإضافة إليه بالتفرغ، فيقع الكلام حينئذ في جواز تفرغه، و اما اعتبار ان لا يكون أشغل الظرف بمائه بفعله فلانه لو كان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٤

كذلك يكون هو المفرد لماله بصبه في المغصوب، فيكون كالمتوسط في الأرض المغصوبة الذى يكون معاقبا على الخروج منها بالنهي السابق الساقط من جهة كونه بنفسه، ادخل نفسه فيها فصار منشأ للتصرف.

و اما اعتبار قصد التخليص فيما كان الماء ملكا له و لم يكن إشغاله بفعله فواضح، حيث ان التخلص قصدي يتوقف تحققه على القصد، و ان لم يكن الاغتراف بعنوان التخلص بان لم يكن بقصده، أو لم يكن الماء ملكا له، بل كان مباحا، أو كان ملكا له و لكن كان اشغال المغصوب به بفعله، فاغترف تدريجا، بان اغترف مقدارا منه غسل به وجهه ثم مقدارا آخر غسل به يده اليمنى، ثم مقدارا آخر غسل به يده اليسرى، فالمعروف بين الأصحاب هو بطلان الوضوء أو الغسل به كذلك، و ذلك لعدم التكليف الفعلي بالوضوء أو الغسل حين الشروع في غسل الوجه في الوضوء أو الرأس و الرقبة في الغسل، لان فعلية التكليف بها مشروطة بالقدرة العينية على إتيان الجزء الأول منهما عينا و تعقبه بالقدرة على الإتيان ببقية الاجزاء على النحو المعقول من تصوير الشرط المتأخر، لكن القدرة على بقاء الأجزاء غير حاصله من جهة منعه عن الاعتراف لكونه حراما شرعا، و المنع الشرعي كالمنع العقلي في انسلا ب القدرة بسببه، و مع عدم القدرة عليها لا يكون التكليف بهما فعليا لكون المفروض انحصار الماء بما في الإناء المغصوب فيكون تكليفه التيمم حينئذ، فيبطل وضوئه أو غسله حينئذ لعدم التكليف به فعلا، هذا ما هو المعروف بين الأصحاب. و لكن خالف صاحب الفصول (قده) في الحكم بالبطلان، و قال: بفعلية التكليف عند الإتيان بالجزء الأول بالاغتراف الأول مشروطا بالعصيان المتأخر بالاغترافات التي تقع بعد الاغتراف الأول، فيكون تعقب العصيان المتأخر بالاغترافات الواقعة بعد الاغتراف الأول شرطا في فعلية التكليف بغسل الجزء المتقدم.

و لا يخفى ان ما ذكره يتم لو لم يكن ملاك التكليف بالوضوء أو الغسل مشروطا بالقدرة حتى يقال بصحتها في الفرض المذكور، اما بالملاك أو بالخطاب الترتبي المتوقف على الملاك، و اما لو كان التكليف بهما مشروطا بالقدرة بملاكه لا بحسن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٥

خطابه فقط، فلا يمكن تصحيحه عند عدم القدرة عليه لا بالملاك و لا بالخطاب الترتبي المتوقف على الملاك، لكن التكليف بالوضوء من جهة مقابله مع التيمم المشروط بعدم التمكن من استعمال الماء مشروط بالقدرة في ظاهر الخطاب المستفاد منه اشتراطه بالقدرة ملاكا و خطابا، لا بالخطاب فقط، و تمام الكلام في ذلك في الأصول، و سيجيء شردمة منه في بحث التيمم فانظر هذا تمام الكلام في الاعتراف التدريجي مع انحصار الماء بما في المغصوب.

الصورة الثانية و هي الصورة الأولى بعينها، لكن مع وجود ماء آخر غير ما في الإناء المغصوب، و لا ينبغي الإشكال في جواز التفرغ منه مع صدق عنوان التخليص عليه، كما لا إشكال في حرمة مع عدم صدق التخليص، و صحة الوضوء أو الغسل به إذا كان التفرغ دفعة بان صب ما فيه من الماء في الإناء المباح ثم توضأ أو اغتسل عنه، و انما البحث فيما إذا كان التفرغ بالتدريج، بأن أخذ غرفة و غسل بها وجهه مثلا في الوضوء، ثم اخرى و هكذا، و لا إشكال في فعلية التكليف بالوضوء أو الغسل في هذه الصورة لوجود ماء آخر غير ما في المغصوب، فحينئذ لا بد من ان ينظر ان حركته الوضوءي أو الغسلي هل تصير تصرفا في المغصوب أم لا، فعلى الأول تصير منهيا عنه بعنوان كونه تصرفا في المغصوب فيدخل في باب اجتماع الأمر و النهي فيبطل

وضوئه أو غسله بناء على امتناع الاجتماع، و تغليب جانب النهي، و يصح بناء على تغليب جانب الأمر، أو جواز الاجتماع و تساقط الأمر و النهي عن مورد الاجتماع بالمعارضة، و يكون صحته حينئذ بالملاك.

فالعمدة حينئذ هو التفحص عن كون الحركة الوضوئية أو الغسلى تصرفا في المغصوب، فنقول أول أفعال الوضوء هو صب الماء على الوجه الذى به يحصل الغسل، و من المعلوم أنه ليس تصرفا في الإناء المغصوب، و اما اغترافه من الإناء فهو مقدمة للغسل، لكن المقدمة إذا كانت محرمة فمع عدم الانحصار بها لا- يسقط الواجب عن وجوبه، بل يجب الإتيان به بمقدمة أخرى غير محرمة، و مع انحصار المقدمة بالمحرمة يراعى الأقوى منهما ملاكا، فيسقط الواجب إذا كان ملاك حرمة المقدمة أقوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٦

من ملاكه، و تسقط حرمة المقدمة إذا كان ملاك الواجب أقوى من ملاك حرمتها، و مع تساوى الملاكين يسقط الواجب أيضا من جهة تقدم وجود المقدمة على وجود ذبها بالزمان حسبما فصلناه فى الأصول بما لا مزيد عليه هذا حكم المقدمة المحرمة إذا كانت مقدمة للواجب.

انما الكلام فى حرمة الاغتراف من جهة كونه تصرفا فى المغصوب، فربما يقال بأنه تصرف فى الماء المباح الذى فى الإناء، لا فى الإناء نفسه، و استدلل له كما فى مستمسك العروة بأن الاستعمال عبارة عن اعمال الشىء فيما يصلح له، و الإناء أنما يصلح للظرفية فاستعماله انما يكون بجعله ظرفا للماء، و اما غسل الوجه بالماء المأخوذ منه فإنما يكون استعمالا للماء لا للإناء انتهى، و لا يخفى ما فيه فان الاستعمال ليس عبارة عن اعمال الشىء فى خصوص ما يصلح له، بل لو أعمله فى غير ما يصلح له أيضا يمكن ان يصدق عليه الاستعمال، فالمناط صدقه عرفا و لو كان ياعماله فى غير ما يصلح له، مع انه على تقدير تسليم ما ذكره من اختصاصه بأعمال الشىء فى خصوص ما يصلح له الاغتراف من الإناء اعمال له فيما يصلح له، حيث ان إفراغ الإناء عن الشىء مثل إشغاله اعمال له فيما يصلح له، و لا يختص الاستعمال بخصوص جعله ظرفا للماء بصب الماء فيه، بل يحصل بإفراغه عنه أيضا، و لذا يكون الأكل و الشرب من آنية الذهب أو الفضة استعمالا لها، و كأنه دام بقائه تخيل انحصار وجه الحرمة بكون الحركة الوضوئية أو الغسلى مصداقا للتصرف المحرم، و لذا قال: و اما غسل الوجه بالماء المأخوذ منه فإنما يكون استعمالا للماء لا للإناء، و ما ذكره حق لكن الكلام انما هو فى الاغتراف من الإناء الذى هو مقدمة للغسل، و مع كونه محرما يبطل ذبها الذى يؤتى به بتلك المقدمة المحرمة مع إمكان إتيانه بمقدمة أخرى غير محرمة، حيث ان العقل حينئذ يخصص المأتى بغيرها بالامتنال، و يحكم بعدم تحقق الامتنال بما تكون مقدمته محرمة مع إمكان الإتيان بغيرها، فالحق فى هذه الصورة أيضا بطلان الوضوء أو الغسل الذى يؤتى به بالاغتراف التدريجى عن الماء المباح الذى فى الظرف المغصوب مع عدم صدق عنوان التخليص عليه، كما ذكره فى المتن بقوله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٧

بل مطلقا.

و خلاصة الكلام فى المقام انه يستدل لبطلان الوضوء فى الصورة الثانية بوجهين، الأول ان اغتراف الماء من الإناء المغصوب و ان لم يكن مصداقا للوضوء حقيقة بل هو مقدمة له الا أنه يصدق على الوضوء به انه تصرف فى المغصوب عرفا، و بهذا الوجه يستدل المصنف على البطلان فيما يأتى من شرائط الوضوء، حيث يقول فى المسألة الثالثة من فصل شرائط الوضوء: ان وضوئه حرام من جهة كونه تصرفا، لكن يرد انه لا مسرح لحكم العرف بالتصرف الوضوئى فى المغصوب بعد حكم العقل بالتغاير، و كون المسألة عقلية.

الثانى من جهة حكم العقل بعدم تحقق الامتنال فى إتيان الواجب بالمقدمة المحرمة مع إمكان الإتيان بغيرها فيما إذا كان

الواجب عباديا يعتبر في صحته قصد التقرب، وهذا الوجه قوى يجب الأخذ به، و مما ذكرناه يظهر حكم الصورة الثالثة، و هي ما إذا كان الوضوء أو الغسل منه بنحو الارتماس فيه و الصورة الرابعة، و هي ما إذا كانا بنحو حمل الظرف و الصب منه على العضو، بل صدق الاستعمال فيهما أظهر، و لا يشكل في صدقه فيما إذا كان بنحو الارتماس فيما إذا لم يوجب الرمس فيه تموج الماء على السطح الداخلى للإناء، و لا حرته عليه كما استشكله فى المستمسك، و لا فى صدق الاستعمال على الصب على العضو، و ان كان لا يتحد مع الحركة الوضوءى أو الغسلى الا انه كالاغتراف من الماء يكون من المقدمات، و يكون حاله كحال الاغتراف.

### [مسألة ٢ أوانى المشركين و سائر الكفار محكومة بالطهارة ما لم يعلم ملاقاتهم لها مع الرطوبة المسرية]

مسألة ٢ أوانى المشركين و سائر الكفار محكومة بالطهارة ما لم يعلم ملاقاتهم لها مع الرطوبة المسرية، بشرط ان لا تكون من الجلود و الا فمحكومة بالنجاسة إلا إذا علم تذكىة حيوانها، أو علم سبق يد مسلم عليها، و كذا غير الجلود و غير الظروف مما فى أيديهم مما يحتاج إلى التذكىة كاللحم و الشحم و الألية فإنها محكومة بالنجاسة إلا مع العلم بالتذكىة أو سبق يد المسلم عليه، و اما ما لا يحتاج إلى التذكىة فمحكومة بالطهارة إلا مع العلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٨

بالنجاسة، و لا يكفى الظن بملاقاتهم لها مع الرطوبة، و المشكوك فى كونه من جلد الحيوان أو من شحمه أو أليته محكوم بعدم كونه منه فيحكم عليه بالطهارة و ان أخذ من الكافر.

فى هذه المسألة أمور، الأول: أوانى المشركين و سائر الكفار محكومة بالطهارة الواقعية عند العلم بها، و بالطهارة الظاهرية عند الشك فى الطهارة الواقعية غيرها مما يشك فى طهارته، و الحكم فى الأول واضح لا يحتاج الى البيان، و يستدل للثانى أعنى للطهارة الظاهرية بالإجماع عليه حسبما يدعى فى كشف اللثام، و فى الحدائق انه لم يقل بخلاف ذلك غير الشيخ فى ما اعلم، و قد حكى قبل ذلك عن خلاف الشيخ بأنه قائل بعدم جواز استعمال أوانى المشركين من أهل الذمة و غيرهم، ثم قال بعد نقل عبارة الخلاف بأنه لم أقف فى كتب أصحابنا على من نقل خلافه فى هذه المسألة مع ان كلامه صريح فى ذلك.

و قد أورد على الحدائق أكثر من تأخر عنه بأن عبارة الخلاف المحكية ظاهرة فى النجاسة الواقعية الحاصلة من مباشرة المشركين مع الرطوبة، كما يدل عليه استدلاله بأية نجاسة المشركين، و بالإجماع و جعل المخالف الشافعى و أبا حنيفة و كلامنا فى المقام فى الطهارة الظاهرية عند الشك فى مباشرتهم مع الرطوبة، فليس عبارته صريحة و لا ظاهرة فى الخلاف، و لذلك لم يسند الخلاف اليه من أصحابنا كما يعترف به صاحب الحدائق أيضا.

و يستدل أيضا بجملة من الاخبار، منها صحيح ابن سنان قال: سأل أبى أبا عبد الله عليه السلام - و انا حاضر - انى أعير الذمى ثوبى و انا اعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرده على، فاغسله قبل ان أصلى فيه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «صل فيه و لا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرتة إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه فلا بأس ان تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه» و لا منافاة بين دلالة على حجية الاستصحاب، و بين دلالة على طهارة ما فى أيدي المشركين ما لم يعلم ملاقاتهم له مع الرطوبة المسرية، و منها صحيح معاوية بن عمار الوارد فى الثياب السابرية، و قد تقدم فى البحث عن اخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٩

الوكيل فى التطهير، و منها خبر معلى بن خنيس قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس بالصلاة فى الثياب التى تعملها المجوس و النصرى و اليهود».

و منها خبر ابى على البزاز عن ابيه قال: سألت جعفر بن محمّد عليه السّلام عن الثوب يعملُه أهل الكتاب أصلى فيه قبل ان يغسل؟ قال: «لا بأس و ان يغسل أحبّ الىّ» و منها خبر ابى بصير عن الباقر عليه السّلام عن الثوب الجديد يعملُه الحائك أصلى فيه؟ قال: «نعم».

و منها خبر أبى جميله عن الصادق عليه السّلام انه سأله عن ثوب المجوسى ألبسه و أصلى فيه؟ قال عليه السّلام: «نعم» قلت: يشربون الخمر، قال: «نعم نحن نشترى الثياب السابريه فنبلسها و لا نغسلها» و منها خبر الحميرى انه كتب الى صاحب الزمان عليه السّلام عندنا حاكاه مجوس يأكلون الميتة و لا يغتسلون من الجنابه، و ينسجون لنا ثيابا، فهل يجوز الصلاة فيها من قبل ان تغسل؟ فكتب عليه السّلام إليه فى الجواب: «لا بأس بالصلاة فيها» و منها خبر حسين بن علوان عن الصادق عن أبيه عليهما السّلام: «ان عليا كان لا يرى بالصلاة بأسا فى الثوب الذى يشتري من النصارى و اليهود و المجوسى قبل ان تغسل: يعنى ثياب التى تكون فى أيديهم فينسجونها و ليست ثيابهم التى يلبسونها، و قد حمل قوله:

«فينسجونها» على انها مظنة النجاسة و انها لا تخلو منها غالبا، لا ما علم بنجاستها.

و هذه الاخبار كما ترى و ان وردت فى مورد الثياب لكنها تدل على كون ما فى أيدي المشركين محكومة بالطهارة، فيصير دليلا على طهارة أوانيهم أيضا.

لكنها معارضة بما تدل على المنع عن الأكل من آنيتهم أو الصلاة فى ثيابهم، ففى رواية محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن آنية أهل الذمة و المجوس؟

فقال: «لا تأكلوا فى آنيتهم و لا من طعامهم الذى يطبخون و لا فى آنيتهم التى يشربون فيها الخمر».

و خبر إسماعيل بن جابر قال قال لى أبو عبد الله عليه السّلام: «لا تأكل ذبائحهم و لا تأكل فى آنيتهم» يعنى أهل الكتاب، و خبر عبد الله بن سنان قال: سألت أبى أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الجرى و يشرب الخمر فيرده، أ يصلى فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٠

قبل ان يغسله؟ قال عليه السّلام: «لا- يصلى فيه حتى يغسله» و قد حمل تلك الاخبار على ما إذا علم بمباشرتهم مع الرطوبة المسرية جمعا بينها و بين الاخبار المتقدمة، و لا بأس به بعد كون الحكم مما لا خلاف فيه، بل ادعى عليه الإجماع مع انه على تقدير المنع عن حملها عليه ساقطة عن الاعتبار بالاعراض عن العمل بها، على ما هو المختار عندنا فى حجية الاخبار، و لا ينبغى التأمل فى المسألة أصلا.

الثانى الجلود المأخوذة من أيديهم محكومة بالنجاسة، و هذا مما لا اشكال فيه، و انما الكلام فى ان الحكم بنجاستها هل هو من جهة كون أيديهم اماره على عدم التذكية، أو انها لا تكون اماره عليه، بل الحكم بنجاسة الجلود التى بأيديهم من جهة أصالة عدم التذكية، مع عدم قيام اماره عليها فان فيه وجهين، و الحق عدم كونها اماره على عدم التذكية، كما أشرنا إليه فى باب الميتة من مبحث النجاسات، و فصلناه فى البحث عن لباس المصلى فى كتاب الصلاة، و كيف كان فلا ثمره له فى المقام، و انما تظهر فيما لو تقارن يد المسلم مع يد الكافر فإنه يتساقطان، بناء على كون يد الكافر اماره على عدم التذكية، و يحكم بكونه مذكى بحكم يد المسلم، بناء على عدم أمارية يد الكافر.

و لكن يمكن ان يقال بناء على أمارية يده ان المستفاد من الاخبار على تقدير تسليم أمارية يده هو أماريتها على عدمها اللاقتضائى لها، لا انها مقتضية لعدمها لكى تكون معارضة مع يد المسلم المقتضية لها.

و فيه منع، ضرورة ان هذا إنكار لأصل الأمارية، إذ لا معنى للأمارية اللاقتضائية للتذكية بعد فرض كونها اماراً لعدمها، هذا حكم ما أخذ منهم من الجلود حيث أنّها محكومة بالنجاسة إلا مع العلم بتذكيته أو كونها في يد المسلم و انهم أخذوها من المسلمين. و كانت يد المسلم سابقه على أيديهم، كما انه يحكم بنجاسة ما في أيدي المسلم إذا علم بسبق يد الكافر على أيديهم و انهم أخذوها من الكفار، كما في الجلود المسوقة من بلاد الكفر في هذه الأعصار المشومة إلا إذا احتل في حق بائعها المسلم إحراز التذكية، لكونه معتنيا بالدين و لا يكون ممن لا يبالي به، لكي يتحقق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤١

موضوع أصالة الصحة في حقه، و لا يخفى انعدامه بين التجار في هذه الأعصار- أعادنا الله تعالى من شرورها- هذا حال الجلود المأخوذة من الكفار، و هكذا الكلام فيما بأيديهم مما يحتاج إلى التذكية كاللحم و الشحم و الألبان و نحوها، فإنها كلها محكومة بالنجاسة إلا مع العلم بالتذكية أو العلم بسبق يد المسلم عليه.

الثالث: لا اعتبار بظنّ النجاسة، و لا دليل على اعتبار الظن بها، و قد مر في مبحث النجاسة و فيما يثبت به الطهارة و النجاسة، فلا يكفى الظن بملاقاتهم لها مع الرطوبة بل الأخبار المتقدمة في الثوب المسبوق بيد الكافر و سؤال الراوى عن كونهم يشربون الخمر و يأكلون الخنزير الظاهر منه بيان مظنة نجاسة الثوب، و نفى البأس في الجواب عنه دليل قوى على عدم حجية الظن كما هو واضح.

الرابع: ما يشك في كونه من الحيوان يحكم عليه بالطهارة، لقاعدتها مع كون الشبهة مصداقية، و عدم أصل موضوعي يحرز به حال المشكوك فيكون مجرى قاعدة الطهارة بالاتفاق، و قول المصنف (قده) محكوم بعدم كونه منه لا يخلو عن شيء، حيث لا أصل يحكم به بعدم كونه منه، بل ليس في البين إلا قاعدة الطهارة كما لا يخفى.

### [مسألة ٣ يجوز استعمال أواني الخمر بعد غسلها]

مسألة ٣ يجوز استعمال أواني الخمر بعد غسلها و ان كانت من الخشب أو القرع أو الخزف الغير المطلى بالقيرو أو نحوه، و لا يضر نجاسة باطنها بعد تطهير ظاهرها داخلا و خارجا بل داخلا فقط، نعم يكره استعمال ما نفذ الخمر الى باطنه إلا إذا غسل على وجه يطهر باطنه أيضا.

في هذه المسألة أمران، الأول: يجوز استعمال أواني الخمر بعد غسلها ان كانت صلبة كما إذا كانت من نحاس أو رصاص أو زجاج، أو كانت مقيرا أو مدهونا بالزجاج المعروف (بكاشي گرفته شده) و قد حكى عليه الإجماع عن المعبر و المنتهى، و في الجواهر ان جواز استعمالها من الضروري و البديهي، و يدل عليه من الاخبار ما ورد في جواز استعمالها مطلقا حسبما نذكر قريبا. الأمر الثاني: في البحث عن حكم استعمال ما كان رخوا منها لا يمنع عن نفوذ الخمر في باطنها، كما لو كان خشبا أو قرعا أو خزفا غير مدهون و لا مطلى بالقيرو،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٢

و المشهور فيه على الجواز أيضا، و استدلل له بالأصل، أعنى أصالة الإباحة، و عمومات الدالة على جواز الانتفاع بما لم يرد المنع عن الانتفاع به، و ما ورد في جواز استعمال ظرف الخمر، كخبر عمار عن الصادق عليه السلام قال: سألت عن الدن يكون فيه الخمر، هل يصلح ان يكون فيه خل أو ماء أو كامخ أو زيتون؟ قال: «إذا غسل فلا بأس» و عن الإبريق و غيره يكون فيه خمر أ يصلح ان يكون فيها ماء؟ قال: «إذا غسل فلا بأس» و خبر حفص الأعور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الدن يكون فيه

الخمير، ثم يجفف يجعل فيه الخل؟ قال: «نعم» و يقيد إطلاقه بما بعد الغسل بقريته خير العمار، قال الشيخ في التهذيب: المراد انه إذا جفف بعد ان يغسل، و خبره الآخر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام اني آخذ الزكاة «١»، فيقال: انه إذا جعل فيها الخمر و غسلت كان أطيب لها، فأخذ الزكاة فنجعل فيها الخمر فنخضخضه ثم نصبه و نجعل فيها البختج؟ فقال عليه السلام: «لا بأس».

و عن نهاية الشيخ و ابن البراج و ابن الجنيد المنع عن استعماله، و استدلل لهم بان في الخمر حدة فتسرع في النفوذ في الباطن، و بصحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن نبيذ قد سكن غليانه؟ فقال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «كل مسكر حرام» قال: و سألته عن الظروف؟ فقال: «نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن الدبا «٢» و المزفت و زدتم أنتم الحنتم «٣» يعنى الغضار «٤» و المزفت يعنى الزفت الذى يكون فى الرق

(١) الزكاة بضم المعجمة: زق الشراب.

(٢) الدبا: القرع، و المزفت من الأوعية هو الإناء الذى طلى بالزفت بالكسر و هو القار.

(٣) الحنتم، فى النهاية الحنتم جرار مدهونة خضر كانت يحمل فيها الخمر إلى المدينة، ثم اتسع فيها فقيل للخزف كله، واحدها حنتم، الزق بالكسر: السقاء أو جلد يجزر و لا ينتف للشراب و غيره، و الخوابى جمع خايبة: و هى الدن (وافية).

(٤) الغضار بالغين المعجمة و الضاد: الطين اللازب الأخضر الحر، يسمونه بالفارسية (كاشى) و قد يعبر عنه بدهن لازب اخضر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٣

و يصب فى الخوابى ليكون أجود للخمر» قال: و سألته عن الجرار الخضر و الرصاص؟

فقال: «لا بأس بها» و خبر ابى الربيع الشامى عن الصادق عليه السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن كل مسكر، فكل مسكر حرام» فقلت له: فالظروف التى يصنع فيها منه؟

فقال: «نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن الدبا و المزفت و الحنتم و النقير» قلت: ما ذاك؟

قال: «الدبا: القرع، و المزفت: الدنان، و الحنتم: جرار خضر، و النقير: خشب كانت الجاهلية ينقرونها حتى يصير لها أجواف ينبذون فيها».

و أجيب عن الأول بأنه ان أريد به ان نفوذ الخمر فى باطن الإناء مانع عن نفوذ الماء الطاهر فيه لكى يطهر به، ففيه انه خلاف الوجدان، فإنه كثيرا ما يقطع بوصول الماء الى جميع منافذه التى وصل اليه الخمر، لا سيما لو وضعت الآنية فى كر أو جار الى ان ارتوت من الماء، مع ان الماء أسرع نفوذا من الخمر لكونه الطف و أقل خليطا منها، مع انه على تقدير تسليم ذلك تكون غاية ما ذكر عدم قبول الاجزاء الباطنية منه للتطهير، و هذا لا يمنع عن طهارة ظاهره بالغسل، و انما يقتضى نجاسة ما يترشح منه، و هذا لا يقتضى المنع عن استعماله، و ان أريد به ان ما نفذ فى باطنه من الخمر مانع عن وصول الماء اليه باقيا على إطلاقه، فيبقى المتنجس على حاله، فيكون ما لا يقبل التطهير كالدهن المتنجس و الذهب المائع، ففيه انه أيضا خلاف الوجدان، مع انه على تقدير تسليمه خارج عن محل البحث، إذ الكلام فيما لا يكون كذلك.

و أجيب عما تمسك به من الخبرين بالمنع عن حجيتهما بعد الاعراض عن العمل بهما، على ما هو المختار عندنا فى حجية الاخبار، مع ان الظاهر فى صحيح ابن مسلم من قوله عليه السلام «و زدتم أنتم الحنتم يعنى الغضار و المزفت» هو الإنكار على السائل فى إلحاقهما بما نهى عنه، و مع ان الظاهر من خبر ابى الربيع هو النهى عنهما، فتقع بينهما المعارضة من هذه الجهة، و مع الإغماض عن ذلك فهما مشتملان على ما قام الإجماع على قبوله الطهر، و هو الصلب من الإناء كالمزفت و المغضور، لما عرفت

من خروج الصلب عن محل الخلاف، و انما الخلاف فيما ينفذ فيه الماء لرخاوته، مع ما فيهما من الاجمال الموجب لسقوطهما عن الاستدلال، إذ لم يعلم ان المنهى عنه هو استعمال مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٤ تلك و لو بعد غسلها في المأكّل و المشرب و نحوهما، أو المنهى عنه هو اتخاذها لوضع المسكرات فيها، كما يؤيده تفسير «الحتّم» بكونها ما تحمل فيها الخمر إلى المدينة.

و صحيح ابن مسلم لا يخلو عن الاضطراب، حيث ان في ذيله: قال: و سألته عن الجرار الخضر و الرصاص؟ فقال: «لا بأس بهما» لا يلائم مع النهى عن المزفت، و في المستمسك ان الصحيح غير ظاهر في خصوص ظروف الخمر، أقول: و لا يخفى ما فيه، إذ الظاهر ان قول السائل:- و سألته عن الظروف- بعد سؤاله عن النيذ، و جواب الامام عن الظروف التي يستعمل في الخمر كالحتّم و الزق، و تفسير المزفت في الخبر نفسه: بالزفت الذي يكون في الزق، و يصب في الخوابي ليكون أجود، قرائن على ان المراد من الظروف: هو ظروف الخمر، و يكون النهى عن الظروف المستعملة في الخمر.

و كيف كان يمكن حمل هذين الخبرين على استعمال تلك الظروف لخصوص الانتباز لكون ظرفيتها للخمر تؤثر في سرعة انقلاب النيذ الملقى فيها الى الخمر، فالنهي من تلك الجهة لا- يلزم مع النهى عن استعمالها في غير الانتباز، و على هذا الاحتمال فلا- يمكن جعلهما دليلا- على كراهة استعمالها أيضا، كما لا يكونان دليلا على حرمة، فلا يبقى دليل على الكراهة، اللهم الا- ان يقال- كما في الجواهر:- انه لا- بأس مع ذلك في القول بالكراهة تخلصا من شبهة الخلاف، بل و الاحتمال في الاخبار، و استظهارا في الاحتياط، و نحو ذلك مما يكتفى به فيها للتسامح انتهى.

#### [مسألة ٤ يحرم استعمال أواني الذهب و الفضة في الأكل و الشرب و الوضوء و الغسل]

مسألة ٤ يحرم استعمال أواني الذهب و الفضة في الأكل و الشرب و الوضوء و الغسل و تطهير النجاسات و غيرها من سائر الاستعمالات حتى وضعها على الرفوف للتزيين، بل يحرم تزيين المساجد و المشاهد المشرفة بها، بل يحرم اقتنائها من غير استعمال، و يحرم بيعها و شرائها و صياغها و أخذ الأجره عليها، بل نفس الأجره أيضا حرام لأنها عوض المحرم و إذا حرم الله شيئا حرم ثمنه.

في هذه المسألة أمور، الأول في استعمال آنية الذهب و الفضة في الأكل أو الشرب، و الحكم بحرمة لعله متفق عليه بين علماء الإسلام من الخاصة و العامة،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٥

و لم يحك الخلاف صريحا في ذلك الا- عن داود من العامة في خصوص الأكل حيث حكى عنه حرمة الشرب في الآنية المتخذة منهما خاصة، و عن خلاف الشيخ حيث انه في مقام التعبير أطلق لفظ الكراهة، لكن لم يعلم خلافة لاحتمال إرادة الحرمة منها، و كان تعبيره بها للاقتفاء بالنصوص، و يدل على ذلك تصريحه بعدم جواز الاستعمال في كتاب الزكاة من الخلاف، و كيف كان و يدل على حرمة استعمالها في الأكل و الشرب اخبار متظافرة، كالنبوي المروي عن طرق العامة: «لا تشربوا في آنية الذهب و الفضة و لا تأكلوا في صحافها» ١ «فإنها لهم في الدنيا و لكم في الآخرة» و العلوي المروي عنهم أيضا انه عليه السلام قال: «الذي يشرب في آنية الذهب و الفضة إنما يجر جر في بطنه نارا».

و صحيحه محمّد بن إسماعيل بن بزيع، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن آنية الذهب و الفضة؟ فكرههما، فقلت: قد



روى بعض أصحابنا انه كان لأبى الحسن عليه السلام مرآة ملبسة فضة، فقال: «لا والله انما كانت لها حلقة من فضة وهى عندى» ثم قال:

«ان العباس حين عذر (٢) عمل له قضيب ملبس من فضة من نحو ما يعمل الصبيان تكون فضة نحوا من عشرة دراهم، فأمر به أبو الحسن فكسر» و عن الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: «لا تأكل فى آنية من فضة ولا مفضضة» و عن داود بن سرحان عن الصادق عليه السلام قال: «لا تأكل فى آنية الذهب و الفضة» و عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام: «انه نهى عن آنية الذهب و الفضة» و عن موسى بن بكير عن ابى الحسن عليه السلام قال: «آنية الذهب و الفضة متاع الذين لا يوقنون» و عن سماعة عن الصادق عليه السلام قال: «لا ينبغى الشرب فى آنية الذهب و الفضة» و عن يونس بن يعقوب عن أخيه يوسف قال: كنت مع أبى عبد الله عليه السلام فى الحجر فاستقى ماء، فاتى بقدر من صفر، فقال رجل ان عباد

(١) الصحاف: القصاع، و مفردها الصحفة: كالقصة الكبيرة منبسطة تشيع الخمسة (مجمع البحرين).

(٢) عذر الغلام بالعين المهملة و الذال المعجمة: ختنه، و الاعذار: الاختتان (وافى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٤

بن كثير يكره الشرب فى الصفر، فقال: «لا بأس، إلا سألته أذهب هو أم فضة».

و عن حسين بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام فى حديث المناهى قال:

«نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن الشرب فى آنية الذهب و الفضة» و عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام «ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نهاهم عن سبع، منها الشرب فى آنية الذهب و الفضة» و عن ثعلبة بن ميمون عن الصادق عليه السلام «انه كره الشرب فى الفضة و فى القدر المفضض و كذلك ان يدهن فى مدهن مفضض و المشطه كذلك» و عن الصدوق روايتها عن الثعلبة مع زيادة «فان لم يجد بدأ من الشرب فى القدر المفضض عدل بغمه عن مواضع الفضة».

و هذه الاخبار كما ترى بين ما ورد فى حكم الأكل و الشرب، أو الأكل بدون ذكر الشرب، أو الشرب بدون ذكر الأكل، أو النهى عن استعماله الدال على المنع عن مطلق استعماله، ثم انها بين ما عبر فيها بلفظ النهى، و ما عبر فيها بصيغته، و ما عبر فيه بلفظة الكراهة، و ما عبر فيه بلفظة (لا ينبغى)، و الأولان: أى ما عبر فيه بلفظ النهى أو بصيغته، ظاهران فى التحريم، لما ثبت فى الأصول من دلالة النهى بمادته و هيئته على الحرمة، و ما عبر فيه بلفظ الكراهة لا يكون ظاهرا فى التحريم، الا انه لا يكون له ظهور فى الكراهة المصطلحة، لكون الكراهة ظاهرة فيها فى عرف الفقهاء و اما فى لسان الاخبار فلا ظهور لها فى دلالتها على هذا المعنى، نعم ليست ظاهرة فى الحرمة أيضا الا انها لا تكون آية عن الحمل عليها لو دلت عليه قرينة، كما انها ليست صالحة لأن تكون قرينة على صرف الأخبار الظاهرة فى الحرمة عنها، و حملها على الكراهة المصطلحة.

و بهذا الوجه جمع بين الطوائف الثلاث اعنى ما عبر فيه بمادة النهى و ما عبر فيه بصيغته، و ما عبر فيه بلفظ الكراهة، بقى ما عبر فيه بلفظة (لا ينبغى) و الانصاف ظهوره فى الكراهة الا انه بهذا المعنى الظاهر معرض عنه، فلو أمكن حمله على الحرمة بقرينة الأخبار المتقدمة فهو و الا فلا محيص عن طرحه، لسقوطه عن الحجية لإعراض الأصحاب عنه، و إجماعهم على خلافه، و كيف

كان فلا إشكال فى حرمة الأكل و الشرب من آنية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٧

الذهب و الفضة الا انه ينبغى التنبيه على أمور.

الأول ظاهر تلك الاخبار كون حرمة الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضة نفسيا من حيث ذاتهما، لا من جهة كونهما مصداقا لاستعمالهما، و ان حرمتها من جهة صدق الاستعمال المحرم عليهما، فايصال ما فى الانية الى الجوف على وجه يصدق عليه الأكل أو الشرب فى الانية عرفا هو المحرم سواء صدق عليه استعمال آنية الذهب و الفضة عقلا أم لا، و كان الاستعمال من المقدمات الوجودية لما يصدق عليه الأكل أو الشرب أم لا، لان المناط فى الحرمة هو صدق عنوان الأكل أو الشرب من آنيتهما كما هو المستفاد من تلك الاخبار.

الثانى: لا فرق فى حرمة الأكل أو الشرب من آنيتهما بين ما إذا كان الأكل أو الشرب منهما بمباشرة الفم نفسه بلا توسط آله، أو كانا بالآلة من يد أو غيرها مثل الملقعة و نحوها، و ذلك لصدق الأكل و الشرب منهما فى الجميع.

الثالث: هل المأكول أو المشروب منهما يحرم؟ أو تختص الحرمة بالأكل أو الشرب و لا تسرى إلى المأكول أو المشروب أيضا وجهان، لا يخلو الأول منهما عن وجه، و سيأتى تحقيقه فى ذيل المسألة الحادية عشرة.

الأمر الثانى فى استعمال آنيتهما فى غير الأكل أو الشرب من سائر الاستعمالات كالوضوء و الغسل و نحوهما من التعدييات و تطهير النجاسات و نحوه من التوصليات و غير ذلك من الاستعمالات كالطبخ و نحوه، و بالجملة استعمالها فيما بعد استعمالا، و المعروف بين الأصحاب حرمة، و حكى الإجماع عليها عن غير واحد من كتب الأصحاب كالمتنهى و التذكرة و المدارك، و لم يحك الخلاف فى ذلك عن أحد إلا- عن ظاهر من اقتصر فى ذكر المحرم من استعمالها على الأكل و الشرب و لم يتعرض لغيرهما كالمفيد و سلالر و النهاية، و لكنه يحمل على ارادة المثال، لا على قصر الحرمة بهما.

و كيف كان فما هو المعروف هو الأقوى لدلالة جملة من الاخبار المتقدمة عليه، و ذلك كخبر محمد بن مسلم المروى عن الباقر عليه السلام و خبر موسى بن بكير المروى عن ابى الحسن المتقدمين، بل و صحيحة ابن بزيع المتقدمة التى فيها: سألت أبا الحسن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٨

الرضا عليه السلام «عن آنية الذهب و الفضة فكرهما» إلخ، بناء على حمل الكراهة على الحرمة كما تقدم فى الأمر الأول، فإن الظاهر من إطلاق النهى هو حرمة استعمالها مطلقا، و لا موجب لتقييد إطلاقهما بخصوص الأكل و الشرب، بقريته ما اقتصر فيه من الاخبار على ذكرهما فقط، و ذلك لكونهما متوافقين، مع عدم ما يدل على وحدة المطلوب مع احتمال كون الاقتصار فى الاخبار المذكورة فيها الأكل و الشرب من باب المثال كما يؤيده اقتصار بعض منها بذكر الأكل كخبر الحلبي المروى عن الصادق عليه السلام و خبر داود بن سرحان المروى عنه عليه السلام و بعض آخر منها بذكر الشرب كخبر حسين بن زيد و خبر مسعدة بن صدقة، و خبر ثعلبة بن ميمون المروى كل واحد منها عن الصادق و بالجملة بعد ورود الدليل على العموم و قيام العمل عليه لا- ينبغى الكلام فيه، و يجب القول بمضمونه من غير تأمل، هذا بالنسبة إلى حرمة مطلق الاستعمالات التى منها الوضوء و الغسل و اما بالنسبة إلى بطلان الوضوء و الغسل و كل أمر تعبدى باستعمالها كالتيمم بالتراب الذى فى آنية الذهب أو الفضة فسيأتى الكلام فيه فى المسألة الثالثة عشر.

الأمر الثالث فى حكم وضعها على الرفوف للتزيين اعلم ان ظاهر كثير من العبارات هو حرمة التزين بانية الذهب و الفضة، و انما وقع البحث عن مدركها فعن قواعد العلامة بل و غيرها من كتب الأصحاب هو كون اتخاذها للتزين من مصاديق اقتنائها، فيحرم بناء على حرمة اقتنائها، و جعله فى الجواهر من مصاديق الاستعمال إذ الاتخاذ للتزين نحو من الاستعمال، و ادعى ان الاستعمال أعم من استعمالها فى التطرف بها، و أورد عليه فى المستمسك بقوله: و لكنه غير ظاهر فان الاستعمال لا يشمل التزين، أقول: استعمال كل شىء انما هو اعماله فيما أعد له و لعل الظاهر من عرف بلادنا هو كون المقصود الأصلى من صياغة الأوانى من

الذهب أو الفضة هو التزين، بل المعمول منهما فيما أعد له كالشرب من الفنجان المصنوع منهما مثلا انما هو للتزين به، و عليه فيكون وضعها على الرفوف للتزين بها من مصاديق استعمالها لو لم يكن من أظهرها، و على اى حال فلا ينبغي التأمل فى حرمة، اما لكونه من مصاديق الاقتناء أو لكونه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٩

من افراد الاستعمال أو لكونه من أنواع الانتفاع لو كان المراد به الأعم من الاستعمال بناء على حرمة بذاك المعنى العام كما تستظهر حرمة من الجملة المذكورة فى خبر موسى بن بكير المتقدم: «آنية الذهب و الفضة متاع الذين لا يوقنون» بناء على تسليم دلالة على الحرمة، و مما ذكرنا يظهر حكم تزيين المساجد و المشاهد بها أيضا، فإنه أيضا حرام سواء قلنا بحرمة تزيين البيوت بها بوضعها على الرفوف من باب حرمة الاقتناء أو حرمة الاستعمال أو حرمة الانتفاع حيث يصدق الجميع فى تزيين المساجد و المشاهد بها، و ان كان صدق الاستعمال عليه لو كان حرمة وضعها على الرفوف من باب حرمة الاستعمال أظهر. الأمر الرابع فى حكم اقتنائها من غير استعمال و لو بالوضع على الرفوف للتزين، بل بحبسها و وضعها فى الصندوق مثلا و المشهور على حرمة، و فى الجواهر انه لا أجد فيه خلافا الا عن مختلف الفاضل.

و استدل لحرمة بوجوه: الأول انه تضييع للمال كما عن الشيخ، الثانى ما فى المعتبر بأنه تعطيل للمال فيكون إسرافا لعدم الانتفاع، و لعله يرجع الى الأول المحكى عن الشيخ، الثالث ما حكى عن المنتهى من ان حرمة استعمالها تستلزم حرمة اتخاذها بالهيئة التى يحرم استعمالها، كآلات اللهو و غيرها مما يحرم اقتنائها لحرمة استعمالها، الرابع ان حكمة تحريم استعمالها موجودة فى اقتنائها أيضا، و هى حصول الخيلاء و كسر قلوب الفقراء و الإسراف، فيحرم اقتنائها بتلك الحكمة الموجبة لحرمة استعمالها، الخامس ان النهى فى الحقيقة نفي لدلالته على مطلوية عدم متعلقه و الزجر عن وجوده، و نفي الحقيقة و كراهة طبيعتها يناسب النهى عن أصل وجودها فى الخارج فيحرم بقائها كما يحرم إحداثها.

السادس: ان المتأمل فى النصوص الواردة فيها على اختلاف ألسنتها من النهى عنهما بصيغة النهى، أو حكاية النهى عنهما بمادته، أو الدال على النهى عن الأكل أو الشرب منهما يظهر لديه أو يحصل له القطع بان مراد الشارع من النهى عنهما هو النهى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥٠

السابع: ظهور الأخبار الناهية عنها على الإطلاق، فإنها بإطلاقها تدل على حرمة كلما يتعلق بها من الأفعال التى منها الإمساك و الاحتباس، حيث ان إمساكها و ذخرها فعل من الأفعال المتعلقة بها كالتعليل المذكور فى النبوى: «فإنها لهم فى الدنيا و لكم فى الآخرة» و قول ابى الحسن الكاظم عليه السلام فى خبر موسى بن بكير: «آنية الذهب و الفضة متاع الذين لا يوقنون» و قول الباقر عليه السلام فى خبر محمد بن مسلم: «انه نهى عن آنية الذهب و الفضة» و قول الرضا عليه السلام فى صحيح ابن بزيع «بأن أبا الحسن عليه السلام يكسر القضيبي الملبس بالفضة» و لو لا حرمة اقتنائه لما كان لكسره وجه.

الثامن: ما اطلعت عليه من حكمة تحريمهما على ما ذكره فى كتاب الشكر من الاحياء و هى احتكارهما المنافى مع حكمة خلقهما تكويننا، و لا بأس بنقل بعض عبارته فى المقام، و ان كان خارجا عن فن الفقه لكنه لائق لان ينقل و لو فى غير مقامه، قال:

من نعم الله سبحانه خلق الدرهم و الدينار من جهة كونهما حاكمين بين الأموال بالعدل، و رابطين بين المتباينات منها، و للتوسل بهما إلى سائر الأشياء، حيث ان من ملكهما فكأنه ملك ما يوازيهما من الأشياء، لأن كل واحد منهما كأنه فى صورته ليس بشىء، و فى معناه كل الأشياء، و الشىء إنما يستوى نسبتته الى المتخالفات إذا لم يكن له صورة تقيده بخصوصيتها كالمراة لا لون لها فتحكى كل الألوان، و كالحرف لا معنى له ربه تظهر المعانى، و كالتقديس لا غرض فيهما و هما وسيلتان الى كل غرض

فمن حبسهما و صرفهما عما خلقا لأجله بحبسهما فقد أبطل الحكمة في خلقهما، فكان كمن حبس حاكم المسلمين في سجن يمتنع عليه الحكم بسببه، لأنهما لم يخلقا له خاصة.

فأخبر الله تعالى الذين يعجزون عن قراءة الاسطر الإلهية المكتوبة على صفحات الموجودات بخط الهى لا حرف فيه و لا صوت الذى لا- يدرك بعين البصر، بل بعين البصيرة، بكلام سمعوه من رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بواسطة الحرف و الصوت، فقال تعالى «وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ» الآية، و من اتخذ من الذهب أو الفضة آنية فقد كفر النعمة، و كان أسوء حالا- ممن كتم فيكون كمن استسخر الحاكم في الحياكة و المكس و الحبس أهون منه فمن لم ينكشف له هذا انكشف له بالترجمة الإلهية، و قيل له من شرب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥١

فى آنية من ذهب أو فضة فكأنما يجر جر فى بطنه نار جهنم انتهى.

و هذه الوجوه و ان كان أكثرها لا يخلو عن المناقشة الا ان فى مجموعها كفاية لإثبات حرمة الاقتناء، هذا كله لو قلنا بعدم صدق الاستعمال على الاقتناء، و يمكن ان يقال بكونه من مصاديق الاستعمال، لان الاستعمال عبارة عما يقال بالفارسية (بكار انداختن) فى مقابل (كنار گذاشتن) و من المعلوم ان استعمال الأشياء يختلف بحسب اختلافها فاستعمال آنية الذهب و الفضة فيما أعدت له من الشرب و الأكل و الطبخ و نحوها نحو استعمال، و جعلها فى الرفوف للترين بها نحو آخر من استعمالها و جعلها فى الصندوق متاعا للبيت، أو للذخر حيث انها غالية الأثمان ممكنة التحويل و التحول بسهولة لرغبة الناس إليها نحو آخر من استعمالها، فيحرم بالدليل الدال على حرمة استعمالها.

فالأقوى حينئذ عدم جواز اتخاذ الآنية المتخذة من الذهب أو الفضة و وجوب كسرها و انعدام صورتها، و يترتب عليه حرمة بيعها و شرائها إذا كان الثمن فى مقابل صورتها أو المجموع من صورتها و مادتها، دون ما إذا كان بإزاء مادتها، بان كان الثمن هو المادة فقط، فإنه يصح بيعها، و هل يجب اشتراط كسر الصورة على المشتري و جهان، أقواهما العدم، و تحرم صياغتها أيضا إذا قلنا بحرمة اقتنائها من جهة مبغوضية وجودها، فإنه يحرم إحداثها حينئذ كما يحرم إبقائها، و يحرم أخذ الأجرة على صياغتها لأن عملها محرم فيحرم أخذ الأجرة عليه حسبما يدل عليه قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «إذا حرم الله شيئا حرم ثمنه».

و اما ما اضر ب عليه المصنف (قده) بقوله: «بل نفس الأجرة أيضا حرام» بعد حكمه بحرمة أخذ الأجرة على صياغتها فلم يظهر لى مراده منه، و لعله أراد بقوله:

«و أخذ الأجرة عليها» حرمة الإجارة على صياغتها بمعنى إيقاع عقد الإجارة عليها، و بقوله: «بل نفس الأجرة أيضا حرام» حرمة أخذ الأجرة و التصرف فيها بعنوان الوفاء بعقد الإجارة، و يدل على ذلك ما ذكره فى مسألة العشرين «يحرم اجارة نفسه لصوغ الأوانى من أحدهما و أجرته أيضا حرام كما مر» و الا فلا معنى لحرمة نفس الأجرة فى مقابل حرمة أخذها، و ليعلم انه لا إشكال فى حرمة بيعها و شرائها و صياغتها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥٢

و الإجارة على صياغتها و أخذ الأجرة لها، بناء على حرمة اقتنائها، لعدم المنفعة المحللة لها حينئذ، فيحرم جميع تقلباتها خصوصا لو قلنا بحرمة اقتنائها من جهة مبغوضية وجودها و كون النهى عنها باعتبار نفس ذاتها الملازم لحرمة إحداثها و إبقائها، كما هو إحدى الأدلة التى استدلت بها على حرمة اقتنائها.

و اما بناء على عدم حرمة اقتنائها فالمصرح به فى غير واحد من العبائر هو جواز ذلك كله، و عليه الشيخ الأكبر فى المكاسب حيث يقول: و منها:- أى و مما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص الآ الحرام- أو انى الذهب و الفضة، إذا قلنا بتحريم اقتنائها

و قصد المعاوضة على مجموع الهيئته و المادة، لا المادة فقط انتهى، و لكن كون الاقتناء على تقدير جوازه فايده شايعة موجبه لماليتها بحيث يصح بذل الثمن يازاء صورة الآنيه أو المجموع منها و من مادتها لا يخلو عن التأمل.

### [مسألة ٥ الصفر أو غيره الملبس بأحدهما يحرم استعماله إذا كان على وجه لو انفصل كان إناء مستقلا]

مسألة ٥ الصفر أو غيره الملبس بأحدهما يحرم استعماله إذا كان على وجه لو انفصل كان إناء مستقلا، و اما إذا لم يكن كذلك فلا يحرم كما إذا كان الذهب أو الفضة قطعات منفصلات لبس بهما الإناء من الصفر داخلا و خارجا.

اعلم ان ههنا يتصور صور: الاولى ان يلبس ظاهر جميع الإناء من الصفر أو غيره بالفضة أو الذهب على وجه الصياغة بحيث لو عرض على النار و انفصلت الفضة أو الذهب يكون المنفصل عنه إناء مستقلا:

الثانية هي الصورة الأولى بعينها لكن مع تلبس جميع باطن الإناء بأحدهما كذلك: اي بحيث لو عرض على النار و انفصل الباطن عن الظاهر كان المنفصل إناء مستقلا من أحدهما، ففي وجوب الاجتناب عنه في هاتين الصورتين و عدمه قولان، و المحكى عن التذكرة و ظاهر بحار المجلسي هو الأول، و اختاره الطباطبائي في درّته، و استدل له بصدق الإناء عليه فيكون محرما يشمله العمومات المانع، و ذهب صاحب الجواهر (قده) إلى الأخير مستدلا بمنع صدق الإناء عليه من جهة التصاقه بغيره و اتحاده معه، و لا أقل من الشك في الصدق، فيرجع الى الأصل فيه، و هو الإباحة.

و لم يفرق احد بين الصورتين اعنى ما كان التلبس بأحدهما بالظاهر أو الباطن،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥٣

و يمكن الفرق بينهما بالقول بوجوب الاجتناب عما كان التلبس بالظاهر، لصدق الإناء المصنوع من أحدهما عليه، و عدم وجوبه عما كان التلبس بالباطن بالمنع عن صدق الإناء المتخذ من أحدهما عليه، و مع الغض عن ذلك فالأقوى ما عليه صاحب الجواهر من الجواز، لمنع صدق الإناء المتخذ منهما عليه في حال الالتصاق و الاتحاد، و ان كان يلحقه حكم الإناء المتخذ منهما في حال الانفصال، لكن الأحوط الاجتناب عنه في حال الاتصال.

الصورة الثالثة و الرابعة ما كان أكثر الإناء ظاهره أو باطنه ملبسا بأحدهما، و الظاهر من العلامة الطباطبائي هو الفرق بين ما كان أكثره كذلك و بين ما كان جميعه، حيث حكم في الأخير بالمنع و تنظر في الأول حيث يقول:

سيان كاسى باطن و ما ظهر و لو كسى الجمل ففي الحل نظر

و في الفرق بينهما نظر، و لعل الظاهر عدم الفرق بينهما، و لعل الفرق بين الظاهر و الباطن في هاتين الصورتين أظهر.

الصورة الخامسة ما إذا كان بعض الإناء ملبسا بقطعات منفصلات و لم يصل ذاك البعض الى الحد الأكثر بحيث لو انفصلت عنه لم تكن إناء مستقلا، سواء كانت تلك القطعات بحيث إذا عرض على النار انفصلت عن الإناء أولا، و الحكم فيها هو الجواز و عدم وجوب الاجتناب، و عليه المشهور، و قال في الجواهر: و لا أجد في الجواز في هذه الصورة خلافا الا ما يحكى عن خلاف الشيخ حيث سوى بينه و بين أواني الذهب و الفضة في الكراهة بناء على ان يكون مراده من الكراهة الحرمة، و عن المجلسي دعوى نفى البعد عن التفصيل بين الانفصال عن الإناء إذا عرض على النار، و بين عدمه، بالقول بالحرمة في الأول و الجواز في الأخير، و لا يخفى ما فيه بعد فرض كون القطعات المنفصلة مما لا تعدّ إناء بعد انفصالها.

و يدل على قول المشهور خبر عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «لا بأس بأن يشرب في القدر المفصّض و اعزل فمك

عن موضع الفضة» و صحيح معاوية بن وهب لما سأل

الصادق عليه السلام عن الشرب فى قدح من ماء فيه ضبة «١» من فضة؟ قال عليه السلام: «لا بأس الا ان تكره الفضة فتزورها» و لا يخفى ان المبحوث عنه فى هذه الصورة من أصناف المفضض، و يبحث عن حكمه فى المسألة الآتية مفصلاً.

### [مسألة ٦ لا بأس بالمفضض و المطلى و المموه بأحدهما نعم يكره استعمال المفضض]

مسألة ٦ لا بأس بالمفضض و المطلى و المموه بأحدهما نعم يكره استعمال المفضض بل يحرم الشرب منه إذا وضع فمه على موضع الفضة، بل الأحوط ذلك فى المطلى أيضاً.

فى هذه المسألة أمور: الأول: المشهور جواز استعمال المفضض كما تقدم فى ذيل المسألة المتقدمة آنفاً، و يدل على جوازه الخبران المتقدمان - أعنى خبرى ابن سنان و صحيح معاوية بن وهب - و النبوى المروى فى الطريقين «كان للنبي صلى الله عليه و آله و سلم قصعة فيها حلقة من فضة» و النبوى الأخر: «كان له قصعة مشعبة بضبة من فضة» و لكن ورد فى المفضض أخبار أخرى، منها ما يدل بظاهره على المنع كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «لا تأكل فى آنية من فضة و لا فى آنية مفضضة» بناء على ان يكون كلمة «و لا فى آنية مفضضة» عطفاً على قوله: «فى آنية من فضة» من قبيل عطف المفرد على المفرد، و كون حرف «لا» فى قوله: «و لا فى آنية مفضضة» زائدة جىء بها لمجرد التأكيد فى النفي فكأنه قال: لا- تأكل فى آنية من فضة و آنية مفضضة، و كحسنه الحلبي عن الصادق عليه السلام «انه كره آنية الذهب و الفضة و الانية المفضضة» بناء على ان يكون المراد من الكراهة فى إنية الذهب و الفضة هو الحرمة، و ذلك بعد قيام الإجماع على تحريمهما، فتكون فى آنية المفضضة كذلك بحكم المساواة بين المعطوف و المعطوف عليه و إلا- يلزم استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معناه الواحد، لو قلنا بكون الكراهة مشتركة بين التحريم و التنزيه، أو استعمال اللفظ الواحد فى معناه الحقيقي و المجازى، ان قلنا بكون الكراهة حقيقة فى أحدهما مجازاً فى الأخر، و كصحيح ابن بزيع السائل عن الرضا عليه السلام عن آنية الذهب و الفضة؟ قال فكرههما،

(١) الضبة بالفتح و التشديد من حديد أو صفر يشعب؟؟؟؟ بالإناء و جمعها ضبات كحبة و حبات (مجمع البحرين) و فى الوافى أصل الضب اللصوق و الضبة حديدة عريضة يضب بها الباب.

فقلت له: روى بعض أصحابنا انه كان لأبى الحسن عليه السلام مرآت ملبسة فضة، قال: «لا و الله، انما كانت حلقة من فضة و هى عندى» حيث ان مبالغة الإمام عليه السلام فى الإنكار و تأكده بالقسم يدل على ان المرأة الملبسة من افراد ما كره، فيدل على عموم كراهته عن آنية الذهب و الفضة، و عن المرأة المفضض، بناء على ان يكون المراد منها ما تلبس ظهراً بالفضة دون وعاء الزجاج، لانه على تقدير كون المراد منها ما كان وعاء زجاجها فضة تدخل فى آنية الفضة و لا تكون من المفضض، و منها ما عبر فيه بلفظ الكراهة كخبر ثعلبة بن ميمون عن الصادق عليه السلام المتقدم نقله فى الأمر الأول، و المروى عن المكارم عن الصادق عليه السلام: «انه كره ان يدهن فى مدهنه من فضة أو مدهن مفضض و المشط كذلك» و منها ما يرمى الى الحرمة كخبر عمرو بن المقدم قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام أتى بقدح فيه ماء فيه ضبة من فضة فرأيته ينزعه بأسنانه.

أقول: و طريق الجمع بين هذه الاخبار مع الاخبار الدالة على نفي البأس ان يقال اما الاخبار الظاهرة فى المنع فبحمل النهى الوارد فيها على الكراهة بقرينة تنصيص الاخبار المجوزة فى نفي البأس عنه، و اما الاخبار المعبرة فيها بالكراهة فهى ليست ظاهرة فى

الحرمة، و ان لم تكن ظاهرة في الكراهة المصطلحة، فما كان منها في مورد المفضل فقط كالخبر المروى عن المكارم يحمل على الكراهة المصطلحة بقرينة الأخبار المصرحة بنفى البأس، و ما كان منها في مورد المفضل و آنية الذهب و الفضة معا فيحمل على المرجوحية الجامعة بين الحرمة و الكراهة المصطلحة، فيراد منها الحرمة في آنية الذهب و الفضة بقيام الإجماع عليها، و الكراهة المصطلحة في المفضل بقرينة عدم الخلاف في نفي حرمة، و لا يلزم في استعمالها في المرجوحية الجامعة بين الحرمة و الكراهة استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معناه و لا- استعماله في المعنى الحقيقي و المجازي معا كما لا يخفى.

و اما خبر ابن ابي المقدام فهو لا- يكون ظاهرا في الحرمة مع قطع النظر عن الاخبار المجوزة، إذ نزع الفضة من الإناء بأسنانه الشريفة لعله كان لمكان كراهة استعماله بالمعنى المصطلحة، و بالجملة فلا ينبغي الإشكال في جواز استعمال المفضل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥٦

بما ذكرناه في طريق جمع الأخبار الواردة فيه، مع عدم الخلاف فيه، و لو نوقش في الجمع المذكور يجب طرح ما يدل على خلاف الأخبار المجوزة بواسطة سقوطه عن الحجية بسبب الاعراض عنه، على ما هو المختار عندنا في الحجية، و مما ذكرناه يظهر وجه الحكم بكراهة استعمال المفضل أيضا بالكراهة المصطلحة، و ذلك اما بإرادتها من الكراهة الواردة في تلك الاخبار بقرينة الأخبار المجوزة، أو بحمل النهي عن استعماله عليها بتلك القرينة أيضا.

الأمر الثاني في المطلق و المموه بأحدهما، و المراد بالاطلاء و التمويه بأحدهما هو الذي يعتبر عنه بالفارسية (آب داده شده بنقرة يا بطلا) فهل هو من أقسام المفضل أولا، احتمالان، و الأقوى ان المموه بالفضة من المفضل موضوعا و المموه بالذهب ملحق به حكما، قال الشيخ الأكبر في الطهارة المراد بالمفضل ما كان بعضه فضة أو متلبسا بالفضة أو مموها بماء الفضة، ثم نقل عن البحار بان المفضل أقسام، و جعل منها ما كان جميعه مموها بالفضة، و كيف كان فان كان من أقسام المفضل فيشملة حكمه و ان كان خارجا عنه فيكون حكمه بمقتضى الأصل عند الشك في حرمة.

الأمر الثالث يكره استعمال المفضل لما عرفت في طي الأمر الأول من ان كراهته تستفاد من الجمع بين الاخبار الواردة في مورد، بحمل الكراهة في الاخبار المعبرة عنها بالكراهة المصطلحة، و حمل النهي في الاخبار المعبرة فيها بالنهي على الكراهة جمعا بينهما و بين الاخبار المجوزة المصرحة لنفي البأس.

الرابع المشهور على وجوب عزل الفم عن موضع الفضة في المفضل و حرمة الشرب منه إذا وضع فمه على موضع الفضة، و عن المعبر و المدارك و الذخيرة استحباب عزله، و استدلل للابول بخبر عبد الله بن سنان المتقدم، و فيه «لا بأس بأن يشرب في القدح المفضل و اعزل فمك عن موضع الفضة» و استدلل للقول بالاستحباب بحمل الأمر في الخبر المذكور على الاستحباب بقرينة صحيح معاوية بن وهب، و فيه في الجواب عن الشرب في قدح من ماء فيه ضبة من فضة، قال عليه السلام: «لا بأس الا ان تكره الفضة فتزعه» حيث ان نفي البأس عن الشرب منه، و تعليق نزع الفضة على كراهة المخاطب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥٧

و ترك الاستفصال فيه مع قيام احتمال مباشرة الفم للفضة يدل على جواز مباشرته إياها الا ان الفضل في تركها. و لا يخفى ما فيه، فان مورد الصحيحة هو السؤال عن القدح الذي فيه ضبة من فضة، و لا يباشر الفم في مثله للفضة أصلا، و لو فرض دلالة على جواز مباشرته فالإنصاف ان دلالة على جوازها أظهر فلا يصير ظهور الأمر في خبر ابن سنان في الوجوب قرينة على تخصيصه بل يصح جعله قرينة على ارادة الاستحباب منه، لكن الشأن في أصل عمومه، فالحق وجوب عزل الفم عن موضع الفضة، لعدم موجب لرفع اليد عن ظهور الأمر به في الوجوب، و حمله على الاستحباب.

الخامس: المحكى عن كشف الغطاء وغيره هو الحكم بدخول المموه بعضه بماء الفضة في المفضض في وجوب عزل الفم عن موضع المموه بالفضة، ونسب إلى العلامة أيضا، والحق عدم وجوبه فيه لانصراف المفضض الذي يجب العزل عن موضع فضته الى الملبس بالفضة، لا الى المموه به وربما يقال كما في شرح النجاة بعدم جواز مباشرة المموه بالفضة، إذا كان جميعه كذلك بناء على القول بوجوب العزل، وفيه ان الظاهر من خير ابن سنان «اعزل فمك عن موضع الفضة هو وجوب العزل عن الفضة في المفضض المتلبس بقطعة الفضة، لا في المفضض المموه بماء الفضة بعضا أو كلا، إذ الموضع المموه بمائه لا يصدق عليه موضع الفضة لانصرافه عنه، فليس العزل في المموه بعضه بماء الفضة عن موضع التمويه واجبا فضلا عما كان جميعه كذلك مضافا الى ان القول بوجوب العزل فيما كان جميعه مموها مساوق للقول بحرمة استعماله رأسا، فيخرج عن حكم المفضض، و يصير كانيه الذهب والفضة، هذا كله في المفضض والمموه بالفضة من حيث كراهة الاستعمال، و حرمة الشرب منه إذا وضع فمه على موضع الفضة.

و اما المذهب والمموه بالذهب فالظاهر من المتن عدم كراهة استعماله ولا وجوب العزل عن موضع ذهبه عند الشرب منه، حيث خصص الحكم بكراهة الاستعمال بالمفضض و حرمة الشرب إذا وضع فمه على موضع الفضة، ولعله لعدم ما يدل على مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥٨

الحكمين في المذهب أو المموه بالذهب لورود الدليل كما مرّ عليك في مورد المفضض ولكن ذهب صاحب الجواهر إلى الحاقه بالمفضض، واستدل لجواز اتخاذه بالأصل، وكراهة استعماله بحسن الاحتياط و دليل التسامح، و لوجوب عزل الفم عن موضع الذهب منه بأولويته أو مساواته مع المفضض، قال (قده): و يلحق بالإناء المفضض الإناء المذهب في جميع ما تقدم، و ان خلت عنه النصوص و الفتاوى كما اعترف به في المنتهى، لكن الأصل كاف في جواز الاتخاذ، و حسن الاحتياط و التسامح و احتمال الاستغناء بذكر المفضض عن ذكره - بل لعله ينساق الى الذهن عند ذكره خصوصا بعد اقتراعه بانيه الفضة - كاف في الكراهة، بل يمكن ان يدعى أولويته من المفضض و مساواته بل هو كذلك، و منهما يستفاد حينئذ وجوب العزل، بل في الذكرى احتمال المنع لأصل الاستعمال انتهى، و لا يخفى ان حكمه بجواز الاتخاذ بالأصل صحيح الا ان في حكمه بكراهة استعماله، و وجوب عزل الفم عن موضع ذهبه بما ذكر ما لا يخفى، لعدم صحة إثبات الحكم الشرعى بأمثال ما ذكر، و الله العالم بحقائق أحكامه.

#### [مسألة ٧ لا يحرم استعمال الممتزج من أحدهما مع غيرهما إذا لم يكن]

مسألة ٧ لا يحرم استعمال الممتزج من أحدهما مع غيرهما إذا لم يكن بحيث يصدق عليه اسم أحدهما. المراد من الممتزج من أحدهما مع غيرهما هو ما إذا اختلط الواحد منهما مع شيء آخر، ثم صاغ إنيةً من المختلط منهما، فلا يخلو اما ان يكون الخليط قليلا مستهلكا بحيث يصدق معه اسم إنية الذهب أو الفضة، أو يكون بالعكس اي يكون الذهب أو الفضة قليلا مستهلكا بحيث يصدق معهما اسم إنية المصوغ من ذاك الخليط، أو يكونا متساويين بحيث لا يصدق على المصوغ منهما شيء من الاسمين، و الحكم في الأول هو الحرمة لصدق الاسم دون الأخيرين و ذلك واضح.

#### [مسألة ٨ يحرم ما كان ممتزجا منهما و ان لم يصدق عليه اسم أحدهما]

مسألة ٨ يحرم ما كان ممتزجا منهما و ان لم يصدق عليه اسم أحدهما بل و كذا ما كان مركبا منهما بان كان قطعة منه من ذهب



و قطعة منه من فضة.

الممتزج منهما اما يكون مع استهلاك أحدهما في الآخر بحيث يصدق على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥٩

المصوغ منهما اسم آنية الذهب ان كانت الفضة مستهلكة، أو آنية الفضة ان كان الذهب مستهلكا، أو لا يكون كذلك بحيث لا يصدق على المصنوع منهما اسم آنية الذهب ولا- آنية الفضة، و الحكم في الأول ظاهر، و اما الثاني فصريح المتن أيضا هو الحرمة، و يستدل له تارة بدعوى أولوية حرمة عما كان خالصا من أحدهما، و اخرى بدعوى القطع بمساواته مع الخالص من أحدهما، حيث ان ضم المحرم بالمحرم لا- يوجب الحلية، و ثالثة بدعوى ظهور الأدلة في كون الموضوع للحرمة هو القدر المشترك بين الذهب و الفضة الموجود في صورة الامتزاج، و ذلك لان اشتراك الفردين في الحكم لا بد من ان يكون لوجود الجامع بينهما، فيكون هو موضوع الحكم فيهما.

و الكل ضعيف لأن الأولوية اعتبارية لا تصلح لان ترفع بها اليد عما تقتضيه الأصل و العمومات، و القطع بمساواة الممتزج منهما مع الخالص من أحدهما ممنوع، مع احتمال دخل خصوصية الخلو في الحكم بالحرمة، و به يندفع دعوى ظهور الأدلة في كون الموضوع هو القدر المشترك، إذ مع احتمال دخل الخلو في موضوع الحكم لا- يحصل القطع بكون الموضوع هو الجامع، و لا- يلزم من اشتراك شيئين في حكم ان يكون الجامع بينهما موضوعا، لاحتمال ان تكون خصوصية كل منهما دخيلا في ثبوت الحكم له، و لا يخفى ان الظاهر من الأدلة كون الموضوع للحرمة هو خصوص إناء الذهب و خصوص إناء الفضة، و المفروض ان الممتزج منهما لا يصدق عليه إناء الذهب و لا إناء الفضة فيكون بحكم إناء المتخذ من سائر الجواهر الغالية التي يأتي نفى البأس عنها في المسائل الآتية، و لا يصدق عليه اسم المفضض أيضا، لأن المفضض حسبما مرّ هو ما يكون لبعضه فضة خالصة أو ما يكون ملبسا بها، أو يكون مموها بها، و الممتزج من المسجدين ليس شيئا منها.

و مما ذكرنا يظهر حكم المركب منهما بان كان قطعة منه من ذهب و قطعة منه من فضة، فإنه مع صدق اسم أحدهما عليه يلحقه حكمه، و مع عدم صدقهما معا لا يتبعه حكم الحرمة، لكنه يلحقه حكم المفضض من الكراهة و حرمة وضع الفم على موضع الفضة، و في وضع الفم على موضع الذهب منه ما عرفت.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٠

### [مسألة ٩ لا بأس بغير الأواني إذا كان من أحدهما كاللوح من الذهب أو الفضة و الحلّى كالخلخال]

مسألة ٩ لا بأس بغير الأواني إذا كان من أحدهما كاللوح من الذهب أو الفضة و الحلّى كالخلخال و ان كان مجوفا بل و غلاف السيف و السكين و امامة الشطب، بل و مثل القنديل، بل و كذا نقش الكتب و السقوف و الجدران.

اعلم ان موضوع الحكم بالحرمة في أواني الذهب و الفضة على ما يستفاد من الاخبار و كلمات الأخيار هو الانية، و لا يخفى ان اختلاف الأشياء باعتبار ما يعلم صدق الانية عليها، و ما يعلم بعدم صدقها عليها، و ما يشك في ذلك فان كان مما علم صدقها عليه فلا إشكال في ترتب حكمها عليه، و ان كان مما علم عدم صدقها عليه فلا إشكال في عدم ترتب حكمها عليه، و ان شك في ذلك فالمرجع عند المحققين هو البراءة، و سيأتي تفصيل الكلام فيه في المسألة العاشرة، و أراد المصنف (قده) في هذه المسألة ان يبين حكم ما يعلم بعدم صدق الانية عليه، و قال (قده): لا بأس بغير الأواني إذا كان من أحدهما و لا ينبغي الإشكال فيه بعد انتفاء ما يوجب حرمة، و اعترف في الجواهر بعدم وجدان الخلاف فيه، و حكى عن اللوامع استظهار الوفاق عليه، و يدلّ

عليه عموماً حل الأشياء إلا ما ثبت حرمة بالدليل، وأصالة الحل عند الشك في الحرمة والحلية الثابتة بالأول واقعيةً وبالثاني ظاهريّةً.

ويدل على الحل أيضاً جملة من النصوص، منها المروى عن أبي جعفر عليه السّلام انه قال: «كان له صلّى الله عليه وآله درع تسمى ذات الفضول لها ثلاث حلقات فضة» ومنها ما ورد في سيفه صلّى الله عليه وآله وسلم ذى الفقار: «انه نزل من السماء كان حليته «١» من فضة» ومنها المروى عن الصادق عليه السّلام انه قال: «ليس بتحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة بأس» ومنها خبر حاتم بن إسماعيل عن الصادق عليه السّلام: «ان حلية سيف رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم كانت فضة كلها قائمته «٢» وقيعته «٣»» ومنها خبر ابن سنان: «ليس بتحلية السيف بأس بالذهب والفضة» ومنها خبر ابن سرحان: «ليس بتحلية المصاحف والسيوف

(١) حلية السيف زينته (مجمع البحرين).

(٢) قائمة السيف مقبضه (المنجد).

(٣) القبيعة من السيف ما على طرف مقبضه من فضة أو حديد (المنجد).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦١

بالذهب والفضة بأس» ومنها خبر منصور عن التعويد يعلق على الحائض؟ فقال:

«لا بأس إذا كان فى جلد أو فضة أو قصبه حديد» ومنها ما اشتهر من الحرز المروى عن الجواد عليه السلام، وفيه: انه كان قصبه من فضة، وكذا أمر عليه السّلام يصنعه للمأمون، وقال لغلامه: قل له (أى للمأمون) حتى يصاغ قصبه من فضة، إلخ، ومنها المروى فى المرأة هل يصلح العمل بها إذا كان لها حلقة من فضة؟ قال عليه السلام «نعم، انما كره ما يشرب فيه».

وهذه الاخبار صريحة الدلالة فى نفى الباس عن جملة مما ليس بآنية، ولكنها معارضة بما يدل على ثبوت البأس فى جملة منها، كخبر الفضيل عن السرير فيه الذهب أ يصلح إمساكه فى البيت؟ فقال عليه السّلام: «ان كان ذهباً فلا، وان كان ماء الذهب فلا بأس» وخبر على بن جعفر عن السرج واللجام فيه الفضة أ يركب به؟ قال: «إذا كان مموها لا يقدر على نزعه منه فلا بأس والا فلا يركب به» وصحيح ابن بزيع المتقدم نقله، وفيه: ان العباس حين عذر عمل له قضيب ملبس من فضة نحو ما يعمل للصبيان تكون فضة نحو من عشرة دراهم، فأمر به أبو الحسن فكسر، ولا بد اما من طرحها لعدم العمل بها، أو حملها على الكراهة لو لم يأبأها النصوص النافية للباس، هذا بالنسبة إلى حكم ما ليس بالآنية كلياً، وقد عدّ المصنف (قده) من صغرياته أموراً، الأول اللوح من الذهب أو الفضة للكتابة ونحوها، ولا إشكال فى سلب اسم الآنية والوعاء عنه معاً، وينبغى القطع بنفى البأس عنه، ولم يحك فيه بأس عن أحد الا- ان ما يستدل به للمنع عن نقش الكتب والسقوف والجدران بهما من تعطيل المال والمنع عن تضييعه لعله يجرى فيه.

الثانى الخلل لا إشكال فى سلب اسم الآنية عن غير مجوفة، وكذا المجوف منه وان كان معداً لوضع شىء فيه للتلذذ بصوته، و تردد فى الجواهر فى سلب اسم الآنية عنه، وابتنى حرمة على صدق اسمها، وقال: واما حلى المرأة المجوف من الخلل ونحوه فان سلب عنه اسم الآنية جاز، وأما فلا- إذ لا- فرق فى الحرمة بين الرجال والنساء لإطلاق الأدلة، بل عليه الإجماع فى الذكرى و جامع المقاصد و عن غيرهما انتهى،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٢

ولا وجه للتريد فيه، بل ينبغى القطع بعدم صدق الآنية والا الوعاء عليه، وعلى ذلك مشى فى النجاة وقال: والظاهر عدم كون

الحجل خصوصا الصامت منه من المحرم.

الثالث غلاف السيف و السكين و الخنجر، و المختار عند صاحب الجواهر فيه هو الحرمه و ذلك لان المحرم عنده هو ما يصدق عليه الإناء أو ما يصدق عليه الوعاء مع الشك في كونه إناء، و حيث ان الغلاف و عاء قطعاً، و يقال عليه: و عاء السيف و يشك في كونه إناء يكون محرماً عنده، و على ذاك المبني جرى (قده) في كثير من الأمثلة التي تكون كالغلاف مما يشك في صدق الإناء عليه بعد القطع بكونه و عاء، كرأس القليان و رأس الشطب و قاب الساعة و ظرف الغاليه و الكحل و العنبر و المعجون و غير ذلك مما عدّه (قده) و ستتكم في المسأله الآتيه في صحه مبناه، و قال في المستمسك في هذا المقام:

ما هذا لفظه تقدم ما يدل على جوازه، و عن الشيخ و الحلّي المنع فيه لقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

«هذان محرمان على ذكور أمتي» و هو كما ترى انتهى، أقول: لم أر فيما تقدم منه ما يدل على جواز كون غلاف السيف من الذهب أو الفضة، و لعله نظر في ذلك الى رواية ابن سنان: «ليس بتحليه السيف بأس بالذهب و الفضة» و خبر ابن سرحان «ليس بتحليه المصاحف و السيوف بالذهب و الفضة بأس» و خبر حاتم: «ان حليه سيف رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كانت فضه كلها قائمته و قبيعته» لكن شيء منها لا يدل على جواز غلاف السيف، إذ كون الغلاف من أحدهما مغاير مع تحليه السيف بأحدهما، و لم أر من يحكى عن الشيخ و الحلّي المنع فيه، مستدلاً بقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «هذان محرمان على ذكور أمتي» مع انتفاء الربط بين هذا الدليل و بين المقام، إذ المشار إليه بلفظه «هذان» هو الذهب و الحرير، لا الفضة و الذهب، و ان حرمه استعمال آنيه الذهب و الفضة ليست مختصه بالرجال بل يعمهم و النساء، فكيف يستدلان بما لا مناسبة معه في المقام، نعم قال في الذكري: هل ضبه الذهب كالفضة (أى في الجواز) يمكن ذلك كأصل الإناء و المنع لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «في الذهب و الحرير هذان محرمان على ذكور أمتي» و هذا كما ترى استدلال حسن الا انه يرد عليه ان المحرم على الذكور هو التلبس بالذهب لا مطلق استعماله في غير الإناء، و في صدق التلبس على حمله اشكال، فلو صدق عليه لكان حراماً

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٣

على الرجال فقط، و سيأتى تحقيق القول فيه في كتاب الصلاة، و استدلل للمحكي عن الحلّي من حرمه نقش السقوف و الجدران بان فيه تعطيل المال و تضييعه، فلو تمّ ذلك لجرى في غلاف السيف و أمثاله أيضاً و سيأتى الكلام فيه.

الرابع امامه الشطب، و المراد بامامه الشطب هو الذي عبر عنه في الجواهر و النجاة بما يجعل موضعاً لرأس الشطب، و هو الصنيه الصغيره التي على هيئة متناسبة لوضع رأس الشطب فيها الشبيهة (بنعلبكي) و قد كان مرسومًا بين أهالي آذربايجان، و قد اختلف فيما كان منه من الذهب و الفضة، و حكم في الجواهر بحرمته على مبناه في حرمه ما يصدق عليه الوعاء إذا شك في صدق الإناء عليه، و استدلل له بأنه و ما يشابهه من الأمور و ان كانت حادثه بعد زمان صدور الاخبار الا ان متعلق الحكم في الاخبار هو طبيعة الإناء المتخذ من أحدهما على نهج القضايا الحقيقيه، لا خصوص الأفراد الموجوده منها في ذلك العصر على نهج القضايا الخارجيه فيعم الحكم لكل ما يصدق عليه الإناء لو وجد بعد ذلك الزمان، و لذا لا ينبغي الإشكال في حرمه مثل السماور و القورى و الفنجان المتخذة من أحدهما، مع ان شيئاً منها لم يكن موجوداً في ذلك العصر، و حيث ان حكم ما يشك في صدق الإناء بعد القطع بكونه مصداقاً للوعاء هو الحرمه حكم بحرمه ما يجعل موضعاً لرأس الشطب و لو مع الشك في انائيته لكونه و عاء لرأس الشطب، و المختار عند فقيه عصره في كشف الغطاء هو جواز اتخاذ رأس الشطب و ما يجعل موضعاً له من أحدهما، قال: لعدم صدق الانيه عليهما و على نظائرهما مما لا يكون موضوعاً على صورته متاع البيت الذي يعتاد استعماله عند اهله من الأكل أو الشرب أو الطبخ أو الغسل، و ما ذكره (قده) هو الأقوى لضعف ما ذكره في الجواهر من الحكم بترتب حكم الإناء عند الشك في صدقه لو صدق عليه الوعاء كما سيظهر.

الخامس: القنديل و الكلام فيه يقع تارة في كونه من الانية، و اخرى في حكم تزيين المشاهد به على تقدير كونه منها، اما المقام الأول فالحق صدق الانية على ما كان منه مجوف له كعب بحيث يمكن ان يستقر فيه الشيء، و لو لم يكن من أمتعة مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٤

البيت، و عدم صدقها على ما كان مصمما منه أو مجوفا مكشوف الطرفين لا كعب له فيجوز تناول الأخير و لو في غير المشاهد و المساجد من غير اشكال، و اما المقام الثاني أعنى في حكمه على تقدير كونه آنية بأن كان من المجوف الذى له الكعب، أو قلنا بكون المصمت منه، أو المكشوف الطرفين من المجوف منه أيضا آنية، فهل هو في حكم الانية فيحرم استعماله و لو في المساجد و المشاهد، أو يقال بجواز تزيين المسجد و المشهد به و جهان، من إطلاق ظاهر النهى و من كونه شعارا موجبا لتعظيم الشعائر و الأقوى هو الأول لعدم معارضة ما يدل على تعظيم الشعائر مع ما يدل على حرمة الانية المتخذة من أحدهما لأن دليل المستحب لا يعارض مع دليل الوجوب، و منه يظهر عدم جواز تزيين المساجد و المشاهد بكل محرم من المحرمات، من تزيينها بانية الذهب أو الفضة غير القنديل، أو تعظيمهما بما عدا التزيين بهما من المحرمات، و لكن المصرح به فى منظومة العلامة الطباطبائي استثناء القناديل المتخذة من أحدهما عما يحرم استعماله، و ظاهره إرادة إثبات الجواز على القول بكونها آنية، و نسب إلى جماعة أخرى أيضا و لا وجه له.

السادس نقش الكتب و السقوف و الجدران، أما نقش الكتب فالمشهور فيه على الجواز بل يعمّه دعوى صاحب الجواهر عدم وجدان الخلاف فى غير الأواني، و ادعاء صاحب اللوامع الاتفاق فيه، و يدل على جوازه فى المصحف بالخصوص المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام أنه قال: «ليس بتحلية المصاحف و السيوف بالذهب و الفضة بأس» و فى الكافى أيضا عن محمد بن الوراق قال: عرضت على ابي عبد الله عليه السلام كتابا فيه قرآن مختم معشر بالذهب، و كتب فى آخره سورة بالذهب فأرثته إياه، فلم يعب شيئا إلّا كتابة القرآن بالذهب، فإنه قال: «لا يعجبني ان يكتب القرآن الا بالسواد كما كتب أول مرة» و المراد بقوله: «مختم» ما كان علامة ختم الايات فيه بالذهب، قال المجلسى (قده) فى مرآت العقول: و يمكن ان يراد به النقش الذى فى وسط الجلد أو فى الافتتاح و الاختتام أو فى الحواشى للزينة.

أقول: و المراد بالتعشير بالذهب هو كتابة كلمة العشر بالذهب عند كل عشر آية من كل سورة على ما هو المرسوم الآن أيضا، و فى خبر سماعه المروى فى التهذيب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٥

قال: سألته عن رجل يعشر المصاحف بالذهب؟ فقال: «لا يصلح» فقال: إنها معيشتى، فقال: «انك لو تركته لله جعل الله لك مخرجا» و لعل نفى الصلاح و الترغيب فى الترك راجع الى أخذ الأجرة عليه، لا نفس العمل، فيصير مثل ما ورد من النهى عن بيع المصاحف.

و اما نقش السقوف و الجدران فى المدارك كما عن الحلى منع زخرفتهما مطلقا و لو فى غير المساجد و المشاهد، لكونها تضييع المال فى غير الأغراض الصحيحة، و أوجب عنه بان التلذذ فى المساكن و الملابس من أعظم الأغراض، و كونه فى المساجد موجبا لتعظيم الشعائر، و حكم الشهيد فى اللعة بحرمة زخرفة المساجد، و فسرت بنقشها بالذهب و لم يذكر له دليل.

### [مسألة ١٠ الظاهر ان المراد من الأواني ما يكون من قبيل الكأس و الكوز و الصينى]

مسألة ١٠ الظاهر ان المراد من الأواني ما يكون من قبيل الكأس و الكوز و الصينى و القدر و السماور و الفنجان و ما يطبخ فيه

القهوة و أمثال ذلك مثل كوز القليان بل و المصفاء و المشقاب و النعلبكي دون مطلق ما يكون ظرفا فشمولها لمثل رأس القليان و رأس الشطب و قراب السيف و الخنجر و السكين و قاب الساعة و ظرف الغالية و الكحل و العنبر و المعجون و الترياك و نحو ذلك غير معلوم و ان كانت ظروفها، إذ الموجود في الاخبار لفظ الانية و كونها مرادفا للظرف غير معلوم، بل معلوم العدم و ان كان الأحوط في جملة من المذكورات الاجتناب، نعم لا بأس بما يصنع بيتا للتعويذ، إذا كان من الفضة بل الذهب أيضا، و بالجملة فالمناطق صدق الانية و مع الشك فيه محكوم بالبراءة.

في هذه المسألة أمور:

الأول لا إشكال في تغاير مفهوم الانية مع مفهوم الظرف و الوعاء عرفا، لصدق أحدهما فيما لا يصدق عليه الآخر، كما في الخرج و الكيس و القربة و الجواتق و المفرش و الصندوق و مخزن الألبسة المسمى (بجامه دان) حيث ان جميع ذلك يطلق عليه الوعاء و لا يطلق عليه الانية.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٦

و انما الكلام في أمرين أحدهما ان الانية هل هي أخص من الوعاء عرفا، فكل آنية يطلق عليها الوعاء عند العرف دون العكس أو ان بينهما التباين وجهان المعروف هو الأول، و مال في مصباح الفقيه إلى الأخير، قال: إذ الغالب انه يطلق على الإناء بالإضافة الى ما يوضع فيه، فيقال مثلا وعاء السمن و أوعية الماء و غير ذلك، كما يقال:

موضع السمن و مقره و مكانه، و لا يسمى باسم الوعاء إذا لوحظ الظرف في حد ذاته شيئا مستقلا، كما يسمى باسم الإناء.

أقول: فعلى ما ذكره (قده) يلزم ان يكون بين الظرف و الوعاء أيضا كذلك، مع ان الظاهر عدم الفرق بينهما عرفا، مع ان في تقييده (قده) بالغالب شهادة على صحة الإطلاق الوعاء نادرا على ما يوضع فيه الشيء من دون إضافته إلى الشيء الذي يوضع فيه، فيقال: هذا وعاء كما يقال: انه ظرف أو آنية، فيسئل عن صحته كذلك، و لعل ما استفادته (قده) نشأ من التلازم بحسب الوجود بين المظروف و الظرف، أو بين ما يوضع في الوعاء و وعائه، فظن انه من أخذ بالإضافة في المفهوم و هو كما ترى، و كيف كان فلا ثمره عملية بين الوجهين في المقام.

و ثانيهما في ان الانية و الوعاء هل هما في اللغة أيضا متغايران أو انهما متساويان من جهة ان تغايرهما عند العرف بضميمة أصالة عدم النقل يكشف عن كونهما متغايرين بأحد الوجهين المتقدمين في الأمر الأول، و من تصريح جماعة من اللغويين على ترادفهما، ففي مصباح المنير الإناء و الانية كالوعاء و الأوعية لفظا و معنا، و عن مفردات الراغب الانية: ما يوضع فيه الشيء، و عن مرآت الأنوار و مبادئ اللغة الانية: هو الظرف، و في المجمع الإناء: الوعاء جمع إنية و جمع الجمع أوان، و عن جملة من اللغويين إيكال معناها إلى الشهرة، و قالوا: بأنها معروف أو مشهور، و ظني أن ارجاعهم إلى الشهرة يؤل الى تفسيرها بالوعاء، حيث انه لو كان معناها مغايرا عندهم مع معنى الوعاء لم يحولوه الى المعروف أو المشهور.

و كيف كان فلم يظهر من لغوى تفسيرها بالمعنى الأخص من معنى الوعاء، أو المغاير مع معناها، و ان لم يظهر اتفاقهم على ترادفهما معنى، و لا وجه لحمل كلام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٧

المصريحين على كونها بمعنى الوعاء على التفسير بالأعم، فيكون المورد من موارد ما اختلف فيه العرف و اللغة في المفهوم، و عليه فيكون المتبع ما عند العرف لو خالف مع اللغة لكون الألفاظ بما لها من المداليل العرفية موضوعات للاحكام، لا بما لها من المعاني اللغوية و لو كانت مهجورة عندهم، و حينئذ نقول ما يصاغ من احد التقدين على أنحاء.

الأول ما يصدق عليه الإناء لغة و عرفا، و لا- إشكال في حكمه كما هو واضح، و انما الكلام في تشخيصه، و لعل ما ذكره

المصنف (قده) من الأمثلة كلها من هذا القبيل حتى مثل كوز القليان، خلافا لفقهاء عصره في كشف الغطاء حيث أخرجه عن موضوع الإناء على ما حدّده بما سيأتي.

الثاني ما لا يصدق عليه الإناء لغه و عرفا، وهذا أيضا مما لا ينبغي الإشكال في حكمه، و لو كان كلام فإنما هو في تشخيصه، و لعل ميل المكحلة و حلقة الخاتم و قاب الملتصق بالساعة الذي هو ظرف زجاجته من هذا القبيل.

الثالث ما يصدق عليه الإناء لغه و لا يصدق عليه عرفا، مع العلم بسلب اسم الإناء عنه عرفا، و لا ينبغي الإشكال في حكمه أيضا و انه مما هو خارج عن حكمه لما عرفت من كون المدار في الموضوع عند اختلاف اللغة و العرف، هو على العرف دون اللغة، و انما البحث عن تشخيصه، و لعل رأس القليان- اعني ما يسمى (به بادگیر) منه، لا مجموع ما يسمى (بسر غليان)- من هذا القبيل، و كذا ما يوضع على رأس الشطب مما يشبه بالنعلبكي.

الرابع ما يصدق عليه الإناء عرفا مع العلم بسلب الإناء عنه لغه، و لا- إشكال في دخوله تحت حكم الإناء، لكن الظاهر انه لا مصداق له، خصوصا لو كان المعنى العرفي من الانية أخص من معناها لغه كما هو واضح.

الخامس ما يصدق عليه الإناء لغه و يشك في صدقها عليه عرفا، اما من جهة الشك في ترادف اللغة و العرف في معناها، مع القطع بعدم نقلها عن معناها، لكن يشك في أصل معناها، أو من جهة الشك في نقلها عن معناها اللغوي مع القطع بترادفهما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٨

لغه، أو من جهة الشك في ترادفهما لغه و بقائها على معناها اللغوي على تقدير الترادف، و بالجملة يكون المورد مما يصدق عليه الظرف و للوعاء، و يشك في صدق الإناء عليه عرفا.

و قد اختلف في حكمه: فالمختار عند صاحب الجواهر هو اجراء حكم الإناء عليه، و استدلل له- مع ما في عبارته في المقام من الاغلاق الشديد- بما يمكن ان يرجع الى أمرين: أحدهما ان ما يقدم فيه العرف على اللغة انما هو فيما إذا تعارضا، بان يصدق على الشيء الظرف و الوعاء لغه و لا يصدق عليه الإناء عرفا، و اما فيما يصدق عليه الظرف و الوعاء و يشك في صدق الإناء عليه عرفا للشك في معناه العرفي و عدم تنقيحه عندنا لقله الاستعمال أو لشيء آخر فلا مانع عن أخذ معناه اللغوي، و ثانيهما انه إذا لم يعلم معنى عرفي الانية رأسا و احتمل ان يكون معناه مثل المعنى اللغوي، أو انه نقل عنه الى معنى آخر، و علم بكونها في اللغة بمعنى الوعاء، و شك في نقلها عنه الى معنى آخر في زمان صدور تلك الاخبار، فتحمل على معناها اللغوي مستمسكا بأصالة عدم نقلها عن معناها اللغوي إلى زمان صدور تلك الاخبار.

و لا يخفى عدم تمامية شيء من الوجهين، اما الأول فلأنه مع الشك في صدق اسم الإناء على المشكوك انائيته من جهة الشك في مفهوم الانية لإجمال مفهومها يدخل المقام في مسألة الشك في حرمة الشيء من جهة إجمال النص، و الحكم فيها هو البراءة، كما قرر في الأصول، فليس بين ما علم بسلب الانية عنه أو شك في سلبها عنه فرق في الحلية إلا أن الحلية في الأول حكم واقعي و في الأخير حكم ظاهري ثابت بالأصل.

و اما الثاني فلان أصالة عدم النقل الى زمان صدور الاخبار و ان كانت جارية يثبت بها حكم ما يشك في صدق المعنى العرفي الا- أنه مبني على إحراز ترادفهما لغه و لم يثبت ذلك، و ان لم يثبت عندى تغايرهما لغه بالعموم و الخصوص أو بالتباين، لكن من المحتمل تغاير مفهومهما بحسب اللغة، و بعبارة أوضح اتحادهما لغه مما لا يكون محرزا حتى يبني على بقائه بأصالة عدم النقل، فالحق في هذه الصورة هو البناء على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٩

حلية ما شك في إطلاق الانية عليه عرفا مع العلم بكونه ظرفا و وعاء لغه، هذا تمام الكلام بحسب حكمه.

و اما تشخيص صغرياته و مصاديقه فلعل رأس القليان- اعنى المجموع المركب مما يسمى (به بادكير)- و غيره و رأس الشطب- اى ما يسمى (سر چيق)- و غلاف السيف، و قاب الأعلى للساعة الذى يفتح و ينسد، و ظرف الغالية، إلى آخر ما ذكره المصنف (قده) من هذا القبيل، و لكن الاحتياط فى جميع ذلك مما لا ينبغي تركه، ثم انه اعتبر فى كشف الغطاء فى تحقق موضوع الانية أربعة قيود، الأول ان يكون ظرفا و الثانى ان يكون مطروفة معرضا للرفع و الوضع، لا مثل فص الخاتم بالنسبة إلى حلقتة، الثالث ان تكون موضوعا على صورة متاع البيت و اخرج به مثل القليان و رأسه و الصندوق و السفط و القوطى و أمثال ذلك الرابع: ان تكون له أسفل يمسك ما يوضع فيه، و حواشى كذلك، و اخرج به مثل القناديل و المشبكات و المحزمات و الطبق انتهى.

و فى اعتباره القيد الثالث منع، و على تقدير تسليمه ففى إخراج ما ذكر من القليان و الصندوق و السفط و قوطى النشوق و أمثالها فيه نظر واضح، إذ جميع ذلك يعتاد استعماله من أمتعة البيت، و ليس متاع البيت مختصا بما يستعمل فى الأكل أو الشرب أو الطبخ أو الغسل، و كذا فى اعتبار ان يكون له حواشى يمسك بها ما يوضع فيه نظر، بل الظاهر صدق الانية على مثل ما يسمى بالمجموعة مما يستعمل استعمال السفرة و الطبق.

و حدّدها فى مصباح الفقيه بالأدوات المعدّة شأنًا لان تستعمل ظرفا لدى الحاجة اليه، و ان لم تكن بالفعل معدّة له بل مصنوعة لغرض آخر، و فيما افاده نظر لصدقه على الخرج و الجواليق و نحوهما مما يصدق عليه الظرف، و لو لم تكن بالفعل معدّة له بل يستعمل فرشا، و ان تفسيره (قده) تفسير له بالظرف مع اعترافه بمغايرة الانية مع الظرف عرفا، و ان ادعى كونها بالتباين، هذا كله فى غير ما يصنع بيتا للتعويد.

و اما ما يصنع له فلا ينبغي الإشكال فى جوازه و لو صدق عليه الانية عرفا، و يدل على جواز المصنوع منه من الفضة ما ورد فى حرز الجواد عليه السلام و فى تعويد الحائض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧٠

من الفضة، و يتعدى عن موردهما الى غيره بالإجماع، و هذا فى بيت التعويد من الفضة مما لا ينبغي الإشكال فيه، و انما الكلام فيما يصنع منه من الذهب، و المصرح به فى المتن جوازه من الذهب، و عليه صاحب الجواهر (قده) لكنه فى النجاة بعد تقوية التعدى من الفضة إلى الذهب قال: الا ان الأحوط خلافه، و قد كتب عليه الشيخ الأكبر فى الحاشية: بأنه لا يخلو من قوة.

و التحقيق ان يقال: بناء على عدم صدق الانية عليه- كما هو الظاهر- الأقوى هو جواز اتخاذه من الذهب، و بناء على صدق الانية عليه أو وجوب الاجتناب مما يشك فى صدقها عليه عند صدق الظرف و الوعاء عليه، فربما يقال: بجوازه أيضا لاتحاد حكم المصنوع من الذهب و الفضة، بمعنى تساويهما فى الحكم جوازا و منعا، و لكن إثبات الحكم به مشكل، و عليه فلاحياط فى المصنوع من الذهب بناء على صدق الانية عليه مما لا ينبغي تركه الا ان الأقوى عدم صدقها عليه و ان صدق عليه ظرف العوذة و وعائها، هذا ما عندى فى هذه المسألة، و الله الهادى.

### [مسألة ١١ لا فرق فى حرمة الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضة]

مسألة ١١ لا فرق فى حرمة الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضة بين مباشرتهما لفمه أو أخذ اللقمة منها و وضعها فى الفم، بل و كذا إذا وضع ظرف الطعام فى الصينى من أحدهما، و كذا إذا وضع الفنجان فى النعلبكي من أحدهما، و كذا لو فرغ ما فى الإناء من أحدهما فى ظرف آخر لأجل الأكل و الشرب لا لأجل نفس التفريغ فان الظاهر حرمة الأكل و الشرب لان هذا يعد أيضا استعمالا لهما فيهما، بل لا يبعد حرمة شرب الجاي فى مورد يكون السماور من أحدهما و ان كان جميع الأدوات ما عداه

من غيرهما، و الحاصل ان فى المذكورات كما ان الاستعمال حرام كذلك الأكل و الشرب أيضا حرام، نعم المأكل و المشروب لا- يصير حراما فلو كان فى نهار رمضان لا يصدق أنه أفطر على حرام و ان صدق ان فعل الإفطار حرام، و كذلك الكلام فى الأكل و الشرب من الظرف الغصبى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧١  
فى هذه المسألة أمران:

الأول فى تنقيح ما هو المحرم من الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضة، اعلم ان فى مقام الأكل أو الشرب من آنية الذهب أو الفضة يصدر من الأكل أمور:

وضع الغذاء فى الانية و تناوله منها بالأخذ منها و رفعه عنها لأجل الأكل، و وضعه فى الفم و مضغه فيه و بلعه، و اما وضع الغذاء فى الانية لأجل الأكل و تناوله منها فليس مصداقا للأكل بل هما من مقدماته، لكنهما استعمال للانية فيحرمان بناء على حرمة استعمالها مطلقا و لو فى غير الأكل و الشرب و وضعه فى الفم أما أكل أو مقدمة قريبة له، و ان كان الحق هو صدق الأكل عليه عرفا، و المضغ و البلع مصداقان للأكل من غير اشكال،- و ان لم يكن شىء من الإيصال إلى الفم و المضغ و البلع استعمالا للانية- فمن أول وضع الشىء فى الانية الى آخر البلع حرام، غاية الأمر بعضه من جهة كونه استعمالا للانية و بعضه من جهة كونه أكلا أو شربا منها، فما عن جماعة من الأصحاب على ما فهمه صاحب الحدائق منهم من اختصاص الحرمة بخصوص التناول من الانية و الأخذ منها ضعيف فى الغاية.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا- فرق فى حرمة الأكل و الشرب بان يكونا بمباشرة الفم للانية، كما هو الغالب فى الشرب، أو بأخذ اللقمة منها باليد أو بآلة من ملعقة و نحوها للأكل، و لا بين ان يكون المأكل و المشروب فى الانية من أحدهما، أو كانا فى إنية من غيرهما من الصفر و الخزف، و كانت الانية فى صيني من أحدهما، و ان الجأى فى الفنجان من أحدهما، أو كان الفنجان الذى من غيرهما فى النعلبكي من أحدهما، أو كان النعلبكي الذى من غيرهما فى الصيني من أحدهما، بل وضع الشىء فى الصيني من أحدهما حرام، لكونه استعمالا و ان لم ينته إلى أكله، فلو وضعه هو و تناوله آخر للأكل كان فعلهما حراما، الواضع باستعماله و المتناول به و بالأكل، و لو فرغ ما فى الإناء فى إناء آخر بقصد التفريغ ثم أكل منه فلا إشكال فى عدم صدق الأكل منها.

و لو فرغ بقصد الأكل على ما هو المرسوم فى المجالس من صب مقدار ما يأكلونه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧٢

فى الأواني الموضوعه فى أطراف السفرة، فهل الأكل من تلك الأواني الصغار التى تملأ من الانية الموضوعه فى وسط السفرة يصدق عليه الأكل من تلك الانية الكبيرة أم لا احتمالان، ظاهر المصنف هو الأول، و لعل الأقوى هو الأخير، حيث ان الأكل انما هو من الانية الصغيرة و ان كان وضع الغذاء من الانية الكبيرة فيحرم صب المأكل فيه لانه استعمال لانية الذهب أو الفضة لكن الأكل من الصغيرة لا يكون محرما، لعدم صدق الأكل من الكبيرة عليه، و كذا صب الجأى من السماور من أحدهما فى الفنجان من غيرهما، فان الصب من السماور استعمال له فيكون حراما لكن الشرب من الفنجان لا يكون شربا من السماور حتى يكون هو أيضا حراما.

الأمر الثانى: حكى عن الشيخ البهائى (قده): الحكم بأنه لا يحرم المأكل و المشروب، قال: لعدم الدليل و أصالة الحل، و عن المفيد تحريمه و هو اللائح من كلام ابى الصلاح، و ربما يظن الإيماء إليه فيما اشتهر من قول النبى صلى الله عليه و آله و سلم: «الذى يشرب فى آنية الفضة إنما يجرجر فى جوفه نار جهنم» انتهى و وافقه فى الجواهر ناسبا له إلى الأكثر مستدلا له بعدم



استلزام حرمة الاستعمال، بل حرمة الأكل الذى هو عبارة عن البلع حرمة المأكل والمشروب، لان حرمة من حيث كونه أكلا فى الآنية لا ينافى حلية ذاته الثابتة بأدلتها، ثم رد ما استدل به للمفيد من قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم بأنه مع عدم ثبوته من طرفنا لا بد فيه من تحمل المجاز لتعذر الحقيقة، فمعناه ان تناوله من الآنية يوجب له النار، وهذا التوجيه منه فى المحكى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم مأخوذ عن الذكري، حيث يقول فيها: و حديث يجرجر محمول على انه سبب فى دخول النار لامتناع إرادة الحقيقة.

ولا يخفى ما فيه من ارتكاب خلاف الظاهر لان الظاهر من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «انما يجرجر فى بطنه نارا» ما هو الظاهر من قوله تعالى «إِنَّهَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا» وهو كون المأكل بنفسه نارا، لا انه سبب لأكل النار، ولا ريب فى هذا الظاهر، بناء على تجسم الاعمال حسبما حقق فى محله. و ظاهر العلامة الطباطبائي حرمة المأكل أو المشروب، ويميل إليها صاحب الحدائق ووجه حرمتها بان حرمتها كحرمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧٣

الحق الشرعى المأخوذ بحكم الجائر، حيث ورد انه سحت هذا.

والانصاف ان موضوع المسألة غير محرز، فالتحقيق ان يقال بحرمة ما فى الآنية ما دام انه فيها و عارض عليه هذا العنوان الثانوى: أعنى كونه فى آنية الذهب أو الفضة، فما دام كونه فيهما يكون الأكل محرما، و تكون حرمة بهذا العنوان ذاتية له أى عارضة عليه بلا واسطة فى العروض، و انه بما هو هو لا يكون محرما، و ان عرض عليه بما هو هو حرمة تكون حرمة عرضية أى مما له واسطة فى العروض، بمعنى أنه بعروض عنوان كونه فى الآنية يصير مما يحرم أكله أو شربه، و لا منافاة بين حلية شىء بعنوانه الاولى و عروض الحرمة عليه بعنوان طار عليه، و جميع ما يحرم بالعناوين الثانوية ليس الا من هذا القبيل، و بذلك يندفع ما فى الجواهر من ان ذلك- اى تعنونه بعنوان كونه فى الآنية- لا يقتضى الذاتية التى يراد بها كون الأكل منها عنه لنفسه، كالميتة و لحم الخنزير انتهى.

ثم انه لا يتصور لحرمة المأكل معنا محصلا سوى حرمة أكله، إذ لا معنى لتعلق الحرمة بنفس الأعيان الخارجية، و لذا قالوا فى قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ بِأَنَّ الْحَرَمَةَ مُتَعَلِّقَةٌ بِنِكَاحِهَا، و من الواضح ان الاحكام متعلقة بأفعال المكلفين باعتبار إضافتها إلى الأعيان الخارجية، فحرمة لحم الخنزير بالذات ليست أكل لحمه و الا فهو من حيث نفسه مع قطع النظر عن تعلق فعل من المكلف به لا يكون موضوعا لحكم أصلا، فكما ان حرمة انما هى بمعنى حرمة أكله، كذلك حرمة الغنم الموطوءة انما هى بمعنى حرمة أكل لحمه، فالغنم الموطوءة بما هى موطوءة حرام: اى يحرم أكل لحمها و انها بما هى هى حلال، و لا منافاة بينهما، فكذلك لحم الغنم بما هو هو حلال اى يحل اكله، و بما هو فى آنية الذهب أو الفضة حرام: اى يحرم اكله، و لا منافاة بينهما أيضا.

و ان كان بينهما- بعد الاشتراك فى كونهما طارئة على لحم الغنم بالعنوان الثانوى- فرقا من وجه آخر، و هو لزوم الحرمة الطارئة على الغنم الموطوءة، و عدم انفكاكها عنها، بل سريانها الى اعقابها بخلاف الحرمة الطارئة على ما فى الآنية، فإنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧٤

تزول بزوال هذا العنوان عنه، بل لعل هذا الفرق أيضا ليس بشىء غاية الأمر عدم زوال الموطوءة عن الغنم الموطوءة، لا انه مع زوالها عنها تبقى محرما كما لا يخفى، و بما ذكرناه يمكن الجمع بين القولين، بان كان مراد القائل بحرمة المأكل و المشروب هو حرمتها العرضية الطارئة عليهما بعنوان كونهما فى آنية الذهب أو الفضة، و مراد القائل بعدمهما هو عدم حرمتها من حيث نفسها كحرمة لحم الخنزير و الخمر، فحينئذ يقع الكلام فى الثمرات التى ذكروها و لا بد من ان يبحث عنها مستقلا، و هى

أمور.

منها ان المأكول أو المشروب لو صار حراما للزم بقاء حرمة، و لو نقل من الانية الى آنية أخرى من غير النقدين، و قد أوردوا تلك الثمرة بصورة الإيراد على القائل بكون المأكول أو المشروب حراما، و هو لا يخلو من الغرابة لأن حرمة الأكل عن آنية الذهب أو الفضة تدور مدار بقاء المأكول فيها، فكيف يلزم بقاء حرمة و لو بعد النقل عنها، فلعل المورد يقبس حرمة المأكول فى الآنية بحرمة الغنم الموطوءة، و هو باطل، بل المقام من قبيل حرمة المأكول المغصوب التى تزول بزوال عنوان المغصوبية عنه. و منها انه لو بلعه يجب عليه قيئه عند إمكانه لو كان المأكول حراما، كما فى أكل المغصوب و النجس و الميتة، و لا يجب قيئه لو كان الأكل حراما من دون سراية حرمة إلى المأكول، و ينبغى ان يذكر أو لا- حكم وجوب استفراغ ما عدا المأكول و المشروب من آنية الذهب أو الفضة مما يحرم اكله، ثم تعقيبه بحكم المقام.

فنقول المأكول أو المشروب المحرم، اما يكون حرمة من جهة كونه مضرا بالبدن كالسموم أو تكون حرمة من جهة كونه مغصوبا كمال الغير من دون اذن صاحبه، أو المقبوض بالقمار، أو بالمعاملة الفاسدة كالمعاملة الربوية و نحوها، أو تكون من جهة كونه مما يحرم تناوله، اما بالذات كالميتة و الخنزير و الخمر، أو بالعرض كالمتنجس.

اما السموم المضرة فمع إمكان استفراغها يجب عقلا و شرعا قيئها إذا كان بقائها مضرا منجرا الى الضرر من الهلاكه و ما دونها مما يعد ضررا، و منه استفراغ الخمر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧٥

بعد شربها قبل تأثيرها فى الإسكار، إذ المنشأ لحرمة شربها هو إسكارها، و مع إمكان المنع عن إسكارها بإخراجها يجب إخراجها من غير اشكال.

و اما المغصوب و ما لا يجوز تناوله مما حصله بالقمار و نحوه فإن بقى ماله بعد قيئه يجب استفراغه لو جوب رده الى مالكه، لكن بقاء ماله بعد قيئه بعيد فى الغاية، لصيرورته بالمضغ و البلع و دخوله فى الجوف من الخبائث الموجب لسقوطه عن المالية، اللهم الا- ان يكون من الأحجار التى لا تتغير بالبلع، و ان خرج عن المالية و لا يمكن رده بعد استفراغه الى مالكه ففى وجوب استفراغه، و استفراغ ما يحرم تناوله بالذات كالخمر و الخنزير، أو بالعرض كالمتنجسات و جهان.

قد يقال بالأول، و يستدل له بالمروى عن الكاظم عليه السلام، و فيه: بعث أبو الحسن عليه السلام غلاما ليشتري له بيضا فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين فقامر بها فلما اتى به اكله، فقال له مولى له: ان فيه من القمار، قال: فدعا بطشت فتقيا فقائه، و بان الملاك فى حرمة تناول المحرم هو مفسدة صيرورته جزء من البدن، فمع التمكن عن إخراجة عن البطن و المنع عن صيرورته جزء من البدن يجب إخراجة و منعه عنها، كما يحرم إدخاله فى البطن لأجل ذاك الملاك، و يدل عليه من الاعتبار ما ورد من دخل طيب الغذاء و قذارته فى سعادة الروح و شقاوته.

و لكن الأقوى هو الأخير، و ذلك لما فى الخبر: من عدم دلالة على كون مأكوله عليه السلام من القمار، إذ المذكور فيه هو تقامر الغلام بالبيض الذى اشتراه بامر عليه السلام، لا ان البيض الذى أعطاه إليه عليه السلام كان من القمار، و قول مولاه ان فيه من القمار لا يدل على اشتمال ما قبضه على القمار، و على تقدير دلالة على ان فيه بيض قبض من القمار فلا دلالة فى فعله عليه السلام على الوجوب، و لعل قيئه عليه السلام مع عدم حرمة تناوله عليه كان لمنافاة إبقائه مع قول غلامه بان فيه من القمار مع مقام إمامته، لا من جهة حرمة اكله، و لا وجوب قيئه على تقدير حرمة أكله، إذ كثيرا ما لا ينبغى صدور بعض ما ينافى المروءة عنهم عليهم السلام، بمعنى ان نفس قول القائل بأن فيه من القمار أوجب الاستفراغ عليه، دفعا لما يوهم ان يقال عليه بأنه لم يترتب الأثر على سماع حرمة

ما قيل له بحرمته، وظنى ان هذا أقرب المحامل فى هذا الخبر و الا فكيف يتصور اكله عليه السلام له جهلا مع منافاته لمنصب الإمامة كما لا يخفى، و كيف كان فلا دلالة فى هذا الخبر على وجوب استفراغ الحرام بعد اكله أصلا.

و اما ما ذكر من الملاك، ففيه انه غير منفتح لا يمكن استفادة وجوب الاستفراغ منه، لكنه يكفى فى إثبات رجحان استفراغه كما يدل عليه الاعتبار المذكور فى ذيل الاستدلال، فالحق عدم وجوب إخراج الحرام بعد تناوله و لو مع إمكان استفراغه، كما يلوح اليه ما ذكره صاحب الجواهر فى كتاب التجارة عند البحث عن القمار، خلافا لما يظهر منه فى المقام، حيث انه استدل بعدم حرمة المأكول و المشروب فى آنية المتخذة من احد النقدين، بأنه لا يجب عليه حينئذ استفراغه و ان تمكن منه، الظاهر فى معلومية وجوب استفراغ الحرام عند التمكن منه، هذا حكم استفراغ الحرام عند التمكن منه على الوجه الكلى و اما فى المقام فالحق عدم وجوب استفراغه، و لو قلنا بوجوبه فى غيره، و ذلك لان حرمة المأكول و المشروب فى المقام منوطه ببقاء موضوعها، و هو كون الشئ فى آنية الذهب أو الفضة، و مع استقراره فى البطن ليس فى آنية المتخذة من أحدهما فيخرج عن موضوع الحرمة، و يسقط حكمه بإسقاط موضوعه، فيكون نظير أكل المغصوب الذى رضى المالك بأكله بعد قراره فى جوف الأكل، فإنه يخرج برضاه عن مصداق المغصوب.

و منها انه لو ندم و تاب بعد تناول بأخذه فى اليد أو وضعه فى الفم لكن قبل بلعه ففى وجوب إلقاء ما فى يده أو ما فى فمه احتمالا، و المحكى عن كاشف الغطاء هو الوجوب، لان شخص هذا الفعل وقع محرما و لا يتقلب عما هو عليه بالتوبة فيجب إلقائه، و يمكن ان يقال بصيرورته متعددا على حسب تعدد الدواعى، فيكون قبل التوبة شخصا من النقل، و بعدها الى حين الوضع فى الفم و البلع شخصا آخر، فيكون نظير الحركة فى مسافة بداعيين، إذا تحرك من أولها إلى نصفها بداعى ملاقاته حبيب له فى رأس نصفها، و من نصفها الى آخرها بداعى ملاقاته شخص آخر، مع عدم تخلل السكون فيما بينهما، حيث ان الحركة فى النصف الأول من المسافة إذا كانت

محرمة لا يلزم حرمتها فى النصف الآخر منها.

و منها انه لو عدل عن الندم و التوبة، ففى عود الحرمة بعد عدوله احتمالا، أقواما العدم بناء على المختار، من صيرورة النقل متعددا بتعدد الدواعى، و ربما يقال بعود الحرمة لأن الندم لا يرفع الموضوع بل إثمه، فدوام ارتفاعه منوط بدوام الندم فإذا زال عادت الحرمة لبقاء الموضوع، فإذا وضعه فى الفم و ابتلعه صدق الأكل من الإناء، و به يتحقق الحرمة، و لا يخفى ما فيه من التهافت، ضرورة انه لو كان كذلك للزم بقاء الحرمة بعد التوبة، لأنه مع بقاء موضوعها لا وجه لارتفاعها بالندم، ففرض ارتفاعها بالندم منوط بارتفاع موضوعها به كما لا يخفى.

و منها انه لو كان المأكول أو المشروب حراما للزم كفارة الجمع عند الإفطار به عمدا فى شهر رمضان و هذا بخلاف ما لو كان الأكل أو الشرب حراما، بلا سراية الحرمة منهما إلى المأكول و المشروب، فإن الإفطار به حينئذ يكون كالإفطار بالمأكول المباح الواقع فى الظرف المغصوب، حيث ان تناول منه حرام لكن المأكول ليس حراما، فلا تجب كفارة الجمع حينئذ، هكذا ذكره المصنف (قده) فى المتن، و أورد عليه فى المستمسك بان ما ذكره المصنف فى هذا المقام مخالف لما افتى به فى كتاب الصوم، من ان الإفطار على المغصوب إفطار على الحرام، و عليه فالمقام كذلك للاشتراك فى الحرمة من حيث العنوان الثانوى. أقول الذى عثرت عليه فى كتاب الصوم مما ذكره المصنف فيه: ان الإفطار على المغصوب إفطار على الحرام، و الذى ذكره ههنا هو ان الإفطار فى الظرف الغصبى ليس إفطارا بالحرام، و لا يخفى ما فيهما من الفرق، لكنه يرد عليه (قده) بأن الأكل من الظرف

الغصبي ليس أكلا محرما، و انما الحرام هو تناول من الظرف و الأخذ منه، و بعد تناول يكون وضعه فى الفم و مضغه و بلعه كلها حلالا، فما هو محرّم- و هو تناول من الظرف- لا يكون إبطارا، و ما هو الإفطار لا يكون بالمحرّم، و هذا بخلاف المقام حيث ان الأخذ من آنية الذهب أو الفضة و وضع المأخوذ فى الفم و مضغه و بلعه كلها محرمة، فعدم حرمة المأكل من الظرف المغصوب لا يوجب عدم حرمة المأكل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧٨

من الانية، فلو لم يقد دليل على جواز الاكتفاء فى الكفارة بإحدى الخصال لكان اللازم هو القول بوجوب كفارة الجمع.

### [مسألة ١٢ ذكر بعض العلماء انه إذا أمر شخص خادمه فصب الجاي من القورى من الذهب أو الفضة فى الفنجان الفرفورى]

مسألة ١٢ ذكر بعض العلماء انه إذا أمر شخص خادمه فصب الجاي من القورى من الذهب أو الفضة فى الفنجان الفرفورى، و أعطاه شخصا آخر فشرب فكما ان الخادم و الأمر عاصيان كذلك الشارب لا يبعد ان يكون عاصيا، و يعد هذا استعمالا لهما. اما عاصيان الخادم فلا استعماله للانبة، و اما عاصيان الأمر فلعله للأمر بالمعصية، فإن الأمر بها محرّم يتحقق به العصيان، و اما عاصيان الشارب فلعله لدعوى صدق الشرب من الانية المتخذة من أحدهما على شربه لكنها ممنوعة، أو لمعاونته للخادم و الأمر فى صدور المحرم عنهما حيث ان صدور العصيان منهما لأجل شربه، فىكون شربه غاية لفعلهما المحرم و لو لا صدوره عن الشارب لما يصدر عنهما الحرام، فىصدق على فعله المعاونة على المحرم، و هى أيضا ممنوعة، و الحق عدم حرمة الشرب من الشارب و ان كان الخادم و الأمر عاصيين.

### [مسألة ١٣ إذا كان المأكل أو المشروب فى آنية من أحدهما ففرغه فى ظرف آخر بقصد التخلص عن الحرام لا بأس به]

مسألة ١٣ إذا كان المأكل أو المشروب فى آنية من أحدهما ففرغه فى ظرف آخر بقصد التخلص عن الحرام لا بأس به و لا يحرم الشرب أو الأكل بعد هذا.

إفراغ ما فى الانية الى ظرف آخر اما يكون بقصد استعمالها أو يكون بقصد تفرغها، أو لا يكون بقصد شىء منهما، فعلى الأول فلا شبهة فى تحريمه لصدق الاستعمال مع قصده، و على الثانى فان لم يصدق عليه الاستعمال كما إذا أفرغ الماء من السماور المتخذ من الفضة إلى كأس من الصفر مثلا بقصد الإفراغ، ثم استعمل الكأس بإفراغ ما فيه الى القورى، أو انصب السكر من آنية فى الصينى بقصد الإفراغ، ثم صب ما فى الصينى فى الفنجان بقصد الاستعمال فلا إشكال فى جوازه، لأنه إفراغ، بل لعله واجب إذا كان إبقاء ما فيه استعمالا له كما هو كذلك، و اما ان يصدق عليه الاستعمال كما إذا أفرغ ماء السماور الى القورى بقصد التفرغ مع كون فعله هذا استعمالا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧٩

أو أخذ السكر من ظرفه بقصد الإفراغ و ألقاه فى الفنجان بحيث لو أراد الاستعمال لما كان فعله الا هذا الذى فعله، ففى جوازه اشكال من جهة كون فعله بقصد التفرغ و من صدق الاستعمال عليه عرفا، و هذا الأخير أحوط لو لم يكن أقوى، و كيف كان فلا يحرم الشرب أو الأكل بعد هذا و ان كان الإفراغ مع صدق الاستعمال عليه حراما، لما عرفت من ان استعماله بتفرغ ما فيه الى ظرف آخر إذا كان حراما لا يكون الأكل من الظرف الثانى حراما، لانه ليس من الأكل عن الانية المتخذة من أحدهما، و مما ذكرناه يظهر أظهيرية الإشكال فى الثالث اعنى فيما لا يكون الإفراغ بقصد التفرغ و لا بقصد الاستعمال، فإنه مع صدق الاستعمال

عليه ينبغي عدم الارتياح في تحريمه.

### [مسألة ١٤ إذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل في إحدى الآيتين]

مسألة ١٤ إذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل في إحدى الآيتين فإن أمكن تفرغته في ظرف آخر وجب و إلا سقط وجوب الوضوء أو الغسل و وجب التيمم، و ان توضأ أو اغتسل منهما بطل سواء أخذ الماء منهما بيده، أو صب على محل الوضوء بهما، أو ارتمس فيهما و ان كان له ماء آخر أو أمكن التفرغ في ظرف آخر و مع ذلك توضأ أو اغتسل منهما فالأقوى أيضا البطلان لانه و ان لم يكن مأمورا بالتيمم الا ان الوضوء أو الغسل حينئذ يعد استعمالا لهما عرفا فيكون منهيما عنه، بل الأمر كذلك لو جعلهما محلا لغسالة الوضوء لما ذكر من ان توضيه حينئذ يحسب في العرف استعمالا لهما، نعم لو لم يقصد جعلهما مصبا للغسالة لكن استلزم توضيه ذلك أمكن ان يقال انه لا يعد الوضوء استعمالا لهما، بل لا يبعد ان يقال ان هذا الصب أيضا لا يعد استعمالا فضلا عن كون الوضوء كذلك.

في هذه المسألة أمور: الأول إذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل في إحدى الآيتين و أمكن تفرغته في ظرف آخر وجب تفرغته، لوجوب الوضوء أو الغسل و يكون التفرغ من مقدماتها، و حيث ان وجوبها مطلق بالنسبة إلى وجود الماء يجب تحصيله عند إمكانه بأي نوع أمكن، و منه التفرغ في المقام و الفرق بينه و بين تفرغ الجاي عن القورى في الفنجان واضح لا صعوبة فيه، حيث ان شرب الجاي من القورى عرفا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٠

انما هو بصبه منه في الفنجان و شرب الجاي منه بلا واسطة، و هذا بخلاف الوضوء من احدى الآيتين فإنه ليس بصب ما فيها في ظرف آخر، بل يمكن ان يقال ان نفس التفرغ واجب و لو لم يكن لأجل تحصيل احدى الطهارتين إذا كان قرار الماء فيها بفعله، و ذلك لكون إبقاء ما فيه على حاله بنفسه استعمالا يجب التخلص عنه بالتفرغ كما تقدم.

الأمر الثانى لو تعذر التفرغ عند انحصار الماء في إحدى الآيتين سقط الطهارة المائية من الوضوء أو الغسل، و وجب التيمم لصيرورة المكلف حينئذ من مصاديق فاقد الماء لعدم وجدانه لغير ما في إحدى الإنائين تكويننا، و منعه عن استعمال ما عنده في إحدى الآيتين تشريعا، لكونه استعمالا محرما، و المنع الشرعى كالمنع العقلى.

الثالث لو اتى بالوضوء أو الغسل في صورة الانحصار مع عدم إمكان التفرغ، فاما ان يكون بالاغتراف من الانية شيئا فشيئا، أو يكون بصب الماء منها على محل الوضوء أو الغسل، أو يكون بنحو الارتماس، فان كان بالاغتراف فالمحكى عن المشهور هو صحة الطهارة حينئذ، و عن غير واحد من مفاخرى المتأخرين بطلانها مستدلا بكون الاغتراف من الانية استعمالا لها فيتحد مع المحرم عرفا، و ان كان خارجا عن المحرم بالتدقيق العقلى، و استدلال المشهور بان المحرم هو الاغتراف و هو ليس من أفعال الطهارة، و انما هو من مقدماتها، فان قلت فعلى هذا يكون المحرم من الأكل أو الشرب هو أخذ المأكول أو المشروب لا المضغ و البلع.

قلت الفرق بين الاغتراف للوضوء و بين الاغتراف للأكل انما نشأ من قيام الدليل على حرمة الأكل من احدى الإنائين دون الوضوء أو الغسل، فحيث قام الدليل على حرمة الأكل أو الشرب من إحداهما و كان الأكل أو الشرب بالمضغ و البلع يكون من أول الأخذ من الإناء إلى آخر البلع حراما الا ان حرمة تناول من الإناء لمكان كونه استعمالا له، و حرمة الوضع في الفم و مضغه و بلعه لكونه أكلا، و حيث ان الاستعمال حرام و لو لم يكن أكلا أو شربا، و الأكل أو الشرب محرمان و لو لم يكونا استعمالا،

يكون الجميع من أول تناول الى آخر البلع محرما، و هذا بخلاف الوضوء منهما فان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨١

حرمته مما لم يرد عليه دليل، و انما المحرم منه هو الاستعمال و هو: اى الاستعمال يتحقق بالأخذ و الاغتراف، و هو ليس من أفعال الوضوء و ما هو من أفعال الوضوء هو صب الماء على المحل، و هو ليس استعمال الإناء، فالمحرم فى باب الوضوء ينحصر بالاغتراف هذا.

و لكن التحقيق هو القول بالبطلان كما عليه غير واحد من متأخري المتأخرين، و عليه المصنف (قده) فى المتن، و ذلك لان صب الماء على محل الوضوء بعد تناوله من الإناء و ان لم يكن استعمالا للإناء المحرم و لم يقد دليل على حرمته من حيث انه وضوء، لكنه متوقف على مقدمة محرمة لانحصار مقدمة الوضوء بالاغتراف المحرم، فيدخل فيما إذا كانت المقدمة محرمة و ذبها واجبا فيتزاحمان فيسقط وجوب الوضوء حينئذ، اما لسقوط ملاك بناء على ان يكون وجوبه مشروطا بالتمكن من استعمال الماء، و ان التعجيز الشرعى كالعقلى منشأ للتعذر عن استعماله، أو لكون التزاحم بين حرمة المقدمة و وجوب ذبها من قبيل التزاحم بين ما لا يدل له و ما له البديل، و الحكم فيه هو تقديم ما لا يدل له على ما له البديل، و كيفما كان يسقط الخطاب عن الوضوء حينئذ، اما لسقوط ملاك و اما لتعذر امتثاله مع بقاء ملاك، هذا تمام الكلام فيما كان الوضوء أو الغسل بالاغتراف.

و ان كان بنحو الصب على المحل أو بنحو الارتماس فى الإناء فالظاهر عدم الارتباب فى البطلان حينئذ، لاتحاد الاستعمال المحرم مع ما هو من أفعال الطهارة، لكن المحكى عن كشف اللثام هو التصريح بصحة الوضوء فى صورة الارتماس و هو ضعيف فى الغاية.

الأمر الرابع لو لم ينحصر الماء بما فى إحدى الإنائين أو انحصر به و لكنه أمكن التفريغ، و قد توضحاً أو اغتسل بما فى إحداهما، ففى صحة طهارته هذه مطلقاً لأنه مأمور بالطهارة لتمكنه من الماء و لا يكون مأمورا بالتيمم، أو بطلانها كذلك أو التفصيل بين ما إذا كان فعل الطهارة بالاغتراف، و بين ما إذا كان بالصب على المحل أو بالارتماس فى الإناء بالصحة فى الأول و البطلان فى الأخير وجوه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٢

أقواها الأخير، و ذلك لأنه مع الاغتراف لا يتحد فعل الطهارة مع الاستعمال المحرم و المفروض بقاء الأمر بفعلها فتصح من غير اشكال، و هذا بخلاف ما إذا كان بالصب أو الارتماس، فإن الأمر و ان كان باقيا الا ان المأتى به ليس من افراد الطبيعة المأمور بها من حيث هى مأمور بها، و ان كان من افرادها من حيث هى، و ذلك لاتحاد المأتى به مع الطبيعة المحرمة و حكم العقل بخروج هذا الفرد عن قابليته لان يتحقق به الامتثال، بعد ان صار متحدا مع المبعوض المحرم، و لزوم الامتثال بالفرد الغير المتحد مع المحرم، فما فى المتن من إطلاق الحكم بالبطلان حتى فى صورة الاغتراف ممنوع.

الخامس لو جعل إحدى الإنائين محلا لغسالة الوضوء فهبنا شيئا: انصباب الماء فى الإناء الذى هو استعمال للإناء قطاعا، إذ الاستعمال كما يتحقق بالأخذ عن الإناء يتحقق أيضا بالصب فيه، بل لعل الصب أظهر فى كونه استعمالا، و فعل الوضوء اعنى غسل الأعضاء الذى هو مقدمة وجودية لفعل الانصباب، فحينئذ لا يخلو اما ان نقول بان فعل الوضوء لكونه مما يعد استعمالا للإناء الذى جعله محلا لغسالة وضوئه عرفا محرما، كما ذهب اليه المصنف فى المتن فيبطل وضوئه لاتحاده مع الاستعمال المحرم عرفا، و ان لم يكن كذلك عقلا، و اما ان نقول بان المدار فى البطلان على الاتحاد العقلى لكون المسألة عقلية و لا سبيل فيها لاتباع العرف فى الحكم بالاتحاد بعد تبين عدمه حقيقة، فحينئذ يصير المقام من قبيل ما كان الواجب مقدمة للحرام، فان كانت من المقدمات التى تسرى إليها حرمة ذبها كما إذا كانت علة تامة للحرمة، أو جزء أخير منها فتصير محرمة بالحرمة المقدمى، و

واجبة بالوجوب النفسى، فتدخل فى باب اجتماع الأمر والنهى و يلحقها حكمها، و ان لم تكن كذلك كما إذا لم تكن علة تامه و لا الجزء الأخير منها فلا تصير محرمة بالحرمه المقدمى، و ينبغى القول بصحته حينئذ من غير اشكال، هذا كله فيما إذا قصد جعل الانية مصبا للغسالة.

و لو لم يقصده، لكن استلزم توضاه صيرورته مصبا، ففى المتن أمكن ان يقال انه لا يعد الوضوء استعمالا للمصب و هو بعيد، لان صيرورته مصبا ليست من الأمور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٣

القصدية المنوطة بالقصد حتى يتوقف تحققها على قصده، و من المعلوم ان هنا أشياء:

أخذ الماء من الإناء، و غسل أعضاء الوضوء، و صب غسالة الوضوء فى الإناء المعد لمحل اجتماعها، فان كان غسل الأعضاء يعد عرفا من استعمال الإناء الذى يأخذ منه الماء كذلك يعد من استعمال الإناء الذى يصب فيه الماء المجتمع من الغسالة، فالفرق بين الأمر المتقدم على الوضوء اعنى تناول الماء و اغترافه من الإناء و بين الأمر المتأخر عنه، اعنى صب ماء غسالة الوضوء فى الإناء، بالحكم باتحاد الوضوء مع تناول الماء من الإناء عرفا مطلقا، و التفصيل فى الأخير بين انصباب الماء فى الإناء مع القصد، فيحكم بالاتحاد أو انصبابه بلا قصد فيحكم بعدم عدّ الوضوء حينئذ استعمالا للإناء لعله تحكم، و منه يظهر فساد نفى الاستعمال عن هذا الصب، لمعلومية عدم اعتبار قصد استعمال الإناء فى إفراغ الماء اليه و انصبابه فيه، بل لو صدر منه بلا ارادة منه و لا شعور يكون أيضا استعمالا لكنه لا بالاختيار، هذا ما عندى فى هذه المسألة، و الله العالم بأحكامه.

#### [مسألة ١٥ لا فرق فى الذهب و الفضة بين الجيد منهما و الردى و المعدنى و المصنوعى و المغشوش و الخالص]

مسألة ١٥ لا فرق فى الذهب و الفضة بين الجيد منهما و الردى و المعدنى و المصنوعى و المغشوش و الخالص إذا لم يكن الغش الى حد يخرجهما عن صدق الاسم و ان لم يصدق الخلوص، و ما ذكره بعض العلماء من انه يعتبر الخلوص و ان المغشوش ليس محرما و ان لم يناف صدق الاسم كما فى الحرير المحرم على الرجال حيث يتوقف حرمة على كونه خالصا لا وجه له، و الفرق بين الحرير و المقام ان الحرمة هناك معلقة فى الاخبار على الحرير المحض بخلاف المقام فإنها معلقة على صدق الاسم.

يدل على نفى الفرق بين الجيد و الردى منهما و كذا بين المعدنى و المصنوعى إطلاق الدليل، بعد فرض صدق اسم الذهب أو الفضة على الجميع، و المراد بالذهب المعدنى ظاهر و هو الذى يؤخذ من الأحجار الذهبية، و بالمصنوعى هو الذى يصنع بعلم الإكسير و الكيمياء و لو كان له واقع فإنه انقلاب الشئ إلى الذهب بعلم الإكسير، فيلحقه حكمه من جواز المعاملة معه و حرمة استعمال أوانيّه و حرمة لبسه على الرجال، و اما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٤

عدم الفرق بين الخالص و المغشوش منهما بعد فرض صدق الاسم على المغشوش كصدقه على الخالص فيما ذكره المصنف من عدم اعتبار الخلوص.

#### [مسألة ١٦ إذا توضأ أو اغتسل من إناء الذهب أو الفضة مع الجهل بالحكم أو الموضوع صح]

مسألة ١٦ إذا توضأ أو اغتسل من إناء الذهب أو الفضة مع الجهل بالحكم أو الموضوع صح.

قد تبين من مطاوى ما تقدم فى المسائل السابقة ان بطلان الوضوء أو الغسل من احدى الإنائين انما هو لصيرورة المقام من

صغريات باب الاجتماع، كما فى الوضوء أو الغسل بالماء المغصوب، و الحكم فيه هو البطلان مع تنجز النهى بقيام منجز عليه من علم أو علمى أو أصل مثبت للتكليف، و الصحة مع عدم تنجز النهى من غير فرق بين القول بجواز الاجتماع فى مقام الأمرية و الدرجة الأولى، أو بامتناعه فى تلك الدرجة أيضا، و ان كان بين القولين اعنى: القول بجواز الاجتماع و القول بامتناعه فى مرتبة إرادة الأمر فرق فى اعتبار المندوحة و عدمه فى الحكم بالبطلان، فعلى القول بالامتناع يبطل و لو مع عدم المندوحة، و على القول بالجواز يبطل مع وجود المندوحة حسبما فصل فى الأصول، و نتيجة ذلك هو الحكم بالصحة فى كلما لا يكون النهى فيه منجزا، سواء كان منشأ عدم تنجزه هو الجهل بالحكم كما فى الجاهل القاصر، أو كان للجهل بالموضوع، و يبطل فى كلما كان فيه منجزا و لو كان مع الجهل بالحكم عن تقصير، فالمدار كله على تنجز النهى و عدمه سواء كان مع الجهل أم لا، و لعل هذا هو مراد المصنف (قده) من حكمه بالصحة مع الجهل بالحكم، يعنى جهلا رافعا لتنجز النهى و هو الجهل عن القصور لا مطلقا.

### [مسألة ١٧ الأوانى من غير الجنسين لا مانع منها و ان كانت أعلى و اغلى]

مسألة ١٧ الأوانى من غير الجنسين لا مانع منها و ان كانت أعلى و اغلى حتى إذا كانت من الجواهر الغالية كالياقوت و الفيروزج. و الحكم فى هذا المسألة ظاهر لأصالة الإباحة السالمة عن حكومة دليل اجتهادى عليها، مضافا الى دعوى عدم الخلاف فيه عن غير واحد من الاعلام، بل فى مفتاح الكرامة انه ما وجدت فيه مخالفا إلا الشافعى فى أحد قولييه، و دعوى الاتفاق عليه كما عن كشف اللثام أو كونه كذلك عند علمائنا كما عن التذكرة، نعم بعض الوجوه مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٥

المتمسك بها على حرمة استعمال المصنوع من احد النقدين ككونه إسرافا أو تضييعا للمال أو موجبا لكسر قلوب الفقراء يجرى هيهنا، لكنك عرفت عدم تمامية تلك الوجوه فى إثبات حرمة استعمال المصنوع من احد النقدين فضلا عن تسريتها الى غيرهما.

### [مسألة ١٨ الذهب المعروف بالفرنكى لا بأس بما صنع منه]

مسألة ١٨ الذهب المعروف بالفرنكى لا بأس بما صنع منه لأنه فى الحقيقة ليس ذهبا. و كذا الفضة المسماة بالورشو فإنها ليست فضة، بل هى صفر البيض.

الذهب الفرنكى شىء معدنى ليس من جنس الذهب يصاغ فى الاروپا، و يحمل الى بلاد الشرق، و هو معلوم عند اهله كما ان الورشو شىء ليس بفضة، و يجوز استعمالهما معا من غير إشكال.

### [مسألة ١٩ إذا اضطر الى استعمال أوانى الذهب و الفضة فى الأكل و الشرب و غيرهما جاز]

مسألة ١٩ إذا اضطر الى استعمال أوانى الذهب و الفضة فى الأكل و الشرب و غيرهما جاز و كذا فى غيرهما من الاستعمالات، نعم لا يجوز التوضى و الاغتسال منهما، بل ينتقل الى التيمم.

اعلم انه فى صورة الاضطرار الى ارتكاب المحرم يجوز ارتكاب كل محرم اضطر اليه الا- قتل النفس التى حرمها الله تعالى، و يدل عليه قول الصادق عليه السلام «ليس من شىء يضطر اليه ابن آدم إلا- و قد أحله الله عليه» و هذه الحلية الثابتة فى حال الاضطرار حكم واقعى ثانوى، الا انه يقع البحث فى ان المرفوع فى حال الاضطرار هل هو العقاب المترتب على مخالفة الحكم الاولى، أو انه الخطاب نفسه المترتب على رفعه رفع ما يترتب عليه من استحقاق العقاب على مخالفته، و بعبارة أخرى هل



المرفوع هو الحكم التحريمى عقابا أو انه مرفوع خطابا و عقابا و لعل الأول أظهر، إذ لا- دليل على ارتفاع ما يزيد على رفع العقاب، و لازم ذلك ثبوت العفو عن ارتكاب المحرم عند الاضطرار اليه مع بقاءه على حرمة، و يرشد اليه قوله تعالى فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصِهِ غَيْرَ مُتْجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

و يترتب على ذلك عدم سقوط ما كان وجوده مانعا، أو عدمه شرطا من المحرمات عند الاضطرار الى ارتكابها كالصلاة فى الحرير، أو الذهب على الرجال، أو فى الميتة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٦

و نحوها من المحرمات إذا اضطر الى لبسها، فان الاضطرار اليه لا يوجب سقوط مانعية وجوده، أو شرطية عدمه إلا إذا اضطر الى لبسه فى حال الصلاة، حيث ان مقتضى الدليل الدال على عدم جواز ترك الصلاة فى حال من الأحوال سقوط شرطية ما يشترط وجوده أو مانعية ما يعتبر عدمه و هذا حكم كلى من صغرياته الاضطرار الى استعمال الذهب و الفضة فإنه إذا كان الاضطرار الى استعمالهما فيما عدا أفعال الوضوء من الغسلتين و المسحتين و أفعال الغسل من غسل الأعضاء بل كان مضطرا الى استعمالهما فى مثل الأكل و الشرب و غيرهما لا يصير منشأ لصحة الوضوء أو الغسل بهما، بل يمكن ان يقال بعد اعتبار كون تقدر الضرورات بقدرها لا اضطرار فى استعمالهما فى أفعال الوضوء و الغسل، و ان كان الاضطرار فى استعمالهما بصورة أفعال الوضوء أو الغسل يصح، بل يجب الوضوء أو الغسل بما فيهما من الماء فيكون حاله كحال الاضطرار الى لبس الذهب أو الحرير فى حال الصلاة على الرجال.

### [مسألة ٢٠ إذا دار الأمر فى حال الضرورة بين استعمالهما أو استعمال الغصبى قدمهما]

مسألة ٢٠ إذا دار الأمر فى حال الضرورة بين استعمالهما أو استعمال الغصبى قدمهما.

اعلم انه عند دوران الأمر فى رفع الاضطرار بالمحرم الذى يكون متمحضا فى حق الله سبحانه، أو الذى يكون مشتتلا على حق الناس يتقدم الأول على الأخير، و ذلك كأكل النجس و المغصوب، و السر فيه كون الاشتمال على حق الناس يصير أشد فى المراعاة، و يشعر اليه ورود الوعد الكثير فى الكتاب و السنة على العفو عن حقه سبحانه، و ان حق الناس مما لا يعفى عنه الا بتجاوز صاحبه و لا حاجة فى استفادة ذلك من التعبير فى كثير من أدلة استعمال آنية الذهب أو الفضة بالكراهة، كما ذكره فى المستمسك، بل لو كان الدليل دالا على حرمة شىء من باب حق الله بأظهر دلالة- كما فى الميتة الوارد فيها قوله تعالى «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ» الآية- لكان ما فيه حق الناس مقدما عليه بالمراعاة عند الدوران.

### [مسألة ٢١ يحرم اجارة نفسه لصوغ الأوانى من أحدهما و أجرته أيضا حرام]

مسألة ٢١ يحرم اجارة نفسه لصوغ الأوانى من أحدهما و أجرته أيضا حرام كما مر.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ٤٨٧

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٧

وقد مر منا البحث في ذلك مستوفى في المسألة الرابعة من هذا المبحث وقد قلنا: ان حرمة إجاره نفسه لصوغها و أخذ الأجره عليه كحرمة بيعه و شرائه منوطه بحرمة اقتنائها و سلب المايه عنها فراجع.

### [مسألة ٢٢ يجب على صاحبهما كسرهما]

مسألة ٢٢ يجب على صاحبهما كسرهما و اما غيره فان علم ان صاحبهما يقلد من يحرم اقتنائهما أيضا، و انهما من الافراد المعلومه في الحرمة يجب عليه نهيه، و ان توقف على الكسر يجوز كسرهما، و لا يضمن قيمه صياغتهما، نعم لو تلف الأصل ضمن، و ان احتمال ان يكون صاحبهما ممن يقلد جواز الاقتناء، أو كانتا مما هو محل الخلاف في كونه آنيه أم لا لا يجوز له التعرض له.

و جوب كسرهما على صاحبهما ينشأ من حرمة اقتنائهما الناشى من مبعوضيه وجودهما مطلقا حدوثا و بقاء، قال في الجواهر: فحيث ظهر حرمة الأواني استعمالا و قنيه و غيرها كانت حينئذ كباقي الآلات المحرمة الهيئه، المملوكه الماده فيجرى فيها حينئذ بالنسبه إلى جوب كسرها ما يجرى في تلك، و اما جوب كسرهما على غير صاحبهما فلا يخلو اما يعلم ان اقتنائهما محرم على صاحبهما- كما إذا علم كون حكم اقتنائه عند صاحبهما اجتهادا، أو تقليدا هو الحرمة مع كون الآنيه من الافراد المعلومه- أو يعلم عدم حرمة عليه كذلك، أو كون الآنيه من الافراد التي وقع الخلاف في كونها آنيه مع العلم بكون فتوى صاحبهما، أو مجتهده هو الحكم بعدم كونها آنيه، و اما لا يعلم شيئا.

و على الأول: فاما يعلم ان كسرهما لا- يوجب تلف مادتهما، أو يعلم بأنه يوجب، أو لا يعلم شيئا منهما، فان علم بحرمة الاقتناء على صاحبهما مع كونها من الافراد التي لا خلاف في حرمتها يجب عليه نهيه عن استعمالها من باب جوب النهى عن المنكر، و لو توقف على كسرها يجوز له الكسر فيما إذا علم بعدم أداء كسرها الى تلف مادتها، أو لم يعلم به، و ليس عليه ضمان الأرش لسقوط ماليه هيئتها شرعا، و لو تلفت الماده ضمن قيمتها، و لا منافاه بين جوب كسرها عليه و بين ضمان قيمه

مصباح الهدى في شرح العروه الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٨

مادتها لو تلفت، كما في الأكل في المخصصه لو صار واجبا من جهه تأدى تركه الى الهلاك، و لو علم بأداء الكسر الى تلف الماده المنتهى الى ضمانها ففي جوب كسرها عليه حينئذ إشكال من جهه الضرر، و ان علم بجواز الاقتناء على صاحبهما، أو كون الآنيه مما هي محل الخلاف مع العلم بكون وظيفه صاحبها هو الجواز اجتهادا أو تقليدا فلا يجوز كسرها، لعدم كون الاقتناء حينئذ منكرا عند صاحبها حتى يجوز لغيره كسرها من باب النهى عن المنكر.

اللهم الا ان يستفاد من أدله حرمتها كراهه وجودها في الخارج مطلقا و مطلوبيه انعدامها و لو من غير صاحبها و في استفادتها تأمل، بل منع مع انه لو سلم دلالة دليل حرمتها عليه يكون معارضا مع ما يدل على حرمة التصرف في مال الغير بلا رضاه، و مما ذكرناه يظهر حكم ما لو لم يعلم وظيفه صاحب الآنيه فإنه أيضا لا يجوز الكسر حملا لفعله على الصحه.

### [مسألة ٢٣ إذا شك في آنيه انها من أحدهما أو شك في كون شيء مما يصدق عليه الآنيه أم لا]

مسألة ٢٣ إذا شك في آنيه انها من أحدهما أو شك في كون شيء مما يصدق عليه الآنيه أم لا، لا مانع من استعمالها. اما مع الشك في كون الآنيه من أحدهما فلكون الشبهه موضوعيه يرجع فيها الى البراءة مطلقا من المجتهد و المقلد، بمعنى ان المتكفل لإجراء البراءة فيها هو المقلد و المجتهد يفتى بان وظيفه المقلد فيها الرجوع الى البراءة، بل يمكن اختلاف المجتهد و

المقلد فيها فيما إذا اختلفا في الشبهة بأن اشتبه على أحدهما، و تيقن الآخر، و اما مع الشك في صدق الانية على المصوغ من أحدهما يكون الشبهة مفهومية، و لو كان الشك في الصدق، و ليس وظيفة المقلد الرجوع الى البراءة، بل المجتهد يجرى الأصل و يفتى على طبقه، و المقلد يعمل بفتواه، و قد عرفت في المسائل المتقدمة ما هو الحق في المقام من الرجوع الى البراءة عند الشك في صدق الانية مطلقا سواء علم بصدق الوعاء، أو شك في صدقه أيضا خلافا لصاحب الجواهر (قده) فيما يصدق عليه الوعاء عند الشك في صدق الانية، فإنه (قده) ذهب فيه الى وجوب الاحتياط

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٩

هذا آخر ما تيسر لي تحريره في أحكام الإناء و الحمد لله.

الى هنا تم الكلام في الجزء الثاني من شرح العروة الوثقى المسمى ب (مصباح الهدى) على يد مؤلفه الضعيف الفاني محمد تقى الآملى عفى الله سبحانه عنه و عن والديه و عن اخوانه المؤمنين حامدا لله سبحانه و تعالى، و مصليا على نبيه المصطفى و آله النجباء النقباء فى عاصمة طهران فى صبيحة يوم الخميس التاسع و العشرين من شهر رجب من سنة الأربع و السبعين بعد الالف و ثلاث مائة القمرية من الهجرة النبوية، و يتلوه الجزء الثالث من أول الفصل المنعقد فى أحكام التخلّى و صار الفراغ عن طبعه فى اليوم الخميس من شهر محرم الحرام من سنة ١٣٨١ القمرية فى مطبعة مصطفى و الحمد لله أولا و آخرًا. و قد بذلت جهدى فى تصحيحها و مقابلتها بقدر الوسع و الطاقة و انا الاحقر محمد رضا التوكلى القوجانى.

---

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

## الجزء الثالث

### [تممة كتاب الطهارة]

#### إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### [فصل فى أحكام التخلّى]

#### إشارة

(فصل) (فى أحكام التخلّى)

### [مسائل]

### [مسألة (١) يجب فى حال التخلّى بل فى سائر الأحوال ستر العورة]

مسألة (١) يجب فى حال التخلّى بل فى سائر الأحوال ستر العورة عن الناظر المحترم سواء كان من المحارم أم لا، رجلا كان أو

امرأة، حتى عن المجنون و الطفل المميز، كما انه يحرم على الناظر أيضا النظر إلى عورة الغير و لو كان مجنونا أو طفلا مميزا، و العورة في الرجل القبل و البيضتان و الدبر، و في المرأة القبل و الدبر، و اللازم ستر لون البشرة دون الحجم، و ان كان الأحوط ستره أيضا، و اما الشبح و هو ما يترائي عند كون الساتر رقيقا فستره لازم، و في الحقيقة يرجع الى ستر اللون.

في هذه المسألة أمور (الأول) يجب ستر العورة عن الناظر المحترم في حال التخلي و غيره من سائر الأحوال، و قد ادعى عليه الإجماع، و أسنده إلى ضرورة الدين في الجواهر، و يدل عليه من الكتاب قوله تعالى «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ الْآيَةَ» مع ما ورد في تفسيره من مرسله الصدوق سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز و جل قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ، فقال كل ما كان في كتاب الله من حفظ الفرج فهو من الزنا إلا في هذا الموضع فإنه للحفظ من ان ينظر اليه.

و من السنة حديث المناهي المروى عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ قال إذا اغتسل أحدكم في فضاء من الأرض فليحاذر على عورته، و قال عليه السلام لا يدخل أحدكم الحمام إلا بمترر، و عن تحف العقول عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ يا علي مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤

إياك و دخول الحمام بغير مأزر، ملعون الناظر و المنظور اليه، و (ربما يقال) بالمنع عن التمسك بهذه الاخبار على وجوب الستر اما لدعوى ضعف سندها أو لقصور دلالتها أو لمعارضتها مع ما عبر فيه بلفظة الكراهة، كموتق ابن ابي يعفور قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام أ يتجرد الرجل عند صب الماء ترى عورته أو يصب عليه الماء أو يرى هو عورة الناس، فقال كان ابي يكره ذلك من كل احد بناء على ظهور لفظه الكراهة في الكراهة المصطلحة، أو لما ورد في تفسير حرمة عورة المؤمن على المؤمن بإظهار عيوبه و اذاعة سره كما في خبر حذيفة، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام شيء يقوله الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام، فقال عليه السلام ليس حيث يذهبون إنما عورة المؤمن ان يزل زلة أو يتكلم بشيء يعاب عليه فيحفظ عليه ليعيره به يوما ما، و في صحيح ابن سنان عنه عليه السلام قال سئلته عن عورة المؤمن على المؤمن حرام قال نعم، قلت اعنى سفلية، قال ليس حيث تذهب، انما هو اذاعة سره.

(و يندفع) بعدم قصور سند جميعها، و انجبار القاصر منها بالعمل، و وضوح دلالة بعضها و ان لم يكن جميعها كذلك، و عدم ظهور لفظه الكراهة في الاخبار في الكراهة المصطلحة، بل كثيرا ما يراد منها الحرمة، خصوصا إذا كانت قرينة على ارادتها كما في المقام حيث ان النصوص المتقدمة صالحة لأن تكون قرينة على إرادة الحرمة منها و عدم دلالة ما يوهم معارضتها على انحصار معنى حرمة العورة بما فسر فيه من اذاعة السر و إظهار العيوب، بل ورد ما هو نص في إرادة العورة بالمعنى المعهود منها كما في خبر حنان بن سدير، قال دخلت انا و ابي و جدى حماما بالمدينة فإذا رجل في بيت المسلخ (الى ان قال) ما يمنعكم من الإزار، فإن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ قال عورة المؤمن على المؤمن حرام. ثم قال سئلنا عن الرجل فإذا هو على بن الحسين عليهم السلام.

(و كيف كان) فلا ينبغي الإشكال في أصل الحكم بعد قيام الإجماع و ادعاء الضرورة و دلالة الكتاب و السنة عليه. و المراد بالناظر المحترم هو من يحرم النظر على عورته فكل من يحرم النظر على عورته يجب التستر عنه، سواء كان من المحارم أم لا، رجلا كان أم امرأة، حتى عن المجنون و الطفل المميز (و يدل على هذا العموم) إطلاق ما في حديث المناهي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥

«إذا اغتسل أحدكم في فضاء من الأرض فليحاذر على عورته» و ما في تحف العقول «إياك و دخول الحمام بغير مأزر، فلا فرق

بين كون الناظر مسلماً أو كافراً، مكلفاً أو غير مكلف، كالمجنون و الصبي المميز، و لا بأس بغير المميز كسائر الحيوانات للسيره القطعيه القائمه على عدم التستر منهم، و أصالة البراءة عن وجوبه عند الشك فيه بعد عدم شمول الأدلة المتقدمه، لانساق الحفظ عن النظر ممن يكون النظر مقصوداً له لا مطلقاً.

(الأمر الثاني) يحرم على المكلف النظر إلى عورة غيره عدا ما استثني كالزوجه و الزوج، و المملوكه و سيدها من غير فرق في المنظور إليه أيضاً بين المسلم و الكافر و المكلف و غيره كالمجنون و الصبي المميز، و لا- بين الرجل و المرأة على ما هو المشهور.

(و يستدل له) بعموم ما في حديث المناهى المتقدم، و فيه: و نهى ان ينظر الرجل إلى عورة أخيه المسلم، و قال من تأمل عورة أخيه المسلم لعنه سبعون ألف ملك، و قال من نظر الى عورة أخيه المسلم أو عورة غير اهله متعمدا ادخله الله مع المنافقين الذين كانوا يبحثون من عورات الناس و لم يخرج من الدنيا حتى يفضحه الله الا ان يتوب.

و قوله صلى الله عليه و آله و سلم لعلى عليه السلام: يا على إياك و دخول الحمام بغير مأزر، ملعون الناظر و المنظور اليه، بدعوى إطلاق الأخ و المسلم و شمولهما لجميع ما ذكر مع إطلاق الأخير أعنى قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «ملعون الناظر و المنظور اليه» و خروج غير المكلف منهم عن الحكم التكليفي غير مضر. (و المحكى) عن ظاهر الصدوق و المحدث العاملي اختصاص حرمة النظر بعورة المسلمين فلا يحرم النظر إلى عورة الكفار لما في الفقيه عن الصادق عليه السلام انه قال إنما أكره النظر إلى عورة المسلم فاما النظر إلى عورة من ليس بمسلم فمثل النظر إلى عورة الحمار. (و حسنة ابن ابي عمير) عن الصادق عليه السلام قال النظر إلى عورة من ليس بمسلم مثل النظر إلى عورة الحمار، و أيد باختصاص ما يدل على المنع بعورة المسلم و عدم ما يدل على العموم.

و الأقوى ما عليه المشهور لضعف الخبرين المحكيين بالإرسال و سقوطهما عن الحجية بالاعراض و لإشعار بعض الاخبار الدالة على حرمة النظر بكون منشأ الحرمة انجراره الى الوقوع فى الزنا. و لا يتفاوت فيه بين الكافر و المسلم، ففى المحكى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦

عن تفسير النعمانى بعد النهى عن النظر الى فرج أخيه المؤمن أو تمكينه من النظر الى فرجه، قال فالنظر سبب إيقاع الفعل من الزنا و غيره.

(الأمر الثالث) المشهور ان العورة فى الرجل هيها (أى فى مقام وجوب التستر) هى القبل و البيضان و الدبر، و فى المرأة القبل و الدبر. و عن المحقق الكركى (قده) فى حاشيته على الإرشاد أولوية إلحاق العجان «١» بها، و عن القاضى انها من السرة إلى الركبة، و يدل على القول المشهور مرسله أبى يحيى الواسطى العورة عورتان القبل و الدبر، و الدبر مستور بالأيتين، فإذا سترت القضيب و البيضتين فقد سترت العورة، و مرسل الكافى: فأما الدبر فقد سترته الأيتان و اما القبل فاستره بيدك، و مرسل الفقيه: الفخذ ليس من العورة.

و (هذه الاخبار) كما ترى نص فيما ذهب اليه المشهور، و ينجر إرسالها بعملهم بها، و لم يذكر لما ذكره المحقق الكركى من أولوية إلحاق العجان بها وجه (و يستدل) للمحكى عن القاضى بخبر حسين بن علوان المروى عن قرب الاسناد:

إذا زوج الرجل أمته فلا ينظر الى عورتها و العورة ما بين السرة و الركبة (و خبر بشير النبال) قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الحمام فقال تريد الحمام فقلت نعم فأمر بإسخان الماء ثم دخل فأتزر بإزار فغطى ركبته و سرته (الى ان قال) قال عليه السلام هكذا فافعل (و ما عن على عليه السلام) ليس للرجل ان يكشف ثيابه عن فخذه و يجلس بين قوم، و لكنها ساقطة عن الحجية باعراض المشهور عنها مع عدم صراحتها فى وجوب ستر ما بين السرة و الركبة، و يمكن حملها على الاستحباب بقرينة الأخبار

المتقدمة المصرحة بنفى البأس عن كشف ما عدا القبل و الدبر و البيضتين.

(الرابع) الواجب من الستر هو ما يحصل به مسماه بحيث لا يعد في العرف مكشوف العورة فيكفى فيه التفاف العورة بساتر ملتصق بها ساتر للونها و لو لم يستر حجمها (و يدل عليه) مضافا الى صدق الستر مع حكاية الحجم عرفا، ما فى رواية المرافقى ان النورة ستره، و ما فى مرسل ابن ابى عمير ان ابا جعفر عليه السلام اطلى ثم ألقى الإزار، فقيل له فى ذلك،

(١) العجان ككتاب ما بين الخصية و حلقة الدبر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧

فقال عليه السلام أما علمت ان النورة قد أطبقت بالعورة، هذا، و لكن المحكى عن المحقق الثانى وجوب ستر الحجم أيضا، و لعله لدعوى انصراف ما دل على وجوب الحفظ عن مثل الخرقه الملفوفة بالبشرة الحاكية للحجم، و لكنها غير مسموعة خصوصا مع ما ورد من جواز الاكتفاء بالستر بمثل النورة، و اما ستر العورة بساتر رقيق يحكى شكل العورة من ورائه فلا يخلو اما ان تكون رقة الساتر و سعة منافذه على وجه لا يعد فى العرف حاجبا لما ورائه بل يقع معه النظر الى نفس البشرة و ان لم يتميز لونها و هذا هو الذى يسمى بالشبح، و يفترق عن الحجم بوقوع النظر عليه دون الحجم، فيجب ستره و هو فى الحقيقة ستر اللون و ان لم يكن كذلك فليلحق بالحجم الذى لا يجب ستره.

### [مسألة (٢) لا فرق فى الحرمة بين عورة المسلم و الكافر على الأقوى]

مسألة (٢) لا فرق فى الحرمة بين عورة المسلم و الكافر على الأقوى.

خلافًا لظاهر الصدوق و المحدث العاملى من اختصاص الحرمة بعورة المسلم، و قد تقدم وجهه مع ما فيه.

### [مسألة (٣) المراد من الناظر المحترم من عدا الطفل الغير المميز]

مسألة (٣) المراد من الناظر المحترم من عدا الطفل الغير المميز و الزوج و الزوجة و المملوكة بالنسبة إلى المالك و المحللة بالنسبة إلى المحلل له، فيجوز نظر كل من الزوجين إلى عورة الآخر، و هكذا فى المملوكة و مالكةا و المحللة و المحلل له، و لا يجوز نظر المالكه الى مملوكها أو مملوكتها و بالعكس.

قد تقدم فى المسألة الاولى ان المدار فيمن يجب الستر عنه هو من كان النظر مقصودا له بحيث ينظر إلى العورة عن قصد منه بالنظر إليها، و قد وصف الناظر فى عبارة الفقهاء بالمحترم، و المراد به هو المحتشم منه اى من يستحى عن إبداء السوية لديه أو يستحى هو عن إبدائها، قال الشيخ الأكبر (قده) فى كتاب الطهارة:

«و الظاهر ان معيار الاحترام فى الناظر و المنظور اليه واحد، و هو بلوغ الإنسان حدا يستكف بجلبته عن النظر الى سؤته» و عليه فيجب الستر عن الطفل المميز لانه ممن ينظر عن قصد منه بالنظر دون غير المميز فلا يجب الستر عنه كما لا يجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨

عن الحيوان، و لا يصح التمسك فى وجوبه عنه بإطلاق أدلة وجوبه و ذلك لانصرافه عنه، مع انه قيل ان الحكم بعدم وجوب الستر ينبغى ان يعد من القطعيات.

و اما جواز نظر كل من الزوجين إلى عورة الآخر و كذا في المملوكة و مالكتها و المحللة و المحلل له فهو من لوازم جواز الوطى فإن جواز المس و اللمس يقتضى جواز النظر أيضا فتأمل، مع انه لا- شبهة في جواز نظر كل ممن ذكر الى جسد الآخر مطلقا عورة كان أو غيره لان لكل واحد منهما الاستمتاع بالآخر، و التلذذ بالبصر اولى، و العورة من جملته ذلك (و المشهور) جواز النظر الى فرج المرأة في حال الجماع أيضا على كراهة في ذلك الحال لدلالة مقطوعة سماعة على نفى البأس عنه، و مثلها رواية ابن حمزة عن الصادق عليه السلام، و فيها ينظر الرجل الى فرج امرئته و هو يجامعها، قال لا- بأس. و المحكى عن ابن حمزة حرمة في حال الجماع مستندا الى ظاهر النهى الوارد في وصية النبي صلى الله عليه و آله لعل عليه السلام و فيها و لا تنظر الى فرج امرئتك و غض بصرك، بعد حملها على حالة الجماع لان السياق فيها (و لا يخفى ما فيه) بعد صراحة الخبرين المتقدمين فى نفى البأس. نعم لا- بأس بحملها على الكراهة لو تمت حجيتها، الا- انه قال فى المسالك ان استناد الاحكام الى مثل هذه الروايات الواهية لا يخلو عن اشكال لو لا سهولة الخطب فى الكراهة (و كيف كان) فمما ذكر من كراهة النظر فى حال الجماع يستكشف جوازه فى غير حالته قطعا من غير اشكال. و لا يجوز نظر المالكة إلى جسد مملوكها غير عورته فضلا عن النظر الى عورته، و ملك اليمين المستثنى فى الآية يراد به الإمام، و لا نظرها إلى عورة مملوكتها، كما لا يجوز للمملوك النظر الى جسد مالكتها و لو كان غير عورتها و لا للمملوكة النظر إلى عورة مالكتها و هذا ظاهر.

#### [مسألة (٤) لا يجوز للمالك النظر إلى عورة مملوكته إذا كانت مزوجة أو محللة أو فى العدة]

مسألة (٤) لا- يجوز للمالك النظر إلى عورة مملوكته إذا كانت مزوجة أو محللة أو فى العدة، و كذا إذا كانت مشتركة بين مالكين لا يجوز لواحد منهما النظر الى عورتها و بالعكس.

قد تبين فى المسألة المتقدمة ان العدة فى إثبات جواز النظر الى عور المملوكة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩

من مالكتها هو جواز الاستمتاع بها بحق الملكية بالوطى و غيره من وجوه الاستمتاع و منها النظر الى عورتها، و من المعلوم حرمة الاستمتاع بالمملوكة المزوجة أو المحللة و كذا المعتدة التى بحكم المزوجة، فلا يجوز النظر إلى عورة واحدة منهم، مضافا الى خبر حسين بن علوان المتقدم، و فيه: إذا زوج الرجل أمة فلا ينظر الى عورتها، و كذا المشتركة بين مالكين إذ لا يجوز لواحد منهما وطئها بحق الملكية (و فى جوازه) بالعقد عليها باذن الآخر أو بتحليله له و جهان، من إطلاق دليل العقد أو التحليل، و من ان البضع لا- يتبع، و تحقيق الكلام فيه موكول الى كتاب النكاح، و لا- إشكال فى حرمة النظر الى غير عورتها من كل من الشريكين بتلذذ و ريبه، و فى جوازه مع عدمه فيما لا- يجوز لغير المالك كالنظر الى ما عدا الوجه و الكفين و جهان، و عن كاشف اللثام نسبة حرمة الى النص و الإجماع و لكن توقف فيه فى محكى الرياض أو مال الى الجواز.

#### [مسألة (٥) لا يجب ستر الفخذين و لا الألتين و لا الشعر النابت أطراف العورة]

مسألة (٥) لا- يجب ستر الفخذين و لا- الألتين و لا الشعر النابت أطراف العورة، نعم يستحب ستر ما بين السرة إلى الركبة الى نصف الساق.

قد تقدم فى طى المسألة الاولى ما دل على اختصاص العورة بالقبل و الدبر و البيضتين، و انه بعد استتار الدبر بالألتين إذا سترت

القضيب و البيضتين فقد سترت العورة، و يدل على استحباب ستر ما بين السرة و الركبة ما ورد في خبر حسين بن علوان من قوله عليه السلام و العورة ما بين السرة و الركبة بعد حملة على رجحان الستر بقريضة ما دل على انحصار العورة بما تقدم، و اما استحباب الستر الى نصف الساق فلعله مستند الى خبر بشير النبال. و فيه: ان ابا جعفر عليه السلام دخل الحمام فأتزر فغطى ركبته و سرته ثم أمر صاحب الحمام فاطلى ما كان خارجا من الإزار ثم قال اخرج عنى ثم اطلى هو ما تحته ثم قال هكذا فافعل، بناء على ان المتعارف من الإزار هو ما يستر الى نصف الساق و ربما ينسب إلى الحلبي ان العورة من السرة الى نصف الساق لذهابه الى عدم صحة الصلاة إلا بساتر يستر به كذلك.

(و كيف كان) فلعل ما ذكر من خبر النبال مع حكاية الفتوى عن الحلبي كاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠

فى الحكم بالاستحباب، و الله العالم بأحكامه.

### [مسألة (٦) لا فرق بين افراد الساتر]

مسألة (٦) لا فرق بين افراد الساتر، فيجوز بكل ما يستر و لو بيده أو يد زوجته أو مملوكته.

اعلم ان وجوب الستر تارة يكون فى مقام الستر عن الناظر المحترم و اخرى فى مقام الشرطية لصحة الصلاة، و الستر عن الناظر المحترم يحصل بكل ما يتحقق به حفظ السوية عن الناظرين و لو كان بوضع يده أو يد زوجته أو مملوكته أو باستتاره فى مكان مظلم لا ترى عورته أو باختفائه فى حفيرة أو بالارتماس فى الماء أو بالتباعد عن الناظر بمقدار مانع عن الرؤية، و هذا بخلاف الستر فى حال الصلاة فإنه يعتبر فيه شرائط حسبما فصل فى محله و لا يختص بحالة وجود الناظر بل يعتبر مطلقا كما لا يكتفى بالاختفاء فى مكان مظلم أو فى حفيرة أو بالارتماس فى الماء، و منشأ الفرق بين المقامين هو كون وجوب الستر فى المقام لأجل التحفظ عن الناظر المحترم من دون خصوصية فى ساتره و لو كان ببعض أعضائه كما دل عليه مرسله أبى يحيى المتقدمة:

«و الدبر مستور بالألئين» و مرسل الكافى: فأما الدبر فقد سترته الأليتان و اما القبل فاستره بيدك، و فى باب الصلاة لأجل شرطية للصلاة و انه يقبح كشف السوية عند الحضور لدى المولى الجليل و يكون كشفها اسائه الأدب عنده و لذا يعتبر الستر و لو مع الأمن من الناظر المحترم و لا يكتفى بما يحصل به الستر عن الناظر، و تمام الكلام موكول الى محله.

و مما ذكرنا ظهر حكم ما فى.

### [مسألة (٧) لا يجب الستر فى الظلمة المانعة عن الرؤية أو مع عدم حضور شخص]

مسألة (٧) لا يجب الستر فى الظلمة المانعة عن الرؤية أو مع عدم حضور شخص أو كون الحاضر أعمى أو العلم بعدم نظره. حيث ان المناط لما كان التحفظ عن الناظر فلا يجب التستر فيما ذكر من الموارد التى لا تنتهى إلى النظر.

### [مسألة (٨) لا يجوز النظر إلى عورة الغير من وراء الشيئة]

مسألة (٨) لا يجوز النظر إلى عورة الغير من وراء الشيئة بل و لا فى المرأة أو الماء الصافى.



مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١

لا إشكال فى ان النظر إلى الشىء من وراء الشيشة نظر اليه عرفا كما هو كذلك عقلا، و ربما تصير الشيشة منشأ لقوة الابصار كما فى المناظر المكبرة، و اما فى النظر إلى الشىء بالمرآة فالظاهر انه نظر إليه أيضا عرفا بل هو كذلك عقلا أيضا بناء على كون الرؤية بخروج الشعاع و ان كان مع انطباع المرئى فى الجليدية أيضا لأن الشعاع الخارج من العين يتصل بالمرئى بوسيلة المرآة إذا كانت المرآة فى مقابلة العين و المرئى فيتصل بالمرآة و يرد منه و يلاقى المرئى فيصير المرئى نفسه لا شبحه مرئيا بتوسط المرآة، و كذلك النظر إليه فى الماء الصافى و فى كل جسم صقيل يكون كالمرآة فى ذلك و هذا بخلاف النظر إلى صورة الشىء على القرطاس و نحوه حيث لا يكون نظرا إليه حقيقة (و منه يظهر) حكم النظر إلى الأجنبية فى المرآة و النظر الى تصويرها حيث ان مقتضى ما ذكرناه حرمة الأول و جواز الثانى إذا لم يترتب على النظر محذور آخر.

### [مسألة (٩) لا يجوز الوقوف فى مكان يعلم بوقوع نظره على عورة الغير]

مسألة (٩) لا يجوز الوقوف فى مكان يعلم بوقوع نظره على عورة الغير، بل يجب عليه التعدى عنه أو غض النظر، و اما مع الشك أو الظن فى وقوع نظره فلا بأس، و لكن الأحوط أيضا عدم الوقوف أو غض النظر.

لا- ينبغى الإشكال فى وجوب الغض عن النظر إلى عورة الغير مع العلم بوقوع نظره عليها، و يحصل التحفظ منه بالتعدى عن المكان الذى يعلم بوقوع نظره على عورة الغير أو غض النظر عنها مع بقاءه فيه، و اما مع الشك أو الظن، فى وقوع نظره فان كان المكان مما يغلب فيه وقوع النظر إلى العورة عادة فالأقوى وجوب التحفظ عليه اما بخروجه عن ذلك المكان أو بغض بصره، و ذلك لاند المورد و ان كان من موارد الشبهة الموضوعية الجارية فيها البراءة الا ان جريانها مشروط بعدم وقوع المكلف فى محذور مخالفة الواقع كثيرا و الا فيجب فيه الاحتياط، و ان لم يكن المكان مما يغلب فيه وقوع النظر فالأقوى عدم حرمة الوقوف لأصالة البراءة و عدم الدليل على وجوب الاحتياط، و لا فرق فيما ذكرنا بين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢

الظن بوقوع نظره و بين الشك فيه لعدم قيام دليل على اعتبار هذا الظن، و ان الظن الذى لم يقد دليل على اعتباره فى حكم الشك.

### [مسألة (١٠) لو شك فى وجود الناظر أو كونه محترما فالأحوط الستر]

مسألة (١٠) لو شك فى وجود الناظر أو كونه محترما فالأحوط الستر.

لا إشكال فى وجوب الحفظ على المكلف فيما إذا علم بوجود الناظر المحترم بالفعل أو بتجدده حال كونه مكشوف العورة كما لو دخل الحمام بلا مأزر مع العلم العادى بدخول غيره فيه، و اما مع الظن به أو الشك فيه فالأقوى وجوب الحفظ عليه فيما يقع المكلف فى محذور مفسدة مخالفة الواقع كثيرا لولاه كما لو كان الموضوع مما يقع فيه نظر الغير الى عورته كثيرا، و عدم وجوبه لو لم يكن كذلك لكون الشبهة موضوعية و تجرى فيها البراءة (و لكن الأحوط) سترها مع الشك فى وجود الناظر فضلا عن الظن به لإطلاق الأمر بالحفظ فى مرسله الفقيه فى جواب السؤال عن قول الله عز و جل قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ (الآية) قال عليه السلام كلما كان فى كتاب الله عز و جل من ذكر حفظ الفرج فهو من الزنا إلا فى هذا الموضوع فإنه الحفظ من ان ينظر

اليه، ولإطلاق الأمر بالحدار في مرسله أخرى: إذا اغتسل أحدكم في فضاء من الأرض فليحاذر على عورته، فإن الحفظ و الحذر لا- يكونان عرفا الا- مع الستر و لو مع الشك في وجود الناظر و اما مع الوهم به فلا يجب الحفظ و قد ادعى على عدم وجوبه الإجماع في المستند.

### [مسألة (١١) لو رأى عورة مكشوفة و شك في أنها عورة حيوان أو إنسان]

مسألة (١١) لو رأى عورة مكشوفة و شك في أنها عورة حيوان أو إنسان فالظاهر عدم وجوب الغض عليه، و ان علم انها من انسان و شك في انها من صبي غير مميز أو من بالغ أو مميز فالأحوط ترك النظر، و ان شك في انها من زوجته أو مملوكته أو أجنبية فلا يجوز النظر و يجب الغض عنها لان جواز النظر معلق على عنوان خاص و هو الزوجية أو المملوكية فلا بد من إثباته، و لو رأى عضوا من بدن انسان لا يدري انه عورته أو غيرها جاز النظر و ان كان الأحوط الترك.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣

في هذه المسألة أمور (الأول) لو رأى عورة مكشوفة و شك في أنها عورة حيوان أو إنسان فالظاهر جواز النظر لكون المورد من قبيل الشبهة الموضوعية التحريمية الجارية فيها البراءة (الثاني) لو علم بكونها من الإنسان و شك في أنها ممن يجوز النظر الى عورته للشك في كونه طفلا مميزا أو غير مميز فالمورد مما خصص العام بمخصص و شك في كون شيء فردا للمخصص بعد القطع بكونه من افراد العام و و يكون إثبات حكم العام له بدليله من باب التمسك بالعموم في الشبهة المصادقية عند الشك في كون المورد من افراد المخصص، و قد اختلف في جواز التمسك به، و المختار عند المصنف (قده) هو الجواز، و عليه سلك في المقام و قال ان الأحوط ترك النظر، و لكن الحق عدم جواز التمسك بالعموم و انه لا بد في مثله من الرجوع الى الأصل العملي و هو أصالة عدم البلوغ أو أصالة عدم التمييز عند الشك فيهما المقتضية لجواز النظر و مع الغض عنهما يكون المرجع هو أصالة البراءة.

(الثالث) لو شك في ان العورة من زوجته أو مملوكته أو انها من الأجنبية ففي جواز النظر وجهان، و يمكن الاستدلال لجوازه تارة بقاعدة المقتضى و المانع، و اخرى بما تقدم غير مرة في هذا الشرح من ان كل ما كان موضوع الحكم امرا وجوديا قد القى الى المكلف كالسفر و الكر و التذكية و نحوها يستفاد من الدليل الدال عليها بالدلالة العرفية إيكال إحرازه إلى المكلف و ان ثبوت حكمه منوط بإحرازه فيكون دليلا دالا على موضوعية إحرازه بالدلالة السياقية و ان لم يؤخذ الإحراز موضوعا في الكلام و لم يدل الدليل على موضوعيته بالدلالة المطابقة، هذا، و لكن قاعدة المقتضى و المانع مدخولة بما تكرر في هذا الكتاب مرارا، و اما الوجه الثاني فلا- بأس به، و عليه فالأحوط لو لم يكن أقوى هو ترك النظر في الفرض المذكور، و لعل ما استدل به المصنف من ان جواز النظر معلق على عنوان خاص فلا بد من إثباته ناظر الى الوجه الأخير (الرابع) لو رأى عضوا من بدن انسان و شك في انه عورته أو غيرها فالظاهر جواز النظر إليها لأصالة البراءة مع كون الشبهة موضوعية تحريمية، و لعل الوجه في احوطية الترك هو حسن الاحتياط في كل حال.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤

### [مسألة (١٢) لا يجوز للرجل و الأنتى النظر الى دبر الخشي]

مسألة (١٢) لا يجوز للرجل و الأنتى النظر الى دبر الخنثى، و اما قبلها فيمكن ان يقال بتجويزه لكل منهما للشك في كونه عورة. لا- إشكال في ان دبر الخنثى عورة قطعاً فيحرم النظر عليه من كل من الرجل و الأنتى، و اما قبلها ففي كل واحد من القضيب و البضع يتحقق الشك من الناظر في حرمة نظره اليه لكن يصير طرفاً للعلم الإجمالى حيث انه يعلم بحرمة نظره اما الى هذا أو ذاك و لأجل ذلك يصير النظر الى كل واحد منهما محرماً الا ان ينحل ذاك العلم كما هو منحل فيما إذا كان الناظر أجنبياً عن الخنثى فإنه يعلم تفصيلاً بحرمة نظره الى ما يماثل عورته كنظر الرجل الى قضيب الخنثى أو المرأة الى بضعها فان ما يماثل عورة الناظر يحرم على الناظر النظر اليه اما لأجل كونه عورة أو كونه عضواً من بدن الأجنبى و مع العلم التفصيلى بحرمة الشك في حرمة النظر الى ما لا يماثل عورته من قبيل الشبهة البدوية الجارية فيها البراءة، و هذا بخلاف ما إذا كان الناظر محرماً حيث لا علم تفصيلى له بحرمة نظره الى ما يماثل عورته فيكون كل واحد من القبلين طرفاً للعلم الإجمالى الواجب فيه الاحتياط (و مما ذكرنا) ظهر المناقشة في إطلاق قول المصنف (قده) في إمكان تجويز النظر لكل من الرجل و المرأة لمكان الشك في كونه عورة حيث يجب تقييده بما إذا لم يكن الشك مقروناً بالعلم الإجمالى، و اما معه فلا يجوز النظر إليه لأجل وجوب الموافقة القطعية (و اما ما ذكره) في وجه تقوية وجوب ترك النظر بقوله لأنه عورة على كل حال ففيه احتمالان (الأول) ما أبداه سيد مشايخنا (قده) في المقام و هو ما ذكرناه من العلم الإجمالى بحرمة النظر اما لأجل كونه عورة أو كونه عضواً من بدنه و كتب في حاشيته في المقام: ان كون قبلها عورة على كل حال يتم فيما إذا كان المنظور كلتا الألتين أو كان من سنخ آلة الناظر بان نظر الرجل الى آلتها الرجولية أو الأنتى الى آلتها الأنثوية و اما مع التخالف كما لو نظر الرجل الى آلتها الأنثوية أو العكس لم يحرز كونه عورة كما لا- يخفى، و نظره (قده) الى كون المنظور عورة على كل حال فيما إذا كان من سنخ آلة الناظر هو العلم التفصيلى بحرمة اما من جهة كونه عورة على تقدير كون الخنثى من جنس الناظر أو كونه مما يحرم النظر اليه على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥

تقدير كون الخنثى من غير جنسه (لكن ينبغي تقييده) حينئذ يكون الناظر أجنبياً لا محرماً إذ مع كونه محرماً لا يحرم عليه النظر لو لم يكن المنظور عورة كما لا- يخفى (و ثانيهما) ما أبداه في مستمسك العروة مبتنياً على حرمة النظر الى كل من آلتى الرجولية و الأنثوية إذا اجتمعتا في شخص، فيحرم النظر على قضيب نابت في الأنتى أو بضع موجود في الرجل لصدق العورة عليه، ثم استشكل عليه بان اقامة الدليل عليه مشكل، و هو كما ذكره إذ المنصرف من القبل في الرجل هو القضيب و في المرأة هو البضع، و لا يخفى ان ما أبداه أظهر من الاحتمال الأول و الله العالم بحقيقة الحال.

### [مسألة (١٣) لو اضطر الى النظر إلى عورة الغير]

مسألة (١٣) لو اضطر الى النظر إلى عورة الغير كما في مقام المعالجة فالأحوط ان يكون في المرأة المقابلة لها ان اندفع الاضطرار بذلك و الا فلا بأس.

و لعل الوجه في الاحتياط في النظر إليها في المرأة هو احتمال أهمية حرمة النظر إليها بلا مرآت من حرمة النظر إليها معها، و محتمل الأهمية أولى بالمراعاة عند التزاحم، و وجه إبداء الاحتمال هو الاختلاف في كيفية الابصار بالمرأة و احتمال كون المرئى بها هو شبح الشيء أو وجوده المثالى و غير ذلك مما قيل في المرأة كما قرر في محله إذ مع ذلك لا يكون المرئى بالمرأة هو الشيء نفسه.

## [مسألة (١٤) يحرم في حال التخلي استقبال القبلة و استدبارها بمقاديم بدنه]

مسألة (١٤) يحرم في حال التخلي استقبال القبلة و استدبارها بمقاديم بدنه و ان أمال عورته الى غيرهما، و الأحوط ترك الاستقبال و الاستدبار بعورته فقط و ان لم يكن مقاديم بدنه إليهما، و لا فرق في الحرمة بين الابنية و الصحارى، و القول بعدم الحرمة في الأول ضعيف، و القبلة المنسوخة كبيت المقدس لا يلحقها الحكم، و الأقوى عدم حرمتها في حال الاستبراء و الاستنجاء و ان كان الترك أحوط، و لو اضطر الى احد الأمرين تخير و ان كان الأحوط الاستدبار، و لو دار امره بين أحدهما و ترك التستر مع وجود الناظر و جب الستر، و لو اشتبهت القبلة لا يبعد العمل بالظن، و لو ترددت بين جهتين مقابلتين اختار الأخيرين، و لو تردد بين المتصلتين فكالتريد بين الأربع التكليف ساقط، فيتخير بين الجهات.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦

المشهور حرمة استقبال القبلة و استدبارها في حال التخلي، و قد ادعى عليه الإجماع في غير واحدة من كلمات الأصحاب كالخلاف و الغنية و السرائر، و حكى القول بالكراهة عن ابن الجنيد من المتقدمين و الأردبيلي و صاحب المدارك و الكاشاني من المتأخرين (و الأقوى) ما عليه المشهور، و يدل عليه جملة من الاخبار كالنبي إذا أتى أحدكم إلى الغائط فلا يستقبل القبلة و لا يستدبرها (و نبوي آخر) إذا جلس أحدكم على حاجة فلا يستقبل القبلة و لا يستدبرها (و خبر الهاشمي) عن علي عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة و لا تستدبرها و لكن شرقوا أو غربوا.

(و مرفوعة) محمّد في الكافي قال سئل أبو الحسن عليه السلام ما حد الغائط قال لا تستقبل القبلة و لا تستدبرها و لا تستقبل الريح و لا تستدبرها، و مرسله الفقيه قال نهى النبي صلى الله عليه و آله و سلم عن استقبال القبلة ببول أو غائط (و المروي) في الكافي مرفوعا قال خرج أبو حنيفة من عند أبي عبد الله عليه السلام و أبو الحسن عليه السلام قائم و هو غلام، فقال له أبو حنيفة يا غلام اين يضع الغريب ببلدكم؟ فقال اجتنب أफीة المساجد و شطوط الأنهار و مساقط الثمار و منازل النزال و لا تستقبل القبلة بغائط و لا بول و ارفع ثوبك و ضع حيث شئت (و خبر محمد بن إسماعيل قال دخلت على الرضا عليه السلام و في منزله كيف مستقبل القبلة فسمعتة يقول من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها إجلالا لم يقم من مقعده ذلك حتى غفر له و هذه الاخبار هي التي عثرت عليها في المقام، و دلالة بعضها ظاهرة على الحرمة كما ان ضعف بعضها منجبر بالشهرة المحققة و استناد الأصحاب إليها مؤيدا بنقل الإجماع عليها (و يستدل للقول بالكراهة) بالأصل بعد المنع عن التمسك بتلك الاخبار لضعفها سندا أو دلالة، لأجل اشتغالها على النبوي المنقول من غير طرقنا و كون بعضها مرفوعة أو مرسله، و لاشتغالها منها على ما لا محيص عن حملها على الكراهة كخبر الهاشمي و مرفوع محمّد في الكافي المتعرضين للنهي عن استقبال الريح و استدبارها المحمول على الكراهة للإجماع على عدم حرمتها.

(و لا يخفى ما فيه) فان ضعف السند منجبر بالعمل و استناد الأصحاب اليه على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧

ما هو طريقتنا في حجية الاخبار، و ضعف الدلالة مندفع بكون القرينة على حمل النهي عن استقبال الريح و استدبارها خارجية و هي الإجماع على كراهتهما و ذلك لا يوجب انصدام ظهور النهي عن استقبال القبلة و استدبارها في الحرمة، مع ان النهي عن الاستقبال الريح و استدبارها ليس في جميع تلك الاخبار لخلو أكثرها منه كما ذكرناها، و بالجملة، فالأقوى ما عليه المشهور من الحرمة.

(الأمر الثاني) لا إشكال في حرمة الاستقبال و الاستدبار بمقاديم البدن مع الاستقبال أو الاستدبار بالعورة أيضا و اما مع التفكيك

ففيه صورتان (إحدهما) كون المقاديم مستقبلةً أو مستدبرةً دون العورة بان أمال العورة عن القبلة، وقد وقع الخلاف فيها، فالمشهور على حرمتها أيضاً، واستدلوا لها بما تقدم من الاخبار الدالة على النهى عن استقبال القبلة واستدبارها في حال التخلي الشامل بإطلاقها لما كانت مقاديم البدن إليهما دون العورة، وحكى عن الفاضل المقداد في التنقيح ان المحرم هو خصوص الاستقبال بالفرج دون الوجه والبدن، فمن بال مستقبلاً و صرف فرجه عنها لم يكن عليه بأس.

(و يستدل له) بمرسلة الفقيه المتقدمة، وفيها نهى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْ اسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ بِبَوْلٍ أَوْ غَائِطٍ الظاهر في كون المنهى عنه هو نفس استقبال القبلة بالبول أو الغائط و ان لم تكن مقاديم البدن مستقبلةً إليها، و لازم ذلك حرمة الاستقبال بالبول و الغائط و لو مع انحراف مقاديم البدن عن القبلة و عدم حرمة استقبالها مع انحراف العورة عنها و لو كانت المقاديم مستقبلةً إليها.

(و استدل أيضاً) بالمروى عن العلل ان أول حد من حدود الله للصلاة هو الاستنجاء، له احد عشر حداً، من آدابه: لا يجوز له ان يستقبل القبلة بقبل و لا دبر لأنها أعظم آية في أرضه و أجل حرمة (و الأقوى) ما عليه المشهور، و ذلك لوجوه. (الأول) ان الظاهر من هذه الاخبار جريانها مجرى الغالب من كون الانحراف عن القبلة بالعورة مستلزماً لانحراف البدن أيضاً، فلا ينافي ظهور الاخبار المتقدمة في إرادة الاستقبال و الاستدبار بمقاديم البدن كما هو المتعارف في جميع أبواب الفقه حيث يطلق الاستقبال و الاستدبار و يراد منهما ذلك.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨

(الثاني) ان العورة كما تقدم عبارة عن مجموع القبل و الدبر و انحرافهما جميعاً لا ينفك عن انحراف البدن أيضاً، و هذا بخلاف انحراف خصوص مخرج البول حيث انه يمكن مع عدم انحراف البدن.

(الثالث) ان استقبال المخرجين نفسيهما معا غير متيسر، إذ مع كون مخرج البول إلى القبلة لا يكون مخرج الغائط مستقبلاً إليها و بالعكس، فيستكشف من ذلك ان المراد من النهى عن استقبال القبلة ببول أو غائط أو بقبل أو دبر هو الاستقبال بمقاديم البدن فتكون كلمة (الباء) بمعنى (في) فتوافق هذه الاخبار مع الاخبار المتقدمة الدالة على النهى عن الاستقبال في حال التخلي.

(الرابع) ان النسبة بين هذه الاخبار و الاخبار المتقدمة بالعموم من وجه، و مادة افتراق هذه الاخبار هي ما إذا كان المخرج إلى القبلة مع انحراف البدن عنها، و مادة افتراق الاخبار المتقدمة هي ما إذا كانت مقاديم البدن إلى القبلة مع انحراف المخرجين عنها، و لا تنافي بين حرمة الاستقبال بمقاديم البدن مع حرمة الاستقبال بالمخرجين، و لازم ذلك حرمة الاستقبال بالمخرجين مع انحراف البدن عن القبلة (لا- عدم حرمة الاستقبال بمقاديم البدن مع انحراف العورة عنها) و لعل هذا هو الوجه في احتياط المصنف (قده) حيث قال: و الأحوط ترك الاستقبال و الاستدبار بعورته فقط و ان لم يكن مقاديم بدنه إليهما.

(الثالث) المشهور عدم الفرق في الحرمة بين الابنية و الصحارى و يدل عليه إطلاق الاخبار المتقدمة و ظهور بعضها في الابنية كخبر الهاشمي: «إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة و لا تستدبرها، إلخ» و المحكى عن المفيد و سلالر و ابن الجنيد هو حصر الحرمة بالصحارى و عدم البأس في الابنية.

(و يستدل لهم) بخبر ابن بزيع المتقدم الذي قال دخلت على الرضا عليه السلام و في منزله كيف مستقبل القبلة و سمعته يقول «من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها إجلالاً لم يقم من مقعده ذلك حتى غفر له» فان صدره صريح في كون بناء الكنيف في منزل الامام عليه السلام على القبلة و هو يدل على عدم البأس في استقبالها في حال التخلي و الا لما كان يبني على ذلك لو بنى بأمره أو يأمر بانهدامه لو لم يكن البناء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩

بامرہ، و ذیلہ يدل على استحباب الانحراف عن القبلة لأن المناسب في لطف الواجب ذكر العقاب المتوقع على تركه اما مقتصرًا عليه أو مع ذكر الثواب المتوقع على فعله.

و اما الاقتصار على ذكر الثواب المتوقع على الفعل فهو أظهر في الاستحباب و لا يخفى ما فيه اما الاستدلال بالصدر المشتمل على كون الكنيف في منزل الامام مستقبل القبلة (ففيه أولاً) انه يمكن ان يكون المراد منه ان باب الكنيف كان على طرف القبلة بأن كان بناء الكنيف في الجانب القبلي من المنزل (و ثانياً) انه لو سلم ارادة كون بناء محل التخلي إلى القبلة فلا دلالة على ان الامام يستعمله كذلك لاحتمال انحرافه عنها وقت التخلي، و ليس في الخبر دلالة على كون البناء بامرہ، نعم يدل على عدم وجوب انهدامه و هو كذلك لعدم الدليل على وجوب انهدامه، و اما الاستدلال بالذيل ففيه انه لا يزيد على الاشعار بالاستحباب و هو لا- يوجب رفع اليد عن ظهور الأخبار المتقدمة في حرمة التخلي إلى القبلة و وجوب الانحراف عنها، (الرابع) الظاهر اختصاص الحكم باستقبال الكعبة الشريفة و استدبارها، و اما القبلة المنسوخة كبيت المقدس فلا يلحقها الحكم لعدم الدليل عليه، و مع الشك فيه فالمرجع البراءة و لكن المحكى عن نهاية العلامة احتمال إلحاقها بالكعبة حيث احتمل اختصاص النهى عن الاستدبار بالمدينة و نحوها مما يساويها جهة، لاستلزام استدبار القبلة فيها لاستقبال بيت المقدس، و المحكى عن الشهيد انه لا أصل لهذا الاحتمال و قال في الجواهر، بل يمكن القطع بخلافه من النصوص و الفتاوى، على ان بيت المقدس قبله منسوخة، نعم لا- بأس باحترامه من حيث كونه مكاناً شريفاً أقول: و ما استدركه مبنى على إلحاق الأماكن المشرفة بالكعبة، و لا إشكال في رجحان تعظيمها و ان لم يكن دليل على وجوب التحرز عن التخلي إليها ما لم يستلزم الهتك و لا قصد به ذلك.

(الخامس) لا إشكال في ثبوت حرمة الاستقبال و الاستدبار في حال التخلي أي حالة خروج البول و الغائط، و اما حال الاستبراء فمع العلم بخروج شيء من البول به فيصير حاله حال خروج البول، و مع الظن به فالأقوى إلحاقه بحال العلم لغلبة خروجه بالاستبراء، و مع العلم بعدم خروجه فالأقوى عدم الحرمة، و هكذا مع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠

الشك لعدم الدليل عليها و ان كان الأحوط الترك، لما يستفاد من ان الحكم بالحرمة ادبي كما دل عليه خبر ابن بزيع و الخبر المروى عن العلل، و من المعلوم إجلال البيت الكريم من ان يواجه اليه بالاستبراء.

(و اما حالة الاستنجاء) فالمعروف عدم إلحاقها و المحكى عن الدلائل و الذخيرة عموم الحكم له، و استدلاله بموثق عمار، و فيه: الرجل يريد ان يستنجى كيف يقعد؟ قال عليه السّلام «يقعد كما يقعد للغائط» و بإطلاق النبوى، «إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة و لا تستدبرها» حيث انه بإطلاقه يشمل حال الاستبراء و الاستنجاء أيضاً.

و لا- يخفى ان الظاهر من السؤال عن كيفية القعود في حال الاستنجاء هو الاستعلام عن كفيته من حيث نفسه، فيكون الجواب عنه ان كفيته في حال الاستنجاء ككفيته في حال التخلي، لا السؤال عنها بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه ككونه إلى القبلة أو غيره، و لعله للرد على العامة الذين يقعدون للاستنجاء نحو ماغيرا مع القعود في حال التخلي من زيادة التفريج و إدخال الأنملة، و اما النبوى فإطلاقه بالنسبة إلى حالتى الاستبراء و الاستنجاء ممنوع مع ما فيه من ضعف السند فالأقوى ما عليه المعروف الا ان الاحتياط- لاجلال البيت العظيم و إعظامه- مما لا ينبغي تركه.

(السادس) المحكى عن غير واحد من الأصحاب انه لو اضطر الى احد الأمرين من الاستقبال و الاستدبار اختار الأخير و ذلك لشهادة العرف بكونه أهون في توهين القبلة من استقبالها، (و أورد عليه) بأنه يتم لو علم ان مناط الحكم هو تعظيم البيت و هو ممنوع، لعدم ثبوته في الاستدبار، لكن احتمال أهمية الاستقبال كاف في تقديم تركه على ترك الاستدبار، إذ لا ينبغي الإشكال في عدم رجحان اختيار الاستقبال، فالمتعين حينئذ تقديم الاستدبار.

(السابع) لو دار امره بين أحدهما و ترك الستر عند وجود الناظر فالمعروف وجوب تقديمهما على ترك الستر، و ذلك للعلم باهمية الستر عند المتشرعة الكاشف عن كونه كذلك عند الشارع، كما يقدم على الركوع و السجود الاختياريين عند الدوران بينهما و بين ترك الستر، فيركع و يسجد موميا تحرزا عن كشف العورة، و كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١

يقدم على شرط الساتر عند الدوران بين الصلاة عاريا أو مع الساتر النجس حسبما حقق فى كتاب الصلاة.

(الثامن) لو اشتبهت القبلة فمع إمكان العلم بها يجب الفحص عنها لثبوت التكليف بالتحرز عن استقبالها و استدبارها فى حال التخلّى و لا يحصل الامتثال به الا بالفحص، و احتمل فى المدارك عدم وجوب الفحص لانقضاء الحرمة مع الجهل بالقبلة، قال: للشك فى المقتضى، ثم استقره بقوله و هو قريب، و لعل مراده (قده) اختصاص الحكم بالحرمة بخصوص مواجهة القبلة المعلومة و لا يخفى ما فيه للمنع عن الاختصاص و ثبوت النهى عن القبلة الواقعية لا بخصوص المعلومة منها، و ليس لتقييد الموضوع بالمعلوم منها دليل أصلا.

و لو لم يتمكن من تحصيل العلم بالقبلة و حصل له الظن ففى وجوب العمل به أو التخيير بين الجهات، و جهان، أقواهما الأول، و استدل له فى الجواهر تارة بإلحاق حكم القبلة فى حال التخلّى بحكمها فى باب الصلاة فكما يجتزى بالظن فى باب الصلاة يجتزى به فى المقام، و اخرى بدعوى انه يفهم من نحو قوله عليه السلام «لا يستقبل القبلة» قيام الظن مقام العلم عند تعذره (و ثالثة) باستصحاب بقاء التكليف فيحكم العقل بقيام الظن مقام العلم لثلا يلزم التكليف بما لا يطاق لولاه، ثم قال: و الكل لا يخلو من تأمل، و هو كما قال، لكون الإلحاق قياسا لا مجوز له، و منع استفادة قيام الظن مقام العلم مع تعذره من قوله «لا يستقبل القبلة»، و منع استصحاب بقاء التكليف لعدم الشك فى بقاءه لكون الواقعى منه معلوم البقاء و انما المكلف عاجز عن العلم بامتثاله، و العجز عن العلم بامتثاله يمنع عن حكم العقل بوجوب تحصيل العلم به لا حكمه بجواز الاكتفاء بالظن بالامتثال. و استدل له الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة بما حاصله دوران الأمر حينئذ بين حكم العقل بالتخيير بين الجهات و بين تعيين الأخذ بالمظنون، و عند الدوران بينهما فالمتعين هو الأخير لعدم استقلاله حينئذ فى الحكم بالتخيير بين الجهات مع رجحان الاحتمال فى بعض منها، و لا أقل من الشك فيتعين الأخذ بالمظنون، و لا يخفى وجاهة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢

ما افاده (قده)، و استدل له فى المستمسك بإطلاق ما دل على جواز العمل بالظن بالقبلة الشامل للصلاة و غيرها مما تعلق التكليف بها كالمقام و كباب الذبح و الاحتضار و الصلاة على الميت و دفنه، كصحيح زرارة «يجزى التحرى أبدا إذا لم يعلم اين وجه القبلة» ثم استشكل فيه باحتمال انصرافه إلى صورة التكليف بالاستقبال فلا يشمل المقام، و لما ذكره أيضا وجه وجهه. و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى لزوم مراعاة الظن مع عدم التمكن من العلم أو ما يقوم مقامه كالبينة و نحوها مما قام على اعتباره دليل بالخصوص و لو عند العجز عن تحصيل العلم (و لو ترددت القبلة) بين جهتين متقابلتين و جب اختيار غيرهما، و هذا ظاهر، و لو ترددت بين الجهتين المتصلتين فكالتريديد بين الأربع، و ذلك، للعلم الإجمالى بحرمة استقبال كل جهة منهما و استدبارها إذ لو كانت إحداها هى القبلة لكان استقبالها و استدبارها حراما و لو كانت هى الجهة المتصلة بها لكان الحكم فى استقبالها و استدبارها أيضا الحرمة فيصير التردد بين الجهات الأربع بقيام الاحتمال فى جهتين منها بالاستقبال و فى الجهتين المقابلتين لهما بالاستدبار.

(و كيف كان) فالحكم فى التريديد بين الجهات مع عدم التمكن من تحصيل الظن بالقبلة هو التخيير لو قلنا بإلحاقه بالشبهة غير المحصورة لعدم تنجز المعلوم بالإجمال فيكون المرجع هو البراءة، و مع إلحاقه بالشبهة المحصورة ينبغى الانتظار الى ان يحصل

له العلم بالقبلة لو أمكن ذلك، و يتخير بين الجهات مع عدم إمكان الانتظار و حصول الاضطرار.

### [مسألة (١٥) الأحوط ترك إقعاد الطفل للتخلي على وجه يكون مستقبلا أو مستدبرا]

مسألة (١٥) الأحوط ترك إقعاد الطفل للتخلي على وجه يكون مستقبلا أو مستدبرا، و لا يجب منع الصبي و المجنون إذا استقبلا أو استدبرا عند التخلي، و يجب ردع البالغ العاقل العالم بالحكم و الموضوع من باب النهي عن المنكر، كما انه يجب إرشاده ان كان من جهة جهله بالحكم، و لا يجب ردعه ان كان من جهة الجهل بالموضوع، و لو سئل القبلة فالظاهر عدم وجوب البيان، نعم لا يجوز إيقاعه في خلاف الواقع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣

في هذه المسألة أمور (الأول) إقعاد الطفل للتخلي مستقبلا أو مستدبرا استقبال أو استدبار بالغير، و لا إشكال في شمول الأدلة لاستقبال المتخلي و استدباره ببدنه، و هل يشمل ما إذا كان ذلك بيدن الغير، احتمالان، من دعوى العموم، و من ظهورها فيما إذا كانا بيدنه لا- بيدن الغير، و الأقوى هو الأخير و لكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه لا سيما مع كونه تعظيما و احتمال وجوب التعظيم على المكلفين أينما يتحقق و لو بترك إقعاد الغير، لكن في وجوب التعظيم بكل ما يوجب تأمل، لعدم الدليل عليه كذلك.

الثاني: لا- يجب على المكلفين منع غير المكلف عن الاستقبال و الاستدبار عند التخلي سواء في ذلك الأولياء و غيرهم لعدم تحريمهما على الفاعل المباشر مع كون المبعوض صدور الفعل عن الفاعل بالمعنى المصدرى، هذا، و مع الشك في وجوب الردع يكون المرجع هو البراءة.

الثالث: يجب ردع البالغ العاقل العالم بالحكم و الموضوع من باب النهي عن المنكر عند تحقق شرائط وجوبه، و هذا ظاهر، و يجب إرشاد الجاهل بالحكم، و يدل على وجوبه آية النفر و آية الكتمان و قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «الافيلغ الشاهد الغائب» و لعل الوجه في وجوبه هو بقاء التكليف و استمراره إلى الأبد و لزوم حفظه عن الاندراس و الانطماس و إتمام الحجة على الجاهل بالحكم، و لا يجب إرشاد الجاهل بالموضوع كما يدل عليه خبر اللمعة في باب غسل الجنابة و غيره، و لو سئل عن القبلة فالظاهر عدم وجوب البيان لعدم الدليل على وجوبه، و مع الشك فيه فالمرجع فيه البراءة، و ما يدل على وجوب أداء الشهادة لا يدل على وجوبه لكونه في مقام حقوق الناس.

و هل يجوز إيقاعه في خلاف الواقع أو لا؟ وجهان، المصرح به في المتن هو العدم و عليه الشيخ الأكبر (قده) في نظير المقام، حيث ذكر في باب بيع الدهن المتنجنس قاعدة كلية، و هي ان كل مورد صار إعطاء المعطى مع تركه الاعلام سببا للوقوع فيما هو محرم في الواقع و جب عليه الاعلام، و قد حققنا الكلام في ذلك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤

في مسألة (٣٢) من الفصل المعقود في أحكام النجاسات، و في طي المسألة العاشرة من الفصل المعقود في حكم البئر، فراجع.

### [مسألة (١٦) يتحقق ترك الاستقبال و الاستدبار بمجرد الميل الى احد الطرفين]

مسألة (١٦) يتحقق ترك الاستقبال و الاستدبار بمجرد الميل الى احد الطرفين، و لا يجب التشريق أو التغريب، و ان كان أحوط.



قد تقدم ان المرجع في الاستقبال و الاستدبار الى العرف من غير فرق فيهما بين هيئات المستقبلين، و انهما يتحققان بتوجيه مقادير البدن إلى القبلة أو الى دبرها و لو مع انحراف العورة عنهما أو بتوجيه العورة إليهما و لو مع انحراف مقادير البدن عنهما فالمعتبر في تركهما هو ميل مقادير البدن و العورة معا عن القبلة و دبرها الى احد الطرفين، و لا تجب الانحراف الى ان يصل الى المشرق أو المغرب إجماعاً، و لم ينقل الخلاف فيه عن احد، و ما في خبر الهاشمي عن علي عليه السلام قال: قال النبي - صلى الله عليه و آله: «إذا دخلت المخرج فلا- تستقبل القبلة و لا تستدبرها و لكن شرقوا أو غربوا» محمول على ارادة الميل إلى جهة المشرق و المغرب لا- خصوص جهتهما، مع إمكان حملة على الاستحباب أيضا أو يطرح بقيام الإجماع على خلافه لو لم يأول بأحد الحملين.

### **[مسألة (١٧) الأحوط فيمن يتواتر بوله أو غائطه مراعاة ترك الاستقبال و الاستدبار بقدر الإمكان]**

مسألة (١٧) الأحوط فيمن يتواتر بوله أو غائطه مراعاة ترك الاستقبال و الاستدبار بقدر الإمكان و ان كان الأقوى عدم الوجوب. و وجه عدم الوجوب كما في الجواهر (تارة) بخروج ما يخرج اتفاقا عما يدل على حرمة التخلي في حالتى استقبال القبلة أو استدبارها بدعوى عدم تناول ظهور الأدلة لمثله (و اخرى) بدعوى ظهور الأدلة في عدم تناولها لظهورها في التخلي كقوله «إذا دخلت المخرج» و قوله في السؤال: أين يضع الغريب في بلدكم، و وجه الاحتياط ظاهر حيث يحتمل الشمول خصوصا لو كان المنشأ هو الاحترام.

### **[مسألة (١٨) عند اشتباه القبلة بين الأربع لا يجوز ان يدور ببوله الى جميع الأطراف]**

مسألة (١٨) عند اشتباه القبلة بين الأربع لا يجوز ان يدور ببوله الى جميع الأطراف، نعم إذا اختار في مرة أحدها لا يجب عليه الاستمرار بعدها بل له ان يختار في كل مرة جهة أخرى إلى تمام الأربع، و ان كان الأحوط

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥

ترك ما يوجب القطع بأحد الأمرين و لو تدريجا خصوصا إذا كان قاصدا ذلك من الأول، بل لا يترك الاحتياط في هذا الصورة،

استظهر في مستمسك العروة نفى الفرق بين قطرات البول و بين افراد البول المتعددة في جواز المخالفة القطعية و عدمه، و قال: إذا جازت المخالفة القطعية في الثانى جازت في الأول ثم وجه عدم الفرق بينهما بتعدد التكليف في فرد واحد من البول بحسب تعدد قطراته فكل قطرة يتعلق به تكليف مستقل (الى ان قال) فهناك مخالفات و موافقات بعدد القطرات، و ما افاده لا يخلو عن الغرابة لأن كل قطرة من البول الواحد ليس لها وجود مستقل حتى يتعلق بها تكليف و انما يتوقف استقلالها بالتكليف على انحيازها بالوجود، كيف! و الا يلزم تحقق مخالفات كثيرة بشرب جرعة من الخمر أو المائع المغصوب بعدد قطرات تلك الجرعة و هو كما ترى، و السر فيه ما ذكرناه من ان شرب الجرعة الواحدة مخالفة واحدة حسب وحدة التكليف المتعلقة بها ما دامت وحدتها باقية، نعم مع تخلل العدم بين اجزائها و بصيرورة كل جزء منفصلا عن الجزء الآخر يصح ان يقال بصيرورة كل جزء متعلقا لتكليف مستقل، مع إمكان يقال بوحدة التكليف عند انفصال الاجزاء أيضا مع صدق الوحدة عرفا كما في الإفطار في شهر رمضان حيث ان تعدد اللقعات في مجلس واحد لا يوجب تعدد الإفطار مع انفصال بعضها عن بعض إذا كان في سفرة واحدة، و

بالجملة ما افاده مما لا يمكن المساعدة عليه.

فالحق هو الفرق بين ادارة البول الواحد الى جميع الأطراف و بين بقاء التخيير بين الأطراف بعد اختيار أحدها، فلو اختار أحد الأطراف أولاً جاز ان يختار الطرف الآخر ثانياً و هكذا و ذلك لان فى البقاء على المختار و ان لم يلزم المخالفة القطعية لكن لا يحصل الموافقة القطعية أيضاً، و فى اختيار غير ما اختاره أولاً و ان لزم المخالفة القطعية لكن معها الموافقة القطعية أيضاً فالأمر يدور بين ترك المخالفة القطعية و ان استلزم ترك الموافقة القطعية و بين تحصيل القطع بالموافقة و ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦

استلزم القطع بالمخالفة أيضاً، و ليس الأول أولى، و لازمه بقاء التخيير و عدم لزوم البقاء على المختار. لكن يمكن ان يقال فى الدوران بين ترك الموافقة القطعية و بين فعل المخالفة القطعية ترك الأولى أولى من فعل الثانية لأن فى القطع بالموافقة يحصل القطع بجلب المنفعة، و فى القطع بالمخالفة يحصل القطع بجلب المفسدة و عند الدوران بينهما يكون التحرز عن المفسدة أولى من جلب المصلحة، فيلزم ترك المخالفة القطعية و ان استلزم ترك الموافقة القطعية أيضاً هذا (و لكنه مندفع) بما حرر فى الأصول فى باب الدوران بين الوجوب و الحرمة بما لا مزيد عليه.

### [مسألة (١٩) إذا علم ببقاء شيء من البول فى المجرى يخرج بالاستبراء]

مسألة (١٩) إذا علم ببقاء شيء من البول فى المجرى يخرج بالاستبراء فالاحتياط بترك الاستقبال و الاستدبار فى حاله أشد. بل ينبغى القول بحرمتها فى هذه الصورة لعدم قصور نصوص الدالة على حرمتها عن شمولها فى الفرض.

### [مسألة (٢٠) يحرم التخلّى فى ملك الغير من غير اذنه حتى الوقف الخاص]

مسألة (٢٠) يحرم التخلّى فى ملك الغير من غير اذنه حتى الوقف الخاص بل فى الطريق غير النافذ بدون إذن أربابه، و كذا يحرم على قبور المؤمنين إذا كان هتكا لهم.

اما حرمة التخلّى فى ملك الغير من غير اذنه فلأنه تصرف فى ملكه و لا يجوز لأحد ان يتصرف فى ملك غيره الا باذنه و اما فى الطريق غير النافذ فمع كونه ملكاً لأربابه يكون حكمه حكمه، كما إذا اشترى قطعة من الأرض و بناها داراً و اخرج منها قطعة للطريق، و اما مع كونه حريماً كما فى الأراضي المباحة بالأصل إذا بنى فيها و جعل شيئاً منها طريقاً، فان قلنا بصيرورته ملكاً أيضاً فلا يجوز التصرف فيه من دون اذن صاحبه الا بما قامت السيرة على جوازه بدون اذنه كتخطى و الجلوس فيه، و ان قلنا بعدمها كما هو الظاهر إذ لم يقصد المحيز فى تصرفه له الا الاستطراق الى ملكه فاللازم عدم مدخلىة إذن أربابه فى صحته تصرفه إذا الثابت حينئذ عدم جواز مزاحمته فى استطراقه لا عدم جواز التصرف فيه بغير اذنه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧

اللهم الا ان ينتهى التخلّى فيه الى إيذاء أربابه فينبغى ان يقال بحرمة حينئذ من باب كونه إيذاء.

و مما ذكرنا يظهر الحكم فى الطريق النافذ فإنه يمكن فيه تحقق القسمين، و لعل الجواز فى القسم الثانى منه اعنى ما اخرج منه فى الأراضي المباحة أظهر.

و مما ذكرنا يظهر حرمة التخلّى على قبور المؤمنين فإن قبر المؤمن مع كونه ملكاً يكون فى حكم الملك و مع عدمه يحرم فيما

إذا كان هتكاً، و هتك المؤمن حرام في مماته كحرمته في حياته لان حرمته ميتا كحرمته حيا.

### [مسألة (٢١) المراد بمقاديم البدن الصدر و البطن و الركبتان]

مسألة (٢١) المراد بمقاديم البدن الصدر و البطن و الركبتان.

قال في مستمسك العروة: الاستقبال العرفي للشىء يتوقف على الاستقبال بالصدر و البطن فقط، فالجالس متربعا مستقبل و ان انحرف بركبتيه.

أقول الظاهر اعتبار استقبال الركبتين أيضا في صدق الاستقبال العرفي و ان الجالس متربعا في البعيد مستقبل بركبتيه و لا يمكن ان يكون منحرفا عن القبلة بركبتيه، و في القريب المواجه إلى الكعبة يمكن ذلك كما إذا جلس على محاذات ركن من أركان البيت على وجه كان وجهه و صدره و بطنه و احدى ركبتيه محاذية للبيت و الركبة الأخرى منحرفة عنه و الظاهر بطلان الصلاة في مثل تلك الحالة.

ثم قال في المستمسك و اما استقبال القبلة في المقام فقد عرفت ان المستفاد من النصوص كونه بالفرج لا غيره و اما الركبتان فخارجتان هنا و لو قلنا باعتبارهما في مطلق الاستقبال لان الغالب في التخلي انحرافهما عن القبلة إلى اليمين و اليسار.

أقول قد عرفت ان الأقوى هو حرمة الاستقبال بأحد الأمرين اما الفرغ خاصة أو مقاديم البدن، و اما ما افاده بقوله: و اما الركبتان فخارجتان هنا فلم نعرف وجهه لان الكلام في حرمة الاستقبال بالمقاديم، و كون الغالب في التخلي انحراف الركبتين غير مرتبط بالحكم في المقام، نعم ينبغي ان يقال بتحقيق الاستقبال في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨

المقام بالصدر و البطن و لو كانت الركبتان منحرفة عن القبلة، فالمناطق في تحقق الاستقبال المحرم في المقام هو استقبال القبلة بالصدر و البطن و ان لم يتحقق بالركبتين و اما تحققه بالركبتين مع انحراف الصدر و البطن عنها فلعله من المستحيل كما لا يمكن التفكيك بين الصدر و البطن في الاستقبال و الانحراف.

### [مسألة (٢٢) لا يجوز التخلي في مثل المدارس التي لا يعلم كيفية وقفها]

مسألة (٢٢) لا يجوز التخلي في مثل المدارس التي لا يعلم كيفية وقفها من اختصاصها بالطلاب أو بخصوص الساكنين منهم فيها أو من هذه الجهة أعم من الطلاب و غيرهم، و يكفي اذن المتولى إذا لم يعلم كونه على خلاف الواقع، و الظاهر جريان العادة أيضا بذلك، و كذا الحال في غير التخلي من التصرفات الأخر.

الرقبات الموقوفة كمواضع التخلي في مثل المدارس و المساجد و الرباطات و الحجرات و الحياض الواقعة فيها لا تخلو اما ان يعلم كيفية وقفها من عموم أو خصوص أو لا يعلم، فان علم بها فلا إشكال في حكمها من جواز التصرف ممن علم بدخوله في الموقوف عليه بالعموم أو بالخصوص: و عدم جوازه ممن يعلم بخروجه منهم، و مع عدم العلم بالكيفية فاما يعلم بجريان العادة بالتصرف فيها من العموم بنحو التخلي أو الوضوء أو الغسل من حياضها أو النزول في حجراتها أو لا يعلم به، فمع العلم بجريان العادة بالتصرف فيها بما ذكر من العموم فالظاهر كفاية جريانها في صحة التصرف فيما جرت العادة به، و ذلك لكشف العادة عن عموم الاذن، اللهم الا عند استقرارها من غير المعتنين بالتصرف في مال الغير كما لعله هو الغالب في المعتادين ذلك لا سيما

فى مثل التصرف بالتخلى و نحوه مما لا اثر لحرمة الا استحقاق العقوبة عليه أو هو مع الضمان، و هذا بخلاف مثل الوضوء و الغسل و الصلاة المترتب على فسادة الإعادة أو القضاء فان كشف العادة فى الأول عن عموم الاذن مشكل جدا بخلاف الثانى حيث ان جريان العادة مثلا بوضوء كل من يريد مع عدم منع من احد يكشف عن عموم الاذن.

و يمكن ان يقال بان جريانها بمنزلة اليد النوعية تكون اماره على ثبوت حق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩

للنوع، و هى حجة كاليد الشخصية التى هى اماره على ثبوت الحق للشخص، و يدل على حجيتها قيام السيرة على العمل بها، و لكنه لا يخلو عن التأمل.

و ذهب سيد مشايخنا فى المقام الى نفي البعد عن جواز التصرف إذا لم يعلم بخروجه من الموقوف عليه مع عدم مزاحمته مع من علم بكونه منهم، و لعل نظره (قده) الى ان الظاهر من البانين لمثل هذه السبل العامة هو الوقف على العموم لا الخصوص، و لكنه يلزم عليه مع فرض صحة هذا الاستظهار و قيام الدليل على حجية هذا الظهور جواز التصرف و لو مع المزاحمة أيضا. اللهم الا ان يقال بكون صحة تصرف من أحرز انه الموقوف عليه هى المتيقن فى هذه الصورة، و هذا أيضا لا يخلو عن البعد، و كيف كان فما نفي عنه البعد لا يخلو عن البعد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠

## [فصل فى الاستنجاء]

### إشارة

فصل فى الاستنجاء يجب غسل مخرج البول بالماء مرتين، و الأفضل ثلاث بما يسمى غسلا، و لا يجزى غير الماء، و لا فرق بين الذكر و الأنثى و الخنثى، كما لا- فرق بين المخرج الطبيعى و غيره معتادا أو غير معتاد، و فى مخرج الغائط مخير بين الماء و المسح بالأحجار أو الخرق ان لم تتعد عن المخرج على وجه لا يصدق عليه الاستنجاء و الا تعين الماء، و إذا تعدى على وجه الانفصال كما إذا وقع نقطة من الغائط على فخذه من غير اتصال بالمخرج يتخير فى المخرج بين الأمرين و يتعين الماء فيما وقع على الفخذ، و الغسل أفضل من المسح بالأحجار، و الجمع بينهما أكمل.

و لا- يعتبر فى الغسل التعدد بل الحد النقاء و ان حصل بغسله، و فى المسح لا بد من ثلاث و ان حصل النقاء بالأقل، و ان لم يحصل بالثلاث فالى النقاء، فالواجب فى المسح أكثر الأمرين من النقاء و العدد، و يجزى ذو الجهات الثلاث من الحجر و بثلاثة أجزاء من الخرقه الواحدة، و ان كان الأحوط ثلاثة منفصلات.

و يكفى كل قالع و لو من الأصابع، و يعتبر فيه الطهارة، و لا يشترط البكارة فلا يجزى النجس و يجزى المتنجس بعد غسله، و لو مسح بالنجس أو المتنجس لم يطهر بعد ذلك الا بالماء إلا إذا لم يكن لاقى البشرة بل لاقى عين النجاسة، و يجب فى الغسل بالماء إزالة العين و الأثر بمعنى الاجزاء الصغار التى لا ترى لا بمعنى اللون و الرائحة، و فى المسح يكفى إزالة العين و لا يضر بقاء الأثر بالمعنى الأول أيضا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١

فى هذا المتن أمور:

[الأول الاستنجاء عبارة عن إزالة أحد الخبثين عن مخرجه]

الأول الاستنجاء عبارة عن إزالة أحد الخبثين عن مخرجه

سواء كان أصليا أو عارضا مع انسداد المخرج الأصلي أو عدمه، وقد عرفت منع توهم اختصاصه بإزالة الخبث عن مخرج الغائط بعد إطلاقه على تطهير مخرج البول فى غير واحد من الاخبار، و يجب غسل مخرج البول وجوبا شرطيا مقدما لما يشترط فيه طهارة البدن كالصلاة و نحوها، و لا يشترط فى صحته الوضوء، للأصل، و صحيح عمرو بن ابى نصر قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام أبول و أتوضأ و انسى أن استنجى ثم اذكر بعد ما صليت قال عليه السلام: «اغسل ذكرك و أعد صلوتك و لا تعد وضوءك» و صحيح ابن أذينة قال ذكر أبو مريم الأنصارى ان الحكم بن عيينة بال يومنا و لم يغسل ذكره متعمدا فذكرت ذلك لأبى عبد الله عليه السلام فقال «بئس ما صنع، عليه ان يغسل ذكره و يعيد صلوته و لا يعيد وضوءه» و فى معنى هذين الخبرين غيرهما من الاخبار المعمول بها عند أكثر الأصحاب، بل فى الجواهر لعله إجماع.

خلافاً للمحكى عن الصدوق فإنه أوجب إعادة الوضوء أيضا للصحيح المروى عن الباقر عليه السلام فى الرجل يتوضأ فينسى غسل ذكره، قال «يغسل ذكره ثم يعيد الوضوء.

و الأقوى ما عليه الأ-كثر لسقوط ما يدل على وجوب إعادة الوضوء عن الحجية بالإعراض عن العمل به على ما هو طريقتنا فى حجية الخبر مع إمكان حمله على الاستحباب أو على التقيء.

و كيف كان يجب غسل مخرج البول بالماء مرتين كما هو المحكى عن غير واحد من الأصحاب بل هو ظاهر كل من يقول باعتبار المرتين فى التطهير عن نجاسة البول فى الجسد و الثوب و غيرهما (و استدلل) لاعتبارهما بالنصوص الدالة على اعتبار العدد فى التطهير عن البول بالماء القليل حسبما تقدم فى المطهرات و برواية نشيط بن صالح الواردة فى المقام عن الصادق عليه السلام قال سئلته كم يجزى من الماء فى الاستنجاء من البول؟ قال عليه السلام: «مثلا ما على الحشفة من البول».

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢

و تقريب الاستدلال بها هو ان تحقق مثلى ما على الحشفة يتوقف على كون كل واحد من المثلين بقدر ما على الحشفة مع تخلل الفصل بينهما، كيف و مع عدم الفصل بينهما يكون المتحقق هو ضعف ما على الحشفة لا مثليه، فوجود المثلين منوط بأمرين، كون كل واحد بقدر ما على الحشفة، و تخلل فصل العدم بينهما و ربما يقال: بان المراد من المثلين هو الغسلتان، و لكنه لا يخلو عن التكلف.

و أورد على الاستدلال بالرواية بضعف السند تارة و بمعارضتها مع ظاهر رواية أخرى لنشيط أيضا عن الصادق عليه السلام قال: «يجزى من البول ان تغسله بمثله» لكن ضعف السند ممنوع بما تقدم مرارا من كون الحجية من الخبر هو الموثوق بصدوره و ان من أقوى أسباب الوثوق استناد الأصحاب اليه، و لا- يخفى شدة اعتنائهم بمثل هذا الخبر المعبر بمتنه فى فتاويهم و متونهم فلا يعنى بالخدشة فى سنده. و بذلك يظهر سقوط المناقشة فى معارضته مع الخبر الأخر و ذلك للاعراض عما يعارضه و سقوطه

عن الحجية بالإعراض عنه، و كونه مرسلا، و إمكان حمله على ارادة بيان مقدار الغسله الواحدة من المثل فيجمع بينه و بين الخبر الأول حينئذ مع احتمال وقوع الاشتباه في الكتابه، لاقتراب كلمه بمثله في هذا الخبر مع كلمه مثلا في الخبر الأول في الكتابه، أو يجمع بينهما بحمل الخبر الأخير على المثل المسامحي القريب من المثليين.

(هذا ما قيل أو يمكن ان يقال في مقام التمسك بخبر نشيط على اعتبار التعدد في غسل مخرج البول و المناقشه في صحه التمسك به، و الأقرب عندي صحه التمسك به سندا و دلالة و اندفاع المناقشه عنه و انه كاف في إثبات هذا الحكم من غير احتياج فيه الى التمسك بالمطلقات الداله على اعتبار التعدد في غسل المتنجس بالبول، و ذلك لعدم تمامية المطلقات المذكوره في إثبات اعتباره في المقام لانصرافها إلى اصابة البول من خارجه و ان كان منه كما إذا أصابت فخذة قطرة من البول منه، و لا يشمل مثل المخرج الذي يخرج منه البول.

و كيف كان فلا ينبغي الإشكال في اعتبار المرتين في غسل مخرج البول، بل الأفضل مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣

غسله ثلاث مرات، لصحيح زرارة قال: كان يستنجي من البول ثلاث مرات و من الغائط بالمدر و الخرق، بناء على ان يكون الضمير في كلمه «قال» راجعا الى الباقر عليه السلام و في كلمه «كان» الى النبي صلى الله عليه و آله، أو كان الضمير في «قال» راجعا إلى زرارة و في «كان» راجعا الى الباقر عليه السلام، و لا يضر التمسك به حينئذ كون الحكاية عن غير المعصوم و لم يعلم حجيتها لإجمال الفعل، و ذلك لدلالة لفظه «كان» على استمرار الفعل الظاهر في رجحانه مع كون الحاكي مثل زرارة. و كيف كان فالصحيح المذكور واف في إثبات رجحان الثلاث، و اما وجوبه فكأنه لم يذهب اليه ذاهب، نعم في الحدائق عبر بالأحوط.

ثم ان في المسأله أقالا- (أحدها) كفاية مسمى الغسل مره و ان حصل بأقل من مثلي ما على المخرج، و حكي عن جماعة، و اختاره في الجواهر و افتى به في نجاه العباد.

الثاني اعتبار مثلي ما على المخرج من الماء مره، و حكي عن جماعة و نسب الى المشهور.

الثالث اعتبار الغسلتين، في كل واحد منها مثلان، و نسب الى الصدوق في الفقيه و الهداية.

الرابع غسله مرتين بما هو المتعارف من الغسل من استيلاء الماء على المحل و استهلاك ما على المخرج من البول في الماء الوارد و هو مختار الشيخ الأكبر في حاشيته على النجاه.

### [الأمر الثاني لا يجزى في تطهير مخرج البول غير غسله بالماء]

الأمر الثاني لا يجزى في تطهير مخرج البول غير غسله بالماء،

فلا يكفي فيه الاستجمار، و قد ادعى عليه الإجماع في الجواهر محصلا و منقولا، و نسب فيه الخلاف إلى الشافعي.

و يدل عليه من السنة صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام: «و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنة، اما البول فلا بد من غسله» و رواية بريد بن معاوية عن الباقر عليه السلام قال: «يجزى من الغائط المسح بالأحجار و لا يجزى من البول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤

الا الماء» و لا يعارضهما رواية سماعه قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: انى أبول ثم أتمسح بالأحجار فيجىء منى البلبل ما يفسد سراويلي قال: «ليس به بأس» و موثقه حنان قال سمعت رجلا يسئل أبا عبد الله عليه السلام فقال: انى ربما بلت فلا اقدر على الماء و يشتد ذلك على؟ فقال: «إذا بلت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئا فقل هذا من ذاك» و رواية ابن بكير قلت

لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط؟ قال عليه السلام: «كل شيء يابس زكي». ووجه الاندفاع سقوط هذه الاخبار عن الحجية بالاعراض عنها على ما هو المختار عندنا ولا ينتهي الأمر إلى حمل تلك الاخبار على ما يجمع بينها وبين الخبرين الأولين، وقد قيل في حملها ما يقضى منه العجب كالمحكى عن الاستبصار من حمل رواية سماعة على نفى البأس من جهة كون البلل خارجاً بعد الاستبراء ولا تنافي بين نفى البأس عنها من هذه الجهة وبين وجوب التحرز عنها من جهة ملاقاتها مع المخرج المتنجس، وقال (قده): ليس في الخبر انه يجوز له استحابة الصلاة بذلك وان لم يغسله وانما قال: «ليس به بأس» يعنى بذلك البلل الذي يخرج منه بعد الاستبراء وذلك صحيح لأنه المذى وهو طاهر، انتهى. ولا يخفى ما فيه من البعد حيث ان سؤال السائل ليس عن حكم البلل الخارج بعد الاستبراء وانما هو عنه بعد تمسح مخرج البول بالأحجار، فالحمل على السؤال عن حكم البلل الخارج بعد الاستبراء بعيد في الغاية. و أبعد منه حملها على كون ما وجد من البلل مما يفسد سراويله مما يشك في خروجها عن المخرج فيكون قد تنجس بالملاقاة معه أو غيره مما لا يكون موجبا لنجاسته، والامام عليه السلام أجابه بنفى البأس عنه على طبق قاعدة الطهارة عند الشك في نجاسة شيء.

ولا يخفى ما فيه من الوهن إذ ليس هناك مخرج آخر يخرج منه البلل بحيث يفسد سراويله حتى يشك في كونه منه أو من مخرج البول، ولا شبهة في ان مورد السؤال هو البلل الخارج عن مخرج البول ويكون الشك في حكمه من جهة تمسح مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥

المخرج بالأحجار وليس هذا الظهور قابلاً للإنكار ولا للحمل على هذا الوجه الضعيف. وأوهن منه احتمال ان يكون مورد الخبر بالنسبة الى من كان فاقدا للماء وتيمم بعد الاستبراء والتجفيف بالأحجار فإنه لا يكون ناقضا للتيمم وان كان نجسا باعتبار ملاقاته المحل النجس، وأنت ترى ما فيه من البعد. وحملها في الوافي على السؤال عن حكم المتنجس بعد ازالة عين النجاسة عنه وان نفى البأس عنه دال على عدم تعدى نجاسته الى ما يلاقيه برطوبة، وقد افتى به مستدلاً بهذه الرواية وبموثقة حنان المتقدمة وخالف من سبقه ولحقه في ذلك من الفقهاء، قال في الجواهر: وهو بالاعراض عنه جدير، حيث انه مسبوق بالإجماع على خلافه وملحوق به، ولا يخفى ان إنكار ظهور الرواية في نفى البأس عن البلل الخارج عن مخرج البول بعد التمسح بالأحجار ملحق بإنكار البديهي، وعليه فالرواية غير معمول بها ويكون معرضاً عنها فهي ساقطة عن الحجية بالاعراض وان كانت على ما احتمله في الوافي أيضاً كذلك.

واما موثقة حنان فالإنصاف ان التمسك بها على الاكتفاء بالتمسح ضعيف وان الظاهر منها هو السؤال عن حكم ما يخرج من البلل بعد التمسح، والامام عليه السلام يريد ان يعلمه الحيلة في ترك التحرز عنه بمسح الذكر بالريق حتى يتحقق منه الشك في خروج البول عن المخرج أو انه من ريقه فيحكم حينئذ بطهارته، بل لعل الرواية على هذا المعنى في ثبوت البأس فيما يخرج من المخرج بعد تمسحه بالحجارة أدل، إذ لو كان التمسح مطهراً له لما كان وجه الحاجة إلى تلك الحيلة وليس في الرواية ما يدل على كون محل المسح بالريق هو نفس المخرج الممسوح بالحجارة فلعله يقع في الطرف الطاهر منه، ومما ذكرنا يظهر فساد التمسك بها على عدم تنجيس المتنجس.

واما رواية ابن بكير فهي أيضاً لا تدل على حصول الطهر بالتمسح وانما تدل على عدم تنجس ملاقى النجس اليابس، فالمخرج المتنجس بعد جفافه بالمسح على الحائط لا ينجس شيئاً مما يلاقيه، وهذا كما ترى أجنبى عن طهره بالمسح،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦

و بالجمله فهذه الاخبار غير صالحة للمعارضة مع ما تقدم من النص على عدم طهر مخرج البول بغير الماء فلا إشكال في هذا



### [الأمر الثالث: لا فرق في حكم مخرج البول بين الذكر والأنثى والخنثى]

الأمر الثالث: لا فرق في حكم مخرج البول بين الذكر والأنثى والخنثى ولا بين المخرج الطبيعي وغيره، ولا في غير الطبيعي بين ما كان أصليا بأن يكون على ذلك يوم ولادته أو كان عارضا، ولا في العارضى بين ما كان معتادا أو كان غير معتاد ولا في المعتاد بين انسداد الموضع الطبيعي وعدم انسداد. وذلك كله بناء على اعتبار المرتين في غسل مخرج البول وعدم الفرق بينه وبين غيره مما تنجس بالبول واضح، إذ الجميع حينئذ واحد في كونه المتنجس بإصابه البول، وكذا بناء على الاكتفاء بالمرّة في غسل مخرج البول فالحكم أيضا كذلك وان كان المذكور في بعض الاخبار لفظ الذكر أو الحشفة، لكن عموم قاعدة الاشتراك وعدم استفادة مدخليه الخصوصية في موضوع الحكم وان المراد منه كفاية مثلى ما على المخرج مطلقا يثبت العموم، فلا وجه للإشكال فيه بناء على اختلاف حكم طهر المخرج مع غيره مما اصابه البول بكفاية المرّة في المخرج واعتبار التعدد في غيره.

### [الأمر الرابع - يجب تطهير مخرج الغائط من غير إشكال في أصل وجوبه]

الأمر الرابع - يجب تطهير مخرج الغائط من غير إشكال في أصل وجوبه بمعنى الوجوب الشرطي لكل ما يشترط فيه طهارة البدن كالصلاة والطواف ونحوهما، وعليه الإجماع محصلا ومنقولا، و الاخبار به مستفيضة ولم يحك الخلاف في ذلك من المسلمين الا ما عن أبي حنيفة من انه سنة وليس بواجب، ولا ينبغي الإشكال في كون وجوبه مشروطا بتلوث المخرج، ومع عدم تلوثه لا يجب تطهيره كما إذا خرج من المخرج يابسا ولم يتلخخ المخرج به، وما يتوهم من وجوبه مطلقا ولو مع عدم التلوث مما لا وجه له. ويجوز تغسيله بالماء إجماعا منا، خلافا لما يحكى عن بعض العامة من إنكار الاستنجاء بالماء، ويدل على المختار بعد الإجماع المحقق، الكتاب والسنة، فمن الأول قوله تعالى «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» بضميمة ما ورد عن مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧

أمير المؤمنين عليه السلام قال عليه السلام: «الاستنجاء بالماء في كتاب الله إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» وعن الخصال عن الصادق عليه السلام قال: «جرت في البراء الأنصاري ثلاث من السنن، اما أوليهن فان الناس كانوا يستنجون بالأحجار فأكل الدباء فلان بطنه فاستنجى بالماء فانزل الله تعالى فيه إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» وفي معناه غيره المروي عن العلل مسندا وعن الفقيه مرسلا والمحكى عن تفسير العياشى.

ويتخير في مخرج الغائط بين غسله بالماء وبين التمسح بالأحجار والخرق مع عدم التعدي، وقد حكى على جواز الاكتفاء بالتمسح الإجماع عن جماعة كالشيخ والعلامة والمحقق، ويدل عليه صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام: «جرت السنة في أثر الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان وصحاحته الأخرى عنه عليه السلام عن التمسح بالأحجار فقال عليه السلام «كان على بن الحسين يمسح بثلاثة أحجار» وفي معناها غيرهما مما سيتلى عليك، و هذان الخبران كغيرهما يدلان على جواز التمسح بالأحجار، ويدل على جوازه بالخرق صحيح زرارة قال: «كان يستنجى من البول ثلاث مرات ومن الغائط بالمدر والخرق» وصحيحه الآخر سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:

كان على بن الحسين عليهما السلام يتمسح من الغائط بالكرسف ولا يغتسل و في معناها غيرهما هذا كله فيما إذا لم يتعد



الغائط، و مع تعديه فالمتعين هو الماء.

و الكلام فى التعدى يقع فى مقامين.

الأول فى تفسيره، و قد فسر بوجه: منها ما فى المتن من ان الضابط هو ان لا يصدق على ازالته عنوان الاستنجاء، و هذا هو المحكى عن المحقق الأردبيلى و اتباعه كصاحب المدارك و غيره، و منها ان المراد بالتعدى هو التعدى عن مخرج النجوى، و حكى عن المعبر و التذكرة و الذكرى الإجماع عليه. (و منها) ان المراد به هو التعدى عن حواشى الدبر و ان لم يبلغ الألتين و هو المذكور فى روض الجنان و ادعى عليه الإجماع، (و منها) ان المراد به التعدى عن الشرح، و هو المحكى عن السرائر- و الشرح بالتحريك على ما فى المجمع هو حلقة الدبر- و فى طهارة الشيخ الأكبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨

(قده) انه المتيقن من معاهد الإجماعات لأنه أزيد من حواشى الدبر كما ان حواشى الدبر أزيد من المخرج الحقيقى، و ما افاده لا يخلو عن المنع بعد تفسير الشرح بحلقة الدبر كما تقدم عن المجمع، إذ عليه يكون الشرح هو عين المخرج لا الأعم منه فضلا عن كونه الأعم من حواشى الدبر.

المقام الثانى فى حكمه و هو تعين الماء معه، و قد استدل له بوجه: الأول الإجماع المدعى فى كلمات هؤلاء الأساطين و لا إشكال فى صحة الاعتماد عليه الا ان الكلام فى معقده و ان التعدى بأى تفسير من تفاسيره مما قام الإجماع على وجوب الغسل عنده، الثانى انصراف اخبار الاستنجاء فى حد ذاتها إلى صورة عدم التعدى، الثالث ما روى عن طريق الجمهور عن أمير المؤمنين عليه السلام «انكم كنتم تبغرون بعرا، و اليوم تثلطون لثطا فاتبعوا الماء الأحجار» و الخبر الآخر المروى عنه عليه السلام: «يكفى أحدكم ثلاثة أحجار إذا لم يتجاوز محل العادة».

و التحقيق ان يقال ان التعدى بالمعنى الأول- أعنى التجاوز على حد لا يصدق الاستنجاء معه- فمما لا إشكال فى اعتبار عدمه فى الحكم بالتخير، و معه فيتعين الماء، و ذلك لان الحكم بالتخير كان فى موضوع الاستنجاء و مع عدم صدقه يزول حكمه بزوال موضوعه و هذا ظاهر لا يحتاج فى إثباته إلى التمسك بالإجماع أو بانصراف اخبار الاستنجاء أو بالخبرين العامين، كما ان الحكم بطهارة ماء الاستنجاء كان متوقفا على صدقه و مع التعدى الفاحش الذى لا يصدق معه على الماء المستعمل فى طهره ماء الاستنجاء يزول الحكم بالطهارة بزوال موضوعه حسبما تقدم فى مبحث طهارة مائه.

و اما على إحدى المعانى الأخر فلا سبيل الى دعوى الإجماع على معنى من تلك المعانى بالخصوص مع تحقق هذا الاختلاف فى تفسيره، فلو ثبت ما افاده الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة من أعمية التعدى بمعنى التجاوز عن الشرح عن التعدى عن المخرج أو حواشيه و ثبت أيضا أعميته عن التعدى بما لا يصدق معه الاستنجاء بدعوى انه مع التعدى عن الشرح أيضا يصدق الاستنجاء لكان القول بكونه المتيقن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩

من معاهد الإجماعات حسنا و أمكن القول بتعين الماء معه و لو صدق الاستنجاء لكن الأمرين كليهما ممنوعان، إذ قد عرفت اتحاد التعدى عن الشرح مع التعدى عن المخرج و لم يظهر مراد مفسرة أيضا بأنه أراد الحكم بتعين الماء عند تعديه عن الشرح و لو مع صدق الاستنجاء.

و لو قلنا بأعميته عن التعدى عن المخرج فهل يمكن حينئذ ان يقال بكون المتيقن من معقد الإجماع هو التعدى عن حواشى المخرج إذ لا إشكال فى أعميته عن التعدى عن المخرج نفسه أو لا، و الانصاف عدم الاطمئنان بانعقاد الإجماع عليه أيضا حتى فيما يصدق معه الاستنجاء لان كلمات غير واحد من الأساطين مطلقة غير مقيدة بالإضافة إلى المخرج أو الى حواشيه، بل أطلقوا

التعدى، و من القريب إرادتهم منه التجاوز على حد لا- يصدق معه الاستنجاء و بعد إخراج مثلهم عن المجمعين لا- يحصل الاطمئنان بحصول الإجماع على اعتبار عدم التعدى عن حواشى المخرج، فإثبات اعتبار عدمه بالإجماع مما لا سبيل اليه. و اما دعوى انصراف اخبار الاستنجاء عن المتعدى و لو مع صدق الاستنجاء فالظاهر انها أيضا موهونه، و ذلك لاستلزام دعواه حمل تلك الاخبار على الافراد النادرة و إخراج الأفراد الغالبه عن شمولها لها، حيث ان المتعدى عن المخرج أو عن حواشيه أو عن الشرط- بناء على أعميته من التعدى عن الحواشى- هو الغالب، و اختصاص الحكم بالافراد النادرة و إخراج الأفراد المتعارفة مناف مع حكمه تشريع هذا الحكم و هى السهولة و السماحة، بل الاستفادة من الاخبار انحصار الاستنجاء بالاستجمار بينهم و عدم استعمال الماء الى وقوع حكاية الأنصارى فى استعمال الماء و جرت السنة عليه، و هو يدل على كون التخيير بين الماء و الاستجمار غير مختصة بما إذا لم يتعد عن المخرج، و قد تقدم الحديث عن الخصال فى حكاية الأنصارى.

و عن العلل عن الصادق عليه السلام قال: كان الناس يستنجون بثلاثة أحجار لأنهم كانوا يأكلون البسر فكانوا يبعرون بعرا فأكل رجل من الأنصار الدباء فلان بطنه و استنجى بالماء فبعث إليه النبى صلى الله عليه و آله و سلم و هو خائف فقال له هل عملت فى يومك شيئاً

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠

فأخبره بما فعل من الاستنجاء بالماء فقال صلى الله عليه و آله و سلم: «هنيئاً لك فان الله تعالى انزل فيك آية فأبشر إن الله يحب المتوايين و يحب المتطهرين» فكنى أول من صنع هذا أول التوايين و أول المتطهرين.

و عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «يا معشر الأنصار ان الله قد أحسن الثناء عليكم فما ذا تصنعون! قالوا: نستنجى بالماء» (و فى خبر آخر) كانوا يستنجون بالكمسف و الأحجار ثم أحدث الوضوء و هو خلق كريم فأمر رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و صنعه فأنزل الله فى كتابه إن الله يحب المتوايين و يحب المتطهرين.

و من المعلوم على اللبيب ان سوق هذه الاخبار هو تشريع الاستنجاء بالماء فى مورد الاستنجاء بالأحجار المستلزم للتخيير بينهما لا نسخ الثانى و جعل الأول بدله، فيدل على جواز الاكتفاء بالأحجار أيضا، و هذا كله ظاهر.

و اما التمسك بالخبرين المرويين عن أمير المؤمنين عليه السلام بطريق الجمهور فقد أورد عليه بضعف سندهما تارة، لكونهما عن طريق الجمهور.

و استظهر فى الجواهر عدم انجبار ما يروى عن طريق العامة بالشهرة، و قال: إذا الظاهر عدم الالتفات الى اخبار العامة و ان انجبرت انتهى، و لكن الحق حجية ما انجبر منها بالشهرة سيما على طريقتنا من اعتبار كل ما وثق بصدوره من اى وجه كان، و اخرى بضعف الدلالة، اما الخبر الأول فلظهوره فى الاستحباب مع عدم إمكان بقائه فى الوجوب لو كان ظاهراً فيه، ضرورة عدم وجوب الجمع بين الاستجمار و التطهير بالماء قطعاً، و اما الخبر الثانى فلتحديد التعدى فيه بالخروج عن العادة و هو مغاير مع التحديدات المذكورة المتقدمة- أعنى التجاوز عن المخرج أو عن حواشيه أو عن الشرح- و لعل التجاوز عن العادة أمس بالتعدى عن المحل على وجه لا يصدق معه الاستنجاء.

ثم انه يمكن ان يستدل على نفي اعتبار عدم التعدى بأى تفسير من تفاسيره بصحيفة زرارة المتقدمة عن ابى جعفر عليه السلام قال: «جرت السنة فى أثر الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان و لا يغسله، و العجان ككتاب على ما فى اللغة ما بين الخصية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١

و حلقة الدبر، و لا شبهة فى ان هذا القدر خارج عن التحديدات المذكورة، فإذا كان مسح العجان بالأحجار جائزاً و مما جرت عليه السنة انحصر التعدى بما لا يصدق معه الاستنجاء كما يعلم من الصحيحة ان غسل العجان و مسحه بالأحجار مما يصدق عليه

الاستنجاء، و لم أر من تمسك بهذه الصحيحة لذلك.

و بالجمله فالأقوى فى هذه المسألة ما عليه الماتن من جواز الاستنجاء بالأحجار فيما يصدق عليه الاستنجاء و لو تعدى عن المخرج أو عن حواشيه أو عن الشرج، و لكن الأحوط اختيار الماء فيما تعدى عن حواشى المخرج لدعوى الإجماع الصريح على تعيينه فى عبارة الروض، كما ادعى على تعيينه عند التعدى عن المخرج فى عبارة التذكرة و التحرير و الذكرى، و الله العالم بحقائق الأحكام.

#### **[الأمر الخامس: إذا تعدى الغائط على وجه الانفصال]**

الأمر الخامس: إذا تعدى الغائط على وجه الانفصال كما إذا وقعت نقطة منه على فخذه من غير اتصال بالمخرج تخير فى المخرج بين الأمرين و يتعين الماء فيما وقع على الفخذ و هذا مع انفصال المتعدى عما فى المخرج ظاهر، ضرورة ثبوت كل واحد بدليل إثباته، و اما مع الاتصال فهل هو كذلك أو يتعين الماء فى الجميع، و جهان، بل قولان، من اختصاص كل بحكمه، و من انصراف أدلة الاستنجاء عن صورة التعدى فيندرج الجميع تحت أدلة تطهير المتنجس فيتعين التطهير بالماء حينئذ و الأول أقوى و الأخير أحوط.

#### **[الأمر السادس: ان استعمال الماء فى مورد التخيير أفضل]**

الأمر السادس: ان استعمال الماء فى مورد التخيير أفضل

للأخبار المتقدمة فى الأمر الرابع الحاكية لقضية الأنصارى و عمل الأنصار و ثناء الله عليهم فى استنجائهم بالماء و نزول الآية فى شأنهم و انهم محبوبون له سبحانه بفعلهم، مضافا الى ان الماء انقى من الأحجار، لإزالة العين و الأثر به دونها، و الجمع بين الماء و الأحجار باستعمال الأحجار أولا ثم إنقاء المحل بالماء بعده أكمل لصون الماء عن التغيير بالنجاسة و إزالة الأثر به بعد إزالة العين بالأحجار. و يدل عليه الخبر المروى عن على عليه السلام بطريق الجمهور، و فيه: «فاتبعوا الماء بالأحجار» و المرسل المروى عن الصادق عليه السلام: «جرت السنة فى الاستنجاء بثلاثة أحجار أبكار و يتبع بالماء».

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢

#### **[الأمر السابع ان الحد فى تطهير المخرج بالماء هو النقاء]**

الأمر السابع ان الحد فى تطهير المخرج بالماء هو النقاء

و ان حصل بغسله واحدة، و لا يعتبر فيه التعدد، و يدل على ذلك مضافا الى الإجماع المدعى فى غير واحد من العبائر حسنة ابن المغيرة عن ابى الحسن عليه السلام قال: قلت له: هل للاستنجاء حد؟ قال: «لا، ينقى ما ثمة» أو «حتى ينقى ما ثمة» و مصحح يونس بن يعقوب قال:

قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الوضوء الذى افترضه الله لمن جاء من الغائط أو بال قال عليه السلام: «يغسل ذكره و يذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين» هذا فى الاستنجاء بالماء.

و اما بالاستجمار فلا إشكال فى عدم الإجزاء بالأقل من الثلاث إذا لم يحصل النقاء بالأقل، و لا بالثلاث أيضا إذا لم يحصل النقاء بها، بل لا بد من الزيادة عليها بما يحصل به النقاء، و قد ادعى على ذلك الإجماع، و لا ينافيه إطلاق ما دل على الاجتزاء بالثلاث فإنه محمول على ما إذا حصل النقاء بها، و انما الكلام فيما إذا حصل النقاء بالأقل فهل يجب الإكمال بالثلاث بالوجوب

الشرطى بمعنى عدم حصول الطهارة إلا بها أو تعبداً مع حصول الطهر بالأقل، أو لا يجب أصلاً، وجوه أو أقوال. والمشهور على ما نسب إليهم هو الأول، واستدل له بالأصل بمعنى أصالة بقاء النجاسة حتى يعلم المزيل، والمنع عن التمسك به بدعوى المنع عن ثبوت وضع شرعى للطهارة والنجاسة بل هما بمعناهما العرفى أعنى النظافة والقذارة مدفوع، بان التحقيق فيهما انهما من الأحكام الوضعية التى تعلق بها الجعل الشرعى بالاستقلال حسبما قرر فى الأصول، مضافا الى صحة الاستصحاب ولو كانتا غير معقولتين شرعا، وذلك لكفاية كون المستصحب موضوعا لحكم شرعى ولو لم يكن بنفسه مجعولا، ولا إشكال فى ان المراد منهما عند الشارع وما جعله موضوعا لاحكامهما غير معناهما اللغوى لاعتباره فيهما أمورا لم يعهد فى اللغة كالتهجير بالماء فى حصول الطهارة مرتين مثلا، والعصر و ورود الماء ونحو ذلك، فعند الشك فى حصول ما هو مراده يستصحب عدمه.

واستدل أيضا بالأخبار العامة المعمول بها كالمروى عن سلمان قال نهانا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان نستنجى بأقل من ثلاثة أحجار، والنوى الأخر: «لا يكفى أحدكم دون ثلاثة أحجار» والنوى الثالث: «لا يستنجى أحدكم بدون ثلاثة أحجار» والرابع «إذا جلس أحدكم لحاجة فليمسح ثلاث مسحات» والخامس «و استطب ثلاثة أحجار أو ثلاثة أعواد أو ثلاثة خشنات من تراب» وهذه الاخبار وان كانت مروية بطرق العامة لكن لا بأس بالعمل بها بعد كونها معمولا بها.

وبالأخبار الخاصة كصحيحة زرارة «و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فان الظاهر من الاجزاء كونه أقل ما يجزى وان جريان السنة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على الثلاثة هو تشريعها منه صلى الله عليه وآله وسلم، فلا ينافيه ظهور السنة فى الاستحباب، مع إمكان المنع عن ظهورها فيه، وصحيتها الأخرى «جرت السنة فى أثر الغائط بثلاثة أحجار ان تمسح العجان ولا تغسله» ورواية العجلي «يجزى من الغائط المسح بالأحجار» بناء على ظهور الجمع المعرف فى الافراد المتعددة وأقلها الثلاث.

واستدل للأخير أعنى جواز الاكتفاء بالأقل من الثلاثة مما يحصل به النقاء بالإطلاقات الواردة فى التمسح من دون تقييد فيها بالثلاثة كخبر زرارة، قال كان يستنجى من البول ثلاث مرات، ومن الغائط بالمدر والخرق، وخبره الأخر قال:

سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول كان على بن الحسين عليهما السلام يتمسح من الغائط بالكرسف ولا يغتسل، وموثق ابن المغيرة عن ابي الحسن عليه السلام قال: قلت له للاستنجاء حد؟

قال: «لا ينقى ما ثمة» وموثق يونس فى الوضوء الذى افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال؟ قال: «يغسل ذكره و يذهب بالغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين».

واستدل للثانى أعنى للقول بحصول طهر المحل بالنقاء بالأقل مع وجوب إكمال الثلاث تعبداً، بالجمع بين الاخبار الدالة على القول الأول و الاخبار الدالة على القول الأخير، قال فى الجواهر: ولو لا مخافة خرق الإجماع المركب لأمكن القول و الجمع بين الروايات المنجبرة بالشهرة و بين الخبرين المذكورين بحصول الطهارة بالأقل و وجوب الإكمال تعبداً.

أقول و لا يخفى ما فى هذا الأخير من الوهن ضرورة إمكان دعوى القطع بعدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤

وجوب إكمال الثلاث تعبداً مع حصول الطهر بالأقل، فلو كان الإكمال واجبا فليس وجوبه الا من جهة اشتراط حصول الطهر به، وان كان اشتراط حصوله به تعبديا كاشتراط حصوله بالعصر و التعدد و الورود ونحو ذلك مما يشترط به.

و الحق ما عليه المشهور من وجوب الإكمال وجوبا شرطيا، و ذلك لا بدعوى منع إطلاق الموثقتين للاستنجاء بالأحجار بدعوى انصرافه الى الاستنجاء بالماء بسبب غلبه وجوده في زمان صدور هذه الاخبار، و ذلك لو هن هذه الدعوى بمنع غلبه وجود الاستنجاء بالماء في تلك الأعصار لا سيما فيما يندر فيه الماء، و منع صيرورة غلبه الوجود منشأ للانصراف المضر بالتمسك بالإطلاق، بل لأجل كونهما من المطلقات القابلة للتقييد، و الاخبار الدالة على القول المشهور صالحة لتقيدهما، فهما بعد تسليم دلالتهما بالإطلاق على كفاية النقاء يقيدان بما يدل على اعتبار الثلاث.

و اما القول بكون إرادة الإطلاق منهما مستلزما لاستعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد فضعيف جدا إذ الاستنجاء لم يستعمل إلا في معناه الواحد و هو إزالة النجس من المحل، الا ان التعدد في آلة الإزالة و انها قد تحصل بالماء و قد تحصل بالأحجار و اين هذا من استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد، و ما حققه الشيخ الأكبر في المقام من منع الإطلاق في الموثقين و أتعب نفسه الشريفة في ذلك مما لا يمكن المساعدة عليه، فراجع و تدبر ما فيه، و الله العالم بحقائق أحكامه، فالحق عندي ما في المتن من ان الواجب في المسح أكثر الأمرين من النقاء و العدد.

### [الأمر الثامن انه بناء على المختار من اعتبار الثلاث]

الأمر الثامن انه بناء على المختار من اعتبار الثلاث

و لو حصل بالنقاء بالأقل فهل المعتبر هو الثلاث المنفصلات أو يكفي الاستجمار بذى الجهات الثلاث من حجر واحد و شبهه، و جهان، بل قولان، المصرح به في الشرائع و المحكى عن الشهيد الثانى و جماعة من المتأخرين هو الأول، و المحكى عن جملة من كتب العلامة هو الأخير، و حكى عن المفيد و الشهيد و المحقق الثانى.

و استدلل للأخير بأن المراد من التمسح بثلاثة أحجار هو ثلاث مسحات كما لو قيل: اضربه عشرة أسواط، فإن المراد به عشرة ضربات و لو بسوط واحد، و لان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥

المقصود إزالة النجاسة و قد حصل، و لأنها لو انفصلت لاجزأت فكذا مع الاتصال، و لأن الثلاثة لو استجمروا بهذا الحجر لأجزأ كل واحد عن حجر واحد، و لقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «إذا جلس أحدكم لحاجته فليمسح ثلاث مسحات».

و اعترض عليه اما على الأول فبعدم المطابقة بين المشبه و المشبه به فان قوله عليه السلام «جرت السنة بثلاثة أحجار» نظير قول القائل: اضربه بثلاثة أسواط، لا قوله اضربه بثلاثة أسواط، و الفرق واضح «١»، و اما على الثانى فبان المقصود إزالة النجاسة على الوجه الشرعى و الكلام فى حصولها بالحجر الواحد، و اما على الثالث فبأنه قياس محض غير مسموع بعد ورود الدليل على التعدد، و اما على الرابع فبالفرق بين استجمار كل واحد بالحجر و استجمار الواحد به لصدق التعدد فى استعمال كل واحد الموجب لامتنال الأمر الوارد بالثلاثة المقتضى للإجزاء، بخلاف الواحد لعدم صدق العدد عليه، و اما التمسك بالنبوى فبأنه مما لم يثبت حجيته، كما ان التمسك بالموثقين - الذين استدلل بهما على عدم اعتبار إكمال الثلاث مع حصول النقاء بالأقل - خلاف الفرض، لكون المفروض فى هذا المقام هو البحث عن كفاية ذى الجهات بناء على اعتبار التعدد.

فالحق هو عدم جواز الاكتفاء، نعم الظاهر جواز الاكتفاء فيما يصدق معه التعدد كما فى الحجر العظيم أو الخرقه الطويلة، و هو مختار صاحب المدارك، حيث قال بعد ان اختار عدم الاجتزاء بذى الجهات بناء على المشهور من وجوب الإكمال بالثلاثة مع النقاء بالأقل، و مع ذلك فينبغى القطع بإجزاء الخرقه الطويلة إذا استعملت من جهاتها الثلاث تمسكا بالعموم.

## [الأمر التاسع المشهور شهرة عظيمة كفاية كل جسم طاهر قالع للنجاسة و لو لم يكن حجرا]

الأمر التاسع المشهور شهرة عظيمة كفاية كل جسم طاهر قالع للنجاسة و لو لم يكن حجرا، و المحكى عن سلار عدم الاجتزاء بكل جسم الا ما كان أصله الأرض، و عن ابن الجنيد: ان لم يحضر الأحجار تمسح بالكرسف أو ما قام مقامه و لا اختار الاستطابة بالأجر و الخزف الا ما ألبسه الطين.

(١) و ذلك لتفاوت دخول الباء على كلمة ثلاثة: و عدمه حيث ان الجملة الأخيرة تدل على الاكتفاء على الضربات بسوط واحد دون الاولى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦

و استدلل للمشهور بذكر الكرسف - و هو القطن - فى بعض الاخبار كصحيحة زرارة، و المدر و الخزف فى البعض الآخر كما فى صحيحته الأخرى، أو المدر و الخزف و الخرق كما فى صحيحته الثالثة مع عدم الفصل بين هذه المذكورات و غيرها من الأجسام القالعة مما لم يذكر، و بخبر ليث المرادى عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعر أو العود، فقال عليه السلام: «اما العظم و الروث فطعام الجن» فان تعرضه عليه السلام للعظم و الروث و ترك تعرضه للعود يدل على جواز الاكتفاء بالعود، بل يمكن ان يستدل به على وجود المقتضى فى الاستنجاء بكل جسم و ان المنع عن العظم و الروث انما هو لوجود المانع لا لأجل عدم المقتضى فيدل على جواز الاستنجاء بكل ما لم يثبت المنع عنه، و بموثقة ابن المغيرة المتقدمة حيث سئله هل للاستنجاء حد، فأجاب عليه السلام:

«لا حتى ينقى» و موثقة يونس المتقدمة المتضمنة لذهاب الغائط، فإن جعل الحد النقاء أو إذهاب الغائط يدل على حصول الطهر بمطلق النقاء و لو تحقق بأى مزيل الا ما ثبت المنع عنه بالدليل.

و يستدل للقول الآخر بالمنع عن عموم الدليل و انه لم يثبت المنع عن القول بالفصل، و حكى فى الحدائق التوقف عن صاحب الرياض، و قال و هو فى محله لأمن الطهارة حكم شرعى يتوقف على ما جعله الشارع مطهرا، و إطلاق الروايتين المذكورتين - يعنى موثقة ابن المغيرة و موثقة يونس - يمكن تقييده بخصوص الأفراد التى وردت فى النصوص، و الإجماع لا يخفى ما فيه، و طريق الاحتياط الاقتصار على ما وردت به الاخبار انتهى.

و لا- يخفى ما فيه، فان الفطن اللبيب الناظر الى هذه الاخبار لا يرى تقييد التطهير بالحجارة و ما ذكر فيها من الخرق و الخزف و العود حتى يكون مقيدا للإطلاق، و خبر ليث المرادى كأنه ظاهر فيما ذكرناه (فالحق ما عليه المشهور) من جواز الاكتفاء بكل جسم قالع، الا ان تعميمه لعضو حيوان حى أو عضو انسان كأصابع جاريته مثلا مشكلا جدا، فضلا عن الاكتفاء بأصابع نفسه، و ذلك لانصراف تلك الاخبار الى غير ذلك، فما فى المتن من التعميم الى مثل الأصابع ضعيف،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧

## [الأمر العاشر يعتبر فى الجسم الذى يستنجى به أمور]

الأمر العاشر يعتبر فى الجسم الذى يستنجى به أمور:

الأول: ان يكون قالعا للنجاسة فلا يكفى الجسم الصقيل، و استدلل له بأنه لو كان صقيلا يزلق عن النجاسة كالزجاج لم يحصل به النقاء المعتبر، و لا- يخفى انه مع عدم قلعه للنجاسة لا- ريب فى عدم حصول الطهر به، و اما لو فرض حصول النقاء به فالأقوى

حصول الطهر به لصدق الامتثال، خلافا لما يترأى من نهاية العلامة و حكي عن آخرين أيضا من عدم حصول الطهر به و لو مع قلعه للنجاسة، و لا وجه له.

الثاني: ان يكون طاهرا، و استدلوا له بالأصل، أى استحباب بقاء نجاسة المحل عند الشك في حصول الطهر بما لا يكون طاهرا، و بالإجماع المستفيض نقله عن غير واحد من الأعيان، و بالنبوي المحكى انه قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «فليستطب بثلاثة أحجار أو أعود أو ثلاث خشنات من تراب طاهر» و بالقاعدة المسلمة عندهم التي صرحوا بالإجماع عليها في غير واحدة من المقامات الموافقة مع الاعتبار، و هي ان النجس لا يكون مطهرا، و بالإجماع على ان ملاقاته النجس أو المتنجس سبب لتنجيس المحل فلا تطهره.

و ربما يقال بان المحل النجس لا يتنجس ثانيا بملاقاته مع النجس، فلا امتناع في ان يرتفع نجاسته بها (و يندفع) بان نجاسته المحل مانعة عن تأثره بالسبب الطارى بمثل الأثر الموجود في المحل، و اما إذا كان السبب الطارى مغايرا مع الأثر الموجود في المحل فلا- يمنع الأثر الموجود فيه عن تأثره بالسبب الطارى كما لو ولغ الكلب في إناء متنجس، حيث انه يوجب تعفيره، و ما نحن فيه كذلك لاشتداد نجاسة المحل بملاقاته مع النجس أو المتنجس بحيث لا تزول نجاسته حينئذ بغير الماء و لا يكفي في إزالتها الاستجمار.

و لكن ما ذكرنا يتم فيما إذا باشر النجس مع المحل برطوبة مسرية و اما لو لم يكن كذلك كما إذا استعمله بعد النقاء إكمالا للعدد فلا- يتم هذا الوجه، لكن في الوجوه السابقة غنى و كفاية، خصوصا الإجماع على اعتبار طهارة ما يستعمل في التطهير و الإجماع على ان النجس أو المتنجس لا يطهر.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨

و استدل لا اعتبار طهارته أيضا بما يدل على اعتبار بكارته بناء على ما فهمه المشهور منه من ان المراد به كناية عن طهارته، بل و لو قلنا باعتبار البكاره زائدا عن الطهارة، إذ الدال على اعتبار بكارته حينئذ يدل على اعتبار طهارته، لكن في الجملة و لو بالنسبة إلى المستعمل الذي يحصل به نقاء المحل إذ هو حينئذ يتنجس بملاقاته مع المحل (لكن يرد على هذا الأخير) ان اعتبار البكاره حينئذ مغاير مع اعتبار الطهارة، فالدال على اعتبار الأول لا يدل على اعتبار الثاني، و كيف كان ففيما تقدم غنى و كفاية.

الثالث مما قيل باعتباره في ما يستعمل في الاستجمار ان يكون بكاراى لم يستعمل في الاستنجاء قبل هذا الاستعمال مطلقا، سواء انفعل باستعماله أم لا، و سواء طهر المتنجس منه أم لا، و سواء استجمر بالموضع النجس منه أو استعمله بموضعه الطاهر، و حكي اعتباره كذلك عن ظاهر القواعد و النافع و النهاية و غيرها، بل ربما يحتمل عدم جواز الاستنجاء بما استعمل في غيره كالمستعمل في تطهير النعل و القدم، و التراب المستعمل في تطهير ما يتنجس بالولوغ و ان فرض عدم تنجسه به، بل الظاهر من إطلاق لفظ «المستعمل» في عبائرهم اعتبار عدم كونه مستعملا في الطهارة الحديثة كالتيتم به، أو في الطهارة الخبيثة استحبابا كالأحجار المستعملة في الاستنجاء استحبابا بعد زوال العين على القول به، أو المستعمل فيما يحصل به، عدد الوتر، لكن هذا الأخير بعيد، بل الظاهر اقتصار القائلين باعتباره على المستعمل في النجاسة الخبيثة، بل يمكن استظهار الاختصاص بخصوص المستعمل في الاستنجاء و كيف كان فالمشهور على عدم اعتبار البكاره أصلا.

و يستدل للأول بالأصل، أى استحباب بقاء النجاسة عند استعمال غير البكر، و المرسل المروى عن الصادق عليه السلام: «جرت السنة في الاستنجاء بثلاثة أحجار أبكار و يتبع بالماء» مضافا الى ان المستعمل من الافراد الخفية فلا تشمل الإطلاقات.

و يستدل للمشهور بالمنع عن جريان الأصل بعد دلالة الدليل على جواز استعمال المستعمل، و هو إطلاق الدليل، و القول بعدم شموله للمستعمل لكونه من الافراد الخفية التي ينصرف عنها الإطلاق فاسد، لما تقرر في محله من ان الانصراف

الناشى عن ندره الفرد غير مضر بالتمسك بالإطلاق، و انما الانصراف المانع عن التمسك به هو الانصراف الناشى عن التشكيك فى المفهوم و اختلاف صدقه على الافراد من جهة كونه مشككا، مضافا الى دعوى الإجماع عن غير واحد من الأساطين على جواز استعمال المستعمل إذا كان طاهرا، قال المحقق فى المعبر: و اما الحجر المستعمل فمرادنا بالمنع الاستنجاء بموضع النجاسة منه، و اما لو كسر و استعمال المحل الطاهر منه جاز، و كذا لو أزيلت النجاسة بغسل أو غيره.

و عن العلامة الطباطبائى فى مصابحه: و لو طهر المنتجس بالاستنجاء أو غيره جاز استعماله إجماعا، و بالمنع عن صحة التمسك بالمرسل لإرساله و مخالفته للمشهور فلا جابر ينجبر به، مع انه لو كان مسندا بسند صحيح لكان اعراض المشهور عن العمل به موجبا لسقوطه عن الحجية، مضافا الى ضعف دلالة على الوجوب لتعقب ذكر الابدكار فيه بقوله عليه السلام: «و يتبع بالماء» المحمول على الاستحباب قطعاً فيضعف ظهور كلمة «أبكار» فى شرطية البكاره، مع إمكان دعوى كون المنساق من الخبر هو إرادة البكاره بالنظر الى نفس هذا الاستنجاء لا مطلقا بعد اعتبار مثل هذا الشرط تعبدا، مع انه لو سلم إطلاقه بالنسبة إلى غيره لأمكن دعوى انصرافه الى ما بقى الأثر فيه بالفعل لا ما لم يتأثر بالاستعمال أو أزيل أثره عنه بالغسل و نحوه، مع إمكان ادعاء كون المنع عنه لمكان صيرورته نجسا.

و بالجملة فهذا الخبر لا يدل على المنع عن استعمال المستعمل من حيث انه مستعمل، فالحق ما عليه المشهور و هو مختار الماتن من عدم اشتراط البكاره، و الله العالم.

### **[الأمر الحادى عشر لو مسح بالنجس أو المنتجس فهل يتعين بعد ذلك تطهير المحل بالماء]**

الأمر الحادى عشر لو مسح بالنجس أو المنتجس فهل يتعين بعد ذلك تطهير المحل بالماء أو يبقى على التخيير بينه و بين الاستجمار مطلقا، أو يفصل بين ما كان منتجسا بغير الغائط فيقال فيه بالأول أو بالغائط فيقال فيه بالثانى، أو يفصل بين تنجسه بغائط نفسه و لو كان غير هذا المستنجى منه و بين تنجسه بغيره فيقال بجواز الاكتفاء بالاستجمار فى الأول و تعين الماء فى الأخير، وجوه، أقواها الأول و ذلك لما عرفت من قابلية المحل المنتجس

بملاقاته مع السبب الثانى إذا كان أثره مغايرا مع أثر الأول حيث ان اثر ملاقاته المحل بالسبب الثانى هو تعين تطهيره بالماء فلا جرم لا يجرى فى تطهيره الاستجمار.

و منه يظهر ضعف بقيهه الوجوه من ان المحل المنتجس لا يتأثر بالنجاسة مطلقا كما هو المدرك للوجه الثانى، أو فيما كانت النجاسة من سنخ النجاسة الاولى كما هو المدرك للوجه الثالث، أو فيما إذا كان التنجس بغائط نفسه بمساواته مع ما فى المحل كما هو المدرك للوجه الأخير.

### **[الأمر الثانى عشر انهم قد فرقوا بين الغسل بالماء و بين المسح بالأحجار]**

الأمر الثانى عشر انهم قد فرقوا بين الغسل بالماء و بين المسح بالأحجار بوجوب ازالة العين و الأثر فى الأول و كفاية زوال العين فى الأخير و لو مع بقاء الأثر، و اختلفت كلماتهم فى تفسير الأثر، فالكلام فى هذا الأمر يقع فى مقامين، الأول فى طريق إثبات ما ذكره من الفرق، الثانى فى بيان المراد من الأثر.

أما المقام الأول فالمصرح به فى غير واحد من العبائر عدم ما يدل على هذا التفصيل، قال فى المدارك: و اما الأثر فلم نقف فيه



على اثر، و مثله ما فى الذخيرة و تبعهما فى الحدائق و لكن فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) دعوى الاتفاق على وجوب إزالة الأثر بالغسل و عدم وجوب ازالته عند الاستجمار، و كفى دعواه الاتفاق دليلا على ثبوت الفرق و قد يستدل له بخبر ابن ابي العلاء عن الثوب يصيبه البول قال:

«اغسله مرتين، الأولى للإزالة و الثانية للإنقاء» فإن الظاهر منه ان الإنقاء غير ازالة العين فيكون المراد منه إزالة الأثر، و هذا الخبر و ان كان فى غير مورد الاستنجاء الا انه يدل على ان فى المحل بعد ازالة العين شيئا يجب ازالته، و يعبر عنه بإزالة الأثر. و لا يخفى ما فيه فإنه ليس فى الخبر دلالة على ان الغسل الثانية لازالة شىء فى المحل يعبر عنه بالأثر، بل الظاهر منه ليس الا وجوب غسل المحل بعد ازالة العين عنه و انه يحصل به الإنقاء أى طهارة المحل.

و يستدل له أيضا بالخبر العامى النبوى، و فيه: قال صلى الله عليه و آله و سلم لعائشة: «مرى نساء المدينة يستنجين بالماء و يبالغن فإنه مطهرة للحواشى» بتقريب ان فى قوله صلى الله عليه و آله و سلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥١

«يبالغن» مع التعليل دلالة أو اشعارا بلزوم إزالة الأثر (و الانصاف) و هن هذه الدعوى أيضا، حيث لا دلالة و لا إشعار فى قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «يبالغن» و لا فى التعليل بان فى المبالغة فى التطهير يحصل طهر الحواشى على لزوم إزالة الأثر، فالحق انه ليس لإثبات الفرق المذكور دليل سوى دعوى مثل الشيخ الأكبر (قده) الاتفاق عليه.

و اما المقام الثانى فقد قيل فى تفسير الأثر وجوه مختلفة (منها) ان المراد به اللون، و حكى عن المنتهى، و يستدل على وجوب ازالته بأنه عرض لا يقوم بنفسه فلا بد له من محل و محله هو عين النجاسة الموجودة فى الموضوع، و بعد زوالها و بقاء اللون فاما ان يبقى اللون بلا محل أو ينتقل عن العين الى محلها، و كلاهما مستحيلا لأن الأول مناف لكون اللون عرضا، و الثانى مستلزم لانتقال العرض عن محل الى محل آخر و هو محال كما ثبت فى محله، فلا محالة يستكشف من بقاءه فى المحل بقاء شىء من اجزاء الغائط فيه.

و أورد عليه بالإجماع على عدم البأس ببقاء لون النجاسة فى المحل، و فيما استدل له بالنقض بالرائحة، حيث قام النص و الإجماع على عدم البأس بها أولا، و بإمكان حدوث اللون الجديد فى المحل بحصول الاستعداد لحدوثه فيه من جهة مجاورته مع المتلون به فلا يستكشف وجوده عن بقاء شىء من النجس فى المحل و لا تحقق العرض بلا موضوع و لا انتقاله عن موضوع الى موضوع آخر ثانيا، و بأنه لو كان كذلك لوجب ازالته فى التمسح بالأحجار أيضا فينتفى الفرق بين الغسل بالماء و التمسح بالأحجار ثالثا. و منها ان المراد به الرائحة، و هو المحكى عن الأردبيلي (قده) لكن مع جعل ازالته مستحبة، و فيه انه مخالف مع ما اجمعوا عليه من عدم البأس بالرائحة مع تصريح الأكثر منهم بوجوب إزالة الأثر.

و منها ان المراد به النجاسة الحكيمية الباقية بعد ازالة العين فيكون إشارة إلى لزوم تعدد الغسل كما دل عليه خبر ابن ابي العلاء المتقدم، و فيه المنع عن لزوم التعدد فى الاستنجاء بالماء للإجماع على عدم لزومه فيه، مع انتفاء الفرق بين الغسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٢

بالماء و التمسح إذا حصل النقاء فيه بالأقل من الثلاثة للزوم إكمال الثلاث حينئذ و ليس للزومه وجه الا رفع النجاسة الحكيمية الباقية بعد ازالة العين.

و منها ان المراد به الرطوبة المختلفة بعد ازالة العين و أورد عليه المحقق الثانى بأن الرطوبة من العين (أقول) لو كان بقاء الرطوبة بعد ازالة العين فى التمسح غالبا لم يكن فى الحكم بنفى البأس عنها مع كونها من العين محذور، كما سيوضح فى كون المراد به الإجزاء العالقة.

و منها ان المراد به حصول الصرير، و حكى عن سلالر ان حد الاستنجاء حصول الصرير فى الموضع، و فسرته فى السرائر بالخشونة، و قال ذهب بعض أصحابنا الى ان حد الاستنجاء خشونة الموضع و ان يصر، ثم أورد عليه بأنه ليس بشىء يعتمد، لانه يختلف باختلاف المياه و الزمان، فماء المطر المستنقع فى الغدر ان لا يخشن الموضع و لو استعمل منه ماء رطل، و الماء البارد فى الزمان البارد يخشن الموضع بأقل قليل، و تبعه فى الاعتراض عليه فى المعتبر و المختلف و الذخيرة، و أورد عليهم فى شرح الفاضل بأنهم لم يحسنوا حيث نازعوه فى ذلك، لظهور ان مراده ان علامة زوال النجاسة عن الموضع هو زوال ما كان يوجد من لزوجتها.

أقول: لم يظهر لى المراد من الصرير و لم أجد له فى اللغة معنى يناسب المقام، و الذى احتمله وجوه:

الأول صيرورة المحل بواسطة إجراء الماء عليه كالمخدر، و هذا المعنى كما ترى لا يلزم حصول النقاء، بل يختلف بحسب برودة الماء و الهواء و حرارتهما، فمع الماء البارد أو الهواء البارد تحصل حالة التخدير و لو مع بقاء العين فى المحل، و مع حرارتهما أو أحدهما يحصل النقاء و لو مع عدم حصول تلك الحالة، لكن احتمال هذا الوجه بعيد عن عبارته غاية البعد.

الثانى خشونة المحل فى مقابل اللزوجة الحاصلة فيه عن التأثير بالنجاسة، و هذا المعنى قريب من عبارته جدا، و لا يرد عليه انه يختلف باختلاف الماء و الهواء بالحرارة و البرودة، إذا المعيار ارتفاع اللزوجة و حصول النقاء بارتفاعها و لا يصح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٣

الإيراد عليه بإمكان حصول الخشونة قبل النقاء أو حصول النقاء قبل حصولها، حيث ان ارتفاع اللزوجة حينئذ حد للنقاء فلا يختلفان.

الثالث إزالة الأجزاء اللطيفة من النجاسة عن المحل التى لا يحس بها الا ببقاء أثرها فى المحل و هو اللزوجة الكاشف بقائها عن بقاء تلك الاجزاء، و مرجع هذا الوجه الى الوجه الثانى، و لكن الظاهر ان مراده هو الوجه الثانى و سيتضح لك صحته أو سقمه. و منها ان المراد به الاجزاء التى لا تحس، و حكى عن كشف الغطاء، و لعل المراد غير المحسوسة منها بالبصر و ان كانت مدركة باللمس فيرجع الى الوجه الأخير المتقدم آنفا، و فى طهارة الشيخ الأكبر انه أوضح التفاسير و هو المحكى عن غير واحد من المحققين، و أورد عليه بان الأثر بهذا المعنى إذا وجب ازالته عند الغسل بالماء دون التمسح بالأحجار فلا يخلو اما ان يصدق عليه الغائط أو مما لا يصدق معه نقاء المحل عن النجاسة، فعلى الأول فاللازم وجوب ازالته عند الاستجمار أيضا و عدم حصول الطهر به مع عدم زواله و كذا على الثانى أيضا لعدم صدق النقاء مع الاستجمار الذى لا يزول به الأثر بهذا المعنى.

و أوجب عنه تارة باختيار الشق الأول و ان عدم وجوب إزالة الأثر بهذا المعنى عند الاستجمار مع صدق الغائط عليه لمكان العسر فى إزالته فاكتفى الشارع بإزالته عند الغسل دون الاستجمار، و لا يخفى ان المحصل من هذا الوجه هو دعوى العفو عن الأثر بهذا المعنى عند الاستجمار و هو بعيد غايته لان المستفاد من الأدلة حصول الطهر بالاستجمار لا ثبوت العفو مع نجاسة المحل، و اخرى باختيار الشق الأخير و دعوى الفرق بين الغسل بالماء و بين الاستجمار بعدم صدق النقاء مع بقاء الأثر بهذا المعنى عند الغسل بالماء و صدقه معه عند الاستجمار.

و الذى عندى فى هذا المقام هو ان الدليل الدال على حصول الطهر بالاستجمار يدل بالدلالة الالتزامية على طهارة الأثر بهذا المعنى عند الاستجمار، لما تقرر فى الأصول من انه إذا دل دليل على ثبوت حكم فى موضوع و كان ثبوته له ملازما مع ثبوت حكم آخر بحيث لولاه لم يصح الالتزام بثبوته يحكم بثبوت لازمه بالدليل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٤

المثبت له حذرا عن لغوية تشريعه لولاه، و ذلك فيما إذا لم يكن له مورد لا يلزم الحكم اللازم له، و من المعلوم ان الأثر بهذا

المعنى لا- يرتفع بالاستجمار و لو بولغ فيه، بخلاف الغسل بالماء، فالدليل الدال على حصول الطهر بالاستجمار يدل على طهر الأثر بهذا المعنى عنده، و الا يلزم عدم حصول الطهر أصلا و هو مناف مع تشريع هذا الحكم، و ليس فى الحكم بطهره غرابة إذا دل عليه الدليل كما فى الدم المتخلف فى الذبيحة و كذلك لا بأس بالفرق بين الغسل بالماء و بين الاستجمار إذا دل الدليل عليه، و هذا ما عندى فى هذا المقام، و الله العالم بحقائق الاحكام، و به الاعتصام.

## [مسائل]

### [مسألة (1) لا يجوز الاستنجاء بالمحترمات و لا بالعظم و الروث]

مسألة (1) لا يجوز الاستنجاء بالمحترمات و لا بالعظم و الروث، و لو استنجى بها عصى لكن يطهر المحل على الأقوى. المراد بالمحترمات هو ما ثبت احترامه فى الشرع و ما يكون تعظيمه من شعائر الله تعالى كالتربة الحسينية و أوراق المصحف و كتب الأدعية و الكتب السماوية و ما عليه اسم الله و أسماء الأنبياء و الأئمة عليهم السلام و تراب قبور الأئمة و صندوق قبورهم و قبور الشهداء و العلماء، و منه الطعام من الحنطة و الشعير و نحوهما، و يدل على حرمة الاستنجاء بها كلما يدل على وجوب تعظيمها و حرمة هتكها و كذا ما ورد من قضية نهر الثرثار، فلا إشكال فى حرمة و لو لم يكن بقصد الهتك بل لا يبعد كفر فاعله إذا كان بقصده.

و يدل على حرمة الاستنجاء بالعظم و الروث خبر ليث، قال سئلت الصادق عليه السلام عن استنجاء الرجل بالعظم و البعر و العوذ؟ فقال عليه السلام: «ان العظم و الروث طعام الجن و ذلك مما اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم» و قال «لا يصلح بشيء من ذلك»، و فى الفقيه لا يجوز الاستنجاء بالروث و العظم لان وفد الجان جاؤا الى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فقالوا: يا رسول الله متعنا فأعطاهم الروث و العظم فلذلك لا ينبغى ان يستنجى بهما، و عن مجالس الصدوق ان النبى صلى الله عليه و آله و سلم نهى ان يستنجى بالروث و الرمة أى العظم البالى و عن دعائم الإسلام انهم عليهم السلام نهوا عن الاستنجاء بالعظام و البعر و كل طعام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج 3، ص: 55

و قد ورد على ذلك جملة من الاخبار عن طريق العامة يمكن ان يؤيد بها المقام فعن النبى صلى الله عليه و آله و سلم انه قال: «لا تستنجوا بالروث و لا بالعظام فإنه زاد إخوانكم من الجن» و عنه صلى الله عليه و آله و سلم انه نهى ان يستنجى بروث و عظم، و قال: «انهما لا يطهران» و قوله صلى الله عليه و آله و سلم لبنت ثابت: «اخبرى الناس انه من استنجى برجيع أو عظم فهو برىء من محمد صلى الله عليه و آله و سلم» و المروى عن سلمان قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ان نستنجى بثلاثة أحجار و ليس فيها رجيع و لا عظم. كل ذلك مع دعوى نفي الخلاف بل دعوى الإجماع عليه.

و ربما يقال بكراهة الاستنجاء بالعظم و الروث و ذلك للطعن فى سند تلك الاخبار و قصور دلالتها لمكان لفظ «لا يصلح» أو كلمة «لا ينبغى»، و يندفع سندها باستناد الأصحاب إليها و قيام العمل بها و نقل الإجماع عليها، و ضعف دلالتها بفهم الأصحاب منها الحرمة و تأيدها بما فى إحدى الروايات العامة المتقدمة من انهما لا- يطهران، هذا تمام الكلام فى حكم الاستنجاء بالمحترمات و بالعظم و الروث.

ثم انه لو استنجى بها جهلا أو نسيانا أو عسيانا فهل يحصل بها الطهر مطلقا أو لا يحصل كذلك أو يفصل بين المحترمات و بين

العظم و الروث، فيقال بحصول الطهر في الأول دون الأخير، وجوه و أقوال، فالمحكى عن جملته من المحققين كالشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم هو الأول، و نسب إلى الشهرة أيضا، و استدل له بإطلاق أخبار الاستنجاء و عدم اقتضاء النهى للفساد فى المقام كالاستنجاء بالمغصوب من الماء أو الأحجار، فإنه مع حرمة يحصل به الطهر، و المحكى عن الشيخ و السيد و ابن إدريس و ابن زهرة عدم حصول الطهر به، و نسب أيضا الى الشهرة، و يستدل له بالأصل أعنى أصالة بقاء النجاسة عند الشك فى بقائها و عدم شمول ما يدل على الاستنجاء لما نهى عنه لإفادته الأذن فى الاستعمال فلا يشمل المنهى عنه.

و المختار عند صاحب الجواهر (قده) هو التفصيل بين ما نهى شرعا عن الاستنجاء به كالروث و العظم و بين ما كان حرمة الاستنجاء لأمر خارج كالتحك و نحوه فى المحترقات، فيقال فى الأول بعدم حصول الطهر لان الاستفادة من النهى عن الاستنجاء مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٦

عرفا هو عدم ترتب الأثر على الاستنجاء به و ذلك كما فى النهى عن المعاملات بالمعنى الاسم المصدري و يشير الى ذلك التعبير بلفظة لا- يصلح أو لا- ينبغى الظاهرين فى عدم ترتب الأثر الشرعى و يؤيد بنفى الطهر به فى الخبر العامى، و فى الثانى يكون حال الاستنجاء به كحال الاستنجاء بالمغصوب، و ما افاده لا يخلو عن وجه.

و ينبغى التنبيه على أمور: الأول ظاهر إطلاق النصوص و الفتاوى عدم الفرق فى العظم بين كونه من مأكول اللحم و غيره، و ربما يحتمل اختصاص المنع بعظم المأكول بدعوى اشعار التعليل الوارد فى النصوص للنهى عنه بكونه طعام الجن على الاختصاص و ذلك لان الجن حكمهم متفق مع الانس، فيكون عظم ما لا- يؤكل محرما عليهم فلا يكون طعاما لهم و يندفع بعدم معلومية الاتفاق فى الحكم أولا، و عدم معلومية كيفية تغذيتهم به و انه هل هو بطريق الشم أو غيره ثانيا، فلا- يضر التعليل المذكور بالإطلاق.

الثانى ان مقتضى التعليل المذكور جريان المنع بالنسبة إلى مطلق تنجيس ما جعل غذاء للجن فيشمل إلقائه فى البالوعة و نحوها مما ينافى جعله لهم طعاما، لكن الأصحاب لم يعملوا به و خصوا المنع بالاستنجاء.

الثالث ان التعليل بكون الروث و العظم طعام الجن يحتمل ان يكون لأجل كون الاستنجاء بهما إيذاء لهم و ظلما، و يحتمل ان يكون من جهة حصول الاحترام لهما حيث جعلنا طعاما، و يترتب على الأول اختصاص التحريم بما يتنجس من استعماله فى الاستنجاء فلو لم يتنجس منه كما إذا كان استعماله بعد زوال عين النجاسة و جوبا لا كمال العدد أو استحبابا لبلوغ عدد الوتر لم يكن حراما، فتأمل و يترتب على الثانى حرمة مطلقا و لو لم يتنجس، و فى الجواهر: لا مانع من جعل وجه التعليل الأمرين معا.

الرابع قال فى الجواهر: ظاهر النص و الفتوى تخصيص الحكم بما سمى روثا و هو رجيع ذات الحافر من الخيل و البغال و الحمير و نحوها، فرجيع ذات الظلف و الخف خارج، فيجوز الاستنجاء به، لجوازه بكل جسم قالع، و ما افاده لا يخلو عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٧

المنع لعدم ثبوت تغاير الروث مع الرجيع أولا، و عدم تنافى ثبوت الحكم للرجيع بعد قيام الدليل عليه لو سلم تغايره مع الروث ثانيا، لكونهما مثبتين، و يدل على ثبوت الحكم فى الرجيع الخبر المحكى عن الخلاف المروى عن سلمان، حيث يقول: أمرنا رسول الله صلى الله عليه و آله ان نستنجى بثلاثة أحجار و ليس فيها رجيع، و الخبر المروى عن دعائم الإسلام فى البعر، بناء على ترادف البعر مع الرجيع.

و ما استشهد به فى الجواهر على اختصاص الحكم بخصوص الروث من خبر ليث المرادى حيث سئل عن البعر، فعدل عليه السلام عنه فى الجواب و عبر بالروث فإنه يدل على اختصاص الحكم بالروث مدفوع بأنه يصح الاستفادة الاختصاص من العدول لو كان الروث أخص من البعر و لم يثبت أخصيته منه، بل الظاهر مغايرته معه فيكون العدول دليلا على ارادة المعنى الأعم من

الروث فيشمل الروث و الرجيع.

### [مسألة (٢) في الاستنجاء بالمسحات إذا بقيت الرطوبة في المحل يشكل الحكم بالطهارة]

مسألة (٢) في الاستنجاء بالمسحات إذا بقيت الرطوبة في المحل يشكل الحكم بالطهارة، فليس حالها حال الاجزاء الصغار. قد عرفت عند بيان تفسير الأثر أنه فسره بعضهم بالرطوبة، و اعترض عليه بان الرطوبة مما يجب إزالتها عن المحل، و قد ادعى الشيخ الأكبر (قده) الإجماع على وجوب قلعها عند التمسح بالأحجار.

### [مسألة (٣) في الاستنجاء بالمسحات لا يعتبر ان لا يكون فيما يمسح به رطوبة مسرية]

مسألة (٣) في الاستنجاء بالمسحات لا يعتبر ان لا يكون فيما يمسح به رطوبة مسرية، فلا يجزى مثل الطين و الوصلة المرطوبة، نعم لا تضر النداءة التي لا تسرى.

صرح الشيخ الأكبر (قده) باعتبار جفاف ما يتمسح به - فلا يجزى الرطب عندهم، و استدلوا له تارة كما في التذكرة بأن الرطب لا ينشف المحل، و اخرى بأن الرطب لا- يزيل النجاسة و تعود نجاستها الى ما يتمسح به فيحصل عليه نجاسة أجنبية فيكون قد استعمل المتنجس، و احتمل في النهاية عدم اعتباره لاحتمال عدم تنجس البلل الا بعد انفصالها عن المحل، و حكى احتمالاه عن الذكري أيضا لأجل ما ذكر و لكون نجاسته من نجاسة المحل.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٨

و أورد على الأول بأن تنشيف المحل من النجاسة لا ينافى رطوبة ما يتمسح به حال الاستعمال خصوصا في المسحة الثانية لجريان ذلك في الماء أيضا فإنه يكون قالعا للنجاسة مع رطوبة المحل.

و على الأخيرين بما حكى عن الذكري من كون نجاسته من نجاسة المحل، قال في الحقائق و هي غير ضارة و الا لأدى الى عدم التطهير بالماء أيضا، الا ان يكون مما لا ينفعل بالملاقاة، أو يقال بعدم انفعال قليله بها (و لا يخفى) ان قياس المقام بالغسل بالماء مع الفارق إذ لا- دلالة للدليل الدال على حصول الطهر بالاستجمار على حصوله بالرطب مما يتمسح به، بخلاف ما يدل على حصول الطهر بالماء القليل حيث ان مقتضاه عدم البأس بانفعاله عن ملاقاة النجاسة في المحل، فاللازم من العمل به هو الالتزام بعدم البأس به لو قيل بانفعال الغسالة.

فالحق اعتبار جفاف ما يتمسح به، لكن المعبر خلوه عن الرطوبة المسرية الموجبة لتنجس المحل بها فلا تضر النداءة غير المسرية.

### [مسألة (٤) إذا خرج مع الغائط نجاسة أخرى كالدم، أو وصل الى المحل نجاسة من الخارج يتعين الماء]

مسألة (٤) إذا خرج مع الغائط نجاسة أخرى كالدم، أو وصل الى المحل نجاسة من الخارج يتعين الماء، و لو شك في ذلك يبنى على العدم فيتخير.

اما تعين الماء عند خروج نجاسة أخرى مع الغائط أو وصول نجاسة من الخارج الى المحل فلاختصاص مطهريه الاستجمار بنجاسة الغائط، بل ربما لا يصدق الاستنجاء على تطهير المحل بالماء عند خروج نجاسة أخرى مع الغائط في بعض الصور كما تقدم في مبحث طهارة ماء الاستنجاء، و اما انه عند الشك في خروج نجاسة أخرى أو وصول نجاسة من الخارج الى المحل يبنى على العدم فلاستصحاب عدمه عند الشك فيه و ربما يتوهم في المقام ان المرجع استصحاب نجاسة المحل، للشك في ارتفاعها

بالاستجمار و يندفع بان الشك في بقاء نجاسة المحل مسبب عن الشك في تنجسه بنجاسة أخرى الخارجة منه أو الواصلة إليه من الخارج، و مع إجراء الأصل في السبب لا ينتهي الأمر إلى إجراءاته في المسبب.  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٩

### [مسألة (٥) إذا خرج من بيت الخلاء ثم شك في انه استنجى أم لا بنى على عدمه على الأحوط]

مسألة (٥) إذا خرج من بيت الخلاء ثم شك في انه استنجى أم لا بنى على عدمه على الأحوط و ان كان من عادته، بل و كذا لو دخل في الصلاة ثم شك، نعم لو شك في ذلك بعد تمام الصلاة صحت لكن عليه الاستنجاء للصلوات الآتية، لكن لا يبعد جريان قاعدة التجاوز في صورة الاعتياد.

في هذه المسألة فروع (الأول) إذا خرج من بيت الخلاء ثم شك في انه استنجى أم لا فهل يجري قاعدة التجاوز مطلقا و لو مع عدم اعتياده له في بيت الخلاء أو لا يجري مطلقا و لو مع الاعتياد أو يفصل بين صورة الاعتياد و عدمه فيقال بجريانها في الأول دون الأخير، وجوه.

و التحقيق عدم جريانها مطلقا لما حررناه في الأصول من اختصاص تلك القاعدة بباب الصلاة و عدم جريانها في غيرها، و لعل تعبير المصنف (قده) بالاحتياط مبنى على قوله بجريان القاعدة في غير باب الصلاة و إجراءاتها في المقام مطلقا و لو مع عدم الاعتياد، و ما ذكرناه من المنع عن جريانها ظاهر في صورة عدم الاعتياد إذ ليس حينئذ محل للاستنجاء حتى يقال بالتجاوز عنه. و القول بان محله هو بيت الخلاء ساقط لعدم دليل عليه، و اما مع الاعتياد فالمنع عن إجراءاتها مبنى على القول باختصاصها بباب الصلاة أولا، و لو سلم عمومها لغير الصلاة فبالمنع عن صدق التجاوز بمجرد التعدى عن المحل العادى، و الحاصل انه في هذا الفرع اعنى عند الشك في الاستنجاء عند الخروج من بيت الخلاء لا- تجرى قاعدة التجاوز و لو مع اعتياد الاستنجاء في بيت الخلاء، بل يجب البناء على عدم عملا بالاستصحاب.

الفرع الثانى لو شك في الاستنجاء و هو في أثناء الصلاة فالحكم فيه أيضا هو البناء على عدم لعدم جريان القاعدة في هذه الصورة أيضا لأن الطهارة الخبيثة كالحديثية من الشروط التى تعتبر مقارنتها مع كل جزء من اجزاء الصلاة فإجراء قاعدة التجاوز لإحرازها بالنسبة إلى الاجزاء السابقة لا يجدى فى إحرازها بالإضافة إلى الاجزاء اللاحقة، و لا يصح إجراءاتها فى الاجزاء اللاحقة مستقلا لعدم التجاوز عنها، فالمرجع حينئذ استصحاب وجود النجاسة، و لا يجدى الاستنجاء فى الأثناء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٠

لاعتبار الطهارة فى التخللات الواقعة بين أجزاء الصلاة بناء على اعتبار الهيئة الاتصالية فيها حسبما يستفاد من التعبير عن موانعها بالقواطع.

الفرع الثالث لو شك فى الاستنجاء بعد الفراغ عن الصلاة صحت صلواته بقاعدة الفراغ و لكن يجب عليه الاستنجاء للصلوات الآتية كما فى الشك فى الطهارة الحديثية بعد الفراغ من الصلاة حيث انه يحكم بصحة ما فرغ منه، لكن يجب الإتيان بالمشكوك للصلوات الآتية.

### [مسألة (٦) لا يجب الدلك باليد فى مخرج البول عند الاستنجاء]

مسألة (٦) لا يجب الدلك باليد فى مخرج البول عند الاستنجاء، و ان شك فى خروج مثل المذى، بنى على عدمه، لكن الأحوط الدلك فى هذه الصورة.

اما عدم وجوب الدلك باليد مع عدم الشك فى خروج المذى و نحوه فلعدم ما يوجهه، مضافا الى ما ينفيه من إطلاق الأمر بالصب معللا فى بعض اخباره بقوله «انما هو ماء» و تصريح مرسله الكافى فى نفيه بقوله انه ليس بوسخ فيحتاج ان يدللك، و اما مع الشك فى خروج المذى و نحوه من المخرج فلاستصحاب عدم خروجه و فى المستمسك: قد يشكل ذلك إذا احتمل كونه حائلا اللهم الا ان تكون السيرة على عدم الدلك حجة على ذلك انتهى.

أقول ينبغى عدم الإشكال فى البناء على عدم عند الشك فى وجود الحائل بخلاف الشك فى حائليه الموجود فان الحكم فيه الاحتياط، و لعل مبنى احتياط الماتن (قده) فى صورة الشك هو ما ذكره فى المستمسك و لا بأس به كما لا ريب فى حسن الاحتياط المذكور و ان لم يكن واجبا.

### [مسألة (٧) إذا مسح مخرج الغائط بالأرض ثلاث مرات كفى]

مسألة (٧) إذا مسح مخرج الغائط بالأرض ثلاث مرات كفى مع فرض زوال العين بها. و وجه الاكتفاء بمسح المخرج بالأرض هو دعوى صدق المسح عليه كما يقال مسحت يدي بالجار، حيث يصدق مع مرور اليد على الجدار، فلا يعتبر فى صدق المسح كون الماسح مارا و الممسوح ممرورا به.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦١

لكن الانصاف اعتبار مرور الماسح على الممسوح و انه فى مثل مسحت يدي على الجدار يكون الجدار ممسوحا لا ماسحا، و فى طهر المخرج لا بد من مسحه بما يتمسح به بحيث يصير ممسوحا لا ماسحا، ففى الاكتفاء بمسحه بالأرض إشكال، و على تقدير القول به ينبغى ان يقال باعتبار تعدد المحال، فلا- يكتفى بمسحه ثلاث مرات بمحل واحد من الأرض لكونه كالمسح بحجر واحد ثلاث مرات و هو لا يؤثر فى طهر المحل بناء على اعتبار التعدد.

### [مسألة (٨) يجوز الاستنجاء بما يشك فى كونه عظما أو روثا أو من المحترمات و يطهر المحل]

مسألة (٨) يجوز الاستنجاء بما يشك فى كونه عظما أو روثا أو من المحترمات و يطهر المحل، و اما إذا شك فى كون مائع ماء مطلقا أو مضافا لم يكف فى الطهارة، بل لا بد من العلم بكونه ماء.

جواز الاستنجاء بما يشك فى كونه عظما أو روثا أو من المحترمات مبنى على مختاره من طهر المحل بما يحرم الاستنجاء به إذ مع العلم بكونه مما يحرم يكون مطهرا فضلا عن الشك فيه، فليس فى صورة الشك الا الشك فى الحرمة التكليفيه الجارية فيه أصالة الحل، و اما على القول بعدم حصول الطهر بما يحرم الاستنجاء به اما مطلقا أو مع التفصيل الذى تقدم بين ما تعلق النهى بالاستنجاء به شرعا كالروث و العظم أو ما يكون تحريمه من جهة استلزامه الهتك كالمحترمات، بحصول الطهر بالاستنجاء بالأخير دون الأول فيكون حال الاستنجاء بالمشكوك فيه حال التطهير بالمائع المشكوك كونه مطلقا أو مضافا، فلا يصح الاستنجاء به للشك فى كونه مطهرا الموجب للرجوع الى استصحاب نجاسة المحل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٢

### [فصل فى الاستبراء]

فصل فى الاستبراء و الاولى فى كيفياته ان يصبر حتى ينقطع دريرة البول ثم يبدء بمخرج الغائط فيطهره، ثم يضع إصبعه الوسطى من اليد اليسرى على مخرج الغائط و يمسح إلى أصل الذكر ثلاث مرات، ثم يضع سبابته فوق الذكر و إبهامه تحته و يمسح بقوة الى رأسه ثلاث مرات ثم يعصر رأسه ثلاث مرات، و يكفى سائر الكيفيات مع مراعاة ثلاث مرات، و فائدته الحكم بطهارة الرطوبة المشتبهة و عدم ناقصيتها، و يلحق به فى الفائدة المذكورة طول المدة على وجه يقطع بعدم بقاء شىء فى المجرى بان احتمال ان الخارج نزل من الأعلى و لا يكفى الظن بعدم البقاء، و مع الاستبراء لا يضر احتمال، و ليس على المرأة استبراء، نعم الاولى ان تصبر قليلا و تنتنح و تعصر فرجها عرضا، و على اى حال، الرطوبة الخارجة منها محكومة بالطهارة و عدم الناقضية ما لم تعلم كونها بولا.

فائدة الصبر الى انقطاع دريرة البول انما هى لتحقق مورد الاستبراء، إذ لا اثر للاستبراء فى أثناء دريرته، و ليس فى الاخبار ما يدل على تقديم تطهير مخرج الغائط على الاستبراء، و انما الموجود فيها تقديم تطهيره على تطهير مخرج البول، ففى موثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الرجل إذا أراد ان يستنجى بأيما يبدء بالمقعدة أو بالإحليل؟ قال: «بالمقعدة ثم بالإحليل» و لعل الوجه فى تقديم تطهيره على الاستبراء هو التحفظ من ان تسرى النجاسة عن المقعدة إلى اليد ثم الى محال الاستبراء، لا سيما على ما قاله المصنف (قده): من انه يضع الإصبع على مخرج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٣

الغائط، لكنه فى تقديم غسل مخرج الغائط خوف سراية نجاسة الإحليل إلى اليد أو الكم، و لذا قال فى المستند ان الاولى مع خوف سرايتها غسل الإحليل أولا ثم غسل الدبر ثم الاستبراء من البول ثم غسل الإحليل ثانيا، و لا يبعد دعوى دلالة الموثقة على تقديم تطهير مخرج الغائط على الاستبراء أيضا، قال فى الوافى و لعل الوجه فى ذلك (أى فى تقديم تطهير مخرج الغائط) ان فى إزالة البول يحتاج الى الاستبراء فلو قدم فرجها تنجس يده انتهى.

ثم ان القيود المذكورة فى الكيفية التى ذكرها المصنف (قده) أمور:

الأول وضع الإصبع الوسطى من اليد اليسرى على مخرج الغائط و يدل على خصوصية الإصبع الوسطى ما روى عن نوادر الراوندى عن الكاظم عليه السلام عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم: «من بال فليضع إصبعه الوسطى فى أصل العجان ثم ليسلها ثلاثا» و على كونها من اليد اليسرى ما يدل على استحباب الاستنجاء باليسار حسبما أتى عند تعرض المصنف (قده) له.

الثانى وضع الإصبع على مخرج الغائط و ليس على خصوص وضعها على المخرج دليل، نعم فى ما تقدم عن نوادر الراوندى: وضع الإصبع على أصل العجان، و قد تقدم سابقا تفسير العجان و انه ككتاب ما بين الخصية و حلقة الدبر، و عليه فيكون نفس المخرج الذى هو حلقة الدبر خارجا، اللهم الا ان يجعل المخرج أصلا للعجان بالتفسير المتقدم عن أهل اللغة، و فى حسنة عبد الملك بن عمرو عن الصادق عليه السلام فى الرجل يبول ثم يستنجى ثم يجد بعد ذلك بللا؟ قال: «إذا بال فخرط ما بين المقعدة و الأثنين ثلاث مرات و غمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي» فهذه الرواية كما ترى لا تدل على اعتبار وضع الإصبع على المخرج نفسه و ليس فى غير هاتين الروايتين ما يمكن ان يستدل به على ذلك، فالأولى هو التعبير بما فى هاتين الروايتين من «ما بين المقعدة و الأثنين» أو «أصل العجان».

الثالث وضع السبابة فوق الذكر و الإبهام تحته و مسح الذكر من أصله الى رأسه ثلاث مرات و لا يخفى انه ليس على وضع السبابة فوق الذكر و الإبهام تحته دليل و لا يتيسر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٤

ذلك بسهولة و الموجود فى غير واحد من العبائر كالمقعدة و التحرير و الروض و غيرها هو وضع السبابة تحت الذكر و الإبهام



فوقه عكس ما فى المتن و هذا و ان لم يكن لاعتباره دليل كما سيظهر الا انه شىء يمكن ان يتحقق به الاستبراء و ان أمكن تحققة بغيره أيضا، و لكن ما فى المتن لعله مما لا يتيسر غالبا و لذا قال بعض السادة العظام من المحشين فى المقام ان ما ذكره المصنف (قده) من سبق القلم و الصحيح عكس هذا.

الرابع عصر رأس الذكر ثلاث مرات و سيظهر وجهه و هذا الذى ذكره المصنف (قده) هو المشهور بين الأصحاب، و قد اختلف الأقوال فى كيفية الاستبراء و هذا أحد الأقوال منها، و القول الثانى ما نسب إلى نهاية الصدوق و فقيهه من الاكتفاء بالمسح من عند المقعدة إلى الأنثيين ثلاث مرات ثم يخرط القضيب ثلاثا، و حكى عن نهاية الشيخ و ظاهر المبسوط و الوسيلة و السرائر، و يمكن إرجاع هذا القول إلى الأول بناء على عدم اعتبار الترتيب بين الثلاث و الأخيرة و الثلاث الوسطى عند القائل بالقول الأول، و وجه صحة إرجاع القول الثانى إليه هو عدم انفكاك خرط القضيب عن عصر رأسه فى كل خرط الا انه لم يكن عصر رأسه عقيب خرطاته بل وقع عقيب كل خرط عصر كما لا يخفى.

و القول الثالث ما نسب الى المفيد من انه يمسح بإصبعه الوسطى تحت أنثيه إلى أصل القضيب مرة أو مرتين أو ثلاثا ثم يضع مسبحته تحت القضيب و إبهامه فوقه و يمرها عليه باعتماد قوى من أصله الى رأس الحشفة مرة أو مرتين أو ثلاثا. و القول الرابع ما نسب الى المرتضى و ابن الجنيد من الاكتفاء بنتر الذكر من أصله إلى طرفه ثلاثا. و القول الخامس ما نصب الى والد الصدوق من انه الثلاث الاولى اعنى مسح ما بين المقعدة إلى أصل الذكر ثلاثا. و القول السادس الاكتفاء بكلما اخرج بقايا البول و حصل به القطع ببراءة المخرج منه من غير اشتراط كيفية خاصة. و الأصل فى هذا الاختلاف هو اختلاف الاخبار فى ذلك و اختلافهم فى فهم المراد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٥

منها لإجمالها، ففى صحيحة البخترى فى الرجل يبول قال: «ينتره ثلاثا ثم ان ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي» و لا يخفى ان الضمير فى قوله: «ينتره» اما يرجع الى البول المستفاد من كلمة «يبول» كما هو الظاهر و ان كان يعبده التحديد بالثلاث إذ لا معنى لنتر البول ثلاث مرات، و اما يرجع الى الذكر بقرينة ذكر البول و انما عدا بالضمير استقباحا لذكره.

فعلى الأول فلا دلالة فى الخبر على شىء من تلك الكيفيات و لا على القول السادس اعنى الاكتفاء بكل ما يخرج بقايا البول من المخرج، فان نتر البول ثلاث مرات لا- يلزم القطع ببراءة المخرج منه (و على الثانى) فيدل على القول الرابع المحكى عن المرتضى إذا كان المراد من نتر الذكر عصر تمامه من أصله الى رأسه بجذبه بقوة، و لا يدل على شىء من الأقوال لو كان المراد منه نتر رأسه فقط إذ ليس على الاكتفاء به قائل و ان نسب الاكتفاء بمطلق النتر الى القليل لكن لم يعلم قائله.

و فى حسنة ابن مسلم رجل بال و لم يكن معه ماء؟ فقال: «يعصر أصل ذكره الى طرفه ثلاث عصرات و ينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شىء فليس من البول و لكنه من الحبال» فإن كان المراد بأصل الذكر من المقعدة، و من طرفه رأس الحشفة فيدل على اعتبار مسح ما بين المقعدة الى رأس الحشفة ثلاث مرات و نتر رأس الحشفة مطلقا و لو مرة واحدة، و ان كان المراد به من الأنثيين الى رأس الحشفة فيدل على اعتبار المسحات الثلاث الوسطى مع نتر رأس الذكر و لو مرة واحدة، و ربما ينسب ذلك الى المفيد أيضا، و قد نسبه إليه فى مفتاح الكرامة.

و فى المروى عن نوادير الراوندى: «من بال فليضع إصبعه الوسطى فى أصل العجان ثم ليسلها ثلاثا» و هذا الخبر كما ترى متعرض للمسحات الثلاث الاولى اعنى ما بين المقعدة و الأنثيين، و فى خبر آخر: «كان النبى صلى الله عليه و آله و سلم إذا بال نتر ذكره ثلاث مرات» و ظاهره هو نتر الذكر كله فيكون دالا على المسحات الثلاث الوسطى.

و فى حسنة عبد الملك فى الرجل يبول ثم يستنجى ثم يجد بعد ذلك بللا؟

قال: «إذا بال فخرط ما بين المقعدة و الأثنين ثلاث مرات و غمز ما بينهما ثم استنجى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٦

فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالى» و فى هذا الخبر إجمال حيث ان فى مرجع ضمير التثنية فى قوله «و غمز ما بينهما» احتمالين، أحدهما ان يكون نفس الأثنين فيكون المراد بما بينهما هو الذكر و يكون المراد بغمزه هو نتره، و عليه فيكون الخبر متعرضا للمسحات الثلاث الاولى و لمسح الذكر و لو مرة واحدة فيصير دليلا على الاكتفاء بالمسحات الأربع، و ثانيهما ان يكون مرجع الضمير المقعدة و الأثنين فيكون اعادة لكلمة «ما بين المقعدة و الأثنين» بإرجاع الضمير إليهما، و عليه فيكون عطفًا تفسيريًا لقوله: «ما بين المقعدة و الأثنين» و يكون المراد من الغمز حينئذ هو الخراط المذكور فى المعطوف عليه و يكون الخبر متعرضا للمسحات الثلاث الاولى فقط، و حيث ان شيئًا من الاحتمالين ليس بالظهور من الآخر فيكون الخبر مجملًا. فهذه جملة من الاخبار الواردة فى المقام و ليس شىء منها كما ترى ظاهرا فى قول المشهور، و لعل منشأ القول به مع كونه المتيقن هو الجمع بين تلك الاخبار بتقييد مفهوم بعض منها بمنطوق الآخر، و لا بأس به.

و ينبغى التنبيه على أمور:

الأول ان ظاهر المشهور اعتبار المسحات التسع مفصولة مترتبة بكون الثلاث الأولى التى بين المقعدة و الأثنين كلها متقدمة على الثلاث الوسطى التى بين أصل الذكر و رأسه و الثلاث الوسطى كلها متقدم على الثلاث الأخيرة، و قال فى الجواهر لا يبعد فى النظر الاكتفاء بالتسع كيف اتفق الا- ان الأحوط مراعاة التسع منفصلة غير مفصول بين احادها انتهى و الى هذا يشير المصنف (قده) فى قوله: و يكفى سائر الكيفيات مع مراعاة ثلاث مرات.

الثانى الظاهر عدم اعتبار خصوصية الإصبع الوسطى فى المسحات الاولى و كذا وضع السبابة و الإبهام فى الثلاث الوسطى، و ذلك للأصل و إطلاق الأدلة، إلا ان فى خبر الراوندى تصريح بوضع الإصبع الوسطى، و قد حمل على الاستحباب و لعل تصريح الأصحاب بوضع السبابة تحت الذكر و الإبهام فوقه و نتره كذلك ثلاث مرات انما هو لكون هذه الكيفية أمكن فى الاستظهار.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٧

الثالث ان المذكور فى الروايات فى الثلاث الاولى هو الخراط كما فى خبر عبد الملك المتقدم نقله، و فى الثلاث الوسطى التتر و الغمز و العصر و السل و فى الثلاث الأخيرة التتر، و الظاهر الاكتفاء بكل واحد منها فى جميع الثلاثة و لا خصوصية للمسح فى شىء منها.

الرابع حكى عن العلامة و الشهيد زيادة التنحنح ثلاثا على المسحات المعترية فى الاستبراء، و حيث لا يدل على اعتباره دليل فالأقوى عدم مدخلته فيما يترتب على الاستبراء من الفائدة و ان كان ربما يترتب عليه الاطمئنان بنقاء المجرى عن بقايا البول.

الخامس يترتب على الاستبراء الحكم بطهارة الرطوبة المشتبهة و عدم كونها ناقضة إذا خرجت بعد الطهارة الحديثة بخلاف ما إذا كانت قبله، و يدل على الأول أى حكم ما يخرج بعد الاستبراء مضافا الى نفى الخلاف فيه بل دعوى الإجماع عليه الاخبار المتقدمة، و يدل على الثانى أى كون الخارج من الرطوبة المشتبهة قبل الاستبراء بحكم البول فى كونه خبثا يجب تطهيره و ناقضا للطهارة، مفهوم الأخبار المتقدمة فإن تقييد عدم المبالاة و نفى كونها من البول بل كونها من الحبائل بالاستبراء يدل على حصول المبالاة و كونها من البول إذا خرجت قبل الاستبراء.

مضافا الى الاخبار الواردة فى الجنب بالإنزال إذا بال و لم يستبرأ إلا مرة بالوضوء، كقوله عليه السلام فى صحیحته محمد بن مسلم: «و ان كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله و لكن عليه الوضوء» و ذلك بعد حمله على ما إذا لم يستبرأ بعد البول بقريته الأخبار المتقدمة النافية للبأس و المبالاة عما تكون بعد الاستبراء، و فى موثقة سماعة: «و ان كان بال قبل ان

يغتسل فلا يعيد غسله و لكن يتوضأ و يستنجى» فإن الأمر بالوضوء يدل على كون الخارج قبل الاستبراء كالبول فى الناقضية و الأمر بالاستنجاء يدل على كونه كالبول فى الخبيثة، و به و بما يكون من أشباهه يرفع اليد عن استصحاب بقاء الطهارة الحديثة عند الشك فى بقائها من جهة الشك فى كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٨

الخارج ناقضا، و قاعدة الطهارة فيما يشك فى طهارته عند الشك فى كون الخارج نجسا.

كل ذلك مضافا الى دعوى الإجماع فى لسان غير واحد من العلماء على ثبوت كلا الحكمين له اى للخارج قبل الاستبراء خلافا لما يظهر من الاستبصار من عدم الحكم بناقضيته و نجاسته و هو ضعيف، و لما يظهر من الحدائق من الإشكال فى خبيثته مع تسليم ناقضيته، قال ان الظاهر من كلامهم انه كما لا خلاف فى نقض هذه البلل المشتبه للوضوء كذلك لا خلاف فى وجوب غسله و هو يشعر بحكمهم بنجاسته، و يشكل عليهم بأن أقصى ما يستفاد من الأدلة المذكورة النقض خاصة مع اندراج هذا البلل فى كليه «كل شىء طاهر حتى تعلم انه قدر» و حصول النقض به لا يستلزم النجاسة انتهى.

أقول: و لبت شعري مع انه (قده) استدلل لحكم البلل المشتبه قبل الاستبراء بموثقة سماعه المصرح فيها بقوله عليه السلام: «و لكن يتوضأ و يستنجى» كيف يقول بأن أقصى ما يستفاد من الأدلة النقض، و هل الحكم بالاستنجاء ليس مما يستفاد منه النجاسة، مع اعترافه (قده) بعدم الخلاف فى وجوب غسله و ان كان هو قده، لا يبالى بدعوى عدمه، و بالجملة لا ينبغي الإشكال فى كلا الحكمين اى حكم البلل المشتبه قبل الاستبراء و بعده بناقضيتها و نجاستها قبله، و عدمهما بعده و ان كان كل واحد من الحكمين مخالفا للأصل أعنى استصحاب الطهارة الحديثة و قاعدة الطهارة و ذلك لقيام الدليل على هذين الحكمين كما عرفت و الله العالم.

السادس حكى فى الجواهر عن بعض مشايخه إلحاق طول المدة و كثرة الحركة بالاستبراء إذا حصل بهما القطع ببقاء المجرى و عدم بقاء شىء من البول فيه، و استوجهه بعد حصول القطع بذلك، قال و الا- فإطلاق الأدلة ينافيه، و ما افاده يتم لو قلنا بان الاستبراء انما وجب لمكان حصول القطع ببقاء المجرى به إذ حينئذ تحصل فائدته عند حصول القطع و لو من غير ناحية الاستبراء مثل طول المدة و كثرة الحركة و هو مشكل.

بل الظاهر ترتب الفائدة على الاستبراء سواء حصل القطع به بقاء المجرى أم لا إذ القطع المذكور على تقدير حصوله بالاستبراء غير مؤثر فى ترتب الفائدة عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٩

أصلا إذ مع القطع ببقاء المجرى يمكن الشك فى كون الخارج بولا خارجا من مادته الأصلية لا من مجراه كما انه مع عدم القطع ببقاء المجرى بل مع القطع بعدم نقائه يمكن الشك فى كون الخارج من المتخلف فى المجرى أو غيره من المذى و نحوه إذ القطع بعدم بقاء شىء فى المجرى لا- يوجب القطع بعدم كون الخارج بولا كما ان القطع ببقائه لا يوجب القطع بكونه بولا مع احتمال جعل الشارع كيفية الاستبراء موجبة للحكم بعدم النجاسة و الناقضية سواء حصل القطع به بالنقاء أم لا، مع ان حصر فائدة الاستبراء بما إذا حصل العلم به بالنقاء تضيق لدائرة فائدته بالنادر الملحق بالمعدوم و هو مناف مع تشريعه، إذ قلما يتفق حصول العلم بالنقاء بعد الاستبراء (فالأقوى) عدم إلحاق طول المدة و نحوه و لو حصل به العلم بالنقاء بالاستبراء كما لا ينحصر فائدة الاستبراء بصورة العلم بالنقاء.

السابع الظاهر عدم اعتبار الموالاة بين المسحات، للأصل و إطلاقات الأدلة، و دعوى انصراف الإطلاقات إلى المتواليه من المسحات موهونه بأنه لو سلم الانصراف فإنما هو بدوى لا يضر بالتمسك بالإطلاق.

الثامن قالوا بأنه ليس على المرأة استبراء لعدم الدليل عليه و انحصار دليله بمورد الرجل حيث ان فى بعض اخباره يكون السؤال عن الرجل و ان فى جميع اخباره يكون الجواب بما لا يتمشى إلا فى الرجل كما لا يخفى، و المحكى عن منتهى العلامة استواء الرجل و المرأة فى حكم الاستبراء من غير فرق فى المرأة أيضا بين البكر و الثيب، و هو ضعيف لا يساعده الدليل، فالأقوى أن البلل المشتبه منها قبل الاستبراء بأى نحو كان، محكوم بالطهارة و عدم الناقضية و ذلك لقاعدة الطهارة و استحباب بقاء الطهارة الحديثية.

و لا يمكن إثبات حكم الرجال عليهن فى المقام بقاعدة اشتراك التكليف لان المقام من قبيل تعدد الموضوع، حيث لا موضوع فيهن للاستبراء الثابت فى الرجال فلو كان عليهن استبراء لكان له كيفية أخرى و إثبات ذلك محتاج الى الدليل، هذا، و لكنهم حكموا باستحباب الصبر و التئح و عصر الفرج عرضا استظهارا، و ليس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٠

لاستحباب ما ذكر دليل، نعم حكى عن ابن الجنيد استحباب التئح و عن بعض آخر استحباب عصر الفرج عرضا، و لا بأس بالقول باستحباب المذكورات لأدلة التسامح و للاستظهار هذا بالنسبة الى حال المرأة.

و اما الخشى المشكل فالأقوى إلحاقها بالرجال فيما إذا خرج البول من آلتها الرجولية لإطلاق الأدلة و عدم ما يوجب اختصاص الحكم بالرجال الا- دعوى الانصراف و هى هنا ضعيفة، و لو سلم فيثبت حكم الرجال فيها بأدلة الاشتراك مع تحقق موضوع الاستبراء هنا.

و اما الصبى فالأقوى أنه كالرجل و ذلك لان الحكم بالنجاسة و الناقضية قبل الاستبراء من الأحكام الوضعية التى لا تختص بالمكلفين و ان كان لا يحدث فى غير المكلف حكما تكليفيا الا انه يثمر فى حق الأولياء و غيرهم من المباشرين له و بالنسبة إليه بعد بلوغه.

التاسع المشهور استحباب الاستبراء، و حكى عن الشيخ فى الاستبصار وجوبه و يستدل لوجوبه بصحيفة حفص البخترى، و فيها قال عليه السلام فى الجواب عن السؤال فى الرجل يبول: بأنه ينتره ثلاثا، و صحيفة ابن مسلم و فيها «يعصر أصل ذكره الى طرفه ثلاثا» حيث ان الظاهر من الجملة الفعلية هو الوجوب بل انها أكد فى الدلالة عليه من صيغة الأمر، و بالمرى العامى: «ان أحدكم يعذب فى قبره فيقال انه لم يكن يستبرء، و عند بوله» هذا، (و الأقوى ما عليه المشهور) من الاستحباب إذ الصحيحتان لا يستفاد منهما أزيد من الإرشاد الى ما يترتب عليه من عدم المبالاة بالبلل المشتبه الخارج بعده، و المرى العامى لا يصح الاستناد اليه، فليس على الحكم بالوجوب دليل أصلا.

### [مسألة (١) من قطع ذكره يصنع ما ذكر فيما بقى]

مسألة (١) من قطع ذكره يصنع ما ذكر فيما بقى.

الظاهر ان مقطوع الذكر يصنع ما ذكر فيما بقى فىأتى بالمسحات الاولى بين المقعدة و الأنتيين و ينتر ذكره من أصله الى ما بقى منه، و فى نتر رأس ذكره بدلا عن رأس الحشفة إشكال، و قد صرح فى الجواهر بلزومه، و يمكن منعه لان اللازم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧١

مع وجود الحشفة نترها، و جعل نتر رأس الذكر بدلا عنه يحتاج الى الدليل، و جعل المناط برأيه المجرى عن البول مناف مع احتمال مدخلية الكيفية الخاصة بالنسبة إلى ثبوت أصل الحكم، و من قطع ذكره من أصله يأتى بالثلاث الاولى، هذا كله ظاهر

على تقدير كون المراد من الاستبراء نقاء المجرى و كذا على تقدير كونه امرا تعديدا لان الميسور لا يسقط بالمعسور.

### [مسألة (٢) مع ترك الاستبراء يحكم على الرطوبة المشبهة بالنجاسة و الناقضية]

مسألة (٢) مع ترك الاستبراء يحكم على الرطوبة المشبهة بالنجاسة و الناقضية و ان كان تركه من الاضطرار و عدم التمكن منه. البلل المشته قبل الاستبراء محكوم بالنجاسة و الناقضية مطلقا من غير فرق بين كون تركه عن الاختيار أو عن الاضطرار، و حديث رفع الاضطرار غير صالح للحكومة على الأدلة المذكورة.

### [مسألة (٣) لا يلزم المباشرة في الاستبراء]

مسألة (٣) لا يلزم المباشرة في الاستبراء فيكفي في ترتب الفائدة أن باشره غيره كزوجته أو مملوكته. و ذلك لان الاستبراء من التوصليات التي تحصل بفعل الغير كإزالة النجاسة عن الثوب أو البدن فلا يشترط فيه المباشرة و يجوز فيه التوكيل بل يسقط بفعل المتبرع و لو مع جهل المكلف أو غفلته عنه و لا يشترط في سقوطه عنه اباحه فعله من الغير بل يسقط و لو كان صدور الفعل حراما على الفاعل كالأجنبي إذ باشر الاستبراء و ذلك أيضا لمكان توصيلته كما لا يخفى، فما في المتن من تمثيل المباشر بالزوجة و المملوكه من باب المثال لا من جهة إفادة انحصار السقوط بما كان الفعل مباحا من فاعله.

### [مسألة (٤) إذا خرجت رطوبة من شخص و شك شخص آخر في كونها بولا أو غيره]

مسألة (٤) إذا خرجت رطوبة من شخص و شك شخص آخر في كونها بولا أو غيره فالظاهر لحوق الحكم أيضا من الطهارة ان كان بعد استبرائه، و النجاسة ان كان قبله و ان كان نفسه غافلا بان كان نائما مثلا، فلا يلزم ان يكون من خرجت منه هو الشاك، و كذا إذا خرجت من الطفل و شك وليه في كونها بولا فمع عدم استبرائه يحكم عليها بالنجاسة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٢

المستفاد من الأدلة المتقدمة ان الأصل في البلل الخارج قبل الاستبراء الحاقه بالبول عند من يشك في كونه بولا من غير اختصاص في ذلك بكون الشاك هو الذي خرج منه البلل، بل كل من يشك فيه و لو كان غيره، فإذا كان الذي خرج منه غافلا كما إذا كان نائما مثلا- و شك شخص آخر في كون الخارج منه بولا- و جب عليه ترتيب آثار البول عليه، و قد تقدم عدم اختصاص هذا الحكم بالمكلف بل يعم البلل الخارج من الصبي أيضا.

### [مسألة (٥) إذا شك في الاستبراء يبني على عدمه و لو مضت مدة]

مسألة (٥) إذا شك في الاستبراء يبني على عدمه و لو مضت مدة، بل و لو كان من عادته، نعم لو علم انه استبرأ و شك بعد ذلك في انه كان على الوجه الصحيح أم لا بني على الصحة.

قد تقدم في المسألة الخامسة من مبحث الاستنجاء ان قاعدة التجاوز لا تجرى في غير الصلاة و انها على تقدير عموم جريانها في

غير باب الصلاة إنما تجرى فيما يصدق فيه التجاوز، و صدقه بمجرد التعدى عن المحل العادى ممنوع، و عليه فلو شك فى الاستبراء لم يرجع الى قاعدة التجاوز و لو مضت مدة و كان من عادته، بل المرجع مع عدم جريان القاعدة هو الاستصحاب فيبنى على عدمه بالاستصحاب، و لو علم بإتيانه و شك فى صحته بنى على الصحة لأصالة الصحة الجارية فى كل ما يشك فى صحته بعد الفراغ منه.

### [مسألة (٦) إذا شك من لم يستبرئ فى خروج الرطوبة و عدمه بنى على عدمه]

مسألة (٦) إذا شك من لم يستبرئ فى خروج الرطوبة و عدمه بنى على عدمه و لو كان ظانا بالخروج كما إذا رأى فى ثوبه رطوبة و شك فى انها خرجت منه أو وقعت عليه من الخارج. عند الشك فى خروج الرطوبة يبنى على عدمه بالاستصحاب من غير فرق بين ما كان بالشك الاصطلاحى الذى هو عبارة عن الاحتمالين المتساويين أو كان ظانا بالخروج أو بعدمه، فان الظن فى هذا المقام كالشك حيث لم يقم على اعتباره دليل، فيكون حكمه حكم الشك فى صحة الرجوع الى الأصل. مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٣

### [مسألة (٧) إذا علم ان الخارج منه مذى لكن شك فى انه هل خرج معه بول أم لا]

مسألة (٧) إذا علم ان الخارج منه مذى لكن شك فى انه هل خرج معه بول أم لا، لا يحكم عليه بالنجاسة الا ان يصدق عليه الرطوبة المشتبهة بأن يكون الشك فى ان هذا الموجود بتمامه مذى أو مركب منه و من البول. اعلم ان فى الشك فى البلل يتصور صور:  
الاولى ان يشك فى ان هذه الرطوبة الخارجة بول أو مذى، و هذه هى التى تقدم حكمها من انها بعد الاستبراء محكومة بالطهارة و عدم الناقضية، و قبله محكومة بالنجاسة و الناقضية.  
الثانية ان يكون الشك فى كونها مذيا فقط أو مركبا من المذى و البول، و هذه الصورة كالأولى فى الحكم قبل الاستبراء و بعده.  
الثالثة ان يعلم بخروج المذى منه و يشك فى انه هل خرج منه البول أولا، و هذه الصورة لا يحكم عليها بالنجاسة و لا الناقضية قبل الاستبراء، و الفرق بين هذه الصورة و الأولى هو ان المستفاد من الأدلة المتقدمة هو الحكم بنجاسة ما يشك فى كونه بولا قبل الاستبراء على حسب مفاد كان الناقصة بأن كان الشك فى اتصاف هذه الرطوبة بالبولية، و هذا المعنى متحقق فى الصورتين الأولىين، و اما فى الصورة الثالثة يكون الشك فى خروج البول منه على حسب مفاد كان التامة فلا يشملها الدليل الدال على نجاسته قبل الاستبراء.

### [مسألة (٨) إذا بال و لم يستبرئ ثم خرجت منه رطوبة مشتبهة بين البول و المنى يحكم عليها]

مسألة (٨) إذا بال و لم يستبرئ ثم خرجت منه رطوبة مشتبهة بين البول و المنى يحكم عليها بأنها بول فلا- يجب عليه الغسل، بخلاف ما إذا خرجت منه بعد الاستبراء فإنه يجب عليه الاحتياط بالجمع بين الوضوء و الغسل عملا بالعلم الإجمالى، هذا إذا

كان ذلك بعد ان توضع، و اما إذا خرجت منه قبل ان يتوضأ فلا يبعد جواز الاكتفاء بالوضوء لان الحدث الأصغر معلوم و وجود موجب الغسل غير معلوم فمقتضى الاستصحاب وجوب الوضوء و عدم وجوب الغسل.

اعلم ان الرطوبة المشتبهه اما تكون مشتبهه من كل جهه بأن تكون مردده

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٤

بين ان تكون بولا- أو مذيا أو غيرهما مما يخرج من المجرى، و اما تكون مشتبهه من بعض الوجوه كما إذا كانت مردده بين البول و المنى فقط و يقطع بعدم كونها مذيا و لا وذا و لا وديا، و لا إشكال فى اندراج الأول تحت الأخبار المتقدمه و انها إذا كانت بعد الاستبراء محكومة بعدم النجاسة و الناقضية لدلالة الأخبار المتقدمه بالمنطوق عليه، و إذا كانت قبل الاستبراء محكومة بهما لدلالة الأخبار المتقدمه بالمفهوم عليه.

و انما الكلام فى الثانى و ان الرطوبة المشتبهه من بعض الوجوه هل هى كالأول أم لا، بل لا بد فيها من الرجوع الى القواعد المقتضية لها، قد يقال بالأول كما قواه فى الجواهر، و قد يقال بالأخير كما اختاره صاحب الجواهر فى نجاه العباد تبعاً للشهيد الثانى فى تمهيد القواعد، و هذا هو الأقوى لأن الظاهر من تلك الاخبار هو الحكم ببوليئه البلل الخارج قبل الاستبراء الذى لو خرج بعده لكان محكوماً بأنه من الحبائل، و هذا البلل المردد بين البول و المنى بعد الاستبراء لا يكون محكوماً بأنه من الحبائل مع ان اللانزم من الحكم بكونه بولا- قبل الاستبراء ان يحكم عليه بكونه منياً بعده مع انه بعد الاستبراء مما يجب به الاحتياط فيستكشف منه بخروجه عما يحكم عليه بكونه من الحبائل إذا خرج بعد الاستبراء عدم الحكم عليه بالبوليئه إذا خرج قبله أيضاً، فالحق وجوب الاحتياط بالجمع بين الغسل و الوضوء و لو كان خارجاً قبل الاستبراء.

هذا حكم ما لو خرجت الرطوبة قبل الاستبراء و اما لو خرجت بعده فيمكن ان يقال مطلقاً بوجوب الاحتياط بالجمع بين الطهارتين للعلم الإجمالى بوجود حدث مردد بين الأصغر و الأ-كبر، و مقتضاه الاحتياط مطلقاً من غير فرق بين الجهل بالحالة السابقة و بين العلم بها و انها هى الطهارة أو الحدث، و يمكن ان يفصل بين الجهل بها أو العلم بأنها هى الطهارة و بين العلم بأنها هى الحدث بوجوب الاحتياط بالجمع بين الطهارتين فى الأولين و كفاية الإتيان بالوضوء أو الغسل فى الأخير.

اما وجوب الاحتياط فى الأولين- أعنى فيما جهلت بالحالة السابقة أو علم انها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٥

هى الطهارة- فلأنها تدور بين ان تكون هى الجنابة أو الحدث الأصغر أو الطهارة من الحدثين، فان كانت هى الجنابة فهذه الرطوبة الحادثة غير مؤثرة أصلاً سواء كانت منياً أو بولا، و ان كانت الحالة السابقة هى الحدث الأصغر فالرطوبة مؤثرة لو كانت منياً، و لا تؤثر لو كانت بولا، و ان كانت الحالة السابقة هى الطهارة فهى مؤثرة مطلقاً سواء كانت بولا أو منياً، و كيفما كان فهو يعلم إجمالاً بتعلق خطاب به مردداً بين الغسل و الوضوء و بين حدوثه عند حدوث الرطوبة أو قبله، و مقتضاه وجوب الاحتياط بالجمع بين الوضوء و الغسل مع عدم أصل حاكم عليه لمعارضه أصالة عدم حدوث سبب الغسل مع استصحاب عدم حدوث سبب الوضوء، و اما فيما علم بأن الحالة السابقة هى الطهارة فللعلم بانتقاض تلك الطهارة المعلومة اما بالحدث الأصغر أو الأكبر فلو اكتفى حينئذ بالوضوء أو الغسل فقط يشك فى رفع ما ييقن بحدوثه فيستصحب بقاء الحدث الكلى المعلوم حدوثه و يترتب عليه احكامه من دون ثبوت ما يترتب على كل واحد من الخصوصيتين من الأثر.

فإن قلت لا مجال لاستصحاب الكلى فى هذه الصورة لجريان أصالة عدم تحقق الجنابة و هى حاكمه على أصالة بقاء الحدث، و لا يعارض الأصل الجارى فى عدم تحقق الجنابة مع الأصل الجارى فى عدم تحقق موجب الوضوء و الحدث الأصغر، و ذلك للقطع بانتقاض وضوئه بخروج هذه الرطوبة المشتبهه، حيث انها لو كانت بولا لكان ناقضاً، و لو كانت منياً فكذلك، فانتقاض

الوضوء بها يقينى و انما الشك فى انتقاض الطهارة الكبرى من جهة الشك فى كونها منيا فيقال بأصالة عدم خروج المنى منه.  
قلت: العلم التفصيلى بانتقاض الوضوء لا- يوجب العلم التفصيلى بالناقض، و الموجب للاحتياط بالجمع بين الطهارتين هو العلم الإجمالى بكون الناقض مؤثرا للوضوء أو الغسل بعد العلم بمؤثرته فى أحداث تكليف منجز، غاية الأمر مع ترده بين التكليف بالوضوء أو الغسل، و أصالة عدم حدوث الجنابة لا تثبت كون الحادث بولا حتى يثبت بها تعبدا انتقاض الطهارة المعلومة بما يوجب الوضوء، و مع عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٦

ثبوته لا بد من مراعاة التكليف المحتمل فى البين، فلا محيص عن الجمع بين الطهارتين.

و اما فيما علم بأن الحالة السابقة هى الحدث فان علم بأنها هى الحدث الأصغر فيمكن ان يقال بصحة إجراء الأصل فى عدم حدوث المنى و عدم معارضته مع الأصل الجارى فى عدم حدوث البول، و ذلك لان الخارج لو كان بولا لا يكون مؤثرا فى أحداث تكليف جديد بناء على ان الحدث بعد الحدث لا يكون مؤثرا و ان تداخل الأحداث من باب تداخل الأسباب دون المسببات فيكون أحد طرفى المعلوم بالإجمال مما لا- اثر له و انما الشك فى الطرف الأخر، و قد تقرر فى مبحث الشبهة المحصورة ان شرط تأثير العلم الإجمالى فى تنجز المعلوم بالإجمال هو كونه ذا اثر على جميع تقادير المحتمل منه، فلو كان مؤثرا على تقدير و غير مؤثر على تقدير آخر، كان تقدير مؤثرته كالشبهة البدوية، فالرطوبة المشتبهة فى المقام لو كانت بولا لم تحدث فى حقه تكليفا جديدا و لو كانت منيا أحدثت فى حقه التكليف بالغسل، لكنه مشكوك يجرى فى عدمه الأصل بلا معارض.

و ان علم بأن الحالة السابقة هى الجنابة فالأمر أوضح إذ لا- اثر للمعلوم بالإجمال أصلا لأنه لو كان بولا لا يؤثر فى إيجاب الوضوء مع الجنابة لكفاية الجنابة فى أحداث الحدث الأصغر و كفاية الغسل فى رفعه، و لو كان منيا فلا يؤثر فى إيجاب الغسل لعدم تأثير الحدث بعد الحدث، و وجه أظهرته واضح، حيث انه فيما كانت الحالة السابقة هى الحدث الأصغر كان الخارج على تقدير كونه منيا مؤثرا فى التكليف بالغسل لكنه كان مشكوكا بالشك البدوى، و فيما إذا كانت هى الحدث الأكبر ليس للخارج المعلوم بالإجمال أثر أصلا، لا- على تقدير كونه بولا- و لا- على تقدير كونه منيا فليس يجب عليه حينئذ إلا الغسل و لا يجب الوضوء أصلا.

و الى هذا التفصيل يشير المصنف (قده) بقوله: هذا إذا كان ذلك بعد ان توضحاً و اما إذا خرجت منه قبل ان يتوضأ فلا يعد جواز الاكتفاء بالوضوء انتهى حيث انه تفصيل بين ما كانت الحالة السابقة هى الطهارة أو كانت هى الحدث الأصغر بوجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٧

الاحتياط بالجمع بين الطهارتين فى الأول و وجوب الوضوء فقط فى الأخير و لم يتعرض لما كانت الحالة السابقة مجهولة لأن كلامه فيما إذا بال و لم يستبرء فصوره الجهل بالحالة السابقة خارجة عن مفروض كلامه كما هو واضح.

ثم انه استدلل على وجوب الإتيان بالوضوء و عدم وجوب الغسل بالاستصحاب اى استصحاب وجوب الوضوء و عدم وجوب الغسل.

و توضيح ذلك انه قد تقرر فى باب الشبهة المحصورة انحلال العلم الإجمالى بقيام منجز آخر على احد أطراف المحتمل من المعلوم بالإجمال من علم أو دليل علمى أو أصل مثبت للتكليف، فلو تردد المعلوم بالإجمال بين طرفين مثلا- و كان أحدهما مجرى الأصل المثبت للتكليف و الطرف الأخر مجرى الأصل النافى له كان العلم الإجمالى منحلا بسبب إجراء الأصل المثبت فى مجراه فيصح إجراء الأصل النافى أيضا فى مجراه لعدم المعارض له، و ما نحن فيه من هذا القبيل لانه قبل خروج الخارج



المردد بين البول و المنى يقطع بالحدث الأصغر حيث ان الكلام فيمن بال، و عند خروج الخارج المردد يشك في بقاء الحدث الأصغر و في حدوث موجب الغسل فيقطع بوجوب أحد الأمرين عليه اما الوضوء لو كان الحدث الأصغر باقيا و اما الغسل لو كانت الرطوبة الخارجة منيا فيستصحب بقاء الحدث الأصغر و عدم وجود موجب الغسل.

و منشأ الشك في بقاء الحدث الأصغر عند الشك في كون الخارج منيا أو بولا هو الاحتمالات التي تتصور في باب الحدثين من كونهما متضادين و بمجىء الأ-كبر ينتفى الأصغر، أو كونهما متماثلين مجتمعين معا في محلين، أو كونهما مرتبتين من وجود واحد فيكون الأكبر الطارى على الأصغر مؤكدا لوجود الأصغر كالعدد الطارى على العدد الآخر حيث يتحقق منه مرتبة اخرى من العدد، فعلى احتمال تضاد الحدثين و انتفاء الأصغر عند تحقق الأكبر ينتفى الحدث الأصغر المعلوم وجوده في المقام لو كان الخارج منيا، و يكون الأصغر باقيا لو كان الخارج بولا- فحيث يشك في كون الخارج منيا فيحصل الشك في بقاء الحدث الأصغر، و على احتمال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٨

تماثلهما و اجتماعهما معا في محلين أو كون الأكبر مؤكدا لوجود الأصغر يكون الأصغر باقيا، فمنشأ الشك في بقاء الأصغر انما هو الشك في وجود الأ-كبر و في كونه على تقدير وجوده مضادا مع الأصغر أو مماثلا- معا مجتمعيا معه في محلين أو مؤكدا لوجوده مجتمعيا معه في محل واحد.

و كيف كان فمع خروج الرطوبة المشتبهة يشك في بقاء الحدث الأصغر بالوجدان كما يشك في وجود الأكبر، و الأصل في الأول مثبت للتكليف و موجب للبناء على بقاء الحدث الأصغر و فى الثانى ناف للتكليف و موجب للبناء على عدم حدوث الحدث الأ-كبر، و فيما كان أطراف الشبهة مختلفة فى مفاد الأصل و كان الأصل فى بعضها مثبتا للتكليف و فى بعضها نافيا له بإجراء الأصل المثبت ينحل العلم الإجمالى و لا مانع من إجراء الأصل النافى فى الطرف الأخر.

و لعل الحق فى الاحتمالات المذكورة هو اجتماع الحدثين فى محلين و ذلك لأجل كون موجب الحدث الأكبر موجبا للأصغر أيضا كما إذا مس المتطهر ميتا فإنه ينقض به وضوئه كما يحصل له الحدث الأكبر، و هذا الأمر سار فى جميع موجبات الحدث الأ-كبر و لكن يكتفى فى خصوص الجنابة بالغسل عن الوضوء للدليل الدال عليه، فنفس الاكتفاء بالغسل عن الوضوء فى خصوص الجنابة أيضا شاهد على اجتماع الأصغر مع الأكبر إذ لو لم يكن الأصغر مع الأكبر لم يكن المقتضى للوضوء موجودا أصلا حتى يكتفى بالغسل عن الوضوء، فمورد الاكتفاء انما هو فيما إذا كان موجب الوضوء متحققا لكى يكتفى بالغسل عن الوضوء، فالحق انه مع حصول الحدث الأكبر لا يرتفع الحدث الأصغر لو كان موجودا كما انه بحصوله يحصل الحدث الأصغر أيضا لو كان المحدث بالأ-كبر على وضوء قبل ذلك، فهذا المنشأ للشك فى بقاء الأصغر منتف فى المقام فيقطع حينئذ ببقاء الحدث الأصغر و لو كانت الرطوبة المشتبهة منيا، و يجاب عن العلم الإجمالى بما قدمناه من عدم تأثير تلك الرطوبة لو كانت بولا بناء على ان الحدث لا يؤثر بعد الحدث و ان احتمال كونها منيا يصير كالشبهة البدوية، و لعل تعبير المصنف (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٩

بقوله: لا يبعد إلخ من جهة تردده فى عدم تأثير الحدث بعد الحدث، و يشهد بذلك عدم تعرضه لتفصيل العلم بالحالة السابقة و الجهل بها و كذا عدم تعرضه لما كانت الحالة السابقة حدثا أو طهارة عند ذكره لهذا الفرع فى مبحث غسل الجنابة، و قد فصلنا البحث و الكلام فى هذا الفرع فى ذلك المبحث فراجع.

فصل فى مستحبات التخلّى و مكروهاته

### [اما الأول مستحبات التخلّى]

اما الأول فان يطلب خلوة أو يبعد حتى لا يرى شخصه.

التستر عن الناس بمعنى ستر الشخص نفسه عند التخلّى من الآداب الممدوحة التى فعلها النبى صلّى الله عليه وآله و سلّم و الوصى عليهما السّلام، و قد ورد انه صلّى الله عليه وآله و سلّم لم ير على بول و لا غائط، و فى الوسائل عن كشف الغمّة فى حديث جندب، قال: فانى لجالس إذ ورد على أمير المؤمنين عليه السّلام، فقال يا أبا الأزد معك طهور؟ قلت: نعم، فناولته الإداوة، فمضى حتى لم أره و اقبل و قد تطهر، و مما ورد فى مدح لقمان انه لم ير على بول و لا غائط قطّ و لا اغتسال لشدة تستره و تحفظه فى امره- الى ان قال- فبذلك أوتى الحكمة.

و عن الشهيد الثانى فى شرح الألفية انه قال صلّى الله عليه وآله و سلّم: «من اتى الغائط فليستر» و الظاهر عدم تأدى هذا الأمر بستر البدن بالعباء بل لا بد من الحصول فى موضع لا يراه الناس اما بالدخول فى بناء كالمبرز أو الولوج فى حفيرة أو التباعد عن مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨٠

الناس بحيث لا يرى شبحه كما فى الحديث المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام، و كما ورد فى وصايا لقمان لابنه: «و ان أردت قضاء، حاجتك فابعد المذهب فى الأرض».

و ان يطلب مكانا مرتفعا للبول أو موضعا رخوا

و فى المروى عن الصادق عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم: «من فقه الرجل ان يرتاد موضعا لبوله، اى يطلب الموضع السهل اللين لثلا يرجع اليه رشاش البول، و فى رواية ابن مسكان عن الصادق عليه السلام أيضا قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم أشد الناس توقيا عن البول، و كان إذا أراد البول يعمد الى مكان مرتفع من الأرض أو الى مكان من الأمكنة يكون فيه التراب الكثير كراهية ان ينتضح عليه البول» و فيها دلالة على حصول الأدب بعلو مكان الشخص عن مصب البول أو بعلاج يؤمن معه من رشه، و عن الصادق عليه السلام أيضا انه قال لزرارة لا تستحقرن بالبول و لا تتهاونن به.

و ان يقدم رجله اليسرى عند الدخول فى بيت الخلاء و رجله اليمنى عند الخروج.

و فى المدارك: المشهور استحباب تقديم الرجل اليسرى عند الدخول، و عن الغنية الإجماع عليه و على استحباب الخروج باليمنى، و ليس على استحباب شىء منهما رواية، لكن الأصحاب ذكروه معللا بالفرق بينه و بين المسجد و هو كما ترى لا يصلح ان يكون دليلا (انتهى) و لعل التسامح فى أدلة السنن يكفى فى ثبوت الاستحباب بفتوى المشهور به مع تعاضده بدعوى إجماع الغنية و هل يقتصر فى الاستحباب على البناء خاصة أو يعمه و الموضع الذى يقعد فيه فيكون آخر قدمه فيه بوضع اليسرى، و أول قدمه عند انصرافه عنه بوضع اليمنى، و جهان، ظاهر تعبيرهم بوضع اليسرى عند الدخول و اليمنى عند الخروج و كذا قولهم: عكس المسجد، هو الأول، و عن العلامة فى النهاية هو الأخير و تبعه الشهيد الثانى قدس سرهما و رجحه فى الجواهر، و لعلّ هذا الأخير أقرب الى الاعتبار.

و ان يستر رأسه و ان يتقنع، و يجزى عن ستر الرأس.

قيل ان النص انما يدل على استحباب التقنع، فى حديث ابى ذر عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم «يا ابا ذر استحي من الله، فانى- و الذى نفسى بيده- لأظل لا دخل حين اذهب الى الغائط متقنعا بثوبى استحياء من الملكين» و فى المرسل المروى عن الصادق عليه السلام كان إذا دخل الكنيف يقنع رأسه و يقول سرا: بسم الله و بالله، لكن غير واحد من الأصحاب ذكروا استحباب تغطية الرأس و جعلوها فى قبال التقنع، و ظاهر ذكرهم لها استقلالاً هو استحبابها على حدة و انها غير التقنع، و عن المعتمر و الذكري دعوى الاتفاق على استحبابها.

و المحكى عن مقنعة المفيد ان تغطية الرأس ان كان مكشوفاً سنة من سنن النبى صلى الله عليه وآله وسلم، و يكفى دعوى هذا الاتفاق و قول مثل المفيد فى إثبات استحبابها بناء على تغايرها مع التقنع كما يمكن إثبات استحبابها بالخبرين المتقدمين اما لكون التقنع أخص من التغطية فما يدل على استحبابه يدل على استحبابها أيضاً، و اما لان المراد من الرأس الذى يستحب تغطيه هو رأس القصاص، اى: ما يقطع عند القصاص من القاتل فيشمل الرقبة، فيكون تغطيته عين التقنع، لكن لا يخفى ما فى كلا الوجهين من البعد، هذا.

و لكن حكى عن دعائم الإسلام. ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا دخل الخلاء تقنع و غطى رأسه، و عطف قوله: «و غطى رأسه» على قوله: «تقنع» يمكن ان يكون تفسيرياً، فيدل على ان تغطيته صلى الله عليه وآله وسلم كانت بتقنعه، و يمكن ان يكون استينافاً فيدل على ان تغطيته كانت بغير تقنعه.

و كيفما كان فيدل على استحباب التغطية و لا بأس بالأخذ به بعد ما ثبت اعتبار كتاب الدعائم، و قد عرفت ان تأدى استحباب التغطية بالتقنع لكونه أخص منها.

و يظهر من بعض كراهة التخلي مكشوف الرأس زائداً على استحباب تغطيته، و لا يخفى انه ليس على كراهته دليل و على تقدير كراهته فإنما ترتفع بتغطية بعض الرأس و ان لم تحصل التغطية المستحبة لتوقفها على ستر جميع الرأس على تأمل فى ذلك أيضاً.

و ان يسمى عند كشف العورة.

ظاهر المتن استحباب مطلق التسمية بمطلق ذكر اسمه تعالى، و هذا هو الظاهر من النصوص، ففى المرسل المروى عن الصادق عليه السلام انه كان إذا دخل الكنيف يقنع رأسه و يقول سرا فى نفسه بسم الله و بالله، و فى خبر آخر عنه عليه السلام سئل عنه ما السنة فى دخول الخلاء قال عليه السلام يذكر الله و يتعوذ من الشيطان الرجيم، و فى المرسل المروى عن الباقر عليه السلام إذا انكشف أحدكم لبول أو لغير ذلك فليقل بسم الله، فان الشيطان يغض بصره حتى يفرغ.

و ان يتكئ فى حال الجلوس على رجله اليسرى و يفرج رجله اليمنى.

و ليس هناك نص على الحكم المذكور بكلاً- شقيه لا- على استحباب الاتكاء على الرجل اليسرى و لا على استحباب تفريج اليمنى، الا ان الشهيد (قده) فى الذكري أسند الأول إلى رواية عن النبى (ص) و عن العلامة فى النهاية انه روى ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم علم أصحابه الاتكاء على اليسار، قال فى الحدائق بعد نقل ذلك عن العلامة و الشهيد: و هما اعلم بما قالوا (أقول) و يكفى ما قالاه فى إثبات استحباب الاعتماد على الرجل اليسرى و اما تفريج الرجل اليمنى فلكونه مقدمة لتحقيق الاتكاء على اليسرى إذ الاعتماد عليها لا يحصل الا بذلك.

و ان يستبرء بالكيفية التى مرت.

و قد مر فى الأمر السابع من تنبيهات الاستبراء البحث عن وجوبه و استحبابه و ان الأقوى استحبابه كما عليه المشهور.

و ان يتنحج قبل الاستبراء.

قال فى الجواهر: وربما زاد بعضهم فى الاستبراء التنحج ثلاثا و لا دليل عليه، و فى الحدائق بعد حكايته عن العلامة و الشهيد قال: و لم أقف فيه على خبر و لا فى كلام القدماء على اثر.

أقول: و صريح كلام الشهيد الثانى (قده) فى الروضة و البهائى (قده) فى مفتاح الفلاح استحباب التنحج حالة الاستبراء، و المصنف (قده) قيده بقبلة، و ليس لتقييده به وجه، و قال بعض الأصحاب و إطلاق العبارة- أى: عبارة اللمعة عند

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨٣

قوله: و يتنحج ثلاثا- و عدم تعيين وقته يقتضى استحبابه قبل الاستبراء أو بعده أو عنده، و لكن الفاضل الشارح- اى: الشهيد الثانى- فى شرح الكتاب اعتبره حالة الاستبراء و لعله الاولى، و قيده سلا ر بكونه عند نتر القضيب، و قال: ثم ينتر قضيبه فيما بين المسبحة و الإبهام و هو يتنحج ثلاثا.

و ان يقرأ الأدعية المأثورة بأن يقول عند الدخول: اللهم إني أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم. كما فى رواية أبى بصير عن أحدهما عليهما السّلام، و فى رواية عمار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: إذا دخلت المخرج فقل: بسم الله و بالله اللهم إني أعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم» «بتقديم- الخبيث المخبث- على الرجس النجس» و لا بأس بالعمل بكل من الروايتين. أو يقول الحمد لله الحافظ المؤدى.

و قد رواه الصدوق فى الفقيه عن على عليه السّلام مرسلا و قال و كان على عليه السّلام إذا دخل الخلاء يقول: الحمد لله الحافظ المؤدى «١».

و الاولى الجمع بينهما

لانه عمل بكلتا الروايتين.

و عند خروج الغائط: الحمد لله الذى اطعمنيه طيبا فى عافية و أخرجه خبيثا فى عافية.

لم أر فى شىء من الاخبار استحباب هذه الكلمات عند خروج الغائط، نعم فى الفقيه: و إذا تزرع أو انزحر (اى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم) «٢» قال: اللهم كما أطعمتني طيبا فى عافية فأخرجه مني خبيثا فى عافية.

(١) المؤدى بتخفيف الدال كأنه من آداه كاعطاه إذا قرأه و اعانه (مجمع البحرين).

(٢) مرحوم مجلسى أول قدس سره در شرح فارسى بر فقيه اين كلمه را چنین ترجمه کرده (و چون زحيرى و پيچش شكمی باشد) و بعضى از علماء گفته اند كه چون وقت خروج غائط شود ايندعا را بخواند.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨٤

و عند النظر إلى الغائط: اللهم ارزقني الحلال و جنبني عن الحرام.

و فى الفقيه و كان صلى الله عليه و آله و سلم أو كان على عليه السّلام يقول: «ما من عبد إلا و به ملك موكل يلوى عنقه حتى ينظر الى حدثه، ثم يقول له الملك: يا ابن آدم هذا رزقك فانظر من أين أخذته و الى ما صار» فعند ذلك ينبغى للعبد ان يقول: «اللهم ارزقني الحلال و جنبني الحرام».

و عند رؤية الماء الحمد لله الذى جعل الماء طهورا و لم يجعله نجسا، و عند الاستنجاء: اللهم حصن فرجى و أعفه و استر عورتى و حرمنى على النار و وفقنى لما يقربنى منك يا ذا الجلال و الإكرام.

و فى روايه عبد الرحمن بن كثير الهاشمى المرويه فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: بينا أمير المؤمنين عليه السلام قاعد و معه ابنه فقال يا محمد ائتني بإناء من ماء فأثابه به فصبه بيده اليمنى على يده اليسرى ثم قال: بسم الله و الحمد لله الذى جعل الماء طهورا و لم يجعله نجسا، ثم استنجى فقال: اللهم حصن فرجى و أعفه و استر عورتى و حرمها على النار، و هذه الرواية كما ترى لا تدل على استحباب الدعاء عند رؤية الماء، و لعل المصنف (قده) استنبطه من قوله: فصبه بيده اليمنى على يده اليسرى، ثم ان المصنف لم يذكر كلمة «بسم الله» قبل قوله: «الحمد لله» بعطفه على قوله: «بسم الله» مع ورودها فى الرواية.

و كيف كان فتدل الرواية على استحباب الدعاء المذكور فيها عند الاستنجاء لكنه أيضا لا يطابق مع ما فى المتن إذ ليس فى الرواية كلمة «و وفقنى لما يقربنى منك يا ذا الجلال و الإكرام» و كذلك كلمة «و حرّمها» مع ضمير المؤنث الغائبة الراجع إلى العورة المذكورة فى الرواية، بخلاف ما فى المتن المذكور فيه «و حرمنى» بدل «و حرّمها».

و عند الفراغ من الاستنجاء الحمد لله الذى عافانى من البلاء و أماط عنى الأذى.

هذا الدعاء بهذا النحو المذكور فى خبر ابى بصير عن أحدهما عليهما السلام، و فيه:

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨٥

فإذا فرغت فقل: الحمد لله الذى عافانى (إلخ) بناء على ان المراد من الفراغ هو الفراغ من الاستنجاء لا- بمعنى الخروج عن الخلاء.

و عند القيام عن محل الاستنجاء يمسح يده اليمنى على بطنه و يقول الحمد لله الذى أماط عنى الأذى و هنئنى طعامى و شرابى و عافانى من البلوى.

و فى الفقيه عن على عليه السلام: انه كان إذا خرج مسح على بطنه و قال: الحمد لله الذى اخرج عنى أذاه و أبقى فى (فى جسد) قوته فىا لها من نعمة لا يقدر القادرون قدرها.

و هذا المروى كما ترى لا- يوافق ما فى المتن من حيث الألفاظ و من حيث المحل، حيث ان فيه انه يدعى عند الخروج و فى المتن انه يدعى عند القيام عن محل الاستنجاء، و من حيث المسح حيث ان فيه المسح على البطن مطلقا، و فى المتن المسح باليد اليمنى، و لعل المصنف (قده) اطلع على رواية أخرى غير هذا الذى فى الفقيه، و المحكى عن المفيد انه قال إذا فرغ من الاستنجاء فليقم و يمسح بيده اليمنى بطنه و ليقل (الى آخر ما حكى عنه) و لعل المصنف اعتمد على ذلك فى تقييد اليد باليمنى، و لا بأس به.

و عند الخروج أو بعده الحمد لله الذى عرفنى لذته و أبقى فى جسد قوته و اخرج عنى أذاه، يا لها نعمة، يا لها نعمة لا يقدر القادرون قدرها.

و فى الصحيح عن على عليه السلام كان إذا خرج من الخلاء قال: الحمد لله الذى رزقنى لذته و أبقى فى جسد قوته و اخرج عنى أذاه يا لها نعمة، ثلاثا، و كلمة «ثلاثا» يمكن رجوعها الى جميع الدعاء من أول قوله: «الحمد لله» الى قوله: «يا لها نعمة» و يحتمل رجوعها الى قوله: يا لها نعمة، و هذا هو الأشهر الأظهر، و لعل المصنف أيضا اعتمد على هذا الوجه فى تكريره هذه الكلمة فى المتن، لكن لا توافق الرواية مع ما فى المتن، و فى الفقيه: و كان صلوات الله عليه- يعنى عليا- إذا خرج مسح بطنه و

قال: الحمد لله الذى اخرج عنى أذاه و أبقى فى جسد قوتها فىا لها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨٦

من نعمة لا يقدر القادرون قدرها.

و قال المجلسى (قده) فى شرح الفقيه و أكثر العلماء جمعوا بين الحديثين و قالوا، ثم ذكر ما فى المتن، و لعل المصنف (قده) أيضا أخذه منه، و اما قول المصنف: و عند الخروج أو بعده فلعله فهمه مما فى الحديث من قوله: كان إذا خرج من الخلاء، إذ يمكن ان يكون دعائه عليه السّلام فى حال التلبس بالخروج، و يمكن ان يكون بعد فراغه من الخروج، و لعل الأول أظهر. و يستحب ان يقدم الاستنجاء من الغائط على الاستنجاء من البول.

و قد تقدم فى شرح أول فصل الاستبراء نقل موثقة عمار الدالة على ما فى المتن. و ان يجعل المسحات ان استنجى بها و ترا فلو لم ينق بالثلاثة و اتى برابع يستحب ان يأتى بخامس فيكون و ترا و ان حصل النقاء بالرباع.

و فى رواية عيسى بن عبد الله الهاشمى: «إذا استنجى أحدكم فليوتر بها و ترا إذا لم يكن الماء و قال فى المعتبر ان الرواية من المشاهير.

و ان يكون الاستنجاء و الاستبراء باليد اليسرى.

اما الاستنجاء فقد ورد النهى عنه باليمين، ففى مرسل يونس عن الصادق عليه السّلام:

«نهى رسول الله ان يستنجى الرجل بيمينه» و فى خبر السكونى انه من الجفاء، و هذان الخبران كما ترى يدلان على كراهة الاستنجاء باليمين لا على استحبابه باليسار، و فى غير واحد من المتون ليس إلا كراهة الاستنجاء باليمين و لم يتعرضوا لاستحبابه باليسار، قال فى الجواهر و هما اى الخبران المذكوران لا يصلحان لغير الكراهة سيما مع فتوى الأصحاب، أقول لكن الشهيد (قده) فى الدروس صرح باستحبابه باليسار و ذكر المحقق الخوانسارى فى شرحه على الدروس: ان هذا الحكم مبنى على كراهة الاستنجاء باليمين و استحباب الضد الخاص للمكروه و هو محل كلام.

أقول: يمكن ان يستدل لاستحبابه باليسار بما روى من ان النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم:

كان يستحب ان يجعل اليمنى لما علا- من الأمور، و اليسرى لما دنى، و لا ريب ان الاستنجاء من قبيل الثانى، و قد روى عن عائشة انها قالت: كانت يد رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨٧

اليمنى لطعامه و شرابه، و يده اليسرى للاستنجاء، و لعل فى هذين المرويين مع فتوى بعض الأصحاب بالاستحباب باليسار كفاية فى إثباته، و كيف كان فالظاهر عموم حكم الاستنجاء للاستجمار أيضا فيكره باليمين و يستحب باليسار كالاستنجاء.

و اما الاستبراء فيدل على استحبابه باليسار الخبران المرويان عن النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم و على كراهته باليمين، المرسل المروى عن الباقر عليه السّلام: «إذا بال فلا يمس ذكره بيمينه» حيث ان إطلاق النهى عن مس الذكر بعد البول باليمين يشمل ما كان للاستبراء لو لم يدعى ظهوره فيه.

و يستحب ان يعتبر و يتفكر فى ان ما سعى و اجتهد فى تحصيله و تحسينه كيف صار أذية عليه و يلاحظ قدرة الله فى رفع هذه الأذية عنه و اراحته منها.

و فى الفقيه: و كان على عليه السّلام يقول: ما من عبد الا و له ملك موكل يلوى عنقه حتى ينظر الى حدثه، ثم يقول له الملك: يا ابن آدم هذا رزقك فانظر من أين أخذته و الى ما صار، فينبغى للعبد عند ذلك ان يقول: اللهم ارزقنى الحلال و جنبنى الحرام- و فى خبر أبى أسامة عن الصادق عليه السّلام قال: ليس فى الأرض آدمى الا- و معه ملكان موكلان به فإذا كان على تلك الحال ثنيا رقبته ثم قال يا ابن آدم انظر الى ما كنت تكدح له فى الدنيا ما هو صائر.

و اما المكروهات فهي استقبال الشمس و القمر بالبول و الغائط و ترتفع بستر فرجه و لو بيده أو دخوله في بناء أو وراء حائط. المشهور كراهة استقبال النيرين بالفرج عند البول، و المحكى عن المفيد في مقنعتة و الصدوق في هدايته هو الحرمة، و استدل لهما بظاهر النهي الوارد في الاخبار، كخبر السكوني عن الصادق عليه السلام قال: نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ان يستقبل الرجل الشمس و القمر بفرجه و هو يبول، و في خبر آخر عن الصادق عليه السلام أيضا قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: لا يبولن أحدكم و فرجه باد يستقبل به، و في الفقيه عن أمير المؤمنين عليه السلام: «نهى ان يبول الرجل و فرجه باد للشمس و القمر»، و فيه أيضا مرسل: «لا تستقبل الهلال و لا تستدبره» - يعني في التخلي - فهذه الأخبار المتضمنة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨٨

للهي اما بمادته أو بصيغته ظاهرة في الحرمة حسب ظهور مادته و هيئته فيها. و لكن الحق ما عليه المشهور لإعراض المشهور عن العمل بتلك الأخبار الظاهرة في الحرمة فتسقط عن الحجية، و لضعف أكثرها سندا، و لكن تصلح للاستناد إليها في إثبات الكراهة بناء على قاعدة التسامح مضافا الى عدم ظهور كلام المفيد و الصدوق في الحرمة، حيث انهما عبرا بعدم الجواز و هو أعم من الحرمة، مضافا الى عطفهما «استقبال الريح» على «استقبال النيرين»، و من البعيد جدا ذهابهما إلى حرمة استقبال الريح و لم ينسب حرمة إليهما أحد من الأصحاب، و على هذا فيمكن دعوى عدم وجدان الخلاف في الكراهة فلا ينبغي التأمل في كراهته.

ثم ان هيئنا أمورنا ينبغي التعرض لها.

الأول: ان ظاهر النصوص و الفتاوى كون موضوع الحكم هو الاستقبال بالفرج، و المصنف كما ترى عبر باستقبال الشمس و القمر بالبول و الغائط و هو قد يحصل بدون استقبال الفرج لهما، و لعل في تعبيره مسامحة و الصواب هو ما في النصوص و الفتاوى، و لا عبرة باستقبالهما بمقادير البدن في حالة التخلي، فلو استتر فرجه عنهما بساتر فلا كراهة و ان كان الشخص مستقبلا للقرص، و هذا بخلاف استقبال القبلة فإن المدار فيه على استقبالها بمقادير البدن كما تقدم.

الثاني: الظاهر ان موضوع الحكم هو استقبال قرص النيرين لا جهتهما كما في القبلة لأن الظاهر من مقابلة الشيء هو مقابلة عينه لا جهته، و الحمل على الجهة مجاز لا يصار اليه الا مع القرينة و هي موجودة في باب القبلة و لكنها مفقودة في المقام و يترتب على ذلك ارتفاع الكراهة بستر الفرج عنهما بساتر من يد أو سحاب أو الدخول في بناء أو وراء حائط و نحو ذلك و يدل على ما ذكرنا خبر عيسى بن عبد الله الهاشمي عن علي عليه السلام قال: قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم: «إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة و لا تستدبرها و لكن شرقوا أو غربوا» حيث ان إطلاق الأمر بالتشريق أو التغريب يدل على جواز استقبال جهة النيرين كما لا يخفى.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ ه ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ٣، ص: ٨٨

الثالث: ظاهر بعض الاخبار المتقدمة اختصاص الحكم بالبول، حيث لم يتعرض

الإله و هو الظاهر من المنقول عن الأكثر و لكن الشهيد ألحق الغائط بالبول، و يمكن الاستدلال له بالمرسل فى الفقيه: «لا تستقبل الهلال و لا تستدبره»- يعنى فى التخلّى- و المرسل فى الكافى: «لا تستقبل الشمس و لا القمر» حيث ان إطلاقهما يشمل الغائط أيضا، و الاعتراض على الاستدلال بهما بما قد يقال من ان الكلىنى و الفقيه أرسلا نقلا بالمعنى و مقصودهما هى تلك الأخبار الناهية عن البول و الفرج باد للشمس و القمر مدفوع بان احتمال ذلك لا يضر بانعقاد الإطلاق الذى هو المناط فى المقام. و ربما يستدل للتعميم بكلمة الفرج المذكورة فى الأخبار المتقدمة فإنها تعم القبل و الدبر لكنه يمنع بانصرافها فى المقام الى القبل بقرينة ذكر البول، لانه هو الذى يستقبل به النيرين و يتحقق به البدو و ليعلم ان الاستقبال بأحد الفرجين يستلزم الاستدبار بالآخر كما لا يخفى.

الرابع: هل الحكم المذكور يختص باستقبال الفرجين للنيرين أو يعمه و استدبارهما لهما أيضا، و جهان ظاهر من قصر من المتون فى التعبير بالاستقبال فقط كما فى المتن هو الأول، و حكى عن شرح الإرشاد للفخر الإجماع على عدم كراهة استدبارهما، و ظاهر جملة من النصوص المقتصر فيها بذكر الاستقبال هو أيضا ذلك لكن فى المرسل المذكور فى الفقيه: «لا تستقبل الهلال و لا- تستدبره»- يعنى فى التخلّى- و هو يدل على الأخير، و احتمله فى الذكرى مستدلا له بمساواة الاستدبار و الاستقبال فى الاحترام.

و لا يخفى ما فيه إذ لم يعلم كون المدار فى الحكم هو الاحترام حتى يقال بإلحاق الاستدبار بالاستقبال، مع انه على تقدير كون المدار هو الاحترام يكون الحاقه به من القياس إذ لعل ترك الحرمة بالاستقبال أشد بل لعل اختيار الاستدبار يكون أقرب الى رعاية الاحترام، و قياس المقام بالقبلة مع الفارق لقيام الدليل على حرمة استدبارها فى حال التخلّى كما تقدم، فالأصوب هو التمسك بالمرسل المذكور فى الفقيه.

الخامس: الظاهر من الاخبار المتقدمة اعتبار القيد فى الحكم المذكور و هما خروج احد الخبثين من احد الفرجين و بدوّه، فلو بال مثلا من غير فرجه مع بدوّه للغيرين فلا كراهة كما لا كراهة فى بدو فرجه لهما من غير بول أصلا بلا إشكال فى الأخير، و ان كان ربما يمنع ما ذكر فى الأول- أى فيما لو بال من غير فرجه- سيما فيما لو صار معتادا له، فما فى الجواهر من نفى الكراهة فى البول من غير الفرج و لو كان معتادا ممنوع كما ان ما قواه من نفى الكراهة عن مثل المجبوب و الممسوح لعدم الفرج أيضا محل المنع.

السادس مقتضى التقييد المذكور فى الأمر المتقدم اختصاص الكراهة ببداية احد الفرجين فى حال البول أو الغائط لا فى حال الجلوس أو الدخول، فما ينقل عن ظاهر الهداية من كراهة الجلوس للبول لا وجه له.

السابع: الظاهر اشتراك الحكم المذكور بين الرجال و النساء كما هو قضية قاعدة الاشتراك و ان كان ظاهر النصوص المتقدمة اختصاصه بالرجال، و اما الصغار فعلى القول باختصاص المرفوع عنهم بخصوص التكليف الإلزامى فلا ينبغى الإشكال فى ثبوت الكراهة بالنسبة إلى المميزين منهم، و على القول بكون المرفوع هو مطلق الاحكام و انهم بالنسبة إليها بمنزلة البهائم فلا كراهة، و هل يكره على المكلف إقعاد الطفل بايديا عورته تجاه النيرين كما تقدم فى مسألة استقبال القبلة من نفى البعد عن تعميم الحرمة لاقعاد الطفل مستقبلا أو مستدبرا للقبلة، احتمالا، و لعل أخيرهما أقواهما، و اما الخنثى المشكل ففى الجواهر ان الأصل عدم تحقق الكراهة بالنسبة الى كل واحد من فرجه لعدم العلم بكونه فرجا انتهى.

و ما ذكره مبنى على ما ذهب اليه من أخذ القيد فى موضوع الحكم و هما البول من الفرج و بدوّه، حيث انه حينئذ يشترط فى



إحرازه إحراز موضوعه الذى هو الفرج و مع الشك فيه لا يحكم بالكراهة، و اما على المختار من كفاية الخروج مما يخرج و لا سيما إذا كان معتادا فلا ريب فى تحققه إذا كان ما يخرج منه البول تجاه احد النيرين، هذا مع خروج البول من احد الثقين، و اما مع خروجه منهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩١

معا فلا إشكال فى ثبوت الحكم إذا كانا معا باديين لأحد النيرين.

الثامن: لا فرق فى ثبوت الكراهة بين حالة الكسوف و الخسوف و عدمهما لإطلاق الأخبار المتقدمة.

التاسع: يحتمل ثبوت الحكم فى استقبال القمر فى النهار للإطلاق كما انه لا إشكال فى ثبوته بالنسبة إلى الهلال، للإطلاق و للمرسل المتقدم المحكى عن الفقيه.

العاشر: مقتضى بعض الاخبار المتقدمة هو كراهة استقبال الفرج للنيرين و ذلك كالخبرين الأولين المرويين عن الصادق عليه السلام و قد نقلناهما فى صدر المسألة، و مقتضى بعضها الآخر كراهة بدو الفرج لهما و ان لم يكن مستقبلا لهما و ذلك كالمروى فى الفقيه عن على عليه السلام انه نهى ان يبول الرجل و فرجه باد للشمس و القمر، فهل العبرة بالاستقبال أو بخصوص البدو أو يتحقق الحكم بتحقيق أحدهما، وجوه، لا- يخلو الأخير عن الوجه، و فى الجواهر نفى البعد عن الأول، قال: لظاهر قوله: «يستقبل به» و قال: يحمل عليه غيره ثم أمر بالتأمل.

أقول و وجه الأمر به واضح حيث لا- ملزم للأخذ بظاهر الأول و حمل غيره عليه كما لا وجه لعكسه، و عليه فيؤخذ بهما معا و يحكم بثبوت الحكم عند تحقق أحدهما، و الله العالم بحقائق أحكامه.

الحادى عشر: المستفاد من النصوص المتقدمة بعد صرفها عن ظاهرها الذى هو الحرمة هو الكراهة، و ترك الاستقبال المذكور ليس الا ترك المكروه و لا يتصف بالاستحباب لان ترك المكروه لا يكون مستحبا كما ان ترك المستحب لا يكون مكروها، و المعبر عنه فى المتون أيضا كذلك حيث ان فى كثير منها تصريح بكراهة الاستقبال المذكور و عده من المكروهات، لكن الشهيد (قده) فى اللمعة عبر باستحباب ترك الاستقبال و جعل تركه من المندوبات، و لا وجه له على الظاهر فالأصوب فى التعبير هو التعبير بكراهة الاستقبال.

و استقبال الريح بالبول بل و بالغائط مطلقا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩٢

و الأمور المتقدمة فى استقبال النيرين تجرى فى استقبال الريح أيضا فلا حاجة الى إعادتها فى المقام، الا ان المهم منها أمور: الأول: ظاهر الاخبار الواردة فى المقام هو الحرمة، ففى مرفوعة عبد الحميد قال سئل الحسن بن على عليهما السلام ما حد الغائط؟ قال: «لا تستقبل القبلة و لا تستدبرها و لا تستقبل الريح و لا تستدبرها»، و فى مرفوعة محمد بن يحيى قال: سئل أبو الحسن عليه السلام ما حد الغائط؟ قال: «لا تستقبل القبلة و لا تستدبرها و لا تستقبل الريح و لا تستدبرها» و عن الخصال عن على عليه السلام قال: «و لا يستقبل ببوله الريح» و المروى عن العليل عن محمد بن على بن إبراهيم بن هاشم «و لا تستقبل الريح لعلتين إحداهما ان الريح ترد البول فيصيب الثوب و لم يعلم ذلك أو لم يجد ماء فيغسله، و العلة الثانية ان مع الريح ملكا فلا تستقبل بالعودة» لكن الأصحاب لم يفتوا بالحرمة بل حكموا بالكراهة بل حكى الإجماع على استحباب ترك استقبال الريح بالبول عن الغنية، نعم حكى عن ظاهر الفقيه و المقنع الوجوب.

و الأقوى ما عليه المشهور لاعراضهم عن العمل بهذه الاخبار و فهمهم منها الكراهة، فتأمل.

الثانى: المستفاد من خبر الخصال ثبوت الحكم فى البول، و من الخبرين المرفوعين ثبوته فى الغائط، و الأقوى هو القول بثبوته

فيهما فلا وجه لاختصاصه بالبول كما يظهر من جماعة من الأصحاب مستدلين له بخبر الخصال و اختصاص مفسدة الاستقبال بالبول و هي خوف الرد الى اللباس، و لا يخفى ما فيه لان خبر الخصال لا يدل على نفي الحكم فى الغائط، و حصر المفسدة بما ذكر اجتهاد فى مقابل النص، مع انه يمكن ان تكون المفسدة حكماً فلا يلزم فيها الاطراد فيمكن معها إثبات الحكم فى الغائط لملازمته غالباً مع البول فيصح إثبات الحكم فيه بتلك الحكمة و لو اتفق مفارقتها عن البول نادراً.

الثالث: مقتضى الخبرين المرفوعين المتقدمين عدم اختصاص الحكم بالاستقبال بل يعمه و الاستدبار، لكن غير واحد من الأصحاب خصوه بالاستقبال كما يظهر من المصنف (قده) فى المتن حيث لم يذكر الاستدبار، و لا- وجه له، بل الاولى هو التعميم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩٣

و لفظ الاستدبار فى المرفوعين و ان كان فى مورد الغائط فربما يتوهم عدم دلالتها على كراهة استدبار الريح بالبول، لكنه يندفع بظهور كون المراد من الغائط التخلى فيشمل البول أيضاً، ثم ان ظاهر هذه الاخبار بعد صرفها عن الحرمة هو الكراهة لكن الشهيد (قده) فى اللمعة افتى باستحباب الترك و كأنه تبع صاحب الغنية حيث ادعى الإجماع على استحباب الترك أو انه مبنى على استحباب ترك المكروه، و كيف كان فالتعبير بما عليه المعظم من كراهة الاستقبال هو الصواب.

و الجلوس فى الشوارع أو المشارع أو منزل القافلة أو دروب المساجد أو الدور أو تحت الأشجار المثمرة و لو فى غير أوان الثمر. الشوارع جمع الشارع و المراد به هنا مطلق الطريق النافذ و ان فسر فى اللغة بالطريق الأعظم، و انما قيدنا الطريق بالنافذ لحرمة التخلى فى الطرق المرفوعة لكونها ملكاً لأربابها، و يدل على كراهة التخلى فى الشوارع المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام قال: قال رجل لعلى بن الحسين عليهما السلام: أين يتوضأ الغرباء؟

فقال: «تتقى شطوط» (١) الأنهار و الطرق النافذة و تحت الأشجار المثمرة و مواضع اللعن» فقيل له اين مواضع اللعن؟ قال: «أبواب الدور».

و عن الصادق عليه السلام عن آباءه عن أمير المؤمنين عليه السلام فى حديث المناهى قال عليه السلام: نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ان يبول احد تحت شجرة مثمرة أو على قارعة الطريق، و فسر قارعة الطريق بأعلاه و معظمه كما فى المجمع، و عن النهاية انها وسط الطريق و وجهه.

و المروى فى الخصال عن على عليه السلام قال: «لا- تبل على المحجة و لا تتغوط عليها» و المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «ثلاث من فعلهن ملعون: المتغوط فى ظل النزال، و المانع الماء المنتاب، و ساد الطريق المسلوك» بناء على حمل ساد الطريق على ما يشمل المتغوط فيه الموجب لتجنب المارة عن العبور فيه.

(١) الشطوط جمع الشط و هو جانب النهر الذى ينتهى اليه حد الماء (مجمع البحرين).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩٤

و هذه الاخبار و ان كان لها ظهور فى الحرمة الا انها تحمل على الكراهة للشهرة العظيمة عليها بل لم ينقل التحريم عن أحد إلا عن ظاهر الهداية و المقنعة حيث عبر فيهما بكلمة (لا يجوز) مع احتمال إرادة الكراهة منها بل لا يبعد دعوى ظهورها فيها، و المراد بالطريق النافذ اما الطريق العام الذى يسلكه كل أحد فى مقابل الطريق المرفوع المخصوص بأربابه حيث انه لمكان كونه ملكاً لهم يحرم التخلى فيه بدون إذن أربابه، أو الطريق المشغول بالمارة فى مقابل الطريق المهجور المتروك فإنه لا يكره التخلى فيه بناء على ان العلة فى الكراهة هى أذى المترددين المنتفية مع كون الطريق مهجوراً. هذا تمام الكلام فى الشوارع.

والمشارع- جمع مشرعه و هي طريق الماء للواردة عليه للاستقاء- و يدل على كراهة التخلي فيها الخبر المتقدم المروى عن علي بن الحسين عليهما السلام، وفيه:

«تتقى شطوط الأنهار» و خبر السكوني عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال:

«نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان يتغوط على شفير بئر ماء يستعذب منها أو نهر يستعذب» و ما رواه علي بن إبراهيم مرفوعا قال خرج أبو حنيفة من عند أبي عبد الله عليه السلام و أبو الحسن عليه السلام قائم و هو غلام، فقال: يا غلام اين يضع الغريب ببلدكم؟ فقال عليه السلام:

«اجتنب أفنية المساجد و شطوط الأنهار» إلخ و في وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام انه كره البول على شط نهر جار، و ظاهر بعض هذه الاخبار و ان كان هو التحريم الا انه بقريضة الشهرة و نقل الإجماع و اشعار الاخبار بكونهما مسوقة لبيان الآداب بل لعله المنساق من الخبر المروى عن علي بن الحسين عليهما السلام و التعبير بالكراهة في وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي يوجب حملها على الكراهة.

و المراد بمنزل القافلة الذي عبر عنه الماتن بقوله: أو مواطن النزال كما عبر به في الشرائع، أو فيء النزال كما عبر به في اللمعة هو الموضع المعد لتزول المسافرين من منزل أو خان أو ظل شجر أو جدار و نحو ذلك، و يدل على كراهة التخلي فيه مرفوعة علي بن إبراهيم المتقدمة، و فيها: «اجتنب أفنية المساجد و شطوط الأنهار و مساقط الثمار و منازل النزال، إلخ» و يظهر منها حكم دروب المساجد أيضا للتصريح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩٥

فيها بالاجتناب عن أفنية المساجد، و الخبر المتقدم المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام و فيه: «ثلاث من فعلهن ملعون، المتغوط في ظل النزال».

و الحكم بهما بالكراهة مع ظهورهما في الحرمة لما تقدم في أمثاله، و يدل على كراهته في دروب الدور ما تقدم من المروى في الكافي و الفقيه عن علي بن الحسين عليهما السلام و فيه: «و مواضع اللعن» و قيل له اين مواضع اللعن؟ قال عليه السلام: «أبواب الدور» و تفسيره عليه السلام «مواضع اللعن» بأبواب الدور اما من باب انحصارها بها فلا يدل على كراهة كلما يكون التخلي فيه موجبا لانزجار الناس و لعنهم على المتخلي فيه، أو يكون من باب المثال فيدل على الكراهة في كل موضع يلعن فيه المتخلي، و هذا الأخير هو الأقرب و يشعر به التعبير في الخبر بكلمة «مواضع» على صيغة الجمع، و المراد من اللعن اما لعن المترددين أو اللعن من الله سبحانه و الملائكة، و على الأخير و ان كان ظاهرا في التحريم الا انه يحمل على الكراهة أيضا كما ورد اللعن في كثير من المكروهات.

و يدل على كراهته تحت الأشجار المثمرة جملة من الاخبار، كخبر حصين بن مخارق عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى ان يتغوط الرجل على شفير بئر يستعذب منها أو على شفير نهر يستعذب منه أو تحت شجرة فيها ثمر، و خبر سؤال أبي حنيفة عن موسى بن جعفر عليهما السلام، و فيه: «يتوقى أعين الجار و شطوط الأنهار و مساقط الثمار» و عن الباقر عليه السلام قال: انما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان يضرب احد من المسلمين خلاه تحت شجرة أو نخلة قد أثمرت (الى ان قال) و لذلك تكون الشجرة أنسا «١» إذا كان فيه حمله لأن الملائكة تحضره.

و في وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام: «و كره ان يحدث انسان تحت شجرة و نخلة قد أثمرت» و عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «ان الله كره لكم أيتها الأمة أربعا و عشرين خصلة و نهاكم عنها- الى ان قال- و كره ان يحدث الرجل

(١) أنسا بالضم مصدر بمعنى المفعول، وربما يقرء بضممتين جمع الانوس من الكلاب و هو ضد العقور، ولا يخفى بعده.  
(البحار- ج ١٨- في آداب الخلاء)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩٦

تحت شجرة مثمرة قد أينعت أو نخلة قد أينعت يعني أثمرت، و في حديث المناهى قال: نهى رسول الله صَلَّى الله عليه وآله و سلم ان يبول احد تحت شجرة مثمرة» و المروى عن على بن الحسين عليهما السلام فى الجواب عن سؤال السائل: أين يتوضأ الغرباء؟ قال:

«تتقى شطوط الأنهار و الطرق النافذة و تحت الأشجار المثمرة و مواضع اللعن، الى آخر الحديث.

فهذه هى الأخبار التى اطلعت عليها، و استفادة الكراهة منها مثل استفادتها من الاخبار المتقدمة فى الأمور المتقدمة، و المتيقن منها كراهة التخلّى تحت الشجرة المثمرة فى حال تلبسها بالثمرة، و مقتضى ذلك عدم التعدى عنها الا ان المشهور هو الكراهة تحت الشجرة التى لها قوة الاثمار و لو لم تكن عليها الثمرة بالفعل بان مضى وقت اثمارها بل و لو لم تتلبس بالثمرة بعد. و استدلووا للعموم تارة بمسألة عدم اشتراط التلبس فى صدق المشتق كما نسب الى المشهور، و اخرى بما فى تلك الاخبار، و قد يجعلون التعميم دليلاً على عدم اشتراط التلبس بالمبدء فى إطلاق المشتق على الذات فيستدلون على التعميم فى تلك المسألة بتعميم الكراهة ههنا.

فنقول: اما مسألة اشتراط التلبس فى باب المشتق فالحق فيها هو الاشتراط على خلاف ما ذهب اليه المشهور حسبما حقق فى الأصول، و على القول بعدمه أيضاً فلا يفيد فى إثبات العموم إلا بالنسبة الى ما فرغت عن الثمرة، لا ما من شأنها الاثمار و لو لم تثمر بعد لان صدق المشتق على ما لم يتلبس بالمبدء بعد مجاز بالاتفاق فلا يمكن إثبات العموم حتى بالنسبة الى ما لم يتلبس بالاثمار فى المستقبل، و اما جعل التعميم ههنا دليلاً على عدم الاشتراط فى تلك المسألة فالحق عدم دلالة عليه بوجه من الوجوه لإمكان ان يكون المراد من المثمرة ما فيها الكيفية الحاصلة من تكرار الاثمار نظير الملكة الحاصلة للإنسان من تكرار الأعمال أو غير ذلك من المعانى الأخر التى تختلف المعنى باختلافها.

و تفصيل ذلك ان فى المثمرة التى ورد النهى عن التخلّى تحتها فى قوله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩٧

نهى رسول الله صَلَّى الله عليه وآله و سلم ان يبول تحت شجرة مثمرة احتمالات:

الأول: ان يكون المراد من المبدء هو شأنية الاثمار بحسب نوع الشجرة فى مقابل ما ليس فيه ذلك كشجرة الخلاف فىكون معنى القابلية النوعية فى تحقق تقابل العدم و الملكة كقابلية الاعمى للبصر بحسب نوعه و ان لم تكن القابلية متحققة فى الشخص الخارجى، و على هذا الاحتمال فتعم الكراهة هنا مطلق الشجرة التى لها قابلية الاثمار و لو لم تثمر بعد و بقى إلى أوان اثمارها مدة طويلة.

الثانى: ان يكون المراد منه هو شأنية الاثمار بالشأنية القريبة، فىكون المراد ما بلغ أوان اثمارها و ان لم تكن عليها ثمرة بالفعل، و على هذين الوجهين تعم الكراهة لما لا ثمرة عليها بالفعل سواء فرغت منها أو لم تثمر بعد، مع التفاوت بينهما فيما لم تثمر بعد بين ما كان كذلك مطلقاً و لو بقيت مدة طويلة إلى أوان اثمارها كما فى الوجه الأول أو ما اعتبر بلوغ أوان اثمارها كما فى الوجه الثانى.

الثالث: ان يكون المراد منه الكيفية الحاصلة من تكرار الثمار نظير الملكة الحاصلة للإنسان من تكرار الاعمال، و على هذا الوجه

أيضا تعم الكراهة لما عليها الثمرة أو فرغت منها أو لم تتلبس في هذه السنة مثلا بعد لكن مع اعتبار تكرار ثمارها في الأوان الماضية، و على هذه الوجوه الثلاثة لا يصح الاستدلال بعموم الكراهة لإثبات عدم اشتراط التلبس في المشتق إذ مع الاشتراط يصح العموم أيضا لعموم معنى المبدء ههنا بأحد المعاني الثلاثة.

الرابع: ان يكون المراد من المثمرة ما فيه الثمار بالفعل فيكون المبدء المأخوذ في هذا المشتق هو حاله انتقال الشجرة من عدم الثمار الى وجود الثمرة و يعبر عنها بصيرورة الشجرة ذات ثمرة نظير قولهم اغدّ البعير اى صار ذا غدة، و على هذا تختص الكراهة بأول زمان وجود الثمرة فلا كراهة بعده و لو مع وجود الثمرة على الشجرة.

الخامس: ان يكون المراد فعليه الاثمار مطلقا فلا تختص الكراهة بأول زمان وجود الثمرة بل تعمه و ما بعده ما دامت بها الثمرة، و على هذين الوجهين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩٨

فلا تعم الكراهة لما فرغت من الاثمار أو ما لم تتلبس به بعد.

و هذه هي الاحتمالات في مبدء الثمرة، و لا يخفى أن أبعدها هو الوجه الرابع كما ان الأقرب منها هو الثاني و الأخير، و كيف كان فمع تمشى هذه الاحتمالات لا يمكن الاستدلال بعمومية الكراهة لإثبات عدم الاشتراط في المشتق كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فيما يستفاد منه الحكم بالعموم من ناحية ما قيل في باب المشتق و قد ظهر منه عدم صحة جعل عموم الكراهة من ثمرات الاختلاف في المشتق و ان الحق فيه هو الاشتراط و انه لا يصح القول بعدم الاشتراط على تقدير القول بالعموم كما انه قد ظهر عدم إمكان التعميم في الكراهة بالنسبة الى ما لم يتلبس بعد بناء على القول بعدم الاشتراط في المشتق لما عرفت من اتفاقهم هناك على عدم صدق المشتق على ما لم يتلبس بالمبدء بعد.

و اما إثبات العموم من نفس الاخبار المتقدمة فاعلم ان الخبر الأول و هو خبر حصين بن مخارق ظاهر في كراهة ما كانت الثمرة عليها على نحو التلبس بالفعل و ذلك لظهور قوله عليه السّلام: «أو تحت شجرة فيها ثمرها» في ما ذكرنا و لكن لا ينفى ثبوت الكراهة في غيرها كما لا يثبت لغيرها، و اما الخبر الثاني أعنى مرفوعة على ابن إبراهيم فقوله عليه السّلام: «مساقت الثمار» ظاهر فمما يكون مساقت لها و ان لم يتحقق السقوط عليه بالفعل.

و في اعتبار وجود الثمرة التي يترقب سقوطها عليه على الشجرة بالفعل و ان كانت قبل إدراكها لعدم اعتبار الإدراك في مفهوم الثمرة أو عدم اعتباره احتمالان أقواما الأول لشهادة العرف عليه، فالمستفاد منه أيضا كراهة ما كانت عليها الثمرة بالفعل لكنه لا ينفى أيضا عن غيرها، و الخبر الثالث الذي فيه: «تحت شجرة أو نخلة قد أثمرت و لذلك تكون الشجرة أنسا إذا كان فيه حمله» أيضا ظاهر في ثبوت الكراهة تحت الشجرة المتلبسة بالثمرة كما هو واضح من قوله عليه السّلام «إذا كان فيه حمله» و مثله الخبر الرابع الذي فيه: «تحت شجرة أو نخلة قد أثمرت» و كذا الخبر الخامس الذي فيه: «تحت شجرة مثمرة قد أينعت أو نخلة قد أينعت، يعنى أثمرت فإن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩٩

قوله عليه السّلام: «قد أثمرت» ظاهر في فعليه الثمرة و لا يصدق على ما لم تثمر بعد و لو كانت من شأنها الإثمار بالشأنية القريبة فضلا عن البعيدة، نعم لا يبعد صدقها على ما أثمرت و زال ثمرها.

و الخبر السادس، و السابع اللذان فيهما «الشجرة المثمرة» يكون المتيقن منهما الشجرة المتلبسة بالثمرة و لا يشملان ما لم تثمر بعد، و في شمولها لما أثمرت و زال ثمرها وجهان مبنيان على كون المشتق حقيقة في المعنى الأعم مما تلبس بالمبدء أو ما انقضى عنه أو في خصوص المتلبس، و حيث ان التحقيق فيه هو الثاني فالأقوى عدم دلالتها على المنقضى عنها ثمرها.

فالمتحصل مما ذكرناه هو عدم دلالة شيء من هذه الاخبار على الكراهة تحت الشجرة التي لم تثمر بعد، وان ما كان فيه كلمة «شجرة مثمرة» لا يدل على الكراهة تحت ما أثمرت و زال ثمرها، و ما كان فيه كلمة «قد أثمرت» بإطلاقه يدل على كراهته تحت ما أثمرت و زال ثمرها، و هل يقيد إطلاقه بما يدل على الكراهة تحت المتلبس بالثمرة أم لا، احتمالان، قد يقال بالأول، لكن التحقيق هو الأخير لعدم ما يوجب التقييد، إذ الدال على الكراهة تحت الشجرة المثمرة بالفعل لا يدل على نفيها عما زال عنها ثمرها حتى يكون مقيدا لإطلاق قوله عليه السلام: «أثمرت» لكونهما مثبتين و لم يظهر وحدة المطلوب منهما، مع انه على تقدير وحدته أيضا يمكن حمل الطائفة الأولى على شدة الكراهة و بقاء ما كان فيه قوله عليه السلام «أثمرت» على ظاهره من إثبات مطلق الكراهة، هذا مضافا الى تأيده بذهاب المشهور إلى الكراهة فيما زال عنها الثمرة ثم ان محل الكراهة هو ما يمكن ان تسقط فيه الثمار و تبلغه عادة و ان لم يكن تحتها، و الله العالم بأحكامه.

و البول قائما.

و فى صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام قال: «من تخلى على قبر أو بال قائما أو بال فى ماء قائما أو مشى فى حذاء واحد، أو شرب قائما أو خلا فى بيت وحده، أو بات على غمر فأصابه شيء من الشيطان لم يدعه الا ان يشاء الله و أسرع ما يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٠

الشيطان إلى الإنسان و هو على بعض هذه الحالات» و فى المروى عن الباقر عليه السلام أيضا «البول قائما من غير علة من الجفاء» و المروى عن الصادق عليه السلام و فيه: قال:

قلت له: يبول الرجل و هو قائم؟ قال: «نعم، و لكن يتخوف عليه ان يلتبس به الشيطان» ان يخبله، و هذا كأنه صريح فى الكراهة، و ظاهر المتن اختصاص الكراهة بالبول قائما، و الظاهر ثبوتها فى الغائط أيضا لما فى وصية النبى صلى الله عليه و آله و سلم لعلى عليه السلام قال عليه السلام: «و كره صلى الله عليه و آله و سلم ان يحدث الرجل و هو قائم» فإنه بإطلاقه يشمل التغوط فى حال القيام أيضا كما صرح به المجلسى الأول (قده) فى شرحه الفارسى على الفقيه و به صرح الممقانى (ره) من المتأخرين فى كتابه الموسوم بمرات الكمال.

ثم ان قضية تلك الاخبار هى الكراهة مطلقا خلافا، للمحكى عن العلامة فى النهاية حيث قال: الأقرب ان العلة هى التوقى من البول فلو كان فى حال لا- يفتقر الى الا-حتراز منه كالحمام و نحوه زالت الكراهة، و خلافا لغيره حيث خص الكراهة بغير حال الإطلاء لمرسلة ابن ابى عمير عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الرجل يطلى فيبول و هو قائم؟ قال: «لا بأس» و لا يخفى ما فيهما لأن الأول تقييد لإطلاق الدليل من غير دليل إذ ليس فيه إشارة إلى كون العلة هى التوقى من البول، مع انه لو كانت كذلك لم يمنع عن العموم لكونها حكمة، و انه لا منافاة بين نفي البأس و بين الكراهة.

و فى الحمام.

و عن جامع الاخبار عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم انه عدّ من الخصال الموجبة للفقر البول فى الحمام، و المراد البول فى داخل الحمام و بيته الذى يقعدون فيه للتنظيف لا بيت الخلاء الذى فيه.

و على الأرض الصلبة.

و ليس على كراهة البول على الأرض الصلبة دليل بالخصوص الا ما تقدم من استحباب توخى المكان المرتفع أو الموضع الرخو كراهة ان ينضح عليه البول و ان من فقه الرجل ان يرتاد موضعا لبوله، و فى دلالة على كراهة البول على الأرض الصلبة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠١

نظر، و قال فى الجواهر نعم يظهر من بعضهم عدم جعله من المكروهات بل جعل ارتياد موضع البول من المستحبات ثم قال و

الأولى الجمع بينهما للتسامح بكل منهما.

و في ثقب الحشرات.

قال في الجواهر: بلا خلاف أجده فيه انتهى، و مستنده على ما ذكره العلامة في المحكى عن المنتهى ما ورد في الروايات العامة ان النبي صَلَّى الله عليه و آله و سلم نهى ان يبال في الجحر (بالضم و السكون) و انه لا يؤمن ان يخرج حيوان فيلسعه، و قضية سعد بن عباد مشهورة و ما فيها من الريب و التهمة معروف.

و في الماء خصوصا الراكد و خصوصا في الليل.

و يدل على كراهة البول في الماء مطلقا جاريا كان أو راكدا المرسل المروي عن الصادق عليه السلام قال: فقلت: يبول الرجل في الماء؟ فقال: «نعم و لكن يتخوف عليه من الشيطان» و إطلاقه يشمل الجارى و الراكد، و على كراهته في الماء الجارى مرسل مسمع انه نهى رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم ان يبول الرجل في الماء الجارى الا من ضرورة، و قال: ان للماء أهلا، و خبر ابي بصير و محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام عن آباءه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال: «لا يبولن الرجل من سطح في الهواء و لا يبولن في ماء جار فان فعل ذلك فأصابه شيء فلا يلومن الا نفسه فان للماء أهلا و للهواء أهلا» و ما يدل على الكراهة في خصوص الراكد صحيح فضيل: لا بأس ان يبول الرجل في الماء الجارى، و كره ان يبول في الماء الراكد، و خبر عنبسة بن مصعب قال:

«لا بأس به إذا كان جاريا».

و مثله خبر ابن بكير بناء على ان يكون المراد بنفى البأس هو نفى ما في الماء الراكد من الكراهة حيث انه بعد ضمّه الى الاخبار المتقدمة يستفاد من الجمع بينها ثبوت مرتبة من الكراهة في الماء الجارى و مرتبة اخرى في الماء الراكد منتفية عن الجارى، فلا وجه للمحكى عن ظاهر على بن بابويه من نفى الكراهة عن البول في الماء الجارى متمسكا بما ورد من نفى البأس عنه، و لكن يمكن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٢

ان يكون المراد بنفى البأس عن الجارى هو عدم انفعاله بوقوع البول فيه بخلاف الراكد إذا كان قليلا، و عليه فلا تثبت خصوصية في كراهة البول في الماء الراكد، لكنه بعيد فإن الأحق حينئذ ان يقال: لا بأس بالماء الجارى الذى يبال فيه لا انه لا بأس بالبول في الماء الجارى، هذا.

و عن الهداية و المقنعة انه لا يجوز البول في الراكد و لعله لذلك نسب إليهما القول بالحرمة، و في النسبة تأمل، لإمكان ان يكون مرادهما من عدم الجواز شدة الكراهة كما مر نظيره في المكروهات السابقة، و على تقدير إرادتهما الحرمة فيرد عليهما عدم صلاحية الأخبار المتقدمة لإثباتها للتعبير بلفظة «و كره» في صحيح فضيل المتقدم و اشعار التعليقات المتقدمة في تلك الاخبار على الكراهة مثل قوله عليه السلام:

«ان للماء أهلا، أو انه ان فعل فأصابه شيء فلا يلومن الا نفسه، أو ان منه يكون ذهاب العقل، أو انه يورث النسيان و أمثال ذلك. و يدل على خصوصية كراهة البول في الماء في الليل ما حكى عن العلامة في النهاية و فخر المحققين في شرح الإرشاد و الشهيد في الذكري من انه في الليل أشد، لما قيل من ان الماء بالليل للجن فلا يبال فيه و لا يغتسل حذرا من اصابه آفة».

ثم ان هذا كله حكم البول في الماء، و أنت عرفت ان ظواهر الأخبار المتقدمة متعرضة لحكم البول و ليس فيها عن حكم التغوط في الماء اشارة، و هل يلحق بالبول في هذا الحكم أو لا، قولان، المنسوب إلى الأكثر هو الأول للتعليل الوارد في تلك الاخبار بان للماء أهلا و هو بعمومه يثبت الكراهة للتغوط، بل قيل انه أولى، و اقتصر بعضهم على خصوص البول لعدم تعرض الدليل

غيره، و له وجه و ان كان الأول أيضا لا يخلو عن وجه، و المحكى عن جامع المقاصد انه لا يبعد ان يقال: ان الماء المعد في بيوت الخلاء لأخذ النجاسات كما يوجد في الشام و نحوها من البلاد الكثيرة المياه لا يكره قضاء الحاجة فيه، و ما ذكره لا يخلو عن المنع لعدم ما يوجب التقييد الا ان ينتهي إلى الضرورة المستثناة في بعض تلك الاخبار.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٣

و التطميح بالبول اي البول في الهواء.

و المروى عن الصادق عليه السلام انه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «يكره للرجل أو ينهى الرجل ان يطمخ ببوله من السطح في الهواء» و في الفقيه: و نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ان يطمخ الرجل ببوله في الهواء من السطح أو من الشيء المرتفع، و في خبر السكوني عن الصادق عليه السلام نهى النبي صلى الله عليه و آله ان يطمخ الرجل ببوله من السطح أو من الشيء المرتفع في الهواء» ثم ان في تطميح البول احتمالين:

الأول البول إلى جهة الفوق و هو مناسب مع ما ذكره أهل اللغة في معنى التطميح ففي الصحاح: طمخ بصره إلى الشيء: ارتفع، و طمخ ببوله إذا رماه في الهواء، و يناسبه التعليل الذي علل به الكراهة من خوف رد البول اليه كما علله به العلامة في محكي التذكرة و المحقق الثاني في جامع المقاصد لكن لا يلائم مع ما في هذه الاخبار من التطميح من السطح أو من الشيء المرتفع.

الثاني: الرمي بالبول في الهواء من موضع مرتفع كسطح البيت مثلا أو الجلوس على جدار شامخ و رمى البول منه، و هذا المعنى أظهر من اخبار الباب، و لعل تفسير المصنف (قده) بقوله «اي البول في الهواء» يرجع اليه كما ان ما ذكره في الجواهر من قوله «تطميح الرجل ببوله من سطح أو مكان مرتفع» يرجع إليه أيضا، و لكنه يشكل بمنافاته مع ما ورد من استحباب ارتياد موضع مرتفع للبول، و قيل في دفع الاشكال بحمل المستحب على الارتفاع اليسير بمقدار يؤمن معه من نضح البول عليه من الأرض، و المكروه على ما زاد عليه من الارتفاع الفاحش، و في صدق التطميح في الهواء، على البول على رأس البالوعة العميقة تأمل، و اما سطح داخل الكنيف الذي يصيب فيه البول و يجرى منه في البالوعة فلا ينبغي التأمل في عدم كراهته لعدم صدق البول في الهواء أو من مكان مرتفع عليه.

و الأكل و الشرب حال التخلي، بل في بيت الخلاء مطلقا.

و قد علل كراهتهما حال التخلي و في بيت الخلاء مطلقا بالمهانة و بالخبر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٤

أقول: اما التعليل بالمهانة فليس عليه اثر، مع ان فعلهما في حال التخلي أو في بيت الخلاء لا- يلزم المهانة، مع ان في كراهة ارتكاب المهانة أول الكلام الا ان يرجع الى الإهانة، و اما الخبر فهو دال على كراهة الأكل في بيت الخلاء مطلقا و لو في غير حال التخلي و لا يدل على كراهة الشرب فيه و لا على كراهة الأكل في حال التخلي في غير بيت الخلاء، فالقول بكراهة الأكل أو الشرب في حال التخلي مما لم يقم عليه دليل، لكن الأصحاب ألحقوا الشرب في بيت الخلاء بالأكل فيه و لم أر منهم تصريحاً بالأكل أو الشرب في حال التخلي في غير بيت الخلاء إلا- إطلاق مثل ما في المتن و لعله منصرف إلى الأكل و الشرب حال التخلي في بيت الخلاء لا في غيره.

و كيف كان فيدل على كراهة ما ذكرناه مرسله الصدوق في الفقيه، قال (قده) و دخل أبو جعفر الباقر صلوات الله عليه الخلاء فوجد لقمه خبز في القدر فأخذها و غسلها و دفعها الى مملوك كان معه و قال تكون معك لاكلها إذا خرجت فلما خرج صلوات الله عليه قال للملوك: أين اللقمة قال: أكلتها يا بن رسول الله فقال عليه السلام:

انها ما استقرت في جوف أحد إلا وجبت له الجنة فاذهب فانت حر لله فإني أكره أن استخدم رجلا من أهل الجنة.



و تقريب الاستدلال به هو ان تأخيره صلوات الله عليه الأكل مع ما فى أكله من الثواب العظيم الذى هو وجوب دخول الجنة يدل على مرجوحية الأكل فيه، و إطلاقه يقتضى ثبوت المرجوحية فى الأكل و لو فى غير حال التخلّى و ان لم يكن فى الأكل مهانة. و الاستنجاء باليمين، و اليسار إذا كان عليه خاتم فيه اسم الله.

و يدل على كراهة الاستنجاء باليمين مرسل يونس المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم ان يستنجى الرجل بيمينه، و خبر السكونى عن الصادق عليه السّلام أيضا قال: «الاستنجاء باليمين من الجفاء» و المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السّلام: «إذا بال الرجل فلا يمس ذكره بيمينه» و منه يظهر كراهة الاستبراء باليمين أيضا حيث انه مس للذكر باليمين و عنون فى الوسائل بابا فى كراهة الاستنجاء باليمين و كذا مسّ الذكر باليمين وقت البول ثم ذكر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٥

فى هذا الباب الخبر المتقدم المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السّلام و الظاهر انه فهم منه كراهة مس الذكر وقت البول مع ان الظاهر كراهته بعده، فتأمل فيه.

و ينبغى تقييد الكراهة بما إذا لم يكن فى اليسار علة لما فى الفقيه من انه روى انه لا بأس إذا كانت اليسار معتلة، و فى الكافى بعد نقله لخبر السكونى قال و روى انه إذا كان اليسار علة، و قال المجلسى (قده) فى شرحه و روى اى تجويز الاستنجاء باليمين، و اما الاستنجاء باليسار إذا كان عليه خاتم فيه اسم الله فاعلم ان المذكور فى كتب الأصحاب كراهته كما عبر به فى المتن، و ظاهرهم كراهته باليسار إذا كان عليه الخاتم المذكور، و مقتضاه حينئذ هو التحول الى الاستنجاء باليمين فكأنه استثناء من كراهة الاستنجاء باليمين كما استثنى حال الضرورة.

و استدلووا لذلك بجملة من الاخبار و لكن الاستفادة منها ليس ما راموه بل الظاهر من جملة منها كراهة إدخال الخاتم الذى عليه اسم الله فى بيت الخلاء، و من جملة أخرى كراهة الاستنجاء باليد التى عليها الخاتم المذكور من غير تقييد باليسار بل إطلاقها يشمل اليمين أيضا، فمن الاولى خبر على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال سألته عن الرجل يجامع و يدخل الكنيف و عليه الخاتم فيه ذكر الله أو الشىء من القرآن، أ يصلح ذلك؟ قال عليه السّلام: «لا» و خبر أبى أيوب قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: ادخل الخلاء و فى يدي خاتم فيه اسم من أسماء الله تعالى؟ قال: «لا، و لا تجامع فيه» و خبر عمار عن الصادق عليه السّلام قال: «لا تمس الجنب درهما و لا دينارا عليه اسم الله تعالى و لا يستنجى و عليه خاتم فيه اسم الله و لا يجامع و هو عليه و لا يدخل المخرج و هو عليه» و خبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام قال: قلت له: الرجل يريد الخلاء و عليه خاتم فيه اسم الله تعالى؟ فقال: «ما أحب ذلك» قال: فيكون اسم محمد صلى الله عليه وآله و سلم قال: «لا بأس».

و هذه الاخبار ليس فيها اثر عن كراهة الاستنجاء باليسار و عليه خاتم فيه اسم الله تعالى و انما تدل على كراهة دخول الخلاء و عليه خاتم فيه اسم الله، و لا بأس بالأخذ بها و الفتوى بمضمونها، و لكنه ينافيه ما يدل على استحباب النبى صلى الله عليه وآله و سلم و الأئمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٦

عليهم السلام إياه بل و مداومتهم عليه، و ذلك كخبر حسين بن خالد عن الرضا عليه السّلام قال: قلت له عليه السّلام: الرجل يستنجى و خاتمه فى إصبغه و نقشه لا إله إلا الله؟ فقال:

«اكره ذلك» فقلت: جعلت فداك أو ليس كان رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم و كل واحد من آبائك يفعل ذلك و خاتمه فى إصبغه؟ قال: «بلى، و لكن أولئك كانوا يتختمون فى اليد اليمنى فاتقوا الله و انظروا لأنفسكم».

و دعوى اختصاص الكراهة بغيرهم بعيدة، نعم يصح القول بأن حكمه الكراهة خوف التلوّث سهواً أو خطأً أو مسامحةً و هي غير مقتضية للكراهة في حقهم، و لكن يبعده أيضاً ترادف دخول الكنيف و عليه الخاتم مع دخوله و عليه شيء من القرآن، إذ القول بكراهة دخوله الكنيف مع شيء من القرآن للخوف المذكور بعيد جداً، بل الظاهر كون كراهته تعظيماً و إجلالاً للقرآن الكريم و انه أعلى و أنبل من ذلك كما لا يخفى، مع ان ظاهر خبر الحسين هو كراهة الدخول في الخلاء و عليه الخاتم في اليسار فيكون الخبر المذكور مما يدل على كراهة الدخول في الكنيف و على يده اليسرى الخاتم المذكور، و عليه فيصح التوجيه المذكور اعني كون الحكمة في الكراهة خوف التلوّث لأنه إذا كان في اليد اليسرى و كان الاستنجاء بها يقع في مظنة التلوّث.

و كيف كان ففيه دلالة على عدم كراهة الإدخال في الكنيف كما ترى. و من جملة الثانية- أعني ما فيه دلالة على كراهة الاستنجاء باليد التي عليها الخاتم المذكور من غير تقييد باليسار- خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من نقش خاتمه اسم الله فليحوّله من اليد التي يستنجى بها في التوضي» و مرسل الكافي قال: و روى انه إذا أراد ان يستنجى من الخلاء فليحوّله من اليد التي يستنجى بها، و لا يعارضهما خبر وهب بن وهب عن الصادق عليه السلام قال: «كان نقش خاتم أبي: العزة لله جميعاً و كان في يساره يستنجى بها، و كان نقش خاتم أمير المؤمنين عليه السلام الملك لله و كان في يده اليسرى يستنجى بها» لما قيل من حمله على التقيّة لكون وهب من العامة خبيث الرأي كذا بل قيل انه من أكذب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٧

البرية، و عن الشيخ حمله على بيان الجواز و نفى التحريم دون نفى الكراهة.

ثم ان القول بالكراهة انما هو فيما إذا لم يتلوّث بالاستنجاء و الا فيحرم، بل يمكن القول بكونه موجبا للارتداد إذا كان عن علم و عمد، و ظاهر خبر ابي أيوب المتقدم الذي فيه «خاتم فيه اسم من أسماء الله» إلحاق باقي أسماء الله المختصة به تعالى بل و المشتركة أيضاً مع قصده تعالى، و هو كذلك لمناسبته مع تعظيمه سبحانه، و المشهور إلحاق أسماء الأنبياء و الأئمة عليهم السلام، و عن جامع المقاصد زيادة اسم فاطمة عليها السلام و لا بأس بذلك كله لمناسبة التعظيم، و لا ينافيه خبر معاوية بن عمار المتقدم الذي نفى فيه البأس عن الدخول في الخلاء و عليه خاتم فيه اسم النبي صلى الله عليه و آله، و سلّم، و ذلك لانه يدل على نفى البأس عن مجرد الدخول مع ذلك الخاتم دون الاستنجاء باليد التي هو عليها.

و في كراهة ما فيه اسمه صلى الله عليه و آله و سلّم أو اسم أحد الأئمة عليهم السلام لا مع قصدهم بل كان بقصد من يسمى باسمهم اشكال، و مقتضى ما يدل على توقيف من يسمى بمحمد أو فاطمة هو تعظيم لفظ محمّد أو فاطمة و لو كان مكتوباً أو منقوشاً بقصد غيرهما، و المعتبر في ذلك قصد الكاتب و الحكاك كما لا يخفى.

و طول المكث في بيت الخلاء.

و في الفقيه قال أبو جعفر عليه السلام طول الجلوس على الخلاء يورث الناسور، و في التهذيب عنه عليه السلام في وصايا لقمان: طول الجلوس على الخلاء يورث الناسور قال فكتب هذا على باب الحش (١) و الظاهر اختصاص الكراهة بما إذا لم تكن له حاجة الى المكث، فمع الحاجة إليه ففعل المستحب عدم الخروج الا بعد قضاء

---

(١) الناسور بالنون و المهملتين علة في حوالى المقعدة كما في الصحاح و في بعض النسخ بالباء الموحدة واحد البواسير و هي علة معروفة قبل كالدماويل في المقعدة، و الحش بالحركات الثلاث المخرج و موضع الحاجة، و أصله من الحش: البستان لأنهم كانوا كثيراً ما يتغوطون في البساتين فلما اتخذوا الكنيف و جعلوها خلفاً عنها أطلقوا عليها الاسم مجازاً و الفتح فيه أكثر من الضم و الكسر (مجمع البحرين).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٨

حاجته، و عن الخصال بإسناده عن على عليه السّلام فى حديث الاربعاء قال: «لا تعجل الرجل عند طعامه حتى يفرغ و لا عند غائظه حتى يأتى على حاجته».

و التخلّى على قبر المؤمنين إذا لم يكن هتكا و الا كان حراما.

الذى ورد فى الخبر هو التخلّى على القبر و التغوط بين القبور من دون تقييد بقبر المؤمن: ففى خبر محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام قال: «من تخلّى على قبر (الى ان قال) فأصابه شىء من الشيطان لم يدعه الا ان يشاء الله» و هذا يدل على كراهة التخلّى بالبول أو التغوط على القبر مطلقا و لو لم يكن للمؤمن الا ان يدعى انصرافه اليه، و فى خبر إبراهيم بن عبد الحميد عن الكاظم عليه السّلام قال: «ثلاثة يتخوف منها الجنون: التغوط بين القبور، و المشى فى خف واحد، و الرجل ينام وحده» و هذا يدل على كراهة خصوص التغوط بين القبور و لا دلالة فيه على كراهة البول بينها و يساعده الاعتبار و كيف كان فعمل ذكر «المؤمنين» لدعوى الانصراف المذكور و هى لا تخلو عن المنع، و اما حرمة إذا كان هتكا للمؤمن فلحرمة هتكه بلا كلام.

و استصحاب الدرهم البيض بل مطلقا إذا كان عليه اسم الله أو محترم آخر الا ان يكون مستورا.

و فى خبر غياث عن الصادق عليه السّلام عن أبيه: انه كره ان يدخل الخلاء و معه درهم أبيض الا ان يكون مصرورا- اى يكون فى كيس و نحوه- و فى الجواهر:

و عن بعضهم تقييده بما إذا كان عليه اسم الله، و قال: و لعله لمعروفية نقش ذلك فى الزمان السابق و الا فالرواية مطلقة، أقول: الظاهر انه لا وجه للتقييد المذكور و لو علم بمعروفية ذلك فى الزمان السابق كما لا وجه للتعميم بالنسبة الى غير الأبيض بعد تقييده فى الخبر بالأبيض، و اما وجه اختصاص الكراهة بغير المستور فلاستثناء المصروور فى الخبر المتقدم، و لعل الحكمة فى استثنائه هو الأيمن من سقوطه فى الكنيف إذا كان مصروورا فيؤمن عليه من التلوث إذا كان منقوشا بما يجب تعظيمه، أو من ضياعه إذا لم يكن منقوشا بذلك، و الله العالم بأحكامه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٩

و الكلام فى غير حال الضرورة الا بذكر الله أو آية الكرسي أو حكاية الأذان أو تسميت العاطس.

و يدل على كراهة الكلام فى حال التخلّى مطلقا سواء كان فى حال البول أو التغوط، فى بيت الخلاء أو غيره خبر صفوان عن الرضا عليه السّلام قال: نهى رسول الله صلى الله عليه و آله ان يجيب الرجل آخر و هو على الغائط أو يكلمه حتى يفرغ، و خبر ابي بصير قال قال أبو عبد الله عليه السّلام: «لا تتكلم على الخلاء فان من تكلم على الخلاء لم تقض له حاجة» و خبر عمر بن يزيد عنه عليه السلام فى الجواب عن حكم التسييح فى المخرج و قراءة القرآن قال عليه السلام: «لم يرخص فى الكنيف فى أكثر من آية الكرسي و يحمد الله و آية» و رواه فى الفقيه و فى آخره: و آية الحمد لله رب العالمين، و النهى فى هذه الاخبار محمول على الكراهة و لم يحك الخلاف فيها الا عن ظاهر الصدوق فى الفقيه حيث عبر فيه بكلمة (لا يجوز) و يمكن ان يكون مراده منها الكراهة.

و قيد المصنف كراهته بغير الضرورة و عبره المحقق (قده) فى الشرائع بصورة الاستثناء و قال: الا لحاجة يضر فوتها، و استدلل له فى الجواهر بانتفاء الحرج و قال و منه يعرف حسن التقييد بما إذا لم يمكن الإشارة و التصفيق، أقول: فى ارتفاع الكراهة عند طرو الحرج بدليل نفيه إشكال إذ لا منع فى فعل المكروه حتى يرتفع بدليل نفي الحرج، و المرجوحية الثابتة قبل طرو الحرج تجامع مع الحرج أيضا لمكان الترخيص فى الفعل فتقييد الكراهة بغير صورة الضرورة مما لا وجه له.

و يدل على استثناء ذكر الله تعالى صحيح أبى حمزة عن الباقر عليه السلام قال:

«مكتوب في التوريه التي لم يتغير ان موسى سئل ربه فقال الهى انه ياتى علىّ مجالس أعزك و أجلك أن أذكرك فيها فقال يا موسى ان ذكرى حسن على كل حال» و خبر الحلبي عن الصادق عليه السّلام قال: «لا بأس بذكر الله و أنت تبول فان ذكر الله حسن على كل حال فلا- تسأم من ذكر الله» و في معناهما غيرهما من الروايات، و ينبغي تقييده بالإخفات، للمرسل المروى عن الصادق عليه السّلام انه كان إذا دخل الخلاء يقنع رأسه مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١٠ و يقول في نفسه: بسم الله و بالله.

و يدل على استثناء آية الكرسي خبر عمر بن يزيد المتقدم، و صحيح الحلبي عن الصادق عليه السّلام قال: سألته أ تقرأ النفساء و الحائض و الجنب و الرجل يتغوط القرآن؟ قال: «يقرؤون ما شاؤا» و هذا الأخير كما ترى يدل على نفي البأس عن مطلق قراءة القرآن من غير اختصاص بآية الكرسي، و في الجواهر انه لم أعثر على مفت به بل صرح بعضهم بكراهة ما عداها فقد يحمل الخبر على ارادة الجواز.

أقول: و لا ينبغي التأمل في ذلك إذ هو مقتضى الجمع بين صحيح الحلبي و خبر عمر بن يزيد فان الأخير قد دل على المنع عن قراءة ما عدا آية الكرسي و صحيح الحلبي صريح في الترخيص و لا- معنى للكراهة إلا- المنع عن الفعل مع الترخيص فيه فالمتحصل منهما هو كراهة ما عدا آية الكرسي، و عن الوسيلة تقييد قراءة آية الكرسي بما بينه و بين نفسه و قال لانه يفوت شرف فضلها، و ليس لما ذكره وجه.

و يدل على استحباب حكاية الأذان في حال التخلي خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام انه قال له، يا محمد بن مسلم لا تدعن ذكر الله على كل حال و لو سمعت المنادى ينادى بالأذان و أنت على الخلاء فاذا ذكر الله عز و جل و قل كما يقول المؤذن، و خبر ابي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «ان سمعت الأذان و أنت على الخلاء فقل مثل ما يقول المؤذن و لا تدع ذكر الله عز و جل في تلك الحال لان ذكر الله حسن على كل حال» و خبر سليمان بن مقبل المدني قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السّلام: لأي علة يستحب للإنسان أن يقول كما يقول المؤذن و ان كان على البول و الغائط؟ فقال: «لان ذلك يزيد في الرزق» و هذه الاخبار خصوصا الأخير منها لا- يفرق في حكاية الأذان بين الحيعلات منها و بين غيرها، لكن الشهيد الثاني (قده) في الروضة و الروض قال: و لا سند لاستثناء حكاية الأذان في حال التخلي لعدم النص عليه على الخصوص، و ذكر الله لا يشمل اجمع لخروج الحيعلات منه، قال و من ثم حكاة المصنف في الذكرى بقوله و قيل انتهى و كأنه قدس سره لم يعثر على هذه الاخبار.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١١

و قال المجلسي (قده) في شرح الفقيه: فظهر ان الشهيدين رضى الله عنهما كانا معذورين في نفي النص عن جواز حكاية الأذان لأنه لم يكن عندهما الفقيه و ثواب الاعمال و علل الشرائع، و ربما يقال باختصاص الجواز بينه و بين نفسه و لا دليل عليه أيضا. و يدل على استثناء تسميت العاطس ما ورد من استحباب الحمد بعد العطاس في الخلاء كخبر مسعدة بن صدقة عن جعفر عن أبيه عليهما السّلام قال: كان ابي يقول:

«إذا عطس أحدكم و هو على خلاء فليحمد الله في نفسه» فإنه ينسحب الى استحباب التسميت أيضا على ما صرح به بعضهم، لكنه لا يخلو عن المنع لان الظاهر من التسميت هو الدعاء للغير عند سماع الداعي عطاسه و ان الظاهر منه هو الدعاء الواصل اليه مثل استحباب السلام و وجوب رده حيث ان المستحب من السلام و الواجب من رده هو السلام الواصل لا مطلق السلام و لو كان بين المسلم و نفسه مع ان الخبر قيد استحباب الحمد بما بينه و بين نفسه فلا يصح انسحاب حكمه الى التسميت الذي يعتبر فيه

بلوغه الى العاطس، و ليس لاستحبابه دليل آخر، و لو اندرج فى مطلق الذكر لكان الحكم باستثنائه حسنا لو قيل بعدم تقييده أيضا بما بينه و بين نفسه.

### [مسائل]

#### [مسألة (١) يكره حبس البول أو الغائط]

مسألة (١) يكره حبس البول أو الغائط و قد يكون حراما إذا كان مضرا، و قد يكون واجبا كما إذا كان متوضئا و لم يسع الوقت للتوضى بعدهما و الصلاة و قد يكون مستحبا كما إذا توقف مستحب أهم عليه. اما كراهة حبس البول فلما ورد من ان من أراد ان لا يشتكى مئانته فلا يحبس البول و لو على ظهر دابة، و عن الفقه الرضوى: «إذا هاج بك البول قبل» و لم أر ما يمكن ان يستدل به على كراهة حبس الغائط شرعا، و اما حرمة حبسهما إذا كان مضرا أو وجوبه مع عدم سعة الوقت فواضح لا يحتاج الى البيان و كذا استحبابه فيما إذا توقف مستحب أهم عليه، نعم ينبغى تقييد مورد الوجوب و كذا الاستحباب بما إذا لم يكن الحبس مضرا،

#### [مسألة (٢) يستحب البول حين إرادة الصلاة]

مسألة (٢) يستحب البول حين إرادة الصلاة. و لعل وجهه توقف حصول حضور القلب عليه و ان لا يتلى بتدافع الأخشين، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١٢ لكن ينبغى تقييده بذلك و ان يذكر استحباب التغوط أيضا إذا كان كذلك. و عند النوم. للمروى فى الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال للحسن ابنه عليه السلام: «يا بنى الا أعلمك أربع خصال تستغنى بها عن الطلب؟» فقال عليه السلام: بلى يا أمير المؤمنين فقال: «لا تجلس على الطعام الا و أنت جائع، و لا تقم من الطعام الا و أنت تشتهي، و جود المضغ، و إذا نمت فاعرض نفسك على الخلاء. و قبل الجماع. و لم يظهر لاستحباب ذلك دليل و لم أر من تعرض له الا فى بعض كتب الممقانى (قده) و لعله أخذه من المتن. و بعد خروج المنى. و يدل على استحبابه ما ورد من الأمر بالاستبراء بالبول بعد الجماع، و فى بعض الاخبار انه موجب للأمن من الحصاة بإذن الله تعالى. و قبل الركوب على الدابة إذا كان النزول و الركوب صعبا و قبل ركوب السفينة إذا كان الخروج صعبا. و لم اطلع لاستحباب ذلك على دليل.

#### [مسألة (٣) إذا وجد لقمه خبز فى بيت الخلاء يستحب أخذها و إخراجها و غسلها ثم أكلها]

مسألة (٣) إذا وجد لقمه خبز في بيت الخلاء يستحب أخذها وإخراجها و غسلها ثم أكلها. و يدل على استحبابه الخبر المروى في الفقيه عن الباقر عليه السلام حسبما مر في البحث عن كراهة الأكل في حال التخلي، و عن العيون مثله عن ابي عبد الله الحسين عليه السلام و لا غرو في تعدد وقوع القصة. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١٣

## [الوضوء]

### [فصل في موجبات الوضوء و نواقضه]

#### إشارة

فصل في موجبات الوضوء و نواقضه  
الأحداث الآتية تطلق عليها الموجب باعتبار وجوب الوضوء عند تحققها لما يشترط فيه الطهارة من الحدث، و الناقض باعتبار نقضها الطهارة إذا صدرت ممن هو على الطهارة، و النسبة بين الموجب و الناقض العموم من وجه بحسب التحقق، فمورد افتراق الموجب عن الناقض هو الحدث الواقع عن المحدث بعد دخول الوقت بناء على ان يكون المراد من الموجب ما يصلح ان يكون موجبا و ان لم يكن كذلك بالفعل بناء على عدم تأثير الحدث بعد الحدث، و مورد افتراق الناقض عن الموجب هو الحدث الصادر عن المتطهر قبل دخول الوقت اى وقت ما يشترط فيه الطهارة، و مورد اجتماعهما هو الحدث الصادر عن المتطهر بعد الوقت.  
و هي أمور

### [الأول و الثانى البول و الغائط]

الأول و الثانى البول و الغائط من الموضع الأصلى و لو غير المعتاد، أو من غيره مع انسداده أو بدونه بشرط الاعتياد أو الخروج على حسب المتعارف، ففي غير الأصلى مع عدم الاعتياد و عدم الخروج على حسب المتعارف اشكال و الأحوط النقض مطلقا خصوصا إذا كان دون المعدة، و لا فرق فيهما بين القليل و الكثير حتى مثل الفطرة و مثل تلوث رأس شيشة الاحتقان بالعدرة، نعم الرطوبات الأخر غير البول و الغائط الخارجة عن المخرجين ليست ناقضة، و كذا الدود أو نوى التمر و نحوهما إذا لم يكن متلطخا بالعدرة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١٤

في هذا المتن أمور:

الأول لا إشكال في ان البول و الغائط من موجبات الوضوء فى الجملة، و يدل عليه من الاخبار صحيحة زرارة عن الباقرين عليهما السلام قالوا فى الجواب عما ينقض الوضوء:

«ما يخرج من طرفيك الأسفلين من الدبر و الذكر من غائط أو بول» و صحيحته الأخرى عن أحدهما عليهما السلام قال: «لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك أو النوم» و صحيحته الثالثة عن الصادق عليه السلام قال: «لا يوجب الوضوء الا من غائط

أو بول إلخ» و صحیحہ سالم قال: «لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الأسفلين الذين أنعم الله عليك بهما، و رواية زكريا بن آدم قال: سألت الرضا عليه السلام عن الباسور أ ينقض الوضوء؟ فقال عليه السلام: «انما ينقض الوضوء ثلاث البول و الغائط و الريح».

ولا- خلاف بين الأصحاب فى سببتهما لوجوب الوضوء مع الخروج من الموضع الطبيعى بحسب النوع و ان لم يحصل الاعتياد بان خرجا فى أول المرة فان خروجهما منه موجب للوضوء و ان لم يتفق خروجهما منه بعده بانسداد الموضع الطبيعى بعده، و كذا لو اتفق كون المخرج من غير الموضع الطبيعى و كان طبيعيا بحسب هذا الشخص، و قد نفى عنه الخلاف فى الجواهر و حكى الإجماع عليه عن المنتهى، و الوفاق عن المدارك، و كذا لو انسد الطبيعى و انفتح غيره و صار مخرجا بالعرض، و ادعى عليه الإجماع أيضا فى محكى المنتهى من غير فرق عندهم فى الموارد الثلاثة بين الاعتياد و عدمه.

و اما لو لم ينسد الطبيعى و انفتح غيره ففيما يخرج منه أقوال: أحدها: عدم النقص الا مع الاعتياد و ذهب اليه المشهور- الثانى- ما ذهب اليه الشيخ فى المبسوط و الخلاف من القول بالنقض بما يخرج عن تحت المعدة دون ما فوقها،- الثالث- ما ذهب اليه ابن إدريس من النقص مطلقا من غير فرق بين الاعتياد و عدمه و لا بين ما يخرج عن دون المعدة أو فوقها،- الرابع- ما ذهب اليه صاحب الذخيرة و شارح الدروس من عدم النقص مطلقا و لو مع الاعتياد أو الخروج مما دون المعدة و قواه فى الرياض.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١٥

و استدلل للمشهور بإطلاق الآيه و الاخبار الشامل لما يخرج عن غير الموضع الطبيعى كقوله تعالى أَوْ لَجَأَ أَخَذُ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ و موردتها و ان كان هو التيمم لكن ظاهرها هو وجوب الوضوء مع وجود الماء و انه ينتقل الى التيمم مع عدمه، و من الاخبار صحیحہ زرارة المتقدمة «لا- يوجب الوضوء الا- من غائط أو بول» و ما فى خبر زكريا بن آدم من قوله عليه السلام: «انما ينقض الوضوء ثلاث البول و الغائط و الريح» و ما فى خبر المفضل من قوله عليه السلام: «و لا ينقض الوضوء إلا غائط أو بول أو ريح أو نوم أو جنابة» و ما فى صحیحہ أخرى لزرارة من قوله عليه السلام: «لا يوجب الوضوء الا من غائط أو بول إلخ» و هذه الأدلة كلها من الآيه المباركة و الأحاديث كما ترى مطلقه تشمل المخرج العرضى و لو لم يكن معتادا، الا انها منصرفه إلى المخرج المعتاد فيشمل المعتاد الأصلى بحسب النوع و الشخص و المعتاد بالعرض.

و استدلل بهذه المطلقات للقول الثالث أيضا، و هو ما ذهب اليه ابن إدريس لكن بإنكار انصرافها الى المعتاد، و أورد على الاستدلال بها لكلام القولين بانصراف تلك المطلقات الى المخرج المعهود من الأصلى نوعا أو شخصا فلا يشمل العرضى و لو صار معتادا، مضافا الى تقييدها بما فى خبر زرارة بقوله عليه السلام: «الا ما خرج من طرفيك» الظاهر فى القبل و الدبر، و كما يدل عليه صحیحته الأخرى فى الجواب عما ينقض الوضوء قال عليه السلام: «ما يخرج من طرفيك الأسفلين من الذكر و الدبر من الغائط و البول» و ما فى خبر آخر: «ليس ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الأسفلين الذين أنعم الله عليك بهما.

و بهذه الاخبار يستدل للقول الرابع من عدم النقص مطلقا، و لا يخفى، ما فى دعوى الانصراف فإنه بدوى و سببه ندره وجود المخرج العارضى، و هو لا يضر بالتمسك بالإطلاق كالانصراف الناشى عن انس الذهن ببعض الافراد كانصراف الماء الى ما عدا ماء الزاج و الكبريت، و انما المانع عن التمسك به هو الانصراف الناشى عن ندره الإطلاق و هو لا يتحقق الا فيما إذا كان صدق المطلق على افراده بالتشكيك.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١٦

مضافا الى انه لو تم الانصراف للزم الحكم بقصر النقص على ما يخرج من المخرج الأصلى بالنوع على الوجه المتعارف فى النوع فلا- يحكم بالنقص فى المخرج الأصلى الشخصى و لا بمن انسد المعتاد منه و انفتح له العارضى و لا من له مخرجان بحسب

أصل خلقته، ولا يمثل مخرج الخثى و الممسوح، ضرورة ان جميع ما ذكر من الافراد النادرة، و تخصيص الانصراف ببعض منها دون بعض تحكم، مع ان القول بعدم النقض في الجميع مخالف للإجماع، الا ان يدعى إثبات النقض في بعض منها بالإجماع، لكنه مردود أيضا بالمنع عن حجية الإجماع فيما لو كان معلوم المدرك أو محتمله، و في المقام يحتمل كون مدرك المجمعين هو تلك المطلقات التي ادعى انصرافها الى الافراد الغالبة لو لم ندع القطع به فليس إجماع على أمر تعبدى في المقام حتى يؤخذ به.

و يرد على القول بتقييد تلك الاخبار بالاخبار المذكورة بأن هذه الاخبار المقيدة غير صالحة لذلك لجريها مجرى الغالب و هو موجب لسقوطه عن الحجية، مع ان الحصر المذكور فيها اعنى حصر الناقض بما يخرج عن السيلين أو الطرفين أو الأسفلين إضافي، و المقصود نفى النقض بالقيء و الرعاف و نحوهما مما يقول به العامة، كما يشير اليه خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام في الرعاف و الحجامه و كل دم سائل، قال عليه السلام: «ليس في هذا وضوء انما الوضوء من طرفيك الذين أنعم الله بهما عليك» كيف! و لا إشكال في عدم انحصار الناقض بما يخرج من الطرفين كالنوم و نحوه.

و قد يتكلف - كما في الوافي - في حمل الحصر على ان الأصل في النقض ينحصر في الخارج من الطرفين، و ان النوم و غيره انما هو ناقض لكونه مظنة لخروج شيء من تلك النواقض الخارجة من الأسفلين، و لا يخفى ما فيه من البعد و ان كان يلائم مع ما في بعض الروايات، و سيأتي الكلام فيه مفصلا في البحث عن ناقضية النوم إنشاء الله تعالى.

مع إمكان ان يقال: ان المراد من الطرفين أو الأسفلين أو السيلين هو طريق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١٧

النجاسة لا خصوص القبل و الدبر بما هما كذلك و انه قد عبر بهما لكونهما الطريق في الغالب، و يدل على ذلك خبر الفضل عن الرضا عليه السلام، قال: «انما وجب الوضوء مما خرج من الطرفين خاصة و من النوم دون سائر الأشياء لأن الطرفين هما طريق النجاسة و ليس للإنسان طريق تصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فأمرنا عند ما تصيبهم تلك النجاسة من أنفسهم» فانظر كيف جعل عليه السلام خروج النجاسة من الأسفلين ناقضا لأجل كونهما طريق خروج النجاسة من نفسه، فالمعيار هو خروجها من من طريقها و لو لم يكن من الأسفلين.

و كيف كان فما ذهب اليه المشهور: من التفصيل في المخرج العارضى بين المعتاد و غير المعتاد بالنقض في الأول دون الأخير، مما لا وجه له، بل على تقدير تسليم دعوى الانصراف أو تقييد المطلقات الواردة في ناقضية البول و الغائط بما ورد من حصر الناقض فيما يخرج من الطرفين ينبغى القول بعدم ناقضية الخارج من المخرج العارضى مطلقا و لو كان معتادا، و على تقدير منع الانصراف و التقييد ينبغى القول بناقضية الخارج منه مطلقا و لو لم يكن معتادا، و لعل الأخير هو الأقوى كما عرفت لمنع الانصراف و عدم صلاحية الأخبار المقيدة للتقييد، و بما ذكرنا يظهر ان ما ذهب اليه ابن إدريس من القول بالنقض مطلقا هو الحق الذي لا محيص عنه.

و استدلل للقول الثانى - و هو ما نسب الى الشيخ من التفصيل بين ما دون المعدة و ما فوقها بالنقض في الأول دون الأخير - بتناول الأدلة للخارج مما دون المعدة لشمول الإطلاقات له و عدم تناولها للخارج مما فوقها لعدم صدق الغائط عليه، و لا يخفى ما فيه ضرورة كون فرض الكلام فيما يصدق عليه الغائط سواء كان خارجا من فوق المعدة أو من تحتها، فإذا صدق عليه ذلك فالقاعدة تقتضى ناقضيته و لو كان خارجا من الفم كما يحكى اتفاقه عن شخص ابتلى به أعاذنا الله منه و من كل فضيحة و شين، و ربما يوجه كلامه (قده) بإرادته خروجه قبل الهضم في المعدة حيث لا يصدق عليه الاسم حينئذ فينتفى التفصيل.

ثم ان المتحصل مما ذكر هو القول بالنقض بما يخرج من المخرج غير الأصلي



مطلقا و لو مع عدم الاعتياد من غير فرق فى ذلك بين ما كان خروجه على حسب المتعارف و غيره، فما فى المتن من تخصيص الإشكال فى النقض بما لم يكن خروجه على حسب المتعارف لا- وجه له، و لعل الوجه فيه أظهرية القول بالنقض فيما كان خروجه كذلك لإطلاق قوله تعالى أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ و دعوى انصرافه إلى صورة الخروج المتعارف، و لكنه ممنوع بمنع الانصراف و شمول الإطلاق لكليهما، نعم دعوى الأظهرية لا- بأس بها، لكنها لا توجب التفاوت بين الصورتين على وجه يحكم بالنقض فى صورة التعارف و الاشكال فيه فى صورة عدمه.

هذا حكم الخارج عن المخرج العارضى غير المعتاد من حيث كونه حدثا موجبا للوضوء، و اما من حيث نجاسته ففى الجواهر انه لا ينبغى الشك فى نجاسته عن فقيه، ثم قال فما يظهر من صاحب الحدائق من التأمل فيه قائلا: انى لم أعثر على نص للأصحاب فى ذلك ليس على ما ينبغى و لا حاجة الى نص للأصحاب على ذلك بعد قولهم: ان الغائط من النجاسات.

الأمر الثانى: انه لا- فرق فى ناقضية البول و الغائط بين الكثير منهما كما هو المتعارف و بين القليل حتى مثل القطرة فى البول، و مثل تلوث رأس شيشة الاحتقان بالعدرة فى الغائط بعد فرض صدق الاسم عليهما، و ذلك لإطلاق الدليل و منع انصرافه الى المتعارف، مضافا الى ما دل على نقض ما يخرج متلطخا بالعدرة، فإنه يدل على نقض القليل منها، كخبر عمار بن موسى عن الصادق عليه السلام عن الرجل يكون فى صلوته فيخرج منه حب القرع، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: «إذا خرج نظيفا من العذرة فليس عليه شىء و لم ينقض وضوئه و ان خرج متلطخا بالعدرة فعليه ان يعيد الوضوء، الحديث. ثم انه ينبغى تقييد الخروج بكونه على النحو الذى ينفصل عن الشخص، فلو خرج منه شىء ثم رجع كالخارج بخروج المقعدة أو بدونها لم يكن ناقضا.

الأمر الثالث: الرطوبات الأخر غير البول و الغائط الخارجة عن المخرجين ليست ناقضة لما عرفت من الاخبار المتقدمة الحاصرة للناقض الخارج من الطرفين فى البول و الغائط مع ما ورد فى نفى النقض عن الدود و حب القرع و نحوهما، و هذا ظاهر.

### [الثالث الريح الخارج من مخرج الغائط]

الثالث الريح الخارج من مخرج الغائط إذا كان من المعدة صاحب صوت أو لا، دون ما خرج من القبل أو لم يكن من المعدة كنفخ الشيطان أو إذا دخل من الخارج ثم خرج.

لا إشكال فى ناقضية الريح للوضوء فى الجملة إجماعا، بل قيل انه لا خلاف فيه بين المسلمين، و الاخبار فى ناقضيته متظاهرة لا حاجة الى نقلها و انما الكلام فى أمور:

الأول: يعتبر ان يكون خروجه من مخرج الغائط، و فى اعتبار كونه المخرج الأصلى نوعا أو شخصا أو كفاية كونه عن مخرج الغائط و لو كان عرضيا مع انسداد الطبيعى أو عدم انسداده مع تحقق الاعتياد فى العرضى أو بدونه أيضا ما تقدم من الأقوال، و المختار ههنا أيضا هو الخروج عن مخرج الغائط و لو كان عرضيا و لم يكن معتادا بشرط انسداد الطبيعى، و وجهه ما تقدم و الى ذلك يشير المصنف بقوله:

الخارج من مخرج الغائط، حيث لم يقل الخارج من الدبر.

الثانى: يعتبر ان يكون الريح من المعدة بحيث يصدق عليها احد الاسمين المذكورين فى بعض اخبار الباب فلا عبرة بما يخرج

من القبل و لا بما ربما يتفق من دخول الهواء فى الدبر من الخارج ثم خروجه منه، و ذلك واضح.

الثالث: قد ادعى الإجماع فى غير واحد من الكتب على عدم اعتبار سماع الصوت و لا وجدان الريح لإطلاق جملة من الاخبار و تصريح بعضها بعدم اعتبارهما، ففى خبر على بن جعفر المروى فى قرب الاسناد قال: سئلته عن رجل يكون فى صلاة فيعلم أنّ ريحا قد خرجت و لا يجد ريحها و لا يسمع صوتها قال عليه السّلام: «يعيد الوضوء و الصلاة و لا يعتدّ بشيء مما صلى إذا علم ذلك يقينا» و يؤيده ما عن الفقه الرضوى، و فيه: «فان شككت فى ريح انها خرجت منك أو لم تخرج فلا تنقض من أجلها الوضوء الا ان تسمع صوتها أو تجد ريحها، و ان استيقنت انها خرجت منك فأعد الوضوء سمعت وقعها أو لم تسمع و شممت ريحها أو لم تشم».

و ما فى بعض الاخبار من ذكر سماع الصوت أو وجدان الريح كصيحة زرارة المتقدمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٠

و غيرها فلعله لكون ذلك طريقا عاديا الى العلم بتحققها لا- لمدخليتها فى الموضوع بحيث يدور الحكم بالنقض مدارهما وجودا و عدما، و يشهد بذلك جملة من الاخبار، كخبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام: «انّ الشيطان ينفخ فى دبر الإنسان حتى يخيل إليه انه خرج منه الريح فلا ينقض وضوئه إلّا ريح يسمعها أو يجد ريحها» و خبر عبد الرحمن عنه عليه السّلام أيضا قال: قلت للصادق عليه السّلام: أجد الريح فى بطنى حتى أظنّ أنّها قد خرجت؟ فقال: «ليس عليك وضوء حتى تسمع الصوت أو تجد الريح» ثم قال: «انّ إبليس يجلس بين أيتى الرجل فيحدث ليشككه».

و لا يخفى ان مقتضى الظاهر هو ما ذكرناه فلا يعاب بما عن بعض المتأخرين من الإشكال فى العموم نظرا الى التقييد المذكور فى بعض الاخبار و لزوم حمل المطلق على المقيد.

الرابع: المحكى عن المعبر و التذكرة و شرح الموجز ان الريح الخارجة من قبل المرأة ينقض الوضوء معللا- بان له منفذا الى الجوف فيمكن الخروج من المعدة اليه، و قال فى الحدائق: أنّ جملة من الأصحاب قد صرحوا بنقضها بالخروج من قبل الرجل و المرأة من غير تقييد بالاعتقاد مع تقييد ناقضية البول و الغائط به.

و لا يخفى ما فى الجميع بعد ما تقدم من اعتبار صدق احد العنوانين الواردين فى اخبار الباب، و من المعلوم عدم صدق شىء منهما على الخارج من القبل سواء فى ذلك الرجل و المرأة، و ما ذكر من ان لقبل المرأة منفذا الى المعدة كلام شعري، و على تقدير صحته لا يثبت إلا إمكان الخروج من المعدة اليه و هو لا يثبت الناقضية، و لو سلم جميع ذلك حتى صدق احد الاسمين عليه فلا أقل من انصراف الإطلاقات الدالة على ناقضية الريح عنه.

#### [الرابع النوم مطلقا]

الرابع النوم مطلقا و ان كان فى حال المشى إذا غلب على القلب و السمع و البصر، فلا- تنقض الخفقة إذا لم تصل الى الحد المذكور.

لا إشكال فى ناقضية النوم للوضوء فى الجملة، و يدل عليه الإجماع و الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢١

المستفيضة، بل المتواترة، و قد مر جملة منها فى البحث عن البول و الغائط، و بقى جملة منها، نشير الى بعضها، كصيحة عبد الحميد: «من نام و هو راعع أو ساجد أو ماش على اى الحالات فعليه الوضوء، و صحيحة ابن المغيرة فى السؤال عن الرجل ينام

على دابته؟ فقال عليه السّلام: «إذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء، و حسنة إسحاق عن الصادق عليه السلام: «لا ينقض الوضوء  
الّا حدث، و النوم حدث» و غير ذلك من الاخبار الكثيرة.  
إنما الكلام فى أمور:

الأول: يعتبر فى النوم الناقض صدق النوم عليه عرفا، و قد عبّر فى بعض الاخبار بالنوم من غير تقييده بقيد، و قيده فى بعض منها  
بما يذهب بالعقل و فى بعض آخر منها بما لا يسمع الصوت، و فى بعض آخر بما يغلب على السمع و البصر و القلب، و منشأ  
ذلك هو وقوع الاشتباه غالبا بين النوم و بين مباديه، و لذلك جعل الشارع معيارا للناقض منه و هو الغلبة على العقل الملازم  
للغلبة على السمع، فالمعتبر فى تحقق النوم هو الغلبة على السمع و حينئذ يغنى ذكر السمع عن البصر، و لعل التعبير بهما معا لدفع  
توهم كفاية الغلبة على البصر.

و كيف كان فيدل على ما ذكرنا- من اعتبار ذهاب العقل بالنوم المنكشف بذهاب السمع و عدم كفاية ما يذهب البصر- غير  
واحد من الاخبار كصحيحة زرارة قال: قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أ توجب الخفقة و الخفتان عليه الوضوء؟  
فقال: «يا زرارة قد تنام العين و لا- ينام القلب و الاذن، و إذا نامت العين و الاذن و القلب و جب الوضوء» و ذكر العين فى قوله  
عليه السّلام: «و إذا نامت العين و الاذن و القلب» لكون نومها متقدما على نوم الاذن و القلب و لا يقع نومها الا بعد نومهما، و ذكر  
نوم الاذن لكونه كاشفا عن نوم القلب، فالمدار على نوم القلب و كاشف نومه هو نوم الاذن، و موثقة ابن بكير عن الصادق عليه  
السّلام قال قلت: ينقض النوم الوضوء؟ فقال:

«نعم إذا كان يغلب على السمع و لا يسمع» و تخصيص السمع بالذكر فى هذه الرواية للملازمة العادية بين ذهاب العقل بالنوم و  
بين ذهاب السمع به و انه لا عبرة بذهاب البصر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٢  
و خبر سعد عنه عليه السّلام: «قال: أذنان و عينان، قد تنام العينان و لا تنام الأذنان و ذلك لا ينقض الوضوء، فإذا نامت العينان و  
الأذنان انتقض الوضوء» و ذكر العين فى قوله:  
«فإذا نامت العينان و الأذنان» لما تقدم فى صحيحة زرارة.

و أظهر من الكل- فى الدلالة على كون العبرة بذهاب العقل- صحيحة أخرى لزرارة فى مقام بيان النواقض، قال عليه السّلام: «و  
النوم حتى يذهب العقل» ثم قال:

«و كل النوم يكره الا- ان تسمع الصوت» و قوله عليه السّلام: «يكره» اى ينقض، قال فى الوافى: إنما عبر عن نقض الوضوء  
بالكراهية لأن النواقض مما يستكره، و قوله عليه السلام: «الا ان تسمع الصوت» المستثنى من النوم الناقض بعد قوله: «حتى يذهب  
العقل» يدل على ان ما يذهب العقل هو الذى لا يسمع معه الصوت، فيكون دليلا على ان ذهاب السمع كاشف عن ذهاب العقل،  
و هذا ظاهر.

الأمر الثانى: لا- فرق فى النوم الناقض بين هيئات النائم من القيام و القعود و الانفراج و الاجتماع، و يدل على ذلك ما ورد فى  
ناقضيته مطلقا من غير تقييد كجملة مما تقدم من الاخبار، و ما ورد من التصريح بعدم الفرق بين الأحوال، كصحيحة عبد الحميد  
المتقدمة: «من نام و هو راعع أو ساجد أو ماش على اى الحالات فعليه الوضوء» و صحيحة ابن المغيرة أيضا فى السؤال عن  
الرجل ينام على دابته؟ فقال عليه السلام: «إذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء» و خبر معمر بن خلاد قال: سألت أبا الحسن عليه  
السّلام عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع، و الوضوء يشد عليه، و هو قاعد مستند بالوسائد فرما أغفى و هو قاعد على  
تلك الحال؟ قال عليه السّلام: «بتوضأ» قلت له: ان الوضوء يشد عليه لحال علة؟ فقال «إذا خفى عليه الصوت فقد وجب

الوضوء» و الإغفاء بمعنى النوم أو النعسة، قال في الوافي: و انما أخذ الراوى فى السؤال كون المريض غير قادر على الاضطجاع طمعا فى ان يجوز عليه السلام له ترك الوضوء كما يقوله بعض العامة من ان النوم قاعدا لا ينقض الوضوء.

و صحيح البجلي عن الصادق عليه السلام فى السؤال عن الخفقة و الخفتين، فقال عليه السلام: «ما ادرى ما الخفقة و الخفتان، ان الله يقول بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٣

بَصِيرَةٌ ان عليا عليه السلام كان يقول: من وجد طعم النوم قائما أو قاعدا فقد وجب عليه الوضوء» و خبر سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينام و هو ساجد؟ قال: «ينصرف و يتوضأ».

و قد روى فى مقابل هذه الاخبار أخبار آخر دالة على خلاف ما فيها كخبر حمران أنه سمع عبدا صالحا يقول: «من نام و هو جالس لم يتعمد النوم فلا وضوء عليه» و خبر ابى بكر الحضرمى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل ينام الرجل و هو جالس؟ فقال عليه السلام: «كان ابى يقول من نام و هو جالس مجتمع فليس عليه وضوء، و إذا نام مضطجعا فعليه الوضوء» و مضمره سماعة عن الرجل يخفق رأسه و هو فى الصلاة قائما أو راکعا؟ قال: «ليس عليه الوضوء و مرسل الصدوق فى الفقيه قال سئل موسى بن جعفر عليهما السلام عن الرجل يرقد و هو قاعد هل عليه الوضوء؟ فقال عليه السلام: «لا وضوء عليه ما دام قاعدا ما لم ينفرج».

و قد نسب القول بالتفصيل الى الصدوق لنقله الخبر الأخير فى الفقيه مع التزامه فى أول كتابه بأن جميع ما يرويه فيه مما يفتى به و يحكم بصحته و يعتقد فيه انه حجة فيما بينه و بين ربه، و لذلك يسند اليه الفتوى بما رواه فيه، و حيث ان فيه بعض شواذ الاخبار و ما قام الإجماع على خلافه فربما يقال بعدم استمراره (قده) بما التزم به فى أول الكتاب، و لقد طال البحث فى ذلك نفيا و إثباتا.

و الذى أظن به و يظهر لى من عبارته فى أول الفقيه انه أراد إيراد الأخبار الصحيحة التى يعتقد صحتها بمعنى الاطمئنان بصدورها عن المعصوم عليه السلام من جهة اطلاعه عليها فى المجامع المعتبرة التى كانت عنده كما عدّها فى أول كتابه من الكتب المشهورة التى عليها المعول و إليها المرجع، مثل كتاب حريز و نحوه، و لعمرى ان هذه الكتب لو كانت عندنا لكننا أيضا قاطعين بصدور ما فيها عن المعصوم عليه السلام لا سيما مع توافق بعضها مع بعض و تعاضد بعضها بالآخر، لكن من المعلوم ان مجرد إحراز الصدور لا يكفى فى حجية الصادر ما لم يحرز جهة صدوره و دلالاته و لم يعالج معارضته إذا كان له معارض، فالأخبار التى أوردها فى الفقيه كلها قطعية الصدور عنده

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٤

و لكنّ الإفتاء بمضمونها متوقف على إحراز دلالتها و جهة صدورها و علاج معارضتها فهى مما يفتى به بعد تمامية حجيتها. و من الواضح ان تلك الأصول المشهورة التى ينقل عنها الصدوق فيها ما صدر تقيّة و فيها ما لم يظهر دلالاته أو ظهر له معارض، كيف و الصدوق نفسه أورد فى الفقيه من الاخبار المتعارضة كثيرا، و هل يمكن القول بان المتعارضات كلها مما يفتى به، فالقول بان كلما أورد فى كتابه هو ما افتى به التزام بما لم يلتزم هو به و لا سبيل الى دعواه، فلا يصح اسناد الخلاف إليه فى هذه المسألة، و على فرض صحة الاستناد فهو محجوج بما تقدم من الاخبار المصرحة بنفى التفصيل و عليها المعول لكونها مما اعتمد عليه الأصحاب و عولوا عليها فى العمل و تلك الاخبار المعارضة قد أعرضوا عنها و قد مر غير مرة حجية ما عولوا عليه و عدم حجية ما أعرضوا عنه.

مع إمكان حمل مضمرة سماعه على ارادة النعاس لا- النوم الحقيقي و دعوى ظهور قوله عليه السّلام «ما لم ينفرج» في مرسل الفقيه في كونه كناية عن عدم ذهاب شعوره بحيث يميل كل عضو من أعضائه الى ما يقتضيه طبيعته، و حمل الخبرين الأولين على التقيّة لكن حمل خبر ابي بكر الحضرمي الذي يحكى الصادق عليه السّلام فيه عن أبيه على التقيّة لا يخلو عن البعد لان التفصيل في النوم مذهب الشافعي المتأخر زمانه عن الباقر عليه السّلام.

الأمر الثالث: ظاهر الاخبار المتقدمة ان النوم بنفسه من النواقض كما يدل عليه قول الصادق عليه السّلام في حسنة إسحاق: «لا ينقض الوضوء ألّا حدث، و النوم حدث و عطف النوم على البول و الغائط و الريح في غير واحد من الاخبار، و لكن في بعض الروايات ما يستفاد منه كونه امارة على الناقض، ففي المروى عن العلل عن الرضا عليه السلام: «انما وجب الوضوء مما خرج من الطرفين خاصة و من النوم دون سائر الأشياء لأن الطرفين هما طريق النجاسة- الى ان قال- و اما النوم فإن النائم إذا غلب عليه النوم يفتح كل شيء منه و استرخى، فكان أغلب الأشياء عليه فيما يخرج منه الريح، فوجب عليه الوضوء لهذه العلة».

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٥

و خبر الكنانى عن الصادق عليه السّلام قال سألته عن الرجل يخفق و هو في الصلاة؟

فقال: «ان كان لا يحفظ حدثا منه ان كان فعلية الوضوء و اعادة الصلاة، و ان كان يستيقن انه لم يحدث فليس عليه وضوء و لا اعادة» و الاخبار الحاصرة للناقض بما يخرج من الطرفين، فالنوم ناقض من جهة ما يخرج من النائم في حالة النوم من احد طرفيه. لكن الخبر المروى عن العلل محمول على كون الاسترخاء في حالة النوم حكمة لجعله ناقضا و الحكمة لا يعتبر فيها الاطراد، و خبر الكنانى يدل على بيان الضابط للنوم الناقض: و هو الذي لا يحفظ معه عن خروج الحدث و اما مع حفظه و الاستيقان بأنه لم يحدث فلا- نقض، و من المعلوم ان اليقين بعدم حدوثه انما يتحقق فيما إذا لم يذهب النوم بعقله و الا فكيف يمكن الاستيقان بعدمه مع ذهاب العقل.

و الاخبار الحاصرة للناقض بما يخرج من الطرفين انما هي في مقابل غير البول و الغائط و الريح مما يخرج منهما كسائر الرطوبات عدا المنى لا- في مقابل النواقض التي لا- تخرج عن الطرفين كالنوم و ذهاب العقل، و قد مر البحث عن ذلك في البحث عن ناقضية البول و الغائط.

و كيف كان فلا- ثمره في البحث عن كون النوم بنفسه ناقضا أو امارة للناقض، حيث انه مع الشك في خروج شيء منه يحكم بنقض الوضوء على التقديرين كما انه مع الشك في تحقق النوم لا يحكم بالنقض (نعم) مع القطع بالنوم و عدم حدوث شيء منه لا- بد من الحكم بعدم النقص بناء على الكاشفية لكنه فرض لا- يتحقق أصلا لاستحالة حصول القطع بعدم الخروج مع العلم بذهاب العقل بالنوم.

### [الخامس كلما أزال العقل]

الخامس كلما أزال العقل مثل الإغماء و السكر و الجنون دون مثل البهت.

إجماعا في نقض الوضوء بما يزيل العقل كما عن غير واحد من الأصحاب، بل عن البحار ان أكثر الأصحاب نقلوا الإجماع عليه، و هذا هو العمدة في المقام، و استدلوا له أيضا بوجوه: منها صحيحة معمر بن خلاد السائل عن ابي الحسن عليه السّلام عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع و الوضوء يشتد عليه و هو قاعد مستند بالوسائد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٦

فربما أغفى و هو قاعد على تلك الحال؟ قال عليه السّلام: «يتوضأ» قلت له: ان الوضوء يشد عليه؟ قال: «إذا خفى عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء».

و تقريب الاستدلال ان الإغفاء اما بمعنى الإغماء أو انه المراد به في المقام لو سلم كون معناه اللغوى هو النوم الخفيف، و ذلك لظهور ان ما يقتضيه المرض و العلة الشديده هو الإغماء لا النوم فيكون دليلا على نقض الوضوء بالإغماء و لو منع عن ظهوره في المقام أيضا في الإغماء فيستدل بقوله عليه السلام إذا خفى عنه الصوت فقد وجب عليه الوضوء فإنه مطلق لا يتقيد بما إذا كان خفاء الصوت عنه بالإغفاء.

و أوجب عنه بان المنع عن كون الإغفاء بمعنى النوم الخفيف فاسد، كيف، و قد صرح أئمة اللغة به بل في صراح اللغة ما معناه انه النوم من غير تقييد بالخفيف أيضا، و اما دعوى ظهوره في خصوص المقام في الإغماء بقرينة اقتضاء المرض لظهور الإغماء دون النوم حيث ان المريض خصوصا إذا لم يكن قادرا على الاضطجاع لا يحصل له النوم غالبا ممنوعه، لأن عدم القدرة على الاضطجاع لعله يشهد بإرادة عدم التمكن من النوم مضطجعا فيستل عن حكم طرو السنه و النوم جالسا مستندا على الوسائد، و مع هذا الاحتمال يبطل دعوى ظهور الإغفاء في المقام في الإغماء و لو سلم ذلك أيضا فيكون الخبر دليلا على نقض الوضوء بالإغماء، مع ان المدعى هو النقض بما يزيل العقل مطلقا و لو كان بالسكر و الجنون و نحوهما، و تعميم الحكم بعدم القول بالفصل رجوع إلى الإجماع الذي لا كلام فيه في المقام.

و اما دعوى إطلاق قوله عليه السّلام: «إذا خفى عنه الصوت إلخ» لكل ما يوجب خفاء الصوت ففاسده، و ذلك لان الضمير في قوله: «عنه» يرجع الى الرجل الذي قد أغفى و نام فيكون التقييد باقيا، و إرجاع الضمير الى مطلق الرجل بعيد في الغاية. و منها الأخبار الواردة في ناقضية النوم المزيل للعقل، بدعوى ظهوره في إناطة الحكم بزوال العقل و لو كان بغير النوم، كقوله عليه السّلام إذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء، و صحيح زرارة و فيه- في بيان النواقض- «و النوم حتى يذهب العقل» حيث ان فيهما اشعارا بالعلية، لكن الإنصاف انه ليس فيهما أزيد من الاشعار و لا دلالة لهما على العلية حتى يتعدى عن مورد النوم الى غيره مما يزيل العقل.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٧

و منها الخبر المروى عن العليل، و فيه: «و اما النوم فإن النائم إذا غلب عليه، النوم يفتح كل شيء منه و استرخى فكان أغلب الأشياء عليه فيما يخرج منه، الريح، «الحديث» و لا ريب في جريان هذه العلة في كل ما يذهب العقل، و فيه انه تقدم ان مثل هذه التعليلات بالحكمة أشبه منها بالعلة، و لذا لا يحكم بانتقاض وضوء من له حالة الاسترخاء و الفتور على وجه لا يحس بخروج الريح منه مع ان العلة موجودة فيه، مضافا الى انه لو تم لاختص الحكم بالإغماء الذي لا يحس معه بخروج شيء منه دون مثل السكر الخفيف أو بعض أنواع الجنون الذين يبقى الإحساس و الشعور معهما كما لا يخفى.

و منها الخبر المروى عن دعائم الإسلام عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام:

«ان الوضوء لا يجب الا من حدث و ان المرء إذا توضأ صلى بوضوئه ذلك ما شاء من الصلاة ما لم يحدث أو ينم أو يجامع أو يغم عليه أو يكن منه ما يجب منه اعادة الوضوء» و قد ثبت الاعتماد على الكتاب المذكور و حجية ما فيه من الاخبار الا ما أعرض الأصحاب عن العمل به، و ليس ما فيه ضعيفا حتى يتأمل في جبر ضعفه بقيام الإجماع على مضمونه ما لم يحرز اعتماد المجمعين عليه في الفتوى، و لكن يرد على الاستدلال به انه لا يثبت الحكم فيما عدا الإغماء مما يزيل العقل، و إثباته فيما عداه بعدم القول بالفصل رجوع إلى الإجماع. و قد تحصل مما ذكرناه ان الدليل على ناقضية ما يزيل العقل منحصر بالإجماع و منه يظهر عدم نقض مثل البهت مما لا دليل على النقض به و ليس مما قام الإجماع على ناقضيته.

ثم ان الفرق بين الإغماء و السكر و الجنون عرفا ظاهرا، قال فخر المحققين في محكى شرح الإرشاد ان النوم و السكر مغطيان للعقل و لا- يزيلانه، و الجنون مزيل له قطعاً، و فى الإغماء احتمالان، و الأكثر على انه أيضا مزيل، و قال الشهيد الثانى فى شرح الألفية: النوم مغطى للعقل خاصة و معطل للحواس، و الإغماء معطل لهما، و بتعطيله للحواس فارق السكر، و بتغطية السكر على العقل خاصة فارق الجنون انتهى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٨

و على ما ذكره فالفرق بين النوم و السكر- بعد اشتراكهما فى تغطيتهما للعقل من دون إزالته- ان النوم معطل للحواس و السكر لا- يعطلها، و الفرق بين النوم و الجنون ان النوم مغطى للعقل و الجنون مزيل له و ان فى النوم تعطيل الحواس دون الجنون، و الفرق بين السكر و الجنون ان السكر يغطى العقل و الجنون يزيله، و يشتركان معا فى عدم تعطيل الحواس، و الفرق بين النوم و الإغماء- لو كان الإغماء مزيلا للعقل- هو بتغطية العقل فى النوم و زواله فى الإغماء، و يشتركان معا فى تعطيل الحواس، و ليس بينهما فرق لو كان الإغماء مغطيا للعقل كالنوم. و منه يظهر حال الإغماء مع السكر و الجنون، و على هذا فكان على المصنف (قده) ان يقول: كلما أزال العقل أو غطاه.

### [السادس الاستحاضة القليلة]

السادس الاستحاضة القليلة، بل الكثيرة و المتوسطة و ان أوجبتا الغسل، و اما الجنابة فهى تنقض الوضوء لكن توجب الغسل فقط. اعلم ان نواقض الوضوء اما تكون موجبة للوضوء فقط كالأحداث الخمسة المتقدمة و الاستحاضة القليلة، و اما تكون موجبة للوضوء مع الغسل و هى كل ما يوجب الحدث الأكبر ما عدا الجنابة و لا يختص ذلك بالاستحاضة الكثيرة و المتوسطة فكان على المصنف اما ذكر الحيض و النفاس و مس الميت أيضا و اما ترك استدراك المتوسطة و الكثيرة، و الأمر سهل. و قال صاحب الجواهر فى نجاه العباد: ان الاستحاضة المتوسطة موجبة للوضوء فقط فيما عدا صلاة الصبح، و اما فيها فيجب الوضوء و الغسل، و الكثيرة موجبة للوضوء فقط لصلاة العصر و العشاء الأخيرة، إما الصبح و الظهر و المغرب فيجب فيها الوضوء مع الغسل. و قد فهم من كلامه محشيه المحقق العلامة الشيرازى (قده) انه يريد ان يبين عدم مدخلية غسل الصبح فى صحة ما عدا صلاة الصبح و كذلك غسل الظهر فى صحة صلاة العصر، و غسل المغرب فى صحة صلاة العشاء و ما بعدها من الصلوات، فكتب فى الحاشية: الظاهر ان لغسل الغداة فى الوسطى و للأغسال الثلاثة فى الكثيرة مدخلا فى جميع صلواتها و لذا يجب على صاحبة الوسطى ان تغتسل للظهر لو لم تغتسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٩

للصبح، و كذا لو لم يبق من الوقت الا مقدار الاغتسال و الصلاة الأخيرة اغتسلت و صلت- ثم قال- و التفصيل فى الدماء انتهى. و ما كتبه (قده) و ان كان حقا لكنه لا يرد على صاحب الجواهر (قده) بوجه لأن المستحاضة المتوسطة إذا اغتسلت لصلاة الصبح و بقى دمها الى الليل فهذا الدم الباقى دم استحاضة متوسطة لكنه لا- يوجب عليها الغسل بل يجب عليها الوضوء، و كذلك الكثيرة لو اغتسلت للظهر فالدم المستمر منها بعد ذلك لا يوجب عليها الغسل لصلاة العصر و هكذا فى الدم الباقى بعد صلاة المغرب- التى اغتسلت لها- بالنسبة إلى صلاة العشاء، فيصح ان يقال ان الاستحاضة المتوسطة فى غير صلاة الصبح لا توجب الا الوضوء، و كذا الكثيرة لصلاة العصر و العشاء.

و اما ما فرضه المحقق المحشى (قده) من وجوب الغسل فى المتوسطة على من لم تغتسل للصبح و كذا فى الكثيرة فى الفرض

الذى فرضه فوجوب الغسل فيه ليس من ناحية الدم الخارج منها بعد صلاة الصبح بل انما هو من جهة ما خرج منها قبلها، فالغسل الواجب عليها قبل صلاة الصبح كما انه شرط فى صحة صلاة الصبح كذلك شرط فيما تأتى به من الصلوات التى بعدها، و اين هذا من عدم إيجاب الغسل لما يخرج منها بعد صلاة الصبح الذى هو مراد صاحب الجواهر (قده) و كذلك الكلام فى الفرض الذى فرضه فى الكثيرة، فلاحظ و تأمل.

و كيف كان فالمعروف المشهور هو كون الاستحاضة القليلة موجبة للوضوء خاصة، و لم ينقل الخلاف فيه الا عن ابن ابي عقيل القائل بعدم إيجابها للوضوء و لا للغسل، و ابن الجنيّد القائل بإيجابها للغسل و انه يجب عليها غسل واحد فى اليوم و الليلة، لكن ما ذهب اليه مردود بالإجماع و الاخبار الكثيرة، كصحيح معاوية بن عمار: «و ان كان الدم لا يثقب الكرسف توضع و دخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء» و موثقة زرارة: «تصلى كل صلاة بوضوء ما لم ينفذ الدم، فإذا نفذ اغتسلت وصلت» و المروى فى الحامل» انها ان رأت دما كثيرا أحمر فلا تصل، و ان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء» و خبر ابن مسلم: «و ان رأت الصفرة فى غير أيامها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٠

توضأت وصلت» و خبر على بن جعفر «فإن رأت صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها، يجزيها الوضوء عند كل صلاة» بناء على حمل الأخيرين على القليلة، للملازمة الغالبية بين صفرة الدم و قلته.

و يؤيده التوصيف فى المروى فى الحامل عن الدم الكثير بالأحمر و عن القليل بالأصفر، و هذه الاخبار كما ترى تدل على عدم صحة ما عن ابن ابي عقيل من القول بعدم وجوب الوضوء بالاستحاضة القليلة، و كذا على عدم صحة ما عن ابن الجنيّد من القول بوجوب الغسل بها مرة واحدة فى اليوم و الليلة، فالعمل بها متعين.

### **[مسألة (١) إذا شك فى طرو احد النواقض بنى على العدم]**

مسألة (١) إذا شك فى طرو احد النواقض بنى على العدم، و كذا إذا شك فى ان الخارج بول أو مذى مثلا الا ان يكون قبل الاستبراء فيحكم بأنه بول، فان كان متوضئا انتقض وضوئه.

البناء على العدم عند الشك فى طرو احد النواقض لأجل الاستصحاب الذى ورد دليل حجيته فى مثل المقام اعنى عند الشك فى طرو الناقض كما فى صحيحة زرارة:

فإن حرك فى جنبه شىء و لم يعلم به، قال «لا، حتى يستيقن انه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، و الا فإنه على يقين من وضوئه، و لا- ينقض اليقين ابدا بالشك» و قد بينا فى الأصول ان ظاهر هذا السؤال أعنى قوله: «فان حرك فى جنبه شىء» هو السؤال عن حكم الشبهة الموضوعية و حكم الشك فى تحقق الناقض، و فى موثقة ابن بكير: «إياك ان تحدث وضوء ابدا حتى تستيقن انك قد أحدثت» و كذلك الحال عند الشك فى ناقضية الموجود كما إذا خرج منه رطوبة شك فى كونها بولا أو مذيا، و ذلك لما تحقق من حجية الاستصحاب مطلقا سواء كان فى مورد الشك فى وجود الناقض أو كان فى ناقضية الموجود.

### **[مسألة (٢) إذا خرج ماء الاحتقان و لم يكن معه شىء من الغائط]**

مسألة (٢) إذا خرج ماء الاحتقان و لم يكن معه شىء من الغائط لم ينتقض الوضوء، و كذا لو شك فى خروج شىء من الغائط



عدم النقض فيما إذا علم بعدم خروج شيء من الغائط معه لما تقدم من الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣١

الدالة على حصر الناقض - فيما يخرج من المقعدة- بالغائط و الريح، و فيما إذا شك فى خروج شيء منه للاستصحاب حسبا مر فى المسألة المتقدمة.

### [مسألة (٣) القيح الخارج من مخرج البول أو الغائط]

مسألة (٣) القيح الخارج من مخرج البول أو الغائط ليس بناقض، و كذا الدم الخارج منهما إلا إذا علم ان بوله أو غائطه صار دما، و كذا المذى و الودى و الودى، و الأول هو ما يخرج بعد الملاعبة، و الثانى ما يخرج بعد خروج المنى، و الثالث ما يخرج بعد خروج البول.

و يدل على عدم ناقضية القيح أو الدم الخارج من الأسفلين ما تقدم من حصر الناقض الخارج منهما بالبول و الغائط و الريح، و عند العلم بصيرورة بوله أو غائطه دما يتصور صور يختلف حكمها.

الاولى: ما هو ظاهر من العلم بصيرورة بوله أو غائطه دما على نحو الاستحالة الحقيقية بتبدل الصورة النوعية منهما بالدم ثم خروج الدم المستحيل منهما من المخرج، و ينبغى القطع بعدم الناقضية فى هذه الصورة، للاخبار الحاصرة المتقدمة، و توهم جريان استصحاب بقاء ناقضيته باعتبار حالته الاولى فاسد قطعاً للقطع بتبدل الموضوع لتبدل الحقيقة و الاسم و العنوان عقلا و عرفا، و مع الغض عن ذلك فالاطلاقات الحاصرة حاكمة على الاستصحاب لو سلم جريانه.

الثانية: ما إذا صدق على الخارج انه دم حقيقة مع صدق البول أو الغائط عليه كذلك اى على نحو الحقيقة، و هذا لو فرض تحققه فى الخارج لكان ناقضا، لإطلاق ما يدل على ناقضية البول و الغائط و شموله لما يصدق عليه الدم أيضا، و لا يتوهم المنع عن ناقضيته بدعوى وقوع التزاحم بين العنوانين و ذلك لان عدم ناقضية الدم انما هو لعدم وجود مقتضى النقض فيه لا لوجود مقتضى عدم النقض حتى يتصور وقوع التزاحم، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى حكمه، إنما الكلام فى تحقق موضوعه، و الظاهر استحالة صدق عنوان الدم حقيقة على ما يصدق عليه البول أو الغائط كذلك، لتغايرهما بالحقيقة.

الصورة الثالثة: ما إذا صدق على الخارج انه دم حقيقة و لا يصدق عليه البول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٢

أو الغائط بالحقيقة و يصدقان عليه بضرب من العناية، و لا إشكال فى عدم النقض فى هذه الصورة، للأدلة الحاصرة.

الصورة الرابعة: عكس الثالثة، و هى ما إذا صدق على الخارج انه بول أو غائط بالحقيقة و لا يصدق عليه الدم حقيقة، بل يطلق عليه الدم بالمسامحة لمكان شباهته به فى اللون أو غيره، و الحكم فيه هو النقض قطعاً لإطلاق الأدلة، فتبين مما ذكرنا ان الحكم بالنقض انما هو فى الصورة الأخيرة فقط، فإطلاق ما فى المتن ليس على ما ينبغى، هذا تمام الكلام فى القيح و الدم الخارجين من المخرجين.

و اما المذى و الودى و الودى فالكلام تارة فى مفهومها و اخرى فى حكمها اما الأول فلا إشكال فى ان المذى لغة و عرفا هو الماء الخارج عند الملاعبة كما عن الصحاح و غيره و فى الاخبار قرينه على ارادة هذا المعنى منه، ففى صحيح عمر بن يزيد قال: اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة و لبست أثوابى و تطيبت فمرت بى و صيفة لى ففخذت بها و أمذيت و أمنت هى فدخلنى من ذلك

ضيق فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال عليه السلام: «ليس عليك وضوء» و الودى - بالمهملة - هو الماء الخارج بعد البول، كذا فى الصحاح وغيره، و فسر به فى مرسل ابن رباط عن الصادق عليه السلام قال: «و اما الودى فهو الذى يخرج بعد البول» انما الكلام فى الودى بالمعجمة فإنه مشتبه الموضوع و ذكر بعض علمائنا انه الذى يخرج بعد المنى، ثم قال: و لم يحضرنى من كتب اللغة ما يحقق ذلك.

أقول: قال فى مجمع البحرين: الودى بالذال المعجمة الساكنة و الياء المخففة ماء يخرج عقيب إنزال المنى - الى ان قال - و ذكر الودى مفقود فى كثير من كتب اللغة انتهى، و لعل تفسيره بما ذكر مأخوذ مما ذكره بعض العلماء كما يؤيده تعبيره بكون الودى مفقودا فى كثير من كتب اللغة، و لذا لم يعتن صاحب الجواهر (قده) بما فى المجمع، و قال لم يحضرنى من كتب اللغة ما أتحقق ذلك، و كيف كان فهذا المعنى مع عدم ذكره فى اللغة لا يوافق مع ما فى الخبر، ففى مرسل ابن رباط: و اما الودى فهو الذى من الأدواء و لا شىء فيه، و قال فى مجمع البحرين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٣

الأدواء بالذال المهملة جمع داء و هو المرض، و هذا كما ترى لا يوافق مع تفسيره بما يخرج عقيب المنى.

و اما حكم الثلاثة فالمعروف و المشهور بين الأصحاب هو عدم ناقضية المذى للوضوء خلافا للمحكى عن ابن الجنيد، ففصل بين الخارج منه بشهوة و بين غيره بناقضية الأول دون الأخير، و الحق ما عليه المشهور للأخبار الحاضرة للناقض - فيما يخرج عن المخرجين - بالبول و الغائط و الريح، و اتفاق الأصحاب ممن تقدم على ابن الجنيد و من تأخر عنه على خلافه، و للأخبار الخاصة الدالة على عدم ناقضيته اما مطلقا أو مع التصريح بما كان عن شهوة.

فمن الأول قول أحدهما عليهما السلام فى الحسن كالصحيح فى الجواب عن السؤال عن المذى قال عليه السلام: «لا ينقض الوضوء و لا يغسل منه ثوب و لا جسد انما هو بمنزلة المخاط (١)»، و خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام قال سألته عن المذى فقال:

«انّ عليا عليه السلام كان رجلا مذاء و أستحى أن يسأل رسول الله صلى الله عليه و آله لمكان فاطمة عليها السلام فأمر المقداد أن يسأله و هو جالس فسأله فقال صلى الله عليه و آله ليس بشىء» و خبر ابن بزيع عن ابى الحسن عليه السلام قال: سألته عن المذى فأمرنى بالوضوء منه ثم عدت عليه سنة أخرى فأمرنى بالوضوء منه، و قال: ان عليا عليه السلام أمر المقداد أن يسأل رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و أستحى أن يسأله فقال فيه الوضوء، قلت: فان لم أتوضأ؟

قال: لا بأس. و يدل عليه الاخبار الدالة على عدم وجوب غسل ما أصابه المذى من الجسد أو الثوب و عدم قطع الصلاة به و انه من الحبائل (٢) و انه بمنزلة النخامة و البصاق و المخاط.

و من الثانى ما رواه فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: «ليس فى المذى من الشهوة و لا من الإنعاط و لا من القبلة و لا مس الفرج و لا من المضاجعة وضوء و لا يغسل

(١) المخاط بالضم ما يسيل من أنف الحيوان من الماء (مجمع البحرين).

(٢) الحبائل عروق ظهر الإنسان و منه حديث ما يخرج من البلبل بعد الاستبراء انما ذلك من الحبائل (مجمع البحرين).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٤

منه الثوب و لا الجسد» و خبر عمر بن يزيد المتقدم الذى فيه انه مرت بى و صيفه ففخذت بها فأمدت و أمنت هى، قال: فسئلت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال: «ليس عليك وضوء» مضافا الى تطابق اللغة و العرف على ان المذى هو ما يخرج عند

فلا ينفك خروجه عن الشهوة، كخبر ابن رباط المتقدم الذى فيه ان المذى يخرج من الشهوة ولا شىء فيه.

واستدل لقول ابن الجنيد بجملة أخرى من الاخبار الدال بعضها على النقص مطلقا وبعضها على التفصيل الذى ذكره، فمن الأول صحيح ابن يعقوب عن الرجل يمذى وهو فى الصلاة من شهوة أو من غير شهوة؟ قال: «المذى فيه الوضوء» و صحيح ابن بزيع الذى ليس فيه زيادة قوله: قلت فان لم أتوضأ قال: لا بأس وعن الثانى خبر ابى بصير قال قلت للصادق عليه السلام: المذى يخرج من الرجل؟ قال: احدى لك فيه حدا؟ قلت: نعم جعلت فداك، فقال: «ان خرج منك على شهوة فتوضأ، وان خرج منك على غير ذلك فليس عليك وضوء» و صحيح على بن يقطين قال: سئلت أبا الحسن عليه السلام عن المذى أ ينقض الوضوء؟ قال: «ان كان من شهوة نقض» و خبر الكاهلى قال: سئلت أبا الحسن عليه السلام عن المذى أ ينقض الوضوء؟ فقال: «ما كان من شهوة فتوضأ منه».

والجواب عن هذه الاخبار على طريقتنا هو سقوطها عن الحجية بسبب الاعراض عنها وعدم العمل بها، وعلى طريقة القوم بالحمل على التقية أو الاستحباب وعدم قابلية الطائفة الأولى للتقييد بالأخبار المفصلة بين الشهوة وغيرها، وذلك لان فيها ما هو الصريح بعدم النقص فى مورد الشهوة، هذا مع ما عرفت من تفسير المذى بما يخرج عند الملاعبة وهى لا تنفك عن الشهوة، كما ان فى الاخبار التى استدلت بها لابن الجنيد ما هو النص فى النقص فى مورد الشهوة بحيث لا يقبل للحمل على التفصيل، فالتعارض بين الطائفتين بالتباين فلا محيص عن ترك إحداهما، والمتعين هو ترك الطائفة الأخيرة و عليه التعويل فى العمل، هذا تمام الكلام فى المذى.

و اما الودى فهو أيضا ليس بناقض للوضوء من غير خلاف يعرف وقد نقل عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٥

الإجماع ويدل عليه مضافا الى الإجماع، الأخبار الحاصرة للنقض فيما يخرج من الأسفلين بالبول والغائط والريح، ومرسلة ابن رباط المتقدمة التى فيها: «و اما الودى فهو الذى يخرج بعد البول ولا شىء فيه» و صحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام قال: «ان سال من ذكرك شىء من مذى أو ودى وأنت فى الصلاة فلا تغسله ولا تقطع له الصلاة ولا تنقض له الوضوء وان بلغ عقبيك فان ذلك بمنزلة النخامة، و كل شىء خرج منك بعد الوضوء فإنه من الحبائل أو من البواسير و ليس بشىء فلا تغسله من ثوبك الا ان تقدره».

ولا يعارضها الا- خبر ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «ثلاث يخرجن من الإحليل، وهن المنى فمنه الغسل، و الودى فمنه الوضوء لانه يخرج من دريرة البول، قال و المذى ليس فيه وضوء، انما هو بمنزلة ما يخرج من الأنف».

وقد حمله الشيخ (قدس سره) على ما إذا لم يكن قد استبرأ من البول مستدلا بتعليقه عليه السلام بخروجه من دريرة البول اى من محل سيلانه، وذلك لانه لا يخرج الا و معه شىء من البول، و تبعه على ذلك العلامة «قده» و لا يخفى ما فيه لان الكلام فى الودى الذى يعلم بأنه ليس ببول، و التعليل بخروج شىء من البول معه عليل فى الغاية للمنع عنه أولا و عدم العلم بخروجه معه ثانيا، و مع الشك فيه يرجع الى الاستصحاب و على تقدير العلم به لا اثر له لاستهلاكه بالودى قبل خروجه فمهما صدق على الخارج اسم الودى يحكم بطهارته و عدم ناقضيته لدوران الاحكام مدار الأسماء و العناوين، و كونه قبل الخروج بولا أو دما لا اثر له بعد صيرورته و ديا بالاستحالة، و ملاقاته مع البول فى المجرى لو فرض العلم به كما لو خرج عقيب البول بلا فصل بحيث علم ان المجرى لم ينظف من البول بعد، لا- يوجب تنجسه، لعدم تأثير الملاقاة فى الباطن فى التنجيس إذا لم يكن معه عين النجاسة بعد الخروج.

فهذا الحمل ليس بشيء فالأولى حمله على الاستحباب أو على التقيّة، ولا حاجة لنا الى تمحل الحمل بعد كونه معرضا عنه ساقطا عن الحجية بسبب الاعراض بل قيام الإجماع على خلافه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٦

و اما الودى بالمعجمة فالحكم فيه أيضا عدم النقص سواء كان هو ما يخرج بعد المنى أو كان ما يخرج من الأدواء، و ذلك للأدلة المتقدمة، بل في استحباب الوضوء به أيضا تأمل لعدم الأمر بالوضوء، به في شيء من الروايات حتى يحمل على الاستحباب، و لعله يأتي الكلام في ذلك في المسألة الآتية.

#### [مسألة (٤) ذكر جماعة من العلماء استحباب الوضوء عقيب المذى]

مسألة (٤) ذكر جماعة من العلماء استحباب الوضوء عقيب المذى، و الودى، و الكذب، و الظلم، و الإكثار من الشعر الباطل، و القىء، و الرعاف، و التقييل بشهوة، و مس الكلب، و مس الفرج و لو فرج نفسه، و مس باطن الدبر و الإحليل، و نسيان الاستنجاء قبل الوضوء، و الضحك في الصلاة، و التخليل إذا أدمى لكن الاستحباب في هذه الموارد غير معلوم، و الأولى ان يتوضأ بوجاء المطلوبة، و لو تبين بعد هذا الوضوء كونه محدثا بأحد النواقض المعلومة كفى و لا- يجب عليه ثانيا كما انه لو توضأ احتياطا لاحتمال حدوث الحدث ثم تبين كونه محدثا كفى و لا يجب ثانيا.

استحباب الوضوء عقيب المذى و الودى هو مقتضى الجمع بين الاخبار المختلفة المتقدمة الدالة بعضها على نفى الوضوء و بعضها على ثبوته، بحمل الطائفة الأخيرة على الاستحباب كما يدل عليه صحيح ابن بزيع المتقدم الذى فيه بعد ذكر السؤال عن المذى و الجواب بان فيه الوضوء، قلت: و ان لم أتوضأ قال: لا بأس و الأمر بالشىء مع التصريح بنفى البأس فى تركه موجب للحمل على الاستحباب، هذا فى المذى، و يدل على استحبابه فى الودى (بالمهملة) قول الصادق عليه السلام فى صحيحة ابن سنان «و الودى، فمنه الوضوء لانه يخرج من دريرة البول» و ذلك بعد حمله على الندب بقريته التصريح بعدم البأس فيه فى جملة من الاخبار المتقدمة.

إنما الكلام فى الودى بالمعجمة الذى لم يذكره المصنف (قده). قال فى الجواهر: لما لم أقف على خبر أمر بالوضوء منه حتى يحمل على الاستحباب لم نذكره فيما يستحب منه الوضوء، قال و يحتمل القول بالاستحباب منه أيضا لما فى بعض المراسيل انه كتب اليه هل يجب مما خرج من الذكر بعد الاستبراء فكتب نعم انتهى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٧

و يستدل لاستحباب الوضوء بعد الكذب و الظلم و الإكثار من الشعر الباطل بموثقة سماعة عن نشيد الشعر هل ينقض الوضوء أو ظلم الرجل صاحبه أو الكذب؟

فقال: «نعم إلا ان يكون شعرا يصدق فيه أو يكون يسيرا من الشعر، الأبيات الثالثة و الأربعة، فاما ان يكثر من الشعر الباطل فهو ينقض الوضوء» و ذلك بعد حملها على الاستحباب للإجماع على عدم الوجوب فى الموارد المذكورة فيها، مضافا الى ما يدل على حصر النواقض فيما تقدم، و لكن الحمل على الاستحباب مع ما فيها من التعبير بالنقض لا- يخلو عن البعد، نعم لو كان المذكور فى الخبر هو الأمر بالوضوء لكان للحمل على الاستحباب- من أجل الإجماع على عدم وجوبه و ما يدل على الحصر- وجه، و لعل الحمل على التقيّة أوجه.

و يستدل لاستحبابه بعد القىء، و الضحك فى الصلاة بموثقة أخرى لسماعة- عما ينقض الوضوء؟- قال عليه السلام: «الحدث

تسمع صوته أو تجد ريحه و القرقره في البطن إلا- شيئاً تصبر عليه، و الضحك في الصلاة، و القيء» و في صحه حملها على الاستحباب ما مر في الموثقه الاولى.

و لاستحبابه في الرعاف و التخليل المسيل للدم بصحيحة الحذاء عن الصادق عليه السلام: «الرعاف و القيء و التخليل يسيل الدم إذا استكرهت شيئاً تنقض الوضوء، و ان لم تستكرهه لم تنقض الوضوء» و يعارضها جملة من الاخبار النافية للوضوء من الرعاف و القيء و التخليل، و هي مذكورة في الكافي و التهذيب، و يمكن ان يستدل لاستحبابه عند الرعاف بما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام انه عليه السلام توضأ بعد ان رعف دما سائلاً فتأمل.

و لاستحبابه عند مس فرج المرأة أو التقييل بشهوة بصحيح ابى بصير: «إذا قبيل الرجل المرأة من شهوة أو مس فرجها أعاد الوضوء» و يحمل على الاستحباب لخبر عبد الرحمن النافى لوجوبه عندهما، و فيه عن رجل مس فرج امرته قال عليه السلام: «ليس عليه شيء و ان شاء غسل يده، و القبلة لا تتوضأ منها» و لا بأس في حمل الصحيح على الاستحباب، الا انه يمكن حمله أيضاً على التقية، و اما مس المرأة فرج نفسها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٨

فلم يستدل لاستحباب الوضوء عنده بنص.

و يستدل لاستحباب الوضوء عند مس باطن الدبر و الإحليل بموثقة عمار عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره؟ قال عليه السلام: «نقض وضوئه، و ان مس باطن إحليله فعليه ان يعيد الوضوء» و حكى عن الصدوق العمل بها، لكنها معرض عنها، و معارضة بما يدل على حصر النواقض بغيرهما، و في حملها على الاستحباب ما تقدم.

و لاستحبابه عند نسيان الاستنجاء بصحيح سليمان بن خالد في الرجل يتوضأ فينسى غسل ذكره؟ قال عليه السلام: «يغسل ذكره ثم يعيد الوضوء» المحمول على الاستحباب للجمع بينه و بين صحيح ابن يقطين في الرجل يبول فينسى غسل ذكره ثم يتوضأ وضوء الصلاة، قال عليه السلام: «يغسل ذكره و لا يعيد الوضوء» و لا بأس بحمل الصحيح الأول على الاستحباب الا ان الحمل على التقية لعله أظهر.

فالمتحصل مما ذكرنا في هذه المسألة هو أولوية حمل تلك الاخبار على التقية، و ذلك لمعهودية ناقضية مثل هذه الأمور عند العامة الذين يتشبثون لناقضيته بالمناسبات التي أدركها ذوقهم، فيكون ما ورد في ناقضيته منهم عليهم السلام مداراة معهم، و يشهد لما ذكرناه، خبر ابن مسكان عن الحلبي المروى في الكافي قال:

سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون على طهر فيأخذ من أظفاره أو شعره أ يعيد الوضوء؟ قال: «لا و لكن يمسح رأسه و أظفاره بالماء» قال: قلت: فإنهم يزعمون ان فيه الوضوء؟ قال: «ان خاصموكم فلا تخاصموهم و قولوا هكذا السنة» فعلى هذا فأصالة جهة الصدور في أكثر هذه الاخبار غير جارية، فلا ينتهي الأمر إلى تعارضها مع الظهور فيها، مع ما عرفت مما في دعوى الحمل على الاستحباب في أكثرها.

فالحق ما افاده المصنف في المتن من عدم معلومية الاستحباب في هذه الموارد و لكن لا إشكال في احتمالها، فعليه يصح ان يؤتى بالوضوء عند هذه الأمور برجاء المطلوبية، فلو تبين بعد هذا الوضوء كونه محدثاً بأحد النواقض المعلومة اكتفى بما اتى به و لا يجب تجديده ثانياً ان اتى برجاء المطلوبية لا بقصد التقييد، كما انه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٩

لو توضحاً احتياطاً لاحتمال حدوث الحدث فتبين كونه محدثاً يكون الحكم كذلك، و هذا- أى الإتيان في الفرضين لا بقصد التقييد- هو مراد المصنف مما ذكره في المتن فلا يرد عليه بما في المستمسك من الإشكال في صحه وضوئه لو جاء به برجاء

المطلوبية بقصد التقيد بها بمعنى انه يقصد ان الوضوء لو لم يكن مستحبا فعلا لما كان آتيا به و لو كان واجبا، فان هذا الفرض خارج عن مفروض المتن، مع ما تعبير المستمسك بالإشكال في هذه الصورة، بل اللازم هو الحكم بعدم صحته قطعاً، والله الهادى إلى الصراط المستقيم.

## [فصل فى غايات الوضوء الواجبة و غير الواجبة]

### إشارة

فصل فى غايات الوضوءات الواجبة و غير الواجبة، فإن الوضوء اما شرط فى صحته فعل كالصلاة و الطواف، و اما شرط فى كماله كقراءة القرآن، أو رافع لكراهته كالأكل، أو شرط فى تحقق أمر كالوضوء للكون على الطهارة أو ليس له غاية كالوضوء الواجب بالنذر، و الوضوء المستحب نفسا ان قلنا به كما لا يبعد، اما الغايات للوضوء الواجب فيجب للصلاة الواجبة أداء، أو قضاء عن النفس أو عن الغير، و لأجزائها المنسية بل و سجدتى السهو على الأحوط، و يجب أيضا للطواف الواجب و هو ما كان جزءا للحج أو العمرة و ان كانا مندوبين، فالطواف المستحب ما لم يكن جزء من أحدهما لا يجب الوضوء له، نعم هو شرط فى صحته صلوته، و يجب أيضا بالنذر و العهد و اليمين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٠

و يجب أيضا لمس كتابة القرآن ان وجب بالنذر أو لوقوعه فى موضع يجب إخراجه منه أو لتطهيره إذا صار متنجسا، و توقف الإخراج أو التطهير على مس كتابته و لم يكن التأخير بمقدار الوضوء موجبا لهتك حرمة و الا وجب المبادرة من دون وضوء، و يلحق به أسماء الله و صفاته الخاصة دون أسماء الأنبياء و الأئمة عليهم السلام و ان كان أحوط، و وجوب الوضوء فى المذكورات ما عدا النذر و أخويه انما هو على تقدير كونه محدثا و الا فلا يجب، و اما فى النذر و أخويه فتابع للنذر فان نذر كونه على الطهارة لا يجب إلا إذا كان محدثا و ان نذر الوضوء التجديدى وجب و ان كان على وضوء.

فى هذا الفصل أمور ينبغى التعرض لها.

الأول: ان الوضوء باعتبار ما يترتب عليه ينقسم إلى أقسام، أحدها، ما هو شرط لصحة فعل كالصلاة مطلقا و لو كانت مندوبة و اجزائها المنسية و سجدتى السهو على الأحوط، و الطواف الواجب و هو الطواف الذى يكون جزءا للحج أو العمرة و لو كانا مندوبين على ما يأتى، دون الطواف المستحب فإنه يصح بدون الوضوء، و يدل على شرطية الوضوء للصلاة، الأدلة الثلاثة أعنى الكتاب و السنة و الإجماع، بل ادعى عليها الضرورة، و هى ليست ببعيد، و على شرطية للطواف الواجب الإجماع المتظافر نقله و النصوص الكثيرة، ففى صحيح على بن جعفر عليه السلام عن رجل طاف ثم ذكر انه على غير وضوء؟ فقال عليه السلام: «يقطع طوافه و لا يعتد به».

القسم الثانى ما يكون شرطا لكمال فعل لا لأصل صحته كقراءة القرآن، حيث انها تصح بلا وضوء، و لكنها مع الطهارة أكمل، و يدل على استحباب الوضوء لها خبر محمد بن فضيل عن ابى الحسن عليه السلام اقرء المصحف ثم يأخذنى البول فأقوم فأبول و استنجى و اغسل يدى و أعود إلى المصحف فأقرأ فيه؟ فقال عليه السلام: «لا حتى تتوضأ للصلاة» و فى حديث الاربعمأة: «لا يقرء العبد القرآن إذا كان على غير طهر حتى يتطهر» و قيل ظاهر الخبرين كراهة القراءة على غير طهر لا اكملية القراءة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤١

مع الوضوء، و عليه يشكل الإتيان بالوضوء بقصد قراءة القرآن الكاملة لعدم ثبوت اكمليتها.

ولا يخفى ان القراءة على غير الوضوء إذا كانت مكروهة تصير القراءة معه أكمل منها على غير وضوء، مضافا الى دلالة خبر ابن فهد على أفضلية قراءة المتطهر، ففيه: ان قراءة المتطهر خمس و عشرون حسنة و غيره عشر حسنات، و هو كاف في إثبات افضليتها على قراءة غيره مع مساعده دليل الاعتبار عليه، حيث ان كلام الحق تعالى شأنه ينبغي ان يصدر من الطاهر المطهر كما يومی اليه قوله تعالى **لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**، حيث ان قراءة القرآن نحو من مسه كما ينبغي قرائته في الأمكنة الشريفة كمكة المكرمة و المساجد و المشاهد المشرفة، و الأزمنة الشريفة كشهر رمضان و ليلة الجمعة و يومها، و في حال الاستقبال إلى القبلة متواضعا في جلوسه.

القسم الثالث: ما يكون شرطا لجواز فعل كمس كتابة القرآن، حيث انه حرام من غير طهر على ما سيأتي.

الرابع: ما يكون رافعا لكرهه فعل، كالأكل بناء على كراهته من دون وضوء مطلقا و لو من غير الجنب، و يدل عليه خبر أبي حمزة عن الباقر عليه السلام:

«يا أبا حمزة الوضوء قبل الطعام و بعده يذيان الفقر» قلت: بابي و أمي يذهبان؟

فقال عليه السلام. «يذيان» و عن الصادق عليه السلام. من سره ان يكثر خير بيته فليتوضأ قبل حضور الطعام» و عن النبي صلى الله عليه و آله: «الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر و بعده يبقى اللحم و يصح البصر» و غير ذلك من الاخبار التي عبّر فيها بالوضوء عند الأكل.

و لكن الأصحاب لم يفهموا منها الوضوء المعهود و لم يذكروا ذلك في الوضوءات المستحبة، قال صاحب الجواهر في كتاب الأطعمة: و لم يعهد استعمال الوضوء من أهل الشرع في ذلك بل المستعمل خلافه انتهى، و قد حمل تلك الاخبار على غسل اليد للأخبار المصرحة باستحبابه كالمروى عن النبي صلى الله عليه و آله انه قال: غسل اليدين قبل الطعام ينفي الفقر و آخره ينفي الهم. و عن أمير المؤمنين عليه السلام «غسل اليدين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٢

قبل الطعام و بعده زيادة في العمر و إماطة في الغمر عن الثياب و يجلو عن البصر» و عن الصادق عليه السلام «من غسل يده قبل الطعام و بعده عاش في سعة و عوفى من بلوى جسده».

مضافا الى ما في رواية جعفر بن محمد العلوي الموسوي بإسناده إلى هشام بن سالم عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «من سره ان يكثر خير بيته فليتوضأ عند حضور طعامه و من توضأ قبل الطعام و بعده عاش في سعة من رزقه و عوفى من البلاء في جسده» و زاد الموسوي في حديثه قال هشام: قال لى الصادق عليه السلام: «و الوضوء هنا غسل اليدين قبل الطعام و بعده» و ظاهر ان هذا الخبر شارح و مفسر للوضوء المذكور في هذا الخبر و في الاخبار الأخر، فلا ينبغي التأمل حينئذ في عدم دلالة تلك الاخبار على استحباب الوضوء قبل الأكل و لا على كراهة الأكل من دون وضوء.

فما في المتن من كون الوضوء رافعا لكرهه الأكل اما مبني على حمل الوضوء في هذه الاخبار على المعهود ثم استفادة كراهة الأكل بدونه منها، و اما محمول على إرادة أكل الجنب قبل الوضوء الذي لا إشكال في كراهته الا بعد الوضوء أو بعد المضمضة و الاستنشاق، و إطلاق العبارة يقتضى الأول و لذا علق عليها سيد مشايخنا (قده) بالتقييد بحال الجنابة، و لكن الظاهر هو الأخير لما عرفت من انه لم ينقل استحبابه قبل الأكل في غير حال الجنابة عن احد.

القسم الخامس: ما يكون شرطا في تحقق أمر كالوضوء للكون على الطهارة فإن الكون على الطهارة مما يترتب على الوضوء فيما

إذا كان المتوضى محدثا بالحدث الأصغر فيكون الموجب لتحقيقه هو الوضوء.

القسم السادس: ما لا يكون له غاية، كالوضوء الواجب بالنذر والوضوء المستحب نفسا، ولا يخفى ما في هذا التعبير، حيث ان الوضوء الواجب بالنذر والمستحب نفسا ليسا مما لا يكون له غاية، بل كل وضوء إذا وقع صحيحا يترتب عليه كل ما هي غاية له، فالأنسب ان يقال ان لا يؤتى بقصد ما يترتب عليه من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٣

الغاية بل يقصد فى الإتيان به الأمر المتعلق به وجوبا أو استحبابا.

ثم انه لا- ينبغى الإشكال فى انه لا- يجب الوضوء لنفسه، بلا- خلاف فى عدم وجوبه كذلك بيننا، وان نسب الى الشهيد فى الذكري حكايته عن القيل، حيث انه بعد ان ذكر الكلام فى الغسل بالنسبة إلى الوجوب النفسى و الغيرى، قال:

و ربما قيل يطرد الخلاف فى كل الطهارات لأن الحكمة ظاهرة فى شرعيتها مستقلة انتهى، و المحكى عن القواعد انه قول لبعض العامة، و كيف كان فلم يعلم قائل بوجوبه منا.

و يدل على عدم وجوبه نفسيا بعد الإجماع و عدم الخلاف، الأصل و السيرة القطعية و عدم ذكر العلماء إياه فى الواجبات الموسعة لا سيما عند ظن ضيق أدائه و خوف فوته كما فى حال الاحتضار و عدم حكاية إلزامه عن النبى صلى الله عليه و آله و الأئمة المعصومين عليهم السلام لأحد من أصحابهم و هذا واضح لا حاجة فيه الى البيان.

و انما الكلام فى استحبابه النفسى. و لا بد فى المقام أولا من تفسير استحبابه النفسى ثم بيان ثبوته أو نفيه، فنقول فسر الوضوء المستحب بالاستحباب النفسى بالوضوء للكون على الطهارة تارة فى مقابل الوضوء الذى يستحب لما يترتب عليه من الغايات المستحبة كالوضوء لقراءة القرآن مثلا، و اخرى بالوضوء الذى يؤتى به لرجحانه الذاتى بما هو فعل مشتمل على الغسلتين و المسحنتين فى مقابل ما يؤتى به لغاية اختيارية واجبة كالصلاة الواجبة، أو مندوبة كقراءة القرآن، أو غاية غير اختيارية كالكون على الطهارة، حيث انه يترتب على الوضوء نظير ترتب الإحراق على الإلقاء.

أما المستحب النفسى بالتفسير الأول فلا ينبغى الإشكال فيه. و فى طهارة الشيخ الأكبر (قدس سره): انه مما لا خلاف فيه كما فى كشف اللثام، و قد صرح به الحلى و الفاضلان و الشهيدان و غيرهم، و عن الطباطبائى (قده) دعوى الإجماع عليه، و يدل عليه قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ حيث انه يدل على استحباب التطهر فى نفسه. و قوله تعالى فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَ اللَّهُ يُحِبُّ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٤

الْمُتَطَهِّرِينَ و التطهر اما خصوص الوضوء و الغسل أو الأعم منهما و من التيمم و التطهر من الخبث، و المروى عن على عليه السلام: «الوضوء على الطهور عشر حسنات فتطهروا» و المحكى عن الحديث القدسى: من أحدث و لم يتطهر فقد جفانى، الحديث.

و ما عن الأمالى عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم: «يا أنس أكثر من الطهور يزد الله فى عمرك، و ان استطعت ان تكون بالليل و النهار على طهارة فافعل فإنك إذا مت على طهارة مت شهيدا» و فى كتاب أمير المؤمنين الى محمد بن ابى بكر لما ولاه مصر: «فاعلم ان الوضوء نصف الايمان» و عن الصادق عليه السلام: «الوضوء شطر الايمان» و المروى فى الوضوء التجديدى، انه نور على نور، و غير ذلك من الاخبار الظاهرة فى استحباب الوضوء لنفسه.

و اما المستحب النفسى بالتفسير الثانى - أعنى بما هو فعل مشتمل على الغسلتين و المسحنتين فى قبال ما يؤتى لغاية من الغايات حتى الكون على الطهارة- فلم يثبت تشريعه، و حكى الشيخ الأكبر (قدس سره) فى الطهارة حكم الفاضلين و الشهيد فى الذكري



ببطلانه، ثم حكم (قده) نفسه بأنه تشريع محرم، وهذا التفسير الثاني هو مراد المصنف (قده) في المقام كما يدل عليه جعله قسيما للوضوء الذي هو شرط لتحقيق أمر كالوضوء للكون على الطهارة و نفي البعد هنا عن تحققه في الشريعة، و سيأتي حكمه (قده) به في المسألة الأولى من الفصل المعقود للوضوءات المستحبة.

و يمكن ان يستدل له بما تقدم من المروى عن علي عليه السلام: «الوضوء على الطهور عشر حسنات» حيث ان الوضوء على الوضوء لا- يكون للكون على الطهارة، فيكون هو بنفسه مستحبا، و إذا كان التجديدي منه كذلك فيكون الوضوء الأول مثله، لعدم اختصاص الاستحباب بالتجديدي منه، و ما تقدم من الحديث القدسي: من أحدث و لم يتوضأ فقد جفاني، و ما روى من مكاتبة أمير المؤمنين عليه السلام: «الوضوء نصف الايمان» و قول الصادق عليه السلام «الوضوء شطر الايمان» و كلما وقع الترغيب فيه بالوضوء.

و لكن الأقوى هو ما ذكره الشيخ (قده) من كونه تشريعا محرما لعدم ما يدل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٥

على استحبابه و عدم دلالة ما استدل به عليه، اما المروى عن علي عليه السلام فلانه مذيّل بقوله عليه السلام: «فتطهروا» الدال على كون التجديدي منه أيضا لأجل تحصيل مرتبة من الطهارة به كما يدل عليه الخبر الآخر: «الوضوء على الوضوء نور على نور» و اما الحديث القدسي فلانه أيضا مذيّل بما يدل على ان مطلوية الوضوء المأمور به في قوله:

من أحدث و لم يتوضأ فقد جفاني انما هو لأجل حصول الطهر به و ذاك الذليل هو قوله:

«و من توضأ و لم يصل ركعتين فقد جفاني» فإن الظاهر منه هو كون استحباب الوضوء للمحدث لأجل رفع الحدث و لو لم يكن لأجل الصلاة بل كان لأجل رفع الحدث نفسه و اما كونه لمكان الوضوء نفسه فلا دلالة عليه.

مضافا الى مفروغية استحباب الكون على الطهارة يوجب انصرافه و انصراف كلما وقع الترغيب فيه بالوضوء الى استحباب ما يؤتى به للكون على الطهارة، و به يدفع الاستدلال بما ورد من انّ الوضوء نصف الايمان أو انه شرطه و نحوهما، مضافا الى كل ذلك المروى عن الرضا عليه السلام: «و انما أمر بالوضوء لان يكون العبد طاهرا إذا قام بين يدي الجبار- الحديث، فإنه ظاهر في ان الأمر بالوضوء انما هو لما يترتب عليه من رفع الحدث و ان رفعه هو المنشأ للأمر به فلا يكون مأمورا به من حيث نفسه.

الأمر الثاني: في ذكر الغايات للوضوء الواجب و هي أمور:

أحدها: الصلاة الواجبة أداء و قضاء عن النفس أو عن الغير، كان وجوبها بالأصل كاللومية و نحوها أو بالعارض كالنذر و شبهه و يدل على وجوبه لها الكتاب و السنة و الإجماع المستفيض حكايته بل لعله من الضروريات.

الثاني: الأجزاء المنسية من الصلاة الواجبة و هي السجدة الواحدة و التشهد و أعضائه، و لا- إشكال في اشتراط الطهارة في قضائهما لأنهما من اجزاء الصلاة و لو كان وقوعها في غير محلها كقضاء الصلاة نفسها بتمامها، و لازم ذلك اتيانهما مع ما يعتبر فيهما جزء و شرطا في خارج محلها و منه الطهارة.

الثالث: سجدة السهو، و في وجوب الوضوء لهما وجهان، من عدم الدليل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٦

على اعتباره لهما و الأصل البراءة، مضافا الى الإطلاقات الواردة في مقام بيان ما يعتبر فيهما الخالية عن اشتراط الطهارة فيهما، و خصوص موثقة عمار الدالة على وجوب قضاء السجدة الواحدة لو نسيها متى ذكرها، و فيها: عن الصادق عليه السلام في رجل ينسى سجدة فذكرها بعد ما قام و ركع، قال عليه السلام: «يمضى في صلوته و لا يسجد، فإذا سلم سجد مثل ما فاته» قلت: فان لم يذكر بعد ذلك؟ قال: «يقضى ما فاته إذا ذكره» فإن إطلاق قضاء السجدة متى ذكرها الشامل لما إذا كان التذكر بعد نقض

الطهارة مع لزوم الإتيان بسجدة السهو بعد قضائها يدل على عدم اعتبار الطهارة فيهما.

و من انسباق اعتبار الطهارة فيهما عن اعتبار تلاحقهما بالصلاة و كون الإتيان بهما مكملًا و جابرا لها و اعتبار الفورية فيهما بعد الصلاة المناسب مع بقاء شرائط الصلاة في حال اتيانهما، مضافا الى التمسك بقاعدة الشغل في العبادة، و اما موثقة عمار فلا تدل على عدم اعتبار الطهارة فيهما، بل انما تدل على وجوب الإتيان بهما مع ما يعتبر في اتيانهما من غير تعرض لما يعتبر و ما لا يعتبر. و الأقوى هو الأول لمنع الانصراف و الانسباق، و عدم اقتضاء تلاحقهما للصلاة و إكمالهما لها لان يعتبر فيهما ما يعتبر في الصلاة، و كذا اعتبار الفورية فيهما أيضا لا يقتضى ذلك، و ليس المورد مورد الاشتغال، و لو منع عن التمسك بالإطلاقات على عدم اعتبار ما يعتبر في الصلاة فيهما فلا- أقل من عدم الدليل على الاعتبار، و هو كاف في الحكم بالبراءة، و لكن الاحتياط باتيانهما في حال الطهارة مما لا ينبغي تركه، و قد تقدم الكلام في ذلك في الفصل المعقود لما يشترط فيه الطهارة من الخبث في أحكام النجاسات، و استوفينا البحث عنه في أبواب الخلل من كتاب الصلاة.

الرابع: الطواف الواجب و قد تقدم الدليل على اعتبار الطهارة فيه كما انه قد تقدم ان المراد بالطواف الواجب هو ما كان جزءا للحج أو العمرة سواء الواجب منهما أو المندوب فان كلا من الحج و العمرة يجب الإتمام فيه بمجرد الشروع و ان كان مندوبا ابتداء، و اما الدليل على عدم اعتبار الطهارة في الطواف المندوب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٧

- اي ما يؤتى به مستقلا- كما هو المشهور فجملة من النصوص، كخبر عبيد و فيه:

«لا- بأس ان يطوف الرجل النافلة على غير وضوء ثم يتوضأ و يصلى و ان طاف متعمدا على غير وضوء فليتوضأ و ليصل، و من طاف تطوعا و صلى ركعتين على غير وضوء فليعد الركعتين و لا- يعيد الطواف» و نحوه غيره، و المحكى عن الحلبي و النهاية اعتبار الطهارة فيه أيضا، و لا وجه له.

الخامس: الوضوء الواجب بالنذر و العهد و اليمين، لكن في ذكر هذا في عداد غايات الوضوء الواجب نظر، كيف و قد جعله المصنف مما لا غاية له عند قوله:

أو ليس له غاية.

السادس: مس كتابة القرآن إذا وجب اما بالنذر- بناء على القول بكون مس كتابته مثل النظر إليها من العبادات الراجحة، حيث ان نذره ينعقد حينئذ لمكان رجحانه- أو لوقوع القرآن الكريم في موضع يجب إخراجه منه أو لتطهيره إذا صار متنجسا و توقف إخراجه أو تطهيره على مس كتابته فيجب حينئذ الوضوء لمس كتابته- إذا لم يكن التأخير بمقدار الوضوء موجبا لهتك حرمة، و اما إذا كان التأخير موجبا لذلك فالواجب المبادرة إلى إخراجه أو تطهيره من دون وضوء، و لو تمكن في تلك الحالة من التيمم و جب، و يكون تيممه كالتييمم لضيق وقت الصلاة في انه لا يترتب عليه الا جواز الإتيان بما ضاق وقته.

و وجوب الطهارة لمس كتابة القرآن ينشأ من حرمة مسها على المحدث كما عليه المشهور، بل قيل انه إجماعي، و نسب الى الشيخ في المبسوط و الى ابن البراج و ابن إدريس القول بكراهته، و في مصباح الفقيه: و عن جملة من المتأخرين الميل اليه انتهى و ما عليه المشهور هو المعول.

و استدلل له بالكتاب الكريم و النصوص، فمن الأول قوله تعالى إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ، لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ بناء على ان المراد بالمس هو المس بظاهر البدن، و من الضمير المنصوب في قوله تعالى لَا يَمَسُّهُ هُوَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ، و من قوله تعالى الْمُطَهَّرُونَ المطهرون من الحدث، و لكن لا ظهور للآية في شيء مما ذكر،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٨

لا احتمال كون المراد من المس هو النيل و الإدراك العقلي - مثل ما يقال ان فلانا لم يمس علم الفقه أو علم الطب مثلا- و  
لا احتمال كون الضمير المنسوب المذكور راجعا الى الكتاب الممكنون في قوله تعالى في كِتَابٍ مَّكْنُونٍ بل لعل هذا الاحتمال  
أظهر للاقربيه لفظا، و احتمال كون المراد من المطهرين المعصومين من الزلل اعنى بهم الملائكة المكرمين، و هذا المعنى و ان  
لم يكن أظهر من المعنى الأول فلا أقل من كونه مساويا معه فيقع الاجمال المانع من الاستدلال.

هذا بالنظر الى نفس الآية مع قطع النظر عما ورد في تفسيرها، و اما بالنظر إليها فيظهر عند التكلم في النصوص الواردة في المقام،  
و هي كثيرة منها قول أمير المؤمنين عليه السلام لعمر لما سأله القرآن الذي جمعه: «فان القرآن الذي عندي لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ  
و الأوصياء من ولدي» و هذا الخبر ظاهر في كون معنى الآية الكريمة هو المعنى الأخير، و منها المروى عن الباقر عليه السلام كما  
في مجمع البيان فإنه بعد ان نسب الى القيل تفسير قوله تعالى الْمُطَهَّرُونَ بالمطهرين من الأحداث و الجنابات و ذكر انهم قالوا لا  
يجوز للجنب و الحائض و المحدث مس المصحف ثم أسند هذا القول الى الباقر عليه السلام، و قال: عن محمد بن علي الباقر  
عليه السلام إلخ، و منها خبر إبراهيم بن عبد الحميد المروى عن الكاظم عليه السلام: «المصحف لا تمسه على غير طهر و لا جنبا  
و لا تمس خيطه و لا تعلقه، ان الله عز و جل يقول لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ.

و هذا الخبران يدلان على تفسير الآية الكريمة بالمعنى الأول، فيكون النفي حينئذ بمعنى النهي فيختلفان مع الخبر الأول المروى  
عن أمير المؤمنين عليه السلام لكن لا تعارض بينهما و بينه لإمكان حملهما على التنزيل و حمل الخبر الأول على التأويل، و ذلك  
بإمكان وجود جامع بينهما قابل لانطباقه على المعنيين، فالخبر الأول يبين تطبيقه على المعنى الأخير، و هذان الخبران يبينان  
انطباقه على المعنى الأول و ان لم يكن لهذا الجامع مفهوم عرفي و لا لفظ يحكى عنه و لعله بهذا يرجع ما ورد من ان للقرآن  
بطونا سبعة إلى سبعين بطنا.

و لا يخفى انه مع ذكر مس الخيط و التعليق في خبر ابن عبد الحميد لا بد من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٩

تصوير الجامع في طرف الحكم أيضا بين الحرمة و الكراهة و ذلك لعدم حرمة التعليق و لا مس الخيط، و ذلك الجامع هو مطلق  
المرجوحية، هذا بناء على كون المضبوط كلمة «خيطه» و لكن في نسخة منه ذكر كلمة «خطه» بدل خيطه، و عليه فيكون  
المحمول على الكراهة هو النهي في خصوص التعليق، و كيف كان فهذا الخبر لمكان اشتماله على قوله «و لا تعلقه» و كذا قوله:  
«و لا تمس خيطه» (بناء على نسخة منه) لا يمكن استفادة الحرمة منه في مس الخط كما لا يخفى.

و منها مرسله حريز عن الصادق عليه السلام انه قال لولده إسماعيل: «يا بني اقرء المصحف» فقال: انى لست على وضوء، قال: «لا  
تمس الكتاب و مس الورق و اقرء» بناء على كون المراد من الكتاب هو الكتابة كما يدل عليه قوله عليه السلام «و مس الورق»  
فيدل على حرمة مس الكتابة و جواز مس الورق، و في نسخة الوسائل الموجودة عندي:

«لا تمس الكتابة» بدل «الكتاب» و هي صريحة في حكم مس الكتابة، و ذكر في حاشية الوافي في أبواب القرآن و فضائله في  
الصفحة (٢٦٦) ان في بعض نسخ الاستبصار:

«و لا يمس الكتابة» بدل «الكتاب».

و منها موثقة أبي بصير قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن قرء من المصحف و هو على غير وضوء؟ قال: عليه السلام «لا  
بأس و لا يمس الكتاب» و الظاهر من الكتاب فيه أيضا هو الكتابة، فتدل على حرمة مس الكتابة من غير وضوء و هذه الاخبار بعد  
تعاضد بعضها ببعض و عمل المشهور بها كافية في إثبات الحرمة فلا ينبغي التأمل فيها مضافا الى اعتضاد حرمة بتعظيم الكتاب  
الكريم.

الأمر الثالث من الأمور التي في هذه المسألة: أنهم قد الحقوا بالقرآن الكريم لفظ الجلالة وجميع أسمائه المختصة به تعالى و له وجه قوى، حيث قد عرفت ان مناط حرمة مس كتابه القرآن هو كرامته و شرفه و هذا المناط موجود في أسمائه سبحانه بالأولوية فإذا كانت كرامته نقوش كتابه الكريم موجبة لعدم جواز مسها من دون طهارة فكرامة نقوش أسمائه المقدسة تكون موجبة له بالفحوى، فلا وجه للمنع عن ظهور ذلك مستدلا بأن مهانة الحدث ليست من الأمور العرفية ليتمكن ان تنتقل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٠

الى الذهن ليتعدى عن مورده الى ما هو اولى كما في المستمسك انما الكلام في تعميم الحكم إلى أسماء الأنبياء و الأئمة عليهم السلام فان له أيضا وجهها، الا ان القطع به مشكل لإمكان اختصاص ذلك الحكم به تعالى من كتابه و أسمائه فلا يتعدى الى غيره.

الأمر الرابع: ان وجوب الوضوء في تلك الموارد المذكورة ما عدا النذر انما هو لأجل حصول الطهارة به لان الشرط فيما عدا النذر هو الطهارة و يكون وجوب الوضوء لكونه محصلا للشرط، و لا يزم ذلك عدم وجوبه على المتطهر من الحدث لعدم الموجب له، و اما في النذر و شبهه فهو تابع لنذر الناذر، فان نذر الكون على الطهارة فلا يجب عليه الوضوء ما دام متطهرا، و ان نذر الوضوء التجديدي وجب عليه إذا كان على وضوء، و ان نذر الوضوء و أطلق فالظاهر انصرافه الى الوضوء المحصل للطهارة فلا يشمل الوضوء التجديدي.

### [مسألة (١) إذا نذر ان يتوضأ لكل صلاة وضوء، رافعا للحدث]

مسألة (١) إذا نذر ان يتوضأ لكل صلاة وضوء، رافعا للحدث و كان متوضئا يجب عليه نقضه ثم الوضوء، لكن في صحة مثل هذا النذر على إطلاقه تأمل.

إذا نذر ان يتوضأ لكل صلاة وضوء رافعا للحدث فلا يخلو اما ان يكون المنذور مقيدا بكونه محدثا على ان تكون حالة الحدث من شرائط الوجوب لا الواجب نظير الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، و اما ان تكون قيما للواجب، فعلى الأول يصح النذر، لكن لا يجب عليه حينئذ نقض الوضوء قبل ان يتوضأ لأن شرط الوجوب لا يجب تحصيله من ناحية الوجوب المشروط به، فهو على حكمه الذي عليه مع قطع النظر عن كونه شرطا، فربما يكون حكمه الحرمة كما في اشتراط وجوب التوبة بفعل الذنب، حيث ان الذنب محرم في نفسه و كذا وجوب الكفارة على تقدير الإفطار في شهر رمضان و على الثاني يصير نقض الوضوء واجبا على تقدير صحة النذر، لكن في صحته اشكال و ذلك للزوم رجحان متعلق النذر، و نقض الوضوء لأجل الإتيان بالوضوء الراجع ليس راجحا، إذ لم يرد على استحباب نقضه لأجل الإتيان بالوضوء الراجع، كما ورد الدليل على رجحان الإتيان به على تقدير النقض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥١

أو الإتيان بالوضوء التجديدي على تقدير عدم نقضه و لا يحتاج في نفي صحة نذره إلى إثبات مرجوحيته حتى يقال بعدم إثباتها أيضا، بل نفس عدم رجحانه كاف للحكم بعدم صحته.

### [مسألة (٢) وجوب الوضوء بسبب النذر أقسام]

(مسألة ٢) وجوب الوضوء بسبب النذر أقسام:

أحدها ان ينذر أن يأتي بعمل يشترط في صحته الوضوء، كالصلاة الثانية ان ينذر أن يتوضأ إذا أتى بالعمل الفلاني الغير المشروط بالوضوء مثل ان ينذر ان لا يقرأ الا مع الوضوء فحينئذ لا يجب عليه القراءة، لكن لو أراد ان يقرأ يجب عليه ان يتوضأ. الثالث ان ينذر أن يأتي بالعمل الكذائي مع الوضوء فحينئذ يجب الوضوء و القراءة.

الرابع ان ينذر الكون على الطهارة.

الخامس ان ينذر أن يتوضأ من غير نظر الى الكون على الطهارة، و جميع هذه الاقسام صحيح، لكن ربما يستشكل في الخامس من حيث ان صحته موقوفة على ثبوت الاستحباب النفسى للوضوء، و هو محل اشكال لكن الأقوى ذلك.

لا إشكال في صحة النذر في القسم الأول و هو ان ينذر الإتيان بما يشترط في صحته الوضوء كالصلاة مطلقا و لو كانت مندوبة، و يجب الإتيان بالمنذور و يحصل الحث بتركه و يكون عليه الكفارة كما هو واضح و اما القسم الثاني فيتصور وقوع النذر فيه على احد نحوين.

أحدهما: ان ينذر ان يقرأ القرآن فيما يريد قرائته مع الوضوء، بمعنى انه لو قرء قرء مع وضوء و هذا هو الظاهر من أول الكلام، حيث يقول: ان ينذر أن يتوضأ إذا أتى بالعمل الفلاني الغير المشروط بالوضوء، و يلائمه ذيل العبارة أيضا و هو قوله (ره): فحينئذ لا يجب عليه القراءة لكن لو أراد ان يقرأ يجب عليه ان يتوضأ، و لا إشكال في صحة هذا النذر و وجوب الكفارة على حثه، و يكون حثه بالقراءة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٢

من دون وضوء.

و ثانيهما: ان ينذر ترك القراءة من دون وضوء بحيث يكون المنذور تركها من دون وضوء، و هذا الاحتمال يلائم مع قوله: مثل ان ينذر ان لا يقرأ القرآن الا مع الوضوء، و في صحته اشكال من حيث ان القراءة من دون وضوء راجحة فيكون تركها مرجوحا، فلا يصح تعلق النذر به، لكن المتعين كون الاحتمال الأول هو مراد الماتن كما يدل عليه عنوانه به، اعنى قوله: ينذر أن يتوضأ إذا أتى بالعمل الفلاني.

و الفرق بين هذا القسم على الاحتمال الأول و القسم الثالث ظاهر، حيث ان المنذور في هذا القسم هو القراءة مع الوضوء على تقدير ارادتها نظير شرط الوجوب و في القسم الثالث هو القراءة مع الوضوء من دون تعليق القراءة على شيء فيكون الوضوء نظير شرط الواجب لا- شرط الوجوب و يكون وجوب القراءة على نحو التنجيز، فيجب القراءة مع الوضوء عليه، فلو تركهما أو ترك أحدهما وجب عليه الكفارة، سواء كان المتروك هو القراءة بعد الوضوء أو الوضوء قبلها، و ذلك لترك المنذور و هو القراءة مع الوضوء في الجميع، و القسم الرابع و هو نذر الكون على الطهارة ظاهر.

و اما القسم الخامس ففيه أيضا احتمالان: أحدهما: ان ينذر أن يتوضأ من غير نظر الى الكون على الطهارة و لا الى نفيه و التجرد عنه بل ينذر الوضوء بنحو اللابشرطية على الكون على الطهارة، و هذا يصح من دون اناطة صحته على ثبوت الاستحباب النفسى إذ الذى يأتي به مستحب و لو للكون على الطهارة، و ثانيهما: ان ينذر الوضوء الذى تعلق به الأمر الندبى من حيث نفسه مجردا عن كونه موجبا للكون على الطهارة، و صحة هذا يتوقف على ثبوت الاستحباب النفسى له، و الأقوى كما تقدم عدم ثبوته و ان كان المصنف (قده) قوى ثبوته فى المقام و فيما سياتى.

**[مسألة (٣) لا فرق فى حرمة مس كتابة القرآن على المحدث بين ان يكون باليد أو بسائر أجزاء البدن]**

مسألة (٣) لا فرق في حرمة مس كتابه القرآن على المحدث بين ان يكون باليد أو بسائر أجزاء البدن و لو بالباطن كمسها باللسان أو بالأسنان و الأحوط ترك المس بالشعر أيضا و ان كان لا يبعد عدم حرمة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٣

لا فرق في حرمة المس بين ان يكون باليد أو بسائر أجزاء البدن لإطلاق دليل حرمة، و ربما يقال بالاختصاص بباطن الكف، و لا- وجه له الا- غلبة وقوع المس به و هو كما ترى لا يوجب الاختصاص، و لا فرق فيها أيضا بين ان يقع بما تحله الحيوة كالجلد أو بما لا تحله كالسن و الظفر، و عن الشيخ الأعظم (قده) التردد في السن و الظفر، و لا وجه له بعد صدق المس عرفا و شمول إطلاق الدليل له، و لا- فرق أيضا بين ان يكون المس بالظاهر أو بالباطن و توهم اختصاص الحكم بما إذا كان بالظاهر بدعوى عدم صدق المس على المس بالباطن ضعيف جدا، انما الكلام في المس بالشعر، و الظاهر عدم صدق المس به، و ذلك في المسترسل منه أظهر و كيف كان فمع الشك في صدق المس به يكون المرجع هو البراءة لدوران الأمر بين الأقل و الأ-كثر الاستقلالي، حيث ان التكليف في المشكوك غير مرتبط بالمقدار المتيقن من متعلقه كما هو واضح.

#### **[مسألة (٤) لا فرق بين المس ابتداء أو استدامة]**

مسألة (٤) لا فرق بين المس ابتداء أو استدامة، فلو كان يده على الخط فأحدث يجب عليه رفعها فورا و كذا لو مس غفلة ثم التفت انه محدث.

و ذلك للإطلاق، و لان كون المناطق في حرمة مسه على المحدث هو التعظيم يقتضى ذلك، هذا إذا لم يكن إبقاء يده بعد الحدث هتكا، و اما معه فلا ينبغي الإشكال في حرمة إبقائه.

#### **[مسألة (٥) المس الماحى للخط أيضا حرام]**

مسألة (٥) المس الماحى للخط أيضا حرام فلا يجوز له ان يمحوه باللسان أو باليد الرطبة. و ذلك لصدق المس عليه و إطلاق دليل حرمة، و ذلك معلوم بعد معلومية كون المحو بالمس، فالمس يقع على الخط و ان حصل به المحو بعد ذلك.

#### **[مسألة (٦) لا فرق بين أنواع الخطوط حتى المهجور منها كالكوفى]**

مسألة (٦) لا فرق بين أنواع الخطوط حتى المهجور منها كالكوفى، و كذا لا فرق بين أنحاء الكتابة من الكتب بالقلم أو الطبع أو القص بالكاغذ أو الحفر أو العكس.

أما عدم الفرق في الخطوط بين المهجور منها و بين غيره فلصدق نقوش

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٤

القرآن على الجميع، و اما عدم الفرق بين أنحاء الكتابة ففي غير المحكوك منها ظاهر، لصدق الخط عليه، و في المحكوك منها أيضا كذلك، اما من جهة صدق المس على الهواء الواقع في فضائه الذى تهبأ بهيئة النقش أو من جهة صدقه على أطراف غور

الحك الذي يصدق عليه النقش أيضا لو منع عن صدق المس على الهواء، فالإشكال في الكتابة بالحفر لعدم كونها قابلة للمس كما في طهارة الشيخ الأكبر (قده) لعله في غير محله.

### [مسألة (٧) لا فرق في القرآن بين الآية والكلمة]

مسألة (٧) لا- فرق في القرآن بين الآية والكلمة، بل والحرف وان كان يكتب ولا- يقرأ كالألف في قالوا و أمنوا بل الحرف الذي يقرأ ولا يكتب إذا كتب، كما في الواو الثاني من داود إذا كتب بواوين و كالألف في رحمن و لقمن إذا كتب رحمان أو لقمان.

لا- فرق في القرآن بين ان يكون الممسوس آية منه أو كلمة من آيته، و سواء كان الممسوس من مواد الكلمة كحروفها أو من هيئتها مثل المد و الجزم و التشديد و الاعراب، فإن الجميع جزء من كتابة القرآن عرفا فيحرم مسه، و توهم كون هذه الأمور أعنى مثل المد و الجزم و التشديد و الاعراب حادثة و عدم كونها مرسومة في المصحف من الأول، و انها ليست مما يتقوم به القرآن لا- يجدى في إباحة مسها بعد ما يعد جزء من القرآن عرفا، و المناطق في الحرمه هو صدق المس عرفا، و لا فرق في الحروف بين ما يكتب و يقرأ أو يكتب و لا يقرأ كالألف المكتوب بعد واو الجمع، و كهزمة الوصل، بل هذا في همزة الوصل أولى لإمكان قرائتها عند الفصل مثلا، و كذلك الحكم فيما يقرأ و لا يكتب إذا اتفق كتابته من غير فرق بين واو داود أو ألف رحمان، و توهم كون الأول غلطا زائدا دون الأخير ضعيف بعد صدق الكتابة على الجميع، و لعل هذا أولى مما يكتب و لا يقرأ.

### [مسألة (٨) لا فرق بين ما كان في القرآن أو في كتاب]

مسألة (٨) لا فرق بين ما كان في القرآن أو في كتاب، بل لو وجدت كلمة من القرآن في كاغذ أو نصف الكلمة كما إذا قص من ورق القرآن يحرم مسها أيضا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٥

لا إشكال في حكم مس المصحف و لو كان مسه بمس آية منه، و اما لو صارت هذه الآية منفصلة عن المصحف بان كانت جزء من خطبة أو حديث أو شاهدا في كلام بحيث لا يصدق على مسها مس المصحف ففي حرمه مسها بلا طهارة و جهان من ان المصحف ليس كالقرآن الصادق على المجموع و على اجزائه حتى يقال ان آية من المصحف أيضا مصحف، بل هو اسم لمجموع ما بين الدفتين، و لما كان حكم المس في الاخبار مترتبا على عنوان المصحف فيمكن دعوى اختصاصه بالمصحف نفسه فلا يشمل أبعاضه و من ان الحكم ليس تعديا محضا بل الاطمئنان حاصل بان المنع انما هو لأجل احترام المصحف فيشمل بملاكه أبعاضه لا شراكتها معه في الحرمه، و هذا الأخير لا يخلو عن قرب و عليه المعول، و منه يظهر حكم كلمة منه بل و نصف الكلمة كما إذا قص من ورق القرآن أو غيره إذا كتب فيه، كلمة أو بعضها فإنه يحرم مس الموجود المنقوش أيضا.

### [مسألة (٩) في الكلمات المشتركة بين القرآن وغيره]

مسألة (٩) في الكلمات المشتركة بين القرآن وغيره، المناطق قصد الكاتب.

لا- إشكال في اعتبار قصد القرآنية في الكاتب عند الكتابة في الألفاظ المشتركة مثل قال، و موسى و نحوهما من الكلمات المفردة، فلو لم يقصد بكتابتها القرآن لم يكن قرآنا قطعاً ما لم ينضم إليها ما يصيرها سورة أو آية تامة، فإذا انضم إليها ذلك فهل يصدق عليها القرآن مع كون حدودها بلا قصد القرآن أو لا، وجهان، أقواهما الأخير، لأن ما ليس من القرآن في مدة من الزمان لا- يصير بانضمام شيء من القرآن إليه قرآنا كما هو ظاهر، هذا بالنسبة إلى الكلمات، و اما السور و الايات المستقلة فالظاهر انها بعد وجودها يصدق عليها القرآن من دون توقف صدق القرآن عليها على قصد بل لو وجدت بلا قصد كما عن النائم أو الصبي غير المميز تكون قرآنا بل لو وجدت بهبوب الرياح أيضا صدق عليها القرآن و هذا ظاهر بعد ملاحظة نظائره في العرفيات حيث ان هيئة الحمام مثلا حمام سواء وجدت عن قصد في إيجاده أم لا، بخلاف إيجاد جدار منه فإنه لا يصدق عليه جدار الحمام إلا إذا قصد كونه جدارا له فيصدق عليه جدار الحمام عند العالم بقصده.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٦

### [مسألة (١٠) لا فرق فيما كتب عليه القرآن بين الكاغذ و اللوح]

مسألة (١٠) لا فرق فيما كتب عليه القرآن بين الكاغذ و اللوح و الأرض و الجدار و الثوب، بل و بدن الإنسان فإذا كتب على يده لا يجوز مسه عند الوضوء، بل يجب محوه أولاً ثم الوضوء. عدم الفرق فيما كتب عليه القرآن بين ما ذكر من جهة صدق القرآن على الجميع و إطلاق دليل حرمة مسه الشامل للجميع، و إذا كتب على مواضع وضوئه لم يجز له مسه عند الوضوء بل يجب محوه أولاً- ثم الوضوء، و لو توضع حينئذ مع التمكن من محوه فالظاهر بطلان وضوئه لكونه من موارد اجتماع الأمر و النهي، و هذا فيما إذا كان المكتوب في موضع المسح أظهر، و ههنا فروع ذكرناها في آخر مبحث التيمم.

### [مسألة (١١) إذا كتب على الكاغذ بلا مداد]

مسألة (١١) إذا كتب على الكاغذ بلا- مداد فالظاهر عدم المنع من مسه لانه ليس خطأ، نعم لو كتب بما يظهر أثره بعد ذلك فالظاهر حرمة كماء البصل فإنه لا اثر له الا إذا حمى على النار. عدم المنع من مس ما يكتب بلا مداد ظاهر لما في المتن من انه ليس خطأ، و اما المكتوب بما يظهر أثره فلا إشكال في حرمة مسه عند ظهوره أثره، و مع عدم ظهوره فالظاهر حرمة أيضا لأنه خط موجود واقعا الا- انه لا- يظهر في الحس، و المناطق في الحرمة هو وجوده و ان لم يظهر بالحس، لإطلاق ما يدل على حرمة.

### [مسألة (١٢) لا يحرم المس من وراء الشيشة]

مسألة (١٢) لا يحرم المس من وراء الشيشة و ان كان الخط مرثيا، و كذا إذا وضع كاغذ رقيق يرى الخط تحته، و كذا المنطع في المرآة، نعم لو نفذ المداد في الكاغذ حتى ظهر الخط من الطرف الآخر لا يجوز مسه خصوصا إذا كتب بالعكس فظهر من الطرف الآخر طردا.



عدم تحريم المس من وراء الشيشة أو الكاغذ الرقيق لأجل عدم تحقق مس الخط حقيقه، لحيلولة الشيشة أو الكاغذ بينه وبين الماس، وهذا بخلاف ظهور الخط من الطرف الآخر و لو مقلوبا لإطلاق دليل الحرمة الشامل للخط المقلوب، و لو كانت الكتابة مقلوبة فظهر الخط من الطرف الآخر طردا لا عكسا فالمنع أظهر.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٧

### [مسألة (١٣) في مس المسافة الخالية التي يحيط بها الحرف]

مسألة (١٣) في مس المسافة الخالية التي يحيط بها الحرف كالحاء و العين مثلا إشكال أحوطه الترك. و لعل وجه الاشكال هو التأمل في صدق الحرف على المسافة الخالية المحاط بها النقش، و لعل صدق لا يخلو عن قرب كما يظهر من التأمل فيما يبقى من الكاغذ المنقوش عليه بعد قص النقش عنه و إبقاء تلك المسافة الخالية، حيث انها تظهر، حينئذ بصورة الحرف و كيف كان فلا ريب في كون ترك مسها أحوط.

### [مسألة (١٤) في جواز كتابة المحدث آية من القرآن]

مسألة (١٤) في جواز كتابة المحدث آية من القرآن بإصبعه على الأرض أو غيرها اشكال و لا يبعد عدم الحرمة، فإن الخط يوجد بعد المس، و اما الكتب على بدن المحدث و ان كان الكاتب على وضوء فالظاهر حرمة، خصوصا إذا كان بما يبقى أثره. في كتابة المحدث آية من القرآن بإصبعه فيما إذا بقي أثره و ان كان الخط يوجد بعد المس لكن لا ينفك عن مس بعض الكلمة حين هو مشغول بكتابتها الأخر، فان في كتابة الجزء المتأخر منها يحصل مس الجزء المتقدم. و اما الكتب على بدن المحدث فمع بقاء أثره على بدنه فالظاهر حرمة لتحقق مناط حرمة المس و هو ترفع القرآن الكريم و تعظمه من ان تناله يد المحدث، و ان لم يصدق عليه المس لاتحاد الماس و الممسوس مثلا و لكن الظاهر كون المكتوب عليه هو من تعلق به التكليف و ان فعل الكاتب حرام لكونه مقدمة لتحقق الحرام من المكتوب عليه، و قد حررنا شيئا مما يناسب المقام في آخر مبحث التيمم فراجع، و اما مع عدم بقاء أثره فالظاهر عدم الحرمة، لعدم تحقق الكتابة واقعا.

### [مسألة (١٥) لا يجب منع الأطفال و المجانين من المس]

مسألة (١٥) لا يجب منع الأطفال و المجانين من المس، إلا إذا كان مما يعد هتكا نعم الأحوط عدم التسبب لمسهم، و لو توضحاً الصبي المميز فلا إشكال في مسه بناء على الأقوى من صحه وضوئه و سائر عباداته.

الكلام يقع تارة في منع الصبي و المجنون من المس، و اخرى في تمكينهما منه.

اما الأول فالأقوى عدم وجوب المنع عنه لعدم تكليف الصبي و المجنون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٨

حتى يجب منعهما من باب النهي عن المنكر، و على تقدير كون المس من حيث هو مبعوضا مع قطع النظر عن حيث صدوره عن الفاعل - نظير قتل النفس أو شرب الخمر الذي علم عدم رضاه الشارع بوجوده - فلا وجه لاختصاص وجوب المنع بالولي بل

يجب على المكلفين كفاية، مثل سائر موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحيث ان في المس بما هو مس لا- يكون هتك فلا- يعلم مبعوضيته مع قطع النظر عن حيث إسناده إلى الفاعل واما التمكين فهو يتصور على نحوين أحدهما بامساس القرآن بيد الصبي بحيث يكون مس الصبي منه نظير تولى الغير في الوضوء، وهذا لا- يبعد حرمة لانه مس من المكلف أى إيجاد مس الصبي منه.

و ثانيهما صرف مناولتهم الكتاب الكريم المترتب عليها المس بلا مباشرة المناول في إيجاد المس، وهذا لا دليل على حرمة مع قيام السيرة القطعية على مناولتهم القرآن من الأعصار الماضية إلى الان بحيث يفتح لهم بالكتاب الكريم في أول تعاليمهم، و من البعيد جدا عدم صدور المس منهم بعد المناولة، فما في طهارة الشيخ الأكبر (قده) من وجوب المنع عن مسهم المستلزم لحرمة مناولتهم إذا استلزم المس لا وجه له، و لو توضحاً الصبي المميز ففى جواز مسه بعد الوضوء بناء على المنع منه و عدمه وجهان مبنيان على صحة عباداته و عدمها.

و الأقوى هو الأول، و قد مرّ تحقيق القول فيها فى المسألة الرابعة من المسائل المذكورة فى البحث عن نجاسة عرق الجنب من الحرم فراجع الجزء الأول (ص - ٤٩٠).

### [مسألة (١٦) لا يحرم على المحدث مس غير الخط من ورق القرآن]

مسألة (١٦) لا- يحرم على المحدث مس غير الخط من ورق القرآن حتى بين السطور و الجلد و الغلاف، نعم، يكره ذلك كما يكره تعليقه و حمله.

اما عدم حرمة مس غير الخط من ورق القرآن و جلده و غلافه فهو المعروف بل قيل انه من المسلمات، و عن الحدائق نفى الخلاف فيه، و يدل على عدم حرمة مس الورق، منه مرسله حريز و موثقة أبى بصير المتقدمتان عند البحث عن وجوب الوضوء عند وجوب مس كتابة القرآن، و قد وقع التصريح فيهما بالإذن فى مس الورق و يدل على عدم حرمة مس ما بين سطوره و جلده و غلافه عدم ما يدل على حرمة بعد فرض عدم صدق مس القرآن عليه، و يدل على كراهة تعليق القرآن مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٩

و حمله لغير المتطهر خبر إبراهيم بن عبد الحميد عن الكاظم عليه السلام الذى فيه: المصحف لا تمسه على غير طهر و لا جنباً و لا تمس خيطه و لا تعلقه، بناء على حمله- فى مس الخيط و التعليق- على الكراهة، و قد مر البحث عن فقه الحديث فى البحث عن حرمة مس القرآن من غير طهر، و لم أقف على ما يدل على كراهة مس ورقه أو جلده أو غلافه.

### [مسألة (١٧) ترجمة القرآن ليست منه بأى لغة كانت]

مسألة (١٧) ترجمة القرآن ليست منه بأى لغة كانت فلا بأس بمسها على المحدث نعم لا فرق فى اسم الله تعالى بين اللغات. عدم صدق القرآن على ترجمته بأى لغة كانت انما هو من جهة كون القرآن اسماً لألفاظ مخصوصة، فلا يعم ما يحكى عن معناه أو لفظ آخر يعبر عنه، و هذا بخلاف اسمه تعالى فإنه اسمه بأى لغة كانت، و المفروض حرمة مس اسمه تعالى على المحدث من دون اختصاص فيه بلغة دون لغة.

## [مسألة (١٨) لا يجوز وضع الشيء النجس على القرآن]

مسألة (١٨) لا يجوز وضع الشيء النجس على القرآن و ان كان يابساً لانه هتك، و اما المتنجس فالظاهر عدم البأس به مع عدم الرطوبة، فيجوز للمتوضئ أن يمس القرآن باليد المتنجسة و ان كان الاولي تركه.  
و الأولى إحالة ذلك فى النجس و المتنجس الى العرف، و ان كان عرف المتشعبة، فلو فرض عدم صدق الهتك لا يكون حراماً و لو كان نجساً، و مع صدق الهتك يحرم و لو كان متنجساً، و مع الشك فى صدق الهتك فالمرجع هو البراءة و ان كانت كرامة القرآن يقتضى الاحتياط.

## [مسألة (١٩) إذا كتبت آية من القرآن على لقمة خبز]

مسألة (١٩) إذا كتبت آية من القرآن على لقمة خبز لا يجوز للمحدث اكله، و اما للمتطهر فلا بأس خصوصاً إذا كان بنية الشفاء أو التبرك.

عدم جواز أكل المحدث الخبز المكتوب عليه آية القرآن متوقف على استلزام اكله لمس الآية المكتوبة عليه و لو بباطن فمه، إذ قد تقدم عدم الفرق فى الحرمة بين الباطن و الظاهر، و مع عدم الاستلزام المذكور فالظاهر عدم البأس بأكلها، كما ان الظاهر هو الجواز فى صورة الشك أيضاً.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٠

## [فصل فى الوضوء المستحبة]

### إشارة

فصل (فى الوضوءات المستحبة)

## [مسألة (١) الأقوى كما أشير إليه سابقاً كون الوضوء مستحبا فى نفسه]

مسألة (١) الأقوى كما أشير إليه سابقاً كون الوضوء مستحبا فى نفسه و ان لم يقصد غاية من الغايات حتى الكون على الطهارة و ان كان الأحوط قصد إحداها.

و قد تقدم منا تحقيق القول فى ذلك و ان الأقوى عدم ثبوت الاستحباب النفسى للوضوء اى بلا قصد غاية من غاياتها أصلاً حتى الكون على الطهارة.

## [مسألة (٢) الوضوء المستحب أقسام]

## إشارة

مسألة (٢) الوضوء المستحب أقسام أحدها ما يستحب في حال الحدث الأصغر فيفيد الطهارة منه، الثاني ما يستحب في حال الطهارة منه كالوضوء التجديدي، الثالث ما هو المستحب في حال الحدث الأكبر وهو لا يفيد طهارة وإنما هو لرفع الكراهة أو لحدوث كمال في الفعل الذي يأتي به كوضوء الجنب للنوم ووضوء الحائض للذكر في مصلاها

## [أما القسم الأول]

## إشارة

أما القسم الأول فلأمور:

## [الأول الصلوات المندوبة]

الأول الصلوات المندوبة وهو شرط صحتها أيضا.

أما استحباب الوضوء للصلوات المندوبة فلان مقدمة المندوب مندوب كما هو ظاهر، وأما شرطية الوضوء لها بمعنى عدم صحتها بدونها فلما تقدم في أول الفصل المنعقد في غايات الوضوء من الأدلة الثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع، بل ادعى عليه الضرورة، وليست ببعيد.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦١

## [الثاني الطواف المندوب]

الثاني الطواف المندوب وهو ما لا يكون جزءا من حج أو عمرة ولو مندوبين، وليس شرطا في صحته، نعم هو شرط في صحة صلواته.

وقد ادعى الإجماع بل الضرورة على استحباب الوضوء للطواف المندوب، وربما يستدل له بإطلاقات بعض الاخبار، كالمروى عن أبي الحسن عليه السلام: إذا طاف الرجل بالبيت وهو على غير وضوء فلا يعتد بذلك الطواف وهو كمن لم يطف، ولكن الظاهر منه إرادة الطواف الواجب الذي هو جزء من النسك ولو من مندوب، لا ما يؤتى به مستقلا ندبا، وذلك بقريته قوله عليه السلام: «فلا يعتد بذلك الطواف» وقد يستثم استحبابه له من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الطواف بالبيت صلاة» ولا يخفى انه لو تم لكان على شرطية الوضوء لصحته أدل، مع انه لا يشترط في صحته كما تقدم في أول الفصل المنعقد في غايات الوضوء، ويدل على شرطية لصلاة الطواف ما دل على شرطية لكل صلاة.

## [الثالث التهيؤ للصلاة في أول وقتها]

الثالث التهيؤ للصلاة في أول وقتها أو أول زمان إمكانها إذا لم يمكن إتيانها في أول الوقت، ويعتبر ان يكون قريبا من الوقت أو زمان الإمكان بحيث يصدق عليه التهيؤ.

في هذا المتن أمور ينبغي ان يبحث عنها.

الأول: في البحث عن حكم الوضوء قبل وقت الصلاة للتهيؤ لها في إتيانها في أول وقتها، والمحكى عن العلامة والشهيد

استحبابه، و حكى عن الوسيلة و الجامع و الزهه و الدروس و البيان و المنتهى و نهاية الاحكام و الدلائل، و استدل الشهيد (قده) فى الذكرى بالنص، و حكى عنه فى الحدائق التمسك بالمرسل: «ما وقر الصلاة من آخر الطهارة لها حتى يدخل وقتها» و لكنى لم أجده فى الذكرى بعد الفحص، و فى الجواهر مضافا الى إمكان تعليقه باستحباب الصلاة فى أول الوقت و لا- يمكن الا بتقدمه، و لان المعروف من السلف التأهب للفريضة و المحافظة على نوافل الزوال و الفجر، و فى المستمسك مضافا الى ما دل على استحباب المسارعة إلى فعل الخير.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٢

و أورد على الاستدلال بالنص كما فى كشف اللثام بعدم العثور عليه، و لا يخفى انه يكفى فى إثبات استحبابه إرسال مثل العلامة و الشهيد و صاحب المدارك و غيرهم و تلقى الآخريين ارسالهم بالقبول فيكفى فى الحكم به باستحبابه من غير حاجة الى الوجوه الاعتبارية التى ذكروها، لتطرق المناقشة إليها، اما الاستدلال باستحباب الصلاة فى أول الوقت ففيه ان استحباب الوضوء قبل الوقت للصلاة فى أول الوقت متوقف على إثبات مشروعيته قبل الوقت، فلا- يصح إثبات مشروعيته به، و اما الاستدلال بمعروفه عند السلف ففيه ان الكلام فى وجهه، مع انه لم يعلم منهم الوضوء للتأهب لاحتمال إتيانهم به لغاية أخرى و لو للكون على الطهارة، و منه يظهر ما فى الاستدلال باستحباب المسارعة إلى فعل الخير، حيث انه أجنبى عن الدلالة على استحباب الوضوء قبل الوقت للتأهب كما لا يخفى.

و اعلم ان ههنا عناوين ثلاثة: عنوان الوضوء للكون على الطهارة، و عنوان الوضوء للتأهب للفرض قبل وقته، و عنوان الإتيان بالوضوء قبل الوقت لإيقاع الصلاة فى أول الوقت، و الظاهر تغاير العناوين المذكورة، و قد ذكرنا وجه مغايرتها فى المسألة الاولى فى فصل أحكام التيمم، فلا وجه لما فى كشف اللثام من دعواه نفي الفرق بين ما يفعل للكون على الطهارة و بين ما يفعل للتأهب للفرض، و قال: و لا- معنى للتأهب للفرض انتهى، بل الفرق جلى كالفرق بين ما يفعل للتأهب للفرض و بين ما يفعل للإتيان بالصلاة فى أول وقتها حسبما حررناه فى مبحث التيمم.

إذا تبين ذلك فنقول: لا إشكال فى استحباب الوضوء للكون على الطهارة و قد تقدم الدليل على استحبابه و هل هو مستحب للتأهب للفرض أو لفعل الصلاة فى أول وقتها للمرسل المتقدم؟ فان اتى به بأحد العناوين اتى بالمستحب، أو ان المرسل يدل على استحبابه بعنوان التأهب للفرض فلو اتى به لفعل الصلاة فى أول وقتها لا يكون مستحبا، أو انه يدل على استحبابه بعنوان الإتيان بالصلاة فى أول وقتها فلو اتى به بعنوان التأهب للفرض لم يكن مستحبا وجوه، و الظاهر هو الأخير كما لا يخفى على من تدبر فى المرسل المذكور، حيث انه لا يظهر منه الإتيان بعنوان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٣

التأهب و انما هو شىء ذكره الأصحاب فى عبائهم و تظهر النتيجة فى.

الأمر الثانى: أعنى استحباب الوضوء للتهيؤ فى إتيان الصلاة فى أول زمان إمكانها إذا لم يمكن إتيانها فى أول الوقت، فإنه إذا قلنا بدلالة المرسل على استحباب الوضوء للتهيؤ لا يفرق فيه بين ما يكون التهيؤ قبل الوقت لأجل الإتيان بالصلاة فى أول الوقت أو ما يكون التهيؤ فى الوقت قبل إمكان الإتيان بالصلاة لأجل الإتيان بها فى أول زمان إمكانها، و ان قلنا بدلالة المرسل على استحباب الوضوء قبل الوقت لأجل الإتيان بالصلاة فى أول الوقت فلا دلالة له على استحبابه فى الوقت للتهيؤ فى الإتيان بالصلاة فى أول زمان إمكانها، كما ان النتيجة تظهر فى.

الأمر الثالث أيضا، و هى انه بناء على إثبات استحباب الوضوء للتهيؤ يعتبر ان يكون الإتيان به قريبا من الوقت أو من زمان إمكان الإتيان بالصلاة بحيث يصدق عليه التهيؤ، و بناء على إثبات استحباب الوضوء لأجل الإتيان بالصلاة فى أول الوقت لا يعتبر ذلك

لإطلاق المرسل و عدم العبرة بصدق التهيؤ حينئذ.

#### [الرابع دخول المساجد]

الرابع دخول المساجد.

و يدل على استحباب الوضوء لدخوله قول الصادق عليه السلام في صحيح مزاحم: «عليكم بإتيان المساجد فإنها بيوت الله تعالى في الأرض، من أتاها متطهرا طهرها الله من ذنوبه و كتب من زواره» و المروى في الفقيه مرسلًا: «انه في التوراة مكتوب أنّ بيوتى في الأرض المساجد فطوبى لعبد تطهر ثم زارنى فى بيتى» و قول الباقر عليه السلام:

«إذا دخلت المسجد و أنت تريد ان تجلس فلا تدخله الا طاهرا» لكن الأخير يدل على استحبابه عند الدخول فى المسجد مع ارادة الجلوس فيه، فيمكن حمله على تأكيد استحبابه عند ارادة الجلوس فيه، و قد يستدل باستحباب صلاة التحية بعد دخولها الموقوفة على الطهارة، و لا يخفى انه لا يثبت استحباب الطهارة للدخول فى المسجد.

#### [الخامس دخول المشاهد المشرفة]

الخامس دخول المشاهد المشرفة.

و علل بأنها أعظم حرمة عنده تعالى من المساجد و لا يخفى انه لا يصير دليلا مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٤ على استحباب الوضوء لدخولها كما ان كون سرّ فضل المساجد وجود قبر نبي أو وصى فيها لا يصير وجها لإلحاق المشاهد المشرفة بها فى هذا الحكم، و لكن لا ينبغي التأمل فى أولوية الدخول فيها متطهرا كما هو الديدن من السلف، و المحكى عن ابن حمزة إلحاق كل مكان شريف بالمساجد، و لا دليل له.

#### [السادس مناسك الحج مما عدا الصلاة و الطواف]

السادس مناسك الحج مما عدا الصلاة و الطواف.

و يدل عليه خبر ابن عمار: و لا بأس ان تقضى المناسك كلها على غير وضوء الا الطواف بالبيت فان فيه صلاة، و الوضوء أفضل.

#### [السابع صلاة الأموات]

السابع صلاة الأموات

و يدل على عدم اشتراط الطهارة فيها أخبار متواترة كموثقة يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام، قال سئلته عن الجنابة أصلى عليها على غير وضوء؟ فقال عليه السلام:

«نعم انما هو تكبير و تسبيح و تحميد و تهليل، كما تكبر و تسبح فى بيتك على غير وضوء» و غير ذلك من الاخبار، و يدل على استحباب الوضوء لها خبر عبد الحميد بن سعد، قال: قلت لأبى الحسن عليه السلام: الجنابة يخرج بها و لست على وضوء فان ذهبت أتوضأ فاتتنى الصلاة، أ يجزئنى أن أصلى عليها و انا على غير وضوء؟ قال عليه السلام:

«تكون على طهر أحب اللى» و لعل المراد كما فى الجواهر بيان أفضلية الصلاة مع الطهارة على الصلاة مع عدمها، لا ترك الصلاة

مع عدمها، إذ لا ريب في أولوية الصلاة مع عدم الطهارة على عدمها، أو يكون المراد أولوية الكون على الطهارة على صلاة الجنائز بدونها.

### [الثامن زيارة أهل القبور]

الثامن زيارة أهل القبور.

و في شرح النفلية للشهيد الثاني (قده) خصوصاً قبور الأنبياء و الصالحين، و في الخبر تقييدها بقبور المؤمنين انتهى، و كفى في الحكم باستحبابه نصّ الشهيد الثاني بورود الخبر عليه، فلا ينبغي التشكيك فيه بعدم عثور النص عليه بالخصوص كما حكى عن كشف اللثام، قال في الجواهر: و هذا كله في غير زيارة أئمة المسلمين الذين زيارتهم زيارة الله تعالى، فان النصوص الواردة في الطهارة لزيارتهم بل الغسل مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٥ أكثر من ان تحصى.

### [التاسع قراءة القرآن أو كتبه أو لمس حواشيه أو حمليه]

التاسع قراءة القرآن أو كتبه أو لمس حواشيه أو حمليه.

و يدل على استحباب الوضوء عند قراءة القرآن، المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «لا يقرأ العبد القرآن إذا كان على غير طهر حتى يتطهر» و خبر محمد بن الفضيل قال: سئلت أبا الحسن عليه السلام اقرء القرآن ثم يأخذني البول فأقوم و أبول و استنجى و اغسل يدي و أعود إلى المصحف و اقرء فيه؟ قال: «لا حتى تتوضأ للصلاة» و المرسل المروى عن الصادق عليه السلام: «لقارئ القرآن بكل حرف يقرء في الصلاة قائماً مائة حسنة، و قاعداً خمسون حسنة، و متطهراً في غير الصلاة خمس و عشرون، و غير متطهر عشر حسنات» و قد يستدل بمناسبته مع تعظيم القرآن الكريم، و هو لا يثبت الاستحباب. و يدل على استحبابه عند كتابة القرآن، المروى عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام عن الرجل أ يحلّ له ان يكتب القرآن في الألواح و الصحف و هو على غير وضوء؟ قال عليه السلام: «لا» و قد حمل على الاستحباب، للإجماع على عدم وجوبه، و لمعارضته بحسنة داود بن فرقد عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن التعويد يعلق على الحائض؟ قال عليه السلام: «نعم لا بأس» قال: و قال: «تقرأه و تكتبه و لا تصيبه يدها» بناء على ان يكون التعويد بما يشتمل على الايات القرآنية كما يؤيده النهى عن اصابته باليد فيحمل الأول على الاستحباب جمعا.

أقول: و لعل الاولى الحمل على كراهة كتبه من غير وضوء، و يدل على استحبابه عند لمس حواشى القرآن و عند حمليه خبر إبراهيم بن عبد الحميد المتقدم، و فيه:

«و لا تمس خيطه و لا تعلقه» و لا يخفى ان الظاهر منه هو التحريم، و غاية ما يمكن المساعدة معه هو حمليه على الكراهة بعد قيام الإجماع على نفى الحرمة، لكن إثبات الاستحباب به ممنوع، لكن في الجواهر دعوى تبادل الأمر بالوضوء لذلك من أمثال هذه العبارة، و ما ذكره لا يخلو عن المنع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٦

### [العاشر الدعاء و طلب الحاجة من الله تعالى]

العاشر الدعاء و طلب الحاجة من الله تعالى.

و يدل على استحباب الوضوء عند الدعاء و طلب الحاجة من الله تعالى الذى هو فرد من افراد الدعاء خبر عبد الله بن سنان: «من طلب حاجة و هو على غير وضوء فلم تقض فلا- يلومن الا- نفسه» بناء على ان يكون المراد من طلب الحاجة فيه طلبها من الله تعالى، و اما لو أريد منه السعى فى الحاجة فلا يدل على استحبابه عند الدعاء، و الظاهر من مثل هذه العبارة هو استحباب الوضوء لذلك، فلا يرد على الاستدلال به بان مفاده انه ينبغي طلب الحاجة فى حال الوضوء و لو لأمر شرع له الوضوء كالصلاة فلا يدل على تشريعه لطلبها، كالمناقشة فيه بان الموجود فيه الوضوء و هو أعم من الطهارة لصدقه على الوضوء الصورى، و يدفعها ظهور إرادة الطهارة منه الا فيما إذا كان فى مقام يجامع الحدث كوضوء الحائض و الجنب.

و يدل على استحباب الوضوء للدعاء اشتهار عدّ الطهارة من شروطه كما أرسله فى مصباح الكفعمى و عدة الداعى إرسال المسلمات مع مناسبتها مع الاعتبار، و يمكن استيناس الاستحباب من استحباب التطيب و الذهاب الى المسجد لطلب الحاجة و الدعاء فيستفاد منه أولوية استحباب الطهارة لهما، ففى خبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال: كان عليه السلام إذا طلب الحاجة طلبها عند زوال الشمس، فإذا أراد ذلك قدم شيئاً فتصدق به و شم شيئاً من الطيب و راح الى المسجد فدعى فى حاجته بما شاء.

### [الحادى عشر زيارة الأئمة عليهم السلام و لو من البعيد]

الحادى عشر زيارة الأئمة عليهم السلام و لو من البعيد.  
و يدل على استحباب الطهارة عند زيارتهم النصوص الكثيرة المذكورة فى فى الكتب المؤلفة للزيارات كما تقدم فى ذيل البحث عن زيارة أهل القبور.

### [الثانى عشر سجدة الشكر أو التلاوة]

الثانى عشر سجدة الشكر أو التلاوة.  
و يدل على استحبابه عند سجدة الشكر خبر ابن الحجاج: «من سجد سجدة الشكر و هو متوضئاً كتب الله له بها عشر صلوات، و محى عنه عشر خطايا عظام» و على استحبابه عند سجدة التلاوة، المروى عن ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال: «إذا قرء مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٧  
شئ من العزائم فسمعتها فاسجد و ان كنت على غير وضوء و ان كنت جنباً و ان كانت المرأة لا تصلى» فإنه يستأنس منه أولوية كونها مع الوضوء حيث أمر بها و لو لم يكن المستمع لها مع الوضوء.

### [الثالث عشر الأذان و الإقامة و الأظهر شرطيته فى الإقامة]

الثالث عشر الأذان و الإقامة و الأظهر شرطيته فى الإقامة.  
ادعى المحقق فى المعتبر فتوى العلماء، و العلامة فى المنتهى إجماعهم على استحباب الطهارة عن الحدثين للمؤذن من غير فرق فيه بين الأذان الإعلامى أو أذان الصلاة فرادى أو جماعة، و استدلوا له بالمروى عن النبى صلى الله عليه و آله: «حق و سنّة ان لا يؤذن أحد الا و هو طاهر» و بالمروى عن الدعائم: «لا بأس ان يؤذن الرجل على غير طهر، و يكون على طهر أفضل، و لا يقيم الا على طهر» و قالوا: انها من سنن الصلاة و يستحب فى سننها الطهارة كالتوجه.



ولا يخفى ان الإجماع المدعى على استحبابها للمؤذن مع المروى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ مَا عَنْ الدَّعَائِمِ كَافٍ فِي إثبات الاستحباب و ان كان الخبر النبوي عن طريق العامة، و على هذا فلا حاجة الى الوجه الأخير الاعتباري لكي يرد عليه بأنه- مع كونه أخص من المدعى لعدم جريانه في الأذان الإعلامي- مصادرة، لان الكلام في إقامة الدليل على استحباب الطهارة في كل ما هو سنن الصلاة هذا بالنسبة إلى الأذان.

اما الإقامة فالظاهر اعتبار الطهارة فيها و شرطيتها لها كما حكى عن المرتضى و منتهى العلامة، و عليه جملة من الاخبار، ففي صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام انه قال:

«تؤذن و أنت على غير وضوء في ثوب واحد قائما و قاعدا و أينما توجهت، و لكن إذا أقمت فعلى وضوء متهيئا للصلاة» و صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: «لا بأس ان يؤذن الرجل من غير وضوء، و لا يقيم الا و هو على وضوء» قلت: فإن أقام و هو على غير وضوء أ يصلى بإقامته؟ قال عليه السلام: «لا» و هذه الاخبار كما ترى تدل على عدم الاعتداد بالإقامة من غير طهارة، و لا يعارضها غيرها، الا ان الأصحاب حملوها على الاستحباب، و لا وجه له.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٨

#### [الرابع عشر دخول الزوج على الزوجة ليلة الزفاف بالنسبة الى كل منهما]

الرابع عشر دخول الزوج على الزوجة ليلة الزفاف بالنسبة الى كل منهما

و استدلل له بما في الكافي عن ابي بصير قال: سمعت رجلا- و هو يقول لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك اني رجل قد استننت و قد تزوجت امرأة بكرا صغيرة و لم ادخل بها و انا أخاف إذا دخلت على فراشي أن تكرهني لخضابي و كبري، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إذا دخلت عليك إنشاء الله فمرهم قبل ان تصل إليك ان تكون متوضئة ثم أنت لا- تصل إليها حتى تتوضأ، و صل ركعتين ثم مرهم يأمرها أيضا ان تصلى ركعتين ثم تحمد الله و صل على محمد و آل محمد ثم ادع الله و مر من معها ان يؤمنوا على دعائك- الحديث».

و استشكل صاحب الحقائق في الاستدلال بهذا الخبر بأنه لا يدل على استحباب ما ذكر فيه مطلقا، و انما يدل على استحبابه للمسن المتزوج بصغيرة يخاف كراهتها له، و لا دليل على التعميم، و لا يخفى ضعف هذا الإيراد، إذ الاستفادة من الخبر الترغيب على فعل ما ذكر فيه للالتلاف و المودة و حسن الاجتماع بين الزوجين و ليس لخصوصية المورد دخل في فعله.

نعم يمكن ان يورد على الاستدلال به لاستحباب الوضوء منهما عند الدخول، بعدم دلالة على ان الوضوء مستحب لأجل ذلك فلعل استحبابه لأجل ما ندب إليه في الخبر من صلاة ركعتين، بل لعله الأظهر، و عليه فلا يكون دخول احد الزوجين على الآخر من غايات الوضوء بحيث يكون الوضوء مشروعا لهذه الغاية و ان لم يقصد به الصلاة و لا غيرها مما يشترط فيه الطهارة أو تستحب له.

و في الجواهر ان ظاهر بعضهم استحباب طهارتهما في تمام هذه المدة، أى مما قبل الدخول الى تمام الدعاء، قال: لكن لا يخفى عليك خلو النص عنه، الا انه لا بأس به فإن الطهارة أمر مرغوب فيه خصوصا عند الدعاء انتهى، و لا يخفى ان مرغوية الطهارة شيء و استحبابها في تمام هذه المدة شيء آخر، و قد عرفت الكلام في استحبابها عند الدعاء.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٩

#### [الخامس عشر ورود المسافر على اهله فيستحب قبله]

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی؛ ج ۳، ص: ۱۶۹

الخامس عشر ورود المسافر علی اهله فیستحب قبله.

للمروی عن الصادق علیه السّلام مرسلًا كما عن المقنع: «من قدم من سفر فدخل علی اهله و هو علیه غیر وضوء و رأى ما یکره فلا یلو من الا نفسه».

### [السادس عشر النوم]

السادس عشر النوم.

ففى المروى عن الصادق علیه السّلام فى الفقيه: «من تطهر ثم أوى إلى فراشه بات و فراشه كمسجده» و عنه علیه السّلام فى المروى عن ثواب الاعمال: «من توضأ ثم أوى إلى فراشه بات و فراشه كمسجده» و النبوی: «من بات علی طهر فكأنه أحیی اللیل».

و الاشكال علیه باستغراب جعل الحدث غايةً للوضوء كما عن الشهيد (قده) و لذا احتمل إرجاعه إلى الكون علی الطهارة استغراب محض، لعدم المنع عن جعل النوم الذى هو حدث غايةً للوضوء، فان مرجعه إلى إحداث النوم علی الوجه الأفضل بمعنى حدوثه عن المتطهر و ان كانت الطهارة تزول به، و ما احتمله من إرجاعه إلى جعل الغاية الكون علی الطهارة لا محصل له، فان المفروض ان الكون علی الطهارة ليس بنفسه هنا مندوبا اليه بل انما هو لأجل تحقق النوم علی تلك الحالة، كما ان الوضوء للصلاة انما هو لأجل تحقق الطهارة لكن الغاية من تحققها هى الصلاة، فمجرد جعل الكون علی الطهارة غايةً للوضوء هنا لا يرفع ما أورد علیه أولاً، فإن النوم علی كل حال هنا غايةً للوضوء و هذا ظاهر.

### [السابع عشر مقاربة الحامل]

السابع عشر مقاربة الحامل.

و المروى عن النبى صلّى الله علیه و آله فى وصيته لعلی علیه السّلام: «يا علی إذا حملت امرئتك فلا تجامعها الا و أنت علی وضوء، فإنه ان قضى بینكما ولد يكون اعمى القلب بخيل اليد».

### [الثامن عشر جلوس القاضى فى مجلس القضاء]

الثامن عشر جلوس القاضى فى مجلس القضاء.

و فى الجواهر لم نقف له علی دليل بالخصوص كما اعترف به فى كشف اللثام و الحقائق، و لكنه ذكره بعض الفقهاء، و یحتمل ان یلحق به كل مجلس انعقد لطاعة الله كمجلس الدرس و الوعظ و غیرهما لكن قد عرفت ان الملحق به غیر

مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ج ۳، ص: ۱۷۰

ثابت انتهى.

## [التاسع عشر الكون على الطهارة]

التاسع عشر الكون على الطهارة.  
و قد تقدم الكلام فيه مستوفى.

## [العشرون مس كتابة القرآن فى صورة عدم وجوبه]

العشرون مس كتابة القرآن فى صورة عدم وجوبه، و هو شرط فى جوازه كما مر.  
قال فى المستمسك: لكن بناء على استحباب المس، أقول: يمكن الاستدلال لاستحباب مس القرآن و مس حواشيه و جلده بان كل ذلك تبرك منه، و يستأنس له بما فى رواية الصحيفة السجادية من ان الصادق عليه السلام قبل الصحيفة و وضعها على عينيه، بل يمكن إثبات استحباب تقييله الذى هو من افراد مسه و لمسه من استحباب تقييل المشاهد المشرفة و الضرائح المقدسة كما لا يخفى.

و قد عرفت ان الأقوى استحبابه نفسيا أيضا.  
لكن الأقوى عدم الدليل على استحبابه كذلك كما تقدم.  
و هذا القسم من الموضوعات المستحبة، كلها رافعة للحدث فى الجملة، و اما الفرق بين ما إذا كان قاصدا لرفع الحدث و بين ما كان قاصدا للاستباحة فكلام آخر يأتى البحث عنه فى المباحث الآتية.

## [و اما القسم الثانى فهو الوضوء للتجديد]

و اما القسم الثانى فهو الوضوء للتجديد و الظاهر جوازه ثالثا و رابعا فصاعدا أيضا، و اما الغسل فلا يستحب فيه التجديد، بل و لا الوضوء بعد غسل الجنابة و ان طالت المدة.

و يدل على استحباب أصل تجديد الوضوء، الأخبار الكثيرة منها قولهم عليهم السلام:  
«الوضوء على الوضوء نور على نور» و قول الصادق عليه السلام: «من جدد وضوئه لغير حدث جدد الله توبته من غير استغفار» و قوله عليه السلام: «الوضوء بعد الطهر عشر حسنات».

و يدل على جوازه ثالثا و رابعا فصاعدا إطلاق الاخبار المتقدمة، كما ان مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين الفصل بين الموضوعات بفعل الصلاة و نحوها أو مضى زمان و عدمه، و لا بين الإتيان به لنفسه أو لأمر مشروط به، و لا بين من يحتمل صدور الحدث مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧١

منه و من لا- يحتمل، فلا- وجه للقول بالتقييد بالفصل أو بالتقييد بما إذا أراد الإتيان بما يشترط فيه الوضوء، و لا بالتفصيل فى التقييد بين من يحتمل صدور الحدث منه و بين من لا يحتمل بعدم الاشتراط فى الأول و الاشتراط فى الأخير، قال فى الجواهر و لا استبعد تأكده للصلاة لا سيما الغداة و المغرب و العشاء.

أقول: و لعل تأكد تجديد الوضوء للصلاة لما فى المرسل المحكى عن النبى صلى الله عليه و آله فى الفقيه، قال: و كان النبى صلى الله عليه و آله يجدد الوضوء لكل فريضة، و يدل على استحباب تجديده لصلاة الغداة و المغرب خبر سماعة عن الكاظم عليه السلام: «من توضأ للمغرب كان وضوئه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه فى نهاره ما خلا الكبائر، و من توضأ لصلاة الصبح كان وضوئه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه فى ليلته ما خلا الكبائر» و على استحبابه لصلاة العشاء، المروى عن الرضا عليه

السلام قال: «تجديد الوضوء لصلاة العشاء يمحو لا والله و بلى والله».

لكن هذه الاخبار ليست ظاهرة في كون الوضوء في هذه الموارد تجديديا لاحتمال كونه بعد الحدث، هذا في الوضوء بعد الوضوء.

و اما تجديد الغسل أى الإتيان به متعددا أو تجديد الوضوء بعد الغسل في الجنابة ففي مشروعيته احتمالان من ظاهر إطلاق النص: «الطهر على الطهر عشر حسنات» حيث انه يشمل الوضوء بعد الوضوء، و الوضوء بعد الغسل، و الغسل بعد الغسل، و كذا ما دل على ان الوضوء بعد الطهور عشر حسنات الشامل للوضوء بعد الغسل، و من أنّ ظاهر الأصحاب اختصاص التشريع بالوضوء بعد الوضوء، و لم يتعرضوا للوضوء بعد الغسل، أو الغسل بعد الغسل، و لعلمهم بنوا على إجمال الطهر و الطهور و ان المتيقن منه هو الوضوء، مع تأيد المنع عن الوضوء بعد غسل الجنابة بكونه بدعة، و لا يخفى ان الاحتياط هو الترك فيما عدا الوضوء بعد الوضوء، و قول المصنف و ان طالت المدّة إشارة الى ما استظهره المجلسي (قده) من استحباب الوضوء بعد غسل الجنابة إذا صلى بينهما، قال لرواية أبي بصير و محمد بن مسلم الدالة على ان الوضوء بعد الطهور عشر حسنات، قال و المتبادر من الاخبار كونه بدعة إذا وقع بلا فاصلة،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧٢  
لكنه قال في آخر كلامه: و لعل الاحتياط في الترك.

### [ و اما القسم الثالث ]

#### إشارة

و اما القسم الثالث فلأمور

### [الأول لذكر الحائض في مصلاها مقدار الصلاة]

الأول لذكر الحائض في مصلاها مقدار الصلاة.

المشهور شهرة كادت تبلغ الإجماع استحباب الوضوء لذكر الحائض في مصلاها بمقدار الصلاة، و استدلوا له بحسنه زيد الشحام عن الصادق عليه السلام، و فيها: «ينبغي للحائض أن تتوضأ عند وقت كل صلاة» بناء على ظهور كلمة «ينبغي» في الاستحباب، و المروى عن دعائم الإسلام عن الباقر عليه السلام انه قال: «أنا نأمر نساءنا الحيض ان يتوضأن عند وقت كل صلاة فيسبغن الوضوء و يحتشين بخرق ثم يستقبلن القبلة من غير ان يفرضن صلاة». الى ان قال- فقيل لأبي جعفر عليه السلام: قال المغيرة زعم انك قلت: يقضين الصلاة؟ فقال عليه السلام: «كذب المغيرة ما صلت امرأة من نساء رسول الله صلى الله عليه و آله و لا من نساءنا و هي حائض، و انما يؤمرن بذكر الله كما ذكرنا ترغيبا في الفضل و استحبابا له.

و المحكى عن الصدوقين هو الوجوب، حيث نقل الصدوق في الفقيه عن رساله أبيه إليه بما عبر فيه بالوجوب، و استدل لهما بما هو ظاهر فيه أو غير مناف له كصحيحه زرارة عن الباقر عليه السلام: «و عليها ان تتوضأ و ضوء الصلاة عند وقت كل صلاة ثم تقعد في موضع طاهر فتذكر الله- الحديث» و خبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال: «توضأ المرأة الحائض إذا أرادت أن تأكل و إذا كان وقت الصلاة توضأت و استقبلت القبلة- الحديث» و حسنه محمد بن مسلم، قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تطهر يوم الجمعة و تذكر الله؟ قال عليه السلام: «اما الطهر فلا، و لكنّها تتوضأ وقت الصلاة ثم تستقبل

القبلة- الحديث» و صحيح الحلبي عنه عليه السلام قال: «و كَرَّ نساء النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله لا يقضين الصلاة إذا حضن و لكن يحتشين حين دخل وقت الصلاة و يتوضين» و المروى عن فقه الرضا عليه السلام قال: «و يجب عليها عند حضور كل صلاة ان تتوضأ و وضوء الصلاة و تجلس - الحديث».

و الحق ما عليه المشهور، لعدم تحقق خلاف الصدوقين في المسألة، حيث انهما يعبران عن المستحب كثيرا بالواجب تبعا للاخبار، و على تقدير تحقق خلافهما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧٣

فلا ريب في قيام الشهرة على الاستحباب، و لا ينافيه الأخبار المتقدمة، فإن ما عدا صحيحة زرارة و المروى عن فقه الرضا عليه السلام ليست ظاهرة في الوجوب، بل هي مما لا ينافيه كما يظهر بالتأمل فيها، و صحيحة زرارة صالحة للحمل على الاستحباب، و الفقه الرضوي لا يصلح للاستدلال به فيما اعرض عنه الأصحاب، مع إمكان حمل الوجوب فيه على الندب، مضافا الى إمكان المنع عن ظهور تلك الاخبار في الوجوب لورودها في مقام توهم الحظر كما يظهر من حسنة محمد بن مسلم و صحيح الحلبي، مع انه يمتنع عادة كون مثل هذا واجبا من صدر الإسلام و معروفًا عندهم و مع ذلك تقوم الشهرة على خلافه، و كيف كان فلا ينبغي التأمل في استحبابه.

و يبقى التنبيه على أمور:

الأول: هل المستحب هو الوضوء عند وقت كل صلاة فلا تكتفى بوضوء واحد للظهر و العصر و لا للمغرب و العشاء، أو انها تكتفى بوضوء واحد لجميع صلواتها ما لم يتحقق منها ناقض له غير الحيض، أو يفصل بين الصلاتين المشتركتين في وقت واحد و بين غيرهما فيقال بجواز الاكتفاء لها بوضوء واحد في الظهرين و العشاءين فتتوضأ و تقعد في مصلاها و تذكر الله بمقدار الصلاتين: الظهرين أو العشاءين، و لا تكتفى بوضوء الصبح لباقي الصلوات و لا بوضوء الظهرين للعشاءين و لا بوضوء العشاءين للصبح و ان لم يتحقق منها ناقض، نعم في الظهرين إذا لم تجمع بينهما بان جلست في مصلاها ذاكراً بمقدار الظهر فقط و أرادت الجلوس للذكر بمقدار صلاة العصر في وقت فضيلتها مثلاً فعليها وضوء آخر سواء تحقق منها ناقض غير الحيض أم لا، و هكذا في العشاءين، وجوه، مقتضى حسنة زيد الشحام، و المروى عن دعائم الإسلام و صحيحة زرارة و الرضوي المعبر فيها عند وقت كل صلاة هو الأول، و مقتضى إطلاق خبر معاوية بن عمار و حسنة محمد بن مسلم و صحيح الحلبي هو الثاني.

و الأقوى هو الأخير و ذلك لدلالة ما عبر فيه بلفظة «وقت كل صلاة» على استحبابه لكل واحدة من المشتركتين في الوقت مع الفصل بينهما، و اما مع عدم الفصل و عدم وقوع ناقض منها غير الحيض فتكتفى بوضوء واحد، و ذلك لان المنسقب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧٤

الى الذهن من أمر الحائض بالوضوء و الذكر في وقت كل صلاة هو جريها على حال طهارتها عدا تبديل صلاتها بالذكر، خرج عنه صورة الفصل في المشتركتين بعموم قوله عند وقت كل صلاة، فتكون صورة الجمع بين المشتركتين بحكم ما ينسب الى الذهن جارية على ما كانت عليه في أيام طهارتها من الاكتفاء بوضوء واحد، نعم يمكن ان يقال باستحباب وضوء آخر - حتى في المشتركتين في صورة الجمع - بعنوان الوضوء التجديدي مثل ما يستحب للظاهر، و ذلك لعموم دليل استحبابه أو إطلاقه.

الأمر الثاني: هل هذا الوضوء منها وضوء تمريني لا اثر له في رفع الحدث الأصغر و لا في تخفيف الحدث أو انه يخفف الحدث فقط من غير رفع للحدث الأصغر، أو انه يرفع الحدث الأصغر وجوه، و لا يخلو الأخير من قوة، و ذلك لما مر في الأمر الأول من دعوى ان الانسباق الى الذهن من الأمر به هو الوضوء المعهود في الشرع و ان تكليفها به هو كتكليف الطاهر به عدا تبديل صلاتها بالذكر، و يترتب على ذلك نقضه بنواقض الوضوء غير الحيض الى الفراغ من الذكر، و يدل عليه أيضا إطلاق ما يدل

على ناقضية تلك النواقض أو عمومها.

الأمر الثالث: هل المستحب لها بعد الوضوء جلوسها في خصوص مصلاها لو كان لها مصلى كما عن المبسوط والخلاف، أو في خصوص غير مصلاها كما عن المقنعة، أو المستحب هو الجلوس مطلقا كما عن المعبر والمنتهى، وجوه، مقتضى انسباق الذهن الى ان الغرض إتيان ما يفعلها حال الطهارة في حالة الحيض هو انه لو كان لها مصلى معهود تجلس في مصلاها، ولكن ذلك لا يدل على استحباب الجلوس في خصوص المصلى الا ان يتمسك في ذلك بأدلة التسامح في السنن.

ويستدل للثاني - أى جلوسها في غير مصلاها - بخبر الحلبي، وفيه: «كُنْ نساء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا يَقْضِينَ الصَّلَاةَ إِذَا حُضْنَ وَلَكِنْ يَحْتَشِينَ حِينَ يَدْخُلُ وَقْتُ الصَّلَاةِ وَيَتَوَضَّأْنَ ثُمَّ يَجْلِسْنَ قَرِيبًا مِنَ الْمَسْجِدِ فَيَذْكُرْنَ اللَّهَ» بناء على ان يكون المراد بالمسجد مصلاها المعهود.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧٥

ولكنه يندفع بعدم ظهور المسجد في ذلك، بل لعل الظاهر منه هو مسجده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَكَانَ جُلُوسَهُنَّ قَرِيبًا مِنْهُ لِعَدَمِ جَوَازِ دُخُولِهِنَّ فِيهِ.

وفي الجواهر إمكان إرادة محل السجود من «المسجد» قال (قده) فيكون القريب منه هو المصلى اي محل الجلوس للصلاة، ولا يخفى ما فيه من البعد كما أمر (قده) بالتأمل فيه، فالأقوى هو الوجه الأخير وهو تحقق العمل بالوظيفة بجلوسها والذكر بمقدار الصلاة سواء جلست في مصلاها أو في غيره.

الرابع: لا يبعد القول باستحباب جلوسها في مكان طاهر من مصلاها أو غيره، ويدل عليه ما في صحيحة زرارة المتقدمة: ثم تقعد في مكان طاهر فتذكر الله، وقد افتى باستحبابه في نجاه العباد.

الخامس: هل المعتبر في مقدار زمان صلاتها هو زمانها السابق على الحيض أو زمانها في تلك الحالة التي تجلس فيه للذكر، وجهان، ربما يقال بالأول، ولكن الأوجه هو الأخير لأن المنسب الى الذهن هو صلاتها التي كان عليها إتيانها لو كانت طاهرة، فيلاحظ حالها في ذاك الوقت من القصر والإتمام لا حالها قبل الحيض.

وفي الجواهر ولعل الأقوى ملاحظة التمام على كل حال لانصراف الإطلاق إليه لا سيما بالنسبة الى النساء، ولم أر لما افادة وجهها خصوصا في قوله (قده): لا سيما إلخ، ولعل مراده قلة ابتلائهن بالسفر فيكون الإطلاق منصرفا الى صلاة الحضر ولو كانت مسافرة فعلا، وهو كما ترى لا وجه له أصلا.

السادس: مقتضى إطلاق بعض الاخبار المتقدمة هو استحباب اشتغالها بالذكر مطلقا من التكبير والتحميد والتهليل والتسيح ونحوهما مما يسمى ذكرا، ولعل منه الصلاة على النبي وآله والاستغفار، وان لم يرد بهما دليل بالخصوص، وفي خبر عما ذكر تلاوة القرآن مع التهليل والتكبير وذكر الله تعالى، ويمكن استفادة استحباب تلاوة القرآن منها في تلك الحالة من هذا الخبر كما فهمه جملة من الأصحاب فيكون الخبر مخصصا لما يدل على كراهة التلاوة للحائض فتختص الكراهة بتلاوتها من غير وضوء وفي غير أوقات الصلوات.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧٦

وفي الجواهر: لا يبعد ارادة التسيح بالكيفية المخصوصة الواردة في الصلاة المقصورة من الذكر لمكان قيام ذلك مقام النقص منها فليقم مقام الكل، ولعله وجه حسن انتهى، ولعل مراده (قده) هو التسيحات الأربع الوارد استحبابها للمسافر بعد كل صلاة مقصورة إتماما لما نقص منها ولكن لا يمكن إثبات ذلك بهذا الاستحسان بحيث يختص الاستحباب بخصوص هذه الكيفية.

السابع: مقتضى بعض الاخبار المتقدمة كالمروى عن الدعائم وخبر معاوية بن عمار وحسنه محمد بن مسلم استحباب الجلوس

مستقبل القبلة، و به صرح بعضهم أيضا، و لعل المتبادر ممن أطلق جلوسها و لم يقيده باستقبالها القبلة هو ذلك.

الثامن: يستحب لها ان تحتشى بالكرسف كما يدل عليه بعض الاخبار المتقدمة كالمروى عن الدعائم و صحيح الحلبي، لكن فى استفادة الشرطية منها اشكال، و لعل الأظهر دلالتها على كونه مستحبا فى مستحب كما لا يبعد كون استقبال القبلة أيضا كذلك.

التاسع: لو قلنا بعدم اجزاء الغسل المندوب كالجمعة مثلا عن الوضوء فلا ينبغى التأمل فى عدم قيامه مقام هذا الوضوء، و لو قلنا باجزائه عنه فى غير المقام فالأقوى عدم الاجزاء هنا لانصراف دليله الى الوضوء الراجع للحدث المبيح للصلاة لا مثل هذا الوضوء، مضافا الى انصراف الغسل المجزى عن الوضوء الى غير غسل الحائض فى أيام دمها، حيث ان الغسل منها فى تلك الحالة لا تؤثر فى رفع الحدث أصلا.

العاشر: هل يقوم التيمم مقام الوضوء عند عدم تمكنها من استعمال الماء وجهان، أقواهما الأول، و قد بسطنا الكلام فيه فى مبحث التيمم فى المسألة العاشرة من أحكامه.

الحادى عشر: لا يصح فى هذا الوضوء نية رفع الحدث و لا نية الاستباحة للصلاة، بل تنوى القرية المحضه، و لا بأس بأن تأتى به بداعى الإتيان بالذكر على الوجه الكامل، إذ الظاهر اشتراط كما له به.

الثانى عشر: لا إشكال فى استحباب الجلوس للذكر فى أوقات الصلوات اليومية،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧٧

و هل يلحق بها ما عداها من الصلوات الواجبة فى وقت معين كصلاة الكسوف و الخسوف أو المندورة فى وقت معين اتفق كونه فى أيام حيضها، بل و المندوبة الموقته كالرواتب اليومية، وجهان، أقواهما الأول لإطلاق بعض الاخبار المتقدمة كصحيحة زرارة، و فيها: «و عليها ان تتوضأ وضوء الصلاة عند وقت كل صلاة» حيث ان إطلاق لفظة «صلاة» يشمل ما عدا اليومية، و دعوى الانصراف إلى اليومية ممنوعة.

الثالث عشر: قيل ان الاولى عدم الفصل بين الوضوء و بين الذكر، فلو حصلت فصل يعتد به أعادت الوضوء، و ذلك لما مر فى الفروع المتقدمة من ان المنسقب الى الذهن من اخبار الباب هو حدوث مرتبة من الطهارة بهذا الوضوء مؤثرة فى وقوع الذكر على الوجه الكامل فيكون كالوضوء من المسلوس و نحوه الذى يعتبر فيه وقوع ما يتوضأ له بعده بلا مهلة، و منه يظهر انتقاض هذا الوضوء بنواقض غيره من موجبات الوضوء أو الغسل، فلا يكفى فى العمل بالوظيفة إتيان الوضوء إذا أحدثت بعده و لو بالحدث الأصغر.

الرابع عشر: الأحوط لها الإتيان بالكيفية المخصوصة من الاحتشاء بالكرسف و الوضوء و الجلوس فى مكان ظاهر مستقبل القبلة و الاشتغال بالذكر مع التمكن منها لأنها المتيقن من الوظيفة المشروعة، نعم مع عدم التمكن يقوم القيام و الاضطجاع و المشى مقام الجلوس، و كذا الكلام فى استقبال القبلة فيسقط مع عدم التمكن منها.

الخامس عشر: ذكر المصنف (قده) فى مبحث أحكام الحيض من الكتاب استحباب التنظيف و تغيير الخرقه و القطنه، و لم يعلم له وجه من الاخبار، فلعله استفاده من استحباب الاحتشاء بالكرسف الذى هو منصوص فى الاخبار المتقدمة و لعله كان الأنسب ذكر أكثر هذه الفروع فى مبحث أحكام الحيض، و انما ذكرناها هنا لمناسبة بعضها مع المقام و خوفا من ذهاب الفرصة و فوت ذكرها هناك فإن الفرصة تمر مر السحاب، و الله الهادى إلى سواء السبيل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧٨

## [الثانى لنوم الجنب و اكله و شربه و جماعه و تغسيله الميت]

الثانى لنوم الجنب و اكله و شربه و جماعه و تغسيله الميت.

و يدل على الأول المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن نوم الجنب؟ فقال:

«يكره ذلك حتى يتوضأ» و فى خبر آخر الجنب يجنب ثم يريد النوم؟ قال عليه السلام:

«انى أحب ان يتوضأ، و الغسل أفضل» و يدل على الثانى روايه الحلبي: «إذا كان الرجل جنباً لم يأكل و لم يشرب حتى يتوضأ» و صحيح عبد الرحمن، قال: قلت للصادق عليه السلام: أ يأكل الجنب قبل ان يتوضأ؟ قال عليه السلام «انا لنكسل» (١) و لكن ليغسل يده، فالوضوء أفضل».

و يدل على استحبابه عند جماع الجنب إذا كانت جنابته بالاحتلام، المرسلان المحكيان عن الذكرى و المدارك، مضافا الى نقل الفتوى عن جمع من الأصحاب و عند جماع الرجل مع جاريتيه بعد جماعه مع جاريه أخرى قبل الغسل، المروى عن الصادق عليه السلام: «إذا اتى الرجل جاريتيه ثم أراد ان يأتى الأخرى توضأ» و عند جماعه مع اهله مكررا قبل الغسل، المروى عن الوشاء و فيه: قال- اى الوشاء- قال فلان بن محرز: بلغنا أنّ أبا عبد الله عليه السلام كان إذا أراد ان يعاود اهله للجماع توضأ وضوء الصلاة، فأحب أن تسأل أبا الحسن الثانى عليه السلام عن ذلك، قال الوشاء:

فدخلت عليه فابتدأنى من غير ان أسأله فقال: «كان أبو عبد الله عليه السلام إذا جامع و أراد ان يعاود توضأ وضوء الصلاة، و إذا أراد أيضا توضأ للصلاة».

و يدل على استحبابه للجنب عند تغسيله الميت، و لغسل الميت إذا أراد ان يأتى أهله قبل الغسل، حسنه شهاب بن عبد ربّه، قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب أ يغسل الميت أو من غسل ميتا أ يأتى اهله ثم يغتسل؟ فقال عليه السلام: «هما سواء لا بأس بذلك، إذا كان جنباً غسل يديه و توضأ و غسل الميت و هو جنب، و ان غسل ميتا ثم اتى أهله توضأ ثم اتى اهله، و يجزيه غسل واحد لهما» و تبين بذلك دلالة هذه الرواية على المورد الثالث الذى ذكره المصنف (قده) بقوله:

(١) قال فى الوافى: هكذا يوجد النسخ، و يشبه ان يكون مما صحف، و كان:

انا، لأنهم عليهم السلام أجل من ان يكسلوا فى شىء من عبادة ربهم جل و عز.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧٩

## [الثالث: لجماع من مس الميت و لم يغتسل بعد]

الثالث: لجماع من مس الميت و لم يغتسل بعد.

لكن الرواية فى خصوص من غسل الميت- سؤالاً و جواباً- لا مطلق من مس الميت فراجع و تأمل.

## [الرابع: لتكفين الميت أو دفنه]

الرابع: لتكفين الميت أو دفنه بالنسبة الى من غسله و لم يغتسل غسل الميت:

اعلم انه لا نص على استحباب الوضوء فى هذا المورد، الا ان الأصحاب قد صرحوا به، و يمكن ان يؤيد بما ورد فى استحباب غسل الغاسل يديه الى المنكبين، كما فى خبر يعقوب بن يقطين عن الكاظم عليه السلام، و فى خبر محمد بن مسلم عن أحدهما



عليهما السلام، وقد سئله هل يغتسل الغاسل قبل تكفينه، فقال عليه السلام: «يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه أكفانه ثم يغتسل» و في خبر عمار عن الصادق عليه السلام: «تغسل يديك الى المرافق و رجليك الى الركبتين ثم تكفنه» و لعل اشعار هذه الاخبار مع نص الأصحاب باستحبابه كاف في ثبوت استحبابه، و الله الهادي، هذا بالنسبة إلى تكفينه، و كذا لا نص على استحباب الوضوء للغاسل إذا أراد دفن الميت قبل ان يغتسل، نعم في المروى عن الحلبي و ابن مسلم عن الصادق عليه السلام: «توضأ إذا أدخلت الميت القبر» و هذا كما ترى لا اختصاص له بالغاسل قبل ان يغتسل، بل يمكن ان يقال بظهوره في استحباب الوضوء بعد إدخال الميت القبر.

### [مسألة (٣) لا يختص القسم الأول من المستحب بالغاية التي توضأ لأجلها]

مسألة (٣) لا يختص القسم الأول من المستحب بالغاية التي توضأ لأجلها، بل يباح به جميع الغايات المشروطة به، بخلاف الثاني و الثالث فإنهما إن وقعا على نحو ما قصدا لم يؤثرا الا فيما قصدا لأجله، نعم لو انكشف الخطأ- بان كان محدثا بالأصغر فلم يكن وضوئه تجديديا و لا مجامعا للأكبر- رجعا إلى الأول و قوى القول بالصحة و اباحه جميع الغايات به إذا كان قاصدا لامثال الأمر الواقعي المتوجه إليه في ذلك الحال بالوضوء و ان اعتقد انه الأمر التجديدي منه مثلا، فيكون من باب الخطأ في التطبيق و يكون تلك الغاية مقصودة له على نحو الداعي لا التقييد بحيث لو كان الأمر الواقعي على خلاف ما اعتقده لم يتوضأ، اما لو كان على نحو التقييد كذلك ففي صحته حينئذ إشكال.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٠  
في هذه المسألة أمران:

الأول في القسم الأول أى ما يستحب الوضوء في حال الحدث الأصغر إذا توضأ لغاية، كقراءة القرآن مثلا، فيباح له جميع الغايات المشروطة بالوضوء، سواء كانت من الفرائض كالصلوات الواجبة أو من المندوبات كالصلوات المندوبة، كان الوضوء شرطا لصحتها كالصلاة أو لكمالها كالقراءة، كانت الغاية التي توضأ لأجلها مما يشترط فيه الطهارة أو لا، فبالوضوء الذي اتى به في حال الحدث يصح ان يأتى بكل ما يرغب في إتيانه بالوضوء و ذلك لان الوضوء في حال الحدث الأصغر رافع له، فمع رفعه يكون متطهرا، و حصول الطهارة كاف لجميع ما يشترط في صحته أو كماله الطهارة.

و هذا هو ظاهر المشهور حيث أسند إليهم ان كل وضوء مندوب يقع من المحدث بالحدث الأصغر رافع لحدثه مع قابلية المحل، من غير فرق عندهم بين كون الغاية مما يتوقف على الطهارة كصلاة النافلة و مس كتابة القرآن، و بين ما لا يتوقف عليها كقراءة القرآن و دخول المساجد، و لا- بين ما يتوقف الغاية على نفس الوضوء أو توقف على الطهارة، و لا- بين الوضوء التجديدي أو الاحتياطي إذا انكشف سبق الحدث و تصادفه بالوقوع عن المحدث بالحدث الأصغر و بين غيرهما.

و لهم على هذه الكلية وجوه من الاستدلال.

الأول: ان المستفاد من الأدلة هو كون الوضوء رافعا شرعيا للحدث و انه إذا وقع من المحدث بالحدث الأصغر وضوء صحيح يترتب عليه أثره من دون اعتبار قصد رفعه به أو قصد استباحة دخول ما يشترط فيه الوضوء أو الطهارة.

الثاني: ان الحدث شيء واحد فلا يعقل ارتفاعه بالنسبة إلى غاية و بقاءه بالنسبة إلى غايات اخرى.

الثالث: ما ورد من الاخبار الإمرة بالوضوء للغايات المتقدمة حسبما عرفت في موضعه، المشتملة على الطهارة و ما يشق منها، من الطهور و نحوه، الظاهرة في كون الوضوء لتلك الغايات رافعا للحدث، كقوله عليه السلام: «إذا دخلت المسجد و أنت تريد ان

تجلس فلا تدخله الا طاهرا» و قوله صَلَّى الله عليه و آله: «يا انس أكثر من الطهور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨١

يزيد الله فى عمرك» و قول الرضا عليه السلام: «إنما أمر بالوضوء و بدء به لاین يكون العبد طاهرا إذا قام بين يدي الجبار- الحديث» و هذه الاخبار و ما يشبهها ظاهرة فى كون ماهية الوضوء رافعة للحدث و مقتضية لذهاب الكسل و ان ذلك هو السبب للأمر به من الله سبحانه.

الأمر الثانى: فى القسم الثانى أى ما يستحب فى حال الطهارة من الحدث الأصغر و القسم الثالث اعنى ما يستحب فى حال الحدث الأكبر، فإن وقعا على ما قصدا كان توضأ بقصد التجديد باعتقاد كونه طاهرا، و انكشف كونه كذلك، أو توضأ بقصد كونه جنبا و كان كذلك واقعا، لم يؤثر الا فيما قصدا لأجله، اما فى الوضوء التجديدى فواضح، حيث لا يتصور له غاية أخرى غير التجديد حتى يبحث عن تأثيره فيها، و اما فى الوضوء فى حال الحدث الأكبر من الحيض و الجنابة فلا إشكال فى عدم تأثيره فى إتيان ما يعتبر فيه الطهارة صحة، كالصلاة، أو كما لا كقراءة القرآن، إذ المفروض عدم حصول الطهارة به، و اما إتيان ما لا يعتبر فيه الطهارة ما دام لم ينتقض بناقض فيه احتمالا، و لعل الأقرب الاكتفاء به كما إذا توضأ الجنب مثلا للأكل فإنه يجوز الاكتفاء به للشرب و النوم و نحو ذلك مما يستحب له الوضوء من الجنب و لعل قول المصنف (قده) بنفى التأثير عنه لغاية أخرى منصرف الى الغايات المعتبرة فيها الطهارة صحة أو كمالا.

هذا كله مع مصادفة ما اتى به من الوضوء مع ما قصده، و لو انكشف الخطأ بأن توضأ بقصد التجديد و انكشف كونه محدثا، أو توضأ باعتقاد كونه جنبا و انكشف كونه طاهرا من الحدث الأكبر، فإن كان قاصدا لامتنال امره الواقعى الا انه تخيل كونه الأمر التجديدى مثلا من باب الخطاء فى التطبيق و كانت الغاية المقصودة منظورة له على نحو الداعى نظير ما إذا اتم بالإمام الحاضر باعتقاد كونه زيدا ثم انكشف انه عمرو، لكنه انما قصد زيدا بتخيل أنه الإمام الحاضر بحيث لو انكشف له قبل الايتمام انه عمرو لكان يأتى به أيضا فإنه يصح ايتمامه و صلوته، و هكذا فى المقام إذا كان قصده الأمر المتوجه اليه فعلا و لكنه انما قصد الأمر بالتجديد بتخيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٢

أنه الأمر الواقعى المتوجه اليه بحيث لو تبين له قبل الوضوء كونه محدثا لكان يتوضأ أيضا بقصد رفع الحدث مثلا، فإن وضوئه هذا صحيح.

و ربما يشكل فى هذه الصورة بان ما قصده من الوضوء التجديدى أو الوضوء المجامع مع الحدث الأكبر لم يقع و ما وقع و هو الوضوء الرافع للحدث الأصغر لم يكن مقصودا.

ولا يخفى ان هذا الاشكال يتم لو كان الوضوء التجديدى مغايرا مع الوضوء الرافع للحدث بالنوع، أو كان المعتبر فى صحة الوضوء الرافع إتيانه بقصد الرفع به و لو كانا متحدين بالنوع، و كلا الأمرين ممنوعان، فان الوضوء ليس الا مهية واحدة، إذا صادف المحل القابل يكون رافعا للحدث سواء قصد به الرفع أم لا، و إذا صادف كون المتوضى طاهرا من الحدث الأصغر يكون تجديديا، نورا على نور، و إذا صادف كون المتوضى محدثا بالحدث الأكبر كالجنابة يؤثر فيما شرع له فى تلك الحالة، و الوضوء فى جميع هذه الصور شىء واحد، و انما التفاوت و الاختلاف فى حالة المتوضى، و مع عدم اعتبار نية رفع الحدث به و لا نية استباحة الدخول فيما يشترط فيه الطهارة لا ينبغى الإشكال فى صحته فى صورة انكشاف الخلاف، هذا إذا اتى بالوضوء على نحو الداعى.

و اما إذا كان على وجه التقييد بان كان قاصدا لامتنال الأمر الذى يعتقد لا غير فالأقوى فيه البطلان.

و مما ذكرنا يظهر عدم التفاوت في الحكم بالصحة بين ما إذا اعتقد كونه تجديديا فبان كونه في حال الحدث الأصغر و بين ما إذا اعتقد انه محدث بالحدث الأكبر فبان انه طاهر منه و محدث بالحدث الأصغر- فيما إذا كان على وجه الداعي لا التقييد- لكن في مصباح الفقيه جعل الحكم بالصحة في الثاني أخفى من جهة خفاء اتحاد الوضوء في حال الحدث الأكبر مع الوضوء الراجع للحدث الأصغر، و استشهد بما في الحدائق من ان إطلاق الوضوء على الوضوء في حال الحدث الأكبر مثل إطلاق الصلاة على صلاة الميت، و لعله على ذلك جرى بعض السادة المعاصرين (قده)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٣

في حاشيته في المقام فاستشكل في الصورتين، و قال خصوصا في الثانية.

و لكن الانصاف عدم التفاوت بين الصورتين و ان الحكم هو صحة الوضوء فيهما إذا كان على وجه الداعي و البطلان فيهما أيضا إذا كان على وجه التقييد.

### [مسألة (٤) لا يجب في الوضوء قصد موجه]

مسألة (٤) لا يجب في الوضوء قصد موجه، بان يقصد الوضوء لأجل خروج البول أو لأجل النوم، بل لو قصد احد الموجبات و تبين ان الواقع غيره صح، الا ان يكون على وجه التقييد.

لا إشكال في صحة الوضوء إذا اتى به من دون تعرض في نيته لقصد موجه، و قد نفى الخلاف في صحته في الجواهر، و عن المدارك انه مذهب العلماء، لكن في المسألة صور ينبغي التعرض لها.

الاولى: ان لا يتعرض لموجه أصلا، بل يتوضأ بنية التقرب و الأمر المتوجه اليه من دون تعرض لقصد رفع الحدث أيضا، و هذا يصح بناء على عدم اعتبار قصد رفع الحدث كما هو الحق، و يأتي الكلام فيه مفصلا إنشاء الله تعالى.

الثانية: ان يقصد رفع الحدث من دون تعيين سببه، و الحكم فيها أيضا الصحة مطلقا حتى على القول باعتبار قصد رفع الحدث، إذ يكفي في قصده قصد طبيعته، و لا يحتاج الى تعيين سببه، لعدم الدليل على ذلك عند من يعتبر قصد الرفع.

الثالثة: ان يقصد رفع الحدث المسبب عن موجب خاص بعينه مع عدم قصد رفع غيره، و احتمال العلامة في محكى النهاية بطلانه و حكاها عن أحد وجهي الشافعي، قال لانه لم ينو الا-رفع البعض فيبقى الباقي، و هو كاف في المنع عن إتيان ما يشترط في صحته الطهارة، و الوجه الآخر المحكى عن الشافعي هو الصحة ان كان المنوى آخر الأحداث و الا بطل، و احتمال العلامة (قده) ارتفاع المنوى خاصة، و قال: فإن توضأ لرفع آخر صح، و هكذا الى آخر الأحداث، و لا يخفى ما في كلا احتماليه.

و ربما يستدل للبطلان بأن تأثير الوضوء في رفع الحدث انما هو فيما إذا قصد رفعه من حيث هو، لا فيما إذا عين رفع البعض، و ان ذلك داخل في مفهوم الوضوء فلا يشمل لفظه للعاري منه، و يرد على الأول ان دعواه عارية عن الدليل، بل الدليل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٤

يدل على خلافها، كإطلاق قوله عليه السلام لا ينقض الوضوء لا حدث، و قوله عليه السلام إذا استيقنت أنك أحدثت فتوضأ، و غيرهما من الاخبار الظاهرة في ان طبيعة الحدث تنقض و ترتفع به و يرد على الثاني منع دخول قصد رفع الحدث في مفهوم الوضوء لان الوضوء هو الغسلتان و المسحتان و انما يترتب عليه رفع الحدث فيما إذا قصد رفعه به بناء على اعتبار قصد الرفع في رفعه.

و التحقيق ان يقال: ان الحدث الأصغر على ما يظهر من الأدلة ماهية واحدة مسببة عن أسباب متعددة غير قابلة للتكرار في أسبابه،

كالقتل و نحوه مما لا يتكرر بتكرر أسبابه فحينئذ لا يخلو اما ان تقع أسبابه المتعددة دفعة واحدة، أو على سبيل التعاقب، فاللازم على الأول تأثير الجميع فى احداث حدث واحد، لاستحالة تأثير كل واحد منها فى حدث واحد مستقلا، و عدم تأثير كل واحد فى أثر دون الأثر الحاصل من الآخر لكون المفروض عدم قابليته للتكرر فلا محالة يجب تأثير الجميع فى حدث واحد.

و على الثانى فيؤثر الأول فى الحدث، و معه فلا اثر لغيره مما يتعقبه، و على اى تقدير، فالحاصل من الأسباب المتعددة ليس الا حدث واحد، سواء وجدت أسبابه المتعددة دفعة أو على التعاقب، و المفروض قابلية ارتفاعه بالوضوء و كون الوضوء رافعا له، فقصد رفع الحدث المعين حينئذ اما يكون فى صورة تحقق الأسباب دفعة أو يكون فى صورة تحققها على التعاقب.

فعلى الأول يكون تخصيص المرفوع بسبب من تلك الأسباب المجتمعة لغوا حيث ان التأثير يكون للجميع لا لكل واحد مستقلا، فلا- ينبغى توهم تخصيص الرفع حينئذ بالمنوى كما احتمله فى محكى النهاية، بل لا- بد اما من الالتزام برفع الحدث الواحد الحاصل من الجميع، أو من الالتزام بالبطلان، لكن لا وجه للبطلان، فالمتعين هو الالتزام بالصحة من غير فرق فى ذلك بين القول باعتبار قصد رفع الحدث فى صحة الوضوء و عدمه، ضرورة تحقق قصد رفعه.

و على الثانى أى صورة تعاقب الأسباب، فإن قصد رفع الحدث الحاصل بالسبب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٥

الأول فلا ينبغى الإشكال فى صحته وضوئه أيضا مطلقا و لو على القول باعتبار قصد الرفع، إذ الواقع حينئذ هو الذى قصد رفعه، و ليس على اعتبار الأزيد من قصد رفعه دليل، و ان قصد رفع ما عدا الأول- أى ما عدا الحدث الحاصل بسبب الأول- فلا يخلو اما ان يكون على نحو الداعى بأن جعل الحدث الحاصل من النوم مثلا- فيما إذا كان النوم متأخرا- طريقا الى استكشاف الأمر المتعلق به، فيصح وضوئه أيضا، لأن الحدث النوى عين الحدث الموجود و ان لم يكن مسببا عنه، و اما ان يكون على نحو التقييد، فربما يشكل حينئذ فى صحته، نظرا إلى استحالة تأثير ما عدا السبب الأول حتى يتوجه بسببه خطاب الى المكلف، فما نوى امتثاله غير متوجه اليه، و ما هو المتوجه اليه قصد عدم امتثاله.

فما فى مصباح الفقيه فى توجيه الصحة فى هذه الصورة:- من عدم اعتبار قصد امتثال خصوص الأمر الشخصى فى صحة العبادة، بل المعتبر إيجاد العبادة قرينة الى الله و يكفى فيه إيجادها لله تعالى- لا يغنى فى تصحيحها فى هذه الصورة التى فرض فيها كون الداعى فى إيجادها الأمر المتعلق اليه من ناحية السبب اللاحق لا السبب المتقدم إذ مرجع ذلك الى قصد عدم امتثال الأمر المتوجه اليه كما لا يخفى.

الصورة الرابعة: ما إذا قصد رفع حدث معين مع قصد عدم رفع غيره، و المحكى عن النهاية و الدروس و البيان القطع بالبطلان لمكان تناقض القصدين، و ذهب صاحب الجواهر (قده) إلى الصحة بناء على عدم اعتبار قصد رفع الحدث، و احتمال الصحة على القول باعتبار قصده، قال لانه نوى رفع حدث بعينه فيرتفع الباقي للتلازم، و فى قصده عدم الرفع يكون لاغيا، و ما افاده (قده) لا يخلو عن المنع.

و التحقيق ان يقال: بناء على وقوع أسباب الحدث دفعة فالظاهر هو البطلان لانه حدث واحد مسبب عن الجميع، فقصد عدم الرفع بالنسبة إلى بعضه مضاد مع قصد الرفع بالنسبة إلى بعضه الآخر، فيصح ان يقال: ان الذى وقع منه نية رفع و عدم رفع، فكما ان الأول يقتضى رفع الحدث المسبب عن الجميع فكذا الثانى يقتضى عدم رفعه كذلك، و ليس لتقدم نية الرفع على نية عدمه وجه، و لا يصح ان يجاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٦

بان المكلف لما نوى رفع حكم الحدث المعين و كان ذلك متحدا بالنسبة إلى الجميع فتخيله ان للثانى أثرا غير ذلك خطأ.

و ذلك لفرض تأثير الجميع مع وقوعه دفعه، و لا يتفاوت الحال بين علمه باتحاد الأثر و عدمه، بل العبرة و المدار على وحدته واقعا و لو اعتقد تعدده، و مع وقوع أسباب الحدث على التعاقب فان قصد رفع ما يوجب بالأول منها مع قصد عدم رفع ما يتعقبه فالظاهر هو الصحة لأنه قصد رفع الحدث المتحقق منه واقعا و لا تأثير في قصد عدم رفع غيره لعدم تحقق غيره حتى يكون قصد عدم رفعه مخلا بصحة الوضوء و لو قصد رفع ما عدا الأول مع قصد عدم رفع الأول فالأقوى هو البطلان، اما بناء على اعتبار قصد رفع الحدث في صحة الوضوء فواضح، حيث ان الحدث حاصل بالموجب الأول، و المفروض انه قاصد لعدم رفعه، و ما قصد رفعه ليس بواقع.

و اما بناء على عدم اعتبار قصد الرفع في صحته فلان قصد عدم رفع ما وقع بالموجب الأول يرجع الى قصد عدم رفع الحدث و القائل بعدم اعتبار قصد الرفع لا يقول بصحة الوضوء مع قصد عدم رفعه لانه يرجع الى عدم قصد الوضوء أو الى عدم قصد الأمر المتوجه اليه، فقصد عدم الرفع موجب للإخلال بالنية.

الصورة الخامسة: ما إذا قصد احد الموجبات و تبين ان الواقع غيره، كما إذا اعتقد ان الصادر منه هو البول مثلا و تبين انه كان النوم و الحكم فيها هو الصحة إذا كان قصده على وجه الداعي، و البطلان إذا كان على وجه التقييد، و وجهه يظهر مما تقدم في الصورة الثالثة، و من جميع ما ذكرناه يظهر حكم المسألة الآتية، و هي:

#### **[مسألة (٥): يكفى الوضوء الواحد للاحداث المتعددة]**

مسألة (٥): يكفى الوضوء الواحد للاحداث المتعددة إذا قصد رفع طبيعة الحدث، بل لو قصد رفع أحدها صح و ارتفع الجميع إلا إذا قصد رفع البعض دون البعض، فإنه يبطل، لانه يرجع الى قصد عدم الرفع.

#### **[مسألة (٦): إذا كان للوضوء غايات متعددة]**

مسألة (٦): إذا كان للوضوء غايات متعددة فقصد الجميع حصل امتثال الجميع و أثبت عليها كلها، و ان قصد البعض حصل الامتثال بالنسبة اليه و يثاب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٧

عليه و لكن يصح بالنسبة إلى الجميع و يكون أداء بالنسبة الى ما لم يقصد، و كذا إذا كان للوضوء المستحب غايات عديدة، و إذ اجتمعت الغايات الواجبة و المستحبة أيضا يجوز قصد الكل - و يثاب عليها - و قصد البعض دون البعض و لو كان ما قصده هو الغايات المندوبة و يصح منه إتيان جميع الغايات و لا يضر في ذلك كون الوضوء عملا - واحدا لا - يتصف بالوجوب و الاستحباب معا و مع وجود الغاية الواجبة لا يكون الا واجبا، لانه على فرض صحته لا ينافى جواز قصد الأمر الندبي و ان كان متصفا بالوجوب، فالوجوب الوصفى لا ينافى الندب الغائى، لكن التحقيق صحة اتصافه فعلا بالوجوب و الاستحباب من جهتين.

إذا كان للوضوء الواجب غايات متعددة كالوضوء لصلاة الفريضة و للطواف الواجب و لصلاته، فقصد امتثال الجميع يثاب على الجميع، و ان قصد امتثال البعض يثاب على ما قصد، و يصح الإتيان بالجميع و يكون أداء بالنسبة الى غير ما قصده، و امتثالا بالنسبة الى ما قصده، و كذا في الوضوء المستحب للغايات المتعددة.

و ليعلم ان ترتب الثواب على الوضوء الذى هو مقدمة لما يترتب عليه من الغايات الواجبة أو المندوبة انما هو فيما إذا قصد

الإتيان به لأجل تلك الغاية، فيكون الإتيان به لأجلها طاعةً للأمر المتعلق بتلك الغاية، و يترتب عليه الثواب المترتب على إطاعة أمر تلك الغاية، و الا فالأمر الغيرى المقدمى المتعلق بالوضوء لا يكون له امتثال و لا ثواب، إذ الثواب هو العوض المترتب على الإطاعة بالمعنى الأخص التى هى إتيان المأمور به بداعى أمره أو ما بحكمه، و الأمر الغيرى تكون اطاعته يأتیان متعلقه لأجل غيره، ضرورة انه تعلق إليه لأجل غيره، فالثواب على إتيان الوضوء انما هو الثواب المترتب على الغاية التى يأتى بالوضوء لأجلها، لكن بقدر حظ الوضوء من ذاك الثواب الذى هو بقدر حظه من ذاك الأمر المتوجه الى غايته، فيوسع ذاك الثواب أو يضيق حسب كثرة اجزاء الغاية و قيودها و قلتها، و تفصيل ذلك موكول إلى الأصول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٨

و إذا اجتمعت الغايات الواجبة و المستحبة، فمع قصد الجميع يثاب على الجميع، من غير فرق بين ان يكون الأمر الندبى الفعلى به باقيا مع وجوبه أو ارتفع عنه بسبب توجه الأمر الفعلى الوجوبى، إذ يكفى فى صحة قصد الجميع وجود ملاك الجميع و لو ارتفعت فعليه ندبه، و مع قصد بعضه دون بعض فلا إشكال أيضا فى صحته إذا اتى به بقصد غاياته الواجبة.

و اما لو اتى به بقصد غاياته المندوبة، فإن قلنا: بصحة اتصافه بالوجوب و الاستحباب الفعلين معا بناء على ان يكون المقام من باب اجتماع الحكيم المتضادين مثل باب اجتماع الأمر و النهى، و قلنا فى باب الاجتماع بجواز الاجتماع لتعدد الجهة و ان الجهة فى المقام أيضا متعددة فلا اشكال، و ان قلنا بامتناع اتصافه بالاستحباب الفعلى بعد صيرورته واجبا بناء على القول بالامتناع فى باب الاجتماع و عدم اجداء تعدد الجهة، أو قلنا بخروج المقام عن باب الاجتماع لعدم تعدد الجهة.

فالذى عليه المصنف (قده) فى المتن هو الحكم بالصحة أيضا مستدلا بقوله:

انه لا ينافى جواز قصد الأمر الندبى و ان كان متصفا بالوجوب، فالوجوب الوصفى لا ينافى الندب الغائى.

و لا- يخفى ما فى ظاهر عبارته من الإشكال، فإنه مع ارتفاع الأمر الندبى بواسطة صيرورته متصفا بالوجوب كيف يجوز قصد امتثاله، و كيف لا ينافى الوجوب الوصفى مع الندب الغائى، و لعل مراده (قده) هو إتيانه بداعى غايته المندوبة، حيث ان فعليه ندب غايته المندوبة غير منافية مع اتصافه بالوجوب الفعلى لأجل غايته الواجبة، فيؤتى به حينئذ لأجل غايته المندوبة و لو لم يكن هو مندوبا بالفعل لأجل تلك الغاية، و لا- غبار فى ذلك بناء على ما قدمناه من ان اطاعة الأمر الغيرى انما هى بإطاعة الأمر المتعلق الى غايته، و ان ثوابه بثوابه.

و الحاصل انه إذا توضحا بعد دخول وقت الفريضة بداعى قراءة القرآن مثلا فإنه يصح وضوئه هذا و لو لم يكن مندوبا فعليا لهذه الغاية، و لكن فعليه ندب غايه الوضوء هو قراءة القرآن كافية فى صحة الوضوء لأجلها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٩

بقى هنا أمران ينبغى تنقيحهما فى المقام.

الأول: فى ان استحبابه الفعلى هل ينعدم بعد طرو الوجوب، أو انه باق معه، و جملة القول فى ذلك انه لا يخلو اما ان نقول بان الوجوب و الندب من الضدين المتواطئين الذين ينعدم أحدهما عند وجود الآخر، أو انهما من قبيل الأمرين المتفاوتين بالتشكيك، فان قلنا بالتشكيك فهل هو بمعنى كون الطلب الوجوبى أكد من الاستحبابى؟ أو ان الطلب الاستحبابى هو بعينه الطلب الوجوبى.

و قد أوضحنا فى الأصول ان التحقيق هو الأخير و ان التفاوت بينهما بضم الترخيص فى الترك فى الندبى و عدمه فى الوجوبى، و عليه فإذا كانت المصلحة التى نشأ منها الطلب بمثابة يرضى الطالب ترك مطلوبه انضم الى طلبه ترخيصه فى الترك، فمن نفس طلبه هذا مع ضم الترخيص فى الترك ينتزع الاستحباب، فإذا كان الشئ كذلك كالوضوء قبل الوقت اتصف بالندب الفعلى، و

إذا تأكدت المصلحة كالوضوء بعد الوقت صار تأكدها موجبا لارتفاع الترخيص عن شخص الطلب القائم به قبل تأكد المصلحة مع بقاء الطلب على ما كان عليه بلا تفاوت فيه من حيث الشدة أصلا، لكن يرتفع عنه الترخيص المنضم إليه الذي كان قبل الوقت، بلا انضمام المنع عن الترك اليه من قبل الطالب، فينتزع الوجوب عن طلبه هذا.

فالمبتدل حينئذ هو حد الاستحباب - اعنى الترخيص المنضم اليه - لا ذات الطلب، كما ان ملاك الطلب الندبي أيضا بذاته باق فى ضمن طرو ملاك الوجوب، و انما الزائل حده العدمى، حيث انه قبل طرو ملاك الوجوب كان محدودا بكونه فاقدًا لمرتبة ملاك الوجوب، فارتفع عنه هذا الحد و صار واجدا لملاك الوجوب مع ما هو واجده من ملاك الاستحباب، فصار المتحصل هو انعدام الندب بعد طرو الوجوب لكن الانعدام انما هو بزوال حدّه لا بزوال أصل الطلب و لا بزوال ملاكّه، ثم ان الانعدام هو فى الندب الفعلى مع الوجوب النفسى المترشح عليه من قبل وجوب غايته الذى يتعلق منه بالوضوء على قدر حظه من ذاك الوجوب، لا الواجب الغيرى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٠

المقدمى الناشى من الوجوب النفسى المتعلق بغايته حسبا أو ضحناه فى الأصول بما لا مزيد عليه.

الأمر الثانى ظاهر المصنف (قده) ان المقام من قبيل اجتماع الأمر و النهى الذى تعدد فيه جهة الأمر و جهة النهى، فيصح الاجتماع بناء على اجراء تعدد الجهة، و لهذا قال (قده) لكن التحقيق صحة اتصافه فعلا بالوجوب و الاستحباب من جهتين و الحق فى المقام عدم تعدد الجهة، و ذلك لان المأمور به فى المقام شىء واحد و ان التعدد فى ناحية الملاك، و مورد باب الاجتماع هو ما إذا كان الشىء موجها بجهتين، يكون بجهة منهما تحت حكم، و بجهة اخرى تحت حكم آخر، و المقام ليس من هذا القبيل، لأن جهة استحباب الوضوء فى فرض المسألة هى كونه رافعا للحدث، و هو بعينه جهة وجوبه بلا تفاوت، الا انه قبل الوقت بعين كونه رافعا للحدث مستحب، و بعد الوقت بعين تلك الجهة يصير واجبا، فلا تعدد جهة فيه حتى يقال انه بجهة يكون مستحبا و بجهة أخرى يكون واجبا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩١

## [فصل فى بعض مستحبات الوضوء]

### إشارة

فصل (فى بعض مستحبات الوضوء)

### [الأول: ان يكون بمد]

الأول: ان يكون بمد، و هو ربع الصاع، و هو ستمائة و أربعة عشر مثقالا و ربع مثقال، فالمد مائة و خمسون مثقالا و ثلاثة مثاقيل و نصف مثقال و حمصه و نصف.

فى هذه المسألة أمران:

أحدهما: انه يستحب ان يكون ماء الوضوء بقدر مدّ، و قد صرح فى الحدائق بإجماع الفرقة الناجية على استحبابه، و يدل عليه من

الاحبار صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: قال: «كان رسول الله صَلَّى الله عليه وآله يتوضأ بمد من ماء و يغتسل بصاع» و صحيحة زرارة عنه عليه السلام مثلها مع زيادة قوله: «و المد رطل و نصف، و الصاع ستة أرتال» و خبر ابي بصير قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء؟ فقال عليه السلام: «كان رسول الله صَلَّى الله عليه وآله يتوضأ بمد و يغتسل بصاع» و عن الفقيه قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه وآله:

«الوضوء بمد»، و الغسل بصاع، و سيأتي أقوام من بعدى يستقلون ذلك، فأولئك على خلاف سنتي، و الثابت على سنتي معي في حظيرة القدس».

و هل ماء الاستنجاء داخل في المد؟ ظاهر المحكى عن الشهيد في الذكرى دخوله، مستشهدا له بخبر عبد الرحمن بن كثير عن الصادق عليه السلام المتضمن لوضوء أمير المؤمنين عليه السلام، و فيه - بعد أكفاء الماء بيده اليمنى على يده اليسرى - قال مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٢

«ثم استنجى فقال: اللهم حصن فرجى - إلخ».

أقول: لكن ليس في الخبر المذكور ذكر عن المد، و استحسنت في المدارك كلام الذكرى، قال: و يشعر به صحيح الحذاء قال وضأت أبا جعفر عليه السلام بجمع «١» و قد بال، فناولته ماء فاستنجى ثم صببت عليه كفا فغسل وجهه - الحديث - و يؤيده دخول ماء الاستنجاء في صاع الغسل على ما سيجيء انتهى، لكن ليس في صحيح الحذاء أيضا ذكر عن المد، و لعله لأجل ذلك عبر في المدارك عن دلالاته بالاشعار.

و اعترض في كتاب جبل المتين على الذكرى بكلام طويل - الى ان قال - ان أراد بماء الاستنجاء ماء الاستنجاء من البول فهو شيء قليل لا يؤثر أثرا محسوسا في الزيادة و النقصان، و ان أراد ماء الاستنجاء من الغائط أو منهما معا لم يتم الاستدلال له بالروايتين، إذ ليس في شيء منهما دلالة على ذلك، بل في رواية الحذاء ما يشعر بأنه كان من البول وحده.

أقول: يمكن دعوى دلالة خبر ابن كثير على العموم، بناء على قراءة «عورتى» بالتشديد على صيغة التثنية في الدعاء المذكور في حال الاستنجاء، لا سيما على نسخة الكافي المضبوط فيها «و حزمهما على النار» و كيف كان فالأولى في الاشكال بالاستدلال بالخبرين هو ما ذكرنا من عدم ذكر المد، فيهما، بل ليس في صحيح الحذاء دلالة على ان صب الماء على كفه عليه السلام كان ببقية ما ناوله للاستنجاء.

الأمر الثاني: في تعيين مقدار المد، و هو - كما ذكره المصنف (قده) في المتن ربع الصاع كما صرح به في صحيحة زرارة المتقدمة التي فيها: «ان المد رطل و نصف و الصاع ستة أرتال» و المراد بالرطل في هذه الرواية هو الرطل المدني الذي هو ثلثا الرطل العراقي، فيكون الصاع تسعة أرتال بالعراقي، و مقداره ستمائة و أربعة عشر مثقالا و ربع مثقال، فالمد مائة و خمسون مثقالا و ثلاثة مثاقيل و نصف مثقال و حمصة و نصف، و يكون انقص من ربع المن التبريزي المعمول في بلادنا في هذه الأعصار بمقدار ستة مثاقيل و إحدى عشرة حمصة و نصف حمصة.

(١) الجمع: المزدلفة إلى المشعر الحرام.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٣

و هذا هو قول العلماء كافة من غير مخالف، الا ان في موثقة سماعة و خبر المروزي جعل المد خمس الصاع، ففي الموثقة قال: «اغتسل رسول الله صَلَّى الله عليه وآله بصاع و توضأ بمد، و كان الصاع على عهده خمسة أمداد، و مثله في خبر المروزي، لكنهما شاذان مهجوران مخالفان للإجماع و الاخبار المعتمدة المعمول بها كما ذكرنا في الزكاة في نصاب الغلات، و يمكن



حملهما على صورة الاشتراك في الغسل فإنه تحصل الوظيفة بخمسة أمداد، كما ذكر في مبحث غسل الجنابة عند البحث عن مستحباته.

### [الثاني: الاستياك]

الثاني: الاستياك بأى شيء كان ولو بالإصبع والأفضل عود الأراك.  
قال في الحدائق: والظاهر انه لا خلاف بين أصحابنا في استحباب السواك مطلقا و خصوصا للوضوء و الصلاة، ثم ذكر الأخبار الواردة في ذلك- الى ان قال- و ذهب البعض إلى انه ليس من مستحبات الوضوء لورود الأمر به مطلقا و لأمر الحائض و النفساء به، ثم أورد عليه بان استحبابه مطلقا أو للحائض و النفساء لا ينافي استحبابه للوضوء.  
أقول: و هو كذلك إذا دل الدليل على استحبابه كما في صحيحة ابن عمار عن الصادق عليه السلام: «و عليك بالسواك عند كل وضوء» و خبر المعلى و فيه: قال عليه السلام- حين سئل المعلى عن الاستياك بعد الوضوء- «الاستياك قبل ان يتوضأ» قال: قلت:

أ رأيت ان نسي حتى يتوضأ؟ قال: «يستاك ثم يتمضمض ثلاث مرات».  
و هذه الاخبار كما ترى بإطلاقها تدل على حصول الوظيفة بأى شيء كان، و يدل على حصولها بالإصبع قول علي عليه السلام: «ادنى السواك ان تدلكه بإصبعك» و فى رواية السكوني: «السواك بالمسبحة عند الوضوء سواك» و على أفضليته عود الأراك ما رواه فى مكارم الأخلاق انه صلى الله عليه و آله كان يستاك بالأراك أمره بذلك جبرئيل.

### [الثالث: وضع الإناء الذى يغترف منه على اليمين]

الثالث: وضع الإناء الذى يغترف منه على اليمين.  
و هذا الحكم منسوب الى المشهور، و حكاه فى الجواهر عن كتب كثيرة يبلغ مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٤  
عددها الى عشرين، و قال: بل فى المعبر و الذكري نسبتته إلى الأصحاب مشعرين بدعوى الإجماع عليه، و يدل عليه من الاخبار المروى عن النبي صلى الله عليه و آله انه كان يحب التيامن فى طهوره و شغله و شأنه كله، و لا يضر بالاستدلال به كونه بطريق العامة بعد قيام الشهرة على الحكم، مضافا الى المروى عن طريق الخاصة انه صلى الله عليه و آله كان يحب التيامن فى كل شيء، و لا ينافيه ما فى صحيحة زرارة الواردة فى حكاية الوضوء البياني، قال: فدعى بقعب فيه شيء من ماء، ثم وضعه بين يديه، لإمكان ان يكون فى طرف اليمين من بين يديه، فلا وجه لما فى المدارك من أولوية العمل بالصحيحة حيث تضمنت الوضع بين اليدين، بعد إمكان الجمع بينها و بين الوضع على اليمين، و ربما يعلل بأنه أسهل و أيسر و أمكن للاستعمال، و لكنه لا يثبت الاستحباب الشرعى.

و المحكى عن النهاية و غيرها كما فى المتن اختصاص الحكم بما إذا كان الإناء مما يغترف منه، و اما لو كان ضيق الرأس فالمستحب وضعه على اليسار، قيل لأنه أمكن فى الاستعمال، و لا يخفى ان هذا التعليل أيضا لا يكفى فى إثبات الاستحباب الشرعى، و يمكن تأييده بما ورد فى بعض الاخبار ان الله يحب ما هو الأيسر و الأسهل و لا بأس بالاستدلال به بعد التسامح فى

أدلة السنن و هل يختص الحكم باستحباب الوضع على الأيمن بالإناء أو يعمه و مثل الحوض و النهر، احتمالان، و على التعميم فيجعل مثل الحوض و النهر على اليمين، أو يجعل الناحية التي يغترف منها على اليمين.

### [الرابع: غسل اليدين قبل الاغتراف مرة في حدث النوم و البول]

الرابع: غسل اليدين قبل الاغتراف مرة في حدث النوم و البول، و مرتين في الغائط.

و يدل على الأولين إطلاق الأمر بالغسل في خبر الهاشمي، قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول و لم يمسه يده اليمنى شيء أ يدخلها في وضوئه قبل ان يغسلها؟ قال عليه السلام: «لا، حتى يغسلها» قلت: فان استيقظ من نومه و لم يبيل أ يدخل يده في وضوئه قبل ان يغسلها؟ قال عليه السلام: «لا، لانه لا يدري حيث باتت يده، فليغسلها».

و يدل على الأول- أى الغسل مرة في حدث النوم- بل و على الأخير- أى الغسل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٥

مرتين في حدث الغائط- صحيح حريز عن الباقر عليه السلام، قال: «يغسل الرجل يده من النوم مرة، و من الغائط و البول مرتين، و من الجنابة ثلاثا» و يدل على الأخيرين صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام، قال سئلت عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها في الإناء؟ قال: «واحدة من حدث البول، و اثنتان من حدث الغائط، و ثلاث من الجنابة».

و يدل على الجميع مرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام: «اغسل يدك من البول مرة، و من الغائط مرتين، و من الجنابة ثلاثا» قال: و قال عليه السلام اغسل يدك من النوم مرة» هذا ما اطلعت عليه من الاخبار في هذا المقام، و لا ينبغي التأمل في لزوم الأخذ بمضمونها، الا انه يقع الكلام في أمور.

الأول: المشهور بين الأصحاب هو استحباب الغسل مرة في حدث النوم و البول و مرتين في الغائط، و ظاهر الاخبار المذكورة هو الوجوب، لكن لم ينسب الوجوب الى احد، و في الحدائق: ان ظاهر المعبر الإجماع على الاستحباب، و يدل على عدم وجوبه من الاخبار صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال سئلت عن الرجل يبول و لم يمسه يده شيئا، أ يغمسه في الماء؟ قال: «نعم و ان كان جنبا» و صحيحة زرارة الواردة في الوضوء البياني، و فيها: و غمس كفه في الماء من غير غسل، و الصحيحة الاولى و ان كانت في حدث البول و الجنابة، الا ان نفى الوجوب في الباقي يتم بعدم القول بالفصل.

الثاني: المشهور كما في المتن هو استحباب المرة في البول و النوم، و المرتين في الغائط، و حكي في الحدائق عن بعض مشايخه: ان من الأصحاب من استحباب المرتين في البول، و ظاهر الشهيد في اللمعة اختيار المرتين في الجميع، و نسب الشهيد الثاني في الروضة إلى القيل اختيار المرة في الجميع، قال: و اختاره الشهيد في النقلة.

و يدل على قول المشهور إطلاق خبر الهاشمي في النوم و البول، و صحيح الحلبي في البول و الغائط، و مرسل الصدوق في الجميع، و يستدل للمرتين في البول بصحيح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٦

حريز الذي جمع فيه للحكم مرتين في البول و الغائط، و يرد عليه بان الظاهر من صحيح حريز استحباب المرتين لمجموع البول و الغائط بناء على التداخل و اندراج الأقل تحت الأكثر، لا من كل منهما منفردا كما يرمى اليه عطف البول على الغائط بالواو لا بحرف (أو) و يؤيده غلبة خروج البول عند خروج الغائط، فالصحيح لا يتعرض لحكم كل واحد منهما على الانفراد، و قد استفيد حكمهما من بقية الأخبار المتقدمة التي صرح فيها باستحباب المرة في البول، و مرتين في الغائط، و بذلك يدفع التمسك به

لقول الشهيد (قده) باستحباب المرتين في الجميع، مع انه لا يدل على استحبابهما في حدث النوم أيضا، وليس على استحباب المرتين في الجميع ولا المرة فيه دليل، و الاخبار المتقدمة تخالف كلا القولين.

الثالث: ظاهر الأصحاب على ما نسب إليهم في الحدائق تحديد اليد المغسولة بالزند، و لا دلالة في الاخبار المتقدمة عليه، لكن الاخبار في تحديدها عند الغسل مختلفة: بين ما حدها بالكف أو بالمفصل أو بنصف الذراع أو بالمرفق، و حمل على اختلاف درجات الفضل، و حكموا بتحقيق الوظيفة بكل واحد منها، لكن لم ينقل خلاف في المقام، بل الظاهر اتفاق الجميع في تحديدها بالزند، فان تم الاتفاق فهو، و الا ففى تعيينه تأمل، و يمكن ان يستأنس له بتحديد اليد في التيمم بذلك، أيضا، و بدعى انساقه الى الذهن عند الإطلاق لا سيما من نحو قوله: «قبل ان يدخلها الإناء إذ الداخل منها في الإناء» في الغالب الى الزند، و كيف كان فلا ينبغي الإشكال في أداء الوظيفة بغسلها الى الزند.

الرابع: الظاهر من الأصحاب استحباب غسل اليدين معا، و فى صحيح حرير و مرسل الصدوق ذكر مطلق اليد، لكن القدر المتيقن من خبر الهاشمى و صحيح الحلبي هو اليمنى لكون السؤال فيهما عن غسلها، و يؤيده أن اليمنى هى التى يدخلها المتوضى فى الإناء ابتداء فى الغالب، و قد استفاد من حكاية وضوء أمير المؤمنين عليه السلام - انه اكفى بيده اليسرى على يده اليمنى - ان المغسولة انما هى اليمنى، لكن الأقوى ما عليه الأصحاب، لإطلاق صحيح حرير و مرسل الصدوق و التعليل المذكور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٧

فى خبر الهاشمى، حيث انه يرد فى مورد اليسرى أيضا.

الخامس: المستفاد من الاخبار المتقدمة و الفتاوى اختصاص الاستحباب بما إذا كان الوضوء بإدخال اليد فى الإناء لأجل الاعتراف مما فيه، دون ما إذا كان بطريق الصب، و يلزمه قصره على القليل دون الماء المعتصم، و ربما احتل السراية الى ما كان بطريق الصب من جهة كون مشروعيته اما لأجل إزالة النجاسة الوهمية كما يشعر به التعليل المذكور فى خبر الهاشمى فى مورد النوم، أو من جهة كونه من آداب الوضوء الموجب لنفى الفرق فيه بين الصب و بين الإدخال فى الإناء، كما يوجب نفيه بين القليل و المعتصم، و يندفع بان مشروعيته لأجل النجاسة الوهمية لا يكفى فى إثبات عموم الاستحباب لاحتمال كونه موجبا له إذا كان الوضوء بطريق الإدخال صيانة للماء عن التقذر، كما ان كونه من آداب الوضوء أيضا لا يثبت العموم، إذ يجوز كون خصوص مورد الاعتراف محلا لهذا المستحب الادبى، و منه يظهر عدم دلالة ما ذكر للتعميم بالنسبة الى غير القليل.

السادس: الظاهر ثبوت الحكم المذكور فى مورد الأحداث المخصوصة - النوم و البول و الغائط - فلا يستحب فى سائر الأحداث فضلا عما لم يكن فى مورد الحدث أصلا كالوضوء التجديدى، فما عن المنتهى من استقراب التعميم فى غير مورد الحدث لعموم الأمر بالغسل لمريد الغمس ضعيف.

السابع: الظاهر ان الحكم المذكور تعبدى لا يدور مدار توهم النجاسة، فلو قطع بطهارة اليد لم يسقط الاستحباب، أخذا بإطلاق النص و الفتوى، و ما يشعر به التعليل المذكور فى خبر الهاشمى - مع انه فى مورد النوم خاصة - و انه لا يمنع من وجود غيره فى صورة القطع بطهارة اليد لا يصلح لان يكون مقيدا كما لا يخفى.

الثامن: الأقوى صحة التداخل فى المقام و لو لم نقل به فى غيره، فيكتفى بالمرّة عند تكرار الأسباب الموجبة لها، و بالمرتين عند تكرار موجباتهما، و يدخل الأقل فى الأكثر مع اختلاف الأسباب، و يدل على ذلك - مضافا الى عدم الخلاف فيه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٨

و ان الحدث كالحبث مع ثبوت التداخل فى الحبث - صحيح حرير المتقدم الذى فيه: «و من الغائط و البول مرتين» بناء على ظهوره فى كون الحكم بالمرتين فى صورة اجتماعهما كما تقدم استظهاره، لا لكل واحد منهما.

التاسع: هل الغسل المذكور من اجزاء الوضوء، أو انه من مقدماته الخارجة عنه، احتمالان، المشهور على ما نسب إليهم في طهارة الشيخ الأكبر (قده) هو الأول، قال (قده): و لذا جوزوا إيقاع النية عنده، ثم استشكل فيه بعدم استفادة ذلك من الاخبار، قلت و الانصاف قصور الاخبار المتقدمة عن إثبات كونه جزءا مستحبا، بل لعل الأظهر منها كونه من المقدمات، لا سيما بالنظر الى التعليل المذكور في صحيح حرير.

ثم انه على تقدير كونه من المقدمات المستحبة فهل هو تعبدى أو توصلى، احتمالان، أقواهما الأخير، لأن المستظهر من الاخبار كونه لأجل إزالة الخبث المتوهم، و تظهر الثمرة في عدم اعتبار قصد القرية فيه، و حصوله بدون القصد أو بقصد الرياء أو بفعل الغير أو في ضمن الفعل المحرم.

العاشر: الظاهر عدم اختصاص الحكم المذكور بالرجل، و ان اختص مورد الاخبار به، لكن المستظهر منها عدم الخصوصية، مضافا الى دليل الاشتراك فيما لم يثبت فيه الاختصاص، و الله الهادى.

### [الخامس: المضمضة و الاستنشاق]

الخامس: المضمضة و الاستنشاق، كل منهما ثلاث مرات بثلاث أكف و يكفى الواحدة أيضا لكل من الثلاث. فى هذا المتن أمور:

الأول: المشهور ان كل واحد من المضمضة و الاستنشاق من سنن الوضوء، و المحكى عن ابن ابى عقيل انها ليسا بفرض و لا سنة، و عن الرياض انها مستحبان فى ذاتهما لا لأجل الوضوء.

و لا يخفى ان الاخبار فى ذلك مختلفة، فمنها ما يظهر منه كونهما من سنن الوضوء، كخبر ابن كثير الحاكي لوضوء أمير المؤمنين عليه السلام، و فيه: ثم تمضمض عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٩

فقال: ثم ذكر الدعاء، ثم استنشق عليه السلام، فقال- الحديث- و خبر ابى بصير، حيث سئل الصادق عليه السلام عنهما. فقال: «هما من الوضوء، فان نسيتهما فلا تعد» و فى حديث عهد أمير المؤمنين عليه السلام لمحمد بن ابى بكر: فانظر الى الوضوء فإنه من تمام الصلاة، تمضمض ثلاث مرات و استنشق ثلاثا- الى ان قال- فإنى رأيت رسول الله صلى الله عليه و آله يصنع ذلك، و المروى عن على عليه السلام قال: جلست أتوضأ فأقبل رسول الله صلى الله عليه و آله فقال لى: «تمضمض و استنشق» و خبر على بن جعفر المروى فى قرب الاسناد عن الكاظم عليه السلام عن المضمضة و الاستنشاق؟ قال عليه السلام: «ليسا بواجب و ان تركهما لم يعد لهما صلاة».

و منها ما يظهر منه كونهما سنة مطلقا، كخبر ابن سنان، قال عليه السلام: المضمضة و الاستنشاق مما سن رسول الله صلى الله عليه و آله و المروى عن الخصال قال: «و المضمضة و الاستنشاق سنة و طهور للفم و الأنف».

و منها ما يظهر منه نفى كونهما من الوضوء، كخبر حكم بن حكيم، و فيه بعد السؤال عن كون المضمضة و الاستنشاق من الوضوء؟ قال عليه السلام: «لا» و حسنة زرارة قال: «المضمضة و الاستنشاق ليسا من الوضوء» و خبر ابى بصير قال عليه السلام:

«ليس هما من الوضوء، هما من الجوف» و خبر الحضرمى قال: «ليس عليك مضمضة و لا استنشاق، لأنهما من الجوف» و خبر زرارة قال عليه السلام: «ليس المضمضة و الاستنشاق فريضة و لا سنة، إنما عليك ان تغسل ما ظهر».

و الظاهر ان هذا الخبر الأخير هو المستند للمحكى عن ابن ابى عقيل، كما يشهد به مطابقة العبارة المحكية عنه معه، كما ان

مستند ما فى الرياض هو تلك الطائفة النافية لكونهما من الوضوء و الطائفة الثانية الدالة على استحبابهما مطلقا، لكنه- كما ترى- طرح للطائفة الأولى الدالة على كونهما من الوضوء.

فالأولى فى الجمع بين تلك الطوائف ان يقال: اما الطائفة الاولى، و الثانية فليس بينهما معارضة، لاجتماع استحبابهما مطلقا مع استحبابهما فى الوضوء، و اما الجمع بين الطائفة الاولى و الأخيرة فيمكن بحمل الأخيرة على نفي كونهما من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠٠

الاجزاء الواجبة من الوضوء، كما يدل عليه نفي الإعادة بنسيانها الذى نص عليه الطائفة الاولى، و حمل خبر زرارة المصرح فيه بنفي كونهما فريضة و سنة على نفي وجوبهما بفرض الله سبحانه و بسنة النبي صلى الله عليه و آله، و إطلاق السنة على ما فرضه الرسول صلى الله عليه و آله فى الاخبار كثير، و هذا الحمل ليس ببعيد، و لعله أقرب، و عليه فالأقوى استحبابهما فى الوضوء بعنوان الوظيفة و ان استحبا أيضا فى غير الوضوء.

الثانى: المستحب من كل منهما فى الوضوء ثلاث مرات، و يدل عليه خبر عهد أمير المؤمنين عليه السلام المتقدم: «تضمن ثلاث مرات و استنشاق ثلاثا».

الثالث: صرح جمع من الأصحاب باستحباب كل واحد منهما بثلاث أكف و انه مع إعواز الماء يكفى كفة واحدة، و ظاهر المصنف (قده) فى المتن هو جواز الاكتفاء بالكف الواحدة مطلقا، و هذا هو الأقوى لإطلاق خبر العهد المتقدم، و ان كان ربما يدعى ظهوره فى الأول.

الرابع: الظاهر من خبر العهد و كذا المروى عن وضوء أمير المؤمنين عليه السلام الذى عطف فيه الاستنشاق على المضمضة بكلمة «ثم» هو تقديم المضمضة بدفعاتها الثلاث على الاستنشاق، لكن المحكى عن نهاية العلامة هو تجويز ان يتمضمض مرة ثم يستنشق مرة و هكذا الى ثلاث مرات، و هو يخالف مع ظاهر المروى المتقدم، اللهم الا ان يحمل على انه مستحب فى مستحب، و عليه فيمكن ان يقال بأداء الوظيفة باتيانها كيف اتفق و لو بتقديم الاستنشاق كلا على المضمضة كما احتمله فى الجواهر الا ان الاحتياط بالعمل بظاهر خبر العهد- فى مقام إتيان الوظيفة- حسن لا ينبغى تركه لموافقته مع فتاوى الأصحاب أيضا.

الخامس: المدار فى صدق المضمضة و الاستنشاق هو العرف، و لا يبعد ان يكون المراد بالأول عندهم هو ادارة الماء فى الفم، و بالثانى جذبه بالأنف من غير دخل لمجه فى الأول، خلافا لظاهر التذكرة و الذكرى من اشتراط المَج «١»

(١) يقال مج الماء من فمه مجا من باب قتل: لفظه و رمى به (مجمع البحرين).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠١

و لا لاستنثار الماء فى الاستنشاق، و عن المفاتيح كون الاستنثار «١» مستحبا على حدة، و عن المنتهى و التذكرة و الذكرى و جامع المقاصد استحباب المبالغة فى المضمضة و الاستنشاق بإبصال الماء إلى أقصى الحلق و طرفى الأسنان و اللثات فى المضمضة، و جذب الماء الى الخيشوم فى الاستنشاق، و يستدل لاستحباب المبالغة بالمروى عن ثواب الاعمال عن النبي صلى الله عليه و آله: «و ليبالغ أحدكم فى المضمضة و الاستنشاق فإنه غفران و منفرة للشيطان».

**[السادس: التسمية عند وضع اليد فى الماء]**

السادس: التسمية عند وضع اليد في الماء وصبه على اليد وأقلها بسم الله، والأفضل بسم الله الرحمن الرحيم، وأفضل منهما بسم الله وبالله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين.

لا إشكال في استحباب التسمية عند الوضوء، وقد نقل عليه الإجماع عن غير واحد من الأصحاب، ويدل عليه جملة من الاخبار، كمرسل ابن ابي عمير عن الصادق عليه السّلام، وفيه: «إذا سميت في الوضوء طهر جسدك كله، وإذا لم تسمه لم يطهر من جسدك الا ما مرّ عليه الماء» وصحيح العيص بن القاسم عنه عليه السّلام: «من ذكر اسم الله على وضوئه فكأنما اغتسل» وفي الخصال عن علي عليه السّلام: «الا يتوضأ الرجل حتى يسمي، يقول- قبل ان يمس الماء- بسم الله وبالله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين، فإذا فرغ من طهوره قال: اشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له و اشهد ان محمدا عبده و رسوله، فعندها يستحق المغفرة» وغير ذلك من الاخبار.

انما الكلام في أمور:

الأول: في محل التسمية، وحدده في المتن بكونه عند وضع اليد في الماء أو صب الماء على اليد، ويدل على الأول صحيحة زرارة، قال عليه السّلام: «إذا وضعت يدك في الماء فقل: بسم الله وبالله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين، و على الثاني خبر ابن كثير الوارد في حكاية وضوء أمير المؤمنين عليه السّلام، وفيه: فأكفي

(١) الانتثار والاستنثار بمعنى، وهو نثر ما في الأنف بالنفس، وهو أبلغ من الاستنشاق لأنه انما يكون بعده (مجمع البحرين).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠٢

بيده على يده اليسرى ثم قال: بسم الله وبالله والحمد لله الذي جعل الماء طهورا و لم يجعله نجسا، وفي المروى عن الخصال- وقد تقدم- وفيه: «يقول قبل ان يمس الماء بسم الله- الحديث».

وفي الحدائق: ان الظاهر من الاخبار امتداد وقت التسمية من حين الوضع أو الصب للاستنجاء الى الشروع في غسل الوجه، ويدل على امتداده الى غسل الوجه ما في الوضوء البياني انه غرف ملاءها ماء فوضعها على جبينه ثم قال: بسم الله، و سد له، و استدل لكون ابتداء وقتها من حين الاستنجاء بالمروى عن وضوء أمير المؤمنين عليه السّلام في خبر ابن كثير المتقدم آنفا، وفيه بعد الدعاء عند وضع الماء و اكفائه بيده اليسرى قال: ثم استنجى فقال: اللهم حصن فرجى - إلخ- مع استبعاد استحباب التسمية للاستنجاء، و لكن الظاهر من النصوص و الفتاوى كون وقت التسمية عند الشروع في الوضوء و لو ببعض أجزائه المستحبة، و كونه من حين الاستنجاء بعيد، و لا مانع من الحكم باستحبابها عنده مع استحبابها عند الشروع في الوضوء إذا اقتضاه الدليل.

الأمر الثاني: في كيفية التسمية، و قد فسرها في المتن بالكيفيات الثلاث، أقلها بسم الله، و الأفضل بسم الله الرحمن الرحيم و أفضل منهما بسم الله وبالله اللهم اجعلني - إلى آخر الدعاء- و يدل على الأول إطلاق التسمية في جملة من الاخبار، كمرسل ابن ابي عمير و صحيح العيص المتقدمين، و يدل على الثاني دعوى انصراف الإطلاق المذكور اليه لكونه المتبادر من التسمية، مضافا الى التصريح به في خبر محمد بن قيس، وفيه: قال الصادق عليه السّلام: «فاعلم انك إذا ضربت يدك و قلت: بسم الله الرحمن الرحيم تناثرت الذنوب التي اكتسبها يداك».

و على الثالث ورود النصوص المعتمدة عليه كما تقدم بعضها، لكن لا دلالة فيها على أفضليته عن الأولين، اللهم الا لمكان اشتماله على الدعاء، و عن مرسل الصدوق كيفية رابعة مروية عن علي عليه السّلام، وفيه: انه عليه السّلام كان إذا توضأ قال:

بسم الله وبالله و خير الأسماء لله و أكبر الأسماء لله و قاهر لمن في السموات و قاهر لمن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠٣



النبى صَلَّى الله عليه و آله، خصوصا مع ذكره ان الرجل شكى الى أمير المؤمنين عليه السلام فان فى ذلك إظهار الفضيلة لعلى عليه السلام، و هو مخالف للتقية، ثم ان الحكم ليس من الاحكام التى يجرى فيها التقيه لعدم قول للعامه فى المسأله يناسب التقيه معه.

فالأولى إبقاء الخبر على ظاهره و انه لبيان الحكم الواقعى، لكن بعد حمله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠٥

على الاستحباب للإجماع على عدم الوجوب، و لا مانع من استحباب إعادة العبادة لأجل ادراك ما يستحب فيها، كصلاة المعادة جماعة بعد إتيانها فرادى، حسبما حقق فى الأصول، نعم يقتصر فى ذلك على مورد دلالة الدليل فلا يحكم بثبوت الاستحباب فى كل مورد ترك المستحب فى أثناء العبادة، و هذا ظاهر، هذا آخر ما رزقنا الله تعالى من البحث فى التسمية باسمه الشريف، و له الحمد.

### [السابع: الاعتراف باليمنى و لو لليمنى]

السابع: الاعتراف باليمنى و لو لليمنى، بان يصبه فى اليسرى ثم يغسل اليمنى.

لا إشكال فى استحباب الاعتراف باليمين فى غسل ما عداها، و عليه اتفقت كلمات الأصحاب، و فى الحدائق، انه متفق الاخبار، و اما بالنسبة إلى نفسها فوجهان، و المشهور على ثبوت الاستحباب فيها أيضا، و عن المعتمر و الذكرى نسبتته إلى الأصحاب و يدل عليه من الاخبار خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام فى حكاية الوضوء البيانى و فيه: ثم أخذ كفا آخر يمينه فصبه على يساره ثم غسل به ذراعه الأيمن، و مثله موثق زرارة و بكير ابنى أعين، و فيه: «ثم غمس كفه اليمنى فى الماء فاغترف بها من الماء فغسل يده اليمنى»- بناء على نسخة التهذيب- و لكن فى الكافى: «ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها غرفة فأفرغ على ذراعه اليمنى- الحديث» و عليه فيصير دليلا على القول الأخير.

و فى الاخبار الصحاح ما يدل عليه أيضا، كصحيح زرارة، و فيه: «ثم أعاد يده اليسرى فى الإناء فاسد لها على يده اليمنى ثم مسح جوانبها» و نحوه صحيحه الآخر و حسنه بكير، و فى الحدائق ان قضية الجمع هى جواز الأمرين من دون أفضلية الاعتراف باليمين لغسلها، و استبعده فى الجواهر كبعد القول باستحباب الاعتراف باليسرى لغسل اليمنى و هو كذلك فى الحمل الأخير، لمنافاته مع صريح الطائفة الأولى.

فالإنصاف حمل الطائفة الثانية على بيان مجرد الجواز و ذلك لكونها جارية مجرى العادة، فلا تعارض ظهور الطائفة الأولى الجارية على خلاف العادة فى الاستحباب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠٦

و ذلك كاف للحكم باستحباب الأخذ باليمنى لليمنى، مع اعتضاده بالشهرة و نقل الإجماع عليه، و الله الهادى و به الاعتصام.

### [الثامن: قراءة الأدعية المأثورة]

الثامن: قراءة الأدعية المأثورة عند كل من المضمضة و الاستنشاق و غسل الوجه و اليدين و مسح الرأس و الرجلين. و قد ورد فى كيفية الأدعية روايات كثيرة اضبطها خبر ابن كثير الهاشمى المروى عن الصادق عليه السلام: قال بينا أمير المؤمنين



عليه السّلام ذات يوم جالس مع محمّد بن الحنفية إذ قال عليه السّلام: يا محمّد ائتنى بإناء من ماء أتوضأ للصلاة فأتاه محمّد بالماء فأكفى- اى صبّ- بيده اليمنى على يده اليسرى ثم قال: بسم الله و الحمد لله الذى جعل الماء طهورا و لم يجعله نجسا- الى ان قال- ثم تمضمض فقال: اللهم لقنى حجتى يوم ألقاك و أطلق لسانى بذكرك، ثم استنشق فقال: اللهم لا تحرم على ريح الجنة و اجعلنى ممن يشم و روحها و طيبها، قال: ثم غسل وجهه فقال: اللهم بيض وجهى يوم تسود فيه الوجوه و لا تسود وجهى يوم تبيض فيه الوجوه ثم غسل يده اليمنى فقال اللهم أعطنى كتابى يمينى و الخلد فى الجنان يسارى و حاسبنى حسابا يسيرا، ثم غسل يده اليسرى فقال اللهم لا تعطنى كتابى بشمالى و لا تجعلها مغلولة إلى عنقى و أعوذ بك من مقطعات النيران، ثم مسح رأسه فقال: اللهم غشنى برحمتك و بركاتك ثم مسح رجليه فقال اللهم ثبتنى على الصراط يوم تزل فيه الاقدام و اجعل سعيبى فيما يرضيك عنى، ثم رفع عليه السّلام رأسه فنظر الى محمّد فقال: «يا محمّد من توضأ مثل وضوئى و قال مثل قولى خلق الله له من كل قطرة ملكا يقده و يسبحه و يكبره، فيكتب الله له ثواب ذلك الى يوم القيمة».

### [التاسع: غسل كل من الوجه و اليدين مرتين]

التاسع: غسل كل من الوجه و اليدين مرتين.

المشهور شهرة عظيمة استحباب غسل كل من الوجه و اليدين مرتين بان يغسل كلا منها ثانيا بعد غسله الأول سواء وقعت الغسلة الأولى بغرفة واحدة أو أكثر، و عن الانتصار و الغنية و السرائر نقل الإجماع عليه، بل عن الاستبصار نفى الخلاف بين المسلمين فى استحباب الغسلة الثانية، و ظاهر عبارة الكليني فى الكافي و ما يترائى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠٧

من عبارة الصدوق فى الفقيه هو عدم استحبابها مع جوازها، و حكى عن البنزطى و هو المختار عند صاحب المدارك (قده) و جماعة من المتأخرين، و ذهب صاحب الحدائق الى عدم جوازها و الحكم بأنها بدعة.

و يدل على المشهور صحة زرارة عن الصادق عليه السّلام: «الوضوء مثنى مثنى، من زاد لم يوجر» و مثلها صحيحة صفوان، و فى موثقة يونس: «ثم يتوضأ مرتين مرتين» و فى مرسل مؤمن الطاق: «فرض الله الوضوء واحدة واحدة، و وضع رسول الله صلى الله عليه و آله للناس اثنتين اثنتين» و مرسل عمرو بن ابى المقدام «إنى لأعجب ممن يرغب أن يتوضأ اثنتين اثنتين، و قد توضأ رسول الله صلى الله عليه و آله اثنتين اثنتين» و خير ابن شاذان عن الرضا عليه السّلام انه قال فى كتاب إلى المأمون: «ان الوضوء مرة فريضة و اثنتان إسباغ» و فى توقيع القائم عجل الله تعالى فرجه إلى العريضى. «الوضوء كما أمر به غسل الوجه و اليدين و مسح الرأس و الرجلين واحد، و اثتان إسباغ الوضوء، و ان زاد اثم» و فى كتاب الكاظم عليه السّلام الى ابن يقطين: «توضأ كما أمرك الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة و اخرى إسباغا و اغسل يديك من المرفقين كذلك» و فى خبر داود الرقى: «توضأ مثنى مثنى، و لا تزدن عليه، و انك ان زدت عليه لا صلاة لك».

و يدل على القول الثانى - أعنى جواز الغسلة الثانية بلا رجحان فيها و لا استحباب - ما ورد من حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله و وضوء أمير المؤمنين عليه السّلام: من غسل كل واحد من الوجه و اليدين مرة واحدة، و المروى عن ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السّلام:

«اعلم ان الفضل فى واحدة، و من زاد على اثنتين لم يوجر» و مرسل الصدوق عنه عليه السّلام: «ان من توضأ مرتين لم يوجر» و مرسله الأخر: «ان الوضوء مرة فريضة، و الثانية لا توجر، و الثالثة بدعة» و مرسل ابن ابى عمير عن الصادق عليه السّلام «الوضوء

واحدة فرض، واثنتان لا توجر، و الثالثة بدعة».

واستدل للقول الثالث، و هو كون الغسلة الثانية حراما و بدعة، بما ورد من الاخبار المستفيضة الحاكية لوضوء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ الظاهرة في كونه مرة مرة، بكف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠٨

واحد لكل عضو، و مرسل الصدوق في الفقيه عن الصادق عليه السّلام: «و الله ما كان وضوء رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَّا مرة مرة، و توضأ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مرة مرة، فقال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به» بناء على ان يكون قوله: «و توضأ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مرة مرة» من تتمه ما حكاه الصادق عليه السّلام لا من كلام الصدوق، و الّا يصير الخبر مقطوعا، و خبر عبد الكريم عن الصادق عليه السّلام «ما كان وضوء عليّ عليه السّلام الّا مرة مرة».

و قد يستدل كما في الحدائق بأخبار آخر، مثل صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام «ان الله وتر يحب الوتر، فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات، واحدة للوجه، و اثنتان للذراعين» و خبر ميسرة المروى عنه عليه السّلام أيضا «الوضوء واحدة واحدة» و خبر يونس عن الصادق عليه السّلام قال: «الوضوء للصلاة مرة مرة» و المروى عن الباقر عليه السّلام في جواب زرارة و بكير ابني أعين لما سألاه عن الغرفة الواحدة هل تجزى للوجه و غرفة للذراع؟ فقال عليه السّلام: «نعم، إذا بالغت فيها و الاثنتان تأتيان على ذلك كله».

و لكن لا يخفى ما في التمسك بها، حيث انها لا تدل على الأزيد من الاجزاء بالمرّة الذي لا كلام فيه، لا على نفى الزيادة فضلا عن حرمتها.

ثم ان الأصحاب قد جمعوا بين هذه الطوائف الثلاث من الاخبار بوجوه عديدة لا يسلم شيء منها من المناقشة، مثل حمل الطائفة الأولى على التقية أو على استحباب تجديد الوضوء، أو على ارادة الغرفتين لغسلة واحدة، أو على ارادة المسحتين و الغسلتين من قوله عليه السّلام: «مثنى مثنى»، أو على ارادة استحباب إسباغ الغسلة الأولى بالثانية إذا كانت الأولى ناقصة بأن لم يتحقق بها إلا أقل مسمى الغسل المجزى.

و عندي انه يتعين العمل بالطائفة الأولى الدالة على استحباب الغسلة الثانية بعد كمال الغسلة الاولى و الفراغ منها كما عليه المشهور، و ذلك لما تكرر منا من حجية الخبر الموثوق بصدوره و ان أعظم ما به يحصل الوثوق و الاطمئنان بالصدور هو استناد الأصحاب اليه و الأخذ به و العمل بمضمونه، و ان أشد ما يوهن الحديث و يوجب عدم الاطمئنان بصدوره هو إعراض الأصحاب عن العمل به و على ذلك فالطائفة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠٩

الأولى الظاهرة في استحباب الغسلة الثانية موثوق بصدورها، و الطائفة الثالثة قد اعرض عنها الأصحاب فيجب الأخذ بالأولى و طرح الثالثة، و مع الغرض عن ذلك فيتعين الأخذ بالطائفة الثانية و القول بجواز الغسلة الثانية مع أفضلية الاكتفاء بالمرّة الاولى، و لا ينافية كون الوضوء عبادة لا بد فيه من الرجحان، لان المراد من الجواز هو ما يقابل الحرمة و هو لا ينافي أفضلية الاكتفاء بالمرّة الواحدة.

ثم ان ههنا أمورا ينبغي التنبيه عليها:

الأول: ان ظاهر الأصحاب استحباب الغسلة الثانية، فلا يجوز جعل الأولى مستحبة و الثانية واجبة، و لعل المتبادر من النصوص هو ذلك أيضا فلا بأس بالقول به.

الثاني: الظاهر اختصاص الاستحباب بما بعد تمام الغسلة الاولى فلو شرع في الثانية قبل إكمال الأولى لم يؤد الوظيفة في الإتيان

بالتائية، و ذلك لانه المتبادر من النصوص.

الثالث: الظاهر عدم الاكتفاء بالتبويض على معنى غسل بعض العضو ثم غسل ذاك البعض ثانيا ثم إتمام الأولى بغسل بقية العضو ثم تميم الغسله الثانية بغسل البقيه ثانيا، بل المتعين هو الشروع فى الغسله الثانية بعد الفراغ عن الغسله الاولى و إكمالها كما عرفت فى الأمر الثانى، و ذلك أيضا لكونه المتبادر من النصوص.

الرابع: يجوز التبويض فى الأعضاء بأن يغسل عضوا مرتين و يكتفى فى عضو آخر بالمره الواحده، فلا يلزم غسل جميع مواضع الغسل مرتين أو جميعها مره واحده، و ذلك لعدم دلالة الاخبار على ذلك.

الخامس: المرجع فى تحقق الغسله الثانية هو العرف، فلا يصدق على آنات المكث تحت الماء- إذا توضحاً بارتماس الأعضاء فى الماء- انه غسل ثان أو ثالث، و كذا ما يحصل بمرار اليد على العضو مرات متعدده أزيد من المقدار الواجب إذا لم يقصد بها الغسله الزائده على المره، و اما لو قصد حصل، بخلاف آنات المكث تحت الماء فإنه لا يحصل به تكرار الغسل و لو قصد به تكراره لعدم صدق التكرار به عرفاً.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٠

### [العاشر: ان يبدء الرجل بظاهر ذراعيه فى الغسله الاولى]

العاشر: ان يبدء الرجل بظاهر ذراعيه فى الغسله الاولى، و فى الثانية بباطنهما، و المرأه بالعكس.

المنسوب الى غير واحد من الأصحاب استحباب ابتداء الرجل بظاهر الذراع فى الغسله الاولى، و بباطنه فى الغسله الثانية، و المرأه بالعكس، و ادعى عليه الإجماع فى محكى الغنيه و التذكرة، و عن الذكرى: ان أكثر الأصحاب لم يفرقوا بين الاولى و الثانية فى الرجل و المرأه، انتهى.

و يستدل للقول الأول بخبر ابن بزيع عن الرضا عليه السلام، و فيه: «فرض الله على النساء فى الوضوء ان يبد أن بباطن أذرعهن، و فى الرجال بظاهر الذراع» بعد حمل الفرض على التقدير و التشريع، للاتفاق على عدم وجوبه، و لا دلالة فى الخبر على القول الأول، بل عن الذكرى دعوى إطلاقه فى الغسلتين.

و لكن الانصاف عدم إطلاقه أيضا للغسله الثانية إذ الابتداء بظاهر الذراع أو بباطنه انما يتحقق فى الغسله الاولى، اللهم الا ان يقدر كلمه «فى كل غسله» بعد قوله «ان يبد أن» و لا قرينه عليه، فالخبر لا يدل على حكم الغسله الثانية لا فى النساء و لا فى الرجال، و يمكن تعميم الحكم فيها بالإجماع المحكى عن الغنيه و التذكرة أو بوجه اعتبارى و هو ان المقصود من الغسله الثانية هو الإسباغ و الاستيعاب كما يدل عليهما الأخبار المتقدمه فى استحبابها، و كمال الأمرين انما يحصل إذا كان الابتداء فى الغسله الثانية بغير ما ابتداء به فى الاولى و كيف كان فلا بأس بما عليه الأصحاب، و الله العالم.

### [الحادى عشر: ان يصب الماء على أعلى كل عضو]

الحادى عشر: ان يصب الماء على أعلى كل عضو، و اما الغسل من الأعلى فواجب.

و يدل على استحباب الصب من الأعلى صحيح زراره المروى عن الباقر عليه السلام فى حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله، و فيه: «ثم غمس فيه كفه اليمنى، ثم قال: هكذا إذا كانت الكف طاهره ثم غرف ملاءها ماء فوضعها على جبهته ثم قال: بسم

اللّه و سدله على أطراف لحيته، ثم أمّر يده على وجهه و ظاهر جبينه مرة واحدة، ثم غمس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١١

يده اليسرى فغرف بها ملأها ثم وضعه على مرفقه اليمنى فأمرّ كفه على ساعده حتى جرى على أطراف أصابعه ثم غرف بيمنه ملأها فوضعه على مرفقه اليسرى فأمرّ كفه على ساعده حتى جرى الماء على أطراف أصابعه» و عن الجعفرىات عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عليهما السّلام قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه و آله يسكب الماء على موضع سجوده» و اما وجوب الغسل من الأعلى فسيأتى البحث عنه مفصلاً.

### [الثانى عشر: ان يغسل ما يجب غسله من مواضع الوضوء بصب الماء عليه لا بغمسه فيه]

الثانى عشر: ان يغسل ما يجب غسله من مواضع الوضوء بصب الماء عليه لا بغمسه فيه. و يدل على استحبابه صحیحه زراة المتقدمة آنفا و الاخبار الواردة فى حكاية و ضوئهم عليهم السّلام.

### [الثالث عشر: ان يكون ذلك مع إمرار اليد على تلك المواضع]

الثالث عشر: ان يكون ذلك مع إمرار اليد على تلك المواضع و ان تحقق الغسل بدونه. و يدل عليه الخبر المروى عن قرب الاسناد، و فيه: «و لا تلم و جهك بالماء لظما و لكن اغسله من أعلى و جهك إلى أسفله، و كذلك فامسح بالماء ذراعيك» و استدلل فى المستند بعد انتسابه الى المشهور بالتأسى بهم عليهم السّلام، و يمكن إثبات استحبابه بالاستظهار أيضا.

### [الرابع عشر: ان يكون حاضر القلب فى جميع أفعاله]

الرابع عشر: ان يكون حاضر القلب فى جميع أفعاله. لما روى عن السبط الأكبر عليه السّلام انه كان إذا أراد ان يتوضأ للصلاة ترتعد مفاصله و يتغير لونه و يميل إلى الصفرة، فإذا سئل عنه أجاب عليه السّلام: بأنه حق لمن وقف بين يدي ذى العرش ان يصفر لونه و ترتعد مفاصله، و كذلك المروى عن زين العابدين عليه السّلام: انه كان يرتعش بدنه عند الوضوء و ترتعد فرائضه، و إذا سئل عنه قال: ويلكم اما تدرون عند من أقوم و على اى عظيم الشأن أريد أن اناجى.

### [الخامس عشر: ان يقرء القدر حال الوضوء]

الخامس عشر: ان يقرء القدر حال الوضوء. للمروى عن الفقه الرضوى: «أیما مؤمن قرء فى وضوئه إنا أنزلناه فى ليلة القدر خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه» و يستحب أيضا قراءة القدر بعد الوضوء كما عن كتاب اختيار السيد و البلد الأمين: من قرء بعد إسباغ الوضوء إنا أنزلناه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٢

فى ليلة القدر وقال اللهم انى اسئلك تمام الوضوء و تمام الصلاة و تمام رضوانك و تمام مغفرتك لم يمر بذنوب أذنبه الا محقة.

### [السادس عشر: ان يقرأ آية الكرسي بعده]

السادس عشر: ان يقرأ آية الكرسي بعده.

لما عن كتاب الاختيار عن الباقر عليه السلام: «من قرأ على اثر وضوئه آية الكرسي مرة أعطاه الله ثواب أربعين عاما و رفع له أربعين درجة و زوجة الله أربعين حورا».

### [السابع عشر: ان يفتح عينه حال غسل الوجه]

السابع عشر: ان يفتح عينه حال غسل الوجه.

و يدل عليه مرسل الصدوق فى الفقيه، قال: و روى عن النبى صلى الله عليه و آله:

«افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم» و عن دعائم الإسلام عن النبى صلى الله عليه و آله: «اشربوا عيونكم الماء لعلها لا ترى نارا حامية» و فى دلالة الأخير على استحباب فتح العين عند الوضوء نظر، لعدم تعرضه للوضوء، و على تقدير استظهار ذلك منه فظاهره إدخال الماء الى العين، و قد صرح الشيخ فى محكى الخلاف بالإجماع على عدم استحبابه، و حكم فيه و فى المبسوط بعدم استحبابه، و قال بعدم التلازم بين إيصال الماء الى العين و بين فتحها، و حكى فى الحدائق عن جملة من المشايخ استظهار كون المراد استحباب مجرد الفتح استظهارا لغسل نواحي العين دون غسلها، لما فيه من المشقة و المضرة، قال حتى روى ان ابن عمر كان يفعله فعمى لذلك.

و لم يذكر المصنف (قده) استحباب استقبال القبلة فى حال الوضوء، و لا استحباب صفق الوجه بالماء مع انهما مذكوران فى كتب الأصحاب، و استدلل للاول بما روى:

من ان أفضل المجالس ما استقبال به القبلة، و للثانى بما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام: «إذا توضأ الرجل فليصفق وجهه بالماء» لعدم دلالة الأول على كون الاستقبال من مستحبات الوضوء. و معارضة الثانى بما فى التهذيب عن النبى صلى الله عليه و آله:

«لا تضربوا وجوهكم بالماء إذا توضأتم» فيجمع بينه و بين معارضه بحمل هذا على الاولى و حمل معارضه على الإباحة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٣

### [فصل فى مكروهاته]

إشارة

## [الأول: الاستعانة بالغير في المقدمات القريبة]

الأول: الاستعانة بالغير في المقدمات القريبة كان يصب الماء في يده واما نفس الغسل فلا يجوز.

المراد بالاستعانة بالغير في المقدمات القريبة هو ايكالها الى الغير، و المقدمات القريبة هي التي لا تحصل غالبا الا بالتحصيل بحيث يعد المتصدى له كالمشارك للمتوضى في العمل عرفا، كصب الماء في اليد، فان وجود الماء في اليد لا يحصل غالبا الا بفعل المباشر للوضوء فإذا باشره غيره فقد صار كالشريك له في الوضوء.

ثم ان الحكم بالكراهة هو المعروف بين الأصحاب، و في الجواهر: لا- أجد فيه خلافا من احد سوى ما يظهر من صاحب المدارك من التوقف فيه، و يدل عليه من الاخبار خبر الوشاء قال: دخلت على الرضا عليه السلام و بين يديه إبريق يريد ان يتهيا للصلاة فدنوت منه لا صب عليه فأبى ذلك فقال: «مه يا حسن» فقلت له:

لم تنهاني أن أصب على يديك، تكره ان أوجر؟ قال: «تؤجر أنت و أوزر أنا» فقلت: و كيف ذلك؟ فقال: «اما سمعت الله عز و جل يقول فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا، و ها انا ذا أتوضأ للصلاة و هي العبادة فأكره أن يشركني فيها احد».

و المرسل المروى في الفقيه قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا توضأ لم يدع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٤

أحدا يصب عليه الماء، فقيل له يا أمير المؤمنين لم لا تدعهم يصبون عليك الماء؟

فقال: «لا أحب ان أشرك في صلاتي أحدا و قرء الآية» و في خبر السكوني عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله: «خصلتان لا أحب ان يشاركني فيها أحد: وضوئي فإنه من صلاتي، و صدقتي فإنها من يدي إلى يد السائل فإنها تقع في يد الرحمن» و قريب مما ذكر المروى في الإرشاد من قول الرضا عليه السلام لما رأى المأمون يتوضأ و الغلام يصب على يده الماء: «لا تشرك يا أمير المؤمنين بعبادة ربك أحدا».

و المناقشة في سند هذه الاخبار بكونه ضعيفا كما عن المدارك مدفوعة بانجبار ضعفه بالعمل، و في دلالتها بدعوى ظهور الصب فيها في الصب على الأعضاء، و هو محرم لا- مكروه، و ليس ظاهرا في الصب على اليد الذي هو محل الكلام، فلا يثبت الكراهة بهذه الاخبار كما في الحقائق و قال: انه لا دليل على كراهة الاستعانة مندفعه بأن الظاهر من التعبير بقوله: «فأكره» في خبر الوشاء «و لا أحب» في مرسل الفقيه و خبر السكوني هو الكراهة بل و هذا ظاهر قول الرضا عليه السلام: «تؤجر أنت و أوزر أنا» إذ لو كان حراما لم يكن فيه أجر للمعين أيضا، ففرض الأجر له و الوزر للمعان يختص بما إذا كان الوزر من جهة مرجوحته بالنسبة اليه و رجحانه للمعين، هذا، مع ما في خبر الإرشاد من عدم أمر الإمام عليه السلام للمأمون باستيناف الوضوء، بل فيه: ان المأمون صرف الغلام و تولى تمام الوضوء بنفسه.

و لا- يعارض الاخبار المذكورة بصحيفة الحذاء، و فيها: «قال وضأت أبا جعفر عليه السلام في جمع، و قد بال و ناولته ماء فاستنجدى ثم صببت عليه كفا فغسل وجهه، و كفا غسل به ذراعه الأيمن و كفا غسل به ذراعه الأيسر ثم مسح بفضل الندى رأسه و رجليه» و ذلك لحمل الصحيحة اما على الضرورة أو على ان فعله عليه السلام لبيان الجواز، و في طهارة الشيخ الأكبر (قده): و قد يعارض المكروه أمور أخر أرجح من تركه غير بيان الجواز، و الأصل في ذلك ان الفعل مجمل لا يعارض القول.

ثم ان هيهنا أموراً ينبغي التنبيه عليها:

الأول: ان المراد بالاستعانة هو مطلق المعاونة، سواء كانت مع طلب المتوضى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٥

إياها أم لا، فلا ينافى مع ما يظهر من خبر الوشاء من كراهة الرضا عليه السلام إياها و عدم تحقق طلب منه عليه السلام، فلو كانت الاستعانة بمعناها اللغوى الذى هو عبارة عن طلب الإعانة مكروهة بالخصوص لم يكن فى هذا الخبر دليل على الكراهة، فظاهر عنوان الاستعانة غير مقصود للمصنف (قده) و من عبر به فى المقام، بل المراد هو ما ذكرنا.

الثانى: هل المدار فى الكراهة على صدق اسم المعاونة و ان لم يصدق معها عنوان الشركة كما هو ظاهر من عبر بالاستعانة؟ أو المدار على صدق الشركة كما هو ظاهر الاخبار المتقدمة، احتمالان، و المختار عند صاحب الجواهر (قده) هو الأول، قال (قده) لمكان تعليق الحكم عليها فى كلام الأصحاب، و هو كاف فى تحقق الكراهة.

و ما اختاره لا يخلو عن منع لان استنادهم فى الحكم المذكور الى الاخبار المذكورة فيكون المدار على الاستفادة منها.

الثالث: الظاهر عدم تحقق المعاونة فى إيجاد المقدمات البعيدة التى هى من قبيل المعدات كإحضار الماء أو الدلالة الى طريقه و نحو ذلك، و فى مثل رفع الثياب، أو رفع كم المتوضى، أو نزع الخف أو الجورب، أو تجفيف موضع المسح تأمل.

الرابع: الظاهر اختصاص الكراهة بالمعان، فلا كراهة للمعين كما يدل عليه قول الرضا عليه السلام فى خبر الوشاء: تؤجر أنت و أوزر أنا، هذا تمام الكلام فى الاستعانة فى المقدمات القريبة و اما فى نفس أفعال الوضوء فلا يجوز الاستعانة كما سيأتى إنشاء الله تعالى.

### [الثانى: التمندل، بل مطلق مسح البلل]

الثانى: التمندل، بل مطلق مسح البلل.

المشهور بين الأصحاب كما فى الحدائق كراهة التمندل بعد الوضوء، و المحكى عن ظاهر المرتضى عدم الكراهة، و هو احد قول الشيخ، و يستدل للأول بالمروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: «من توضأ و تمندل كتب له حسنة، و من توضأ و لم يتمندل حتى يحف وضوئه كتب له ثلاثون حسنة» و تقريب الاستدلال به هو دعوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٦

ظهوره فى كون الثلاثين حسنة على أصل الوضوء فإذا جفف مائه بالمنديل نقص الثواب إلى واحدة، و هذا هو معنى الكراهة فى العبادة، و يرد احتمال كون زيادة الثواب الى ثلاثين مترتبة على إبقاء ماء الوضوء حتى يجف بنفسه، و يكون الثواب المترتب على أصل الوضوء عبارة عن حسنة واحدة، فيكون الاستفادة من الخبر هو استحباب ترك ماء الوضوء على حاله لا كراهة التمندل، و يؤيده ما فى الجواهر من ان فى بعض الاخبار - كما قيل -: انه يكتب للمتوضى الثواب ما دام الوضوء باقيا.

و كيف كان فربما يقال بمعارضته مع جملة من الاخبار النافية للبأس عن التمندل أو الدالة على دوام صدوره منهم عليهم السلام. فمن الأول صحيح محمد بن مسلم قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن التمسح بالمنديل قبل ان يجف؟ قال عليه السلام: «لا بأس» و خبر الحضرمي قال: «لا بأس بمسح الرجل وجهه بالثوب إذا توضأ إذا كان نظيفا» و صحيح منصور بن حازم قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام و قد توضأ و هو محرم ثم أخذ منديلا فمسح به وجهه، و الصحيح المروى فى المحاسن قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يمسح وجهه بالمنديل؟

قال عليه السلام: «لا بأس».

ومن الثاني موثق إسماعيل بن الفضل قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام توضعاً للصلاة ثم مسح وجهه بأسفل قميصه، قال: يا إسماعيل افعل هكذا، فإني افعل هكذا، ومرسل عبد الله بن سنان قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن التمدل بعد الوضوء؟ فقال:

«كان لعلي عليه السلام خرقة في المسجد ليس الا للوجه يتمندل بها» وفي خبر آخر قال كان لعلي عليه السلام خرقة يعلقها في مسجد بيته لوجهه إذا توضعاً يتمندل بها، وخبر محمد بن سنان عن الصادق عليه السلام قال كانت لأمير المؤمنين عليه السلام خرقة يمسح بها وجهه إذا توضعاً للصلاة ثم يعلقها على وتد ولا يمسح غيره.

ولا يخفى انه على ويترتنا في باب حجية الأخبار فالأمر سهل، لان هذه الروايات المعارضة بظاهرها لخبر الكافي لم يعمل بها المشهور فتكون ساقطة عن الحجية على ما عليه جملة منها من الصحاح، فالمعول على المروي في الكافي لو تمت دلالة على مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٧

الكراهة، و الا فلا إشكال في دلالة على رجحان الترك، مع ان الطائفة الأولى النافية للباس عن التمدل لا تدل الا على الجواز و هو غير مناف مع ثبوت الكراهة، و يمكن حمل موثق إسماعيل على رد ما اشتهر بين بعض العامة كأبي حنيفة و جماعة منهم القائلين بنجاسة غسالة الوضوء، فيكون المسح بذيل الثوب ردا عليهم.

و تكليف في الوافي في الجمع بين هذه الاخبار بحمل المروي في الكافي على الأفضل، و خبر محمد بن مسلم و خبر الحضرمي على الرخصة، و حمل خبر إسماعيل على الضرورة من برد و خوف شين و شقاق، و أنت ترى بعد حمل الأخير على الضرورة و ان كان لا بأس في حمل خبر الكافي على الأفضل و صحيح محمد بن مسلم و خبر الحضرمي على الرخصة، مع ان في جمعه بين اخبار الباب لم يتعرض للاخبار الحاكية عن فعل على عليه السلام الدالة على دوام التمدل منه بعد الوضوء.

و في الحدائق: و لعل الأقرب الحمل على التقيّة، لكنه (قده) قال الا ان فيها أيضا ما لا يخفى، و قد عرفت الغنى عن التكلف في توجيه الجمع، باعراض المشهور عن تلك الاخبار الموهمة للمعارضة، و على الله التوكل و به الاعتصام. ثم انه بناء على الكراهة فهل تختص بالتمندل أو تعمه و مسح بلل الوضوء؟

ظاهر من عبر بكراهة مسح بلل الوضوء - كالمحقق في الشرائع - هو الأخير، و به صرح المصنف (قده) في المتن، و في الجواهر قوى الأول، للأصل و عدم ما يدل على التعميم، مع كون التمدل هو منطوق الرواية.

ثم على القول بالتعميم فهل يلحق بالمسح تجفيف البلل بالنار أو بالشمس و نحوهما، و جهان، من اشتراكهما في إزالة أثر العبادة و اشعار قوله عليه السلام: حتى يجف وضوئه، في الخبر المروي في الكافي و ما في بعض الاخبار - على ما قيل -: من انه يكتب للمتوضئ الثواب ما دام الوضوء باقيا، و من الاقتصار على مدلول اللفظ و هو المسح بالتمندل الذي هو عبارة عن التمدل، و لعل الأخير هو الأقوى.

### [الثالث: الوضوء في مكان الاستنجاء]

الثالث: الوضوء في مكان الاستنجاء.

و استدلل لكراهته بالمحكي عن جامع الاخبار مرسلا عن النبي صلى الله عليه و آله انه قال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٨



«عشرون خصله تورث الفقر اوله القيام من الفراش للبول عريانا- الى ان قال صلى الله عليه وآله- و غسل الأعضاء في موضع الاستنجاء» و لكن ينافيه المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام فيما رواه ابن كثير عن الصادق عليه السلام- و قد تقدم- مما يدل بظاهره على انه عليه السلام توضع في موضع استنجائه، و كذا المروى عن الباقر عليه السلام في وضوئه في الجمع أى المزدلفة- و قد تقدم أيضا- الا ان يقال بأن الأصل في ذلك عدم معارضة الفعل مع القول لان الفعل مجمل لا يعلم وجهه، لكن في دلالة المروى في جامع الاخبار على كراهة الوضوء في موضع الاستنجاء تأمل، إذ ليس فيه ذكر عن غسل الأعضاء للوضوء، فان كان وجه الدلالة هو الإطلاق الشامل للوضوء أمكن القول بعدم الكراهة أيضا، لتقييده بما روى عن أمير المؤمنين و الباقر عليهما السلام فيقيد إطلاق النبوى بغير غسل الأعضاء للوضوء.

#### [الرابع: الوضوء من الانية المفضضة أو المذهبة أو المنقوشة بالصور]

الرابع: الوضوء من الانية المفضضة أو المذهبة أو المنقوشة بالصور. ففى الموثق- عن الطست يكون فيه التماثيل أو الكوز أو التور يكون فيه تماثيل أو فضة؟ قال «لا تتوضأ منه و لا فيه» بعد حمل النهى فيه على الكراهة، و هو يدل على كراهة الوضوء من الانية المنقوشة بالصور و المفضضة، و اما المذهبة فلعل الحكم بالكراهة فيها مع عدم دليل عليها فيها بالخصوص هو اشتراك الذهب مع الفضة في التحريم في موارد الحرمة، فيقال يالحاق المذهبة بالمفضضة في الكراهة أيضا، فتأمل.

#### [الخامس: الوضوء بالمياه المكروهة كالشمس]

الخامس: الوضوء بالمياه المكروهة كالشمس، و ماء الغسالة من الحدث الأكبر، و الماء الآجن، و ماء البئر قبل نزع المقدرات، و الماء القليل الذى مات فيه الحية أو العقرب أو الوزغ، و سؤر الحائض و الفار و الفرس و البغل و الحمار و الحيوان الجلال و آكل الميتة بل كل حيوان لا يؤكل لحمه.

فى هذا المتن أمور ينبغى البحث عنها:

الأول: المشهور كراهة الوضوء بالماء المشمس فى الجملة و حكى عن الخلاف الإجماع عليه و يدل عليها خبر السكونى عن الصادق عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٩

«الماء الذى تسخنه الشمس لا تتوضأوا به و لا تغتسلوا و لا تعجنوا به فإنه يورث البرص» و المروى عن العلل عنه صلى الله عليه و آله: «خمس تورث البرص» و عدّ منها الوضوء و الاغتسال بالماء الذى تسخنه الشمس، و عن ابى الحسن عليه السلام قال: دخل رسول الله صلى الله عليه و آله على عائشة و قد وضعت قمقمها فى الشمس فقال: يا حميراء ما هذا؟ قالت: اغسل رأسى و جسدى، قال: «لا تعودى فإنه يورث البرص».

و النهى فى هذا الخبر و فى خبر السكونى محمول على الكراهة، لنفى البأس صريحا فى مرسل محمد بن سنان عن الصادق عليه السلام قال: «لا بأس بأن يتوضأ بالماء الذى يوضع فى الشمس» مضافا الى التعليل بأنه يورث البرص فإنه يدل على وجه الحكمة الظاهر فى كراهة ارتكابه لا حرمة، مع ان النهى فى الأخير عن المعاودة لا عن استعمال المسخن فى القمقمة، مع إمكان أن يقرء

«التعود» بالتشديد اى لا تتعودى و لا تجعلى ذلك من عادتك فلا تدل على النهى عن استعماله من باب الاتفاق، كل ذلك مع الإجماع على عدم الحرمة كما صرح به غير واحد من الأصحاب، فلا إشكال فى كراهة استعماله.  
و لكن يبقى هنا أمور:

الأول: مقتضى خبر السكونى و المرسل المروى عن العلل عدم اختصاص الكراهة بما تسخن فى الانية بل تعمه و أمثال الغدير و البركة و الحوض و المصانع، لكن الخبر الأخير المروى عن ابي الحسن عليه السلام لا يدل على العموم، و قد حكى الإجماع عن التذكرة و نهاية الأحكام على عدم الكراهة فى غير الانية، فان تم الإجماع المذكور فهو، و الا فالمحكم هو إطلاق الخبرين الأولين.

الثانى، هل الكراهة مختصة بالماء القليل أو يعمه و غيره من الكر و الجارى و نحوهما، قولان: من ان المتبادر من لفظ القمقمة هو القلة، و من إطلاق الخبرين الأولين، و لعل الأخير هو الأقوى، بناء على إطلاق الكراهة بالنسبة الى غير الانية كما تقدم، نعم على القول باختصاصها بخصوص الانية لو تم الإجماع عليه فلا يبعد دعوى اختصاصها بخصوص القليل لتبادر الانية اليه، لكن الكلام فى تمامية الإجماع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٠

الثالث: المحكى عن الخلاف و السرائر اختصاص الكراهة بما إذا كان التسخن مع قصد الاستسخان، و المحكى عن النهاية و المهذب و غيرهما إطلاق الكراهة بالنسبة إلى صورة عدم القصد، و هذا هو الأقوى للخبرين الأولين، و ان لم يدل عليه الخبر الأخير.

الرابع: المصرح به فى خبر السكونى هو النهى عن الوضوء و الغسل و العجين بالماء المسخن بالشمس، و ظاهر مرسل العلل هو كراهة مطلق استعماله، و صريح المروى عن ابي الحسن عليه السلام هو النهى عن استعماله فى غسل الرأس و الجسد، و الاستفادة من الجميع هو كراهة مطلق الاستعمال كما هو الظاهر من مرسل العلل، لكن المحكى عن الخلاف هو كراهة التوضى و عن السرائر كراهة الطهارتين، و عن الذكري إلحاق العجين بالتطهير و لا وجه لما ذكره لو أرادوا به الاختصاص.

نعم الأقوى عدم كراهة إزالة الخبث به عن اللباس و نحوه من دون مباشرة للبدن، لكون الاستفادة من الاخبار المذكورة هو استعماله فى مباشرة البدن، خصوصا مع التعليل المذكور فيها بأنه يورث البرص، فما عن النهاية و المهذب و الجامع من كراهة مطلق الاستعمال ضعيف، و لو لم نقل بانصراف كلامهم الى استعماله مع مباشرة البدن.

الخامس: لا فرق فى الحكم بالكراهة بين البلاد الحارة و المعتدلة، و لا بين الأوانى التى تشبه الحديد و الرصاص أو تشبه الذهب و الفضة، و احتمال العلامة فى محكى المنتهى اختصاصه بالبلاد الحارة و بما يشبه الحديد و الرصاص و وجه الأول بأن تأثير الشمس فى البلاد المعتدلة ضعيف فلا يخاف من البرص و وجه الثانى بأن الشمس إذا أثرت فى مثل الحديد و الرصاص أخرجت منه زهومة- اى ریح منتنة- تعلق الماء، و منها يتولد المحذور، و هذا بخلاف ما يشبه الذهب و الفضة، فإنه بصفائه لا يخاف منه المحذور المذكور.

و لا يخفى ان ما ذكره (قده) مناف مع إطلاق الاخبار المتقدمة، كيف، و انه موجب لاختصاص الحكم بقسم من الانية، مع انك قد عرفت فى الأمر الأول عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢١

اختصاصه بالانية فضلا عن اختصاصه بنوع منها، و ما ذكره من وجه الاختصاص بالبلاد الحارة أو بالانية المخصوصة غير معلوم، مع ما فى جعل خوف حصول البرص علة للحكم لكى يدور مداره، بل الظاهر من مثله كونه حكمة لا يدور مداره الحكم.

السادس: المدار في التسخين هو كون الشمس مسخنة له عرفا فلو سخنت آنية فارغة من الماء ثم صب فيها الماء فأوجد ذلك في الماء سخونة لم يكن استعماله مكروها.

السابع: الظاهر بقاء الكراهة بعد زوال السخونة، لا لان المشتق حقيقة في الأعم لما حقق من بطلانه في الأصول، بل لان الحكم في المقام عارض على الماء الذي تسخنه الشمس كما في خير السكوني و مرسل العلل، مضافا الى استصحاب بقاءه بعد زوال السخونة لو شك فيه.

الثامن: الظاهر تحقق الكراهة في الاستعمال و لو مرة أو مرتين، و لا يحتاج ثبوتها الى التكرار، خلافا لما في الحدائق مما استظهره من كون ترتب الأثر منوطا بالمداممة و لا يحصل بالمرة و المرتين، و أيده بما في المروى عن ابي الحسن عليه السلام من قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله لعائشة: «لا تعودى» إذا كان بمعنى النهى عن الاعتياد.

و لا يخفى ما فيه من مخالفته مع الإطلاق، و ما استظهره فاسد، لان المدار في الكراهة على احتمال حدوث البرص احتمالا لا ينتهى إلى الظن بالضرر أو الخوف العرفي، و الا- لحرم استعماله، و النهى فى قوله لا- تعودى نهى عن العود الى الفعل، و كان ذلك من جهة عدم العلم سابقا، لا النهى عن الاعتياد بفعله حتى يكون معناه النهى عن جعله عادة لا عن أصل فعله و لو مرة أو مرتين.

التاسع: المصرح به فى كلمات الأصحاب كما اعترف به فى الحدائق اختصاص الكراهة بما إذا وجد ماء غيره، إذ مع عدم وجدان الماء يتعين استعماله، و هو مناف مع تعلق النهى به، و حكم الشهيد الثانى (قده) فى الروض ببقاء الكراهة مع انحصار الماء، و قال: لا منافاة بين الوجوب و الكراهة، فلو لم يجد ماء غيره لم يزل الكراهة و ان وجب استعماله عينا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٢

و تحقيق الكلام يحتاج الى بسط لا- يناسبه المقام، و إجماله ان الوجوب و كذا الاستحباب لما كانا متغايرين مع الكراهة فى رجحان متعلقهما و مرجوحية متعلقها فلا يجتمعان فى محل واحد بعينه بان يكون شىء واحد واجبا و مكروها، أو مستحبا و مكروها، فلا- بد من توجيه فى العبادات المكروهة حتى تخرج عن لزوم الاجتماع المستحيل، فنقول: متعلق النهى التنزيه فى العبادات اما متحد مع متعلق الأمر كما فى صوم يوم عاشوراء، حيث انه بنفسه و هويته الواحدة متعلق للأمر و النهى، و هذا هو الذى يعبر عنه بما لا بدل له، و اما متعدد بان يتعلق الأمر بعنوان، و النهى بعنوان آخر و انطبق العنوانان على شىء واحد، و حينئذ اما يكون بين العنوانين عموم من وجه فى مرحلة الصدق و الانطباق كما فى الصلاة فى مواضع التهمة، فإن الأمر متعلق بعنوان الصلاة، و النهى متعلق بالكون فى موضع التهمة، و النسبة بينهما عموم من وجه، أو تكون النسبة بينهما عموما مطلقا كما فى الصلاة فى الحمام، إذ نفس الكون فى الحمام ليس متعلقا للنهى، بل متعلقه هو الصلاة فيه، فتحصل هيهنا أقسام ثلاثة.

اما القسم الأول- أعنى ما يكون متعلق النهى و الأمر شىء واحد، و هو القسم المعبر عنه بما لا بدل له- فلا يعقل فيه اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الكراهة المصطلحة اى مرجوحية الفعل، ضرورة امتناع مرجوحيته مع رجحانه البالغ إلى مرتبة المنع عن تركه كما فى الوجوب أو غير البالغ الى هذه المرتبة كما فى الاستحباب فلا بد فى هذا القسم من العبادات المكروهة من توجيه يرفع به محذور الاجتماع و قد ذكر فى توجيه ذلك وجوه، مثل ما قيل فى كراهة صوم يوم عاشوراء من كون ترك الصيام فيه منطبقا عليه عنوان أرجح من الفعل مثل مخالفة شعار بنى أمية، أو كونه ملازما مع ما يكون أرجح من الفعل، أو حمل النهى على الإرشاد أو كون النهى متعلقا بالفعل العبادى و عنوان التعبد به المتأخر رتبة عن الأمر المتعلق به الذى به صار عبادة حسبما فصل فى الأصول، مع ما يرد على كل واحد من هذه الوجوه من النقص و الإيراد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٣

و اما القسم الثانى: أعى ما كان بين متعلق الأمر و متعلق النهى العموم من وجه مع تعدد مع متعلقيهما، فهو من مصاديق باب اجتماع الأمر و النهى، فالقائل بالجواز هناك من جهة أجداء تعدد الجهة يقول بالجواز هيهنا أيضا، و من منع منه بدعوى عدم أجداء تعددها فى رفع غائلة الاجتماع يقول بالامتناع فى المقام، و عليه فىكون المقام من صغريات باب النهى فى العبادة، و الحكم البطلان لو كان النهى تحريما لاستفادة مانعية متعلقة من الصحة، أما بالدلالة المطابقة أو بما يؤل إليها، و الصحة لو كان النهى تنزيها لبقاء الرخصة فى إتيان الطبيعة المأمور بها مع تلك الخصوصية المنهى عنها، فليس هناك سبيل إلى استفادة مانعيتها أصلا، فلا محالة يلزم صحة الإتيان بالمأمور بها مع رجحانها مع مرجوحية تلك الخصوصية، فىكون موضوع الرجحان هو الطبيعة، و موضع المرجوحية هو الخصوصية، فلا يلزم اجتماعهما فى هوية واحدة شخصية كما لا يخفى.

و بعبارة أوضح الطبيعة المأمور بها راجحة و الخصوصية الفردية مرجوحة، و لازمه مرجوحية هذا الفرد بالنسبة إلى فرد آخر مع بقاء الطبيعة على حالها من الرجحان، نظير ما إذا وجدت الطبيعة مع خصوصية راجحة مثل الصلاة فى المسجد أو فى أول الوقت فتكون من باب أفضل الأفراد، فكما ان رجحان الخصوصية الفردية يجامع مع رجحان الطبيعة و يصير المأتى به كذلك أفضل الأفراد بالقياس الى غيره من الافراد فكذلك لا مانع من اجتماع رجحان الطبيعة مع مرجوحية الخصوصية الفردية، و يصير المأتى به كذلك فردا مرجوحا بالقياس الى غيره من الافراد.

و من ذلك يظهر حكم القسم الثالث أيضا أعى ما كان بين متعلق الأمر و متعلق النهى العموم المطلق باخصية متعلق النهى بالنسبة إلى متعلق الأمر، فإنه من مصاديق النهى فى العبادة، و مع كون النهى تنزيها لا استفاد منه مانعية متعلقة أصلا، فيصح إتيان المأمور به متخصصا بتلك الخصوصية المنهى عنها بالنهى التنزيهي، بلا لزوم اجتماع الراجحية و المرجوحية فى هوية واحدة و وجود واحد أصلا، هذا حكم كلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٤

فى باب النهى فى العبادات حسبما فصل فى الأصول.

و اما فى المقام و تشخيص كونه من أى الأقسام فعلى ما هو الحق من كراهة مطلق استعمال الماء المسخن بالشمس يكون من القسم الثانى الذى تعدد متعلق الأمر و النهى مع كون النسبة بينهما بالعموم من وجه، فالنهى تعلق باستعماله الشامل لغير الوضوء، و الأمر تعلق بالوضوء الشامل لغير الماء المسخن بالشمس، و مورد اجتماع العنوانين هو الوضوء بالماء المسخن بالشمس فعلى القول بجواز الاجتماع و أجداء تعدد الجهة يصير معروضا للحكمين بالجهتين سواء وجد غيره من المياه أم لا، و يصح قول الشهيد الثانى (قده) ببقاء الكراهة مع فقد غيره.

و على القول بالامتناع يكون الإتيان بهذا الفرد مكروها لمرجوحية خصوصيته الفردية من غير فرق أيضا بين وجود ماء آخر أو فقده، و على القول باختصاص الكراهة بالطهارتين أو بهما و بالعجين به يصير من القسم الثالث و يدخل فى باب النهى فى العبادات و يخرج عن باب الاجتماع، و لكن يكون حكمه حكم القسم الثانى الذى هو من باب الاجتماع بناء على الامتناع.

و خلاصة الكلام مع طوله هو صحة ما افاده الشهيد الثانى (قده) من بقاء الكراهة مع فقد غيره من المياه و عدم المانع عن كونه راجحا باعتبار طبيعته و مرجوحا باعتبار خصوصيته الفردية، نظير الإتيان بالماء الصافى فى إناء و سبخ - إذا أمره المولى بإتيان الماء - كما لا يخفى، هذا تمام الكلام فى كراهة الوضوء بالماء المشمس.

الثانى: من المياه التى يكره الوضوء بها ماء الغسالة من الحدث الأكبر، و قد مر الكلام فى حكم استعماله من حيث الحرمة و الكراهة فى مبحث المياه مفصلا فى الجزء الأول من الكتاب (ص - ١٩٦ - ١٢٣).

الثالث: الماء المتغير و هو المراد من الماء الآجن - على ما عبر به فى المتن - و يدل على كراهة الوضوء منه حسنة الحلبي عن

الصادق عليه السّلام فى الماء الأجن يتوضأ منه، الا ان يجد غيره فيتنزّه عنه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٥

الرابع: ماء البئر قبل نزح المقدرات للأخبار الكثيرة الدالة على نجاسته بعد حملها على الكراهة، وقد مر تفصيل الكلام فيه عند البحث عن حكم ماء البئر فى مبحث المياه، فى الجزء الأول من الكتاب (ص: ١٤٧-١٦٤).

الخامس: الماء القليل الذى مات فيه الحية أو العقرب أو الوزغ، وقد مر الكلام فى ذلك فى باب الأستار، فى المسألة الاولى من المسائل المذكورة فى باب النجاسات.

الخامس: سؤر ما ذكر فى المتن، وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً فى باب الأستار.

## [فصل فى أفعال الوضوء]

### إشارة

فصل (فى أفعال الوضوء)

## [الأول: غسل الوجه]

### إشارة

الأول: غسل الوجه، وحده من قصاص الشعر الى الذقن طولاً، و ما اشتمل عليه الإبهام والوسطى عرضاً، والأنزع والأغم و من خرج وجهه أو يده عن المتعارف يرجع كل منهم الى المتعارف فيلاحظ ان اليد المتعارفة فى الوجه المتعارف الى اى موضع تصل و ان الوجه المتعارف اين قصاصه فيغسل ذلك المقدار، و يجب اجراء الماء فلا يكفى المسح به، وحده ان يجرى من جزء الى جزء آخر و لو بإعانة اليد، و يجرى استيلاء الماء عليه و ان لم يجرى إذا صدق الغسل، و يجب الابتداء بالأعلى و الغسل من الأعلى إلى الأسفل عرفاً و لا يجوز النكس، و لا يجب غسل ما تحت الشعر، بل يجب غسل ظاهره سواء شعر اللحية و الشارب و الحاجب بشرط صدق إحاطة الشعر على المحل، و الا لزم غسل البشرة الظاهرة فى خلاله.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٦

فى هذا المتن أمور:

الأول: لا- خلاف و لا إشكال فى وجوب غسل الوجه فى الوضوء، و قد نطق به الكتاب العزيز و وردت به الاخبار المتواترة، بل هى من الضروريات بين المسلمين قاطبة.

الثانى: الوجه فى اللغة ما يواجه به أو مستقبل كل شىء و ليس له معنى شرعى فى مقابل معناه اللغوى، بل و لا معنى عرفى كذلك كما حكى عن ناصريات السيد (قده) بأنه لا خلاف فى ان الوجه اسم لما يواجه به، و انما الخلاف فى وجوب غسل كل ما يواجه به، و قد حدد عندنا بما بين قصاص الشعر الى الذقن طولاً بلا خلاف و لا اشكال فيه، بل نسبه فى محكى المعبر و المنتهى الى مذهب أهل البيت عليهم السّلام، و بما اشتمل عليه الإبهام و الوسطى عرضاً، على المشهور المعروف بين الأصحاب. و الأصل فى ذلك صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام كما فى الفقيه، و ان أضمره فى الكافى و التهذيب، و فيه قال له عليه

السَّلام: أخبرني عن حد الوجه الذي ينبغي أن يتوضأ، الذي قال الله عز وجل؟ فقال عليه السَّلام: «الوجه الذي قال الله وأمر الله عز وجل بغسله، الذي لا- ينبغي لأحد أن يزيد عليه ولا- ينقص منه، ان زاد عليه لم يوجر، و ان نقص منه اثم، ما دارت عليه الوسطى و الإبهام- على نسخة الفقيه- و ما دارت عليه السبابة و الوسطى و الإبهام- على نسخة الكافي و التهذيب- من قصاص شعر الرأس إلى الذقن، و ما جرت عليه الإصبعان مستديرا فهو من الوجه» فقال له: الصدغ من الوجه؟ فقال عليه السَّلام: «لا».

و تقريب الاستدلال به يتوقف على بيان فقه الحديث على ما فهمه الأصحاب، فنقول: الموصول الأول في قوله عليه السَّلام: «الذي قال الله وأمر الله عز وجل بغسله» صفة لقوله: «الوجه» و الموصول الثاني في قوله عليه السَّلام: «الذي لا ينبغي لأحد أن يزيد عليه ولا ينقص منه» صفة بعد صفة لقوله عليه السَّلام: «الوجه» و جملة «لا ينقص منه» اما عطف على جملة «لا ينبغي» أو على جملة «يزيد» و كلمة «لا» نافية على الأول، و زائدة لتأكيد النفي على الثاني، و قوله عليه السَّلام: «ان زاد عليه لم يوجر»

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٧

صلة بعد صلة، و قوله عليه السَّلام: «و ان نقص منه اثم» عطف على قوله: «ان زاد» و يصح ذكر الصلة بعد الصلة كالخبر بعد الخبر و النعت بعد النعت، و ان منع منه بعض النحويين.

(و الإبهام) بكسر الهمزة هي الإصبع المشتملة على مفصلين من الأصابع، و السبابة هي التي تلي الإبهام و تتوسط بينهما و بين الوسطى، و المراد بادارتها جريانها على وجه الإحاطة، و لا مخالفة بين نسختي الكافي و التهذيب و بين نسخة الفقيه بذكر السبابة في الأوليين دون الأخيرة، و ذلك لاشتمال ما بين الوسطى و بين الإبهام على ما بين السبابة و بين الإبهام في المتعارف من الناس، فيكون التحديد بما بين الإبهام و الوسطى متكفلا للتحديد بما بين السبابة و الإبهام، و لا حاجة الى جعل الواو في قوله: «و الوسطى»- على نسخة التهذيب و الكافي- بمعنى (أو) كي يدل على التخيير بين الحدين، مع انه لا معنى للتخيير بين الزائد و الناقص- حسبما حقق في الأصول.

«و القصاص» مثلثة القاف هو منتهى شعر الرأس اما مطلقا أو من خصوص مقدمه و على الأول فالمراد منه هنا هو خصوص ما ينتهي من منابته من طرف مقدم الرأس، و لعله سمي بالقصاص لأنه يؤخذ بالمقص بالكسر و هو المقراض «و الذقن» بالفتح هو مجمع اللحين الذي ينحدر منه الشعر و يسترسل، و في الجواهر: و كأنه لا- خلاف في تفسيره بذلك، و اللحين تشية للحي كفلس، و هو عظم الحنك، و اللحيان بفتح اللام العظمان اللذان تنبت للحية على بشرتهما، و منه سميت اللحية باللحية تسمية للحال باسم المحل.

و قوله عليه السَّلام: «من قصاص شعر الرأس إلى الذقن» بيان للحد الطولي، و قوله عليه السَّلام: «ما دارت عليه الوسطى و الإبهام» للحد العرضي من الوجه، و تعبير الأصحاب عن الأول بالطول و عن الثاني بالعرض لعله بملاحظة قامة الإنسان في طولها و عرضها، أو باعتبار كون الأول متقدما في اللحاظ بالنسبة الى الثاني كما هو أحد معاني الطول، فالخط الملحوظ أولا يسمى بالطول، و ان لم يكن أطول من الآخر،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٨

و يمكن ان يكون باعتبار اطوليته عن الأخير بالنسبة إلى غالب الناس، فلا ينافي اقصريته عنه في النادر منهم.

و قوله عليه السَّلام: «و ما جرت عليه الإصبعان» تأكيد لبيان العرض، و قوله عليه السَّلام:

«مستديرا» اما حال من «الوجه» المذكور في أول الكلام، أو عن ضمير كلمة «عليه» أو عن الموصول، اعني كلمة (ما) في قوله «ما جرت» و اما نعت لمفعول مقدر، اي جريا مستديرا، و اما تميز عن نسبة جملة جرت الى فاعلها، اي ما جرت الإصبعان عليه بالاستدارة، نظير (لله درّة فارسا).

و على هذا التقريب يتحصل من الحديث الشريف ان ما يجب غسله من الوجه هو مقدار ما بين قصاص الشعر و الذقن، و ما يحيط به الإبهام و الوسطى، و كيفية اعتباره هو ان يضع الإصبعين مجتمعاً على وسط القصاص المتصل بالناصية، ثم يفرقهما و يجرى الإبهام من اليمين و الوسطى من اليسار الى ان يجتمعا ثانياً في آخر الذقن فكلما يدخل في ذاك الحد يجب غسله، و كلما يخرج منه لا يجب غسله الا مقدمة.

و هذا التقريب هو الذى فهم الأصحاب من هذا الخبر و عليه أفتوا بما ذهبوا اليه من كون الواجب من غسل الوجه فى الوضوء هو ذاك الحد المحدود بما ذكر طولاً و عرضاً.

و لكن أورد عليهم بأمور: الأول: ان تحديد الوجه طولاً- بما بين القصاص الى الذقن لا يلائم مع التعبير فى الرواية بقوله عليه السلام: «ما دارت عليه الإبهام و الوسطى» إذ ليس هو من الدوران فى شىء، بل لا حاجة الى التقدير بالإصبعين، إذ يكفى ان يقال: «ما كان من القصاص الى الذقن، و انما يحتاج الى التحديد بهما فى طرف العرض.

الثانى: ذكر كلمة: «مستديراً» فى التحديد العرضى مناف مع هذا التقريب إذ لا استدارة فيه، مع انه حينئذ ينبغى ذكره بصيغة التثنية، لكونه حالاً من الإصبعين.

الثالث: ان الأخذ بهذا التقريب موجب للالتزام بدخول ما ليس يجب غسله كالترعتين، لكونهما تحت القصاص، فيدخل فيما يغسل، مع انهما لا يجب غسلهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٩

إجماعاً، و كالمصدقين لكونهما داخلين تحت الخط العرضى المارّ بقصاص شعر الناصية، فيحويهما الإصبعان غالباً، مع خروجهما بنص الخبر، و بخروج ما يجب غسله كمواضع التحذيف، مع ان المشهور على وجوب غسلها من الوجه.

و هذا الأخير هو الذى أورده المحقق الشيخ البهائى (قده) عليهم، و لأجل ذلك عدل عن التقريب المذكور، و حمل الخبر على معنى آخر، حاصله هو تحديد ما يجب غسله من الوجه بالقدر الذى تدور عليه الإصبعان، بأن يوضع طرف الوسطى على قصاص الناصية و طرف الإبهام على الذقن، ثم يثبت وسط انفراجهما و يدار طرف الوسطى الى السفلى و طرف الإبهام الى العلوى، فتحصل دائرة حقيقية، قطرها بسعة ما بين الوسطى و الإبهام، و هذا المعنى يلائم مع قوله عليه السلام: «و ما جرت عليه الإصبعان مستديراً» أى جريا مستديراً يحصل منه على وجه الاستدارة دائرة حقيقية قطرها بقدر السعة المذكورة.

و قال (قده): و هذا التحديد انقص مما فهمه المشهور بنصف تفاضل ما بين مربع معمول على دائرة قطرها انفراج الإصبعين، و تلك الدائرة اعنى مثلثين يحيط بكل منهما خطان مستقيمان و قوس من تلك الدائرة.

و لكن الإيرادات المذكورة كلها مندفة، و ما قربه البهائى (قده) غير مستقيم.

اما اندفاع الإيرادات فالأول منها مندفع بما تقدم فى تقريب المشهور من ان الدوران فى قوله عليه السلام: «ما دارت عليه الإبهام و الوسطى» عبارة عن الإحاطة و الشمول و الاحتواء، كما يقال: يدور الأمر مدار هذا الشىء، أى يجرى مجراه، و كقولهم: يدور المعلول مدار علتة، أو يدور الظل مدار الشمس و نحو ذلك، و هو كثير، فالدوران لا يختص عرفاً و لا لغةً بما كان محله بشكل الدائرة، مع ان فى جرى الإصبعين و إرسالهما على ما قربه المشهور- أعنى جرى الإبهام عن يمين الوجه و الوسطى عن يساره بعد وضعهما منضمتين على وسط القصاص المتصل بالناصية ثم انحدارهما الى ان تجتمعا ثانياً فى الذقن- يحصل شبه دائرة

يصح به إطلاق الدوران لو سلم اختصاصه بما يكون محله على شكل الدائرة عرفاً و لغةً، و لا يحتاج فى صحة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٠

إطلاقه بما كان محله على شكل الدائرة الحقيقية.

و الثاني منها مندفع أيضا بما ذكر في وجه اندفاع الأول، إذ مع حصول شبه الدائرة بالتقريب المتقدم يلائم ما ذكره المشهور مع التعبير بالاستدارة في قوله عليه السلام: «مستديرا» من غير حاجة الى فرض دائرة حقيقية.

و الثالث: مندفع بما يأتي في تحقيق البحث عن النزعة و الصدغ و العذار و العارض.

و اما ما قربه البهائي (قده) فلما فيه من الخلل من وجوه.

منها ان الغالب هو ان يقصر ما بين القصاص و الذقن في كل احد عن مقدار انفراج ما بين الإبهام و الوسطى منه، فلا يصح حينئذ جعل كل من الطول و العرض شيئا واحدا.

و منها ان اعتبار الدائرة التي يثبت وسطها في وسط الخط الواصل بين القصاص و الذقن يوجب خروج جزء من الجبهة و الجبين عن الحد المذكور، لان خط الجبهة مستقيم يخرج طرفاه عن الخط الذي هو محيط الدائرة المتوهمة المارة على الجبهة، و لو فرض كون خط الجبهة منحدبا أيضا فإن انحداه أقل من انحداب تلك الدائرة، فيلزم على كل حال خروج مقدار من الجبهة عن الحد المذكور.

و منها ان ما ذكره من جعل الدوران مبتدا من القصاص و منتهيا الى الذقن لا يتم إلا بإرادة دوران أحدهما، و هو خلاف الظاهر من قوله عليه السلام: «ما دارت عليه الإبهام و الوسطى» إذ الظاهر منه اما دوران المجموع أو دوران كل واحد منهما، و من المعلوم ان دوران المجموع بل و دوران كل منهما لا يتبدى من القصاص و لا ينتهي إلى الذقن، بل الدور من حيث المبدء و المنتهى بينهما متعاكسان، فان كان ابتداء دون الوسطى من القصاص و انتهائه إلى الذقن يكون ابتداء دور الإبهام من الذقن و انتهائه إلى القصاص.

بقي الكلام فيما وقع البحث عن دخوله في الحد المذكور، و هي أمور.

منها النزعتان، تشبيه النزعة بالتحريك، و هي البياض المكتنف بطرفي الناصية

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣١

غالبا في مقابل من يكون أغم، و هو الذي يحيط شعره بمحل ذاك البياض منه، و قد عرفت دعوى البهائي (قده) لزوم دخولهما بناء على تقريب المشهور مع أنهم أجمعوا على خروجهما مما يجب غسله، و منشأ توهمه (قده) هو توهم كون القصاص عبارة عن مطلق منتهى منبت شعر الرأس من مقدمه الذي يتبدى- في كل جانب- من الناصية ثم يرتفع إلى النزعة و ينحدر الى مواضع التحذيف و يمر فوق الصدغ حتى يتصل بالعذار.

و هذا توهم محض، بل المراد من القصاص هو خصوص منتهى منبت الشعر من الناصية، فإذا وضعت الإصبعان عليه منضمتين ثم فرقنا بنشر الإبهام إلى طرف اليمين، و الوسطى الى اليسار تقع النزعتان فوق الخط المتوهم من تفريقهما يمنة و يسرة كما هو المشاهد بالعيان، فالنزعتان خارجتان عن الحد المذكور على تقريب المشهور و لا يورد عليهم بدخولهما في الحد على ذاك التقريب.

و منها الصدغان تشبيه الصدغ، و قد وقع الخلاف في تفسيره، فعن الصحاح و غيره هو ما بين العين و الاذن و يسمى الشعر المتدلى عليه صدغا، و عن بعض آخر انه خصوص موضع الشعر المتدلى على ما يلي الإذن لا مجموع ما بين الاذن و العين.

أقول: و لعل هذا الأخير أظهر، لأن الظاهر كون هذا اللفظ معرب (زلف) و هو الشعر المتدلى من الرأس على ما يلي الاذن، و لا يحيط بمجموع ما بين الاذن و العين، و كيف كان فعلى المعنى الأول المحكى عن الصحاح يكون بعضه من الوجه على تقريب المشهور بل و تقريب البهائي أيضا، و لهذا حكى عنه (قده) ما لفظه:

و اما الصدغان فهما و ان كانا تحت الخط العرضي المار بقصاص الناصية و يحويهما الإصبعان غالبا إلا أنهما خرجا بالنص.



أقول: و ليت شعري لم لا يمكن خروجهما بالنص على تقريب المشهور حتى جعل (قده) دخولهما في الوجه اشكالا عليهم كما تقدم، و أوجب ذلك عدوله عن تقريبهم الى ما اختاره، مع كون التقريبيين مشتركين في ذلك.

و على التفسير الثاني «للصدغين» يكونان خارجين عن الوجه على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٢

كلا التقريبيين أيضا، و حينئذ يمكن حمل الصدغ في الخبر- اعنى قول زرارة قلت: الصدغ من الوجه؟ قال عليه السلام: «لا»- على المعنى الأخير لظهور كون خروجه عن الوجه موضوعا بالتخصيص، لا- انه خارج عنه باعتبار حكمه و هو وجوب الغسل حتى يكون بالتخصيص، مضافا الى ما عرفت من ان الظاهر كون الصدغ معرب (زلف) بالفارسية، و لا إشكال في ظهوره في المعنى الأخير، و لعله أيضا ظاهر كلمات الأصحاب، و قد عرفه العلامة في محكى المنتهى بان الصدغ هو الشعر الذى بعد انتهاء العذار المحاذى لرأس الاذن و ينزل عن رأسها قليلا.

و ربما يقال: بإمكان حمل كلامه على المعنى الأول و يكون نفى وجوب غسله نفيا للإيجاب الكلى، بمعنى انه ليس كل الصدغ من الوجه بل بعضه خارج و بعضه داخل، و لكن هذا المعنى خلاف ظاهر كلامه، بل الأظهر هو ما ذكرنا.

ثم انه لم يظهر خلاف من احد نفى وجوب غسل الصدغ سوى المحكى عن الراوندى، حيث حكى الشهيد (قده) في الذكرى عنه القول بوجوب غسله، و لعل قوله بوجوب الغسل مبنى على تفسيره الصدغ بالمعنى الأول المحكى عن الصحاح الا انه عليه أيضا لا يستقيم القول بوجوب الغسل إلا على وجه الإيجاب الجزئى.

و منها «العذار» و هو على ما فسره غير واحد هو الشعر النابت على العظم المرتفع الذى على سمت الصماخ و وتد الاذن و يتصل أعلاه بالصدغ و أسفله بالعارض، و اختلفت العبارات فى دخوله فى الحد أو خروجه عنه، و نسب فى الحدائق خروجه عنه إلى الشهرة، و صرح فى التذكرة بأنه ليس من الوجه عندنا، و عن محكى المبسوط و الخلاف و الإسكافى و السيد و جدّه (الناصر) دخوله.

و الحق ان يقال: بدخول ما يحيط به الإصبعان من طرف العرض و خروج ما لم يحيط به، سواء سمي بالعذار أم لا، فلا حاجة الى البحث عن موضوعه، لعدم ذكر له فى أحاديث الباب و هذا بخلاف الصدغ الذى ورد ذكره فى خبر زرارة كما تقدم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٣

و منه ظهر حكم العارض و مواضع التحذيف أيضا، و الأول: هو الشعر المنحط عن القدر المحاذى للأذن إلى الذقن فيكون أعلاه متصلا بالعذار و ينحط الى الذقن و مجمع اللحيين، و الثانى: هو ما يتصل أعلاه بالترعة و أسفله بالصدغ، و انما قيل له مواضع التحذيف لأن العادة فى النساء الظريفات حذف الشعر عنه و إسقاطه زيادة فى حصول الجمال، و قد اختلف فى حكمهما أيضا، و لا جدوى فى الخلاف فيه بعد ما تبين من ان المدار على ما ذكر من حد الوجه طولاً و عرضاً.

بقى الكلام فيما ذكره فى المدارك، و هو انه (قده) بعد الاعتراف بكون الخبر الشريف نصا فيما فهمه المشهور، قال: انما يعتبر بلوغ الإبهام و الوسطى فى وسط التدوير من الوجه خاصة، و الا لوجب غسل ما نالته الإبهام و الوسطى و ان تجاوز العارض و هو باطل إجماعاً.

و فيه ان المحدود بما بين الإبهام و الوسطى هو ما يجب غسله من الوجه لا مطلقاً، و قد تقدم انه ليس للوجه فى المقام اصطلاح خاص، بل المراد منه هو المفهوم منه لغو و عرفاً، و لكن اختص قدر منه بما يجب غسله و هو المحدود بالحد المذكور فى الخبر و جزء من الرقبة مما يلي العارضين قريبا من الذقن أو التزعتان على ما مر من تفسيرهما ليسا من الوجه حتى يحتاج فى إخراجهما عما يجب غسله الى التحديد بما يبلغه الإبهام و الوسطى، فالمراد بالتحديد هو بالنسبة الى ما يمكن توهم دخوله كالصدغ مثلاً،

أو قال بعض العامة بدخوله، كمن أوجب غسل الوجه من وتد الاذن الى وتده.

الأمر الثاني: الأنزع وهو الأصلع الذي انحسر شعره، اى انكشف عن القصاص المتعارف، والأغم، وهو خلاف الأنزع، وهو الذى على جبهته الشعر، ومن خرج وجهه أو يده أو أصابعه عن المتعارف يرجع كل منهم الى المتعارف، و ليعلم ان المأمور بالغسل من الوجه بالنسبة الى كل مكلف هو وجهه المخصوص، والذى يجب غسله منه هو من قصاصه الى ذقنه طولاً و ما دارت عليه إبهامه و وسطاه عرضاً، فالإبهام والوسطى من كل أحد انما يلاحظ كل منهما بالنسبة إلى وجهه، فان كانتا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٤

على النحو المتعارف بالإضافة إليه تعين عليه التحديد بهما من غير فرق بين طول الإصبعين وقصرهما، ولا بين كبر الوجه و صغره، وان كانتا بالنسبة إلى وجهه على غير المتعارف وجب الرجوع حينئذ إلى المتعارف، فيلاحظ ان اليد على النحو المتعارف بالنسبة الى هذا الوجه الى اى موضع تصل، أو ان الوجه المتعارف اين قصاصه فيغسل ذلك المقدار، ولا يجوز له الرجوع الى الوجه المتعارف بالنسبة إلى متعارف الناس، ولا الى اليد المتعارفة فيهم، لكون كل واحد منهم مكلفاً بغسل وجهه بالمقدار الذى تحويه إبهامه و وسطاه، فاللازم اذن مراعاة التعارف فى النسبة بين إصبعيه و بين وجهه، سواء كان كل من وجهه و إصبعيه على النحو المتعارف فى أوساط الناس أم لا.

الأمر الثالث: المشهور على اعتبار جريان الماء فى غسل أعضاء الوضوء و عدم صحة الاكتفاء بالمسح، و عن الشهيد الثانى (قده) انه المعروف بين الفقهاء، بل عن المجلسى (قده) فى حاشية التهذيب نسبة الاتفاق الى ظاهر الأصحاب، و قد حدّده الأكثرون فى المقام بما فى المتن من إجرائه من جزء من البدن الى جزء آخر و لو بإعانة اليد، و ليعلم ان فى المقام طوائف من الأدلة يجب الجمع بينها.

منها أوامر الغسل فى الوضوء من الكتاب و السنة، و هى كثيرة.

و منها ما بظاهره يدل على اعتبار الجريان فى غسله، مثل حسنة زرارة:

«الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليلاً و كثيره فقد اجزئه» و صحيح ابن مسلم:

«ما جرى عليه الماء فقد طهر»- بناء على عدم الفرق بين الوضوء و الغسل- و صحيح زرارة: «كل ما أحاط به الشعر فليس للعباد ان يطلبوه و لا- يبحثوا عنه و لكن يجرى عليه الماء» و موثق إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام: «ان علياً عليه السلام كان يقول:

الغسل من الجنابة و الوضوء يجزى من الماء ما جرى من الدهن الذى يبلى الجسد» بناء على كون كلمة «اجرى» بالراء المهملة كما فى بعض النسخ.

و منها ما يدل على كفاية مثل الدهن، كما فى صحيحة زرارة و محمد بن مسلم:

«انما الوضوء حدّ من حدود الله ليعلم الله من يطيعه و من يعصيه، و ان المؤمن لا ينجسه شىء، إنما يكفيه مثل الدهن» و خبر محمد بن مسلم: «أ يأخذ أحدكم الراحة من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٥

الدهن فيملأ بها جسده؟ و الماء أوسع من ذلك» و صحيح زرارة: «إذا مسّ جلدك الماء فحسبك» و قوله عليه السلام فى الغسل: «كل شىء أمسسته الماء فقد أنقيته» و موثقة ابن عمار المتقدمة بناء على ان تكون كلمة «أجزى» فيها بالزاء المعجمة كما فى بعض النسخ منها.

و قد سلكوا فى الجمع بين هذه الطوائف وجوهاً.

أحدها ما عليه المشهور من إبقاء الطائفتين الأوليين على ظاهرهما من اعتبار الجريان في غسل أعضاء الوضوء، ووجه دلالة الطائفة الأخيرة منهما على اعتبار الجريان ظاهر، حيث عبر فيها بالجريان و بأنه أقل ما يجزى، و اما وجه دلالة الطائفة الأولى، اعنى ما عبر فيه بالغسل - من الكتاب و السنة - فلأخذ الجريان في مفهوم الغسل لغة و عرفا، و قد حدّد في التنقيح أقل الغسل بما يجزى جزء من الماء على الجزئين من المغسول، اما بنفسه أو بمعاونة اليد، و ان استشكل في المدارك في اعتباره فيه عرفا، و حكى في الحدائق عن بعض تحقيقات الشهيد الثانى (قده) الإشكال في اعتباره فيه لغة أيضا، قال الشهيد الثانى: لعدم تصريح أهل اللغة باشتراط جريان الماء في تحقق الغسل.

و لكن الانصاف اعتبار الجريان في الجملة في تحقق الغسل عرفا، و ذلك لما هو المعلوم من ان مجرد إصابة نداوة شىء - كاليد - على شىء - كالبدن - بamarه عليه بحيث علق أجزاء من تلك الندوة على الممرور به و لكن لا تكون قابلة للجريان لا بنفسها و لا بمعين، لا يصدق عليه الغسل بالماء عندهم، و لعل ذلك لعدم إطلاق الماء على مجرد الندوة، بل هي - كالبخار - مفهوم مغاير مع الماء عرفا، فالغسل بالماء انما يتحقق إذا كان ما يغسل به في كل جزء من أجزاء المغسول بمقدار يصدق عليه الماء عرفا، و هذا لا ينفك عن الإحاطة و الجريان، فالمعتبر في ماهية الغسل عرفا هو الجريان في الجملة و ان لم يكن كذلك لغة، و من المعلوم ان المعتبر انما هو صدق عنوان الموضوع - عند العرف - لا عند أهل اللغة إذا فرض تخالف العرف و اللغة، مع ان التخالف في المقام أيضا غير ثابت.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٦

هذا، مضافا الى ان التفصيل بين الوجه و اليدين و بين الرأس و الرجلين في الوضوء بوجوب الغسل في الأولين و المسح في الأخيرين قاطع للشركة بين الغسل و المسح، و ليس الافتراق بينهما الا باعتبار الجريان في الغسل، ففي الخبر: انه يأتي على الرجل الستون أو السبعون سنة ما قبل الله منه صلاة قلت: و كيف ذلك؟

قال: لانه يغسل ما أمر الله بمسحه، فلا شبهة في اعتبار الجريان في تحقق الغسل في الجملة، هذا في الطائفتين الأوليين. و حملوا الطائفة الأخيرة - أعنى ما يدل على كفاية مثل الدهن - على إرادة أجزاء الغسل الذي يكون بإجراء المكلف و معاونته كالدهن، بحيث ينتقل بمعاونته من محل الى محل آخر، فالتشبيه بالدهن انما هو من حيث القلة، فلا دلالة فيها على نفي اعتبار الجريان، فليس بينهما و بين الطائفتين الأوليين مخالفة من هذه الجهة.

فإن قلت: فعلى هذا فهذه الأخبار الدالة على كفاية مثل الدهن لا تفيدها شيئا جديدا، مع ان الظاهر منها إثبات حكم مختص بالوضوء.

قلت: المستفاد منها أجزاء أقل مرتبة من الغسل الذي لولا دلالتها على الأجزاء لأمكن القول بعدمه بدعوى انصراف الغسل عنها، أو يقال: بأنها تفيده كفاية مجرد انتقال الماء من جزء الى جزء آخر في تحقق الغسل و انه لا يعتبر انفصال الماء و لا بعضه عن المحل المغسول كما يعتبر ذلك في غسل النجاسات، و هذا المقدار من من الفائدة كاف في استفادة الحكم التأسيسى من هذه الاخبار، هذا ما ذهب اليه المشهور.

الثانى: الأخذ بظاهر الأخبار الدالة على جواز الاكتفاء بمثل الدهن في مقابل أدلة الغسل، و يقال باكتفاء الشارع عن الغسل بما ليس غسلا، و يستشهد لذلك بما دل على كفاية مس الماء للجلد و مسحه به و اصابته له كقوله عليه السلام في صحیحته زرارة في الوضوء: «إذا مسّ جلدك الماء فحسبك» و قول الصادق عليه السلام في صحیحته ابن سنان: اغتسل ابى من الجنابة فليل له: قد أبقيت لمعة في ظهر ك لم يصبها الماء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٧

فقال ابي عليه السلام: ما كان عليك لو سكت، ثم مسح اللمعة بيده.

ولا يخفى ان صحة هذا الوجه مبنية على جعل الاخبار الدالة على الاكتفاء بمثل الدهن حاكمة على ظواهر الكتاب و السنة الدالة على اعتبار الغسل في الوجه و اليدين، مع ان تلك الظواهر آبية عن ذلك، لما عرفت من كونها دالة على التفصيل بين وظيفة الوجه و اليدين و بين وظيفة الرأس و الرجلين بكون الواجب في الأول هو الغسل، و في الأخير المسح، و هذا المعنى لا يلائم مع جعل اخبار الدهن مفسرا لبيان المراد من تلك الظواهر و ان المراد منها هو الأعم من الغسل و المسح كما لا يخفى على من تدبرها، و اما الخبران اللذان استشهد بهما لتقريب هذا الوجه فهما يحملان على ارادة عدم اعتبار الجريان الفعلي، بل يكفي الجريان و الانتقال و لو بمعونة اليد، فهذا الوجه ليس بشيء.

الثالث: حمل اخبار الدهن على الضرورة، و يستشهد له بالمروى عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يصيب الماء في ساقية أو مستنقع، أو يغتسل منه للجنب، أو يتوضأ منه للصلاة إذا كان لا يجد غيره، و الماء لا يبلغ صاعا للجنب و لا مدا للوضوء و هو متفرق، كيف يصنع؟ فقال عليه السلام: «إذا كانت يده نظيفة- الى ان قال- و ان كان الوضوء غسل وجهه و مسح يده على ذراعيه و رأسه و رجليه» و في صحيح آخر عنه عليه السلام عن الرجل الجنب أو على غير الوضوء لا يكون معه ماء و هو يصيب ثلجا أو صعيدا، أيهما أفضل، أ يتيمم أم يتمسح بالثلج؟ قال عليه السلام: «الثلج إذا بلّ جسده و رأسه أفضل، فان لم يقدر على ان يغتسل به تيمم» و خبر معاوية بن شريح قال:

سئل رجل أبا عبد الله عليه السلام و انا عنده، فقال: يصيبنا الدمق- الريح الشديدة فيها الثلج- و نريد أن نتوضأ و لا نجد الا ماء جامدا، ادلك به جلدي؟ قال: «نعم».

و لا- يخفى ما في هذا الحمل أيضا من بعده عن مضامين الأخبار الواردة في المقام، الظاهر كثير منها في إرادة الاجتزاء بمثل الدهن في حال الاختيار، و دلالة الصحيح المروى عن الكاظم عليه السلام في التخيير بين المسح بالثلج و بين التيمم، و هو خلاف المدعى، و مخالفة الجمع المذكور مع ما يظهر من الأدلة و اتفق عليه كلمة الأصحاب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٨

من عدم الفرق بين حالتى الضرورة و الاختيار و انه يجتزى بأقل الغسل في حالة الاختيار و مع تعذره ينتقل الى التيمم و لا يكتفى بالمسح و لو في حال الاضطرار، فلا بد من حمل تلك الأخبار الدالة على جواز المسح بالثلج على ما إذا تحصل به أقل الغسل المتحقق بانتقال الماء الحاصل من المسح به من جزء الى جزء آخر.

و في صحة الاكتفاء به أيضا كلام مذكور في مبحث التيمم، و ان كان المختار فيه هو الاكتفاء و عدم جواز التيمم بالصعيد مع التمكن من الغسل بالماء الحاصل من مسح الثلج على أعضاء الوضوء أو الغسل.

الرابع: حمل اخبار الدهن على التخيير بين الغسل و الدهن، و مقتضاه حمل الأوامر الواردة في الكتاب و السنة الصريحة في إرادة الوجوب التعيينى على ارادة التخيير، و الانصاف أنه أبعد الوجوه، و كيف يمكن حمل مثل قوله عليه السلام:

«الوضوء غسلتان و مسحتان» على إرادة ان الوضوء غسلتان أو دهنتان أو أربع مسحات، بل الظاهر انه مخالف للإجماع كما اعترف به في الجواهر.

فالأقوى ما عليه المشهور من اعتبار الجريان في غسل أعضاء الوضوء و الغسل و جواز الاجتزاء بما يصدق معه الغسل و لو بانتقال الماء بمعونة إمرار اليد من جزء الى جزء آخر، و الأقوى إناطته بما يصدق معه الغسل، لا تحديده بانتقال من جزء الى جزئين، و لا انتقاله من جزء الى جزء آخر.

و هل الدلك معتبر في غسل العضو بالماء أو لا؟ احتمالان، أقواهما العدم، لعدم دخوله في مهية الغسل حسبما تقدم في مبحث

التطهير بالماء فى أول المطهرات و ليس على وجوبه- زائدا على وجوب الغسل - دليل.

و هل هو مستحب أو لا، وجهان، أقواهما الأول لما فى المعبر من ان استحبابه اختيار فقهاء أهل البيت، بل هو مستحب فى الغسل أيضا لما فى المنتهى من انه ليس بواجب فى الطهارتين، بل هو مستحب و هو مذهب أهل البيت، و لكن فى الجواهر انه لولا ما سمعت من دعوى الإجماع على الاستحباب لأمكن المناقشة فى دليبه.

الأمر الرابع: قد ظهر فى الأمر المتقدم اعتبار الجريان فى صدق الغسل عرفا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٩

فى الجملة، و لكن ليس ذلك معتبرا فى صدقه مطلقا بل يختلف ذلك فى بعض الموارد، فقد يتحقق بمجرد اصابة الماء للعضو، كما فى الغسل بماء المطر أو بوضع المغسول فى الماء، و يترتب على ذلك جواز الاكتفاء بالوضوء الارتماسى من دون اعتبار جريان الماء من جزء الى جزء آخر، و ذلك لصدق الغسل بارتماس العضو فى الماء كما يصدق فى تطهير النجاسات بغمس المتنجس فى الماء المعتصم، و اليه يشير المصنف (قده) بقوله: و يجزى استيلاء الماء عليه و ان لم يجر إذا صدق الغسل.

الأمر الخامس: المشهور على وجوب الابتداء فى غسل الوجه من أعلاه، و استدل له بصحيفة زرارة، قال: حكى لنا أبو جعفر عليه السلام وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله فدعى بقدر من ماء فدخل يده اليمنى فأخذ كفا من ماء فأسدلها على وجهه من أعلى الوجه ثم مسح بيده الجانبين جميعا، و عن المنتهى و الذكرى انه قال عليه السلام بعد ما توضأ: «ان هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به» و فى خبر آخر عنه عليه السلام انه غرف مائها ماء فوضعها على جبينه، و عن تفسير العياشى أنه غرف غرفة فصبها على جبهته، و فى قرب الاسناد عن ابي جرير الرقاشى قال: قلت: لأبى الحسن موسى عليه السلام كيف أتوضأ للصلاة؟ فقال عليه السلام: «لا- تعمق و فى نسخة لا- تغمس فى الوضوء و لا تلم و جهك بالماء لظما و لكن اغسله من أعلى و جهك إلى أسفله بالماء مسحا، و كذلك فامسح بالماء على ذراعيك و رأسك و قدميك».

و الظاهر من قوله عليه السلام: «اغسله من أعلى و جهك» ان يكون بمعنى الغسل، و قوله: «من أعلى و جهك إلى أسفله» متعلقا بقوله: «اغسله» فيدل على وجوب غسل الوجه من أعلاه، و قوله عليه السلام: «مسحا» اما حال لفاعل اغسله، و هو الضمير المستتر فيه الراجع الى المخاطب، و اما مفعول مطلق، فعلى الأول يكون المعنى هكذا: اغسل من أعلى و جهك إلى أسفله ماسحا له، و على الثانى فلا بد من ارادة المسح من كلمة «اغسله» حيث ان المفعول المطلق يجب ان يكون من جنس فعله، فعلى الثانى. أى كونه مفعولا مطلقا- فلا يدل الخبر على وجوب كون الغسل من الأعلى، بل انما يدل على كون مسحه من الأعلى، لكن المسح به فى حال الغسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤٠

يامرار اليد عليه مستحب إجماعا، فالخبر يكون أجنيا حينئذ عن الدلالة على كيفية الغسل، و على الأول أى كون «مسحا» حالا فهو يدل على وجوب كون الغسل من الأعلى، لكن يبعده الإجماع على استحباب المسح، و هو يوهن ظهور قوله: «اغسله» فى وجوب الغسل، مع إمكان دعوى ظهوره فى مقام بيان المسح فى مقابل اللطم، فيكون ذكر «من، والى» مقدمة للمسح المستحب لا- فى مقام بيان طلب الغسل من الأعلى، فيشبه ان يكون الظرف- أى قوله من أعلى و جهك إلى أسفله- متعلقا بالمسح لا بالغسل.

لكن الأخير بعيد فى الغاية، بل لا معنى لاحتمال كون الظرف متعلقا بالمسح، و لا يضر الإجماع على استحباب المسح بظهور الأمر فى «اغسله» فى وجوب الغسل الذى يتعلق به الظرف، فمع احتمال كون قوله عليه السلام «مسحا» حالا، لا مفعولا مطلقا لا خدشة فى دلالة الخبر على وجوب الابتداء فى الغسل بالأعلى.

و الانصاف ظهوره فى كونه حالاً- اللهم الا- ان يدعى كون قوله عليه السّلام: «من أعلى وجهك إلى أسفله» بيانا للمغسول لا للغسل، فيكون بيانا لحدّ الوجه الذى يجب غسله فى الطول لا لكيفية الغسل.

و كيف كان فقد أورد على الاستدلال بهذه الاخبار على وجوب الابتداء فى الغسل بأعلى الوجه، اما الاخبار الحاكية لوضوء النّبى صلّى الله عليه وآله فبأنها حاكية عن فعله صلّى الله عليه وآله و هو لا يدل على الوجوب، إذ من المحتمل ان يكون ابتداءه صلّى الله عليه وآله بالأعلى لكونه من أحد أفراد مطلق الغسل المأمور به، إذ امتثال الأمر بالكلّى يتحقق بفعل جزئى من جزئياته، و لا إجمال فى غسل الوجه حتى يكون فعله صلّى الله عليه وآله بيانا له لكى يجب اتباعه.

و دعوى القطع بأنه صلّى الله عليه وآله كان يغسل مبتدا من الأعلى، لكونه اما واجبا أو راجحا مع كراهة النكس كما يقوله الخصم، و هو لا يفعل المكروه و لا يترك الراجح، فلما علمنا ذلك وجب التأسى بفعله صلّى الله عليه وآله، شطط من الكلام، إذ وجوب التأسى بفعله لا يصير الراجح واجبا و الا لزم تأسيس فقه جديد إذ هو صلّى الله عليه وآله كان يداوم على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤١

أفعال راجحة، فلا يوجب ذلك إلزاما لتلك الافعال على أمته.

مضافا اغلى ما فى قوله: «انه صلّى الله عليه وآله لا- يفعل المكروه و لا- يترك الراجح» من التأمل، بل ربما كان يصدر عنهم عليهم السّلام فعل الأول و ترك الثانى لبيان الجواز، و اما ما عن العلامة فى المنتهى و الشهيد فى الذكرى بعد صحيح زرارة: «ان هذا وضوء لا- يقبل الله الصلاة إلا به» فبأنه مرسل أولا، و بما فى دلالة على الوجوب ثانيا، لان المشار اليه بقوله: «هذا وضوء» ليس هو الوضوء الصادر منه عليه السّلام بجميع ما فيه، لاشتمال ما صدر منه عليه السّلام على جملة مما ليس بواجب، مثل مسح الجنين من الوجه و مسح جوانب يديه، فلا دلالة فى قوله عليه السّلام «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به» على وجوب ابتداء الغسل من الأعلى، و اما المروى فى قرب الاسناد فبأنه مرسل أيضا مع ما فى دلالة حسبما مر فى تقريرها.

و لكن الانصاف ضعف هذه المناقشات و تمامية الاستدلال بتلك الاخبار، و ذلك لظهور حكاية مولانا الباقر عليه السّلام لفعل النّبى صلّى الله عليه وآله و قوله عليه السّلام: «ألا- أحكى لكم وضوء رسول الله صلّى الله عليه وآله؟» و عناية زرارة فى نقله لحكايته بأنه اسدل الماء من الأعلى، فى انه عليه السّلام كان بصدد بيان اعتبار الابتداء فى الغسل بالأعلى، و بذلك يندفع ما أورد على دلالة قوله هذا وضوء و اما الإشكال فى سنده و سند ما فى قرب الاسناد بالإرسال، ففيه، أن إرسالهما منجبر بالعمل و استناد المشهور إليهما.

فالحق وجوب الابتداء فى غسل الوجه بالأعلى، خلافا للمحكى عن السيد المرتضى و ابن إدريس، و يظهر من جملة من المتأخرين الميل اليه، و استدلالهم بإطلاق أوامر الغسل فى الكتاب و السنّة، و بما فى خبر حماد: لا بأس بمسح الوضوء مقبلا و مدبرا، و لا يخفى ان إطلاق، أوامر يقيد بالأخبار المتقدمة لو لم ندع انصرافه الى المتعارف من الغسل و هو الذى يتبدء به من الأعلى، و اما التمسك بخبر حماد فلا- يخلو من الغرابة، إذ الكلام فى غسل الوجه لا فى المسح. و حمل المسح على ما يعم الغسل مجاز لا يصار اليه الا بدليل و هو منتف فى المقام، بل الدليل على خلافه- أعنى الاخبار المتقدمة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤٢

الأمر السادس: انه بناء على المختار من وجوب الابتداء من الأعلى، ففى وجوب الابتداء من الأعلى خاصة أو وجوب الغسل من الأعلى فالأعلى بحسب الخطوط العرضية أو بحسب الخطوط الطولية، حقيقة أو عرفا، وجوه، بل أقوال.

الأول: وجوب الابتداء بالأعلى خاصة و لو كان يسيرا من غير لزوم اعتبار الترتيب فى الباقي، و أسنده فى الجواهر الى مقتضى كلام كثير من المتأخرين، و يرد عليه ان مقتضى ما تقدم من الاخبار عدم الاكتفاء بذلك لظهور الأدلة من حكاية وضوئه صلّى

اللّه عليه وآله وغيره على لزوم الترتيب في الجملة.

الثاني: ما أسنده في المدارك الى بعض القاصرين من وجوب غسل الأعلى فالأعلى وان لم يكن مسامتا، قال في المدارك: واما ما توهمه بعض القاصرين من عدم غسل شيء من الأسفل قبل الأعلى وان لم يكن في سمته فهو من الخرافات الباردة، ويرده مضافا الى انه مما يوجب الحرج، ما تضمنته الوضوءات البيانية، مثل ما ورد من انه عليه السلام غرف ملاً كفه فوضعها على جبينه ثم قال: بسم الله و اسد له على أطراف لحيته ثم أمر يده على وجهه و ظاهر جبينه مرة واحدة، و في آخر: انه عليه السلام أخذ كفا من ماء فأسدله على وجهه ثم مسح وجهه من الجانبين جميعا، فإنهما كالصريح في بطلان هذا الوجه كما هو ظاهر.

الثالث: وجوب الغسل من الأعلى فالأعلى حقيقة، لكن في خصوص المسامت، فلا يجوز غسل الأسفل قبل الأعلى المسامت له، و ان جاز غسل الأسفل غير المسامت للأعلى و هو المحكى عن العلامة (قده) في مسألة من أغفل لمعة، قال (قده): و لا- أوجب غسل جميع ذلك العضو، بل من الموضع المتروك الى آخره ان أوجبنا الابتداء من موضع بعينه، و الموضع خاصة ان سوغنا النكس انتهى، و يحتمل انطباقه على الوجه الثاني، و كيف كان فيرد عليه مثل ما أورد على الوجه الثاني من مخالفته للمستفاد من الوضوءات البيانية، مع استلزامه للحرج.

الرابع: هو الوجه الثالث و لكن يكون وجوب الغسل من الأعلى فالأعلى عرفا لا حقيقة، بمعنى لزوم مراعاة الترتيب بين الأعلى و ما يسامته من الأسفل عرفا،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤٣

و هذا أقرب الوجوه بعد ما عرفت بطلان الوجوه المتقدمة، و هو المطابق للكيفية المتداولة بين المتشرعة الظاهرة في كونها من الكيفيات المحفوظة عنهم عليهم السلام:

و هل اللازم رعاية الأعلى فالأعلى عرفا في مقابل جواز المقارنة، فلا يجوز غسل الأسفل قبل الأعلى و لا مقارنته معه، أو يعتبر مراعاته في مقابل جواز النكس، فيصح مع المقارنة، و جهان أقربهما الأخير، فلو نوى غسل وجهه عند إدخاله في الماء و حصل غسله دفعة بلا تدريج صح وضوئه.

الأمر السابع: يكتفى في غسل الشعر النابت على الوجه بغسل ظاهره، و لا يجب تخليله و إيصال الماء إلى البشرة المستورة به، و لا الى الشعر المستور في خلاله، و لا الى باطن هذا الشعر الظاهر- الى الطرف الآخر منه- بل يكفي غسل ظاهره، و هذا الحكم في الجملة مما لا خلاف فيه، و يدل عليه صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام و فيه: قال قلت له أ رأيت ما أحاط به الشعر؟ فقال: «كلما أحاط به الشعر فليس على العباد ان يطلبوه و لا- يبحثوا عنه و لكن يجرى عليه الماء» و صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال سئلته عن الرجل يتوضأ، أ يبطن لحيته؟ قال عليه السلام: «لا» و في خبر آخر عن زرارة عن الباقر عليه السلام: «انما عليك ان تغسل الظاهر».

الأمر الثامن: انه لا فرق في الحكم المذكور بين شعر اللحية و الشارب و الحاجب، و ذلك لعموم قوله عليه السلام: «كلما أحاط به الشعر» في صحيح زرارة الشامل للجميع، و هو الظاهر من معقد الإجماع المحكى عن الخلاف.

الأمر التاسع: لا إشكال في الحكم المذكور في الشعر الكثيف الذي لا ترى البشرة من خلاله عند التخاطب، أو ما لا يصل الماء الى منبته إلا- بمبالغة، و اما إذا كان خفيفا ففي وجوب غسل ما يكون ظاهرا من خلاله خلاف، و عن الشهيد الثاني دعوى نفى الخلاف في وجوب تخليله و إيصال الماء الى ما في خلاله، و عن شارح الدروس دعوى نفى في عدم وجوب غسله المستور في خلال الشعر الخفيف و جعل النزاع في الظاهر منه، و عن البهائي في حبل المتين دعوى نفى الخلاف في وجوب غسل الظاهر من

البشرة في خلاله و عدم وجوب غسل المستور منها فيه، قال (قده):

و من هنا قال بعض مشايخنا بان النزاع في هذه المسألة قليل الجدوى انتهى، لكن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤٤

الأليق ان يقال بان النزاع حينئذ يكون لفظيا، لا انه قليل الجدوى.

و كيف كان فالمصرح به في المعبر و المحكى عن التحرير و المنتهى و الإرشاد و جامع المقاصد و الروضة عدم الفرق بين الكثيف و الخفيف، و عن الدروس انتسابه إلى الشهرة، و المحكى عن السيد في الناصريات و ظاهر ابن الجنيدي هو وجوب التخليل في الشعر الخفيف، و اختاره في القواعد و المختلف و اللمعة.

و جملة القول في ذلك انه لا- ينبغي الإشكال في عدم وجوب غسل ما أحاط به الشعر من المحل كما هو مورد نفى الخلاف المحكى عن جماعة و هو موضوع النص المحكى عن الباقر عليه السلام في صحيح زرارة المتقدم، الا انه في مصداق ما أحاط به الشعر احتمالات، و هي:

(١) ان يكون خصوص منابت الشعر الكثيف المستورة بالشعر النابت منها لكثافته.

(٢) ان يكون ما يعمه و ما يستتر من البشرة باسترساله و تدليه على البشرة مما عدا منابته.

(٣) ان يكون ذلك كله مع منابت الشعر الخفيف التي تظهر خلاله للرئى، اما في بعض الأحوال أو دائما.

و الأقوى هو جواز الاكتفاء بغسل الشعر فيما يحتاج غسل البشرة فيه الى البحث و الطلب، و وجوب إيصال الماء إلى البشرة فيما لا- يحتاج فيه الى ذلك، و لا يبعد كون البشرة الظاهرة في خلال الشعر الخفيف من قبيل الثانى، بل لا ينفك فيه غسل الشعر النابت على البشرة عن وصول الماء إليها غالبا، كما ان المستور بالاسترسال أيضا كذلك.

و مع الشك في ذلك أى في صدق الإحاطة فاللازم هو غسل البشرة، سواء كانت من منابت الشعر الخفيف أو مما وقع عليه الشعر الكثيف بالاسترسال، و لا يجوز الاكتفاء بغسل الشعر وحده سواء كان منشأ الشك في صدق الإحاطة من جهة الشك في مفهومها و كون الشبهة مفهومية و لأجل الصدق، أو كان من جهة الشك في مصداق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤٥

الإحاطة و كون الشبهة مصداقية، إلا أنه في الشبهة المفهومية يرجع الى إطلاق ما يدل على وجوب غسل الوجه، لعدم ثبوت بديلة غسل الشعر عن غسله في مورد الشك، و يكون المتيقن من بديته هو ما يقطع بإحاطته بالوجه، و في الشبهة المصداقية يرجع الى قاعدة الاشتغال، بل و استصحاب بقاء الحدث مع عدم إيصال الماء إلى البشرة و ذلك بناء على ما هو المختار من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من المخصص.

و كل ذلك بناء على ما هو التحقيق من كون الوجه اسما لنفس العضو و ان الاكتفاء بغسل ما عليه من الشعر فيما ثبت ذلك انما هو لأجل البدلية، لا لأجل كون الوجه اسما للأعم من العضو و الشعر النابت عليه بتوهم أن الوجه معناه ما يواجه به حال التخاطب مثلا، و الا- فاللازم هو جواز الاكتفاء بغسل الشعر النابت عليه مطلقا الا في البشرة الظاهرة في خلاله، حيث انه أيضا وجه يجب غسله.

الأمر العاشر: انه على المختار من وجوب غسل ما هو الظاهر من خلال الشعر من البشرة أو المستور منها تحت الشعر بالاسترسال فهل يجب غسل الشعر معها أيضا أو لا، و جهان، ظاهر المتن هو الأخير، حيث يقول: و الا لزم غسل البشرة الظاهرة في خلاله، و لم يتعرض لغسل شعرها، و هو مختار صاحب الجواهر أيضا، حيث قال:

أقواما لعدم الدخول في مسمى الوجه، و دعوى ان كل شعرة بدل عن منبتها لتعذر غسله ممنوعه، و لم لا يكون ذلك



قرينة على السقوط، انتهى.

والأقوى بالنظر هو الوجوب، وذلك لكون منبت كل شعر محاطا بالشعر النابت منه، إذ لو لا الشعر النابت منه لكان ذلك المحل ظاهرا يمكن غسله، ومع إنباته منه يستتر به، وليس إنباته منه مما يوجب صدق تعذر الغسل عليه، حتى يكون قرينة على سقوط غسله بالتعذر وحينئذ فاللازم أحد الأمرين: إما غسل بشرة الوجه أو غسل الشعر النابت منه، وحيث لا يمكن غسل منبت كل شعر لأجل كونه مشغولا به فاللازم غسل شعره.

ومما ذكرنا ظهر حكم البقعة التي في وسط اللحية، أي التي ليست بنفسها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤٦

منبتا للشعر، لكنها مستورة بما نبت في أطرافها متدلها عليها، فإنها يجب غسلها لكون سترها انما هو بالاسترسال، الا ان يقال بشمول إطلاق مثل قوله عليه السلام «كلما أحاط به الشعر فليس على العباد- إلخ» لها و عدم انصرافه عنها، وهو مشكل.

### [مسألة (١): يجب إدخال شيء من أطراف الحد من باب المقدمة]

مسألة (١): يجب إدخال شيء من أطراف الحد من باب المقدمة، وكذا جزء من باطن الأنف و نحوه، و ما لا يظهر من الشفتين بعد الانطباق من الباطن فلا يجب غسله.

في هذا المتن أمران:

أحدهما: انه يجب إدخال شيء من أطراف الحد و جزء من باطن الأنف و الفم و نحوهما من باب المقدمة، و الظاهر كون وجوبه من باب المقدمة العلمية، اعنى مقدمة العلم بحصول الامتثال لا مقدمة وجود المأمور به في الخارج إذ ليس غسل ما في خارج الحد من مقدمات غسل ما في الحد، لعدم توقف غسل ما في الحد على غسله، لكن إدخال شيء من مقدم الرأس في غسل الوجه قبل غسل الوجه من المقدمات العادية لغسله، بناء على وجوب الغسل من الأعلى كما تقدم، حيث ان غسله لأجل تحصيل العلم بغسل الوجه من الأعلى متقدم على غسل الوجه من الأعلى بالزمان، و ليس من مقدماته العقلية، لعدم اناطة غسل الوجه من أعلاه بغسل شيء من مقدم الرأس قبله، و إدخال شيء من تحت الذقن عند انتهاء الغسل الى الذقن متأخر عن غسل الوجه، و كذا غسل الأطراف التي بين طرفي الأعلى و الأسفل يكون بعد غسل المحدود بها.

الأمر الثاني: ان ما لا يظهر من الشفتين بعد الانطباق من الباطن، كما لا إشكال في كون ما هو الظاهر منهما بعد الانطباق من الظاهر، و وجه الأخير ظاهر، و علل الأول بعدم الفرق بينه و بين داخل الفم في ظهورهما عند انفتاح الشفتين، و عدم ظهورهما عند انطباقهما، فالفرق بينهما في ذلك غير ظاهر، انتهى.

و الأولى إحالة ذلك الى العرف، و لا شبهة في حكمهم بكون ما لا يظهر منهما بعد الانطباق من الباطن، انما الكلام في نفس مطبقهما، ففي نجاه العباد انه من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤٧

الظاهر، و لكن الانصاف كونه من الباطن كالخط الواقع في داخله بعد الانطباق.

### [مسألة (٢) الشعر الخارج من الحد كمسترسل اللحية في الطول]

مسألة (٢) الشعر الخارج من الحد كمسترسل اللحية في الطول و ما هو خارج عما بين الإبهام و الوسطى في العرض لا يجب غسله.

و حكى الإجماع على عدم وجوبه في محكى الخلاف و المدارك و كشف اللثام، و استدل له أيضا بأنه إما خارج عن الوجه، أو عن تحديده بما حدّد به في الوضوء، و المحكى عن الإسكافي استحباب غسله، و حكى عن الشهيد في الذكرى.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ۳، ص: ۲۴۷

و يستدل له بخبر زرارة في حكاية الباقر عليه السلام وضوء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و فيه: ثم غرف مائها (اي كفه) ماء فوضعها على جبينه، ثم قال بسم الله و سدله على أطراف لحيته، و باستحباب التخليل، و بما دلّ من الاخبار المتكثرة على أخذ الماء من اللحية عند الجفاف الشامل للمسترسل منه الظاهر في تقدمه على غيره، إذ مع فرض عدم استحباب غسله في الوضوء لا يكون الماء المجتمع عليه من الوضوء، فلا يكون بينه و بين غيره، مما ليس بماء الوضوء - فرق فلا موجب لتقدمه حينئذ على غيره و منه تظهر ثمره الحكم باستحباب غسله زيادة على نفس استحبابه.

و استدل أيضا على الاستحباب بالتسامح في أدلة السنن.

و يرد على الأول ان المراد من أطراف اللحية اما الأعم من الداخل منها في الحد و الخارج عنه، أو خصوص الخارج منها، فعلى الأول لا- يمكن حمل بعض الفعل الواحد على الوجوب و البعض الأخر منه على الندب، فلا- بد من حمل الداخل منها على الوجوب الأصلي و الخارج منها على الوجوب من باب المقدمة العلمية، و على الثاني فهو بعيد في نفسه، و مع بعده فلا دليل على تعيينه.

و يرد على الثاني ان استحباب التخليل لا دلالة فيه على استحباب غسل ما يكون خارجا عن الحد بوجه من الوجوه.

و على الثالث انه يمكن ان يكون الوجه في تقديم أخذ الماء منه على غيره من المياه هو كون مائه من بقيه بلل الوجه مع احتمال بقاء العلقه بينه و بين الوجه، الموجب لتقدم الأخذ منه على غيره و لو لم يكن ما عليه من بقيه ماء الوجه، مع ان

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص: ۲۴۸

دلالة تلك الاخبار على جواز الأخذ منه انما هي بالإطلاق، فيمكن منعه بدعوى انصرافه إلى الأخذ مما يغسل من اللحية في الوضوء، و هو ما يقع في الحد، فلا دلالة لها على جواز الأخذ مما هو خارج عنه و هو المراد هنا من المسترسل.

و يرد على الرابع ان أدلة التسامح لا تنهض لإثبات الاستحباب الشرعي - كما حقق في محله - و ربما يقال بعدم استحبابه لنفي الأجر عنه في المروى عن الباقر عليه السلام في صحيح زرارة: «و ان زاد عليه لم يوجر» و لكنه مندفع بعدم صدق الزيادة إذا لم يكن غسل الزائد بعنوان كونه من الوجه.

### [مسألة (۳): ان كانت للمرئءة لحيه فهى كالرجل]

مسألة (۳): ان كانت للمرئءة لحيه فهى كالرجل.

ينبغي دعوى القطع بعدم الفرق بين حكم الرجل و المرأة في عدم وجوب تخليل اللحية فيما لا يوجب تخليله لإطلاق المروى عن الباقر عليه السلام و صحيح زرارة:

«كل ما أحاط به الشعر فليس على العباد ان يطلبوه و لا يبحثوا عنه و لكن يجرى عليه الماء» مضافا الى الظاهر من انعقاد الإجماع على عدم وجوب التخليل عليها في اللحية الكثيفة، و دعوى انصراف الإطلاق إلى المتعارف من الشعر و هو غير لحيه المرأة،

ضعيفه لمنع الانصراف أو لا، و كونه بدويا على تقدير تسليمه لكون سببه قلة الوجود، لا قلة الاستعمال، و اما الخفيفه منها فالأقوى أنها كالخفيفه من الرجل، لكن ربما يظهر من بعض دعوى الإجماع على عدم وجوب التخليل على المرأة مطلقا و لو فى الخفيفه منها، الا انه فى غير محله.

#### [مسألة (٤): لا يجب غسل باطن العين و الأنف و الفم]

مسألة (٤): لا يجب غسل باطن العين و الأنف و الفم، إلا شىء منها، من من باب المقدمة. و يدل على عدم وجوب غسل الباطن مما ذكر، بعد ظهور الاتفاق عليه، قول الباقر عليه السلام فى خبر زرارة: «ليس المضمضة و الاستنشاق فريضة و لا سنة. إنما عليك ان تغسل ما ظهر» و خبر ابى بصير فى المضمضة و الاستنشاق: «ليس هما من الوضوء، هما من الجوف» و قد تقدم البحث فى وجوب إدخال شىء منه فى الوضوء من باب المقدمة فى المسألة الاولى من هذه المسائل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤٩

#### [مسألة (٥): فيما أحاط به الشعر لا يجزى غسل المحاط عن المحيط]

مسألة (٥): فيما أحاط به الشعر لا يجزى غسل المحاط عن المحيط. لان مقتضى الجمع بين المطلقات الدالة على وجوب غسل الوجه الظاهر فى العضو المخصوص و بين ما يدل على كفاية غسل ما أحاط على البشرة من الشعر هو تقييد تلك المطلقات بما عدا البشرة المحاطة بالشعر، فليس حينئذ دليل على الاجتزاء بغسل البشرة المحاطة عن غسل الشعر المحيط، بها، و ليس فى خبر زرارة: «ليس على العباد ان يطلبوه» دلالة على كفاية غسل البشرة فى امثال الواجب، لا- سيما مع وروده بطريق آخر: «ليس للعباد ان يطلبوه» باللام.

#### [مسألة (٦): الشعور الرقاق المعدودة من البشرة يجب غسلها معها]

مسألة (٦): الشعور الرقاق المعدودة من البشرة يجب غسلها معها. قد تقدم منا فى ذيل الأمر العاشر من الأمور المذكورة قبل هذه المسائل ان الأقوى وجوب غسل الشعور التى يجب غسل ما يرى خلالها من البشرة و لو كانت غليظة، و منه يظهر وجوب غسلها إذا كانت رقيقة بطريق اولى، بل يجب غسلها و ان لم نقل بوجوب غسل الغليظة منها، لكونها لرققتها معدودة من البشرة عرفا، فوجوب غسل البشرة كاف فى وجوب غسلها.

#### [مسألة (٧): إذا شك فى ان الشعر محيط أم لا، يجب الاحتياط بغسله مع البشرة]

مسألة (٧): إذا شك فى ان الشعر محيط أم لا، يجب الاحتياط بغسله مع البشرة. و قد تقدم حكم الشك فى إحاطة الشعر فى الأمر التاسع من الأمور المذكورة قبل هذه المسائل.

#### [مسألة (٨): إذا بقى مما فى الحد ما لم يغسل]

مسألة (٨): إذا بقى مما فى الحد ما لم يغسل و لو مقدار رأس إبرة لا يصح الوضوء، فيجب ان يلاحظ آماقه و أطراف عينه لا

يكون عليها شيء من القيح أو الكحل المانع، و كذا يلاحظ حاجبه لا يكون عليه شيء من الوسخ و ان لا يكون على حاجب المرأة وسمه أو خطاط له جرم مانع.

قال في مجمع البحرين: مؤق العين بهمزة ساكنة، و يجوز التخفيف:

طرفها مما يلي الأنف، و اللحاظ: طرفها مما يلي الإذن، انتهى، فيكون الآماق جمع المؤق.

ثم انه لا إشكال في عدم صحة الوضوء إذا بقي مما يجب غسله شيء لم يغسل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٠

و لو مقدار رأس إبرة أو منبت شعرة، و ذلك لظهور الأدلة الدالة على وجوب غسل الوجه و كذا غسل اليدين على وجوب استيعاب غسلهما، و يدل على وجوب الاستيعاب أيضا ما في الوضوءات البيانية من ظهورها في انه عليه السلام استوعب الغسل في الوجه و اليدين، و ما ورد في تفسير قوله تعالى فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ و من قوله عليه السلام: «فليس له ان يدع شيئا من وجهه الا غسله، و أمر بغسل اليدين الى المرفقين، فليس له ان يدع من يديه شيئا الا غسله».

فيجب ان يلاحظ ما يتعارف وجود ما يمنع من وصول الماء، حتى يعلم و يطمئن بوصول الماء، اما بإحراز عدم الحاجب، أو بإحراز وصول الماء الى تحته مع وجوده، و هذا واضح.

#### [مسألة (٩): إذا تيقن وجود ما يشك في مانعيته]

مسألة (٩): إذا تيقن وجود ما يشك في مانعيته يجب تحصيل اليقين بزواله أو وصول الماء إلى البشرة، و لو شك في أصل وجوده يجب الفحص أو المبالغة حتى يحصل الاطمئنان بعدمه أو زواله أو وصول الماء إلى البشرة على فرض وجوده. في هذه المسألة أمران:

أحدهما: انه إذا علم بوجود شيء في محل الوضوء و شك في كونه حاجبا كالخاتم و السوار و نحوهما فالحكم فيه هو وجوب إيصال الماء الى تحته اما بنزعه أو بتحريكه حتى يتيقن وصول الماء إلى البشرة، و قد ادعى نفى الخلاف فيه، و يستدل له بقاعدة الاشتغال و لزوم الخروج عن عهدة غسل جميع العضو الواجب غسله، و باستصحاب بقاء الحدث، و لا يعارضه أصالة عدم محجوبية البشرة، المقترضية لحصول غسلها، لأن إثبات حصول غسلها، بها موقوف على القول باعتبار الأصل المثبت، و بصحيح على بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام قال: سئلت عن المرأة عليها السوار و الدمليج في بعض ذراعها لا تدري يجرى الماء تحته أم لا، كيف تصنع إذا توضأت أو اغتسلت؟ قال عليه السلام: «تحرّكه حتى يدخل الماء تحته، أو تنزعه» و عن الخاتم الضيق لا يدرى هل يجرى الماء تحته إذا توضأ أم لا، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: «إن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥١

يعلم ان الماء لا يدخله فليخرجه».

و نوقش في الاستدلال به بمعارضة صدره- الدال على وجوب تحصيل اليقين بوصول الماء إلى البشرة عند الشك في حاجبية ما عليها- مع مفهوم ذيله الدال على وجوب إخراج ما عليه من الخاتم الضيق عند العلم بعدم دخول الماء تحته، الدال بمفهومه على عدم وجوبه عند الشك.

و قد قيل في دفع المناقشة تارة بكون دلالة الصدر على وجوب إحراز وصول الماء- بالنزع و التحريك عند الشك في وصول الماء تحته- بالمنطوق، و دلالة الذيل على عدم وجوبه بالمفهوم، فيؤخذ بالأول و يترك الثاني، و اخرى بكون الصدر نصا في حكم الشك في الوصول و الذيل ظاهر فيه، حيث ان مفهومه يعم الشاك و العالم بعدم الحجب، فيقيد إطلاقه بمفهومه بمنطوق

الأول.

ولا يخفى ان الدليل لما كان جوابا عن السؤال عن حكم الشك في عدم الوصول فلا يكون قابلا للتقييد بغير صورة الشك، للزوم إخراجها عن مورد السؤال، فمن هذه الجهة يكون مثل الصدر نصا في مورد الشك، ولا يقدم منطوق الصدر أيضا عليه بتلك الجهة وقد يقال ان ارتكاب التأويل في الذيل على ما يقتضيه القرائن الداخلية والخارجية أهون من التصرف في الصدر، وهذا أيضا غير معلوم، وفي مستمسك العروة استبعد الجمع العرفي بين الصدر والذيل وحكم بالإجمال، وهذا أيضا غير ظاهر.

والأظهر عندي حمل الذيل على ما إذا علم بعدم وصول الماء إلى البشرة بتحريك الخاتم بواسطة ضيقه، إذ ينحصر إيصال الماء حينئذ إلى البشرة بإخراجه، فيكون الصدر في مورد عدم العلم بالوصول الا- بالإخراج أو التحريك، فحكم عليه السلام فيه بالتحريك أو النزح، فيكون المحصل من الصدر والذيل هو انه في صورة العلم بالوصول بالتحريك أو الإخراج يتخير بينهما، ومع العلم بأنه لا يدخله الماء بالتحريك يتعين النزح لكي يحصل العلم بوصول الماء، فلا معارضة بين الصدر والذيل، والله سبحانه اعلم ثم وليه عليه السلام الناطق بهذا الكلام.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٢

الأمر الثاني: إذا شك في أصل وجود الحاجب فهل يجب الفحص حتى يحصل الاطمئنان بعدمه أو زواله- بعد العلم بوجوده بالفحص- أو المبالغة في إيصال الماء وإجرائه كثيرا مثلا حتى يحصل الاطمئنان بوصول الماء إلى البشرة- على فرض وجوده- أم لا يجب الفحص ولا يعتد بشكه و يبنى على عدمه، قولان.

مقتضى قاعدة الاشتغال الجارية في الشك في حاجبية الموجود واستصحاب عدم وصول الماء إلى البشرة عند الشك فيه واستصحاب بقاء الحدث هو الأول، ولا يصح التمسك بأصالة عدم وجوده لإثبات عدم وجوب الفحص في المقام أيضا، لأن الأثر مترتب على وصول الماء بالبشرة، وهو لا يثبت باستصحاب عدم وجود الحاجب الا على التعويل على الأصل المثبت. والمختار عند صاحب الجواهر (قده) هو الأخير، قيل وهو الظاهر من كلمات الباقيين، ويستدل له بالإجماع، كما ادعاه بعض، و بالسيرة على عدم الفحص مع قيام الاحتمال في الغالب، حيث ان العلم بخلو البدن عن الحاجب قليل، لقيام احتمال له ولو بمثل دم البرغوث والبق وغيره، مع ان وجوب الفحص عليه مما ينتهي إلى الوسواس كثيرا والى العسر والجرح، وبأصالة عدم وجود الحاجب، وصحة التمسك بها لخروجها عن الأصل المثبت بخفاء الواسطة، وبخبر أبي حمزة عن الباقر عليه السلام انه بلغه ان نساء كانت إحداهن تدعو بالمصباح في جوف الليل تنظر الى الظهر، وكان عليه السلام يعيب ذلك، ويقول: متى كانت النساء يصنعن هذا؟.

ونوقش في الجميع، واما الإجماع فبالمنع من انعقاده مع عدم تعرض جل الأصحاب للمسألة أصلا، واما السيرة فبالمنع عن تحققها مع الالتفات والتذكر، بل الغالب ممن يترك الفحص عن الحاجب انما هو مع الغفلة عنه أو مع الاطمئنان بعدمه عند الالتفات اليه، ولم يعلم منهم عدم الاعتناء به حتى مع الالتفات اليه واحتمال وجوده احتمالا عقلايا فضلا عن الظن بوجوده، نعم لا يبعد دعوى السيرة بعدم الاعتناء مع الظن بعدمه، واما انتهاء الفحص الى الوسواس، ففيه ان ما يعلم انتهائه اليه خارج عن محل الكلام، واستلزامه للعسر والجرح أيضا ممنوع، لما عرفت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٣

من ندره وقوع هذا الشك، لعدم الالتفات غالبا أو حصول الاطمئنان بالعدم، مضافا الى ان قاعدة الحرج لا يثبت بها الحكم، و انما تنهض لرفع الأحكام الثابتة بالعناوين الأولية.

و مما ذكرنا ظهر الجواب عن التمسك بخبر أبي حمزة، إذ الظاهر من إنكاره عليه السّلام لفعل بعض النساء انما هو لمكان كونه خارجا عن المتعارف، مضافا الى ان مورده أجنبي عن المقام، لكون مورده فى الفحص عن حصول الطهر من الحيض فلا يقاس عليه الفحص عن وجود الحاجب فى باب الوضوء، و كيف كان فالأقوى ما عليه المصنف (قده) فى المتن من وجوب الفحص، سيما مع وجود الظن بالحاجب.

### [مسألة (١٠): الثقبه فى الأنف موضع الحلقة أو الخزامه]

مسألة (١٠): الثقبه فى الأنف موضع الحلقة أو الخزامه لا يجب غسل باطنها، بل يكفى ظاهرها، سواء كانت الحلقة فيها أو لا. وهذا لكون باطن الثقبه يعد من البواطن، من غير فرق بين اشتغالها بالحلقه و عدمه، و ان كان صدق الباطن عليه حال الفراغ من الحلقة أظهر.

### [الثانى: غسل اليدين من المرفقين إلى أطراف الأصابع]

#### إشارة

الثانى: غسل اليدين من المرفقين إلى أطراف الأصابع مقدما لليمنى على اليسرى، و يجب الابتداء بالمرفق و الغسل منه الى الأسفل عرفا، فلا- يجزى النكس، و المرفق مركب من الذراع و شىء من العضد، و يجب غسله بتمامه و شىء آخر من باب المقدمة، و كل ما هو فى الحد يجب غسله و ان كان لحما زائدا أو إصبعا زائده، و يجب غسل الشعر مع البشرة، و من قطعت يده من فوق المرفق لا- يجب عليه غسل العضد و ان كان اولى، و كذا ان قطع تمام المرفق و ان قطعت مما دون المرفق يجب عليه غسل ما بقى، و ان قطعت من المرفق بمعنى إخراج عظم الذراع من العضد يجب غسل ما كان من العضد جزءا من المرفق. فى هذا المتن أمور:

الأول يجب غسل اليدين فى الوضوء إجماعا من المسلمين كافة، و يدل عليه الكتاب الكريم و السنه القطعيه، و المقدار الذى يجب غسله منهما هو من المرفقين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٤

الى رؤس الأصابع بإجماع منا، و هو المشهور بين العامة، و قد نسب الخلاف فيه الى بعض منهم مثل (زفر) و غيره ممن لا يعبأ بخلافه، فقالوا بعدم وجوب غسل المرفق.

و يدل على وجوب غسل المرفق الكتاب الكريم بناء على كون «الى» فى قوله تعالى إلی المرفق بمعنى (مع) اما باستعمالها فى معناها مجازا، أو بإرادة دخول الغايه فى المغنى، فتكون كلمه (الى) بمنزله (مع) و قد حكى عن الخلاف انه قد ثبت عن الأئمة عليهم السّلام ان (الى) فى الآية بمعنى مع، و فى مجمع البيان ان أكثر الفقهاء ذهبوا الى وجوب غسل المرفق، و هو مذهب أهل البيت عليهم السّلام.

و يدل عليه من السنه ما ورد فى الوضوءات البيانيه، كما فى الصحيح:

«فوضع عليه السّلام الماء على مرفقه فأمر كفه على ساعده» و فى آخر: فغسل بها ذراعه من المرفق الى الكف لا- يردها الى المرفق، و فى خبر آخر: فغرف بها غرفه فأفرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق الى الكف لا يردها الى المرفق و

بالجملة فلا إشكال في وجوب غسل المرفق.

الأمر الثاني: يجب تقديم غسل اليمنى على اليسرى إجماعاً محصلاً و منقولاً مستفيضاً، و يدلّ عليه من الاخبار صحيح منصور عن الصادق عليه السّلام في الرجل يتوضأ فيسءء بالشمال قبل اليمين، قال عليه السّلام «يغسل اليمين و يعيد اليسار» و خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال سئلته عن رجل توضأ و غسل يساره قبل يمينه، كيف يصنع؟ قال عليه السّلام: «يعيد الوضوء من حيث أخطأ، يغسل يمينه ثم يساره ثم يمسح رأسه و رجله».

الثالث: يجب الابتداء من المرفق، فلا يجرى النكس، خلافاً لابن إدريس في السرائر فحكم بکراهة النكس، و السّيد المرتضى في أحد قوليّه، فحكم باستحباب الابتداء من المرفق، و الأقوى ما عليه المعروف من وجوب الابتداء من المرفق، و يشهد له كثير من الوضوءات البيانية، ففي صحيح زرارة عن الباقر قال عليه السّلام:

«الا أحكى لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله؟- و فيه:- ثم غمس يده اليسرى فغرف بها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٥

ملاًها ثم وضعه على مرفقه اليمنى فأمرّ كفه على ساعده حتى جرى على أطراف أصابعه، ثم غرف بيمينه ملاًها فوضعه على مرفقه اليسرى فأمرّ كفه على ساعده حتى جرى الماء على أطراف أصابعه».

و خبر زرارة و بكير عنه عليه السّلام و فيه: «ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها غرفة فأفرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق الى الكف، لا- يردّها الى المرفق، ثم غمس كفه اليمنى فأفرغ بها على ذراعه اليسرى من المرفق و صنع بها مثل ما صنع باليمنى» و خبر آخر عنهما عليهما السّلام و فيه: «ثم غمس كفه اليمنى في الماء فاغترف بها من الماء فغسل يده اليمنى من المرفق إلى الأصابع لا يرد الماء الى المرفقين- إلخ» و في خبر على بن يقطين عن الكاظم عليه السّلام: «يا على بن يقطين توضأ كما أمرك الله تعالى، اغسل وجهك مرة فريضةً و اخرى إسباغاً، و اغسل يديك من المرفقين كذلك» و في خبر صفوان عن الكاظم عليه السّلام، قال: قلت له: هل يرد الشعر؟ قال عليه السّلام: «ان كان عنده آخر، و الا فلا» و خبر التميمي و فيه:- بعد قوله عليه السّلام: ليس هكذا تنزليها انما هي فأغسلوا ووجوهكم و أيديكم إلى المرفق- ثم أمرّ يده من مرفقه إلى أصابعه».

فهذه الاخبار- كما ترى- ظاهرة في وجوب الابتداء من المرفقين، و عليها المعول في العمل، و لم يظهر وجه لما يسند إلى الحلبي من كراهة النكس الا- ما اعترف به مما جاء فيه بلفظ الحظر عن النكس، لكنه (قده) حمله على الكراهة، و لا وجه له، و لا لما حكى عن المرتضى من استحباب الابتداء من المرفق الا المطلقات الدالة على وجوب غسل اليدين، اللّازم تقييدها بما تقدم من الاخبار.

الأمر الرابع: اختلف في التعبير عن المرفق بين الفقهاء بعضهم مع بعض، و بينهم و بين اللغويين على ثلثة أقوال.

القول الأول: انه مجمع عظمى الذراع و العضد، اى الموضع الذى يجتمع فيه العظام المتداخلة، و فيه احتمالات:

١- ان يكون مرادهم من مجمعهما: مجموعهما، و هذا هو الظاهر.

٢- ان يكون رأس العظمين و طرفيهما.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٦

٣- ان يكون المقدار المتداخل من كل منهما، لا الخارج عن هذا المقدار.

القول الثانى: انه رأس العظمين و فيه احتمالان، ١- ان يكون طرفى العظمين ٢- ان يكون المقدار المتداخل منهما.

القول الثالث: انه موصل الذراع في العضد أو بالعضد أو المفصل، و الظاهر ان المراد بالمفصل هو الموصل، و فيه أيضا احتمالات، الأول: الخط الموهوم المشترك بين السطحين، الثانى: طرفا العضد و الذراع، الثالث: المقدار المتداخل منهما.

و الأقوى هو القول الأول على احتمال الأول الظاهر منه، و هو ان يكون مجموع العظمين، و لازمه ان يكون مركبا من شىء من الذراع و شىء من العضد كما عليه المتن، و هو مختار أكثر الفقهاء، و نسب الى المشهور، و يستدل له ببعض الأخبار الدالة على كون كلمة (الى) فى الآية المباركة بمعنى (مع) الظاهر فى مغايرة المرفق مع الذراع، و لا تكون مغايرته معه الا باشماله على ما يخرج من الذراع و هو شىء من العضد، فحينئذ يبعد ارادة الخط المشترك منه أو حمله على رأس العظمين، لعدم كونه خارجا عن الذراع و مغايرا معه حتما كما لا يخفى، و يجب غسله، كما ذكرناه فى الأمر الأول.

و هل يكون وجوبه نفسيا أو غيريا مقديا، و جهان: مختار الأكثرين هو الأول و يدلّ عليه كلما دل على وجوبه فان الظاهر منه كون وجوبه نفسيا أصليا، مضافا الى دعوى الإجماع على أصليته و وجوبه، كما ادعاه الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة، حيث يقول: و الأظهر ان الإجماع منعقد على وجوب غسل المرفق أصالة، الا ان وجوب غسل طرف العضد أصالة مبنى على دخوله فى المرفق، انتهى.

و فى المدارك ما يظهر منه ذهابه الى كون وجوبه مقديا، حيث انه ينفى البأس عما نسبه الى العلامة و جمع من المتأخرين من ان غسلها غير واجب بالأصالة و انما هو من باب المقدمة، و قال: لا بأس به لانه المتيقن، و لعل مراده من الاستدلال بالمتيقن هو دعوى عدم الدليل على وجوبه أصالة، غاية الأمر انعقاد الإجماع على وجوبه فى الجملة: و هو أعم من الأصلي و المقدمى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٧

و لا يخفى ما فيه بعد ما استظهرناه من الاخبار السابقة الدالة على وجوبه من كونها ظاهرة فى الوجوب النفسى على حد سائر ما يجب فى الوضوء غسله، و تظهر الثمرة فىمن قطعت يده من مفصل الذراع من غير قطع شىء من عظم عضده كما سيأتى فعلى المختار يجب غسله و غسل شىء آخر منه من باب المقدمة.

الأمر الخامس: يجب غسل كل ما يقع فيما بين المرفق الى رؤس الأصابع و لو كان عضوا زائدا كاصبع زائدة أو لحم زائد و نحوهما مما يعد من توابع اليد عرفا، سواء كان مما لا يخرج بالانكشاف أو المدّ عن محل الفرض و لم يتدل على غيره أو يخرج عنه و يتدلى على غيره، أو طال و زاد عن محل الفرض، كالظفر الطويل الخارج عن رؤس الأصابع، مع بقاء صدق التبعية عرفا.

و يدل على وجوب غسل الجميع - بعد نفي الخلاف فيه كما فى الجواهر، و دعوى الإجماع عليه كما عن شارح الدروس، و نفي الريب عنه كما فى المدارك - خبر إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام، و فيه: «و اما حدود الوضوء فغسل الوجه و اليدين و مسح الرأس و الرجلين و ما يتعلق بهما و يتصل سنه واجبة على من عرفها و قدر على فعلها» و فى خبر زرارة و بكير عن الباقر عليه السلام و فيه: «فليس له ان يدع شيئا من يديه الى المرفقين الا غسله، لان الله تعالى يقول: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ.

و لاستصحاب بقاء الحدث عند الشك فى بقاءه مع عدم غسله، و لكون المقام مقام الرجوع الى قاعدة الاشتغال، لكونه من قبيل الشك فى المحصل - لو أغمض عن الاستصحاب.

و قد يستدل لذلك بان ما يقع فى الحد يعدّ جزءا من اليد - أو كالجزم منها - فيشبهه الثالول و نحوه، و بأنه من جملة ما يجب غسله، و ذلك للأمر بالغسل من المرفق الى رؤس الأصابع من غير ذكر استثناء شىء مما فيه، و بأنه بدل عن المحل النابت، و بان ما علاه من الجلد هو جلد محل الفرض، و لكن شىء مما ذكر لا ينهض لإثبات وجوب الغسل لما لا يخفى فيه من المناقشة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٨

الأمر السادس: يجب فى غسل اليدين غسل بشرتهما، فلا يكتفى عن غسلهما بغسل ما عليهما من الشعر - مثل الوجه - و يجب غسل ما عليهما من الشعر أيضا، فهنا دعويان.



الأولى: وجوب غسل ما عليهما من الشعر، و يدل عليه كل ما دل على وجوب غسل ما يقع فيما بين المرفق الى رؤس الأصابع حسبما تقدم في الأمر المتقدم، و استظهر شارح الدروس عدم وجوب غسله، و قال فيه اشكال، من حيث عدم دليل تام عليه، و الاستدلال بكونه من توابع اليد كما في الذكري ضعيف، و الظاهر عدم الوجوب ان لم يكن إجماع انتهى، و الظاهر تحقق الإجماع على وجوب غسله كما ادعاه في جامع المقاصد، و صرح الشيخ الأكبر (قده) بالاتفاق عليه، و اما الأصل الجارى فى المقام فهو يقتضى الوجوب، لانه اما استصحاب بقاء الحدث عند الشك فيه فى صورة ترك غسله أو قاعدة الاشتغال، لكون الشك فى المحصل، كما مر مرارا، و بالجملة، لا ينبغى التأمل فى الوجوب.

الدعوى الثانية: وجوب غسل البشرة المستورة بالشعر و تحليل شعرها لإيصال الماء إليها و لو كان كثيفا، و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) دعوى الاتفاق عليه، و فى مصباح الفقيه استظهار عدم الخلاف، و يدل عليه - مضافا الى ان اليد حقيقة هى البشرة دون الشعر المحيط بها - حسنة زرارة، و فيها: «ليس له ان يدع شيئا من يديه الى المرفقين الا غسله» و قوله عليه السلام: «إذا مس جلدك الماء فحسبك».

و المحكى عن كاشف الغطاء عدم الوجوب مع تكاثف الشعر، و لعل وجهه عموم صحيح زرارة المروى عن الباقر عليه السلام: «ما أحاط به الشعر فليس للعباد ان يطلبوه و لا - يبحثوا عنه و لكن يجرى عليه الماء» و خبره الآخر و فيه: ليس المضمضة و الاستنشاق فريضة و لا سنة، و انما عليك ان تغسل ما ظهر.

و لا يخفى ما فيه اما الاستدلال بعموم صحيح زرارة فبالمنع عن عمومه، و ذلك لكونه على ما فى الفقيه بعد السؤال عن حد الوجه و عن دخول الصدغ فى حده الظاهر فى كونه من تمة تلك الرواية، المنسب منه كون اللام فى كلمة (الشعر)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٩

للعهد، إشارة إلى الشعر النابت فى الوجه، لا مطلقا، و عدم ذكر الجملة المتقدمة فى حدّ الوجه - فى التهذيب - لعله ناش من التقطيع فى الاخبار، و لا دلالة فيه على كون هذه الجملة - أعنى: ما أحاط به الشعر - رواية مستقلة.

مضافا الى ما فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) من ان تذييله بقوله عليه السلام:

«و لكن يجرى عليه الماء» قرينه على اختصاص الموصول، اعنى كلمة (ما) فى قوله ما أحاط به الشعر، بالوجه.

و تقريب ما افاده ان اجراء الماء انما يصح فى موضع الغسل لا المسح، فلا يبقى للموصول عموم يشمل مواضع الوضوء جميعا، فلا بد اما من اختصاصه بما أحاط به من الوجه أو يعم الوجه و اليدين معا مما يجرى عليه الماء، و لا أولوية للحمل على الثانى بعد عدم ما يدل عليه فى الكلام، فيكون المتيقن منه هو الشعر المحيط بالوجه، مع إمكان ان يقال بشهادة الضرورة على عدم كون سؤال السائل فى قوله: أ رأيت ما أحاط به الشعر، كلاما مستأنفا، بل انما هو فى مقام حكم شىء مما يجب غسله، و لا مجال معه للرجوع إلى أصالة العموم مع احتمال ان يكون المتقدم ذكره هو خصوص الوجه، حيث يحتمل حينئذ ان يكون قرينه للعهد، المانع احتمالاه عن الرجوع الى أصالة العموم.

و اما الاستدلال بالخبر الأخير ففيه ان الظاهر ان يكون من قوله: «ما ظهر» فى قوله عليه السلام: «انما عليك ان تغسل ما ظهر» هو ما يقابل الباطن، لا الظاهر فى مقابل المستور، و ذلك بقرينه و روده فى مقام نفى وجوب المضمضة و الاستنشاق اللذين هما من وجوه غسل الباطن، فلا دلالة فيه على نفى وجوب غسل المستور بالشعر.

الأمر السابع: من قطعت يده من فوق المرفق أو مما ينتهى اليه المرفق من طرف العضد بحيث لم يبق من المرفق شىء، لا يجب عليه غسل العضد، و لكن الاولى غسله بتمامه، و يدل على عدم وجوب غسل العضد فقد ما يدل على وجوبه و سقوط غسل ما وجب، بفوات موضوعه، و يدل على أولوية غسل العضد صحيح على بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام عن الرجل

قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ؟

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٠

قال عليه السّلام: «يغسل ما بقى من العضد» و الظاهر منه هو الوجوب، و قد ذهب اليه ابن الجنيّد لكن الأصحاب حملوه على الاستحباب.

و ان قطعت مما دون المرفق و قد بقى من ذراعه شىء و جب عليه غسل ما بقى، و يدل على وجوبه الإجماع المدعى عليه كما فى المدارك و عن كاشف اللثام و عن المنتهى نسبتة الى أهل العلم، و النصوص الواردة فى الأقطع المتيقن منه الذى قطعت يده من دون المرفق، كخبر رفاعه عن الصادق عليه السّلام، قال: سئلته عن الأقطع؟

فقال: «يغسل ما قطع منه» و خبره الآخر عنه عليه السّلام قال: سئلته عن الأقطع اليد و الرجل، كيف يتوضأ؟ قال عليه السّلام: «يغسل ذلك المكان الذى قطع منه» و حسنة إبراهيم عن الباقر عليه السّلام قال: سئلته عن الأقطع اليد و الرجل، قال عليه السّلام: «يغسلهما».

و المناقشة فى الاستدلال بها على وجوب غسل ما بقى بأن الظاهر منها وجوب غسل موضع القطع فقط، لا غسل ما بقى من اليد ضعيفة بالمنع عنه، بل الظاهر منها هو نيابة موضع القطع عن العضو المقطوع فيما هو وظيفة ذلك العضو، لا ان وضوء الأقطع يحصل بغسل موضع القطع، فلا يورد بعدم دلالة تلك النصوص على وجوب غسل ما بقى من اليد، و لا يحتاج الى الجواب عنه بإثبات وجوب غسله بالإجماع المركب.

و لا يرد على الاستدلال بها أيضا باشتمال بعضها على غسل الرجل، إذ يمكن حمله على التقيّة أو على ارادة ما هو الوظيفة فى العضو المقطوع- لو لا القطع- من الغسل كما فى اليد، أو المسح كما فى الرجل.

و استدلال أيضا لوجوب غسل الباقي بالاستصحاب، و بقاعدة الميسور الاستفادة من النبوى: «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم» و العلويين: «الميسور لا يسقط بالمعسور، و ما لا يدرك كله لا يترك كله».

و أورد على الاستصحاب كما فى الحدائق بأن الأوامر الواردة بغسل اليد تعلقت بالمجموع من حيث المجموع لا باعتبار كل جزء، فبزوال الأمر بالمجموع بسبب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦١

القطع يحتاج فى وجوب غسل الجزء الباقي الى دليل آخر، و الحق صحة التمسك بالاستصحاب فى المقام، و قد حققنا سبيله فى مسائل البراءة من الأصول، كما أوضحنا صحة التمسك بقاعدة الميسور بما لا مزيد عليه.

و ان قطعت اليد من المرفق، بأن أخرج عظم الذراع من العضد و بقى عظم العضد و جب غسل ما كان من العضد جزءا من المرفق، بناء على ما تقدم من كون المرفق مجموع ما تداخل من عظمى الذراع و العضد، حيث ان المقدار المتداخل من كل منهما حينئذ جزء من المرفق، فيكون حكم زوال جزء منه- و هو القدر المتداخل من عظم الذراع- هو بقاء الجزء الباقي على حكمه كما فى القطع مما دون المرفق، و ان فسر المرفق بالحد المشترك بين الذراع و العضد، أو برأس عظم الذراع سقط وجوب غسل ما بقى من عظم العضد، و ذلك ظاهر، و عليه يحمل ما عن المنتهى من انه لو قطعت من المرفق سقط عنه غسلها، لفوات محل الغسل، كما ان ما عن التذكرة:- من انه لو قطعت من المرفق فقد بقى من محل الفرض بقيه، و هو طرف عظم العضد، لانه من جملة المرفق، فان المرفق مجمع عظم العضد و عظم الذراع- صريح فى كون المرفق هو المجمع.

[مسألة (١١): ان كانت له يد زائده دون المرفق]

مسألة (١١): ان كانت له يد زائدة دون المرفق وجب غسلها أيضا كاللحم الزائد، و ان كانت فوqe فان علم زيادتها لا يجب غسلها و يكفى غسل الأصلية، و ان لم يعلم الزائدة من الأصلية وجب غسلهما، و يجب مسح الرأس و الرجل بهما من باب الاحتياط، و ان كانتا أصليتين يجب غسلهما أيضا، و يكفى المسح بإحداهما.

اعلم انه عند وجود يد زائدة عن الخلقة الأصلية تتصور صور:

الاولى: ان تكون له يد زائدة عن أصل الخلقة دون المرفق، و الحكم فيها هو وجوب غسلها مطلقا، سواء كانت أصلية بحسب هذا الشخص أو كانت زائدة بالنسبة اليه، و ذلك للإجماع على وجوب غسل النابت تحت المرفق.

الصورة الثانية: ما إذا كانت فوق المرفق و علم بزيادتها بالنسبة إلى الشخص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٢

مع تميز الزائدة عن الأصلية بإحدى الامارات الكاشفة عنها من النقص و القصر و فقد البطش و ضعف القوة و وجود الاسترخاء و نحو ذلك، ففى وجوب غسلها و عدمه قولان، ففى الشرائع و عن المختلف هو الأول، و المحكى عن جماعة كالعلامة فى القواعد و التحرير و المنتهى و الشهيد فى الدروس و المحقق الثانى فى ظاهر جامع المقاصد هو الأخير، و عليه المصنف فى المتن.

و يستدل للاول بصدق اسم اليد عليها فيشمئها حكمها الثابت بقوله تعالى فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ و الشاهد على صحة إطلاق الاسم تقسيم اليد إلى الأصلية و الزائدة، و عدم صحة سلب اليد عنها.

و يستدل للأخير بانصراف الأدلة إلى اليد الأصلية، و اليد الزائدة خارجة عن موضوع الحكم فى الكتاب و السنة، لأن موضوعه فى السنة اليدان بصيغة التثنية، و اما فى الكتاب فإنه و ان كان بصورة الجمع الا انه قد فسر فى الاخبار باليدين، و التعبير بصيغة الجمع انما هو باعتبار جميع المكلفين، هذا مع ظهور الإضافة أيضا فى العهد، و ندرة وجود اليد الزائدة، لكن الانصراف بدوى ناش عن ندرة الوجود، و الانصراف الناشى عن غلبة وجود بعض الافراد غير مضر بالإطلاق ما لم ينته الى غلبة الاستعمال فيه، فلا وجه للمنع عن التمسك بالإطلاق بعد صدق اسم اليد على اليد الزائدة على وجه الحقيقة، و لو تميزت عن الأصلية.

الصورة الثالثة: هى الثانية بعينها، لكن مع عدم تميز الأصلية عن الزائدة فإن قلنا فى الصورة الثانية بوجوب الغسل و جب هنا بطريق اولى، و ان قلنا بعدمه هناك و جب الغسل هنا من باب المقدمة العلمية و لتحصيل القطع بفراغ الذمة، و يجب مسح الرأس و الرجلين بهما من باب الاحتياط، فينبغى حينئذ تجفيف محل المسح بعد المسح بإحداهما للمسح بالأخرى إذا كان محل المسح بالثانية عين محل المسح بالأولى.

الصورة الرابعة: ما علم بتأصل كل واحدة من اليدين بالنسبة الى هذا الشخص و ان كانت إحداهما زائدة بالنسبة إلى الخلقة الأصلية النوعية، و يتحقق تأصلهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٣

بالنسبة إلى الشخص بتساويهما فى الخلقة من جميع الجهات واقعا، إذ لا وجه للحكم بزيادة إحداهما حينئذ واقعا، لكونها مع تساويهما ترجيحا من غير مرجح، و الحكم فى هذه الصورة هو وجوب غسلهما معا بالأصالة، بناء على إطلاق الآية المباركة و دلالتها على وجوب غسل طبيعة اليد الثابتة للمكلف، واحدة كانت فى كل جانب من بدنه أم متعددة، خصوصا مع ما اخترناه من وجوب غسل ما علم زيادتها مع تميزها عن الأصلية.

و على القول بانصراف الآية و المطلقات الى المعهود المتعارف فاما ان يقال بشمولها لهذا الفرد النادر و لكن مع ثبوت وجوب الغسل للواحدة منهما من كل جانب لا أزيد، أو يقال بعدم شمولها له أصلا، فعلى الأول فاللازم هو الحكم بالتخيير فى غسل

إحداهما لكونهما متساويتين بالنسبة الى هذا الشخص.

وعلى الثانى فلا بد من استفادة حكم هذا الشخص من الإجماع و نحوه، و غاية ما يستفاد من الإجماع و غيره هو وجوب غسل إحداهما و يكون الحكم بالنسبة إلى الأخرى مشكوكا، فلا بد اما من الرجوع الى البراءة كما قيل. أو الرجوع الى قاعدة الاشتغال لكون الشك باعتبار الشك فى تحقق الشرط الذى هو الطهر شكافى المحصل كما تقدم مرارا فيكون المرجع هو الاحتياط. و لا يخفى انه على ما اخترناه من وجوب غسل الجميع أصالةً يكفى المسح بإحداهما، كما انه على التخيير أيضا كذلك، و على الأخير و الرجوع الى قاعدة الاشتغال فيجب المسح بالجميع كما فى الصورة الثانية، و الله الهادى.

### [مسألة (١٢): الوسخ تحت الأظفار]

مسألة (١٢): الوسخ تحت الأظفار إذا لم يكن زائدا على المتعارف لا- تجب إزالته إلا إذا كان ما تحته معدودا من الظاهر فإن الأحوط إزالته، و ان كان زائدا على المتعارف و جبت إزالته كما انه لو قص أظفاره فصار ما تحته ظاهرا و جب غسله بعد إزالة الوسخ عنه.

فى وجوب إزالة ما تحت الأظفار من الوسخ مطلقا سواء عدّ من الظاهر أو من الباطن، و سواء كان زائدا على المتعارف أو لم يكن - كما نسب الى المشهور - أو عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٤

وجوب الإزالة مطلقا كما احتمله العلامة فى محكى المنتهى، أو التفصيل بين الوسخ المانع من وصول الماء إلى البشرة الظاهرة و بين المانع عن وصوله إلى البشرة المستورة، بحيث لا تظهر للحس لولا الوسخ - بوجوب الإزالة فى الأول دون الأخير، أو التفصيل بين ما كان زائدا على المتعارف و بين ما لم يكن كذلك، بوجوب إزالة الأول و لو كان ما تحته من الباطن و عدم وجوبها فى الأخير و لو عدّ ما تحته من الظاهر - كما هو ظاهر المتن و جوه.

و يستدل للمشهور بكون ما تحته فى حدّ الظاهر، و للثانى بأن الوسخ سائر عادةً فيشبهه تحته بما يستتر من الوجه بالشعر. حيث يكتفى بغسل الشعر المحيط به عن غسله، و بان النبى صلّى الله عليه و آله لم يأمر أعراب البادية و أمثالهم بإزالته، مع ان الظاهر عدم انفكاكهم عنه.

و لا يخفى ما فى هذه الأدلة من الوهن، حيث لا يعد ما تحت الوسخ من الظاهر على نحو الإطلاق، و لا من الباطل كذلك، بل يمكن ان يكون من الظاهر أو من الباطن، و تشبيهه بالشعر قياس باطل، و على فرض صحته فيمكن ان يقاس بالشعر النابت فى اليدين، الذى تقدم وجوب غسل ما تحته و ان كان مستورا به، و ما وصل منهم عليهم السلام: من وجوب غسل اليد تماما و ما يتصل بها، و انه ليس له ان يدع شيئا من يديه الا و يغسله، و نحو ذلك من العمومات كاف فى البيان، فالقول بالوجوب مطلقا كعدمه كذلك ساقط.

فالأقوى هو التفصيل الأول، أعنى التفصيل بين ما يظهر من تحته فى الحس لولا- الوسخ و بين ما لا يظهر، بوجوب إزالته فى الأول، لأنه من الظاهر الذى يجب غسله، و عدم وجوبها فى الأخير، لأنه من الباطن.

و اما ما فى المتن فلا وجه له الا إذا رجع الى التفصيل بين الظاهر و الباطن، و ذلك لبعث ثبوت العادة فى استتار ما يعد من الظاهر بالوسخ، و لو سلم تحققها فدعوى السيرة على عدم إزالته لكى تكون إجماعا عمليا على عدم وجوبها ممنوعة جدا.

هذا كله فيما إذا لم يقصّ الظفر، و اما وجوب إزالة ما كان تحته من الوسخ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٥

بعد تقليمه فمما لا ينبغي الإشكال فيه، لصيرورة ما تحت الوسخ من الظاهر بعد تقليم الظفر، فيجب إيصال الماء إليه، وهذا ظاهر.

### [مسألة (١٣): ما هو المتعارف بين العوام من غسل اليدين الى الزندين]

مسألة (١٣): ما هو المتعارف بين العوام من غسل اليدين الى الزندين و الاكتفاء عن الكفين بالغسل المستحب قبل الوجه باطل. وهذا ظاهر لا يحتاج الى البيان.

### [مسألة (١٤): إذا انقطع لحم من اليدين]

مسألة (١٤): إذا انقطع لحم من اليدين وجب غسل ما ظهر بعد القطع و يجب غسل ذلك اللحم أيضا ما دام لم ينفصل و ان كان اتصاله بجلده رقيقه، و لا يجب قطعه أيضا ليغسل ما تحت تلك الجلده و ان كان أحوط لو عد ذلك اللحم شيئا خارجيا و لم يحسب جزءا من اليد.

وجوب غسل ما ظهر بعد قطع اللحم واضح، حيث ان ما كان مستورا به يصير من الظاهر بعد قطع اللحم عنه، و وجوب غسل اللحم نفسه ما لم ينفصل لانه ما دام لم ينفصل يعدّ جزءا من اليد، و لا يجب قطعه - لغسل ما تحت تلك الجلده - بعد فرض صدق الجزء على ذاك اللحم المتصل بالجلده الرقيقه، لكن الأحوط قطعه لو عدّ ذاك اللحم شيئا خارجيا لا يحسب جزءا من اليد بالنظر التسامحي، و ذلك لصيرورة موضع اتصاله حينئذ كالحاجب بذلك النظر، فيجب رفعه.

### [مسألة (١٥): الشقوق التي تحدث على ظهر الكف]

مسألة (١٥): الشقوق التي تحدث على ظهر الكف من جهة البرد ان كانت وسيعة يرى جوفها و يجب إيصال الماء فيها و الا فلا، و مع الشك لا يجب، عملا بالاستصحاب، و ان كان الأحوط الإيصال.

جوف الشقوق التي تحدث على ظهر الكف اما يعلم بكونه من الظاهر أو من الباطن أو يشك فيه، و الحكم في صورة العلم واضح، و اما في صورة الشك فهل يصح الرجوع الى الاستصحاب لإثبات عدم وجوب غسله أو لا يصح، و على الثاني فهل المرجح هو البراءة أو الاشتغال وجوه.

قد يقال بكون المرجح هو الاستصحاب كما في المتن، و يمكن تقريبه على وجوه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٦

الأول: ان يقال بإجرائه في إثبات بقاء الجوف المكشوف عند الانشقاق على ما كان عليه من الباطن، و يرد على هذا التقريب انه لا- مسرح للرجوع الى استصحاب بقاء المشكوك على ما كان عليه من الباطن لو كان الشك في صدق الظاهر عليه من جهة الشك في مفهوم الظاهر و كون الشبهة مفهومية، و ذلك لان المعبر في الاستصحاب هو كون المستصحب مشكوك البقاء على كل تقدير من طرفي الشك، و مع الشك في المفهوم لا يكون كذلك، حيث ان المفهوم من الظاهر ان كان على حد من السعة بحيث يشمل ذاك المشكوك يكون مما يقطع بكونه من الظاهر، و ان كان على حدّ من الضيق بحيث لا- يشمل ذاك المشكوك فيقطع بكونه من الباطن، فهذا المشكوك على كل واحد من طرفي الاحتمال مقطوع، و انما الشك و التردد في سعة المفهوم و ضيقه، و ليس لواحد منهما حالة سابقه مقطوعه، و ان كان الشك في المصدق مع تبين المفهوم، و كان الشك في صيرورة ما في جوف الشقوق ظاهرا من جهة الظلمة و نحوها و عدم إمكان انكشاف حاله فاستصحاب بقائه على كونه باطنا ينفع لو كان الشرط في الصلاة و نحوها هو الغسلتان و المسحتان لا الطهارة الحاصلة منهما، و لا يجرى إذا كان الشرط هو الطهر

الحاصل من الوضوء الا على القول بالأصل المثبت.

الثانى: ان يقال بإجرائه فى حصول الطهارة بدون غسله، إذ هى قبل الانشقاق كانت تحصل بدون غسل جوف الشقوق، فيشك فى تحققها بعد حدوث الانشقاق بدون غسله، و يرد عليه انه- مع كونه من الاستصحاب التعليقى- يكون من الأصل المثبت.

الثالث: ان يقال بإجرائه فى عدم وجوب غسل ما ظهر فى جوف الشقوق، حيث انه كان مما لا يجب غسله قبل الانشقاق. و يرد عليه انه يجرى لو كان الشرط هو الوضوء نفسه لرجوع الشك فيه حينئذ إلى الشك فى الأقل و الأكثر، و اما لو كان هو الطهر فيكون الشك حينئذ فى المحصل، فيكون جريان الاستصحاب فى إثبات الشرط مبني على صحة الأصل المثبت.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٧

فالأقوى عدم صحة الرجوع الى الاستصحاب و منه يظهر ان المرجع فى الشك فى المقام هو الاحتياط لا البراءة، لكون الشرط هو الطهارة الحاصلة من الوضوء لا نفس الوضوء.

### [مسألة (١٦): ما يعلو البشرة- مثل الجدرى]

مسألة (١٦): ما يعلو البشرة- مثل الجدرى- عند الاحتراق ما دام باقيا يكفى غسل ظاهره و ان انخرق، و لا يجب إيصال الماء تحت الجلد، بل لو قطع بعض الجلد و بقى البعض الآخر يكفى غسل ظاهر ذلك البعض و لا يجب قطعه بتمامه، و لو ظهر ما تحت الجلد بتمامه لكن الجلد متصله قد تلزق و قد لا تلزق يجب غسل ما تحتها، و ان كانت لازقة يجب رفعها أو قطعها. ما يعلو البشرة مثل الجدرى أو الجدرى ما لم ينخرق يكفى غسل ظاهره، لانه من الظاهر، و ما فى جوفه من الباطن، و كذا إذا انخرق و لم ينقطع، و كذا إذا انقطع بعض جلده و بقى البعض الآخر، فإنه يكفى غسل ظاهر ذلك البعض الغير المنقطع و غسل ما ظهر من تحت ذاك المنقطع، و لا- يجب قطعه بتمامه، اما إذا ظهر تحت الجلد بتمامه لكن الجلد متصله قد تلزق و قد لا تلزق يجب غسل ما تحتها، و يجب غسل تلك الجلد أيضا ما دام لم يفصل و ان كانت لازقة يجب رفعها أو قطعها لأنها بمنزلة الحاجب مع وجوب غسلها مع الرفع دون القطع لكونها من اجزاء البدن على الأول دون الأخير.

### [مسألة (١٧): ما ينجمد على الجرح عند البرء]

مسألة (١٧): ما ينجمد على الجرح عند البرء و يصير كالجلد لا يجب رفعه و ان حصل البرء و يجرى غسل ظاهره و ان كان رفعه سهلا، و اما الدواء إذا انجمد عليه و صار كالجلد فما دام لم يمكن رفعه يكون بمنزلة الجبيرة، يكفى غسل ظاهره، و ان أمكن رفعه بسهولة و جب.

ما ينجمد على الجرح عند البرء لصيرورته جزءا من البدن يكتفى فى الوضوء و الغسل بغسل ظاهره، و اما الدواء المنجمد على الجرح فمع إمكان رفعه بسهولة يجب رفعه لانه من الحاجب الذى لا- بد من رفعه ان أمكن، و مع عدم إمكانه يكون بمنزلة الجبيرة، فيأتى بالوضوء جبيرة على ما يأتى حكمه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٨

### [مسألة (١٨): الوسخ على البشرة ان لم يكن جرما مرثيا لا تجب ازالته]

مسألة (١٨): الوسخ على البشرة ان لم يكن جرما مرثيا لا تجب ازالته، و ان كان عند المسح بالكيس فى الحمام أو غيره يجتمع و يكون كثيرا، ما دام يصدق عليه البشرة، و كذا مثل البياض الذى يتبين على اليد من الجص أو النورة إذا كان يصل الماء الى ما

تحتة و يصدق معه غسل البشرة، نعم لو شك في كونه حاجبا أم لا وجب ازالته.

المدار في صحة الوضوء أو الغسل غسل ظاهر البشرة من غير فرق بين كونها وسخة أو نقيه من الوسخ بعد صدق البشرة، إلا إذا كان الوسخ جرما مرثيا مانعا عن وصول الماء إلى البشرة نفسها، ومع الشك في الحاجبية يجب رفعه، لكون الشك فيها من قبيل الشك في حاجبية الموجود، فإنه يجب فيه تحصيل العلم بوصول الماء تحتة، حسبما مر في المسألة التاسعة.

#### [مسألة (١٩): الوسواسى الذى لا يحصل له القطع بالغسل يرجع الى المتعارف]

مسألة (١٩): الوسواسى الذى لا يحصل له القطع بالغسل يرجع الى المتعارف. لأن أمره يدور بين ان يعمل على الوسواس أو لا يعمل أصلا أو يعمل على المتعارف، لكن الأول منهى عنه، لنهى الوسواسى عن العمل به فى الاخبار، والثانى مخالف للضرورة، فيتعين الأخير، مضافا الى ان العمل على الوسواس هو الزائد عن المتعارف، واما العمل على المتعارف فهو خارج عن العمل على الوسواس موضوعا، فلا يشمل النهى.

#### [مسألة (٢٠): إذا نفذت شوكة فى اليد]

مسألة (٢٠): إذا نفذت شوكة فى اليد أو غيرها من مواضع الوضوء أو الغسل لا يجب إخراجها، إلا إذا كان محلها على فرض الإخراج محسوبا من الظاهر.

و انما يحسب من الظاهر إذا كان يرى محل الشوكة لولا حجبها بها فيجب غسله حينئذ لأنه من الظاهر، و يجب إخراج الشوكة حينئذ إذا توقف غسل محلها على إخراجها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٩

#### [مسألة (٢١): يصح الوضوء بالارتماس مع مراعاة الأعلى فالأعلى]

مسألة (٢١): يصح الوضوء بالارتماس مع مراعاة الأعلى فالأعلى، لكن فى اليد اليسرى لا بد ان يقصد الغسل حال الإخراج من الماء حتى لا يلزم المسح بالماء الجديد، بل و كذا فى اليمنى الا ان يبقى شيئا من اليد اليسرى ليغسله باليمنى، حتى يكون ما يبقى عليها من الرطوبة من ماء الوضوء.

فى هذه المسألة أمور:

الأول: يجوز الوضوء بالارتماس، و قد حكى الإجماع على صحته عن البرهان و عن ظاهر الجواهر، و ما فى الوضوءات البيانية من صب الماء على المحل المغسول لعله من جهة عدم وجود ما يرتمس به من الماء فى مجلس بيان الوضوء كما هو الظاهر من بعضها من الأمر بإحضار الماء، فجىء به فى قعب أو طست أو تور أو قدح، أو من جهة بيان أحد الأفراد.

الثانى: يجب مراعاة الأعلى فالأعلى فى الوضوء الارتماسى، و هل يتحقق بمجرد النيء و ان حصل غسل جميع العضو فى آن واحد، أو يحتاج الى تحريك العضو المرموس فى الماء تدريجا الى ان يحصل غسل الاجزاء من الأعلى الى الأسفل تدريجا، وجهان، ظاهر الجواهر هو الأول، لحصول الترتيب فى غسل الاجزاء بالنيء، و وجه الثانى ان المعتبر هو حصول الترتيب فى الغسل خارجا و هو لا يحصل الا بالتحريك، لتقارن غسل الجميع خارجا بدونه، و لعل الأخير هو الأحوط لو لم يكن أقوى.

الثالث: يعتبر فى صحة الوضوء ان ينوى غسل اليد اليسرى عند إخراجها من الماء ليمسح بها بماء الوضوء لا بالماء الخارج عنه، و كذا فى غسل اليد اليمنى، الا ان يبقى شيئا من يده اليسرى ليغسله باليمنى حتى يصير ما يبقى عليه من ماء الوضوء، و الحكم فى

هذا كأنه لا اشكال فيه، الا ان المحقق الثاني استشكال فيه، و قال: ان الغمس لا يصدق معه الاستيناف عرفا، و ما ذكره لا يخلو عن المنع، إذ العبرة بصدق ماء الوضوء في اليد، و ما يخرج من الماء إذا كان الغسل الوضوءي قبل الإخراج لا يصدق عليه ماء الوضوء، بل لعل الإشكال يجري في قصد الوضوء  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٠  
حال الإخراج أيضا، إذ الماء الذي على اليد مختلط مع ما هو خارج عن ماء الوضوء الا ان ينوى الوضوء بعد الإخراج بإجراء الماء عليه و لو باليد، لكنه يخرج حينئذ عن الوضوء بالغمس و الارتماس كما لا يخفى.

### [مسألة (٢٢): يجوز الوضوء بماء المطر]

مسألة (٢٢): يجوز الوضوء بماء المطر، كما إذا قام تحت السماء حين نزوله فقصد بجريانه على وجهه غسل الوجه مع مراعاة الأعلى فالأعلى و كذلك بالنسبة إلى يديه، و كذلك إذا قام تحت الميزاب أو نحوه و لو لم ينو من الأول، لكن بعد جريانه على جميع محال الوضوء مسح بيده على وجهه بقصد غسله و كذا على يديه إذا حصل الجريان كفى أيضا، و كذا لو ارتمس في الماء ثم خرج و فعل ما ذكر.

و يدل على جواز الوضوء بماء المطر الاتفاق المدعى على جوازه في ظاهر الجواهر، و خبر على بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام عن الرجل لا يكون على وضوء فيصبيه المطر حتى يبتل رأسه و لحيته و جسده و يده و رجلاه، هل يجزيه ذلك من الوضوء؟ قال عليه السلام: «ان غسله فان ذلك يجزيه» هذا. و لكن ينبغي الاحتياط في الغسل من الأعلى فالأعلى، اما بإدخال الوجه من طرف أعلى الجبهة تحت ماء المطر الى ان ينتهي إلى إدخال الذقن تحته إذا نوى غسل الوجه في حال الإدخال أو نوى في حال المكث تحته أو في حال الإخراج، و اما بعد الخروج و اجراء ما على الوجه من الماء بمعونة اليد فهو خارج عن محل الكلام.

و اما في اليدين فالوضوء بماء المطر في غسلهما كالوضوء بالارتماس في انه لا بد من إبقاء شيء من اليد اليسرى ليغسله بنية الوضوء لأجل المسح به، و كذا في اليد اليمنى، اللهم الا ان يستعملها في غسل اليسرى و لو شيئا منها.

### [مسألة (٢٣): إذا شك في شيء انه من الظاهر حتى يجب غسله أو الباطن فلا]

مسألة (٢٣): إذا شك في شيء انه من الظاهر حتى يجب غسله أو الباطن فلا، فالأحوط غسله الا إذا كان سابقا من الباطن و شك في انه صار ظاهرا أم لا، كما انه يتعين غسله لو كان سابقا من الظاهر ثم شك في انه صار باطنا أم لا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧١

إذا شك في شيء - كثقبه الخزامه - و نحوها انه من الظاهر أو الباطن فمع العلم بكونه ظاهرا سابقا لا شك في وجوب غسله، اما لاستصحاب كونه من الظاهر المترتب عليه وجوب غسله أيضا، لأن الواجب في الوضوء هو غسل ما في الظاهر، سواء علم كونه من الظاهر بالوجدان أو ثبت ذلك بالتعبد، و ان علم كونه من الباطن ففي صحة استصحاب كونه من الباطن لإجراء حكم الباطن عليه اشكال، حسبما مر في المسألة الخامسة عشر تفصيل الكلام فيه، و مع عدم العلم بالحالة السابقة فإن كان الواجب نفس الغسلتين و المسحيتين فلا يجب غسله، للبراءة عن وجوب غسله، و ان كان الواجب هو الطهارة الحاصلة بهما فالمرجع هو استصحاب بقاء الحدث، أو قاعدة الاشتغال فيما يشترط فيه الطهارة.



الثالث: مسح الرأس بما يبقى من البلة في اليد، و يجب ان يكون على الربع المقدم من الرأس، فلا- يجزى غيره، و الاولى و الأ-حوط الناصية، و هى ما بين الجانبين فوق الجبهة، و يكفى المسمى و لو بقدر عرض إصبع واحدة أو أقل، و الأفضل بل الأحوط ان يكون بمقدار عرض ثلاث أصابع، بل الاولى ان يكون بالثلاثة، و من طرف الطول أيضا يكفى المسمى، و ان كان الأفضل ان يكون بطول إصبع.

و على هذا فلو أراد درك الأفضل ينبغي ان يضع ثلاث أصابع على الناصية و يمسح بمقدار إصبع من الأعلى إلى الأسفل، و ان كان لا يجب كونه كذلك فيجزى النكس، و ان كان الأحوط خلافه، و لا يجب كونه على البشرة، فيجوز ان يمسح على الشعر النابت فى المقدم، بشرط ان لا يتجاوز بمده عن حد الرأس، فلا يجوز المسح على المقدار المتجاوز و ان كان فى الناصية، و كذا لا- يجوز على النابت فى غير المقدم و ان كان واقعا على المقدم، و لا يجوز المسح على الحائل- من العمامة أو القناع أو غيرهما- و ان كان شيئا رقيقا لم يمنع عن وصول الرطوبة إلى البشرة، نعم فى حال الاضطرار لا مانع من المسح على المانع كالبرد و إذا كان شيئا لا- يمكن رفعه، و يجب ان يكون المسح بباطن الكف، و الأحوط ان يكون باليمنى، و الاولى ان يكون بالأصابع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٢

فى هذا المتن أمور:

الأول: لا إشكال فى وجوب مسح الرأس، و يدل على وجوبه الكتاب و السنة و الإجماع، بل يمكن دعوى الضرورة عليه، و لا إشكال أيضا فى وجوب بعضه لا جميعه، و يدلّ عليه الكتاب الكريم بضميمة ما ورد فى تفسيره، ففى صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام قال: قلت له: اما تخبرنى من اين علمت و قلت انّ المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين؟ فضحك عليه السّلام، و قال: «يا زرارة قاله رسول الله صلّى الله عليه و آله و نزل به الكتاب من الله تعالى، يقول فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ، فعرف ان الوجه كله ينبغي ان يغسل، ثم قال وَ أَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ، ثم فصل بين الكلامين فقال وَ أَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ، فعرفنا حين قال بِرُؤُوسِكُمْ، انّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه، فقال وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، فعرف حين وصلهما بالرأس انّ المسح ببعضها، ثم فسره رسول الله صلى الله عليه و آله فضيعوه».

الثانى: يجب ان يكون المسح بما يبقى من البلة من ماء الوضوء- فى مقابل المسح بالماء الجديد- و يدلّ عليه بعد استظهار الإجماع عليه من غير واحد من الأصحاب، جملة من الاخبار، كرواية زرارة، و فيها: «و مسح مقدم رأسه و ظهر قدميه ببلّة يساره و بقيه بلمة يمناه» و فى رواية أخرى: «و مسح بلمة يمناك رأسك و ما بقى من بلمة يمناك ظهر قدمك اليمنى، و تمسح ببلّة يسارك ظهر قدمك اليسرى» و فى رواية أخرى من حديث المعراج: «ثم امسح رأسك بما بقى فى يدك من الماء و رجلك الى الكعبين» و فى حديث على بن يقطين: «و امسح بمقدم رأسك و ظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك» و ما ورد فى الوضوءات البيانية من انه عليه السّلام لم يجدد ماء و لم يعدهما فى الإناء، الظاهر منه كونه فى مقام بيان ما هو الوظيفة و لو بحسب فهم الراوى، و ما ورد فى بعضها: من انه وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به، و الاخبار الواردة فى وجوب أخذ الماء من سائر مواضع الوضوء كالحواجب و اللحية و الأشفار عند التعذر و عدم نداوة اليد من ماء الوضوء حسبما يأتى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٣

وحكى الخلاف فى ذلك عن ابن الجنيد، قائلاً بجواز المسح، بالماء الجديد و يستدل له بإطلاق الآية الكريمة، و بموثقة أبى بصير، قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن مسح الرأس، قلت امسح بما على يدي من الندى رأسى؟ قال: «لا، بل تضع يدك فى الماء ثم تمسح» و صحیحة معمر بن خلاد قال: سئلت أبا الحسن عليه السلام أ يجزى الرجل ان يمسح قدميه بفضل رأسه؟ فقال «برأسه، لا» فقلت أ بماء جديد؟ فقال:

«برأسه، نعم» و خبر أبى عمارة قال: سئلت جعفر بن محمد عليهما السلام امسح رأسى ببلل يدي؟ قال عليه السلام: «خذ لرأسك ماء جديدا».

وفيه ان إطلاق الآية مقيد بما تقدم من الاخبار الدالة على اعتبار كون المسح بماء الوضوء، و الاخبار المستدل بها على ما ذهب اليه لا يدل على مختاره لدلالاتها على لزوم كون المسح بماء جديد كما هو مذهب العامة، و ابن الجنيد لا يقول به، بل هو قائل بالجواز لا- بالزوم، فلا بد اما من حملها على التقيّة، أو طرحها لمخالفة مضمونها مع ما ذهب اليه المشهور، بل الإجماع على خلافها حتى من ابن الجنيد، هذا كله فى حكم لزوم كون المسح بماء الوضوء، و اما لزوم كونه ببلّة اليد فسيأتى عند تعرض المصنف له فى المسألة الخامسة و العشرين.

الأمر الثالث: يجب ان يكون المسح على الربع المقدم من الرأس، و المراد من المقدم منه هو الطرف المقابل من مؤخره من قبة الرأس المسامتة للجبهة، و كل منهما ربع من الرأس، إذ هو على اربع قطع: اثنتان منها المقدم و المؤخر، و الأخرى انبانيا اليمين و اليسار، و نقل الإجماع على تعيين كون المسح على المقدم من الرأس مستفيض.

و يدل عليه- مضافا الى الإجماع- صحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السلام: مسح الرأس على مقدمه، و مرسل حماد فى الرجل يتوضأ و عليه العمامة، قال عليه السلام:

«يرفع العمامة بقدر ما يدخل إصبعه فيمسح مقدم رأسه» و حسنة زارة عن الباقر عليه السلام: «ان الله وتر، يحب الوتر، فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات:

واحدة للوجه، و اثنتان للذراعين، و تمسح ببلّة يميناك ناصيتك» و صحیحة الآخر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٤

عن الباقر عليه السلام أيضا: «المرأة يجزيها من مسح الرأس ان تمسح مقدمه قدر ثلاث أصابع، و لا يلقي عنها خمارها» بناء على عدم الفرق بين الرجل و المرأة، و غير ذلك من الاخبار الواردة فى الوضوءات البيانية و غيرها، فيقيد بها إطلاق الآية و الاخبار الواردة فى مسح الرأس على نحو الإطلاق، و اما ما ورد من الأمر بالمسح خلف الرأس كخبر حسين بن ابى العلاء عن الصادق عليه السلام، و فيه: «امسح الرأس على مقدمه و مؤخره» فهو مطروح أو محمول على التقيّة.

الرابع: ظاهر الأكثر جواز الاكتفاء بالمسح على المقدم و لو لم يكن على الناصية، و المحكى عن ظاهر الفقيه و السرائر و المعتمد و التذكرة و غيرها اعتبار كونه على الناصية، و المعروف فى تفسير الناصية انها ما أحاط به النزعتان من مقدم الرأس، و فسرت بالمقدم أيضا، و حكى عن المصباح و ظاهر البيضاوى و فى مجمع البيان انها شعر مقدم الرأس، و منشأ الخلاف فى ذلك هو التصريح فى حسنة زارة المتقدمة التى فيها قوله عليه السلام «و تمسح ببلّة يميناك ناصيتك» و خبر حسين بن زيد الوارد فى مسح المرأة، و فيه: «انما المرأة إذا أصبحت مسحت رأسها و تضع الخمار عنها و إذا كان الظهر و المغرب و العشاء تمسح بناصيتها».

و لا يخفى ما فى مفهوم الناصية من الاجمال، و جملة ما يحتمل فيها أمور:

الأول: ان يكون المراد منها و من مقدم الرأس معنى واحد، و هذا أيضا يحتمل وجهين: اما بإرادة المقدم من الناصية أو بإرادة الناصية من المقدم.

الثاني: ان يراد من المقدم معنى أعم من الناصية و حينئذ فإما يقيد إطلاق ما يدل على كفاية المسح على المقدم بما يدل على اعتبار كونه على الناصية، أو ينزل ما يدل على اعتبار كونه على الناصية على الاستحباب.

ولعل الأظهر هو هذا الأخير- أعنى أعمية المقدم عن الناصية و حمل ما يدل على اعتبار كون المسح على الناصية على الاستحباب- أما أعمية المقدم عن الناصية فلحكم العرف بذلك، و هو المحكم في تشخيص المفاهيم، و اما حمل ما يدل على اعتبار كون المسح على الناصية على الاستحباب- لا تقييد المطلقات الواردة في مسح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٥

المقدم به فلما في دلالة الخبرين المتقدمين على اعتبار كون المسح على الناصية، أما حسنة زرارة فلظهورها في وجوب مسح جميع الناصية، مع انه ليس بواجب إجماعا، فيحمل على الاستحباب، و ليس على عدم استحباب مسح جميعها إجماع حتى ينافي حملها على الاستحباب، أو يقال بأن منشأ التخصيص بالناصية هو غلبة وقوع مسح مقدم الرأس عليها، و اما خبر حسين بن زيد فلظهوره في وجوب وضع القناع على المرأة في الوضوء لصلاة الصبح، مع انه ليس بواجب، فيحمل على الاستحباب، و لكن الأحوط و الاولى مع ذلك هو الاقتصار على خصوص مسح الناصية.

الخامس: وقع الخلاف في المقدار الواجب من مسح الرأس، فالأكثر على انه يجب بمقدار ما يسمى مسحاً و لو لم يكن بمقدار عرض ثلاث أصابع، بل و لو كان أقل من عرض إصبع واحدة، و قد نسب الى أكثر الأصحاب و ادعى عليه الإجماع، و المحكى عن الشيخ و المفيد و ابن ابي عقيل اعتبار ان لا يكون أقل من عرض الإصبع و المحكى عن الصدوق اعتبار ان لا يكون أقل من ثلاث أصابع و حكى عن مسائل خلاف السيد، و المحكى عن نهاية الشيخ التفصيل بين حال الاختيار و الاضطرار بوجوب مقدار ثلاث أصابع في الأول و الاكتفاء بالإصبع في الثاني، و المحكى عن الإسكافي التفصيل بين الرجل و المرأة بالاجتزاء بالإصبع في الرجل و اعتبار مقدار الثلاث في المرأة.

و استدلل للأول بإطلاق الآية الكريمة و كذا ما ورد في تفسيرها من رواية زرارة المتقدمة في الأمر الأول، و المروى عن الباقر عليه السلام: «إذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد اجزئك».

و استدلل للقول الثاني بصحيح حماد عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يتوضأ و عليه العمامة؟ قال عليه السلام: «يرفع العمامة بقدر ما يدخل إصبعه فيمسح على مقدم رأسه» و الخبر الآخر المروى عن الحسين عن الصادق عليه السلام عن الرجل يمسح رأسه من خلفه و عليه عمامة بإصبعه أجزئه ذلك؟ قال عليه السلام: «نعم» و في خبر ثالث قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل يتوضأ و هو معتم فنقل عليه نزع العمامة لمكان البرد؟

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٦

فقال عليه السلام: «ليدخل إصبعه» بدعوى ظهور هذه الاخبار في وجوب كون مسح الرأس بمقدار الإصبع.

و لا يخفى ما في هذه الدعوى من الوهن، فان إدخال الإصبع تحت العمامة للمسح لا يلزم المسح بتمام الإصبع، إذ يمكن ان يمسح به بما يتحقق به مسمى المسح، و لو بقدر رأس الأنملة، مع إمكان ان يقال ان التعبير بالإصبع لعله لأجل غلبة تحقق المسمى بها، أو لغلبة التعبير عن الأقل بالإصبع، فلا يدل على عدم حصول الأجزاء بالأقل من الإصبع.

و استدلل للثالث اعنى اعتبار كون المسح بقدر ثلاث أصابع بخبر معمر بن خلاد عن الباقر عليه السلام «يجزى من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع و كذا القدمين» و صحيح زرارة عنه عليه السلام: «المرأة يجزئها من مسح الرأس ان تمسح مقدمه قدر

ثلاث أصابع، و لا يلقي عنها خمارها» بناء على عدم الفرق بين الرجل و المرأة.

و يرد على الاستدلال بهما، اما خبر معمر فضعف سنده أولاً، و اعراض المشهور عن العمل به ثانياً، و بما فيه من ضعف الدلالة على عدم الاجتزاء بمسح ما دون ثلاث أصابع ثالثاً، و ذلك بملاحظة اقتران اجزاء مسح الرأس على موضع ثلاث أصابع باعتبار ذلك في القدمين أيضاً، مع ان ذلك في القدمين مما لا يعتبر إجماعاً بل اما يكتفى فيهما من طرف العرض بما يسمى مسحاً، أو يلزم مسح عرضهما بتمام الكف، و اما مسح مقدار ثلاث أصابع من عرضهما فمما لم يقل به قائل معين، و ان حكى القول به في المحكى عن التذكرة، و قد افتي الصدوق في محكى الفقيه بلزوم المسح بمقدار ثلاث أصابع في خصوص الرأس، فلا بد من الحمل على الاستحباب.

و اما صحیحه زرارة فيما فيها من ضعف الدلالة، حيث ان دلالة اجزاء مسح مقدار ثلاث أصابع على عدم اجزاء دونه ضعيفة جداً، بل هي أشبه بمفهوم اللقب، مع احتمال إرجاع الأجزاء فيها الى عدم إلقاء الخمار، مع انها في المرأة، و إلحاق الرجل بها في ذلك من جهة عدم الفصل ممنوع بثبوت الفصل، حيث ان التفصيل بينهما أحد الأقوال في المسألة، و لو أغمض عن الجميع فهي معارضة بما يدل على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٧

الاجتزاء بالإصبع كالأخبار المتقدمة في الاستدلال على القول الثاني، و لو أغمض عن ذلك أيضاً في معرض عنها، لذهاب المشهور الى الاكتفاء بالمسمى، فهي موهونة تسقط عن الحجية بسببها.

و يستدل للتفصيل بين حالتى الاختيار و الاضطرار بالجمع بين الاخبار الدالة على اعتبار الثلاث و بين الخبر الثالث الذى مرّ فى الاستدلال على القول الثانى، و فيه: رجل يتوضأ و هو معتم فتقل عليه نزع العمامة لمكان البرد؟ فقال: عليه السلام:

«ليدخل إصبعه» و قد عرفت ما فى دلالة ما يدعى دلالة على اعتبار الثلاث، و اما الخبر المروى فى المعتم الذى يثقل عليه نزع العمامة فلا يدل على ما ذكر، فان الاضطرار المفروض فيه هو فى نزع العمامة لا فى إدخاله الأصابع الثلاث لو كان المعتم فى المسح إدخالها، مع ان إدخال الإصبع الواحدة لا ينافى المسح بمقدار ثلاث أصابع، إذ المعتم هو المسح بقدر الثلاث و لو ياصبع واحدة لا بثلاث أصابع نفسها، و مع ان المنصوص فى الخبر هو الاضطرار فى نزع العمامة لأجل البرد، و إلحاق سائر موارد الضرورة به يفتقر الى الدليل، و بالجملة فهذا القول لا يمكن المساعدة عليه.

و يستدل للتفصيل بين الرجل و المرأة بالجمع بين صحیحه زرارة الواردة فى المرأة و بين مرسل حماد المتقدم، و قد عرفت ما فى الاستدلال بالصحيحه و المرسل من الضعف، مع مهجورية هذا القول و ندره القائل به.

فالتحقيق هو ما ذهب إليه الأ-كثر من الاجتزاء بما سمي مسحاً، لكن الأفضل بل الأحوط ان يكون بقدر ثلاث أصابع، و وجه أفضليته هو حمل الروايات الدالة على ثلاث أصابع على الاستحباب، كما حملها عليه الأكثر، و وجه كونه أحوط هو الخروج من خلاف من أوجب الثلاث. بل الاولى ان يكون المسح بالثلاثة كما جزم به فى المحكى عن الصدوق و الحلبي، لاحتمال ان يكون هو المنساق من الروايات مع كونه المتعارف فى الاستعمال.

و ليعلم انه وقع الخلاف فى المقتدر بمقدار ثلاث أصابع بعد الفراغ عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٨

استحباب المسح به فى انه هل يعتبر بالنسبة الى الماسح أعنى الأصابع أو بالنسبة الى الممسوح أعنى الرأس، و المحتملات فى ذلك ستة، و هي: اعتبار الثلاث فى عرض الإصبع أو فى طولها أو فيهما معا بالنسبة الى عرض مقدم الرأس أو طولها أو هما معا، لكن الظاهر من كلمات الأكثرين اعتبار مقدار ثلاث أصابع عرضاً بالنسبة الى عرض الرأس، و اما بالنسبة الى طولها فيكفى مقدار

ما يسمى به مسحاً، ويدل على ذلك خبر معمر بن خلاد المتقدم الجامع فيه بين الرأس و الرجل في مسح الثلاث، و هو العمدة في دليل الاستحباب المذكور و لا يمكن انطباقه على طول الرأس لمخالفة ذلك مع الرجل، حيث ان التقدير المذكور في الرجل انما هو من حيث العرض لوجوب الاستيعاب فيها من حيث الطول، فيكون قرينه على ارادة التقدير المذكور من حيث العرض في الرأس أيضا.

و في المسالك استظهر كون محل الخلاف في طول الرأس، قال و اما عرضه فيكفي فيه المسمى و عن الأمين الأسترابادى ان المعتبر في عرض الرأس طول الإصبع، و التثليث في طوله، مستدلا للاول باخبار التثليث، و للثاني بالصحيح الدال على وجوب مسح الناصية، الظاهر في وجوب مسح جميعها، و اختاره في الحدائق أيضا، و ذهب صاحب المستند الى التخيير بين عرض الثلاث عرضا و طولها طولاً- و بين عرض الثلاث طولاً- و طولها في عرضه و لا يخفى ان شيئا من هذه الوجوه لا يلائم مع ما يستفاد من خبر معمر، و ان المستظهر منه ما قدمناه.

السادس: اختلف في اعتبار كون مسح الرأس من الأعلى إلى الأسفل، أو جواز النكس على قولين، فعن غير واحد من المتقدمين كالصديق و السيد و ظاهر الشهيد (قد هم) هو الأول، و نسب الى المشهور، و عن الخلاف دعوى الإجماع عليه، و عن الانتصار انه مما انفردت به الإمامية، و عن جماعة هو الأخير و نسب الى المشهور بين المتأخرين.

و يستدل للأول بقاعدة الاشتغال مع عدم ما يخرج عنها، لضعف ما استدل به للأخير، و هو إطلاق الآية الكريمة و ما ورد من مطلقات السنة، و صحيح حماد بن عثمان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٩

عن الصادق عليه السلام: لا بأس بمسح الوضوء مقبلا و مدبرا، و ما دل على جواز النكس في الرجلين، بناء على عدم الفصل بينهما و بين الرأس، و إطلاق حكاية المسح في الموضوعات البيانية، إذ لو كان الابتداء بالأعلى واجبا لحكاة الرواة، مثل ما حكوا غيره كالابتداء بالأعلى في الوجه مثلا، و عدم حكايته مشعر بعدم وجوبه، كما يشعر بعدمه عدم التعرض له في حكاية على بن يقطين.

و أورد على الأول- أى التمسك بالإطلاقات- بان من المعلوم ان المتعارف عدم النكس، و كون المتعارف في المسح في الابتداء بالأعلى، و هو قادح في الأخذ بالإطلاقات، لانصرافها الى الفرد الشائع.

و على الاستدلال بصحيح حماد بمخالفته لما رواه الشيخ نفسه بهذا السند بعينه في موضع آخر هكذا: لا بأس بمسح القدمين مقبلا و مدبرا، و عليه فيختص جواز النكس بمسح القدمين و احتمال تعدد الروايتين بعيد في الغاية مع اتحاد الراوى و المروى عنه جميعا، و كيف كان فلا يصلح للاستناد اليه و لو لم يثبت الاتحاد ما لم يثبت التعدد.

و على الثالث- اعنى ما دل على جواز النكس في الرجلين- بناء على الإجماع المركب فبالمنع عن الإجماع، لما حكى عن الشيخ في التهذيب و النهاية من حصر جواز النكس بمسح الرجلين دون الرأس و قد حكى عن ظاهر إطلاق كلام غيره أيضا.

و على الرابع أعنى إطلاق الحكاية في الموضوعات البيانية بأنها و ان اشتملت على حكاية انه عليه السلام مسح برأسه، لكن القرينة موجودة على انه كان مقبلا، إذ لا- إشكال في رجحانه، و معه فلا معنى لملازمة تركه و ارتكاب المرجوح، و مع هذه القرينة فيجب مقبلا للتأسي، و لما في بعض تلك الاخبار بعد حكاية وضوئه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله:

من انه وضوء لا- يقبل الله الصلاة إلا- به، مع انه على فرض الإطلاق و المنع عن تلك القرينة يكون الإطلاق منصرفا الى الفرد الشائع كما ذكرناه في المنع عن التمسك بإطلاق الكتاب و السنة، مع كون جواز النكس في مسح الرأس من مذهب العامة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨٠

الذين يكون الرشد في خلافهم، فالأقوى عدم جواز النكس.

و في الشرائع والقواعد والإرشاد استحباب الابتداء من الأعلى و كراهة تركه و يمكن ان يستدل لاستحبابه بعدم الخلاف فيه كما صرح به في الجواهر بأنه لم يطلع على مخالف فيه صريحا، و قال بل يظهر من المرتضى في الانتصار ان الإمامية بين قولين: الوجوب، و كونه مسنونا، و اما كراهة الاستدبار فليس له وجه يعتد به، ضرورة ان استحباب فعل الشيء لا يلازم كراهة تركه، الا ان الأمر سهل، حيث ان المراد بالكراهة في المقام هو أولوية الترك، و هي بهذا المعنى مما لا شبهة فيه، كما لا شبهة في أولوية الابتداء بالأعلى.

الأمر السابع: لا إشكال في جواز المسح على الشعر النابت في مقدم الرأس في الجملة، كما يجوز على نفس البشرة، أما جوازه على نفس البشرة فواضح، و اما جوازه على الشعر النابت في المقدم في الجملة فهو من ضروريات الفقه، لتحقق الإجماع عليه، و يدل عليه إطلاق الكتاب و السنة، لصدق المسح بالرأس على المسح على شعره، مضافا الى ظهور الأخبار الإمرة بالمسح على الناصية في ذلك، بناء على تفسير الناصية بالشعر النابت على مقدم الرأس، و لا فرق في ذلك بين كون البشرة مستورة بالشعر و بين كونها ظاهرة، و لا بين كون الشعر كثيفا أو خفيفا، فما عن بعض العامة من لزوم المسك عليه فيما إذا كانت البشرة مستورة به قياسا على بشرة الوجه المستورة به فاسد، و توهم دلالة قوله عليه السّلام: «كلما أحاط به الشعر فليس على العباد ان يطلبوه» على ذلك مدفوع باختصاص ذلك بموضع الغسل لمكان قوله عليه السّلام: «و لكن يجرى الماء عليه» و لا ينافي ما ذكرناه من حصول الاجزاء بالمسح على كل واحد من البشرة و الشعر النابت عليها، ما ورد من لزوم المسح على البشرة، كقول الصادق عليه السّلام في مرفوعة محمد بن يحيى في الذي يخضب رأسه بالحناء، قال عليه السّلام: «لا يجوز حتى يصيب بشرة رأسه بالماء» و ما ورد من التعبير بمسح الرأس بدعوى ظهور الرأس في خصوص بشرته، و ذلك لان البشرة أو الرأس يحمل على ما يعم الشعر النابت عليهما كما هو المتعارف، مضافا الى ما عرفت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨١

من الإجماع، فلا إشكال في الحكم في الجملة، إنما الكلام في حكم صور الشعر فإنه على أنحاء.

الأول: ما كان منبته على مقدم الرأس و المحل الممسوح منه أيضا في المقدم و لا يكون خارجا عن المقدم لو فرض إرساله و لا مرتفعا عنه بواسطة اجتماعه عند الناصية، و لا إشكال في جواز الاكتفاء بالمسح عليه، للإجماع المتقدم، و صدق اسم مسح الرأس عليه المعترف في الوضوء كتابا و سنة.

الثاني: ان يكون منبته في المقدم و كان محل المسح أيضا في المقدم، و لكن كان الشعر المجتمع عليه النابت فيه بحيث لو فرض إرساله و مدّه لخرج عن حدّ المقدم، و ظاهر الفقهاء عدم الاجتزاء بمسحه عن مسح المقدم، و المحكى عن شرح الدروس انه المشهور بين القوم بحيث لم نعرف فيه خلافا، لكن استشكل فيه في الجواهر و قال بصدق اسم مسح المقدم على مسحه.

الثالث: ان يكون منبته في المقدم و لكن كان خارجا عنه فعلا اي عن حد الرأس، كأن كان متدلّيا على الوجه أو الجبهة و لا إشكال في عدم الاجتزاء بالمسح عليه لخروجه عن حدّ الرأس فعلا فالمسح عليه لا يعد مسحاً على الرأس.

الرابع: ما كان منبته خارجا عن مقدم الرأس، و لكنه مرسل و متدلّى على المقدم، و ينبغي عدم الإشكال في عدم الاجتزاء به أيضا، فإنه يعد عرفا حاجبا كسائر الحواجب.

الخامس: ان يكون الشعر نابتا من المقدم و كان مجتمعا عليه، لكن بحيث يكون مرتفعا عن المقدم عاليا عليه بحيث وقع فصل بينه و بين بشرة المقدم، و الأقوى عدم جواز المسح عليه، لعدم صدق مسح المقدم على مسحه.

السادس: ان يكون نابتا من أعلى المقدم و واقعا على محل آخر منه، بان يكون متدلّيا على جميع المقدم و منتهيا بانتهائه، و في

الاكتفاء بالمسح عليه وجه لكن في الجواهر انه ان لم يثبت الإجماع على جوازه كان للنظر في صدق اسم المقدم عليه مجال.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨٢

الأمر الثامن: لا يجوز المسح على الحائل من العمامة و القلنسوة و القناع و غيرها في حال الاختيار من دون ضرورة إجماعا محصلا كما في الجواهر، و منقولا في عبار غير واحد من الأساطين.

و يدل عليه مضافا الى الإجماع، و عدم صدق مسح الرأس عليه صحيح حماد عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يتوضأ و عليه العمامة؟ قال عليه السلام: «يرفع العمامة بقدر ما يدخل إصبعه فيمسح على مقدم رأسه» و خبر آخر، و فيه: قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل يتوضأ و هو معتم فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد؟ فقال «ليدخل إصبعه» و صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام عن المسح على الخفين و العمامة؟ قال «لا تمسح عليهما» و مرفوع محمّد بن يحيى في الذي يخضب رأسه في الحناء، قال عليه السلام «لا يجوز حتى يصيب بشرة رأسه بالماء» و غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع.

و لا ينافي ذلك ما ورد من جواز المسح على الحائل، كصحيح عمر بن زيد قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له الوضوء؟

قال عليه السلام «يمسح فوق الحناء» و صحيح محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام أيضا في الرجل يخلق رأسه ثم يطليه بالحناء و يتوضأ للصلاة؟ فقال عليه السلام «لا بأس بأن يمسح رأسه و الحناء عليه» و ذلك لسقوطهما عن الحجية بواسطة إعراض الأصحاب عنهما و لو كانا صحيحى السند و كان ما يعارضهما المأخوذ به مرفوعا غير مسند، على ما هو الملاك عندنا في حجية الخبر من كونه موثوق الصدور، كما مرّ غير مرة، و لا نحتاج في ترك العمل بمضمونها إلى تأويلهما على ما احتمله في الجواهر من التأويلات البعيدة، و ان لم يكن بأس في حملهما على التقية، لموافقتهما مع ما عليه العامة.

و بالجملة فلا ينبغي الإشكال في عدم جواز المسح على الحائل، من غير فرق فيه بين العمامة و غيرها من أنحاء الحائل، خلافا لما ينقل عن بعض من جواز المسح على العمامة، و لا بين الثخين من الحائل المانع من نفوذ الماء و بين الرقيق منه، خلافا لأبي حنيفة، و لنعم ما قاله الشيخ الأكبر (قده) من انه يكتفى في رده بخلافه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨٣

حيث انه دليل على خلافه.

و لو كان المانع كالحناء مثلا على أصول الشعر و كان رؤس الشعر خاليا عن المانع و كان الشعر مما يجتزه بالمسح عليه ففي جواز المسح عليه و عدمه وجهان من صدق المسح على المقدم، و من صدق المانع، و لا يخلو الأول منها عن قوة، و ان كان الاحتياط مما لا ينبغي تركه، هذا كله في حال الاختيار، و اما في حال الاضطرار فيجوز المسح على الحائل كالبرد، أو إذا كان مما لا يمكن رفعه، و سيأتي تفصيل الكلام فيه في وضوء المضطر إنشاء الله تعالى.

الأمر التاسع: يعتبر في الماسح أمور:

الأول: ان يكون المسح باليد، و قد حكى في الحدائق دعوى الاتفاق عليه عن جملة من الأصحاب، و ادعى الشيخ الأكبر (قده) في طهارته نفى الخلاف فيه نصا و فتوى و في حسنة ابن أذينة في حديث المعراج الحاكي لخطاب النبي صَلَّى الله عليه و آله بالوضوء: «ثم امسح رأسك بما بقي في يدك من الماء، و رجليك الى الكعبين» و غيره من الاخبار التي مر بعضها و نشير الى بعضها الآخر، فلا شبهة في هذا الحكم أصلا.

الثاني: ان يكون بالكف، لا غيرها من اجزاء اليد كالذراع مثلا، لان الكف هي ما يتبادر من إطلاق اليد حين اسناد ما يناسب الكف الى اليد، كما في مثل:

أكلت ييدى و ضربت و أخذت و كذلك مسحت ييدى و ما يشبهها من الافعال المناسب صدورها و حصولها من الكف، و لأجل ذلك استدل بعض- لتعيين المسح بالكف دون الذراع بالاخبار المشتملة على ذكر اليد و لم يعتن بكون اليد أعم من الكف و صحة إطلاقها على الذراع و العضد، فكان اسناد المسح إليها قرينه على ارادة خصوص الكف منها و يدل عليه أيضا ما فى بعض الوضوءات البيانية، مثل ما فى خبر زرارة و بكير عن الباقر عليه السّلام، و فيه: ثم مسح رأسه ببل كفه، و فى خبر آخر بفضل كفه مع تذييل بعض تلك الاخبار بقوله عليه السّلام: «ان هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به» فلا وقع لدعوى المنع عن دلالتها على عدم جواز المسح بغير الكف.

الثالث: ان يكون بباطن الكف لا بظاهرها، و ذلك أيضا لمعهودية كون المسح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨٤

بباطن الكف، مضافا الى الاخبار الواردة فى تعيين مقدار المسح من الإصبع أو الأصابع، كصحيح حماد، الذى فيه: يرفع العمامة بقدر ما يدخل إصبعه فيمسح على مقدم رأسه، إذ الظاهر منه هو إدخال الإصبع و المسح بباطنها كما لا يخفى، و تردد الشيخ الأ-كبر (قده) و قال: و هل يتعين بباطن الكف، فيه نظر، مما ذكر من التبادر، و ظاهر الوضوءات البيانية، و جعله فى الذكرى أولى- الى ان قال- نعم الأحوط ذلك لما تقدم.

الرابع: المشهور- كما فى الطهارة- استحباب كون مسح الرأس باليد اليمنى و فى الحدائق ان ظاهر الفقهاء الاتفاق على استحبابه، و المحكى عن ظاهر الإسكافى هو الوجوب، و حكى عن بعض متأخرى المتأخرين، و يدل عليه ما فى صحيح زرارة: «و تمسح ببله يمينك ناصيتك» لكن المشهور حملوه على الاستحباب أو على ارادة المعتاد عند المشرعة، قال الشيخ (قده) و حملة على ما ذكر اولى من تقييد المطلقات الكثيرة به.

الخامس: لا إشكال فى جواز المسح بالأصابع، و انما الإشكال فى تعيينه أو جواز المسح بالراحة أيضا، و حكى تعيينه فى الحدائق عن جملة من الأصحاب. و لعل وجه الأخبار الواردة فى إدخال الإصبع تحت العمامة حسبما تقدم، و لا يخفى عدم دلالتها على تعيين كون المسح بالإصبع، إذ لا- دلالة فى إدخال الإصبع على تعيين إيقاع المسح به، فليس على اعتبار كون المسح به بالخصوص دليل.

#### [مسألة (٢٤): فى مسح الرأس لا فرق بين ان يكون طولا أو عرضا أو منحرفا]

مسألة (٢٤): فى مسح الرأس لا فرق بين ان يكون طولا أو عرضا أو منحرفا.

و لعل وجه نفي الفرق هو الإطلاقات المتقدمة التى استدلت بها على جواز النكس و الابتداء بالأسفل و قد تقدم المنع عن صحة التمسك بها و لزوم الابتداء من الأعلى، و عليه فينبغى عدم جواز المسح عرضا أو منحرفا أيضا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨٥

#### [الرابع: مسح الرجلين، من رؤس الأصابع إلى الكعبين]

إشارة

الرابع: مسح الرجلين، من رؤس الأصابع إلى الكعبين، و هما قبتا القدمين على المشهور، و المفصل بين الساق و القدم على قول



بعضهم و هو الأحوط و يكفى المسمى عرضا و لو بعرض إصبع أو أقل، و الأفضل ان يكون بمقدار عرض ثلاث أصابع، و أفضل من ذلك مسح تمام ظهر القدم، و يجزى الابتداء بالأصابع و بالكعبين، و الأحوط الأول، كما ان الأحوط تقديم الرجل اليمنى على اليسرى، و ان كان الأقوى جواز مسحهما معا، نعم لا يقدم اليسرى على اليمنى، و الأحوط ان يكون مسح اليمنى باليمنى و اليسرى باليسرى، و ان كان لا يبعد جواز مسح كليهما بكل منهما، و ان كان شعر على ظاهر القدمين فالأحوط الجمع بينه و بين البشرة فى المسح، و تجب إزالة الموانع و الحواجب و اليقين بوصول الرطوبة إلى البشرة، و لا يكفى الظن، و من قطع بعض قدمه مسح على الباقي، و يسقط مع قطع تمامه.

فى هذا المتن أمور:

الأول: لا إشكال فى وجوب مسح الرجلين و عدم جواز غسلهما فى الوضوء إجماعا محصلا من الخاصة و النصوص المتواترة التى من كثرتها قال فى محكى الانتصار انها أكثر من عدد الرمل و الحصى، و يدلّ عليه ظاهر الكتاب الكريم وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ ارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ سواء كان القراءة بجزّ أرجلكم - كما عن جملة من القراء - أو بالنصب كما عن جملة أخرى منهم، و ذلك لكونه معطوفا على قوله تعالى بِرُؤُسِكُمْ على كلا الوجهين، غاية الأمر كونه على قراءة النصب معطوفا على المحل، و عطفه على قوله تعالى وَ جُوهَكُمْ وَ أَيِّدِكُمْ - على قراءة النصب - بعيد فى الغاية، و أبعد منه دعوى عطفه على مواضع الغسل - بناء على قراءة الجر - أيضا بكون الجر للمجاورة نحو جحر ضبّ خرب، بجر:

خرب، مع كونه مرفوعا لكونه خبرا للجر أو نعتا له، و بالجملة فلا- ينبغى التأمل فى ظهور الآية الكريمة فى مسح الرجلين لا غسلهما، الا ان أهل الخلاف نبذوه وراء ظهورهم و بسّ ما يفعلون.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨٦

الثانى: الواجب فى مسح الرجلين هو مسح ظاهرهما لا مسح خصوص الباطن و لا مسح الظاهر و الباطن معا، و قد ادعى عليه الإجماع، و يدلّ عليه النصوص المتظاهرة و فى صحيحة زرارة قال عليه السّلام: «و تمسح ببلّة يمينك ناصيتك و ما بقى من بلّة يمينك ظهر قدمك اليمنى و تمسح ببلّة يسارك ظهر قدمك اليسرى» و نحوها غيرها، و اما التمسك لإثباته بالاية المباركة فغير واضح، لعدم ظهورها فى خصوص ظهر القدم كما يدلّ عليه المروى عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «لو لا انى رأيت رسول الله صلى الله عليه و آله يمسح ظاهر قدميه لظننت ان باطنهما اولى بالمسح من الظاهر» ضرورة انه لا يجتمع قوله عليه السلام هذا مع ظهور الآية فى مسح الظاهر.

و ما ورد فى بعض الاخبار من مسح ظاهر الرجلين و باطنهما كمرفوعة ابى بصير عن الصادق عليه السّلام فى مسح الرأس و القدمين، فقال عليه السّلام: «مسح الرأس واحدة من مقدم الرأس و مؤخره، و مسح القدمين ظاهرهما و باطنهما» و خبر سماعة قال عليه السلام: «إذا توضأت فامسح قدميك ظاهرهما و باطنهما، ثم قال: هكذا، فوضع يده على الكعب و ضرب الأخرى على باطن قدميه ثم مسحهما إلى الأصابع» فمطروح بالاعراض عنه، مع ضعف السند و موافقته مع بعض العامة، فيحمل على التقيّة، و الأقوى كما فى الجواهر إلحاق صفحتى القدمين بالباطن، فلا يجب مسحهما كما لا يجزى المسح عليهما عن مسح الظاهر.

الثالث: المقدار الواجب من مسح الرجلين فى طرف الطول هو من رؤس الأصابع إلى الكعبين بلا- خلاف ظاهر كما فى طهارة الشيخ (قده) و استظهره فى الجواهر من كل من عبّر بوجوب مسح الرجلين من أطراف الأصابع إلى الكعبين و هو الظاهر من الوضوءات البيانية، مثل ما فيها من قوله: «و مسح قدميه الى الكعبين» فإنه ظاهر فى الاستيعاب الطولى، و لخصوص خبر يونس المروى فى الكافى، قال أخبرنى من رأى أبا الحسن عليه السّلام بمنى يمسح ظهر قدميه من أعلى القدم الى الكعب، و من الكعب إلى أعلى القدم و يقول: «الأمر فى مسح الرجلين موسع من شاء مسح مقبلا، و من شاء مسح مدبرا، فإنه من الأمر الموسع

البنزطى قال: سئلت أبا الحسن عليه السلام عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم- الحديث- فما عن المحقق فى الاعتبار من التردد فى ذلك و ما عن الذكرى من احتمال عدم وجوب الاستيعاب طولاً و جعل وجوبه أحوط، لا وجه له.

الرابع: اختلف فى موضوع الكعب و تفسيره على أقوال: منها ما نسب الى المشهور من أنه قبة القدم، اعنى العظم الناتى اى العالى فى وسط القدم، ما بين المشط بالضم- اى العظام الصغار الواقعة فى ظهر القدم، المتصلة إلى أصول الأصابع- و بين المفصل، و منها ما ذهب اليه الشيخ البهائى (قده) من انه العظم المائل إلى الاستدارة، الواقع فى ملتقى الساق و القدم، و هو نات فى وسط ظهر القدم- اعنى الوسط العرضى- و لكن نتوه لا- يحس بالبصر، و قد يعبر عنه بالمفصل- اى المفصل بين الساق و القدم، لمجاورته له، أو لحلوله فيه، تسمية للحال باسم المحل، و منها ما ذهب إليه العلامة (قده) من انه عبارة عن نفس المفصل الذى تجمع عنده الساق و القدم، و منها ما ذهب إليه العامة من انه عبارة عن العقدين الناتيين فى طرفى الساق، فعلى أقوال أصحابنا لا يكون فى كل رجل الا كعب واحدة، و على قول العامة ففى كل، رجل كعبان.

و الثمرة بين الأقوال ظاهرة، إذ الممسوح بناء على القول الأول و الذى عليه المشهور يكون أقل منه بناء على قول البهائى، كما انه بناء على ما ذهب إليه البهائى يكون أقل منه بناء على قول العلامة يكون أقل منه بناء على قول العامة، من غير فرق فى ذلك بين القول بدخول الكعب فى الممسوح أو بخروجه عنه لانه على تقدير دخوله فيه أو خروجه عنه داخل على جميع الأقوال أو خارج عنه كذلك، نعم لو قيل بدخوله فيه بناء على مذهب العلامة و خروجه عنه بناء على مذهب العامة أمكن القول بانتفاء الثمرة بين هذين القولين، لكن القول به كما ترى شطط من الكلام، و كيف كان ففى قيام الإجماع القطعى بين أصحابنا على خلاف مذهب العامة غنى و كفاية عن التصدى لإبطال قولهم و اطالة الكلام

فى ذلك فالمهم هو بيان الحق من بين الأقوال الثلاثة منّا.

و قد استدلل للاول بوجوه: فمنها الإجماع المستفيض حكايته عن غير واحد من العبائر، المؤيد بالشهرة المحققة، و منها ظاهر الآية الكريمة منضمما الى اتفاق اللغويين فى كون الكعب هو العظم الناتى بين المشط و بين المفصل، الواقع فى وسط القدم- اعنى الوسط الطولى- و قد اتفق عليه كلمة اللغويين الا ما عن الأصمعى الذى قيل بأن إنكاره محجوج باتفاق أهل اللغة على خلافه، و أيد ذلك باشتقاقه من الكعب بمعنى الارتفاع، إذ المرتفع من القدم بحسب الظاهر المتراءى بالحس هو ذلك، و منها النصوص الخاصة الدالة عليه، كصحيح البنزطى عن الرضا عليه السلام، قال: سئلته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها الى الكعبين، الى ظاهر القدمين، بناء على ان يكون قوله: «الى ظاهر القدمين» بدلا أو عطف بيان لقوله «الى الكعبين» حتى يصير المعنى هكذا: «فمسحها الى ظاهر القدمين» و يكون المراد بظاهرهما ما ارتفع منهما، أى قبة القدم.

و احتمال ان يكون المراد من الظاهر فى الخبر ما يقابل الباطن، ضعيف مردود بان الظاهر فى مقابل الباطن هو بعينه محل المسح لا- انه غاية له، و الحال انه قد جعل فى الخبر غاية للمسح أو للمسوح، و خبر ميسرة عن الباقر عليه السلام الوارد فى الوضوء البيانى، و فيه: «ثم مسح رأسه و قدميه، ثم وضع كفه على ظهر القدم» ثم قال: «هذا هو الكعب» قال فأوماً بيده الى أسفل العرقوب «١» ثم قال:

«هذا هو الظنوب» إذ الظاهر ان ما وضع كفه عليه من ظاهر القدم، و قال: «هذا هو الكعب» مغاير مع ما أوماً بيده اليه و قال: هذا

هو الظنوب، و احتمال كون المشار اليه هو بعينه ما وضع كفه عليه فيكون الكعب هو الظنوب بعيد في الغاية، و من الغريب ما في الوافي من ان هذا الحديث صريح في كون الكعب هي المفصل.  
و يؤيد ما ادعيناه- من المغايرة بين الكعب و الظنوب- ما في المحكى

(١) قال في الوافي: العرقوب عصب غليظ فوق العقب، و الظنوب بالطاء المعجمة و النون ثم الباء الموحدة طرف الساق.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨٩

عن خبر العياشى في الوضوءات البيانية، و فيه: «ثم وضع يده على ظهر القدم» ثم قال: ان هذا هو الكعب، و أوما بيده الى العرقوب و قال: ان هذا هو الظنوب و ليس بالكعب و حسنة ابن هاشم المروى في الكافي عن الباقر عليه السلام، و فيه: «الوضوء واحدة واحدة، و وصف الكعب في ظهر القدم» و ما رواه الفراء عن الكسائي قال:

قعد محمد بن علي بن الحسين عليهم السلام في مجلس كان له و قال: هيهنا الكعبان، قال فقالوا هكذا؟ فقال: ليس هو هكذا، و لكن هكذا و أشار الى مشط رجله، و ضعف سنده منجبر بالشهرة.

و منها الأخبار الدالة على عدم استبطان الشراك، كصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام و فيه: «تمسح على النعلين و لا تدخل يدك تحت الشراك» و خبر آخر لزرارة عنه عليه السلام قال: «توضأ على عليه السلام فغسل وجهه و ذراعيه ثم مسح على رأسه و على نعليه و لم يدخل يده تحت الشراك» لكن الاستدلال بهذه الاخبار متوقف على إحراز كون محل الشراك بين المفصل و بين قبة القدم و ان لا- يكون مستثنى مما يجب مسحه، و الا فلو كان محل الشراك نفس المفصل أو قيل بعدم وجوب مسح البشرة المستورة بالشراك و كفاية المسح على الشراك، لا يثبت مذهب المشهور، و الانصاف عدم تبيين محل الشراك المذكور في الرواية، و قد حكي الفتوى باستثناء محل الشراك عن عموم مسح بشرة القدم عن جماعة، و ان كانت الشهرة على خلافها، و على هذا فالاستدلال بتلك الاخبار لا يخلو عن المناقشة.

و منها الأخبار الواردة في قطع قدم السارق. ففي خبر سماعه المروى في الكافي:

«إذا أخذ السارق قطعت يده من وسط الكف. فان عاد قطعت رجله من وسط القدم» و المروى في الكافي أيضا عن الصادق عليه السلام في خبر طويل و فيه: «ان القطع ليس من حيث رأيت يقطع، انما يقطع الرجل من الكعب- الحديث» و لا يخفى انه بعد تبيين كون محل القطع من وسط القدم، الظاهر في الوسط الطولي كما يستفاد من الخبر الأول بضميمة ان الرجل تقطع من الكعب كما هو الصريح في الخبر الثاني، يستفاد ان الكعب انما هو في وسط القدم، و توهم ان الكعب الذي يقع القطع عليه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٠

مغاير مع الذي هو نهاية المسح في الوضوء، بعيد في الغاية.

و عن الفقه الرضوي: يقطع السارق من المفصل و يترك العقب يظاً عليه، و يدل ذلك على إطلاق المفصل على وسط القدم أيضا، و قد ادعى العلامة (قده) الإجماع على ان محل القطع هو وسط القدم، و لعل هذه الأدلة كافية في إثبات مذهب المشهور من ان الكعب هو قبة القدم.

و اما المعنى الذي اختاره الشيخ البهائي (قده) و حمل مختار العلامة عليه و نزل كلمات المشهور على ارادته فمما لم يقيم عليه دليل، مع ما فيه من البعد من حمل المفصل الذي في كلام العلامة على العظم الناتى، بقريضة المجاورة أو الحال و المحل، و حمل وسط ظهر القدم- الذي في عبائر الأصحاب، الظاهر في الوسط الطولي- على الوسط العرضى، و حمل النتو الظاهر في المحسوس منه على غير المحسوس الذي هو مستور بين الساق و القدم، و كل ذلك تمحلات ليس على ارتكابها موجب، فلا

وجه لها أصلا.

واستدل للعلامة بصحيح زرارة و بكير عن الباقر عليه السلام، عن الكعبيين؟ فقال:

هيهنا- يعنى المفصل دون عظم الساق- فقلنا: هذا ما هو؟ فقال عليه السلام: هذا من عظم الساق، و الكعب أسفل منه، بتقريب ان المراد من المفصل هو ما بين الساق و القدم، و كلمة «دون»- فى قوله: دون عظم الساق- بمعنى: عند، فيصر المعنى حينئذ: الكعب هو المفصل الذى عند عظم الساق، فينطبق على مذهب العلامة، و لا يخفى انه يحتمل فى المفصل ان يكون محل القطع الذى هو معقد الشراك، و يكون المراد من كلمة (دون)- فى قوله عليه السلام: دون عظم الساق- (أسفل) فيصر المعنى حينئذ: المفصل الذى هو محل قطع الساق، الذى هو أسفل من عظم الساق فينطبق على مذهب المشهور، و لذا استدل به المحقق و الشهيد قدس سرهما على ان الكعب هو العظم الناشز فى قبة القدم، و الانصاف إجمال الرواية و عدم ظهورها فى شىء من المذهبين.

واستدل لمذهب العلامة أيضا بصحيحة زرارة- فى الموضوعات البيانية- الحاكية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩١

لوضوع رسول الله صلى الله عليه و آله، و فيها: و مسح على مقدم رأسه و ظهر قدميه، بتقريب ظهورها فى استيعاب ظهر القدم عرضا و طولاً، خرج الاستيعاب العرضى بالإجماع، و يبقى الطولى على حاله، و لا يتم الا بانتهاء المسح الى المفصل.

و فيه أولا ان مقارنة مسح الرجل بمسح الرأس الذى يكتفى فيه بمسح بعضه طولاً لمكان الباء، قرينه على ارادة بعض ظهر القدم لا- جميعه، فلا- يبقى لها ظهور فى الاستيعاب، و ثانيا ان الإضافة فى قوله «و ظهر قدميه» للعهد- مشيرا الى ما حدّد فى الآية و الرواية بكونه الى الكعب، فيجب حينئذ معرفة الكعب، فلا يصح الاستدلال بها فى تعيين معنى الكعب.

واستدل أيضا له برواية يونس، أنه أخبره من رأى أبا الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر قدميه من أعلى القدم، بناء على ان يكون المراد «بأعلى القدم» هو قبه التى هى معنى الكعب عند المشهور. فتدل حينئذ على مغايرته مع الكعب.

ولا- يخفى ما فيه لظهور «أعلى القدم» فى رؤس الأصابع، لا قبة القدم، مع فساد المعنى إذا جعل معنى أعلى القدم قبه، إذ لا يصح المسح من قبة القدم الى مفصل الساق، و لا منه الى قبة القدم مع ترك المسح من رؤس الأصابع إلى قبة القدم، للزوم استيعاب المسح من رؤس الأصابع إلى الكعب طولاً بأى تفسير قلنا للكعب.

واستدل للعلامة أيضا بأن المفصل أقرب الى حد أهل اللغة، و لا يخفى ما فيه أيضا لأنه مع كونه أشبه بالاستحسان، غير مستقيم فى نفسه، إذ أهل اللغة كما عرفت متفقون على تفسير الكعب بالتوّ الذى فى وسط القدم و لم يخالفهم فى ذلك إلا الأصمعى غاية الأمر ان بعضهم فسره بمعان آخر أيضا، مثل العظمين الناتيين فى جنبى الساق أو المفصل بين الساق و القدم، أو العظم الناتى فى وسط القدم عرضاً، أو كل مفصل العظام، فهم متفقون على إطلاقه على المعنى الذى فسره المشهور، فكيف يقال بأنه بمعنى المفصل بين الساق و القدم أقرب الى حد أهل اللغة.

وقد ظهر مما ذكرنا صحة ما ذهب اليه المشهور، و عدم ما يصح الاعتماد عليه فى انتصار مذهب العلامة، مع ان ما استدل به لمذهبه من الاخبار- لو صحت دلالاته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٢

عليه- يجب الاعراض عنها لو أنها باعراض المشهور عنها بمثابة لم يوجد موافق للعلامة قبله و ان تبعه جماعة من الأصحاب بعده، حتى ان الشهيد (قده)- الذى فتح باب الاعتراض عليه و شدّد النكير عليه فى الذكرى- اختار مقالته فى الرسالة الألفية، و لعله لأجل ذلك يكون الأحوط فى مقام العمل هو المسح الى المفصل، و الله الهادى.

الأمر الخامس: هل الكعب- بأى معنى من معانيه المتقدمة الذى جعل غايةً للمسح داخل فى الممسوح، فيجب مسحه أصالةً، كوجوب غسل المرفق فى اليد؟ أو انه خارج فلا- يجب مسحه الا- من باب المقدمة العلمية، قولان، المحكى عن العلامة فى المنتهى و التحرير و كذا المحقق الثانى هو الأول، و عن المعبر و المدارك و الذكري هو الأخير، و نسبه فى الذكري الى ظاهر الأصحاب.

و ليعلم ان الخلاف فى ذلك ينشأ تارةً من الخلاف فى وضع كلمة (الى) و انها هل وضعت للدلالة على دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها أو لا (و اخرى) بالنظر الى قيام قرينة خاصة فى المقام على احد الأمرين، فلا بد من تنقيح البحث فى كلتا الجهتين، اما بالنسبة إلى الأولى فقد وقع الخلاف فى دخول ما بعد (الى) فى حكم ما قبلها و عدمه على أقوال: ثالثها التفصيل بين ما كان ما بعدها من جنس ما قبلها، مثل أكلت الخبر إلى آخره، و بين ما لم يكن كذلك، مثل أتموا الصيام الى الليل، فيقال بالدخول فى الأول دون الأخير.

و التحقيق ان يقال بعدم دلالة (الى) على شىء من الأمرين، فإنها وضعت للدلالة على الانتهاء فقط من غير نظر فى دخول مدخولها فى حكم ما قبلها و عدمه، و يكون إثبات أحد الأمرين بدال آخر، و الذى يدل على ذلك انه لم يدع احد كون استعمال كلمة (الى) مجازاً فيما كان المدخول خارجاً عن حكم ما قبلها، مثل أتموا الصيام الى الليل، و قوله تعالى فَكَظَرُهُ إِلَى مَيْسَرَةٍ و لا فيما كان داخلاً، مثل قرأت القرآن الى آخره، و شبهه، و هذا لعله مما لا اشكال فيه، انما الإشكال فيما إذا لم تكن قرينة على أحدهما، فهل حينئذ يحكم بالدخول مطلقاً أو بعدمه مطلقاً

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٣

أو يفصل بين ما كانت الغاية من جنس المغنى و بين ما لم تكن كذلك.

و الذى نص عليه ابن هشام فى المغنى هو الحكم بعدم الدخول مطلقاً، قال:

لأن الأكثر- مع القرينة- هو عدم الدخول، فيجب الحمل عليه عند التردد، انتهى.

و لا- يخفى ما فيه، لان قيام القرينة فى الأكثر على عدم الدخول لا يوجب الحمل على عدمه عند فقد القرينة، لعدم إيجاب الأكثرية علماً بعدم الدخول فى مورد فقد القرينة بل و لا ظناً و لو سلم حصول الظن فليس عندنا دليل على جواز اتباعه ما لم يوجب صيرورة اللفظ ظاهراً فيه فالحق هو التوقف فى الحكم بأحد الأمرين.

و اما الجهة الثانية: أعنى البحث عن القرينة فى المقام، فقد ادعى قيامها على الدخول من وجوه.

الأول: وقوع الكعبين بدايةً للمسح فى رواية يونس الحاكية لوضوء ابى الحسن عليه السلام ففيها: كان يمسح من أعلى القدم الى الكعب و من الكعب إلى أعلى القدم، و هى تدل على وجوب ابتداء المسح به، و إذا وجب إدخاله فى المسح بدايةً وجب ذلك نهايةً أيضاً لعدم القائل بالفصل، و لزوم إسقاط ما يجب فى بعض الحالتين لولاه، و هو باطل اتفاقاً.

الثانى: ما دلّ على وجوب غسل ما بقى من محل الوضوء فى المقطوع، الشامل للمسح، بقرينة السؤال، كصحيحة رفاعه، و قال: سئلته عن الأقطع اليد و الرجل؟ قال: «يغسل ذلك المكان الذى قطع منه» حيث انها تدل على وجوب الإتيان بالوظيفة غسلها و مسحاً فى محل القطع الشامل بإطلاقه لما كان القطع من الكعب.

الثالث: دعوى كون كلمة (الى) فى الآية بمعنى (مع) و ذلك بقرينة كونها فى قوله تعالى إِلَى الْمَرْفِقِ بهذا المعنى، كما ورد التفسير به، و ان وحدة السياق تقتضى كونها فى مورد البحث أيضاً كذلك.

و فى مقابل هذه الوجوه ما يدل على عدم دخول الكعبين فى الممسوح كصحيحة زرارة و بكير، و فيها: «إذا مسحت بشىء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٤

الأصابع فقد اجزئك» حيث ان ظاهره هو ان الممسوح بين الكعب و أطراف الأصابع و الاخبار الدالة على عدم وجوب استيطان الشراك بدعوى ان الشراك غالبا يقع على نفس الكعب، و لا يخفى قوة دلالة ما استدل به من الطرفين، و حينئذ فالاحتياط بمسح الكعب مما لا ينبغى تركه. و هل اللازم حينئذ هو مسح تمام الكعب أو يكفى بعضه، ظاهر رواية يونس المتقدمة هو الأول.

الأمر السادس: لا ينبغى الإشكال فى عدم وجوب استيعاب جميع عرض القدم فى المسح، و قد ادعى الإجماع عليه فى غير واحد من كتب الأصحاب، و أسنده الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة إلى إجماع الأصحاب، و فى الجواهر ان عليه الإجماع فى المعتمد و المنتهى و الذكرى و التذكرة، كما لعله يظهر من غيرها.

و بعد الفراغ عن عدم وجوب مسح جميع ظهر القدم عرضا، وقع الخلاف فى وجوبه بتمام الكعب، أو بثلاث أصابع، أو بإصبعين، أو بإصبع واحدة، أو بما يسمى مسحا لو حصل بالأقل من الإصبع، و المشهور هو الأخير و ادعى عليه الإجماع، بل قيل ان نقل الإجماع عليه مستفيض، و يستدل له بعد إطلاق الكتاب الكريم و إطلاق جملة من النصوص، بصحيح زرارة و بكبير المتقدم، و فيه:- بعد الاستشهاد على وجوب الاستيعاب فى غسل الوجه و اليدين بالاية الكريمة- قال: «ثم قال تعالى:

وَ اَمْسِيحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ اَرْجُلِكُمْ، فإذا مسحت بشىء من رأسك أو بشىء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف أصابعك فقد اجزئك».

و تقريب الاستدلال انه عليه السلام فرع على التبعض المستفاد من الآية و وجوب مسح شىء من القدمين، و لا يخلو اما ان يراد التبعض فى الطول و العرض كليهما، أو فى الطول فقط، أو فى العرض فقط، لكن التبعض فيهما معا ساقط، فضلا عن الطول فقط، لما دل على وجوب الاستيعاب فى الطول و قد تقدم إثباته فى الأمر الثالث فينحصر التبعض فى العرض وحده، و هو المطلوب، لكن الاستدلال به يتوقف على كون (الباء) فى قوله عليه السلام «بشىء من قدميك» زائدة مع كون قوله عليه السلام «ما بين كعبيك إلى أطراف أصابعك» بدلا عن قوله «القدمين» حتى يصير المعنى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٥

إذا مسحت بشىء من ما بين الأصابع و الكعبين، فيدل على كفاية المسمى فى العرض و لزوم الاستيعاب فى الطول، أو كون الباء للإصاق، سواء كان الموصول بدلا من مدخول الباء أو من قوله «القدمين» حتى يصير المعنى: إذا مسحت موصقا مسحك بقدميك أو بشىء من قدميك و لو لأجل مسح بعضه فيدل على الاكتفاء بالبعض فى الطول و العرض، و لكن لا ظهور للكلام فى شىء من ذلك لتساوى هذين الاحتمالين مع احتمال كون الباء زائدة و كون الموصول بدلا عن قوله عليه السلام «بشىء من القدمين» فيصر المعنى حينئذ: إذا مسحت ما بين الأصابع و الكعبين، فلا دلالة له على الكفاية المسمى فى العرض لو لم يدل بإطلاقه على لزوم الاستيعاب فيه أيضا.

فالإنصاف عدم ظهور الصحيحة فى الدلالة على جواز التبعض فى العرض، كما لا ظهور لها فى الدلالة على لزوم الاستيعاب فى الطول أيضا، مع ما فى التفكيك بين العرض و الطول بالدلالة على الاكتفاء بالبعض فى الأول و لزوم الاستيعاب فى الثانى من ارتكاب خلاف الظاهر، و اما صحة التفريع على التبعض المستفاد من الآية فيحتمل ان تكون باعتبار ظاهر القدم و باطنها، بعدم لزوم مسح الباطن.

و منه يظهر ما فى الاستدلال بالصحيح الأخير لزرارة، و فيه: ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه، فقال تعالى وَ اَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ، فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضهما، فإنه يحتمل ان يراد بالبعض المذكور فيه، الظاهر من

القدمين، في مقابل مجموع الظاهر و الباطن منهما، فلا- ظهور له في تبعض الظاهر، حتى يحمل على العرض، جمعا بينه و بين الأدلة المتقدمة الدالة على لزوم الاستيعاب في الطول.

و استدل لهذا القول أيضا بأخبار: منها الأخبار الكثيرة الإمرة بأخذ الناسى للمسح، البلة من لحيته يمسح بها رأسه و رجليه، و في بعضها: يأخذ من حاجبيه و أشفار عينيه ان لم يكن له لحيه، بتقريب أن البلة المأخوذة من أشفار العينين و الحاجبين، بل و كذا اللحية عند جفاف سائر المواضع، غالبا لا تكفى لمسح الرأس و الرجلين بتمام الكف، و منها خبر جعفر بن سليمان قال: سئلت أبا الحسن الكاظم عليه السلام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٦

فقلت: جعلت فداك، يكون خف الرجل مخرقا فيدخل يده فيمسح ظهر قدميه يجزيه ذلك؟ فقال: «نعم» فان الظاهر منه إدخال اليد و لو بالإصبع الواحدة لإتمام الكف، حيث ان إدخاله بعيد، و منها خبر معمر بن خلاد الوارد في مسح الرأس و الرجلين، و فيه، يجزى من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع، و كذا القدمين، حيث انه ينفي اعتبار المسح بتمام الكف، و اما في دلالة على اعتبار ثلاث أصابع في الرجلين فيأتى الكلام فيه إنشاء الله تعالى، هذا تمام الكلام فيما استدل به للمشهور.

و استدل للقول الأول- أى اعتبار كون المسح بتمام الكف على ما نسب الى ظاهر الصدوق فى الفقيه، و مال إليه الأردبيلي و هو المحكى عن صاحبى المدارك و المفاتيح- بالمطلقات الإمرة بالمسح على ظاهر القدم، الظاهرة فى وجوب استيعابه و بصحيح البنزطى قال سئلت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع عليه السلام كفه على أصابعه فمسحها الى الكعبيين، فقلت: جعلت فداك لو ان رجلا قال يا صبعين من أصابعه؟ قال عليه السلام: «لا، الا بكفه كلها» و خبر عبد الأعلى قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف اصنع بالوضوء؟ قال عليه السلام: «يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عز و جل ﴿لَمَّا جَعَلْ عَلَيْنَا مِنْ حَرْجٍ أَمْسَحْ عَلَيْهِ﴾ فان فى افراد كلمة «الظفر، و الإصبع» فى قول السائل (ظفري، و إصبعي) ظهورا فى ان المرارة كانت موضوعة على إصبع واحدة، فيدل على وجوب مسح تمام الظهر أو ما يستوعبه الكف، و القدر المتيقن هو الأخير، و لولاه لما كان للأمر بالمسح على المرارة مع الاستشهاد به باية نفى الحرج وجه، لبقاء محل المسح، بالمسح على إصبع أخرى، و هذا القول بظاهره خلاف الإجماع، كما يظهر من عبارة المفاتيح و المدارك.

و يرد على ما استدل به، اما المطلقات فبأنها بظاهاها تدل على وجوب الاستيعاب، و قد عرفت قيام الإجماع على عدم وجوبه، و لا دلالة لها بعد عدم وجوب الاستيعاب على لزوم كون المسح بتمام الكف أو ببعضه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٧

و اما صحيح البنزطى فبمعارضته مع ما تقدم مما دل على الاكتفاء بالمسمى فيحمل على الاستحباب، و يؤيده ان جهل مثل البنزطى بما وجب مسحه من القدمين الى زمان السؤال بعيد فى الغاية، و مع الإغماض عن جميع ذلك فهو موهون باعراض المشهور عن العمل به، بل و قيام الإجماع على العمل بخلافه.

و اما خبر عبد الأعلى فى إمكان حمله على ما إذا استوعب الجرح تمام الأصابع، و ان كان خلاف ظاهره، أو حملة على استيعاب المرارة لجميع أصابعه و ان كانت المجروحة إصبع واحدة، أو حملة على الاستحباب و جعل الآية المباركة دليلا على جريان قاعدة نفى الحرج فى المستحبات أيضا، و مع الإغماض عن جميع ذلك فهو بظاهاه يدل على لزوم استيعاب عرض القدم بالمسح الذى قام الإجماع على عدم لزومه، و بعد صرفه عن هذا الظهور فلا قرينة معينة للحمل على لزوم المسح بجميع الكف و لا- على بعضه المعين من ثلاث أصابع أو أقل منها، و بعد الإغماض عن ذلك أيضا فهو كصحيح البنزطى ساقط عن الحجية

باعراض المشهور عنه، فهذا القول مما لا وجه له، و ان كان الاولى و الأحوط مراعاته.

و اما القول الثانى - أعنى لزوم المسح بثلاث أصابع - فلم يعلم له قائل، و ان حكاها فى التذكرة عن بعض، و يستدل له بخبر معمر بن خلاد و فيه: «يجزى من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع، و كذا القدمين» و لكن الخبر مع ضعفه معرض عنه و لم يعلم به عامل فى خصوص مسح الرجلين و ان عمل به فى مسح الرأس.

و القول الثالث - اعنى المسح بإصبعين - محكى عن الإشارة و الغنية و لم يعرف له مستند، و لعله دعوى عدم صدق المسح بالأقل من المسح بهما - و هو كما ترى - و من الغريب دعوى الغنية الإجماع على ما اختاره، و لعله يريد الإجماع على اعتبار ما يصدق به المسح مع دعوى عدم صدقه على الأقل من إصبعين.

و القول الرابع - اعنى المسح بالإصبع - محكى عن ظاهر النهاية و المقنعة و أحكام الراوندى، و ليس له أيضا مستند الا منع صدق المسح على المسح بالأقل منها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٨

و هذا لعله لا يخلو عن الوجه، و الله العالم بأحكامه.

الأمر السابع: المحكى عن المشهور جواز مسح الرجلين مقبلا أو مدبرا، بمعنى الابتداء من رؤس الأصابع و الانتهاء الى الكعبين و بالعكس، و المحكى عن جملة من المتقدمين كالصديق و المفيد و السيد و جماعة من المتأخرين كالشهيد (قدس سرهم) هو تعيين المسح مقبلا و عدم جواز النكس.

و الأقوى هو الأول، لإطلاق الأمر بالمسح، و صحيح حماد عن الصادق عليه السلام:

«لا بأس بمسح الوضوء مقبلا و مدبرا» و فى خبر آخر «لا بأس بمسح القدمين مقبلا و مدبرا» و احتمال ارادة تكرار المسح بالجمع بين المسح من رؤس الأصابع و بالعكس، حتى لا يكون دليلا على المقام، بل يكون معارضا مع ما يدل على النهى عن تكرار المسح غاية الضعف، مخالف مع ظاهر الخبر على ما يستنبطه الفهم السليم، و مرسله يونس قال: أخبرنى من رأى أبا الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر قدميه من أعلى القدمين الى الكعب، و من الكعب إلى أعلى القدمين، و يقول: الأمر فى مسح الرجلين موسع، من شاء مسح مقبلا، و من شاء مسح مدبرا، فإنه من الأمر الموسع إنشاء الله.

و المناقشة فى الاستدلال بها سندها بكونها مرسله مدفوعة بانجبارها بالشهرة المحققة، كما ان المناقشة فى دلالتها - من جهة إبهام معنى (أعلى القدم) و ان الظاهر كون المراد به هو الكعب على ما تقدم تفسيره بكونه قبة القدم - مدفوعة أيضا، لظهور كون المقصود منه هو رؤس الأصابع، إذ لا معنى للمسح من الكعب الى الكعب، مضافا الى التصريح المذكور فى ذيلها، من القول بموسعية الأمر فى المسح، و انه من شاء مسح مقبلا و من شاء مسح مدبرا، و لا يتوهم معه احتمال التكرار فى المسح كما لا يخفى.

و يستدل للقول الثانى - أعنى عدم جواز النكس فى المسح - بظهور الآية الكريمة فى انتهاء المسح الى الكعبين و ظواهر الوضوءات البيانية، و صحيح احمد بن محمد، قال: سئلت أبا الحسن عليه السلام عن المسح على القدمين كيف هو؟

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٩

فوضع كفه على الأصابع ثم مسحها الى الكعبين، و قاعدة الاشتغال - بعد فرض الانتهاء إلى الأصول العلمية.

و يرد على الأول ان ظهور الآية الكريمة - بناء على ان تكون (إلى) غاية للمسح لا للممسوح - و ان لم يكن قابلا للإنكار، الا انه يجب رفع اليد عنه بقيام القرينة على خلافه، و هى الأدلة المتقدمة الدالة على موسعية المسح و التخيير فيه مقبلا و مدبرا، و به يرفع اليد عن ظواهر الوضوءات البيانية، مع انها تدل على الفعل، و هو لا يدل على تعيينه، لصلاحيته كونه أحد فردى التخيير، و به



يجاب عن صحيح البنزطى أيضا، كما ان قاعده الاشتغال لو قيل بها فى باب الطهارات انما تكون هى المعول عند فقد الدليل الاجتهادى، و مع قيامه على التخيير لا ينتهى الأمر إلى الرجوع الى الاشتغال.  
و ينبغى التنبيه على أمور:

الأول: انه بناء على جواز المسح مدبرا فهل يجوز التبعض، بان يمسح بعض القدم مقبلا و بعضها مدبرا، احتمالا، من إطلاق أدلة التخيير، الشامل للتبعض و من انصرافها عن مثل الفرض و عدم التفات الذهن عند استماعها الا الى جواز إيقاع المسح بتمامه مدبرا كجواز إيقاعه مقبلا و ان المذكور فى ذيل مرسله يونس:

«من شاء مسح مقبلا و من شاء مسح مدبرا» بيان لما يظهر من صدرها من التوسعة فى المسح، فلا يعم الفرض.

الثانى: انه بناء على المختار من جواز النكس لا يجب مراعاة الترتيب بين رؤس الأصابع و الكعيبين، بل يجوز مسح الأول و قطعه و مسح الكعيبين ثم المسح من موضع القطع، و اما على القول بعدم جواز النكس ففى وجوب مراعاته و عدمه و جهان، لكن الظاهر من قولهم: (من الأصابع إلى الكعيبين) إيجاب كون المسح مرتبا حتى ينتهى إلى الكعيبين، بل قد يفهم منه عدم جواز التقطيع فيه، فلو مسح شيئا مثلا ثم قطعه ثم مسح من موضع القطع لم يجز، الا ان الظاهر عدم المنع عنه كما نص عليه فى التنقيح، الا انه قد يشكل ذلك- اى التقطيع فى المسح- فيما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٠

إذا ابتلت يده الماسحة ببلل الممسوح ثم مسح بها ببقية الممسوح- بناء على اعتبار كون المسح ببقية نداوة خصوص ما فى اليد من ماء الوضوء.

الثالث: صرح فى جامع المقاصد بكراهة النكس فى المسح، و لا دليل عليها، بل نفى البأس عنه فى صحيح حماد يشعر بعدمها، و مجرد الخروج عن شبهة الخلاف لا- يثبت الكراهة، و هل يستحب المسح مقبلا- أو لا، احتمالا: أقواهما الأول، لظهوره من الوضوءات البيانية و بعض الأوامر بالمسح من رؤس الأصابع إلى الكعيبين، و لا يبعد حمل صحيح احمد بن محمد أيضا على الاستحباب، و اما الاحتياط أو التسامح فى أدلة السنن فلا يثبت بهما الاستحباب.

الأمر الثامن: اختلف فى وجوب الترتيب فى مسح الرجلين بتقديم اليمنى على اليسرى، أو جواز مسحهما معا مع عدم جواز تقديم اليسرى على اليمنى، أو جواز مسح اليسرى قبل اليمنى أيضا، على أقوال، و المنسوب الى المشهور هو الأخير، و عن السرائر دعوى الظن بعدم الخلاف فيه، بل عن الغنية دعوى الإجماع عليه.

و استدل له بإطلاق الكتاب الكريم و السنة و الوضوءات البيانية، فإنها على كثرتها لا تعرض فيها للترتيب بين الرجلين مع تعرضها للترتيب فى غيرهما، فهى كالصريحة فى عدم وجوبه فيهما، بل فى بعض الوضوءات البيانية ما يستظهر منه مسحهما معا، كخبر ابن كثير الهاشمى عن الصادق عليه السلام فى حكاية وضوء أمير المؤمنين عليه السلام، و فيه: ثم مسح رجله فقال: اللهم ثبت قدمي على الصراط- إلخ- فإنه يستظهر منه مسحه عليه السلام للرجلين معا دفعة واحدة، و لانه لو كان واجبا لكان وجوبه شائعا لعموم البلوى به و تكرره كل يوم، كشيوع اعتباره فى غيرهما.

و المنسوب الى غير واحد من الأصحاب من قدمائهم و متأخريهم هو الأول، أى لزوم الترتيب، و نسب الى ظاهر الشيخ فى الخلاف دعوى الإجماع عليه، و استدل له بحسنه محمد بن مسلم المروية فى الكافى عن الصادق عليه السلام، قال- بعد ذكر المسح- «امسح على مقدم رأسك و امسح على القدمين و ابتداء بالشق الأيمن» و ما رواه النجاشى عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠١

أمير المؤمنين عليه السلام انه كان يقول: «إذا توضأ أحدكم للصلاة فليبدء باليمين قبل الشمال من جسده» و النبوى: انه صلى الله

عليه و آله كان إذا توضعاً بدأ بميامنه.

و المحكى عن بعض متأخري المتأخرين هو جواز المقارنة في مسحهما و لكن لا يجوز تقديم اليسرى على اليمنى، و يستدل له بالتوقيع المروي عن الاحتجاج في جملة أجوبة مسائل الحميري في الجواب عن سؤال مسح الرجلين: يبدأ باليمين أو يمسح عليهما جميعاً؟ فخرج التوقيع: «يمسح عليهما جميعاً، فان بدء بإحدهما قبل الأخرى فلا يبدأ الا باليمنى» فإنه كما ترى صريح في جواز مسحهما معا و عدم وجوب الترتيب بتقديم اليمنى على اليسرى مع عدم جواز تقديم اليسرى على اليمنى.

و لا يخفى ان ما يمكن الاستناد إليه في الاخبار التي استدلت بها للقول بوجوب تقديم مسح اليمنى على مسح اليسرى هو حسنة محمد بن مسلم السالمة عن المناقشة سندا و دلالة، و اما خبر النجاشي و النبوى فهما ضعيفان سندا و دلالة حيث يمكن حملهما على البدء في الأعضاء المغسولة لا- الممسوحة، خصوصا مع التعبير في خبر النجاشي بالشمال الظاهر في اليد، مع عدم دلالة النبوى على الوجوب، حيث انه ليس فيه الا حكاية فعله صلى الله عليه و آله الذي لا ينافى التخيير أو مع أفضلية تقديم اليمنى، و اما الحسنه فهى ظاهرة في وجوب تقديم مسح اليمنى حسبما يدل عليه الأمر بالابتداء بالشق الأيمن، و لكن التوقيع المبارك نص في جواز المقارنة، و مقتضى الجمع بينهما هو حمل الأمر في الحسنه على الاستحباب، كما ان نسبة التوقيع المبارك إلى إطلاق الكتاب و السنه أيضا كذلك، حيث انهما بالإطلاق يدلان على جواز تقديم مسح اليسرى على اليمنى، و التوقيع نص في عدم جوازه، فيقيد به إطلاقهما، و نتيجة ذلك هو جواز المقارنة و عدم جواز تقديم اليسرى على اليمنى، و لكن الاحتياط مع ذلك بتقديم مسح اليمنى على اليسرى مما لا ينبغي تركه.

الأمر التاسع: المشهور على عدم تعيين مسح الرجل اليمنى باليد اليمنى و الرجل اليسرى باليد اليسرى، و لا تعيين مسحهما باليدين و لو على خلاف الترتيب، بل يجوز مسحهما بيد واحدة سواء في ذلك اليمين و الشمال، و فى الجواهر انه مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٢

لم أعر على من نص على الوجوب، و عن مجمع البرهان لعله لم يقل به احد، لكن المحكى عن الحلبي هو تعيين مسح اليمنى باليمنى و اليسرى باليسرى و حكى عن ظاهر ابن الجنيد، و نسب الى الصدوق فى الفقيه و الى رساله أبيه. و يستدل للمشهور بإطلاق الكتاب و السنه، و الاكتفاء بالمسح بإحدى اليدين فى مسح الرأس، و ظاهر بعض الموضوعات البيانية المتعرضة لمسح الرجلين باليد من غير تعرض لليدين فضلا عن الوفاق فى اليمنى و اليسرى.

و يستدل للأخير بحسنه زرارة، و فيها: «و تمسح ببله يمينك ناصيتك و ما بقى من بله يمينك ظهر قدمك اليمنى و تمسح ببله يسارك ظهر قدمك اليسرى» و مثلها المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله، و فى الجواهر دعوى نفى البعد عن حمل الأمر المذكور فيها على الاستحباب، بقريته حمله- فى مسح الناصية- عليه كما تقدم، قال: فلا يبعد الاكتفاء بمسح يد واحدة لهما، و يمسح اليمنى باليسرى و بالعكس.

أقول: و ما ذكره لا يخلو عن الاشكال بل المنع، فالأحوط لو لم يكن أقوى مسحهما باليدين لا بيد واحدة و مسح اليمنى باليمنى و اليسرى باليسرى لا بالاختلاف و اما استحباب ذلك فمما لا اشكال فيه «١» قد نص عليه الشهيد (قده) فى النقلية أيضا.

العاشر: المشهور على عدم جواز الاكتفاء فى مسح الرجلين بمسح ما عليهما من الشعر و كون الشعر النابت عليهما من الحائل الذى لا يجب مسحه و لا يكتفى بمسحه، بل يتعين المسح على البشرة و ان لم يمسح على شعرها، و عن جملة من الفقهاء جواز الاكتفاء بمسحه و عدم عدّه حائلا.

و يستدل للاول بظاهر الكتاب و السنه الدالين على وجوب مسح البشرة و ما يسمى رجلا و قدما، و الشعر النابت على ظهر القدم لا يعد من الرجل و القدم.

و يستدل للثاني بصدق المسح على الرجل بالمسح على الشعر النابت عليها

(١) لا يخفى ان المراد من الاستحباب هنا هو مطلق الرجحان و المحبوبيه في مقابل تساوى الطرفين.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٣

كما في مسح الرأس و غسل الوجه، و عموم قوله عليه السلام «كلما أحاط به الشعر فليس للعباد (على العباد- خ ل) ان يطلبوه». و يمكن منع الأول بمنع صدق المسح على الرجل بالمسح على شعرها بعد فرض وجوب مسح بشرتها حسبما يستفاد من أدلة الوضوء، الا ان الأقوى صدقه على مسح شعرها النابت منها، لا المجتمع فيها من خارجها، و قد تقدم الكلام في مسح الرأس، كما تقدم المنع عن عموم قوله عليه السلام «كلما أحاط به الشعر- إلخ-» بحيث يشمل موضع المسح، بل هو مختص بموضع الغسل، لتذيله بقوله عليه السلام «و لكن يجرى عليه الماء» المختص بموضع الغسل، بل تقدم استظهار اختصاصه بالوجه و شعر اللحية فراجع ما تقدم منا في غسل اليدين و لا يخفى عدم ما يوجب الاطمئنان بالاكْتفاء بمسح بشرة الرجلين عن مسح شعرهما، كما لا يمكن الجزم بالاكْتفاء بمسح الشعر عن مسح بشرة الرجلين، فالأحوط كما في المتن هو الجمع بالمسح على الشعر و البشرة كليهما بمعنى إيصال النداءة الى ما تحت الشعر لا بمعنى المسح الحقيقي على البشرة أيضا لأن وجود الشعر مانع عن ذلك.

الأمر الحادى عشر: لا إشكال عند الإمامية في وجوب ازالة الموانع و الحواجب و المسح على بشرة الرجلين، من غير فرق في الموانع بين الخف و غيره، و هو مذهب فقهاء أهل البيت كما في المعبر و مذهب أهل البيت كما في المنتهى و إجماعا منا كما في الذكرى و الاخبار بذلك متظافرة و هى و ان كان أكثرها في النهى عن المسح على الخف. و لكن المستظهر منها هو النهى عن المسح على المانع مطلقا، و يوضحه خبر الكلبي النسابة، و فيه:

قلت: له ما تقول في المسح على الخفين؟ فتبسم، ثم قال: «إذا كان يوم القيمة و ردّ الله كل شيء إلى شيء و ردّ الجلد الى الغنم فترى أصحاب المسح اين يذهب وضوئهم» فإن قوله عليه السلام: «و ردّ الله كل شيء إلى شيء» يدل على عموم النهى عن المسح على الحائل و لو كان غير الخف.

و بالجملة فلا إشكال في الحكم المذكور، كما لا إشكال في لزوم تحصيل اليقين بوصول الرطوبة إلى البشرة و عدم الاكْتفاء بالظن به، لعدم الدليل على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٤

جواز الاكْتفاء به مع كون المرجع عند الشك في مثله هو استصحاب بقاء الحدث و قاعدة الاشتغال.

الثانى عشر: من قطع بعض قدمه فاما ان يبقى معه شيء مما يجب مسحه و لو من الكعب أو لا، فعلى الأول فيجب مسح ما بقى، لما تقدم في غسل اليدين من الأدلة الجارية في المقام أيضا، و على الثانى يسقط المسح بانتفاء محله و يجب الإتيان ببقية أفعال الوضوء و لا- ينتهى الأمر إلى التيمم، و فى الجواهر: بلا خلاف فيه بل لعله من المسلمات، و هل يستحب مسح موضع القطع مع عدم بقاء شيء من محلّه؟ المحكى عن الذكرى هو الاعتراف بعدم عثوره على نص يقتضيه، قال:

الا ان الصدوق لما روى عن الكاظم عليه السلام غسل الأقطع عضده، قال و كذلك روى فى اقطع الرجلين، انتهى، و لأجل ما حكاه عن الصدوق أفتى فى الدروس باستحبابه، و هو سهل.

**[مسألة (٢٥): لا إشكال فى انه يعتبر ان يكون المسح بنداوة الوضوء]**

مسألة (٢٥): لا إشكال فى انه يعتبر ان يكون المسح بنداوة الوضوء فلا يجوز المسح بماء جديد، و الأحوط ان يكون بالنداوة

الباقية في الكف فلا يضع يده بعد تمامية الغسل على سائر أعضاء الوضوء لئلا يمتزج ما في الكف بما فيها، لكن الأقوى جواز ذلك و كفاية كونه برطوبة الوضوء و ان كانت من سائر الأعضاء، فلا يضر الامتزاج المزبور، هذا إذا كانت البله باقية في اليد، و اما لو جفت فيجوز الأخذ من سائر الأعضاء بلا اشكال، من غير ترتيب بينها على الأقوى، و ان كان الأحوط تقديم اللحية و الحواجب على غيرهما من سائر الأعضاء، نعم، الأحوط عدم أخذها مما خرج من اللحية عن حد الوجه كالمسترسل منها، و لو كان في الكف ما يكفي الرأس فقط مسح به الرأس ثم يأخذ للرجلين من سائرها على الأحوط، و الا فقد عرفت ان الأقوى جواز الأخذ مطلقا.

في هذه المسألة أمور:

الأول: لا إشكال في اعتبار كون المسح بنداوة الوضوء، و انه لا يجوز المسح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٥

بماء جديد، و قد مر الكلام في ذلك مستوفى في الأمر الثاني من الأمور المذكورة في مسح الرأس، و هل يجب ان يكون بالنداوة الباقية في الكف، فلا يجوز وضع يده بعد تمامية الغسل على سائر الأعضاء، أو يجوز؟ قولان: المحكى عن الأكثر هو الأول، و ذهب الشهيد الثاني في المسالك إلى الأخير، و حكى عنه في الروض و المقاصد العلية أيضا، و اختاره سبطه في المدارك، و نسب الي غيرها أيضا.

و يستدل للاول- بعد قاعدة الاشتغال الجارية في باب الطهارات الثلاث- بجملة من الاخبار، كخبر زرارة، و فيه: «و مسح مقدم رأسه و ظهر قدميه ببله يساره و بقية بله يمناه» و في خبر آخر «و تمسح ببله يمناك رأسك و ما بقى من بله يمناك ظهر قدمك اليمنى و تمسح ببله يسارك ظهر قدمك اليسرى» و في حديث المعراج «ثم امسح رأسك بما بقى في يدك من الماء و رجليك الى الكعبين» و الاخبار الواردة في وجوب أخذ الماء من سائر مواضع الوضوء كالحواجب و اللحية و الأشفار عند التعذر و عدم بقاء نداوة في الكف من ماء الوضوء- على ما سيأتى- الدالة على تعيين كون المسح ببله الوضوء في الكف مع التمكن منه، ففي مرسل الفقيه عن الصادق عليه السلام:

«ان نسيت مسح رأسك و رجليك فامسح عليه و على رجليك من بله و وضوئك، فان لم يكن بقى في يدك من نداوة وضوئك فخذ ما بقى منه من لحيتك و امسح به رأسك و رجليك. و ان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك و أشفار عينيك فامسح به رأسك و رجليك، و ان لم يبق من بله و وضوئك شىء أعدت الوضوء» و مرسل خلف بن حماد عنه عليه السلام: قلت له: الرجل ينسى مسح رأسه و هو في الصلاة؟ قال عليه السلام:

«ان كان في لحيته بلل فليمسح به» قلت: فان لم يكن له لحية؟ قال عليه السلام:

«يمسح من حاجبيه و أشفار عينيه».

و دلالة هذه الاخبار على تعيين كون المسح ببله ما في الكف من ماء الوضوء واضحة.

و يستدل للأخير بإطلاق قول الصادق عليه السلام في خبر مالك بن أعين: «من نسى مسح رأسه ثم ذكر انه لم يمسح فان كان في لحيته بلل فليأخذ منه و يمسح به» فان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٦

تجوز الأخذ من اللحية من غير تقييد بجفاف اليد دال على جواز الأخذ منها و لو مع بقاء الرطوبة في اليد، و به يحمل التقييد الوارد في الاخبار المتقدمة- الواردة في وجوب أخذ الماء من سائر مواضع الوضوء عند عدم نداوة اليد- على وروده مورد الغالب، حيث انه مع نداوة اليد لا يحتاج إلى الأخذ من سائر الأعضاء، بل التقييد المذكور في كلمات الأصحاب أيضا منزل على

ذلك، كما يشهد به جملة من كلماتهم المحكية في الجواهر.

و استدلال أيضا للأخير باشتراك ما في اليد من النداء مع ما على سائر الأعضاء في كونه بلل الوضوء، فلا يصدق عليه الاستيناف المنهى عنه عندنا.

أقول: لا يخفى ما في هذا الوجه الأخير من كونه أشبه بالقياس، و اما حمل التقييد المذكور في الاخبار الواردة في أخذ الماء من سائر الأعضاء على وروده مورد الغالب فله وجه، كما انه ليس ببعيد بالنسبة إلى كلمات الأصحاب، الا ان دلالة خبر زرارة- المتقدم- على وجوب كون المسح بنداوة ما في اليد أيضا غير قابل للإنكار، و يكون نسبه الى خبر مالك بن أعين نسبة المقيد الى المطلق و لا يأبى خبر مالك عن التقييد به، بل لعل ظاهره المنصرف إليه أيضا ذلك، فان غلبه عدم الاحتياج إلى الأخذ من سائر الأعضاء مع وجود النداء في اليد موجبه لانصراف إطلاقه إلى خصوص صورة الجفاف، بل ظاهره المتفاهم منه هو خصوص ذلك، فان تذكر ترك المسح بعد نسيانه ملازم غالبا مع جفاف اليد، فلا إطلاق حقيقة في خبر مالك (و عليه) فلا محيص عن القول بتعين كون المسح بما بقى من رطوبة اليد، لقوة دلالة خبر زرارة المتقدم و ما بعده من الخبرين على ذلك، هذا مضافا الى انه أوفق بالاحتياط.

الأمر الثاني: لو جفت اليد فلا إشكال في جواز الأخذ من سائر أعضاء الوضوء في الجملة (و لو مع التمكن من استيناف الوضوء) و لم يحك مخالف في ذلك، انما الكلام في انه هل هو مخير حينئذ بين الأخذ من سائر الأعضاء، أو يقدم الأخذ من رطوبة اللحية و الحاجب على غيرهما مع التخيير بين اللحية و الحاجب،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٧

أو يقال بتقديم اللحية على الحاجب، و الحاجب على الأشفار، ووجه، فمقتضى المرسلين المتقدمين في الأمر الأول هو الترتيب بين اللحية و بين الحاجب و الأشفار، كما ان مرسل الفقيه يدل على الترتيب بين الحاجب و الأشفار و بين غيرهما من سائر الأعضاء و مقتضى المرسلين أيضا هو التخيير بين الحاجب و الأشفار مع جفاف اللحية، و لكن لم ينقل القول بالترتيب بين اللحية و بين الحاجب و الأشفار عن احد من الأصحاب، قال في الجواهر: لم أعثر على من افتى بالترتيب بين اللحية و بين الحواجب و الأشفار، بل جميع من وقفنا على كلامه أو نقل إلينا لم يرتب ذلك، بل قال: ان جف ما في اليد أخذ من اللحية و الحاجب و الأشفار انتهى.

و لعل التخيير من جهة حمل الترتيب الى كونه واردا مجرى العادة، و الا فظهور المرسلين في الترتيب غير قابل للإنكار و حينئذ فإن تم الإجماع على التخيير فهو، و الا فلا محيص عن القول بالترتيب بين اللحية و بين غيرها، و مع فقد اللحية أو فقد رطوبتها فلا إشكال في التخيير بين الحاجب و الأشفار و تقديمهما على سائر الأعضاء، و مع فقد البلل فيهما فلا إشكال في جواز الأخذ من سائر الأعضاء لو أمكن، و لا- ينتهي إلى لزوم الاستيناف كما يدل عليه ذيل مرسل الفقيه، كما انه لا- إشكال في لزوم الاستيناف لو لم يبق على الأعضاء نداء أصلا كما هو صريح ذيل المرسل المذكور في الفقيه (هذا كله) مع إمكان المسح بنداوة الوضوء مع الاستيناف، و اما مع عدم إمكانه فسيأتي حكمه في المسألة الحادية و الثلاثين.

الأمر الثالث: هل يجوز الأخذ من نداء المسترسل من اللحية- عند بلوغ الأمر إلى جواز الأخذ من اللحية- أو يجب الاقتصار على الأخذ مما يجب غسله في الوضوء، قولان، ظاهر جماعة كثيرة هو الأول، اما بناء على استحباب غسل المسترسل فظاهر حيث ان ما عليه الرطوبة حينئذ من ماء الوضوء و لو كان من الاجزاء المستحبة منه فهي معدودة من ماء الوضوء، و اما على القول بعدم استحباب غسله، أو الإشكال فيه فلصدق نداء الوضوء عليها باعتبار انها ماء الوجه و لا تكون خارجة عنه، و لكن صدق ماء الوضوء عليها بناء على عدم استحباب غسل ما استرسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٨

من اللحية ممنوع، إذ الظاهر اعتبار صدق الأخذ من محال الوضوء لا صدق ماء الوضوء مطلقا و لو كان خارجا عن محلّه كيف و الا يلزم جواز الأخذ مما تساقط على الرقبة أو الصدر، فإنه يصدق عليه انه ماء الوضوء، و هو كما ترى. و مما ذكرنا يظهر عدم جواز الأخذ مما يجب غسله من باب المقدمة- مما هو خارج عن أحد اجزاء ما يجب غسله- لعدم كون ما فيه من النداءة من بلّة محال الوضوء، و ان صدق عليه الماء المستعمل فى الوضوء فى مقابل الماء المستأنف. الأمر الرابع: انه بناء على اعتبار كون المسح بنداوة الكف، لو كان ما فى الكف كافيا لمسح الرأس فقط و جب مسحه به ثم أخذ الرطوبة مما يجوز أخذها منه من سائر الأعضاء، لأن المقام من صغريات المتراحمين المترتبين بالزمان من دون وجود أهم بينهما، حيث انه حيث انه يجب صرف القدرة فى امتثال المقدم منهما بالزمان، و لا يكون وجوب المتأخر منهما شاغلا مولويا عن امتثال المقدم، كما فى مثل الدوران بين ترك القيام فى حال القراءة فى الركعة الاولى و بين تركه فى الركعة الثانية، و ليس المورد من موارد الحكم بالتخيير- حسبما فصلناه فى الأصول بما لا مزيد عليه- فراجع.

### [مسألة (٢٦): يشترط فى المسح ان يتأثر الممسوح برطوبة الماسح]

مسألة (٢٦): يشترط فى المسح ان يتأثر الممسوح برطوبة الماسح، و ان يكون ذلك بواسطة الماسح، لا بأمر آخر، و ان كان على الممسوح رطوبة خارجة فان كانت قليلة غير مانعة من تأثير رطوبة الماسح فلا بأس، و الا فلا بد من تجفيفها، و الشك فى التأثر كالظن لا يكفى، بل لا بد من اليقين.

و فى هذه المسألة أمور:

الأول: يشترط فى المسح تأثر الممسوح برطوبة اليد، و ذلك لانه المتفاهم عرفا من الأمر بالمسح ببلّة الوضوء، كما فى مثل الأمر بالمسح بالدهن أو بالماء الجديد، لا مجرد المسح باليد المتلبسة بالبلّة و لو لم تصل رطوبتها الى الممسوح، فلا بد من ان تكون فى اليد رطوبة مسرية لكى يتأثر بها الممسوح.

الثانى: المعتبر فى تأثر الممسوح برطوبة الماسح هو ان يكون بواسطة اليد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٩

الماسحة نفسها لا- بأمر آخر، و ذلك أيضا لقضاء العرف من مفهوم المسح بالماسح، حيث يرون فى قوامه كون التأثر فى الممسوح بلا واسطة أمر آخر، و الا لكان المسح بتلك الواسطة، لا بواسطة الماسح.

الثالث: فى اشتراط جفاف الممسوح، و قد وقع الخلاف فيه على أقوال، و المحكى عن العلامة هو الاشتراط، و حكاه عن والده أيضا، و ذهب المحقق (قده) فى المعتبر الى عدم الاشتراط، و حكى عن السرائر أيضا، و الظاهر من بعض الأصحاب هو التفصيل بين غلبة بلّة الوضوء و بين عدمها، سواء تساوت مع بلّة الممسوح أو مع غلبة بلّة الممسوح عليها، بصحة الوضوء فى الأول و عدمها فى الأخير، و المحكى عن ابن الجنيد جواز إدخال اليد تحت الماء و مسح الرجل بها فيما إذا كانت الرجل فى الماء.

و يستدل للأول بأن المستظهر من الأدلة الدالة على الأمر بالمسح ببلّة اليد هو اعتبار كونه بالبلّة الباقية فى اليد من ماء الوضوء بعد الفراغ عن الغسل خالصا عما يخالطها من غيرها، و لذا لا يصح مع استيناف الماء الجديد، و مع وجود الرطوبة فى الممسوح تنتقل منه الى الماسح، فيحصل الاختلاط و لا يقع المسح ببلّة الوضوء خالصا، و هذا الاستدلال محكى عن العلامة، حيث يستدل بحرمة التجديد، قال:

و مع الرطوبة يكون المسح بماء جديد، و هو كما ترى مؤتلف من أمرين: و هما:

اعتبار كون المسح بماء الوضوء خالصا عن غيره، وانه مع رطوبة الممسوح يخرج ما فى الماسح من ماء الوضوء عن الخلووص .  
ولا- يخفى صحه كالا- الأمرين، حيث ان ما يدل على بطلان الوضوء مع استيناف الماء الجديد يدل على اعتبار الخلووص، فان استيناف الماء لا- ينفك فى الغالب عن مزج الماء الجديد بماء الوضوء حسبما يصنعه العامة، و حمل ما يدل على المنع عن الاستيناف على ما إذا جف ماء الوضوء فى الماسح مما لم يذهب الى وهم، كما ان احتمال الفرق بين الاختلاط مع الماء المستأنف و بين الاختلاط مع ما على الممسوح بكون الأول مسحا بالماء الجديد دون الأخير تحكّم، و اما انتقال رطوبة مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٠

الممسوح الى الماسح حين المسح فواضح، خصوصا فيما إذا كان ظاهر القدم مثلا رطبا من رؤس الأصابع إلى الكعبين إذ لا ينفك المسح على آخره عن الرطوبة التى علقّت باليد بإمرارها على اوله، و هو ظاهر، لكن هذا الدليل كما ترى لا يدل على اشتراط الجفاف فى الممسوح، بل المستفاد منه عدم وجود الرطوبة التى تنتقل منه الى الماسح فلو كان رطبا برطوبة لا تنتقل منه الى الماسح لم يضر بصحة الوضوء، قال فى الجواهر: و قد يلتزم به أهل هذا القول و ان لم يصرحوا به، و لذا قال فى المتن انه ان كانت قليلة غير مانعة من تأثير رطوبة الماسح فلا بأس.

و يستدل للثانى بإطلاق ظواهر الآيه و الاخبار، و عن السرائر ان من كان قائما فى الماء و توضأ ثم اخرج رجله من الماء و مسح عليها من غير ان يدخل يديه فى الماء فلا- حرج عليه، لانه ماسح، بغير خلاف، و الظواهر من الآيه و الاخبار تتناولها، انتهى، و بدعوى عدم صدق استيناف الماء الجديد عليه عرفا، و بأنه لو منع عن مثل ذلك لكان ينبغى المنع عن الوضوء فى موضع لا ينفك عن العرق كالحمام مثلا، و بان المراد بالمسح بالبله هو المسح مع نداوة اليد و ان لم يعلق شىء منها بالممسوح و هو صادق و ان كان على الممسوح ماء آخر.

أقول: لا يخفى ان جميع ما استدلوا به يرجع الى الأخير، إذ لا يتم شىء منها الا بتمامه، و لكنه ممنوع، لكون المتبادر من لفظ بله الوضوء هو خلووص البله عن ماء غير الوضوء، و اما دعوى عدم صدق استيناف الماء الجديد عليه فقد عرفت ما فيها و ان الفرق بينه و بين الماء الذى فى الممسوح الذى يختلط مع ما فى الماسح تحكّم محض، مع ان ماء الماسح بعد اختلاطه بما فى الممسوح يصير مركبا من الداخلى و الخارج فلا يكون هو ماء الماسح.

و القول بأنه يصدق عليه ماء الماسح و ان يصدق عليه ماء الممسوح فاسد، إذ المسح بالمعجون الموسوم بالسكنجيين لا يصدق عليه انه مسح بالخل و الانكبين و توهم الفرق بينه و بين المقام بكون التركيب فى السكنجيين حقيقيا لصيرورة الخل و الانكبين بعد التركيب طبيعة ثالثه دون المقام، حيث ان المائين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١١

الممتزجين بعد التركيب هما هما، كما قبل التركيب، لا- يخرجان عن حقيقتهما و لا يحدث باختلاطهما، شىء آخر غيرهما، فالمسح بالمركب منهما ليس الا- المسح بهذا و ذاك مدفوع بان الفردين المتمتزين من نوع، إذا ارتفع تعددهما بارتفاع تمايزهما و عروض الوحدة الشخصية عليهما بسبب الامتزاج ينقلبان فردا ثالثا من ذلك النوع، و لا يعقل بقاء الحكم المترتب على كل واحد من الفردين بخصوصه حينئذ لو كان مترتبا على الفرد بخصوصه، نعم لا مانع من ترتب ما كان مترتبا على الطبيعة عند تحقق الفرد المركب منهما لكونه فردا من الطبيعة كالفردين المختلطين لكن الحكم- اعنى جواز المسح بالبله فى المقام- مترتب على الفرد الغير المختلط و هو بله ماء الوضوء.

هكذا قيل فى المقام- كما فى مصباح الفقيه- لكن تمامية ما ذكر متوقف على اعتبار خلووص بله ماء الوضوء عن غيرها فى جواز المسح بها، و معه لا حاجة الى هذا التويل، إذ المختلط من البلتين لا يكون خالصا عن غير ماء الوضوء، و ان اشتمل على مائه، و

اما مع عدم اعتباره فينبغي القطع بجواز المسح بالمختلط منهما لكونه مشتملا على ماء الوضوء و ان اشتمل على غيره أيضا و كيف كان فلا- ينبغي الإشكال في اعتبار خلوص بله ماء الوضوء عن غيرها، للتبادر المذكور، و عليه فلا وقع لما ذكره من الاستدلالات المذكورة بحذافيرها.

و يستدل للقول الثالث- و هو التفصيل بين غلبة ماء الوضوء و بين عدمها- بالصحة في الأول دون الأخير، بتحقق صدق المسح ببله ماء الوضوء في الأول دون الأخير.

ولا- يخفى ما فيه فان صدق المسح في الأول مبنى على التسامح العرفي في تطبيق المفهوم المبين على ما ليس بمصادقه كتطبيقهم المنّ على الزائد أو الناقص منه بمثقال و نحوه، و قد ثبت في الأصول عدم صحة الرجوع إليهم فيه، و ان صح الرجوع إليهم في فهم المفاهيم و ان تسامحوا في ذلك فيما ثبت اختلافهم مع أهل اللغة، حيث ان العبرة بما يفهمونه من اللفظ و ان كان مغايرا مع معناه اللغوي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٢

(نعم) لو كان ما على الممسوح قليلا جدا بحيث كان مستهلكا لا ينافي الجواز، و لعله المراد من غلبة ما على الماسح عند القائل بالتفصيل و ان لم يصرح به.

و اما ما نسب الى ابن الجنيّد من جواز إدخال اليد تحت الماء و مسح الرجل بها فلعله مبنى على مذهبه من جواز المسح بالماء الجديد و عدم إيجاب المسح ببقية ماء الوضوء، و قد تقدم منعه.

الأمر الرابع: لو شك في تأثير رطوبة الماسح على الممسوح لا يكتفى به، بل لا بد من اليقين، لقاعدة الاشتغال و استصحاب بقاء الحدث. و الظن بالتأثير كالشك فيه، لعدم قيام ما يدل على اعتباره فيكون كالشك في الحكم.

الخامس: قد تقدم في مسألة (٢١) لزوم قصد الغسل في الوضوء الارتماسي حال إخراج اليد من الماء، لئلا يلزم المسح بالماء الجديد إذا توضحا بالارتماس، و المنع عن جواز قصده عند الإدخال أو المكث بدعوى شهادة العرف على صدق بقاء البله معه و عد ذلك كله غسلا واحدا كما عن المحقق الثاني، و سيأتي في مسألة (٤٢) نفي البأس عن مبالغة إمرار اليد اليمنى على اليسرى لزيادة اليقين، مع تأمل فيه.

#### [مسألة (٢٧): إذا كان على الماسح حاجب]

مسألة (٢٧): إذا كان على الماسح حاجب و لو وصله رقيقة لا بد من رفعه و لو لم يكن مانعا من تأثير رطوبته في الممسوح. و ذلك لما تقدم في المسألة السابقة من اعتبار كون تأثير الممسوح بإمرار الماسح عليه بلا واسطة جسم آخر، و مع الحاجب و لو كان وصله رقيقة لا- يكون كذلك، و لان المستظهر من الأدلة هو اعتبار مباشرة الماسح مع الممسوح، فلا يصح مع وجود الحاجب فيهما أو في أحدهما.

#### [مسألة (٢٨): إذا لم يمكن المسح بباطن الكف]

مسألة (٢٨): إذا لم يمكن المسح بباطن الكف يجرى المسح بظاهرها و ان لم يكن عليه رطوبة نقلها من سائر المواضع اليه ثم يمسح به، و ان تعذر بالظاهر أيضا مسح بذراعيه، و مع عدم رطوبته يأخذ من سائر المواضع، و ان كان عدم التمكّن من المسح بالباطن من جهة عدم الرطوبة و عدم إمكان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٣



الأخذ من سائر المواضع أعاد الوضوء، و كذا بالنسبة إلى ظاهر الكف فإنه إذا كان عدم التمكّن من المسح به عدم الرطوبة و عدم إمكان أخذها من سائر المواضع لا ينتقل الى الذراع، بل عليه ان يعيد.

إذا لم يمكن المسح بباطن الكف فاما يكون من جهة فقد رطوبته أو لمانع في المسح به من مرض و نحوه (فعلى الأول) فمع إمكان نقل البلّة عن بقية أعضاء الوضوء يجب نقلها عنها حسبما مر في مسألة (٢٥) و مع عدم إمكانه يجب استيناف الوضوء، بلا خلاف فيه (و في الجواهر) حتى عن ابن الجنيّد في المقام، لا- لعدم جواز المسح بالماء الجديد، فإنه جائز عنده، بل لفوات الموالاة.

و يدل على ذلك مرسل الفقيه، و فيه: و ان لم يبق من بلّة وضوئك شيء أعدت الوضوء، و خير مالك بن أعين و فيه: «ان لم يكن في لحيته بلل فلينصرف و ليعد الوضوء» و مضافا الى حكم العقل بلزوم امتثال الأمر بالمسح ببلّة الوضوء مع الإمكان باستيناف الوضوء مع فرض عدم بقاء شيء من نداوته على الأعضاء كما هو المفروض، و هذا ظاهر.

و على الثاني- أعنى ما إذا كان تعذر المسح بباطن الكف لا لفقد رطوبته، بل لمانع منه كالمرض و نحوه- فمع إمكان المسح بظاهر الكف فلا إشكال في جواز المسح به، و ذلك للقطع بعدم سقوط الوضوء عند تعذر بعض اجزائه كما لا يسقط عند تعذر المسح ببلّة ما في اليد، بل كان الواجب حينئذ أخذ البلّة من بقية أعضاء الوضوء حسبما تقدم، فالأمر حينئذ يدور بين الاجتزاء بالوضوء بدون المسح لتعذر المسح بالباطن أو المسح بالظاهر، لكن الأول بعيد في الغاية. لإطلاق الأمر بالمسح في الوضوء- مع التمكّن منه- و المتيقن من إيجاب المسح بالباطن هو عند التمكّن منه، و مع عدمه يكون المطلق على حالة، و لقاعدة الميسور و استصحاب بقاء التكليف بالمسح عند تعذره بباطن الكف، فلا إشكال حينئذ في جواز المسح بظاهر الكف عند التعذر بالباطن.

و انما الكلام في تعيينه أو التخيير بين المسح به أو بالذراع، و ربما يقال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٤

بتعيينه لقاعدة الاحتياط في المقام حيث انه من موارد الشك في المحصل، بل للبناء على الاحتياط في الدوران بين التعيين و التخيير- لو قيل به فيه- و لقاعدة الميسور، حيث انها تنطبق على المسح بالظاهر بعد تعذر الباطن عند وجوب المسح بالكف، فان المسح على ظاهر الكف هو الميسور من المسح الواجب الذي هو المسح على باطنها.

و لا- يخفى ان هذا هو الأحوط لو لم يكن أقوى، و جعل صاحب الجواهر (قده) في نجاه العباد، المسح بالظاهر عند تعذره بالباطن اولى بعد حكمه باجزاء المسح بغير الباطن مطلقا.

و كيف كان فلو تعذر المسح بالظاهر أيضا فلا إشكال في تعيين المسح بالذراع حينئذ و لا ينتهي الأمر إلى التيمم، و لا الى الوضوء من دون المسح، لما عرفت من كون اعتبار الكف من باب تعدد المطلوب، الساقط عند تعذره من دون سقوط المسح، فضلا عن سقوط أصل الوضوء، و مما ذكرنا ظهر حكم ما إذا كان تعذر المسح بالظاهر من جهة عدم بقاء الرطوبة عليه و عدم إمكان أخذها من سائر المواضع، فإنه يجب عليه الاستيناف كما مر في الباطن أيضا.

### [مسألة (٢٩): إذا كانت رطوبة على الماسح زائدة]

مسألة (٢٩): إذا كانت رطوبة على الماسح زائدة بحيث توجب جريان الماء على الممسوح لا يجب تقليلها، بل يقصد المسح بإمرار اليد و ان حصل به الغسل، و الاولى تقليلها.

قد تقدم في صدر مسألة مسح الرجلين دعوى انعقاد الإجماع من الخاصة على عدم اجزاء الغسل عن المسح، و قد ورد في عدم اجزائه النصوص المتواترة، و انما الكلام في اعتبار عدم وفور الرطوبة بحيث يتحقق بوفورها الجرى على الممسوح.

و قد اختلف فيه على قولين، نسب أولهما إلى جماعة من الأصحاب مستدلين له بالإجماع على عدم اجزاء الغسل عن المسح، و الاخبار الناهية عن غسل موضع المسح كخبر محمد بن مروان عن الصادق عليه السلام: «انه يأتي على الرجل ستون أو سبعون مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٥

سنه ما قبل الله منه صلاة» قلت: و كيف ذلك؟ قال عليه السلام: «لانه يغسل ما أمر الله تعالى بمسحه».

و المختار عند الآخرين هو الأخير، لتحقق المسح و ان تحقق معه الغسل أيضا، لكن تحقق الغسل معه لا يضر بامثال الأمر به عند تحققه، لعدم ما يدل على اعتبار تجرده عن الغسل.

و تحقيق المقام يتوقف على البحث عن النسبة بين مفهومي الغسل و المسح، و انها هل هي التباين الكلي أو العموم من وجه- بحسب الصدق- و على الأول فهل يجتمع مصداقهما موردا أو لا؟ و قد قيل بتباينهما مفهوما مع عدم اجتماعهما مصداقا و قيل: بكون النسبة بينهما بالعموم من وجه من حيث الصدق، اي يصدق على فرد واحد انه مصداق المفهومين.

و الحق تباينهما مفهوما مع صحة اجتماع مصداقهما موردا، اما تباينهما مفهوما فواضح، حيث ان مفهوم الغسل بالمعنى المصدرى هو اجراء الماء على المغسول و لو بمعونة آله كاليد و نحوها، و مفهوم المسح المصدرى هو إمرار الماسح على الممسوح و إيصال ما عليه الى الممسوح بامراره، كما فى مثل مسحت رأسى بالدهن، فان المفهوم منه هو إيصال الدهن إلى الرأس بإمرار اليد المتلطفة بالدهن، فتغاير المفهومين ظاهر.

و اما اجتماعهما موردا فلصحة تحقق مصداق المسح بإمرار اليد المبلولة و جريان الماء به على الممسوح، حيث ان الإمرار المذكور مسح و جريان الماء به غسل، فيتحقق المصداقان: مصداق المسح، و مصداق الغسل، و يكون تحقق المسح موجبا لتحقيق الغسل.

و من ذلك يظهر بطلان القول بتباينهما مع عدم اجتماعهما موردا، بدعوى ان الجريان المعتبر فى مفهوم الغسل يعتبر عدمه فى مفهوم المسح- كما حكى عن الشيخ و السيد قدس سرهما، أو كون النسبة بينهما بالعموم من وجه بحسب الصدق كما حكى عن شارح الدروس و نسبه فى الحدائق إلى جماعة. و صرح به فى محكى الذكري، حيث قال: و كذا لو مسح بماء جار على العضو و ان أفرط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٦

فى الجريان، لصدق الامتثال، و لان الغسل غير مقصود انتهى، و لكن عبارته هذه لا تأبى عن الحمل على العموم من وجه بحسب التحقق.

إذا تبين ذلك فنقول فى المسح المقارن مع الغسل الذى يكون بإمرار اليد المبلولة ببله الوضوء مع وفور البله الموجب لجريانها يمكن إيقاع المسح على وجوه:

الأول: إيقاعه بقصد المسح للوضوء و عدم قصد الغسل، و الأقوى هو صحة الوضوء، لصدق الامتثال بإتيان ما تعلق به الأمر و عدم قصد الغسل الخارج عما تعلق به الأمر، و يدل على صحته أيضا مفهوم صحيح زرارة: «لو أنك توضأت فجعلت مسح الرجلين غسلة ثم أضمرت ان ذلك هو المفترض لم يكن ذلك بوضوء» حيث انه يدل بمفهومه على الاجزاء فيما إذا لم ينو كون الغسل هو الواجب فى موضع المسح، مضافا الى الإطلاقات الواردة فى الكتاب و السنة، التى لم تقيد بعدم جريان البله بإمرار اليد، و السيرة المستمرة من المؤمنين بعدم تخفيف البلل و نقصها الى ما لا- يتحقق معه الجريان و عدم قيام نص على لزوم تخفيفها مع عموم البلوى و كثرة الحاجة به لو كان واجبا، و الأمر بإسباغ الوضوء الملازم عادة مع توفر البلل.

الثانى: ان يقصد بإيقاعه الغسل، و لا إشكال فى بطلانه، لمنطوق صحيح زرارة المتقدم، و خبر محمد بن مروان المتقدم، مضافا

الى الإجماعات المستفيضة على عدم اجزاء الغسل في موضع المسح.

الثالث: ان لا ينوى الغسل ولا المسح، بل يأتي بذلك الفعل الخارجى - الذى هو المسح المنضم اليه الغسل - بداعى امتثال الأمر بالوضوء الذى قصد امتثاله حين شروعه فيه، والأقوى فيه الصحة أيضا. لقصد امتثال الأمر بالوضوء وإتيانه بمتعلقه وهو المسح وعدم قصد الامتثال بما هو خارج عن متعلقه.

الرابع: ان يقصد الامتثال بهما معا، والأقوى فيه هو البطلان، وان أمكن القول بصحته فيما إذا لم يكن قصد الامتثال بالغسل على وجه التقييد.

الخامس: ان يقصد الامتثال الأمر بالمسح مع قصد تحقق الغسل، لكن لا مع قصد امتثاله والحكم فيه هو الصحة. و خلاصة البحث هو الحكم بالصحة فيما إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٧

لم يقصد امتثال الأمر بالغسل، و البطلان فيما إذا قصده، و لكن الاولى كما ذكره المصنف (قده) تخفيف البلية حتى لا ينتهى إلى الغسل، خروجاً عن خلاف من يوجهه كما عن الشهيد الثانى (قده) فى شرح الألفية حيث يقول: الحق اشتراط عدم الجريان فى المسح مطلقاً.

### [مسألة (٣٠): يشترط فى المسح إمرار الماسح على الممسوح]

مسألة (٣٠): يشترط فى المسح إمرار الماسح على الممسوح، فلو عكس بطل، نعم الحركة اليسيرة فى الممسوح لا تضر لصدق المسح.

قال فى المستمسك - فى وجه اشتراط إمرار الماسح على الممسوح -: ان وجهه هو دعوى اعتباره فى مفهوم المسح، ثم قال: لكنه غير ظاهر، لصدق قولنا - مسحت يدي بالجدار - و مسحت رجلى بالأرض - و الفارق بين الماسح و الممسوح ان الممسوح هو الذى يقصد إزالة شىء منه، و الماسح ما يكون آله لذلك، فان كان الوسخ باليد تقول مسحت يدي بالجدار، و ان كان الوسخ بالجدار تقول مسحت الجدار بيدي، و استعمال العكس مجاز انتهى.

و فيما ذكره من الفرق بين الماسح و الممسوح منع، فإن إزالة شىء من الممسوح لا يعتبر فى مفهوم المسح، بل المسح هو إمرار شىء على شىء، و يكون الماسح هو الفاعل له، و المارّ هو الإله للمسح، مثل القلم فى الكتابة بالنسبة إلى الكاتب، و المرور عليه هو الممسوح، سواء كان الإمرار لازالة شىء من الذى يمسح عليه أو لازالة شىء من الذى يمسح به، أو لا هذا و لا ذاك كالمسح على رأس اليتيم، و لا - فرق أيضا - فى صورة الإزالة - بين ان يكون الفاعل قصدها فى مسحه أو لا، فبيما إذا كان الممرور عليه مثل الجدار - الذى لا يمكن إمراره على اليد - يقع دائما ممسوحا، و لا يصح ان تقول مسحت الجدار بيدي، و ان كان إمرار اليد عليه لأجل إزالة الوسخ من الجدار، و ما يترأى من صحة ذلك فإنما هو بتقدير (على) فى الجملة، فيكون التقدير: مسحت على الجدار بيدي، و اما دعوى صحة معنى الجملة بحيث يكون الجدار هو الماسح فواضح الفساد لان الماسح الحقيقى هو المارّ على الشىء لا الممرور عليه، و من ذلك ظهر كون المرور مأخوذاً فى مفهوم المسح بمعنى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٨

ان الماسح لا بد ان يكون هو المارّ، و الممسوح هو الممرور عليه و حينئذ فلو عكس فى الوضوء بطل لعدم صدق مسح موضع المسح، اللهم إلا إذا كانت حركة الموضع حركة يسيرة لا تضر بصدق المسح.

## [مسألة (٣١): لو لم يمكن حفظ الرطوبة في الماسح]

مسألة (٣١): لو لم يمكن حفظ الرطوبة في الماسح من جهة الحر في الهواء أو حرارة البدن أو نحو ذلك و لو باستعمال ماء كثير بحيث كلما أعاد الوضوء لم ينفع فالأقوى جواز المسح بالماء الجديد، و الأحوط المسح باليد اليابسة ثم بالماء الجديد ثم التيمم أيضا.

قد تقدم في المسألة الخامسة و العشرين لزوم كون المسح بنداوة الوضوء الباقية في اليد و عدم جواز أخذها من سائر الأعضاء اختيارا، و جواز أخذها في صورة جفاف اليد مع الترتيب بين الأعضاء التي يأخذها منها حسبما تقدم، و قد مر في المسألة الثامنة و العشرين لزوم إعادة الوضوء مع عدم إمكان أخذ النداوة من سائر المواضع.

و البحث في هذه المسألة هو فيما إذا تعذر حفظ الرطوبة في الماسح بحيث يحصل الجفاف في اليد و في جميع الأعضاء و لا تبقى رطوبة يمكن الأخذ منها و لا ينفع إعادة الوضوء في ذلك و لا استعمال الماء الكثير، و قد احتمل في حكم هذه المسألة احتمالات.

الأول: ما اختاره المصنف (قده) من جواز المسح بالماء الجديد، و هو مختار جملة من الأساطين كالمحقق في المعتمد و العلامة في المنتهى و القواعد و الشهيد في الذكري و المحقق الكركي في جامع المقاصد، و صاحب المدارك. و استدل له اما لوجوب الوضوء و عدم سقوطه بالانتقال الى التيمم فبوجوه:

الأول: بقاعدة الميسور، بناء على ما هو التحقيق من إجرائها عند تعذر الشروط، كما تجرى عند تعذر الاجزاء كما حقق في الأصول.

لا- يقال: العمل بعموم القاعدة في باب الوضوء موجب لسلب مشروعية التيمم للمريض رأسا، إذ ما من مورد الا- و يمكن للمريض - و لو بإعانة الغير - الإتيان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٩

بالوضوء الناقص و لو بالإتيان ببعض اجزائه من الغسل و المسح من فوق الثياب، و هو باطل جزما.

لانه يقال قد نوقش في الاستدلال - لقاعدة الميسور - بعموم العلوى المشهور «الميسور لا يسقط بالمعسور» بان سنده ضعيف يحتاج في جبره الى العمل به و لم يحرز العمل به في المقام، و هذه المناقشة كما ترى لا تخلو من الخلل، ضرورة كفاية جبر السند الضعيف بالعمل به و لو في مورد، و لا- حاجة الى العمل به في كل الموارد، الا ان العمل بالعلوى المذكور يحتاج إلى إثبات كون الميسور من مراتب المعسور عرفا، و هذا قد يكون بنفسه ثابتا و محرزا، و قد يكون غير مبين، فمع إبهام الأمر و عدم تبينه يحتاج الى العمل به لإثبات ذلك استنادا الى ان الأصحاب إذا عملوا به في مورد يستكشف من عملهم انهم - بما هم أهل العرف - لقد فهموا كون الميسور في ذلك المورد من مراتب معسوره، فالإتكال على عملهم انما هو من هذه الجهة، لا من جهة جبر عملهم لضعف السند كما ربما يتداول في الألسن.

إذا تبين ذلك فنقول: الفرق بين المقام و بين الإتيان بالوضوء الناقص بالغسل و المسح من فوق الثياب ظاهر، حيث ان المسح بالماء الجديد يعد من ميسور المسح بلبل ماء الوضوء عرفا، بخلاف الغسل و المسح من فوق الثياب، و لو فرض عدم التفاوت في نظرنا بين الموردين في ظهور صدق الميسور و خفائه فالعمل بالعموم في المورد يكون مصححا للاستناد اليه دون ما فرض في السؤال، فالإنصاف صحة التمسك بالقاعدة لإثبات وجوب الوضوء في المقام.

الوجه الثاني: شهادة التبع (بالنسبة إلى تعذر كثير من اجزاء الوضوء في وضوء اقطع اليدين أو الرجلين) على عدم سقوط الوضوء

بتعذر الغسل أو المسح.

الوجه الثالث: خبر عبد الأعلى، وفيه: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف اصنع بالوضوء؟ قال عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله:

﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، امسح عليه» و دلالته على عدم سقوط الوضوء عند تعذر المسح على البشرة و عدم الانتقال  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٠

الى التيمم- من الأمر بالمسح على المرارة- واضحة، و ان كان استفادته من آية نفى الحرج لا يخلو عن الغموض، فلا يرد عليه ما فى المستمسك من ان الخبر ظاهر فى مجرد نفى لزوم رفع المرارة و المسح على البشرة بقريته التمسك بآية نفى الحرج التى هى نافية لا- مثبتة، و لا تعرض فيه لقاعدة وجوب الوضوء الناقص عند تعذر التام انتهى، و لبت شعري كيف يدعى عدم تعرضه لوجوب الوضوء الناقص مع انه يستفاد منه تفسيره عليه السلام للآية بأنها تنفى وجوب الوضوء التام لا- الوضوء مطلقا، و عليه يجب الإتيان به بالناقص، و لهذا فرع عليه السلام وجوب المسح على المرارة على نفى وجوب مسح البشرة المستفاد من الآية الكريمة كما لا يخفى.

الوجه الرابع: استصحاب وجوب الوضوء بناء على صحة إجراءاته فى الناقص بعد تعذر التام فيما إذا عد الناقص من افراد التام بحسب نظر العرف.

ولا- يخفى ان المعلوم من هذه الوجوه الأربعة المذكورة هو وجوب الوضوء الناقص و عدم الانتقال الى التيمم، و تكون هذه الأدلة واردة على أدلة بديلة التيمم عن الوضوء، حيث ان أدلة بديته عنه تثبت بديته فى ظرف العجز عن الوضوء الصحيح، و هذه الأدلة تثبت صحة الوضوء، و بثبوت صحته يرفع موضوع دليل البديلة الذى كان هو ظرف العجز عن الوضوء الصحيح، نعم لو كان لسان أدلة البديلة إثبات وجوب التيمم فى ظرف العجز عن الوضوء التام لأمكن القول بتحقيق المعارضة بينها و بين تلك الأدلة الدالة على وجوب الوضوء الناقص، و كان اللازم مع تكافؤهما هو الاحتياط بالجمع بين الوضوء و التيمم.

هذا تمام الكلام فى وجوب الوضوء فى مفروض البحث. و اما لزوم الإتيان بالمسح- لا سقوطه و الاكتفاء ببقية اجزاء الوضوء- فلعدم معهودية التبعض فى اجزاء الوضوء بالإتيان ببعض أفعاله و ترك بعضها الأخر.

و اما لزوم كون المسح بالماء الجديد لا بلا نداوة فلان المستفاد من الأدلة وجوب كون المسح بالبله، و ذلك بقريته مقابلة المسح بالغسل مع كون الغسل بالماء قطعاً فيكون المسح به أيضاً، لكن إطلاق كونه بالماء قيد بكون مائه من بله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢١

الوضوء، و بعد إسقاط القيد بتعذره و إثبات وجوب المتيسر من الوضوء يكون اللازم هو الإتيان بالمسح بالماء الجديد الذى هو مفاد إطلاق الدليل لو لا تقييده، فلا وجه حينئذ للاكتفاء بالمسح بلا نداوة كما هو واضح.

الاحتمال الثانى من احتمالات حكم المسألة ما ارتضاه فى الجواهر و افتى به فى النجاة، و هو الإتيان بالمسح بلا نداوة، و استدلل له بما يؤل الى دعويين، و هما: إطلاق الأمر بالمسح الشامل لإمرار اليد الماسحة على الممسوح و لو مع الجفاف.

و اختصاص تقييده- بكونه ببله الوضوء- بصورة التمكن، و نتيجة هاتين الدعويين هى محكمية إطلاق الأمر بالمسح فى صورة تعذر المسح ببله الوضوء، و لازم ذلك هو لزوم المسح فى صورة التعذر باليد الجافة و ان كان يصح مع استيناف الماء الجديد أيضاً.

و لا يخفى ما فى كلتا الدعويين، لمنع إطلاق الأمر بالمسح بحيث يشمل مجرد إمرار اليد بلا نداوة أصلاً، و قد عرفت ان الظاهر من أدلة المسح هو وجوب كونه بالماء، لا سيما من مقابلة المسح مع الغسل الذى لا يكون الا بالماء، و قد قيد المسح بالماء

بكونه ببلء الوضوء، و مع تعذر كونه ببلته يكون اللازم الإتيان بالمسح بالماء الجديد، و لا وجه لجواز الاكتفاء بالمسح من غير نداوة أصلا.

و اما الدعوى الثانية، و هى اختصاص التقييد بصورة التمكّن، فهى ممنوعة أيضا، لمنع ظهور الأدلة فى كون التقييد مختصا بهذه الصورة، إذ الظاهر من شرطية كون المسح بماء الوضوء هو انتفاء المسح بانتفاء شرطه و الاكتفاء بالوضوء بدون المسح أو الانتقال الى التيمم، لا يامر آله المسح على الممسوح مع الجفاف من دون وجود ما يمسح به- اعنى الماء- اللهم الا ان يكون نظره (قده) فى الدعوى الثانية إلى التمسك بقاعدة الميسور، لا دعوى ظهور أدلة التقييد ببلء الوضوء فى الاختصاص بصورة التمكّن، و حينئذ يرد عليه منع الدعوى الاولى فقط و كيف كان فلا يمكن المساعدة معه (قده) فيما أفاد، و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) ان المسح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٢  
باليد المجردة لم يقل به احد فيما اعلم.

الاحتمال الثالث: سقوط المسح و الاكتفاء بالوضوء من غير مسح، و لعل وجهه: اما سقوط المسح فلانه مشروط ببلء الوضوء، و الأصل فى الشرط ان يكون شرطا مطلقا حتى عند التعذر، اللازم منه سقوط المشروط اعنى المسح ببلء الوضوء عند تعذر الإتيان به ببلته و عدم جريان قاعدة الميسور فى الشروط. و اما وجوب الإتيان بالوضوء من دون المسح فللقاعدة الميسور الجارية فى الاجزاء، هذا، و لكن لم يعلم قائل بهذا الوجه، مع ما فيه من الوهن، لتامة القاعدة فى الشروط، و ان الوضوء لا يقبل التبعض. الاحتمال الرابع: الانتقال الى التيمم، و قد عرفت ما فيه- فى الاستدلال للوجه الأول- و لكن القول بالتيمم فيما نحن فيه لم يعرف لأحد، فينحصر القول فى الوجهين الأولين، و الأقوى منهما هو الوجه الأول كما تبين وجهه، و الأحوط لمن أراد الاحتياط المسح بالماء الجديد و التيمم، و فى المتن و النجاة جعل الاحتياط بالمسح مع الجفاف ثم بالماء الجديد، ثم التيمم، و لا بأس به، و ان كان الاحتياط يحصل بالمسح بالماء الجديد، من غير حاجة الى المسح باليد اليابسة، لعدم احتمال القدح فى المسح بالماء الجديد، فتأمل.

### [مسألة (٣٢): لا يجب فى مسح الرجلين]

مسألة (٣٢): لا يجب فى مسح الرجلين ان يضع يده على الأصابع و يمسح الى الكعبين بالتدرج، فيجوز ان يضع تمام كفه على تمام ظهر القدم من طرف الطول الى المفصل و يجرها قليلا بمقدار صدق المسح. اعلم ان مسح كل من الرأس و القدمين فى طول الممسوح اما يقع تدريجا أو يقع دفعة، فالتدريجى منه فى الرأس بأن يضع رؤس أصابعه على رأسه ثم يمرها عليه الى ان يصدق مسمى المسح، أو الى مقدار ثلاث أصابع، و الدفعى منه فيه هو بان يضع أصابعه الثلاث على طول الرأس فيمرها فى الجملة، حيث ان مسح الجزء من الممسوح حينئذ يقع مع مسح الجزء الأخير منه، فمسح جميع اجزاء الممسوح يقع فى آن واحد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٣

و المسح التدريجى فى القدمين هو بوضع اليد على الأصابع و المسح الى الكعبين بالتدرج، و الدفعى منه هو بان يضع تمام كفه على ظهر القدم من رؤس أصابع القدم الى الكعبين، و امرارها عليها قليلا بما يصدق معه المسح، و لا إشكال فى صحة التدريجى منه.

و الأقوى صحة الدفعى أيضا، لإطلاق دليل وجوبه، الشامل للتدريجى و الدفعى معا، لكن المستظهر من صحيح البنظى هو اعتبار

التدرّيج منه، ففيه: قال: سئلت أبا الحسن الرضا عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على أصابعه فمسحها الى الكعبين، فقلت: جعلت فداك لو ان رجلا قال يا صبيعين من أصابعه؟ قال: «لا، الا بكفه كلها» فان المسح بوضع الكف على أصابع القدمين لا يتحقق الا بالتدرّيج و حيث انه عليه السّلام كان في مقام تعليم كيفية المسح، فيدل على اعتبار التدرّيج فيه، الا ان المشهور أعرضوا عن العمل به في مورد السؤال الثاني - أعنى المسح بتمام الكف - و حملوه على الاستحباب و عليه فلا قوة فيه لتقييد المطلقات الدالة على كفاية المسح الدفعي، و كيف كان فلا إشكال في صحة الدفعي كالتدرّيجي.

و في المسالك و المدارك في مسح الرأس دعوى غلبة الدفعي، و ان التدرّيجي نادر الوقوع، و أنكر الشيخ الأكبر (قده) في الطهارة غلبة وقوع الدفعي، و ادعى غلبة وقوع التدرّيجي، و قال - بعد تصريحه بأغلبية التدرّيج - لكن في المسالك و المدارك انه (اي التدرّيج) نادر، و ظاهرهما ندرته في نفسه انتهى، و مراده من قوله:

ندرته في نفسه انه يمكن حمل عبارتهما - الظاهر في ندره التدرّيجي - على من كان من المكلفين عادته المسح الدفعي فيكون التدرّيج نادرا منه، الا ان ظاهر عبارتهما هو ندره التدرّيج في نفسه لا بالقياس الى هذا المكلف.

### [مسألة (٣٣): يجوز المسح على الحائل]

مسألة (٣٣): يجوز المسح على الحائل كالقناع و الخف و الجورب و نحوها، في حال الضرورة من تقيئه أو برد يخاف منه على رجله أو لا يمكن معه نزع الخف مثلا، و كذا لو خاف من سب أو عدو أو نحو ذلك مما يصدق عليه الاضطراب من غير فرق بين مسح الرأس و الرجلين، و لو كان الحائل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٤

متعددا لا يجب نزع ما يمكن، و ان كان أحوط، و في المسح على الحائل أيضا لا بد من الرطوبة المؤثرة في الماسح، و كذا سائر ما يعتبر في مسح البشرة.

لا - يخفى ان المصنف (قده) جمع التقيئه و غيرها في الحكم و أدرج الجميع في موضوع الضرورة، مع اختلاف الحكم فيهما، فالأولى البحث عن كل منهما على حده.

فنقول: اما التقيئه فالبحث عنها يقع تارة بالقياس الى عموم الموارد، و اخرى بالقياس الى خصوص المسح على الحائل، أما البحث الكلي عنها فقد صنّفوا فيه رسائل أحسنها ما صدر عن قلم الشيخ الأكبر قدس سره.

و خلاصة البحث عنها ان يقال: ان التقيئه اما تكون في الفتوى، أو تكون في العمل، أو تكون في كليهما، و التقيئه في الفتوى، تارة تكون في اتقاء المفتي نفسه كما إذا كان مخالف في محضر الامام عليه السّلام بحيث يحذره الإمام في نفسه، و اخرى تكون في اتقائه في نفس المستفتي كما في قضية علي بن يقطين الذي أمره الكاظم عليه السّلام بالوضوء الموافق للعامة اتقاء على نفسه، و ثالثة تكون في اتقائه على ثالث.

فالكلام يقع في جهات:

الاولى: في حكم التقيئه في الإفتاء، سواء كان في نفس المفتي أو المستفتي أو ثالث، و لا ينبغي الإشكال في وجوب العمل على طبق الفتوى ما لم ينكشف للعامل كونها على وجه التقيئه، كما لا إشكال في عدم جواز العمل بعد الانكشاف و ارتفاع التقيئه و تبين الحكم الواقعي، إنما الكلام في اجزاء ما اتى به على طبق التقيئه بعد انكشاف الخلاف، و الظاهر كون المقام من مصاديق المأتى به بالأمر الظاهري، حيث ان السائل يعتمد فيما يأتي به على الأصول العقلانية، و هي أصالة كون الحكم الصادر هو الواقعي و عدم صدوره من باب التقيئه، و لا فرق في ذلك بين ان يكون المفتي اعلم التورية في فتواه، أو قلنا بعدم لزوم اعمال

التورية و جواز الكذب في مورد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٥

التقية، و الحكم في اجزاء العمل بالحكم الظاهري عن الواقع هو إمكان الاجزاء عقلا، و عدم وقوعه شرعا، لعدم ما يدل على ثبوته، بل مقتضى القاعدة الأولية على مذهب التخطئة هو عدم الا ان يقوم دليل على ثبوته، و لذا جعل الشهيد الثاني (قده) عدم الاجزاء من ثمرات القول بالتخطئة، كما ان الاجزاء من ثمرات القول بالتصويب و المسألة محررة في الأصول.

الجهة الثانية: فيما إذا كانت التقية في العمل في موضوع الحكم الشرعي مع التوافق في الحكم نفسه، كما إذا وقع الخلاف في خمريه مائع خارجي، و قالوا بأنه ماء مثلا مع كونه خمرا عندنا، و من هذا القبيل وقوع الخلاف في العيد و يوم عرفه و نحوهما، حيث انه لا مخالفة فيما بيننا و بينهم في حرمة صوم يوم الفطر و الأضحى و لا في وجوب الوقوف يوم عرفه و لا في سائر أحكام العيد. و كذا لا مخالفة في ان يوم عرفه هو التاسع من ذي الحجة و يوم الأضحى هو العاشر منه و انما الخلاف وقع في تعيين أول الشهر من جهة ثبوت الهلال و عدمه، فمحل الخلاف خارج عن الحكم الشرعي، و في مثله لا مجرى لدليل التقية، لأن مورده هو التخالف في الحكم الشرعي لا في موضوعه.

و إذا كان التخالف في الموضوع بالقطع الوجداني بأن كانوا قد بنوا على كون عرفه يوم الخميس و العيد يوم الجمعة مثلا مع حصول القطع منا بخلافهم، فلو اضطررنا الى موافقتهم في مثله كان التوافق معهم بترك العمل منا رأسا كما لو اضطررنا إلى إبطار آخر شهر رمضان مع القطع بكونه كذلك، فلا ينبغي الإشكال في مثله في عدم الاجزاء و وجوب القضاء و ان كان مرخصا في الإفطار معهم لزوما أو جوازا، و كذا إذا كانوا هم قاطعين و لو لم نقطع بخلافهم، فإنه حينئذ لا يكون حكما شرعيا لكي نفتقهم بأدلة التقية، حتى ينتهي إلى البحث عن اجزائه، و كذا إذا لم يكونوا قاطعين و لكن ثبت الموضوع عندهم بحجة شرعية عندهم كالبينة و حكم الحاكم و نحوهما مع فرض عدم كونها حجة شرعية عندنا و اتفق كوننا قاطعين بخلافهم في ذلك الموضوع، حيث انه لا يبقى مع قطعنا بخلافهم محل للبحث عن حجية ما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٦

هو حجة عندهم بالنسبة إلينا من ناحية دليل التقية.

إنما الكلام فيما إذا لم يكن قطع في البين لا منا و لا منهم و قامت الحجة عندهم على كونه يوم عرفه أو يوم العيد مع عدم كون تلك الحجة حجة عندنا فهل يمكن تطبيق دليل التقية على الحكم الظاهري اعني حجية تلك الحجة التي أقاموها أو لا، بل يختص دليل التقية في الحكم الواقعي، احتمالان، يمكن ان يقال بالأول، فإن عموم دليل التقية كما اقتضى تقسيم الحكم الواقعي إلى الاولى و الثانوى، كذلك يقتضى تقسيم الحكم الظاهري إليهما، فالظاهري الاولى هو الذى ثبت حجيته عندنا و الثانوى منه هو الذى ثبت حجيته عندهم و رخصنا دليل التقية على موافقتهم و الجرى عملا على طبق حججتهم، لزوما أو جوازا، و حينئذ فإن قلنا باجزاء الحكم الواقعي الثانوى كما هو التحقيق قلنا بإجزاء الظاهري الثانوى عن الظاهري الأولى أيضا، و نتيجة الاجزاء في الأول هو جواز الاكتفاء بما اتى به عن الواقع عند ارتفاع العذر و عدم وجوب الإعادة و القضاء، و نتيجة الاجزاء في الثانى هو جواز الاكتفاء بالعمل بحججتهم عن العمل بما هو حجة عندنا، فيكون حال العمل بحججتهم حينئذ حال العمل بحججتنا فمع عدم انكشاف الخلاف يكون العمل بها مجزيا كما في سائر الأحكام الظاهرية، و يمكن ان يستأنس لذلك بدليل النقل و العقل و الاعتبار.

فمن الأول عمومات أدلة التقية و مطلقاتها الشاملة للأحكام الظاهرية، و كذا السيرة العملية على موافقتهم، بل و إحراز عمل الأئمة عليهم السلام على ذلك، إذ لا سبيل إلى إنكار حججهم عليهم السلام معهم و لم ينقل من أحدهم عليهم السلام إتيان أعمال



الحج مرتين و لا أمرهم لشيعتهم بذلك أو بإعادة الحج، و من بين انهم لو كانوا قد عملوا ذلك أو أمروا به لنقل إلينا و لو من واحد منهم أو ممن أمرهم به، فعدم النقل فى مثله (مع تكرار الحج فى كل سنة و كون الغالب مخالفتهم لنا فى ثبوت الهلال) دليل على عدمه، و ثبت بذلك انهم كانوا يفيضون كما أفاض الناس و يجرون على جريهم، و هو دليل قطعى على الاجزاء و عدم لزوم الإعادة.

و من الثانى - أعنى دليل العقل - لزوم الحرج الشديد لولاه كما لا يخفى على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٧

اولى الألباب فى وقوع النفس فى الخطر بتكرار الاعمال فى يومين أو أيام مع بنائهم على المنع الشديد عنه و لزوم العسر الشديد على أهل البلاد النائبة فى إعادة الحج فى المستقبل عند الاختلاف فى الموقف مع احتمال تحقق الاختلاف فيه أيضا كما هو الغالب، فيلزم صرف العمر كله أو أكثره فى الحج لدرك الموقف الواقعى، أو سد باب الحج على أهل الحق من البلاد النائبة، كل ذلك مما يقطع بأنه ليس مما يرضى به الشرع.

و من الثالث - اعنى ما يدل عليه الاعتبار - صحة دعوى القطع بعدم رضا الشارع باختلاف المسلمين فيما يكون المطلوب اجتماعهم، مثل الوقوف بعرفات و الوقوف بمشعر و اعمال يوم النحر و نحو ذلك. و ليس هذا استحسانا محضا، حتى يمنع عن اتباعه، بل هو أمر يمكن دعوى القطع به.

و بهذه الوجوه يقوى فى النفس صحة الحكم بجواز الاكتفاء بما يأتى به موافقا معهم جريا على طبق حجتهم من البينة و حكم حكاهم ما لم ينكشف مخالفته مع الواقع، كما مال اليه الشيخ الأكبر (قده) فى رسالته التقيية - بعض الميل - حيث يقول (قده) - بعد الحكم بمجىء التقيية فى الموضوع المستنبط - و يمكن إرجاع الموضوع الخارجى أيضا فى بعض الموارد الى الحكم، مثل ما إذا حكم الحاكم بثبوت الهلال من جهة شهادة من لا تقبل شهادته إذا كان مذهب الحاكم القبول، فان ترك العمل بهذا الحكم قدح فى المذهب فيدخل فى أدلة التقيية انتهى.

و لكن الجزم بجواز الاكتفاء به مشكل، لمكان عدم إحراز ما عليه الأصحاب من جهة ترك تعرضهم لهذه المسألة، كما اعترف به صاحب الجواهر (قده) حيث يقول - بعد ذكر جملة من الفروع فى وجوب الوقوف فى اليوم التاسع - نعم يبقى شىء مهم تشتد الحاجة اليه و كأنه أولى من ذلك كله بالذكر، و هو انه لو قامت البينة عند قاضى العامة و حكم بالهلال على وجه يكون يوم التروية عندنا عرفه عندهم فهل يصح للامامى الوقوف معهم و يجزى لانه من أحكام التقيية و يعسر التكليف بغيره أو لا يجزى لعدم ثبوتها فى الموضوع الذى محل الفرض منه، كما يومى اليه وجوب القضاء فى حكمهم بالعيد فى شهر رمضان الذى دلت عليه النصوص التى منها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٨

قوله عليه السلام: «لأن أفطر يوما ثم اقصيه أحب الى من ان يضرب عنقى» لم أجد لهم كلاما فى ذلك، و لا يبعد القول بالاجزاء هنا إلحاقا له بالحكم للحرج و احتمال مثله فى القضاء، و قد عثرت على الحكم بذلك منسوبا للعلامة الطباطبائى، و لكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه و الله العالم (انتهى كلامه رفع مقامه).

و أورد عليه سيد مشايخنا (قده) بان فيما نسب إليهم - بالإيماء - من وجوب القضاء فى حكمهم بالعيد فى شهر رمضان نظر بل منع، لان الظاهر من قوله عليه السلام:

«لأن أفطر يوما ثم اقصيه» هو صورة تبين خلاف حجتهم مع الواقع و انكشاف الواقع بالقطع، الذى هو خارج عن مورد الكلام.

ففى الكافى فى مرسله رفاعه عن الصادق عليه السلام، قال: دخلت على ابى العباس بالحيرة، فقال: يا أبا عبد الله ما تقول فى

الصيام؟ فقلت: ذلك الى الامام، ان صمت صمنا و ان أفطرت أفطرتنا، فقال: يا غلام عليّ بالمائدة، فأكلت معه و انا أعلم و الله انه يوم من شهر رمضان فكان إفطاري يوما و قضائه أيسر من ان يضرب عنقي و لا نعبد الله.

و في رسالة داود بن الحصين - بعد قوله عليه السلام: و قلت: الصوم معك و الفطر معك - فقال الرجل لأبي عبد الله عليه السلام تفرط يوما من رمضان؟ فقال عليه السلام:

«اي و الله، أفطر يوما من شهر رمضان أحب الى من ان يضرب عنقي».

و في خير خلد المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: دخلت على ابي العباس في يوم شك و انا اعلم انه من شهر رمضان، و هو يتغدى، فقال يا أبا عبد الله ليس هذا من أيامك، قلت يا أمير المؤمنين ما صومى إلا صومك و لا إفطاري إلا إفطارك، فقال: ادن، قال فدنوت فأكلت، و انا و الله اعلم انه من شهر رمضان.

فهذه الأدلة كلها في صورة العلم بالخلاف و هي خارجة عن موضوع البحث، و انما الكلام في حال استتار الواقع و عدم تبينه، فما ورد من وجوب قضاء صوم اليوم الذي يضطر في متابعتهم في الإفطار لا يدل على عدم الاجزاء فيما نحن فيه.

أقول: و ما افاده قدس سره فيما لم يقيم حجة عندنا على خلاف حجتهم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٩

من بينة أو حكم حاكم منا أو أصل محرز كالاستصحاب، و اما مع قيامها فيكون الواقع بحكم الانكشاف عندنا بدليل علمي و لو لم يكن منكشفًا بالوجدان، و مقتضى إطلاق حجيته هو ترتيب الآثار عليه التي منها قضاء ما جرى به على طبق حجتهم، و لا يمكن تضيق دائرة حجية حجتنا بغير مورد التقيّة، لإطلاق أدلتها، غاية الأمر ثبوت العذر الشرعي في مخالفتها لأجل الاضطرار كالعلم الوجداني، و عليه فلا محيص في مثل المقام عن الاحتياط كما افاده صاحب الجواهر (قده).

الجهة الثالثة: فيما إذا كانت التقيّة بالحكم الشرعي، و ينقسم حكمها التكليفي إلى الأحكام الخمسة، كما ذكره الشيخ (قده). فالواجب منها يبيح كل محظور من فعل الحرام أو ترك الواجب (و يدل عليه) أدلة نفى الضرر و حديث الرفع الدال على رفع ما اضطروا عليه و العمومات الواردة في التقيّة، البالغة حد التواتر، ففي الكافي عن الباقر عليه السلام، قال: «التقيّة في كل ضرورة، و صاحبها اعلم بها حين ينزل به» و عنه عليه السلام «التقيّة في كل شيء يضطر اليه ابن آدم، فقد أحله الله له» و غير ذلك من الاخبار التي لا حاجة الى نقلها بعد تواترها.

و ما عدا الواجب منها مما لا ينضبط كلياً، بل يجب الاقتصار فيها على ما ورد فيه النص بالخصوص على ثبوت أحد الأحكام لها، كالنصوص التي تحت على المعاشرة معهم و عيادة مرضاهم و تشييع جنازتهم و الصلاة في مساجدهم و الأذان لهم، حيث انه يثبت بها استحباب الأمور المذكورة، و لكن لا يجوز التعدي عنها الى ما لم يرد به النص من الأفعال المخالفة للحق كدم بعض رؤساء الشيعة للتحبب إليهم و نحو ذلك، و تبقى جملة من الفروع تذكر في طي المسائل الآتية إنشاء الله تعالى، هذا تمام البحث عن التقيّة بوجه عام.

و اما البحث عنها في مورد الوضوء ففيما ذكره المصنف (قده) في هذه المسألة أمور:

الأول: انه يجوز المسح على الحائل - كالقناع و نحوه الذي يغطي الرأس،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٠

و الخف و الجورب و نحوهما مما يغطي الرجل - في حال الضرورة من تقيّة أو برد يخاف على نفسه أو خوف من سبع أو عدو، أو لا يمكن نزع الخف مثلاً لبرد و نحوه و كلما يصدق عليه الاضطرار - إجماعاً في مورد البرد، و نفى عنه الخلاف غير واحد في مورد التقيّة.

و يدل على الجميع صحيح ابي الورد، قال قلت لأبي جعفر عليه السّلام ان أبا ظبيان «١» حدثني انه رأى عليا عليه السّلام أراق الماء ثم مسح على الخفين، فقال عليه السّلام: «كذب أبو ظبيان، اما بلغكم قول علي عليه السّلام فيكم: سبق الكتاب الخفين» فقلت هل فيهما رخصة؟ فقال عليه السّلام: «لا، الا من عدوّ تقيّه أو ثلج تخاف على رجلك».

و مورده و ان كان هو الخف عند طرؤ التقيّة أو البرد في مسح الرجلين، الا انه يتعدى عن الخفّ الى غيره من مطلق الحائل، و عن التقيّة و البرد إلى سائر الضرورات، و عن مسح الرجلين الى مسح الرأس، للإجماع، و لدلالة الخوف في قوله عليه السّلام: «تخاف على رجلك» على ان العبرة بالخوف و لو من غير العدوّ و البرد.

و استدل لجواز المسح على الحائل عند الضرورة بالأدلة العامة الدالة على نفي الحرج، مع ما ورد من تطبيقها على المسح على الحائل كالمرارة، كما في خبر عبد الأعلى المتقدم، فإن الأمر بالمسح عليها فيه و تطبيق الآية على المورد يدل على ان المسح على الحائل مرتبة من المسح الواجب في الوضوء، فلا يرد ان المسح على الحائل في بادي الرأي ليس الا كالمسح على جسم خارجي، فلا يمكن استفادة وجوبه من الآية بوجه من الوجوه كما في مصباح الفقيه.

بل يمكن دعوى صحة التمسك بآية نفي الحرج مع قطع النظر عن خبر المرارة، بدعوى ان كون المسح على الحائل مرتبة من المسح على البشرة و ان كان امرا خفيا يحتاج في فهمه الى عمل الأصحاب، لكن مسلمية جواز المسح عليه

---

(١) أبو ظبيان هو الحصين بن جندب، عده البرقي في المعلومين من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام و تبعه العلامة في الخلاصة، و قال في جامع الأصول أنه تابعي مشهور الحديث سمع عليا و عمار و أسامة، مات بالكوفة سنة تسعين (رجال الممقاني ره).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣١

عند الضرورة مع تمسكهم بدليل نفي الحرج يكشف عن كون المسح عليه من مراتب المسح على البشرة كما لا يخفى.

و من ذلك يظهر صحة التمسك بقاعدة الميسور، و بما ورد من قوله عليه السّلام:

«ما لا يدرك كله لا يترك كله» و قوله عليه الصلاة و السلام «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» فإنها تدل على جواز المسح على الحائل بعد انكشاف كونه مرتبة من مراتب المسح على البشرة.

و بالجملة فلا ينبغى الكلام في جواز ذلك في مورد الضرورة و التقيّة. الا انه حكى الخلاف في ذلك عن ظاهر المقنع و التحرير، و عن التنقيح أيضا لكن في مورد التقيّة لصحيح زرارة قال قلت هل في المسح على الخفين تقيّة؟ قال عليه السّلام: «ثلاث لا اتقى فيهن أحدا، شرب المسكر، و مسح الخفين، و متعة الحج» قال زرارة:

---

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ ه ق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى؛ ج ٣، ص: ٣٣١

و لم يقل: الواجب عليكم ان لا تتقوا فيهن أحدا «و صحیحة هشام عن ابي عمرو، قال قال أبو عبد الله عليه السّلام: «يا أبا عمرو تسعة أعشار الدين في التقيّة، و لا دين لمن لا تقيّة له، و التقيّة في كل شيء إلا في ثلاث: شرب المسكر، و المسح على الخفين، و متعة الحج» و صحیحة أخرى لزرارة، قال عليه السّلام: «لا تتق في ثلاث» قلت و ما هن؟

قال «شرب المسكر، و المسح على الخفين و متعة الحج» و المروى عن دعائم الإسلام عن الصادق عليه السّلام: «التقيّة ديني و

دين آبائي إلا في ثلاث: شرب المسكر، و مسح الخفين، و ترك الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم».

و الأقوى ما عليه المعظم من جواز التقيّة في المسح على الخفين في الجملة، لعدم إمكان الأخذ بتلك الأخبار الواردة في المنع عن التقيّة فيه بإعراض الأصحاب عن العمل بها الموجب لو أنها وسقوطها عن الحجية، مع مخالفة إطلاقها للإجماع و الضرورة و حكم العقل، ضرورة عدم جواز المسح على البشرة عند الدوران بينه و بين ضرب العنق، و المعلوم من مذاق الشرع عدم رضاه به، بل ترخيصه بارتكاب المحرمات التي يكون ارتكابها أعظم من ترك الصلاة، في مظان الهلكة، فضلا عن ترك مسح البشرة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٢

و لا حاجة في رفع اليد عن تلك الأخبار بتوجيهها بما ينطبق على ما ذهب اليه المعظم، الا انه قد قيل في توجيهها وجوه. الأول: حمل خبر ابي الورد على ما إذا ترتب الضرر الشخصي على ترك التقيّة، كما يشعر به عطف خوف الثلج على الخوف من العدو، إذ لا إشكال في كون المعترف في جواز المسح على الخف لأجل الخوف من الثلج انما هو الخوف من ترتب الضرر الشخصي منه على المكلف، فيكون مدلوله موافقا حينئذ مع أدلة نفي الحرج، و حمل تلك الأخبار المانعة عن المسح على الخف في مورد التقيّة على ما إذا لم يكن ضرر شخصي في تركها، كما يشعر بها اشتراط عدم المندوحة في جواز المسح على الخفين، بل في مطلق التقيّة كما يأتي في المسائل الآتية.

الثاني: حمل تلك الأخبار المانعة على اختصاص نفي التقيّة في المسح على الخفين بالإمام عليه السّلام، كما يشعر به فهم زرارة في الخبر الأول، حيث يقول: و لم يقال الواجب عليكم ان لا تتقوا فيهن أحدا، و حمل خبر ابي الورد على جواز اتقاء غيره عليه السلام فيه.

و هذا الحمل و ان كان مناسبا مع الصحيح الأول المروي عن زرارة، الا انه يأباه صحيحه الأخير الوارد فيه النهي عن التقيّة، و لعل وجه الاختصاص بالإمام عليه السّلام في ترك التقيّة هو معروفة مذهبه عليه السّلام عند العامة، و انه عليه السّلام عندهم كأحد قضاتهم الذين يعملون بآرائهم، فلم يكن عليه في مثل ذلك الا بيان مدرّك حكمه، لا تقليد فقهاءهم، و هذا بخلاف شيعتهم، فإنه يجب عليهم التستر، خوفا من ظهور إضافتهم إليهم السلام كما يدل عليه تتبع الأعداء عن شيعتهم بامتحانهم في مثل المسح على الخفين و نحوه.

الثالث: حمل الاخبار النافية للتقيّة على ما إذا تأدت التقيّة بغسل الرجلين، و حمل خبر ابي الورد على ما إذا لم تتأد الا بالمسح على الخفين، و سيأتي الكلام في جواز المسح عليهما مع إمكان غسل الرجلين. و هذه الوجوه مما لا بأس بها لو احتج إليها في مقام الجمع، إلا انك قد عرفت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٣

عدم الحاجة الى الجمع بواسطة سقوط الأخبار النافية، عن الحجية بالأعراض عنها و الله العالم بأحكامه.

الأمر الثاني: لا فرق في الاضطرار الموجب للمسح على الحائل بين مسح الرأس و مسح الرجلين، سواء كان في مورد التقيّة أو في مورد الخوف من غيرها، لعموم ما يدل على نفي الحرج، و ظهور الخوف في خبر ابي الورد في فقهه عليه السّلام:

«أو ثلج تخاف على رجلك» على ان العبرة بخوف الضرر و لو كان على غير الرجل من الرأس و نحوه، و قد حكى عن المحقق و العلامة و الشهيد قدس سرهم إلحاق الرأس بالرجلين و اجزاء المسح على الحائل في الرأس أيضا مع الضرورة، و عن شارح الدروس نسبته إلى الأصحاب، و في الحدائق ان ظاهر الأصحاب الاتفاق على جواز المسح على الحائل في الرأس و الرجلين للضرورة كالتقيّة و البرد الشديد.

و ربما يستدل لذلك بصحيح محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام في الرجل يحلق رأسه ثم يطلبه بالحناء و يتوضأ للصلاة؟

قال: «لا بأس بأن يمسح رأسه و الحناء عليه» و صحيح عمر بن يزيد قال: سئلت أبا عبد الله عن الرجل يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء؟ قال عليه السلام: «يمسح فوق الحناء» بناء على حملهما على الضرورة كالتداوى و نحوه.

و لكنه بعيد و أبعد منه حملة على عدم الاستيعاب، و أبعد من ذلك أيضا حملهما على ما إذا كان الحناء تحت الشعر أو الإطلاء الحناء لا- الحناء نفسه، نعم لا بأس بحملهما على اثر الحناء و لونه، و ان كان هو أيضا لا يخلو عن بعد و كيف كان ففيما ذكرنا من الدليل على نفى الفرق- بين الرجلين و الرأس- غنى و كفاية الأمر الثالث: لا إشكال في جواز المسح على الحائل للضرورة فيما إذا كان واحدا أو كان متعددا مع الحاجة الى الجميع، و اما إذا كان متعددا و أمكن نزع بعضه فهل يجب نزعه و الاقتصار على تأدى الضرورة، أو لا يجب ذلك بل يجوز المسح على الجميع، و جهان، مختار المصنف (قده) هو الأخير، و به افتى صاحب الجواهر (قده) في نجاة العباد، و لعل وجهه إطلاق معاهد الإجماع على جواز المسح على الحائل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٤

عند الضرورة.

و استدل له في الجواهر بالإطلاق و العموم، و قال الا ان الأخذ بالإطلاق أو العموم لا يخلو عن قوة، و لا يخفى ما في تعبيره من الدلالة على تأمله فيه، و كيف كان، فالإنصاف عدم الإطلاق و لا العموم بحيث يمكن الاعتماد عليه في إثبات الجواز، فالأقوى هو الأول لكون الاقتصار على ما يتأدى به الضرورة هو القدر المتيقن مما ثبت جوازه، مع اختصاص الحكم ببدلية المسح على الحائل عن المسح على البشرة بصورة عدم المندوحة، و لازمه وجوب التخفيف بقدر الإمكان، مع المنع عن إطلاق معاهد الإجماع كيف؟ و الإجماع إنما انعقد على جواز المسح على الحائل عند الضرورة، و لا ضرورة في المسح على الجميع مع إمكان التخفيف.

و يمكن الفرق بين الضرورة في مورد التقية و بينها في غير موردها بعدم وجوب نزع ما يمكن نزعه من الحائل في الأول، لكن فيما إذا كان عملهم المسح على المتعدد، و وجوب نزعه في الأخير، و لا يخلو عن وجه.

الأمر الرابع: يشترط في المسح على الحائل ما يشترط في المسح على البشرة، من كون المسح على ظاهره دون باطنه، و كونه بنداوة الوضوء، و الاستيعاب الطولى و طهارة الممسوح، و غير ذلك مما يعتبر في مسح البشرة، و ذلك لقيام الحائل مقام البشرة في مقام المسح، و مقتضى بدليته هو مراعاة ما يعتبر في مسح البشرة، و يمكن استيناس نفى الخلاف في ذلك من عبارة المنتهى، حيث يقول: لو مسح أسفل الخف دون أعلاه لم يجز عندنا في ضرورة الجواز، و هذا مذهب عامة أهل العلم، الا ما نقل عن بعض أصحاب الشافعي و بعض أصحاب مالك.

#### [مسألة (٣٤): ضيق الوقت عن رفع الحائل أيضا مسوغ للمسح عليه]

مسألة (٣٤): ضيق الوقت عن رفع الحائل أيضا مسوغ للمسح عليه، لكن لا يترك الاحتياط بضم التيمم أيضا. دعوى مسوغية ضيق الوقت للمسح على الحائل إذا لم يسع الوقت لرفعه و المسح على البشرة مبنية على تعميم مسمى الضرورة المأخوذة في معقد الإجماع، حيث ان إطلاق الضرورة في معقده يشمل ضيق الوقت أيضا. لكنه مشكل، بل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٥

المسلم فيه هو سقوط المسح على البشرة، و اما الإتيان بالمسح على الحائل أو الانتقال الى التيمم فلا سبيل الى تعيين شىء منهما، فيجب الجمع بينهما. لاند و وجوب أحدهما معلوم بالإجماع، حيث ان جواز تركهما معا عند ضيق الوقت مما لم يلتزم به احد، فاللازم هو الجمع بينهما تحصيليا لليقين بالبراءة.

و دعوى استفادة حكم جواز المسح على الحائل عند ضيق الوقت من إطلاق روايته أبي الورد المتقدمة ضعيفة جدا لكونها متوقفة على تعميم الرواية عن موردها و ادعاء شمولها لمثل الضرورة الحاصلة من ضيق الوقت. و هو مشكل جدا نعم لا بأس بدعوى كون المسح على الحائل من مراتب ميسور المسح على البشرة، و بعد سقوط المسح عليها بواسطة العسر يجب المسح على الحائل لقاعدة الميسور، و اما كون المسح على الحائل من مراتب ميسور المسح على البشرة فيستفاد من أمر الشارع بالمسح عليه في بعض موارد الضرورة كخبر عبد الأعلى الذى أمر عليه السلام فيه بالمسح على المرارة و غير ذلك من الموارد، و لا أقل من مورد خبر ابى الورد، مثل الخوف من العدو أو الخوف من الثلج، و إذا أحرز كونه من ميسوره فلا مانع من التمسك بقاعدة الميسور لإثبات وجوبه، فهذا طريق يمكن ان يعول عليه، لكنه مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط بالجمع بين الوضوء مع المسح على الحائل و بين التيمم.

### [مسألة (٣٥): انما يجوز المسح على الحائل فى الضرورات]

مسألة (٣٥): انما يجوز المسح على الحائل فى الضرورات ما عدا التقيّة إذا لم يمكن رفعها و لم يكن بد من المسح على الحائل و لو بالتأخير إلى آخر الوقت، و اما فى التقيّة فالأمر أوسع، فلا يجب الذهاب الى مكان لا تقيّة فيه و ان أمكن بلا مشقّة، نعم لو أمكنه و هو فى ذلك المكان ترك التقيّة و ارائتهم المسح على الخف مثلا- فالأحوط بل الأقوى ذلك، و لا يجب بذل المال لرفع التقيّة، بخلاف سائر الضرورات، و الأحوط فى التقيّة أيضا الحيلة فى رفعها مطلقا.

اعلم ان الضرورة الموجبة لرفع الحكم عن موضوعه فى موردها هو الاضطرار الشخصى الذى لا يمكن رفعه بوجه من الوجوه عقلا و لو بالتأخير إلى آخر الوقت،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٦

و ذلك لان المأمور به من الصلاة هو طبيعتها الجامعة بين أفرادها الطولية الزمانية من أول الوقت الى آخره، و الاضطرار فى الطبيعة انما يتحقق بالاضطرار فى جميع افرادها، فلا يتحقق الاضطرار فيها مع التمكن من فرد منها و لو فى آخر وقتها و لازم ذلك هو بقاء التكليف فى المسح على البشرة مع التمكن منه فى آخر الوقت، فلا يجوز البدار بالإتيان بالفرد الاضطرارى مع رجاء التمكن من الإتيان بالفرد الاختيارى فى آخر الوقت (نعم) مع اليأس عن زوال الاضطرار فى آخر الوقت يجوز البدار، كما فصل فى مبحث التيمم، هذا بالنسبة إلى سائر الضرورات ما عدا التقيّة.

و اما التقيّة فالبحث عنها يقع فى مواضع.

الأول: فى جواز الإتيان بالمسح على وجه التقيّة فى سعة الوقت مع التمكن من إتيانه على طبق الواقع فى جزء من الوقت و لو فى آخره، و الحق فيه هو الجواز، و قد نفى الشيخ الأكبر (قده) البعد عن كونه وفاقيا، و فى باب الوضوء من كتاب الطهارة قال: قد يشعر كلام جامع المقاصد بكونه من المسلمات.

و يدل على ذلك الأخبار الدالة على الاذن فى التقيّة فى الوضوء و الصلاة، الآيبه عن الحمل على صورة عدم التمكن من إتيان الحق فى مجموع الوقت، كخبر صفوان عن الكاظم عليه السلام قال. قلت له يرد الشعر؟ قال عليه السلام: «ان كان عنده آخر فعل» و المراد بالآخر هو من يتقى منه، و توهم تقييده بما إذا كان هذا الآخر ملازما معه فى جميع الوقت مع عدم التمكن من طرده أو التستر منه (ضعيف جدا).

و ما ورد من الحث العظيم على الصلاة معهم و وعد الثواب عليها، حتى انه ورد ان الصلاة معهم كالصلاة مع رسول الله صلى الله عليه و آله، و خبر ابى الورد المتقدم الذى فيه الرخصة فى المسح على الخفين عند الخوف من عدو تتقيه أو تثلج تخافه، فان

الغالب عدم ملازمة العدو في جميع الوقت، ولأن التقيّة إنما شرعت لتسهيل الأمر على الشيعة ورفع الحرج عنهم، و هو ينافى مع عدم الجواز إلا في مورد الضرورة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٧

كسائر الاعذار، هذا.

ولكن الظاهر من الفاضلين هو اعتبار عدم المندوحة في ذلك، وانه يجب التأخير مع إمكان الإتيان بالواقع في آخر الوقت، حيث انهما يتمسكان في جواز التقيّة بأدلة الحرج المقتضية لذلك، و هو صريح المدارك، متمسكا بانتفاء الضرر مع المندوحة، فيزول المقتضى، و حكي ذلك عن بعض المتأخرين أيضا.

ولا يخفى ان ما في المدارك يتم لو كان الدليل على جواز التقيّة منحصرا في أدلة نفي الضرر، و قد عرفت دلالة ما تقدم من الاخبار على الجواز، و معها فلا ينحصر الدليل في أدلة نفي الضرر، فالحق هو عدم اعتبار عدم المندوحة بمعنى إمكان التأخير و الإتيان بالواقع في آخر الوقت.

الموضع الثاني: ما إذا تمكن من إتيان العمل على طبق الوقت- اي من غير تأخير- ولكن بالتستر منهم أو بإخراج من عنده، فهل يعتبر عدم التمكن من ذلك في جواز التقيّة فيجب في صورة التمكن، التستر منهم أو إخراجهم من عنده، أو لا- يعتبر ذلك، و الحق هو الثاني، فيجوز الإتيان بالعمل على طبق التقيّة مع التمكن من الإتيان بالواقع بما ذكر و يدل عليه جميع ما تقدم في الموضوع الأول، مضافا الى ان ترك التقيّة في ذلك و الالتزام بترك العبادة في ملأهم يؤدي الى حصول العداوة و البغضاء منهم لأهل الحق و رميهم إياهم بترك الصلاة و الخروج من الدين خصوصا إذا خرج من مسجدهم في حال حضور وقت صلاة الفريضة، لا سيما إذا كان من جيرانهم أو جيران مسجدهم مع كون الحضور عندهم متعارفا بحسب حال هذا الشخص، خصوصا في الأوقات المتعارفة للحضور معهم كالجمعة و العيدين و أيام شهر رمضان و نحو ذلك، بل و مجرد ترك جماعتهم ربما يوجب ظهور تشيع الشخص عندهم و في ذلك تشيع شديد على أهل الحق و يؤدي غالبا الى ضرر عظيم و استيصال منهم لنا، و كل ذلك مناف مع حكمه تشريع التقيّة، بل لا يبعد دعوى جواز التقيّة و لو في غير ما تقتضيه العادة و التعارف إذا خيف ان يؤدي تركها الى بعض ما ذكر من المفساد.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٨

ولعل من خالف في ذلك في الموضوع الأول يخالف ما اخترناه في هذا الموضوع أيضا، لشمول دليله لما نحن فيه، و لكن قد عرفت ما في دليله من الضعف.

ولكن في غير واحد من الاخبار ما يظهر منه اناطة جواز ارتكاب التقيّة، بالضرورة الفعلية، كخبر البنزطي عن إبراهيم بن هاشم قال: كتبت الى ابي جعفر الثاني عليه السلام اسئله عن الصلاة خلف من تولى أمير المؤمنين عليه السلام و هو يمسح على الخفين؟ فكتب عليه السلام «لا- تصل خلف من يمسح على الخفين، فان جامعك و إياهم موضع لا تجد بدا من الصلاة معهم فاذن لنفسك و أقم» و خبر معمر بن يحيى: «كلما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقيّة» و عن الفقه الرضوي: «لا تصل خلف أحد إلا خلف رجلين أحدهما من تثق به و بدينه و ورعه، و الآخر من تتقى سيفه و سوطه و شره و بوائقه و شنعته، فصل خلفه على سبيل التقيّة و المداراة» و عن دعائم الإسلام عن ابي جعفر عليه السلام: «لا تصلوا خلف ناصب- و لا كرامة- الا ان تخافوا على أنفسكم ان تشهروا و يشار إليكم فصلوا في بيوتكم ثم صلّوا معهم و اجعلوا صلوتكم معهم تطوعا».

و ظاهر هذه الاخبار اعتبار الضرورة الفعلية في جواز التقيّة، و ان جوازها يدور مدار الضرورة وجودا و عدما، الا انها تحمل على الضرورة في حال العمل.

الموضع الثالث فى انه هل يشترط فى جواز التقيّة عدم التمكن من إيجاد الفصل الصحيح الواقعى حين امتثال أمره أم لا، احتمالان، أقوامهما الأول، بل يظهر من بعض عدم الخلاف فيه، فلو تمكن حال العمل من إيجاده على طبق الواقع لم يجز إتيانه على وجه التقيّة، كما إذا تمكن فى حال الوضوء من تلبس الأمر عليهم بصب الماء من الكف الى المرفق، المعبر عنه فى الاخبار برد الشعر، لكن ينوى غسل اليد عند رجوع الماء من المرفق الى الكف، أو تمكن عند ارادة التكفير من الفصل بين يديه و عدم وضع بطن إحداهما على ظهر الأخرى بل يقارب بينهما، وجب ذلك و لم يجز العمل على وجه التقيّة، لأن الظاهر ان عدم التمكن من إتيان الواقع فى هذا الموضع من مقومات موضع التقيّة عرفا مع دعوى انصراف مطلقات مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٩

اخبار التقيّة عن مثل هذا الفرض.

و لكن ينبغى تقييد الاشرط المذكور بصورة الالتفات و إمكان التفصى على وجه يقع العمل على طبق الواقع، و اما مع عدم الالتفات أو الخوف من اعمال الحيلة فلا إشكال فى جواز الإتيان بالتقيّة.

و من جميع ما ذكرناه يظهر صحه ما أفاده فى المتن من عدم وجوب بذل المال لرفع التقيّة، بخلاف سائر الضرورات، حيث ان المرخص فيه هو الضرورة العقلية المندفعة ببذل المال، و لكن فى التقيّة يدور الحكم مدار الضرورة العرفية، المتحققه فيما إذا تمكن من رفعها ببذل المال، و اما الاحتياط فى اعمال الحيلة فى رفع التقيّة مطلقا فلعله من جهه حس الاحتياط فى إدراك الواقع مهما أمكن.

### [مسألة (٣٦): لو ترك التقيّة فى مقام وجوبها]

مسألة (٣٦): لو ترك التقيّة فى مقام وجوبها و مسح على البشرة ففى صحه الوضوء اشكال.

يمكن ان يستدل بطلان الوضوء- مع ترك التقيّة الواجبه- بوجوه:

الأول: ان الظاهر من أوامر التقيّة هو كون العمل بالمأمور به عند وجوبها مقيدا بكونه على وجه التقيّة، فلا يكون المسح على البشرة مأمورا به و لا- جزء من الوضوء، بل الجزء منه حينئذ هو المسح على الخفين أو غسل الرجلين، و هو الحكم الواقعى فى حال التقيّة، الا- انه واقعى ثانوى، فيكون كترك المسح على البشرة و الإتيان بالمسح على الحائل فى غير حال التقيّة، و ذلك لمخالفة المأتى به مع المأمور به فى كليهما، فمرجع هذا الوجه الى بطلان الوضوء مع ترك التقيّة من جهه عدم الأمر بما اتى به.

الوجه الثانى: ان الأمر بالتقيّة- كالمسح على الخفين- موجب للنهى عن المسح على البشرة، و يكون المسح عليها منهيّا عنه، و النهى عنه موجب لبطلانه.

الوجه الثالث: ان التقيّة كما توجب وجوب ما لا يجب لولاها- مثل المسح على الخفين كذلك توجب حرمة ما لا تحرم لولاها مثل المسح على البشرة- فالعمل على خلاف التقيّة بنفسه يكون منهيّا عنه، حيث انه مخالف للتقيّة، لا من جهه اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤٠

و يرد على الوجه الأول المنع عن استفادة تقييد الواقع بما يوافق التقيّة، و ذلك لأن الوضوء المشتمل على غسل الرجلين أو المسح عن الخفين ليس هو المأمور به فى حال التقيّة، بل الأمر يتعلق بغسل الرجلين أو المسح على الخفين فى حال الوضوء، فهو نظير حرمة الفعل الخارجى- كالنظر إلى الأجنبية- فى حال الصلاة، حيث ان حرمة لا توجب تقييد الصلاة بعدمه، كذلك لا يصير وجوب المسح على الخفين موجبا لتقييد الوضوء فى حال التقيّة بوجوده، بل الواقع باق على ما هو عليه، الا ان المكلف لا



يتمكن من الإتيان به و الوصول الى مصلحته و ملاءه من جهة ما يترتب عليه من الضرر، فلو اتى به فقد اتى بما هو واجد للصالح، و لو تركه لكان مرخصا في تركه من جهة ما يترتب على إتيانه من الضرر، فالمسح على الخفين أو غسل الرجلين في حال وجوب التقيّة لا يكون جزء من الوضوء و لو في حال وجوبها.

فان قلت: لو لم يكن المسح على الخفين في حال التقيّة جزء من الوضوء للزوم الحكم بصحة الوضوء عند تركه مع ترك مسح البشرة أيضا، لعدم كون الأول جزء من الوضوء، و ترخيص ترك الثاني من جهة التقيّة، مع ان الظاهر عدم الخلاف في بطلان الوضوء في هذه الصورة.

قلت: منشأ البطلان، انما هو ترك المسح في ذاك الوضوء حينئذ حيث ان المسح على الخفين مرتبة من المسح الواجب، كما يشعر به وجوبه عند سائر الضرورات، و يدل عليه خبر عبد الأعلى من الأمر بالمسح على المرارة عند عدم التمكن من رفعها و قوله عليه السّلام: «ان ذلك يعرف من كتاب الله» حيث ان معرفته من الكتاب حينئذ متوقف على القول بان المسح الواجب في الوضوء ينحل الى مسح، و مباشرة للماسح مع الممسوح، فإذا سقط قيد المباشرة- للخرج- كما في مورد الخبر، أو للضرر، كما في التقيّة أو سائر الضرورات يبقى وجوب أصل المسح على حاله.

و يرد على الثاني ان المسح على البشرة لا يكون ضدا لما يجب في حال التقيّة،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤١

حيث انه يمكن اجتماعه مع المسح على الخفين أو غسل الرجلين، مضافا الى منع اقتضاء الأمر بالشىء للنهي عن ضده الخاص- لو فرض المضادة بينهما- و منع اقتضاء الأمر بالمسح على الخفين أو غسل الرجلين للنهي عن المسح على البشرة- و لو قيل بالاقضاء- لان الاقتضاء على القول به انما هو في الأمور به المضيق، و الواجب للتقيّة في المقام من قبيل الواجب الموسع.

و اما الوجه الثالث فهو و ان كان سالما عن الإيراد، الا انه يقتضى بطلان العمل المتروك فيه التقيّة فيما إذا اتى بما يحرم عليه في تلك الحال، مثل المسح على البشرة في المقام و السجدة على التربة الحسينية في الصلاة فيما يجب فيه التقيّة، و اما إذا لم يأت بالمحرم و انما ترك التقيّة بترك ما كان يجب عليه في حال التقيّة كترك التكتف في الصلاة فيما يجب عليه التكتف تقيّة فإنه لا موجب لبطلان صلوته.

ثم لا يخفى ان البطلان في الأول أيضا منوط بعدم تدارك المأتى به المحرم، و الا فلو مسح على الخفين بعد المسح على البشرة مع مراعاة سائر الشروط من الموالاة و نحوها فالظاهر هو الصحة، كما ان الظاهر اختصاص البطلان عند الإتيان بالمحرم بصورة العلم و العمد، فلو اتى به جهلا أو سهوا أو نسيانا صح الوضوء، كما سيأتى تحقيق القول فيه في شرائط الوضوء في الشرط السابع منها.

### [مسألة (٣٧): إذا علم بعد دخول الوقت انه لو أخر الوضوء و الصلاة يضطر الى المسح على الحائل]

مسألة (٣٧): إذا علم بعد دخول الوقت انه لو أخر الوضوء و الصلاة يضطر الى المسح على الحائل فالظاهر وجوب المبادرة إليه- في غير ضرورة التقيّة- و ان كان متوضئا و علم انه لو أبطله يضطر الى المسح على الحائل لا يجوز له الابطال، و ان كان ذلك قبل دخول الوقت فوجوب المبادرة أو حرمة الإبطال غير معلوم، و اما إذا كان الاضطرار بسبب التقيّة فالظاهر عدم وجوب المبادرة و كذا يجوز الابطال و ان كان بعد دخول الوقت لما مر من الوسعة في أمر التقيّة، لكن الاولى و الأحوط فيها المبادرة أو عدم الابطال.

الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤٢

الأول: إذا كان بعد دخول الوقت و علم انه لو آخر الوضوء و الصلاة لا اضطر الى المسح على الحائل بغير ضرورة التقية و جب عليه المبادرة إلى الوضوء لكى يأتى بالوضوء الكامل، و ذلك لتمامية ملاك الصلاة الكاملة و تحقق ما هو شرط فى تمامية ملاكها و هو الوقت، و الوضوء الاضطرارى لا يكون واجدا لتمام ما هو الملاك فى الوضوء، و الا لكان الحكم هو التخيير بينه و بين وضوء المختار، و عليه يكون الواجب عليه فى أول الوقت هو صلاة المختار بالإتيان بالوضوء الكامل، و فى تأخيرها تفويت للواجب الذى تم ملاكها، فيكون حراما، و ان كان يجب عليه الإتيان بالناقص لو عصى و آخر حتى اضطر الى المسح على الحائل، كما فى كل مورد يقع فى الاضطرار بالاختيار بعد تمامية الملاك.

و مما ذكرناه يظهر انه لا يجوز ابطال الوضوء بعد الوقت إذا كان على وضوء و علم انه لو أبطله لا اضطر الى المسح على الحائل (مع عدم الحرج فى إبقاء الوضوء) فان فى إبطاله تقويت للواجب الذى قد تم ملاكها فيكون محرما.

هذا بالنسبة الى ما كان بعد الوقت، و ان كان ذلك قبل دخول الوقت فوجوب المبادرة أو حرمة الإبطال موقوف على إحراز تمامية الملاك لصلاة المختار قبل الوقت و ان انتظار دخول الوقت انما هو من جهة عجز المكلف عن تحصيل دخول الوقت الا بالانتظار مع دخول الوقت فى تحصيل الملاك لا دخله فى تماميته، مثل الطهارة و غيرها من الشرائط بالنسبة إلى الصلاة، فإن كان الوقت دخيلا فى تحصيل الملاك لا فى تماميته و جب بحكم العقل المبادرة إلى الوضوء قبل الوقت إذا علم بالعجز عنه فى الوقت، كما انه يحرم إبطاله إذا كان على وضوء.

و ان كان الوقت دخيلا- فى صيرورة الصلاة ذات ملاك- نظير الفتق فى اللباس الذى هو دخيل فى صيرورة الخياطة فيه ذات ملاك- فلا- يجب المبادرة قبل الوقت و لا يحرم الابطال، و لكن الظاهر من قوله عليه السلام إذا دخل الوقت فيجب الطهور و الصلاة هو دخل الوقت فى أصل الملاك، و عليه فالظاهر هو عدم وجوب المبادرة و جواز الابطال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤٣

و هي هنا احتمال ثالث، و هو ان يكون الوقت دخيلا- فى الملاك، و لكن كان الوضوء الكامل بوجوده قبل الوقت دخيلا فيه، و لازم ذلك انه لو كان حاصل قبل الوقت يجب إبقائه و لا- يجوز إبطاله، و لو لم يكن حاصل قبله لا تجب المبادرة إليه قبل الوقت لتمامية الملاك فى الأول دون الأخير، الا- ان هذا الاحتمال يندفع فى المقام بظهور الدليل فى دخل الوقت فى أصل الملاك، هذا كله فى الاضطرار بغير التقية، و قد حررنا فى ذيل المسألة الثانية من مسائل غسل الجنابة جملة وافية تنفع المقام. المقام الثانى: فيما إذا كان الاضطرار بالتقية، و الظاهر عدم وجوب المبادرة و جواز الابطال بعد الوقت فضلا عن قبل الوقت، لما عرفت من ظهور أدلة التقية فى السعة فى أمرها زائدا عما فى غيرها من الضرورات، فيستفاد منه كون الفرد المأتى به على طبق التقية محصلا لجميع ما هو الملاك للصلاة فى حال الاختيار، بحيث لا يفوت مع إتيانه شىء من الملاك، و لازمه جواز التأخير و لو علم بحصول الضرورة فى ارتكاب التقية، لكن فى استفادة تمامية ملاك الفرد المأتى به على طبق التقية تأمل، لاحتمال كون السعة لأجل مصلحة التسهيل، لا لإحراز جميع الملاك، و عليه فالأحوط فى التقية أيضا المبادرة أو عدم الابطال.

### [مسألة (٣٨): لا فرق فى جواز المسح على الحائل]

مسألة (٣٨): لا فرق فى جواز المسح على الحائل فى حال الضرورة بين الوضوء الواجب و المندوب. لإطلاق خبر ابى الورد المتقدم، و ان لم يدل عليه أدلة نفى الحرج و نفى الضرر، لاختصاصهما بموارد الأحكام الإلزامية و عدم جريانها فى غيرها.

### [مسألة (٣٩): إذا اعتقد التقيّة أو تحقق احدي الضرورات الأخر]

مسألة (٣٩): إذا اعتقد التقيّة أو تحقق احدي الضرورات الأخر فمسح على الحائل ثم بان ان لم يكن موضع تقيّة أو ضرورة ففى صحه وضوئه إشكال.

فى كون اعتقاد التقيّة أو الضرورة أو الخوف الحاصل فى موردهما مأخوذا على وجه الموضوعية أو الطريقية مطلقا، أو التفكيك بين اعتقاد الضرر و لو لم يكن مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤٤

الخوف و بين تحقق خوف الضرر و لو لم يكن مع اعتقاده بل حصل من ناحية احتمال الضرر- إذا كان عقلايا- بالقول بطريقة الأول و موضوعية الأخير، وجوه و احتمالات، أقواها الأخير، و قد حققناه فى مبحث التيمم فى طى المسألة التاسعة عشر، عند البحث عن التيمم باعتقاد الضرر أو خوفه ثم تبين عدمه.

و لازم موضوعية الاعتقاد أو الخوف هو صحه الوضوء مع المسح على الحائل مع اعتقاد التقيّة أو اعتقاد الضرر أو الخوف الحاصل من احتمالهما و لو تبين الخلاف، و ذلك لتحقيق ما هو شرط التكليف بالوضوء الاضطرارى حينئذ.

و لازم طريقتيهما هو البطلان مطلقا، كما ان لازم التفصيل الذى اخترناه هو الصحه عند حصول الخوف و البطلان مع عدمه (و ان اعتقد حصول موجب الاضطرار) عند تبين الخلاف فالأقوى عندنا هو بطلان الوضوء فى صورة اعتقاد التقيّة أو الضرر، المنفك عن الخوف، و صحته فى صورة الخوف فى مورد التقيّة أو الضرر و لو مع عدم اعتقادهما- إذا تبين عدم موجب الخوف واقعا، لكن الاحتياط بإعادة الوضوء فى صورة الخوف أيضا مما لا ينبغى تركه.

### [مسألة (٤٠): إذا أمكنت التقيّة بغسل الرجلين]

مسألة (٤٠): إذا أمكنت التقيّة بغسل الرجلين فالأحوط تعيينه، و ان كان الأقوى جواز المسح على الحائل أيضا.

فى المسألة قولان: أحدهما تعين غسل الرجلين و الثانى التخيير بينه و بين المسح على الحائل، و قد نسب الأول إلى المشهور كما فى شرح النجاء، و عن الذخيرة نسبه إلى الأصحاب، و ادعى فى المدارك قطع الأصحاب بجواز المسح على الحائل للتقيّة إذا لم تتأد بالغسل، و فى الحدائق انه صرح جملة من الأصحاب بتعين الغسل و انه لا يجزى غيره، و حكى القول بتعينه عن التذكرة و البيان و الروض.

و يستدل له بان فى الغسل إيصال الماء إلى البشرة و ان الرجل من أعضاء الوضوء دون الخف، ففى خبر الكلبي النسابة عن الصادق: قلت له ما تقول فى المسح على الخفين، فتبسم ثم قال إذا كان يوم القيمة و رد الله كل شىء إلى شئيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤٥

و رد الجلد الى الغنم فترى أصحاب المسح اين يذهب وضوئهم و المروى عن النبى صلى الله عليه و آله ان أشد الناس حسرة يوم القيمة من رأى وضوئه على جلد غيره.

و أورد فى الجواهر على الاستدلال (بأقربيه الغسل الى مراد الشارع من المسح على الحائل لما فى الغسل من إيصال الماء إلى البشرة و ان الرجل من أعضاء الوضوء دون الخف) بان وجوب الإلصاق و نحوه انما كان مقدمة للمسح الواجب، التى تسقط بسقوطه. و ان تقييد النص و الفتوى بأمثال هذه التعليلات لا يخلو من الإشكال.

أقول: لا ينبغى الشك فى استفادة أقربيه الغسل من المسح على الحائل من خبر الكلبي المتقدم المؤيد بالمروى عن النبى صلى

اللّه عليه وآله، واما كون إيصال الماء الى الرجل مقدمه للمسح على البشرة الساقط وجوبه، فكيف يتوهم وجوب المقدمه مع سقوط وجوب ذى المقدمه (ففيه) انه يتم على وحده المطلوب فى المسح على البشرة دون تعدده، لكن الاستفادة من خبر عبد الأعلى فى كيفية المسح على المرارة و إرجاع الإمام عليه السلام فى الجواب عنها الى الكتاب الكريم بقوله: هذا و أشباهه يعرف من كتاب اللّه و هو قوله تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ امسح عليه هو تعدد المطلوب، حيث ان معرفة المسح على المرارة الحائلة من آية نفى الحرج لا تستقيم الا بالالتزام بتعدد المطلوب، بان يقال: المسح على البشرة ينحل الى مسح، و مباشرة الماسح للممسوح، و لما سقط قيد المباشرة بآية نفى الحرج تعين المسح من دون مباشرة، و هو المسح على الحائل (و مقتضاه) سقوط الخصوصية المائزة بين الغسل و المسح فى المقام، لا- إيصال الماء الى الممسوح، كل ذلك مضافا الى ان تعين غسل الرجل فى المقام هو مقتضى الاحتياط اللازم، لكون الشك فيه من قبيل الشك فى المحصل، اللازم فيه الاحتياط، بل ينبغى مراعاة الاحتياط و لو مع المنع من كون المقام من باب الشك فى المحصل، بناء على كون الاحتياط هو المرجع عند الدوران بين التعيين و التخيير.

و مما ذكرنا ظهر ضعف القول بجواز المسح على الحائل كما فى المتن،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤٦

و يستدل له بإطلاق أدلة التقيه مع المنع عن تعدد المطلوب، إذ لو كان إيصال الماء إلى البشرة بقيد كونه بصورة المسح واجبا و سقط فى مورد التقيه و أقيم مقامه الفعلان اللذان ثبت وجوبهما بأمر واحد، و هما غسل الرجلين و المسح على الخفين لم يعقل ترجيح شرعى بينهما، لان نسبة هذا الأمر و هو الأمر بالتقيه إليهما نسبة واحدة. هذا، و قد عرفت ما فيه، و ان الصواب هو أقرية الغسل إلى أمر الشارع، و لعل خبر الكلبى أيضا يدل عليه (و بالجملة) فلا محيص عن الالتزام العملى بتعين الغسل فى المقام، و اللّه أعلم بأحكامه.

### [مسألة (٤١): إذا زال السبب المسوغ للمسح على الحائل]

مسألة (٤١): إذا زال السبب المسوغ للمسح على الحائل من تقيه أو ضرورة فإن كان بعد الوضوء، فالأقوى عدم وجوب اعادته و ان كان قبل الصلاة، إلا إذا كانت بله اليد باقية فيجب إعادة المسح، و ان كان فى أثناء الوضوء فالأقوى إعادة إذا لم تبق البله. فى هذه المسألة صور ينبغى التعرض لحكمها.

الأولى: إذا زال السبب المسوغ بعد الوضوء و قبل الإتيان بالصلاة مع عدم التمكن من إعادة المسح بالبله الباقية فى اليد، اما لعدم بقائها أو لمانع آخر، ففى لزوم إعادة الوضوء أو جواز الاكتفاء به وجهان.

و ليعلم أولا- ان التكليف بالوضوء الناقص انما هو فى ظرف العجز عن الإتيان بالوضوء الكامل، و تحقق العجز عنه يتوقف على العجز عن إتيانه فى جميع الوقت المضروب له، فلو تمكن من الإتيان به و لو فى جزء من الوقت و لو كان آخر الوقت لم يصح منه الإتيان بالناقص، لان العجز عن الطيبة انما هو بالعجز عن جميع افرادها.

و مقتضى ذلك عدم جواز البدار مع رجاء الإتيان بالفرد الاختيارى، سواء كان الفرد الاضطرارى لأجل التقيه أو لضرورة أخرى.

لكن الاستفادة من أدلة التقيه- كما تقدم- جواز البدار و عدم وجوب الانتظار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤٧

و لو مع العلم بتمكّنه من الإتيان على طبق الواقع فى جزء من الوقت.

و اما الضرورات الأخر فالأقوى فيها عدم جواز البدار الا مع اليأس من التمكن من الإتيان بالفرد الاختيارى فى جميع الوقت، و قد

حررنا ذلك في مبحث التيمم في المسألة الثالثة من أحكامه.

إذا تبين ذلك فنقول إذا توضحاً في سعة الوقت بالوضوء الاضطراري في صورة جواز البدار فهل هذا الوضوء بعد زوال مسوغه كاف في ما يشترط فيه الطهارة أو لا.

قد يقال بالأول و استدلاله في الجواهر بأنه وضوء مأمور به، و الأمر يقتضى الاجزاء، و باستصحاب الصحة، و بما دل على ان الوضوء لا ينقضه الا الحدث، و ارتفاع الضرورة ليس بحدث، و بأنه حيث ينوى بوضوئه رفع الحدث يجب حصول الطهارة به لقوله عليه السلام لكل امرء ما نوى، و بان مقتضى جواز البدار هو التخيير بين الإتيان بالوضوء الناقص في أول الوقت و بين الإتيان بالوضوء التام في آخره، و إيجاب الاستئناف عليه مناف مع التخيير المذكور.

و أورد على الأول بأن الأجزاء الذى يقتضيه الإتيان بالمأمور به على وجهه انما هو الاكتفاء بالوضوء الاضطراري مع بقاء السبب المسوغ له، و اما مع زواله فلا سبيل الى دعواه، كما لا يجزى التيمم الذى يؤتى به- لفقدان الماء- بعد وجدانه، و دعوى الفرق بين الوضوء الناقص و بين التيمم بكون الأول رافعا للحدث دون الأخير، حيث ان التيمم مبيح لا رافع ممنوعه، لكون التيمم أيضا رافعا، الا انه رافع ما دام العجز عن استعمال الماء باقيا حسبما تصورناه في مبحث التيمم، مع ان مرجع هذه الدعوى الى الغمض عن التمسك بقاعدة الاجزاء و الاستدلال بما يقتضيه رفع الحدث اعنى الدليل الأخير الذى نتكلم فيه عن قريب.

و على الثانى بأن الصحة المستصحة ان كانت هى التى اقتضاها الأمر بإتيان الناقص فى حال الضرورة فهى مما لا شك فيها حتى يحتاج الى الاستصحاب، و ان كانت بمعنى ترتب الأثر على الناقص بعد التمكن من الوضوء التام فهى و ان كانت مشكوكه بعد زوال العذر، و لكن لا يصح استصحابها لكون الشك فى بقائها من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤٨

قبيل الشك فى المقتضى الذى لا يجزى فيه الاستصحاب.

و على الثالث ان ما هو المسلم ان الوضوء إذا وقع صحيحا لا ينقض الا بالحدث، و الوضوء الناقص مع بقاء سببه أيضا كذلك، و انما الكلام فى مقدار استعداده للبقاء و انه هل يبقى مع زوال السبب أيضا أو يختص بقاءه ببقاء سببه.

و على الرابع ان وجوب حصول رفع الحدث بالوضوء الناقص إذا نوى به رفعه بعموم قوله عليه السلام لكل امرء ما نوى، يتوقف على قابلية الوضوء الناقص لرفعه، و الكلام بعد انما هو فيه، و لا يصح إثبات قابليته له بالعموم المذكور، لان الحكم لا يصح ان يثبت به الموضوع، فهذه الأدلة لا تثبت جواز الإتيان بما يشترط فيه الطهارة بالوضوء الناقص بعد زوال العذر.

و على الخامس بان التخيير بين فعل الناقص فى زمان طرؤ المسوغ و بين فعل الكامل عند زواله لا يوجب الاكتفاء بالوضوء الناقص عند زوال العذر.

اما أولا- فلكون جواز البدار عندنا فيما عدا التقيية مختصا بصورة اليأس عن زواله الى آخر الوقت، و ان اليأس سواء كان بالغا درجة اليقين أو حاصلًا بمجرد الظن القوي طريق الى بقاء العذر الى آخر الوقت، فإذا انكشف الخلاف لم يكن وجه للاجزاء فإنه يرجع الى اجزاء الأمر الظاهري، و هو مناف مع مذهب التخطئة نعم إذا كان العذر هو خوف الضرر و لو كان ناشيا عن احتمالاه فاعتباره فى جواز الوضوء الناقص موضوعى لا- طريقى حسبما استظهرناه من الأدلة كما فصلناه فى مبحث التيمم و بالجملة فجواز البدار من حيث هو، لا يوجب الاكتفاء بما اتى به من الفرد الناقص، كما ان الإتيان بالصلاة فى أول الوقت بما هو الوظيفة فى الوقت من صلاة الحضر أو السفر لا يوجب الاكتفاء بما اتى به- لو كانت العبرة بحال المكلف فى آخر الوقت.

و ثانيا ان الاكتفاء بالوضوء الناقص المأتى به فى أول الوقت انما يصح لما يأتى به مما يشترط فيه الطهارة فى حال بقاء المسوغ، مثل ما إذا صلى معه فى حال بقاء العذر لا ما إذا اتى بالوضوء الناقص ثم قبل الإتيان بالصلاة معه فى حال

العذر زال المسوغ، وذلك لان التكليف بالوضوء غيرى لا- نفسى، و المجوز للإتيان بالوضوء الناقص هو المجوز للإتيان بما يشترط فيه الطهارة بالوضوء الناقص، و المفروض عدم إتيانه، و بعد زوال المسوغ لا مجوز للإتيان بالواجب النفسى بالوضوء الناقص، و اللازم حينئذ استيناف الوضوء و الإتيان بالفرد الكامل لوجوب الإتيان بما يشترط بالطهارة حينئذ بالفرد الكامل من الطهارة، و الحاصل ان التكليف الاضطرارى الذى تعلق به فى أول الوقت انما يلاحظ بالقياس إلى الصلاة لا الوضوء بنفسه، فإن أمره غيرى لا نفسى.

و مما ذكرنا يظهر إمكان القول بلزوم الاستيناف و الإتيان، بالوضوء الكامل من غير فرق بين القول بجواز البدار و عدمه، و لا بين كون المسوغ على القول بالجواز طريقاً أو موضوعياً، و لا بين كون المسوغ هو التقيّة أو غيرها من الاعذار، حيث ان لازم كون التكليف بالوضوء غيرياً هو صحّة الإتيان بما يشترط فيه الطهارة فى زمان بقاء العذر- بالوضوء الناقص- لا صحّة الوضوء نفسه و جواز الاكتفاء به بعد زوال العذر لما يشترط فيه الوضوء الكامل.

لكن يمكن ان يقال بدوران جواز الاكتفاء بالوضوء الناقص لما يؤتى به بعد زوال المسوغ مدار كون الوضوء الناقص فرداً من الوضوء الراجع للحدث، غاية الأمر اناطة فرديته له بتحقيق العذر، أو كونه بدلاً عن الوضوء التام فى جميع آثاره و لوازمه (فان قلنا) بكونه فرداً من مهية الوضوء الراجع للحدث فى حال الاضطرار أو كونه بدلاً عنه فى جميع آثاره فاللازم جواز الاكتفاء به فى إتيان ما يشترط فيه الطهارة بعد زوال المسوغ، إذ المفروض رفع الحدث به واقعا عند حصوله و ليس زوال المسوغ من النواقض (و ان قلنا) بان المستفاد من الأدلة ليس أزيد من الاذن فى امتثال الأمر بالوضوء فى حال الضرورة بالإتيان بالوضوء الناقص، لا كونه فرداً من الوضوء المؤثر فى رفع الحدث أو بدلاً عنه فاللازم هو الاستيناف.

و الانصاف ان استفادة كونه فرداً للوضوء الراجع أو بدلاً عن التام فى جميع الآثار فى غاية الاشكال و ان كان استفادة البدلية فى حال بقاء العذر فى الجملة مما

لا اشكال فيه (و عليه فالأقوى) لزوم الاستيناف لما يشترط فيه الطهارة بعد زوال المسوغ، و منه يظهر وجوب إعادة فى الصورة الثانية أيضاً.

و هى ما إذا اتى بالوضوء الناقص و صلى معه صلاة فى حال بقاء العذر ثم ارتفع العذر، فيجب إعادة الوضوء لما يأتى به من الصلاة بعد ارتفاعه، كما إذا توضع بالوضوء الناقص و صلى معه صلاة الظهر ثم زال المسوغ و أراد ان يصلى العصر فإنه يجب عليه إعادة الوضوء عند ارادتها.

الصورة الثالثة: ما إذا زال السبب المسوغ بعد إتيان المكلف بالصلاة الواقعية بهذا الوضوء فى زمان تحقق المسوغ، فهل يجب استيناف هذه الصلاة بالوضوء الكامل إعادة فى الوقت أو قضاء فى خارجه أم لا، الذى عليه المشهور هو الأخير، بل ادعى عليه الإجماع، و ذلك لان المأتى به من الفرد الاضطرارى مقتضى للاجزاء كالفرد الاختيارى و ان أمكن عدمه ثبوتاً بان كان الفائت من مصلحة الفرد الاختيارى ما يلزم استيفائه و كان ممكن الاستيفاء أيضاً بإتيانه بعد زوال الاضطرار، لكن هذا احتمال محض لم يقم على إثباته دليل، بل الثابت هو ما يدل على اجزاء الفرد الاضطرارى عن الفرد الاختيارى، و هو قيام الإجماع على عدم وجوب استيفائه لا إعادة و لا قضاء، نظير الصلاة المأتى بها مع التيمم، حيث لا يجب استينافها مع الطهارة المائية بعد زوال العجز عن تحصيلها حسبما بسطنا الكلام فيه فى مبحث التيمم، فلا تأمل من أحد فى الا-جزء بما اتى به، الا ما يحكى عن المحقق الثانى (قده) من التفصيل بين ما إذا كان متعلق التقيّة مأذوناً فيه بالخصوص كمسح الرجلين فى الوضوء و التكتف فى الصلاة و

نحوهما و بين ما كان متعلقها مما لم يرد فيه نص بالخصوص كفعل الصلاة الى غير القبلة و الوضوء بالنيذ و نحو ذلك، فأوجب الإعادة في الأخير دون الأول.

و استدل لعدم الوجوب في الأول بأن المكلف قد اتى بالفعل على الوجه المأذون فيه و بما اقامه الشارع مقام المأمور به في حال التقيه، فيكون الإتيان به امتثالا مجزيا عن الواقع، و لوجوب الإعادة في الأخير بأن غاية ما يستفاد من عموم أدلة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥١

التقيه هو موافقتهم فيما هم عليه لا- بدلية المأتي به عن الواقع، فلا دليل هيهنا على الاجزاء كما كان فيما ورد الاذن بالخصوص على موافقتهم.

و لعل مراده (قده) من العمومات الموجبة للتقيه هو أدلة نفى الحرج و الضرر، أو ما يدل على وجوب التقيه لحفظ ما يجب عليه حفظه من النفوس و الأموال و الاعراض (و لا يخفى) ان ما ذكره (قده) في مثل الأدلة المذكورة و ان كان كذلك الا انه يرد عليه ان العمومات الدالة على التقيه ليست منحصرة بما ذكر، بل فيها ما يدل على الرخصة في الإتيان على وفق التقيه و رفع المنع المتعلق به لو لا- التقيه سواء كان المنع لولاها متعلقا بذات ما يؤتى تقيه، أو لا خلاله بواجب مشروط بعدمه، و لازم ذلك رفع مانعية المانع- لولا التقيه- و اجزاء ما اتى به كقول الصادق عليه السلام في صحيحة هشام عن ابى عمرو: «تسعة أعشار الدين في التقيه، و لا دين لمن لا تقيه له، و التقيه في كل شيء إلا في ثلاث: شرب المسكر، و المسح على الخفين، و متعة الحج» و غير ذلك من الاخبار المتظافرة الواردة على هذا المنوال، فان الظاهر منها بقرينة استثناء مسح الخفين و متعة الحج هو جواز ارتكاب كل محظور لأجل التقيه، سواء كان المنع عنه لولا التقيه ذاتيا كشرب المسكر أو غيريا كالتكثف في الصلاة و غسل الرجلين في الوضوء، و رفع المنع الغيرى و الرخصة في ارتكاب الممنوع منه لو لا التقيه يستلزم عقلا صحة المأتي به في حال التقيه و كقول الباقر عليه السلام «التقيه في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله» و ما في موثقة سماعة من قوله عليه السلام: «التقيه واسعة، و ليس الا و صاحبها مأجور إن شاء الله تعالى» و غير ذلك من الاخبار التي يستفاد منها الرخصة في ارتكاب الممنوع منه بالمنع الغيرى في حال التقيه المقتضى لصحة ما يأتى به (و بالجملة) فما ذكره من التفصيل لا وجه له.

الصورة الرابعة. ما إذا زال المسوغ حين إمكان المسح على البشرة بنداوة الوضوء الباقية على اليد مع عدم الإخلال بالموالاة، و لا ينبغي الإشكال في وجوب المسح على البشرة حينئذ و عدم الاجتزاء بما اتى به على وفق الضرورة، بناء على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥٢

المختار من وجوب الاستيناف في صورتين الأوليين، بل عدم الاجتزاء هنا اولى، و اما على القول بالاجتزاء هناك فهل يجتزى به هيهنا أو لا، وجهان:

من ان مقتضى الاكتفاء بالناقص في حال العجز عن الكامل هو الاكتفاء بما اتى به من الناقص في هذه الصورة، إذ الموجب للاجتزاء في صورتين الأوليين هو دعوى انقلاب التكليف بالمسح على البشرة إلى التكليف بالمسح على الحائل، فيكون الوضوء الراجع للحدث في حال العجز هو الوضوء مع المسح على الحائل، و عند تحققه و ارتفاع الحدث به لا ينتقض الا بناقض من النواقض، و زوال المسوغ ليس منها، و هذا الملاك كما ترى متحقق في هذه الصورة أيضا، إذ المكلف في حال المسح على الحائل كان مكلفا بالمسح عليه واقعا- بعد فرض انقلاب التكليف- و مع إتيانه بما كان مكلفا به واقعا يكون مجزيا لا محالة.

و من منع شمول أدلة القول بالاجزاء لهذه الصورة، و لا- أقل من الشك في شمولها لها، فيكون المرجع قاعدة الاشتغال و استصحاب بقاء الحدث.

و مما ذكرنا يظهر الكلام في الصورة الخامسة، و هي ما إذا زال المسوغ في الأثناء، كما إذا تمكن من المسح على الرجلين بعد

مسح ما على إحداهما من الخف أو الحائل، بل عدم الاجزاء هنا اولى و أظهر، و لو قلنا في الصورة الرابعة بالاجزاء، و ذلك لعدم ارتفاع الحدث في هذه الصورة حين ارتفاع المسوغ، لكون ارتفاعه في الأثناء.

الصورة السادسة: ما إذا أخذ ماء جديدا للمسح على الرأس أو الرجلين تقيئة فارتفعت التقيئة قبل المسح به، فعلى المختار في الصور المتقدمة يجب الاستيناف من غير ترديد، و اما على القول بالا-جتراء فيها فهل يجتري في هذه الصورة بالمسح بالماء الجديد بعد زوال المسوغ لكون أخذه في حال الاضطرار، أو يجب الاستيناف، لأن المسح بالماء الجديد لا- يكون مورد الاضطرار فعلا و أخذ الماء الجديد في حال الاضطرار لم يكن من أفعال الوضوء، احتمالا، أقواهما الأخير، كما لا يخفى وجهه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥٣

### [مسألة (٤٢): إذا عمل في مقام التقيئة بخلاف مذهب من يتقيه]

مسألة (٤٢): إذا عمل في مقام التقيئة بخلاف مذهب من يتقيه ففي صحته وضوئه إشكال و ان كانت التقيئة ترتفع به، كما إذا كان مذهبه وجوب المسح على الحائل دون الغسل فغسلهما، أو بالعكس، كما انه لو ترك المسح و الغسل بالمرء يبطل وضوئه و ان ارتفعت التقيئة به أيضا.  
في هذه المسألة أمران:

أحدهما: انه إذا عمل في مورد التقيئة على خلاف مذهب نفسه و خلاف مذهب من يتقيه و ارتفعت التقيئة به أيضا، ففي صحته وضوئه وجهان مبنيان على ان الاستفادة من أدلة التقيئة هل هو الترخيص في ترك العمل على طبق الواقع، أو الإتيان على طبق مذهب من يتقيه لا مجرد الترخيص في مخالفة الواقع، فمقتضى الأول هو صحته ما اتى به مما يخالف مذهب من يتقيه، و مقتضى الثاني هو بطلانه لعدم كون ما اتى به هو البديل عن الواقع في حال التقيئة، و القدر المتيقن من أدلة التقيئة هو الأخير، و ان كان القول بالأول أيضا لا يخلو عن وجه.

و ثانيهما انه لو ترك المسح و الغسل بالمرء فمع كون وضوئه هذا مخالفا لمذهب من يتقيه منه يدخل في الأمر الأول و يكون حكمه حكمه، و مع كونه مطابقا مع مذهبه ففي صحته وجهان، من كونه وضوء على وفق التقيئة، فيكون مأمورا به في تلك الحالة، و من عدم استفادة بدليته عن الوضوء التام لا من أدلة مشروعية التقيئة و لا من أدلة الضرورة، و احتمال بدليته مع كونه بلا مسح أصلا عن الوضوء التام و الحكم بصحته من جهة إطلاق أدلة التقيئة ضعيف في الغاية، فالأقوى بطلانه.

### [مسألة (٤٣): يجوز في كل من الغسلات ان يصب على العضو عشر غرفات بقصد غسله واحده]

مسألة (٤٣): يجوز في كل من الغسلات ان يصب على العضو عشر غرفات بقصد غسله واحده، فالمناطق في تعدد الغسل المستحب ثانيه، الحرام ثالثه ليس تعدد الصب، بل تعدد الغسل مع القصد.  
لا- يخفى ان العبرة في الغسل الوضوءي هو الغسل مع القصد، دون مجرد الغسل، فالمناطق في تعدد الغسل ليس هو مجرد تعدد الصب، فلو صب مرات متعددة بقصد غسله واحده تحسب واحده.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥٤

### [مسألة (٤٤): يجب الابتداء في الغسل بالأعلى]



مسألة (٤٤): يجب الابتداء فى الغسل بالأعلى، لكن لا يجب الصب على الأعلى فلو صب على الأسفل و غسل من الأعلى بإعانة اليد صح.

و وجه ذلك أيضا يظهر مما تقدم فى وجه المسألة المتقدمة، حيث ان الغسل الوضوئى ليس هو مجرد الصب بل هو الغسل مع الصب و مع قصد الغسل الوضوئى عند رجوع الماء من الأعلى و لو بإعانة اليد، و يكون الصب مقدمة له، فلا يضر وقوعه من الأسفل، لأنه خارج من اجزاء الوضوء و أفعاله (نعم) المنصوص فى الوضوءات البيانية هو ذكر صب الماء من الأعلى، لكنه غير ظاهر فى الوجوب.

### [مسألة (٤٥): الإسراف فى ماء الوضوء مكروه]

مسألة (٤٥): الإسراف فى ماء الوضوء مكروه، لكن الإسباغ مستحب، و قد مر انه يستحب ان يكون ماء الوضوء بمقدار مد، و الظاهر ان ذلك لتمام ما يصرف فيه من أفعاله و مقدماته من المضمضة و الاستنشاق و غسل اليدين فى هذه المسألة أمور:

الأول يكره الإسراف فى ماء الوضوء لروايته حريز المروية فى الكافى فى باب مقدار ماء الوضوء و الغسل عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: «ان لله تعالى ملكا يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه» قال المجلسى قدس سره فى مرآت العقول: يكتب سرف الوضوء أى الإسراف فى ماء الوضوء كما يفعله العامة من الغسل ثلاثا كما يكتب عدوانه أى التجاوز عن حكمه كالغسل فى موضع المسح، أو يكون المراد بالعدوان التقصير فيه بان لا يحصل الجريان انتهى.

الثانى: يستحب الإسباغ فى الوضوء، و المراد به كما ذكره المجلسى (قده) فى صلاة البحار هو كماله و السعى فى إيصال الماء الى اجزاء الأعضاء و رعاية الآداب و المستحبات فيه من الأدعية و غيرها انتهى، و لا خلاف ظاهرا فى استحبابه، و يدل عليه غير واحد من النصوص فعن الرضا عليه السلام فى المحكى عن العيون قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله «إنا أهل بيت لا تحل لنا الصدقة، و أمرنا بإسباغ الوضوء» و عن المحاسن عن الصادق عليه السلام، قال قال رسول الله: «من أسبغ وضوئه و أحسن صلواته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥٥

و ادى زكوته و كف غضبه و سجن لسانه و استغفر لذنبه و ادى النصيحة لأهل بيت نبيه فقد استكمل حقائق الايمان و أبواب الجنة مفتحة له».

الثالث: يستحب ان يكون ماء الوضوء بمقدار مد، و قد مر الكلام فيه فيما يستحب فى الوضوء. و الظاهر ان مقدار المد انما هو لتمام ما يصرف فى الوضوء من أفعاله و مقدماته من غسل اليدين و المضمضة و الاستنشاق و تثنية الغسلات، و مجموع هذه الأمور تبلغ ثلاث عشرة كفا أو أربع عشرة، و هى تساوى مقدار المد تقريبا، مع ان الظاهر من كون الوضوء بمد انما هو الوضوء بما له من الاجزاء الواجبة و المستحبة، (نعم) يخرج منه ماء الاستنجاء، خلافا للشهيد فى الذكرى و صاحب المدارك، و قد مر القول فيه و فى تعيين مقدار المد فيما يستحب فى الوضوء.

### [مسألة (٤٦): يجوز الوضوء برمس الأعضاء]

مسألة (٤٦): يجوز الوضوء برمس الأعضاء كما مر، و يجوز برمس أحدها و إتيان البقية على المتعارف، بل يجوز التبعض فى غسل عضو واحد مع مراعاة الشروط المتقدمة من البدئة بالأعلى و عدم كون المسح بماء جديد و غيرهما.

يجوز الوضوء برمس الأعضاء مع مراعاة الشرائط، وقد حكى الإجماع على جوازه حسبما مر في المسألة الحادية والعشرين في مسائل غسل الوجه واليدين، ويجوز التفكيك بين الأعضاء برمس بعضها والصب على البعض، ويجوز التبعض في غسل عضو واحد برمس بعضه والصب على بعضه الآخر، كل ذلك مع مراعاة الشروط ويدل على الجميع إطلاق الأمر بالغسل الشامل للجميع.

#### [مسألة (٤٧): يشكل صحة وضوء الوسواسي]

مسألة (٤٧): يشكل صحة وضوء الوسواسي إذا زاد في غسل اليسرى من اليدين من جهة لزوم المسح بالماء الجديد في بعض الأوقات، بل ان قلنا بلزوم كون المسح ببله الكف دون رطوبة سائر الأعضاء يجيء الإشكال في مبالغة إمرار اليد، لانه يوجب مزج رطوبة الكف برطوبة الذراع.

لزوم المسح بالماء الجديد في بعض الأوقات، هو فيما إذا صدق الغسل الزائد على الواحد في ازدياده، كما ان الاشكال في مبالغة إمرار اليد من جهة مزج رطوبة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥٦

الكف برطوبة الذراع، بناء على اعتبار كون المسح ببله الكف يتحقق فيما إذا كان الإمرار مع عدم صدق الغسل الواحد، ولا يخفى انه لا فرق حينئذ بين الوسواسي وبين غيره، إذ مع صدق الغسل الواحد يصح في الوسواسي ازدياد الغسل و المبالغة في الإمرار، و مع عدم صدقه لا يصح في غيره أيضا، فالتفرقة بينهما مما لا وجه له.

#### [مسألة (٤٨): في غير الوسواسي]

مسألة (٤٨): في غير الوسواسي إذا بلغ في إمرار يده على اليد اليسرى لزيادة اليقين لا بأس به ما دام يصدق عليه غسل واحد، نعم بعد اليقين إذا صب عليها ماء خارجيا يشكل، و ان كان الغرض منه زيادة اليقين، لعدده في العرف غسله اخرى، و إذا كان غسله لليسرى بإجراء الماء من الإبريق مثلا و زاد على مقدار الحاجة مع الاتصال لا يضر ما دام بعد غسله واحده.

قد عرفت في المسألة المتقدمة نفي الفرق بين الوسواسي وبين غيره في صحة الوضوء مع ازدياد الغسل على مقدار الحاجة أو المبالغة في إمرار اليد ما دام يصدق انه غسل واحد، و عدم صحته مع أحدهما مع عدم صدق الغسل الواحد، و لو شك في تحقق غسل اليسرى فلا بأس في الاحتياط في غسلها، و لا يضر به احتمال زيادة الغسل المؤدى إلى احتمال مزج البلبل لانه مما لا محيص عنه، اللهم إلا إذا كان منشأ الوسواس و كان خارجا عن المتعارف، للزوم الرجوع الى المتعارف.

#### [مسألة (٤٩): يكفى في مسح الرجلين]

مسألة (٤٩): يكفى في مسح الرجلين المسح بواحدة من الأصابع الخمس الى الكعيبين، ايها كانت حتى الخنصر منها. و ذلك لإطلاق النص، لكن قد عرفت في مبحث مسح الرجلين ان الأفضل بل الأحوط المسح بتمام الكف بوضعها على رؤس أصابع الرجلين و مسحها الى الكعيبين.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥٧

#### [فصل في شرائط الوضوء]

## [الأول: إطلاق الماء]

الأول: إطلاق الماء، فلا يصح بالمضاف و لو حصلت الإضافة بعد الصب على المحل من جهة كثرة الغبار أو الوسخ عليه، فاللازم كونه باقيا على الإطلاق إلى تمام الغسل.

لا إشكال في صحة الوضوء بالماء المطلق، و يدلّ على ذلك الكتاب و السنة و الإجماع، بل الضرورة من الدين، و المعروف بيننا هو اعتبار الإطلاق في صحة الوضوء، فلا يصح بالمضاف. خلافا للمحكي عن ابن ابي عقيل، حيث جوز استعمال المضاف في رفع الحدث مطلقا غسلا و وضوءا في حال الضرورة، و للصدوقين، حيث جوزا الوضوء بما الورد مطلقا و لو في غير حال الضرورة، و قد مر الكلام في دفع ما حكى عنه و عنهما في أول مبحث المضاف.

و المعتبر بقاء الماء على الإطلاق إلى تمام الغسل، فلا يصح الوضوء لو حصلت الإضافة بعد الصب قبل إتمام الغسل بحيث وقع الغسل أو بعضه بالمضاف، كما مر نظيره في إزالة الخبث بالماء في أول باب المطهرات.

## [الثاني: طهارته و كذا طهارة مواضع الوضوء]

الثاني: طهارته و كذا طهارة مواضع الوضوء، و يكفي طهارة كل عضو قبل غسله، و لا يلزم ان يكون قبل الشروع تمام محاله طاهرا، فلو كانت نجسة و يغسل كل عضو بعد تطهيره كفى، و لا يكفي غسل واحد بقصد الإزالة و الوضوء و ان كان برمسه في الكر و الجارى نعم لو قصد الإزالة بالغمس، و الوضوء بإخراجه كفى و لا يضر تنجس عضو بعد غسله و ان لم يتم الوضوء.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥٨

في هذا المتن أمران:

الأول: يشترط في صحة الوضوء طهارة مائه، و قد ادعى عليه الاتفاق، و يدل عليه ما في البحار عن تفسير النعماني عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «ان الله تعالى فرض الوضوء على عباده بالماء الطاهر و كذلك الغسل من الجنابة الى ان قال فالفريضة من الله عز و جل الغسل بالماء عند وجوده لا يجوز غيره، و الرخصة فيه إذا لم يجد الماء الطاهر التيمم بالصعيد الطيب.

و رواه في الوسائل عن رسالة المحكم و المتشابه للسيد عن تفسير النعماني و صحيحة حرير «إذا تغير الماء و تغير الطعم فلا تتوضأ منه» و صحيحة البقباق و فيها- بعد السؤال عن أشياء حتى انتهى الكلب- قال عليه السّلام: «رجس نجس لا تتوضأ بفضله» و خبر سعيد الأعرج عن الجرّة سبع مائة رطل يقع فيها أوقية من دم، اشرب منه و أتوضأ؟ قال عليه السّلام: «لا» و خبر على بن جعفر عن أخيه عليهما السّلام في الجواب عن اصابة القطع الصغار من الدم للإناء، قال عليه السّلام: «ان كان شيئا بينا فلا تتوضأ منه» و في جواب السؤال عن صلاح الوضوء من إناء قطرت فيه قطرة من دم الرعاف، قال عليه السّلام: «لا» و غير ذلك من

الاحبار الواردة في أبواب متفرقة كباب نجاسة الماء المتغير و باب عدم جواز استعمال الماء النجس في الطهارة و باب انفعال الماء القليل و غير ذلك من الأبواب، و قد ادعى تواترها بل قيل انها فوق حد التواتر، فلا إشكال في اعتبار هذا الشرط أصلاً. إنما الكلام في مسائل:

الاولى: لا إشكال في حرمة الوضوء بالماء المتنجس لو توضعاً بقصد ترتيب الأثر عليه من اباحة الدخول فيما يشترط فيه الطهارة، لكونه تشريعاً محرماً بالأدلة الأربعة، و قد حققنا في باب النواهي في الأصول ان المتصف بالحرمة التشريعية هو العمل الخارجي من الإفتاء و الإتيان بالشئ بعنوان انه من الدين مع عدم إحراز كونه منه، و ان استناده الى الشرع مما يتحقق به التشريع، لا انه بنفسه التشريع، فالعمل الخارجي هو المحكوم عليه بالحرمة التشريعية، هذا مع قصده ترتيب الآثار

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥٩

على الوضوء بالماء النجس.

و اما مع عدم قصده ففي حرمة الذاتية و عدمها قولان، المحكى عن المحقق الثاني في شرح القواعد و الشهيد الثاني في الروض و صاحب المدارك هو الأول، و اختاره في الجواهر أيضاً مستدلاً بظاهر النهي عن التوضي بالماء النجس، و بحكمهم بوجوب الاجتناب عن المائين المشتبهين الذين اشتبه طاهرهما بنجسهما، مع ان الحرمة التشريعية لا تمنع عن الاحتياط بالجمع بين الواجب و غيره الذي هو محرم تشريعاً، كما في اشتباه المطلق بالمضاف و اشتباه القبلة و الفاتنة و نحوها من الموارد.

و المحكى عن نهاية العلامة هو عدم الحرمة، و عليه الشيخ الأكبر في كتاب الطهارة، و هو الأقوى، لأن النواهي ظاهرة في الحرمة الغيرية فيما إذا تعلقت بالاجزاء و الشرائط. كظهور الأوامر في الوجوب الغيري فيما إذا تعلقت بهما حسبما حقق في الأصول، و ان كان الأصل فيهما النفسية في غيرهما، فالنهي عن الوضوء بالماء النجس أو الصلاة في الثوب النجس لا يستفاد منه الا- رفع الرخصة المستفادة من إطلاق الاذن في امتثال الأمر بالوضوء أو الصلاة في ضمن الفرد المنهي عنه، و هذا ظهور ثانوي في باب الأوامر و النواهي ينشأ من ناحية متعلقهما.

و اما حكمهم بوجوب الاجتناب عن المشتبهين فلعله لأجل النص الوارد بوجوب التيمم معهما، و فيه بحث طويل، قد مر القول فيه في المسألة السابعة من الفصل المعقود في الماء المشكوك نجاسته.

و قد يقال ان المراد من نفى الجواز في المقام هو خصوص الحرمة لأن استعمال الماء النجس في الوضوء لا يتحقق الا بقصد التطهير به، حيث ان الافعال الاختيارية لا يعرضها عناوينها الا بالقصد، و هو من هذه الجهة تشريع محرم، و من غير هذه الجهة و ان لم يكن محرماً لكنه لا يكون استعمالاً في الوضوء.

و فيه ان هذه الحرمة هي الحرمة التشريعية، و لهذا تختص بصورة العلم و الاختيار، بخلاف الحرمة الذاتية التي تكون مطلقة، و ان كان تنجزها في صورة العلم و الاختيار.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٠

المسألة الثانية: لو توضعاً بالماء النجس و صلى و جبت عليه إعادة الوضوء و الصلاة في الوقت أو قضائها في خارجه، و ذلك لان الأصل في الشرط هو فوت المشروط عند انتفائه حسبما تقتضيه الشرطية، مضافاً الى جعل الطهارة في صحیحه لا تعاد في عقد المستثنى، الموجب للإعادة عند انتفائها، فيجب الإعادة في الوقت، و مع عدمها يجب القضاء في خارجه، لعموم ما دل على وجوب قضاء ما فات في الوقت، و خصوص ما ورد في قضاء من صلى بغير طهور، كالمروى في الكافي عن الباقر عليه السلام، قال: «إذا نسيت صلاة أو صليتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدء بأولهن - الحديث» و في معناه غيره، خلافاً للمحكى عن السرائر، حيث انه ينفي الإعادة و القضاء، قال لان كلا منها يحتاج في ثبوته الى الدليل، و هو مفقود، و لا يخفى ما

فيه بعد ما عرفت من قيام الدليل على كل منهما، و خلافا للمحكي عن المبسوط، حيث نفى وجوب القضاء خاصة دون الإعادة، قال لان القضاء بأمر جديد، و هو مفقود، و قد عرفت وجوده فى المقام بالعموم و الخصوص.

المسألة الثالثة. لا فرق فى وجوب الإعادة فى الوقت و خارجه بين العلم بنجاسة الماء و الجهل بها، فلو توضأ بالماء النجس مع الجهل بنجاسته و صلى و جب إعادة الوضوء و الصلاة، و ذلك لما عرفت من اقتضاء طبع الشرطية لذلك، و ان الأصل فى الشرط هو ان يكون شرطا مطلقا غير مختص بحال دون حال، خلافا لصاحب الحدائق، حيث قال: باختصاص النجاسة بما علم بنجاسته، و مع الجهل بها لا يكون نجسا، مستدلا له بقوله عليه السلام: «كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر، و كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر فإذا علمت فقد قذر» و فيه ان المستفاد من هذه الروايات هو الحكم الظاهرى، لما تحقق فى الأصول من ان الحكم المغيبى بالعلم ظاهرى لا واقعى، و قد فصلنا البحث فى ذلك فى ذكر أدلة الاستصحاب.

الأمر الثانى: ان المشهور كما فى الحدائق اشتراط طهارة أعضاء الوضوء فى صحته و انه لا يكفى غسل واحد بقصد إزالة النجاسة و الوضوء و ان كان برمسه فى الكر و الجارى، الا ان يقصد الوضوء فى حال التوقف فى الماء أو حال الإخراج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦١

و يقصد إزالة النجاسة فى حال إدخال العضو فى الماء، فلا يكون الإزالة و الوضوء حينئذ بغسل واحد، و ليعلم ان اعتبار طهارة محال الوضوء غير مذکور فى عبارتهم، و انما ذكروا اعتبار طهارة محال الغسل و اختلفوا فيه على أقوال، و قد فصلنا البحث فيه فى مبحث غسل الجنابة، الذى كان تحريره متقدما على تحرير مباحث الوضوء و الظاهر اتحاد الحكم فى المسئلتين، و كيف كان فالظاهر عدم اعتبار بقاء كل عضو على الطهارة الى ان يفرغ من الوضوء، لعدم ما يدل على اعتباره فيرجع فى نفى اعتباره إلى إطلاق الدليل، و كذلك الكلام فى عدم اعتبار الطهارة فى الأعضاء قبل الشروع فى الوضوء، بل يكفى طهارة كل عضو قبل الشروع فى غسله.

### [مسألة (١): لا بأس بالتوضؤ بماء الغليان ما لم يصر مضافا]

مسألة (١): لا بأس بالتوضؤ بماء الغليان ما لم يصر مضافا.

و هذا ظاهر لا يحتاج الى البيان فيما إذا علم بعدم صيرورته مضافا، و كذا مع الشك فيه، عملا بالاستصحاب.

### [مسألة (٢): لا يضر فى صحة الوضوء نجاسة سائر مواضع البدن]

مسألة (٢): لا يضر فى صحة الوضوء نجاسة سائر مواضع البدن بعد كون محاله طاهرا، نعم الأحوط عدم ترك الاستنجاء قبله. اما عدم اعتبار طهارة سائر المواضع فلعدم الدليل على اعتبارها، فينفى بإطلاق الدليل، و اما الاحتياط فى عدم ترك الاستنجاء قبل الوضوء بمعنى إعادة الوضوء لو توضأ قبل الاستنجاء، فلعله لما ورد من الأمر بإعادة الوضوء فى مورد نسيان الاستنجاء، كصحيح سليمان بن خالد، حسبما مر الكلام فيه فى المسألة الرابعة من نواقض الوضوء:

### [مسألة (٣): إذا كان فى بعض مواضع وضوئه جرح]

مسألة (٣): إذا كان فى بعض مواضع وضوئه جرح لا يضره الماء و لا ينقطع دمه فليغمسه بالماء و ليعصره قليلا حتى ينقطع الدم أنا ما، ثم ليحركه بقصد الوضوء مع ملاحظة الشرائط الأخر و المحافظة على عدم لزوم المسح بالماء الجديد إذا كان فى اليد اليسرى بان يقصد الوضوء بالإخراج من الماء.

و هذا الذى ذكره (قده) مع القيود التى أخذها فيه ظاهر غنى عن البيان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٢

### [الثالث: ان لا يكون على المحل حائل يمنع وصول الماء إلى البشرة]

الثالث: ان لا يكون على المحل حائل يمنع وصول الماء إلى البشرة، و لو شك فى وجوده يجب الفحص حتى يحصل اليقين أو الظن بعدمه، و مع العلم بوجوده يجب تحصيل اليقين بزواله.

لا ينبغى الإشكال فى انه مع العلم بوجود الحائل المانع من وصول الماء إلى البشرة يجب عليه ازالة الحائل أو تحريكه و إيصال الماء الى تحته لما تقدم فى المسألة الثامنة من غسل الوجه من لزوم غسل جميع ما يجب غسله و انه لا يصح الوضوء مع ترك غسل شىء منه و لو بمقدار رأس إبرة.

و اما مع الشك فيه ففى وجوب الفحص عليه قولان، أقواهما الوجوب، كما تقدم فى تلك المسألة (نعم) يكفى فى مقدار الفحص ما يحصل به الظن بعدمه، لقيام السيرة على عدم الفحص مع الظن بالعدم و هى حجة على جواز الاكتفاء به فى هذا المورد.

### [الرابع: ان يكون الماء و ظرفه و مكان الوضوء، و مصب مائه مباحا]

#### إشارة

الرابع: ان يكون الماء و ظرفه و مكان الوضوء، و مصب مائه مباحا، فلا يصح لو كان واحد منها غصبيا من غير فرق بين صورة الانحصار و عدمه، إذ مع فرض عدم الانحصار و ان لم يكن مأمورا بالتيمة الا ان وضوئه حرام من جهة كونه تصرفا أو مستلزما للتصرف فى مال الغير فيكون باطلا، نعم لو صب الماء المباح من الظرف الغصبى فى الظرف المباح ثم توضع لا مانع منه و ان كان تصرفه السابق على الوضوء حراما و لا فرق فى هذه الصورة بين صورة الانحصار و عدمه، إذ مع الانحصار و ان كان قبل التفريغ فى الظرف المباح مأمورا بالتيمة الا انه بعد هذا يصير واجدا للماء فى الظرف المباح، و قد لا يكون التفريغ أيضا حراما كما لو كان الماء مملوكا له و كان إبقائه فى ظرف الغير تصرفا فيه فيجب تفريغه حينئذ فيكون من الأول مأمورا بالوضوء و لو مع الانحصار.

فى هذا المتن أمور:

الأول يشترط فى صحة الوضوء كون مائه مباحا، فلا يصح بالماء المغصوب إجماعا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٣

كما ادعى استفاضة نقله عليه، و لما تقتضيه قاعدة اجتماع الأمر و النهى، سواء قلنا بامتناعه أو بجوازه، اما على الامتناع و تغليب جانب النهى فواضح، حيث ان الوضوء به حينئذ لا يكون مأمورا به، سواء مع الانحصار أو مع عدمه، الا انه مع الانحصار لا يكون مأمورا بالوضوء أصلا، و انما وظيفته الإتيان بالتيمة، و مع عدم الانحصار يكون مأمورا بالوضوء بما عداه من الماء المباح، و اما على الجواز فلعدم إمكان التقرب بالفرد المجتمع مع المحرم، فيتعين عليه حينئذ الإتيان بغير المجتمع مع الحرام مع عدم

الانحصار، و مع الانحصار يصير مورد التراحم بين ما لا بدل له و ما له البدل، حيث يكون التصرف في المغصوب المحرم مما لا بدل له، و الوضوء الواجب مما له البدل، و عند التراحم بين ما لا بدل له و بين ما له البدل يكون التقدم لما لا بدل له، لصيرورته أهم.

بل لرجوع الأمر حينئذ إلى الدوران بين المشروط و المطلق، حيث ان بدلية التيمم عن الوضوء كاشف عن كون وجوب الوضوء مشروطا بالقدرة الشرعية، فيكون الدوران بين الواجب المشروط و الحرام المطلق، و الحرمة المطلقة ترفع موضوع الوجوب، أعني القدرة على الإتيان بمتعلقه، فيعدم الوجوب بزوال موضوعه و ملاكته و يخرج المقام عن باب التراحم، لان التراحم يتحقق بين الخطابين في مرتبة الفعلية بعد تحقق ملاكهما، و بالخطاب المطلق يرتفع ملاك الخطاب المشروط، فيكون الدوران بين ما له الملاك و ما لا- ملاك له، و من الواضح خروجه عن مورد التراحم، و الحاصل انه لا- يصح الوضوء بالماء المغصوب مع الانحصار و عدمه، قلنا في باب الاجتماع بالجواز أو بالامتناع.

الأمر الثاني: يشترط ان يكون إناء ماء الوضوء مباحا، و تفصيل القول فيه ان الوضوء من الإناء المغصوب اما يكون بقصد تخلص الإناء و تفريره أو لا، بل كان على نحو استعمال الشيء فيما أعد له، و لا إشكال في جواز التفرغ و صحة الوضوء و الغسل به بعد التفرغ، سواء وقع التفرغ دفعة أو تدريجا، انما الكلام في ضابط التخليص، و قد قلنا في المسألة الاولى من الفصل المعقود في حكم الأواني ياناطة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٤

تحقق التخليص المجوّز بكون الماء ملكا له، و عدم كون قراره في الإناء المغصوب بفعله، و قصده إخراج الماء المملوك له و تفرغ الإناء عنه (و مع عدم صدق التفرغ) فلا إشكال في بطلان الوضوء و الغسل إذا كان بنحو الارتماس في الإناء المغصوب، لكونه تصرفا فيه، و لا محال للتأمل في صدق التصرف عليه و لو لم يوجب الرسم فيه تموج الماء على السطح الداخلة للإناء و لا حركته عليه، و ذلك لكون نفس الارتماس فيه مما يعد تصرفا فيه، كما انه لا- إشكال في الصحة إذا صب الماء من الإناء المغصوب في إناء مباح بقدر ما يكفي للوضوء أو الغسل و لو لم يقصد التفرغ بصبه فيه ثم توشأ أو اغتسل من ذلك الإناء المباح، فإنه و ان عصى من جهة تصرفه في المغصوب بإفراغه عما فيه و لكنه لا يوجب حرمة التصرف في الماء بعد تحققه في الإناء المباح.

و انما الكلام فيما إذا اغترف من الإناء المغصوب تدريجا لا بعنوان التخليص، فالمعروف بين الأصحاب هو البطلان مع انحصار الماء بما فيه، لعدم التكليف الفعلي بالوضوء أو الغسل حين الشروع، لان فعلية التكليف بهما مشروطة بالقدرة على الإتيان بالجزء الأول منهما عينا و بتعقبه بالقدرة على الإتيان ببقية الأجزاء، فلو فرض حصول القدرة على الجزء الأول بالعصيان بان يغترف له فالقدرة على بقية الأجزاء منتفية، لتوقفها على الاعتراف لها و هو ممنوع محرم من جهة كونه غصبا، فيكون تكليفه حينئذ من جهة عدم القدرة على الطهارة المائية هو التيمم. و لصاحب الفصول (قده) كلام في هذا المقام ذكرناه مع ما فيه في فصل الأواني. هذا مع الانحصار.

و اما مع عدم الانحصار فالمختار عند المصنف (قده) هو البطلان أيضا، و يمكن ان يستدل له بوجهين.

أحدهما: ان اعتراف الماء من الإناء المغصوب و ان لم يكن مصداقا لفعل من أفعال الوضوء حقيقة بل هو مقدمة له، الا انه يصدق على الوضوء به انه تصرف في المغصوب عرفا و لعله الى هذا الوجه ينظر كلام المصنف (قده) حيث يقول:

الا ان وضوئه حرام من جهة كونه تصرفا في مال الغير، و ذلك بدعوى ان نفس

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٥

الغسل المتعقب للاغتتراف من الإناء يعد عند العرف من وجوه التصرف فى الإناء، كما ان الأكل من الإناء بالأخذ منها و وضع اللقمة فى الفم يكون استعمالا للإناء و من وجوه التصرف فيها، كذلك يكون من أول الاغتتراف من الإناء إلى آخر الصب على الأعضاء و غسلها كل ذلك من وجوه استعمال الإناء و أنواع التصرف فيه، لان استعمال كل شىء بحسبه و كذلك التصرف فيه. هذا غاية ما يمكن ان يقال فى توجيه هذا الوجه.

و يرد عليه انه لا- مسرح لحكم العرف بالتصرف الوضوئى فى المغصوب بالاغتتراف من الإناء، مع انه ليس من أفعال الوضوء، و التصرف الوضوئى هو صب الماء المغترف على العضو، و هو ليس تصرفا فى المغصوب، بل التصرف فى المغصوب من المقدمات الوجودية للوضوء، كما ذكرناه مفصلا فى فصل الأوانى.

و ثانيهما: من جهة حكم العقل بعدم تحقق الامتثال فى إتيان الواجب بالمقدمة المحرمة، مع إمكان الإتيان بغيرها فيما إذا كان الواجب عباديا اعتبر فى صحته إتيانه بقصد التقرب، و هذا الوجه قوى، و عليه فالأقوى بطلان الوضوء أو الغسل مع الاغتتراف التدريجى و عدم الانحصار أيضا كما عرفت بطلانه فى صورة الانحصار.

و منه يظهر حكم ما إذا صب الماء من الإناء المغصوب على أعضاء الوضوء، حيث ان رفعه و صب الماء منه على العضو و ان لم يكن متحدا مع التصرف الوضوئى الا ان حكم العقل بعدم تحقق الامتثال جار هنا أيضا، بل الانصاف كون صدق الاستعمال هنا قويا فيبطل من هذه الجهة أيضا.

الأمر الثالث: يشترط ان يكون مكان الوضوء مباحا، و قد فصلنا القول فى ذلك فيما حررناه فى غسل الجنابة فى اشتراط اباحة مكان الغسل.

الرابع: يشترط ان يكون مصب ماء الوضوء مباحا، و تفصيل الكلام فيه ان اجراء ماء الوضوء الى المصب المغصوب اما يكون بلا توسط جريانه فى مكان مباح، كما إذا قام على سطح داره مشرفا على دار جاره فتوضأ بحيث ينزل ماء وضوئه فى دار جاره بلا اذن منه و لا رضاه، و اما ان يكون بوقوعه على مكان مباح ثم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٦

يجرى منه الى مكان مغصوب، كما إذا أراق ماء وضوئه على سطحه ثم جرى منه الى دار جاره مع عدم التمكن من منع جريانه الى داره، أو يكون ذلك مع تمكنه من منعه من الجريان الى المحل المغصوب- أى الى ما لا يجوز تصرفه فيه.

فالحكم فى الأولين هو بطلان الوضوء، لكونه مما لا- ينفك عن الحرام، فيدخل فى باب تراحم و جوب الواجب الذى يصير مقدمة للحرام، و مع حرمة يشمله الحكم المتقدم فى الأمر الثانى عند البحث عن حكم الوضوء من الإناء المغصوب.

و الحكم فى الأخير هو عدم الحرمة، لانحصار الحرمة فى مقدمة الحرام بما يترتب الحرام عليه حسبما فصلناه فى الأصول و أشرنا إليه فى مبحث غسل الجنابة، و قد تقدم البحث عن حكم التفريغ و ما به يتحقق، فى فصل الأوانى، فراجع.

#### [مسألة (٤): لا فرق فى عدم صحة الوضوء بالماء المضاف أو النجس]

مسألة (٤): لا فرق فى عدم صحة الوضوء بالماء المضاف أو النجس أو مع الحائل بين صورة العلم و العمد و الجهل و النسيان، و اما فى الغصب فالبطلان مختص بصورة العلم و العمد، سواء كان فى الماء أو المكان أو المصب، فمع الجهل بكونها مغصوبة أو النسيان لا- بطلان، بل و كذا مع الجهل بالحكم أيضا إذا كان قاصرا، بل و مقصرا أيضا إذا حصل منه قصد القرية، و ان كان الأحوط مع الجهل بالحكم- خصوصا فى المقصر- الإعادة.

اعلم ان مانعية شىء عن شىء تستفاد (تارة) من المنهى الغيرى المسوق لبيان المانعية، مثل النهى عن الصلاة فى غير المأكول (و



اخرى) من النهى النفسى الدال على حرمة متعلقة بالحرمة الذاتية و تكون النسبة بين متعلقه و متعلق الأمر بالعموم المطلق، مثل صلّ، و لا تصل في الحرير (و ثالثة) من النهى النفسى أيضا، لكن مع كون النسبة بين متعلقه و متعلق الأمر بالعموم من وجه على القول بالامتناع (و رابعة) من النهى النفسى مع كون النسبة هي العموم من وجه لكن على القول بجواز الاجتماع. و استفادة المانعية في هذه الموارد مختلفة، ففي الأول تكون استفادة المانعية

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٧

من النهى واضحة، حيث انه مسوق لبيان المانعية، فمناً انتزاعها هو الخطاب النفسى المتعلق بالمأمور به المقيد بعدم كونه مع المنهى عنه.

و اما في المورد الثانى و الثالث فالمانعية تستفاد من تقييد إطلاق الخطاب بالمأمور به بعدم كونه مع متعلق النهى تقييدا واقعيا، علم به المكلف أم لا، كان التكليف التحريمى منجزا أم لا، مع بقاءه في صورة عدم تنجزه- كما في الجاهل القاصر- أو سقوطه كما في صورة النسيان أو الاضطرار.

و اما المورد الرابع فحيث ان جواز الاجتماع على القول به انما هو في مرحلة التكليف فقط لا في مرحلة الامتثال و التنجز فتكون استفادة المانعية من جهة وقوع التراحم في مورد الاجتماع و يكون تقديم جانب النهى حينئذ موجبا لتقييد إطلاق الأمر بغير مورد الاجتماع تقييدا منوطا بتنجز النهى، لتوقف التراحم عليه، فلو سقط النهى عن المجمع- كما في صورة الاضطرار أو النسيان- أو كان باقيا و لكن لم يكن منجزا- كما في صورة الجهل عن قصور- فلا موجب للمنع.

إذا تبين ذلك فنقول: ان دخل عدم كون ماء الوضوء مضافا أو نجسا و كذلك عدم وجود الحائل من قبيل القسم الأول- أعنى ما كان النهى عنه غيريا مسوقا لبيان المانعية- فيحكم ببطلان الوضوء مع تخلف ما يعتبر فيه مطلقا و لو مع الجهل و النسيان و الاضطرار، و اما اعتبار الإباحة فالتحقيق انه من قبيل الأخير، و عليه فيحكم بالبطلان في صورة تنجز التحريم، اما بالعلم به أو ما هو بحكم العلم، ففي صورة الجهل بالحكم إذا كان من جهة الجهل بالموضوع كعدم العلم بكون الماء- مثلا- مغصوبا لا تنجز للحكم، فيحكم حينئذ بصحة الوضوء إذا استمر الجهل الى ان آخر الوضوء.

و اما مع كون الجهل بالحكم الوضعى- أعنى بطلان الوضوء مع الغضب- فالأقوى هو بطلان وضوئه، و ذلك لعدم ما يوجب معذورية جهله بالبطلان، مع العلم بالغضب، إذا الحكم بالبطلان حكم عقلى مستقل ناش من حكم العقل بامتناع الاجتماع المأمورى في مرحلة الامتثال، و هو حكم واقعى من العقل لا يفرق فيه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٨

بين العالم و الجاهل به بعد فرض علمه بالحرمة و بموضوعها المستلزم لتنجز التكليف التحريمى.

و اما لو كان الجهل بالحكم التكليفى- أعنى حرمة الغضب- فان كان عن قصور فالأقوى صحة الوضوء معه، لأن النهى عن التصرف في المغصوب- بوجوده الواقعى- لا يكون موجبا لسلب القدرة عن متعلقه، بل هو متوقف على تنجزه، و الجاهل القاصر معذور في مخالفته (و ان كان عن تقصير) فالأقوى بطلان الوضوء معه، لعدم معذورية الجاهل مع التقصير، فليس البطلان في هذه الصورة من جهة عدم تمشى قصد القربة من الجاهل القاصر حتى يقال بالصحة إذا فرض تمشى قصدتها منه- كما في المتن- بل البطلان من جهة كون النهى شاغلا- مولويا للمكلف و سالبا لقدرته على المأمور به، و هذا موجود في صورة تنجز التكليف بتقصير المكلف في جهله بالحكم، كتجزه في صورة العلم به، فما في المتن من نفي الفرق بين القاصر و المقصر ضعيف.

و مما ذكرنا ظهر الحكم في صورة نسيان الغضب و انه يصح الوضوء معه، من غير فرق بين ما كان الناسى هو الغاصب أو غيره،

و لا بين ما إذا كان النسيان بترك التحفظ أو كان مع مراعاته.

لكن المصرح به فى كلمات الأصحاب هو البطلان فيما كان الناسى هو الغاصب نفسه، و استدلوا له بانصراف دليل رفع التكليف عن الناسى عمن كان نسيانه عن ترك التحفظ، و نسيان الغاصب من هذا القليل غالباً، و بصحة وجه التكليف بترك التصرف قبل طرؤ النسيان نظير التكليف بترك الصرف فى الأرض المغصوبة قبل الدخول فيها، و باستصحاب بقاء التكليف الثابت قبل النسيان.

و لا يخفى ما فى هذه الأدلة من الوهن، و مع فرض تماميتها فمقتضاها التفصيل بين الناسى مع ترك التحفظ و لو لم يكن غاصباً و بين غيره و لو كان هو الغاصب.

و قد حررنا المسألة فى باب الباس المصلى من كتاب الصلاة مستوفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٩

### [مسألة (٥): إذا التفت فى أثناء الوضوء]

مسألة (٥): إذا التفت فى أثناء الوضوء صح ما مضى من اجزائه و يجب تحصيل المباح للباقي، و إذا التفت بعد الغسلات قبل المسح هل يجوز المسح بما بقى من الرطوبة فى يده و يصح الوضوء، أو لا، قولان، أقواهما الأول، لأن هذه النداءة لا تعد مالا، و ليس مما يمكن رده الى مالكه، و لكن الأحوط الثانى، و كذا إذا توضع بالماء المغصوب عمدا ثم أراد الإعادة هل يجب عليه تجفيف ما على محال الوضوء من رطوبة الماء المغصوب أو الصبر حتى تجف، أو لا، قولان، أقواهما الثانى، و أحوطهما الأول، و إذا قال المالك انا لا أرضى ان تمسح بهذه الرطوبة أو تتصرف فيها لا يسمع منه بناء على ما ذكرنا، نعم لو فرض إمكان انتفاعه بها فله ذلك و لا يجوز المسح بها حينئذ.

إذا التفت فى أثناء الوضوء بما أوجب تنجز النهى عليه صح ما مضى من اجزاء الوضوء و يجب تحصيل المباح للباقي، و هذا ظاهر.

و اما المسح بالرطوبة الباقية فى يديه ففى جوازه و عدمه قولان، أولهما المختار عند المصنف (قده) و استدل له بأنها لا تعد مالا و ليست مما يمكن رده الى مالكه (و لا يخفى ما فيه) لأن حرمة التصرف لا تختص بالمال، بل يحرم التصرف فيما للغير و لو لم يكن مالا إذا كان ملكاً له كالحبة من الحنطة، أو كان متعلقاً لحقه، و عدم إمكان الرد الى مالكه لا يصيره تالفاً، لا حقيقةً و لا حكماً، لأن التلف الحقيقى عبارة عن انعدام الشىء و زواله عن صفحة العين و الخارج حقيقةً، و التلف الحكمى هو انتفائه عن الخارج عرفاً، مثل القطرة الواردة فى البحر، فإنها باقية حقيقةً، لكنها محكومة بحكم التالف، و الرطوبة الباقية على اليد موجودة فى الخارج حقيقةً و عرفاً، الا انه لا يمكن ردها الى المالك، و ذلك لا يوجب صدق التالف عليها مع بقائها حقيقةً و حكماً، كما فى الصبغ المصبوغ به الثوب و الخيط الذى خيط به الثوب عند عدم إمكان ردهما الى مالكهما.

و قد يستدل لجواز المسح بها فى الفرض المذكور بان عدم إمكان ردها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٠

مستلزم لوجوب ضمانها على الغاصب، المقتضى للحكم بانتقالها الى الغاصب، و الا يلزم الجمع بين العوض و المعوض.

و فيه أيضاً ان القول بانتقال المال المغترم - بالمثل أو القيمة - إلى الضامن الذى يغترمه ضعيف غاية الضعف، بل لا يمكن ثبوتها فى التلف الحقيقى أصلاً، و فى التلف الحكمى و ان أمكن تصويره ثبوتاً الا انه لا دليل على إثباته، فالقول به قول بلا دليل.

و قد يقال: ان الرطوبة الباقية من قبيل العرض القائم باليد كلون الحناء، فلا تكون ملكاً لمالك الماء، كما ان لون الحناء

المغصوب القائم باليد مثلاً ليس ملكاً للمالك الحناء.

وهذا أيضاً مردود فان الكلام فيما يبقى منها شيء في اليد مما يمكن ان يقع المسح بها، ولا شبهة انها بتلك المثابة من بقاء الماء المغسول به المحل، لا العرض الحاصل منه في المحل المغسول به كلون الحناء الحاصل في المحل.

ومما ذكرنا يظهر ضعف ما فصله بعض مشايخنا في المقام بين ما كان في اليد من الرطوبة من مجرد الكيفية عرفاً وبين ما كان فيها من الاجزاء المائية، فقال بالجواز في الأول دون الأخير (و وجه ضعفه) ان حكم العرف بكونها مجرد الكيفية لا يخرجها عن ملك المالك ولا يصيرها تالفاً ولا بحكم التالف كما في الصبغ المغصوب، بل لو تم ما فصله (قده) لكان صحة ما أفاده في الصبغ أظهر، لأن الباقي منه على الثوب هو أثره كما في الحناء و لونه، بخلاف الرطوبة الباقية من الماء في اليد فإنها هي الماء حقيقة، لا الصفة الحادثة منه على المحل، مع انه (قده) يمنع من صحة الصلاة في الثوب المصبوغ بالصبغ المغصوب، و مقتضى المنع منه هو المنع عن المسح بالرطوبة الباقية على اليد في المقام بطريق اولي.

ومما حققناه ظهر الكلام في حكم ما إذا توضع بالماء المغصوب عمداً ثم أراد الإعادة، فإن الأقوى فيه رفع ما على محال الوضوء من الرطوبة و بطلان الوضوء الثاني مع بقائها في حاله و قد علم من جميع ذلك سماع منع المالك عن التصرف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧١

في الرطوبة الباقية من مائه.

و اما ما أفاده في المتن من عدم جواز المسح بها عند منعه لو فرض إمكان انتفاع المالك بها مع حكمه (قده) بجواز المسح بها معللاً بما علل به، ففيه ان جواز المسح بها بالدليل المذكور متوقف على الحكم بخروجها عن ملك مالكيها اما بدخولها في ملك الغاصب، أو بصيرورتها كالمباح بالأصل، و معه كيف يسمع منع مالكيها مع إمكان انتفاعه بها، مع ما في هذا الفرض من البعد، و اللازم على مختاره (قده) هو عدم سماع منعه و لو في هذا الفرض.

### [مسألة (٦): مع الشك في رضا المالك لا يجوز التصرف]

مسألة (٦): مع الشك في رضا المالك لا يجوز التصرف و يجري عليه حكم الغصب، فلا بد فيما إذا كان ملكاً للغير من الاذن في التصرف صريحاً أو فحوى أو شاهد حال قطعي.

و الدليل على عدم جواز التصرف مع الشك مضافاً الى أصالة عدم الرضا الا- فيما كانت الحالة السابقة هي الرضا- حيث يستصحب حينئذ فيحكم بالجواز- ما تقدم في مبحث المياه مما استدل به للحكم بالانفعال عند الشك في الكرية، من ان تعليق الحكم على أمر وجودي يدل بالدلالة السياقية العرفية على ثبوته عند إحراز موضوعه، كحلية التصرف في مال الغير، المعلقة على رضا مالكيه- حسبما مرّ في المسألة السابعة من الفصل المعقود في الماء الراكد من فصول المياه فراجع.

و إحراز الاذن اما يكون بالوجدان، أو يكون بالتعبد من قيام بينة أو أصل محرز، و الوجداني منه اما يكون بالعلم بالاذن الصريح أو بالأولوية القطعية الموجبة للقطع برضا المالك، أو بظهور حاله في رضاه، المعبر عنه بشاهد الحال إذا قطع منه برضاه، و لا اشكال فيما ذكر في الجملة، إنما الكلام في أمور:

الأول: ان المعتبر في صحة التصرف فيما الغير هو رضاه أو رضا من يقوم مقامه، كوكيله أو وليه، و يدل على اعتبار رضاه: الإجماع و النص، بل هو من المستقلات العقلية عند كافة العقلاء من أهل الملل و النحل و غيرهما، ففي خبر سماعه عن الصادق عليه السلام «ان رسول الله صلى الله عليه و آله قال: من كانت عنده أمانة فليؤدها الى من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٢

ائتمنه عليها، فإنه لا يحل دم امرء مسلم ولا ماله إلا بطيئة نفس منه» وخبر على بن شعبة المروى عن تحف العقول ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال في خطبة الوداع: «ايها الناس إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ، ولا يحل لمؤمن مال أخيه إلا عن طيب نفس منه» وخبر محمد بن زيد الطبري «لا يحل مال الا من وجه أحله الله» ووجه الذي أحله الله تعالى هو كونه برضا مالكة فيما له مالكة. ومقتضى هذه الاخبار هو جواز التصرف في مال الغير مع رضاه الباطني وان لم يقترن بإنشاء الاذن، ولكن المروى عن الحجّة أرواحنا له الفداء اعتبار الاذن، قال- عجل الله تعالى فرجه-: «لا يحل لأحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه» فيجمع بينه وبين الاخبار المتقدمة بحمله على الحكم الطريقي وحمل الاخبار المتقدمة على الحكم الواقعي، فالإذن انما يعول عليه لأجل كونه كاشفا عن الرضا، لا لكونه بنفسه سببا لحل التصرف. و يترتب على ذلك أمران- أحدهما- انه متى استكشف الرضا من أمانة أخرى حالية أو مقالية جاز التصرف، و لو لم يقترن بإنشاء الاذن- و ثانيهما- عدم جواز التصرف عند إنشاء الاذن إذا علم ان اذنه غير مقترن برضاه و طيب نفس منه.

الثاني: انه يشترط في جواز التصرف في مال الغير رضا مالكة، من غير فرق بين المسلم و بين غيره إذا كان محقون المال شرعا كالذمي، و اما الكافر الحربى فلا بأس بالتصرف في ماله من غير اذنه، فتخصيص المسلم بالذكر في خبر سماعه، أو المؤمن في تحف العقول انما هو للجرى مجرى الغالب في محل الابتلاء مضافا الى إطلاق المروى عن الحجّة- عجل الله فرجه- و كذا الإجماع و حكم العقل المستقل بعدم جواز التصرف في المال المحقون من دون رضا صاحبه.

الثالث: لا فرق في حرمة التصرف من دون رضا صاحب المال بين التصرف المتلف كالأكل و نحوه، و بين غيره، كالجلوس على بساطه و الصلاة في داره و توهم اختصاص الحرمة بالأول بدعوى عدم معلومية متعلق الحل في قوله عليه السلام لا يحل (إلخ) و احتمال ان يكون المقصود به خصوص الأول فيقتصر عليه (ضعيف) بعد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٣

إطلاق المروى عن الحجّة عجل الله فرجه، و كذا الإجماع و حكم العقل بقبح مطلق التصرف في مال الغير من دون رضاه و لو لم يكن متلفا.

الرابع: انه يكفي في الرضا وجوده شأننا بمعنى كون المالك بحيث لو اطلع على تصرف المتصرف لرضى به، فلا- يعتبر اطلاع المالك على تصرف المتصرف بل يكفي رضاه الشأني و لو كان نائما أو غير ملتفت و لا مطلع عليه، و يدل على ذلك استقرار سيرة العقلاء على الاكتفاء بهذا المقدار من الرضا في زوال القبح عن التصرف في مال الغير، و يؤيده المروى عن الباقر عليه السلام، قال «يجيء أحدكم إلى كيس أخيه فيدخل يده في كيسه فيأخذ حاجته فلا يدفعه- الحديث» و مثله الخبر المروى عنه عليه السلام (و تنزيلهما) على صورة علم المالك بالأخذ مما في كيسه مما لا حاجة إليه، بل مقتضى إطلاقه جواز الأخذ مع عدم علمه به، و ليس معه الا الرضا التقديرى كما لا يخفى.

و هل يعتبر عدم الكراهة الفعلية مع تحقق الرضا التقديرى، أو يجوز التصرف و لو مع كراهته، و جهان، أقواهما التفصيل بين ما إذا كره تصرف شخص معين باعتقاد انه عدوه مثلا- مع كونه في الواقع صديقه، بحيث لو علم ذلك لم يكن كارها بل كان راضيا بتصرفه، و بين ما إذا كره تصرف أعدائه مع اعتقاده كون زيد من أعدائه، و زيد يعلم انه من أصدقائه و انه راض بتصرف أصدقائه، فيقال باعتبار عدم الكراهة في الأول دون الأخير.

و مثله ما إذا أذن لزيد بالدخول في داره باعتقاد كونه صديقه. و زيد يعلم انه عدوه، أو اذنه بعنوان انه صديقه، بان قال يا صديقي أدخل الدار، حيث يجوز الدخول في الأول دون الأخير، و ذلك لأنه في الأول يصير زيد مأذونا في الدخول و يكون اعتقاد الأذن كونه من أصدقائه داعيا له في اذنه، و تخلف الداعي غير مضر في تحقق الاذن و الرضا، و في الأخير يكون المأذون

فى الدخول هو الصديق، لا زيد نفسه، و إذا علم زيد بأنه من أعدائه يعلم انه لا يكون مأذونا فى الدخول.

الخامس: هل المعتبر فى إحراز الرضا هو العلم به أو ما بحكمه من البيئه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٤

أو الامارة المعتبرة بالخصوص، أو يكفى الظن مطلقا، أو يفصل فى الأمارات الظنية بين ما جرت العادة بالتعويل عليها كالمضايف و نحوها مما يكون بمقتضى وضعه النوعى دالا- على الرضا ببعض التصرفات فيه، كالجلوس و النوم و الصلاة و الوضوء و أمثالها، و بين غيرها، بجواز الاكتفاء بالظن فى الأول دون الأخير.

بل ربما يقال بصحة التعويل على الأول و لو لم يحصل منه الظن الفعلى بالرضا أيضا ما لم يقيم دليل على المنع، وجوه و أقوال، المصرح به فى المدارك هو الأول، و عليه جملة من الأصحاب، و هو مختار المصنف (قده) أيضا فى المتن، و يستدل لهم بأصالة عدم حجيه الظن فيما لم يقيم على اعتباره الدليل، و لا يخفى انه على ذلك لا تبقى خصوصية لاعتبار الاذن الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال، إذ مع عدم حصول العلم بالأخيرين لا عبرة بهما، و مع حصوله فلا عبرة باعتبارهما، بل المناط حصول العلم بالرضا من اى سبب حصل.

و المنسوب إلى المجلسى و المحقق القمى (قدس سرهما) هو الثانى، و قواه فى المستند، و يستدل له بالسيرة، و فى ثبوتها على الإطلاق منع، و الأقوى هو التفصيل المذكور، و ذلك لكون الأمارات الظنية- الجارية على العادة- فى حكم ظواهر الألفاظ، فى الحجية، لبناء العرف و العقلاء بترتيب آثار الرضا عليها، كما فى ظواهر الألفاظ، كيف؟ و لو لا ذلك لأمكن التأمل فى التصرف مع الاذن الصريح أيضا، لو لم يحصل منه العلم بالرضا، مع انه لا شبهة فى جوازه معه و لو لم يحصل منه الظن بالرضا فضلا عن العلم به.

و منه يظهر جواز التصرف مع تلك الامارات و لو لم يحصل معها الظن الفعلى بالرضا، و الله العالم.

### [مسألة (٧): يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار]

مسألة (٧): يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار سواء كانت قنوات أو منشقة من شط و ان لم يعلم رضى المالكين بل و ان كان فيهم الصغار و المجانين (نعم) مع نهيهم يشكل الجواز، و إذا غضبها غاصب أيضا يبقى جواز التصرف لغيره ما دامت جارية فى مجراها الأول، بل يمكن بقاءه مطلقا، و اما للغاصب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٥

فلا يجوز، و كذا لاتباعه من زوجته و أولاده و ضيوفه و كل من يتصرف فيها بتبعيته، و كذلك الأراضى الوسيعة يجوز الوضوء فيها كغيره من بعض التصرفات كالجلوس و النوم و نحوها ما لم ينف المالك و لم يعلم كراهته بل مع الظن أيضا الأحوط الترك و لكن فى بعض أقسامها يمكن ان يقال ليس للمالك النهى أيضا.

فى هذه المسألة أمور:

الأول: يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار، و نحوها من التصرفات التى لا يتضرر مالكها بها، و هذا الحكم فى الجملة مما لا اشكال فيه، و هو المعروف بين الأصحاب، بل عن الذكرى نفى الخلاف عنه، و ذلك للسيرة القطعية من السلف و الخلف، الكاشفة عن رضا المعصوم عليه السلام، و هى دليل قطعى يثبت بها جواز التصرف فيها بما لا يتضرر به المالك، و لعل منشأ جوازه هو كون كبر النهر كاشفا نوعيا عن رضا مالكة بمثل هذا التصرف الذى لا يوجب تضرره، فيورث الاطمئنان و الوثوق برضاه، فيكون كظواهر الألفاظ الثابت اعتبارها ببناء العقلاء.

فلا يرد عليه حينئذ بكونه تخصيصا لحكم العقل بقبح التصرف في مال الغير من دون إحراز رضاه، ولا يحتاج الى الجواب عنه بان ملكيته لا تقتضى سلطنته على المنع عن مثل هذا التصرف، لكون ملكيته الثابتة بالحيازة والاحياء وارده في مقام الامتنان، ولا امتنان في الملكية التامة الموجبة للسلطنة على المنع من هذا النحو من التصرفات، فالمجوعول من الملكية له من الأول هو الملكية التي لا اقتضاء فيها لثبوت الحق على المنع عن مثل هذا التصرف، فيكون مثله خارجا عن التصرف في ملك الغير بالتخصيص لا بالتخصيص.

وربما يستدل لذلك بوجوه اخرى غير نقيية، منها ما حكى عن المجلسي والكاشاني (قدس سرهما) وحاصله ان عموم ما ورد من ان الناس في الماء والكلاء والنار شرع سواء، يقتضى اشتراكهم في هذه الثلاثة على نحو العموم، وقد خرج عنه ما قام الدليل على انتفاء الشركة فيه بالتخصيص، كما في مثل التصرفات الموجبة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٦

لتضرر المالك، ويكون الحكم في مورد الشك في التخصيص هو العموم المذكور كما هو القاعدة في العام والخاص و محصله هو التمسك بالإباحة الأصلية الثابتة بالعموم، التي لم يعلم زوالها عن مورد الشك.

وفيه انه لا وقع للتمسك بالعمومات والإباحة الأصلية في مقابل ما ثبت من النصوص الدالة على حرمة التصرف في مال الغير من دون رضاه، المعتضد بحكم العقل المستقل بقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه، واما ما ورد من استواء الناس في الماء والكلاء والنار فالمستظهر منه هو الاستواء قبل عروض التملك، فلا يشمل ما بعد حصول الملكية بأحد أسبابها من الحيازة ونحوها، و البناء على بقاء العموم والالتزام بخروج ما خرج بالدليل بعيد في الغاية.

ومنها التمسك بأصالة الحل عند الشك فيه بعد المنع عن صحة التمسك بما يدل على المنع عن التصرف، اما لمعارضته مع ما يدل على مطهريه الماء، أو بدعوى انصرافه عن المقام، لما تقدم من كونه واردا في مقام الامتنان المنافي مع المنع عن مثل المقام.

وفيه من الغرابة ما لا يخفى إذ لا إطلاق لما يدل على مطهريه الماء حتى يثبت به صحة الوضوء به كيفما اتفق، بل الظاهر منه كونه مطهرا في مقابل سلب الطهوريه عنه، فلا ينافي مع اشتراط طهوريته بما يكون شرطا (و بالجمله) فهو لا يكون في مقام البيان من هذه الجهة أصلا، وقد عرفت ما في دعوى انصراف ما يدل على المنع عن التصرف عن مثل المقام.

ومنها لزوم الحرج الشديد لولا جواز مثل هذه التصرفات في مثلها، وهذا أيضا مردود بما تقدم مرارا من ان أدلة الحرج لا يصلح لان يتمسك بها لإثبات الحكم و ليست طريقا له، و انما هي موجبة لرفع الحكم الثابت، في مورد الحرج. ومنها التمسك بالأخبار الكثيرة الدالة على جواز الشرب و الوضوء من الماء ما لم يتغير و فيه ما لا يخفى من منع إطلاقها من هذه الجهة.

ومنها التمسك بشهادة الحال بالرضا (و هذا استدلال حسن) فيما إذا ظهر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٧

من اماره أو فعل رضاه بالتصرف بحيث يطمئن برضاه، فيحتاج الى استظهار رضاه من طريق إليه كالسيرة القطعية و نحوها، فيؤل الى التمسك بالسيرة و نحوها، فيرجع الى ما قويناه من الاستدلال.

فتبين مما ذكرنا عدم الإشكال في جواز الشرب و الوضوء و نحوهما من الأنهار الكبار من غير فرق في ذلك بين ما كانت قنوات أو كانت منشقة، و لعل التصريح بالتسوية بينهما لأجل دفع توهم الفرق بالمنع عما كانت قنوات و الجواز فيما كانت منشقة من الشط من جهة توهم صحة استصحاب بقاء الإباحة في الأخير و عدم المجرى له في الأول لانتفاء الحالة السابقة فيه (وجه الفساد)

ما عرفت من انتفاء الإباحة الأصلية في الأخير أيضا بعد صيرورته ملكا لمن جازه بالانشقاق.

الأمر الثاني: لا- إشكال في جواز ما ذكر في الأنهار الكبار مع عدم العلم بكراهة صاحبهما، و الحق هو عدم الجواز مع العلم بالكراهة، و ذلك لعدم ثبوت السيرة فيه على وجه لا- يحتمل فيه الابتناء على المسامحة و المساهلة ممن لا- يبالي بارتكاب المحارم، و معه فلا يستكشف منها القطع برضا المعصوم بها، فلا يصح الاعتماد عليها.

الأمر الثالث: لا إشكال في جواز التصرف فيما إذا علم بعدم كون المالك صغيرا أو مجنوناً و لا كون واحد منهما من شركاء الملك و كذا فيما علم بكون المالك أو شريكه واحدا منهما و لكن مع تحقق الولي الإجماعي له كالأب و الجد، و اما مع انتفائه ففي جواز التصرف اشكال، من جهة الإشكال في ولاية الولي الاختياري كالحاكم و المنصوب منه، و انه ولايته هل هي مقصورة على التصرفات التي فيها مصلحة للقاصر، أو يعم ما ليس فيه ضرر أو فساد عليه حتى يشمل مثل الشرب و الوضوء من النهر الكبير، فان قلنا ان القدر المتيقن من ولايته هو الأول فلا يصح التصرف المذكور لعدم العلم بقيام السيرة عليه بحيث تطمئن النفس برضا المعصوم عليه السلام، هذا فيما إذا علم بذلك، و اما مع احتمال كون المالك أو واحد من الشركاء من الصغار أو المجانين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٨

فالظاهر جواز التصرف المزبور من جهة تحقق السيرة، و ذلك لغلبة تحقق هذا الاحتمال في موارد تحقق السيرة، بحيث لو منع من التصرف في مورد الاحتمال للزوم المنع عن العمل بالسيرة غالبا و اختصاص الجواز بالموارد النادر القليل، و لعل المنشأ لقيام السيرة مع هذا الاحتمال هو غلبة كون الاملاك لغير القصر- اعنى الكبير العاقل الرشيد- أو للقصر مع تحقق الولي الإجماعي و ندره كونها للقصر مع انتفاء الولي الإجماعي له، فتكون الغلبة المذكورة كامارة ظنية للحكم بالجواز في مورد الشك و يجعل السيرة دليلا على حجية هذه الأمانة الظنية، فلا ينتهي الأمر إلى إلغاء رضا المالك رأسا أو الى الاكتفاء برضا وليه الاختياري فيما لا مصلحة له فيه مع انتفاء الفساد.

الأمر الرابع: إذا كانت الأنهار الكبيرة مغصوبة قد غصبها غاصب فمع عدم تغييره لمجرها يجوز التصرف فيها لغير الغاصب لها، للسيرة و استصحاب بقاء الجواز الثابت له قبل غصب الغاصب، و لا يكون استصحابه محكوما بعموم المنع عن التصرف في مال الغير بغير اذنه، و ذلك لكون تصرفه قبل الغصب محكوما بالجواز، و مع تغيير مجراها ففي جواز تصرف غير الغاصب اشكال، من جهة عدم إحراز السيرة في التصرف فيها حينئذ، و من ان الظاهر ثبوتها و لو ارتكازا، هذا كله بالنسبة الى غير الغاصب، و اما الغاصب و من يتصرف فيها بتبعه كزوجته و ولده و ضيوفه فلا يجوز لهم التصرف، لعدم قيام السيرة على تصرفهم، و يكون المحكم هو عموم المنع، إذ لا مخرج له عند انتفاء الدليل على خلافه.

الأمر الخامس: حكم الأراضي المتسعة حكم الأنهار الكبار في جميع ما ذكر لها من الاحكام، فيجوز التصرف فيها فيما لا يتضرر المالك به مع عدم نهى المالك أو كراهته، و مع العلم بنهيه أو كراهته لا يجوز، و كذا مع الظن بأحدهما على الأحوط للشك في ثبوت السيرة معه.

الأمر السادس: صرح في الجواهر بان الظاهر انعقاد السيرة على التصرف في الأراضي المتسعة اتساعا عظيما بحيث يتعذر أو يتعسر على الناس اجتنابها مع العلم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٩

بكراهة مالكة، و قد افتى به في النجاة أيضا، و هو مشكل، للشك في ثبوت السيرة مع العلم بكراهة مالكة، و دليل الحرج لا يقتضى حلية أموال الناس مع العلم بعدم رضاهم (نعم) لو ثبت جواز التصرف مع كراهتهم في مورد بالدليل لكان اللازم هو

الالتزام بقصر سلطنة المالك عن ثبوت الحق له في المنع عنه، فيكون عدم تأثير منعه من جهة قصور سلطنته، لا- من جهة تخصيص حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير من دون رضاه، لكن الكلام في قيام الدليل على ذلك، و بعد الإشكال في انعقاد السيرة في صورة النهي لا- يكفي ارتكازها في تخصيص العمومات المؤيدة بحكم العقل بقبح التصرف فيه مع كراهة المالك.

#### [مسألة (٨): الحياض الواقعة في المساجد و المدارس]

مسألة (٨): الحياض الواقعة في المساجد و المدارس إذا لم يعلم كيفية وقفها من اختصاصها بمن يصلى فيها أو الطلاب الساكنين فيها أو عدم اختصاصها لا يجوز لغيرهم الوضوء منها الا مع جريان العادة بوضوء كل من يريد، مع عدم منع من أحد، فإن ذلك يكشف عن عموم الاذن و كذا الحال في غير المساجد و المدارس كالخانات و نحوها. و قد تقدم الكلام في هذه المسألة مستوفى، في المسألة الثانية و العشرين من مسائل التخلي.

#### [مسألة (٩): إذا شق نهر أو قناة من غير اذن مالكة]

مسألة (٩): إذا شق نهر أو قناة من غير اذن مالكة لا يجوز الوضوء بالماء الذي في الشق و ان كان المكان مباحا أو مملوكا له بل يشكل إذا أخذ الماء من ذلك الشق و توضع في مكان آخر و ان كان له ان يأخذ من أصل النهر أو القناة. انشقاق النهر أو القنوات من غير اذن مالكة اما يكون بقصد حيازة الماء الذي يجري في الشق أو لا، فعلى الأول فلا إشكال في صيرورة الماء مغصوبا، فلا- يجوز الوضوء به، من غير فرق بين الوضوء من نفس الشق و بين الأخذ منه و الوضوء به في مكان آخر، و كذا لا فرق بين كون المكان الذي اجتمع أو يجري فيه الماء مباحا بالأصل أو مملوكا للمتوضىء، أو كونه مملوكا لمالك النهر، و على الثاني

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٠

أعنى فيما لم يكن بقصد الحيازة كما لو حفر في أرضه بقصد البناء أو للزراعة مثلا فجرى الماء فيه من غير قصد له في ذلك فالظاهر عدم صدق الغصب على الماء المجتمع في الشق، فيبقى على ما كان عليه من الحكم حال كونه في النهر.

#### [مسألة (١٠): إذا غير مجرى النهر من غير اذن مالكة]

مسألة (١٠): إذا غير مجرى النهر من غير اذن مالكة و ان لم يغصب الماء ففي بقاء حق الاستعمال الذي كان سابقا من الوضوء و الشرب من ذلك الماء لغير الغاصب اشكال و ان كان لا يبعد بقاء هذا بالنسبة إلى مكان التغيير، و اما ما قبله و ما بعده فلا اشكال.

قد عرفت في الأمر الرابع في المسألة السابعة الإشكال في جواز الشرب و الوضوء من الأنهار الكبار المغصوبة عند تغيير مجراها، و الكلام في هذه المسألة فيما غير مجراها مع عدم غصب الماء، و لا شبهة في ان تغيير المجرى من دون رضا صاحبه تصرف من غير المالك على الوجه المحرم، ففي بقاء جواز الاستعمال الذي كان سابقا لغير الغاصب من الوضوء و الشرب وجهان، و لعل الأوجه هو الجواز إذ لا وجه لعدمه سوى التشكيك في كونه من موارد السيرة، و تغيير المجرى من دون غصب الماء لا يخرج المورد عن ما قامت السيرة القطعية عليه. و هذا إذا كان الشرب و الوضوء من محل التغيير اى من المسافة التي يجري فيه الماء بعد التغيير غير المجرى الأول، و اما ما قبله و ما بعده مما لم يتغير بعد تغيير المجرى فلا اشكال فيه أصلا.



## [مسألة (١١): إذا علم ان حوض المسجد وقف على المصلين فيه]

مسألة (١١): إذا علم ان حوض المسجد وقف على المصلين فيه لا- يجوز الوضوء منه بقصد الصلاة في مكان آخر، و لو توضأ بقصد الصلاة فيه ثم بدا له ان يصلى في مكان آخر أو لم يتمكن من ذلك فالظاهر عدم بطلان وضوئه بل هو معلوم فى الصورة الثانية كما انه يصح لو توضأ غفلة أو باعتقاد عدم الاشتراط و لا يجب عليه ان يصلى فيه، و ان كان أحوط، بل لا يترك فى صورة التوضؤ بقصد الصلاة فيه و التمكن منها.

فى هذه المسألة صور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨١

الاولى: لو توضأ من حوض المسجد و علم انه وقف على المصلين فيه و كان قصده عند الوضوء ان لا يصلى فيه سواء قصد الصلاة فى مكان آخر أو توضأ لغاية أخرى غير الصلاة فلا إشكال فى كون تصرفه حراماً، و وضوئه باطل، أما حرمة التصرف فلانه تصرف فى الوقف على خلاف ما أوقفه أهله، إذ المفروض ان الموقوف عليهم هم المصلون فى المسجد و هو بقصده عدم الصلاة فيه خارج عنهم فلا- يشمله وقف الواقف، و اما بطلان الوضوء فلما تقدم فى وجه بطلان الوضوء بالماء المغصوب من كون الوضوء عبادة يتقرب بها الى المولى، و ان الحرام مما لا يمكن التقرب به إليه.

الثانية: لو توضأ بقصد الصلاة فى المسجد ثم بدا له ان يصلى فى مكان آخر مع تمكنه من الصلاة فيه، و الظاهر صحة صلوته حينئذ فى مكان آخر، و ذلك لصحة وضوئه حين الإتيان به لتحقيق الأمور المعتمدة فى صحة العبادة من كونه مما يصح ان يتقرب به و إمكان قصد القربة من الفاعل و تحقق قصدها منه، ضرورة عدم كون وضوئه معصية، و مع وقوعه صحيحاً يرتفع به الحدث فيجوز له الإتيان بالصلاة- مع هذا الوضوء- فى مكان آخر، و لا يعقل اشتراط صحة الوضوء و ارتفاع الحدث به بالصلاة فى المسجد على نحو الشرط المتأخر، كما لا يصح القول بتجدد الحدث عند العزم على الصلاة فى مكان آخر، اما استحالة الأول فلاستلزامه الدور المستحيل لأن صحة صلوته فى المسجد موقوفة على صحة وضوئه- حسب اشتراط صحة الصلاة بالوضوء الصحيح- فإذا كانت صحة وضوئه مشروطة بإتيان الصلاة فيه- على نحو الشرط المتأخر- يكون دوراً.

و على هذا يتبنى عدم تأثير نهى المالك للماء عن الوضوء بمائة إلا الوضوء الذى يصلى بعده، و كذا مالك الإناء إذا نهى عن الاغتراف من إنائه إلا الوضوء الذى يصلى به، فلا يؤثر نهى المالك فى اشتراط صحة الوضوء بالصلاة بعده، حسبما حقق ذلك فى البحث عن المقدمة الموصلة فى الأصول، بل مسألة نهى مالك الماء أو الإناء إلا عن الوضوء الذى يصلى به عين مسئلتنا هذه- اعنى حوض المسجد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٢

الموقوف على المصلين فيه.

و اما عدم صحة الالتزام بتجدد الحدث عند العزم على الإتيان بالصلاة فى مكان آخر، فلان العزم المذكور ليس من نواقض الوضوء.

و بالجملة فالأمر يدور بين بطلان هذا الوضوء رأساً، أو صحته و انتقاضه بالعزم المذكور، لكن لا سبيل إلى الأول للزوم الدور و لا الى الثانى لعدم كون العزم المذكور من النواقض، فيتعين الأخير، و هو صحته مطلقاً، فيصح معه الإتيان بالصلاة فى مكان آخر. و يترتب على ذلك جواز الإتيان بما يشترط فى إتيانه الوضوء قبل الإتيان بالصلاة فى ذلك المسجد الذى توضأ فيه، مثل مس كتابة القرآن و نحوه. بل و لو لم يأت بالصلاة بعده أصلاً لا فى ذلك المسجد و لا فى غيره.

الصورة الثالثة: ما إذا توضع بقصد الصلاة فيه، لكن لم يتمكن من ذلك، والحكم فيه هو عدم بطلان وضوئه، وفي المتن ان عدم بطلانه معلوم في هذه الصورة، لكن الانصاف عدم التفاوت بين صورتين، فإنه إذا فرض إمكان اشتراط صحه وضوئه بالصلاة بعده في ذلك المسجد يكون اللازم بطلانه في كلتا صورتين، و ان قلنا بفساد ذلك فاللازم هو الحكم بالصحة فيهما أيضا، فلا وجه للتفكيك بين صورتين بالتردد في الصورة الاولى- اعنى ما إذا لم يأت بالصلاة في المسجد مع التمكن- و الجزم بالصحة في الأخيرة أعنى ما إذا كان تركه لها لعدم التمكن.

الصورة الرابعة: ما إذا توضع غفلة أو باعتقاد عدم الاشتراط، و الحكم فيها هو الصحة، كالصورة المتقدمة- بناء على ما حققناه من عدم إمكان اشتراط صحته بإتيان الصلاة في ذاك المسجد- لتمامية الأمور المعتبرة في صحته، بل لعل الحكم بها في هذه الصورة أظهر، و ذلك لعدم تنجز النهى عن الوضوء منه مع قصد الصلاة في غيره بواسطة الغفلة أو اعتقاد عدم الاشتراط.

### [مسألة (١٢): إذا كان الماء في الحوض و أرضه و أطرافه مباحا]

مسألة (١٢): إذا كان الماء في الحوض و أرضه و أطرافه مباحا لكن في بعض أطرافه نصب آجر أو حجر غصبي يشكل الوضوء منه، مثل الانية إذا كان طرف منها غصبا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٣

لا- بد في الحكم بالبطلان من صدق التصرف- بوضوئه من الحوض- في ذلك الحجر الغصبي المغصوب فيه، و لعله يختلف بالنسبة إلى الحياض و بالنسبة إلى الأجر أو الحجر فيها، و لعل الانية التي يكون بعض أطرافها غصبا أيضا كذلك، و بالجملة فالحكم يدور مدار صدق التصرف في المغصوب بعد البناء على بطلان الوضوء من الحوض المغصوب أرضه أو أطرافه.

### [مسألة (١٣): الوضوء في المكان المباح مع كون فضائه غصبيا مشكلا]

مسألة (١٣): الوضوء في المكان المباح مع كون فضائه غصبيا مشكلا، بل لا يصح لان حركات يده تصرف في مال الغير. و قد حررنا هذه المسألة في مبحث غسل الجنابة، و ليعلم ان الفضاء عبارة عن الفراغ المحيط بالممكن، و هو أحد معني المكان بحسب العرف العام، و قريب مما اصطلاح عليه المشائون من الحكماء من كون المكان هو السطح المقعر من الحاوي المشتمل على المحوى.

و لا يخفى ان التصرف فيه بالفعل الوضوئي اما بقرار ماء الوضوء على الأعضاء، أو بتحريك اليد لإجراء الماء على العضو و نقله من محل الى محل آخر في الغسل، و إمرار الماسح على الممسوح في المسح، لكن نفس وجود الماء على الأعضاء لا يعد تصرفا و ان كان شاغلا للهواء المحيط به، كما ان التكلم لا يعد تصرفا في الفضاء، و ان كان الصوف لا يحصل إلا بخرقه، و لذا لعله لا يعد التكلم في الفضاء المغصوب غصبا، و كذا تحريك اليد لنقل الماء من محل الى محل آخر لا يصدق عليه التصرف في الهواء المحيط بالمسح و العضو، مع انه ليس من أفعال الوضوء، بل من مقدماته، و انما الفعل الوضوئي هو جرى الماء الحاصل بتحريك اليد، و كذا إمرار الماسح على الممسوح، فإنه و ان كان مسحا معدودا من أفعال الوضوء، لكنه لا يعد تصرفا في الهواء المحيط بالمسح و الممسوح.

و لكنه لا- يخلو عن المنع كدعوى انصراف أدلة حرمة التصرف في مال الغير عن التصرف في فضائه من غير رضاه، فإنه بعد فرض تسليم صدق التصرف في الفضاء على إمرار الماسح على الممسوح لا ينبغي التأمل في شمول أدلة التحريم له،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٤

لا سيما مع حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير من دون رضاه، إذ لا فرق بين كون مال الغير فضائه أو غيره.

#### [مسألة (١٤): إذا كان الوضوء مستلزما لتحريك شيء فهو باطل]

مسألة (١٤): إذا كان الوضوء مستلزما لتحريك شيء فهو باطل.

استلزام الوضوء لتحريك المغصوب اما يكون لكونه سببا له أو للمقارنة الاتفاقية، فعلى الأول يصير الوضوء مقدمة للحرام، فيصير كاجراء ماء الوضوء في المصب المغصوب، حيث قلنا بتحريم الوضوء حينئذ لو كان علته تامه، و بعدهم لو لم يكن كذلك، و ان الحكم فيما لو كان علته تامه هو البطلان، لتقديم جانب الحرمة الثابتة لذى المقدمه على الوجوب الثابت لمقدمته لكون الوضوء مما له البدل، و على الثاني أى كون تحريك المغصوب بالوضوء من باب المقارنة الاتفاقية فلا وجه لبطلانه، حيث انه حينئذ لا متحد مع الحرام و لا مقدمه له.

#### [مسألة (١٥): الوضوء تحت الخيمة المغصوبة]

مسألة (١٥): الوضوء تحت الخيمة المغصوبة ان عد تصرفا فيها كما في حال الحر و البرد المحتاج إليها باطل.

اعلم ان الاستيلاء على مال الغير من دون إذنه اما يكون بالاستيلاء على عين ماله، كالاستيلاء على دار الغير مثلا. أو يكون بالاستيلاء على المنفعة المملوكة، سواء كان ملكها بتبع ملك العين أو لا، كما إذا ملكها بالإجارة، و استولى المستولى عليها بتبع الاستيلاء على العين و كما إذا استولى موجر العين عليها بعد إيجارتها و منع المستأجر عن استيفاء منفعتها، فإنه استيلاء على المنفعة المملوكة للغير من دون رضاه، لا على العين، حيث ان العين ملك لنفسه.

و اما ان يكون بالانتفاع من مال الغير من دون استيلاء منه على عين ماله و لا على منفعة، و ذلك كالاستغلال بجدار الغير و الاصطلاء بناره و الاستئاضة بمصباحه، و نحو ذلك.

و لا إشكال في حرمة الاستيلاء على العين أو المنفعة المملوكتين للغير من دون رضاه، لانه الغصب المحرم شرعا و عقلا، إذ لا فرق في الغصب بين غصب العين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٥

و غصب المنفعة، فلو ركب الدابة التي آجرها من دون إذن مستأجرها كان حراما، لانه تصرف في المنفعة المملوكة للغير و ان كان بالتصرف في العين المملوكة لنفسه.

اما الانتفاع من مال الغير بدون تصرف في عين ماله و لا في المنفعة المملوكة و لا استيلاء على شيء منهما ففي توقفه على اذن المالك و رضاه وجهان، المستظهر من عبارة الجواهر في باب مكان المصلي و البحث عن حكم الصلاة تحت الخيمة المغصوبة هو الحرمة إلا مع رضا المالك، الا انه (قده) حكم معها بصحة الصلاة، قال: للفرق بين الانتفاع حال الصلاة و بين كون الصلاة نفسها تصرفا منها عنه، و المتحقق في الصلاة تحت الخيمة هو الأول، إذ الأكوان من الحركات و السكنات في الفضاء المحلل، و يقارنهما الانتفاع بالمحرم، و هو أمر خارج عن تلك الأكوان لا من افراده.

و الأقوى هو الجواز و عدم توقفه على رضا المالك، و ذلك لعدم الدليل على حرمة، لانتفاء حكم العقل بقبحه مع عدم صدق التصرف عليه و قصور الأدلة الشرعية عن الدلالة على حرمة، لاختصاص التوقيع الشريف بحرمة التصرف في مال الغير، ففيه: لا يحل لأحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه، و انصراف ما في موثقة سماعة: «لا يحل دم امرء مسلم و لا ماله إلا بطيبة نفسه» الى التصرف، أو إجماله، فيؤخذ بالقدر المتيقن منه، و هو التصرف مضافا الى قيام الضرورة على جواز بعض الانتفاعات

كالاستغلال والاصطلاء.

إذا تبين ذلك فنقول الوضوء تحت الخيمة المغصوبة و السقف المغصوب مع اباحة مكانه- بمعنى ما يعتمد عليه المتوضى و ما يحيط به من الفراغ- ليس تصرفا في عين الخيمة و لا تصير الخيمة مكانا له بوجه من الوجوه.

و هل هو تصرف في منفعتها أو لا، وجهان، مختار المحقق الثاني هو الأول مع تردده في حكمه، فإنه (قده) بعد حكمه بعدم بطلان الصلاة تحت الخيمة المغصوبة و السقف المغصوب- من حيث المكان- قال ما معناه:

و هل تبطل من حيث استلزام ذلك التصرف في مال الغير، إذ المصلى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٦

متصرف لكل منهما و منتفع به، فان التصرف في كل شىء بحسبه، و الانتفاع فيه بحسب ما أعد له الى ان قال لا أعلم لأحد من الأصحاب تصريحا في ذلك بصحة و لا- فساد، و التوقف موضع السلامة الى ان يتضح الحال، بناء على ان يكون مراده من الانتفاع هو التصرف في المنفعة، لا مثل الاستغلال، و اليه يذهب المصنف (قده) في المتن، لكن لا مطلقا، بل فيما إذا احتاج الى التصرف فيها، كما في حال الحر و البرد.

و الأقوى عدم صدق التصرف في المنفعة عليه، إذ الاستيلاء على المنفعة انما هو بالاستيلاء على العين، مثل القرار في الدار و ركوب الدابة، لتبعية المنفعة للعين، فيكون التصرف فيها بتبع التصرف في العين، و الاستيلاء عليها بالاستيلاء على العين، و حيث لا يصدق على الوضوء تحتها التصرف في عين الخيمة فلا يصدق عليه التصرف في منفعتها أيضا، فما في جامع المقاصد من ان الصلاة تحت الخيمة تصرف فيها ضعيف، مع تسليمه انها لا تعد مكانا للصلاة بوجه من الوجوه. و لو سلم كون ذلك تصرفا في منفعتها فلا يفرق بين الحاجة اليه و عدمها، إذ التصرف في الشىء لا يتوقف صدقه على الحاجة الى ذلك الشىء، فما أفاده في المتن من الفرق بين الحالتين ضعيف أيضا.

و المتحصل من هذا البحث هو عدم صدق التصرف على الوضوء تحت الخيمة المغصوبة لا في عينها و لا في منفعتها، كما لا ينبغي التأمل في صدق الانتفاع بها عليه، سيما في مورد الحاجة إليها، الا انه لا يكون حراما (فالأقوى) صحة الوضوء تحتها، لعدم انطباق ما هو محرم عليه و عدم حرمة ما يكون منطبقا عليه، هذا ما عندي في هذا المقام.

و اما ما حققه في المستمسك من الفرق بين الأعيان و المنافع بأن الأعيان تكون مملوكة و ان لم تكن ذات مالية، بخلاف المنافع فإنها لا- تكون مملوكة الا- إذا كان لها مالية فمندفع بان مالية العين انما هي لما يترتب عليها من المنافع، فتكون ماليتها بمالية منفعتها، مع ان ملكية المنفعة تتبع ملكية العين، فكيف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٧

تكون العين مملوكة و منفعتها لا تكون مملوكة فيما لا مالية لها، و لعل مراده من استيفاء المنفعة التي لا مالية لها و نفى المانع من استيفائها من دون اذن المالك هو الانتفاع بما لا يصدق عليه الاستيلاء العدواني على العين أو المنفعة، فيؤل الى جواز الانتفاع في مقابل التصرف الغصبى في المنفعة.

**[مسألة (١٦): إذا تعدى الماء المباح عن المكان المغصوب الى المكان المباح]**

مسألة (١٦): إذا تعدى الماء المباح عن المكان المغصوب الى المكان المباح لا إشكال في جواز الوضوء. و ذلك واضح بعد وضوح عدم خروج الماء المباح بواسطة الجرى في المكان المغصوب عن كونه مباحا.

### [مسألة (١٧): إذا اجتمع ماء مباح كالجارى فى ملك الغير]

مسألة (١٧): إذا اجتمع ماء مباح كالجارى فى ملك الغير ان قصد المالك تملكه كان له و الا كان باقيا على اباحته، فلو أخذه غيره و تملكه ملك، الا انه عصى من حيث التصرف فى ملك الغير، و كذا الحال فى غير الماء المباح من المباحات مثل الصيد و ما أطارته الريح من النباتات.

اما صيرورة الماء ملكا لملك المالك الذى اجتمع الماء فيه إذا قصد تملكه فلان ملك المباح يحصل بحيازته مع قصد الحائز تملكه، و الحيازة فى المقام حاصله باجتماع الماء فى ملكه، فلا يبقى لملكه الا- قصده، و إذا حصل تحقق الملك، و ليس حصول الملك حينئذ بقصد التملك فقط حتى يقال بعدم كفايته فى صدق الحيازة- كما فى المستمسك.

و اما مع عدم قصد تملكه فلعدم تحقق ما يخرج عن كونه مباحا بالأصل، لأن المخرج هو حيازته بقصد التملك المنفى قصده فى الفرض، و ما فى المستمسك باستدراكه الحكم المذكور بقوله: نعم إذا كان تابعا للأرض كما إذا نبت عشب أو شجر فى ملكه أو نبع ماء فى ملكه فالظاهر كونه ملكا له لانه نماء ملكه خارج عن محل الكلام، إذ الكلام فى حصول مباح بالأصل فى ملك المالك مع عدم قصد تملكه، و نماء ملكه ليس من المباح بالأصل، بل هو من الأول ملك له بتبع ملكه، كنتاج انعامه و ثمرة أشجاره، فيكون خروجه بالتخصيص.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٨

هذا كله فى الماء المباح المجتمع فى ملك الغير، و هكذا الكلام فى غيره من المباحات مثل الصيد و ما أطارته الريح من النباتات و السمكة التى توثبت إلى السفينة، فإن جميع ذلك لا يدخل فى ملك من دخل فى ملكه مع عدم قصده للتملك، و فى الجواهر فى كتاب الصيد و الذبابة انه لم يجد خلافا فى ذلك فى الصيد و السمكة.

### [مسألة (١٨): إذا دخل المكان الغصبى غفلة و فى حال الخروج توطأ]

مسألة (١٨): إذا دخل المكان الغصبى غفلة و فى حال الخروج توطأ بحيث لا ينافى فوريته فالظاهر صحته لعدم حرمة حينئذ و كذا إذا دخل عصيانا ثم تاب و خرج بقصد التخلص من الغصب، و ان لم يتب و لم يكن بقصد التخلص ففى صحته وضوئه حال الخروج اشكال.

لا إشكال فى صحته الوضوء فى حال الخروج عن المكان الغصبى إذا لم يستلزم تصرفا زائدا على التصرف بالخروج فيما إذا دخل فيه غفلة أو عصيانا، ولكنه تاب و خرج بقصد التخلص، و ذلك لان خروجه هذا لا يكون منهيا عنه بالنهى الفعلى و لا معاقبا عليه بالنهى السابق الساقط، فلا مانع منه فى صحته العبادة فى حال الاشتغال به، وضوءا كان أو صلاة أو نحوهما ما لم توجب زيادة التصرف فى الغصب عن أصل الخروج.

و اما إذا دخله عصيانا و لم يتب و لم يكن خروجه بقصد التخلص ففى صحته وضوئه فى حال خروجه هذا إشكال، منشأ الاشكال فى اتصافه بالوجوب الفعلى و عدم حرمة الفعلية و لا كونه معاقبا عليه بالنهى السابق الساقط، أو عدم وجوبه مع كونه منهيا عنه بالنهى الفعلى أو معاقبا عليه بالنهى السابق الساقط، فيصح بناء على الأول و يبطل على الأخير، لصيرورته من مصاديق الوضوء فى الفضاء المغصوب أو ما فى حكمه عقابا لا خطابا.

### [مسألة (١٩): إذا وقع قليل من الماء المغصوب فى حوض مباح]

مسألة (١٩): إذا وقع قليل من الماء المغصوب في حوض مباح فإن أمكن رده الى مالكه و كان قابلا لذلك لم يجز التصرف في ذلك الحوض، و ان لم يمكن رده يمكن ان يقال بجواز التصرف فيه لان المغصوب محسوب تالفا، لكنه مشكل من دون رضا مالكة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٩

عدم جواز التصرف في الحوض المباح مع إمكان رد ما فيه من الماء المغصوب ظاهر، حيث ان مقتضى قاعدة اليد وجوب رد المغصوب الى مالكه، و مع عدم إمكان الرد فالظاهر هو صدق التلف عليه عرفا و ان لم يكن كذلك حقيقة، و لكنه مشكل من جهة عدم صدق التلف في اختلاط المتماثلات، بل الظاهر صيرورة مالك الماء شريكا مع مالك ما في الحوض بنسبة حصته، و لازم ذلك عدم جواز تصرف كل واحد منهما فيما في الحوض إلا بإذن الآخر، كما هو الحكم في المال المشترك.

### [الشرط الخامس: ان لا يكون ظرف ماء الوضوء من أواني الذهب و الفضة]

#### إشارة

الشرط الخامس: ان لا يكون ظرف ماء الوضوء من أواني الذهب و الفضة سواء اغترف منه أو إدارة على أعضائه و سواء انحصر فيه أو لا، و مع الانحصار يجب ان يفرغ مائه في ظرف آخر و يتوضأ به و ان لم يمكن التفريغ الا بالتوضى يجوز ذلك، حيث ان التفريغ واجب، و لو توضأ منه جهلا أو نسيانا أو غفلة صح، كما في الانية الغصيبة، و المشكوك كونه منهما يجوز الوضوء منه كما يجوز سائر استعمالاته.

الكلام في حكم الوضوء من آنية الذهب و الفضة قد تقدم في مبحث الأواني مفصلا (و إجماله) انه مع انحصار الماء بما في إحدى الآنيتين فإن أمكن التفريغ في ظرف آخر وجب الوضوء به بعد تفرغها، و ان لم يمكن التفريغ في ظرف آخر سقط الوضوء و وجب التيمم، و ذلك للمنع الشرعي عن استعمال الإناء و كون الوضوء منه استعمالا له، سواء توضأ بنحو الارتماس فيه أو صبه بإدارته على أعضائه، أو كان بنحو الاعتراف منه، اما في الأولين فواضح، لاتحاد الفعل الوضوئي مع الاستعمال المحرم، فان الارتماس الذي هو مصداق للغسل الواجب بعينه استعمال للانية، و كذا الصب على الأعضاء بإدارة الانية عليها.

و اما إذا كان الوضوء منها بنحو الاعتراف فالمحكي عن المشهور و ان كان صحة الوضوء منها لعدم اتحاد الاستعمال المحرم مع الفعل الوضوئي، الا- ان الأقوى هو بطلان الوضوء في هذه الصورة أيضا، و ذلك لكون الاستعمال المحرم مقدمة للفعل الوضوئي، فيدخل في باب ما كان للواجب مقدمة محرمة منحازة الوجود

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٠

عن وجود ذبيها و لا يمكن الإتيان بالواجب إلا بالإتيان بهذه المقدمة المحرمة، فيقع التزاحم بين حرمتها و وجوب ذبيها، فمع عدم كون وجوب ذبيها أهم يسقط وجوبه و وجب تقديم جانب حرمة المقدمة و لو كانت حرمتها مساوية مع وجوب ذبيها من حيث الملاك، و ذلك لتقدم المقدمة زمانا كما فيما نحن فيه، فان الاعتراف من الانية مقدم زمانا على الغسل الواجب.

هذا مضافا الى ان الحرمة في المقدمة أهم ملاكا من وجوب ذى المقدمة في المقام، فان الوضوء مما له البدل و الحرام مما لا بدل له، و قد تقدم في الوضوء بالإناء المغصوب ان ما لا بدل له أهم مما له البدل.

مضافا الى عدم تحقق التزاحم أصلا، فإن الممنوعة الشرعية بالنسبة إلى المقدمة المنحصرة يجعل المكلف عاجزا عن استعمال

الماء، فيتحقق موضوع التيمم، فان عدم الوجدان شرعا كعدم وجدانه عقلا في انتقال التكليف الى التيمم.

بقي في المقام ما أشار إليه في المتن بقوله: و ان لم يمكن التفريغ الا- بالتوضى (إلخ) و توضيحه ان الماء الموجود في آنية الذهب و الفضة اما ان يكون قراره فيها لا بسوء اختياره كما إذا كان جاهلا بكون الانية من الذهب أو الفضة، أو يكون بسوء اختياره، بان كان عالما عامدا، ففيما كان لا بسوء اختياره يجب عليه- بعد العلم بان الانية من الذهب أو الفضة- تفريغها، لأن إبقاء الماء فيها حينئذ يعد استعمالا محرما، فيكون حاله حال المتوسط في الأرض المغصوبة جاهلا بالغصب ثم تبين له غصبتها، فان الحكم فيه وجوب الخروج منها، و لا يكون خروجه حينئذ تصرفا محرما في مال الغير.

و اما إذا كان قرار الماء في الانية بسوء اختياره فيكون حاله حال المتوسط في الأرض المغصوبة عالما عامدا، فإنه يجتمع فيه العنوانان: عنوان المحرم، و هو الغصب، و عنوان الواجب و هو التخلص من الحرام، فالتفريغ ههنا ان لم يكن متوقفا على ما يعد استعمالا فلا- يكون حراما بل هو متصف بالوجوب فقط، و اما لو كان متوقفا على استعمال الانية فيجتمع فيه العنوانان: عنوان المحرم، و هو استعمال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩١

الانية، و عنوان الواجب هو التفريغ.

فإذا فرض عدم إمكان تفريغ الانية الا بالتوضؤ منها فان لم يكن قرار الماء فيها بسوء الاختيار فلا إشكال في صحة الوضوء، لان الوضوء منها لا يتصف الا بالوجوب و لا ينطبق عليه عنوان المحرم، فإنه و ان كان استعمالا للانية الا انه حينئذ استعمال واجب من جهة وجوب التفريغ، و اما إذا كان بسوء الاختيار فصحة الوضوء متوقفة على القول بعدم انطباق عنوان المحرم عليه، أو القول بسقوط النهي السابق فعلا.

و قد تقدم في المسألة الثامنة عشر انه إذا توضحاً في حال الخروج عن الأرض المغصوبة بعد دخولها عالما بالغصب و كان خروجه بقصد التخلص منها تائبا فوضوئه صحيح، و إذا لم يتب و لم يكن خروجه بقصد التخلص ففي وضوئه إشكال، فيكون المقام أيضا من هذا القبيل، بمعنى انه ان كان وضوئه من الانية بعد توبته و قد قصد بالتوضى تفريغ الانية من الماء حيث ان المفروض عدم إمكان تفريغها الا بالتوضى فلا إشكال في صحة الوضوء، و ان لم يكن بقصد التفريغ بل قصد استعمالها بالتوضى فيجىء الإشكال في صحته.

و مما ذكرنا ظهر ما في إطلاق المتن من الحكم بصحة الوضوء من جهة وجوب التفريغ، بل اللازم هو التفصيل حسب ما ذكرناه. هذا كله مع انحصار الماء بما في إحدى الآيتين، و اما في صورة عدم الانحصار فلا إشكال في وجوب الوضوء بغيره، فإن توضحاً به ففي صحته أو بطلانه وجوه، أقواها التفصيل بين ما إذا كان بنحو الاغتراف أو بنحو الارتماس أو إدارة الانية على الأعضاء بالقول بالصحة في الأول و البطلان في الأخير، لعدم اتحاد أفعال الوضوء مع الاستعمال المحرم في الأول و اتحادها معه في الأخير، فيصح في الأول لكونه مأمورا بالوضوء حينئذ من جهة عدم انحصار الماء، و انما عصى باستعمال الانية باغتراف الماء منها.

فما في المتن من الحكم بالبطلان مطلقا حتى مع الاغتراف مع عدم الانحصار ضعيف، و لعل وجهه هو حكم العرف بالاتحاد و ان لم يكن كذلك عقلا، و أنت خير

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٢

بأنه لا مسرح لحكم العرف في ذلك بعد كون المسألة عقلية.

هذا كله فيما إذا توضحاً عالما عامدا، و اما لو توضحاً مع عدم تنجز النهي عليه اما بالجهل بموضوعه أو الجهل بحكمه من دون



تقصير، و كذا لو توضأ نسيانا أو غفلة فلا إشكال في صحته وضوئه، نعم مع الجهل بالحكم إذا كان مقصرا يبطل الوضوء لتنجز النهى عليه حينئذ.

و المشكوك كونه من أحدهما يجوز الوضوء و الغسل منه كما يجوز سائر استعمالاته، للبراءة مع كون الشبهة موضوعية، سواء كانت مصداقية أو مفهومية من جهة الشك في الصدق، حسبما تقدم في باب الأواني فراجع.

### [مسألة (٢٠): إذا توضأ من آنية باعتقاد غصبتها]

مسألة (٢٠): إذا توضأ من آنية باعتقاد غصبتها أو كونها من الذهب أو الفضة ثم تبين عدم كونها كذلك ففي صحة الوضوء اشكال و لا يبعد الصحة إذا حصل منه قصد القرية.

لا يخفى انه يعتبر في صحة العبادة كون العمل قريبا، و كون الفاعل ممن يتمشى قصد القرية منه، و ان يقصد القرية، و بانتفاء هذه الأمور كلها أو بعضها تنتفي الصحة، فمع اعتقاد المتوضى كون الآنية غصبا أو من الذهب أو الفضة - على نحو الجهل المركب - يكون العمل قريبا و لكن الفاعل ممن لا يتمشى منه قصد القرية، و بعبارة أخرى تكون العمل من حيث معناه الاسم المصدرى حسنا و لكنه من حيث صدوره عن الفاعل قبيح و لا يصح قصد القرية به، فلا محيص فيه عن الحكم بالبطلان.

### [الشرط السادس: ان لا يكون ماء الوضوء مستعملا في رفع الخبث]

الشرط السادس: ان لا يكون ماء الوضوء مستعملا في رفع الخبث و لو كان طاهرا مثل ماء الاستنجاء - مع الشرائط المتقدمة - و لا فرق بين الوضوء الواجب و المستحب على الأقوى حتى مثل وضوء الحائض و اما المستعمل في رفع الحدث الأصغر فلا إشكال في جواز التوضى منه و الأقوى جوازه من المستعمل في رفع الحدث الأكبر، و ان كان الأحوط تركه مع وجود ماء آخر، و اما المستعمل في الأغسال المندوبة فلا اشكال فيه أيضا، و المراد من المستعمل في رفع الأكبر هو الماء الجارى على البدن للاغتسال إذا اجتمع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٣

في مكان، و اما ما يصب من اليد أو الظرف حين الاغتراف أو حين إرادة الاجراء على البدن من دون ان يصل الى البدن فليس من المستعمل، و كذا ما يبقى في الإناء، و كذا القطرات الواقعة في الإناء و لو من البدن، و لو توضأ من المستعمل في الخبث جهلا أو نسيانا بطل، و لو توضأ من المستعمل في رفع الأكبر احتاط بالإعادة. قد استوفينا البحث عما في هذا المتن في الأبواب المتعلقة بالمياه مفصلا، فراجع ص ١٩٥ من الجزء الأول.

### [السابع: ان لا يكون مانع من استعمال الماء]

السابع: ان لا يكون مانع من استعمال الماء من مرض أو خوف عطش أو نحو ذلك، و الا فهو مأمور بالتيمم، و لو توضأ و الحال هذه بطل، و لو كان جاهلا بالضرر صح و ان كان متحققا في الواقع، و الأحوط الإعادة أو التيمم.

قد استوفينا البحث عما في هذا المتن في المسألة الثامنة عشر و التاسعة عشر من مسائل مسوغات التيمم في مبحث التيمم بما لا مزيد عليه.



**إشارة**

الثامن: ان يكون الوقت واسعا للوضوء و الصلاة بحيث لم يلزم من التوضؤ وقوع صلوته و لو ركعته منها خارج الوقت و الا وجب التيمم الا- ان يكون التيمم أيضا كذلك، بان يكون زمانه بقدر زمان الوضوء أو أكثر، إذ حينئذ يتعين الوضوء، و لو توضأ فى الصورة الأولى بطل ان كان قصده امتثال الأمر المتعلق به من حيث هذه الصلاة على نحو التقييد، نعم لو توضأ لغاية أخرى أو بقصد القرية صح و كذا لو قصد ذلك الأمر بنحو الداعى لا التقييد.

لا خلاف فى سقوط الوضوء فى ضيق الوقت، بحيث لو توضأ لم يتمكن من الصلاة فى وقتها و لو بركعته منها، بل لا يقع منها فى الوقت شىء أو يكون الواقع منها فيه أقل من الركعة، و اما إذا دار الأمر بين الوضوء و إدراك ركعة تامه من الصلاة فى الوقت و بين التيمم مع وقوع الصلاة بتمامها فى الوقت ففى سقوط الطهارة المائية حينئذ و وجوب التيمم خلاف، و الأقوى هو سقوط الوضوء و الانتقال الى التيمم، و قد استوفينا الكلام فى وجهه فى مبحث التيمم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٤

هذا إذا تمكن بعد التيمم من الصلاة التامة فى الوقت، و اما مع عدمه بان كان زمان التيمم بمقدار زمان الوضوء أو أكثر فيتعين الوضوء حينئذ لأن سقوطه انما يكون لمكان دوران الأمر بين الإتيان بالطهارة المائية و إدراك شىء من الوقت و بين الإتيان بالتيمم و ادراك الوقت بتمامه، و لما كانت الطهارة المائية مما له البدل و الوقت مما لا بدل له و يكون التقديم عند التزاحم لما لا بدل له يتعين التيمم لدرك تمام الوقت، و هذا المناط مفقود مع تساوى زمان التيمم مع زمان الوضوء أو أكثرية زمان التيمم. و لو توضأ فيما يتعين عليه التيمم فان كان وضوئه لغاية أخرى غير هذه الصلاة التى ضاق وقتها أو اتى به بقصد القرية- بناء على استحباب الوضوء و لو لا لغاية من غاياته حتى الكون على الطهارة كما عليه المصنف (قده) و ان كان التحقيق خلافا- أو قصد امتثال الأمر المتعلق به لأجل هذه الصلاة و لكن على وجه الداعى- لا التقييد- صح وضوئه. و لو اتى به بقصد امتثال ذلك الأمر على وجه التقييد بطل، و قد تقدم الفرق بين الداعى و التقييد فى الوضوءات المستحبة.

**[مسألة (٢١): فى صورة كون استعمال الماء مضرا]**

مسألة (٢١): فى صورة كون استعمال الماء مضرا لو صب الماء على ذلك المحل الذى يتضرر به و وقع فى الضرر ثم توضأ صح إذا لم يكن الوضوء موجبا لزيادته لكنه عصى بفعله الأول.

الوضوء بعد صب الماء على المحل و حصول الضرر بصبه تارة يكون بصب آخر على المحل الذى تضرر بالصب الأول، و اخرى يكون بإجراء الماء المصبوب الأول المتضرر به و قصد الوضوء بإجرائه، و الذى حكم المصنف (قده) بصحته هو الأول، و ينبغى ان يقول بطلان الأخير بناء على مختاره من بطلان الوضوء بالاغتراف من الإناء المغصوب، لصدق الاستعمال الوضوئى على الاغتراف المذكور عرفا و ان لم يكن كذلك عقلا، و قد تقدم الكلام فى ذلك.

**[التاسع: المباشرة فى أفعال الوضوء فى حال الاختيار]**

التاسع: المباشرة في أفعال الوضوء في حال الاختيار فلو باشرها الغير أو اعانه في الغسل أو المسح بطل، و اما المقدمات للافعال فهي على أقسام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٥

أحدها المقدمات البعيدة كإتيان الماء أو تسخينه أو نحو ذلك، و هذه لا مانع من تصدى الغير لها، الثاني المقدمات القريبة مثل صب الماء في كفه، و في هذه يكره مباشرة الغير، الثالث مثل صب الماء على أعضائه مع كونه هو المباشر لا-جرائه و غسل أعضائه، و في هذه الصورة و ان كان لا يخلو تصدى الغير عن إشكال الا ان الظاهر صحته فينحصر البطلان فيما لو باشر غسله أو اعانه على المباشرة بأن يكون الاجراء و الغسل منهما معا.

المعروف بين الأصحاب اشتراط مباشرة المتوضى في أفعال وضوئه من الغسل و المسح، فلا يصح الوضوء مع مباشرة الغير أو إعانته مع المتوضى على المباشرة، و صرح بالإجماع عليه غير واحد من الاعلام، و قد قيل ان نقل الإجماع عليه مستفيض و لم يحك الخلاف في ذلك الا عن ابن الجنيدي.

و ليعلم ان صحه استناد فعل المباشر إلى المتوضى اما يكون بتوكيله الغير في التوضى، حيث ان فعل الوكيل يستند الى موكله، و اما ان يكون بنيابة المباشر عن المتوضى في إيقاع الغسل و المسح على أعضائه.

و الفرق بين الاستنابة و التوكيل بعد اشتراكهما في كون عمل المباشر فعلا- للوكيل و المستناب تنزيلا- هو ان الوكالة عقد مخصوص، و الاستنابة مجرد الاذن في فعل النائب، و قد أوضحنا في أول البيع الفرق بين الوكالة العقدية و الإذنية بما لا مزيد عليه، و اما يكون بالتسبب على بعض أنحاءه، فان التسبب يتصور على أقسام، و ذلك لان الفاعل للمسبب المترتب على السبب اما يكون هو الفاعل للسبب بعينه، أو يختلف فاعله مع فاعله.

فعلى الأول- أعنى اتحاد فاعل السبب و المسبب- فاما ان يكون وجود المسبب أيضا متحدا مع وجود السبب و يكون تعددهما بالاعتبار، و ذلك كالإلقاء و الإحراق، أو يكون وجوده مغايرا مع وجود سببه، و على الأخير- أعنى تغاير وجود السبب مع وجود المسبب فاما ان لا يتخلل بين وجوديهما مقدمة غير اختيارية خارجة عن حيز سلطنة فاعل السبب كما في حركة اليد و حركة المفتاح، أو يتخلل،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٦

كما في إلقاء البذر في الأرض و صيرورته سنبلًا، حيث انه يتوسط بينهما أمور خارجة عن قدرة الزارع، حتى ينتهي إلى صيرورة البذر سنبلًا.

فباب المسببات التوليدية مختص بالأولين- أعنى ما لا يكون وجود المسبب مغايرا مع وجود السبب أو لا يكون بينهما أمور غير اختيارية فيما إذا تغاير- و اما الأخير- أعنى ما كان وجود المسبب فيه مغايرا مع وجود السبب مع توسط الأمور الخارجة عن اختيار فاعل السبب بينهما- فهو أجنبي عن باب المسببات التوليدية، و بالحقيقة لا يكون فاعل السبب فيه بعينه فاعل المسبب، بل يكون المسبب غير مقدور له و لو بتوسيط القدرة على سببه، و لذا لا يتعلق به الإرادة الفاعلية، بل يكون تصور ترتبه على السبب داعيا لإيجاد سببه برجاه ترتبه.

و على الثاني- أعنى ما إذا اختلف فاعل السبب مع فاعل المسبب- فاما يكون صدور المسبب عن فاعله قهريا بلا ارادة منه، كما في السقوط في البئر الذي حفره الحافر، فإنه فعل صادر عن الساقط بلا ارادة منه، أو يكون بإرادة و اختيار من فاعله، كما إذا

اللقى نفسه فى البئر بإرادته، و باب الضمانات يختص بالأول، حيث انه يعتبر ان يكون السبب أقوى من المباشر، و كونه أقوى انما يتحقق فيما إذا كان صدور المسبب عن فاعله بعد تحقق السبب بلا ارادة منه.

إذا تبين ذلك فنقول: التسبب فى الوضوء يكون من قبيل الأخير، حيث ان فاعل السبب و هو المتوضى مغاير مع فاعل المسبب و هو المباشر. و هذا واضح، و يكون صدور المسبب عن فاعله و ترتيبه على السبب باختيار و ارادة من فاعل المسبب، إذ هو بإرادته يوضئ المتوضى.

إذا عرفت ذلك فاعلم انه لا موضع لدعوى صحة استناد عمل المتولى الى المتوضى فى المقام بتوكيل المتوضى إياه فى مباشرة الوضوء، و ذلك لان أفعال الوضوء ليست قابلة للوكالة، إذ ليس كل فعل مباشرى قابلا للتوكيل، كما فى الأكل و الشرب و النوم و نحوها، فلا يصح ان يوكل الإنسان غيره فى أكل طعامه، بأن يأكل طعامه وكالة عنه فى الأكل، بل مرجع هذا إلى الإباحة، و لا يعتبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٧

العرف و العقلاء معنى الوكالة فى الأفعال الخاصة للإنسان كأكله و شربه و نومه و استحمامه و تنظيف بدنه، و من هذا القبيل الوضوء و الغسل.

فاستناد عمل المباشر إلى المتوضى ينحصر فى ان يكون اما من باب الاستنابة أو من باب التسبب، لكن شيئاً منهما لا يوجب صحة الوضوء.

اما الاستنابة فلان فيها تتحقق أمور بعضها أجنبي عن صيرورته محلاً لتعلق التكليف المتعلق بالمتوضى حتى يصير كالفرد من الواجب التخييري فى مرحلة الإسقاط، و بعضها مما يصلح ان يصير فرداً من الواجب التخييري، و لكن أدلة وجوب الوضوء قاصرة عن إثبات إيجابه على نحو الواجب التخييري، إذ فيها عمل يصدر من النائب بالمباشرة، و اسناد منه لعمله الذى يصدر منه الى المنوب عنه قصداً، الذى به يستند عمله الصادر منه الى المنوب عنه، و استدعاء من المنوب عنه بان يوضئه، أو إجازته له بعد صدوره منه، مثل اجازة المالك فى بيع الفضولى، أو رضاه بعمل النائب و لو لم يأذنه قبل عمله و لم يجزه بعده- على كلام فى صحة استناد عمله الى المنوب عنه بالأخير، حيث انه قد يمنع عن صحة استناد فعل النائب إلى المنوب عنه بمجرد رضا المنوب عنه بفعله- على ما فصل فى باب الفضولى.

اما العمل الصادر من النائب أو قصده النيابة عن المنوب عنه فلا يمكن ان يصير متعلقاً لتكليف المنوب عنه، حيث انهما خارجان عن قدرته، لكونهما من الأفعال الاختيارية للنائب، فلو فرض كون عمله أو قصده مسقطاً لما يتعلق به عهدة المنوب عنه لكان اما من جهة ذهاب موضوع تكليف المنوب عنه بذلك، كما فى عمل المتبرع فى أداء دين المديون، الذى يوجب فراغ ذمة المديون الموجب لسقوط التكليف عنه بالأداء بواسطة ذهاب موضوعه الذى هو اشتغال الذمة، أو من جهة ذهاب ملاك التكليف و لو مع بقاء موضوعه، فيصير التكليف المتعلق بالمنوب عنه مشروطاً بعدم صدور الفعل عن النائب، و لا يعقل صيرورة فعل النائب فرداً من الواجب المتعلق بالمكلف فى مرحلة الإسقاط، لعدم كونه فعله، و تمام الكلام فى ذلك فى مبحث الواجب التعبدي و التوصلى من الأصول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٨

و اما استدعاء المنوب عنه أو إجازته أو رضاه- ان قلنا بكفاية الرضا فى استناد عمل النائب إليه- فهو مما يمكن فى مرحلة الثبوت ان يصير طرفاً للواجب الذى عليه و يكون توسعه له فى مرحلة الامتثال بأن يأتى بما تعلق به التكليف بنفسه أو بنائبه، لكن إثباته يحتاج الى قيام الدليل، و ليس فى أدلة وجوب الوضوء ما يدل على أعمية الملاك فى التكليف المتعلق به بإيجاده بالمباشرة أو

بالاستنباط، بل مقتضى إطلاق أدلة وجوبه هو انحصار سقوطه بإتيان المكلف به بنفسه لا بالاستنباط، كما ان مقتضى الأصول العملية- لو انتهى الأمر إليها- أيضا ذلك، وهذا بحث عام يجرى في كل واجب عند الشك في سقوطه عن المكلف بالاستنباط، هذا حال الأدلة الدالة على وجوب الوضوء، وليس في البين ما يدل على جواز الاستنباط في الوضوء أيضا، فمقتضى الأدلة الدالة على وجوب الوضوء هو عدم جواز الاستنباط فيه.

ومما ذكرنا يظهر حال التسيب أيضا، حيث ان الأمر بالوضوء المتوجه إلى المتوضى لا يدل على كفاية تسببه لفعل الغير في سقوط امره عنه، بل إطلاق الأمر به يقتضى لزوم الإتيان بمتعلقه على المتوضى بالمباشرة. هذا تمام الكلام فيما تقتضيه الأدلة العامة الواردة في الوضوء.

وقد يستدل للمنع عن التولية ببعض الآيات و الاخبار، فمن الآيات قوله تعالى **وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا** و تقريب الاستدلال بها ان الآية المباركة في مقام النهي عن التشريك في العبادة، بمعنى أخذ المكلف شريكا له في عبادة ربه التي أمر بها، و التولية تشريك في العبادة، اما من جهة قيام الفعل الوضوئي بالمتوضى بالقيام الحلولي، حيث ان المتوضى محل له، و بالمتولى بالقيام الصدوري حيث انه فاعل له: و ذلك فيما إذا كان التولى في الجميع، و اما من جهة قيام بعض منه بالمتوضى و بعضه الآخر بالمتولى فيما إذا كان التولى في بعض منه، فيتحقق التشريك، و يكون النهي مقتضيا لفساده- بناء على كونه إرشادا إلى الفساد هذا ما قيل في تقريب الاستدلال بها.

و لكن الإنصاف أنها- مع قطع النظر عما ورد في تفسيرها- ظاهرة في النهي عن الشرك في مقابل التوحيد الذي هو من الأصول، كما ان قوله تعالى **فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا**

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٩

، أمر بالإتيان بالواجب والمستحب، الذي هو من الفروع، و هي أجنبية عن النهي عن التشريك في العبادة بمعنى الاستعانة بالغير. و لكن قد ورد في تفسيرها ما بظاهره ينطبق على النهي عن التشريك في مقدمات العبادة، مثل ما ورد عن الرضا عليه السلام في خبر الوشاء الذي أراد ان يصب الماء عليه- صلوات الله عليه- فنهاه عن ذلك (الى ان قال) اما سمعت الله يقول: **فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ (الآية) و المرسل المحكى عن أمير المؤمنين عليه السلام، و المحكى عن الإرشاد من قول الرضا عليه السلام للمأمون حين يصب الغلام على يده الماء للوضوء، و قد مرت هذه الاخبار في فصل مكروهات الوضوء.**

و لكنها معارضة مع ما ورد في تفسيرها من ارادة الشرك في العبادة في مقابل الإخلاص فيها.

ففي خبر المدائني عن الصادق عليه السلام، قال- في تفسير الآية-: الرجل يعمل شيئا من الثواب لا يطلب به وجه الله تعالى، انما يطلب تزكية النفس، يشتهي أن يسمع به الناس، فهذا الذي أشرك بعبادة ربه (و عن الباقر عليه السلام) في المروى في تفسير على بن إبراهيم، قال عليه السلام: سئل رسول الله صلى الله عليه و آله عن تفسير قول الله عز و جل **فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا**، فقال صلى الله عليه و آله: من صلى مرائة فهو مشرك (الى ان قال) من عمل عملا مما أمر الله به مرائة الناس فهو مشرك، و لا يقبل الله عمل مراء.

و لا- يخفى ان هاتين الطائفتين و ان لم يكن بينهما معارضة في نفس مضمونهما مع قطع النظر عن تطبيق الآية و تفسيرها، إلا أنهما بالنظر الى تطبيق الآية و تفسيرها متعارضتان، و ذلك لعدم جامع قريب عرفي لمعنى الشرك في العبادة، حتى يكون الشرك في مقابل الإخلاص و الشرك في مقابل الانفراد بالعبادة و عدم الاستعانة من مصاديق ذلك الجامع، لينطبق عليهما انطباق الكلى على أفرادها، الا- ان يقال ان الظاهر منها هو النهي عن الشرك في مقابل الإخلاص و يكون تفسيرها بالنهي عن الشرك في مقابل عدم الاستعانة من قبيل ما ورد من ان للقرآن بطونا إلى سبعة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٠

أو سبعين بطنا، و يختص علم ذلك بالمعصومين صلوات الله عليهم.

ثم انه على تقدير الأخذ بالطائفة الأولى فيه تدل على النهى عن المقدمات لا عن أفعال الوضوء نفسه، و هى بما لها من المدلول محمولة على الكراهة حسبما تقدم فى فصل مكروهات الوضوء، فلا يصح الاستدلال بها على فساد الوضوء بتولى الغير، فليس فى البين من الأدلة الخاصة ما يدل على اشتراط المباشرة فى أفعال الوضوء لكن الإجماع- مع ما تقتضيه الأدلة الدالة على وجوب الوضوء- كاف فى إثبات ذلك، و الله الهادى.

هذا كله فى أفعال الوضوء نفسها، و اما المقدمات فهى كما فى المتن على أقسام (الأول) المقدمات البعيدة، كإتيان الماء أو تسخينه أو نحو ذلك، فالمصرح به فى المتن عدم المنع عن تصدى الغير لها، لا- تحريما و لا تنزيها، و عن كشف اللثام عدم كراهة إحضار الماء مستندا الى الأصل و الخروج عن نصوص المنع، لتضمنها الصب، و لفعلمهم عليه السلام من الأمر بإحضار الماء للوضوء.

و لكن الشهيد الثانى استظهر فى المسالك صدق الاستعانة على إحضار الماء ليتوضأ به و كذا إسخانه و نحوه، الا ان الكراهة تتحقق بعد العزم على الوضوء، اما لو استعان لا- له ثم عرضت ارادة الوضوء فلا- بأس، و قال فى المدارك: و هل يتحقق بنحو إحضار الماء و تسخينه حيث يحتاج اليه، و جهان، أظهرهما انه كذلك، و عن شرح المفاتيح دعوى عموم الفتوى بكراهة جميع أنواع الشركة فى العبادة، ثم أورد على من فرق بين الصب و غيره بكراهة الصب و عدم كراهة ما عداه من المقدمات البعيدة. أقول: الروايات الدالة على الكراهة لا تدل على كراهة ما عدا المقدمات القريبة كصب الماء فى يد المتوضى، و عموم التعليل فيها بكراهة الإشراك فى العبادة لا- يدل على العموم، لان المقدمات البعيدة لا يصدق عليها العبادة، لا سيما مع عدم ارادة الوضوء عند طلبها، و كذا إحضار الماء أو تسخينه لا يصدق عليه العبادة حتى يقال بأن الاستعانة فيهما اشراك فى العبادة، و هذا بخلاف صب الماء فى اليد،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠١

فان فى الاستعانة فيه نحو تشريك فى الوضوء عرفا، فالحق عدم الكراهة فى هذا القسم من المقدمات، قال فى محكى مجمع البرهان: و لا ينبغى الكراهة فى جميع الأمور حتى فى استقاء الماء من البئر، نعم لو فعل بنفسه كان أحسن و أكثر ثوابا انتهى.

و مما ذكرنا ظهر حكم القسم الثانى من المقدمات، و هى المقدمات القريبة، و انه لا إشكال فى كراهة الاستعانة فيها. و اما القسم الثالث- مثل صب الماء على أعضاء المتوضى مع مباشرته لجرى الماء على العضو و غسله به- ففى جوازه و صحة الوضوء معه اشكال، من جهة ورود المنع عنه و عدم قيام ما يدل على الترخيص فيه، اما ما يدل على المنع فهو فحوى ما دل على المنع عن صب الماء فى اليد، الذى هو من المقدمات القريبة، لأنه إذا كان مثل الصب فى اليد ممنوعا كان المنع عن الصب على العضو بطريق اولى، و اما عدم قيام ما يدل على الترخيص فلان ما فى الاخبار من القرائن على الترخيص انما هى فى مورد الصب، و ليس فيها ما يمكن استنباط الترخيص فى فعل ما يدل على المنع منه بالفحوى، مضافا الى احتمال فوات المباشرة المعتبرة، و كيف كان فالاحتياط بترك الاستعانة فى هذا القسم مما لا ينبغى تركه.

#### [مسألة (٢٢): إذا كان الماء جاريا من ميزاب أو نحوه]

مسألة (٢٢): إذا كان الماء جاريا من ميزاب أو نحوه فجعل وجهه أو يده تحته بحيث جرى الماء عليه بقصد الوضوء صح و لا ينافى وجوب المباشرة، بل يمكن ان يقال إذا كان شخص يصب الماء من مكان عال لا يقصد أن يتوضأ به احد و جعل هو يده

أو وجهه تحته صح أيضا و لا يعد هذا من اعائه الغير أيضا.

لا- ينبغى الإشكال فى صدق المباشرة فيما إذا كان الماء جاريا من ميزاب و نحوه، إذ ليس فيه فعل فاعل يتولى وضوئه و لو بإيجاد بعض مقدماته.

و اما فيما كان الصب بفعل شخص من مكان عال لا بقصد أن يتوضأ به أحد ففى صحته حينئذ إشكال من جهة الإشكال فى استناد فعل الصاب الى المتوضى بمجرد رضاه به و لو لم يكن اذن سابق أو اجازة لاحقة- كما تقدم فى المسألة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٢

المتقدمة- و عدم قصد الصاب لان يتولى وضوء المتوضى، فيكون وضوئه متمحضا فى إسناده إليه دون الصاب، فتحقق المباشرة المعتبرة فى صحة الوضوء، و من انه يصدق التشريك أيضا بالنسبة إلى المتوضى، كما إذا صب غيره الماء على أعضائه لا بقصد الوضوء- بل بقصد تنظيف وجهه و يده- فقصد المتوضى الوضوء عند جريان الماء على وجهه من غير ان يباشر الغسل و الجرى، فإنه لا ينبغى الإشكال فى بطلان الوضوء لعدم الارتياح فى انتفاء المباشرة حينئذ و لو كان الصاب لم يقصد عنوان الوضوء، و لكن لا يخفى تحقق الفرق بين ما ذكرنا من المثال و بين ما نحن فيه، و الله العالم بأحكامه.

### [مسألة (٢٢): إذا لم يتمكن من المباشرة جاز ان يستنيب]

مسألة (٢٣): إذا لم يتمكن من المباشرة جاز ان يستنيب، بل وجب و ان توقف على الأجرة فيغسل الغير أعضائه و ينوى هو الوضوء، و لو أمكن اجراء الغير الماء بيد المنوب عنه بأن يأخذ يده و يصب الماء فيها و يجريه بها هل يجب أم لا، الأحوط ذلك، و ان كان الأقوى عدم وجوبه لان مناط المباشرة فى الاجراء، و اليد آلة، و المفروض ان فعل الاجراء من النائب (نعم) فى المسح لا بد من كونه بيد المنوب عنه لا النائب فيأخذ يده و يمسح بها رأسه و رجليه، و ان لم يمكن ذلك أخذ الرطوبة التى فى يده و يمسح بها، و لو كان يقدر على المباشرة فى بعض دون بعض بعض.

الكلام فى هذه المسألة يقع فى أصل جواز التولى ثم فى وجوبه ثم فى وجوب بذل الأجرة عليه لو توقف عليه ثم فى الفروع المترتبة عليه، اما أصل الجواز فمما لا اشكال فيه، و صرح بالإجماع عليه فى محكى المنتهى، و عن التحرير اتفاق الفقهاء عليه، و يستدل له بوجوه.

الأول: الإجماع المدعى على جوازه بل وجوه حينئذ.

الثانى: قاعدة الميسور.

الثالث: ما هو بمنزلة الروح للقاعدة، و هو حكم العقل و مساعدة العرف بلزوم الإتيان بما يمكن من الأمور به بعد عدم التمكن من الإتيان به بما له من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٣

الاجزاء و القيود- إذا كان الفاقد يعد من مراتب الكامل- كالقيام مع الانحاء ممن لا يقدر على القيام الكامل، و هذا دليل متين و لو لم يكن دليل شرعى على قاعدة الميسور.

الرابع: الأخبار الواردة فى باب الغسل و التيمم، كصحيح ابن خالد عن الصادق عليه السلام، انه عليه السلام كان وجعا شديدا فأصابته جنابة و هو فى مكان بارد، قال عليه السلام فدعوت الغلمان فقلت لهم احمولونى فاغسلونى، فحملونى و وضعونى على خشبات ثم صبوا على الماء فغسلونى (و خبر ابن ابي عمير) فى مجدور غسلوه فمات، قال عليه السلام: «الا يمموه!» بناء على ان يكون المراد من قوله عليه السلام: الا يمموه هو توليهم لتيممه، لا أمرهم إياه بالتيمم.

و هذه الوجوه - كما ترى - لو تمت لدلت على وجوب الاستنابة، فيكون جوازه بالمعنى الأعم من وجوبه، و لكن الكلام في تماميتها، لإمكان المناقشة فيها (أما الإجماع) فهو و ان كان مسلماً لا اشكال فيه، إذ لم ينقل الخلاف في هذا الحكم عن احد، لكن يحتمل ان يكون مدرك المجمعين احدى الوجوه المتقدمه، و لا اعتماد على الإجماع إذا علم مدرك المجمعين أو كان مما يحتمل مدركه.

و اما قاعدة الميسور فان رجعت الى الوجه الثالث فهو، و الا أمكن المنع عن إجرائها في باب الطهارة الحديثية، لكون المطلوب فيه هو حصول الطهارة، و ذلك لان القدر الثابت من مورد جريان القاعدة هو المركب المشروط بقيود وجودية أو عدمية إذا تعذر الإتيان بالكامل منه و كان الناقص معدودا من مراتب وجود الكامل، و اما إذا كان المأمور به هو المحصل من ذاك المركب المقيد فعند انتفاء شىء منه جزءا أو شرطا يشكل جريان القاعدة في إثبات وجوب الناقص بحيث يثبت به ترتب الأثر المأمور به على هذا الوجود الناقص.

و اما خبر الغسل فقد استشكل في الاستدلال به بمعارضته مع صحيح ابن مسلم، حيث ورد فيه انه عليه السلام اضطر الى الغسل و هو مريض، فأتوا به مسخنا فاغتسل، و قال عليه السلام: «لا بد من الغسل» و بمخالفته مع القاعدة في التيمم، حيث انه يتعين مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٤

التيمم مع الوجع الشديد، و بان حمله على تعمد الجنابة مع الوجع الشديد المسقط للمباشرة في الغسل بعيد جدا، و عروض الاحتمال له مناف لما عليه المذهب من عدم عروضه لهم عليهم السلام، و احتمال كونها بوجه آخر كضعف الأعصاب و نحوه أيضا بعيد، مضافا الى انه في مورد الغسل، فيحتاج في إسراء الحكم الى الوضوء الى عدم القول بالفصل، و هو في معنى الإجماع الذى عرفت المناقشة في الاستدلال به في المقام.

و اما خبر التيمم فلقوة احتمال ان يكون قوله عليه السلام: «الا- يمموه» بمعنى أمر المجدور بالتيمم لا- توليهم له، مضافا الى ان جواز الاستنابة في التيمم لمكان كونه آخر مراتب الطهارة و مما لا- يدل له لا- يدل على الجواز في الوضوء الذى له البديل، لاحتمال ان يكون الحكم بعد تعذر المباشرة في الوضوء هو التيمم، و قد تعرضنا لدفع كثير من هذه المناقشات في مبحث الغسل (و كيف كان) ففي الوجه الثالث المؤيد باتفاق الأصحاب و عدم نقل الخلاف في الحكم المذكور غنى و كفاية.

و مما ذكرنا يظهر حكم وجوب بذل الأجرة لو توقف الاستنابة على بذلها، لكون وجوبها مطلقا يقتضى وجوب مقدماته التى منها بذل الأجرة ما لم ينته الى الحرج، بقى الكلام في الفروع المترتبة عليه، و هى أمور.

الأول: هل اللازم نية المتوضى أو يعتبر نية المتولى، احتمالان، أقواهما الأول، بناء على الاستناد في وجوب الاستنابة عند تعذر المباشرة إلى الوجه الثانى - أعنى قاعدة الميسور - أو الوجه الثالث، و ذلك لان الفاعل للوضوء حينئذ هو المتوضى، الا انه مع سقوط المباشرة، و من المعلوم اعتبار النية ممن يصدر عنه الفعل، و على بقیة الوجوه فوجوبها على المتوضى أو المتولى يدور مدار كون فعل المتولى من باب النيابة أو من باب التسبيب، فعلى الأول يجب على المتولى كما فى باب النيابة فى العبادات، حيث ان النائب فيها يقصد القرية دون المنوب عنه، و اما الاستنابة التى هى فعل المنوب عنه فهى توصلية لا تعبدية، فلا يعتبر فيها قصد القرية (و على الثانى) يجب على المتوضى، كما فى التسبيب فى بناء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٥

المسجد، حيث ان البانى يقصد القرية، و العامل أجبر لا يقصد إلا الأجرة، و حيث ان الإجماع دليل لبي مجمل من هذه الجهة، و الاخبار أيضا لا ظهور لها فى تعيين النواى فاللازم هو الاحتياط بالجمع بين نية المتوضى و المتولى معا، و الله الهادى.

الثانى: إذا أمكن جعل يد المتوضى آلة لإجراء الماء على مواضع غسله، بان يصب الماء فى يده و يجريه على مواضع غسله بيده

ففى وجوبه احتمالان، من جهة كون أخذ الماء بيده و صبه من يده على مواضع غسله من المقدمات القريبة التى لا تحصل غالبا الا بفعل المتوضى بحيث يعد المتولى له كالشريك مع المتوضى فى أفعال وضوئه.

وقد تقدم منا الإشكال فى صب المتولى الماء على أعضاء المتوضى إذا تصدى المتوضى إجرائه على أعضائه بعد صب المتولى، لأجل كون الصب من المقدمات المتصلة بأفعال الوضوء، و قلنا ان التشريك فيه كالتشريك فى نفس أفعال الوضوء عرفا- و ان لم يكن كذلك حقيقة- و من ان اليد آلة لإجراء الماء على العضو، و المفروض ان فعل الاجراء من المتولى و ليس فى إجراء الماء بيده مدخلية فى الغسل، و لذا يجوز للمختار غسل أعضائه بأى آلة غير يده (و الأخير لا يخلو عن قوة) و ان كان الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

الثالث: يجب ان يكون المسح بيد المتوضى مع الإمكان دون يد المتولى، و ذلك لوجوب كون المسح بيد المتوضى، كما انه يجب ان يكون على رأسه و قدميه، فلو مسح المتولى رأسه و قدميه بيد المتوضى لا يكون وضوء للمتوضى، كذلك لو مسح رأس المتوضى و قدميه بيده- اى المتولى- لا يكون وضوء للمتوضى، فصيرورة الوضوء وضوء للمتوضى يتوقف على كون المسح بيد المتوضى على رأسه و قدميه، هذا إذا أمكن المسح بيد المتوضى.

و لو لم يمكن ذلك وجب أخذ الرطوبة من يد المتوضى و المسح بها على مواضع المسح، و الوجه فى ذلك هو لزوم كون المسح ببقية البلل التى على يد المتوضى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٦

مع ما تقدم من قاعدة الميسور و مؤداها.

الرابع: لو كان المتوضى يقدر على المباشرة فى بعض أفعال الوضوء دون بعض وجب عليه المباشرة فى ما يتمكن و الاستنابة فيما لا يتمكن، و وجهه واضح.

الخامس: فى حكم الشك فى الافعال، و تفصيل القول فيه ان فى صورة اختلاف المتوضى و المتولى إما يكون المتوضى قاطعا على خلاف ما يقطع به المتولى، أو يكون المتوضى قاطعا و المتولى شاكا، أو يكون بالعكس، أو يكونان كلاهما شاكين، ففى صورة قطع المتوضى لا- إشكال فى ان المدار على قطعه و ان كان المتولى قاطعا بخلافه فضلا عن صورة شكه، و ذلك لان المكلف بالوضوء هو المتوضى، و ليس بعد قطعة بإتيان ما يجب عليه أو قطعه بعدم إتيانه شىء، و ان كان شاكا و المتولى قاطعا بإتيان ما يشك فى إتيانه المتوضى فله ان يعتمد على قطع المتولى من جهة جريان أصالة الصحة فى فعله.

و اما لو كان المتولى قاطعا بعدم إتيان ما يشك المتوضى فى إتيانه، و كذا لو كانا شاكين مع اختلاف محل شكهما بان كان شك أحدهما بعد الفراغ و الآخر قبله، فهل العبرة بشك المتوضى أو يعتمد على قطع المتولى أو شكه، و جهان، مبنيان على كون عمل المتولى من باب النيابة أو من باب التسبيب، فعلى الأول فالمدار على شكل المتولى و قطعه، و على الثانى فالعبرة بشك المتوضى، و حيث تقدم منا ان مستند الحكم هنا هو مؤدى قاعدة الميسور المرتكز فى الأذهان و ان مقتضاه كون التولى من باب التسبيب لا النيابة فالأقوى كون المدار على شك المتوضى.

فإذا فرض كون حدوث شك المتوضى بعد الفراغ من الوضوء لم يعتن بشكه و بنى على إتيان المشكوك و ان كان شك المتولى فى الأثناء، و ان انعكس الفرض فكان شك المتولى بعد الفراغ و شك المتوضى فى الأثناء وجب الإتيان بالمشكوك اعتبارا بشك المتوضى.

و ربما يقال: بجريان أصالة الصحة فى فعل المتولى مطلقا حتى فى صورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٧



قطعه بعدم إتيان ما يشك فيه المتوضى فضلا عن صورة شك المتولى أيضا و لكن الظاهر عدم جريانها حينئذ لكون العمدة في دليل أصالة الصحة في مثل المقام بناء العقلاء، و القدر المسلم هو بنائهم على الصحة فيما لم يكن الغير قاطعا بطلان عمله أو شاكا فيه، و الله العالم بحقائق احكامه، و هذا الفرع الأخير غير مذكور في المتن.

### [العاشر: الترتيب بتقديم الوجه]

العاشر: الترتيب بتقديم الوجه ثم اليد اليمنى ثم اليد اليسرى ثم مسح الرأس ثم الرجلين، و لا يجب الترتيب بين اجزاء كل عضو، نعم يجب مراعاة الأعلى فالأعلى كما مر، و لو أخل بالترتيب و لو جهلا أو نسيانا بطل إذا تذكر بعد الفراغ و فوات الموالاة و كذا إذا تذكر في الأثناء و لكن كانت نيته فاسدة حيث نوى الوضوء على هذا الوجه و ان لم تكن نيته فاسدة فيعود على ما يحصل به الترتيب، و لا فرق في وجوب الترتيب بين الوضوء الترتيبي و الارتماسي. في هذا المتن أمور:

الأول: يجب الترتيب بين أعضاء الوضوء على حسب ما ذكره في المتن إجماعا كما وقع النص به في غير واحد من الكلمات، و الاخبار متظافرة على وجوبه، كما يمر عليك بعضها، بل قيل بدلالة الكتاب الكريم عليه، بتقريب ان الفاء في قوله تعالى فَأَغْسِلُوا تفييد الترتيب بين ارادة القيام للصلاة و بين غسل الوجه و يتم في الباقي بعدم القول بالفصل، و عن مصاييح الطباطبائي (قده) ان الترتيب المذكور يفيد الترتيب، لكونه واقعا في الكلام البليغ الذي لا أبلغ منه، فيراعى فيه نكته التقديم و التأخير (و ربما يقال) ان الواو أيضا تفييد الترتيب كما يحكى عن الفراء، الا ان شيئا من هذه الوجوه ليس مما يركن إليه. فالعمدة في المقام الاخبار المتظافرة، فإن فيها غنى و كفاية، ففي صحيح زرارة عن أحدهما عليهما السّلام، عن رجل بدء بيده قبل وجهه، و برجليه قبل يديه؟ قال:

«يبدء بما بدء الله- سبحانه و تعالى- و ليعد ما كان» و في صحيح صفوان عن الصادق عليه السّلام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٨

في الرجل يتوضأ فيبدء بالشمال قبل اليمين؟ قال عليه السّلام: «يغسل اليمين و يعيد اليسار» و في خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال: سئلته عن رجل توضأ و غسل يساره قبل يمينه كيف يصنع؟ قال: «يعيد الوضوء من حيث أخطأ و يغسل يمينه ثم يساره ثم يمسخ رأسه و رجليه» و صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام، قال عليه السّلام:

«تابع بين الوضوء كما قال الله عز و جل، ابدء بالوجه ثم باليدين ثم امسح الرأس و الرجلين، و لا تقدّم شيئا بين يدي شيء تخالف ما أمرت به، فان غسلت الذراع قبل الوجه فابدء بالوجه و أعد على الذراع، و ان مسحت الرجل قبل الرأس فامسح على الرأس قبل الرجل ثم أعد على الرجل».

و يمكن استيناس دلالة الآية المباركة على الترتيب من الصحيحين المرويين عن زرارة، حيث يقول عليه السّلام في الأول منهما: «يبدء بما بدء الله سبحانه و تعالى» و في الثاني: «تابع بين الوضوء كما قال الله عز و جل».

الثاني: لا- دخل للترتيب بين الأعضاء بمسألة الترتيب بين اجزاء كل عضو من الأعضاء، و انما الترتيب في المقام عبارة عن وقوع غسل الوجه مثلا بتمامه قبل غسل اليد اليمنى، و هكذا الى آخر الأعضاء، و اما الترتيب في نفس اجزاء الوجه أو اليدين فهو مما تقدم في الفصل المعقود في أفعال الوضوء و حققنا البحث عنه و قوينا لزوم رعاية الأعلى في كل عضو و ما يسامته الى ان ينتهي إلى الأسفل- لا حقيقة بل عرفا- فراجع.

الثالث: لو أخل بالترتيب و أمكن تحصيله بما لا يوجب معه الإخلال بشيء آخر مما يجب مراعاته من الموالاة أو النية، كما إذا كان قبل فوات الموالاة و لم يأت بما أخل فيه الترتيب بقصد التشريع، يصح الاكتفاء بالإتيان بما يحصل به الترتيب و لا يحتاج الى استيناف الوضوء مطلقا، سواء كان الإخلال عن عمد أو عن سهو، خلافا لما عن تحرير العلامة، حيث انه أوجب فيه الإعادة مع العمد مطلقا و لو لم يفت الموالاة، و عن التذكرة انه أوجب الإعادة على الناسي مطلقا و لو مع عدم الجفاف.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٩

و الأقوى ما عليه المشهور لإطلاق الأخبار المتقدمة فى الأمر الأول، و خبر منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام فى حديث تقديم السعى على الطواف، قال عليه السلام «ألا ترى انك إذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تعيد على شمالك» و فى مرسل الفقيه فيمن بدء بغسل يساره قبل يمينه: «انه يعيد على يساره».

و استدلل للمحكى عن التحرير من وجوب الإعادة على العمد و لو مع عدم الجفاف (تارة) بأن الموالاة المعتبرة عنده هى المتابعة فى الأفعال مع الاختيار و مراعاة الجفاف مع الاضطرار، و مع الإخلال العمدى بالترتيب لا يحصل المتابعة فى صورة الاختيار، فلا تكفى الإعادة بما يحصل به الترتيب، بل يكون باطلا من جهة الإخلال بالموالاة (و اخرى) بمفهوم موثقة أبى بصير عن الصادق عليه السلام: «ان نسيت فغسلت ذراعيك قبل وجهك فأعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه، فان بدئت بذراعك الأيسر قبل الأيمن فأعد الأيمن ثم اغسل اليسار، و ان نسيت مسح رأسك حتى تغسل رجلك فامسح رأسك ثم اغسل رجلك» فان مفهومها انه ان لم تنس فلا تعد غسل وجهك و لا الأيمن، و حينئذ فاما ان يكون مع عدم الإعادة أصلا، أو يكون باطلا يجب الاستيناف من رأس، و لكن الأول خلاف الإجماع، فتعين الحمل على الأخير.

و يرد على الأول انه ليس خلافا فى المسألة، إذ قد عرفت ان الاكتفاء فى العود بما يحصل به الترتيب يتم فيما لم يحصل إخلال من جهة أخرى مثل الموالاة أو النية و نحوهما، مع ما فى مختاره فى الموالاة حسبما يأتى البحث عنه.

و على الثانى بأن التقريب المذكور لا يخلو عن الغرابة، حيث ان الشرطية فى مثل المقام سيقى لبيان الموضوع، مع ان مفهومها على فرض التسليم هو: ان لم تنس فلم تغسل ذراعيك قبل وجهك فلا تعد، و هذا حق إذ لم يخالف الترتيب حتى يحتاج إلى الإعادة، ثم انه لو سلم ان يكون للمفهوم إطلاق يشمل صورة الإخلال بالترتيب مع عدم النسيان يكون معارضا مع الإطلاقات المتقدمة، و الترجيح مع تلك الإطلاقات لاعتضادها بالعمل، و اعراض الأصحاب عن العمل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١٠

بالموثقة. هذا تمام الكلام فى الدليل على ما حكى عن التحرير.

و اما ما حكى عن التذكرة من وجوب الاستيناف على الناسي مطلقا و لو مع عدم الجفاف فلم يظهر له وجه.

الأمر الرابع: المشهور على عدم وجوب إعادة الفعل الذى اتى به مؤخرا، بل يكتفى بإعادة الذى اتى به مقدما على خلاف الترتيب، فلو غسل اليد اليسرى ثم غسل اليمنى لم يجب إعادة غسل اليمنى، بل يكتفى بإعادة غسل اليسرى لحصول الترتيب بذلك، و يستدل له بخبر منصور بن حازم المتقدم، و فيه: «ألا ترى انك إذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تعيد على شمالك» و مرسل الفقيه و فيه فيمن بدء بغسل يساره قبل يمينه: «انه يعيد على يساره» و خبر ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا بدأت بيسارك قبل يمينك و مسحت رأسك و رجلك ثم استيقنت بعد أنك بدأت بها غسلت يسارك ثم مسحت رأسك و رجلك».

و المحكى عن الصدوقين و المفيد و ابن إدريس وجوب إعادة المتقدم أيضا- إذا اتى به مؤخرا- فتجب إعادة غسل اليمنى إذا غسلها بعد غسل اليسرى، و استدلل له بان غسل اليمين الواقع بعد غسل اليسار يتصف بكونه متأخرا عن غسل اليسار، كما يتصف

غسل اليسار المتقدم عليه بكونه متقدما، و لما كان وجوب اعادة غسل اليسار من جهة كون ما اتى به قبل غسل اليمين متصفا بصفة التقدم مع ان حقه التأخر و كان الإخلال بالترتيب فى تقديمه من جهة سلب صفة التأخر عنه كان اللازم اعادة غسل اليمين أيضا، لكون ما اتى به بعد غسل اليسار متصفا بصفة التأخر مع لزوم كونه متصفا بصفة التقدم، فالإخلال يحصل بتقديم ما حقه التأخير و تأخير ما حقه التقديم معا لا بالأول فقط، و بموثق ابى بصير المتقدم، و فيه: «ان نسيت فغسلت ذراعيك قبل وجهك فأعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه- الى آخر الحديث-» حسبما مر فى الأمر الثالث و صحيح زرارة المروى عن أحدهما عليهما السّلام و قد تقدم فى الأمر الأول، و خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام، قال: سئلته عن رجل توضأ فغسل يساره قبل يمينه كيف يصنع؟ قال: «يعيد الوضوء من حيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١١

أخطأ: يغسل يمينه ثم يساره ثم يمسه رأسه و رجليه» و المرسل المروى فى الفقيه و فيه: «روى فيمن بدء بغسل يساره قبل يمينه انه يعيد على يمينه ثم يعيد على يساره».

و الأقوى ما عليه المشهور لا ظهريّة الاخبار المستدل بها على ما ذهبوا اليه من الاخبار المعارضة لها، لإمكان حمل تلك الاخبار على ما إذا لم يأت بالمتقدم بعد الإتيان بالتأخر، و ان لم يكن ملائما مع التعبير بلفظ الإعادة الظاهرة فى الإتيان بالشىء بعد إتيانه، أو تحمل على الاستحباب، أو يجب طرحها لإعراض المشهور عنها، بل قال فى الجواهر: لم أجد فيما عليه المشهور خلافا، مع كون ما ذهبوا اليه موافقا مع الأصول و القواعد، إذ لا يعاب بما وجه به القول الآخر، لانه اعتبارى محض لا يصح الركون إليه فى إثبات الحكم الشرعى.

الخامس: لا- فرق فى مخالفة الترتيب بين تمام العضو و بعضه، فمن ترك شيئا من الوجه أو الذراع وجب عليه غسل البعض المتروك غسله ثم اعادة ما بعده- ان لم يفت الموالة و لم يخلّ بالنية.

خلافا للمحكى عن ابن الجنيّد فيما إذا كان المنسى لمعة دون سعة الدرهم، حيث انه يقول بكفاية بلّها من غير اعادة ما بعده، و يستدل له بالمروى عن الكاظم عليه السّلام انه سئل عن الرجل يبقى من وجهه إذا توضأ موضع لم يصبه الماء؟ فقال: «يجزيه ان يبلّه من بعض جسده» و نحوه المروى عن الرضا عليه السّلام فى المحكى عن العيون، و فيه انه على إطلاقه غير معمول به، و لا دلالة له على التفصيل المحكى عن ابن الجنيّد، اى التفصيل بين ما كان المنسى لمعة دون الدرهم و بين غيره، فيجب حمله على ما لا ينافى الأدلة المتقدمة الدالة على اشتراط الترتيب.

السادس: لا- فرق فى وجوب الترتيب بين الوضوء الترتيبى و الارتماسى، فيجب الترتيب فى الأخير أيضا، إلا- ان فى حصول الترتيب فى الوضوء الارتماسى يحتاج الى ذكر صور.

الاولى: ما إذا كان الارتماس فى ماء جار و تعاقب جريات ثلاث على الأعضاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١٢

الثلاثة فينوى الترتيب بقصد غسل الوجه فى الجريّة الاولى، و اليمنى فى الجريّة الثانية، و اليسرى فى الجريّة الثالثة، فتكون الغسالات متعاقبات، و لا ينبغى الإشكال فى صحته و وضوئه حينئذ من ناحية حصول الترتيب لو لم يلزم المسح بالماء الجديد، بان يفرض قصد الغسل الوضوئى عند إخراج يده اليسرى من الماء.

الثانية: ما إذا كان الارتماس فى الماء الراكد و مضى عليه آنات فقصد غسل كل عضو من الأعضاء فى تلك الآنات المتعاقبة مع احداث تحريك فى كل آن بما يحصل به مسمى الغسل، و الحكم فيها أيضا الصحة، لو لم يلزم المسح بالماء الجديد.

الثالثة: هى الصورة الثانية بعينها، مع مضى الآنات، لكن من دون تحريك العضو فى كل آن لكى يحصل به مسمى الغسل، فقد

وقع فيها الخلاف، فعن المحقق و العلامة الحكم بالبطلان، و استترب الشهيد (قده) الصحة في الذكرى و الأقوى هو الأول لعدم صدق الغسل على إبقاء الماء المحيط بالعضو على حاله إذ هو مكث في الماء لا غسل. الصورة الرابعة: ما إذا كان الارتماس في ماء واقف بدون مضي آتات متتالية، و لا ينبغي الإشكال في البطلان في هذه الصورة، و لم يحك فيه خلاف.

### [الحادى عشر: الموالاة بمعنى عدم جفاف الأعضاء السابقة قبل الشروع في اللاحقة]

#### إشارة

الحادى عشر: الموالاة بمعنى عدم جفاف الأعضاء السابقة قبل الشروع في اللاحقة، فلو جف تمام ما سبق بطل، بل لو جف العضو السابق على العضو الذى يريد ان يشرع فيه فالأحوط الاستيناف و ان بقيت الرطوبة في العضو السابق على السابق، و اعتبار عدم الجفاف انما هو إذا كان الجفاف من جهة الفصل بين الأعضاء أو طول الزمان و اما إذا تابع فى الأفعال و حصل الجفاف من جهة حرارة بدنه أو حرارة الهواء أو غير ذلك فلا بطلان، فالشرط فى الحقيقة أحد الأمرين من التابع العرفى و عدم الجفاف، و ذهب بعض العلماء الى وجوب الموالاة بمعنى التابع و ان كان لا يبطل الوضوء بتركه إذا حصلت الموالاة بمعنى عدم الجفاف، ثم انه لا يلزم بقاء الرطوبة فى تمام العضو السابق، بل يكفى بقائها فى الجملة و لو فى بعض اجزاء ذلك العضو.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١٣

لا اشكال و لا خلاف فى اشتراط الموالاة فى الوضوء فى الجملة إجماعا محصلا و منقولاً بالنقل المستفيض، و هى لغة و عرفاً عبارة عن المتابعة فى الأفعال و تعاقب بعضها لبعض و عدم انقطاع بعضها عن بعض بالفصل المعتد به أو بتخلل ما ينافيه. و قد وقع الخلاف فى تحديدها فيما يعتبر منها فى الوضوء، فالمشهور فى تفسيرها هو ان يغسل أو يمسح كل عضو قبل جفاف جميع ما تقدمه، فلو أخر الى ان جف بلل الأعضاء المتقدمة عليه جفافاً ناشياً عن التأخير- لا عن أمر آخر- بطل وضوئه، و بطلانه فى هذه الصورة مما لا-خلاف فيه، و يدل عليه قبل الإجماع صحیحہ معاوية بن عمار، حيث قال للصادق عليه السّلام: ربما توضأت فنجد الماء فدعوت الجارية فأبطأت على بالماء فيجف وضوئى؟ فقال عليه السّلام: «أعده» و موثقة أبى بصير قال قال أبو عبد الله عليه السّلام «إذا توضأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك فأعد وضوئك فإن الوضوء لا يبعض».

و لا يخفى ان ما ذهب اليه المشهور ينحلّ إلى أمرين أحدهما: بطلان الوضوء عند تأخير العضو اللاحق تأخيراً يحصل به جفاف جميع الأعضاء السابقة، و ثانيهما:

عدم البطلان فى غير هذه الصورة مطلقاً، سواء حصل التابع العرفى أم لا، و سواء جف بعض الأعضاء السابقة أم لا، و سواء كان جفاف بعض الأعضاء السابقة مستوعباً لتمام العضو أو جف بعض اجزائه.

و يدل على الأول الإجماع و الخبر ان المذكوران، إذا المتيقن منهما هو تلك الصورة- أعنى ما يقول به المشهور- و هذا ظاهر، و يدل على الثانى- أعنى عدم البطلان فى غير تلك الصورة- ان المتيقن من مورد الإجماع على شرطية التوالى هو ذلك، مضافاً الى ظهور الخبرين المذكورين فى كون الإعادة بعد جفاف تمام ما تقدم، كما هو الظاهر من قول السائل فى الخبر الأول (فيجف وضوئى) و من قول الصادق عليه السلام فى الموثقة: «حتى يبس وضوئك».

فالأقوى ما عليه المشهور، و هو مختار المصنف (قده) فى المتن، خلافا لما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١٤

عن ناصريات السيد و الحلّى فى السرائر و ابن فهد فى المهذب البارع و غيرهم من الحكم بالبطلان عند جفاف العضو السابق قبل الشروع فى الذى بعده- و لو لم يحصل جفاف الجميع- كما إذا حصل جفاف اليمنى قبل الشروع فى غسل اليسرى و ان بقيت الرطوبة فى الوجه.

و خلافا للمحكى عن ابن الجنيد من كفاية جفاف عضو من الأعضاء فى البطلان فالمعتبر عنده فى الصحة بقاء البلل فى جميع الأعضاء.

و يستدل للاول باعتبار المتابعة فى أفعال الوضوء و منع صدقها مع جفاف المتلو قبل الشروع فى تاليه و فيه منع اعتبار المتابعة كما سيظهر، و منع عدم صدقها فى الفرض المذكور.

و يستدل للثانى بدعوى صدق الجفاف المبطل بجفاف البعض، فيشملة قوله عليه السلام، «حتى ييس وضوئك» و فيه ما عرفت من ظهور قوله عليه السلام و كذا قول السائل:- فيجف وضوئى- فى جفاف الجميع.

ثم انه قد يستدل للقول المشهور بالأخبار الدالة على وجوب إعادة الوضوء على من نسى مسح رأسه حتى جفت الرطوبة من أعضاء وضوئه، كمرسلة الصدوق:

«ان نسيت مسح رأسك فامسح عليه و على رجليك من بله وضوئك (الى ان قال) و ان لم يبق من بله وضوئك شىء أعدت وضوئك» و لا يخفى ان الظاهر منها الحكم بالإعادة من جهة تعذر المسح ببقية البلل، فلا تصير دليلا على اعتبار الموالاة.

ثم ان فى المسألة أقوالا آخرى فى مقابل المشهور.

أحدها: تفسير الموالاة بالمتابعة بين الأعضاء و انها بهذا المعنى معتبرة فى صحة الوضوء فى حال الاختيار، بان يشتغل فى كل لاحق بغير فصل عرفى بينه و بين سابقه، و ان مراعاة عدم الجفاف انما هو فى حال الاضطرار، و هذا القول محكى عن المبسوط و الخلاف و صريح المعتبر.

و استدلل لاعتبار المتابعة فى حال الاختيار بالمروى عن الباقر عليه السلام: «تابع بين الوضوء، كما قال الله عز و جل، ابدء بالوجه ثم اليدين ثم امسح الرأس و الرجلين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١٥

و لا تقدّم شيئا بين يدي شىء تخالف ما أمرت به» بتقريب ان المتابعة المأمور بها هى التابع فى الافعال و تواصلها، و موقق ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال: «ان نسيت فغسلت ذراعيك قبل وجهك فأعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه، فإن بدأت بذراعيك الأيسر قبل الأيمن فأعد غسل الأيمن ثم اغسل اليسار» و تقريب الاستدلال به انه لولا وجوب المتابعة لما أمر بإعادة غسل الوجه، مضافا الى اقتضاء الفاء فى قوله تعالى إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ لذلك، فإنها تدل على التعقيب باتصال، الظاهر فى الموالاة و عدم الفصل، مع موافقة ذلك مع الأصل، أى استصحاب بقاء الحدث عند الشك فى ارتفاعه بالوضوء الخالى عن الموالاة بهذا المعنى، و قاعدة الاشتغال.

و يستدل لمراعاة عدم الجفاف مع الاضطرار- مثل نفاذ الماء فى أثناء الوضوء أو نسيان غسل عضو أو عروض حاجة و نحو ذلك- بما استدلل به للقول الأول، و لا بأس بالآخر كما اتضح فى طى الاستدلال لقول المشهور.

و يرد على الأول بالمنع عن التمسك له بالخبرين المذكورين، أما المروى عن الباقر عليه السلام فبدعوى ظهور الأمر بالمتابعة فيه فى وجوب الترتيب، و ذلك بقربنة قوله عليه السلام: «ابدء بالوجه ثم اليدين» و قوله عليه السلام: «و لا تقدّم شيئا بين يدي

شيء» و التعبير بكلمة «ثم» الدالة على التراخي، فلا دلالة فيه على وجوب الموالاة بمعنى المتابعة العرفية.

و اما موثق ابي بصير فباحتمال كون الأمر بإعادة غسل الوجه فيه لحصول الجفاف أو لكون تذكر تقديم غسل الذراعين قبل تحقق غسل الوجه، كما تقدم في الترتيب مضافاً، الى معارضته بما يدل على كفاية إعادة خصوص ما قدمه بلا لزوم إعادة ما آخره، كصحيح منصور بن حازم و نحوه مما تقدم في البحث عن الترتيب، مع ان مورد الموثق هو مورد الاضطرار، الذي يقول القائل بهذا القول فيه بكفاية عدم حصول الجفاف و عدم اعتبار التتابع العرفي، فلا يصح له التمسك به حينئذ.

و اما التمسك بالفاء في قوله تعالى «فَاغْسِلُوا (الْأَيْة)» ففيه ان الفاء واردة على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١٦

الجزء المتفرع على شرطه الذي هو التهيؤ للصلاة، فلا دلالة فيها على اعتبار التتابع العرفي بين اجزاء الوضوء بعضها مع بعض، و الرجوع الى الأصل انما هو عند فقد الدليل الاجتهادي، و قد عرفت قيامه على عدم اعتبار التتابع العرفي مع عدم حصول الجفاف، فلا ينتهي الأمر إلى الرجوع الى الأصل.

القول الثاني: هو تفسير الموالاة بالمتابعة و عدم الفصل بين الأعضاء كما في القول الأول، لكن بالوجوب الشرعي التعبدي من دون اعتبارها في صحة الوضوء، بل الصحة منوطه بعدم الجفاف، و حكى ذلك عن غير واحد من كتب العلامة (قده) و ولده في شرح الإرشاد و عن جامع المقاصد، و قيل ان الفائدة في هذا القول تظهر في الإثم و عدمه، و يستدل له بظواهر الأوامر الواردة في الغسل و المسح، بناء على كونه للفور، و بكلمة الفاء في قوله تعالى «فَاغْسِلُوا الظاهرة في التعقيب بالاتصال، و بالمروى عن الباقر عليه السلام و موثق ابي بصير المتقدمين في طي الاستدلال للقول السابق، و خبر حكم بن حكيم، قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي من الوضوء الذراع و الرأس؟ قال عليه السلام: «يعيد الوضوء، ان الوضوء يتبع بعضه بعضاً» بتقريب ان التعليل بقوله عليه السلام «ان الوضوء يتبع بعضه بعضاً» ظاهر في ان الواجب في الوضوء هو المتابعة بين الافعال، هذا.

و قد مر ما في الاستدلال بما عدا الخبر الأخير في الجواب عن الاستدلال به للقول السابق، و يرد على الأخير بأنه على تقدير تسليم دلالة هذا الخبر على وجوب الموالاة بمعنى المتابعة يكون دليلاً على وجوبها الشرطي، و ذلك من ناحية الأمر بالإعادة من جهة الإخلال بها لا على الوجوب التعبدي فقط مع صحة الوضوء عند فقدها.

القول الثالث: كفاية أحد الأمرين من المتابعة و عدم الجفاف في الصحة، فالبطلان يتوقف على ترك المتابعة مع حصول الجفاف و عليه المصنف (قده) في المتن، و هو المحكى عن الصدوقين و المدارك و المشارق و الحدائق و هو مختار الشيخ الأكبر (قده) في الطهارة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١٧

و استدلل له بوجهه، أوجهها ما أشار إليه المصنف (قده) من ان الاستفادة من الخبرين المتقدمين - أعنى حسنة زرارة المروية عن الباقر عليه السلام و موثقة أبي بصير المروية عن الصادق عليه السلام - هو كون الشرط في صحة الوضوء عدم الجفاف الحاصل بعدم التأخير بالمقدار الذي يحصل به الجفاف، فالمبطل للوضوء حينئذ هو الجفاف الحاصل بالتأخير، لا ترك المتابعة مطلقاً و لو لم يحصل بتركها الجفاف، و لا بالجفاف مطلقاً و لو لم يحصل من ترك المتابعة، و لازم ذلك هو صحة الوضوء عند متابعه الافعال و لو حصل الجفاف، و عند عدم حصول الجفاف و لو مع عدم متابعه الافعال، و انحصار البطلان بصورة حصول الجفاف الناشئ من ترك المتابعة، و مرجع هذا القول - على ما ذكره الشيخ الأكبر - إلى كفاية التواصل بالمعنى الأعم من تتابع الافعال نفسها بعضها ببعض و تواصل أثرها كذلك، فأى واحد من الأمرين حصل فقد حصل الشرط و صح الوضوء، و انما البطلان عند انقطاع التتابع بين الافعال نفسها و أثرها، و هذا الذي أفاده حسن لا - غبار عليه، و يؤل الى ما ذكرناه من كون الاستفادة من

الروايات هو البطلان عند حصول الجفاف ناشيا عن ترك المتابعة بين الافعال، فلا- يرد عليه ما ذكره بعض من دعوى ظهور المتابعة لغه و عرفا في تواصل الافعال نفسها لا- آثارها و ان الوضوء عبارة عن الأفعال المخصوصه، لا الأثر المباين لها و ان التبعض ظاهر في تقطيع نفس الافعال، و الحمل على الأعم مجاز يحتاج القرينه.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی؛ ج ۳، ص: ۴۱۷

القول الرابع: ما حکى عن الرياض من وجوب الموالاة بمعنى عدم الجفاف وجوبا تعديا زائدا عن شرطيته للوضوء، فيترتب على تركها الإ-ثم مع بطلان الوضوء، و استدل له بما ورد من النهى عن ابطال العمل، و لا يخفى ان صحه التمسك بالنهى عن ابطال العمل لحرمة ابطال الوضوء متوقفة على دعوى إطلاقه، بحيث يشمل للأعمال مطلقا واجباتها و مستحباتها، و هذا مما لا يمكن الالتزام به، للقطع بجواز قطع أكثر الاعمال فى أثنائها، و الظاهر اختصاص حرمة الإبطال بالصلاة، مع إمكان ان يقال بإرادة الكفر من ابطال العمل المنهى عنه، فيكون حرمة إبطال الصلاة من دليل خارجي يدل على حرمة كما فى الحج أو اليوم الثالث

مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ج ۳، ص: ۴۱۸

من الاعتكاف، مع ان لازم حرمة إبطال الوضوء بترك الموالاة مستندا إلى النهى عن إبطاله هو حرمة إبطاله بكل ما يبطله من ترك شرط من شروطه أو إحداث مانع عن صحته أو إبطاله بالحدث و أمثال ذلك، و لا يمكن الالتزام به، و لا هو (قده) ملتزم به.

فالمتحصل من هذا البحث بطوله هو وجوب الموالاة فى الوضوء وجوبا شرطيا يبطل الوضوء بتركها من غير اثم، و انها عبارة عن عدم الجفاف الحاصل من عدم تواصل الافعال و الفصل بينها بما يحصل به الجفاف، و ان لازم ذلك هو توقف البطلان على حصول الجفاف بترك المتابعة و كفاية أحد الأمرين من المتابعة و عدم الجفاف فى الصحه، كما اختاره فى المتن، و الحمد لله على هدايته لدينه.

#### [مسألة (۲۴): إذا توضأ و شرع فى الصلاة]

مسألة (۲۴): إذا توضأ و شرع فى الصلاة ثم تذكر انه ترك بعض المسحات أو تمامها بطلت صلوته، و وضوئه أيضا إذا لم يبق الرطوبة فى أعضائه، و الا أخذها و مسح بها و استأنف الصلاة.

اما بطلان صلوته فلفقد الطهارة المشروطة بها، مضافا الى اخبار كثيرة فى وجوب إعادة الصلاة على من ترك بعضا من الوضوء نسيانا و شرع فى الصلاة ثم تذكر فى أثنائها، ففى خبر الحلبي عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: «إذا ذكرت و أنت فى صلوتك انك قد تركت شيئا من وضوئك المفروض عليك فانصرف فأتم الذى نسيته من وضوئك و أعد صلوتك» و فى معناه غيره، و هو كثير و اما بطلان الوضوء مع عدم بقاء الرطوبة فلفوات الموالاة و تعذر المسح ببله الوضوء، و اما صحه الوضوء مع الأخذ من الرطوبة و المسح بها عند بقائها فلانتفاء ما يوجب بطلانه حينئذ كما هو واضح.

#### [مسألة (۲۵): إذا مشى بعد الغسلات خطوات ثم اتى بالمسحات لا بأس،]

مسألة (۲۵): إذا مشى بعد الغسلات خطوات ثم اتى بالمسحات لا- بأس، و كذا قبل تمام الغسلات إذا اتى بما بقى، و يجوز

التوضؤ ماشيا.

اما عدم البأس في المشى بعد الغسلات خطوات، أو قبل تمام الغسلات فلما عرفت من عدم الإخلال به بالموالاة المعتبرة في صحة الوضوء من أحد الأمرين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١٩

المتابعة، و عدم الجفاف، حيث ان المشى في أثناء الوضوء ان كان مفوتا للمتابعة لا يضر بالصحة ما لم يحصل الجفاف الناشى من التأخير الأعلى القول باعتبار التتابع بالخصوص و بطلان الوضوء بتركه و لو لم يحصل الجفاف، مضافا الى المنع عن فوت التتابع العرفى بالمشى في أثناء الوضوء خطوات، و اما جواز الوضوء ماشيا فلعدم ما يدل على اعتبار الاستقرار فيه كما دل على اعتباره في الصلاة.

### [مسألة (٢٦): إذا ترك الموالاة نسيانا بطل وضوئه]

مسألة (٢٦): إذا ترك الموالاة نسيانا بطل وضوئه مع فرض عدم التتابع العرفى أيضا، و كذا لو اعتقد عدم الجفاف ثم تبين الخلاف.

بطلان الوضوء فيما فرضه (قده) عند نسيان الموالاة أو اعتقاد عدم الجفاف مع تبين خلافه مبنى على كون الأصل في كل قيد ان يكون ركنا، اى كون الإخلال به موجبا لفساد المقيد به الا ان يثبت خلافه، و حيث لم يقم دليل على الصحة في صورة الإخلال بالموالاة فمقتضى الأصل هو عدم الاكتفاء بالفاقد عن القيد و لو لم يكن الإخلال به عمديا.

### [مسألة (٢٧): إذا جف الوجه حين الشروع في اليد]

مسألة (٢٧): إذا جف الوجه حين الشروع في اليد لكن بقيت الرطوبة في مسترسل اللحية أو الأطراف الخارجة عن اليد ففي كفايتها اشكال.

منشأ الاشكال هو كون الرطوبة الباقية على ما هو الخارج من حد الوضوء من رطوبة الوضوء خصوصا إذا قلنا باستحباب غسل ما استرسل من اللحية، و من ان الظاهر اعتبار بقاء الرطوبة في أعضاء الوضوء، لإبقائها مطلقا و لو في غير أعضائه، و هذا الأخير هو الأظهر، و لكن مختار صاحب الجواهر (قده) هو الأول، و قد مر بعض الكلام في ذلك في المسألة الخامسة و العشرين من مسائل المسح، في حكم أخذ البلل من اللحية المسترسلة عند جفاف اليد.

### [الثانى عشر: النية]

#### إشارة

الثانى عشر: النية، و هى القصد الى الفعل مع كون الداعى أمر الله تعالى اما لانه أهل الطاعة و هو أعلى الوجوه، أو لدخول الجنة و الفرار من النار و هو أدناها و ما بينهما متوسطات، و لا يلزم التلفظ بالنية بل و لا اخطارها بالبال، بل يكفى وجود الداعى فى القلب، بحيث لو سئل عن شغله يقول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢٠



أتوضأ مثلاً، و اما لو كان غافلاً بحيث لو سئل بقى متحيراً فلا يكفي، و ان كان مسبقاً بالعزم و القصد حين المقدمات، و يجب استمرار النية إلى آخر العمل فلو نوى الخلاف أو تردد و اتى ببعض الافعال بطل الا ان يعود إلى النية الأولى قبل فوات الموالاة، و لا يجب نية الوجوب و الندب لا وصفاً ولا غايةً و لا نيةً وجه الوجوب و الندب بان يقول أتوضأ الوضوء الواجب أو المندوب أو لوجوبه أو ندبه، أو أتوضأ لما فيه من المصلحة بل يكفي قصد القربة و إتيانه لداعى الله، بل لو نوى أحدهما فى موضع الآخر كفى ان لم يكن على وجه التشريع أو التقييد، فلو اعتقد دخول الوقت فنوى الوجوب وصفاً أو غايةً ثم تبين عدم دخوله صح إذا لم يكن على وجه التقييد و الا بطل، كان يقول أتوضأ لوجوبه و الا فلا أتوضأ.

فى هذا المتن أمور:

الأول: فى ان وجوب الطهارات الثلاث تعبدى لا يسقط بمجرد الإتيان بها بل لا بد من إتيانها على وجه العبادة بالمعنى الأخص، و يدل على كونها عبادة بالمعنى الأخص الإجماع بقسميه، بل فى مصباح الفقيه ان عليه ضرورة المذهب، و لم يحك فى ذلك مخالف إلا- الإسكافى، حيث حكى عنه استحباب النية فى الوضوء، و هو مطروح أو محمول على ارادة استحباب الاخطار، لا أصل النية، و الإجماع المدعى على وجوب النية كاف فى إثبات وجوبها، و قد يستدل لوجوبها بالكتاب و السنة. فمن الأول قوله تعالى أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ بدعوى وجوب اطاعة الرسول فى كل ما يأمر به، و الإطاعة عبارة عن إتيان ما يأمر به بداعى امتثاله، فيجب النية فى كل واجب إلا- ما ثبت عدم وجوبها فيه بالدليل، و لم يدل دليل على عدم وجوبها فى الوضوء.

و لا يخفى ما فيه فان الأمر بالإطاعة إرشادى لا مولوى، و لا يصح الاستناد إليه فى إثبات وجوب الإطاعة شرعاً، مضافاً الى ان الإطاعة هى إتيان متعلق الأمر مطلقاً،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢١

فى مقابل المعصية ان كان تعبدى فعلياً نحو الإطاعة بالمعنى الأخص، و ان كان توصلياً فعلياً نحو الإطاعة بالمعنى الأعم، فلا يصح إثبات التعبدية بالمعنى الأخص من وجوبها و لو سلم كون وجوبها شرعياً.

و منه قوله تعالى وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ و الاستدلال بها يتوقف على تمامية أمور كلها منظور فيه: من كون اللام للغاية، و إضمار مقدر و هو لفظة ب مَا أُمِرُوا و كون الدين فى قوله تعالى مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ بمعنى القصد، و كون عطف قوله تعالى وَ يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكَاةَ على قوله لِيَعْبُدُوا اللَّهَ من باب عطف الخاص على العام، جىء به للتأكيد، اهتماماً بشأنهما، حتى يصير المعنى: و ما أمروا بجميع ما أمروا إلا للعبادة حال كونهم مخلصين قصدهم و نيتهم لله، فيكون المأمور به فى كل واجب هو إتيانه على وجه العبادة، الا ان يدل دليل على كونه توصلياً لا يحتاج فى صحته إلى إتيانه عبادة.

و لا يخفى عدم تمامية شىء من هذه الأمور، لأن الظاهر من سياق الآية كما فى نظائرها هو كون اللام فى موضع (أن) و حكى عن الفراء ان العرب تجعل اللام فى موضع -ان- فى الإرادة و الأمر كثيراً، كما فى قوله تعالى يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّبَ لَكُمْ، يُرِيدُونَ لِيُظْفَرُوا، إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَهَبَ عَنْكُمْ الرَّجْسَ، وَ أَمْرًا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ و يؤيده قراءة عبد الله الآية: و ما أمروا الا ان يعبدوا فى المجمع:

اى لم يأمرهم الله تعالى الا لأن يعبدوا الله وحده لا يشركون بعبادته، و ان الظاهر من الدين كونه بمعنى ما يتدين به لا بمعنى القصد، و كون العطف ظاهراً فى التأسيس، فيكون المستفاد من قوله تعالى وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ هو أمرهم بالأصول التى عمدتها التوحيد، و من قوله تعالى وَ يُقِيمُوا الصَّلَاةَ- إلخ أمرهم بالفروع التى عمدتها الصلاة و الزكاة، فالإيه متعرضة للأصول و الفروع، الا انها تعرضت لذكر العمدة من كل منهما.

و من السنة قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «إنما الأعمال بالنيات» و قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله «إنما لكل امرء ما نوى» و قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله «لا عمل إلا بنية» بتقريب ان المراد بالنية هي النية  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢٢

الصالحه التى يراد بها وجه الله، فيدل الحصر المذكور فى هذه الاخبار على انحصار صحة العمل بما ينوى به التقريب الى الله، فما لا- تكون فيه النية لا- يكون صحيحا، الا- ما يثبت كونه توصليا، و فيه أولا- انه لو كان المعنى من هذه الاخبار ذلك للزم تخصيص الأكثر المستهجن، ضرورة كون أكثر الواجبات توصليا، و ثانيا ان تلك الاخبار فى مقام اعتبار الإخلاص عن الرياء و غيره من الضمائم المضرة بالعبادة بعد الفراغ عن كون العمل عبادة، لا ان كل عمل عبادة يعتبر فى صحته النية.

الأمر الثانى: فى معنى النية، و هى فى العبادات عبارة عن قصد الشىء و إرادته إذا كانت الإرادة حاصلة عن داع قبرى، فهى متقومة بركنين: الإرادة، و انبعاثها عن الداعى القبرى، فبالركن الأول تتحقق اختيارية الفعل فى مقابل الفعل الغير الاختيارى الصادر من غير ارادة، و بالركن الثانى تتحقق عباديته، فملاك عبادية العبادة هو كون ارادتها حاصلة عن داع قبرى، و تسمية المعنى المتقوم بالركنين بالنية المعبرة فى العبادة انما هى باعتبار تسمية الشىء باسم احد جزئيه، بمعنى انهم اعتبروا النية فى عبادته العبادة باعتبار دخل احد جزئيهما و هو كون الإرادة منبعثة عن داع الهى، و الا فما هو دخيل فى عبادية العبادة انما هو انبعاث الإرادة عن الداعى القبرى لا كون العمل صادرا بالإرادة، و هذا معنى ما قاله المصنف (قده) فى المتن من كون النية هى القصد الى الفعل مع كون الداعى أمر الله تعالى.

ثم ليعلم أن للأمر الصادر من الشارع مبادئ تكون عللا- لصدوره منه، مثل المصالح الكامنة فى فعل متعلق الأمر و المفسد الكامنة فى تركه، كما ان له معاليل مترتبة عليه، مثل الإطاعة المترتبة على إتيان المأمور به، و المخالفة المترتبة على تركه، و الثواب المترتب على اطاعته، و العقاب المترتب على مخالفته، فهنا سلسلة طويلة من ملاك الأمر الذى هو مصلحة الفعل أو مفسده الترك، و الأمر المترتب على الملاك، و عنوان الموافقة و المخالفة المتربتين على إتيان المأمور به أو تركه و عنوان الإطاعة، أو العصيان المترتب على موافقة الأمر أو مخالفته، و الثواب المترتب على الإطاعة، و العقاب المترتب على العصيان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢٣

و داعويه أمر المولى فى إرادة العبد عبارة عن محركته له اما بنفسه أو بعلمه أو بمعاليه، و انبعاث العبد نحو إتيان المأمور به عن الأمر نفسه أو عنه بعلمه أو عنه بمعلوله (فالكلام) ههنا يقع تارة فى محركية الأمر بنفسه، و اخرى فى محركته بعلمه، و ثالثه فى محركته بمعاليه، فهنا مقامات:

الأول فى محركية الأمر بنفسه، و البحث عنها يقع فى جهتين الاولى فى تصوير محركية الأمر بنفسه، اعلم ان باعثيه الأمر بنفسه تنشأ من معرفة العبد بكون الأمر المولى يحب اطاعته، إذ فى السؤال عن لمية الشىء يجب الجواب بما لا- يحتاج بعده إلى السؤال، و عند السؤال عن العبد عن إتيانه بالمأمور به إذا أجاب بأنه لأمر المولى بإتيانه لا يقف السؤال، بل يصح السؤال عنه بأنه لم دعاك أمر المولى؟ فإذا أجاب بأنى عبد و هو مولاي، و حق العبد ان يطيع مولاه- يقف السؤال، إذ لا معنى لان يسئل عنه انك بعد معرفتك أهلية المولى للطاعة لم اطعته؟ بل هذا السؤال يعد لغوا لا جواب له:

و من ذلك يظهر ان دعوة الأمر تنشأ من أهلية أمره للطاعة، فباعثيه الأمر بنفسه تنشأ من ناحية أهلية المولى للعبادة، فالداعى (حينئذ) هو كون المولى أهلا- للعبادة و الحاجة الى أمره انما هى من جهة صيرورة إتيان ما تعلق به أمره عبادة إذا اتى بداعى امتثال أمره، فينتهى البحث (حينئذ) إلى الجهة الثانية.

و هى ان من الافعال ما يكون بنفس ذاته عبادة، و لا يحتاج فى صيرورته عبادة الى الأمر، و لا إلى إتيانه بداعى امتثال أمره، و

ذلك كالسجود، فإنه بنفسه تعظيم و عبادة، و منها ما يتوقف اتصافه بكونه عبادة على الأمر به و إتيانه بداعى امتثال امره، و ذلك كقراءة القرآن مثلا، ففي القسم الأول لا يحتاج العمل فى إتيانه عبادة- لكون المولى أهلا لأن يعبد- الى الأمر به، إذ هو مع قطع النظر عن الأمر به عبادة، و فى الثانى يحتاج إتيانه عبادة الى الأمر و إتيانه بداعى أمره، إذ المحرك فى إتيانه هو أهلية المولى لان يعبد، و ذلك متوقف على كونه مصداقا للعبادة، إذ لا معنى لأن يأتى العبد بما لا يكون مصداقا للعبادة بداعى كون المولى أهلا للعبادة و المفروض ان صيرورته مصداقا للعبادة يحتاج الى الأمر به لكى يصير إتيانه بداعى الأمر به عبادة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢٤

و ظهر مما ذكرنا ان منشأ داعوية الأمر بنفسه هو معرفة العبد بكون المولى أهلا للعبادة و ان ما هو الداعى فى الحقيقة هو تلك المعرفة، و انه فيما لا يحتاج عباديته الى أمر المولى تتمشى العبادة من العبد- بتلك المعرفة- بإتيان ما هو مصداق العبادة و لو لم يكن أمر فى البين، و بالحقيقة ان الأمر دخيل فى صيرورة متعلقة عبادة إذا اتى بداعى امتثاله، و ان الداعى للامثال هو معرفة العبد ان المولى أهل لأن يعبد، و تتفاوت درجات العبادة فى ذلك بتفاوت معارفهم حتى تنتهى إلى درجة مولى المتقين صلوات الله عليه- الذى قال: «ما عبدتك خوفا من نارك و لا طمعا فى جنتك، بل وجدتك أهلا للعبادة»:

و مما ذكرنا ظهر ان فى داعوية الأمر بنفسه مع قطع النظر عن علله و معلولاته أعلى مراتب العبودية، و ان الإتيان بذلك الداعى هو عبادة الأحرار، و ان الإتيان بداعى كون المولى أهلا للعبادة فى طول الإتيان بداعى امتثال امره. و ان الحاجة فى الإتيان بداعى أهلية المولى إلى الإتيان بداعى امتثال امره انما هى لأجل صيرورة المأتى به عبادة فيما يحتاج عباديته إلى الإتيان بداعى امتثال امره.

المقام الثانى: فى محركية الأمر بعلته، و اعلم ان كون الأمر بعلته محركا للعبد يتصور على نحوين، أحدهما: ان يكون الملاك و ما هو باعث لأمر المولى من حيث انه علة و سبب لأمر المولى محركا للعبد فى إتيان متعلق امره، بحيث لو لم يكن هناك أمر للمولى مسببا و منبعثا عن تلك العلة لما كانت العلة بنفسها محركة للعبد، و لازم ذلك انحصار محركية غرض المولى (حينئذ) بما صدر منه الأمر بذاك الذى فيه غرض المولى، و هذا يرجع الى محركية الأمر، إذ ما لم يكن أمر حينئذ لا يتحرك العبد بمجرد معرفته بغرض المولى كما هو المفروض و ثانيهما: ان يكون الملاك- كما هو مع قطع النظر عن انبعاث الأمر منه- بل مع عدم صدور الأمر منه- كافيا فى التحريك بحيث يتحرك العبد نحو العمل عن علمه بملاك الأمر مع عدم الأمر، كما فى الضد المبتلى بالأهم و فى صحة العمل بداعى ملاك الأمر مع عدم الأمر خلاف، و المختار عند صاحب الجواهر (قده) هو العدم، و استدلل له بان تحقق العبادة منوط بصدق الإطاعة، و هى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢٥

لا تصدق الا بامثال الأمر، و لا ربط لقصد جهة الأمر و ملاكه فى تحقق العبادة أصلا، بل لو أمر المولى بلا ملاك فى امره- بل مع المفسدة فيه- و اتى العبد بما امره بقصد اطاعة امره كان عبادة، فوجود الملاك و عدمه، و قصد تحققه فى إتيان المحصل له و عدمه كلها أجنبي عما هو دخيل فى عبادية العبادة.

و المختار عند الشيخ الأكبر (قده) هو الصحة، بل قال (قده) بان قصد الملاك أدخل فى تحقق الطاعة من قصد الأمر نفسه، كما يعلم ذلك من مقايضة حال عبيدين علما بعطش المولى مع عدم صدور أمر منه بإحضار الماء فقعد أحدهما عن إحضاره معتذرا بان المولى لم يأمره به، و بادر الآخر بإحضاره لما يعلم من عطش مولاه، فلا محالة يكون الأخير أطوع لمولاه من الأول.

و فيما ذكره (قدس سرهما) بحيث طويل استوفيناها فى مبحث النية فى كتاب الصلاة و محصّله فى المقام هو صحة الإتيان بالوضوء بداعى ملاك الأمر به، بمعنى انه إذا لم يكن مرتبة المكلف فى المعرفة و المحبة لمولاه إلى درجة يتحرك بنفس الأمر

لكنه من جهة معرفته بان المولى لا- يأمر إلا- بملاك في متعلق امره يتحرك عن امره باعتبار علمه بالملاك، و ان كان علمه به بنفس تعلق الأمر و مرجع هذا الى كون الملاك و الأمر المسبب عنه كليهما موجبين لتحريك العبد بحيث لو علم بالملاك من غير ناحية الأمر لما كان يتحرك، و كذلك لو علم بالأمر من غير ان يكشف الأمر عن الملاك لما تحرك نحو العمل، و الحق ان هذا كاف في صحة العمل العبادي، كيف؟ و الا يلزم بطلان عبادة الأكثرين الذين لا ينبعثون نحو العمل بمجرد الأمر به بل انما يحركهم الأمر لعلمهم بسببه بما فيه من المصالح و العلل.

المقام الثالث: فيما إذا كان المحرك هو الأمر بمعاليه و ليعلم ان اختلاف العباد في انبعاثهم عن الأمر نفسه أو عن جهته و ملاكته أو عما يتبعه من معاليه و آثاره ينشأ من تفاوت درجاتهم في المعرفة، الموجب لتفاوت مراتبهم في المحبة، فكلما كانت المعرفة أقوى كانت المحبة الناشئة عنها آكد، و أعلى درجات العبادة هي ما كانت بداعي انه تعالى أهل لأن يعبد، نعم إذا لم يكن العبد في مقام المعرفة و المحبة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢٦

بمرتبة يدعوه أمر المولى بنفسه، لكن يكون داعيا له بما يترتب عليه من حيث كون موافقته موجبا للمثوبة، و مخالفته موجبا للعقوبة، فينبعث العبد إلى الطاعة بما يترتب عليه، و هذا أيضا نحو من العبادة، لكنه كما ترى ليست عبادة الأحرار، بل هي عبادة الأجراء- إذا كان الداعي رجاء ما يترتب عليه من الثواب، أو عبادة العبيد إذا كان الداعي هو الفرار عما يترتب على مخالفته من العقاب.

قال الشيخ ابن سينا- في النمط السابع من الإشارات:- انه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الأسباب التي تثبت، فتنفع في الأكثر، و التصديق تأكيد للتخويف.

و قال المحقق الطوسي (قدس سره) في شرحه لهذه العبارة: ان وجود التخويف في مبادئ الافعال الإنسانية حسن، لنفعه في أكثر الأشخاص، و الإيفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف، و مقتض لزيادة النفع، فهو أيضا حسن انتهى. و مراده (قده) من- أكثر الأشخاص- هم الذين لا يتحركون بالأمر نفسه، فلا بد في تحريكهم من ترتب ما يترتب على مخالفتهم أو موافقتهم، فتكون عباداتهم عبادة العبيد أو الإجراء. إذا تبين ذلك فنقول: ما يترتب على الأمر على أنحاء.

أحدها: عنوان الإطاعة المترتب على موافقة الأمر بإتيان الأمور به، و عنوان العصيان المترتب على مخالفة الأمر بترك الأمور به، فالأمر بما يترتب على موافقته من الإطاعة، أو على مخالفته من العصيان يكون داعيا و محركا للعبد، و لا إشكال في صحة العمل به و كون الإتيان بذلك الداعي هو الإتيان بداعي الأمر نفسه، إذ مصداق الإطاعة ليس إلا إتيان الأمور به بداعي امتثال امره و مصداق العصيان لا- يكون إلا- ترك الإتيان به، فعنوان الإطاعة و العصيان انما يغاير عنوان الإتيان بالأمور به أو تركه مفهوما، و لكنه متحد معه مصداقا، فحكم الانبعاث عن داعي الإطاعة أو ترك العصيان هو بعينه حكم الانبعاث عن داعي الأمر بنفسه.

الثاني: المثوبات الأخروية أو العقوبات الأخروية المترتبة على الموافقة أو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢٧

المخالفة، و في صحة العبادة المأتى بهذا الداعي خلاف، فعن قواعد الشهيد دعوى قطع أكثر الأصحاب بفسادها (و عن العلامة) في جواب المسائل المهنية دعوى الاتفاق من العدلية على عدم استحقاق الثواب بذلك، و في شرح النجاة ان هذا هو الذي قطع بعض الأصحاب بفساد العبادة بقصده، لمنافاته لحقيقة العبودية، بل هي من قبيل المعاوضات انتهى، و المحكى عن ظاهر أكثر

المحققين صحة العبادة بهذا القصد.

والتحقيق ان يقال ان ارادة الفعل من العبد بداعى الوصلة إلى الثواب أو الفرار من العقاب يمكن ان يقع على نحوين. أحدهما: ان يكون العلم بترتب الثواب على فعل المأمور به أو العقاب على تركه مع قطع النظر عن كونهما معلولى الأمر و مما يترتبان على أطاعته أو عصيانه محركا له نحو العمل، بحيث لو لم يكن أمر أيضا لكانا كافيين فى تحريكه- لو فرض محالا انفكاكهما عن الأمر- كالأثار الوضعية التكوينية للفعل أو الترك طبعاً.

و ثانيهما: ان يكون العلم بالثواب المترتب على اطاعة الأمر أو العقاب المترتب على مخالفته من حيث انهما مترتبان على الإطاعة و العصيان داعيا و محركا (ففى الأول) ينبغى القطع بفساد العمل، لانه خارج عن شؤن الإطاعة فيما إذا كان الداعى هو الوصول الى الثواب أو الفرار من العقاب الأخرين فضلا عما إذا كانا دنيويين، و فى الثانى ينبغى القول بالصحة فى الدنيويين منهما فضلا عن الأخرين.

و لعله بما فصّلناه يمكن الجمع بين القولين، و ان نظر من يحكم بفساد العبادة- فى محل البحث- الى النحو الأول، و من حكم بالصحة فنظر الى النحو الثانى و كيف كان فيدل على البطلان فى النحو الأول ان روح العبادة هو الإتيان بالشىء فعلا أو تركا بداع يرجع الى ابتغاء وجه الله سبحانه، بحيث يكون الفعل أو الترك من العبد بداع يرجع الى الله سبحانه، و من المعلوم ان الانبعاث عما يترتب على الشىء مثل الأثار التكوينية المترتبة على الشىء من دون مدخلة الأمر به فى ترتبه نظير ترتب الإحراق على النار و التبريد على الماء ليس من الإطاعة فى شىء. فلا يصدق عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢٨

التعبد، أى الإتيان بالعبادة، و العمل بوظيفته العبودية و القيام بما على العبد مما فرض عليه من أداء حق مولاه، بل هو فعل أو ترك منه ليجلب نفعاً أو يدفع به ضرراً، فلا- يستحق به مدحا، كما استدلل به العلامة (قده) فى المحكى عن أجوبته عن المسائل المهائية.

و يدل على الصحة فى النحو الثانى ان قصد الفوز الى الثواب أو دفع ضرر العقاب دنيويا أو أخرويا بما ان الفوز به أو الفرار عنه من آثار اطاعة المولى لا يخرج الطاعة عن كونها طاعة، كيف؟! و هو يرى ان الفوز أو الفرار المذكورين من آثار الطاعة، فلا محالة لا- بد و ان يقصد الطاعة لكى يترتب عليها ما هو أثرها من، الفوز أو الفرار كيف؟! و أكثر الناس- كما عرفت من عبارة الشيخ فى الإشارات و كلام شارحها- انما يكون بعثهم نحو الطاعة من ناحية ما يترتب عليها و اما من يعبد الله سبحانه لأجل الإتيان بوظيفته العبودية- من جهة معرفته بأنه عبده و ان الله سبحانه مولاه و انه ليس على العبد إلا الإتيان بوظيفته العبودية كان له فى إتيانه بوظيفته نفعاً عاجلاً- أو آجلاً- أم لا- بل و لو كان عليه ضرر- فإنه من الأوحدى من الناس، و لا ينبغى دعواه الامن ادعاها صدقا و حقا- صلوات الله عليه- بقوله «ما عبدتك خوفا من نارك (إلخ)» و لم يرد- صلوات الله عليه- من قوله النورى هذا- و كل كلامه نور- سلب الخوف و الرجاء عن نفسه الشريفه، كيف؟! و هو- صلوات الله عليه- امام الخائفين و سيد الراجين، بل نظره الشريف نفى انبعاثه فى العبادة عن داعوية جلب المرجو أو دفع المخوف و ان كان خوفه و رجائه بمرتبة لا ينالها خائف أو راج غيره.

هذا، مضافا الى ما ورد من الوعد و الوعيد فى الايات المتكاثرة و الاخبار المتظافرة لترغيب المكلفين بالطاعات و التحذير عن المعاصى، الذى لو لا صحة العبادة معه لما كان للترغيب و التحذير وجه أصلا، و ما ورد فى صلوات الحاجات و الأدعية الماثورة فى طلب الأولاد و الأرزاق و غيرهما من الحوائج الدنيوية، و ما دل على ان العبادة على ثلاثة: عبادة الاجراء، و عبادة العبيد، و عبادة الأحرار و هى أفضل، فإن الحكم بأفضلية القسم الأخير يدل على صحة الأولين و اشتراكهما مع الأخير فى أصل

الفضيلة، و مما ذكرنا ظهر صحة العبادة إذا اتى بها بداعى الفوز بالثواب أو الفرار من العقاب الدينويين- إذا وقعت على النحو الأخير.

الثالث: مما يترتب على إتيان العمل العبادى هو الأجره عليه، فيؤتى بالعبادة بداعى أخذ الأجره، و يكون انبعائه نحو العبادة من ناحيه أخذ الأجره، بحيث لولاها لم يأت بها (و فى صحتها) كلام طويل، و ربما يقال فيها بالصحة، و يعبر عنه بداعى الداعى قياسا له على إتيان العبادة بداعى الفوز بالثواب، خصوصا الدينوى منه لكن الحق بطلانها، و قد استوفينا الكلام فيها فى غير واحد مما حررناه، فلا نعيده فى هذا المقام.

الأمر الثانى: من الأمور المذكورة فى المتن، انه لا يجب التلفظ بالنية، و يدل على عدم وجوبه الإجماع و الاتفاق و الإطلاقات العاريه عنه و كذا الأصل لو انتهى الأمر إلى الرجوع اليه- (و فى استحبابه) خلاف، فعن غير واحد من الكتب هو العدم، و استدلوا له بعدم الدليل على استحبابه، و عن الذكرى انه لا يستحب الجمع عندنا بينه- اى بين النية بالقلب- و بين القول، و عن التبيان كراهة القول بها فى الصلاة، و عن النفلية استحباب الاقتصار على القلب، و عليه فيكون القول، بها تركا للمستحب، لا فعلا للمكروه، و نسب استحبابه فى محكى الذكرى الى بعض الأصحاب، مستدلا له بأنه أشد عوننا على إخلاص القصد، ثم رده بقوله: و فيه منع ظاهر، و عن نهاية الاحكام انه يجب ان لم يمكن بدونه، و الحق عدم ثبوت استحبابه مع عدم ما يدل على المنع عنه فى غير الصلاة، و الاحتياط فى تركه فى خصوص الصلاة، و استحبابه فى أفعال الحج لورود الاخبار على استحباب التلفظ به فيها.

الأمر الثالث: المشهور على ان المعتبر فى النية فى العبادات هو الاخطار، و المختار عند المحققين هو الاكتفاء بالداعى، و فسر الاخطار و الداعى بوجوه ذكرناها فى نية الصلاة، أجودها ما ذكره الشيخ الأكبر (قده) و هو ان الداعى عبارة عن الإرادة المنبعثة عن الشوق المنبعث عن التصور الجزئى، التى هى فى أول العمل

تفصيلية، و فيما بعده إجمالية ارتكازية مغترسة فى الذهن، و ان ذهل عنه تفصيلا، و المراد بأول العمل هو الأول المعدود منه، بحيث يعد منه الى آخر العمل عملا- واحدا، كلبس الثوب للذهاب الى السوق للتجارة مثلا، و كوضع الإبريق و صب الماء منه لأجل غسل الوجه للوضوء، و كالأذان و الإقامة لأجل الصلاة، و الإخطار عبارة عن نفس تلك الإرادة التفصيلية، الا انها يعتبر اقترانها بأول جزء من العمل حقيقة، كغسل الوجه فى الوضوء، و تكبيره الإحرام فى الصلاة، و أول المشى إلى السوق للتجارة، فلا- فرق فى الداعى و الإخطار فى اعتبار الإرادة التفصيلية، و انما الفرق بينهما- بعد اشتراكهما فى اعتبار الإرادة التفصيلية- بأمرين.

أحدهما: انه على اعتبار الاخطار لا بد من الإرادة التفصيلية حين الشروع فى أول جزء من اجزاء العمل حقيقة، و على الداعى يكتفى بحصولها فى أول التشاغل بالمقدمات المرتبطة بالعمل عرفا و عادة- و لو ذهل عنها حين الشروع فى الجزء الأول من العمل- لكن مع اغتراسها فى الذهن.

و ثانيهما: انه بناء على اعتبار الاخطار لا بد من وقوع الجزء الأول من العمل بنية تفصيلية، ثم لمكان تعذر بقائها إلى آخر العمل يكتفى فيما عداه بالإرادة الإجمالية الارتكازية، و على القول بالداعى يقع الاجزاء من أولها إلى آخرها بنية فعلية، و هى القصد المغترس فى الذهن من أول العمل الى آخره، المسبوق بالإرادة التفصيلية الحادثة عند التشاغل بالمقدمات المرتبطة بالعمل.

ثم بعد تبين المراد من الاخطار و الداعى فاعلم أن الأقوى صحة الاكتفاء بالداعى و عدم الدليل على اعتبار الاخطار، و ذلك

للعلم بعدم الفرق بين العبادات و بين غيرها من الأفعال الاختيارية في الاحتياج الى المقدمات التي بها يصير الفعل اختياريا، من التصور و الشوق المؤكد و الإجماع و حركة العضل، و الامتياز بينهما هو في ان الباعث على الإرادة في العبادة لا بد ان يكون إمرار قريبا يرجع الى الله سبحانه، بخلاف ما عداها من الأفعال الاختيارية، حيث انها تقع اختيارية بأي داع باعث على ارادتها، و من المعلوم عدم الحاجة في اختيارية، الفعل إلى إرادته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣١

التفصيلية حين الشروع فيه، بل يكفي تحققها حين التشاغل بمقدماته المرتبطة به، فلاحظ نفسك فيما إذا أردت المشى إلى السوق لحاجتك، فالإرادة التفصيلية قد تحصل عند قيامك لاولى مقدمه من مقدمات خروجك من الدار، كلبس الثوب مثلا، و اما بعد ذلك فربما تغفل عنها. و ليس محررك الا الإرادة التفصيلية الحادثة عند اولى المقدمات، المرتكزة في النفس عند بقاء المقدمات الى بلوغ المقصد في السوق.

فلو اعتبرنا في العبادات تفصيلية الإرادة عند الشروع في أول العمل حقيقة و قلنا بعدم الاكتفاء بتحققها تفصيلا عند اولى المقدمات - مع اغتراسها في النفس عند بقاء المقدمات و عند الشروع في العمل - للزم الافتراق بين العبادات و بين ما عداها من الأفعال الاختيارية، و هو واضح البطلان بعد مخالفته مع الوجدان و عدم قيام دليل في العبادات على اعتبار ذلك فيها و ان خصوصية العبادة التي تمتاز بها عن سائر الأفعال الاختيارية انما هي اعتبار كون الباعث على الفعل ما يرجع الى الله سبحانه، و لا تفاوت بينهما فيما يعتبر في اختيارية الفعل أصلا.

و اما ما ذكره في المستمسك في وجه الاكتفاء بالداعي - من ان المعلوم ان عنوان العبادة كما يكون لأول الفعل يكون لآخره، فإذا كان يكفي في عبادية الأخير الإرادة الارتكازية فلم لا تكفي لأوله - فعليه لا يكفي في إثبات الاكتفاء بالداعي، إذ القائل باعتبار الاخطار يقول ان الاكتفاء بالإرادة الإجمالية في الأثناء انما هو لمكان تعذر إبقاء الإرادة التفصيلية إلى آخر العمل، فيكون التكليف حينئذ تكليفا بما لا يطاق، فالإكتفاء بالإرادة الارتكازية في الأثناء انما هو من هذه الجهة، و هي غير ثابتة في أول العمل (فالعمدة) فيما يرد على القائل بالخطار هو ما ذكرناه.

الأمر الرابع: المراد بالإرادة الارتكازية التي مرت في الأمر المتقدم هو نفس الإرادة الكامنة في النفس مع الذهول عنها، و الإرادة التفصيلية هي نفس تلك الإرادة مع الالتفات إليها، فالفرق بينهما كالفرق بين العلم بالشئ مع الغفلة عن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣٢

العلم به و بين العلم به مع الالتفات الى علمه، و كالفرق بين إدراك شئ بالحواس الظاهرة و بقاء المحسوس في الحس المشترك المعبر عنه بالمشاهدة و بين زواله عن الحس المشترك و بقاءه في الخيال، المعبر عنه بالغفلة.

و هنا حالة ثالثة، و هي زوال الإرادة عن النفس بحيث لو سئل عما يفعل بقي متحيرا في الجواب، نظير زوال المحسوس عن الخيال أيضا، المعبر عنه بالنسيان، المحتاج الى اكتساب جديد في إعادته، فيحتاج في المقام إلى إرادة جديدة (و الحكم فيها هو البطلان) لانتفاء الإرادة عنه حين السؤال، و الكاشف عن ذلك هو تحيره في الجواب، و انتفاء الإرادة عنه بالمره موجب للبطلان، لاعتبار كون العمل بتمام اجزائه في حال صدوره مع الإرادة - و لو بالارتكازية منها، المعبر عنها بالداعي - و هذا واضح.

الأمر الخامس: يجب استمرار النية إلى آخر العمل، و ذلك لان العمل بجميع أجزائه عبادة، و حيث ان كل واحد منها جزء من العبادة المشروطة فيها النية فيجب استمرار النية إلى الجزء الأخير منه، فلو نوى الخلاف أو تردد و اتى معه ببعض الافعال بطل - ان لم يعد إلى النية الاولى - و لو أعاد إلى النية الأولى ففي المستمسك انه يصح الفعل حينئذ إذ لا يعتبر في صحة العبادة استمرار نيتها، و انما يعتبر صدور كل جزء منها عن الإرادة المعتمدة فيها - و لو بان تعود بعد الزوال - انتهى، و ما ذكره و ان صح في مثل

الطهارات الثلاث على الأقوى، الا انه لا يتم في مثل الصوم قطعاً، و في مثل الصلاة على كلام.

و تفصيل ذلك ان العبادات تختلف في صحتها وفسادها فيما إذا نوى الخلاف أو تردد فيها في أثنائها ثم يرجع الى النية الاولى (اما الصوم و نحوه) مما هو أمر واحد مستمر متقوم بالقصد فالظاهر بطلانه بسبب نية الخلاف أو التردد فيه- و لو آنا ما- من جهة انقطاعه بانقطاع النية عنه، و اما في الطهارات الثلاث ففي الإخلال بالنية في الأكوان المتخللة بين أجزائها إذا رجع إليها و اتى بالأجزاء جميعاً مع النية خلاف، ربما ينسب القول ببطلانها الى بعض، و ربما يبتنى على الخلاف في ان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣٣

الوضوء مثلاً هل هو فعل واحد أو أفعال متعددة، فيحكم بالبطلان على الأول، و بالصحة على الأخير.

و الأقوى، هو القول بالصحة، و ذلك لان الواجب فيها هو نفس ال-جزاء بالأسر، لا- هي مع الجزء الصوري المعبر عنه بالهيئة الاجتماعية، فال-كوان المتخللة بين أفعالها خارجة عن حيز الأمر، و ليس من الأمور به أصلاً، فلا يعتبر بقاء النية فيها، و انما اللازم هو إتيان الاجزاء مع النية- و لو مع نية الخلاف أو التردد فيما بين بعضها مع بعض- فما في المستمسك من عدم اعتبار استمرار النية في صحة العبادة انما يتم في مثل الطهارات الثلاث، لا مطلق العبادة، و لعل مراده دام بقائه من قوله (في صحة العبادة) هو مثل الوضوء، الذى هو محل البحث، لا العبادة مطلقاً، و اما الصلاة ففي بطلانها، بالإخلال بنيتها إذا لم يستلزم الإخلال بشرائطها و جهان، منشأهما الخلاف في ان الجزء الصوري الذى فيها- الذى يكشف عنه التعبير عن بعض موانعها بالقاطع- هل هو من واجباتها أو لا- و الحق عدم وجوبه بحيث يكون أحد الأمور التى تعلق بها التكليف، و ان استكشف وجوده من التعبير بالنقض أو القاطع، لكن مجرد اشتمالها عليه لا يدل على تعلق التكليف به، الا انه مع ذلك لا يخلو عن التأمل.

هذا كله إذا لم يأت بعد الإخلال بالنية بجزء من العمل، و اما مع الإتيان به ففي مثل الطهارات الثلاث يكون الحكم هو البطلان- إذا اكتفى بما اتى به بعد الإخلال بالنية و لم يعده بعد الرجوع الى النية- و اما مع اعادةها فالوجه الصحة مع عدم الإخلال بسائر الشرائط مثل الموالات- فيما يشترط فيه.

و اما في الصلاة فيحكم فيها بالبطلان- إذا اتى بعد الإخلال بالنية بقصد الجزئية- لاستلزامه الزيادة العمديه لو اعاده، و النقيضة العمديه لو لم يعده، لعدم العبرة بما اتى به بعد الإخلال، لتوقف صحته على النية، و المفروض وقوعه مع عدمها، و كذا لو اتى به مع عدم قصد الجزئية- لو كان من الأركان- و اما إذا اتى به لا مع قصد الجزئية فيما لا يكون من الأركان فالأقوى الصحة مع اعادته بعد الرجوع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣٤

الى النية فيما إذا لم يختل به شىء من الشرائط، لا- سيما فيما إذا كان من الأذكار و القراءة، و لكن الأحوط إعادة الصلاة مع إتمامها خصوصاً في غير الأذكار و القراءة.

هذا إذا لم يكن المأتى به فعلاً كثيراً، و اما مع كونه كذلك فلا إشكال في البطلان مطلقاً و لو لم يقصد الجزئية في إتيانه.

الأمر السادس: لا- يجب في الوضوء و لا- في غيره من العبادات نية الوجوب و الندب و صفياً بأن ينوى الوضوء الواجب أو المندوب، و لا غاية، بأن يقصد الإتيان بالوضوء لوجوبه أو لندبه، و مرجعه الى جعل الوجوب أو الندب صفة للأمر و يقصد امتثال الأمر الوجوبى أو الندبى فى مقابل قصد امتثال الأمر المطلق، و على هذا فيصح الإتيان بالعبادة بداعى ابتغاء وجه الله تعالى من غير التفات الى وجوبه أو ندبه، و ذلك لعدم الدليل على اعتبار قصدهما فيها، إلا إذا توقف تعيين الأمور به عليه.

و تفصيل ذلك انه لا إشكال فى اعتبار تعلق ارادة الفاعل فى مرحلة الامتثال الى ما تعلق به ارادة الأمر، بان تكون الهوية المأتى بها هى بعينها التى تعلق بها الأمر، و تتحقق مطابقتها بإرادة الفاعل تلك الهوية الأمور بها بما لها من الخصوصية التى تعلق بها



الأمر، لكن الخصوصيات المأخوذة في المأمور به على أقسام.

منها ما لا بد من قصدها في قصد المأمور به، كعنوان الظهر أو العصر في الصلاة، أو صلاة الصبح و نافلتها- بناء على أخذ عناوين الصلوات الخمس في متعلق الأمر- و لا- محيص في مثلها عن قصدها، لتحصيل تطابق المأتي به مع المأمور به و لو لم يكن المأمور به متعددا.

و منها ما لا يعتبر قصدها في قصد المأمور به، لكن يكون قصد ضدها مضرا بقصده، و لعل القصر و الإتمام من هذا القبيل، بناء على عدم كونهما نوعين مختلفين.

و منها ما لا يعتبر قصدها في قصد المأمور به و لا يكون قصد ضدها أيضا منافيا، كالجماعة و الفرادى- بناء على صحة الصلاة فرادى إذا قصد صلاة الجماعة ثم بان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣٥

عدم وقوعها من جهة اختلال بعض شرائطها.

إذا عرفت ذلك فاعلم ان في القسم الأول و ان احتاج الى قصد القيد المأخوذ في المأمور به لكي يحصل التطابق بين المأتي به و المأمور به، لكن لا ينحصر تعينه بقصد المأمور به على صفة الوجوب أو الندب و صفا، و لا على قصد امتثال الأمر الواجب أو المندوب غاية، بل يحصل بقصد أحدهما كما يمكن ان يحصل بقصد مميز آخر غيرهما، فليس من ناحية الحاجة الى قصد المأمور به احتياج الى قصد الوجوب ان الندب و صفا أو غاية و لا على اعتبارهما دليل آخر، فلو قصد أحدهما مكان الآخر فلا يخلو عن صور.

الاولى: ان يقصد الإتيان بالمأمور به الواقعي و أراد امتثال أمره الواقعي لكن وصف المأمور به أو أمره بالوجوب اما اعتقادا، بان كان يعتقد وجوبه أو كون امره وجوبيا فبان أنه ندبي، أو تشريعا، بان التزم بقلبه كونه واجبا أو كون امره وجوبيا مع علمه بأنه مندوب، أو مع عدم علمه بما التزم به و لو لم يعلم خلافه أيضا (و الحكم في الجميع هو الصحة) لتحقق النية بركنها من قصد ما تعلق به الأمر، و كون قصده ناشيا عن داع قربي (و يعبر عن الأول) أعنى ما كان قصد الخلاف عن الاعتقاد و الجهل المركب بالخطأ في التطبيق.

و قد يعبر عنه بالتحليل في الداعي في لسان شيخ أهل التحقيق (قده) في حاشيته على المعالم، و مراده من التحليل في الداعي هو ان داعي الفاعل في إتيان المأمور به هو الأمر بوصف كونه وجوبيا مثلا- بلا- اعتبار تقييد الأمر بالوصف، و بعد تحليل الأمر الوجوبى الى الأمر و وصفه الذى هو الوجوب ينحل الداعي إلى أمر و صفة، و يؤخذ بداعوية الأمر و يلغى داعوية وصفه، فتحليل الداعي عبارة عن الخطأ في التطبيق لكن في طرف وصف الأمر لا- وصف المأمور به، و الصحة في صورة الجهل المركب و اعتقاد الخلاف ظاهر، و هكذا في صورة العلم بالخلاف و قصد التشريع و لو كان التشريع موجبا لحرمة العمل المشرّع به، لان التشريع في المقام في صفة المأمور به أو الأمر، و التشريع في صفة المأمور به موجب لاتصاف وصفه بالحرمة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣٦

و لا- تصير حرمة الوصف موجبا لحرمة الموصوف به، لأن النهى متعلق بوصفه لا- اليه لوصفه، و قبح الوصف لا يسرى الى موصوفه، بل مقتضى صيرورة العمل قبيحا هو قبح ما يصدق عليه التشريع، و هو ليس الا نفس الوصف.

و لا فرق فيما ذكرنا من الصحة في صورة التشريع في العبادات بين الصلاة و بين الصوم، و ربما يتوهم الفرق بينهما بالبطلان في الصلاة، و الصحة في الصوم، بتوهم ان كون الصلاة من الافعال و كون الصوم من التروك يوجب الفرق المذكور (و لا يخفى) ما في ذلك من الضعف، لكن صاحب الجواهر (قده) في كتاب الصلاة من نجاة العباد يختار الفساد و في كتاب الصوم يختار

الصحة، و لعله من باب العدول عن الفتوى.

هذا كله إذا كان التشريع فى صفة المأمور به أو الأمر، و اما إذا كان فى الأمر نفسه فلا يصح، إذ الأمر المتوجه إليه لم يقصد امتثاله، بل قصد عدم امتثاله، و الأمر الذى قصد امتثاله لم يكن متوجها إليه و هذا ظاهر.

الصورة الثانية: ان يقصد الوضوء الواجب أو المندوب مثلا بحيث يرى الموصوف مع وصفه امرا واحدا بسيطا- كالنوع المركب من الجنس و الفصل مثلا- لا مركبا من وضوء و صفة له من الوجوب أو الندب فيأتى به ثم يتبين خلافه، أو يقصد الأمر الوجوبى أو الندبى كذلك، اى بحيث يرى الأمر و وصفه شيئا واحدا، لا انه يرى امرا و وصفا له حتى ينتهى إلى التحليل فى الداعى و الخطاء فى التطبيق، و هذا التصوير فى طرف المأمور به لا- يخلو عن الغموض، لكنه فى طرف الأمر ظاهر، إذ المكلف لا يرى الأمر بالشىء الا وجوبه أو ندبه، و حكم هذه الصورة هو البطان لعدم تعلق القصد إلى المأمور به الفعلى و لا الى امتثال الأمر المتوجه إليه فعلا، فيختل الركن الثانى من النية. بمعنى عدم تعلق ارادة الفاعل بعين ما تعلق به ارادة الأمر، و لا كون الأمر الصادر منه داعيا، بل الداعى هو الذى اعتقده الفاعل من الوجوب أو الندب بالجهل المركب.

الصورة الثالثة: ان يقصد الوضوء الواجب أو المندوب على وجه التقييد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣٧

أو يقصد امتثال الأمر المقيد بالوجوب أو الندب بحيث لو لم يكن الوضوء على ذلك الوصف لم يقصده، أو ان الأمر لو لم يكن على الوصف الذى قيده به لم يكن ممثلا له، و حكم هذه الصورة أيضا هو البطان، لعدم تعلق ارادة الفاعل الى ما تعلق به ارادة الأمر و لم يصدر منه قصد الأمر الواقعى، و هذا ظاهر. هذا ما هو التحقيق فى المقام.

و لكن المشهور بين القدماء اعتبار قصد الوجوب و الندب وصفا أو غاية، و استندوا لاعتباره بوجوه.

الأول: ان الوضوء قابل لان يقع على وجه الوجوب تارة، و على وجه الندب من غير هذا المكلف و لو فى هذا الوقت، أو من هذا المكلف و لو فى غير هذا الوقت اخرى، و الفعل المقابل للوقوع على وجوه متعددة لا يتعين على وجه منها الا بمعين، و هو النية، و الا يلزم الترجيح من غير مرجح، و الى هذا يشير المحقق (قده) فى المعتبر بقوله: كلما أمكن ان يقع على أكثر من وجه واحد افتقر اختصاصه بأحد الوجوه إلى النية.

و هذا- كما ترى- لو تم يثبت الحاجة الى قصد الوجوب أو الندب بالأعم من الوصف أو الغاية.

و فيه أولا: النقض بالصوم فى شهر رمضان فإنه يقع على وجه الوجوب من مكلف، و على وجه الندب من آخر، كما فى يوم الشك من شعبان إذا كان واقعا من شهر رمضان، مع ان القائلين باعتبار قصد الوجوب فى العبادات لا يقولون باعتباره فيه.

و ثانيا: ان الوجوب و الندب ليسا من قيود المأمور به و المأخوذ فيه أخذ الفصل المقوم فى النوع، حتى يلزم- من لزوم تعلق ارادة الفاعل بما تعلق به ارادة الأمر- إرادته، فلا يحتاج الى تعيين المأمور به بذاك الوجه، حتى يحتاج الى قصده.

و ثالثا: ان الكلام- كما عرفت- انما هو مع قطع النظر عن الحاجة الى التعيين، و هذا الاستدلال انما يتم بالنظر الى الاحتياج اليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣٨

و رابعا: ان التعيين لا ينحصر بقصد صفة الوجوب- ووصفا أو غاية- بل يمكن بوجوه اخرى لا ينتهى معها الى قصد الوجه، فهذا الوجه ليس بشىء الوجه الثانى: ان الامتثال بإتيان المأمور به لا يتحقق إلا بإتيانه على الوجه المطلوب، و هو لا يحصل إلا بإتيان الواجب واجبا، و المندوب مندوبا، و وجهه الشيخ الأكبر (قدس سره) بما يلتئم من أمور:

(١) انه يجب ان يتصور المكلف متعلق الأمر، حتى يكون الداعى له فى إتيانه هو القرب الحاصل من فعله.

(٢) ان تصور فعل صلاة الظهر مثلا- من حيث هى- ليس تصور للمأمور به، لاشتراكهما بين الافراد المختلفة مما هو واجب فى

نظر الشارع، كما بالنسبة إلى المكلف الذي لم يصل، أو راجح غير واجب كما بالنسبة إلى الصبي المميز، بناء على صحة عباداته كما هو التحقيق، و كما فيمن صلى منفردا ثم أدرك الجماعة، أو حرام عنده، كما بالنسبة إلى الحائض و النفساء.

(٢) ان هذا الاختلاف في الوجوب و الندب و الحرمة ليس إلا لاشتمال صلاة الظهر - مثلا - على خصوصيات مختلفة يختلف حكمها باختلافها.

(٤) و حيث لا تكون تلك الخصوصية الموجبة للوجوب في الواجب منها أو للندب في المندوب منها معلومة بالتفصيل و كان وصف الوجوب أو الندب معرفا لها و كاشفا عنها و جب قصد الفعل المتصف بأحدهما على وجه التوصيف أو الغاية.

و هذا الوجه أيضا لو تم يكون مقتضاه لزوم قصد الوجوب أو الندب في الواجب أو المندوب بالأعم من التوصيف و الغاية، و لكن الكلام في تماميته، فإنه يرد عليه أولا - بالنقض بالصوم كما مر في الوجه الأول، و ثانيا باليمنع عن كون تلك الخصوصية مأخوذة في الأمور به، لإمكان الاختلاف من ناحية المأمور، اعني المكلف الخالي عن المانع، و الصبي المميز، أو من صلى منفردا، و من صادف المانع كالحائض و النفساء، و ثالثا بأنه لو سلم كون الاختلاف من ناحية المأمور به فيمنع أخذها في متعلق الأمر لكي يحتاج الى قصدها في حصول موافقة إرادة الفاعل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣٩

لما تعلق به ارادة الأمر، و رابعا بإمكان الإتيان بالفعل بقصد انه مطلوب للمولى بالطلب الثابت له واقعا و لم يقصد الوجوب أو الندب و صفا أو غاية، بل و لو مع قصد أحدهما مكان الآخر لا على وجه التقييد، كما تقدم، فهذا الوجه أيضا ليس بشيء.

الوجه الثالث: قاعدة الاشتغال، حيث ان اليقين بالشغل يقتضى تحصيل اليقين بالفراغ، و لا - يحصل الا مع نية الوجه، لوجود الخلاف في اعتبارها، و هذا الوجه لو تم لدل على قصد الوجه و صفا و غاية معا لكن يرد عليه بان الأصل عند الشك في التعبدية و التوصلية، أو في الشك فيما يعتبر في التعبدية مثل قصد الوجه و نحوه هو البراءة، ضرورة ان اعتبار جميعها لو كان شيء منها معتبرا يكون بالجعل الثاني المعبر عندنا بتمام الجعل، و عند الشك فيه يرجع الى الدوران بين الأقل و الأكثر، فيرجع فيه الى البراءة حسبا حقق في الأصول بما لا مزيد عليه.

الوجه الرابع: انه يجب إيقاع الفعل على الوجه الذي كلف بإيقاعه عليه، و قد نسبه في محكي الذكرى في باب الصلاة إلى المتكلمين، و قال إنهم لما أوجبوا إيقاع الواجب لوجوبه أو وجه وجوبه، جمعوا بين الأمرين - يعنى الوصف و الغاية - فينوى الظهر الواجب لكونه واجبا انتهى.

و لا يخفى ان هذا الوجه لو تم لدل على قصد الوجوب أو الندب غاية، و قد نسب اعتباره الى الكثير، و في الروضة في باب الصلاة إلى المشهور، و اما ما نسبه في الذكرى الى المتكلمين فهو ما صرح به بعضهم من انه يشترط في التكليف زيادة على حسن الفعل - يعنى عدم الحرج فيه - ان يكون فيه صفة، بأن يكون واجبا أو مندوبا عقليا ان كان التكليف بالفعل.

و حكي عن غير موضع من عدة الشيخ (قده) انه قال: الشيء لا - يجب بإيجاب موجب، و انما يجب بصفة هو عليها تقتضى وجوب ذلك الشيء، و انما يدل إيجاب الحكم على ان له صفة الوجوب، لا بان يصير واجبا بإيجاب، لأن إيجاب ما ليس له صفة الوجوب يجرى في القبح مجرى إيجاب الظلم و القبيح. و قال المحقق الطوسى (قده) في التجريد - في عداد شرائط حسن التكليف - : و ثبوت صفة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٠

زائدة على حسنه، و قال العلامة (قده) في شرحه انه يعتبر في حسن التكليف كون الفعل مشتملا على صفة زائدة على حسنه، بان يكون واجبا أو مندوبا، و هذا فيما إذا كان التكليف بالفعل، هذا.

و لا يخفى ما فى هذا الوجه من الوهن، لان المراد من الوجوب أو الندب المجعولين غايةً، أما الشرعى منهما اعنى طلب الشارع على وجه الحتم أو مع الترخيص فى الترك، و اما العقلى منهما أعنى الصفة الموجودة فى الشىء، الموجبة لإيجابه أو نديه، على ما صرح به المتكلمون و عرفته من عبارة الشيخ فى العدة و المحقق الطوسى فى التجريد.

فعلى الأول يرجع الى جعل الغاية موافقة إرادة الله سبحانه، التى هى القربة، فقصد القربة حينئذ يغنيه عن قصد الإتيان بالواجب لأجل وجوبه، أو المندوب لأجل استحبابه، بل يكفى الإتيان بداعى شخص الأمر المتوجه اليه و لو مع الخطاء فى وصفه، بان قصد امتثال الأمر الوجوبى مكان الأمر الندبى و بالعكس ما لم يكن على وجه التقييد حسبما مرّ.

و على الثانى فيرد عليه (أولاً) انه لا- دليل على اعتبار ثبوت صفة زائدة- فى متعلق التكليف- على حسنه، كيف؟ و قد ذهب جماعة من أهل العدل على كفاية المصلحة فى التكليف نفسه و ان لم يكن فى المكلف به مصلحة أصلاً، بل و لو اشتمل على الفساد كما فى التكليف الامتحانية.

و ثانياً انه لو قلنا باعتبار وجود تلك الصفة فى المتعلق فى حسن التكليف به، فليس على اعتبار قصدها فى الطاعة دليل أصلاً، و انما المعتبر فى الطاعة تعلق ارادة الفاعل بعين ما تعلق به ارادة الأمر، مع كون الباعث فى إرادته هو تعلق ارادة الأمر به، و هذه الصفة لو كانت فى المتعلق فإنما هى الباعثة لتعلق ارادة الأمر بما تعلقت به و الموجبة لأمره، لا انها بنفسها مما تعلقت به ارادة الأمر (و بعبارة أوضح) المتعلق مراد الأمر لأجل تلك الصفة لا ان تلك الصفة بنفسها مراد للأمر، اى مطلوبة من الفاعل، فهى و ان كانت غاية للفعل، لكنها خارجة عن إرادة الأمر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤١

و ثالثاً انه لو سلم اعتبار قصدها فليس دليل على اعتبار قصدها بالخصوص، بل يكفى قصد ما يحصل من قصده قصدها، كقصد امتثال شخص الأمر المتوجه اليه، و لو لم يعلم صفته من الوجوب و الندب، بل و لو مع قصد امتثال أحدهما مكان الآخر لا على وجه التقييد و بالجملة فلم يظهر وجه يمكن الركون اليه لاعتبار قصد الوجوب أو الندب فى العبادة- لا وصفاً و لا غاية- فالأقوى عدم اعتبار شىء منهما و كفاية الإتيان بالعبادة بعنوان قريبي حسبما تقدم. و مما ذكرنا ظهر الحق فى الأمر السابع: المذكور فى المتن و هو نية وجه الوجوب أو الندب بان يقول أتوضأ لما فيه من المصلحة، و البحث فى هذا الأمر يقع فى جهتين.

الاولى: فى بيان المراد من وجه الوجوب و الندب، و هو الملاك فى متعلق الأمر الموجب لجعل وجوبه أو نديه، على ما ذهب إليه أهل العدل، و توضيح ذلك انه اختلفت العدلية و الأشاعرة فى تبعية الأوامر و النواهي للملاكات الكامنة فى متعلقاتها من المصالح و المفاسد الموجبة لتعلق الأمر و النهى بها، فذهبت الأشاعرة الى عدم التبعية، و ذهبت العدلية الى التبعية- على اختلاف بينهم أيضاً- فالمشهور منهم على اعتبار قيام المصلحة أو المفسدة بنفس متعلق الأمر أو النهى، و ذهب النادر منهم إلى كفاية كون الملاك فى نفس الحكم و ان لم يكن فى المتعلق ملاك، بل و لو كان مشتملاً على ما ينافى الحكم كما فى متعلقات الأوامر الامتحانية، التى قد يتعلق بها الأمر مع اشتغالها على المفسدة، و كيف كان فالملاك الذى هو الموجب لتعلق الحكم بالشىء- عند العدلية- هو وجه الوجوب أو الندب.

قال فى جامع المقاصد: و المراد بوجه الوجوب و الندب السبب الباعث على إيجاب الواجب أو نذب المندوب (انتهى) و المحكى عن بعض المعتزلة ان الوجه هو ترك المفسدة اللازمة من الترك، و عند الكعبي أنه الشكر، و لازم مذهب الأشعرية انه مجرد الأمر.

إذا تبين ذلك فاعلم ان ما ذكره المصنف (قده) من تفسير الوجه بما فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٢

من المصلحة يوافق مع ما ذهب اليه المشهور من العدلية من اعتبار ثبوت الملاك في متعلق الأمر و انه هو الوجه في تعلق الأمر به.

الجهة الثانية: في حكم قصد الوجه- بعد ما عرفت من تفسيره- و الكلام فيها يقع تارة في صحة الاكتفاء به، و اخرى في لزومه و اعتباره، و البحث عن صحة الاكتفاء أيضا يقع تارة في صحته مع وجود الأمر، و اخرى مع عدمه، كما في الضد المبطل بالأهم. اما صحة الاكتفاء به مع الأمر فلا محالة ينشأ من كون العبد على حال من المعرفة بحيث لا يتحرك من الأمر بنفسه، بل ينبعث من ملاحظة ملاك الأمر و علة، و في صحة عمله إذا كان كذلك قولان: أقواهما هو الأول، و ذلك لان مبتغيه مبتغ لوجه الله، و لا يقدح باعثية ملاك الأمر في إتيان متعلقه في كونه مطيعا و مبتغيا لوجه الله، كيف؟ و الا يلزم لغوية ذكر الملاكات في متعلقات الأوامر، مع ان الكتاب و السنة مشحونة منها.

و اما صحة الاكتفاء به مع انتفاء الأمر ففيها بحث طويل تقدم منا في المقام الثاني من المقامات المذكورة في الأمر الأول من هذا المتن.

و اما اعتبار قصد الوجه بالمعنى المذكور مع قصد امتثال الأمر فقد اختلف في اعتباره تخيرا بينه و بين قصد الوجوب أو الندب و صفا أو غاية، أو اعتباره تعيينا، أو عدم اعتباره أصلا على أقوال، و المحكى عن غير واحد من كتب الأصحاب هو الأول، و به صرح في جامع المقاصد، حيث يقول: و انما كانت نية الوجه كافية لأنه يستلزم نية الوجوب و الندب لاشتمالها عليهما و زياده، فكان أبلغ (انتهى) و كذا ما استدل به بعضهم على اعتباره بما قرر في الكلام من مذهب العدلية من انه يشترط في استحقاق الثواب على واجب ان يوقع لوجوبه أو وجه وجوبه، و كذا المندوب.

و كيف كان فقد استدلوا باعتباره بان السمعيات أطاف في العقلية، و لهذه العبارة معنيان.

أحدهما: ان الواجب العقلي في الحقيقة هو ما يترتب على تلك الواجبات

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٣

من المصالح الكامنة، و ما وجبت تلك الواجبات السمعية إلا لأجل التوصل بها الى الواجب العقلي، فيكون وجوبها لطفًا- اى مقربا للعبد الى الواجب العقلي- لأجل كونها مقدمة لحصوله، بل الواجب العقلي قائم بالواجب الشرعي، فهو المأمور به حقيقة، فالأمر بالصلاة- على هذا- أمر بترك الفحشاء و المنكر، و هي محصلة لتركهما، فتركهما عنوان للصلاة و وجه لها، و تكون نسبة الصلاة إلى تركهما نسبة الإلقاء في النار بالنسبة إلى الإحراق.

و ثانيهما: ان الواجبات الشرعية الطاف: اى موجبات لاستعداد النفس و تهيؤها لان تصدر منها الواجبات العقلية، كشكر المنعم و غيره، فلو لا الإتيان بالواجبات لم تستعد النفس لان يصدر منها الواجبات العقلية.

فعلى المعنى الأول تصير الواجبات الشرعية محصلة للواجبات العقلية، و يكون الإتيان بالشرعية عين الإتيان بالعقلية، و يكون الواجب الشرعي بما هو معنون بعنوان الواجب العقلي متعلقا للأمر كتعلقه بالإلقاء بما هو معنون بالإحراق في المسببات التوليدية. و على الثاني تصير الواجبات الشرعية موجبة لإمكان صدور الواجب العقلي من النفس، و يكون الواجب العقلي غرضا للواجب الشرعي.

و الحق من هذين المعنيين هو الأخير، و ذلك لان ترتب هذه الملاكات على متعلقات الاحكام ليس نظير ترتب المسببات، التوليدية على أسبابها كما سيظهر ذلك من تعلق الأمر بمتعلقاتها لا بتلك المسببات، و انما هي ملاكات و أغراض في تعلق الأمر بمتعلقه بحيث يمكن ان يتخلف كثيرا، كما في مثل إلقاء البذر لصيرورته سنبلًا.

و على كلا المعنيين يتوقف أمثال الأمر المتعلق بالواجب الشرعي على إتيان متعلقه بداعي وجه وجوبه، و هذا على المعنى الثاني

ظاهر، و على معنى الأول أظهر، هذا خلاصه ما يمكن ان يستدل به لاعتبار قصد وجه الوجوب أو الندب.

و لا يخفى ما فيه، اما أولاً فلأنه مبنى على القول المشهور بين العدليين، و لا يتم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٤

على القول النادر منهم، كما لا يتم على مسلك الأشاعرة.

و ثانياً انه لا يتم على القول المشهور بين العدليين أيضاً، إذ كون ملاك الأمر هو ذاك الواجب العقلى لا يوجب الإلزام فى الإتيان بمتعلقه بداعى ذاك الملاك، اما على المعنى الأول- فى قولهم: الواجب الشرعى لطف فى الواجب العقلى- فلعدم كون ذاك العنوان العقلى امراً قصدياً حتى يتوقف تحققه على قصده نظير التأديب المتوقف تحققه فى الضرب على قصده، بل يكون نظير ترتب الإحراق على الإلقاء، فإن تحقق الإحراق لا يتوقف على قصده عند الإلقاء، بل الإلقاء إحراق سواء قصد به الإحراق أم لا، و لا دليل على قصد العنوان الثانوى بعد فرض كون الأمر متعلقاً بالشىء بعنوانه الاولى، إذ ليس على اعتبار الأزيد من إتيان متعلق الأمر بداعى أمره دليل، و اما على المعنى الثانى للعبارة المذكورة فعدم الإلزام فى إتيان متعلق الأمر بداعى غرض المولى فى البعث إليه أظهر، إذ الغرض انما هو غرض داع للمولى فى امره، لا- انه غرض للمأمور فى إتيان متعلق الأمر، و انما غرضه امتثال أمر المولى سواء ترتب عليه غرض المولى أم لا.

و ثالثاً انه على تقدير تسليم قصد ذاك الملاك فى امتثال الأمر المتعلق بذيه لا يتعين فى تحقق الامتثال قصده بالخصوص، بل يحصل بقصد امتثال الأمر الصادر من المولى، حيث ان الأمر معلول له، و الإتيان بداعى معلول الملاك إتيان بداعيه كما ان الإتيان بداعى معلول الأمر إتيان بداعى الأمر حسبما تقدم، و هذا الوجه ينفى اعتبار قصد وجه الوجوب أو الندب تعييناً. فالتحصّل مما ذكرنا انه لا وجه لاعتبار قصد وجه الوجوب أو الندب لا تعييناً، و لا تخييراً بينه و بين قصد الوجوب أو الندب وصفاً أو غايةً.

الأمر الثامن: لو نوى الوجوب فى موضع الندب أو بالعكس صح إذا لم يكن على وجه التشريع أو التقييد، و قد فصلنا الكلام فى هذا الأمر و ما فيه من الصور فى الأمر السادس من الأمور المذكورة فى هذه المسألة، و قلنا فى الصورة الأولى منها بصحة الوضوء حتى فى صورة التشريع فى صفة الأمر- لا فى الأمر نفسه- و لعل ما ذكره المصنف (قده) من البطلان إذا كان على وجه التشريع انما هو فيما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٥

إذا كان التشريع فى الأمر نفسه.

### [مسألة (٣٨): لا يجب فى الوضوء قصد رفع الحدث أو الاستباحة على الأقوى]

مسألة (٣٨): لا يجب فى الوضوء قصد رفع الحدث أو الاستباحة على الأقوى و لا قصد الغاية التى أمر لأجلها بالوضوء، و كذا لا يجب قصد الموجب من بول أو نوم كما مر، نعم قصد الغاية معتبر فى تحقق الامتثال، بمعنى انه لو قصدتها يكون ممثلاً للأمر الاتى من جهتها، و ان لم يقصدتها يكون أداء للمأمور به لا امتثالاً، فالمقصود من عدم اعتبار قصد الغاية عدم اعتباره فى الصحة و ان كان معتبراً فى تحقق الامتثال، نعم قد يكون الأداء موقوفاً على الامتثال فحينئذ لا يحصل الأداء أيضاً، كما لو نذر ان يتوضأ لغاية معينة فتوضأ و لم يقصدتها فإنه لا- يكون ممثلاً- للأمر النذرى و لا يكون أداء للمأمور به بالأمر النذرى أيضاً و ان كان وضوئه صحيحاً، لأن أدائه فرع قصده، نعم هو أداء للمأمور به بالأمر الوضوئى.

فى هذه المسألة أمور:

الأول: انه وقع الخلاف في اعتبار قصد رفع الحدث تعيينا في صحة الوضوء كما عن الشيخ في بعض كتبه، أو اعتبار قصد الاستباحة كذلك، كما عن السيد (قده)، أو الاكتفاء بنية أحدهما تخيرا كما عن المبسوط و السرائر و التحرير و المنتهى و المختلف و التذكرة، أو اعتبار قصدهما معا، كما عن الكافي و الغنية و غيرهما، أو عدم اعتبار شيء منهما مطلقا لا تعيينا و لا تخيرا، كما نسب الى المشهور بين المتأخرين.

و يستدل للأول- اى لاعتبار قصد رفع الحدث تعيينا- بان الوضوء انما شرع لرفع الحدث، فلا بد فى إتيانه من قصده، حتى تتطابق متعلق الإرادة الفاعلية مع متعلق الإرادة الأمرية و يتحقق الامتثال، و الا فلا يتحقق الوضوء على الوجه المأمور به الذى شرع له و بان الوضوء مشترك بين الوضوء الراجع و بين غيره، فيجب تمييزه بالقصد و بأنه ان لم ينو رفعه لم يرتفع، لما دل على ان لكل امرء ما نوى، و انما الأعمال بالنيات.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٦

و أورد على الأول بأن مشروعية الوضوء لأجل رفع الحدث لا يستدعى وجوب نية رفعه عند الإتيان به، اللهم الا ان يكون القصد المذكور مقوما لمهيته أو دخيلا- فى عباديته، و كلاهما مما لم يقيم عليه دليل، بل لو كان جاهلا بما شرع له لم يؤثر جهله فى فساد وضوئه، إذ الأسباب الشرعية كالأسباب العقلية فى عدم توقف تأثيرها عند تحققها على قصد موجدتها، فمن يدعى ان قصد ترتب أثره عليه دخيل فى ترتبه يلزم عليه اقامة الدليل، مع ان ظاهر الأدلة من الكتاب و السنة عدمه.

و على الثانى ان اشتراك الوضوء بين الراجع و بين غيره لا- يوجب التنوع، حتى يوجب التعدد المحوج الى التمييز، بل الوضوء ليس إلا حقيقة واحدة، ان صادف المحل القابل للرفع يصير رافعا، كما فى المحدث بالمحدث الأصغر غير الدائم، فالتفاوت بين الراجع و بين غيره انما هو من اختلاف المحل، من صدوره عن المحدث بالأصغر غير الدائم، أو المحدث الأكبر أو عن المتطهر كالوضوء التجديدى.

و على الثالث ان الاستدلال بالمروى عنه صلى الله عليه و آله: «إنما الأعمال بالنيات، و ان لكل امرء ما نوى» ممنوع، بل الظاهر من الحديث ان من قصد شيئا وقع له، فمن قصد الوضوء وقع له و يرتفع به حدثه إذا كان عن المحدث بالأصغر غير الدائم، هذا، مضافا الى انه يرد على الجميع بأنه لا يثبت تعين قصد رفع الحدث الا بدعوى التفكيك بين رفعه و بين استباحة ما يشترط فيه الطهارة، و الاعم التلازم بينهما يكفى قصد أحدهما عن الآخر، و سيأتى الكلام فى ذلك، و بالجملة فهذه الأدلة غير وافية فى إثبات اعتبار قصد رفع الحدث فى نية الوضوء.

و يستدل للثانى- أعنى اعتبار نية الاستباحة تعيينا- بقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (الآية)» حيث انها تدل على ان وجوب الوضوء انما هو لأجل الصلاة، و ليس وجوبه لأجلها إلا لأجل حصول استباحة الدخول فى الصلاة بها، و هذا نظير قول القائل: إذا لقيت العدو فخذ سلاحك، الظاهر فى كون وجوب أخذه لأجل لقاء العدو، فيصير عنوانا للمأمور به، فيجب قصده، و قوله عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٧

«إذا دخل الوقت فقد وجب الصلاة و الطهور» الظاهر فى كون وجوب الطهور لأجل وجوب الصلاة.

و فيه مضافا الى اختصاص الحكم المذكور بخصوص الصلاة فلا- يتعدى الى غيرها مما يشترط فى صحته الطهارة فضلا عن التعدى الى ما يشترط كماله بها ان غاية ما يستفاد من الآية الكريمة و الخبر الشريف توقف صحة الصلاة على الوضوء، و اما وجوب كون الوضوء بقصد استباحة الصلاة بحيث يكون هذا القيد من مشخصات وجوده أو دخيلا فى عباديته كقصد القرية فلا دلالة فيهما على ذلك، و حيث قد عرفت ان رفع الحدث كالاستباحة أمران مترتان على أفعال الوضوء من غير دخل فى ترتبهما

على علم المكلف أو جهله، و قصده ترتبهما و عدم قصده، لكونهما من الأوصاف الخارجة المترتبة عليه فلا جرم لا يقتضى كون وجوبه للصلاة وجوب قصد استباحة الصلاة به عند إتيانه و بعبارة أوضح نمنع صيرورة عنوان الاستباحة بفعله عنوانا للمأمور به أو دخيلا فى عباديته حتى يتوقف إتيانه أو صيرورته عبادة على قصده.

فان قلت: ليس الأمر بالوضوء لأجل الصلاة مثلا إلا كالأمر بالقيام لا كرام زيد فى قولك: (قم لا كرام زيد)- عند مجيئه- فكما انه إذا قام عند مجيئه لا بقصد إكرامه لا يحصل الامتثال فكذا فى المقام لا يتحقق الامتثال ما لم يقصد استباحة شىء مما يشترط فيه الطهارة.

قلت: ان الفرق بين المقام و بين المثال واضح، حيث ان الإكرام أمر قصدى لا- يتحقق بالقيام الا بقصده، دون الاستباحة فى المقام، حيث قد عرفت ترتبها على الوضوء المجتمع لما يعتبر فيه- سواء علم به المكلف أم لا، و سواء قصد ترتبها أم لا، فلا يقاس المقام بالمثال كما لا يخفى.

و استدلل للثالث- أعنى صحة الاكتفاء بقصد أحد الأمرين من الرفع و الاستباحة تخييرا- بادعاء الملازمة بينهما فيكون قصد أحدهما مغنيا عن قصد الآخر.

و يرد عليه أو لا يمنع الملازمة بينهما واقعا، لإمكان حصول الاستباحة مع عدم رفع الحدث، كما فى وضوء المسلوس و المبطون و المستحاضة، و حصول الرفع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٨

دون الاستباحة، كما فى وضوء الحائض بعد النقاء، حيث ان وضوئها مع الغسل رافع للحدث الأكبر و لا استباحة فيه قبل الغسل. و ثانيا بأن الملازمة بينهما واقعا لو تمت لا يقتضى الملازمة بينهما فى قصد المكلف، حيث انه يمكن ان يعرف المكلف اشتراط صحة الصلاة بهذه الافعال و لا يعرف انها رافعة فيقصد الاستباحة و لا يقصد الرفع فقصد أحدهما لا يغنى عن الآخر.

و يستدل للرابع:- اعنى اعتبار قصد الرفع و الاستباحة- بما استدلل على اعتبار قصد كل واحد منهما تعيينا مع إمكان التفكيك بينهما واقعا أو فى مرحلة القصد، و يظهر الجواب عنه بما تقدم من ضعف ما تمسك به لاعتبار قصد كل واحد منهما تعيينا، فالأقوى عدم اعتبار شىء منهما لا تعيينا و لا تخييرا، لعدم ما يدل عليه سوى ما استدلوا به مما تقدم مع المنع عنه و مع الشك فيه يكون المرجح هو البراءة كما تقدم فى قصد الوجوب وصفا أو غاية و قصد وجهه.

الأمر الثانى: قيل ان الظاهر من كلمات الأصحاب اعتبار نية غاية من الغايات فى الوضوء، و الأقوى عدم اعتبارها و لو لم نقل باستحباب الوضوء استحبابا نفسيا، و ذلك لعدم الدليل على اعتبارها و انها ليست من مقومات مهية الوضوء و لا دخيلا فى عباديته.

اللهم ان يقال بكون قصد امتثال الأمر المتوجه إلى الغاية مناطا فى عبادية الوضوء- حسبما حقق فى الأصول فى الجواب عن الإشكال فى عبادية الوضوء مع كون امره غيريا توصليا لا يعتبر فى سقوطه إتيان متعلقه بداعيه، و ان المقدمه لما يشترط فيه الطهارة هو الوضوء، و الأمر الغيرى متعلق بما هو عبادة، فلا بد من ان يكون عبادة فى رتبة موضوع الأمر الغيرى، فلا يعقل ان يكون امتثال أمره الغيرى مناطا لعباديته لكن التحقيق كفاية نية امتثال الأمر الغيرى فى عباديته، و ذلك لان قصد امتثال الأمر الغيرى بما هو غيرى لا- ينفك عن قصد الامتثال الأمر المتعلق الى ذاك الغير، و هو كاف فى صحته و لا يحتاج معه الى قصد الغير، مع ان ترتب مثل الكون على الطهارة على الوضوء- اعنى الأفعال المخصوصة- قهرى غير منوط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٩

بالقصد مثل ترتب المسببات التوليدية على أسبابها و مع الإتيان بأفعال الوضوء مع قصد القرية تحصل الطهارة و يصح معه الإتيان



بكلما ما يعتبر في صحته أو كماله الطهارة، و لو لم يقصد في إتيانه بالوضوء شيئا من غاياته حتى الكون على الطهارة.  
الأمر الثالث. لا- يجب قصد الموجب للوضوء من بول أو نحوه، و قد مر الكلام في هذا الأمر في المسألة الرابعة في أحكام  
الوضوءات المستحبة ص ٨٤.

الأمر الرابع: قال المصنف (قده) قصد الغاية معتبر في تحقق الامتثال الى آخر ما يذكره في المتن، و ما ذكره (قده) بظاهره  
ممنوع، و تحقيق الأمر في ذلك يحتاج الى بسط الكلام، و هو أنّ سقوط الأمر بالشىء يمكن ان يقع على أنحاء.  
منها ان يكون بامثاله اى بإتيان متعلقه على وجه قريبي سواء كان تعبديا تتوقف صحته على إتيانه كذلك، أو توصليا لا تتوقف  
صحته عليه، لكنه اتى به قريبا، لأن التوصلى مما يمكن ان يؤتى به كذلك.  
و منها سقوطه بأداء المأمور به و لو لم يكن امثالا لأمره، كما فى التوصلى إذا اتى به لا بداعى امتثال أمره، فإنه أداء للمأمور به و  
لا يكون امثالا.

و منها سقوطه بانتفاء موضوعه كما إذا أمر بقتل كافر أو قاتل مثلا فمات الكافر أو القاتل قبل قتله، فالأمر بقتله يسقط بانتفاء  
موضوعه من دون امثال و لا أداء للمأمور به، و كما فى الأمر بتجهيز الميت من غسله و كفنه و الصلاة عليه و دفنه فأكله السبع أو  
احترق أو ذهب به السيل.

و منها سقوطه بانتفاء ملاكه و لو مع بقاء موضوعه، كما فى تكليف المستطيع العاجز عن الحج بالاستنابة المشروط بعدم فعل  
المتبرع، بناء على سقوط التكليف بالاستنابة بفعل المتبرع، حيث ان ملاك وجوب الاستنابة مشروط بعدم فعل المتبرع لا  
موضوعه، لأن موضوعه هو شغل ذمة المستطيع العاجز بالحج و هو لا ينتفى بعمل المتبرع، كما لا ينتفى بعمل النائب أيضا، بل  
المنتفى هو ملاك وجوبه مع بقاء موضوعه، و كما فى غسل الميت أو الصلاة عليه بعد غسله، أو الصلاة عليه من شخص آخر،  
حيث ان التكليف بالغسل أو الصلاة يسقط عن غير المباشر بانتفاء ملاكه مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٠

بقاء موضوعه و هو الميت.

ولا- يخفى ان المقام- أعنى الإتيان بالوضوء لا بداعى الإتيان بالغاية- ليس من باب سقوط الأمر بأداء المأمور به و لو لم يكن  
امثالا، لان الوضوء تعبدى يتوقف صحته على إتيانه على وجه قريبي، و ليس مثل غسل الثوب الذى يمكن إتيانه لا بداعى امثال  
أمره لكى يصير أداء للمأمور به لا امثالا.

فالتحقيق ان يقال بناء على اعتبار قصد امثال الأمر المتعلق بغايته فى صحته، فلا محيص إلا عن إتيانه بداعى امثال الأمر المتعلق  
الى غايته، و لو كان هو الأمر المتعلق بالكون على الطهارة، حيث انه من الغايات المتعلقة بها الأمر، و حينئذ يكون امثالا للأمر  
المتعلق بغايته كما يكون أداء للمأمور به، و بناء على الاكتفاء فى عباديته بإتيانه بداعى أمره الغيرى المقدمى يكون إتيانه كذلك  
أيضا امثالا للأمر المتعلق اليه، كما انه يكون أداء للمأمور به، و على كل تقدير لم يقع التفكيك بين الأداء و الامتثال.

و الحق ان عباديته انما هى بإتيانه بداعى امثال الأمر النفسى المتعلق الى غايته، لكن يكفى فى إتيانه كذلك قصد امثال أمره  
الغيرى، لأن امثال الأمر الغيرى بما هو غيرى لا- ينفك عن قصد امثال الأمر المتعلق الى الغير، و تمام الكلام فى ذلك فى  
الأصول، هذا إذا اكتفى فى الإتيان بالوضوء على قصد امثال أمره الغيرى من دون قصد غاية من غاياته أصلا.

و لو قصد غاية منها يصح الإتيان معه بسائر الغايات المعتمدة فيها الطهارة، و يكون سقوط الأمر عن الوضوء بالنسبة إلى غيرها من  
الغايات من باب سقوطه بانتفاء موضوعه، حيث ان الأمر به انما هو عند فرض وجود الحدث، و مع انتفائه فلا أمر بالوضوء حينئذ  
لما يعتبر فيه الطهارة لكونها حاصله. و هذا أيضا خارج عن باب انفكاك أداء المأمور به عن الامتثال و بالجمله فحديث

التفكيك بينهما كأنه أجنبي عن المقام.

بقي الكلام فيما استدركه بقوله «نعم، قد يكون الأداء موقوفا على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥١

الامتثال - إلخ-» و حاصله انه لو نذر ان يتوضأ لغاية معينة- كقراءة القرآن مثلا- فتوضأ بلا قصد منه لتلك الغاية لا يكون وضوئه هذا امتثالا للأمر النذري، و لا أداء للمأمور به بالأمر النذري، اما انه لا يكون امتثالا له فلعدم قصده لامتثاله، و اما انه لا يكون أداء للمأمور به بالأمر النذري فلان المأتمى به بالأمر النذري قصدى لا يتحقق الا بالقصد- كالقيام للتعظيم و الضرب للتأديب- و لكن وضوئه هذا صحيح لأنه أداء للمأمور به بالأمر الوضوئى و امتثال لأمره، و كان على المصنف (قده) ان يصرح بكونه امتثالا أيضا للأمر الوضوئى، لكنه اقتصر فى بيان وجه صحته بكونه أداء للمأمور به بالأمر الوضوئى، و كأنه يريد ان يفكك بين الأداء و بين الامتثال فى هذه الصورة أيضا، و لا وجه له كما عرفت.

### [الثالث عشر: الخلوص فلو ضم اليه الرياء بطل]

#### إشارة

الثالث عشر: الخلوص فلو ضم اليه الرياء بطل سواء كانت القربة مستقلة و الرياء تبعا أو بالعكس، أو كان كلاهما مستقلا، و سواء كان الرياء فى أصل العمل أو فى كفيياته، أو فى اجزائه، بل و لو كان جزءا مستحبا على الأقوى، و سواء نوى الرياء من أول العمل أو نوى فى الأثناء، و سواء تاب منه أم لا، فالرياء فى العمل بأى وجه كان مبطل له، لقوله تعالى - على ما فى الاخبار: «أنا خير شريك من عمل لى و لغيرى تركته لغيرى».

هذا، و لكن إبطاله انما هو إذا كان جزءا من الداعى على العمل و لو على وجه التبعية، و اما إذا لم يكن كذلك بل كان مجرد خطوط القلب من دون ان يكون جزءا من الداعى، فلا يكون مبطلا، و إذا شك حين العمل فى ان داعيه محض القربة أو مركب منها و من الرياء فالعمل باطل، لعدم إحراز الخلوص الذى هو الشرط فى الصحة.

و اما العجب المتأخر منه لا يبطل العمل و كذا المقارن، و ان كان الأحوط فيه الإعادة، و اما السمععة فإن كانت داعية على العمل أو كانت جزءا من الداعى بطل و الا فلا، كما فى الرياء، فإذا كان الداعى له على العمل هو القربة الا انه يفرح إذا طلع عليه الناس من غير ان يكون داخلا فى قصده لا يكون باطلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٢

لكن ينبغى للإنسان ان يكون ملتفتا، فان الشيطان غرور عدو مبین.

و اما سائر الضمائم فإن كانت راجحة- كما إذا كان قصده فى الوضوء القربة و تعليم الغير- فان كان داعى القربة مستقلا و الضميمة تبعا، أو كانا مستقلين صح، و ان كانت القربة تبعا أو كان الداعى هو المجموع منهما بطل، و ان كانت مباحة فالأقوى انها أيضا كذلك- كضم التبرد إلى القربة، لكن الأحوط فى صورة استقلالهما أيضا الإعادة، و ان كانت محرمة غير الرياء و السمعة فهى فى الإبطال مثل الرياء، لان الفعل يصير محرما فيكون باطلا، نعم الفرق بينها و بين الرياء انه لو لم يكن داعية فى ابتداء العمل الا القربة لكن حصل له فى الأثناء فى جزء من الاجزاء يختص البطلان بذلك الجزء، فلو عدل عن قصده و اعاده من دون فوات الموالاة صح، و كذا لو كان ذلك الجزء مستحبا و ان لم يتداركه بخلاف الرياء على ما عرفت فان حاله حال الحدث

فى الإبطل.

فى هذه المتن أمور:

الأول: لا- إشكال فى اعتبار الإخلاص فى العبادات فى الجملة، للإجماع على اعتباره، بل يدل على اعتباره ارسالهم له إرسال المسلمات الكاشف عن كونه بديها عندهم فضلا عن كونه إجماعيا، و لتوقف صدق الإطاعة عليه، و عدم حصول التقرب الا به فى بعض مراتبه- على ما سيظهر.

وقد يستدل له بقوله تعالى وَ مَا أُمْرُوا إِلَّا لِيُعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وقوله تعالى وَ مَا أُمْرُوا إِلَّا لِيُعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا و فى خبر ابن مسكان عن الصادق عليه السلام فى قول الله حَنِيفًا مُسْلِمًا قال: «خالصا مخلصا لا يشوبه شىء» و عنه عليه السلام قال «قال الله عزّ و جل: انا خير شريك من أشرك معى فى عملى غيرى لم أقبله إلا ما كان خالصا» و عنه عليه السلام قال: «و كل عمل عمله لله فليكن نقيًا من الدنس» و غير ذلك من الاخبار، لكن فى دلالة الآيات على شرطية الإخلاص فى صحة العبادات تأمل، و كيف كان فى الإجماع غنى و كفاية.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٣

و الإخلاص مأخوذ من الخلوص بمعنى جعل العمل خالصا، و إتيانه بداع واحد لا بداع متعددة- كما فى الدرهم الخالص إذا كان خالصا عن العيار متمحضا فى الفضة، و يصح إطلاقه عليه إذا كان خالصا عن الفضة و كان متمحضا فى العيار، لكن الاصطلاح انعقد على تسمية الأول بالخالص- و كذا العمل قد يكون خالصا لله متمحضا له تعالى، و قد يكون خالصا عنه متمحضا لغيره، و بالمعنى اللغوى يصدق الخالص على كليهما، لكن الاصطلاح انما هو فى تسمية الأول بالخالص و لا يطلق الخالص على الخالص عنه تعالى:

ثم المراد بكون العمل خالصا لله تعالى ليس تصور كونه له على نحو حديث النفس و الخطور بالبال، بل المقصود منه كون محرکه نحو الفعل و داعيه الى فعله لا- يكون الا- الله تعالى و ابتغاء وجهه الكريم- كما ان العطشان تحركه نحو الماء يكون بداعى سقيه، و العلة التامة فى تحريكه نحوه هو السقى، و هو علة غائية لفعله التى هى علة فاعلية الفاعل بحسب التصور، و الترتب على الفعل بحسب الخارج، و الخلوص فى العمل هو كون محرکه نحوه التقرب الى الله تعالى المتقدم على الفعل بحسب الذهن المتأخر عنه بحسب العين.

الأمر الثانى: المشهور على بطلان العبادة رياء، خلافا للمحكى عن السيد من انه صحيح بمعنى انه مسقط للإعادة و القضاء، و لكنه مردود غير مقبول عند الله، لأن الصحة أعم من القبول، و الحق ما عليه المشهور، لظهور الأخبار الواردة فى اعتبار الخلوص عن الرياء فى الصحة، ففى المروى عن الصادق عليه السلام قال: قال النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ «ان الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجا به، فإذا صعد بحسناته يقول الله عز و جل اجعلوها فى سجين فإنه ليس إياى أراد بها» و لا يخفى ان كون العمل الذى لم يرد به الله سبحانه فى سجين- الذى هو كتاب الفجار- موجب لحرمة، إذ لو لم يكن حراما لم يكن فى سجين.

و عنه عليه السلام قال «يجاء بالعبد يوم القيامة و قد صلى، فقال: يا رب! صلّيت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٤

ابتغاء وجهك، فيقال: بل صلّيت ليقال ما أحسن صلاة فلان، اذهبوا به الى النار» و عنه عليه السلام فى حديث قال: «فاتقوا الله فى الرياء فإنه الشرك بالله، ان المرأى يدعى بأربعة أسماء: يا فاجر يا كافر يا غادر يا حاسر حبط عملك و بطل أجرک فلا خلاص لك اليوم فالتمس أجرک ممن كنت تعمل له» و عن الكاظم عليه السلام قال «يؤمر برجال الى النار- الى ان قال- فيقول لهم خازن النار يا أشقياء ما كان حالكم؟ قالوا كنا نعمل لغير الله» و غير ذلك من الاخبار التى سيمر عليك بعضها فى المباحث

الآية، و المتفاهم منها بطلان العمل المرائي و حرمة.

و ليعلم ان المحتملات في الرياء أمور: منها ان يكون امرا جانحيا و هو القصد الى الإيراء بلا سراية منه الى العمل الخارجي، و عليه ينطبق تعريفه في الأخلاق بأنه طلب المنزلة في قلوب الناس بايراء الاعمال الخير.

و منها ان يكون العمل الخارجي أيضا مما ينطبق عليه مفهوم الرياء، و يسرى قبحه اليه و يصير حراما.

و منها ان يكون العمل الخارجي ملازما للرياء، لا انه بنفسه هو العمل، و لا ان يكون معلولا للعمل.

فعلى الأول يكون العمل الخارجي علّة لحصول الرياء، حيث يطلب به الرياء فيصير حراما لكونه علّة للرياء المحرم، و على الثاني يصير بنفسه الرياء المحرم، و على الثالث يصير العمل ملازما للرياء المحرم فيدخل في باب اجتماع الأمر و النهي، بناء على جواز الاجتماع بتعدد الجهة و اجدائه في الجواز، و أبعد الاحتمالات هي الأخير، و المستظهر من الاخبار المتقدمة و غيرها هو الاحتمال الثاني و كون العمل بنفسه رياء محرما، كما لا يخفى على المتدبر فيها، و بها يضعف المحكى عما استدلل للمرتضى (قده) لما ذهب اليه من صحة عمل المرائي و عدم قبوله، بمعنى عدم ترتب الثواب عليه، و هو وجوه:

منها ان المنفى في الاخبار عن عمله هو القبول، و نفيه لا يستلزم البطلان، لأن إطلاق عدم القبول في الايات و الاخبار بمعنى عدم ترتب الثواب مع صحته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٥

العمل - بمعنى سقوط الأمر بإتيانه و عدم الحاجة الى الإعادة و القضاء - كثير، كما في قوله تعالى **إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ** مع عدم اعتبار التقوى في صحة العبادات بلا كلام، و ما ورد في صلاة شارب الخمر من انها لا تقبل أربعين يوما، مع القطع بعدم اشتراط ترك شربها في صحتها كما لا يخفى.

و منها ان الرياء ابراء الغير في العمل، فالنهي عنه لا يتعلق بالعمل نفسه، و منها ان حرمة الرياء في العمل لا يقتضى بطلان العمل، لجواز اجتماع الأمر و النهي.

و الكل مندفع، اما الأول فلان نفي القبول بمعنى نفي ترتب الثواب في بعض الموارد مع صحة العمل - كما في مورد الآية و الرواية - لا ينافي ظهور الأخبار المتقدمة في البطلان و نفي الصحة ظهورا عرفيا بلا قيام قرينة على صرفها عن ظهورها و حملها على نفي ترتب الثواب، و هذا لعله ظاهر، و اما التشكيك في التفكيك بين الصحة و القبول. و ان ما كان صحيحا بمعنى كون فعله مسقطا للإعادة و القضاء و موجبا لسقوط الأمر، و لا محالة يجب ان يكون مقبولا مرضيا، و ما لا يكون مرضيا فلا يكون مسقطا للأمر به كما في مصباح الفقيه، و لذا حمل الآية المباركة و ما ورد من عدم قبول صلاة شارب الخمر أربعين يوما على القبول الكامل - فلعله في غير محله، بل لعل التفكيك بينهما غير خفي، و التفصيل موكول الى محله و هو علم الأخلاق.

و اما الثاني فلما عرفت من دلالة الأخبار المتقدمة على حرمة العمل الريائي و إبعاد النار عليه، و كونه في سجين، كما تبين فساد تخيل كون المقام من قبيل موارد الاجتماع، حيث ان الرياء ليس امرا ملازما للعمل، فالتحقيق ان يقال ان قصد الإيراء بعمل الخير من أول القصد الى آخر العمل رياء الا ان القصد عمل جانحي، و العمل خارجي، كما ان تحريك العضلات الصادرة عن الإرادة إرادة خارجية و الإمساك عن العطاء بخل خارجي، و البذل و الإيثار جوز خارجي، و ان كان مبادى تلك الافعال في النفس.

الأمر الثالث: لا فرق في بطلان العبادة بالرياء بين أنحاء داعوية الرياء، إذ هي تقع على أنحاء.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٦

الأول: ان يكون الداعي للعمل هو الرياء المحض من دون تمشى قصد القرية رأسا بل انما يعمل لمحض الإيراء، و لا إشكال في بطلان العمل لا من جهة انتفاء الإخلاص فقط، بل من جهة نفي قصد القرية و هذا ظاهر.

الثاني: ان تكون القربة منضمه إلى الرياء، لكن مع استقلال الرياء و تبعية القربة بمعنى كون الرياء على نحو لو كان منفردا عن القربة لكان باعنا على العمل و القربة على نحو لو كانت منفردة عن الرياء لم تكن باعته، و العمل حينئذ صادر عنهما معا، بمعنى دخل القربة في صدوره دخلا تبعا، و ذلك كما في رفع الثقل من الأرض بتحريك قوة من زيد و قوة من عمرو، لكن زيدا لو كان منفردا لتمكن من تحريكه، و عمرو لو كان منفردا لم يتمكن من تحريكه.

الثالث: ان لا يكون كل من الرياء و القربة في حال الانفراد كافيا في الداعوية، و يكون البعث مستندا الى مجموعهما.  
الرابع: ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة كافيا للبعث في حال الانفراد لكن البعث يستند إليهما معا في حال الاجتماع، لاستحالة استناده الى كل واحد مستقلا و ان صح استناده إليه في حال الانفراد.

الخامس: ان تكون القربة منفردة كافية في البعث بحيث لو لم يكن الرياء لصدر منه العبادة لأجل التقرب الى الله، و لو لم تكن القربة لا يصدر منه العمل لأجل الرياء، و هذا القسم عكس القسم الثاني بتمام المعاكسة.

و الحكم في جميع هذه الاقسام هو البطلان، لاشتراك الجميع في دخل الرياء في تحقق العمل، لإطلاق الأخبار الدالة على مبطلية الرياء، و شمولها لما كان للرياء دخل في إتيان العمل، و لو كان بحيث لولا الأمر و ارادة امتثاله لم يستقل الرياء في التحريك و البعث نحو العمل، كما في القسم الخامس، ففي خبر زرارة و حمران عن الباقر عليه السلام قال «لو ان عبدا عمل عملا يطلب به وجه الله و الدار الآخرة و ادخل فيه رضاء احد من الناس كان مشركا» و في خبر السكوني عن الصادق عليه السلام قال: «ثلاث علامات للمرائي: ينشط إذا رأى الناس، و يكسل إذا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٧

كان وحده، و يحب ان يحمد في جميع أموره».

هذا، و يختص القسم الأول- و هو الذي كان العمل للرياء المحض - بانتفاء القربة و الخلوص و كون العمل خالصا عن الله و متمحضا لغيره، و هل يشترك الأقسام الخمسة في انتفاء الإخلاص في الجميع أو يختص انتفائه ببعضها كالقسم الأول؟  
وجهان مبنيان على اعتبار كون قصد القربة علة تامة فعلية في صحة العبادة، أو كفاية كونه علة تامة و لو كان في حال انفراده، فعلى الأول يكون الإخلاص منتفيا في الجميع، و على الثاني يكون حاصلًا في الرابع و الخامس و منتفيا فيما عداهما.

و الأقوى منهما هو الأخير، كما سيظهر وجهه في بيان حكم الضميمة المباحة، و كيفما كان فلا فرق في البطلان في الجميع، لا لانتفاء الإخلاص فقط في الجميع، بل لإطلاق الأدلة و ظهور الخبرين المتقدمين - اعني خبر زرارة و حمران - و خبر السكوني في بطلان العمل إذا كان الرياء دخيلا في إتيانها مطلقا.

الأمر الرابع: لا إشكال في بطلان العبادة إذا كان الرياء في أصل عملها، كما إذا توضحاً أو صلى رياء، و اما إذا كان في كفيته فلا يخلو اما يكون في أوصافها الداخلية المتحدة معها أو يكون في الخارجية منها فعلى الأول فاما لا يكون الوصف المذكور متعلقا للأمر الشرعي، ككون الوضوء في دار زيد مثلا، و كون الصلاة في دار الصديق، أو يكون متعلقا للأمر، و على الأخير فاما يكون الأمر به توصليا كالأمر بالستر للصلاة، أو يكون تعبديا كالأمر بالطهارة لها.

اما ما لا تكون متعلقة للأمر: كما إذا توضحاً في دار زيد، و كان في وضوئه قاصدا للقربة، و في كونه في دار زيد قاصدا للرياء، ففي بطلان وضوئه احتمالا مبنيان على ثبوت الإطلاق للدليل الدال على بطلان العبادة بالرياء لكي يشمل العمل المتحد مع المرائي به، و ان لم يكن المرائي به بنفسه عبادة و مما تعلق به الأمر و عدم ثبوته، و الأقوى هو الأخير لمنع الإطلاق.

و اما كانت الصفة بنفسها مأمورا بالأمر التوصلى فبطلان المتصف بها أيضا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٨

مبنى على شمول دليل حرمة الرياء لما لا يكون عبادة، و هو أيضا ممنوع بدعوى اختصاص دليله بالتعبدي الذي لا بد ان يؤتى به بداعى أمره، و ذلك لان غاية ما يستفاد من الاخبار المتقدمة هو ان قصد اراءه الغير و إظهار الكمال لديهم بالعبادة مفسد لها و موجب لحرمتها، لا- مطلق الرياء و لا الرياء فى العبادة من غير جهة كونها عبادة، و ان كان مذموما لكونه ناشيا عن حب الجاه- الذى هو آخر ما يخرج من قلوب الصديقين.

و اما ما كانت الصفة مأمورا بالأمر التعبدي فالرياء فيها حرام موجب لبطلانها و بطلان الموصوف بها، لان حرمتها موجب لفسادها، فتكون بمنزلة فقدتها حيث ان الموجود الفاسد كالمعدوم فى عدم ترتب الأثر عليه، هذا كله فى الأوصاف الداخلية. و اما الأوصاف الخارجية كالنظر إلى صبي فى حال الصلاة للاراءة الى كونه مما لا يغفل عنه حتى فى حال الصلاة، و كالنظر الى متاع صديقه فى صلاته للاراءة إلى شدة اهتمامه فى حفظ أموال صديقه، بحيث لا يغفل عنه فى حال الصلاة، فهى مما تكون خارجة عن شمول دليل حرمة الرياء لها قطعاً بعد المنع عن شموله للقسمين من الأوصاف الداخلية- أعنى ما لا أمر بها أو كان الأمر بها توصيلاً.

و اما الرياء فى الاجزاء الواجبة من العبادة فالأقوى كون الرياء فيها مبطلا لها نفسها، و اما بطلان أصل العمل به فهو متوقف على كون بطلان الجزء موجبا لبطلانه، ففى مثل الصلاة التى تكون الزيادة و النقيصة العمديّة موجبة لبطلانها تبطل لأجل الزيادة أو النقيصة العمديّة فيها، فلو اتى بجزء واجب منها فلا يخلو اما ان يأتى به ثانيا بقصد القربة، أو لا يأتى به كذلك، لكن الإتيان به ثانيا يوجب زيادة فى الصلاة، و هى الجزء المأتى به رياء، و عدم الإتيان به ثانيا يوجب الزيادة و النقيصة معا: الزيادة بالنظر الى الجزء الريائي و النقيصة بالنظر الى عدم الإتيان بالجزء الواجب، لكون الجزء الريائي فاسدا فيكون كالمعدوم فى عدم ترتب الأثر عليه.

و اما فيما لا يوجب الزيادة و النقيصة بطلان العمل - كالوضوء - فلا يوجب الرياء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٩

بالجزء بطلان العمل، بل لو اتى بالجزء الأول منه رياء كغسل الوجه لم يأت بشيء أصلا، و يكون ما يأتى منه بقصد القربة باطلا للإخلال بالترتيب، و لو اتى بغسل اليمنى أو اليسرى رياء يجوز الإتيان به ثانيا ما لم يخل بالموالاة، و ربما يمنع من صحة الوضوء فيما إذا اتى بغسل اليسرى ثانيا، و ذلك لاختلاط الماء الباقي فى العضو الحاصل من الغسلة الريائي بما تحصل من الغسلة الثانية، فيخل بالمسح بنداوة الوضوء، لكن الظاهر نفى المنع عنه لعدم اشتراط جفاف أعضاء الغسل فى الوضوء أصلا.

و مما ذكرناه ظهر حكم الرياء فى الجزء المستحب، فان الرياء فيه لا يكون مبطلا لكل أصلا إلا إذا كان وجوده مغيرا للهيئة التى يجب تحفظها- كما فى الصلاة- أو صار من المنافيات بسبب طرؤ الحرمة عليه من ناحية الرياء- كما فى مثل القنوت و الأذكار و القراءة و الدعاء المأتى بها رياء- بناء على صيرورتها بالحرمة فى حكم الكلام الآدمى المحرم الذى يكون من المنافيات.

و ربما يقال: يكون الرياء فى الجزء مطلقا- و لو كان مستحبا- موجبا للبطلان مطلقا، بدعوى اعتبار الخلو من الرياء من أول العمل الى آخره المستظهر من إطلاق مبطلية الرياء فى الاخبار، و لو كان الرياء بجزء مستحب غير موجب للزيادة المبطله و لا مغيرا للهيئة، كالرياء بالجلسة الاستراحة بناء على استحبابها، بل و لو كان فى الأوصاف الخارجية، ككون المصلى فى الصف الأول من الجماعة أو مع التحنك أو كونه فى المسجد.

و لكنه لا- يخلو عن المنع، لان بالرياء فى الجزء لا- يصدق الرياء فى الكل، فمن مسح رجله اليسرى رياء لا يقال انه مرء فى مجموع هذا الوضوء، و ادخل فى وضوئه رضاء الغير، فيكون البطلان مختصا بالجزء المرأى به، و إذا تداركه على وجه لا يخل بالكل من جهة استلزام ترك موالاة أو زيادة عمديّة لم يبطل الكل، و عليه فلو كان المرأى به هو الجزء المستحب يكون البطلان

مختصا به، و لا يلزم تداركه لجواز تركه رأسا و يكون إبطاله رياء كعدم إتيانه الغير المضر بإتيان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٠

الواجب، غاية الأمر يكون معاقبا فى إتيانه رياء لكونه حراما، دون ما لم يأت به أصلا حيث لا عقاب فى تركه.

و لازم ما ذكرناه هو كون المركب من حيث ان الجزء المستحب المرائى به داخل فيه فاسد يستحق عليه العقاب باعتبار جزئه، و ما عدا ذلك الجزء من حيث انه مصداق للكلى المأمور به المأتى به تقريبا صحيح على أحسن الأحوال، هذا إذا كان الجزء المستحب من مشخصات وجود الفرد، و كان الفرد المشتمل عليه بسبب اشتماله عليه من أفضل الافراد، اما إذا كان الشىء مستحبا نفسيا فى العبادة، و كانت العبادة ظرفا لوجوده، مثل كون شىء واجبا فى واجب الا انه مستحب فى واجب، و لا يكون تفرد الفرد المشتمل عليه بواسطة اشتماله عليه، و لا انه من مقومات الفرد المشتمل عليه، فالأمر أوضح إذ لا تركيب للواجب منه أصلا، لا بالنسبة إلى الطبيعة و لا بالنسبة إلى الفرد، و لعل هذا أقرب الى الاعتبار.

الأمر الخامس: لا فرق فى بطلان العبادة بالرياء بين ما كان الرياء من أول العمل، أو نواه فى الأثناء فأتى بما نواه الى آخر العمل رياء و اقتصر عليه، و ذلك لان بطلان ما يأتى به رياء من الاجزاء يستلزم بطلان الكلام إذا اقتصر عليه، و مع التدارك فحكمه هو ما تقدم فى الأمر السابق، و لو قصد الرياء فى الأثناء و انصرف عنه قبل التشاغل بشىء من الافعال و اتى ببقية الافعال بعد زوال قصد الرياء فلا إشكال فى صحة العمل فى غير مثل الصلاة مما لا يعتبر فيه الهيئة الاتصالية، و فى مثل الصلاة الذى يعتبر فيه الهيئة الاتصالية وجهان: أقواما الصحة أيضا، كما إذا نوى القطع فى الأثناء، و عدل عنه و قصد الإتمام قبل التشاغل بجزء منه، فإن الأقوى فيه أيضا هو الصحة، فالمعتبر فى الصحة هو إتيان الاجزاء بالنية لا إبقاء النية فى خلال الأجزاء.

الأمر السادس: لا فرق فى الرياء المبطل للعبادة بين ما إذا تاب و رجع منه بعد الإتيان بشىء من العمل به من غير تدارك، و بين ما لم يتب منه، و ذلك لإطلاق ما يدل على مبطليته و لا ينافيه الدليل على قبول التوبة، فإنه يدل على محو الذنب بها لا على تصحيحها للعمل الباطل الثابت بطلانه بإطلاق الدليل الدال على مبطليته.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦١

الأمر السابع: قد تقدم بطلان العبادة بدخل الرياء فى إتيانها، بأى نحو من أنحاء الدخول بان كان الرياء علة تامة مستقلة منحصرة فى إتيانها، أو كان علة تامة مستقلة أيضا لكن مع دخل القربة فى إتيانها أيضا تبعا، يكون الرياء منفردا عن القربة كافيًا فى إتيانها، و القربة منفردة عن الرياء غير كافية فيه، أو لم يكن كل واحد منهما بالانفراد كافيًا فى إتيانها و باجماعهما تتحقق العلة التامة، أو كان كل واحد منهما كافيًا فى إتيانها، لكن عند اجتماعهما أسندت العبادة إليهما معا حذرا عن توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد، أو كانت القربة منفردة كافية فى الإتيان دون الرياء، و لكن مع استناد العمل إليه أيضا عند اجتماعهما استنادا تبعا. ففى ما إذا أسندت إلى الرياء بأى نحو من الاستناد يبطل العمل، و ان كان فى بعض تلك الأنحاء منشأ آخر للبطلان أيضا- كما إذا كان الرياء علة منحصرة حيث يبطل العمل بفقد القربة رأسا- و اما إذا لم يكن استناد الى الرياء، بل كان الرياء بمجرد حديث النفس و الخطور فى القلب من دون ان يكون داعيا أو جزءا من الداعى، ففى البطلان به احتمالان: من إطلاق ما دل على البطلان بالرياء، مثل قوله عليه السلام «ثم ادخل فيه رضا احد من الناس» لان الفعل مستند إلى الداعى المتأكد، فلنأكده دخل فى هذا الداعى الشخصى.

مضافا الى ما ورد من ان للمرائى ثلاث علامات: نشيطا إذا رأى الناس، و يكسل إذا كان وحده، و يجب ان يحمد فى جميع أموره، و من ان ظاهر أكثر أدلة الرياء اختصاص حكمه بصورة دخله فى البعث على نحو الاستقلال أو الجزئية.

مضافا الى ما ورد فى حسنة زرارة سأل عن الصادق عليه السلام عن الرجل يعمل العمل من الخير فيراه الإنسان فيسره ذلك؟

فقال عليه السّلام «لا بأس، ما من أحد الا و يجب ان يظهر للناس الخير إذا لم يكن يصنع ذلك لذلك» و هذا الأخير هو الأقوى، و عليه فيحمل المروى في علامات الرياء على الغالب من دخل الرياء في الإتيان بالعبادة و لو بنحو الجزئية، أو على ان النشاط برؤية الناس يستلزم غالبا تغيير الكيفية، فلا ينفك عن المدخليه، و حسنه زرارة ظاهرة فيما لم يكن مدخليه في الرياء أصلا، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٢

كما صرح به في قوله عليه السّلام: «إذا لم يكن يصنع ذلك لذلك» كما لا يخفى.

الأمر الثامن: لو شك حين العمل في ان داعيه محض القربة، أو ان للرياء دخل في عمله استقلالاً، على نحو الجزئية، فلا بد من إحراز الخلو الذي هو شرط في الصحة فيبطل العمل مع عدمه، لأن القربة شرط شرعى في صحة العبادة لا بدّ من إحرازها حين العمل لقاعدة الاشتغال، غاية الأمر أنها يثبت شرطيتها من ناحية متمم الجعل و نتيجة التقييد، على ما هو محرر في الأصول.

الأمر التاسع: هل العجب كالرياء- في كونه مبطلا للعبادة مطلقاً- أم لا؟

أو يفصل بين المقارن منه للعمل و المتأخر عنه؟ فيقال بالبطلان في الأول دون الأخير، (احتمالات) و الكلام فيه عن وجوه: الأول: في تحديده، اعلم انه عرف في علم الأخلاق: باستعظام النفس بواجديتها ما تراه نعمة و لو لم تكن نعمة واقعا، و الركون إليها مع نسيان إضافتها إلى منعمها، و عن بعضهم انه اعظام النعمة و الركون إليها مع إضافتها إلى المنعم، و التعريف الأول أولى، و ان قيل برجوع الأخير إليه- كما في جامع السعادات.

و اما تعين الأخير و الرد على من عرفه بالتعريف الأول- كما في المصباح الفقيه الراد على بعض السادة من معاصريه، حيث يقول: العجب في العبادة عبارة عن اعظام العبادة، و اما رؤية الإنسان نفسه عظيمة فهي كبر متولد من العجب، فما ذكره بعض السادة من المعاصرين: من ان العجب بالعبادة ان يجد العامل نفسه عظيمة بسبب عمله مبهجة خارجة من حد التقصير، لا الابتهاج بتوفيق الله تعالى و تأييده لا يخلو عن مسامحة- فلا وجه له و أنت ترى ان ما ذكره بعض السادة من معاصريه ذكره أكثر علماء الأخلاق و لا مسامحة فيه أصلا، بل لعل المسامحة فيما أفاده إذ لا معين له، و اما ما افاده (قده) بقوله: و اما رؤية الإنسان نفسه عظيمة فهي- إلخ- ففيه ان الكبر كما عرفت يلزمه لحاظ المتكبر عليه و ارفعيته عنه، و نفس رؤية الإنسان نفسه عظيمة لا يكون كبيرا، إذ يمكن مع تلك الرؤية ان يرى غيره أعظم منه فيخضع عنده، كما لا يخفى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٣

و الإدلال: هو العجب مع توقع جزاء عليه، فاستعظام النفس بالنعمة عجب، و هو مع توقع الجزاء عليه ادلال، و التكبر، هو العجب مع ملاحظة ترفعه على المتكبر عليه و يلزمه ملاحظة المتكبر عليه، و مع قطع النظر عن الغير لا يحصل التكبر، بخلاف العجب. الثاني: في ذكر ما ورد في ذمه من الكتاب و السنة، فمن الكتاب قوله تعالى وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا فَإِنَّهُ كَمَا يَشْمَلُ مَا إِذَا كَانَ الْعَجَبُ بِحَسَنِ عَمَلِهِ مَخْطِئًا فِي حَسَنِهِ، كذلك يشمل ما إذا كان مصيبا في حسنه، و قوله تعالى فَلَا تَزْكُوا أَنفُسَكُمْ و قوله تعالى مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا. وَ لَئِنْ رُدِدْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا و لعل الآية الأخيرة تدل على ذم الإدلال أيضا، إذ عدم ظنه بهلاكه ما في يده كان ناشيا عن زعمه استحقاق ما في يده و مع استحقاقه لا يسلب منه، و يدل عليه وَ لَئِنْ رُدِدْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا و بالجملة فهذا ما اطلعت عليه من الايات في ذم العجب، و لعل المتدبر في القرآن يطلع على غيرها أيضا.

و من السنة طوائف من الاخبار لا- يمكن نقلها كثرة، و نشير الى بعض منها لثلا- يحتاج الناظر إلى مراجعة سائر الكتب، منها المروى عن النبي صلى الله عليه و آله «لو لم تذنبوا لخشيت عليكم ما هو أكبر من ذلك: العجب العجب» و عنه في حديث إقبال إبليس على موسى عليه السّلام و عليه برنس ذو ألوان- الى ان قال موسى:- فأخبرني بالذنب الذي إذا أذنبه ابن آدم استحوذت



عليه؟ قال إبليس: إذا أعجبتة نفسه و استكثر عمله و صغر في عينه ذنبه» و المروى عن الباقر عليه السلام في رجلين دخلا المسجد أحدهما عابد و الآخر فاسق، فخرجا منه و العابد فاسق و الفاسق صديق- الى ان قال- و ذلك انه يدخل العابد المسجد مدلا بعبادته يدل بها فتكون فكرته في ذلك- الحديث.

و المروى عن الصادق عليه السلام قال: «العجب كل العجب ممن يعجب بعمله و هو لا- يدري بما يختم له- الى ان قال- و العجب نبات حبها الكفر و أرضها النفاق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٤

و مائها البغي و أغصانها الجهل و ورقها الضلالة، و ثمرها اللعنة و الخلود في النار، فمن اختار العجب فقد بذر الكفر و زرع النفاق، و لا بد أن يثمر».

و منها المروى عن النبي صلى الله عليه و آله في حديث داود عليه السلام- الى ان قال- أنذر الصديقين ألا يعجبوا بأعمالهم فإنه ليس عبد انصبه للحساب الا هلك» و عن الصادق عليه السلام «ان الله تعالى علم ان الذنب خير للمؤمن من العجب و لو لا ذلك ما ابتلى مؤمنا بذنب ابداء» و عنه عليه السلام «من دخله العجب هلك» و منها المروى عن الصادق عليه السلام أيضا «ان الرجل ليذنب فيندم عليه و يعمل العمل فيسره ذلك فيتراخى عن حاله تلك، فلان يكون على حاله تلك خير له مما دخل فيه» و قال عليه السلام في حديث إتيان العالم العابد- الى ان قال:- فقال له العالم فان ضحكك و أنت خائف أفضل من بكائك و أنت مدل، ان المدل لا يصعد من عمله شيء» و عنه عليه السلام «الرجل يعمل العمل و هو خائف مشفق ثم يعمل شيئا من البر فيدخله شبه العجب به فقال عليه السلام «هو في حاله الاولى و هو خائف أحسن منه في حال عجبه» و يدل على قبحة من الاعتبار ما لا يخفى على المراجع بكتب الأخلاق.

الثالث: الظاهر عدم اختصاص قبح العجب بالعبادات، بل هو قبيح بكل ما يراه صفة كمال له و لو لم يكن كمالا واقعا، فيقبح العجب بالمال و الجاه و الحسب و النسب و نحوها، و هذا واضح لا يحتاج الى مزيد عناية في البيان.

الرابع: في حرمة العجب شرعا، ففي مصباح الفقيه المنع عن حرمة بادعاء نفى الاختيار عنه و عدم كونه مسبوقا بالإرادة، و ان كان أشد تأثيرا في البعد عن رحمة الله من الحرام كسائر الأخلاق الرذيلة، كحب الدنيا و نحوه مما هو خارج عن الاختيار- الى ان قال- و لأذن الأخبار الواردة في ذمه لا يكاد يستفاد منها مزيد من ذلك، فلو تعلق به خطاب بظاهره يدل على ذلك لوجب صرفه، اما الى مبادئه من إهمال النفس حتى تتأثر عن مبادئه، و اما الى وجوب إزالته بعد حصوله بالتفكر في سوء المنقلب، انتهى بمعناه، و ما افاده (قده) لا يمكن المساعدة عليه.

و الحق ان العجب أمر اختياري غاية الأمر يكون من المسببات التوليدية

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٥

التي اختياريته بعين اختيارية أسبابه، و ان تحققه بتحقيق مبادئه و زواله بزوالها، و إذ أمكن إزالته بعد حصوله فيكون وجوب الدفع عنه أيضا ممكنا، كيف! و جميع الأخلاق التي متعلقات للأمر و النهي أيضا كذلك، و بالجملة فمن أراد الاطلاع بأزيد من ذلك فليراجع الى علم الأخلاق، و انما الكلام هنا في ان الاخبار المتقدمة هل تدل على حرمة شرعا حتى يصير المعجب بعمله مرتكبا لمحرم شرعي و يكون ارتكابه قادحا في العدالة أم لا؟

فنقول: اما العجب في غير العبادات كالعجب بالمال و الجاه و العقل و العلم و الحسب فلا- ينبغى التأمل في عدم كونه حراما شرعيا و لم يحك حرمة عن احد، و ليس في الاخبار المتقدمة و لا في غيرها ما يمكن ان يتوهم دلالة على حرمة، و اما في العبادات فقد عرفت دعوى المحقق الهمداني (قده) انه لا- يظهر منها الأزيد من كونه من الأخلاق الرذيلة و المهلكات، لكن

الإنصاف ان الطائفة الأولى منها تدل على الحرمة و انه ذنب بل هو أعظم من الذنب بل الذنب خير منه، فالأقوى انه حرام يعاقب عليه كما يدل عليه دليل الاعتبار أيضا، حيث انه ليس للعبد ان يعجب بنعمة و ينسى نسبه الى مولاه.

الخامس: هل العجب فى العبادة مع حرمة شرعا مفسد للعبادة بحيث يحتاج إلى الإعادة و القضاء، أم لا؟ احتمالان، قال فى الجواهر: و ربما الحق بعض مشايخنا العجب المقارن للعمل بالرياء فى الإفساد، و لم أعرفه لأحد غيره انتهى، و التحقيق فى ذلك ان يقال لا- يخلو العجب اما يكون من أول العبادة و اما يكون طارئا فى الأثناء، أو يكون حادثا بعد العمل، اما الأول فالمحكى عن بعض السادة- من ذرية العلامة الطباطبائي هو الفساد- و استدلل له بظهور الأخبار الواردة فى ذم العجب و كونه من المهلكات فى كونه مبطلا للعمل و لو فيما إذا كان متأخرا عنه فضلا عما كان من اوله، و هذا الاستدلال لعله ليس بشيء، إذ لا ظهور للأخبار المتقدمة و غيرها فى بطلان العمل بالعجب بحيث يحتاج معه الى الاستيناف، و ليست حرمة على تقدير القول بها- كما هو المختار- موجبا للقول بكونه مبطلا، لعدم اجتماع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٦

الأمر و النهى معه فى واحد شخصى حتى يلزم منه القول بالبطلان، و اولى ما يمكن ان يستدل به على كونه مفسدا إذا كان من أول العمل رواية يونس بن عمار عن الصادق عليه السلام قال قيل له- و انا حاضر- الرجل يكون فى صلاته خاليا فيدخله العجب؟ فقال عليه السلام «إذا كان أول صلاته نية يريد بها ربه فلا- يضره ما دخله بعد ذلك فليمض فى صلاته و ليخسأ الشيطان» بتقريب ان المراد بالضرر هو الفساد، فمفهوم قوله عليه السلام «إذا كان أول صلاته» إذا كان العمل مصاحبا مع العجب من اوله يكون باطلا.

و أورد عليه- مضافا الى ضعف السند مع عدم الجابر- بالمنع عن دلالتها لمنع كون قوله «فلا يضره- إلخ-» جزءا، بل هو واقع مقام الجزء و انما الجزء محذوف لا بد من تقديره- و هو فصلاته صحيحة- و يصير المعنى حينئذ هكذا: إذا دخل فى الصلاة مع الإخلاص و كانت صلاته صحيحة فلا يضره ما يدخله من العجب، و يكون مفهومه: إذا لم يدخل فيها مع إخلاص النية تكون صلاته باطلة، فلا صلاة حينئذ حتى يضر بها ما يدخله من العجب، لا انه يضرها العجب مع عدم انعقادها من أول الأمر، بل يدل على البطلان بترك الإخلاص من أول الأمر.

فالأقوى عدم بطلان العبادة بالعجب المقارن من أول الأمر، و منه يظهر حكم المقارن منه معها فى الأثناء، حيث لا دليل على بطلانها به، مضافا الى إمكان التمسك للصحة معه بمنطوق الرواية المتقدمة، حيث ان منطوقها دال على عدم الضرر بما يدخلها فى الأثناء.

و الإيراد عليه بظهور الخبر فى إرادة ما يعرض فى الأثناء من الخواطر و ان كان من الرياء و السمعة- كما هو مقتضى عموم كلمة (ما)- كيف! و الا يلزم نفى البأس بعروض مثل الرياء و السمعة فى الأثناء، أو تخصيص العموم بما عداهما، و ما يكون عروضه فى الأثناء مبطلا- لا- يخلو عن الغرابة، إذ لا- موجب لحمل العجب فى قوله: فيدخله العجب على تصور العجب و خطوره، بعد ظهوره فى حقيقته، و الاغرب منه دعوى عموم كلمة (ما) مع ان الظاهر منها كونها فى العموم تابعة للجمله المتقدمة عليها،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٧

و بعد السؤال عن العجب يكون الجواب عدم الاضطرار بما يدخله بعد ذلك من العجب، لا من كل شيء يدخل عليه. فالأقوى عدم البطلان بما يدخل فى العبادة من العجب فى الأثناء، لكن ينبغى- كما فى المتن- مراعاة الاحتياط فى العجب المقارن خروجا عن خلاف من أبطل العبادة به- كما حكى البطلان به فى الجواهر عن بعض مشايخه و منه يظهر حكم ما لو لحقها العجب بعدها، فإنه- مع دلالة الخبر المتقدم على عدم الفساد به بالفحوى- ليس ما يدل بظاهرة على الفساد، إذ الاخبار

الواردة في العجب تطراً عليها من احتمالات توجب إجمالها المانع عن التمسك بها لإثبات البطلان بما كان من العجب بعد العمل، مثل ان يكون فساد المذكور فيها- في مثل الدعاء الوارد بقوله: ولا تفسد عبادتي بالعجب- هو الفساد الشرعي المستند الى فقد شرطها على نحو الشرط المتأخر، أو يكون هو الفساد المستند الى خروج الفاعل بالعجب المتأخر عن قابليته عن تأثير العمل فيه، أو كون المراد هو رفع تأثير العبادة به- مثل ارتفاع آثار الذنوب بالتوبة.

والاستدلال باخبار العجب على الفساد مبنى على دعوى ظهورها في الاحتمال الأول، ولعل الأظهر منها هو الاحتمال الأخير، ولا أقل من التساوي، فيبطل الاستدلال، هذا كله مضافا الى استغراب القول بالفساد بالعجب المتأخر، لاستلزامه بطلان عبادة من صرف عمره في العبادة بمجرد العجب بها، فيجب عليه استينافها بعد التوبة، فيكون حال العجب من هذه الجهة أشد من الارتداد الذي لا يجب بعد التوبة عنه استيناف ما مضى منه من الاعمال قبل الارتداد، ولعل هذا بديهي البطلان فضلا عن قيام الإجماع على خلافه.

الأمر العاشر: يشترط في صحة العبادة خلوصها من السمعة أيضا كالرياء، والمراد بالسمعة هو ان يقصد العامل بعمله سماع الناس به لكي يعظم رتبته عندهم، وهي بهذا المعنى من افراد الرياء، فالرياء هو طلب المنزلة في قلوب الناس بايراءهم الاعمال الخير بالأعم من الأسماء وغيره، والسمعة هي الطلب المذكور بخصوص

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٨

إسماعهم الاعمال، فتكون النسبة بينهما بالعموم والخصوص، وعلى هذا فيكون حكمها حكم الرياء، والدليل الدال على حرمة الرياء وإفساده للعبادة دال على حرمتها وإفسادها لها، فما كان منها دخيلا في العمل ولو على نحو الجزء من الداعي مفسد له، وما لم يكن كذلك لا يكون مفسدا، كما في الرياء.

هذا، مضافا الى ما ورد من النهي عنها بالخصوص، ففي حديث محمد بن عرفة عن الرضا عليه السلام قال: قال لي الرضا عليه السلام «ويحك يا ابن عرفة اعملوا لغير رياء ولا سمعة فإنه من عمل لغير الله وكله الله الى ما عمل. ويحك ما عمل احد عملا الا رداه» (١) «الله ان خيرا فخيروا، وان شرا فشرا» وعن الصادق عليه السلام قال «من أراد الله عز وجل بالقليل من عمله أظهره الله له أكثر مما اراده به، ومن أراد الناس بالكثير من عمله في تعب من بدنه وسهر من ليله أبى الله الا ان يقلله في عين من سمعه». وعنه عن أبيه قال: قال عليه السلام «اخشوا خشية ليست بتعذير» (٢) و«اعملوا في غير رياء ولا سمعة، فإنه من عمل لغير الله وكله الله الى عمله يوم القيامة» وفي مجمع البحرين: في الحديث «من سمع الناس بعمله سمع الله به مسامح خلقه» (٣) وقال أيضا: وفي الحديث «المؤمن يكره الرفعة ويشأ السمعة» (٤) ولا بأس بأن يفرح بالاطلاع على عمله من دون ان يكون جزء من الداعي لعمله، لما في حسنة زرارة قال: سألت أبا عبد الله عن الرجل يعمل العمل من الخير فيراه انسان فيسره ذلك؟ فقال «لا بأس، ما من أحد الا وهو يحب ان يظهر له في الناس الخير إذا لم يكن يصنع ذلك لذلك».

(١) قال في الوافي: رداه اي جعله في عنقه كالرداء.

(٢) في الوافي: بتعذير، بحذف المضاف اي ذات تعذير، وهو بالعين المهملة بمعنى التقصير.

(٣) يعني من أراد بعمله الناس أسمع الله الناس و كان ذلك ثوابه.

(٤) اي يبغض ان يسمع بعمله الذي عمل لله.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٩

الأمر الحادي عشر: في حكم الضمائم الراجحة، مثل ما إذا قصد في وضوئه القربة و تعليم الغير، أو قصد المصلى في أذكاره

إعلام الغير فى الجماعة، أو قصد الإمام فى إطالته ركوعه انتظار من يدخل فى الجماعة، أو قصد المزكى اقتداء الناس به بإعلان الزكاة، ولا ينبغى الإشكال فى صحة العبادة معها فى الجملة، وفى المدارك نفى الخلاف عنها، وعن شرح الدروس دعوى الاتفاق عليها إلا أنه لا بد من تفصيل الكلام فى المحتملات من هذه الضميمة.

و ليعلم أو لا- أنه أما ان يكون الضميمة الراجحة من حيث هى لا بما هى راجحة هى الباعثة على العمل، أو تكون بما هى راجحة كذلك، والكلام ههنا فى الثانى، و أما ما كانت بما هى باعثة فهى فى الحكم كالضميمة المباحة، و سيأتى حكمها، ثم ان العامل أما يأتى بالعمل بقصد التوصل الى ذاك الأمر الراجح كقصد تعليم الغير مثلا فى الموضوع بلا قصد امتثال امره المتعلق الى الموضوع نفسه، أو يأتى بداعى أمره و داعى ذاك الأمر الراجح لرجحانه، فعلى الأول فلا كلام فى بطلانه، لا لعدم الإخلاص بل لعدم قصد امتثال الأمر المتعلق به أصلا.

و على الثانى فلا تخلو الضميمة الراجحة فى الباعثية إما تكون تبعا للقربة، بمعنى كون القربة بانفرادها علة تامة مستقلة دون الضميمة، و أما يكون كل واحد منهما بانفرادها علة تامة مستقلة كافية فى صدور الفعل، و أما لا يكون شىء منهما بالانفراد كذلك، أو تكون هى العلة الكافية بانفرادها دون القربة، بحيث لو لم تكن، لم تكن القربة بانفرادها كافية فى الباعثية، و لو لم تكن القربة لكانت هى بانفرادها كافية، و هذه اربع صور لا ينبغى الإشكال فى الصحة فى الأولى منها- اعنى ما تكون الضميمة تبعا، و القربة بانفرادها علة تامة، و ان كان الفعل عند اجتماعهما مستندا إليهما على ما هو معنى دخل الضميمة فى صدوره- و لعل هذه الصورة هى المتيقن من مورد دعوى الاتفاق على الصحة، أو نفى الخلاف عنها، و تلحقها الصورة الثانية- و هى التى تكون كل واحدة من القربة و الضميمة بانفرادها كافية فى صدور الفعل و علة تامة له، و ان كان الفعل عند الاجتماع مستندا إليهما معا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٠

و أما الصورة الثالثة- أعنى ما لم يكن كل واحدة منهما بانفرادها علة تامة كافية فى الباعثية- ففى الصحة إشكال، لا من جهة منافاة الضميمة على النحو المذكور مع الإخلاص، إذ المنافاة لعلها حاصلة فى جميع تلك الصور الأربع التى للضميمة دخل فى صدور الفعل، بل تكون هذه الصورة منصرفة عن مورد دعوى الاتفاق، على الصحة أو نفى الخلاف عنها.

و اولى من تلك الصورة فى المنع عن شمول دعوى اتفاق الصحة، أو نفى الخلاف عنها هى الصورة الرابعة، و هى ما تكون الضميمة مستقلة فى الباعثية فى حال الانفراد دون القربة و لعل الأقوى فيها البطلان، و أما حديث تأكد القربة بداعوية الضميمة الراجحة لرجحانها ضعيف، لأن التأكد يصح فيما لو اتحد الداعيان و اكتسب كل لون الآخر، لا فى مثل المقام فتأمل.

الثانى عشر: فى حكم الضمائم المباحة، كأن يقصد فى وضوئه التبريد بالماء البارد، و اعلم ان جميع الصور المتقدمة- فى الأمور السابقة- يتصور فى هذا الأمر أيضا، لأن الإتيان بالعبادة كالوضوء مثلا- الذى هو محل البحث فى المقام- يمكن ان يكون على أنحاء ستة:

الأول: ان يكون معلولا- لمحض التقرب الى الله سبحانه من غير مدخلية شىء غيره فى إتيانها أصلا، فيكون العمل خالصا لله تعالى صافيا عن غيره، و هذا أعلى مراتب الإخلاص، و لا اشكال و لا كلام فى هذه الصورة سواء تخطر فى نفسه الضميمة على نحو حديث النفس بلا دخلها فى صدور العمل، أو لا، لان حديث النفس ليس بالداعى فى شىء أصلا.

الثانى: ان تكون العبادة كالوضوء مثلا مستندا الى قصد التقرب و الضميمة معا، مع كون القربة علة تامة مستقلة فى حال انفرادها و الضميمة تبعا، بمعنى انها لو كانت القربة منفردة عن الضميمة لكانت باعثة، و لو كانت الضميمة منفردة عن القربة لم تكن باعثة، لكن مع اجتماعهما يكون الفعل مستندا إليهما معا كرفع حجر بتحريك زيد و عمرو معا، لكن زيد لو كان منفردا عن عمرو

لرفعه، و عمرو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧١

منفردا لم يتمكن من رفعه لضعف قوته عنه، و مع اجتماع القوتين يضعف اعمال القوة من زيد عما كان يعملها لو كان منفردا، فيستكشف من ذلك تفاوت اعمال القوة منفردا و مجتمعاً، و الإخلاص فى هذه الصورة أضعف من الصورة الاولى.

و فى صحة العمل أو فساده فى هذه الصورة احتمالان مبنيان على ان المعتبر فى الإخلاص المعتبر فى العبادة إجماعاً هل هو كون قصد التقرب علته تامه فعلية للتحرريك نحو الفعل - حتى لا يشوب القربة بغيرها أصلاً، كما يظهر من لفظ الإخلاص - أو يكفى كونه علته تامه و لو فى حال انفراده، فعلى الأول فاللازم هو البطلان فى كلما كان لغير قصد القربة مدخلية فى صدور الفعل و لو بنحو التبعية - بالمعنى الذى ذكرناها فى هذه الصورة - فيختص الصحة بما لا يكون لغير قصد التقرب مدخلية فى صدوره أصلاً.

و على الثانى فاللازم تحقق الإخلاص فى هذه الصورة كبعض الصور الآتية، فيحكم بالصحة الا ان يكون موجب البطلان من جهة أخرى، و حيث ان العمدة فى دليل اعتبار الإخلاص فى العبادة كان هو الإجماع و المتيقن منه هو الثانى، حيث لم يظهر من المجمعين اعتبارهم الخلوص على وجه يكون قصد التقرب علته تامه فعلية، فاللازم هو الحكم بالصحة فى تلك الصورة، مضافاً الى إمكان دعوى كون المدار فى الخلوص على انحصار الباعث الداعى إلى الفعل فى القربة الذى هو متحقق فى هذه الصورة، و ان كان للضميمة دخل لكن لا على وجه كان هو أيضاً باعثاً داعياً نحو باعثة القربة، لأصالة القربة فى الدعوة و تبعية الضميمة فيها بالمعنى المتقدم، و بالجملة فلا ينبغى التأمل فى الصحة فى هذه الصورة.

الثالث: ان يكون كل من التقرب و الضميمة علته تامه مستقلة فى إيجاد الفعل بحيث لو كان كل منهما منفرداً لكان كافياً فى صدور الفعل، لكن لاستحالة استناد المعلول الى علتين مستقلتين يكون الفعل مستنداً الى مجموعهما بحيث يصير كل منهما جزءاً من العلة عند الاجتماع، بعد ما أمكن ان يكون تمام العلة عند الانفراد، فاللازم مما اخترناه فى الصورة السابقة - من الاكتفاء فى الصحة على كون التقرب علته تامه فى حال الانفراد - هو الحكم بالصحة فى هذه الصورة أيضاً،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٢

لكون التقرب كذلك، الا انه وقع الخلاف فى الحكم بها فى هذه الصورة.

فعن جملة من المحققين هو الحكم بالبطلان لمنافاته مع الإخلاص، و ما ورد من الايات و الاخبار الدالة على ان الله تعالى لا يقبل من الأعمال إلا ما كان خالصاً له، و لا يخفى ان الايات و الاخبار لا تدل على الأزيد من اعتبار الإخلاص و قد تقدم فى الصورة السابقة من انه بعد اعتبار الإخلاص فى صحة العبادة يقع البحث عن اعتباره على معنى كون التقرب علته تامه فعلية، أو اعتباره على نحو يكون التقرب علته تامه و لو فى حال الانفراد، و قد عرفت ان الأقوى بحسب النظر هو الأخير.

و عليه فالحكم فى هذه الصورة هو الصحة أيضاً - كما عليه المصنف فى المتن - و حكى عن كاشف الغطاء أيضاً، و يستدل له - مضافاً الى ما ذكرناه من كفاية كون التقرب علته تامه فى حال الانفراد فى الحكم بالصحة - بدعوى صدق الامتثال حينئذ و جواز استناد الفعل إلى داعى الأمر، لأن وجود الداعى المباح و عدمه حينئذ على السواء، حيث انه مع عدمه أيضاً يصدر منه الفعل بداعى الأمر، نعم يجوز استناده إلى الداعى المباح أيضاً، لكنه غير قادح، و انما القدح فى عدم جواز الاستناد الى الأمر، لا جواز الاستناد الى غيره مع جواز استناده الى الأمر أيضاً.

و لا يخفى ما فى هذا الدليل من الوهن، لانه مع فرض كون الفعل مستنداً الى المجموع عند الاجتماع كيف يصح دعوى جواز استناده الى الأمر و غيره، مع صيرورة كل منهما عند الاجتماع جزءاً من العلة بعد إمكان كونه تمامها عند الانفراد، فالفعل فى حال الاجتماع مستند الى الأمر و الى غيره معاً، و هذا المعنى كما ترى مناف مع الإخلاص، اللهم الا ان يدعى فى اعتبار

الإخلاص، كفاية كون التقرب علّة تامّة منحصره و لو فى حال الانفراد فيرجع الى ما ذكرناه.

الرابع: ان لا يكون كل من التقرب و الضميمة فى حال الانفراد علّة تامّة كافية، بل لو كان قصد التقرب وحده لم يكن كافيا فى صدور الفعل، و لو كانت الضميمة بانفرادها لم تكن كافية، و صار المركب منهما هو الباعث فى صدور الفعل و الإخلاص فى هذا النحو أضعف من النحو الثالث، و أضعف من هذا النحو الخامس.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٣

الخامس: هو ان يكون الفعل مستندا إلى الضميمة بالأصالة بمعنى كونها فى حال الانفراد علّة تامّة كافية فى صدور الفعل، و الى التقرب بالتبع بمعنى انه لا يكون فى حال الانفراد كافيا فى صدوره و هذا النحو عكس النحو الثانى، و قد اختلف الأصحاب فى حكم هذين النحويين، و ظاهر إطلاق الشرائع و عن المبسوط و الجامع و المعبر و المنتهى و الإرشاد و غيرها هو الصحة، و قد نسب الحكم بها فى محكى قواعد الشهيد الى أكثر الأصحاب، و عن المدارك إلى الأشهر، و استدلوا له بان ضم الضميمة زيادة غير منافية فيكون كقصد الإمام فى تكبيره الإعلام مع قصده الإحرام، و لأن الضميمة حاصلة على كل حال قصدها أم لم يقصدها، فلا يكون قصدها مضرا فى تلك الحال، و لانه قد يعسر عدم قصدها مع التنبه بها، فيكون التكليف بالفعل منفكا عن قصدها تكليفا بما لا يطاق، و لأنه إذا أوجد المكلف بالوضوء مائى حارا و باردا جاز له اختيار البارد فى الهواء الحار و الحار فى الهواء البارد، و لانه لا دليل على اشتراط الأزيد من القربة فى الجملة سواء استقلت أم لا، و هى فى الجملة حاصلة فى كلا النحويين، و ليس على اعتبار كونها علّة تامّة كافية، و لو فى حال الانفراد دليل أصلا.

و لا يخفى ما فى هذه الوجوه من الوهن لكون الأول منها مصادرة، حيث انه اعاده للمدعى بعبارة أخرى، مع ان الكلام ليس الا فيه، حيث ان ضم الضميمة مناف للإخلاص الذى قام الإجماع بل البديهة على اعتباره، فكيف يقال بأنه زيادة غير منافية، و ما ذكره من المثال ففيه أولا- منع كونه من قبيل المقام، حيث ان قصد التقرب انما هو بالتلفظ بالتكبير، و قصد الاعلام بجهر الصوت به، و ليس فعل واحد صادرا عن الداعين: القربة و الضميمة، و ثانيا ان إعلام المأموم بالتكبير ضميمة راجحة، و الكلام ههنا فى الضميمة المباحة و لا ملازمة بينهما فى الحكم، فيمكن الالتزام بالصحة فيها دون المباحة.

و يرد على الثانى ان حصول الضميمة من دون قصد إذا لم يكن مضرا لا يستلزم الصحة إذا قصدها، إذا العبرة فى الداعى انما هو الضميمة بوجودها التصورى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٤

- كما هو الشأن فى العلة الغائية- فحصولها العيني على كل حال أجنبى عن قصد حصولها فيما كان لقصدها مدخلية فى صدور الفعل.

و يرد على الثالث منع عسر انفكاك قصد التقرب بالفعل عن قصد الضميمة مع التنبه بها إذا أريد بقصدها بالأصالة، و عدم الضرر فى قصدها إذا كان تبعا، ففيما إذا لا ينفك قصد الضميمة عن قصد التقرب- كما إذا كان على وجهه وسخا فإن أراد الوضوء بداعى أمره و قصد فى غسله التنظيف أيضا- لكن لو كان الأمر بالوضوء منفردا لكان كافيا فى الدعوة، و لو كان التنظيف وحده لم يكن داعيا له فى تلك الحالة- فلا اشكال.

و فيما إذا كان التنظيف أيضا داعيا مستقلا بانفراده، أو كان هو الداعى المستقل و لم يكن الأمر بانفراده داعيا، أو لم يكن كل واحد بانفراده داعيا، فمع التمكن من إزالة وسخه أو لا يجب تقديمها لكى يقع الوضوء بقصد امتثال امره خالصا، و مع عدم التمكن من ذلك- كما إذا لم يكن له الماء الا بقدر الوضوء أو الإزالة، و لا يتمشى منه قصد امتثال الأمر بالوضوء منفكا عن قصد الإزالة- ففى مثله لا بد من ان يقال اما بسقوط التكليف عن الوضوء و الأمر بالتميم حينئذ، أو بكفاية قصد امتثاله مع قصد

الضميمة أيضا، والأول فاسد بالضرورة، فالمتعين هو الثاني، لكونه القدر الممكن من الامتثال، لكن صحة الوضوء كذلك في حال التعذر لا يستلزم صحته مع تركيب الداعي في حال التمكن من الإخلاص كما هو واضح.

و يرد على الرابع ان المثال المذكور خارج عن محل الكلام إذ الداعي إلى إتيان طبيعة الوضوء ليس الا امتثال امره، و اختيار أحد المائين في أحد الهوائين اختيار للخصوصة التي هي خارجة عن متعلق الأمر، فلم يأت بالوضوء بالداعيين حتى تكون للداعي القربى ضميمه، و قد ادعى نفى الخلاف في الصحة فيما إذا قصد القربة في الإتيان بالطبيعة و غير القربة ببعض الخصوصيات المشخصة للفرد فيما إذا كانت مباحة، فضلا عن كونها راجحة، و لعله كذلك، إذ المأمور به إذا كان كليا، فاختيار فرد منه لا بد له من مرجح لاستحالة الترجيح من دون مرجح، و المرجح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٥

لا- يجب ان يكون راجحا شرعا، لاین المفروض جواز إتيان الفرد الغير الراجح، فلا يبقى الا كون اختيار احدي الخصوصيات مفوضة إلى الفاعل بدواعيه النفسانية، فله حينئذ اختيار احد الفردين من الحار و البارد في أحد الهوائين لملائمته مع طبعه. و أورد على ما ذكرناه بعض أساتيدنا (قده) بان هذا يتم لو كانت الطبيعة من حيث هي متعلقة للأمر، و ليس كذلك لأن الأمر يتعلق بالطبيعة من حيث الوجود، لانه لا يتعلق الا بما كان محصلا للغرض، و الطبيعة من حيث هي لا تكون محصلة له لكونها بتلك الحثية ليست إلا- هي، لا- محصلة للغرض، و لا- لا محصلة، و المحصل له هو وجودها، و من المعلوم ان الفرد ليس الا وجود الطبيعة لا- انه مقدمة لوجودها، فحينئذ يكون الأمر بها من حيث الوجود عين الأمر بالفرد، فيكون قصد غير الأمر بالفرد مضرا بالإخلاص في الإتيان بها.

و هذا الذي ذكره (قده) لا- يخلو عن النقض و الإبرام، و قد حققنا في الأصول بأن الطلب المتعلق بالمهية من عوارض المهية يعرضها في رتبة الوجود كالوجود نفسه، مع انه لو تم ما ذكره (قده) لا يثبت اسراء الطلب إلى الخصوصية الفردية، لإمكان ان يكون المأمور به وجود الطبيعة بفرد ما منها، فيكون الخصوصيات الفردية مثل هذه الخصوصية، و تلك خارجة عن حيز الأمر، و لهذا القائل (قده) كلام في الأصول ينتج اسراء الطلب المتعلق بالطبيعة إلى خصوصياتها الفردية بنحو التخيير الشرعي، و هو أيضا لا يخلو عن المنع.

و من جميع ما ذكرناه يظهر سقوط الوجه الأخير أيضا، حيث لا- ينبغى الإشكال في اعتبار الإخلاص في العبادة بالإجماع و البديهية و انه ينافيه عدم كون قصد التقرب علة تامة مستقلة و لو في حال الانفراد، فالأقوى في الضمائم المباحة ما ذكرناه، و ان كان الأحوط في صورة استقلالهما معا أيضا الإعادة.

النحو السادس: ان تكون الضميمة هي الباعثة على العمل بالاستقلال في حال الانضمام و لا يكون للتقرب دخل في صدور العمل أصلا، بل المتحقق فيه هو تصور قصد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٦

القربة لا- قصدتها، و هذا عكس النحو الأول، و يكون العمل فيه خالصا عن الله سبحانه- كما في النحو الأول كان خالصا له تعالى- و لا شبهة في بطلانه في هذه الصورة لا لعدم الإخلاص بل لعدم قصد التقرب رأسا.

الثالث عشر: في حكم الضمائم المحرمة غير الرياء و السمعة، و الحكم فيها هو الحكم في الرياء و السمعة، فيبطل بها العمل إذا كانت في ابتدائه أو حدثت في الأثناء و قد اتى بشيء من العمل بها من غير تدارك، و مع التدارك فيصح لو لم يخل بالصحة بوجه آخر من استلزامه الزيادة أو تفويت الموالة، فلا فرق بينها و بين الرياء و السمعة من تلك الجهة، خلافا للمتن حيث يقول ان حال الرياء حال الحدث في الابطال، و قد تقدم الكلام في الرياء بالجزء في الأمر الرابع من أبحاث الرياء.

### [مسألة (٢٩): الرياء بعد العمل ليس بمبطل]

مسألة (٢٩): الرياء بعد العمل ليس بمبطل.

لأن الأدلة المتقدمة الدالة على بطلان العمل بالرياء تدل على بطلانه به فيما كان باعثا في صدور العمل استقلالا، أو منضمما إلى القربة على أنحاء الانضمام، و لو كان الرياء بالطبع لمنافاته مع قصد القربة في صورة الاستقلال و مع الإخلاص في صورة الانضمام، و يصير حينئذ غاية للعمل، و الغاية يجب ان تكون بوجودها العملي متقدما أو مقارنا للعمل حتى تكون منشأ لفاعلية الفاعل، و لا يعقل ان تكون بوجودها العملي المتأخر عن الفعل علة غائية له، و الا يلزم تقدم المعلول على العلة اى تحقق فاعلية الفعل و صدور الفعل عنه قبل علته التي هي الغاية بوجودها التصوري، لكن في مرسل ابن أسباط عن الباقر عليه السلام ما يدل على بطلان العمل به، قال عليه السلام «الإبقاء على العمل أشد من العمل» قال: و ما الإبقاء على العمل؟ قال «يصل الرجل بصلته و ينفق نفقة لله وحده لا شريك له فيكتب له سرا، ثم يذكرها فتمحى فكتبت له رياء».

لكنه- مع إرساله و عدم العمل به- ضعيف الدلالة يمكن حمله على الإحباط خصوصا بشهادة قوله «فتمحى» الظاهر في المحو بعد الإثبات المطابق مع الإحباط، و لعل المراد من قوله «فكتبت له علانية» انه بعد ان يذكر يمحي عن ديوانه ثواب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٧

صدقة السر، و يكتب له ثواب صدقة العلانية التي هي أقل ثوابا، ثم بعد ذكره ثانيا «فتمحى» - عنه ثواب العلانية - فكتبت له رياء» و هذا لا يدل على بطلان العمل المتقدم بالرياء، بمعنى لزوم استينافه لو كان مما يستأنف اعادة و قضاء، بل هو بما يدل على الإحباط أشبهه، فعن ثواب الاعمال عن الباقر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله «من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة في الجنة، و من قال الحمد لله غرس الله له بها شجرة في الجنة، و من قال لا إله إلا الله غرس الله بها شجرة في الجنة، و من قال الله أكبر غرس الله له بها شجرة في الجنة» فقال رجل من قريش: يا رسول الله ان شجرنا في الجنة لكثير؟ قال صلى الله عليه و آله «نعم، و لكن إياكم ان ترسلوا عليها نيرانا فتحرقوها، و ذلك ان الله تعالى يقول يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ».

### [مسألة (٣٠): إذا توضأت المرأة في مكان يراها الأجنبي لا يبطل وضوئها]

مسألة (٣٠): إذا توضأت المرأة في مكان يراها الأجنبي لا يبطل وضوئها و ان كان من قصدها ذلك.

عدم بطلان وضوئها و لو كان من قصدها بالوضوء في هذا المكان رؤية الأجنبي إياها هو من جهة ان وضوئها هذا لا يكون مقدمة للحرام لكي يحرم عند قصد التوصل به الى الحرام، اللهم الا ان يتوقف كينونيتها في ذاك المكان على الوضوء بحيث لو لا الاشتغال بالوضوء لم تتمكن من الكون فيه، فهي تشتغل بالوضوء فيه لانه تتمكن من الكون فيه لأجل أن يراها الأجنبي، أو انحصر مكان وضوئها بما يراها فيه الأجنبي، فإن الظاهر بطلان وضوئها، لصيرورة الوضوء مقدمة للحرام في الأول أى فيما توقف كونها في مكان يراها الأجنبي على الاشتغال بالوضوء، و لكون الكشف في المكان المنحصر بما يراها الأجنبي منها عنه، و النهى عنه موجب للعجز الشرعي عن الإتيان بالوضوء، و العجز يوجب انتقال تكليفها الى التيمم، لما مر من اشتراط التكليف بالوضوء بالتمكن منه، كاشتراط التيمم بالعجز عن الوضوء، و ذلك للتنوع المستفاد من قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٨

### [مسألة (٣١): لا إشكال في إمكان اجتماع الغايات المتعددة للوضوء]



مسألة (٣١): لا- إشكال فى إمكان اجتماع الغايات المتعددة للوضوء كما إذا كان بعد الوقت و عليه القضاء أيضا، و كان نادرا لمس المصحف و أراد قراءة القرآن و زيارة المشاهد، كما لا إشكال فى انه إذا نوى الجميع و توضأ وضوءا واحدا لها كفى و حصل امتثال الأمر بالنسبة إلى الجميع، و انه إذا نوى واحدا منها أيضا كفى عن الجميع و كان أداء بالنسبة إليها و ان لم يكن امتثالا إلا بالنسبة الى ما نواه، و لا ينبغى الإشكال فى ان الأمر متعدد حينئذ و ان قيل انه لا يتعدد و انما المتعدد جهاته.

و انما الإشكال فى انه هل يكون المأمور به متعددا أيضا، و ان كفاية الوضوء الواحد من باب التداخل أو لا، بل يتعدد؟ ذهب بعض العلماء إلى الأول و قال انه حينئذ يجب عليه ان يعين أحدها و الا بطل، لان التعيين شرط عند تعدد المأمور به، و ذهب بعضهم الى الثانى و ان التعدد انما هو فى الأمر أو فى جهاته، و بعضهم إلى أنه يتعدد بالذمر و لا يتعدد بغيره، و فى النذر أيضا لا مطلقا، بل فى بعض الصور، مثلا إذا نذر ان يتوضأ لقراءة القرآن، و نذر ان يتوضأ لدخول المسجد فحينئذ يتعدد و لا يغنى أحدهما عن الآخر، فإذا لم ينو شيئا منهما لم يقع امتثال أحدهما و لا اداؤه، و إذا نوى أحدهما المعين حصل امتثاله و اداؤه و لا يكفى عن الآخر، و على اى حال وضوئه صحيح بمعنى انه موجب لرفع الحدث، و إذا نذر ان يقرأ القرآن متوضئا فلا يتعدد حينئذ و يجزى وضوء واحد عنهما، و ان لم ينو شيئا منهما و لم يمثل أحدهما، و لو نوى الوضوء لأحدهما كان امتثالا بالنسبة اليه و أداء بالنسبة إلى الآخر، و هذا القول قريب.

فى هذه المتن أمور:

الأول: قد تقدم- فى المسألة السادسة من المسائل المذكورة فى فصل الوضوءات المستحبة- انه إذا اجتمع للوضوء غايات متعددة واجبة أو مستحبة، أو منهما معا، فان قصد الجميع يحصل امتثال الجميع من الأوامر المتعلقة بتلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٩

الغاية بقدر حظ الوضوء من تلك الأوامر لو وزعت على اجزاء تلك الغايات و شروطها، و ليس المقام من قبيل الإتيان بالعبادة بداعى الأمر المتعلق بها، و الأمر المتعلق بما انضم إليها من الضميمة الراجعة حتى يقال بصحتها، فما إذا كان الأمر بها علة تامة مستقلة، و الأمر بالضميمة تبعا، أو كان هو أيضا علة تامة فى حال الانفراد و يحكم بالبطلان فيما لو كان كل واحد منهما تبعا، و كان الداعى مجموعهما فى حال الاجتماع، و ذلك لان المتوضى يقصد فى المقام الإتيان بجميع الغايات المعبر فيها الوضوء صحة أو كمالا، و يكون داعيه فى الإتيان بكل واحد من تلك الغايات هو الأمر المتعلق بها محضا لا الأمر بها و بالغاية المجتمع معها، لكن أمر كل غاية ينسب على قيدها الذى هو الوضوء الذى شرط لصحتها أو كمالها، ففى الوضوء تجتمع أوامر متعددة، بناء على إمكان اجتماعها كما سنحرر فى الأمر الاتى، لكن لا أوامر نفسية بالاستقلال، و لا أوامر غيرية ترشحية مقدمة ناشئة عن الأمر النفسى المتعلق بالغايات، بل بمقدار حظّ الوضوء من الأوامر المتعلقة بتلك الغايات على تقدير انبساطها على الغايات بمالها من الاجزاء و الشروط على ما هو ملاك عبادة الطهارات الثلاث- حسبما حققناه فى الأصول.

و من المعلوم ان الوضوء الماتى بتلك الأوامر مأتى بداعى أمره المتعلق به- اعنى مقدار حظه من الأمر المتعلق بغايته- لا انه مأتى بمجموع امره و الأمر المتعلق بالضميمة حتى يجىء حديث الإتيان بالعبادة بداعى أمرها و أمر المتعلق بما ينضم إليها من الضميمة الراجعة، فالإشكال بذلك كما فى المستمسك لعله فى غير محله نعم يرد مسألة تعدد الأمر بهذا الذى ذكرناه، و سنحرر ما عندنا فيه كما ان الاشكال فى كون الغايات المتعددة غاياتا للوضوء، بدعوى الاستظهار من أدلة الغايات ان غاية الوضوء هى الطهارة، و غاية الطهارة هى الغايات المذكورة، و ليست الغايات المذكورة فى عرض الطهارة ليس بشىء لأنه مع ذلك يصير حظّ الطهارة الحاصلة من الوضوء عن الأمر المتعلق بالغايات المعبرة فيها الطهارة صحة أو كمالا هو الداعى فى إتيان الوضوء لأجل حصول الطهارة التى هى الشرط لغايتها المعبرة هى أى الطهارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨٠

فيها صحة أو كمالا فانتهى الى اجتماع الغايه، غايه الأمر بالنسبة إلى الطهارة المتحصلة من الوضوء.

وكيف كان فإذا نوى البعض كفى عن الجميع وكان امثالاً- بالنسبة الى ما نواه و أداء بالنسبة إلى الجميع من غير فرق بين ما كان المنوى هو الغايه الواجبه أو الغايه المستحبه مع وجود الغايه الواجبه معها، أو انفرادها عن الغايه الواجبه، و سواء قلنا بإمكان اتصاف الوضوء بالوجوب و الاستحباب معا إذا اجتمع غايته الواجبه مع المندوبه، أو كونه واجبا محضا و لم يكن مندوبا مع اجتماع غايته الواجبه مع المندوبه، و قد مرّ تفصيل ذلك فى المسأله السادسه من فصل الوضوءات المستحبه فراجع.

انما الكلام فى انه عند اجتماع الغايات المتعدده، هل يتعدد الأمر بالوضوء بالمعنى المتقدم اى يتعلق به من كل غايه قسط من الأمر المتعلق بتلك الغايه على مقدار حظ الوضوء من الأمر المتعلق بتلك الغايه لو وزع عليها بما لها من الاجزاء و الشروط، أو انه يتحد امره و انما التعدد فى جهاته، و ليعلم ان ههنا أمور ينبغى التعرض لها.

منها ان الوضوء مقدمه لكل ما يكون معتبرا فيه صحة و كمالا، و ان مقدميته انما هى باعتبار خصوصيه فيه يكون بها دخيلا فى صحة ما يكون معتبرا فيه أو كماله.

و منها ان عنوان المقدميه حيثيه تحليليه موجب لتعلق الأمر بذات الوضوء الذى هو المتصف بالمقدميه، لا حيثيه تقيديه لكى تكون بنفسها متعلقه للأمر، فالوضوء الذى يؤتى لأجل غايتين واجبين أو مستحبين أو مختلفين ليس بعنوان كونه مقدمه لإحدهما مأمورا بأمر، و بعنوان كونه مقدمه للأخرى مأمورا بأمر آخر، حتى يندرج فى مسأله الاجتماع و يصير مصداقا للبحث عن جوازه و امتناعه لاجداء تعدد الجهه أو عدمه، بل الأمر يتعلق بذات الوضوء و تكون المقدميه عله لتعلقه بذاته، يكون التعدد فى جهه الأمر و علتة، لا فى المأمور به نفسه.

و منها ان الفرق بين الطلب الوجوبى و الندبى ليس بنفس ذاتهما على نحو يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨١

متضادين، و لا يضعف الطلب الندبى و شدّه الوجوبى لكى يكون الفرق بينهما بالتشكيك بل انما هو بضم الترخيص فى الترك فى أحدهما و ترك ضمه الموجب لحكم العقل بلزوم الإتيان بمتعلقه فى الآخر، فالطلب الوجوبى فيه اقتضاء للمنع من الترك من ناحيه حكم العقل بلزوم امتاله، و الطلب الندبى لا اقتضاء فيه بالنسبه إلى المنع من الترك من ناحيه ترخيص المولى فى ترك الإتيان بمتعلقه، فعند الاجتماع يكتسب الطلب الندبى لون الوجوبى و يصير الطالبان طلبا واحدا وجوبيا، لعدم مزاحمة اللاقتضاء الذى فى الندبى مع الاقتضاء الذى فى الوجوبى.

و منها ان ما هو المحقق لعباديه الوضوء هو الأمر المتعلق بالغايه المعتمده فيه الوضوء لا- الأمر الغيرى الترشىحى المتعلق الى الوضوء، بل ما هو قسطه و حظه من ذاك الأمر النفسى المتعلق بغايته.

و منها ان الوضوء حقيقه واحده نوعيه لا تختلف افرادها اختلافا نوعيا، و انما التفاوت بينها (فى كون بعضها رافعا للحدث الأصغر و بعضها لا يكون كذلك، كالوضوء التجديدى، و الوضوء المجامع مع الحدث الأكبر) يكون من ناحيه اختلاف محاله- اعنى المحدث بالأصغر و المتطهر منه، و الصادر عن المحدث بالأكبر- و قد تقدم شرح ذلك فى الأمر الثانى من الأمرين المذكورين فى شرح المسأله الثالثه فى فصل الوضوءات المستحبه فراجع.

إذا تبين ذلك فنقول: المتعدد عند اجتماع الغايات هو جهه الأمر و ملاكه لا الأمر نفسه، و لو على القول بجواز الاجتماع واجدا تعدد الجهه فى رفع محذور الاجتماع، و ذلك لعدم تعددها فى المقام، بل التعدد فى ملاك الأمر و خصوصيه المقدميه التى عرفت أنها حيثيه تحليليه موجب لتعلق الأمر بذات الوضوء، لا بعنوان المقدميه، فمع كونه مقدمه لغايه واجبه و غايه مندوبه يتعلق

به الطلب بلا ترخيص في تركه، فيصير مع الغايتين الواجبة و المندوبة واجبا بالوجوب الفعلى، و ان كان فيه ملاك الندب، لكنه لا يؤثر في صيرورته مندوبا بالفعل، و مع اجتماع الغايات الواجبة أو المندوبة يصير متعلقا لطلب واحد مؤكد وجوبى أو ندبى عن ملاكات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨٢

متعددة، و المراد من تأكده تأكد ملاكه، و الا فالطلب الصادر عن ملاك واحد بعينه هو الصادر عن الملاكات المتعددة، بلا تأكد فيه أصلا، و ذلك واضح بعد المنع عن اختلاف الطلب من حيث هو طلب بالشدة و الضعف، و ان كان الاشتياق يشتد و يضعف، لكن ليس كل اشتياق طلبا، و تمام الكلام فى الأصول.

و نتيجة ذلك كله هو المنع عن تعدد الأمر، بل المتعدد انما هو جهة الأمر و ملاكه، و بما بيناه ظهر لك ان المأمور به أيضا ليس متعددا حتى يكون الاكتفاء بواحد منه من باب التداخل فى المسببات، و ذلك لما عرفت من ان الوضوء ليس إلا حقيقة فأرده، لا اختلاف بين فرد منه و فرد آخر بالنوع و انما التفاوت فى أفرادها باختلاف محالها- كما حققناه- فالمأمور به واحد كالأمر. فما افاده المصنف (قده) فى المقام: من تعدد الأمر مثل ما نقله عن بعض العلماء من تعدد المأمور به، كلاهما ساقط، و انما التعدد فى جهة الأمر و ملاكه، و عليه فالأقوى- كما ذهب اليه البعض- الثانى، لكن مع الالتزام بالتعدد فى جهات الأمر، لا الأمر نفسه.

و اما التفصيل بين تعدد المأمور به بالنذر و عدم التعدد بغيره، أو التفصيل بين أقسام النذر فكأنه ليس بشىء، و توضيح ذلك يتوقف على بيان مرام المصنف (قده) أولا، ثم ذكر ما فيه.

فنقول: حاصل مرامه فى المقام ان نذر الوضوء يقع على قسمين: الأول:

ان ينذر الوضوء لقراءة القرآن- اى ينذر فعل الوضوء عند قرائته بصيغته نذر، و فعله أيضا عند دخول المسجد بصيغته أخرى. و الثانى: ان ينذر قراءة القرآن متوضئا، و ينذر دخول المسجد أيضا متوضئا بنذر آخر.

ففى الأول يتعدد المأمور به- اعنى الوضوء- بتعدد النذر فيجب وضوء عند قراءة القراءة و وضوء عند دخول المسجد، و إذا اتى بوضوئين و لم ينو شيئا منهما لا- يكون امتثالهما و لا- لأحدهما، و لا أداء، و ان نوى أحدهما المعين كان أداء و امتثالا له و لا يجزى عن الآخر، و على اى حال يرتفع به حدثه و ان لم يحصل امتثال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨٣

الأمر النذرى بإتيانه.

و فى الثانى يكفى وضوء واحد و ان لم ينو شيئا واحدا منهما، و لم يقع امتثالهما لان المندور هو القراءة أو الدخول فى المسجد مع الوضوء، لا الوضوء للقراءة أو للدخول، هذا حاصل مراده.

و يرد عليه ان فى الأول أيضا يصح الاكتفاء بوضوء واحد، الا ان يكون الوضوء المندور لكل واحد منهما على نحو بشرط لا، اى الوضوء الذى يكون لغاية القراءة محضا، و لدخول المسجد كذلك، فيكون النذر متعلقا بالوضوء الذى لا يترتب عليه الا لقراءة، أو الدخول فى المسجد، و يكون كل واحد منهما منحصرا بما يترتب عليه من الغاية، و الا فمع عدم الانحصار يصح الإتيان بالغاية الثانية بالوضوء الذى اتى به للغاية الأولى، فالتفصيل المذكور ليس على ما ينبغى، فأقوى الأقوال هو القول الثانى، و الله العالم بأحكامه.

[مسألة (٣٢): إذا شرع فى الوضوء قبل دخول الوقت و فى أثناءه دخل لا إشكال فى صحته]

مسألة (٣٢): إذا شرع فى الوضوء قبل دخول الوقت و فى أثناءه دخل لا إشكال فى صحته، و انه متصف بالوجوب باعتبار ما كان بعد الوقت من اجزائه، و بالاستحباب بالنسبة الى ما كان قبل الوقت، فلو أراد نية الوجوب و الندب نوى الأول بعد الوقت و الثانى قبله.

إذا شرع فى الوضوء قبل الوقت بنية الندب فدخول الوقت فى الأثناء ففى بطلانه حينئذ، أو صحته و البناء فيما بقى على الندب، أو اتصاف ما وقع قبل الوقت بالندب، و ما يقع بعده بالوجوب، احتمالات، المصرح به فى القواعد هو الأول حيث يقول: أقوى الاحتمالات الاستيناف، و علل ذلك بأنه لو لا بطلانه للزم اتصاف الفعل الواحد بالوجوب و الندب، و ذلك لضعف احتمال بقاءه على الندب بعد دخول الوقت، و لكن اتصاف الفعل الواحد بالوجوب و الندب مستحيل، حيث انه يلزم ان يكون ممنوعاً من تركه و مرخصاً فيه.

و أورد عليه بالنقض بالمندوب الذى يصير واجباً بالشروع فيه، كما فى الحج المندوب و كالأعتكاف بالنسبة إلى اليوم الثالث، و بالحل بان الممتنع هو اجتماع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨٤

الوجوب و الندب فى الواحد الذى لا تكثر فيه بحسب الأجزاء الخارجية، و اما ما يكون كذلك كالحج و الاعتكاف و الوضوء فلا مانع عن اتصاف بعض اجزائه بالندب، و بعض منها بالوجوب، و لا حاجة فى الجواب الى دعوى كون المجتمع من الوجوب و الاستحباب هو هما بذاتيهما لا بحديهما، و الممتنع هو الأخير لا الأول، إذ المجتمع هو هما بحديهما بل الوجوب و الاستحباب ليسا اسمين الا للمحدود منهما بالحدين، بحيث يكون الحدّ داخلًا فى مفهومهما و ان لم يكن داخلًا فى حقيقتيهما فتبصر.

و عن جامع المقاصد ان أضعف الاحتمالات هو الاحتمال الثانى، أقول: و وجهه ظاهر، حيث انه بعد فعلية الخطاب المتعلق بالفرض المشروط بالوضوء و سيوروة الوضوء واجبا من قسطه عن ذاك الخطاب المتعلق بالمشروط لا وقع لاحتمال بقاء ندبه الذى كان عليه قبل الوقت، فأقوى الاحتمالات هو الأخير، و اتصاف ما مضى منه قبل الوقت بالندب و ما يقع منه فى الوقت بالوجوب، لأصالة الصحة فيما مضى و العمل بمقتضى الخطاب فيما بقى.

و ليعلم ان تمامية ذاك الاحتمال متوقف على كون الوضوء حقيقة واحدة لا يختلف الندب منه مع وجوبه بالنوع كما تقدم مرارا و الا- فلا- محيص الا- عن الاحتمال الأول- أعنى الاستيناف- و وجهه واضح و كيف كان فحيث لا- يجب قصد الندب فى المندوب و لا الوجوب فى الواجب فله الاكتفاء فى إتيانه بداعى الأمر قبل الوقت و بعده، و لو أراد نية الندب و الوجوب نوى الندب قبل الوقت و الوجوب بعده.

### [مسألة (٣٣): إذا كان عليه صلاة واجبة أداء و قضاء]

مسألة (٣٣): إذا كان عليه صلاة واجبة أداء و قضاء و لم يكن عازماً على إتيانها فعلاً فتوضاً لقراءة القرآن، فهذا الوضوء متصف بالوجوب و ان لم يكن الداعى عليه الأمر الوجوبى، فلو أراد قصد الوجوب و الندب لا بد ان يقصد الوجوب الوصفى و الندب الغائى بأن يقول أتوضأ الواجب امتثالاً للأمر به لقراءة القرآن، و لكن الأقوى ان هذا الوضوء متصف بالوجوب و الاستحباب معاً، و لا مانع من اجتماعهما.

إذا كان فريضة مشروطة بالوضوء كصلاة واجبة أداء أو قضاء و لم يكن عازماً

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨٥

على إتيانها فعلاً فتوضاً لقراءة القرآن و يريد ان ينام بعد القراءة ثم يأتى بالفريضة بوضوء آخر، فهذا الوضوء الذى يأتى به

للقراءة يمكن ان يقع على احد أنحاء.

الأول: ان يأتي به بداعى وجوبه الغيرى، و الحكم فيه هو البطلان، و استدل له الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة بما نصه: انه إذا أمر المولى بتحصيل المال لأجل شراء اللحم الواجب عليه فحصل العبد المال لغرض آخر لا دخل له فى شراء اللحم لم يعد تحصيله هذا بداعى أمر المولى، و لم يمكن ان ينبعث منه، انتهى، و حاصله ان الواجب الغيرى لأجل أمر الشارع به توصلا بالصلاة مع عدم قصد التوصل به بل قصد به امرا آخر لا يعد عرفا اطاعة و موافقه لذلك الأمر، و لا يخفى انه استدلال بحكم العرف على عدم صدق الامتثال إذا لم يكن قاصدا لإتيان الغاية الواجبة.

و التحقيق هو ما اختاره لكن لا بما استدل به، لكون المسألة عقلية لا مسرح لحكم العرف فيها، فلا بد من اقامة البرهان عليه عقلا، فنقول: قد عرفت مما مضى ان الملاك فى عبادية الوضوء هو الأمر النفسى المتعلق بغايته بقدر حظه من ذاك الأمر عند توزيعه على اجزاء الغاية و شرائطها، لا بالأمر الغيرى الترشفى المتعلق الى الوضوء المعلوم من الأمر النفسى المتعلق الى غايته، و هذا الأمر النفسى المتعلق إلى الغاية الموزع على اجزائها و شرائطها يتعلق بها بما لها من الاجزاء و القيود على وجه الارتباطية لا الاستقلالية، فامتثال القطعة منه المتعلق بالوضوء لا بد و ان يكون فى ضمن امتثال ما تعلق منه ببقية الاجزاء و القيود، و هو يتوقف على ان يكون قاصدا لامتثال الجميع، كما ان امتثال الأمر بالتكبير يتوقف على قصد امتثال ما تعلق من الأمر ببقية الاجزاء، بل لو قصد امتثال أمر خصوص التكبير لم يحصل الامتثال أصلا، و هذا ينشأ من قبل الارتباطية كما لا يخفى.

و بالجملة لا يصح الإتيان بالوضوء بداعى وجوبه الغائى مع قصده لعدم الإتيان بالغاية الواجبة، مضافا الى ان الإتيان بالوضوء لأجل الصلاة التى يريد ان لا يصلحها بهذا الوضوء يرجع الى التهافت.

الثانى: ان يأتي به بالوصف الواجب لقراءة القرآن، و المحكى عن بعض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨٦

متأخرى المتأخرين على ما حكاه عنه فى الحدائق ان من ليس من نيته فعل الصلاة بعد الوضوء لا يجوز له الوضوء و لو فعله كان باطلا انتهى. و هذا كما ترى يشمل ما إذا اتى بالوضوء على وجه الوجوب الغائى أو الوصفى، و الأقوى صحة وضوئه هذا كما نسب الى المشهور، لان وجوب الوضوء عند وجوب غايته مستقر سواء قصد الإتيان بالغاية أم لا، فوجوب الوضوء متوقف على وجوب الغاية لا على ارادة المكلف للإتيان بالغاية الواجبة، و المصحح لعبادته حينئذ (مع ارتباطية الأمر الوجوبى النفسى المتعلق الى غايته، و المفروض عدم ارادة امتثاله حين الوضوء) هو ملاك استحبابه و جهته و ان لم يكن مستحبا بالفعل.

الثالث: ان يأتي به بداعى استحبابه الغائى بمعنى ارادة امتثال الأمر المتعلق بغايته المستحبة بالمقدار الذى يوزع عليه، إذ لا إشكال فى استحباب قراءة القرآن فى وقت الفريضة، و لو أبيت عن توزيع الأمر و تعلق قسط منه الى الوضوء مع تعلق قسط من الأمر المتعلق بالفريضة إليه فلا أقل من ثبوت ملاكه و تحقق جهته، فالأقوى صحة الوضوء بهذا القصد.

الرابع: ان يأتي به بعنوان الندب الوصفى، و الأقوى بطلانه لعدم اجتماع ندبه الوصفى مع وجوبه.

الخامس: ان يأتي به على وجه الوجوب و الندب الوصفيين، و المصرح به فى المتن هو الصحة و وجهه هو تعدد الجهة مع اجدائه فى مسألة الاجتماع، و الأقوى هو البطلان لعدم تعددها كما سلف.

السادس: ان يأتي به مع عدم قصد وجوبه أو ندبه وصفا أو غاية، و لا ريب فى صحته بناء على عدم اعتبار قصد الوجوب و الندب و المتحصل فى هذه المسألة صحة الوضوء فيها مع قصد الوجوب و صفا و الندب غاية أى قصد غايته المندوبة، لا قصد الإتيان به لأجل كونه مندوبا، و الله الهادى.

### [مسألة (٣٤): إذا كان استعمال الماء بأقل ما يجزى من الغسل]

مسألة (٣٤): إذا كان استعمال الماء بأقل ما يجزى من الغسل غير مضر و استعمال الأزيد مضرا يجب عليه الوضوء كذلك، و لو زاد عليه بطل الا ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨٧

يكون استعمال الزيادة بعد تحقق الغسل بأقل المجزى، و إذا زاد عليه جهلا أو نسيانا لم يبطل بخلاف ما لو كان الاستعمال مضرا و توضأ جهلا أو نسيانا، فإنه يمكن الحكم ببطلانه، لأنه مأمور واقعا بالتييمم هناك بخلاف ما نحن فيه. إذا كان استعمال الماء بأقل ما يجزى غير مضر يجب عليه الوضوء، فإن توضأ بما يجب عليه فهو، و ان زاد على ما حصل به الضرر فلا يخلو اما ان يكون تحقق الزيادة و المزيد عليه دفعة واحدة، أو تكون الزيادة بعد تحقق المزيد عليه، فعلى الأول بطل وضوئه لأن هذه الغسلة المشتملة على الزيادة و المزيد عليه منهي عنه و النهى موجب لبطلانها، و توهم صحتها- بكون الزيادة غير مقومة لغسل الوضوء فحرمة لا توجب حرمة المزيد عليه ليبطل، كما ان جهر المرأة بالقراءة فى موضع يسمع صوتها الأجنبى لا يوجب حرمتها- فاسد إذ الزائد و المزيد عليه معا فرد من الغسل المفروض حرمة، بل الحكم فى الجهر بالقراءة أيضا كذلك، و على الثانى فلا يبطل الوضوء من حيث كونه ضروريا، نعم لو كان ذلك فى غسل اليد اليسرى يبطل من جهة الإخلال بالمسح بماء الوضوء.

هذا كله لو زاد على المقدار الغير المضّر عمدا، و لو زاد عليه جهلا أو نسيانا ففى الأول- أعنى ما كان وجود الزائد و المزيد عليه دفعا- لا يبطل الوضوء، لكن لا يصح الاكتفاء بما اتى به من الفرد المشتمل على الزيادة، بل يلزم عليه اعادة هذه الغسلة بالأقل الغير المضّر، و على الثانى- أعنى كون الزائد بعد تحقق المزيد عليه- فالحكم هو الصحة، كما فى صورة العلم و العمد، و اما حكم ما كان الاستعمال مضرا و توضأ جهلا أو نسيانا فقد استوفينا الكلام فى مبحث التيمم.

### [مسألة (٣٥): إذا توضأ ثم ارتد لا يبطل وضوئه]

مسألة (٣٥): إذا توضأ ثم ارتد لا يبطل وضوئه، فإذا عاد إلى الإسلام لا يجب عليه الإعادة، و ان ارتد فى أثنائه ثم تاب قبل فوات الموالاة لا يجب عليه الاستيناف، نعم الأحوط ان يغسل بدنه من جهة الرطوبة التى كانت عليه حين الكفر، و على هذا إذا كان ارتداده بعد غسل اليسرى و قبل المسح ثم تاب يشكل المسح لنجاسة الرطوبة التى على يديه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨٨

إذا توضأ ثم ارتدّ بعده قبل حدوث احدى الأحداث فالظاهر عدم بطلان وضوئه، كما فى القواعد و عن الخلاف و الذكرى، و كذا الغسل و التيمم، لان الارتداد ليس من النواقض و الموجبات، لكن فى المحكى عن المنتهى بطلان التيمم بالارتداد، و ان حصل الارتداد فى الأثناء فالمصرح به فى القواعد هو الحكم بالإعادة و عن جامع المقاصد ان الحق انه بعيد إذا جف البلل، و بدونه يستأنف النية لما بقى و يتم طهارته، و ما فى جامع المقاصد هو المحكى عن الدروس و الذكرى و هو الأقوى لو لم يلزم ارتداده فى الأثناء بطلان وضوئه من جهة أخرى، كتفويت الموالاة أو المسح ببقية ما فى يديه من ماء الوضوء إذا كان الارتداد بعد غسل اليسرى و قبل المسح، و وجه الإشكال فى نجاسة ما على بدنه من ماء الوضوء هو احتمال تبعية رطوبته لبدنه فى الطهارة بعد عوده إلى الإسلام، كعرقه و وسخه الموجودين فى بدنه و قد مر حكم هذه المسألة فى المطهرات.

### [مسألة (٣٦): إذا نهى المولى عبده عن الوضوء فى سعة الوقت]

مسألة (٣٦): إذا نهى المولى عبده عن الوضوء في سعة الوقت إذا كان مفوتا لحقه فتوضأ بشكل الحكم بصحته، وكذا الزوجة إذا كان وضوئها مفوتا لحق الزوج، والأجير مع منع المستأجر و أمثال ذلك.

المناطق في بطلان الوضوء في الموارد التي ذكرها في المتن وفي أمثالها هو صيرورة الوضوء حراما منهيًا عنه حتى يبطل بالنهي لكونه عبادة، فنقول: أما وضوء العبد مع نهى مولاه فالظاهر أنه حرام منهي عنه، لكون تصرفاته المعتد بها التي يعد شيئاً عرفاً منوطاً باذن مولاه كما يستفاد من الآية الشريفة عَيْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْسِدُ عَلَيْهِ شَيْءٌ - وقد حررنا الكلام في ذلك مفصلاً في حاشية المكاسب في شروط المتعاقدين.

و اما الزوجة فهي لا تكون منافعها مملوكة لزوجها، فلها الانتفاع بكل ما لها من بدنها و أموالها ما لم يضر بحق استمتاع زوجها منها، ومعها فيدخل في باب النهي عن الضد الخاص، و حيث ان التحقيق فيه هو عدم حرمة الضد فلا يصير وضوئها منهيًا عنه، فلا إشكال في صحة وضوئها مع نهى زوجها.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨٩

و اما الأجير فهو لا يخلو عن أحد أنحاء، فإنه إما يكون أجيراً لعمل معين في زمان معين - كخياطة الثوب في ساعة معينة مثلاً - أو يكون أجيراً في جميع منافعه التي يمكن استيفائها منه، كما إذا أجر نفسه لخدمة البيت في وقت معين، أو يكون أجيراً لان يتوضأ غيره في وقت معين و حكم الأول من هذه الاقسام حكم الزوجة، إذ منافعه الأخرى غير ما ملكها بمستأجره بعقد الإجارة ملك له، لكن لمضادتها مع ما ملكها بالإجارة لا يمكنه الاستيفاء، فتكون حرمة استيفائها شرعاً مبنياً على حرمة الضد، و على الثاني فالظاهر أيضاً كذلك لأن المنفعة الوضوء لا تصير مملوكة للمستأجر، لانصراف الإجارة عنها، كما لا يملك صلاته و صيامه و سائر عباداته مع كونها واجبة على الموجه، و لا يصح أخذ الأجرة عليه، و اما لثالث فالمرجح به في المستمسك انه يحرم و يبطل لامتناع التقرب بما هو حرام، و لكنه لا يخلو عن المنع، لأن الإجارة وقعت على توضى الغير، و وضوء نفسه ليس مورداً للإجارة حتى يكون من جهة صرفه عن متعلقه و هو الغير تصرفاً في منفعة المستأجر بغير اذنه حتى يصير منهيًا عنه، بل وضوئه نفسه ضد لتوضيه لغيره، فلو كان حراماً لكان من جهة كونه ضداً للمنفعة المملوكة بالإجارة.

و المتحصل من هذه المسألة هو بطلان وضوء العبد في سعة الوقت مع نهى المولى عنه إذا كان مفوتا لحق المولى و صحة وضوء الزوجة و الأجير إذا كان كذلك و الله الهادي.

### [مسألة (٣٧): إذا شك في الحدث بعد الوضوء]

مسألة (٣٧): إذا شك في الحدث بعد الوضوء بنى على بقاء الوضوء إلا إذا كان سبب شكه خروج رطوبة مشتبهة بالبول و لم يكن مستبرئاً، فإنه حينئذ يبنى على انها بول و انه محدث و إذا شك في الوضوء بعد الحدث يبنى على بقاء الحدث، و الظن الغير المعبر كالشك في المقامين، و ان علم الأمرين و شك في المتأخر منهما بنى على انه محدث إذا جهل تاريخهما أو جهل تاريخ الوضوء، و اما إذا جهل تاريخ الحدث و علم تاريخ الوضوء بنى على بقاءه، و لا يجرى استصحاب الحدث حينئذ حتى يعارضه لعدم اتصال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٩٠

الشك باليقين به حتى يحكم ببقائه، و الأمر في صورة جهلها أو جهل تاريخ الوضوء و ان كان كذلك الا ان مقتضى شرطية الوضوء وجوب إحرازه، و لكن الأحوط الوضوء في هذه الصورة أيضاً.  
في هذه المسألة أمور:

الأول: إذا شك في الحدث بعد الوضوء بنى على بقاء الوضوء، إذا لم يكن سبب شكه خروج الرطوبة المشتبهة بالبول قبل الاستبراء إجماعاً، كما حكى عن الخلاف و المنتهى، و يدل عليه الاستصحاب، و الاخبار المتعددة مثل صحيح زرارة الذي فيه: فان حرك الى جنبه شيء و لم يعلم به؟ قال عليه السلام «لا، حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر يبين و الا فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين ابداً بالشك فيه» و في موثق ابن بكير «و إياك ان تحدث وضوءاً ابداً حتى تستيقن انك قد أحدثت» هذا إذا لم يكن سبب شكه خروج الرطوبة المشتبهة بالبول قبل الاستبراء، و معه يبنى على انه بول، للأخبار المتقدمة في مبحث الاستبراء فتكون تلك الأخبار مخصصة للأخبار الواردة في المقام، و هذا من موارد تقديم الشارع الظاهر على الأصل.

الثاني: إذا شك في الوضوء بعد الحدث يبنى على بقاء الحدث إجماعاً مصرحاً به في غير واحد من كتب الأصحاب، مضافاً الى الاخبار المستفيضة الناهية عن نقض اليقين بالشك التي يستدل بها على حجية الاستصحاب، مع الاستصحاب المتفق عليه بين قاطبة أهل الإسلام و لو منع عن دلالة الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك على حجيته، بل عن الفوائد المدنية ان اعتباره في المقام من ضروريات دين الإسلام.

الثالث: الظن الغير المعبر في المقامين كالشك، فلو ظن بالحدث بعد اليقين بالوضوء يبنى على بقاء وضوئه، أو ظن بالوضوء بعد اليقين بالحدث ظناً غير معتبر يبنى على بقاء الحدث، و ذلك لما ثبت في الأصول من ان الظن الذي لم يقدّم دليل على اعتباره في حكم الشك، خلافاً للمحكي عن الشيخ البهائي في الحبل المتين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٩١

بعدم جريان الاستصحاب فيما إذا تيقن بالوضوء و ظن بالحدث، و قال: لإناطة جريان الاستصحاب بعدم الظن على خلاف الحالة السابقة.

و ما ذكره (قده) مخدوش لمخالفته مع الاخبار الصريحة الناهية عن نقض اليقين الا بيقين مثله، حسبما فصل في الأصول، و مع ذلك لا يدل على مخالفته في مسئلتنا هذه من حيث كونها فقهية لعدم انحصار المدرك في مسئلتنا بالاستصحاب لما عرفت من الإجماع و الاخبار، بل الحكم فيما إذا تيقن بالحدث و ظن بالوضوء بالظن الغير المعبر موافق مع قاعدة الاشتغال، و المراد بالظن الغير المعبر هو الظن الذي لم يثبت جواز العمل به بالدليل الشرعي كالبينه و في العدل الواحد اشكال، و الأقوى عدم اعتباره كما تقدم في آخر مباحث المياه و مباحث النجاسات و مباحث المطهرات.

الرابع: لو علم بالوضوء و الحدث معاً و شك في المتأخر منهما، فلا يخلو اما ان يجهل تاريخهما أو يجهل تاريخ الوضوء أو يجهل تاريخ الحدث، و اما العلم بتاريخهما معاً مع الشك في المتأخر منهما فمستحيل، و هذا- اعنى العلم بهما مع الجهل بتاريخهما معاً أو تاريخ أحدهما- هو المسمى بتوارد الحالتين و له باب واسع في الفقه مثل العلم بملاقاة الماء مع النجاسة و حدوث الكرية، و الشك في المتأخر منهما، أو العلم بالملاقاة و حدوث القلة مع الشك المذكور، و قد مر البحث عن حكمه في مباحث المياه مستوفى، و مثل العلم بحدوث الحدث الأصغر و الوضوء في المقام و العلم بحدوث الجنابة و الغسل في مبحث غسل الجنابة، و قد فصلنا الكلام فيه في مبحث الغسل، و كالجمعتين اللتين وقعتا في انقاص من فرسخ مع الشك في المتقدم منهما، حيث ان المتقدم منهما صحيح و المتأخر باطل في باب الصلاة، و كحكم الحاكمين المشكوك السابق منهما في باب القضاء، و كوقوع المعاملة من الوليين أو الوكيلين مع الشك في المتقدم منهما في باب البيع، و كعقد الوليين في باب النكاح، و كموت الوارثين في باب الإرث و نظائر ما ذكر مما يطلع عليه المتتبع، و كيف كان فهيهنا صور:

الاولى: ما إذا جهل تاريخهما معاً و قد اختلف في حكمه على أقوال، و المشهور

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٩٢



وجوب التطهير عليه لما يشترط فيه الطهارة مطلقاً، سواء لم يعلم بحالته السابقة على تواردهما، أو علم بها كانت هي الطهارة أو الحدث، والمحكى عن الذكرى نسبتته إلى الأصحاب المشعر الى كونه إجماعياً وهذا هو الأقوى لسقوط الاستصحاب عن الطرفين، أما بالمعارضة- كما هو التحقيق و عليه الشيخ الأكبر (قده) في رسالة الاستصحاب- أو لعدم جريان الاستصحاب في المجهول التاريخ في نفسه، لعدم اتصال زمان الشك في البقاء بزمان اليقين بالحدوث، كما عليه المصنف (قده) و جملة من المحققين بعد الشيخ (قدس الله أسرارهم) كما حررناه في مباحث المياه و مبحث غسل الجنابة مستوفى.

و على كل تقدير فالمرجع في المقام قاعدة الاشتغال بالنسبة الى ما يشترط فيه الوضوء من الواجبات كالصلاة و نحوها، من غير فرق في ذلك بين كون الطهارة شرطاً أو كون الحدث مانعاً، إذ على شرطية الطهارة كما يلزم إحرازها و لا يصح الاكتفاء بالشك فيها في الخروج عن عهده المشروط بها، كذلك يلزم إحراز عدم المانع، و لا يصح الاكتفاء بالشك فيه في الخروج عن عهده المقيد بعدمه، و دعوى صحة التمسك بقاعدة المقتضى و المانع و الحكم بترتب المقتضى- بالفتح- عند العلم بوجود المقتضى- بالكسر- مع الشك في المانع مع عدم إحراز عدمه و لو بأماره أو أصل ضعيفة جداً- كما فصلناه في مباحث المياه.

و قد يستدل لهذا القول- اعنى لزوم التطهير في توارد الحالتين مع الجهل بتاريخهما- بوجوه أخرى، منها الرضوى المنجبر بالشهرة في المقام «ان كنت على يقين من الوضوء و الحدث و لا تدري أيهما أسبق فتوضاً» و لا بأس به إذا أحرز كون هذه الجملة من الامام عليه السلام و لا تكون من مصنف الكتاب، و منها الآية المباركة <sup>□</sup> إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا مِنْهَا قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَام «إذا دخل الوقت وجب الصلاة و الطهور» و تقريب الاستدلال بهما هو ان إطلاقهما يدل على وجوب الوضوء عند كل صلاة و قد خرج عن إطلاقهما المتطهر الذي يعلم انه على وضوء، و اما من لا يعلم به فهو باق على حكم الإطلاق، فيحكم بوجوب الوضوء عليه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٩٣

و لا- يخفى ما فيه فإنه إما يقال بكون وجوب الوضوء لأجل حصول الطهر به الذي هو القيد للصلاة، أو يقال بكون وجوبه من جهة كونه الغسلتين و المسحتين، و بما هو فعل مخصوص، فعلى الأول فالواجب على المكلف هو تحصيل الطهارة عند الصلاة إذا لم يكن على طهر، فيكون المتوارد عليه الحالتين مما يشك كونه من افراد من يتعلق به الخطاب من جهة الشك في كونه من افراد من يجب عليه الوضوء لأجل تحصيل الطهارة، فيكون إثبات حكم العام له بدليل العموم من قبيل التمسك بالعموم فيما يشك في كونه من افراد العموم الغير الجائر بالاتفاق.

و على الثاني و ان كان المتوارد عليه من افراد موضوع العموم، لكن بعد تخصيص العام بمن يكون على غير طهارة يصير المقام مما يشك كونه من افراد المخصص بعد القطع بكونه من افراد العام، فيكون إثبات حكم العام له بدليل العموم من قبيل التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية من الخاص الغير المجوز عندنا.

القول الثاني: ما مال اليه المحقق في المعبر، و اختاره في جامع المقاصد و ينسب الى المشهور بين المتأخرين، و هو التفصيل بين ما لو لم يعلم بالحالة السابقة و بين ما لو علم بها، باختيار القول الأول و هو وجوب التطهر في الأول و بالأخذ بصد الحالة السابقة في الثاني، فإن علم بكونها الطهارة فينبى على انه محدث، و ان علم بكونها الحدث فينبى على انه متطهر لا يجب عليه الوضوء، و هذه ثمرة عملية بين القولين.

و يستدل للاول بما تقدم في القول الأول، و للثاني بأن تلك الحالة السابقة مما يعلم بارتفاعها بتوارد الحالتين يقينا، و ارتفاع رافعها مشكوك فيستصحب بقائه.

و لا يخفى ان الناظر في هذا الاستدلال ينظر بإحدى العينين، اى انه يرى ارتفاع الحالة السابقة طهارة كانت أو حدثاً، لظروءه،

فيقول ارتفاع الحالة السابقة الطرؤ ضدها معلوم، لكن الضد الطارى مشكوك الارتفاع فيجربى الأصل فى بقاءه، و هذا صحيح مع قطع النظر عن العلم بطرو مثل الحالة السابقة أيضا بعد العلم بارتفاعها حيث انه كما يعلم بطرو ضدها يعلم بطرو مثلها، فان صح استصحاب بقاء ضدها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٩٤

لكونه متيقن الحدوث و مشكوك البقاء، فليصح استصحاب بقاء مثلها أيضا، لكونه أيضا متيقن الحدوث و مشكوك البقاء، لكن الجمع بين الاستصحابين فاسد، اما لمعارضتهما مع صحة اجزاء كل منهما فى نفسه مع قطع النظر عن المعارضة، أو للمنع عن اجزاء الأصل فى المجهول تاريخه مع قطع النظر عن المعارضة.

فإن قلت: مبنى الاستدلال المتقدم على ان الحدث بعد الحدث لا يكون حدثا كما ان الطهارة بعد الطهارة لا تكون طهارة، و عليه فيتم الاستدلال، إذ لو كانت الحالة السابقة هى الحدث، كما إذا علم بأنه كان فى أول الصبح محدثا و عند الظهر يعلم بحدوث سبب من أسباب الحدث، و وضوء بعد الحدث السابق المعلوم فى أول الصبح و يشك فى المتقدم منهما فبالنسبة إلى الوضوء الحادث يقطع بكونه مؤثرا، إذ لو كان بعد الحدث الطارى لكان رافعا للحدث و لو كان قبله لكان رافعا للحدث المعلوم وجوده فى أول الصبح فهذا الوضوء مما تيقن تأثيره فى رفع الحدث، و لكن الحدث الطارى مما لا يقطع بتأثيره إذ لو كان بعد الوضوء الطارى لكان ناقضا له، و لو كان قبله لم يؤثر شيئا، إذ الحدث بعد الحدث لا يكون حدثا، فاستصحاب بقاء الوضوء بعد اليقين بوجوده جار، و لكن استصحاب الحدث الطارى لا يكون جاريا لعدم العلم بطريان الحدث عند تحقق سببه الطارى، فالأصل فى بقاء الحدث لا يجربى حتى يعارض مع الأصل الجارى فى بقاء الوضوء، و كذلك الكلام إذا كانت الحالة السابقة هى الطهارة، فإن الأصل فى أول الظهر لا يجربى فى بقاء الطهارة الطارية، و ذلك لعدم العلم بطريانها باحتمال كون الوضوء الطارى قبل الحدث، و الطهارة بعد الطهارة لا تكون طهارة.

قلت: المستصحب فى الاستصحاب المعارض ليس اثر ذلك الأخر الطارى من الوضوء أو الحدث، حتى يقال بأن تأثير ذاك الطارى غير متيقن، لاحتمال كونه حدثا بعد الحدث السابق، أو وضوءا بعد الوضوء السابق، بل المستصحب هو الأثر الموجود حال حدوث ذاك الطارى، إذ فى حال حدوث الحدث الطارى يقطع بأنه محدث اما بذاك الحدث الطارى ان كان بعد الوضوء الطارى، و اما بالحدث السابق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٩٥

ان كان قبل ذاك الوضوء، و كذلك فيما إذا كانت الحالة السابقة هى الطهارة فإنه حين الفراغ من الوضوء الطارى يقطع بأنه على طهارة، اما بذاك الوضوء الطارى ان كان هذا الوضوء بعد الحدث أو بالوضوء السابق ان كان هذا الوضوء قبل الحدث، و كيف كان ففى حال حدوث الأخر يقطع بوجود الأثر، و ان لم يعلم بكونه من ذاك الأخر المماثل للحالة السابقة.

فإن قلت: إذا كانت الحالة السابقة هى الحدث مثلا، ثم طرء الطاريان الحالة المعلومه عند طريان الحدث من الطاريين أيضا غير قابل للاستصحاب، لأنها مرددة بين الحالة التى هى معلوم الارتفاع- لو كان الحدث الطارى بعد الحدث المتيقن السابق- و بين الحالة التى هى مقطوع البقاء- لو كان الحدث الطارى بعد الوضوء- فهى اما مقطوع الارتفاع أو مقطوع البقاء، و المستصحب يجب ان يكون على كل تقدير مشكوك البقاء.

قلت: الأثر المعلوم تحققه عند حدوث الحدث الطارى ليس مرددا بين الفرد المقطوع الارتفاع و المقطوع البقاء، بل ذاك الأثر أمر معين مشخص علم من حاله شرعا انه لا يرتفع الا بالوضوء، سواء اتحد مع الفرد الأول أم لا، فالشك فى بقاءه ناش عن الشك فى زمان الطهارة الطارية، و انه هل هى قبل زمان حدوث الحدث الطارى أو بعده، كما ان تردده بين كونه مقطوع

الارتفاع أو مقطوع البقاء أيضا ناش عن الجهل بزمان الطهارة الطارئة، فكلا الشكين مسبيان عن الجهل بتاريخ حدوث الحدث المتيقن حدوثه.

فان قلت: اجراء الاستصحاب فى بقاء الحدث فى المقام من قبيل استصحاب الكلى لإثبات الأثر المترتب على الفرد، و هو لا يتم الا على القول بالأصل المثبت، و ذلك لان المقطوع حين حدوث الحدث الطارى هو جامع الأثر المستند اليه أو الى الأثر السابق، و اثر الاستصحاب مترتب على الأثر المستند الى الحدث الطارى المجهول تاريخه، فباستصحاب الأثر الكلى الجامع بين الأثرين لا يمكن ترتيب اثر الخاص المستند الى السبب الأخير المجهول تاريخه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٩٦

قلت: ليس المقام من قبيل الاستصحاب الكلى لإثبات الأثر المترتب عليه، فضلا عن استصحابه لإثبات الأثر المترتب على الفرد، كيف! و ارتفاع طبيعة الحدث بعد الوضوء الطارى مقطوع مما لا يعتريه الريب، و مع القطع بارتفاع الطبيعة بعد الوضوء كيف يقال باستصحاب الجنس، مع انه مقطوع الارتفاع، بل المراد استصحاب خصوص الحالة التى يعلم بتحققها حين حدوث السبب الطارى الذى يشك فى كونها قبل الوضوء الطارى أو بعده، و هذه حالة شخصية معلوم التحقق عند حدوث الحدث الطارى و يشك فى بقائها بشخصها، و انما المنشأ فى الشك فى بقائها هو كونها قبل الوضوء أو بعده، و بالجملة فهذا القول مما لا يمكن المساعدة معه، و ان أسند إلى المشهور بين المتأخرين.

القول الثالث ما نسب إلى العلامة (قده) فى بعض كتبه، و هو التفصيل بين الجهل بالحالة السابقة و بين العلم بها، باختيار القول الأول فى الأول، و الأخذ بالحالة السابقة فى الثانى، و استند فى الأخير إلى سقوط الأصل فى الطرفين فيرجع الى الحالة السابقة التى قبلهما.

و أورد عليه بأنه لا معنى لاستصحاب الحالة السابقة بعد القطع بارتفاعها، و ان فى تسمية ذلك بالاستصحاب مسامحة واضحة، مع انه يحتمل تعاقب الوضوئين فيما كانت الحالة السابقة هى الطهارة، أو تعاقب الحدثين فيما كانت هى الحدث، و مع هذا الاحتمال فلا وجه للأخذ بالحالة السابقة.

و أجيب عن الأول بأن مراده الحكم بمثل الحالة السابقة، لا الحكم ببقائها بالاستصحاب، و لا مشاحة فى تعبيره عنه بالاستصحاب بعد وضوح المراد، و عن الثانى بأن مفروض كلامه ما إذا علم بكون كل من الطارين مؤثرا بأن علم بعد الحالة السابقة بحدوث وضوء رافع للحدث و حدث ناقض، و فى هذا الفرض لا يحتمل تعاقب الحدثين، حيث ان الثانى منهما لا تكون رافعا للحدث. لكن يرد عليه (قده) بان ما فرضه خارج عن موضوع البحث عن توارد الحالتين، و ذلك للعلم حينئذ بتأخر الوضوء عن الحدث الطارين فيما إذا كانت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٩٧

الحالة السابقة هى الطهارة، إذ الحدث الناقض و الوضوء الرافع لا يعقل الا بكون الوضوء بعد الحدث، و العلم بتأخر الحدث عن الوضوء فيما إذا كانت الحالة السابقة هى الحدث، إذ الحدث الناقض لا يكون إلا إذا كان بعد الوضوء، و اما الحدث بعد الحدث فلا يكون ناقضا، قال فى الجواهر: و كأنه انما ذكره لكونه فى بادية الرأى قبل التفات الذهن منها (اي من مسألة توارد الحالين)، و ان كان بعد التفاته يخرج عنها، هذا تمام الكلام فى الصورة الأولى.

الصورة الثانية: ما إذا علم بتاريخ الحدث و جهل تاريخ الوضوء، و شك فى تقدمه على الحدث أو تأخره عنه، و الحكم فيها أيضا هو وجوب الوضوء لما يشترط فيه، اما لأجل قاعدة الاشتغال فيما يشترط فى صحته الطهارة بعد سقوط الاستصحاب فى الطرفين للمعارضة، بناء على صحة جريانه فى المجهول تاريخه، و سقوطه بالمعارضة، و اما لاستصحاب بقاء الحدث بناء على

عدم اجراء الاستصحاب فى بقاء الوضوء لعدم اتصال زمان الشك فى بقاءه إلى زمان اليقين بوجوده، و يمكن ان يقال فى المقام بعدم صحة إجرائه فى بقاء الوضوء، و لو قلنا بجريانه فى المجهول التاريخ، و ذلك لأجل تردد الوضوء بين كونه مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع، حيث انه لو كان قبل الحدث لكان مرتفعا به قطعاً، و لو كان بعده لكان باقياً قطعاً، و فى مثله لا- يجرى الاستصحاب.

و اما القول بعدم وجوب الوضوء فى هذه الصورة لأصالة تأخر الوضوء عن الحدث فضعيف فى الغاية، لأن أصالة تأخره يثبت بها تأخره إذا قيس الى الزمان من حيث نفسه، و لا يثبت بها تأخره عن الحدث، و نفس تأخر الوضوء عن الحدث من حيث انه صفة للوضوء- على حسب مفاد كان الناقصة- ليس له حالة سابقة، و إثباته بأصالة عدم تقدمه على الحدث منوط بالقول بحجية الأصل المثبت.

الصورة الثالثة: ما إذا علم تاريخ الوضوء و جهل تاريخ الحدث، و الذى صرح به المصنف (قده) فى المتن هو البناء على بقاء الوضوء للاستصحاب، و قال و لا يجرى استصحاب الحدث حينئذ حتى يعارضه، لعدم اتصال زمان الشك باليقين به حتى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٩٨

يحكم ببقائه، و هذا منه (قده) مبنى على المنع عن اجراء الاستصحاب فى المجهول تاريخه رأساً، و لازمه عدم إجرائه فى الصور الثلاث، لكن الحكم يختلف فيها لعدم إحراز الوضوء فى الصورتين الأوليين، فينتهى إلى الرجوع الى قاعدة الاشتغال، بخلاف هذه الصورة، حيث كان تاريخ الوضوء معلوماً يجرى الاستصحاب فى بقاءه من غير معارض، و لما كان الحق عندنا جريان الأصل فى المجهول تاريخه و سقوطه بالمعارضة فيما كان له معارض، فالحق فى هذه الصورة أيضاً هو وجوب الوضوء، لمعارضة استصحاب بقاءه مع استصحاب بقاء الحدث، فيرجع الى الاشتغال و قد حررنا تلك المسألة فى مباحث المياه و مبحث غسل الجنابة مفصلاً، و الله الهادى.

### [مسألة (٣٨): من كان مأموراً بالوضوء من جهة الشك فيه بعد الحدث]

مسألة (٣٨): من كان مأموراً بالوضوء من جهة الشك فيه بعد الحدث إذا نسى و صلى فلا إشكال فى بطلان صلاته بحسب الظاهر، فيجب عليه الإعادة ان تذكر فى الوقت، و القضاء بعد الوقت، و اما إذا كان مأموراً به من جهة الجهل بالحالة السابقة فنسيه و صلى يمكن ان يقال بصحة صلاته من باب قاعدة الفراغ، لكنه مشكل، فالأحوط الإعادة أو القضاء فى هذه الصورة أيضاً، و كذا الحال من جهة تعاقب الحالتين و الشك فى المتقدم منهما.

اعلم ان المعتبر فى الاستصحاب فعليه الشك و اليقين، و لا يكفى فيه الشك التقديرى لكونه من الأصول المقررة للشاك حين العمل لرفع الحيرة عنه عند العمل و لا- معنى لجعلها فى حال الغفلة، لأنه حين الغفلة لا يكون ملتفتاً حتى يحصل له التحير، و يترتب على ذلك بطلان صلاة من تيقن بالحدث و شك فى بقاءه أو ارتفاعه، بحدوث طهارة بعده فغفل و صلى، ثم التفت بعد صلاته بشكها السابق مع كونه شاكاً بعد الصلاة أيضاً، و ذلك لان الشك الفعلى الحاصل له قبل الصلاة موجب لجريان استصحاب الحدث، فيصير محكوماً بعدم الطهارة، فلا يجرى فى حقه حينئذ قاعدة الفراغ، لان مجراها هو ما كان الشك بتمامه بعد الصلاة، و فيما نحن فيه ليس كذلك، و الحكم بصحة صلاة من تيقن بالحدث و غفل قبل الشك فى بقاءه و صلى ثم شك فى حدوث الطهارة قبل الصلاة، و ذلك لعدم جريان الاستصحاب فى الحال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٩٩

السابق على الصلاة، لعدم الشك الفعلى فى بقاء الحدث مع غفلته، نعم هو محكوم بعد الصلاة بعدم الطهارة فى حالها

بالاستصحاب، و مقتضاه و ان كان الحكم بفساد صلاته الا ان ذاك الاستصحاب محكوم بقاعدة الفراغ، هكذا قرروا المقام تبعا للشيخ الأكبر (قده) في رسالة الاستصحاب، ولكنه لا يخلو عن النظر بل المنع.

اما أولا- فلما في الشق الأول من الحكم بجريان استصحاب الحدث، مع انه في حال الصلاة غافل عن حالته السابقة، و القول بكفاية الشك، الفعلي لإجرائه قبل الصلاة آنا ما، فلا يحتاج في إجرائه إلى إبقاء الشك الى حال الدخول في الصلاة مساوق مع القول بكفاية الشك التقديري في إجرائه مع ان حال الأصول بل الامارات كحال السراج الذى يضىء أطرافه حال اضائته، فلا يكفى ضوئه السابق للاضائة في الان المتأخر عنه، بل كل آن تكون استضاءه الأطراف بضوئه الخارج منه في ذاك الآن، لا آن قبله و لا آن بعده، و مع حدوث الغفلة حال دخول الصلاة لا يكون استصحاب لعدم الشك الفعلي، و لا يكفى الاستصحاب الجارى قبله في الحكم ببقاء حدثه حال دخوله في الصلاة.

و اما ثانيا فلان صحة إجراء الاستصحاب و عدم صحته غير مرتبط بجريان قاعدة الفراغ و عدم جريانها، لان المدار في صحة جريان قاعدة الفراغ، هو كون الشك بتمامه بعد العمل سواء كان محل الاستصحاب أم لا، و إذا لم يكن الشك بتمامه بعد العمل فلا- تجرى القاعدة و لو لم يجرى الاستصحاب، فليس المناط في عدم جريان القاعدة في الشق الأول هو صحة إجراء الاستصحاب فيه بل لو كان إجراء القاعدة فيه صحيحا لكانت حاكمة على الاستصحاب.

إذا تبين ذلك فنقول من كان مأمورا بالوضوء من جهة الشك فيه بعد الحدث إذا نسى و صلى، فالذى في المتن انه لا إشكال في وجوب الإعادة في الوقت أو القضاء في خارجه، و استدلل له بكونه محدثا بحكم الاستصحاب، حيث يقول (قده) فلا إشكال في بطلان صلاته بحسب الظاهر، فان الظاهر منه ارادة الحكم الظاهري من استصحاب بقاء الحدث، لكن ينبغي تقييده بعدم صحة إجراء قاعدة الفراغ حين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٠٠

الشك بعد العمل، فالجزم بعدم البطلان في هذه الصورة، مع الاشكال فيه في الصورة الآتية مما لا يجتمعان. و التحقيق في هاتين الصورتين ان يقال اما الصورة الأولى فبناء على عدم إجراء قاعدة الفراغ فيها، لعدم كون الشك بتمامه بعد العمل المعتبر كونه كذلك في القاعدة، لا ينبغي الإشكال فيها في البطلان، اما لأجل استصحاب بقاء الحدث لو قلنا به، و اما لأجل قاعدة الاشتغال لو لم نقل بجريان الاستصحاب في المقام- كما هو التحقيق- و بناء على جريان قاعدة الفراغ في المقام و عدم اعتبار كون الشك فيها بتمامه حادثا بعد العمل فالحكم هو الصحة- قلنا بجريان الاستصحاب أم لا- لمحكوميته بالقاعدة في مورد جريانها.

و منه يظهر حكم الصورة الثانية و هى ما إذا كان مأمورا بالوضوء من جهة الجهل بالحالة السابقة، أو من جهة تعاقب الحالتين و الشك في المتقدم منهما، فنسى الوضوء فصلى، حيث انه بناء على اعتبار كون الشك في قاعدة الفراغ بتمامه بعد الفراغ يجب الإعادة أو القضاء لقاعدة الاشتغال، و بناء على عدم اعتباره فيها يحكم بالصحة و عدم وجوب الاستيناف لقاعدة الفراغ.

و الحق في القاعدة هو اعتبار كون الشك بتمامه بعد الفراغ في مجراها لظهور أدلتها في خصوص الشك الابتدائي الحادث بعد الفراغ، فلا- تجرى فيما إذا كان المكلف شاكا قبل الفراغ، و ان زال شكه بالنسيان، و لا فرق في الحكم بوجوب القضاء ان كان التذكر بعد الوقت في الصورتين- اعنى فيما إذا شك في الطهارة بعد الحدث و نسى و صلى، و فيما إذا جهل بالحالة السابقة- أو كان في مورد تعاقب الحالتين و لو مع العلم بها فنسى و صلى، غاية الأمر في الصورة الاولى لو قلنا بكونه محكوما في حال الصلاة بكونه محدثا لأجل الاستصحاب الجارى في حال تذكره قبل الصلاة، يكون وجوب القضاء لأجل إثبات الفوت الذى هو السبب في وجوب القضاء، و لو قلنا بعدم إثبات محدثيته في حال الغفلة بالأصل الجارى في حال التذكر يكون وجوب القضاء

في صورتين لأجل قاعدة الاشتغال، ولا غبار

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٠١

في التمسك بها لإثبات وجوب القضاء، بناء على كون القضاء بالأمر الأول، لكن بكاشفية الأمر الجديد، إذ حينئذ يكون الخروج عن عهدة الأمر الأول- أعنى الأمر بالأداء بإتيان القضاء كما لا يخفى، وسيجيء لهذا الأمر زيادة بسط في الكلام في مسألة (٤١) فانتظر، وقد خرجنا في هذه المسألة عن طرز تحرير الفقه لكونها من غوامض الأصول فتبصر.

### [مسألة (٣٩): إذا كان متوضئاً وتوضاً للتجديد]

مسألة (٣٩): إذا كان متوضئاً وتوضاً للتجديد و صلى ثم تيقن بطلان احد الوضئين و لم يعلم أيهما، لا إشكال في صحة صلاته و لا يجب عليه الوضوء للصلوات الاتية أيضاً، بناء على ما هو التحقيق من ان التجديدي إذا صادف الحدث صح، و اما لو صلى بعد كل من الوضئين ثم تيقن بطلان أحدهما فالصلاة الثانية صحيحة، و اما الأولى فالأحوط إعادتها، و ان كان لا يبعد جريان قاعدة الفراغ فيها.

في هذه المسألة بحثان:

الأول: لو كان على وضوء و توضاً للتجديد و صلى ثم تيقن بطلان احد الوضئين و لم يعلم أيهما، فمع القول بالاقصر على نية القربة و عدم اعتبار الأزيد منها من قصد الوجوب في الواجب و الندب في المندوب و صفاً أو غاية، و لا قصد الوجه و لا نية الاستباحة و لا الرفع، كما هو التحقيق و تقدم وجهه مستوفى، فلا اشكال عندهم في صحة صلاته و عدم استيناف الوضوء لما يشترط الوضوء في صحته. و قال في الجواهر:

بل في كلام بعضهم القطع بعدم الإشكال.

أقول: و ينبغي ان يكون كذلك، و ذلك للعلم التفصيلي بكونه على وضوء و ان شك في كون طهارته المعلومة تفصيلاً بالوضوء الأول أو الأخير، فما في الجواهر من احتمال العدم- لانه و ان لم يعتبر نية ما عدا القربة، لكن نية الخلاف مانعة سواء في ذلك خلاف الوجه أو خلاف الرفع، فلا يجتري بالوضوء مع زعم الجنابة و تبين الخلاف- مدفوع بأن الصحة مبنى على القول باتحاد مهية الوضوء المستلزم لرافعيته للحدث، و على تقدير مصادفته مع المحل الصالح للرفع- كما في الصادر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٠٢

عن المحدث بالحدث الأصغر- و قد تقدم الحكم بصحته مع زعم الحدث الأكبر و تبين خلافه، أو الوضوء التجديدي بزعم كونه مع الوضوء فتبين خلافه إذا لم يكن على وجه التقييد و بالجملة فلا ينبغي الإشكال في صحة الطهارة و الصلاة في هذه الصورة.

و اما مع القول باعتبار الأزيد من قصد القربة فالكلام يقع تارة في حكم المسألة عند القول باعتبار قصد الوجوب أو الندب أو قصد وجههما، و اخرى في حكمها عند القول باعتبار قصد الرفع أو الاستباحة، فعلى الأول اعتبار قصد الوجوب أو الندب أو قصد وجههما لا يخلو عن احتمالات:

الأول: احتمال الاكتفاء بالوجه الظاهري في صحة العمل واقعا مع القول باتحاد مهية الوضوء، و عليه فينبغي القول بصحة الوضوء و الصلاة معاً للقطع التفصيلي بكونه على الطهارة، كما على القول بعدم اعتبار الأزيد من قصد القربة.

الثاني: احتمال قصد الوجوب في الواجب و الندب في المندوب و صفاً، و الحكم فيه أيضاً هو الصحة، لكن فيما إذا اتحد صفة الوضوءين، كما إذا توضأ أو لا بقصد الاستحباب لغاية مستحبة ثم جدده بنية الندب، أو توضأ أو لا وجوباً ثم جدده وجوباً عند

نذر تجديده وفاء بالندبر، إذ الوضوء ان متحداً بحسب الوصف وجوباً أو ندباً و انما الخطاء فى وجه وصفهما.  
الثالث: احتمال اعتبار قصد الوجوب أو الندب غايةً أى إتيانه بداعى امتثال امره الخاص الذى قصد امتثاله و ينبغى ان يقال فيه بالبطلان.

و على الثانى أى اعتبار قصد الرفع أو الاستباحة فلا يخلو أيضاً عن احتمالات:  
الأول: ان يكون كل من الرفع أو الاستباحة على تقدير اعتبار قصدهما فى الصحة مما أخذ عنواناً، بمعنى ان المعتبر قصد الإتيان بالوضوء الرفع أو المبيح شأناً أى ما من شأنه ان يكون رافعاً أو مبيحاً و ان لم يكن بالفعل كذلك.  
الثانى: ان يكون كل منهما أخذاً عنواناً أيضاً، لكن بمعنى اعتبار قصد الإتيان بالوضوء الرفع أو المبيح فعلاً، أى ما يكون رافعاً أو مبيحاً بالفعل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٠٣

الثالث: ان يكون كل منهما داعياً بمعنى اعتبار كون الداعى فى وضوئه رفع الحدث أو حصول الاستباحة، فعلى الأول حكمه حكم ما لو لم يعتبر فيه الأزيد من قصد القرية فتصح الصلاة التى صلاحها، و يكون على الطهارة و يصح الإتيان بكل ما يشترط فى صحته الطهارة، و ذلك لتمشى قصد الوضوء الرفع أو المبيح شأناً بقصد التجديد، حيث ان الوضوء التجديدى رافع و مبيح شأناً، فقصد التجديد لا ينفك عن قصد عنوان الرفع أو المبيح شأناً.

و ذلك بناء على التحقيق من اتحاد مهية الوضوء نوعاً، لا كون الوضوء التجديدى نوعاً من الوضوء، و الوضوء الرفع أو المبيح نوعاً آخر، و كان الجامع بينهما معنى جنسياً، و الا فيصير كالأخيرين - اعنى ما كان كل من الرفع أو الاستباحة أخذ عنواناً، بمعنى اعتبار قصد الوضوء الرفع أو المبيح فعلاً أو كان داعياً بمعنى كون داعيه فى الوضوء رفع الحدث أو حصول الاستباحة، و حكمهما هو عدم حصول العلم التفصيلى حينئذ بالطهارة بعد الوضوءين اللذين يعلم إجمالاً ببطلان أحدهما، ضرورة انه مع فرض قصد التجديد لا يتمشى منه قصد الوضوء المعنون بعنوان الرفع أو المبيح فعلاً، إذ هو عنده تجديدى، كما انه لا يمكن إتيانه بداعى الرفع أو الاستباحة و هذا ظاهر، و حينئذ يحصل الشك فى الطهارة عقبيها لأجل الشك فى كون الخلل واقعا فى الأول أو الأخير، حيث انه لو كان فى الأخير يكون على طهارة بعده بواسطة الوضوء الأول الواقع صحيحاً، و لو كان فى الأول يكون على حدث، لأجل بطلان الوضوءين معاً، اما الأول فلوقوع الخلل فيه، و اما الأخير فلعدم تأثيره لأجل فقد نية الرفع أو الاستباحة فيه، و حيث يكون وقوع الخلل مشكوكاً فى كونه فى الأول أو الأخير فلا جرم يحصل الشك فى حصول الطهارة بعد الوضوءين.

ففى وجوب استيناف الوضوء للغايات التى لم تتحقق بعد، و عدم وجوب استيناف الصلاة أقوال.

المصرح به فى الشرائع و المحكى عن العلامة و أكثر من تأخر عنه هو الأول، لاستصحاب الحدث المعلوم قبل الطهارتين المقتضى لبطلان الصلاة الواقعة بعدهما،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٠٤

و ذلك للشك فى ارتفاعه بواسطة الشك فى كون الخلل فى الطهارة الأولى الموجب لبطلانها به، و بطلان الطهارة الثانية بواسطة الإخلال بنية الرفع أو الاستباحة، و ذلك بناء على عدم إجراء قاعدة الفراغ فى الطهارة الأولى، لمعارضتها مع قاعدة الفراغ الجارية فى الطهارة الثانية.

و المختار عند جملة من محققى المتأخرين هو الثانى، و ذلك لجريان قاعدة الفراغ فى الوضوء الأول من غير معارضتها مع قاعدته فى الوضوء الأخير، و صرح فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) و فى مصباح الفقيه انه على تقدير المنع عن إجراء القاعدة فى الوضوء الأول لأجل المعارضة، فلا معارض لها فى الصلاة الواقعة بعد الوضوءين.

و تحقيق الكلام يتوقف على بيان أمرين:

الأول: وقع البحث في ان العلم الإجمالى فى نفسه مانع عن إجراء الأصل فى أطرافه و لو لم يستلزم المخالفة العملية فى إجراءاته، أو ان المانع من إجراءاته استلزام المخالفة العملية، فكل مورد لم يستلزم من إجراءاته المخالفة العملية فلا مانع من إجراءاته، إذا عرفت ذلك فاعلم ان المحتملات فى المنع عن إجراء الأصل فى أطراف المعلوم بالإجمال أمور:

منها دعوى انصراف أدلة الأصول عن شمولها لأطراف المعلوم بالإجمال، بدعوى ان مفاد دليل الاستصحاب مثلا هو حرمة نقض اليقين بالشك، بحيث كان ناقضة هو الشك، و فى مورد العلم الإجمالى رفع اليد عن اليقين السابق بالعلم الإجمالى بانتقاضه ليس نقضا لليقين بالشك، بل هو نقض له باليقين، غاية الأمر المتيقن باليقين الناقض ليس معلوما بالتفصيل، لتردده بين الأطراف، و هذا الاحتمال ليس بشيء، ضرورة القطع بان كل واحد من الأطراف مشكوك، و ان كان منشأه هو الشك فى وجود المعلوم بالإجمال فى الأطراف.

منها دعوى مضادة التعبد بأطراف العلم الإجمالى مع العلم بخلاف ما يتعبد به فى ضمنها، كما فى التعبد بنجاسة الإنائين الذين يعلم بطهارة أحدهما، و لازم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٠٥

ذلك عدم صحة إجراء الأصل المثبت للتكليف فى الأطراف و لو لم يستلزم المخالفة العملية، و هذا الاحتمال قوى عندنا، لكن فى الأصول المحرزة كالأستصحاب و قاعدة الفراغ، لا فى غير المحرز منها كالاختياط، و لكن الأصل الجارى فى المقام - أعنى قاعدة الفراغ الجارية فى الوضوئين - من الأصول النافية، كما لا يخفى.

و منها المنع عن جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى إذا استلزم إجراءاتها فيها المخالفة القطعية، و لازمه صحة جريان الأصول المثبتة فى أطرافه مطلقا، و الأصول النافية إذا لم يلزم من إجراءاتها المخالفة القطعية.

الأمر الثانى: الوضوء التجديدى فى حدّ نفسه بعد الفراغ بأنه ليس فيه اثر تكليف إلزامى، هل له اثر تكليفى مصحح للأمر بالتعبد بصحته عند الشك فيها بعد الفراغ عنها؟ أو لا مجرى فيه لقاعدة الفراغ؟ احتملان، أقواهما الأول لإطلاق أدلتها، مضافا الى ان فى نفس الإتيان به صحيحا أثر شرعى - و هو الإتيان بالوضوء التجديدى - يصح ان يتعبدنا الشارع به عند الشك فيه. إذا تبين ذلك فنقول مقتضى الأمرين و ان كان إجراء قاعدة الفراغ فى كلا الوضوئين و سقوطهما بالمعارضة المقتضى للاختياط و وجوب اعادة الوضوء و الصلاة، لكن العلم الإجمالى فى المقام ينحلّ بالعلم التفصيلى ببطان الوضوء الثانى، اما لأجل وقوع الخلل فيه على تقدير صحة الوضوء الأول، أو لأجل الخلل فى نيته لتترك قصد الرفع أو الاستباحة فيه على تقدير بطلان، الوضوء الأول، و مع القطع ببطلانه فلا يجرى فيه قاعدة الفراغ فينتهى إلى الشك البسيط فى صحة الوضوء الأول فتجرى فيه قاعدة الفراغ من غير معارض، و يترتب على إجراءاتها فيه صحة الصلاة التى صلاحها، و عدم الحاجة الى إعادة الوضوء لما يأتى بعد ذلك فيما يشترط فى صحته الطهارة، هذا و مع الغمض عن ذلك و الالتزام بتعارض الأصل فى الوضوئين فلا معارض لقاعدة الفراغ الجارى فى الصلاة التى صلاحها، فالأقوى حينئذ هو القول الثانى، و مع التنزل عنه فلا محيص الا عن القول الأخير، و اما القول الأول فلا معول عليه.

البحث الثانى: انه لو توضأ وضوءا و صلى بعده ثم اتى بوضوء تجديدى و صلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٠٦

بعده صلاة أخرى، ثم علم ببطلان احد الوضوئين، و الحكم فيه بناء على عدم اعتبار الأزيد من القربة فى الوضوء هو صحة الصلاة الثانية و عدم وجوب اعادة الوضوء لما يأتى بعد ذلك مما يشترط فى صحته الطهارة، اما صحة الصلاة الثانية فللقطع بها،



للقطع بوقوعها مع الطهارة، حيث انه عند إتيانها كان على الطهارة قطعاً، إذ الخلل ان كان واقعا في الوضوء الأول فالوضوء الثاني رافع للحدث حينئذ- بناء على عدم اعتبار الأزيد من نية القربة في صحة الوضوء- و لو كان الخلل في الوضوء الثاني كان الوضوء الأول صحيحاً، فهو حين الصلاة الثانية يقطع بكونه على الطهارة و منه يظهر عدم الحاجة الى استيناف الوضوء لما يأتي بعد ذلك، حيث انه بعد القطع بكونه متطهراً لا حاجة الى إعادة الوضوء.

و اما الصلاة الأولى فهي مشكوكة من جهة الشك في صحة الوضوء الأول، و في صحتها وجهان: من إجراء قاعدة الفراغ فيها من غير معارض- بناء على انحصار المانع عن إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي في استلزامه المخالفة القطعية المنتفية في المقام، أو استصحاب بقاء الحدث الى حين الصلاة الأولى، أو قاعدة الاشتغال بناء على المنع عن إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي، فيما إذا لم يجمع التعبد في أطرافه مع المعلوم بالإجمال بينها، سواء كان الأصل مثبتاً للتكليف أو كان نافياً، سواء و لزم من إجراءاته في الأطراف المخالفة القطعية أم لا.

و التحقيق في المقام وجوب إعادة الصلاة الاولى، و ذلك للمنع عن إجراء قاعدة الفراغ في الوضوء الأول، لمضادة الجمع بين التعبد بصحة كل واحد من الوضوئين مع العلم بطلان أحدهما، و مع المنع عن مضادته و تسليم الجريان تقع المعارضة بين القاعدة الجارية في الوضوء الأول مع القاعدة الجارية في الوضوء الثاني- بناء على صحة جريانها في الوضوء التجديدي، كما عرفت في الأمر الأول، فيصير المرجح حينئذ استصحاب بقاء الحدث الى زمان الصلاة الاولى من غير أصل حاكم عليه. و حاصل الكلام انه بناء على عدم اعتبار الأزيد من قصد القربة في صحة الوضوء يكون الحكم في هذا الفرع صحة الصلاة الثانية، و عدم وجوب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٠٧

استيناف الوضوء لما يأتي بعد ذلك، و وجوب إعادة الصلاة الاولى.

و مع اعتباره من قصد الوجوب في الواجب و الندب في المندوب، أو قصد الرفع أو الاستباحة- فالعلم الإجمالي بطلان احد الوضوئين ينحل الى العلم التفصيلي بطلان الثاني و الشك البدوي في الأول، لأنه ان كان الخلل المعلوم بالإجمال في الأول، فالثاني باطل من جهة الإخلال بنيته لعدم قصد الوجوب أو الرفع أو الاستباحة، و ان كان الخلل في الثاني فهو باطل لوقوع الخلل فيه، فهو باطل على كلا- تقديري و قوع الخلل فيه أو في الأول، و يكون الشك في الأول، و تجرى فيه قاعدة الفراغ من غير معارض و لا يحتاج إلى إجراءاتها في نفس الصلاتين المشكوكتين حتى يمنع عنه بالمعارضة، لكون الأصل الجارى فيهما مسبباً لا ينتهي اليه مع إجراء الأصل في السبب.

و المنع عن إجراء القاعدة في الوضوء الأول (كما في الجواهر، مستدلاً له تارة بظهور أدلتها فيما إذا كان طرفاً الشك وجوداً و عدماً بحثاً، لا- عدماً خاصاً اي كان مردداً بين وجود الشيء و عدمه، لا- بين كونه هذا الشيء، أو ذاك كما في موارد العلم الإجمالي، و لا أقل من الشك في ذلك، فيبقى استصحاب الحدث سليماً من الحاكم عليه، و اخرى بأن الشبهة من قبيل الشبهة المحصورة التي لا يجرى الأصل في أحدهما و ثالثاً بعدم جريان القاعدة عند الشك في الصحة من جهة الشك في الإخلال بالشروط بل يختص موردها بما كان الشك في الصحة من جهة الشك في الإخلال بالاجزاء) ساقط بما ذكرنا من انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بطلان الوضوء الثاني، اما من جهة الخلل بما يعتبر فيه شرطاً أو شرطاً، أو من جهة الإخلال بنيته فيما إذا كان الخلل المعلوم بالإجمال في الوضوء الأول، فيصير الشك في وقوع الخلل في الوضوء الأول بدوياً.

و لا- يحتاج الى ما أجيب عنه من منع دعوى ظهور أدلة القاعدة فيما كان الشك في الوجود و عدم البحث في الأول، و عدم كفاية الشك في ذلك، لكون المرجح عند الشك هو أصالة العموم، كما في مصباح الفقيه، و صحة جريان الأصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٠٨

فى الشبهة المحصورة فيما إذا دار الأمر بينما تنجز التكليف بالاجتناب عنه و بينما لم ينتجز فى الثانى، كما فى الطهارة، و ان كان ما ذكره (قدس سرهما) واردا عليه (قده) كما ىرد على ما ذكره ثالثا بعموم أدلة القاعدة فيما إذا كان الشك فى الصحة من جهة الشك فى الإخلال بالجزء أو بالإخلال بالشرط - حسبما حققناه فى الرسالة المنفردة التى كتبناها فى القاعدة. فالحق فى هذا الفرض صحة الصلاتين و عدم الحاجة الى استيناف الوضوء لما يأتى بعد ذلك، لكن لذهاب المشهور إلى إعادة الصلاتين فى هذا الفرض - مضافا الى دعوى الجواهر اتفاهم عليها و إعادة الصلاة الأولى فى الفرض الأول - يكون الاحتياط فى الإعادة حسنا لا ىنبغى تركه، و الله الهادى.

#### [مسألة (٤٠): إذا توطأ وضوئين و صلى بعدهما]

مسألة (٤٠): إذا توطأ وضوئين و صلى بعدهما ثم علم بحدوث حدث بعد أحدهما ىجب الوضوء للصلاة الاتية، لانه ىرجع الى العلم بوضوء و حدث و الشك فى المتأخر منهما، و اما صلاته فىمكن الحكم بصحتها من باب قاعدة الفراغ بل هو الأظهر. إذا توطأ وضوئين و صلى بعدهما ثم علم بحدوث بعد أحدهما، فبالنسبة إلى الوضوء الأول ىحصل القطع ببطلانه، حيث انه ىنتقض بالحدث الحادث بعده، سواء كان قبل الوضوء الثانى أو حدث بعده، و كذا الوضوء الثانى - بناء على اعتبار نية الرفع أو الاستباحة فى الوضوء - لان الحدث لو حدث قبله ىكون باطلا لأجل الخلل فى نيته، و لو حدث بعده لكان منتقضا به، فعلى القول باعتبار نية الرفع أو الاستباحة ىقطع ببطلان الوضوئين، و لازمه القطع ببطلان الصلاة الواقعة بعدهما، و على القول بعدم اعتبار الأزيد من قصد القرية فى نية الوضوء ىشك فى صحة الوضوء الثانى و الصلاة التى بعده، فإنه لو كان الحدث قبل الوضوء الثانى ىصح الوضوء الثانى، و إذا قلنا بعدم اعتبار الأزيد من قصد القرية فيه، و تصح الصلاة التى صلاها بعده، و لو كان الحدث بعد الوضوء الثانى ىبطل الوضوء الثانى و الصلاة التى بعدها.

فالوضوء الأول معلوم الانتقاض، و الوضوء الثانى على القول بعدم اعتبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٠٩

قصد الرفع أو الاستباحة مشكوك مثل الشك فى بطلان الصلاة التى بعده، لكن الأمر فى الوضوء الثانى و الحدث الحادث المشكوك تقدمه عليه أو تأخره عنه ىرجع الى توارد الحالتين المتعاقبتين، فاما ان ىكونا مجهولى التاريخ أو ىعلم تاريخ أحدهما، و ىعلم حكمه مما تقدم فى المسألة السبعة و الثلاثين، و اما الصلاة التى صلاها بعده فالظاهر صحتها لقاعدة الفراغ، لعموم دليلها مع انتفاء أصل حاكم عليها.

#### [مسألة (٤١): إذا توطأ وضوئين و صلى بعد كل واحد صلاة]

مسألة (٤١): إذا توطأ وضوئين و صلى بعد كل واحد صلاة، ثم علم حدوث حدث بعد أحدهما ىجب الوضوء للصلوات الاتية، و إعادة الصلاتين السابقتين ان كانتا مختلفتين فى العدد و الا ىكفى صلاة واحدة بقصد ما فى الذمة جهرا إذا كانتا جهريتين و إخفاء إذا كانتا إخفائيتين، و مخيرا بين الجهر و الإخفات إذا كانتا مختلفتين، و الأحوط فى هذه الصورة إعادة كليهما.

إذا صلى صلاتين بوضوئين ثم علم بحدوث الحدث اما بين الوضوء الأول و بين الصلاة الواقعة بعده، أو بين الوضوء الثانى و بين الصلاة الواقعة بعده، فاما ىكون الوضوء الثانى تجديدا أو ىكون رافعا، فعلى الأول - على القول باعتبار قصد الاستباحة أو الرفع فى الوضوء الرافع - ىحصل له القطع ببطلان الصلاة الثانية، للقطع بأنها إما واقعة بعد الحدث على تقدير كون الحدث المعلوم

بالإجمال حادثا بينها وبين الوضوء الثاني، واما يكون الوضوء الثاني فاسدا لأجل الخلل في نيته على تقدير كون الحدث حادثا قبله بين الوضوء الأول و الصلاة الاولى، و مع العلم التفصيلي ببطان الصلاة الثانية تكون صحة الصلاة الأولى مشكوكه بالشك البدوي، فتجرى فيها قاعدة الفراغ من غير معارض.

و على القول بكفاية قصد القربة في الوضوء التجديدي، أو كون الوضوء الثاني رافعا لا تجديديا، فتارة يقع الكلام في استيناف الوضوء لما يأتي بعد ذلك مما يشترط فيه الطهارة، و اخرى في حكم الصلاتين الواقعتين عقيب الوضوءين، اما الأول فيصير من صغريات توارد الحالتين المتعاقبتين و الشك في المتقدم منهما،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥١٠

حيث ان الحدث لو كان متقدما على الوضوء الثاني فهو يكون بعد الوضوء الثاني على طهارة، فلو كان الوضوء الثاني مقدما على الحدث فهو محدث، غاية الأمر يكون الحدث على تقدير تقدمه متقدما على نحو خاص، و هو وقوعه بين الوضوء الأول و الصلاة الواقعة بعده، لكنه أجنبي بالنسبة إلى حكم ما يراد من إتيانه فيما بعد، و كيف كان فالحكم فيه هو الحكم في المتواردين، فان كانا مجهولي التاريخ أو كان أحدهما معلوما يلحقه حكمه المتقدم في المسألة السبعة و الثلاثين.

و اما حكم الصلاتين في أنفسهما فهو حكم المعلوم بالإجمال. و اعلم ان قاعدة باب العلم الإجمالي هو إجراء الأصل الحاكم في أحد أطرافه لو لم يكن له معارض و انحلاله به، و مع معارضته يرجع الى الأصل المحكوم بذاك الأصل لو كان جاريا في بعض الأطراف من دون معارض، و مع معارضته بمثله و سقوطه بالمعارضة يرجع الى الأصل المحكوم بذاك الأصل الساقط، لو لم يكن له معارض.

و هكذا الى ان ينتهي الى الأصل المثبت للتكليف في طرف و النافي له في طرف آخر، فيرجع إليهما و ينحل العلم الإجمالي بإجراء الأصل المثبت في بعض أطرافه، و يجرى النافي في الطرف الآخر بلا مانع عنه، كما إذا علم بنجاسة أحد الكأسين الذين أحدهما مسبوق بالنجاسة، مع الشك في بقاء نجاسته السابقة، و الآخر مسبوق بالطهارة، فيجرى استصحاب بقاء النجاسة في المسبوق منهما بها، و ينحل العلم الإجمالي و يرجع الى استصحاب بقاء الطهارة في الآخر من غير معارض، أو ينتهي الى الأصل المثبت للتكليف في جميع الأطراف، و يتنجز به المعلوم بالإجمال في أي طرف كان من الأطراف.

و السر في انحلال العلم الإجمالي بالأصل المثبت الجارى في بعض أطرافه هو اشتراط تنجز المعلوم به، بان لا يقوم في بعض الأطراف منجز آخر غير العلم الإجمالي، بل كان هو العلة التامة لتنجز المعلوم به في كل طرف كان، و مع قيام منجز آخر على بعض الأطراف يخرج العلم الإجمالي عن المنجزية، و يرتفع المنع عن إجراء الأصل النافي في بعض أطرافه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥١١

إذا تبين ذلك فاعلم ان أول الأصول الحاكمة على ما عداها في المقام هو قاعدة الفراغ عند الشك في صحة كل واحدة من الصلاتين، و لكن الجارى منها في إحداها يعارض مع الجارى منها في الأخرى، و ذلك للعلم الإجمالي ببطان إحداها بتخلل الحدث المعلوم بالإجمال بينهما و بين الوضوء المتقدم عليها و تتساقطان بالمعارضة، و ينتهي النوبة الى الأصل المحكوم بها، و هو استصحاب بقاء الطهارة الحاصلة من الوضوء الى انتهاء الصلاة الأولى، لكنه أيضا يعارض باستصحاب بقاء الطهارة من الوضوء الثاني إلى آخر الصلاة الثانية، حيث يعلم إجمالا بانتقاض أحدهما، و عدم بقائه إلى زمان الصلاة الواقعة بعده، فيرجع الى أصالة تأخر الحدث عن الصلاة الاولى، و أصالة تأخره عن الوضوء الثاني، و أصالة تأخر الحدث عن الصلاة الأولى ناف للتكليف، اي يثبت بها عدم وجوب استينافها، و أصالة تأخره عن الوضوء الثاني مثبت للتكليف، اي يوجب استيناف الصلاة الثانية، و بالأصل المثبت ينحل العلم الإجمالي و يرتفع المنع عن إجراء الأصل النافي.

و بوجه أوضح ان هيهنا حوادث متعددة: الوضوء الأول و الصلاة الأولى الواقعة بعده، و الوضوء الثاني و الصلاة الثانية الواقعة بعده، و لنفرض ان تاريخ هذه الحوادث معلومة و يكون حادث خامس و هو الحدث المعلوم حدوثه، المردد حدوثه بين الوضوء الأول و الصلاة الأولى، أو بين الوضوء الثاني و الصلاة الثانية، و يقطع بعدم تقدمه على الوضوء الأول و عدم تأخره عن الصلاة الثانية، و يشك في تقدمه على الصلاة الأولى و تأخره عنها و تقدمه على الوضوء الثاني و تأخره عنه، و لازم تقدمه على الصلاة الأولى بطلان الصلاة الأولى، و لازم تأخره عنها صحتها، و لازم تقدمه على الوضوء الثاني صحة الوضوء الثاني و صحة الصلاة الواقعة بعده، و لازم تأخره عن الوضوء الثاني بطلانه و بطلان الصلاة الثانية الواقعة بعده، فيختلف حكم تأخره عن الصلاة الأولى مع تأخره عن الوضوء الثاني، حيث ان أصالة تأخره عن الصلاة الأولى يثبت صحة الصلاة الأولى، و أصالة تأخره عن الوضوء الثاني يثبت بطلان الصلاة الثانية، فالأول ناف للتكليف و الآخر مثبت له فلا محذور من إجرائها في الطرفين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥١٢

لإثبات صحة الصلاة الأولى و بطلان الصلاة الثانية من ناحية العلم الإجمالي، لكن الشأن في إجراء أصالة تأخر الحادث لعدم الحالة السابقة لتأخره حتى يثبت بقاءه بالأصل، و أصالة عدم تقدم الأمر المشكوك تقدمه لا يثبت تأخره، إذا كان الأثر لصفة التأخر لا لنفس التقدم، فلا بد من الرجوع الى أصل رابع في المقام، و هو أصالة عدم تقدم الحدث على الصلاة الأولى، و أصالة عدم تقدمه على الوضوء الثاني، لكن لا اثر لتقدمه على الوضوء الثاني حتى يرفع بالأصل الجارى في عدمه إذ مع القطع بتقدمه عليه يكون مرتفعا به، و لتقدمه على الأولى أثر، و هو بطلانها و بإجراء الأصل في عدمه يثبت بقاء الوضوء الأول، و يصح به الصلاة الأولى، فيجرى أصالة عدم تقدمه على الصلاة الأولى و يحكم بها بصحتها، و الصلاة الثانية ليست في نفسها مجرى أصل يحرز به صحتها أو فسادها، فيرجع فيها إلى قاعدة الاشتغال، فانتهى الأمر أيضا الى الرجوع الى أصل مثبت للتكليف و هو الاشتغال في الصلاة الثانية، و أصل ناف في الصلاة الأولى و هو أصالة عدم تقدم الحدث عليها، فينحل العلم الإجمالي حينئذ، هذا ما عندي في هذه المسألة.

لكن الظاهر من الأصحاب بلا خلاف ظاهر منهم هو وجوب إعادة الصلاتين كما افتي به في المتن. و في الجواهر انه مجمع عليه، فان تم الإجماع فهو، و ألما فمقتضى القاعدة هو ما مشينا، لا ان العلم الإجمالي بفساد احدى الصلاتين المانع عن الرجوع الى الأصول المفرغة - كاستصحابي الوضوء الى تمام الصلاة أو قاعدتي الفراغ في الصلاتين - يكون مقتضيا لفعلهما معا.

ثم انه على القول بوجوب إعادتهما معا يتفرع فرعان:

الأول: ما ذكره في المتن من ان الصلاتين اما متفقتان في العدد و الكيفية مثل الظهر و العصر، أو متفقتان في العدد و مختلفتان في الكيفية كاحدى الظهرين و العشاء، و اما مختلفتان فيهما معا كالظهر أو العصر و المغرب، و لا إشكال في وجوب إعادتهما معا بالتكرار في مختلفي العدد كالمغرب و العشاء، أو المغرب مع احدى الظهرين، و في المتحددين فيهما عددا هل يكفي إتيان رابعة مثلا بقصد ما في الذمة،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥١٣

سواء كانتا متحدتي الكيفية أيضا كالظهرين، أو المختلفين فيها كاحدى الظهرين مع العشاء؟ أو يتعين التكرار مطلقا و لو في متحدتي الكيفية فيهما؟ أو يفصل بين المتحددين في الكيفية و بين المختلفين فيهما؟ يقال بالاكْتفاء بإتيان رابعة مثلا بقصد ما في الذمة فيما إذا كان العلم الإجمالي بين بطلان احدى الظهرين و يتعين التكرار فيما إذا كان المعلوم بالإجمال مرددا بين احدى الظهرين و العشاء؟ وجوه، المشهور على الأول، و المحكى عن الشيخ و القاضي و الحلبي، و ابن إدريس و ابن زهرة و ابن سعيد هو الثاني. و تحقيق القول في ذلك يتوقف على بيان أمور:

الأول: فى ان الاكفاء بالصلاة الواحدة فى مثل الفرض هل هو على طبق القاعدة أم لا.

الثانى: فى انه على تقدير كون الاكفاء بالواحدة على خلاف القاعدة، فهل فى المقام نص يدل على الاكفاء بالواحدة على خلاف القاعدة.

الثالث: انه على تقدير عدم ورود النص فى المقام فهل يصح التعدى عما ورد فى نظائر المقام، مثل ما ورد فى نسيان صلاة واحدة من الصلوات الخمس اليومية بالاكفاء على إعادة ثنائية و ثلاثية و رباعية، و إثبات الاكفاء بالواحدة فى المقام بما ورد فى نظائره.

أما المقام الأول: فاعلم انه لا شبهة فى ان الظهرية و العصرية و نظائرها عناوين قصدية يتوقف تعنون معنوناتها بها فى الخارج على القصد مثل التعظيم و التوهين بل أفعال الصلاة نفسها، فكما ان كون هذه الأفعال الخارجية من أول التكبير إلى آخر التسليم صلاة يتوقف على قصد الصلاة بها، و الا فلو اتى بها لا بقصد الصلاة لم يصح حمل الصلاة عليها بالحمل الشائع، بل هى تكبير و قراءة و ركوع الى آخرها، كذلك تعنون الصلاة بكونها صلاة ظهر مثلا متوقف على قصد كونها ظهرا، فلو اتى برباعية بلا قصد كونها ظهرا أو عصرا لا يصير مصداقا لشيء منهما، فتحقق واقع الظهر مثلا و ثبوتها الواقعى متوقف على القصد، كما ان تحقق واقع التعظيم مثلا و ثبوته الواقعى متوقف على القصد، و هذا لعله ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥١٤

انما الكلام فى انه هل يتوقف تحقق ما هو مصداق صلاة الظهر أو العصر مثلا، و يحمل عليه عنوان صلاة الظهر أو العصر بالحمل الصناعى على قصدهما تفصيلا؟

أو يكفى فى تحققهما قصدهما و لو بنحو الاجمال، مثل ما إذا علم باشتغال ذمته بإحداهما فيأتى برباعية مثلا بقصد ما فى ذمته، ان ظهرا فظهرا، و ان عصرا فعصرا، و الظاهر اعتبار قصدهما تفصيلا، و ذلك لا لأجل اعتبار قصد امتثال الأمر فى صحتها حتى يدعى بمنافاة القصد الإجمالى مع الجزم بالنية، إذ الجزم بالنية يحصل بقصد الإتيان بما فى ذمته بداعى امتثال امره، بل لمطابوعة قصد المأمور مع قصد الأمر فى متعلق الأمر بحيث يكون ما تعلق به الإرادة الآمرية بنفسه هو متعلق الإرادة الفاعلية، سواء نشأت إرادة الفاعل عن ارادة الآمر أو عن داع آخر مثل الشهوة و نحوها و من المعلوم عدم تعلق إرادة الأمر بعنوان احدى الصلاتين من الظهر أو العصر، بل انما متعلق ارادته هو خصوص الظهر أو العصر، ففى القصد الإجمالى لا يكون ما تعلق به ارادة الفاعل بعينه هو متعلق إرادة الأمر، و مقتضى ذلك كون الاكفاء بالقصد الإجمالى فيما يثبت جواز الاكفاء به يكون على خلاف القاعدة و يحتاج الى الدليل.

و يمكن ان يقال بكفاية القصد التفصيلى التعليقى، بأن يقصد صلاة الظهر مثلا على تقدير كونها فى ذمته، و العصر على تقدير كون ما فى ذمته صلاة العصر لا بمعنى كون قصد الظهر أو العصر معلقا غير متحقق بالفعل، بل بمعنى تحقق القصد المعلق فعلا نظير تحقق الوجوب المعلق فى الواجب المشروط قبل تحقق شرطه فى الاحكام، و تحقق الملكية المنوطة بالموت، أو التدبير المنوط به فى الوضع، و الفرق بينه و بين القصد الإجمالى المنجز واضح، حيث ان متعلق القصد الإجمالى هو الأمر المردد بين الظهر و العصر - اعنى الجامع المنطبق عليهما - مثل عنوان (ما فى الذمة) حيث انه يقصد الإتيان بما فى ذمته القابل لان ينطبق على صلاة الظهر أو العصر الغير المنطبق على شيء منهما فعلا، و بالحقيقة لا يكون الإجمال فى القصد بل انما هو فى المقصود، و انما يقال القصد الإجمالى لكون متعلقه مجملا، و فى القصد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥١٥

التفصيلى المعلق يكون المقصود هو خصوص الظهر بخصوصيتها الظهرية أو العصر بخصوصيتها العصرية، لكن لا قصدا مطلقا بل

منوطا بكون ما فى ذمته ظهرا أو عصرا و حيث ان المعلق عليه ثابت فى نفس الأمر، حيث ان الذمّة لا تخلو عن إحداهما، و كل واحد منهما على تقدير كونها فى الذمّة منوى، فيكون القصد التفصيلي به حاصلا بحصول المعلق عليه.

و هذا البيان لا- يخلو عن اللطافة، و تمام الكلام فيه موكول إلى الأصول، و لكنه منظور فيه فى المقام، إذ حصول المعلق عليه واقعا لا ينفع فى تعلق القصد به فعلا، بمعنى عدم تأثيره فى صدور ما هو فى ذمته فعلا عن قصد منه بصدوره، إذ ما لم يعلم بما فى ذمته لا يكون القصد به محركا فعليا لإناطة تعلق القصد به على العلم، نعم القصد التعليقي موجود بالفعل، لكن لا على صفة المؤثرية و انما المؤثر منه هو حصول المعلق عليه مع العلم به. و هذه الإناطة (اي اناطة تأثير القصد المعلق على العلم بحصول المعلق عليه) تنشأ من كون القصد تابعا للعلم، كما حقق فى محله، فالحق فى المقام كون الاكتفاء بالصلاة الواحدة عند العلم الإجمالى بالاشتغال بإحدى الصلاتين مثلا يكون على خلاف القاعدة، و هذا معنى ما فى الجواهر من كون الاكتفاء على خلاف الأصل.

المقام الثانى: فى انه هل يدل دليل بالخصوص على جواز الاكتفاء بالصلاة الواحدة فى المقام، و ربما يستدل له بحصول القطع بالفراغ بها، للقطع بانطباق المعلوم بالإجمال عليها، و بما ورد فى الناس لصلاة واحدة من الصلوات بكفاية الواحدة المطابقة مع عدد الفائتة، و ان خالفتها فى الجهر و الإخفات.

و لا- يخفى ما فى دعوى حصول القطع بالفراغ بعد ما تبين فى المقام الأول من كون مقتضى القاعدة عدم جواز الاكتفاء بالواحدة، و يأتى الكلام فى الاستدلال بما ورد فى الناسى فى المقام الثالث.

و هو انه هل يتعدى عما ورد فى الناسى- من الاكتفاء بالصلاة الواحدة- إلى المقام و نظائره؟ أو يجب الاقتصار بمورده فى المرسل المروى عن الصادق عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥١٦

قال «من نسى صلاة من صلاة يومه و لم يدر أى صلاة هى. صلى ركعتين و ثلاثا و أربعا» و فى مرفوعة ابن سعيد قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل نسى صلاة من الصلوات، لا يدرى أيتها هى؟ قال «يصلى ثلاثة و أربعة و ركعتين، فان كانت الظهر أو العصر أو العشاء كان قد صلى أربعا، و ان كانت المغرب أو الغداة فقد صلى».

و يستدل بهاتين الروايتين بكفاية الواحدة فى المقام بتنقيح المناط و بإطلاقهما بالتخير بين الجهر و الإخفات، حيث كان الأمر دائرا بين الجهرية و الإخفائية.

و نوقش فى الاستدلال بهما بعدم معلومية المناط، لاحتمال ان يكون للنسيان دخل فى الحكم.

لكن هذه المناقشة ضعيفة جدا، إذ الظاهر المنسب الى الذهن من الحكم بكفاية الواحدة،- لا سيما مع التعليل بأنه ان كانت الظهر أو العصر أو العشاء كان قد صلى أربعا- هو كون ذلك للإتيان بما فى الذمّة من غير فرق فى منشأ كونها فى الذمّة من النسيان أو غيره، و احتمال مدخلية النسيان فى ثبوت ذاك الحكم بعيد فى الغاية، كدعوى المنع عن كون قوله عليه السلام: «فان كانت الظهر أو العصر- إلخ-» علة باحتمال كونه تقريبا للحكم فى خصوص مورده، لا تعليلا حقيقيا، و عدم تعرض المرسل للتعليل غير مضر بالتمسك به على ما فى المرفوعة، و كونه فيها كاف فى صحة التمسك به كما لا يخفى.

و هذا هو الأقوى، الا ان الاحتياط بالتكرار لا سيما فى مختلفى الكيفية- كإحدى الظهرين مع العشاء- مما لا ينبغى تركه، ضرورة وضوح ان الحكم بالاكتفاء على تقدير صحته يكون من باب الرخصة لا العزيمة، فلا ينافى مع حسن الاحتياط فى التكرار، و لو فى متحدى الكيفية منهما و الله الهادى.

الأمر الثانى: لا فرق فى الحكم بوجوب اعادة الصلاتين بين كونهما ادائين أو قضائين أو كونهما مختلفتين فى الأداء و القضاء،

بان كانت إحداهما ادائيا و الأخرى قضائيا، و ربما يقال بالفرق بين المختلفتين، فتارة بدعوى وجوب إعادة القضاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥١٧

دون الأدائية، كما إذا توطأ و صلى بعد وضوءه صلاة القضاء ثم توطأ و صلى بعده صلاة الأداء، ثم بعد خروج وقت الأداء علم بحدوث حدث مردد بين كونه بعد الوضوء الأول و قبل الصلاة الواقعة بعده، أو كونه بعد الوضوء الثانى و قبل الصلاة الواقعة بعده، و ذلك بدعوى استصحاب بقاء الأمر القضائى فى الأول و الرجوع الى قاعدة حيلولة الوقت فى الثانى.

و اخرى بدعوى وجوب إعادة الأدائية دون القضاء فيما إذا كانتا مختلفتين فى مقام الإعادة، كما إذا صلى بوضوء فى وقتها و مضى وقتها- كالعصر مثلا- ثم توطأ و صلى بعده صلاة أخرى كالمغرب، ثم علم قبل خروج وقت المغرب بتخلل حدث، اما بين الوضوء الأول و صلاة العصر الواقعة بعده فى وقت العصر المنقضى وقتها، أو بين الوضوء الثانى و صلاة المغرب الواقعة بعده الباقى وقتها، بادعاء عدم وجوب قضاء الصلاة العصر المنقضى وقتها، لسقوط أمرها الادائى حينئذ قطعاً، اما لأجل امتثاله فى وقته لو لم يكن الحدث المردد بينها و بين الوضوء الأول، و اما لأجل فوت وقته على تقدير عدم امتثاله، و انما الشك فى توجه الأمر القضائى اليه على تقدير عدم امتثاله فى الوقت، و حيث انه مشكوك يرجع فيه الى البراءة، و هذا بخلاف الصلاة الثانية التى يشك فى صحتها فى وقتها، فإن الأصل الجارى فيها هو الاشتغال، و لما كان الأصل الجارى فى القضاء فى حد نفسه مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هو البراءة، و فى الأداء الاشتغال يجرى الأصلان كلاهما، و ينحل بهما العلم الإجمالى لانحلاله بإجراء الأصل المنجز فى أحد أطرافه إذا كان منجزاً مع قطع النظر عنه، بان فرض مع كون الشبهة فيه بدوياً يكون مجرى أصل منجز من أصل محرز أو غيره، و كلتا الدعويين ممنوعتان.

أما الأولى فيمنع إجراء قاعدة حيلولة الوقت عند الشك فى صحة ما صلاة فى الوقت، إذا كان الشك بعد خروج وقتها، و انما مورد القاعدة هو الشك فى أصل الوجود، كما إذا شك بعد الوقت فى انه صلى فى الوقت أم لا، و اما الشك فى صحتها بعد الفراغ منها، فهو مما لا يلتفت اليه مطلقاً بقاعدة الفراغ خرج وقتها أم لا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥١٨

فالمرجع عند الشك فى امتثال الأمر الادائى بعد خروج الوقت من جهة الشك فى صحة ما اتى به هو قاعدة الفراغ، لو لم يكن لها معارض، و مع سقوطها بالمعارضة هو قاعدة الاشتغال.

و اما الدعوى الثانية فبأنها مبنى على كون القضاء بالأمر الجديد، و هو و ان كان مسلماً الا ان معناه ليس كون وجوبه بأمر جديد مستقل أجنبى عن الأمر الادائى، و لو كان منشأ تعلقه بالقضاء لأجل تدارك ما فات من الأداء نظير الكفارة، بل معناه تعلق الأمر الادائى بإتيان متعلقه مطلقاً فى الوقت و فى خارجه، و بخصوصية الأدائية فى الوقت على نحو تعدد المطلوب، و مع فوت خصوصية الوقت يبقى المطلق على مطلوبيته، لكن هذا المعنى لا ينكشف بنفس الأمر الأول، فلا بد فى انكشافه من أمر جديد فصار القضاء بأمر جديد: اى بقاء مطلوبية الموقت بعد خروج وقته صار مكشوفاً بأمر جديد، و على هذا فلو فرض وجود الأمر القضائى بموقت، مثل اليومية يكون الشك فى إتيانه فى الوقت شكاً فى امتثال التكليف المعلوم لا فى أصل التكليف و حينئذ فلو فرغنا ذمتنا بأصل تعبدى مثل قاعدة الفراغ أو حيلولة الوقت فهو، و الا يجب الإتيان به قضاء لقاعدة الاشتغال، و حيث ان قاعدة الفراغ فى القضاء تعارض معها فى الأداء للعلم الإجمالى بطلان إحداهما يكون المرجع فى الشك الأول (أى فى القضاء) أيضاً هو قاعدة الاشتغال، فثبت نفى الفرق بين المختلفين، و المتساويين فى القضاء و الأداء، و الله الهادى.

[مسألة (٤٢): إذا صلى بعد كل من الوضوءين نافلاً]

مسألة (٤٢): إذا صلى بعد كل من الوضوئين نافله ثم علم حدوث حدث بعد أحدهما، فالحال على منوال الواجبين، لكن هنا يستحب الإعادة إذ الفرض كونهما نافله، واما إذا كان في الصورة المفروضة إحدى الصلاتين واجبة و الأخرى نافله فيمكن ان يقال بجريان قاعدة الفراغ في الواجبة و عدم معارضتها، بجريانها في النافله أيضا، لأنه لا يلزم من اجرائها فيهما طرح تكليف منجز، الا ان الأقوى عدم جريانها للعلم الإجمالي، فيجب إعادة الواجبة و يستحب إعادة النافله.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥١٩

في هذه المسألة فرعان:

الأول: لو توطأ وضوئين، و صلى بعد كل منهما نافله ثم علم بحدوث حدث بعد أحدهما، فعلى ما في المتن - في المسألة السابقة من وجوب إعادة الصلاتين إذا كانتا فريضة الذي قد عرفت انه الظاهر من الأصحاب، و ادعى عليه الإجماع في الجواهر - فهل يكون الحكم هنا (اي فيما إذا صلى بعد كل واحد من الوضوئين نافله) أيضا الإعادة الا انه هنا على وجه الاستحباب لكونهما نافله؟ أو لا؟ وجهان مبنيان على جريان قاعدة الفراغ في كل واحد من طرفي العلم الإجمالي و عدمه، و انما جريانها في المقام منوط بأمرين: أحدهما عدم اختصاص جريانها بمورد التكليف الإلزامي، بل هي تجرى في كلما له أثر عملي، و لو كان لم يكن إلزاميا، و ثانيهما انحصار المانع عن إجراء الأصل النافي في أطراف العلم الإجمالي بما إذا استلزم جريانه المخالفة العملية المستلزم إجرائه الترخيص في المعصية، و على تقدير تمامية الأمرين تجرى القاعدة في الطرفين و لا ينتهي إلى استحباب الإعادة، و على فرض عدم تماميتهما أو تمامية أحدهما ينسد باب الرجوع الى القاعدة في الطرفين، فيصير حال الصلاتين النافلتين كحال الفريضتين في عدم إثبات صحتهما بمثبت الا انه في الفريضتين يرجع الى الاشتغال و يحكم بالوجوب، و في النافلتين لا يكون المرجع قاعدة الاشتغال، بل يكون حال المصلى كمن لم يأت بالصلاة أصلا فيستحب له الإعادة، كما كانت مستحبا قبل الإتيان بهاتين الصلاتين، هذا بناء على ما ذهب إليه الأصحاب.

و اما بناء على ما اخترناه من انتهاء الأمر في الفريضتين إلى إجراء أصالة عدم تقدم الحدث على الصلاة الاولى، و إثبات صحة الصلاة الاولى به، و الرجوع الى قاعدة الاشتغال في الصلاة الثانية، ينبغى في هذا الفرع ان يقال باستحباب إعادة الصلاة الثانية الا انه لا محيص عن الموافقة فيما ذهب إليه الأصحاب، و الله العاصم.

الفرع الثاني: لو كان إحدى الصلاتين الواقعة بعد احد الوضوئين فريضة و الأخرى نافله، فعلى القول بانحصار المنع عن إجراء الأصل في أطراف العلم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٢٠

الإجمالي باستلزامه المخالفة العملية، و لو مع القول بإجرائه في غير مورد التكليف الإلزامي أو القول بعدم انحصار المنع بما ذكر لكن مع المنع من إجرائه في مورد التكليف الغير الإلزامي، فلا مانع عن إجراء قاعدة الفراغ في الصلاة الواجبة منهما، لعدم منافاته مع العلم الإجمالي، لعدم استلزامه المخالفة العملية لو أجرى في الطرفين، أو منع عن إجرائها في الصلاة النافله، و على القول بعدم انحصار المانع باستلزامه المخالفة العملية، بل يمنع عن إجراء الأصل في أطرافه لأجل المضادة بين التعبد بصحة الصلاتين اللتين يقطع بفساد إحداهما، سواء كانتا فريضتين أو نافلتين، أو كانت إحداهما فريضة و الأخرى نافله، مع القول بصحة إجراء الأصل في مورد التكليف الغير الإلزامي، فلا يصح الرجوع الى قاعدة الفراغ في الصلاة الواجبة، لمعارضتها مع ما يجري منها في الصلاة النافله، و تسقطان بالمعارضة، فيجب إعادة الواجبة و يستحب إعادة النافله منهما، و قد تقدم في المسألة السابقة ان الأقوى عدم جواز جريان الأصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي مطلقا سواء كان المعلوم بالإجمال إلزاميا أو غير إلزامي أو مرددا بينهما، و انه يصح الرجوع الى الأصل في مورد التكليف الغير الإلزامي فالأقوى على ما ذهب إليه الأصحاب حينئذ هو ما ذكر من



وجوب إعادة الواجبة و استحباب إعادة النافلة، و الله العالم.

### [مسألة (٤٣): إذا كان متوضئا و حدث منه بعده صلاة و حدث]

مسألة (٤٣): إذا كان متوضئا و حدث منه بعده صلاة و حدث و لا- يعلم أيهما المقدم و ان المقدم هي الصلاة حتى تكون صحيحة، أو الحدث حتى تكون باطلة، الأقوى صحة الصلاة لقاعدة الفراغ خصوصا إذا كان تاريخ الصلاة معلوما لجريان استحباب بقاء الطهارة أيضا الى ما بعد الصلاة.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ٣، ص: ٥٢٠

هذه المسألة من موارد توارد الحالتين، مثل ما إذا علم بوضوء و حدث و شك في المتقدم منهما- حسبما مر في المسألة السابعة و الثلاثين- الا ان الأثر في المسألة المتقدمة كان مترتبا على بقاء أحدهما إلى زمان الآخر، حيث انه يترتب على بقاء الحدث الى زمان الوضوء ارتفاع الحدث بالوضوء، و على بقاء الوضوء الى زمان الحدث انتفاضة به، و في هذه المسألة يكون الأثر مترتبا على عدم أحدهما إلى

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ٣، ص: ٥٢١

زمان الآخر، حيث يترتب على عدم الحدث الى زمان الصلاة صحة الصلاة، و على عدم الصلاة الى زمان الحدث بطلانها، فالحكم في هذه المسألة هو حكم المسألة المتقدمة، فإن قلنا في مجهولي التاريخ بجريان الاستصحاب و سقوطه بالمعارضة لا يجرى الاستصحاب في المقام أيضا مطلقا سواء كان الحدث و الصلاة كلاهما مجهولي التاريخ أو كان تاريخ أحدهما معلوما، و بعد سقوط الاستصحاب في عدم كل واحد منهما الى زمان الآخر يكون المرجع هو قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الصلاة لعدم معارض لها، و ان قلنا بعدم جريانه فيه فلا يجرى أصالة عدم أحدهما إلى زمان الآخر، فيما إذا كان تاريخ كليهما مجهولا، و يجرى أصالة عدم الصلاة الى زمان الحدث إذا كان تاريخ الحدث معلوما، و أصالة عدم الحدث الى زمان الصلاة إذا كان تاريخ الصلاة معلوما.

فيرجع في الأول (أى فيما كان كلاهما مجهولي التاريخ) إلى قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الصلاة، و في الثاني (أى فيما كان تاريخ الحدث معلوما) و ان كان في نفسه مجرى استصحاب عدم الصلاة الى زمان الحدث المقتضى لبطلانها، و لا يعارضه أصالة بقاء الطهارة السابقة إلى زمان الصلاة، للجهل، بتاريخ الصلاة و عدم جريان الأصل في المجهول التاريخ على حسب الفرض، لكنه محكوم بقاعدة الفراغ المتخالفه مع استصحاب عدم الصلاة الى زمان الحدث في المؤدى، فيكون المرجع فيه أيضا هو قاعدة الفراغ.

و في الثالث (أى فيما يكون تاريخ الصلاة معلوما) يكون في نفسه مجرى استصحاب عدم الحدث الى ما بعد الصلاة المقتضى لصحتها و الموافق مع قاعدة الفراغ في المؤدى، و لا- بأس في إجرائه في نفسه، بناء على ان يكون المراد من شرطية الطهارة للصلاة كونها الى آخرها واقعة في حال طهارة المصلى، حيث انه بالأصل يحرز الطهارة في حال الصلاة الموجب لصحتها، كما ان قاعدة الفراغ أيضا تثبت الصحة الا- ان الاستصحاب محكوم بقاعدة الفراغ، و لو كان موافقا معها في المؤدى إذ لا فرق في سقوط المحكوم بحاكمه بين الموافقين و المخالفين في المؤدى، فصارت النتيجة هو الرجوع الى قاعدة الفراغ في الصور الثلاث

مطلقاً، سواء جهل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٢٢

تاريخ الصلاة و الحدث كليهما، أو علم تاريخ الحدث و شك فى تاريخ الصلاة، أو علم تاريخ الصلاة و شك فى تاريخ الحدث، و سواء قلنا بجرىء الأصل فى المجهول تاريخه و سقوطه بالمعارضه، أو عدم جريانه فيه أصلاً.

#### [مسألة (٤٤): إذا تيقن بعد الفراغ من الوضوء انه ترك جزءاً منه]

مسألة (٤٤): إذا تيقن بعد الفراغ من الوضوء انه ترك جزءاً منه لا يدري انه الجزء الوجوبى أو الجزء الاستجابى فالظاهر الحكم بصحة وضوءه لقاعدة الفراغ، و لا- تعارض بجرىءها فى الجزء الاستجابى، لأنه لا اثر لها بالنسبة اليه، و نظير ذلك ما إذا توضأ وضوءاً للقراءة القرآن و توضأ فى وقت آخر وضوءاً للصلاة الواجبة ثم علم ببطلان احد الوضوءين، فان مقتضى قاعدة الفراغ صحة الصلاة، و لا تعارض بجرىءها فى القراءة أيضاً لعدم اثر لها بالنسبة إليها.

انما يحكم بصحة الوضوء فى الفرع المذكور لقاعدة الفراغ، و لا تعارض بجرىءها فى الجزء الاستجابى لعدم الأثر لها بالنسبة إليه لأن، الجزء الاستجابى إذا كان متروكاً لا إعادة له فى نفسه، و لا يعيد بتركه الوضوء حيث انه وقع صحيحاً لا يعاد بترك جزء ندبى منه فقاعدة الفراغ بالنسبة إليه مما لا- اثر له و تكون القاعدة جارية فى الوضوء من جهة الشك فى بطلانه، لأجل الشك فى ترك الجزء الواجب منه، و هذا بخلاف ما إذا كان أثراً فى ترك الأمر الاستجابى، مثل الشك فى وضوءه التجديدى مثلاً فإنه لولا- قاعدة الفراغ الجارية فيه لكان يستحب استينافه، لكون المشكوك كأنه لم يوجد، و يبقى الأمر الاستجابى بالتجديد على حاله بحسب الظاهر، و بإجراء القاعدة يسقط ظاهراً، و اما ما ذكره فى نظير ذلك فهو يتصور على نحوين:

أحدهما: ما إذا توضأ وضوءاً للقراءة القرآن و قرأه، و توضأ وضوءاً آخر رافعاً للحدث و صلى بعده، ثم علم ببطلان احد الوضوءين، اما الوضوء الذى قرء بعده أو الوضوء الذى صلى بعده، فيجرى قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الصلاة، إذ لا اثر لقراءته بعد الوضوء الأول لو كان هو الباطل منهما حتى يجرى فيه قاعدة الفراغ، لكى يعارض مع القاعدة فى الصلاة، و هذا مراد المصنف (قده) من التنظير.

و ثانيهما: ما إذا توضأ للقراءة القرآن و لم يقرء بعده، و علم إجمالاً بفساد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٢٣

هذا الوضوء أو وضوء تقدم لصلاة فريضة حاضرة، و فى مثله لا تجرى القاعدة فى الوضوء الذى اتى به لأجل الصلاة، لتعارضها مع القاعدة التى تجرى فى الوضوء الذى توضأ للقراءة القرآن، و ذلك لترتب الأثر العملى عليها، و هو عدم الاستيناف للقراءة هذا كله إذا كان الوضوء الثانى بعد الحدث، و اما إذا كان تجديدياً فيدخل فى مسألة التاسعة و الثلاثين فيما إذا كان متوضئاً و توضأ للتجديد ثم تيقن بطلان أحدهما فيلحقه حكمها، حسبما تقدم فى تلك المسألة.

#### [مسألة (٤٥): إذا تيقن ترك جزء أو شرط من اجزاء أو شرائط الوضوء]

مسألة (٤٥): إذا تيقن ترك جزء أو شرط من اجزاء أو شرائط الوضوء، فان لم تفت الموالاة رجوع و تدارك و اتى بما بعده، و اما ان شك فى ذلك فاما ان يكون بعد الفراغ أو فى الأثناء، فإن كان فى الأثناء رجوع و اتى به و بما بعده، و ان كان الشك قبل مسح الرجل اليسرى فى غسل الوجه مثلاً- أو فى جزء منه، و ان كان بعد الفراغ فى غير الجزء الأخير بنى على الصحة لقاعدة الفراغ، و كذا ان كان الشك فى الجزء الأخير ان كان بعد الدخول فى عمل آخر أو كان بعد ما جلس طويلاً أو كان بعد القيام

عن محل الوضوء، و ان كان قبل ذلك اتى به ان لم تفت الموالاة و الا استأنف.

لا ينبغي الإشكال فى بطلان الوضوء إذا ترك جزءاً منه أو شرطاً له، ضرورة ان مقتضى الجزئية أو الشرطية هو فقد الكل عند انتفاء الجزء، و المشروط عند انتفاء شرطه، و صحة الكل عند انتفاء الجزء و المشروط عند انتفاء شرطه مطلقاً، و فى جميع الأحوال مساوق مع انتفاء الجزئية و الشرطية رأساً، نعم لا بأس بالالتزام بصحة الفاقد للجزء أو الشرط فى بعض الأحوال مثل حالة النسيان أو الاضطرار، إذا دلّ عليها الدليل و هو خارج عن محل الكلام، و كيف كان الظاهر عدم الخلاف فى الحكم فى المقام. و قد ادعى عليه الإجماع فى الجواهر محصلاً و منقولاً، و يدل عليه من النصوص صحيح زرارة عن أحدهما عن رجل بدء بيده قبل وجهه و رجله، قال عليه السّلام: «بيد بما بدء الله به و ليعد ما كان» و صحيح ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السّلام قال «إذا بدأت بيسارك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٢٤

قبل يمينك و مسحت رأسك و رجلك ثم استيقنت بعد ان بدأت بها غسلت يسارك ثم مسحت رأسك و رجلك» و غير ذلك من الاخبار التى تقدم بعض منها فى مبحث الترتيب، و حينئذ يجب الرجوع و الإتيان بما ترك قضاء لدخله فى الوضوء جزءاً أو شرطاً و الإتيان بما بعده لأجل الترتيب، كل ذلك ما لم تفت الموالاة، و لم يرد خلل آخر و الا يجب استيناف الوضوء، و لم يحك فى المقام خلاف الا عن ابن الجنيد حيث فرق بين ما إذا كان المتروك دون سعة الدرهم، فقال باجزاء بله حينئذ من دون حاجة الى إعادة ما بعده و بين غيره، و قال بوجوب الإتيان به و بما بعده، و ما استدلل به لا يفي بمراده، مع ما فيه رأساً و قد تقدم فيه فى مبحث الترتيب. هذا كله فى ما إذا ما تيقن ترك جزء أو شرط من الوضوء.

و لو شك فيه، فاما يكون الشك فى أثناء الوضوء، أو يكون بعد الفراغ فان كان فى الأثناء، فإن كان الشك فى الجزء يجب الإتيان بالمشكوك أيضاً، و بما بعده مطلقاً، سواء تجاوز عن المحل المشكوك - كما إذا شك عند مسح الرجل اليسرى فى غسل الوجه و لو فى جزء منه أو لم يتجاوز عنه - كما إذا شك فى غسل جزء من الوجه قبل الشروع فى غسل اليمنى - فالحكم فى الوضوء هو الالتفات الى الشك إذا كان قبل الفراغ عنه مطلقاً بلا خلاف فيه، بل فى مصباح الفقيه ان نقل الإجماع عليه مستفيض.

و يدل عليه من النصوص صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام قال عليه السّلام «إذا كنت قاعدا على وضوء و لم تدر أغسلت ذراعيك أم لا فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه انك لم تغسله و تمسحه مما سمي الله ما دمت فى حال الوضوء فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت الى حالة أخرى فى صلاة أو غير صلاة فشككت فى بعض مما سمي الله مما أوجب الله عليك فيه وضوء فلا شىء عليك» و هذه الصحيحة كما ترى واضحة بل لعلها صريحة فى المطلوب، لكن يعارضها موثق ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام «إذا شككت فى شىء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فليس شكك بشىء، إنما الشك إذا كنت فى شىء لم تجزه» بناء على ظهوره فى كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٢٥

المرجع فى ضمير «غيره» هو الشىء لا الوضوء، و ذلك لظهور مطابقة ما تعلق به الشك مع ما خرج منه و دخل فى غيره، و حيث يكون المشكوك شيئاً من الوضوء يكون ما دخل فيه غير الشىء المشكوك لا غير الوضوء، و لكن مع الإجماع بالالتفات الى الشك فى أفعال الوضوء، إذا كان فى أثناءه لا بد من رفع اليد من هذا الظهور و الحمل على خلافه، اما يارجاع الضمير فى «غيره» الى الوضوء، كما هو الأقرب إليه، لا- إلى الشىء، و اما بالالتزام بان الوضوء فى نظر الشارع عمل واحد لا يتحقق التجاوز عن بعض اجزائه الا بالتجاوز عنه بتمامه، و بالجملة فهذا الحكم - اعنى الالتفات الى الشك فى شىء من الوضوء قبل الفراغ عنه مما

لا ينبغي التأمل فيه، إذا كان الشك في جزء منه.

و لو شك في شرط منه فهل هو ملحق بالشك في الجزء أم لا-؟ وجهان: من اختصاص ما دلّ على الالتفات بالشك في أثناء الوضوء بما إذا كان الشك في الجزء كصحيحة زرارة المتقدمة التي فيها «إذا كنت قاعدا على وضوئك و لم تدر أغسلت ذراعيك أم لا- إلخ-» فيبقى الشروط باقيا تحت عمومات الشك بعد الفراغ، و من ان الاستفادة مما ورد من حكم الشك في أثناء الوضوء من الالتفات، هو ان الوضوء فعل واحد و الشك في أثائه يكون من الشك قبل الفراغ.

أقول: لا- يخفى ما في دعوى العموم في أدلة الشك بعد الفراغ، بل الأقوى اختصاصه بباب الصلاة و كون خروج الوضوء من باب التخصص- كما سيأتي في ذيل المسألة السابعة و الأربعين- فالأقوى كون الشك في الشروط كالشك في الاجزاء في ذلك.

و ان كان الشك بعد الفراغ من الوضوء فلا يلتفت إليه لقاعدة الفراغ المسلم عند الكل، و قد نقل عليها الإجماع، و يدلّ عليها النصوص كصحيح زرارة المتقدم آنفا، و خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» و في خبر آخر عن الصادق عليه السلام «كلما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكره فامضه كما هو» و خبر ابن بكير عن الصادق عليه السلام- فيمن شك في الوضوء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٢٦

بعد ما فرغ منه- قال «هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك» و خبر ابن ابي يعفور المتقدم، بناء على إرجاع الضمير المذكور في «غيره» الى الوضوء، لا- إلى الشيء المذكور في قوله «إذا شككت في شيء و دخلت في غيره» كما هو المتعين بالإجماع على الالتفات بالشك في أفعال الوضوء في الأثناء، و التنصيص به في صحيح زرارة- حسبما تقدم- و هذا في الجملة مما لا كلام فيه. انما الكلام في انه هل يعتبر في إجراء قاعدة الفراغ الدخول في غير المشكوك؟

أم يكفي الفراغ عنه و لو لم يدخل في الغير، و في المراد من الغير إذا قيل باعتبار الدخول فيه، و في ما يتحقق به الفراغ إذا قلنا بكفاية الفراغ و عدم الحاجة في الدخول الى الغير، فهنا أمور:

الأول: مقتضى إطلاق قول الباقر عليه السلام في خبر ابن مسلم «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» و قول الصادق عليه السلام في خبر آخر له «كلما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكره فامضه كما هو» و خبر ابن بكير عن الصادق عليه السلام- فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ منه- إلخ- هو عدم اعتبار الدخول في الغير في إجراء قاعدة الفراغ، و مقتضى التقييد في موثقة ابن ابي يعفور «إذا شككت في شيء و دخلت في غيره» و صدر صحيح زرارة «إذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت» هو اعتبار الدخول في الغير، و عدم الاكتفاء بمجرد الفراغ، فالأمر يدور بين الأخذ بالأخبار المقيدة اما بحمل المطلق على المقيّد، أو بدعوى انصراف المطلق الى الفرد الغالب، و هو ما كان الشك فيه بعد الدخول في الغير، أو بالأخذ بالأخبار المطلقة بحمل القيد على الغالب لكون الغالب في الشك بعد الفراغ تحققه بعد الدخول في الغير.

و ربما يقال بتعين الأول، لا- لأجل دعوى انصراف المطلق الى الفرد الغالب (لما فيها من منع استلزام غلبة بعض افراد المطلق للانصراف إذا كانت غلبة في الوجود ما لم ينته الى التشكيك في المفهوم) بل لأجل ان مجرد كون القيد غالبا لا- يوجب إخراجها عما هو الأصل فيه: من كونه احترازيا الا مع قيام القرينة عليه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٢٧

المفقودة في المقام.

لكن الثانى- و هو صحه الأخذ بالأخبار المطلقة- هو الأقوى، و ذلك لا لأجل حمل القيد فى الاخبار المقيدة على الغالب، بل لأجل الحصر المستفاد من ذيل موثقه ابن بكير «انما الشك فى شىء لم تجزه» فان الظاهر منه هو كون المناط الفراغ عن المشكوك و لو لم يدخل فى الغير، فيكون قرينه على عدم كون القيد احترازيا.

هذا، مضافا الى ان تصدر صحيح زراة بقوله «إذا كنت قاعدا على وضوئك و لم تدر أ غسلت ذراعيك أم لا فأعد عليهما» يوهن الأخذ بالقيد فى ذيله «فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت الى حالة اخرى من صلاة أو غيره» إذ الظاهر منه كونه مفهوم ما ذكر فى الصدر، فتكون العبرة حينئذ بالبقاء على حال الوضوء أو الفراغ منه فى الالتفات الى الشك و عدم الالتفات، من دون النظر الى الدخول فى الغير.

الأمر الثانى: يحصل الفراغ عن الوضوء بإتمام الجزء الأخير منه، و هو مسح الرجل اليسرى، عند الشك فيما عداه، سواء اشتغل بفعل آخر غيره أم لا، و سواء انتقل عن محل الوضوء الى محل آخر أم لا، و سواء طال جلوسه فى محل وضوئه أم لا، و سواء فات الموالاة أم لا، و اما إذا كان الشك فى الجزء الأخير منه.

فربما يقال بعدم جريان قاعدة الفراغ فيه، لانه مع الشك فيه يكون الفراغ مشكوكا، و مع الشك فيه لا مورد لإجراء القاعدة، لتوقف إجرائها على إحراز الفراغ، و ذلك لا- يحصل إلا- بالإتيان بالجزء الأخير الذى يتحقق به الفراغ، و لكن الأقوى صحه جريانها عند الشك فيه أيضا، لأنه ليس فى اخبار القاعدة لفظ الفراغ حتى يدور مدار صدقه عرفا، بل المذكور فيها لفظه (المضى) و هو يصدق عند تحقق معظم الاجزاء من الشىء إذا كان من عادته الموالاة و عدم الفصل بين اجزائه، و مع الحاجة الى صدق الفراغ فهو يصدق ثبوتا بالخروج عن حال الوضوء.

و انما الكلام فى إحرازه، إذ مع الشك فى الجزء الأخير قبل الدخول فى حالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٢٨

اخرى يحصل الشك فى الفراغ فهل يحتاج إلى إحرازه حينئذ إلى الدخول فى الغير اى غير ما كان من الصلاة أو غيرها و منه الانتقال من مكان الوضوء الى مكان آخر، أو فصل طويل بطول الجلوس، إذ هما أيضا حالة اخرى غير الوضوء، أو يكفى فى إحرازه رؤية المكلف نفسه فارغا عن الوضوء بعد ان كان مشتغلا به، أو انه يحرز بسبق اليقين بالفراغ قبل حدوث الشك فيه الظاهر إحرازه بالأول (أى بالدخول فى حالة اخرى غير حالة الوضوء) و اما الأخيران فلا وقع بهما، إذ رؤية المكلف نفسه فارغا لا- يثبت الفراغ بعد فرض الشك فيه، كما انه لا- دليل على الأخذ باليقين السابق بعد زواله عند طرؤ الشك اللاحق المسمى بالشك السارى المغاير مع الشك الطارى الذى هو مورد الاستصحاب.

فالأقوى عند الشك فى الجزء الأخير اعتبار إحراز الفراغ، اما بالدخول فى الغير أو بالجلوس الطويل فى مكان الوضوء الذى يحصل به القطع بالفراغ، أو بالانتقال عن مكان الوضوء الى مكان آخر لم يكن من عادته انتقاله اليه لمسح الرجلين.

الأمر الثالث: بناء على اعتبار الدخول فى الغير فى قاعدة الفراغ الظاهر كفاية الدخول فى مطلق الغير، بحيث يكون الفاعل فى حالة غير الحالة التى وقع الشك فيها، كما يدل عليه ما فى صحيح زراة «فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت فى حال اخرى فى الصلاة أو فى غيرها- إلخ-» و الظاهر من قوله «فى الصلاة أو فى غيرها» اعتبار الاشتغال بأمر وجودى مغاير مع الوضوء، فلا يكفى مجرد السكوت و عدم الاشتغال بفعل وجودى بعده.

**[مسألة (٤٦): لا اعتبار بشك كثير الشك]**

مسألة (٤٦): لا اعتبار بشك كثير الشك سواء كان فى الاجزاء أو فى الشرائط أو الموانع.

أول من حكى عنه استثناء كثير الشك في الوضوء عن حكم الشك فيه قبل الفراغ عنه الحلى في السرائر، و تبعه عليه جملة من المتأخرين، كالشهيدين و المحقق الثاني و صاحب المدارك و شارح الجعفرية و كاشف اللثام (قدس الله أسرارهم)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٢٩

و في الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف فيه.

و يستدل له بوجوه: كلزوم العسر و الحرج لولاه، و التعليل الوارد في خبر زرارة الوارد في الصلاة، و فيه قلنا له: الرجل يشك كثيرا في صلاته لا يدري كم صلى؟ و لا ما بقى عليه؟ قال «يعيد» قلنا يكثر عليه ذلك كلما عاد شك؟ قال «يمضى في شك» ثم قال «لا تعودوا الخبيث من أنفسكم بنقض الصلاة فتطمعوه، فان الشيطان خبيث معتاد لما عود به فليمض أحدكم في الوهم و لا يكثرن نقض الصلاة، فإنه إذا فعل ذلك مرات لم يعد اليه الشك» ثم قال «انما يريد الخبيث ان يطاع فإذا عصى لم يعد إلى أحدكم» و صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام قال «إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك فإنه يوشك ان يدعك، انما هو من الشيطان» و هذا الخبران و ان وردا في الصلاة لكن العبرة بعموم العلة، فيتعدى عن موردها الى غيره، فكما ان ظاهرهما ان كثرة الشك في مورد الصلاة من الشيطان فبناء على التعدى تكون كثرة الشك في غير الصلاة أيضا من الشيطان، فلا يرد ان كون الكثرة في الصلاة من الشيطان لا يقتضى أن تكون الكثرة في غيرها أيضا من الشيطان كما لا يبعد دعوى كون كثرته مطلقا في أى مورد تحققت مرتبة من الوسواس.

و منه يظهر صحة الاستدلال بصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال: قلت له رجل مبتلى بالوضوء و الصلاة، و قلت: هو رجل عاقل فقال أبو عبد الله عليه السلام «و ائى عقل له و هو يطيع الشيطان!» فقلت له: و كيف يطيع الشيطان؟ فقال عليه السلام «سله هذا الذى يأتيه من أى شىء؟ فإنه يقول لك من عمل الشيطان».

و هذه الأدلة لا يسلم عن المناقشة، أما التمسك بنفى العسر و الحرج فلما مرّ مرارا من انه ليس طريقا لإثبات الحكم الشرعى، بل هو ينفع لنفى الحكم الثابت في موردهما، و اما التعليل الوارد في الخبرين فالظاهر انه حكمة التشريع لا علة الحكم، فلا اطراد فيه، و اما صحيح ابن سنان فلا- ظهور فيه في كونه في مورد الابتلاء بكثرة الشك. فالأحسن أن يستدل بكون الوضوء من توابع الصلاة، بمعنى إلحاق توابعها بها في حكم كثير الشك، لكنه ينفع فيما إذا كان الاعتناء بالشك موجبا لإعادة الصلاة كالشرائط الداخلية لها كالستر و القبلة، و لا يعمّ الخارجية منها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٣٠

كالطهارات الثلاث فضلا عن التعميم لمطلق العبادات مثل الحج، أو تعميمه للمعاملات أيضا، لكن الحكم بعدم الاعتناء بين المتأخرين كأنه مما لا خلاف فيه.

ثم ليعلم ان المراد بكثرة الشك في هذا المقام هو كثرة الاحتمال سواء كان الاحتمال مساويا و كان شكا بالمعنى الأخص، أو احتمالا راجحا و كان ظنا غير معتبر، أو كان مرجوحا، فكثير الظن بالظن الذى لم يقيم على اعتباره دليل في حكم كثير الشك. و اما كثير القطع المعبر عنه بالقطع، ففي الجواهر انه ان كان في جانب العدم فلا يلتفت أيضا إلا إذا علم سبب القطع و كان مما يفيد صحيح المزاج، و ان كان في جانب الوجود فالظاهر اعتبار قطعه إلا إذا حفظ سبب القطع و كان مما لا يفيد صحيح المزاج قطعا انتهى.

و ما افاده (قده) مبنى على ما حكاه الشيخ الأكبر في التنبيه الثالث من رسالة القطع: مما اشتهر في السنة معاصريه من ان قطع القطع لا- اعتبار به، و هو كلام خال عن التحصيل على ما حقق في الأصول: من ان دعوى انصراف حجية القطع الطريقي إلى المتعارف منه دعوى انصراف فيما لا موضوع له، و ذلك لعدم دليل نقلى دال على اعتباره حتى يدعى انصرافه الى المتعارف،

بل انما هو حجة منجعله، و العقل لا يفرق بعد انكشاف الواقع بين كونه انكشافا ناشيا عن الطرق المتعارفة أو غيرها و كيف يمكن ان يقال بمن يقطع ببطلان وضوئه بترك جزء أو شرط منه انه صحيح لمكان كون سبب القطع مما لا يفيد القطع لصحيح المزاج، ثم كيف يمكن ان يحصل العلم للقاطع بان قطعه ناش عما لا يفيد القطع لصحيح المزاج أو عما يفيد له، ثم الكلام يقع في قطعه بان قطعه من قبيل الأول أو الثاني هل حصل عما لا يفيد القطع لصحيح المزاج أو عما يفيد. و بالجملة هذا القول مما لا يمكن المساعدة عليه، و ما ورد في بعض الموارد من ردع الوسواسى عن العمل بقطعه يرجع الى ترخيصه فى مخالفة الواقع لصونه عن مرض الوسواس، و تمام الكلام فى ذلك فى الأصول.

### [مسألة (٤٧): التيمم الذى هو بدل عن الوضوء لا يلحق حكمه فى الاعتناء بالشك إذا كان فى الأثناء]

مسألة (٤٧): التيمم الذى هو بدل عن الوضوء لا يلحق حكمه فى الاعتناء بالشك إذا كان فى الأثناء، و كذا الغسل و التيمم بدله، بل المناط فىهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٣١

التجاوز عن محل المشكوك فيه و عدمه، فمع التجاوز تجرى قاعدة التجاوز و ان كان فى الأثناء مثلا إذا شك بعد الشروع فى مسح الجبهة فى انه ضرب بيديه على الأرض أم لا، يبنى على انه ضرب بهما، و كذا إذا شك بعد الشروع فى الطرف الأيمن فى الغسل انه غسل رأسه أم لا، لا يعتنى به لكن الأحوط إلحاق المذكورات أيضا بالوضوء.

اعلم انه وقع الخلاف فى اختصاص قاعدة التجاوز بخصوص الصلاة أو كونها قاعدة مضروبة لكل مركب ذى أجزاء اعتبر الترتيب فى اجزائها مثل الطهارات الثلاث و الحج، الا انه خرج عنها الوضوء بالإجماع، و المختار عند الشيخ (قده) هو الأخير. و يستدل له بعموم دليلها مثل ما فى خبر إسماعيل بن جابر «كل شىء مما شك فيه مما قد جاوزه- إلخ-» و ما فى خبر زرارة «إذا خرجت من شىء و دخلت فى غيره- إلخ-» و ما فى خبر الحلبي «و كل شىء شك فيه و قد دخل فى حالة اخرى فليمض و لا يلتفت الى الشك» بتقريب ان كلمة «الشىء» فى هذه الاخبار من ألفاظ العموم الصادقة بعمومها على اجزاء الصلاة و شرائطها و غير الصلاة من المركبات التى لها اجزاء و شرائط، و لا سيما مع محاطيتها بلفظة «كل» الدالة على الاستيعاب.

و المختار عند محققى المتأخرين بعده (قدس الله أسرارهم) الأول، و ذلك لاحتمال كون العموم فى مقام إعطاء القاعدة الكلية فى خصوص باب الصلاة الغير المنافى مع عموم الشىء و لا لعموم لفظه «كل» كما فى قوله عليه السلام «ألا أجمع لك السهو فى كلمتين: إذا شككت فابن على الأ-كثر» حيث انه مع كونه فى مقام إعطاء القاعدة الكلية يختص بباب الصلاة، و لا يحتمل فيه العموم بالنسبة الى غير الصلاة، فعلى هذا الاحتمال يكون المتيقن من هذه القاعدة هو إجرائها فى باب الصلاة.

و يترتب على العموم الذى هو مختار الشيخ (قده) كون الحكم فى باب الوضوء مخالفا مع القاعدة فيحتاج فى إخراجها عنها الى التمسك بالنص و الإجماع، و يكون خروجه منها بالتخصيص و لانزمه اختصاص الخروج بالوضوء الذى قام الدليل على تخصيصه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٣٢

فتجرى فى التيمم الذى بدل عن الوضوء، و فى الغسل و التيمم الذى بدل عنه لعدم المخرج لها عن القاعدة و يترتب على اختصاص القاعدة بباب الصلاة كون الحكم بالاتفات فى باب الوضوء موافقا للقاعدة الأولية، و كان خروجه عن قاعدة التجاوز الجارية فى الصلاة من باب التخصص، و يكون الحكم فى باب الغسل و التيمم البديل منه أو من الوضوء أيضا كذلك و ان لم يرد فىهما دليل بالخصوص على كونهما كالوضوء.



و أقوى الوجهين هو الأول- أعنى عدم استفادة العموم فى إجراء هذه القاعدة بالنسبة الى غير الصلاة- بل قال بعض أساتيدنا (قده) انه لم يعهد العمل بها فى غير باب الصلاة و توابعها، و القدر المتيقن من موردها الصلاة، و يكون المرجع فى غيرها استصحاب العدم، و ليس هذا رفع اليد عن عموم لفظه «كل» و لا لفظه «شئ» المذكورتين فى الاخبار، لان لفظه «كل» و ان تدل على الاستيعاب بالوضع الا انها تدل على استيعاب جميع افراد ما يراد من مدخولها، و لا يدل على تعيين المدخول و يحتاج فى تعيينه الى دليل آخر، و لفظه «شئ» و ان كانت دالة على العموم لكن دلالتها عليه بالإطلاق لا بالوضع و التمسك به متوقف على تمامية مقدمات الحكمة التى منها عدم قيام القرينة على التعيين، لكن سبق السؤال عن خصوص الصلاة و اجزائها يوجب وجود القدر المتيقن فى مورد التخاطب، و هو كون العموم مسوقا لإعطاء القاعدة فى الشك عن اجزاء الصلاة و شرائطها، فيكون المحكم فى غيرها الاستصحاب.

إذا عرفت ذلك فاعلم ان ما افتى به المصنف (قده) من إجراء قاعدة التجاوز فى الغسل و التيمم البديل منه أو من الوضوء مبنى على استفادة العموم من الاخبار الواردة فى القاعدة، و ان منشأ إلحاق المذكورات بالوضوء من باب الاحتياط هو احتمال اختصاص القاعدة باب الصلاة. و على ما اخترناه يكون إلحاق المذكورات باب الوضوء هو الأقوى. و الله الهادى.

#### [مسألة (٤٨): إذا علم بعد الفراغ من الوضوء انه مسح على الحائل]

مسألة (٤٨): إذا علم بعد الفراغ من الوضوء انه مسح على الحائل أو مسح فى موضع الغسل أو غسل فى موضع المسح و لكن شك فى انه هل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٣٣

كان هناك مسوغ لذلك من جبرية أو ضرورة أو تقيية أو لا، بل فعل ذلك على غير الوجه الشرعى الظاهر الصحة حملا للفعل على الصحة لقاعدة الفراغ أو غيرها، و كذا لو علم انه مسح بالماء الجديد و لم يعلم انه من جهة وجود المسوغ أو لا، و الأحوط الإعادة فى الجميع.

اعلم ان الشك فى صحة الموجود بعد الفراغ عنه يتصور على أنحاء: منها ان يشك فى صحة ما فرغ عنه من جهة الشك فى الإخلال بجزء أو شرط منه، كما إذا شك فى صحة وضوئه من جهة الشك فى الإخلال بجزء أو شرط منه، و هذا مورد إجراء قاعدة الفراغ من غير اشكال.

و منها ان يعلم بالإخلال و يشك فى كونه من مسوغ- كما إذا علم بكون مسحه على الحائل أو انه مسح فى موضع الغسل أو غسل فى موضع المسح و يشك فى انه كان مسوغ لذلك أم لا؟- و فى إجراء القاعدة فيه وجهان: من إطلاق أخبار القاعدة الشامل لما كان الشك فى صحة الموظف فارغا عن كونه موظفا من جهة الشك فى خلل فى جزئه أو شرطه، و ما كان الشك فى صحته من جهة الشك فى كونه وظيفته بعد العلم بان له وظيفته، مثل الأمثلة المذكورة فى المتن، و مثل ما إذا علم بأنه صلى قصرا مثلا و يشك فى كونه حال الصلاة حاضرا أو مسافرا، حيث انه يعلم بان له فى حال صلاته وظيفته شرعية لكنه يشك فى كون وظيفته القصر أو التمام، و من اختصاص القاعدة بالشك فى صحة الموظف بعد الفراغ عن كونه موظفا، كما يظهر من ملاحظة الأخبار الواردة فيها مثل صحيحة زرارة المتقدمة و نحوها، فلا إطلاق لها لتشمل صورة الشك فى صحة الشئ من جهة الشك فى كونه الوظيفة، أو دعوى انصراف إطلاقها عما يكون الشك فيه من جهة الشك فى كونه هو الوظيفة.

و لا يخفى ان المتيقن من القاعدة هو الأخير، و عليه فالأحوط- لو لم يكن أقوى- هو الإعادة فى الجميع.

و منها ما لو كان الشك فى الصحة ناشيا عن الشك فى ان له وظيفته أم لا؟ كما لو صلى و شك فى صحة صلاته من جهة



الشك في انه كان قبل دخول الوقت أو بعده

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٣٤

مع الشك في دخوله في حال الشك و الأظهر الأقوى عدم جريان القاعدة فيه لخروجه عن مورد القاعدة.

#### [مسألة (٤٩): إذا تيقن انه دخل في الوضوء و اتى ببعض أفعاله]

مسألة (٤٩): إذا تيقن انه دخل في الوضوء و اتى ببعض أفعاله، و لكن شك في انه أتمه على الوجه الصحيح أو لا، بل عدل عنه اختياراً أو اضطراراً الظاهر عدم جريان قاعدة الفراغ فيجب الإتيان به، لان مورد القاعدة ما إذا علم كونه بانياً على إتمام العمل و عازماً عليه الا انه شاك في إتيان الجزء الفلاني أم لا، و في المفروض لا يعلم ذلك، و بعبارة أخرى مورد القاعدة صورة احتمال عروض النسيان، لا احتمال العدول عن القصد.

المستفاد من الاخبار المتقدمة الواردة في القاعدة- لا سيما موثقة ابن بكير التي جعل فيها المناط للقاعدة إذ كرية الفاعل حين العمل- هو ان موردها الشك في تحقق الإخلال لا- عن عمد بل لعروض النسيان و نحوه، و مع العلم بعدم الإخلال عن غير القصد لو كان الشك في الصحة من جهة تحقق الإخلال عن القصد اما اختياراً أو اضطراراً فلا يعمه القاعدة، و لا أقل من الشك في شمولها له فيكون المحكم هو استصحاب عدم الإتيان أو قاعدة الاشتغال.

#### [مسألة (٥٠): إذا شك في وجود الحاجب و عدمه قبل الوضوء أو في الأثناء]

مسألة (٥٠): إذا شك في وجود الحاجب و عدمه قبل الوضوء أو في الأثناء و جب الفحص حتى يحصل اليقين، أو الظن بعدمه ان لم يكن مسبقاً بالوجود و الا و جب تحصيل اليقين و لا يكفي الظن، و ان شك بعد الفراغ في انه كان موجوداً أم لا؟ بنى على عدمه و صح وضوئه، و كذا إذا تيقن انه كان موجوداً و شك في انه ازاله أو أوصل الماء تحته أم لا، نعم في الحاجب الذي قد يصل الماء تحته و قد لا يصل إذا علم انه لم يكن ملتفتاً اليه حين الغسل لكن شك في انه وصل الماء تحته من باب الاتفاق أم لا؟ يشكل جريان قاعدة الفراغ فيه، فلا يترك الاحتياط بالإعادة، و كذا إذا علم بوجود الحاجب المعلوم أو المشكوك حجه و شك في كونه موجوداً حال الوضوء أو طرء بعده فإنه يبني على الصحة إلا إذا علم انه في حال الوضوء لم يكن ملتفتاً إليه فإن الأحوط الإعادة حينئذ.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٣٥

في هذه المسألة أمور:

الأول: إذا شك في وجود الحاجب و عدمه قبل الوضوء أو في الأثناء ففي وجوب الفحص و عدمه قولان أقواهما الوجوب، و قد مرّ البحث عنه (في المسألة التاسعة من المسائل المعنونة في أفعال الوضوء) و قد مرّ أيضاً اعتبار كون مقدار الفحص بما يحصل معه الاطمئنان بعدمه أو بزواله بعد العلم بوجوده بالفحص أو المبالغة في إيصال الماء الى ما في تحته حتى يحصل الاطمئنان بوصول الماء إلى البشرة على فرض وجود الحاجب، و اما الاكتفاء بالظن بالعدم فالظاهر عدم جوازه و لعل منشأ الاكتفاء به، دعوى قيام السيرة على عدم الاعتناء باحتماله مع الظن بعدمه، و لكنه لو سلم فهو انما ينفع في نفى وجوب الفحص عند احتماله مع الظن بعدمه، لا في مقدار الفحص بعد وجوبه فيما لا يكون الظن بعدمه، إذ لم يعلم استقرار السيرة على الاكتفاء في الفحص بما يحصل به الظن بعدم الحاجب فيما يجب الفحص عنه هذا كله إذا لم يكن الحاجب مسبقاً بالوجود و الاعمع الشك في بقائه يجب تحصيل اليقين بعدمه و لا يكفي الظن بالعدم قطعاً، لان رفع اليد عن اليقين السابق بالظن بالعدم نقض له بغير اليقين

المنافى مع دليل الاستصحاب.

الأمر الثانى: إذا شك بعد الفراغ فى وجود الحاجب فى حال الوضوء يبنى على الصحة بقاعدة الفراغ و معها فلا ينتهى الأمر إلى استصحاب عدم الحاجب، مضافا الى ما فيه من كون التمسك به فى المقام مبتنيا على القول بالأصل المثبت، حيث ان الأثر فى المقام مترتب على غسل البشرة فى مورد الغسل أو مسحها فى محل المسح و هو لا يثبت باستصحاب عدم الحاجب الا على القول بالأصل المثبت.

الأمر الثالث: إذا تيقن انه كان موجودا أو شك فى انه ازاله أو أوصل الماء تحته إذا كان فى موضع الغسل أم لا، يبنى على الصحة أيضا لقاعدة الفراغ حيث ان الإزالة أو إيصال الماء تحته أمر اختياري يشك فى صدوره منه فيتم موضوع القاعدة و تجرى و لو على القول باعتبار الاذكريه فى محل جريانها.

الرابع: إذا علم بوجوده و علم انه لم يكن ملتفتا إليه لكى يزيله أو يوصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٣٦

الماء تحته حين الغسل، و لكن يشك فى وصول الماء تحته من باب الاتفاق و يعبر عنه بالشك السارى بمعنى سريان شكه الى حين العمل بحيث لو كان فى أثناء العمل ملتفتا اليه و الى انه لم يصدر منه ما يوجب وصول الماء إلى البشرة من نزع أو تحريك لكان شاكا فى وصول الماء الى ما تحته، لكنه لعدم التفاته اليه لم يتحقق منه الشك الفعلى إلا بعد العمل، و فى جريان قاعدة الفراغ فيه وجهان:

من إطلاق بعض الاخبار، و من التعليل بالاذكريه فى موثقه ابن بكير، و الأقوى عدم صحة إجرائها فيه، لان مورد القاعدة انما هو فيما إذا كان الشك متمحضا فى الشك فى انطباق المأتى به على المأمور به، كمن تحرك خاتم يده حال الوضوء ثم يشك بعده فى وصول الماء الى تحته، أو انه يدري جهة القبلة و يشك بعد الصلاة فى انه صلى الى جهتها، و اما إذا لم يكن كذلك فلا مورد لاجرائها كمن شك فى وصول الماء الى تحت خاتمه من جهة الشك فى مانعيته، أو شك فى كون صلاته إلى القبلة من جهة الشك فى جهتها.

الأمر الخامس: لو علم بوجود الحاجب فى حال الشك و شك فى كونه موجودا حين الوضوء أو انه حدث بعده، و الحكم فيه هو الصحة لقاعدة الفراغ إلا إذا علم بأنه لو كان موجودا حال الوضوء لم يكن ملتفتا اليه، حيث ان فى إجرائها حينئذ إشكال من جهة الإشكال فى اعتبار الاذكريه فى محل جريانها.

### [مسألة (٥١): إذا علم بوجود مانع و علم زمان حدوثه]

مسألة (٥١): إذا علم بوجود مانع و علم زمان حدوثه و شك فى ان الوضوء كان قبل حدوثه أو بعده يبنى على الصحة لقاعدة الفراغ إلا إذا علم عدم الالتفات اليه حين الوضوء، فالأحوط الإعادة حينئذ.

الحكم فى هذه المسألة مع صرف النظر عن قاعدة الفراغ هو التمسك بأصالة عدم تحقق الوضوء الى زمان حدوث المانع، لكنه لا يثبت كونه على المانع فيكون المرجع حينئذ أصالة بقاء الحدث و قاعدة الاشتغال عند الشك فيما يشترط فيه الطهارة، لكن قاعدة الفراغ جارية و يحكم بها بصحة الوضوء إلا إذا علم بعدم التفاته حين الوضوء، حيث يشكل معه اجراء القاعدة للإشكال فى اعتبار الاذكريه فى مجراها، و ان كان الحق عندنا عدم اعتبار الاذكريه فى مجراها- كما حققناه فى الرسالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٣٧

المفردة المكتوبة فى قاعدة التجاوز و الفراغ.

و اما التمسك بخبر حسن ابن الحسين بن ابي العلاء- الذي فيه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال عليه السلام «حوله من مكانه» وقال في الوضوء «تدره، فان نسيت حتى تقوم إلى الصلاة فلا آمرک ان تعيد الصلاة»- لنفى اعتبار الاذكريه بدعوى ظهوره فى صحه الوضوء و لو مع العلم بطرو النسيان عن التفحص عنه فى حال الوضوء (كما فى التمسك) ففیه عدم دلالة الخبر المذكور على كون الحكم بالصحة مع الشك فى وصول الماء إلى البشرة، إذ يحتمل ان يكون السؤال عن حكم الخاتم فى نفسه فى حال الغسل و الوضوء، و بعد الجواب عنه بتحويل الخاتم فى الغسل و إدارته فى الوضوء و التصريح بعدم وجوب إعادة الصلاة بتركه يدل على استحباب التحويل و الإدارة و لو مع العلم بوصول الماء تحته، كما افتى به الأصحاب، و لعل هذا الاحتمال فى الخبر أظهر، و مع المنع عن أظهريته فلا أقل من مساواته مع احتمال كون الترك النسيانى فى مورد الشك فى وصول الماء إلى البشرة، حتى يتمسك به على قاعدة الفراغ حتى مع العلم بالغفلة فى حال العمل.

### [مسألة (٥٢): إذا كان محل وضوئه من بدنه نجسا فتوضأ]

مسألة (٥٢): إذا كان محل وضوئه من بدنه نجسا فتوضأ و شك بعده فى انه ظهره ثم توضأ أم لا بنى على بقاء النجاسة فيجب غسله لما يأتى من الاعمال و اما وضوئه فمحكوم بالصحة عملا بقاعدة الفراغ الا مع علمه بعدم التفاته حين الوضوء إلى الطهارة و النجاسة، و كذا لو كان عالما بنجاسة الماء الذى توضأ منه سابقا على الوضوء و يشك فى انه طهره بالاتصال بالكر أو بالمطر أم لا، فإن وضوئه محكوم بالصحة و الماء محكوم بالنجاسة و يجب عليه غسل كل ما لاقاه، و كذا فى الفرض الأول يجب غسل جميع ما وصل اليه الماء حين التوضى أو لاقى محل الوضوء مع الرطوبة.

لو شك فى الوضوء أو الغسل من جهة الشك فى طهارة بدنه أو طهارة الماء الذى استعمله فى وضوئه أو غسله مع العلم بنجاستهما سابقا على الاستعمال يحكم بصحة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٣٨

وضوئه أو غسله لقاعدة الفراغ، لكن محل وضوئه أو بدنه محكوم بالنجاسة كما ان الماء الذى شك فى بقاء نجاسته محكوم بها للاستصحاب، و لا منافاة فى الجمع بين الطهارة الحديثة و بين الحكم بنجاسة البدن أو الماء فان التفكيك فى الأحكام الظاهرية إذا اقتضتها الأصول غير عزيز، و من المعلوم عدم استلزام الحكم بصحة الوضوء أو الغسل للحكم بطهارة الماء أو البدن، لأن قاعدة الفراغ لا تتكفل لإحراز الشرط بل انما يكون لسانها هو صحة المشروط، مع انه على تقدير كونها محرزة له أيضا إنما يفيد فيما تحقق منه الفراغ لا مطلقا، و بالجملة يكون استصحاب بقاء نجاسة الماء أو البدن هو لزوم تطهيرهما لما يشترط فيه الطهارة بعد الشك فى صحة الوضوء، و ان كان الوضوء محكوما بالصحة، كما ان لازم الاستصحاب المذكور هو الحكم بنجاسة ما يلقى البدن أو الماء المحكوم بهما بالنجاسة بالاستصحاب كما هو ظاهر.

### [مسألة (٥٣): إذا شك بعد الصلاة فى الوضوء لها و عدمه بنى على صحتها]

مسألة (٥٣): إذا شك بعد الصلاة فى الوضوء لها و عدمه بنى على صحتها، لكنه محكوم ببقاء حدته فيجب عليه الوضوء للصلوات الآتية، و لو كان الشك فى أثناء الصلاة و جب الاستيناف بعد الوضوء، و الأحوط الإتمام مع تلك الحالة ثم إعادة بعد الوضوء.

قد تقدم فى المسألة السابقة (٥٢) ان قاعدة الفراغ لا تكون متكفلة لإحراز الشرط بل انما تثبت صحة المشروط بالنسبة الى ما فرغ منه و مقتضى ذلك انه عند الشك بعد الصلاة فى صحتها لأجل الشك فى انه كان على وضوء حين الإتيان بها لا يكون

الثابت بالقاعدة إلا- صحة الصلاة المأتي بها لا انه كان على وضوء حين الإتيان بها، و على فرض إحراز كونه على وضوء حين الإتيان بها يحرز بها للصلاة التي فرغ منها لا مطلقا، و يترتب عليه وجوب الوضوء للصلوات الاتية و لكل ما يشترط في صحته الوضوء من الأعمال التي يأتي بها بعد ذلك عملا باستصحاب بقاء الحدث عند الشك في بقاءه بعد فرض عدم جريان قاعدة الفراغ لانتفاء موضوعها الذي هو الفراغ، هذا إذا كان الشك في صحة الصلاة بعد الفراغ منها.

و لو شك في أثنائها ففي إجراء القاعدة و وجوب إتمام الصلاة و عدم وجوب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٣٩

استينافها بل صحة الإتيان بعدها بكلما يشترط في صحته الوضوء، أو وجوب إتمامها و عدم وجوب استينافها بعد إتمامها بوضوء مستأنف لكن لا يصح الإتيان بعدها بما يشترط فيه الوضوء الا بعد استينافه أو بطلان الصلاة و لزوم استينافها بعد تجديد الوضوء، أقوال نسب الأول منها الى فقيه عصره كاشف الغطاء (قده) و قال بإجراء القاعدة و إحراز المشكوك بها و يتم صلاة و لا يجب الإتيان بالوضوء لكل ما يشترط في صحته الوضوء من الصلوات اللاحقة و غيرها ما لم ينتقض الوضوء.

و استدل له بأن القاعدة من الأصول المحرزة، و مفادها هو إحراز وجود المشكوك و هو الوضوء، و بعد إحراز وجوده بالقاعدة يترتب على وجوده كلما له من الآثار كالأستصحاب، فكما انه لو صلى صلاة باستصحاب الوضوء يكون استصحابه كافيا في صحة الإتيان بكلما يشترط فيه الوضوء زائدا عن الصلاة التي صلاها ما دام هو مستصحب الطهارة، كذلك لو تم صلاته بقاعدة التجاوز و يكون وضوئه المحرز بالقاعدة كافيا في صحة الإتيان بكلما يشترط فيه الوضوء.

و يرد عليه (قده) بأن قاعدة التجاوز عندنا و ان كانت من الامارات بخلاف قاعدة الفراغ التي هي من الأصول المحرزة لكن في الذي يثبت بها كالوضوء في المقام حيثان: حيثية كونه وضوء في نفسه، و حيثية كونه شرطا للصلاة، فما يحرز بالقاعدة انما هو الوضوء من حيث كونه شرطا للصلاة عند صدق التجاوز عن محله عليه، و حيث ان محل الوضوء باق بالنسبة الى ما يشترط في صحته الوضوء من الأعمال اللاحقة و هو شاك فيه يجب إتيانه، فلو أراد الإتيان بصلاة بعد هذه الصلاة أو مس كتابه القرآن أو بكلما يشترط فيه الوضوء يجب عليه الإتيان بالوضوء، لعدم جريان القاعدة بالنسبة إليها لانتفاء صدق التجاوز.

و القول الثاني هو مختار الشيخ الأكبر (قده) في الرسائل من إجراء القاعدة و إحراز المشكوك بالنسبة إلى الصلاة التي هو في أثنائها، و وجوب إتمامها و حرمة ابطالها و وجوب الوضوء لكل ما يشترط في صحته من الأعمال اللاحقة.

و استدل لوجوب الإتيان بالأعمال اللاحقة بما عرفت في الرد على القول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٤٠

الأول من عدم صدق التجاوز بالنسبة إليها و لصحة صلاته التي شك في أثنائها بان ما هو الشرط للصلاة هو الوضوء الذي عبارة عن الغسلتين و المسحتين و حيث انه له محل موظف شرعي و هو قبل الصلاة و يكون شرطا متقدما عليها يكون الشك فيه في أثناء الصلاة شكاً فيه بعد التجاوز عن محله فيصير كما شك في القراءة و هو في الركوع مثلا الذي هو مجرى قاعدة التجاوز و يرد عليه (قده)- أولا- بأن الشرط ليس نفس الغسلتين و المسحتين حتى يكون من الشرط المتقدم، بل الشرط هو الطهارة الحاصلة منه- كما يدل عليه قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ «لا صلاة إلا بطهور» و قوله عليه السَّلام «إذا دخل الوقت وجب الصلاة و الطهور» و هي من الشروط المقارنة كالقبلة و الوقت، و بإجراء القاعدة يحرز وجودها بالنسبة إلى الأفعال الماضية من الصلاة التي شك في أثنائها و لا تجرى القاعدة بالنسبة إلى الاجزاء الباقية منها لعدم صدق التجاوز عنها.

و (ثانيا) انه لو سلم كون الشرط هو نفس الغسلتين و المسحتين و كان شرطية الوضوء من قبيل الشرط المتقدم، فما افاده (قده) من ان له محل موظف شرعي قرر بحسب حكم الشارع ممنوع، بل اللازم العقلي من شرطية للصلاة إتيانه قبلها عقلا بحكم

الشرطية، وذلك لان أقصى ما يمكن الالتزام به بحسب ظاهر آية الوضوء هو كون الغسلتين و المسحنتين شرطاً، اما ان محله الشرعى يكون قبل الصلاة بحيث لو ورد فى الصلاة صدق التجاوز عن محله فاستظهاره ممنوع.

و (ثالثاً) بأنه لو سلم استفادة المحل الشرعى للوضوء من دليله و ان محله الشرعى يكون قبل الصلاة، فإجراء القاعدة فيه يحتاج الى مقدمة أخرى منتفية فى المقام و هى انه يعتبر فى الغير الذى دخل فيه و المشكوك الذى تجاوز عنه ان يكونا من طبع الفاعل ان يريد هما بإرادة كلية، بان يتعلق بهما معا إرادة واحدة كأجزاء الصلاة أو أجزاء حركة واحدة، ثم تنشأ من تلك الإرادة الواحدة إرادتين جزئيتين، تتعلق إحداهما بالشىء المتجاوز عنه و الأخرى إلى الغير اللاحق له، و ذلك كأجزاء الصلاة كالأذان و الإقامة، حيث ان المريد للصلاة يريد من أول الأذان إلى آخر الصلاة، بل الى آخر ما يعتاد من الأوراد و التعقيب بإرادة واحدة كلية اى متعلقة بمجموع ما يريد، و تتولد من ارادته هذه إرادات جزئية بعدة أجزاء الصلاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٤١

و مقدماتها و تعقيباتها الداخلة تحت تلك الإرادة الكلية، إحداها متعلق بالأذان و الأخرى بالإقامة و الثالثة بالتكبير و هكذا الى آخر التعقيب.

و وجه الحاجة الى تلك المقدمة هو كون القاعدة أمراً ارتكازياً منطبقاً على بناء العقلاء، و يؤيد التعليل بالاذكورية فى موثقة ابن بكير الواردة فى قاعدة الفراغ، فان الاذكورية انما هى من هذه الجهة، حيث ان طبع المريد لفعل ذى أجزاء بإرادة كلية، انما هو إرادة اجزائه بارادات جزئية بحسب ما هو المرتكز فى ذهنه، و ان لم يكن ملتفتاً الى ما هو المغروس فى ذهنه، فإيجاد كل جزء بارتكازه الناشى عن إرادته الكلية انما هو بحسب طبعه، و عدم الإيجاد مع فرض بقاء الإرادة الكلية على خلاف طبعه، و هذا معنى الاذكورية، و من المعلوم ان هذا الملاك مفقود فيما كان كل واحد من المشكوك المتجاوز عنه و الأمر اللاحق الذى دخل فيه بحسب الطبع مراداً بإرادة مستقلة غير مرتبطة، إذ الشك فى إتيان المشكوك حينئذ شك فى أصل إرادته، و ليس فى البين شىء يستكشف منه تعلق الإرادة به من طبع أو ارتكاز، بخلاف ما إذا كان المشكوك متعلق الإرادة الكلية، حيث ان تعلقها به امارة على تعلق الإرادة الجزئية الموجبة لصدوره عن الفاعل، إذا ظهر ذلك فنقول: الوضوء و الصلاة ليسا كالأذان و الصلاة مما يتعلق بهما ارادة كلية: بان يكون مرید الوضوء بطبعه مریداً من أول الوضوء الى آخر الصلاة كما يكون مرید الأذان مریداً له من أوله إلى آخر الصلاة، و ان كان قد يمكن ان يكون كذلك الا انه ليس بحسب طبع الوضوء و الصلاة، و التعليل بالاذكورية و ان كان فى قاعدة الفراغ لكونه فى باب الوضوء الذى لا تجرى فيه قاعدة التجاوز الا انه يصح التأيد به لقاعدة التجاوز بعد كونهما معا موافقا مع الارتكاز و متأيدا ببناء العقلاء.

فالأقوى حينئذ هو القول الثالث: و هو بطلان الصلاة التى يشك فى كونه متوضئاً فى أثنائها من جهة الشك فى صدور الوضوء منه قبلها و لزوم استينافها، و ان كان الاحتياط فى إتمامها ثم استينافها بعد الإتيان بالوضوء مما لا ينبغى تركه خروجاً عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٤٢

خلاف من أوجب إتمامها، إما بدعوى إطلاق دليل القاعدة و شمولها لما لا يكون متعلق الإرادة الكلية، أو دعوى كون الوضوء و الصلاة مثل الأذان و الصلاة مما تعلق بهما الإرادة الكلية، و الله الهادى.

#### [مسألة (٥٤): إذا تيقن بعد الوضوء انه ترك منه جزءاً أو شرطاً]

مسألة (٥٤): إذا تيقن بعد الوضوء انه ترك منه جزءاً أو شرطاً أو أوجد مانعاً ثم تبدل يقينه بالشك يبنى على الصحة عملاً بقاعدة الفراغ و لا يضرها اليقين بالبطلان بعد تبدله بالشك و لو تيقن بالصحة ثم شك فيها فأولى بجريان القاعدة.

لا فرق في إجراء قاعدة الفراغ- عند الشك في صحته ما اتى به بين ما إذا كان غافلا عن الصحة بعد الفراغ قبل طرؤ الشك، أو كان ملتفتا إليها و حدث الشك فيها من أول الأمر، أو كان عن يقين بالبطان ثم طرء الشك في الصحة، أو على يقين بالصحة ثم تبدل يقينه بالشك فيها، و ذلك لإطلاق دليلها، و لا يضرها اليقين بالبطان بعد تبدله بالشك إذ اليقين بالبطان لا يوجب البطان الواقعي، لكي يصير في حال اليقين ببطانته محكوما به حتى يكون منافيا مع الحكم بالصحة في حال الشك، بل لا يتبدل حكم المتيقن عما هو متعلق اليقين به، غير ان اليقين إحراز لحكمه ما دام يكون متحققا و مع زواله و طرؤ الشك يجرى حكم الشك، و هذا ظاهر، و اما وجه أولوية الحكم بالصحة عند الشك فيها إذا كان على يقين بالصحة ثم تبدل يقينه بالشك فواضح مما بيناه، إذ ليس في حال اليقين شيء يوهم تنافيه مع الحكم بالصحة في حال الشك.

### [مسألة (٥٤): إذا علم قبل تمام المسحات انه ترك غسل اليد اليسرى]

مسألة (٥٤): إذا علم قبل تمام المسحات انه ترك غسل اليد اليسرى، أو شك في ذلك فأتى به و تمم الوضوء ثم علم انه كان غسله يحتمل الحكم ببطان الوضوء من جهة كون المسحات أو بعضها بالماء الجديد، لكن الأقوى صحته لأن الغسل الثانية مستحبة على الأقوى حتى في اليد اليسرى، فهذه الغسل كانت مأمورا بها في الواقع، فهي محسوبة من الغسل المستحبة و لا يضرها نية الوجوب، لكن الأحوط إعادة الوضوء لاحتمال اعتبار قصد كونها ثانية

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٤٣

في استحبابها هذا، و لو كان آتيا بالغسل الثانية المستحبة و صارت هذه الثالثة تعين البطان لما ذكر من لزوم المسح بالماء الجديد.

لا بد في شرح هذه المسألة من بيان أمور:

الأول: قد تقدم- في فصل مستحبات الوضوء- ان المشهور على استحباب غسل كل من الوجه و اليدين مرتين حتى في غسل اليد اليسرى و يدل على استحباب الغسل الثانية منها بالنصوصية ما في كتابه الكاظم عليه السلام الى ابن يقطين «توضأ كما أمرك الله تعالى: اغسل وجهك مرة فريضة و اخرى إسباغا و اغسل يديك من المرفقين كذلك».

الثاني: قد تقدم- في مبحث الوضوءات المندوبة، و في مبحث النية- عدم اعتبار قصد الوجوب في الواجب و لا قصد الندب في المندوب لا وصفا و لا غاية، بل لو قصد أحدهما مكان الآخر يصح إذا كان الداعي في إتيانه قصد امتثال الأمر المتوجه اليه واقعا و كان اعتقاد وجوبه فيما كان نديبا أو بالعكس من باب الاشتباه و الخطاء في التطبيق ما لم يكن على وجه التقييد.

الثالث: قد مر في فصل مستحبات الوضوء في المسألة الثالثة و الأربعين من فصل أفعال الوضوء- حرمة الغسل الثالثة و كونه بدعة و بطان الوضوء بغسل اليد اليسرى مرة ثالثة لأجل وقوع المسحات أو بعضها بالماء الجديد.

إذا تبين تلك الأمور، فنقول: إذا علم قبل تمام المسحات انه ترك غسل اليد اليسرى أو شك في ذلك فأتى به و بما بعده من المسحات و أتم الوضوء ثم علم انه كان غسله فعلى القول بعدم استحباب الغسل الثانية في اليد اليسرى أو اعتبار قصد الندب في المندوب و وصفا أو غاية أو كون الإتيان بغسله اليسرى بعد العلم بتركه أو الشك فيها من باب التقييد يكون وضوءه باطلا، لوقوع مسحاته أو بعضها بالماء الجديد و على القول باستحباب الغسل الثانية في اليد اليسرى و عدم وجوب قصد الندب في المندوب و عدم كون الإتيان بالغسل على وجه التقييد ففي صحة وضوءه وجهان: مما ذكر من استحباب الغسل الثانية و عدم لزوم قصد الندب مع عدم كون الإتيان بالغسل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٤٤

على وجه التقييد و من احتمال اعتبار كونها غسله ثانية في استحبابها لا بمعنى اعتبار قصد الندب في المندوب، بل بمعنى لزوم تعلق الإرادة الفاعلية بعين ما تعلق به الإرادة الآمرية التي تعلقت بالغسله الثانية بما هي معنوية بعنوانها كالظهيره و العصريه في صلاة الظهر و العصر، و لا ريب في ان الأخير أحوط.

هذا كله فيما لو اتى بالغسله بتخيل انها الاولى و تبين كونها الثانية، و لو اتى بالغسله الثانية و تبين ان هذه الغسله المأتي بها غسله ثالثه فلا إشكال في البطلان لوقوع المسحات أو بعضها بالماء الجديد و هذا ظاهر.

و لقد تم الجزء الثالث من الكتاب (مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى) على يد مؤلفه الضعيف الفاني محمد تقى بن محمد الآملى عفى الله عنهما و عن جميع اخوانه المؤمنين، و كان الفراغ عن تحريره يوم السبت الرابع و العشرين من شهر شوال المكرم سنة (١٣٧٨ هـ) و الحمد لله رب العالمين و صلواته على رسوله المصطفى و آله المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

إلى هنا انتهى الجزء الثالث من الكتاب و يتلوه الجزء الرابع أولها (الفصل المعقود في أحكام الجبائر) و قد وقع الفراغ عن طبعه في مطبعة المصطفوى بطهران يوم الخميس الثامن عشر من شهر محرم الحرام سنة (١٣٨٢ هـ).

و لقد بذلنا الجهد في تصحيحه و مقابلته بقدر الوسع فخرج الكتاب بعون الله تعالى و مشيئة نقيه عن الاغلاط إلا نورا زهيدا يدركه كل اديب اريب اللهم ما بنا من نعمه فممنك وحدك لا شريك لك فأتمم علينا نعمتك و آتنا ما وعدتنا على رسلك من الثواب انك لا تخلف الميعاد.

محمد رضا التوكلى القوچانى

---

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

## الجزء الرابع

[تتمه كتاب الطهارة]

[تتمه مبحث الوضوء]

[فصل في أحكام الجبائر]

## إشارة

(فصل) في أحكام الجبائر و هى الألواح الموضوعه على الكسر و الخرق و الأدوية الموضوعه على الجروح و القروح و الدماميل فالجرح و نحوه اما مكشوف أو مجبور و على التقديرين اما فى موضع الغسل أو فى موضع المسح ثم اما على بعض العضو أو تمامه أو تمام الأعضاء ثم اما يمكن غسل المحل أو مسحه أو لا يمكن فإن أمكن ذلك بلا مشقة و لو بتكرار الماء حتى يصل اليه لو كان عليه جيرة أو وضعه فى الماء حتى يصل اليه بشرط ان يكون المحل و الجيرة طاهرين أو أمكن تطهيرهما و جب ذلك و ان لم يمكن اما لضرر الماء أو للنجاسة و عدم إمكان التطهير أو لعدم إمكان إيصال الماء تحت الجيرة و لا رفعها فان كان مكشوفاً يجب غسل أطرافه و وضع خرقة طاهرة عليه و المسح عليها مع الرطوبة و ان أمكن المسح عليه بلا وضع خرقة تعين ذلك ان لم يمكن غسله كما هو المفروض و ان لم يمكن وضع الخرقة أيضاً اقتصر على غسل أطرافه لكن الأحوط ضم التيمم



اليه و ان كان فى موضع المسح و لم يمكن المسح عليه كذلك يجب وضع خرقة طاهرة و المسح عليها بنداوة و ان لم يمكن سقط و ضم اليه التيمم و ان كان مجبوراً و جب غسل أطرافه مع مراعاة الشرائط و المسح على الجبيرة ان كانت طاهرة أو أمكن تطهيرها و ان كان فى موضع الغسل و الظاهر عدم تعين المسح حينئذ فيجوز الغسل أيضاً و الأحوط إجراء الماء عليها مع الإمكان بإمرار اليد من دون قصد الغسل أو المسح و لا يلزم ان يكون المسح بنداوة الوضوء إذا كان فى موضع الغسل و يلزم ان تصل الرطوبة إلى تمام الجبيرة و لا- يكفى مجرد النداءة نعم لا- يلزم المداقة بإيصال الماء الى الخلل و الفرج بل يكفى صدق الاستيعاب عرفاً هذا كله إذا لم يمكن رفع الجبيرة و المسح على البشرة و الا- فالأحوط تعينه بل لا يخلو عن قوة إذا لم يمكن غسله كما هو المفروض و الأحوط الجمع بين المسح على الجبيرة و على المحل أيضاً بعد رفعها و ان لم يمكن المسح على الجبيرة لنجاستها أو لمانع آخر فإن أمكن وضع خرقة طاهرة عليها و مسحها يجب ذلك و ان لم يمكن ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤

أيضاً فالأحوط الجمع بين الإتمام بالاختصار على غسل الأطراف و التيمم

وقع التعبير فى جملة من العبارات كما فى المتن بلفظ (الجبائر) بصيغة الجمع مع ان الاحكام المذكورة فى هذا الفصل لا يختص بالجمع و لعل الوجه فى التعبير بصيغة الجمع هو غلبة شد موضع الكسر بأزيد من لوح واحد بل بالواح متعددة و كيف كان فالجبيرة فى الأصل عبارة عن اللوح المشدود به موضع الكسر و المراد بها هاهنا- أى فى الفصل المعقود لبيان أحكامها فى الوضوء و الغسل و التيمم- هو الأعم من اللوح و الخرق و نحوهما مما يشد به موضع الكسر و الجرح و القرحة فيكون التعميم من وجهين أحدهما تعميم اللوح الى غيره من الخرق و نحوها و الأخر تعميم الكسر الى غيره من الجرح و القرحة و الجرح بضم الجيم و هو المعبر عنه بالفارسية (بزخم) و القرحة بفتح القاف هو الدمى و لعل عطف الدماميل على القروح فى المتن تفسيري و ينبغى أولاً ان يذكر حكم الجبيرة على ما يقتضيه القاعدة أو الأصل حتى يعلم به المرجع فيما لا يرد فيه دليل بالخصوص فالكلام يقع تارة فيما يقتضيه القاعدة و اخرى فى الأصل العملى أما الكلام فى الأول ففى موضعين الأول فى الجبيرة التى فى موضع المسح و مقتضى القاعدة مع قطع النظر عما يستفاد فيها من الاخبار انه ان أمكن نزعها و المسح على العضو من غير عسر فلا إشكال فى لزوم نزعها و وجوب المسح على البشرة نفسها و ان تعذر النزع فلا يخلو اما ان يقال بان المسح على الحاجب المتصل بالعضو يكون من افراد المسح على العضو عرضاً أو طولاً أو يقال بعدم صدق مسح العضو عليه أصلاً فعلى الأول يكون المتعين هو المسح على الجبيرة عند تعذر مسح العضو و ذلك بدليل وجوب المسح مع كون المسح عليها أيضاً مسحاً على العضو غاية الأمر عند تعذر نزع الجبيرة ان قلنا بكون المسح عليها مسحاً على العضو طولاً أى لا مطلقاً بل عند تعذر مسح العضو نفسه و على الثانى أعنى القول بعدم صدق مسح العضو على مسح الجبيرة و لو عند تعذر مسح العضو فمقتضى القاعدة هو الانتقال الى التيمم الا- فيما دلت الاخبار الخاصة على وجوب المسح على الجبيرة على خلاف القاعدة لكن الأقرب هو القول بكون المسح على الجبيرة مسحاً على العضو طولاً و عند تعذر مسح العضو و ذلك لخبر عبد الأعلى مولى آل سام عن الصادق (ع)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥

قال عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة كيف اصنع بالوضوء قال (ع) يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عز و جل قال الله تعالى ﴿مَّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ امسح عليه فان استفادة هذا الحكم أى المسح على المرارة من آية نفى الحرج لا يتم الا على تقدير كون المسح على المرارة من مراتب المسح على العضو و من ميسوره عند تعذر معسوره إذ حينئذ يصير المتعين هو المسح عليها بعد تعذر المسح على البشرة نفسها و القول بان التمسك بآية نفى الحرج انما هو لنفى وجوب المسح على البشرة حيث انه حرجى مرفوع بالآية لا- لإثبات وجوب المسح على المرارة بل انما هو حكم تعبدى على خلاف



القاعدة يثبت بهذا الخبر كسائر الأخبار الخاصة ضعيف مخالف مع ظاهر الخبر لا معول عليه ان لم يكن عليه القرينة الموضع الثاني: في الجبيرة التي في موضع الغسل و ما تقتضيه القاعدة فيها انه مع إمكان نزعها و غسل ما تحتها فلا ريب في وجوبه و مع عدم إمكانه فإن أمكن إيصال الماء تحتها بإمرار الماء عليها يجب متقدما على المسح اما بناء على صدق الغسل عليه إذا قلنا بعدم اعتبار الجريان في مفهوم الغسل بل يصح الاكتفاء بإمرار الماء عليها حتى يصل الماء تحتها حينئذ و لو مع إمكان النزع أيضا فيكون مخيرا بين النزع و الإيصال بالإمرار المذكور أو لدوران الأمر بين مسح الجبيرة أو غسلها لكن الغسل أقرب من المسح لكون غسل الحاجب المتصل بالبشرة من افراد غسلها طولا عند تعذر غسل البشرة نفسها و مع عدم التمكن من إيصال الماء تحتها أيضا يكون مقتضى القاعدة هو التيمم لمكان العجز عن الطهارة المائية الموجب للانتقال الى التيمم فلو ثبت وجوب المسح على الجبيرة لكان على خلاف القاعدة هذا بيان ما تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الاخبار الواردة في المقام و اما الأصل العملي فهو الاحتياط بالجمع بين الطهارة المائية الناقصة و بين التيمم لو كان الترديد بينهما لمكان العلم الإجمالي بوجوب أحدهما و لو كان الشك في كيفية الطهارة المائية بعد القطع بأصل وجوبها فان كان الشك بين المتباينين فالمرجع أيضا هو الاحتياط و ان كان بين الأقل و الأكثر فالمرجع هو البراءة بناء على كون الوضوء بنفسه هو الشرط لما شرط فيه و الاحتياط أيضا بناء على كون الشرط هو الطهارة الحاصلة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦

منه كما هو الأقوى لرجوع الشك حينئذ إلى الشك في المحصل إذا تبين ذلك فلنرجع الى شرح ما في هذا المتن و هو أمور الأول: انه مع إمكان غسل المحل إذا كانت الجبيرة في محل الغسل أو إمكان مسحه إذا كانت في محل المسح بلا مشقة و جب غسله أو مسحه بشرط ان يكون المحل و الجبيرة طاهرين أو بعد تطهيرهما مع إمكانه إذا كانا نجسين و يدل على ذلك ما عرفت من كونه مقتضى القاعدة أى ما يستفاد من أدلة وجوب الوضوء التام عند التمكن منه مضافا الى الاخبار الخاصة الدالة عليه كصحيح الحلبي عن الصادق (ع) انه سئل عن الرجل تكون به القرحة في ذراعه أو نحو ذلك من مواضع الوضوء فيعصبها بالخرقة و يتوضأ و يمسح عليها إذا توضأ فقال (ع) ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقه و ان كان لا يؤذيه الماء فليترع الخرقه ثم ليغسلها و موثق عمار عن الصادق (ع) في الرجل ينكسر ساعده أو موضع من مواضع الوضوء فلا يقدر ان يمسح عليه لحال الجبر إذا جبر كيف يصنع قال إذا أراد أن يتوضأ فليضع إناء فيه ماء و يضع موضع الجبر في الماء حتى يصل الماء الى جلده و قد اجزئه ذلك من غير ان يحله و في الفقيه و من كان به في المواضع التي يجب عليها الوضوء قرحة أو جراحة أو دماميل لم يؤذها حلها فليحلها و ليغسلها و ان أضر به حلها فليمسح يده على الجبائر و القروح و لا يحلها و لا يعبث بجراحته و حكى مثله عن فقه الرضا أيضا مع تبديل صيغ الغيبة بالخطاب.

الثاني: صرح في المتن بالتخيير بين نزع الجبيرة و غسل ما تحتها و بين تكرار الماء عليه حتى يصل اليه و بين الغمس في الماء الى ان يصل اليه و هو الظاهر من كلمات كثير منهم و استدلوا له باشتراك الثلاثة في تحصيل المأمور به و ظاهر عبارات الأكثرين هو التخيير بين النزع و الغمس حيث اكتفوا بذكرهما و لم يتعرضوا لذكر التكرار، اللهم الا ان يحمل اكتفائهم بذكرهما على سبيل التمثيل كما اكتفوا جماعة أخرى بذكر النزع و التكرار و لم يتعرضوا لذكر الغمس و لا إشكال في جواز النزع لكونه الموافق مع الاحتياط و المطابق مع القاعدة و يدل عليه حسنة الحلبي المتقدمة في الأمر الأول حيث ورد فيها قوله (ع) و ان كان لا يؤذيه الماء فليترع الخرقه ثم ليغسلها كما ان موثقه عمار المتقدمة تدل على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧

جواز الاكتفاء بالغمس و اما صحة الاكتفاء بالتكرار فليس عليها خبر بالخصوص و انما يصح القول بها بناء على عدم استظهار

خصوصية النزح من خبر الحلبي و لا- الغمس عن موثق عمار و وجه الاستظهار هو تفرغ الغسل على النزح فى خبر الحلبي بقوله ثم ليغسلها و تفرغ وصول الماء الى الجلد بمعنى الغمس فى موثقه عمار الدال على كون النزح أو الغمس لأجل تحقق الغسل و هو كما يحصل بالنزح و الغمس يحصل بالتكرار أيضا لكنه مع توقفه على عدم اعتبار الجريان فى مفهوم الغسل لا يخلو عن النظر و الأحوط هو الاكتفاء بالنزح أو الغمس المنصوصين و عدم الاكتفاء بالتكرار و لعل الوجه فى اختصاص الأكثرين إياهما بالذكر و عدم التعرض لذكر التكرار هو أيضا ذلك لا كونه من باب التمثيل الأمر الثالث: إذا لم يمكن غسل المحل أو مسحه بلا مشقة بأحد الأنحاء المتقدمة اما لضرر الماء أو لنجاسة المحل بنجاسة لا يمكن تطهيرها أو لعدم إمكان إيصال الماء تحت الجبيرة و لا رفعها يصير مأمورا بوضوء المعذور فى الجملة على ما أتى حكمه اما إذا كان للضرر فلصحيح الحلبي المتقدم فى الأمر الأول الذى فيه ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقه و ان كان لا يؤذيه الماء فلينزح الخرقه ثم ليغسلها و خبر كليب الأسدى قال سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل إذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلاة قال (ع) ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره و يصل و اما إذا كان لنجاسة المحل مع عدم إمكان تطهيره فالمصرح به فى الجواهر هو انه كالضرر فى صيرورته مأمورا بالوضوء العذرى و استدلل له بان المراد من عدم التمكن هو الأعم منه عقلا أو شرعا و نجاسة المحل مانع شرعى عن غسله بعد اشتراط طهارته و طهارة ماء الوضوء و المشروط عدم شرطه و حكى عن المدارك و ظاهر جامع المقاصد عدم الخلاف فى ذلك و لكن عن محكى كشف اللثام احتمال اختصاص الحكم بصورة تضاعف النجاسة و إيجاب الوضوء التام مع عدمه لأصالة عدم الانتقال من الغسل الى المسح و ظاهره تسليم المفروغية عن ثبوت الحكم فى صورة تضاعف النجاسة فلو تم الإجماع على ثبوته اما مطلقا أو فى صورة تضاعف النجاسة و الا فالحاقه بعدم التمكن العقلى لا يخلو عن المنع لعدم دلالة الأخبار الخاصة الواردة فى الجبيرة عليه و ما دل على اشتراط طهارة ماء الوضوء لا- يدل على الانتقال بالوضوء الناقص بل ينبغى الحكم بتعيين التيمم حينئذ و قد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج 4، ص: 8

صرح العلامة فى المحكى عن التذكرة بأنه لو كان موضع من البشرة نجسا و جب التيمم فالأحوط فى صورة تعذر الوضوء التام لأجل نجاسة المحل مع عدم التمكن من تطهيره هو الجمع بين الوضوء الناقص و التيمم و اما إذا كان لعدم إمكان إيصال الماء تحت الجبيرة و لا رفع الجبيرة فيدل على الانتقال الى الوضوء الناقص صحيح ابن الحجاج عن ابى الحسن (ع) عن الكسير تكون عليه الجبائر أو تكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء و عند غسل الجنابة و غسل الجمعة فقال (ع) يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر و يدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله و لا ينزع الجبائر و لا يعبث بجراحته و خبر عبد الأعلى المتقدم الذى تمسك الامام (ع) فيه بأية نفى الحرج الدال على الانتقال بالوضوء الناقص عند الحرج.

الرابع إذا تحقق العجز عن الوضوء التام بأحد الأسباب المذكورة فى الأمر الثالث فلا يخلو اما يكون الجرح أو القرع مكشوفاً أو يكون مجبوراً و على كلا التقديرين فاما يكون فى موضع الغسل أو يكون فى موضع المسح فان كان مكشوفاً فى موضع الغسل فلا اشكال و لا خلاف فى وجوب غسل أطرافه و يدل عليه ذيل حسنة الحلبي قال سئلته عن الجرح كيف اصنع به فى غسله قال اغسل ما حوله و رواية عبد الله بن سنان عن الصادق (ع) قال سئلته عن الجرح كيف يصنع صاحبه قال يغسل ما حوله، اما هو نفسه فإن أمكن المسح عليه بلا وضع خرقه عليه ففى تعيين مسحه كذلك أو الاكتفاء بغسل ما حوله أو احتمال وجوب وضع خرقه عليه و المسح عليها أو الانتقال الى التيمم (احتمالات) المحكى عن المحقق فى المعبر و العلامة فى التذكرة و النهاية و الشهيد فى الدروس هو الأول أى تعيين احتمال المسح عليه بلا وضع خرقه عليه و استدلوا له بان المسح عليه أقرب الى المأمور به و اولى من المسح على الجبيرة و لا كلام فى أولويته لانه مسح على البشرة و لعل وجه أقربيته إلى المأمور به هو دعوى تضمن

الغسل للمسح بادعاء كونه مسحا مع زيادة و عند تعذر الزيادة لا يسقط المزيد عليه الميسور بقاعدة الميسور و لا يخفى ما فيه حيث ان الغسل و المسح عند العرف من المتباينين و لا يكون المسح عندهم ميسورا من الغسل و اما الأولوية فهي و ان كانت مسلمة الا انها غير كافية في إثبات تعين وجوب المسح على البشرة عند إمكانه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩

و تعذر الغسل و صريح المدارك دعوى القطع بكفاية غسل ما حوله و عدم وجوب مسحه و عن جامع المقاصد نسبته الى نصهم المشعر بدعوى الإجماع عليه و يستدل له بذيل حسنة الحلبي و خبر ابن سنان المتقدمين آنفا و ظهورهما في الجرح المكشوف غير قابل للإنكار خصوصا حسنة الحلبي المذيل فيها السؤال عن الجرح بالسؤال عن القرحة المعصبة الظاهر في كونه سئالا عن الجرح المكشوف فلا- يرد على الاستدلال بها بشمولها للمكشوف و غيره و هو مخالف لما عليه الأصحاب من وجوب مسح الجبيرة في غير المكشوف نعم يمكن ان يقال بان دعوى دلالتها على عدم وجوب مسح المكشوف من جهة ترك التعرض له و هو لا- ينافي وجوبه إذا دل عليه الدليل لكنه يرد عليه بعدم قيام الدليل على وجوبه لعدم ورود نص على وجوب المسح على الجرح المكشوف و إثبات وجوبه بالأولوية أو بقاعدة الميسور قد عرفت ما فيه و اما احتمال وجوب وضع خرقة عليه و المسح عليها ففي الجواهر انه ينبغي القطع بعدمه لوضوح الأولوية (أقول) و لعل وجهه هو كون وجوب المسح على الجبيرة عند تعذر غسل البشرة مطلقا لا مشروطا بوجودها فتكون الجبيرة من مقدمات الواجب لا الوجوب فيجب تحصيلها عند عدمها كما في الجرح المكشوف و لكن يرد دعوى القطع بأولوية المسح على البشرة عن المسح على الجبيرة مع ما في دعوى كون الجبيرة من مقدمات الواجب و نفي كونها من مقدمات الوجوب إذ لم يتم عليه دليل و اما احتمال الانتقال الى التيمم فهو أيضا مندفع باتفاق الأصحاب على عدمه كما عرفت من تحقق وفاقهم على وجوب غسل ما حول الجرح المكشوف (هذا) و لكن الاولى مراعاة الاحتياط بمسحه مع غسل ما حوله ثم التيمم نعم لا وجه لمراعاته بالجمع بين مسحه و مسح ما يوضع عليه من خرقة و نحوها هذا إذا تمكن من المسح على البشرة و مع التعذر عن مسحها ففي وجوب وضع خرقة ظاهرة عليها و المسح عليها مع الرطوبة كما عليه المصنف (قده) أو الاكتفاء على مسح ما حولها من دون وضع خرقة عليها و لا مسحها قولان المحكى عن التذكرة و النهاية و المنتهى و الدروس هو الأول و نفي عنه الخلاف في الرياض ما لم يستر شيئا من الصحيح و في الحدائق نسبة الى الأصحاب و قال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠

لا بأس بما ذهبوا إليه إذ لعلهم اطلعوا على ما لم نطلع عليه و المحكى عن الذكري و البيان هو الأخير و عن جامع المقاصد نسبة كفاية غسل ما حولها الى نص الأصحاب و يستدل للأول بأمر منها حسنة الحلبي المتقدمة و فيها انه سئل عن الرجل تكون به القرحة في ذراعه أو نحو ذلك من مواضع الوضوء فيعصبها بالخرقة و يتوضأ و يمسح عليها إذا توضأ فقال (ع) ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة، بناء على ان يكون التعصيب للوضوء لا لأجل احتياج القرحة الى العصا فيدل على كون التعصيب عند عدم التمكن من غسل القرحة امرا مرتكزا و يكون تقرير الامام (ع) إياه دالا على وجوبه عند تعذر الغسل و فيه انه يحتمل ان يكون التعصيب لأجل القرحة فيكون السؤال عن الجرح المجبور و هذا الاحتمال لعله أظهر كما يرشد اليه تفصيل الامام (ع) في الجواب بين المسح على الخرقة إذا كان يتأذى من الماء و بين نزع الخرقة عند عدم التأذى منه حيث ان الأمر بنزعها عند عدم التأذى من الماء انما هو فيما إذا كان وضعها لأجل الجرح لا للوضوء كما ان السؤال في ذيل الحسنه بقوله و سئلته عن الجرح كيف أصنع في غسله قال اغسل ما حوله ظاهر في الاكتفاء بغسل ما حول الجرح المكشوف و ترك الجرح بحاله و منها إطلاق ما دل على حكم الجبائر حيث انه يشمل الجبيرة الموضوعه للجرح و الموضوعه للوضوء لصدق الجبيرة عليها و أورد عليه

بانصراف الجبيرة الى ما يوضع للجرح على ما هو المعهود منها لا ما يوضع للوضوء لو سلم صدقها عليه و منها استفادة بديلة المسح على الحائل عن الغسل عند تعذر غسل البشرة و يرد عليه بالمنع عنها بعد دعوى انصراف الجبيرة الى ما هو المعهود منها مما يوضع للجرح و منها اتفاق الفتاوى على لزوم وضع خرقة طاهرة و المسح عليها إذا كانت الجبيرة نجسة مع عدم إمكان تطهيرها و لا تبديلها فيكشف عن كون الحكم فى الجرح المكشوف الذى يتعذر مسحها أيضا كذلك و أورد عليه بأنه قياس لا نقول به مضافا الى دلالة ذيل حسنة الحلبي و خبر ابن سنان على ترك الجرح المكشوف و الاكتفاء بغسل أطرافه و مما ذكرناه من المناقشة فى الأدلة التى استدلت بها على إثبات هذا القول يظهر أدلة التى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١

استدل بها للقول الأخير و هى ذيل حسنة المتقدسة و خبر ابن سنان المتقدم و ان القدر المتيقن من أدلة الجبائر هو الجبيرة الموضوعة للجرح لا للوضوء و ان وضع الخرقة على الجرح يلزم ستر شىء من الصحيح غالبا و هو مناف مع وجوب غسله الذى دل عليه الاخبار و قام عليه الإجماع و لذا فصل بعضهم بالتفصيل بالمنع عن وضعها فيما إذا استتر بها شىء من الصحيح و جوازه فيما إذا لم يستتر بها و قد خصص فى الرياض نفى الخلاف عن وجوبه بما لم يستر شيئا من الصحيح و لا يخفى ان القول الأخير أعنى جواز الاكتفاء بغسل أطراف الجرح و ترك الجرح رأسا أقرب لكن الاحتياط بوضع الخرقة و المسح عليها مما لا ينبغى تركه هذا كله إذا كان متمكنا من وضع الخرقة عليه و مع تعذر وضعها فهل ينتقل الى التيمم أو يكتفى بغسل ما حول الجرح (وجهان) من كون الأصل هو الانتقال الى التيمم فيما إذا تعذر فرض العضو المجروح بنفسه الذى هو الغسل و يبدله الذى هو مسحه أو مسح لصوقه من الخرقة و نحوها و من إطلاق ذيل حسنة الحلبي و خبر ابن سنان بالاكتفاء على غسل أطراف الجرح الشامل لما تعذر غسل الجرح و مسحه و مسح ما عليه عند تعذر وضع شىء عليه و لا يخفى ان الأقوى هو الأخير الا ان الاحتياط بضم التيمم اليه مما لا ينبغى تركه و لو تعذر غسل أطراف الجرح أيضا تعين التيمم بلا اشكال و قد ادعى عليه الاتفاق أيضا هذا تمام الكلام فيما إذا كان الجرح المكشوف فى موضع الغسل و ان كان فى موضع المسح فمع إمكان مسحه يجب بلا اشكال و لا خلاف و مع عدم إمكان مسحه يجب وضع خرقة طاهرة عليه و المسح عليها لخبر عبد الأعلى المتقدم الدال على وجوب مسح الجبيرة الموضوعة على موضع المسح لكنه يكون فى مورد وضعها للجرح و لا يدل على وجوب وضعها للوضوء فيكون الجرح المكشوف فى موضع المسح خارجا عما ورد فيه النص و مقتضى القاعدة فيه هو الحكم بالانتقال الى التيمم الا- انه لإمكان استفادة فردية المسح على الجبيرة للمسح على البشرة و لو طولًا- من الخبر المذكور يكون الاولى الاحتياط بالجمع بين وضع الخرقة عليه و المسح عليها و بين التيمم كما انه مع تعذر وضعها و المسح عليها يجب مسح أطرافه و ضم التيمم اليه من باب الاحتياط لا من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢

جهة احتمال طلبهما معا بل من جهة العلم الإجمالى بوجوب أحدهما و تردد المكلف به بينهما كما فى المتباينين هذا كله فى الجرح المكشوف و اما المجبور فإن أمكن فيه رفع الجبيرة و مسح البشرة إذا كان الجرح فى موضع المسح فلا إشكال فى وجوبه و ذلك للأدلة العامة الدالة على وجوب الوضوء التام عند إمكانه مضافا الى الاخبار الخاصة الواردة فى الجبيرة كحسنة الحلبي المتقدمة و صحيحة عبد الرحمن الحجاج التى قال (ع) فيها يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر و يدع ما سوى ذلك مما لا يستطع، و ان كان الجرح فى موضع الغسل و أمكن رفع الجبيرة و غسل البشرة التى تحتها فيجب مثل ما كان فى موضع المسح و ان لم يتمكن من غسل البشرة بعد رفع الجبيرة و تمكن من مسحها ففى تعين رفعها و مسح البشرة نفسها أو تعين المسح على الجبيرة حينئذ قولان ظاهر المشهور هو الأخير حيث ان إطلاق كلامهم بوجوب مسح الجبيرة عند تعذر غسل

البشرة يشمل ما إذا أمكن مسح البشرة أيضا والمحكى عن التذكرة و بعض تابعى العلامة هو الأول فأوجبوا المسح على البشرة مقدما على المسح على الجبيرة و يستدل له بالأولوية القطعية لكون المسح على البشرة أقرب الى الأمور به اعنى غسلها و هذا القول لا يخلو عن وجه لو صح دعوى انصراف النصوص المتضمنة للمسح على الجبيرة إلى صورة عدم التمكّن من مسح البشرة و الا فإطلاق النصوص هو المحكم و كيف كان فالأحوط هو الجمع بين المسحين برفع الجبيرة و مسح البشرة و وضعها و المسح على الجبيرة و مع عدم التمكّن من رفع الجبيرة فإن كان فى موضع المسح فىمسح على الجبيرة بدلا عن غسلها و ان كان فى موضع الغسل فالمشهور على انه يمسح على الجبيرة بالماء بدلا عن غسل البشرة و يدل عليه حسنة الحلبي المتقدمة و فيها ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقه و قد تقدم ان المتيقن منها هو ما كانت الخرقه موضوعة لأجل الجرح و خبر كليب الأسدى و فيه قال (ع) ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائر و المروى عن تفسير العياشى عن أمير المؤمنين عليه السلام قال سألت رسول الله (ص) عن الجبائر يكون على الكسير كيف يتوضأ صاحبها و كيف يغتسل إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣

أجنب قال (ص) يجزیه المسح بالماء عليها فى الجنابة و الوضوء و خير الوشاء عن ابى الحسن (ع) قال سألته عن الدواء يكون على يدي الرجل أ يجزیه ان يمسح فى الوضوء على الدواء المطلى عليه قال نعم يجزیه ان يمسح عليه و هذه الاخبار كما ترى ظاهرة الدلالة فى التكليف بالوضوء الناقص و جواز الاكتفاء بالمسح على الجبيرة و لو كانت فى محل الغسل و المتيقن منها هو ما كان وضع الجبيرة فيه لأجل الجرح أو الكسر فلا إشكال فى الاستدلال بها سندا و لا دلالة لكنها معارض بما يدل بظاهره على جواز الاكتفاء بغسل أطراف الجبيرة و ترك الجبيرة رأسا غسلا و مسح كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت أبا عبد الله (ع) عن الكسير تكون عليه الجبائر أو يكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء و غسل الجنابة و غسل الجمعة قال (ع) يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر و يدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله و لا ينزع الجبائر و لا يعبث بجراحته و صحيحة ابن سنان عن الصادق (ع) قال سألت عن الجرح كيف يصنع به صاحبه قال يغسل ما حوله و المرسل المروى فى الفقيه و فيه و قد روى فى الجبائر عن ابى عبد الله (ع) انه قال يغسل ما حولها و هذه الاخبار أيضا كما ترى ظاهرة فى ترك التعرض للجبيرة و عدم وجوب شىء فيها غسلا أو مسحاً و لأجلها مال الأردبيلي (قده) و صاحب المدارك و الذخيرة إلى إمكان القول باستحباب غسل الجبيرة و جواز الاكتفاء بغسل ما حولها و قال فى الوافى بأنه ينبغى حمل الأمر بالمسح على الجبيرة على الاستحباب و لا يخفى ان دلالة هذه الاخبار الدالة على الاكتفاء بغسل ما حول الجبيرة على عدم وجوب مسح الجبيرة إطلاقى فيقيد إطلاقها الشامل لترك الجبيرة غسلا و مسحاً بالأخبار الدالة على وجوب مسحها و لا ينتهى الأمر إلى حمل الأمر بمسح الجبيرة فيها على الاستحباب كما لا ينتهى إلى الحكم بالتخيير بين مسح الجبيرة و الاكتفاء بغسل ما حولها مع ما فى هذا التخيير من كونه يرجع الى الحكم باستحباب مسح الجبيرة للزوم غسل ما حول الجبيرة على كلا تقديرى مسح الجبيرة و عدمه مضافا الى انه لو سلم كون المعارضة بين الطائفتين بالتباين لوجب رفع اليد عما يدل على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤

الاكتفاء بغسل ما حول الجبيرة لكونها معرضا عنها بل مما ادعى الإجماع على خلافها و قد ادعى فى الجواهر و الطهارة نفى الخلاف فى وجوب المسح على الجبيرة فلا إشكال فى الاستدلال بالطائفة الأولى الدالة على وجوب مسح الجبيرة و عدم جواز الاكتفاء بغسل ما حولها من هذه الجهة الا انها معارضة بما تدل على عدم وجوب وضوء الناقص حينئذ و الانتقال الى التيمم كصحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون به القروح و الجراحة يجنب قال (ع) لا بأس بان لا يغتسل و يتمم و صحيحة البرنظى عن ابى الحسن الرضا (ع) فى رجل يصيبه الجنابة و به قروح أو جروح أو يكون يخاف على

نفسه البرد فقال (ع) لا يغتسل ويتم و مرسله الصدوق عن الصادق (ع) المبطون و الكسير يؤمان و لا يغتسلان و موثقه محمد بن مسلم عن أحدهما فى الرجل يكون به القروح فى جسده فيصبيه الجنابة قال (ع) يتم و قد جمع الأصحاب بين الطائفتين اى الاخبار الدالة على وجوب الطهارة المائية الناقصة و الاخبار الدالة على الانتقال بالتييم بوجوده مزيفة مثل حمل الطائفة الأولى على ما إذا كان الجرح و نحوه فى بعض العضو و الطائفة الثانية الإمرة بالتييم على ما إذا كان الجرح مستوعبا له كما حكى عن جامع المقاصد و لا يخفى انه جمع بلا شاهد أو حمل الطائفة الأولى على مورد الجرح أو القرحة أو الكسر فلا ينتقل عند تعذر غسله الى التيمم و الطائفة الثانية على ما إذا كان تعذر الغسل لمرض آخر غير الثلاثة المذكورة و أنت ترى ان الطائفة الثانية صريحة فى مورد إحدى الثلاثة المذكورة أو القروح و الجروح منها فكيف يصح حملها على مورد ما عداها أو حمل الطائفة الأولى على الجبيرة الموضوعة ابتداء لأجل الحاجة إليها و الطائفة الثانية على الجبيرة الموضوعة لأجل المسح عليها فى الجرح المكشوف و نحوه و لا شاهد على هذا الحمل أيضا مع إباء مثل حسنة الحلبي و صحيحة ابن حجاج عن حملها على العضو المجبور لما عرفت من ان المتيقن منها هو المكشوف أو حمل الطائفة الأولى على ما يمكن مسح العضو أو مسح الجبيرة المشدودة عليه و الطائفة الثانية على ما إذا تعذر ذلك و لم يتمكن الا من الإتيان بما هو الوظيفة فى أطرافه غسلًا أو مسحا و هذا الحمل أيضا لا يخلو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥

عن البعد أو حمل الطائفة الأولى على الوضوء و الثانية على الغسل لورود الطائفة الثانية فى مورد الغسل و فيه ان فى الطائفة الأولى ما هو التصريح بالأمر بالطهارة الناقصة فى مورد الغسل مثل صحيحة ابن الحجاج و المروى عن تفسير العياشى أو حمل الطائفة الأولى على ما إذا لم يكن ضرر فى الطهارة الناقصة من الوضوء أو الغسل على نحو الجبيرة و الطائفة الثانية على ما إذا لم يتمكن منها و كان يخاف منها الضرر حيث يتعين التيمم حينئذ و لا يخفى ان هذا الحمل هو الصواب و عليه المعول فالمتحصل من هذا المبحث بطوله هو وجوب مسح الجبيرة فى العضو المستور بها إذا لم يتمكن من رفعها و كانت طاهرة أو أمكن تطهيرها إذ يجب تطهيرها حينئذ مقدما على وضع الخرقه عليها لما فى وضعها من الاشكال كما يأتى فى الأمر السادس فى الأمور التى نتعرض لتنقيحها، و بالجملة فالتكليف بالوضوء الناقص حينئذ مما لا ينبغى الإشكال فيه انما الكلام فى تنقيح أمور (الأول) لا إشكال فى ان المسح على الجبيرة فى موضع المسح يكون بالمعنى المتبادر منه المقابل للغسل و انما الكلام فى المسح عليها إذا كانت فى موضع الغسل فهل هو أيضا بالمعنى المقابل للغسل فتصير الجبيرة منشأ لانقلاب الحكم عن الغسل الى المسح أو ان المراد منه هو الغسل و يكون التعبير عنه بالمسح لأجل نكتة و لعلها الإرشاد إلى إيقاع مسمى الغسل لكيلا يتضرر به ففيه وجهان من اقتضاء الجمود على ظاهر النص و الفتوى المعبر فيهما بالمسح المتبادر منه المعنى المقابل للغسل و من مساعدة الاعتبار على وجوب الغسل لقاعدة الميسور حيث ان غسل لصوق العضو ميسور غسل العضو و ان غسل الجبيرة مصداق لغسل العضو المستور بها لكن طولًا عند تعذر غسل العضو نفسه و دلالة قول الصادق عليه السلام: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله فى خبر عبد الأعلى بناء على ظهوره فى كون المرارة على الظفر فيكون الأمر بمسحها لأجل كون المسح على البشرة عند تعذره ينتقل الى المسح على الجبيرة و يكون المراد بأشباهه حينئذ انتقال غسل البشرة عند التعذر الى غسل المرارة و لظهور الأسئلة عن مسح الجبيرة فى كونه امرا ارتكازيا حيث يكون المرتكز بدلية غسل الجبيرة عن غسل البشرة بخلاف ما إذا كان المراد منه المسح المقابل للغسل فإنه أمر تعبدى لا يلتفت اليه الا بعد التنبيه اليه و الوجه الثانى هو الاولى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦

خصوصا بدلالة ما فى خبر عبد الأعلى الا ان ظاهر الفتاوى كما هو مقتضى الجمود على النص هو الأول فينبغى ان يراعى فيه

الاحتياط و يختلف كيفيته باختلاف النسبة بين المسح و الغسل و تفصيل ذلك انه لا إشكال فى تباير الغسل و المسح مفهوما و انه يعتبر فى الغسل اجراء الماء على المغسول و لو بإمرار اليد عليه لكى ينتقل الماء من محل الى محل آخر كما انه يعتبر فى المسح إمرار الماسح على الممسوح و هل يعتبر فيه عدم اجراء الماء على الممسوح أولا (احتمالان) أقواهما العدم لعدم ما يدل على اعتباره فيه، و عليه يكون النسبة بين الغسل و المسح بالعموم من وجه بحسب المورد لإمكان تحقق المسح بدون الغسل فيما تحقق فيه الإمرار بلا- جريان الماء و تحقق الغسل بدون المسح عند تحقق الجريان بلا إمرار ماسح و تحققهما معا عند تحقق الجريان بإمرار الماسح على الممسوح و هذا ظاهر و على ذلك يتحقق الاحتياط بإمرار اليد على الجبيرة على نحو يتحقق به الجريان كما انه على احتمال اعتبار عدم الجريان فى المسح يكون الاحتياط بالتكرار بالمسح على الجبيرة اى إمرار اليد عليها بنحو لا يتحقق معه الجريان تارة و بغسلها أخرى أى إجراء الماء عليها و لو لم يكن بإمرار اليد عليها مع حفظ بقية الشرائط و مع عدمه لا- بد من تكرار الوضوء كما إذا استلزم التكرار فى الوضوء للمسح بالماء الجديد و ليعلم ان الاحتمالات فى الجرح المجبور أربعة و هى وجوب المسح على الجبيرة عزيمة بمعنى تعين المسح و عدم جواز الغسل و وجوبه رخصة بمعنى التخيير بين المسح و الغسل على نحو التخيير الشرعى و وجوب الغسل عزيمة بمعنى تعينه و عدم جواز المسح و وجوب القدر المشترك بين الغسل و المسح و هو إيصال الماء على الجبيرة سواء صدق عليه الغسل كما إذا جرى الماء عليها بلا إمرار اليد أو صدق عليه المسح كما إذا كان بإمرار اليد عليها من دون جريان الماء أو لم يصدق شيئا منهما كما إذا لم يتحقق الجريان و لم يكن بإمرار اليد أيضا و المستظهر من الشيخ الأ-كبر (قده) فى الطهارة هو الميل إلى الأخير حيث يقول و القول بهذا غير بعيد من ظاهر الاخبار و أكثر الفتاوى و ان لم أعر على مصرح باختياره و يؤيده لزوم الحرج العظيم فى إلزام المسح بالمعنى الأخص و كذا الغسل انتهى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧

أقول و ما مال اليه (قده) مخالف لما يستفاد من الاخبار فإن الأمر لا يخلو عن أحد أمرين اما رفع اليد عن الجمود بلفظ المسح ببركة ما تقدم من الاعتبارات فيقال حينئذ بتعين الغسل أو رفع اليد عن تلك الاعتبارات و يؤخذ بظاهر لفظ المسح و يقال بتعين المسح أو يتردد الأمر بين الأمرين و يحصل العجز عن تعيين أحدهما و يسقط الدليل الاجتهادى عن صحة التمسك به بالإجمال و ينتهى الأمر إلى الرجوع الى الأصل العملى و هو الاحتياط فى المقام بالإتيان بما يصدق عليه الغسل و المسح معا و هو الإتيان بالمسح على نحو يحصل به الجريان بناء على ما تقدم من عدم اعتبار عدم الجريان فى صدق المسح و كيف كان فليس للقول بإسقاط الغسل و المسح و الالتزام بوجوب القدر المشترك بينهما بل بما لا يصدق عليه شىء منهما وجه أصلا (الأمر الثانى) لو قلنا بان الواجب فى المجبور هو غسل الجبيرة فهو، و ان كان الواجب مسحها فهل يعتبر فيه ما يعتبر فى مسح الرأس و الرجلين من كونه بالبله و كونه بالبله من ماء الوضوء و كون المسح بباطن الكف لا- بغير الكف و لا- بظاهره (احتمالان) و التحقيق ان يقال باعتبار كلما كان اعتباره من جهة أخذه فى صدق مفهوم المسح عرفا ككونه بالبله و عدم اعتبار ما كان اعتباره فى مسح الرأس و الرجلين من جهة قيام الدليل على اعتباره بالخصوص ككونه بماء الوضوء أو بالكف فضلا عن كونه بباطن الكف الثالث لا إشكال فى وجوب استيعاب غسل الجبيرة لو قلنا بان الواجب غسلها لكون غسلها بدلا عن غسل العضو المستور تحتها فيكون غسل كل جزء منها بدلا عن غسل الجزء من العضو الواقع تحتها و على القول بتعين المسح ففى وجوب استيعابه كما فى الغسل أو جواز الاكتفاء فى المسح بمسماه كما فى مسح الرأس و الرجلين (وجهان) المصرح به فى غير واحد من كتب الأصحاب هو الأول بل قال فى الجواهر بعدم وجدان خلاف فيه الا ما يظهر من مبسوط الشيخ حيث عبر فيه بأن الأحوط الاستيعاب و ما فى الذكري حيث أشكل فى وجوب الاستيعاب لصدق المسح عليها بالمسح على جزء منها و الأقوى هو الأول لأنه المتبادر الى

الدهن من النصوص مع مجيء ما قلنا في الغسل من بدلية غسل كل جزء من الجبيرة عن غسل الجزء من العضو الواقع تحتها مضافا الى الشك في جواز الاكتفاء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨

بالمسمى الموجب للرجوع الى استصحاب بقاء الحدث أو قاعدة الاشتغال لكون الشك في المحصل الذى يرجع فيه الى الاشتغال و مما ذكرناه يظهر المنع عن الاكتفاء بصدق المسح على مسماه و ذلك بدعوى ظهور المسح على الجبيرة فى المسح على تمامها و قياس المسح عليها على مسح الرأس و الرجلين باطل حيث ان الاكتفاء بالبعض فيهما انما ثبت بالدليل الذى منه كلمة (باء) فى قوله تعالى بِرُؤُوسِكُمْ كما استدل بها الصادق (ع) على التبعض و هو اى الدليل على التبعض منتف فى المقام (الرابع) انه بناء على وجوب غسل الجبيرة يعتبر ان يكون الغسل بالماء على وجه يصدق معه الغسل به كما فى غسل العضو نفسه و على القول بتعين المسح فهل يكتفى بالمسح بنداوة اليد كما فى مسح الرأس و القدم أو لا بد من صدق الماء على ما يمسح به وجهان أقواهما الأخير لظهور النصوص فى كون المسح بالماء و قد مر فى المروى عن تفسير العياشى قول النبى (ص ع) يجزيه المسح بالماء عليها (اى على الجبيرة) فى الجنابة و الوضوء فلا يكفى مجرد نداوة اليد قال فى الجواهر و الفارق بين المسح فى المقام و بين المسح على الرأس و القدم هو الدليل (الخامس) لا يجب إيصال الماء الى ما لا يصل اليه الماء الا بالمبالغة مما بين الخطوط مطلقا، قلنا بتعين الغسل أو المسح، بل يكفى إيصاله الى ما يصل اليه على الوجه المتعارف للزوم الحرج بل ربما ينتهى إلى الوسواس (السادس) لو كانت الجبيرة نجسة و أمكن تطهيرها أو وضع خرقة طاهرة عليها و المسح عليها إذا كان وضعها على نحو تعد جزءا من الجبيرة لكى يكون مقدمة للمسح على الجبيرة ففى التخيير بينهما من باب المقدمة لتوقف مسح الجبيرة الواجب على أحدهما كما فى المستمسك و غيره من بعض الكتب أو تعين تطهيرها أو تبديلها بجبيرة اخرى طاهرة و جهان: أحوطهما الأخير بل لا يخلو عن قوة كما سيأتى و وجهه فى مسألة الرابعة و العشرين (السابع) إذا لم يمكن مسح الجبيرة لمانع عنه غير نجاستها ففى وجوب وضع خرقة طاهرة عليها و المسح عليها مع إمكان وضعها أو جواز تركها و الاكتفاء بغسل ما حولها أو الانتقال الى التيمم و جوه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩

من انه يصدق عليه انه ذو جبيرة يجب المسح عليها و ليس وضع الخرقة عليها موجبا لإدخال صاحبها فى ذى الجبيرة حتى يمنع من وجوب تحصيله بل الوضع موجب لتمكن صاحبها من المسح عليها و لذا يجب تطهيرها مع التمكن منه من غير اشكال و من كون الجبيرة النجسة بعد عدم وجوب مسحها لنجاستها تكون كالجرح المكشوف فلا- يجب احداث جبيرة لكى يدخل فى موضوع ذبيها.

و من كون المورد مما لم يرد فيه النص بالخصوص فيكون محكوما بما أسنانه من الأصل فى أول المسألة من الانتقال الى التيمم و هذا الأخير هو المعول لو لم يتم الرجوع الى قاعدة الميسور فى المقام لإثبات وجوب وضوء الناقص و عليه يكون الأرجح بالنظر هو الوجه الأول الا ان الاحتياط- بالجمع بالوضوء مع وضع خرقة بالمسح على الخرقة الموضوعه عليها و التيمم- مما لا ينبغى تركه هذا إذا كان المانع عن مسح الجبيرة غير نجاستها و لو كان المانع عنه نجاستها مع عدم إمكان تطهيرها و لا تبديلها ففيه الاحتمالات الثلاث مع زيادة احتمال وجوب مسح الجبيرة النجسة نفسها كما حكى القول به عن شارح الدروس متمسكا بالإطلاقات الدالة على وجوب مسح الجبيرة من دون تقييد بكونها طاهرة و لا يخفى ما فيه لثبوت اشتراط طهارة محال الوضوء كما تقدم و إثباته لما على المحل بحكم البدلية كما يدل عليه اشتراط طهارته عند التمكن من تطهيره حتى عند ذاك القائل (قده) كيف و الا يلزم القول بجواز المسح عليها نجسة و لو مع التمكن من تطهيرها للإطلاق المذكور و الأقوى فى هذه الصورة



أيضا وجوب وضع الخرقه الطاهرة و المسح عليها لكن الاحتياط بالمسح على النجسه و الإتيان بالتيمم مما لا ينبغي ان يترك و ان تعذر وضع الخرقه الطاهرة عليها فالأحوط الجمع بين الإتيان بالوضوء الناقص بالاختصار على غسل الأطراف و بين التيمم لكون المقام خارجا عن مورد النصوص الواردة في وجوب الوضوء الناقص و الشك في اندراجه تحت قاعدة الميسور مع كون الأصل كما عرفت فيما لا نص فيه هو الانتقال الى التيمم

### [مسألة (١): إذا كانت الجبيرة في موضع المسح و لم يمكن رفعها]

مسألة (١): إذا كانت الجبيرة في موضع المسح و لم يمكن رفعها و المسح على البشرة لكن أمكن تكرار الماء الى ان يصل الى المحل هل يتعين ذلك أو يتعين المسح على الجبيرة وجهان و لا يترك الاحتياط بالجمع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠

مقتضى إطلاق كلام غير واحد من الفقهاء كالمحقق و العلامة و غيرهما هو تعيين تكرار الماء الى ان يصل الى المحل في الفرض المذكور في المتن و قال في الجواهر ان الظاهر عدم وجوبه و عدم وجوب الغسل في محل المسح للاشتراط بكونه بإمرار المسح على الممسوح و احتمال وجوبه بقاعدة الميسور ضعيف لعدم جريانها في نحو المقام انتهى و حاصل كلامه (قده) المنع عن القول بتعيين تكرار الماء و كفايته عن المسح على الجبيرة لعدم جريان قاعدة الميسور في المقام كما ان مقتضى القول بتعيينه هو أولوية إيصال الماء بتكراره على العضو الى ان يصل الى محل المسح عن المسح على الجبيرة لكونه من مراتب المسح على البشرة و لا- يخفى ان الأقوى عدم جريان القاعدة في المقام لان مجراها انما هو إذا كان الميسور الذي يراد إثبات وجوبه بالقاعدة بعد سقوط المعسور مما يعد من مراتب المعسور عرفا و عده من مراتبه قد يكون بينا و قد يكون عدمه بينا و قد يكون مشكوكا ففي الأول يثبت وجوبه بالقاعدة و لو لم يتمسك احد بها لإثباته و في مورد الشك في كونه من مراتب المعسور يحتاج التمسك بها لإثبات الوجوب للميسور الى العمل لا لكون العمل جابرا لضعف مدركها كما اشتهر بل لتشخيص كون الميسور في المورد من مراتب المعسور بحسب فهم الأصحاب عن عملهم بها فيه فالحاجة إلى عملهم لتشخيص مورد القاعدة لا لإحراز حجية مدركها في المورد و فيما تبين نفى كون الميسور من مراتب المعسور يسقط القاعدة و لو عمل بها فيه عامل و لا يخفى ان المقام مما يعلم بان الميسور لا يعد من مراتب المعسور حيث ان المعسور هو مسح البشرة المعتبر فيه مباشرة الماسح مع الممسوح بامراره عليه و الميسور هو إيصال الماء على البشرة بتكرار الماء عليها حتى يصل إليها و من المعلوم ان هذا الميسور ليس شيئا من مراتب المعسور لا- عزا بل و لا حقيقة و ليس شك في صدق المعسور عليه حتى يتمسك في صدقه بتمسك الأصحاب بالقاعدة في مورده فهذا المورد خارج عن مورد القاعدة قطعا و لعل الوجه في احتياط المصنف في المتن بالجمع بين تكرار الماء الى ان يصل الى البشرة و بين المسح على الجبيرة هو التردد بين جريان القاعدة في المقام و عدمه و هو: اى الاحتياط حسن على كل حال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١

ثم انه قد منع عن التمسك بقاعدة الميسور في المقام بوجهين آخرين مزيفين أحدهما المنع عن جريان القاعدة في الشروط و المقام من هذا القبيل اما المنع عن جريانها في الشروط فلان فاقد الشرط لا يعد ميسورا من واجده بل انما يعد مبائنا له كما في الرقبة المؤمنة الواجبة عتقها فإنه عند تعذر المؤمنة لا يصدق على عتق الكافرة انه ميسور عتق المؤمنة أو عند وجوب الإتيان بالحيوان الناطق لا يكون الإتيان بالناهق ميسور إتيانه و اما كون المقام من قبيل تعذر الشرط فلان مباشرة الماسح مع الممسوح

شرط تحقق المسح فصرف وصول الماء إلى البشرة بلا مباشرة الماسح مع الممسوح ليس هو متعلق الوجوب حتى يقال ببقاء وجوبه عند تعذر شرطه بل هو اما غسل إذا كان مع جريان الماء على المحل أو انه لا غسل ولا مسح وان شئت فقل ان القيد جزء ذهني لا خارجي و مورد القاعدة هو المركب الخارجي الذي تعذر بعض اجزائه و الاجزاء الذهنية خارجة عن موردها رأسا و لا يخفى ان مورد القاعدة هو ما إذا عد الميسور ميسورا من المعسور عرفا سواء كان المعسور مركبا ذا اجزاء أو لم يكن كانت اجزائه خارجية أو ذهنية و متى تحقق ذاك الملاك تجرى فيه القاعدة و لو كان المعسور من الشروط و ما لم يتحقق ذاك الملاك لا تجرى القاعدة و لو كان في مورد الاجزاء كما إذا كان المعسور معظم الاجزاء من المركب و الميسور غيره أو كان المعسور من الركن و الميسور غيره فإنه لا يصدق على الميسور انه ميسور ذاك المعسور فالحق عدم التفاوت بين الشروط و الاجزاء في جريان القاعدة فيما تحقق فيه ملاك الجريان و عدم جريانها فيما لم يتحقق فيه فتجربى في الأول و لو في الشروط و لا تجرى في الثاني و لو في الاجزاء مع المنع عن كون المقام من موارد تعذر الشرط حيث ان المباشرة من مقدمات المسح و ذاتياته التي ليست خارجة عن حقيقته لا انها من شروط تحققه فالمورد من موارد تعذر الجزء لا الشرط (ثانيهما) اتفق الأصحاب على انه إذا تعذر عليه الماء لغسل بعض الأعضاء يجب عليه التيمم و لا يشرع له الوضوء فإجماعهم كاشف عن عدم جريان القاعدة في الوضوء إذ لو كانت جارية فيه لما جاز له التيمم في الفرض و فيه ان إجماعهم يدل على عدم وقوع التبعيض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢

في الوضوء بإتيان الميسور منه عند تعذر معسوره و قد وقع التصريح من بعضهم بأن الطهارة مما لا يتعبد بحيث يظهر منه كونه من المسلمات و هذا لا يدل على عدم جريان القاعدة فيما لا يتحقق معه التبعيض كما في المقام

### [مسألة (٢): إذا كانت الجبيرة مستوعبة لعضو واحد من الأعضاء]

مسألة (٢): إذا كانت الجبيرة مستوعبة لعضو واحد من الأعضاء فالظاهر جريان الأحكام المذكورة و ان كانت مستوعبة لتمام الأعضاء فالاجراء مشكل فلا يترك بالجمع بين الجبيرة و التيمم اعلم ان الجبيرة قد تكون في بعض العضو سواء كان في عضو واحد أو أكثر أو تكون مستوعبة لعضو واحد كما إذا كانت يد اليسرى مثلا تحت الجبيرة من المرفق الى رؤس الأصابع أو تكون مستوعبة لتمام الأعضاء و لا إشكال في الأول لكونه المتيقن من مورد الأخبار الواردة في الجبيرة و انما الكلام في الأخيرين: أي فيما كانت مستوعبة لعضو واحد أو لتمام الأعضاء و المحكى عن المحقق و العلامة و الشهيدين هو جريان الأحكام المذكورة فيهما فعن المعتمد لو كان على الجميع جبائر أو دواء يتضرر به جاز المسح على الجميع و مثله المحكى عن التذكرة و الذكري لكن شمول النص للصورتين الأخيرتين ممنوع لانصراف الأخبار المتقدمة عنهما خصوصا الأخيرة منهما اعنى فيما كانت الجبيرة مستوعبة لجميع الأعضاء و ادعاء تنقيح المناط فيهما ليس بواضح و مقتضى القاعدة هو الانتقال فيهما الى التيمم الا ان الاحتياط فيهما- بالجمع بين الجبيرة و بين التيمم خروجاً عن خلاف من أوجب الجبيرة فيهما- مما لا يترك

### [مسألة (٣) إذا كانت الجبيرة في الماسح فمسح عليها بدلا عن غسل المحل]

مسألة (٣) إذا كانت الجبيرة في الماسح فمسح عليها بدلا عن غسل المحل يجب ان يكون المسح به بتلك الرطوبة اي الحاصلة

من المسح على جبيرته

و ما ذكره (قده) ظاهر بعد تبين لزوم كون المسح ببله الوضوء و ان الرطوبة الحادثة من المسح على الجبيرة هي من بله الوضوء لكون المسح عليها بدلا عن غسل البشرة المستورة بها

#### [مسألة (٤) انما ينتقل الى المسح على الجبيرة إذا كانت في موضع المسح بتمامه]

مسألة (٤) انما ينتقل الى المسح على الجبيرة إذا كانت في موضع المسح بتمامه و الا فلو كان بمقدار المسح بلا جبيرة يجب المسح على البشرة مثلا- لو كانت مستوعبة تمام ظهر القدم مسح عليها و لو كان من أحد الأصابع و لو الخنصر الى المفصل مكشوبا و جب المسح على ذلك و إذا كانت مستوعبة عرض القدم مسح على البشرة في الخط الطولي من الطرفين و عليها في محلها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣

ما أفاده في هذه المسألة أيضا واضح بعد تبين كون مقدار الواجب من المسح من المحل سالما عاريا عن الجبيرة إذ مع عدم استتار الزائد عنه بالجبيرة أيضا لم يكن مسح الزائد واجبا و كان عليه الاكتفاء بمسح المقدار الواجب مسحه و قد عرفت من الاخبار المتقدمة أن الرخصة في المسح على الجبيرة انما هي فيما إذا تعذر رفعها للضرر في الرفع أو مانع آخر عنه و من المعلوم ان الحاجة الى الرفع انما هي في صورة الاستيعاب الموجب للرفع و الا- فمع بقاء مقدار المسح من المحل فلا حاجة الى الرفع حتى تكون متعدرا.

#### [مسألة (٥): إذا كان في عضو واحد جبائر متعددة]

مسألة (٥): إذا كان في عضو واحد جبائر متعددة يجب الغسل و المسح في فواصلها.

و يدل على ذلك صحيحة ابن الحجاج المتقدمة التي فيها قال (ع): «يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر و يدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله- الحديث»- حيث ان فواصل الجبائر مما وصل اليه الغسل، و انها مما ظهر مما ليس عليه الجبائر.

#### [مسألة (٦): إذا كان بعض الأطراف الصحيح تحت الجبيرة]

مسألة (٦): إذا كان بعض الأطراف الصحيح تحت الجبيرة فإن كان بالمقدار المتعارف مسح عليها، و ان كان أزيد من المقدار المتعارف فإن أمكن رفعها، رفعها و غسل المقدار الصحيح ثم وضعها و مسح عليها، و ان لم يمكن ذلك مسح عليها، لكن الأحوط ضم التيمم أيضا خصوصا إذا كان عدم إمكان الغسل من جهة تضرر القدر الصحيح أيضا بالماء.

لا- خفاء في اغتفار استتار مقدار من العضو الصحيح بالجبيرة عند شدها على الجروح مما لا ينفك ستره بها عن ستر الجروح عادة، فالترخيص في شد الجروح و الاكتفاء بالمسح على ما شد عليه يلازم الترخيص في شد مقدار الصحيح من أطرافه التي لا ينفك شدها عن شده بالمقدار المتعارف فيجب المسح على الجبيرة المشدودة عليها، كما يجب مسح المشدودة على المجروح

نفسها، و اما إذا شد الأطراف بها بأزيد من المقدار المتعارف فإن أمكن رفعها رفعها و يأتي بما هو وظيفته على البشرة نفسها  
غسلا أو مسحاً، ثم يضع الجبيرة و يمسح عليها بدلا عما يجب في تحتها غسلا أو مسحاً، و ان  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤

لم يمكن ذلك ففي وجوب مسحها حينئذ و الاكتفاء به أو الانتقال الى التيمم وجهان:

من إطلاق الاخبار المتقدمة الدالة على كون الوظيفة في حال الجبيرة و الإتيان بالوضوء الناقص بالمسح على الجبيرة، و من  
انصرافها الى ما كانت الجبيرة على الموضع المجروح، و على ما يلزم شدة مع شد المجروح لا ما خرج شدة عن المتعارف بل  
المقام أشبه بما يذكر في المسألة الرابعة عشر مما إذا لصق شيء ببعض المواضع الصحيحة من الوضوء مما لا يمكن نزعه، و اما  
اندراج هذه المسألة في الحكم الاتي في المسألة الثامنة أو التاسعة كما في المستمسك فلم يظهر لي وجه فتدبر.

### **[مسألة (٧): في الجرح المكشوف إذا أراد وضع طاهر عليه و مسحه]**

مسألة (٧): في الجرح المكشوف إذا أراد وضع طاهر عليه و مسحه يجب أولاً ان يغسل ما يمكن من أطرافه ثم وضعه.  
قال في المستمسك إذ وضعها أولاً يوجب ستر مقدار من الصحيح مما يجب غسله كما تقدم في النصوص، أقول و الاولى ان  
يفصل بين الطرف العالي من الجرح و ما في يمينه أو يساره و بين الطرف السافل لوجوب غسل العالي و ما في اليمين و اليسار  
أولاً، ثم وضع الطاهر على الجرح و مسحه ثم رفعه و غسل الطرف السافل منه حفظاً للترتيب.

### **[مسألة (٨): إذا أضر الماء بأطراف الجرح أزيد من المقدار المتعارف]**

مسألة (٨): إذا أضر الماء بأطراف الجرح أزيد من المقدار المتعارف يشكل كفاية المسح على الجبيرة التي عليها أو يريدان  
يضعها عليها فالأحوط غسل القدر الممكن و المسح على الجبيرة ثم التيمم، و اما المقدار المتعارف بحسب العادة فمغتفر.  
المستفاد من اخبار الجبيرة هو كفاية المسح عليها فيما إذا كان غسل البشرة المجروحة موجبا للضرر و كان ضرر الجرح ناشيا عن  
غسله نفسه، و هكذا إذا كان ناشيا عن غسل ما يجاوره من أطرافه إذا كان بقدر المتعارف بمعنى تعارف حصول الضرر في  
الجرح لغسل ما يجاوره من أطرافه، و اما إذا كان حصول الضرر في الجرح بغسل ما يجاوره من أطرافه نادرياً خارجاً عن  
المتعارف ففي كفاية مسح تلك الأطراف الخارجة عن المتعارف اشكال من جهة إمكان دعوى إطلاق أخبار الجبيرة على كفاية  
المسح عليها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥

فيما كان يؤذيه الماء، و من جهة إمكان دعوى انصرافه عن تلك الصورة و اختصاصه بما إذا كان الإيذاء بغسل الجرح نفسه أو  
بغسل أطرافه التي يحصل تضرره بغسلها بحسب- المتعارف فالأحوط هو الجمع بين الوضوء على نحو الجبيرة بالمسح الزائد عن  
المتعارف أيضاً و التيمم.

### **[مسألة (٩): إذا لم يكن جرح و لا قرح و لا كسر]**

مسألة (٩): إذا لم يكن جرح ولا قرح ولا كسر بل كان يضره استعمال الماء لمرض آخر فالحكم هو التيمم، لكن الأحوط ضم الوضوء مع وضع خرقة والمسح عليها مع الإمكان أو مع الاقتصار على ما يمكن غسله.

إذا كان لا يضره استعمال الماء الجرح أو قرح أو كسر بل لمرض آخر بان كان استعماله موجبا لحدوثه أو لزيادته على فرض وجوده فهل يتعين الوضوء الناقص بوضع خرقة على العضو الذي يخاف تضرره حدوثا أو زيادة باستعمال الماء؟ أو يتعين التيمم وجهان يستدل للاول، بفحوى أخبار الجبائر وخصوص ما فى حسنة الحلبي من قوله (ع) «ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة» و ما فى خبر عبد الأعلى من قوله (ع):

«هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله ﷻ جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و ما ورد فى المغمى عليه من قوله (ع): «ما غلب الله عليه فهو اولى بالعدر» و ما ورد فى المسلوس: من انه إذا لم يقدر على حبسه فالله اولى بالعدر.

و صحيح ابى الورد الوارد فى جواز المسح على الخفين عند البرد، و فيه: هل فى المسح على الخفين (أى فى المسح على الخفين) رخصة فقال (ع): «لا، الا من عدو تتقيه أو ثلج تخاف على رجلك» و مورده و ان كان هو الخوف عن العدو و البرد فى مسح الرجلين الا انه بدلالته على عليه الخوف للحكم المذكور يتعدى عن الخوف و البرد الى غيره مما فيه الضرر، و عن مسح الرجلين الى غيره من أفعال الوضوء، و لحسنه الوشاء عن الدواء إذا كان على يد الرجل أ يجزیه ان يمسح على طلى الدواء؟ فقال: «نعم، يجزیه ان يمسح عليه» و صحيح ابن مسلم فى الرجل يخلق رأسه ثم يطليه بالحناء ثم يتوضأ للصلاة؟

فقال (ع): «لا بأس بأن يمسح رأسه و الحناء عليه»

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦

و مثله خبر عمر بن يزيد الذى فيه قوله (ع): «يمسح فوق الحناء على الضرورة» و لقاعدة الميسور، و لاستصحاب الوجوب الثابت لبقية الأعضاء عند تضرر عضو من استعمال الماء إذا حصل التضرر بعد مضى من الوقت الذى كان المكلف متمكنا من الوضوء فيه، اما باستصحاب الكلى الجامع بين الوجوب الضمنى الثابت للاجزاء الميسورة قبل تعذر المتعذر، و بين الوجوب الاستقلالى المحتمل بقائه عند طر و الاضطراب- اعنى القسم الثالث من أقسام القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى حسبما حرر فى الأصول- أو باستصحاب الوجوب الثابت لكل قبل تعذر المتعذر مسامحة فى بقاء الموضوع، نظير استصحاب بقاء كرية هذا الماء المشكوك كريته عند أخذ شىء منه يشك به فى إخراجه عن الكرى، هذا ما استدل به أو يمكن ان يستدل به للقول بتعين الإتيان بالوضوء الناقص على نحو الجبيرة، و لكن الانصاف عدم إمكان الاعتماد على شىء من ذلك اما فحوى أخبار الجبائر و خصوص ما فى حسنة الحلبي فلما عرفت فى الأمر الرابع من الأمور المذكورة فى صدر المسألة من عدم دلالتها على وضع الخرقة فى الجرح المكشوف، فضلا عما إذا أريد الوضع للوضوء لأجل مرض آخر، مضافا الى ان موردها الجرح، و انما يتعدى عنه الى مورد الكسر و القرح للإجماع على اتحاد حكمهما مع حكم الجرح، و اما التعدى عن موردى الكسر و القرح الى كلما فيه ضرر فى استعماله فمما لا- دليل عليه، و قد عرفت ان المختار فى الجرح المكشوف هو جواز الاكتفاء بغسل أطرافه، و ترك الجرح رأسا الا ان الاحتياط بوضع الخرقة عليه و المسح عليها مما لا ينبغي تركه، و إذا كان حال الجرح المكشوف فى نفسه كذلك، فكيف بما إذا لم يكن جرح ولا قرح ولا كسر، بل كان يضر الماء لمرض آخر حدوثا أو زيادة و اما خبر عبد الأعلى ففيه ان المستفاد منه هو كون نفى وجوب المسح على- البشرة مستفادا من آية نفى الحرج لا ان المسح على المرارة أيضا مستفاد منها، و اما التمسك لوجوبه من جهة كون المسح عليها مرتبة من مراتب المسح على البشرة و لو طولوا، و لا يخفى انه يتم فيما إذا كان وضع المرارة لأجل حاجة الجرح اليه لصيرورتها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧

حينئذ كالعضو لا الوضع لأجل الوضوء الذى أجنبى عن البشرة، فحديث المرارة لا يدل على وجوب وضع الخرقه لأجل الوضوء فى الجرح و القرح و الكسر، فضلا عن غيرها مما كان التضرر فى استعمال الماء لمرض آخر و اما ما ورد فى المغمى عليه و المسلوس فهو أجنبى عن الدلالة على لزوم وضع الخرقه و المسح عليها فى المقام كما هو واضح و ما ورد فى جواز المسح على الخفين عند البرد مع إلغاء خصوصية خوف البرد و خصوصية المحل، فإنما يدل على جواز المسح على الحاجب الساتر للبشرة إذا خاف من نزعه، لا- على وضع حاجب على البشرة المكشوفة إذا كان استعمال الماء مضرا عليه و به يجاب أيضا عن التمسك بحسنه الوشاء و صحيح ابن مسلم و خبر عمر بن يزيد فى الحناء، مع ما فى الصحيح، و خبر عمر من المناقشة، و قد حملا على وجوه تقدم الإشارة إليها فى مبحث المسح، و اما قاعدة الميسور فهى على تقدير جريانها لا تثبت الا وجوب الإتيان بالميسور لا وضع الخرقه على المعسور و المسح عليها، اللهم الا ان يقال: بكون وضعها مقدمة للمسح عليها الذى هو مرتبة من غسل البشرة أو مسحه، و هذا فيما إذا لم يعد الحاجب جزءا من البشرة بل وضع لأصل الوضوء و يرفع بعده ممنوع، مضافا الى ان الواجب هو الطهارة فيما يشترط فيه، و بقاعدة المعسور لا يمكن إثبات محصلية الوضوء الناقص لها بل لا دليل على كونه محصلا لمرتبة منها بعد ان لم يقم دليل على كفايته عند تعذر التام منه، و بذلك يمنع عن التمسك بالاستصحاب أيضا، و بالجملة ليس فى المقام شىء يمكن ان يثبت به كونه متمكنا من الطهارة المائية، و معه فالأصل يقتضى الانتقال الى التيمم لتحقيق موضوعة الذى هو عدم التمكن من استعمال الماء و لو فى بعض من الأعضاء إذ الكل ينتفى بانتفاء أحد أجزائه، فالأقوى حينئذ هو تعيين التيمم فى الفرض المذكور فى المتن، و لكن الأ-حوط ضم الوضوء مع ضم خرقه و المسح عليها ان أمكن، و مع الاقتصار على ما يمكن غسله لو لم يكن وضع الخرقه عليه، و الله الهادى. بقى هنا فروع أخر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨

الأول: إذا كان الحائل موضوعا على العضو من شد أو غيره لدفع ضرر العضو أو للمنع عن زيادته سواء كان لكسر أو قرح أو جرح أو مرض آخر من صليل و نحوه، ففى الحكم بالوضوء الناقص أو الانتقال الى التيمم الوجهان، و لعل الأول هيهنا أظهر من الفرع المذكور فى المتن كما يدل عليه ترك الاستفصال فى حسنه الوشاء فى الدواء المطلى، و كيف كان فالاحتياط فى هذا الفرع أيضا مما لا ينبغى تركه.

الثانى: على تقدير القول بالوضوء الناقص فى الفرع الأول ففى جواز وضع الحائل على المكلف لأجل رفع الضرر اما مطلقا أو فيما إذا لم يحصل الخطاب بالوضوء بعد، كما فى قبل وقت الصلاة سواء كان الدواء منحصرا لوضعه أو لم يكن منحصرا وجهان. أقواما الأول لترك الاستفصال فى بعض الاخبار المتقدمة الدالة على جواز وضعه و لو بالتقرير مثل حسنه الوشاء المتقدمة التى وقع فيها السؤال عن الدواء إذا كان على يد الرجل أ يجزیه ان يمسح على مطلى الدواء؟ فقال (ع): «نعم يجزیه ان يمسح عليه» فإنه بتقرير الامام (ع) لوضعه يدل على جواز وضعه و ترك الاستفصال يدل على عموم الجواز بالنسبة إلى حصول الخطاب بالوضوء و عدمه، و الى انحصار العلاج بوضعه و عدمه، و الى كونه فى مورد الكسر و القرح و الجرح و غيرها، لكن يعارضها ما فى موقفة عمار و فيها: سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل ينقطع ظفره هل يجوز ان يجعل علكا؟ قال (ع): «لا، و لا يجعل عليه الا ما يقدر على أخذه عنه عند الوضوء، و لا- يجعل عليه ما لا- يصل اليه الماء» و قد حملها الشيخ فى التهذيب و الاستبصار على الاستحباب أو على ما إذا يخاف ضررا و يمكن حملها على ما إذا لم يكن الدواء منحصرا به لكنه بعيد، و كيف كان فهى مأول أو مطروح.

الثالث: لو وضع الحاجب من دون ضرورة اقتراحا أو اتفق وضعه فتعذر ازالته ففى إجراءاته مجرى الجبائر فى المسح عليه و عدمه وجهان: من تنقيح المناط فى الاخبار الواردة فى الجبيرة، و من كونه مما لا نص عليه بالخصوص و مقتضى الأصل الانتقال الى

التيمم، وهذا الأخير هو الأقوى و ان كان الاحتياط يأتيان الوضوء الناقص  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩  
مع التيمم أيضا لا ينبغي تركه.

### **[مسألة (١٠): إذا كان الجرح أو نحوه فى مكان آخر غير مواضع الوضوء]**

مسألة (١٠): إذا كان الجرح أو نحوه فى مكان آخر غير مواضع الوضوء لكن كان بحيث يضر استعمال الماء فى مواضعه أيضا  
فالمتمتع التيمم.

إذا كانت الجبيرة أو الجرح المكشوف و نحوه فى غير مواضع الوضوء لكن يضر استعمال الماء فى مواضع الوضوء بان كان  
استعماله فى موضع الوضوء مضرا بالجرح الذى يكون فى غير مواضع الوضوء أو يضر استعماله بمواضع الوضوء نفسها من جهة  
ملاصقتها مع الجرح الواقع فى غير مواضعه، و بالجملة مواضع الوضوء صحيحة الا ان مباشرتها مع الماء اما يضر بنفسها من جهة  
تلاصقها بالجرح الخارج عنها أو يضر بالجرح الواقع فى خارجها من جهة اتصالها بها، فالمتمتع فى التيمم لخروجه عن مصب  
اخبار الجبيرة خطابا و ملاكا فلا موجب فيه للاحتياط

### **[مسألة (١١): فى الرمى يتعين التيمم إذا كان استعمال الماء مضرا مطلقا]**

مسألة (١١): فى الرمى يتعين التيمم إذا كان استعمال الماء مضرا مطلقا، اما إذا أمكن غسل أطراف العين من غير ضرر، و انما كان  
يضر العين فقط فالأحوط الجمع بين الوضوء بغسل أطرافها و وضع خرقة عليها و مسحها و بين التيمم.  
إذا كان استعمال الماء مضرا فى الرمى مطلقا بالنسبة إلى العين نفسها و الى أطرافها فيتعين التيمم، و ان أمكن غسل أطرافها من  
غير ضرر و وضع خرقة عليها و المسح على الخرقة، فتصير من صغريات المسألة التاسعة، و قد عرفت ان الأقوى فيها التيمم و  
الأحوط ضم الوضوء الناقص إليه أيضا بغسل الأطراف و وضع خرقة على العين و المسح عليها.

### **[مسألة (١٢): محل الفصد داخل فى الجروح]**

مسألة (١٢): محل الفصد داخل فى الجروح فلو لم يمكن تطهيره أو كان مضرا يكفى المسح على الوصلة التى عليه ان لم يكن  
أزيد من المتعارف و إلا حلها و غسل المقدار الزائد ثم شداها، كما انه ان كان مكشوبا يضع عليه خرقة و يمسح عليها بعد غسل  
ما حوله و ان كانت أطرافه نجسة طهرها و ان لم يمكن تطهيرها و كانت زائدة على القدر المتعارف جمع بين الجبيرة و التيمم.  
دخول محل الفصد فى الجروح لانه من افرادها، إذ قد عرفت فى صدر المسألة ان الجرح - بضم الجيم - بمعنى (زخم) و من  
المعلوم ان محل الفصد كذلك، فحيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠

فإن كان مجبورا يلحقه حكمه، فإن أمكن غسله و جب بلا اشكال و ان لم يمكن اما لكون الماء مضرا عليه أو لعدم التمكن من  
تطهيره لو كان نجسا يكفى المسح على الخرقة التى عليه لو لم تكن ساترا للأزيد من المقدار المتعارف الذى يستتر بستره، و إلا

غسل المقدار الزائد عن المتعارف بعد رفع الستر عنه لو أمكن، و مع عدم إمكانه يمسح المقدار الزائد أيضا مع ضم التيمم، هذا في المجبور و ان كان مكشوفاً و كان أطرافه ظاهرة أو نجسة مع إمكان تطهيرها فيغسل أطرافه و يضع خرقة عليه و يمسح عليها بناء على وجوبه في الجرح المكشوف، لكن قد تقدم الاشكال فيه و ان الاحتياط ضم التيمم، كما انه يجمع بين التيمم و الجبيرة فيما إذا كان الزائد عن القدر المتعارف من أطرافه نجسة و لا يمكن تطهيرها أيضا، و الله العالم.

### [مسألة (١٣): لا فرق في حكم الجبيرة]

مسألة (١٣): لا فرق في حكم الجبيرة بين ان يكون الجرح أو نحوه حدث باختياره على وجه العصيان، أم لا باختياره. و عدم الفرق في حكم الجرح و نحوه بين ما إذا كان بالاختيار عن عصيان أو غير عصيان أولا بالاختيار انما هو لإطلاق الأخبار المتقدمة و لعل التصريح به في تلك المسألة لأجل دفع توهم كون الحادث منه بالعصيان غير محكوم بحكم الجبيرة قياسا له بمن أجنب نفسه متعمدا مع علمه بكون استعمال الماء مضرا حيث ورد الأمر بالغسل عليه و قد افتى بمضمونه بعض الأصحاب أيضا، لكنه مع فساده في المقيس عليه - كما حققناه في مبحث التيمم - قياس لا يصح الاستناد اليه.

### [مسألة (١٤): إذا كان شيء لاصقا ببعض مواضع الوضوء]

مسألة (١٤): إذا كان شيء لاصقا ببعض مواضع الوضوء مع عدم جرح أو نحوه و لم يمكن إزالته أو كان فيها جرح و مشقة لا تتحمل مثل القيرو و نحوه يجرى عليه حكم الجبيرة، و الأحوط ضم التيمم أيضا. و يستدل لإجراء حكم الجبيرة في الفرض المذكور بدعوى فهم إلغاء خصوصية المرض من جرح أو قرح أو كسر أو غيرها في إجراء حكم الجبيرة بل المدار على تعذر الإزالة كما يدل عليه خبر المرارة و فحوى حكم الجبائر، قال في الجواهر: و للقطع بفساد القول بوجوب التيمم بدل الغسل و الوضوء لمن كان في بدنه قطعة قير مثلا مدى مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١

عمره انتهى، و بقاعدة الميسور، و بالاستصحاب كما قرر في المسألة التاسعة مع ما فيها من الاشكال، و يستشهد للحكم المذكور أيضا بحسنه الوشاء المتقدمه مرارا التي وقع فيها السؤال عن الدواء الذي يكون على يدي الرجل أ يجزيه ان يمسح على طلي الدواء؟

فقال (ع): «يجزيه ان يمسح عليه» و في حسنة أخرى في السؤال عن الدواء يكون على يد الرجل أ يجزيه ان يمسح في الوضوء على الدواء المطلق عليه؟ فقال (ع): «نعم يمسح عليه و يجزيه» و ما ورد في المسح على الحناء بناء على حمله على الضرورة و هذه وجوه استدلال بها للحكم المذكور، و لا بأس بها فيما إذا كان الإصاق لعذر، لكنه مع ذلك لا يخلو عن التأمل لخروج المفروض عن مورد النص و كون القاعدة فيما لا نص فيه هو الانتقال الى التيمم، فالاحتياط اللازم هو الجمع بين الوضوء الناقص و بين التيمم.

### [مسألة (١٥): إذا كان ظاهر الجبيرة ظاهرا لا يضره نجاسة باطنه]



مسألة (١٥): إذا كان ظاهر الجبيرة طاهرا لا يضره نجاسة باطنه.

و يدل على الحكم المذكور إطلاق الاخبار المتقدمة بعد دعوى صاحب- الجواهر (قده) عدم وجدان الخلاف في عدم اعتبار طهارة ما تحت الجبيرة، و حكاية دعوى الإجماع عليه عن المعبر قال: و لا فرق في نجاسة ما تحتها بين البشرة و غيرها من اجزاء الجبيرة الباطنة.

### [مسألة (١٦): إذا كان ما على الجرح من الجبيرة مغصوبا لا يجوز المسح عليه]

مسألة (١٦): إذا كان ما على الجرح من الجبيرة مغصوبا لا يجوز المسح عليه بل يجب رفعه و تبديله و ان كان ظاهرها مباحا و باطنها مغصوبا، فان لم يعد مسح الظاهر تصرفا فيه فلا يضر و إلا بطل و ان لم يمكن نزعها أو كان مضرا، فان عد تالفا يجوز المسح عليه و عليه العوض لمالكه، و الأحوط استرضاء- المالك أيضا أولا، و ان لم يعد تالفا و جب استرضاء المالك و لو بمثل شراء أو إجاره، و ان لم يمكن فالأحوط الجمع بين الوضوء بالاعتصار على غسل أطرافه و بين التيمم. في هذه المسألة أمور:

الأول: إذا كان ما على الجرح من الجبيرة و نحوها مغصوبا فلا يجوز المسح عليه لانه تصرف فيه فيكون حراما، فحينئذ لا يخلو اما ان يمكن نزعها و تبديله بمباح،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢

أولا، فإن أمكن نزعها فلا إشكال في وجوب نزعها، و في وجوب تبديله بمباح أو الاكتفاء بغسل ما حول الجرح عند عدم إمكان غسل الجرح و مسحه و جهان من كون الجرح معصبة يجب عليه مسح الجبيرة و جوبا فعليا و إذا لم يتمكن من مسح الخرقه الموجودة يجب عليه تبديلها كما إذا كانت نجسة حيث يجب عليه تطهيرها أو تبديلها، و من انه بعد الرفع يصير خارجا عن موضوع ذى الجبيرة المعصبة و يدخل في موضوع ذى الجرح المكشوف، و لا يقاس بباب نجاسة الجبيرة حيث ان التغيير عند النجاسة في حال الجبيرة، و المسألة غير صافية، و ان كان الأقوى وجوب نزع المغصوبة و شد خرقه مباحة مقامها، ثم الوضوء على نحو الجبيرة و ان لم يمكن نزع ما على الجرح أو أمكن و لكن كان نزعها مضرا فيمكن ان يقال بدخول المقام حينئذ في باب اجتماع الأمر و النهى فيصير المسح على الجبيرة المغصوبة مورد الاجتماع فيعامل معه معاملة باب الاجتماع و يحكم ببطان الوضوء بالمسح عليها إذا كان مع العلم بالغضب و الالتفات اليه فيما يكون النهى منجزا و يصح إذا كان لعذر شرعى من جهل به و نحوه مما لا يكون النهى معه منجزا و يمكن ان يقال بعدم الأمر حينئذ بالمسح عليها حيث انها مغصوبة فيصير كالجرح المكشوف في وجوب غسل ما حول الجبيرة و ترك الجبيرة بحالها فلا يصح الوضوء بالمسح عليها و لو مع عدم العلم بالنهى و عدم تنجز النهى، و يمكن ان يقال: بوجوب وضع مباح على المغصوب و المسح عليه إذا لم يعد المسح عليه تصرفا في المغصوب كما احتمله في الجواهر حيث قال (قده) و في وجوب وضع المحلل عليه و جهان ينشأن من ان الغضب في الباطن من الجبيرة كالظاهر أولا- و يمكن ان يقال بعدم التكليف بالوضوء حينئذ رأسا و الانتقال الى التيمم من جهة عدم صدق الجرح المكشوف أيضا حتى يجب عليه الوضوء مكتفيا فيه بغسل ما حول الجبيرة فهو خارج عن مورد كلا الحكمين اى حكم الجرح المجبور و المكشوف فتعين عليه التيمم لكن إذا لم تكن الجبيرة المغصوبة في موضع التيمم ماسحا أو ممسوحا،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣

و لو كان كذلك يتعين غسل الأطراف أو مسحها و ترك الجبيرة رأسا لأنه يلزم في التيمم أيضا ذلك و الأقرب من هذه

الاحتمالات هو الاحتمال الأول، و بعده الأخير لفساد الاحتمال الثاني حيث لا موجب لسقوط المسح على الجبيرة إلا كونها مغصوبة فيتوقف سقوطه على تنجز النهي، و اما الاحتمال الثالث فهو ساقط من جهة كون وضع الخرقه المباح على المغصوبة بنفسه حراما لكونه تصرفا في المغصوب و ليس المنع عنه لأجل كون الباطن كالظاهر حتى يصير مسحه بعد الوضع محرما بل الشأن في الوضع نفسه، و كيف كان فالاحتياط بضم التيمم فيما إذا لم تكن الجبيرة المغصوبة في موضع التيمم مما لا- ينبغي تركه.

الأمر الثاني: لو كان ظاهر الجبيرة مباحا و باطنها مغصوبا فان لم يعد المسح على الظاهر تصرفا في الباطن فلا يضر غضب الباطن في صحة وضوئه بالمسح على الظاهر و ذلك بان لا يكون المسح على الظاهر موجبا لحركة الباطن أو مماسته و ان يستلزم المسح على الظاهر التصرف في الباطن بطل الوضوء كما فيما إذا كان الظاهر مغصوبا الأمر الثالث: فصل المصنف قدس سره فيما إذا لم يمكن نزعه بين ما إذا عد تالفا و ما لم يعد، و قال بجواز المسح على المغصوب في الأول مع كون عوض التالف عليه و احتاط فيه باسترضاء المالك، و حكم في الثاني بوجوب استرضاء المالك بشراء أو إجارة و مع عدم إمكان استرضائه فالأحوط الجمع بين الوضوء بالاختصار على غسل أطراف المجروح و بين التيمم، و ما أفاده في الأول مبنى على خروج التالف بالتلف الحكمي عن ملك مالكة و دخوله في ملك الضامن و كون العوض عوضا عنه بالمعاوضة القهرية، و هو ممنوع بل التالف باق على ملك مالكة، و ذلك لعدم الدليل على خروجه عن ملكه بالتلف، و ان أمكن تصوره في التلف الحكمي دون الحقيقي على ما حرر في مبحث بدل الحيلولة، فالأقوى فيه أيضا هو وجوب استرضاء المالك مع بقاء عين ماله، و ان أخذ العوض، لان العوض غرامة على الضامن لا انه عوض عن التالف بالمعاوضة القهرية.

### [مسألة (١٧): لا يشترط في الجبيرة أن تكون مما يصح الصلاة فيه]

مسألة (١٧): لا يشترط في الجبيرة أن تكون مما يصح الصلاة فيه، فلو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤

كانت حريرا أو ذهباً أو جزء حيوان غير مأكول لم يضر بوضوئه، فالذي يضر هو نجاسة ظاهرها أو غصبيته.

إذا كانت الجبيرة حريرا أو ذهباً فان لم يصدق عليها اللبس فلا إشكال في جواز شدها و مسحها و صحة الوضوء مع مسحها، و ان صدق عليها اللبس فيحرم وضعها على- الرجال لكن يصح مسحها و لا يضر بوضوئه، لان مسحها الذي إمرار اليد عليها ليس محرما على الرجال، و انما المحرم لبسها و هو غير وضع اليد عليها بالإمرار، و لذا قال في الجواهر بأنه لا بأس بالمسح عليها، لأن الحرمة خارجية، و لعل مراده (قده) هو ما ذكرناه من ان النهي تعلق بلبس الذهب و الحرير، و الأمر تعلق بمسح الحرير و الذهب الذي لا يكون منهيا عنه، فمتعلق الأمر مغاير مع ما تعلق به النهي، و ليس في البين ما يدل على مانعية لبسهما عن الوضوء كما دل مانعتهما عن الصلاة، فلا موجب لبطلان الوضوء عند لبسهما أصلا فما في شرح النجاة من الإشكال في ذلك بان النهي و ان كان متعلقا بأمر خارج و لكن ما به المخالفة في المقام متحد مع الأمور به في الوجود، و هو المسح على المحرم استعماله، و هذا الاستعمال الشخصي- اي المسح على الحرير و إمرار اليد عليه- نظير الغضب. ساقط، فكأنه (قده) تخيل ان استعمال الحرير و الذهب محرما مثل استعمال المغصوب مع ان المحرم هو لبسهما لا مطلق استعمالهما، و من ذلك يظهر حكم غير المأكول أيضا، حيث ان المحرم منه أيضا وقوع الصلاة فيه بالحرمة الغيرية، و اما مسحه و إمرار اليد عليه فليس بمحرم أصلا.

### [مسألة (١٨): ما دام خوف الضرر باقيا يجرى حكم الجبيرة]

مسألة (١٨): ما دام خوف الضرر باقيا يجرى حكم الجبيرة و ان احتمل البرء و لا- يجب الإعادة إذا تبين برؤه سابقا، نعم لو ظن البرء و زال الخوف و جب رفعها.

ما ذكره (قده) في هذه المسألة منبى على كون خوف الضرر في الوضوء الاضطرارى موضوعيا لا طريقيا، و قد حررنا الكلام في موضوعيته في مبحث التيمم و قلنا ان الأقوى هو التفصيل بين اعتقاد الضرر و بين خوفه، بكون الاعتقاد مأخوذا على مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥

الوجه الطريقي، و ان الخوف أخذ موضوعا، و عليه فلا اشكال فيما أفاده في المتن من انه مع بقاء الخوف يجرى حكم الجبيرة، و ان احتمل البرء، فلا تجب إعادة الصلاة التي صلاها مع الوضوء الناقص في حال خوف الضرر، و لو تبين برؤه قبل الصلاة، كما انه لو زال الخوف و جب رفع الجبيرة و الإتيان بالوضوء التام، و ان احتمل بقاء الضرر، لكن مع عدم الخوف من استعمال الماء فراجع.

### [مسألة (١٩): إذا أمكن رفع الجبيرة و غسل المحل]

مسألة (١٩): إذا أمكن رفع الجبيرة و غسل المحل لكن كان موجبا لفوات الوقت هل يجوز عمل الجبيرة؟ فيه اشكال بل الأظهر عدمه و العدول الى التيمم.

قد ذكر المصنف (قده)- في مبحث التقيء في مسألة الرابعة و الثلاثين- ان ضيق الوقت عن رفع الحائل مسوغ للمسح عليه، لكن لا يترك الاحتياط بضم التيمم أيضا و استظهر في هذه المسألة عدم جواز العمل بالجبيرة فيه، و قال بالعدول الى التيمم، و وجه مسوغية المسح على الحائل هو ما ذكرناه في ذلك المبحث، و هو دعوى شمول الضرورة المأخوذة في معقد الإجماع على جواز المسح على الحائل عندها لما كانت لضيق الوقت، لكنها ممنوعة بل المسلم هو سقوط المسح على البشرة في ضيق الوقت، و اما الإتيان بالمسح على الحائل أو الانتقال الى التيمم فلا سبيل الى تعيين شىء منها، فيجب الجمع بينهما من باب الاحتياط و وجه استظهار عدم جواز العمل بالجبيرة و العدول الى التيمم في هذا المقام هو ما تكرر في مسائل الجبيرة مرارا: من ان الأصل فيما لم يرد فيه دليل على ثبوت أحكام- الجبيرة هو الانتقال الى التيمم، و هذا هو الأظهر و لكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه، لما ذكرناه من إمكان دعوى كون المسح على الحائل من مراتب ميسور المسح على البشرة، و تمام الكلام فيه في المسألة الرابعة و الثلاثين من مسائل مبحث التقيء.

### [مسألة (٢٠): الدواء الموضوع على الجرح و نحوه إذا اختلط مع الدم]

مسألة (٢٠): الدواء الموضوع على الجرح و نحوه إذا اختلط مع الدم و صار كالشئ الواحد و لم يمكن رفعه بعد البرء بان كان مستلزما لجرح المحل و خروج الدم، فان كان مستحيلا بحيث لا يصدق عليه الدم بل صار كالجلد فما دام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦

كذلك يجرى عليه حكم الجبيرة، و ان لم يستحل كان كالجبيرة النجسة يضع عليه خرقة و يمسح عليه.

لا إشكال في وجوب رفع الدواء الموضوع على الجرح المختلط بالدم إذا أمكن رفعه و الإتيان بالوضوء التام عند إمكانه، و مع عدم إمكان رفعه فلا يخلو اما يعد من - البشرة أو يعد أجنيا عنها حائلا عليها، و على كلا التقديرين فاما يكون الدم مستحيلا لا يصدق عليه الدم، أولا، فإن عد من البشرة مع استحالة الدم فلا إشكال في وجوب غسله إذا كان في موضع الغسل أو وجوب مسحه إذا كان في موضع المسح، و الإتيان بالوضوء التام لخروجه عن موضوع الجبيرة، و مع عدم استحالته يكون كالجرح المكشوف الذي لا يمكن تطهيره، ففي وجوب وضع الخرقه الطاهرة عليه أو الاقتصار على غسل أطرافه أو مسحها أو الانتقال الى التيمم وجوه قد تقدم، و ان عد أجنيا عن البشرة فمع استحالة الدم يجرى عليه حكم الجبيرة،- كما تقدم في المسألة الرابعة عشر- و مع عدم استحالته يكون حكمه حكم الجبيرة النجسة التي لا يمكن تطهيرها و لا تبدلها التي تقدم فيها الاحتمالات الأربع، و قلنا بأن الأقوى فيها وضع الخرقه الطاهرة عليها، مع رعاية الاحتياط بالمسح على النجسة و الإتيان بالتيمم أيضا.

### [مسألة (٢١): قد عرفت انه يكفى في الغسل اقله]

مسألة (٢١): قد عرفت انه يكفى في الغسل اقله بان يجرى الماء من جزء الى جزء آخر و لو بإعانة اليد، فلو وضع يده في الماء و أخرجه و مسح بما يبقى فيها من رطوبة محل الغسل يكفى، و في كثير من الموارد هذا المقدار لا يضر خصوصا إذا كان بالماء الحار، و إذا أجرى الماء كثيرا يضر فيتعين هذا النحو من الغسل و لا يجوز الانتقال الى حكم الجبيرة، فاللزام ان يكون الإنسان ملتفتا لهذه الدقة.

قد تقدم في أول الفصل المعقود في أفعال الوضوء ان المشهور على اعتبار الجريان في صدق الغسل، و انه يتحقق بإجراء الماء من جزء من المغسول الى جزء آخر منه و لو بإعانة اليد، و هذا هو أقل الغسل و يترتب على جواز الاكتفاء به تعيينه فيما إذا لم يكن مضرا، فلا ينتهي مع إمكانه إلى حكم الجبيرة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٧

### [مسألة (٢٢): إذا كان على الجبيرة دسومة]

مسألة (٢٢): إذا كان على الجبيرة دسومة لا يضر بالمسح عليها ان كانت طاهرة.

و الغرض من ذكر هذه المسألة هو دفع توهم منع دسومة الجبيرة عن صحة المسح عليها، اما من جهة توهم كونها حاجبا عن إمرار الماسح على الجبيرة، أو توهم كونها مانعا عن تأثر الجبيرة بالرطوبة الممسوح بها، و كلا التوهمين مندفع، اما الأول فبكون الدسومة كاللون الغير المانع عن مسح المتلون به، مع انها لو كانت كذلك لكانت بنفسها جبيرة يصح المسح عليها، و اما الثاني فلمكان فرض تأثر الجبيرة معها بالرطوبة الممسوح بها، و كون الدسومة على نحو تمنع المحل عن التأثر بالمسح خارج عن محل الفرض، نعم لو شك في ذلك يجب عليه التدقيق حتى يطمئن بحصول المسح،

### [مسألة (٢٣): إذا كان العضو صحيحا لكن كان نجسا و لم يمكن تطهيره]

مسألة (٢٣): إذا كان العضو صحيحا لكن كان نجسا و لم يمكن تطهيره لا يجرى عليه حكم الجبيرة بل يتعين التيمم، نعم لو كان

عين النجاسة لاصقته به و لم يمكن إزالتها جرى حكم الجبيرة و الأحوط ضم التيمم.  
تعين التيمم فيما إذا كان العضو صحيحا و لكنه نجس لا يمكن تطهيره لأجل عدم شمول أدلة الجبيرة له و خروجه عن موردها و  
حيث لا يمكن الوضوء مع نجاسة محالة ينتقل الى التيمم، و اما إذا كان عين النجاسة لاصقته به و لم يمكن إزالتها فجريان حكم  
الجبيرة مبنى على ما تقدم فى المسألة الرابعة عشر: من كون لصوق شىء ببعض مواضع الوضوء مع عدم الجرح فى حكم الجبيرة،  
لكنك قد عرفت التأمل فيه لكونه خارجا عن مورد النص فى الجبيرة، مضافا الى الإشكال فى إلحاقه بالجرح المكشوف بناء على  
وجوب مسحه لتعذر المسح عليه من جهة النجاسة، و عدم ما يدل على وضع الخرقه الطاهرة عليه فى الجرح المكشوف، فضلا  
عما يكون ملصقا بالبدن و لم يكن مسحه متيسرا لنجاسته، و كيف كان فالاحتياط بضم التيمم اليه مما ينبغى ان لا يترك:

### [مسألة (٢٤): لا يلزم تخفيف ما على الجرح من الجبيرة ان كانت على المتعارف]

مسألة (٢٤): لا يلزم تخفيف ما على الجرح من الجبيرة ان كانت على المتعارف، كما انه لا يجوز وضع شىء آخر عليها مع عدم  
الحاجة الا ان يحسب جزءا منها بعد الوضع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨

و يستدل لعدم وجوب التخفيف بإطلاق الأدلة، و بأنه لا يخرج بالتخفيف عن الحائل، و انما يحصل القرب إلى البشرة و يصير  
البعد عنها قليلا، لكنه غير ملحوظ قطعاً، خلافاً للمحكى عن النهاية من الإشكال فى المسح على الظاهر من الجبائر لو كانت  
متكثرة و عن الرياض الحكم بوجوب التقليل تحصيلاً للأقرب إلى الحقيقة و الأقوى هو الأول لكن ينبغى تقييده بما كان  
المتعددات على قدر المتعارف مما يوضع على الجرح على حسب اختلاف الجروح فى ذلك، بناء على انصراف الأخبار الواردة  
فى حكم الجبيرة إلى المتعارف منها، و منه يظهر عدم جواز وضع شىء آخر عليها مع عدم الحاجة اليه، و كونه خارجا عن  
المتعارف و لو عد بعد وضعه جزءا منها، و مع كونه على النحو المتعارف أيضا لا يجوز إذا لم يعد جزءا منها بعد الوضع  
لصيورته حينئذ حائلا من المسح على الجبيرة مع عدم عده جزءا منها كما لا يخفى.

### [مسألة (٢٥): الوضوء مع الجبيرة رافع للحدث لا مبيح]

مسألة (٢٥): الوضوء مع الجبيرة رافع للحدث لا مبيح.

ظاهر الأدلة الدالة على وجوب وضوء الناقص على اولى الاعذار، هو ان الفعل المأتى به فى حال الضرورة مصداق حقيقى و فرد  
واقعى لمهية الوضوء فيكون الاضطرار و الاختيار كالسفر و الحضر و الا- قطع الرجل و غيره، و غيرها من الخصوصيات التى  
يختلف الحكم باختلافها كالقادر على القيام فى حال الصلاة و العاجز عنه القادر على الجلوس و لا- يلزم التخيير بين الوضوء  
الكامل و الناقص لإمكان كون فردية الناقص منوطا بطرو الاضطرار بحيث لو لا الاضطرار لم يكن الناقص فردا، و اما صحة  
الاكتفاء به لما يأتى به مما يشترط فيه الطهارة بعد زوال العذر فهى أمر آخر غير مترتب على رافعيته، بل يمكن الالتزام به مع  
كونه مبيحا و سيأتى تحقيق الكلام فيه فى المسألة الحادى و الثلاثين.

### [مسألة (٢٦): الفرق بين الجبيرة التى على محل و الغسل]

مسألة (٢٦): الفرق بين الجبيرة التي على محل و الغسل و التي على محل المسح من وجوه كما يستفاد مما تقدم.

### [أحدها: ان الاولى بدل الغسل و الثانية بدل المسح]

أحدها: ان الاولى بدل الغسل و الثانية بدل المسح.

لكن لا يلزم قصد البدلية عن الغسل في الاولى و عن المسح في الثانية بل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩

يكفى الإتيان بالمسح على الجبيرة فيهما بما هو مأمور به في حال الضرورة، و انما تظهر الثمرة بينهما فيما يأتي من الوجوه.

### [الثاني: ان في الثانية يتعين المسح]

الثاني: ان في الثانية يتعين المسح و في الأولى يجوز الغسل أيضا على الأقوى.

و هذا أصل الثمرات الفارقة بينهما، اما يتعين المسح على الجبيرة التي على محل المسح فلما تقدم من انه بدل عن المسح على البشرة فيكون في حكمه، فكما يتعين المسح على البشرة مع التمكن منه يتعين المسح على الجبيرة الموضوعه عليها عند تعذر مسحها، و اما جواز الغسل في الجبيرة التي على محل الغسل فقد تقدم الكلام فيه في الأمر الأول من الأمور المنقحة في صدر المبحث.

### [الثالث: انه يتعين في الثانية كون المسح بالرطوبة الباقية في الكف و بالكف]

الثالث: انه يتعين في الثانية كون المسح بالرطوبة الباقية في الكف و بالكف و في الأولى يجوز المسح بأي شيء كان، و بأي ماء و لو بالماء الخارجي

اعتبار يتعين كون مسح الجبيرة التي على محل المسح بالرطوبة الباقية في - الكف و بالكف ظاهر بعد كونه بدلا عن مسح البشرة، فيعتبر فيه ما يعتبر في مسحها، و اما جواز مسح ما على محل الغسل بأي شيء و بأي ماء و لو بالماء الخارجي ففيه وجهان، أقواهما الجواز و قد تقدم وجهه في الأمر الثاني من الأمور المذكورة في صدر المبحث.

### [الرابع: انه يتعين في الأولى استيعاب المحل]

الرابع: انه يتعين في الأولى استيعاب المحل الا ما بين الخيوط و الفرج و في الثانية يكفي المسمى.

و هذا أيضا من الثمرات الفارقة بين المسحين و كفاية المسمى في المسح على ما في محل المسح ظاهرة من البدلية، و اما يتعين استيعاب مسح المحل في المسح على ما في محل الغسل، ففيه احتمالان بل قولان، أقواهما الأول و قد مر الكلام في وجهه في الأمر الثالث.

### [الخامس: ان في الأولى الأحسن ان يصير شبيها بالغسل في جريان الماء]

الخامس: ان في الأولى الأحسن ان يصير شبيها بالغسل في جريان الماء بخلاف الثانية فالأحسن فيها ان لا يصير شبيها بالغسل.

و قد تقدم فى الأمر الأول من الأمور المذكورة فى صدر المبحث ان الاحتياط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠

فى المسح على ما فى محل الغسل هو إمرار اليد على الجبيرة على نحو يتحقق به الجريان، و ذلك لعدم اعتبار نفي الجريان فى مفهوم المسح، فيحصل الامتثال بالإمرار على وجه الجريان مسحاً كان أو غسلاً، و اما وجه الحسن فى المسح على ما فى محل المسح فلكونه مسحاً فى مقابل الغسل، فالأحسن بل الأحوط فيه ان يتحقق على وجه لا يصدق عليه الغسل.

#### **[السادس: ان فى الاولى لا يكفى مجرد إيصال النداءة]**

السادس: ان فى الاولى لا يكفى مجرد إيصال النداءة بخلاف الثانية، حيث ان المسح فيها بدل عن المسح الذى يكفى فيه هذا المقدار.

و كفاية مجرد إيصال النداءة فى المسح على الجبيرة التى فى محل المسح ظاهرة من بدليته عن مسح البشرة مع كفاية ذلك فيه، و اما عدم كفايته فى المسح على ما فى محل الغسل، فعلى القول بتعين المسح فيه ففيه وجهان، أقواهما الأول و قد مر وجهه فى الأمر الرابع.

#### **[السابع: انه لو كان على الجبيرة رطوبة زائدة]**

السابع: انه لو كان على الجبيرة رطوبة زائدة لا يجب تجفيفها فى - الأولى بخلاف الثانية. و هذا أيضاً من ثمرات المسح بحكم البدلية، حيث ان فى المسح على ما فى الغسل لا يعتبر جفاف الممسوح، بخلاف المسح على ما فى محل المسح، حيث يعتبر تجفيف المحل على حد لا يصدق مع رطوبته المسح بالماء الجديد.

#### **[الثامن: انه يجب مراعاة الأعلى فالأعلى فى الأولى دون الثانية]**

الثامن: انه يجب مراعاة الأعلى فالأعلى فى الأولى دون الثانية. و ذلك لاعتبار الترتيب فى اجزاء العضو بكون الغسل من الأعلى فالأعلى فى الأول، و جواز النكس، و المسح من الأسفل إلى الأعلى فى الثانى.

#### **[التاسع: انه يتعين فى الثانية إمرار الماسح على الممسوح]**

التاسع: انه يتعين فى الثانية إمرار الماسح على الممسوح بخلاف الاولى و يكفى فيها بأى وجه كان. و هذا أيضاً يظهر من البدلية بناء على اعتبار إمرار الماسح على الممسوح فى المسح.

#### **[مسألة (٢٧): لا فرق فى أحكام الجبيرة بين الوضوءات الواجبة و المستحبة]**

مسألة (٢٧): لا فرق فى أحكام الجبيرة بين الوضوءات الواجبة و المستحبة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١

و ذلك لاشتراك الوضوء آت المستحبة مع الواجبة فيما للواجبة من الاحكام الا ما ثبت بالدليل افتراقهما فيه، و من المعلوم



إطلاق أدلة حكم الجبائر و شموله للواجبة و المستحبة معا.

### [مسألة (٢٨): حكم الجبائر فى الغسل كحكمها فى الوضوء]

مسألة (٢٨): حكم الجبائر فى الغسل كحكمها فى الوضوء واجبة و مندوبة، و انما الكلام فى انه هل يتعين حينئذ الغسل ترتيباً أو يجوز الارتماسى أيضاً، و على الثانى هل يجب ان يمسح على الجبيرة تحت الماء أو لا- يجب الأقوى جوازه و عدم وجوب المسح، و ان كان الأحوط اختيار الترتيب و على فرض اختيار الارتماسى فالأحوط المسح تحت الماء، لكن جواز الارتماسى مشروط بعدم وجود مانع آخر من نجاسة العضو و سرايتها إلى بقية الأعضاء، أو كونه مضراً من جهة وصول الماء الى المحل. المحكى عن المنتهى و غيره دعوى الإجماع على عدم الفرق فى حكم الجبائر بين الوضوء و الغسل، فكلما ذكر فى الوضوء من أحكامها يجرى فى الغسل و يجب الاحتياط فى الغسل فيما يجب فيه فى الوضوء، و يدل على ذلك إطلاق بعض الاخبار المتقدمة و التنصيص فى بعضها فى غسل الجنابة و الجمعة، ففى صحيحة ابن الحجاج المتقدمة فى الكسير تكون عليه- الجبائر أو يكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء و غسل الجنابة و الجمعة؟ قال (ع):

«يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر- الحديث» و المروى عن تفسير العياشى عن الجبائر يكون على الكسير كيف يتوضأ صاحبها و كيف يغتسل إذا أجنب؟ قال (ع): «يجزىه المسح بالماء عليها فى الجنابة و الوضوء» و قد تقدم عن الحدائق فى وجه الجمع بين الاخبار الواردة فى الجبيرة و الاخبار الدالة على وجوب التيمم على الكسير و الجريح و القريح بحمل الاولى على الوضوء و الثانية على الغسل، و مقتضاه المنع عن اجراء حكم الجبيرة فى الغسل، لكن قد تقدم ضعف هذا الحمل و عدم الشاهد عليه مع فساد حمل اخبار التيمم على الغسل، لمخالفته مع مثل صحيحة ابن الحجاج، و المروى عن تفسير العياشى المصرحتين بإجراء حكم الجبيرة فى الغسل، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى إجراء حكم الجبيرة فى الغسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢

مطلقاً واجبا كان أو مندوباً، انما الكلام فى أمرين أحدهما فى انه هل يتعين الغسل الترتيبى؟ لو يجوز الارتماسى أيضاً، و ثانيها انه على تقدير جواز الارتماسى هل يتعين المسح على الجبيرة تحت الماء أولاً أما الكلام فى الأمر الأول فاعلم، ان جواز الغسل الارتماسى على ذى الجبيرة أو تعين الترتيبى عليه يختلف باختلاف الأقوال فى تفسير الارتماسى، و انه تدريجى الحصول أو آنية، إذ فيه أقوال أربعة- حسبما فصلناها فى مبحث الغسل- و هى القول بأنه عبارة عن توالى غمس الأعضاء فى الماء باتصال ارتماس كل عضو الى ارتماس ما يليه الى ان ينتهى إلى آخر الأعضاء، بحيث يعد الارتماسات من جهة وحدتها الاتصالية و عدم تخلل الفصل بينها غمسا واحدا ممتدا من أوله الى آخره موجودا بالتدرج، و هذا ما ذهب اليه المشهور، أو انه عبارة عن غمس الأعضاء كذلك بلا اعتبار وحدته، بل و لو مع تخلل الفصل بين اجزائها- كما نسب الى كاشف اللثام و اختاره فى الحدائق- و الارتماس، بهذين التفسيرين لا يقع إلا تدريجى الحصول، و انه زمانى على وجه الانطباق، أو انه عبارة عن تغطية البدن بالماء من أول اكتتامة الى آخره، فأوله أول آتات تمام التغطية عند حصولها بغمس كل عضو بالماء و آخره حصول الجزء الآخر من الغسل فى تلك التغطية فتكون زمانيا لا- على وجه الانطباق، و يكون حصول الغسل به آنيا على تقدير عدم الاحتياج الى التخليل، و زمانيا على وجه الانطباق على تقدير- الاحتياج الى التخليل، حيث انه بعد تحقق التغطية يحصل الغسل فى كل عضو وصل اليه الماء، و يتوقف حصوله فى كل ما يحتاج وصوله إليه إلى رفع المانع و التخليل فى وصوله اليه، و هذا التفسير هو المختار عند صاحب الجواهر (قده) و عليه يمكن وقوع الغسل الارتماسى بالتدرج كما يمكن ان يتحقق فى الان، أو انه عبارة عن تغطية



البدن بتمامه في الماء في آن اكتتامه به، فالارتماس بهذا التفسير يكون آنيا واقعا في طرف الزمان لا يتصور فيه التدرج أصلا، و هذا هو المنسوب الي كاشف الغطاء (قده) و قد أوضحنا الفرق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣

بين هذه الأقوال و ما هو الحق منها في مبحث الغسل إذا علمت ذلك فاعلم انه على الأقوال الثلاثة الأولى يصح الغسل الارتماسي من ذي الجبيرة كما يصح الترتيبي منه حيث انه على القولين الأولين لا يقع إلا تدرجى الحصول و على القول الثالث يقع تدرجيا كما يقع آنيا فيصح الغسل الارتماسي من ذي الجبيرة و لو على القول بتعين مسح الجبيرة عليه، و عدم جواز الاكتفاء بغسلها، و على القول الرابع يتعين الغسل الترتيبي لو قلنا بتعين المسح على الجبيرة و يصح الاكتفاء بالارتماس لو قلنا بالاكتفاء بغسل الجبيرة عن مسحها، و حيث ان المختار في تفسير الارتماس هو التفسير الأول، فالأقوى جواز الاكتفاء به و عدم تعيين الترتيبي على ذي الجبيرة و ان قلنا بتعين مسح الجبيرة عليه فيمسحها تحت الماء و ان كان فيها أيضا جواز غسلها و عدم تعيين مسحها،- كما تقدم في صدر المبحث لكن الاحتياط في كلا الأمرين خصوصا في مسح الجبيرة على تقدير اختيار الارتماس مما لا ينبغي تركه.

هذا كله في حكم الغسل الارتماسي من ذي الجبيرة بالنظر الى نفس الارتماس مشروطا بعدم مانع آخر عنه، و اما لو كان مانعا عنه كنجاسة العضو و سرايتها إلى بقية الأعضاء، فيما إذا كان الارتماس في الماء القليل أو كونه مضرا من جهة وصول الماء الى المحل، فالمتعين حينئذ هو الترتيبي كما هو كذلك في غير ذي الجبيرة أيضا، و هذا ما عندي في هذا المقام، و الله هو العليم بالأحكام،

### **[مسألة (٢٩): إذا كان على مواضع التيمم جرح أو قرح أو نحوهما]**

مسألة (٢٩): إذا كان على مواضع التيمم جرح أو قرح أو نحوهما فالحال فيه حال الوضوء في الماسح كان أو في الممسوح. و قد نفى الخلاف عن الحكم المذكور في المحكى عن الحقائق، و استدل له بان المفهوم من عموم الأخبار بدلية الجبيرة عن البشرة من دون فرق بين الطهارات الثلاث انتهى، و قد نسب الى المشهور أيضا، و يستدل له بقاعدة الميسور و قال في الجواهر: الاحتياط فيه مما لا بد منه لعدم وضوح استنباط الحكم بحيث يطمئن إليه الفقيه، إذ لا دليل خاص فيه و الأصول و القواعد كقاعدة انتفاء المركب بانتفاء أحد اجزائه و قاعدة الميسور متصادمة، مع عدم التنقيح لشيء منها هنا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤

أقول: و هو كما قال، إذ القول بسقوط التيمم حينئذ و صيرورة المكلف في حكم فاقد الطهورين لقاعدة انتفاء المركب بانتفاء أحد اجزائه مع الجزم بالوضوء أو الغسل الناقصين تجرى على الرحمن، فالأحوط لو لم يكن أقوى هو جريان حكم الجبيرة في التيمم أيضا فيما إذا كان الحائل في الماسح أو في الممسوح، و الله العالم،

### **[مسألة (٣٠): في جواز استيجار صاحب الجبيرة إشكال]**

مسألة (٣٠): في جواز استيجار صاحب الجبيرة إشكال، بل لا يبعد انفساخ الإجارة إذا طرء العذر في أثناء المدّة مع ضيق الوقت عن الإتمام و اشتراط المباشرة بل إتيان قضاء الصلوات عن نفسه لا يخلو عن اشكال، مع كون العذر وجود الزوال و كذا يشكل

كفاية تبرعه عن الغير.

قد ذكرنا فى المسألة التاسع والعشرين- فى أحكام التيمم- انه لا يجوز الاستيجار للصلوات الفائتة عن الميت ممن وظيفته الإتيان بالصلوات العذرية التى منها الصلاة مع التيمم أو الوضوء الناقص على نحو الجبيرة مع إمكان إتيانها ممن يقدر على الصلوات الكاملة الاختيارية بالإجارة أو التبرع، سواء كان الفائت عن الميت صلوات كاملة اختيارية أو كان صلوات عذرية.

اما إذا كان الفائت عنه صلوات اختيارية فلعدم شمول أدلة البدل الاضطرارى لصورة التمكن من الفعل الاختيارى، ومع التمكن من الاختيارى فلا مجال للإتيان بالاضطرارى، واما إذا كان الفائت عنه هو الاضطرارى فلا بد بدلية الفرد الاضطرارى عن الاختيارى انما هى فى صورة تحقق الاضطرار فى ظرف الإتيان بالواجب، فإذا تركه ولم يأت به يصير مكلفا بالقضاء، لكن فى ظرف امثال التكليف بالقضاء يجب عليه الإتيان بالفرد الاختيارى مع التمكن منه، فالعبرة فى صلاة القضاء بحال الإتيان بها لا بحال الفوت.

و يترتب على ذلك انه مع التمكن من الاستيجار ممن وظيفته الإتيان بالفرد الاختيارى لا يصح الاستيجار ممن وظيفته الإتيان بالفرد الاضطرارى و لو كان الفائت عن الميت هو الفرد الاضطرارى.

ومما ذكرناه يظهر عدم جواز الإتيان بقضاء الصلوات الفائتة عن نفسه فى حال الجبيرة مع كون العذر مرجو الزوال، و عدم صحة تبرع ذى الجبيرة عن الميت الفائت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥

عنه الصلوات و لو كان فى حال الفوت محكوما بعمل ذى الجبيرة، إذا كان إتيان غيره بصلاة المختار ممكنا و لو بالاستيجار. و منه يظهر أيضا انفساخ الإجارة إذا طرأ العذر فى أثناء المدة مع ضيق الوقت عن الإتمام، من غير فرق فى ذلك بين ان يشترط عليه الإتيان بالصلاة الاختيارية أم لا، إذ مع عدم شرطه أيضا يتعين الإتيان بها لأن شرعية الإجارة متوقفة على الاستيجار للإتيان بالفرد الاختيارى، لعدم جواز الاستيجار للإتيان بالفرد الاضطرارى مع التمكن من الاستيجار للإتيان بالفرد الاختيارى، مضافا الى انصراف إطلاق الإجارة إلى الفرد الاختيارى نظير انصراف إطلاق عقد البيع إلى سلامة الثمن و المثلث.

نعم لا بد من ان يكون فسخ الإجارة فيما إذا اشترط فيها مباشرة الأجير نفسه حتى يصير عجزه موجبا لانعدام الموضوع نظير موت الدابة المستأجرة و خراب الدار فى أثناء المدة، و اما توهم كون الواجب على الأجير بعد طرو الاضطرار هو الفرد الاضطرارى- كما فيما يجب عليه نفسه- فمدفوع بما حققناه فى مبحث التيمم فراجع.

### [مسألة (٣١): إذا ارتفع عذر صاحب الجبيرة لا يجب إعادة الصلاة]

مسألة (٣١): إذا ارتفع عذر صاحب الجبيرة لا يجب إعادة الصلاة التى صلاها مع وضوء الجبيرة و ان كان فى الوقت بلا اشكال، بل الأقوى جواز الصلوات الآتية بهذا الوضوء فى الموارد التى علم كونه مكلفا بالجبيرة، و اما فى- الموارد المشكوكة التى جمع فيها بين الجبيرة و التيمم فلا بد من الوضوء للأعمال الآتية لعدم معلومية صحة وضوئه، و إذا ارتفع العذر فى أثناء الوضوء و جب الاستئناف أو العود الى غسل البشرة التى مسح على جبيرتها ان لم تفت الموالاة.

فى هذا المتن أمور:

الأول: لا إشكال فى اجزاء ما اتى به من الأفعال المتوقفة على الطهارة إذا اتى بها مع الطهارة العذرية فى زمان العذر مع فرض الأمر بها واقعا، كما إذا صلى معها فى آخر الوقت أو فى غيره فيما يجوز فيه البدار، لا فيما كان الإتيان بها بتخيل الأمر، لا الأمر

نفسه- كما إذا تخيل بقاء العذر الى آخر الوقت فبادر بالطهارة العذرية في اوله و تبين ارتفاعه في آخره، بناء على عدم جواز البدار- و الاجزاء في هذه الصورة إجماعى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦

كما صرح به في غير واحد من العبارات، و ان الصحة فيها هي المتيقن من نصوص الباب.

الثانى: وقع الخلاف فى الاجزاء بتلك الطهارة العذرية بالنسبة إلى الأعمال الاتية بعد زوال العذر، فعن المبسوط و ظاهر المعبر و بعض المتأخرين هو عدم الاجزاء و لزوم الاستيناف، و تردد فيه فى الشرائع، و الكلام فى الاجزاء فى هذه الصورة تارة يقع فى إمكانه و اخرى فى إثباته على فرض إمكانه ثبوتاً.

اما فى مقام إمكانه فلا اشكال فيه، حيث يمكن الاجتزاء بتلك الطهارة سواء كانت رافعة للحدث أو محصلة للطهارة أو مبيحة لما يتوقف إتيانه على الطهارة، اما على الأولين فواضح و اما على الأخير فلا إمكان كون مبيحتها باقية ما لم يحدث شىء من الأحداث كما يمكن عدم الاجتزاء بها أيضاً مطلقاً و لو كانت رافعة للحدث أو محصلة للطهارة فضلاً عما إذا كانت مبيحة، اما على الأخير فواضح، و اما على الأولين فلاحتمال ان تكون مؤثرة فى مرتبة من الرفع أو الطهارة التى لا يكتفى بها إلا فى حال العذر، لا انها رافعة مطلقاً أو محصلة كذلك بل يكون مثل رفع القذارة بالمس على الجدار، حيث انه رافع لمرتبة من القذارة الا انه يبقى معه الاحتياج الى الرفع بالماء.

و اما مقام إثبات الاجزاء، فاعلم انه إذا كان الاضطرار قيذا للصلاة بمعنى كون الصلاة مع الطهارة العذرية اضطرارياً مثل الصلاة جالسا أو مضطجعا، حيث انها صلاة اضطرارى فلا ينبغي التأمل فى انه بعد زوال العذر لا يكون اضطرار فى الإتيان بالصلاة مع الطهارة العذرية و هذا لعله ظاهر، انما الكلام فى كون الاضطرار قيذا للصلاة بل المستفاد من الأدلة كون الاضطرار قيذا للطهارة، ثم بعد الطهارة العذرية يأتى بصلاة المختار بالطهارة الواقعية الحاصلة من الوضوء العذرى، و عليه فالمستظهر من الأدلة هو حصول الطهارة بتلك الطهارة العذرية و كونها مؤثرة فيما يؤثر فيه الطهارة الكاملة، فيبقى أثرها الى ان ينتقض بناقض و معنى انقلاب التكليف بزوال العذر هو توجه التكليف الى الوضوء الكامل عند الحاجة إليه، لا رفع اليد عن الوضوء السابق على رفع العذر، كما ان انقلاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧

التكليف بصيرورة المسافر حاضراً هو وجوب الإتيان بالتمام فيما يأتى به من الصلوات لا اعادة ما أتى به قصراً، و قياس المقام بانتقاض التيمم عند وجدان الماء فاسد، حيث انه ثبت بالدليل المفقود فى المقام، بل إطلاق ما يدل على الاجتزاء بالمسح على الجبيرة فى المقام لعله يدل على بقاء أثر وضوئه ما لم ينتقض بناقض، و ليس فى الأدلة ما يدل على كون زوال العذر ناقضاً، و مع قطع النظر عن الإطلاق يكون المرجع عند الشك فى بقاء اثر الوضوء عند زوال العذر هو الاستصحاب ان لم يكن المقام من قبيل الشك فى المقتضى، بناء على المنع عن اجراء الاستصحاب فيه.

و اما ما قيل من ان الذى يقتضيه الجمع العرفى هو بديلية الناقص فى ظرف سقوط التام من جهة العجز، فيكون ملاك التام ثابتاً فى حال العجز ثبوته فى حال الاختيار، غاية الأمر أنه يعذر المكلف فى تركه للعجز، و مقتضى ذلك عدم رافعية الناقص و الا لم يتعين التام للرافعية، مع انه خلاف إطلاق الأدلة، ففيه ان المقتضى الجمع العرفى هو كون الوضوء الناقص فرداً حقيقياً واقعياً لمفهوم الوضوء و مصداقاً له فيترتب عليه ما يترتب على الوضوء التام من الآثار، و لا يلزم منه عدم تعين التام للرافعية لان الناقص مختص بحال الاضطرار، و ليس فيما ذكرناه منافاة مع إطلاق الأدلة كما لا يخفى.

فالأقوى كما فى المتن جواز الصلوات الآتية بهذا الوضوء و ان كان الاحتياط حسناً على كل حال، لكن جواز ذلك مختص بما

علم كونه مكلفا بالجبيرة، واما فى الموارد المشكوكه التى يأتى بالوضوء الناقص مع التيمم من باب الاحتياط فلا بد من الوضوء للأعمال اللاحقه لاحتمال كون تكليفه التيمم الذى انتقض بارتفاع العذر.

الثالث: لو ارتفع العذر فى أثناء الوضوء فان كان قبل الإتيان بوظيفه الجبيرة فلا إشكال فى لزوم الإتيان بالوضوء التام، لارتفاع العذر قبل الإتيان بوظيفه الجبيرة فلا موجب للإتيان بها، و ان كان بعد الإتيان بها ففى الاجتزاء بما اتى به وجهان، المستظهر عند صاحب الجواهر (قده) هو الأول حيث يقول: بل الظاهر انه لا يعيد

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨

و ان ارتفعت فى أثناء الوضوء بعد المسح عليها أو على بعضها على تأمل سيما فى الأخير.

أقول: لا- ينبغى الإشكال فى عدم الاجزاء فى الأخير، و هو ما إذا كان ارتفاع العذر بعد المسح على بعض الجبيرة إذ ليس فى إتمام المسح عليها اضطرار، و الأقوى فى الأول- أى فيما إذا كان رفع العذر بعد تمام المسح على الجبيرة أيضا كذلك- و ذلك لارتفاع الاضطرار الموجب لصحة الوضوء الناقص، فيصير بعد ارتفاعه مكلفا بالوضوء التام.

### [مسألة (٣٢): يجوز لصاحب الجبيرة الصلاة أول الوقت]

مسألة (٣٢): يجوز لصاحب الجبيرة الصلاة أول الوقت مع اليأس عن زوال العذر فى آخره، و مع عدم اليأس الأحوط التأخير. قد ذكرنا فى مبحث التيمم ان الأقوى جواز البدار مع اليأس عن زوال العذر فى آخره، للأخبار المصرحة بعدم وجوب إعادة ما صلاة مع التيمم فى الوقت، بعد حملها على صورة اليأس عن زوال العذر، و ليس الاجتزاء، بما فعل مع اليأس عن جهة موضوعية اليأس حتى يقال بعدم الدليل عليها، بل المنشأ للاجتزاء هو الاخبار المصرحة به بعد حملها على صورة اليأس، كما ان الأقوى عدم جواز البدار مع عدم اليأس، للاخبار الآمرة بالتأخير و الإمرة بالإعادة فى الوقت عند وجدان الماء، بعد حملها على صورة رجاء زوال العذر فى آخر الوقت، و قد فصلنا الكلام فى ذلك فى المسألة الرابعة من أحكام التيمم.

### [مسألة (٣٣): إذا اعتقد الضرر فى غسل البشرة فعمل بالجبيرة]

مسألة (٣٣): إذا اعتقد الضرر فى غسل البشرة فعمل بالجبيرة، ثم تبين عدم الضرر فى الواقع، أو اعتقد عدم الضرر فغسل العضو، ثم تبين انه كان مضرا و كان وظيفته الجبيرة، أو اعتقد الضرر و مع ذلك ترك الجبيرة ثم تبين عدم الضرر و ان وظيفته غسل البشرة، أو اعتقد عدم الضرر و مع ذلك عمل بالجبيرة ثم تبين الضرر صح وضوئه فى الجميع، بشرط حصول قصد القرينة منه فى الأخيرتين، و الأحوط الإعادة فى الجميع.

قد ذكرنا صور الأربع المذكورة فى المتن فى طى المسألة التاسعة عشر من فصل

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٤، ص: ٤٩

موجبات التيمم، و فصلنا بين اعتقاد الضرر و بين خوفه: بكون الاعتقاد اليه طريقيا و الخوف موضوعيا، و عليه فيكون الحكم فى صورتين الأوليين- أعنى ما إذا اعتقد الضرر فعمل بالجبيرة، ثم تبين عدمه، أو اعتقد عدم الضرر فغسل العضو ثم تبين كونه ضرريا- هو البطلان، و ذلك لكون المناط فى الاضطرار حينئذ هو الضرر الواقعى لا اعتقاده، و مع عدم الضرر فى الصورة الاولى لا- يكون وضوئه الاضطرارى مأمورا به، كما انه مع وجوده واقعا لا- يكون مأمورا بالوضوء التام الكامل، و فى صورتين

الأخيرتين- أعنى ما إذا اعتقد الضرر و مع ذلك ترك الجبيرة، ثم تبين عدمه، أو اعتقد عدم الضرر و مع ذلك عمل بالجبيرة ثم تبين الضرر- هو الصحة ان حصل منه قصد القربة، و ذلك لكون المأتي به حينئذ هو المأمور به الواقعي، و لكن الأحوط فى الجمع هو الإعادة، لعدم اتضاح طريقتة الاعتقاد و التأمل فى موضوعيته، و تمام الكلام فى ذلك فى التيمم

### [مسألة (٣٤): فى كل مورد يشك فى ان وظيفته الوضوء الجبيري أو التيمم]

مسألة (٣٤): فى كل مورد يشك فى ان وظيفته الوضوء الجبيري أو التيمم الأحوط الجمع بينهما و ذلك للعلم الإجمالى بتعلق احد التكليفين المردد بين الخطاب بالوضوء الناقص أو بالتيمم فيكون من الشبهة الوجوبية من موارد العلم الإجمالى الواجب فيه الاحتياط بالجمع بين الأطراف المحتملة منها. مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٠

### [فصل فى حكم دائم الحدث]

#### إشارة

فصل فى حكم دائم الحدث المسلوس و المبطون اما يكون لهما فترة تسع الصلاة و الطهارة و لو بالاعتصار على خصوص الواجبات و ترك جميع المستحبات أم لا، و على الثانى اما يكون خروج الحدث فى مقدار الصلاة مرتين أو ثلاثة مرات مثلاً أو هو متصل فى الصورة الأولى يجب إتيان الصلاة فى تلك الفترة سواء كانت فى أول الوقت أو وسطه أو آخره، و ان لم تسع إلا لإتيان الواجبات اقتصر عليها و ترك جميع المستحبات، فلو اتى بها فى غير تلك الفترة بطلت، نعم لو اتفق عدم الخروج و السلامة إلى آخر الصلاة صحت إذا حصل منه قصد القربة، و إذا وجب المبادرة لكون الفترة فى أول الوقت فاخر الى الآخر عصى لكن صلاته صحيحة، و اما الصورة الثانية و هى: ما إذا لم تكن فترة واسعة الا انه لا يزيد على مرتين أو ثلاثة أو أزيد بما لا مشقة فى التوضى فى الأثناء و يتوضأ و يشتغل بالصلاة بعد ان يضع الماء الى جنبه، فإذا خرج منه شىء توضأ بلا مهلة و بنى على صلاته من غير فرق بين المسلوس و المبطون، لكن الأحوط ان يصلى صلاة أخرى بوضوء واحد خصوصاً فى المسلوس، بل مهما أمكن لا يترك هذا الاحتياط فيه، و اما الصورة الثالثة و هى: ان يكون الحدث متصلاً بلا فترة أو فترات يسيرة بحيث لو توضأ بعد كل حدث و بنى لزم الحرج يكفى ان يتوضأ لكل صلاة، و لا يجوز ان يصلى صلاتين بوضوء واحد نافله كانت أو فريضة أو مختلفة، هذا ان أمكن إتيان بعض كل صلاة بذلك الوضوء و اما ان لم يكن كذلك بل كان الحدث مستمراً بلا فترة يمكن إتيان شىء من الصلاة مع الطهارة فيجوز ان يصلى بوضوء واحد صلوات عديدة، و هو بحكم المتطهر الى ان يجيئه حدث آخر من نوم أو خرج منه البول أو الغائط على المتعارف، لكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥١

الأحوط فى هذه الصورة أيضاً الوضوء لكل صلاة، و الظاهر ان صاحب سلس الريح أيضاً كذلك. المسلوس: من به داء لا يستمسك بسببه بوله، و المبطون: من به داء البطن بالتحريك و يعتره الحدث من غائط أو ريح لا يمكنه التحفظ عنه، و الكلام فيهما يقع فى مقامين الأول: فى حكمهما بالنظر الى ما يقتضيه الجمع بين الأدلة الواردة فى المقام مع قطع

النظر عن الاخبار الخاصة الواردة فيهما، و الثاني في حكمهما بالنظر الى ما يستفاد من الاخبار الخاصة اما الأول: فاعلم أن هيهنا طوائف من الأدلة: منها الأدلة الدالة على اشتراط الطهارة في الصلاة مثل: «لا صلاة إلا بطهور» و منها أدلة ناقضية البول و الغائط و الريح للوضوء، و منها الإجماع على ان الصلاة لا- يترك في تلك الحالة، و ليس حال المسلوس و المبطون كحال فاقد الطهورين حتى لا تكون الصلاة واجبة عليها، و منها الأدلة الدالة على عدم جواز الدخول في الصلاة لهما في تلك الحالة إذا كانا محدثين بما عدا ذاك الحدث مثل النوم و نحوه، أو بذلك الحدث إذا كان خروجه بنحو المتعارف الكاشفة عن عدم سقوط الطهارة رأسا في تلك الحالة، و الا لم يكن لاعتبارها بعد حدوث غير ذاك الحدث أو حدوثه على النحو المتعارف وجه أصلا، و احتمال اختلاف حقيقة الأحداث الحادثة عن موجباتها لكي يمكن التفكيك بينها في اغتفار بعضها و عدم اغتفار البعض الأخرى ساقط بما تقدم في مبحث الموجبات من ان حقيقتها شيء واحد، و انما الاختلاف في موجباتها فراجع و ضم تلك الأدلة بعضها مع بعض ينتج وجوب الصلاة في تلك الحالة مشروطا بالطهارة، و وجوبها كذلك لا يجتمع مع ناقضية تلك الأحداث الخارجة على غير النحو المتعارف، لاستلزامه التكليف بالمحال، و مع حفظ شرطية الطهارة لا بد من رفع اليد عن ناقضية تلك الأحداث الغير المتعارفة، لكن الاستحالة ترتفع برفع ناقضية ما تحدث من تلك الأحداث الغير المتعارفة بين الوضوء و الصلاة، و ما في أثناء الصلاة إذا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٢

لم تحصل فترة تسع لتجديد الوضوء في الأثناء، و اما مع حصولها في الأثناء بما يسع معها لتجديده فيه فلا موجب للالتزام بعدم ناقضيتها في الأثناء مطلقا، كما لا موجب لرفع اليد عن دليل ناقضية ما تحدث منها بعد الصلاة فاللازم من ذلك وجوب التجديد في الأثناء لو حصلت فترة في الصلاة تسع معها للتجديد، و الا فيكتفى بوضوء واحد لكل صلاة فإن قلت: تجديد الوضوء في الأثناء مخالف مع ما يقتضيه القواعد، اما لاستلزامه الحرج فيكون منافيا مع قاعدة نفيه أو لاستلزامه الفعل الكثير المنافي مع الصلاة أو لكون التجديد لأجل ناقضية ما حدث في أثناء الصلاة الموجبة لقطع الصلاة حيث انه لو كان ناقضا للوضوء لكان قاطعا للصلاة أيضا، قلت: شيء مما ذكر لا يوجب المنع عن إيجاب التجديد اما الحرج فلان مفروض الكلام انما هو فيما لا يلزم الحرج من التجديد كما إذا كان التجديد مرة أو مرتين الى ما لا- يلزم منه الحرج، و الالتزام بسقوط التجديد فيما يلزمه و اما الفعل الكثير فبالمنع عن لزومه بالتجديد، مع ان الفعل الكثير لم يرد في قاطعيته نص، و انما استفيد من موارد خاصة بطلان الصلاة بما يوجب محوها، و حيث انه ورد جواز ارتكاب ما هو أكثر من تجديد الوضوء في أثناء الصلاة، مثل ما ورد في غسل الثوب و البدن في أثناء الصلاة عن الرعاف و غيره فليس في التجديد بما هو تجديد إخلال و اما قاطعية الحدث للصلاة فلان المفروض عدم قاطعية ما يحدث من هذه الأحداث الغير المتعارفة في أثنائها سواء قلنا بكونه ناقضا للوضوء أم لا و ليس منشأ القاطعية هو الناقضية حتى تدور مدارها بل يقع التفكيك بينهما، كما في الاستدبار مثلا فإنه قاطع مع انه ليس بناقض فيمكن ان يكون شيء ناقضا و لا يكون قاطعا.

و بالجملة بعد البناء على عدم قاطعية الصلاة بتلك الأحداث الغير المتعارفة الواقعة في أثنائها المستكشف عن إيجابها في تلك الحالة المنافي مع قطعها به لاستلزامه التكليف بالمحال يكون البحث عن ناقضيته، و ليس في البين ما يدل على عدم ناقضيته،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٣

مثل ما دل على عدم قاطعيته، هذا إذا كان حدوث تلك الأحداث الغير المتعارفة في جميع الحالات.

و اما مع عدمه بعد الصلاة إذا اتى بوظيفته في الصلاة فهل يجب التجديد للصلاة المستقبل؟ أو يصح الاكتفاء بالوضوء السابق الى ان ينتقض بناقض و لو بحدوث مثل هذه الأحداث الغير المتعارفة بعد الصلاة؟ وجهان من ان المستكشف من الأدلة هو عدم

ناقضية تلك الأحداث بعد الإتيان بما هو وظيفته في أثناء الصلاة المستلزمة لبقاء الطهارة معها الى ان ينتقض بناقض آخر و لو كان مثل هذه الأحداث في خارج الصلاة، فما لم يحدث حدث بعد الصلاة تكون الطهارة محكومةً بالبقاء.

و من إمكان كون رفع الناقضية عن الأحداث الواقعة في أثناء الصلاة بالنسبة إلى مرتبة من الطهارة فترتفع منها مرتبة من الطهارة. و حيث انه ارتفع العذر و انقطع الأحداث بعد الصلاة و يكون المكلف متمكنا من الطهارة الكاملة يجب عليه تجديد الوضوء بعد هذه الصلاة لصلاة أخرى، فإن كان لدليل الدال على ارتفاع ناقضية هذه الأحداث في حال الاضطرار إطلاق فيتمسك به لإثبات الرفع المطلق و بقاء الطهارة معها بجميع مراتبها، مثل حديث «ما غلب الله تعالى فهو اولى بالعذر» و ان لم يكن له إطلاق يكون المرجح هو الأصول العملية من الاحتياط للشك في صحة الصلاة المستقبلية بذاك الوضوء الواقع قبل الصلاة الأولى، أو استصحاب جواز الدخول في الصلاة مع الوضوء الأول، هذا تمام الكلام في المقام الأول.

المقام الثاني: في حكم دائم الحدث بالنظر الى ما يستفاد من الاخبار الخاصة الواردة في المقام، و اعلم ان ههنا طائفتين من الاخبار بعضها واردة في المسلسوس و بعضها في المبطنون فمن الأولى أخبار: منها صحيحة حريز عن الصادق (ع) قال: «إذا كان الرجل يقطر منه البول و الدم إذا كان حين الصلاة اتخذ كيسا و جعل فيه قطننا ثم علقه عليه و ادخل ذكره فيه، ثم صلى يجمع بين الصلاتين الظهر و العصر، يؤخر الظهر و يعجل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٤

العصر بأذان و إقامتين، و يؤخر المغرب و يعجل العشاء بأذان و إقامتين و يفعل ذلك في الصباح» و منها حسنة منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل يعتره البول و لا يقدر على حبسه؟ قال فقال لي: «إذا لم يقدر على حبسه فالله اولى بالعذر يجعل خريطة إذا صلى» و منها رواية الحلبي عن الصادق (ع) قال: سئل عن تقطير البول؟

قال: «يجعل خريطة إذا صلى» و منها موثقة سماعه قال: سألته عن رجل أخذ تقطير من فرجه اما دم أو غيره؟ قال (ع): «فليضع خريطة و ليتوضأ و ليصل فان ذلك بلاء ابتلى به فلا يعيدن الا من الحدث الذي يتوضأ عنه» و من الثانية أيضا أخبار: منها موثقة ابن مسلم قال: سألت أبا جعفر (ع) عن المبطنون؟ قال: «يبنى على صلاته» و منها موثقة الأخرى عنه (ع) قال: «صاحب البطن يتوضأ ثم يرجع في صلاته فيتم ما بقى» و منها صحيحة المروى عنه (ع) قال: «صاحب البطن الغالب يتوضأ و يبنى على صلاته» هذا ما ظفرت عليه من الاخبار الواردة في المسلسوس و المبطنون، و حيث ان فيهما يتصور صور يشتركان في بعضها في الحكم و يختلفان في بعض أخرى ينبغي بيان تلك الصور تفصيلا الاولى: ما إذا كان لهما فترة تسع الصلاة و الطهارة و لو بقدر أقل الواجب منهما و ترك جميع المستحبات، و الحكم فيها هو وجوب إيقاع الوضوء و الصلاة في ذلك الوقت الذي يسع لهما سواء كان في أول الوقت أو وسطه أو آخره، كما صرح به كثير من الفقهاء، و في الجواهر في حكم المسلسوس: انه لا أجد فيه خلافا سوى ما ينقل عن الأردبيلي، و ذكر في حكم المبطنون ان التأمل في كلماتهم بل تصريح بعضهم يقضى بخروج هذه الصورة عن محل النزاع، و يستدل له بان المستفاد من نصوص المقام هو كون التكليف بما هو وظيفته المسلسوس و المبطنون حسبما يأتي بيانه اضطراريا محضا و الاضطرار بالنسبة إلى الطبيعة انما يتحقق بالاضطرار الى جميع افرادها و الافع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٥

التمكن من إتيانها و لو في ضمن فرد منها لا اضطرار فيها، فمقتضى الأمر بالطبيعة مع التمكن من امتثاله و لو في ضمن فرد منها انه يجب امتثاله كذلك، و النصوص المتقدمة الواردة في المسلسوس و المبطنون قاصرة عن الشمول لهذه الصورة، و لا سيما ما في حسنة منصور بن حازم من قوله (ع): «إذا لم يقدر على حبسه فالله اولى بالعذر» الدال على انه مع القدرة على حبسه يجب حبسه لكي تقع صلاته مع الطهارة عن الحدث و الخبث، قضاء لأدلة اشتراط الطهارة من الحدث و الخبث و عدم ما يقتضى الاكتفاء

بالإتيان بالفرد الاضطرارى فى هذه الصورة خلافا للمحكى عن الأردبىلى (قده) من احتمال عدم وجوب الإتيان بالوضوء و الصلاة فى تلك الفترة المتسعة لها لإطلاق الأخبار الواردة فى المقام، و حصول الخطاب بالصلاة على هذا الحال و هو مع انه مجرد احتمال لم يعلم منه اختياره حتى يكون منافيا، مع دعوى نفي الخلاف فى الحكم، فاسد بمنع إطلاق الاخبار كما عرفت، و منع حصول الخطاب بالصلاة على هذا الحال بعد كون متعلقه هو الطبيعة المقدورة فى غير هذا الحال ثم تلك الفترة إما تكون فى أول الوقت أو فى غيره، فان كانت فى أول الوقت تجب المبادرة فى إتيان الوضوء و الصلاة مع العلم بطرو العجز بعده، فلو آخر حتى طرء العجز عصى، و لكن الصلاة التى يأتى بها بعد طروه صحيحة، اما عصيانه فلتفويته الصلاة التامة الاختيارية التى تدل على وجوبها إطلاق الخطابات، و اما صحه ما يأتى به فى حال طرو العذر فلصيرورته مأمورا بالأمر الاضطرارى، لشمول الأخبار المتقدمة إياه بعد طرو الاضطرار، و ان كان طروه عن سوء الاختيار بتفويته المأمور به الاختيارى فى حال التمكن منه على وجه العصيان و لو كانت الفترة فى غير أول الوقت يجب انتظارها مع العلم بحصولها أو رجاء حصولها، فلو بادر إلى الصلاة فى أول الوقت حينئذ بطلت مع تحقق الحدث منه الى آخر الصلاة، لكونه مأمورا بالإتيان بالفرد الاختيارى و عدم كون المأتى به مما تعلق به الأمر للتمكن من إتيان المأمور به الاختيارى فى غير هذا الوقت، و مع عدم خروج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٦

شئ منه و اتفاق السلامة إلى آخر الصلاة صحت صلاته مع حصول قصد القربة منه، و بطلت مع عدمه، و لو كان مأبوسا من حصول الفترة فى غير هذا الوقت فمع عدم حصولها الى آخر الوقت تصح صلاته فى أول الوقت مع حصول قصد القربة منه و لو على القول بعدم جواز البدار، و تكون صحتها متوقفة على جواز البدار مع اليأس عن حصول البرء الى آخر الوقت لو اتفقت الفترة فى غير أول الوقت، و الأقوى عدم جواز البدار كما مر فى اعتقاد الضرر فى الوضوء على نحو الجبيرة هذا كله إذا كانت الفترة بقدر إتيان الوضوء و الصلاة و لو بالاقصر على واجباتهما، و لو كانت بقدر تسع أقل افراد الصلاة التى يكتفى فيه بالإيماء أو بتسيحة واحدة ففى وجوب الإتيان بهذا الفرد من الصلاة- كما عن السرائر- أو الإتيان بالفرد الاضطرارى وجهان، ينبغى الاحتياط بإتيان هذا الفرد فى هذه الفترة و فعل الصلاة التامة الافعال بوظيفة المسلوس و المبطون فى غيرها.

الصورة الثانية: ما إذا لم تكن فترة تسع الوضوء و الصلاة الا انه يتمكن المكلف من تكرير الطهارة فى الصلاة و البناء عليها من غير عسر و حرج، كما إذا كان الخارج منه فى الصلاة مرة أو مرتين أو أزيد بما لا يكون التوضى فى أثناء الصلاة و البناء عليها حرجا و مشقة، و قد وقع الخلاف فى حكم هذه الصورة فى تفكيك المسلوس و المبطون فى الحكم تارة، و فى حكم كل واحد منهما اخرى، اما حكم المسلوس فقد اختلف فيه على أربعة أقوال:

أحدها: ما اختاره المصنف (قده) من التطهير فى أثناء الصلاة و البناء عليه من غير فرق فى ذلك بين المسلوس و المبطون، و هو المحكى عن ابن إدريس، و اختاره فى الجواهر ناسبا له إلى جماعة أخرى، و يستدل له اما فى المبطون فبالاخبار المتقدمة الواردة فيه من الحكم بإتيان الوضوء فى أثناء الصلاة و البناء على صلاته بعد اختصاصها بمن يتمكن على ذلك من غير حرج و مشقة، و اما فى المسلوس فبتلك الأخبار الواردة فى المبطون بدعوى اتحاد المناط، مضافا الى ما ذكرناه فى المقام الأول من ان ذلك هو مقتضى الجمع بين الأدلة العامة مع قطع النظر عما يستفاد من اخبار الباب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٧

و ثانيها: ان يتوضأ كل منهما (اي المسلوس و المبطون) وضوءا واحدا لكل صلاة من غير تجديده فى الأثناء، و هذا القول فى المسلوس مما ذهب اليه المشهور، و فى المبطون منسوب الى أكثر كتب العلامة، و يستدل لهذا القول فى المسلوس بأنه مقتضى الجمع بين الأدلة- أعنى عموم ما دل على ناقضية البول و ما دل على اشتراط الصلاة بالطهارة- و ان الضرورات تتقدر بقدرها، و



ما دل على بطلان الصلاة بالفعل الكثير فيما إذا استلزمه تجديد الوضوء و الإجماع، على انه لا يترك الصلاة في تلك الحالة، و نتيجة الجمع بين تلك الأدلة هو وجوب الوضوء عند كل صلاة و عدم جواز تجديده بعد التقاطر الواقع في أثناء الصلاة، مضافا الى حسنة منصور بن حازم المتقدمة في الرجل يقطر منه البول (أو يعترية البول) قال (ع): «إذا لم يقدر على حبسه فالله اولى بالعدر فليجعل خريطة» و تقريب الاستدلال بها على مذهب المشهور في المسلسوس ان الظاهر منها سؤالا و جوابا هو في ما يخرج منه في أثناء الصلاة، فإن العجز عن إمساك البول في غير الصلاة ليس له شأن حتى يسئل عنه عن الامام (ع)، فمورد السؤال وجوب الامام (ع) هو فيما يخرج في حال الصلاة، فحينئذ يحتمل ان يكون محط النظر هو في خبيثة البول و إيجابه التلوث، و ان يكون في قاطعيته للصلاة، و ان يكون في ناقضيته للطهارة، و يحتمل ان يكون في الأمور الثلاثة جميعا، فيكون الغرض من السؤال استعلام التكليف بالصلاة في تلك الحالة من حيث الخبيثة و الحديثية و القاطعية، و يكون الجواب هو الحكم بالمعذورية في الجميع و يكون قوله (ع): «و ليجعل خريطة» بيان ما به يرتفع المحاذير الثلاثة جميعا، اما ارتفاع محذور الخبيثة فلأجل كون حبس البول في الخريطة منشأ لحفظ البول عن البروز فتكون الخريطة كخرقة المستحاضة، حيث ان الدم ما لم يبرز عن الخرقة لا يحكم عليه بالخبيثة، و هكذا الكلام في القاطعية و الناقضية بمعنى توقف كل منهما على خروج البول من الخريطة فتكون الخريطة علاجا للثلاثة جميعا، فالخبر على هذا يدل على نفي وجوب التجديد في أثناء الصلاة، و حيث ان الظاهر منه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٨

كونه في مقام بيان وظيفة المصلى في حال الصلاة فلا يدل على جواز الاكتفاء بما يصنعه لصلاة بالنسبة إلى الصلوات التي يأتي بها بعدها ما لم ينقض بناقض معتاد، فلا ينفي الوضوء لكل صلاة فينطبق حينئذ على المذهب المشهور و مما ذكرناه يظهر عدم استقامة ما استفاده الشيخ الأكبر (قده) في الطهارة عن الخبر، حيث يقول: دل الخبر على ان ما لا يقدر على حبسه فهو معذور فيه، فلا يوجب ازالته لأجل الصلاة و لا تجديد الطهارة بعد خروجه و ان كان خروجه بين صلاتين انتهى.

و ذلك لما عرفت من ظهور الخبر في حكم ما يخرج في حال الصلاة لا بعدها و قبل صلاة أخرى، و لا يخفى ان الاستدلال بهذه الحسنة بما قررناه حسن لإثبات مذهب المشهور في المسلسوس من الحاجة في كل صلاة إلى الوضوء و عدم الحاجة الى تجديد الوضوء بعد خروج البول في أثناء الصلاة و يرد على ما استدلوا به من كونه مقتضى الجمع بين الأدلة التي منها ما يدل على بطلان الصلاة بالفعل الكثير، بما تقدم في المقام الأول من ان الفعل الكثير بعنوانه مما لم يقم على قاطعيته دليل، و ان ما دل عليه الدليل هو بطلانها بما يمحو به صورتها و ليس كل فعل كثير كذلك، مع انه لو سلم بطلانها بالفعل الكثير فالدليل الدال عليه هو الإجماع المفقود في المقام، فليس في تجديد الوضوء في الأثناء ما يخالف الأدلة حتى ينفية الجمع بينها، هذا تمام الكلام فيما استدل به لهذا القول في المسلسوس و اما الدليل عليه في المبطن فيما استدل به العلامة (قده) بأنه لا فائدة في التجديد لان هذا الحدث الواقع في أثناء الصلاة ان نقض الطهارة نقض الصلاة أيضا، و ذلك لما يدل على قاطعية الناقض للصلاة، و ان لم ينقض الطهارة فلا حاجة الى التجديد و يرد ما تقدم في المقام الأول من إمكان التفكيك بين الناقض و القاطع إذا دل عليه الدليل، و بعد الإجماع على عدم بطلان الصلاة بما يحدث فيها من هذه الأحداث الغير المعتادة يقع النظر الى ناقضيته، و حيث لم يقم دليل على نفي ناقضيته فلا جرم يجب الالتزام بها و بلوازمها التي هي تجديد الوضوء في أثناء الصلاة مع ان هذا في المبطن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٩

لعله اجتهاد في مقابل النص، لما مر عليك من الاخبار الدالة على تجديد الوضوء في الأثناء عند حدوث الحدث الغير المعتاد في المبطن.

الثالث من الأقوال: هو المحكى عن المبسوط من كفاية وضوء واحد للصلوات المتعددة ما لم ينتقض بحدث متعارف، و حكى عن كشف الرموز من المتأخرين أيضا، و يستدل له باستصحاب حكم الوضوء الأول بعد عدم الدليل على وجوبه لكل صلاة أو بعد التقاطر فى أثناء الصلاة، بدعوى انصراف ما يدل على ناقضية البول عن مثله، و عموم «ما غلب الله عليه فهو اولى بالعدر»، و بموثقة سماعه المتقدمة فيمن أخذه تقطير من فرجه اما دم أو غيره قال (ع): «فليضع خريطة و ليتوضأ و ليصل، فان ذلك بلاء ابتلى به فلا- يعيدن الا- من الحدث الذى يتوضأ عنه» بدعوى ان المراد بالحدث الذى يتوضأ منه ما كان خارجا على حسب المتعارف فلا يعتد بالتقطير الذى اعتراه من المرض و نحوه فيسقط حكمه من الناقضية.

و أوجب عنه بان دعوى انصراف ما دل على ناقضية البول عن مثل المقام ممنوعة جدا، و ذلك لما تقدم فى بحث نواقض الوضوء من ناقضية قطرة من البول، بل لا خلاف فى انتقاض الوضوء بخروج الأقل من القطرة منها و لو اضطرارا إذا كان بغير داء السلس فلا- موقع للاستصحاب، و اما القاعدة المستفادة من عموم «ما غلب الله عليه» فهى فيما يتحقق فيه العذر و لا عذر فى الوضوء عند كل صلاة، بل و فى أثناء الصلاة ما لم ينته إلى المشقة و الحرج و اما موثقة سماعه فالظاهر منها كون السؤال فيها عن حكم خبيثة الدم و لا تعرض فيها عن السؤال عن الحدث و ليس فيها ذكر عن البول، فيحتمل ان يكون المراد من قوله (ع): «فلا يعيدن الا من الحدث الذى يتوضأ منه» انه لا يتوضأ الا من الحدث لا من الدم و مثله مما لا يكون حدثا، و عليه فلا دلالة فيها على إثبات هذا القول و مع التنزل فغاية دلالتها هو العفو عن الخبث و الحدث فى حال الصلاة و عدم اعادتها بما يحدث لا على وجه المعتاد فى أثنائها، و لا- استفاد منها عدم إعادة الوضوء لصلوات اخرى، و مع التنزل عن ذلك أيضا تكون الرواية موهونة باعراض المشهور عنها و قيام الشهرة على خلافها، لو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٠

سلم دلالتها على هذا القول و القول الرابع: ما حكى عن منتهى العلامة من انه يجمع بين الصلاتين بوضوء واحد فيتوضأ وضوءا واحدا للظهيرين و كذا للعشائين بوضوء و للصبح بوضوء و يستدل له بصحيفة حريز المتقدمة فإن ظاهر الأمر بالجمع بين الصلاتين هو عدم وجوب تجديد الوضوء بينهما إذ لو كان الوضوء واجبا لكل صلاة لم يكن وجه للجمع بينهما بتأخير الاولى و تعجيل الثانية، و ان ترك التعرض فى إتيان الوضوء للثانية كاشف عن عدم وجوبه و الا لكان عليه البيان فى مقام بيان الوظيفة و لا يخفى ان هذا الاستدلال يتم لو كان الاستفادة من الصحيفة هو بيان الوظيفة من حيث حديثه البول، و هو ممنوع بل الظاهر منها بقرينة ذكر الدم مع البول اختصاصها ببيان حكم البول من حيث كونه خبثا، فلا دلالة فيها عن حكمه من حيث كونه حدثا، و انه هل يكتفى بوضوء واحد للصلاتين أو يجب الوضوء لكل صلاة اما مطلقا أو مع تجديده فى الأثناء أيضا إذا تمكن منه، و على هذا فلا يمكن الاستدلال بهذه الرواية لشيء من الأقوال الأربعة الواقعة فى حكم المسلسل أصلا، و لا يخفى ان هذين القولين الأخيرين لو تما لاختصار بمورد المسلسل و اما فى المبطن فينحصر الأقوال فيه بالقولين و هما القول بتجديد الوضوء لكل صلاة فى الأثناء و الإتيان بباقي الصلاة، و هو المنسوب الى المشهور و فى الجواهر نقلا و تحصلا، و القول بتجديده لكل صلاة و الاكتفاء به من دون تجديده فى الأثناء و هو منسوب الى أكثر كتب العلامة و لا- يخفى ان الحق فى المبطن ما عليه المشهور للأخبار الصريحة الدالة على وجوب تجديده فى الأثناء و ان ترك العمل بها مع اعتضاها بالشهرة اجتهاد فى مقابل النص، كما ان الأقوى فى المسلسل أيضا هو ما ذهب اليه المشهور من الاكتفاء بوضوء واحد عند كل صلاة و عدم الإتيان به فى الأثناء، خلافا لما عليه المصنف (قده) فى المتن و لكن الاحتياط بالإتيان بصلاتين فى المسلسل بوضوء واحد عند إحداهما و بتجديد الوضوء فى أثناء الأخرى بما لا مشقة فى تجديده مما لا ينبغى تركه، هذا إذا أمكن التجديد فى الأثناء بلا مشقة (الصورة الثالثة) ما إذا كان حدوث الحدث على التوالى بحيث يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦١

التجديد فى الأثناء حرجيا مع إمكان الإتيان ببعض أفعال الصلاة بذلك الوضوء، و الحكم فيها هو الإتيان بوضوء عند كل صلاة و عدم جواز الإتيان بصلاتين بوضوء واحد سواء كانتا فريضتين أو نافلتين أو مختلفتين، و عدم وجوب التجديد فى أثناء الصلاة، اما وجوب الإتيان بالوضوء عند كل صلاة و عدم جواز الجمع بين الصلاتين بوضوء واحد فلما مر فى الصورة الثانية من عدم الدليل على العفو عما يحدث بين الصلاتين، إذ الدليل عليه هو الاخبار المتقدمة الواردة فى المسلس و المبطن، و قد عرفت ان المستفاد منها هو إثبات التكليف الاضطرارى عند طروهما و لا اضطرار فى الإتيان بالوضوء لما يحدث بين الصلاتين، فهو خارج عن موضوع التكليف الاضطرارى و لعل العلامة (قده) على ما ذهب إليه فى المنتهى بالجمع بين الظهرين بوضوء و بين العشائين بوضوء آخر و للصحيح بوضوء يقول به فى هذه الصورة أيضا لصحيفة الحرير المتقدمة، و يجاب عنه بما تقدم فى الصورة الثانية، و اما عدم وجوب التجديد فى الأثناء فلكونه حرجيا كما هو المفروض، فيرتفع بدليل نفى الحرج و هذا كأنه مما لا اشكال فيه انما الكلام فى انه هل يترك التكرير من أول الأمر؟ أو الى ان يصل الى حد الحرج، فان فيه وجهين قال فى الجواهر: منشؤهما تقدير الضرورة بقدرها، و احتمال وجوب تقليل الحدث مهما أمكن، و من ان التكليف الحرجى لا يلحظ فيه نحو ذلك كما فى كثير من أفراده أقول: أقواهما الأول و ذلك لدوران سقوط التكليف فى مورد الحرج على الحرج الشخصى فيتوقف حصوله الى التكرير الى ان يصل الى حده و ليس فى التكرير من أول الأمر حرج حتى يترك من أول الأمر الصورة الرابعة: ما إذا كان الحدث مستمرا بلا فترة بحيث لا يمكن إتيان شىء من الصلاة مع الطهارة، ففى جواز الاكتفاء بوضوء واحد لصلوات عديدة اما مطلقا أو الى ان يحدث منه حدث متعارف من البول أو الغائط أو غيرهما من الأحداث الخارجة على النحو المتعارف، أو عدم جوازه بل يجب الوضوء عند كل صلاة كالصورة المتقدمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٢

وجوه: من عدم الفائدة فى تجديد الوضوء، و مع البناء على مشروعية الصلاة و انها لا تترك فى تلك الحالة ينبغى القول بالدخول فيها بلا وضوء الا ان الإجماع انعقد على وجوبه للصلاة الاولى، مع ان مقتضى عموم ناقضية البول و الغائط كون المسلس و المبطن محدثين تشرع لهما الصلاة، و لا دليل على زيادة حدثهما بالنوم و نحوه فلا موجب لتجديد الوضوء عند حدوث سائر الأحداث، فضلا عن خروج البول أو الغائط على النحو المتعارف، و من عدم الدليل على العفو عما عدا ما يخرج على النحو الغير المتعارف من البول أو الغائط فضلا عن سائر الأحداث.

مضافا الى الإجماع الصريح عن صاحب الجواهر (قده) على عدم العفو عما يخرج على النحو المتعارف منهما فضلا عن سائر الأحداث، و دلالة موثقة سماعه المتقدمة على عدمه، و فيها: فلا يعيدن الا من الحدث الذى يتوضأ عنه، بناء على ان يكون المراد من الحدث الذى يتوضأ عنه هو الخارج على النحو المتعارف، و من إطلاق كلمات المشهور فى وجوب الوضوء لكل صلاة فى المسلس مع دعوى عدم الفرق بينه و بين المبطن و لا يخفى ان هذا الأخير أحوط، و ان كان الوسط اعنى الاكتفاء بوضوء لما يأتى به من الصلوات ما لم يخرج منه الحدث المتعارف لا يخلو عن قوة، و اما احتمال عدم ناقضية الحدث فوهم محض قام الإجماع على خلافه، هذا تمام الكلام فى المسلس و المبطن بحسب ما يقتضيه القواعد و الجمع بين الأدلة و ما يستفاد من الاخبار الخاصة و منه يظهر حكم مستمر الحدث غير السلس و البطن كالريح و نحوه، و انه ان كان له زمان يسع الطهارة و الصلاة يجب انتظاره، و ان لم يكن كذلك فان كان مستمرا مع فترات فيه يجب الوضوء عند حدوثه إذا لم يكن حرجيا و لو كان فى الأثناء و مع العسر و الحرج فيه يكتفى بوضوء واحد عند كل صلاة إذا أمكن وقوع بعض أفعال الصلاة مع الطهارة، و مع عدم فترات فيه بحيث لا يمكن فعل بعض الصلاة مع الطهارة يسقط التكرار رأسا، أو الى ان يصل الى حد الحرج. هذا ما يتعلق

بما ذكر في المتن و الله الهادي.

### [مسألة (١): يجب عليه المبادرة إلى الصلاة بعد الوضوء بلا مهلة]

مسألة (١): يجب عليه المبادرة إلى الصلاة بعد الوضوء بلا مهلة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٣

وقد صرح بذلك في الجواهر في حكم الأحداث المستمرة، و لعل وجهه المحافظة على وقوع الأفعال في حال الطهارة، و هذا في غير الصورة الرابعة ظاهر، و اما فيها فلا موجب للمبادرة لعدم إمكان التحفظ لوقوع أول الصلاة في حال الحدث على كل حال، اللهم الا ان يقال بزيادة القذارة الحاصلة من حدوث الأحداث و اشتدادها بتكررها، لكنها ممنوعة بما تقدم في موجبات الوضوء من انه لا تأثير للحدث بعد الحدث.

### [مسألة (٢): لا يجب على المسلوس و المبطون ان يتوضأ لقضاء التشهد و السجدة المنسيين]

مسألة (٢): لا يجب على المسلوس و المبطون ان يتوضأ لقضاء التشهد و السجدة المنسيين، بل يكفيهما وضوء الصلاة التي نسيها فيها، بل و كذا صلاة الاحتياط يكفيها وضوء الصلاة التي شك فيها، و ان كان الأحوط الوضوء لها مع مراعاة عدم الفصل و عدم الفصل الطويل و عدم الاستدبار، و اما النوافل فلا يكفيها وضوء فريضة بل يشترط الوضوء لكل ركعتين منها.

اعلم ان التشهد و السجدة المنسيين اللذين يقضيان بعد الصلاة لا يخرجان عن كونهما من اجزاء الصلاة، بل هما جزءان آخران عن محلها، فكأن النسيان صار منشأ لتغيير الترتيب فيما بين الاجزاء، لا انه اخرج الجزء عن كونه جزءا، و عليه يترتب اعتبار ما يعتبر في الصلاة من الشرائط فيهما و ان لا يفصل بينهما و بين الصلاة بالفصل الذي يضر في صحة الصلاة، و لا يجب تجديد الوضوء لهما كما لا يجب إذا وقعا في محلها الذكرى لو لا النسيان، و اما صلاة الاحتياط فهي على تقدير الحاجة إليها يتحول التكليف بها عن كونها موصولة إلى كونها مفصولة، بمعنى صيرورة المكلف به عند النقصان الركعة المفصولة بعد ان كانت الركعة الموصولة لو لا الشك، و على تقدير الاستغناء عنها تكون نافلة، فهي مرددة بين ان تكون فريضة مفصولة أو نافلة، و ان كانت على الأول روعي فيها الجزئية أيضا، فالأقوى فيها عدم الاكتفاء بوضوء الصلاة بل تحتاج الى تجديد الوضوء لكن مع مراعاة عدم الفصل الطويل و عدم الاستدبار رعاية لجهة الجزئية، و اما النوافل فقد تقدم حكمها من الحاجة فيها الى التجديد في كل ركعتين منها، لعدم الضرورة في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٤

تركه حتى يتوجه التكليف الاضطراري، و الاشكال في مشروعية النافلة الناقصة مندفع بما دل على اشتراكها مع الفريضة في عموم ما ثبت للفريضة إلا ما ثبت اختصاصه بها أو بالفريضة.

### [مسألة (٣): يجب على المسلوس التحفظ من تعدى بوله]

مسألة (٣): يجب على المسلوس التحفظ من تعدى بوله بكيس فيه قطن أو نحوه، و الأحوط غسل الحشفة قبل كل صلاة و اما

الكيس فلا يلزم تطهيره و ان كان أحوط، و المبطن أيضا ان أمكن تحفظه بما يناسب يجب كما ان الأحوط تطهير المحل أيضا ان أمكن من غير حرج. في هذه المسألة أمور:

الأول: يجب على المسلسل التحفظ من تعدى بوله فيما عدا الصورة الاولى من الصور المتقدمة- أعنى ما كان له فترة تسع فيها الطهارة و الصلاة- إذ وجوب التحفظ شرطى، و فى الصورة الاولى لا يحتاج الى التحفظ لأجل الصلاة بل يكون حاله فى تلك الفترة حال المختار، و يدل على وجوب التحفظ فيما عدا الصورة الأولى كلما دل على شرطية الطهارة من الخبث، مضافا الى الاخبار المتقدمة فى المسلسل الآمرة بأخذ الكيس و جعل القطن فيه و تعليقه عليه و إدخال ذكره فيه الثانى: المذكور فى الاخبار المتقدمة هو أخذ الكيس أو الخريطة للتحفظ عن التعدى، و فى تعيين الكيس و نحوه مما يستتر فيه العورة و تصير كأنها من الباطن، أو التعدى عنه الى كلما به يتحفظ عن التعدى وجهان: من إمكان القول بتعيينه لاحتمال كونه أقرب الى صيرورته من قبيل الاجزاء الباطنة، و كون ظاهر الكيس بمنزلة ظاهر البدن فى حال الاضطراب كما هو الشأن فى الجائر، و من ارتكاز كون الأمر بوضع الخريطة أو الكيس جاريا مجرى العادة فيكون المراد التحفظ عن التعدى بكلما أمكن و لو بوضع غيرهما، و لعل الأول أحوط لو لم يكن أقوى الثالث: هل يجب على المسلسل تطهير الحشفة أم لا-؟ وجهان: من عموم ما دل على شرطية الطهارة من الخبث فى البدن، و من إطلاق الاخبار المتقدمة الإمرة بوضع الكيس من غير تعرض لتطهيرها الظاهر فى عدم وجوبه فيخصص بها العموم، اللهم الا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٥

ان يقال باستفادة اختصاص المعذورية فى النجاسة الخبيثة على النجاسة العارضة فى أثناء الصلاة، فتبقى العارضة قبلها تحت العمومات الدالة على اشتراط طهارة البدن عن الخبث، و الأول أحوط لو لم يكن أقوى فيجب التطهير ما لم يصل الى حد العسر و الحرج الرابع: فى وجوب تطهير الكيس و نحوه عند كل صلاة أو تغييره و عدمه الوجهان: من عموم ما يدل على شرطية طهارة اللباس عن الخبث، و من عدم الإشعار فى الاخبار الواردة فى المسلسل على وجوبه، بل الظاهر منها العدم، و لعل الأقوى فيه هو عدم الوجوب لكون الكيس على تقدير صدق اللباس عليه مما لا يتم به الصلاة، و دلالة مرسله ابن سنان عن الصادق (ع) على عدم وجوبه، و فيها قال (ع): «كلما كان على الإنسان أو معه مما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس ان يصلى فيه و ان كان فيه قدر، مثل القلنسوة و التكة و الكمره و النعل و الخفين و ما أشبه ذلك» و «الكمره» على ما حكاه فى المجمع عن بعض اللغويين: كيس يأخذها صاحب السلس.

#### [مسألة (٤): فى لزوم معالجة السلس و البطن اشكال]

مسألة (٤): فى لزوم معالجة السلس و البطن اشكال، و الأحوط المعالجة مع الإمكان بسهولة، نعم لو أمكن التحفظ بكيفية خاصة مقدار أداء الصلاة وجب و ان كان محتاجا الى بذل مال.

منشأ الإشكال فى لزوم المعالجة عند إمكانها هو الإشكال فى كون التكليف بوظيفة المسلسل و المبطن من قبيل انقلاب التكليف و صيرورته تكليفا ثانيا نظير انقلابه فى السفر و الحضر الناشى من انقلاب الملاك، أو انه تكليف اضطرارى محض الناشى عن العجز عن تحصيل الملاك مع تماميته، و الاكتفاء بتحصيل مرتبة منه بإتيان الناقص فعلى الأول فلا تجب المعالجة بخلاف الثانى، فإنه يمكن ان يقال فيه بوجوب العلاج قبل الوقت عند إمكانه فضلا عن الوقت.

ولا يخفى ان الأظهر بالنظر هو الأخير، ثم انه ان علم أحد الأمرين فهو و مع الشك فيه يكون بحكم الأخير فيجب العلاج عند الشك في الانقلاب، لعدم ما يدل على اشتراط التكليف الاختيارى بالقدرة شرعا، و استصحاب بقائه عند طر و الاضطراب الموجب للزوم تحصيل القدرة على امتثاله بالعلاج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٦

و مما ذكرناه يظهر انه لو أمكن التحفظ بأى كيفية مقدار أداء الصلاة و جب لانه قادر على امتثال التكليف الاختيارى، و ليس المعبر عند العقل فى تنجزه و فعليته التمكن من امتثاله بكيفية خاصة، بل يجب امتثاله عند مكانه بأى طريق كان فيجب عليه التحفظ بأى نحو أمكن، و ان كان محتاجا الى بذل المال ما لم ينته الى الحرج بحسب حاله، كما فى شراء الماء حيث انه واجب و لو بأضعاف قيمته إذا كان على قدر جدته حسبما فصل فى المسألة السادسة عشر من مبحث التيمم.

### [مسألة (٥): فى جواز مس كتابة القرآن للمسلوس و المبطن]

مسألة (٥): فى جواز مس كتابة القرآن للمسلوس و المبطن بعد الوضوء للصلاة مع فرض دوام الحدث و خروجه بعده اشكال حتى حال الصلاة الا ان يكون المس واجبا.

فى جواز مس كتابة القرآن للمسلوس و المبطن بعد الوضوء للصلاة اما فى غير حال الصلاة أو مطلقا و لو فى حالها احتمالان ينشأن من كون الوضوء فى تلك الحالة رافعا للحدث حقيقة أو تنزيلا أو انه مبيح للصلاة، و على الأول فهل هو رافع له بجميع مراتبه؟ أو انه رافع فى الجملة نظير رفع قذارة اليد بالمس على الجدار، فان كان رافعا مطلقا حقيقة أو تنزيلا يجوز الإتيان بما يشترط فيه الطهارة معه مطلقا، و ان كان رافعا فى الجملة أو كان مبيحا يجب الاقتصار بالقدر المتيقن.

قال فى الجواهر: بناء على المشهور من نقض الحدث المتكرر للطهارة و انه مبيح للصلاة ينبغى ان يقتصر فى إباحته على محل اليقين، فليس له ان يمس الكتاب - مثلا- و لو فى حال الصلاة، لكن يمكن إلحاق الواجب المشروط بها على اشكال إذ لم يعلم وجوبها حال تعذر الشرط، و لا إجماع، و التنقيح لا منقح له، و منه يظهر الإشكال فى المستحبات المشروطة بها، لكن قد يقال به بالنسبة للنوافل خاصة لإطلاق قوله: يصلى، و نحوه، فتأمل فإن المسألة من المشكلات و لم أعثر على من حررها انتهى.

### [مسألة (٦): مع احتمال الفترة الواسعة الأحوط الصبر]

مسألة (٦): مع احتمال الفترة الواسعة الأحوط الصبر بل الأحوط الصبر إلى الفترة التى هى أخف مع العلم بها، بل مع احتمالها لكن الأقوى عدم وجوبه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٧

جواز الإتيان بالصلاة فى حال عدم الفترة مع احتمال الفترة مبنى على جواز البدار لاولى الاعذار، و قد مر منا المنع عنه الا فيما إذا كان المسوغ خوف الضرر، و عليه فالأقوى انتظار زوال العذر مع احتمالها حتى يضيق الوقت، ليتحقق مناط الجواز و هو الضرورة، أو يحصل اليأس عن زواله قبل ان يتضيق الوقت، فلو بادر و انكشف وجود الفترة فإن كان منشأ مبادرته اعتقاد عدم الزوال يجب إعادته فى وقت الفترة من غير اشكال، لكون المبادرة بتخيل الأمر و الأمر التخيلي لا يوجب الاجزاء، و لو كان منشأ استصحاب عدم التمكن الى آخر الوقت فان قلنا بعدم جريانه من جهة كونه فى الأمر المستقبل لعدم الدليل على صحة إجراءاته بدعوى

انصراف اخبار الاستصحاب الى ما كان المتيقن فى الماضى و الشك فى بقاءه، لا ما كان المتيقن فى الحال، و كان الشك فى بقاءه فى الاستقبال فكذلك، اى يكون كالأمر التخيلى مما لا يوجب الاجزاء و ان قلنا بصحة الاستصحاب فيه فيكون من موارد البحث عن اجزاء الحكم الظاهرى عن الواقع عند انكشاف الخلاف و الحق فيه أيضا عدم الاجزاء و لو بادر و انكشف عدم الفترة اجتزأ بصلاته لو تمكن من قصد القربة فيها بناء على صحة الامتثال الاحتمالى مع التمكن من الامتثال الجزمى فيما لا يستلزم التكرار، كما هو التحقيق.

هذا فى الفترة الواسعة، و لو علم بالفترة التى هى أخف فاللازم أيضا الصبر حتى تحصل أو يتضيق الوقت أو حصل اليأس، إذ يمكن مع الفترة الأخرى إيقاع بعض الصلاة فيها مع الطهارة، و لو احتملها فى الجواهر أن فى وجوب انتظار زمن الخفة عليه اشكال انتهى، و لعل وجه الاشكال هو من جهة شمول إطلاق أخبار المسلوس له عند صدق المسلوس عليه، و من احتمال إمكان إيقاع بعض الصلاة مع الطهارة الذى مأمور به بأدلة اشتراطها فيها المقتضى لإيقاع كل جزء منها معها.

### **[مسألة (٧): إذا اشتغل بالصلاة مع الحدث]**

مسألة (٧): إذا اشتغل بالصلاة مع الحدث باعتقاد عدم الفترة الواسعة و فى الأثناء تبين وجودها قطع الصلاة، و لو تبين بعد الصلاة أعادها

و قد اتضح وجه الحكم فى هذه المسألة مما بيناه فى المسألة المتقدمة: من ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٨

مع اعتقاد عدم الفترة يكون الإتيان بالصلاة من ناحية تخيل الأمر إذا انكشف خلافه و تخيل الأمر ليس مما يوجب الاجزاء،

### **[مسألة (٨): ذكر بعضهم انه لو أمكنهما إتيان الصلاة الاضطرارية]**

مسألة (٨): ذكر بعضهم انه لو أمكنهما إتيان الصلاة الاضطرارية و لو بان يقتصر فى كل ركعة على تسبيحة و يوميا للركوع و السجود مثل صلاة الغريق فالأحوط الجمع بينها و بين الكيفية السابقة، و هذا و ان كان حسنا لكن وجوبه محل منع بل تكفى الكيفية السابقة.

المراد بهذا البعض هو ابن إدريس فى المحكى عن سرائره، حيث يذكر مراتب الصلاة الاضطرارية و تقديمها على الصلاة مع الحدث- الى ان يقول:- و ان كان صلاته بالإيماء أحوط له فى حفظ الحدث، و منعه من الخروج صلى موميا و يكون سجوده اخفض من ركوعه و أورد عليه فى الجواهر بأنه مخالف لإطلاق الأدلة، على انه تخلص عن الضرورة بالأضر منها فى بعض الأحوال، و قال فى مصباح الفقيه: ان مقتضى قاعدة نفي الحرج و غيرها من الأدلة العامة انما هو سقوط الشرط الذى نشأ منه التعذر دون غيره فمقتضاه انتفاء مانعية الحدث الذى لا يقدر على إمساكه لا لسقوط غيره من الواجبات التى لا حرج فى فعلها من حيث هى.

### **[مسألة (٩): من افراد دائم الحدث المستحاضة]**

مسألة (٩): من افراد دائم الحدث المستحاضة  
و سيجىء حكمها فى أحكام الدماء الثلاثة

### [مسألة (١٠): لا يجب على المسلوس و المبطون بعد برئهما قضاء ما مضى من الصلوات]

مسألة (١٠): لا يجب على المسلوس و المبطون بعد برئهما قضاء ما مضى من الصلوات نعم إذا كان فى الوقت وجبت الإعادة. وذلك لان ما فعلا فى حال السلس و البطن تكليف اضطرارى و هو يوجب الاجزاء على ما تبين فى الأصول، مضافا الى ظهور الأخبار الواردة فيهما، حيث انها أيضا تدل على الاجزاء، و اما وجوب الإعادة لو كان البرء فى الوقت فلما تقدم فى المسألة السابقة من ان مقتضى القاعدة عدم جواز البدار، فيكون المبادرة فى إتيانها من ناحية تخيل الأمر الذى لا يوجب الاجزاء. مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٩

### [مسألة (١١): من نذر ان يكون على الوضوء دائما]

مسألة (١١): من نذر ان يكون على الوضوء دائما إذا صار مسلوسا أو مبطونا الأحوط تكرار الوضوء بمقدار لا يستلزم الحرج، و يمكن القول بانحلال النذر و هو الأظهر. اعلم ان وجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة على الوفاء به شرعا بحيث لا ينعقد مع عدم القدرة عليه و ينحل عند طرو العجز عنه، و المنذور فى النذر على ان يكون على الوضوء دائما اما يكون الكون على الطهارة دائما، أو يكون إيقاع الوضوء بعد كل حدث على سبيل الدوام، و على كل تقدير فاما يكون على نحو وحدة المطلوب، أو يكون على نحو العام الاستغراقى و الانحلال، فان كان المنذور هو الكون على الطهارة دائما مع وحدة المطلوب ينحل النذر عند طرو السلس أو البطن لعدم التمكن من الامتثال و انحلال النذر بطرو العجز، و ذلك بعد الفراغ عن ناقضية ما يخرج من المسلوس و المبطون بعموم ما يدل على ناقضية البول و الغائط، و عدم المخصص له بما عداهما، و يجب عليه الوفاء فيما عدا حال طروهما فيما إذا كان على سبيل الانحلال و ان كان هو إيقاع الوضوء بعد كل حدث فإن أمكن الوضوء بعد كل حدث بلا عسر و لا حرج بان لم يكن خروج الحدث على التوالى بل كان على فترة تسع الوضوء فيها بلا مشقة يجب الوضوء كذلك، لبقاء القدرة على الوفاء، و ان لم يمكن بلا عسر و حرج لا يجب عند صيرورته مسلوسا أو مبطونا، و ينحل النذر إذا كان على نحو وحدة المطلوب و يجب الوفاء به بعد البرء إذا كان على نحو الانحلال و الله العالم بأحكامه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٠

### [فصل فى الأغسال]

#### إشارة

فصل فى الأغسال



**إشارة**

و الواجب منها بحسب الشرع أصالة ستئه على المشهور، و قد وقع الخلاف فى موردين، أحدهما فى وجوب بعض الأغسال التى قامت الشهرة على استحبابه كغسل الجمعة و العيدين على ما يأتى فى الأغسال المسنونة، و ثانيهما فى عدم وجوب غسل مس الميت الذى يقول السيد باستحبابه، و لكن المصنف (قده) جعل الواجب منها سبعة

بجعل الواجب أعم مما يجب بالأصالة أو بالعرض، و هو غسل الجنابة و الحيض و النفاس و الاستحاضة و مس الميت و غسل الأموات و الغسل الذى وجب بنذر و نحوه كان نذر غسل الجمعة أو غسل الزيارة أو الزيارة مع الغسل، و الفرق بينهما ان فى الأول-  
أى نذر غسل الزيارة-

إذا أراد الزيارة يجب ان يكون مع الغسل، و لكن يجوز ان لا يزور أصلا  
لكن إذا كان المنذور الغسل عند الزيارة بمعنى تعليقه على الزيارة لا غسل الزيارة منجزا و الا تجب الزيارة من باب المقدمة كما يأتى فى المسألة الآتية

و فى الثانى يجب الزيارة فلا يجوز تركها  
و لا ترك الغسل عندها

و كذا إذا نذر الغسل لسائر الأعمال التى يستحب الغسل لها  
كالإحرام و نحوه من الأفعال التى يستحب لها الغسل على ما سيأتى.

**[مسألة (1): النذر المتعلق بغسل الزيارة و نحوها يتصور على وجوه]**

**إشارة**

مسألة (1): النذر المتعلق بغسل الزيارة و نحوها يتصور على وجوه،

**[الأول: ان ينذر الزيارة مع الغسل]**

الأول: ان ينذر الزيارة مع الغسل فيجب عليه الغسل و الزيارة و إذا ترك أحدهما وجبت الكفارة.  
يعنى يكون نذر الزيارة منجزا لكن المنذور هو الزيارة المقيدة بالغسل فيكون الغسل واجبا حينئذ بالوجوب المقدمى، و ان لم يكن مندورا مستقلا فتجب بتركهما أو ترك أحدهما كفارة واحدة بواسطة ترك المنذور- اعنى الزيارة مع الغسل- اما فى تركهما معا فواضح، و كذا فى ترك الزيارة فقط، و اما فى ترك الغسل فقط فلان تركه يستلزم ترك الزيارة المقيدة بالغسل التى تكون مندورة.

### [الثانى: ان ينذر الغسل للزيارة]

الثانى: ان ينذر الغسل للزيارة،

بمعنى انه إذا أراد ان يزور لا يزور الا مع الغسل: اى يكون المنذور هو الغسل كذلك لا نذرا منجزا بل معلقا على إرادة الزيارة. بمعنى انه إذا أراد ان يزور لا يزور الا مع الغسل، فإذا ترك الزيارة لا كفارة عليه كما إذا تركهما معا و إذا زار بلا غسل وجبت عليه لأجل ترك الغسل

### [الثالث: ان ينذر غسل الزيارة منجزا]

الثالث: ان ينذر غسل الزيارة منجزا

نظير نذر الزيارة المقيدة مع الغسل منجزا كما فى الوجه الأول-

و حينئذ يجب عليه الزيارة أيضا و ان لم يكن مندورا مستقلا، بل وجوبها من باب المقدمة فلو تركهما وجبت كفارة واحدة و كذا لو ترك أحدهما-

لأن المنذور ليس الا الغسل للزيارة، و الحنث انما هو بتركه، فليس فى تركهما أو ترك أحدهما إلا حنث واحد و لا تكون فيه الا- كفارة واحدة، اما فى تركهما أو ترك الغسل فقط فواضح، و اما فى ترك الزيارة بعد الغسل فلان الزيارة بعده محققة للمنذور- اعنى الغسل للزيارة و مع تركها لا يتحقق المنذور فتجب الكفارة بل لا يكفى فى سقوطها الغسل فقط و ان كان من عزمه حينه ان يزور-

لان المنذور، هو الغسل الذى يتعقبه الزيارة لا الغسل المقارن مع عزم إيقاع الزيارة بعده-

فلو تركها وجبت لأنه إذا لم تقع الزيارة لم يكن غسل الزيارة

و لا يخفى ان متعلق النذر فى هذا الوجه هو الغسل المتعقب بالزيارة على الوجه الصحيح من تصوير الشرط المتأخر.

### [الرابع: ان ينذر الغسل و الزيارة]

الرابع: ان ينذر الغسل و الزيارة

بأن تعلق النذر بكل منهما مستقلا-

فلو تركهما وجب عليه كفارتان، و لو ترك أحدهما فعليه كفارة واحدة و هذا ظاهر

### [الخامس: ان ينذر الغسل الذى بعده الزيارة و الزيارة مع الغسل]

الخامس: ان ينذر الغسل الذى بعده الزيارة و الزيارة مع الغسل-

بان يكون المنذور كل واحد منهما مقيدا بالآخر-

و عليه لو تركهما وجبت كفارتان و لو ترك أحدهما فكذلك

حيث ان تركه مستلزم لترك قيد الآخر الموجب لانتفائه بما هو مقيد-

لان المفروض تقييد كل بالآخر، و كذا الحال فى نذر الغسل لسائر الاعمال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٢

## [فصل فى غسل الجنابة]

### اشارة

فصل فى غسل الجنابة.

الغسل بضم الغين اسم مصدر للغسل بالفتح، و معنى الاسم المصدر هو الحدث بما هو مقطوع النسبة عن فاعله بحيث لا يرى و لا يلاحظ حيث انتسابه الى الفاعل، و المصدر هو الحدث الملحوظ نسبته الى فاعله، و نقل فى عرف الشارع أو المتشرعة إلى أفعال خاصة بشرائط مخصوصة، و الجنابة بفتح الجيم لغة: البعد، و يطلق على المنى - كما عن القاموس - و فى العرف الخاص هى البعد الخاص، لكنها أريد منها سبب البعد الخاص و هو ما يوجب الجنابة و المراد برفعها رفع أثرها إذ هى إذا حصلت لا ترتفع برفع

### [و هى تحصل بأمرين]

### اشارة

و هى تحصل بأمرين

### [الأول خروج المنى]

الأول خروج المنى و لو فى حال النوم أو الاضطراب و ان كان بمقدار رأس إبرة، سواء كان بالوطى أو بغيره مع الشهوة أو بدونها جامعا للصفات أو فاقدًا لها مع العلم بكونه منيا، و فى حكمه الرطوبة المشتبهة الخارجة بعد الغسل مع عدم الاستبراء بالبول و لا فرق بين خروجه من المخرج المعتاد أو غيره، و المعتبر خروجه الى خارج البدن فلو تحرك من محله و لم يخرج لم يوجب الجنابة، و ان يكون منه فلو خرج من المرأة منى الرجل لا- يوجب جنابتها الا مع العلم باختلاطه بمنيتها، و إذا شك فى خارج انه منى أم لا اختبر بالصفات من الدفع و الفتور و الشهوة فمع اجتماع هذه الصفات يحكم بكونه منيا و ان لم يعلم بذلك و مع عدم اجتماعها و لو بفقد واحد منها لا- يحكم به الا إذا حصل العلم، و فى المرأة و المريض يكفى اجتماع صفتين و هما الشهوة و الفتور

هيئنا أمور يجب التعرض لها الأول: لا إشكال فى ان خروج المنى فى الجملة موجب للجنابة سواء كان فى حال اليقظة أو النوم و سواء كان بالاختيار أو بالاضطرار، كان كثيرا أو قليلا و لو بقدر الإبرة بالوطى أو بغيره مع الشهوة أو بدونها جامعا للصفات أو فاقدًا لها، فى الرجل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٣

أو المرأة من المخرج المعتاد أو غيره، مع صيرورة المخرج الغير المعتاد معتادا و عدمها، و هذا الحكم بهذا الإطلاق لا خلاف فيه الا- فى المرأة على ما يأتى الكلام فيها، و الا فى خروجه عن المخرج الغير المعتاد الذى لم يصير معتادا حسبما يأتى الكلام فيه

أيضا و يدل على الحكم المذكور- مضافا الى الإجماع القطعي منا، بل عن المسلمين قاطبة إلا عن أبي حنيفة المعتبر مقارنة الشهوة و التلذذ في وجوب الغسل- الأخبار الكثيرة الدالة على سبب الإنزال من حيث هو لوجوب الغسل من دون تقييد بكونه بشهوة أو مع دفع أو حال من الأحوال الأمر الثاني: الرطوبة المشتبهة بالمنى الخارجة بعد الغسل و قبل الاستبراء بالبول محكومة بحكم المنى على ما سيأتى تفصيل الكلام فيها الأمر الثالث: لا إشكال في حدوث الجنابة بخروج المنى عن المخرج المتعارف، و لو خرج عن غيره ففي كونه كذلك مطلقا أو لا مطلقا، أو انه كذلك إذا صار الغير المتعارف عاديا، أو يفرق فيما يخرج عن غير الموضع الطبيعي بين ما يخرج من ثقبه في الإحليل، أو الخصيتين، أو الصلب فلا يعتبر فيه الاعتياد، و بين ما يخرج من غير هذه الثلاثة فاعتبار الاعتياد حقيق فيه، كما عن المحقق الثاني، أو التفصيل بين ما يخرج عن ما دون الصلب مطلقا، و لو من غير المواضع الثلاثة فاعتبار الاعتياد حقيق فيه، و ما يخرج من فوقه باعتبار الاعتياد في الأخير دون الأول، وجوه أقواها الأول، لإطلاق ما يدل على سبب خروج المنى للجنابة و اناطة الحكم بخروجه من دون تقييد فهو المحكم، هذا و يستدل للثالث بانصراف الإطلاقات المذكورة إلى المتعارف المعتاد فيرجع في غيره الى الأصل- أعنى أصالة البراءة- بعد عدم شمول الإطلاقات الاجتهادية له بواسطة الانصراف و يندفع بأنه بدوى لا يضر بالتمسك بالإطلاق لأنه ناش عن قلة وجود خروج المنى عن غير المعتاد، نظير انصراف الماء عن ماء الزاج و الكبريت، و الانصراف المضر بالتمسك بالإطلاق هو ما كان ناشيا عن التفاوت في صدق المفهوم الناشئ عن التشكيك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٤

فيه، لا عن ندرة الوجود بالنسبة الى بعض الافراد مع التساوى في الصدق، حسبما بين في الأصول.

و اما الوجه الثاني- أعنى عدم العبرة بالخروج عن المخرج الغير الطبيعي و لو كان عاديا، فليس له وجه أصلا كما انه لعله لا قائل به أيضا، و الظاهر من إطلاق كثير من المتون و عدم تقييد المخرج الغير الطبيعي بالاعتقاد كالمتمن هو عدم اعتبار الاعتياد عندهم، و الا- لقيده به كما قيدها ناقضية الحدث الأصغر بخروجه عن الموضع المعتاد إذا لم يكن طبيعيا عند من اعتبر الاعتياد فيه، كالمحقق في الشرائع و ربما يقال بأن إطلاقهم في المقام منزل على ما قيده في الحدث الأصغر، و هو مدفوع بأن الأظهر إبقاء كلامهم في المقام على الإطلاق، و انهم قائلون بالتفصيل باعتبار الاعتياد في الحدث الأصغر دون المقام، و هذا هو الأظهر و بما ذكر يظهر النظر في التفصيلين الأخيرين و ان الأقوى عدم التفاوت بين ما يخرج من ثقبه في الإحليل أو في الخصيتين أو في الصلب، و بين غيره، كما لا- يفرق بين ما يخرج من فوق الصلب و دونه، كل ذلك لإطلاق الدليل، و ان كان مراعاة الاحتياط فيما يخرج من فوق الصلب مما لا- ينبغى تركه، و ذلك للشك في منوية ما يخرج من فوق الصلب من جهة احتمال دخل الخروج من الصلب في كونه منيا و قد ظهر مما بيناه حكم الخنثى المشكل فإنه على القول بعدم اعتبار الاعتياد تتحقق الجنابة بخروج المنى عنها مطلقا بعد العلم بخروجه و لو من غير المعتاد، و على القول الآخر يعتبر خروجه من فرجيه أو من أحدهما، لكن مع الاعتياد و كذا الكلام في الممسوح الأمر الرابع: يعتبر في تحقق الجنابة خروج المنى إلى خارج البدن فلو تحرك من محله و لم يخرج لم يوجب الجنابة، و ذلك لتعليق وجوب الغسل في غير واحد من الاخبار على الإنزال الذى هو عبارة عن خروج المنى إلى ظاهر الجسد، و هو:

اي اعتبار الخروج الى ظاهر الجسد هو الظاهر من النصوص الأخرى، و الفتاوى و صريح بعضها الآخر و فى كثير من العبارات نفى الريب عنه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٥

الأمر الخامس: يعتبر ان يكون المنى الخارج ممن خرج عنه، فلو كان من غيره لا- يوجب الجنابة كما إذا خرج من المرأة منى

الرجل الا مع العلم باختلاط منيه بمنيهها، و مع الشك فيه فالمرجع هو استصحاب الطهارة كما لا يخفى.

الأمر السادس: لو علم بان الخارج منى فهو، و مع الشك فيه فالأصل اى استصحاب الطهارة و ان كان يقتضى الحكم بها عند خروج المشكوك، لكنه قد ثبت الخروج عنه فى الجملة و انه يختبر بالصفات، و لا- إشكال فى الاختبار بها فى الجملة، إنما الكلام فى جهتين.

الأولى: اختلف فى التعبير عن الأوصاف المجتمعة فى الخارج المشكوك للحكم بكونه منيا عن وجوه شتى، فعن كثير كالشرائع و نحوه التعبير باجتماع الصفات الثلاث: من الدفق و الفتور و الشهوة- كما فى المتن- و عن آخرين مع زيادة كون رائحته كرائحة الطلع و العجين رطبا و بياض البيض جافا، و عن بعضهم الاكتفاء بالدفق و الشهوة، و عن بعض آخر الاكتفاء بالدفق و فتور البدن، و عن آخر الاكتفاء بالدفق خاصة، و عن بعضهم التصريح بالاكتفاء بحصول واحد من الثلاثة، و عن بعض الاكتفاء بالرائحة فقط و لعل منشأ هذا الاختلاف كون المدار على حصول الظن الاطمئنانى بكونه منيا الذى يعامل معه معاملة العلم، بل هو علم عادى ما لم يلتفت الى منشئه و لم يحتمل خلافه و لا- ريب فى حجيته عند العقلاء بينائهم على الجرى على وفقه، بل لولاه لاختل نظام العالم و عيش بنى آدم- حسبما تقرر فى محله- و ان اعتبره على الطريقة المحضة فلا يختص بحصوله بسبب مخصوص بل هو حجة و لو حصل من اى سبب، و لا إشكال فى كون الصفات المذكورة من الثلاثة التى فى المتن و غيرها أمارات على كون الخارج منيا، و مع حصول الاطمئنان بها يحكم بكونه منيا من غير تردد، و انما الكلام فيما لم يحصل الاطمئنان بها فهل يتبع تعبدا أم لا، و على الأول فهل المتعبد به عندها هو الصفات المجتمعة، أو يكتفى بعضها، و الظاهر من كثير هو اعتبار اجتماع الصفات الثلاث و هى الشهوة و الدفع و فتور الجسد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٦

و يدل عليه صحيحة على بن جعفر عن أخيه الكاظم (ع) قال: سألته عن الرجل يلعب مع المرأة و يقبلها فيخرج منه المنى فما عليه؟ قال: «إذا جاءت الشهوة و دفع و فتر لخروجه فعليه الغسل، و ان كان انما هو شىء لم يجد له فترة و لا شهوة فلا بأس» و استشكل على الاستدلال بها تارة من جهة موافقة مفادها لمذهب العامة المعبرين بمقارنته الشهوة لخروج المنى لسببته للجنازة، و اخرى بأن السائل إنما سأل عن المنى الخارج بعد فرض كونه منيا كما ينبئ قوله: فيخرج منه المنى، فلا ربط له بما شك فى خروجه لكن الأول مدفوع بأن الشرطية فى قوله «إذا جاءت الشهوة» جارية مجرى تحقق الموضوع، فمعنى قوله (ع): «إذا جاءت الشهوة فعليه الغسل» انه إذا جاءت الشهوة فالخارج منى يجب بخروجه الغسل، فالمعيار فى وجوب الغسل هو خروج المنى و تكون الشهوة امارة لخروجه، و معنى قوله (ع) «و ان كان انما هو شىء لم يجد له فترة و لا شهوة فلا بأس» انه لا بأس به لمكان انه ليس بمنى لبعده خروجه بلا- شهوة و لا- لذة و لا- فتور و لا- دفع، و من هنا يمكن استنباط جعل المدار حصول الاطمئنان بخروجه و ان الأوصاف الثلاثة من شىء لحصول الاطمئنان به و يندفع الثانى بأن فرض السائل كونه منيا باعتبار مظنة كونه منيا بمعنى معرضيته لذلك، فلا ينافى إرادة تشخيص ماهيته بذكر أوصافه المختصة به بحيث يحرز لها الحال مع احتمال تصحيف اللفظ، إذ المروى فى الوسائل عن كتاب على بن جعفر «فخرج منه الشىء» بدل «المنى» و كيف كان فمع اجتماع هذه الصفات الثلاث يحكم بكون الخارج منيا، و لو لم يعلم به و ان بعد الفرض، و مع عدم اجتماعها لا يحكم به و لو مع وجود واحد أو اثنين منها، و ان بعد فرض التفكيك بينها أيضا، و ذلك لعدم الدليل على الحكم بكونه منيا تعبدا عند عدم اجتماع تلك الصفات، و لو وجد بعض منها، و منه يظهر عدم العبرة بتحقيق غير هذه الصفات من الرائحة و غيرها مع عدم العلم بكون الخارج منيا بطريق

أولى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٧

الجهة الثانية: ما ذكرنا في اعتبار اجتماع الصفات الثلاث في الحكم بكونه منيا تعبدا انما هو في الرجل الصحيح و اما الرجل المريض أو المرأة مطلقا فيكفي في الحكم به تحقق الاثنتين منها و هما الشهوة و فتور الجسد لصحيحة ابن ابي يعفور و فيها في جواب السؤال عن الفرق بين الصحيح و المريض ان الرجل إذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية و ان كان مريضا لم يجي الا بعد، و صحيحة زرارة قال: «إذا كنت مريضا فأصابتك شهوة فإنه ربما كان هو الدافق لكنه يجيء مجيئا ضعيفا ليس له قوة لمكان مرضك ساعة بعد ساعة قليلا- قليلا- فاعتسل منه» و دلالتهما على عدم اعتبار الدفق في الحكم بكونه منيا في الرجل المريض واضحة بعد اعتبار وجدان الشهوة الملازم مع فتور الجسد فيصير ان دليلا على كفاية الشهوة و الفتور في الرجل المريض و اما الدليل على كفايتهما في المرأة مطلقا و لو لم تكن مريضة فلعله لاستفاضه الأخبار بأنه إذا أنزلت المرأة من شهوة فعليها الغسل، لكن في دلالتها على الحكم بكون الخارج منها منيا عند الشهوة و لو مع الشك فيه تعبدا بعيد لاحتمال كونها مسوقة لبيان وجوب الغسل عليها عند خروج المنى و ان الشهوة اماره على الخروج لا- لبيان حكم الشك في الخروج حتى يحكم به عند الخروج بشهوة تعبدا و بعبارة أوضح ان تلك الاخبار لبيان حكم المنى الخارج منها ثبوتا لا لبيان حكم الشك في الخروج منها تعبدا و حينئذ فالحكم به في المرأة الصحيحة عند اجتماع الشهوة و الفتور مع عدم العلم به لا يخلو عن اشكال و طريق الاحتياط واضح، فالقول الكلى في الرجل و المرأة مطلقا هو اعتبار اجتماع الصفات الثلاث في الحكم بكون الخارج منها منيا، اللهم الا ان يعلم بانتفاء بعضها لعارض مع وجود مقتضى وجوده كالمرض المانع من الدفق مثلا و اما مع انتفاء بعضها من دون العلم بوجود مقتضية فلا يحكم به سواء علم بانتفاء المقتضى لما انتفى منها أو شك في انتفائه.

### [الثاني: الجماع و ان لم ينزل]

الثاني: الجماع و ان لم ينزل و لو بإدخال الحشفة أو مقدارها من مقطوعها في القبل أو الدبر من غير فرق بين الواطي و الموطوء و الرجل و المرأة و الصغير و الكبير و الحي و الميت و الاختيار و الاضطراب في النوم أو اليقظة حتى لو أدخلت حشفة طفل رضيع فإنهما يجنبان و كذا لو أدخلت ذكر ميت أو أدخل في ميت و الأحوط في وطى البهائم من غير إنزال الجماع بين الغسل و الوضوء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٨

ان كان سابقا محدثا بالأصغر و الوطى في دبر الخنثى موجب للجنازة دون قبلها الا مع الانزال فيجب الغسل عليه دونها الا ان تنزل هي أيضا و لو أدخلت الخنثى في الرجل أو الأنثى مع عدم الانزال لا- يجب الغسل على الواطي و لا على الموطوء و إذا أدخل الرجل بالخنثى و الخنثى بالأنثى و جب الغسل على الخنثى دون الرجل و الأنثى.

هي هنا أمور يجب التعرض لها: الأول، لا اشكال و لا خلاف في سببية الجماع في قبل المرأة و ان لم ينزل للجنازة في الواطي و الموطوء المكلفين في الجملة و عليه الإجماع محصلا و منقولاً و الاخبار به متواترة ففي صحيحة ابن مسلم عن أحدهما (ع) قال سألته متى يجب الغسل على الرجل و المرأة فقال: «إذا أولجه فقد وجب الغسل و المهر و الرجم» و من نوادر البنزطي عن الرضا (ع) قال سألته ما يوجب الغسل على الرجل و المرأة فقال: «إذا أولجه وجب الغسل و المهر و الرجم» الأمر الثاني: الإيلاج الذي جعل في الخبرين المتقدمين مناطا في وجوب الغسل و ان كان مجملا من حيث إرادة إدخال جميع الذكر أو بعضه اي بعض لو كان أقل من الحشفة أو إدخال البعض المعتد به منه الذي لا أقل منه إدخال الحشفة لو لم نقل بظهوره في إدخال الجميع الا انه يفسره الأخبار الدالة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين مثل صحيحة علي بن يقطين «إذا وقع الختان على الختان فقد وجب الغسل» و في صحيحة الحلبي عن الصادق (ع): «إذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل» و وقوع الختان على الختان و مسهما

أيضا و ان لا يخلو عن الإجمال الا انه أيضا فسرها يايلاج الحشفة في صحيحه ابن بزيع عن الرضا (ع) عن الرجل يجامع المرأة قريبا من الفرج فلا ينزلان متى يجب الغسل؟ فقال (ع): «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» فقلت: التقاء الختانين هو غيوبة الحشفة؟ قال: «نعم» و على هذا فالمدار على غيوبة الحشفة، و إطلاق ما عدا الأخير يدل على عدم الفرق بين الانزال و عدمه من غير انصراف إلى صورة الانزال، و لو كان فيهما و هم انصراف يندفع بتصريح الأخير بعدم الانزال، و أصرح منه صحيحه زرارة عن الباقر (ع) قال: جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي (ص) فقال: ما تقولون في الرجل أتى أهله فيخالطها و لا ينزل؟ فقالت الأنصار الماء من الماء، و قال المهاجرون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٩

إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، فقال لعلي (ع): ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال (ع):

«أ توجبون عليه الحد و الرجم و لا- توجبون عليه صاعا من الماء؟ إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل» الأمر الثالث: لا إشكال في تحقق الجنابة يايلاج الحشفة في فرج المرأة فيمن له الحشفة، و اما من لا حشفة له كما إذا قطعت جميعها أو بعضها فالمشهور على ان الجنابة فيه تحصل بإدخال مقدار الحشفة، بل قيل: انه لا خلاف فيه، و فيه احتمالات أخرى: من احتمال تحقق الجنابة منه بمطلق الإدخال، لإطلاق ما دل على تحققها بالإدخال و الإيلاج المقيد بالتقاء الختانين فيمن يكون له ختان، فيكون المحكم فيمن لا حشفة له هو ذلك الإطلاق الذي لا مقيد له بالنسبة اليه، و احتمال توقف جنابته على إدخال تمام الباقي لظهور الإيلاج و الإدخال في إدخال التمام، خرج منه من له ختان و يبقى على حكم الظهور من لا- حشفة له، و احتمال عدم تحقق الجنابة منه أصلا و لو بإدخال تمام الباقي لمفهوم قوله «إذا التقى الختانان» الصادق بسلب الموضوع، و لاشرط إدخال التمام المستظهر من الإيلاج و الإدخال و هو متعذر في المقام، و خروج ذى الختان لا يقضى بخروج غيره.

و استدلل للمشهور من كون العبرة على إدخال مقدار الحشفة- كما في الجواهر- لانسباق ارادة التقدير بالتقاء الختانين من الأدلة المشتملة لاشترط التقاءهما عينا، فمعنى «إذا التقى الختانين» هو إذا أولج بمقدار الحشفة الذى يحصل من ذى الحشفة بإدخالها نفسها، و من مقطوعها بإدخال مقدارها و أورد عليه الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة- بعد الحكم بتحقيق الجنابة بإدخال الحشفة مطلقا من غير فرق بين صغيرها و كبيرها لإطلاق النص- بأن إرادة التقدير مع مخالفته لظاهر اللفظ المستفاد منه اعتبار الحشفة نفسها، لا- جعل العبرة بمقدارها، يوجب حمل الحشفة على المتعارف، فيلزم ان يقدر فى صغير الحشفة جدا و كبيرها مقدار الحشفة المتوسطة، فإن التقدير بأمثال ذلك يقدر بالفرد المتعارف منها لا بالشخص الموجود فى كل مكلف و لو لم يكن متعارفا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٠

ثم قال: و الاولى ان يقال بعد قيام الإجماع على تحقق الجنابة من مقطوع الحشفة يسقط القول بعدم تحقق الجنابة من إيلاجه مطلقا، فيدور الأمر بين اعتبار إيلاج الباقي بالتمام أو الاكتفاء بمسمى الدخول مطلقا و لو كان بالأقل من مقدار الحشفة، أو اعتبار إيلاج مقدار الحشفة، ثم أبطل الأول أعنى اعتبار إيلاج المجموع من الباقي بأنه و ان كان يساعده ظاهر قوله (ادخله أو أولجه) لكن إيلاج المجموع و إدخاله لا- يتحقق من المقطوع حشفته حيث انه فاقد للمجموع فاعتبار إدخال المجموع فى المقطوع متوقف على صحة الاكتفاء بإدخال البعض فى غير المقطوع و مع الاكتفاء يايلاج البعض فيه لا- وجه لاعتبار المجموع فى المقطوع كما لا- يخفى، و أبطل الثانى أعنى إرادة المسمى بأنه خلاف منصرف المطلق، و قال بأنه بتعين ارادة مقدار الحشفة للإجماع على عدم اعتبار غيره بعد ابطال المسمى و المجموع، انتهى بمعناه و لا يخفى فيما افاده (قده) من الاتعاب و التكلف، فالأولى ان يقال: ان المستفاد من اخبار الباب بالدلالة العرفية هو عدم كون المدار فى وجوب الغسل يايلاج المجموع أو المسمى، بل يايلاج مقدار معتد به يحدد بمقدار الحشفة فى من له الحشفة و مقطوعها الا ان إيلاج مقدارها فيمن له الحشفة

يحصل بإيلاج الحشفة نفسها، لعدم إمكان إيلاج مقدارها من ما دونها الا بعد ايلاجها، و مع ايلاجها فلا يحتاج إلى إيلاج مقدارها مما دونها، و هذا بخلاف مقطوع الحشفة حيث انه يعتبر إيلاج مقدارها محضا و التحديد بمقدارها لا يوجب الحكم بوجود الرجوع الى المتوسط في صغير الحشفة و كبيرها بعد فرض صحة التحديد بالأقل و الأكثر- كما حقق في محله- و ذلك لكون المحكم في مثله هو العرف و العرف لا تأبى عن الإرجاع إلى قدرها، فلو اختلف بالنسبة إلى الأشخاص فيكون المدار على مقدار حشفة كل شخص في واجدها؟ و مقدار المتعارف منها في غالب الناس في فاقدها، فالحكم من هذه الجهة مما لا ينبغي فيه الارتياح الا ان الكلام في صدق هذه الدعوى، و ان المفهوم العرفي من هذه الاخبار هو التحديد بمقدار الحشفة فإنه لا يخلو عن خفاء فتأمل.

و مما ذكرنا يظهر حكم من قطع بعض حشفته لا كلها و، ان الأقوى فيه أيضا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨١

كون العبرة بمقدارها لا- إدخال الباقي منها مطلقا، و ان قيل به بدعوى صدق غيبوبة الحشفة بإيلاج ما بقى منها مطلقا، لكنها ممنوعة قطعا بعد انسباق المقدار من التحديد بالحشفة عرفا، اللهم الا ان يكون المقطوع منها قليلا جدا يصدق على إيلاج الباقي منها غيبوتها، و قد ظهر مما بيناه زيادة احتمال خامس في مقطوع البعض كما لا- يخفى الأمر الرابع: ما تقدم في الأمرين المتقدمين انما هو بالنسبة إلى إيلاج الحشفة أو مقدارها من مقطوعها في قبل المرأة، و اما الإيلاج في دبرها ففي وجوب الغسل به عليها و عدمه قولان، و الأشهر بل المشهور على ما نسب إليهم هو الأول، بل عن ابن إدريس دعوى إجماع المسلمين عليه و استدلل له بوجوه أظهرها مرسله حفص بن سوفة عن الصادق (ع) و فيها حين سئله عن الرجل يأتي المرأة من خلفها؟ قال (ع): «هو أحد المأئين في الغسل» و إرسالها منجبر بالعمل بها بناء على المختار من حجية الخبر الموثوق بصدوره مطلقا و ان كان من الخارج، و ان التعويل عليه و الاعتماد به من القدماء مما يوجب الوثوق، كما ان اعراضهم مما يوجب الوهن، و منه يظهر عدم حجية ما يخالفها و لو كان من الصحاح كصحيحة الحلبي قال: سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل يصيب المرأة فيما دون الفرج أ عليها غسل ان انزل هو و لم تنزل هي؟ قال: «ليس عليها غسل و ان لم ينزل هو فليس عليه غسل» بناء على اختصاص الفرج بالقبل لكن يشمل إطلاق اصابتها فيما دون الفرج بالإيلاج في دبرها، و هو لا يخلو عن تأمل، و صحيحة البرقي عن الصادق (ع) قال: «إذا أتى الرجل المرأة في دبرها فلم ينزل فلا- غسل عليهما، و ان انزل فعليه الغسل و لا غسل عليها» و صحيحة ابن محبوب عنه (ع) في الرجل يأتي المرأة في دبرها و هي صائمة؟ قال (ع): «لا ينقض صومها و ليس عليها غسل» و مثلها صحيحة على بن حكم فكل هذه الاخبار موهونة بالاعراض عنها و مع قطع النظر عن معارضتها فلا يصح الاستناد إليها، هذا و قد استدلل للقول الأول بوجوه غير خالية عن المناقشة ليس في نقلها و نقل ما فيها من المناقشات و الذب عنها كثير فائدة بعد تبين حكم القضية مما حررناه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٢

الأمر الخامس: ذهب الأ-كثر إلى سببية الإيلاج في دبر الذكور من الغلام و الرجل للجنابة كما في دبر المرأة، و استدلوا له بالإجماع المركب تارة، كما عن المرتضى حيث ادعى ان كل من أوجب الغسل بالغيوبة في دبر المرأة أوجب في دبر الذكور، و كل من نفاه هناك نفاه هنا، و البسيط اخرى حيث ان المحكى عن السيد يؤل إليه، حيث يقول- بعد العبارة المذكورة-: و لما كان الأول ثابتا بالأدلة علمنا ان الامام (ع) قائل به، فيكون قائلا بالثاني، و بالملازمة الكلية بين ثبوت الحد و الرجم و ثبوت الغسل المستفادة من صحيحة زرارة المتقدمة في قضية المهاجرين و الأنصار من قول أمير المؤمنين (ع) «أ توجبون عليه الحد و الرجم و لا- توجبون عليه صاعا من الماء» و بحسنه الحضرمي عن الصادق (ع) قال (ع): «قال رسول الله (ص): من جامع غلاما



جاء جنبا يوم القيمة لا ينقيه ماء الدنيا» فإنها ظاهرة في ثبوت الجنابة به مطلقا و ان لم ينزل و الكل مخدوش، اما الإجماع المنقول فلا يفيد شيئا بعد القطع بالخلاف في المسألة و ذهاب كثير كالمحقق في الشرائع و نحوه الى عدمه، و اما الملازمة فبالمنع عنها مطلقا و لو سلم فإنما هي فيما يوجب بتحقيق الإيلاج في فرج المرأة قبلا لا مطلقا، و لو سلم بالتعدى عنه فإنما هو فيما يولج في المرأة دبرا لا مطلقا و لو بالنسبة إلى دبر الذكور فضلا عن التعدى إلى الجماع مع البهيمه كما لا يخفى، و اما حسنة الحضرمي فهي في مقام تشديد حكم المجامعة مع الغلام و انه لا يطهره ماء الدنيا فيما يتحقق به الجنابة لا في مقام بيان ما يتحقق به الجنابة لكي يؤخذ بإطلاقه فلا إطلاق لها من هذه الجهة أصلا و بالجملة و ليس للحكم المذكور شيء يطمئن به النفس لكن ذهاب الأكثر اليه مع دعاوى الإجماع عليه بل ضرورة المسلمين مما يوجب المنع عن الفتوى بعدم شيء عنده، فالأحوط احتياطا شديدا إيقاع الغسل عليه و عدم الاكتفاء به فيما يشترط فيه الطهارة الأمر السادس: قالوا: لا فرق في حصول الجنابة بما تقدم من الجماع قبلا و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٣

دبرا في طرف الفاعل و المفعول، سواء كان المفعول امرأة أو رجلا- و على تقدير كونه امرأة كان الجماع معها قبلا أو دبرا، و هذه الحكم بهذه الكلية أيضا مما لا- يمكن إتمامه بالبرهان، اما في الجماع مع المرأة قبلا فالحق هو التعميم و ذلك لصراحة جملة من الاخبار المتقدمة على عدم التفاوت في حصول الجنابة به في الواطى و الموطوءة، و ظهور جملة أخرى منها في ذلك، مضافا الى الإجماع المحقق، على ان ما يوجب به الجنابة من الجماع قبلا- في الرجل يوجبها على المرأة أيضا فمن الأخبار المصرحة صحيح ابن محبوب عن الصادق (ع) و فيه: متى يجب على الرجل و المرأة الغسل؟ فقال (ع): «يجب عليها الغسل حين يدخله و إذا التقى الختانان فيغسلان فرجهما» و الاشكال فيه بظهوره في عدم وجوب الغسل عند التقاء الختانين فيخالف مع الأخبار الماضية مدفوع بالمنع عن ظهوره فيه، بل المستظهر منه هو وجوب الغسل حين الدخول و الالتقاء الذي هو عبارة أخرى عن الدخول، و قوله «فيغسلان فرجهما» يبان لنجاسة الفرج بالدخول فيحمل على صورة الانزال كما هو الغالب و يصير دليلا على اعتبار طهارة البدن في الغسل كما هو كذلك و من الاخبار الظاهرة الاخبار المتقدمة الدالة على حصول الجنابة بالإيلاج و الإدخال و التقاء الختانين و غيوبة الحشفة كما مر في الأمر الأول، و الثانى، حيث انها في مقام بيان وجوب الغسل مطلقا من غير تقييد بالرجل أو المرأة و اما في الإيقاب في دبر المرأة فصريح كلام السيد و ظاهر غيره من القائلين بسببته للجنابة في كل من الفاعل و المفعول هو التعميم، لكن المفهوم من كلام العلامة (قده) في محكى النهاية هو التردد في وجوب الغسل به على المرأة، قال (قده): و هل يجب على المرأة الموطوءة في الدبر الغسل مع عدم الانزال؟ فيه تردد، و نقل عن ظاهر كلام ابن إدريس الوجوب، و استدلل بقوله (ع) «أ توجبون عليه الحد و الرجم» انتهى و يمكن الاستدلال لذلك بقوله (ع)- في خبر حفص المتقدم- «هو أحد المأتين» فإنه بإطلاقه في وجوب الغسل يستظهر منه وجوبه على كل من الفاعل و المفعول، و لا بأس به

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٤

و اما في الإيقاب في دبر الذكور من غير إنزال فإثبات الجنابة به في طرف الفاعل كان مشكلا و في المفعول أشكل، اللهم الا ان يتمسك بالإجماع المركب، بدعوى ان كل من يقول بإثبات الجنابة به في طرف الفاعل يقول به في طرف المفعول أيضا، و لا يخفى ان الاحتياط- في أمثال هذه الموارد من المسلميات، مع انه لا دليل قوى عليه- مما لا ينبغي تركه الأمر السابع: ذكر كثير من الأصحاب- رضوان الله تعالى عليهم- بأنه لا- فرق في حصول الجنابة بالإيلاج المذكور بين الصغير و الكبير، و الحى و الميت، و الاختيار و الاضطرار، في حال النوم و اليقظة، في الواطى و الموطوءة، حتى لو أدخلت حشفة طفل رضيع فإنهما يجنبان، و كذا لو أدخلت ذكر ميت أو أدخل في ميت، و لا بد من بسط القول في كل واحد من هذه الأمور على حدة فنقول:

اما بالنسبة إلى الصغير إذا كان موطوءا فلا إشكال في تحقق الجنابة بوطيه لواطيه، ضرورة عدم الفرق في الموطوء الذي يتحقق بوطيه الجنابة بين الصغير والكبير، ولعل هذا مما لا خلاف فيه قطعا بل الإجماع عليه ثابت، ولا ينافي ذلك كون أكثر أخبار الباب مما عبر فيها بلفظ المرأة المنصرف عن الصغير إلى البالغة، لأن هذا تقييد بالغالب لندرة وطئ الصغيرة، مضافا إلى إطلاق جملة أخرى منها مثل أخبار التقاء الختانين ونحوها، وبالجملة فهذا مما لا ينبغي الارتياح فيه إنما الكلام في تحقق الجنابة في طرف الصغير بموطئته التي تتحقق بها الجنابة لو لم يكن صغيرا.

والتحقيق ان يقال: لا- ينبغي الارتياح في حصولها بصيرورته مفعولا- لو قلنا باستقلال الحكم الوضعي للجعل وعدم تبعيته للتكليف- كما هو التحقيق- فيما عدا الأربعة منها، وذلك لإطلاق الأدلة وعدم ما يوجب تقييدها بالبلوغ، مع عدم اختصاص الوضع به كما انه لو قلنا بكون الجنابة من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع تحصل بأسبابها مثل النجاسة والطهارة فالأمر أيضا كذلك فكما لا- اختصاص في سبب ملاقاة النجس للمتنجس بالبالغ بل تحصل النجاسة بملاقاة أعضاء الصبي للنجاسة فكذلك الجنابة.

و اما لو كانت منتزعة عن التكليف ففي الحكم بها في طرف الصغير غموض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٥

من جهة تراكم الاحتمالات الدائرة بين ان يكون تحقق سببها فيه موجبا لجنابته الفعلية المنتزعة من الخطاب التكليفي المتعلق به بوجوب الغسل على تقدير البلوغ على نحو القضية الحقيقية والواجب المشروط بحيث يكون الخطاب التكليفي بوجوده الإنشائي منشأ لانتزاع الجنابة الفعلية، وبعبارة أخرى الصبي في حال صباه يصير جنبا فتتحقق الجنابة فيه جنابة منتزعة من وجوب الغسل عليه على تقدير البلوغ، وهذا وان لم يكن ممتعا لكنه بعيد جدا من جهة لزوم فعليته الحكم الانتزاعي قبل فعلية منشئه، بناء على الالتزام بكون الحكم التكليفي بوجوده الإنشائي منشأ و لو قبل تحقق فعليته، فيصير محكما عليه بالجنابة في حال الصغر، و لو وجب عليه الغسل بعد البلوغ، و يترتب عليه لزوم ترتب أحكام الجنب عليه من المكلفين بالنسبة إلى ما يترتب على الجنب من الاحكام على ما يأتي.

و بين ان لم يكن تحقق سببها فيه موجبا لجنابته أصلا لا في حال الصبي و لا بعد البلوغ، لعدم تعلق التكليف به في حال الصغر المنشأ لانتزاع الوضع عنه الموجب لانتفاء الوضع بانتفاء منشئه و بين ان يكون تحقق سببها في حال الصغر موجبا لحصول الجنابة عند البلوغ الذي هو وقت تعلق التكليف به، فالموطئية في حال الصبي موجبة للجنابة عند البلوغ الذي هو وقت فعلية التكليف بالغسل، و يترتب عليه عدم صيرورته جنبا قبل البلوغ و صيرورته جنبا عند البلوغ، و لا يخفى ان القول بهذا الأخير أولى على تقدير القول بانتزاع الجنابة عن التكليف، لبعده الأول كما عرفت، وعدم تقييد دليل حصولها بكون أسبابها في حال اجتماع شرائط التكليف حتى لا- يترتب على أسبابها الحاصلة عند فقده شيء أصلا كما هو مبنى الاحتمال الثاني- فيكون الثالث هو المتعين، هذا إذا كان الصبي موطوءا و منه يظهر حكم ما إذا كان الصغير واطيا و الموطوء بالغا بأن أدخلت حشفة طفل رضيع فيما تحصل الجنابة بإدخالها فيه لو كان ذي الحشفة كبيرا، فإنه تحصل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٦

الجنابة للموطوء قطعا، و لا منشأ لتوهم عدم حصولها فيه الا دعوى انصراف الأدلة بما إذا كان الواطئ بالغا، أو ان التعبير بالرجل غير صادق على الصبي و هي ممنوعة بأن الانصراف كالتعبير بالرجل ناش عن الغلبة، و ندره تحقق الوطئ من الصبي، و هو لا يضر بالإطلاق، و في حصول الجنابة في الواطئ الصغير ما تقدم في الموطوء منه.

و قد ظهر من حكم الصغير واطيا و موطوءا حكم ما لو كانا معا صغيرين كما لا يخفى و الأقوى صحة غسل الجنابة من الصبي

المميز بناء على هو التحقيق من شرعية عبادات الصبي كما يأتي الكلام فيها، و في صحة تغسيل البالغ للصبي الغير المميز اشكال منشئه عدم ورود الدليل على رفع جنابته بتغسيل الغير إياه، كما في الميت على تقدير صيرورته جنبا و هكذا الكلام في المجنون و ظهر أيضا حكم ما لو كانا أو أحدهما مجنونا، فان حكم المجنون واطيا و موطوءا حكم الصبي في جميع ما احتملناه فيه، و ان الأقوى فيه أيضا حصول الجنابة بتحقيق سببها منه أو فيه واطيا أو موطوءا و اما بالنسبة إلى الحي و الميت اما الحي إذا كان واطيا للميت أو موطوءا له فالمصرح به في غير واحد من العبارات حصول الجنابة بوطي الميت، و استدلوا له بعموم ما ورد على ان حرمة المؤمن ميتا كحرمة حيا، و بالإطلاقات الدالة على وجوب الغسل بالإيلاج و الإدخال و التقاء الختانيين، حيث انه تعم الحي و الميت، و بما ورد في قضية نباش من سماع الصوت المشتمل على جملة: «و تركنتي أقوم جنبه الى حسابي» بتقريب ان مقتضى صيرورتها جنبه بذلك صيرورة واطئها أيضا جنبا.

و هذه الاستدلالات و ان لا تخلو عن المناقشة بل المنع الا انه لا بأس بالتمسك بالإطلاقات، و انصرافها إلى الإيلاج بالحي و التقاء الختانيين ممنوع، كما مر غير مرة، من جهة كونه ناشيا عن ندره الوجود في مثل الميت، و الانصراف المضر بالتمسك بالإطلاق ما كان من ناحية التفاوت في صدق المفهوم من جهة التشكيك فيه لا من ناحية قلّه الوجود، فلا يلتفت الى ما في الحدائق من المنع عنه من جهة الحمل على المتكرر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٧

المعهود دون الأفراد النادرة، و لا إلى المناقشة في الحكم المحكية عن شارح الدروس، هذا.

و استدل لحصول الجنابة للحي إذا كان واطيا للميت أو موطوءا له بالاستصحاب و الظاهر ان يكون مراده استصحاب التعليق الثابت له في حال الحياة واطيا أو موطوءا:

اي كون الميت على حال في الحياة بحيث لو وطى أو وطى لصار واطئ أو موطوءه جنبا، فعند الشك في بقاءه كذلك في حال الموت يستصحب ما عليه في حال الحياة.

و لا يخفى ما في الاستصحاب التعليق رأسا، مضافا الى إرجاع الشك في المقام الى الشك في بقاء موضوع الاستصحاب أعنى الحياة، و مع الشك في الموضوع لا يصح إثبات المحمول بالاستصحاب.

و استدل الشيخ الأ-كبر (قده) في الطهارة للحكم المذكور بالملازمة بين وجوب الحدّ و وجوب الغسل الثابتة بقوله (ع): «أ توجبون عليه الحد و لا توجبون عليه صاعا من الماء» و هذا أيضا لا يخلو عن المنع، و ذلك لان الملازمة على القول بها انما هي بين حد الزنا و الغسل لا مطلق الحد، و ذلك لكون اللام في قوله «أ توجبون عليه الحد» للعهد مشيرا به الى حد الزنا، و لم يثبت كون الحد في مجامعة الميت من جهة الزنا، لاحتمال ان يكون لوصف الميت مدخلا فيه، و لذا يحرم و لو مع الحيلة الميتة و ان لم يكن فيه شيء إلا التعزير و يغلظ مع الأجنبية، و في المرسل في الذي يأتي المرأة و هي ميتة؟ قال (ع): «أعظم من ذلك من يأتيها و هي حية» و اما بالنسبة إلى حدوث الجنابة في طرف الميت إذا كان واطيا أو موطوءا ففي الجواهر ان الظاهر كما صرح به غير واحد انه لا يجب الغسل للميت لا على الولي و لا على سائر المكلفين، لأصالة البراءة أقول: و هو كذلك اما بناء على انتزاع الوضع عن التكليف فواضح حيث لا تكليف و لو على نحو القضية المشروطة بالنسبة إلى الميت لكي ينتزع منه الوضع، و اما بناء على استقلاله في الجعل فكذلك لانصراف الأدلة في المقام الى ما يصح ان يتعلق به التكليف و لو شأننا فليس فيه إطلاق يشمل الميت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٨

و ربما يتمسك للمختار بأن الجنابة معروضها النفس الناطقة فلا يتصف بها الميت، و فيه ما لا يخفى صغرى و كبرى، اما من

حيث الصغرى فلا تصاف البدن بالجنابة كما فى قوله (ع) «تحت كل شعرة جنابة» واما من حيث الكبرى فلعدم الدليل على انقطاع النفس عن البدن بالموت انقطاعا كلياً لو لم يدل على عدمه - كما يشهد به قضية النباش و الصوت المسموع فيها من الهواء: تركتني أقوم جنباً - حيث يشهد على جنابة الروح بالإيلاج فى البدن بعد الموت و لذا قد استدل به على صيرورة الميت جنباً و ان كان لا يخلو ما فيه أيضاً حيث انه لا يصير دليلاً على ثبوت الجنابة فى البدن لكى يترتب عليها أحكامها بالنسبة الى الأحياء.

و كيف كان فعلى تقدير جنابة الميت، فالأظهر عدم وجوب تغسيله للجنابة على الأحياء مطلقاً و ليا كان أو غيره، لعدم الدليل على وجوبه و مع الشك فيه فالمرجع هو البراءة، كما لا - دليل على تأثيره فى رفع الجنابة على تقدير تغسيل الحى إياه و فى تحريم إدخاله المسجد أو إمساس بدنه الى القرآن أو الى كلمة الجلالة و جهان، أقواهما ذلك بناء على حرمتها فى الجنب الحى فإذا كان حمل الجنب الى المسجد أو إمساس بدنه الى القرآن حراماً فيكون فى الميت كذلك و اما بالنسبة إلى حالتى الاختيار و الاضطراب و اليقظة و النوم فلا - ينبغى الارتياح فى عدم التفاوت بها بل الإجماع عليه ثابت كما صرح به بعضهم، فلا فرق فى طرف الواطى و الموطوء بين المستيقظ و النائم و المغمى عليه و غيره، و المختار و المضطر كل ذلك لإطلاق الأدلة و عدم ما يوجب توهم انصرافه فى المقام كما قد توهم فى الصبى و الميت فالمسألة واضحة الأمر السابع: المشهور على عدم حصول الجنابة بمجامعة البهيمة واطيا و موطوءاً، اما إذا كان واطيا فالمشهور كما نسب إليهم على عدم حصولها به، لاستصحاب الطهارة الثابتة قبله و أصالة البراءة عن الأحكام المتعلقة بالجنب المحكومة بالاستصحاب المتقدم، و لو كانا موافقين، و مفهوم قوله (ع): «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» حيث لا ختان للبهيمة، و ان كان يرد عليه بان مفهومه هو عدم وجوب الغسل عند عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٩

الالتقاء فيما له الختان، لا عدم وجوبه عند التقاء ما لا ختان له.

و العمدة هو عدم الدليل على سببية وطئها للجنابة بعد انصراف الأدلة عنه، خلافاً للمحكى عن العلامة فى المختلف و الشهيد الثانى و جماعة، فذهبوا الى وجوب الغسل به لصدق الإيلاج و الإدخال و الملازمة بين وجوب الحد و الغسل المؤيد بالمرسل المروى فى بعض الكتب: «ما أوجب الحد أوجب الغسل» و لدعوى الإجماع عليه من السيد (قده) و ادعاء انه من المسلميات و الكل كما ترى، لا سيما دعوى الملازمة المذكورة حيث قد عرفت انها على تقديرها انما هى بين حد الزنا و بين وجوب الغسل لا بين الحد مطلقاً و بينه، و حد واطئ البهيمة ليس حد الزنا و ان أطلق عليه فى بعض الاخبار، و لكن مع ذلك كله لذهاب كثير من الأعلام كالشيخ فى صوم المبسوط و الشهيدين فى الذكري و المسالك، و الوحيد البهبهاني و صاحب الرياض، و مال إليه فى الجواهر و نفى البعد عنه فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) مع قوله: بأنه أحوط لا ينبغى ترك الاحتياط فيه بما ذكره المصنف من الجمع بين الغسل و الوضوء ان كان مسبوقة بالحدث الأصغر و بإتيان الغسل احتياطاً ان كان مسبوقة بالطهارة الحديثة، هذا إذا كان واطيا للبهيمة و اما الموطوء بها بأن ادخل آلتها فى فرجه قبلاً - فى المرأة و دبراً مطلقاً فينبغى ان يقطع فيه بالعدم الا ان المحكى عن الشهيدين تساويه مع الواطى و لعله بالنظر الى الأدلة المتقدمة و هو كما ترى.

الأمر الثامن: لا إشكال فى حكم الوطى فى دبر الخنثى و انه كالوطى فى دبر غيرها، كما لا إشكال فى حصول الجنابة بالوطى فى قبلها مع الانزال، و انما الكلام فيه مع عدم الانزال، و الظاهر المجزوم به هو عدمه فيها و فى واطئها لعدم العلم بكون قبلها فرجاً، و الإيلاج فى الفرج كان موجبا للجنابة فى الواطى و الموطوء و مع الشك فيه يكون المرجع هو استصحاب الطهارة، و كذا لو كان موطوءاً للخنثى سواء كان الموطوء رجلاً أو امرأة للشك فى كون الإيقاب بألة الرجال، لكن المحكى عن التذكرة جعل الأوجه حصول الجنابة بإيلاج الواطى فى قبل الخنثى مستدلاً بعموم رواية الالتقاء

و بوجوب الحدبة، و احتمال فى إيلاج الخنثى فى قبل المرأة جنابة المرأة للعموم، و استترب فى إيلاج الخنثى فى دبر الغلام و جوب الغسل عليها، و الكل كما ترى غريب لا وجه له و إذا أدخل الرجل بالخنثى و الخنثى بالأنثى فبالنسبة إلى الخنثى يقطع بجنابتها تفصيلا. اما من جهة فاعليتها لو كانت رجلا أو من جهة مفعوليتها لو كانت أنثى و ذلك بناء على عدم كونها طبيعةً ثالثةً و اما بالنسبة إلى الرجل و المرأة و ان كان يحصل العلم الإجمالى بجنابة أحدهما لكن مرجعه إلى العلم الإجمالى بها بالنسبة إلى واجدى المنى فى الثوب المشترك و يصح لكل منهما إجراء أصالة الطهارة بالنسبة إلى الأحكام المختصة، دون المشتركة على ما يأتى تفصيله و لو تواطيا الخنثيان فلا جنابة على أحدهما لمكان الاحتمال كما فى الجواهر، لكن فى نسخة الطهارة للشيخ الأ-كبر (قده) و لو كانا خنثيين و تواطيا كانا جنينين، كما لو كان الخنثى واطيا و موطوءا انتهى و لم يظهر لى وجهه و احتمال غلط النسخة كما أنها مملوءة منه.

### [مسائل]

#### [مسألة (١): إذا رأى فى ثوبه منيا و علم انه منه]

مسألة (١): إذا رأى فى ثوبه منيا و علم انه منه و لم يغتسل بعده و جب عليه الغسل و قضاء ما تيقن من الصلوات التى صلاها بعد خروجه، و اما الصلوات التى يحتمل سبق الخروج عليها فلا يجب قضائها، و إذا شك فى ان هذا المنى منه أو من غيره فلا يجب عليه الغسل، و ان كان أحوط خصوصا إذا كان الثوب مختصا به، و إذا علم انه منه و لكن لم يعلم انه من جنابة سابقه اغتسل منها أو جنابة أخرى لم يغتسل لها، لا يجب عليه الغسل أيضا لكنه أحوط. فى هذه المسألة أمور:

الأول: لا- اشكال و لا- كلام فى انه إذا رأى فى ثوبه منيا و علم انه منه و انه لم يغتسل منه و جب عليه الغسل لعلمه بجنابته، و من الواضح الضرورى انه مع العلم بها يجب عليه الغسل و انما ذكروها مع انه من الواضحات لمكان تعرض الروايات لها مع جريان ديدنهم بذكر كثير من الأحكام المستغنى عنها تبعا للروايات المتعرضة لها، أو لمكان الخلاف فيها بين العامة، كما عن أبى حنيفة من اشتراط كون خروج المنى بالشهوة فى حصول الجنابة فتعرض لها من عادته تعرض الخلاف لهم كالعلامة فى بعض

كتبه و تبعهم على ذلك غيرهم، و لا- فرق فى ذلك بين الثوب المختص و المشترك و لا- فى المشترك بين كون الاشتراك دفعة أو على سبيل التناوب و لا بين الثوب و بين غيره كالبدن و نحوه، لان المدار فى الجميع واحد و هو العلم بأنه منه و انه لم يغتسل منه.

الأمر الثانى: لا إشكال فى انه يجب عليه قضاء كل صلاة يعلم بوقوعها فى حال الجنابة، و اما ما يشك منها فى وقوعها فى حالها و يحتمل سبقها على الجنابة كما يحتمل سبق الجنابة عليها فلا يجب قضائها لقاعدة أصالة الصحة و استصحاب الطهارة السابقة على هذه الجنابة إلى زمان القطع بارتفاعها بهذه الجنابة، و الحكم بعدم وجوب قضاء المشكوك و وقوعها فى حال الجنابة فى المقام أظهر من الحكم بعدم وجوب قضاء الأ-كثر عند العلم الإجمالى بفوات مرددة بين الأقل و الأ-كثر منحل إلى القطع التفصيلى بفوت الأقل و الشك البدوى فى فوت الزائد عنه، و لذا يقول فيه بالاحتياط بقضاء الأكثر من لا يقول بانحلال العلم الإجمالى فيه، و هذا بخلاف المقام حيث لا علم إجمالى أصلا بل الحاصل من الأول هو القطع بوقوع عدة من الصلوات واحدة

أو أكثر في حال الجنابة و الشك فيما قبلها من أزمته التي يشك حدوث الجنابة فيها، و لا إشكال في ان المرجع في هذا الشك هو أصالة الصحة و استصحاب بقاء الطهارة كما قدمناه.

الأمر الثالث: لو شك في ان هذا المنى منه أو من غيره فاما يكون في ثوب مختص به لا يشاركه فيه غيره أو في ثوب مشترك يشاركه غيره اما دفعة أو على سبيل التناوب ففي الحكم ببقائه على ما كان عليه من الطهارة، و لا شيء عليه مطلقاً، أو الحكم بجنابته فيما إذا كان في الثوب المختص به، و الحكم ببقائه على ما كان عليه إذا كان في الثوب المشترك مطلقاً، أو التفصيل بين الثوب المختص و المشترك على سبيل التناوب فيحكم فيهما بالجنابة، و بين الثوب المشترك دفعة كالحاف أو عباء ينامان عليه أو تحته دفعة فيحكم فيه ببقائه على ما كان من الطهارة؟ وجوه و أقوال ذهب كثير من محققين المتأخرين تبعاً للمعروف بين من تقدم على المحقق كالسيد و الشيخ و ابن إدريس و أمثالهم- رضوان الله تعالى عليهم- إلى الأول، أعنى الحكم ببقائه على ما كان عليه من الطهارة، للاستصحاب و عدم ما يخرج عنه، و صحيح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩٢

محمد بن مسلم و فيه قال سألته عن الرجل يصيب ثوبه منياً و لم يعلم انه احتلم؟ قال:

«ليغسل ثوبه و يتوضأ» و قول السائل- عن إصابة الرجل منياً في ثوبه و لم يعلم انه احتلم- صريح في الشك في الجنابة الفعلية الناشئ من كون المنى منه أو من غيره، أو من كون المنى الخارج منه هو الذى اغتسل منه أو حدث جديداً، و الظاهر من إضافة الثوب إليه في قول السائل يصيب ثوبه منياً و في جواب امام (ع) ليغسل ثوبه انه المختص به و الأمر بغسل ثوبه لمكان العلم بجنابته حيث يصيب فيه منياً و في تنكير «منياً» ظهور في كون الشك في كونه منه أو من غيره، حيث انه لم يقل يرى المنى في ثوبه، بل عبر بأنه يصيب ثوبه منياً اي لا- يدرى انه هو منه أو من غيره كما يفسره قوله: و لم يعلم انه احتلم، و قوله: و ليتوضأ، بمعنى انه ليس عليه الغسل و انما يتوضأ لو كان محدثاً بالأصغر، لا انه يجب عليه الوضوء مطلقاً بإصابة المنى في ثوبه إذا لم يعلم باحتلامه، و لو كان على طهارة من الحدث الأصغر، و بالجملة بنص صيغة الصحيح في الشك في كون المنى منه، و ظهوره في الثوب المختص، و في الدوران بين كون المنى منه أو من غيره يكون الصحيح دليلاً على الحكم و هو بقاء الشاك على ما كان عليه من الطهارة مطلقاً في الثوب المختص أو المشترك دفعة أو على سبيل التناوب، الا- ان الصحيح دليل عليه في الثوب المختص، و يثبت الحكم في الثوب المشترك بقسميه بالفحوى، و بالاستصحاب و ذهب كثير من المحققين ممن تأخر عن المحقق (قده) الى الثانى كالعلامة فى المنتهى و محكى النهاية و الشهيدين و المحقق الثانى فى الدروس و الروض و المسالك و جامع المقاصد و حاشيتى الإرشاد و الشرائع و تبعهم غيرهم، و فى رسالة الغسل للشيخ الأكبر (قده) انه المشهور بين المتأخرين عن المحقق، و حكموا بان وجدان المنى فى الثوب المختص به سبب شرعى ظاهرى للجنابة مما رجح الشارع فيه الظاهر على الأصل، و كم له من نظائر كما فى نجاسة غسالة ماء الحمام على القول بها، و كما فى البلل الموجود بعد البول و قبل الاستبراء، و استدلوا له بموثقة سماعة عن الرجل يرى فى ثوبه المنى بعد ما يصبح و لم يكن رأى فى منامه انه قد احتلم؟ قال: «فليغتسل و ليغسل ثوبه و يعيد صلوته»

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩٣

و موثقة الأخرى عن الرجل ينام و لم ير فى نومه انه احتلم فيجد فى ثوبه و على فخذ الماء هل عليه غسل؟ قال (ع): «نعم» و ذهب جماعة أخرى من المتأخرين إلى التفصيل بين الثوب المختص و المشترك على سبيل التناوب، و قالوا بوجوب الغسل على الواحد، و بين الثوب المشترك دفعة و قالوا فيه بالعدم، ففي الدروس بعد التفصيل بين المشترك و المختص قال (قده): و لو قيل بان الاشتراك ان كان معا سقط عنهما و ان تعاقب و جب على صاحب النوبة كان وجهها، و هو المحكى عن المحقق و

الشهيد الثانيين و غيرهما ممن خصص الاشتراك الموجب لسقوط الغسل بما كان على سبيل المعية اما مع التناوب بينهما فأوجبوا الغسل على صاحب النوبة و ان احتمل حصوله لا فى نوبته، و قد فسر الشهيد الثانى (قده) فى الروض الثوب المختص الذى يوجب رؤية المنى فيه الحكم بتحقيق الجنابة بما اختص بلبسه- كالسروال، أو النوم عليه، كاللحاف و العباء حين الوجدان، و ان كان يلبسه أو ينام عليه هو و غيره على سبيل التناوب هذا بحسب ما وصل إلينا من الأقوال و لا يخفى ان الأول هو الأقوى و ذلك لضعف ما استدلوا به للثانى، و به يسقط القول الأخير، و تفصيل ذلك ان الاستفادة من الموثقتين المذكورتين ليس الا السؤال عن صورة العلم بكون المنى الذى وجد فى ثوبه منه، اما الموثقة الأولى فقول السائل:-

الرجل يرى فى ثوبه المنى و لم يكن رأى فى منامه انه قد احتلم- ليس سؤالا عن حكم الشك فى كون المنى منه، بل انما يسئل عن حكم هذا المنى الذى منه من جهة عدم الالتفات الى خروجه منه، و التنبه به، و لعل منشأ الشك فى حكمه مع العلم بخروجه منه هو شيوع ما عند العامة من اعتبار اشتراط تذكر احتلامه فى النوم، كما عند بعض منهم، أو اشتراط خروج المنى من شهوة فى حصول الجنابة به- كما هو عند أبى حنيفة و يشهد بما ذكرناه- من كون السؤال عن حكم المنى الذى يعلم بأنه منه- قول السائل «بعد ما يصبح» الظاهر فى انتفاء ما رآه فى ثوبه بعد ما يصبح قبل منامه، و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩٤

قوله: لم يكن رأى فى منامه انه قد احتلم: اى لم يتنبه باحتلامه حين حصوله، هذا و اما الموثقة الثانية فهى فى الدلالة على ما ذكرناه من العلم بكون المنى منه أظهر، حيث ان قول السائل فيها (الرجل ينام و لم ير فى نومه انه احتلم) ظاهر فى انه حين ان ينام لم يكن على ثوبه و فخذة شيئا، و قوله: فوجد على ثوبه و فخذة الماء، ظاهر فى كونه منيا رطبا، حيث عبر عن المنى بالماء، و يكون سؤاله- فى ان عليه الغسل- من جهة عدم رؤيته انه احتلم حين خروج المنى فيكون منشأ السؤال متمحضا فى الشك فى اشتراط تذكره بخروج المنى منه حين خروجه و لقد أحسن الشيخ الأكبر (قده) فى التأدية بقوله (قده): و لا يستبعد السؤال عن مثله، كما لا يخفى على من تتبع أسئلة الروايات و لا حظ مزخرفات العامة التى أوجبت الشبهة فى أكثر مسلمات الخاصة انتهى و بالجملة فالتمسك بالخبرين المذكورين لإثبات حكم تعبدى و هو الحكم بجنابه من رأى فى ثوبه المختص أو المشترك بينه و بين غيره على سبيل التناوب، فى قبال صحيح محمد بن مسلم المتقدم، و القاعدة المجمع عليها من استصحاب بقاء الطهارة عند الشك فى انتقاضها بخروج المنى منه بعيد جدا و لا يقال: ان استصحاب بقاء طهارته المتيقنة قبل حدوث هذا المنى معارض باستصحاب عدم خروج المنى من الغير الذى يحتمل خروجه منه، و يكون احتمالهما مقوما لشك فى كونه منه أو من غيره و ذلك للمنع عن إجراءاته بالنسبة الى هذا الشاك لعدم أثر عملى بالنسبة اليه، و المعتبر فى إجراء الأصل هو ترتب أثر عملى على إجراءاته، و لذا يصح فى واجدى المنى فى الثوب المشترك إجراء الأصل بالنسبة الى كل واحد و لا يعارضه الأصل الجارى فى الآخر، و ان شئت فعبّر بأنه يعتبر فى إجراء الأصل كون مجراه مورد ابتلاء الشاك، و خروج المنى عن الآخر مما لا يترتب عليه أثر بالنسبة إلى الشاك، و لا يثبت بعدم خروجه عنه خروجه عن الشاك الا على القول بالأصل المثبت ثم لو قيل بظهور الموثقتين فى التعبد بوجوب الغسل عند الشك فى كون المنى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩٥

منه أو من غيره، فهل يقتصر فيه على صورة حصول الظن بكونه منه؟ أو يحكم به بمجرد الاحتمال و جهان، أقواهما الأول لأنه عند التنزل عن ورودهما فى مقام العلم العادى فلا أقل من ورودهما فى مقام الظن و يجب الاقتصار على المتيقن من ورودهما و هو وجدان المنى على الجسد أو الثوب، و فى إلحاق الفراش بالثوب و الجسد وجه، كما صرح به بعضهم الأمر الرابع: لو علم بأن المنى منه و يشك فى انه الذى اغتسل عنه، أو انه منى آخر خرج بعده: اى بعد المنى الذى اغتسل منه- كما إذا علم بخروج منى

منه ليلة الجمعة مثلا، و قد اغتسل عنه قطعاً، و يرى يوم السبت في ثوبه منياً و يعلم بأنه منه، و لكن يشك في انه الذي خرج منه ليلة الجمعة أو انه خرج في ليلة السبت، و يرجع شكه الى الشك في كونه جنبا في يوم السبت- و حكمه حكم المتقدم- اعني الشك في كونه منه أو من غيره- من الطهارة كما عليه كثير من المحققين أو وجوب الغسل كما عليه بعض، و الأقوى هو الأول و ذلك لاستصحاب الطهارة المتيقنة، و لا يعارضه استصحاب بقاء الجنابة و وجوب الغسل المعلوم تنجزه بعد خروج هذا المنى منه، حيث انه يقطع بجنابته بعد خروج هذا المنى و يشك في زوالها، فإنه لو خرج في ليلة السبت كانت الجنابة الحاصلة منه باقية فيتحقق أركان الاستصحاب بالنسبة الى هذه الجنابة الشخصية- المرددة بين الشخص الزائل قطعاً و بين الشخص الباقي كذلك الحادثة بعد خروج هذا المنى- من اليقين السابق بها و الشك اللاحق في بقائها، فيكون من قبيل استصحاب الشخص المردد بين الزائل و الباقي لا الكلي المردد بين الفرد المعلوم ارتفاعه و الفرد المقطوع بقاءه، و ذلك لان الشك في بقاء هذه الجنابة الحادثة بعد خروج هذا المنى مسبب عن الشك في حدوث جنابة جديدة و هو منتف بالأصل، لأن هذه الجنابة لو حدثت في ليلة السبت لكانت باقية لكن حدوثها في ليلة السبت بخروج المنى منه فيها مشكوك مسبق بالعدم المتيقن في يوم الجمعة، فيكون محكوما بالعدم بالأصل مضافاً الى الإشكال في استصحاب الشخص المردد في المقام من جهة تردده بين ما هو الزائل قطعاً أو الباقي كذلك فلا يكون مشكوك البقاء، فيختل أحد ركني

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩٦

الاستصحاب فيه، و ان كان يصح استصحابه لو كان على ما هو متيقن الحدوث مشكوك البقاء، كما إذا رأى شبحاً مردداً بين البق و الفيل، و شك في بقاءه على صفة التردد، إذ يصح استصحاب بقاءه لإثبات ما يترتب عليه مما هو شبح مردد بينهما، كما حقق في الأصول، و لصحيح محمد بن مسلم المتقدم، و لا يخفى انه في الدلالة على كون مورد السؤال من الشك في كون المنى هو الخارج سابقاً الذي اغتسل منه أو لاحقاً الذي لم يغتسل بعده يكون أظهر، حيث ان المتبادر من قول السائل- و لم يعلم انه احتلم- عدم علمه بكون المنى من احتلام حادث يوجب عليه الغسل بالفعل و استدلال القول الآخر بالموثقتين المتقدمتين و قد عرفت ضعف الاستدلال بهما و انهما واردان في مورد السؤال عن حكم المنى المعلوم خروجه منه، و عدم الاغتسال عنه و يكون منشأ السؤال من جهة عدم التنبه بخروجه حين هو يخرج الأمر الخامس: لو علم بحصول جنابة في ليلة الجمعة و قد اغتسل عنها بعدها و علم بحصول جنابة مستقلة غيرها و شك في انها حصلت في ليلة الخميس مثلاً لكي يكون في يوم السبت نقياً عن الجنابة بسبب الغسل الواقع عقيب جنابة ليلة الجمعة أو انها حدثت في ليلة السبت لكي يكون جنبا في يومه، فهو في يوم السبت شاك في الجنابة من جهة الشك في حدوث الجنابة المستقلة قبل جنابة الحادثة في ليلة الجمعة أو بعدها و الحكم في هذه الصورة هو وجوب الاغتسال عليه لأصالة تأخر الحادث فيستصحب عدم تحقق هذه الجنابة المستقلة إلى زمان يقطع بتحققها، و هو ليلة السبت و يترتب عليه وجوب الاغتسال و لا ينتهي إلى الرجوع الى استصحاب الطهارة المتيقنة الحاصلة بعد الغسل من الجنابة الحادثة في ليلة الجمعة مثلاً، لان الشك في بقائها و ارتفاعها سبب عن الشك في حدوث الجنابة المستقلة بعد الغسل منها و بأصالة تأخر الحادث يرتفع هذا الشك حكماً فيرتفع ما هو المسبب عنه أيضاً كذلك، كما هو الشأن في كل أصل سببي و مسببي و ربما يقال بمعارضه استصحاب الطهارة المتيقنة بعد الغسل من الجنابة الحادثة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩٧

في ليلة الجمعة مع استصحاب هذه الجنابة المستقلة المرددة بين حدوثها قبل الغسل أو بعده، و لا يخفى ان استصحاب الجنابة المستقلة المرددة غير جار لكون المستصحب من قبيل الفرد المردد بين الزائل أو الباقي قطعاً، فهو على نحو التردد لا يكون مشكوك البقاء ثم ان الشك في التقديم و التأخير قد يكون كما صورناه من كون الشك في الجنابة المستقلة في تقدمها على



الجنابة الحادثة التي وقع الغسل عقيبها أو تأخرها عنها و عن الغسل الذى وقع عقيبها، و قد يكون فى تقديمها على الغسل أو تأخرها عنه مع العلم بعدم تقدمها على الجنابة التى وقع بعدها الغسل، فحينئذ يكون الشك فى ان هذا المنى الخارج مستقلا مؤثر فى الجنابة، لأنه لو خرج قبل الغسل عن الجنابة التى وقع الغسل عقيبها لم يكن مؤثرا فى الجنابة، و لو خرج بعده لأثر فيها و عند ذلك ربما يشك فى استصحاب هذه الجنابة المرددة بين قبل الغسل أو بعده، و ذلك لعدم اليقين السابق بها إذ هى على تقدير خروج المنى المستقل قبل الغسل لم يؤثر شيئا، و قد يجاب بأنه لا شبهة فى ثبوت الجنابة حال خروج هذا المنى لأنه ان خرج قبل الغسل كان جنبا بالمنى المعلوم خروجه تفصيلا، و لو خرج بعده صار جنبا بخروجه نفسه، فتحقق الجنابة عند خروج هذا المنى معلوم و وقوع الغسل بعدها غير معلوم يستصحب بقائها، و المعتبر فى صحة الاستصحاب إحراز وجوه المستصحب باستصحابه فى حال الشك، و ترتيب الأثر عليه فى هذا الحال، سواء كان له الأثر فى حال اليقين أم لا، و سواء حدث التكليف به أم بسبب السابق و لا يخفى ما فيه فان هذه الجنابة الثابتة عند خروج هذا المنى و ان كان مقطوع الوجود و الثبوت حين خروج هذا المنى، لكنه لا يكون مشكوكا، بل هو مردد بين مقطوع الزوال و مقطوع البقاء، لأنه ان خرج المنى قبل الغسل تكون الجنابة الثابتة عند خروجه مرتفعة بالغسل الواقع عقيبها، و لو خرج بعده تكون الجنابة الحادثة من خروجه باقية قطعاً، و لا يجرى الاستصحاب فيما لو كان المستصحب متيقن الثبوت و مرددا بين مقطوع الزوال و البقاء كما لا يخفى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩٨

و مما ذكرنا ظهر ما لو شك فى تقديم خروج المنى المستقل على الآخر المعلوم تفصيلا بان احتمال تقديمه على الجنابة الواقعة عقيبها الغسل و تأخره عنها مع تقدمه على الغسل أو تأخره عنه، حيث انه لا يقطع بتأثر خروجه فى الجنابة المستقلة، لاحتمال كونه بعد الجنابة المعلومه تفصيلا و قبل الغسل عنها هذا كله لو علم بالجنابة التى وقع عقيبها الغسل و لو شك فى تاريخها و تاريخ الغسل يدخل فى مسألة مجهولى التاريخ و سيأتى حكمه، و هذا الأمر لم يذكر فى المتن

### [مسألة (٢): إذا علم بجنابة و غسل و لم يعلم السابق منها]

مسألة (٢): إذا علم بجنابة و غسل و لم يعلم السابق منها وجب عليه الغسل إلا- إذا علم زمان الغسل دون الجنابة فيمكن استصحاب الطهارة حينئذ

اعلم ان هذه المسألة- اعنى مسألة الحادثين اللذين يشك فى تقدم أحدهما على الآخر- مسألة سيالة لها مصاديق و صغريات فى أكثر أبواب الفقه و قد ذكروها من حيث انها أصولية فى تنبيهات الاستصحاب و أكثرها فى البحث عنها، و نحن نذكر فى هذه المسألة نتيجة ما حرروه فى الأصول بما يناسبها فنقول: إذا علم بجنابة و غسل و شك فى المتقدم و المتأخر منهما، فاما يكون كلاهما مجهولى التاريخ أو يعلم زمان الجنابة و يشك فى تقدم الغسل عليها أو تأخره عنها، أو يعلم زمان الغسل و يشك فى زمان الجنابة و تقدمها على الغسل أو تأخرها عنه، فهيهنا صور الاولى: فيما إذا كانا مجهولى التاريخ و لا إشكال فى عدم صحة الرجوع الى استصحاب عدم كل واحد منهما الى زمان الآخر، فلا يقال ان الأصل عدم حدوث الجنابة إلى زمان الغسل و لا عدم حدوث الغسل الى زمان حدوث الجنابة، و ذلك اما لمعارضه الأصل فى كل منهما مع الأصل الجارى فى الآخر و سقوطهما بالمعارضه للعلم الإجمالى بتقدم أحدهما على الآخر- كما عليه الشيخ الأكبر فى الرسائل- و اما لعدم جريان الأصل فى كل واحد منهما مع قطع النظر عن المعارضه، للشك فى اتصال زمان الشك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩٩

فى كل واحد منهما بزمان اليقين- حسبما حكى إبداعه عن السيد السند الميرزا الشيرازى (قده)- و اشتهر بين المتأخرين منه

كالمصنف و صاحب الكفاية و نحوهما و حاصل ما ذكره على ما استفاد من الكفاية انه لا بد في إجراء الاستصحاب من إحراز كون رفع اليد عن اليقين بالشك حتى يصير صغرى لكبرى «لا تنقض اليقين بالشك» حيث ان هذه الكبرى حكم لتلك الصغرى يحتاج ترتيبه على إحراز موضوعه حسب توقف ترتب كل حكم على إحراز موضوعه، فموضوع حرمه نقض اليقين بالشك اما محرز الوجود- مثل ما إذا تيقن بالطهارة و شك في بقائها، حيث ان رفع اليد عن الطهارة المتيقنة حينئذ ليس الا بسبب الشك في بقائها- و اما محرز العدم كما إذا تيقن بارتفاع الطهارة بعد اليقين بحدوثها، و اما غير محرز الوجود و العدم و يشك في ان رفع اليد عن المتيقن هل هو من قبيل نقض اليقين بالشك أو نقض اليقين باليقين، و ما يجرى فيه الأصل هو الأول- أعنى ما أحرز كون المورد من موارد نقض اليقين بالشك- دون الآخرين، اما ما أحرز خروجه عن مورد نقض اليقين بالشك و علم بكونه من موارد نقض اليقين فواضح، حيث يقطع بخروجه عن مورد حكم الأصل، و اما ما شك في كونه من موارد نقض اليقين بالشك فكذلك لوجوب إحراز الموضوع في ترتب حكمه عليه، إذ لا يصح الحكم على موضوع يشك في وجوده و لا يعقل ان يكون الحكم في نفسه متكفلا- لإثبات موضوعه، لاین تقرره انما هو على تقدير وجود موضوعه فهو من حفظ الوجود بموضوعه، و لا- يعقل ان يكون حافظا لموضوعه، و ان شئت فعبر بان الحكم عرض لموضوعه و لا- يصح ان يكون مقوما لموضوعه لانه متقوم به و الموضوع من المقومات لعرضه إذا تبين ذلك فنقول في مجهولى التاريخ يكون اتصال زمان الشك بزمان اليقين في كل واحد منهما مشكوكا لا يدري ان رفع اليد عن اليقين السابق عند الشك اللاحق هل هو من موارد نقض اليقين بالشك؟ أو من موارد نقض اليقين باليقين، فلنفرض في مسألتنا هذه آتات ثلاث: الاین الأول منها هو أن اليقين بعدم الغسل و الجنابة معا.

و الاین الثانى و الثالث آن انقلابهما بالوجود مع الشك فى ان الاین الثانى آن تحقق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٠

الجنابة، و الاین الثالث آن الغسل، أو بالعكس، فحينئذ إذا أردنا استصحاب عدم الغسل المتيقن عدمه فى الاین الأول إلى الاین الثالث الذى يقطع بانقلابه الى الوجود اما فيه أو فى الاین الثانى لا بد من إحراز كون الاین الثانى آن الشك فى بقاء العدم المتيقن فى الاین الأول، مع انه لو وجد الغسل فى الاین الثانى. لكان الاین الثانى آن ما تيقن حدوثه للعلم بحدوثه. و لو شك فى كون حدوثه فيه، فىكون رفع اليد عن العدم السابق المتحقق فى الاین الأول على تقدير تحقق الغسل فى الاین الثانى رفعا لليد عن اليقين بالعدم بسبب اليقين بالوجود لا رفع اليد عن اليقين بالشك، و كذا بالنسبة الى عدم الجنابة حيث انه لا يدري ان رفع اليد عن اليقين بعدمها فى الاین الثانى و عدم انسحاب حكم عدمها فيه هل هو نقض اليقين بالشك؟ أو نقضه باليقين؟ لانه على تقدير وقوع الجنابة فى الاین الثانى يكون رفع اليد عن عدمها السابق فى الاین الثانى رفعا لليد عن اليقين باليقين، لمكان العلم بحدوث الجنابة و ان شك فى كون حدوثها فى الاین الثانى أو الاین الثالث هذا منتهى هذا التقريب على ما يظهر من الكفاية.

و لكن لا يخفى ما فيه بالنسبة إلى استصحاب عدمهما المتيقن فى الاین الأول حيث ان عدم الغسل و الجنابة قطعى فى الأول و نشك فى بقاء كل من العدمين فى الاین الثانى، و منشأ الشك فيه هو الشك فى حدوث كل واحد منهما فى الاین الثانى أو الثالث، فإذا رفعنا القدم عن الاین الأول و دخلنا فى الاین الثانى نرى نفسنا فى الاین الثانى شاكا فى بقاء عدم الغسل المتحقق فى الاین الأول، و عدم الجنابة المتحقق فيه أيضا فنحن فى الاین الثانى شاكون فى بقاء عدم الغسل و عدم الجنابة فيه، و لا شبهة فى اتصال الاین الثانى الذى هو آن الشك فى بقاء العدمين الى الاین الأول الذى هو آن اليقين بهما، و هذا غير قابل للإنكار، و إنكاره مصادم مع الوجدان لا يلتفت الى منكره.

نعم لو أريد استصحاب بقاء تلك الجنابة و الغسل المعلوم حدوثهما مع الشك فى آن حدوث كل واحد منهما، و انه هل هو

الان الثالث أو الان الثاني فى آن الشك فى بقائهما الذى لا بد ان يكون فى الان الرابع لكان لهذا الكلام صورة، و ذلك لأننا إذا دخلنا فى الان الرابع نرى نفسنا شاكا فى بقاء كل واحد من الجنابة و الغسل من جهة مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠١

الشك فى كون حدوث كل واحد منهما هل هو فى الآن الثانى أو الان الثالث، فان حدث الغسل فى الان الثالث فهو باق فى الان الرابع، و ان حدثت الجنابة فى الان الثالث فهى باقية فى الان الرابع فالآن الرابع فى بقاء كل واحد من الغسل و الجنابة، و هذا معلوم بالوجدان لكن هذا الان ليس متصلا بآن القطع بالحدوث و لا الان الشك فى البقاء، لانه متصل بالإن الثالث و الان الثالث لا يكون آن القطع بحدوث الغسل فيه، و لا آن القطع بحدوث الجنابة فيه، كيف و هو آن الشك فى حدوث كل واحد منهما فيه، أو فى الان الثانى، و لا آن الشك فى بقاء كل واحد منهما فيه، و ذلك للقطع بعدم بقاء كل واحد منهما فيه، بل هو بالنسبة الى كل واحد من الغسل و الجنابة آن الشك فى الحدوث و الارتفاع مع القطع بعدم البقاء، لأنه ان حدث الغسل فى الان الثانى يكون مرتفعا فى الان الثالث بالجنابة الحادثة فيه، و ان حدث فى الان الثالث يكون الان الثالث لا آن بقائه، و كذلك الجنابة ان حدثت فى الان الثانى تكون مرتفعة فى الان الثالث بالغسل الحادث فيه، و ان حدثت فى الآن الثالث يكون الان الثالث آن حدوثها لا آن بقائها، فالآن الرابع الذى هو آن الشك فى بقاء كل من الغسل و الجنابة متصل بالإن الثالث الذى ليس آن القطع بالحدوث و لا آن الشك فى البقاء فلم يتصل زمان الشك فى البقاء الى زمان القطع بالحدوث، لاتصاله الى الان الثالث الذى عرفت بأنه لا- آن اليقين بالحدوث و لا- آن الشك فى البقاء، و المعبر فى إجراء الاستصحاب هو انه إذا رجعنا قهقرى عن آخر آتات الشك فى البقاء الى ان انتهينا الى آن القطع بالحدوث نرى أنفسنا فى كل آن آن شاكا فى البقاء الى ان انتهينا الى آن القطع بالحدوث فقد ظهر ان لهذا الكلام فى استصحاب بقاء الحاليتين المتعاقبتين صورة لا فى استصحاب عدمهما المتيقن فى الان الأول إلى زمان القطع بوجودهما و هو الان الثالث إذ علمت ان عدم كل واحد منهما فى الان الثانى مشكوك البقاء و ان الان الثانى الذى هو آن الشك فى بقاء عدم كل واحد منها متصل بالإن الأول الذى هو آن القطع بعدم كل واحد منهما لكن النظر الدقيق يعطى انه ليس لصورة هذا الكلام فى استصحاب بقاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٢

الحاليتين المتعاقبتين أيضا معنى، و ان التحقيق يقتضى الحكم باستصحاب بقاء كل واحد منهما فى الان الرابع، و ان الأصلين يتساقطان بالتعارض و ذلك بما يرد على هذه الصورة من الكلام نقضا و حلا، اما النقض فبأنها لو تمت يلزم عدم جواز اجراء الاستصحاب فى مورد الشك فى بقاء ما لو علم بحدوثه إجمالا- كما إذا علم بحدوث الطهارة مثلا مرددا بين كون حدوثها فى الان الأول أو الثانى مع الشك فى بقائها فى الان الثالث، حيث ان الان الثالث الذى هو آن الشك فى البقاء متصل بالإن الثانى و الان الثانى لا يكون آن القطع بالحدوث و لا آن الشك فى البقاء، بل هو آن الشك فى الحدوث و عدم الحدوث، فإن الطهارة على تقدير حدوثها فى الان الأول يقطع بقائها فى الان الثانى، و انما الشك فى بقائها فى الان الثالث، فالآن الثانى لا يكون له الشك فى البقاء قطعاً و اما الحل فلان ما ذكر من عدم اتصال زمان الشك فى البقاء باليقين فى الحدوث انما يتم إذا لوحظ اتصاله بزمان اليقين التفصيلى بالحدوث لعدم العلم به تفصيلا حيث لا- يعلم أنه الان الثانى أو الثالث، و اما إذا لوحظ اتصاله بزمان اليقين إجمالا- فلا- شبهة فى اتصال الان الرابع بمجموع الآتين اللذين يقطع بالحدوث فى أحدهما، و هذا المقدم من الاتصال المعلوم كاف فى صحة الاستصحاب، كما فى نظائر المقام فالحق جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ فى نفسه و سقوطه بالمعارضه و يترتب عليه صحة إجراءاته فى أحدهما لو سلم عن المعارض بواسطة المانع عن إجراء معارضه، و هذا بخلاف ما لو قلنا بعدم جريانه و لو لم يكن له معارض حيث انه لا يجرى و لو لم يكن له معارض هذا تمام الكلام فى حكم

مجهولى التاريخ من حيث المسألة الأصولية التى اتحدت نتيجتها، وهى عدم جريان أصالة بقاء الجنابة و أصالة بقاء الطهارة فى المقام اما لعدم جريانهما رأسا أو لسقوطهما بالمعارضة، فحينئذ يجب ان يرجع الى أصل آخر و هو يختلف بالنسبة إلى اختلاف المقامات، فالمرجع فيما يعتبر فيه الطهارة كالصلاة و نحوها هو قاعدة الاشتغال من غير فرق بين القول بشرطية الطهارة فيه أو بمانعية الحدث،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٣

لان المانع كالشرط فى الحاجة الى الإحراز، و التمسك بقاعدة المقتضى و المانع لإثبات الصحة فيما شك فى صحته من جهة الشك فى وجود المانع عن صحته بعد إحراز مقتضيتها فاسد، لعدم الدليل على اعتبار قاعدة المقتضى و المانع ما لم يحرز عدم المانع بمحرز، لكون الشك بالنسبة إليه شكا فى المكلف به، و بالنسبة الى ما يحرم على الجنب مثل قراءة العزائم و دخول المساجد- يرجع الى البراءة لكون الشك بالنسبة إليه شكافى أصل التكليف الصورة الثانية: ان يعلم زمان الجنابة و يشك فى زمان الغسل و تقدمه عليها أو تأخره عنها و الحكم فى هذه الصورة أيضا هو وجوب الغسل، و ذلك اما لاستصحاب بقاء الجنابة إذا قلنا بعدم اجراء استصحاب بقاء الغسل فى هذه الصورة، بناء على عدم جريانه فى المجهول تاريخه، لعدم اتصال زمان الشك باليقين - حسبما عرفت مع تزييفه- و اما لأجل قاعدة الاشتغال فيما يشترط فيه الطهارة بناء على سقوط الأصل فى الطرفين للمعارضة، و لكن الأقوى فى هذه الصورة صحة جريان استصحاب بقاء الجنابة و عدم معارضته مع استصحاب بقاء الغسل، لعدم صحة إجراء استصحاب بقاء الغسل لا من جهة كونه مجهول التاريخ، بل من جهة تردده بين كونه مقطوع الارتفاع أو مقطوع البقاء إذ لو كان قبل الجنابة المعلومة كان مرتفعا قطعاً، و لو كان بعدها كان باقيا كذلك و ربما يقال فى هذه الصورة بعدم وجوب الغسل لأصالة تأخر الغسل عن زمان حصول الجنابة، فيحكم بتأخره و لا يخفى ما فيه و ذلك لان تأخر الغسل انما يثبت بالأصل إذا قيس الى الزمان من حيث نفسه، و لا- يثبت به تأخره عن الآخر، و نفس تأخر الغسل عن الجنابة من حيث انه صفة للغسل على حسب مفاد كان الناقصة ليس له حالة سابقة، و إثباته بأصالة عدم تقدمه على الجنابة متوقف على الأصل المثبت الصورة الثالثة: ان يعلم زمان الغسل دون الجنابة، و ربما يقال: ان الحكم فى هذه الصورة أيضا هو وجوب الغسل لكل ما يعتبر فيه الطهارة لقاعدة الاشتغال و لا يجرى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٤

استصحاب بقاء الطهارة الحاصلة من الغسل المعلوم زمانه و المشكوك بقائها من جهة الشك فى تأخر الجنابة عنه، و ذلك لمعارضته مع استصحاب بقاء الجنابة المعلومة حدوثها عند خروج هذا المنى، المررد خروجه بين كونه قبل الغسل أو بعده و لكن الأقوى فيها أيضا صحة إجراء استصحاب بقاء الطهارة الحاصلة عقيب الغسل و عدم معارضته مع استصحاب بقاء الجنابة المعلومة حدوثها عند خروج هذا المنى عنه، لتردد تلك الجنابة بين كونها مقطوع الارتفاع على تقدير تقدمها على الغسل أو مقطوع البقاء على تقدير تأخرها عنه، فلا يكون شك فى بقائها، و هذا ما عندى فى هذه المسألة العويصة و انما اظنبا الكلام فيها لكونها سيالة فى أكثر أبواب الفقه مما يقع بها الابتلاء

### [مسألة (٣): فى الجنابة الدائرة بين شخصين]

مسألة (٣): فى الجنابة الدائرة بين شخصين لا- يجب الغسل على واحد منهما، و الظن كالشك و ان كان الأحوط فيه مراعاة الاحتياط، فلو ظن أحدهما انه الجنب دون الآخر اغتسل و توضحاً ان كان مسبوفاً بالأصغر فى هذه المسألة أمران أحدهما: لا اشكال و لا خلاف فى عدم وجوب الغسل على كل واحد من واجدى المنى فى الثوب، و ان

علم بكون أحدهما جنباً و ان المنى لا- يعد و عنهما، بل اما يكون منه أو من صاحبه، و ذلك لان العلم الإجمالي و ان كان كالعلم التفصيلي في تنجز التكليف به و حرمة مخالفته و وجوب موافقته الا- ان تنجزه به منوط بكون الأطراف المحتمل كلها مورداً لابتلاء المكلف، و عدم خروج بعض أطرافه عن محل ابتلائه، فلو كان كذلك لم يكن منجزاً بالقياس الى ما يكون مورد الابتلاء، و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان الجنابة المعلومة مرددة بين ان تكون منه أو من صاحبه، لكن على تقدير كونها من صاحبه لا- يترتب بها تكليف عليه، إذ لا- يعقل ان يجب الغسل على مكلف ليس جنباً في الواقع لأجل وجوبه على مكلف آخر يكون جنباً في الواقع، لان غسل من ليس بجنب منهما لا- يكون مقدمة لغسل الجنب منهما كما لا يخفى، فكل واحد منهما مكلف بتكليف المتوجه اليه لا التكليف المتوجه الى صاحبه، فتكليف صاحبه خارج عن مورد ابتلائه،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٥

و الشك بالنسبة إلى تكليف نفسه بدوى غير مقرون بالعلم الإجمالي، يرجع فيه الى الأصل و ثانيهما لا فرق فيما ذكر بين ان يكون كل من المتشاركين في الثوب شاكاً في جنابة نفسه بالشك بمعنى تساوى الاحتمالين، أو يكون ظاناً بها بالظن الغير المعبر بالخصوص، لان الظن الغير المعبر في ذلك كالشك، و لكن الأحوط فيه مراعاة الاحتياط الذي لا إشكال في حسنه عقلاً و رجحانه شرعاً، بل هو حسن في صورة الشك أيضاً الا انه في الظن لمكان مرجوحية احتمال خلافه يكون اولي

#### [مسألة (٤): إذا دارت الجنابة بين شخصين]

مسألة (٤): إذا دارت الجنابة بين شخصين لا يجوز لأحدهما الاقتداء بالآخر للعلم الإجمالي بجنابته أو جنابة امامه، و لو دارت بين ثلاثة يجوز لواحد أو الاثنين منهم الاقتداء بالثالث لعدم العلم حينئذ و لا يجوز لثالث علم إجمالاً بجنابة أحد الاثنين أو أحد الثلاثة الاقتداء بواحد منهما أو منهم إذا كانا أو كانوا محل الابتلاء له، و كانوا عدولاً عنده و الا فلا مانع و المناط علم المقتدى بجنابة أحدهما لا علمهما، فلو اعتقد كل منهما عدم جنابته و كون الجنب هو الآخر أو لا جنابة لواحد منهما و كان المقتدى عالماً كفى في عدم الجواز، كما انه لو لم يعلم المقتدى إجمالاً بجنابة أحدهما و كانا عالمين بذلك لا يضر باقتدائه

في هذه المسألة أمور الأول: ذهب جملة من المحققين كالمحقق في المعبر و الفخر في الإيضاح و الشهيد في البيان و المحقق و الشهيد الثانيين في جامع المقاصد و المسالك الى عدم جواز ايتمام أحدهما بالآخر، و عليه أكثر محققي المتأخرين كصاحب الجواهر و الشيخ الأكبر (قده) و ذلك لعلم المأموم منهما ببطان قدوته تفصيلاً، من جهة العلم الإجمالي ببطان صلاته أو صلاة امامه مع اعتبار صحة الصلاتين في صحة القدوة قطعاً، و ذهب جملة منهم الى جوازه كالعلامة في كثير من كتبه كالقواعد و النهاية و المنتهى و التذكرة و صاحبى المدارك و الحدائق و غيرهم و استدلوا لجوازه بأمو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٦

الأول: كفاية صحة صلاة الإمام ظاهراً عند نفسه في صحة الاقتداء به، و ان الحكم الظاهري في حق الإمام واقعي بالنسبة إلى المأموم لا- انكشاف للخلاف فيه بالنسبة إلى المأموم و لو لم يحرز المأموم صحتها بمحرز، و لو بالأصل، و يكفيه عدم علمه بالفساد و حينئذ مع الشك في صحة صلاة الإمام يصح الاقتداء به و فيه ان الظاهر من أدلة شرائط الإمام اعتبار إحرازها عند المأموم، غاية الأمر أنه يكفي في إحرازها بإحراز أصلي من أصالة الصحة أو استصحاب الطهارة بل أصالة الطهارة و لو لم تكن من الأصول المحرزة، و شئ من هذه الأصول لا يجرى في المقام لمكان المعارضة، حيث يعلم إجمالاً إما بجنابة نفسه أو جنابة الإمام، فالأصول الجارية في الإمام تعارض مع الجارية فيه نفسه الثاني: ان يمنع كون الانزال المتحقق من شخص لا بعينه موجبا للجنابة- و اليه يومئ استدلال العلامة في التذكرة- لجواز اقتداء احد الواجدين بالآخر: بأن الجنابة المرددة بينهما شئ أسقط

الشارع حكمها، و ما استدل به صاحب المدارك (قده) بصحة صلاة كل منهما شرعا، و أصالة عدم اشتراط ما زاد على ذلك، و ضعف استدلال المانعين بالقطع بجنابة أحدهما: بأنا نمنع حصول الحدث الا مع تحقق الانزال من شخص بعينه، و لهذا ارتفع لازمه و هو وجوب الغسل إجماعا و فيه انه مناف مع ما يدل على وجوب الإعادة و القضاء على من صلى جنبا بغير علم، و انه مستلزم للالتزام بتجدد الحدث عند العلم به تفصيلا، و هو بعيد جدا الثالث: دعوى اناطة التكليف بالظاهر و عدم العبرة بنفس الأمر و لو مع العلم به إجمالا، و لهذا يصح صلاتهما و لا يجب عليهما الغسل قطعا، و هذا ما استدل به فى الرياض على الجواز و فيه انه لا- دليل على تلك الدعوى أصلا بعد إحراز كون العبرة بنفس الأمر، و ان العلم و لو كان إجماليا طريق الى انكشافه، و صحة صلاتهما و عدم وجوب الطهارة عليهما من جهة تمكن كل منهما من إحراز طهارته بالأصل السالم عن المعارض فى عمل نفسه، و هو منتف فى المقام حيث ان أصالة طهارة المأموم معارضة مع أصالتها فى الإمام، فجواز

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٧

صلاة كل واحد منهما منفردا و عدم وجوب الغسل عليه بسبب الأصل السليم عن المعارض لا يوجب جواز اقتداء أحدهما بالآخر مع عدم سلامة الأصل فيه عن المعارض، فحينئذ فالأقوى هو المنع عن اقتداء أحدهما بالآخر، و اما بطلان صلاة المأموم فهو متوقف على عدم اشتمال صلاته على ما يعتبر فى صلاة المنفرد، و اما مع اشتمالها على ما يعتبر فى صلاة المنفرد، فهى صحيحة فردى و الا- فهى محكومة بالبطلان، كما فى كل مورد بطلت الجماعة فيه الأمر الثانى: لو دارت الجنابة بين أكثر من اثنين كالثلاثة و ما فوقها ففى المتن انه يجوز للواحد أو الاثنين منهم الاقتداء بالثالث، لعدم العلم حينئذ، حيث ان واحدا من المأمومين بالثالث لا يعلم ببطلان قدوته تفصيلا، باحتمال جنابة نفسه أو جنابة امامه، لاحتمال ان يكون الجنب منهم غيرهما فيجوز الأصل فى طهارة المأموم و امامه من غير معارض، و لكن ذلك لا يخلو عن اشكال فيما إذا كانت جنابة الثالث منهم محل ابتلاء المأموم منهما حيث يحصل للمأموم منهما حينئذ العلم الإجمالى إما بعدم جواز اقتدائه بالإمام منهم، أو بعدم جواز ما يكون مورد ابتلائه من أحكام جنابة الثالث منهم، مثل إدخاله فى المسجد مثلا، فافرض الثوب المشترك بين زيد و عمرو و بكر، فزيد مثلا يعلم اما بعدم جواز اقتدائه بالعمرو، أو بعدم جواز إدخاله البكر فى المسجد، لانه على تقدير كونه جنبا لا يجوز له الاقتداء و لا دخوله فى المسجد فى ضمن إدخال البكر فيه، و على تقدير كون العمر و جنبا لا يجوز الاقتداء به، و على تقدير كون البكر جنبا لا يجوز إدخاله، فيكون اقتدائه بعمرو من أطراف العلم الإجمالى كما لا يخفى الأمر الثالث: لا يجوز لثالث علم إجمالا بجنابة أحد الاثنين أو أحد الثلاثة أو ما فوقها الاقتداء بواحد منهما أو منهم، إذا كانا أو كانوا محل الابتلاء له فعلا، أو خرجوا عن محل ابتلائه بعد تنجز العلم الإجمالى، و كانوا عنده عدولا إذا لم تكن جنابتهما أو جنابتهما محل ابتلائه فيما لا يشترط فيه العدالة مما يترتب على جنابتهما أو جنابتهما من الاحكام و الا- فمطلقا و لو لم يكونا عنده عدولا، و مع خروج بعضهم عن مورد الابتلاء قبل العلم الإجمالى بأن مات أو فسق فى مسألة الاقتداء فلا مانع عن الاقتداء بمن يكون موردا لابتلائه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٨

الأمر الرابع: المناط فى عدم جواز الاقتداء فيما لا يجوز علم المقتدى بجنابة أحدهما، لا علم الامام و لا علمها معا، فلو اعتقد الامام منهما عدم جنابته و ان الجنب هو المأموم، أو انه لا جنابة لواحد منهما، و يكون المأموم عالما إجمالا بأن الجنابة منه أو من الامام كفى فى عدم الجواز، كما انه لو لم يعلم المأموم إجمالا بجنابة أحد الشخصين و لكن كان الشخصان عالمين بها لا يضر علمهما الإجمالى باقتدائه، و السر فى ذلك ان شرائط الإمام احرازى لا واقعى، و لذا لا يضر بالجماعة كشف خلافها، كما إذا صلى جماعة ثم انكشف فسق الإمام أو جنابته أو نجاسة ثوبه أو بدنه و نحو ذلك، و المعتبر من الإحراز هو الإحراز عند المأموم و لو بالأصل، و من المعلوم مع عدم العلم الإجمالى للمأموم بجنابة نفسه أو امامه أو جنابة أحد الشخصين اللذين يريد ان يقتدى

بأحدهما فلا مانع عن اقتدائه و لو احتمل جنباً إمامه، لأنه شك بدوى يندفع بالأصل و مما ذكرنا- من عدم جواز الاقتداء بأحد الشخصين المعلوم جنباً أحدهما إجمالاً- يعلم عدم جواز الاقتداء بهما فى صلاتين فضلاً عن صلاة واحدة، خلافاً لصاحب الجواهر (قده) فى صلاتين قائلاً بجوازه مستظهما فيه عدم الخلاف، قال (قده) بعد جملة من الكلام: و من هنا لم يظهر خلاف بين الأصحاب فى جواز ايتام الخارج عنهما بكل واحد منهما بفرضين، كان يأتى بواحد منهما فى الظهر و بالآخر فى العصر و فيه أولاً مع ظهور عدم الخلاف بين الأصحاب فإن السبر و الاستقراء فى حكمهم فى أمثال المقام يشهد بذهابهم الى عدم الجواز فى المقام، و ذلك مثل حكمهم بعدم جواز الاقتداء بأحد الشخصين اللذين يعلم بفسق أحدهما أو كفره، و حكمهم بعدم جواز الاقتداء بأحدهما اللذين يعلم بنجاسة ثوب أحدهما مع علم لابسه بنجاسته أو بنجاسة ما يسجد أحدهما عليه، و ثانياً انه على تقدير عدم ظهور الخلاف فيه لا وجه لاختياره بعد كونه مخالفاً لقاعدة باب العلم الإجمالى و ثالثاً على تقدير اختياره فإنما ينبغى القول به فى الصلاتين الغير المرتبتين، لا مثل الظهر و العصر، حيث يعلم تفصيلاً بعدم جواز الاقتداء بالعصر، للعلم التفصيلى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٩

ببطلانها اما من جهة جنباً الإمام الذى يقتدى به العصر أو من جهة جنباً الإمام الذى اقتدى به الظهر، إذا صارت الظهر باطلة بواسطة عدم جامعيتها لشرائط الفردى

#### [مسألة (٥): إذا خرج المنى بصورة الدم]

مسألة (٥): إذا خرج المنى بصورة الدم و جب الغسل أيضاً بعد العلم بكونه منياً لو خرج المنى بلون الدم لكثرة الوقاع فالأقوى و جوب الغسل به مع العلم بكونه منياً، و حكى عن النهاية احتمال عدمه لأن المنى دم فى الأصل، فما لم يستحل الحق بالدماء، و هو ضعيف لأن استحالة الدم بالمنى غير ثابت، و على فرض الثبوت فالحاق المنى الملون بلون الدم بالدم بعد العلم بكونه منياً باطل، بعد فرض إطلاق ما يثبت الحكم بخروجه من غير تقييد بكونه على لون مخصوص

#### [مسألة (٦): المرأة تحتلم كالرجل]

مسألة (٦): المرأة تحتلم كالرجل و لو خرج منها المنى حينئذ و جب عليها الغسل، و القول بعدم احتلامهن ضعيف قال فى المدارك لا- فرق فى وجوب الغسل بالإنزال بين الرجل و المرأة يجمع علماء الإسلام، و الاخبار الواردة به متظافرة انتهى، و القول بعدم احتلامهن محكى عن ظاهر الصدوق فى المقنع و اعلم ان الاخبار الواردة فى المسألة مع كثرتها على ثلاث طوائف، فمنها ما هى مصرحة بوجوب الغسل عليها بالإنزال من غير جماع يقظة كان أو نوماً، و منها ما هى كالتائفة الاولى لكنها مذيبة بقوله (ع) «و لا- تحدثوهن بذلك فيتخذنه علة» و منها ما هى مصرحة بعدم علمهن بالإنزال، و العمل على طبق الاولى، و ان الطائفة الأخيرة معرض عنها، بل ادعى إجماع المسلمين على مؤدى الطائفة الاولى و قد تكرر مرارا ان الخبر المعمول به موثوق الصدور و المعرض عنه غير موثوق الصدور، لعدم التفاوت فى الوثوق بين ما كان من الجهات الداخلية كالسند و المضمون و نحوهما، أو الخارجية التى أعلاها اطباق العمل عليها أو الاعراض عنها، و مع قطع النظر عن هذا المسلك، و فرض تحقق المعارضة فيمكن الجمع بينهما بحمل الطائفة الأخيرة على ما كانت المصلحة فى الإخفاء فى مقام الأداء من جهة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٠

خصوصيات المجلس أو السائل أو غيرهما، و الشاهد على هذا الجمع هو الطائفة الثانية الناهية عن تحديثهن معللاً باتخاذهن علة



و هو جمع صحيح يؤيده الشاهد المذكور، و لا يقال كيف يجمع النهى عن تحديثهن مع وجوب اعلامهن عند الحاجة، كما هو الشأن فى جميع الاحكام، و ذلك لندرة ابتلائهن بالإنزال مع ما فى تعليمهن من الفساد و ربما يحمل الطائفة الأخيرة على التقيّة، و لم يثبت كون عدم الوجوب قولاً، لهم اللهم الا ان يقال بعدم الحاجة فى التقيّة إلى كون مؤدى التقيّة موافقاً مع أقوالهم، بل التقيّة تحصل بالتخالف فى القول و لو لم يكن فى الأقوال المتخالفه ما يوافقهم و ربما حمل الطائفة الأخيرة على ما إذا أنزل منها عن محلّه و استقر فى رحمها و لم يخرج الى الظاهر- كما هو الكثير فيها- حيث ان منها قلما يخرج فى ظاهرها بل يستقر فى رحمها و لا بأس به لو كان له شاهد و قد تحمل تلك الطائفة على صورة الاشتباه و عدم العلم بالمنى، و لا يخفى انه لو انتهى الأمر إلى الجمع يكون ما ذكرناه أحسن، و بالجملة لا ينبغى الإشكال فى المسألة بعد كون الحكم فيها إجماعياً لم يظهر فيه مخالف بل ادعى فيه إجماع المسلمين

### [مسألة (٧): إذا تحرك المنى فى النوم من محله بالاحتلام]

مسألة (٧): إذا تحرك المنى فى النوم من محله بالاحتلام و لم يخرج الى خارج لا- يجب الغسل كما مر فإذا كان بعد دخول الوقت و لم يكن عنده ماء للغسل هل يجب عليه حبسه عن الخروج أولاً، الأقوى عدم الوجوب و ان لم يتضرر به بل مع التضرر يحرم ذلك، فبعد خروجه يتيمم للصلاة، نعم لو توقف إتيان الصلاة فى الوقت على حبسه بان لم يتمكن من الغسل و لم يكن عنده ما يتيمم به و كان على وضوء بان كان تحرك المنى فى حال اليقظة و لم يكن فى حبسه ضرر عليه لا يبعد وجوبه، فإنه على التقادير المفروضة لو لم يحبسه لم يتمكن من الصلاة فى الوقت و لو حبسه يكون متمكناً قد تقدم فى الأمر الأول ان المعتبر فى الإنزال الذى تحصل به الجنابة هو خروج المنى إلى خارج البدن، و انه لو تحرك من محله و لم يخرج لم يوجب الجنابة سواء كان فى الرجل أو المرأة، و ان كان ذلك فى الرجل نادراً جداً لكون خروجه منه بدفق و لكنه فى المرأة كثير لخروج منيها بفتور و استقراره فى رحمها، فإذا تحرك المنى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١١

عن محله و لم يخرج بعد- سواء كان فى النوم أو فى اليقظة بغير جماع- و لم يكن عند المكلف ماء للغسل هل يجب عليه حبسه عن الخروج أولاً؟ أقواهما الأخير، و ذلك لجواز إجناب الشخص نفسه بعد دخول الوقت إذا لم يقدر على الغسل مع القدرة على التيمم كما يجىء فى المسألة الاثنية، و ان لم يكن له ضرر فى حبسه، و مع عدم الضرر إذا لم يكن الحبس واجبا يكون مع الضرر حراماً قطعاً من غير اشكال، فيجب عليه ترك الحبس مع الضرر فيه و يتيمم حينئذ للصلاة، نعم لو لم يكن فى حبسه ضرر، و تمكن منه، و كان على وضوء، و لم يتمكن من الغسل و التيمم على تقدير نقض وضوئه، و كان بعد الوقت لا قبله،- فمع هذه القيود الخمسة- لا يبعد وجوب الحبس لانه بحبسه يتمكن من الصلاة و بعده يصير فاقد الطهورين.

### [مسألة (٨): يجوز للشخص إجناب نفسه]

مسألة (٨): يجوز للشخص إجناب نفسه و لو لم يقدر على الغسل و كان بعد دخول الوقت، نعم إذا لم يتمكن من التيمم أيضاً لا يجوز ذلك، و اما فى الوضوء فلا- يجوز لمن كان متوضئاً و لم يتمكن من الوضوء لو أحدث أن يبطل وضوئه إذا كان بعد دخول الوقت، ففرق فى ذلك بين الجنابة و الحدث الأصغر و الفارق النص.

اعلم ان الكلام فى إجناب المكلف نفسه تارة يقع بالنسبة الى بعد الوقت و اخرى بالنسبة الى ما قبله، و على التقديرين فاما مع التمكن من التيمم أو مع عدمه، و هكذا الكلام فى جواز نقض الوضوء فإنه أيضاً تارة بالنسبة الى بعد دخول وقت الصلاة و



اخرى بالنسبة إلى قبله، و على التقديرين فاما مع التمكن من التيمم أو مع عدمه ثم كل من الجنب أو المحدث بالأصغر إذا كان متمكنا من الطهارة المائية و يعلم بأنه لو لم يأت بها في حال تمكنه منها يصير عاجزا عنها، اما مع التمكن من التيمم حين العجز أو مع العجز عنه أيضا، فيقع الكلام في وجوب تحصيلها حين التمكن تارة بالنسبة الى بعد الوقت، و اخرى قبله، و على التقديرين فاما مع التمكن من التيمم أو مع عدمه، ثم على تقدير عدم جواز الاجنب أو نقض الوضوء في كل مورد قيل به أو وجوب تحصيل الطهارة المائية من الغسل أو الوضوء في كلما قيل به، فإذا عصى المكلف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٢

و أجنب نفسه أو نقض وضوئه أو لم يأت بالطهارة المائية عند التمكن منها، ثم اتى بالصلاة متيمما مع التمكن منها فهل يصح صلاته حتى لا يحتاج إلى إتيانها ثانيا مع الطهارة المائية، اما في الوقت لو تمكن منها بعد إتيانها متيمما أو في خارج الوقت، أولا تصح و يجب عليه الإعادة أو القضاء فهذه جهات في هذه المسألة يجب تنقيحها و البحث عنها الجهة الاولى في جواز إجنب المكلف نفسه بعد الوقت ان لم يتمكن من الغسل مع تمكنه من التيمم، و البحث عن الحكم فيه يقع تارة بالنسبة الى ما تقتضيه القاعدة، و اخرى بالنظر الى ما يستفاد من النص، اما بالنظر الى ما تقتضيه القاعدة فتارة يقع الكلام بالنسبة إلى مقام الثبوت، و اخرى بالنظر الى الإثبات، اما بالنسبة إلى مقام الثبوت فبيان القول الكلى الذى يتضح به البحث في سائر الجهات أيضا يتم بذكر أمور إجمالا- نقحناها في الأصول مفصلا الأول: وجوب كل واجب موقت مشروط بالوقت مطلقا سواء كان الوقت دخيلا في ملا-كه و كان من المقدمات الوجوبية، أو في حسن الخطاب به و من المقدمات الوجودية، اما على الأول فواضح، و اما على الأخير فلان الوقت بناء على الأخير و ان لم يكن دخيلا- في الملا-ك، و انه على فرض اختياريته لكان يجب تحصيله من قبل وجوب الواجب فيه مقدمه، لكنه بعد كونه خارجا عن الاختيار فلا- محالة يجب ان يأخذ الأمر مفروض الوجود فيأمر بإتيان الواجب فيه على تقدير وجوده، و هذا معنى واجب المشروط كيف و لو لم يأخذ مفروض الوجود كذلك للزم ان يكون متعلق الطلب مطلقا عنه، و هو مع كونه واجبا موقتا خلف، و على هذا يترتب استحالة تصوير الواجب المعلق بمعنى كون الواجب المنجز حاليا و الواجب استقباليا، على ما أوضحنا سبيل امتناعه في الأصول بما لا مزيد عليه الثاني: فعليه كل واجب مشروط متوقف على تحقق كلما هو شرط لوجوبه من الأمور التى لها دخل فى ملاكه مطلقا اختياريا كان أو غير اختيارى، أو الأمور الغير

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٣

الاختيارية التى لها دخل فى تحصيل الملاك فلا يعقل فعليه كل واجب مشروط بالوقت قبل مجيئى وقته الثالث: وجوب كل مقدمه وجودية تابع لوجوب ذبيها فى الإطلاق و الاشرط كما انه تابع لوجوب ذبيها فى أصل الوجوب الرابع: يستحيل صيرورة وجوب المقدمه فعليا قبل فعليه وجوب ذبيها و الا يلزم تخلف المعلول عن علته الخامس: ان القدرة على إتيان الواجب الموقت فى وقته بإيجاد مقدماته الغير الموجودة أو حفظ مقدماته الموجودة مطلقا سواء كان فى الوقت أو قبله تتصور على أنحاء الأول: ان تكون القدرة شرطا عقليا من ناحية حكم العقل باشرطها فى حسن الخطاب الثانى: ان تكون شرطا شرعيا دخيلا فى الملاك على نحو يكون مأخوذا فى حسن الخطاب عقلا الثالث: ان تكون شرطا شرعيا دخيلا فى الملاك لكن لا بتلك السعة التى كانت شرطا عقليا مأخوذة فى حسن الخطاب، بل القدرة الخاصة و هى الحاصلة بعد تحقق ما هو شرط للملاك، و ذلك كالتمكن من المسير الى الحج فإنه شرط شرعى لكن لا مطلقا بل خصوص التمكن منه الحاصل بعد حصول الزاد و النفقة الرابع: ان تكون شرطا شرعيا بعد مجيئى وقت الواجب و حكم هذه الأنحاء يختلف فى الأول و الثانى يجب تحصيل القدرة على إيجاد الواجب بإيجاد المقدمات التى لها دخل فى إيجادها مطلقا فى الوقت و قبله، أو حفظ القدرة على المقدمات الحاصلة على تقدير حصولها كذلك فى الوقت و قبله، لكن فى الوقت بالوجوب الغيرى المقدمى و قبله بوجوب شرعى نفسى منتج للوجوب الغيرى المقدمى

من ناحية متمم الجعل، اما فى النحو الأول فواضح حيث ان القدرة شرط عقلى و العقل لا يشترط فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٤

حسن الخطاب بأزيد من القدرة على إتيان متعلقه مطلقا، من غير نظر له إلى خصوصية القدرة و انها بعد فعلية الخطاب أو قبلها و انها بتحصيلها لو لم يكن، أو بحفظها لو كانت و انها بالقدرة على المتعلق ابتداء و بالقدرة على القدرة عليه و لو بألف واسطه، ففى جميع هذه المراتب يحكم بحسن الخطاب لانه يرى المكلف متمكنا من إتيان متعلقه بأى نحو كان فى مقابل ما كان عاجزا عنه عجزا يوجب امتناع صدوره عنه بقول مطلق بحيث لا- يكون باب من أبواب وجوده مفتوحا عنده و اما فى النحو الثانى فكذلك لأن القدرة و ان كانت شرطا شرعيا الا ان المفروض كونها بما هى يأخذها العقل دخيلا فى حسن الخطاب شرطا شرعيا دخيلا فى الملاك، فيكون حالها دخيلا فى الملاك كحالها دخيلا فى حسن الخطاب و اما النحو الثالث فيفصل فيه بين ما كانت القدرة فى حال تحقق الملاك فى متعلق الواجب، و ما لم تكن كذلك، بجعل الأول كالنحوين الأولين من لزوم تحصيلها عند عدمها و وجوب حفظها عند وجودها، و ذلك كالتمكن من الرفقة لسفر الحج قبل حصول الاستطاعة فلا يجب تحصيله قبل حصولها لو لم تكن حاصله و لا يحرم تفويتها لو كانت حاصله، و لو علم بحصول الاستطاعة فيما بعد، و انه لا يتمكن من الرفقة عند حصولها، و يجب تحصيله بعد حصول الاستطاعة لو لم يكن حاصلًا و حفظه على تقدير حصوله و منه يظهر حكم النحو الرابع و انه يجب تحصيل القدرة فيه بعد مجئى الوقت و يحرم تفويتها بعده دون قبل مجئىه و هذا ظاهر.

الأمر السادس: لا إشكال فى ان التكليف بالصلاة مع الطهارة الترابية و المائية ليس عرضيا كالتكليف بالواجبات التخيرية عقلا أو شرعا و ذلك واضح بعد ملاحظة تعلق الخطاب أولا بالطهارة المائية فى قوله تعالى «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» آياته- و قوله تعالى وَ إِن كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا حيث أخذ فى موضوع التيمم فيهما عجز المكلف عن الإتيان بالمائية إنما الكلام فى ان تعلق الخطاب بالترابية فى طول المائية هل هو على سبيل التنوع كما فى التكليف بالقصر و الإتمام فيكون فاقد الماء موضوعا للتيمم و واجده

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٥

موضوعا للمائية، أولا، بل يكون الترابية بدلا اضطراريا يا بلا ان يصير منشأ لتقييد موضوع الخطاب بالمائية بالواجد نظير بدلية سائر المراتب المتأخرة عن الصلاة الاختيارى عنها عند العجز عنها كالصلاة قاعدا أو مضطجعا و نحوهما، حيث ان الخطاب بها لا يوجب تقييد الخطاب بالمختار بالقدرة عليها شرعا و انما هى مراتب وجبت من ناحية ان الصلاة لا يترك بحال بعد العجز عن مرتبة المختار منها، و الأقوى بالنظر هو الأول و ذلك لان أخذ الفقدان فى موضوع الترابية فى قوله تعالى «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً» و جعله فى مقابل المائية كاشف عن كون الموضوع فى المائية أيضا هو الواجد، لان مقابلة الفاقد لموضوع المائية تفصيل و التفصيل قاطع للشركة، و يترتب على ذلك عدم ملاك الطهارة المائية عند العجز عنها كعدم الملاك فى خياطة الثوب عند عدم فتقه كما انه يترتب على الثانى عدم التمكن من تحصيل ملاكها عند العجز عنها فى ظرف كونها ذا ملاك كعدم التمكن من تحصيل ملاك خياطة الثوب عند فتقه من جهة عدم آلات الخياطة كالإبرة و نحوها و لازم الأول عدم وجوب تحصيل القدرة على الطهارة المائية عند عدم حصولها و عدم وجوب حفظها على تقدير وجودها، كما لا يجب تحصيل كل من السفر و الحضر و إيقاع النفس فى أحد الموضوعين لكى يتعلق به حكمه و لازم الثانى وجوب تحصيل القدرة على الطهارة المائية لو لم تكن حاصله و وجوب حفظها لو كانت حاصله و علم بأنه على تقدير تفويتها لم يتمكن من تحصيلها بعده مطلقا، سواء كان فى الوقت أو قبله، غاية الأمر فى الوقت بالخطاب المقدمى الغيرى، و قبله من ناحية استكشاف العقل من قبل تمامية الملاك بتمتم الجعل، و يمكن ان يقال بحرمة التفويت بترك تحصيل القدرة على الطهارة المائية لو لم تكن حاصله و نقضها لو كانت حاصله و لو على التنوع، و ذلك من ناحية طولية التكليفين- اعنى التكليف بالمائية و التكليف بالترابية- ضرورة انه مع التمكن من المائية لا

ينتهي الأمر إلى الترابية قطعاً فيستكشف من تقديمها على الترابية اشتغالها على مزية لازمة الاستيفاء في الجملة، أما في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٦

نفسها أو في الغاية المترتبة عليها، كيف والإلزام بها عند التمكن منها و عدم جواز الاكتفاء بالترابية مع إمكانها مع تساوى الطهارتين في نفسها و فيما يترتب عليهما من الغاية مستلزم للترجيح من غير مرجح، و الجهل بكون المزية في نفسها أو في غاية المترتبة عليها لا يضر بالعلم بها في الجملة من جهة العلم بعلتها التي هي طولية التكليفين و الاشكال على كون المزية اللازم استيفائها في الغاية المترتبة عليها بلزوم عدم جواز الإتيان بسائر الغايات مطلقاً حتى الصلاة الأدائية في كثير من الفروض لا لضرورة عند صحة التيمم و بقاء أثره فيستكشف من ذلك انه ليس للغايات المأتى بها مع الطهارة المائية مزية لازمة المراعاة لدى الشارع، كما في مصباح الفقيه مدفوع بالمنع عن جواز ترتبه بل المتيقن ترتيب كل غاية يصدق في حال ترتبها فقدان الماء الذي هو موضوع حكم التيمم مع انه على تقدير القول بترتبه على العموم يجب مراعاة فقدان في كل ما يراد ترتبه، و لذا لا يترتب على التيمم الذي اتى به من جهة ضيق الوقت عن المائية بالنسبة الى ما ضاق وقته من الغايات شىء من الغايات عدا ما أبيح التيمم بسبب ضيق وقته و من هنا يظهر اشكال آخر في ان الطولية في التكليفين لا يوجب استكشاف المزية في المائية بأحد النحويين - اعنى فيها أو في غايتها - حتى تكون تفويتها حراماً في ظرف تماميتها، لإمكان أن تكون الطولية من ناحية طولية الموضوعين و عدم إمكان اجتماعهما، فالصلاة مع المائية في ظرف فقدان الماء بلا ملاك أصلاً، كخياطة الثوب في ظرف عدم الفتق، كما ان الترابية في حال وجدان الماء كذلك الا انه لا يقوم كل منهما مقام الآخر لعدم اجتماع موضوعهما فيكون حال الوجدان و فقدان حينئذ كالسفر و الحضر في جواز إخراج المكلف نفسه من أحدهما و إدخاله في الآخر، و لازم ذلك - كما ترى - عدم حرمة التفويت، و لعل هذا أقرب الى الاعتبار و يترتب عليه جواز التفويت في كلما لم يقم على حرمة دليل بالخصوص و يكون النص الوارد في جواز إجناب المكلف بعد الوقت مع التمكن من التيمم على طبق القاعدة، و عدم جواز نقض الوضوء بعد الوقت كذلك على خلافها المحتاج في إثباته إلى الدليل، و هذا ما عندي في هذه الجهة العويصة التي يعترف غير واحد من المحققين على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٧

أعضائها هذا تمام الكلام في مرحلة الثبوت، و قد ظهر حكم سائر الجهات أيضاً ثبوتاً فلا نعيد الكلام فيها و اما في مرحلة الإثبات فالمشهور على جواز الاجتناب بعد الوقت مع التمكن من التيمم، و ذلك بناء على كون ذلك على طبق القاعدة على ما ادعيناه واضح، حيث يقال به و لو لم يرد على جوازه نص ما لم ينص على عدم جوازه، و على تقدير كونه على خلاف القاعدة كما عليه المصنف (قده) في المتن فخير إسحاق بن عمار عن الرجل يكون معه أهله في السفر لا يجد الماء أ يأتى أهله؟ قال: «ما أحب ان يفعل الا- ان يخاف على نفسه» قال: قلت: طلب بذلك اللذة أو يكون شبقاً على النساء؟ قال: «ان الشبق يخاف على نفسه» قال قلت طلب بذلك اللذة قال: «هو حلال» مضافاً الى المحكى من المعتبر من الإجماع عليه هذا و في بعض حواشى المتن اختصاص جوازه بما إذا كانت الجنابة بإتيان أهله على ما هو مورد الخبر، و هو و ان كان على تقدير كونه على خلاف القاعدة لا- بأس به للزوم الاقتصار في ارتكاب خلافها على مورد النص الا انه ينبغي تقييده بما إذا كان في السفر كما هو مورد النص، و تعميم إتيان الأهل بما إذا كان في الحضر بالإجماع المحكى عن المعتبر و عدم القول بالفصل يوجب تعميم الاجتناب أيضاً بما إذا كان بغير إتيان الأهل و كيف كان فلا حاجة الى هذا التقييد عندنا بعد كون الحكم موافقاً مع القاعدة، و ان الخبر منطبق عليها. و لعل الى ما ذكرنا- من كون الحكم على طبق القاعدة- يشير ما في المستند من التمسك بجوازه بالأصل، إذ لا معنى للأصل في المقام عدا كون الحكم موافقاً مع القاعدة الجهة الثانية: في حكم إجناب نفسه بعد الوقت مع عدم التمكن من

الطهارة الترابية أيضا و صيرورته بذلك فاقد الطهورين، و الكلام فى هذه الجهه أيضا يقع تارة فى مرحلة الثبوت، و اخرى فى مرحلة الإثبات اما الأول فلا ينبغى الإشكال فى أن القاعدة تقتضى حرمة التفويت لانه تفويت للتكليف المنجز مطلقا، من غير فرق بين القول بوجوب الأداء على فاقد الطهورين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٨

بقاعدة الميسور و ان الصلاة لا يترك بحال، و ان قيل بعدم القائل به تحقيقا، و بين القول بسقوط الأداء عنه مع وجوب القضاء عليه، كما لعله المشهور، و بين القول بسقوط القضاء عنه أيضا، لأنه على كل تقدير تفويت للتكليف المنجز و إدراك مرتبة من الملا-ك ياتيان الأداء بلا-طهارة على القول بوجوبه، أو ياتيان القضاء على القول بوجوبه لا ينافى فوت مرتبة أكيدة منه لازم الاستيفاء، كما يدل عليه قول الباقر (ع) فى صحيحة زرارة «لا صلاة إلا بطهور» بالنسبة إلى الطهور، و ما دل على اعتبار الوقت بالنسبة إلى الأداء فى الوقت، و ليست الصلاة الناقصة بدلا عن الكاملة كبديلة الترابية عن المائية حتى يتوهم التنوع و من ذلك يظهر الكلام فى مرحلة الإثبات، و انه لا يجوز إجناب المكلف نفسه بعد الوقت مع عدم التمكن من الترابية و صيرورته بالاجناب فاقد الطهورين ما لم يتم على جوازه دليل بالخصوص، و لعل الحكم بعدم الجواز فى هذه الصورة مما لم يحك فيه مخالف، و قد ظهر مما ذكرنا فى حكم الجهتين المذكورتين حكم الجهه الثالثه و الرابعه ثبوتا و إثباتا أيضا اما الجهه الثالثه و هى ما إذا كان متوضئا بعد الوقت و لا يتمكن من الوضوء لو أحدث مع التمكن من التيمم، و فى حكم نقض الوضوء بعد الوقت ممن لا يتمكن منه بعد نقضه اراقه الماء الموجود ممن لا يتمكن من الوضوء بعد إراقته، و كذا استيهابه أو شرائه أو طلبه مما لا يكون عليه ضرر و لا حرج. أو مرور المكلف على ماء من نهر أو غيره و عدم الوضوء منه مع علمه بعدم تمكنه من الماء فى وقت الصلاة، فعلى ما ذكرنا من كون الاجناب بعد الوقت اختيارا موافقا مع القاعدة يكون جواز نقض الوضوء أيضا على وفقها، و يحتاج فى إثبات عدم الجواز من الاستناد الى الدليل، و على تقدير العكس فبالعكس. و حيث اخترنا فى تلك المسألة ان الجواز مطابق مع القاعدة، ففى هذه المسألة أيضا، كذلك، و اما إثباتا، فالمعروف بين الأصحاب هو عدم الجواز، بل لم يحك الخلاف فى عدم جواز نقضه الا عن المحقق فى المعتمد، و حاصل ما حكى عنه، ان المكلف مخاطب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٩

فى تمام الوقت بصلاة واحدة مخيرا فى أى جزء منه بلا-ترتيب، ففى أى جزء يلاحظ حالته و يعمل بموجب حالته من كونه مسافرا مثلا فيقصر أو حاضرا فيتم، و من الحالات إذا كان واجدا للماء فبالطهارة المائية أو غير واجد له فبالترابية و لا يجب فى جزء من الزمان المتقدم حفظ حالته للزمان المتأخر، انتهى، و استدلل للمشهور كما فى الجواهر بوجوب الحفاظ عليه من باب المقدمة و أولوية الحفاظ من إيجاب الطلب، و ظهور الأدلة فى الاهتمام بالنسبة الى ذلك كما يشعر به النهى عن السفر إلى أرض لا-ماء فيها، و انه هلا-ك للدين، و ما ورد من شراء الماء بما يتمكن و نحو ذلك. و بعدم الخلاف فى المسألة الا من محكى المعتمد المتقدم، بل الإجماع المحكى عليه أقول: اما ما استدلل به فى المعتمد على جواز التفويت فلعلة يرجع الى ما ادعيناه من كونه على طبق القاعدة. و اما ما استدلل به على المنع ففيه ان وجوب الحفاظ عليه من باب المقدمة فرع بقاء وجوب ذى المقدمة و هو متوقف على عدم التنوع و الا فمع التنوع يكون إذهاب الوجوب بإذهاب موضوعه لا إذهابه عن موضوعه، و ما يكون محرما هو الأخير دون الأول، و منه يظهر الخلل فى الوجه الثانى و هو أولوية الحفاظ عن الطلب، و ذلك بمنع الأولوية إذ الطلب انما يجب لإحراز موضوع الوجدان و فقدان، حيث ان المكلف قبل الطلب شاك فى كونه واجدا يجب عليه الوضوء أو فاقدنا يجب عليه التيمم، و بالطلب يحرز ما هو تكليفه بإحراز موضوعه من الوجدان أو فقدان، و هذا بخلاف التفويت فإنه بعد التفويت يدخل فى موضوع الفاقد قطعاً و ما ثبت بالدليل هو وجوب الوضوء عليه فى ظرف الوجدان. و لا يعقل وجوب تحفظ موضوع

الوجدان من ناحية حكم وجوب الوضوء عليه في ظرفه، إذا لحكم لا- يعقل ان يكون حافظا لموضوعه، لان تفرقه انما هو في ظرف وجود موضوعه و ما لم يكن الموضوع فلا حكم حتى اقتضى حفظ وجود موضوعه، و ليس دليل آخر غير وجوب الوضوء عند الوجدان لكي تكون مقتضيا لوجوب حفظ موضوع الوجدان عليه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٠

و اما الأدلة الدالة في الاهتمام بالنسبة الى ذلك فالإنصاف انها لا تخلو عن الإيماء الا ان بلوغها الى حد الدلالة على الوجوب لا يخلو عن نظر بل منع، كما يعترف به صاحب الجواهر (قده) و اما عدم الخلاف و الإجماع فلو لم يضر بدعواه مخالفة مثل المحقق في المعبر فهو، و الا- فالتمسك به مندفع بالمنع عنه. و بالجملة فهذا ما قيل أو يمكن ان يقال في هذه المسألة، و مع ذلك فالاحتياط فيها من جهة ذهاب الأكثر إلى حرمة التفويت و عدم الجواز مما لا ينبغي تركه ثم على القول بالمنع لو باع الماء الذي عنده أو وهبه أو أخرجه عن ملكه بمخرج و لو جعله صداقا أو عوض خلع فالظاهر بطلان المعاملة عليه و عدم انتقال الماء عن ملكه بإيراد المعاملة عليه لتعلق الوجوب بحفظه، و خروجه بوجوب حفظه عن تحت سلطنته و صيرورته ممنوعا من إخراجة عن ملكه شرعا، و الممنوع منه شرعا كالممنوع منه عقلا، هذا تمام الكلام في الجهة الثالثة و اما الجهة الرابعة و هي ما إذا نقض الوضوء أو أراق الماء بعد الوقت مع عدم التيمم أيضا بعد تفويته، و لا ينبغي الإشكال في حرمة كما لا يخفى.

الجهة الخامسة: لا ينبغي الإشكال في جواز إجناب المكلف نفسه قبل الوقت إذا علم بعدم تمكنه من الغسل في الوقت ان تمكن من التيمم، و لم ينقل خلاف فيه أيضا و على ما أسسناه من القاعدة فالحكم منطبق عليها، و اما مع عدم التيمم من التيمم و صيرورته فاقد الطهورين فالجواز و عدمه مبنيان على ان للقدرة على الطهارة قبل الوقت دخل في الملاك، أو ان تمامية الملاك انما هي بالقدرة على الطهارة الأعم من المائية و الترابية في الوقت، فعلى الأول فيجب حفظ القدرة على الطهارة الأعم قبل الوقت لو كانت حاصلة و تحصيلها قبله لو لم تكن حاصلة، دون الأخير، و لا يبعد الأول من جهة اهتمام الشارع بالصلاة و النهي عن السفر إلى أرض لا ماء فيها، حيث انه يدل على المنع من تفويت الطهارة المطلقة و لو الترابية منها بطريق اولي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢١

و منه يظهر حرمة تفويت الوضوء قبل الوقت بنقضه لو كان على وضوء أو إراقة مائه، أو عدم التوضى منه و نحو ذلك، إذا لم يتمكن مع تفويته من التيمم بعد الوقت أيضا، و هذا مما لا ينبغي الإشكال فيه و انما الكلام في جواز تفويته بنقضه أو إراقة مائه قبل الوقت مع التيمم من التيمم بعده فالمشهور فيه على ما قيل هو الجواز، للأصل و عدم وجوب مقدمة الواجب الموسع، و المحكى عن شرح المفاتيح هو الحرمة و اختاره في مفتاح الكرامة أيضا قال: لأن مقدمة الحرام حرام إذا كانت موصلة أو علة و سببا، و المفروض انها في المقام كذلك أقول: الإنصاف عدم الفرق في جواز التفويت بعد الوقت و قبله، فان قلنا بكونه على طبق القاعدة فاللازم جوازه بعد الوقت فضلا عما قبله و ان قلنا بكونه على خلاف القاعدة فاللازم عدم جوازه قبل الوقت فضلا عما بعده، فالتفصيل بين بعد الوقت و قبله بالمنع في الأول و الجواز في الثاني مما لا وجه له، فالضابط الكلي الذي ينطبق على التفويت فيما بعد الوقت و ما قبله، و يظهر منه حكمه فيهما هو حرمة احداث العجز عن امتثال التكليف بالإخلال بشيء من مقدماته الوجودية مشروطا بإحراز فوت التكليف بإخلاله علما أو ظنا، بل احتمالا عقلائيا، و بالعلم بتنجز الخطاب عليه و اندراجه في زمرة المخاطبين به بالعلم باجتماع جميع الشرائط الوجودية التي من جملتها المقدمات الوجودية الخارجة عن الاختيار علما وجدانيا أو ظنا اطمينانيا، بل و لو احتمالا عقلائيا، و مع إحراز الأمرين- أعنى صيرورة التكليف منجزا عند تحقق وقته باجتماع شرائطه، و كون الإخلال بمقدماته الوجودية مفوتا له من جهة حدوث العجز عن امتثاله في موطن تنجزه- يحرم التعجيز عن امتثاله بالإخلال بشيء من مقدماته مطلقا قبل الوقت و بعده، غاية الأمر قبل الوقت من ناحية حكم العقل بقبح الفرار عن عهدة

امثال التكليف، و استكشاف خطاب شرعى من حكمه على طريق تتميم الجعل، و بعد الوقت بخطاب شرعى غيرى مقدمى، و بالجملة فالحق عدم الفرق بين بعد الوقت و قبله، و حيث ان المختار عندنا كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٢

الجواز بعد الوقت على القاعدة فالحق جوازه قبله.

الجهة السادسة: لا إشكال فى وجوب التيمم على من تمكن منه بعد التعجيز عن الإتيان بالطهارة المائىة غسلأ أو وضوءأ بناء على جواز التفويت، اما على القاعدة أو على النص، و اما على القول بحرمة فربما يقال بعدم انتقال التكليف بالتيمم حينئذ و ذلك للعصيان بالنسبة إلى التكليف بالمائىة، و ان المستظهر من أدلة مشروعية التيمم هو غير هذه الصورة التى يكون فقدان من سوء اختياره، فيعاقب حينئذ على ترك الصلاة بالطهارة المائىة، و ان لم يصح التكليف بها عند العجز عنها لكن يصح العقاب على تركها بسبب عصيان الخطاب السابق الساقط بسوء الاختيار حيث ان العجز الناشى من سوء الاختيار و ان كان ينافى التكليف خطابا، إذ لا يفرق العقل فى قبح مطالبه العاجز بين ما كان التعجيز عن سوء اختيار المكلف أو عن غيره الا انه لا ينافيه عقابا بسبب تفويته الملاك اللازم استيفائه بسوء الاختيار، لكن الأقوى فساده لعدم الفرق فى فقدان الماء بين فقدان الناشى عن سوء الاختيار و بين غيره، لعدم ما يدل على اشتراط موضوع وجوب التيمم بعدم كون فقدان بسوء الاختيار، فيشمله العمومات الدالة على وجوبه على فاقد الماء و إطلاقاتها لعدم مخصص أو مقيد لها و منه يظهر انه لو اتى بما هو وظيفته من الصلاة مع التيمم يسقط عنه و لا يجب عليه الإعادة فى الوقت و لا القضاء فى خارجه لإتيانه بما هو عليه، و هو يقتضى الاجزاء، هذا، و لبسط الكلام فى الإعادة و القضاء محل آخر لعله يأتى فى أحكام التيمم إنشاء الله تعالى.

#### [مسألة (٩): إذا شك فى انه هل حصل الدخول أم لا؟]

مسألة (٩): إذا شك فى انه هل حصل الدخول أم لا؟ لم يجب عليه- الغسل و كذا لو شك فى ان المدخول فرج أو دبر، أو غيرهما فإنه لا يجب عليه- الغسل.

و ذلك لاستصحاب الطهارة فى كلا- المقامين- أعنى فى الشك فى الدخول و فى كون المدخول مما يجب بالإدخال فيه الغسل- و هذا ظاهر.

#### [مسألة (١٠): لا فرق فى كون إدخال تمام الذكر أو الحشفة]

مسألة (١٠): لا فرق فى كون إدخال تمام الذكر أو الحشفة موجبا للجنابة بين ان يكون مجردا أو ملفوفا بوصله أو غيرها الا ان يكون بمقدار لا يصدق عليه الجماع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٣

المحكى عن غير واحد عدم الفرق فى حصول الجنابة بإدخال ما يوجب إدخاله الجنابة بين ان يكون ملفوفا بوصله أو غيرها، أو يكون مجردا، و قد صرح بعدم الفرق فى التذكرة و المنتهى و الإيضاح و الذكرى و البيان و الدروس و جامع المقاصد و فى شرح المفاتيح لكاشف الغطاء نسبتبه الى الفقهاء و هو كذلك لصدق الالتقاء و غيبوبة الحشفة و الدخول و الوطى و الجماع الذى تحصل الجنابة بتحقيق كل واحد منها، و لكن تنظر فيه فى القواعد و قال: و فى الملفوف نظر، و احتمال فى النهاية عدم حصول الجنابة به لان استكمال اللذة يحصل برفع الحجاب، ثم احتمال التفصيل بين كون الخرقه لينة لا تمنع وصول بلل الفرج الى الذكر و حصول الحرارة من أحدهما إلى الأخر و ما ليست كذلك بحصول الجنابة بالأولى دون الثانية و لا يخفى ما فى الجميع بعد

صدق اسم الجماع و كون الحكم بالجنابة مترتبا عليه و عدم توقف حصولها على اللذة فضلا عن استكمالها، و لعل هذه الاستدلالات فى مقابل العامة العاملين بالاستحسانات كما هو كذلك فى المقام، قال فى مفتاح الكرامة ما ذكره من اعتبار الخرقه ليانة و خشونه أحد وجهى الشافعى، و الوجه الآخر وجوب الغسل و هو الأظهر عنده.

### [مسألة (١١): فى الموارد التى تكون الاحتياط فى الجمع بين الغسل و الوضوء]

مسألة (١١): فى الموارد التى تكون الاحتياط فى الجمع بين الغسل و الوضوء الاولى ان ينقض الغسل بناقض من مثل البول و نحوه ثم يتوضأ لأن الوضوء مع غسل الجنابة غير جائز و المفروض احتمال كون غسله غسل الجنابة. بناء على اعتبار قصد الوجه فى الوضوء وصفا أو غاية يتعين نقض الغسل بناقض من مثل البول و نحوه لكى يحتاط حينئذ بالوضوء، حيث انه متمكن من الوضوء مع قصد الوجه به بنقض الغسل بالحدث الأصغر، كما انه مع استحباب الوضوء مع غسل الجنابة لا- يحتاج فى إتيان الوضوء الاحتياطى بنقض الغسل بالحدث الأصغر. حيث ان وضوئه بناء على استحبابه مردد بين ان يكون واجبا أو مستحبا، و بناء على عدم جواز الوضوء مع غسل الجنابة و عدم اعتبار قصد الوجه فى العبادة فيجوز منه الوضوء الاحتياطى بلا إشكال، لأنه مردد بين ان يكون وضوءا واجبا أو لغوا و اما احتمال حرمة فمندفع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٤

بإتيانه بعنوان الاحتياط و رجاء ان يكون مطلوبا، و هو مناف مع إتيانه بعنوان التشريع المحرم، لكن مع ذلك الاولى نقض الغسل بالحدث الأصغر لكى يتمكن من إتيان الوضوء بوجهه وصفا أو غاية، و بناء على عدم جواز الإتيان بالعبادة بداعى احتمال الأمر مع التمكّن من إتيانها بداعى امتثال الأمر القطعى يتعين نقض الغسل بالحدث الأصغر مع التمكّن منه حتى يأتى بالوضوء بداعى أمره المحقق و لا- يكتفى بإتيانه بداعى أمره المحتمل، لكن لزوم ذلك فيما لا يحتاج الى التكرار فى العمل ممنوع، و التفصيل فى الأصول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٥

### [فصل فيما يتوقف على الغسل من الجنابة]

#### إشارة

(فصل) فيما يتوقف على الغسل من الجنابة و هى أمور:

### [الأول الصلاة واجبة أو مستحبة]

الأول الصلاة واجبة أو مستحبة، أداء و قضاء، لها و لأجزائها المنسية، و صلاة الاحتياط بل و كذا سجدة السهو على الأحوط، نعم لا يجب فى صلاة الأموات و لا فى سجدة الشكر و التلاوة. ههنا أمور الأول: يشترط فى الصلاة مطلقا واجبة كانت أو مندوبة، أداء كانت أو قضاء الطهارة من الحدث المطلق الذى منه الجنابة، و ذلك للإجماع على شرطيتها لها، مضافا الى دلالة القرآن الكريم و السنة الظاهرة كما لا يخفى على المتتبع لها فى طى روايات متفرقة فى جزئيات الأحكام المرتبطة بذلك.

الثانى: يشترط الطهارة فى الاجزاء المنسية من الصلاة كالسجدة و التشهد، و ذلك لأنها اجزاء الصلاة أخرت عن مواضعها

فيشترط فيها كلما يشترط في الصلاة، و كذا صلاة الاحتياط لأنها- مضافا الى كونها صلاة فيدل على اشتراط الطهارة فيها كلما يدل على اشتراطها في الصلاة، مثل «لا صلاة إلا بطهور»- تكون برزخا بين ان تكون صلاة مستقلة أو جزءا من الصلاة التي وقع الشك فيها و لذا يكتفى بها إذا ظهر نقصان الأصل و احتياجها بها، فيشترط فيها كلما يشترط في الصلاة التي وقع الشك فيها من الشرائط بنفس دليل الدال على اشتراطها فيها، و اما سجدة السهو ففي اشتراطها بشرائط الصلاة وجهان من عدم الدليل على اعتبارها فيها، و الأصل البراءة- مضافا الى إطلاقات واردة في مقام بيان ما يعتبر فيها الخالية عن اعتبار تلك الأمور- و من انسباق اعتبارها عن تلاحقها بالصلاة و كونها مكملة و جابرا لها، و انه يعتبر الفورية بينها و بين الصلاة المناسب مع بقاء شرائط الصلاة فيها، مضافا الى قاعدة الشغل في العبادات، و لا يخفى ان الأول هو الأقوى و ان كان الأخير هو الأحوط.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٦

الأمر الثالث: لا تجب الطهارة مطلقا في صلاة الأموات بلا خلاف ظاهر فيه، و في المدارك حاكيا عن التذكرة: انه قول علمائنا اجمع، و يدل عليه من الاخبار جملة مستفيضة لا حاجة الى ذكرها بعد انضاح الحكم و عدم الخلاف فيها، و على هذا فلا ينتهي الأمر في نفى اشتراطها بالطهارة بدعوى انصراف أدلة اشتراط الطهارة في الصلاة عنها من حيث انها غير مشتملة على القراءة و الركوع و السجود و التشهد و التسليم، بل فاقد لمعظم ما يعتبر في الصلاة و منه يظهر عدم اشتراط الطهارة في سجدة الشكر و التلاوة لأجل عدم ما يدل على اشتراطها فيها، مع عدم توهم شمول ما يدل على اعتبارها في الصلاة لهما لأنها ليستا بصلاة قطاعا، مضافا الى دلالة جملة من الاخبار على عدم اعتبارها في سجدة التلاوة بالخصوص، و ذلك كخبر ابي بصير، و فيه: إذا قرء شيء من العزائم الأربع فسمعتها فاسجد و ان كنت على غير وضوء، و ان كنت جنباً، و لو كانت المرأة لا- تصلي، لكن الطهارة في سجدة الشكر أفضل، كما يدل عليه صحيحة عبد الرحمن الحجاج عن الصادق (ع) انه قال: «من سجد سجدة الشكر لنعمة و هو متوضئ كتب الله له بها عشر صلوات و محى عنه عشر خطايا عظام».

### [الثاني: الطواف الواجب]

الثاني: الطواف الواجب دون المندوب لكن بحرم على الجنب دخول مسجد الحرام، فتظهر الثمرة فيما لو دخل سهوا و طاف فان طوافه محكوم بالصحة، نعم يشترط في صلاة الطواف الغسل و لو كان الطواف مندوبا المراد بالطواف الواجب ما كان جزءا من حج أو عمره و لو كانا مندوبين لوجب إتمامهما إذا شرع فيهما، و بالمندوب ما إذا اتى به ابتداء نظير نوافل المبتدئة الذي هو مستحب بحكم «الطواف بالبيت صلاة» و يشترط الطهارة في صحة الواجب منه دون المندوب فيصح المندوب منه مع الحدث الأصغر مطلقا، و مع الجنابة سهوا عنها لا مع العلم و العمد لمكان حرمة دخول الجنب في المسجد و وجوب خروجه عنه بعد الدخول، فيصير طوافه حينئذ محل اجتماع الأمر و النهي و يكون محكوما بالبطلان مع العلم و العمد دون السهو، و اما اشتراط الغسل لصلاة الطواف فظاهر حيث قد مر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٧

اشتراط الصلاة مطلقا و لو كانت مندوبة بالطهارة كما تقدم.

### [الثالث: صوم شهر رمضان و قضاؤه]

الثالث: صوم شهر رمضان و قضاؤه بمعنى انه لا يصح إذا أصبح جنباً متعمداً أو ناسياً للجنابة: و اما سائر الصيام ما عدا رمضان و قضاؤه فلا يبطل بالإصباح جنباً و ان كانت واجبة، نعم الأحوط في الواجبة منها ترك تعمد الإصباح جنباً نعم الجنابة العمدية في



أثناء النهار تبطل جميع الصيام حتى المندوبة منها، واما الاحتلام فلا يضر بشيء منها حتى صوم رمضان.

هيهنا أمور الأول: المشهور شهرة محققة كادت ان تكون إجماعا بطلان الصوم بالإصباح جنبا في الجملة، و نسب الى الصدوق في المقنع عدمه حيث روى فيه خبر حماد بن عثمان عن الصادق (ع) الدال على عدم بطلانه بالإصباح جنبا على ما قيل، و ان لم يخلو عن المنع كما ستعرف، مع ان مذهبه (قده) في الكتاب المقنع الإفتاء بمضمون الأخبار التي ينقلها فيه، و نسب الميل إليه إلى المحقق الأردبيلي، و حكاها في الحقائق عن المحقق الداماد صريحا و استدلل لقول المشهور بأخبار كثيرة دالة على وجوب القضاء عليه، و هي كثيرة فيها الصحاح و الموثقات، و في بعضها مع وجوب الكفارة كما في موثقة أبي بصير عن الصادق (ع) في رجل أجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى أصبح؟ قال: «يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا» قال: و قال (ع):

«حقيق ان لا أراه يدركه ابداء» و هذه الاخبار مع كثرتها و اطباق العمل بها تكون واجدة لشرائط الحجية فيجب الأخذ بها و ترك ما يعارضها، لا لمكان المعارضة، بل لانتفاء الحجية عنها باعراض المشهور عن العمل بها، حتى انها لو لم يكن لها معارض لم تكن أيضا حجة على ما هو المختار عندنا و استدلل للقول الآخر بالاية الكريمة «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ» فإن إطلاق حل الرفث الى النساء ليلة الصيام يقتضى جوازه في كل جزء من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٨

الليل حتى الجزء الأخير منه الذي يتصل بالفجر، فيدل بإطلاقه على جواز الإصباح جنبا عمدا، و قوله تعالى فَأَلَانَ بَشِيرُوهُنَّ - الى قوله تعالى - وَكُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ فَإِنْ قَوْلُهُ تَعَالَى حَتَّى يَبَيِّنَ غَايَةَ لِلْجَمِيعِ، فيدل على جواز المباشرة كجواز الأكل و الشرب حتى في الجزء الأخير من الليل، و لازمه جواز البقاء على الجنابة إلى الصبح، إذ الترخيص في المباشرة في الجزء الأخير يستلزم الترخيص في الإصباح جنبا و بالأخبار الكثيرة المصرحة فيها بأنه يتم الصوم و لا قضاء عليه، أو لا بأس به، أو لا- شيء عليه، و في بعضها الاستشهاد لجوازه بفعل النبي (ص) ذلك، ففي خبر حماد بن عثمان السائل عن الصادق (ع) عن رجل أجنب في شهر رمضان من أول الليل فأخر الغسل الى ان طلع الفجر؟ فقال له: «قد كان رسول الله (ص) يجامع نسائه من أول الليل و يؤخر الغسل حتى يطلع الفجر، و لا- أقول كما يقول هؤلاء الأقباب يقضى يوما مكانه» و رواية إسماعيل بن عيسى قال سئلت الرضا (ع) عن رجل أصابته جنابة في شهر رمضان فنام حتى يصبح اي شيء عليه؟ قال (ع) «لا يضره هذا و لا يفطر و لا- يبالي، فان ابى (ع) قال: قالت عائشة ان رسول (ص) أصبح جنبا من جماع من غير احتلام» و الكل مخدوش اما الاستدلال بالاية الاولى فبالمنع عن إطلاقها بالنسبة إلى جواز الرفث في كل جزء من الليل، فإنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، بل انما هي في مقام بيان الحل في مقام توهم المنع عنه في الليل، كما في يوم الصوم، و لو سلم إطلاقها من حيث جواز الرفث في كل جزء من الليل فيقيد بالأخبار المتقدمة الدالة على المنع عن التعمد بالإصباح جنبا المستلزم للمنع عن التعمد بالجنابة في الجزء الأخير من الليل الذي لا يستطيع بعده للغسل ليلا.

و اما الآية الثانية فبالمنع عن كون قوله تعالى حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ - إلخ غايية للجميع، بل الظاهر كونه غايية للأخير و هو الأكل و الشرب خصوصا مع ما بينه و بين ما عدا الأخير من الفصل بقوله تعالى هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفَا عَنْكُمْ فَأَلَانَ بَشِيرُوهُنَّ وَ ابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٩

و اما الاخبار فالمختار عدم حجيتها لمكان الاعراض عنها و لو كانت في الدرجة العليا من الصحة و لم تكن لها معارض، كيف و قد تبين انها كلما زادت صحة ازدادت بسبب الاعراض عنها و هنا، و مع الإغماض عن ذلك فالإنصاف خلوها عن الحجية

لاحتمال التقيء فيها و كونها موافقه للعامة، و نقل الرضا (ع) عن أبيه (ع) عن عائشة الذي ينادى بالتقيء و اشتمالها على ما يجب تنزيهه مقام سمو النبوة عنه من دوام مواظبته (ص) على الإصباح جنبا الذي لا يليق بساحة قدسه (ص) مع منافاته لوجوب الوتر و التهجد عليه، و استلزامه لتأخير صلاة الصبح عن أول وقتها بمقدار الإتيان بالغسل، و هو أيضا لا يليق بمقامه. و كل ذلك شواهد على صدور تلك الاخبار عن التقيء، فيختل جهه صدرها الموجب للإخلال بحجيتها على ما لا يخفى، فلا محيص الا عن طرحها و الأخذ بما يوافق المشهور فلا ينبغي التردد فيه و لا مجال للمناقشة فيه.

الأمر الثاني: هل الإصباح جنبا عمدا الذي ثبت مفسدته للصوم في الجملة على ما عليه المشهور يعم كل صوم من الواجب و المندوب، أم يختص بالواجب دون المندوب لكنه يعم كل واجب من صوم رمضان و غيره من المعين و الموسع، أم يختص بالواجب المعين فلا يعم الموسع، أم يختص بخصوص شهر رمضان و قضاؤه فلا يعم كل واجب معين، أم يختص بخصوص شهر رمضان فلا يعم قضاؤه فضلا عن غيره، و جوه و احتمالات.

المنسوب الى المشهور هو الأول، و هو مفسدية البقاء على الجنابة إلى الصبح بالنسبة الى كل صوم حتى المندوب منه، و استدل له بأن الأخبار الدالة على مفسدية البقاء و ان وردت في مورد شهر رمضان و قضاؤه، لكن المتبادر من الصوم ليس إلا الماهية المعهودة التي أوجبها الشارع في شهر رمضان، فورود النص في شهر رمضان لا يوجب قصر الحكم عليه بعد معلومية ان الصوم في شهر رمضان ليس ماهية مغايرة للصوم في غيره لكي يكونا نوعين من مطلق الإمساك الجنسي، بل الصوم ماهية واحدة نوعية، غاية الأمر أنه وجب في شهر رمضان، فمفسدية البقاء في شهر رمضان انما هي من جهه أخذ عدمه في ماهية الصوم شرعا التي هي ماهية نوعية واحدة في جميع الموارد، و ذلك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٠

مقتضى لانتفاء تلك الماهية بواسطة البقاء على الجنابة في كل مورد حتى في الصوم المندوب.

و مختار صاحب الجواهر (قده) هو الثاني و هو الاختصاص بالواجب مطلقا أعم من شهر رمضان أداء و قضاء، و من غيره من المعين و الموسع دون المندوب، اما تعميمه للواجب مطلقا فلما عرفت من استدلال المشهور على التعميم، و اما اختصاصه بالواجب و عدم عمومته للمندوب فلاخبار خاصة دالة على عدم مفسدته بالنسبة إلى الصوم المندوب من غير معارض لها. منها: صحيح الخثعمي عن الصادق (ع) قال قلت: له أخبرني عن التطوع و عن هذه الثلاثة الأيام إذا أجنبت من أول الليل فاعلم اني قد أجنبت فأنام متعمدا حتى ينفجر الصبح أصوم أم لا أصوم؟ قال (ع): «صم».

و موثقة ابن بكير. قال سألت الصادق (ع) عن الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح، يصوم ذلك اليوم تطوعا؟ فقال: «أليس هو بالخيار ما بينه و بين نصف النهار؟» و موثقة الأخرى عن الصادق (ع) قال سئل عن رجل طلعت عليه الشمس و هو جنب ثم أراد الصيام بعد ما اغتسل و مضى من النهار ما مضى؟ قال «يصوم ان شاء و هو بالخيار الى نصف النهار».

قيل هذه الروايات صريحة في عدم كون البقاء على الجنابة مانعا عن الصوم تطوعا، أقول: دعوى صراحته فيما ذكر ممنوعة، نعم صحيح الخثعمي ظاهر فيه حيث ان قوله فيه «فأنام متعمدا حتى ينفجر الصبح أصوم أم لا» ظاهر في كون محط سؤاله هو عن الصوم من جهه نومه في الليل متعمدا الى الصبح، فيكون الجواب عنه بقوله «صم» ظاهرا في عدم مانعية البقاء على الجنابة عمدا الى الصبح، لكن الموثقتين الأخيرتين لا ظهور لهما في ذلك أيضا، اما الموثقة الأولى، فالظاهر منها بقربنة قوله (ع) في الجواب «أليس هو بالخيار ما بينه و بين نصف النهار»، كون سؤال السائل عن صوم التطوع مع عدم المبيت به ليلا، لا من جهه بقائه على

الجنابة عمدا، و ليس فيه ذكر عن التعمد بالبقاء كما يظهر من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣١

التأمل فى قول السائل - ثم ينام حتى يصبح - لاحتمال ان يكون مراده السؤال عن النوم مع ارادة الانتباه و الغسل ليلا فلم ينتبه حتى دخل فى الصبح، و لا يخفى ان قوله (ع) «أليس هو بالخيار- إلخ» يلائم مع السؤال حينئذ لو كان سؤاله عما ذكرناه كمال الملائمة، فلا يحتاج فى تصحيحه الى تكلف ان عدم تعين الصوم عليه يجعله بمنزلة البقاء على الجنابة لعذر، أو ان المقصود به ليس التعليل لكى لا يلائم الحكم المعلل به، ضرورة ان الخيار فى الصوم التطوع الى نصف النهار لا يناسب مع عدم مانعية البقاء على الجنابة حتى يعلل عدم مانعيته به، بل المقصود بيان بقاء خياره الى الزوال مع بقائه على الجنابة الدال بالالتزام على عدم مانعية البقاء عنه، أو ان هذا التعليل طرفة عن الجواب على سبيل التورية من باب التقية.

و اما الموثقة الأخيرة، فهى فى الدلالة على عدم مانعية البقاء فى الصوم التطوع أبعد، حيث ان قول السائل فيها- عن رجل طلعت عليه الشمس و هو جنب- لا- ظهور فيه فى كون جنابته هذه من الليل فضلا ان عن يكون بقائه عليها عمدا، بل هو محتمل لان يكون جنابته فى النهار مرددا بين العمدية و ان تقع فى الاحتلام. بان نام بعد طلوع الفجر و انتبه عند طلوع الشمس و طلعت عليه الشمس و هو جنب، فلا يمكن دعوى ظهورها فى السؤال عن حكم البقاء على الجنابة عمدا الى الصبح حتى يدعى صراحتها فى عدم مانعية البقاء على الجنابة فى التطوع بالصوم كما لا يخفى.

و بالجملة فالإنصاف عدم ظهور ما عدا صحيح الختعمى فيما ذكر من عدم المانعية، هذا بحسب الدلالة، و اما بحسب السند فعلى المختار من سقوط حجية الخبر بواسطة إعراض المشهور عنه و فرض عدم عمل المشهور بتلك الروايات و ذهابهم إلى مانعية البقاء على الجنابة فى الصوم المندوب بما تقدم، فلا يبقى مجال للأخذ بتلك الروايات و لو لم يكن لها معارض، و ذلك لعدم حجيتها فى أنفسها بسبب الإعراض عنها، فلا- يحتاج فى الحكم بسقوطها الى التشبث بمعارض لها أقوى، فلا فرق فى الوهن الناشى عن الاعراض عنها بينها و بين الاخبار المعرض عنها الواردة فى عدم مانعية البقاء فى شهر رمضان، فكما ان الاعراض عنها مسقطه لها عن الحجية، فكذلك الاعراض عن تلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٢

الاخبار، و على هذا فلا محيص الا عن الأخذ بقول المشهور من مانعية البقاء عن صحة كل صوم حتى المندوب منه، هذا تمام الكلام فى وجه احتمال اختصاص المانعية بالصوم الواجب مطلقا كما ذهب اليه صاحب الجواهر (قده).

و اما وجه اختصاصها بالواجب المعين دون الموسع و هو الاحتمال الثالث لتعليل المذكور فى موثقة ابن بكير الاولى و ترك الاستفصال فى الموثقة الأخيرة بين الواجب و المندوب المجارى فى كل ماله الخيار الى نصف النهار، فان المفهوم من التعليل المذكور فى الأولى كترك الاستفصال بين الواجب و المندوب فى الثانية يقتضيان ثبوت الحكم- اعنى انتفاء مانعية البقاء على الجنابة- فى كل صوم له الخيار الى الزوال سواء كان واجبا أو مندوبا، فيختص المانعية بالصوم الواجب المعين الذى ليس فيه الخيار الى الزوال فلا يكون البقاء مانعا فى الموسع الذى فيه الخيار الى الزوال، سواء كان مندوبا أو واجبا موسعا، لكن فى غير قضاء شهر رمضان فإنه لا يصح مع البقاء على الجنابة و لو كان موسعا للاخبار الخاصة فيه كما سننقل.

و فيه ما عرفت من عدم ظهور الموثقتين فى حكم مانعية البقاء حتى يعم الواجب المعين بحسب عموم مفهوم التعليل فى الأولى منهما، و ترك الاستفصال فى الأخيرة، فهذا الاحتمال ساقط بسقوط مناه، و اما القول بمانعيته فى قضاء شهر رمضان فهو صحيح على المختار كما يدل عليه الاخبار الخاصة أيضا لما سيظهر فى وجه اختصاص المانعية بشهر رمضان و قضاؤه، و هو الاحتمال الرابع.

اما شهر رمضان فلما تقدم من دلالة الأخبار الدالة على مانعيته فى مقابل القول المحكى عن الصدوق، حيث ان تلك الاخبار برمتها واردة فى شهر رمضان، و اما قضاؤه فلا أخبار أخرى دالة عليها كصحيح ابن سنان عن الصادق (ع) الرجل يقضى شهر

رمضان فيجنب من أول الليل ولا يغتسل حتى يجيء آخر الليل وهو يرى ان الفجر قد طلع؟ قال (ع): «لا يصوم ذلك اليوم و يصوم غيره» و صححه الأخر انه كتب أبي إلى الصادق (ع) و كان يقضى شهر رمضان و قال انى أصبحت بال غسل و أصابتني جنابه فلم اغتسل حتى طلع الفجر؟ فأجابه (ع) «لا تصم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٣

هذا اليوم و صم غدا» و لعل المراد بإصباحه بال غسل دخوله فى الصبح مع وجوب الغسل عليه و مصاحبا لوجوبه فيكون عطف قوله «و أصابتني جنابه» الى آخره تفسيرا لمصاحبه دخول الصبح مع وجوب الغسل.

و موثقه سماعه قال سألته عن رجل أصابته جنابه فى جوف الليل فى رمضان فنام و قد علم بها و لم يستيقظ حتى يدركه الفجر؟ فقال (ع): «عليه ان يقضى يومه و يقضى يوما آخر» فقلت إذا كان ذلك من الرجل و هو يقضى شهر رمضان؟ قال «فليأكل يومه ذلك و ليقتض فإنه لا يشبه رمضان شىء من الشهور» و فى قوله (ع) «فإنه لا يشبه رمضان شىء من الشهور» احتمالا ان.

أحدهما: و هو الأظهر ان يكون علة للتفكيك فى الحكم بين شهر رمضان و بين قضاؤه لوجوب الإتمام فى الأول حيث قال: «يقضى يومه و يقضى يوما آخر» و بعدم وجوبه فى القضاء حيث قال «فليأكل يومه ذلك» و وجه التفكيك هو عدم جواز تناول المفطر فى شهر رمضان و لو مع فساد الصوم حيث يقول: «انه لا يشبه رمضان شىء من الشهور» و هذا الاحتمال عندى هو المتعين بل لا يحتمل عندى غيره.

و ثانيهما: ان يكون علة لاشتراك قضاء رمضان مع أدائه فى هذا الحكم بحرمة الشهر، و عليه فيصير دليلا على اختصاص المانعة بشهر رمضان أداء و قضاء دون غيره من الواجب و المندوب و لا يخفى ما فيه من البعد.

و وجه الاختصاص بخصوص شهر رمضان أداء و هو الاحتمال الخامس، و قد احتمله المحقق (قده) فى المعتبر و قال: و لقائل أن يخص هذا الحكم برمضان دون غيره من الصيام، و عن العلامة فى المنتهى هل يختص هذا الحكم برمضان؟ فيه تردد، ينشأ من تنصيب الأحاديث على رمضان من غير تعميم، و لا قياس يدل عليه، و من تعميم الأصحاب و إدراجه فى المفطرات مطلقا.

أقول: اما عبارة المعتبر، فليس فيها ظهور فى احتمال اختصاص الحكم بشهر رمضان أداء، بل يحتمل ان يكون مراده اختصاصه بصوم رمضان أداء و قضاء، فى مقابل بقية أنواع الصيام من الواجب و المستحب، و كذا عبارة المنتهى، و كيف كان فيرد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٤

عليهما عدم اختصاص الأحاديث بشهر رمضان لما تقدم من الاخبار الدالة على شمول الحكم لقضائه، و لذا قال فى المدارك: و الحق ان قضاء رمضان ملحق بأدائه، بل الظاهر عدم وقوعه من الجنب لما رواه الشيخ فى الصحيح، ثم نقل صحىحتى عبد الله بن سنان المتقدمين، و لا يخفى قربه مع ان التعميم بالنسبة الى كل صوم و لو وردت الروايات فى مورد شهر رمضان - بالوجه الذى قدمناه فى وجه ما ذهب اليه المشهور - ليس قياسا محرم العمل و تعديا عن مورد الحكم الى غيره بوجه استحسانى كما لا يخفى فالحق ما ذهب اليه المشهور من مانعية بقاء الجنابة عمدا فى كل صوم واجب أو مندوب موسع أو مضيق، شهر رمضان أو غيره.

الأمر الثالث: فى حكم نسيان الجنابة و الإصباح جنبا نسيانا، و المشهور عند الأصحاب انه لو نسى غسل الجنابة ليلا فى شهر رمضان حتى مضى عليه يوم أو أيام فقد فسد صومه و وجب عليه قضائه، كما يجب عليه قضاء صلواته التى صلاها فى تلك الحالة إجماعا، خلافا لابن إدريس و المحقق فى الشرائع و النافع و استدلل للمشهور بالأصل - أعنى عدم إتيان المأمور به على وجهه الذى إتيانه كذلك يقتضى الإجزاء حيث ان مهية الصوم ملتئمة من ترك الإصباح جنبا فلم تتحقق تلك المهية، فلا مقتضى للإجزاء فيجب عليه القضاء، و ان كان لا اثم عليه بواسطة النسيان حيث انه عذر مسقط للتجز الموجب مخالفته الإثم و العصيان فلا كفارة عليه بواسطة انتفاء العصيان، و بالأخبار الدالة على وجوب القضاء كصحىح الحلبي قال سئل الصادق (ع) عن

رجل أجنب في شهر رمضان فنى أن يغتسل حتى خرج شهر رمضان؟ قال (ع): «عليه ان يقضى الصلاة و الصوم». و خبر إبراهيم بن ميمون قال: سئلت أبا عبد الله (ع) الرجل يجنب بالليل في شهر رمضان ثم ينسى ان يغتسل حتى تمضى لذلك جمعة أو يخرج شهر رمضان؟ قال (ع): «عليه ان يغتسل و يقضى صلاته و صومه».

و مرسل صدوق «ان من جامع في أول شهر رمضان ثم نسى الغسل حتى خرج شهر رمضان عليه ان يغتسل و يقضى صلاته و صومه الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فإنه يقضى صلاته و صومه الى ذلك اليوم»

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٥

قال في الجواهر: و الظاهر انه لا فرق في نسيان الجنابة بين وقوعها في شهر رمضان، و بين وقوعها سابقا عليه فنساها فيه أو قبله و استمر نسيانه، كما انه لا فرق على الظاهر بين غسل الجنابة و غسل الحيض و النفاس في الحكم المزبور بناء على انهما شرط في صحة الصوم، إذ الظاهر اتحاد الجميع في كيفية الشرطية بل قيل إنهما أقوى لأنه لم يرد فيهما ما ورد فيه مما يوهم ان الشرط هو تعمد البقاء، و كذا في حكم صوم رمضان النذر المعين و قضائه و غيرهما لعدم الفرق على الظاهر في أقسام الصوم انتهى. و ربما يشكل في الجمع بين الحكم المذكور و بين الحكم بعدم وجوب شيء على من نام بالنومة الأولى فلم ينتبه الى طلوع الفجر.

و أوجب عنه بوجوه: أحسنها أن النائم بالنومة الأولى ينام عازما على الانتباه و الغسل بعده، بخلاف الناسى للجنابة فإنه عازم على البقاء على ما هو عليه من الجنابة بزعم عدمها، فلعل هذا الفرق صار منشأ لوجوب القضاء عليه إذا أصبح جنبا دون النائم و تمام الكلام في الصوم.

و استدلل للقول الآخر بأصالة البراءة، و بعموم رفع الخطاء و النسيان بناء على ان يكون القضاء مؤاخذه فيكون مرفوعا، بناء على ان يكون المرفوع في حديث الرفع هو المؤاخذه أو الأثر المناسب الذي يرجع الى المؤاخذه أيضا، و بعدم ثبوت اشتراط الطهارة في الصوم على الناسى، بل المسلم شرطية الطهارة مع العلم دون الجهل و النسيان و من ثم لا يجب القضاء على من أصبح جنبا جهلا بالجنابة- و اما الاخبار الدالة على وجوب القضاء على الناسى، فهي اخبار آحاد لا يعول عليها عند ابن إدريس، و فيه ان أصل البراءة مقطوع بالدليل، و عموم رفع النسيان لا- يشمل القضاء حيث انه ليس مؤاخذه بل هو تكليف بأمر جديد، و عدم ثبوت اشتراط الطهارة على الناسى كلام شعري لأنه ليست الطهارة شرطا في صحة الصوم أصلا، مثل اشتراط الصلاة بها، بل مهية الصوم ملتزمة من ترك عدة أمور: منها البقاء على الجنابة، فإذا لم يتحقق ترك واحدة منها لم يتحقق تلك الماهية، من غير فرق في عدم تحققه بين ان يكون عمدا أو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٦

سهوا علما أو جهلا ضرورة ان المركب ينتفى بانتفاء، أحد أجزائه كيفما ينتفى، و الاخبار الدالة على وجوب القضاء واجدة لملاك الحجية لأنها موثقات، اعتمد عليها الأصحاب، فلا محيص عن الأخذ بها، و ليس لها معارض، فالقول بعدم الوجوب ضعيف في الغاية، فالحق ما عليه المشهور من وجوب القضاء على الناسى للجنابة إذا أصبح جنبا نسيانا من غير فرق بين يوم واحد أو أيام متعددة.

الأمر الرابع: الجنابة العمدية في أثناء النهار تبطل كل صوم حتى المندوب منه، و ذلك لان المستفاد من مجموع ما ورد في مبطلية مباشرة النساء و إتيان الأهل و التعمد بالجنابة في شهر رمضان في ليله أو نهاره و في من أصبح جنبا، ان الجنابة بأى شيء تحصل، مبطله للصوم، و ان ماهيته ملتزمة من عدة تروك: منها ترك التعمد بالجنابة، و اما الاختلاف فيما يحصل به الجنابة فشيء آخر لا ربط له بالمقام، و المدعى ههنا بطلان الصوم بالجنابة العمدية و هذا كأنه لا اشكال و لا خلاف فيه بيننا بل بين

المسلمين، و ان كان خلاف، فإنما هو فيما يحصل به الجنابة من الوطى فى دبر الغلام و نحوه، و لذا قال فى الشرائع - فى فساد الصوم بوطى الغلام، و فى فساد صوم الموطوء - الا شبهه انه يتبع وجوب الغسل، و بالجملة لا ينبغى الإشكال فى مبطلية الجنابة العمديّة فى أثناء النهار لكل صوم حتى المندوب منه.

الأمر الخامس: الاحتلام فى نهار الصيام لا يبطل الصوم مطلقا بجميع اقسامه من صوم شهر رمضان و قضاؤه و غيره من الواجب و المندوب للأصل مع عدم الدليل على مفطريته، و الإجماع المدعى على عدم الابطال به كما ادعاه غير واحد، و دلالة بعض النصوص عليه، كخبر عبد الحميد عن بعض مواليه (ع) قال: سألته عن احتلام الصائم قال: فقال: «إذا احتلم نهارا فى شهر رمضان فلا ينم حتى يغتسل» و لا ينافيه إشعاره بوجوب المبادرة إلى الغسل الظاهر فى حرمة النوم عليه قبل الاغتسال، لحمله على الكراهة من جهة مخالفته مع فتوى الأصحاب على عدم وجوب المبادرة، و إرسال الخبر و قصوره من حيث السند عن إثبات هذا الحكم المخالف لما عليه الأصحاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٧

### [فصل فيما يحرم على الجنب]

#### إشارة

فصل فيما يحرم على الجنب

#### [و هي أيضا أمور]

#### إشارة

و هي أيضا أمور

#### [الأول: مس خط المصحف]

الأول: مس خط المصحف على التفصيل الذى مر فى الوضوء، و كذا مس اسم الله تعالى و سائر أسمائه و صفاته المختصة، و كذا مس أسماء الأنبياء و الأئمة عليهم السلام على الأحوط.

أما مس خط المصحف الشريف، فالظاهر انعقاد الإجماع على حرمة من الجنب و ان وقع الخلاف فيه من المحدث بالأصغر، و فى المعتبر و المنتهى انه إجماع علماء الإسلام، و فى رسالة الغسل للشيخ الأكبر (قده) استفاضة نقل الإجماع كفانا مؤنة الكلام فى دلالة قوله تعالى «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» و دلالة رواية استشهاد بها على الكراهة للنهى فيها عن عدة أمور بعضها مكروه قطعاً انتهى و مراده (قده) بتلك الرواية هو رواية إبراهيم بن عبد الحميد عن ابى الحسن (ع) قال: «المصحف لا تمسه على غير طهر و لا جنباً و لا تمس خطه و لا تعلقه ان الله تعالى يقول لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ و فى نسخة «خيطة» بدل «خطه» و ما اشتملت عليه من الأمور المكروهة هو التعليق أو مس الخيط بناء على نسخة خيطه بدل خطه، و كيف كان ففى دلالة الآية الكريمة و الاخبار التى استدلت بها على التحريم بحث طويل مذكور فى باب الوضوء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ٤، ص: ١٣٧

و اما مس اسم الله تعالى فحرمة من الجنب هو المشهور المحقق بين الأصحاب و عن نهاية الأحكام نفى الخلاف فيه، و فى الجواهر لم يظهر فيه خلاف الا من بعض متأخرى المتأخرين ممن لا يقدح خلافه فى تحصيل الإجماع و يدل عليه من الأخبار موثقة عمار بن موسى عن الصادق (ع) قال: «لا يمس الجنب درهما و لا ديناراً عليه اسم الله تعالى» و انه مناسب للتعظيم أيضاً، و ما دل بظاهره على جواز مس الجنب الدراهم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٨

التي فيها اسم الله و اسم رسوله. اما مأل على مس ما عدا خطه أو مطروح بالاعراض عنه و قيام الشهرة على عدم العمل به و المراد باسم الله سبحانه كلمة الجلالة و فى حكمه كل اسم من أسمائه و صفاته المختصة به تعالى كما فى غير واحد من العبارات كالغنية و الوسيلة و الجامع للتعظيم، و إجماع الغنية و الاحتياط، و يمكن ان يستدل له بموثقة عمار المتقدمة بناء على ان يكون المراد بقوله (ع): «عليه اسم الله» ما كان اسماً له تعالى، على ان تكون الإضافة بمعنى اللام، لا خصوص الجلالة على ان تكون الإضافة بيانية و فى الجواهر: و الأولى إلحاق سائر الاعلام فى سائر اللغات، أقول و لا بأس به بمناسبة مع التعظيم، كما ان الأقوى تعميم المنع لما جعل جزء اسم فيما إذا كان التركيب إضافياً كعبد الله علماً للاحتياط و قصد الواضع اسمه تعالى عند الوضع، بل و لو كان التركيب مزجياً، و اما اسما الأنبياء و الأئمة (ع) فصريح بعض الأصحاب عدم حرمة مسه و اختصاص الحكم بأسمائه تعالى للأصل و عدم ما يدل على الحرمة، و لكن الأولى إلحاقها باسمه تعالى للتعظيم كما صرح به فى غير واحد من الكتب كالمبسوط و الغنية و نحوهما، لكن مع التقييد بما إذا كانوا (ع) مقصود الكاتب، فلا بأس بأسمائهم الموضوعه لغيرهم على نحو الاشتراك و ان كان المقصود التشرف بها، و ان رعاية الأدب فيما إذا سمي احد باسمهم بعنوان التشرف مما لا ينبغى تركه، نعم لو سمي احد بأسمائهم لا بهذا القصد لا بأس به قطعاً، و فيما صار اسمهم (ع) جزء اسم كعبد المحمد و عبد الحسين و عبد العلى ما تقدم فى مثل عبد الله و عبد الرحمن.

### [الثانى: دخول مسجد الحرام و مسجد النبى (ص)]

الثانى: دخول مسجد الحرام و مسجد النبى (ص) و ان كان بنحو المرور

للأخبار المعتبرة المستفيضة فى رواية جميل عن الصادق (ع) قال: «للجنب يمشى فى المساجد كلها و لا يجلس فيها الا المسجد الحرام و مسجد الرسول (ص)» و رواية ابن حمران عن الصادق (ع) قال: سئلته عن الجنب يجلس فى المسجد؟ قال (ع): «لا، و لكن يمر فيه الا المسجد الحرام و مسجد الرسول (ص) و نحوهما غيرهما».

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٩

### [الثالث: المكث فى سائر المساجد]

الثالث: المكث فى سائر المساجد بل مطلق الدخول فيها على غير وجه المرور و اما المرور بان يدخل من باب و يخرج من باب آخر فلا بأس به و كذا الدخول بقصد أخذ شىء منها فإنه لا بأس به و المشاهد كالمساجد فى حرمة المكث فيها فى هذا الأمر أمران الأول: يحرم الدخول فى سائر المساجد إلا فى موردتين أحدهما للمرور، بان كان للمسجد بابان فيدخل من باب و يخرج من باب آخر، و ثانيهما للدخول بقصد أخذ شىء منه، اما حرمة الدخول فى غير موردتين فقد وقع الخلاف فيها

فى انه هل هو حرام أو مكروه؟ و على تقدير كونه حراما فهل الحرام هو الدخول مطلقا و لو من غير جلوس و لا استقرار فيعم المشى فى جوانب المسجد من غير مكث ما لم يصدق عليه اسم الاجتياز و المرور، أو الحرام هو الدخول مع الاستقرار و الجلوس فلا- يحرم المشى فى جوانبه و لو لم يصدق عليه اسم الاجتياز، فالمختار عند جملة من الأصحاب و عليه الأ- كثر هو الحرمة، خلافا للمحكى عن سلار من القول بالكراهة، و يدل على الأول الآية الكريمة «وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ» بضميمة تفسيرها فى السنة بالدخول، فعن الباقر (ع) فى تفسيرها «ان معناها لا تقربوا مواضع الصلاة من المساجد و أنتم جنب الاجتازين» و فى صحيحه زرارة و محمد بن مسلم عن الباقر (ع) قالوا- قلنا له الحائض و الجنب يدخلان المسجد أم لا قال: عليه السلام الحائض و الجنب لا يدخلان المسجد الاجتازين، ان الله تبارك و تعالى يقول، «وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ» و استدل السلار بما ورد فى عدة اخبار عن رسول الله (ص ع) انه كره إتيان المساجد جنبا، و بصحيحه ابن مسلم قال: سألت أبا الحسن (ع) عن الجنب ينام فى المسجد؟ فقال (ع): «يتوضأ و لا بأس ان ينام فى المسجد و يمر فيه» فيجمع بين هذه الاخبار و بين الاخبار الناهية بحمل الأخبار الناهية على الكراهة لظهورها فى الحرمة و صراحة تلك الاخبار فى نفى البأس، فلا بد من رفع اليد عن الظاهر بواسطة النص فى نفى البأس - كما هو طريق الجمع فى مورد اجتماع النص و الظاهر -

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤٠

و لا يخفى ما فيه فان الجمع بما ذكر منوط بصلاحيه النص سندا للمعارضة، و على المختار من وهن الخبر بالاعراض عن العمل به و خروجه عن الحجية تكون الأخبار الدالة على الكراهة أو نفى البأس موهونة، فلا- تكون حجة حتى يتعارض مع الاخبار الناهية لكى ينتهى إلى الجمع بينهما بالتصرف فى ظاهر الاخبار الناهية بحملها على الكراهة، مع عدم ظهور المروى عن النبى (ص ع) فى الكراهة المصطلحة و اشتمال الصحيحة بما لا نقول به: من توضى الجنب و بالجملة فقول سلار ضعيف فى الغاية ساقط عن الاعتبار بلا نهاية.

هذا، و عن جملة من المحققين حرمة الدخول مطلقا و لو من غير جلوس، و فى جملة من العبارات التعبير بالجلوس الظاهر فى حرمة المكث، و الأقوى هو الأول و ذلك للأخبار المتقدمة الواردة فى تفسير الآية الكريمة فإن معنى قول الباقر (ع) فى تفسيرها- «ان معناها لا تقربوا مواضع الصلاة من المساجد»- لا تدخلوها كما يكون معنى القرب هو الدخول فى قوله «لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَّارِيٌّ» و قوله تعالى «فَلَا يَقْرُبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ» و يوضحه قوله (ع) «الا- مجتازين» و اما قوله (ع) «لا يدخلان المسجد الا مجتازين» فهو صريح فى حرمة الدخول إلا- فى مورد الاجتياز و استدلل للقول الأخر- أعنى حرمة المكث- بعدة من الاخبار المعبر فيها بالمنع عن الجلوس، و الرخص فى المشى، ففى رواية جميل عن الصادق (ع) قال:

«للجنب ان يمشى فى المساجد كلها و لا يجلس فيها الا المسجد الحرام و مسجد الرسول (ص)» (و رواية أبى حمزة عن الباقر (ع) «و لا بأس ان يمر اى الجنب فى سائر المساجد و لا يجلس فى شىء من المساجد».

و لا- يخفى ما فيه اما ما عدا الرواية الاولى الذى تضمن ذكر المرور بعد النهى عن الجلوس فالظاهر منه اختصاص الترخيص بالدخول المروى الذى لا يصدق الا على الاجتياز دون المشى المطلق، و اما الرواية الأولى التى ليس فيها ذكر عن المرور فهى تعارض مع الاخبار الناهية عن الدخول المطلق بالعموم من وجه، حيث انها تدل على جواز المشى المطلق و لو لم يكن بالاجتياز و الاخبار الناهية تدل على حرمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤١

الدخول المطلق سواء كان بالجلوس و المكث أو المشى لا بالاجتياز، فيتعارضان فى مورد المشى لا بالاجتياز، فيدور الأمر بين إخراج مورد الاجتماع عن تحت رواية جميل و تخصيصها بالمشى الاجتيازى، أو تخصيص الاخبار الناهية بالدخول المشتمل



على المكث و الجلوس، لكن الأول أولى لانصراف المشى إلى الاجتيازي منه، و دلالة بقیة الأخبار المتضمنة لذكر المرور عليه، و كون التصرف فيها أهون في حد نفسه من تخصيص الاخبار الناهية فهو المتعين و عليه المعول، و عليه فالظاهر توقف صدق المرور كما في المتن و في جملة من عبائر المحققين على كون المسجد ذا بايين لكي يدخل من باب و يخرج من آخر، فلا يصدق على الدخول من باب و الخروج منه، نعم على تقدير الشك في صدق المرور على ما ذكر فالمرجع هو الأصول العملية و هو البراءة، لا عموم العام لكون المورد من قبيل إجمال المخصص المتصل الذي يسرى إجماله إلى العام و يسقطه عن صلاحية الأخذ به في مورد إجمال المخصص، فينتهي الأمر إلى الرجوع إلى الأصول، هذا تمام الكلام في دخول الجنب في سائر المساجد لا للمرور و لا لأخذ شيء منها.

و قد ظهر مما ذكرناه حكم الدخول الاجتيازي و ان المتعين من الجواز هو الدخول الاجتيازي لا مطلق المشى، و اما الدخول بقصد أخذ شيء من المسجد فالذي يقتضيه إطلاق النص و الفتوى جوازه ففي صحيحة زرارة و محمد بن مسلم المتقدمة- بعد ذكر حكم دخول الحائض و الجنب في المسجد- قال (ع): «و يأخذ ان من المسجد و لا يضعان فيه شيئاً» قال زرارة قلت: فما بالهما يأخذ ان منه و لا يضعان فيه؟ قال: «لأنهما لا يقدران على أخذ ما فيه الا منه، و يقدران على وضع ما بيدهما في غيره» و صحيحة عبد الله بن سنان قال: سئلت أبا عبد الله (ع) عن الجنب و الحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه؟ قال (ع): «نعم، و لكن لا يضعان في المسجد شيئاً» هاتان الروايتان بإطلاقهما تدلان على جواز الدخول للأخذ من المسجد، بل و لو استلزم اللبث أو الجلوس.

و خبر محمد بن حمران عنه (ع) قال سئلته عن الجنب يجلس في المسجد قال لا و لكن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤٢

يمر فيه الا المسجد الحرام و مسجد النبي (ص) و صحيحة جميل عنه (ع) عن الجنب يجلس في المساجد قال لا و لكن يمر فيها كلها الا- المسجد الحرام و مسجد الرسول (ص) فان قلت: الإطلاق مسوق لبيان حكم الأخذ من حيث هو و ليس في مقام بيان حكم الدخول له، كما في الآية الكريمة المشتملة على حل صيد الكلب، حيث انها مسوقة لبيان صيد الكلب المعلم من حيث هو، و ليس لها إطلاق يثبت به طهارة موضع عضه.

قلت: فرق بين الروايتين و بين الآية الكريمة الدالة على حل صيد الكلب المعلم، فان المتبادر من الروايتين كون سوقهما لبيان حكم الدخول المستلزم للوضع و الأخذ، بحرمة الأول و جواز الثاني، و لا سيما الصحيحة الأولى المشتملة على علّة جواز الأخذ و حرمة الوضع بعدم القدرة على أخذ ما فيه الا منه و القدرة على وضع ما بيدهما في غيره، فان الظاهر من هذا التعليل هو بيان جواز الدخول للتناول منه لا- بيان حكم صرف جواز تناول من غير تعرض للدخول كما لا يخفى، مضافا الى ان الدخول و المكث من المقدمات العادية للأخذ فلا ينفك الترخيص في الأخذ عن الترخيص في الإتيان بمقدماته العادية عرفا.

فان قلت: كون المكث من المقدمات العادية للأخذ عرفا ممنوع، لو سلم كون الدخول كذلك، و ذلك لإمكان الدخول و الخروج بسرعة و هو من مصاديق المرور الذي ثبت جوازه و لولا للأخذ فإطلاق الروايتين ينزل عليه.

قلت: ما ثبت جوازه هو الدخول من باب و الخروج من باب آخر، و هذا لا يكون من مقدمات الأخذ غالبا، و ما يراه العرف من مقدماته هو الدخول من باب و الخروج منه غالبا و لم يثبت جوازه.

ثم الإشكال في اختصاص جواز العبور بما عدا المسجدين و هل يختص جواز الأخذ أيضا بما عداهما أم يجوز الدخول فيهما أيضا لأخذ شيء منهما وجهان: من إطلاق الروايتين فيعم حكم جواز الأخذ لهما، و من كون سوقهما لبيان حكم سائر المساجد كما يدل عليه استثناء المسجدين في صدر الصحيحة الأولى،



للدخول؟ فعلى الأول فيكون محرماً و لو لم يكن بالدخول المحرم - كما إذا كان من الخارج أو في حال العبور من باب الى باب آخر، أو في حال المكث المضطر إليه فإن جواز الدخول لا يستلزم جواز الوضع حينئذ و على الثاني فيكون حرمة الوضع فيما إذا استلزم الدخول المحرم فلا - يحرم من الخارج و لا في حال العبور أو المكث الجائر بالاضطرار، فحينئذ فاللازم تشخيص كون الوضع محرماً من حيث هو وضع أو من جهة استلزامه الدخول المحرم، فنقول: المستظهر من الأصحاب كما اعترف به صاحب الجواهر (قده)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤٥

هو الأول قال (قده): بل صرح بعضهم بأنه يحرم عليه حتى لو طرحه من خارج المسجد و المحكى عن ابن فهد هو الأخير حيث قال: المراد بالوضع المستلزم للدخول و اللبث، لأن الرخصة في الاجتياز خاصة فلا يباح الدخول لغير غرض الاجتياز، و هو المستظهر أيضاً من المحقق في المعبر و العلامة في بعض كتبه حيث يستدلان على حرمة الوضع بعموم قوله تعالى «وَلَا تُجَنَّبُ إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ» فان الاستدلال بها على حرمة الوضع لا يتم الا على ان يكون المحرم هو الدخول للوضع لكي يقال جميع أنحاء الدخول حرام بحكم عموم الآية الا الدخول الاجتيازي، و الا فالإيه أجنبي عن التمسك بها لحرمة الوضع و قواه صاحب الجواهر أيضاً، و لعله كذلك، و ذلك لان المتبادر من التعليل المذكور في صحيحة زرارة و محمد بن مسلم لجواز الأخذ من المسجد و حرمة الوضع فيه بقوله (ع) «لأنهما لا يقدران على أخذ ما فيه الا منه و يقدران على وضع ما بيدهما في غيره» و المنسب منه الى الذهن هو الأخذ و الوضع المستلزمان للدخول لا - الوضع من حيث وضع، كيف و الا يلزم التعليل للحكم التعبدى بأمر تعبدى حيث ان عدم الضرورة إلى الوضع لا - يكون علة ارتكازية لحرمة الوضع و الا - يلزم ان يكون كلما لا ضرورة إليه حراماً على الجنب، مع ان التعليل للحكم التعبدى يجب ان يكون بأمر ارتكازي لكي يقرب به الحكم المعلل به الى الذهن، و هذا بخلاف ما إذا جعلنا العلة علة للدخول فإنه تستقيم في الأخذ و الوضع معاً، فيقال بان الدخول للأخذ حيث يكون مضطراً اليه فيجوز، و الدخول للوضع حيث لا اضطرار اليه فباق على حرمة، و كذا المنسب الى الذهن من السؤال في صحيحة ابن سنان بقول السائل - يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه - و جواب الامام (ع) بقوله «نعم» هو الدخول لأجل الأخذ و بحكم مقابلة قوله «و لكن لا يضعان في المسجد شيئاً» مع قوله «نعم» الذي هو جواب عن السؤال المذكور يستفاد ان موضوع الحكم في الوضع أيضاً كذلك و يدل على ذلك مرسل على بن إبراهيم في تفسيره عن زرارة عن الصادق (ع) انه قال: «يضعان فيه الشيء و لا يأخذان منه» فقلت ما بهما يضعان فيه و لا يأخذان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤٦

منه؟ فقال: «لأنهما يقدران على وضع الشيء من غير دخول، و لا يقدران على أخذ ما فيه حتى يدخلوا» و اشتماله على حرمة الدخول للأخذ منه الذي لا يقال بها غير مضر لانه يدل على حرمة مع إمكان الأخذ من غير دخول، و هذا مما لا اشكال فيه، و انما جواز الدخول للأخذ هو فيما إذا لم يقدر على الأخذ من غير دخول كما هو المستفاد من التعليل في صحيحة زرارة و محمد بن مسلم، و الا مع إمكان الأخذ من غير دخول فلا ضرورة إلى الدخول فيكون حراماً قطعاً، فلا يكون في الأخذ بما يستفاد من قوله «يضعان فيه الشيء» لأنهما لا يقدران على وضع الشيء من غير دخول» و هو جواز الوضع من غير دخول محذور من هذه الجهة، و اما حرمة الوضع المستلزم للدخول مع انه لا - يقدر على ترك الدخول حينئذ فلأجل عدم الضرورة في الوضع في المسجد كما صرح به في الصحيحة لإمكان الوضع في غيره، و لازم ذلك انه لو اضطر الى الوضع في المسجد و كان الوضع فيه مستلزماً للدخول لكان الدخول حينئذ جائزاً لأجل الوضع المضطر اليه فيه هذا و لكن الأحوط هو ما ذكره في المتن من ترك الوضع مطلقاً و لو من خارج المسجد أو في حال الدخول الاجتيازي أو المكث المضطر اليه، و ذلك لإطلاق الفتاوى بحرمة

كذلك، ولا- ينبغي مخالفتها، ثم على تقدير القول بالتعميم فلا يشمل الوضع بالحمل على الدابة و إرسالها الى المسجد لكي تلقى حملها فيه أو ربطها بطير و إرسالها الى المسجد لكي يسقط منه فيه لعدم صدق الوضع عليه قطعاً، هذا ما عندي في هذه المسألة و الله العالم بحقائق احكامه و نسأله شرح الصدر لمعرفة انه عليم حكيم.

#### [الخامس: قراءة سورة العزائم]

الخامس: قراءة سورة العزائم و هي سورة اقرء و النجم و الم تنزيل، و حم السجدة و ان كان بعض واحده منها، بل البسملة أو بعضها بقصد إحداها على الأحوط، لكن الأقوى اختصاص الحرمه بقراءة آيات السجدة منها.

لا اشكال و لا خلاف في حرمه قراءة آيات السجدة الواجبه من السور الأربع على الجنب و نقل الإجماع عليه متكاثر، و يدل عليه من الاخبار موثق زرارة و محمد بن مسلم عن الباقر (ع) الحائض و الجنب يقرآن شيئاً؟ قال: «نعم ما شئتاً إلا السجدة» و المناقشة في دلالة على الحرمه بان قراءة القرآن مستحب فاستثناء سور العزائم منها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤٧

لا يدل الا على عدم استحبابها لا حرمتها واهية، لان السؤال فيه عن جواز القراءة فالاستثناء استثناء عن جوازها فيدل على الحرمه من غير اشكال، و انما الكلام في اختصاص الحرمه بقراءة آيات السجدة أو تعم قراءة السورة كلها حتى البسملة منها، مختار جماعة ككاشف اللثام و منهم المصنف (قده) هو الأول للموثق المذكور حيث جعل المستثنى فيه عن الجواز هو قراءة السجدة، و هي ظاهرة في آياتها، و لو منع عن ظهورها فيها فلا أقل من انها ليست ظاهرة في سورتها، فهي حينئذ مجمله، و القدر المتيقن منها هو آياتها فيرجع فيما سواها الى البراءة و المصرح به في غير واحد من العبائر هو الأخير و هو الأقوى، و ذلك لانصراف النهى عن قراءة السجدة الى سورها كما تسمى تلك السور بسور السجدة، مضافا الى المحكى عن جامع البزنطى عن الصادق (ع) على ما حكاه المحقق فى المعبر، و الى المروى عن الفقه الرضوى إلا سور العزائم، و قد حقق فى محله حجية ما فيه إذا لم يعلم كونه من مؤلفه، و الى الإجماعات المحكية على ذلك، و فى المدارك الأصحاب قاطعون بتحريم السور كلها، و عن الذكري و الروض و النهاية الإجماع عليه حتى فى قراءة بعضها غير آية السجدة ثم الظاهر عدم الفرق بين قراءة مجموع السورة و قراءة بعضها حتى البسملة و الآيات المشتركة منها، بل الكلمات المفردة إذا صدق عليها القراءة الا انه فى الآيات المشتركة و الكلمات المفردة تكون حرمه القراءة فيما إذا قصد بها آية السجدة و الكلمة منها دون الآيات المختصة بها، فإنها لا تحتاج إلى النية بل تعينها الواقعي كاف فى تشخيصها، فتحرم قرائتها و لو لم يقصد كونها من تلك السورة، بل لا يبعد القول بالحرمه و لو قصد عدم كون المقر و منها إذ قصد الخلاف فيها لا يضر بواقعها بعد كونها آية مستقلة حافظة لوجودها باستقلالها مختصة بها، و كذا لا- تحتاج إلى النية فى قراءة البسملة منها مثلاً- من المصحف فإنها محرم و لو لم ينو كونها منها، لان كتابتها جزء من السورة بشخصها فى الجزئية، فإذا فتح المصحف الشريف و قرء البسملة من سورة اقرء مثلاً يصدق على قرائتها انه قراءة من جزء السورة، و كون البسملة مشتركة لا يجدى بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤٨

ان تعلق قصده بقراءة هذه البسملة المكتوبة فى أول سورة اقرء و الحاصل ان قصد قراءة البسملة المكتوبة فى أول سورة اقرء كاف فى تشخيص تلك البسملة المقروءة جزء من هذه السورة، و هذا الحكم جار فى قصد كل مصداق لكلى، حيث ان ارادة المصداق كافيته فى ترتب حكم عنوانه عليه و لو لم يقصد به العنوان، فإيجاد ما هو مصداق الرجوع كاف فى تحققه فى العدة الرجعية و لو لم يقصد فى تحققه الرجوع بعد كون إيجاده له بالقصد و الإرادة، و فى المقام إيجاد ما هو مصداق بسملة سورة

العزائم كاف في الحرمة و لو لم يقصد كونها منها بعد فرض كونها مصداقها و لو بالكتابة في أولها.

## [مسائل]

### [مسألة (١): من نام في أحد المسجدين أو احتلم أو أجنب فيهما]

مسألة (١): من نام في أحد المسجدين أو احتلم أو أجنب فيهما أو في الخارج و دخل فيهما عمدا أو سهوا أو جهلا و جب عليه التيمم للخروج الا ان يكون زمان الخروج اقصر من المكث للتيمم فيخرج من غير تيمم، أو كان زمان الغسل فيهما مساويا أو أقل من زمان التيمم فيغتسل حينئذ، و كذا حال الحائض و النفساء.

تحقيق الكلام في هذه المسألة يحتاج الى بيان أمور.

الأول: في نقل الأقوال فيها، و هي على الظاهر ينتهي إلى أربعة أقوال:

أولها: هو وجوب التيمم مطلقا على خصوص المحتلم في المسجدين، سواء ساوى زمانه زمان الغسل أو الخروج أو كان انقاص أو أطول - و ثانيا: وجوبه أيضا مطلقا لكن لا على خصوص المحتلم في المسجدين بل عليه و على من اصابته الجنابة فيهما و لو بغير الاحتلام من أسباب الجنابة، دون من أجنب في خارج المسجدين ثم دخلهما.

و ثالثها: وجوب التيمم مطلقا على مطلق الجنب و لو حصلت جنابته في الخارج ثم دخلهما ساهيا أو عامدا، عالما أو جاهلا.

و رابعها: وجوبه على مطلق الجنب و لو حصلت جنابته في الخارج ثم دخل فيهما عمدا أو سهوا أو جهلا، لكن إذا كان زمان التيمم اقصر من زمان الخروج و زمان الغسل و الا فيخرج من غير تيمم في الأول، و يغتسل في الثاني كما في المتن.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤٩

الثاني: فيما يقتضيه القاعدة في المقام مع قطع النظر عما ورد فيه من النص، و في المقام صور لعله يختلف حكمها.

الأولى: ان لا يتمكن من الغسل في المسجد اما لعدم الماء أو لعدم تمكنه منه و لو لأجل استلزامه تلوين المسجد و يكون زمان تيممه اقصر من زمان خروجه منه، و مقتضى القاعدة هو وجوب التيمم للخروج في هذه الصورة لأن الخروج منه جنبا حيث انه مرور يكون حراما، و حيث لا يتمكن من رفع الجنابة بالماء يجب عليه التيمم بحكم بدليته عن الماء، و وجوبه لكل ما يشترط فيه الطهارة المائية عند العجز عنها، لا يقال إتيان التيمم مستلزم لزيادة مكثه في المسجد جنبا بقدر زمان التيمم و لو كان زمانه اقصر من زمان الخروج، و هوأي المكث حرام، فإذا فرض كون زمان الخروج دقيقتين و زمان التيمم دقيقة فمع الإتيان بالتيمم يلزم مكثه فيه ثلاثة دقائق: دقيقتان للخروج و دقيقة للتيمم و لو لم يأت به يمكث بقدر دقيقتين للخروج لأننا نقول مكثه بقدر دقيقة التي هي زمان التيمم مما لا محيص عنه، لانه لو تيمم لبقى بقدر زمانه فيه و لو خرج بلا تيمم لكان مقدار مكثه دقيقتين فيكون متوقفا فيه دقيقة في ضمن دقيقتين، لكن مع إتيان التيمم يكون توقفه بقدر زمان التيمم و اما زمان الخروج فهو متطهر أو يباح له الخروج جنبا بحكم البدلية، فالأمر يدور بين المكث دقيقتين إذا خرج بلا تيمم أو دقيقة إذا اتى بالتيمم، و لا إشكال في تعيين الثاني لقله المكث فيه.

الصورة الثانية: ان لا- يتمكن من الغسل أيضا لكن مع مساواة زمان التيمم مع زمان الخروج، و ربما يحتمل أو يقال في هذه الصورة بالتخير بين الخروج بلا- تيمم، و بين التيمم، لكن الأظهر عندي وجوب الخروج بلا تيمم لان هذا المقدار من المكث الذي يساوى زمان التيمم أو الخروج مما لا محيص عنه، فالتيمم بالنسبة إلى المكث في هذا المقدار لا اثر له و لا يترتب عليه اثر آخر بالنسبة إلى جواز المكث بأزيد منه لعدم الحاجة إليه.

الصورة الثالثة: ان لا- يتمكن من الغسل أيضا مع كون زمان الخروج اقصر من زمان التيمم، و الحكم فيه بحسب القاعدة تعين الخروج من غير تيمم، لاستلزام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٠

التيمم مكثا زائدا على المكث الذى لا بد منه للخروج.

الصورة الرابعة: ان يتمكن من الغسل فمع كون زمانه اقصر من زمان التيمم أو مساويا معه يتعين عليه الغسل، اما مع كونه اقصر من زمان التيمم فواضح حيث ان المكث للغسل يكون أقل، و اما مع مساواته فلان التيمم بدل عن الغسل عند العجز، و المفروض تمكنه منه، و مع مساواته زمانا مع زمان التيمم فلا موجب لانتهاه الأمر إلى البدل، و مع كون زمانه أطول من زمان التيمم فاللازم تعيين التيمم لعدم المجوز للمكث الزائد عن مقدار التيمم مع الجنابة، مع انه مما له محيص بإتيان التيمم، و الظاهر عدم الفرق فى هذه الصورة بين ان تكون جنابته حدثت فى المسجد أو فى خارجه، و دخل فيه جنبا سواء كانت جنابته فى المسجد بالاحتلام أو بغيره من أسبابها، و سواء كان دخوله فى المسجد عمدا أو سهوا أو جهلا.

الأمر الثالث: فى حكم المقام على حسب ما يستفاد من النص، اعلم انه ورد النص بوجوب التيمم عليه للخروج فى صحيح أبى حمزة عن الباقر (ع) قال: «إذا كان الرجل نائما فى المسجد الحرام أو مسجد النبى (ص) فاحتلم فأصابته جنابة فليتيمم و لا يمر فى المسجد إلا متيمما، و لا بأس ان يمر فى سائر المساجد و لا يجلس فى شىء من المساجد» و فى المعبر حكاة هكذا: «أو اصابته جنابة» بدل قوله (ع) «فأصابته» فعلى نسخة (فأصابته) يكون الحكم المذكور فيه فى مورد الاحتلام، و على نسخة «أو اصابته» يكون الحكم المذكور للجنابة الحاصلة فى المسجد سواء كانت بالاحتلام أو بغيره، و لا يعم الداخل فيه جنبا، و ذكر فى الكافى بعد قوله «و لا- يمر فى المسجد الا- متيمما» قوله «و كذلك الحائض إذا أصابها الحيض تفعل ذلك و لا بأس ان يمرا فى سائر المساجد- إلى آخر الخبر-».

و قد اختلف الانظار فى فقهه، فمنهم من حملة على التعبد، ثم اختلفوا فيه، فمنهم من قرره على نسخة «فأصابته» و جعله مدركا لوجوب التيمم على خصوص من احتلم فى المسجدين تعبدا مطلقا، سواء تمكن من الغسل أم لا، و سواء كان زمانه مساويا مع زمان الخروج أو زمان الغسل عند التمكّن منه، أو مختلفا معه بالزيادة أو النقصان و هذا مدرك القول الأول من الأقوال الأربعة المتقدمة، و منهم من قرره على نسخة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥١

«أو اصابته» و جعله مدركا لوجوب التيمم على من اصابته الجنابة فى المسجدين و لو بغير الاحتلام تعبدا مطلقا بالنسبة إلى المتمكّن من الغسل و عدمه، تساوى زمان التيمم زمان الخروج أو الغسل و عدمه، و هذا هو المدرك للقول الثانى من الأقوال الأربعة، و منهم من قرره على نسخة «أو اصابته» لكن مع دعوى القطع بعدم الفرق بين اصابته الجنابة فى المسجد بالاحتلام أو بغيره، و بين اصابته فى خارجه ثم دخوله فيه جنبا ساهيا أو عامدا أو جاهلا، و ذلك لان المستفاد منه هو وجوب التيمم لكونه موجبا للتخلص عن حرمة المرور و الاجتياز بغير تيمم، لكن مع إطلاق وجوبه بالنسبة إلى المتمكّن من الغسل و عدمه و تساوى زمانه لزمان الخروج أو زمان الغسل و عدمه و هذا هو المدرك للقول الثالث و هذه الأقوال تشترك فى حمل الصحيح المذكور على التعبد.

و منهم من حملة على القاعدة، و ان التعرض لوجوب التيمم فيه من غير تعرض للتمكّن من الغسل و لا لاختلاف زمان التيمم مع زمان الغسل أو الخروج، انما هو من جهة عدم التمكّن من الغسل فى المسجد و لو من جهة استلزام تلويثه غالبا لندرة خلوه بدن الجنب عن النجاسة لا- سيما إذا كانت الجنابة فى المسجد- كما هو مورد الصحيح- و ندرة اقصرية الغسل عن زمان التيمم،

فاكتفى بالفرض الغالب وقوعه، وهذا هو المدرك للقول الرابع ولا يخفى ان هذا هو الأظهر وهو المتعين لان حمل الخبر على التعبد بعيد في الغاية بحيث لا يمكن الخروج عما يقتضيه القاعدة لولاه، لاحتمال كونه في مقام بيان ما تقتضيه القاعدة احتمالا عرفيا، ومع فیتعين الأخذ به كذلك، فما في المتن - موافقا لكثير من المحققين - هو الصواب و عليه المعول.

الأمر الرابع: قال المصنف (قده): وكذا حال الحائض والنفساء، والظاهر ان مراده (قده) إلحاقها بالجنب في أنهما بعد نقائهما عن الحيض والنفساء وقبل الغسل لو دخلا في أحد المسجدين عمدا أو سهوا، يجب عليهما التيمم للخروج منهما على التفصيل المتقدم في الجنب، ولعل الدليل على هذا الإلحاق هو اشتراك الحائض والنفساء مع الجنب بالنسبة إلى المسجدين أو سائر المساجد و كون حكم وجوب التيمم لأجل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٢

الخروج عن المسجدين منطبقا على القاعدة فيعم الحائض والنفساء أيضا واما لو حاضت المرأة في أحد المسجدين أو صارت نفساء فيهما فهل يجب عليهما التيمم لخروجهما عنهما في حال الحيض والنفساء أم لا؟ قد يقال: بعدمه لعدم مشروعيته وعدم تأثير التيمم حينئذ، مع كونها متلبسة بدم الحيض أو النفساء، ولكن المذكور كما عرفت في صحيح أبي حمزة - عن الباقر (ع) على نسخة الكافي - وجوب التيمم على الحائض إذا أصابها الحيض في أحدهما، حيث ذكر فيه - بعد حكم الجنب - «و كذلك الحائض إذا أصابها الحيض تفعل ذلك» وقال في مفتاح الكرامة الحق به - اي بالجنب - الحائض في المنتهى والتحرير و الدروس والبيان والذكرى والألفية، وقد خلا عن ذلك كلام القدماء إلا أبا علي، فإنه ألزم الجنب والحائض التيمم إذا اضطرا الى الدخول انتهى وقال في المعتمد لو حاضت في أحد المسجدين هل تفتقر الى التيمم في خروجها كالجنب قيل: نعم، عملا برواية الكليني لكنها مقطوعة، ولا يمنع الاستحباب، اما الوجوب فالأقرب لا وقوفا على موضع الدلالة في الجنب، ولان التيمم طهارة شرعية ممكنة في حق الجنب عند تعذر الماء، ولا كذلك الحائض فإنها لا سبيل لها إلى الطهارة، وربما يجعل هذه الفقرة في الصحيح قرينة على كون الحكم في الجنب تعديا لا على طبق القاعدة، حيث انه في التي أصابها الحيض في المسجد كذلك لعدم التأثير في تيممها مع بقاء الدم ولكنه مندفع بإمكان تأثير التيمم فيها بتخفيف حدث الحيض، نظير وضوء الجنب للأكل والشرب أو الحائض للجلوس في وقت عبادتها والذكر بقدر عبادتها، إذ لا شبهة في إمكان مؤثرية الوضوء لهما فيكون تيمم الحائض كذلك الا - ان تلك الفقرة ليست في الرواية الا - على نسخة الكافي، وهي في الكافي مقطوعة، والأولى إتيان التيمم عليهما - اي على الحائض والنفساء - لو حدث حدثهما في أحد المسجدين، ولم يكن إتيان التيمم منهما مستلزما لزيادة مكنتهما على زمان خروجهما و لو بقدر زمان التيمم،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٣

بان تأتيان بالتيمم في حال الخروج لو أمكن، وذلك لأجل ورود تلك الفقرة في نسخة الكافي و كفي بالكافي دليلا، والله العالم بحقائق الأحكام

#### [مسألة (٢): لا فرق في حرمة دخول الجنب المساجد بين المعمور منها و الخراب]

مسألة (٢): لا فرق في حرمة دخول الجنب المساجد بين المعمور منها و الخراب و ان لم يصل فيه احد و لم يبق آثار مسجديته، نعم في مساجد الأراضي المفتوحة عنوة إذا ذهب آثار المسجدية بالمرءة يمكن القول بخروجها عنها لأنها تابعة لآثارها و بنائها. أما المساجد المبنية في غير أراضي المفتوحة عنوة فلان المسجدية لا تزول عن العرصة بزوال آثارها و لا تعود العرصة إلى ملك واقفها، لأنها هي العمدة في المسجدية، و في الجواهر - في كتاب الوقف - : بلا خلاف بيننا في ذلك و انما المخالف فيه بعض

العامة الذاهب الى عود عرصه المسجد الى ملك الوقف قياسا على ما أخذ السيل مثلا ميتا فيئس منه و كان الكفن لورثته فإنه يعود إليهم بعد اليأس عن الميت، و هو- مع كونه قياسا لا- نقول به- مع الفارق، إذ الكفن الملبوس على الميت لا- يخرج عن ملك مالكة و مع اليأس عن الميت يكون على حاله من كونه لمالكة، و هذا بخلاف ارض المسجد فإنها بالوقف خرجت عن ملك المالك فلا موجب لإدخالها فيه و اما فى الأراضى المفتوحة عنوة فمقتضى إطلاق جملة من المتون عدم الفرق بينها و بين المساجد المبنية فى غيرها، قال فى الشرائع: إذا وقف مسجد فخرّب أو خربت القرية أو المحلة لم يعد الى ملك الوقف، و لا يخرج العرصه عن الوقف، لكن فى المسالك قيده بما إذا كان المسجد فى غير الأراضى المفتوحة عنوة، و قال (قده):

و هذا كله يتم فى غير المبنى فى الأرض المفتوحة عنوة حيث يجوز وقفها تبعا لآثار المتصرف فإنه حينئذ ينبغى بطلان الوقف بزوال الآثار لزوال المقتضى للاختصاص و خروجه عن حكم الأصل، اللهم الا ان يبقى منه رسوم و لو فى أصول الحيطان بحيث يعد ذلك أثرا فى الجملة- كما هو الغالب فى خراب البناء- فيكفى فى بقاء الحكم بقاء الأثر فى الجملة و ان ذهب السقف و بعض الحائط لأن ذلك لا مدخل له فى تحقق المسجديّة، بل ربما كان الباقي أكمل فيها من السقف على ما يقتضيه النص و الفتوى، ثم قال: و قول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٤

المصنف- لا يخرج العرصه عن الوقف لا يتم إلا فى المملوك بالأصل إذ لم يعتبر فى الوقف إلا العرصه و هى أرض المسجد و ان زالت الآثار اجمع، انتهى ما فى المسالك و فيما افاده (قده) نظرا، بل منع بل التحقيق ان يقال، اما بعدم جواز وقف أراضى المفتوحة عنوة للمسجديّة و لو بتبع الآثار، أو ببقائها على المسجديّة و لو بعد زوال الآثار، و ذلك لان وقف المسجد تحريرى- و هو عبارة عن إرسال الأرض عن الملكية و إطلاقها و جعلها حرا، نظير العتق الذى هو أيضا تحرير عن الملك- و الحر لا يعود رقا و المحرر لا يصير ملكا. فعلى فرض حصول المسجديّة للأرض و لو بتبع الآثار و صيرورتها حرا لا يرجع الى الملكية، لأن المراد بوقف الأرض و لو بتبع الآثار ليس بمعنى كون اسناد الوقف إليها تبعا من قبيل الصفة بحال متعلق الموصوف، و ما كان له واسطة فى العروض لكى لا تصير الأرض وقفا حقيقة، بل كان اسناد الوقف إليها بالعرض و المجاز، بل المراد صيرورتها وقفا حقيقة بتبع الآثار و يكون وقف الآثار من قبيل الواسطة فى الثبوت، و لذا قالوا باعتبار ما يعتبر فى المبيع إذا تعلق به البيع تبعا للآثار، فلازم صحه وقف الأرض و صيرورتها مسجدا تبعا للآثار خروجها عن الملكية و صيرورتها محررة، و مع صحته فلا تعود إلى الملكية، فالأمر يدور بين ان لا يرد عليها الوقف و لا تصير مسجدا، و بين ان لا تعود الى الملك لو صارت كذلك، لكن السيرة القطعية قائمة على احداث المسجد فى أرض المفتوحة عنوة كما هو المشاهد من مساجد ارض العراق فيتعين الأخير- أعنى عدم العود الى الملك بعد زوال الآثار برمتها بحيث لا يبقى منها شيئا.

[مسألة (٣): إذا عين الشخص فى بيته مكانا للصلاة و جعله مصلى له]

مسألة (٣): إذا عين الشخص فى بيته مكانا للصلاة و جعله مصلى له، لا يجرى عليه حكم المسجد.

لانه لا يكون بالمسجد الذى هو الموضوع للأحكام الشرعية المترتبة على المسجد عرفا، و ان صدق عليه المسجديّة، بل المراد من المسجد الموضوع للأحكام- على ما ينسب الى الذهن- هو المكان الموقوف على كافة المسلمين للصلاة فيه، بل لو وقفه على ان يصلى فيه طائفة مخصوصة كاولاده ما تعاقبوا أو طلاب هذه المدرسة مثلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٥

ففى صيرورته مسجدا يترتب عليه أحكام المسجديّة اشكال.



#### [مسألة (٤): كلما شك في كونه جزءا من المسجد]

مسألة (٤): كلما شك في كونه جزءا من المسجد من صحنه و الحجرات التي فيه و منارته و حيطانه و نحو ذلك لا يجرى عليه الحكم، و ان كان الأحوط الاجراء إلا إذا علم خروجه منه.

اما عدم جريان حكم المسجد على ما شك في كونه جزءا من المسجد من المذكورات في المتن فلعدم إحراز مسجديته، و كون الشبهة موضوعية، فيجرى فيها البراءة من غير اشكال، و اما وجه الاحتياط في الإجراء فلكون الأمور المذكورة المنتسبة الى المسجد مثل الصحن و الحجره و المنارة و الحيطان نفس بنائها للمسجد و انتسابها إليه اماره على كونها منه، كما أنها منسوبة إليه، و هذه الامارة و ان لم يقيم على اعتبارها دليل الا- انها صالحة لمراعاة الاحتياط في موردها على حد لولاها لم يكن في مراعاته شىء زائد عن الحسن الذاتى في الاحتياط في جميع الشبهات من الحكيمه و الموضوعية، و يمكن الفرق بين هذه المذكورات مثل الحجرات الداخلة في المسجد و الحيطان، حيث ان الظن في مسجديتهما أقوى من الظن بمسجديه الصحن و المنارة، و بالجملة فما لم يحصل الظن الاطمئنانى- و لو نوعا الذى يعامل معه معامله العلم- بإلحاق المشكوك بالمسجد يكون الحكم فيه البراءة كما لا يخفى.

#### [مسألة (٥): الجنب إذا قرء دعاء كميل]

مسألة (٥): الجنب إذا قرء دعاء كميل، الاولى و الأحوط ان لا يقرء منها «أ فمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستون» لانه جزء من سورة حم السجده، و كذا الحائض، و الأقوى جوازه لما مر من ان المحرم قراءة آيات السجده لا بقية السورة. قد عرفت ان الأقوى حرمة قراءة آيات سورة السجده مطلقا و لو غير آية السجده، و انه يحرم قراءة ما يستقل منها فى الوجود، و لو لا يقصد كونه منها، و قراءة ما لا يستقل منها فى الوجود كبعض آياتها بقصد كونه منها. و لا يخفى ان قوله تعالى «أ فَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا- إلخ» المذكورة فى دعاء كميل مما يستقل فى الوجود، فالأقوى حرمة قرائته من الجنب و لو لم يقصد به قراءة ما فى سورة السجده بل قراءة بقصد كونه من اجزاء الدعاء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٦

#### [مسألة (٦): الأحوط عدم إدخال الجنب فى المسجد]

مسألة (٦): الأحوط عدم إدخال الجنب فى المسجد و ان كان صبيا أو مجنونا أو جاهلا بجنابه نفسه. إدخال الجنب فى المسجد تارة يكون ببعثه على الدخول فيه و امره به فيدخل المبعوث بإرادته و تكون ارادته من ناحية بعث الباعث، و اخرى يكون بحمله اليه من غير ارادة منه للدخول- كما إذا رفعه على عاتقه و وضعه فى المسجد- ففي الأول لا ينبغى الإشكال فى جوازه لان الفعل الدخولى لا يكون ممن يحرم عليه بالحرمة المنجزة بل اما لا يكون حراما عليه كالصبي و المجنون أو لا يكون منجزا عليه كالجاهل بجنابته و انما الصادر من المكلف بعث المبعوث الى ما لا يكون حراما عليه بالحرمة المنجزة، و ليس دخول الجنب فى المسجد مما لا يرضى الله سبحانه بفعله و لو من غير المكلفين حتى يجب على المكلف منع غير المكلف عنه، اللهم الا- ان يعد هتكاً فيحرم على المكلف من حيث انه هتك و هو حرام عليه و فى الثانى- أعنى ما كان الإدخال بحمل الجنب على عاتقه و دخوله معه فى المسجد- ربما يقال بحرمة لشمول النص الدال على حرمة الدخول و لو ببدن الغير إذ يصدق على الدخول فى حال حمل الجنب انه دخول الجنب، و المفروض انه فعل للحامل بلا مدخلية ارادة المحمول فيه أصلا، فيكون

حراما بنفس النص الدال على حرمة دخول الجنب، لكنه - كما ترى - دعوى لا- شاهد عليها لعدم صدق دخول الجنب على دخوله قطعاً و حرمة الإدخال يحتاج إثباتها إلى دليل آخر غير ما يدل على حرمة الدخول، وهو مفقود في المقام، و لو اغتسل الصبي المميز فعلى القول بصحة عباداته لا- ينبغي الإشكال في ارتفاع حدثه به، كما هو الحكم في وضوئه، و لو غسل الولي الصبي الغير المميز ففي ارتفاع حدثه به منع ظاهر، حيث ان الجنابة ترتفع بغسل الجنب نفسه لا بتغسيل الولي إياه.

#### [مسألة (٧): لا يجوز ان يستأجر الجنب لكنس المسجد في حال جنابته]

مسألة (٧): لا يجوز ان يستأجر الجنب لكنس المسجد في حال جنابته بل الإجارة فاسدة و لا يستحق أجره، نعم لو استأجره مطلقاً و لكنه كنس في حال جنابته و كان جاهلاً بأنه جنب أو ناسياً استحق الأجره، بخلاف ما إذا كنس

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٧

عالمًا فإنه لا- يستحق لكونه حراماً و لا- يجوز أخذ الأجره على العمل المحرم، و كذا الكلام في الحائض و النفساء و لو كان الأجير جاهلاً- أو كلاهما جاهلين في الصورة الأولى أيضا يستحق الأجره لأن متعلق الإجارة و هو الكنس لا يكون حراماً و انما الحرام الدخول و المكث، فلا يكون من باب أخذ الأجره على المحرم، نعم لو استأجره على الدخول أو المكث كانت الإجارة فاسدة و لا- يستحق الأجره و لو كانا جاهلين، لأنهما محرمان و لا يستحق الأجره على الحرام، و من ذلك ظهر انه لو استأجر الجنب أو الحائض أو النفساء للطواف المستحب كانت الإجارة فاسدة و لو مع الجهل، و كذا لو استأجره لقراءة العزائم فإن المتعلق فيها هو نفس الفعل المحرم بخلاف الإجارة للكنس فإنه ليس حراماً و انما المحرم شيء آخر و هو الدخول و المكث فليس نفس المتعلق حراماً

اعلم ان الإجارة تارة تقع بإزاء الأعمال مثل- إجارة الأجير نفسه للخياطة و الكناسه مثلاً و اخرى بإزاء المنافع- مثل اجارة الدار و الدابة- و ضابط صحة الإجارة في كل واحد منهما أمران: كون العمل أو المنفعة الذين يبذل بإزائهما الأجره ملكاً للموَجِر بحيث يكون له السلطنة عليهما وضعا و رفعا و ان يفعل بهما ما يشاء، و كونهما ممكن الحصول للمستأجر بحيث أمكن له استيفائهما، و ضابط فسادها هو انتفاء الأمرين أو أحدهما، بأن لم يكن تحت استيلاء الموَجِر و قدرته و ان كان ممكن الحصول للمستأجر أو لم يكن ممكن الحصول للمستأجر و ان كان ذمام امره بيد الموَجِر وضعا و رفعا، و خروجه عن تحت استيلاء الموَجِر بأمرين تكويني و تشريعي، و الخروج التشريعي إما يكون من جهة إزمائه على فعله و هو الواجب، و يكون من باب أخذ الأجره عليه، و اما من جهة إزمائه على تركه و هو الحرام، لكن يعتبر في العمل المحرم ان يكون العمل بنفسه متعلقاً للحرمة و تكون حرمة ذاتياً ناشئة عن مفسدة فيه، لا ان تكون حرمة لأمر خارج عن ذاته- مثل ما إذا كان ضد الواجب، و قلنا بان الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده، أو مقدمة لحرام و قلنا بحرمة مقدمة الحرام، فإنه حينئذ يصير حراماً لكونه ضداً للواجب أو مقدمة للحرام لكن لا بالحرمة الناشئة عن مفسدة فيه-

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٨

و مثل هذا لا يمنع عن وقوع الإجارة و أخذ الأجره بإزائه، إذا عرفت ذلك فاعلم ان في هذه المسألة أمور.

الأول: هل يجوز استئجار الجنب لكنس المسجد مقيداً بكون الكنس في حال جنابته أم لا و جهان، مختار المصنف (قده) هو عدم الجواز تكليفاً و ان الإجارة فاسدة وضعا و لا- يستحق الأجير بعمله أجره، اما حرمة الإجارة فلتعلقها بالعمل المحرم و هو الكنس في حال الجنابة، و اجارة المنفعة المحرمة حرام مثل اجارة الدار والد كان لبيع الخمر و اجارة الدابة لحملها، و اما فسادها فلان المنفعة بالحرمة قد خرجت عن سلطة الموَجِر فانتفى الركن الأول من صحة الإجارة فيها- و هو كون العمل الذى يبذل

بإزائه الأجرة مملوكا للموجر - لما عرفت من خروجه عن ملكه بالإلزام الشرعى المتعلق بفعله أو تركه، واما انه لا يستحق الأجير بعمله اجرة فلانتفاء المالية عن عمله بسبب حرمة، هذا بيان مرامه (قده) ويمكن منع ذلك بان مورد الإجارة هو كئس المسجد فى حال الجنابة و هو لئس بمحرم، واما الحرام مقدمته التى هى الدخول فى المسجد و المكث فىه، واما الكئس فهو لئس من حيث هو كئس بحرام، إذ لئس مما يحرم على الجنب كئس المسجد من حيث انه كئس، لكن اللانزم من ذلك ثبوت التفاوت بين العلم بالجنابة و بين الجهل بها، فمع العلم بها تبطل الإجارة لا من جهة كون موردها حراما بل من جهة كونه متوقفا على مقدمه محرمه، و هو الدخول، أو مقارنا لمحرم و هو المكث فىخرج عن سلطة العامل بالمنع عنه بواسطة المنع عن مقدمته أو مقارنه، و مع الجهل بالجنابة فمقتضى القاعدة صحة الإجارة لتعلقها بعمل لا يكون فىه ملاك المبعوضيه و المفسده فى نفسه و النهى المتعلق بمقدمته لا يؤثر فى رفع السلطنة عنه لمكان الجهل به و عدم تنجزه بواسطة الجهل به، فلا مانع عن صحة الإجارة حينئذ و لا- فى استحقاق الأجير بعمله للأجرة كما لا يخفى، و المعيار فى الجهل هو جهل العامل بالجنابة سواء كان المستأجر عالما بجنابة العامل أم لا، لأن النهى متعلق بالعامل فىكون تنجزه و عدم تنجزه بعلمه به أو جهله، و لا مدخليه لعلم المستأجر و جهله بالنهى المتعلق بالعامل كما هو واضح.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٩

الأمر الثانى: لو استأجر الجنب لكئس المسجد مطلقا لا فى حال جنابته فلا إشكال فى صحة الإجارة و فى استحقاقه الأجرة بعمله لو كئس فى غير حال الجنابة و هذا ظاهر و كذا لو كئس فى حال جنابته مع الجهل بها، اما صحة الإجارة فلأنها تعلقت بالكئس المطلق و هو مملوك للأجير بالسلطنة على إيجاده فى غير حال جنابته، و اما استحقاقه الأجرة بكئسه فى حال جنابته جهلا بها فلان الكئس الصادر عنه لا يكون حراما، و المفروض عدم تنجز حرمة مقدمته و هى الدخول و المكث، فلا مانع من استحقاقه الأجرة بعمله، واما الكلام فى كئسه فى حال جنابته مع العلم بها و مقتضى ما ذكره (قده) لاستحقاق الأجرة فى صورة الجهل بالجنابة هو استحقاقه لها فى صورة العلم بها أيضا، حيث ان الإجارة صحيحة و المفروض ان العمل لا يكون محرما و اما الحرام هو الدخول و المكث اللذان لم يتعلق بهما الإجارة فىنبغى ان يقال باستحقاقه الأجرة، لكن المصنف (قده) كما ترى حكم بعدم الاستحقاق مستدلا بان عمله محرم و لا يجوز أخذ الأجرة على العمل المحرم، مع انه (قده) يقول بالاستحقاق فى هذه الصورة و فى الصورة التى استأجره للكئس فى حال الجنابة جهلا بها مستدلا بان مورد الإجارة و هو الكئس لا يكون محرما و اما الحرام الدخول و المكث.

الأمر الثالث: لو استأجره على الدخول و المكث فمع علم الأجير بالجنابة لا ينبغى الإشكال فى فساد الإجارة و عدم استحقاق الأجير بعمله اجرة، و اما الكلام فى صورة جهله بها، فالمختار عند المصنف (قده) هو فساد الإجارة و عدم الاستحقاق، و استدلاله بان الدخول و المكث محرمان و لا- يستحق الأجرة على الحرام، و لا- يخفى، ما فىه فان المحرم انما لا يستحق الأجرة عليه لمكان خروجه بحرمة عن كونه مملوكا للأجير بإلزامه على تركه و النهى عنه، و النهى انما يوجب رفع السلطنة عن متعلقه بسبب تنجزه المتوقف على العلم به فهو بوجوده الواقعى لا يرفع السلطنة عن متعلقه فحينئذ تصح إجارته كما يستحق أخذ الأجرة عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦٠

الأمر الرابع: لو استأجر الجنب أو الحائض أو النفساء للطواف المستحب فمع العلم بها لا ينبغى الإشكال فى فساد الإجارة و عدم استحقاق الأجير للأجرة، و مع الجهل بها فالمختار عند المصنف هو الفساد، و استدلاله بان متعلق الإجارة هو نفس العمل المحرم بخلاف الإجارة للكئس، و فىه ان المحرم فى الطواف المندوب أيضا هو الدخول و المكث لا نفس الطواف، و لذا قال (قده)- فى فصل بيان ما يتوقف على غسل الجنابة- بصحة طواف المندوب من الجنب إذا دخل فى المسجد سهوا، و من المعلوم

ان الصحة حينئذ متوقف على ان لا يكون الطواف منهيًا عنه واقعا في حال السهو، كيف و لو كان كذلك لكان باطلا لأنه عبادة و النهى يقتضى فسادها و لو لم يعلم به، نعم لو سلم كون العمل الطوافى متعلقا للنهى فى حال الجنابة لكان اللازم بطلانه فى حال الجهل بالنهى به لكونه عبادة، بخلاف الكنس فإنه توصلى لا مانع عن تعلق الإجارة به الا تنجز النهى المتعلق به.

الأمر الخامس: لو استأجر الجنب أو الحائض أو النفساء لقراءة العزائم فالظاهر ان نفس العمل حينئذ محرم فتبطل الإجارة و لا يستحق بعمله الأجر و لو مع الجهل بها فيما إذا كان مورد الإجارة قراءة العزائم بما هى عبادة قريبا، لانه مع الجهل بالجنابة و أخواتها، و ان كان الأجير متمكنا من قصد القربة و يتمشى منه قصدها الا ان العمل لا يكون قريبا لكونه بذاته منهيًا عنه، و شرط صحة العبادة أمران: كون العمل مما يمكن ان يتقرب به، و كون العامل ممن يتمشى منه قصد التقرب به، و حينئذ إذا قصد التقرب يصير العمل عبادة و مع العلم بالجنابة و نظائرها ينتفى الأمران معا، حيث ان العمل لا يكون قريبا لكونه مبغوضا و العامل أيضا لا يتمكن من قصد التقرب به لعلمه بمبغوضيته، و لا يعقل قصد التقرب بالعمل المبعد مع العلم بكونه مبعدا، و مع الجهل بها و ان تمشى قصد التقرب من العامل لكن العمل لا يكون قريبا، و اما لو كان مورد الإجارة هو قراءة العزائم بما هى قراءة لا مقيدا بكونها عبادة فاللازم هو الفرق بين صورة العلم و الجهل بفساد الإجارة و عدم استحقاق الأجر فى الأول دون الأخير و مما ذكرنا يظهر ان إطلاق قول المصنف بالفساد و عدم الاستحقاق فى صورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦١

الجهل فى إجارة قراءة العزائم مما لا- ينبغى، بل الحق تقييده بما إذا كان قرائتها بما هى عبادة متعلقا للإجارة لا من حيث هى قراءة، هذا ما عندى فى هذه المسألة و الله هو العليم بأحكامه.

#### [مسألة (٨): إذا كان جنبا و كان الماء فى المسجد]

مسألة (٨): إذا كان جنبا و كان الماء فى المسجد يجب عليه ان يتيمم و يدخل المسجد لأخذ الماء أو الاغتسال فيه و لا يبطل تيممه لو جردان هذا الماء الا بعد الخروج أو بعد الاغتسال، و لكن لا يباح بهذا التيمم الا دخول المسجد و المكث فيه بمقدار الحاجة فلا يجوز له مس كتابه القرآن و لا قراءة العزائم إلا إذا كانا واجبين فورا.

وجوب التيمم عليه للدخول فى المسجد لأخذ الماء أو الاغتسال فيه، لأنه بالنسبة الى ما عدا المكث فى المسجد من الغايات متمكن من الطهارة المائية بالتمكن من الدخول فى المسجد متيمما، فيجب عليه التيمم لغاية الدخول فى المسجد الذى يجب لأجل تحصيل الطهارة المائية الواجبة تحصيلها و فى المدارك لو لم يجد الماء الا فى المسجد و كان جنبا فالأظهر انه يجوز له الدخول و الأخذ من الماء و الاغتسال خارجا انتهى، و ظاهره جواز الدخول من غير تيمم، و لعله لا اختصاص النهى بالجلوس فى المسجد عنده كما يصرح مما استحسنته فيما يحكيه عن المنتهى من جواز الاغتسال فيه لو لم يكن معه ما يغرف به. حيث يقول بعده: و هو حسن ان لم يتحقق معه الجلوس للأصل و اختصاص النهى بالجلوس كما بيناه انتهى، و لا يخفى ضعف ما ادعاه بضعف مبناه، و قول المصنف (و لا يبطل تيممه لو جردان هذا الماء- الى آخره) إشارة إلى الجواب عن إشكال أورد فى المقام، و هو ان التمكن من أخذ الماء فى المسجد أو الاغتسال به موجب لبطلان تيممه، حيث انه يبطل بالتمكن من استعمال الماء و بطلانه يصير عاجزا عن استعماله، فيلزم من وجوده عدمه، و بعبارة أخرى متى استبيح بالتيمم مكثه فى المسجد للغسل ينتقض تيممه، و متى انتقض تيممه يحرم عليه المكث للغسل فيعجز عن الغسل عجزا تشريعا ناشيا عن تحريم المكث عليه، و الجواب عنه ان التمكن من الغسل يتحقق بالدخول متيمما بالنسبة إلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦٢

سائر الغايات المتوقفة على الطهارة كالصلاة ونحوها، لا بالنسبة الى هذه الغاية- أعنى الدخول فى المسجد لأخذ الماء أو الاغتسال فيه- و ليس مطلق وجدان الماء ناقضا للتيمم بل بشرط التمكن من إيجاد الغاية الواجبة عليه بعد انتقاض التيمم متطهرا و بعبارة أخرى وجدان الماء فى خارج المسجد ناقض للتيمم الذى اتى به للدخول فى المسجد لأخذ الماء أو الاغتسال فيه، و اما وجدانه فى المسجد لا يعقل ان يكون ناقضا لهذا التيمم، كيف و هو بهذا التيمم يصير واجدا اى يرفع المنع الشرعى عنه، و لا يعقل ان يكون ما يترتب على التيمم رافعا له، و الا- يلزم ان يكون الأثر رافعا لمؤثره فيلزم من وجوده عدمه، فظهر انه من بقاء التيمم بعد التمكن من الماء به لا يلزم من وجوده عدمه على ما توهم فى تقرير الاشكال، بل من ارتفاعه بالتمكن من الماء يلزم من وجود التمكن عدمه، إذا التمكن الرافع للتيمم متفرع عليه، فبارتفاع التيمم به يرتفع التمكن، فيلزم من وجود التمكن إذا اقتضى رفع التيمم عدمه و هل يباح بهذا التيمم ما عدا دخول المسجد و اللبث فيه من الغايات المتوقفة على الطهارة- كمس كتابه القرآن أو قراءة العزائم فى حال الدخول و المكث- احتمالان، مختار المصنف (قده) هو العدم كما فى التيمم لضيق الوقت حيث مختاره (قده) عدم اباحه ما عدا الذى تيمم له، لمكان ضيق الوقت عن إدراكه مع الطهارة المائية، و فيما اختاره فى كلا المقامين بحث يأتى فى باب التيمم إنشاء الله تعالى، و قد حررناه فى طى مسألة الحادية و الثلاثين من مبحث مسوغات التيمم فراجع، هذا كله إذا لم يكن مثل مس كتابه القرآن واجبا مضيقا عليه، و الا فلا إشكال فى إباحته به لو كان واجبا فورا.

#### [مسألة (٩): إذا علم إجمالا جنبه أحد الشخصين]

مسألة (٩): إذا علم إجمالا جنبه أحد الشخصين لا يجوز له استيجارهما و لا استئجار أحدهما لقراءة العزائم أو دخول المساجد أو نحو ذلك مما يحرم على الجنب.

و ذلك للعلم الإجمالى بحرمة مورد الإجارة على أحدهما، ففى استيجارهما يقطع باستئجار الجنب المردد فى البين، و باستئجار أحدهما يحتمل استئجار الجنب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦٣

ففى الأول تحصل المخالفة القطعية، و فى الثانى المخالفة الاحتمالية، و كلاتهما مما يجب التحرز عنه على ما هو مقتضى العلم الإجمالى، و يمكن ان يقال بجواز استيجارهما معا فضلا عن أحدهما، و ذلك لان المانع عن صحة استيجارهما- و هو خروج مورد الإجارة عن سلطة الموجر- منتف فى المقام، لأن النهى بوجوده الواقعى لا يؤثر فى تعجيز الفاعل عن إتيان متعلقه ما لم ينته إلى مرتبة التنجز بمنجز، و المفروض ان كل واحد من الشخصين لا يكون العلم الإجمالى منهما بجنبه أحدهما منجزا، لحرمة مورد الإجارة بالنسبة إليهما، بل كل منهما يعمل على وفق الأصل الجارى بالنسبة إليه من غير معارض، فكل واحد منهما لو كان جنبا واقعا لم ينتج عليه حرمة مورد الإجارة من قراءة العزائم و دخول المسجدين و اللبث فى ما عداهما، فلا يكون مورد الإجارة خارجا عن حیطة سلطانه فعلا و تركا، بل هو مسلط عليه بالأصل الجارى فى حقه من غير معارض، و المفروض عدم مانع آخر عن صحة الإجارة كما لا يخفى نعم فيما كان مورد الإجارة يتوقف صحته على الطهارة الواقعية مثل استيجارهما للإتيان بصلاة جعفر مثلا- لا- يصح استيجارهما و لا- أحدهما، و ذلك للقطع ببطالان عمل أحدهما مع كون عملهما معا موردا للابتلاء بالاستئجار، بل يمكن القول بعدم الجواز فيما إذا كان مورد الإجارة عباديا و لو لم يتوقف صحته على الطهارة، كقراءة العزائم بوصف كونها قريبا، إذا المستأجر يقطع بعدم قرينة القراءة من أحدهما لمبغوضية القراءة من الجنب واقعا و لو لم يعلم القارى به، فهو من حيث جهله بالجنبه و تمشى قصد التقرب منه بإجراء الأصل فى عدم جنبته و ان يمكنه قصد التقرب بعمله لكن لو كان جنبا واقعا لا- تصح منه العمل عبادة، لعدم صلاحية العمل لان يتقرب به إذا كان مبغوضا بالنهى عنه واقعا و لو لم يكن نهيه

منجزاً، لكن هذا كله متوقف على كون حرمة قراءة العزائم و دخول المسجدين و لبث غيرهما من المساجد حراماً ذاتياً على الجنب كما هو كذلك قطعاً من غير اشكال.

#### [مسألة (١٠): مع الشك في الجنب لا يحرم شيء من المحرمات المذكورة]

مسألة (١٠): مع الشك في الجنب لا يحرم شيء من المحرمات المذكورة إلا إذا كانت حالته السابقة هي الجنب.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦٤

و ذلك لكون الشبهة فيما لم يعلم بكون الحالة السابقة هي الجنب موضوعية تحريمية التي هي مجرى أصالة الحل باتفاق الكل من المجتهدين و الأخباريين، و مع العلم بكون الحالة السابقة هي الطهارة يرجع الى استصحابها من غير اشكال، كما ان الحكم فيما كانت الحالة السابقة هي الجنب و حرمة المذكورات لاستصحابها.

#### [فصل فيما يكره على الجنب]

##### إشارة

فصل فيما يكره على الجنب و هي أمور:

#### [الأول الأكل و الشرب]

الأول الأكل و الشرب، و يرتفع كراهتهما بالوضوء أو غسل اليدين و المضمضة و الاستنشاق، أو غسل اليدين فقط. الكلام في هذه المسألة يقع في أمرين.

الأول: المشهور على كراهة الأكل و الشرب على الجنب، و عن التذكرة نسبتها إلى علمائنا، و عن ظاهر الصدوق حرمتها عليه، و في المدارك ما بظاهره نفى الكراهة فضلاً عن الحرمة، حيث انه بعد نقل صحيحة عبد الرحمن و صحيحة زرارة الآيتين قال: مقتضى الرواية الأولى استحباب الوضوء لمريد الأكل و الشرب أو غسل اليدين خاصة، و مقتضى الثانية الأمر بغسل اليد و الوجه و المضمضة: و ليس فيهما دلالة على كراهة الأكل و الشرب بدون ذلك، و لا على توقف زوال الكراهة على المضمضة و الاستنشاق أو خفتها بذلك، و الأجود العمل بمقتضاهما. انتهى و الأقوى ما عليه المشهور من الكراهة لا الحرمة المنسوبة الى الصدوق و ان كان في النسبة تأمل، إذ عبارته في الفقيه تشعر بقوله إلى الكراهة، حيث يقول: الجنب إذا أراد ان يأكل أو يشرب قبل الغسل لم يجز له الا ان يغسل يديه و يتمضمض و يستنشق، فإنه ان أكل أو شرب قبل ان يفعل ذلك خيف عليه من البرص، ثم قال: و روى ان الأكل على الجنب يورث الفقر انتهى، فان تعليقه بخوف البرص و إیراث الفقر مشعر بذهابه بالكراهة، و لا عدم الكراهة و الحرمة معاً،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦٥

و الذي يدل على ما عليه المشهور من الكراهة هو جمع الأخبار الواردة في المقام و حمل بعضها على بعض على ما تقتضيه الصناعة، فإن الأخبار الواردة في الباب على طائفتين.

فمنها ما بظاهره النهي عن الأكل و الشرب كصحيحة الحلبي عن الصادق عن أبيه عليهما السلام قال: «إذا كان الرجل جنباً لم يأكل و لم يشرب حتى يتوضأ» و مفهوم صحيحة زرارة قال: «الجنب إذا أراد ان يأكل و يشرب غسل يده و يتمضمض و غسل

وجبهه و أكل و شرب» و خبر المناهى عن النبي (ص) نهى عن الأكل على الجنابة و قال:

«انه يورث الفقر» و خبر السكونى عن الصادق (ع) «لا يذوق شيئا حتى يغسل يده و يتمضمض فإنه يخاف عليه من الوضوح و الوضوح بالتحريك البرص» و منها ما بظاهرة يدل على الجواز كموثق ابن بكير عن الجنب يأكل و يشرب و يقرء القرآن؟ قال: «نعم يأكل و يشرب و يقرء و يذكر ما شاء» و صحيحة عبد الرحمن قال قلت لأبى عبد الله (ع): أ يأكل الجنب قبل ان يتوضأ؟ قال: «انا لنكسل و لكن ليغسل يده فالوضوء أفضل» قال فى الوافى «إنا لنكسل» هكذا يوجد فى النسخ، و يشبه ان يكون مما صحف و كان «انا لنغتسل» لأنهم (ع) أجل من ان يكسلوا فى شىء من عبادة ربهم جل و عز أقول: و كيف كان فيدل على جواز أكل الجنب قبل الوضوء كما لا يخفى، و لا يخفى ان مقتضى الصناعة فى هاتين الطائفتين هو حمل الطائفة الأولى التى ظاهرة فى الحرمة على الكراهة بقريئة الطائفة الثانية الصريحة فى الجواز، مضافا الى ما فى الطائفة الأولى من التأييد فى حملها على الكراهة، مثل التعليل بأنه يورث الفقر فى خبر المناهى، و انه يخاف عليه البرص فى خبر السكونى، و بهذا يبطل ما نسب الى الصدوق و ما مال إليه فى المدارك، مع ما فى الأخير من الوهن فى اقتصاره فى نقل النصوص على صحيح زرارة و صحيح عبد الرحمن، ثم الإشكال فى الحكم بالكراهة بعدم دلالتها عليها، أصلا فكأنه (قده) لم يعتن الى غيرهما من الاخبار المتعرضة للنهى لضعف سندها عنده، مع ما عرفت باشمالها على الصحاح كصحيحة الحلبي المتقدمة. مع ان صحيحة زرارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦٦

التى حكاها داله على المنع بالمفهوم، و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فيما ذهب اليه المشهور من كراهة الأكل و الشرب على الجنب بمقتضى ما ذكرناه من الجمع بين النصوص.

الأمر الثانى: اختلفت الاخبار فيما به تزول الكراهة، ففي صحيحة الحلبي المتقدمة أنها ترتفع بالوضوء، و فى صحيحة زرارة بغسل اليد و المضمضة و غسل الوجه، و فى خبر السكونى بغسل اليد و المضمضة، و فى صحيحة عبد الرحمن بغسل اليد أو الوضوء مع أفضلية الوضوء، و فى الرضوى بغسل اليد و المضمضة و الاستنشاق، و فيه قال: «إذا أردت أن تأكل على جنبتك فاغسل يدك و تمضمض و استنشق ثم كل و اشرب الى ان قال- إذا أكلت أو شربت قبل ذلك أخاف عليك البرص» و لا يخفى ان ما فى فقه الرضا حجة ما لم يعلم كونه من مصنفه و كان فيه قرينة على كونه من المروى عنه، كما فى هذه الفقرة حيث حكاها عن غيره بقوله، (قال) الظاهر فى كون قائله الامام (ع)، و فيه أيضا إشعار بالكراهة بدون الغسل و المضمضة و الاستنشاق، حيث قال: «إذا أكلت أو شربت قبل ذلك أخاف عليك البرص» و لعل الأظهر فى الجمع بين هذه الاخبار بعد ظهور فعل هذه المذكورات من الوضوء و نحوه لرفع الكراهة و نفى ما يخاف من ترتبه لو لا فعلها هو ارتفاع الكراهة بفعل اجمعها و اشمالها، و هو الوضوء المشتمل على غسل اليدين و المضمضة و الاستنشاق كما يدل عليه الحكم بأفضلية الوضوء فى صحيحة عبد الرحمن بعد الحكم بالتخيير بينه و بين غسل اليد ثم بعد الوضوء تزول مرتبة من الكراهة بفعل ما سواه من غسل اليد و نحوه، و كلما يكون مما عدا الوضوء أشمل كان تأثيره فى رفع الكراهة أشد، فالأفضل بعد الوضوء هو الإتيان بغسل الوجه و اليدين و المضمضة و الاستنشاق، و بعده الإتيان بالثلاثة من تلك الأربعة ثم بالاثنتين الى ان ينتهى بالإتيان بواحد منها، فترتفع به مرتبة من الكراهة و يدل على الاكتفاء به صحيحة عبد الرحمن المصرحة بجواز الاكتفاء بغسل اليد، و حيث ان الإتيان به للسكون و الاطمئنان بعدم ترتب ما يخاف من ترتبه لولاه فلا جرم يكون إتيانه لنفى ما يخاف من ترتبه، فيكون مع تأثيره فى نفيه مزيلا لكراهة الأكل و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦٧

الشرب الناشئة من خوف ما يترتب عليهما لولاه، و حيث ان الوضوء بحكم النص المذكور أفضل و أفضليته انما تنشأ من كونه انقى فى نفى ما يخاف من ترتبه يستكشف بقاء مرتبة من الكراهة الناشئة من الخوف المذكور مع غيره من المذكورات، و نتيجة

ذلك كله ارتفاع الكراهة في الجملة بما عدا الوضوء الكامل و ارتفاعها بالكلية معه و مما ذكرناه يظهر ما في المتن من جعل الأفعال المذكورة مزيلة للكراهة في عرض واحد الظاهر في كونها ترتفع بكل واحد منها تخيرا، بل الصواب ما ادعيناه من ارتفاعها بتمامها بالوضوء الكامل، ثم ترتفع مرتبة منها بما عدا الوضوء من المذكورات على حسب التفاوت في تحققها من حيث الشمول و الاجتماع بتحقيق الأربعة أو الثلاثة إلى أن ينتهي إلى الواحد، و لعل نظر المصنف في الحكم بالتخير هو اختلاف الأخبار المذكورة كما شاهدت، و الحكم بجواز الأخذ بكل واحد منها تخيرا، هذا و لكن الجمع بينها بما ذكرناه لعله أصوب.

### [الثاني: قراءة ما زاد على سبع آيات من القرآن ما عدا العزائم]

الثاني: قراءة ما زاد على سبع آيات من القرآن ما عدا العزائم، و قراءة ما زاد على السبعين أشد كراهة. الكلام في هذه المسألة يقع في أمور الأول في حكم قراءة القرآن ما عدا العزائم في حال الجنابة، فالمشهور في حكمها على الجواز، و حكى عليه الإجماع عن المرتضى و الشيخ و المحقق، و المحكى عن سائر تحريمها عليه مطلقا و لو بالسبع و ما دونه، و عن ابن براج عدم جواز ما زاد عن السبع، و عن بعض الأصحاب عدم جواز ما زاد عن السبعين، و الأقوى ما عليه المشهور للأخبار المستفيضة الدالة على جوازها، كموثقة ابن بكير و صحيحة زرارة و صحيحة محمد بن مسلم و صحيحة فضيل بن يسار و صحيحة الحلبي و حسنة زيد الشحام و لا يعارضها شيء إلا خبر السكوني عن الصادق (ع) عن آبائه عن علي (ع) قال: «سبعة لا يقرؤون القرآن الراكع و الساجد، و في الكنيف، و في الحمام، و الجنب و النفساء و الحائض» و المروى بطرق العامة عن النبي (ص) في وصيته لعلي (ع) انه قال: «يا علي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦٨

من كان جنبا في الفراش مع امرأة فلا يقرء القرآن، فإني أخشى ان تنزل عليهما نار من السماء فتحرقهما» لكن لا حجية لهما بناء على المختار عندنا من سقوط الخبر عن الحجية باعراض المشهور عن العمل به و وهنه بذلك، فلا يعارضان مع ما تقدم من الاخبار المستفيضة المعمول بها، مضافا الى ضعف سندهما مع قطع النظر عن وهنهما بالاعراض، لكون راوي الأول هو السكوني و كون الثاني مرويا بطرق العامة، مع ما في دلالة الأول أيضا من الوهن بعدم حرمة القراءة في الركوع و السجود، و في الكنيف و الحمام.

فتضعف دلالته على الحرمة في الجنب و أخواته، و في الثاني من لزوم الاقتصار على مورده و هو الجنب الذي معه المرأة في الفراش: نعم لا بأس بالقول بالكراهة مطلقا للخبرين المذكورين بضميمة الاعتماد على قاعدة التسامح في أدلة السنن و منه يظهر المناقشة في القول بعدم الكراهة فيما دون السبع مستدلا بالأخبار المشتملة على الأمر بقراءة الجنب و الحائض ما شاء أو عمومات الأمر بقراءة القرآن، إذ شيء من تلك الاخبار و العمومات لا تنافي الكراهة بعد إمكان إثباتها بالدليل الثاني: في حكم قراءة ما زاد عن السبع، و المشهور فيه على الكراهة و قد عرفت ان المحكى عن ابن براج عدم الجواز، و الظاهر من المدارك هو الجواز مع نفى الكراهة أيضا، و عليه صاحب الحدائق، و الأقوى ما عليه المشهور لما عرفت في الأمر الأول من كراهته على الجنب مطلقا و لو ما دون السبع فضلا عن السبع و ما زاد عليه، و يدل عليه موثقة سماعة قال: سئلته عن الجنب هل يقرء القرآن؟ قال: «ما بينه و بين سبع آيات» الدال بمفهومه على المنع عن قراءة ما زاد عن السبع المحمول على الكراهة جمعا بينه و بين ما دل بإطلاقه على الجواز كالأخبار المتقدمة.

لا- يقال، مقتضى الصناعة تقييد إطلاق تلك الاخبار بذاك المفهوم فيصير دليلا لقول ابن براج القائل بالمنع فإنه يقال: هذه الاخبار ناصة في الإطلاق آبية عن التقييد كما لا يخفى على من تدبر فيها، مضافا الى إمكان المنع عن دلالة الموثقة على حرمة



ما زاد على السبع، حيث انها لو كانت لكانت بالمفهوم و لا موجب للمفهوم لها كما لا يخفى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦٩

و مما ذكرنا ظهر ضعف التمسك بها لإثبات الحرمة المحكية عن ابن البراج و لا دليل على الحرمة سواها الثالث: المصرح به فى كلام غير واحد من الأصحاب كراهة ما زاد عن السبع الظاهر فى عدم كراهة السبع نفسها و المروى فى موثقة سماعه هو الاذن فى قراءة ما بينه و بين سبع آيات، و دلالتها على عدم كراهة السبع نفسها مبنى على الحكم بدخول الغاية فى المغيب، و هو لا يخلو عن تأمل بل منع الرابع: مقتضى تقييد الكراهة بما زاد على السبع تقييد شدتها أيضا بما يزيد على السبعين - كما فى المتن - لكن المصرح به فى الشرائع هو أشد السبعين نفسها، حيث يقول، و أشد من ذلك قراءة سبعين، و لعل مراده حصول الشدة ببلوغ السبعين الحاصل بلوغها بالتجاوز عنها، فلو قرء السبعين تكون كراهتها كقراءة ما بينها و بين السبع على المرتبة الاولى و كيف كان يدل على أصل الكراهة موثقة سماعه المتقدمة حيث ان السبعين و ما زاد عليها تكون من مصاديق ما زاد على السبع، و رواية زرعة عن سماعه قال: «ما بينه و بين سبعين» و الظاهر كونها رواية على حدة مندرجة تحت دليل الحجية و احتمال كونها رواية واحدة حصل الاضطراب فى متنها بعيد لا يلتفت اليه فتقع المعارضة بينها و بين رواية سماعه، كما تعارض مع الاخبار المجوزة.

و طريق الجمع بينها و بين الاخبار المجوزة هو بعين طريق الجمع بين موثقة سماعه و بين الاخبار المجوزة بحمل رواية زرعة على الكراهة أيضا، و وجه الجمع بين تلك الرواية و موثقة سماعه بحمل تلك الرواية على شدة الكراهة و ذلك لما اغترس فى الذهن من مناسبة الحكم و الموضوع، و انه كلما ازدادت القراءة كانت الكراهة أغلظ و مقتضاه تفاوت مراتب الكراهة فيما زاد على السبعين. و انه كلما كانت أكثر كانت كراهتها أغلظ، و به صرح فى الشرائع و قال: و ما زاد أغلظ كراهية، و لكن صرح فى الجواهر بتفرد المحقق به و انه ما عثر على ذلك من غيره، و قال: بان مدركه لا تخلو من نظر و تأمل، قلت: بل لعله لا تأمل فيه بما ذكرناه من مناسبة الحكم و الموضوع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٠

الخامس، الظاهر ان المراد بالسبع هو الايات السبع بان يكون كل آى غير الآية الأخرى، فلا يصدق على تكرار الآية الواحدة سبع مرات، و فى الجواهر: بل الظاهر عدم الكراهة فى تكرير السبع أيضا، لعدم صدق الزيادة حينئذ، و هو مشكل و لا فرق فى الايات بين القصيرة و الطويلة لكون المدار على الآية كما لا يخفى

### [الثالث: مس ما عدا خط المصحف من الجلد و الأوراق و الحواشى و ما بين السطور]

الثالث: مس ما عدا خط المصحف من الجلد و الأوراق و الحواشى و ما بين السطور.

اما مس خط المصحف فقد تقدم الكلام فى حرمة تفصيلا، و اما مس ما عدا خطه من جلده و أوراقه و حواشيه و ما بين سطوره بل غلافه و خيطه المتصلان به فالمشهور فيه على الكراهة، و فى الجواهر، بل كاد أن يكون إجماعا، خلافا للمحكى عن المرتضى من القول بالحرمة، و الا - قوى ما عليه المشهور. و يدل على جوازه مرسله حريز عن الصادق (ع) انه قال: «لولده إسماعيل يا بنى اقرء المصحف» فقال انى لست على وضوء؟ قال: «لا تمس الكتاب و مس الورق» و المراد بالكتاب هو المكتوب اعنى الخط بقريته مقابلته مع الورق، و هذا الخبر و ان كان يدل على جواز مس الورق لكن بقريته مقابلته مسه فى الجواز مع عدم جواز مس المكتوب يستفاد عدم اختصاص الجواز بخصوص الورق بل يعمه و غيره مما عدا الخط، و هو ان كان فى مورد مس غير المتوضى لكن بضميمة عدم الفصل بينه و بين المحدث بالحدث الأكبر يثبت الجواز فى الجنب و أخواته أيضا، و موثقة أبى

بصير عن الصادق (ع) عن قرء من المصحف و هو على غير وضوء؟ قال (ع): «لا بأس و لا يمس الكتاب» و تقريب الاستدلال به على جواز مس الجنب لما عدا الخط هو التقريب فى المرسله المتقدمه. و المحكى عن فقه الرضا «و لا تمس القرآن إذا كنت جنباً أو على غير وضوء و مس الأوراق» المعتضد بفتوى الأصحاب، و فى الجواهر: لا خلاف فيه بل كاد أن يكون مجمعا عليه سوى ما ينقل عن المرتضى، و استدلال للمرتضى بقوله تعالى «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» و خبر إبراهيم بن عبد الحميد «المصحف لا تمسه على غير طهر و لا جنباً و لا خيطه و لا تعلقه ان الله يقول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧١

«لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» و صحيح ابن مسلم قال: قال أبو جعفر (ع): «الجنب و الحائض يفتحان المصحف من وراء الثياب و يقرآن من القرآن ما شاء إلا السجدة» أما الاستدلال بالآية المباركة ففى دلالتها على حرمة مس الخط منه كلام فضلا عن دلالتها على حرمة مس ما عدا خطه، اما خبر إبراهيم فقد أورد عليه بان الظاهر من قوله (ع) «المصحف لا تمسه» هو كتابته، و ذلك بقرينه تمسكه (ع) بالآية المباركة المراد بها الكتابة، للتعبير فيها بالقرآن، و هو اسم للمقر و الذى هو الخط و لا يشمل الورق و نحوه مما عدا الخط و يؤيده ما ورد فى نسخة من الرواية التعبير «لا خطه» بدل «و لا خيطه» فإنه حينئذ يكون عطفاً تفسيرياً لقوله «المصحف» و لكن يبعد ذلك ذكر كلمة «و لا تعلقه» فإنه لا يناسبه الاستدلال بالآية المباركة و ربما يناقش فى الاستدلال به بضعف دلالة على الحرمة لاشتماله على النهى عن التعليق الذى لا يكون حراماً قطعاً، و فيه ان اشتماله على ما ليس بحرام قطعاً لا يوجب قدح ظهوره فى حرمة ما لا قطع بانتفاء حرمة مثل ورقه و نحوه و ربما يقال: بمعارضته مع مرسله حريز و موثقة أبى بصير المتقدمتين الداليتين على جواز مس الورق من غير طهر فضلا عن مس الخيط، فيحمل خبر إبراهيم على مطلق المرجوحية فيفهم مرجوحية مس الورق من إطلاق النهى و من فحوى النهى عن مس الخيط و التعليق و لا يخفى ما فيه لأن موثقة أبى بصير لا دلالة فيها على جواز مس الورق على غير طهر، بل هى تدل على المنع عن مس الكتاب، و عندى يكون الظاهر من النهى عن مس الكتاب هو المنع عما يصدق عليه مسه، و الظاهر صدق المس على جلده و ورقه بل و غلافه المتصل به، و دعوى اختصاص الكتاب بالخط لانه بمعنى المكتوب بعيدة عما ينسب الى الذهن عند إطلاقه، بل الظاهر انه اسم لما بين الدفتين الصادق مسه و لو بمس جزء منه و لو بوضع اليد على جلده، فدعوى دلالة الموثقة على المنع عن مس ما عدا الخط اولى من دعوى دلالتها على الجواز، و اما مرسله حريز فهى ظاهرة فى جواز مس الورق من غير وضوء، لكن إسراء حكمه الى حال الجنابة مشكل لأقوائه حدث الجنابة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٢

عن الحدث الأصغر، و عدم القول بالفصل لا- يثبت الحكم فى الجنب على وجه تظمن به النفس، و فى المدارك ان الحكم بالكراهة مذهب الشيخين و أتباعهما: و استدلوا عليه برواية إبراهيم بن عبد الحميد، و حملوها على الكراهة لاشتمال سندها على عدة من المجاهيل و الضعفاء فلا يبلغ حجة فى إثبات التحريم و ما افاده (قده) أيضا منظور فيه لاستناد المشهور الى هذا الخبر فى إثبات حرمة مس خطه فيكون معتضدا بعملهم و بما ذكرناه يظهر ضعف ما فى الجواهر من توجيه التمسك بهذا الخبر على القول بالكراهة بقوله (قده): و لعل وجه استدلال الأصحاب بها هو شمول لفظ المصحف للكتابة و غيرها، الا انه لما انجبر النهى بفتوى الأصحاب بالنسبة للكتابة و جب القول بالحرمة، و لم ينجر بالنسبة الى غيرها فوجب القول بالكراهة لعدم صلاحية الرواية لإثبات الحرمة لما فيها من الضعف انتهى، و ذلك لان قوله (شمول المصحف للكتابة و غيرها) و ان كان حقا موافقا لما ادعياه الا ان ما افاده من انجبار النهى بفتوى الأصحاب بالنسبة للكتابة دون غيرها ممنوع، إذ ليس من شرط الانجبار بالعمل هو العمل بكل ما اشتمل عليه الخبر بل الاستناد اليه و لو بجزء منه يخرج عن الوهن و يجعله موثوقا به، و يدخل بذلك فى دليل الحجية

كما لا يخفى، و بالجملة فلم يظهر لى إلى الان ما يدفع به عن التمسك بهذا الخبر على المنع عن مس غير خطه، فلعله يفتحه الله سبحانه تعالى فيما بعد وَ هُوَ الْفَتْاحُ الْعَلِيمُ و اما صحيح محمد بن مسلم فالانصاف عدم دلالة على حرمة المس بل الظاهر منه عندى ان الأمر فيه بفتح الجنب و الحائض المصحف من وراء الثوب للتحرز عن الابتلاء لمس خطه كما هو الغالب- حيث ان فتح كتاب يقارن مع مس خطه، فقال (ع): «يفتحان من وراء الثياب» لكى لا ينتهى الفتح الى مس خطه و هذا المعنى فيه ليس ببعيد، فلا يحتاج فى دفعه الى تكلف ان يقال ان غاية ما يمكن استفادته منها انما هى مرجوحية المس الغير المنافية للكراهة، و ليست الجملة الخبرية مستعملة فى الوجوب حتى يقال: ان ظاهرها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٣

الوجوب الشرطى، و مقتضاه حرمة فتح المصحف بغير هذه الكيفية لأن فتح المصحف من المقدمات العادية للقراءة و ليس بواجب شرعى أو شرطى، و لكن تقييده فى الرواية بكونه من وراء الثوب يدل على ارادة الاحتراز عن المباشرة، لأن هذا هو النكتة الظاهرة، و كون المس مكروها يصلح وجها لحسن الاحتراز، فلا يدل على الحرمة انتهى.

و لا- يخفى ما فيه من البعد لعدم استفادة مرجوحية المس، و ان الجملة الخبرية ظاهرة فى الوجوب الا ان الظاهر منها وجوبا إرشاديا للإرشاد إلى التحرز عما ينتهى إلى المس المحرم و هو مس الخط هذا، و لكن الانصاف مع صرف النظر عن صحة التمسك بخبر إبراهيم بن عبد الحميد على قول المرتضى هو صحة القول بالكراهة لذهاب المشهور إليها، و مناسبة القول بها مع التعظيم و كونها مناسبة مع الاحتياط، فلا يرد المنع عنها بعدم الدليل عليها (فرعان) الأول: مقتضى حمل خبر إبراهيم على الكراهة هو القول بكراهة مس غير الخط من القرآن على غير طهر من الوضوء أيضا كما هو المستفاد منه، لكن الأصحاب خصوا كراهة مس الجنب بالذكر، و لم يحكموا بكراهة المس على المحدث بالأصغر الثانى: ظاهر المصحف و ان كان هو مجموع ما بين الدفتين، لكن الحكم المذكور يعمه و الأوراق المفردة من المصحف لا سيما ما كان منها لها استقلال الوجود و الواقعة فيما بين الدفتين «كيس جزء» و عم جزء، و فى شموله لصفحة و صفحتين منه فى حال انفرادها عما بين الدفتين تأمل، و ان لا يخلو عن الوجه لمناسبته مع التعظيم، و كيف كان فلا يتحقق الكراهة بمس ورق كتب فيه آية أو آيتين. لا سيما فيما إذا كانت الكتابة فى طى جمل أخرى أو فى مقام الاستدلال بها فإنه لا يصدق عليه مس ورق المصحف قطعا.

#### [الرابع: النوم]

الرابع: النوم الا ان يتوضأ أو يتيمم ان لم يكن له الماء بدلا عن الغسل

الكلام فى هذه المسألة فى أمور الأول: لا ينبغى الإشكال فى إباحة النوم على الجنب قبل الغسل و الوضوء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٤

و التيمم بل فى حال الجنابة و فى الجواهر: انه المقطوع به، فما عن المهذب من النهى للجنب عن النوم حتى يتمضمض و يستنشق يراد منه الكراهة قطعا، و يدل عليه من الاخبار صحيح الأعرج عن الصادق (ع) قال: «ينام الرجل و هو جنب و تنام المرأة و هى جنب» و مرسل صدوق حيث قال: و فى حديث آخر انا أنام على ذلك حتى أصبح انى أريد أن أعود، و موثق سماعة قال: سئلته عن الجنب يجب ثم يريد النوم؟ قال: «ان أحب ان يتوضأ فليفعل و الغسل أفضل من ذلك، فان هو نام و لم يتوضأ و لم يغتسل فليس عليه شىء أنشأ الله تعالى» الثانى لا شبهة فى كراهة النوم عليه جنبا و يدل عليها صريحا صحيح عبد الله الحلبي قال سئل الصادق (ع) عن الرجل ينبغى له ان ينام و هو جنب قال «يكراه ذلك حتى يتوضأ و صحيح عبد الرحمن قال: سئل الصادق (ع) عن الرجل يواقع اهله أ ينام على ذلك؟ قال (ع): «ان الله تعالى يتوفى الأنفس عند منامها، و لا يدري ما يطرقه من البلية إذا

فرغ فليغتسل» و استدل في الحدائق أيضا بموثقة سماعه، و لا يخفى عدم دلالتها على كراهة النوم مع الجنابة، و انما تدل على استحباب الوضوء و الغسل عنده مع أفضلية الغسل عن الوضوء، و استحبابهما عنده لا يستلزم كراهة النوم بدونهما غاية الأمر ان تركهما عنده ترك المستحب و هو غير فعل المكروه.

الثالث: ترتفع الكراهة بالوضوء و لو مع التمكن من الغسل، و يدل عليه من الاخبار موثقة سماعه و صحيح عبد الله الحلبي المتقدمان، و هذا في الجملة مما لا اشكال فيه، انما الكلام في انه هل ترتفع الكراهة بالوضوء بالكلية؟ أو انها تخفف به و تبقى مرتبة منها معه؟ فعن كاشف اللثام هو الأخير، قال: و الظاهر الخفة لصحيح عبد الرحمن المقتصر فيه بذكر الاغتسال لرفع الكراهة، فيدل على ان الوضوء لا يرفع الكراهة كلية، و صريح الجواهر هو الأول، و استدل بصحيح الحلبي المقتصر فيه بذكر الوضوء في قوله (ع) «يكراه ذلك حتى يتوضأ» الظاهر في ارتفاع الكراهة بالوضوء حيث انه مغيب به، فلو لم يكن الوضوء رافعا لها لم يكن وجه في جعله غاية، و لا ينافيه صحيح عبد الرحمن، إذا قصاه تعجيل استحباب الاغتسال و هو لا ينافي ارتفاع الكراهة بالوضوء و ان تضمن ترك مستحب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٥

أقول: المستفاد من صحيح عبد الرحمن كراهة النوم جنبا من جهة طرو الموت عليه و هو جنب، و من المعلوم ان الجنابة لا ترتفع بالوضوء، و يلزم من ذلك بقاء كراهة النوم بعد الوضوء ببقاء منشئها الذي هو الجنابة، و احتمال طرو الموت عليه معها و لو لا الأمر بالوضوء لكان المتعين هو القول بتعين الغسل عليه عند التمكن منه و مع التعذر إتيان التيمم بدلا عنه، لكن بعد ورود النص بالوضوء ينبغي حمله على رفع المرتبة من الكراهة به مع بقاء مرتبة منها.

الرابع: بناء على كون الوضوء رافعا للكراهة بالكلية لو لم يتمكن من - الغسل و الوضوء لعدم التمكن من استعمال الماء لهما يستحب له التيمم، فهل يأتي بالتيمم بدلا عن الغسل أو يتخير في نيته بين كونه بدلا عن الغسل أو الوضوء وجهان، مختار الجواهر هو الأخير، قال: لكن الإتيان به بدلا عن الغسل أفضل لكون مبدله كذلك، لكن الأظهر هو تعين الإتيان به بدلا عن الغسل، و ذلك لكون النوم مع الطهارة مستحبا قطعا فيكون غاية من الغايات للغسل، و بحكم بديلة التيمم عن الغسل في كلما للغسل مدخلية فيه و لو ييقاعه على صفة الكمال ليصح و يشرع الإتيان به بدلا عن الغسل، غاية الأمر لو لا الأمر بالوضوء لما كان للإتيان به وجه مجوز، و مع ثبوت الأمر به يجوز الإتيان به مع التمكن من الغسل أو التيمم عند العجز عن الغسل، و لعل اللازم بذلك أفضلية التيمم الذي بدل عن الغسل عن الوضوء، كما كان الغسل عند التمكن منه أفضل و نتيجة ذلك هو أفضلية الغسل عند التمكن و التيمم بدلا عنه عند العجز عنه مع جواز الاكتفاء بالوضوء في حالتي التمكن من الغسل و التيمم، و مما ذكرناه يظهر ان جواز التيمم إذا كان بدلا من الغسل لا يختص بعدم التمكن من الوضوء، بل ينبغي جوازه مع عدم التمكن من الغسل و لو تمكن من الوضوء فتقييد المصنف جوازه بقوله: ان لم يتمكن من الماء، مع تصريحه بكونه بدلا من الغسل ليس في محله، نعم هو يصح فيما إذا اتى به بدلا عن الوضوء، و لكن الانصاف عدم إمكان استفادة بديته عن الوضوء حتى يتقيد بعدم التمكن منه، إذ المستفاد من الاخبار المتقدمة استحباب الوضوء للنوم جنبا و لو مع التمكن من الغسل، و ليس هذا الوضوء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٦

برافع للحدث قطعا، و لم يقد دليل على بديلة التيمم لكل وضوء مطلقا و لو لم يكن رافعا و لا مبيحا و ربما يدل على ما ذكرناه- من تعين إتيان التيمم بدلا عن الغسل، و مشروعية الإتيان به بدلا عنه عند عدم التمكن من الغسل للنوم- المروى في العلل عن الصادق (ع) عن أمير المؤمنين (ع) قال: «لا ينام المسلم و هو جنب و لا ينام الا على طهور فان لم يجد الماء فليتيمم» فان الظاهر من قوله (ع) «الا- على طهور» هو الطهارة من الحدث الأكبر الحاصلة بالغسل لا الطهارة المائية الأعم من الحقيقية الحاصلة من

الغسل و الصورية الحاصلة من الوضوء مع التمكّن من الغسل، حيث ان هذا الوضوء صوري كوضوء الحائض أوقات صلاتها لاشتغالها بالذكر، و من قوله (ع) «فليتمم» هو التيمم بدلا عن الغسل، و ليس في هذا الخبر إيحاء إلى الوضوء أصلا، و لو لا الاخبار الآخر لكان مقتضاه عدم مشروعية الوضوء للنوم على الجنابة كما لا يخفى.

الخامس: ربما يقال بتقييد الكراهة بما إذا لم يرد الجنب معاودة الجماع، و لعله لما في الفقيه من قوله: «انا أنام على ذلك حتى أصبح لأنى أريد أن أعود» الظاهر في إرادة العود الى الجماع، لكن في دلالة منع ظاهر لعدم تعرضه للنوم بلا وضوء، فلعله ينام بعد الوضوء، و تكلف في الحدائق بحمل العود الى الانتباه و انه لا يموت في تلك الليلة فلا كراهة في النوم عليه بعد كون منشئها احتمال طرو الموت عليه، و هو تكلف بعيد.

### [الخامس: الخضاب رجلا كان أو امرأة]

الخامس: الخضاب رجلا كان أو امرأة، و كذا يكره للمختضب قبل ان يأخذ اللون إجناب نفسه. في هذه المسألة أمور.

الأول: الخضاب اسم لما يخضب به سواء كان حناء و غيره، و في الجواهر:

هو ما يتلون به قال (قده): و قد يناقش في أخذ التلون في حقيقته الثاني: لا إشكال في جواز الخضاب على الجنب و عدم حرمة عليه للأصل بمعنى البراءة و الاستصحاب اي استحباب عدم حرمة الثابت له قبل ان يصير جنبا،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٧

و الإجماع المدعى على جوازه في غير واحد من العبائر، و لا ينافيه ما في محكي المذهب البارع من النهي عنه، و لا ما حكى عن مقنعة المفيد من التعليل للحكم بمنع الخضاب عن وصول الماء الى الجسد. و هو يشعر بقوله بالمنع، لأن النهي في عبارة الأول يراد منه الكراهة كما يؤيده تعبيره عن غير هذا الحكم من سائر المكروهات به، و منع اشعار عبارة الثاني بالمنع. بل لعل وجه التعليل بمنع الخضاب عن وصول الماء الى الجسد للكراهة هو ما وجهه المحقق في المعتبر بأنه (قده) لعل نظره الى ان اللون عرض لا- ينتقل فيلزم حصول اجزاء من الخضاب في محل اللون، فيكون وجود اللون بوجودها الا انها خفيفة لا تمنع الماء منعا تاما فكرهت لذلك انتهى ما في المعتبر، و بالجملة فلم يظهر مخالفتها في الجواز من عبارتهما المنقولة بحيث ينافى مع دعوى الإجماع و يدل على الجواز مضافا الى ذلك الاخبار المصرحة بنفى البأس عنه كخبر ابن جميلة عن ابي الحسن الأول (ع) «لا بأس بأن يختضب الجنب و يجنب المختضب و يطلى النورة» و خبر الحلبي «لا- بأس ان يختضب الرجل و هو جنب» بناء على نسخة منه، و ان كان في نسخة اخرى «يحتجم» بدل «يختضب» فيخرج عن الاستدلال للمدعى في المقام، و موثقة سماعه قال:

سئلت العبد الصالح (ع) عن الجنب و الحائض يختضبان؟

قال (ع): «لا بأس» و خبر السكوني عن الصادق (ع) قال: «لا بأس ان يختضب الرجل و يجنب و هو مختضب».

الثالث: المصرح به في غير واحد من كتب الأصحاب كراهة الخضاب على الجنب و الجنابة على المختضب، و عن الغنية الإجماع عليه، و في الجواهر: و لعله كذلك إذ لم أعثر على مخالف في ذلك. و لا من نسب اليه سوى الصدوق (ره) فإنه قال:

لا- بأس و هو ليس بصريح في نفي الكراهة بل يحتمل ارادته الجواز في مقابل المنع كما في الاخبار المتقدمة، و يدل على الكراهة من الاخبار جملة، منها الواردة بصيغة النهي كخبر عامر بن جذاعة عن الصادق (ع) قال: سمعته يقول: «لا تختضب

الحائض و لا الجنب و لا تجنب و عليها خضاب و لا يجنب هو و عليه خضاب و لا يختضب و هو جنب» و خبر كردين قال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٨

سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: «لا يختضب الرجل و هو جنب و لا يجنب و هو مختضب» و المروى عن الرضا (ع) قال: «يكره ان يختضب الرجل و هو جنب» و قال: «من اختضب و هو جنب أو أجنب فى خضابه لم يؤمن ان يصيبه الشيطان بسوء» و هذا الخبر صريح فى الكراهة خصوصا بقريته التعليل المذكور فيه، و المروى عن الصادق (ع) قال:

«لا تختضب و أنت جنب و لا تجنب و أنت مختضب و لا الطامث فان الشيطان يحضرهما عند ذلك و لا بأس للنساء» و هذا الخبر ظاهر فى الكراهة بقريته التعليل المذكور فيه، و مكاتبه جعفر بن محمد بن يونس الى ابي الحسن الأول (ع) يسئله عن الجنب يختضب أو يجنب و هو مختضب؟ فكتب (ع) «لا أحب» و هذا كالصريح فى الكراهة، حيث ان كلمة «لا أحب» لا يعبر بها الا عنها، و بالأخبار المتقدمة المصرحة على نفى البأس تحمل تلك الأخبار الناهية على الكراهة، و تكون هذه الاخبار الثلاثة الأخيرة اللاتى بعضها صريح و بعضها ظاهر و بعضها كالصريح فى الكراهة شاهدة على الجمع المذكور.

الرابع: ذكر غير واحد ارتفاع الكراهة بما إذا صبر حتى أخذ الحناء مأخذه فله ان يجنب حينئذ و لا بأس به، لدلالة خبر ابي سعيد عليه قال: قلت لأبى إبراهيم (ع) أ يختضب الرجل و هو جنب؟ قال (ع) «لا» قلت: فيجنب و هو مختضب؟ قال (ع): «لا» ثم مكث قليلا قال: «يا أبا سعيد الا ادلك على شىء تفعله؟» قلت: بلى قال (ع): «إذا اختضبت بالحناء و أخذ الحناء مأخذه و بلغ فحينئذ فجامع».

#### [السادس: التدهين]

السادس: التدهين

لما فى الكافى و التهذيب عن حريز قال: قلت لأبى عبد الله (ع): الجنب يدهن ثم يغتسل؟ قال: «لا» المحمول على الكراهة، و لعل منشأ كراهته احتمال كونه حاجبا عن وصول الماء إلى البشرة و دفع توهم مانعيته عنه.

#### [السابع: الجماع إذا كان جنبته بالاحتلام]

السابع: الجماع إذا كان جنبته بالاحتلام.

للمروى فى مجالس الصدوق و خصاله «و كره أن يغشى الرجل المرأة و قد احتلم حتى يغتسل من احتلامه الذى رأى فان فعل و خرج الولد مجنونا فلا يلومن الا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٩

نفسه» و اما تكرار الجماع فى المعبر: انه لا يكره من غير اغتسال، و قال: ذكره جماعة من الأصحاب، و يدل عليه ما روى عن النبى (ص) انه كان يطوف على نسائه بغسل واحد

#### [الثامن: حمل المصحف]

الثامن: حمل المصحف،

#### [التاسع: تعليق المصحف]

التاسع: تعليق المصحف.

و يدل على كراهة حمله فتوى جماعة من الأصحاب به مع ما يدل على كراهة تعليقه، و هو خبر إبراهيم بن عبد الحميد المتقدم

فى الأمر الثالث مما يكره على الجنب و فيه «و لا تعلقه» المحمول على الكراهة فإن التعليق نحو من الحمل فتأمل.

## [فصل غسل الجنابة مستحب نفسى و واجب غيرى للغايات الواجبة]

### إشارة

فصل غسل الجنابة مستحب نفسى و واجب غيرى للغايات الواجبة و مستحب غيرى للغايات المستحبة، و القول بوجوده النفسى ضعيف.

أما استحبابه النفسى فلا- اشكال فيه فى الجملة. و يدل عليه القرآن الكريم من قوله تعالى «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» و من السنة صحيحة عبد الرحمن المتقدمة فى كراهة النوم جنبا، و فيه فى الجواب عن سؤال نوم الرجل على الجنابة قال (ع):

«ان الله يتوفى الأنفس فى منامها و لا يدرى ما يطرقه من البلية إذا فرغ فليغتسل» و الأمر فيه محمول على الاستحباب، و خبر زرعة المتقدمة فى المبحث المذكور الذى فيه «ان أحب ان يتوضأ فليفعل و الغسل أحب الى و أفضل من ذلك» و ما ورد من الترغيبات على الطهارة مثل المروى عن مجالس ابن الشيخ، و فيه «ان استطعت ان تكون فى الليل و النهار على الطهارة فافعل فإنك تكون إذا مت على طهارة شهيدا» و نحو ذلك و هو كثير، و ليعلم ان الاستفادة من تلك الأدلة هو استحباب غسل الجنابة للكون على الطهارة فى مقابل الإتيان به للصلاة و غيرها من الغايات، و هذا الذى مما لا ينبغى الإشكال فى استحبابه و اما إتيانه لا للكون على الطهارة أيضا، بل من حيث هو نفسه فىنبى الجنب غسلا مطلقا فى مقابل الغسل للغايات حتى الكون على الطهارة، فلا يستفاد من تلك الأدلة مشروعيته و ليس على مشروعيته دليل،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٠

و قد صرح الشيخ الأكبر (قده) فى التنبيه الثالث من تنبيهات التى ذكرها فى مبحث نية الوضوء ببطلان الوضوء المأتى به كذلك قال (قده) بعد جملة من الكلام:

و هنا قسم خامس و هو ما لو نوى المحدث بالأصغر وضوء مطلقا ذكره الفاضلان و الشهيد فى الذكرى مقابلا للوضوء للغايات حتى الكون على الطهارة خرج عن المقسم و هو الوضوء المندوب لكونه على هذا الوجه تشريعا محرما انتهى و لا يخفى جريان ما ذكره (قده) فى الوضوء المأتى به لا- لغاية و لا للكون على الطهارة فى الغسل المأتى به كذلك، حيث لم يثبت مشروعيته كذلك، فىكون إتيانه كذلك تشريعا محرما، فان الغسل الذى مستحب نفسى هو المأتى به للكون على الطهارة فى مقابل غاياته الأخرى لا الذى يؤتى به لا لغاية أصلا حتى للكون على الطهارة، و مما ذكرنا يظهر إمكان المناقشة فى إطلاق الاستحباب النفسى، حيث انه حينئذ مندوب لما يترتب عليه من الغاية المندوبة فهو بان يطلق عليه المندوب الغيرى أخرى من ان يقال بأنه مستحب نفسى، و قد ظهر بذلك انه واجب غيرى للغايات الواجبة المترتبة عليه، و مندوب غيرى للغايات المستحبة، و هل هو واجب نفسى أيضا أم لا قولان المحكى عن جملة من القدماء كابن شهر آشوب و ابن حمزة و المنسوب الى السيد و الراوندى، و جماعة من المتأخرين كالعلامة فى تحريره و مختلفه و والده و الأردبيلي و أصحاب المدارك و الذخيرة و الكفاية هو الأول.

و استدلوا عليه بما دل على تعليق وجوب الغسل بالجنابة على الدخول، أو الإنزال من دون اشتراطه بشىء آخر، و بما دل على وجوب تغسيل الميت الجنب غسل الجنابة، و بما دل على ان العلة فى وجوب غسل الميت جنابته لخروج النطفة منه، التى تكون منها، و بصحيفة عبد الرحمن المتقدمة التى استدللنا بها على كونه مستحبا بتقريب ان الأمر فيها بالغسل خوفا من الموت فى

المنام يكشف عن وجوبه بنفسه، إذ لولاه لم يأمر به و لم يتصور خوف منه و بأنه لو لم يجب كذلك، لما كان في وجوب تقديمه على الواجب المضيق الذي يشترط بالطهارة كالصوم وجه ضرورة ان وجوب المضيق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨١

مشروط بمجيء وقته، و الوجوب الغيرى للمقدمة متوقف على وجوب ذى المقدمة، و لا يعقل ان تجب المقدمة قبل ذىها، و ان يتحقق البعث الفعلى فيها قبل تحققه فيه، و بالايه الكريمة «وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» بتقريب ان الواو فيها اما للاستيناف، أو ان قوله تعالى وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا عطف على نفس الجملة الشرطية المتقدمة عليه من شرطها و جزأيا على تقدير كون الواو عاطفة و على كلا التقديرين تفيد الآية الكريمة وجوب الغسل وجوبا مطلقا غير منوط بالصلاة و هو المطلوب، و بجملة من اخبار آخر كالمروى عن العلل عن السبط الأ-كبر (ع)، قال «جاء نفر من اليهود الى رسول الله (ص)، فسيلة أعلمهم عن مسائل، فكان فيما سئل لأى شىء أمر الله بالاغتسال من الجنابة، و لم يأمر بالغسل من الغائط و البول فقال (ص) ان آدم لما أكل من الشجرة دب ذلك في عروقه و شعره و بشره، فإذا جامع الرجل خرج الماء من كل عرق و شعرة، فأوجب الله عز و جل على ذريته الاغتسال من الجنابة إلى يوم القيمة، و البول يخرج من فضلة الشراب الذى يشربه الإنسان، و الغائط يخرج من فضلة الطعام الذى يأكله الإنسان، فعليه فى ذلك الوضوء» فان قوله (ص) فأوجب الله عز و جل على ذريته الاغتسال من غير إناطة إلى إتيان ما يشترط فيه الطهارة ظاهر فى كون وجوبه نفسيا لا غيريا و المروى عن الرضا (ع)، و فيه انه (ع) كتب الى محمد بن سنان: علة غسل الجنابة النظافة لتطهير الإنسان مما اصابه من أذى و تطهير سائر جسده، لأن الجنابة خارجة عن كل جسده، و لذلك كان عليه تطهير جسده كله، و علة التخفيف فى البول و الغائط انه أكثر و أدوم من الجنابة، فرضى فيه بالوضوء لكثرتة و مشقتة و مجيئه لغير ارادة منه، و الجنابة لا تكون الا بالاستلذاذ منهم، و الإكراه لأنفسهم أو (و لا إكراه لأنفسهم) و تقريب الاستدلال به كالتقريب بالخبر المتقدم و المروى عن الصادق (ع) فى حديث الزنديق و فيه قال أخبرنى عن المجوس كانوا أقرب الى الصواب فى دينهم أم العرب فى الجاهلية، فقال (ع) «العرب كانت أقرب الى الدين الحنفى من المجوس، كانت المجوس لا- تغتسل من الجنابة و العرب تغتسل،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٢

و الاغتسال من خالص شرائع الحنيفية» قال فما علة غسل الجنابة، و انما اتى الحلال و ليس فى الحلال تدنيس قال (ع) «ان الجنابة بمنزلة الحيض لأن النطفة دم لم يستحكم و لا يكون الجماع إلا بحركة شديدة و شهوة غالبه، فإذا فرغ تنفس البدن و وجد الرجل فى نفسه رائحة كريهة فوجب الغسل لذلك، و غسل الجنابة مع ذلك أمانة ائتمن الله عليها عبيده ليختبرهم بها» و دلالة على الوجوب النفسى ظاهرة فى قوله (ع) فوجب الغسل لذلك حيث لم يعلق وجوبه لغاية واجبة، و كذا قوله (ع) و غسل الجنابة مع ذلك أمانة، هذه جملة ما استدلل به لهذا القول اعنى القول بكون غسل الجنابة واجبا بالوجوب النفسى على ما عثرت اليه، ذكرتها على سبيل الاستقصاء، و الانصاف عدم كفاية شىء منها لإثبات تلك الدعوى. اما ما دل على تعليق وجوب غسل الجنابة بالجنابة، أو الدخول أو الإنزال من دون اشتراطه بشىء آخر، فهو على كثرته لا يدل على الأزيد من سببها الأمور المذكورة لوجوبه من غير دلالة على نحو وجوبه المسبب عنها، إذ ليس شىء منه على كثرته مسوقا لبيان نحو الوجوب، بل انما هو مسوق لبيان السبب المذكورة و لذلك استدلل به على ثبوت الغسل بالأمور المذكورة على غير المكلفين أيضا من الصبى و المجنون و غيرهما، و هو لا- يتم الا- على ما ادعيناها و اما ما دل على وجوب تغسيل الميت الجنب غسل الجنابة ففيه أولا منع العمل به فى مورده، إذا الظاهر عدم القول بوجوب تغسيل الميت الجنب بغسل الجنابة فيحمل ما دل بظاهره على الوجوب على الندب، و ثانيا انه على تقدير وجوب تغسيله بعد الموت فلا- دلالة فى نفسية وجوبه على الجنب فى حال الحيوة لاحتمال ان تكون لوجوب



تغسيله بعد الموت علةً أخرى غير استدراك الواجب الفائق حال الحيوة بل لعله الظاهر حيث يحصل بتغسيله رفع حدثه فيلاقي الله سبحانه طاهراً، مع انه لا معنى لتدارك الفائت بتغسيله لو كان وجوب الغسل نفسياً حيث انه كان تكليفاً متوجهاً عليه، وهو قد فات ولا تكليف على غيره، ولو سلم تكليف الغير به لا يكون الا تكليفاً مستقلاً متوجهاً الى الغير، مثل تكليف تغسيله بغسل الميت، واما عوده الى الميت ينحصر بارتفاع جنابته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٣

به، فيكون وجوبه حينئذ لما ترتب عليه من رفع الجنابة و لقاء الله سبحانه متطهراً، فيخرج عن كونه واجبا نفسياً و يصير وجوبه مقدمياً، و بذلك يظهر الجواب عن الاستدلال بما دل على ان العلة في وجوب غسل الميت جنابته إذ الظاهر منه كون وجوب غسل الميت لأجل إيراث صفة الجنابة فيه. و لزوم إنقاء الميت عنه بإيراث صفة الطهر فيه بالغسل، و اين هذا من كون وجوب غسل الجنابة على الحي نفسياً كما لا يخفى و اما صحیحة عبد الرحمن فهي أجنبية عن الدلالة على الوجوب النفسى، بل الظاهر منها الترغيب في الغسل خوفاً من الموت في المنام في حالة الجنابة، و الورود على الله سبحانه مع هذه الجنابة و لعل هذا ظاهر لا ينكر كيف و لو كان منشئه وجوب الغسل نفسياً لكان اللازم القول بوجوبه كذلك مضيماً مع ان القائل بالوجوب النفسى لا يقول به، و اما التمسك بأنه لو لم يجب نفسياً لما كان في وجوب تقديمه على الواجب الموقت قبل مجيء وقته وجه. ففيه ان الوجه في ذلك اما بالتزام كون وجوب الواجب الموقت من باب الواجب المعلق عند القائل بصحته، و اما بكون المقدمات التي لو لا تقديمها على الموقت ينتهي إلى تفويت الموقت عند تحقق وقته واجبة بخطاب مستقل مؤداه وجوب ينتج نتيجة الوجوب الغيرى حسبما أوضحنا سبيله في الأصول بما لا- مزيد عليه بناء على استحالة الواجب المعلق كما هو الحق، فليس في وجوب مقدمه الواجب المشروط قبل فعلية وجوبه بمجىء شرطه شاهد على كون وجوبها نفسياً، مع ان القول بالوجوب النفسى فيها أيضاً لا ينحسم الإشكال ضرورة ان القائل به لا ينكر وجوبه الغيرى المقدمى أيضاً، فيرد الاشكال المذكور على مقدميته، و لو كان واجبا نفسياً أيضاً، و اما الاستدلال بالاية الكريمة بتقريب ان الواو فيها للاستيناف، أو العطف على نفس الجملة الشرطية على تقدير كونها عاطفة. فهو لا يخلو عن الغرابة، و الانصاف مع الإغماض عما أورد على هذا الاستدلال ان الظاهر من الآية الكريمة هو كون قوله تعالى وَ إِن كُنْتُمْ جُنُبًا عَطَفَا عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ، و حيث ان الأمر بالتطهير في قوله تعالى فَاطَّهَّرُوا معلق على الجنابة، و ان التفصيل قاطع للشركة يستفاد منه كون وجوب الوضوء معلقاً على المحدث بالحدث الأصغر، فيستفاد من المعطوف عليه حكم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٤

المحدث بالأصغر، و من المعطوف حكم المحدث بالأكبر، و ان وجوب كلاهما لأجل الصلاة و انه مع عدم التمكن من استعمال الماء لهما لمرض أو لسفر يجب التيمم للصلاة بدلاً عن الوضوء إذا كان محدثاً بالأصغر، و كان عند المجيء من الغائط و عن الغسل إذا كان محدثاً بالأكبر، و كان ممن لامس النساء فالاية في الدلالة على الوجوب الغيرى أظهر، و اما الاخبار المستدل بها فهي أيضاً في الدلالة على الوجوب الغيرى أظهر أما المروى عن العلل، و المروى عن الرضا (ع) فبقريته مقابلة غسل الجنابة فيهما مع الوضوء الواجب بخروج البول. و ذلك عند من لا يقول بالوجوب النفسى في الوضوء، و اما الخبر المروى في سؤال الزنديق فبقريته مقابلة الغسل فيه مع غسل الحيض، و ذلك أيضاً عند من لا يقول بوجوبه النفسى، مع انه على فرض الغمض عن ذلك أو الالتزام بوجوب الطهارات كلها نفسياً يمنع عن ظهور تلك الاخبار في الوجوب النفسى كما لا يخفى مع ما في سند بعضها من الضعف، و عدم الانجبار بل الوهن باعراض المشهور عن العمل بها على تقدير تسليم ظهور وجوبها في النفسى، فالمتحصل ان شيئاً مما استدلووا به لإثبات الوجوب النفسى ليس بوافٍ في إثباته هذا و حكى عن جماعة كالعلامة في القواعد و التذكرة و

المنتهى و المجلسى التوقف و المشهور المنصور انه واجب غيرى، و عن السرائر دعوى إجماع المحققين من الأصحاب عليه و عن الذكرى نسبته الى ظاهر الأصحاب، و عن المحقق ان عليه فتوى الأصحاب و استدل له من القرآن الكريم بالاية المباركة حسبما استظهرنا منها آنفا و من السنة بقوله (ع) إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة، بتقريب ان لفظ الطهور يشمل الغسل أيضا، و بالمروى عن الصادق (ع) فى صحيح الكاهلى قال سألته عن المرأة يجامعها زوجها فيحيض، و هى فى المغتسل تغتسل أو لا- تغتسل قال «قد جاءها ما يفسد الصلاة لا تغتسل» فإن النهى عن الاغتسال معللا بأنها جاءها ما يفسد الصلاة، يدل على ارتباط الغسل بالصلاة فلا يجب عند عدم وجوبها، و كذا خبر سعيد بن يسار قال قلت لأبى عبد الله (ع) المرأة ترى الدم، و هى جنب تغتسل عن الجنابة أم غسل الجنابة و الحيض واحد قال «أتاها ما هو أعظم من ذلك» و ما فى الفقيه بعد نقله صحيح الأعرج عن الصادق (ع) ينام الرجل و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٥

هو جنب، و تنام المرأة و هى جنب قال و فى حديث آخر أنا أنام على ذلك حتى أصبح، انى أريد أن أعود بضميمة ما ورد من ان الامام (ع) لا- ييات و لله فى عنقه حق، حيث ان عدم اغتساله حينئذ يكشف عن عدم وجوبه عليه هذا اما الاستدلال بالاية المباركة، فالإنصاف انه قوى لا يداخله ضعف، لو كان فى مقام إثبات الوجوب الغيرى كالأستدلال بقوله (ع) إذا دخل الوقت، وجب الطهور و الصلاة، إلا- انهما لا يفيان فى نفي الوجوب النفسى، لو دل عليه دليل، و الوجوب الغيرى الذى مؤداهما مما لا ينكر غاية الأمر القائل بالوجوب النفسى يدعيه مع اعترافه بوجوبه الغيرى و اما صحيح الكاهلى، و خبر سعيد بن يسار فالإنصاف انهما لا يدلان على الوجوب الغيرى أيضا، لإمكان ان يكون المنع عن اغتسال الحائض عدم تمكنها منه، لحدث الحيض لا لكون وجوب الغسل عليها غيريا، و قد انتفى وجوب الغير عليها و هو الصلاة، إذ يمكن دعوى صحة إتيان الغسل عليها حينئذ لغاية أخرى غير الصلاة، و لو لأجل الخلو عن صفة الجنابة، و ليس فى الخبرين ما يدل على المنع عنه مع انهما معارضان بخبر عمار، و فيه انه سئله عن المرأة يواقعها زوجها، ثم تحيض قبل ان تغتسل قال: ان شئت ان تغتسل فعلت، و ان لم تفعل فليس عليها شىء، إذا طهرت اغتسلت غسلا للحيض و الجنابة، و اما مرسل فقيهه مع الإغماض عن إرساله و بعد مضمونه عن مرتبة الإمامة انه غير مناف مع وجوبه النفسى، إذا كان موسعا، و ما ورد من عدم يياته (ع) و لله فى عنقه حق لعله محمول على الحق المطالب به فعلا المنحصر بالمضيق، هذا كله فيما استدلوا به للقول المشهور، لكن مع فرض عدم سلامته عن المناقشة، فلا محيص الا عن الالتزام بقولهم للأصل السالم عن المناقشة، حيث يدور الأمر فى وجوب الغسل بين كون وجوبه نفسيا أو غيريا، و القدر المتيقن من وجوبه هو عند وجوب الغير و اما مع عدمه فيكون الوجوب مشكوكا يرجع فيه الى البراءة، و ذلك بعد عدم إطلاق دليل وجوبه كما هو المفروض، و الا فمقتضى إطلاق دليل وجوبه هو الوجوب النفسى حسبما قرر فى الأصول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٦

«و لا يجب فيه قصد الوجوب و الندب.»

عدم وجوب قصد الوجوب و الندب فى العبادات مطلقا هو المشهور بين المتأخرين للأصل، و عدم الدليل على اعتباره مع بطلان ما تمسك به القائلون باعتباره، و هم المشهور من القدماء، و اعتبار قصدهما اما يكون وصفا بأن ينوى الإتيان بالعمل الواجب أو الندب، أو يكون غاية كان ينوى إتيانه لوجوبه أو ندمه أو يكون وصفا و غاية معا كان ينوى إتيان العمل الواجب أو المندوب لوجوبه أو ندمه و هذا اى قصد الوجوب و الندب و وصفا أو غاية أو كليهما هو المعبر عنه بقصد الوجه و وجه تسميته بالوجه، هو كون الوجوب و الندب وجهها و حاكيا عن الملاك الذى به صار الواجب واجبا و المندوب مندوبا على ما هو طريقة المتكلمين من كون الواجبات الشرعية الطافا فى الواجب العقلى، بمعنى ان الوجوب الشرعى ناش عن مصلحة ملزمة فى المتعلق موجبة لا

يجابه مثل النهى عن الفحشاء والمنكر فى الصلاة الموجب لصيرورتها واجبا شرعيا و استدلال القائلون باعتبار قصده تارة بتوقف التعيين عليه و اخرى بدخله فى تحقق الامتثال و ثالثة بقاعدة الاشتغال عند الشك فى الأقل و الأكثر فى مرحلة الإسقاط و رابعة بالإجماع المدعى على اعتباره، و التحقيق عدم اعتباره لعدم الدليل على اعتباره لا عقلا و لا نقلا اما عقلا فلان الوجدان حاكم بان العقل لا يعتبر فى الإطاعة بالمعنى الأخص امرا يزيد على انبعاث المأمور عن بعث الأمر، و إتيان متعلق امره بداعى امتثاله من غير فرق عنده بين ان يأتى به بوصف كونه مطلوبا أم لا، أو يأتى به لأجل مطلوبيته أم لا و بذلك يظهر انه لا مدخلية له فى تحقق الامتثال بعد عدم حكم العقل باعتباره فيه و اما نقلا فلعدم ما يدل على اعتباره، و عدم الدليل على الاعتبار فى مثل المقام الذى تكثر الحاجة فيه الى البيان لكون ما يحتاج الى البيان أمرا زائدا عن كيفية الإطاعة العقلية. و ثبوته التعبدى يحتاج الى البيان، فعدم البيان فى مثله كاشف قطعى عن عدمه حيث انه لو كان لبان، و اما توقف التعيين عليه ففيه أولا بالمنع عنه بإمكان التعيين بقصد قيود اخرى للمطلوب بها يتميز عن الآخر، و ثانيا ان الكلام مع قطع النظر عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٧

التعيين لان التعيين أمر آخر يحتاج اليه فيما إذا توقف عليه موافقة متعلق ارادة الفاعل مع ما تعلق به ارادة الأمر، لكى يتحقق بها الامتثال، و يتم بها الركن الأول من النية على ما فصلناه فى بحث النية من الصلاة و اما قاعدة الاشتغال فالأقوى ان المرجح فى مثل المقام هو البراءة، و ان كان المختار عند الشيخ الأكبر (قده) فى مثله الاشتغال لكونه من باب الشك فى المحصل، لكن التحقيق هو البراءة لأنها المرجح عند الشك فى الشرطية و الجزئية سواء كان فى المأمور به أو فى مرتبة الإطاعة بعد فرض كون بيانه وظيفه الشارع فتم قاعدة القبح و يجرى حديث الرفع حيث ان وضعه بيد الشارع فيصح رفعه منه أيضا، و هذا بخلاف ما لو كان الشك فى دخل المشكوك فى الإطاعة حيث انه لا سبيل الى البراءة فيها لا عقلا و لا نقلا، و تمام الكلام فى ذلك موكول الى باب العلم الإجمالى من مباحث القطع فى الأصول فراجع.

و اما الإجماع على اعتبار قصد الوجه فقد ادعى فى عبائر غير واحد من الأعيان، لكن لم يعلم ان المجمعين ذهبوا الى اعتباره تعبدا من باب انهم فقهاء، بل يحتمل قويا ان إجماعهم المتقدم من حيث انهم من المتكلمين و قامت عندهم الأدلة العقلية على اعتباره فاستبعاد اعتبار أمر خارج عن كيفية الإطاعة العقلية بالتعبد. و كونه على تقدير التعبد به مما يظن وصوله إلينا لعدم صحة الإيكال فى اعتباره الى حكم العقل بعد الجزم بعدم اعتباره عقلا فى الإطاعة، و كون القول باعتباره ناشيا عن بحث كلامى، و هو لزوم قصد ملاك الأمر فى العبادات، و هو لمكان الجهل به لا- يحصل الا- بقصد الوجه اى قصد ما هو معلول الملاك من الوجوب و الندب، حيث ان المعلول وجه العلة على ما هو طريق البرهان الان، و اختلاط الفقهاء مع المتكلمين لكونهم أصحاب الكلام مما يوجب الوهن بهذا الإجماع بحيث لا يمكن الركون اليه، و لا يضر نقله فى القطع بعدم الاعتبار هذا و لكن الاحتياط بمراعاته تحرزا عن مخالفتهم لو انتهى الى الشك فى اعتباره لأجل الإجماع المذكور حسن على كل حال، و ان كان المرجح فى الشك المذكور هو البراءة كما أسلفناه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٨

«بل لو قصد الخلاف لا يبطل إذا كان مع الجهل بل مع العلم إذا لم يكن بقصد التشريع و تحقق منه قصد القرينة فلو كان قبل الوقت و اعتقد دخوله فقصد الوجوب لا يكون باطلا و كذا العكس»

قصد الخلاف بإتيان الغسل الواجبى بصفة الندب و صفا، بان يقصد الإتيان بالغسل المندوب مع كونه واجبا أو غاية بأن يقصد الإتيان به لأجل كونه متعلق الأمر الندبى مع كونه متعلق الأمر الوجوبى، و بالعكس أى إتيان الغسل المندوب بصفة الوجوب و صفا أو غاية يتصور على أنحاء يصح فى بعض منها و يبطل فى بعض آخر.

الأول ان يقصد إتيان المأمور به الواقعي و تعلقت ارادته به و قصد امتثال امره المتعلق به واقعا، لكن وَّصف المأتي به بغير وصفه الواقعي، أو أمره بغير وصفه جهلا باعتقادا بان نوى إتيان الغسل الواجب مع كونه مستحبا واقعا، أو نوى إتيان الغسل بداعي أمره الواجب مثلا مع كون امره ندبيا بحيث يكون المقصود إتيان ما هو المأمور به واقعا بداعي أمره الواقعي، لكن تخيل ان المأمور به الواقعي متصف بالوجوب مع كونه بصفة الندب، أو ان امره وجوبي مع كونه ندبيا، أو علما و تشريعا بان نوى في إتيان المندوب مثلا كونه واجبا أو إتيانه بداعي أمره الوجوبي بالبناء على وجوبه، و التزاما به مع علمه بكونه مندوبا، و ان الأمر المتعلق به ندبي، لكن بحيث يكون تشريعه في صفة المأتي به أو الأمر به لا في المأتي به، أو الأمر به نفسه و ان تشريعه بالبناء و الالتزام بغير ما هو واقع في المأتي به، أو في الأمر به ليس على وجه التقييد بحيث لولاه لما اتى بالفعل بل إنما باعته في مقام العمل إتيان نفس المأمور به بداعي أمره الواقعي، غاية الأمر أنه شرع في صفة أو صفة أمره و الحكم في هذه الصورة هو صحة العمل قطعاً لتمامية النية من حيث ان قصده تعلق الى ما تعلق به الأمر واقعا، و يكون قصده هذا ناشيا عن الأمر المتعلق به و لا يعتبر في النية شيئا زائدا عن هذين الأمرين، أعني تعلق الإرادة الفاعلية بنفس ما تعلق به إرادة الأمر، و كون تعلقها به ناشيا عن تعلق إرادة الأمر بحيث يكون الفاعل منبعثا عن إرادة الأمر و هذا في صورة قصد الخلاف جهلا و اعتقادا ظاهر جدا، و يكون من باب الخطاء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٩

في التطبيق حيث أخطأ في توصيف ما يأتي به بالوجوب وصفا أو غاية، و قد يعبر عنه بالتحليل في الداعي إذا كان الخطاء في الغاية، و المراد به هو قصد إتيان المأمور به بالأمر الوجوبي بلا تقييد امره بالوصف، فينحل الداعي أعني الأمر الوجوبي الى امرؤ وصف هو الوجوب، فيؤخذ بداعوية الأمر و يلغى داعوية الوصف، فتحليل الداعي هو عبارة عن الخطاء في التطبيق غاية الأمر في خصوص طرف الأمر لا في المأمور به و اما في صورة العلم و التشريع في الاتصاف، فربما يقال بالبطلان لان التشريع و ان كان امرا قصديا جانحيا لكنه يسرى الى الخارج و يصير العمل المشرع به مصداقا له فيصير حراما فيبطل لكونه محرما منها عنه، و النهي في العبادات مقتضى للفساد لكن التحقيق هو الصحة، و ذلك لان العمل المشرع به، و ان كان يصير قبيحا محرما بعنوان التشريع على ما هو الحق، و قد دللنا عليه في الأصول لكن التشريع في المقام ليس في العمل نفسه بل انما هو في صفة أو في صفة الأمر به، و التشريع في الوصف يوجب حرمة الاتصاف به و لا يصير حرمة الاتصاف منشأ لحرمة الموصوف به فالنهي متعلق بصفة الشيء لا بالشيء لأجل وصفه، و ما يكون منشأ للفساد هو الأخير كما لا يخفى، و لعل هذا هو مراد المصنف في قوله بل مع العلم إذا لم يكن بقصد التشريع اي بقصد التشريع في نفس المأتي به، و ان كان في صفة لا ان يكون خاليا عن التشريع مطلقا حتى في صفة لان قصد الخلاف مع الخلو عن التشريع في وصف المأمور به لا يتمشى في صورة العلم كما هو واضح النحو الثاني ان يقصد الغسل المندوب مثلا في مقام الإتيان بالغسل الواجب امرا وحدانيا، نظير لحاظ الإنسان مثلا نوعا بسيطا لا مركبا من الجنس و الفصل، أو يقصد الإتيان بالغسل المتعلق به الأمر الندبي كذلك بحيث يرى الأمر و وصفه الندبي شيئا واحدا كالنوع البسيط، و حكم هذه الصورة هو البطلان ضرورة عدم تعلق إرادة الفاعل الى نفس ما تعلق به إرادة الأمر فيما يرى المتعلق مع صفة شيئا واحدا بسيطا، و عدم تعلق إرادته الى ما تعلق به إرادة الأمر عن باعثة أمر الأمر فيما يرى الأمر و وصفه امرا واحدا بسيطا فما قصد إتيانه ليس بمأمور به أو ما قصد امتثاله ليس متوجها اليه و ما يكون مأمورا به لم يقصد إتيانه، أو لم يكن إرادة إتيانه ناشئة عن قبل أمر الأمر به من غير فرق في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٠

البطلان بذلك بين ان يكون جهلا و اعتقادا أو علما و تشريعا.

النحو الثالث ان يقصد الغسل الندبي فيما إذا كان واجبا على نحو التقييد، بان يريد الغسل المقيد بكونه مندوبا بحيث لو لا

استحبابه لما كان آتيا به أصلا أو يقصد امتثال الأمر المتعلق به كذلك اى مقيدا بكونه مندوبا بحيث لو كان واجبا لم يكن قاصدا لامثاله أصلا من غير فرق فى هذه الصورة أيضا بين ان يكون جاهلا بالوصف الواقعى، و فعل كذلك اعتقادا، أو يكون عالما و اتى كذلك تشريعا، و الحكم فى هذه الصورة أيضا هو الفساد بعين ما ذكر فى النحو الثانى و انما الفرق بين النحويين علمى محض، حيث ان المأمور به الواقعى لا- يكون متعلق ارادة الفاعل أصلا، و لا- الأمر المتعلق به مقصودا بالامثال رأسا فى النحو الثانى بخلاف النحو الأخير، فإن المأمور به فيه جزء المقصود لكن مأخوذا مع ضد ما يكون هو عليه أخذا على نحو القيدية، و كذلك فى ناحية الأمر فالغسل المقيد بكونه نديبا لا يكون متعلق الأمر و لا الأمر المقيد بكونه مندوبا متعلقا بالغسل و هذا ظاهر.

«و مع الشك فى دخوله يكفى الإتيان به بقصد القربة لاستحبابه النفسى أو بقصد احدى غاياته المندوبة أو بقصد ما فى الواقع من الأمر الوجوبى أو الندبى»

عند الشك فى دخول الوقت يكون شاكا فى وجوب الغسل و استحبابه لانه قبل الوقت يكون مستحبا، و بعده يكون واجبا فالشك فى دخول الوقت يستتبع الشك فى وجوبه و استحبابه، و معه فكيف يكتفى بإتيانه بقصد القربة لاستحبابه النفسى، مع انه على فرض دخول الوقت لم يبق على استحبابه، و ذلك بناء على ما هو التحقيق من تبدل استحبابه النفسى بعد الوقت بالوجوب الذى يثبت له من ناحية الأمر الوجوبى المتعلق بما يتوقف عليه كالأمر الوجوبى المتعلق بالصلاة أى من ناحية القطعة من ذاك الأمر المختصة بالطهارة التى هى شرط للواجب بعد التقطيع لا- الأمر المقدمى الغيرى المترشح من الأمر النفسى المتعلق بما يتوقف عليه حسبما فصلنا الكلام فيه فى الواجب الغيرى من الأصول، فالإكتفاء بإتيانه مع الشك فى دخول الوقت لاستحبابه النفسى ممنوع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩١

و اما قصد احدى غاياته المندوبة، فالظاهر انه لا- اشكال فيه مع الشك فى دخول الوقت بناء على ما هو التحقيق من انحصار الوجوب المقدمى بالمقدمة الموصلة و توضيح ذلك يتوقف على بيان أمر، و هو انه قد أطبق الفتوى على صحة الغسل أو الوضوء قبل الوقت بداعى استحبابه الفعلى، كاطباها على صحتها بداعى حيثه المقدمى و الأمر النفسى المتعلق بما يتوقف عليه فيما إذا أراد الإتيان بما يتوقف عليه، فعند تعلق إرادته إلى الصلاة المقيدة بالوضوء مثلا هذه الإرادة تنبعث فى الفاعل من ناحية إرادة الأمر منه الصلاة المقيدة بالوضوء، فإرادة الأمر المتعلقة بالصلاة المقيدة تنقطع إلى إرادة الصلاة و ارادة قيدها الذى هو الوضوء، فالقطعة منها متعلق بالوضوء كما فى إرادة الفاعل بعينها، فعند ارادته للصلاة بعد الوقت يكون الداعى فى إتيان الوضوء أو الغسل هو تلك الإرادة المتعلقة بالصلاة اى القطعة منها، التى تخص بقيد الصلاة الذى هو الوضوء و اما إذا لم يكن بعد الوقت قاصدا للصلاة فلا يمكن الإتيان بالوضوء بداعى حيثه المقدمى بالنسبة إلى الصلاة فلا إشكال فى صحة إتيانه حينئذ بقصد احدى غاياته المندوبة كقراءة القران مثلا و بالجملة لا ينبغى الإشكال فى صحة الطهارة بعد الوقت بداعى استحبابها لأجل قراءة القران مثلا، إذا قصد الإتيان بالقراءة كما إذا أراد أن يتوضأ للقراءة، ثم ينام ثم يريد الصلاة بعد الانتباه فان وضوئه هذا متصف بالندب من غير اشكال كما انه إذا أراد الصلاة بوضوئه بعد الوقت يكون وضوئه متصفا بالوجوب أيضا من غير اشكال، و كذا لو أراد به الغاية المندوبة و الواجبة معا، حيث انه حينئذ أيضا لا يكون الا واجبا، و الحاصل هو صحة الوضوء بقصد الاستحباب فيما إذا أراد احدى غاياته المستحبة بعد الوقت، فلا إشكال فى اتصافه بالاستحباب إذا اتى به بهذا الداعى عند الشك فى دخول الوقت قطعاً، كما لا إشكال فى صحة الإتيان به بقصد امره الواقعى الوجوبى أو الندبى، بعد القطع بعدم اعتبار قصد الوجوب و الندب حسبما تقدم هذا و يمكن تصحيح الحكم بالاكتفاء باستحبابه الفعل أيضا، إذا لم يأت به بحيثه المقدمى بأن لم يكن

قاصد الإتيان الواجب المتوقف عليه فيما بعد الوقت بالبيان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٢

المتقدم مبني على انحصار الوجوب المقدمى بالمقدمة الموصلة، فحيث لا يكون فيما بعد الوقت قاصدا للصلاة مثلا يصح الإتيان بالوضوء قبل الوقت بداعى رجحانه الذاتى و استحبابه الفعلى كما يصح الإتيان به بداعى احدى غاياته المندوبة، لعدم اتصافه بالوجوب المقدمى حينئذ فالحق صحة ما فى المتن بجمع شقوقه.

«و الواجب فيه بعد النية غسل ظاهر تمام البدن، دون البواطن منه فلا يجب غسل باطن العين، و الأنف و الاذن و الفم و نحوها، و لا يجب غسل الشعر مثل اللحية، بل يجب غسل ما تحته من البشرة، و لا يجزى غسله عن غسلها، نعم يجب غسل الشعور الدقاق الصغار المحسوبة جزء من البدن، مع البشرة و الثقبه التى فى الاذن أو الأنف للحلقه ان كانت ضيقه لا يرى باطنها لا يجب غسلها، و ان كانت واسعة بحيث تعد من الظاهر وجب غسلها»  
فى هذا المتن أمور يجب البحث عنها.

الأول: الغسل عبادة تجب فيه النية إجماعا فلا يصح بدونها و حقيقة النية و ما يعتبر فيها فى الغسل مثل سائر العبادات، و قد استوفينا الكلام فيها فى الصلاة و تقدم جملة منها فى نية الوضوء و نشير الى بعض منها فى المسألة الثانية عشر من هذا الفصل فانتظر.

الثانى: يجب فى الغسل غسل ظاهر تمام البدن من القرن، الى القدم، و يدل عليه الإجماعات المنقولة التى مستفيض النقل، و ظاهر الآية الكريمة «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» أمر فيها بالطهارة على الإطلاق من غير اختصاص بعضو دون عضو بعد اختصاص بعض الأعضاء بالطهارة فى الوضوء، و هو دليل على كون الأمر فى الغسل بطهارة تمام البدن و الاخبار المصرحة بذلك، ففى صحيحة زرارة فى الجنب «ما جرى عليه الماء من جسده قليلا و كثيره، فقد اجزه» و صحيح حجر بن زائدة «من ترك شعرة من الجنابة متمدا فهو فى النار» بناء على كون المراد منه ارادة مقدار شعرة من الجسد، بدعوى انساقه من إطلاق الخبر و النبوى المروى «تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر و اتقوا البشرة» و المروى عن الفقه الرضا: ميز الشعر بانا ملك عند غسل الجنابة فإنه يروى عن رسول الله (ص) «تحت كل شعرة جنابة فبلغ الماء تحتها فى أصول الشعر كلها، و انظر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٣

الى ان لا يبقى شعرة من رأسك و لحيتك الا و تدخل تحتها الماء» و صحيح على بن جعفر عن أخيه (ع) قال سألته عن المرأة عليها السوار و الدمج فى بعض ذراعها، لا تدرى يجرى الماء تحتها أم لا كيف تصنع إذ توضأت أو اغتسلت قال (ع) «تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه»، و لا يعارض تلك الاخبار بما ربما يستفاد منه عدم اعتبار استيعاب الغسل لتتمام الجسد كصحيح إبراهيم بن محمود قال قلت للرضا (ع) الرجل يجنب فيصيب رأسه و جسده الخلق و الطيب و الشىء اللزق مثل علك الروم و الطراز و ما أشبهه فيغتسل فإذا فرغ وجد شيئا قد بقى فى جسده من اثر الخلق و الطيب و غيره فقال (ع) «لا بأس»، و خبر إسماعيل بن زياد عن الصادق (ع) عن آبائه (ع) قال «كن نساء النبى (ص) إذا اغتسلن من الجنابة يبقين صفرة الطيب على أجسادهن، و ذلك لان النبى (ص) أمرهن أن يصبن الماء صبا على أجسادهن»، و قد نفى البعد فى شرح الدروس عن القول بعدم الاعتداد ببقاء شىء يسير لا يخل عرفا بغسل جميع البدن اما مطلقا أو مع النسيان متمسكا بالخبرين و قال لو لم يكن الإجماع على خلافه و وجه عدم المعارضة اما أولا، فبمنع دلالة الخبرين على جواز إبقاء شىء يسير من البدن، فان صحيح إبراهيم بن محمود صريح فى بقاء اثر الخلق و الطيب، و خبر إسماعيل بن زياد فى بقاء صفرة الطيب، و اثر الخلق كصفرة الطيب عرضان لا يمنعان من وصول الماء إلى البشرة كأثر النورة و الطين، و اما ثانيا فبمنع حجيتها على تقدير تسليم دلالتها

على عدم وجوب الاستيعاب بعد كون مضمونها مخالفا مع الإجماع، و الشهرة المحققة بين القدماء و المتأخرين فيكونان موهوبين بإعراض الأصحاب عنهما فيسقطان عن الحجية قطعا، فلا محل لنفى البعد عن العمل بهما لو لا الإجماع على خلاف مضمونها بل لو لم يكن الإجماع على خلافهما أيضا لا يصح الأخذ بهما بواسطة الإعراض عنهما الثالث: الواجب فى الغسل غسل ظاهر تمام البدن دون البواطن، و ذلك مضافا الى نفي الخلاف فى عدم وجوب غسل الباطن عن جماعة منهم صاحب الحدائق صريح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٤

جملة من الاخبار فى نفيه كمرسل أبى يحيى عن الصادق (ع) الجنب يتمضمض و يستنشق قال (ع) «لا انما يجب الظاهر»، و عن علل الصدوق روايته مع زيادة «و لا يجب الباطن و الفم من الباطن» و فى الفقيه: و من أحب ان يتمضمض و يستنشق فى غسل الجنابة فليفعل و ليس ذلك بواجب لان الغسل على ما ظهر لا على ما بطن، و المروى فى خبر زرارة «إنما عليك ان تغتسل ما ظهر» هذا. و المحكى عن المقنعة و التذكرة الأمر بغسل باطن الأذنين، و لعل المراد به ما يظهر من سطح باطنهما المعدود من الظاهر لكون المراد به ما يظهر للرئى من البدن عند تعمد الرؤية، و سيجىء حكم ما شك فى كونه من الظاهر عند تعرض المصنف له.

الرابع: الواجب فى الغسل إيصال الماء إلى البشرة حقيقة لا- بالتسامح العرفى فلا- يكفى غسل الشعر عن غسل البشرة، و فى الجواهر بالإجماع المحصل و المنقول بحد الاستفاضة بل كاد ان يكون متواترا من غير فرق فى ذلك بين الشعر الكثيف، و الخفيف و يدل على ذلك من الاخبار صحيحة زرارة قال سألت أبا عبد الله (ع) عن غسل الجنابة فقال «تبدء فتغسل كفيك ثم تفرغ يمينك على شمالك، فتغسل فرجك و مرافقك ثم تمضمض و استنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدمك ليس قبله و لا بعده، وضوء و كل شىء أمسسته الماء فقد أنقيته» و موثقة سماعه و فيها: «ثم يفيض الماء على جسده كله» و فى مرسله الفقيه: لأن الجنابة خارجة من كل جسده، و صحيحة: «زرارة إذا مس جلدك الماء فحسبك» و الاخبار التى تقدمت فى الأمر الثانى للاستدلال بها على وجوب غسل تمام البشرة، إذ هى أيضا تدل على لزوم إيصال الماء إلى البشرة نفسها، و لا يصح الاكتفاء بغسل الشعر الذى عليها عن غسلها، و لا ينبغى الإشكال فى الحكم المذكور لا تقان أدلته الا انه حكى التأمل فيه عن المحقق الأردبيلي بعد نقله الإجماع عليه، لصحيحة زرارة عن الباقر (ع) قال قلت له أرايت ما كان تحت الشعر قال (ع) «ما أحاط به الشعر فليس للعبادان يغسلوه، و لا يبحثوا عنه و لكن يجرى عليه الماء» و خبر محمد بن مسلم عن الباقر (ع) قال «الحائض ما بلغ الماء من شعرها اجزئها» و لما ورد من اجزاء غرفتين أو ثلاث لغسل الرأس فى غير واحد من الاخبار، و من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٥

البعيد جدا كفاية هذا المقدار لإيصال الماء الى تحت شعور الرأس خصوصا فيما إذا كان الشعر كثيرا كما فى الاعراب و النساء، أو كانت اللحية كثيفة، و لا يخفى ما فى تأمله بعد نقله بنفسه الإجماع على لزوم إيصال الماء إلى البشرة نفسها لانه على فرض تماميته كما هو كذلك و على اعترافه يكون دليلا على اللزوم، فيخصص به صحيحة زرارة- المروية عن الباقر (ع)- بالوضوء مع ما فى الاستدلال بتلك الصحيحة على عدم اعتبار الإيصال فى الغسل حيث انها مجملته لم يعلم كونها فى الوضوء أو الغسل أو الأعم كما لا يخفى على الناظر فى قوله (ع) «فليس للعبادان ان يغسلوه إلخ»، و اما الاستبعاد باجزاء الغرفتين أو ثلاث مع اعتبار الإيصال إلى تحت الشعر فغير مسموع فى مقابلة الأدلة الدالة على اعتباره كيف و غسل كل واحد من الطرفين الأيمن و الأيسر بغرفة واحدة كما ورد فى غير واحد من الاخبار مع لزوم إحاطة الماء بكل جزء منه حتى مقدار الشعر منه أبعد و أشكل من غسل مجموع بشرة الرأس بغرفتين أو ثلاث غرف و مع ذلك لا يمكن رفع اليد عن حكم وجوب غسل كل جزء من اجزاء الأيمن و

الأيسر على نحو الاستيعاب بهذا الاستبعاد قطعاً.

الأمر الخامس: هل المعتبر في صحة الغسل غسل الشعر النابت على البشرة أيضاً مع غسلها مطلقاً أو لا يعتبر مطلقاً أو يفصل بين ما كان مثل اللحية و شعر الرأس، و ما كان من شعور الدقاق الصغار بعدم وجوب غسل الأول، و وجوب غسل الأخير وجوه الأول منها هو الذى قواه فى الحدائق، و نقل تقويته عن بعض مشايخه قال:

و اليه يميل كلام شيخنا البهائى فى حبل المتين، و استدلل لهذا الوجه بأنهم حكموا بوجوب غسله فى أيدي المتوضى معلين تارة بدخوله فى محل الفرض، و اخرى بأنه من توابع اليد، فإذا كان داخلاً فى اليد بأحد الوجهين فبحكم دخول اليد فى الجسد البتة يجب غسل شعرها عند غسل الجسد بأحد الوجهين المذكورين أيضاً، هذا و لو فرض خروج شعر اليد عن الجسد بدعوى عدم صدق الجسد على شعرها فلا يكون خارجاً عن عنوان الرأس و الجانب الأيمن و الأيسر إذ الرأس يصدق على شعره، و لذا يصح المسح على شعره بدليل الدال على وجوب مسح الرأس، و بجملة من الاخبار مثل صحيح حجر بن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٦

زائدة عن الصادق (ع)، و فيه «من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو فى النار» و تأويله بترك منبت شعرة منها بعيد لا يصار اليه بلا دليل، و مثل المرسل المروى و فيه «تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعرة و انقوا البشرة» فإن ظاهره وجوب بل الشعر من حيث انه يجب غسله فى الغسل و حسن الكاهلى عن الصادق (ع) و فيه «مرها ان تروى (١) رأسها من الماء و تعصره حتى يروى فإذا روى فلا بأس» و حسنة جميل قال سألت أبا عبد الله (ع) عما تصنع النساء فى الشعر و القرون فقال (ع) «لم تكن هذه المشطة إنما كن يجمعنه، ثم وصف أربعة أمكنة، ثم قال: يبالغن فى الغسل» قال فى الوافى فى بيان هذا الحديث: القرن شعر المرأة خاصة و الجمع قرون و منه: سبحان من زين الرجال باللحى و النساء بالقرون و قال فى مرآت العقول: المشطة بالجمع أو المصدر، و الثانى أظهر، و حكى عن والده العلامة ما لفظه: يعنى لم يكن فى زمان رسول الله (ص) هذه الضعفاء بل كن يفرقن اشعار رؤسهن فى أربعة أمكنة و كان إيصال الماء الى ما تحت الشعر سهلاً، و اما الان فيلزم ان يبالغن حتى يصل الماء إلى البشرة و قال الفاضل التستري كان هذه الأمكنة مواضع الشعر المجموع و لعلها المقدم و المؤخر و اليمين و اليسار انتهى ما فى مرآت العقول و صحيح محمد بن مسلم عن الباقر (ع) قال حدثنى سلمى خادم رسول الله (ص) قال كان اشعار نساء النبي (ص) قرون رؤسهن مقدم رؤسهن فكان يكفيهن من الماء شىء قليل، فاما النساء الان فقد ينبغى لهن ان يبالغن فى الماء، و ما ورد فى علة الغسل من الجنابة ان آدم (ع) لما أكل من الشجرة دب ذلك فى عروقه و شعره و بشره، فإذا جامع الرجل خرج الماء من كل عرق و شعرة فى الجسد فأوجب الله تعالى على ذريته الاغتسال من الجنابة، هذه جملة الأخبار التى يتمسك بها لوجوب غسل الشعر مع البشرة و ذهب الى الثانى أى عدم وجوب غسل الشعر مطلقاً جملة من الأصحاب بل فى المعتبر و الذكري انه مذهب الأصحاب، و عن المنتهى عدم الخلاف فيه و التعبير فى

(١) التروية المبالغة فى إيصال الماء، من الرى (الوافى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٧

بعض العبائر بأن الواجب إيصال الماء إلى أصل كل شعرة كما فى المعتبر لعل المراد منه نفس البشرة أو لزوم إيصاله إلى أصل كل شعرة مقدمة إلى إيصاله إلى البشرة نفسها، و اما احتمال إيجاب غسل الأصول مع البشرة بعيد جداً، و لم يحتمله احد من المتأخرين فى كلامهم، و كيف كان فقد استدلل لهذا لقول بالأصل أى أصالة البراءة عن وجوب غسل الشعر عند الشك فى وجوبه، حيث ان المورد من موارد الدوران بين الأقل و الأكثر و بما دل على الاجتزاء بغسل الجسد و البدن و الجلد و لا يدخل



الشعر فى شىء منها و بخبر غياث عن الصادق (ع) عن على (ع) قال «لا- تنقض المرأة شعرها إذ اغتسلت» و المصرح به فى الجواهر هو الأ-خير قال (قده) الظاهر من بعض متأخرى المتأخرين انه لا- فرق فى ذلك بين شعر الرأس و اللحية و الجسد المستطيل و غيره، و الحاصل انه لا- يجب غسل مسمى الشعر مطلقا و هو لا يخلو عن تأمل بالنسبة الى ما يدخل منه فى الأمر بغسل الجسد عرفا. و يشهد له ما ذكره فى باب الوضوء من إيجاب غسل الشعر النابت فى اليدين معللين ذلك بدخوله تحت مسمى اليد عرفا، و كونه فى محل الفرض بل صرح بعضهم بوجوب غسله حتى لو كان مستطيلا جدا، و إبداء الفرق بين المقامين لا- يخلو عن اشكال اللهم الا- ان يكون إجماعا كما عساه يظهر من جماعة من المتأخرين كالشهيد و كشف اللثام و غيرهما الا انه للتأمل فيه مجال انتهى عبارة الجواهر، و قد قوى وجوب غسله فى النجاة قال (قده) فيها و لا يجب عليه غسل الشعر و ان كان هو الأ-حوط فيما كان هو من توابع الجسد مثلا بل وجوبه لا يخلو عن قوة انتهى أقول هذه جملة ما قيل أو يمكن ان يقال فى المقام و الانصاف عدم خلو أكثرها عن التعسف، اما ما استدل به للقول الأول فاما الأول منه اعنى دخول الشعر فى الجسد بأحد الوجهين المذكورين فى دخوله فى اليدين فالظاهر انه عليل جدا لعدم صدق الجسد على الشعر النابت منه قطعا، و لا الجلد و لا البدن و نحوهما مما ورد الأمر بغسله فى الغسل بداهة عدم صدق شىء من الجسد و الجلد و البدن على شعر الرأس و اللحية و نحوهما من الشعر المستطيل، و لعل إنكاره مكابرة، و اما دخوله فى الرأس و الجانب الأيمن و الأيسر فهو و ان لم ينكر الا ان ما ورد من التعبير بالرأس و الجانبين ليس فى مقام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٨

بيان وجوب غسلهما حتى يكون له إطلاق من هذه الجهة بل انما هو فى مقام بيان الترتيب بين الأعضاء من غير تعرض لما يجب غسله منها، و اما الاخبار المتمسك بها.

اما صحيح حجر بن زائدة و المرسل المروى فهما و ان لم يخلوا عن الظهور فى وجوب غسل الشعر الا- ان فى دلالتهما على وجوب غسله مستقلا فى مقابل غسل البشرة منع لعدم إبانتهما عن الحمل الى كون وجوب غسل الشعر مقدمة لإيصال الماء الى البشرة، و يؤيده بل يدل عليه التعبير فى المرسل بان تحت كل شعرة جنبه، و لم يقل بان فى كل شعرة جنبه و تحت كل شعرة هو الجسد، فغسل الشعر انما لغسل ما تحته و التعبير فى الشعر بالبل و فى البشرة بالنقو حيث قال: بلوا الشعر و انقوا البشرة، فإن بله الشعر كأنها مقدمة لانقاء البشرة، و حسن الكاهلى، و حسن جميل، و صحيح محمد بن مسلم الأمر فيها بالمبالغة فى الغسل لا دلالة لها على وجوب غسل الشعر، بل انما هى دالة على وجوب غسل البشرة، و انما المبالغة فى الغسل من جهة إيصال الماء الى البشرة، و ما ورد فى بيان علة الغسل من الجنابة من ان الماء يخرج من كل شعرة، لعل المراد منه موضع كل شعرة، و الا فالمنى لا يخرج من الشعر قطعا فهذه الأدلة لا يثبت وجوب غسل الشعر فى مقابل الإجماع على عدم وجوبه فى الجملة و قال المجلسى فى مرات العقول، و لا يظهر من كلام احد وجوبه الا ما يفهم من ظاهر عبارة المفيد فى المقنعة، و قد أولها الشيخ (ره) انتهى، و اما ما استدل به للقول الثانى اعنى عدم الوجوب، فاما أصل البراءة فالحق عدم صحة الاستناد اليه لكون المورد مجرى الاشتغال، لان الشك فى المحصل، حيث ان الواجب هو الطهارة الحاصلة من الغسل، و مع الشك فى حصوله بالأقل أو الأكثر يجب الاحتياط بإتيان الأكثر، و ما دل على الاجتزاء بغسل الجسد و البدن و الجلد، فلا يدل على نفي وجوب غسل الشعر غاية الأمر عدم دلالة على وجوبه مع ان دعوى دلالة على وجوبه فيما كان من توابع الجسد كالشعور الدقاق الصغار لا بعد فيها كما لا يخفى، و خبر غياث لا- يدل الا- على عدم وجوب نقض الشعر عند الاغتسال، و لعله لأجل سرعة نفوذ الماء منه الى ما تحته فلا يحتاج الى نقضه، و اين هذا من الدلالة على عدم وجوب غسله، بقى الكلام فى الإجماع على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٩

عدم وجوب غسل الشعر فان تم فهو الدليل على عدمه و الا فمقتضى الأصل هو الاحتياط و لا يخفى انه فى الجملة و ان كان مما لا شبهة فيه الا انه فى الشعور الدقاق متيقن بعدم ففى الشعور التى تعد من توابع البدن وجوب الغسل قوى جدا، و فى الشعر المستطيل لا ينبغى ترك الاحتياط هذا ما عندى فى ذاك المقام و الحمد بعد على انعامه و هو العالم بأحكامه.

الأمر السادس: قال فى المدارك الثقب التى تكون فى الاذن ملحقه من البواطن على الأظهر، إذا كان بحيث لا يرى باطنها و به جزم شيخنا المعاصر (ره)، و حكم المحقق الشيخ على فى حاشية الكتاب بوجوب إيصال الماء الى باطنه مطلقا و هو بعيد انتهى، و لا يخفى ان ما ذكره من كونها من الباطن إذا كان بحيث لا يرى باطنها جيد الا ان ما حكاه عن المحقق الثانى لعله غير مخالف مع ما ذكره، و كيف كان، فالحق ما افاده المصنف (قده) فى المتن من ان ما كان لا يرى باطنها تعد من الباطن و ما يرى باطنها تعد من الظاهر و المشكوك منها يأتى حكمه.

## [وله كيفيتان]

### إشارة

وله كيفيتان

## [الاولى الترتيب]

الاولى الترتيب و هو ان يغسل الرأس و الرقبة أولا ثم الطرف الأيمن من البدن ثم الطرف الأيسر و الأحوط ان يغسل النصف الأيمن من الرقبة ثانيا مع الأيمن و النصف الأيسر مع الأيسر و السرة و العورة يغسل نصفهما الأيمن مع الأيمن و نصفهما الأيسر مع الأيسر و الولى ان يغسل تمامهما مع كل من الطرفين و الترتيب المذكور شرط واقعى فلو عكس و لو جهلا أو سهوا بطل و لا- تجب البدئة بالأعلى فى كل عضو و لا الأعلى فالأعلى و لا الموالاة العرفية بمعنى التابع و لا بمعنى عدم الجفاف فلو غسل رأسه و رقبته فى أول النهار و الأيمن فى وسطه و الأيسر فى آخره صح و كذا لا يجب الموالاة فى اجزاء عضو واحد و لو تذكر بعد الغسل ترك جزء من أحد الأعضاء رجع و غسل ذلك الجزء فان كان فى الأيسر كفاه ذلك و ان كان فى الرأس أو الأيمن و جب غسل الباقي على الترتيب و لو اشتبه ذلك الجزء و جب غسل تمام المحتملات مع مراعاة الترتيب.

فى هذا المقام أمور يجب البحث عنها.

الأول للغسل كيفيتان أولاهما الترتيب، و ثانيتهما الارتماس للإجماع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٠

على صحة الغسل بهما محصلا و منقولا على ما فى الجواهر و صريح الأخبار ففى صحيح زرارة «و لو ان رجلا جنبا ارتمس فى الماء ارتماسه واحده، اجزئه ذلك، و ان لم يدلك جسده» و حسن الحلبي «إذا ارتمس الجنب فى الماء ارتماسه واحده اجزئه ذلك من غسله» و مرسل الحلبي و فيه قال حدثنى من سمعته يقول «إذا اغتمس الجنب فى الماء اغتماسه واحده اجزئه ذلك من غسله»، و خبر السكونى عن الصادق (ع) قال قلت له الرجل يجنب فيرتمس فى الماء ارتماسه واحده، و يخرج يجزئه ذلك من غسله قال (ع) «نعم» و هذه الاخبار كما ترى صريحة فى حصول الغسل بالارتماس، و حيث عبر فيها بالاجزاء مع تصريح جملة أخرى من الاخبار على حصوله بالترتيب فى الجملة كما سيمر عليك يستفاد ان له كيفيتان هما الترتيب، و الارتماس فهذا فى الجملة مما لا اشكال فيه.

الثانى: كيفية الغسل الترتيبى هو ان يبدء فى الغسل بالرأس أولاً، ثم يشرع فى الجانب الأيمن ثم فى الجانب الأيسر فغسل الرأس مقدم على غسل الجانب الأيمن و هو على الجانب الأيسر، و الكلام فى هذا الأمر فى مقامين.

الأول فى تقديم غسل الرأس على الجانبين، و المشهور فيه هو وجوب الترتيب بتقدم غسل الرأس على بقية الجسد، بل لم ينقل فيه خلاف الا عن ظاهر الصدوقين و ابن الجنيد لكن فى الجواهر عدم صراحة كلامهم فى الخلاف بل وجود قرينه على عدمه، و كيفما كان فلم يعلم مخالفا ظاهرا غيرهم، و يدل عليه مع الإجماعات المستفيضة المؤيدة بالشهرة المحققة أخبار كثيرة، كصحيح حريز الوارد فى الوضوء قال قلت فان جف الأول قبل ان اغسل الذى يليه قال (ع) «جف أو لم يجف اغسل ما بقى»، قلت و كذلك غسل الجنابة قال (ع) «هو بتلك المنزلة و ابدء بالرأس ثم أفض على سائر جسديك» قلت و ان كان بعض يوم قال (ع) «نعم»، و ظهوره بل نصوصيته فى اعتبار تقديم غسل الرأس على غسل الجسد مما لا ينكر خصوصا مع تنزل الغسل فيه منزلة الوضوء الظاهر فى إرادة عموم المنزلة لا خصوص مورد السؤال من جفاف العضو المتقدم قبل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠١

الشروع فيما يليه بقرينه ذكر الابداء بالرأس قبل الصب على سائر الجسد بعد هذا التنزيل، مع لزوم الترتيب فى الوضوء قطعا و صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال سئلته عن غسل الجنابة فقال (ع) «تبدء بكفيك ثم تغسل فرجك ثم تصب على رأسك ثلاثا ثم تصب على سائر جسديك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهره»، و هو أيضا كالخبر المتقدم ظاهر فى وجوب الترتيب و لا- ينافيه اشتماله على ما يستحب مثل غسل الكفين و اصابة الرأس بثلاث أكف و سائر الجسد بكفين حيث ان بيان بعض ما يستحب فى الغسل فى طى ذكر واجباته لا ينثلم ظهور ما هو الظاهر منه فى الوجوب و هذا ليس بعادم النظر، و حسن زرارة «من اغتسل من جنابة فلم يغسل رأسه ثم بدا له ان يغسل رأسه لم يجد بدا من اعادة الغسل» و هو صريح فى عدم اجزاء تقديم الجسد ب كله على الرأس و يتم فى غسل الرأس فى خلال غسل الجسد كما إذا غسله بعد الفراغ عن غسل الجانب الأيمن قبل الشروع فى غسل الجانب الأيسر بعدم القول بالفصل. و نظير هذه الاخبار فى الدلالة على اعتبار الترتيب بين الرأس و الجسد غيرها، و لا- محيص عن الالتزام بالأخذ بها بعد حجيتها و قوة دلالتها، و موافقتها مع المشهور المحقق، بل عدم الخلاف فى الاستناد بها فلا يعاب بما يعارضها من الاخبار لسقوطه عن الحجية بالإعراض عنه على تقدير تمامية دلالة على خلاف ما يدل عليه هذه الاخبار المذكورة بسبب الاعراض عنه، على ما هو طريقتنا فى باب الحجية، حسبما مر إليه الإشارة غير مرة مع ما فى دلالة تلك الأخبار المعارضة فى نفي الترتيب من المنع فلا بأس بنقلها، و البحث عنها فمنها الخبر المروى عن قرب الاسناد عن الرضا (ع) و فيه انه (ع) قال فى غسل الجنابة «تغسل يدك اليمنى من المرفق إلى أصابعك و تبول ان قدرت على البول ثم تدخلها فى الإناء ثم اغسل ما أصابك منه ثم أفض على رأسك و جسديك و لا وضوء فيه» و تقريب دلالة على نفي الترتيب هو الجمع بين الرأس و الجسد و اواو الجمع التى هى للجمع المطلق من دون ترتيب، فيدل على اعتبار غسل الرأس و الجسد فى الغسل كيفما اتفق،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٢

و منها مرسل محمد بن أبى حمزة عن الصادق (ع) فى رجل أصابته جنابة، فقام فى المطر حتى سال على جسده أ يجزيه ذلك من الغسل؟ قال (ع) «نعم» و منها صحيح زرارة المتقدم غير مرة و فيه قال (ع) «ثم تغسل جسديك من لدن قرنك الى قدميك ليس قبله و لا- بعده وضوء، و كل شىء أمسسته الماء فقد أنقيته، و لو ان رجلا جنبا ارتمس فى الماء ارتماسه واحدة اجزئه ذلك، و ان لم يدلك جسده» و منها صحيح هشام بن سالم عن الصادق (ع). انه كان بين مكة و المدينة و معه أم إسماعيل فأصاب من جارية له فأمرها، فغسلت جسدها، و تركت رأسها و قال (ع) لها إذا أردت أن تركبى فاغسلى رأسك ففعلت ذلك،

فعلت بذلك أم إسماعيل فحلقت رأسها، فلما كان من قابل انتهى أبو عبد الله (ع) الى ذلك المكان، فقالت له أم إسماعيل أى موضع هذا قال هذا الموضع الذى أحبط الله فيه حجك عام أول هذه جملة من الاخبار التى عثرت عليها مما يمكن ان يقال بمعارضتها مع ما دل على اعتبار الترتيب بين الرأس وبين غيره، ولكن الانصاف عدم تماميتها للمعارضه من حيث الدلالة فضلا عن الاعتبار والحجية، اما الخبر المروى عن قرب الاسناد فغايه ما يمكن الإذعان به فيه هو عدم الدلالة على الترتيب لا الدلالة على العدم، فان الواو للجمع المطلق المتحقق مع الترتيب والمعيه فهو لا- ينافى الترتيب إذا ثبت اعتباره بدليل، فهذا الخبر لا اقتضاء له بالنسبة إلى اعتبار الترتيب و عدمه لا- ان فيه اقتضاء عدمه فلا منافاه بينه وبين ما يدل على الترتيب أصلا، ولعل ما ذكرنا ظاهر لا ينبغي الارتياح فيه للمتدبر و اما مرسل محمد بن أبى حمزه، فهو يدل على الاجتزاء بالغسل الارتماسى، و ليس فيه شائبه نفى وجوب الترتيب كما فى الاخبار المنقوله فى الأمر الأول، و لیت شعرى كيف يستدل به على نفى اعتبار الترتيب، و اما صحيح زرارة فالأظهر عندي ان صدره اعنى قوله (ع) «ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك»، فى مقام بيان وجوب غسل تمام البدن من القرن الى القدم، فى الغسل، و عدم جواز الاكتفاء بغسل بعضه من غير نظر الى بيان كيفية الغسل، و ذيله يدل على جواز الاكتفاء بالارتماس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٣

فلا- تعرض فيه للغسل الترتيبى نفيا و إثباتا، و اما صحيح هشام فهو بما نقل من المضمون و ان كان دالا على نفى اعتبار الترتيب بالكيفية المعهودة بتقديم الرأس على غيره، الا انه مضطرب المتن.

و عن الشيخ ان هذا الحديث قد وهم الراوى فيه و اشتبه عليه، فرواه بالعكس لان هشام بن سالم راوى هذا الحديث روى ما قلناه بعينه، و أشار بقوله هذا الى ما رواه فى التهذيب عن هشام بن سالم عن محمد بن مسلم قال دخلت على ابى عبد الله (ع) فسطاظه و هو يكلم امرأته فأبطأت عليه فقال ادنه- الهاء للسكت- هذه أم إسماعيل جئت «١» و انا أزعم ان هذا المكان الذى أحبط الله فيه حجها عام أول كنت أردت الإحرام فقلت ضعوا لى الماء فى الخباء، فذهبت الجارية فوضعت فاستخففتها «٢» فأصبت منها فقلت اغسلى رأسك و امسحيه مسحا شديدا لا تعلم به مولاتك فإذا أردت الإحرام فاغسلى جسدك و لا تغسلى رأسك فتستريب مولاتك، فدخلت فسطاط مولاتها فذهبت تناول شيئا فمست مولاتها رأسها فإذا الزوجه الماء، فحلقت رأسها فضربتها فقلت لها هذا المكان الذى أحبط الله فيه حجك، و لا يخفى صحه ما افاده (قده) من الحمل على و هم الراوى إذ من البعيد جدا مع اتحاد الراوى، و المروى عنه، و مشخصات المضمون تعدد القضية، و تكررها لكى أمر (ع) الجارية فى إحداها بتقديم غسل الجسد على الرأس و فى الأخرى بالعكس، فلا محمل فيه الا الحمل على و هم الراوى، هذا و على تقدير كون كل واحد من الخبرين فى مورد غير مورد الآخر فيكونا متعارضين فلا يمكن التمسك بما يدل منهما على نفى الترتيب كما لا يخفى، و بالجملة فلا ينبغي الإشكال فى لزوم تقديم غسل الرأس على الجسد أصلا المقام الثانى: فى تقديم جانب الأيمن على الجانب الأيسر، و المشهور على

(١) قال فى الوافى: و فى الحبل المتين لشيخنا البهائى (ره) جنت بالجيم و النون اى صدر منها جنايه و هى حلقتها رأس الجارية

(٢) أى وجدتها خفيفة كناية عن الميل إليها و الى مباشرتها و تمكنها له (ع) فى ذلك كما يفسرها قوله (ع) فأصبت منها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٤

اعتبار الترتيب بينهما بتقديم الجانب الأيمن بتمامه من المنكب الى الرجل اليمنى على الجانب الأيسر، بحيث لو شرع فى غسل الجانب الأيسر قبل تمام غسل الأيمن لوجب عليه إعادة الأيسر بعد غسل ما بقى من الأيمن، و لو بقدر أنملة من باطن رجله، و

ادعى الإجماع على ذلك في غير واحد من العباثر و استدل له بعد الإجماعات المحكيه، و استصحب بقاء الحدث و قاعدة الاشتغال كما في الجواهر بما دل على وجوب الترتيب في غسل الميت من الاخبار، و الإجماع منضمًا الى ما ورد من انه كغسل الجنابه، أو (انه غسل الجنابه) و ان العلة في وجوبه خروج النطفة التي خلق منها و ان الغسل كالوضوء كيفية واحدة ففي أى مقام أطلق لفظهما انسبقت تلك الكيفية الخاصة فلو كان غسل الميت مخالفا مع غسل الجنابه في الكيفية لوجب في مقام الندب الى الغسل إلزاما كالحيض و غيره أو ندبا الاستفصال في انه هل هو كغسل الجنابه أو كغسل الميت، و يشهد باتحاد كفيته في تمام الأغسال إيراد البحث عن تداخلها، بدهاءه انه لو لا اتحاد كفيته لم يكن محل للبحث عن تداخلها، و بالسيرة القطعية من علماء الشيعة و عوامهم في جميع الأعصار و الأمصار مع تكرار الغسل منهم في كل آن على العمل بالترتيب المعهود في غير الارتماس المستكشف منه على سبيل القطع ووصول ذلك إليهم من ساداتهم الميامين (ع) و بالنبوى العامي انه (ص) كان إذا اغتسل بدء بالشق الأيمن، ثم الأيسر المنجبر ضعفه بالشهرة المحققة، و الإجماع المحكى، و بحسنه زرارة و فيها «ثم صب على رأسه ثلاث أكف ثم صب على منكبه الأيمن مرتين، و على منكبه الأيسر مرتين فما جرى عليه الماء فقد اجزئه» بتقريب ان الاستفادة منها وجوب غسلات على مواضع ثلاثة، و كل من قال بذلك قال باعتبار الترتيب بين الجانبين و لا حاجة في إثبات الترتيب بالتمسك على كون كلمة الواو دالة على الترتيب على قول الفراء لكي يندفع بعدم دلالتها عليه عند الجمهور، و بالإجماع المركب كما استدل به الشهيد الثاني (قده) في الروض حيث يقول بعد نقله للروايات الدالة على وجوب الترتيب بين الرأس و الجسد، ان هذه الروايات و ان دلت صريحا على تقديم الرأس على غيره لكن تقديم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٥

الأيمن على الأيسر استفيد من الخارج إذ لا قائل بوجوب الترتيب في الرأس دون البدن، و الفرق احداث قول ثالث ثم قال و لان الترتيب قد ثبت في الطهارة الصغرى على هذا الوجه فكل من قال بالترتيب فيها قال بالترتيب في غسل الجنابه، فالفرق مخالف للإجماع المركب فيهما انتهى هذا ما عثرت عليه مما استدل به للمشهور خلافا لما يظهر من جماعة منهم صاحب المدارك، فإنه بعد إيراده لبعض الأخبار التي يستدل بها على وجوب الترتيب حكى اعتراض المحقق على الاستدلال بها في المعبر و ارتضاه حيث يقول و اعترضه المصنف في المعبر فقال: و اعلم ان الروايات دلت على وجوب تقديم الرأس على الجسد، اما اليمين على الشمال فغير صريحة بذلك و رواية زرارة دلت على تقديم الرأس على اليمين، و لم يدل على تقديم اليمين على الشمال لان الواو لا يقتضى ترتيبا، فإنك إذا قلت قام زيد ثم عمرو و خالد، دل على تقديم قيام زيد على عمرو. و اما تقديم عمرو على خالد فلا، لكن فقهائنا اليوم بأجمعهم يفتون بتقديم اليمين على الشمال، و يجعلونه شرطا في صحة الغسل، و قد افتى بذلك الثلاثة و اتباعهم هذا كلامه و هو في محله الى هنا كلام المدارك، ثم قال و يدل على وجوب عدم الترتيب أيضا مضافا الى الأصل، و إطلاق القرآن ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن غسل الجنابه فقال (ع) «تبدء و تغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك ثم تمضمض و استنشق ثم تغسل جسدك من لادن قرنك الى قدميك»، و في الصحيح عن يعقوب بن يقطين عن ابي الحسن (ع) قال «الجنب يغتسل يبدء فيغسل يديه الى المرفقين قبل ان يغمسهما في الإناء ثم يغسل ما اصابه من أذى ثم يصب الماء على رأسه، و على وجهه و على جسده كله ثم قد قضى الغسل و لا وضوء عليه»، و استفاد من هذه الرواية إطلاق الرأس في الغسل على المنابت خاصة و في الصحيح عن احمد بن محمد قال سئلت أبا الحسن (ع) عن غسل الجنابه فقال «تغسل يدك اليمنى من المرفقين كذا إلى أصابعك، ثم تبول ان قدرت على البول، ثم تدخل يدك في الإناء ثم اغسل ما اصابك منه ثم أفض على رأسك و جسدك و لا وضوء فيه»

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٦

و بالجمله فهذه الروايات كالصريحه في عدم وجوب الترتيب لو رודה في مقام البيان المنافي للإجمال، و العمل بها متجه الا ان المصير الى ما عليه أكثر الأصحاب أحوط انتهى عبارة المدارك أقول الإنصاف عدم خلو هذه الاستدلالات في الطرفين عن المناقشه، اما ما استدل به لاعتبار الترتيب في الجانبين اما الإجماعات المحكيه فلا تنفع في شىء بعد القطع بتحقيق الخلاف، و ذهاب جمله من أساطين الفقه قديما و حديثا الى عدم الاعتبار و اما عدم التمسك بالأصل، فهو و ان كان يثبت نتيجة اعتبار الترتيب في مقام العمل بناء على كون الواجب في الغسل هو الطهاره الحاصله في غسل الأعضاء لا غسلها نفسها لإرجاع الشك حينئذ إلى المحصل اللازم فيه الاحتياط، و به يظهر فساد التمسك بالأصل لعدم اعتباره كما تمسك به في المدارك الا ان المراجعة الى الاشتغال، أو استصحاب بقاء الحدث تتوقف على عدم تاميه ما استدل به على عدم الاعتبار من الأدله الاجتهاديه، و الا- فلا ينتهي الى الأصل العملي مع الدليل الاجتهادي على وفاقه فضلا على خلافه و اما ما دل على وجوب الترتيب في غسل الميت منضمما الى ما ورد انه كغسل الجنابه، فقد أورد عليه في مصباح الفقيه بقوله: و فيه ان كون غسل الميت بعينه هو غسل الجنابه كما هو مقتضى أغلب الاخبار لا يقتضى إلا اعتبار جميع ما يعتبر في غسل الجنابه فيه، بان يكون غسل الميت من مصاديق غسل الجنابه و اما انه يعتبر في جميع مصاديق غسل الجنابه كل ما يعتبر في غسل الميت فلا الا ترى انه يجب في غسل الميت تثليث الغسلات و استعمال السدر و الكافور، و لا- يجب ذلك على الجنب فمن الجائر ان يكون إلزام الشارع بهذا القسم من الغسل اعنى مرتبا بالنسبه إلى الميت مسبا عن خصوصيه فيه ككونه أفضل الأفراد، فأوجه الشارع تعظيما للميت، أو كون سائر الأقسام موجبا لتوهين الميت بإقامته على قدميه أو إقعاده أو إلقائه على وجهه، أو غير ذلك من الخصوصيات التي يعلمها الشارع، و التخطي عن المورد المنصوص لا يجوز الا بعد القطع بإلغاء الخصوصيه، و غاية ما يمكن دعوى استفادته من الاخبار ليس الا ان وجوب غسل الميت لصيرورته جنبا و اما ان إيجاده بهذه الكيفيه أيضا سبب عن كونه جنبا فلا

مصباح الهدى في شرح العروه الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٧

و اما التشبيه في روايه محمد بن مسلم و ان كان مقتضى إطلاقه ما ذكر و لكن العرف لا يساعد على استفادة إرادة عموم المنزله من الطرفين في أغلب موارد استعماله فإنه لا- ينسب الى الذهن في مثل المقام إلا إرادة تشبيه غسل الميت بغسل الجنب في الكيفيات المعهودة دون العكس، و على تقدير تسليم الظهور في المدعى فليس على وجه يوجب التصرف في ظواهر الأدله الوارده في بيان كيفيه غسل الجنابه الداله على عدم اعتبار الترتيب بين الجانبين كما يتضح لك فيما بعد إنشاء الله تعالى انتهى كلامه زيد في علوه و مقامه، و مراده من روايه محمد بن مسلم الداله على التشبيه ما حكاه قبل عبارته هذه و هي المرويه عن الباقر (ع) انه قال «غسل الميت مثل غسل الجنابه و ان كان كثير الشعر فردّ عليه الماء ثلاث مرات» و من الأدله الوارده في بيان كيفيه غسل الجنابه الداله على عدم اعتبار الترتيب الاخبار التي استظهر منها عدم اعتبار الترتيب بين الجانبين، كموثقه سماعه عن الصادق (ع)، قال «إذا أصاب الرجل جنابه فأراد الغسل فليفرغ على كفيه فليغسلهما دون المرفق، ثم يدخل يده في إنائه يغسل فرجه ثم يصب على رأسه ثلاث مرات ملاء كفيه، ثم يضرب بكف من ماء على صدره و كف بين كتفيه ثم يفيض الماء على جسده كله» الحديث و التقريب بها من جهتين الاولى قوله (ع) «ثم يضرب بكف من ماء على صدره و كف بين كتفيه»، بناء على ان يكون الضرب عليهما للغسل لا مقدما عليه استحبابا أو توطئه لوصول الماء إليهما عند الإفاضه، كما يحتمل لكنه بعيد، و الثانيه قوله (ع) «ثم يفيض الماء على جسده»، فإن إطلاق الإفاضه من دون ذكر الترتيب مع كونه (ع) في مقام بيان الغسل كما يشهد به قوله (ع) «إذا أصاب الرجل جنابه، فأراد الغسل فليفرغ» يدل على عدم اعتبار الترتيب كما لا يخفى، و صحيحه حكم بن حكيم قال سألت أبا عبد الله (ع) عن غسل الجنابه فقال «أفض على كفك اليمنى من الماء فاغسلها ثم اغسل ما أصاب جسدك من أذى، ثم اغسل فرجك و أفض على رأسك و جسدك فاغتسل، فان كنت في مكان نظيف فلا يضرك ان لا تغسل رجلك،

و ان كنت في مكان ليس بنظيف فاغسل رجلك»

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٨

فإن الأمر بغسل الرجلين إذا كان في مكان غير نظيف اما بإرادتهما جزء من الغسل، أو لازالة القذارة التي يتوقف عليها الغسل، و كيف كان يكون غسل الرجل اليمنى بعد غسل أعالي الجانب الأيسر، فيدل على عدم اعتبار الترتيب، و كصحيحة زرارة عن الباقر (ع) قال قلت له رجل ترك بعض ذراعه أو جسده من غسل الجنابة فقال «إذا شك و كانت به بله و هو في صلاته مسح بها عليه و ان كان استيقن رجوع فأعاد عليهما ما لم يصب بله» الحديث، فان ظاهرها بمقتضى ترك الاستفصال كفاية غسل خصوص الموضع المتروك، و ان كان في الطرف الأيمن و هذا ينافي اشتراط الترتيب أقول الإنصاف عدم تمامية ما أفاده في الخدشة على التمسك لاعتبار الترتيب باعتباره في غسل الميت، و ذلك لانه بعد استفادة كون غسل الميت هو غسل الجنابة بل مفروغية ذلك كما يظهر من السؤال عن علة وجوب تغسيه بغسل الجنابة الكاشف عن مفروغية كون غسله غسل الجنابة، يكون اعتبار الترتيب فيه هو عين اعتباره في غسل الجنابة، و هذا لعله ظاهر، و قوله (قده) و اما انه يعتبر في جميع مصاديق غسل الجنابة إلخ، فغير وارد، لان تثليث الغسلات الذي واجب في غسل الميت هو بإيراد غسل الجنابة عليه ثلاث مرات، و تعدد الغسل لا يخرج عن كونه غسل الجنابة نعم استعمال الصدر و الكافور في غسلتين منها شيء زائد ثبت بالدليل، و قوله فمن الجائز ان يكون إلزام الشارع بهذا القسم (إلخ) مجرد احتمال لا يصادم الظهور، و اما قوله: و التشبيه في رواية محمد بن مسلم، إلخ، ففيه ان الاستدلال لا ينحصر بما يدل على التشبيه لكي يرد عليه ما أفاده، بل الاخبار المستفاد منها كون غسله بنفسه غسل الجنابة، هي التي تدل على اعتبار الترتيب في غسل الجنابة، و ذلك كخبر الديلمي عن الصادق (ع) قال ان رجلا سئل أبا جعفر (ع)، عن الميت لم يغسل غسل الجنابة قال «إذا خرجت الروح من البدن خرجت النطفة التي خلق منها بعينها كائنا ما كان، صغيرا أو كبيرا ذكرا أو أنثى، فلذلك يغسل غسل الجنابة» و المروي عن الكاظم (ع) و قد سئل عن الميت لم يغسل غسل الجنابة الى ان قال (ع) «ثم يغسل غسل الجنابة» و المروي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٩

عن العليل عن الباقر (ع) عن علة غسل الميت قال «ثم يغسل الميت لانه جنب»، و خبر عبد الرحمن بن حماد عن الكاظم (ع)، و فيه عن الميت لم يغسل غسل الجنابة الى ان قال (ع) «فمن ثم صار الميت يغسل غسل الجنابة»، و في معناها غيرها مضافا الى ما ذكره في الجواهر، من اتحاد مهية الغسل في تمام الأغسال كالوضوء، و هذا شيء لعله غير قابل للإنكار، و سيجيء في خلال المسائل الآتية مفصلا و اما قوله (قده) و على تقدير تسليم الظهور في المدعى، فليس على وجه يوجب التصرف في ظواهر الأدلة الواردة (إلخ)، ففيه انه لو انتهى الأمر إلى تسليم الظهور، فليس ظواهر الأدلة الدالة على عدم اعتبار الترتيب مما توجب رفع اليد عن الظهور المدعى حيث ان تلك الأخبار المنقولة الدالة على عدم الاعتبار على تقدير تسليم ظهورها في عدم الترتيب موهونة باعراض المشهور عن العمل بها، و اطباقهم في فتاواهم على خلافها مع ما في بعضها من المنع عن الظهور في الدلالة على عدم الترتيب أما موثقة سماعه، فالإنصاف انها ظاهرة في الدلالة على عدم اعتبار الترتيب و اما صحيحة حكم فالأظهر عندي عدم دلالتها على عدم اعتبار الترتيب لقوة احتمال كون قوله (ع) «و أفض على رأسك و جسدك» امرا بالإفاضة، توطئة للغسل، و ذلك بقرينة قوله (ع) بعده «فاغتسل» و لا يكون في مقام بيان كيفية الغسل، و الأمر بغسل الرجلين يحتمل ان يكون بعد الفراغ من الغسل، و وطئه المغتسل بعد الفراغ فليس فيه دلالة على كون غسلهما، جزء من الغسل، و لا كونه قبله لأجل قذارتهما، بل يحتمل ان يكون بعده لأجل الوطى المذكور، هذا مضافا الى انه لو سلم دلالتها للزم طرحها من جهة مخالفتها مع ما يدل على اعتبار الترتيب بين الرأس و الجسد، حيث ان مقتضاها عدم الترتيب بينهما أيضا، و اما صحيحة زرارة، فليس فيها أزيد من

الإطلاق القابل للتقييد، و كيفما كان فلا- يصح التمسك بهذه الاخبار المعرض عنها على تقدير ظهورها في العدم لو هنها بالاعراض، و سقوطها عن الحجية على ما هو المختار عندنا، حسبما مر غير مرة، فالإنصاف ان هذا الدليل على اعتبار الترتيب قوى جدا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٠

و اما السيرة القطعية من علماء الشيعة و عوامهم، فالإنصاف ان الاستدلال بها وحدها لا يثمر شيئا أما أولا فبعدم القطع بتلك السيرة من العلماء و العوام مستمرة إلى الأعصار السابقة و أزمنة أهل العصمة، و مدعيها كذلك مجازف، و اما ثانيا فلأنها على فرض تحققها متصلة إلى زمان المعصومين فلا- تكشف عن وجوب الترتيب و اعتباره في صحة الغسل لإمكان ان يكون قيام السيرة عليه لمكان أفضليته، و كونه مندوبا و كم من مندوب قامت السيرة على العمل به كالسلام على الحسين (ع) عند شرب الماء فليس استقرار العمل كاشفا عن وجوبه و لزومه، و اما ثالثا فلان هذه السيرة كما ذكر لو كانت ثابتة تكون من العلماء و العوام اما العلماء فهم بين قائل بلزوم الترتيب، و بين قائل بعدم لزومه، و لكنهم يحتاطون خروجا عن خلاف المشهور، و اما العوام فهم يتبعون علمائهم اللذين يقلدونهم من القائلين باللزوم، و القائلين بالاحتياط، و معلوم ان مثل هذه السيرة لا تكشف قطعيا عن اعتبار الترتيب عند المعصوم (ع)، حتى تكون حجة، و بالجملة فحديث السيرة لا يضمن من شيء أصلا، اما النبوى العامى فيصح التمسك به لو علم استناد المشهور القائلين بلزوم الترتيب في فتواهم اليه، بناء على التحقيق عندنا، من اعتبار الخبر و حجيته بواسطة الجهات الخارجية، و ان من أقواها استناد المشهور من القدماء اليه، و انه كلما كان الخبر من حيث السند ضعيفا يكون الاستناد اليه موجبا لتفويته، و يصير بالاستناد إليه أقوى، لكن ما ذكر منوط بإحراز الاستناد و لا يكفي صرف مطابقة فتواهم مع خبر قاصر في نفسه ما لم يحرز به الاستناد، نعم ربما يحرز الاستناد بمطابقة فتواهم مع الخبر مع عدم مدرك غيره بضميمة العلم بتزهمهم عن ان يفتوا بغير دليل، فيكشف من عدم الدليل سوى الخبر القاصر في نفسه كون استنادهم اليه، لكن في المقام لم يحرز استناد المشهور في فتواهم بلزوم الترتيب الى هذا النبوى العامى، فهو أيضا كالسيرة لا يكون بنفسه دليلا، و ان كان صالحا لأن يؤيد به الدليل و اما حسنة زرارة فهي و ان لا- تخلو عن إيماء الى ما ذكر في تقريب دلالتها على اعتبار الترتيب، لكن الإنصاف انه لا يزيد على الإيماء، و لا يبلغ إلى درجة الظهور خصوصا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١١

مع ما فرع على الصب على المواضع الثلاثة بقوله (ع) «فما جرى عليه الماء فقد اجزئه» حيث ان إطلاقه يقتضى اجزاء ما يجرى عليه الماء، و لو كان الجريان من اليمين على اليسار، و بالعكس المنافى مع الترتيب بمعنى عدم الاجزاء في شروع غسل جانب الشمال ما لم يفرغ من جانب اليمين بتمامه، حتى باطن رجله و على هذا فلا يبعد دعوى أظهرية دلالة الحسنه على عدم اعتبار الترتيب بالنسبة إلى دعوى دلالتها على اعتباره، و لعل وجه تثليث المواضع من جهة ان الغسل بالصب لا يمكن الا بالتعدد، حيث انه يحتاج الى صب من الماء إلى الرأس، و صب الى المنكب الأيمن، و صب إلى الأيسر، أو صب الى الصدر، و صب الى ما بين الكتفين، بحيث لا- يمكن الجمع بين غسل المنكبين، أو الصدر و الخلف بصب واحد، و لو فرض عدم اعتبار الترتيب يخير بين الصب على الأيمن، و الأيسر، أو على الصدر و الظهر، فعبير في هذه الرواية بالصب على الأيمن، و الأيسر، و في رواية موثقة سماعه بالصب على الصدر و الظهر، و بالجملة فهذه الرواية لا تدل على المدعى في شيء و اما الإجماع المركب فدعواه مع القطع بالتفصيل بين الرأس و الجسد، و بين الجانبين باعتبار الترتيب في الأول دون الأخير على مدعيه، و ما أفاده في الروض في آخر كلامه من ان الترتيب قد ثبت في الطهارة الصغرى، فكل من قال به فيها قال به في غسل الجنابة فالفرق مخالف للإجماع المركب، لم يظهر لى مؤداه إذ لا- اشكال و لا- خلاف في اعتبار الترتيب في الطهارة الصغرى، و ليس من الفقهاء قائل بعدم



اعتباره فيها، حتى لو لم يقل القائل باعتباره فيها، انه معتبر في غسل الجنابة كان قوله هذا خرقا للإجماع المركب، و مع اتفاقهم برمتهم على اعتباره في الطهارة الصغرى، و اختلافهم في اعتباره في غسل الجنابة ليس الا الاختلاف في اعتباره فيه، و اين هذا من المخالفة للإجماع المركب، فعليك بالتدبر في كلامه زيد في علو مقامه لكي ينكشف لك حقيقة مرامه (قده) فالمتحصل من هذا الأمر هو اعتبار الترتيب بين الجانبين كاعتباره بين الرأس و الجسد و ان كان أكثر أدلة اعتباره غير نقي عن المناقشة و الله العالم بحقائق أحكامه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٢

الأمر الثالث: المحكى عن غير واحد من العبائر ان المراد بالرأس في المقام ما يشمل الرقبة، بل ربما يظهر من الغنية دعوى الإجماع عليه، و عن شرح المفاتيح اتفاق الفقهاء عليه، و في الحدائق من غير خلاف يعرف بين الأصحاب، و ربما يستدل له بحسنه زرارة المتقدمة في الأمر الثاني، و فيها «ثم صب على رأسه ثلاث مرات، ثم صب على منكبه الأيمن مرتين، و على منكبه الأيسر مرتين» فإنه ظاهر في إلحاق الرقبة بالرأس، و موثقة سماعه المتقدمة أيضا، و فيها «ثم ليصب على رأسه ثلاث مرات ملاء كفيه، ثم يضرب بكف من ماء على صدره، و كف بين كتفيه، ثم يفيض الماء على جسده كله» فإنه أيضا ظاهر فيما ذكر هذا، و لكن عن بعض المتأخرين التشكيك في الحكم المذكور، لعدم كون الرأس حقيقة فيما يشمل الرقبة، و لخبر ابي بصير عن الصادق (ع)، و فيه «ثم تصب الماء على رأسك ثلاث مرات، و تغسل وجهك، و تفيض الماء على جسدك»، بناء على ان يكون المراد بغسل الوجه مغايرا مع صب الماء على الرأس، و المحكى عن الحلبي أيضا إدخال الرقبة في الجانبين بغسل كل منهما من رأس الرقبة، الموجب لإدخال نصفها في جانب اليمين، و نصفها في جانب اليسار، و الأقوى ما عليه المشهور، و ذلك لا لدعوى كون الرأس يطلق على ما يعم الرقبة لكي يمنع عنها بما تقدم من التشكيك عن بعض المتأخرين بل بدعوى انصرافه الى مجموع الرأس و الوجه و الرقبة عند إطلاقه قسيما للجسد، أو الجانبين، و لو لم يكن في أصل الوضع كذلك و اما ما في خبر ابي بصير، فالإنصاف انه لا دلالة فيه على خروج الرقبة من الرأس، و ذلك لاحتمال كون قوله (ع) «و تغسل وجهك» بيانا لتتميم وظيفة غسل الرأس، فيكون غسل الوجه بالماء المصبوب على الرأس و لو بوسيلة الدلك، و إمرار اليد، و يشهد بذلك التعبير بالإفاضة في قوله (ع) «و تفيض الماء على جسدك»، و لو كان الوجه من الجسد لكان اللانزم ان يقال: ثم تفيض الماء على وجهك و جسدك، أو كان الواجب غسله على حده لكان الأولى ان يعبر: ثم تفيض على الوجه ثم على الجسد، و و كيفما كان فلا ينبغي التأمل في الحكم المذكور كما لا شهادة في عبارة الحلبي على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٣

مخالفته في الحكم، لاحتمال ان يكون مراده من رأس العنق منبته من الجانب المتصل بالمنكب، فيدخل العنق حينئذ في الرأس و لكن الاحتياط بغسل تمامه مع الرأس ثم غسل نصفه مع الجانب الأيمن، و نصفه مع الجانب الأيسر حسن على كل حال.

الأمر الرابع: ذكر في السرة و العورة، و هي القبل و الدبر احتمالات، و هي إدخالهما في الجانب الأيمن، و إدخالهما في الأيسر و التوزيع بين الجانبين و جعلهما عضوا مستقلا خارجا عن الجانبين في الغسل. و ظاهر الأكثر حيث تركوا التعرض لهما في الغسل، و اكتفوا بذكر الجانبين هو إدخالهما فيهما بالتوزيع، و لعله يشير إليه أيضا حسنه زرارة المتقدمة التي ثلث فيها أعضاء الغسل، ففي الكافي عن زرارة قال قلت كيف يغتسل الجنب فقال «ان لم تكن أصاب كفه شيء غمسها في الماء ثم بدء بفرجه، فأنقاه بثلاث غرف، ثم صب على رأسه ثلاث أكف، ثم صب على منكبه الأيمن مرتين، و على منكبه الأيسر مرتين، فما جرى عليه الماء فقد اجزئه»، حيث انها تدل على عدم كون السرة و العورة مستقلة في الغسل، و الا يلزم التوزيع المنافي مع الرواية و ليستا داخلين في الرأس قطعا فينحصر في إدخالهما في الجانبين، و حيث لا معين و لا مرجح في إدخالهما في أحد الجانبين معينا يوزع

بينهما بالتنصيف ولا يخفى ان ما ذكر استفادة حسنة، لكنه لا ينتج التوزيع لإمكان إدخالهما بتمامهما في أحد الجانبين تخييرا حيث لا معين في البين بعد عدم خروجهما من الجانبين و لعل هذا منشأ احتمال إدخالهما في أحدهما، و كيفما كان فالاحتياط بالجمع ما بين جميع الاحتمالات بغسلهما بتمامهما مع الجانبين، مما لا ينبغي تركه حيث انه بغسلهما بتمامهما مع الجانبين اتى بجميع الاحتمالات، فإنه على تقدير وجوب التوزيع يحصل غسل نصف كل منهما في ضمن غسل التمام، غاية الأمر يكون الزائد لغوا غير مضر، و على تقدير وجوب غسلهما في أحد الجانبين تعيينا أو تخييرا، قد حصل الامتثال كحصوله فيما إذا كانت مستقلة في الغسل، هذا و مع القطع بعدم وجوب غسلهما بتمامهما مرتين يحصل الاحتياط بغسلهما بتمامهما مع الجانب الأيمن، ثم غسل نصفهما مع الجانب الأيسر أو العكس كما لا يخفى، و الظاهر انه لا وجه لرعاية الاحتياط في إدراجهما في كل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٤

واحد من الجانبين تعيينا كما ذكرناه.

الأمر الخامس: الترتيب المذكور شرط واقعي، فلو عكس و لو جهلا أو سهوا بطل و بيان ذلك يتوقف على ذكر مقدمات. الاولى ان الألفاظ موضوعة للمفاهيم الحاكية عن المصاديق الواقعية الغير المقيدة بالعلم بها الثانية أنها بما لها من المعاني الواقعية موضوعة للأحكام الواقعية فالترتيب الذي هو شرط لصحة الغسل بما هو ترتيب واقعي شرط لها واقعا على النحو اللاشرط عن العلم و الجهل و الاختيار و الاضطرار، و سائر أحوال المكلفين.

الثالثة الأصل الاولى في كل مورد تخالف المأتي به مع المأمور به هو عدم الاجزاء الا ان يقوم دليل على الاجزاء، و عند تبين المقدمات تبين ان الترتيب شرط واقعي بحكم المقدمتين الأولين، و ان مخالفته لا تكون مجزية بحكم المقدمة الأخيرة.

الأمر السادس: المشهور كما حكى عن المهذب البارع عدم وجوب الترتيب في نفس الأعضاء فلا تجب البدئة بالأعلى بل يجوز مكنوسا، و لا- الأعلى فالأعلى و هو الظاهر من كل من عبر بالميامن أو بالجانب الأيمن، و عن ابي الصلاح وجوب البدئة بأعلى العضو كالوضوء، و في الذكرى استظهر استحباب غسل الأعلى فالأعلى قال لأنه أقرب الى التحفظ من النسيان و للتأسي، لأن الظاهر من صاحب الشرع فعل ذلك، و يستدل للقول المشهور بالأصل و عدم الدليل على اعتبار الترتيب في نفس الأعضاء، و صحيح ابن سنان عن الصادق (ع) قال «اغتسل ابي من الجنابة، فليل شعره فمسح ذلك الموضع ثم صلى بالناس» حيث ان ضرك لو سكت ثم مسح تلك اللعنة بيده»، و عن نوادر الراوندى عن الكاظم (ع) عن آبائه عن علي (ع) قال: «اغتسل رسول الله (ص) من جنابة، فإذا لمعة من جسده لم يصبها ماء، فأخذ من بلل شعره فمسح ذلك الموضع ثم صلى بالناس» حيث ان الظاهر منهما الاقتصار على مسح الموضع الذي لم يصبه الماء، بلا اعادة ما بعده فيحمل على ما إذا كان في الجانب الأيسر، أو في الجانب الأيمن، و لما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٥

يشرع في الجانب الأيسر، و المراد بالمسح هو أقل الغسل الذي يجرى الماء فيه من شعر الى شعر بوسيلة الدلك و إمرار اليد و يستدل لاعتباره في كل عضو بالنسبة إلى اجزائه و الشروع من الأعلى، فالأعلى، حتى ينتهي إلى باطن الرجلين بحسنة زراة المتقدمة الآمرة فيها بصب الماء على المنكب الأيمن مرتين و على الأيسر مرتين، و لا يخفى ان الصب على المنكب الذي هو أعلى الجانب لا- يقتضى الترتيب لكي يستفاد منه الترتيب من الأعلى فالأعلى، و لعله لانه المتعارف حين الانصباب، فالقول المشهور قوى من حيث المدرك و هو الخبران المتقدمان، و ان كان في التمسك بالأصل بعد انتهاء الأمر إليه عند تأمل، لأن المرجع في باب الغسل عند الشك في اعتبار شيء فيه هو الاشتغال لكون الشك فيه من باب الشك في المحصل، نعم القول باستحباب البدئة بالأعلى فالأعلى - كما استظهره في الذكرى لما ذكر و لحسنة زراة المتقدمة- ليس ببعيد و الله الهادي الأمر

السابع: لا- يعتبر الموالاة في الغسل بكل واحد من معنييه المعترية في الوضوء، و هما الموالاة العرفية، بمعنى التابع، و الموالاة بمعنى عدم الجفاف على المشهور المعروف بين الأصحاب، و في الجواهر من غير خلاف بل ادعى عليه الإجماع جماعة، كما هو ظاهر آخرين.

و يدل عليه من الاخبار ما تقدم من خبر أم إسماعيل و خير الهمداني المروي عن الصادق (ع)، و فيه قال (ع) «ان عليا (ع) لم ير بأسا ان يغسل الجنب رأسه غدوة، و يغسل سائر جسده عند الصلاة» و صحيح حرير و فيه «و ابدء بالرأس ثم أفض على سائر جسده» قلت: و ان كان بعض يوم؟ قال: «نعم»، و خيرا للمعة المتقدمان في الأمر المتقدم، و كما لا يعتبر الموالاة في الغسل في الأعضاء الثلاثة لا يعتبر في اجزاء كل عضو منها، فيصح غسل قطعة من احد الجانبين في وقت و قطعة منه في وقت آخر، و ذلك لإطلاق الاخبار المتقدمة، و اشعار خبري للمعة، فلو تذكر بعد الغسل ترك جزء من أحد الأعضاء، فإن كان في جانب الأيسر يرجع، و يغسله وحده، لعدم اعتبار الترتيب في اجزاء العضو، و ان كان في الرأس و جب غسله و غسل الأيمن و الأيسر و لا يجب غسل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٦

ما بعده من الرأس، و ان كان في الأيمن يجب غسله منه و غسل تمام الأيسر، و قد تبين ذلك كله مما تقدم، و لو اشتبه ذلك الجزء المتروك و جب غسل تمام المحتملات مع مراعاة الترتيب للعلم الإجمالي و كون الشبهة محصورة كما لا يخفى.

#### [الثانية: الارتماس]

الثانية: الارتماس و هو غمس تمام البدن في الماء دفعة واحدة عرفية و اللازم ان يكون تمام البدن تحت الماء في آن واحد، و ان كان غمسه على التدريج فلو خرج بعض بدنه قبل ان ينغمس البعض الآخر لم يكف، كما إذا خرجت رجله أو دخلت في الطين قبل ان يدخل رأسه في الماء، أو بالعكس بان خرج رأسه من الماء قبل ان تدخل رجله، و لا يلزم ان يكون تمام بدنه أو معظمه خارج الماء بل لو كان بعضه خارجا، فارتمس كفي، بل لو كان تمام بدنه تحت الماء، فنوى الغسل و حرك بدنه كفي على الأقوى، و لو تيقن بعد الغسل عدم انغمس جزء من بدنه و جبت الإعادة، و لا يكفي غسل ذلك الجزء فقط، و يجب تخليل الشعر إذا شك في وصول الماء إلى البشرة التي تحته، و لا- فرق في كيفية الغسل بأحد النحويين بين غسل الجنابة و غيره من سائر الأغسال الواجبة و المندوبة، نعم في غسل الجنابة لا يجب الوضوء بل لا يشرع بخلاف سائر الأغسال كما سيأتي إنشاء الله في هذا المقام أمور الأول: قد تقدم- في بيان الدليل على ان للغسل كيفيتين- الأخبار المصرحة فيها باجزاء الارتماس عن الغسل، و قد وقع البحث عن وجه النظر بين تلك الاخبار، و بين الاخبار المتضمنة للترتيب، هل هو على وجه المعارضة أو الحكومة؟ ثم على تقدير المعارضة وقع البحث في وجه الجمع بينهما، في انه هل هو على نحو الجمع بين الإطلاق و التقييد، أو على نحو غيره، فعن الشيخ في الاستبصار هو الأخير، لأنه احتمال الجمع بينهما بان المرتمس يترتب حكما، و ان لم يترتب فعلا. و لعل مراده من الترتيب الحكمي هو انه إذا حصل الارتماس حكم له أولا بطهارة رأسه ثم الأيمن ثم الأيسر، و ان كان ظاهر عبارته يومي بأنه لا يحكم له بالطهارة حتى يخرج فإذا خرج حكم له بالترتيب المذكور لمكان خروج رأسه مقدما على سائر جسده، فإنه (قده) يقول-

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٧

بعد قوله: ان المرتمس يترتب حكما-: لأنه إذا خرج من الماء حكم له أولا بطهارة رأسه ثم جانبه الأيمن ثم جانبه الأيسر، لكن ينبغي القطع بان هذا الظاهر ليس بمراده للقطع بفساده، و ذلك لانه بعد الخروج لا يسمى مرتسما، و انه لا يتم ذلك في الجانبين

لخروجهما عن الماء دفعةً، و ان كان بعد خروج الرأس و كيف كان فالأقوى بالنظر عدم انسباق المعارضةً بين الطائفتين من الاخبار بل المنسب الى الذهن هو حكومة الطائفة الدالة على الاجتراء بالارتماس على ما يدل على الترتيب، كما يدل عليها التعبير بالاجزاء، ثم على تقدير المعارضة، فالنسبة بينهما بالإطلاق و التقييد بإطلاق أخبار الترتيب، فيقيد إطلاقها الدال على اعتبار الترتيب بما عدا صورة الإتيان بالارتماس، فلا ينتهي الأمر إلى الجمع بينهما بحمل اخبار الارتماس على الترتيب الحكمي الثاني: فسر الترتيب الحكمي بوجه الأول: ما هو ظاهر عبارة المحكية عن الاستبصار، و هو حصول الطهارة عند خروج الأعضاء بالترتيب الثاني: حصولها عند حصول الارتماس كذلك اى بالترتيب، و ان كان تظهر ثمرته عند الخروج الثالث: قصد المرتمس حصول الغسل بالترتيب، فيقصد غسل رأسه، ثم جانبه الأيمن ثم جانبه الأيسر، فيكون الترتيب في القصد، و بحسب النية، و لا يخفى أنه بشيء من معانيه مما لم يقم عليه دليل بل الدليل على خلافه، و ما ذكره في وجه اعتباره من انه وجه الجمع بين الدليلين، و انه أقرب الى الترتيب الحقيقي بعد كونه الأصل في الغسل، فيقتصر في مخالفته بمقدار الضرورة فيها، و هي الحكم بصحته ارتماسا مع الترتيب الحكمي مندفع بعدم المعارضة كما عرفت في الأمر الأول، فلا ينتهي إلى الجمع بينهما بما ذكر، و لا الى القول بالاختصار المذكور بعد الحكم باجتراء الارتماس عن الترتيب، فلا ضرورة في حمل اخبار الارتماس حينئذ على الترتيب الحكمي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٨

الأمر الثالث: اختلف في تفسير الارتماس على أقوال:

الأول: توالى غمس الأعضاء بحيث يتحد عرفا، و يعد غمسا واحدا، و ذلك باتصال ارتماس كل عضو في الماء بارتماس ما يليه، الى ان ينتهي إلى آخر الأعضاء بحيث يكون من أول الرمس اى رمس أول عضو يتحقق رسمه الى آخره، اى رمس آخر عضو ينتهي إلى تغطية البدن جميعه في الماء من ناحية اتصال بعضه ببعض، و عدم تخلل الفصل بينها غمسا واحدا و شخصا فarda من الارتماس ممتدا من أوله الى آخره موجودا بالتدرج، و منشأ وحدته و تشخصه اتصال بعضه ببعض، حيث انه قد ثبت في محله ان الوحدة الاتصالية تساق الشخصية كما في الحركة و الزمان، حيث ان الحركة الطويلة في المسافة الطويلة بطولها من مبدئها إلى منتهاها حركة واحدة شخصية ما لم يتخللها السكون، فالارتماس بهذا المعنى أمر زمني واقع في الزمان على سبيل الانطباق متدرج في الوجود اوله أول الأخذ فيه و آخره ما ينتهي اليه، الغمس، و تحقق به تغطية البدن كله، و لكن مع حفظ وحدته عرفا بان يتوالى الغمسات، و يتصل بعضها ببعض اتصالا عرفيا، و يترتب على ذلك أمران أحدهما: كونه تدريجي الحصول، و ثانيهما: اعتبار مقارنة نيته مع أول الأخذ في الارتماس بناء على الاخطار و اعتبار المقارنة، و هذا التفسير للارتماس منسوب الى المشهور، و في الجواهر بل يظهر من بعضهم نسبتته إلى الأصحاب مشعرا بدعوى الإجماع عليه الثاني: توالى غمس الأعضاء كذلك مع عدم اعتبار وحدته عرفا بل يتحقق فيما إذا وضع رجله مثلا في الماء، ثم صبر ساعة، فوضع عضوا آخر قبل إخراج الرجل ثم صبر ساعة فوضع عضوا ثالثا الى آخر الأعضاء، و تكون هذه الغمسات من أولها إلى آخرها ارتماسا، فيكون الارتماس عليه أيضا تدريجي الحصول زمانيا على وجه الانطباق و يكون وقت نيته كالأول عند الأخذ في الارتماس، و هذا هو مختار بعض متأخري المتأخرين كما في الجواهر، و نقله في مفتاح الكرامة عن كاشف اللثام، و اختاره صاحب الحدائق.

الثالث: تغطية البدن بالماء، و اكتتامه فيه من أول الاكتمام الى آخره،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٩

فأوله أول آنات التغطية بعد حصولها بتحقيق غمس كل عضو على نحو العام الاستغراقي في الماء و آخره آخر جزء الغسل في تلك التغطية، و هو بهذا المعنى لا يكون زمانيا على وجه الانطباق، بحيث يكون أول التغطية في آن و وسطها في آن ثان، و

آخرها فى آن ثالث بل زمانى لا على وجه الانطباق اى تكون التغطية بتمامها فى الآن الأول و الثانى و الثالث و هكذا الى آخر الآتات من هذه التغطية ما لم تنعدم بإخراجه من الماء و لو بعضو منه، و حيث انها زمانى بالمعنى المذكور فيترتب عليه أمور الأول: اعتبار وقوع نيته فى أول آن تتحقق فيه التغطية، بناء على اعتبار مقارنتها مع أول العمل، بل بطلان الغسل لو نواه بأول الأخذ فى الغمس، كما فى التفسيرين الأولين لا بأول التغطية، و لو على القول بعدم اعتبار المقارنة و كفاية الداعى، لأن الاكتفاء بالداعى انما يؤثر و يفيد فيما لو كان الباعث على الفعل قصد امتثال الأمر المتعلق به و لو إجمالاً، لا ما إذا قصد التقرب بانيان مقدماته وحده، و لا- يكون تحقق المأمور به مقصوداً له، بل يكون حصوله من باب الملازمة، ضرورة أن الغمسات على هذا التفسير من مقدمات الارتماس نفسه نعم لو نوى الامتثال من أول الغمس الى آخر التغطية الذى يحصل بها الجزء الأخير من الغسل على وجه لم ينحل عزمه الى البناء على عدم مدخلية البقاء فى صحة غسل الأعضاء التى أصابها الماء قبل الاستقرار، لكى يكون بالنسبة إلى المقدمات قاصداً للامتثال بنحو بشرط شىء، و بالنسبة الى التغطية نفسها التى هى الارتماس قاصداً لعدم الامتثال، و على نحو بشرط لا، بل مع قصد الامتثال بما يصدر منه من أول حدوث الغمس الى آخر بقاء التغطية، لكان القول بالصحة متجهاً بناء على الاكتفاء بالداعى، و عدم اعتبار القصد التفصيلى لأنه حينئذ يأتى بالعبادة له سبحانه و تعالى، غايته مع زعم دخل المقدمات فى المأمور به، و هو غير ضائر كما حقق فى محله الثانى: عدم المانع عن تخليل ما يحتاج الى التخليل فى أثناء تلك التغطية، حيث انها لمكان تدرجها فى البقاء بالمعنى المتقدم اى بمعنى كونها زمانياً لا على وجه الانطباق يتصور لها ابتداء و نهاية، فيصح وقوع التخليل فى خلالها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢٠

الثالث: انه على تقدير عدم المانع من وصول الماء إلى البشرة، و عدم الحاجة الى التخليل يكون الغسل آنى الحصول، حيث انه يحصل بأول حدوث التغطية، و الان الذى انغمس جميع البدن فى الماء، و وصل الماء إلى البشرة بتمامها، و على تقدير وجود المانع و الحاجة الى التخليل، يكون الغسل تدريجى الحصول، فبعد تحقق التغطية يحصل الغسل فى كل عضو وصل اليه الماء، و يتوقف حصوله فى كل ما يحتاج فى وصوله إليه إلى رفع المانع و التخليل الى وصوله، و هذا التفسير هو الذى رجحه فى الجواهر و قواه القول الرابع: تغطية البدن بتمامه فى الماء اغتائه و اكتنامه، فالارتماس بهذا المعنى يكون زمانياً، بمعنى كونه واقعا فى طرف الزمان المعبر عنه بالآن لا الزمانى بمعنى الواقع فى الزمان على وجه الانطباق، كما فى التفسيرين الأولين و لا الزمانى بمعنى الواقع فيه، لا- على وجه الانطباق كما فى التفسير الثالث، بل هو حينئذ من الآيات كالوصلات و المماسات، و المحاذيات و نحوها فليس له ابتداء و لا- نهاية، و لا- يتصور له أثناء و خلال، فمن أول وضع عضو كالرجل مثلاً فى الماء الى ان ينتهى إلى غمس تمام البدن فى الماء و من غمسه بتمامه فى الماء، الى ان ينتهى إلى تخليل ما يحتاج الى التخليل كلها من مقدمات الارتماس، و الارتماس هو الذى يحصل بعد ذلك كله و يترتب على ذلك أمران الأول: كونه آنى الحصول و هذا ظاهر الثانى: اعتبار مقارنة نيته عند حصول الانغماس التام، و مع أول جزء يلاقى مع الماء الذى قلنا بأنه من مقدمات الارتماس بهذا المعنى، فإنه و ان لم يكن بالارتماس لكن الارتماس لما كان آنياً ليس له أول و لا- نهاية، لعدم كونه واقعا فى الزمان، و كان الجزء الملاقى مع الماء من مقدمات تحقيقه، فلا جرم توقع نيته عنده، إذ هو لكونه من المقدمات اولى من المستحبات التى جوزوا وقوع النية عندها كغسل اليدين فى الوضوء و الغسل، و هذا التفسير محكى عن كاشف الغطاء فى شرحه على المفاتيح، و قبله الى العلامة الطباطبائى فى هدايته، و قبله الى الشهيد فى الألفية على حسب ما يترائى من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢١

ظاهر كلامه، و ان أوله الشارحون لها بما يرجع الى القول المشهور، هذا بحسب الأقوال فى تفسير الارتماس و استدلال للقول

الأول و هو القول المشهور بالأخبار المتقدمة، على حسب ما يستفاد منها، و تقريب الاستدلال بها ان المحكوم عليه بالاجزاء هو الارتماس الواحدة أو الاغتامة الواحدة، أما الارتماس أو الاغتامة، فهو بحسب المفهوم العرفي عبارة عن غمس الأعضاء و إدخالها في الماء بالمعنى المصدري اعنى من حيث الانتساب الى الفاعل متواليا متعاقبا، بحيث لا يتخلله فصل و لا سكون، و هذا المعنى يتحقق بأول آتات الشروع في الغمس، لا أول آتات تحقق تغطية جميع البدن و رسوبه بتمامه في الماء.

فان قلت: لا يصدق الارتماس على أول ما يوضع من الأعضاء في الماء كالرجل مثلا قطعاً، فكيف يدعى كونه من اوله ارتماساً. قلت: عدم صدق الارتماس عليه منفرداً لا يضر بصدقه عليه على نحو اللابشرط عن بقية الاجزاء كما هو الحال في كل جزء. توضيح ذلك ان اجزاء المركب على قسمين أحدهما: ما يكون الجزء و الكل مشتركين في الاسم، بحيث يصدق اسم الكل على كل واحد من اجزائه، إذا أخذ بشرط لا و منفرداً و ذلك كالقرآن، فإنه يصدق على مجموع ما بين الدفتين، و على كل سورة و آية و كلمة منه إذا أخذت منفرداً، و كالمركب من الاجزاء المتشابهة في الطبيعة في التكوينيات كالماء المركب من اجزاء مائية بالقوة، حيث ان المجموع ماء و كل جزء منه منفرداً أيضاً ماء و ثانيهما ما يختلف الكل و الجزء في التسمية، و ذلك كالمركب من الاجزاء المختلفة في الطبيعة في التكوينيات كالمواليد الثلاثة، و كالصلاة مثلا في التشريعات، فان المجموع المركب من أول التكبير إلى آخر السلام صلاة، و لكن كل واحد من اجزائها منفرداً لا تسمى بالصلاة، لكن عدم صدق الصلاة على التكبير منها منفردة لا يضر في صدق الصلاة على ما يوجد منها من الاجزاء بأول وجودها إذ ليس صدق الصلاة على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢٢

هذا المجموع المركب من مقارناتها من أولها إلى آخرها، على نحو ملاحظة أجزائها لا بشرط متوقفاً على صدقها على اجزائها، إذا أخذت منفردة و بشرط لا، فالشارع في الصلاة بأول شروعه بإيجاد التكبير يكون مشغولاً بالصلاة، و ان لم تكن التكبير وحدها صلاة، و الارتماس من هذا القبيل هذا بالنسبة إلى مفهوم الارتماس و الانغماس، و اما ما يستفاد من اتصافها بصفة الوحدة فالمنسب منها هو الوحدة العرفية بحيث يقال عليه انه انغماس واحد و ارتماس واحد في مقابل الارتماسات المتعددة، و هي تحصل بتوالي الغمسات، و عدم تخلل السكنات بينها، حيث قد عرفت ان اتصال اجزاء الشيء بعضها ببعض يوجب وحدتها، بحسب الاتصال، و الوحدة الشخصية تساوق الوحدة الاتصالية، بمعنى ان كلما واحد بالاتصال واحد بالشخص، من غير فرق في ذلك بين بطء تلك الحركة الانغماسية أو سرعتها، فإذا انغمس في الماء في زمان طويل بحيث كان من أول انغماسه الى آخره نصف يوم أو أكثر، يكون انغماساً واحداً، كما انه لو تحقق في زمان قصير كالثانية أو انقص يكون كذلك، فالمعيار في الوحدة و التعدد اتصال الانغماسات و عدمه كيفما تحققت من البطء و السرعة، هذا ما يستدل لمذهب المشهور و استدلال للقول الثاني، اما ان الارتماس عبارة عن غمس الأعضاء و إدخالها في الماء، فبما استدلل به المشهور من كونه المفهوم المنسب منه لدى الذهن عند إطلاقه، و اما عدم اعتبار الدفعة العرفية بل الاكتفاء بالغمس المذكور، و لو على التوالي بأن يدخل رجله مثلا في الماء ثم يصبر ساعة فيدخل عضواً آخر، و هكذا، فلعدم ما يدل على اعتبارها لأن المنشأ لاعتبارها هو أخذ الوحدة في الروايات قيدها للارتماس، أو الانغماس، و لكن عند التأمل التام يظهر ان قيد الوحدة أخذ في الارتماس احترازاً عن التعدد المعتبر في الغسل الترتيبي، حيث انه كان يتحصل بغسلات متعددة من الصب على الرأس و الجانبين بخلاف الارتماس فإنه يجتري فيه بارتماسه واحدة لا انه يعتبر فيه الوحدة، بحيث يضره التعدد و هذا المعنى ليس ببعيد، مضافاً الى المطلقات الدالة على الاجزاء بما جرى

عليه الماء، مثل ما في بعض الاخبار المتقدمة من قوله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢٣

«فما جرى عليه الماء قليلاً و كثيره، فقد اجزاء» و قوله (ع) «و كل شيء قد أمسسته الماء فقد أنقيته»، و نحو ذلك.

و أورد عليه اما ما قيل من ان أخذ الوحدة قيذا للارتماس لبيان الاكتفاء بها في الغسل الارتماسى فى مقابل اعتبار التعدد فى الترتيبى، فبأنه مخالف مع ما يتبادر من الارتماسه الواحدة، فإن المتبادر منها ليس الا الوقوع فى الماء دفعة لا تدريجا، كما يشهد به الفهم العرفى، و اما المطلقات فهى واردة فى مقام الغسل الترتيبى، فلا مورد للتمسك بها لئفى اعتبار الوحدة فى الارتماس و استدلال للقول الثالث- و هو الذى قواه فى الجواهر- بان الارتماس كما فى الجواهر مأخوذ من الرسم، و الرسم هو التغطية و الكتمان، و منه (رمت الميت) إذا كتتمته و دفنته، فيراد به تغطية البدن بالماء، فأوله أول آنات التغطية، و آخره آخر جزء من الغسل فى تلك التغطية، و حيث انه قيد بالوحدة، و يكون المراد من وحدته هو الوحدة بحسب العرف تكون بما يغسل فى تلك التغطية لا بعدها، كما لا عبرة بما يغسل قبلها و لا يخفى ما فيه فان كون الرسم لغه و عرفا بمعنى التغطية- كما ذكره (قده)- لا يثبت مدعاه من كون الارتماس الذى يجترى به عن الغسل عبارة عنها و توضيح ذلك ان المفهوم المركب من اجزاء خارجية سواء مركبا حقيقيا أو اعتباريا، قد يلاحظ من حيث نفسه بلا انتساب منه الى فاعله، و بمعناه الاسم المصدرى و قد يلاحظ من حيث المعنى المصدرى، و انتسابه الى الفاعل، و كون الفاعل فاعلا له، و محدثا إياه و كونه فعلا له بالفعل اللغوى، أعنى محدثة و مخترعة و مصنوعة، لا- الفعل المقولى، فباختلاف هذين اللحاظين يختلف الصدق، و ذلك كالصورة مثلا اعنى مثل صورة الإنسان، و نقشه، فإنها تارة يلاحظ من حيث انها صورة منه على القرطاس أو الجدار، و اخرى من حيث صدورها عن المصور، فهى باللحاظ الأول لا يصدق الأ على الصورة التامة بعد تماميتها بتمام ما تحكى عن ذبيها فلا يصدق على يدها أو رجلها، أو اى قطعة منها انها صورة الإنسان، بل كل جزء منها تغير صورة الإنسان تغير الجزء و الكل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢٤

و باللحاظ الثانى، فبشروع المصور فى أحداث أول جزء منها يصدق ان ما يصنعه تصوير فيكون التصوير المحرم من أول شروعه فى أحداث الصورة، لأن التصوير عبارة عن ذلك، فالصورة هى ما تحدث بالتصوير، و هى التى تحققت بجميع اجزائها و اجتمعت فيها، و التصوير هو إحداث الصورة و فعلها و إيجادها الذى يصدق بالشروع فى إحداثها، و كالبيت مثلا فإنه من حيث هو بيت لا يصدق الأعلى ما اجتمعت اجزائه من السقف و الجدران و كلما هو مقوم له، و من حيث صنع الفاعل له و احداثه إياه يصدق بأول شروعه فى احداثه، و لو باحداث أساسه و بنيانه، و من المعلوم ان الارتماس من هذا القبيل، فإنه من حيث المعنى الاسم المصدرى، و ان كان كما ذكره (قده) موافقا مع تصريح بعض اللغويين كالقاموس، و نحوه عبارة عن التغطية و رسوب جميع البدن فى الماء الا- انه من حيث المعنى المصدرى، و فعل الفاعل له و احداثه بإيجاده به يصدق على أول شروعه فى الدخول فى الماء، و لا شبهة انه من حيث هو فعل المكلف يتعلق به الحكم، لان موضوع الأحكام هى أفعال المكلفين من حيث انها أفعالهم لا من حيث هى فى أنفسها، فلا ينبغى الإشكال حينئذ فى كون الارتماس بالمعنى المصدرى، يصدق على أول ما يشرع المكلف فى الدخول فى الماء بوضع أول عضوه فيه على ما عليه المشهور، و يؤيده فهمهم ذلك منه و لا- محيص عن اتباعهم، حيث يقول الشهيد الثانى (قده): مخالفتهم مشكلة، و هى كما قال (قده) لأنهم ائمة الفقه و الفهم شكر الله مساعيهم و جزاهم عن العلم خير الجزاء و استدلال للقول الرابع، اما بالنسبة الى ان الارتماس هو تغطية البدن بتمامه فى الماء فيما سبق فى تقرير دليل القول الثالث، و اما انه أنى لا تدريجى فلكونه كما سبق زمانى بمعنى كونه واقعا فى طرف الزمان، و لا يخفى انه مما يبناء فى بطلان القول الثالث يسقط هذا القول أيضا، فلا حاجة الى إبطاله من رأس، مضافا الى ما قيل من مخالفته مع إجماع المسلمين، قال الشهيد (قده) فى الألفية: و واجب الغسل النية مقارنة لجزء من الرأس ان كان مرتبا، و لجميع البدن ان كان مرتسما و ذكر المحقق الثانى عند قوله: و لجميع البدن: انه يفهم منه وجوب إيقاع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢٥

النية عند ملاقاته الماء لمجموع البدن، و ليس مرادا للمصنف إذ لا يقول به احد من المسلمين، و كأنه أراد ان مجموع البدن سواء فى إيقاع النية عند اى جزء كان من اجزائه لأنه بسقوط الترتيب قد صار بمنزلة عضو واحد، فلم تساعده العبارة، و لا يجوز ان يكون صدور ذلك منه (ره) عن قصد، على ان يكون مذهبا له كما سرى الى افهام ذوى الأوهام من أهل عصرنا، و من تقدمهم بقليل حتى صار اعتقاد لهم يتناقضونه و يفتنون به، لان ذلك مخالف لإجماع المسلمين الى آخر عبارته و لا يخفى ان اللازم من كون إجماع المسلمين على خلاف القول الرابع، ان يكون إجماعهم على خلاف القول الثالث أيضا، و من الغريب تمسك صاحب الجواهر (قده) بهذا الإجماع لإبطال القول الأخير مع تقويته للاحتمال الثالث فراجع، ثم ان الارتماس لما كان بمعنى الرمس و التغطية، فيعتبر فيه إدخال تمام البدن تحت الماء فى آن واحد، و ان كان غمسه على سبيل التدرج، فحينئذ لو خرج بعض بدنه قبل ان ينغمس البعض الآخر، كما إذا خرجت رجله أو دخلت فى الطين قبل ان يدخل رأسه فى الماء، فلا يصح غسله لعدم تحقق الارتماس الأمر الرابع: فى انه هل يتوقف صدق الارتماس على خروج جميع البدن من الماء، أم يكفى خروج معظمه منه فى صدقه، و لو كان غير معظمه فيه، أو يكفى خروج شىء منه من الماء فى الجملة و لو كان غير معظمه، أو لا يحتاج الى خروج شىء منه أصلا، بل يصدق الارتماس إذا كان تمام بدنه مغمورا فى الماء و قصد الغسل و حرك بدنه تحت الماء بحيث انتقل بدنه عن مكان الى آخر اى عن سطح مقعر الماء المحيط به الى سطح آخر - على ما هو معنى المكان باصطلاح طائفة من الحكماء - أو لا يحتاج إلى الحركة أيضا بل يصح الغسل الارتماسى عن منغمر تحت الماء، إذا نوى الغسل بلا حركة منه، و لا تبدل سطح ماء الى سطح، آخر وجوه و احتمالات المحكى عن الخراسانى فى الكفاية و الصالح البحرانى على ما فى الحدائق هو الأول، و انه يجب على المرتمس ان يخرج نفسه من الماء ثم يلقى نفسه فيه دفعة، و لعل منشأ عندهما عدم صدق الارتماس - (بمعنى فرو رفتن در آب) على من كان بعض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢٦

أعضائه فى الماء، إذ لا يقال عليه انه ارتمس بتمام بدنه فى الماء، و المفروض اعتبار تحقق الغسل بارتماس تمام البدن لا بعضه، هذا و حكى عن الدر المنثور للشيخ على سبط الشهيد الثانى (قده)، انه قال: و ما أحدث فى هذا الزمان من كون الإنسان ينبغى ان يلقى نفسه فى الماء بعد ان يكون جميع جسده خارجا عنه ناش عن الوسواس المأمور بالتحرز منه، و من توهم كون الارتماس فى الماء يدل على ذلك، و هذا ليس بسديد لان الارتماس فى الماء يصدق على من كان فى الماء، بحيث يبقى من بدنه جزء خارج، و على من كان كله خارجا، بل ربما يقال انه صادق على من كان جميع بدنه فى الماء، و نوى الغسل بذلك مع حركة ما، بل بغير حركة انتهى.

و المحكى عن ابن فهد الإجماع على انه لو انغمس فى ماء قليل و نوى بعد تمام انغماسه فيه اجزئه أقول: بناء على تفسير الارتماس بأحد القولين الأخيرين - من كونه عبارة عن التغطية الحاصلة بانغماس جميع البدن فى الماء، فى الزمان الذى ابتدئه أن تحقق الانغماس، و آخره آن خروج بعض الأعضاء من الماء على ما فسره فى الجواهر، أو فى الان التلقى الحكى الذى ليس له بدو، و لا نهاية - على التفسير الأخير - فينبغى القطع بعدم اعتبار خروج شىء من البدن من الماء، بل لو نوى الغسل حال مغموريته فى الماء لكفى، بل لا وجه لتوهم اعتبار خروج البدن أو شىء منه من الماء حينئذ، لأن إدخال البدن فى الماء لمن كان خارجا عنه على هذين القولين مقدمة للارتماس، و يكون الارتماس متحققا بانتهاء الانغماس و تحقق التغطية، فاللازم حينئذ تحقق الغسل فيما نواه فى حال تغطيته و انغماره، و لو لم يدخل فى الماء بقصده ما لم يكن قد قصد بابتداء تغطيته هذه غسلا آخر، لعدم صدق التعدد عرفا، بل مع احتمال الاكتفاء به للصدق العرفى كما فى الجواهر و اما على القولين الأخيرين - من كون الارتماس بدخول البدن فى الماء متدرجا مع صدق الوحدة العرفية كما عليه المشهور، أو مع عدم اعتبار الوحدة العرفية



فيه، كما هو مبنى القول الثانى - فلا- يخلو من ان يقال بعد اعتبار المعنى الإيجادى فيه، ان التكليف متعلق بإيجاده من حيث الحدوث، و ان المطلوب هو وجوده الحدوثى الذى هو وجوده بعد العدم، أو ان المطلوب هو وجوده مطلقا، و لو كان وجوده البقائى الذى هو وجوده بعد الوجود، فعلى الأول فاللازم اعتبار خروج جميع البدن عن الماء أو أكثره، بناء على صدق حدوث الارتماس عند خروج أكثره عرفا، و على الثانى فاللازم صحة الغسل عند قصده فيما إذا كان مغمورا فى الماء و لا يخفى ان الأقرب الى النظر هو الأخير، و ذلك بملاحظة نظائر المقام مما تعلق بالأمر بإيجاد الطبيعة، فإن الاستفادة منه مطلوبة مطلقا و وجودها، و لو كان وجودها البقائى فيما إذا كانت موجودة، كما فى مثل الأمر بالضرب فى الأرض، و غسل الثوب و غير ذلك، فإنه يصدق امتثاله باحداث المشى فى الأرض، فيما إذا لم يكن ماشيا و بإبقائه فيها فيما إذا كان كذلك، و دعوى انسباق الوجود البدوى منها من الأمر بها مدفوعة:

بأن انسباقه بدوى يزول بعد الالتفات و التأمل، الى ان مطلوبة الطبيعة لا يفرق فيها بين وجودها ما لم يدل دليل على مطلوبة خصوص إحداهما، كما لا يخفى ثم انه على هذا فهل يحتاج إلى حركة البدن فى الماء أم لا؟ وجهان مبنيان على اعتبار جريان الماء جريا فعليا على الأعضاء فى مهية الغسل، أو كفاية مس الماء للأعضاء و شموله لها و ان لم يجر عليها، فعلى الأول يحتاج الى التحرك لكى يتحقق الجريان، إذ هو كما يتحقق بإجراء الماء على اليد فى حال سكونها يصدق على إمرار اليد فى الماء فى حال سكونه، لان الجرى هو انتقال الماء عن محل الى آخر الحاصل تارة بانتقاله عند سكون محله، و اخرى بانتقال محله عند سكون الحال، و على الثانى فلا- يحتاج إلى الحركة أصلا، لصدق المساس بدونها، و الظاهر الأقوى هو الأخير لما فى بعض الاخبار من انه إذا مس جلدك الماء فحسبك، لكن الاحتياط بالتحرك- فيما إذا كان مغمورا فى الماء بل بخروج بعض اجزائه منه فى الجملة، و لو لم تكن معظمها- مما لا ينبغى تركه الأمر الخامس: لو تبين بعد الغسل عدم انغسال جزء من بدنه، فهل تجب

اعادة الغسل مطلقا كما هو المنقول عن والد العلامة و فى الجواهر اختاره جماعة من متأخري المتأخرين، أو يكتفى بغسله مطلقا كما هو أقوى الاحتمالات فى القواعد، أو يفصل بين طول الزمان و قصره، فيقال فى الأول بالأول و فى الثانى بالثانى كما هو الظاهر من المحقق الثانى، أو يقال بإجراء حكم الترتيب عليه، فان كان الجزء الغير المغسول فى الجانب الأيسر يكتفى بغسله، و ان كان فى غيره يغسله مع ما يليه على وجه يحصل الترتيب ووجه و أقوال حجة القول الأول هو ان الاستفادة من النصوص اناطة حصول الطهر بانغسال جميع البدن بالارتماس الواحد بالوحدة العرفية، و مع عدم انغسال شىء من البدن، لم يكن انغسال الجميع متحققا، حيث ان المركب منتف بانتهاء أحد أجزائه، من غير فرق فى ذلك بين كون العضو الغير المغسول صغيرا أو كبيرا، و لا بين طول زمان الفصل و بين قصره، كل ذلك لانتهاء صدق الوحدة المعبرة عرفا و هذا البرهان قوى جدا، و حجة القول بجواز الاكتفاء بغسل العضو، و عدم الحاجة الى استيناف الغسل هى صدق غسل الجميع عرفا على غسل المغسول من الأعضاء، و عدم قدح انتفاء غسل المتخلف فى صدق غسل الجميع عرفا، و ان كان قادحا فى صدقه حقيقة، لا سيما إذا كان العضو المتخلف قليلا، و بعموم صحيح زرارة المتقدم، و هو قوله (ع) «و كل شىء أمسسته الماء فقد أنقيته»، و لا يخفى ما فيه لان صدق غسل الجميع على غسل المغسول من الأعضاء بالنظر المسامح العرفى فى تطبيق المفهوم على المصداق لا- ينفع فى إثبات الحكم للمصداق المسامحى بعد ان لا- يكون مصداقا لما ثبت له الحكم حقيقة، و الا لما وجب غسله فيما بعد أيضا، و لا عبرة بنظر العرف فى هذا التسامح، و انما هو المرجع فى التسامح فى المفهوم، حيث ان الألفاظ بمداليلها العرفية تصير موضوعه للاحكام، و اما التسامح فى تطبيق المفهوم على ما ليس بمصداق له حقيقة فلا عبرة به أصلا، حيث ان المداليل العرفية عناوين أخذت فى

أدلة الأحكام لاسراء الاحكام الى ما هو مصداقها حقيقة، لا ما ينطبقها عليها العرف بالنظر المسامحي و العرض و المجاز، و قد مر القول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢٩

فى ذلك أيضا غير مرة، و صحيح زرارة انما هو فى مورد الغسل الترتيبى، و لا ربط له بالمقام كيف! و لو أريد منه العموم بحيث يشمل الغسل الارتماسى لكان منافيا مع اعتبار الوحدة العرفية، و الكلام الان بعد الفراغ عن اعتبارها فيه و حجة التفصيل بين طول زمان التخلف، و قصره لعلها عدم الخروج عن صدق الوحدة مع قصره و الخروج عن صدقها مع طولها، و على هذا فلا يكون القول به تفصيلا مخالفا مع القول الأول، و لذا قال المحقق الهمداني (قده) فى مصباحه: بأنه يمكن إرجاعه إلى الأول و حجة القول بإجراء حكم الترتيب عليه ما تقدم من اعتبار الترتيب الحكيمى فى الارتماس على ما تقدم شرحه مع تزييفه، و قد تلخص ان الأقوى - كما فى المتن - و جوب اعادة الغسل لو تبين عدم انغسال جزء من أعضائه، و عدم الاكتفاء بغسل ذاك الجزء.

الأمر السادس: لا إشكال فى وجوب تخليل الشعر، إذا شك فى وصول الماء إلى البشرة التى تحته، و انما الكلام فى ان التخليل هل يقع فى أثناء الارتماس، أو انه من مقدماته الواقعة قبله، و لا يخفى انه على جميع الأقوال فى مهية الارتماس يقع فى أثناءه الا على القول بكونه آتيا واقعا فى طرف الزمان لا زمانيا على وجه الانطباق، و لا (لا على وجه الانطباق).

الأمر السابع: قال فى الحدائق: ان مورد اخبار الارتماس هو غسل الجنابة خاصة، لكن ظاهر الأصحاب تعدية الحكم الى ما عداه من الأغسال من باب العمل بتتقيح المناط القطعى، لعدم معلومية الخصوصية للجنابة، و حكى عن الذكري انه لم يفرق احد بينه و بين غيره من الأغسال أقول: و لعل اتحاد الكيفية فى جميع الأغسال الواجبة، و المستحبة التى محلها بدن الحى، و لو كان غير بدن الغاسل نفسه كما فى غسل المولود، مما لا- ينبغى الإشكال فيه، و انما الكلام فى الاطراد بالنسبة إلى غسل الميت أيضا، فالكلام هنا فى مقامين الأول: فى الاطراد بالنسبة الى ما عدا غسل الميت، و يدل عليه مضافا الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٠

دعوى اتفاق الأصحاب كما فى الحدائق، و عن الذكري ان الظاهر فى المهيئات المخترعة التى اخترعها الشارع و بينها فى مورد من الموارد ثم ندب إليها فى موارد أخرى إيجابا، أو استحبابا هو كون المندوب إليها فى موارد أخرى نفس تلك المهية المخترعة التى بين اجزائها و شرائطها و موانعها فى المورد الأول، و ذلك مثل الصلاة و الصوم و الحج و الاعتكاف و نحوها، فإذا بين كيفية الصلاة بالصلاة البيانية فى مورد اليومية، ثم ندب إلى الصلاة فى مورد آخر وجوبيا أو استحبابيا، و لم يبين كيفية للمورد الثانى يستكشف ان المندوب إليه فى المورد الثانى هو تلك المهية المخترعة من غير فرق، و الا لكان عليه ان يبين الفرق، و هذا حكم كلى فيما ذكر من المهيئات المخترعة، و منها الغسل فإذا بين كيفية الغسل فى مورد الجنابة بالترتيب و الارتماس، ثم أمر الحائض و النفساء و ماس الميت بالغسل أو أمر به للزمان أو المكان أو عند فعل من الافعال و نحوها، و لم يبين فى هذه الموارد كيفية خاصة يستظهر منه ان المأمور به فى هذه الموارد هو أيضا نفس تلك المهية المخترعة التى بينها فى مورد الجنابة.

و يدل على اتحاد غسل الجنابة و الحيض فى الكيفية ما ورد فى رواية الحلبي عن الصادق (ع) من انه (ع) قال: «غسل الجنابة و الحيض واحد»، و يؤيده بل يدل عليه وحدة التعبير فى مورد الجنابة و مورد الحيض، حيث قال تعالى فى الأول «وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» و فى المورد الثانى «وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطَّهَّرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ، الْآيَةَ» فان الظاهر وحدة محصل الطهارة فيهما، و لعل ظهور ما ذكرناه صار منشأ لعدم الاستعلام عن كيفية الغسل فى الموارد الأخر التى أمر به وجوبيا أو نديبا مع كثرة الابتلاء به فى تلك الموارد، و ليس ترك السؤال الا لتبين كيفيته عندهم بما بينه فى مورد الجنابة كما لا يخفى، و بالجمله فكون كيفية الغسل فى غير غسل الجنابة ما عدا غسل الأموات كغسل الجنابة ترتيبيا و ارتماسا، مما لا ينبغى الارتباب فيه المقام الثانى: فى اطراد كيفيته

بالنسبة إلى غسل الميت و هو لا- يخلو عن الاشكال من وجوه الأول: كونه غير متعلق ببدن الحي و لو بدن غير الغاسل بل هو متعلق ببدن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣١

الميت، و يصير هذا منشأ لعدم انسباق الذهن الى كيفيته من بيان غسل الاحياء، و لذلك اختص من بين الأغسال بالسؤال عن كيفيته في الاخبار الثاني: ورود البيان في كيفيته بالترتيب، و انحصار بيان كيفيته به بلا تعرض للارتماس الثالث: عدم معهودية الارتماس في غسله يادخاله في الماء، و ما ورد من انه كغسل الجنابة لا دلالة فيه على عموم التشبيه حتى في صحة الارتماس به، فالقول بانحصار الإتيان به ترتيباً لو ورد البيان في كيفيته كذلك و عدم التخطي عنه لا يخلو عن وجه، قال في الجواهر- بعد الحكم باتحاد كيفية الغسل في جميع الموارد:- و ربما ظهر من بعضهم إلحاق غسل الميت أيضاً لما ذكرنا، و لما ورد انه كغسل الجنابة و هو لا- يخلو من قرب و ان كان الجزم به لا يخلو عن اشكال سيما بعد انصراف التشبيه الى الترتيب في غسل الجنابة لكونه المتعارف فتأمل انتهى الأمر الثامن: ظاهر الأصحاب الاتفاق على عدم وجوب الوضوء مع غسل الجنابة و المشهور عندهم عدم استحبابه أيضاً و انه معه بدعة، و كذا المشهور عندهم وجوبه مع ما عدا الجنابة من بقية الأغسال، و عدم اجزاء شىء منها عنه فالكلام ههنا في مقامات.

الأول: في عدم وجوب الوضوء مع غسل الجنابة، و هو كما عرفت مورد اتفاق الأصحاب قديماً و حديثاً، و ظاهر جملة من الأعظم ان عليه الإجماع محصلاً و منقولاً مستفيضاً، و يدل عليه من القرآن الكريم قوله تعالى «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» حيث ان من مقابلته مع ما في صدر الآية المباركة يستفاد ان الوضوء وظيفة المحدث بالأصغر، و الغسل وظيفة المحدث بالأكبر، حيث ان التفصيل قاطع للشركة، فكما ان الأول لا غسل عليه، فكذا الثاني لا وضوء عليه و يؤيد الاستفاد المذكورة من الآية المباركة استشهاد الامام (ع) بها على عدم وجود وجوب الوضوء في كتاب على (ع)، و ان الناس قد كذبوا عليه، كما في خبر محمد بن مسلم المروي عن الباقر (ع) و سيأتي عن قريب، و من النصوص الأخبار الكثيرة التي لا حاجة الى نقلها جميعاً لكثرتها و سيمر عليك بعض منها في خلال المباحث الآتية

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٢

المقام الثاني: في البحث عن استحبابه مع غسل الجنابة، و المشهور كما عرفت عدم استحبابه، و انه معه بدعة، و عن الشيخ في التهذيب استحبابه و استدلل له برواية الحضرمي عن الباقر (ع)، قال سئلته كيف أصنع إذا أجنبت؟ قال «اغسل كفك و فرجك و توضأ وضوء الصلاة ثم اغتسل» و خبر محمد بن ميسر قال سئلت عن الصادق (ع) عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق و يريد ان يغتسل و ليس معه إناء يغرف به، و يدها قدرتان؟ قال «يضع يده، و يتوضأ و يغتسل، هذا مما قال الله عز و جل مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و الأقوى ما عليه المشهور من عدم استحباب الوضوء مع غسل الجنابة لا قبله و لا بعده لما ورد من ان الوضوء مع الغسل بدعة، و ذلك كخبر عبد الله بن سليمان قال سمعت الصادق (ع) يقول «الوضوء بعد الغسل بدعة» و خبر سليمان بن خالد عن الباقر (ع) كذلك، و المرسل المروي في التهذيب «ان الوضوء قبل الغسل و بعده بدعة»، و هذه الاخبار الدالة على عدم تشريع الوضوء مع الغسل تدل على عدم استحبابه مع غسل الجنابة سواء حملت على خصوصها أو أقيمت على ظاهرها من الإطلاق بالقياس الى كل غسل، مع انه لا- بد من الحمل على خصوص غسل الجنابة قطعاً و ذلك للقطع بمشروعية الوضوء و رجحانه مع غيره من الأغسال، و ان اختلف في وجوبه و اما ما استدلل به على استحبابه فمردود، اما الخبر الأول فبمخالفته مع المشهور الموجب لسقوطه عن الحجية بوهنه بإعراضهم عنه كما مر غير مرة، و بكونه محمولاً على التقية لكون القول بتشريعه معه موافقاً مع العامة. كما يدل عليه صحيح حكم بن حكيم، و فيه: ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلاة

قبل الغسل؟ فضحك (ع) و قال «أى وضوء انقى من الغسل و أبلغ» و خبر محمد بن مسلم قال: قلت للباقر (ع): ان أهل الكوفة يروون عن علي (ع) انه كان يأمر بالوضوء قبل الغسل من الجنابة؟ قال (ع) «كذبوا على علي (ع) ما وجدوا ذلك في كتاب علي (ع)، قال الله تعالى وَ إِن كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» و اما الخبر الثاني، ففيه - مضافا الى اشتراكه مع الأول في الوهن بإعراض الأصحاب عنه - ما في دلالة لاحتمال ان يكون المراد من التوضؤ فيه التنظيف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٣

لا وضوء الصلاة، و قد حملة عليه غير واحد من الأصحاب كما في الوافي و مرآت العقول.

المقام الثالث: في وجوب الوضوء مع ما عدا غسل الجنابة من بقية الأغسال و الكلام في هذا المقام يقع في جهات.

الاولى: في ان الموجب للحدث الأكبر، هل هو موجب للأصغر أيضا؟ بمعنى انه إذا كان المكلف على وضوء، فمس الميت مثلا أو نفست المرأة، أو استحاضت أو حاضت و لم يصدر منها في أيام حيضها شيء من نواقض الوضوء فهل المس نفسه و النفاس و الحيض نواقض للوضوء كما انها توجب الحدث الأكبر، أم لا.

الجهة الثانية: في انه على تقدير كونه محدثا بالأصغر، اما بما يوجب الأكبر أو بغيره من نواقض الوضوء، فهل يجتزء عنه بما يأتي من الغسل كالجنابة، أو انه يجب الوضوء مع الغسل.

الجهة الثانية: في انه على تقدير الحاجة الى الوضوء مع غسل غير الجنابة، فهل يتخير في الإتيان به قبله و بعده، أم يتعين في ان يكون قبله اما الجهة الأولى فالمترائي فيها من العبارات مختلفة، ففي المدارك: ان حدث الحيض و غيره من الأحداث الموجبة للوضوء و الغسل عند القائلين به، هل هو حدث واحد أكبر لا يرتفع الا بالوضوء و الغسل؟ أو حدثان أصغر و أكبر، ثم ان قلنا بالتعدد فهل الوضوء ينصرف إلى الأصغر و الغسل إلى الأكبر أم هما معا يرفعان الحدثين على سبيل الاشتراك احتمالات ثلاثة، و ليس في النصوص دلالة على شيء من ذلك انتهى و قال في مصباح الفقيه و هل ينتقض الوضوء بالمس، فلو مس الميت بعد ان كان متطهرا، فعليه إعادة الوضوء أيضا لو لم نقل بالاجتزاء بكل غسل عن الوضوء فيه وجهان، أحوطهما ذلك انتهى و الذي ينبغي ان يقال في المقام هو ان المستفاد من الأدلة كون الحدث الأكبر حالة للنفس، تعبر عنها بالكسالة الروحية تحصل من احدي موجباتها كالجنابة و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٤

نحوها يمتنع المكلف بها من فعل ما يتوقف صحته على الطهارة الصغرى كالصلاة و مس كتابة القرآن و نحوهما من غايات الوضوء، و على الطهارة الكبرى من الدخول في المسجدين، و اللبث في غيرهما و قراءة العزائم و نحوها للجنب و الحائض، و يكون حدوث الأكبر موجبا لامتناع صدور ما يتوقف صحته صدوره شرعا على رفع الأصغر مع زيادة امتناع صدور ما يتوقف صحته شرعا على رفع الأكبر، و هذا معنى استلزام الحدث الأكبر للأصغر، بمعنى ان الأكبر يوجب المنع عن صحة صدور كلما كان يمنع عن صحته الأصغر، مع زيادة ما يمنعه الأكبر، و هذا في غير مس الميت مما لا اشكال فيه، و اما حدث المس، فالظاهر انه لا- يوجب غير ما يوجب الأصغر إذ لا يمنعه عن فعل شيء زائد عما يمنعه الحدث الأصغر إذا عرفت ذلك فاعلم أن الأكبر الذي يمنع المكلف عن الزائد عما يمنعه الأصغر كالجنابة و الحيض و نحوهما، ما عدا مس الميت على تقدير الاجتزاء بغسله عن الوضوء كغسل الجنابة يباح له بالغسل كلما امتنع عنه بالحدث من الزائد المتوقف صحته على الغسل، و المزيد عليه المتوقف صحته على الوضوء و الغسل معا لفرض الاجتزاء به عن الوضوء، و حصول ما يحدث بالوضوء بغسله، و هذا واضح، و على تقدير عدم الاجتزاء بغسله عن الوضوء كما عدا غسل الجنابة على المشهور، فاما يقدم الغسل على الوضوء أو يقدم الوضوء على الغسل فعلى الأول فالذي ينبغي ان يقال هو استباحة ذلك الزائد الذي منعه الأكبر بمجرد تحقق الغسل من غير حاجة في استباحته الى

تعقب الغسل بالوضوء، و من دون دخل في استباحته إلى الإتيان بالوضوء بعده، فلا- يتوقف جواز اللبث في المساجد على الحائض مثلا- على إتيان الوضوء بعد غسل الحيض، و لا جواز وطئها لو قيل بتوقفه على الغسل و عدم جوازه في النقاء قبله، و توقف ما يشترك الأصغر و الأكبر في المنع عنه على الوضوء كمس كتابة القرآن، و نحوه، فيكون حال الحائض بعد الغسل و قبل الوضوء كالمرئء الطاهرة عن الحيض و المحدثه بالأصغر في انه يصح منها الإتيان بما يتوقف على الغسل فقط، و لا يصح منها الإتيان بما يتوقف على الغسل و الوضوء معا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٥

و الحاصل ان للغسل دخلا في استباحة كلما حرم عليه بالحدث الأكبر من الزائد عما يحرم عليه بالأصغر و المزيد عليه الا انه يكون دخله في استباحة الزائد على نحو التمام و الاستقلال و انحصار سبب الحل به، و في المزيد عليه بنحو الشركة و الجزئية و ان الغسل و الوضوء معا يوجبان استباحة ما يتوقف استباحته عليهما معا.

و على الثاني- أى تقديم الوضوء على الغسل- فلا يستباح بوضوئه المتقدم شيئا بالفعل، غير انه مع تعقبه بالغسل يستباح كل ما امتنع صدوره عنه من المزيد عليه و الزائد، لكن المزيد عليه بالغسل و الوضوء معا و الزائد بالغسل فقط، و نتيجة ذلك صحة قصد كل من الرفع و الاستباحة في كل من الوضوء، و الغسل مطلقا، مع تقدم كل على الآخر و تأخره عنه، اما الاستباحة فواضح و اما الرفع فالغسل رافع مستقل للحدث المانع عن إتيان الزائد مطلقا تقدم على الوضوء، أو تأخر عنه، و اما الوضوء فهو جزء من الرفع أيضا للحدث المشترك، أعنى الحالة المانعة عن الإتيان بالمزيد عليه التي تحصل تارة بموجبات الوضوء من البول و نحوه، و اخرى بموجبات الحدث الأكبر، سواء تقدم أيضا أو تأخر هذا كله فيما إذا أوجب الأكبر المنع عن الزائد عما يمنعه الأصغر، و اما ما لا يكون كذلك كمس الميت فالظاهر ان حدوث المس يمنع عن كلما يمنعه موجبات الوضوء و كأنه يصير الماس بمسه محدثا بالأصغر، مثل من ينام أو يبول، الا ان الفرق بين النوم و بين المس بعد اشتراكهما في ما يمنعان هو ان رفع المنع في البول و النوم يحصل بالوضوء فقط و في المس به و بالغسل معا، فكل من الغسل و الوضوء جزء من سبب الرفع للمنع، و لا يكون للغسل فيه تأثير مستقل في استباحة ما يمنعه المس، هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

الجهة الثانية: في اجزاء ما عدا غسل الجنابة عن الوضوء، و المشهور فيها عدم الاجتزاء مطلقا، و عن بعض من الأصحاب، و ربما نسب الى السيد (قده) اجتزاء الغسل الواجب عنه دون المستحب، و عن الأردبيلي و اتباعه (قده) اجتزاء الغسل مطلقا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٦

و لو كان مندوبا عن الوضوء، و استدلل للمشهور بعموم ما دل على إيجاب البول و نحوه من الأسباب للوضوء، و إطلاقه و تتميمه بعدم القول بالفصل فيما لم يحصل الا الحدث الأكبر كما إذا كان على وضوء فمس الميت مثلا، و إطلاق قوله تعالى «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا» مع التتميم المذكور، و لو مع تفسير القيام بالقيام من النوم و مرسل ابن ابى عمير عن الصادق (ع) قال «كل غسل قبله وضوء إلا غسل الجنابة» و ما رواه الشيخ بطريق صحيح الى ابن ابى عمير عن حماد بن عثمان أو غيره عن الصادق (ع) «في كل غسل وضوء الا مع الجنابة»، بناء على ان تكون رواية أخرى كما ربما يؤيده الاختلاف في التعبير بينهما، و المروى عن غوالى اللثالى عن النبى (ص) «كل غسل لا- بد فيه من الوضوء إلا- الجنابة»، و المروى عن الكاظم (ع) «إذا أردت أن تغتسل للجمعة، فتوضأ و اغتسل» مع تتميمه بعدم القول بالفصل بين غسل الجمعة، و بين غيره من الأغسال ما عدا الجنابة، بناء على عدم معلومية نسبة التفصيل بين الغسل الواجب و المندوب الى السيد (قده) هذه جمل ما استدلل به على قول المشهور، و لا يخفى ان احادها و ان لم يسلم عن المناقشة، أما دلالة أو سندا أو كليهما، الا ان تسالم المشهور على الذهاب به و عدم خلافهم قديما و حديثا، الا- ممن شذ، مع وجود أخبار كثيرة صريحة للدلالة، أو ظاهرها التي فيها الصحاح، و الموثقات على اجتزاء الغسل عن

الوضوء، يوجب الاطمئنان و الوثوق بها، و وهن ما يخالفها، فلا محيص الا عن الأخذ بها، و ترك ما يقابلها على ما هو المختار في باب حجية الخبر، حسبما مر غير مرة من ان الحجية منه هو الموثوق بصدوره مطلقا، و لو نشأ الوثوق بصدوره لا من ناحية سنده، بل من الجهات الخارجة عنه، و ان أقواها هو استناد المشهور القدمائي بالعمل به، و انه كلما كانت جهات ضعفه في نفسه أشد يكون الاستناد اليه موجبا لشدة الثقة به و كلما كان في نفسه أقوى يكون الاعراض عنه موجبا لشدة وهنه، و العبرة في هذا الاستناد هو الشهرة القدامئية لا المتأخرين، فلا جدوى في استنادهم في ذلك الا ان يستكشف من اعتمادهم على خبر اعتماد القدماء عليه، و انهم أخذوا ذلك من القدماء، و ان القدماء أورثوا المتأخرين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٧

ذلك، على ما فصلناه في الأ-صول بما لا-مزيد عليه و لقد أجاد صاحب الجواهر (قده) في المقام، حيث يقول: الاخبار كلما كثرت و صحت و صرحت و كانت من الأصحاب بمرئى و مسمع، و مع ذلك فقد اعرض عنها الأصحاب و أفتوا بخلافها قوى الظن بعدم الاعتماد عليها، و الركون إليها انتهى، أقول: و لعمرى ان هذا المورد من الموارد الظاهرة، لما تكررناه فلا-ينبغي الإشكال في لزوم اتباع المشهور في المقام، و عليه العمل الجهة الثالثة: في انه على المختار من لزوم الوضوء في كل غسل إلا الجنابة ففي التخيير في تقديمه على الغسل و تأخيره عنه و إتيانه في أثنايه لعدم وجوب الموالاة في الغسل بلا-رجحان في تقديمه، أو مع أفضلية تقديمه، أو وجوب تقديمه وجوبا نفسيا، أو مع كونه شرطا لصحة الغسل، فلا يصح الغسل بدونه و جوه و احتمالات و المشهور هو الأول، و الظاهر من غير واحد من العبائر هو وجوب تقديمه كما حكى القول بوجوده عن الغنية، و كافي أبى الصلاح، و المبسوط، و الصدوقين و المفيد، و غيرهم، و المختار عند الوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح هو الشرطية، قال (قده): لكونه قضية الجمع بين الإطلاق و التقييد بين الاخبار، مضافا الى ما فى الأمالى من نسبة كل غسل قبله وضوء إلا الجنابة إلى دين الإمامية، و ما ورد من كونه بعد الغسل بدعة، و عن الشيخ فى النهاية الحكم بجواز التأخير مع أفضلية التقديم قال (قده): و كلما عدا غسل الجنابة من الأغسال فإنه يجب تقديم الطهارة عليه أو تأخيرها و تقديمها أفضل إذا أراد الدخول به فى الصلاة و لا يجوز الاقتصار على الغسل، و انما ذلك فى الغسل من الجنابة حسب انتهى و الأقوى ما عليه المشهور من التخيير مع أفضلية التقديم، اما التخيير فلا إطلاق أو أمر الوضوء عند حدوث أسبابه، و إطلاق القرآن الكريم، عند قوله تعالى:

«إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا» الآية و إطلاق خبر حماد بن عثمان المتقدم نقله فى الجهة الثانية، فى كل غسل وضوء الا مع الجنابة، و النبوى المتقدم نقله فيها أيضا، فى كل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٨

غسل لا بدله من الوضوء إلا الجنابة، و مقتضى هذه الإطلاقات صحة الإتيان به مطلقا متقدما على الغسل، أو مقارنة معه بمعنى الإتيان به فى أثنايه أو متأخرا عنه، فان قلت: مقتضى هذه الإطلاقات، و ان كان كما ذكرت الا انها مقيدة بما يدل على التقديم، كمرسل ابن ابى عمير الذى هو العمدة فى الباب، و فيه «كل غسل قبله وضوء إلا غسل الجنابة» و صحيح على بن يقطين و فيه «إذا أردت أن تغتسل للجمعة فتوضأ و اغتسل فإذا اغتسلت لغير جنابة فابدء من الوضوء ثم اغتسل» و مقتضى قاعدة المطلق و المقيد حمل المطلقات المتقدمة على هذه المقيدات و تكون النتيجة وجوب تقديم الوضوء على الغسل.

قلت: نعم، و لكن الأصحاب لم يجمعوا بينهما بحمل المطلق على المقيد، و لعل الوجه فى ذلك هو صحة الإتيان بالغسل قبل الوقت مطلقا من الواجب و المندوب الراجع منه، و غير الراجع منه، و لا تجمع وجوب الوضوء قبله مع صحة إتيانه كذلك، ضرورة ان وجوبه قبل الغسل حينئذ اما نفسى أو غيرى، و لا يمكن الالتزام بشىء منهما اما النفسى فلانتفاء وجوب الوضوء نفسيا فى أصل الشرع، و اما الغيرى فلانتفائه قبل الوقت ما لم يجب عليه شىء مشروط بالطهارة، فلا بد للقائل بوجوب تقدم الوضوء على

الغسل اما القول بعدم جواز الغسل قبل الوقت و هو خلاف الإجماع و السيرة القطعية في الأغسال الزمانية مثل الجمعة و نحوه، و اما بعدم وجوب التقديم، و هو المطلوب، فلأجل تلك النكتة لم يعاملوا بين الطائفتين معاملة المطلق و المقيد، بل حملوا المقيدات على الفضيلة و الرجحان، لعدم محذور فيه في الصورة المفروضة حيث ان الوضوء مستحب نفسى، و منه يظهر وجه الحكم بأفضلية التقديم و لا يخفى انه مع ذلك كله لو اتى به متأخرا عن الغسل يكون الأحوط إتيانه برجاء المطلوبية حذرا من احتمال كونه بدعة و تشريعا لو أتى به بقصد المطلوبية، و اما احتمال اشتراط صحة الغسل بإتيان الوضوء قبله فهو ضعيف في الغاية لا- يعاب به، هذا تمام الكلام في حكم إتيان الوضوء قبل الغسل، أو بعده و اما إتيانه بين الغسل فالمحكى عن غير واحد التصريح بجوازه و عن جامع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٩

المقاصد ان ما يفهم من القواعد من عدم جواز تخلل الوضوء ليس بمراد انتهى، و الأقوى هو الجواز للإطلاق، بل لعله الاولى من التقديم و التأخير لمخالفتهما مع المرسل المروي عن نواذر الحكمة «الوضوء قبل الغسل و بعده بدعة» هذا ما رزقني الله سبحانه في هذا المقام، و الحمد لله على عطاياه و هو الهادى

## [مسائل]

### [مسألة (١): الغسل الترتيبى أفضل من الارتماسى]

مسألة (١): الغسل الترتيبى أفضل من الارتماسى  
و قد حكم بأفضليته عنه في نجاه العباد، و حكاها في الحدائق عن بعض محدثى متأخرى المتأخرين، و لعل وجه أفضليته هو الاستظهار من الاخبار الواردة في الغسل الترتيبى، و الارتماسى، بأن الارتماس رخصة و تخفيف، و ان الأصل في الغسل هو الترتيبى كما يشعر بذلك التعبير في اخبار الارتماس بلفظ الاجزاء، و ذكر كلمة (من) حيث ورد «انه يجزیه ذلك من غسله» فان المفهوم منه ان أصل الغسل الثابت على المكلف هو الترتيبى و ان الارتماس مجز عنه و بدل منه، فتكون كلمة «من» في قوله (ع) «يجزیه ذلك من غسله» للبدلية، نظير ما في قوله تعالى «أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الآخِرَةِ» هذا مضافا الى كون الغسل الترتيبى هو ما يصدر عن النبى و الأئمة من آله صلوات الله عليهم، و عدم معهودية الغسل الارتماسى منهم عليهم السلام، و ان احتمال ان يكون منشأه عدم حياض يمكن ان يرتمس فيها في أعصارهم، و بالجمله فعمل الحكم بأفضلية الترتيبى عن الارتماسى مما لا ينبغى التأمل فيه

### [مسألة (٢): قد يتعين الارتماسى كما إذا ضاقت الوقت عن الترتيبى]

مسألة (٢): قد يتعين الارتماسى كما إذا ضاقت الوقت عن الترتيبى، و قد يتعين الترتيبى كما في يوم الصوم الواجب، و حال الإحرام، و كذا إذا كان الماء للغير، و لم يرض بالارتماس فيه  
اما تعين الارتماس، فيما إذا ضاقت الوقت عن الترتيبى فلما هو القاعدة في باب الواجب المخير من تعين بعض افراده بالعرض عند طرو المانع عن وجوب ما عداه و من المعلوم كون ضيق الوقت عما يشترط فيه الغسل كذلك، و لو اتى بالترتيبى في تلك الحالة، فان اتى به بقصد الأمر المتعلق به في تلك الحالة يكون باطلا، و ان اتى به لا على وجه التقييد لا يبعد صحته و سيجىء زيادة البحث في ذلك في نظائره، في المباحث الاتية.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٠

و اما تعين الترتيبى فى يوم الصوم، و حال الإحرام فلحرمه الارتماس عليه فيهما، فلا يصح التقرب به حينئذ، و فى بطلان غسله لو ارتمس تفصيل بين ما كانت نيته فى حال الدخول فى الماء أو البقاء فيبطل، و بين ما كان فى حال خروجه عنه فلا يبعد صحته، و سيأتى الكلام فى ذلك أيضا مفصلا و اما تعين الترتيبى فيما إذا كان الماء للغير، و لم يرض بالارتماس فيه فواضح كما يتعين الارتماس لو لم يرض مالك الماء بال غسل الترتيبى منه، و انما لم يذكره المصنف (قده) لمكان ندره وقوعه، ضرورة انتفاء الداع العقلانى برضاء الارتماس فى مائه، و كراهه الغسل منه ترتيبا

### [مسألة (٣): يجوز فى الترتيبى ان يغسل كل عضو من أعضائه الثلاثة]

مسألة (٣): يجوز فى الترتيبى ان يغسل كل عضو من أعضائه الثلاثة بنحو الارتماس، بل لو ارتمس فى الماء ثلاث مرات مرة بقصد غسل الرأس و مرة بقصد الأيمن، و مرة بقصد الأيسر كفى، و كذا لو حرك بدنه تحت الماء ثلاث مرات، أو قصد بالارتماس غسل الرأس، و حرك بدنه تحت الماء بقصد الأيمن، و خرج بقصد الأيسر، و يجوز غسل واحد من الأعضاء بالارتماس، و البقية بالترتيب، بل يجوز غسل بعض كل عضو بالارتماس، و بعضه الآخر بإمرار اليد اما جواز غسل كل عضو من أعضائه الثلاثة بنحو الارتماس فى الغسل الترتيبى فلأنه بعد ان لم يرد فى الغسل الترتيبى كيفية خاصة، و وظيفه مخصوصه من الشرع و لم يقيد منه بنهج معين يكون المحكم فى تحقيقه صدق العرف، و ما يصدق عليه انه غسل ترتيبى، و من الواضح صدقه على غسل كل عضو من الأعضاء الثلاث بنحو الارتماس، فيجزيه حينئذ رمس رأسه بالماء أولا بنية غسله، ثم رمس جانبه الأيمن بقصد غسله بعد إخراج رأسه، ثم رمس جانبه الأيسر بقصد غسله، بعد إخراج جانبه الأيمن.

و اما لو ارتمس فى الماء ثلاث ارتماسات، ناويا فى كل ارتماس غسل عضو بالترتيب صح و كفى، و يعبر عن هذه الكيفية بالترتيبى الارتماسى، و اما لو حرك بدنه تحت الماء ثلاث مرات فهو أيضا مما يصح و يكفى فى الغسل الترتيبى، لأن غسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤١

الأعضاء فيه و ان حصل دفعة بمعنى شمول الماء لجميع البدن يكون دفعا الا ان الغسل ليس مطلق الشمول، بل المقرون منه بالقصد و النية، و المفروض تحقق قصده لكل من الأعضاء المترتبة على حدة بالترتيب و منه يظهر صحته لو قصد بالارتماس غسل رأسه و تحرك بدنه تحت الماء بقصد الأيمن، و خرج بقصد الغسل الجانب الأيسر بطريق اولى و هل يكتفى بقصد الأعضاء الثلاث تحت الماء مرتبا بلا حركة الأعضاء تحته، بل فى حال وقوفه، و إحاطة سطح الماء على بدنه بلا انتقاله بحركته وجهان: من اعتبار الجريان الفعلى فى تحقق الغسل و صدقه و من كفاية مساس الماء على الأعضاء، ظاهر المتن هو الأول و هو الأحوط و لعل الأقوى هو الأخير، و يجوز غسل واحد من الأعضاء بالارتماس و البقية بالترتيب لان المعبر هو تحقق مسمى الغسل سواء كان حصوله بالرمس أو بالصب و إمرار اليد و الدلك، بل يجوز غسل بعض من العضو بالرمس و بعضه بالصب و الدلك لما ذكر و هذا ظاهر

### [مسألة (٤): الغسل الارتماسى يتصور على وجهين]

مسألة (٤): الغسل الارتماسى يتصور على وجهين: أحدهما ان يقصد الغسل بأول جزء دخل فى الماء، و هكذا الى الآخر، فيكون حاصله على وجه التدرىج، و الثانى ان يقصد الغسل حين استيعاب الماء تمام بدنه، و حينئذ يكون آنيا، و كلاهما صحيح، و



يختلف باختلاف القصد، و لو لم يقصد احد الوجهين صح أيضا، و انصرف الى التدريجي اعلم انه حكى الخلاف فى كون الغسل الارتماسى تدريجى الحصول أو آنى الحصول، و معنى الأول هو ان يكون أول الغسل أول وصول جزء من البدن الى الماء.

و آخره وصول آخر جزء منه اليه، و هذا منسوب الى المشهور، و يجب ان يكون مرادهم حصول غسل كل سابق بوصوله الى الماء مشروطا بالشرط المتأخر، و هو وصول بقية الأجزاء اللاحقة إلى آخر ما يصل الى الماء من الأعضاء بحيث لو انقطع فى الأثناء لما حصل غسل العضو المغسول به أصلا كما فى الصوم و الصلاة و كل مركب ارتباطى تدريجى الحصول كالاغتلاف و الحج و غيرهما. و معنى الثانى هو تحقق الغسل بوصول جميع الاجزاء الى الماء و إحاطته بها الذى يقع فى الإن مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٢

و الظاهر ان منشأ هذا الخلاف هو الخلاف فى مسمى الارتماس فعلى قول المشهور- بأنه عبارة عن الولوج فى الماء الى ان ينتهى إلى التغطية التامة مع الوحدة العرفية- أو القول بأنه عبارة عما ذكر و لو مع عدم الوحدة العرفية، فإن قلنا:

بأنه لا بد من ان يكون فى حال حدوث الولوج الذى هو تدريجى الحصول و اعتبار كونه خارجا عن الماء فيدخل فيه دفعة عرفية أولا دفعة فلا بد من ان يكون تدريجى الحصول و ليس له مصداق آخر حتى يقصد به الغسل بل ينحصر امثاله حينئذ بقصد الغسل من أول و لوجه فى الماء الى آخر تمام التغطية، و ان قلنا بكفاية صدق الارتماس و لو بقاء و عدم الحاجة الى الخروج من الماء و لو كان بعض أعضائه أو تمامها فيه، بل يصح الغسل منه لو نوى فى حال الارتماس مع حركة بدنه فى الماء، أو بلا حركته أيضا كما قويناه سابقا. فاللازم تخييره عند إيلاجه فى الماء بين ان ينوى من أول ملاقة أول أعضائه مع الماء، و يستمر على نيته الى ان يحصل تمام التغطية، فيكون منوية حينئذ الغسل التدريجى الحصول، و بين ان يصبر حتى يتغذى الماء تمام أعضائه. و حتى يحصل التخلل لو كان محتاجا الى التخليل فينوى الغسل حينئذ، فيكون قاصدا للغسل الآنى الحصول، حيث انه حينئذ آنى، و بين ان يقصد الغسل من أول إيلاجه بلا قصد حصوله بالتدريج حسب تدرج إيلاج الأعضاء، أو قصد حصوله فى الان بعد تمام التغطية، و رفع الحاجب عن وصول الماء إلى البشرة بالتخليل، و حيث ان كلا من فعل الارتماس الحدوثى الذى يتحقق بالتدريج من أول الإيلاج الى ان ينتهى إلى تمام التغطية، و البقائى الذى يتحصل من ابتداء تمام التغطية الى ان يخرج بعض أعضائه من الماء الذى به يخرج عن حالة التغطية و الارتماس يكون مصداقا للارتماس، و كانا مترتبين فى الوجود بتقدم المصداق الحدوثى على البقائى، و لم يكن قاصدا لخصوص الأول منهما، و لا لخصوص الأخير و كان قاصدا لصرف الوجود من الارتماس، و يكون صرف الوجود من الشىء منطبقا على أول الوجود، فلا- جرم لو لم يقصد احد الوجهين ينصرف إلى التدريجى أيضا و لعل ما فى المتن مبنى على ما ذكرناه من ذهابه فى معنى الارتماس الى ما ذهب اليه المشهور، و اختياره عدم اعتبار الخروج من الماء فى صدق الارتماس، بل يصح الغسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٣

فى حال البقاء كما هو الأقوى و على مختار صاحب الجواهر (قده) من كون مصداق الارتماس هو من أول تمام التغطية الى ان يخرج من الماء، و لو بعضه منه، فلا- يكفى قصد الغسل من أول الإيلاج، و لا- يتحقق الحصول التدريجى فى الغسل من أول الدخول الى تمام التغطية، حيث ان إيلاج الأعضاء حينئذ من مقدمات الارتماس، لا- الارتماس نفسه، لكن يتصور مع ذلك حصول التدريجى و الآنى للغسل أيضا، و ذلك باحتياجه بعد التغطية التامة إلى التخليل و عدمه، حيث انه على الأول تدريجى الحصول، و على الأخير أى عدم الحاجة الى التخليل آنى الحصول، و مع الحاجة الى التخليل يكون مخيرا بين ان ينوى الغسل عند تحقق التغطية متدرجا مستمرا فى نيته الى تمام التخليل، و بين ان يصبر الى تمام التخليل و وصول الماء الى جميع البشرة

فينوى حينئذ و يكون المنوى آنى الحصول، و بين ان ينوى عند تمام التغطية صرف وجود الغسل بلا قصد لتدريجته، و لا آنيته فينصرف إلى التدريجى بالبيان المتقدم و على القول الرابع المتقدم فى معنى الارتماس - و هو كونه آنيا لا- زمانيا على وجه الانطباق و لا، لا- على وجه الانطباق- فلا يتصور الحصول التدريجى فيه فلا يكون حينئذ إلا آنى الحصول، فظهر انه بناء على القولين الأولين فى معنى الارتماس و اعتبار الخروج من الماء فى تحقق الارتماس لا يكون الارتماس التدريجيا، و لا يتصور حصوله الإنى أصلا، و بناء على عدم اعتبار الخروج من الماء فى تحققه يتصور الحصول التدريجى و الإنى معا، و يكون تحقق أحدهما منوطا بقصده، و مع عدم قصدهما يتحقق الحصول التدريجى و بناء على القول الثالث لا يتحقق التدريج، فيما لا يحتاج بعد التغطية إلى التخليل، بل يكون حينئذ آنى الحصول، و يتصور التدريج فيما يحتاج الى التخليل، و بناء على القول الرابع لا يتصور التدريج، بل لا يكون إلا آنى الحصول عكس القولين الأولين بناء على اعتبار الخروج من الماء، هذا ما عندى فى هذا المقام، و الله العالم بحقائق الأحكام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٤

#### [مسألة (٥): يشترط فى كل عضو ان يكون طاهرا حين غسله]

مسألة (٥): يشترط فى كل عضو ان يكون طاهرا حين غسله فلو كان نجسا طهره أولا، و لا- يكفى غسل واحد لرفع الخبث و الحدث كما مر فى الوضوء و لا يلزم طهارة جميع الأعضاء قبل الشروع فى الغسل و ان كان أحوط و فى اشتراط صحة الغسل بنوعيه من الترتيبى و الارتماسى بطهارة محال الغسل مطلقا عن النجاسة العينية، و الحكمية قبل الشروع فى أصل الغسل فيبطل غسل الرأس و الرقبة، إذا كان باطن الرجل نجسا مثلا أو يشترط طهارة كل عضو حين اجراء الماء عليه، فيشترط طهارة الرأس عند غسله، و لا- يعتبر طهارة الجانب الأيمن حين غسل الرأس، فيصح ان يطهر كل عضو قبل غسله، ثم يجرى عليه الماء بنىء الغسل، أو يعتبر عدم بقاء كل عضو نجسا بعد غسله، و لا يشترط طهارته قبله فيصح اجراء الماء على العضو النجس بنىء الغسل الذى يطهر من الخبث أيضا بإجرائه عليه، فيكتفى بإجراء واحد للغسل (بافتح) و الغسل، أو يفصل بين الاغتسال فى الماء الكثير، و ما إذا كان النجس هو آخر الأعضاء كباطن الرجلين مثلا، و بين غيرهما، فيكتفى بغسل واحد فى الأولين دون غيرهما، أو لا يشترط شىء من ذلك، بل يصح الغسل مع نجاسة محاله، و لو مع بقائها على النجاسة بعده وجوه و أقوال حكى الأول منها عن الحلبي فى إشارة السبق، و العلامة و غيرهما، و استدلل له - مضافا الى قاعدة الاشتغال، و استصحاب بقاء الحدث - بجملة من الاخبار المستفيضة الآمرة بغسل الفرج، و ما أصاب من البول، ثم الغسل، و فى صحيح حكم بن حكيم «ثم اغسل ما أصاب جسدك من أذى ثم اغسل فرجك و أفض على رأسك و جسدك، فاغتسل» و ذهب أكثر المحققين من المتقدمين و المتأخرين الى الثانى، و عن جامع المقاصد انه لا يجب إزالة النجاسة عن محال الغسل قبله قطعا، و عن كاشف اللثام ان تقديم غسل الفرج من باب الاولى قطعا، و فى الحدائق انه لا- يعقل لوجوب التقديم على أصل الغسل وجه، و استدلل له بالأخبار المستفيضة المذكورة بتقريب ان المستفاد منها من ناحية المناسبة الشديدة بين تطهير الموضع النجس مقدمة لغسل نفس هذا العضو، و بعد مدخلية تطهير غيره فى غسله حتى يدعى فى الحدائق عدم معقولية وجه فى وجوب تقديمه، و عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٥

انسباق الوجوب التعبدى لإزالة النجاسة عن البدن قبل الشروع فى الغسل من تلك الاخبار قطعا، و يكون الأمر بها قبل الشروع فى الغسل مع كون وجوبها شرطيا جريا على العادة، من انه مع نجاسة المحال يشتغل الإنسان بإزالتها عنها أولا، ثم بالغسل بعدها و ربما يؤيد ذلك بما فى صحيح حكم بن حكيم المتقدم فى كيفية الغسل الترتيبى الذى كان فيه «فان كنت فى مكان نظيف فلا

يضررك ان لا تغتسل رجلك، و ان كنت فى مكان ليس نظيف، فاغسل رجلك»، فإنه لا تخلو عن نوع دلالة على عدم وجوب إزالة النجاسة مقدما على أصل الغسل، حيث ان فى قوله (ع) «فلا- يضررك ان لا تغتسل رجلك»، اشعار بعدم الاحتياج الى غسلهما عند غسلهما، و ان غسلهما حين كونهما فى مكان غير نظيف عند غسلهما.

و اما ما فى مصباح الفقيه من دعوى صراحته فى عدم اعتبار طهارة الرجل حال غسل سائر الأعضاء، و قوله (قده) بأنه كما ترى صريح فيما ذكره، فمدفوع بأنه لا نرى فيه ظهورا فيما ذكر فضلا عن الصراحة، و لعله شىء ظهر له (قده) و هو مخفى علينا.

و ذهب صاحب الجواهر (قده) الى الثالث حيث قواه فى الجواهر، و قال فى نجاة العباد: و فى الاجتزاء بغسل واحد لهما وجه قوى، و استدلل له اما لاعتبار طهارة محال الغسل فبالاخبار المتقدمة، و اما لكفاية غسل واحد للغسل، و الغسل، فلان الظاهر من الأدلة هو ان المدار فى إزالة النجاسات على تحقق مهية الغسل بماء طاهر، من غير اشتراطه بشىء آخر، و اشتراط إزالة النجاسة عن محال الغسل المستفاد من الاخبار المتقدمة، لا يقتضى إيجاب سبق الإزالة زمانا، لان الشرط ربما يكون مقارنا مع المشروط زمانا، و ان كان متقدما عليه رتبة، فيصح ان يكون شيئا واحدا مصداقا لهما بعنوانين منطبقين عليه طوليا كما فى الإلغاء و الإحراق، حيث ان الموجود الخارجى مصداق لهما، فهو من حيث انه مصداق للإلغاء علة، و من حيث انه مصداق للإحراق معلول، و كذا اجراء الماء على الأعضاء من حيث انه موجب لإزالة النجاسة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٦

عنها غسل، و من حيث انه رافع للحدث غسل، و هو من حيث انه غسل شرط و من حيث انه غسل مشروط و اما التعبير فى تلك الأخبار الدالة على اعتبار طهارة محال الغسل بكلمة (ثم) كما فى صحيح زرارة: انه قال (ع) «تبدء و تغسل كفيك ثم تفرغ يمينك على شمالك فتغسل فرجك ثم تغمض - إلخ» و نحوه غيره، فهو غير دال على وجوب تقديم غسل الأعضاء على غسله زمانا فلعله من الآداب و السنن، كما يؤيده ذكره فى سياق الآداب مثل المضمضة و الاستنشاق، أو لعله للجرى على العادة من اشتغال الإنسان بإزالة النجاسة عن محال الغسل قبله، كما تقدم و أورد على هذا الاستدلال بوجه.

الأول: ما عن جامع المقاصد من ان كلا من الخبث و الحدث سبب لوجوب اجراء الماء على العضو المغسول به، و الأصل عدم التداخل فيجب تكريره.

الثانى: ما عنه أيضا من انفعال ماء القليل بملاقاته للمحل النجس، و ماء الطهارة يشترط طهارته إجماعا، الثالث: ان ماء الغسل لا بد ان يقع على محل طاهر، و الا لا جزء الغسل مع بقاء عين النجاسة بعده، و هو مناف مع فرض اشتراط طهارة المحل و أجيب عن الأول أولا- بالمنع من ان الأصل عدم التداخل، و ما قيل فى وجهه- من ان كل واحد من الحدث و الخبث سبب لوجوب غسل البدن، فإذا تحقق السببان وجب ان يتعدد حكمهما و الا للزم ان لا يكون كل منهما سببا، و هو باطل لا لمجرد مخالفته لإطلاق ما دل على سببتهما، بل للعلم بتأثير كل منهما فى إيجاب مسببه، و مقتضى تعدد الحكمين (اعنى الوجوبين) هو تعدد الواجبين لامتناع اجتماع حكمين متماثلين، كالمتضادين فى موضوع واحد شخصى، فلا يعقل ان يكون غسله واحدة معروضة لوجوبين - مدفوع بان الممتنع صيرورة طبيعة غسل الجسد من حيث هى غسله بلا اعتبار قيد زائد عليها موضوعا لوجوبين أو لحكمين مختلفين، لاستلزامه اجتماع المثليين، أو الضدين المحال، و اما مع تعدد الجهة كما فيما نحن فيه، حيث ان المسبب عن نجاسة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٧

البدن هو وجوب إزالتها، و عن الحدث هو رفعه، و من المعلوم بديهية مغايرة إزالة النجاسة، مع رفع الحدث مفهوما، فجرى الماء على الجسد الموجود متحيت بحيثيتين، فمن حيث انه إزالة النجاسة عن البدن محكوم بحكم، و من حيث انه رفع للحدث محكوم

بحكم آخر، فعلى القول بجواز الاجتماع، وكفاية تعدد الجهة يصير المجمع محكوماً بحكمين مطلقاً، ولو كانا مختلفين، وعلى القول بالامتناع، يصح إتيان المجمع لإسقاط الحكمين في المتماثلين كما فيما نحن فيه. وإن لم يصح في المتضادين، وذلك لأن المجمع بناء على الامتناع وإن لم يصير محكوماً بحكمين متماثلين فعليين لاستحالة اجتماع المثليين، لكنه واجد لملاك الحكمين لعدم استحالة اجتماع الملاكين للحكمين المتماثلين، فالجري الخارجي من حيث أنه مصداق لإزالة النجاسة يكون فيه ملاك وجوب إزالتها، ومن حيث أنه مصداق لرفع الحدث يكون فيه ملاك وجوبه فباتيانه يسقط كلا الحكمين بإحراز ملاكهما، وإن لم يكن متصفاً بهما فعلاً، وهذا بخلاف ما فيه ملاك الحكمين المختلفين كالوجوب والحرمة، فإن ملاك الحرمة مانع عن إحراز ملاك وجوبه باتيانه لعدم قابليته لأن يتقرب به، بناء على تغليب جانب النهي على الأمر بناء على الامتناع وحاصل المنع، إن المجمع في المقام معنون بعنوانين، وفي مثله يجوز اجتماع الحكمين المتضادين فضلاً عن المتماثلين، بناء على جواز الاجتماع أولاً، وأنه مع القول بالامتناع مع تعدد الجهة يمكن القول في المقام بالاجتماع، لكون العنوانين فيه طوليين، يكون المجمع بأحد العنوانين شرطاً، وبالعنوان الآخر مشروطاً، وما لا يجديه تعدد الجهة هو فيما إذا كانت الجهتان عرضيين، كالصلاة والغصب لا مطلقاً ولو كانتا طوليين ثانياً، وأنه على تقدير القول بالامتناع مطلقاً، ولو في طوليين، فإنما يقال به في الحكمين المتخالفين المتضادين لا في المتماثلين أيضاً، بالبيان الذي قدمناه ثالثاً.

و ثانياً إن المنع من التداخل، لا يقتضى الحكم بتقدم جرى الغسلى على الغسل، بل اللازم تحقق واحد منهما ولو كان هو الغسل، و حيث إن الغسل عبادى يتوقف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٨

تحققه على النية يلزم صحة إتيانه بالنية، اللهم إلا أن يقال: باعتبار تقدم إزالة الخبث على رفع الحدث من ناحية اشتراط رفعه بها، وهو رجوع الى دليل الاشتراط الذى عرفت عدم دلالة على اعتبار تقدم الإزالة على الرفع زماناً، وإن المستدل يريد إثبات اعتباره بامتناع التداخل، والحاصل أن امتناع التداخل لا يثبت وجوب تقدم الإزالة على الغسل زماناً كما لا يخفى وأجيب عن الثانى بأن انفعال الماء القليل بملاقاته للمحل النجس متوقف على القول بنجاسة الغسالة مطلقاً ولو قبل الانفصال، واما مع توقف نجاستها على خروجها عن المحل المغسول بها فلا تمنع نجاستها بعد الانفصال عن حصول الطهر من الحدث بها، ضرورة أنها حين حصول الطهر بها طاهرة، واعتبار طهارة ماء الوضوء، والغسل، وإن كان ثابتاً بالإجماع إلا أن الإجماع إنما هو فى طهارته متحقق بالنسبة الى ما عدا النجاسة التى تعرضها من قبل ملاقاته للمحل، وذلك كما فى الماء المستعمل فى إزالة الخبث، حيث أنه أيضاً يجب أن يكون طاهراً إجماعاً، لكن من النجاسة التى تحدث فيها، لا من قبل ملاقاته مع المحل النجس، واما هى فلا يعتبر خلوه عنها، كيف و الا يلزم سد باب التطهير بالماء القليل رأساً و عن الثالث بمنع الملازمة بين جواز وقوع ماء الغسل على المحل النجس، و بين اجزاء الغسل مع بقاء عين النجاسة، كيف؟ و انما فرض الكلام الآن هو الفراغ عن اعتبار طهارة المحل فى صحة الغسل و اشتراط صحته بطهارته، و انما الكلام فى انه هل يمكن إيقاع الغسل، و الغسل (بالضم) و الشرط و المشروط بفعل واحد، أو لا بد من تقدم الغسل زماناً على الغسل، فكيف يسوغ القول حينئذ بأنه على تقدير عدم التقدم يلزم صحة الغسل، و لو مع بقاء النجاسة على المحل، فأين يذهب حينئذ اشتراط طهارة المحل أقول: هذا غاية ما يمكن أن يقرر وجه جواز تداخل الغسل و الغسل و عدم اعتبار تقدم الأول على الأخير زماناً بتحريم منى بحيث لم أره فى شىء من المسفورات، لكن الانصاف اعتبار تقديم الإزالة على الغسل الراجع للحدث، و ذلك بدليل اشتراط طهارة الماء الراجع للحدث إجماعاً، و إن الماء القليل بملاقاته للمحل النجس ينفعل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٩

بها و ان حصل الطهر بها، و القول باعتبار عدم تنجسه بغير الملاقاة مع المحل النجس و ان كان صحيحا- و الا يلزم عدم حصول الطهر بالماء القليل- الا ان المقام ليس من هذا القبيل، فان الماء المتنجس بملاقاة الخبث يراد استعماله في رفع الحدث، لا في استعماله في إزالة الخبث الذى تنجس به، و ما يلزم منه سد طهر المتنجس بالماء القليل هو الأول لا الأخير نعم لو قيل يكون استعمال الماء القليل في رفع حدث الجنابة يوجب تنجسه بملاقاته لبدن الجنب، و لو كان طاهرا- كما قيل به- يجب ان يقال بعدم مانعية هذه النجاسة عن حصول الطهر من الحدث به، و الا لزم انسداد الغسل بماء القليل، كما انه في الماء القليل الذى يغتسل به الميت كذلك قطعاً، حيث انه يتنجس بملاقاته معه و لا يمكن طهره به قبل غسله لإناطة طهارته من الخبث و نجاسة الموت بغسله، فلو اعتبر في ماء غسله خلوه من النجاسة مطلقاً، حتى من النجاسة العارضة عليه من قبل ملاقاته معه لزم عدم جواز غسله به، و اما بالنسبة إلى المقام، فلا يلزم شىء لو اعتبر في ماء غسله خلوه عن النجاسة العارضة عليه من ناحية غسله، و ذلك بإمكان حصول طهارته من تلك النجاسة بتقدم الغسل على الغسل كما لا يخفى، و مما ذكرنا يظهر اختصاص المنع من الجمع بين الغسل و الغسل بالماء القليل و لا مانع عن جمعه بينهما في الماء الذى لا ينفعل بالملاقاة، كالكثير و الجارى و لعل هذا هو الوجه في التفصيل بين الماء القليل، و الماء الذى لا ينفعل بالملاقاة، بجواز الجمع بين الغسل و الغسل في الأخير دون الأول، و هو وجيه كما لا يخفى.

و اما التفصيل بين ما إذا كانت النجاسة في آخر العضو و بين ما لم تكن كذلك بصحة الاكتفاء بالغسل الواحد، لازالة الخبث و الحدث في الأول، دون الأخير ففي الجواهر انه ليس له وجه ظاهر سالم عن التأمل و النظر أقول: و يمكن ابتناء وجهه على القول بنجاسة ماء الغسالة بعد الانفصال عن المحل المغسول به، فان العضو الأخير كباطن الرجلين مثلاً إذا كان نجسا في إجراء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٠

الماء عليه يظهر، و لا- يتنجس الماء الجارى عليه الا بعد انفصاله عنه، و يكون انفصاله بخروجه عن البدن، فيقع الغسل به و هو طاهر بخلاف غيره من الأعضاء كالصدر مثلاً، فإنه يظهر بملاقاته مع الماء و يتنجس الماء بخروجه عنه، و لكن خروجه عنه ليس بخروجه عن البدن، بل بانتقاله عن الصدر الى ما تحته، فيقع غسل ما تحته من الأعضاء بالماء المتنجس باستعماله في تطهير الصدر.

و يمكن ان يكون نظر هذا المفصل في تفصيله الى التمسك بصحيح حكم بن حكيم الأمر بغسل الرجلين اللتين هما آخر الأعضاء، فإن إطلاق الأمر بغسلهما يقتضى كفاية غسله واحدة لرفع الخبث و الحدث معا، لكن الانصاف عدم تمامية شىء منهما، اما الأول، فلاناطته على القول بانحصار نجاسة الغسالة بعد الانفصال، و هو في محل المنع، و اما الثانى فلان الصحيح المذكور لا يكون وارداً في مقام البيان من هذه الجهة حتى يتمسك بإطلاقه، بل هو في مقام وجوب غسل الرجلين على تقدير نجاستهما.

و القول الخامس: محكى عن مبسوط الشيخ، قال (قده)- فيما حكى عنه:-

و ان كان على بدنه نجاسة أزالها، ثم اغتسل، و ان خالف و اغتسل أولاً ارتفع حدث الجنابة، و عليه ان يزيل النجاسة ان كانت لم تزل، و ان زالت بالاعتسال فقد اجزئه عن غسلها انتهى و لا يخفى انه يستفاد من كلامه هذا قوله بوجوب إزالة النجاسة عن البدن قبل الغسل وجوبا تعبديا لا شرطيا معتبرا في صحة الغسل، و انه لو خالف يصح غسله، و لو مع بقاء نجاسة بدنه، و لكن ينبغي تقييده بما إذا لم يكن النجاسة مانعة عن وصول الماء إلى البشرة، كما إذا كانت عينية و لكن غير مانعة، أو حكمية متوقفا طهرها على التعدد، فإنه حينئذ بالغسلة الأولى يحصل رفع الحدث، و يتوقف رفع الخبث على تحقق التعدد المعتبر في رفعه، و انه يصح حصول الطهارتين بغسل واحد و لا يخفى ما فيه، اما الأول فلان ظهور الأخبار المتقدمة في كون وجوب إزالة الخبث شرطيا غير

قابل للإنكار، فالحمل على التعبد بعيد في الغاية، كما هو واضح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥١

على المنصف، و يترتب عليه بطلان الحكم الثاني من حصول الطهر من الحدث، و لو مع بقاء الخبث، و اما حكمه الثالث فقد مر القول فيه مستوفى، و خلاصة الكلام في المقام هو ان الحق الحقيقي بالتصديق، هو القول الثاني، و ان كان الأحوط تطهير تمام البدن عن الخبث قبل الشروع في الغسل.

#### [مسألة (٦) يجب اليقين بوصول الماء الى جميع الأعضاء]

مسألة (٦) يجب اليقين بوصول الماء الى جميع الأعضاء فلو كان حائل وجب رفعه و يجب اليقين بزواله و مع عدم سبق وجود يكفى الاطمئنان بعدمه بعد الفحص

قد تقدم في أول هذا الفصل انه يجب في الغسل غسل ظاهر تمام البدن و اعلم انه يجب اليقين بوصول الماء الى جميع ظاهر الأعضاء، فلو كان حائل يجب دفعه أو تحريكه حتى يتيقن وصول الماء الى ما تحته، و قد ادعى نفى الخلاف فيه في الوضوء، و لعله في الغسل كذلك و يستدل له بقاعدة الاشتغال و لزوم الخروج عن عهده غسل تمام الأعضاء الذي لا يحصل الا بنزع الحائل أو تحريكه و باستصحاب بقاء الحدث الذي يجب الغسل لرفعها، و لا تعويل في الرجوع الى أصالة عدم محجوبة البشرية المقتضية لحصول غسلها، لانه تعويل على الأصل المثبت و تصحيح على بن جعفر عن أخيه عليهما السلام قال: سئلت عن المرأة عليها السوار و الدمليج في بعض ذراعها لا تدري تجرى الماء تحته أم لا كيف تصنع إذا توضأت أو اغتسلت؟ قال: «تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه (الحديث)» و نوقش في الاستدلال به بما مر مع جوابه في المسألة التاسعة من مسائل الفصل المعقود في أفعال الوضوء هذا كله مع اليقين بوجود الحائل و منه يظهر حكم ما لو شك في وجوده مع عدم سبق وجوده، فإنه يجب الفحص بما يحصل به الاطمئنان بعدمه على التحقيق و قد استوفينا الكلام فيه في تلك المسألة في مبحث الوضوء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٢

#### [مسألة (٧): إذا شك في شيء انه من الظاهر، أو الباطن يجب غسله]

مسألة (٧): إذا شك في شيء انه من الظاهر، أو الباطن يجب غسله، على خلاف ما مر في غسل النجاسات، حيث قلنا بعدم وجوب غسله، و الفرق ان هناك الشك يرجع الى الشك في تنجسه، بخلافه هنا، حيث ان التكليف بالغسل معلوم، فيجب تحصيل اليقين بالفراغ، نعم لو كان ذلك الشيء باطنا سابقا و شك في انه صار ظاهرا أم لا، فلسبقه بعدم الوجوب لا يجب غسله عملا بالاستصحاب.

قد تقدم ان الواجب في الغسل هو غسل الظاهر من الجسد دون الباطن، فلو علم بكون العضو من الظاهر أو الباطن فهو، و لو شك فيه فمع العلم بحاله السابق، سواء كان المعلوم هو كونه ظاهرا أو باطنا يستصحب بقاءه، فيترتب عليه حكمه، و مع عدم العلم بالحالة السابقة ففي كون المورد من موارد البراءة أو الاحتياط وجهان، مبنيان على ان متعلق التكليف في الطهارة الحديثة هو نفس غسل الأعضاء مطلقا في الوضوء و الغسل، أو الطهارة نفسها مطلقا و انما الغسل محصل لها، أو يفصل بين الوضوء و بين الغسل بكون المأمور به في الوضوء هو الغسل، و في الغسل هو الطهارة الحديثة، و ذلك لاية الوضوء حيث أمر فيها بالغسل و بالمسح عند قوله تعالى فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ الْآيَةَ، و في آية الغسل بالطهارة، عند قوله تعالى وَ إِن كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا فعلى الأول يجري البراءة في كلما شك في كونه من الظاهر مطلقا في الوضوء و الغسل، و على الثاني يكون المرجع هو الاشتغال

مطلقاً، و على التفصيل يفصل بين الوضوء و الغسل بالرجوع الى البراءة فى الأول و الاشتغال فى الأخير، و لا يخفى ان الأقوى هو الثانى و قد ذكرنا وجهه فى غير هذا الموضع، و على تقدير التنزل عنه فالتفصيل هو الأجود، فكيف كان فالرجوع إلى قاعدة الاشتغال و استصحاب بقاء الحدث فى المقام هو المطابق للاحتياط

#### [مسألة (٨): ما مر من انه لا يعتبر الموالاة فى الغسل الترتيبى]

مسألة (٨): ما مر من انه لا يعتبر الموالاة فى الغسل الترتيبى انما هو فيما عدا غسل المستحاضة و المسلوس و المبطون، فإنه يجب فيه المبادرة اليه و الى الصلاة بعده من جهة خوف خروج الحدث لا منافاة بين عدم وجوب الموالاة فى الغسل من حيث هو غسل، و بين وجوبها مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٣

فيه عند عروض عارض كالنذر، بناء على رجحانها كما هو ليس ببعيد، بدليل رجحان المسارعة إلى الخير، و كفاية إثبات رجحانها بالفتوى به - كما حكى استحبابها عن جماعة كما سيأتى فى ذكر مستحبات الغسل - و كضيق الوقت و كخوف خروج الحدث الأكبر كما فى المستحاضة، أو الأصغر كما فى المسلوس و المبطون، و هذا ظاهر لا اشكال فيه فيما إذا حصلت الفترة، و اما إذا كانت المستحاضة دائمة الحدث، أو كان المسلوس أو المبطون دائم الحدث بلا فترة فى البين، فالظاهر انه كذلك تجب المبادرة إلى الغسل و الصلاة بعده، بناء على لزوم تقليل الحدث لو قلنا: بتأثير الحدث، بعد الحدث فى تأكده و اشتداده كتأثير الوضوء التجديدى فى اشتداد الطهارة و تأكدها على ما هو ظاهر كونه نورا على نور.

#### [مسألة (٩): يجوز الغسل تحت المطر و تحت الميزاب ترتيباً لا ارتماساً]

مسألة (٩): يجوز الغسل تحت المطر و تحت الميزاب ترتيباً لا ارتماساً، نعم إذا كان نهر كبير جارياً من فوق على نحو الميزاب لا يبعد جواز الارتماس تحته أيضاً، إذا استوعب الماء جميع بدنه على نحو كونه تحت الماء.

لا إشكال فى صحة الغسل الترتيبى تحت المطر و الميزاب، و فى صحة الارتماسى تحتها أقوال، فعن المبسوط و غيره هو صحة الارتماسى بهما، و عن التذكرة إلحاق الميزاب و شبهه به، و عن بعض إلحاق الصب بالإناء دفعه به أيضاً، و عن الشيخ ابى عبد الله العجلي، و المحكى عن الذكرى و الدروس، و المعتمد و المدارك عدم صحته بهما، و عن الحبل المتين و الرياض و الحدائق التفصيل بين المطر الغريز و بين غيره بصحته فى الأول دون الأخير.

و التحقيق ان يقال: ان البحث عن صحة الارتماس بهما و بما يجرى مجراهما كالجارى من فوق على نحو الميزاب اما يكون من جهة تحقق الارتماس بهما و صدق التغطية على الوقوف تحتها، فيكون البحث عن إلحاقها بالارتماس موضوعياً، و اما يكون من جهة إلحاق الغسل الواقع تحت المطر و الميزاب بالارتماس حكماً لانه شبيه بالارتماس بعد الفراغ عن خروجه عنه موضوعاً، فعلى الأول فلا بد من إحراز صدق الارتماس عليه، و لا يخفى صدقه فيما استدركه المصنف (قده) بقوله (نعم، إذا كان نهر مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٤

كبير - إلخ) و لعل من قيده بالغزير يريد ذلك، و فيما شك فى صدقه يتعين الإتيان بالغسل الترتيبى، و على الثانى فلا بد من اقامة الدليل على إلحاق ما يقع تحت المطر و نحوه بالارتماس حكماً.

و استدلل له بما رواه على بن جعفر عن أخيه الكاظم (ع): من حصول الطهر بالوقوف تحت الغيث حتى يبيل جسده، و فيه قال: سئلته عن الرجل يجنب هل يجزيه من غسل الجنابة ان يقوم فى المطر حتى يغسل رأسه و جسده و هو يقدر على ما سوى ذلك؟

فقال (ع): «ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزئه» و بمرسله محمد بن ابي حمزه عن الصادق (ع) في رجل اصابته جنابه فقام في المطر حتى سال على جسده أ يجزيه ذلك من الغسل؟ قال (ع): «نعم»، و بإطلاق قوله (ع) «ما جرى عليه الماء فقد اجزئه» و بما دل على الاجزاء بغسل الجسد من لدن القرن الى القدم كما في صحيح زرارة، و فيه «ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك» و في آخر «ثم أفض على رأسك و جسدك» و لعل الى الثاني ينظر من عبر بكلمه (شبهه) كما في القواعد حيث يقول: و لا ترتيب مع الارتماس و شبهه و لا يخفى ما في الاستدلال بالخبر الأول، اما أولا فبما عن المعبر من ان هذا الخبر مطلق ينبغي ان يقيد بالترتيب في الغسل، و اما ثانيا فبأنه على القول بالأخذ بإطلاقه ينبغي اختصاصه بخصوص الإيقاع تحت المطر، و لا وجه للتعدى منه الى الميزاب و نحوه، اللهم الا ان يستفاد التعميم من التعليق على الشرط الذي في الخبر- اعنى قوله «ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزئه»- فان الظاهر كون المدار على بلّ الجسد، و حصول ما يحصل بالغسل بالماء بالوقوف تحت الغيث لا بخصوصية كونه غيئا، فحينئذ يعم الجميع. و بما ذكرنا يظهر الجواب عن التمسك بالمرسله أيضا و اما إطلاق مثل قوله (ع) «ما جرى عليه الماء»، أو ما في صحيح زرارة و نحوه ففيه انه ينصرف الى الغسل الترتيبي كما تقدم، و بالجملة فالأقوى اختصاص حكم الارتماس بما يصدق عليه الارتماس عرفا و عدم الحاقه غيره به حكما كما في المتن.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٥

#### [مسألة (١٠): يجوز العدول عن الترتيب الى الارتماس، و بالعكس]

مسألة (١٠): يجوز العدول عن الترتيب الى الارتماس، و بالعكس، لكن، بمعنى رفع اليد عنه، و الاستيناف على النحو الآخر اعلم ان تأثير الغسل في حصول الطهارة و رفع الحدث به في الغسل الترتيبي في عالم التصور يمكن ان يكون على أنحاء. الأول: ان يكون غسل كل عضو من الأعضاء الثلاثة، بل كل جزء من تلك الأعضاء موجبا لحصول الطهر في ذاك العضو المغسول، و لو لم يتحقق غسل بقیة الأعضاء فلو غسل رأسه يطهر و ان بقيت بقیة الأعضاء على الجنابة، و لازم ذلك صحة مس كتابه القرآن حينئذ برأسه المغسول، و عدم جوازه بقیة الأعضاء، و جواز إدخال رأسه مثلا في المسجد، و عدم جواز إدخال غيره من الأعضاء.

الثاني: ان يكون طهر كل عضو من الأعضاء من الجنابة بغسله مشروطا بغسل بقیة الأعضاء على نحو الشرط المتأخر، فيكون طهر الرأس و الرقبة حاصلًا بغسله حينه إذا تعقبه غسل بقیة الأعضاء، و لا يكون حاصلًا به مع عدم التعقب، و هذا بخلاف النحو الأول فإنه يحصل الطهر بغسله مطلقا، و لو لم يتعقبه غسل بقیة الأعضاء، و ذلك كما في إزالة الخبث عن المغسول به فان كل عضو أو أى شىء مثل الظرف و الثوب و غيرهما ما عدا المائع يطهر بغسله المعبر في طهره و ان لم يطهر باقيه بواسطة عدم تامة غسله، و لازم ذلك جواز مس كتابه القرآن بالعضو المغسول به في أثناء الغسل فيما إذا تعقبه غسل البقیة، و عدم جوازه فيما إذا لم يتعقب الثالث: ان يكون طهر الجميع بغسل مجموع الأعضاء فما لم يفرق عن غسل الجانب الأيسر لا يحصل طهر الرأس أيضا، و انما طهر الجميع بتمام غسل الجميع، و ذلك كما في الوضوء حيث ان رفع الحدث به منوط بتمامه، بحيث يحصل الطهر به بالفراغ عن غسل الرجل اليسرى، و لا يخفى بعد الأول في الغاية و ان الأقرب بالنظر هو النحو الأخير و ان احتمال النحو الثاني أيضا إذا عرفت ذلك فنقول العدول عن الترتيبي الى الارتماس يتصور فيما إذا كان حصول الطهر بالترتيبي على احد النحوين الأخيرين. دون الأول، إذ على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٦

النحو الأول إذا غسل بعض أعضائه، و حصل طهره بغسله فلا محل فيه للعدول الى الارتماس بمعنى رفع اليد عنه و الاستيناف



بنحو آخر نعم يمكن العدول بمعنى إتيان غسل الباقي على نحو الارتماس، و هو يحتاج إلى دلالة الدليل على جوازه بعد اعتبار تحقق التغطية بالنسبة إلى جميع الأعضاء في حصول الارتماس على جميع تفاسيره المتقدمة، هذا في العدول عن الترتيبى إلى الارتماسى.

و اما العكس فعلى التفسير الرابع فى الارتماس فلا- يعقل العدول لكون الارتماس عليه أنيا لا تدرج فيه حتى يقع العدول فى أثناءه، و على التفاسير الأخر منه يتصور فيه العدول لكونه متدرجا زمانيا، اما على وجه الانطباق أو لا على وجهه، و فى حصول الطهر تدريجا نحو تدرجه فى الوجود، اما مطلقا أو مشروطا بتعقبه بارتماس بقیة الأعضاء، أو أنيا عند تمامية الغسل بالانتهاء إلى آخر الارتماس ما تقدم من التصاوير فى الترتيبى، و بالجملة ففى كل ما يتصور فيه العدول بمعنى رفع اليد عن النحو الذى يأتى به، و الاستيناف على النحو الأخر يصح العدول، إذ لا- منع عنه بعد فرض كونه مخيرا فى إتيان الغسل على احد النحوين، فان الظاهر بقاء هذا التخيير إلى ان ينتهى إلى تمام الامتثال، و هو الفراغ عن الذى يختار إتيانه كما لا يخفى

### [مسألة (١١): إذا كان حوض أقل من الكر]

مسألة (١١): إذا كان حوض أقل من الكر يجوز الاغتسال فيه بالارتماس مع طهارة البدن، لكن بعده يكون من المستعمل فى رفع الحدث الأ-كبر، فبناء على الاشكال فيه يشكل الوضوء و الغسل فيه بعد ذلك، و كذا إذا قام فيه و اغتسل بنحو الترتيب بحيث رجع ماء الغسل فيه، و اما إذا كان كرا، أو أزيد فليس كذلك، نعم لا يبعد صدق المستعمل عليه، إذا كان بقدر الكر لا أزيد، و اغتسل فيه مرارا عديدة لكن الأقوى كما مر جواز الاغتسال و الوضوء من المستعمل.

ربما يشكل فى الغسل الارتماسى فى الماء القليل تارة من جهة توهم تنجسه بغسل الجنب منه، بنجاسة حكمية، مثل نجاسة ماء البئر باغتسال الجنب فيه بناء على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٧

القول بها، و اخرى من جهة صيرورته مستعملا فى رفع الحدث الأ-كبر بناء على عدم جواز استعماله فى الوضوء و الغسل، فالاشكال على الأول، ان كان من جهة توهم تنجس الماء القليل بغسل الجنب فيه فاللازم صحة غسله هذا، الا انه يتنجس بعده بدنه بملاقاته للماء النجس الذى تنجس باغتساله فيه و عدم جواز استعماله فى رفع الحدث و الخبث، و ان كان من جهة توهم تنجسه بملاقاة الجنب حيث انه نجس حكمى، و لو لم يغتسل منه، فاللازم بطلان غسله به أيضا، حيث ان الماء ينجس بأول ملاقاته معه، فيكون من مصاديق القليل الوارد عليه النجس فينحصر استعماله فى الغسل بإيراده على بدن الجنب لا بورود الجنب فيه، من غير فرق بعد الورود بين ان يغتسل فيه أولا، و لا بين ان يكون غسله ترتيبيا أو ارتماسيا و على الثانى، فاللازم صحة غسله هذا سواء اتى به ترتيبيا، أو ارتماسا و طهارة بدنه و ماء غسله، هذا، و لكن لا يجوز استعماله فى رفع الحدث الأصغر و الأكبر بعد هذا الاستعمال، لانه مستعمل فى رفع الأكبر، و لا يجوز استعماله فى رفع الحدث بناء على القول به و لا يخفى اندفاع الاشكال بضعف منبنيه كليهما، لعدم انفعال الماء القليل بملاقاته مع بدن الجنب، و لا باغتساله منه أو فيه، و عدم المنع عن استعمال المستعمل فى رفع الحدث الأكبر فى رفعه أو رفع الأصغر، فيجوز الاغتسال من الماء القليل بالارتماس فيه مع طهارة البدن سواء اغتسل ترتيبيا أو ارتماسا فالقول بالمنع عنه كما حكى عن مقنعة المفيد ضعيف، قال فيما حكى عنه:

و لا ينبغي له ان يرمى فى الماء الراكد، فإنه ان كان قليلا أفسده، و ان كان كثيرا خالف السنة بالاغتسال فيه، و استدل له الشيخ (قده) فى التهذيب بالنسبة إلى الحكم الأول، بأن الجنب حكمه حكم النجس إلى ان يغتسل، فمتى لاقى الماء الذى يفعل بملاقاة النجاسة فسد، و لا يخفى ظهور استدلال الشيخ (قده) فى تنجس الماء بملاقاته مع الجنب الذى قلنا بعدم الدليل عليه، و

ربما حمل كلامهما على إرادة الإفساد من جهة استعماله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٨

فى رفع الحدث الأكبر، فىختص المنع بغير الاغتسال الذى استعمل فيه، أو على ما إذا كان بدن الجنب متلوثا بالنجاسة كما هو الغالب، لكن كلا- الحملين بعيد- كما لا- يخفى- نعم لا يعد حمل كلام المفيد على حصول النفرة من الماء القليل الوارد فى الجنب، فىحمل كلامه على الكراهة كما يؤيده تعبيره بكلمة (لا ينبغى) و ورود هذا التعبير فى بعض الاخبار أيضا من قوله (ع) «لا تغتسل فيه، و لا تفسد على القوم مائهم» هذا.

وقد يستدل للمنع عن الغسل الارتماسى فى الماء القليل بما عن الذكرى من الرواية «بأن الارتماس فى الجارى أو فيما زاد على الكر من الواقف لا- فيما أقل» و بالمروى عن النبى (ص) «لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم و لا يغتسل فيه عن جنبه» و يندفع بعدم حجيتهما من جهة فقد شرائطها أولاً، و انسباق كون المنع عن الاغتسال به من جهة غلبة تلوث بدن الجنب بالنجاسة لحصول الجنابة بالإنزال غالباً و ندره حصولها بالإيلاج بدونه و غلبة عدم حصول طهر البدن قبل الاغتسال، و لذلك ورد فى غير واحد من الاخبار الأمر بتنظيف الفرج و اليد قبل الغسل، و جعل ذلك من آدابه و وظائفه ثانياً، و عدم اختصاص النبوى بالمنع عن الاغتسال بالارتماس فى الماء القليل، بل هو مطلق كما يؤيد إطلاقه بمقابلته مع البول فى الماء الدائم الغير المختص بالماء القليل قطعاً، بل يعمه و الراكد الكثير أيضاً ثالثاً و بالجملة فالأقوى عدم المنع عن الاغتسال فى الماء القليل مطلقاً سواء كان ترتيباً أو ارتماسياً، بقى الكلام فيما استدركه المصنف (قده) بقوله: نعم لا يبعد صدق المستعمل عليه إذا كان بقدر الكر لا أزيد- إلخ- و لا يخفى ما فيه بعد الإجماع على ان الكر المستعمل فى رفع الحدث الأكبر يصح استعماله فى رفع الحدث ثانياً، و صدق المستعمل فى رفعه بتكرار استعماله فى الرفع لا يوجب اندراجه فى حكم الماء المستعمل بعد قيام الإجماع على خروجه منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٩

حكماً، و لو سلم دخوله فى عموم الماء المستعمل فى رفع الحدث حكماً فلا يختص بما إذا كان كراً لا أزيد، بل يلزم اندراجه فى حكم الماء المستعمل عند صدقه عليه، و لو كان أزيد من الكر، و ان كان منشأ استدراكه صيرورته قليلاً بتكرار استعماله فى الرفع فيما إذا كان بقدر الكر لا أزيد فىصير بتكرار الاستعمال من الماء القليل المستعمل، فلا يختص بما إذا تكرر استعماله فى رفعه، بل ربما يحصل وصف القلة فيه باستعماله مرة واحدة بالتصاق الأجزاء المائية ببدن المرتمس فى تلك المرة، نعم هو بعنوان كونه قليلاً ما استعمل فى رفع الحدث بل الكر استعمل فيه و صار باستعماله قليلاً، فلو استعمل ثانياً لكان قليلاً مستعملاً فى رفع الحدث، و لعله لذلك اعتبر التكرار الحاصل بالمرتين، فلا إشكال فى العبارة حينئذ كما لا يخفى

#### [مسألة (١٢) يشترط فى صحة الغسل ما مر من الشرائط فى الوضوء من النية]

مسألة (١٢) يشترط فى صحة الغسل ما مر من الشرائط فى الوضوء من النية.

وهى الأمر الأول من الأمور المعبرة فى الغسل، و تقدم- فى أول الفصل المعقود فى ان غسل الجنابة مستحب نفسى و واجب غيرى- اعتبار النية فى الغسل، و ان الدليل على اعتبارها فى كل مورد يعتبر فيه هو الإجماع، و اما الأدلة الاجتهادية- اى إطلاقات الأوامر و عموماتها- و الأصول الفقاهتية فشىء منها لا يثبت التعبدية، بل الأصل عند الشك فى التعبدية و التوصلية هو التوصلية الا ان يثبت تعبديته، و قد حررنا هذه الجمل فى الأصول بما لا مزيد عليه و النية فى العرف و اللغة عبارة عن ارادة الشىء و العزم عليه، و عن الصحاح:

نويت كذا إذا عزم عليه، و عن المجمع: النية هى القصد و العزم على الفعل، و هى بهذا المعنى هى الضرورى فى كل فعل

اختياري، وهذا المعنى هو الذى يمتنع خلو الفعل الاختياري عنه، وحكى عن بعض الأعاظم من انه لو كلفنا بالفعل بلا نية لكان تكليفا بما لا يطاق، لكن الأمر فيها ليس بتلك السهولة، إذ هي بمعنى القصد فقط لا تكون معتبرة في العبادات، بل النية المعتبرة فيها متقومة بأمرين يصعب تحققها غالبا من جهة صعوبة حصول ركنها، فالأول ان يكون قصد الفاعل و ارادته متعلقا بما تعلق به إرادة الأمر، فيكون في إرادته مطاوعا لإرادته و تابعا لها بحيث يكون شيء واحد بما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦٠

له من الاجزاء و القيود الوجودية و العدمية متعلقا للارادتين بلا اختلاف في متعلقهما.

و الثاني: ان يكون الفاعل في إرادته منبعثا عن إرادة الأمر بحيث لا يكون باعث في إرادته إلا إرادة الأمر، سواء كان باعثية إرادة الأمر لمكان كونها ارادته و انه مما ينبغي ان يطاع في إرادته، أو لأجل الوصول الى ما يترتب الى موافقته، أو لأجل الفرار عما يترتب الى مخالفته أو غير ذلك، بعد انحفاظ كون الانبعاث عن باعثية إرادة الأمر، إذ العبد تارة ينبعث عن مشاهدة ارادة المولى محضا، و اخرى عما في مرتبة علل ارادته من ملاك متعلق ارادة المولى و علمه و عزمه و شوقه و غير ذلك من الأمور الواقعة في سلسلة ارادة المولى، و ثالثة عما في رتبة معلول ارادته من الثواب المترتب على موافقة إرادته و العقاب المترتب على مخالفتها من الدينويين فضلا عن الأخرويين، و في الصور الثلاثة يكون انبعاث الفاعل عن إرادة الأمر الا ان ارادته تنبث تارة بنفسها، و اخرى بعلمها، و ثالثة بمعاليلها، و الجامع بينها هو كون الفاعل مريدا لما اراده الأمر لأجل انه اراده، لا لباعث آخر، و ليس المقصود من الانبعاث عن ارادة الأمر هو تصور امره حين الفعل و تخطر مفهوم إرادته في الخيال عنده، بل المقصود تحقق مصداق الانبعاث الى الفعل عن إرادة الأمر مثل باعثية الجوع لأكل الخبز و العطش لشرب الماء، و هو لا يحصل الا بالإيقان بمولوية الأمر و التصديق بعلم إرادته أو معاليلها، و لعمرى ان هذا لمشى يصعب حصوله جدا قلما يتفق تحققه على نحو الخلوص في العبادات، هذا، و قد استوفينا الكلام في الأصول، و في بحث النية من الصلاة و في نية الوضوء من هذا الكتاب «و استدامتها الى الفراغ»

و هي الأمر الثاني- و قد فسروا الاستدامة إلى الفراغ عن المنوى بان لا يقصد الخلاف في الأثناء و ان لم تكن النية باقية في الخيال، و هذا التفسير لعله ليس بشيء، أو انه تفسير باللازم، و تحقيق القول في ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة. و هي انه قد ثبت في موضعه كما يقول به المحقق الطوسي (قده) في التجريد ان ارادة الشيء المركب من الاجزاء تستتبع إرادات جزئية بعدة احاد اجزائه كل واحدة منها متعلقة بواحد من تلك الاجزاء، و يعبر عن الإرادة المتعلقة بالكل بالإرادة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦١

الكلية لا بمعنى أنها كلى أى قابلة للصدق على الكثيرين، إذ هي إرادة جزئية خارجية قائمة بالمريد، بل بمعنى ان متعلقها كل ذو اجزاء، مثل الحركة في المسافة المعينة المركبة من الخطوات، و الأكل عن مائدة معينة المركب من اللقمة و نحوهما، و يعبر عن الإرادات المستتبعه المتعلقة بكل جزء جزء بالارادات الجزئية بمعنى انها متعلقة بجزء المراد و ناشئة عن الإرادة التي متعلقة بالكل، و تلك الإرادات مقدمة غيرية ناشئة عن الإرادة المتعلقة بالكل.

و من المعلوم ان نشؤها منها متفرع على وجود منشأها و هو ارادة الكل اناطة وجود الفرع بالأصل، فلا محالة يجب ان تكون ارادة الكل موجودة حين إرادة اجزائه بالإرادة الناشئة من ارادته لا بإرادة مستقلة اصلية، لكن وجود ارادة الكل على نحوين تفصيلي و إجمالي، مثل التفصيلي و الإجمالي في الصور العلمية، ففي التفصيلي منها يعلم الإرادة بنفسها و في الإجمالي منها يعلم بآثارها، فالاستدامة الحكمية عبارة عن كون صدور اجزاء المركب المراد عن إرادة جزئية تابعة لإرادة الكل مغترسة في النفس و ان كانت مذهولة عنها غير متوجه إليها في مقابل التوجه إليها و حضورها بذاتها لدى النفس، حيث ان علم النفس بأفعالها و حالاتها

و ملكاتها حضوري لا حصولي فارادة النفس بذاتها معلومة للنفس لا بصورتها، و حيث ان العلم بالشىء مطلقا و لو كان حضوريا يكون إجماليا و تفصيليا فنفس الإرادة الموجودة للنفس التي هي علم و معلوم للنفس قد تكون تفصيلا و قد تكون إجمالا. و المراد بكونها تفصيلا هو كونها بذاتها ملتفتا إليها و متوجها إليها، و المراد بكونها إجماليا هو كونها بآثارها التي هي الإرادات الجزئية المنبعث عنها متوجها إليها، و هي موجودة مغترسة في النفس غير ملتفت إليها، و انما الالتفات الى آثارها، و هذا معنى الاستدامة الحكيمية، و من المعلوم ان لانزم الجرى على آثار الإرادة انما هي بقائها و ان لم تكن هي ملتفتا إليها، و انما يكشف عن ارتفاعها قصد خلافها. فالتعبير عن الاستدامة الحكيمية بعدم قصد الخلاف لعله تعبير عن لازمها، لا انها بنفسها عبارة عن ذاك الأمر العدمي كما لا يخفى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٢

و لكن يبقى بعد شىء و هو ان صدور الفعل الاختياري عن ارادة الفاعل ان كان يكفي فيه الإرادة الاغتراسية الارتكازية بالمعنى الذي حققناه في مرحلة البقاء فلتكن كافية في صدوره في مرحلة الحدوث، بمعنى كفاية تلك الإرادة الارتكازية في الشروع في الفعل و ان احتاجت حين الشروع في الفعل إلى الإرادة التفصيلية، فلتكن محتاجا إليها في إتمام الفعل و حالة البقاء، فالتفكيك بين حالة الشروع و حالة البقاء بالقول بالاحتياج إلى الإرادة التفصيلية في الاولى و الاكتفاء بالاجمالية الارتكازية في الأخيرة مما لا- سبيل إلى الإذعان به و لعل هذا هو المنشأ للذهاب الى ان النية عبارة عن الداعي لا الاخطار، و ان البحث عن الاستدامة الحكيمية ساقط مع القول بالداعي، و انما هو على تقدير الالتزام بالاخطار.

و الذي عندي في ذاك المقام هو ان الإرادة اعنى واقعتها و ما يتبعها من حركة العضلات و ما هي تابعة عن مبادئها كالعلم و الميل و الشوق بواقعها و مصاديقها كلها أمور ارتكازية غير ملتفت إليها عند المرید، فالفاعل المرید حين فعله لا يتوجه الا الى فعله بحيث لا- يلتفت الى علمه و لا الى ميله و لا شوقه و لا ارادته و لا حركة عضلاته، بل لا يرى الا فعله و ما هو مراده من غير توجه منه الى مقدمات وجوده منه و مبادئ صدوره أصلا، و جميع مبادئ فعله حاضرة عنده أو صادرة منه كالمعنى الحرفي المغفول عنه و غير المتوجه اليه، فلا- تفاوت في نظره بين حالة الابتداء في الفعل و حالة البقاء عليه، ففي كلتا الحالتين لا تكون الإرادة معلومة عنده الا كالمعنى الحرفي، فحديث الاستدامة الحكيمية بالمعنى الذي ذكرناه- اى بالفرق بين ابتداء العمل و بين الأثناء بكون الإرادة التي هي بنفسها علم و معلوم للنفس تفصيلية في الاولى و إجمالية في الثانية- لا يرجع الى محصل، بل الحق انها في الحالتين معلومة للنفس كالمعنى الحرفي بمعنى كونها مغفولة عنها تفصيلا و متوجها إليها مرآتا الى المراد، بحيث لا يرى بها الا- المراد و ان شئت فعبّر عما حققناه بأنها إجمالية في الحالتين، و ان شئت فعبّر انها تفصيلية بما هي كالمعنى الحرفي، و المآل واحد، و هو انتفاء الفرق فيها في الحالتين،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٣

و لعل هذا أيضا يؤكد كونها بمعنى الداعي لا الاخطار، و انه لا يتصور للاخطار معنى معقول أصلا  
«و إطلاق الماء»

و هو الأمر الثالث- فلا- يصح ازالة الحدث مطلقا سواء كان أصغرا أو أكبرا بالمضاف مطلقا سواء كان ممتزجا أو معتصرا أو مصعدا عند الجميع خلافا للمحكي عن الصدوق فإنه أجاز الوضوء و غسل الجنابة بماء الورد، و يحتمل اقتصار قوله بجواز استعمال ماء الورد في الوضوء و غسل الجنابة فقط، لورود الخبر فيهما، و هو خبر يونس عن ابي الحسن (ع) و فيه قلت له الرجل يغتسل بماء الورد و يتوضأ به للصلاة؟ قال (ع): «لا بأس بذلك» و يحتمل ذهابه الى جواز استعماله في الأغسال مطلقا للتعدى عن مورد الدليل بتفتيح المناط، و للمحكي عن ابن ابي عقيل المجوز لاستعمال المضاف مطلقا و لو كان غير ماء الورد لمطلق

الطهارة و لو غير الوضوء و غسل الجنابة، لكن عند عدم الماء المطلق لا مطلقا و الأقوى ما عليه المعظم لعدم ما يدل على قول الصدوق الا الخبر المذكور، و هو مع كونه مردودا بوهنه من جهة الاعراض عن العمل به ضعيف من جهة كون رواية عن يونس هو محمد بن عيسى و هو ضعيف فى الغاية، و قال ابن الوليد استاد الصدوق بإجماع العصابة على ترك العمل بما يرويه، و عدم ما يدل على قول ابن عقيل الا تلك الرواية مع تنزيلها على الاضطرار، و ما رواه عبد الله بن المغيرة عن بعض الصادقين انه ان لم يقدر على الماء و كان نبيذ فانى سمعت حريزا يذكر فى حديث ان النبى (ص) قد توضأ بنبيذ و لم يقدر على الماء، و هذا كما ترى لا يرجع الى شىء أصلا، و بالجملة فلا ينبغى الخلاف فى المقام، كما ان دعوى الإجماع على اشتراط إطلاق الماء متكاثرة و متظافرة، و هى حق بعد سقوط مخالفة الصدوق و ابن ابى عقيل «و طهارته»

و هى الأمر الرابع- و اعتبار طهارة ماء الوضوء و الغسل مما اتفق عليه النص و الفتوى، ففى صحيحه حريز «إذا تغير الماء و تغير الطعم فلا- تتوضأ منه» و صحيحه الباقى الدالة على السؤال عن أشياء حتى انتهى الى الكلب، فقال (ع) «رجس نجس لا تتوضأ بفضل» و عن التفسير النعمانى عن على (ع) قال «و اما الرخصة التى هى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦٤

الإطلاق بعد النهى فان الله تعالى فرض الوضوء على عباده بالماء الطاهر و كذلك الغسل من الجنابة» و لا- فرق فى بطلان الوضوء و الغسل بماء النجس بين العلم به و الجهل موضوعا أو حكما و التذكر و النسيان كل ذلك لمكان اشتراط حصول الطهر بالماء بطهارته واقعا الموجب لانتفائه عند انتفائها واقعا، و القول بأن النجاسة تثبت للشىء عند العلم بنجاسته ضعيف فى الغاية، كما ان القول بكون المنع مختصا باستعمال الماء المعلوم نجاسته فى الطهارة أيضا مما لا يصغى اليه بعد ظهور الأدلة فى اعتبار الطهارة واقعا، و الحكم بالطهارة ظاهرا لما لا يعلم نجاسته فى كل شىء و فى خصوص المياه لا يقتضى الاجزاء ما لم يقم دليل عليه بالخصوص، و هل حرمة استعمال الماء النجس ذاتية يستحق عليها العقاب مطلقا؟ أو تشريعية لا عقاب عليها إلا إذا قصد باستعماله التشريع؟

وجهان بل قولان، ظاهرهما الأخير لظهور الأوامر و النواهي الغريبة المتعلقة الى اجزاء الشىء و شرائطه فى ذلك ظهورا ثانويا إلا إذا قام الدليل على خلافه «و عدم كونه ماء الغسالة»

و هو الأمر الخامس المعتبر فى الغسل- و لو عند القائلين بطهارتها فضلا عن القائلين بالنجاسة، و حكى عن المعتبر و المنتهى الإجماع على ان ما تزال به النجاسة مطلقا لا يجوز رفع الحدث به، و استدل له- مضافا الى الإجماع- بخبر عبد الله بن سنان عن الصادق (ع) قال (ع) «لا- بأس بأن يتوضأ المستعمل» و قال (ع) «الماء الذى يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ به و أشباهه و اما الماء الذى يتوضأ به الرجل فيغسل به وجهه و يده فى شىء نظيف فلا بأس ان يأخذه و يتوضأ به» دل على عدم جواز الوضوء بالماء المستعمل فى غسل الثوب، و يتعدى عنه الى عدم جواز استعماله فى رفع الحدث الأكبر بالإجماع المركب و تنقيح المناط، و بذلك يندفع ما أورده فى الحدائق على التمسك بالرواية المذكورة بأنها أخص من المدعى، كما ربما يناقش فيها بضعف السند أيضا الا أنه أيضا مندفع بانجباره بالعمل به على ما أوضحنا سبيله غير مرة.

نعم التمسك بالإجماع المدعى فى المقام غير صالح بانفراده لكونه- مضافا الى كونه منقولا- لا يصلح للاستناد اليه وحده، و يمكن المنع عن العمل به فى المقام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦٥

و لو كان محصلا، لاحتمال استناد القائلين بالنجاسة في منعهم عن استعماله الى نجاسته، فلا يكشف مثل هذا الاتفاق عن موافقته مع قول المعصوم، أو عن وجود دليل معتبر غير ما وصل إلينا من الأدلة، و بالجملة فلا ينبغي الإشكال في أصل الحكم المذكور كما لا يخفى

و عدم الضرر في استعماله

و هو الأمر السادس- لا إشكال في اشتراط الغسل التام الكامل بان لا يكون ضررا في استعماله، لكن الضرر في الغسل الكامل قد يصير موجبا للنقل الى الغسل على نحو الجبيرة و قد يصير موجبا للانتقال الى التيمم، و قد ذكر البحث عن الأول في باب الجبيرة من الوضوء و الثاني في باب التيمم، و يدل على سقوط التكليف عن الغسل الكامل مع الضرر فيه دليل نفى الضرر و لزوم الأخذ به في مورده، و رفع اليد عن الدليل المثبت للتكليف قطعاً لتقدمه على الدليل المثبت للتكليف اما حكمه، أو ما شئت فسمه بعد القطع بتقدمه عليه، و حكم العقل بسقوط التكليف معه بالنسبة الى بعض مراتبه، و الإجماع على عدم بقاء التكليف مع الضرر في الجملة أيضاً، و السنة، و هي كثيرة فمنها صحيحة ابن سرحان عن الصادق (ع) في الرجل يصيبه الجنابة و به جرح أو قرح أو يخاف على نفسه من البرد؟ فقال (ع) «لا يغتسل و يتيمم» و صحيحة محمد بن مسلم عن الرجل أجنب في السفر و لم يجد الا الثلج أو ماء جامدا؟ فقال (ع) «هو بمنزلة الضرر يتيمم» و صحيحة الحلبي عن الصادق (ع) الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل به خاف العطش، أ يغتسل به أو يتيمم؟ قال (ع) «بل يتيمم» و صحيحة البنزطي عن الرضا (ع) في رجل يصيبه الجنابة و به قروح أو جروح أو يكون يخاف على نفسه البرد؟ فقال (ع) «لا يغتسل و يتيمم» و صحيحة أخرى لمحمد بن مسلم عن الباقر (ع) عن الرجل يكون به القرحة و الجراحة يجنب؟ قال (ع) «لا بأس بان لا يغتسل و يتيمم» و حسنة ابن ابي عمير عن الصادق (ع) قال: قيل له ان فلانا أصابته جنابة و هو مجدور فغسلوه فمات، فقال (ع) «قتلوه ألا سئلوا ألا تيمموا؟ ان شفاء العي السؤال» و في خبر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦٦

آخر عن ابن ابي عمير أيضاً مثله، الا انه قال (ع) «قيل يا رسول الله» و ذكر الحديث، و رواية الجعفرى عن الصادق (ع) قال (ع): ان النبي (ص) ذكر له ان رجلا- أصابته جنابة على جرح كان به، فأمر بال غسل فاعتسل فكثر فمات، فقال رسول الله (ص) «قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال» و موثقة محمد بن مسلم أيضاً عن أحدهما في الرجل تكون به القروح في جسده فتصيب الجنابة؟ قال (ع) «يتيمم» و غير ذلك من الاخبار المتكاثرة التي لا حاجة الى نقلها و لا إشكال في الحكم أصلاً، و انما الكلام في تمييز موارد الجبيرة عن موارد التيمم و هو موكول الى بابهما

و اباحته و اباحة ظرفه

و هي الأمر السابع- اباحة ماء الغسل و الوضوء مما استفيض نقل الإجماع عليه حتى من القائلين بجواز اجتماع الأمر و النهي، و لا ينبغي التأمل في اعتبارها، اما بناء على الامتناع فواضح، حيث ان تصرفه الغسلي أو الوضوئي في الماء المغصوب منهي عنه و لا يصح التقرب به و لا- يكون مأمورا به، و اما بناء على الجواز فلانه و ان كان مأمورا به الا انه مع كونه مبغوضاً منها عنه لا يصح التقرب به أيضاً و اما اباحة ظرفه فمع الاغتسال فيه أو صب الماء منه على المحل فلا إشكال في البطلان، لكونه تصرفاً منها عنه فلا يصح التقرب به و لو على القول بالجواز فضلاً عن الامتناع، و اما مع أخذ الماء منه بيده ثم إجرائه على الجسد بنية الغسل ففي بطلان الغسل و الوضوء به وجهان: من ان الأخذ المنهي عنه ليس تصرفاً وضوئياً أو غسلياً، لعدم اتحاد المنهي عنه مع المأمور به، بل هو مقدمة للغسل و الوضوء اللذين يحصلان بإجراء الماء على الجسد بعد الأخذ، و من ان هذا الأخذ الوضوئي أو الغسلي يعد تصرفاً عرفاً و هو المحكم في أمثال المقام. و قد مر الكلام في ذلك في بحث الوضوء

و عدم كونه من الذهب و الفضة

و هو الأمر الثامن- و هو يعتبر إجماعاً، كما في المدارك و غيره، و يدل عليه مضافاً الى الإجماع كل ما دل على حرمة استعمال آنية الذهب و الفضة مثل قول ابي الحسن (ع) في خبر موسى بن بكر «آنية الذهب و الفضة متاع الذين لا يوقنون» فتصير حال آنيتهما كأنية المغصوبة فيبطل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦٧

الغسل و الوضوء بهما بنحو الارتماس فيها أو الصب منها على الأعضاء، و في الأخذ منها ثم اجراء الماء المأخوذ منها على الأعضاء ما تقدم في المغصوب من الوجهين و اباحة مكان الغسل و مصب مائه

و هي الأمر التاسع- اعلم ان المكان باصطلاح أهل المعقول يطلق تارة على البعد المجرد الموجود على ما هو مصطلح أهل الإشراق، و اخرى على السطح المقعر من الحاوي المشتمل على المحوى على حسب اصطلاح المشائين، و باصطلاح المتكلمين- و عليه العرف العام- يطلق تارة على ما يقرب من الحيز و هو المكان المعتمد عليه الشيء كالكوز بالنسبة الى ما فيه، و كالسرير بالقياس الى الجالس عليه، و اخرى على الفضاء المحيط على الشيء، و هذا الأخير يناسب مع معناه على ما هو مصطلح المشائين، ثم ان بطلان العبادة في المكان المغصوب يتوقف على اتحادها مع الكون الغصبي حتى يصير مصداقاً للمأمور به و المنهى عنه معاً، و اما مع عدم اتحادهما فلا سبيل للبطلان من ناحية الاجتماع لخروج المورد عن مورده.

إذا تبين ذلك فنقول بناء على اصطلاح الإشراق في المكان أو معنى ما يعتمد عليه الشيء على اصطلاح العرف العام فلا وجه للبطلان من جهة عدم اتحاد الغصب مع شيء من أفعال الوضوء و الغسل، و توهم صدق التصرف في المكان المغصوب على نفس الوضوء و الغسل فيه مدفوع، و ظاهر ما نسب الى المشهور من البطلان فيما إذا كان ما يعتمد عليه الفاعل مغصوباً غير ظاهر، و اما بمعنى السطح المحيط من مقعر الحاوي على المحوى، أو الفضاء الذي تكون فيه العضو فالأقوى بطلان الغسل و الوضوء فيه إذا احتاج غسل العضو إلى إمرار العضو الماسح، لأن إمراره في الفضاء المغصوب نحو تصرف فيه اللهم الا ان يمنع حرمة اما يمنع صدق التصرف عليه عرفاً، أو يمنع شمول دليل حرمة التصرف له بدعوى انصرافه عن التصرف في فضاء الغير من غير رضاه، أو يمنع كون الغسل هو اجراء الماء على العضو المغسول و إمراره عليه، بل هو يحصل بوصول الماء اليه كما يشهد بذلك ما في الصحيح «إذا مس جلدك الماء فحسبك» و لكنه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦٨

لا- يخلو عن تأمل نعم فيما لا- يحتاج إلى إمرار العضو الماسح، كما إذا لم يتوقف الوضوء أو الغسل على التصرف في الفضاء المذكور بأن جرى عليه الماء من مبراب و نحوه و قصد به الوضوء و الغسل من دون تحريك اليد و التصرف فيه، و أوقع المسح في خارج المغصوب، فإنه يمكن حينئذ الالتزام بالصحة لعدم كون حركته الغسلي أو الوضوئي منهيًا عنه و بالجمله كلما اتحد إيجاد شيء من الوضوء و الغسل مع الغصب كان باطلاً و اما مصب الماء فالظاهر انه لا- يتحد مع شيء من أفعال الغسل و الوضوء بالدقة العقلية و هذا واضح، و لا يصدق على فعله الغسلي أو الوضوئي الذي ينتهي إلى انصباب مائه في المحل الغصبي بأنه تصرف في المغصوب عرفاً أيضاً، فيبقى بطلانه حينئذ منوطاً على ما إذا كان الوضوء أو الغسل سبباً تاماً لحصول التصرف فيما يسقط فيه مائه و لعله لأجل ذلك فصل صاحب الجواهر (قده) في النجاة بين انحصار الاستعمال في المنصب و عدمه فحكم في الأول بالبطلان، و قوى الصحة في الثاني و لا يخفى ان وجه التفصيل هو كون الاستعمال الوضوئي و الغسلي في الأول من المقدمات الإعدادية، لوجود مائه في المنصب و حرمة كونه في المنصب تقتضي حرمة مقدماته التي يعلم بترتبه عليها، و هي في صورة الانحصار بخلاف صورة عدمه، فان الاستعمال حينئذ لا يكون علته تاماً لوجود الماء في المنصب الذي هو محرم و الا لم

يتخلف عنه، و مقدمة الحرام لا تكون حراما ما لم تكن علة تامه للحرام، و ربما بيتنى البطلان على القول باستحقاق العقاب على الفعل المتجرى به كما حقق فى محله و طهارة البدن

و هى الأمر العاشر- و قد تقدم البحث عنه مستوفى فى المسألة الخامسة من هذا الفصل و عدم ضيق الوقت

و هو الأمر الحادى عشر- اعلم ان الوقت قد يكون مضيقا لتحصيل الماء و قد يكون مضيقا لاستعماله، و على كلا التقديرين فاما يكون الضيق بتقصير من المكلف بان فرط فى الطلب أو فى الاستعمال حتى ضاق الوقت عنهما، و اما لا يكون بتفريط منه فهنا مقامات الأول: فيما إذا كان الوقت مضيقا عن تحصيل الماء من غير تفريط، و المشهور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦٩

فيه وجوب التيمم و الصلاة، بل قيل بأنه من المسلمات، و يدل عليه- مضافا الى ما يستدل به لوجوبهما فى المقام الثانى على ما يأتى- صحيح زرارة عن أحدهما (ع) و فيه «إذا لم يجد المسافر الماء فيطلب ما دام فى الوقت و إذا خاف ان يفوته الوقت فليتمم و ليصل» المقام الثانى: فيما إذا فرط فى الطلب حتى ضاق الوقت عن تحصيل الماء فالمشهور فيه أيضا على وجوب التيمم و الصلاة معه، و الاجزاء به بمعنى عدم وجوب القضاء بعد الوقت، و استدلل له بتحقيق العجز عن إتيان الصلاة بالطهارة المائية فى الوقت و ان كان تحققه بسوء اختياره، و عمومات الدالة على عدم سقوط الصلاة بحال، مع عدم شمول ما دل على شرطية الطلب لمثله، حيث ان وجوبه مشروط بالتمكن منه، و مع العجز عنه بواسطة الضيق- حيث ان وجوب الطلب لا يكون نفسيا بل هو طريقى لأجل الوصول الى الماء و لمكان إيقاع الصلاة مع الطهارة المائية فى وقتها و المفروض عدم تمكنه منها- فلا يعمه الدليل الدال على شرطية الطلب، و إطلاق ما دل على بديلة التراب عن الماء، و صحيح زرارة المتقدم فى المقام الأول، فإنه بإطلاقه يدل على وجوب التيمم و الصلاة معه عند خوف فوت الوقت، و لو نشأ من تقصيره فى ترك الطلب حتى ضاق الوقت و المحكى عن النهاية و المبسوط و الخلاف و السرائر و النافع و الدروس و وجوب القضاء بالمائة فى خارج الوقت لاشتراط التيمم بالطلب، و انتفاء المشروط عند عدم شرطه، و عن الذكري و جامع المقاصد و المسالك التفصيل بين وجود الماء فى محل الطلب و عدمه بوجوب القضاء فى الأول دون الأخير، و عن القواعد التفصيل بين وجوده فى رحله أو مع أصحابه و عدمه، بوجوب القضاء فى الأول دون الأخير، لعدم صدق الفاقد فيما إذا وجد الماء فى محل الطلب أو فى رحله أو عند أصحابه، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك.

و الأقوى ما عليه المشهور لضعف متمسك الآخرين، لما عرفت من اشتراط شرطية الطلب بالتمكن منه و مع العجز عنه يكون وجوب الطلب ساقطا قطعاً، و عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٠

صدق الوجدان على من لم يعلم بوجود الماء فى محل طلبه أو فى رحله أو عند أصحابه، لكن ربما يشكل فى صحة الصلاة مع التيمم فى هذه الصورة- أى فيما إذا كان ضيق الوقت عن تحصيل الماء بتقصير منه- بان المكلف كان مكلفا فى سعة الوقت بالصلاة مع الطهارة المائية لتمكنه منها بالتمكن من الطلب، و قد صيرها ممتعة فى حقه بتقصيره فى الطلب و هذا الامتناع الناشى عن سوء الاختيار و ان كان موجبا لارتفاع الطلب لقبح مطالبته العاجز بما لا يقدر على الإتيان به، و لو كان عجزه بتعجزه نفسه عن سوء اختياره، و العقل لا يفرق فى قبح مطالبته العاجز بين العجز الناشى عن سوء الاختيار و بين غيره الا ان شمول دليل بديلة التيمم عن الطهارة المائية عند العجز عنها لمثل هذا العجز الناشى عن سوء الاختيار محل للنظر و التأمل، حيث يكون للتأمل فى



سببته لانقلاب التكليف و اندراج المكلف في موضوع العاجز الذي مأمور بالبدل الاضطراري مجالا رحبا، و ذلك بدعوى انصراف ما دل على مشروعية البدل للعاجز عن العاجز بالاختيار الذي يعجز نفسه للفرار من التكليف المنجز عليه، كما يظهر من ملاحظة نظائره، فإنه لو قيل يجب على العاجز عن الحج ان يستناب لا يتبادر منه القادر عليه الذي صير نفسه عاجزا عنه بتخلفه عن الرفقة، و ان لم يبق التكليف عليه في حال عجزه بتخلفه عنها، و ليس معنى ان الصلاة لا يسقط بحال بقاء التكليف بها بعد ان عصى المكلف و صير إيجادها على النحو المعبر شرعا في حقه ممتنعا، فمن الجائز ان يكون تأخير الطهارة المائية عند القدرة عليها الى ان تتعذر كتأخير التيمم الى ان يتعذر الإتيان به مع الصلاة في الوقت موجبا لوجوب القضاء قال (قده): و من هذا القبيل جميع الموارد التي أوجد المكلف سبب التكليف الاضطراري اختيارا للفرار من الخروج عن عهده التكليف الاختياري المنجز عليه، كما لو أخر الجنب الغسل في ليلة شهر رمضان الى ان ضاق الوقت فصام مع التيمم، أو أراق الماء مع الانحصار عند تنجز التكليف عليه بالغسل أو الوضوء، الى غير ذلك من الأمثلة، فإن الجزم بصحة البدل الاضطراري في هذه الموارد في غاية الإشكال، حيث لا يبعد دعوى انصراف ما دل على شرعية البدل عن شمول هذا العجز الاختياري

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧١

و من هنا قد يقال بوجوب الاحتياط بالجمع بين الصلاة مع التيمم في الوقت و قضائها في خارجه، لتردد المكلف به المعلوم بالإجمال بين الأمرين، اللهم الا- ان يقال بان التدبر في الأدلة الشرعية يسوق الى ان فهم كون العجز من حيث هو مناطا لصحة التيمم من دون ان يكون لسببه مدخلية في ذلك، الا ان الاحتياط مما لا ينبغي تركه انتهى ملخصا و هو جدير بالتصديق المقام الثالث: فيما إذا كان الوقت مضيقا عن استعمال الماء في الوضوء أو الغسل من غير تفريط، كما إذا اتفق ضيق الوقت كظهر الحائض قبل الغروب في الوقت المضيق و كذا لو كان نائما أو مغمى عليه أو مجنونا فانتبه عن النوم أو الإغماء، أو عقل قبل الغروب في الوقت المضيق، و المشهور فيه أيضا هو التيمم و الصلاة معه، و حكى عدم الخلاف فيه، لما تقدم من الأدلة في المقام الثاني، إذ هي جارية في هذا المقام بطريق اولي، و لعل الإشكال الجاري في المقام الرابع في وجوب التيمم عليه من جهة كونه واجدا للماء و ان التيمم مختص بمن لم يجده جار هيئنا أيضا، إذ لا يفرق في ذلك بين التفريط و عدمه بعد كون المناط وجدان الماء و فقدانه، لكن الأقوى ما عليه المشهور، كيف و لم يعلم مخالف في ذلك المقام الرابع: فيما إذا كان الوقت مضيقا عن استعمال الماء فيهما أيضا، لكن بتفريط من المكلف، ففي وجوب التيمم و الصلاة معه في ضيق الوقت و عدم وجوب القضاء عليه- و قد نسبه في محكي الرياض إلى الأشهر- أو عدم مشروعية التيمم له بل الواجب عليه الصلاة في خارج الوقت مع المائية- كما عن المعبر و المدارك و الكشف- قولان أفواهما الأول لعموم تنزيل الطهارة الترابية منزلة المائية كما يفصح قوله (ع) «هو بمنزلة الماء» و قوله (ع) «رب الماء رب الأرض» و قوله (ع) «ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا» و مساواة خوف فوت الوقت فيما إذا ضاق عن تحصيل الماء إذا كان عن تفريط. الذي عرفت ان الأقوى فيه وجوب التيمم و الصلاة معه مع خوف فوته فيما إذا ضاق عن استعمال الماء الموجود كذلك عن تفريط، و ما دل على عدم سقوط الصلاة بحال، و اشعار ما ورد من الأمر بالتيمم عند خوف الزحام يوم الجمعة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٢

إذ سقوط المائية حينئذ ليس الا لخوف فوات الوقت و فوت أداء الصلاة في وقتها، و ضعف ما تمسك به للقول الآخر، و هو ان المستفاد من الأدلة ان وجوب التيمم سبب عن العجز عن استعمال الماء، اما لفقده أو لعدم التمكن من استعماله، اما عقلا أو عادة أو شرعا.

و الأول و هو الفقد، و الثاني و هو عدم التمكن من استعماله عقلا- و الثالث و هو عدم التمكن من استعماله عادة منتفقا

لوجود الماء كما هو المفروض و التمكن من استعماله عقلا- و عادة حسب الفرض و انما الكلام فى الأخير، و هو المانع عن استعماله شرعا من جهة إفشاء الاشتغال باستعمال الماء فى الطهارة المائية إلى قضاء الصلاة و لم يثبت منعه، و ذلك لان الاستفادة من قوله تعالى «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا- الآية» هو ان وجدان الماء مع التمكن من استعماله لا مطلقا بل بحيث يأتى مع الطهارة الحاصلة من استعماله بالصلاة- سبب لوجوب الصلاة مع الطهارة المائية، و ان فقدانه كذلك سبب لوجوبها مع الترابية، و ذلك للقطع بان الوجدان طريقى بالنسبة إلى استعماله، و استعماله أيضا طريقى بالقياس إلى الصلاة مع الطهارة المائية فى الوقت، فيصلير المؤدى و جوب الطهارة المائية على من يتمكن من الصلاة معها فى وقتها، و وجوب التيمم و الصلاة معه على من لم يتمكن من الصلاة مع المائية فى الوقت، من غير فرق- فيمن لم يتمكن منه- بين من لم يتمكن لفقدان الماء أو لوجود المانع عن استعماله عقلا أو شرعا، أو لضيق الوقت عن استعماله و إتيان الصلاة بعده، كان الضيق ابتدائيا كما إذا كان نائما، أو اتفق له الضيق كظهر الحائض قبل الغروب، أو طرء بعد استقرار الخطاب و أخره بتفريط منه حتى ضاق الوقت عن استعمال الماء و الصلاة بعده فى الوقت، و ان اثم بالتأخير فى الأخيرين فحينئذ فما عليه المشهور هو المتعين. و ان كان الاحتياط بقضاء الصلاة مع الطهارة المائية فى خارج الوقت مما لا ينبغى تركه، و ذلك للتأمل فى صدق الوجدان و الجمود على ظاهر لفظه، حيث ان الماء موجود عنده حسب الفرض، و لما تقدم فى المقام الثانى من دعوى انصراف ما دل على شرعية البدل عن شمول هذا العجز الاختيارى كما تقدم تفصيله بما لا مزيد عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٣

و الترتيب فى الترتيبى

و هو الأمر الثانى عشر- و قد تقدم البحث عنه عند قوله (قده) و الترتيب شرط واقعى، فلو عكس و لو جهلا أو سهوا بطل (ص) (٢١٤)

و عدم حرمة الارتماس فى الارتماسى منه كيوم الصوم و فى حال الإحرام

و هى الأمر الثالث عشر- و قد تقدم فى المسألة الثانية من هذا الفصل (ص ٢٣٩)

و المباشرة فى حال الاختيار

و هى الأمر الرابع عشر- اما اعتبار المباشرة فى حال الاختيار فلان الأصل فى كل واجب تعبدى أو توصلى و جب على المكلف هو عدم سقوطه عنه الا بإتيانه بالمباشرة، اللهم الا ان يقوم دليل على سقوطه بالاستتابة و بفعل الغير و لم يقم دليل فى الوضوء و الغسل على جواز الاستتابة، بل الدليل قائم على خلافه للإجماع على عدم جواز التولية فى الوضوء كما عن غير واحد من الكتب، مع عطفهم اعتبارها فى الغسل على ما ذكروا من اعتبارها فى الوضوء الظاهر فى كون الدليل على اعتبارها فى البابين واحد، و هو الإجماع المذكور على اعتبارها فى الوضوء، و للأخبار المتضمنة للنهى عن الاستعانة فى الوضوء مستدلا بالاية الكريمة «وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» و اما عدم اعتبارها مع الاضطرار و جواز تولى الغير عنه فللإجماع عليه- كما فى غير واحد من العبائر فى الوضوء- و ما ورد فى المجدور و الكسير و غيرهما من انهم يتيممون كما فى خبر محمد بن مسكين عن الصادق (ع) قال: قيل له ان فلانا أصابته جنابة و هو مجدور فغسلوه فمات فقال (ع) «قتلوه ألا سألوا؟ ألا ييمموه؟ ان شفاء العى السؤال» و هو يدل على تولى الغير للتيمم عند الاضطرار، بل على جواز تولى الغسل أيضا و صحيح سليمان بن خالد و غيره عن الصادق (ع) انه كان وجعا شديدا الوجع فأصابته جنابة و هو فى مكان بارد قال (ع) «فدعوت الغلطة فقلت لهم احمولونى فاعملونى فحملونى و وضعونى على خشبات ثم صبوا على الماء فغسلونى» و الاشكال عليه بمعارضته مع صحيح محمد بن مسلم- حيث ورد فيه انه (ع) اضطر الى الغسل و هو مريض فأتوا به مسخنا فاغتسل، و قال: «لا بد من الغسل» و بمخالفته مع القاعدة المقررة فى التيمم

حيث انه مع الوجد الشديد يتعين التيمم، و بان حمله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٤

على تعمد الجنابة مع الوجد الشديد المسقط للمباشرة بعيد جدا، و عروض الاحتلام عليه مناف لما عليه المذهب من عدم عروضه عليهم (ع)- ضعيف فى الغاية، بمنع المعارضة باحتمال ان تكون الواقعة متكررة و منع مخالفته مع القاعدة المقررة فى التيمم، إذ ليس كل وجع شديد موجبا للتيمم ما لم ينته الى الضرر فى استعمال الماء، و عدم معلومية منافاة عروض الجنابة مع مقامهم، كيف! و هى من لوازم البشرية كالأكل و الشرب و الجنابة فى حالة اليقظة، و ليس كل احتلام شيطانى كما لا يخفى لإمكان حصوله بتخيل مباشرة المحللة فى المنام و ليس فى حصوله غضاضة، لكى ينبغى تنزيه مقام الإمامة عنها، مع انه لا بعد فى حصول الجنابة العمدية مع الوجد الشديد، و بالجملة فلا يجوز رفع اليد عن الخبر الصحيح بهذه الاستبعادات كما هو واضح و ما عدا الإباحة و عدم كون الظرف من الذهب و الفضة و عدم حرمة الارتماس من الشرائط واقعى لا فرق فيها بين العمد و العلم و الجهل و النسيان بخلاف المذكورات فان شرطيتها مقصورة حال العمد و العلم

الشرط الواقعى هو الذى استفيد شرطيته من الخطاب الغيرى المتعلق إلى الشىء أو الخطاب المتعلق إلى الشىء المقيد بوجود شىء آخر، أو بعدم شىء، فان أخذ المتعلق مقيدا بوجود شىء مثل الصلاة المقيدة بالطهارة، أو بعدم كونها فى الذهب و الحرير مثلا يستكشف منه كون شرطية الطهارة أو عدم التلبس بالذهب و الحرير شرطا واقعى و لازمه انتفاء المأمور به عند الإخلال به واقعا، من غير فرق فى الإخلال به بين العمد و العلم و الجهل و النسيان، و الشرط العلمى هو الذى استفيد شرطيته من ناحية اجتماع متعلق النهى مع متعلق الأمر، حيث ان النهى بفعليته و تنجزه يمنع عن ان يقع التعبد بمتعلقه، مع تمامية ملاك الأمر فى متعلقه إذ التضاد ليس فى ملاك الأمر و النهى، بل انما هو فى الأمر و النهى نفسهما فى مرحلة الفعلية، و مع فعلية النهى و تغلبه على الأمر يصير المتعلق مبغوضا بالمبغوضية الفعلية مع بقاءه على ما هو عليه من ملاك الأمر، و لو لم يكن النهى فعليا أو منجزا فلا مانع عن التقرب بمتعلقه بعد كونه ذا ملاك، و هذا هو السر فى اختصاص مانعية ما استفيدت مانعته من ناحية اجتماع الأمر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٥

و النهى بصورة العلم و العمد، و هذا كما فى الموارد الثلاثة المذكورة فى المتن أعنى الإباحة، و عدم كون الظرف من الذهب و الفضة، و عدم حرمة الارتماس، و تمام الكلام فى ذلك فى الأصول

#### [مسألة (١٣): إذا خرج من بيته بقصد الحمام و الغسل فيه]

مسألة (١٣): إذا خرج من بيته بقصد الحمام و الغسل فيه فاغتسل بالداعى الأول لكن كان بحيث لو قيل له حين الغمس فى الماء ما تفعل يقول اغتسل فغسله صحيح، و اما إذا كان غافلا بالمرّة بحيث لو قيل له ما تفعل يبقى متحيرا فغسله ليس بصحيح ما ذكره (قده) من ثمرات كفاية الداعى فى النية و عدم لزوم الإخطار، إذ على القول بكفاية الداعى لو قصد الغسل حين الإتيان ببعض مقدماته مثل الخروج من البيت بقصد الحمام و الغسل فيه فاتى بالغسل بتلك الإرادة المغترسة فى النفس المعبر عنها بالارتكازية تارة و بالاجمالية اخرى، و لو لم يكن المراد بالصورة التفصيلية حاضرا عنده لكان كافيا، و امارة ذلك- اى كون صدور الغسل عنه عن إرادة ارتكازية- هو كونه بحيث لو سئل عنه حين الغمس فى الماء ما تفعل يقول بلا مهلة اغتسل، و هذا بخلاف ما لو بقى متحير بعد السؤال، فإنه يكشف عن عدم كون غمسه بإرادة الغسل، بل هو فعل الغافل من غير إرادة أصلا لا إجمالا- و لا- تفصيلا و قد تبين مما ذكرنا معنى الداعى و الإخطار أيضا، و ان الأول عبارة عن الإرادة الإجمالية المتعلقة إلى الشىء. و الثانى عبارة عن الإرادة التفصيلية المتعلقة إليه، و ان الإجمال و التفصيل فى الإرادة انما هو باعتبار إجمال المراد و

تفصيله، فالإرادة المتعلقة بالصورة التفصيلية من الشيء المخطرة على سبيل التفصيل إرادة تفصيلية، واما سمي بالتفصيلية لتفصيل متعلقها، والإرادة المتعلقة إلى الصورة الإجمالية من الشيء إرادة إجمالية لإجمال متعلقها، واما الفرق بين الصورة التفصيلية و الإجمالية فلعله هو الفرق بين العلم بالشيء و بين العلم بعلمه، فإذا كان الشيء معلوما- أى صورة حاصلة لدى الذهن مع الغفلة عن حصول صورته- يقال انه علم ارتكازي إجمالي، و إذا التفت الى علمه به و حصول صورته لديه يقال انه علم تفصيلي، هذا، وقد ذكرنا شطرا من الكلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٦  
فى ذلك عند البحث عن استدامة النية فراجع (ص ٢٦١)

#### [مسألة (١٤): إذا ذهب الى الحمام ليغتسل]

مسألة (١٤): إذا ذهب الى الحمام ليغتسل و بعد ما خرج شك فى انه اغتسل أم لا؟ بينى على العدم و لو علم انه اغتسل لكن شك فى انه على الوجه الصحيح أم لا بينى على الصحة  
اما الأول فلاستصحاب عدم تحقق الغسل منه و اما الثانى فلاصالة الصحة و قاعدة الفراغ

#### [مسألة (١٥): إذا اغتسل باعتقاد سعة الوقت]

مسألة (١٥): إذا اغتسل باعتقاد سعة الوقت فتبين ضيقه و ان وظيفته كانت هو التيمم فان كان على وجه الداعى يكون صحيحا و ان كان على وجه التقييد يكون باطلا، و لو تيمم باعتقاد الضيق فتبين سعة ففى صحته و صحة صلاته اشكال  
معنى كون اعتقاده سعة الوقت داعيا هو ان يجعل الأمر بالغسل فى هذا الوقت لأجل هذه الصلاة التى تقع فيه ملحوظا على وجه يكون علما لإرادة الغسل بلا أخذه قييدا للمراد، و معنى كونه قييدا هو أخذه فى موضوع الإرادة بأن تعلق ارادته بالغسل المقيد بكونه مأمورا بإتيانه فى هذا الوقت بحيث لو لا- تقيده بمطلوبيته فى ذاك الوقت لما كان يأتى به، و وجه صحته إذا كان على وجه الداعى هو ان تخلف الداعى لا يضر بصحة العمل إذ المعتبر فى صحته هو إتيانه بداعى أمره و المفروض انه مع التخلف يكون كذلك، فإنه آت به بداعى أمره الا- انه اعتقد كون الأمر متعلقا به فى ذلك الوقت و قد تبين خطائه و وجه بطلانه على وجه التقييد هو انه انما يأتى به بداعى ذاك الأمر الاعتقادى التخيلى، بحيث لولاه لما كان يأتى به بداعى أمره الواقعى، فما يدعوه إلى إتيانه هو الأمر الزعمى التخيلى، و ما كان أمره الواقعى لا يكون يدعوه أصلا، و مقتضاه بطلان ما يأتى به لعدم إتيانه بداعى أمره و لا- يخفى انه مع التقييد أيضا يمكن تصحيحه إذا كان على نحو تعدد المطلوب الا- انه يرجع الى التحليل فى الداعى- حسبما مر شرح القول فيه- و يمكن القول بالبطلان إذا كان على وجه الداعى أيضا، و ذلك لان المعتبر فى الصحة هو كون انبعاث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٧

الفاعل فى فعله من ناحية الأمر، و هو متوقف على العلم به حيث انه ما لم يعلم المأمور بالأمر لا ينتهى إلى ارادته من قبل الأمر به، لأن إرادته لأجل كونه مأمورا به متوقف على علمه بأنه مأمور به حسب توقف كل ارادة على العلم بالمراد، و كون العلم من مبادئها، فإذا كان شىء مأمورا بأمر لا يعلمه المكلف و هو تخيل كونه مأمورا بأمر ليس كذلك، فالأمر الواقعى المتعلق به لا يكون داعيا و ما يكون داعيا لا يكون أمره المتعلق به، و هذا فيما إذا كان التخالف بين الأمر الواقعى و الأمر التخيلى فى الذات كما فيما نحن فيه نعم ما ذكر يصح فيما إذا كان الخطاء فى صفة الأمر لا فى ذاته كما إذا قصد امتثال أمره الواقعى باعتقاد أنه

ندبى فبان أنه وجوبى أو بالعكس، أو باعتقاد أنه قضائى فبان أنه أدائى، حيث ان النديس و الوجوبية و الأدائية و القضائية من صفات الأمر و يكون التخلف فى صفته لا فى ذاته، و فى مثله يمكن ان يقال بالصحة فيما إذا كان التخلف على وجه الداعى، و البطلان إذا كان على وجه التقييد كما لا يخفى و لو تيمم باعتقاد ضيق الوقت فبان سعته فان لم يصل معه فلا ينبغى الإشكال فى بطلان تيممه و وجوب الغسل عليه فى سعة الوقت، و هذا ظاهر، و لو صلى مع تيممه هذا ففى صحة صلاته معه اشكال من جهة كون الاعتقاد بضيق الوقت موضوعيا بالنسبة إلى وجوب التيمم، أو طريقيا، فيصح على الأول دون الأخير و تمام الكلام فيه فى بحث التيمم

#### [مسألة (١٦): إذا كان من قصده عدم إعطاء الأجرة للحمامى]

مسألة (١٦): إذا كان من قصده عدم إعطاء الأجرة للحمامى فغسله باطل، و كذا إذا كان بنائه على النسيء من غير إحراز رضاء الحمامى بذلك و ان استرضاه بعد الغسل، و لو كان بنائهما على النسيء و لكن كان بانيا على عدم إعطاء الأجرة أو على فلوس الحرام ففى صحته إشكال

فى هذه المسألة أمور الأول: إذا كان من قصده عدم إعطاء الأجرة للحمامى فغسله باطل، لانه بقصده عدم الإيعاء يكون متصرفا فيما للحمامى من الماء و المكان و نحوهما عدوانا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٨

فيكون غاصبا و ما يتصرف فيه مغصوبا، و لم يكن تصرفه هذا باذن من الحمامى حيث ان رضائه انما هو فى تصرف من يعطيه الأجرة لا مطلقا و هذا ظاهر الثانى: لو كان بنائه على الورود فى الحمام نسيء لا بد من ان يحرز رضاء الحمامى بوروده كذلك. و مع عدم إحراز رضائه يحرم عليه الورود و يبطل غسله حينئذ، لأنه تصرف فى مال الغير من غير إحراز رضاء صاحبه بإحدى طرق إحرازه، و مع وقوع الغسل باطلا لا ينفعه الاسترضاء المتأخر عنه لان المناط فى صحة الغسل اباحة مائه و مكانه حينه، و الرضاء المتأخر انما ينفع فى رفع الضمان و لا يفيد فائدة فى صحة الغسل كما لا يخفى الثالث: لو كانا بانين على النسيء و لكن المغتسل يكون بانيا على عدم إعطاء الأجرة أو على إعطاء الفلوس الحرام ففى صحة غسله اشكال من جهة أنه بان على الالتزام و التعهد بقرار الأجرة فى ذمته، و الحمامى أيضا مقدم على جعل الأجرة فى ذمة المغتسل فيكون تصرف المغتسل هذا تصرفا مأذونا فيه برضاء من الحمامى، و من جهة انه لما يكون المغتسل بانيا على عدم إعطاء الأجرة أو على إعطاء الفلوس الحرام الذى هو فى حكم البناء على عدم الإيعاء رأسا فكأنه لا يكون بانيا على جعل الأجرة و قرارها فى ذمته، فلا تتحقق المعاملة مع بنائه هذا بينه و بين الحمامى نسيء، أو يقال:

ان رضاء الحمامى بالنسيء مقيد بما إذا يعطيه المغتسل الأجرة، و مع بنائه على عدم الإيعاء أو الإيعاء من الحرام لا يكون تصرفه هذا على وجه النسيء مأذونا فيه و مورد رضاء الحمامى، فان رضائه انما هو بالتصرف نسيء مقيدا بالإيعاء. و مع البناء على العدم ينتفى موضوع الاذن بانتفاء قيده، و لا يخفى ان هذا الوجه أحوط لو لم يكن أقوى

#### [مسألة (١٧): إذا كان ماء الحمام مباحا لكن سخن بالحطب المغصوب لا مانع من الغسل فيه]

مسألة (١٧): إذا كان ماء الحمام مباحا لكن سخن بالحطب المغصوب لا مانع من الغسل فيه لان صاحب الحطب يستحق عوض حطبه و لا يصير شريكا فى الماء و لا صاحب حق فيه و ذلك لان شيئا من اجزاء الحطب لا تدخل فى الماء لا عقلا و لا عرفا، اما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٩

عقلا- فواضح- بناء على ما حقق فى محله من ان تأثير النار فى حرارة الماء ليس بمدخله شىء من النار فى الماء المعبر عنها بالفشو و النفوذ، كما انه ليس بالكمون و البروز بل هو بحدوث الحرارة من كتم العدم فى الماء بواسطة تمامية استعداده لقبول الحرارة فتكون مجاورته مع النار علة معدة لصورته حارا بإفاضة صورة الحرارة عليه من فاعلها- و اما عرفا فأوضح، حيث ان العرف لا يرون شيئا من الحطب مخالطا مع الماء فلا يصير صاحب الحطب ذا حق على الماء، و هذا بخلاف خياطة الثوب مثلا بخيط مغصوب فان عين الخيط موجود فى الثوب و يكون التصرف فى الثوب موجبا للتصرف فى الخيط و هو محرم قطعاً، و هذا بالدقة ظاهر و لكن بحسب العرف ربما يرى العرف الخيط تالفا موجبا لثبوت قيمته على الغاصب، لا- سيما فيما إذا لم يكن إخراجة عن الثوب ممكنا، و كيف كان فما نحن فيه ليس منه قطعاً

#### [مسألة (١٨): الغسل فى حوض المدرسة لغير اهله مشكل]

مسألة (١٨): الغسل فى حوض المدرسة لغير اهله مشكل بل غير صحيح، بل و كذا لأهله إلا إذا علم عموم الوقفية أو الإباحة منشأ إشكال الغسل فى حوض المدرسة لغير اهله هو ظهور كون الوقف على أهل المدرسة، و انما الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها، فلا يجوز لغيرهم التصرف فيما وقف عليهم، و لا يخفى انه لو تم ما ذكر لكان اللازم الجزم بعدم الصحة، و لذا قال (قده) بل غير صحيح، و منشأ إشكال غسل اهله منه الا إذا علم عموم الوقفية هو انتفاء الامارة على العموم، فلا يجوز تصرف ما لا يحرز جوازه و ان لم يثبت منعه، و لكن يمكن ان يقال طبع الوقف عليهم يقتضى جواز كل تصرف منهم فيه الا ان يثبت المنع، فجواز التصرف المشكوك جوازه لا- يحتاج إلى الإحراز، و انما منع الموقوف عليهم عن تصرف مخصوص يحتاج إلى إحراز المنع، فبعد فرض كون المتصرف موقوفا عليه يصح منه كل تصرف الا ما ثبت منعه، ففرق بين غسل غير أهل المدرسة من حوض المدرسة حيث ان جوازه كان محتاجا إلى الإحراز، و غسل أهل المدرسة منه حيث ان منعه يحتاج إلى الإثبات، و الى ذلك ذهب بعض مشايخنا فى حاشيته فى المقام و نفى الاشكال عن غسل أهل المدرسة من حوضه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٠

#### [مسألة (١٩): الماء الذى يسبلونه يشكل الوضوء و الغسل منه]

مسألة (١٩): الماء الذى يسبلونه يشكل الوضوء و الغسل منه الا مع العلم بعموم الإذن لأن الظاهر من التسبيل هو اباحة المالك تصرفه على الغير و ظاهره اباحة خصوص شربه لا جميع تصرفاته و مع الشك فيه يحتاج إلى إحراز عموم الاذن

#### [مسألة (٢٠): الغسل بالمتزر الغصبى باطل]

مسألة (٢٠): الغسل بالمتزر الغصبى باطل و لعل وجه اتحاد تصرف الغصبى الواقع فى المتزر مع الغسل فيبطل الغسل بقاعدة باب الاجتماع، و يمكن منعه من جهة ان فعله فى المتزر ليس مصداقا للغسل بشىء بل الغسل هو جرى الماء على الجسد، نعم يتوقف على حركة المتزر لإيصال الماء الى تحته، فالتصرف فيه مقدمة للغسل لا- انه متحد معه، و لا تكون حرمة المقدمة مانعا عن صحة ذبيها بعد ان لم تكن المقدمة منحصرة بها كما حقق فى محله

## [مسألة (٢١): ماء غسل المرأة من الجنابة والحيض والنفاس]

مسألة (٢١): ماء غسل المرأة من الجنابة والحيض والنفاس وكذا اجرة تسخينه إذا احتاج إليه على زوجها على الأظهر لأنه يعد جزءا من نفقتها.

و المراد بالنفقة على ما فى الشرائع هى ما تحتاج إليه المرأة من الطعام ونحوه، و من المعلوم ان ماء الغسل مما تحتاج إليه و كذا اجرة تسخينه فيما إذا احتاج إليه، و الظاهر عدم اختصاص ذلك بماء غسل الجنابة والحيض والنفاس، بل ماء غسل الاستحاضة و المس أيضا كذلك، بل الظاهر ان ماء الوضوء أيضا من النفقة، و عن المنتهى ان فى وجوب ماء الغسل على الزوج تفصيل، قال بعضهم: لا- يجب مع غنائها و مع الفقر يجب على الزوج تخليتها لتنقل الى الماء أو لينقل الماء إليها، و قال آخرون، يجب عليه كما يجب عليه ماء الشرب و الجامع ان كل واحد منهما مما لا بد منه، و الأول عندى أقرب انتهى.

و عن الذكرى ماء الغسل على الزوج فى الأقرب لأنه من جملة النفقة، فعليه نقله إليها و لو بالثمن أو تمكينها من الانتقال إليه و لو احتاج الى عوض كالحمام فالأقرب وجوبه عليه أيضا مع تعذر غيره، دفعا للضرر، و وجه العدم ان ذلك مؤنة التمكّن الواجب عليها، و ربما فرق بين غسل الجنابة و غيره إذا كان سبب الجنابة من الزوج، و اما الأمة فالأقرب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨١

أنه كالزوجة لأنها مؤنة محضه و انتقلها الى التيمم بعيد، و حمله على دم التمتع قياس من غير جامع، و يعارض بوجوب فطرتها و ماء طهارتها انتهى

## [مسألة (٢٢): إذا اغتسل المجنب فى شهر رمضان]

مسألة (٢٢): إذا اغتسل المجنب فى شهر رمضان أو صوم غيره أو فى حال الإحرام ارتماسا نسيانا لا يبطل صومه و لا غسله و ان كان متعمدا بطلا معا و لكن لا يبطل إحرامه و ان كان آثما. و ربما يقال لو نوى الغسل حال الخروج من الماء صح غسله و هو فى صوم رمضان مشكل لحرمة إتيان المفطر فيه بعد البطلان أيضا، فخروجه من الماء أيضا حرام كملكته تحت الماء، بل يمكن ان يقال ان الارتماس فعل واحد مركب من الغمس و الخروج فكله حرام و عليه يشكل فى غير شهر رمضان أيضا نعم لو تاب ثم خرج بقصد الغسل صح

هنا أمور يجب البحث عنها الأول: لو ارتمس الجنب فى حال صوم شهر رمضان أو صوم غيره أو فى حال الإحرام ناسيا لصومه لا يبطل صومه و لا غسله بلا اشكال، بل و لا خلاف فيهما، اما عدم بطلان صومه فلان مفطرية الارتماس على القول بها مختصة بالعمد و من بحكمه مثل الجاهل بالحكم و ناسية الذى هو أيضا جاهل به فى حال نسيانه، دون ناسى الموضوع- كما حقق فى محله- فمع نسيان الصوم لا يكون الارتماس مبطلا أصلا، و اما عدم بطلان غسله فواضح حيث ان بطلانه انما هو لكونه محرما لمكان كونه مفطرا و المفروض انتفاء مفطريته فى تلك الحالة، بل الحكم هو صحته أيضا، و لو قلنا بكون الارتماس حراما تعبدا فى حال الصوم من غير ان تكون مفطرا، و ذلك لأنه فى تلك الحالة و لو كان محرما واقعا لكن النهى لا يكون منجزا عليه حال الغفلة فلا- يكون مؤثرا فى فساد غسله، لما تقرر فى محله من ان النهى بوجوده التنجزى مؤثر فى فساد العبادة لا مطلقا، الثانى: لو ارتمس عمدا فى حال الصوم فعلى القول بمفطرية الارتماس فى الصوم الذى يجوز إبطاله كالمندوب و الواجب الموسع الذى يجوز إبطاله يفسد صومه و يصح غسله، و ذلك لإتيانه بالمفطر الذى يجوز الإتيان به فصومه يبطل بإيجاده المفطر و غسله يصح لعدم النهى عنه واقعا، و ذلك ظاهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٢

و فى الصوم الذى يحرم إبطاله، فلا يخلو اما يكون إيجاد المفطر بعد إبطاله محرما أيضا تعبدا كما فى صوم شهر رمضان أولا، كما فى غيره من أقسام الصوم الواجب المعين ففى الأول يبطل صومه مطلقا، و يبطل غسله فيما إذا نواه فى حال الدخول فى الماء أو حال المكث أو حال الخروج إلا إذا تاب و خرج بقصد الغسل، اما بطلان غسله حال الدخول و المكث فواضح حيث انه محرم بالنهى الفعلى المنجز، و اما بطلانه فى حال الخروج من غير توبة فلان خروجه هذا و ان لم يكن منهيا بالنهى الفعلى لمكان الأمر بالخروج الا انه معاقب عليه بالنهى السابق الساقط فيبطل غسله لكونه مبغوضا فعلا و ان لم يكن منهيا عنه كذلك، و بعبارة أوضح يبطل بوجود ملاك النهى و ان لم يكن النهى موجودا بالفعل، و اما صحته فى حال الخروج مع التوبة فلسقوط النهى حينئذ خطابا و ملاكا و ذلك واضح و فى الثانى أعنى صوم غير شهر رمضان من أنواع الواجب المعين يبطل صومه مطلقا و ذلك ظاهر، و غسله فيما إذا نوى الغسل فى حال الدخول و يصح غسله فيما لو نواه فى حال المكث أو الخروج لعدم حرمتها ملاكا و خطابا، و اما ما أفاده فى قوله (قده) بل يمكن ان يقال ان الارتماس فعل واحد مركب من الغمس و الخروج - إلخ - ففيه أولا منع القول به ضرورة أن الرمس عبارة عن الرسوب فى الماء تدريجا فهو الحركة الدخولى من ابتداء الشروع فى الرمس الى ان ينتهى إلى تمامه، فالمكث فى الماء بعد الرمس ليس جزءا من الارتماس فضلا عن الخروج عنه، و ثانيا فبالمنع عن حرمة على فرض تسليم كونه ارتماسا بمنع صدق إفطار الصوم على بقائه فضلا عن خروجه، هذا كله على القول بمفطرية الارتماس، و على القول بحرمة تعبدا من دون ان يكون مفطرا فالظاهر بطلان الغسل به مطلقا، و لو نواه فى حال الخروج فضلا عن حالتى الدخول و البقاء، اما فى حال الدخول و البقاء فلائهما محرمان حينئذ قطعاً بالنهى الفعلى المنجز، و اما فى حال الخروج فلكونه منهيا عنه ملاكا و ان لم يكن كذلك خطابا، و بقاء النهى ملاكا كاف فى مفسدية العبادة به، كما لا يخفى اللهم إلا إذا تاب و قصد الغسل و فى حال الخروج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٣

الأمر الثالث: لو ارتمس عمدا فى حال الإحرام يكون حكم غسله هو ما تقدم و اما إحرامه فلا يبطل بالارتماس العمدى مثل الإتيان بسائر تروك الإحرام عمدا. و ان يآثم بإتيانه بل يجب عليه الكفارة حسبما فصل فى كتاب الحج

### [فصل فى مستحبات غسل الجنابة]

#### إشارة

فصل فى مستحبات غسل الجنابة

#### [و هى أمور]

#### إشارة

و هى أمور

[أحدها: الاستبراء من المنى بالبول قبل الغسل]

أحدها: الاستبراء من المنى بالبول قبل الغسل



فى هذا الأمر أمور ينبغى البحث عنها الأول: اختلف فى وجوب البول قبل الغسل و استحبابه على قولين، و المحكى عن المبسوط و الاستبصار و المراسم و الوسيلة و الغنية هو الوجوب، و المنسوب الى المشهور هو الاستحباب، و استدلل للأول بقاعدة الاشتغال و الاحتياط، و بمحافضة الغسل عن طريان المزيل عليه كما عن الذكري، و بالأخبار الدالة على وجوب الغسل مع وجود البلل المشبهة بعده لو لا الاستبراء، و بصحيفة البنزطى قال: سئلت أبا الحسن (ع) عن غسل الجنابة؟ قال (ع): «تغسل يديك من المرفقين إلى أصابعك و تبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك الإناء» و مضمرا احمد بن هلال و فيه سألته عن رجل اغتسل قبل ان يبول فكتب «ان الغسل بعد البول الا ان يكون ناسيا فلا يعيد منه الغسل» و ما فى الفقه الرضوى، و فيه «إذا أردت الغسل من الجنابة فاجتهد أن تبول حتى تخرج فضلة المني فى إحليلك و ان اجتهدت و لم تقدر على البول فلا شىء عليك و تنظف موضع الأذى منك» و الأقوى ما عليه المشهور من عدم الوجوب لضعف ما استدلل به له مع ما يدل على عدمه، اما وجه ضعف ما استدلل به للوجوب اما قاعدة الاشتغال، فهى انما يتم فى المقام لو كان الشك فى المحصل، و هو يتوقف على شرطية البول فى صحة الغسل و كون وجوبه شرطيا و هو ممنوع، و تفصيل ذلك ان وجوب الاستبراء بالبول على تقدير ثبوته يدور بين ان يكون شرطيا فى صحة الغسل، بحيث يبطل الغسل مع عدمه أو يكون تعبديا، لكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٤

لا- سبيل الى القول الأول، بل لعله لا قائل به حيث ان القائلين بوجوبه لا يقولون بطلان الغسل عند عدمه مع عدم خروج البلل المشبهة، بل المصرح به فى كلام غير واحد منهم هو ترتب بطلان الغسل عند عدمه إذا خرج بلل مشبهة الذى يقول به القائل بالندب، و لذا قيل يكون الخلاف لفظيا، لعدم ثمره مرتبة على وجوبه سوى ما يقول به القائل بالندب أيضا، و وجه انتفاء السبيل عن القول به هو خلو أكثر الأخبار الواردة فى كيفية الغسل عن ذكر البول، و ما تعرض له منها كالأخبار المذكورة فى أدلة القائلين بالوجوب ظاهر فى نفسه فى الإرشاد الى ما هو الأصل بحال المكلف من حفظ طهارته عن الانتقاض، مضافا الى ما يستشهد به على ذلك كالأخبار الآمرة بإعادة الغسل على من أخل بالبول و وجد بللا مشبهة و كالمروى عن الجعفرىات عن النبى (ص) «من ترك البول على اثر الجنابة أو شك تردد بقيه الماء فى بدنه فيورثه الداء الذى لا دواء له» و كالمروى عن الباقر (ع) «من اغتسل و هو جنب قبل ان يبول ثم وجد بللا- فقد انتقض غسله» بل هذا الأخير وحده كاف فى دفع توهم الوجوب الشرطى، حيث قد عبر فيه بانتقاض الغسل الدال على صحته لو لا البلل، فينحصر وجوبه على تقدير ثبوته بان يكون تعبديا و عند الشك فيه يكون المرجح هو البراءة لا قاعدة الاشتغال، مع ان القول بكون وجوبه تعبديا أيضا بعيد فى الغاية، لأن المتبادر من الأمر المتعلق به فى الاخبار المتقدمة كصحيفة البنزطى و أخواتها التى وردت فى آداب الغسل و كيفيته ليس الا مطلوبيته لأجل الغسل لا وجوبه تعبدا، و اما الاستدلال بمحافضة الغسل عن طريان المزيل عليه كالأخبار الدالة على وجوب الغسل مع وجود البلل المشبهة لو لا الاستبراء، فالاستدلال بها على وجوب الاستبراء بالبول قبل الغسل عجيب، لعدم وجوب محافضة الغسل عن طريان المزيل عليه، حتى يجب بوجوبها الاستبراء مقدمة لوجوبها، و لذا قلنا بان المستفاد من تلك الاخبار ليس إلا الإرشاد و اما صحيفة البنزطى و مضمرة أحمد بن هلال و الفقه الرضوى فلما عرفت من ظهورها فى الإرشاد و ان أبيت إلا عن ظهورها فى المولوية و دلالتها على الوجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٥

فلا بد من رفع اليد عن ظهورها بقريئة الأخبار المتقدمة التى استشهدنا بها على الإرشاد، و لذلك يشكل القول باستحبابه مولويا أيضا لعدم الدليل عليه، اللهم الا ان يتمسك بالإجماع على رجحانه المردد بين وجوبه و ندمه، إذ الإجماع المركب منعقد على أحدهما و هو أيضا لا يخلو عن المنع، و الاولى التمسك بأدلة التسامح لإثبات استحبابه فالتحصّل فى هذا الأمر هو استحباب

الاستبراء بالبول قبل الغسل كسائر آدابه و مستحباته.

الأمر الثاني: كما يستحب البول قبل الغسل بعنوان كونه قبله يستحب بعد الجنابة بعنوان كونه بعدها و لو كان بعد الغسل، فيما إذا لم يبيل قبله بعدها، و يدل على استحبابه كذلك المروى عن الجعفریات عن النبي (ص) و قد رواه فى الفقيه أيضا مرسلًا غير مسند إلى النبي (ص) و هو كاف فى إثبات الاستحباب به الثالث: المشهور اختصاص حكم الاستبراء بالبول قبل الغسل وجوبًا أو استحبابًا بالمجنب بالإنزال، فلا استبراء على المجنب بالجماع من غير إنزال، و المحكى عن الذخيرة ثبوت الحكم له مطلقًا لعموم الاخبار و إطلاقها من غير تخصيص أو تقييد بخصوص المنزل، قال: و انتفاء الفائدة فى غير المنزل، إذ عسى ان ينزل و لم يطلع و احتبس شىء فى المجارى لكون الجماع مظنة نزول الماء.

أقول: و الأولى له ان يستدل بعدم لزوم الاطراد فى الفائدة بعد كونها حكمة لا علة لعدم لزوم الاطراد فى الحكمة، لكنه يرد عليه بان المستفاد من الأدلة المتقدمة الدالة على ثبوته هو الاختصاص بخصوص المنزل، و ليس فيها عموم أو إطلاق يتمسك به لكى يقال بثبوت الفائدة فى غير المنزل - كما قاله - أو بعدم الحاجة فى عموم الفائدة - كما قلناه - بدعوى انصراف تلك الاخبار بالمنزل بدلالة سياقها على الاختصاص فليس لها دلالة على العموم و الإطلاق حتى يتمسك بها الرابع: ظاهر المشهور أيضا اختصاص الحكم المذكور بالرجل فلا يعم المرأة و لو كانت مجنبه بالإنزال، قال فى المحكى المختلف لانتفاء فائدته فى طرف المرأة، لأن مخرج البول فيها ليس هو مخرج المنى فلا معنى لاستبرائها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٦

أقول: و يرد عليه بعدم لزوم الاطراد بعد كون الفائدة حكمة لا علة - كما تقدم فى الأمر الثالث - مضافا الى ما أورد عليه بان تغاير المخرجين فيها لا يستلزم انتفاء الفائدة رأسا لا مكان أن يؤثر خروج البول فى خروج ما تخلف من المنى فى مخرجه بالاعصار، اعلم ان الكلام فى المرأة يقع فى مقامين الأول فى حكم الاستبراء عليها قبل الغسل وجوبًا أو استحبابًا و الثانى فى حكم البلل المشتبه الخارجة منها بعد الغسل لو لا الاستبراء اما المقام الأول فالمستظهر من نهاية الشيخ ثبوت الاستبراء لها بالبول عند تيسره، و مع عدمه فبالاجتهاد، و عن مقنعة المفيد ينبغى لها ان تستبرء بالبول و ان لم تستبرء فلا شىء عليها، و لا يخفى ان ما ذكره حسن فى هذا المقام للاستظهار، و لما ذكر من تأثير خروج البول فى نقاء مخرج المنى بإعصاره و لو مع تغايرهما، و يكفى فى الحكم بالاستحباب فتوى مثل هذين العمادين بناء على تحقق البلوغ فى فتوى الفقيه - كما لا يخفى - اما المقام الثانى فالحق اختصاص الحكم بالانتقاض بخروج البلل المشتبه بالرجل لاختصاص أدلته به فيكون المرجع عند الشك فى بللها استصحاب بقاء الطهارة من غير حاكم عليه، مضافا الى ما فى صحيح سليمان بن خالد عن رجل أجنب فاغتسل قبل ان يبول فخرج منه شىء؟ قال (ع): «يعيد الغسل» قلت: فالمرثئة تخرج منها بعد الغسل قال (ع): «لا تعيد» قلت: فما الفرق بينهما قال (ع): «لان ما يخرج من المرأة انما هو من ماء الرجل» الخامس: ظاهر أكثر القائلين بالاستبراء وجوبًا أو استحبابًا اختصاصها بالبول عند تيسره، و مع عدم تيسره يكون حكم البلل المشتبه منه هو حكم المنى، و لكن ظاهر الشرائع تأدى الوظيفة به أو بالاستبراء بالاجتهاد تخييرا، بمعنى تأدى الوظيفة بكل منهما، و عن النهاية تقديم البول على الاجتهاد مع القدرة عليه و الا فليكتف بالاجتهاد و عن البيان استحباب تقديم الاجتهاد على البول و لا يخفى انه لا دليل على اعتبار الاجتهاد عند الغسل أصلا، و انما هو من آداب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٧

التخلى و يترتب عليه الحكم بعدم بوليء البلل المشتبه بالبول عند تحققه، و بكونها بولا عند عدمه، كما سيأتى البحث عنه مفصلا، و ليس له تأثير فى حكم البلل المشتبه بالمنى أصلا.

السادس: ذكر فى الجواهر نفي البعد عن إلحاق الخنثى المشكل بالرجل فى الاستبراء و البلل، قال (قده) حيث يحصل الانزال منه

بآله الذكر مع حصول الجنابة بذلك على تأمل و نظر انتهى، و وجه النظر ظاهر حيث انه مع فرض كونها الخنثى المشكل و دورانها بين الرجل و الأنتى كيف يقطع بحصول الانزال منه بآله الذكر، و كيف يحكم بحصول الجنابة له بذلك، و هل هذا الا خروج عن فرض كونها مشكلا، نعم لا بأس بإلحاقها بالرجل فى ذلك الحكم بالاحتياط.

السابع: الظاهر ان الرجل الذى يعتاد فى إنزال منيه من غير المعتاد فى حكم الاستبراء كالمرثء و ذلك لانصراف دليله عنه كالمرثء نفسها فلا يحكم على بلله المشتبهه من موضع المعتاد بحكم المنى و لا بثبوت الاستبراء بالنسبه إليه كما لا يخفى.

### [الثانى: غسل اليدين ثلاثا الى المرفقين]

الثانى: غسل اليدين ثلاثا الى المرفقين أو الى نصف الذراع أو الى الزندين من غير فرق بين الارتماس و الترتيب لا إشكال فى استحباب غسل اليدين قبل الغسل فى الجملة، بل لا خلاف فيه كذلك، بل الإجماع عليه أيضا فى الجملة لكن تنقيح البحث عنه يتوقف على بيان أمور:

الأول: فى مقدار ما يغتسل منهما و انه هل هو الى المرفقين أو الى نصف الذراع أو الى الزندين، و اعلم ان الاخبار و النصوص كععض الفتاوى فى ذلك مختلفه، و الظاهر من إطلاق لفظ اليدين فى بعض النصوص، و صريح كثير من الاخبار بالكفين، و صريح الرضوى، و قضية الجمع بين غسلهما عند الغسل و غسلهما من حدث النوم و الغائط عند الوضوء مع كون المدار فى غسلهما فى الوضوء الى الزندين هو كون المدار فى الغسل أيضا إليهما، ففى صحيحه الحلبي عن الصادق (ع) قال سئل كم يفرغ الرجل على يده قبل ان يدخلها الإناء؟ قال: (ع) «واحدة من حدث البول و ثنتان من الغائط و ثلاث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٨

من الجنابة» و مرسل فقيه قال الصادق (ع) «اغسل يدك من البول مرة و من الغائط مرتين و من الجنابة ثلاثا» و صحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال سئلته عن غسل الجنابة؟

قال: (ع) «تبدء بكفيك فتغسلهما ثم تغسل فرجك» و موثقه أبى بصير قال، سئلت الصادق (ع) عن غسل الجنابة؟ قال (ع) «تصب على يدك الماء فتغسل كفيك ثم تدخل يدك» و الرضوى «و تغسل يدك الى المفصل ثلاثا قبل ان تدخلها الإناء» و ظاهر مرسل يونس المؤيد بموثق سماعه هو الى نصف الذراع، ففى الأول انه يغسل يده (اي الميت) ثلاث مرات - كما يغسل الإنسان من الجنابة - الى نصف الذراع و فى الأخير عن الصادق (ع) قال «إذا أصاب الرجل جنابة فأراد الغسل فليفرغ على كفيه فليغسلهما دون المرفق» بناء على ان يكون المراد بدون المرفق الى نصف الذراع، و صريح صحيحه يعقوب بن يقطين و صحيحه أحمد بن محمد بن ابى نصر و خبر المروى عن قرب الاسناد هو الى المرفق، ففى الأول قال أبو الحسن (ع) «يبدء بغسل يديه الى المرفقين قبل ان يغمسهما فى الإناء» و فى الثانية قال (ع) «فغسل يدك اليمنى من المرفقين إلى أصابعك و تبول» و فى الثالث قال (ع): «فى غسل الجنابة تغسل يدك من المرفق إلى أصابعك» قال فى الوافى فى بيان الرواية الثانية و فى بعض النسخ «تغسل يديك الى المرفقين» و هو الصواب انتهى، و فى الحدائق ان تثنية المرفق أو افراد اليد فى الرواية الثانية سهو من قلم الشيخ، و رواية قرب الاسناد تؤيد الأول انتهى.

و قد جمعوا بين الطوائف الثلاث باستحباب الغسل من الزند و أفضلية غسل نصف الذراع منه و أفضلية غسل المرفق منهما و لا بأس به و ان لا يخلو عن بعد، و وجهها فى الجواهر بوجه آخر و هو حمل اخبار غسل اليد أو الكف على ما إذا توهم نجاسته، حيث ان فى بعضها انه ان لم يكن أصاب كفه شىء غمسها فى الماء و حمل الغسل من المرفق على انه مستحب من حيث الغسل، فيكون كالمضمضة أقول: و يبقى عليه وجه الجمع بين اخبار غسل المرفق و اخبار غسل نصف الذراع، و كيف كان

فالظاهر تأدى السنة بالأخذ بكل واحدة من تلك الطوائف بلا إلزام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٩

فى الجمع بينها- كما هو الشأن فى باب المطلق والمقيد فى غير الإلزاميات- ولا بأس بالحمل على الفضل والأفضل فالأفضل أيضا الثانى: فى عدد الغسلات وانه هل يتأدى الوظيفة بالمرّة أم يعتبر الثلاث؟

ظاهر غير واحدة من العبارات كالشرايع وغيره اعتبار تثليث الغسلات و عليه المصنف فى المتن، و لعل منشأ ذلك هو التعبير بالثلاث كما فى مرسل فقيه و خبر حريز و الرضوى و صحيحة الحلبي المتقدم كلها، و إطلاق الغسل فى عدة اخرى كما فى صحيحة محمد بن مسلم و موثقة أبى بصير المتقدمين. و جمع بينهما بحمل المطلق على المقيد فلا يجتزى بما دون الثلاث الا ان ما تقدم فى الأمر المتقدم من عدم اقتضاء حمل المطلق على المقيد فى غير الإلزاميات جار هنا أيضا، و عليه فلا بأس بالقول بجواز الاكتفاء بالمرّة، و ان التثليث مستحب فى مستحب.

الثالث: ظاهر عبارة الشرايع اختصاص الاستحباب بما إذا كان الاغتسال بالاغتراف من إناء فيه الماء القليل. حيث يقول: و غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء، حيث ان الظاهر من قوله «الإناء» هو المشتمل على الماء القليل لا مثل الحوض المشتمل على الأكرار من الماء، فلا يعم الحكم ما إذا كان الاغتسال من الماء الكثير، أو كان الغسل ارتماسيا أو تحت المطر، و لعل وجهه هو انسباق كون المنشأ فى ذاك الحكم هو إزالة النجاسة الوهيمية العارضة على اليدين الموجبة لتنجس الماء بملاقاتها له المنتفى فى غير القليل، لكن المحكى عن العلامة (قده) هو العموم فاثبت الحكم المذكور على نحو الإطلاق، و لعله لإطلاق بعض أدلته و استظهار كون ذلك من وظائف الغسل كالمضمضة، لا لدفع النجاسة الوهيمية و قد اختاره المصنف (قده) حيث يقول: من غير فرق بين الارتماس و الترتيب و لا- يخفى ان الأول و ان كان أوجه الا- انه لا بأس بالأخير بناء على التسامح فى أدلة السنن، و يمكن ان يقال بناء على الأول أيضا بعدم الفرق بين الأوانى الوسيعة الرأس التى تدخل اليد فيها، و بين الضيقة الرأس التى يصب منها الماء على اليد، بجعل المناط إزالة النجاسة الوهيمية فى كل مورد ينفعل الماء المستعمل بملاقاة اليد على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩٠

تقدير نجاستها، سواء كان بورودها على الماء كما فى الإناء الوسيعة الرأس، أو بإيراد الماء عليها كما فى الضيقة رأسها و لا بأس بذلك أيضا

### [الثالث: المضمضة و الاستنشاق بعد غسل اليدين ثلاث مرات]

الثالث: المضمضة و الاستنشاق بعد غسل اليدين ثلاث مرات و يكفى مرة أيضا

فى هذا الأمر أيضا أمور الأول: لا إشكال فى استحباب المضمضة و الاستنشاق فى غسل الجنابة فى الجملة بلا خلاف فيه، بل ادعى عليه الإجماع، و يدل عليه من الاخبار صحيحة زرارة قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن غسل الجنابة؟ فقال «تبدء بغسل كفيك ثم تفرغ يمينك على شمالك و تغسل فرجك ثم تمضمض و استنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدمك» و فى معناها غيرها من الاخبار، لكن فى مقابلها أخبار أخرى نافية للمضمضة و الاستنشاق فى الغسل، كمرسل الواسطى عن الصادق (ع) قال قلت له (ع): الجنب يتمضمض و يستنشق؟ قال «لا، انما يجنب الظاهر» و مرسله الآخر عن ابى الحسن الجنب يتمضمض؟ قال «لا انما يجنب الظاهر و لا يجنب الباطن و الفم من الباطن» و حملت على نفى الوجوب بقريئة النص على ثبوتها فى الطائفة الأولى مضافا الى ما يدل على نفى وجوبها فيه بالخصوص كخبر عبد الله بن سنان عن الصادق (ع) قال «المضمضة و الاستنشاق مما سنّ رسول الله (ص)» و مرسله صدوق عن الصادق (ع) انه قال فى غسل الجنابة «ان شئت ان تمضمض و تستنشق

فأفعل و ليس بواجب لان الغسل على ما ظهر لا على ما بطن» الأمر الثاني: المشهور كما فى الحدائق على استحباب التلث مقدما المضمضة على الاستنشاق، اما التلث فليس عليه دليل الا ما فى فقه الرضا، و فيه «و قد يروى ان يتمضمض و يستنشق ثلاثا، و روى مرة مرة تجزيه، و قال: الأفضل الثلاث و ان لم يفعل فغسله تام» و حقق فى محله حجية الفقه الرضوى فيما علم استناده الى الامام (ع) و انه ليس من صاحب الكتاب ما لم يعارضه دليل أقوى- كما فى المقام- حيث ان أفضليته الثلاث مستنده الى الامام (ع) بالنصوصية و ليس لها معارض أيضا، فينبغى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩١

الأخذ به، و اما تقديم المضمضة الثلاث على الاستنشاق فليس عليه دليل أصلا إلا عطف الاستنشاق على المضمضة بالواو و هو لا- يقتضيه، نعم لا- بأس به بالتسامح فى أدلة السنن بناء على تحقق البلوغ بفتوى الفقيه الأمر الثالث: الظاهر عدم الإشكال فى تقديم غسل اليدين على المضمضة و الاستنشاق، كما يدل عليه صحیحة زرارة المتقدمة فى الأمر الأول المعبر فيها بقوله (ع) «تبدء بغسل كفيك» و عطف (تمضمض) و (استنشق) عليه بكلمة (ثم) مضافا الى ما يتبادر من حكمه استحباب غسل الكفين استظهارا لطهارتهما قبل إدخالهما الإناء من النجاسة الوهيمية، قال فى الجواهر: و مقتضاه- اى مقتضى استحباب تقديم غسل اليدين- عدم حصول الاستحباب ان خالف ذلك، لكنه لا يخلو من اشكال أقول: و هو كذلك لان الظاهر كون تقديم غسل اليدين من قبيل المستحب فى المستحب، بل لو لم يغسل يديه و اقتصر على الإتيان بالمضمضة و الاستنشاق لأدى الوظيفة بهما و ان ترك وظيفة غسل اليد كما لا يخفى

#### [الرابع: ان يكون مائه فى الترتيبى بمقدار صاع]

الرابع: ان يكون مائه فى الترتيبى بمقدار صاع و هو ستمائة و أربعة عشر مثقالا و ربع مثقال فى هذا الأمر أمور الأول: فى كمّ ماء الغسل و انه يستحب ان يكون بمقدار الصاع لا أقل، و ادعى فى الجواهر الإجماع على استحبابه محصلا و منقولا، قال (قده) خلافا لأبى حنيفة فأوجهه، و فى الحدائق ان عليه إجماع علمائنا و أكثر العامة، و نسب الى ابي حنيفة القول بالوجوب انتهى، و يدل على عدم الوجوب- مضافا الى الإجماع الذى تمسك به صاحب الحدائق أيضا- من الاخبار كلما يدل على الاكتفاء بمجرد الجريان و لو كالدهن، و هى كثيرة، منها صحیحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال سئلته عن غسل الجنابة؟

قال (ع) «تبدء بكفيك فتغسلهما» الى ان قال «ثم تصب على سائر جسدك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهر» و فى معناها غيرها، و لا ينافيها ما بظاهرة يدل على اعتبار كونه بقدر الصاع، كصحیحة زرارة عن الباقر (ع) «ان من انفرد بالغسل وحده فلا بدّ له من صاع»

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩٢

فإنه بعد الإجماع على عدم الوجوب يحمل على الاستحباب و كون اللابدية فى تحصيل الوظيفة الخاصة التى لا يتحصل الا بالصاع، من غير دخل لها فى صحة الغسل، أو الوجوب تعديدا، و يدل على استحبابه أخبار مستفيضة منها صحیحة زرارة عن الباقر (ع) أيضا قال «كان رسول الله (ص) يتوضأ بمد و يغتسل بصاع و المد رطل و نصف و الصاع ستة أرتال.»

الأمر الثانى: هل المستحب هو الاقتصار على الصاع و عدم التجاوز عنه بمعنى أنه غاية الاستحباب- كما يستظهر من المقنعة و النهاية و المبسوط و السرائر و الخلاف- أو انه أول مراتبه فيستحب الزيادة عليه- كما عن الوسيلة و المهذب و المنتهى، بل فى المعبر نفي الخلاف فيه عندنا، و فى المنتهى الإجماع عليه- وجهان: من ورود النص على ثبوت البأس فى الزيادة على الصاع

كما في مرسل الفقيه قال: «الوضوء بمدّ و الغسل بصاع و سيأتي أقوام من بعدى يستقلون ذلك أولئك على خلاف سنتي، و الثابت على سنتي معى في حظيرة القدس» و من كفاية ثبوت الاستحباب بفتوى الفقيه لا سيما مع دعوى نفى الخلاف فيه عندنا أو الإجماع عليه من مثل أعمدة الفقهاء و اسطوانتهم - اعنى المحقق و العلامة - أقول: و الانصاف عندى عدم دلالة مرسل الفقيه على نفى استحباب الزيادة بل المدلول منه هو التعبير على نافي استحباب الصاع و مقلله، و ليس فيه تعرض لاستحباب الزيادة عليه أو نفيه، فالحق هو استحباب الزيادة - كما فى الجواهر - لكن ينبغى تقييده - كما فى الذكري - بما لا يحصل معه الإسراف الأمر الثالث: ذكر غير واحد من الأصحاب استحباب كون ماء الغسل بماله من المقدمات بمقدار الصاع من غسل الكفين و الفرج و المضمضة و الاستنشاق، بل تثليث الغسلات، و صحيحة الفضلاء التى يأتى نقلها فى الأمر الرابع تدل على احتساب غسل ماء الفرج من الصاع، و الظاهر كون ماء غسل الكفين و المضمضة و الاستنشاق و غيرها من مقدمات الغسل منه أيضا الأمر الرابع: ظاهر بعض الاخبار كون الصاع أول مراتب الاستحباب فيما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩٣

إذا كان المغتسل منفردا به، و اما مع الاشتراك فيه فيجزي الأقل منه فى أداء الوظيفة أيضا، ففى صحيحة الفضلاء - زرارة و محمد بن مسلم و ابى بصير - عن الصادقين (ع) انهما قالا (ع) «توضأ رسول الله (ص) بمدّ و اغتسل بصاع» ثم قال (ع) «اغتسل هو و زوجته بخمسة أمداد من إناء واحد» قال زرارة: فقلت كيف صنع هو؟ قال (ع) «بدء هو فضرب بيده فى الماء قبلها و انقى فرجه ثم ضربت هى فأنقت فرجها ثم أفاض هو و أفاضت هى على نفسها حتى فرغا، فكان الذى اغتسل به رسول الله (ص) ثلاثة أمداد و الذى اغتسلت به مدين، و انما اجزاء عنهما لأنهما اشتركا جميعا، و من انفرد بالغسل وحده فلا بدله من صاع» و صحيح معاوية بن عمار قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول «كان رسول الله (ص) يغتسل بصاع و إذا كان معه بعض نسائه يغتسل بصاع و مد» و صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما قال (ع) «كان رسول الله (ص) يغتسل بخمسة أمداد بينه و بين صاحبه» و قد افتى بمضمونها غير واحد من الأصحاب، لكن مع تخصيص بعضهم - كما يظهر عن عبارة الجامع - بما إذا كان الاشتراك بين الرجل و المرأة، و الظاهر عدم الاختصاص، بل الاستفادة من صحيحة الفضلاء هو كون العبرة بالاشتراك، كما يظهر من قوله (ع) «و من انفرد بالغسل وحده» بعد قوله (ع) «و انما اجزاء عنهما لأنهما اشتركا جميعا» فلا بأس بجعل المدار على الاشتراك مطلقا، و اما ما يقال بنفى صراحة الأخبار المذكورة على حصول الوظيفة بالأقل عند الاشتراك بدعوى ان فعل النبى (ص) أعم من ذلك، ففيه انه ينافيه دوام فعله (ص) على ذلك المستظهر من الصحيحتين الأخيرتين كما لا يخفى الأمر الخامس: المذكور فى صحيحة زرارة المتقدمة فى الأمر الأول هو كون الصاع ستة أرتال، و فى مفتاح الكرامة ذكر بعد قوله (ع) «سته أرتال» كلمة «يعنى أرتال المدنية» فيكون تسعة أرتال بالعراقى ثم قال (قده): و الظاهر من جماعته ان التفسير من تممة الرواية، و يشهد له قول العلامة فى التذكرة بما نصه: و قول الباقر (ع) «و المد رطل و نصف و الصاع ستة أرتال المدنية يكون تسعة أرتال بالعراقى» و عن المحقق انه نقل الخبر من كتاب حسين بن سعيد هكذا: و الصاع ستة أرتال بأرتال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩٤

المدنية و تسعة أرتال بالعراقى، انتهى و بالجملة الصاع أربعة أمداد و كل مد رطلان و ربع رطل بالعراقى و الرطل العراقى ماء و ثلاثون درهما، و كل درهم نصف مثقال الصيرفى و ربع عشره فيكون مقدار الصاع ستمائة و أربعة عشر مثقالا و ربع مثقال - بالمثقال الصيرفى - هذا و قد كتبا جملة وافية فى مقدار الصاع فى زكاة الغلات فى النصاب المعترى فيها فى كتاب الزكاة فراجع

[الخامس: إمرار اليد على الأعضاء لزيادة الاستظهار]

الخامس: إمرار اليد على الأعضاء لزيادة الاستظهار

إمرار اليد على الأعضاء إما يكون في الغسل الترتيبي أو في الارتماسي، فعلى الأول فاما يتوقف عليه الغسل بحيث لولاه لا يحصل الغسل أصلاً، أو يحصل الغسل به وبغيره ولكن المكلف يختار الغسل به، أو لا يختار أيضاً، فإن توقف الغسل عليه بحيث لولاه لم يحصل الغسل يكون واجبا تعيينيا وان يحصل بغيره لكن المكلف يختار الغسل به يكون واجبا تخييريا، ومع عدمهما معا فهو ليس بواجب لكنه مستحب، اما عدم وجوبه فلا أصل، ونفى الخلاف في عدمه، بل دعوى الإجماع عليه، والاختار الدالة على الاجتزاء بمس الجسد للماء و صب الماء عليه و جريانه عليه، بل في اخبار الارتماس التصريح بالاجتزاء بارتماسه واحده و ان لم يدللك جسده، و اما استحبابه فلدعوى الإجماع على استحبابه- كما عن المعتمر وغيره- و ما روى عن كتاب علي بن جعفر عن أخيه (ع) في السؤال عن الاغتسال بالمطر قال (ع) «ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزئه، الا انه ينبغي له ان يتمضمض و يستنشق، و يمر يده على ما نالت من جسده» و خير عمار بن موسى عن الصادق (ع) الوارد في غسل المرأة قال (ع) «تمر يدها على جسدها كله» و عن الفقه الرضوي- بعد ان ذكر صفة الغسل الترتيبي-: «و انه يصب على رأسه ثلاث أكف و على جانبه الأيمن مثل ذلك و على جانبه الأيسر مثل ذلك» الى ان قال «ثم تمسح سائر بدنك بيدك و تذكر الله تعالى فإنه من ذكر الله تعالى عند غسله و عند وضوءه طهر بدنه كله» و بالاستظهار لكن إثبات الاستحباب بتلك الأدلة مطلقا حتى في الغسل الارتماسي مشكل،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج 4، ص: 295

اما دعوى الإجماع على استحبابه فلانصرافها الى الغسل الترتيبي لانه الشائع من الغسل و اما الاخبار المذكورة فلان موردها الغسل الترتيبي، و اما الاستظهار فقد نوقش في إثبات الاستحباب به في الترتيبي فضلا عن الارتماسي بأنه لا معنى لاستحبابه بعد حصول العلم بالاغتسال، و يجب من باب المقدمة العلمية قبل حصوله، و لذا حمل بعضهم الاستحباب في مورده على الاستحباب التعبدي للإجماع المنقول و الاخبار المتقدمة، لكن الأقوى استحبابه في الارتماسي أيضا بإطلاق كلمات الأصحاب و منع انصرافه إلى الترتيبي و التسامح في أدلة السنن- بناء على ثبوت البلوغ بفتوى الفقيه- و بزيادة الاستظهار لان المدار في مقام الامتثال على الاطمئنان و سكون النفس و عدم الالتفات الى احتمال الخلاف، و معه فيبقى لاستحباب الاستظهار مجال- كما لا يخفى- و لا يحتاج الى حمل النذب على التعبدي و ان كان اللازم منه عدم ثبوت الاستحباب الشرعي أيضا بعنوانه المخصوص، و لكن لا ضير فيه بعد ثبوته في الجملة كما لا يخفى

[السادس: تحليل الحاجب الغير المانع لزيادة الاستظهار]

السادس: تحليل الحاجب الغير المانع لزيادة الاستظهار

كالشعر الخفيف و معاطف الأذنين و الإبطين و السرة و عكن البطن في السمين و نحو ذلك، اما ما لا يصل اليه الماء بدون التحليل فإنه يجب تخليله، و استدلال للاستحباب بالاستظهار، و نوقش فيه بما تقدم مع ما فيه، و بحسنه جميل و فيها قال (ع) «يبالغن في الغسل» و في صحيحة ابن مسلم «يبالغن في الماء» و عن الفقه الرضوي «و الاستظهار فيه إذا أمكن» مضافا الى الفتوى باستحبابه الكافية للحكم به بأدلة التسامح، بناء على كفاية الفتوى في تحقق البلوغ و صدقه كما مر غير مرة

[السابع: غسل كل من الأعضاء الثلاثة ثلاثا]

السابع: غسل كل من الأعضاء الثلاثة ثلاثا

و هذا لعله في الغسل الترتيبي، إذ لا- مورد له مع الارتماسى الا- ان المحكى عن ابن جنيد استحباب ثلاث غوصات للمرتمس يخلل شعره و يمسح جسده في كل منها، و نفى الشهيد (قده) عنه البأس، و كيف كان و ليس لاستحباب التلث بالخصوص دليل الا أنهم أفتوا به، و لعله يكفى في إثباته الفتوى به بناء على التسامح، و يمكن الاستدلال بما دل على استحباب التلث في غسل الميت بناء على ما ورد من انه غسل الجنابة، و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩٦

لكنه لا- يخلو عن المنع، و ربما استدله باخبار (ثلاث أكف) و هو لا يخلو عن منع لإمكان إرادة الصب بثلاث أكف و هو غير تلث الغسل، حيث انه يمكن إيقاع الغسل الواحد بانصبابات متعددة فيصب اكفا متعددة لغسل واحد كما لا يخفى

#### [الثامن: التسمية]

الثامن: التسمية بأن يقول بسم الله، و الاولى ان يقول:

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر جملة من الأصحاب استحباب التسمية قبل الغسل كما في الوضوء و جعلوها من آدابه، و اعترف كثير منهم بعدم الدليل عليه. لكن في الفقه الرضوى جملتان يمكن الاستدلال بهما على استحبابها، و الاولى منهما قوله (ع) «و تغسل يديك الى المفصل ثلاثا قبل ان تدخلهما الإناء و تسمى بذكر الله تعالى قبل إدخال يدك الإناء» و هذه الجملة تدل على ان محل التسمية قبل إدخال اليد في الإناء، و الثانية منهما قوله (ع) «ثم تمسح سائر بدنك بيديك و تذكر الله تعالى فإنه من ذكر الله تعالى عند غسله و عند وضوئه طهر بدنه كله» و هذه الجملة أيضا تدل على استحباب ذكر الله تعالى عند الغسل بلا تعيين محله، و لعلهما كافيتان في استحبابها و عليهما فتمادى الوظيفة بما يسمى ذكر الله تعالى، و لو بان يقول: بسم الله أو الحمد لله، لكن الاولى ان يقول: بسم الله الرحمن الرحيم، و وجه أولويته كونه أكمل، و للاقتضاء كل أمر لم يبدء فيه باسم الله فهو أبتر ثم ان الشهيد (قده) بعد ان حكم في الذكرى باستحباب التسمية في الغسل قال: و الأكثر لم يذكرها فيه، و الظاهر انهم اكتفوا بذكرها في الوضوء تنبيها بالأدنى على الأعلى أقول و لعل ما افاده ليس بوجه إذ يقال عليه فلم لم يذكرها في الغسل و يكتفوا بذكرها فيه عن ذكرها في الوضوء تنبيها بالأعلى على الأدنى ثم استدل لاستحبابها في الغسل بإطلاق صحيحة زرارة عن الباقر (ع) قال «إذا وضعت يدك في الماء فقل بسم الله و بالله اللهم اجعلني من التوابين و اجعلني من المتطهرين فإذا فرغت فقل الحمد لله رب العالمين» و هذا الخبر أوردوه الأصحاب في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩٧

الوضوء، و لعله كان في البين قرينة دلتهم عليه و الا فالتمسك بإطلاقه كما صنعه الشهيد (قده) حسن لا بأس به، و كيفما كان فلا ينبغي التأمل في استحباب التسمية عند الغسل كما أفتوا به، شكر الله تعالى سعيهم و جزاهم الله سبحانه عن العلم و اهله خير الجزاء

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ٤، ص: ٢٩٧



## [التاسع: الدعاء المأثور في حال الاشتغال]

التاسع: الدعاء المأثور في حال الاشتغال، وهو اللهم طهر قلبي و تقبل سعيي و اجعل ما عندك خيرا لى اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين

رواه الشيخ عن عمار الساباطى قال: قال الصادق (ع) «إذا اغتسلت من الجنابة فقل اللهم طهر قلبي و تقبل سعيي و اجعل ما عندك خيرا لى اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين، و إذا اغتسلت للجمعة فقل اللهم طهر قلبي من كل آفة تمحق ديني و تبطل عملي اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين»

أو يقول اللهم طهر قلبي و اشرح صدرى و أجر على لساني مدحتك و الثناء عليك، اللهم اجعله لى طهورا و شفاء و نورا انك على كل شىء قدير

و قاله فى كتاب المصباح قال تقول عند الغسل «اللهم طهرنى و طهر قلبى و شرح إلى صدرى إلخ»

و لو قرء هذا الدعاء بعد الفراغ أيضا كان أولى

أقول: و لعل الاولى قراءة الدعاء الأول بعد الفراغ أيضا لما ذكره المفيد (قده) فى المقنعة قال (قده): و يسمى الله تعالى عند اغتساله و يمجده و يسبحه، و إذا فرغ من غسله فليقل: اللهم طهر قلبي و زك عملي و اجعل ما عندك خيرا لى اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين، انتهى، بل لعل المستظهر من رواية عمار المتقدمة أيضا استحبابه بعد الفراغ إذ فيها قوله (ع) «إذا اغتسلت من الجنابة فقل اللهم» - إلخ الا انه قال فى الحدائق و الظاهر حصول الامتثال بالدعاء حال الاغتسال و بعده و الاخبار المذكورة لا- تأباه، و بذلك صرح فى الذكرى فقال و لعل استحباب الدعاء للغسل شامل حال الاغتسال و بعده انتهى ما فى الحدائق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩٨

## [العاشر: الموالة]

العاشر: الموالة و الابتداء بالأعلى فى كل الأعضاء فى الترتيبى

أما استحباب الموالة فقد استدلوا لاستحبابها بمواظبة السلف و الخلف بل الأئمة الأطهار (ع) و بعموم آيات المسارعة إلى المغفرة و الاستباق الى الخير و التحفظ من طريان المفسد و المتابعة لفتوى جمع من الأصحاب بالاستحباب، و لا يخفى ان إثبات حكم شرعى بمثل هذه الأدلة لو كانت منفردة و ان كان لا يخلو عن الإشكال الا ان ثبوت الاستحباب بتمامها لا سيما بفتوى الأصحاب تمسكا بأدلة التسامح مما لا اشكال فيه، و اما استحباب الابتداء بالأعلى فى كل عضو من الأعضاء فقد تكلمنا فيه و ذكرنا وجهه فى الأمر السادس من الأمور التى ذكرناها فى كيفية الغسل الترتيبى فراجع - و الحمد لله - و ليعلم ان ما ذكر من المستحبات لغسل الجنابة يستحب فى جميع الأغسال و لا يختص بغسل الجنابة إلا ما يظهر من دليله اختصاصه به كغسل اليدين من حدث الجنابة، و الدليل على التعميم هو الاستظهار من أدلتها بان ما يرجع الى الغسل و ان كان مورده الجنابة مثلا الا انه يشمل جميع افراد الغسل

## [مسائل]

[مسألة (١): يكره الاستعانة بالغير فى المقدمات القريبة]

مسألة (١): يكره الاستعانة بالغير في المقدمات القريبة على ما مر في الوضوء

المراد بالمقدمات القريبة مثل صب الماء في يد الغاسل لكي يصبه هو على أعضائه أو صبه على أعضائه لكي يجريه هو عليها بالدلك و إمرار اليد، و كلما يعد في العرف ان فاعله كالمشارك للفاعل في فعله في مقابل إمرار اليد على أعضائه الذي هو التولى في الغسل أو إحضار الماء عنده، أو إسخانه الذي هو من المقدمات البعيدة، قال الشيخ الأ-كبر في طهارته في باب الوضوء- اما مثل استحضر الماء و تسخينه فلا يعد الفاعل لها كالشريك لان العمل غالبا لا يتوقف على فعله، و انما يتوقف على وجود الحاصل منه- اعنى حضور الماء و سخونته- و اما وجود الماء في اليد فإنه لا يحصل غالبا الا بفعل المباشر فقد صار كالشريك له، ثم ان الدليل على كراهة الاستعانة بالغير في المقدمات القريبة في الغسل هو بعينه ما استدل به على كراهتها في الوضوء، و هو تارة ما يدل على حرمة التولى في الوضوء، فإنه يدل على كراهة تولى الغير لمقدماته القريبة، بتقريب ان في تحريم مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩٩

المشاركة الحقيقية الحاصلة بتوضى المتولى تنبيه على كراهة المشاركة المجازية الحاصلة بفعل المقدمات التي لا تحصل غالبا الا من الفاعل كصب الماء في اليد مثلا، فما يدل على حرمة الأول يدل بدلالة التنبيه على الأخير و لا يخفى انه لو تم كما يدل على كراهة الاستعانة في المقدمات القريبة في الوضوء يدل على كراهتها في الغسل و في كل عبادة- كما هو واضح- و اخرى الأخبار الخاصة الواردة في باب الوضوء، منها خبر الوشاء، قال دخلت على الرضا (ع)- و بين يديه إبريق يريدان يتهايا للصلاة- فدنوت منه لا- صب عليه فأبى ذلك، فقال «مه يا حسن» فقلت: لم تنهاني أ تكره ان أوجر؟ قال «تؤجر أنت و أوزرأنا» فقلت: و كيف ذلك؟ فقال «أما سمعت الله يقول: فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعبادة ربه أحدا، و ها أنا ذا أتوضأ للصلاة و هي العبادة فأكره أن يشركني فيها احدا» و منها مرسل الفقيه قال كان أمير المؤمنين (ع) إذا توضأ لم يدع أحدا يصب عليه، فقيل يا أمير المؤمنين لم لم تدعهم يصبون عليك الماء؟ قال (ع): «لا أحب ان أشرك في صلاتي أحدا» و قرء الآية، و في معنى هذين الخبرين غيرهما و لا- يخفى ظهورهما في كراهة الاستعانة في الصلاة بكل شيء و لو في غير الوضوء بل الاستعانة في كل عبادة، و المناقشة في سندها مدفوعة بانجبارها بالعمل و صحة الاستناد بغير المنجبر به أيضا في المستحب تعويلا على أدلة التسامح، فلا ينبغي الإشكال في الحكم المذكور أصلا

[مسألة (٢): الاستبراء بالبول قبل الغسل]

مسألة (٢): الاستبراء بالبول قبل الغسل ليس شرطا في صحته و انما فائدته عدم وجوب الغسل إذا خرج منه رطوبة مشتبهة بالمنى، فلو لم يستبرئ و اغتسل و صلى ثم خرج منه المنى أو الرطوبة المشتبهة لا تبطل صلاته و يجب عليه الغسل لما سيأتى قد تقدم في الأمر الأول- من الأمور الممهدة في استحباب الاستبراء من المنى بالبول قبل الغسل- نفى شرطية الاستبراء بالبول في صحة الغسل و عدم الدليل على شرطيته، بل الدليل على عدمها فراجع مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٠

[مسألة (٣): إذا اغتسل بعد الجنابة بالإنزال]

مسألة (٣): إذا اغتسل بعد الجنابة بالإنزال ثم خرج منه رطوبة مشتبهة بين البول و المنى، فمع عدم الاستبراء قبل الغسل بالبول يحكم عليها بأنها منى فيجب الغسل و مع الاستبراء بالبول و عدم الاستبراء بالخرطاط بعده يحكم بأنه بول فيوجب الوضوء، و مع الأمرين يجب الاحتياط بالجمع بين الغسل و الوضوء ان لم يحتمل غيرهما، و ان احتمل كونها مذيا مثلا بان يدور الأمر بين البول

و المنى و المذى فلا يجب عليه شىء و كذا حال الرطوبة الخارجة بدوا من غير سبق جنابة فإنها مع دورانها بين المنى و البول يجب الاحتياط بالوضوء و الغسل و مع دورانها بين الثلاثة أو بين كونها منيا أو مذيا أو بولا أو وذيا لا شىء عليه ينبغي فى هذه المسألة التعرض لأمر الأول: إذا رأى المغتسل عن الجنابة بالإنزال بللا بعد الغسل فاما ان لا تكون مشتبهة أو تكون، فعلى الأول فإن علم بأنها منى فلا إشكال فى وجوب الغسل عليه إجماعا محصلا و منقولاً، خلافا لبعض العامة على ما فى الجواهر من غير فرق بين ان يعلم بكونها من بقايا المنى السابق، أو كونها منيا حادثاً، أو لا يعلم بشىء منهما مع العلم بكونها منيا، لكنها مرددة بين المنى السابق و الحادث، و بين الاستبراء بالبول بعد خروج المنى السابق و عدمه، و بين الاستبراء بالخرطات و عدمه، و وجه الكل واضح حيث انه يجب الغسل بخروج المنى من المتطهر مطلقاً، و ان علم بأنها بول فلا إشكال فى وجوب الوضوء عليه خاصة، و ان علم انه غيرهما مثل المذى و نحوه مما لا حكم لخروجه فلا إشكال فى عدم وجوب شىء عليه قطعاً و على الثانى - أعنى كونها مشتبهة - فاما ان يكون الاشتباه بين كونها منيا أو بولا مع القطع بعدم غيرهما، أو يكون بين كونها منيا أو غير البول مع القطع بعدم كونها بولا، أو يكون بين كونها بولا أو غير المنى مع القطع بعدم كونها منيا، و فى هذه الصور يكون الدوران ثنائياً، أو يكون بين كونها بولا- أو منيا أو غيرهما، ثم كل ذلك اما يكون قبل الاستبراء بالبول و بالخرطات، أو يكون بعدهما، أو يكون بعد البول و قبل الاجتهاد بعده، فهنا صور لعله يختلف حكمها لا بد من تنقيحها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠١

الاولى: ما إذا خرج منه رطوبة مشتبهة بين البول و المنى و غيره مع عدم الاستبراء بالبول و لا بالاجتهاد بدونه قبل الغسل و لا بعده، و الحكم فى هذه الصورة هو البناء على انها منى فيجب اعادة الغسل، و فى الجواهر بلا خلاف أجده الا من الفقيه فالوضوء خاصة، و ربما مال اليه بعض المتأخرين كالأردبيلي و الكاشاني و هو ضعيف، بل عن العلامة الإجماع على بطلانه - كما هو الظاهر من الشيخ و غيره - و فى السرائر نفى الخلاف فيه انتهى و يدل عليه من النصوص الأخبار المستفيضة الدالة مفهوماً و منطوقاً على وجوب الإعادة كصحيحة سليمان بن خالد عن الصادق (ع) قال: سئلته عن رجل أجنب فاغتسل قبل ان يبول فخرج منه شىء؟ قال «يعيد الغسل» قلت فالمرثء يخرج منها شىء بعد الغسل؟ قال «لا تعيد» قلت: فما الفرق فيما بينهما؟ قال (ع) «لان ما يخرج من المرأة انما هو من ماء الرجل» و صحيحة محمد بن مسلم قال: سئل أبا عبد الله (ع) عن الرجل يخرج من إحليله بعد ما اغتسل شىء؟ قال «يغتسل و يعيد الصلاة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فإنه لا يعيد غسله» قال محمد بن مسلم قال أبو جعفر (ع) «من اغتسل و هو جنب قبل ان يبول ثم وجد بللا فقد انتقض غسله و ان كان قد بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله، و لكن عليه الوضوء لان البول لم يدع شيئاً» و قوله (ع) «و لكن عليه الوضوء» لعله محمول على ما إذا لم يستبرأ بالخرطات بعد البول و قوله (ع) «لان البول لم يدع شيئاً» أى صير المجرى نقياً عن أجزاء الباقية من المنى فيه و موثقة سماعة قال سئلته عن الرجل يجنب ثم يغتسل قبل ان يبول فيجد بللا بعد ما يغتسل قال (ع) «يعيد الغسل فان كان بال قبل ان يغتسل فلا يعيد غسله، و لكن يتوضأ و يستنجى» و رواية معاوية بن ميسرة قال سئل أبا عبد الله (ع) يقول فى رجل رأى بعد الغسل شيئاً؟ قال «ان كان بال بعد جماعه قبل الغسل فليتوضأ و ان لم يبلى حتى اغتسل ثم وجد البلل فليعد الغسل» و الأمر بالوضوء فى هاتين الروايتين أيضاً محمول على ما إذا ترك الاستبراء بالخرطات بعد البول و الا فليس عليه شىء و صحيحة الحلبي قال سئل عن الرجل يغتسل ثم يجد بعد ذلك بللا و قد كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٢

بال قبل ان يغتسل؟ قال «ليتوضأ و ان لم يكن بال قبل الغسل فليعد الغسل» و الأمر بالوضوء فيها أيضاً محمول على صورة ترك الاستبراء بالخرطات بعد البول و دلالة هذه الاخبار على لزوم اعادة الغسل فى هذه الصورة - أعنى ما إذا كان خروج البلل

المشبهة قبل البول وقبل الاستبراء بالخرطات - ظاهرة و هي من حيث السند أيضا قوية، و قد اعتمد عليها الأصحاب فلا اشكال فيها دلالة و سندا لكن يعارضها جملة من الاخبار الدالة بظاهاها على عدم لزوم شيء عليه، منها مرسله صدوق في الفقيه فإنه بعد رواية الحلبي المتقدمة قال: و روى في حديث آخر «ان كان قد رأى بللا- و لم يكن بال فليتوضأ و لا يغتسل، انما ذلك من الحبال» ثم قال: قال مصنف هذا الكتاب: اعادة الغسل أصل و الخبر الثاني رخصة انتهى، و مراده (قده) حمل الإعادة على الاستحباب، و قد ارتضاه في الوافي، و قال: و به يجمع بين الاخبار الماضية يعنى الدالة على الإعادة و الاتية يعنى الدالة على لزوم الإعادة، و منها خبر عبد الله بن هلال قال: سئلت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يجامع اهله ثم يغتسل قبل ان يبول ثم يخرج منه شيء بعد الغسل؟ قال «لا شيء عليه ان ذلك مما وضعه الله عنه» و منها خبر الشحام عن الصادق (ع) قال: سألته عن رجل أجنب ثم اغتسل قبل ان يبول ثم رأى شيئا؟ قال (ع) «لا يعيد الغسل ليس ذلك الذى رأى شيئا» و منها خبر جميل قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصيبه الجنابة فينسى أن يبول حتى يغتسل ثم يرى بعد الغسل شيئا يغتسل أيضا؟ قال «لا، قد تعصرت و نزل من الحبال» و لا يخفى ان هذه الاخبار قاصرة عن الحجية لونها يعارض الأصحاب عنها، فهي فى حد نفسها ليست بحجة حتى تعارض مع الاخبار المتقدمة لكى يحتاج الى العلاج و ذلك على ما هو المختار عندنا و قد مر غير مرة: من كون الحجية هي الخبر الموثوق صدوره مطلقا و لو من الجهات الخارجية، و ما لا يوثق بصدوره فلا يكون حجة، و لو كان سلب الوثوق بصدوره من الجهات الخارجية، و ان أقوى الجهات الخارجية للوثوق بالصدور هو اعتماد قدماء الأصحاب الذين قرب زمانهم بزمان الصدور و لسلبه عنه هو اعراضهم عن العمل، و انه كل ما كان جهات داخلية الخبر أضعف كان اعتمادهم عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٣

منشأ لشدة الوثوق بصدوره، و كلما كانت أقوى يصير اعراضهم منشأ للاطمئنان بعدم صدوره، و على هذا المسلك فلا حاجة فى التكلف الى الجمع بينهما مما جمعوا بينهما و هو وجوه الأول: ما عن الصدوق - كما تقدم - بحمل الأخبار الإمرة بالإعادة على الاستحباب، و أورد عليه - كما فى مصباح الفقيه - بأنه جمع بلا- شاهد، مع ان حمل الأمر بالإعادة فى الاخبار الكثيرة على الاستحباب لا يخلو عن إشكال.

أقول: لو انتهى الأمر إلى الجمع بينهما لم يكن فى هذا الجمع بأس، حيث ان الطائفة الأولى ظاهرة فى لزوم الإعادة و الطائفة الأخيرة ناصة فى عدمها، فيطرح ظاهر الاولى بنص الأخير فيحمل الاولى على الاستحباب و لا يحتاج الى شاهد جمع آخر بل الطائفة الثانية بنفسها شاهدة على ارادة الندب من الاولى لا باستعمالها فى الندب، بل الأمر فى كل مورد لا يستعمل إلا فى الحث و البعث - اعنى ما هو مصداق البعث و الطلب لا- مفهومهما - و مع عدم قيام قرينة على الرخصة فى الترك ينتزع من الحث و البعث وجوب المبعوث اليه، و مع قيام القرينة على الرخصة فى الترك ينتزع منه الندب، و المستعمل فيه فى صورتين هو مصداق البعث، فالصيغة أبدا لا يستعمل فى الوجوب و لا فى الندب أصلا، و توضيح ذلك بأزيد من هذا موكول إلى الأصول، فلا إشكال فى حمل الأمر بالإعادة فى الاخبار الكثيرة على الاستحباب بهذا المعنى من الحمل، بل لو فرض ألف خبر ظاهر فى الوجوب و يكون خبر واحد دال على الرخصة فى الترك يكون قرينة على انتزاع الندب من تلك الاخبار من غير إشكال.

الثانى: ما فى مصباح الفقيه بأن الطائفة الثانية النافية للإعادة ليست مسوقة لبيان حكم البلل المردد بين كونه من بقية المنى السابق أو غيره، على ان يكون منشأ الشك هو الشبهة فى المصداق، بل هي مسوقة لبيان أمر واقعى و هو ان البلل الخارجة بعد الانزال ليست مما تخرج من بين الصلب و الترائب، لكى توجب الغسل، بل هي تنزل من الحبال فلا ينبغى التوهم فى كونها منيا، و لا فى احتمال منويتها، و هذه الاخبار فى مقام دفع توهم كونها منيا و احتمالها، لا فى مقام حكم احتمال كونها منيا، فلا ينافيها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٤

ما يكون بظاهره دالا على وجوب الغسل فيما احتمل كونها منيا أقول: ولا يخفى ما فى هذا الحمل أيضا من البعد و كونه بعيدا عن وظيفة الإمام (ع)، إذ ليس وظيفته بيان ان هذه البلل مما لا ينبغى توهم منويتها و احتمال كونها منيا، ثم لو سلم ظهور بعض من تلك الطائفة فى ذلك- مثل خبر جميل الذى فيه قوله (ع) «لا، قد تعصرت و نزل من الجبائل»- الا ان الانصاف عدم تحمل ما عداه لهذا الحمل- كما فى خبر عبد الله بن هلال و خبر شحام- و اى فرق بين قوله «ثم يخرج منه شىء بعد الغسل» فى خبر ابن هلال، أو قوله «ثم رأى شيئا» فى خبر شحام، و بين قوله «فخرج منه شىء» فى صحيحه ابن خالد حتى يحمل ما فى الخبرين الأولين على الردع عن توهم كون الشىء الخارج منيا، و ما فى الأخير على حكم توهم كونه منيا بعد استقرار احتمالها و توهمه، و هل هذا الحمل الا اقتراح لا شاهد عليه الثالث: ما عليه جماعة من حمل الأخبار النافية للإعادة على ما إذا استبرأ بالخرطاط اما مطلقا- كما عليه المحقق فى الشرائع و النافع، و غيره- أو مع تعذر البول- كما عليه جماعة من المحققين بل قيل انه المشهور- و حمل الأخبار الإمرة بالإعادة على ما إذا ترك الاستبراء بالبول و الخرطاط معا، و لعل منشأ ذهابهم الى عدم الإعادة مع الخرطاط اما مطلقا، أو مع تعذر البول هو ذاك الجمع، و لا يخفى ما فيه من البعد لعدم الشاهد عليه و انه لا يكون جمعا عرفيا أصلا الرابع: ما فى الحدائق من حمل الأخبار النافية على التقيّة و هذا حسن بناء على صحّة الحمل على التقيّة، و ان لم يعرف بذلك قائل من العامة، إلقاء للخلاف فى أقوال الشيعة حقنا لدمائهم- كما حقق فى باب التقيّة- و بالجملة فلا ينبغى التأمل فى أصل الحكم، هذا كله فيما إذا تردد الرطوبة بين المنى و غيره مع ترك الاستبراء بالبول و الخرطاط معا قبل الغسل و بعده الصورة الثانية: هى الصورة الأولى بعينها، لكن مع الاستبراء بالبول بعد الغسل، بان استبرأ به بعد الغسل ثم خرج منه رطوبة مرددة بين المنى و غيره، و لا إشكال فى ان تلك الرطوبة من حيث هى رطوبة مشتبهة لا يحكم عليها بالجنابة و ليس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٥

حكمها كالرطوبة المشتبهة قبل البول، و انما الكلام فى ان بالبول بعد الغسل هل يحكم بحدوث الجنابة من جهة غلبة بقاء أجزاء المنى فى المجرى و خروجها بالبول؟ و حيث انه بعد الغسل فيؤثر فى حدوث الجنابة فيكون حال البول بعد الغسل حال الرطوبة المشتبهة قبله فى كونها محكوما عليه بحكم المنى، أم لا؟ وجهان: أقواهما الأخير، لأن المورد و ان كان من موارد الدوران بين الأخذ بالظاهر أو الأصل- حيث انه بعد البول يشك فى خروج أجزاء المنى من المجرى، و حيث كان بعد الغسل فيكون الحالة السابقة هى الطهارة، و مقتضى الاستصحاب البناء عليها- و لكن غلبة بقاء أجزاء المنى فى المجرى و خروجها بالبول يقتضى الحكم بانتقاض الحالة السابقة و البناء على حدوث الجنابة، لكن الحكم بترجيح جانب الظاهر على الأصل متوقف على قيام الدليل على حجية ذاك الظهور و لم يثبت حجيته فى المقام، لعدم الدليل على الحكم بالبناء على خروج المنى مع البول، كما ورد على الحكم بكون الرطوبة المشتبهة قبل البول محكوما بحكم المنى مع البول، كما ورد على الحكم بكون الرطوبة المشتبهة قبل البول محكوما بحكم المنى قال فى الجواهر: و هل يحكم بجنابة من هذا حاله- اى ترك الاستبرائين و اغتسل بمجرد البول- أو انه يوقف على خروج بلل مشتبهة؟ ربما يظهر من بعض الأصحاب و كذا الاخبار الأول، معللين بأنه لا بد من بقية أجزاء المنى فى المخرج فبخروج البول تخرج فيجب عليه الغسل، و لعل الأقوى فى النظر الثانى، ترجيحاً للأصل على الظاهر، و قد يشعر به تصفح كلماتهم- سيما فرضهم فى أول المسألة الخارج خالصا- مما يدل على الانفكاك انتهى الصورة الثالثة: ما إذا خرج منه رطوبة مرددة بين المنى و غيره مع عدم الاستبراء بالبول عند التمكن منه و لكنه استبرأ بالخرطاط، و ظاهر المحقق فى الشرائع و عن النافع انه لا غسل عليه- كما إذا استبرأ بالبول- و استدلل له بكونه مقتضى الجمع بين الاخبار الإمرة بالإعادة و الاخبار النافية لها، بحمل الاولى على ما إذا ترك الاستبراء آن و الثانية على ما إذا ترك البول و اتى بالخرطاط- كما تقدم فى بيان وجوه الجمع بين الطائفتين، مع ما فيه من انه جمع لا- شاهد عليه أصلا- و بروايات الاستبراء الحاكمة على طهارة البلل المشتبهة إذا

خرجت بعد الاستبراء، بدعوى إطلاقها الشامل للاستبراء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٦

بالخرطات أيضا، فيكون الحكم مترتبا على الاستبراء مطلقا، سواء كان الاستبراء آن معا أو البول بدون الخرطات، أو الخرطات بدون البول، و فى تلك الاخبار انه لا يلتفت الى ما تخرج بعد الاستبراء و لو بلغ الساق و لا يخفى ما فيه أيضا، اما إطلاق أخبار الاستبراء ففيه انه منصرف الى الاستبراء بالبول فى الحكم بكون الخارج لا يكون منيا، و اما ما فى تلك الاخبار من انه لا يلتفت اليه و ان بلغ الساق، فلانه مختص فى نفي احتمال البولية و لا نظر له الى احتمال كونها منيا، فهذا القول الا يمكن تأييده بالدليل أصلا، فالحق فى هذه الصورة- أعنى ما إذا أتى بالخرطات قبل الغسل مع التمكن من البول- هو الحكم بوجوب إعادة الغسل، للأخبار الدالة على وجوبها على من ترك قبله من غير إشكال الصورة الرابعة: هى الصورة الثالثة لكن مع عدم التمكن من البول، و المحكى عن المراسم و السرائر و الجامع و التذكرة و الدروس و البيان و الذكري و جامع المقاصد و غيرها هو عدم الإعادة، و اختاره جملة من المتأخرين، و نسب إلى الأصحاب مشعرا بدعوى الإجماع عليه، و استدلل له بكونه مقتضى الجمع بين الطائفتين- كما فى الصورة الثالثة- و بان الخرطات تقوم مقام البول فى استنقاء المجرى من المنى عند تعذر البول، و قد تقدم ما فى الوجه الأول و لا- يخفى ما فى الأخير من الوهن لعدم الدليل على قيام الخرطات مقام البول فى الاستنقاء عقلا، ضرورة احتمال عدم خروج شىء من اجزاء المنى المتخللة فى- المجرى بها فضلا عن تنقية المجرى بها (أولا) و عدم الدليل على ثبوت حكم البول للخرطات- على تقدير صلاحيتها فى تنقيته بها كالبول- ثانيا، و عدم الفرق بين صورة تعذر البول أو التمكن منه- على تقدير ثبوت حكم البول لها- ثالثا، إذ من المستبعد جدا ان لا يكون الاستبراء بالاجتهاد مع إمكان البول صالحا لازالة اجزاء الباقية من المنى، و مع عدم إمكانه صالحا، لان صلاحيته على تقديرها تكوينى لا يفرق فيها بين التمكن من البول و بين تعذره. فهذا أيضا مما لا يمكن تميمه بالدليل و ان ذهب اليه غير واحد من الأعظم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٧

فالحق هو وجوب إعادة الغسل بعد خروج البول المشتبه بالمنى قبل الاستبراء بالبول و لو استبرأ بالخرطات مع التعذر عن البول، للأخبار الدالة على اعادته قبل البول مطلقا سواء استبرأ بالخرطات أم لا، و سواء تعذر البول أم لا و مما ذكرنا يظهر بطلان القول بعدم الإعادة فيما إذا تعذر البول و ان لم يجتهد بطريق اولى، و قد نسب الى التهذيب و النهاية. و استدلل له بالمحكى عن الفقه الرضوى و فيه «إذا أردت الغسل من الجنابة فاجتهد أن تبول حتى يخرج فضلة المنى من إحليلك و ان جهدت و لم تقدر فلا شىء عليك» و فيه أولا- عدم حجية ما فى فقه الرضوى إذا لم يعلم استناده الى الامام (ع)، و ثانيا عدم حجية ما اعرض عنه الأصحاب و لو علم استناده اليه (ع)، بل من غير فقه الرضوى (ع)- كما مر غير مرة- و ثالثا بعدم وضوح دلالة على تقدير تمامية حجيته، لاحتمال ان يكون النفى فى قوله «فلا- شىء عليك» هو نفي الإثم لا نفي إعادة الغسل بعد خروج الرطوبة المشتبه، و رابعا ان دلالة على نفي الإعادة على تقدير تسليمها بالإطلاق يقيده بما إذا لم يأت بالخرطات، فهذا القول أيضا مما لا يمكن تميمه بالدليل الصورة الخامسة: ما إذا خرج رطوبة مرددة بين المنى و غيره مع الاستبراء بالبول قبل خروجها و عدم الاستبراء بالخرطات بعده، و الحكم فى هذه الصورة بالنسبة إلى احتمال المنى هو عدم ترتب أثر المنى عليها، و عدم وجوب إعادة الغسل بخروجها، و ذلك للأخبار المتقدمة الدالة على الحكم بعدم إعادة الغسل عند خروج البول المشتبه بعد البول، مضافا الى كونه مطابقا مع استصحاب الطهارة السابقة بالحادث بالغسل، فيكون عدم الإعادة مؤدى الدليل و الأصل، و بالنسبة إلى احتمال بوليته فهى محكومة بالبول، للأخبار الدالة على بوليته ما يخرج بعد البول و قبل الاجتهاد. و مع القطع بعدم بوليته فلا يترتب عليها أثر أصلا، كما إذا تردد بين المنى و غير البول كالمذى و نحوه، و هذا ظاهر الصورة السادسة: ما إذا خرج الرطوبة المرددة بعد

الاستبراء بالبول وبالاجتهاد بعده ولا ينبغي الإشكال في انه ليس عليه شيء، ولا خلاف فيه أيضا، بل حكي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٨

عليه الإجماع جماعة نصا كما في الجواهر، ويدل على عدم وجوب إعادة الغسل كلما دل على عدمه فيما إذا كان الخارج من الرطوبة المشتبهة بعد البول، وعلى عدم إيجابه الوضوء كلما دل على عدم ناقضية ما يخرج من الرطوبة المشتبهة بعد الاجتهاد، مضافا الى مطابقة الأصل مع كلا الحكمين، وليس في البين شيء في مقابل الدليل والأصل إلا صحيح محمد بن عيسى الدال على وجوب الوضوء، وفيه قال: كتب اليه رجل هل يجب الوضوء مما خرج من الذكر بعد الاستبراء؟ قال «نعم» وما في غير واحد من الاخبار الدالة على عدم وجوب إعادة الغسل إذا استبرأ بالبول وانه ليس عليه الا الوضوء كما تقدم، اما صحيح ابن عيسى ففيه انه مطروح بالاعراض عنه فلا يكون حجة - كما هو المختار - مضافا الى إمكان حمله على التقيّة، كما في الاستبصار، لموافقته مع مذهب أكثر العامة، أو على ما إذا قطع ببوليته من جهة تطرق الوهم على عدم ناقضية ما يخرج بعد الاستبراء ولو مع القطع ببوليته، مع ما في هذا الأخير من البعد، وان احتمله في الحدائق، وعن التهذيب حملة على الاستحباب وهو أيضا بعيد واما الاخبار الدالة على عدم وجوب إعادة الغسل بعد البول وانه ليس فيه الا الوضوء فقد عرفت حملها على ما إذا ترك الاستبراء بالخرطاط، هذا تمام الكلام فيما إذا خرج بلل مشتبهة مرددة بين المنى وغيره من البول والمذى ونحوه، وبعبارة أخرى من الدوران الغير الثنائي الأمر الثاني: فيما إذا كان التردد ثنائيا بين البول والمنى، فإما يكون الدوران بين الأمرين مع سبق الاستبراء بالبول، واما يكون مع عدمه، فهل يكون الحكم فيه كما في الدوران الغير الثنائي، أو الثنائي بين المنى وغير البول - الذي تقدم من انه مع سبق البول لا يحكم بكونه منيا، ومع عدم سبقه يحكم بكونه منيا على خلاف الأصل - أو انه يحكم في المقام بحكم العلم الإجمالي فيجب الغسل والوضوء معا، للعلم الإجمالي بوجود حدث مردد بين ما يوجب الوضوء أو الغسل للعلم بتوجه خطاب قطعي اليه مردد بين ان يكون امرا بالوضوء أو الغسل، سواء استبرأ بالبول أم لا؟ وجهان، بل قولان، مقتضى قواعد باب العلم هو الأخير الا أن إطلاق الأخبار المتقدمة الإمرة بإعادة الغسل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٩

مع عدم البول وعدمها مع سبقه هو الأول، لعدم الفرق في احتمال منوية الرطوبة الخارجة بين ان تكون أطرافها المتحمل مؤثرا و كان من موارد العلم أو لم يكن، بان دار الأمر بين كونه منيا أو غير البول من المحتملات في باب الرطوبة، أو دار بين كونه منيا أو بولا - أو غيرهما من الاحتمالات الزائدة على الثنائي، والجامع هو احتمال كونه منيا سواء كان الطرف الآخر ذا اثر و كان علما إجماليا، أو لم يكن، و سواء كان ثنائيا أو أزيد، ففي الجميع يجب إعادة الغسل مع عدم سبق البول ولا يجب مع سبقه، و حينئذ يتخرج صور أربع أشار إليه المصنف (قده) في هذه المسألة:

الاولى: ان يعلم إجمالا بكون الرطوبة منيا أو بولا و لم يحتمل غيرهما مع عدم سبق الاستبراء أصلا، لا بالبول ولا بالخرطاط، و الحكم فيها هو الإتيان بالغسل وحده جريا على ما يستفاد من الاخبار على خلاف قاعدة باب العلم الإجمالي الثانية: ان يعلم إجمالا كذلك مع سبق البول و عدم الاستبراء بالخرطاط بعده، و الحكم فيها هو الإتيان بالوضوء خاصة جريا على ما يستفاد من الاخبار الواردة في حكم الرطوبة بعد الاستبراء بالبول، و الواردة في حكم البلل بعد البول و قبل الاستبراء بالخرطاط على خلاف قاعدة باب العلم الإجمالي أيضا الثالثة: ان يعلم إجمالا كذلك مع عدم البول و الإتيان بالخرطاط، و الحكم فيها عندنا على التحقيق هو الحكم في الصورة الاولى: من لزوم الإتيان بغسل وحده دون الوضوء، اما الإتيان بالغسل فللزوم إتيانه إذا كانت الرطوبة المحتملة كونها منيا قبل البول مطلقا و لو كان خروجها بعد الاستبراء بالخرطاط، و اما عدم الحاجة الى الوضوء فلمكان الاستبراء بالخرطاط، و عند من يقول بكفاية الخرطاط عن البول، اما عند تعذره أو مطلقا يلزمه حكمه كذلك الرابعة: ان يعلم

إجمالاً كذلك مع الإتيان بالاستبرائين، و حيث انه بال لا يحكم على رطوبته بكونها منياً، و من انه اتى بالخرطات لا يحكم عليها بكونها بولا، و لكنه حيث يعلم بعدم خروجها عن أحدهما فيلزم عليه الاحتياط، رعاية لقاعدة باب العلم الإجمالى بالجمع بين الغسل و الوضوء، هذا تمام الكلام فى بيان مراد المصنف (قده) فى هذه المسألة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٠

و لبعض السادة من مشايخنا (قده) حاشية فى المقام يكشف عن دقة نظره (قده) و حاصل مرامه (قده) هو الفرق بين ما إذا أوقع الأمرين- أعنى البول و الاجتهاد بعده- قبل الغسل و خرجت الرطوبة المعلومة بالإجمال منويتها و بوليتها بعده، و بين ما إذا أوقعهما بعد الغسل ثم خرجت الرطوبة بعدهما، و قال بوجوب الجمع بين الغسل و الوضوء فى الأول، و بكفاية الوضوء فى الثانى:

و لعل الوجه الأول ان الحالة السابقة فى المكلف بعد الغسل هو الطهارة من الحدث الأكبر و الأصغر، إذ بالغسل حصلت كلتا الطهارتين، و بعد خروج الرطوبة المشتبهة يقطع بانتقاض إحداهما المردد بين كونها الكبرى و الصغرى، و استصحاب بقاء كل واحدة منها يعارض مع استصحاب بقاء الأخرى، و لا يمكن الجمع بين الاستصحابين للعلم الإجمالى بانتقاض إحداهما، فحينئذ يجب الجمع بين الطهارتين، و اما الوجه الثانى فلان الحالة السابقة فيه هو الحدث الأصغر، فلو كان الخارج بولا لم يؤثر شيئاً و لو كان منياً لوجب به الغسل، فوجوب الوضوء قطعى من جهة استصحاب بقاء الحدث الأصغر فيجرب استصحاب الطهارة من الحدث الأكبر، أو عدم خروج المنى عنه بعد الغسل من غير معارض، فيكتفى بالوضوء خاصة، هذا بيان مراده (قده) و لا بأس به الأمر الثالث: لو خرجت منه رطوبة مشتبهة بدوا و علم إجمالاً- بكونها منياً أو بولا- من غير سبق جنابه، ففى المتن: انه يجب الاحتياط بالجمع بين الطهارتين، و لا يخلو إطلاقه عن النظر، و تفصيل ذلك انه مع عدم سبق الجنابة لا يخلو اما ان يعلم بالحالة السابقة، أو لا، و مع العلم بها فاما ان يعلم بأنها الحدث الأصغر، أو يعلم بأنها الطهارة من الحدث الأصغر فمع عدم العلم بالحالة السابقة أو العلم بأنها الطهارة من الحدث الأصغر يتم ما ذكره فى المتن، حيث ان استصحاب عدم الحدث الأصغر يعارض مع استصحاب عدم الحدث الأكبر- كما فيما لم يعلم بالحالة السابقة، و استصحاب بقاء الطهارة الكبرى يعارض مع استصحاب بقاء الصغرى- فيما علم بالحالة السابقة و انها الطهارة من الحدث الأصغر- و مع سقوط الاستصحابين ينتهى الأمر إلى قاعدة الاشتغال فيجب الاحتياط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١١

و اما مع العلم بالحالة السابقة و انها الحدث الأصغر، فيصير الأعلان فى الطرفين مختلفين إثباتاً و نفيًا، إذ الأصل الجارى فى الحدث الأصغر إثباتى يثبت بقاءه، و الجارى فى الحدث الأكبر نفيى ينفى حدوثه، و القاعدة الكلية فى باب العلم الإجمالى هى انحلاله بالأصل الجارى فى أحد الطرفين من غير معارض، فيجرب استصحاب بقاء الحدث الأصغر فيجب به الوضوء، و استصحاب عدم حدوث الأكبر و ينفى به وجوب الغسل و يكون النتيجة فى هذه الصورة جواز الاكتفاء بالوضوء وحده من غير لزوم الاحتياط بالجمع بينهما- كما لا يخفى- و الى ما ذكرناه يشير سيد مشايخنا فى حاشية منه فى المقام فراجع، هذا إذا دار الأمر بين كون الرطوبة المبتدئة منياً أو بولا من غير سبق جنابة و لو دار أمرها بين الثلاثة: بأن علم كونها منياً أو بولا أو مذياً، أو بين الاثنين لا أثر لأحد طرفيه- كما إذا علم كونها منياً أو مذياً أو غير البول- أو علم كونها بولا أو مذياً أو غيره عدا المنى فلا شىء عليه، و ذلك ظاهر بعد لزوم كون أطراف العلم الإجمالى ذا أثر فى تأثيره كما لا يخفى

[مسألة (٤): إذا خرجت منه رطوبة مشتبهة بعد الغسل]



مسألة (٤): إذا خرجت منه رطوبةً مشتبهةً بعد الغسل و شكك في انه استبرأ بالبول أم لا؟ بنى على عدمه فيجب عليه الغسل و الأحوط ضم الوضوء أيضا

البناء على عدم الاستبراء بالبول بمعنى الرجوع الى الاستصحاب فيثبت به عدم الاستبراء، و يترتب على عدمه ما يلزمه شرعا الذى منه وجوب اعادة الغسل، و وجه الاحتياط فى ضم الوضوء أيضا هو احتمال خروج مورد الشك فى الاستبراء عن مورد الأخبار الدالة على وجوب الغسل عند عدم الاستبراء، و عدم وجوبه عند تحققه، و مع فرض خروجه عنه ينبغى الرجوع الى ما يقتضيه القاعدة لو لا- تلك الاخبار، و هو فى المقام الإتيان بالوضوء أيضا مع الغسل إذا احتمل كون الخارج بولا بالاحتياط اللازم مع العلم الإجمالى، و بدون اللزوم مع عدمه هذا، و لا يخفى انه لا غبار فى صحة التمسك باستصحاب عدم الاستبراء فى إثبات مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٢

وجوب الغسل، لأن الأخبار المذكورة و ان كانت متكفلة لإثبات حال البلل المشتبهة فى صورتى وجود الاستبراء و عدمه، و لا نظر لها الى بيان حال الشك فى الاستبراء الا ان الاستصحاب أصل محرز موضوعى يحرز به حال الاستبراء من الوجود أو العدم، و عند إحراز عدمه به يترتب على عدمه حكمه، و هذا معنى كون دليل الأصل حاكما على دليل الواقع حكومة ظاهرة- اى محرزاً لموضوعه إحرازاً فى مرحلة الظاهر- حسبما فصلنا الكلام فيه فى الأصول و شيدنا أركانه بما لا مزيد عليه

[مسألة (٥): لا فرق فى جريان حكم الرطوبة المشتبهة بين ان يكون الاشتباه بعد الفحص و الاختبار]

مسألة (٥): لا فرق فى جريان حكم الرطوبة المشتبهة بين ان يكون الاشتباه بعد الفحص و الاختبار، أو لأجل عدم إمكان الاختبار من جهة العمى و الظلمة أو نحو ذلك

و ذلك لتعليق الحكم فى الروايات على خروج البلل المشتبهة من غير تقييد فيها بكون الاشتباه بعد الاختبار، و لكن ينبغى اعتبار الفحص بمقدار ما يتوقف عليه فى صدق الشبهة، فلو لم تصدق مع عدمه لكان خارجا عن مورد الاخبار، و هذا ليس لأجل تقييد الموضوع بقيد. بل لمكان تعليق الحكم على موضوعه المتوقف على تحقق موضوعه و نظير ذلك فى احتياج اجراء حكم الشبهة على الفحص ما إذا كان على السطح و غمض عينيه و لم يلاحظ الأفق و لم ير الفجر فيشك فى طلوعه، و الحال هذه فان شكه هذا ليس موضوعا لاستصحاب بقاء الليل أو عدم طلوع الفجر لإثبات ما يترتب على بقاءه و عدم طلوعه، و ذلك لا، لأن إجراء حكم الشك عليه عند تحققه معلق على الفحص، بل لان تحقق الشك و صدق تحققه يتوقف على هذا الفحص و منه يظهر ان مقدار الفحص اللازم فى أمثال ما ذكرناه هو الذى يتحقق به موضوع الشبهة. و ان شئت فقل ان الحكم المترتب على الشبهة و الشك مترتب على المستقر منهما، و فى استقراره يحتاج الى مقدار من الفحص

[مسألة (٦): الرطوبة المشتبهة الخارجة من المرأة لا حكم لها]

مسألة (٦): الرطوبة المشتبهة الخارجة من المرأة لا حكم لها و ان كانت قبل استبرائها فيحكم عليها بعدم الناقضية و عدم النجاسة إلا إذا أعلم أنها اما بول أو منى

و قد تقدم الكلام فى ذلك فى الأمر الرابع من الأمور التى ذكرناها فى البحث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٣

عن استحباب الاستبراء من المنى بالبول قبل الغسل فراجع

## [مسألة (٧): لا فرق في ناقضية الرطوبة المشتبهة الخارجة قبل البول]

مسألة (٧): لا- فرق في ناقضية الرطوبة المشتبهة الخارجة قبل البول بين ان يكون مستبرءا بالخرطام أم لا، و ربما يقال إذا لم يمكنه البول تقوم الخرطام مقامه و هو ضعيف

و قد تقدم الكلام في ذلك في الصورة الثانية و الثالثة من الصور المذكورة في الأمر الأول من الأمور الممهدة في المسألة الثانية من هذا الفصل، ثم انه بقي أمور لم يذكرها المصنف (قده) في المتن ينبغي التعرض لها الأول: لو شك انه بلل أو غيرها، و على تقدير كونه بللا شك في كونه منيا، فالظاهر- كما في الجواهر- عدم اعادة الغسل للأصل من غير معارض، لعدم شمول الأخبار الواردة في المقام لمثله، و ما في بعض من تلك الاخبار- من التعليق على الشيء، كما في صحيحة محمد بن مسلم يخرج من إحليله بعد ما اغتسل شيء، و خبر ابن ميسرة في رجل رأى بعد الغسل شيئا- لا يلتفت اليه، للقطع بكون المراد منه هو البلل، على ما يفسره الأخبار الأخر لا سيما بعد تعليق الأصحاب أيضا الحكم على البلل، حيث انه يشهد من فهمهم من الشيء البلل لا غيره.

الثاني: قد عرفت ان خروج البلل المشتبهة مع عدم الاستبراء بالبول يوجب اعادة الغسل خاصة، فلا يعيد ما وقع منه من صلاة و غير صلاة مما يشترط في صحته الطهارة قبل خروج البلل، و ذلك لان الحدث يحصل بالخروج عن المجرى لا بالتحرك عن المحل ما لم يخرج و لو كان سارية في المجرى، لا يحصل به شيء من غير فرق في ذلك بين الأصغر و الأكبر، و لذا تصح صلاته لو تحرك المنى عن محله في أثناء الصلاة فحبسه و لم يدعه ليخرج حتى فرغ من الصلاة من غير اشكال، لكن المحكى عن المنتهى انه حكى قولاً- عن بعض علمائنا بإعادة الصلاة، قال في الجواهر: و لم نعرف القائل به و لعل مستنده ما في صحيح ابن مسلم المتقدم نقله، و فيه عن الرجل يخرج من إحليله بعد ما اغتسل شيء؟ قال «يعيد الغسل و الصلاة» و لعله محمول على ما إذا صلى بعد الخروج فلا يكون دليلا على اعادة ما صلاة قبله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٤

الثالث: الغسل الذي يعيد هو غسل الجنابة فيترتب عليه كلما يترتب على غسلها فيجتزى به عن الوضوء الرابع: الحكم بإعادة الغسل عند ترك الاستبراء بالبول من موارد تقديم الظاهر على الأصل، حيث ان الظاهر كون البلل الخارجة عقيب الانزال و قبل الاستبراء بالبول من بقايا المنى السابق المحتبس في المجرى، و معلوم ان الأصل عند الشك فيه يقتضى عدمه، فيكون المورد موردا لهما، فالحكم المذكور لا يكون تعبديا محضاً بل من جهة تقديم الظاهر على الأصل، نظير الحكم بنجاسة غسالة الحمام على تقدير القول بها، حيث انه أيضا من قبيل تقديم الظاهر على الأصل، فيكون الأخبار المصرحة بالإعادة حاكمة على الاخبار الدالة على الاستصحاب و تكون النسبة بينهما نسبة الحاكم و المحكوم لا المتعارضين و لا الخاص و العام و المقيد و المطلق الخامس: لا- إشكال في انه لو شك في أصل خروج البلل بينى على عدمه، كما انه لو شك في منوية البلل الخارجة يحكم بكونها منيا مع عدم الاستبراء، و عدم ترتب حكم المنى عليها معه، و لو علم بخروج بلل يقطع بأنها ليست بمنى، و لكن شك في مصاحبة شيء من اجزاء المنى معها، كما إذا بال و شك في خروج شيء من المنى السابق الباقي في المجرى مع بوله، فهل يدخل في الحكم المذكور أم لا؟ احتمالان أقواهما الأخير، لظهور اخبار الباب في حكم البلل المرددة بين كونها منيا أو غيره، لا فيما إذا شك في أصل الخروج و بعبارة أوضح تكون الاخبار المذكورة في بيان حكم المشكوك منويته بعد الوجود، لا ما إذا شك في أصل الوجود، و الحمد لله على هدايته

## [مسألة (٨): إذا أحدث بالأصغر في أثناء غسل الجنابة]

مسألة (٨): إذا أحدث بالأصغر في أثناء غسل الجنابة الأقوى عدم بطلانه، نعم يجب عليه الوضوء بعده لكن الأحوط إعادة الغسل بعد إتمامه و الوضوء بعده، أو الاستيناف و الوضوء بعده، و كذا إذا أحدث في سائر الأغسال، و لا فرق بين ان يكون الغسل ترتيبيا أو ارتماسيا إذا كان على وجه التدريج، و اما إذا كان على وجه الانية فلا يتصور فيه حدوث الحدث في أثناءه إذا وقع الحدث الأصغر في أثناء غسل الجنابة ففى وجوب استينافه من رأس أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٥

إتمامه كذلك من غير احتياج الى ضم الوضوء اليه، أو إتمامه مع وجوب الوضوء بعده أقوال، فعن جملة من الأصحاب وجوب استينافه بلا حاجة الى الوضوء، و عن المحقق الثانى نسبته الى الأكثر، و استدلوا له بوجوه.

الأول: ان الحدث الأصغر لو وقع بعد تمام الغسل لا بطل اباحته للصلاة، فإبطاله لإباحته لها إذا وقع فى أثناءه أولى، و إذا كان الحدث الواقع فى أثناء الغسل كالواقع بعده رافعا لإباحته لها فيحتاج الى تجديد طهارة للصلاة لكن إذا وقع الحدث بعد الغسل لما لم يكن المحدث جنبا يكفيه الوضوء، و اما الواقع فى أثناء الغسل فلاجل كون المحدث جنبا إذ لا يرتفع جنابته الا بكمال الغسل يسقط اعتبار الوضوء معه، فيكون الحدث الأصغر الواقع منه فى أثناء غسله كما إذا أجنب فى أثناءه، حيث يحتاج الى استيناف الغسل من غير إشكال الثانى: استصحاب بقاء الجنابة عند الاكتفاء بالغسل الذى وقع الحدث فى أثناءه، للشك فى كونه مزيلا- لها فيستصحب أثرها الى ان يعلم بتحقق المزيل و هو الغسل الواقع عقيب الحدث، و قضية هذا الاستصحاب الاجتزاء باستيناف الغسل بلا- احتياج الى ضم الوضوء إليه، لأن الاستصحاب من الأصول المحرزة فيحرز به الجنابة فكأنه عالم ببقائها فيكون حاله كما إذا علم بها، كما لو استصحابها عند الشك فى أصل الغسل، فلا يرد عليه بان اقتضائه لإعادة الغسل لا يوجب الاجتزاء به وحده، بل مقتضاه اعادته مع الإتيان بالوضوء أيضا تحصيلا لليقين بالبراءة، و ذلك لان الاستصحاب على تقدير جريانه فى المقام لمكان كونه محرزا يثبت به الدرجة الثالثة من العلم الطريقي تشريعا. فيترتب عليه كلما يترتب على العلم فيحصل به اليقين بالبراءة تشريعا الثالث: قاعدة الاشتغال.

الرابع: ان الأمر يدور فى الفرض بين ان يتم هذا الغسل مع الاكتفاء به، أو مع ضم الوضوء اليه، أو استينافه، و لا- رابع، لكن الاحتمالين الأولين باطلان فيتعين الأخير، و وجه بطلانهما اما إتمامه و الاكتفاء به فلان الحدث الأصغر أثره فكيف يكتفى بإتمام الغسل من غير وضوء؟ و اما ضم الوضوء فلانه جنب و الجنب لا يحتاج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٦

الى الوضوء، بل لا يجوز عليه الوضوء و ان الوضوء فى حقه بدعة الخامسة: استبعاد الاجتزاء بالغسل مع وقوع الأحداث الكثيرة فى أثناءه و لو بقاء جزء يسير من البدن، و عن المعتمد انه يلزم ان لو بقى من الغسل مقدار درهم من الجانب الأيسر ثم أحدث بالأصغر ان يكتفى عن الوضوء بغسل موضع الدرهم و هو باطل.

السادس: الأخبار المصرحة بوجوب استينافه، منها ما حكى عن كتاب عرض المجالس للصدوق، أو كتاب مجالسه عن الصادق (ع) قال «لا بأس بتبعض الغسل تغسل يدك و فرجك و رأسك و تؤخر غسل جسدك الى وقت الصلاة، ثم تغسل جسدك إذا أردت ذلك، فإن أحدثت حدثا من بول أو غائط أو ريح أو منى بعد ما غسلت رأسك من قبل ان تغسل جسدك فأعد الغسل من اوله» و عن الفقه الرضوى ما يقرب منه، هذه جملة ما استدلل به للقول باستيناف الغسل من غير حاجة الى الإتيان بالوضوء و الكل مخدوش اما الوجه الأول فبمنع الأولوية أولا، و ذلك لان القائل بالقول الثانى- أعنى الاقتصار على إتمام هذا الغسل من غير انضمام الوضوء إليه- يدعى ان المستفاد من الأدلة- من الإجماع و غيره- هو انه لا أثر لأسباب الوضوء ما دامت الجنابة باقية، و لا ترتفع الجنابة إلا بعد تمام الغسل. فكيف يقاس حينئذ حال الاشتغال بالغسل بما بعده فضلا عن ان يكون أولى، و بمنع كون

نتيجة الأولوية على تقدير تسليمها إثبات وجوب الاستيناف رأسا ثانيا، فإن الأولوية المذكورة على تقدير تماميتها لا تقتضى إلا كون وقوع الحدث فى أثناء الغسل كوقوعه بعده رافعا لأثره فى الجملة، و نتيجة ذلك عدم جواز الاقتصار على إتمام هذا الغسل فيبطل به القول الثانى، و لا- يثبت به القول الأول- أعنى الاستيناف من رأس- إذ مقياسه الحدث الواقع فى الأثناء بالواقع بعد الغسل يقتضى إيجاب الوضوء به، كما يجب الوضوء بالحدث الواقع بعده، فيمكن الالتزام مع هذه الأولوية إلى القول الثالث، أعنى إتمام الغسل مع ضم الوضوء إليه أقول: هكذا قيل كما فى المصباح الفقيه، لكن الانصاف عدم تمامية الإيراد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٧

الأخير على تقدير تسليم الأولوية، فإن المستدل أدرج فى استدلاله بالأولوية بأنه مع تأثير الحدث فى الأثناء كتأثيره بعده لا يخلو اما ان يوجب عليه الوضوء، كما إذا كان الحدث بعده، أو لا يوجب، فعلى الأول فيلزم وجوب الوضوء على الجنب و قد أبطله، و على الثانى فيجب عليه استيناف الغسل، و حاصل استدلاله ينحل إلى منفصلة مركبة من اجزاء ثلاثة: الأول ان الحدث فى الأثناء يؤثر كما يؤثر بعد الغسل، الثانى ان الجنبه لا ترتفع الا بإتمام الغسل فما لم ينته الغسل الى آخره فالجنبه باقية، الثالث ان الوضوء لا يجب مع غسل الجنبه بل هو بدعه، و مع تمامية المقدمات الثلاث لا يرد عليه عدم اقتضاء الأولوية لمدعاه بل هى تبطل القول الثانى، لا انها تثبت القول الأول، فحينئذ لو أريد إيقاع إشكال عليه فهو بمنع مقدماته كما لا يخفى فنقول: يمكن منع المقدمة الأولى بمنع تأثير الحدث فى الأثناء مثل تأثيره بعد الغسل، و ذلك المنع يرجع الى منع الأولوية كما تقدم، و حاصله ان الحدث فى أثناء الغسل كالحدث قبله لا انه كالحدث بعده، فكما ان الحدث الأصغر قبل غسل الجنبه ليس بمؤثر شيئا لكونه جنبا، فمع بقاء جنبته- و ان كان محدثا بالأصغر أيضا- لا مورد للوضوء و لا أمر به و لا مشروعية له- و مع ارتفاع الجنبه يسقط الوضوء اما برفع الحدث الأصغر بالغسل أو بكونه مسقطا عن الوضوء و لو مع عدم الرفع عنه فكذلك حال الواقع فى أثناءه بعين تلك الجهة، و هى كون المحدث فى أثناء الغسل جنبا.

و يمكن منع المقدمة الثانية بمنع كون الطهارة الكبرى حادثة بتمام الغسل بحيث كان حدوثها بانتهاء الغسل الترتيبى أو الارتماسى التدريجى الحصول الى تمامه و كماله، فكان حدوثها آنيا بل من الممكن ان يكون حدوثها كحدوث الغسل الذى سببها تدريجيا، فبغسل كل عضو من الأعضاء تحصل طهارة ذاك العضو، غاية الأمر على النحو الشرط المتأخر المعقول، و هو ان يكون حصول طهارة كل عضو مغسول مشروطا بتعقب حصول طهارة الأعضاء اللاحقة عنه، فعند غسل الرأس يمكن فى عالم التصور ان يكون حدوث طهارته عند تحقق غسل آخر جزء من اجزاء الجنب الأيسر، بحيث إذا تحقق غسل ذاك الجزء من الجنب الأيسر تتحقق طهارة الرأس و الرقبه، و على هذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٨

يكون حصول الطهارة آنيا و ان كان سببها الذى هو الغسل تدريجيا، و هذا هو الذى ذكره المستدل من توقف حصول الطهارة على تمامه و ان يكون حدوث طهارته عند تمامه فيحصل طهارة كل عضو عند غسله، سواء تحقق غسل بقية الأعضاء أم لا، و لازم ذلك تفكيك الأعضاء فى حصول طهارتها، فعند غسل الرأس و الرقبه تحصل طهارتهما و لو كانت بقية الأعضاء جنبا، و لازم ذلك جواز مس كتابة القرآن بهما أو إدخالهما فى المسجدين أو إبقائهما فى سائر المساجد، و الحاصل إعمالهما فى كلما يشترط فيه الطهارة و لو لم يحصل غسل بقية الأعضاء و هذا الاحتمال لعله لم يذهب الى وهم و ان يكون عند غسلهما تحصل طهارتهما لكن لا مطلقا بل مشروطا بتعقب غسلهما بغسل بقية الأعضاء، بحيث لو حصل غسل بقية الأعضاء بعد غسلهما لحصل من غسلهما طهارتهما، و لازم ذلك كون حصول الطهارة مثل حصول الغسل تدريجيا، فبعد غسل الرأس و الرقبه لا يخلو اما ان يحصل غسل بقية الأعضاء، أو لا يحصل، فمع حصوله يحصل طهارة الرأس و الرقبه عند غسلهما و مع عدم حصوله لا تحصل

طهارتهما بغسلهما، لفقدان شرط حصولها و هو التعقب بغسل بقيه الأعضاء، و هذا الأخير كأنه متوسط بين الاحتمال الأول و الثانى، و لعل هذا أقرب بحسب الاعتبار و أظهر من الدليل كما لا يخفى على من دقق النظر فى مثل قوله (ع) «كل شىء أمسسته الماء فقد أنقيته» و لازم ذلك جواز إدخال الرأس مثلا فى المسجد أو مس كتابه القرآن به، فيما إذا اغتسله فى الصبح مثلا بعد الفراغ عن غسله، إذا كان يصدر منه غسل بقيه الأعضاء فى العصر، فبناء عليه لا يكون حصول الطهارة منوطا بتمام الغسل و كما له، كالاتمالي الأول الذى بناء استدلال المستدل عليه، و لم أر من تعرض لهذا الجواب و عليك بالتأمل فيه فلعله شىء يمكن القيام عنده و يمكن منع المقدمه الأخيره بمنع كفايه غسل الجنابه عن الوضوء مطلقا، و لو حدث سببه فى أثناء الغسل بل هو أول الدعوى، و الذى يمكن الالتزام به هو كفايه الغسل عن الوضوء بل عن كل حدث يتحقق سببه قبل الاغتسال، و اما ما يقع أسبابه مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٩

كأسباب سائر الأغسال فى أثناء غسل الجنابه فلا يستفاد من شىء من الأدله عدم وقوعه مؤثرا، أو انه يرتفع أثره بهذا الاغتسال، و ذلك لان دليل الاكتفاء بغسل الجنابه عن كل غسل و وضوء اما الإجماع و اما الاخبار و لا ثالث لهما، اما الإجماع- فحاله فى المقام معلوم بعد كون المسأله ذات أقوال ثلاثه، و اما الاخبار فالمتبادر منها هو سبب الغسل لرفع الحدث الحادث من أسباب الوضوء الحادثه قبل الجنابه أو الحادثه بعدها و قبل الاغتسال و اما ما صدر منها فى أثناء الغسل فالأخبار منصرفه عنه، فيكون حاله كما لو صدر بعد الغسل فى إيجابه الوضوء، و ذلك بمقتضى عموم دليل الدال على سببته لإيجاب الوضوء، و إطلاقه، إذ الذى خرج عن عمومه بالتخصيص أو قيد إطلاقه به انما هو السبب المتقدم على الغسل، فيبقى السبب الحادث فى الأثناء تحت عموم دليل سببته للوضوء أو إطلاقه.

و لازم ذلك وجوب الوضوء بما يقع فى أثناءه، و به يبطل القول الأول- أعنى استيناف الغسل من غير وضوء- و القول الثانى أيضا- أعنى إتمام الغسل من غير وضوء- بل لا- محيص عن الوضوء فى الفرض، فحينئذ يبقى الكلام فى انه هل يتعين إتمام الغسل مع الوضوء أو يتخير بين الإتمام و الاستيناف مع الوضوء؟ و فيه وجهان لا بد فى تحقيق الحق منهما من بيان مقدمه: و هى ان العبادات المركبه من الاجزاء باعتبار اشتغالها على الهيئه الاتصاليه الصوريه و عدمها و كون الهيئه الصوريه منها فيما اشتملت عليها فى حيز الأمر و عدمه على ثلاثه أقسام:

الأول: ما تكون العباده فيه عبارة عن نفس الاجزاء و الآحاد بالأسر كيفما اتفق، و ذلك فيما لا يعتبر فيه ترتيب و لا موالات، بل المسمى عبارة عن عدة أمور جمعها الأمر بها، أو لا يعتبر فيه الموالاته و ان اعتبر فيه الترتيب، و ذلك كالغسل فإنه عبارة عن نفس غسل الأعضاء بلا ترتيب و لا موالات فى الارتماسى منه، و مع الترتيب بلا موالات فى الترتيبى منه.

الثانى: ما تكون العباده فيه مركبه عن أجزاء ماديه و صوريه لكن الطلب تعلق بالجزء المادى منها و يكون الجزء الصورى منها خارجا عن حيز الطلب، بحيث

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٠

لو أمكن وجود الأجزاء الماديه منها منفكه عن الهيئه الصوريه لكانت تمام المأمور به، و يكون انضمام الجزء الصورى الى المادى من قبيل ضم ما ليس بمأمور به الى المأمور به، و ذلك مثل الوضوء و التيمم مما يعتبر فيه الموالاته، فالمأمور به فى الوضوء نفس اجزائه الماديه من الغسلتين و المسحتين، و لذا لو اتى بها مع النيه كانت صحيحه مجزيه، و لو تخلل عدم النيه فى خلالها، فلو غسل وجهه مثلا بنيه الوضوء ثم عدل و انصرف ثم عاد و غسل يديه الى آخر الوضوء يصح ما لم يضر بالموالاته، فمن اعتبار الموالاته فيه يستكشف وجود الجزء الصورى فيه، و من صحته مع قصد العدم فى خلال اجزائه إذا اتى بالاجزاء مع النيه و الموالاته يستكشف خروج الجزء الصورى عن حيز الطلب.

الثالث: ما يكون الجزء الصورى منه مأمورا به أيضا، و ذلك كالصلاة فإنها لمكان اعتبار الترتيب و الموالاة فى اجزائها مشتملة على الجزء الصورى، و من التعبير عن موانعها بالقواطع و فسادها بقصد العدم فى السكنات المتخللة بين اجزائها المادية يستكشف كون الهيئة الصورية منها تحت الطلب، بل على ما حققناه فى مبحث الصحيح و الأعم هى ليست إلا الهيئة الصورية الحاصلة من وجود الأجزاء المادية على نحو مخصوص و ترتيب خاص مع الموالاة إذا تبين ذلك فاعلم ان قصد الخلاف و صرف النظر عن الإتمام و العدول عن الإيجاد مضر بصحة العمل فى القسم الثالث، و يفسد العمل بقصد العدول عنه و رفع اليد عن إتمامه فيبطل الصلاة بقصد استينافها فى أثنائها، لانقطاع الهيئة الاتصالية بقصد الخلاف فيها، و هى التى يعتبر فيها استدامة النية من أولها إلى آخرها فى حال الإتيان بأجزائها و فى حال السكنات المتخللة بين اجزائها، بخلاف القسمين الأولين، اما القسم الأول فواضح إذ ليس فيه جزء صورى حتى ينقطع بنية الخلاف، و اما القسم الثانى فكذلك فإنه و ان كان فيه الجزء الصورى و هو ينقطع بقصد الخلاف، لكن الجزء الصورى منه لا- يكون فى حيز الأمر، و لا- يضر بصحة العمل انقطاعه إذا اتى بالأجزاء المادية مع النية و الموالاة، و على هذا فلو غسل وجهه فى الوضوء ثم انصرف عن إتمامه و أراد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢١

الاستيناف فغسل وجهه ثانيا و أتم وضوئه مع عدم فوت الموالاة فمقتضى ما ذكرناه عدم بطلان الغسل الأول من وجهه، من جهة عدم تأثير قصد خلافه فى البطلان بل يقع وضوئه بنيتين: غسل وجهه بالنية الاولى و بقیة أفعاله بالنية الثانية، و يكون الغسل الثانى من وجهه الذى قصد غسله بنية الوضوء بلا اثر، و لازم ذلك عدم تحقق الاستيناف بقصده فيما لا يعتبر فيه الموالاة كالغسل، فلو غسل رأسه و رقبتة فى الصبح بنية الغسل ثم انصرف عنه و يريدان يغتسل من رأس فى الظهر فغسل رأسه و رقبتة و جانبیه فى الظهر يكون الغسل المأمور به منه غسل الرأس و الرقبة فى الصبح و غسل الجانبين فى الظهر، و تكون غسل الرأس و الرقبة فى الظهر بلا اثر، لا انه يمحو غسل رأسه و رقبتة فى الصبح بعدوله، و يكون غسله المأمور به هو الذى اتى به فى الظهر من غسل رأسه الى آخر الغسل هذا فيما لا يعتبر فيه الموالاة و كذا فيما يعتبر فيه لكن مع عدم الإخلال بها، إذا تحقق ذلك كله فنقول: بناء على عدم فساد الغسل بالحدث الواقع فى أثنائه و عدم وجوب استينافه هل يجب عليه الإتمام حتى يصدق انه جاء بالعمل بنية واحدة؟

أو يجوز استينافه و لو بالتلفيق فى الاجزاء من الفعل الصادر بالنية الاولى و الصادر بالنية الأخيرة؟ وجهان: أقربهما الأخير و ذلك لعدم الدليل على شرطية ما زاد على تعقب غسل الأجزاء اللاحقة مع النية فى صحة الأجزاء السابقة، و اما كون نيتها بعينها هى نية الأولى بحيث يصدق الإتيان بالعمل بنية واحدة فليس على اعتباره دليل، و نتيجة ذلك كله هو تخيير المكلف بعد حدوث الحدث فى أثناء غسله بين إتمامه و بين استينافه، كل ذلك مع ضم الوضوء إليه أيضا، هذا تمام الكلام فيما أورد أو يمكن إيراده على الدليل الأول للقول الأول و اما دليلهم الثانى- أعنى استصحاب بقاء الحدث عند الشك فى إزالته بالغسل الواقع فى أثنائه الحدث- فأورد عليه بأنه محكوم بأصل آخر حاكم عليه، و هو استصحاب صحة الأجزاء السابقة، فهذا لو تم لكان حاكما على أصالة بقاء الحدث، إذ الشك فى بقاءه مسبب عن الشك فى صحة هذا الغسل الذى وقع الحدث فى أثنائه، و مع جريان الأصل الحاكم لا ينتهى الأمر إلى إجراء الأصل فى المحكوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٢

أقول: عدم إجراء الأصل المحكوم عند جريان الحاكم عليه و ان كان مما لا يعتبره الريب الا ان كون الأصل الحاكم جاريا فى المقام لا يخلو عن اشكال، و ذلك لان ما يتصور جريانه فى المورد هو استصحاب صحة الأجزاء السابقة على الحدث الواقع فى الأثناء، و فى إجرائه كلام، لان المستصحب أما الصحة الفعلية للأجزاء السابقة أو الصحة التأهيلية بمعنى قابلية الأجزاء السابقة لأن

يلحقها الأجزاء اللاحقة لكي يترتب عليها الصحة الفعلية و يتحقق الأجزاء، و شىء منهما لا يصلح لان يستصحب، أما الصحة الفعلية فلعدم اليقين بها حيث انها متوقفة بتمامية العمل و تحقق الأجزاء، و مع عدمه يقطع بعدمها، و اما الصحة التأهيلية فللقطع ببقائها بعد وقوع الحدث الا ان القطع ببقائها لا ينفذ في إثبات الصحة الفعلية ما لم يحرز حال الحدث الواقع في أثناءه، و بقاءها على ما هي عليها لا يصلح الشك في مانعية الحدث عن لحوق الأجزاء اللاحقة، و ترتب الصحة الفعلية و لو فرض الشك في بقاء الصحة التأهيلية لا يكون استصحابها مفيدا في إثبات الصحة الفعلية إلا بإثبات عدم مانعية الحدث، و إثباته باستصحاب بقاء الصحة التأهيلية مبنى على صحة التعويل بالأصل المثبت و قد ذكر الشيخ الأكبر في رسالته في الشك في المانعية موردا سلم فيه صحة إجراء الاستصحاب، و هو ما إذا كان الهيئة الاتصالية متعلقة للأمر و شك في بقاءها بواسطة الشك في القاطع أو قاطعية الموجود، و فيما افاده (قده) بحث موكول الى محله.

و كيف كان فهو لا ينفذ في المقام لما عرفت من عدم الهيئة الاتصالية في الغسل أولا، لعدم اعتبار الموالاة فيه، و عدم ما يدل على تعلق الأمر بها ثانيا، لان طريق إحراز تعلق الأمر بها في الصلاة هو التعبير عن المانع بالقاطع، و هو مفقود في باب الغسل، هذا و فرق في مصباح الفقيه بين المقام و بين ما منع الشيخ (قده) عن إجراء الأصل فيه قال (قده): و ليس استصحاب صحة الأجزاء عند الشك في ناقضية الحدث الصادر في الأثناء كاستصحاب صحة الأجزاء عند مانعية الموجود، كما لو شك في اشتراط صحة مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٣

الصلاة بعدم تخلل الفصل الطويل أو عدم الكلام في أثناءها، فإنه ربما يناقش في استصحاب الصحة في مثل هذه الموارد نظرا الى ان وجود ما يشك في مانعيته يورث الشك في بطلان الأجزاء اللاحقة، بمعنى عدم قابليتها للانضمام الى الأجزاء السابقة فلو صلى مثلا ركعة ثم صدر منه ما يشك في مانعيته فإنما يشك في إمكان إتمام الصلاة لا في انقلاب ما وجد عما وجد عليه، و لا في ارتفاع أثرها من حيث هي، فاستصحاب صحتها لا يجدى في القطع بتفريغ الذمة من المركب، و اما ما نحن فيه فليس من هذا القبيل فان الشك فيه ليس إلا- في ارتفاع أثر الأجزاء السابقة- أعنى حصول الطهارة عند الإتيان بسائر الأجزاء- لا في مانعية الموجود من لحوق اللاحق بسابقه كما لا يخفى انتهى.

أقول: و لعل السر في الفرق بين المقام و بين ما ذكره (قده) هو تقييد المأمور به بعدم وجود المانع شرعا في مثل الصلاة، فإن المانعية تنتزع من تقييد الشىء بعدم المانع، كما ان الشرطية منتزعة من تقييده بوجود الشرط بخلاف المقام، فان الغسل في مقام المطلوية ليس مقيدا بعدم وقوع الحدث الأصغر في أثناءه، كما لا يكون مقيدا بعدم حدوث الجنابة المستأنفة في أثناءه، و الجنابة الحادثة في أثناء الغسل لا يكون مانعا شرعا عن صحة الغسل الذي حدثت في أثناءه، و انما هي جنابة جديدة و حدث حادث يقتضى غسلا جديدا، و لذلك يحتاج الى الاستيناف، و هذا بخلاف الحدث الحادث في أثناء الصلاة فإنه مانع شرعى عنها كما لا يخفى، و الحدث الأصغر لو كان مبطلا للغسل يكون كالجنابة الحادثة في أثناءه، لا كالحدث الواقع في أثناء الصلاة فعلى هذا فالصواب هو ما افاده (قده) من عدم المانع عن إجراء استصحاب صحة الأجزاء السابقة في المقام و لو منع عن إجراءاته فيما إذا شك في مانعية شىء كالتكفير مثلا للصلاة و حاصل الكلام هو المنع عن استصحاب الجنابة عند الشك في فساد الغسل بتخلل الحدث في أثناءه بواسطة جريان الأصل الحاكم عليه، و هو استصحاب صحة الأجزاء السابقة على الحدث المتخلل، هذا تمام الكلام في الدليل الثانى للقول الأول و اما الدليل الثالث و هو قاعدة الاشتغال فهي أيضا غير جارية، لأنه على تقدير

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٤

إجراء استصحاب صحة الأجزاء السابقة لا تنتهى النوبة إلى أصالة الاشتغال، لحكومته عليها بل استصحاب بقاء الجنابة الذى موافق مع أصالة الاشتغال أيضا حاكم عليها، إذ لا فرق في منع الحاكم عن إجراء المحكوم بين ان يكون مخالفا معه أو موافقا، و على

تقدير المنع عن اجراء الاستصحاب بادعاء كون المقام أيضا مثل مانعيه التكفير عن الصلاة تكون المانعيه متزعه عن تقييد المأمور به بعدم المانع، فالمقام مجرى البراءة لا- قاعدة الاشتغال، لان مرجع الشك في فساد الغسل بالحدث المتخلل فيه الى الشك في دخل عدم الحدث في صحته، وعند الشك فيه يكون المرجع هو البراءة كما هو الشأن في الشك في الشرطية و المانعيه.

و اما الدليل الرابع- اعنى ما ذكروا من الدوران- فبالمنع عن بطلان الثانى منه. و هو الاكتفاء بإتمام ذاك الغسل مع ضم الوضوء اليه. كما ظهر وجهه من مطاوى ما تقدم و ما يتلوه، بل هو الحق الحقيق بالتصديق، و ذلك لكونه الموافق للجمع بين ما دل على صحه مثل هذا الغسل من استصحاب الصحه و البراءة، بل الإطلاقات و العمومات الاجتهادية الواردة في كيفية الغسل الغير المتعرضه لشرطية عدم تخلل الحدث في أثائه، و ما دل على إيجاب الحدث الأصغر للوضوء، إذ قد عرفت ان الذى خرج عن عموم ما يدل على إيجابه هو الحدث المتقدم على الغسل و هو ما كان حدوثة بنفس الجنابه، أو بسبب آخر من موجبات الحدث الأصغر، متقدما على الجنابه أو متأخرا عنها، و اما ما حدث في أثائه فهو منصرف عن دليل المخرج، و حيث لا يشمل الدليل المخرج فيبقى على حكمه الأول من كونه موجبا للوضوء، فلازم ما دل على صحه مثل هذا الغسل هو عدم وجوب استينافه و جواز الاكتفاء به، و لازم ما دل على إيجاب الحدث للوضوء و قصور شمول دليل المخرج له هو إيجاب الوضوء، و نتيجة ذلك هو وجوب الوضوء بذاك الحدث مطلقا، سواء تم ذلك الغسل أو اعاده من رأس، مع ما فى إعادته من البحث الذى تقدم و مع صحه هذا القول و لزوم الأخذ به لكونه الموافق للجمع بين الدليلين فلا ينتهى الأمر إلى الأخذ بالقول باستيناف الغسل من غير وضوء و مما ذكرنا يظهر بطلان الدليل الخامس، و هو استبعاد الاجتزاء بالغسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٥

مع وقوع الأحداث الكثيرة فى أثائه، فإنه استبعاد محض، و لا مضايقة للالتزام به إذا اقتضاه الدليل، و لعمري لقد يثبتنا الدليل بأبعد من ذلك، كما لا يخفى على الممارس المتتبع، و اما الدليل السادس- أعنى الاخبار المصرحة بوجوب استيناف الغسل من الروايتين المحكية عن مجالس الصدوق و المحكية عن الفقه الرضوى القريبه من الأولى- فالإنصاف عدم صحه الاستناد إليها، اما ما فى الفقه الرضوى فلعدم حجيته عندنا إلا ما علم منه استناده الى الامام (ع) و لم يكن له ما يخالفه، و كل واحد منها مفقود فى المقام، حيث لم يعلم استناده اليه (ع) مع كونه مخالفا لما يدل على وجوب الوضوء بالحدث الأصغر- كما عرفت- و كونه مخالفا للاحتياط، و اما المحكية عن مجالس الصدوق فبضعف سندها و عدم جابر لها، حيث لا شهرة محققة على العمل بها بل لم يعلم استناد القائل بوجوب استيناف الغسل عليها، و لذا لم تقع الإشارة إليها قبل الشهيد (قده) و انه نسبه الى القليل، و ان فى محكى البحار ان الشهيد الثانى و سبطه الماجد صاحب المدارك (قدس سرهما) ذكرا وجود الخبر فى كتاب عرض المجالس، قال:

و لم نجد فى النسخ التى عندنا، و ان قال فى الحدائق بأن المراد من كتاب عرض المجالس هو أمالى الصدوق المشهور بالمجالس أيضا، و نقلها الشهيد عن كتاب عرض المجالس، و اعتمد الشهيد الثانى و سبطه على نقل الشهيد من غير مراجعة إلى الكتاب.

و بالجملة فالإنصاف ان هذا لا يصح الاستناد إليه فى إثبات حكم مخالف للدليل و الاحتياط، هذا ما يتعلق بالقول الأول. و استدلل للقول الثانى- أعنى إتمام الغسل و الاكتفاء به من غير حاجة الى الوضوء- بوجوه كاستصحاب صحه الغسل، و الإجماع على ان ناقض الصغرى لا يوجب الطهارة الكبرى، و إطلاق ما دل على صحه الغسل بمجرد مس الماء، مثل قوله (ع) «كل شىء أمسسته الماء فقد أنقيته» و قوله (ع) «و ما جرى عليه الماء فقد اجزئه» و إطلاق ما دل من الاخبار على عدم اعتبار الموالاة فى



الغسل المروى فى قضيه أم إسماعيل، و ما

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٦

دل على جواز تأخير بعض اجزاء الغسل و لو الى نصف يوم أو أزيد، فإنه ربما يستبعد اراده ما لو لم يصدر الحدث فى الأثناء، و ما دل من النصوص على اجزاء غسل الجنابه من الوضوء بعد فرض صدق مسمى الغسل على هذا الغسل و لا يخفى ان هذه الأدلة و ان كانت كافيه فى إبطال القول الأول- أعنى استيناف الغسل من غير وضوء- لكنها لا تثبت القول الثانى أيضا إلا الدليل الأخير- أعنى ما يدل على عدم وجوب الموالاه- الا ان الانصاف انه صالح لتأييد الدليل، إذ ليس أزيد من الاستبعاد و لا يكون دليلا فى مقابل ما يدل على وجوب الوضوء بالحدث الأصغر، و مخالفته مع الاحتياط، فهذه الأدلة لا تكفى فى إثبات الغناء عن الوضوء و ان دلت فى إثبات إتمام ذلك الغسل، و قد ظهر من جميع ذلك صحة القول الأخير و هو إتمام الغسل مع ضم الوضوء اليه، لكن الاحتياط مما لا ينبغى تركه، و طريقه أولا بما ذكره المصنف (قده) فى المتن من اعاده الغسل بعد إتمامه و الوضوء بعده، أو الاستيناف و الوضوء بعده، و هذا التخيير بين الإتمام و الاستيناف بناء على ما اخترناه من جوازهما معا لا اشكال فيه، و لكن لعله خلاف الاحتياط، و أحوط من ذلك أحد أمرين: اما الجمع بين الإتمام و الاستيناف و الإتيان بالوضوء، و اما الاستيناف لكن لا- بقصد الاستيناف معينا بل ينوى فى استينافه ما هو عليه من التكليف الواقعى من الإتمام و الاستيناف، و اما الاكتفاء بالاستيناف بقصده فعله خلاف الاحتياط من جهة الإشكال فى عدم تأثيره فى إفساد ما تقدم من العمل كما تقدم، و أحوط من ذلك احداث حدث أصغر ثم الوضوء بعده، من جهة الإشكال فى الوضوء بعد غسل الجنابه و انه بعده بدعه، و أحوط من ذلك إيجاد مفسد قهرى لغسل الجنابه باحداث جنابه بعده أمكن من جهة الإشكال فى الاجتزاء بما يأتى من الغسل اعاده أو استينافا، لعدم التمكن من ان يأتى به مع الجزم بالنيه حين العمل، حيث يقال بوجوبه مع التمكن منه، و لذا يحكم ببطان الاحتياط مع التمكن من الاحتياط التفصيلى خصوصا فيما يحتاج الى التكرار- و قد فصلناه فى الأصول بما لا مزيد عليه- هذا تمام الكلام فيما إذا وقع الحدث فى أثناء غسل الجنابه

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٧

و لو وقع الحدث الأصغر فى أثناء غيره من الأغسال الواجبه كالحيض و نحوه فالظاهر عدم الإشكال فى صحته و وجوب الوضوء بعده، كما انه لولاه لكان يجب عليه الوضوء، فلا يجرى فيه ما تقدم من أدلة القولين الأخيرين، كما لا يخفى، و لا فرق فى جميع ما ذكر بين ان يكون ترتيبيا أو ارتماسيا على وجه التدرج بحيث يتصور فيه أثناء، و اما ما لا يتصور فيه الأثناء كالارتماسى على وجه الإينى حصوله فلا- موضوع للبحث عن وقوع الحدث فى أثنائه إذ لا- أثناء له، قال فى الجواهر: و تخيل إمكان جريان ما تسمعه من الوجوه الثلاثه فى غسل الجنابه لكون الوضوء جزءا رافعا ضعيف جدا كما هو واضح.

[مسألة (٩): إذا أحدث بالأكبر فى أثناء الغسل]

مسألة (٩): إذا أحدث بالأكبر فى أثناء الغسل فان كان مماثلا للحدث السابق كالجنابه فى أثناء غسلها، أو المس فى أثناء غسله فلا- إشكال فى وجوب الاستيناف، و ان كان مخالفا له فالأقوى عدم بطلانه فيتمه و يأتى بالآخر، و يجوز الاستيناف بغسل واحد لهما و يجب الوضوء بعده ان كانا غير الجنابه أو كان السابق هو الجنابه حتى لو استأنف و جمعها بنيه واحده على الأحوط، و ان كان اللاحق جنابه فلا حاجه الى الوضوء سواء أتمه و أتى للجنابه بعده أو استأنف و جمعها بنيه واحده فى هذه المسألة أمور ينبغى ان يبحث عنها الأول: لا إشكال فى انه إذا صار جنبا فى أثناء غسل الجنابه يجب عليه الاستيناف و قد حكى الاتفاق فيه عن كشف اللثام، و كذا ينبغى عدم الارتياب فى وجوب الاستيناف بالنسبه الى كل حدث تخلل فى أثناء

رافعه، كما إذا تخلل الحدث الأصغر في أثناء الوضوء أو المس الميت في أثناء غسل المس و نحوهما، لان المتخلل يؤثر في مقتضاه، لعموم ما يدل عليه، و لا وجه لتوهم الإتمام و التكرير لعدم تصور التبويض في المتجانس، فحين حدوث المتخلل يقطع بارتفاع اثر ما وقع من الرفع لو كان لما وقع منه اثر، و لم يكن في تأثيره متوقفا على تعقب بقيه اجزائه، و مع القطع بارتفاع أثره بتخلل ناقضه ينقطع استصحاب صحه ما أتى به، لان رفع اليد عن صحته حينئذ نقض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٨

لليقين باليقين- كما هو ظاهر- فكل حدث عند حدوثه ينقض رافعه إذا وقع في أثناءه، كما ينقضه إذا حدث بعده إلا الاستحاضة المتخللة في أثناء رافعها فان كل قسم منها في أثناء رافع ذاك القسم أو رافع الأشد منه لا ينقضه، فالقليلة الحادثة في أثناء الوضوء لا ينقضه، بل هي كالسلس الواقع فيه، و كذا المتوسطة الواقعة في أثناء غسلها أو وضوئها، و الكثيرة الواقعة في أثناءها، و هذا بخلاف المتوسطة الواقعة في أثناء الوضوء أو الكثيرة الواقعة في أثناء وضوء المتوسطة أو غسلها، فإنها تنقضهما لعدم كونهما من قبيل الحدثين المتميزين لكي يجري فيهما ما يتلو عليك الأمر الثاني: إذا كان العارض في أثناء رافع الأكبر من غير جنس المرفوع و لم يكن حيضا بل كان غيره، كمس الميت مثلا، فان كان الرفع غير غسل الجنابة، كغسل الحيض مثلا بان وقع مس الميت في أثناء غسل الحيض، فالأقوى عدم بطلانه به، لأن الأحداث متميزة لا تداخل قهرى فيها فيكون من قبيل المحدث بالحدثين، كما إذا كانت المرأة حائضة فصارت مستحاضة أو نفساء فإنها يجب عليها بكل سبب غسله، و ان جاز لها ان تتداخل في أغسالها بغسل واحد، فيتم الغسل الذي بيده في المقام و يأتي بالآخر الذي حدث سببه في أثناء الغسل الأول، أو يرفع اليد عنه فيستأنف غسلها على اشكال في الأخير من جهة الإشكال في تأثير نية القطع في إفساد ما تقدم، مع عدم قابلية إتمامه بالمتجدد لكون نيته غير نية الأولى بناء على عدم جواز إتيان العمل الواحد بنتين - حسبما مر في المسألة السابقة- و كيف كان فيجب الوضوء بعده إذا كان مما يوجب الوضوء به، و ان كان الرفع غسل الجنابة كما إذا وقع مس الميت في أثناء غسل الجنابة فالظاهر ان حكمه حكم الحدث الأصغر الواقع في أثناءه، حيث ان الحدث الأكبر حدث الأصغر أيضا، بمعنى انه موجب للطهارتين للكبرى و الصغرى معا، فمن كان على وضوء فمس الميت يجب عليه الغسل و الوضوء كلاهما، فحال الحدث الأكبر الواقع في أثناء غسل الجنابة بعينه حال الحدث الأصغر، بل هو هو مع شىء زائد فحينئذ يجىء فيه الأقوال الثلاثة: من الاستئناف أو الإتمام بلا وضوء، أو الإتمام معه، و ان الحق فيه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٩

هو الأخير- أعى الإتمام مع الوضوء مع مراعاة الاحتياط- كما ذكر في المسألة المتقدمة.

و لو عرضت الجنابة في أثناء رافع غيرها- كما إذا أجنب في أثناء غسل المس أو أجنبت المرأة في أثناء غسل الحيض- فالظاهر عدم نقضه بها، و ذلك لاستصحاب صحته من غير معارض، فيجوز له إتمام السابق ثم الإتيان بغسل الجنابة، أو رفع اليد عنه و الاستيناف من رأس، اما بنية الجنابة فقط، أو بالجمع بينهما في النية، بأن ينويهما معا، مع إشكال في الأخير من جهة الإشكال في إتيان العمل الواحد بنتين- كما تقدم- و كيف كان فلا يحتاج معه الى الوضوء لكفاية غسل الجنابة عنه، هذا كله فيما لو كان الحدث اللاحق غير حيض و لو كان حيضا كما إذا حاضت المرأة في أثناء غسل المس أو غسل الجنابة ففي النقض به قولان: و الظاهر من كثير كما في الجواهر هو النقض، و لعله لما ورد من قوله (ع) «قد جائها ما يفسد الصلاة» و في دلالة كلام، إذ يمكن ان يقال فيها بكونه إرشادا الى عدم الفائدة في الغسل حينئذ، لا الى اشتراط حصول الطهارة من الحيض، و كيف كان فعلى تقدير صحه غسل الجنابة من الحائض يجوز لها إتمامه و يرتفع به حدث جنابتها، و على تقدير عدمها ينقض بطرّو الحيض في أثناءه، قال في الجواهر:

و صحته منها لا تخلو عن التأمل و النظر لتوقفها على ثبوت الخطاب من الشارع و لو ندبا لرفع حدث الجنابة منها، و هو مشكل لا يدخل تحت ما دل على الكون على الطهارة لعدم تيسرها. قال (قده): و بذلك يفرق بين حال انقطاع الدم و عدمه، بصحة غسل الجنابة منها في الأول حيث تيسر لها الطهارة دون الأخير انتهى، و لعل الكلام في ذلك يأتي في محل آخر مفصلا الأمر الثالث: قد ظهر من مطاوي ما ذكرنا في الأمرين حكم الوضوء في المسألة و حاصله ان الحدث الأكبر المتخلل و الحدث المرفوع الذي يغتسل منه اما يكونا كلاهما الجنابة أو لا يكون شيئا منهما الجنابة، أو يكون المرفوع جنابة و المتخلل غيرها، أو يكون المرفوع غير الجنابة و المتخلل جنابة، و لا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٠

يحتاج الى الوضوء فيما إذا كان كلاهما الجنابة، أو كان المتخلل جنابة، و المرفوع غير جنابة. و ذلك اما في الأول فواضح حيث انه ينتقض الغسل الأول و يجب عليه الغسل المستأنف، و اما في الثاني فلأنه بالغسل منها تحصل الطهارتين سواء تم الأول و اتى بالجنابة مستأنفا، أو رفع اليد عن الأول و اتى بغسل مستأنف بنيتها و هذا ظاهر، و يحتاج الى الوضوء فيما إذا لم يكونا معا جنابة أو كان المرفوع جنابة، اما في الأول فواضح و اما في الأخير فلما عرفت من كونه من قبيل تخلل الحدث الأصغر في غسل الجنابة بل هو هو، و قد مر ان المختار فيه الحاجة الى الوضوء، و لا فرق في الحاجة الى الوضوء في الأخيرين بين ان يتم الغسل للجنابة، ثم يأتي بالغسل للحدث المختل، أو يرفع اليد عن غسل الجنابة و يأتي بغسل مستأنف لهما كما لا يخفى.

#### [مسألة (١٠): الحدث الأصغر في أثناء الأغسال المستحبة]

مسألة (١٠): الحدث الأصغر في أثناء الأغسال المستحبة أيضا لا يكون مبطلا لها، نعم في الأغسال المستحبة لإتيان فعل كغسل الزيارة و الإحرام لا يعد البطلان كما ان حدوثه بعده و قبل الإتيان بذلك الفعل كذلك كما سيأتي الأغسال المستحبة كما سيأتي على أقسام، لأنها اما زمانية مثل غسل يوم الجمعة و نحوه و اما مكانية للدخول في مكان كالغسل لدخول الحرم أو مسجد الحرام أو الكعبة و نحو ذلك، أو للكون في مكان بعد دخوله، و اما فعلية للفعل الذي يريدان يفعل، أو للفعل الذي فعله، و حكم هذه الأقسام في انتقاضها بالحدث الأصغر الذي يقع بعدها هو ان الأغسال الزمانية لا تنقض بالحدث الواقع بعدها، بمعنى انه إذا اغتسل للجمعة فقد حصل الامتثال و لا يضر بامتثاله حدوث الحدث بعده و لا يحتاج إلى استثنائه به، و اما المكانية فهي بالحقيقة ترجع إلى الفعلية، لأنها اما للدخول في المكان أو للكون فيه، و كل من الدخول و الكون من الافعال، فالمكانية كلها فعلية للفعل الذي يريدان يفعل، و هي - اعني الفعلية للفعل الذي يريدان يفعل - تبطل بحدوث الحدث الأصغر بعدها، فلو اغتسل للزيارة فوقع منه الحدث قبل ان يزور يحتاج في إتيانه الزيارة مع الغسل الى تجديد الغسل بعد حدوث الحدث، و اما الفعلية للفعل الذي فعله كالغسل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣١

لرؤية المصلوب فهي كالزمانية لا- ينتقض بالحدث الأصغر. إذا تبين ذلك فاعلم ان كلما تنقض الغسل المستحب بحدوث الحدث بعده ينتقض بحدوثه في أثائه، و كلما لا ينتقض بحدوثه بعده لا ينتقض بحدوثه في أثائه

#### [مسألة (١١): إذا شك في غسل عضو من الأعضاء الثلاثة]

مسألة (١١): إذا شك في غسل عضو من الأعضاء الثلاثة أو في شرطه قبل الدخول في العضو الآخر رجح و اتى به، و ان كان بعد الدخول فيه لم يعتن به و بينى على الإتيان على الأقوى و ان كان الأحوط الاعتناء ما دام في الأثناء و لم يفرغ من الغسل، كما في

الوضوء، نعم لو شك في غسل الأيسر اتى به و ان طال الزمان لعدم تحقق الفراغ حينئذ لعدم اعتبار الموالاة فيه، و ان كان يحتمل عدم الاعتناء إذا كان معتاد الموالاة

في هذه المسألة أمران الأول: في التجاوز عن المحل و الدخول في الغير في اجزاء الغسل لتشخيص مجرى قاعدته، اعلم ان الحكم الاولي عند الشك في إتيان شيء بسيط أو مركب ذو اجزاء و شرائط بالنسبة إلى كله أو جزئه أو شرطه هو الاستصحاب، و البناء على عدم إتيانه و ترتيب آثار عدم الإتيان عليه، و قد خرج عن عموم ما إذا شك في إتيان جزء مركب ذي اجزاء أو شرط مشروط مقيد به إذا كان الشك في إتيانه بعد التجاوز عن محله المقرر له و الدخول في غيره- مثل ما إذا شك في القراءة و قد دخل في الركوع، أو شك في الطهارة و قد دخل في الصلاة- بناء على ان يكون الشرط هو الوضوء على نحو الشرط المتقدم، لا الطهارة الحاصلة منه على نحو الشرط المقارن- و مخرج ذلك عن عموم دليل الاستصحاب هو الاخبار الكثيرة الدالة عليه، و يسمى ذلك بقاعدة التجاوز الحاكمة على الاستصحاب، و ورد الدليل في خصوص باب الوضوء على لزوم الاعتناء بالشك ما دام لم يفرغ منه، و لو كان في جزئه الأخير و شك في جزئه الأول، و هذا كله مما لا اشكال فيه انما الكلام في ان قاعدة التجاوز كلية مضروبة في كل مركب مشروط عند الشك في جزئه و شرطه- من الصلاة و الحج و الوضوء و الغسل و التيمم- لكي يكون خروج الوضوء عنها بالتخصيص، أو انها قاعدة كلية مضروبة في خصوص باب الصلاة لا تجرى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٢

في غيره من المركبات و المشروطات، لكي يكون الحكم في باب الوضوء على طبق القاعدة الأولية، بحيث لو لا الدليل الخاص على عدم إجراء قاعدة التجاوز لكان محكوما بحكم الاستصحاب، و تظهر النتيجة في غير الوضوء و الصلاة من المركبات و المشروطات كالغسل و التيمم و نحوهما، فعلى الأول تلحق بالصلاة في كونها مجرى قاعدة التجاوز، و على الثاني تلحق بالوضوء في كونها مجرى الاستصحاب، و ان افترقا بورود الدليل الخاص على الاعتناء بالشك في الوضوء ما لم يفرغ منه دونها، و تشخيص ذلك لا يخلو عن غموض بالنظر الى مدرك القاعدة مثل رواية إسماعيل بن جابر التي فيها «و ان شككت في شيء و دخلت في غيره فشككتك ليس بشيء، إنما الشك في شيء لم تجزه» بعد ذكر جملة من المصاديق مثل الشك في التكبير بعد الدخول في القراءة، أو القراءة بعد الدخول في الركوع، و انما الغموض في ان تلك الكلية أعنى قوله (ع) «و ان شككت في شيء»- إلخ- هل كلية مضروبة للصلاة من متعلقاتها التي ذكر بعضها قبل تلك الكلية و أجملها بها، أو انها قاعدة مضروبة في كل مركب من الصلاة و غيرها، و لا يخفى ان ذكرها بعد ما ذكره من متعلقات الصلاة يخصصها بها، بحيث يكون قرينه على تخصيصها بها، و مع الشك في ذلك يكون المحكم هو الرجوع الى الاستصحاب في غير الصلاة، لكون مخصص دليله مجملا من جهة احتفافه بما يصلح للقرينية. فيجب الاقتصار على متيقنه و هو باب الصلاة و الرجوع في غيرها الى عموم دليل الاستصحاب، و هذا هو المختار وعدنا- حسبما قويناه في الأصول- و عليه فالأقوى في الغسل الاعتناء بالشك في غسل عضو من الأعضاء أو في شرط من شروطه ما لم يفرغ منه كما في الوضوء الأمر الثاني: وقع البحث في قاعدة التجاوز في تشخيص الغير الذي بالدخول فيه تجرى قاعدة التجاوز، هل هو مطلق الغير و لو لم يكن له محل مقرر بنحو من التقرر أصلا مثل حالة الفراغ عن الوضوء مثلا- في مقابل اشتغاله، فإذا رأى نفسه فارغا عنه غير مشتغل به يكون داخلا في غيره- أو انه الغير الذي له محل مقرر بنحو من التقرر و لو بحسب عادته- مثل تمشط لحيته أو مس وجهه بالمنديل، إذا جرت عادته بأنه عند الفراغ من الغسل مثلا يتمشط أو يمسح وجهه بالمنديل- أو الغير الذي يعد من اجزاء المركب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٣

مثل الجانب الأيسر بالنسبة إلى الأيمن، و الأيمن بالنسبة إلى الرأس و الرقبة، و الأقوى هو الوسط كما حررناه في الأصول بما لا

مزید علیہ.

فعلى الأول يحصل التجاوز بصرف رؤيته نفسه فارغاً عن الغسل، و لو لم يشتغل بفعل آخر مترتب عليه و لو بحسب عادته، و على الثانى يكون التجاوز بدخوله فى الغير المترتب عليه و لو بالعادة، و على الأخير لا يصدق التجاوز عنه و الدخول فى الغير، عند الشك فى الجزء الأخير فلا موضوع لقاعدة التجاوز حينئذ عند الشك فيه، بل إنما تجرى قاعدة الفراغ بناء على مغايرتها مع قاعدة التجاوز، و كيف كان فعند الشك فى غسل الأيسر يصح اجراء القاعدة فيما إذا اعتاد بالاشتغال بعمل بعد الغسل بحيث صار مرتباً عليه بالعادة، أو اعتاد الموالاة بحيث يكون فى حال يرى نفسه فارغاً عن الغسل بحسب عادته

#### [مسألة (١٢): إذا ارتمس فى الماء بعنوان الغسل]

مسألة (١٢): إذا ارتمس فى الماء بعنوان الغسل ثم شك فى انه كان ناوياً للغسل الارتماسى حتى يكون فارغاً- أو لغسل الرأس و الرقبه فى الترتيبى حتى يكون فى الأثناء و يجب عليه الإتيان بالطرفين- يجب عليه الاستيناف، نعم يكفيه غسل الطرفين بقصد الترتيبى، لأنه ان كان بارتماسه قاصداً للغسل الارتماسى فقد فرغ، و ان كان قاصداً للرأس و الرقبه فباتيان غسل الطرفين يتم الغسل الترتيبى

و ذلك بناء على احتياج كل واحد من الأعضاء الثلاثة فى غسلها إلى نية على حدة، حيث يدور امره بين ان كان ناوياً لغسل خصوص الرأس و الرقبه و كان غسله ترتيبياً، أو كان قاصداً لغسل مجموع الأعضاء و كان غسله ارتماسياً، فعلى الأول فقد حصل غسل الرأس و الرقبه، و على الثانى فقد فرغ من الغسل فالامثال فى غسل الرأس و الرقبه حاصل قطعاً، اما بغسلهما مستقلاً أو فى ضمن غسل المجموع، و يحصل القطع بالفراغ بغسل الطرفين و هذا ظاهر

#### [مسألة (١٣): إذا انغمس فى الماء بقصد الغسل الارتماسى]

مسألة (١٣): إذا انغمس فى الماء بقصد الغسل الارتماسى ثم تبين له بقاء جزء من بدنه غير منغسل يجب عليه الإعادة ترتيبياً أو ارتماساً، و لا يكفيه جعل ذلك الارتماس للرأس و الرقبه ان كان الجزء الغير المنغسل فى الطرفين، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٤

فيأتى بالطرفين الآخرين، لانه قصد به تمام الغسل ارتماساً لا خصوص الرأس و الرقبه و لا يكفى نيتها فى ضمن المجموع و ذلك أيضاً ظاهر بعد اعتبار نيته غسل كل عضو فى الغسل الترتيبى

#### [مسألة (١٤): إذا صلى ثم شك فى انه اغتسل للجنازة أم لا؟]

مسألة (١٤): إذا صلى ثم شك فى انه اغتسل للجنازة أم لا؟ ينبى على صحة صلاته و لكن يجب عليه الغسل للأعمال الاتية، و لو كان الشك فى أثناء الصلاة بطلت لكن الأحوط إتمامها ثم الإعادة

من القواعد المسلمة التى لا اشكال فيها قاعدة الشك بعد الفراغ المعبر عنها بأصالة الصحة، و البناء على صحة العمل عند الشك فيها من جهة الشك فى الإخلال بجزء أو شرط منه، و قد تقرر فى الأصول ان الاستفادة من دليلها هو صحة الموجود لا وجود ما شك فى الإخلال به، و لذا لا تكون من الامارات بل هى من الأصول، و لو كانت من الأصول المحرزة يكون إحرازها بالنسبة إلى العمل الذى وقع الفراغ منه، فعلى هذا فلو شك بعد صلاة الظهر مثلاً فى انه اغتسل للجنازة أو توضأ أم لا؟ ينبى على صحة صلاته لا على وجود الغسل أو الوضوء، و لو بنى على وجودهما كان البناء عليه بالنسبة الى ما فرغ منه و اما الصلاة التى لم يشرع

فيها فلا موضوع لقاعدة الفراغ بالنسبة إليها كما لا يخفى و لو شك في أثناء الصلاة في انه اغتسل فيما إذا كان جنباً أو توضأ فيما كان محتاجاً الى الوضوء ففي صحة صلاته أو بطلانها وجهان: مبنيان على ان الشرط هو الوضوء و الغسل المتقدم على الصلاة و تكون شرطيهما من قبيل الشرط المتقدم، أو الشرط هو الطهارة الحاصلة منهما و تكون الشرطية من قبيل الشرط المقارن، فعلى الأول يحكم بالصحة معتمداً على قاعدة التجاوز، لكون الشرط مما له المحل المقرر شرعا و قد تجاوز عن محله و دخل في غيره المترتب عليه، و هذا ظاهر. و على الثاني فلا وجه للصحة لا قاعدة التجاوز و لا قاعدة الفراغ، اما قاعدة التجاوز فلانه و ان يصدق التجاوز بالنسبة الى ما مضى من العمل لكن لا يصحح لما بقى منه للزوم إحراز شرطه، حيث لم يتجاوز عنه، و اما قاعدة الفراغ فواضح حيث انه بعد في أثناء العمل. و الحق ان الشرط هو الطهارة المسببة عن الغسلات على نحو الشرط المقارن، كما يدل عليه قوله تعالى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٥

«وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» و قوله تعالى «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ» لا يقال: هذا معارض مع آية الوضوء، اعنى قوله تعالى «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» حيث جعل الشرط فيها نفس الغسلتين و المسحنتين، لا الطهارة المسببة عنهما لانه يقال هذا اختلاف في التعبير حيث ان المسبب يترتب على السبب و يتحقق عند وجوده فيصح ان يعبر بكل واحد منهما، كما إذا قال ألقه في النار أو أحرقه بالنار، و المآل واحد فيجعل التعبير بالمسبب في باب الغسل قرينة على إرادته في باب الوضوء أيضا فإن قلت: فلم لا يجعل التعبير بالسبب في باب الوضوء قرينة على إرادته في باب الغسل أيضا قلت: التعبير بالسبب في باب المسبب صريح في دخله في الشرطية، حيث ان جعل شرطيته يحتاج إلى زيادة مؤنة على جعل شرطية السبب ثبوتا و إثباتا، لأنه فرع السبب خارجا و التعبير بالسبب في آية الوضوء ظاهر في دخله في الشرطية إذ لو كان الشرط هو المسبب لجاز التعبير عنه بالسبب لعدم انفكاكه عنه، فصراحة التعبير عن المسبب في دخله في آية الغسل تجعل قرينة على التصرف في آية الوضوء و يحمل على ارادة المسبب منها.

لا- يقال: فلم لا تجعل كل من الآيتين على ظاهرهما، و يقال بكون الشرط في باب الوضوء هو الغسلتان و المسحتان، و في باب الغسل هو الطهارة الحاصلة من الغسل لانه يقال: للإجماع على عدم الاختلاف بينهما، فان كان الشرط في باب الوضوء هو السبب فيكون في الغسل كذلك، و ان كان في الغسل هو المسبب فيكون في الوضوء كذلك و الحاصل ان الشرط من الطهارتين هو من قبيل الشرط المقارن، و عليه فالحق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٦

بطلان الصلاة عند الشك في غسل الجنابة إذا كان الشك في أثائها، لكن الاحتياط بالإتمام ثم الإعادة- لاحتمال كون الشرط من قبيل الشرط المتقدم فيجوز قاعدة التجاوز في الحكم بالصحة- مما لا ينبغي تركه

#### [مسألة (١٥): إذا اجتمع عليه أغسال متعددة]

مسألة (١٥): إذا اجتمع عليه أغسال متعددة إما يكون جميعها واجبا أو يكون جميعها مستحبا، أو يكون بعضها واجبا و بعضها مستحبا، ثم اما ان ينوى الجميع أو البعض، فان نوى الجميع بغسل واحد صح في الجميع و حصل امتثال أمر الجميع، و كذا ان نوى رفع الحدث أو الاستباحة إذا كان جميعها أو بعضها لرفع الحدث و الاستباحة، و كذا لو نوى القربة، و حينئذ فإن كان فيها غسل الجنابة لا حاجة الى الوضوء بعده أو قبله و الا وجب الوضوء و ان نوى واحدا منها و كان واجبا كفى عن الجميع أيضا على الأقوى، و ان كان ذلك الواجب غير غسل الجنابة و كان من جملة ما كان على هذا يكون امتثالا بالنسبة الى ما نوى و أداء

بالنسبة إلى البقية، و لا حاجة إلى الوضوء إذا كان فيها الجنابة، و ان كان الأحوط مع كون أحدها الجنابة ان ينوى غسل الجنابة، و ان نوى بعض المستحبات كفى أيضا عن غيره من المستحبات و اما كفايته عن الواجب فيه اشكال و ان كان غير بعيد لكن لا يترك الاحتياط

إذا اجتمع على المكلف أغسال متعددة سواء كانت جميعها واجبا أو كلها مستحبا، أو بعضها واجبا و بعضها مستحبا يجوز ان يكتفى بغسل واحد عن الجميع، و هذا هو التداخل المسببي الذي يكون الأصل مقتضيا لعدم جوازه حسيما حقق في الأصول إلا فيما ثبت جوازه بالدليل، كالمقام، حيث يدل على جواز الاكتفاء فيه بغسل واحد عن الأغسال المتعددة صحيحة زراة عن الباقر (ع) قال «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابة و الجمعة و عرفة و النحر و الحلق و الذبح و الزيارة، فإذا اجتمعت لله عليك حقوق أجزاءك غسل واحد» قال: ثم قال (ع) «و كذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها و إحرامها و جمعتها و غسلها من حيضها و عيها» و هذه الرواية تدل على كفاية غسل واحد عن الاغتسال المتعددة عند اجتماعها سواء كانت الجميع واجبا أو كلها مستحبا أو على سبيل الاختلاف، كما يفصح عن ذلك قوله (ع)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٧

«فإذا اجتمعت لله عليك حقوق» و قوله (ع) «أجزاءك غسلك ذلك للجنابة» و قوله (ع) «و كذلك المرأة يجزيها غسل واحد» و لعل ما ذكر في صدرها و ذيلها من باب المثال لا لخصوصية فيها، كما يشهد به قوله (ع) «فإذا اجتمعت لله عليك» كما لا يخفى و القدر المتيقن من مورد الاكتفاء بغسل واحد عن الجميع هو ما إذا اتى بغسل واحد عن الجميع، فهل يتعين الإتيان بغسل واحد بنية الجميع؟ أو يكفي الإتيان به مطلقا، و لو، لا بنية الجميع، قد يقال بالأول بدعوى ظهور قوله (ع) «يجزيها غسل واحد لجنابتها و إحرامها» فيه و ذلك بادعاء تعلق الجار و المجرور في قوله (ع) «لجنابتها» إلخ بقوله (ع) «غسل واحد» لكي يصير المعنى: غسل واحد لجنابتها و إحرامها يجزيها، و لكن الظاهر من الخبر هو الأخير، كما يدل عليه قوله (ع) «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر- إلخ» و قوله (ع) «فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزاءك غسل واحد» و اما قوله (ع) «يجزيها غسل واحد لجنابتها- إلخ» فيمكن ان يكون الظرف فيه متعلقا بيجزيها لا بقوله (ع) «غسل واحد» فيصير مفاده حينئذ: انه يجزيها لجنابتها و إحرامها- إلى آخر ما ذكر- غسل واحد، الا- ان الانصاف ان دعوى إطلاق الخبر في الاكتفاء بغسل واحد عن الجميع و لو لم يوقعه بنيته عن الجميع مشكلة، لأن الخبر مسوق لبيان أصل كفاية الغسل الواحد عن المتعدد و ليس في مقام بيان ان الاكتفاء به مطلقا أو في الجملة، و من المقرر في التمسك بالإطلاق إجراء مقدمات الحكمة التي من جملتها كون المتكلم في مقام البيان من تلك الجهة التي يراد من الإطلاق، كما لا يخفى، و ليعلم ان الاكتفاء بغسل واحد عن أغسال متعددة يمكن ان يكون على احد أنحاء ثلاث ينبغي التعرض لها حتى يستكشف كونه من أيها؟

الأول: ان يكون الحدث الأكبر كالأصغر امرا و حدانيا لا يتكرر بتكرر أسبابه، فالحدث الحاصل من الجنابة هو بعينه الحاصل من الحيض مثلا بلا اختلاف بينهما، لا من حيث المهية لكي يكونا متباينين، و لا بالشدة و الضعف، و يترتب على ذلك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٨

تأثير الأسباب المتعددة في مسبب واحد على نحو الانضمام فيما لو تعدد السبب دفعة على نحو الاجتماع، و ان يكون الأثر مستندا إلى أسبق الأسباب فيما إذا ترتب الأسباب في- الوجود و لازمه عدم إيجابها إلا لغسل واحد، و هذا هو مقتضى تداخل الأسباب كما في الوضوء و الثاني: ان يكون الغسل مؤثرا بطبيعته في إزالة جنس الحدث مطلقا، سواء كان واحدا أو متعددا، كتأثير الغسل بالماء في إزالة النجاسات المختلفة أنواعها و الثالث: ان تكون تجتمع الأغسال المتعددة المسببة عن الأحداث المتكثرة المتخالفة بالنوع في فرد خارجي فيقع امتثالا للجميع، فالفرد الخارجى يصدق عليه انه غسل جنابة و حيض و جمعة و إحرام و غيرها، و ربما

يزاد كما فى الجواهر رابع و هو ان الغسل المجزى عن أغسال متعددة مغاير مع تلك الأغسال ذاتا و مهية، جعله الشارع مجزيا عن الجميع تعبدا و ليس بغسل و انما هو مجز عنه، و لا تداخل فى الأغسال حقيقة، ضرورة استحالة صيرورة أشياء متعددة شيئا واحدا، و التعبير بالتداخل مسامحة نشأت عن المشابهة الصورية بين الأغسال و بين هذا الأمر الأجنبى عنها المغاير معها بالمهية، و بذلك يتفصى عن اشكال اجتماع الوجوب و الندب فى الواحد الشخصى، قال (قده): و لا معنى للإشكال فيه بأنه كيف يكون الواحد واجبا مندوبا، هذا ما قيل فى تصوير صحة إمكان الاجتراء عن الأغسال المتعددة بغسل واحد ثم انك قد عرفت فى صدر المسألة بأن الأغسال المجتمعة أسبابها اما تكون كلها واجبة أو كلها مستحبة أو بعضها واجبة و بعضها مستحبة، و حينئذ نقول: هي هنا أقسام ثلاثة الأول: ما يكون كلها واجبة، و هو أيضا على أنحاء، لأن تلك الأغسال الواجبة اما تكون فيها جنابة أو لا تكون معها جنابة، و على الأول فاما ان ينوى الجميع تفصيلا أو ينوى رفع الحدث، أو ينوى الاستباحة لما يشترط فيه الغسل، أو ينوى القربة، أو ينوى غير الجنابة، فهنا صور ست ينبغى البحث عنها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٩

الاولى ما إذا كان المنوى الجميع تفصيلا، بان اتى بغسل واحد بنية الجنابة و المس و نحوهما من الأغسال الواجبة، و المشهور فيها الاجتراء، و فى للجواهر: انه لم أعر فيه على مخالف صريح، و حكى عن شارح الدروس بأنه موضع وفاق، قال (قده): نعم يظهر من ابن إدريس الخلاف فى ذلك لإيجابه كون الغسل للجنابة مع احتمال وفاقه، لانه مع نية الجميع تدخل نية الجنابة انتهى، و كيف كان فيدل على المشهور أخبار كثيرة كصحيحة زرارة المتقدمة، حيث قد عرفت ان المتيقن منها ما إذا نوى بغسله الواحد الجميع، و مرسل جميل عن أحدهما (ع) «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك من كل غسل يلزمه فى ذلك اليوم» و قد استدل به على الاجتراء بالغسل الواحد فى هذه الصورة- أى صورة ما إذا كان المنوى الجميع تفصيلا مع كون الجميع واجبا و لعله لمناسبة قوله (ع) «من كل غسل يلزمه فى ذلك اليوم» و يمكن الخدشة فى ذلك بدعوى ان يكون المراد منه كل غسل من الأغسال التى طلب الشارع فعله منه فى ذلك اليوم واجبا كان أو مندوبا، و عندى ان المرسل فى الدلالة على اجزاء غسل الجنابة إذا وقع بعد الفجر عن الأغسال الزمانية التى يطلب الشارع فعلها منه مثل الجمعة و العيد و نحو ذلك أظهر، و كيف كان فلا اختصاص له بصورة ما إذا كان الجميع واجبا، و لا بما إذا كان المنوى الجميع تفصيلا و خبر شهاب قال: سألت أبا عبد الله عن الجنب يغسل الميت، أو من غسل ميتا له ان يأتى أهله ثم يغتسل؟ فقال (ع) «لا بأس بذلك إذا كان جنبا غسل يده و توضأ و غسل الميت، و ان غسل ميتا ثم توضأ له ان يأتى أهله و يجزیه غسل واحد لهما» و هذا الخبر فى الدلالة لعله أظهر، حيث انه فى مورد الأغسال الواجبة مثل الجنابة و المس، و ظهور قوله (ع) «و يجزیه غسل واحد لهما» فى كون المنوى الجميع كالأخبار المستفيضة الدالة على اجتراء المرأة بغسل واحد عن الجنابة و الحيض، مثل خبر المروى عن الصادق (ع) قال: سئل عن رجل وقع على امرئته فطمشت بعد ما فرغ أ تجعله غسلا واحدا إذا طهرت؟ أو تغتسل مرتين؟ قال (ع) «تجعله غسلا واحدا» و الأمر بجعله غسلا واحدا المدلول للجملة الخبرية الواقعة فى مقام الإنشاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤٠

و ان كان ظاهرا فى الوجوب الا- انه فى المقام محمول على الرخص بقريته خبر عمار عن الصادق (ع) قال: سئلته عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل؟ قال (ع) «ان شئت ان تغسل فعلت و ان لم تفعل فليس عليها شىء فإذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض و الجنابة» و رواية أبى بصير عن الصادق (ع) قال سئل عن رجل أصاب من امرئته ثم حاضت قبل ان تغتسل قال (ع) «تجعله غسلا واحدا» و هذه الاخبار الظاهرة فى الاجتراء- المعول عليها عند الأصحاب و المعمول بها- كافية فى إثبات الحكم المذكور. و لا حاجة معها الى تجشم الاستدلال بأمر آخر مما يكون فاسدا، أو لا يسلم عن المناقشة.



مثل ما قيل بصدق الامتثال في إتيان غسل واحد بقصد جميع الأغسال، أو ان الحدث الأكبر أمر واحد بسيط كالحدث الأصغر و تعدد أسبابه لا يوجب تعدده، بل عند تحققها مترتبا يكون المؤثر منها أولها وجودا و جميعها عند تحققها دفعه، أو الاستدلال بقوله (ع) «لكل امرء ما نوى» فإنه يرد على الأول بأن صدق الامتثال بإتيان غسل واحد بقصد الجميع مبنى على ان يكون التداخل موافقا مع الأصل، مع انه على خلاف الأصل فلا يمكن البناء عليه ما لم يقم عليه دليل، و على الثاني بأن وحدة الحدث الأكبر و ان كانت محتملا- كما احتملناها أيضا في تصحيح التداخل- الا انه لا يمكن الالتزام بها، لان لازمها كون التداخل قهريا في جميع الصور حتى فيما لو نوى معينا غير الجنابة، و لا يمكن الالتزام بشيء منهما، اما التداخل القهري فلمخالفته مع ما عليه الأصحاب، مع ما في خبر عمار الساباطي المتقدم ذكره- الظاهر بين التخيير بإتيان غسل الجنابة و الحيض بغسل واحد أو بغسلين مضافا الى ما في وحدة الحدث الأكبر فإنها مخالف لما يدل عليه الأدلة، و سيأتي الكلام في تحقيق ذلك و على الثالث بان المستظهر من الخبر و نظائره كونه في مقام بيان مطلب آخر و هو إخلاص العمل لله تعالى، و ان مَنْ أَرَادَ الْأَجْرَةَ وَ سَعِيَ لَهَا سَعِيَهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ، و من أراد الدنيا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤١

نُؤْتِيهِ مِنْهَا وَ مَا لَهُ فِي الْأَجْرَةِ مِنْ نَصِيبٍ، هذا تمام الكلام في حكم هذه الصورة، بقى الكلام في حكم الوضوء فيها، و جملة القول فيه انه لا إشكال في الحاجة الى الوضوء فيما إذا لم يكن بين تلك الأغسال غسل الجنابة، و هذا ظاهر كما لا إشكال في عدم الحاجة إليه فيما إذا كان بينها غسل الجنابة، و قلنا بعدم مدخلية الوضوء في رفع الحدث الأكبر كالحيض مثلا، بل الحاجة الى الوضوء في غسل الحيض مثلا انما هو لان الحيض بوجوده يحدث الحدث الأكبر و الأصغر. فهو بوحده موجبا لهما، و لا بد لكل منهما من رافع، لكن رافع الأكبر هو الغسل بلا مدخلية الوضوء في رفعه و رافع الأصغر هو الوضوء بلا مدخلية الغسل فيه، و يترتب على ذلك جواز الإتيان بكل ما يجوز إتيانه على الظاهر من الحدث الأكبر بعد الغسل و قبل الوضوء، من الدخول في المسجد و نحوه، و وجه عدم الحاجة الى الوضوء على هذا التقدير ظاهر، حيث انه بغسل الحيض المجتمع مع غسل الجنابة يرتفع حدث الحيض، و لم يكن في رفعه اناطة الى الوضوء، فيبقى عليه الوضوء من جهة رفع الأصغر، لكن غسل الجنابة الذي اجتمع مع غسل الحيض مغن عن الوضوء بل الوضوء معه بدعة و على القول بمدخلية الوضوء في رفع الحدث الأكبر- لكونه مع الغسل سببا في رفع الأكبر، و الأصغر، أو كونه جزء سبب لرفع الأكبر و تمامه لرفع الأصغر، و ربما يتأمل في الحكم بعدم الحاجة إليه، حيث ان التداخل انما هو فيما يتحد صورة المسبب مع تعدد الأسباب، و لا اتحاد فيما تسبب عن حدث الحيض مثلا مع سبب حدث الجنابة، فإنه لا اشتراك صورة بين الوضوء و الغسل، بل ربما يستشكل في أصل التداخل أيضا على هذا التقدير الا ان الظاهر من الاخبار المتقدمة عدم الحاجة الى الوضوء لإطلاق ما يدل على عدم الوضوء مع غسل الجنابة، سواء كان منفردا أو اتى به مجتمعا مع أغسال آخر، و الحاصل عدم الحاجة الى الوضوء فيما إذا كان بين الأغسال غسل الجنابة.

الصورة الثانية: ما إذا كان المنوى رفع الحدث من حيث هو حدث من غير ذكر لتفصيل الأسباب، فيأتي بغسل واحد بقصد رفع الحدث الأكبر به من غير تعرض للجنابة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤٢

و المس و غيرها مما يكون عليه، و المشهور كما في الجواهر- و حكى التصريح به عن جملة من الأساطين- الاجتزاء و عدم الحاجة الى التعدد، لإطلاق الأدلة المتقدمة، و لا يرد بأن نية التعيين مما لا إشكال في اشتراطها، و مع عدم التعيين كيف يقع صحيحا؟

لأن نية رفع الحدث يؤل إلى نية رفع الجميع، فتكون هذه الصورة كالصورة الأولى غير ان تعيين الأسباب في الأولى كان

تفصيلاً- اى انه اتى بغسل واحد بنية الجنابة و المس و الحيض إلى آخر ما عليه- و فى هذه الصورة يأتي به بنية رفع الحدث من حيث انه حدث فعنوان رفع الحدث عنوان إجمالى منطبق على الأحداث المنوية فى الصورة الأولى تفصيلاً.

فان قلت: أجزاء المأتى بنية رفع الحدث بعنوان انه حدث عن الجميع اما من جهة انصرافه إلى الجنابة، و ان رفع الجنابة يوجب رفع الجميع، أو من جهة اقتضاء نية رفع الحدث المطلق رفع الجميع، و كلاهما باطل، اما الأول فبمنع الانصراف، و سند المنع هو اشتراك نية رفع الحدث مع غسل الجنابة و مع غيره، و لا دلالة لما به الاشتراك على ما به الامتياز، و اما الثانى فبأنه لو اثر رفع الحدث المطلق فى رفع جميع الأحداث لأثر رفع الحدث المعين كرفع حدث الحيض فى رفع جميعه، و بيان الملازمة يظهر بمقايضة المقام بالوضوء، حيث ان إتيانه بقصد رفع الحدث المطلق أو قصد رفع حدث معين- كالنوم أو غيره- مؤثر فى رفع الجميع.

قلت: اجزائه فى رفع الجميع من جهة اقتضاء نية رفع الحدث المطلق رفع الجميع، و لا يلزم من اقتضاء رفع الجميع اقتضاء نية رفع الحدث المعين، كنية رفع حدث الحيض رفع الجميع، لعدم التلازم، و قياسه بباب الوضوء قياس لا نقول به هذا كله حكم أصل التداخل فى تلك الصورة، و اما حكم الوضوء فيها فهو كالصورة الأولى، و قد صرح جملة من الأساطين بعدم الحاجة فيها اليه، و لكن ربما يستشكل فى هذه الصورة- و ان قيل بعدم الحاجة إليه فى الصورة الأولى- بأنه لا يصدق على المأتى به انه غسل جنابة لعدم نيتها، و لكنه مندفع فإنه يصدق عليه لأنه منوى إجمالاً لأنه لما نوى رفع الحدث من حيث هو حدث و كان من جملة حدث الجنابة كان المأتى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤٣

به غسلها و لغيرها من الأحداث المجتمعة عليه الصورة الثالثة: ما إذا كان المنوى استباحة ما يشترط فيه الغسل من تلك الأحداث كالصلاة، و الحكم فيها أيضا كالصورة الثانية، و فى الجواهر: و قد استشكل فيه العلامة فى القواعد بالوجوه المتقدمة فى نية رفع الحدث، و قد عرفت الجواب عنها، الصورة الرابعة: ما إذا كان المنوى القربة من غير تعرض للرفع و الاستباحة بأن يأتي من كان عليه أغسال بغسل واحد بداعى امتثال الأمر المتوجه اليه، من حيث انه غسل مأمور به بلا قصد كونه جنابة أو غيرها تعييناً، و لا قصد رفع ما عليه من الحدث و لا قصد استباحة ما يشترط فيه الغسل، و حكم هذه الصورة انه لا إشكال فى الفساد، بناء على اشتراط قصد الرفع أو الاستباحة فى صحة الغسل، و مع عدم اشتراطه- كما هو التحقيق حسبما تقدم- فعن جملة من الأساطين كالمحقق فى الشرائع و الشهيد فى الذكري و شارح الدروس الاجتراء، و اليه يميل كلام كاشف اللثام، و استدلل له بإطلاق الأخبار المتقدمة مع أصالة البراءة من وجوب تعيين السبب، و تعدد الآثار لا يقضى بالتعيين بعد ورود الدليل على الاكتفاء بغسل واحد لها، و قد استشكل فيه فى الجواهر بما حاصله ان اجتراء الغسل عن المتعدد لا يستلزم عدم تعدد المطلوب، و مع تعدده كما ثبت بالدليل- و قلنا لأجله بأن الأصل يقتضى عدم التداخل- يكون الغسل الواحد مما يمكن ان يقع على وجهين: ما يجتزء به عن الجميع و ما يؤتى به عن احد المتعددات، فلا بد فيه من التعيين، و مع فقدته يبطل، لان جامع ما يقع عن الجميع تارة و عن أحدها أخرى لا يقع عن الجميع إلا بالنية له تفصيلاً أو إجمالاً، فحيث لا يكون للجميع لا تفصيلاً و لا إجمالاً يقع باطلا.

و يمكن منع ذلك بان تعيين أحدها يحتاج الى القصد، و اما وقوعه عن الجميع فلا يحتاج الى قصد الجميع و لو إجمالاً، بل عدم قصد خصوصية أحدها مقتضى للصرف الى الجميع، و ذلك لان فى امتثال الأمر لا يحتاج إلى مزيد من قصد إتيان المأمور به بداعى امتثال امره و هو حاصل، و المفروض كفاية غسل واحد عن الأغسال المتعددة عند اجتماع أسبابها، و معه فلا ينبغى الإشكال فى الصحة أصلاً- كما لا يخفى، و الظاهر

الاكتفاء بالوضوء فى هذه الصورة أيضا لأنه، على فرض الاجتزاء بما يأتى به عن غسل الجنابة يجب ان يكون مجزيا عن الوضوء أيضا، قال فى الجواهر ما حاصله: ان ما يأتى به اما غسل جنابة أو مجز عنه، و على اى تقدير يقتضى الاكتفاء عن الوضوء انتهى الصورة الخامسة: ما إذا كان المنوى خصوص غسل الجنابة، فالمشهور بين الأصحاب كما فى الجواهر الاكتفاء عن الجميع، بل قيل انه إجماعى، و استدلل له تارة بما تقدم من وحدة الحدث الأكبر مع ما فيه. و اخرى بصدق الامتثال بمعنى كفاية إتيان غسل الجنابة عن إتيان غسل الحيض بعد كونه مصداقا له، إذ لا يعتبر فى تحقق الامتثال شىء أزيد من إتيان المأمور به بقصد القربة، و لو اتى به لغرض آخر- كما إذا قال المولى لعبده ادخل السوق فدخله العبد لا بنىء أمر سيده بل لغرض آخر صدق عليه انه جاء بالمأمور به، و فرغ من العهدة، غاية الأمر فى العبادات يعتبر ان يكون بقصد القربة، ففى المقام إذا اتى بالغسل بقصد القربة بعنوان انه غسل جنابة يحصل به امتثال أمر غسل الحيض، و لو لم يكن قاصدا لامتثاله، إذ الامتثال يحصل بإتيان المأمور به قريبا و هو حاصل و لا يخفى ما فيه، اما أولا فلأنه لو تم لكان اللازم الاكتفاء بكل غسل قربي و لو كان نديبا عن كل غسل و لو كان جنابة أو واجبا، و هذا و ان كان به القائل لكن لعل هذا المستدل لا يقول به، و اما ثانيا فلفساده فى نفسه ضرورة اعتبار تعلق قصد الفاعل بعين ما تعلق به ارادة الأمر بداع قربي فى تحقق الامتثال، و إذا كان متعلق ارادة الأمر معنونا بعنوان و كان بعنوانه متعلق ارادته فلا بد من ان يكون بذلك العنوان متعلق ارادة الفاعل، لان العناوين من الجهات التى تختلف بها الافعال بحسب الحسن و القبح.

نعم يصح ان يقال إذا كان شيئا بعنوان تعلق به الأمر و بعنوان آخر تعلق به أمر آخر، مثل الفقير الهاشمى الذى أمر بإكرامه من حيث كونه فقيرا و بأمر آخر من حيث كونه هاشميا و أكرمه الفاعل بعنوان كونه فقيرا يكون إكرامه هذا امتثالا

للأمر المتعلق بإكرام الفقير و إسقاطا للأمر المتعلق بإكرام الهاشمى و اما انه امتثال لكلا الأمرين مع فرض كون الفاعل متحركا بتحريك الأمر المتعلق بإكرام الفقير، و لا يكون له انبعاث عن الأمر المتعلق بإكرام الهاشمى فلا، و هذا معنى ما ذكره المصنف فى قوله (قده) (لكن على هذا يكون امتثالا- بالنسبة الى ما نوى و أداء بالنسبة إلى البقية) و بالجملة فيما أفيد من كونه امتثالا بالنسبة الى ما لم ينو مردود قطعا لا سبيل إلى الإذعان به و ثلثه بأن غسل الجنابة أقوى من غيره فى رفع الأكبر و الأصغر فمع نيته و ارتفاعه يرتفع غيره لأنه أضعف، و هذا الوجه أيضا ليس بشىء، أما أولا فلأنه اعتبار لا يصلح لان يستند إليه فى إثبات حكم شرعى، إذ كون الأقوى رافعا للأضعف محتاج الى البيان من الشرع، و اما ثانيا فبمنع الأقوائية بدعوى ان حدث الحيض أعظم، اما من جهة الحاجة فى رفعه الى الوضوء و الغسل بخلاف الجنابة فتأمل، و اما لأجل ما ورد فى المرأة التى كانت على جنابة ثم جائها الحيض انها لا تغتسل، معللا بأنه قد جائها ما هو أعظم من ذلك و رابعة بإطلاق الأخبار الدالة على الاجتزاء بغسل واحد، فإنه يشمل ما إذا نوى به الجميع أو أحدها معينا، أو اتى به قريبا بلا تعيين أصلا، لا الجميع و لا بعضها بالخصوص لا تفصيلا و لا إجمالا، و هذا الوجه أيضا ليس بشىء، أما أولا فلان لازمه الاجتزاء بكل غسل عن كل غسل، و هذا مما لا يمكن الالتزام به، و اما ثانيا فبمنع الشمول بدعوى ان سوق تلك الاخبار لبيان أصل الاجتزاء، و ليس فى مقام بيان حالات ما يجتزى به: من كونه إذا وقع عن الجميع أو عن البعض أو اتى به قريبا بلا تعيين أصلا، و لا يصح إثبات شىء من ذلك بالإطلاق، لعدم سوق هذه الاخبار من تلك الجهة، و قد مر ذلك فيما تقدم و خامسة بان ما يدل على ان غسل الجنابة لا وضوء معه يدل بالدلالة الالتزامية على الاجتزاء به عن الأغسال الواجبة الرافعة للحدث- كما يجتزء به عن الوضوء- و تقريب دلالة بمقدمات: منها انه لا إشكال فى ان من عليه أغسال متعددة فيها الجنابة

لو اغتسل بنىء غسل الجنابة ترتفع به جنابته، و هذا مما قام عليه الإجماع، و ثانيها ان رفع الجنابة بما يأتى به من الغسل متوقف على إمكان رفعها، إذ لو لم تكن قابله للرفع لما ارتفعت به، و ثالثها ان غسل الجنابة متى تحقق لا حاجة معه الى الوضوء بل الوضوء معه بدعة، و ذلك يقتضى ان يكون رافعا للأصغر كما يكون رافعا للأكبر، و رابعها ان الأصغر لا يرتفع مع بقاء الحدث الأكبر لدخول الأصغر فى ضمن الأكبر، فلا بد اما من رفع اليد عن كون غسل الجنابة رافعا للأصغر أو من الالتزام بكونه رافعا للأكبر غير الجنابة، لكن الدليل الدال على الاجتزاء به عن الوضوء يثبت كونه رافعا للأصغر، فيجب الالتزام بكونه رافعا للأكبر و هو المطلوب، و هذا الدليل كأنه لا غبار عليه، و لو كانت فيه مناقشة فإنما هى فى المقدمة الرابعة بدعوى إمكان انفكاك الأصغر عن الأكبر برفع الأصغر مع بقاء الأكبر - كما يقتضيه إيجاب الوضوء فى كل غسل رافع للحدث مقدما أو مؤخرا ضرورة أن تقديمه على الغسل موجب لحصول أثره و هو رفع الحدث الأصغر قبل رفع الأكبر، و لكن يمكن دفعها بان جواز تقديم الوضوء على الغسل لا يقتضى بانفكاك رفع الأصغر من الأكبر، لإمكان ان يكون رفعه موقوفا على حصول الغسل لا يقال اناطة رفع الأصغر بالوضوء المتقدم على الغسل على حصوله مستلزم لمداخلية الغسل فى رفع الأصغر و لو على نحو الشرطية، و هو مناف مع كون رافع الأصغر فى غير غسل الجنابة هو الوضوء، لانه يقال يمكن ان تكون مدخليته برفعه المانع عن تأثير الوضوء فى رفع الحدث الأصغر، فان قابلية المحل شرط فى تأثير المقتضى، و مع الحدث الأكبر لا يؤثر الوضوء فى رفع الأصغر، لا لقصور المقتضى فى اقتضائه و لا لفقدان شرط تأثيره بل لوجود المانع عن تأثيره، فالتأثير مؤثر فى رفع المانع و بعد رفعه به يعمل المقتضى أثره هذا، فلو منع عن هذا فالأجود الاستدلال لاجتزاء غسل الجنابة عن غيره من الأغسال الواجبة بدليل سادس، و هو مرسل جميل المتقدم نقله و فيه «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه فى ذلك اليوم» و ظهوره فى

كون الغسل الصادر منه هو الجنابة غير قابل للإنكار، و ذلك من ناحية اسناد الاغتسال الى الجنب فى قوله (ع) «إذا اغتسل الجنب» كما ان شموله لاجتزاء غسل الجنابة عن الأغسال الواجبة اللازمة عليه فى ذلك اليوم أيضا غير قابل للمنع، و ان سلم عدم اختصاصه بها بل يعم المندوبة أيضا، كما تقدم، الا ان دعوى اختصاصه بخصوص المندوبة بعيدة جدا، و أبعد منها دعوى عموم الشمول فى المندوبة بالنسبة الى ما تحقق سببه حين غسل الجنابة، و ما يتحقق بعده، فلو اغتسل للجنابة فى الصبح يكفيه الغسل المندوب لرؤية المصلوب إذا تحققت الرؤية فى العصر - كما لا يخفى - هذا بحسب الدلالة، و اما بحسب السند فهو و ان كان مرسلا لكنه مجبور بعمل الأصحاب و موافقه المشهور و نفى الخلاف فيه بل ادعاء الإجماع عليه، بل استدلال فى الجواهر إثباته بالإجماع المنقول فى السرائر و جامع المقاصد، لكن الإجماع المنقول منفردا لا يكون دليلا على شىء كما لا يخفى، و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى الحكم المذكور أصلا هذا، و للمحقق الهمداني فى مصباح الفقيه تحقيق طويل لكنه بطوله لا يستفاد منه أزيد من كون التداخل المسببى على خلاف الأصل يحتاج الالتزام به الى دليل يدل عليه فراجع الصورة السادسة: ما إذا كان المنوى خصوص ما عدا الجنابة كالمس و الحيض و نحوهما، و فى صحته فى نفسه، و على فرض صحته اجتزائه عن غسل الجنابة كلام، ينبغى تفصيل الكلام فيهما فهنا مقامات الأول: فى صحته فى نفسه. و فى الجواهر ربما يظهر من بعضهم عدمها، و عن التذكرة انه ان نوت الجنابة اجزاء عنهما، و ان نوت الحيض فأشكال ينشأ من عدم ارتفاعه مع بقاء الجنابة لعدم نيتها. و من أنها طهارة قرنت بها الاستباحة فإن صحت فالأقرب وجوب الوضوء، و حينئذ فالأقرب رفع حدث الجنابة الموجود المساوى فى الرفع انتهى، قال فى الجواهر: و لعل وجه فساده و عدم الاجتزاء به عن نفسه هو ملاحظة الأخبار الإمرة بجعل ما عليه من الأغسال

غسلا واحدا فلا يجوز التعدد، فإذا نوى واحدا معينا غير الجنابة، فلا يخلو اما ان يحكم بالبطلان فيهما، أو برفع الجميع، أو رفع ما نواه، لكن رفع المنوى مخالف مع عدم التعدد المستفاد و رفع الجميع باطل بعدم نية مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤٨

رفعه فيتعين البطلان فيهما انتهى و لا يخفى ان الاخبار الإمرة بجعل ما عليه من الأغسال غسلا واحدا و ان كان ظاهر بعضها الوجوب، لكن الظاهر من بعضها الآخر المعبر فيه بالاجزاء و الاجزاء هو الجواز، خصوصا بضميمة موثقة عمار المصرحة بالتخيير، فعدم جواز التعدد ممنوع و عليه فيسقط هذا الاستدلال- و اما ما فى الجواهر فى مقام رده بالفرق بين الأمر المستفاد من الصيغة أو الجملة الخبرية و انه فى المقام من قبيل الثانى فلعله غير وارد، إذ الجملة الخبرية فى مقام الإنشاء كالصيغة فى الدلالة على الوجوب. بل ربما تكون أبلغ، و كيف كان فالأقوى إجزائه عن نفسه، و ذلك لكونه غسلا مأمورا به و قد اتى به على وجهه، و إتيان المأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء- كما قيل بان التطبيق شرعى و الاجزاء عقلية- و بعبارة أخرى كما فى الجواهر أدلة وجوب غسل الحيض مثلا تشمل المقام، و إيجابه بأدلته قاض بإمكانه، إذ لو لم يكن ممكنا لم يصر واجبا و إمكانه يقتضى بوقوع الامتثال بإتيانه، و امتثاله يقتضى باجزائه هذا و اما الاستدلال لاجزائه بقوله «لكل امرء ما نوى» أو «إنما الأعمال بالنيات» فلعله فى غير محله، لأن أمثال هذه الاخبار مسوقة فى مقام الإخلاص فى العبادة، و العجب من صاحب الجواهر (قده) كيف يستدل بها فى المقام للصحة، مع انه (قده) رد الاستدلال بها للاجزاء عن الجميع فى الصورة الأولى فراجع المقام الثانى: فى اجزائه عن الجنابة، و قد وقع الخلاف فى اجزائه عنه مطلقا كما ذهب إليه جملة من المحققين و عليه المصنف (قده) فى المتن، أو عدمه كذلك كما حكى عن السرائر مع دعوى الإجماع عليه، و اختاره فى الجواهر فى تداخل الأغسال، أو التفصيل بين ضم الوضوء إليه فيجزى و بين عدمه فلا يجزى- كما احتمله العلامة فى محكى النهاية- و استدلل للاول بوجه اعتبارى سقيم مشحون بالخلل، و بفحوى مرسل الفقيه و تقريب الأول انه لو لم يجز غسل الحيض عن الجنابة لم يكن فى إيجابه فائدة، فيكون مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤٩

إيجابه لغوا و ذلك لانه عند اجتماع وجوبه مع وجوب غسل الجنابة بمعنى وجوبهما معا، اما يكون الحكم هو وجوب الجمع بينهما و ذلك باطل بالضرورة، بعد كون قضية التداخل رخصة لا عزيمة و انه لا يجب الجمع بين الأغسال، و ان التداخل فى باب الغسل اختيارى لا قهرى و اما التخيير بينهما على ان يجزى كل عن الآخر، و اما ان يكون غسل الجنابة مجزيا عن غسل الحيض دون العكس و هذا أيضا ساقط للزوم لغوية جعل وجوبه بعد كون جعل وجوب غسل الجنابة و كون غسله مجزيا، إذ لو اتى بغسل الحيض لم يجز عن الجنابة بل يجب عليه الإتيان بغسل الجنابة، و لو اتى بغسل الجنابة لا يحتاج إلى الإتيان بغسل الحيض، و وجه فساده ان انتفاء الفائدة فى وجوب غسل الحيض إذا اجتمع مع الجنابة لا يوجب انتفائها فيه مطلقا لتصور الفائدة فى صورة انفراد الحيض عن الجنابة، و فى صورة الاجتماع فيما إذا قدم غسله على غسلها فإنه يرتفع حدث الحيض و ان بقيت الجنابة و اما فحوى مرسل الصدوق حيث انه (قده) روى فى أبواب الصوم من الفقيه:

ان من جامع فى أول شهر رمضان ثم نسى حتى خرج الشهر، ان عليه ان يغتسل و يقضى صلاته و صومه، الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فإنه يقضى صلاته و صومه الى ذلك اليوم، و لا يقضى ما بعد ذلك، فإنه يدل على كفاية غسل المستحب عن غسل الجنابة، و مع كفايته عنه تكون كفاية غسل الواجب عنه اولى، ففيه منع الأولوية خصوصا مع اختصاص المرسل بالناسى- مع ما فى العمل بالمرسل من المنع لإرساله و عدم الجابر له فى المقام لما عرفت من دعوى الإجماع من السرائر على عدم الاجتزاء و الأقوى فى المقام عدم الاجتزاء لان الوجوه التى استدلل بها على اجتزاء غسل الجنابة عن غيره و ان تجرى فى المقام لكنها كما عرفت مخدوشة لا تصلح للاستناد إليها، و الوجه الأخير- الذى اعتمدنا عليه فى الحكم باجتزاء غسل الجنابة عن غيرها و هو

مرسل جميل المؤيد بدعوى الإجماع على الاجتزاء - مفقود في المقام، حيث ان المرسل وارد في اجزاء غسل الجنابة عن غيره، و دعوى الإجماع منتفية في المقام بل ادعى الإجماع على خلافه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٠

و مما ذكرنا يظهر الكلام في حكم المقام الثالث - اعنى الحاجة الى الوضوء و انه على تقدير عدم الاجتزاء كما هو المختار لا يجزى عن الوضوء قطعا و هو ظاهر، و على تقدير الاجتزاء ففي الاجتزاء به كلام، الأقوى عدمه، اما بناء على كون الوضوء دخيلا في رفع الحدث الأ-كبر فواضح، حيث انه مع الغسل حينئذ ينبغي ان يكون مجزيا عن غسل الجنابة، لأن المفروض ما هو الرفع لحدث الحيض يكون رافعا، و غسل الحيض على هذا الفرض جزء من الرفع و لا يكون بتمامه، فما هو المجزى عن غسل الجنابة هما معا، و على تقدير كونه رافعا للأصغر فكذلك أيضا لأن ما هو المجزى عن الوضوء هو غسل الجنابة، و هذا المأتى به ليس غسل الجنابة بل هو مسقط عنه، و الدليل قام على اجزاء غسل الجنابة عن الوضوء لا على اجزاء مسقطه عنه و قد ظهر من جميع ذلك ان الأقوى عدم الاجتزاء بغسل غير الجنابة عن غسلها خلافا للمصنف (قده) في حكمه بالاجتزاء - و ان الأقوى عدم الاجتزاء به عن الوضوء على تقدير الاجتزاء به عن الغسل، خلافا له (قده) أيضا، حيث يقول، و لا حاجة الى الوضوء إذا كان فيها الجنابة بقى الكلام فيهما يستفاد من الأدلة من الاحتمالات التي ذكرناها في أول المسألة لصحة تداخل الأغسال، فنقول الظاهر ان المستفاد من الأدلة هو الاحتمال الثالث - اعنى ان يكون من باب اجتماع الأغسال المتعددة المسببة عن الأحداث المتكررة المتخالفة بالنوع في فرد خارجي - و يدل عليه أمور الأول قوله (ع) في صحيحة زرارة المتقدمة «إذا اجتمعت لله عليك حقوق أجزاءك غسل واحد» فإنه كالصريح في تعدد الحقوق. فينفى به الاحتمال الأول - اعنى وحدة الحدث - و ربما يتكلف في ان إطلاقه على ما اشتغلت به الذمة بلحاظ تعدد أسبابه لا تعدد ما في الذمة و هو بعيد عن الأذهان، فان المنسوق إليها هو كون الأغسال المسببة عن الأحداث المختلفة بالنوع تكاليف متعددة، كما لا يخفى على من أمعن النظر الثاني: ما دل على عدم الحاجة الى الوضوء في غسل الجنابة دون غيره، فان اختلاف الآثار يكشف عن اختلاف مهيئات مؤثرها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥١

الثالث: ظهور الأدلة في كون التداخل من باب الرخصة لا العزيمة - كما يستفاد من التعبير بالاجزاء و الاجتزاء - مضافا الى صراحة موثقة سماعه في ذلك، و هي لا تجتمع مع وحدة السبب و لا مع كون الغسل مؤثرا بطبيعته في إزالة جنس الحدث فان لازمهما كون التداخل قهريا فيجب ان يكون من باب العزيمة الرابع: رواية سماعه بن مهران عن ابي عبد الله و ابي الحسن (ع) قالا في الرجل يجامع المرأة فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة قال (ع) «غسل الجنابة عليها واجب» فإن إيجاب غسل الجنابة عليها مع طرو الحيض دال على تخالف مهية الغسلين، و بهذه الأمور سقط الاحتمالان الأولان و اما ما احتمله صاحب الجواهر (قده) ففيه أولا ان ما احتمله - من كون المأتى به طبيعة مغايرة مع ما في الذمة من الأغسال قد جعله الشارع مسقطا عنها، لا انه غسل حقيقة - غير واف في دفع ما تصوره من الاشكال، و هو صيرورة المهيتين (مثل مهية غسل الجنابة و مهية غسل الحيض) مهية واحدة، حيث ادعى الضرورة في استحالتها و ذلك لان هذه الطبيعة الثالثة المغايرة مع طبيعتي غسل الجنابة و غسل الحيض - مثلا لو كانت مسقطه عنهما لكان إسقاطها من جهة اشتراكها معهما في تحقق الغرض الناشى منه الأمر بالطبيعتين، و الا فيلزم نقض الغرض في جعل ما ليس بمحصل للغرض مسقطا و ليس هذا الا تفويت الغرض، و معه فلا موجب له للأمر بالطبيعتين، لأن في ترك الأمر بهما أيضا تفويت الغرض، و مع اشتراك المأتى به معهما في حصول الغرض يجب ان يكون متعلقا للأمر على نحو الواجب التخيري، فتكون أحد أفراد الواجب التخيري و مرجع ذلك الى وجوب إزالة أثر كل من الجنابة و الحيض، اما بالغسل أو ببدله، فيكون عنوان الواجب في كل من السببين أعم من الغسل و ببدله فالغسلان و ان كانا مهيتين متباينتين على ما هو

المفروض الا- ان بدلها يصدق على الطبيعة الثالثة، إذ بها تتحقق ازالة أثرى الجنابة و الحيض. فيعود ما جعله محذورا من صيرورة المهيتين مهية واحدة غاية الأمر في بدل الغسلين لا في نفسها و اما ثانيا فبالحل، و بيانه ان ما جعله محذورا مستحيا غير لازم، و ما يلزم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٢

ليس بمستحيل، و توضيحه انه لا إشكال في امتناع صيرورة المهيتين مهية، إذ مرتبة كل واحدة منهما بالقياس إلى الأخرى مرتبة اين هو من صاحبه، و من المعلوم بدهاه امتناع اتحاد الا-ثنتين بما هما اثنتين، و لا إشكال أيضا في امتناع صيرورة الموجودين المستقبلين في الوجود بعد تحققهما موجودين موجودا واحدا، و اما إيجاد المهيتين بوجود واحد فهذا مما لا اشكال فيه، بل إيجاد الأنواع المستقلة كلها من هذا القبيل، ضرورة اتحاد الجنس و الفصل في الوجود، بل المادة و الصورة عند المحققين من هذا القبيل، و ما يلزم في المقام هو الأخير و لا محذور فيه، و ما جعله محذورا مستحيا هو الأول و هو غير لازم، فظهر ان ما احتمله في التداخل من كونه صوريا لا حقيقيا مما لا يمكن الالتزام بصحته، هذا تمام الكلام في الفرض الأول، و هو ما كان في الأغسال الواجبة جنابة و ان لم تكن فيها جنابة- كما إذا كان عليها غسل الحيض و المس و نحوها غير الجنابة- ففيه أيضا يتصور الصور السابقة من نية رفع الجميع تفصيلا أو نية رفع الحدث أو الاستباحة أو نية القرية أو نية أحدها معينا، و حكم كل واحدة من هذه الصور حكمها في الفرض الأول قائلا- و مدركا، الا ان احتمال اجزاء كل واحد منها إذا نوى معينا عما لم ينو ضعيف في الغاية مخالف مع التحقيق، و ان يظهر من بعضهم الذهاب اليه، و ذهب اليه المصنف (قده) أيضا في المتن حيث يقول: و ان نوى واحدا منها و كان واجبا كفى عن الجميع أيضا على الأقوى لكن الأقوى خلافه لعدم الدليل عليه، و لعل نظر المصنف (قده) الى قوله (ع) «إذا اجتمعت عليك حقوق» و نحوه، و قد عرفت عدم إطلاقه و انصرافه الى ما إذا نوى الجميع فراجع، هذا تمام الكلام في القسم الأول و فروضه و صورته القسم الثاني: ما إذا كان كلها مستحبة، و الصور المتصورة في القسم الأول يتصور أكثرها في هذا القسم، فنقول: اما الصورة الاولى- و هي ما إذا نوى الجميع بغسل واحد- فالمشهور ظاهرا كما في طهارة الشيخ الأكبر (قده) على كفايته، و المحكى عن الإرشاد العدم، و الأقوى ما عليه المشهور لصحيفة زرارة المتقدمة و قد تقدم تقريبا دلالتها على الاجتزاء عن أغسال متعددة و لو كانت كلها مندوبة بغسل واحد، بدعوى كون ذكر الجنابة في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٣

أولها و الحيض في آخرها من باب المثال، لا لخصوصية لهما فيكون مؤداها ان الغسل الواحد مجز عن الجنابة و الحيض على تقدير وجودهما لا- ان المورد مختص بمن عليه غسل جنابة و حيض مضافا الى ظهور قوله (ع) فيها «إذا اجتمعت لله عليك حقوق» في شموله لما اجتمع على المكلف من الأغسال المندوبة و ذلك من ناحية وروده بعد ذكر الأغسال الواجبة و المستحبة، فلا يمكن توهم اختصاصه بما اجتمع عليه الأغسال الواجبة جمودا على لفظ لحقوق، فإنه ذكره بعد تفصيل الأغسال إلى الواجبة و المندوبة يدفع الاختصاص، و دعوى كونه فقرة مستقلة غير واردة في مورد الفقرة السابقة خلاف الظاهر و بالجملة لا ينبغي التأمل في دلالة هذه الصحيحة و شمولها لما كانت الأغسال المجتمعة كلها مستحبة، كما انه لا إشكال في كون القدر المتيقن منها ما إذا نوى في الإتيان بغسل واحد الجميع تفصيلا، بان اتى بغسل واحد بنية الجمعة و الزيارة و العيد و نحوها مما تعلق به الأمر فعلا و هل التداخل في هذه الصورة من باب الرخصة أو العزيمة؟ وجهان أقواهما الأول، لما تقدم من الأدلة على كون الأغسال مهيات متخالفة فيجوز امثال أوامرها بإتيان متعلق كل منها على حدة، كما يجوز بإتيانه في مجمع واحد، و هل يعتبر في نية الجميع العلم بها تفصيلا أو يكفي قصد كل غسل عليه في الواقع و ان لم يعلم به أو اعتقد عدمه؟ وجهان أقواهما الأول، لعدم صدق الامتثال خصوصا فيما اعتقد العدم، هذا بالنسبة إلى الصورة الاولى و لا إشكال في عدم تأتى الصورة الثانية و الثالثة أعنى

نية رفع الحدث أو الاستباحة في هذا القسم، واما الصورة الرابعة و هي ان يقصد في غسله القربة بلا تعيين ما عليه من الأغسال المندوبة لا تفصيلا و لا إجمالا فهي متصورة في المقام و الحكم فيها هو الحكم في القسم الأول و الأقوى في هذا القسم أيضا عدم الاجتزاء، بل لعل عدم الاجتزاء فيه أظهر منه في القسم الأول. لا ظهريه أخذ العناوين المستحبة من الجمعة و الزيارة و نحوهما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٤

في متعلق الأمر، و هذا في الواجبات من الأغسال و ان كان كذلك حيث ان الظاهر ان الأمر متعلق بغسل الجنابة و غسل الحيض، فالمأمور به هو الغسل الخاص - اعني غسل المضاف إلى الجنابة- لا ان الجنب مأمور بالغسل المطلق مثل المفطر في شهر رمضان المأمور بالكفارة المطلقة، لكن ذاك الأخذ في الأغسال المندوبة أظهر، فالمكلف في يوم الجمعة مأمور بغسل الجمعة لا بالغسل المطلق في يومها، و الزائر مأمور بغسل الزيارة لا بالغسل المطلق و لا إلى الزيارة مع الغسل، و عليه فلو اتى بمطلق الغسل من غير قصد عناوينها تفصيلا أو إجمالا- لا- يتمكن من قصد القربة، إذ القربة إنما تحصل بفعل العبادة، و هي تتحقق بامثال الأمر الموقوف عليه، و لا أمر بالغسل المطلق حتى يقصد امتثاله لكي تحصل القربة، فإتيان الغسل بقصد القربة بلا تعيين عناوينه من الجمعة و الزيارة و نحوهما تفصيلا أو إجمالا ليس بصحيح و لا مورد لصورة الخامسة و السادسة في الفرض الأول من القسم الأول- أعني إتيانه بقصد غسل الجنابة معينا أو بقصد غيره كذلك في هذا القسم- نعم يجري فيه ما في الفرض الثاني من القسم الأول، و هو ان ينوي واحدا معينا من الأغسال فيما لم تكن جنابة، و في المقام أيضا يتصور بأن ينوي أحد الأغسال المندوبة معينا كالجمعة مثلا، و في اجزائه عن غيره مما لم ينو كغسل الزيارة و العيد مثلا- وجهان، قد يقال بالأول و ذلك لكون الأغسال المندوبة كالوضوءات المندوبة، فكما ان الوضوء بقصد غاية من الغايات مجز بالنسبة إلى غيرها و كذلك الغسل المندوب، و لان المستحب مثلا انما هو الغسل في يوم الجمعة أو الزيارة مع الغسل لا غسل الجمعة في يومها أو غسل الزيارة لها، فإذا زار مع الغسل يتحقق امتثال الخطاب بالغسل سواء اغتسل للزيارة أو غيرها، و لان المقصود من الأمر بالغسل هو التنظيف فلو اغتسل في يوم الجمعة بقصد غسله يحصل التنظيف المقصود في غسل العرفة و الزيارة و غيرها و لمرسل جميل المتقدم الذي فيه «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك» بناء على ما ذكره في الحقائق من اختصاصه بالمندوب، و ذلك لكون الأغسال الواجبة مسببات من أسباب خاصة لا معنى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٥

لتقدمها على أسبابها، مع ان قوله (ع) «يلزمه في ذلك» المعبر بصيغة المضارع الدال على التجدد يدل على اجزاء ما وقع منه بعد طلوع الفجر عن كل غسل يتجدد سببه بعده فيجتزى حينئذ بالغسل بعد طلوع الفجر عن كل غسل يستحب له في ذلك اليوم و لو تجدد سببه بعده، و لرواية عثمان بن يزيد «ان اغتسل بعد الفجر كفاه غسله الى الليل في كل موضوع يجب فيه الغسل و من اغتسل ليلا كفاه غسله الى الفجر» و هذه وجوه التي استدلت بها للاجتزاء في تلك الصورة- أعني ما إذا اتى بغسل مستحب معين كالجمعة.

و لا يخفى ما في الكل من المناقشة و الخدشة، اما كون الأغسال المندوبة كالوضوءات المندوبة، فلأنه قياس لا نقول به مع انه مع الفارق، لان المقصود في الوضوء المندوب في كثير من الموارد رفع الحدث به، و بعد فرض رفعه بقصد غاية من الغايات يكتفى به لغاية أخرى لعدم تصور رفعه مرة أخرى، و اما كون المستحب في يوم الجمعة مثلا هو الغسل لا انه يستحب غسل الجمعة في يومها، ففيه انه خلاف ما يستظهر من الأدلة لأن الظاهر منها- كما عرفت- استحباب الأغسال المندوبة بعناوينها مثل غسل الجمعة و نحوه، و ذلك كأنه جلي لا ينبغي الإشكال فيه، و اما كون المقصود من الغسل التنظيف فهو على فرض تسليمه



حكمة لا يصح الاستناد إليها في إثبات الحكم على ما هو مخالف ظواهر الأدلة و اما مرسل جميل فلظهوره في كون المأتي به هو غسل الجنابة أولا، و ظهور قوله (ع) «و يلزمه في ذلك اليوم» في كون المجزى عنه انما هو الواجب ثانيا، و ما في الحدائق من اختصاصه بالمندوب بما تقدم مردود بان الالتزام بتقديم المسبب ليس اولى من حمل قوله (ع) «و يلزمه في ذلك اليوم» الظاهر في التجدد على الماضى، بل ذاك الحمل اولى لتأييده بما في ظاهر صحيحة زرارة المتقدم «إذا اجتمعت عليك حقوق» الظاهر في اشتراط الاجتزاء باجتماع الحقوق، مع ان إبائه عن ذلك الحمل إذا فرض نصوصيته على تقديم المسبب على السبب لا يوجب حمله على المستحب، بعد ان لم يكن ظاهرا فيه، بل ظاهر في الواجب بقريئة لفظ «و يلزمه» و اى فرق بين طرح الخبر رأسا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٦

أو حمله على خلاف ظاهره من غير قرينة، بل بمجرد كون الإبقاء على الظاهر مخالفا للعمل، و ليت شعري كيف يليق من مثل صاحب الحدائق (قده) الطاعن في حمل الخبر الظاهر في الوجوب على الندب، فيما إذا لم يكن العمل على الوجوب، كما طعن فيه في غير موضع من كتابه ان يحمل هذا الخبر الظاهر في الوجوب على الندب، بمجرد كون كون إبقائه على الوجوب مخالفا مع العمل، بل محض عدم ظهوره في الندب كاف في عدم جواز هذا الحمل و لو لم يكن ظاهرا في الوجوب أيضا و اما رواية عثمان بن يزيد ففي طهارة الشيخ الأكبر (قده) ان الظاهر منها هو ان كل موضع ثبت فيه الغسل لأجل المكان - كدخول الحرم و المسجدين و المشاهد - أو لأجل الفعل كالزيارة و الطواف، فالغسل لتلك الغاية في أول النهار كاف الى الليل و لم يحتج إلى إعادته، لو تأخر فعل تلك الغاية عنه، و كذا لو اغتسل له في أول الليل، كما ورد ذلك في غيرها من الروايات أقول: و ما ذكره (قده) لا يخلو عن بعد بل لعله فيما يفعله في النهار و الليل لا دليل على اعتبار كون غسله في النهار و الليل، فضلا عن ان يكون غسله في النهار كافيا لما يقع فيه الى الغروب و في الليل كافيا لما يقع فيه الى النهار، بل الظاهر حصول الوظيفة بفعل ما يفعله في النهار مع الغسل في الليل إذا لم يتعقبه الحدث الأصغر، كما ان ما في الجواهر - من تسليم أظهرتها في إرادة الأغسال المستحبة و جعل ارادتها مقتضى قوله (ع) فيها «الى الليل و الى طلوع الفجر» و حمل قوله (ع) «و يجب» على ارادة الثبوت بعيد جدا، و ما في الحدائق من دعوى ظهور لفظ يجب في الثبوت لبعده الجزم بإرادة المعنى المصطلح عليه بين المتفقهة من كلامهم (ع) ممنوع أيضا، لأن بعد الجزم بإرادة المعنى المصطلح عليه لا يجعله ظاهرا في الثبوت بحيث يكون ظاهرا في الندب و بالجملة فالأظهر عندى ان الرواية من حيث الغسل المجزى منه مطلقة يشمل إطلاقها الواجب و المندوب، و اما من حيث الغسل المجزى به فلا إطلاق فيه حتى يعم الغسل الواجب و المندوب، فلا يمكن الاستدلال بها لإثبات الاجتزاء في المقام، مضافا الى ما في سندها من الضعف و عدم الجابر لضعفه، فالأقوى حينئذ عدم الاجتزاء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٧

لعدم الدليل عليه، مع كونه مخالفا للأصل مع عدم الدليل عليه، و صحيحة زرارة المتقدمة و ان كانت تعم هذا القسم - اعنى ما كانت الأغسال كلها مستحبة - الا انها لا ظهور لها فيما إذا نوى بعضها معينا، كما هو محل البحث في هذه الصورة ان لم تكن ظاهرة في إرادة الجميع القسم الثالث: فيما إذا كانت الأغسال بعضها واجبة و بعضها مستحبة، و الصور المتصورة في القسم الأول كلها يتصور في هذا القسم فالأولى منها و هى ما إذا اتى بغسل واحد بنىة الجميع من الواجبة و المندوبة فالمشهور على الاجزاء، و عن الخلاف الإجماع على اجزاء غسل واحد للجنابة و الجمعة و يدل عليه من الاخبار رواية زرارة المتقدمة و لا اشكال فيه من حيث الفتوى أصلا، نعم يرد الإشكال في اجتماع الوجوب و الندب في شىء واحد و هو مستلزم لاجتماع الضدين، كما ان اجتماع الأغسال الواجبة أو المندوبة في غسل مستلزم لاجتماع المثليين، و هو فى الاستحالة كاستحالة اجتماع المثليين لكنهم لم

يتعرضوا للإشكال فى القسمين الأولين، و جعلوا محط الإشكال فى هذا القسم من استلزامه لاجتماع الضدين و كيف كان فلعل المورد من مصاديق باب الاجتماع، حيث ان بابه هو ما كان شيئاً موجهاً بجهتين يكون بإحدهما مأموراً به و بالأخرى منها عنه، و فى المقام أيضاً كذلك فان الغسل الواحد موجه بجهتين مثل الجنابة و الجمعة فى هذا القسم، أو الجنابة و الحيض فى القسم الأول، أو الجمعة و الزيارة فى القسم الثانى، و يكون بإحدى الجهتين واجبا و بالأخرى مندوباً فى هذا القسم، أو بإحدهما واجبا و بالأخرى أيضاً واجبا فى القسم الأول، أو بكلتا الجهتين مندوباً كما فى القسم الثانى، فمن قال فى باب الاجتماع بجوازه باجاء تعدد الجهة فى رفع غائلة الاجتماع يقول به فى المقام، فهذا الغسل المأتى به عنده واجب من جهة كونه جنابةً و مندوب من حيث كونه جمعةً فلا إشكال عنده، و من قال بالامتناع و عدم اجداء تعدد الجهة فى رفع غائلته فلا بد له فى المقام من مهرب و قد ذكروا وجوهاً الأول: ما عن الذخيرة من ان المأتى به واجب يتأدى به وظيفة المستحب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٨

بمعنى انه يحصل به ثوابه و ان لم يكن من افراده، كما تتأدى صلاة التحية بالفريضة و و الصوم المستحب مثل أيام البيض بالقضاء و نحوه، و مرجع ذلك الى وجوب قصد خصوص الواجب، و لا يخفى انه عدول عن الاشكال حيث انه فيما إذا قصد كلاهما لا خصوص الواجب الثانى: ما عنه أيضاً بان ما دل على استحباب غسل الجمعة مثلاً مختص بصورة انفراده عن الواجب و ما لا- يحصل سبب الوجوب، و المراد بكونه مستحباً انه مستحب من حيث نفسه مع قطع النظر عن طريان العارض المقتضى للوجوب، و لا يخفى ما فى ذلك أيضاً فإنه ان أراد من قوله: اختصاص استحباب غسل الجمعة بما لا يحصل سبب الوجوب، انه مع حصول سبب الوجوب يصير غسل الجمعة واجبا بالعرض، و يكون منشأ وجوبه حصول سبب وجوب غسل الجنابة مثلاً، و هذا بعيد بلا- نهاية، مع انه يلزم اجتماع الوجوبين، من حيث كونه غسل جنابةً واجبا و من حيث كونه غسل جمعةً كذلك الا ان وجوبه من حيث كونه غسل جنابةً بالأصالة، و من حيث كونه غسل جمعةً بالعرض، و على اى تقدير يلزم اجتماع المثليين، و ان أراد منه اختصاص استحباب غسل الجمعة بما إذا لم يحصل سبب الوجوب، و معه فلا استحباب له و لا يكون محكوماً بحكم آخر و لو بالعرض، و بعبارة أخرى استحباب غسل الجمعة أو غيره من الأغسال المندوبة مختص بمن لم يكن عليه غسل واجب، و هذا أبعد من الاحتمال الأول، مع انه فرار عن مورد الاشكال حيث انه فى مورد اجتماع الحكمين، و هذا كما ترى إنكار للاجتماع بإنكار استحباب الغسل المندوب مع وجوب الواجب.

الثالث: ما فى الجواهر مما تقدم نقله من ان المأتى به بنيته غسل آخر مغاير مع ما نواه، و انما يكون التداخل سورياً، فهو ليس بغسل جنابةً و لا جمعةً، فلا اجتماع أصلاً لا فى مورد تعدد الأغسال الواجبةً و لا فى المندوبةً و لا فى المختلفه، و قد تقدم ما فى تصويره و انه غير رافع للإشكال للزوم الاجتماع فى هذا المأتى به، لكن لا فى الغسلين نفسيهما بل فى بدليهما على ما تقدم بيانه.

الرابع: ما فى طهارة الشيخ الأكبر (قده)، و اختاره جملةً من المحققين و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٩

ارتضاه المحقق الهمداني فى مصباح الفقيه، و هو ان تضاد الاحكام انما هو فى مرتبة الفعلية دون مرتبة الملاك، فلا تضاد بين ملاكى الوجوب و الاستحباب فعند اجتماعهما يتصف الفعل بأقواهما و هو الوجوب، فالغسل المأتى به بعنوان الجنابة و الجمعة واجب ليس الا- و لا- يكون مندوباً بالاستحباب الفعلى و انما فيه ملاك-ك الندب. و حينئذ ان اعتبرنا فى العبادة نيةً الوجوب و الندب لم ينو هنا الا الوجوب، و لو اكتفينا بنيةً الوجه نواهما معا انتهى بمعناه و لا يخفى ان ما ذكره (قده) من عدم التضاد بين ملاكى الوجوب و الندب و ان كان حسناً لا ينبغى الارتباب فيه الا انه أيضاً خارج عن مورد الإشكال، ضرورة ان الاشكال انما هو فيما إذا كان واجبا و مندوباً بالوجوب و الندب الفعلين، و اما إذا كان واجبا بالوجوب الفعلى و مندوباً بمعنى كونه ذى

ملاك للندب فلا اشكال، و يمكن ان يقال بعدم التضاد بين الوجوب و الندب فلا إشكال في اجتماعهما حينئذ و تفصيل الكلام فيه موكول الى ما حررناه في الأصول بما لا مزيد عليه، و إجماله يتوقف على بيان أمور:

الأول: ان صيغة الأمر و ما بمعناها انما تستعمل في مصداق الطلب و البعث، و هو إرسال المكلف الى جانب المادة و إصاقه بها بما هو مصداق الإرسال و الإصاق، كإيجاد المعنى الحرفي بالاستعمال أو إيجاد مصداق النداء بالاستعمال عند النداء بكلمة يا زيد و يا عبد الله- و ليست الصيغة مستعملة في مفهوم الوجوب و لا- مفهوم البعث و لا- مفهوم الطلب و لا غيرها من المفاهيم أصلا، بل معنى الهيئة و ما بمعناها معنى حرفي إنشائي إيجادي ينشأ و يوجد معناها بإيجاد المستعمل في موطن الاستعمال. فالقول بكون الصيغة مستعملة في المفهوم أى مفهوم كان سقيم في الغاية و عليل بلا نهاية، و لا فرق في ذلك بين صيغة (افعل) أو الجملة الفعلية الخبرية التي تستعمل في موطن الإنشاء، أو إنشاء الوجوب بمادته- مثل أوجبت عليك كذا أو هذا واجب عليك و نحو ذلك الثاني: الطلب- اعنى مصداقه الذى هو حقيقة الإرادة- لا يشتد و لا يتأكد، و ما في بعض العبارات من تأكد الطلب و الطلب المؤكد و الإرادة الشديدة أو شدة الإرادة كلام خال عن التحصيل، نعم الشوق يشتد و يتأكد، لكن ليس جميع مراتبه طلبا و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٠

ارادة حتى تكون اشتداده اشتدادهما، بل الإرادة هي مرتبة أكيدة من الشوق و هي الباعثة منه على العمل، ففيما إذا كان عطشانا على نحو يموت لو لا شرب الماء يشتاق الى شرب الماء، و يتأكد اشتياقه الى ان ينتهي إلى حركة عضلاته و حركة يده و رفعه الماء و مصه الى آخر الشرب، هذه المرتبة الشديدة من الشوق ارادة، و ما قبلها- التي لا تنتهي بها الى العمل و لا يكون باعثة عليه، و ما بعدها التي لولاها تمت الباعثية و تحقق العمل- ليست ارادة و لا طلبا، فما هي موسومة بالإرادة لا تشتد و انما هي مرتبة من شدة الشوق المتوسم بكونها الباعثة على العمل، فكم فرق بين القول بالإرادة الشديدة أو ان الإرادة هي الشوق الشديد، فالارادة لا- اشتداد لها أصلا، بل الإرادة الباعثة على العمل في الفرض المذكور- اعنى ما إذا كان عطشانا بحيث لو لا الشرب يموت- هي بعينها مرتبة من الشوق فيما إذا جف شفتيه بحيث لو لا الشرب لا يبيل شفتاه، لأنها أيضا مرتبة من الشوق الباعثة على العمل، فالارادة في كلا الفرضين هي المرتبة الباعثة على العمل نعم يزداد شدة الشوق في الأول الذى يموت لو لا الشرب، لكن هذه الشدة ليست أراده إذ ليس كل مرتبة من شدة الشوق ارادة، فالقول بتأكد الطلب و الإرادة و الوجوب و ما في معنى هذه العبارات التي ملئت بها الاساطير شعر محض لا حقيقة له أصلا الثالث: ان التفاوت بين الوجوب و الندب ليس باختلاف في فصلهما كالإنسان و الغنم، إذ ليس شىء منهما مركبا و هذا كأنه واضح لا ستره فيه و ان كان يتفوه به فى سالف من الأيام، و لا بشدة الطلب و ضعفه كما زبر فى أساطير المتأخرين، لما عرفت من نفى التأكد فى مصداق الطلب، بل انما هو بضم الترخيص فى الترك فى الندب، و ترك ضمه فى الوجوب، لا ضم المنع عن الترك فيه، فالوجوب شىء ينتزع عن الطلب بالصيغة و ما بمعناها على النحو اللابشرط مرسلا عن الترخيص فى الترك، و الندب شىء ينتزع عن الطلب الذى انضم اليه الرخص فى ترك المطلوب، فالتفاوت بينهما كالتفاوت بين اعتبارى لا بشرط و بشرط شىء، أى عدم انضمام الرخص فى الترك و انضمامه، فى الندب لا يكون اقتضاء فى المنع عن الترك و لذا يرخص فيه، و فى الوجوب اقتضاء فى المنع عنه، و لذا يمنعه تارة و يوكله الى حكم عقله بلزوم اطاعة المولى و انتزاع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦١

الوجوب عن بعثه أخرى، ففي الوجوب اقتضاء بالنسبة إلى المنع من الترك و لو من ناحية حكم العقل بالمنع عنه، و فى الندب لا يكون اقتضاء بالنسبة إلى المنع عنه بل المكلف يخلو و نفسه و يرخص فى الترك، و لا إشكال فى انه عند اجتماع ما لا اقتضاء

فيه فى المنع عن الترك مع ما فيه الاقتضاء بالنسبة إليه يؤثر الثانى أثره، بلا مزاحمة لما لا اقتضاء فيه إذ اللاقتضاء لا يزاحم مع ما فيه الاقتضاء، فيتحدان من غير تعارض و تناف فتأمل، فإن نتيجة ذلك أيضا صيرورة المجمع متصفا بالوجوب محضا بلا اتصافه بالندب، لكن الفرق بين ما ذكرناه و بين ما حكيناه عن الشيخ الأكبر (قده) بصحة تكرار البعث الفعلى و الإرسال المصدقى نحو الفعل - بناء على المختار- و عدم صحة اتصافه بالندب الفعلى بناء على ما حققه الشيخ الأكبر (قده)، هذا تمام الكلام فى الصورة الاولى- اعنى ما إذا اتى بغسل واحد بقصد جميع الأغسال من الواجبة و المندوبة و لا إشكال فى إمكان تصوير الصورة الثانية- أعنى ما إذا اتى بقصد رفع الحدث و الثالثة (أعنى ما إذا اتى بقصد الاستباحة) لكن مرجعها فى هذا القسم الى تعيين الأغسال الواجبة من بين الأغسال، بناء على ان لا تكون المندوبة رافعا و لا مبيحا، فمرجع هاتين الصورة إلى الصورة التى يعين الواجب منها، الا ان تعيين الواجب يقع تارة فى ضمن واحد شخصى كما يأتى، و اخرى فى ضمن الأغسال الواجبة على نحو الإبهام فى مقابل الأغسال المندوبة.

و اما الصورة الرابعة:- اعنى الإتيان بالغسل بقصد القرية- فالكلام فيها فى هذا القسم كالكلام فيها فى القسمين الأولين، و ان الحق فيها فى هذا القسم أيضا بطلانه ما لم ينته الى قصد الأغسال بعناوينها و لو إجمالا الصورة الخامسة: ما إذا كان المنوى الواجب منها، فلا يخلو اما ان يكون فيها غسل الجنابة و كان هو المنوى، أو لا تكون فيها غسل الجنابة، أو يكون و لكن لم ينو بل كان المنوى غيره من الأغسال الواجبة فهنا صور الاولى: ما إذا كان المنوى غسل الجنابة، فالكلام فيها يقع تارة بالنسبة إلى اجزائه عن الأغسال الواجبة، و قد تقدم فى الفرض الأول من القسم الأول بما لا مزيد عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٢

و ان الحق فيه الاجزاء، و اخرى بالنسبة إلى اجزائه عن الأغسال المستحبة، و هو مورد البحث فى المقام، و المشهور كما عن جماعة هو سقوط المستحب به بل فى الطهارة عن غير واحد حكاية الاتفاق عليه، و استدلل له بمرسى جميل المتقدم الذى فيه «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه فى ذلك اليوم» و قوله (ع) «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر» لعله ظاهر فى كون غسله الجنابة، و فى شمول قوله (ع) «من كل غسل يلزمه» للأغسال المندوبة كلام قد تقدم، و لعل الشمول أظهر، فهو بضميمة الإجماع المنقول من السرائر و الشهرة المحققة لعله كاف فى إثبات هذا الحكم، مؤيدا بالتسامح فى أدلة السنن فلا يرد ما أورده الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة بقوله: (و فى التعويل على المرسله سندا و دلالة- فى مقابل قولهم (ع) «إنما الأعمال بالنيات، و لا عمل إلا بنية» المطابق أو المنجبر أو المؤيد بأصالة عدم السقوط، حتى على القول بالتداخل، لان المسلم منه إيجاد الفعل الواحد بقصد امتثال طلبين لا كفاية امتثال خصوص احد الطلبين عن الآخر، مع عدم قصد امتثاله ما لا يخفى) انتهى و ذلك لانجبار ضعف سنده بالعمل، و ظهور دلالته فى الشمول للمندوب، بل قد عرفت دعوى صاحب الحدائق اختصاصه به و ان منع عنه أيضا، و مقابلته مع قولهم (ع) «إنما الأعمال بالنيات، و لا عمل إلا بالنية» ممنوعه، لسوق ما عنهم (ع) مساق مطلب آخر و هو الإخلاص فى العمل و ترتب الثواب عليه بقدر الخلوص فيه و ما فى الجواهر من حمل المرسل على إرادة نية الجميع حمل بلا وجه، لمخالفته مع ظهوره فى كون الغسل المأتى به للجنابة، و هذا كأنه غير قابل للإنكار، و بالجملة فليس فى الاستدلال به منع و بفحوى ما رواه الصدوق (قده) من كفاية غسل الجمعة لمن نسى غسل الجنابة المعتضد بحصول المقصود من الغسل المندوب، و لا- يخفى ما فى هذا الاستدلال من منع الفحوى و اختصاص الحكم فى المروى بالناسى، و دعوى الاعتضاد بحصول المقصود من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٣

الغسل المندوب مجازفة لمنافاتها مع التعبد كما هو واضح الصورة الثانية: ما إذا كان المنوى غير الجنابة مع كون غسل الجنابة

فيها أيضا، والكلام فيها أيضا يقع تارة في اجزائه عن غسل الجنابة وقد تقدم، و اخرى في اجزائه عن الغسل المندوب و هو محل البحث في المقام، و قال في الجواهر: و الظاهر انه- بناء على الاجتزاء بالجنابة- لا- فرق بينها و بين غيرها من الواجبات كغسل الحيض و نحوه، و ربما ظهر من بعضهم كابن إدريس في السرائر و الفاضل الهندي و غيرهما اختصاص ذلك بالجنابة و لعله لما في صدر حسنة زرارة المتقدمة، و لان غسل الجنابة له مزية على غيره، و لما يظهر من ابن إدريس من ان العمدة في ذلك الإجماع لكنك خبير انه بناء على ان منشأ الاجزاء كون المراد من غسل الجمعة مثلا حصول الغسل و لو في ضمن الواجب كالصوم في الأيام البيض، أو انه إطلاق قوله (ع) «إذا اجتمعت- إلخ-» و نحوه، يتجه عدم الفرق بين غسل الجنابة و غيره، بل يؤيده قوله (ع) في آخر الرواية «و كذلك يجزيها- إلخ-» فيحمل قوله (ع) «للجنابة» على المثال انتهى و الأظهر عندى ثبوت الفرق بين غسل الجنابة و بين غيره، باجزاء الأول عن الغسل المندوب دون غيره، و ذلك لا لما في صدر حسنة زرارة لأن ذكر الجنابة في صدرها كما في ذيلها لعله من باب المثال، و لا، لان غسل الجنابة له مزية على غيره، لانه اعتبار لا يصح الاستناد إليه في إثبات الاحكام، و لا- لكون مدرك الاجتزاء في غسل الجنابة عن الأغسال هو الإجماع و هو منتف في غيره، لان الإجماع المنقول ليس بواف عندنا في إثبات الحكم بل لكون مدرك الاجتزاء في غسل الجنابة هو مرسل جميل المجبور بالشهرة و المؤيد بالإجماع المنقول، و من المعلوم كون مورده غسل الجنابة و اما غيره فلم يرد على اجتزائه دليل مع ان الأصل عدم التداخل، و اما ما أفاده في وجه الاجزاء فلا يوجب سكون النفس اليه، اما كون المراد من غسل الجمعة مثلا حصول الغسل و لو في ضمن الواجب فهو مما لم يقم عليه برهان بل قول بلا دليل، و اما إطلاق قوله (ع) «إذا اجتمعت- إلخ-» فقد تقدم منع إطلاقه و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٤

انه مسوق لأصل الاجتزاء، و القدر المتيقن منه ما كان ناويا للجميع، و منه يظهر ما في التأييد بذيل الرواية «و كذلك المرأة تجزيها» فإنه و ان لا يمنع من كون ذكر الجنابة من باب المثال لكن إطلاقه بالنسبة الى ما نوى غسلا معيناً ممنوع، لعدم كونه (ع) في مقام البيان من هذه الجهة، بل انما هو في مقام بيان أصل الاجتزاء، فالمتحصل هو التفكيك في الاجتزاء بين غسل الجنابة و بين غيره، باجتزاء الأول عن الأغسال المندوبة دون غيره و منه يظهر حكم الصورة الثالثة- أعنى اجزاء غسل غير الجنابة عن الأغسال المندوبة إذا لم يكن في البين جنابة- و ان الأقوى فيها هو عدم الاجتزاء الصورة السادسة- من الصور المتصورة في القسم الثالث:- ما إذا اتى بالغسل المندوب، كما إذا اتى الجنب بغسل الجمعة، و الكلام فيها يقع في مقامين: الأول: في صحة غسل المندوب في نفسه عن عليه الواجب و الثاني: في اجزائه عن الواجب على تقدير صحته في نفسه اما المقام الأول ففي صحته في نفسه قولان، قد يقال كما عن مبسوط الشيخ بالعدم، و ذلك لما يقال من ان المقصود منه التنظيف، و هو لا يحصل مع بقاء الحدث، و لفحوى ما ورد في المرأة التي قد فاجأها الحيض و هي جنب بأنها لا- تغتسل من الجنابة لأنها جائها ما هو أعظم من الجنابة لكن لا يخفى ما فيه من الضعف، اما الأول فلان عدم حصول اثر المستحب مع بقاء الحدث هو عين المدعى، فهذا مصادرة جلية، و اما الثاني فظاهره الإرشاد الى عدم حصول الفائدة في غسل الجنابة مع طرو الحيض، حيث انه لا ينتفع به معه، لأن فائدته الإتيان بما يشترط فيه الطهارة المنتفى مع طرو الحيض، مع انه معارض بما دل على جواز الإتيان به كما تقدم فالأقوى صحته في نفسه لإطلاق الأمر به المقتضى للاجزاء و صدق الامتثال مضافا الى ما يدل على مشروعية غسل الإحرام من الحائض، بضميمة عدم الفصل بين صحة غسله مع حدث الحيض، و بين صحته مع حدث آخر، و صحة غيره مع حدث

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٥

الحيض أو غيره، هذا تمام الكلام في المقام الأول، و المتحصل منه صحة الأغسال المندوبة من المحدث بالحدث الأكبر المقام

الثانى: فى اجزاء الأغسال المندوبية عن الواجبة كالجمعة عن الجنابة مثلا، و ربما يقال بالاجزاء، و حكاها فى الجواهر عن بعض متأخرى المتأخرين، بل قيل بأنه موافق مع القواعد، و استدل له بوجه كإطلاق الأدلة، و ان المراد من غسل الجنابة غسل هذه الأعضاء على وجه القربة بعد حدث الجنابة، و ان كان فى ضمن امثال الأمر الندبى و بالمروى فى الفقيه فى باب الصوم من اجزاء غسل الجمعة عن غسل الجنابة، مع عدم الفصل فى المجزى بين غسل الجمعة و بين غيره، و لا فى المجزى عنه بين غسل الجنابة و بين غيره.

و الكل مخدوش، أما الإطلاق فلما مر مرارا من منعه، و اما ان المراد من غسل الجنابة غسل هذه الأعضاء ففيه من الضعف ما لا يحتاج الى البيان، و هل هو الا تحكم من غير سلطان، و اما المروى عن الفقيه فلانه مرسل ضعيف لم ينجز بالعمل، و اما كون الاجزاء على ما يظهر من البعض على القاعدة فلما مر مرارا من كون التداخل على خلاف القاعدة، و لا بد فى الالتزام به من دليل قوى يصح الركون إليه فى مخالفة الأصل، و مما ذكر فى هذا المقام و قبيله ظهر وجه الحكم فى مسألة (١٦) و هى ما افاده (قده) بقوله:

#### [مسألة (١٦): الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض]

مسألة (١٦): الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض بل لا يبعد اجزائه عن غسل الجنابة بل عن غسل الحيض إذا كان بعد انقطاع الدم

و ان ما ذكره- من ان الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض- قوى و ما نفى عنه البعد من اجزائه عن غسل الجنابة بل عن غسل الحيض بعيد جدا، و لعل وجه التعبير بكلمة (بل) الاضربية فى قوله: بل عن غسل الحيض، لكون مرسل الفقيه فى اجزاء غسل الجمعة عن الجنابة، و يكون تعميم الحكم عنه الى الاجزاء عن غسل الحيض محتاجا الى دليل آخر من عدم الفصل و نحوه

#### [مسألة (١٧): إذا كان يعلم إجمالا ان عليه اغسالا]

مسألة (١٧): إذا كان يعلم إجمالا ان عليه اغسالا لكن لا يعلم بعضها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٦

بعينه يكفيه ان يقصد جميع ما عليه كما يكفيه ان يقصد البعض المعين و يكفى عن غير المعين، بل إذا نوى غسلا معينا و لا يعلم و لو إجمالا غيره و كان عليه فى الواقع كفى عنه أيضا و ان لم يحصل امتثال امره، نعم إذا نوى بعض الأغسال و نوى عدم تحقق الآخر ففى كفايته عنه اشكال بل صحته أيضا لا تخلو عن اشكال بعد كون حقيقة الأغسال واحدة، و من هذا يشكل البناء على عدم التداخل بان يأتى بأغسال متعددة كل واحد بنىء واحد منها لكن لا إشكال إذا اتى فيما عدا الأول برجاء الصحة و المطلوبة فى هذه المسألة أمور، و ان تنجح حكم أكثرها قد مر فى المسألة الخامسة عشرة، لكن ينبغى إعادته فى هذه المسألة توضيحا لها الأول: إذا علم إجمالا بان عليه اغسالا واجبة كالجنابة و المس و الحيض و نحوها، و لكن لا يعلم شيئا منها بعينه، يكفيه ان يأتى بغسل واحد و يقصد جميع ما عليه كما يكفيه ذلك فيما إذا علم جميعها تفصيلا و اتى بغسل واحد يقصد الجميع، حسبما مر فى الصورة الاولى من الأقسام الثلاثة فى المسألة المتقدمة الثانية: ما إذا علم البعض المعين و كان ما نواه مما عليه، و فى كفايته عن غيره ما تقدم من ان الاكتفاء به ان كان المنوى غسل جنابة، و عدمه ان كان غيره و لكن فى المتن حكم بالاكتفاء مطلقا الثالث: إذا نوى غسلا معينا و لا يعلم و لو إجمالا غيره و كان عليه ذاك الغير فى الواقع ففى كفايته عنه كلام، و المختار عند المصنف

(قده) هو الكفاية، و لعل وجهها ادعاء كون المقام من باب الخطاء فى التطبيق، و الأقوى عدم الكفاية و كون المقام أجنبيا عن مورد الخطاء فى التطبيق، و قد أوضحناه فى كتاب الصلاة فيما إذا نوى العصر باعتقاد كونها عليه، ثم تبين ان ما عليه هو الظهر، فان المصنف (قده) حكم فيه أيضا بالصحة، و قلنا بأن الحق خروجه عن باب الخطاء فى التطبيق، و إجماله ان باب الخطاء فى التطبيق هو ما إذا تعلق ارادة الفاعل بعين ما تعلق به إرادة الأمر، لكن مع الخطاء فى تطبيق ما على الأمور به عليه، مثل الوجوب و الندب و نحوهما من الأوصاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٧

الغير المنوعة، و اما عنوان الظهرية و العصرية فهو نفس ما تعلق به الأمر، و كذا فى المقام ما تعلق به الأمر هو غسل الجنابة فإذا اتى بغسل المس باعتقاد أنه المأمور به يكون خارجا عن باب الخطاء فى التطبيق، و عليك بالمراجعة الى ما حررناه فى الصلاة فى المسألة المذكورة.

الرابع: ما إذا نوى بعضا معيننا و قصد عدم تحقق غيره و كان عليه ما نوى عدم تحققه و لم يكن عليه ما نوى تحققه و استشكل فى المتن كفايته عنه، و لعل وجه احتمال كفايته توهم وحدة مهية الغسل الموجبة للتداخل السببى القهرى على نحو العزيمة، و قد عرفت استظهار تعدد مهية الأغسال فى المسألة المتقدمة بما لا مزيد عليه، و عليه فلا ينبغى الارتياح فى عدم الاكتفاء لان ما تعلق به قصده غير ما تعلق به الأمر، و ما تعلق به الأمر غير ما تعلق به قصده، فلا وجه للاجزاء. و لا يصدق الامتثال الخامس ما إذا نوى بعضا معيننا و قصد عدم تحقق غيره مع كونهما معا عليه، و الحكم فى الاكتفاء عما نوى عدمه كما مر و الأقوى عدمه، و اما الحكم بصحته بالنسبة الى ما نواه فلعله لا اشكال فيه بعد تبين كون الأغسال حقائق مختلفة و ما استشكله المصنف (قده) فيها من جهة ان حقيقة الأغسال واحدة مردود بما تقدم، و انه لا إشكال فى ان التداخل فى الأغسال فى كل مورد ثبت بالدليل رخصة لا عزيمة، و يجوز ان يأتى بأغسال متعددة كل بنية واحدة، كما دل عليه موثقة عمار الساباطى المتقدمة، مضافا الى ان أدلة التداخل لا يستفاد منها أزيد من جوازه. و اما كونه على نحو العزيمة فلا يدل عليه دليل، الى هنا ختم ما أردنا تحريره فى غسل الجنابة. على يد مؤلفه الفقير محمد تقى بن محمد الآملى غفر الله سبحانه له و لوالديه و ذوى حقوقه و جميع المؤمنين و كان الفراغ عنه فى عشية يوم الخميس الخامس و العشرين من شهر شوال المكرم من شهور ١٣٦٩ الهجرية القمرية فى عاصمة طهران و الحمد لله اللهم طهرنا من العيوب و اختم لنا بالسعادة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٨

## [فصل فى الحيض]

### إشارة

فصل فى الحيض و هو دم خلقه الله تعالى فى الرحم لمصالح و فى الغالب أسود أو أحمر غليظ طرى حار يخرج بقوة و حرقة، كما ان دم الاستحاضة بعكس ذلك، و يشترط ان يكون بعد البلوغ و قبل اليأس، فما كان قبل البلوغ أو بعد اليأس ليس بحيض و ان كان بصفاته، و البلوغ يحصل بإكمال تسع سنين و اليأس ببلوغ ستين سنة فى القرشية و خمسين فى غيرها، و القرشية من انتسب الى نضر بن كنانة، و من شك فى كونها قرشية يلحقها حكم غيرها، و المشكوك بالبلوغ محكوم بعدمه، و المشكوك بأسها كذلك

فى هذا المتن أمور.

الأول: فى تفسير الحيض، و المستفاد من مجموع عبارات الفقهاء و اللغويين ان الحيض يطلق على اسم العين تارة و اسم المعنى اخرى، و المراد منه بالإطلاق الأول هو ما ذكره المصنف (قده) فى المتن: من انه دم مخصوص، فىكون كلفظ البول و المنى فى كونهما أسامى لا عيان مخصوصة، و بالإطلاق الثانى يراد منه السيلان- كما يقال:

حاضت المرأة، إذا سال دمها، و هل الظاهر منه هو المعنى الأول أو الأخير؟ أولا ظهور فى شىء منهما الا مع قيام القرينة؟ وجوه، مختار صاحب الجواهر (قده) هو الأول، و عن بعض هو استظهار الثانى و الا وجه هو الأخير و ان لم تكن ثمرة فى ذلك كما لا ثمرة فى دعوى اتحاد معناه لغة و شرعا، أو اختلافه بالنقل عن معناه اللغوى، و على الأخير فهل هو فى اللغة بمعنى اسم العين أو اسم المعنى، ففى استعمال مثل حاض الوادى و حاضت الشجر يمكن ان يكون بمعنى اسم العين من باب الاستعارة بتشبيه الوادى بالمرثة فى خروج الحيض اى الدم المخصوص منهما، و يمكن ان يكون بمعنى اسم المعنى بمعنى سال، و هذا فيما إذا أسند إلى الوادى و الشجر نفسهما، و اما إذا أسند إلى السيل و قيل حاض السيل فى الوادى فالمتعين هو ارادة اسم المعنى، فىكون معناه سال السيل فى الوادى إذ لا معنى فى تشبيه السيل بالمرثة فى خروج الدم منه كما لا يخفى، و كيف كان فقد عرفت ان الحيض- على الإطلاق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٩

الأول- دم خلقه الله فى الرحم لمصالح كثيرة كتغذية الولد منه إذا حملت، فإذا وضعت أزال الله عنه صورة الدم و كساه صورة اللبن ليتغذى به الطفل مدة رضاعه، فإذا خلت من الحمل و الرضاع بقى الدم لا مصرف له فىجتمع فى مكان الى ان يخرج غالبا فى كل شهر سبعة أيام أو أقل أو أكثر على حسب اختلاف مزاج المرأة فى الحرارة و البرودة الثانى: فى صفاته و هو فى الأغلب أسود أو أحمر غليظ طرى حار يخرج بقوة و حرقة حاصلة من قوته و حرارته، و يدل على اتصافه بتلك الأوصاف النصوص- مضافا الى الحس بشهادة اهله- و يدل على اتصافه بالسواد خبير حفص قال: دخلت على ابى عبد الله (ع) امرأة سألته عن المرأة تستمر بها الدم فلا- تدرى حيض هو أم غيره؟ قال فقال «لها ان دم الحيض حار عييط اسود له دفع و حرارة، و دم الاستحاضة اصفر بارد، فإذا كان للدم حرارة و دفع و سواد فلتدع الصلاة» قال فخرجت و هى تقول: و الله لو كان امرأة ما زاد على هذا، و فى مرسل يونس عن الصادق (ع) «ان دم الحيض اسود يعرف» و على اتصافه بالحمرة مرسل ابن ابى عمير عن الصادق (ع) «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قریش» و خبير ابن مسلم «ان كان دما أحمر كثيرا فلا تصل و ان كان قليلا- اصفر فليس عليها الا- الوضوء» و المراد بالسواد فى الخبرين الأولين هو الحمرة الشديدة فىطبقان مع الأخيرين، و ذلك بقرينة جعل السواد مقابلا للصفرة التى هى صفة للاستحاضة، لا السواد المقابل للاحمرار، كما جعل الحمرة أيضا فى خبر ابن مسلم مقابلا للصفرة لا للسواد، و بالمحكى عن النبوى «أنه أسود عييط محتدم» و عن الصحاح احتدم الدم: اشتد حمرة حتى يسود، فانظر انه كيف وصفه بالاحتدام مع اتصافه بالسواد، مع ان ذكر هذه الأوصاف ليس فى مقام التعبد بل هو إرجاع الى ما هو المعهود و المعروف منه، كما قال (ع) فى مرسل يونس «ان دم الحيض اسود يعرف» و من المعلوم عدم معهودية السواد المحض المقابل للحمرة لدم الحيض، و بالجملة لا ريب فى ان الاسوداد أو الاحمرار كلاهما من صفات الحيض و مرجعهما الى اتصافه بالحمرة الشديدة تارة و غير الشديدة أخرى.

و يدل على اتصافه بالغلظة المروى عن دعائم الإسلام «دم الحيض كدر غليظ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٧٠

متن» و يمكن استفادته من توصيف الاستحاضة بالرقعة، كما فى خبر على بن يقطين المروى عن الكاظم (ع) عن النفساء و كم



يجب عليها ترك الصلاة؟ قال (ع) «ما دامت ترى الدم العبيط فإذا رق و كانت صفرة اغتسلت وصلت» بناء على اتحاد دم النفاس مع الحيض و انه هو الحيض المحتبس في مدة الحمل.

و المراد بالطرى هو العبيط المذكور في النص، و عن القاموس العبطه (بالضم): الطرى، و في المجمع هو البين الطراوة، يقال طرو الشيء و زان قرب فهو طرى و طره (بالحمزة) و زان تعب لغه، فالمراد بالطرى هو الذى لا فساد فيه، و لعل المراد بطراوته عدم كونه ناشيا عن الداء و سالما عن الآفات، و قد قيل العبيط من اللحم لما كان سليما من الآفات، فيدل على اتصافه بالطراوة النصوص الدالة على وصفه بالعبيط، و يدل على اتصافه بالحرارة و القوة خير حفص المتقدم- الذى ذكر فيه الحرارة و الدفع حيث ان المراد بالدفع هو القوة- و يدل على اتصافه بالحرقة موثق إسحاق بن جرير عن الصادق (ع) «دم الحيض ليس به خفاء و هو دم حار تجد له حرقة» هذا فى أوصاف دم الحيض.

و دم الاستحاضة عكس ذلك فيكون اصفر باردا، كما دل عليه خبر حفص المتقدم، رقيق كما دل عليه خبر على بن يقطين، فاسد كما دل عليه موثق إسحاق بن جرير «دم الاستحاضة دم فاسد» بارد يخرج بغير قوة اى بفتور كما يدل توصيف الحيض بالدفع و القوة فى مقابله، و بغير حرقة كما هو مقتضى برودته الثالث: الأوصاف المذكورة فى كلا الدمين من الأوصاف الغالبة لهما و الا فيمكن ان لا يكون الدم متصفا بالصفات المذكورة لدم الحيض، و مع ذلك كان محكوما بالحيض بقاعدة الإمكان، كما يمكن ان يكون متصفا بهما و لم يكن محكوما به بل كان محكوما بالاستحاضة كما سيأتى الرابع: يشترط فى الحيض ان يكون بعد البلوغ و قبل اليأس، و الاولى فى الأول ان يعبر باشتراط ان لا يكون قبل إكمال التسع- كما عبر به فى الشرائع و غيره- سواء كان البلوغ بإكمال التسع أم لا، فلو فرض البلوغ قبل التسع لم يكن الدم الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج 4، ص: 371

قبله أيضا حيضا، كما انه على القول بكون البلوغ بإكمال العشر يكون الدم الخارج فى العشر قبل إكماله حيضا، و كيف كان و الحكم فى اعتبار عدم كونه حيضا قبل التسع و لا بعد اليأس إجماعى، كما هو المصرح به فى السنة غير واحد من الفقهاء و يدل عليه قبل الإجماع صحيح ابن الحجاج عن الصادق (ع) قال «ثلاث يتزوجن على كل حال» و عدّ منها التى لم تحض و مثلها لا تحيض، قال قلت و ما حدّها؟

قال (ع) «إذا اتى لها أقل من تسع سنين و التى لم يدخل بها و التى قد يئست من المحيض و مثلها لا- تحيض» قال قلت و ما حدّها؟ قال (ع) «إذا كان لها خمسون سنة» و لا إشكال فى صحة هذا الخبر و كونه معمولا به عند الأصحاب و قد أطبقوا على العمل به و الفتوى بمضمونه، و انما الكلام فى دلالة لان فيها احتمالات الأول: ان يكون صدوره لبيان عدم حيضية ما يخرج قبل إكمال التسع أو بعد اليأس واقعا، و هذا على نحوين أحدهما: ان يكون لبيان عدم تكون الدم الذى يعنون بالحيضية واقعا قبل التسع أو بعد اليأس فإن قلت: لا- شبهة فى إمكان حصول القطع أحيانا بحيضية ما يخرج قبل التسع أو بعد اليأس واقعا، بحيث تكون إنكاره مصادمة للوجدان، فكيف يصلح سلب تكون الدم المعنون بالحيضية قبل التسع أو بعد اليأس واقعا؟

قلت: لعل المصحح لذلك انه لما كان تكون الدم فى داخل الرحم و لاستتاره يتخيل تكونه فيه، مع انه لا يكون كذلك، و الشارع الخبير لمعرفته بحقائق الأشياء- من حيث انه لطيف خبير لا من حيث الإحاطة بخواصه و آثاره- يبين عدم تكونه واقعا قبل التسع أو بعد اليأس، و لا يوجب بيانه التناقض فى حكمه عند حصول القطع بالحيضية أحيانا لأن خروج الدم قبل التسع أو بعد اليأس اتفاقى، ثم القطع بكونه حيضا اتفاق فى اتفاق، ثم ان للشارع ان يبين الواقع لازالة قطع القاطع بخلافه إذا رأى كونه جاهلا بالجهل المركب، لصيرورة بيانه موجبا لإيراث الاحتمال المساوق لزوال القطع، كما ان له بيان الحكم للقاطع بالخلاف، و يقول لمن يقطع بحرمة شرب الماء أو حليء

شرب الخمر ان شرب الماء حلال و شرب الخمر حرام، و هذا ليس من التناقض فى شىء بل التناقض انما هو فى ترخيص شىء أُلزم فعله أو تركه فى ظرف إبقاء إزامه و عدم رفع اليد عنه و بالجملة فحصول القطع بحيضية ما يخرج قبل التسع أو بعد اليأس أحيانا لا يصادم هذا الاحتمال، فلا موجب لرفع اليد عنه لمكان حصول القطع أحيانا بحيضية ما يخرج قبل التسع أو بعد اليأس و ثانيهما: ان يكون لبيان عدم تعنون الدم المتكون بالحيضية بعد فرض تكونه، نظير عدم تعنون الدم الخارج بعد الولادة بالحيضية مع انه بنفسه هو ذاك الدم المتكون المحتبس فى الرحم، لاعتبار خروجه بنفسه، و بسبب قذف الطبيعة فى تسميته بالحيض فلو خرج لا بنفسه بل بسبب الولادة لا يسمى بالحيض، و ان كان هو هو بعينه، فالخروج بسبب قذف الطبيعة معتبر فى تسميته حيضا و ان لم يكن معتبرا فى تكونه تكوينيا، كما ان تعلق الروح بالبدن معتبر فى تسمية الروح بالنفس و البدن بالجسد و ان لم يكن معتبرا فى تحققهما تكوينا الاحتمال الثانى: ان يكون صدوره لبيان عدم حيضية ما يخرج قبل التسع أو بعد اليأس شرعا فيكون سلب الحيضية عنهما بلحاظ رفع ما يترتب على الحيض من الأحكام الشرعية عنهما، و ان كان الخارج قبل التسع أو بعد اليأس حيضا واقعا الا ان كل حيض لا يكون محكوما بأحكام الحيض.

الثالث: ان يكون صدوره لبيان رفع حيضته ظاهرا فيكون ناظرا الى حال الشك، و يكون خروجه قبل التسع أو بعد اليأس اماره على عدم الحيضية عند الشك فيها.

الرابع: ان يكون صدوره لبيان عدم وجوب الاعتداد على من لم تبلغ التسع أو تجاوزت حد اليأس، غاية الأمر انه لما كانت حكمه عدم وجوب العدة عليها هى عدم تحيضها و تحيض مثلها غالبا علق الحكم بعدم الاعتداد على من لم تحض: اى من لم تحض غالبا، كما ان وجوب الاعتداد ثابت على من تحيض مثلها غالبا و لو لم تحض شخص

هذه المرأة نادرا فعلى هذا الاحتمال فلا يكون الخروج قبل التسع أو بعد اليأس اماره على عدم الحيض أيضا، بل انما يكون سوق الخبر لبيان عدم وجوب العدة على من لم تبلغ التسع أو تجاوزت عن حد اليأس، من غير نظر الى حال الدم الخارج عنها بحسب الواقع أو عند الشك فى حيضته هذا بحسب التصور، لكن الاحتمال الأخير منفى قطعاً للقطع بعدم الحكم بحيضية ما يخرج قبل التسع أو بعد اليأس فى الجملة، للإجماع على الحكم بعدم حيضته، فيدور الأمر بين الاحتمالات الثلاث الاولى، و يندفع الثالث أيضا- أعنى احتمال كون سوق الخبر فى مقام رفع الحيضية ظاهرا- لبعده و عدم مسوغ لتحمله بعد سلب المحذور فى الأخذ بأحد الأولين، فينحصر بالأخذ بأحدهما، و الظاهر هو تعيين الأول منهما كما هو المستظهر من طبع الكلام، حيث انه لا يفهم منه الا- هذا المعنى- اعنى سلب الحيضية واقعا- فيكون الأخذ به هو المتعين، و ان كان لا ثمره مهمه بينه و بين الاحتمال الثانى- أعنى سلب الحيضية شرعا- الأمر الخامس: قد عرفت فى أول الأمر الرابع ان المدار على الحيض هو كون الدم بعد التسع، و ان ما يخرج قبله ليس بحيض، سواء كان البلوغ بإكمال التسع أو بعده أو قبله، لكن المصنف (قده) لما عبر باعتبار ان يكون بعد البلوغ و قال بان ما كان منه قبله لا يكون حيضا احتاج الى تحديد البلوغ، و قال: البلوغ يحصل بإكمال التسع، و هذا هو المشهور فى الأئمة، و فى كتاب الحجر من الجواهر: انه الذى استقر عليه المذهب خلافا للشيخ فى صوم المبسوط و ابن حمزة فى خمس الوسيلة فبالعشر الا ان الشيخ قد رجع عنه فى كتاب الحجر، و ابن حمزة فى كتاب النكاح فوافقا المشهور، و كيف كان لا ريب فى كون الخارج فى العشر قبل إكماله حيضا بالإجماع عليه، و ان كان البلوغ بالنسبة إلى شرطيته للتكليف و نفوذ التصرف بالعشر، فيكون حاله كحال دم الاستحاضة قبل البلوغ أو الجنابة بغير الإنزال أو الضمان و نحوه مما يتحقق قبل البلوغ.

العلامة هو بلوغ الستين مطلقا فى القرشية و النبطية و غيرهما، و عن الأردبيلى الميل اليه و عن النهاية و الجمل و السرائر و المنتهى و المدارك و بعض آخر بلوغ خمسين سنة مطلقا و لو فى القرشية و النبطية، و المختار عند معظم الأصحاب هو التفصيل بين القرشية و بين غيرها بلوغ الستين فى القرشية و الخمسين فى غيرها من النبطية و غيرها، و نسب الى المشهور أيضا، و عن الوسيلة- و الجامع و التذكرة و التبيان و جامع المقاصد التفصيل بين القرشية و النبطية و بين غيرهما بلوغ الستين فى القرشية و النبطية و الخمسين فى غيرهما، و هنا قولان آخران إلا أنهما لندرة القائل بهما لم يعدا من الأقوال: أحدهما المحكى عن الراوندى، هو التفصيل بين الهاشمية و بين غيرها بالستين فى الهاشمية و الخمسين فى غيرها، و ثانيهما التفصيل بين العبادات و بين العدة بجعل الخمسين حد اليأس فى العبادات و الستين حده فى العدة، من غير فرق فى ذلك بين القرشية و النبطية و بين غيرهما، و لم يعلم قائله و الكلام فى تحقيق ما هو الحق، من هذه الأقوال يقع تارة فيما يقتضيه الأخبار المطلقة- مع قطع النظر عن الاخبار المفصلة بين القرشية و بين غيرها- و اخرى فيما يقتضيه تلك الاخبار بالنظر الى الاخبار المفصلة، و ثالثة فيما يقتضيه الأصل العملى فهنا مقامات الأول: فى بيان ما تقتضيه الأخبار المطلقة مع قطع النظر عن الاخبار المفصلة.

اعلم ان هناك طائفتين من الاخبار.

إحدهما: ما حدد فيه اليأس بالخمسين كخبر ابن الحجاج المتقدم فى الأمر الرابع، و صحيح آخر له أيضا عن الصادق (ع) قال «حد التى يئس من المحيض خمسون سنة» و خبر ابن ابى نصر عن الصادق (ع) «المرأة التى قد يئس من المحيض حدها خمسون سنة» و صدر مرسله ابن ابى عمير عن الصادق (ع) قال «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة» و ثانيهما، ما حدد اليأس فيها بالستين، كخبر ثالث لابن الحجاج عن الصادق (ع) و فيه بعد السؤال عن حد اليأس قال (ع) «إذا بلغت ستين سنة فقد يئس من المحيض»

و مثلها لا تحيض» و مرسل الكافى و فيه بعد نقله لخبر ابن ابى نصر المتقدم قال: و روى ستون سنة أيضا. و الطائفة الاولى و ان كانت أكثر عددا و الأصح سندا لاشتمالها على الصحاح لكن الثانية تقاومها لكونها أيضا معمولا بها و تساوى الاولى فى العامل بها، لكون القول بالستين قويا من حيث القائل، فيقع بينهما المعارضة و تقع الحاجة الى الجمع بينهما. و قد جمع بينهما بوجوه أحسنها حمل الطائفة الاولى على حد اليأس من حيث الوقوع بلا نظر الى نفى الإمكان بعد الخمسين و الثانية على حد اليأس من حيث الإمكان، فيصير المحصل منهما هو نفى تحيض من كانت بعد الخمسين غالبا لأجل ندرة وقوع الحيض بعده، و ان أمكن وقوعه الى ستين، بخلاف ما بعد الستين حيث لا يقع التحيض بعده أصلا و لو نادرا، فالخمسون حد اليأس بالنسبة إلى الغالب و الستون بالنسبة إلى الجميع، و هذا جمع عرفى يساعده فهم العرف، كما يعلم من نظائره فيما إذا حدد عمر الإنسان بالثمانين تارة و بمائة و عشرين اخرى، حيث ان العرف يحملون الأول على الغالب و الأخير على النادر.

و نتيجة هذا الجمع هو صحة الحكم بحيضية ما يخرج بين الخمسين و الستين إن أحرز حيضيته بالعادة أو الصفات أو قاعدة الإمكان، و ذلك لإحراز إمكانه باحتمال وقوعه و لو نادرا الى الستين، و لكن يبعده تحديد اليأس الذى لا تعتد المرأة عند بلوغه بالخمسين تارة، و بالستين اخرى، مع انه لا يصح الا بأحدهما، بأن يجعل المدار على البلوغ الى سن اليأس الغالبى و هو الخمسون أو اليأس الدائمى و هو الستون، فهذا الجمع مما لا يعول عليه، و يمكن ان يقال بتعين الأخذ باخبار الخمسين لأنها مع كونها أكثر عددا و أصح سندا ليس فى مقابلها ما يدل على التحديد بالستين إلا خبران: أحدهما المرسل المحكى عن الكافى و الآخر خبر ابن الحجاج المروى عن الصادق (ع) فى التهذيب لكن الأخير لمكان توافقه مع المروى عن ابن الحجاج فى الكافى من حيث

السؤال و السائل و المسؤول عنه يظن بالظن القوى أنه ذاك الخبر المروى فى الكافى، و انما الاختلاف بينهما بالخمسين و الستين اما من الراوى أو من غلط النسخة، فلا يحصل الاعتماد بصدور خبر الستين لو لم ندع حصوله على عدم صدوره، و يبقى خبر المرسل المحكى عن الكافى، و هو و ان كان مما يمكن الاعتماد عليه لكونه فى الكافى، لكنه لا يقاوم مع اخبار الخمسين التى هى أيضا مذكورة فى الكافى، مع ما فيها من الصحاح و ذهاب المشهور على العمل بها، إذ الشهرة قائمة على القول بالخمسين مطلقا، و القول بالتفصيل بين القرشية و بين غيرها بالستين فى الأول و الخمسين فى الأخير، و اما القول بالستين مطلقا فهو مخالف مع المشهور و ان كان القول به قويا من حيث القائل، فحينئذ يصير التعويل على العمل باخبار الخمسين، هذا مع قطع النظر عما تقتضيه الأخبار الواردة فى التفصيل بين القرشية و بين غيرها.

المقام الثانى: فى الجمع بين اخبار الخمسين و اخبار الستين، بالنظر الى ما ورد من التفصيل بين القرشية و النبطية و بين غيرهما، كمرسل ابن ابى عمير و فيه «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا- ان تكون امرأة من قريش» و خبر محمد بن على بن الحسين المروى فى الوسائل عن الصادق (ع) «المرأة إذا بلغت خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش» و المرسل المحكى عن المبسوط و فيه، روى انها (اي القرشية) ترى دم الحيض الى ستين سنة: هذا، و كالمرسال المحكى عن مقنعة المفيد فى النبطية و فيه: و قد روى ان القرشية و النبطية تريان الدم الى ستين سنة، فربما يقال بحمل اخبار الخمسين على ما عدا القرشية و النبطية، و اخبار الستين عليهما، بجعل تلك الأخبار المفصلة شاهدا عليه و فيه منع اما الاخبار الواردة فى القرشية فالمرسل المحكى عن المبسوط منها و ان كان صريحا فى كون الحيض فى القرشية إلى ستين سنة، لكن لم يعلم إرسال هذا المضمون فى المبسوط، لاحتمال كون مراده من المرسل هو مرسل ابن ابى عمير و خبر محمد بن على بن الحسين، و كان تصريح الشيخ (قده) بكون الرواية فى القرشية

إلى ستين سنة من استنباطه، لأجل ظهور الخبرين - اعنى مرسل ابن ابى عمير و خبر محمد بن على - عنده فى ذلك، و اما الخبران المذكوران فلا يصح التمسك بهما لوجه:

منهما: ان قوله (ع) «إذا بلغت المرأة خمسين لم تر حمرة» ليس ظاهرا فى نفى الحيض عن بلغت خمسين، لإمكان ان يكون نفى رؤية الحمرة بالنظر الى نفى الصفات إذا الحمرة عبارة عن الصفة العارضة على الدم، و جعلها كناية عن الدم نفسه و ان كان ممكنا الا انه ليس بمثابة يدعى ظهور اللفظ فيه.

و منها: انه لا دلالة فيهما على كون غاية حيض القرشية هو الستين حتى يجعل مقيدا للأخبار المطلقة الدالة على التحديد بالستين. لإمكان ان يكون حد اليأس فى القرشية أقل من الستين و ان كان أكثر من خمسين، أو لم يكن لحيضها غاية بل كانت ممن تحيض الى ان تموت.

و منها: ان تقييد إطلاق أخبار الخمسين بالخبرين على تقدير ظهورهما فى التفصيل و ان لم يكن بعيدا، لصحة إخراج طائفة خاصة عن تحت موضوع الحكم بالخمسين و إبقاء سائر النساء من الطوائف المختلفة، الا ان تقييد اخبار الستين بما عدا القرشية بعيد جدا، لاستلزامه إبقاء القرشية تحت موضوع الحكم بالستين و إخراج سائر النساء من الطوائف المتخلفة، فيصير كالتخصيص بالأكثر المستهجن و ان لم يكن قبيحا، لكنه بعيد.

و منها: بعد الفرق بين القرشية و بين غيرها فى ذلك فى نفسه، مع ما هو المعلوم المشاهد من عدم التفاوت بينهما، مع كون

الملا-ك في هذا التفاوت هو اختلاف الأمزجة الحاصلة من اختلاف البلاد و الأسنان، و نتيجة ذلك عدم الاعتماد بالقول بالتفصيل لأجل هذه المبعديات من حيث التمسك بالأدلة الاجتهادية، هذا تمام الكلام في القرشية، و اما في النبطية فالأمر فيها أوضح، و ذلك- مضافا الى عدم تبين موضوعها- انه لم يرد في استثنائها إلا مرسله أرسلها المفيد في مقنعتة و لم يعمل بها نفسه، و لم تقم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٧٨

شهرة جابرة لضعفها الناشى من إرسالها، فليست مما يصح الاعتماد عليها بوجه من الوجوه رأسا، مع ما فيها من المبعديات التي ذكرت في القرشية.

المقام الثالث: فيما يقتضيه الأصل العملى لو انتهى الأمر إلى الرجوع إليه.

اعلم ان ههنا أصول بعضها محكوم ببعض لا ينتهى إلى الرجوع الى الأصل المحكوم ما دام الأصل الحاكم جاريا و الا فالمرجع هو الأصل المحكوم.

منها: استصحاب استعداد المرأة للتحيض بعد الخمسين، حيث ان استعدادها له قبل الخمسين معلوم و يشك في زواله عند الخمسين، و هذا أصل موضوعى ينقح به موضوع ما يمكن الحكم بحيضيته بواسطة العادة أو الأوصاف أو قاعدة الإمكان، بمعنى انه إذا أحرز إمكان تحيضها بعد الخمسين بواسطة الاستصحاب تصير حالها بعده كحالها قبله، في انه عند الشك في حيضية ما يخرج منها يرجع الى إحدى القواعد الثلاث، الا ان إمكان تحيضها الذاتى قبل الخمسين وجدانى و بعده يحرز بالاستصحاب، فيترتب على هذا الأصل إثبات جميع الأحكام المترتبة على الحيض بعد إحراز حيضية ما يخرج منها بما هو واقع فى طريق إحرازها من العادة و الأوصاف و قاعدة الإمكان، و هذا الأصل لو جرى لكان أصلا موضوعيا حاكما على كل أصل يجرى فى المقام من الأصول الموضوعية و الحكمية، لكن القادح فى جريانه كون الشك فى المقام من قبيل الشك فى المقتضى، فإن البلوغ الى حد اليأس ليس مانعا عن التحيض، بل انما هو منشأ تامية المقتضى بانتفاء استعداد المزاج لقذف الحيض، كما ان عدم البلوغ الى التسع أيضا كذلك فعلى المختار من عدم حجية الاستصحاب عند الشك فى المقتضى لا يرجع الى هذا الأصل، فيرجع الى أصل محكوم به و هو استصحاب بقاء الطهر الثابت قبل رؤية هذا الدم، حيث ان هذه المرأة قبل رؤيتها لهذا الدم كانت طاهرة و بعد رؤيته يشك فى بقاء طهارتها فيستحصب، و هذا أيضا أصل موضوعى يترتب عليه إثبات جميع الأحكام المترتبة على الظاهر، حاكم على الأصول الحكمية الجارية فى المقام، لكن الشأن فى جريانه لمعارضته مع أصالة عدم الاستحاضة، لو كان الدوران بينها و بين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٧٩

الحيض، فيتساقطان فينتهى إلى الرجوع الى الأصل الحكمى لو أمكن، لكن القادح فى إمكانه لأجل عدم إحراز الموضوع و لو بالأصل، فيجب الرجوع فى مقام العمل الى الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة.

و عليه المعول فى القرشية لو لم نقل بتعين القول بالخمسين فيها بالأدلة الاجتهادية لذهاب المشهور فيها بالقول بالسنتين و انجبار ضعف المرسل الدال على تعيين السنتين به- لو تم القول بانجبار ضعف الدلالة كما ينجر به ضعف السند- و الله الهادى، الأمر الخامس: المعروف بين الأعظم أن نضر بن كنانة الذى هو أحد أجداد النبى (ص) هو المدعو بقريش، و القرشى منسوب اليه، و فى صحاح الجوهري عن ابن عباس انما سميت قريش قريشا لأن فى البحر حوتا يسمى القريش يأكل الحيتان و لا يؤكل و يعلوها و لا يعلو منه، سميت بذلك قريش قريشا، و فى المجمع: و قيل سميت قريشا لاجتماعها بعد تفرقها فى البلاد، و لما كان نضر رجلا كبيرا ذا عقل و كانت له سيادة القوم و تجمع شتاتهم و كانوا يجتمعون على خوانه فى كل صباح سمي بالقريش، و قيل:

القريش هو فهر (بكسر الفاء و سكون الهاء) ابن مالك ابن نصر و كان هو أيضا رئيس القوم بمكة و مجمع قبيلة قريش، و قيل قصى (بضم القاف و فتح الصاد المهملة و الياء المشددة) و كان هو أيضا مجمع قريش و أول من سلموا عليه بالسلطنة و الملك، و سمي بالمجمع لجمعه شتات قبيلته من البلاد و اسكن كل واحد في محل من مكة، و لعل وجه الاختلاف في تسمية هؤلاء بالقريش هو شدة ظهور الملك و السيادة منهم بالنسبة إلى غيرهم، فلا منافاة في تسمية فهر و قصى بالقريش مع كون النضر قريشا.

و كيف كان فلا إشكال في ترتيب كلما لقريش من الحكم على من انتسب الى نضر و ان سمي غيره أيضا بالقريش، انما الكلام في تعيينه.

و الظاهر كما في الجواهر انه لا يعرف الان منهم إلا الهاشمية، و لا يعرف منها الان أيضا الا من انتسب الى ابي طالب و العباس، فليس في تعيين القريش من بين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨٠

من قيل بتسميته به فائدة فقهية و لعل منشأ ذهاب الراوندي إلى القول باختصاص ذاك الحكم بالهاشمية هو ذلك بمعنى عدم تحقق القريش الان من غيرهم، لكنه لا- يكون دليلا على الاختصاص مع انه على ذلك ينبغي ان يختص بأولاد ابي طالب لعدم تحقق الهاشمية في غيرهم، و لم يذكر المصنف (قده) في المتن اعتبار كون النسبة إلى قريش بالأب أو كفاية كونها بالأم، و قد اختلف فيه، و المشهور اعتبار كونها بالأب و هو مختار صاحب الجواهر و الشيخ الأكبر في الطهارة، و استدلل له الشيخ الأكبر (قده) بالتبادر و صحة السلب عن المنتسب بالأم، و لان الوارد في النص «الا ان تكون امرأة من قريش» فإنه أظهر في صدق من انتسب إليه بالأب من لفظ القرشي و القرشية و يمكن دفع ما ذكره (قده) بمنع تبادر خصوص المنتسب إلى الأب بحيث يصير علاقة لمجازية الإطلاق على المنتسب إليه بالأم فقط، و منع صحة السلب عن المنتسب بالأم، بل العرف و اللغة شاهدان على صحة الإطلاق على المنتسب بالأم، كما يظهر من الاستدلالات الواردة في الاخبار على صحة إطلاق أولاد رسول الله (ص) على ولد فاطمة عليهم السلام، و اما قول (بنونا بنو أبنائنا) فهو مردود على قائله، و ما ورد في النص من قوله (ع) «امرأة من قريش» لا ظهور له في الاختصاص الى المنتسب بالأب لأن المراد من قريش ان كان طائفتهم- كما هو الظاهر، حيث انه إذا أطلق يراد منه الطائفة- فالظاهر من كلمة (من) في قوله (ع) «من قريش» ان تكون للتبعض فالمراد حينئذ المرأة التي تكون بعضا من طائفة قريش و تعدّ منهم، و من المعلوم ان في صحة الإسناد إلى طائفة خاصة يكفي أدنى الملازمة و لا يعتبر فيها التولد من شخص خاص يسند اليه تلك الطائفة، فضلا عن ان يكون بالأب، بل لم يظهر في تحقق الطائفة و العشيرة اجتماع آحاد يتوطنون في الانتساب الى شخص واحد، لإمكان تحققها بسبب التواطى على الاجتماع في مكان واحد، و اشتراكهم في الماء و الكلاء.

و ان كان المراد من القريش هو نضر بن كنانة يصير مفاده حينئذ امرأة من ولد قريش (اي النضر المذكور) فيكون حاله حال الإسناد إلى شخص بالولادة، و ليس

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨١

فيه ظهور في خصوص المنتسب إلى الأب فضلا عن ان يكون أظهر، و بالجملة لا وجه لدعوى الاختصاص بخصوص من انتسب الى القريش بالأب، و اما وجه اختصاص الخمس بمن انتسب الى الهاشم بالأب فليس لأجل صحة سلب الهاشمية عن المنسوب إليه بالأم فقط بل لأجل ورود النص على اختصاصه بمن نسب إليه بالأب و هل المعتبر في صدق الانتساب الى القريش هو الانتساب إليه بنسبة شرعية من الوطى الصحيح أو الشبهة؟ أو يكفي الانتساب اليه مطلقا و لو كانت من زنا؟ وجهان من سلب النسبة شرعا عما تكون من زنا، و من صدقها لغة حقيقة عليه و ان لم تكن معتبرا شرعا، الا ان الموضوع في الحكم بالتحريض بعد

الخمسين هو المنتسب الى القریش، ولا يتفاوت في صدق النسبة بين ان تكون بنسبة شرعية أو غيرها، كما لا فرق في النسبة بين ان يكون ثبوتها بالإقرار أو الشياح أو القرعة، و ان لا يخلو فيما تثبت بالقرعة عن التأمل، للمتأمل في طريقه القرعة في ذلك الأمر السادس: في حكم الشبهة الموضوعية من القرشية، بأن شك في كون المرأة قرشية، و الحكم فيها إلحاقها بغير القرشية و الحكم بيأسها بالخمسين إجماعاً- كما في المحكى في المقنعة- و تسالم الفقهاء على البناء على عدم النسب عند الشك، و عليه بنوا الحكم بعدم حيضه دم المرأة المشكوكة قرشيتها بعد الخمسين، و لعل الملاك في تسالمهم هو بناء العقلاء على عدم الانتساب بين شخصين الا مع إحرازه بينهما بمحرز، و هذه السيرة جارية بينهم لأجل حفظ الأنساب و يصح الاعتماد عليها، و ربما يتمسك باستصحاب عدم الأزلى و إثبات ما كان من الآثار المرتبة على عدم النعتى باستصحابه. لكنه ضعيف لا يتناهه على القول بالأصل المثبت، و قد مر الكلام في البحث عنه في مبحث المياه.

الأمر السابع: المشكوك بلوغها يحكم بعدم بلوغها فلا يكون الدم الخارج عنها حيضاً، و المشكوك يأسها يحكم بعدم يأسها أيضاً، فيكون الدم الخارج عنها حيضاً و ذلك للاستصحاب فيهما، و ذلك لان الحكم بعدم الحيض قبل البلوغ أو بالحيض قبل اليأس مترتب على الموضوع المركب من امرأة لم تبلغ أو امرأة لم تياس، و الموضوع مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨٢

المركب عند إحرازه بتمام اجزائه بالوجدان أو بالتبعد أو بالاختلاف يترتب عليه حكمه، و في المقام أحد جزئي الموضوع و هو المرأة معلوم بالوجدان و الجزء الآخر منه و هو كونها ممن لم تبلغ التسع أو من لم تبلغ اليأس يحرز بالاستصحاب، فيترتب عليه الحكم و هذا ظاهر.

الأمر الثامن: قد عرفت في طي الأمر الرابع ان النبطية، غير مبينة الحكم و الموضوع، اما من حيث الحكم فلانه لم يرد فيها إلا مرسله أرسلها المفيد (قده) في المقنعة مع عدم عمله (قده) بها و عدم جابر لضعفها، و اما من حيث الموضوع فلانه اختلف في تفسيرها على نحو لا يجمعه جامع: من انهم ولد نبط بن يابس بن آدم بن سام بن نوح، أو انهم عرب استعجموا أو عجم استعربوا، أو انهم قوم من العرب دخلوا في العجم و الروم و اختلطت أنسابهم و فسدت ألسنتهم، أو انهم قوم ينزلون سواد العراق أو انهم قوم ينزلون البطائح بين العراقيين البصرة و الكوفة، و قوى الأخير في الجواهر، بل قال: ان السكنى في البطائح بين العراقيين هو المدار فالخارج عنها بنية الاعراض عن التوطن بها و العزم على التوطن في غيرها لا يجري عليه الحكم، و الداخل فيها بنية التوطن يجري عليه، و قد تبع في ذلك مختار شيخه في كشف الغطاء حيث يقول: ان إلحاق كل نازل بقصد التوطن غير بعيد و فيه ما لا يخفى من البعد، إذ المدار على جميع الاحتمالات المذكورة في تفسيرها هو الطائفة المختصة بكونهم عشيرة خاصة لا امتيازهم بخصوص توطنهم في البطائح، بحيث يدور حكمهم مدار توطنهم نفيًا و إيجابًا، و كيف كان انتفاء مصاديقهم يغنينا عن تلك الأبحاث و الله الهادي.

### [مسألة (١): إذا خرج ممن شك في بلوغها دم و كان بصفات الحيض]

مسألة (١): إذا خرج ممن شك في بلوغها دم و كان بصفات الحيض يحكم بكونه حيضاً و يجعل علامة على البلوغ، بخلاف ما إذا كان بصفات الحيض و خرج ممن علم عدم بلوغها فإنه لا يحكم بحيضته، و هذا هو المراد من شرطية البلوغ.

قد تقدم في الأمر الرابع اعتبار أن لا يكون الدم قبل بلوغ التسع في حيضته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨٣

و ذكرنا المحتملات في ذلك و انها أربعة: و هي نفى الحيض عما كان قبل البلوغ واقعا تكويننا، و نفى الأحكام الشرعية المترتبة

على الحيض عنه و لو كان حيضا واقعا على نحو التخصيص، و نفى الحيض عنه ظاهرا عند الشك فيه: بمعنى كون الخروج قبل البلوغ علامة على عدم الحيض و ان كان حيضا، و يترتب عليه إمكانه حيضا واقعا، و يترتب أحكام الحيض عليه عند العلم بحيضته، إذ الامارة على سلب الحيض انما تفيد فيما لا يعلم به كما لا يخفى، و سلب العدة عن من لم تبلغ التسع و لو كان الخارج عنها حيضا محكوما بجميع أحكامه إلا وجوب العدة عليها، و قد تقدم ان الاحتمال الرابع بعيد جدا، و الاحتمال الثالث منفي بالإجماع على عدم حيضية ما يخرج قبل التسع، و كان الواقع من المحتملات أحد الأولين، و استظهرنا من صحيحة ابن الحجاج الأول منهما، و ان قلنا بعدم الثمرة بينهما.

و ليعلم انهم- بعد ان ذكروا اعتبار أن لا يكون الدم الخارج قبل البلوغ في حيضته، و حكموا بسلب الحيض عما يكون خروجه قبل البلوغ- قالوا بان الحيض دليل على البلوغ، و ذلك لخبر ابي بصير عن الصادق (ع) «على الصبي إذا احتلم الصيام و على الجارية إذا حاضت الصيام و الخمار» و ظاهره هو كون بلوغ الجارية بالحيض و لو كان حيضا قبل التسع، فيقع التنافي بين الحكمين و لا يصح حمل خبر ابي بصير على ما إذا كان الحيض بعد البلوغ، للزوم إلغاء كونه محققا للبلوغ حينئذ لسبق البلوغ لامن العلم بالمشروط يتوقف على العلم بالشرط. و المفروض كون تحقق البلوغ بتحقيقه فيكون معرفة البلوغ متوقفة على كونه حيضا، فلا بد من الجمع بين الحكمين بالالتزام بأحد أمرين:

اما بحمل الدليل الظاهر على نفى الحيض عن من لم تبلغ التسع على نفيه عنها حكما: بمعنى انه و ان كان حيضا كاشفا عن بلوغها لكنه لا يكون محكوما بأحكام الحيض شرعا.

و اما بحمله على الغالب بمعنى ان من لم تبلغ الحيض لا تحيض غالبا، و لمكان ندرة وقوع الحيض عنها لم يجعل عليها العدة و ان حاضت، و كان حيضا محكوما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨٤

بأحكام الحيض شرعا، و الفرق بين الحملين بعد اشتراكهما في الحكم بصحة تحقق الحيض عن من لم تبلغ التسع هو نفى الأحكام الثابتة للحيض عنه. بناء على الحمل الأول الذي هو الاحتمال الثاني من الاحتمالات الأربع التي قدمناها، و الحكم بعدم الاعتماد عليها مع ترتب جميع الأحكام الشرعية على حيضها التي هي الاحتمال الأخير من الاحتمالات المتقدمة بناء على الثاني.

و اما بالتصرف في خبر ابي بصير الظاهر في كون الحيض محققا للبلوغ بحمله على كونه امارا على سبق البلوغ، و لا يخفى ان التصرف الأول و ان كان ممكنا في نفسه الا- انه يبعده قيام الإجماع على نفى الحيض عن من لم تبلغ التسع فيكون المتعين هو التصرف الأخير بجعل الحيض امارا على سبق البلوغ، و هذا معنى ما قاله المصنف (قده) بقوله: و هذا هو المراد من شرطية البلوغ، لكن لا يخفى ان كونه امارا على سبق البلوغ اما يكون على نحو القطع، بمعنى ان القطع بكونه حيضا يصير منشأ لحصول القطع بتحقق البلوغ، و اما على التعبد بمعنى ان الشارع جعله حين اجتماع الأوصاف فيه حيضا تعبدا في مرحلة الظاهر، ثم الحيض التعبدى امارا على البلوغ.

و الأول- أعنى أمارية الحيض على البلوغ عند الشك فيه- إذا حصل العلم بالحيض و ان كان ممكنا لإمكان العلم به بالأوصاف و القرائن، حيث ان الحيض معروف ليس فيه خفاء تعرفه النساء- كما يعرف البول و الغائط و المنى- كما ذكره صاحب الجواهر، و الشيخ الأكبر (قده) في الجواب عن التنافي باختيارهما أمارية الحيض عند العلم به على البلوغ عند الشك فيه، لكن الكلام في حصول القطع به مع فرض الشك في بلوغ التسع و الالتفات إلى إناطة الحيض به، اللهم الا- بملهم غيبى، و كيف كان فالبحث حينئذ يكون صغويا: اى يكون في صحة دعوى حصول القطع بالحيض مع الالتفات الى اشتراط حصوله بالبلوغ و الشك في تحقق شرطه.



و الثاني: (أعنى التعبد بالحيض فى ظرف الشك فى البلوغ و صيرورة الحيض التعبدى اماره على البلوغ) يحتاج الى قيام دليل على التعبد به، و هو اما اجتماع أوصاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨٥

اماره على الحيض عند الدوران بينه، و بين الاستحاضه، لا فيما إذا شك من جهه الشك فى البلوغ، و قاعده الإمكان تجرى فى مورد القابل للحيض، و المفروض فى المقام هو الشك فى كون المورد كذلك من جهه الشك فى البلوغ و ليس فى البين دليل آخر يدل على حكم الشارع بتحيز ما يشك فى حيضه من جهه الشك فى البلوغ، فالمسأله من هذه الجهه لا تخلو عن شوب الاشكال، اللهم الا ان نذعن بإمكان حصول العلم بالحيز مع الشك فى البلوغ، بدعوى انه معروف ليس فيه خطأ يعرفه النساء كما ادعينا الوجدان بحصول القطع به أحيانا، حتى مع العلم بعدم البلوغ، هذا ما عندى فى تلك المسأله و الله اعلم و عليه الاتكال.

### [مسأله (٢): لا فرق فى كون اليأس بالستين و الخمسين بين الحره و الأمه]

مسأله (٢): لا فرق فى كون اليأس بالستين و الخمسين بين الحره و الأمه و حار المزاج و بارده و أهل مكان و مكان. كل ذلك لإطلاق الدليل و قد صرح صاحب الجواهر (قده) أيضا فى النجاه بعدم الفرق فيما تراه المرأة بعد العلم بيأسها بين الحره و الأمه، و لعل منشأ ذكر المصنف (قده) لهذه المسأله هو دفع توهم تفاوت النساء بتفاوت امزجتهن أو أمكتهن من جهه مساعدته مع الاعتبار، حيث لا دليل على اعتبار هذا الاعتبار مع إطلاق الدليل على خلافه.

### [مسأله (٣): لا إشكال فى ان الحيض يجتمع مع الإرضاع]

مسأله (٣): لا- إشكال فى ان الحيض يجتمع مع الإرضاع، و فى اجتماعه مع الحمل قولان: الأقوى انه يجتمع معه سواء كان قبل الاستبانة أو بعدها، و سواء كان فى العاده أو قبلها أو بعدها، نعم فيما كان بعد العاده بعشرين يوما الأحوط الجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضه. فى هذه المسأله أمور:

الأول: لا- إشكال فى إمكان اجتماع الحيض مع الإرضاع بلا خلاف فيه، بل قيل انه من الضروريات، و فى اجتماعه مع الحمل خمسه أو ستة أقوال و ان قال المصنف (قده) قولان.

أحدها. ما نسب الى المشهور تاره و الى الأكثر أخرى و الى الأشهر الأظهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨٦

ثالثه، و فى الجواهر انه المشهور نقلا و تحصيلا، و هو اجتماعهما مطلقا سواء كان قبل الاستبانة أو بعدها، و سواء كان فى أيام العاده أو قبلها أو بعدها، و سواء كان بعد العاده بعشرين يوما أم لا، و سواء كان بصفات الحيض أم لا إذا أمكن ان يكون حيزا، و حكى عن ناصريات السيد الإجماع عليه.

و يستدل له بالأخبار المتضافره التى ربما يدعى تواترها كصحيحه ابن سنان عن الصادق (ع) عن الحلبي ترى الدم أ تترك الصلاة؟ قال (ع) «نعم ان الحلبي ربما قذفت الدم» و حسنه سليمان بن خالد عن الصادق (ع) أيضا فقال: قلت له جعلت فداك الحلبي ربما طمشت؟ قال (ع) «نعم و ذلك ان الولد فى بطن امه غذاه الدم فربما كثر فضل عنه، فإذا فضل دفته «١» فإذا دفته حرمت عليها الصلاة» و صحيحه صفوان عن الرضا (ع) عن الحلبي ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة أيام تصلى؟ قال (ع) «تمسك

الصلاة» و مرسله حريز عن الباقرين (عليهما السلام) في الجبلى ترى الدم؟ قال «تدع الصلاة فإنه ربما بقى في الرحم و لم يخرج، و تلك الهراقة «٢» و رواية أبى بصير عن الصادق (ع) قال سئلته عن الجبلى ترى الدم؟ قال (ع) «نعم انه ربما قذفت الدم و هى جبلى» و صحيحه ابن الحجاج قال: سئل أبا الحسن (ع) عن الجبلى ترى الدم و هى حامل كما كانت ترى قبل ذلك فى كل شهر، هل تترك الصلاة؟ قال (ع) «تترك الصلاة إذا دام» و غير ذلك من الاخبار التى ادعى تواترها و سيمر عليك بعضها و هى كما ترى ظاهرة الدلالة بينها الصحاح متقوية بالعمل بها، حيث أسند هذا القول الى المشهور. مضافا الى استصحاب بقاء ملكة الحيض و اقتضاء الطبيعة الأصلية للحيض فى كل شهر لو لا المانع، و أصالة عدم عروض المانع لو شك فى مانعية الحمل و هذا القول هو الأقوى لقوة دليله و ضعف ما تمسك به لبقية الأقوال كما ستظهر.

و ثانيها. القول بعدم اجتماع الحمل و الحيض مطلقا، و هو المحكى عن غير واحد من الفقهاء و ظاهر الشرائع و النافع و اختاره الوحيد البهبهاني، و يستدل له

(١): و فى الوافى الدفق: الصب

(٢) الهراقة بالكسر: الصب و أصلها الإراقة (وافى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨٧

برواية السكونى عن الصادق (ع) عن آبائه عليهم السلام عن النبى (ص) انه قال «ما كان الله ليجعل حيضا مع الحمل: يعنى انها إذا رأت الدم و هى حامل لا تدع الصلاة الا ان ترى على رأس الولد إذا ضربها الطلق و رأت الدم تركت الصلاة» و بالمروى عن علل الصدوق عن الصادق (ع) ان سلمان سأل عليا (ع) عن رزق الولد فى بطن امه؟ فقال (ع) «ان الله تبارك و تعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه فى بطن امه» و صحيحه حميد بن المثنى عن ابى الحسن (ع) عن الجبلى ترى الدفقة و الدفتين من الدم فى الأيام و فى الشهر و الشهرين؟ قال «تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلاة» و بما ورد من الاخبار الكثيرة فى استبراء السبايا بالحيضة، و فى استبراء الجوارى المنتقلة بالبيع أو غيره، و فى استبراء الموطوءة بالزنا أو الأمة المحللة للغير بالحيضة، فإن تشريع الاستبراء فى الجميع لأجل استبانة عدم الحمل، و هى لا تتم مع اجتماع الحيض مع الحمل و بالإجماع المحكى على صحة طلاق الحامل مع رؤية الدم مع الإجماع على عدم صحة طلاق الحائض، فيستكشف من الإجماعين عدم تحقق الحيض مع الحمل و أصالة عدم الحيض و أصالة بقاء التكليف بالعبادات الثابتة عليها قبل رؤية الدم و استصحاب بقاء مالها من أحكام الطهر من جواز دخول المساجد و قراءة العزائم و جواز الوطى.

و يمكن منع الكل، اما ما تمسكوا به من الروايات اما رواية السكونى فبكونها ضعيفة السند و موافقتها مع التقيية، لما هو المنقول من ذهاب العامة على المنع من اجتماع الحيض و الحمل، و كون النبوى منقولاً عنهم و الامام (ع) ينقل النبوى الشاهد على كونه فى مقام التقيية، و ما فى تعبيرها فى قوله (ص) ما كان الله ليجعل حيضا مع الحمل» الذى يمكن ان يقال انه فى الركائفة فى مرتبة كاد ان يقطع بعدم صدوره عن أفصح من نطق بالضاد، و احتمال كون التفسير فى قوله «يعنى إذ رأت الدم- إلخ-» من الراوى لا من الامام (ع)، و قرب دعوى كون المراد من النبوى القضية الغالبية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨٨

و اما المروى عن العلل فبعدم دلالة على المنع أصلا لا سيما بعد إيضاحه بما فى حسنة سليمان بن خالد المتقدمة التى فيها بعد الجواب عن السؤال باجتماع الحيض مع الحمل بقوله (ع) «نعم»- قال (ع) «و ذلك ان الولد فى بطن امه غذائه الدم، فربما كثر ففضل عنه فإذا فضل دفقته فإذا دفقته حرمت عليها الصلاة» و هذا كما ترى يكون شرحا و تفسيراً لما فى المروى عن العلل.

و اما صحیحہ الحمید فلا دلالة فيها على المنع أصلاً، لظهورها في عدم تحيض ما يخرج دفتقه أو دفتين، و هذا مما لا اشكال فيه لاعتبار التوالى في الحيض، كل ذلك مع ما في التمسك بهذه الاخبار من الوهن لكونها مطروحة باعراض المشهور عنها، و كون الأخبار الدالة على جواز الاجتماع أكثر عددا حتى ادعى تواترها، و اصح سنداً حيث ان فيها الصراح، و أوضح دلالة لسلامتها عن الخدشة فيها و اما ما تمسكوا به من الاخبار الواردة في موارد الاستبراء بحيضة فيه (أولاً) النقض بعدة الطلاق، حيث جعل ثلاثة قروء مع ان برأيه الرحم يستبان بحيضة واحدة بناء على عدم اجتماع الحيض مع الحمل، و (ثانياً) بان جعل الاستبراء في الأمة بحيضة و في الحرّة بثلاثة قروء نشأ من علل مختلفة، مثل جعل قول العدل الواحد حجة في بعض الموارد و العدلين في مورد آخر و أربعة عدول في مورد ثالث حسبما يراه الشارع من الحكم في ذاك الاختلاف و ليس الحكم في ذلك استبانة الرحم من الحمل بينا حتى يستكشف منها امتناع اجتماع الحيض مع الحمل حذراً عن لغوية الاستبراء لولاه.

و اما الإجماع على صحة طلاق الحامل مع رؤية الدم مع الإجماع على عدم صحة طلاق الحائض فهو أيضاً لا ينتج المنع عن اجتماع الحيض مع الحمل لإمكان خروج الحامل عن ما يدل على بطلان طلاق الحائض فيكون طلاقها صحيحاً كما في طلاق الغائب.

و اما التمسك بالأصول المذكورة ففيه انها بتمامها محكومة بأصالة بقاء ملكة الحيض و استعداد الطبيعة لقتله في حال الحمل، لأنها أصل موضوعى حاكم على الأصول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨٩

الحكمية كما لا يخفى - و الحاصل ان مدرك هذا القول مما لا يمكن الاعتماد عليه بوجه أصلاً.

و القول الثالث التفصيل بين استبانة الحمل و عدمها بجواز الاجتماع في الأول و عدمه في الأخير، و اختاره الشيخ في كتاب الخلاف معبراً بأنه كذلك عندنا الظاهر في دعواه الإجماع عليه و عن السرائر دعوى كونه مذهب الأكثر، و يستدل له بمصححة صحاف قال قلت لأبي عبد الله (ع) ان أم ولد ترى الدم و هي حامل كيف تصنع بالصلاة؟ قال فقال «لى إذا رأت الحامل الدم بعد ما يمضى عشرون يوماً من الوقت الذى كانت ترى فيه الدم من الشهر الذى كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم و لا من الطمث فلتوضأ و تتحشى بكرسف و تصلى، و إذا رأت الحامل قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل أو فى الوقت من ذلك الشهر فإنه من الحيضة فلتمسك عن الصلاة عدد أيامها التى كانت تقعد فى حيضها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل و لتصل».

و تقريب الاستدلال بها لإثبات هذا القول هو دعوى كون المناط فى استبانة الحمل تأخير حيض المرأة عن أيام عاداتها عشرين يوماً، على ما ادعاه الشيخ فى الاستبصار فيكون التفاوت بين الزمانين (اعنى قبل مضى مقدار عشرين يوماً من العادة أو بعده) من جهة التفاوت بينهما فى استبانة الحمل و عدمها. فيجمع بين الاخبار المثبتة و النافية بحمل الاولى على قبل الاستبانة التى تتحقق بعدم مضى مقدار عشرين يوماً من العادة، و حمل الثانية على بعدها الذى يحصل بمضيه و تكون المصححة شاهدة على هذا الجمع.

و لا يخفى ما فيه من البعد لعدم شاهد عليه من اللفظ مع ما فى جعل المناط فى الاستبانة هو مضى المقدار المذكور، ضرورة انه يلزم عليه عدم الاستبانة لو نقص من - العشرين يوماً أو نصفه على ما هو مقتضى التحديد، و هو كما ترى بعيد فى الغاية، مع ما فى بعض الاخبار من الحكم بحيضية ما يخرج بعد الاستبانة كخبر ابى المعزى قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الحبلى قد استبان ذلك منها ترى كما ترى الحائض من الدم؟

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٠

قال «تلك الهراقة ان كان دما كثيرا فلا تصلين و ان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلاتين» و خبر محمد بن مسلم عن الحبلي قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض من الدم؟ قال (ع) «تلك الهراقة ان كان دما أحمر كثيرا فلا تصل و ان كان قليلا اصفر فلتتوضأ» فهذا القول ساقط بسقوط مدركه.

القول الرابع: التفصيل بين قبل مضي عشرين يوما من العادة و بعده بمجمعة الحيض مع الحمل في الأول دون الأخير، و هو عن الشيخ أيضا في التهذيب و الاستبصار و النهاية و مال إليه في المعبر و قواه في المدارك، لمصححة الصحاف المذكورة في دليل القول الثالث و لا يخفى أنها قوية من حيث السند، واضحة الدلالة صالحة لأن يقيد بها الأخبار الدالة على مجامعة الحيض مع الحمل، شاهدة على الجمع بينها و بين الاخبار الدالة على نفى الحيض عن الحامل، بحمل الاولى على قبل مضي عشرين يوما من العادة و الثانية على بعده الا ان المشهور لم يعملوا بها فهي موهونة بالاعراض عنها غير صالحة لأن يقيد بها المطلقات الدالة على المجامعة الا انها لمكان صحة سندها مما ينبغي الاحتياط بالعمل بها بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة فيما كان الدم بعد العادة بعشرين يوما.

القول الخامس: التفصيل بين ما إذا كان الدم بصفة الحيض و ما لم يكن كذلك بالحكم بحيضية الأول دون الأخير، و نسب الى ظاهر الصدوق في الفقيه و يستدل له بخبر إسحاق بن عمار عن المرأة الحبلي ترى الدم اليوم و اليومين؟ قال «ان كان دما عيطا فلا تصلى ذينك اليومين و ان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين» و خبر محمد بن مسلم المتقدم و فيه «ان كان دما أحمر كثيرا فلا تصلى و ان كان قليلا اصفر فلتتوضأ» و الرضوي «الحامل إذا رأت الدم في الحمل كما كانت تراه تركت الصلاة فإذا رأت اصفر لم تدع الصلاة» و لا يخفى انه يرد على هذا القول أيضا بما أورد على القول الرابع من كونه على خلاف المشهور، و يزيده بعدم معلومية القائل به و انما النسبة الى الصدوق لأجل ما ذكره في أول الفقيه من كون ما فيه فتواه و عليه عمله، و قد قيل بعدم بقاءه على ما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩١

التزم به، مع ما في الجزء الأول من اشتماله على ما يخالف الإجماع من كون دم اليوم و اليومين حيضا، و ضعف الجميع مع عدم جابر له بل قيام الوهن للأخذ به و هو اعراض المشهور و العمل على خلافه، فالمحصل من هذا البحث بطوله هو صحة الحكم باجتماع الحيض مع الحمل بقى أمور:

الأول: لا فرق فيما يحكم بحيضته في حال الحمل بين ما إذا كان في العادة أو قبلها أو بعدها، و يكون حال الحامل من هذه الجهة حال الحائل، و ذلك لإطلاق الأخبار الدالة على المجامعة، الثاني: هل الحيض في حال الحمل لا يكون أقل من الثلاثة كالحيض في غيره أو يمكن ان يكون أقل؟ مقتضى خبر إسحاق بن عمار المتقدم هو الأخير و يساعده الاعتبار و هو كونه في حال الحمل هراقة تقذفه الطبيعة عند ازدياده عما يصرفه في غذاء الولد، فيمكن ان تكون الزيادة أقل من الثلاثة و لكن الظاهر عدم القول به، الثالث: الظاهر ان الحكم بالحيض في حال الحمل هو كالحكم به في غيره من الحكم به بمجرد الرؤية إذا كان في أيام العادة و لو لم يكن مع الصفات و بمضى الثلاثة في غير أيام العادة إلا إذا كان مع الأوصاف، و قد عرفت ضعف توهم اختصاصه بما إذا كان مع الصفات لكن القول به على تقدير القائل به ليس قولاً بالمنع عن تحيض الحامل، بل هو قول بالفرق بين حيضها و بين حيض غيرها باعتبار اجتماع الصفات في حيضها مطلقا و لو كان في أيام العادة أو مضي الأيام الثلاثة بخلاف غيرها.

و الله الهادي إلى الصواب.

#### [مسألة (٤): إذا انصب الدم من الرحم الى فضاء الفرج]

مسألة (٤): إذا انصب الدم من الرحم الى فضاء الفرج و خرج منه شيء في الخارج و لو بمقدار رأس إبرة، لا إشكال في جريان أحكام الحيض، و اما إذا انصب و لم يخرج بعد و ان كان يمكن إخراجه بإدخال قطنه أو إصبع ففي جريان أحكام الحيض اشكال فلا يترك الاحتياط بالجمع بين أحكام الطاهر و الحائض، و لا فرق بين ان يخرج من المخرج الأصلي أو العارضى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٢

في هذه المسألة أمران:

الأول: ان دم الحيض إذا تكون في الرحم يخرج من فم الرحم و ينصب منه الى فضاء الفرج و يسيل منه الى خارج الفرج، و لا يعتبر استدامة خروجه و سيلانه من فضاء الفرج الى خارجه في حديثه، بل لو خرج منه شيء و لو بمقدار رأس الإبرة و كان الباقي في فضاء الفرج بحيث لو ادخل قطنه أو إصبعاً للطخ به كان كافياً في الحكم بحديثه، و ذلك لما يأتي من الروايات الواردة في أيام الاستظهار بأنها تستدخل القطنه في فرجها فان خرج على رأس القطنه مثل رأس الذبابة دم عبيط لم تطهر انما الكلام فيما إذا لم يخرج من الفرج شيئاً فهل انصبابه فيه كاف في الحكم بحديثه أم لا؟ ففيه احتمالان: من ان دم الحيض هو الدم الخارج من عرق الرحم فإذا علم خروجه منه و انصبابه في فضاء الفرج يترتب عليه حكمه، و من ان لخروجه في الظاهر مدخلية في الحكم بحديثه كما في المنى و البول و الغائط، حيث انها ما لم يظهر منها شيء في الخارج لا يحكم بحديثها و لو تحركت من مواضعها و جرت في مجاريها الا- ان دم الحيض خرج عن حكمها بقاء بمعنى كفاية خروج شيء منه و لو بقدر رأس الذبابة في الحكم بحديثه ما يبقى في فضاء الفرج بحكم الأخبار الواردة في أيام الاستظهار، و يبقى ما لم يخرج منه شيئاً أصلاً بحكم أمثاله من الأحداث كالبول و نحوه.

اللهم الا- ان يدعى عدم الفرق بين حدوث الحيض و بقاءه و هو مشكل لاحتمال اختصاص ذلك بالبقاء، لاختصاص نصوص الاستبراء به فيكون حكم حدوث الحدث بالحيض كسائر الأحداث في اعتبار الظهور في حديثها، و مع الشك في ذلك يكون المرجح هو أصالة عدم حدوث حدث الحيض بانصباب دمه في الفرج ما لم يخرج منه شيء في خارجه، و أصالة بقاء الطهر قبل خروجه، و كيف كان فالاحتياط بالجمع بين أحكام الطاهر و الحائض مما لا ينبغي تركه، و انما قلنا بالجمع بين أحكام الطاهر و الحائض للقطع بعدم كونه استحاضة، و ذلك للقطع بكونه دم الحيض و لكن الشك في كونه حدثاً يترتب عليه احكامه من جهة الشك في اعتبار خروجه الى خارج الفرج.

فلا منشأ لإجراء أحكام الاستحاضة عليه كما لا يخفى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٣

الأمر الثاني: لا إشكال في حديثه ما يظهر من دم الحيض و يترتب أحكام دم الحيض عليه و وضعاً و تكليفاً لو خرج عن المخرج المعتاد أصلياً كان أو عارضياً، و اما إذا خرج عن مخرج الغير المعتاد فهل يترتب عليه أحكام الحدث مطلقاً و لو مع عدم انسداد المخرج المعتاد أو لا تترتب مطلقاً و لو مع انسداد المخرج الطبيعي؟ أو يفصل بين انسداد المخرج الطبيعي و عدم انسداده بترتب أحكام الحدث عليه في الأول دون الأخير؟ و جوه، مختار صاحب الجواهر (قده) هو الثاني و لا يبعد أظهيره الأخير، و بالجملة فالأقوى عدم التفاوت في ذلك بين الحيض و بين سائر الأحداث و قد تقدم ذلك في نواقض الوضوء و في باب الجنابة فراجع.

#### [مسألة (٥): إذا شك في ان الخارج دم أو غير دم]

مسألة (٥): إذا شككت في ان الخارج دم أو غير دم، أو رأيت دما في ثوبها و شككت في انه من الرحم أو من غيره لا تجرى عليه أحكام الحيض، و ان علمت بكونه دما و اشتبه عليها فاما ان يشتبه بدم الاستحاضة أو بدم البكارة أو بدم القرحة فإن اشتبه بدم الاستحاضة يرجع الى الصفات فان كان بصفة الحيض يحكم بأنه حيض و الا فإن كان في أيام العادة فكذلك، و الا فيحكم بأنه استحاضة و ان اشتبه بدم البكارة يختبر بإدخال قطنة في الفرج و الصبر قليلا ثم إخراجها فإن كانت مطوقة بالدم فهو بكارة و ان كانت منغمسة به فهو حيض و الاختبار المذكور واجب فلو صلت بدونه بطلت و ان تبين بعد ذلك عدم كونه حيضا إلا إذا حصل منها قصد القرية بأن كانت جاهلة أو عالمة أيضا إذا فرض حصول قصد القرية مع العلم أيضا، و إذا تعذر الاختبار ترجع إلى الحالة السابقة من طهر أو حيض و الا فتبنى على الطهارة و لكن مراعاة الاحتياط اولى و لا يلحق بالبكارة في الحكم المذكور غيرها كالقرحة المحيطة بأطراف الفرج، و ان اشتبه بدم القرحة فالمشهور ان الدم ان كان يخرج من الطرف الأيسر فحيض و الا فمن القرحة الا ان يعلم ان القرحة في الطرف الأيسر لكن الحكم المذكور مشكل فلا يترك الاحتياط بالجمع بين أعمال الطاهرة و الحائض، و لو اشتبه بدم آخر حكم عليه بعدم الحيضية الا ان تكون الحالة السابقة هي الحيضية.

في هذه المسألة أمور،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٤

الأول: إذا علمت بخروج شيء من رحمها و شككت في ان الخارج دم أو غيره من الفضلات يحكم عليها بالطهارة من الحدث و الخبث، لأصالة عدم خروج الدم عنها و أصالة عدم الحدث و أصالة عدم تعلق أحكام الحائض عليها، و استصحاب بقاء قابليتها للتكليف و استصحاب أحكام الطهارة، و هذه الأصول هي المرجع في هذا الشك و يكون كل واحد منها جاريا مع قطع النظر عن كونه محكوما بأصل آخر مثله لو كانت بينها الحاكم و المحكوم، و لا يحتاج في الحكم عليها بالطهارتين إلى إثبات عدم كون الخارج حيضا حتى يتوقف على القول بالأصل المثبت، و كذا لو شككت في أصل خروج شيء منها فإنه أيضا يحكم عليها بالطهارة من الحدث و الخبث للأصول المذكورة.

و في وجوب الاختبار عليها في صورتين - اي فيما علمت بالخروج و شككت في كونه دما، و فيما شككت في أصل الخروج وجهان: من كون الشبهة موضوعية لا يجب فيها الفحص بالإجماع، و من دلالة موثقة عمار عن الصادق (ع) على وجوبه و فيها في المرأة تكون في الصلاة فتظن انها قد حاضت؟ قال «تدخل يدها فتمس الموضع فإن رأيت شيئا انصرفت و ان لم تر شيئا أتمت صلواتها» و المحكى عن منتهى العلامة المنع عن العمل بها لما في طريقها من الضعف، و عن بعض انه لا يصح العمل بها و ان كانت موثقة لكون الحكم بالفحص مخالفا مع الإجماع على عدم وجوبه، و يمكن ان يقال بأنها لو تمت دلالتها على وجوب الفحص لكانت مخصصة لعموم عدم وجوبه الثابت بالإجماع لكن الشأن في دلالتها لان ما فيها خارج عن الفحص حيث انه عبارة عن التجسس في طلب الشيء بما فيه مؤنة في الطلب و من الواضح ان إدخال اليد اليه و مس الموضع ليس من هذا القبيل، بل هو كالنظر إلى الأفق ممن على السطح عند الشك في طلوع الفجر و كيف كان فلا إشكال في عدم وجوب الفحص.

الثاني: انه لو رأيت في ثوبها دما و شككت في انه خرج من الرحم أو من غيره يحكم عليها بالطهارة من الحدث للأصول المذكورة دون الخبث لمعلومية كونه دما بناء على عموم نجاسة الدم الا ما ثبت طهارته، أو فيما إذا علم بكونه من الدماء النجسة، و ربما يتوهم بابتناء الحكم عليها بالطهارة من الحدث على عدم تمامية العموم في قاعدة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٥

الإمكان و اختصاصها بالموارد المخصوصة، قال: و اما على القول بعمومها فالمتجه في المفروض هو الحكم بالحدئية لإمكان حيضية الدم المفروض خصوصا إذا رأته في ثلاثة أيام متوالية و أزيد انتهى. و ما افاده لا يخلو عن الغرابة إذ قاعدة الإمكان لا

تعم بالنسبة الى كل دم فى الدنيا يحتمل حيضيته قطعاً، بل انما هى فى موضوع الدم الخارج من رحم المرأة التى تستعد رحمها لقذفه و المفروض هو الشك فى كون هذا الدم خارجاً عن الرحم فكيف يجعل مجرى القاعدة، الأمر الثالث: إذا علمت بكونه دماً و اشتبه عليها و دار بين الحيض و غيره، فاما يكون الدوران ثنائياً أو يكون ثلاثياً أو يكون رباعياً، و صور الثنائية أربع:

الأولى ان يشته بدم الاستحاضة و دار بين الحيض و بينها، فان كان بصفة الحيض، يحكم بأنه حيض سواء كان فى أيام العادة أولاً، و كذا إذا كان فى أيام العادة و لو لم يكن بصفة الحيض و إذا لم يكن فى أيام العادة و لم يكن بصفة الحيض فالذى عليه المصنف (قده) فى المتن انه يحكم عليه بالاستحاضة، و التردد بين الحيض و الاستحاضة اما ان يكون على نحو الاختلاط أو يكون على نحو الاشتباه، و المراد من نحو الاختلاط هو ما إذا تحقق الحيض و الاستحاضة معا ثم اشتبه أحدهما بالآخر، كما إذا تجاوز الدم عن العشرة بان استمر الدم شهراً مثلاً، حيث ان الحيض و الاستحاضة كلاهما موجودان فى الشهر الا انه لا تمييز بينهما، و المراد من الاشتباه ان يكون دم واحد مردداً بينهما، و هذا أيضاً على قسمين:

أحدهما: ما لا يحتمل إلا لأحدهما و يتردد بين ان يكون حيضاً أو استحاضة، كما إذا رأت الدم فى يوم و لا تدرى إنه ينقطع على ما دون الثلاثة حتى يكون استحاضة أو يستمر إلى الثلاثة أو أزيد حتى يكون حيضاً. فهو يحتمل ان يكون حيضاً فقط أو استحاضة كذلك، و اما احتمال كون بعضه حيضاً و بعضه الآخر استحاضة فهو منتف.

و ثانيهما ما يحتمل أيضاً ان يكون بعضه حيضاً و بعضه استحاضة كما يحتمل ان يكون كله أحدهما كما إذا رأت الدم ستة أيام فإنه يحتمل ان يكون كله حيضاً

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٦

أو استحاضة، و يحتمل ان يكون بعضه حيضاً و بعضه الآخر استحاضة. و الحكم فى هذه الصورة فى جميع أنحاء التريديد هو الرجوع الى الأمارات المشخصة لأحدهما ان كانت أماره فى البين و الا فالرجوع إلى الأصول الموضوعية ان كانت، و مع فقدها فالمرجع هو الأصل الحكيمى.

أما الامارات المشخصة للحيض فهى (الصفات) اى كون الدم بصفة الحيض و (العادة) اى كونه فى أيام العادة الوقتية، و عند تحقق أحدهما يجعل الدم عند رؤيته حيضاً و يترتب عليه أحكام الحيضية، و (قاعدة الإمكان) عند تحقق شرائطها التى منها عدم كون الدم أقل من الثلاثة و هى تجماع مع الأولين و تفارقهما، و عند الافتراق يجب عليها الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة إلى ثلاثة أيام، فإن رأت ثلاثة أو أزيد تجعلها حيضاً سواء كان الدم فى الثلاثة بصفة الاستحاضة أم لا- حسبما يذكره المصنف (قده) فى المسألة الخامسة عشر- بخلاف ما ذكره ههنا، حيث قال:

إذا لم يكن بصفة الحيض و لا- فى العادة يحكم بأنه استحاضة، و لعل ما ذكره ههنا لا يوافق مع ما ذكره فى المسألة الخامسة عشر و لعل منشأ الاختلاف هو التأمل فى أن الأصل فى الدم الخارج من الرحم عند فقد الامارة على الحيض ان يكون استحاضة، و قد وقع فيه الخلاف على أقوال:

منها ما اختاره صاحب الجواهر (قده) و افتى به فى النجاة من ان كل دم بعد العلم بانتفاء الحيض و النفاس عنه و لو شرعاً محكوم بكونه استحاضة، سواء لم يعلم بجرح أو قرح فى الرحم أو علم به مع فرض الشك فى كونه من دم الجرح أو القرح، و سواء كان بصفة الاستحاضة أو لم يكن.

و منها ما هو ظاهر الشرائع و نسب الى غير واحد من الأصحاب من ان الأصل فى الدم هو كونه استحاضة بعد العلم بعدم كونه حيضاً و لا نفاساً و لا من الجرح و لا من القرح، فلا يحكم باستحاضة ما يحتمل فيه احدى من هذه الأمور، و عند العلم بانتفاء كل ذلك يحكم بالاستحاضة سواء كان أقل من الثلاثة أو أكثر من العشرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٧

أم لا، و سواء كان قبل البلوغ أو بعد اليأس أم لا و سواء كان بصفة الاستحاضة أم لا.

و منها، ما هو مختار صاحب المدارك من التفصيل بين ما كان بصفة الاستحاضة و ما لم يكن كذلك بالحكم بكون الأول استحاضة دون الأخير.

و لا يخفى ان ما ذكره المصنف (قده) فى هذا المقام من إطلاق الحكم بكون الدم المردد بين الحيض و الاستحاضة استحاضة عند فقد الامارة على كونه حيضا و لو لم يكن بصفة الاستحاضة لا يلائم مع شىء من هذه الأقوال، بل الحق ان يقال عند اتصافه بصفة الاستحاضة يحكم بها لو تم القول بامارتها، و مع عدم اتصافه بها لا بد من الرجوع الى الأصل حيث لا اشارة على الحيض و لا على الاستحاضة حينئذ، و حيث لا يكون الأصل الموضوعى جاريا أيضا اما لعدم جريانه لابتنائه على القول بالأصل المثبت، أو بسقوطه بالمعارضه حيث يعارض الأصل الجارى فى عدم الحيض مع الأصل الجارى فى عدم الاستحاضة يجب الرجوع الى الأصل الحكيمى، و هو الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة حيث يقطع بأنها محدثة اما بحدث الحيض أو حدث الاستحاضة، فيدور أمرها بين تعلق التكليف بها بترك ما يحرم على الحائض أو فعل ما يجب على المستحاضة فيجب الجمع بينهما، و اما الحق من هذه الأقوال فى الاستحاضة، فسيأتى فى المسائل الآتية إنشاء الله تعالى.

الصورة الثانية: من الصور الأربع الثنائية أن يتردد أمر الدم بين ان يكون دم الحيض أو دم البكارة، و الشك فيها يمكن ان يتحقق على أنحاء:

منها ان يعلم بالافتضاض و بعدم وجود الحيض الى زمان الافتضاض، و يشك بعد الافتضاض بحدوث الحيض اما مع دم العذرة مختلطا به أو بتبدل دم العذرة بدم الحيض، و الأصل الجارى فى هذا النحو من الشك هو استصحاب عدم الحيض.

و منها ان يعلم بالافتضاض أيضا و يعلم بوجود الحيض ثم يشك بعد الافتضاض فى ان الدم بعده من العذرة و الأصل الجارى فيه استصحاب بقاء الحيض.

و منها ما لو شك بعد الافتضاض فى كون الدم الخارج حيضا أو عذرة اما مع العلم بالحالة السابقة على الافتضاض و انها الحيض أو عدمه أو مع الجهل بها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٨

و منها ما إذا شك فى أصل الافتضاض فيشك فيه من جهة الشك فى ان الدم الخارج دم حيض أو عذرة، و الحكم فى الجميع انه مع عدم العلم بحالتها السابقة من الحيض أو عدمه يكون حكمها من حيث الأصل هو الرجوع الى الأصل الحكيمى من اجراء البراءة عن التكليف المتعلقة بالحائض، حيث لا تدرى حيزيتها و مع العلم بحالتها السابقة يكون المرجع هو الأصل الموضوعى من أصالة بقاء الحيض أو الطهر فيما علم بكون حالتها السابقة على الافتضاض حيضا أو طهرا، و حيث ان الشبهة موضوعية لا يجب فيها الفحص إجماعا إلا فيما ثبت فيه وجوبه بالخصوص بالدليل القائم على وجوبه فيه.

و يجب ان ينظر فى المقام فى أصل الدليل على وجوب الفحص فيه و مقدار دلالته، و انه هل يدل على وجوبه مطلقا سواء علم بحالتها السابقة أم لا؟ أو يختص بما علم بها اما مطلقا سواء كانت الحالة السابقة حيضا أو طهرا، و لا يدل على وجوبه فيما لا يعلم بها، أو يختص بما إذا علم بكون الحالة السابقة حيضا و لا يدل على وجوبه فيما إذا علم بكون الحالة السابقة طهرا، أو لم يعلم بها أصلا؟ فلا بد من ذكر ما يدل على - الفحص و مقدار دلالته و هو جملة من الاخبار منها صحيح خلف بن حماد عن الكاظم (ع) و فيه قلت لو ان رجلا من مواليك تزوج بجارية معصرا «١» لم تطمث فلما افتضها سال الدم فمكث سائلا لا ينقطع نحوها من عشرة أيام و ان القوابل اختلفن فى ذلك فقالت بعضهن دم الحيض و قالت بعضهن دم العذرة، فما ينبغى لها ان تصنع؟ قال (ع)



«فلتلق الله فان كان عن دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر، و ليمسك عنها بعلها، و ان كان من العذرة فلتلق الله و لتتوضأ و لتصل - الى ان قال- ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال: تدخل القطنه ثم تخرجها إخراجا رفقا فان كان الدم مطوقا في القطنه فهو من العذرة و ان كان مستنقعا في القطنه فهو من الحيض.»

(١) و الجارية المعصر على وزن مكرم أول ما أدركت و حاضت أو أشرفت على الحيض و لم تحض، يقال قد اعصرت كأنها دخلت عصر شبابها أو بلغته، و منه الحديث: ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصرا (الحديث) مجمع البحرين.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٩

و منها خبر زياد بن سوقه عن رجل افتض امرئته أو أمته فرأت دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلاة؟ قال «تمسك الكرسف فان خرجت القطنه مطوقه بالدم فإنه من العذرة و ان خرج الكرسف منغمسا فهو من الطمث» و قريب من هذين الخبرين ما في الفقه الرضوي، و لا يخفى ان الظاهر من صحيح خلف و ان كان هو بيان وجوب الاختبار فيما كان الشك في كون الدم من العذرة أو من الحيض ناشيا عن الشك في حدوث الحيض بعد الافتضاض مع العلم بكونها طاهرة قبل الافتضاض، حيث يكون مورد السؤال في الجارية المعصر، و اما إذا كان الشك في بقاء دم الحيض السابق سواء علم بكون الحالة هي الحيض أو لم يعلم بها أصلا و سواء شك في الافتضاض أو علم به مع الشك في كون الدم الخارج هو حيضا أو عذرة فهو خارج عن مورده، لكن إطلاق الخبر الثاني يدل على عموم الحكم بوجوب الاختبار في جميع هذه الصور الا فيما إذا شك في أصل الافتضاض فإنه خارج عن مورد خبر زياد أيضا كما لا يخفى، كما عليه المشهور كما صرح به صاحب الجواهر (قده) في النجاء و عليه المصنف (قده) في المتن حيث لم يفرق بين صورها فلا ينبغي الإشكال فيه الا انه يقع الكلام في أمور، الأول: لا فرق في الحكم بكون الدم بعد تطوقه على القطنه من البكارة بين كونه بصفات الحيض و بين عرائه عنها، و ذلك لإطلاق النص و الفتوى خلافا للمحكي عن الأردبيلي (قده) حيث خص الحكم به عند خلوه عن صفات الحيض، و قال عند اتصافه بها كونه من الحيض، و ذلك لتعارض ما دل على كونه من الحيض عند اتصافه بصفات الحيض، مع ما يدل على كونه من البكارة عند تطوقه بالقطنه بالعموم من وجه و القاعدة الأولية عند تعارضه و ان كان هو تساقط المتعارضين في مورده لكن فيما إذا لم يكن لأحدهما ترجيح، و الترجيح في المقام لما يدل على اعتبار الأوصاف، حيث انه بإطلاقه يدل على كونه من الحيض سواء اشتبه بدم البكارة أم لا، و سواء كان مطوقا على القطنه عند اشتباهه بدم البكارة أم لا، و ذلك لقوته بنفسه و تأيده بقاعدة الإمكان و فيه منع إطلاق ما دل على اعتبار الصفات و شموله لما كان الاشتباه في الدم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٠

بين الحيض و البكارة، بل انما هو وارد في مورد الاشتباه بين الحيض و الاستحاضة مع انه على فرض إطلاقه أيضا يمكن دعوى ترجيح اخبار التطوق لاعتبارها بنفسها و اعتضادها بالشهرة، بل عدم الخلاف إذ لم يحك مخالف سوى الأردبيلي (قده) و في الجواهر انه مما لا ينبغي ان يصغى اليه.

الثاني: المحكي عن الأكثر كفاية وضع القطنه كيفما اتفق خلافا للمحكي عن الروض من انه يعتبر في كيفية إدخالها أن تستلقى على ظهرها و ترفع رجليها ثم تستدخل القطنه، و استدلل لاعتبارها بالاخبار المروية عن أهل البيت عليهم السلام، مع انه لم يرد على اعتبارها في المقام - أي في الاشتباه بين البكارة و الحيض - نص أصلا و انما النص على اعتبارها في الاشتباه بين الحيض و القرحة، و كأنه (قده) عرض له الغفلة أو لم يرد ذلك على سبيل الوجوب و ان لم يكن وجه لإرادة رجحانه أيضا إلا بالقياس الى الاشتباه بالقرحة.

الثالث: ظاهر صحيح خلف «ثم تدعها ملياً» أي تترك القطنه مدة طويلة، اعتبار ذلك في الاختبار المذكور و الظاهر ان المراد من تركها مدة طويلة هو الصبر مقدار ينزل الدم على القطنه لكي يغمسها أو يطوقها، و لذا عبر المصنف (قده) في المتن بالصبر قليلاً و يكون تحديد مقداره هو ما ذكرناه من مضي مدة ينزل الدم فيها على القطنه الرابع: ظاهر الصحيح المذكور اعتبار إخراج القطنه بالرفق و كان على المصنف ان يذكره، و لعل وجه اعتباره ان لا يكون حصول الانغماس بسبب التشديد في الإخراج و زوال التطوق به، و هذا بخلاف ما إذا كان الإخراج بالرفق حيث يكون الانغماس حينئذ اماره على عدم كون الدم من البكارة الخامس: المستفاد من ظاهر الصحيح المذكور ان التطوق اماره على كون الدم من العذرة و الانغماس اماره على كونه من الحيض، و لكنه ليس بمراد بل المقصود انه عند عدم التطوق يحكم بالحيضيه إذا حصل المنشأ للحكم بها، و هو اما من جهة كون الدوران بين العذرة و الحيض و عند انتفاء الأول يتعين الثاني إذ لا احتمال ثالث في البين، أو من جهة عدم الاعتناء باحتماله لو احتمل. بان يكون الدوران بين الأزيد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠١

من اثنين، و منشأ عدم الاعتناء باحتمال ما عدا الحيض هو تحقق ما يوجب الحمل على الحيض من وقت أو صفات أو قاعدة الإمكان لو انطبقت على المشكوك، فنفس كون الدم منغمسا في القطنه لا- يكون اماره على الحيض حتى يحمل عليه عند الدوران بين الحيض و بين غير العذرة كالاستحاضه و نحوها، و هذا معنى ما ذكره المحقق (قده) في المعبر بقوله: و لا ريب انها (أي القطنه) إذا خرجت مطوقه كانت من العذرة قطعاً، و إذا خرجت مستنقعاً فهو (أي الحيض) محتمل، و مراده ان هذا الدم بالاستنقع قابل لان يحكم عليه بالحيضيه، إذا ساعده الدليل الخارجي لا مجرد الاستنقع حيث انه لا يفيد الا احتمال الحيضيه، و هذا الكلام متين لكن فيما عدا الدوران الثنائي بين العذرة و الحيض كما هو واضح.

الأمر السادس: ظاهر النصوص المتقدمه و جوب الاختبار المذكور و عدم جواز الرجوع الى الأصل العملي من استصحاب الحدث أو الطهارة كما في الشبهه الحكيمه قبل الفحص و هل هو واجب تعبدى يترتب الإثم على تركه و لو لم يصادف تركه لتركه الواقع؟ أو انه شرط لصحة العمل واقعا كالطهارة من الحدث و الخبث بالنسبه إلى الصلاة مثلاً، أو انه شرط لترتيب آثار دم العذرة عليه على تقدير كونه منها، و آثار دم الحيض على تقدير كونه منه و لا مدخليه له في قوام تلك الآثار، و جوه:

أقواها الأخير لظهور قوله (ع)، «فلتق الله- الى قوله- و ان كان مستنقعا في القطنه» في صحيح خلف في كون الاختبار مقدمه لما ذكر لا انه واجب تعبدى و لا ان له دخل في قوام الآثار المترتبة لكي تكون باطله بانتفاء شرطها على مقتضى القاعدة من انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، فلو تركته في الموارد التي يجب عليها فلا- يخلو عند تركه اما انها تبنى على انه دم العذرة فتأتى بالصلاة، أو تبنى على انه دم الحيض فتتركها، و على كلا- التقديرين اما يصادف الواقع أو يخالفه، فان بنت على انه دم العذرة فصلت فصادف الواقع فمع عدم الالتفات الى وجوب الاختبار عليها أو تعذر عليها و لو مع الالتفات الى وجوبه تكون صلاتها صحيحه، لكونها مطابقاً مع ما أمر بها في جميع ما يعتبر فيها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٢

شظراً و شرطاً و إتيانها مع الجزم بالنية، و مع الالتفات الى وجوبه و تمكنها منه فان لم تحتمل حرمة الصلاة عليها في حال الحيض الا تشريعاً فاتت بها رجاء بقصد الاحتياط فلا شبهه في انتفاء التشريع حينئذ، فمع عدم اعتبار الامثال التفصيلي عند التمكّن منه فيما لا يستلزم الامثال الإجمالي للتكرار كما هو الأقوى تصح صلواتها، و مع اعتباره عند تمكّنه حتى فيما لا يستلزم التكرار كما ينسب الى المشهور تبطل لأجل الخلل في نيتها.

و ان احتملت الحرمة الذاتية بطلت صلاتها و تجب اعاتها لعدم تمكّنها حينئذ من قصد القربة المعتره فيها، و كيف كان فلا اثم

عليها في ترك الاختبار لعدم انجرار تركه الى ترك الواقع مع عدم وجوبه النفسى تعبداً، و ان بنت على انه دم العذرة وصلت و خالف الواقع و انكشف انه حيض فلا إشكال في بطلانها لمكان تحيضاها كما هو واضح و الأقوى عدم إثمها في ترك الاختبار حينئذ لما تقدم، و لا في الإتيان بالصلاة مع الغفلة أو النسيان عن وجوب الاختبار عليها، و في تأييدها فيها مع الالتفات الى وجوبه وجهان: مبنيان على كون حرمة الصلاة على الحائض ذاتيا أو حرمة العمل المتجرى به و استحقاق العقاب عليه و عدمه فان كانت حراما بالحرمة الذاتية أو كان العمل المتجرى به حراما تأثم بفعلها لها و الا فلا اثم عليها، و قد حقق في الأصول عدم تحريم فعل المتجرى به، لكن المستفاد من صحيح الخلف كون حرمة الصلاة على الحائض ذاتية و ذلك لقوله (ع) فيه «فلتلق الله فان كان عن دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر و ليمسك عنها زوجها» فإن الأمر بالاتقاء في ترك الصلاة مع تعقيبه بإمساك زوجها عنها الذى هو واجب نفسى و يكون إتيانها حراما ذاتيا، و جعله فى مقابل الإتيان بالصلاة إذا كان الدم من العذرة الذى هو أيضا واجب نفسى قرينة على كون حرمة الصلاة أيضا نفسيا ذاتيا، و ان بنت على انه دم الحيض و تركت الصلاة، فإن صادف انه كان كذلك فلا- إشكال فى تركها الصلاة و عدم الإثم عليها لكونها مكلفا به و فى إثمها فى ترك الاختبار ما تقدم، و ان خالف الواقع و تبين انه كان دم العذرة فلا إشكال فى إثمها فى ترك الصلاة لعدم تشبثها فى تركها بما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٣

يوجب معذورتها فيه و تركها ما هو وظيفتها من الاختبار.

الأمر السابع: لو تعذر عليها الاختبار فهل ترجع الى الأصل و لو كان مخالفا مع الاحتياط كاستصحاب الطهارة فيما إذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة أو أصالة البراءة عما يجب على الحائض فيما لم تعلم بالحالة السابقة؟ أو انه يجب عليها الاحتياط بالجمع بين أحكام الطاهر و الحائض؟ وجهان: من ان المانع عن الرجوع الى الأصل هو وجوب الاختبار الساقط بالعجز عنه و مع رفع المانع عن الرجوع اليه يرجع اليه من غير محذور، و من ان من إيجاب الاختبار يستكشف ان الشارع انما رفع اليه عن الواقع فى صورة مخالفة الامارة معه فى هذا المورد بمقدار ما يؤدى الامارة على خلافه، و لهذا أوجب عليها الفحص و العمل بما أدت اليه الامارة من آثار العذرة أو الحيض، فإذا عملت بها فان طابقت الامارة مع الواقع فهو و الا فهى معذورة فى ترك الواقع، و اما مع موافقة الامارة معه فهو غير مرضى عنده، و عند تعذر الاختبار يمكن ان تكون الامارة المتعذرة مطابقة مع الواقع و الشارع لا يرضى بترك الواقع فى هذه الصورة، و حيث لا تدرى انه على تقدير الوصول إلى الامارة تكون الامارة الواصلة إليها مخالفة مع الواقع أو مطابقة معها يجب عليها الاحتياط فى حال التعذر.

و هذا البحث يجرى فى الشبهات الحكمية التى يتعذر فيها الفحص، إذ فيها أيضا يجىء الاحتمالان، و لا يبعد ان يكون الأرجح فى النظر هو وجوب الاحتياط و عدم الرجوع الى الأصل المخالف فى كلا المقامين، و اليه يشير المصنف (قده) بقوله: و لكن مراعاة الاحتياط اولى.

الأمر الثامن: لا يلحق بالبكارة فى حكم المذكور غيرها، كالقرحة المحيطة بأطراف الفرج مثل إحاطة ما يحدث فى أطرافه بزوال البكارة، و ذلك لخروجه عن مورد النص الوارد فى المقام، بل هو خارج عن مورد نص القرحة أيضا لمعلومية مكان القرحة فيه، فحينئذ يرجع الى الأصل الموضوعى من استصحاب بقاء الحيض أو بقاء الطهر لو كان، أو الأصل الحكيمى من البراءة عما يجب على الحائض لو لم يكن أصل موضوعى فى البين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٤

فان قلت: بعد كون أمارية التطوق على كون الدم من البكارة عند الدوران بينها و بين كونه من الحيض مساعدا مع الاعتبار- لكون الدم حينئذ يخرج عن موضع الالتئام المنقطع بسبب الافتضاخ فيكون على هيئة الاستدارة، لا سيما إذا أخرج القطنه برفق

كما أمر به في الخبر، يتعدى عن مورد النص، و هو الدوران بين العذرة و البكارة الى ما يكون مثله، قلت: لو سلم كون التطوق على ما ذكرت، كان اماره على كون الدم من القرحة الحاصلة من الافتضاض وجوب تحصيلها حتى تكون بدليل اعتبارها حاكمة على الأصل، و متقدما عليه ممنوع، إذ لم يرد على اعتبارها في غير مورد النص دليل، إذ الشبهة الموضوعية لا يجب فيها تحصيل القطع عند التمكن منه فضلا عن تحصيل اماره ظنية لم يرد على اعتبارها الدليل.

الأمر التاسع: لو دار الأمر بين كون الدم الخارج عذرة أو استحاضة فهل هو كالدوران بين كونه عذرة أو حيضا من وجوب الاختبار أم لا؟ وجهان: و تحقيق القول فيه انه يقع الكلام تارة في كون التطوق اماره حينئذ على العذرة كما كان اماره عليها عند الدوران بينها و بين الحيض، و اخرى في وجوب الاختبار على تقدير كون التطوق اماره على العذرة.

أما المقام الأول. فالظاهر امارية التطوق للعذرة عند الدوران بينها و بين الاستحاضة، كما كان كذلك عند الدوران بينها و بين الحيض، و ذلك لما تقدم في الأمر المتقدم آنفا من كون دم العذرة خارجا عن قطع لحم البكارة، و الجرح الحاصل من قطعه في ذاك الموضع على هيئة الاستدارة فالتطوق علامة لها في مقابل ما يخرج من الجوف سواء كان الخارج عن الجوف حيضا أو استحاضة، و اما المقام الثاني: فالأقوى عدم وجوب هذا الاختبار لعدم ما يدل على وجوبه، بل يرجع من الأول الى الأصل الموضوعي من أصالة بقاء الاستحاضة أو عدم حدوثها لو علم بالحالة السابقة من كونها استحاضة أو عدمها، و الأصل الحكمي مع الجهل بالحالة السابقة كما في الشك البدوي فيها من دون الدوران بينها و بين العذرة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٥

الأمر العاشر: و هو كمال العدد، صرح الشيخ الأكبر (قده) في الطهارة بأن المدار في التطوق على العرف و ان لم تحصل دائرة كاملة، و هو كما ذكره (قده) لكون الألفاظ بما لها من المعاني العرفية موضوعة للاحكام، لان خطابات الشارع ملقاة إليهم بحسب ما يتفاهمون منها لا بحسب الدقة العقلية.

الصورة الثالثة من الصور الثنائية: أن يتردد الأمر بين ان يكون الدم من الحيض أو من القرحة، فالمشهور كما في المتن هو انها تختبر، فان كان يخرج الدم من الطرف الأيسر فحيض و الا فمن القرحة الا ان يعلم ان القرحة في الطرف الأيسر و نسبه في مفتاح الكرامة أيضا الى المشهور و في حاشية الوحيد على المدارك نقل اتفاق المتقدمين و المتأخرين عليه و فيه قولان آخران: أحدهما الحكم بالحيض على ما خرج من الأيمن و القرحة على ما يخرج من الأيسر عكس الأول، و حكي عن الإسكافي من القدماء و الشهيد في دروسه و ذكره و غيره و اختاره فقيه عصره في كشفه. و (ثانيهما) عدم اعتبار الخروج عن احد الجانبين رأسا و لزوم الرجوع الى الأصول و القواعد، و اختاره المحقق و العلامة في المختلف و الشهيد الثاني في المسالك، و الأردبيلي و صاحب المدارك و أصر عليه صاحب الحدائق قدس أسرارهم و تفصيل الكلام في ذلك ان يقال ان في هذه الصورة أيضا اما لا- يعلم بالحالة السابقة لغفلة أو نسيان عنها، أو يعلم بها، و على الأخير فإما يعلم بكونها الطهارة عن حدث الحيض بان يكون الشك بعد العلم بالقرحة و خروج الدم عنها في حدوث الحيض بعدها بأحد نحوين، اما بتبدل دم القرحة بدم الحيض أو بوجوده فيه بنحو الاختلاط أو يعلم بكونها الحيض و يكون الشك في زواله عند خروج دم القرحة، و مقتضى القاعدة في الأول هو الرجوع الى الأصل الحكمي من البراءة أو الاحتياط و في الثاني إلى أصالة عدم الحيض و في الثالث الى استصحاب بقائه، و يكون الخروج عن مقتضاها في الأحوال الثلاثة بورود الدليل على وجوب الفحص فيها فيجب الأخذ به بمقدار ما يدل على وجوبه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٦

فان دل على وجوبه في جميع تلك الأحوال يجب في جميعها، و ان دل على وجوبه في بعضها يجب في البعض، لكن الدليل

على وجوبه في هذه الصورة وارد في الحالة الثانية و هي التي يشك في حدوث الحيض بعد القرحة بأحد نحوين بالتبدل أو بالاختلاط، و يكون الحكم في غيرها هو الرجوع الى ما يقتضيه القاعدة من الأصل الحكمي أو الموضوعي.

و الكلام في دلالة الدليل الوارد في المقام في كيفية الفحص لأجل الاضطراب فيه الموجب لوقوع الاختلاف في المسألة، حيث ان النص الوارد فيه على نسخة الكافي يخالف مع ما في نسخة التهذيب، ففي الكافي عن ابان قال قلت لأبي عبد الله (ع) فتاة منابها قرحة في جوفها و الدم سائل لا تدرى من دم الحيض أو من دم القرحة؟ فقال (ع) «مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تدخل إصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الأيمن فهو من الحيض، و ان خرج من الجانب الأيسر فهو من القرحة» و ذكره في التهذيب بعينه من حيث الراوى و المروى عنه و المتن الا ان فيه هكذا «فان خرج من الجانب الأيسر فهو من الحيض و ان خرج من الجانب الأيمن فهو من القرحة» فالمشهور أخذوا بما في نسخة التهذيب و حكموا بكون الخروج من جانب الأيسر اماره على الحيض، و جملة ممن ذكرناهم رجحوا نسخة الكافي فحكموا بكون الخروج من الأيمن اماره على الحيض، و الطائفة الثالثة أسقطوا الخبر لاضطراب متنه عن صحة الاستدلال به فحكموا بلزوم الأخذ بما يقتضيه الأصل العملي و التحقيق ان يقال ان الظاهر كون ما روى في الكافي و التهذيب روايه واحده الا انه وقع الخطاء في نقلها في إحدى النسختين لكون الراوى و المروى و المتن في كلا- الكتابين واحد، فلا يكون من قبيل اختلاف الروايتين حتى يدخل في باب التعارض، و لكن معظم الأصحاب ذهبوا الى العمل بما في التهذيب حتى ان الشيخ نفسه افتى بمضمونه في كتب فتاويه الكاشف عن سد باب احتمال وقوع الغلط في نسخة التهذيب مع احتمال وقوعه في نسخة الكافي، فإن رجحنا ما في التهذيب بمثل هذا المرجح- اعنى انسداد باب الغلط فيه بعمل الشيخ نفسه به و وقوع احتماله في نسخة الكافي،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٧

كما انه ليس بكل البعيد- فهو و الا فيصير المقام من قبيل تعارض الحجته و اللاحجه للعلم بغلط احدي النسختين فيسقط كلاهما عن الحجية، و بعد تساقطهما يكون المرجع هو الأصل العملي الحكمي لا عمومات أدله التكاليف، و لا قاعدة إمكان الحيض و لا الأصول الموضوعية العملية، لكون الرجوع الى العمومات في المقام من قبيل الرجوع الى العام في الشبهات المصدقيه بالنسبة إلى المخصص، حيث لا يعلم حال هذه المرأة في كونها حائضا لتكون من افراد المخصص، أو طاهرة عن الحيض لكي تشملها حكم العام، و العلم الإجمالي بتخصيص قاعدة الإمكان بالخارج عن احد الجانبين فان الخارج من الأيسر محكوم بكونه من القرحة على نسخة الكافي، و الخارج من الأيمن محكوم بكونه منها على نسخة التهذيب، و من المعلوم ان الخارج من كل واحد من الجانبين في حد نفسه مورد لقاعدة الإمكان فهي مخصصة بما يخرج من احد الجانبين و مع العلم بتخصيصها بما يخرج من احد الجانبين لا- يمكن التمسك بها في إثبات الحيض في شيء من الطرفين، و الأصل الموضوعي الجارى في المقام هو استصحاب عدم الحيض و هو أيضا كقاعدة الإمكان مخصص بما يخرج من احد الجانبين و ان لم يعلم به تعيينا، فلا يمكن التمسك به في شيء من الطرفين، فينحصر المرجع الى الأصل الحكمي في المقام و هو قاعدة الاحتياط، لكون الشك في المكلف به للعلم بتعلق التكليف بالحائض و الطاهرة مع الشك في كون هذه المرأة حائضا أو طاهرة، فيجب عليها الجمع بين التكليفين كما في مثل الحاضر و المسافر إذا علم بتعلق ذمته بأحد التكليفين به، أو مثل العلم بوجود صلاة الظهر أو الجمعة في يوم الجمعة.

و هذا في ما عدا الصوم و الصلاة ظاهر و هكذا فيهما لو قلنا بكون حرمتها على الحائض تشريعية، و اما على القول بكونها ذاتية يصير المورد من قبيل الدوران بين المحذورين فيجب الأخذ بالأرجح من الاحتمالين لو كان رجحان في البين، و الا فالتخير، و ربما يقال برجحان جانب الترك الكاشف عن رعايته في أيام الاستظهار و يندفع بأن رعايه الترك في أيام الاستظهار ليس من

جهة تقديمه على الفعل بل لأجل الأصل الموضوعى و هو استصحاب عدم الدم فيما بعد العشرة الموجب للحكم بكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٨

المتجاوز عن العادة فى العشرة استحاضة، إذ الشك فى كون المتجاوز عن العادة فى العشرة حياضا أو استحاضة ينشأ عن الشك فى انقطاعه على العشرة أو بقاءه بعدها، فيجربى الأصل فى عدمه بعد العشرة، و ذلك بعد لحاظه موجودا مستقلا بحيال ذاته أجنبيا عما فى العشرة على نحو يرى مقيدا بكونه بعدها، حيث انه بهذا القيد مغاير مع الموجود فى العشرة، و لا يخفى ما فى هذا الدفع حيث ان الزمان لم يؤخذ قيدا للدم بل ليس مأخوذا الا على نحو الظرفية، فيكون المتجاوز عن العادة فى العشرة متحدا عرفا مع المتجاوز من العشرة بل عقلا عند اتصاله به و عدم انقطاعه عنه، حيث ان الوحدة الاتصالية مساوق مع الوحدة الشخصية، و عند الشك فى بقاءه الى بعد العشرة يكون الأصل الجارى استصحاب بقاءه الى بعد العشرة، فيكون الحكم بالترك فى أيام الاستظهار مخالفا مع الأصل الموضوعى، لكن اجراء كلا الأصلين - أعنى استصحاب عدم الدم فيما بعد العشرة أو بقاءه إلى بعدها- موقوف على القول بصحة إجراء الاستصحاب فيما إذا كان المتيقن فى الحال و المشكوك فى الاستقبال، و هو لا يخلو عن الاشكال، و ان قيل به بدعوى إطلاق دليل الاستصحاب، لكن يمكن منعه بدعوى انصراف دليله الى ما كان المتيقن ماضيا و المشكوك فى الحال، و كيف كان فالاحتياط بالجمع بين أعمال الطاهرة و الحائض مما ينبغى ان لا يترك.

و ربما يستشكل فى أصل هذا الاختبار بان الخروج من جانب الأيمن و ان أمكن ان يكون علامة لكون الدم من القرحة، لأن مخرج الحيض هو الجانب الأيسر على نسخة التهذيب، لكن الخروج عن جانب الأيسر ليس علامة للحيض إذ ليست القرحة كالحيض مما يكون لها مكان معين، لاحتمال ان تكون فى جانب الأيسر الذى هو مخرج الحيض، و لكنه يندفع بان مقتضى هذه الرواية على تقدير تمامية الاستدلال بها هو إلغاء احتمال كون الدم من القرحة عند خروجه من الجانب الذى يخرج منه الحيض و هو الطرف الأيسر على نسخة التهذيب أو الأيمن على نسخة الكافى، و هذا مما لا محذور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٩

فيه أصلا و من جميع ما ذكرناه ظهر دليل القولين الآخرين، اما القول بكون الخروج من الأيمن علامة للحيض فبترجيح نسخة الكافى بما ثبت من اضبطية الكلينى عن الشيخ و سلامة ما ينقله عن الخلل بالنسبة الى ما يحكيه الشيخ.

و اما القول الأخير فبتعارض النسختين و صيرورة المورد من قبيل تعارض الحجّة و اللاحجّة و سقوطهما عن الحجية و الرجوع الى ما يقتضيه القاعدة و الأصل، و لا يخفى ان اضبطية الكلينى و ان كان مسلما عندنا و قد اقتفيناه فى هذا الشرح غير مرة، لكن لا- يمكن الأخذ بما فى الكافى من هذه الجهة لذهاب المشهور على الاعراض عنه، فيكون ما فيه فى المقام موهونا بالاعراض عنه، فينتهى إلى سقوط ما فيه على تقدير سلامته من الغلط بسبب الاعراض، مضافا الى ما قدمناه من القطع بعمل الشيخ فى كتب فتاويه بما نقله فى التهذيب الشاهد لصونه عن الغلط فيصير مرجحا للأخذ بما فيه، و اما دليل قول الأخير فهو تام عندنا، لكن المرجح بعد تساوق النسختين هو الاحتياط و الله الهادى.

الصورة الرابعة. ما إذا تردد الأمر بين دم الحيض و دم ثالث غير البكارة و القرحة و الحكم فيها هو العمل بما يقتضيه القاعدة لعدم ما يوجب العمل على خلافه، فمع الأصل الموضوعى لكون الحالة السابقة معلومة من الطهر أو الحيض يكون المرجح هو استصحاب بقاءها و مع عدم العلم بها يرجع الى أمارات الحيض من الوقت أو الصفات أو قاعدة الإمكان لو تمت فى هذا المقام، و مع فقدها يكون المرجح هو قاعدة الاحتياط أيضا، و لا- يصح الحكم بعدم الحيضية كما حكم به فى المتن، و ذلك لان المصحح له اما عموم أدلة أحكام الطاهرة أو أصالة عدم خروج الدم من الرحم أو أصالة عدم حيضية هذا الدم و لا يصح التمسك بشيء منها لابتناء صحة التمسك بالعمومات فى المقام على جواز التمسك بالعموم فى الشبهة المصادقية بالنسبة إلى

المخصص، و استصحاب عدم خروج الدم من الرحم لا يثبت عدم خروج هذا الدم المشكوك منه الا على التعويل بالأصل  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١٠

المثبت، كما ان أصله عدم حيضه هذا الدم غير جارية لعدم العلم بحالته السابقة الا- على القول بإجراء الأصل فى العدم  
المحمولى لترتيب الآثار المترتبة على العدم النعتى المتقدم منعه مرارا الا على التعويل بالأصل المثبت.

### [مسألة (٦): أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة]

مسألة (٦): أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة فإذا رأت يوما أو يومين أو ثلاثة إلا ساعة مثلا لا يكون حيضا كما ان أقل الظهر  
عشرة أيام وليس لأكثره حد، و يكفى الثلاثة الملققة فإذا رأت فى وسط اليوم الأول و استمر الى وسط اليوم الرابع يكفى فى  
الحكم بكونه حيضا، و المشهور اعتبروا التوالى فى الأيام الثلاثة نعم بعد توالى الثلاثة فى الأول لا يلزم التوالى فى البقية فلو رأت  
ثلاثة متفرقة فى ضمن العشرة لا يكفى، و هو محل اشكال فلا يترك الاحتياط بالجمع بين أعمال المستحاضة و تروك الحائض  
فيها، و كذا اعتبروا استمرار الدم فى الثلاثة و لو فى فضاء الفرج، و الأقوى كفاية الاستمرار العرفى و عدم مضرية الفترات اليسيرة  
فى البين بشرط ان لا ينقص من ثلاثة، بأن كان بين أول الدم و آخره ثلاثة أيام و لو ملققة، فلو لم تر فى الأول مقدار نصف  
ساعة من أول النهار و مقدار نصف ساعة فى آخر اليوم الثالث لا- يحكم بحيضته لانه يصير ثلاثة إلا ساعة مثلا، و اللبالي  
المتوسطة داخله فيعتبر الاستمرار العرفى فيها أيضا بخلاف ليلة اليوم الأول و ليلة اليوم الرابع، فلو رأت من أول نهار اليوم الأول  
إلى آخر نهار اليوم الثالث كفى.

فى هذا المتن أمور:

الأول: لا- اشكال و لا- كلام فى انه يعتبر فى تحقق الحيض ثبوتا ان لا يكون أقل من ثلاثة أيام، و هذا من الأمور المعبرة فى  
الحيض فى مرحلة الثبوت، كعدم كونه قبل بلوغ التسع أو بعد اليأس، كما ان له أمارات شخصية فى مرحلة الإثبات كاتصافه  
بصفاته أو كونه فى وقت العادة أو قاعدة الإمكان أو كونه منغمسا فى الكرسف عند اشتباهه بدم البكارة أو خروجه من الجانب  
الأيسر عند اشتباهه بدم القرحة، و حيث ان الأصحاب خلطوا فى كتبهم بين ما هو معتبر فيه ثبوتا و إثباتا اقتفاهم المصنف (قده)  
فى ذلك، و كان الأحسن فى التدوين الفصل بينهما بذكر كل واحد منهما على حدة مع تقديم ما هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١١

المعتبر ثبوتا على ما هو الامارة عليه فى مقام الإثبات لتقديم الأول على الأخير طبعا و كيف كان يدل على الحكم المذكور  
الإجماع المحصل كما فى الجواهر و المنقول المستفيض الذى كاد ان يكون متواترا و السنة المتواترة كخبر عمار المروى فى  
الكافى عن الصادق (ع) قال «أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام وأكثر ما يكون عشرة أيام» و خبر صفوان المروى فيه أيضا عن  
الكاظم (ع) عن ادنى ما يكون من الحيض؟ فقال «أدناه ثلاثة و أبعد عشرة» و خبر البنزطى المروى فيه أيضا عن الرضا (ع) عن  
ادنى ما يكون من الحيض؟ فقال «ثلاثة و أكثره عشرة» و غير ذلك من الاخبار التى لا حاجة الى نقلها بعد استفادتها أو تواترها  
و ليس لها ما يعارضها الا خبران، أحدهما فى مورد الحبلى المروى فى التهذيب عن إسحاق بن عمار عن الصادق (ع) عن المرأة  
الحبلى ترى الدم اليوم و اليومين؟

قال (ع) «ان كان دما عبيطا فلا تصلى ذينك اليومين و ان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين» و ثانيهما فى مورد الجارية  
البكر المروى فى الكافى و التهذيب عن سماعة قال سألته عن الجارية أول ما تحيض فتتعد فى الشهر يومين و فى الشهر ثلاثة  
أيام يختلف عليها لا يكون طمئنها فى الشهر عدة أيام سواء؟ قال «فلها ان تجلس و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز

العشرة فإذا اتفق شهرين عدة أيام سواء فتلك أيامها» و هما موهونان معرض عنهما عند الأصحاب ساقطان عن الحجية بالاعراض عنهما لا يصلحان لمعارضه الأخبار المتظافرة في تحديد مرتبة الأقل من الحيض بالثلاثة، مع ما في دلالة روايته سماعه فإنها تكون بالعموم أو الإطلاق في قوله «و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة» القابلة للتخصيص أو التقييد بتلك الاخبار المحددة بالثلاثة، مع كونها مضمرة، و على تقدير التعارض فيخصص العمومات الدالة على التحديد بالثلاثة بهما في مورد هما، فيجعل الحيض في الحبلى و الجارية البكر أقل من الثلاثة كما يساعده الاعتبار في خصوص الحبلى، فإنها لمكان احتباس دمها لاغتذاء ما في بطنها ربما يتفق ان يفور و يخرج لكن لا بمقدار ثلاثة أيام.

و بالجمله فلا ريب في ان ما يكون أقل من الثلاثة و لو بنصف ساعة لا يكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١٢

حيضا كما لا- ريب في ان أكثر الحيض عشرة، و ان ما زاد عليها لا- يكون حيضا للإجماع من المحصل و المنقول و الاخبار الكثيرة البالغة إلى حد التواتر من دون معارض لها الا صحيح ابن سنان عن الصادق (ع) قال (ع) «أكثر ما يكون من الحيض ثمان و ادنى ما يكون منه ثلاثة» و الكلام فيه كالكلام في الخبرين الواردين في الحبلى و الجارية البكر بكونه مطروحا موهونا بالاعراض ساقطا عن الحجية مع إمكان حملة على بيان الأكثر من الحيض بمقتضى عادة النساء في الغالب لا التحديد الشرعى.

الأمر الثانى: لا اشكال و لا خلاف في ان أقل الطهر عشرة أيام فلا يكون الطهر أقل منها، و يدل عليه الاخبار المعتمدة المستفيضة كصحيح محمد بن مسلم المروى في الكافى و التهذيب عن الباقر (ع) قال «لا يكون القرء فى أقل من عشرة أيام فما زاد أقل» (١) ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم» و مرسل يونس و فيه «ادنى الطهر عشرة أيام» و غير ذلك من الاخبار التى ربما يأتى بعضها فى المباحث الآتية، و ليس لأكثره حد» و قد نفى عنه الخلاف فى محكى الغنية بل عن الخلاف و التذكرة دعوى الإجماع عليه، بل لعله مما لا ينبغى الارتياح فيه حيث ان أمر الحيضية يدور مدار رؤية الدم و الرؤية غير قابلة لان يكون لها حد شرعى، فما لم تر الدم فهى فى طهر و لو فى تمام عمرها و كانت ممن حبس عنها الحيض بالمره، فما عن ابى الصلاح من تحديد أكثر الطهر بثلاثة أشهر فلعل المراد منه بيان عدم تجاوز الطهر عن ثلاثة أشهر فى الافراد الغالبه لا التحديد الشرعى و الا فهو بظاهره فاسد إذ لا يمكن الالتزام بالحيضية ما لم تر دما كما لا يخفى.

الأمر الثالث: لا- خلاف ظاهرا كما نفاه فى المستند فى كفاية التلقيق فى تحقق اليوم، فلو رأت فى ظهر اليوم الأول و انقطع فى ظهر اليوم الرابع منه مثلا- يكفى فى الحكم بكونه حيضا، و ذلك لان نصف اليوم المنضم الى النصف من يوم آخر يعد يوما واحدا عرفا فنصف يوم من يوم الجمعة مع نصف يوم من يوم السبت يوم عرفا و ان لم يكن يوم الجمعة و لا السبت، و لم يترتب عليه شىء من الأحكام المترتبة على

(١): «أقل ما يكون عشرة» قوله: «عشرة» خبر لقوله «أقل ما يكون»

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١٣

خصوص يوم الجمعة و السبت، لكن يترتب عليه ما يترتب على اليوم لعنوانه اليومى من غير تقييد بخصوصية كونه جمعة أو سبتا و عليه جرى الفقهاء فى أمثاله كما فى إقامة العشرة و مدة الاستبراء و العدة و مدة الخيار و نحوها.

الرابع: هل المعتبر فى الثلاثة تواليها بان تكون الأيام متوالية بلا فصل بينها؟ أو يكفى الثلاثة فى ضمن العشرة بناء على ان لا يكون النقاء بينها حيضا فلو رأت الدم اليوم الأول و الخامس و العاشر كانت الأيام الثلاثة حيضا و النقاء المتخلل بينها طهرا؟ أو يكفى الثلاثة مطلقا و لو فيما زاد عن العشرة إذا لم يتخلل بينها نقاء عشرة أيام، كما إذا رأت يوما ثم طهرت عشرة أيام إلا



لحظة- مثلا- ثم رأت يوما و هكذا فيحكم بتحيض أيام الدم و طهر أيام النقاء بل يكفي رؤية الدم في ساعات كثيرة متخللة إذا بلغ مجموع تلك الساعات مقدار ثلاثة أيام ما لم يتخلل الفصل بين أبعاض الدم بعشرة أيام وجوه و أقوال:

ذهب المشهور إلى الأول بل حكى الاتفاق عليه عن السرائر و الروض و ان لا يخلو عن التأمل، لكون الظاهر منهما دعوى الاتفاق في أصل اعتبار الثلاثة لا في اعتبار التوالي فيها، و المحكى عن النهاية و الاستبصار و المهذب و ظاهر الأردبيلي و صريح كاشف اللثام هو الثاني، و ظاهر الحدائق هو الأخير قال فلو رأت يوما و انقطع ثم رأت في اليوم التاسع ثم انقطع ثم رأت بعد تسعة أيام يكون الدم المرئي في هذه الأيام الغير المتخللة بأقل الطهر حيضا بل الظاهر التزامه بإمكان حصول حيضه واحدة في ضمن احد و تسعين يوما بان ترى في كل رأس عشرة يوما فيكون مجموع زمان حيضها عشرة و هي أكثر الحيض، و الأيام المتخللة الخالية عن الدم ليست حيضا تجب فيها العبادات المشروطة بالطهارة، بل لو قلنا بعدم اعتبار الاستمرار في تمام الثلاثة و كفاية رؤية الدم في كل يوم منها و لو بلحظة يكتفى برؤية الدم في ساعات كثيرة متخللة بالساعات الخالية عن الدم إذا بلغ مجموع تلك الساعات مقدار ثلاثة أيام ما لم يتخلل الفصل بين أبعاض الدم بعشرة أيام، و ينبغي أولا ان يتكلم في تأسيس الأصل في المسألة ثم الفحص عما يقتضيه الدليل.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١٤

فنقول: هل الشك في حيضية ما لا يكون متواليا من الأيام الثلاثة من قبيل الشبهة الموضوعية؟ أو من قبيل الشبهة الحكمية؟ احتمالان: فعلى الأول فلا مورد للتمسك بالعمومات المثبتة للتكاليف على كل مكلف المخصصة بالحائض فإنه تمسك بالعموم في الشبهة المصدقية، بل لا- بد من الرجوع الى الأصل الجارى في المشتبه من الأصول الموضوعية المنقحة للموضوع، أو الحكمية، و على الثاني فللرجوع الى العمومات رحب واسع، حيث ان الشك حينئذ في حكم كلى الدم الغير المتوالى بعد القطع بخروج الدم المتوالى في ثلاثة أيام عن تحت العمومات، و إذا كان الشك في مخصصة الدم الغير المتوالى للعمومات يكون مرجع الشك الى الشك في التخصيص الزائد عن المعلوم، فيكون العام هو المرجع حينئذ، و ظاهر من لم يتمسك بالعمومات في المقام كالشيخ الأكبر في الطهارة هو الأول.

و لعل الأقرب هو الأخير، فإن الشك في حكم الدم الغير المتوالى، و من المعلوم ان رفع هذه الشبهة انما هو بالرجوع الى الشارع، كما ان رفع الشك في أصل اعتبار الثلاثة أيضا بالرجوع اليه- على ما هو الضابط في الحكمية- و عليه فيصح التمسك في المقام بعمومات أدلة التكاليف و يثبت بها وجوب ما يشترط في صحته الطهارة كالصلاة و الصوم، و بعد إثبات أصل وجوبها يجب عليها الإتيان بوظائف المستحاضة أيضا لأن تعلق العهدة بما يشترط في صحته الطهارة معلوم و الخروج القطعى عنه لا يعلم إلا بالإتيان بوظائف المستحاضة، مضافا الى ان الأصل في كل دم لم يكن حيضا تكوينا و لا شرعا و لم يكن من العذرة أو البكارة فهو استحاضة إذا علم بخروجه من الرحم، فالمتحصل مما ذكرناه صحة الرجوع الى العمومات في هذا الشك و عدم انتهاء الأمر إلى الرجوع الى الأصول العملية، و مع انتهاء الأمر إليه فالأصول المتصور جريانها في المقام أمور:

منها أصالة عدم كون المرأة حائضا، حيث انها قبل خروج هذا الدم لم تكن حائضا، و أورد عليه بمعارضتها مع أصالة عدم كونها مستحاضة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١٥

و أجاب عنه الشيخ الأكبر (قده) بالمنع عن المعارضة قال (قده): اما على القول بثبوت الوسطة بين الحيض و الاستحاضة فلاجراء الأصلين معا من غير تعارض فينفى بهما الحيض و الاستحاضة معا، و اما على القول بعدم الوسطة و ان كل دم لم يثبت حيضيته لا- وجدانا و لا بالتعبد الشرعى و انه لا يكون نفاسا و لا من القرحة أو افتضاض البكارة فهو محكوم شرعا بالاستحاضة، فلان

الشك في كونه استحاضة حينئذ مسبب عن الشك في كونه حيضا، إذ لو لم يكن حيضا لكان حينئذ استحاضة، فالأصل الجارى في نفى حيضيته لكونه سببا حاكم على الأصل الجارى في نفى كونه استحاضة لكونها مسييا.

ثم أمر (قده) بالتأمل ووجهه ظاهر، لأن مجرى الأصل هو المرأة حيث ينفي به كونها حائضا، واما الدم فلا يجرى فيه الأصل لعدم الحالة السابقة له بالنسبة إلى العدم النعتى حتى يحكم عليه ببقاء عدم حيضيته، وإجراء الأصل في عدم حيضيته بالعدم المحمولى لإثبات ما يترتب على عدم حيضيته بالعدم النعتى تعويل على الأصل المثبت، والملازمة ثابتة بين نفى الحيض عن الدم وبين كونه استحاضة، لا- بين نفى الحائضية عن المرأة وبين كونها مستحاضة، نعم لو كانت الملازمة بين الأخيرين بأن يثبت بالدليل ان كل امرأة إذا لم تكن حائضا فهي مستحاضة، لكان لما ذكر من نفى المعارضة بحديث حكومة الأصل السببى على المسيبى وجه، لكن يترتب على معارضتها سقوطهما فيرجع الى أصالة بقاء قابليتها للتكليف واستصحاب الطهارة، فتصلى صلاة المرأة الطاهرة ظاهرة.

ويمكن ان يقال بعدم تعارض الأصلين- أعنى أصالة عدم كونها حائضا وأصالة عدم كونها مستحاضة- بالنسبة إلى خصوص الصلاة، إذ الأصل الجارى في نفى كونها مستحاضة لا- يثبت كونها حائضا لكى يرفع عنها وجوب الصلاة، فلا ينفي وجوب الصلاة عنها، نعم هو ينفي لوازم وجوبها من الاغتسال عند انغماس القطنه بالدم والوضوء عند كل صلاة، لكن وجوب الصلاة لا يرتفع برفع لوازمها، إذ رفع اللازم بالأصل لا يوجب رفع الملزوم  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١٦

بخلاف إثبات الملزوم بالأصل فإنه يوجب إثبات لوازمه إذا كانت الملازمة شرعية والآثار شرعية، فأصالة عدم الحيض في خصوص الصلاة سالمة عن المعارض فيجب عليها الصلاة، فإذا ثبت وجوبها عليها ولو بالأصل يجب عليها الإتيان بوظيفة المستحاضة من الوضوء لكل صلاة والغسل عند الانغماس وتغيير القطنه والخرقه، وذلك للعلم الإجمالى بأنها إما حائض أو مستحاضة، ومع عدم الإتيان بأعمال المستحاضة تقطع بطلان صلاتها اما من جهة كونها حائضا أو من جهة تركها لإعمال المستحاضة إذا كانت مستحاضة، فيجب عليها الإتيان بما يجب على المستحاضة هكذا ذكر الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة.

ولكنه لا- يخلو عن الإشكال، لأن أصالة عدم الحيض بلانزم مؤداها تنافى أصالة عدم الاستحاضة، حيث ان الاولى بإطلاق مؤداها- وهو وجوب الصلاة عليها- تثبت عليها وجوب الوضوء عند كل صلاة مع عدم الانغماس ووجوبه مع الاغتسال مع الانغماس، والثانية بمؤداها تنفى عنها ما يجب على المستحاضة، فتتحقق بينهما المعارضة كما لا يخفى، والمتحصل من جميع ما ذكرناه هو المنع عن إجراء أصالة عدم كونها حائضا لمعارضتها مع أصالة عدم كونها مستحاضة.

ومنها الأصل الحكيمى الوجودى: اى استصحاب وجوب الصلاة إذا رأت الدم بعد دخول الوقت ومضى مقدار الطهارة و الصلاة، وشك في كونه حيضا من جهة الشك في اعتبار التوالى فى الحيض، وإلحاق ما قبل الوقت به لعدم القائل بالفرق، وهذا التقريب محكى عن الحلّى والعلامة وكاشف اللثام، فإنهم ذكروا فى مقام الاستدلال لاعتبار التوالى على ما ذهب اليه المشهور بأن الصلاة ثابتة فى الذمة بيقين فلا يسقط التكليف بها الا بيقين، ولا يقين بسقوطه بانتفاء التوالى، وهذا الاستدلال حسن الا- انه يرد عليه المنع عن صحه إلحاق ما قبل الوقت بما بعده بواسطة عدم القول بالفصل، حيث انه لا يصح فى الحكم الثابت بالأصل و ان صح فيما ثبت بالدليل.

ومنها استصحاب عدم ثبوت التكليف لها والبراءة عنه فيما إذا رأت الدم قبل دخول الوقت وإلحاق ما بعده به بعدم القول بالفصل، و يتمسك به لنفى اعتبار التوالى،

وجعله في الرياض معارضا مع استصحاب وجوب الصلاة بعد دخول الوقت، ولا يخفى ما فيه لان المراد من التكليف المتيقن ثبوته في الذمة الذي يشك في بقاءه هو التكليف الثابت بالخطاب التعليقي المتحقق قبل دخول الوقت، وان لم يتنجز قبله فيكون بوجوده التعليقي متيقنا قبل الوقت وبعده، فلا يكون عدمه متيقنا قبله.

ومنها استصحاب عدم تعلق أحكام الحائض بها قبل رؤيتها هذا الدم، وعرض على ما في الرياض - بأصالة عدم التكليف بالعبادات المشروطة بالطهارة، ولا يخفى ما في هذا التقريب وفي معارضته من الخلل بعد تبين كون المراد من الحكم هو الأعم من التعليقي والتنجزى، مع ما في هذه المعارضة أيضا بحكومة استصحاب عدم تعلق أحكام الحائض على أصالة عدم التكليف بالعبادات، إذ الشك في تعلقه ناش عن الشك في تعلق أحكام الحائض بها.

ومنها استصحاب الطهارة، ومنها استصحاب بقاء قابليتها للتكليف بالعبادات و مرجعه الى استصحاب الطهارة، حيث ان قابليتها للتكليف بالعبادات انما هي بطهارتها كما لا يخفى، وهذه أصول تمسك بها في المقام والمعول عليه منها هو الأخير إلا انك قد عرفت صحة التمسك بالعمومات الدالة على التكليف، ومعها فلا تنتهي النوبة الى التمسك بالأصل.

هذا، وقد استدلل لاعتبار التوالى بالاخبار المحددة للحيض بالثلاثة في الطرف الأقل وبالعشرة في الطرف الأكثر، لانسباق التوالى منها الا انه خرج عنها ما إذا استمر الدم ثلاثة أيام وانقطع ثم عاد قبل انقضاء العشرة من حين رؤية الدم ولم يتجاوز عنها، حيث انه قد ثبت بالنص والإجماع على ان ما يراها ثانيا في العشرة يكون من الحيضة الاولى، وان وقع الخلاف بينهم في النقاء المتخلل في كونه محكوما بحكم الحيض أو بحكم الطهر، واما في ما لم يرد دليل على الحيض فالمحكم فيه هو المستفاد من تلك الاخبار من اعتبار التوالى، نظير ما إذا نذر الجلوس في المسجد مثلا ثلاثة أيام فإنه يجب الجلوس فيه متواليا، أو قيل مقدار سيلان الماء ثلاثة أيام، أو انه مرض زيد ثلاثة أيام ونحو ذلك مما وقع الزمان ظرفا لفعل من شأنه الاستمرار.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١٨

وقد استدلل لعدم اعتبار التوالى أيضا بإطلاق هذه الاخبار، حيث انه لم يقيد الثلاثة فيها بكونها متواليات نظير نذر صوم ثلاثة أيام، حيث انه لا يفهم منه التوالى بل ينفي اعتباره بالإطلاق.

والانصاف سقوط الاستدلالين معا، وذلك لاختلاف الموارد الموجب لانفهام التوالى في بعضها وانفهام عدمه في بعض اخرى والشك في اعتباره في مورد ثالث، وذلك لان الزمان الواقع قيما في الكلام قد يعلم كونه ظرفا للمقدار الذي من شأنه الاستمرار ومحددا لكمه المتصل، وقد يعلم كونه ظرفا لكمه المنفصل ومحددا لعدده من حيث القلة أو الكثرة، وقد يشك في ذلك، فمثل نذر الجلوس في المسجد ثلاثة أيام يكون ذكر الثلاثة تحديدا للمقدار المتصل من الفعل المنذور وهو الجلوس، وفي مثل نذر صوم ثلاثة أيام يكون مما علم تحديدا للمقدار المنفصل من الصوم، وحكم الأول هو التوالى وحكم الثاني عدم اعتباره، فان علم بكون المقام من قبيل الأول أو الثاني فهو، والا فلا يمكن اعتبار التوالى نظرا الى الانسباق ولا يعلم بعدم اعتباره نظرا إلى الإطلاق لإجمال الدليل حينئذ من جهة قابلية كون الزمان حدا للكم المتصل أو المنفصل، وعدم ما يوجب تبين احد الاحتمالين.

واستدل لاعتبار التوالى أيضا بما في فقه الرضوى «وان رأيت يوما أو يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلاثة أيام متواليات» وهو نص في اعتبار التوالى الا ان الكلام في حجية ما في فقه الرضوى، وحيث لم يعلم استناد هذه الجملة الى الامام (ع) ولم يثبت خبريتها، إذ ليس فيه قرينة دالة على كون هذه الجملة مروية عن الامام (ع) فلا جرم لا يمكن الاعتماد اليه ما لم يحرز استناد الأصحاب في حكمهم باعتبار التوالى اليه، والمشهور المتسالم عليه، وان كان هو القول باعتبار التوالى الا انه لم يظهر منهم الاستناد الى ما في فقه الرضوى، بل يمكن دعوى عدم الاستناد من بعضهم حيث ان المنكرين لحجية فقه الرضا (ع)

أيضا قائلون باعتبار التوالى مع انه ليس مستندهم حينئذ هو ما فيه.  
و استدل لعدم اعتبار التوالى بالمرسله القصيره ليونس المذكوره فى الكافى  
مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٤، ص: ٤١٩

عن الصادق (ع) قال «ادنى الظهر عشرة أيام» (١) و ذلك ان المرأة أول ما تحيض ربما كانت كثيره الدم فيكون حيضها عشرة أيام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع إلى ثلاثة أيام. فإذا رجعت إلى ثلاثة أيام ارتفع حيضها و لا يكون أقل من ثلاثة أيام، فإذا رأت المرأة الدم فى أيام حيضها تركت الصلاة، فإن استمر بها الدم ثلاثة أيام فهي حائض، و ان انقطع الدم بعد ما رآته يوما أو يومين اغتسلت وصلت و انتظرت من يوم رأت الدم إلى عشرة أيام، فإن رأت فى تلك العشرة أيام من يوم رأت الدم يوما أو يومين حتى يتم لها ثلاثة أيام، فذلك الذى رآته فى أول الأمر مع هذا الذى رآته بعد ذلك فى العشرة فهو من الحيض، و ان مر بها من يوم رأت الدم عشرة أيام و لم تر الدم فذلك اليوم و اليومان الذى رآته لم يكن من الحيض انما كان من علة، اما قرحة فى جوفها، و اما من الجوف فعليها ان تعيد الصلاة تلك اليومين التى تركتها لان لم تكن حائضا فيجب ان تقضى ما تركت من الصلاة فى اليوم و اليومين، و ان تم لها ثلاثة أيام فهو من الحيض، و هو ادنى الحيض و لم يجب عليه القضاء و لا يكون الظهر أقل من عشرة أيام، و إذا حاضت المرأة و كان حيضها خمسة أيام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت، فإن رأت بعد ذلك الدم و لم يتم «٢» لها من يوم طهرت «٣» عشرة أيام فذلك من الحيض تدع الصلاة، و ان رأت «٤» الدم من أول ما رأت الثانى الذى رآته تمام العشرة أيام و دام عليها عدت من أول ما رأت الدم الأول و الثانى عشرة أيام، ثم هى مستحاضة

(١): سوق هذا الكلام يشعر بكونه علة لكون ادنى الظهر عشرة، و لعل وجهه عدم تحيض النساء غالبا فى كل شهر أزيد من مرة و إذا كان أكثر الحيض عشرة و كان الحيض فى كل شهر مرة، فلا محالة لا يصير أقل الظهر أقل من عشرة بل الغالب ان يكون عشرين

(٢) معناه ان رأت الدم مرة أخرى قبل ان يمضى من طهرها من الدم الأول عشرة أيام فذلك من الحيض - يعنى من الحيض الأول - و انما يكون ذلك من الحيض إذا لم يزد مع الأول على عشرة و لا- تجعل عشرة منها حيضا، و تعمل فى الباقي عمل المستحاضة، هكذا شرح الحديث فى الوافى.

(٣) قال الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة فى حاشية نسخة التهذيب الموجودة عندي المصححة المقروءة على الشيخ الحر العاملى بدل قوله «طهرت» «طمثت»

(٤): يعنى ان رأت الدم قبل تمام العشرة لكن دام الى ما بعد العشرة فيجعل متمم العشرة حيضا و الباقي استحاضة.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢٠

تعمل ما عمله المستحاضة، و قال كلما رأت المرأة فى أيام حيضها من صفرة أو حمرة فهو من الحيض، و كلما رآته بعد أيام حيضها فليس من الحيض» و لا- يخفى ان هذه الرواية مع إرسالها و ان كانت قوية سندا لكونها مذكورة فى الكافى، و ما فى الكافى كاف مع ان إرسالها نشأ من انه ذكر فى سندها عن يونس عن بعض رجاله، و هذا ليس من المراسيل المشهورة، فإن الظاهر من كلمة (عن بعض رجاله) هو الرجال الذين كانوا معتمدين عند يونس و كان ممن يروى عنهم، و هذا يخرج الرواية عن كونها مرسله و مما لا- يصح الاعتماد عليه، (مضافا) الى ان الظاهر من يونس حيث أطلق و لم يقيد بابن يعقوب هو عبد الرحمن و هو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، فلا قدح فى سند الرواية فى شىء و لا فى دلالتها، حيث انها كالصريحة فى عدم اعتبار التوالى، لكنها معرض عنها عند الأصحاب و تكون مما كلما زادت قوته يزداد وهنه بالاعراض إذ لم

يعهد عامل بها من القدماء إلا القاضي ابن البراج بل عن جامع ابن سعيد ان الكل على خلاف رواية يونس فلا يصح الاعتماد إليها أصلاً.

واستدلوا لعدم اعتبار التوالى أيضا بموثقة ابن مسلم عن الصادق (ع) قال (ع) «أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام و إذا رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى و إذا رآته بعد عشرة أيام فهو من حيضة أخرى مستقلة» و حسنته الأخرى عن الباقر (ع) قال «إذا رأت المرأة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى و ان كان بعد العشرة فهو من العشرة المستقلة» و تقريب الاستدلال بهما مبنى على دعوى ظهورهما فى ان المرأة إذا رأت بعد ما رآته أولاً- سواء كان ما رآته أولاً- ثلاثة أو أقل، فإن كان قبل مضى العشرة من ابتداء الدم الأول فهو من الحيضة الاولى.

ولا يخفى ما فيه فان المستظهر منهما كون ما ترى ثانياً قبل العشرة من الحيضة الأولى فارغاً عن كون الدم حيضاً، و ليس فى مقام بيان حيضية الدم الأول حتى يتمسك بإطلاقه على عدم اعتبار التوالى، و هذا لعله ظاهر و ان خفى على المستدل. و قد يستدل لهذا القول بأصالة البراءة و استصحابها عن الأحكام الثابتة بأدلتها العامة على المكلفين فى حال سيلان الدم مع عدم التوالى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢١

ولا يخفى ضعف هذا الاستدلال أيضا بحكومة أصالة عدم كونها حائضاً و استصحاب كونها طاهرة على أصالة البراءة و استصحابها مع انها معارضة مع استصحاب الأحكام التكليفية و الوضعية الثابتة لها قبل رؤية هذا الدم، فيتساقطان و يبقى أصالة عدم الحيض سالمة، هكذا ذكره الشيخ الأكبر (قده) لكن الانصاف عدم انتهاء الأمر إلى التمسك بالأصل فى المقام لما عرفت منا من صحة التمسك بالعمومات المثبتة للتكاليف فى تلك الحالة- أى حالة خروج الدم مع عدم السيلان- لكون الشبهة كما عرفت حكيمية فيكون الشك فى زيادة التخصيص.

ثم ان ههنا قولاً ثالثاً محكياً عن الراوندى، و هو التفصيل بين الحامل و بين غيرها باعتبار التوالى فى الأخير دون الحامل. و استدل لعدم اعتباره فيها بخبر إسحاق بن عمار المتقدم، و قد مر فى الأمر الأول من الأمور المذكورة فى هذه المسألة كون هذا الخبر معرضاً عنه ساقطاً عن الحجية مع احتمال ان يرد من قوله (ع) «ان كان الدم دماً عبيطاً فلا تصلى ذينك اليومين» ترك الصلاة بمجرد رؤية الدم، و لا ينافيه لزوم القضاء عليها إذا لم يتوالى الثلاثة و ان لا يخلو عن البعد. و المتحصل من هذا الأمر بطوله هو لزوم التوالى فى الثلاثة، و عدم حيضية الثلاثة المتفرقة و الله الهادى.

الأمر الخامس: هل التوالى فى الأيام الثلاثة معتبر فى أول الحيض فلا يكفى فى تحيض اليوم و اليومين مثلاً لو حصلت الثلاثة المتوالية بعدهما فى ضمن العشرة أو يكفى وجود الثلاثة المتوالية فى ضمن العشرة فى تحيض ما تقدمها من الدم، و ان قل فلو رأت ساعة دماً من اليوم الأول ثم رأت السابع و الثامن و التاسع يحكم بحيضية الجميع و جهان: المصرح به فى الجواهر هو الأول، و استظهره من تتبع كلمات الأصحاب و فحواويهم، قال: و ان لم ينصوا عليه بالخصوص و أسند الأخير إلى تخيل بعض المحصلين من معاصريه، و حكى تقويته شارح النجاة عن السيد الشارح للمنظومة.

و الأقوى هو الأول لأصالة عدم حدوث حدث الحيض عند الشك فى تحققه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢٢

فى أول خروج الدم، إذا انقطع على أقل من الثلاثة، و لو رأتها فى الثلاثة المتوالية فى آخره فى ضمن العشرة، و استصحاب الطهارة و عمومات الدالة على التكليف بالصلاة و الصيام و نحوهما من الكتاب و السنة و ان المستظهر من النصوص و الفتاوى عدم تحقق الحيضية إلا بالثلاثة المتوالية، و كونها الثلاثة المتوالية من مقوماتها التى ليست خارجة عنها فتدور الحيضية مدارها

وجودا و عندما فما لم يتحقق، لم يتحقق الحيض، بل مقتضى الظاهر من اعتبار التوالى فى الحيض اعتباره فيه مطلقا فى الطرف الأقل منه و الأ-كثر الا- انه خرج الأ-كثر بالنص و الإجماع على انه لو رأت ثلاثه متواليه ثم انقطع عنها الدم، ثم رأت فى ضمن العشره كان ما رأتها أخيرا من الحيض، اما مع النقاء المتخلل بينهما أيضا كما هو المشهور، أو مع انحصار الحيض بأيام الدم و الحكم بكون النقاء طهرا، و على كلا- التقدير فالدم الذى يراها ثانيا فى العشره محكوم بالحيض بمعنى انه حيض حكمى لا حقيقى، و ذلك لفصله عن الدم الأول بتخلل النقاء و فقدانه ما هو المقوم للحيضه اعنى التوالى.

و يستدل للوجه الأخير بما ورد من وجوب ترك العباده بمجرد الرؤيه، و ما ورد من ان ما تراه قبل الحيض فهو حيض، و انه ربما يعجل بها الوقت و انه لا يضره الانقطاع إذا حصل التوالى بعد ذلك لانكشافه عن كونه دم حيض ظاهرا، و بقاعده الإمكان، و الجميع مختل لان ما ورد من وجوب ترك العباده بمجرد الرؤيه حكم ظاهرى مراعى بعدم انكشاف الخلاف، و مع انكشافه يجب القضاء، و لذا لا إشكال فى وجوب القضاء لو لم تتحقق الثلاثه فى ضمن العشره أصلا، فترك العباده بمجرد الرؤيه لا يدل على حيضه ما رأتها بمجرد الرؤيه أصلا، و التعليل بأنه ربما يعجل الوقت بها كقاعده الإمكان يدل على تعجيل الحيض أو الحكم بحيضه ما اجتمع فيه شرائط الحيضه، و الكلام الاين فى حيضه ما رأتها أولا و إمكان حيضته كما لا يخفى، و عدم ضرر الانقطاع إذا حصل التوالى بعد ذلك انما هو لانكشاف حصول التوالى عن كون الانقطاع فى الظاهر. كما وقع فى كلام المستدل أيضا، و هو لا- ينافى التوالى إذ المراد به كونه فى الباطن فى فضاء الفرج كما سيأتى، فهذه الأدله مما لا يغنى شيئا، فالحق هو الأول

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢٣

و هو المستظهر من كلمات الأصحاب.

الأمر السادس: هل المعتبر فى الأيام الثلاثه استمرار الدم فيها بحيث لو أدخلت الكرسف ثم أخرجه بعد المكث بمقدار ما لكان متلطخا بالدم، و لو بشيء يسير منه فى تمام الثلاثه، كما نسب إلى جمله من محققى القدماء و المتأخرين، و اختاره صاحب الجواهر (قده) و الشيخ الأكبر فى الطهاره، أو يكفى وجود الدم فى الأيام الثلاثه مطلقا و لو بان كان فى كل يوم لحظه مطلقا، كما حكى عن العلامة و الشهيد الثانى فى الروض و المسالك و صاحبه المدارك و الذخيره و نسبه فى الأخير إلى الأكثر، أو بشرط رؤيه الدم فى أول الأول و آخر الثالث و اللحظه فيما بينهما كيف اتفقت، كما حكاها فى الجواهر عن السيد حسن بن السيد جعفر معاصر الشهيد الثانى و حكى الميل اليه عن البهائى فى حبل المتين، أو بشرط ان يكون رؤيه الدم معتدا بها عرفا بحيث يقال عرفا حيضها ثلاثه أيام متواليه فلا تضر الفترات اليسيره فى البين، كما حكى عن شرح المفاتيح و اختاره المصنف (قده) فى المتن، لكن بشرط ان لا ينقص من ثلاثه: بأن كان بين أول الدم و آخره ثلاثه أيام و لو ملفقه؟ وجوه و أقوال:

و التحقيق ان يقال (بناء على القول باعتبار التوالى) فلا- محيص الا- باختيار القول الأول، لأن الظرف- أعنى الأيام الثلاثه أخذ محدد مقدار الدم و مبين كمه فيصير معنى قوله: (ادنى الحيض ثلاثه) ان الدم الذى يكون حيضا لا بد من ان لا يكون مدته أقل من ثلاثه أيام، و هذا المعنى لا يتحقق الا مع استمرار الدم فى الثلاثه، هذا مضافا الى ان الأصول الجارية و العمومات المتمسك بها لإثبات أصل اعتبار التوالى فى الأيام الثلاثه تدل على اعتباره بذاك المعنى. (اعنى استمراره فى تمام الثلاثه) لا وجود الدم فى كل يوم منها و لو لحظه و لا غير ذلك من بقية الأقوال.

(و على القول بعدم اعتبار التوالى) ففى الاكتفاء بوجود الدم فى الساعات المتفرقه من الأيام المتفرقه إذا كان مجتمعها بقدر ثلاثه أيام، أو اعتبار الاستمرار فى كل يوم من تلك الأيام المتفرقه التى ترى فيها الدم احتمالا: أنقربهما إلى النظر هو اعتبار الاستمرار فى كل يوم، و ذلك لما فى خبر يونس الذى هو المدرك لهذا القول،

وفيه «فان رأت فى تلك العشرة أيام من يوم رأت الدم يوما أو يومين حتى يتم لها ثلاثة أيام فذلك الذى رآته فى أول الأمر مع هذا الذى رآته بعد ذلك فى العشرة فهو من الحيض» حيث ان ظاهره يدل على اعتبار كون ما رآته يوما أو يومين بتمامها لا رؤيته فى اليوم أو يومين لحظة، و حمله على المثال و ان كان ممكنا الا- انه بعيد فى الغاية مخالف للظاهر، فالأقوى هو اعتبار استمرار الدم فى كل يوم من أيام الثلاثة مطلقا و لو على القول بعدم اعتبار التوالى فى نفس الأيام، و بما ذكرناه يظهر بطلان سائر الأقوال.

و استدلل للقول الثانى- أعنى القول بكفاية وجود الدم فى كل يوم و لو لحظة- بصدق رؤية الدم فى ثلاثة أيام على رؤيته فى كل يوم منها لحظة، لأن الأيام الثلاثة أخذت ظرفا للدم و لا يجب المطابقة بين الظرف و المظروف، فيصدق رؤيته فى كل يوم منها بوجوده فيه و ان لم يستوعبه.

وفيه المنع عن صدق وجوده فيه مع عدم الاستيعاب، بناء على اعتبار التوالى حيث ان اعتباره نشأ من دعوى ظهور الظرف فى كونه محددًا لمقدار الدم و مثبتا لكمه لا لمجرد رؤيته، كما انه بناء على عدم اعتبار التوالى يكون كل يوم من الأيام و لو كانت متفرقة ظرفا لمقدار الدم فيه، حسبما استفيد من مرسل يونس، فحديث عدم وجوب المطابقة بين الظرف و المظروف نشأ من أخذ الأيام الثلاثة ظرفا لرؤية الدم- كما فى مثل رأيت زيدا ثلاثة أيام- حيث يصدق بمجرد رؤيته فى كل يوم منها و لو لحظة، و هو ممنوع بل المدة ظرف للدم نفسه و مبين لمقداره الذى لا يتحقق الا مع استمرار الدم فى كل يوم منها، اما مع توالى الأيام و متابعتها بناء على اعتبار التوالى، أو مطلقا و لو كانت الأيام متفرقة بناء على عدم اعتباره.

و استدلل للقول الثالث الذى يشترك مع القول الثانى فى القول بعدم اعتبار استمرار الدم فى كل يوم، لكن بشرط ان يكون الدم فى كل يوم بقدر يعتد به عرفا، بأنه لو لم يكن كذلك لم يصدق الرؤية فى ثلاثة أيام بمجرد مسمى الرؤية و لو بمثل رأس الإبرة.

وفيه انه يرد عليه بما أورد على الاستدلال للقول الثانى: بأن الظاهر من

النصوص كون المدة ظرفا لاستمرار الدم اللازم منه دوامه فى كل يوم من الأيام الثلاثة متوالية أو متفرقة، و مع الغمض عن ذلك و تسليم أخذ المدة ظرفا لرؤية الدم فلا وجه لاعتبار كون الرؤية معتدا بها عرفا، بل الحق صحة الاكتفاء بها و لو لحظة و استدلل للقول الرابع بما حكى عن البهائى من انه انما اعتبر فى أول الأول و آخر الآخر، إذ لو لم يعتبر وجوده فى الطرفين لم يكن الأقل ثلاثة أيام بل الأقل يومين و ساعة مثلا.

و لا يخفى انه (قده) كأنه جمع بين أخذ المدة ظرفا لاستمرار الدم فى الثلاثة و بين أخذها ظرفا لمجرد الرؤية، و ما ذكره لا يستقيم مع شىء منهما، إذ على أخذها ظرفا للاستمرار و ان صح اعتبار وجود الدم فى الطرفين لكن لا يصح القول بكفاية وجوده فى ما بينهما كيف ما اتفق و لو لحظة. بل لا بد من انسحابه من أول المدة إلى آخرها، و على أخذها ظرفا للرؤية و ان صح القول بكفاية وجوده فى الطرفين كيف اتفق، لكن لا وجه لاعتبار وجوده فى الأول و الآخر، و لا يصح الاستدلال لاعتباره فيهما بأنه لولاه لكان الأقل يومين و ساعة مثلا، إذ لا محذور فيه حينئذ بناء على أخذ المدة ظرفا للرؤية مع عدم وجوب المطابقة بين الظرف و المظروف.

فالمتحصل من هذا المبحث هو تعيين القول الأول و عدم المحيص الا عن اختباره و مع الغض عنه فالأرجح بالنظر هو الثانى. و اما القولين الأخيرين فلا مصحح لهما أصلا، لكن العبرة فى الاستمرار فى الأيام الثلاثة ليست بخروج الدم عن فم الفرج مستمرا، بل

هى بوجوده و لو فى باطن الرحم بحيث كل ما وضعت الكرسف تلوث و لو بعد الصبر هنيهة، فلا يضره الفترات اليسيرة المعتادة بين خروج الدم عن الفرج مع استمرار التقاطر من الرحم الى فضاء الفرج و لو لم يخرج الى خارجه، و بالجملة الفترات اليسيرة الغير المضرة انما هى بين خروج الدم الى خارج الفرج. و المعتبر فى الاستمرار هو استمرار التقاطر فى الرحم الى فضاء الفرج الذى يضره عدم تلتخ الكرسف بعد وضعه فى الموضع و الصبر هنيهة، فما قواه المصنف (قده) اما يرجع الى قول المشهور أو انه ضعيف لعدم الدليل عليه بل الظاهر من الدليل خلافه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢٦

الأمر السابع: هل المراد من اليوم هو اليوم النجومى - اعنى به اليوم مع ليلته الذى مقداره أربعة و عشرين ساعة بالتقريب؟ أو المراد منه هو بياض اليوم فى مقابل الليل؟ وجهان: منشأهما الاختلاف فى فهم المراد من اليوم و ان المراد به هل هو الأعم من اليوم و الليل تغليبا، أو ان المراد منه هو معناه المتعارف - اعنى بياض اليوم فى مقابل الليل - و الأقوى هو الأخير لكونه المتعارف. فلا بد من الحمل عليه و لا وجه للحمل على الأعم تغليبا، و عليه فربما يتفاوت مقدار الحيض فى طرف الأقل بحسب التفاوت فى أول رؤية الدم، فلو رأت فى أول الصبح من يوم الجمعة مثلا - و انقطع فى الغروب من اليوم الثالث منه كالأحد فهو حيض لاشتماله على بياض ثلاثة أيام، و لو رأت فى أول ليلة و انقطع فى آخر اليوم الثالث عند بقاء ساعة منه لا يكون حيضا لنقصانه عن ثلاثة أيام، مع ان مقدار ساعاته أكثر من الأول بمقدار ساعات ليلة الا ساعة، و هذا مشكل و جعل الحد عبارة عن اثنين و سبعين ساعة عدول عن جعل الأيام ببياضها حدا للأقل.

و يمكن التفصي بأحد أمرين اما بجعل هذا المقدار حدا للحيض الشرعى فى مقام ترتيب الآثار الشرعية عليه، و لا استبعاد فى حصول هذا التفاوت فى ما هو موضوع الحكم شرعا، و ان كان مستبعدا فى نفس الحيض الواقعى خصوصا بالنسبة الى امرأة واحدة فى شهرين مثلا بان كان الدم الخارج منها فى شهر حيضا إذا كان زمانه ثلاثة أيام و ليلتين، و لا يكون فى شهر حيضا إذا كان زمانه ثلاثة أيام و ثلاث ليال إلا ساعة من نهار اليوم الثالث، و نظير ذلك اختلاف مقدار أيام الخيار فى الثلاثة باعتبار وقوع العقد فى أول الليل تارة و فى وسطه اخرى و فى آخره ثالثة، و اما بجعل الحكم بعدم الحيض فى ما إذا كان زمان الدم ثلاثة أيام و لياليها إلا ساعة حكما ظاهريا تعبديا، حيث ان احتمال عدم الحيضية لنقصان ساعته من نهار يوم الثالث موجود، فيمكن التعبد بعدمه فى ظرف تمشى احتمال عدمه، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم أصلا الأمر الثامن: يدخل الليلتان المتوسطتان بين الأيام الثلاثة كما فى نظائر المقام مثل أيام الإقامة و الاعتكاف و الخيار و نحوها - و ذلك من جهة اعتبار الاستمرار الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢٧

أخذت الأيام الثلاثة ظرفا له، و من المعلوم انه مع النقاء فى الليلتين المتوسطتين لا يكون الدم مستمرا ثلاثة أيام، و ان كانت ترى الدم فى تلك الأيام المتواليه على سبيل الاستمرار، قال فى الجواهر: فما عساه يظهر من بعض مشايخنا من التوقف فى ذلك فى غير محله

### [مسألة (٧): قد عرفت ان أقل الطهر عشر]

مسألة (٧): قد عرفت ان أقل الطهر عشر فلو رأت الدم يوم التاسع أو العاشر بعد الحيض السابق لا يحكم عليه بالحيضية، و اما إذا رأت يوم الحادى عشر بعد الحيض السابق فيحكم بحيضيته إذا لم يكن مانع آخر، و المشهور على اعتبار هذا الشرط - اى مضى عشرة من الحيض السابق فى حيضية الدم اللاحق مطلقا، و لذا قالوا لو رأت ثلاثة مثلا ثم انقطع يوما أو أزيد ثم رأت و انقطع



على العشرة ان الطهر المتوسط أيضا حيض و الا لزم كون الطهر أقل من عشرة، و ما ذكروه محل اشكال بل المسلم انه لا يكون بين الحيضتين أقل من عشرة، و اما بين أيام الحيض الواحد فلا - فالأحوط مراعاة الاحتياط بالجمع في الطهر بين أيام الحيض الواحد كما في الفرض المذكور

قد تقدم في الأمر الثاني في طي المسألة السادسة عدم الخلاف و الاشكال في ان أقل الطهر عشرة أيام فلا يكون الطهر أقل من العشرة في الجملة و انما الكلام في مقامين أحدهما في ان المراد من الطهر الذي لا يكون أقل من العشرة هل هو مطلق النقاء الحاصل بين الدمين أو خصوص النقاء الحاصل بين الحيضتين، و تظهر الثمرة في النقاء المتخلل في العشرة كما إذا رأت الدم ثلاثة أيام فانقطع ثم عاد قبل العشرة و لم يتجاوز عن العشرة، بأن انقطع عليها أو على ما دونها أو مع التجاوز عن العشرة فيما عدا ذات العادة، حيث لا - إشكال في كون زمان الدمين المحتفين بالنقاء المتخلل بينهما حيضا فيما سوى الزائد على العشرة عند تجاوزه عنها.

انما الكلام في أيام النقاء المتخلل بينهما، فان قلنا بان الطهر لا يكون أقل من العشرة مطلقا فالنقاء المتخلل بينهما أيضا حيض، لانه لو كان طهرا لكان الطهر أقل من العشرة مع انه لا يكون كذلك، و ان قلنا بان الطهر الذي لا يكون أقل من العشرة هو ما يقع بين الحيضتين، و اما الواقع بين الدمين اللذين يكون كل واحد منها جزء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢٨

من الحيض الواحد، فيمكن ان يقع بينهما طهر كان أقل من العشرة فالنقاء المتخلل بينهما طهر أقل من العشرة و المشهور المعروف بين الأصحاب هو الأول و المنسوب إلى جملة من المحققين كالنخعي و الشهيد الثاني هو الثاني بل في الطهارة انه صريح معاهد إجماع الانتصار و الغنية و المنتهى و التذكرة، و اختاره صاحب الحدائق و اشتد في تشييته، ثم من هذا الخلاف ينشأ الخلاف في مسألة اخرى، و هي انه لو رأت المرأة الدم خمسة أيام مثلا ثم انقطع عنها في خمسة أيام بعدها ثم رأت خمسة أيام بعدها فلا إشكال في كون النقاء الواقع في الخمسة الوسطى طهرا بالاتفاق، و انما الكلام في الخمسة الأخيرة التي ترى فيها الدم، فالمشهور على انها أيضا طهر لانه لو كانت أيضا حيضا لكان الطهر الواقع بينها و بين الخمسة الأولى - اعنى النقاء الواقع في الخمسة الوسطى - أقل من العشرة مع انه لا - يكون أقل منها، و ذهب صاحب الحدائق إلى انها أيضا حيض غاية الأمر أنها مع الخمسة الأولى حيض واحد تخلل بينه الطهر الذي أقل من العشرة و لا بأس به عنده.

فالمشهور حكموا في المسألة الأولى بكون أيام النقاء المتخلل بين الدمين حيضا و في المسألة الثانية بكون أيام الدم الثاني طهرا، و ذلك لان أيام الطهر عندهم لا تنقص عن العشرة، فلو كان أيام النقاء في المسألة الأولى طهرا و أيام الدم الثاني في المسألة الثانية حيضا للزم ان تكون أيام الطهر أقل من العشرة، و ذهب صاحب الحدائق إلى كون أيام النقاء طهرا في المسألة الأولى و أيام الدم الثاني حيضا في - المسألة الثانية و ان استلزم القول بهما كون أيام الطهر أقل من العشرة و قد استدلل لمختاره في كلتا المسئلتين باخبار:

«منها صحيح ابن مسلم عن الباقر (ع) قال: «إذا رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى و ان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلية» و خبره الآخر عن الصادق (ع) قال «أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام و إذا رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى و ان رآته بعد عشرة أيام فهو من حيضة مستقبلية» و تقريب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢٩

الاستدلال بهما على ما يستظهر من الحدائق مع زيادة تحرير منا ان يقال يحتمل ان يكون مبدء العشرة المذكورة في الفقرتين اعنى قوله (ع) «قبل العشرة و بعد العشرة» من أول انقطاع الدم الأول، و يحتمل ان يكون من أول رؤية الدم الأول و يحتمل

التفكيك اما يجعل مبدء العشرة فى قوله «قبل العشرة» من حين انقطاع الدم الأول و مبدئها فى قوله «بعد العشرة» من حين رؤية الدم الأول، و اما بالعكس يجعل مبدء الأول من حين رؤية الدم الأول و مبدء الثانى من حين انقطاع الدم الأول، فعلى الاحتمال الأول يصير الخبران دليلا على حيصية الدم الثانى مطلقا سواء كان قبل العشرة من انقطاع الدم الأول أو بعدها، غاية الأمر انه يكون من الحيض الأول ان كان قبل العشرة من حين انقطاع الدم الأول، و كان النقاء المتخلل بينه و بين الدم الأول أقل من العشرة و من الحيض المستقبل ان كان بعد العشرة من حين انقطاع الدم الأول و كان النقاء المتخلل بينهما بقدر العشرة أو أزيد و على الاحتمال الثانى يدل الخبران على ان ما كان فى العشرة من حين رؤية الدم الأول يكون من الحيض الأول و ما كان بعد العشرة من حينها يكون من الحيضة المستقبلية لكن الحكم بكون ما يكون بعد العشرة من حين رؤية الدم الأول حيصا بإطلاقه فاسد يجب تقييده بما إذا تخلل بينه و بين الحيض الأول أقل الطهر من حين انقطاع الدم الأول و الا فلو كان الدم الأول ثلاثة أيام مثلا و كان ابتداء الدم الثانى فى اليوم الثانى عشر من رؤية الدم الأول يصدق على الدم الثانى انه بعد العشرة من حين رؤية الدم الأول و تخلل بينه و بين رؤية الدم الأول عشرة أيام، لكن لا يصح الحكم عليه بالحيض الثانى لعدم الفصل بينه و بين انقطاع الدم الأول بطهر عشرة أيام الذى هو أقل الطهر بين الحيضين و على الاحتمال الثالث- اعنى جعل مبدء العشرة فى قوله «قبل العشرة» من حين انقطاع الدم الأول و مبدئها فى قوله «بعد العشرة» من حين رؤية الدم الأول و ما وقع بعد العشرة من الحيض الثانى، و لا يحتاج الى تقييد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٠

و على الاحتمال- الأخير اعنى جعل مبدء العشرة فى قوله «قبل العشرة» من حين رؤية الدم الأول و جعل مبدئها فى قوله «بعد العشرة» من حين انقطاعه- يكون ما يقع فى العشرة من حين رؤية الدم الأول من الحيض الأول، و ما يقع بعد العشرة من حين انقطاع الدم الأول من الحيض الثانى.

و الاحتمالان الأخيران بعيد غاية البعد لاستلزامهما التفكيك البعيد، و الاحتمال الثانى أيضا بعيد لاحتياجه الى التقييد فالمتعين حينئذ هو الاحتمال الأول و عليه فيدل الخبران على ضم الدم الثانى على الأول و صيرورتها معا حيصا واحدا، إذا لم يتخلل بينهما أقل الطهر، و لو كان مبدء الدم الثانى بعد تجاوز العشرة من حين رؤية الدم الأول فيثبت بهما المطلوب بكلا جزئية، اما كون النقاء المتخلل طهرا فلظهور لفظه (هو) فى قوله (ع) «فهو من الحيضة الاولى فى اختصاص الدم بالحيضية و الحاقه بالدم الأول دون ما تخلله من النقاء، و ظهور لفظه (من) فى التبويض الظاهر فى كون الدم الثانى بعضا من الأول لا النقاء المتخلل، و اما كون أيام الدم الثانى حيصا فلقوله (ع) «بان ما كان فى العشرة من حين انقطاع الدم الأول فهو من الحيض و الذى تراه فى الخمسة الأخيرة يكون فى العشرة التى مبدئها انقطاع الدم الأول فيكون من الحيض الأول و هذا ظاهر، هذا غاية التقريب بهذين الخبرين و لا يخفى ما فيه لان بعد الاحتمال الثانى لأجل الاحتياج الى التقييد بما ذكر لا يصير منشأ لظهور الخبرين فى الاحتمال الأول، ضرورة أن إناطة صحة احتمال فى كلام على تقييده لا يصير منشأ لظهوره فى خلافه بل الاحتمالان متساويان فيصير مجملا- مضافا الى احتياج الاحتمال الأول أيضا الى التقييد لان ما كان قبل العشرة من انقطاع الدم الأول على إطلاقه لا يكون حيصا ملحقا بالحيض الأول، بل هو مشروط بما إذا لم يكن مجموع الدمين أزيد من العشرة و الا فالزائد ليس بحيص، فلو كان أيام الدم الأول عشرة و طهرت ثم رأت الدم قبل تمام العشرة من حين انقطاع الدم الأول لا يكون الدم الثانى حيصا أصلا، لا من الأول لتتمام العشرة التى أكثر أيام الحيض بالدم الأول، و لا من الحيض المستقبل لعدم تخلل أقل الطهر بينه و بين الحيض الاولى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣١

مع انه دم رآته قبل العشرة من انقطاع الدم الأول، فلا بد حينئذ من تقييد الخبرين بغير مثل هذه الصورة، فلو كان التقييد فى

الاحتمال الثاني مبعدا له فليكن هذا التقييد في الاحتمال الأول موجبا لبعده، فالاحتمالان متساويان في البعد لأجل الحاجة الى التقييد و تذييل مرسله يونس بقوله (ع) «فإن رأيت الدم من أول ما رأيت الثاني - إله - الدال على كون الحكم بحيضية مجموع الدمين مشروط بعدم تجاوزهما عن العشرة و الا فالزائد عن العشرة استحاضة لا يوجب غناء الخبرين عن التقييد بل هو دليل على التقييد، غاية الأمر يكون التقييد بالمنفصل المذكور في المرسله و غيرها من النصوص، ثم ان ما ذكره من التقريب ضعيف بمنع ظهور كلمه (هو) في الاختصاص و منع كون لفظه (من) للتبويض بل يمكن ان تكون بمعنى التبين و ليس في الكلام ما يوجب نفى حيضية زمان النقاء، اللهم الا بالقول بمفهوم اللقب، نعم لا دلالة له على حيضية زمانه بل هو ساكت من هذه الجهة، هذا تمام الكلام في هذين الخبرين، و منها خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله المروي في الكافي عن الصادق (ع) قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن المرأة إذا طلقها زوجها متى تكون أملك بنفسها؟

فقال (ع) «إذا رأيت الدم من الحيضة الثالثة فهي أملك بنفسها» قلت فان عجل الدم عليها قبل أيام قرئها؟ فقال (ع) «إذا كان الدم قبل عشرة أيام فهو أملك بها و هو من الحيضة التي طهرت منها و ان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة و هي أملك بنفسها» و تقريب دلالاته كالتقريب المتقدم في الخبرين الأولين و يجيء فيه ما تقدم فيهما، نعم يمكن دعوى أظهرته في الدلالة على الطهر في النقاء المتخلل لو تم أصل دلالاته عليه، و ذلك للتعبير فيه بالطهر عند قوله (ع) «و هو من الحيضة التي طهرت فيها» و منها مرسله يونس عن الصادق (ع) و فيها قال عليه (ع) «ادنى الطهر عشرة أيام - الى ان قال - و ان انقطع الدم بعد ما رأته يوما أو يومين اغتسلت وصلت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٢

و انتظرت من يوم رأيت الدم إلى عشرة أيام فإن رأيت في تلك العشرة أيام من يوم رأيت الدم يوما أو يومين حتى يتم لها ثلاثة أيام فذلك الذي رأته في أول الأمر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض - الى ان قال (ع) - و لا يكون الطهر في أقل من عشرة و إذا حاضت المرأة و كان حيضها خمسة ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فإن رأيت بعد ذلك الدم و لم يتم لها من يوم طهرت عشرة أيام فذلك من الحيض (الحديث)» و قد استدلت بصدورها - اعنى قوله (ع) «و ان انقطع الدم بعد ما رأته» إلى قوله «فهو من الحيض» - على حكيمين، و هما عدم اعتبار التوالى في الثلاثة التي تكون أقل من الحيض و كفاية كونها متفرقة في العشرة، و قد تقدم الكلام فيه، و كون النقاء المتخلل في العشرة طهرا، و استدلت بقوله (ع) «فذلك الذي رأته في أول الأمر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض» حيث انه (ع) خصص المحكوم عليه بالحيض بالدم المرئي أولا و ما رأته أخيرا في العشرة، و هذا دليل على ان النقاء المتخلل بين الدمين ليس حيضا و الا لكان له (ع) ان يقول يكون من أول رؤية الدم الأول إلى آخر ما يراه في العشرة حيضا.

و لا يخفى ما فيه لان الحكم بكون الدم الأول و الدم الثاني حيضا لا يدل على نفى الحيض عن النقاء المتخلل بينهما الا على نحو مفهوم اللقب، بل ربما يستأنس من اعتبار كون الدمين في العشرة تحيض أيام النقاء الواقعة فيما بينهما أيضا حيث انه مع عدم تحيضها لم يكن لاعتبار العشرة وجه الا كون الحكم بحيضيتها متوقفا على كونها في العشرة تعبدا، كما ان الحكم باعتبار التوالى فيها على ما هو الحق فيما تقدم تعبدي أيضا، و هذا و ان كان ممكنا الا انه بعيد، و هذا بخلاف ما لو كانت أيام النقاء حيضا حيث ان لاعتبار العشرة حينئذ وجه وجيه و هو عدم تحيض الدم الثاني لو كان خارجا عن العشرة لازدياد الحيض حينئذ عن العشرة، هذا مضافا الى ان التعبير بكلمه (من) في قوله «فهو من الحيض» لا يخلو عن الإشعار إلى كون النقاء أيضا حيضا، حيث انه لو اختص أيام الدم بالحيضية لكان له ان يقول: ان الدم الأول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٣

و الثاني هو الحيض لا ان الدم الثاني من الحيض، لا سيما لو قلنا بكون (من) التبعية للتبعيض من شخص الحيض لا من جنسه إذ يصير المعنى حينئذ ان الدمين جزء من هذا الحيض و يكون الجزء الآخر هو أيام النقاء و بالجملة و لست ادعى الان دلالة الخبر على تحيض أيام النقاء المتخللة في ضمن العشرة بل المدعى نفى دلالة على كونها طهرا، و هذا لعله ظاهر و استدلالها أيضا على حكمين و هما عدم اعتبار التوالى في أكثر الحيض بل لو رأيت العشرة متفرقات لكانت حيضا ما لم يتخلل بينها أقل الطهر، و الحكم بطهر النقاء المتخلل بينها لو كان دون أقل الطهر، كما إذا رأيت الدم خمسة أيام و انقطع عنها في الخمسة التي بعدها، ثم رأيت خمسة أيام، فالخمس الأولى و الأخيرة عنده حيض و هو أكثر الحيض لكن لا مع التوالى، و الخمسة المتوسطة طهر لنقائها فيها، و الحكم الثاني قطعى لا- خلاف فيه، و انما الكلام في الحكم الأول و هو الحكم بتحيض الخمسة الأخيرة، و مورد استدلاله هو قوله (ع) «فإن رأيت بعد ذلك الدم و لم يتم لها من يوم طهرت عشرة أيام فذلك من الحيض» و يرد عليه أولا بان صحة هذا الاستدلال مبنى على كون المروي (من يوم طهرت) و لكن المذكور في طهارة الشيخ الأكبر (قده) ان في حاشية النسخة المصححة التي عنده من الوسائل المقروءة على الشيخ الحر العاملي «من يوم طمئت» بدل «طهرت» و عليه فيصير الخبر مجملا يسقط عن قابلية الاستدلال به الا ان الانصاف عدم طرو الاجمال بهذا المقدار من شهادة الشيخ (قده) مع كون المحكى من المحدثين هو «طهرت» و لا يكون احتمال غيره مذكورا في كلامهم حتى من الشيخ الحر العاملي الذي قرء النسخة المصححة عليه إذ هو لم يذكر هذا الاحتمال في الوسائل أصلا، فلعل هذه الحاشية زيدت بعد التصحيح و بعد القراءة على صاحب الوسائل مع انه في نسخ الكافي يكون الخبر موافقا مع نسخة (طهرت) من غير خلاف فيها، و فيه غنى و كفاية.

و كيف كان فلو كانت النسخة بصيغة «طمئت» يصير معنى الخبر ظاهرا لا غبار عليه حيث ان قوله (ع) «و لا يكون الطهر أقل من عشرة» توطئة لما يذكر بعده اعنى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٤

قوله (ع) «و إذا حاضت المرأة- إلخ-» و حاصله انه إذا رأيت خمسة أيام ثم انقطع عنها الدم ثم رأيت ثانيا، فان كان الدم الثاني قبل التجاوز عن العشرة من ابتداء رؤية الدم الأول فهو حيض، ان لم يتجاوز بضميمة الدم الأول عن العشرة و الا فالعشرة منها حيض و الباقي استحاضة، و هذا القول موافق مع قول المشهور و مناسب مع ذكر أقل الطهر لكونه مرتبا عليه، و لا غبار عليه أصلا إلا- الحكم بكون مقدار العشرة عند التجاوز حيضا مع ان المفروض في الخبر هو بيان ذات العادة، حيث يقول «و إذا حاضت المرأة و كان حيضها خمسة- إلخ» مع ان الحكم عند تجاوز الدم عن العشرة في ذات العادة هو جعل العادة فقط حيضا لا العشرة بتمامها، هذا على تقدير كون النسخة «طمئت» و اما على تقدير كونها «طهرت» ففي الخبر احتمالات منها ما احتمله الشيخ الأكبر (قده) في الطهارة من كون المراد من قوله (ع) «و لم يتم لها من يوم طهرت عشرة أيام» انه لم يتم من يوم طهرت الى زمان رؤية الدم الثاني عشرة أيام من ابتداء رؤية الدم الأول، فيدل على تحيض الدم الثاني إذا لم يتخلل بينه و بين رؤية الدم الأول عشرة أيام فيخرج عن صحة الاستدلال به بتحريض ما كان بعد العشرة من رؤية دم الأول إذا كان قبل العشرة من الطهر عن الدم الأول.

و منها ان يكون المراد عشرة أيام من الطهر و لكن الملحوظ فيه هو الحكم بتحريض ما كان بعد عشرة أيام حيضا مستقلا من غير نظر الى إطلاق الحكم بتحريض ما كان قبل تمام العشرة سواء كان من أول انقطاع الدم الأول، أو من أول رؤيته بل الملحوظ هو الحكم بحيضية الدم الثاني بعد تمام العشرة الطهري لو اجتمع فيه شرائط الحيض فينطبق على قول المشهور حينئذ بتحريض ما كان في العشرة الأولى من الدم الثاني بالحيض الأول و عدم تحيض ما كان بعدها و قبل تمام عشرة الطهر لا من الحيض الأول و لا مستقلا.

و منها هو الاحتمال الثاني لكن مع إطلاق الحكم بتحريض ما كان في عشرة الطهر و لو كان بعد العشرة من رؤية الدم الأول، و

على هذا ينطبق على مذهب صاحب الحدائق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٥

بتحيض الدم الثانى الواقع فى عشرة الطهر إذا كان بعد تمام العشرة من رؤية الدم، ولكنه لا يدل على كون النقاء المتخلل بين الدمين طهرا، وذلك اما بالنسبة الى ما كان منه بعد العشرة من رؤية الدم الأول فلأنه طهر بغير خلاف، فلا يحتاج فى إثبات طهره الى التشبث بالمرسله و اما بالنسبة الى ما كان منه فى العشرة من رؤية الدم، فلان التقريب الذى يذكره لا يدل عليه، لانه قال لو لم يكن النقاء طهرا للزم ان يكون الحيض أكثر من العشرة، و من المعلوم انه لو كان حيضا لا يلزم زيادة الحيض على العشرة، اما إذا لم يتجاوز مقدار زمان المجموع من الدمين و النقاء المتخلل فى الدمين عن العشرة فواضح و مع التجاوز عنها فالمتجاوز منه محكومة بالاستحاضه و باقى العشرة محكوم بالحيض، و على كلا التقديرين لم يتجاوز الحيض عن العشرة و منها اى مما استدلل به للقول بكون النقاء المتخلل بين الحيض الواحد طهرا روايه ابن ابى عمير عن يونس بن يعقوب قال قلت لأبى عبد الله المرأه ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه أيام؟ قال (ع) «تدع الصلاة» قلت فإنها ترى الطهر ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال «تصلى» قلت فإنها ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال «تدع الصلاة تصنع ما بينها و بين شهر فان انقطع الدم عنها و الا فهى بمنزله الاستحاضه» و خبر ابى بصير عن الصادق (ع) عن المرأه ترى الدم خمسه و الطهر خمسه أيام و ترى الدم أربعه أيام و ترى الطهر ستة أيام؟ فقال (ع) «ان رأيت الدم لم تصل و ان رأيت صلت ما بينها و بين ثلاثين يوما فإذا تمت ثلاثون يوما فرأت دما صيبا اغتسلت و استشرفت و احتشت بالكرسف فى وقت كل صلاة فإذا رأيت صفرة توضأت» و ذيل المرسله الطويله ليونس بن عبد الرحمن عن الصادق (ع) و فيه: ان امرأه من أهلنا استحاضت فسألت أبا عبد الله (ع) عن ذلك فقال (ع) «إذا رأيت الدم البحرانى فدعى الصلاة و إذا رأيت الطهر و لو ساعه من نهار فاغتسلى و صلى» و تقريب الاستدلال بتلك الاخبار هو ان إطلاق لفظ الطهر على زمان النقاء و الأمر بفعل العباده دال على عدم اشتراط الطهر الواقع فى خلال الحيض الواحد بالعشرة و فى الحدائق انها صريحه فى المدعى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٦

و خبر ابى المعزى المروى فى الكافى عن الصادق قال سألته عن المرأه تحيض ثم يمضى وقت طهرها و هى ترى الدم؟ قال فقال «تستظهر بيوم ان كان حيضها دون العشرة أيام و ان استمر الدم فهى مستحاضه و ان انقطع الدم اغتسلت و صلت» قال قلت له فالمرئيه يكون حيضها سبعة أيام أو ثمانية أيام حيضها ثم تحيض ثلاثه أيام ثم ينقطع عنها الدم فترى البياض لا صفرة و لا دما؟ قال «تغتسل و تصلى» قلت تغتسل و تصلى و تصوم ثم يعود الدم؟ قال «إذا رأيت الدم أمسكت عن الصلاة و الصيام» قال فإنها ترى الدم يوما و تطهر يوما؟ قال فقال «إذا رأيت الدم أمسكت و إذا رأيت الطهر صلت فإذا مضت أيام حيضها و استمر بها صلت و إذا رأيت الدم فهى مستحاضه قد انتظمت لك أمرها كله» و تقريب الاستدلال به- مضافا الى اشتماله على لفظ الطهر و إطلاقه على زمان النقاء و الأمر بفعل العباده فى زمانه كما فى الاخبار المتقدمه- اشتماله على الصوم اللازم قضائه ان ظهر فساده بوقوعه فى الحيض و عدم الإشارة إلى لزومه، سيما مع دلالة قوله (ع) «قد انتظمت لك أمرها كله» على عدم إهمال شىء الظاهر فى صحه ما وقع و عدم لزوم قضاء ما وقع من الصوم، هذا غاية ما يقال فى تقريب الاستدلال بهذه الاخبار و يرد عليه بان الظاهر منها بيان وظيفة المرأه المذكوره فيها من حيث تحيرها و احتمالها الحيض عند كل دم و الطهر عند كل نقاء الى ان ينكشف أمرها، لا ان كلا- مما تراه من الدم حيض فى الواقع و كل نقاء طهر كذلك كيف! و فى روايه ابن ابى عمير و خبر ابى بصير انها تفعل كذلك ما بينها و بين ثلاثين يوما، و من المعلوم انه لا يمكن جعل الجميع حيضا إذ لو جعل حيضا واحدا لزداد عن العشرة مع انه لا- يزيد عليها بالنص و الإجماع، و لو جعل كل واحد حيضا مستقلا لزم عدم الفصل بينها بالعشرة من أيام الطهر، و هو أيضا

مردود بالنص و الاتفاق على اشتراط فصل أقل الطهر بين الحيضتين، و هذا كاشف عن كون الحكم المذكور فيهما هو بيان وظيفته المتحير و التكليف الظاهري، و قد حملهما الشيخ (قده) على امرأة اختلطت عاداتها في مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٧

الحيض و تغيرت عن أوقاتها و انها تفعل ذلك لتحيرها و احتمالها الحيض عند كل دم و الطهر عند كل نقاء الى ان يتعين لها الأمران بما أمر به الشارع لا ان كلا من هذه الدماء حيض، و كلا مما بينها من النقاء طهر شرعا، و قال المحقق (ره) - بعد حكاية قول الشيخ عن استبصاره -: لا يقال الطهر لا يكون أقل من عشرة، لأننا نقول هذا حق لكن ليس طهرا على اليقين و لا حيضا بل هو دم مشتبه يعمل فيه بالاحتياط، فلا دلالة في تلك الاخبار على ان أيام الخالية عن الدم طهر واقعا و لو بعد انكشاف الخلاف يترتب عليه صحة ما اتى به فيه من العبادات، و عدم وجوب القضاء عليها لو كانت فيها قضاء كالصوم و صلاة الايات.

و هذا الذى ذكرناه فيما عدا الخبر الأخير - أعنى خبر ابي المعزى ظاهر، و اما هو فالظاهر منه هو عدم لزوم القضاء فيما تأتى به فى أيام النقاء و لو مع انكشاف الخلاف، لكنه لمكان ضعفه بالإرسال و عدم جابر له فى المقام، حيث ان المشهور ذهبوا الى كون النقاء فى العشرة فى خلال الحيض حياضا فلا يمكن الاستناد به، هذا تمام الكلام فى الاستدلال على كون النقاء المذكور طهرا و الحق ما عليه المشهور لإطلاق النصوص و معاقدة الإجماعات بل عمومها فى ان الطهر لا يكون أقل من عشرة أيام مطلقا سواء كان بين الحيضين، أو فى خلال حيض واحد بمعنى انه ينحصر بالأول و لا يكون بين الحيض الواحد طهر أصلا، بل هو نقاء بحكم الحيض و لاستصحاب الحيض و احكامه و احتمال عدم الطهر و احكامه لأن النقاء المشكوك حياضته مسبق بالحيض و هو مما يمكن جعله مع ما بعده من أيام الدم إذا لم يتجاوز عن العشرة أو بعضها مع التجاوز عن العشرة حياضا، فالمرجع حينئذ هو استصحاب الحيض و احكامه، و لمساعدة ذلك مع الاعتبار لكون النقاء المذكور فى أيام الدم فيكون ملحقا به، كما ان اليوم الخالى عن الحمى فى حمى الغب ملحق به ما دام الغب باقيا، و السر فى ذلك هو بقاء الدم فى مادته و استعداده للقدف فما لم ينقطع عن المادة الكاشف انقطاعه بعدم عودته فى العشرة يحكم بالحيض مضافا الى ما تقدم من انه لو لم يكن حياضا للزم صيرورة أقل الطهر اقلا من العشرة، و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٨

هو مخالف مع إطلاق النصوص الدالة على انه عشرة، و اما عمومات الدالة على التكليف فمقتضاها هو طهر أيام النقاء المتخلل فى العشرة لكون المورد مما ورد فيه عام و قد خصص فى بعض افراده و شك فى المخصص من حيث قصر زمانه و طولها، و حيث ان المتيقن من الخارج هو بعض حالات الفرد لا الفرد بتمام أحواله يكون المرجع عند الشك فى مقداره هو العموم. و توضيح ذلك ان الخارج فى المقام عن تحت عمومات التكليف هو المرأة الحائض فى حال حياضها مع بقائها تحت العموم فى غير تلك الحالة، و بالحقيقة هذا يكون تقييدا لإطلاق دليل العام الدال على ثبوت حكمه فى كل فرد فى جميع أحواله لا تخصيص عمومه بالنسبة إلى فرد من افراده، و مع كون الشك فى طهريه أيام النقاء من باب الشبهة الحكمية يكون الشك فى زيادة التقييد حيث لا يعلم تقييد العام بحال النقاء المتخلل زائدا عن تقييده بأيام الدم، فيكون الإطلاق هو المحكم، لكن ذلك كله مع قطع النظر عن إطلاق ما دل على كون أقل الطهر عشرة و الا فهو المرجع كما تقدم. هذا ما عندى فى هذه المسألة.

#### [مسألة (٨): الحائض اما ذات العادة أو غيرها]

مسألة (٨): الحائض اما ذات العادة أو غيرها و الاولى اما وقتية و عددية أو وقتية فقط أو عددية فقط، و الثانية اما مبتدئة و هى التى لم تر الدم سابقا و هذا الدم أول ما رأت، و اما مضطربة و هى التى رأت الدم مكررا لكن لم تستقر لها عادة، و اما ناسية و

هي التي نسيت عاداتها و يطلق عليها المتحيرة أيضا، و قد يطلق عليها المضطربة و يطلق المبتدئة على الأعم ممن لم تر الدم سابقا و من لم تستقر لها عادة اي المضطربة بالمعنى الأول

الحائض باعتبار كونها ذات عادة من وقتية أو عددية أو هما معا أو غير ذات عادة تنقسم إلى ستة أقسام: ذات العادة الوقتية أو العددية أو الوقتية و العددية معا، و هذه الثلاثة واضحة و سيأتي في المسألة الآتية في بيان ما به تتحقق العادة و المبتدئة، و هي تطلق على معينين: الأول من لم تر الدم سابقا و يكون هذا الدم أول ما رأته، و يقال عليها بالمبتدئة بالمعنى الأخص، و الثاني تطلق على المعنى الأول و على التي رأت الدم مكررا لكن لم تستقر لها عادة، و يقال لها المبتدئة بالمعنى الأعم، و المضطربة مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٩

و هي التي لم تستقر لها عادة التي تطلق عليها المبتدئة بالمعنى الأعم. و الناسية و هي التي نسيت عاداتها و يطلق عليها المتحيرة أيضا و قد يطلق عليها المضطربة، فلكل من المضطربة و المبتدئة اطلاقان بالمعنى الأعم و الأخص

### [مسألة (٩): تتحقق العادة برؤية الدم مرتين متماثلتين]

مسألة (٩): تتحقق العادة برؤية الدم مرتين متماثلتين فان كانتا متماثلتين في الوقت و العدد فهي ذات العادة الوقتية و العددية كان رأت في أول شهر خمسة أيام و في أول الشهر الآخر أيضا خمسة أيام، و ان كانتا متماثلتين في الوقت دون العدد فهي ذات العادة الوقتية كما إذا رأت في أول شهر خمسة و في أول الشهر الآخر ستة أو سبعة مثلا، و ان كانتا متماثلتين في العدد فقط فهي ذات العادة العددية كما إذا رأت في أول شهر خمسة و بعد عشرة أيام رأت خمسة أخرى

المعروف المشهور هو تحقق العادة برؤية الدم مرتين متماثلتين، فان تماثلتا في الوقت و العدد فهي ذات العادة الوقتية و العددية، و ان تماثلتا في الوقت خاصة فهي ذات العادة الوقتية المحضة، و ان تماثلتا في العدد خاصة فهي ذات العادة العددية المحضة، و حكى الإجماع عليه عن الخلاف و التذكرة و جامع المقاصد و المدارك، و يدل عليه من النصوص موثق سماعه. و فيه: سألته عن الجارية البكرة أول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين و في الشهر ثلاثة أيام يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة أيام سواء؟ قال (ع) «فلها ان تجلس و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة فإذا اتفق الشهر ان عدة أيام سواء فتلك أيامها» و هذا ظاهر في ذات العادة العددية المحضة، و مرسلة يونس الطويلة، و فيها: «فان انقطع الدم لوقته في الشهر الأول سواء حتى توالى عليه حيضتان أو ثلاث فقد علم الامن ان ذلك قد صار لها وقتا معلوما و خلقا معروفا تعمل عليه و تدع ما سواه و تكون سنتها فيما يستقبل إذا استحاضت- الى ان قال- و انما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان أو ثلاث لقول رسول الله صلى الله عليه و آله- للتي تعرف أيامها دعى الصلاة أيام أقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحدة سنة لها، فيقول: دعى الصلاة أيام قرئك، و لكن سن لها الأقرء و أدناه حيضتان أو ثلاث» و هي ظاهرة في ذات العادة الوقتية و العددية معا و لم يحك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٠

في اعتبار حصول العادة بما ذكر خلاف الا ما يحكى عن بعض العامة من انها تصير ذات العادة بمرة واحدة، و نقل الفخر في شرح الإرشاد عن بعض الأصحاب موافقته، و لا يخفى مخالفته مع الإجماع و صريح النص و قد يتوهم ان العادة لا تستقر بمرتين و انما يلتزم في مورد النص بها تعبدا، و اما في سائر الموارد فلا بد من حصول الحيض مرات عديدة حتى تستقر لها عادة عرفا. و فيه انه مع مخالفته لظاهر الإجماع ان المستظهر من النص تحديد العادة العرفية التي يستكشف بها وقت الحيض أو عدده أو هما معا بمساواة الحيضتين في الوقت و العدد، أو في أحدهما لا ترتيب الاحكام عليها تعبدا لكي يقتصر في ترتيبها على مورد النص تعبدا مع ان ترتيب تلك الاحكام عليها لا- يدور مدار صدق ذات العادة عليها حتى يبحث عن اعتبار صدقها بنظر العرف أو

الالتزام بصدقها بالمرتين تعبدا بالنص، بل المناط معرفة أيام حيضها سواء سميت ذات العادة أم لا، إذ لم يجعل عنوان ذات العادة في النص موضوعا لما يترتب عليه من الاحكام.

ومما ذكرنا يظهر بطلان الاستدلال على اعتبار التكرر و لو مرتين في حصول العادة بدلالة العادة، بمادتها عليه، إذ هي من العود و ما لم يتكرر لا يصدق العود حيث ان صحه هذا الاستدلال متوقفة على أخذ العادة في النص أو معقد الإجماع في موضوع الحكم، و قد عرفت ما فيه، و بالجمله فلا ينبغي الارتياح في ترتيب ما يترتب على ذات العادة من الاحكام الاتية على من رأت الدم مرتين متماثلتين في الوقت و العدد، كما دلت عليه المرسله و تسمى ذات العادة الوقتية و العددية، أو في العدد فقط كما دل عليه موثق سماعه المتقدم «و تدعى ذات العادة العددية» أو في الوقت فقط و ليس عليه من النص دليل و لكنه إجماعي كما حكاه في المستند و ليعلم ان العادة الوقتية لا- يتحقق بأقل من تماثل الدمين في شهرين إذ لا يتحقق الاتحاد في الوقت بالأقل منهما، و لذا مثل في المتن لها بمن رأت في أول شهر خمسة و في أول شهر آخر ستة أو سبعة، و لذات العادة الوقتية و العددية معا بمن رأت في أول شهر خمسة و في أول شهر آخر أيضا خمسة أيام و اما العددية فقط فلا يعتبر فيها التكرر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤١

في شهرين، بل اللازم تكرر الدم في وقتين و لو في شهر واحد مع تخلل العشرة الطهر بينهما، و لذا مثل لها بمن رأت في أول شهر خمسة و بعد عشرة أيام أو أزيد رأت خمسة أخرى، و ما اختاره من اعتبار تساوي الدم مرتين في الشهر الهلالي لا الشهر الحيضي - هو الموافق لما ذهب اليه المحقق الثاني، و قد اختاره صاحب الجواهر في الجواهر و في النجاة، قال في النجاة و المدار بالزمان الذي تثبت به العادة الوقتية على الشهر الهلالي لا الحيضي و هو ثلاثة عشر يوما، نعم هو كاف في العادة العددية انتهى. و المراد بالحيضي زمان يسع أقل الحيض و الطهر و هو ثلاثة عشر يوما كما لا يخفى، و انما بنوا على كون المدار في ثبوت العادة الوقتية على تساوي الدم مرتين في الشهر الهلالي للجمود على ظاهر النص، لكونه المتبادر منه في إطلاق الاخبار و ان الشهر الحيضي مجاز لا- يصار اليه الا بالقرينة و خالف في ذلك- أي في حمل الشهر على الهلالي- الشهيد الثاني (قده) في الروض و قال بكفاية التكرر في الشهر الحيضي، و قال بان في تكرر الطهر يحصل الوقت، و ارتضاه الشيخ الأكبر (قده) في الطهارة، و أوضحه بأنه إذا تكرر طهران متساويان كان رأت ثلاثة حيضا ثم عشرة طهرا ثم عشرة طهرا ثم ثلاثة حيضا يصدق على الدم المرثي بعد مضي مقدار ذلك الطهر من الحيض الثالث انها رأت الدم في أيام حيضها، لأنها اعتادت بالحيض عقيب عشرة الطهر، فاليوم الحادي عشر من أيام الطهر معدود من أيام حيضها عرفا فإذا رأت الدم فيه تحيضت. انتهى.

أقول: لا خفاء في ان العادة تقسم الى الشرعية و العرفية و المراد بالأولى هو تكرر الدم مرتين متساويتين أو أكثر زمانا أو عددا أو هما معا، و المراد بالثانية هو ما تحصل بتكرر الدم في الأوقات المعينة من الشهور المتعددة الكثيرة مرارا حتى يصدق عليه العادة عرفا فلا يصدق بتساويه مرتين بل ثلاث مرات. و بين العادتين عموم من وجه بحسب الصدق لصدقهما معا على ما تكرر العادة الشرعية و زيد من مرتين الى ان يصدق عليها العادة عرفا أيضا، و صدق الشرعية دون العرفية على ما تكرر الدم مرتين متساويتين و صدق العرفية دون الشرعية على العادة المركبة، سواء كانت مرتبة بأن رأت في الشهر الأول ثلاثة و في الشهر الثاني أربعة و في الثالث خمسة ثم عادت الى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٢

ثلاثة ثم إلى أربعة ثم إلى خمسة و هكذا حتى تكرر عليها ذلك مرارا متعددة و هذه عادة مختلفة لاختلاف الأيام الحيض عددا و مرتبة، لكون الاختلاف كذلك على الترتيب أو كانت غير مرتبة كما إذا رأت في الشهر الأول ثلاثة و في الثاني خمسة و في الثالث أربعة و هكذا مرارا عديدة حتى حصلت العادة كذلك عرفا. و هذه عادة مختلفة غير مرتبة و تطلق على كليتها العادة



المركبة و تصدق عليهما العادة العرفية دون الشرعية، و صدق الاولى ظاهر و سلب صدق الثانية لكونها مختلفة و المعتبر في الشرعية هو تساوى الدم مرتين إذا عرفت ذلك فاعلم ان في تساوى الدم في الشهر الحيضى لا يصدق العادة العرفية لما عرفت من كون المناطق فيه الصدق و انه لا يصدق بالتساوى مرتين و لا العادة الشرعية لاختلاف الدماء و عدم تساويها عددا، فالحق ما عليه المصنف و صاحب الجواهر تبعاً للشهيد الثانى من عدم المدار في الوقتية على الشهر الحيضى كما لا يخفى.

### [مسألة (١٠): صاحبة العادة إذا رأت الدم مرتين متماثلتين على خلاف العادة الاولى]

مسألة (١٠): صاحبة العادة إذا رأت الدم مرتين متماثلتين على خلاف العادة الاولى تنقلب عاداتها إلى الثانية و ان رأت مرتين على خلاف الاولى لكن غير متماثلتين يبقى الحكم الاولى، نعم لو رأت على خلاف العادة الاولى مرات عديدة مختلفة يبطل عاداتها و تلحق بالمضطربة  
في هذه المسألة أمور:

الأول: صاحبة العادة التي حصلت لها العادة بتساوى الدم في الوقت و العدد أو في أحدهما مرتين إذا رأت الدم مرتين متماثلتين على خلاف العادة الاولى تنقلب عاداتها إلى الثانية و قد ادعى عليه الاتفاق في المحكى عن المنتهى و يستدل له بمرسلة يونس الطويلة التي فيها «فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتاً معلوماً و خلقاً معروفاً» فان الظاهر منه كونه كذلك فعلا المنطبق على العادة الثانية دون السابقة الزائلة فالإشكال في ذلك بان تطبيق الدليل على العادة الثانية ليس بأولى من تطبيقه على الأول غير سديد، الثانى: لو رأت مرتين على خلاف العادة الأولى لكن غير متماثلين يبقى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٣

على حكم العادة الأولى لعدم حصول عادة اخرى على خلافها، فيكون هي المتبع للإطلاق.

الثالث: لو رأت مرات مختلفة على خلاف العادة الاولى تبطل عاداتها لعدم بقائها مع تكرار الدم على خلافها بعدها، و تلحق بالمضطربة لعدم حصول عادة شرعية لها بعدها.

### [مسألة (١١): لا يبعد تحقق العادة المركبة]

مسألة (١١): لا يبعد تحقق العادة المركبة، كما إذا رأت في الشهر الأول ثلاثة و في الثانى أربعة و في الثالث ثلاثة و في الرابع أربعة، أو رأت شهرين متواليين ثلاثة و شهرين متواليين أربعة ثم شهرين متواليين ثلاثة و شهرين متواليين أربعة فتكون ذات عادة على النحو المزبور، لكن لا يخلو عن اشكال خصوصاً في مثل الفرض الثانى، حيث يمكن ان يقال ان الشهرين المتواليين على خلاف السابقين يكونان ناسخين للعادة الاولى، فالعمل بالاحتياط اولى، نعم إذا تكررت الكيفية المذكورة مرارا عديدة بحيث يصدق في العرف ان هذه الكيفية عاداتها و أيامها لا إشكال في اعتبارها، فالإشكال انما هو في ثبوت العادة الشرعية و هي الرؤية كذلك مرتين

قد تقدم في المسألة التاسعة ان العادة المركبة عبارة عن رؤية الدم مرتين أو أزيد مختلفة لا متساوية سواء كانت مرتبة كما إذا رأت في الشهر الأول ثلاثة و في الثانى أربعة و في الثالث ثلاثة و في الرابع أربعة و هكذا في شهور متعددة، بان كانت في كل شهر و تر ثلاثة و كل شهر زوج أربعة أو كانت غير مرتبة كما إذا رأت في الشهر الأول ثلاثة و في الثانى خمسة و في الثالث أربعة و هكذا مراتاً عديدة، و يتصور قسم ثالث و هو ما فرضه في المتن ممن رآته شهرين متواليين ثلاثة و شهرين متتابعين أربعة ثم شهرين متواليين ثلاثة ثم شهرين متتابعين أربعة و هكذا.

و قد اختلف في تحقق العادة بها فعن المعتمر و المنتهى و التذكرة و القواعد و البيان تحقق العادة بالعادة المركبة، و قد مال اليه الشيخ الأ-كبر في الطهارة، و يستدل له بصدق ما في الخبرين - أعنى موثقة سماعة و مرسله يونس - على العادة المركبة و المحكى عن ذكرى الشهيد هو العدم و احتمال فيها نسخ كل عدد لما قبله كما فيما مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٤

إذا رأت الدم مرتين متماثلتين على خلاف العادة الأولى حسبما ما مر في المسألة العاشرة، بدعوى انصراف الخبرين عن شمولها لها و عدم صدق العادة العرفية عليها أيضا، و اختاره صاحب الجواهر الا فيما إذا تكرر ذلك مراتا متعددة حتى يصدق بها العادة العرفية، و استدل له باعتبار التوالى في تكرر الدم مرتين و عدم الفصل بينهما بحيضة مخالفة، كما دل عليه ما في مرسله يونس من قوله (ع) «فان انقطع الدم لوقته في الشهر الأول سواء حتى توالى عليها حيضتان أو ثلاث فقد علم الان ان ذلك صار لها وقتا و خلقا معروفا تعمل عليه- الى ان قال- و انما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان أو ثلاث» و ما في موثق سماعة من قوله «فإذا اتفق شهران عدة أيام سواء فتلك أيامها» و لا يخفى عدم انطباقهما على ما فرضناه من العادة المختلفة المرتبة و غير المرتبة، و اما ما فرضه أخيرا في المتن من رؤية الدم شهرين متوالين ثلاثة و شهرين متوالين بعدهما أربعة فهو بالنسخ أشبه، كما مر في المسألة العاشرة، و الحاصل ان العبرة في العادة و ترتب أحكامها عليها، اما العادة الشرعية أو العادة العرفية الحاصلة يتكرر الدم مرارا، بحيث يصدق عليها العادة عرفا و فيما عداها لا يحكم عليها بحكم ذات العادة الذى منها العادة المركبة فيما لا يصدق عليها العادة العرفية، و تظهر الثمرة في المثال الذى ذكرناه من رؤية ثلاثة أيام في كل شهر وتر و أربعة أيام في كل شهر شفع انه إذا استمر عليها في الشهر الوتر تجعل الثلاثة حيضا، و ما عداها استحاضة، و إذا استمر عليها الدم في الشهر الشفع تجعل الأربعة حيضا بناء على تحقق العادة بالعادة المركبة، و انها تعمل بحكم غير ذات العادة بناء على عدم تحققها بها

### [مسألة (١٢): قد تحصل العادة بالتمييز]

مسألة (١٢): قد تحصل العادة بالتمييز كما في المرأة المستمرة الدم إذا رأت خمسة أيام مثلا بصفات الحيض في أول شهر الأول ثم رأت بصفات الاستحاضة، و كذلك رأت في أول الشهر الثانى خمسة أيام بصفات الحيض ثم رأت بصفات الاستحاضة فحينئذ تصير ذات عادة عددية و قتيبة، و إذا رأت في أول الشهر الأول خمسة بصفات الحيض و في أول الشهر الثانى ستة أو سبعة مثلا فتصير حينئذ ذات عادة و قتيبة و إذا رأت في أول الشهر الأول خمسة مثلا، و في العاشر من الشهر الثانى مثلا خمسة بصفات الحيض فتصير ذات عادة عددية.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٥

لا إشكال في تحقق العادة بتكرر الدم الثابت حيضته بالوجدان، انما الكلام فيما إذا ثبت حيضته بالصفات أو بقاعدة الإمكان فيما تجرى القاعدة فيه، و في طهارة الشيخ الأكبر انه لا خلاف في ثبوت العادة بالصفات، ثم حكى عن المنتهى انه قال لا نعرف فيه خلافا، و اعترف بنفى الخلاف فيه في الجواهر الا انه بعد نقل نفيه عن المنتهى قال: فان تم إجماعا و الا فلنظر فيه مجال.

و كيف كان فهل يتثبت العادة بالصفات مطلقا؟ أولا- تثبت كذلك؟ أو يفصل بين الجامع للصفات و بين غيره بثبوت العادة بالأول دون الأ-خير؟ وجوه: أقواها الأول و ذلك لان الظاهر من الروايات الإمرة بالرجوع الى الصفات هو كون الصفات طريقا شرعيا جعل لإحراز الحيض فيكون الثابت بها بعد إحراز حجيتها هو الحيض الواقعى فيترتب على حيضته الثابتة بتلك الامارة ما يترتب على الحيض الثابت حيضته بالوجدان و دعوى ان أدله حجيته انما تقتضى ثبوت الحيض بلحاظ أحكام الحائض من ترك الصلاة و نحوها بلا- نظر فيها الى حجيتها لإثبات الحيض بلحاظ إثبات العادة ضعيفة كدعوى كون الثابت بأدلة اعتبار

الصفات هو التحيض الشرعى لا الحيض الحقيقى فإنها أيضا غير مسموعه ان لم ترجع الى الدعوى الاولى، و بالجمله بعد ثبوت الحيض بما جعله الشارع طريقا إلى إثباته يترتب عليه ما يترتب على الحيض الثابت بالوجدان الذى منه تحقق العادة بتكرره على التساوى مرتين فى الوقت و العدد أو فى أحدهما، و لا إشكال فى ذلك فيما إذا تساوى الدمان فى الصفات بان كانا أسود أو أحمر، و اما مع اختلافهما فيها فلا يخلو ثبوت العادة بها عن اشكال، كما لو رأت فى المرة الأولى أسود و فى المرة الثانيةً أحمر مثلا، و حكى التردد عن الذكرى فى ثبوتها، و استقرب عدمه فى التحرير، و ان كان الأقوى ثبوتها بها فى الفرض المذكور أيضا لكونها مع اختلافها أيضا طريقا إلى إحراز الحيض فيكون حكمها حكم المتحددة فى الصفات، و استوجه الإشكال فى ثبوتها بالصفات فى الجواهر بانصراف الخبرين الدالين على تحقق العادة بتكرر الدم مرتين متساويتين عما يثبت حيضه الدم بالصفات، مع ظهور الأخبار الإمرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٦

بالرجوع إلى الأوصاف بإطلاقها فى عدم العبرة بالعادة الحاصلة بالصفات قال إذ هى متناولة بإطلاقها ما لو تكرر الجامع - مثلا - مرتين، ثم اختلف محله أو عدده فى الدور الثالث فإنه يجب اتباع الأوصاف أين ما كانت تكررت أولا، انتهى.

و لا يخفى ما فى دعواه الانصراف، حيث انه بعد فرض إثبات الحيض بالصفات بدليل حجيتها فى ذلك و كونها طريقا شرعيا لإحرازه يصدق على المتكرر المتساوى فى التمييز إذا اتفق شهران عدة أيام سواء فتلك أيامها، أو قوله (ع) «إذا توالى عليها حيضتان أو ثلاث فقد علم الان ان ذلك صار لها وقتا و خلقا معروفا» و بعبارة أخرى أدلة اعتبار الصفات تثبت حيضا تعديدا عند حصول التمييز فتكون حاكمة على ما يستفاد من الخبرين موسعا لموضوع العادة التى تكفل الخبران إثباتهما، و منه يظهر تقديمهما على إطلاق أدلة الصفات، كما يقدمان عليه فيما إذا ثبت الحيض بالوجدان لا يقال حجية التمييز مشروطة بعدم العادة، فلا يعقل ان يكون التمييز حينئذ مثبتا لها إذ الشئ لا يعقل ان يكون مثبتا لما يمنعه و ينافيه لانه يقال القضية المتكلفة لإثبات اعتبار الصفات فى إثبات الحيض قضية حقيقية منحل إلى أحكام متعددة حسب تعدد الصفات فاعتبار الصفات فى المرتين الأوليين تثبت العادة بهما كالعالم الوجدانى بالحيض فى المرتين الأوليين و العادة المتحققة بدليل اعتبارها تمنع عن اعتبارها فى المرات الأخرى، فالممنوع فرد من الحكم بالاعتبار مغاير مع الحكم الذى تحقق به المانع عن الاعتبار فى الممنوع، و نظير ذلك ما أجيب به عن الاشكال الوارد فى تقريرهم دلالة آية النبأ على حجية الخبر و شمولها للأخبار بالواسطة حيث انه يجاب عنه بالانحلال و مما ذكرناه ظهر إثبات العادة بقاعدة الإمكان و قد نص على إثباتها بها غير واحد من الأصحاب من غير تعرض للخلاف فيه الكاشف عن مفروغيته عندهم، و يدل عليه إطلاق الخبرين المتقدمين - اعنى بهما موثقة إسحاق بن عمار و مرسله يونس الطويلة - بالتقريب المتقدم فى إثباتها بالصفات و اما إثباتها بالرجوع إلى عادة الأهل، أو الروايات فينبغى القطع بعدمه، إذ ليس الرجوع إليهما مما يثبت به لها عادة بل انما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٧

هو حكمها عند تحيرها لفقد ما به يحرز حيضها فيكون حال رجوعها إليهما حال العمل بالأصل الغير المحرز كما لا يخفى، و منه يظهر ضعف قياس الرجوع الى الصفات على الرجوع الى الروايات و ادعاء انه كما لا تثبت العادة بالرجوع إليها لا تثبت بالصفات، و وجه الضعف ثبوت التفاوت بين الصفات و بين الرجوع الى الروايات كالتفاوت بين الأصول المحرزة و بين الغير المحرزة.

[مسألة (١٣): إذا رأت حيضين متوالين متماثلين مشتملين على النقاء فى البين]

مسألة (١٣): إذا رأت حيزين متوالين متماثلين مشتملين على النقاء فى البين، فهل العادة أيام الدم فقط أو مع أيام النقاء أو خصوص ما قبل النقاء الأظهر الأول، مثلا إذا رأت أربعة أيام ثم طهرت فى اليوم الخامس ثم رأت فى السادس كذلك فى الشهر الأول و الثانى فعاتتها خمسة أيام لا ستة و لا أربعة فإذا تجاوز دمها رجعت الى خمسة متوالية و تجعلها حيزا، لا ستة و لا بان تجعل اليوم الخامس يوم النقاء و السادس أيضا حيزا و لا إلى الأربعة

إذا حصل نقاء بين أيام الدم فى أثناء العشرة فى الشهرين المحصلين للعادة فنفس النقاء المتخلل بين أثناء الدم محكوم بالحيزية، لما عرفت فى المسألة السابعة من عدم نقصان أقل الطهر عن عشرة مطلقا و لو كان بين حيز واحد فىكون النقاء المتخلل بين حيز واحد محكوما بالحيزية و الا يلزم ان يكون الطهر أقل من عشرة، و انما الكلام فى انه بعد كونه من الحيز هل يحسب من العادة أم لا؟ و على الثانى فهل يحسب الدم الثانى الواقع بعد النقاء من العادة أو يلغى النقاء و ما بعده من أيام الدم، و تنحصر العادة بما قبل النقاء من أيام الدم؟ ففيه وجوه بل أقوال فلو رأت أربعة أيام ثم طهرت فى اليوم الخامس ثم رأت فى السادس فى الشهرين المتوالين، ثم رأت الدم فى الدورة الثالثة من أول الشهر الثالث - مثلا- و تجاوز عن العشرة من دون تخلل نقاء بين العشرة فعلى القول الأول- أعنى احتساب النقاء المتخلل و أيام الدم الواقع بعده من العادة تصير عاداتها ستة: الأربعة التى قبل النقاء و اليوم الخامس الذى يوم النقاء و اليوم السادس الذى هو يوم الدم بعد النقاء و هذا هو الظاهر من عبارات كثير من الأصحاب، و يستدل له بما فى النصوص التى عبر فيها بأيام القعود عن الصلاة- كما فى موثقة سماعة التى فيها «فلها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٨

ان تجلس و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة فإذا اتفق الشهران عدة أيام سواء فتلك أيامها» إذ بعد الحكم بكون النقاء المتخلل فى العشرة بحكم الحيز و انها تجلس فيه و تدع الصلاة يحسب من العادة فاحتساب ما بعده من أيام الدم بالطريق الاولى، و فى مرسله يونس «و انما جعل الوقت ان توالى عليها حيزتان أو ثلاث لقول رسول الله (ص) للتى تعرف أيامها دعى الصلاة أيام أقرائك- الحديث-» و من المعلوم ان المراد بالقرء الذى أمرت فى أيامها بترك الصلاة هو المعنى المقابل للطهر، و أيام النقاء المتخلل بين العشرة كذلك و بخبر الصحاف «فلمسك عن الصلاة عدد أيامها التى كانت تقعد فى حيزها» و على القول الثانى- أعنى احتساب الدمين الواقعين فى طرفى النقاء المتخلل بينهما من العادة دون أيام النقاء، تصير فى المثال المتقدم أيام عاداتها خمسة: الأربعة منها من أيام الدم الواقع قبل النقاء و اليوم السادس الذى يوم الدم بعد النقاء فعند تجاوز الدم فى الدورة الثالثة عن العشرة، تجعل الخمسة المتصلة من أولها حيزا لا ستة و لا الخمسة المفصلة بينها باليوم الخامس بجعله يوم النقاء و هذا هو مختار صاحب الجواهر (قده) و عليه المصنف فى المتن، و يستدل له بدعوى انصراف نصوص العادة- أعنى موثقة سماعة و مرسله يونس- الى تحقق العادة بدم الحيز لا- بالتحيز شرعا فى أيام النقاء، و هذه الدعوى ليست بعيدة لمن أمعن النظر فى مثل قوله (ع) فى موثقة سماعة «فلها ان تجلس و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم» و قوله (ع) فى المرسله «فإن انقطع الدم لوقته فى الشهر الأول سواء حتى توالى عليه حيزتان أو ثلاث فقد علم ان ذلك قد صار لها وقتا معلوما» حيث ان التأمل فيها يقضى بالحكم بكون المناطق فى العادة هو رؤية دم الحيز و تساويه أخذًا و انقطاعا لا التحيز الشرعى و على القول الثالث- اعنى احتساب أيام الدم الأول الواقع قبل النقاء من العادة- تصير أيام عاداتها أربعة فتجعل الأربعة فى الدورة الثالثة حيزا، و حكى القول به عن شارح البغية و لم يحك له وجه الا دعوى كونه المستفاد من النصوص و الفتاوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٩

بعد إمعان النظر و هى ضعيفة غير مسموعة مردودة على مدعيها، و الله الهادى إلى الرشاد و قد ظهر ان إلا وجه هو ما فى المتن من احتساب أيام الدم من العادة مطلقا دون أيام النقاء

## [مسألة (١٤) يعتبر في تحقق العادة العددية تساوى الحيضتين]

مسألة (١٤) يعتبر في تحقق العادة العددية تساوى الحيضتين و عدم زيادة إحداهما على الأخرى و لو بنصف يوم أو أقل، فلو رأت خمسة في الشهر الأول و خمسة و ثلث أو ربع يوم في الشهر الثاني لا تتحقق العادة من حيث العدد نعم لو كانت الزيادة يسيرة لا تضر و كذا في العادة الوقتية تفاوت الوقت و لو بثلث أو ربع يوم يضر و اما التفاوت اليسير فلا يضر لكن المسألة لا تخلو عن إشكال فالأولى مراعاة الاحتياط

اعلم ان الدم المتكرر مرتين أو أزيد اما يتساوى في العدد و الوقت بحيث لا يزيد أحدهما على الآخر لا باليوم الكامل و لا ببعض يوم و يسمى بالعادة التامة، و اما يتفاوت بالزيادة و النقصان باليوم الكامل و يسمى بالعادة الناقصة في مقابل الأول، و هي على قسمين لأنها عبارة عن تكرر بعض الوقت أو بعض العدد، و تكرر يكون بتحقيق الأقل، و تكرر اما مستقلا أو في ضمن الأكثر، فالأول كما إذا رأت الدم في الشهر الأول سبعة و في الثاني ثلاثة فالأقل، و هو الثلاثة تكرر بالاستقلال لا في ضمن عدد آخر، و الثاني كما إذا رأت في الشهر الأول ثلاثة و في الثاني سبعة فقد تكرر الأقل و هو الثلاثة، حيث وجد ثانيا. لكن لا مستقلا بل في ضمن السبعة و اما يتفاوت بالزيادة و النقصان، لكن في بعض من اليوم كثلثه أو نصفه أو رבעه لا اشكال و لا خلاف في حصول العادة في الأول- أى فيما لم يختلف الدم بالزيادة و النقصان أصلا لا في اليوم الكامل و لا في بعض منه- و هو المتيقن من مورد نصوص العادة و اما الثاني- أى فيما اختلف الدم بالزيادة و النقصان باليوم الكامل ففي تحقق العادة به خلاف، فالمحكى عن ظاهر المنتهى و الذكري هو تحققها به، و يستدل له بصدق أيام الأقرء على الأقل المتكرر في العدد و الوقت أو في أحدهما و المحكى عن جامع المقاصد و الروض هو العدم، و هو المختار عند صاحب الجواهر و الشيخ الأكبر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٠

(قده) و يستدل له بعدم تحقق الاستواء و استقامة المعبرة في تحقق العادة و ان مقتضى الجمود على ظاهر النص الاقتصار على العادة التامة، و الرجوع الى الأقل رجوع الى قرء واحد مع ان المصرح به في المرسله هو ان النبي (ص) لم يسن لها القرء الواحد بل سن لها الأقرء، و فصل بعضهم بين العدد و الزمان، فاختار الاكتفاء بالعادة الناقصة في الثاني دون الأول و ليس له وجه، فالأقوى عدم الاكتفاء بها إلا إذا تكرر الدم كذلك في أزمنة كثيرة بحيث صار عادة عرفية كالعادة المركبة و اما الثالث- و هو ما إذا كان الاختلاف ببعض من اليوم، و هو ما ذكره المصنف (قده)- و المصرح به في كشف الغطاء هو تحقق العادة به، و يستدل له بدعوى ظهور الخبرين الموثق و المرسل في اعتبار المساواة في الأيام لا في الساعات، فلا يقدر الاختلاف فيها خصوصا مع كونه غالبا، و استشكل الشيخ الأكبر في إطلاق كلامه، و لعله أراد الإشكال فيما إذا كان الاختلاف مضرا بصدق القعود، و لعل هذا هو مراد المصنف (قده) أيضا حيث انه بعد الحكم بعدم تحقق العادة، استثنى الزيادة اليسيرة و التفاوت اليسير

## [مسألة (١٥): صاحبة العادة الوقتية سواء كانت عددية أيضا أم لا]

مسألة (١٥): صاحبة العادة الوقتية سواء كانت عددية أيضا أم لا، تترك العبادة بمجرد رؤية الدم في العادة أو مع تقدمه أو تأخره يوما أو يومين أو أزيد على وجه يصدق عليه تقدم العادة أو تأخرها و لو لم يكن الدم بالصفات و ترتب عليه جميع أحكام الحيض، فان علمت بعد ذلك عدم كونه حياضا لانقطاعه قبل تمام ثلاثة أيام تقضى ما تركته من العبادات، و اما غير ذات العادة المذكورة كذات العادة العددية فقط و المبتدئة و المضطربة و الناسية فإنها تترك العبادة و ترتب أحكام الحيض بمجرد رؤيته إذا كان بالصفات، و اما مع عدمها فتحتاط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة إلى ثلاثة أيام فإن رأت ثلاثة أو

أزيد تجعلها حيضا، نعم لو علمت انه يستمر إلى ثلاثة أيام تركت العبادة بمجرد الرؤية و ان تبين الخلاف تقضى ما تركته فى هذه المسألة أمور:

الأول: فى بيان وقت تحيض صاحبة العادة الوقتية، و ليعلم- أولا- ان الكلام فى هذه المسائل من الحيض يقع فى ثلاث مطالب فى أقسام الحائض: من ذات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥١

العادة و غيرها، و بيان ما به تتحقق العادة- و هذا المطلب تقدم من أول المسألة الثامنة الى هذه المسألة- و وقت تحيض الحائض من المعتادة و غيرها (و هذا هو الذى عنونه المصنف فى هذه المسألة) و مقدار حيضها، و هو يأتى فى المسائل الآتية إذا تبين ذلك، فنقول: ذات العادة الوقتية سواء كانت عددية أم لا إذا رأت الدم فى خصوص أيام عادتها من دون تقدم و تأخر فى الوقت تترك العبادة بمجرد رؤيتها سواء كان الدم بصفة الحيض أم لا بلا خلاف فيه، و قد حكى الإجماع عليه عن غير واحد من كتب الأصحاب كالمعتبر و المنتهى و التذكرة و غيرها، بل قيل نقل الإجماع مستفيض و النصوص عليه مستفيضة بل عن جامع المقاصد دعوى تواتر النصوص عليه كمرسله يونس القصيرة و فيها «كلما رأت المرأة من أيام حيضها من صفرة أو غيرها فهو من الحيض و كلما رآته بعد أيام حيضها فليس من الحيض» و مرسله الطويلة و فيها فى حكم المضطربة «انها لو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفة لون الدم لأن السنة فى الحيض ان تكون الصفرة و الكدرة فى أيام الحيض إذا عرفت حيضا كله» و المرسل المحكى عن المبسوط انه روى عنهم عليهم السلام، ان الصفرة و الكدرة فى أيام الحيض حيض و فى أيام الطهر طهر، و صحيح محمد بن مسلم عن الصادق (ع) عن المرأة ترى الصفرة فى أيامها، قال (ع) «لا تصلى حتى تنقضى أيامها و ان رأت الصفرة فى غير أيامها توفأت وصلت» و غير ذلك من الاخبار التى لا حاجة الى نقلها، و عن جامع المقاصد و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) استدلال لذلك بالعمومات الآمرة بالعودة عن الصلاة فى أيام الحيض مثل قولهم (ع) «دعى الصلاة فى أيام أقرائك» و أورد عليه كما فى المستمسك بأنها لا تصلح للاستدلال بها على المقام لظهوره فى الحكم الواقعى للحيض لا للتحيض بالرؤية الثانى: إذا عجلت ذات العادة الوقتية و تقدم دمها على عادتها بيوم أو يومين أو أزيد على وجه يصدق عليه تقدم العادة و تعجيلها، ففى تحيضها برؤية الدم مطلقا و لو لم يكن الدم بصفة الحيض كما فى الدم المرثى فى العادة أو بشرط ان يكون بصفته أو إلحاقها بالمتبدئة فتستظهر بالصلاة إلى الثلاثة أو الى مجيئى عاداتها أقوال: أشهرها الأول- أى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٢

القول بتحيضها مطلقا و لو لم يكن الدم بصفة الحيض- بل فى الجواهر استظهار دخول هذه الصورة فى معقد الإجماع على التحيض المحكى فى الصورة الاولى، و يدل عليه من النصوص موثقة سماعه عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها؟ قال «فلتدع الصلاة فإنه ربما تعجل بها الوقت» و خبر الصحاف عن الصادق (ع) و فيه «إذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل أو فى الوقت من ذلك الشهر فإنه من الحيضة» و صحيح ابى بصير عن الصادق فى المرأة ترى الصفرة؟ فقال «ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض و ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض» و خبر ابن أبى حمزة عن المرأة ترى الصفرة فقال «ما كان قبل الحيض فهو من الحيض و ما كان بعد الحيض فليس منه» و هذه الاخبار ظاهرة الدلالة فى التحيض بمجرد رؤية الدم قبل العادة بقليل أو بيوم أو يومين، و الكاشفة عن اناطة الحكم بتقدم الدم على وجه يصدق معه التعجيل كما علل به فى موثقة سماعه بقوله «فإنه ربما تعجل بها الوقت» و لو كان فى بعضها إطلاق كخبر ابن أبى حمزة الذى فيه «ما كان قبل الحيض فهو من الحيض» من دون التقييد باليوم أو اليومين أو بالقليل، أو بالتعبير بالتعجيل فيقيد بالمقيد منها مثل سائر الأخبار المذكورة مع إمكان منع إطلاق خبر ابن أبى حمزة أيضا بقربنه مقابلة ما قبل الحيض فيه مع ما بعده المانعة عن بقاء قوله «ما قبل

الحيض» على إطلاقه إذا ما يكون قبل الحيض اللاحق بزمان طويل يصدق عليه انه بعد الحيض السابق، وهذا بخلاف ما لو حمل ما قبل الحيض على ما كان قبله بقليل كالיום و اليومين فإنه لا يصدق عليه انه بعد الحيض السابق بزمان قليل و مما ذكرناه يظهر ان التعبير بيومين في صحيح ابى بصير محمول على المثال و ان المناط هو تعجيل الدم على وجه يصدق معه التعجيل و لو كان بأكثر من يومين، و لا- يعارض الأخبار المذكورة في دلالتها على التحيض بمجرد الرؤية عند تقدم الدم على العادة على وجه يصدق معه التعجيل الا مفهوم ما دل على ان المرأة إذا رأت الدم في أيام حيضها تركت الصلاة، و صحيحة ابن مسلم «و ان رأت الصفرة في غير أيامها توضأت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٣

وصلت» لوجوب تقيدهما بالأخبار المتقدمة، لأنها أخص منهما مع إمكان منع المفهوم فيما دل على ان المرأة إذا رأت الدم في أيام حيضها تركت الصلاة، بدعوى انه مسوق لمجرد بيان الوجود عند الوجود من غير تعرض لبيان حال الانتفاء عند الانتفاء هذا، و المحكى عن المدارك عدم الحكم بتحريضها قبل العادة ان لم يكن الدم بصفة الحيض و استشهد لذلك بما ورد من الاخبار الدالة على انتفاء الحيضية بانتفاء الصفات بناء على ما استفاده منها من دوران الحيض مدار الصفات وجودا و عدما، و كون الصفات المذكورة للحيض و علائها في الاخبار، كالخاصة المركبة التي عند وجودها يكون الدم حيضا و عند انتفائها تنتفى الحيضية إلا بدليل من خارج، كما في أيام العادة التي قام فيها الدليل على ان الصفرة في أيام الحيض حيض و فيه- أولا- المنع عن كون الصفات المذكورة للحيض كالخاصة المركبة بل هي صفات غالبية يمكن التخلف عنها، بان تحقق الصفات و لم يكن حيضا، أو انتفت و كان الدم مع انتفائها حيضا بقاعدة الإمكان حسبما مر في الأمر الثالث من الأمور المذكورة في طى الفصل المعقود في الحيض، و يأتي عند البحث عن قاعدة الإمكان، و- ثانيا- انه لو سلم استفادة العموم و دوران الحيض وجودا و عدما مدار وجود الصفات و عدما، فلا بد من تخصيصها أو تقيدها بهذه النصوص لأخصيتها من جهة التنصيص بحيضية فاقد الصفات منه كما في صحيح ابى بصير و خبر ابن أبى حمزة من الاخبار المتقدمة كما خصص بما تراه في العادة فاقد الصفات، و هو (قده) معترف بصحة الحكم بتحريض الفاقد للصفات إذا دل عليه الدليل من الخارج، و الاخبار المذكورة في المقام دليل على الحكم به يجب اتباعه بحسب اعترافه، مع إمكان ان يقال بتقديم المطلق من تلك الاخبار كخبر سماعه الذي لم يذكر فيه صفة الدم، و تكون النسبة بينه و بين العمومات التي تمسك بها في المدارك على كون الصفات كالخاصة المركبة بالعموم من وجه، لكن يقدم هذا الخبر عليها، لكونه معللا بأنه ربما تعجل بها الوقت و يقدم العام المعلل على غيره عند التعارض بينهما بالعموم من وجه، بل ربما يقال كما في المستمسك بتقديم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٤

المطلق الغير المعلل في تلك الاخبار أيضا كخبر الصحاف لا ظهريته، و ان كانت بينه و بين تلك العمومات عموما من وجه، و ذلك لا ظهريته، لكن الأظهرية ممنوعة، لو انتهى الأمر إلى دعواها، و كيف كان فما في المدارك في المقام مردود و لا يمكن المساعدة معه، و المحكى عن جماعة كما في الطهارة هو إطلاق الحكم بإلحاق ما تراه قبل العادة بما ترى فيها و لو مع عدم تعجيل العادة و كون التقديم بزمان كثير، كما إذا رأت عشرين يوما أو أكثر قبل عاداتها، بل ربما يحكى عن بعض الإجماع عليه و ان كان مدفوعا مستندا الى وهم الحاكي، و يستدل لهذا القول بإطلاق موثقة سماعه و خبر ابن أبى حمزة المتقدمين و بقاعدة الإمكان و يرد الأول منع إطلاق الخبرين، بل المصرح في موثقة سماعه هو التعليل بأنه ربما تعجل بها الوقت الدال على اعتبار صدق التعجيل في الحكم بالحيض و ان في مقابلة تقدم الحيض مع تأخره في خبر ابن أبى حمزة شهادة على اعتبار كون التقديم بقليل كما تقدم، مع انه على تقدير تسليم الإطلاق فيهما لا بد من تقيده بالأخبار الأخر المقيدة باليومين، و منع جريان قاعدة

الإمكان فيما لم يستقر فيه الدم كما سيجيء في المبتدئة والمضطربة.

والمحكى عن المحقق والشهيد الثانى إلحاق المعجلة بيوم أو يومين بالمبتدئة والمضطربة و ان اختلفا فيهما فى التحيض بالرؤية كما هو مختار المحقق الثانى، و عدمه كما هو مختار الشهيد الثانى فى المسالك و لا يخفى ان هذا القول لعله اجتهاد فى مقابل النصوص المتقدمة، اللهم الا ان يحمل تلك النصوص على صورة العلم بالحيض أو انتظار مضى ثلاثة أيام حتى يتحقق موضوع قاعدة الإمكان، و أنت ترى ان هذا الحمل لا موجب له و لا شاهد عليه، فالحق فى هذا الأمر ما هو عليه المشهور من تحيض المستعجلة عن عاداتها بما يصدق عليه التعجيل بمجرد الرؤية كما فيمن ترى فى العادة نفسها.

الأمر الثالث: إذا تأخر الدم عن العادة بيوم أو يومين فالكلام فيه تارة يقع فى المراد منه و اخرى فى حكمه، اما الأول فقد فسر فى شرح النجاة تأخر الدم عن العادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٥

بيوم أو يومين برؤية الدم فى العادة لكن مع تأخره عن أولها باليوم أو اليومين، و قال:

لا- ما إذا تأخر حدوث الدم عن العادة بيوم أو يومين بمعنى تجاوز زمان العادة و طهارتها فيها مع مضى يوم أو يومين ثم ترى الدم بعد ذلك، إذ هذا الفرض أيضا حكمه حكم المبتدئة فى الحكم بتحيزها بمجرد رؤية الدم و عدمه على ما سيأتى، ثم قال و فى الحكم بتحيزها بمجرد رؤية الدم و عدمه قولان: أحدهما الحكم بالحيضية بمجرد الرؤية و لعل المشهور عليه ثم استدل له بوجوه أربعة- الى ان قال- و ثانيهما إلحاقها بالمبتدئة لأصالة عدم الحيض و ضعف ما تقرر من الوجوه للحكم بالحيضية الى آخر ما ذكره فى تضعيف الوجوه و المظنون خطائه فى هذا التفسير إذا التأخر عن أول العادة لا يخرج عن كونه فى العادة، و مع كونه فيها لا ينبغى الخلاف فى كونه حيضا بمجرد الرؤية لصدق قوله (كلما رأت المرأة فى أيام حيضها من صفرة أو غيره فهو من الحيض) على ما هو المعبر فى الاخبار المتقدمة فى الأمر الأول من هذه المسألة لا سيما مع غلبة التخلف عن أول العادة فى أكثر النساء بمثل اليوم و اليومين بالتقدم و التأخر، مع ان الظاهر كون التأخر عن العادة فى مقابل التقدم عليها، فالتقدم إذا كان على العادة بكون الرؤية قبلها بيوم أو يومين فالتأخر أيضا ينبغى ان يكون عن العادة بكون الرؤية بعد مضيها بيوم أو يومين لا بكون الرؤية فى العادة مع تأخرها عن أولها مع إمكان عدم تجاوز الدم عن العادة أيضا بانقطاعه فى آخر العادة، و بالجملة فهذا التفسير ليس بشيء و فسره فى المستمسك بان لم تره فى العادة و رأته متأخرا، و هذا هو الذى يظهر من مطاوى كلمات الشيخ الأكبر فى الطهارة و هو الصحيح، و لا إشكال فى الحكم فيه بالتحيز بمجرد الرؤية إذا كان الدم بصفة التميز، للإجماع المدعى عليه و الاخبار الدالة على التحيز بالصفات بناء على عمومها و عدم اختصاصها بما إذا كان الدوران بين الحيض و الاستحاضة و بان التأخر يزيد انبعاثا، و بان الاستفادة من تعليل الحكم بالتعجيل فى الموثق اناطة الحكم بمطلق التخلف و لو كان بالتأخير، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم إذا الإجماع المدعى قطعته مع الوجوه المذكورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٦

كافية فى الاطمئنان به، هذا إذا كان الدم مع التميز، و مع فقد، فالمشهور أيضا هو الحكم بمجرد التحيض، و قال الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة فى التحيز لما يحدث بعد العادة و جهان: من أولوية الحكم بالتحيز فيه عن الحكم به فى صورة التقدم، قال: لأن تأخره يزيد انبعاثا مع إمكان دعوى عدم القول بالفرق بين التقدم و التأخر، و قوة احتمال ان يستفاد من تعليل الحكم بالتعجيل فى الموثقة المتقدمة إناطة الحكم بمطلق التخلف، و من ان الأصل عدم الحيض و ضعف الوجوه المذكورة فى التحيض.

أقول: العمدة فى ذلك الاخبار المتقدمة فى الأمر الثانى المفصلة بين ما تراه قبل وقت الحيض و بعده بالحكم بتحيز الأول دون



الأخير، مضافا الى صحيح ابن مسلم وفيه عن المرأة ترى الصفرة في أيامها قال «لا تصلى حتى تنقضي أيامها و ان رأت الصفرة في غير أيامها توضع وتصلت» المقيد إطلاقه بغير من رأت الصفرة في غير أيامها في المتقدم على أيامها بالأخبار المتقدمة فيبقى من رأتها بعد أيامها تحت الحكم بعدم التحيض، وهذه الاخبار كما ترى ظاهرة في الحكم بعدم تحيض ما يحدث بعد العادة فاقدا للصفات و حملها على ما إذا رأت الدم في أيامها و تعدت عن أيامها بيوم أو يومين لا ما إذا حدث الدم بعد أيامها (كما في الطهارة، و قال بان بين المسئلتين بون واضح) لا يخلو عن الاشكال لمخالفته مع ظاهر تلك الاخبار مع لزوم التقييد حينئذ بما إذا تجاوز الدم عن العشرة من ابتداء رؤيته، ضرورة كون ما يتجاوز عن العادة حيضا إذا انقطع على العشرة كما سيأتي و لا يخفى إباء مثل قوله «و ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض» كما في صحيح ابى بصير المتقدم في الأمر الثاني، عن مثل هذا التقييد، و ان كان الظاهر من قوله «و ان كان بعد الحيض» هو الحيض الفعلي الا انه لا بد من حمله على بعد وقت الحيض بقرينه تقابله مع قوله «ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض» المراد منه قبل وقت الحيض قطعاً إذ لا يعقل التقدم على الحيض الفعلي المتأخر كما لا يخفى،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٧

و بالجملة فالمسألة في صورة تأخر حدوث الدم عن العادة مع كونه فاقدا للصفات لا يخلو عن الإشكال، فالأولى فيها رعاية الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة إلى مضي ثلاثة أيام و الله الهادي.

الأمر الرابع: وقع البحث في تحيض ما عدا ذات العادة الوقتية بمجرد الرؤية و المراد بما عداها هو ذات العادة العددية فقط و المبتدئة و المضطربة و الناسية و ذات العادة الوقتية إذا تقدم دمها على عاداتها أو تأخر عنها بكثير، و ينبغي ان يبحث عن كل واحدة من هؤلاء على حدة فنقول: اما ذات العادة العددية فقط: فالمعروف كونها كالمبتدئة، خلافا لظاهر الشرائع حيث قال ذات العادة تترك الصلاة و الصوم برؤية الدم إجماعاً، و لم يقيد بالوقتية، و إطلاق كلامه في ذات العادة ثم تعقيبه بدعوى الإجماع على معقده هو دعوى الإجماع على كون ذات العادة العددية فقط، مثل الوقتية، و لذا استأنس له في الجواهر بالإجماع المدعى في عبارته و بصدق اسم ذات العادة عليها. و بما دل على التحيض بمجرد الرؤية في معتادة الوقت لو رأتها قبل وقتها كالأخبار المتقدمة في الأمر الثاني من هذه المسألة، بتقريب انه لو كان المدار في التحيض بالرؤية على الوقت لما حكم في هذه الاخبار بالتحيض بمجرد الرؤية على من رأتها قبل الوقت و لا يخفى ما في الجميع، إذ الإجماع على كون ذات العادة العددية كالوقتية في التحيض بالرؤية قطعي العدم، مع ذهاب غير المحقق على خلافه و لم يعلم ذهابه إليه أيضا، إذ لعل مراده من ذات العادة في عباراته هو الوقتية و العددية أو الوقتية المحضه، و يكون ترك القيد مسامحة في العبارة كما تقع من كثير من المصنفين لا سيما في تصنيف المتون المبني على الاختصار، فليس في دعواه الإجماع استيناس على ما نسب اليه، مع انه لو صرح بالإجماع على ثبوت هذا الحكم في العددية المحضه لكان مردودا بالقطع بعدمه، و دعوى صدق العادة عليها لا يوجب إلحاقها بذات العادة الوقتية في هذا الحكم إذ لم يثبت هذا الحكم لذات العادة بعنوان انها ذات العادة حتى يدعى في صدقها على العددية المحضه، و التقريب الذي استأنس به عن الاخبار الدالة على التحيض بمجرد الرؤية

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٨

في معتادة الوقت لو تم لاقتضى المنع عن هذا الحكم في الوقتية إذا لم تر في الوقت لا إثباته في العددية المحضه بالأقوى إلحاق العددية المحضه بالمبتدئة لعدم مدخلية العدد في انضباط أيام العادة و وقتها، و اما المبتدئة سواء كانت بالمعنى الأخص و هي التي ابتدأت بالدم- بناء على ان تكون بكسر الدال بصيغة اسم الفاعل- أو التي ابتدأها الدم لو قرئت بفتح الدال على صيغة اسم المفعول، أو كانت بالمعنى الأعم و هي تلك التي ذكرت.

و المضطربة بالمعنى الأخص و هي التي تكرر منها الدم لكن لم تستقر لها عادة فقد اختلف في تحييضها بمجرد الرؤية على أقوال:

الأول: ما ذهب اليه الشيخ الأكبر في الطهارة وفاقا لجماعه من المتأخرين تبعاً لصاحب المدارك و اختاره صاحب الجواهر، و هو التحييض بالرؤية مع اتصاف الدم بصفات الحيض و انتظار مضي ثلاثة مع عدم اتصافه، و استدلوا له اما على التحييض بالرؤية في واجد الصفات، فبالاخبار الواردة في الأخذ بها، بناء على عدم اختصاصها بصورة التردد بين الحيض و الاستحاضة العرفية- أعنى الدم المتصل بأيام الحيض- و ان كان بعضها وقع في الجواب عن الدم المستمر الا انه لا يوجب اختصاص الجواب الواقع فيه بمورد السؤال فضلاً عما لم يكن في مقام الجواب، و خبر إسحاق بن عمار في الحبلى ترى الدم اليوم و اليومين؟ فقال «ان كان دماً عيباً فلا- تصلى ذينك اليومين و ان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين» بناء على عدم القول بالفصل بين الحامل و غيرها، و ظهوره في كون الحيض أقل من الثلاثة مع انه ليس كذلك لا يقدر في الاستدلال به للمقام، لما عرفت في الأمر الثاني من الأمور المذكورة في البحث عن إمكان اجتماع الحيض مع الحمل من احتمال ان يكون مع الحمل أقل من الثلاثة، للخبر المذكور و مساعده الاعتبار معه، لكن لم يحك القول به من احد من الأصحاب، مضافاً الى صحة التفكيك في الحجية في مدلول خبر واحد إذا اقتضاه الدليل كما قرر في الأصول، و مفهوم صحيحة ابن الحجاج عن الكاظم عن امرأة نفست فمكثت ثلاثين يوماً أو أكثر ثم طهرت و وصلت ثم رأت دماً أو صفرة؟ قال «ان كان صفرة فلتغتسل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٩

و لتصل و لا تمسك عن الصلاة» فإنها تدل بمفهومها على انه ان كان دماً تمسك عن الصلاة و يوضحه تركه الجواب عن الدم مع كونه مذكوراً في السؤال فإنه يشهد باجترائه في الجواب بالشرطية المذكورة، مع ان المروي في التهذيب التصريح بالمفهوم حيث زاد في آخره «فان كان دماً ليس بصفرة فلتمسك عن الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل» لكنه حينئذ يخرج عن مورد الكلام و هو المبتدئة لظهور قوله (ع) «أيام أقرائها في ذات العادة» و إطلاق صحيح ابن المغيرة عن الكاظم في امرأة نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوماً ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك؟ قال «تدع الصلاة لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس» و إطلاقه كما ترى يشمل المبتدئة و غيرها، و الظاهر من قوله «ثم رأت الدم» هو الدم في مقابل الصفرة بقربنه صحيح ابن الحجاج المتقدم الذي جعل فيه الدم في مقابل الصفرة في قوله «ثم رأت دماً أو صفرة» مع انه على تقدير عموم الدم و شموله للأصفر منه يكون الأصفر منه خارجاً بما سيجىء.

و اما التأييد ببناء العرف على التحييض و ترتيب آثار الحيض عند وجدان الدم بالصفات بمجرد سماع قول الشارع «فاعتزلوا النساء في المحيض و نحوه و الاستشهاد لما ذكرنا بتصديق غير واحدة من النساء للإمام عند بيان أوصاف الحيض» و قول بعضهم:

(و الله لو كان امرأة ما زاد على هذا) كما في الطهارة فلا يخلو عن شيء، لظهور كون بناء العرف في تصديق النساء في مورد العلم بالحيض، فلا يكون فيه تأييد و لا شهادة على المقام الذي هو مورد الحكم بالتحريض ظاهراً كما لا يخفى.

و استدلوا لوجوب الاستظهار و انتظار مضي الثلاثة بأصالة عدم الحيض بناء على عدم جريان قاعدة الإمكان في المقام لعدم استقرار الإمكان حسبما يأتي تفصيله عند البحث عن القاعدة.

فإن قلت: يمكن إحراز الاستقرار بأصالة بقاء الدم إلى الثلاثة، حيث انها أصل محرز يترتب عليها ما يترتب على العلم الوجداني ببقائه إلى الثلاثة قلت: صحة اجراء استصحاب بقاء الدم إلى الثلاثة متوقفه على القول بإجراء الاستصحاب في الأمر المستقبل بان يكون الشك في الحال و المشكوك في الاستقبال،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦٠

و هو ممنوع لانصراف اخبار الاستصحاب الى ما كان الشك في الحال و المشكوك في الماضى مثل الشك في بقاء الطهارة السابقة مثلا و أجاب الشيخ الأكبر عن هذا الإشكال بأن الأصل فيما نحن فيه هو عدم حدوث الزائد عما حدث لا أصالة بقاء الحادث، و صحه ما أفاده مبتنيه على لحاظ المتيقن الحادث شيئا و لحاظ المشكوك الزائد على الحادث شيئا مغايرا معه، و هو موجب للمنع عن اجراء الاستصحاب فى التدريجيات و هو مع كونه مخالفا لما ذهب إليه فى الأصول فاسد، لأن الأمر التدريجى المتصل أجزائه شىء واحد كالأمر القار، حيث ان الوحدة الاتصالية تساقق الوحدة الشخصية فاليوم الواحد من أوله الى آخره يوم واحد و كذا الشهر و السنة و غيرهما من التدريجيات، فلا مانع من إجراء أصالة بقاء الدم إلى الثلاثة من هذه الجهة، و ليس المورد مورد أصالة عدم حدوث الزائد عما حدث أصلا، ثم قال: و لو ثبت بحكم الأصل بقائه إلى الثلاثة لم يحتج إلى قاعدة الإمكان للاتفاق من الطرفين على ان الدم المستمر إلى ثلاثة حيض، و أورد عليه فى المستمسك بأنه لم يظهر الوجه فى عدم الحاجة الى القاعدة على تقدير جريان الأصل المذكور، كيف و الإجماع المذكور عين الإجماع على القاعدة، أقول: لعل الوجه فى عدم الحاجة الى القاعدة ظاهر حيث ان الشك فى حيضية دم المبتدئة ناش عن الشك فى انقطاع الدم قبل الثلاثة أو استمراره إليها بحيث لو علم باستمراره لحصل العلم بحيضيته، و مع جريان أصالة البقاء إلى الثلاثة يحصل العلم بالتعبدى باستمراره فيترتب عليه الأثر من الجرى العملى على بقائه، كما لو علم به وجدانا و هذا مما لا ربط له بقاعدة الإمكان، بل انما هو لمكان الإجماع القطعى فى لسان غير واحد من الأساطين على ان الثلاثة المتواليه حيض بلا اشكال.

و استدلووا أيضا بما دل على انها ان رأت الصفرة فى غير أيامها توضحأت وصلت، لكن الانصاف انصرافه عن المبتدئة و انما هو فيمن له عادة فرأت الصفرة فى غيرها، و بمفهوم قوله «و إذا رأت المرأة الدم فى أيام حيضها تركت الصلاة» و هذا فى عدم الدلالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦١

على عدم تحيض المبتدئة بمجرد الرؤية عند فقد الصفات أظهر، اللهم الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل بين المبتدئة و ما تراه المعتادة فى غير وقتها كما فى الطهارة، و مع ذلك لا يتم الاستدلال به الا بعد تقييده بما إذا كان الدم فاقدا للصفات، و بمفهوم خبر إسحاق بن عمار الوارد فى الحبلى لو لم نقل بانصرافه عن المبتدئة لندرة الحمل ممن لم يبتدئها الدم أصلا، بمنطوق صحيح ابن الحجاج المتقدم، و دعوى انصرافه عن المبتدئة أظهر، حيث ان السؤال فيه عن نفست فمكثت ثلاثين يوما أو أكثر ثم طهرت ثم رأت دما أو صفرة- إلخ- و هذا لا يتحقق فى المبتدئة قطعا و عندى ان التمسك بهذه الاخبار لا يجدى فى إثبات هذا المطلوب- اعنى الحكم بعدم تحيض المبتدئة بمجرد الرؤية عند فقد دمها للصفات- نعم لا- بأس بالتمسك بمفهوم صحيح حفص عن الصادق (ع) «ان دم الحيض حار عيبط اسود له دفع و حرارة و دم الاستحاضة اصفر بارد فإذا كان للدم حرارة و دفع و سواد فلتدع الصلاة» فإنه بمفهومه يدل على ان ما لم يكن فيه الصفات لا تدع به الصلاة، هذا تمام الكلام فى القول الأول.

القول الثانى: هو القول بالتحيض بالرؤية مطلقا و ان كان صفرة، و حكى عن المبسوط و المهذب و الوسيلة و الجامع و جملة من كتب العلامة و الذكرى و الروضة و نسبه فى محكى كشف الالتباس إلى الأشهر و فى محكى الرياض إلى الشهرة، و استدلووا له بقاعدة الإمكان كما استدل به العلامة فى المحكى عن المنتهى و المختلف، و باخبار الصفات بناء على عدم القول بالفصل بين كون المرئى متصفا بالصفات أو غير متصف به و بإطلاق الأخبار الدالة على ترك الصوم بمجرد الرؤية كقول الباقر (ع) فى الموثق و قد سئل عن المرأة التى ترى الدم فى النهار فى شهر رمضان غدوة أو عند ارتفاع النهار أو الزوال قال «تفطر» و فى خبر آخر عنه كذلك. و فى آخره «انما فطرها من الدم» و فى ثالث «أى ساعة ترى الدم فهى تفطر الصائمة» و بموثق سماعه عن الجارية البكر أول ما تحيض تقعد فى الشهر يومين و فى الشهر ثلاثة يختلط عليها لا يكون طمئتها فى الشهر عدة أيام سواء؟ قال

(ع) «فلها ان تجلس و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦٢

لم يجر العشرة فإذا اتفق شهران عدة أيام سواء فتلك أيامها» و موثق ابن بكير عن الصادق (ع) «إذا رأت المرأة الدم فى أول حيضها و استمر الدم تركت الصلاة العشرة أيام» و موثقة الأخر فى الجارية «أول ما تحيض يدفع عليه الدم فتكون مستحاضة إنها تنتظر بالصلاة فلا تصلى حتى يمضى أكثر ما يكون من الحيض فإذا مضى ذلك و هو عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضة» و الانصاف عدم حصول الاطمئنان بشىء مما ذكر، اما قاعدة الإمكان فلما عرفت بما فى الاستدلال بها (فى الاستدلال للقول الأول على وجوب الانتظار فى فاقد الصفات) و اما اخبار الصفات فلكون الاستدلال بها مبنيا على دعوى عدم الفصل بين الواجد للصفات و الفاقد لها، و هى ممنوعة، بل عن العلامة فى المنتهى و المختلف دعوى اختصاص النزاع بالدم المتصف بالصفات و ان الدم الفاقد خارج عن محل النزاع، و انما الحكم فيه عدم التحيض بمجرد الرؤية و به صرح صاحب المدارك أيضا، و معه كيف يمكن دعوى عدم القول بالفصل بين الجامع و الفاقد، مع انه على تقدير تسليمها فليس للقول بالتحيض بمجرد الرؤية فى الواجد ثم إلحاق الفاقد به، ترجيح على عكسه- اعنى القول بوجوب التربص على الفاقد ثم إلحاق الواجد به- لأن فى اخبار الصفات دالتين و هما دلالتها على التحيض فى واجد الصفات و دلالتها على نفي التحيض فى فاقدها، فلا بد من رفع اليد عن أحدهما و ليس ترجيح الاولى على الثانية أولى من عكسه و مع التكافؤ يجب الرجوع الى قواعد اخرى، فيسقط اخبار الصفات عن صحة الاستدلال بها.

و اما الاستدلال بإطلاق الأخبار الدالة على ترك الصوم بمجرد الرؤية فلا يخلو عن الغرابة، كيف و المستظهر منها هو مفطرية الحيض للصوم كيف ما اتفق فى أثناء النهار غدوا و عشيا، و لا ربط له بالتحيض بمجرد الرؤية عند الشك فى كون الدم حيضا، و ينادى على ذلك قوله (ع) فى خبر منها «فهى تقطر الصائمة إذا طمئت» و اما موثق سماعه فهى ظاهرة فى كون الجارية عارفة بكون دمها حيضا الا انه لما لا ينضب عدد أيامها لا تعرف مقدار حيضها و ما يلزم عليها من ترك الصلاة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦٣

فأجاب (ع) بأنها تدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يتجاوز العشرة، و اما موثق ابن بكير فهو على خلاف المطلوب المستدل أدل، حيث انه اشترط فيه استمرار الدم لترك الصلاة و كذا موثقة الأخر فإنه أجنبي عن الدلالة على هذا المطلوب، بل هو فى الجارية التى تحيض و تستمر بها الدم، لا التى تشك فى تحيضها و يحكم عليها بالحيض برؤية الدم، و كيف كان فهذا القول ساقط القول الثالث: هو القول بالانتظار الى مضى الثلاثة مطلقا و لو فيما كان الدم بصفة الحيض، و حكى عن الكافى و ابن الجنيد و علم الهدى و سلالر و السرائر و المعبر و التذكرة و جامع المقاصد، و استدلوها له بأصالة عدم الحيض الحاكمة بنفيه عما شك فى حيضيته، و أصالة بقاء التكليف بالعبادات و سائر التكاليف المشترطة فيها الطهارة عن حدث الحيض الثابتة قبل رؤيتها لهذا الدم و قاعدة الاشتغال بالتكاليف مع عدم العلم بالخروج عنها، و ذلك لضعف أدلة القولين الأولين، لأن العمدة منها ما تمسك به من اخبار الصفات و هى لا- يكفى فى إثبات قول الأول فضلا عن القول الثانى المتوقف إثباته بها على دعوى عدم القول بالفصل بين الواجد و الفاقد، و ذلك لاختصاصها بما إذ اشتبه الدم بالاستحاضة فى مستمرة الدم، فلا يشمل المبتدئة و نحوها من فاقد الصفات أقول: و هذا هو العمدة فى المقام إذ الإنصاف انه ليس للقول الأول دليل إلا أخبار الصفات، فمع اختصاصها بالمستمرة الدم لا يكون دليل على تحيض المبتدئة بالرؤية و لو كان دمها واجدا للصفات، و يلزم على الفقيه التدبر فيها و إعطاء النظر حقه فى ملاحظتها، فان أذعن بعمومها و شمولها للمبتدئة فيقول بالقول الأول، و لا سبيل لتوهم إثبات القول الثانى بها بدعوى عدم القول بالفصل، و ان أذعن باختصاصها بالمستمرة فلا بد من التزامه بالقول الثالث، إذ لا دليل على القول

بالتحيز بالرؤية في واجد الصفات سواها، و ان تردد في ذلك و صار متحيرا يجب عليه الذهاب الى القول الرابع، و هو الاحتياط مطلقا حتى في واجد الصفات كما حكى عن البيان من اعتبار مضي الثلاثة بالنسبة إلى الأفعال فتأتى بالعبادات إلى الثلاثة، و اعتبار رؤية الدم بالنسبة إلى التروك فترك ما يحرم على الحائض من حين الرؤية، و هذا بالنسبة إلى التروك مما لا اشكال فيه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦٤

و اما بالنسبة إلى الأفعال فكذلك ان كانت حرمتها عليها تشريعية، و اما لو كانت ذاتية و كانت الصلاة و الصوم عليها حراما ذاتيا فيشكل الاحتياط فيها لدورانها حينئذ بين الحرمه و الوجوب، و الله العاصم. هذا تمام الكلام في المبتدئه و اما المضطربة بأى معنى من معنيه- اعنى من تكرر منها الدم مع الاختلاف و عدم حصول عادة لها أو هي مع من كانت لها عادة فصارت ناسية- فالظاهر ان حكمها في التحيز بالرؤية حكم المبتدئه فيجىء فيها الأقوال و تكون المختار منها فيها هو المختار في المبتدئه، خلافا لما عن البيان و الدروس حيث جعل تحيضها بما تظن انه حيض و ان قيل بالتربص في المبتدئه و هو ضعيف، لعدم الفارق بينهما مع انه ليس دليل على اعتبار ظنها و جواز عملها به و اما ذات العادة التي تقدم دمها على عاداتها أو تأخر عنها بما لا يتسامح فيه كعشرين يوما مثلا- فالظاهر انها أيضا كالمبتدئه، لكن الشيخ الأكبر (قده) مع ذهابه في الطهارة إلى القول الأول- أعنى التفصيل بين واجد الصفات و فاقده بالتحيز بالرؤية في الأول و وجوب انتظار الثلاثة في الثاني- احتاط في إلحاقها بالمبتدئه، و قال بالاحتياط فيها مطلقا في صورتى التقدم و التأخر بما لا يعتاد، و كأنه لا وجه له و كيف كان ففي كل مورد تحتاط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة إلى ثلاثة أيام فإن رأت ثلاث أو أزيد تجعلها حيضا اتفاقا، كما في غير واحد من العبارات و صرح بها الشيخ الأكبر (قده) في المبتدئه في الطهارة، و يدل عليه من النصوص صحيح يونس بن يعقوب المرأة ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة قال (ع) «تدع الصلاة» و صحيح بن سنان عن الحبلبي ترى الدم ثلاثة أو أربعة تترك الصلاة؟ قال (ع) «نعم ان الحبلبي ربما قذفت بالدم» و هذا الإجماع و النص كاف في الحكم بالتحيز بعد مضي الثلاثة و لو لم يتم قاعدة الإمكان كما تقدم، و منه يظهر أيضا انها لو علمت باستمرار الدم ثلاثة أيام يجب عليها ترك العبادة بمجرد الرؤية و لو كان دمها فاقدًا للصفات، فان تبين الخلاف تقضى ما تركته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦٥

و من جميع ما ذكرناه من الأقوال و مستنداتها ظهر مختار المصنف (قده) في المتن و انه مع واجدية الدم للصفات يقول بالتحيز بمجرد الرؤية، كما عليه المتأخرين، و مع فاقديته لها يحتاط بالجمع بين تروك الحائض و أفعال المستحاضة، و وجه الأول هو ما تقدم في دليل القول الأول، و وجه الثاني هو تصادم أدلة القولين عنده و تحيره في ذلك، و عندنا الاحتياط في الأول أيضا مما لا ينبغي تركه

### [مسألة (١٦): صاحبة العادة المستقرة في الوقت و العدد]

مسألة (١٦): صاحبة العادة المستقرة في الوقت و العدد إذا رأت العدد في غير وقتها و لم تره في الوقت تجعله حيضا سواء كان قبل الوقت أو بعده

إذا كانت للمرأة عادة مستقرة وقتا و عددا فرأت ذلك العدد متقدما على ذلك الوقت أو متأخرا عنه، فالكلام فيها يقع تارة في أصل تحيضها في غير وقتها، و اخرى في وقت تحيضها و انها هل هي تتحيز بمجرد رؤية الدم أو يجب عليها التربص إلى ثلاثة أيام، و الكلام في المرحلة الثانية قد تقدم في المسألة السابقة و انما البحث في هذه المسألة في المرحلة الاولى، و لا إشكال في

أصل تحيضها في الوقت الذي ترى فيه الدم سواء كان قبل وقتها أو بعدها، و سواء كانت القبليّة أو البعديّة بمقدار يتسامح فيها كالיום و اليومين أولاً، كعشرين يوماً مثلاً، و يدل عليه بعد الاتفاق المدعى عليه كما عن كشف اللثام و قاعدة الإمكان بعض النصوص المتقدمة، كقوله (ع) عن المرأة ترى الصفرة فقال (ع) «ما كان قبل الحيض فهو من الحيض» و قوله (ع) في خبر آخر عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها؟ قال (ع) «فلتدع الصلاة فإنه ربما يعجل بها الوقت» و بالجملة فلا ينبغي الريب في ذلك الحكم، لكن المحكى عن المبسوط انه لو تأخر عن العادة بأكثر من عشرة أيام لم يحكم بحيضته، و هو ضعيف أو محمول على عدم التحيض بمجرد الرؤية- اعنى المرحلة الثانية التي تقدم الكلام فيها

### [مسألة (١٧): إذا رأت قبل العادة و فيها و لم يتجاوز المجموع عن العشرة]

مسألة (١٧): إذا رأت قبل العادة و فيها و لم يتجاوز المجموع عن العشرة جعلت المجموع حيضاً و كذا إذا رأت في العادة و بعدها و لم يتجاوز عن العشرة أو رأت قبلها و فيها و بعدها و ان تجاوز عن العشرة في الصور المذكورة فالحيض أيام العادة فقط و البقية استحاضة  
في هذه المسألة أمور:

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦٦

الأول: إذا رأت المرأة قبل العادة و فيها و لم يتجاوز المجموع عن العشرة يكون مجموع ما رآته قبل العادة و فيها حيضاً، و قد ادعى عليه الاتفاق في محكى المنتهى، و قال في الجواهر بلا- خلاف معتد به أجده، و في مصباح الفقيه بلا- خلاف فيه على الظاهر، و يدل عليه من النصوص الأخبار المتقدمة في الأمر الثاني من الأمور المذكورة في المسألة الخامسة عشر الأمر الثاني لو رآته في العادة و بعدها و لم يتجاوز عن العشرة فالجميع حيض اما ما رآته في العادة فلكون العادة طريقاً الى الحيض بالإجماع و النص، و اما ما رآته بعد العادة فللإجماع على حيضه ما تراه بين الثلاثة و العشرة إذا انقطع عليها، و لا ينافيه الا ما ورد من ان الصفرة بعد الحيض ليست من الحيض، و ما دل على ان ما بعد أيام الاستظهار استحاضة، بناء على انتهاء مدة الاستظهار قبل العشرة، لكن الأول محمول على الصفرة التي لم تكن مسبوقة بالحيض، أو على ما تكون بعد العشرة و الثاني محمول على كون ما بعد أيام الاستظهار استحاضة عند التجاوز عن العشرة لا مع الانقطاع عليها.

الأمر الثالث: لو رآته قبل العادة و فيها و بعدها و لم يتجاوز عن العشرة فالجميع حيض للإجماع المتقدم في الأمرين السابقين، و قد أسند الخلاف في ذلك في الجواهر الى ابي حنيفة و قال بأنه قصر الحيض بالعادة و هو ضعيف الأمر الرابع: لو تجاوز الدم عن العشرة في الصور المذكورة فالحيض هو أيام العادة فقط و البقية استحاضة و في الجواهر لإطلاق الأدلة في الرجوع الى العادة، و في مصباح الفقيه بلا إشكال في شيء من هذه الفروع أقول و سيأتي تفصيل الكلام فيه في الفصل المعقود في حكم تجاوز الدم عن العشرة.

### [مسألة (١٨): إذا رأت ثلاثة أيام متواليات و انقطع]

مسألة (١٨): إذا رأت ثلاثة أيام متواليات و انقطع ثم رأت ثلاثة أيام أو أزيد فإن كان مجموع الدمين و النقاء المتخلل لا يزيد عن عشرة كان الطرفان حيضاً و في النقاء المتخلل تحنط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة و ان تجاوز المجموع عن العشرة فإن كان أحدهما في أيام العادة دون الآخر جعلت ما في العادة حيضاً، و ان لم يكن واحد منهما في العادة فتجعل الحيض

ما كان منهما واجدا للصفات و ان كانا متساويتين فى الصفات فالأحوط جعل أولهما حيضا، و ان كان الأقوى التخيير، و ان كان بعض أحدهما فى العادة دون الآخر جعلت ما بعضه فى العادة حيضا، و ان كان بعض كل واحد منهما فى العادة فإن كان ما فى الطرف الأول من العادة ثلاثة أيام أو أزيد جعلت الطرفين من العادة حيضا و تحتاط فى النقاء المتخلل، و ما قبل الطرف الأول و ما بعد- الطرف الثانى استحاضة و ان كان ما فى العادة فى الطرف الأول أقل من ثلاثة تحتاط فى جميع أيام الدمين و النقاء بالجمع بين الوظيفتين فى هذه المسألة أمور:

الأول: إذا رأت المرأة ثلاثة أيام متواليات و انقطع ثم رأت ثلاثة أيام مثلا و كان زمان مجموع الدمين مع النقاء المتخلل بينهما لا يزيد عن عشرة فلا اشكال و لا خلاف فى ان الدمين الواقعين فى طرفى النقاء المتخلل حيض، و قد صرح غير واحد بالإجماع عليه قال فى الجواهر من غير فرق فى الدم بين الجامع و غيره، و لا- فى المرأة بين ذات العادة و غيرها انتهى، و يدل عليه بعد الإجماع الخبر المروى عن الباقر (ع) و فيه «إذا رأت المرأة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الأولى و ان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة» و الاشكال عليه كما فى المستمسك بأنه يدل على كون الدم المفروغ حيضيته إذا كان فى العشرة ملحقا بالحيض الأول، و لا دلالة فيه فى تحيض كلما كان من الدم الثانى فى العشرة مردود بأن إلحاقه بالحيض الأول دليل على حيضيته إذ ليس فى العشرة دمان فى المرة الثانية كان أحدهما حيضا و الأخر غير حيض و كان حكم الحيض فيه إلحاقه بالحيض، و ذلك لكون الكلام فى عدم تجاوز الدم عن العشرة و انقطاعه عليها و معه فالدم الثانى الواقع بعد النقاء المتخلل اما حيض أو ليس بحيض، و ليس مما كان حيضا فى حالة و لا- يكون حيضا فى حالة اخرى، فالحكم بإلحاق مثله بالحيض الأول حكم بحيضيته كما لا يخفى، و بالجملة فهذا الاستدلال لا غبار عليه كما لا خلاف فيه الا ما يحكى عن صاحب المدارك فى كليته حيث توقف فيها فيما إذا كان الدم الثانى اصفر و الدم الأول أحمر لما ورد من ان الصفرة بعد أيام الحيض ليست حيضا،

و فيه انه بعد الإجماع على حيضية ما كان تراه فى العشرة، و دلالة ما دل على ان ما تراه فى العشرة فهو من الحيضة الأولى لا بد من تأويل ما ورد من ان الصفرة بعد أيام الحيض ليست حيضا على وجه لا ينافى الحكم المذكور و أحسن محامله ما قيل بكون المراد من أيام الحيض هى العشرة التى يمكن ان تكون الدم فيها حيضا فيصير المنفى عنه الحيضية هى الصفرة التى تراها بعد العشرة، و يدل على صحة هذا التأويل ما فى مرسله يونس حيث انه بعد التصريح فيه بقوله «و كلما رأت المرأة فى أيام حيضها من صفرة أو حمرة فهو من الحيض» يقول «و كلما رآته بعد أيام حيضها فليس من الحيض» و ربما يستشكل فى الحكم المذكور بما تراه فى العشرة بعد عاداتها كما إذا كانت رأت الدم فى أيام عاداتها و كانت خمسة مثلا فانقطع عنها الدم ثلاثة ثم رأت يومين و انقطع على العشرة و لو كان الدم الثانى جامعا للصفات، و ذلك لما دل على ان أيام العادة هو الحيض، و هذا أيضا مردود بان ما دل على تحيض ما كان من الدم فى أيام العادة لا ينفى تحيض ما يقع من الدم بعد العادة فى العشرة حتى ينافى مع ما دل على تحيضه، و الحاصل ان هذه الإشكالات تشكيك فى مقابل ما ثبت بالدليل قطعا، هذا كله حكم الدمين الواقعين فى طرفى النقاء و اما حكم النقاء الواقع بينهما فقد تقدم حكمه مستوفى فى المسألة السابعة و انه محكوم بحكم الحيض، خلافا لصريح صاحب الحدائق، و قد تقدم مع ما فيه، و المصنف (قده) احتاط هناك فى النقاء بين الدمين كما احتاط فى المسألة السابقة أيضا، و لكنه قال هنا فى النقاء المتخلل تحتاط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة مع ان الأمر عنده يتردد بين الحيض و الطهر لا بينه و بين الاستحاضة، و لعل مراده (قده) بأعمال المستحاضة هو الإتيان بالعبادات، لا الإتيان بكل ما يأتى

به المستحاضة، و لعل هذا ظاهر.

الأمر الثاني: لو تجاوز الدم عن العشرة في الفرض المتقدم بأن رأت الدم خمسا مثلا و انقطع عنها يومان ثم رأت خمسا آخر فان كان احد الدمين في أيام العادة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦٩

دون الآخر جعلت ما في العادة حيضا و الآخر استحاضة سواء كان الواقع في أيام العادة هو الدم الأول أو كان هو الدم الأخير، و سواء كان بصفة الحيض و الآخر بصفة الاستحاضة أو كان بالعكس، أو كانا كلاهما جامعا للصفة أو فاقد لها، و هذا الحكم فيما إذا كان ما في العادة جامعا لصفات الحيض و ما في غيرها فاقد لها مما لا ارتياب فيه، و عليه الإجماع بل هو كذلك فيما إذا كان ما في العادة أيضا فاقدًا للصفات، مثل ما في غيرها انما الكلام فيما إذا كان ما في العادة فاقدًا للصفات و ما في غيرها واجدا لها ففي تقديم ما في العادة حينئذ مطلقا أو تقديم الصفات أو التخيير بينهما أو تقديم العادة إذا كان حصولها بالأخذ و الانقطاع و تقديم الصفات عليها إذا كان حصول العادة بالصفات أقوال:

المشهور كما في الجواهر نقلا و تحصيلا هو الأول، و استدلوا له بعموم ما دل على وجوب رجوع المستحاضة إلى عاداتها، و ما ورد من ان الصفرة و الكدرة في أيام الحيض حيض المشعر بان الصفة لا تكون منظورة مع العادة و في المرسل الطويلة انها لو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفة لون الدم، لأن السنة في الحيض ان تكون الصفرة و الكدرة فما فوقها في أيام الحيض إذا عرفت، حيضا إذا كانت الأيام معلومة فإذا جهلت الأيام و عددها احتاجت الى النظر حينئذ إلى إقبال الدم و إدباره و تغير لونه و بموثق إسحاق بن جرير، و فيه دخلت امرأة على الصادق (ع) فقالت له ما تقول في امرأة تحيض فتجوز أيام حيضها؟ قال (ع) «ان كان أيام حيضها دون عشرة أيام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة» قالت فان الدم يستمر بها الشهر و الشهرين و الثلاثة كيف تصنع بالصلاة؟ قال «تجلس أيام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين» قالت له ان أيام حيضها تختلف عليها و كان يتقدم الحيض اليوم و اليومين و الثلاثة و يتأخر مثل ذلك فما علمها به؟ قال (ع) «دم الحيض ليس به خفاء و هو دم حار تجد له حرقة و دم الاستحاضة دم فاسد بارد» و لا يخفى ظهور ما في هذين الخبرين (أعنى المرسله و موثق إسحاق) في تقديم العادة على الصفات و عدم النظر الى الصفات معها، فبهما يخصص عموم ما دل على الرجوع الى الصفات فلا يبقى له عموم يعارض عمومات ما يدل على الرجوع الى العادة،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٠

مع انه على تقدير عدم تقييد عموم ما دل على الرجوع الى الصفات و تسليم استقرار التعارض بينه و بين ما يدل على الرجوع الى العادة يقدم الأخير لرجحانه بالشهرة العظيمة و مع الغض عن ذلك أيضا يحمل ما يدل على الرجوع الى الصفات على غير ذات العادة لأقوائية العادة المستكشفة من تقديمها على الصفات في المستمرة الدم كما سيأتى و بالجملة فالأقوى ما عليه المشهور خلافا لما يحكى عن الشيخ في النهاية و المبسوط من تقديم التميز، بل ادعى في الخلاف إجماع الفرقة على تقديم اعتبار صفة الدم على العادة، لكنه قال بعد ذلك في المبسوط و الخلاف انه لو قيل بتقديم العادة مطلقا لكان قويا، و يستدل له بعموم ما ورد من اخبار التميز و رجحانه على اخبار العادة و بالإجماع المحكى عن الخلاف و لا يخفى ما فيه من الوهن بعد ما عرفت من تقييد اخبار الصفات بصورة عدم العادة و عدم الشاهد على رجحانه على تقدير الغض عن تقييده، و وهن إجماع الخلاف بمخالفة الشيخ (قده) نفسه معه في ما حكى عنه المبسوط و الخلاف هذا.



مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ٤، ص: ٤٧٠

و المحكى عن الوسيلة هو التخيير بين جعل الحيض فى أيام العادة أو فى أيام التميز، و لعل مستنده هو الجمع بين العمل بالعمومين، و لا- يخفى ما فيه من الضعف، فإنه مضافا الى ما فيه من كونه فرع بقاء العموم من الطرفين و تكافؤهما، و قد عرفت عدمه بدعوى تقييد ما دل على الرجوع بالصفات بعدم تحقق العادة أولا، و ترجيح الأخذ بما دل على الرجوع الى العادة بتأييده بالشهرة العظيمة ثانيا، يكون الحكم فى تعارض العموم من وجه هو التساقت و الرجوع الى الدليل الأخر من الأمانة أو الأصل، و مع الغض عن ذلك يكون اللانزم هو التخيير بالأخذ بأحد العامين و الفتوى بما اختاره تعيينا الذى هو التخيير فى المسألة الأصولية، لا الفتوى بالتخيير الذى هو التخيير فى المسألة الفرعية و المحكى عن جامع المقاصد هو التفصيل بين العادة الوجودية الحاصلة من الأخذ و الانقطاع، و بين العادة الحاصلة من التميز بتقديم العادة فى الأول على التميز

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧١

و تقديم التميز عليها فى الأخير، و المحكى عنه فى الاستدلال له بأن العادة الحاصلة من التميز لو قدمت عليه عند معارضتهما لزم زيادة الفرع على الأصل، لأن أصل الاعتياد حصل من الصفة فلا يبلغ مرتبة تقدم عليها مع الخلو عنها، و ما ذكره (قده) لا يخلو عن الوجه كما اعترف به فى الجواهر، و ان أورد عليه بأنه مجرد اعتبار لا يعول عليه بعد القول بثبوت العادة به شرعا، اللهم الا ان يستشكل بثبوتها به الا ما قام الدليل على ثبوتها به و هو الإجماع، و القدر المسلم منه هو فيما إذا لم يعارضها تميز، و اما معه فهو غير ثابت كما حكى عن شارح الروض و كاشف اللثام أيضا التوقف فى تقديم العادة الحاصلة من التميز على التميز هذا، و المحكى عن القواعد هو تقديم الدم المتقدم على المتأخر و لو كان المتأخر فى العادة بالصفة و سيأتى وجهه، هذا كله حكم ما إذا كان احد الدمين فى العادة و الأخر فى غيرها و ان لم يكن واحد منهما فى العادة، فإن كان أحدهما واجد الصفات دون الأخر فتجعل الواحد حيضا و الفاقد استحاضة، و عدم تصادف شىء من الدمين مع العادة اما يكون لأجل عدم العادة لها أصلا، بأن كانت مضطربة أو كانت العادة بياضا، و ان كان الدمان سابقا عليها كما إذا كانت عاداتها خمسة فى أول الشهر ثم اتفق الرؤية من يوم السادس عشر من الشهر الذى قبله الى عشرين منه و نقت من يوم الحادى و العشرين منه الى يوم الخامس و العشرين ثم رأت من يوم السادس و العشرين الى آخر الشهر فالدمان الواقعان فى طرفى النقاء المتخلل مع ذاك النقاء لا يصادف أيام عاداتها و مجموعهما مع النقاء لا يمكن ان يكون حيضا لتجاوزه عن العشرة، و كل واحد من الدمين صالح لان يكون حيضا أو كان الدمان مع النقاء المتخلل بينهما بعد العادة كما إذا كانت العادة خمسة أيام فى أول الشهر و لم تر فيها الدم فرأت من يوم السادس منه الى العاشر و نقت من يوم الحادى عشر الى يوم الخامس عشر ثم رأت من السادس عشر الى عشرين، أو كان الدمان سابقا و لاحقا على العادة و كانت العادة متخللة بينهما بياضا، كما إذا رأت من كانت عاداتها خمسة من أول الشهر خمسة قبلها فنقت من أول العادة إلى آخرها ثم رأت من يوم السادس من الشهر الى العاشر منه ففى جميع هذه الصور لم يكن شىء من الدمين فى العادة كما لا يخفى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٢

و كيف كان فان كان أحدهما واجدا للصفات دون الأخر ففى جعل الحيض ما كان واجدا منهما للصفات و لو كان لاحقا كما صرح به فى المتن، و عن كشف اللثام انه ربما لم يكن الأول حيضا إذا لم يصادف العادة أو التميز أو جعل الأول منهما حيضا و لو كان فاقدا و الثانى جامعا كما هو ظاهر الجواهر و افتى به فى النجاة، و نسبه فى الجواهر الى ظاهر الأصحاب بل داخل فى معقد إجماعهم على استحاضية الدم الثانى.

حيث لا يمكن ان يكون من الحيضة الأولى لكونه بعد العشرة من ابتداء رؤية الدم الأول، و لا من حيضة مستقبله لعدم الفصل بين ابتداء رؤيته و بين انقطاع الدم الأول بأقل الطهر فلا بد من ان تكون استحاضة.

و استدل له مضافا الى ذلك بخبر صفوان بن يحيى عن الكاظم (ع) و فيه: إذا مكثت المرأة عشرة أيام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة أيام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك تمسك عن الصلاة؟ قال «لا، هذه مستحاضة» و يستدل للأول باخبار الصفات بناء على ظهورها فى كون التميز طريقا إلى إثبات الحيض و اماره له مطلقا، و لو فى غير مستمرة الدم فتدل على تحيض ما كان واجدا لها و لو كان متأخرا عن الفاقد منهما و هذا لا يخلو عن المنع، لمنع إطلاق أخبار الصفات و المتيقن منها اعتبار الصفات فى صورة استمرار الدم. و عليه فالقول بتعين الدم الأول فى الحيضية لا يخلو عن الوجه، و ان كان فاقدا للصفات مع كون الدم الثانى واجدا له هذا، و ان كان الدمان متساويين فى الصفات بان كانا معا واجدين أو فاقدين لها فى التخيير بين وضع الحيض فى الأول أو الثانى أو تعين وضعه فى الأول وجهان من تساويهما فى ذلك و انتفاء المرجح لأحدهما على الآخر من عادة أو تميز، و تساويهما فى قاعدة الإمكان، و من كون الأول مساعدا مع ما تقتضيه الجبلة، و يؤيده ما فى خبر ابن بكير «عدت من أول ما رأت الدم الأول و الثانى عشرة أيام ثم هى مستحاضة» و مرسل يونس «ان عليها أول ما ترى الدم و يجوز كونه حيضا ان تتحيض به» و هذان الخبران و ان كانا فى المستمرة الا- انه يمكن التأييد بما فى المقام و التحقيق ان يقال ان فى فرض الكلام: اعنى ما إذا رأت مثلا ثلاثة أيام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٣

متواليات و انقطع ثم رأت ثلاثة أيام أو أزيد مع تجاوز المجموع عن العشرة و كون الدمين متساويين فى الصفات لا محالة يعلم بان احد الدمين لا يكون حيضا، و ذلك من جهة العلم باستحالة كونهما معا حيضا فحينئذ إما يعلم بكون أحدهما حيضا أو لا؟ بل يحتمل ان لا- يكونا معا حيضا، و مع العلم الإجمالى بحيضية أحدهما يعامل معاملة المعلوم بالإجمال فيجب فى كل واحد منهما الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة بناء على ما هو التحقيق من عدم الفرق فى تنجز المعلوم بالإجمال بين كونه فى الأطراف القارة أو التدريجية حسبما ما حقق فى الأصول و مع عدم العلم بحيضية أحدهما إجمالا فقد يقال بصحة البناء على عدم حيضية كل واحد منهما، لعدم الدليل على حيضية واحد منهما رأسا، اما إذا كان الدمان متساويين فى فقد الصفات فلعدم المقتضى للحيضية فى واحد منهما حينئذ إلا قاعدة الإمكان، و هى تسقط بمعارضة الجارية منها فى كل واحد منها مع الجارية منها فى الدم الأخر، فيصير كل منهما مشكوك الحيضية فيجرى فيه الأصل، و إذا كانا متساويين فى وجدان الصفات فالتمييز و ان كان طريقا الى الحيض لكن العلم بعدم حيضية أحدهما يوجب تكاذب الطريقين فيما يحكيان عنه إذ طريقه صفة كل دم من الدمين كما تدل على حيضته تدل على عدم حيضية الدم الأخر، فيكون كل واحد من الدمين مما قد قام- الطريق على حيضته و عدمها، و حيث لا مرجح يسقط كل منهما عن الطريقة. فلا بد من الرجوع الى الأصل الجارى فى كل واحد منهما عند الشك فى كونه حيضا أو استحاضة و هو الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة و لا يخفى ما فيه، اما- أولا- فلان قاعدة الإمكان الجارية فى الدم الأول لا يعارض مع القاعدة الجارية فى الدم الثانى و لو علم حين رؤية الدم الأول بأنه يحدث الدم الثانى فى زمانه الا انه لا يكون المانع عن حيضية الدم الأول حين وجوده موجودا، إذ المانع عنه هو وجود الدم الثانى و المفروض انه معدوم حين وجود الدم الأول فيحكم على الدم الأول بكونه حيضا، و هذا بخلاف الدم الثانى، فإن وجود الدم الأول و تحيضه مانع عن حيضية الدم الثانى فيكون الدم الثانى خارجا عن مجرى القاعدة بالتخصص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٤

لوجود المانع عن إجرائها فيه و هو تحيض الدم الأول، فسقط حديث سقوط القاعدة فى الدمين بالتعارض.

و بعبارة أوضح المقام أشبه بباب التراحم بين التدريجين، حيث ان الحكم فيهما مع أهمية المتأخر هو الإتيان به بترك المتقدم و حفظ القدرة لصرفها في المتأخر و مع عدم أهمية المتأخر يجب إتيان المتقدم و لو لم يكن أهم، و ذلك لان الخطاب بالمتأخر حينئذ لا- يمكن ان يكون شاغلا- مولويا عن إتيان المتقدم، و مع إمكان الإتيان به تكويننا و عدم تعجيز مولوى عن إتيانه يجب بحكم العقل صرف القدرة في إتيانه و مع إتيانه يصير عاجزا عن إتيان المتأخر فيسقط عنه المتأخر بالعجز عن إتيانه، و المقام أيضا كذلك لأن إمكان تحيض الدم المتقدم و عدم المانع عن حيضته يوجب الالتزام بتحيزه و عند ثبوت حيضته لوجود مقتضيهما و انتفاء المانع عنها يصير الدم الثانى محكوما بعدم الحيضية لتحقق المانع عنها و هو حيضية الدم الأول فالدم الأول يصلح لان يكون مانعا عن حيضية الدم الثانى، و لكن الدم الثانى غير صالح للمنع عن حيضية الدم الأول الا بعد حيضته المتوقفة على عدم حيضية الدم الأول، و ان شئت فقل رفع اليد عن تحيض الدم الأول يكون تخصيصا لقاعدة الإمكان من غير مخصص الا على وجه دائر و رفع اليد عن تحيض الدم الثانى يكون لوجود المانع عنه و هو تحيض الدم الأول بقاعدة الإمكان الشاملة له بلا مانع فيكون بالتخصص لا بالتخصيص.

و اما- ثانيا- فلان طريقه الصفة في كل دم لنفى التحيض عن الدم الأخر ممنوع، بل عدم حيضية الدم الأخر انما هو لوجود المانع عن حيضته لا لمكان دلالة صفة الدم الأول على عدم حيضته، فحال إحراز حيضية كل واحد من الدمين عن ناحية اشتماله على الصفة حال قاعدة الإمكان، و يكون شمولها للدم الأول من دون مانع عنه حيث لا يكون الدم الثانى حين رؤية الدم الأول موجودا لكى تكون حيضته مانعا عن حيضية الدم الأول، فالدم الأول يصير حيضا بلا مانع فيمنع عن حيضية الدم الثانى، فخرج الدم الأول عن تحت دليل اعتبار الصفات يكون بلا مخرج الا على وجه دائر، و خروج الدم الثانى عنه يكون على وجه التخصص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٥

و ان شئت فقل اعتبار وصف الدم فى الثانى متوقف على عدم اعتباره فى الدم الأول فلو كان عدم اعتباره فى الدم الأول موقوفا على اعتباره فى الدم الثانى لزم الدور فصيرورة وصف الدم الثانى فردا للعمومات الدالة على اعتبار الصفات موقوفة على خروج وصف الدم الأول عن تحتها و خروجه موقوف على كون وصف الدم الثانى فردا لها فالمتعين فى الفرعين- اعنى ما كان الدمان مختلفين فى الصفة و لو كان الأول فاقدا و الثانى واجدا لها و ما كانا متساويين فى الوجدان و الفقدان- هو التحيض بالدم الأول و العمل بالاستحاضة فى الدم الثانى الا ان الاحتياط فى كلا الدمين بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة فى كلا الفرعين مما لا ينبغى تركه و مما ذكرناه ظهر بطلان القول بالتخيير متمسكا بانتفاء المرجح لأحدهما على الأخر، و ذلك لتعين وجود المرجح فى الدم الأول دون الأخير، و هو قاعدة الإمكان الجارية فى الدم الأول و الممنوعة جريانها فى الدم الثانى، و فساد توهم تساوى نسبتها الى الدميين بما لا مزيد عليه الأمر الثالث: ان كان بعض احد الدمين فى العادة دون الأخر، كما إذا كانت عاداتها العشرة الثانية من الشهر فرأت الدم من أول الشهر إلى خمسة أيام، ثم نقت ثلاثة أيام إلى اليوم الثامن من الشهر ثم رأت من اليوم التاسع إلى خمسة أيام، فالدم الأول لا يقع منه شىء فى العادة و الدم الثانى يقع ثلاثة أيام منه فى العادة و الحكم فيه على ما ذكره المصنف هو جعل ما بعضه فى العادة حيضا و هو الدم الثانى فى المثال الذى ذكرناه لأن ثلاثة أيام منه التى وقعت فى العادة محكومة بالحيض بحكم العادة و لو مع كون الدم الأول متصفا بالصفات بناء على تقدم العادة على الصفات و اليومان اللذان تقدا على العادة محكوم بالحيض لصدق التعجيل عليها أو لإجراء قاعدة الإمكان فيها من غير معارض.

الأمر الرابع: إذا كان بعض كل واحد من الدمين فى العادة فلا يخلو اما ان يكون ما فى الطرف الأول من العادة ثلاثة أيام أو أزيد أو يكون أقل من ثلاثة مثال الأول ما إذا كانت عاداتها ثمانية أيام من اليوم الثالث من كل شهر الى آخر اليوم العاشر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٦

فأرت من أول شهر إلى خمسة أيام ثم نقت من اليوم السادس منه الذى هو اليوم الرابع من عاداتها إلى ثلاثة أيام ثم رأى الدم بعد نقاتها خمسة أيام، فصار زمان مجموع الدمين مع النقاء المتخلل بينهما ثلاثة عشر يوما، و وقع ثلاثة أيام من الخمسة الأولى فى أول العادة و يومين منها قبلها، و يومين من الخمسة الثانية فى آخر العادة، و ثلاثة أيام منها بعدها، و مثال الثانى ما إذا كانت عاداتها ثمانية أيضا لكن من اليوم الرابع من الشهر الى آخر اليوم الحادى عشر منه فأرت من أول الشهر إلى خمسة أيام، فوقع ثلاثة أيام منها قبل العادة و يومين منها فيها، ثم نقت ثلاثة أيام ثم رأى الدم من اليوم التاسع من الشهر الذى هو يوم السابع من أيام عاداتها إلى خمسة أيام، فثلاثة أيام من الخمسة الأولى وقعت قبل العادة و يومين منها فيها فكان ما فى العادة فى الطرف الأول أقل من ثلاثة، و الحكم فى الصورة الأولى على ما فى المتن هو تحيض ما كان من الدمين فى العادة و هو الثلاثة من الخمسة الأولى و اليومان من الخمسة الثانية و الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة فى اليومين الواقعين قبل العادة من الخمسة الأولى و فى الثلاثة من أيام النقاء المتخلل بين الدمين التى هى من أيام العادة، و جعل الثلاثة الأخيرة من الخمسة الثانية التى هى أيام التجاوز عن العشرة استحاضة، اما جعل الطرفين من العادة حيضا فلكونها فى العادة و العادة طريق الى الحيض، و انما اعتبر كون ما فى الطرف الأول ثلاثة أو أزيد لا يشترط كون الحيض ثلاثة أيام متوالية فى أوله، خلافا لصاحب الحدائق، حسبما مر و احتاط فى اليومين من الخمسة الأولى المتقدمين على العادة و لم يحكم بكونهما حيضا، لان هذه المرأة ممن تجاوز دمها عن العشرة و حكم من تجاوز دمها عن العشرة هو جعل ما فى عاداتها فقط حيضا و هو الثلاثة من الخمسة الأولى و اليومان من الخمسة الأخيرة، و هذا هو الوجه فى عدم الحكم بكون ما فى قبل العادة حيضا، و لعل وجه الاحتياط فيه بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة هو احتمال كون الاقتصار على تحيض ما فى العادة عند تجاوز الدم عن العشرة بما إذا كانت المرأة مستمرة الدم بدم واحد، لا فيمن ترى دمين المتخلل بينهما النقاء مع تجاوز المجموع عن العشرة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٧

و حيث ان إسراء الحكم بالرجوع إلى العادة إلى مفروض المقام لا يخلو عن شوب الاشكال و ان المتيقن منه هو فى المستمرة الدم فلا- جرم حكم بالاحتياط فى اليومين من الخمسة الأولى الواقعين قبل العادة، و هو حسن لا بأس به، و احتاط فى أيام النقاء بناء على ما تقدم منه من الاحتياط فى أيام النقاء المتخلل بين الدمين إذا لم يكن المجموع متجاوزا عن العشرة، و قد عرفت فى أول هذه المسألة انه لا يجب مراعاته، و حكم فى الثلاثة الأخيرة من الخمسة الثانية بالاستحاضة و هو ظاهر، لكونها الزائدة على العشرة فيتعين جعلها استحاضة، هذا فى الصورة الأولى، و هكذا الحكم فى الصورة الثانية الا انها تحتاط فى جميع أيام الدمين، و وجه الاحتياط فى الدم الأول هو كون ما فى العادة منه أقل من الثلاثة و هو لا يكفى فى التحيض بناء على اعتبار التوالى، لكن المصنف أشكل فيه و قال بوجوب الاحتياط فى غير المتوالى من الثلاثة فى العشرة كما مر منه فى المسألة السادسة و هذا الاحتياط منه فى المقام مبنى عليه.

#### [مسألة (١٩): إذا تعارض الوقت و العدد فى ذات العادة الوقتية العددية]

مسألة (١٩): إذا تعارض الوقت و العدد فى ذات العادة الوقتية العددية يقدم الوقت كما إذا رأى فى أيام العادة أقل أو أكثر من عدد العادة و ما آخر فى غير أيام العادة بعددها فتجعل ما فى أيام العادة حيضا و ان كان متأخرا و ربما يرجح الأسبق فالأولى فيما إذا كان الأسبق العدد فى غير أيام العادة الاحتياط فى الدمين بالجمع بين الوظيفتين إذا تعارض ملاحظة أخذ تمام العدد مع ملاحظة الوقت لعدم إمكان الجمع بينهما بالتلفيق و الإكمال لتخلل بياض موجب

للتجاوز عن العشرة، كما إذا فرض كون عاداتها ستة في أول الشهر فرأت فيها ثلاثة أو سبعة مثلا فنقت بأنقص من أقل الطهر مع تجاوزه مع ما رأته في الوقت عن العشرة كما إذا كان النقاء ثمانية مثلا ثم رأت الدم ستة أيام، فإن راعت الوقت يفوتها العدد و لو كان ما رآها في الوقت أقل من عددها لتعذر إكماله بما بعده، لتخلل النقاء مع تجاوز المجموع عن العشرة، و ان راعت العدد يفوتها الوقت ففي ترجيح الوقت مطلقا و لو تأخر أو تعين اختيار السابق و لو كان هو العدد وجهان: من ظهور أيام العادة في خصوص الوقتية و إمكان إكمال تلفيقه بما بعده

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٨

من البياض فيما أحرز قبله أقل الحيض و مما تقدم في الدمين المتساويين في الصفات وجدانا أو فقدانا من وجه تعين وضع الحيض في الدم الأول، و عدم معارضة الدم الثاني معه بل صيرورته مانعا عن الحيض بالدم الثاني، مضافا الى إطلاق خبر صفوان عن الكاظم فيمن مكثت عشرة أيام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة أيام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك تمسك عن الصلاة؟ قال (ع): «لا- هذه مستحاضة» فإنه بإطلاقه يشمل المقام، و لا- يخلو الأخير عن الوجه و لكن الاحتياط في الدمين الجمع بين الوظيفتين فيما إذا كان السابق هو العدد و الوقت هو المتأخر مما لا- ينبغى ان يترك، و اما فيما إذا كان السابق هو الوقت فلا إشكال في تعيينه للحيض و لا وجه لمراعاة العدد المتأخر

#### [مسألة (٢٠): ذات العادة العددية إذا رأت أزيد من العدد]

مسألة (٢٠): ذات العادة العددية إذا رأت أزيد من العدد و لم يتجاوز العشرة فالمجموع حيض و كذا ذات الوقت إذا رأت أزيد من الوقت

تقدم الكلام في حكم هذه المسألة في طي أحكام المسألة السابعة عشر

#### [مسألة (٢١): إذا كانت عاداتها في كل شهر مرة]

مسألة (٢١): إذا كانت عاداتها في كل شهر مرة فرأت في شهر مرتين مع فصل أقل الطهر و كانا بصفة الحيض فكلاهما حيض سواء كانت ذات عادة وقتا أو عددا أو لا، و سواء كانا موافقين للعدد و الوقت أو يكون أحدهما مخالفا

إذا كانت عاداتها في كل شهران تحيض مرة فرأت في شهر مرتين مع فصل أقل الطهر بينهما و كون كل واحد منهما بصفة الحيض فكلاهما حيض كما تقدم من المصنف في المسألة السابعة، حيث قال: و اما إذا رأت يوم الحادى عشر بعد الحيض السابق فيحكم بحيضيته إذا لم يكن مانع آخر و لا يخفى انه مع ما فرضه في هذه المسألة من فصل أقل الطهر بين الدمين و كون كل منهما بصفة الحيض لا مانع عن التحيض بكل منهما فيكون كل واحد منهما حيضا بقاعدة الإمكان و اخبار الصفات، و خبر محمد بن مسلم و فيه «و ان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة» و لا فرق في الحكم المذكور بين كونها ذات عادة وقتا أو عددا أولا، و لا بين كون احد الدمين في الوقت أولا، و لا بين كونها أو كون أحدهما موافقا مع العدد في ذات العادة العددية أولا، و لا بين كونهما معا موافقين للوقت أو كونهما معا أو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٩

أحدهما مخالفا له لجريان الأدلة المتقدمة في الجميع الا ان فرض موافقتهما للوقت مع كونها ذات عادة في كل شهر مرة خفى، كما لا يخفى

مسألة (٢٢): إذا كانت عاداتها في كل شهر مرة فرأت في شهر مرتين مع فصل أقل الطهر، فإن كان أحدهما في العادة والأخرى في غير وقت العادة ولم يكن الثانية بصفة الحيض تجعل ما في الوقت وان لم تكن بصفة الحيض حيضا، وحتاط في الأخرى و ان كانتا معا في غير الوقت، فمع كونها واجدتين كالتاهما حيضا، و مع كون أحدهما واجدة تجعلها حيضا وحتاط في الأخرى و مع كونهما فاقدتين تجعل إحداها حيضا والأحوط كونها الاولى وحتاط في الأخرى

في هذه المسألة اعاد لما في المسألة السابقة مع زيادة بسط، و تفصيله انه إذا كانت عادة المرأة في كل شهر مرة فرأت في شهر مرتين مع فصل أقل الطهر بينهما، فإن كانت إحداها في العادة والأخرى في غيرها ولم يكن ما في غير العادة بصفة الحيض سواء كانت ما في العادة منهما بصفته أم لا تجعل ما في العادة حيضا ولو لم يكن بصفته، وحتاط فيما في غير العادة التي ليست بصفة الحيض، اما جعل ما في العادة حيضا فلكون العادة طريقا اليه، و اما الاحتياط فيما في غير العادة فلاشكال في عموم قاعدة الإمكان بحيث تشمل المقام مما ينحصر دليل حيضيته على القاعدة لانتفاء ما عداها من العادة والصفات، و سنحرر القاعدة في ذيل هذه المسألة لكي يتبين حالها و ان كانت المرتان معا في غير الوقت فإن كانتا مع الصفات تكونان معا حيضا كما تقدم في المسألة السابقة، و ان كانت إحداها واجدة والأخرى فاقدة تكون الواجدة حيضا لاخبار الصفات. وحتاط في الأخرى لانحصار دليل حيضيتها بقاعدة الإمكان، مع الإشكال في عمومها كما تقدم، و ان كانتا فاقدتين للصفات تجعل إحداها حيضا، و الأحوط كونها المرة الاولى، وحتاط في الأخرى و لعل وجه الاحتياط في جعل المرة الأولى حيضا هو احتمال تعيينها لكون المورد من قبيل الدوران بين التعيين والتخير و كون الحكم فيه هو الأخذ باحتمال التعيين من باب الاحتياط أو ما تقدم في المسألة الثامنة عشرة و التاسعة عشرة من عدم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٠

صلاحية المتأخر للمنع عن التحيض بالمتقدم و صلاحية المتقدم للمنع عن التحيض بالمتأخر عند الدوران بينهما هذا على ما ذهب اليه المصنف و لا يخفى ما فيه لانه مع الإشكال في عموم قاعدة الإمكان لا وجه لجعل إحداها حيضا، إذ الإشكال يقع في جريانها فيهما معا، و مع عدم الإشكال في عمومها أيضا لا بد من جعلهما معا حيضا لجريان القاعدة فيهما معا، و التحقيق هو كونهما معا حيضا لتامية القاعدة فيهما معا، و مع قطع النظر عن ذلك فمع انتفاء العلم الإجمالي بحيضية أحدهما ينبغي الرجوع الى أصالة عدم الحيض فيهما معا و معه لا بد من الاحتياط في كليتهما بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة ثم الكلام في القاعدة يقع في أمور:

الأول: في بيان المراد من تلك القاعدة و معنى لفظ الإمكان المأخوذ في موضوعها فإن فيه وجوها منها ان يكون المراد منه الاحتمال العقلي في مقابل العلم بالحيض أو بعدمه فمعنى قولهم كلما أمكن ان يكون حيضا هو كلما احتمل ان يكون حيضا و شك في حيضيته، و على هذا تكون القاعدة قاعدة مضروبة للبناء على تحيض ما شك في حيضيته واقعا فتكون قاعدة ظاهرية نظير قاعدة الحل و قاعدة الطهارة المضروبتان للبناء ظاهرا على حل ما شك في حليته و طهارة ما شك في طهارته الواقعية، و تعم جميع موارد الشك في الحيض سواء كان الشك فيه من جهة الشبهة الحكمية الناشئة من فقد النص أو إجماله أو معارضته مما كان رفع الشك فيها بالرجوع الى الشارع، كما في الشك في حيضية ما كان ثلاثة أيام غير متوالية في جملة العشرة من جهة الشك في شرطية توالي الثلاثة شرعا، أو في الشك في حيضية ما اجتمع مع الحمل: من جهة الشك في مانعية الحمل عن الحيض شرعا أو من جهة الشبهة الموضوعية الناشئة عن الاختلافات الحاصلة من تفاوت أمزجة النساء في الحرارة و البرودة و

اختلاف سنهم في الشباب و الكبر كما في الشك فيما تراه قبل عادتها بأزيد من يومين بحيث لا يصدق عليه تعجيل العادة مع عدم تجاوزه مع ما تراه في العادة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨١

عن العشرة الناشى عن الشك في دخل شىء وجودا و عدما في الحيضية تكوينا مثل حرارة المزاج أو السن مما لا يكون رفع الشك عنه بالرجوع الى الشارع. و ذلك بعد فرض كون الحيض الذى هو موضوع للأحكام الشرعية كالبول و المنى من الموضوعات الخارجية و ان اعتبر في أصل ثبوته قيود وجودية، مثل كونه بعد البلوغ أو عدمية مثل ان لا يكون متجاوزا عن العشرة، و جعل لإثباته أمارات مثل العادة أو الصفات الا- ان انتفاء ما اعتبره الشارع فيه يوجب العلم بانتفائه بما هو موضوع الحكم، و لكن جامعيتها له لا- يوجب العلم بكونه حيضا تكوينا لاحتمال دخل أمر مفقود في حيضيته تكوينا أو مانعية شىء موجود عنها لم يبينه الشارع، و معه يشك في حيضيته شكا لا يكون المرجع في رفعه هو السؤال عن الشارع، بل يمكن ان يكون هو مع قطع النظر عن كونه عالما بالعواقب و الواقعات شاكا مثل السائل، بل في الأحكام العرفية يمكن ان يكون المحكوم عليه أبصر بالموضوع عن الحاكم، و الإمكان بهذا المعنى و ان أمكن ان يكون مراد القوم من تلك القاعدة، لكنه بعيد لعدم الدليل على إثبات هذه الكلية، مع ان القاعدة كما يعبر عنها الشيخ الأكبر في الطهارة قاعدة يستدل بها لا عليها، يعنى انها من القواعد المسلمة التى يستدل بها لإثبات حكم مصاديقها، و هى بهذا المعنى للإمكان مما لا دليل عليها فيجب ان يستدل عليها بالدليل منها ان يكون المراد منه الإمكان الشرعى أى ما لا يمنع شرعا ان يكون حيضا، و ذلك بجامعيتها لكل ما علم باعتباره شرعا في الحيض، و ان كان فاقدا لما يحتمل اعتباره شرعا فيه توضيح ذلك ان الحيض و ان قلنا بكونه كالبول و المنى من الموضوعات الخارجية التى يعرفها العرف، كما أشير إليه في غير واحد من الاخبار من قوله (ع) «دم الحيض ليس به خفاء» الا انه لأجل خفاء بعض مصاديقه و اشتباهه في نظر العرف اعتبر الشارع فيه قيودا وجودية أو عدمية فإذا كان جامعا لما علم اعتباره من الشارع كان مما يمكن ان يكون حيضا شرعا: اى لا يمتنع ان يكون كذلك و لكن يحتمل ان لا يكون حيضا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٢

اما من جهة فقدانه لما يحتمل دخله في حيضيته شرعا، و منشأ احتمال دخله فيها شرعا اما لعدم النص أو لإجماله أو لتعارضه، أو فقدانه لما يحتمل في حيضيته تكوينا و منشأ احتمال هو احتمال تفاوت الأشخاص في الحيض بحسب المزاج و السن و البلاد تكوينا، و يعبر عن الإمكان بهذا المعنى في رسالة الدماء بالإمكان القياسى بلحاظ جامعية الدم لما علم اعتباره في حيضيته شرعا، و ان كان فاقدا لما يحتمل دخله فيها كذلك و القاعدة بهذا المعنى للإمكان أيضا تعم موارد الشبهة الحكمية التى تكون الشك في حيضية الدم فيها من جهة فقدانه لما يحتمل دخله فيها، و يكون رفع الشك بالسؤال عن الشارع، و الشبهة الموضوعية، فإذا شك في اعتبار التوالى في الأيام الثلاثة و لم يقم على اعتباره دليل يمكن الرجوع في إثبات حيضية الثلاثة الغير المتوالية التى فى جملة العشرة بالقاعدة لكون هذا الدم المشكوك مما علم باشماله على ما علم اعتباره في الحيض شرعا، و انما الشك في حيضيته من جهة الشك في اعتبار التوالى فيه الذى يحتمل اعتباره فيه، و الإمكان بهذا المعنى أخص من الإمكان بالمعنى الأول- أعنى احتمال الحيض عقلا- لصدق الأول على ما تراه المرأة فى أول الرؤية إذا لم يحرز استمراره إلى الثلاثة، لقيام احتمال وجدانا بواسطة احتمال استمراره دون الإمكان بهذا المعنى، لعدم إحراز ما يعلم دخله في حيضيته و هو الاستمرار.

و منها ان يكون المراد بالإمكان الإمكان الشرعى أيضا لكن بمعنى جامعية الدم لكل ما علم أو احتمل اعتباره شرعا في حيضيته، فى مقابل ما يمتنع ان يكون حيضا واقعا من جهة فقد ما يعتبر فيها واقعا، و ان لم يعلم به، و يعبر عنه بالإمكان القياسى بلحاظ جامعية الدم لكل ما له الدخل الشرعى فى حيضيته علما أو احتمالا فى لسان صاحب الكفاية فى رسالته المعمولة فى الدماء، و لا

بد في إجراء القاعدة بهذا المعنى من الإمكان إلى إحراز جامعية الدم لكل ما يحتمل دخله شرعا في حيضته وجودا أو عدما و لو احتمالا- و هي بهذا المعنى من الإمكان لا- تشمل الشبهة الحكمية، إذ مع الشك في دخل شيء في الحيض شرعا لا يكون الإمكان بهذا المعنى محرزا، و مع إحراز جامعية الدم لكل ما يحتمل دخله فيه شرعا لا يكون شك في حيضته شرعا و يختص حينئذ بالشبهة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٣

الموضوعية مما يكون الشك فيها لأجل فقدانه لما يشك في دخله في حيضته تكوينا الذى ليس رفعه بالرجوع الى الشارع، و الإمكان بهذا المعنى أخص، من المعنى الثانى أيضا، لصدق الثانى فيما علم جامعيته لكل ما علم باعتباره فيه عند خلوه عما يشك في اعتباره فيه شرعا، دون هذا المعنى الأخير و هذا المعنى الأخير هو المرضى عند الشيخ الأكبر فى الطهارة، و استشهد له برجوع المعظم من الأصحاب القائلين باعتبار التوالى فى الثلاثة (بعد منعهم عن إطلاق دليل اعتبار الثلاثة، و عدم تقيد الثلاثة فيه بالتوالى) إلى أصالة عدم الحيض، و تمسك القائلين بعدم اعتباره بالإطلاق و لم يتمسك احد منهم بقاعدة الإمكان. و هذا كاشف قطعى عن إرادتهم من الإمكان معنى لا- تنطبق القاعدة معه على مورد الشك فى اعتبار التوالى، و هو يناسب مع هذا المعنى الأخير، هذا، و اما احتمال الإمكان الذاتى بالإمكان الخاص أو العام أو الإمكان الوقوعى فمما لا يليق بالذكر و ان ذكره بعضهم لكنه تطويل بلا طائل و قد تقدم بعد ارادة المعنى الأول، و لا بد من ارادة أحد المعنيين الأخيرين و سيأتى ما هو المختار منهما بعد ذكر مستند القاعدة الأمر الثانى: فى بيان الأقوال فى تلك القاعدة و قد اختلف فيها على أربعة أقوال: الأول منها ما هو المنسوب الى المشهور من اعتبارها على نحو الكلية فى جميع موارد الشك فى الحيض من الشبهة الحكمية و الموضوعية، و الثانى عدم اعتبارها رأسا، و قد حكى عن الذكرى و جامع المقاصد و المحقق الأردبيلي و اتباعه، و الثالث اختصاص موردها بما إذا لم يعلم الامتناع على ما هو مقتضى الأدلة الشرعية و لو مع احتمالها و هو المستظهر عن الشهيد الثانى و غيره فيعم جملة من موارد الشك أيضا من الشبهة الحكمية و الموضوعية مما لم يعلم امتناع حيضته شرعا بالدليل و ان احتمال، و الرابع اختصاص القاعدة بما إذا علم عدم الامتناع بحسب الأدلة الشرعية، فلا تجرى فيما يحتمل فيه المنع الشرعى عن حيضته فضلا عما علم به، فينحصر موردها بالشبهة الموضوعية مما يكون الشك فيها من جهات مشخصات جزئية للحيض لا يرجع فى رفعه الى الشارع لعدم كون بيانها لأجل كونها جزئية وظيفه له، و هو مختار شيخ الفقهاء فى الجواهر و الشيخ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٤

الأ- كبر فى الطهارة و جملة من المحققين المتأخرين عنهما قدس الله أسرارهم الأمر الثالث: فى بيان الأدلة التى استدلو بها للقاعدة، و هى أمور:

الأول: الأصل و يقرر بوجوه: منها الظاهر الحاصل من الغلبة فإن الغالب فى الدم الخارج من المرأة انما هو الحيض و ما عداه نادر بالنسبة إليه، فالمشكوك يظن بكونه من الغالب فيلحق به لا- يخفى ما فيه لمنع حصول الظن من الغلبة فى جميع افراد النساء، و منع حجيته على تقدير حصوله لعدم الدليل على اعتباره فى المقام و منها كون تحيض الدم فى النساء طبيعيا مطابقا مع الفطرة و أصل الخلقة دون غيره، و عند الشك فيه يحمل على ما كان طبيعيا، و يرد عليه بمثل ما أورد على الأول من ابتناؤه على حصول الظن بكون المشكوك من الطبيعى، و هو ممنوع مع المنع عن اعتبار الظن الحاصل منه و منها ان ما عدا الحيض من الدم الخارج من المرأة انما هو لعله حادثه و آفة فى المزاج، و عند الشك فى حدوثها يجرى الأصل فى عدمه، فيحكم بكونه حيضا لمكان الانحصار، و إذا كان مجرى الأصل هو فى نفي علته حدوث ما عدا الحيض من بقية الدماء فلا يرد عليه بأنه ان كان الأصل بمعنى استصحاب عدم كون الدم من عرق النازل فلا حالة سابقة له، و انما السابق هو عدم خروج الدم منه لا كون هذا الخارج غير



خارج منه، و لكن يرد عليه بان الاستدلال به بهذا المعنى لعله أسوء من الاستدلال به بأحد المعنيين الأولين، لمعارضته مع أصالة عدم الحيض، مع انه لا يثبت الحيضية و لو مع الانحصار الا على القول بالأصل المثلث و منها أصالة الصحة و السلامة حيث ان حيضية الدم مقتضى سلامة الطبع بخلاف غيرها فإنه لا محالة يكون من آفة و فيه ان الحيضية من الآثار المترتبة على الصحة، و أصالة الصحة لا- يثبت الا- الآثار الشرعية المترتبة عليها نفسها و لا- تثبت لوازمها لكي يترتب على إجرائها ترتيب آثار تلك اللوازم، فالاستدلال بالأصل بأى تفسير من التفاسير لا يغنى من شىء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٥

الثانى: ما حكى عن شرح المفاتيح و هو بناء العرف على ذلك إذ المرأة التى من شأنها أن تحيض إذا رأت ما يمكن ان يكون حيضا تبني عرفا على كونه حيضا و لما كان هذا الاستدلال بظاهره مختل النظام إذ الحكم بحيضية ما يشك فى حيضته وظيفه الشارع كالحكم بطهارة ما يشك فى طهارته أو حلية ما يشك فى حليته، و لا مسرح للعرف فى الحكم بذلك أو بأمثاله، قرره الشيخ الأ- كبر مما يقرب الى الذهن، و هو انه كما يجب الرجوع الى العرف لاستعلام مراد الشارع من الألفاظ التى أخذها فى موضوع حكمه مما لم يثبت له فيها الحقيقة الشرعية، كذلك يجب الرجوع لاستعلام مصاديق ما علم ارادته كلفظ الصعيد و الحيض و نحوهما مما علم مفهومه إذا لم ينصب معرفا خاصا لمعرفة تلك المصاديق، فإذا قال: اعتزلوا النساء فى المحيض، و علمنا ان المراد منه الدم المخلوق فى الرحم فلا- بد فى تميزان الخارج هو ذلك أو دم آخر، اما من نصب ضابط مميز له، و اما من احاله ذلك الى العرف لا- يقال انه قرر موازين للحيض فى مرحلة الثبوت من عدم كونه أقل من الثلاثة و نحوه و جعل أمارات لإثباته كالعادة و الصفات لانه يقال تلك الموازين و الامارات من الضوابط الغالبية التى لا تفى بجميع ما هو الحيض فيعلم من اقتضاره على ذلك احالته المكلف على ما بنى العرف على كونه من ذلك الدم، و قد تحقق ان بنائهم على أصالة الحيض فى الدماء الخارجة من المخرج انتهى بمعناه و لا- يخفى ما فيه اما أولا فبالمنع عن صحة الرجوع الى العرف فى تطبيق اللفظ بماله من المفهوم المبين على ما فى الخارج إلا إذا رجع الى الرجوع فى تعيين المفهوم، بان كان الشك فى التطبيق ناشيا عن الشك فى المفهوم من حيث السعة و الضيق و اما فيما كان منشأ الشك متمحضا فى الشك فى الأمور الخارجية فلا يصح الرجوع إليهم فى تطبيقهم مع الشك إذ التطبيق حينئذ ناش عن المسامحة فيه، و لا يجوز فى الرجوع إليهم فى مسامحتهم بعد تبين المفهوم، و بعبارة أوضح ان كان تطبيق العرف لفظ الحيض بما له المفهوم على الدم المشكوك حيضته مع فرض شكهم فى كونه حيضا فلا يصح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٦

الرجوع إليهم فيه، و ان كان لمكان علمهم بكونه حيضا يكون خلاف الفرض فالعرف لا مرجع إليه فى التطبيق بل هو المرجع فى تعيين المفهوم و ثانيا انه منتقض بسائر الأحداث، لعدم خصوصية لحدث الحيض لكي يكون ما يخرج من الدم فى النساء عندهم محكوما بالحيضية عند الشك فيها دون سائر الأحداث مثل البول و المنى و ثالثا منع بناء العرف على ذلك عند الشك، إذ لعله انما هو لمكان علمهم بالحيضية، و اما مع الشك فلم يعلم بنائهم على الحيضية و (رابعا) فبأنه على تقدير تسليم كون ذاك منهم فى مورد الشك فبمنع كونه فى الدم الخالى عن الامارة على الحيض، لاحتمال كونه منهم فيما يصادف العادة أو الصفات، و لم يظهر منهم البناء على ذلك فى الخالى منها و لو سلم بنائهم فى الخالى منها أيضا فلا اعتبار به لعدم إضائه لإرجاع الشارع إلى العادة أو الصفات فى الاخبار فى مورد الشك، و عدم الإرجاع اليه مع انه لو كان مما يرجع إليه فى مورد الشك لكان اللانزاع الإرجاع إليه أيضا فى صورة فقد العادة و الصفات، فهذا الوجه أيضا ليس بشىء و منه يظهر ما فى الأمر الثالث: و هو بناء المتشعبة فى سيرتهم على ذلك، إذ لم يعلم استقرار سيرتهم عليه مطلقا، بل الثابت هو استقرارها فيما تصادف

الدم مع العادة أو كان مع الصفات. مع انها لا تكون واجدة لشرائط الحجية و هي اتصالها بزمان الامام الكاشفة عن رأيه (ع) لاحتمال نشوها عن فتوى الأصحاب الأمر الرابع: ما حكى الاستدلال به عن كشف اللثام من انه لو لم يعتبر الإمكان لا يمكن الحكم بحيضية دم أصلا، لعدم حصول اليقين به وجدانا و عدم أماره أخرى عليه غير القاعدة، لأن الصفات لا تعتبر الا عند اختلاط الحيض بالاستحاضه لا مطلقا لجواز تحقق الحيض بدونها بالنص و الإجماع و أورد عليه أولا بعدم بطلان التالي، و ثانيا بالمنع عن الملازمة و ذلك للحكم به بالأماره المعبره كالعاده مع حصول اليقين به كثيرا، كما يدل عليه قول الصادق (ع) في موثق ابن جرير «دم الحيض ليس به خفاء» و قوله (ع) في مرسل يونس «دم الحيض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٧

اسود يعرف» و قيام النص و الإجماع على جواز خلو الحيض عن الصفات لا يستلزم الحكم به عند انتفائها، لإمكان كون الخالي منها مما علم حيضته بالوجدان أو بتصادفه مع العادة فلا محذور في الرجوع الى أصالة عدم الحيض إذا لم يتم دليل على اعتبار القاعدة و لم يكن هناك يقين و لا اماره.

الخامس: ان القاعدة و ان لم يرد على اعتبارها نص بالخصوص لكنها اصطیادية يمكن استفادتها من الاخبار المتظافرة الواردة في الموارد المختلفة بحيث يشرف الفقيه من تتبعها على القطع باعتبار القاعدة، و تلك الاخبار كثيرة، مثل ما تقدم في جملة من الاخبار ان الصفرة و الكدره في أيام الحيض بيناء على تفسير أيام الحيض بأيام إمكانه كما فسرها بها في المبسوط و السرائر، و عن الخلاف الصفرة و الكدره في أيام الحيض و في أيام الطهر طهر، سواء كانت أيام العادة أو الأيام التي يمكن ان تكون الدم فيها حياضا، و قريب مما في الخلاف ما حكى عن الوسيلة، و مثل رواية ابن ابي عمير عن يونس بن يعقوب عن الصادق (ع) قال قلت له المرأة ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة أيام؟

قال (ع) «تدع الصلاة» قلت فإنها ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة؟ قال «تصلي» قال فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة؟ قال «تدع الصلاة تصنع ما بينها و بين شهر فان انقطع الدم عنها و الا فهي بمنزلة المستحاضه» و مثلها خبر ابي بصير عنه (ع) و فيه «ان رأيت الدم لم تصل و ان رأيت الطهر صلت ما بينها و بين ثلاثين يوما- الى آخر الحديث» و قد مر و مثل ما دل على ان ما تراه قبل العشرة من الحيضة الاولى و ما تراه بعدها من الحيضة الثانية. كخبر ابن مسلم المروى عن الباقر (ع) و خبره الآخر المروى عن الصادق (ع) و قد مر، و مثل ما دل على ان الدم إذا تقدم على العادة فهو حيض و ان كان بوصف الاستحاضه، معللا بأن العادة قد تتقدم و قد تتأخر، و بأنه ربما يعجل الدم و قد مر في الأمر الثاني من الأمور الممهدة في المسألة الخامسة عشر، و الظاهر من التعليل المذكور في تلك الاخبار خصوصا مع التعبير بلفظة (ربما) ان الحكم بالحيضية انما هو بمجرد الاحتمال، و مثل ما دل من الاخبار على التحيض بمجرد رؤية الدم كما مر في طي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٨

المسألة الخامسة عشر، و مثل ما دل على ان الصائمه أى ساعة رأيت الدم تظفر و قد مر، و مثل ما ورد من اخبار الاستظهار بترك العبادة بمجرد احتمال الحيض كما سيأتى في ذيل المسألة الثانية و العشرين و مثل ما ورد من الاخبار في مورد اشتباه الدم بالقرحة و العذرة. و انه مع فقد اما رأتهما يحكم بالحيضية الظاهرة في اكتفاء الشارع بالحيضية بمجرد فقد اماره الخلاف من غير حاجة الى اماره الحيض و قد تقدم، و مثل ما ورد في الحامل بأنها ربما تقذف الدم و قد مر في طي المسألة الثالثة، فإن الظاهر من التعليل المذكور فيها بان الرحم ربما تقذف الدم هو كون السبب للحكم بالحيض فيها انما هو مجرد الاحتمال و مثل ما دل على الإرجاع إلى الصفات عند التردد بين الحيض و الاستحاضه، و سيأتى في فصل حكم تجاوز الدم عن العشرة.

و هذه جملة من الاخبار التي استدلت بها على القاعدة و إثبات عمومها في التحيض بكلمة يحتمل حيضته ما لم يثبت امتناعه

شرعا، و هي أقوى ما يستدل به عليها الا ان الاستدلال بها أيضا لا يخلو عن المناقشة، لما يرد على الأول من ابتناؤه على كون المراد من أيام الحيض أيام إمكانه لا أيام العادة، بل الظاهر كون المراد منها هو أيام العادة، و مع المنع عن ظهورها فيها فلا أقل من تساوى احتمالها مع احتمال إرادة أيام إمكان الحيض المضر بالاستدلال.

و يرد على الثانى بما تقدم عند البحث عن أقل الطهر، لعدم إمكان إبقاء هذين الخبرين على ظاهرهما، و لا بد من توجيه لهما، و قد حملهما الشيخ فى الاستبصار على امرأة اختلطت عاداتها و تغيرت عن أوقاتها و انها تفعل ذلك لتحيورها و احتمالها الحيض عند كل دم و الطهر عند كل نقاء الى ان يتعين لها الأمر ان بما أمر به الشارع، و يرد على الثالث بان هذه الاخبار مسوقة لبيان ان الطهر لا يكون أقل من العشرة، فالدم بعد القطع بحيضته ان كان قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى و ان كان بعدها فهو من الحيضة الثانية، فهي فى مقام كون المفروض حيضته من الحيضة الأولى أو الثانية، لا- فى مقام بيان التحيض بما يشك فى حيضته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٩

و على الرابع بالمنع من ظهور لفظه «ربما» فى التعليل بل هي ظاهرة فى التكثر جىء بها لرفع الاستبعاد و لم يقصد بها تعليل الحكم بالاحتمال، و يدل على ذلك تخصيص الحكم فى اخبار التعجيل بما تراه المعتادة قريبا من وقتها بيوم أو يومين، مع قيام الاحتمال فى غير هذه الصورة أيضا و على الخامس بان الدم فى الروايات الواردة فى التحيض بمجرد رؤية الدم ظاهرة فى الدم المعهود فى أيام العادة فلا تصير دليلا على تحيض كلما يحتمل حيضته و لو لم يكن فى العادة أو مع الصفات.

و على السادس بان اخبار إفطار الصائمة برؤية الدم واردة فى مقام بيان وجوب الإفطار فى وقت رأت دم الحيض لا لبيان الحكم على الدم بكونه حيضا بمجرد رؤيته بلا قيام حجة عليه من يقين به أو قيام اماره عليه و على السابع بان اخبار الاستظهار انما تدل على ترك العادة احتياطا من جهة الشك فى كون الدم حيضا فيراعى حتى يستكشف حاله بالتجاوز عن العشرة و عدمه فأين هذا من الحكم بحيضته بمجرد الاحتمال، و يدل على ذلك الأمر فيها بالعبادة بعد اليوم و اليومين من انقضاء العادة قبل تمام العشرة مع احتمال الحيضية فيه كما لا يخفى و على الثامن بان ما دل على تميز الحيض عن الاستحاضة و العذرة و القرحة مورده ما إذا دار الأمر بين المشتبهين مع العلم بانتفاء الثالث، و فى مثله إذا علم انتفاء اماره احد المحتملين يحكم بالآخر لا بمجرد احتمالها، و به تظهر المناقشة على الاستدلال بما دل على الإرجاع إلى الصفات، إذ هو فى مورد الدوران بين الحيض و الاستحاضة، كما ان ما ذكرناه فى اخبار التعجيل تظهر المناقشة فيما ورد فى الحامل أيضا، و بالجملة فلا يمكن الاطمئنان بالحكم بالحيض فى الدم المجرد عن الصفات الذى فى غير أيام العادة بمجرد احتمال حيضته من ناحية دلالة تلك الاخبار و الله الهادى، السادس: مما استدل به على القاعدة نقل الإجماعات عليها، و هو متظافر و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٩٠

عن المعتبر و المنتهى الإجماع على حيضية ما تراه المرأة بين الثلاثة و العشرة مما يمكن ان يكون حيضا و ان لم يكن بصفات دم الحيض، و عن النهاية كل دم يمكن ان يكون حيضا و ينقطع على العشرة فإنه حيض سواء اتفق لونه أو اختلف قوى أو ضعف إجماعا، و فى الخلاف الصفرة و الكدرة فى أيام الحيض و فى أيام الطهر طهر، سواء كانت أيام العادة أو الأيام التى يمكن ان تكون حائضا فيها، ثم نقل أقوال العامة فى ذلك- الى ان قال- دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الفرقه و قد بينا أن إجماعها حجة.

و عن جامع المقاصد و شرح الروضة انه (اي قضية كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض) متكرر فى كلام الأصحاب بحيث يظهر انه مما اجمعوا عليه، لكن مورد إجماع المعتبر و المنتهى هو حيضية ما تراه بين الثلاثة و العشرة، و هو مما لا كلام فيه، و ان

لم يتم عموم القاعدة و يمكن تنزيل ما فى النهاية عليه أيضا، حيث يقول: و ينقطع على العشرة، و إجماع الخلاف انما هو على حيضية ما كان فى أيام الحيض، و هو أيضا مما لا كلام فيه الا انه (قده) يفسر أيام الحيض بأيام إمكانه، كما يدل عليه استدلاله على ما ادعى عليه الإجماع بصحيفة ابن مسلم الذى سأل عن الصادق (ع) عن المرأة ترى الصفرة فى أيامها؟ فقال «لا تصلى حتى تنقضى أيامها و ان رأت الصفرة فى غير أيامها توضأت وصلت» و كذا بخبر ابى بصير و من المعلوم ان الاستدلال بالخبرين لما ادعى عليه الإجماع من حيضية ما كان فى أيام الحيض مطلقا، سواء كانت أيام العادة أو الأيام التى يمكن ان تكون حائضا فيها لا يتم الا بتفسير أيامها فى خبر ابن مسلم بأيام إمكان حيضها و الا لا يصير دليلا على المدعى، و لم يبق إلا إجماع المحكى عن جامع المقاصد و شرح الروضة و نحوهما، و هو موهون بعدم الإرجاع إلى القاعدة فى خبر مع كون غير واحد من الاخبار بصدد بيان وظائف المرأة التى ترجع إليها فى صورة الاشتباه، مع احتمال ان تكون الاتفاق الحاصل من المجمعين ناشيا عن الاستناد إلى الأدلة المتقدمة لا- سيما الاخبار منها بادعاء تمامية دلالتها، و الإجماع المحصل لا يكون حجة إذا كان محتمل المدرك فضلا عن المنقول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٩١

و الانصاف ان المحصل من الإجماع غير حاصل و المنقول منه لا يمكن الاعتماد عليه بما ذكرناه، فلم يظهر على عموم القاعدة دليل أصلا، لكن الاحتياط فى ما ينحصر فيه إثبات الحيضية بها فيما لا- يكون عادة و لا صفات مما لا ينبغى تركه، لما فى الجواهر من ان الجريئة على خلاف ما عليه الأصحاب سيما بعد نفلهم الإجماع نقلا مستفيضا معتضدا بتبع كثير من كلمات الأصحاب لا يخلو من اشكال، و خصوصا بعد ما سمعت من الإشارات المتقدمة فى الروايات.

و ينبغى التنبيه على أمور:

الأول: الأظهر اختصاص مورد القاعدة على تقدير اعتبارها بالشبهة الموضوعية و ما اشتبه فيه شخص الدم و تردد بين كونه حيا أو غيره، لا ما اشتبه نوعه لاحتمال اعتبار شىء فى تحيظه شرعا و هو فاقد له، و ذلك لان أقوى الوجوه فى اعتبارها على تقدير تماميتها هو الوجهان الأخيران- أعنى الاخبار و الإجماع- و الاحتمال الذى جعل علة للحكم بالتحيض فى الاخبار انما هو بحسب شخص الدم الخارجى لا بحسب النوع الذى هو موضوع للحكم شرعا، و القدر المتيقن من إطلاق معقد الإجماعات المحكية هو أيضا ذلك، فلا دليل يدل على عموم القاعدة و شمولها للشبهة الحكمية، خلافا لبعض متأخرى المتأخرين كما فى الجواهر حيث قال بأنه تمسك بالقاعدة لنفى شرطية ما شك فى شرطيته كالتوالى و نحوه، و فيما ترى من الدم قبل إحراز ما علم شرطيته كاستمرار ثلاثة أيام و نحو ذلك و لا وجه له.

الثانى: ان الخلاف فى تمامية القاعدة و عدمها انما هو بعد الاتفاق على تحيض ما تراه المرأة فى أيام العادة أو قريبا منها الثلاثة و العشرة و لو بغير الصفة، أو ما تراه فى غير أيام العادة بينهما و لكن بالصفة، لثبوت الحكم فيهما بالنص و الإجماع، و لو لم تتم القاعدة و ان كان الحكم فيهما من مصاديقها على فرض اعتبارها أيضا، الثالث: حكم القاعدة على فرض اعتبارها أصلى يتوقف تحققه على انتفاء الامارة على الحيض أو عدمه، فلا تعارض مع ما دل على كون الدم من العذرة أو من القرحة عند قيام الامارة عليهما، لحكومة الامارة على القاعدة كما فى النسبة بين كل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٩٢

امارة و أصل، و هذا آخر ما أردنا إيراده فى البحث عن القاعدة، و الله الهادى

مسألة (١٣): إذا انقطع الدم قبل العشرة فإن علمت بالنقاء و عدم وجود الدم فى الباطن اغتسلت و صلت و لا حاجة الى الاستبراء، و ان احتملت بقاءه فى الباطن و جب عليها الاستبراء و استعمال الحال بإدخال قطنه و إخراجها بعد الصبر هنيهة، فإن خرجت نقيه اغتسلت و صلت، و ان خرجت ملطخة و لو بصفرة صبرت حتى تنقى أو تنقضى عشرة أيام ان لم تكن ذات عادة أو كانت عاداتها عشرة، فإن كانت ذات عادة أقل من عشرة فكذلك مع علمها بعدم التجاوز عن العشرة، و اما إذا احتملت التجاوز فعليها الاستظهار بترك العبادة استحباباً بيوم أو يومين إلى العشرة مخيرة بينها، فان انقطع الدم على العشرة أو أقل فالمجموع حيض فى الجميع، و ان تجاوز فسيجيء حكمه فى هذه المسألة أمور:

الأول: إذا انقطع الدم قبل العشرة و علمت المرأة بالنقاء و عدم وجود الدم فى الباطن اغتسلت و صلت و لا حاجة الى الاستبراء، لان الاستبراء هو التفحص عن الباطن و طلب برأيه الرحم من الدم، و مع القطع بالانقطاع و البراءة فلا معنى للتفحص عنه و طلب برائه، و لا- فرق فى ذلك بين المعتادة و غيرها و لا- فى المعتادة بينما كان فى أيام عاداتها أو فى غيرها، و الحكم فى ذلك إجماعى، مضافاً الى استفادته على سبيل القطع من مراجعة أخبار الباب، مثل خبر يونس الوارد فى حكم من ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة و ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة، و ما ورد فىمن ترى الدم ساعة و الطهر ساعة، و ما دل على انه إذ انقطع الدم تغتسل و تصلى و تنتظر إلى عشرة أيام فإن رأت الدم فى تلك العشرة أيام فهو من الحيضة الاولى، بل المستفاد من النصوص الآتية الواردة فى الاستبراء هو دلالة نقاء الباطن عن الدم على انتهاء الحيض، و يكون الاستبراء محرزاً له لو لم يكن محرزاً، و بالجملة فهذا الحكم مما لا ينبغى الارتياح فيه، كما لا ينبغى الارتياح فى عدم وجوبه إذا كان الشك فى نقاء الباطن من الدم بعد تمام العشرة، للقطع بطهرها من الحيض و لو لم ينقطع عنها الدم.

الأمر الثانى: إذا انقطع الدم قبل العشرة و احتملت بقاءه فى الباطن، فالكلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٩٣

يقع- تارة- فى حكمها من حيث الأصل، و اخرى فيه بحسب ما يستفاد من الأدلة، اما الأول فالظاهر هو كون المورد مجرى أصالة بقاء الحيض و جواز الاعتماد على استصحاب بقاءه، و عدم وجوب الفحص عليها لكون الشبهة موضوعية التى لا يجب فيها الفحص بالإجماع.

و قد يقال بوجوب الفحص فى مثل هذه الموارد التى يستلزم الرجوع الى الأصول فيها الوقوع فى مخالفة الواقع كثيراً، و كون المقام من قبيل هذه الموارد ممنوع، و ان كان الأقوى هو وجوب الفحص فى تلك الموارد كما لا يخفى، و لكن إذا أرادت أن تغتسل و تحتل بقاء الدم فى الباطن لا بد لها من الاستبراء حتى تعلم طهرها و الا فهى محكومة بالحيض بحكم الاستصحاب، فلا يشترع فى حقها الغسل لعدم تمشى قصد القرية منها بغسلها، و لو نوت الاحتياط و صادف الواقع، فعلى القول بكون العبادة التى منها الغسل حراماً ذاتياً على الحائض تبطل من غير اشكال، لعدم محل للاحتياط حينئذ مع كونها محكومة بالحيض بالاستصحاب، و كون الإتيان بها عصياناً أو تجريباً و على أى تقدير لا تتمكن من الإتيان بها على وجه قري، و على القول بكون حرمتها عليها تشريعية فللاحتياط مجال، لكن فى صحته و جهان مبنيان على عدم اعتبار الجزم فى النية مع الإمكان أو اعتباره حيث يصح على الأول و يبطل على الأخير اما الثانى- أعنى الكلام فيما يستفاد من الاخبار- فيتضح بنقل ما ورد فى ذلك من الاخبار، فمنها صحيح محمد بن مسلم عن الباقر (ع) قال «إذا أرادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنه فان خرج فيها شىء من الدم فلا تغتسل و ان لم تر شيئاً فلتغتسل و ان رأت بعد ذلك صفرة فلتوضأ و لتصل» و إطلاق هذا الخبر و ان كان يشمل ما إذا علم بطهر باطنها لكنه محمول على ما إذا لم تعلم به، و ذلك لظهوره فى كون ذلك لتحصيل الاطمئنان بالطهر فلا يجب عليها مع علمها

بطهرها، كما إذا كان بعد العشرة من ابتداء رؤية الدم و لو مع خروج الدم عنها أو كان فى العشرة مع علمها ببقاء باطنها، و منها  
مرسله يونس عن الصادق (ع) قال سئل عن امرأة انقطع منها الدم  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٩٤

فلا- تدرى طهرت أم لا-؟ قال (ع) «تقوم قائمة و تلزق بطنها بحائط و تستدخل قطنه بيضاء و ترفع رجلها اليمنى فان خرج على  
رأس القطنه مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر و ان لم يخرج فقد طهرت تغتسل و تصلى» و منها رواية شرجيل الكندى عن  
الصادق (ع) قال قلت كيف تعرف الطامث طهرها؟ قال (ع) «تعمد برجلها اليسرى على الحائط و تستدخل الكرسف بيدها اليمنى  
فان كان ثم مثل رأس الذباب خرج على الكرسف» و منها موثقة سماعة عن الصادق (ع) قال قلت له المرأة ترى الصفرة أو  
الشيء فلا تدرى أطهرت أم لا؟ قال (ع) «إذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها إلى حائط و ترفع رجلها على الحائط كما رأيت  
الكلب يصنع إذا أراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فإذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر و ان  
لم يخرج فقد طهرت» و منها ما فى الفقه الرضوى و إذا رأت الصفرة أو شيئاً من الدم فعليها ان تلصق بطنها بالحائط و ترفع رجلها  
اليسرى كما ترى الكلب إذا بال و تدخل قطنه فان خرج فيها دم فهى حائض و ان لم يخرج فليست بحائض و فى استفادة  
الوجوب من هذه الاخبار تأمل، و المصرح به فى رسالة الدماء هو تسليم دلالة صحيح محمد بن مسلم على الوجوب و المنع عن  
دلالة ما عداها بدعوى سوجه لبيان كيفية الاستعلام، و فى مصباح الفقيه تسليم دلالة موثقة سماعة و الرضوى عليه لو أغمض عن  
سند الرضوى أو قيل بانجباره بالشهرة، و المنع عن دلالة صحيحة أبى مسلم، و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) الإنصاف انه لو لا  
فتوى الأصحاب بالوجوب كانت استفادته من هذا الاخبار مشكلة لأن بعضها مسوق لبيان وجوب ذلك عند ارادة الاغتسال  
فيحتمل الإرشاد لثلا يظهر الدم فيلغو الاغتسال، و يحتمل الاشرط شرعا اما لان الأصل بقاء الحيض و اما لتحصيل الجزم ببراءة  
الرحم تعبدا، و ان قلنا بأصالة عدم حدوث الدم فى الرحم انتهى، و الحق تمامية دلالة الصحيح على الوجوب.

و هل المستفاد منه هو الوجوب النفسى التعبدى بمعنى انه يجب عليه الفحص و طلب برأيه الرحم إذا انقطع الدم عن الظاهر عند  
الشك فى بقاءه فى الباطن، فلا يجوز

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٩٥

لها العمل بالاستصحاب كما هو ظاهر غير واحد من الأصحاب، و فى الجواهر بلا خلاف أجده سوى ما عساه يظهر من الاقتصاد  
للتعبير بلفظ (ينبغى) المشعر بالاستصحاب أو الوجوب الشرطى بالمعنى المتقدم فى تأسيس الأصل من اعتبار الفحص عند ارادة  
الغسل ليحصل لها الاطمئنان بالطهر، و اما مع عدم ارادته فيجوز لها الإبقاء على حكم الحائض بالاستصحاب، أو حمل ما فى  
معنى الأمر فى قوله (ع) «فلتستدخل» على الإرشاد بان لا يقع الغسل و ما يترتب عليه لغوا على تقدير عدم نقاء الباطن وجوه:  
أقواها ثانيها، و هو الوجوب الشرطى المتوقف على ارادة الغسل لا الأول- أعنى الوجوب النفسى- التعبدى لبعده جدا، و ظهور  
الصحيح فى عدمه من ناحية تعليق وجوب الاستبراء على ارادة الغسل الظاهر فى شرطية الاستبراء للغسل، و لا الأخير- أعنى  
الحمل على الإرشاد- لكونه مجازا لا يصار اليه الا بالقرينة، و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده): انه اى الاستبراء، ليس شرطا فى  
صحة الغسل إلا لأجل ان الأمر بالغسل انما يتوجه على الطاهر من الحيض، و يتوقف معرفته كون المرأة كذلك على الاستبراء، إذ  
الأصل بقاء الحيض و عدم انقطاعه، و لا إشكال فى عدم صحة الغسل بدون الاستبراء حينئذ نعم لو نسى الاستبراء و اغتسل ثم  
تبين طهره زمان الاغتسال صح الغسل بلا إشكال، اما لو قلنا بعدم جريان الأصل فى الأمور التدريجية الحادثة شيئا فشيئا، بل  
الأصل فيها عدم حدوث الزائد على ما علم حدوثه كان الأصل فى المقام عدم حدوث دم الحيض بعد ذلك، و يكفى ذلك فى  
صحة الاغتسال الا ان الاخبار المتقدمة ظاهرة فى عدم جواز الاغتسال اعتمادا على الأصل المذكور من دون استبراء، و أورد عليه

(في رسالة الدماء) على أول كلامه بأنه لو لا دلالة أخبار الاستبراء على الاشتراط لا وجه لفساد الغسل بدون الاستبراء إذا انكشف طهرها في زمان الغسل و لو كان قضية الأصل بقاء حيضها، ضرورة ان المعتبر في صحة غسلها هو طهرها الواقعي و أصالة بقاء حيضها لا ينافيه، و المنافي لها هو الطهر الظاهري و هو لا يكون شرطاً في صحة الغسل، و الا فلا وجه للحكم بصحة الغسل بلا إشكال في صورة نسيان الاستبراء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٩٦

و تبين الطهر زمان الغسل، مع ان أصالة بقاء الحيض على حالها مع نسيان الاستبراء.

أقول: قد عرفت في مقام تأسيس الأصل في المسألة ان مع محكومية المرأة بالحيض بحكم الاستصحاب مع التذكر و الالتفات لا يصح منها الغسل لو أتت به بعنوان كونه وظيفة لعدم تمشي قصد القربة منها بغسلها، و مع نسيان الاستبراء أو الغفلة عنه يكون قصد القربة منها بمكان من الإمكان، فيصح غسلها إذا صادف زمان طهرها من غير اشكال، حيث ان الفعل حينئذ قربي، و هي أيضا متمكنة من قصد القربة لنسيانها الاستبراء أو غفلتها عنه، و تقدم أيضا انها لو نوت الاحتياط فعلى القول بكون عبادتها التي منها الغسل حراما ذاتيا يبطل غسلها من غير اشكال، لعدم تمشي قصد القربة منها بفعله مع احتمالها ان يكون حراما ذاتيا و لا تصير مخيرة بين الفعل و الترك من جهة كون أمرها دائرا بين المحذورين، و ذلك لكون المفروض هو الرجوع الى أصالة بقاء الحيض، فيتعين عليها الالتزام بأحكام الحيض، و يكون فعل الغسل منها حينئذ اما عصيانا لو صادف الحيض أو تجريا لو صادف الطهر، فلا يحصل به التقرب على كل تقدير، و على القول بكونها حراما تشريعا ففي صحته و جهان، و منه يظهر ان أصالة بقاء الحيض لا ينافي الاحتياط الا على القول بالحرمة الذاتية.

و أورد على قوله: (اما لو قلنا بعدم جريان الأصل في الأمور التدريجية الحادثة شيئا فشيئا بل الأصل فيها عدم حدوث الزائد على ما علم حدوثه، كان الأصل في المقام عدم حدوث دم الحيض بعد ذلك، و يكفي ذلك في صحة الاغتسال) بأن أصالة بقاء حدث الذي لا يصح معه الغسل جارية و لو قيل بعدم جريان الأصل في الأمور التدريجية، و المانع عن صحة الغسل و ما يترتب عليه انما هو حدثه المستمر لا دمه المتجدد، و لذا لا يصح في زمان النقاء المتخلل لبقاء الحدث معه، فلا يكفي أصالة عدم حدوث دم الحيض في صحة الغسل مع جريان أصالة بقاء حدثه، فلا يكفي بهذا الغسل ان لم يتبين طهرها في زمانه و لو لم يكن ظاهر الاخبار عدم جواز الاغتسال بدون الاستبراء.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٩٧

أقول: أصالة بقاء حدث الحيض أصل مسببي لا تجرى مع جريان أصالة عدم حدوث الزائد على ما علم حدوثه، لان الشك في بقاء حدث الحيض مسبب عن الشك في حدوث الزائد على ما علم حدوثه، حيث ان حدثه في كل آن ناش عن الدم الحادث في ذاك الان، و مع الشك في حدوثه إذا كان الأصل في عدم حدوثه جاريا لا ينتهي الأمر إلى إجراء أصالة بقاء حدث الحيض الا ان الشأن في صحة الرجوع الى أصالة عدم حدوث الزائد، و منشأ الشك فيها الإشكال في إجراءاتها في مثل المقام من الموضوعات التي تكون من الأمور الباطنة مما لا يعلم غالبا الا بالاختبار، و ان كان الأصل في غيره من الشبهة الموضوعية التي لا تكون من الأمور الباطنة هو الرجوع الى الأصل من غير فحص. و المتحصل هو دلالة الصحة على الوجوب الشرطي بمعنى وجوب الفحص عن نقاء الباطن عند ارادة الغسل، لتلك الاخبار بل لا يبعد عدم جواز الاعتماد على أصالة بقاء الحيض و ترك الفحص، اما لذهاب المشهور على عدم جوازه أو لما تقدم من وجوب الفحص فيما لا يعلم غالبا الا به في الشبهات الموضوعية.

الأمر الثالث: ظاهر صحیحته محمد بن مسلم المتقدمه عدم اعتبار كيفية خاصة في الاستبراء، بل يكفي فيه إدخال القطنه بأى وجه اتفق، و مقتضى غيرها من بقیة الأخبار اعتبار كيفية خاصة في تحققه مع اختلافها فيها، ففي مرسله یونس «رفع رجلها الیمنى بعد

قيامها و التصاق بطنها بالحائط» و فى خبر الكندى، و ما فى الفقه الرضوى «رفع رجلها اليسرى» و فى موثقة سماعه «رفع رجلها» مطلقا من غير تقييد باليسرى أو اليمنى، و مقتضى الصناعة و ان كان تقييد إطلاق الصحيحة بما فى غيرها من الاخبار الا ان المشهور ذهبوا الى العمل بإطلاقها، و لعله لكون ظهورها فى الإطلاق مع كونها فى مقام البيان أقوى من ظهور غيرها فى اعتبار الكيفية الخاصة، مع ما فى غيرها من الاختلاف باعتبار رفع الرجل مطلقا أو رفع الرجل اليمنى أو اليسرى فيكون ذكر الكيفية فيها إرشادا الى ما يسهل معه إدخال الكرسف خارجا، و الاولى اعتبار بعض الخصوصيات بقيامها لاصقة بطنها بالحائط و نحوه، رافعة رجلها اليمنى أو اليسرى، و فى الطهارة ترجيح رفع اليسرى لتعدد ما يدل على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٩٨

اعتبار رفعها و قوة سنده، و فى النجاة التخيير بين رفعهما، و المصنف (قده) بنى على ما عليه المشهور من غير ذكر اعتبار أولوية اعتبار كيفة فيه أصلا و لا بأس به.

الرابع: صرح المصنف (قده) بإخراج القطنه بعد الصبر هنيئاً، و حكاها فى الطهارة عن الروض و قال: لكن النصوص و سائر الفتاوى خال عن ذلك، و لعله المتعارف عند النساء فى مقام الاستعلام فلا يبعد دعوى انفهامه عن الإطلاقات.

الخامس: المصرح به فى مرسله يونس إدخال القطنه البيضاء، و لكن مقتضى إطلاق غيرها عدم اعتبار كونها كذلك و لم يقيد القطنه فى شىء من عبارات الأصحاب بكونها بيضاء، و لعل ذكر البيضاء فى المرسله من جهة شدة ظهور الدم فيها لو كان، خصوصا إذا كان على غير صفة الحمرة كالصفرة و نحوها، لكون الأبيض أشد انفعالا عن لون آخر كما لا يخفى.

السادس: إذا أدخلت القطنه و أخرجتها و كانت نقيه اغتسلت وصلت و أتت بما يجب فيه الغسل من حدث الحيض كالصوم و الطواف إجماعا، كما ادعاه صريحا فى المدارك، و صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة فى الاستبراء التى فيها «و ان لم تر شيئا فلتغتسل» و مرسله يونس المتقدمة التى فيها «و ان لم يخرج فقد طهرت تغسل و تصلى» و هذا فيما إذا علمت بعدم العود قبل العشرة مما لا ينبغى الريب فيه و فيما احتملته قبلها كلام يأتى فى مسألة الخامسة و العشرين السابع: إذا خرجت القطنه ملطخة فإن كانت مبتدئة أو من بحكمها ممن لم تستقر لها عادة، أو استقرت لها العادة و كانت عشرة صبرت حتى تنتقى قبل تمام العشرة، أو تنقضى عشرة أيام و لو لم يحصل لها النقاء بلا خلاف فيه، بل فى المدارك عليه الإجماع لأصالة بقاء الحيض و قاعدة الإمكان، مضافا الى موثقة ابن بكير فى المبتدئة «إذا رأته المرأة الدم فى أول حيضها و استمر الدم تركت الصلاة عشرة أيام» و موثقة الأخرى فى الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة «إنها تنتظر بالصلاة فلا تصلى حتى يمضى أكثر ما يكون من الحيض فإذا مضى ذلك و هو عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضة» و موثقة سماعه فى من بحكم المبتدئة، عن الجارية البكر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٩٩

أول ما تحيض تقعد فى الشهر يومين و فى الشهر ثلاثة يختلط عليها لا- يكون طمثها فى الشهر عدة أيام سواء؟ قال «فلها ان تجلس و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة» الثامن: إذا كانت المرأة ذات عادة عدديه سواء كانت وقتية أيضا أم لا؟ و تجاوز دمها عن العادة فإن علمت بان دمها لا يتجاوز عن العشرة فحكمها كالمبتدئة تصبر حتى تنقى قبل العشرة، أو تنقضى عليها العشرة و ليس عليها استظهار كالمبتدئة، و ان احتملت التجاوز عن العشرة فهى متحيرة لأنها كما تحتمل انقطاع دمها فى أثناء العشرة أو عند انقضائها، كذلك تحتمل تجاوزه عنها، و الكلام فيه يقع تارة فيما يقتضيه الأصل و القواعد، و اخرى فيما يستفاد من النصوص الواردة فى المقام.

اما الأول فاعلم انه بناء على كون حرمة العبادة على الحائض تشريعية يكون مقتضى القاعدة و الأصل الجارى فيها هو استصحاب



بقاء الحيض و قاعده الإمكان، و مع الإغماض عنهما يكون المرجح هو البراءة، لكون الشك بالنسبة إليها فى أصل التكليف، كما ان مقتضى الاحتياط و ان لم يجب عليها هو الجمع بين تروك الحائض و أفعال المستحاضة، و بناء على كون حرمتها عليها ذاتية يصير أمرها دائرا بين المحذورين حيث انها تعلم إجمالاً- بكونها مكلفة إما بفعل الصلاة لو كانت طاهرة أو بتركها لو كانت حائضاً، و الحكم فى الدوران بين المحذورين هو الأخذ بأقوى الطرفين احتمالاً أو محتملاً و مع التساوى فى الاحتمال و المحتمل هو التخيير لا تغليب جانب الحرمة لعدم ترجيح له و ان ذهب اليه بعض متمسكا بان دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، لكنه ضعيف حسبما تقرر فى الأصول.

و الأقوى ان التخيير أيضا استمرارى و يكون المكلف مخيراً بين الفعل و الترك فى كل زمان و ان كان مختاره فى زمان مخالفاً مع ما اختاره فى زمان آخر، و لا يخفى انه كلما امتد تجاوز الدم عن العادة يقوى احتمال كونه استحاضة و يضعف احتمال كونه حيضاً، فالمتعين عليها عقلاً التحيض عند اقوائية احتمال كونها حائضاً و هو الزمان المتصل بعادتها بيوم أو يومين أو ثلاثة أيام و البناء على الطهارة عند ضعف هذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٠٠

الاحتمال، و هو بعد ثلاثة أيام من أيام عادتها، هذا فيما يقتضيه الأصل و القاعدة مع قطع النظر عن النصوص.

و اما الكلام فيما يستفاد من الاخبار، فاعلم أن ههنا طائفتين من الاخبار:

إحدهما ما تدل على ان ذات العادة إذا تجاوز دمها عن عادتها تستظهر و تحتاط بترك العبادة فى الجملة مع الاختلاف بينها بكون بعضها دالاً على الاستظهار مطلقاً بلا تعيين مدة له، و بعضها بتعيينها يوماً و بعضها يومين و بعضها إلى ثلاثة و بعضها انها تستظهر إلى العشرة. و الطائفة الثانية ما تدل بظاهرها على المنع عن الاستظهار، فلا بد أولاً من نقل تلك الاخبار ثم الجمع بينهما، ثم الجمع بين الاخبار المخالفة فى الطائفة الأولى من حيث اختلافها فى عدم تعيين المدة للاستبراء أو تعيينها بما فيها من الاختلاف فى التعيين.

فتقول من الطائفة الأولى مرسله ابن المغيرة عن الصادق (ع) قال «إذا كانت أيام المرأة عشرة أيام لم تستظهر فان كانت أقل استظهرت» و رواية يونس بن يعقوب عنه «تجلس النفساء أيام حيضها التى كانت تحيض ثم تستظهر و تغتسل و تصلى» و هاتان الروايتان تدلان على الاستظهار بلا تعيين مدة له و رواية إسحاق بن جرير فى المرأة تحيض فتجوز أيام حيضها؟ قال (ع) «ان كان أيام حيضها دون عشرة أيام استظهرت بيوم واحد ثم هى مستحاضة» قال فان الدم يستمر بها الشهر و الشهرين و الثلاثة كيف تصنع بالصلاة؟ قال «تجلس أيام حيضها تغتسل لكل صلاتين» و صدر مرسله داود مولى ابن المعز عن الصادق (ع) قال سألت عن المرأة تحيض ثم يمضى وقت طهرها و هى ترى الدم؟ قال «تستظهر بيوم ان كان حيضها دون العشرة فإن استمر الدم فهى مستحاضة و ان انقطع الدم اغتسلت و وصلت» و رواية زرارة و محمد بن مسلم المستحاضة «تنظر بعض نساها فتقتدى بأقراها ثم تستظهر على ذلك بيوم» و موثقة مالك بن أعين عن النفساء يغشاها زوجها و هى فى نفاسها من الدم قال «نعم إذا مضى له منذ يوم وضعت بقدر أيام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشاها ان أحب» و هذه الاخبار الأربعة تدل على الاستظهار بيوم واحد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٠١

و موثقة زرارة «تقعد النفساء أيامها التى كانت تقعد فى الحيض و تستظهر بيومين فان انقطع الدم و الا اغتسلت»- الى ان قال- قلت و الحائض؟ قال (ع) «مثل ذلك سواء» و هاتان الروايتان تدلان على الاستظهار بيومين.

و موثقة سماعة عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها؟ فقال (ع) «إذا رأيت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلاة فإنه ربما يعجل

بها الوقت فان كانت أكثر من أيامها التي تحيض فيهن فليتربص ثلاثة أيام بعد ما تمضى أيامها، فإذا تربصت ثلاثة أيام و لم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة» و موثقة الأخرى عن امرأة رأت الدم فى الحبل؟ قال «تقعد أيامها التي كانت تحيض فإذا زادت الدم على الأيام التي كانت تقعد استظهرت بثلاثة أيام ثم هي مستحاضة» و رواية محمد بن عمر بن سعيد عن ابى الحسن الرضا (ع) عن الطامث و قدر جلوسها؟ قال «تنتظر عدة ما كانت تحيض ثم تستظهر بثلاثة أيام ثم هي مستحاضة» و هذه الروايات تدل على تعيين قدر الاستظهار بثلاثة أيام.

و رواية إسماعيل الجعفى «المستحاضة تقعد أيام أقرائها ثم تحتاط بيوم أو يومين فإن رأت طهرا اغتسلت و ان لم تر طهرا اغتسلت» و صحيحة زرارة «المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها و تحتاط بيوم أو اثنين ثم تغتسل كل يوم و ليلة ثلاث مرات- الى ان قال- فإذا حل لها الصلاة حل لزوجها ان يغشاها» و صحيحة ابن مسلم «إذا رأت دما بعد أيامها التي ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلاة يوما أو يومين» و موثقة زرارة «المستحاضة تستظهر بيوم أو يومين» و موثقة الأخرى عن الطامث تقعد بعدد أيامها كيف تصنع؟ قال «تستظهر بيوم أو يومين» و موثقة البصرى عن المستحاضة أ يطأها زوجها و هل تطوف بالبيت؟ قال «تقعد أيام قرئها التي كانت تحيض فيه فان كان قرئها مستقيما فلتأخذ به و ان كان فيه خلاف فلتحتفظ بيوم أو يومين» و تلك الروايات الخمس دالة على التخيير فى الاستظهار بين يوم أو يومين و رواية حمران بن أعين عن حد النفساء؟ قال (ع) «تقعد أيامها التي كانت تطمئ فيهن أيام أقرائها فإن هي طهرت و الا استظهرت بيومين أو ثلاثة» و رواية سعيد بن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٠٢

يسار عن المرأة تحيض ثم تطهر و ربما رأت بعد ذلك الشىء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها؟ فقال (ع) تستظهر بعد أيامها بيومين أو ثلاثة ثم تصلى» و هاتان الروايتان تدلان على التخيير فى الاستظهار بين اليومين و الثلاثة. و صحيحة البنزطى عن الرضا (ع) عن الطامث كم تستظهر؟ قال (ع) «تستظهر بيوم أو يومين أو ثلاثة» و هذه الرواية تدل على التخيير بين اليوم و اليومين و الثلاثة.

و مرسله عبد الله بن المغيرة فى المرأة ترى الدم «ان كان قرئها دون العشرة انتظرت العشرة و ان كان أيامها عشرة لم تستظهر» و موثقة يونس بن يعقوب عن امرأة ولدت فرأت الدم أكثر مما كانت ترى؟ قال (ع) «تقعد أيامها التي كانت تجلس فيها ثم تستظهر بعشرة أيام» و هاتان الروايتان تدلان على الاستظهار بعشرة أيام.

و رواية أبى بصير «النفساء إذا ابتليت بأيام كثيرة مكثت مثل أيامها التي كانت تجلس قبل ذلك و استظهرت بمثل ثلثي أيامها- الى ان قال- و ان كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست مثل أيام أمها أو أختها أو خالتها و استظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة» و هذه الرواية تدل على الاستظهار بقدر ثلثي أيام حيضها، هذا ما عثرت عليه من الروايات الدالة على الاستظهار، و لعلها بالنسبة إلى الدلالة على أصل الاستظهار تكون متواترة بالتواتر المعنوى، و لعل المتفحص يطلع على مزيد منها. و من الطائفة الثانية صدر مرسله يونس الطويلة فى المستحاضة المعتادة انه لا- وقت لها إلا أيامها، و فيها أيضا فى المضطربة المأمورة بالتحيض سبعا: ألا ترى ان أيامها لو كانت أقل من السبع لما قال لها تحيضى سبعا، فيكون قد أمرها بترك الصلاة أياما و هي مستحاضة و لو كان حيضها أكثر لم يأمرها بالصلاة و هي حائض (الحديث) فالمستفاد منها ان الشارع لا يأمر بترك الصلاة بعد العادة، و صحيحة معاوية بن عمار عن الصادق (ع) قال «المستحاضة تنظر أيامها فلا تصلى فيها و لا يقر بها بعلمها و ان جازت أيامها و رأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت و صلت» و موثقة ابن سنان فى المرأة المستحاضة التي لا تطهر قال «تغتسل عند صلاة الظهر- الى ان قال- لا بأس ان يأتيها بعلمها متى شاء الا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٠٣

أيام أقرائها» و موثقة سماعه «المستحاضة تصوم شهر رمضان إلا- الأيام التي كانت تحيض فيها» و رواية ابن ابي يعفور «المستحاضة إذا مضت أيام قرئها اغتسلت و احتشت» و رواية مالك بن أعين عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها؟ قال «تنتظر الأيام التي كانت تحيض فيها و حيضها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الأيام» و صحيحة زرارة عن أحدهما قال «النفاء تكف عن الصلاة أيامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل و تعمل كما تعمل المستحاضة» و مرسله يونس القصيرة «كلما رأت المرأة أيام حيضها من صفرة أو حمرة فهو من الحيض و كلما رآته بعد أيام حيضها فليس من الحيض» و في المستفيضة «أن الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض» و عن المبسوط انه روى عنهم (عليهم السلام) «ان الصفرة في أيام الحيض حيض و في أيام الظهر طهر» و قد اختلف الانظار في الجمع بين الطائفتين على وجوه:

الأول: حمل اخبار الاستظهار على الاستحباب و نسب ذلك الى ظاهر المشهور و نسبه في المدارك إلى عامة المتأخرين، و أورد عليه في الطهارة (أولا) بأنه مما يابى عنه كثير من الاخبار الظاهرة في وجوب الاستظهار و تحريم بعضها الوقاع بعد عادة الحيض بيوم واحد، كموثقة مالك بن أعين المتقدمة التي فيها «إذا مضى له منذ يوم وضعت بقدر أيام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشاها ان أحب» الدالة بمفهومها على تحريم الوقاع بعد عادة الحيض قبل الاستظهار بيوم قلت: مع وجود القرينة على حمل اخبار الاستظهار على الاستحباب لا بأس بحمل ما يدل بمفهومه على ثبوت البأس في الوقاع قبل الاستظهار على الكراهة، و لا إباء له عن هذا الحمل كما لا يابى كثير من الاخبار الظاهرة في وجوب الاستظهار عن حملها على الاستحباب، و العمدة حينئذ في قيام الشاهد عليه و ثانيا بان هذا الحمل مستلزم للخروج عن ظاهر اخبار الطرفين بلا شاهد، حيث ان اخبار الاستظهار تدل على وجوب ترك العادة في أيام الاستظهار، و اخبار الاغتسال بعد العادة تدل على وجوبها بعد العادة بلا مهلة، و هذا الجمع يقتضى الترخيص في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٠٤

تركها في أيام الاستظهار مع الترخيص في فعلها على ما هو مقتضى الحمل على الاستحباب فيكون مخالفا لظاهر الطرفين. أقول: و العمدة في هذا الإيراد أيضا هو دعوى عدم الشاهد على هذا الجمع و الاعمع الشاهد فلا يابى ظهور الطرفين عن الحمل على خلافه إذا دل عليه الدليل.

و ثالثا بان حمل اخبار الاستظهار على الاستحباب ليس اولى من حمل اخبار الاغتسال بعد العادة عليه، و تحمل اخبار الاستظهار على الترخيص فيه و وجه في رسالة الدماء استحباب الاستظهار بالتوفيق بين الاخبار المثبتة الدالة على وجوب الاستظهار تعيينا، و النافية الدالة على وجوب المبادرة إلى الاغتسال و العبادة أيضا تعيينا، بحمل الوجوب في الطائفتين على التخييري مع استظهار رجحان الاستظهار من اخباره بسبب اختلافها في مقداره، و التعبير عنه بالاحتياط الراجح عقلا و نقلا في بعض من تلك الاخبار- الى ان قال- و التوفيق العرفي لا- يحتاج الى شاهد، و التعبير عنه في بعض اخباره بالاحتياط كاشف عن رجحانه و انه أرجح العدلين، ثم أشكل على الاستحباب بأنه يستلزم التخيير بين فعل الواجب و تركه بلا بدل، و أجاب بأن متعلق الاستحباب هو البناء على التحيض في أيام الاستظهار فتصير الصلاة و الصوم حراما عليها بعد البناء، كما يصير إتمام الصلاة و الصوم واجبا على المسافر بعد البناء على إقامة عشرة أيام، انتهى.

و لا- يخفى ان التوفيق العرفي الذي لا- يحتاج الى الشاهد هو ما إذا عرض الطرفان الى العرف لا- يرى بينهما التعارض، و يرى المدلول الجمع العرفي مدلولاً لهما و الطرفان دالا عليه، و الانصاف انتفائه بهذا المعنى في المقام، ضرورة انه مع فرض ظهور الطرفين في وجوب الاستظهار و ترك العبادة و وجوب المبادرة إلى الاغتسال و العبادة تعيينا يتحير العرف في الجمع بينهما فيحتاج في حمل كل واحد من الطرفين الى الوجوب التخييري إلى الشاهد، ثم اختلاف اخبار الاستظهار في مقداره إذا كان

كاشفا عن استحبابه لا يبقى لها دلالة على الوجوب حتى يحمل على الوجوب التخيري، بل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٠٥

هذا إنكار ظهور تلك الاخبار في الوجوب التعيني وهو خلاف مشيه في المقام، ثم الاستظهار ليس هو البناء على الحيض بعد العادة بل هو احتياط في ترك العبادت حتى تتبين حالها بكونها حائضا أو لا بتجاوز دمها عن العشرة أو عدمه، ولا مانع عن الأمر بتركها إذ يجوز ان يكلف الشارع المكلف بالأخذ بأحد الاحتمالين معينا لكونه أهم بنظره، و جواز ذلك شرعا لا يدور مدار ترجيح احد الاحتمالين بنظر المكلف إذ من الجائز ان لا يكون اقوائية احد الاحتمالين بنظر المكلف سببا لتعين الأخذ به عند الشارع، كما يمكن ان يقال بكونها سببا لتعين الأخذ به في المقام حيث قد تقدم في مقام تأسيس الأصل بأن احتمال الحيض في ما كان بعد العادة أقرب إليها أقوى عن احتمالها في ما يكون أبعد، و انه كلما امتد تجاوزه عن العادة يقوى احتمال كونه استحاضة و يضعف احتمال كونه حيضا، و المتحصل من هذا المبحث عدم إمكان المساعدة مع هذا الجمع و موافقة المشهور بين المتأخرين من استحباب الاستظهار.

الوجه الثاني: حمل اخبار الاستظهار على الإباحة و هو الظاهر من المحقق في المعتمد، و يستدل له بأن أوامر الاستظهار واردة مقام توهم وجوب العبادت لمجرد انقضاء العادة فتكون من قبيل الأمر الوارد عقيب توهم الحظر فيحمل على الإباحة، و استدل له في الذخيرة بعد اختياره بأنه بعد لزوم رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب لاخبار الاقتصار على العادة لا- يمكن حمله على الاستحباب، لان استحباب ترك العبادت لا وجه له.

و يرد على هذا الوجه أيضا كلما أورد على الوجه الأول من منافاته مع ما يدل عليه مثل موثقة مالك بن أعين من تحريم الوقوع قبل الاستظهار بيوم، و كونه مستلزما للخروج عن ظاهر اخبار الطرفين بلا شاهد، و ان حمل اخبار الاستظهار على الإباحة ليس بأولى من حمل اخبار الاغتسال بعد العادة عليه، و ما استدل به لهذا الوجه عن المحقق من كون الأمر بالاستظهار واردة في مقام توهم وجوب العبادت بمجرد انقضاء العادة فاسد، إذ الأمر الواقع في مقام توهم الحظر ليس ظاهرا في الإباحة، بل القدر المسلم منه هو إجماله و عدم ظهوره في الوجوب، لكن وقوعه فيه مما يصلح ان يكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٠٦

قرينة على الوجوب و احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية مانع عن انعقاد الظهور، و لا يرجع معه إلى أصالة الحقيقة بناء على حجيتها من باب الظهور لا- من باب التعبد، مضافا الى ان المناسب مع الجواز المحمول عليه الأمر هو الجواز المقابل للوجوب و هو غير مناسب مع المقام، ضرورة لزوم الاستظهار بترك العبادت و الوطى و نحوهما مما يحرم على الحائض، أو لزوم الاغتسال و فعل العبادت و نحوهما مما يجوز لغير الحائض، و أورد في المستمسك على ما استدل به في الذخيرة- من ان استحباب ترك العبادت لا وجه له- بأنه لا مانع من استحباب ترك العبادت كما في العبادات المكروهة.

أقول: و الظاهر من الذخيرة هو المنع عن استحباب ترك العبادت الواجبة كما يدل عليه قوله بعد ذلك: و التزام وجوب العبادت أو استحبابها على تقدير اختيار الغسل بعيد جدا، فلا يرد عليه بعدم المانع من استحباب ترك العبادت، لكنه يرد عليه بأنه لا وجه لإباحة ترك العبادت الواجبة أيضا. و الحق ان يقال باستحالة الإباحة الخاصة في فعل العبادت و تركها مطلقا و لو كانت مستحبة، لأنها لا تنفك عن الرجحان المنافي مع الإباحة المقابلة له. اللهم الا يعول الى الترخيص في اختيار الغسل الموجب لجواز الإتيان بالعبادات مطلقا: واجبها و مندوبها، الذي قال بأنه بعيد جدا مع انه لا بعد فيه، و بالجملة فهذا الجمع ليس بصحيح.

الوجه الثالث: حمل اخبار الاستظهار على ما إذا كان الدم بصفة الحيض، و حمل اخبار الاغتسال بعد العادة على ما لم يكن كذلك، و قد احتمله في المدارك، و لعله استفاده مما ورد من ان الصفرة بعد الحيض ليست من الحيض، فلا يرد عليه بما أورد

عليه في الذخيرة بأنه غير مستفاد من نص دال عليه، فارتكابه بدونه تحكّم، لكنه يرد عليه أولاً باباء بعض اخبار الاستظهار عن ذاك الجمع، كخبر سعيد بن يسار عن الصادق (ع) عن المرأة تحيض ثم تطهر وربما رأت بعد ذلك شيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها؟ فقال (ع) «تستظهر بعد أيامها يوم أو يومين أو ثلاثة أيام ثم تصلى» حيث انه مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٠٧

في مورد خروج الدم الرقيق الذي متصف بصفة الاستحاضة يأمرها بالاستظهار، و ثانياً باباء بعض اخبار الاقتصار على الاغتسال بعد العادة عن الحمل الى ما كان بصفة الاستحاضة كالمرسلة القصيرة «كلما رأت المرأة أيام حيضها من صفرة أو حمرة فهو من الحيض و كلما رآته بعد أيام حيضها فليس من الحيض» حيث ان مقابلة ما رآته بعد أيام الحيض مع ما تراه في أيامه مع الحكم بكون ما في أيامه حيضاً حمرة أو صفرة تدل على ان ما تكون بعد أيامه ليس بحيض كذلك حمرة أو صفرة الوجه الرابع: حمل الأخبار الظاهرة في عدم الاستظهار على مستمرة الدم المعبرة عنها بالمستحاضة، و اخبار الاستظهار على غيرها، فتختص اخبار الاقتصار على العادة بالدورة الثانية و اخبار الاستظهار بالدورة الاولى، و هو المحكى عن الوحيد البهبهاني (قده) و مال إليه في الجواهر و ارتضاه في مصباح الفقيه، و يستدل له بشهادة جملة من اخبار الطرفين على ذلك، و يرده باباء غير واحدة من اخبار الطرفين عنه كصحيحة زرارة في النفساء «تكف عن الصلاة أيامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل و تعمل كما تعمل المستحاضة» و ذيل المرسلة الطويلة «ألا ترى ان أيامها لو كانت أقل من السبع لما قال لها تحيضى سبعا فيكون قد أمرها بترك الصلاة أياماً و هي مستحاضة و لو كان حيضها أكثر لم يأمرها بالصلاة و هي حائض» و ذيل المرسلة القصيرة كلما رآته بعد أيام حيضها فليس من الحيض» و مرسله داود عن امرأة يكون حيضها سبعة أيام أو ثمانية أيام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلاثة أيام ثم ينقطع عنها الدم و ترى البياض لا صفرة و لا دماً؟ قال (ع) «تغتسل و تصلى» قلت تغتسل و تصلى و تصوم ثم يعود الدم؟ فقال (ع) «إذا رأت الدم أمسكت عن الصلاة و إذا رأت الطهر صلت فإذا مضت أيام حيضها و استمر بها الطهر صلت و إذا رأت الدم فهي مستحاضة» و هذه الاخبار من الاخبار الظاهرة في الاقتصار على العادة كما ترى ظاهرة أو صريحة في غير الدائمة. و كرواية الجعفي المستحاضة تقعد أيام أقرائها ثم تحتاط بيوم أو يومين، و موثقة البصرى عن المستحاضة أ يطأها زوجها و هل تطوف بالبيت؟ قال (ع) «تقعد»

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٠٨

أيام قرئها فإن كان قرئها مستقيماً فلتأخذ به و ان كان فيه خلاف فلتحفظ بيوم أو يومين» و صحيحة زرارة و موثقة الأخرى الواردتان في المستحاضة التي تدعى ظهورها في الدامية و هذه الاخبار من اخبار الاستظهار ظاهرة في الدامية، فهذا الجمع أيضاً ليس بشيء.

الوجه الخامس: ما عن الحدائق من حمل اخبار الاستظهار على من تتخلف عاداتها أحياناً و اخبار الاقتصار على مستقيمة الحيض، و لا منافاة بين كونها ذات عادة و بين تخلف عاداتها أحياناً، إذ المقصود اختلاف أيامها بالزيادة عليها أحياناً بعد استقرار العادة على عدد معين، أو بالزيادة و النقيصة بناء على ان هذا لا يقدر في بقاء العادة كما تقدم في طي المسألة العاشرة و استشهد لهذا الجمع بموثقة البصرى آنفاً في الوجه الرابع.

و يرده بعد حمل اخبار الاستظهار على غير المستقيمة أولاً، و كون موثقة البصرى التي استشهد بها ظاهرة في الدامية المستمرة الدم، و قد صرح في الحدائق بكونها خارجاً عن محل البحث مع احتمال ان يكون المراد من قوله (ع) في الموثقة «فإن كان قرئها مستقيماً» هو ذات العادة، و من قوله (ع) «و ان كان فيه خلاف» هو غيرها، لا تقسيم ذات العادة إلى المستقيمة و غيرها، و احتمال ذلك كاف في المنع عن الاستشهاد بها.

الوجه السادس: ما ارتضاه الشيخ الأكبر (قده) في الطهارة من حمل اخبار الاستظهار على راجية الانقطاع، و اخبار الاغتسال على غيرها، و استشهد لذلك بما في بعض اخبار الاستظهار من قوله (ع) «فإن رأيت طهرا أو انقطع الدم اغتسلت و ان لم ينقطع فهي مستحاضة» و بالتعبير عن الاستظهار بالانتظار في بعض اخبارها و في البعض الآخر بالاحتياط الظاهر في كون الدم حيضا بسبب انقطاعه قبل العشرة. و ان الاستظهار طلب ظهور الحال في كون الدم حيضا أم لا؟ و لا معنى لطلبه مع اليأس عن الانقطاع إذ مع العلم بالبقاء الى ما بعد العشرة تعلم بان ما في العشرة بعد أيام العادة ليس حيضا قطعاً، هذا في اخبار الاستظهار، و بان اخبار الاغتسال بعد العادة واردة في مورد الدامية بحيث

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٠٩

يغلب على ظنها بعدم حصول الطهر بالصبر يوماً أو يومين.

و لا يخفى ان هذا الجمع و ان أمكن في بعض الطرفين لكن بعض منها أب عنه كما في بعض اخبار الاستظهار المعبر فيه بالمستحاضة و انها تكف عن الصلاة أيام أقرائها و تحتاط بيوم أو يومين، و في بعض اخبار الاغتسال بعد العادة «المستحاضة إذا مضت أيام قرنها اغتسلت وصلت» الوجه السابع: ما في رسالة الدماء من ان اخبار الاستظهار بين ما هي ظاهرة في اختصاصها بالدورة الاولى عند تجاوز الدم عن العادة مع رجاء انقطاعه لدون العشرة على ما استفاده الشيخ (قده) و بين ما تدل بعمومها على ذلك، و اخبار الاغتسال أيضا دائرة بين ما هي بظاها تدل على الاغتسال بعد العادة في الدورة الثانية، و بين ما تدل بعمومها على ذلك، و لا تعارض في القسم الأول في كل منهما كما لا يخفى، و في القسم الثاني من كل منهما- اعني ما تدل من اخبار الاستظهار بعمومها على الاستظهار في الدورة الاولى و من اخبار الاغتسال بعمومها على الاغتسال- لا شبهة ان ما في طرف اخبار الاستظهار أظهر في الدلالة على الاستظهار في الدورة الاولى، و في اخبار الاغتسال أظهر في الدلالة على الاغتسال بعد العادة في الدورة الثانية، فيرفع اليد عن عموم كل واحدة منهما باختصاص اخبار الاستظهار بالدورة الاولى لا ظهرتها في ذلك، و رفع اليد عن ظهورها بعمومها في غير الدورة الاولى لا ظهرية اخبار الاغتسال في غير الدورة الاولى، فيرفع اليد عن ظهورها بعمومها في الدورة الاولى. و هذا الجمع عندي قريب لا بأس به.

الوجه الثامن: ما ذكره صاحب الجواهر (قده) من حمل اخبار الاغتسال بعد انقضاء العادة على ما عدا أيام الاستظهار، و حمل أيام الحيض الوارد في اخبار الاستظهار على ما يعم أيام الاستظهار، بجعل أيام المحتملة كونها من الحيض بحسب الحكم الظاهري من أيام الحيض، و ضعفه الشيخ الأكبر (قده) بقوله: و ضعفه غنى عن البيان، و لعله في البعد لم يكن بهذا الظهور، بل ربما يدعى بأن التأمل التام في اخبار الاستظهار يعطى ان تلك الأيام التي تجب عليها فيها الاستظهار بترك العادة بحكم أيام الحيض شرعا، و يؤكده استصحاب بقاء الحيض و قاعدة الإمكان فيكون حالها كحال أيام النقاء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥١٠

المتخللة في أثناء العشرة، و كيف كان فليس بكل البعيد.

الوجه التاسع: حمل اخبار الاغتسال بعد العادة على التقيّة، لموافقها لمذهب الجمهور عدا مالك منهم، و لا يعتبر في الحمل على التقيّة موافقة الخبر لجميعهم كما هو مذكور في محله، و هذه الوجوه التسعة مما ذكرت في الجمع بين اخبار الطرفين على تقدير ثبوت التعارض بينهما. لكن الأقوى عندنا سقوط اخبار الاغتسال بعد العادة عن الحجية باعراض المشهور عن العمل بها، حيث انه لا خلاف و لا إشكال في وجوب الصبر و بقاء المرأة على حكم الحيض في الجملة، و قد قال الشيخ الأكبر (قده) في الطهارة بأنه لا إشكال في أصل مشروعيتها، و حكاية الاتفاق عليه مستفيضة. مضافا الى الاخبار المستفيضة بل المتواترة انتهى. و المتحصل من هذا الأمر بطوله هو مشروعية الاستظهار.

الأمر التاسع: ظاهر المتن كعبارات كثير من الفقهاء عدم الفرق فيما إذا خرجت القطننة متلخطة بين الكدره و الصفرة، و ما كان اللطخ بصفه الحيض أم لا، فإذا خرجت القطننة متلخطة و لو يسير من الصفرة يحكم عليها بوجوب الصبر في المبتدئه و الاستظهار في ذات العاده.

و ربما يورد عليه بمخالفته مع الاخبار العامه الوارده في تعريف دم الحيض و امتيازه بالصفات، و خصوص ما ورد في اخبار الاستظهار مثل صحيح محمد بن مسلم المتقدم الذي فيه «فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل و ان لم تر شيئاً فلتغتسل و ان رأيت بعد ذلك صفرة فلتوضأ و لتصل» حيث جعل في أوله المدار على عدم الاغتسال بخروج شيء من الدم الظاهر في تغييره مع الصفرة، و حكم في آخره بوجوب الوضوء و الصلاة عند رؤيه الصفرة، و موثق سماعه الذي فيه «فإذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر» حيث جعل المدار في عدم الطهر بخروج الدم و لم يتعرض لخروج الصفرة مع كونها هي مورد السؤال، و مرسل يونس بن عبد الرحمن الذي فيه «فان خرج على رأس القطننة مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر و ان لم يخرج فقد طهرت تغتسل و تصلى» حيث جعل المدار على عدم حصول الطهر بخروج الدم

مصباح الهدى في شرح العروه الوثقى، ج ٤، ص: ٥١١

العبيط الذي هو عبارة عن الطرى الخالص الذي لا خلط فيه- كما في مصباح المنير- و يكون من أوصاف الحيض، و صحيح محمد بن مسلم عن الصادق (ع) عن المرأة ترى الصفرة في أيامها؟ فقال «لا تصلى حتى تنقضى أيامها و ان رأيت الصفرة في غير أيامها توضأت و صلت» و موثق ابي بصير في المرأة ترى الصفرة؟ فقال (ع) «ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض و ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض» و خبر على بن حمزة عن المرأة ترى الصفرة؟ فقال «ما كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض و ما كان بعد الحيض فليس منه» و مرسل يونس و فيه «و كلما رأيت المرأة في أيام حيضها من صفرة أو حمرة فهو من الحيض و كلما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض» و الأقوى عدم الفرق بين ما كان بصفه الحيض كالدّم العبيط و بين ما لم يكن كذلك بان كانت صفرة أو نحوها مما ليست بصفه الحيض، سواء كانت ظاهرة و خارجة بنفسها أو كانت بمثل رأس الذباب، و ذلك لقاعدة الإمكان و استصحاب الحيض و احكامه، و صحيح سعيد بن يسار عن الصادق (ع) عن المرأة تحيض ثم تطهر و ربما رأيت بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها؟ فقال (ع) «تستظهر بعد أيامها بيوم أو يومين أو ثلاثة ثم تصلى» و لتعليق الاغتسال في صحيح ابن مسلم المتقدم على عدم رؤيه شيء و الاخبار العامه الوارده في تعريف دم الحيض و امتيازه لعلها مقصورة بالمستمرة الدم، و عموم كلمة «شيء» في صدر صحيح ابن مسلم أظهر في شموله للصفرة من ظهور الدم في تغييره معها، و الحكم بوجوب الوضوء و الصلاة عند رؤيه الصفرة في آخره يحمل على ما إذا علم بعدم كونه حيضاً، كما إذا كان بعد العشرة أو في أثنائها مع الانقطاع على العشرة أو دونها، و ما في موثق سماعه من التعبير بخروج الدم غير مناف لذلك، لإطلاق الدم على الصفرة أيضاً، مع تأييده بما في صحيح سعيد باتصاف الدم بالرقيق، و تعليق وجوب الغسل في مرسل يونس على خروج الدم العبيط ينزل على الغالب، مع كون دلالاته و دلالة موثق سماعه بمفهوم الوصف الذي لا يكون حجة، و صحيح ابن مسلم عن الصادق (ع) مع ما بعده من الاخبار المنقولة منزل على مضي أيام

مصباح الهدى في شرح العروه الوثقى، ج ٤، ص: ٥١٢

الحيض مع أيام الاستظهار، و ذلك للإجماع البسيط و المركب على ما في الرياض، و لما تقدم من ان ما رأته في العشرة من حمرة أو صفرة حيض إذا انقطع على العشرة و لم يتجاوز عنها، و بالجملة فلا ينبغي التردد في ذلك الحكم أصلاً، الأمر العاشر: اختلف الأقوال بعد الاتفاق على مشروعية الاستظهار في الجملة في وجوبه أو استحبابه أو اباحتها، و المنسوب إلى الأكثر على ما في الجواهر هو الوجوب، و المنسوب الى المشهور هو الاستحباب و نسبه في المدارك إلى عامة المتأخرين و عليه المصنف في

المتن، و في المعبر و الذخيرة هو الإباحة، و قد تقدم في بيان وجوه الجمع بين اخبار الاستظهار و اخبار الاغتسال بعد العادة حمل الاولى على الندب تارة، و على الإباحة أخرى، و لعل الوجه في ذهاب القائلين باستحبابه أو اباحته هو ذلك الحمل لكن قد عرفت ما فيه، و الاقوى هو الوجوب لملائمته مع ما اخترناه من وجوه الجمع حسبما مر.

الأمر الحادى عشر: اختلفت الانظار في مقدار زمان الاستظهار في ترك العبادة حسب اختلاف الأخبار الواردة في ذلك على وجوه:

(منها) احتمال كونه بيوم، للأخبار الدالة عليه حسبما تقدم و لكن القائل به بخصوصه غير معروف و (منها) الاستظهار بيومين كما دل عليه بعض الاخبار المتقدمة، و حكى عن ظاهر الإرشاد، و (منها) الاستظهار بثلاثة أيام كما دل عليه بعض الاخبار و هو المحكى عن الصدوق، و (منها) التخيير بين اليوم و اليومين لبعض الأخبار المتقدمة و هو ظاهر الشرائع و النافع و النهاية، و قيل انه المشهور، و (منها) التخيير بين اليوم و اليومين و الثلاثة لبعض الأخبار الدالة عليه، و حكى عن الحلبي و عن العلامة في التذكرة، و (منها) انه عشرة أيام من ابتداء رؤية الدم ان لم يحصل النقاء قبل تمامها، و حكى عن المفيد و المرتضى، و اختاره في الجواهر و ارتضاه الشيخ الأكبر في الطهارة.

و قد اختلفت الانظار في الجمع بين هذه الاخبار على وجوه: منها حملها على التخيير بين اليوم و اليومين و الثلاثة إلى العشرة، مستشهدا بما ورد في بعض من تلك الاخبار بالترديد بين اليوم و اليومين. و في بعض آخر بازاء الثلاثة، و أورد عليه بأنه مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥١٣

خلاف الظاهر من الأمر بالاستظهار، و مخالفته مع ما في صحيح الصحاف عن الصادق (ع) «و ان لم ينقطع الدم عنها الا بعد ما تمضى الأيام التي كانت ترى الدم فيها بيوم أو يومين فلتغتسل ثم تحتشى - الحديث -» و من البين عدم قابلية حمل التردد فيه على التخيير، و الظاهر اتحاد التردد المذكور فيه مع ما ذكر في غيره من الاخبار، و استحالة التخيير بين الأقل و الأكثر مع عدم كون الأكثر أفضل بل مع كونه مفضولاً، اللهم الا ان يحمل على التحيض و عدمه بان تختار كون الدم حيضاً أو استحاضةً لكي يتبعهما حينئذ ما يترتب عليهما من أحكامهما كالتخيير بين الست و السبع مثلاً في العمل بالروايات، و كالتخيير في الرجوع الى مجتهدين متساويين في الفضيلة عند كون أحدهما قائلاً بوجوب شيء و الآخر بحرمة و التخيير بين السفر و قصر الصلاة و ترك الصوم، و بين الإقامة و إتمام الصلاة و الإتيان بالصوم، و هو بعيد عن مساق تلك الاخبار في الغاية و لم يعلم انها هل تجرى عليها جميع أحكام الطاهرة من المواقعة و الطلاق و دخول المساجد و قراءة العزائم بمجرد اختبارها الاستحاضة أو انها تجرى عليها خصوص أحكام العبادة و بالجملة فهذا الوجه ليس بشيء.

و (منها) حملها على اختلاف النساء في ظهور أحوالها فإنه قد يظهر بيوم حيث تعرف بالصبر بيوم انقطاع دمها على العشرة أو ما دونها أو تجاوزه عنها، و قد لا- يحصل الا بالصبر إلى العشرة، فالتعبير بأنها تستظهر بيوم أو يومين أو ثلاثة يراد منه الصبر بما يحصل معه ظهور الحال، فانتظار العشرة انما هو بالقياس الى من لا يظهر له الحال قبلها في الانقطاع و الاستمرار، و أيد هذا الحمل بملائمته مع معنى الاستظهار فإنه بمعنى طلب ظهور الحال من الحيض و عدمه ما دام الاشتباه، و (منها) حملها على اختلاف عادات النساء فمن كانت عاداتها تسعاً يظهر حالها باستظهار يوم واحد، و من كانت ثمانية فيومين و هكذا، و الكل محمول على الصبر الى تمام العشرة، و أورد عليه بأنه لا يلائم مع ما دل على الاستظهار بثلاثي العادة كرواية أبي بصير في النساء التي تقدمت مع ان اللازم حينئذ التعبير بالعشرة في الجميع و أقوى الوجوه هو الوجه الثانى، و عليه فالأقوى هو الانتظار الى تمام العشرة



من حين رؤية الدم لو لم يظهر الحال قبله، و به يجمع بين اختلاف الاخبار فى مقدار الاستظهار، و يبطل ما عدا القول الى تمام العشرة من الأقوال و الله الهادى.

الثانى عشر إذا انقطع الدم على العشرة أو أقل فالمجموع من أيام العادة فى ذات العادة و أيام الاستظهار بعد العادة و بعد أيام الاستظهار الى تمام العشرة فى غير ذات العادة حيض، فلو تركت الصلاة فيها لا يجب قضائها و لو صامت فيها يجب عليها قضائه، و لو فعلت الصوم بعد أيام الاستظهار إن استظهرت بما دون العشرة من يوم أو أزيد، و ذلك لتبين فساده بالقطع على العشرة و قد نفى الخلاف فى ذلك بل ادعى عليه الإجماع.

و يدل عليه قاعدة الإمكان و ما دل على ان المرأة إذا رأت الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الاولى، و مرسله يونس المتقدمة التى فيها ما يدل على ان المرئى بعد العادة من الحيض ما لم يتجاوز العشرة، و استصحاب بقاء حدث الحيض و استصحاب أحكام الحائض، و اخبار الاستبراء الدالة على انه ان خرجت القطنه ملوثة لم تطهر، فلا ينبغى الإشكال فى ذاك الحكم الا انه توقف فيه صاحب المدارك، و استشكل عليه فى المفاتيح و الحقائق مستظها بان الاستفادة من اخبار الاستظهار هو الحكم باستحاضه ما بعدها واقعا مطلقا، و لو انقطع على العشرة.

و لا يخفى ما فيه لان المراد بكون ما بعد أيام الاستظهار استحاضه هو وجوب عمل المستحاضه عليها لا انها استحاضه حقيقه، كما يشهد بذلك ما فى موثقه سماعه «فإذا تربصت ثلاثة أيام و لم ينقطع عنها الدم فلتصنع كما تصنع المستحاضه» و لا منافاه بين ان تعمل عمل المستحاضه و بين ان يحكم عليها بعد انكشاف الخلاف بكونها حيضا و ان آبيت إلا عن التنافى فما يدل على الاقتصار على العادة مع تجاوز الدم عن العشرة و التحيض بالعادة و بما بعدها إلى العشرة مع عدمه أظهر من دلالة دليل الاستظهار على كون ذلك حكما واقعا لا- وظيفه حال الجهل، و مع تسليم التعارض فالنسبه بينهما عموم من وجه فالمرجع أصاله بقاء الحيض أو بقاء احكامه، هذا كله فى ما إذا انقطع الدم على العشرة و مع التجاوز عنها و لو قليلا فلها أحكام يأتى فى الفصل الاتى مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٤، ص: ٥١٥

#### [مسألة (٢٤): إذا تجاوز الدم عن مقدار العادة]

مسألة (٢٤): إذا تجاوز الدم عن مقدار العادة و علمت انه يتجاوز عن العشرة تعمل عمل الاستحاضه فى ما زاد و لا حاجة الى الاستظهار

لان الاستفادة من الاخبار الدالة على مشروعية الاستظهار انما هو مشروعيته عند احتمال الانقطاع كما يدل عليه التعبير بالاستظهار و الانتظار و الاحتياط المعبره فى اخباره، و مع ظهور حالها و علمها بتجاوز الدم عن العشرة فلا محل للانتظار و الاحتياط و الاستظهار الذى هو طلب الظهور، و سيأتى فى الفصل الاتى انه مع تجاوز الدم عن العشرة يكون الحيض منحصرأ بأيام العادة و ان ما بعدها بتمامه استحاضه

#### [مسألة (٢٥): إذا انقطع الدم بالمره و جب الغسل و الصلاة]

مسألة (٢٥): إذا انقطع الدم بالمره و جب الغسل و الصلاة و ان احتملت العود قبل العشرة بل و ان ظنت بل و ان كانت معتاده لذلك نعم لو علمت العود فالأحوط مراعاة الاحتياط فى أيام النقاء لما مر من ان فى النقاء المتخلل يجب الاحتياط

إذا انقطع الدم بالمره اى ظاهرا و باطنا و لم تحتل عوده قبل العشرة فلا إشكال فى جريان أحكام الطاهره عليها من وجوب الغسل و الصلاة و غيره من أحكام الطاهر بلا خلاف فيه، بل ادعى عليه الإجماع فى صريح المدارك و ظاهر غيره، و يدل عليه

من النصوص ما تقدم في اخبار الاستبراء من انه ان لم تر شيئا فلتغتسل و انه ان لم يخرج منها شيئا فقد طهرت، و لا يشرع عليها الاستظهار، و ان احتمل العود فالمعروف انه أيضا كذلك فيجب عليها الغسل و الصلاة و لا استظهار هنا، لكن المحكى عن السرائر وجود القائل به، و عن الشهيدين توهم القول به من عبارة المختلف، لكن عن كشف اللثام منع دلالة عبارته عليه و نسبة القول إليه إلى الوهم و كيف كان فلا- ينبغي التأمل فيما عليه المعروف لإطلاق النصوص المذكورة و ان ظن العود، فمع عدم اعتياده فالظاهر انه أيضا كذلك لا استظهار عليها كما هو المعروف خلافا للمحكى عن الشهيد (قده) بثبوت الاستظهار عليها حينئذ، و لم يظهر له وجه، و مع اعتياد العود و كون الظن به ناشيا عن اعتياده، فالمحكى عن المدارك و الذخيرة و المفاتيح ثبوت الاستظهار، و استدلوا له باطراد العادة و استلزام وجوب الغسل الحرج و الضرر، و مال إليه في الجواهر فيما إذا كان الاعتقاد موجبا للاطمئنان مستدلا له بالشك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥١٦

في شمول الأدلة لمثله، و قد يستدل له أيضا بأصالة بقاء الحيض.

و الأقوى عدم ثبوت الاستظهار أيضا و لو مع ظن العود الناشئ عن اعتياده، لفساد ما استدلوا به على ثبوته، اما اطراد العادة فهو موجب للظن بالعود لا إثبات حكم العود قبل تحققه، و اما الحرج فهو ممنوع مع انه شخصي لا يوجب الرفع الحكم عن مورده، مع ان مقتضاه العدول عن الغسل الى التيمم لا- الاستظهار بترك العادة، و اما الشك في شمول أدلة الإمرة بالاعتسال عند الانقطاع لمثل ما إذا اطمأن بالعود، فلانه لا يوجب رفع اليد عن إطلاق تلك الأدلة ما لم ينته إلى حجية ذاك الاطمئنان، و معها يصير علما عاديا يكون حكمه حكم ما لو علم بالعود، و حكمه هو التحيض في أيام النقاء، لكن المصنف (قده) يحتاط في أيام النقاء المتخلل في العشرة كما مر منه في المسألة السابعة و الثامنة عشر

### [مسألة (٢٦): إذا تركت الاستبراء و صلت بطلت]

مسألة (٢٦): إذا تركت الاستبراء و صلت بطلت و ان تبين بعد ذلك كونها طاهرة إلا إذا حصلت منها نية القربة.

و قد تقدم البحث عن حكم هذه المسألة مستوفى في طي الأمر الثاني في المسألة الثالثة و العشرين.

### [مسألة (٢٧): إذا لم يمكن الاستبراء لظلمة أو عمى]

مسألة (٢٧): إذا لم يمكن الاستبراء لظلمة أو عمى فالأحوط الغسل و الصلاة الى زمان حصول العلم بالنقاء فتعيد الغسل حينئذ و

عليها قضاء ما صامت و الاولى تجديد الغسل في كل وقت يحتمل النقاء

إذا لم تتمكن من الاستبراء لعمى مع فقد المرشد أو لظلمة أو لجرح في المحل أو لفقد الآلة و نحو ذلك ففي سقوط الاستبراء و

صحّة الغسل بدونها، أو البقاء على التحيض حتى تقطع بالنقاء، أو وجوب الاحتياط عليها بالغسل و الصلاة الى ان تقطع بحصول

لنقاء فتعيد الغسل حينئذ و عليها قضاء ما صامت (وجوه) يمكن ان يستدل للأول بأن المستفاد من أدلة وجوب الاستبراء و شرطيته

لصحّة الغسل هو وجوبه عند التمكن منه دون العجز عنه و مع الشك فيه فالمتيقن من الأدلة هو الوجوب في حال التمكن لعدم

إطلاق لها يشمل حال العجز فيكون المرجح حينئذ أصالة عدم الوجوب و لو سلم إطلاق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥١٧

الأدلة و شمول إطلاقها لحالة العجز عن الاستبراء فيحكم بوجوب الغسل و الصلاة عند تعذره بقاعدة الميسور، و بأصالة عدم

حدوث الحيض زائدا عما علم حدوثه.

و لا يخفى ما فيه و ذلك لإطلاق أدلته الاستبراء على تقدير استفادة شرطيته لصحة الغسل لا وجوبه تعبداً أو إرشاداً إلى لغوية الغسل لو لم يصادف مع طهر الباطن و انتفاء الموجب لاختصاص شرطيته بصورة التمكّن بعد فرض إطلاق أدلته اشتراطه، فلا ينتهي الأمر إلى أخذ القدر المتيقن و هو حال التمكّن و الرجوع في حالة العجز عنه إلى أصالة عدم الوجوب، و منع جريان قاعدة الميسور في المقام لعدم إحراز التكليف بالغسل و الصلاة بعد احتمال بقاء الحيض و عدم حصول الطهر في الباطن، و بطلان الرجوع إلى أصالة عدم حدوث الحيض لكون الأصل الجارى في المقام هو أصالة بقاء الحيض أو بقاء احكامه لصحة إجراء الأصل في التدريجيات، فهذا الوجه ليس بشيء.

و يستدل للثاني بأصالة بقاء الحيض و استمرارها على وظيفة الحائض، و عدم انتهاء الأمر معه إلى الرجوع إلى أصالة عدم حدوث الزائد عما علم حدوثه.

و يستدل للثالث بان الاستفادة من اخبار الباب عدم جواز الاغتسال و العبادة مستندا إلى أصالة عدم الحيض و أصالة عدم وجوب الفحص و غيرهما من الأصول العدمية و منع الرجوع إلى أصالة بقاء الحيض بعد احتمال النقاء في الباطن، لكون الحيض من الأمور التدريجية، فلا محيص حينئذ إلا عن الاحتياط بعد احتمال تنجز الخطاب بالعبادات على المكلف عند انقلاب حاله من اليقين بالحيض إلى الشك فيه و يحصل الاحتياط بالغسل ثم العبادة و إعادة الغسل و قضاء الصوم عند القطع بحصول النقاء.

و لا يخفى ما فيه، اما- أولا- فلا بد ما ذكر كما عرفت مبنى على المنع عن الرجوع إلى أصالة بقاء الحيض، مستندا إلى كون الحيض من الأمور التدريجية، و قد مر مرارا صحة الرجوع إليها و عدم الفرق في صحة الاستصحاب بين الأمور القارة و التدريجية، و مع صحة الرجوع إليها تصير المرأة محكومة بالحيض فلا ملزم لها بالاحتياط، و اما- ثانيا- فلانه على تقدير المنع عن الرجوع إلى أصالة بقاء الحيض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥١٨

يصح الرجوع إلى الاحتياط لو قلنا بكون حرمة العبادة على الحائض تشريعا لا ذاتيا، و هو ممنوع كما سيظهر، و على القول بكونها ذاتيا يصير المقام من قبيل الدوران بين المحذورين الذي لا يمكن فيه الاحتياط، و يكون المكلف مخيرا بين الفعل و الترك تخيرا ناشيا من ناحية اللامناصية لا من ناحية اللاملاكية على التعيين، و ذلك فيما إذا لم يكن ترجيح لأحد الاحتمالين أو المحتملين و الا- فيؤخذ بما فيه الترجيح، فالحق حينئذ هو الوجه الثاني- أعني بقائها على وظيفة الحائض حتى تقطع بالنقاء- و على القول بلزوم الاحتياط فالأحوط منه هو الاغتسال عند كل صلاة تحتمل عندها النقاء إلى ان تقطع بحصوله فتعيد الغسل عند القطع به و الله الهادي إلى هنا- بعون الله تعالى- ما أردنا تحريره من الجزء الرابع من كتاب (مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى) على يد مؤلفه الفقير محمد تقى بن محمد الآملى عاملهما الله بلطفه الجلى و الخفى، و يتلوه الجزء الخامس و اوله: «الفصل المنعقد في حكم تجاوز الدم عن العشرة» و الحمد لله أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا و صلواته و تحياته على نبيه المصطفى و إله البررة الكرام. و قد وقع الفراغ من طبعه في مطبعة الفردوسى في شهر ربيع المولود (سنة: ١٣٨٢ هـ).

نشكر البارى- جل و علا- على توفيقنا لبذل الجهد و الاهتمام فى تصحيحه و مقابله. و بما انه- مع الجهد فى التصحيح- قد توجد أغلاط فصححناها و ادرجناها فى الجدول و الرجاء من المطالعين ان يراجعوا إليه عند المطالعة و ان لا ينسوننا من دعاء الخير.

محمد رضا التوكلى القوجانى (٢-٦-١٣٤١)

[تتمه كتاب الطهارة]

[تتمه فصل فى الأغال]

[تتمه فصل فى الأغال الواجبه]

[فصل فى الحيض]

[فصل فى حكم تجاوز الدم عن العشره]

اشاره

فصل فى حكم تجاوز الدم عن العشره

[مسأله ١ من تجاوز دمها عن العشره]

مسأله ١ من تجاوز دمها عن العشره سواء استمر الى شهر أو أقل أو أزيد، اما ان تكون ذات عاده أو مبتدئه أو مضطربه أو ناسيه، اما ذات العاده فتجعل عادتها حيضا و ان لم تكن بصفات الحيض و البقيه استحاضه و ان كانت بصفاته إذا لم تكن العاده حاصله من التمييز بان تكون من العاده المتعارفه، و الا فلا يبعد ترجيح الصفات على العاده بجعل ما بالصفه حيضا دون ما فى العاده الفاقده، و اما المبتدئه و المضطربه بمعنى من لم تستقر لها عاده فترجع الى التمييز فتجعل ما كان بصفه الحيض حيضا، و ما كان بصفه الاستحاضه بشرط ان لا يكون أقل من ثلثه و لا أزيد من العشره و ان لا يعارضه دم آخر واجدا للصفات كما إذا رأت خمسه أيام مثلا دما اسود و خمسه أيام اصفر ثم خمسه أيام أسود، و مع فقد الشرطين أو كون الدم لونا واحدا ترجع إلى أقاربها فى عدد الأيام بشرط اتفاقها أو كون النادر كالمعدوم، و لا يعتبر اتحاد البلد، و مع عدم الأقارب أو اختلافها ترجع الى الروايات مخيره بين اختيار الثلاثه فى كل شهر أو سته أو سبعة، و اما الناسيه فترجع الى التمييز، و مع عدمه الى الروايات و لا ترجع إلى أقاربها، و الأحوط ان تختار السبع.

فى هذا المتن أمور:

(الأول) لا فرق فيمن تجاوز دمها عن العشره فى الأحكام الاتيه بين من استمر دمها شهرا أو أقل أو أزيد، كما هو مقتضى غير واحد من عبارات الأصحاب و تصريح جمله آخرين منهم، و قد ادعى فيه نفى الخلاف ظاهرا و يدل عليه إطلاق كثير من مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٥، ص: ٤

النصوص المتضمنه لاحكام مستمره الدم فى المسائل الاتيه.

(الثانى) إذا كانت من تجاوز دمها عن العشره ذات العاده تجعل عادتها حيضا إذا لم يعارضها تمييز إجماعا محصلا كما فى الجواهر و منقولا- عن المعتمر و المنتهى و غيرهما و نصوصا و يكون ما عداها استحاضه حتى أيام الاستظهار، و هذا اعنى اختصاص الحيض بخصوص العاده إذا كانت العاده فى كل شهر مره واضح، و مع كونها فى كل شهر أكثر من مره مع تخلل أقل

الطهر بينها مبنى على القول بإمكان تحققها كذلك، لكنه بعيد، و الحق عدم تحققها في الوقتية بتكرار الدم في الشهر الحيضي - أعني ثلاثة عشر يوما- كما مر في المسألة التاسعة فراجع الجزء الرابع ص ٤٤٠.

هذا إذا لم تعارض العادة بأيام التمييز، و مع معارضتها بها و عدم إمكان الحكم بحيضية كل منهما بان تكون حيضية كل منهما مستلزما لنفي الحيضية عن الآخر كما إذا لم يفصل أقل الطهر بينهما ففي اختصاص الحيض أيضا بأيام العادة كما في صورة عدم المعارضة كما عليه المشهور أو اختصاصه بأيام التمييز كما هو الظاهر من الخلاف و المبسوط أو التخيير بينهما (أقوال) أقواها الأول، لعموم ما دل على الرجوع الى العادة، و ما ورد من ان الصفرة و الكدره في أيام الحيض حيض، و موثق إسحاق بن جرير الوارد في اشتراط فقد العادة في الرجوع الى التمييز، و فيه قوله عليه السلام تجلس أيام حيضها ثم تغتسل لكل صلتين قالت ان أيام حيضها تختلف عليها (الى ان قال عليه السلام) دم الحيض ليس به خفاء و هو دم حار تجد له حرقة (الى آخر الحديث) حيث انه عليه السلام أمرها أولا بالجلوس في أيام حيضها ثم بعد بيانها باشتباه الأيام لمكان الاختلاف أرشدها الى الصفات، فيدل على تقديم العادة عند معلوميتها على الصفات و انها لا ترجع الى الصفات الا بعد الجهل بالعادة.

(و مرسله يونس) و فيها: و لو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفة لون الدم لأن السنة في الحيض ان تكون الصفرة و الكدره فما فوقها في أيام الحيض إذا عرفت حيضا كله ان كان الدم أسود أو غير ذلك، فهذا يبين لك ان قليل الدم و كثيره في أيام الحيض حيض كله إذا كانت الأيام معلومة، فإذا جهلت الأيام و عددها مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥

احتاجت إلى إقبال الدم و إدباره و تغير لونه من السواد، و بذلك يقيد إطلاق ما دل على الرجوع الى التمييز و ان كانت النسبة بينه و بين اخبار الرجوع الى العادة العموم من وجه، و ذلك لرجحان اخبار الرجوع الى العادة بالشهرة العظيمة القريبة إلى الإجماع بل كادت ان تكون إجماعا لكون المخالف هو الشيخ في الخلاف و المبسوط المخالف مع ما فيهما في سائر كتبه، بل قيل بمخالفته مع ما فيهما فيهما أيضا حيث يقول فيهما بأنه لو قيل بتقديم العادة مطلقا لكان قويا.

و بما ذكر ظهر بطلان القول بتقديم التمييز متمسكا بإطلاق ما دل من الاخبار عليه، كما ظهر ضعف القول بالتخيير مستدلا بالجمع بين العمومين مع ان مقتضى الجمع هو التخيير في الفتوى بأحد العامين الذي هو تخيير أصولي بالنسبة إلى وظيفة المجتهد، لا الفتوى بالتخيير الذي هو تخيير فرعي بالنسبة إلى عمل المقلد.

هذا كله فيما إذا كانت العادة حاصلة بالأخذ و الانقطاع المعبر عنها بالعادة الوجودية، و اما لو كانت حاصلة بالتمييز المعبر عنها بالعادة الوصفية ففي تقديمهما على التمييز وجهان بل قولان، و المحكى عن جامع المقاصد هو الأخير، و يمكن ان يستدل له بوجوه:

(منها) انه لو قدم العادة الحاصلة من الوصف العارية عنه على الوصف للزم زيادة الفرع على الأصل، لأن أصل اعتيادها انما جاء من الصفة فلا تبلغ مرتبة تقدم على الصفة مع خلوها عنها (و أورد عليه) بان ذلك مجرد اعتبار لا يعتمد عليه بعد القول بثبوت العادة بالتمييز.

(و منها) الإشكال في شمول ما دل على تقديم العادة على التمييز، للعادة الحاصلة من التمييز بدعوى انصرافه عنه.

(و منها) ان المسلم من الدليل على تقديم العادة على التمييز هو الإجماع، و المتيقن منه هو الإجماع على لزوم الأخذ بها ما لم يعارضها التمييز، و اما مع التعارض فهو غير ثابت، بل المحكى عن شارح الروض و كاشف اللثام هو التوقف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦

(و هذان الوجهان) لا يخلو ان عن قوة، و عليهما فالأحوط الجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة.

(الأمر الثالث) المبتدئة بالمعنى الأخص و هي التي ابتدئت في رؤيته الدم- لو عبرت بصيغته اسم الفاعل- أو ابتداء بها الدم- لو عبرت بصيغته اسم المفعول- و غير مستقرة و هي التي لم تستقر لها عادة لعدم تحقق عادة لها مع تكرر الدم منها لكن مع عدم الانضباط، و قد يطلق عليها المبتدئة بالمعنى الأعم في مقابل المبتدئة بالمعنى الأول، و المضطربة بالمعنى الأعم في مقابل المتحيرة اي الناسية لوقتها أو عددها التي يقال لها المضطربة بالمعنى الأخص تتحيزان بما شابه دمها دم الحيض فتجعلان ما كان بصفة الحيض حيا و ما كان بصفة الاستحاضة استحاضة على المشهور بل قيل بلا خلاف فيه بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه، خلافا لظاهر عبارة الحدائق من ميله الى رجوع المبتدئة إلى عادة أهلها ثم الى الروايات، و ظاهر الغنية من ان المبتدئة و المضطربة ترجعان الى أكثر الحيض و أقل الطهر (و عن ابي الصلاح) إرجاع المبتدئة أولا إلى عادة نساءها ثم الى التمييز ثم الى الروايات و إرجاع المضطربة إلى عادة نساءها الى ان تستقر لها عادة (و عن المفيد و الصدوق) انهما لم يتعرضا للتمييز.

و الأقوى ما عليه المشهور من رجوع المبتدئة بالمعنى الأعم- بالمعنى المتقدم- الى التمييز، للاخبار المشتملة على بيان صفات الحيض و الاستحاضة المتيقن منها صورة اشتباه الحيض بالاستحاضة في مستمرة الدم، كإطلاق حسنة حفص بن البختري، و فيها: دخلت على الصادق عليه السلام امرأة فسئلت عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدري أحيض هو أو غيره فقال عليه السلام ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع و حرارة و دم الاستحاضة اصفر بارد فإذا كان للدم حرارة و دفع و سواد فلتدع الصلاة.

(و خبر إسحاق بن جرير) و فيه: قالت المرأة فإن الدم يستمر بها الشهر و الشهرين و الثلاثة كيف تصنع بالصلاة قال عليه السلام تجلس أيام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان أيام حيضها تختلف عليها و كان يتقدم الحيض اليوم و اليومين مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧

و الثلاثة و يتأخر مثل ذلك فما علمها به قال عليه السلام دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة، و دم الاستحاضة دم فاسد بارد.

(و صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام ان دم الاستحاضة و الحيض ليس يخرجان من مكان واحد، ان دم الاستحاضة بارد و ان دم الحيض حار.

قال الشيخ الأكبر (قده) في الطهارة: المستفاد من تلك الاخبار ان تميز الحيض عن الاستحاضة أمر مركوز في أذهان النساء و من المسلمات عندهن بالتجربة و الاعتبار، و حينئذ يجب التمييز بها لصدق الحيض على ذى الصفة و سلبه عن فاقدها عرفا فقد تطابق العرف و الشرع على ان الأصل في غير المعتادة الرجوع الى الصفات عند الاشتباه.

(أقول) و يظهر منها أيضا عدم خصوصية للصفات المذكورة فيها بل العبرة بما يمتاز به الحيض عن غيره من الصفات و لو لم تكن بالصفات المذكورة، و انما اختص تلك الصفات بالذكر لغلبة اتصاف الحيض بها و كونها أظهر أوصافه.

(و بالجملة) فهذه الأخبار المؤيدة بالشهرة القطعية و نقل الإجماعات على مضمونها و نفى الخلاف فيه كافية للحكم بمؤديها فيطرح ما يدل على خلافها لسقوطها عن الحجية باعراض المشهور عنها، و مع الإغماض عن ذلك فالمرسلة الطويلة التي استدلت بها صاحب الحدائق على ما مال اليه من إرجاع المبتدئة إلى الروايات التي فيها: و اما السنة الثالثة فهي للتي ليس لها أيام متقدمة و لم تر الدم قط و رأت أول ما أدركت و استمر بها فإن سنة هذه غير سنة الاولى و الثانية، و ذلك ان امرأة يقال لها حمئة بنت جحش «١» أتت رسول الله صلى الله عليه و آله فقالت اني استحضت حيضة شديدة، فقال لها احتشى كرسفا فقالت انه أشد من ذلك، اني أتجه ثجا، فقال صلى الله عليه و آله تلجمي و تحيضى في كل شهر في علم الله ستة أيام أو سبعة أيام ثم اغتسلى غسلا و صومي ثلاثة و عشرين يوما أو أربعة و عشرين (إلخ) و ان كانت صريحة في حكم المبتدئة، لكن

(١) حمنة بالحاء المهملة و سكون الميم ثم النون، و جحش بتقديم الجيم على الحاء المهملة الساكنة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨

لا دلالة فيها على بيان حكم ذات التمييز من المبتدئة، بل فى ذيلها دلائل على كون المراد منها التى ليست ذات التمييز، و فيها: و ان اختلطت عليها أيامها و زادت و نقصت حتى لا تقف منها على حد و لا من الدم لون عملت بإقبال الدم و إدباره «١» و ليس لها سنة غير هذا، لقول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم إذا أقبلت الحيضة «٢» فدعى الصلاة و إذا أدبرت فاغتسلى، و لقوله صلى الله عليه و آله و سلم ان دم الحيض اسود يعرف، كقول ابى عليه السلام إذا رأيت الدم البحرانى «٣» و ان لم يكن الأمر كذلك و لكن الدم أطبق عليها فلم تزل الاستحاضة درّة «٤» و كان الدم على لون واحد و حالة واحدة فسننتها السبع و الثلاث و العشرون لان قصتها كقصه حمنة حين قالت إنى أثجه ثجا «٥» (انتهى) فانظر كيف جعل عليه السلام سنة السبع و الثلاث و العشرين لمن كان دمها على لون واحد و حالة واحدة و طبق عليها قصة حمنة، و هذا شاهد قوى على ارادة ذلك من الصدر أيضا كما لا يخفى.

و بما ذكرنا يجاب عن التمسك بإطلاق الموثقات الواردة فى المبتدئة، و هى موثقة ابن بكير عن المرأة إذا رأت الدم فى أول حيضها فاستمر الدم تركت الصلاة عشرة أيام ثم تصلى عشرين يوما فان استمر بها الدم ذلك تركت الصلاة ثلاثة أيام وصلت سبعة و عشرين يوما.

(و موثقة الأخرى) فى الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة إنها تنتظر بالصلاة فلا تصلى حتى يمضى أكثر ما يكون من الحيض فإذا

(١) المراد بإقبال الدم كثرته و غلظته و سواده و بادباره قلته و رفته و صفرتة.

(٢) المراد بإقبال الحيضة الحالة التى تكون للحيض من قوة الدم فى اللون و القوام.

(٣) الدم البحرانى شديد الحمرة منسوب الى بحر الرحم و هو عمقها و يعنى به دم الحيض لا دم الاستحاضة، و فى القاموس البحر عمق الرحم و الباهر الدم الخالص الحمرة و فى النهاية نسب الى البحر لكثرته و سعته.

(٤) الدرّة بفتح الدال كثرة اللبن و سيلانه.

(٥) الثج سيلان الدم و الدفع بشدة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩

مضى ذلك و هو عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلى بقية شهرها ثم تترك الصلاة فى المرة الثانية أقل ما تترك امرأة الصلاة و تجلس أقل ما يكون من الطمث و هو ثلاثة أيام فإن دام عليها الحيض صلت فى وقت الصلاة التى صلت و جعلت وقت طهرها أكثر ما يكون من الطهر و تركها الصلاة أقل ما يكون من الحيض.

(و موثقة سماعة) عن جارية حاضت أول حيضها فدام دمها ثلاثة أشهر و هى لا تعرف أيام أقرائها، قال أقرائها مثل أقران نساها فإن كن نساها مختلفات فأكثر جلوسها عشرة أيام و اقله ثلاثة أيام. فإن الجميع تحمل على ما إذا لم تكن المرأة واجدة للصفات لا سيما الأخيرة التى فيها: و هى لا تعرف أيام أقرائها، إذ لا يمكن حملها على من نسيت عاداتها لكون المفروض فى المبتدئة فلا محالة يكون المراد من عدم معرفة أيام أقرائها عدم معرفة حيضها بالصفات كما هو واضح.

هذا تمام الكلام فى حكم رجوع المبتدئة و من لم تستقر لها عادة الى الصفات إذا كانتا واجدتين لها فى الجملة.

و لكن المعروف بين الأصحاب اشتراط شرطين في رجوعهما الى التمييز (أحدهما) ان لا يكون الدم المتصف بصفات الحيض أقل من الثلاثة ولا أزيد من العشرة.

وهذا الشرط (تارة) يلاحظ في مقابل جعل الناقص عن الثلاثة بنفسه من دون تكميله بما لا يتصف بصفة الحيض حيا في الطرف الناقص أو جعل المجموع المتصف بصفة الحيض من العشرة و الزائد عليها من دون تنقيص الزائد عنها حيا حتى كان الحيض في صورة النقص عن الثلاثة دون الثلاثة، و في صورة الزيادة على العشرة أزيد من العشرة، و تصير نتيجة الاشتراط عدم كون الناقص بوصف نقصانه و لا الزائد بوصف زيادته حيا.

ولا- ينبغي الارتباب في الاشتراط بهذا الشرط بهذا اللحاظ (و يدل عليه) كلما دل على تحديد أقل الحيض بالثلاثة و أكثره بالعشرة من النصوص و الإجماعات،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠

و قد نفى الاشكال في اعتباره في كتاب الطهارة و قال لا إشكال في اعتباره ان أريد قصر الحيض على الناقص في الأول (أى فيما إذا كان وجدان الصفات في الأقل من الثلاثة) و التحيض بمجموع القوى في الثاني (انتهى).

و لم ينقل في ذلك خلافا الا- ما عن الحدائق من الاشكال فيه بدعوى دلالة إطلاق أخبار الصفات على تحيض ما شابه دم الحيض قليلا كان أو كثيرا و حمله الأخبار الدالة على ان أقل الحيض ثلاثة و أكثره عشرة على غير ذاك الموضوع (و هو مردود) بضعف ما مال اليه قولا و مدركا لعدم موافق معه فيما مال اليه و عدم دلالة أخبار الصفات على ما رامه لورود إطلاقها في مورد تمييز الحيض بالصفات عن الاستحاضة بعد إحراز قابلية الدم لكونه حيا باستجماعه لشرائطه، فالمراد بالقليل و الكثير في المرسله هو القليل و الكثير مما يقبل الحيضية لا ما يشمل الساعة و الساعتين مثلا، و لذا لم يتعرض لما يعتبر فيه قطعاً كالبلوغ و عدم اليأس.

(و اخرى) يلاحظ في قبال جعل الناقص عن الثلاثة حيا لكن مع تكميله بما هو فاقد للصفات و جعل الزائد عن العشرة حيا لكن مع الاقتصار على العشرة و حذف الزائد عنها و جعله استحاضة و لو كان بصفة الحيض ففي اعتباره قولان، المعروف هو الأول، و عن المبسوط القول بعدم اعتباره في طرف الزائد، فلو رأت الدم بصفة الحيض زائدا عن العشرة يحذف الزائد و يجعل العشرة حيا، و حكى عن كاشف اللثام و صاحب الرياض مع القول به في طرف الناقص، فلو رأت الدم في يومين على صفة الحيض جعلته حيا بشرط إكمالهما بيوم بعده، فالزائد على العشرة حيا بشرط حذف الزيادة، و الناقص عن الثلاثة حيا بشرط تكميله بها.

(و الحاصل) انه في مفروض المقام هل تكون المرأة فاقدة التمييز رأسا فتأخذ بعادة نساءها، أو تعمل بالروايات في أى زمان تريد من الشهر مخيرة في ذلك، من دون لزوم مراعاة التمييز الناقص أو الزائد كما هو المعروف، أو يجب عليها اعتبار زمان التمييز عند زيادته على العشرة مع حذف الزائد مع عدم لزوم مراعاتها له في طرف الناقص بجعله حيا و إكماله عن فاقد الصفات إلى الثلاثة كما عن المبسوط

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١

أو مع مراعاة ذلك في طرف النقيصة أيضا كما عن كاشف اللثام و صاحب الرياض.

و يستدل للأول بأن ظاهر أدلة التمييز و أدلة الرجوع الى عادة النساء أو الروايات هو كون كل واحد من التمييز و من عادة النساء أو الروايات مرجعا على حده لا- يرجع إليهما إلا- بعد عدم إمكان الرجوع الى التمييز اما لفقده أو لاختلاط الحيض معه بالاستحاضة لكثرة ما يشبهه بالحيض و تجاوزه عن العشرة أو قلته و عدم بلوغه إلى الثلاثة، فما كان من التمييز أقل من الثلاثة أو



أكثر من العشرة يكون خارجا عن مورد أدلة التمييز فلا يكون تشابه الدم مع صفات الحيض اماره عليه حتى يحكم في صورة الأقل بحيضته و تكميله بما يشابه الاستحاضه و في صورة الأكثر بتنقيصه عن الزائد على العشرة مما يشابه دم الحيض. و يستدل للثاني بأن أدلة التحديد لا- يقتضى الأزيد من عدم جواز الاقتصار في التحيض على الأقل مقتصرًا عليه بلا تكميله بالثلاثة و عدم جواز التحيض بتمام الأكثر مع عدم تنقيص الزائد على العشرة عنها، و لا تقتضى رفع اليد عن التمييز في تلك الحالة رأسا فلا بد مع الرجوع الى عادة النساء أو الروايات حينئذ من تكميله إلى الثلاثة في صورة النقصان أو تنقيصه عن الزائد على العشرة في صورة الزيادة ثم تتميمه بما يوافق عادة النساء أو الروايات، و بذلك يجمع بين ما ورد في المقام من الرجوع الى التمييز و أخذ ما يشابه الحيض حيضا و ما لا يشابهه استحاضه، و بين ما دل من الأدلة القطعية على تحديد الحيض بأنه لا يكون أقل من الثلاثة و لا أكثر من العشرة.

(و لا- يخفى ما فيه) اما أولا فلان هذا الاستدلال لا يطابق مع قول الشيخ في المبسوط من جعل العشرة في طرف الزيادة عليها حيضا و الباقي استحاضه و لا مع ما ذهب اليه كاشف اللثام و صاحب الرياض من جعل الأقل من الثلاثة في طرف الأقل حيضا و تكميله بالثلاثة مما يشابه دم الاستحاضه، بل هذا الاستدلال لو تم لاقتضى حذف الزائد على العشرة عن الحيض ثم جعل ما في العشرة حيضا بما يوافق مع عادة النساء أو الروايات و لو صار أقل من العشرة و تكميل الناقص عن الثلاثة أيضا مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢

بما يوافق مع عادة النساء أو الروايات و لو صار أزيد من الثلاثة، فهذا الاستدلال لا يوافق مع شيء من القولين في صورة الزيادة و النقيصه.

(و ثانيا) بان مراعاة أدلة التمييز في طرف القوى بجعل الناقص حيضا مع تكميله بالضعيف ليس اولى من مراعاتها في طرف الضعيف فيما إذا كان القوى أقل من الثلاثة بجعل المجموع استحاضه فيخرج الناقص عن الحيضية فتعارض الأمارتان لعدم أولوية إحداهما على الأخرى. اللهم الا- ان يقال في وجه أولوية مراعاة أدلة التمييز في طرف القوى بان مراعاة عموم الحكم بالاستحاضه في طرف الضعيف يوجب خروج هذا المورد عن أدلة التمييز إذ المفروض اختلاط الحيض بالاستحاضه فلا يصح تمييزهما بجعل الجميع استحاضه إذ هو طرح لأدلة التمييز و رجوع الى غيرها من عادة النساء أو الروايات، بخلاف ما لو حكمنا على الناقص بالحيض مع تكميله من الضعيف، و على الضعيف بالاستحاضه إلا- فيما يحتاج إليه في التكميل، فإنه عمل بأدلة التمييز من دون تقييد زائد على ما هو المعلوم في كل من الضعيف و القوى من تقييده بصورة القابلية شرعا، مع إمكان ان يقال بان الضعيف ليس اماره على الاستحاضه مثل ما يكون القوى اماره على الحيض بل هو من قبيل عدم الاماره على الحيض فلا معارض للقوى الذى هو اماره على الحيض.

لكن الانصاف عدم استقامة الدعويين.

أما الاولى فلان الظاهر من أدلة التمييز هو التحيض بالقوى و جعل الضعيف استحاضه من غير زيادة و لا نقصان، فالزائد و الناقص كلاهما خارجان عن مورد أدلته. فلا اماره على الحيض في طرف النقيصه حتى يقال بان ترجيح اماره الاستحاضه عليها موجب للخروج عن أدلة التمييز في مورد.

(و اما الدعوى الثانية) فلظهور اخبار الصفات في كون الضعيف اماره للاستحاضه ككون القوى اماره على الحيض، و إنكار ذلك مكابره (فالأقوى) حينئذ هو الحكم عليها بكونها فاقده للتمييز، الا ان مراعاة الاحتياط (باختيار الرجوع الى عادة النساء أو الروايات في ذلك الزمان الذى هي واجده للصفات فيه) مما لا ينبغي تركه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣

(الشرط الثاني) ان لا يكون الدم الضعيف الواقع بين القويين أقل من العشرة، فلو كان كذلك لم تكن ذات تمييز، بل تصير فاقدة الصفات (و اعلم) ان المشهور عبروا عن هذا الشرط بما ذكرناه من اشتراط عدم نقصان الضعيف المتخلل بين القويين عن العشرة، و ذلك يتصور على صورتين (الاولى) ما أمكن كون مجموع القويين مع الضعيف المتخلل بينهما حيضا واحدا بان لم يتجاوز المجموع عن العشرة، كما إذا رأت ثلاثة أيام أسود و ثلاثة اصفر و ثلاثة أو أربعة أسود ثم اصفر و استمر.

فهل يحكم بفقد التمييز حينئذ لتعارض أمارية الوجدان في القويين مع الفقدان في الضعيف و تساقطهما فتصير المرأة فاقدة التمييز و ترجع حينئذ إلى نساء أهلها أو الى الروايات كما نسب إلى الأكثر و قد افتى به في نجاه العباد.

أو يحكم بكون المجموع حيضا واحدا فيتبعهما الضعيف المتخلل بينهما لإمكان كون القويين حيضا مع الضعيف الواقع بينهما لعدم تجاوز المجموع عن العشرة فيكون الضعيف المتخلل بينهما كالنقاء المتخلل بين الدمين الذين لا يتجاوز المجموع عن العشرة كما عن الشيخ في المبسوط.

أو يحكم بكون القويين الواقعين في طرف الضعيف حيضا و الضعيف المتخلل بينهما استحاضة و ان كان المجموع منهما أقل من العشرة كما عن صاحب الحدائق بناء ما اختاره من اعتبار العشرة في النقاء المتخلل بين الحيضتين دون المتخلل بين الحيضة الواحدة.

أو يحكم بكون احد القويين حيضا و القوى الأخر مع الضعيف المتخلل بين القويين استحاضة (ثم على الأخير) ففي ترجيح القوى المتقدم بالزمان أو القوى المتأخر أو التخيير وجوه.

(و يستدل للاول) بما تقدم من تعارض طريقة الوجدان في القويين مع الفقدان في الضعيف، فلا يقاس الضعيف بالنقاء المتخلل، لان مقتضى أدلة التمييز كون الضعيف واجب الطهيرة ككون القوى واجب الحيضة، بخلاف النقاء المتخلل، حيث انه مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤

لا يعارض الحكم بحيضته مع شيء من الأدلة، فيدور الأمر في المقام بين ان يكون المجموع حيضا، أو يكون القويان حيضا و الضعيف المتخلل بينهما استحاضة، أو يكون احد القويين حيضا و القوى الأخر مع الضعيف استحاضة، و الكل باطل، لكون حيضية المجموع منافيا مع أدلة التمييز الدالة على كون الضعيف استحاضة كما ان الحكم بكون القويين حيضا و الضعيف المتخلل استحاضة مناف مع ما دل على اعتبار ان لا يكون الطهر أقل من العشرة، و الحكم بكون احد القويين حيضا مستلزم للترجيح من غير مرجح، فيجب الرجوع حينئذ إلى عادة الأهل أو الروايات.

و يستدل للثاني بإمكان كون المجموع حيضا و يتبعهما الضعيف المتخلل، و لا- ينافية الحكم بكون الضعيف امارة على الاستحاضة لأنه انما يكون ادبار الدم امارة عليها فيما لا يكون إقباله دالا على الحيض و لو في غير هذا الدم، و الا فيسقط الادبار عن الامارة على الاستحاضة.

و يستدل للثالث بما تقدم في أقل الطهر من صاحب الحدائق في المسألة السابعة من أول الحيض مفصلا.

و يستدل للرابع- اعنى الحكم بكون احد القويين حيضا و القوى الأخر مع الضعيف المتوسط استحاضة- اما كون احد القويين حيضا فلا أدلة الرجوع الى التمييز و قاعدة الإمكان. و اما الحكم بكون الضعيف استحاضة فلظهور اخبار التمييز في كون الصفرة علامة الاستحاضة كما ان الحمرة أو السواد علامة الحيض، فالحكم بكون الأصفر استحاضة انما هو لوجود علامتها لا لانتفاء علامة الحيض عنه، و إذا حكم بكون الأصفر استحاضة يجب ان يكون احد القويين أيضا استحاضة و الا يلزم ان يكون الطهر- اعنى ما هو محكوم بالاستحاضة- أقل من العشرة، و حينئذ فان لم يكن مرجح لجعل احد القويين حيضا تتخير المرأة في جعل الأول أو الأخير حيضا، و مع وجود مرجح لأحدهما يكون هو الحيض معيناً، و لعل وجه الترجيح للقوى المتقدم هو قاعدة

الإمكان و ما ورد من وجوب تحيض المبتدئة و المضطربة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥

مع التمييز بمجرد الرؤية، و وجه ترجيح القوى المتأخر هو استصحاب بقاء الطهر و عدم الحيضية إلى زمان القوى المتأخر (و أقوى الأقوال) هو القول المعروف و هو القول بكون المجموع من القويين و الضعيف المتوسط بينهما حيضا لإمكانه لأجل عدم تجاوزه عن العشرة، و مع الإغماض عنه فالأقوى هو القول الأخير لكن مع ترجيح القوى المتقدم كما تقدم ووجه مفصلا فى طى المسألة الثامنة عشر فى المجلد الرابع ص ٤٦٧. هذا كله حكم الصورة الأولى.

الصورة الثانية ما إذا لم يمكن كون المجموع من القويين مع الضعيف المتوسط بينهما حيضا لتجاوز المجموع عن العشرة، كما إذا رأت ثلاثة أيام بصفة الحيض و ثلاثة أيام بصفة الاستحاضة ثم رأت بصفة الحيض من اليوم السابع الى اليوم السادس عشر مثلا، فإنه لا يمكن جعل الجميع حيضا لزيادته على العشرة (و المنسوب إلى الأكثر) أن المرأة حينئذ بحكم فاقدة التمييز، فترجع إلى عادة النساء أو الروايات و لا- يحكم بحيضية كل منهما لعدم الفصل بينهما بأقل الطهر، و لا بحيضية احد الطرفين للزوم الترجيح بلا مرجح.

(و الأقوى) فى هذه الصورة أيضا جعل القوى المتقدم حيضا و جعل الضعيف المتوسط بينهما مع القوى المتأخر استحاضة، اما حيضية القوى المتقدم فلأدلة التميز و عدم المانع عن حيضيته، و اما كون الضعيف المتوسط استحاضة فلأدلة التمييز أيضا بناء على استظهار كون الضعف امارة الاستحاضة، و اما القوى المتأخر فلعدم إمكان كونه حيضا لتجاوزه عن العشرة و عدم تخلل أقل الطهر بينه و بين القوى الأول المحكوم عليه بالحيضية.

و يمكن ان يقال ان مقتضى عموم ما دل على اعتبار الأوصاف هو الحكم بحيضية الأسود المتقدم و ما يتم به العشرة من الأسود المتأخر، فالضعيف المحفوف بالقويين أيضا يحكم بحيضيته لكون طرفيه حيضا و حيضيتهما امارة على حيضيته، و لكن القول به متوقف على ان لا يكون الضعف امارة على الاستحاضة، بل يكون الحكم بالاستحاضة فيه من جهة فقد امارة الحيض و قد تقدم استظهار كون الضعف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦

امارة أيضا.

مع إمكان ان يقال ان جعل بعض القوى الأخير من الحيضة الأولى و هو ما يقع منه فى العشرة بحكم التمييز موجب لخروج المورد عن مورد اخبار التمييز، لصيرورة المرأة حينئذ بمنزلة مستمرة الدم على هيئة واحدة الى ان تجاوز العشرة فيكون مرجعها عادة نساها أو الروايات و هذا بخلاف جعل القوى الأول حيضا و الباقي استحاضة فإنه عمل باخبار التمييز كما لا يخفى.

و يمكن ان يقال بخروج المورد عن اخبار التمييز رأسا فى صورتين- اعنى ما لم يتجاوز القويان مع الضعيف المتوسط بينهما عن العشرة و ما تجاوز المجموع عنها- بدعوى ان غاية ما يستفاد من اخبار الصفات هى جعل القوى حيضا، و اما كون القوى الأول أو الثانى حيضا فلا، و عليه فاللازم جعل القوى الأول حيضا و تميمه بعادة النساء- ان علمت بها- و الا بالرجوع الى الروايات، و هذا لا يخلو عن وجه و ينبغى ان لا يترك و الله الهادى.

(الأمر الرابع) المبتدئة بمعنى من ابتداء بها الدم و المضطربة بمعنى من لم تستقر لها عادة إذا فقدتا التمييز بان كان دمهما على لون واحد، أو فقدتا شرطى التمييز بان كان ما يشابه دمهما بالحيض أقل من الثلاثة أو أكثر من العشرة، أو كان المشابه منه مع دم الاستحاضة أقل من العشرة ترجعان إلى أقاربهما فى عدد الأيام (أما المبتدئة) فعلى المشهور بين الأصحاب، و نسبه فى محكى التذكرة إلى علمائنا، و عن التنقيح و ظاهر السرائر نفى الخلاف فيه.

و يدل عليه من الاخبار مضمرة سماعه، و فيها: سألته عن جارية حاضت أول حيضها فدام دمها ثلاثة أشهر و هي لا تعرف أيام أقرائها فقال عليه السلام أقرائها مثل أقرء نساؤها فإن كن نساؤها مختلفات فأكثر جلوسها عشرة و اقله ثلاثة (و المناقشة) في سندها بالإضمار مندفعه بالانجبار بعمل الأصحاب، بل حكى عن الخلاف الإجماع على العمل بها، و في مفتاح الكرامة نقل الإجماع على رجوع المبتدئه بعد فقد التمييز إلى عادة نساؤها عن موضعين من الخلاف، لكن المراجعة إلى الخلاف تشهد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧

بخطاء النسبة في إجماع الخلاف على العمل بالمضمرة و في إجماعه على رجوع المبتدئه إلى عادة نساؤها. (كما ان المناقشة) في دلالتها بأنها معارضة بالمرسلة الطويلة الحاصرة لسنن الحائض في ثلاث التي يكون الرجوع الى النساء خارجا منها المنافية كونه من سنتها مع حصر سننها في غيره.

(تندفع) بوجوب تقييد المرسلة بها حملا- للمطلق على المقيد كما فيما يشابهها مثل تقييد ما ورد في حصر المفطرات للصوم بالأربعة بعد ورود النص على وجوب الإمساك عما عداها أيضا (و لا يضر) بالتمسك بها أيضا عدم التصريح فيها بتأخر الرجوع الى نساؤها عن التمييز، و ذلك لانه جعل المناط في رجوعها إلى نساؤها عدم عرفانها أيام حيضها، و بالتمييز تعرف أيامه، و قد تقدم صحة القول بحصول العادة بالتمييز الكاشفة عن كون التمييز اماره على الحيض، و معه تخرج المرأة عن كونها ممن لا تعرف أيامها التي هي موضوع الحكم بالرجوع إلى عادة نساؤها، و بالجملة لا ينبغي التأمل في الحكم المذكور (فما في المعتبر) من التردد فيه لا محل له، كما ان الخلاف المحكى عن الغنية مما لا ينظر اليه، هذا في المبتدئه بالمعنى الأخص اعنى من ابتداء بها الدم.

و اما المضطربة بمعنى من لم تستقر لها عادة ففي المسالك ان المشهور فيها أيضا هو رجوعها مع فقد التمييز إلى عادة نساؤها كالمبتدئه، و نسبه في الروضة إلى الأشهر و حكاها في الجواهر عن غير واحد من الأصحاب.

(و يستدل له) بخبر زرارة و محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام، و فيه يجب للمستحاضة أن تنظر بعض نساؤها فتتقدي بأقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم.

(و خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السلام النفساء إذا كانت لا- تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست مثل أيام أمها أو أختها أو خالتها و استظهرت بثلثي ذلك (و بمضمرة سماعه) المتقدمة، و هي و ان كانت في مورد المبتدئه لكن الملا-ك في ثبوت الحكم لما كان عدم عرفانها أيام أقرائها و هو متحقق في المضطربة و كانت العبرة بعموم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨

الملاك لا بخصوص المورد يحكم عليها أيضا بالرجوع إلى عادة نساؤها لوجود ملاك الرجوع فيها.

و ربما يستشكل في دلالة هذه الاخبار اما في خبر زرارة و محمد بن مسلم فلان المذكور فيه هو الرجوع الى بعض نساؤها مع ان المدعى هو الرجوع الى جميعهن و مع اختلافهن فالى الروايات، مضافا الى شموله للمضطربة بالمعنى الأخص اعنى من نسيت عاداتها و صارت متحيرة و أمرها بالاستظهار بعد التحيض بعادة نساؤها بيوم.

(و اما خبر ابى بصير) فبالاكتفاء أيضا ببعض النسوة و شموله للمضطربة بالمعنى الأخص و ذكر الاستظهار بثلثي عادة النساء، و كونه في مورد النفاس فتعميمه في مورد الحيض متوقف على كون دم النفاس هو دم الحيض الذى حبس في مدة الحمل، و هذا و ان كان كذلك الا ان اتحاد حكمهما في جميع ذلك لأجل ما ذكر ممنوع بعد افتراقهما في الحكم في الجملة.

(و اما مضمرة سماعه) فبمنع ظهور قول السائل- و هي لا تعرف أيامها- في كون المناط في السؤال ذلك كما لا يخفى مع ان البناء عليه يوجب إلحاق المضطربة بالمعنى الأخص اعنى الناسية بهما و لا قائل به.

(أقول اما ما فى خبر زراره) و محمد بن مسلم من الرجوع الى بعض نساها فلعله لاستكشاف عادة الجميع من الرجوع الى البعض و لو ظنا و لا ضير فى الالتزام به بعد تعذر الفحص عن حال الجميع تفصيلا و تعذر تحصيل العلم باتفاقهن فى العادة عادة بسبب موت جملة منهن و غياب بعض، فىكون الأمر بالرجوع الى البعض و الاكتفاء به لأجل حصول الظن من عادة البعض بعادة الجميع (و اما ما فيه) من وجوب الاستظهار عليها بعد أيام عادة نساها بيوم فليس فيه اشكال بعد قيام الدليل عليه، فلا مانع من الالتزام به رعايه لاقضاء طبيعتها لقتف الدم أزيد من طبيعه نساها بهذا المقدار، و ليس على عدم وجوبه عليها دليل من إجماع و نحوه، و اما شمول إطلاقه للناسيه فالإجماع على عدم رجوع الناسيه إلى عادة النساء يقيدته فلا مانع من التمسك به فى غير مورد الإجماع.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٥، ص: ١٩

و بما ذكرنا يندفع الاشكال عن الاستدلال بخبر ابى بصير أيضا مع ما سياتى من عموم اشتراك النفاس مع الحيض الا ما ثبت بالدليل، كما ان ظهور المضمرة فى كون الحكم ب رجوع المبتدئه إلى نساها انما هو لمناط عدم عرفان أيامها غير قابل للإنكار (فالأقوى) اشتراك المضطربة- بمعنى من لم تستقر لها عادة- مع المبتدئه- بمعنى من ابتداء بها الدم- فى الحكم بالرجوع إلى عادة نساها بعد فقد التمييز.

(الأمر الخامس) هل المعتبر فى الرجوع الى نساها اتفاق جميعهن فى العادة أو يكفى الرجوع الى بعض منهن و لو واحدة حتى مع اختلاف عاداتها مع من عداها و اتفاق من عداها فى العادة، أو يعتبر الرجوع الى معظمهن و ان اختلفن مع من عداهن (وجوه) ظاهر مضمرة سماعه خصوصا مع مقابله اتفاقهن مع اختلافهن هو الأول و فيها: قال عليه السلام أقرائها مثل أقرائها فإن كن نساها مختلفات فأكثر جلوسها عشرة و اقله ثلاثة.

و المستفاد من خبر زراره و محمد بن مسلم و خبر ابى بصير هو الثانى، فى الأول منهما يجب للمستحاضه أن تنظر الى بعض نساها، و فى الثانى: جلست مثل أيام أمها أو أختها أو خالتها.

(و الأقوى) هو الوجه الأخير لقوة دلالة المضمرة على اعتبار اتفاق جميع نساها فى مقابل اختلافهن، فلا محيص عن حمل الخبرين الأخيرين على ما إذا استكشف عادة الكل من الرجوع الى البعض، مع دعوى ظهور ابتداء مثل هذه الامارات على الظن النوعى الذى لا يمنع من حصوله مخالفه الفرد النادر، فتصير العبرة باتفاق المعظم، بل ربما يدعى فهم العرف من المضمرة ارادة اتفاق المعظم لندرة اتفاق الكل فى العادة، لكنه ممنوع لأن ندرة اتفاق الكل لا يوجب ظهور لفظ- نساها- فى إرادة المعظم خصوصا مع مقابلتها بقوله عليه السلام- كن مختلفات- كما لا يخفى، فظهور المضمرة فى اتفاق الكل لا اشكال فيه و انما حملناها على اتفاق المعظم جمعا بينها و بين الخبرين الآخرين و ادعاء ظهور ابتداء هذه الامارات على الظن النوعى.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠

(الأمر السادس) المعروف عدم اعتبار اتحاد بلد النساء معها فى الرجوع إليهن للإطلاق، خلافا للمحكى عن الشهيد (قده) فى بعض كتبه، و لعله لأجل احتمال اختلاف الأمزجة باختلاف البلدان الموجب لانصراف الإطلاق، و فيه منع الانصراف.

(السابع) إذا فقدت نساها أى لم يوجدن على وجه يمكن الرجوع إليهن أو اختلفن رجعت المبتدئه بالمعنى الأخص- أى من ابتداء بها الدم- الى الروايات و لا إشكال فى أصل الحكم فى الجملة، لكن فى تفصيله أقوال ربما تبلغ الى عشرين قولا، أشهرها- كما قيل- تخييرها بين جعل حيضها فى كل شهر ستة أو سبعة و بين جعلها عشرة من شهر و ثلاثة من شهر آخر (و استدلل له) بأنه مقتضى الجمع بين مرسله يونس الطويلة و بين مضمرة سماعه لو صح الجمع بينهما بذلك، أو نتيجة لزوم الأخذ بكل من الخبرين المتساويين على القول بالمكافئه و امتناع الجمع بينهما.

و لا- بد فى المقام من التكلم فى مدلول الخبرين أولا- ثم البحث عن طريق العمل بهما (فنقول) اما المرسله فهى مشتملة على

فقرات، فصدرها تتضمن الحكم بالتخير بين الستة والسبعة، وهو قوله عليه السلام في حكاية قول النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله  
لحمته بنت جحش:

تحيضى فى كل شهر فى علم الله ستا أو سبعا و اغتسلى و صومى ثلاثة و عشرين أو أربعة و عشرين، و بقية الفقرات منها تدل  
على تعين السبعة، و هى قوله عليه السلام: و هذه سنة التى استمر بها الدم أول ما تراه اقصى دمها سبع و اقصى طهرها ثلاث و  
عشرين، و قوله عليه السلام: و ان لم يكن لها أيام قبل ذلك و استحاضت أول ما رأت فوقتها سبع و طهرها ثلاثة و عشرون، و  
قوله عليه السلام فى آخرها: و ان لم يكن كذلك بل أطبق عليها الدم على لون فستتها سبع و الثلاث و العشرون، و الجمع بين  
الصدر الدال على التخير و بين سائر الفقرات بعيد جدا مضافا الى ما فى التخير أيضا من البعد لكونه من قبيل التخير بين الأقل و  
الأكثر، حيث انه يؤل الى التخير بين فعل الواجب و تركه.

(و دعوى) كون ذلك من قبيل التخير فى سبب الوجوب نظير التخير للمسافر بين الإقامة فيجب عليه الصوم و بين عدمها فيحرم  
عليه و كالتخير بين تحصيل الاستطاعة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١

فيجب عليه الحج و بين عدمه فلا- يجب عليه و نظائرهما (مدفوعة) بالفرق بين المقام و بين ما ذكر لانه تحصيل الحيض أو  
الاستحاضة على مستمرة الدم شىء ليس بيد المكلف و اختياره كالإقامة و الاستطاعة فلا معنى للتخير بينهما، اللهم الا ان يجعل  
تخييرا ظاهريا عند الشك فى الحيض و الطهر واقعا.

(و حمل) الصدر على بقية الفقرات بدعوى احتمال كون التردد من الراوى فتصير المرسله حينئذ دليلا على تعين السبع كما هو  
أحد الأقوال فى المسألة (أبعد) لأصالة عدم كونه من الراوى مع استبعاد جزم الراوى بمقالة الامام عليه السلام عند ذكر بقية  
الفقرات و تردده فى خصوص هذه الفقرة (و دعوى) ان الغالب على الظن هو كون التردد من الشارع لبيان التخير و ان الاقتصار  
على ذكر السبع فى سائر الفقرات جرى على ما يقتضيه هذا الشق اختصارا فى إفادة حكم الشق الآخر بالمقايسة كما يشعر به قوله  
عليه السلام: اقصى دمها سبع (مدفوعة) بأن غلبة الظن المذكور لا تثمر فى الحكم بالتخير ما لم ينته الى ظهور اللفظ فى الدلالة  
على التخير و هو ممنوع (و الانصاف) أظهرية دلالة المرسله على تعين السبع كما ذهب إليه جملة من الاعلام مستنديين الى هذه  
المرسله.

و اما المضمرة فالظاهر منها هو التخير بين جعل الحيض أقله الذى هو الثلاثة أو أكثره و هو العشرة أو ما بينهما لا جعله فى شهر  
ثلاثة و فى شهر آخر عشرة و فيها: فان كن نساؤها مختلفات فأكثر جلوسها عشرة و أقله ثلاثة، و هذه الفقرة ظاهرة فى التخير بين  
الثلاثة إلى العشرة- لو لم نقل بصراحتها فيه- و ان أبيت عن ذلك فلا أقل من دلالتها على التخير بخصوص الثلاثة و العشرة  
دون ما بينهما، فظهر انه لا يمكن استفادة التخير بين الست و السبع من المرسله و لا جعل الحيض ثلاثة فى شهر و العشرة فى  
شهر آخر من المضمرة، فما نسب إلى الأشهر من التخير بين السبع و الست و بين جعله فى شهر ثلاثة و فى شهر عشرة مستنديين  
الى كونه مقتضى الجمع بين الخبرين مما لا دليل عليه.

و التحقيق ان يقال ان هناك أخبارا متعارضة: المرسله التى مفادها تعين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢

السبع أو التخير بينه و بين الست، و المضمرة التى مفادها التخير بين الثلاث و بين ما زاد عنها الى أكثر الحيض، و خبر الخزاز  
عن الكاظم عليه السلام فى المستحاضة كيف تصنع إذا رأت الدم و إذا رأت الصفرة و كم تدع الصلاة، فقال عليه السلام أقل  
الحيض ثلاثة و أكثره عشرة و تجمع بين الصلوتين، و هو ظاهر أيضا فى التخير بين الثلاثة إلى العشرة.

و موثقتا ابن بكير اللتان مفادهما تعين الثلاثة، أوليهما في المرأة إذا رأت الدم في أول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة عشرة أيام ثم تصلى عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة ثلاثة أيام و صلت سبعة و عشرين يوما (و ثانيهما) في الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة إنها تنتظر بالصلاة فلا تصلى حتى يمضى أكثر ما يكون من الحيض فإذا مضى ذلك و هو عشرة أيام فعلت ما فعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلى بقیة شهرها ثم تترك الصلاة في المرة الثانية أقل ما تترك امرأة الصلاة و تجلس أقل ما يكون من الطمث و هو ثلاثة أيام فإن دام عليها الحيض صلت في وقت الصلاة التي صلت و جعلت وقت طهرها أكثر ما يكون من الطهر و تركها الصلاة أقل ما يكون من الحيض.

(و في الحكم) بترك الصلاة عشرة أيام في الشهر الأول احتمالات: (احتمال) تعين العشرة للحيض في الشهر الأول على المستمرة الدم و الثلاثة في بقیة الشهور، و قد حكى القول به عن الإسكافي، (و احتمال) كون المراد بالعشرة عشرة التحيض في ابتداء الدم لكونها وظيفة المبتدئة بقاعدة الإمكان و استصحاب بقاء الحيض إلى العشرة لا لكونها مستحاضة و ان حكم المستحاضة بعد تبين كونها مستحاضة هو التحيض بالثلاثة مطلقا، و قد افتى به المحقق في المعبر (و تظهر الثمرة) بين الاحتمالين في وجوب قضاء ما فاتتها من الصلاة و غيرها بعد استكشاف كونها مستحاضة و انه لا يجب عليها قضاء ما زاد من الثلاثة في الشهر الأول على الاحتمال الأول دون الأخير (و احتمال) ان يقال بأنها في العشرة الاولى لا تصير مستحاضة ای مستمر الدم حقيقة لأن المرأة تصير مستحاضة باختلاط حيضها بالاستحاضة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣

و في العشرة الاولى من أول رؤية الدم لا تكون كذلك بل هي فيها حائض حقيقة فيكون تحيض المستحاضة دائما بالثلاثة لا غير لكن مع كون العشرة الأولى حياضا حقيقة و لا يجب عليها قضاء ما ترك فيها من الصلاة (و كيف كان) فصريحها هو تعين التحيض بالثلاثة فيما عدا الشهر الأول من ابتداء رؤية الدم.

هذا ما وصل إلينا من الاخبار في المقام، و لعل المتتبع يطالع على أكثر من ذلك، و لا إشكال في اعتبار تلك الاخبار سندا لكون المرسله و المضمرة من الاخبار المقبولة عند الأصحاب و المعتمدة عندهم و الموثقتين مما يوثق بسندهما في نفسه مع كونهما أيضا من المقبولة و المعتمدة عند الأصحاب، فلا وهن في شيء منها سندا و انه مما استقر التعارض بينها دلالة لتكافؤها و امتناع الجمع بينها و يكون الحكم هو التخيير بين أخذ المفتى بأى واحد منها و الفتوى بمضمونه لا- الفتوى بالتخيير بناء على ما هو التحقيق من كون التخيير في الاخبار المتعارضة للمفتى لا للمقلد.

لكن الاحتياط بالأخذ بالسبعة مما لا ينبغي تركه لقوة المرسله في تعين السبع في قوله عليه السلام: هذه سنة التي استمر بها الدم أول ما تراه اقصى وقتها سبع و اقصى طهرها ثلاث و عشرون و أحوط منه اختيار الثلاثة فيما عدا الشهر الأول و الاحتياط فيما زاد عن الثلاثة إلى السبعة في الجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة، لكي تعمل بمضمون الموثقتين، و أحوط منه أيضا هو الاحتياط في الشهر الأول أيضا بالجمع المذكور فيما زاد على الثلاثة فيه و ذلك لمكان الاحتمالات التي تحتل في الحكم بالتحيض في العشرة الاولى من الشهر الأول، و الله العالم بأحكامه.

هذا كله في المبتدئة بالمعنى الأخص اعنى من ابتداء بها الدم (و هل الحكم) المذكور اعنى الرجوع الى الروايات يختص بها أو يعمها و المضطربة بمعنى من لم تستقر لها عادة (وجهان) من كون مورد الروايات المتقدمة ما عدا خبر الخزاز هو المبتدئة بالمعنى المتقدم و من عموم الاستفادة من مرسله يونس التي دلت على حصر الحكم في المستحاضة في ثلاث سنن: الرجوع الى العادة ان كانت، و الرجوع الى الصفات ان لم تكن لها عادة، و الرجوع الى العدد مع فقد الصفات.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤

(فالمناطق) في الرجوع الى العدد هو فقد العادة و التمييز لا كونها مبتدئة، مع إمكان استفادة ذلك من ذيل المرسله عند بيان حكم من لم تستقر لها عادة من ان سنتها السبع و الثلاث و العشرون، و فيها: فان لم يكن الأمر كذلك (اي لم تكن المرأة ذات عادة و لا ذات تمييز) و لكن الدم أطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة و كان الدم على لون واحد و حالة واحدة فستنتها السبع و الثلاث و العشرون لان قصتها كقصه حمئه حين قالت إني أتجه ثجا (انتهى).

فانظر انه عليه السلام جعل قصه المختلطة أيامها بالزيادة و النقصان و عدم وقوف أيامها على حد و لا دمها على لون كقصه حمئه، مع انه عليه السلام مثل للمبتدئه بمعنى من ابتداء بها الدم بقصه حمئه، و من ذلك يستكشف ان المناطق في رجوع المبتدئه إلى العدد هو فقد العادة و التمييز لا كونها مبتدئه و هو موجود فيمن لم تستقر لها عادة. هذا كله مضافا الى إطلاق خبر الخزاز في السؤال عن المستحاضة كيف تصنع حيث ان إطلاقه يشمل من لم تستقر لها عادة أصلا، و هذا الأخير هو الأقوى، و ان كان الاحتياط فيما زاد عن الثلاثة إلى العشرة مما لا ينبغي تركه.

(الأمر الثامن) ان المصنف (قده) ذكر في هذه المسألة أحكاما أربعة لناسية الوقت و العدد (التي يعبر عنها بالمتحيرة لتحيرها في أمر حيضها، و المحيرة لأنها حيرت الفقيه في أمرها و استنباط حكمها، و المضطربة بالمعنى الأخص) و هي رجوعها الى التمييز مع فقده الى الروايات و لا ترجع إلى نساؤها و ان الأحوط لها اختيار السبع، و قد ادعى الإجماع على الأول، و قال في الجواهر بلا خلاف أجده، و عن المستند ان نقل الإجماع عليه متكرر.

(و يدل عليه) من الاخبار كلما دل منها على اعتبار الصفات، فان المتيقن منها هذه الصورة، و خبر حفص البحتري قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام امرأة فسألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدرى دم الحيض أو غيره، فقال لها: دم الحيض حار عيبط اسود له دفع و حرارة، و دم الاستحاضة اصفر بارد فإذا كان للدم حرارة و دفع و سواد فلتدع الصلاة (و المرسله الطويلة) و فيها: و اما سنة التي قد كانت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥

لها أيام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم و زادت و نقصت حتى أغفلت عددها و موضعها من الشهر (الى ان قال) فإذا جهلت الأيام و عددها احتاجت الى النظر حينئذ إلى إقبال الدم و إدباره و تغيير لونه من السواد (الى ان قال) فهذه سنة النبي صلى الله عليه و آله في التي اختلط أيامها حتى لا تعرف أيامها و انما تعرفها بالدم.

و لا يخفى ان هذه الفقرات ظاهرة في الناسية بمعنى من تكون لها العادة و لكنها محت صورتها عن ذهنها، و لو سلم ظهورها فيمن ذهبت عاداتها بطول المدة فلا شك في اندراج الناسية بالمعنى الأول تحت هذا الحكم بتنقيح المناطق.

(و بالجملة) لا ينبغي الإشكال في الحكم المذكور و لم ينقل فيه خلاف الا عن ابي الصلاح من رجوعها أولا إلى عادة النساء ثم التمييز ثم سبعة سبعة، و عن ابن زهرة عدم الالتفات إلى شيء من ذلك بل يتعين عليها التحيض بعشرة بعد الفصل بأقل الطهر فتجعل عشرة أيام حيضا و عشرة طهرا ما دامت مستمرة الدم. و كلا القولين ضعيف مخالف لما تقدم من الدليل (و عن الصدوق و المفيد) عدم التعرض للتمييز رأسا و لا ضرر به.

و الحكم الثاني و هو رجوعها الى العدد بعد فقد التمييز في الجملة مما لا اشكال و لا خلاف فيه، بل اتفقت كلماتهم فيه كاتفاقهم على الحكم الثالث - اعنى عدم رجوعها إلى عادة نساؤها حيث لم ينقل فيه خلاف الا عن ابي الصلاح القائل برجوعها إليهن مع التمييز، و قد عرفت مخالفة قوله مع اخبار الصفات، و ليس لرجوعها إلى نساؤها بعد فقد التمييز قائل أصلا و لا عليه دليل إلا- إطلاق رواية زرارة و محمد بن مسلم و خبر ابي بصير، و في الأول منهما يجب للمستحاضة أن تنظر بعض نساؤها فتتدى بأقربائها و في الأخير: إذا كانت لا- تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست مثل أيام أمها (إلخ) لكن إطلاق الخبرين يقيد



بالإجماع على رجوع الناسية بعد فقد التمييز الى النساء.

ثم انهم بعد ذاك الاتفاق اختلفوا على أقوال تزيد على خمسة عشر قولاً، والمعروف هو التخيير بين السبع و الست في كل شهر و بين الثلاثة من شهر و العشرة من آخر، و عن شرح المفاتيح انه مشهور، و عن كاشف اللثام انه أكثر (و لا يخفى)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦

عدم مساعدة الدليل مع ذلك و لو قلنا بها في المبتدئة، إذ الموجب لتوهم مساعدته في المبتدئة انما هو ورود المضمرة و موثقتي ابن بكير، و هي في مورد المبتدئة و ليس هناك ما يوجب شمولها للناسية لو قلنا بتمامية الاستدلال بها في المبتدئة، لكنك عرفت ما في الاستدلال بها فيها، فينحصر المرجع في الناسية بالمرسلة، و قد عرفت مخالفة صدرها الدال على التخيير بين الست و السبع لبقية الفقرات الدالة على تعيين السبع فلو قلنا بان التردد بين الست و السبع في الصدر من الراوى يتعين على الناسية الرجوع الى السبع، و لو قلنا بأنه من الامام تتخير الناسية بين الست و السبع، و مع تكافؤ الاحتمالين تصير الرواية مجملة و يدخل المقام في الدوران بين التعيين و التخيير، و الحكم فيه أيضا هو تعيين السبع ظاهرا (فتحصل) ان الأقوى عدم جواز رجوعها إلى الثلاثة و العشرة و ان الأحوط تعيين السبع عليها، و الله الهادى.

### [مسألة (٢) المراد من الشهر ابتداء رؤية الدم الى ثلاثين يوما]

مسألة (٢) المراد من الشهر ابتداء رؤية الدم الى ثلاثين يوما و ان كان في أواسط الشهر الهلالي أو أواخره. و يدل على ذلك موثقتا ابن بكير، ففي أوليهما: المرأة إذا رأت الدم في أول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة عشرة أيام (إلخ) و في ثانيتهما في الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة إنها تنتظر بالصلاة فلا تصلى حتى يمضى أكثر ما يكون من الحيض فإذا مضى ذلك و هو عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت بقية شهرها ثم تترك الصلاة في المرة الثانية (إلخ) و هما صريحتان في انها تترك الصلاة من أول ما رأت الدم فيكون أول شهرها من حين رؤية الدم سواء كان في أول الشهر الهلالي أو اخره، مضافا الى الإجماع و قاعدة الإمكان و المرسلة القصيرة ليونس، و فيها: عدت من أول ما رأت الدم الأول و الثانى عشرة أيام ثم هي مستحاضة.

### [مسألة (٣) الأحوط ان تختار العدد في أول رؤية الدم إلا إذا كان مرجح لغير الأول]

مسألة (٣) الأحوط ان تختار العدد في أول رؤية الدم إلا إذا كان مرجح لغير الأول.

إذا قلنا بتخيير المرأة في الأخذ بالروايات ففي تخييرها بحسب الأزمنة يجعل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧

حيضها في أول الشهر من رؤيتها الدم أو غيره و عدمه خلاف. و المحكى عن التذكرة و كاشف اللثام هو الأخير و هو مختار صاحب الجواهر (قده) و المحكى عن جماعة أخرى كالمحقق و العلامة و الشهيدين و المحقق الثانى هو التخيير، و عن الحدائق نسبه إلى الأصحاب.

(و يستدل للاول) بكونه أوفق بالاحتياط للدوران بين التعيين و التخيير و كونه أقرب الى ما تقتضيه الطبيعة و بان تكليفها في ابتداء رؤية الدم هو التحيض عند احتمال كون دمها حيضا، و بموثقتي ابن بكير و مرسلة يونس القصيرة حسبما تقدم في المسألة المتقدمة و بذلك كله يقيد إطلاق ما ورد من الروايات في وقت التحيض على ما هو مستند القول الأخير، و على هذا فيتعين وضع العدد في أول رؤية الدم، هذا إذا لم يكن لغيره مرجح كما إذا اتفق لها بعد العشرة أو تمكنت من الرجوع الى عادة أهلها

بعد العشرة، فيحصل الرجحان في غيره يستكشف خروجها عن موضوع الرجوع الى الروايات.

#### [مسألة (٤) يجب الموافقة بين الشهور]

مسألة (٤) يجب الموافقة بين الشهور فلو اختارت في الشهر الأول أوله ففي الشهر الثاني أيضا كذلك وهكذا. قال في الجواهر: ثم ان الظاهر ان ليس لها ان تعدل عن وضعها العدد في العشر الأول ان أرادت وضعه في العشر الثاني على اشكال (انتهى).

أقول: ولعل الدليل على وجوب الموافقة المذكورة هو استظهاره من موثقتي ابن بكير، إذ في أوليهما بعد الحكم بترك الصلاة عشرة أيام قال عليه السلام ثم تصلى عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة ثلاثة أيام وصلت سبعة وعشرين يوما، وفي ثانيتهما- بعد حكمه عليه السلام بأنها صلت فمكثت بقية شهرها- قال عليه السلام: ثم تترك الصلاة في المرة الثانية أقل ما تترك امرأة الصلاة وتجلس أقل ما يكون من الطمث وهو ثلاثة أيام فإن دام عليها الحيض صلت في وقت الصلاة وجعلت وقت طهرها أكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلاة أقل ما يكون من الحيض بل يمكن الاستشهاد له بما في المرسله الطويلة: تحيض في كل شهر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨

في علم الله ستة أيام أو سبعة أيام ثم اغتسلي و صومي ثلاثة وعشرين يوما أو أربعة وعشرين.

#### [مسألة (٥) إذا تبين بعد ذلك ان زمان الحيض غير ما اختارته]

مسألة (٥) إذا تبين بعد ذلك ان زمان الحيض غير ما اختارته وجب عليها قضاء ما فات منها من الصلوات وكذا إذا تبينت الزيادة والنقيصة.

تبين كون الحيض في زمان آخر غير ما اختارته اما يكون بالعلم أو يكون بقيام الامارة على خلاف ما اختارته، ولا إشكال في وجوب قضاء ما فات منها في الأول لما تقرر في الأصول من عدم اجزاء الحكم الظاهري عن الواقع عند انكشاف الخلاف، وكذا على الأخير.

(و ليعلم) ان أول الأمارات على الحيض وأقدمها على غيره هو العادة فإنها متقدمة على غيرها من الامارات، ومع فقدها يتلوها التمييز والصفات وعند فقدها فعادة الأهل، وهذه الثلاثة كلها من الامارات مع ما بينها من المتقدم والمتأخر، وعند فقدها جميعا ينتهي إلى الرجوع الى العدد، ونسبته الى الثلاثة الاولى نسبة الأصل إلى الدليل.

إذا تبين ذلك فنقول تبين خلاف ما اختارته بالأماره إما يكون بالاطلاع على عادة الأهل أو بالتمييز بان كان الدم فيما اختارته فاقتدا للصفات ثم رأت الواجد لها، أو يكون بالعادة بأن كانت ناسية لها ثم تذكرتها. ولا إشكال في وجوب القضاء في الأولين، لأن الرجوع الى العدد لم يكن وظيفتها حينئذ وانما تخيلت انها الوظيفة مع انها كانت مأمورة بالرجوع الى الأهل أو الى الصفات، فيكون من قبيل الإتيان بالشئ بتخيل الأمر به، وقد ثبت ان الأمر التخيلي لا يوجب الاجزاء قطعا إذ هو ليس الا تخيل الأمر، واما الأخير ففي الاجزاء وعدمه وجهان، من انها بعد نسيان العادة تصير جاهلة بها واقعا فتكون وظيفتها الواقعية هي الرجوع الى العدد فلم تعمل الا بوظيفتها، ومن انها بتذكر العادة تصير ممن قامت الامارة على حيضها فتكون وظيفتها العمل بها، وهذا فيما إذا كانت العادة فيما بعد التذكر مما لا ينبغي الإشكال فيه، كما إذا اختارت العدد في العشر الأول من الشهر فتذكر في العشر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩

الثانى ان عاداتها فيه أو فى العشر الأخير، حيث انه يجب عليها العمل بالعادة لأنها ليست ناسية لها فى وقتها، و مقتضاه قضاء ما تركته فيما اختارته من العدد، و اما إذا اختارت العدد فى العشر الثانى ثم تذكرت ان عاداتها كانت فى العشر الأول ففى جعل العادة حينئذ حيا حتى يكون مقتضاه قضاء ما فاتها فى الأيام التى اختارتها نظر، حيث انها فى أيام عاداتها و الأيام التى اختارتها جاهلة بالعادة و كانت وظيفتها الرجوع الى العدد واقعا، و اما احتمال كون العادة الواقعية حجة واقعا حتى فى حال النسيان و ان النسيان عذر فى الرجوع الى العدد فضعيف فى الغاية، و مما ذكرنا يظهر حكم ما لو تبينت الزيادة و النقصان.

### [مسألة (٦) صاحبة العادة الوقتية إذا تجاوز دمها العشرة فى العدد حالها حال المبتدئة]

مسألة (٦) صاحبة العادة الوقتية إذا تجاوز دمها العشرة فى العدد حالها حال المبتدئة فى الرجوع الى الأقارب و الرجوع الى التخيير المذكور مع فقدهم أو اختلافهم و إذا علمت كونه أزيد من الثلاثة ليس لها ان تختارها كما انها لو علمت انه أقل من السبعة ليس لها اختيارها.

اعلم ان ناسية العادة اما تنساها وقتا و عددا و قد تقدم حكمها من انها ترجع الى التمييز و مع عدمه الى العدد و لا ترجع إلى الأقارب، و اما ناسية للعدد فقط متذكرة للوقت و اما ناسية للوقت دون العدد.

اما الناسية للعدد فقط ففيها صور، لأنها اما تتذكر أول وقتها أو تتذكر آخره أو تتذكر وسطه، أو تعلم ان يومها هذا مثلا يوم حيض من غير معرفة بشيء من الأولياء و الآخريات و الوسطية، و هذه الصورة الأخيرة هى التى ذكرها المصنف (قده) فى هذه المسألة، و قد اختلف فى حكمها على أقوال:

(منها) تكميل اليوم المتيقن بالثلاثة و الاقتصار فى الحيض عليها و العمل فيما عداها بعمل المستحاضة، و هو المحكى عن المبسوط و المعبر و البيان، و يستدل له بأصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن و هو الثلاثة و ضعف مستند سائر الأقوال و قاعدة الاشتغال فى العبادات.

(و منها) الاحتياط فيما عدا اليوم المتيقن بالجمع بين تروك الحائض و اعمال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠

المستحاضة إلى العشرة، للعلم الإجمالى الموجب للاحتياط و لأصالة بقاء الحيض إلى آخر العشرة لاحتمال كون اليوم المتيقن حيضه أول الحيض و احتمال بقائه إلى العشرة (و يرد على الأول) ان العلم الإجمالى منحل بالعلم التفصيلى بحيضية اليوم الأول و الشك فيما عداه (و على الثانى) بأن إجراء الاستصحاب فى المقام متوقف على عدم إمكان التمسك فى إثبات حكمه بالاخبار و الأدلة الاجتهادية و الا فهو المتعين مع ان مقتضى استصحاب بقاء الحيض إلى العشرة من ابتداء اليوم المتيقن حيضه هو الحكم بالتحيز فى تمام العشرة لا الاحتياط بالجمع المذكور.

(و منها) ما قواه فى الجواهر من التحيز إلى أقصى ما يحتمل من عاداتها فى العدد و لو الى العشرة لاستصحاب بقاء الحيض و قاعدة الإمكان و قال (قده) و يحتمل تحيزها بالعشرة فى كل شهر ما لم تعلم انتفاء بعضها و الا فبالممكن منها لاستصحاب الحيض و قاعدة الإمكان و غيرها مع عدم اطراد العمل بالروايات لها فى كل وقت، و هو لا يخلو من قوة، و مراده (قده) من عدم اطراد العمل بالروايات (إلخ) ما إذا علمت بانتفاء عدد الروايات فى بعض الأحيان مثل ما إذا علمت بكون حيضها أقل من العشرة حيث لا يمكن معه الرجوع الى الثلاثة من شهر و العشرة من آخر، أو علمت بكونه أقل من السبعة، حيث لا يمكن معه الرجوع الى التخيير بين السبعة و الستة.

(و أورد عليه) بأنه مع اندراج المقام فيما دل عليه الاخبار و إثبات حكمه بها لا يبقى محل للتمسك باستصحاب بقاء الحيض أو قاعدة الإمكان، مع ما فى التمسك بالقاعدة فى مثل المقام مما استمر بها الدم و امتزج حيض المرأة بالاستحاضة من الاشكال. (و منها) ان حالها حال المبتدئة فى الرجوع الى التمييز و مع فقدته إلى الأقارب و مع فقدهن أو اختلافهن فالرجوع الى الروايات بمعنى التخيير فى اختيار الثلاثة فى كل شهر أو ستة أو السبعة، و هو مختار جماعه من الفقهاء، و اختاره المصنف (قده) أيضا لكن مع تركه للرجوع الى التمييز عند وجدانه مقدما على الرجوع الى الأقارب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١

(و يستدل له) بإطلاق ما دل على الحكم المذكور فى المبتدئة، بناء على شمول إطلاق المرسله لناسية العادة مطلقا سواء كانت ناسية الوقت و العدد معا أو كانت ناسية لأحدهما و قد عرفت فى المبتدئة ان مقتضى الجمع بين الروايات هو التخيير بين الثلاثة و بين الستة و السبعة فى كل شهر، الذى هو التخيير بين الأخذ بالمرسله أو بالمضمرة و موثقتى ابن بكير، و تقدم أيضا ان الأحوط فى العمل بالمرسله هو الأخذ بالسبعة لا التخيير بينها و بين الستة، و الأحوط فى هذا المقام أيضا هو تعيين السبعة، لكن التخيير بين الثلاثة و بين السبعة و الستة أو تعيين السبعة هو ما إذا لم تعلم بازدياد حيضها على الثلاثة أو نقصانها عن السبعة، و الا فليس لها اختيار الثلاثة فى الأول و لا- السبعة فى الثانى بل يتعين عليها اختيار السبعة فى الأول و الثلاثة فى الثانى، و هذا اعنى التخيير المذكور هو الأقوى لكن الاحتياط بتعين اختيار السبعة مما لا ينبغى تركه.

#### [مسألة (٧) صاحبة العادة العددية ترجع فى العدد الى عاداتها]

مسألة (٧) صاحبة العادة العددية ترجع فى العدد الى عاداتها و اما فى الزمان فتأخذ بما فيه الصفة و مع فقد التمييز تجعل العدد فى الأول على الأحوط و ان كان الأقوى التخيير، و ان كان هناك تمييز لكن لم يكن موافقا للعدد فتأخذه و تزيد مع النقصان و تنقص مع الزيادة.

و ليعلم أن ذاكرة العدد و ناسية الوقت اما ان لا تكون ذاكرة لشيء من الوقت لا تفصيلا و لا إجمالا بأن كان العدد المحفوظ ضالا- فى جملة عدد لا- يزيد ذلك المحفوظ على نصف ما وقع فيه الضلال، كما إذا علمت كون حيضها عشرة أيام فى أيام الشهر، حيث ان العشرة لا تزيد عن نصف الشهر، أو علمت بكون حيضها خمسة أيام من العشرة الاولى من الشهر مثلا، حيث ان الخمسة لا تزيد عن نصف العشرة بل تكون مساوية معها، و اما تذكر من الوقت شيئا بأن كان العدد المحفوظ ضالا فى جملة عدد يزيد ذلك المحفوظ على نصف ما وقع فيه الضلال كما إذا علمت كون حيضها ستة أيام فى العشرة الاولى، حيث ان الستة تزيد عن نصف العشرة ففيه يصير الوقت متيقنا فى الجملة حيث تعلم بكون الخامس و السادس من هذه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢

العشرة حيضا.

و الكلام فى هذه المسألة انما هو فى الصورة الاولى- اعنى فيما لم تتذكر من الوقت شيئا- و الحكم فيها ان المرأة ترجع فى العدد الى عاداتها، و فى الوقت تأخذ بما فيه الصفة إذا كانت ذات التمييز و تجعل ما يكون من الدم بصفة الحيض حيضا و لو كان فى آخر الشهر، اما رجوعها فى العدد الى عاداتها فلما دل على تحيض المستحاضة بعدد حيضها.

ففى مرسله يونس الطويلة: فالحائض التى لها أيام معلومة قد أحصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت فاستمر بها الدم و هى فى ذلك تعرف أيامها و مبلغ عددها فإن امرأة يقال لها فاطمة بنت حبيش «١» استحاضت، قالت أم سلمة فسئلت رسول الله صلى الله عليه و آله فى ذلك، فقال تدع الصلاة قدر أقرائها أو قدر حيضها- الى ان قال الصادق عليه السلام- هذه سنة النبى صلى الله

عليه وآله و في التي تعرف أيام أقرائها و لم يختلط عليها، الا ترى انه لم يسئلهما كم يوم هي و لم يقل إذا زادت على كذا يوما فأنت مستحاضة و انما سنّ لها أياما معلومة كانت لها من قليل أو كثير بعد ان تعرفها (الى ان قال عليه السّلام) فهذه سنة التي تعرف أيام أقرائها و لا وقت لها إلا أيامها قلت أو كثرت، و قال عليه السّلام في تفسير قول رسول الله صلّى الله عليه وآله لحمنة بنت جحش تحيض في علم الله سنة أو سبعة الا ترى ان أيامها لو كانت أقل من سبع و كانت خمسا أو أقل من ذلك لم يقل لها تحيض سبعا فيكون قد أمرها بترك الصلاة أياما و هي مستحاضة غير حائض، و كذلك لو كان حيضها أكثر من سبع و كانت أيامها عشرة أو أكثر لم يكن يأمرها بالصلاة و هي حائض (الى ان قال عليه السّلام) و مما يبين هذا قوله صلّى الله عليه وآله و سلم في علم الله (إلخ) فإنه كاد ان يكون صريحا في انه لو كان لحيضها عدد معلوم كان يأمرها بان تتحيز في علم الله بذلك العدد، كما انه لو كان وقتها مضبوطا كان يأمرها بترك الصلاة في ذلك الوقت المعين و لم يكن يقول لها تحيض في علم الله بذلك العدد.

و الظاهر من هذه الفقرات التي نقلناها و غيرها مما في المرسله و غيرها

(١) حيش مصغرا بالحاء المهملة و الباء الموحدة و اعجام الشين.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣

هو لزوم اتباع العادة مطلقا سواء كانت في الوقت أو العدد فقط أو كانت في كليهما.

(و دعوى) ان لزوم رجوع صاحبة العادة العددية إلى عاداتها في العدد، و الى التمييز في الوقت مناف مع انحصار سنة الحائض في المرسله في الثلاث، حيث لا يمكن ان تكون العادة العددية منفردة هي المرجع، لاحتياج تعيين الوقت إلى اماره أو أصل و أمكن ان يكون التمييز منفردا مرجعا و لا سنة أخرى ترجع إليها بعد حصر المرسله السنة في الثلاث. (مدفوعة) بأن حصر السنة في الثلاث لا يلزم انفراد كل واحد منها في المرجعية، لإمكان كون سنتين من تلك السنن الثلاث مرجعا بان ترجع في العدد إلى العادة و في الوقت الى التمييز إذا كانت ذاكرة للعدد و ناسية للوقت، أو ترجع في الوقت إلى العادة و في العدد الى التمييز إذا كانت ذاكرة للوقت و ناسية للعدد (و مما ذكرنا) ظهر حكم رجوعها في الوقت إلى الصفة إذا كانت ذات صفة.

(هذا كله) إذا كانت ذات صفة و كانت الصفة متطابقة مع العدد، و مع الاختلاف بينهما بالزيادة و النقصان ترجع إليها أيضا فتتقص منها في صورة الزيادة و تزيد عليها في صورة النقصان للجمع بين دليل الرجوع الى العادة فيمن لها العادة و الأخذ بالصفة فيمن لا عادة لها.

و اما مع فقد الصفة ففي حكمها أقوال:

(أحدها) ما عن المبسوط و المعتمد و الإرشاد من وجوب الاحتياط عليها في الزمان الذي وقع فيه الضلال، بالإتيان بما يجب على المستحاضة و ترك ما يحرم على الحائض كالوطى و اللبث في المساجد و نحوهما و تغتسل للحيض في كل وقت يحتمل انقطاع الحيض عنها و تقضى صوم عاداتها (و يستدل له) بالعلم الإجمالي بصيرورتها حائضا و مستحاضة و اختلاط كل منهما بالآخر، فعليها الإتيان بما وجب عليها فعلا أو تركا ما دام الاشتباه، من باب المقدمة (و أورد عليه) أو لا بمنع وجوب الاحتياط في الأمور التدريجية نظرا الى خروج أطراف المشتبه عن محل الابتلاء دائما، حيث انها في أول الشهر تعلم بأنها إما حائض في الثلاثة الاولى من الشهر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤

أو في الثلاثة التي تلحقها الى آخر الشهر و ما عدا الثلاثة الأولى خارجة عن مورد ابتلائها، و هكذا في كل ثلاثة من الشهر تكون الثلاثة التي قبلها أو بعدها خارجة عن مورد ابتلائها، و عليه فيصح اجراء استصحاب الطهر و عدم طرو الحيض في كل ثلاثة من أيام الشهر إلا الأخيرة منها للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيها اما بكونها حائضا فيها أو فيما قبلها (و ثانيا) باستلزام الاحتياط في جميع أيام الضلال للخرج و الضرر المنفيين في الشريعة بقاعدة نفيهما.

(و يرد على الأول) عدم التفاوت في حكم العقل بوجوب الاحتياط في التكليف المردد بين أطرافه المشتبهة، بين الدفعيات و التدريجيات، و ذلك لوجود ملاك وجوبه في التدريجيات كما في الدفعيات، و هو العلم بالأمر الفعلي المنجز عن المولى و معه يحكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ القطعي.

(و يرد على الثاني) المنع عن لزوم الحرج و الضرر في الاحتياط المذكور دائما، و لو سلم فدليل نفيهما لا يدل الا على ارتفاع كل حكم يلزم معه الحرج الشخصي في مورد لزومه، و مقتضى ذلك رفع إيجاب الاحتياط بقدر ما يرفع به الحرج، فلو كان الغسل لها ضرريا ارتفع وجوبه و انتقل تكليفها الى التيمم مثلا- و لا يقتضى ذلك الترخيص لها في قراءة العزائم أو اللبث في المساجد و نحوهما مما ليس في تركه حرج و لا ضرر.

و لكن يرد على هذا القول ان لزوم الاحتياط بما ذكر انما هو فيما إذا لم يرد دليل اجتهادي على تعيين وظيفة هذه المرأة المستحاضة الناسية للوقت دون العدد، و قد عرفت دلالة المرسله الطويلة على بيان وظيفتها في غير واحدة من فقراتها و معه فلا ينتهي الأمر إلى تعيين الاحتياط.

(و ثانيها) ما نسب إلى الأكثر تارة و الى المشهور اخرى و هو ما ذكره المصنف (قده) في المتن من انها تتخير في وضع العدد في أى موضع من الشهر من اوله و آخره و ذلك لحكم العقل بالتخير في الأوقات التي نسبتها الى عاداتها المنسية على حد سواء و لم يكن لبعضها ترجيح على بعض، و لدلالة الأخبار عليه، حيث ان المستفاد مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥

منها تخيير المتحيرة، و هي في وقتها متحيرة، و ان كان التخيير المستفاد منها مساوقا للتخير الذي يحكم به العقل. (و لا يخفى) ان هذا الاستدلال و ان كان حسنا لكن بعد إرجاع التخيير المستفاد من الاخبار الى ما يحكم به العقل يكون الثابت هو التخيير فيما إذا لم يكن في بعض الأوقات رجحان في التحيض، و معه فيتعين التحيض بما فيه الرجحان، فلو ظنت بكون حيضها في وقت معين من الشهر و ان وقتها المنسى هو أول الشهر أو اخره مثلا يتعين جعل حيضها في ذاك الوقت المظنون (و هذا هو القول الثالث) في المسألة و حكي عن الذكرى و البيان.

(و رابعها) ما حكي من وجوب التخصيص بأول الشهر و لو مع حصول الظن بكون الوقت في غيره (و يستدل له) بما في المرسله الصغيرة و فيها: عدت من أول ما رأت الدم الأول و الثاني، عشرة أيام، ثم هي مستحاضة.

(و موثقة ابن بكير) في الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة، إنها تنتظر بالصلاة فلا تصلى حتى يمضى أكثر ما يكون من الحيض فإذا مضى ذلك و هو عشرة أيام فعلت ما فعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلى بقية شهرها ثم تركت الصلاة في المرة الثانية، مضافا الى ما ورد من وجوب تحيض المبتدئة و المضطربة مع التمييز بمجرد الرؤية كما تقدم في المسألة الثامنة عشر و في أول الفصل المعقود في حكم تجاوز الدم عن العشرة (و أقوى الأقوال) عندي هو القول الأخير لقوة دليله و مع الإغماض عنه فالمتعين هو القول الثالث باختيار تحيض ما تظن بحيضته.

مسألة (٨) لا فرق في الوصف بين الأسود والأحمر فلو رأيت ثلاثة أيام أسود و ثلاثة أحمر ثم بصفه الاستحاضة تتحيز بستة. و ليعلم ان بعضا من أوصاف الحيض ما يكون منصوبا و ذلك كالسواد و الحمرة و الغلظة و الطراوة و العبطة بمعنى السلامة و الحرارة و القوة و الحرقة مما ورد النص في كونها من صفات الحيض كما تقدم في أول مباحثه، و بعضا منها ما لا يكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦

منصوبا و ذلك كالشقرة في مقابل الكدره و كالتن.

و لا إشكال في حصول التمييز بالأوصاف المنصوصة، و في حصوله بغيرها من الأوصاف ووجه، من دعوى اعتبار مطلق الظن في امتياز الحيض عن الاستحاضة و لو كان الظن به حاصلًا من غير الامارات، و من دعوى اعتبار الظن بالحيض الحاصل من الامارات القائمة به و لو لم تكن منصوبة، و من دعوى لزوم الاقتصار على خصوص الامارات المنصوصة و عدم اعتبار الظن به من غير المنصوصة منها لكن دعوى اعتبار الظن به مطلقًا و لو من غير الامارات باطله بالإجماع على عدم اعتبار الظن به من غير الصفات - كما ادعاه الشيخ الأكبر (قده) صريحا في الطهارة.

و المحكى عن جماعة من المحققين كالشيخ و المحقق و الشهيد و المحقق الثاني هو التعدي الى غير المنصوصة من الامارات و جعلوا المدار بالقوة و الضعف و قالوا بأنهما في صفات ثلاث (الاولى) اللون فالأسود قوى الأحمر و الأشقر قوى الأشقر و الأصفر و الأكدر كما عن النهاية، أو انه قوى الأصفر و الأصفر قوى الأكدر كما في المسالك (الثانية) الرائحة، فذو الرائحة الكريهة قوى قليلها و هو قوى عديمها (الثالثة) الثخانة، فالثخين قوى الرقيق، و ذكروا أيضا ان ذا الوصفين قوى ذى الواحد إذا لم يكن أقوى منهما، و يلزمهم القول بكون الأشد سوادا أو حرارة أو ثخانة قوى ما دونه.

و ما ذكروه لا- يخلو عن قوة، لدلالة ما في المرسله الطويلة عليه، حيث عبر فيها بالإقبال و الادبار المراد بهما ما به يظن كونه حيضا كالكثره و الغلظة و السواد أو كونه استحاضة كالقلة و الرقة و الاصفرار، و بقوله عليه السلام دم الحيض اسود يعرف، و قوله عليه السلام دم الحيض ليس به خفاء، فإن الإيكال إلى معرفة العرف أو الإيضاح عندهم مع ضرورة كون الامتياز عندهم بالقوة و الضعف كاشف قطعي عن كون العبرة في التمييز بمطلق الصفات لا بخصوص المنصوصة منها و لا بغير الصفات لكى يكون مخالفا للإجماع.

و يترتب على ذلك انه لو انحصر الدم في القوى و الأقوى و تعارضا يقدم الأقوى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧

كما إذا رأيت السواد خمسا ثم الحمرة خمسا و تجاوزت عن العشرة، بل لو رأيت خمسا سوادا شديدا ثم رأيت خمسا سوادا أضعف من الأول و تجاوزت يكون الشديد قويا بالنسبة إلى الأضعف منه.

و لو اجتمع مع القوى و الأقوى ضعيف كما في فرض المصنف (قده) ففي التحيز بمجموع الأقوى و القوى و جعل الضعيف استحاضة أو التحيز بخصوص الأقوى قولان: المحكى عن العلامة في النهاية و موضع من التذكرة هو الأول و عليه صاحب الجواهر و اختاره المصنف (قده) في المتن لعموم ما يدل على التحيز بما هو من صفات الحيض، و الحمرة في فرض المسألة من صفاته، و ترجيح الأقوى على القوى انما هو في مقام عدم المناس عن جعل أحدهما استحاضة فلا يجرى فيما إذا أمكن جعلهما معا حيضا (و المحكى) عن المعتبر و المنتهى و موضع آخر من التذكرة هو الأخير لأن الحمرة مع السواد طهر عند التجاوز مع الانفراد عن الصفرة فتكون مع الانضمام أيضا كذلك (و لا يخفى) ما في هذا الاستدلال من الوهن.

(و قد يقال) بأن الأحمر ضعيف بالنسبة إلى الأسود و قوى بالنسبة إلى الأصفر فالاضافتان متعارضتان متساقتان فيبقى الدم الأحمر مجهول الصفة فيشكل ترجيح احدي الإضافتين على الأخرى فيلزم الاحتياط في ثلاثة الأحمر بالجمع بين تروك الحائض



و اعمال المستحاضة (و لا- يخفى ما فيه) حيث انه بعد فرض كون الحمرة من الصفات المنصوصة للحيض كالسواد و إمكان الجمع بين الأسود و الأحمر و جعلهما معا حيضا لا إلزام بالاحتياط المذكور. فالأقوى على هذا هو جعل الستة بتمامها حيضا كما فى المتن (و لو رأت) ثلاثة أسود و ثلاثة اصفر ثم رأت أكدر و تجاوز عن العشرة فالحيض هو الأسود لأن الصفرة من صفات الاستحاضة و ان كانت أقوى من الكدر، فالتعدى عن الصفات المنصوصة انما هو الى غير المنصوصة من صفات الحيض، و الصفرة ليست منها و ان كانت أقوى من الكدر.

### [مسألة (٩) لو رأت بصفة الحيض ثلاثة أيام ثم ثلاثة أيام بصفة الاستحاضة]

مسألة (٩) لو رأت بصفة الحيض ثلاثة أيام ثم ثلاثة أيام بصفة الاستحاضة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨

ثم بصفة الحيض خمسة أيام أو أزيد تجعل الحيض الثلاثة الاولى و اما لو رأت بعد الستة الاولى ثلاثة أيام أو أربعة بصفة الحيض تجعل الحيض الدمين الأول و الأخير و تحتاط فى البين مما هو بصفة الاستحاضة.

فى هذا المتن أمران:

(أحدهما) انه لو رأت بصفة الحيض ثلاثة أيام ثم بعدها ثلاثة أيام بصفة الاستحاضة ثم بصفة الحيض خمسة أيام أو أزيد بحيث يتجاوز ما تراه ثانيا بصفة الحيض عن عشرة أيام من حين رؤية الدم الأول (ففى كون المرأة) حينئذ فاقده التمييز فترجع إلى عادة نساءها لو علمت بها أو الى الروايات كما نسب إلى الأكثر لعدم إمكان التحيض بالجميع لتجاوزه عن العشرة، و لا بكل واحد مما يكون بصفة الحيض من الثلاثة الاولى و الخمسة الثانية لعدم الفصل بينهما بأقل الطهر الذى تراه بصفة الاستحاضة، و لا بحيضة احد الطرفين للزوم الترجيح بلا مرجح.

(أو لزوم) جعل احد الطرفين الذين بصفة الحيض حيضا مخيرة بين الأول و الآخر، و الثلاثة التى بصفة الاستحاضة استحاضة عملا- بعموم قاعدة التمييز فيعمل بها فى الجملة اما بجعل المتقدم حيضا لأسبقيته و الباقي استحاضة لوجود علامتها فيما تراه بصفتها و هو الثلاثة التى بصفة الاستحاضة فيتبعها ما تراه بعدها بصفة الحيض فى الحكم، أو بجعل المتأخر حيضا لقوته و أكثرته حيث انه خمسة أيام أو أزيد و جعل ما قبله استحاضة فيتبع الأول لما تراه بصفة الاستحاضة.

أو يتعين جعل الأول حيضا لما تقدم مرارا من عدم المانع عن التحيض به لعدم تحقق الثانى حينه بخلاف الثانى حيث لا يمكن التحيض به بعد صيرورة الأول حيضا الا على وجه دائر (وجوه) أقواها الأخير، لعدم الموجب لرفع اليد عن التمييز بعد إمكان الأخذ به فى الجملة و تعيين التحيض بالأول لما ذكر و لكون المقام من قبيل الدوران بين التعيين و التخيير المتعين فيه التعيين بالاحتياط.

(و ثانيهما) ما لو رأت فى الفرض المتقدم بعد الستة الاولى ثلاثة أيام أو أربعة أيام بصفة الحيض بحيث لا يكون المجموع من أول الدم الى انقطاعه أزيد من العشرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩

بل اما يكون تسعة أو عشرة فالحكم فيه ان الجميع حيض، اما الطرفان فوجود التمييز فيهما و اما الثلاثة التى ترى فيها بصفة الاستحاضة فلكونه كالنقاء المتخلل بين الدمين الذين تراهما فى العشرة، حيث انه قد تقدم انه محكوم بالحيضية، الا ان المصنف (قده) احتاط فيه فيما سبق و لأجله احتاط فى المقام أيضا فيما تراه بصفة الاستحاضة.

(و كيف كان) فلا يحكم بها بالاستحاضة حتى ينافى مع الحكم باعتبار كون أقل الطهر المتخلل بين الحيضتين عشرة أيام و ليس



الحكم بحيضية الدمين الأول والأخير مبنيا على إمكان أن يتخلل في أثناء الحيض الواحد طهر أقل من العشرة كما أفاده في المستمسك، بل لمكان اعتبار ان لا يكون أقل من العشرة يحكم بما فيه صفة الاستحاضة بالحيضية، لكن المصنف يحتاط فيه بما ذكر مبنيا على إلزامه الاحتياط في النقاء المتخلل بين الدمين و لذا قال لانه كالنقاء المتخلل (إلخ).

#### [مسألة (١٠) إذا تخلل بين المتمفين بصفة الحيض عشرة أيام بصفة الاستحاضة]

مسألة (١٠) إذا تخلل بين المتمفين بصفة الحيض عشرة أيام بصفة الاستحاضة جعلتهما حيضتين إذا لم يكن كل واحد منهما أقل من ثلاثة.

جعل المتمفين بصفة الحيض حيضين ظاهر، لكونهما متميزين بصفة الحيض و تخلل ما هو كاقط الطهر بينهما و هو العشرة المتصفة بصفة الاستحاضة، و هذا فيمن كانت وظيفتها الرجوع الى التمييز كذات التمييز من المبتدئة و المضطربة بمعنى من لم تستقر لها عادة.

(و في نجاه العباد): فرما يجتمع لها في شهر واحد ثلاث حيضات (أقول) و ذلك كما لو رأت ثلاثة أيام بصفة الحيض في أول الشهر و عشرة بعدها بصفة الاستحاضة ثم رأت ثلاثة بصفة الحيض ثم عشرة بعدها بصفة الاستحاضة ثم ثلاثة بصفة الحيض إذ كل هذه الثلاث التي في شهر واحد حينئذ حيض، و انما قيد المصنف (قده) بان لا يكون كل واحد منهما أقل من ثلاثة لما تقدم منه من اشتراط تحقق التمييز بان لا يكون ما بصفة الحيض أقل من الثلاثة كما يعتبر ان لا يكون أكثر من العشرة و ان لا يكون ما بصفة الاستحاضة المتخلل بينهما أقل من العشرة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠

#### [مسألة (١١) إذا كان ما بصفة الحيض ثلاثة متفرقة في ضمن عشرة]

مسألة (١١) إذا كان ما بصفة الحيض ثلاثة متفرقة في ضمن عشرة تحتاط في جميع العشرة.

قد تقدم في المسألة السادسة ان المشهور ذهبوا الى اعتبار التوالى في الثلاثة التي هي أقل الحيض و قلنا بأنه الأقوى لكن المصنف (قده) استشكل في اعتباره و احتاط في الثلاثة المتفرقة في ضمن العشرة، و عليه احتاط في المقام أيضا و قال بلزوم الاحتياط في جميع العشرة (و الأقوى) في المقام هو الحكم بكونها فاقدة التمييز و وجوب الرجوع الى النساء أو الروايات لكن الاحتياط حسن مع مراعاته بما يوافق مع الرجوع الى النساء أو الروايات.

#### [مسألة (١٢) لا بد في التمييز ان يكون بعضها بصفة الاستحاضة و بعضها بصفة الحيض]

مسألة (١٢) لا بد في التمييز ان يكون بعضها بصفة الاستحاضة و بعضها بصفة الحيض فإذا كانت مختلفة في صفات الحيض فلا تمييز بالشدة و الضعف أو غيرهما كما إذا كان في أحدهما وصفان و في الآخر وصف واحد بل مثل هذا فاقد التمييز و لا يعتبر اجتماع صفات الحيض بل يكفي واحدة منها.

في هذه المسألة أمران:

(أحدهما) انه قد تقدم الوجه في المسألة الثامنة فيما به يحصل التمييز و انه هل العبرة بالأوصاف المنصوصة أو بمطلق أوصاف الحيض أو بمطلق ما يظن بكونه حيضا و لو لم يكن الظن به ناشيا من أوصاف الحيض أصلا و قلنا بان الوجه الثاني لا يخلو عن قوة و مختار المصنف (قده) هو الأول و عليه ما افتى به في تلك المسألة من عدم حصول التمييز إذا لم يكن بعض الدم بصفة

الاستحاضه و انه لا- تمييز بالشده و الضعف أو فيما كان في أحدهما وصفان و في الآخر وصف واحد (و الأقوى في الجميع) مراعاة التمييز و ان كان الأحوط جعله مطابقا مع عادة النساء أو الروايات مهما أمكن.

(و ثانيهما) انه هل العبرة في حصول التمييز بناء على اعتبار كون الدم بعضه بصفة الحيض و بعضه بصفة الاستحاضه اجتماع جميع صفات الحيض في بعضه و جميع صفات الاستحاضه في الآخر، أو يكفي حصول واحدة من كل منهما في كل واحد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١

منهما، أو يعتبر اجتماع جميع صفات الاستحاضه في البعض و يكفي تحقق واحدة من صفات الحيض في الآخر أو بالعكس (وجوه).

ظاهر الأدلة بشهادة اختلافها في ذكر الصفات كما نقلناها في أول الباب هو كفاية وجود واحدة منها في التمييز، و عليه فالمعتبر في المتصف بصفة الاستحاضه فقدان جميع صفات الحيض و ان لم يتصف بجميع صفات الاستحاضه أيضا من البرودة و الصفره و الرقة و نحوها بل يكفي خلوه عن جميع صفات الحيض و ان لم يتصف بشيء من صفات الاستحاضه لو أمكن الخلو عنهما معا (هذا كله) بناء على اعتبار الاتصاف بالصفات المنصوصه في حصول التمييز و اما على القول بحصوله بالشده و الضعف فيسقط هذا البحث رأسا.

### [مسألة (١٣) ذكر بعض العلماء الرجوع الى الأقران مع فقد الأقارب]

مسألة (١٣) ذكر بعض العلماء الرجوع الى الأقران مع فقد الأقارب ثم الرجوع الى التخيير بين الاعداد و لا دليل عليه فترجع الى التخيير بعد فقد الأقارب.

المنسوب الى المشهور رجوع المستحاضه إلى الأقران أيضا في الجملة، و استدلوا له بوجوه:

(منها) الظن بمساواة المرأة مع أقرانها في المزاج و الطبع مع دعوى اعتبار مثل هذا الظن هنا بادعاء القطع باعتبار الشارع في تشخيص الحيض بمثله و ذلك من تتبع الموارد (و لا- يخفى ما فيه) من المنع عنه صغرى و كبرى، بالمنع من حصول الظن بالمساواة مع غلبة اختلاف المشاركات في السن في الحيض وقتا و عددا و المنع عن اعتباره على تقدير حصوله حيث لم يقدّم عليه دليل، مع كون الأصل فيه عدم الاعتبار، و ادعاء القطع من تتبع الموارد على اعتباره في الحيض على عهده مدعيه.

(و منها) ما في مرسله يونس من قوله عليه السلام ان المرأة أول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة أيام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى يرجع الى ثلاثة، حيث انه يدل على توزيع الأيام على الأعمار.

(و فيه) ان اختلاف حالات المرأة في الحيض بحسب ادوارها في السن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢

لا- يقتضى تساويها مع ما يشاركها في السن مع وجدان تفاوت المشاركات في السن في المزاج الموجب لتفاوتهن في الحيض، فما في المرسله لا يصير دليلا على هذا المدعى بل هو لا يزيد عن الاشعار به.

(و منها) ما في مضمرة سماعة من قوله عليه السلام أقرانها مثل أقران نساءها، بدعوى صدق نساءها على أقرانها و أقرانها، إذ يكفي في صدق الإضافة أدنى الملاسة (و فيه) ان صدق الإضافة بأدنى الملاسة لا يوجب ظهور اللفظ في إرادة الأعم من كلمة نساءها و من البين ظهورها في أقرانها، حيث ان المشاركات في السن من الأجنبيةات لا يصدق عليهن نساء المرأة كما لا يخفى.

(و منها) ما في موثقة زرارة و محمد بن مسلم: يجب للمستحاضه أن تنظر بعض نساءها فتقتدى بأقرانها، بناء على ان تكون كلمة أقرانها بالنون لا بالهمزة جمع قرء كما حكى عن شرح المفاتيح و مجمع الفائدة و البرهان انها في بعض النسخ كذلك (و فيه) انه

لا عبرة بذلك مع كونها في النسخ المصححة المضبوطة بالهمزة، و في مفتاح الكرامة ان في عبارة الإستبصار ما يقطع به على ان الشيخ رواها بالهمزة دون النون.

(أقول) مع ظهور التفريع بالفاء في قوله عليه السلام فتقتدى على كون أقرائها بالهمزة إذ لو كانت بالنون لكان الأنسب العطف بالواو لكي يكون عطف بيان لقوله عليه السلام تنظر بعض نساؤها مع ظهور النساء في الأقرباء، مضافا الى انه على تقدير الإغماض عن جميع ذلك فالخبر يصير مجملا لا يصح لان يستند إليه في إثبات الرجوع الى الأقران.

فظهر ان ما نسب الى المشهور من الرجوع الى الأقران مما لا دليل عليه، ولذا أهمل ذكرها جماعة كالصدوق و السيد و الشيخ في الخلاف و النهاية و غيرهم و أنكرها الآخرون كالمحقق في المعبر و العلامة في المنتهى و الفاضل المقداد و المحقق الثاني و صاحب المدارك، و طعن في ذكرها جماعة من محققي المتأخرين كصاحب الجواهر و الشيخ الأكبر و المصنف قدس الله أسرارهم (فالأقوى) عدم الرجوع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣

إليه في مقابل الأخذ بالروايات و ان كان الأحوط الجمع بينها و بين الروايات مع الإمكان.

ثم انه بناء على صحة الرجوع إليه ينبغي بيان أمور:

(الأول) ذكر الشهيد الثاني في الروض انه ليس في كلام الأصحاب تعيين للأقران، ثم نقل عن الصحاح ان القرن مثلك في السن، و قال ان الظاهر الرجوع في ذلك الى العرف و هو دال على ان من ولدن في سنة واحدة أقران، و في ما زاد عنها اشكال، من دخوله في صدق لفظ النساء و خروجه عن صدق الاقران.

(الثاني) الظاهر من الاقران هو من قارنها في السن وقت الرجوع، و يحتمل كفاية اخبار من هي أكبر منها عن حيضها حين كانت بسنها.

(الثالث) ظاهر كلمات القائلين بالرجوع إلى الأقران اعتبار اتفاق الاقران جميعا، و لعل المراد اتفاق اغلبهن على وجه يكون النادر كالمعدوم.

(الرابع) مقتضى إطلاق كلام جماعة عدم الفرق في الأقران بين من كانت في البلد و غيره، و عن الذكري دعوى ظهور اعتبار اتحاده، قال لان للبلدان أثرا ظاهرا في تخالف الأمزجة، و أورد عليه في الروض بان تفاوت الأمزجة لا تصلح للتخصيص شرعا.

(الخامس) ظاهر الجماعة هو الرجوع الى الأقران في العدد، لأن أدلتهم لا تفيد الأزيد من الرجوع إليه في العدد مع بعد اتفاقهن في الوقت.

(السادس) المشهور على كون الرجوع الى الأقران بعد فقد الأهل أو اختلافهن و ظاهر إطلاق بعضهم هو التخيير و لعل الأدلة المتقدمة على تقدير تمامية الاستدلال بها تقتضى التخيير، اللهم الا ان يقال كما عن كشف اللثام بان اتفاق الأعيان على الأهل دون الاقران يوجب تأخر الرجوع الى الأقران عن الرجوع الى الأهل، أو يقال بان روايات الأهل معمول بها عند الجميع فهي أولى بالتقديم مهما أمكن، و الأوجه على القول بالرجوع إلى الأقران هو التخيير اللهم الا ان يدعى الإجماع على تعيين الرجوع الى الأهل مع إمكانه، و انما الكلام مع عدم التمكن منه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤

#### [مسألة (١٤) المراد من الأقارب أعم من الابوين و الابي و الأمي فقط]

مسألة (١٤) المراد من الأقارب أعم من الابوين و الابي و الأمي فقط و لا يلزم في الرجوع إليهم حيوتهم.

اما كفاية كون الأقارب من طرف الأب أو الأم فلاطلاق الأهل و النساء و مساعدته مع الاعتبار لأن الطبيعة جاذبة من الطرفين و جواز الرجوع الى الأموات من الأقارب أيضا للعموم.

### [مسألة (١٥) في الموارد التي تتخير بين جعل الحيض أول الشهر أو غيره]

مسألة (١٥) في الموارد التي تتخير بين جعل الحيض أول الشهر أو غيره إذا عارضها زوجها و كان مختارها منافيا لحقه و جب عليها مراعاة حقه، و كذا في الأمة مع السيد و إذا أرادت الاحتياط الاستحبابي فمنعها زوجها أو سيدها يجب تقديم حقهما نعم ليس لهما منعها عن الاحتياط الوجوبي.

في الموارد التي تتخير المرأة في جعل حيضها في أول الشهر أو غيره كما إذا انتهت أمرها إلى الأخذ بالعدد و قلنا فيه بتخيرها في جعل الحيض في أي وقت من الشهر، إذا عارضها زوجها أو سيدها و كان مختارها منافيا لحقهما يصير الأمر في طرف المرأة دائرا بين حرمة تفويت حق الزوج أو السيد و تخيير جعل حيضها متى شئت في أيام الشهر، فعند الدوران بينهما يصير الأمر التخييري تعيينا بالعرض من جهة مزاحمته مع الحق العيني و حرمة تفويت حق الزوج و السيد و وجوب مطاوعتهما فلو عصت و اختارت ما ينافي حقهما فالظاهر ترتب أحكام الحيض على ما اختارته، لان العصيان انما هو في ترك مراعاة حقهما لا في سقوط التخيير عن سقوط ملاكه فيكون المقام نظير العصيان في ترك الأهم و الاشتغال بالمهم، حيث انه يصح الإتيان بالمهم بملاكه و ان سقط الأمر عنه بخطابه، فلو اختارت أياما مثل عدد السبعة و بعد مضي زمان منها كالثلاثة أو الأربعة أمرها الزوج أو السيد برفض ما اختارته فعلى القول بكون التخيير بدويا لا استمراريا لا ينبغي الإشكال في سلب التأثير عنه و على القول بكونه استمراريا فالظاهر أيضا كذلك لأنها في تلك الأيام المختارة حائض و ليس يجب عليها خروجها عن الحيض لرعاية حق الزوج أو السيد بل ليس لهما حق الاستمتاع بالوطى في تلك الحالة أصلا (و مما ذكرنا ظهر) انه إذا أرادت الاحتياط

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥

الاستحبابي فمنعها زوجها أو سيدها و جب تقديم حقهما لعدم المزاحمة بين الواجب و الاستحباب، كما انه ليس للزوج أو السيد منعها عن الاحتياط الوجوبي لعدم وجوب اطاعتها على المرأة في المعصية أو ما يكون في حكمها.

### [فصل في أحكام الحائض]

#### إشارة

فصل في أحكام الحائض، و هي أمور:

### [ (أحدها) يحرم عليها العبادات المشروطة بالطهارة كالصلاة و الصوم و الطواف و الاعتكاف ]

(أحدها) يحرم عليها العبادات المشروطة بالطهارة كالصلاة و الصوم و الطواف و الاعتكاف.

لا- إشكال في حرمة ما يشترط فيه الطهارة على الحائض إجماعا محصلا و منقولا كما في الجواهر، بل فيه انه كاد ان يكون من ضروريات الدين في الصلاة من غير فرق بين التطوع و الفريضة و الحمل و الأصاله، و انما الكلام في ان حرمة عليها هل هي ذاتية أو تشريعية.

و البحث عنها في جهات (الاولى) في تصور الحرمة الذاتية للعبادة، و البحث عن تلك الجهة أصولية، و ربما يستشكل في

الحرمة الذاتية للعبادة بأن عبادية العبادة متوقفة على الأمر بها إذ ما لم يتعلق بها الأمر لا يعقل ان يؤتى بها بداعي الأمر، و ما لم يؤت بها بذالك الداعي لا تصير عبادة فعبادية العبادة تتوقف على الأمر بها و الأمر بها لا يجتمع مع النهى عنها فلا يتصور تعلق النهى بها بعد الفراغ عن كونها عبادة.

(و يندفع) بان العمل اما يكون بنفسه مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها عبادة كالسجود، حيث ان العبادة عبارة عن غاية الخضوع التي ليس بعدها خضوع، و السجود من هذا القبيل و لذا يحرم لغير الله سبحانه، و اما يكون في صيرورته عبادة محتاجا مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦

الى ان يكون مأمورا به فيؤتى به بداعي أمره أو داعى ملاك أمره أو ما يترتب على أمره لكى يصير عبادة (و فى الأول) لا إشكال فى صحة تعلق النهى به، فإنه لا- يحتاج فى صيرورته عبادة الى الأمر لكى لا يجتمع الأمر به مع النهى عنه، و ليس كل خضوع مطلوبا حتى ينافى مطلوبيته و ملاك مطلوبيته مع النهى عنه، بل يمكن ان يصير موضوعا للأحكام الخمسة التكليفية من الحرمة و غيرها كما ان سجدة التلاوة فى الصلاة حرام لأنها زيادة فى المكتوبة (و القول) بان كل عبادة مطلوبة و ان لم تكن مأمورا بها، فينافى مطلوبيتها مع تعلق النهى بها (ضعيف) كما حقق فى محله.

(و فى الثانى)- أعنى ما يصير عبادة بعد تعلق الأمر به- إذا اتى بداعي أمره أو علل أمره أو معاليل امره يكون النهى متعلقا بذات العمل الذى شرع نوعه لان يتعبد به و لو لم يكن نفس ذاك العمل مشروعاً، فالمنهى عنه هو ذات العمل لا بما انه مأمور به كما ان ذات العمل تكون عبادة إذا لم يكن العمل منهيها عنه، و ملاك عباديته حينئذ هو تعلق الأمر العبادى بنوعه، و يكون مخرجها عن تحت الأمر المتعلق بنوعه هو النهى المتعلق به.

فان قلت ان المأتى به مما نهى عنه و ان أمكن النهى عنه بما ذكرت لكن لا يصح ان يكون حراما ذاتيا إذ هو اما يؤتى بلا قصد التقرب به فى إتيانه أو يؤتى به مع قصده (فعلى الأول) فلا يكون عبادة حتى يكون منهيها عنه (و على الثانى) فيصير حراما بالحرمة التشريعية، و معها فلا حرمة ذاتية فى البين.

(قلت) بعد فرض كون متعلق النهى ذات العمل التى شرع نوعها لان يتعبد به يكون المنهى عنه حراما من قبل النهى المتعلق بذاته فالحرمة انما تنشأ من النهى به الذى لولاه لم يكن التعبد به تشريعا محرما، و لا يحتاج فى اتصافه بالحرمة الى ان يؤتى به بقصد القربة حتى يصير تشريعا، مع انه لا استحالة فى صيرورته حراما تشريعا مع حرمة الذاتية، إما لكون الموصوف بالحرمة التشريعية هو العمل الجانحى بناء على عدم سراية التشريع الى الخارج (على خلاف التحقيق) أو ان الحرمة التشريعية تتعلق بما كان حراما بالحرمة الذاتية فيكون الحرام الذاتى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧

مأخوذا فى موضوع الحرمة التشريعية فتكون الحرمة التشريعية فى طول الحرمة الذاتية، فلا يلزم من اجتماعهما اجتماع المثليين. (الجهة الثانية) قد يستشكل فى كون ما يشترط فيه الطهارة حراما على الحائض من جهة تعلق النهى به بنفسه و ذلك لان حرمة الصلاة عليها بنفسها فى حال الحيض مبنى على كونها منهيها عنها بوجودها المطلق فى حال الحيض بحيث كان الحيض مأخوذا لحرمتها على نحو الظرفية و هو ممنوع لإمكان كون النهى عنها باعتبار وقوعها فى حال الحيض، فتصير منهيها عنها لوصفها لا لذاتها.

(و يندفع) بان كون الصلاة فى حال الحيض، من الخصوصيات المنوعة التى بها تصير الصلاة الصادرة نوعا مغايرا مع غيرها، فيكون النهى متعلقا بهذا النوع من الصلاة بذاته لا- بمطلق الصلاة لأجل وقوعها فى حال الحيض و تكون خصوصية الزمان كخصوصية المكلف من المنوعات لا من الخصوصيات المصنفة أو المفردة.

(الجهة الثالثة) في ذكر الأخبار التي يمكن ان يستدل بها لإثبات الحرمة الذاتية، و هي كثيرة (منها) ما في الكافي عن الباقر عليه السلام قال: إذا كانت المرأة طامثا فلا تحل لها الصلاة (و في التهذيب) عن الصادق عليه السلام قال: و أى امرأة كانت معتكفة ثم حرمت عليها الصلاة فخرجت من المسجد (إلخ) و ما ورد من الأمر بترك الصلاة في حال الحيض مثل قوله صلى الله عليه و آله في مرسله يونس الطويلة: فلتدع الصلاة أيام أقرائها، و غيره و هو كثير.

(و ما ورد) في رواية فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في تعليل نهى الحائض عن الصلاة و الصيام بقوله عليه السلام: لأنها في حد نجاسة، فأحب الله ان لا يعبد الا طاهرا (و ما ورد) في رواية خلف في اشتباه الحيض بالعدرة من قوله عليه السلام: فلتتق الله ان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر و ليمسك عنها بعلها، و ان كان من العذرة فلتتق الله تعالى و لتتوضأ و لتصل، فإنه كالصريح في كون المورد من موارد الدوران بين المحذورين الذي لا يمكن فيه الاحتياط (و صحيحة زرارة) إذا كانت المرأة طامثا لا تجوز لها الصلاة (و صحيحة الأخرى إذا دفتته - يعنى الدم -

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٨

حرمت عليها الصلاة.

و لا يخفى ظهور هذه الاخبار في الحرمة الذاتية و لا ينافيه ظهور توجه التحريم و الأمر بالترك في الأدلة على فعل الصلاة على وجه التعبد و المشروعية كما كانت تفعلها قبل الحيض بدعوى صيرورتها حراما بالحرمة التشريعية لانه تشريع و تعبد بما لم يأمر به الشارع، و ذلك - اى عدم التنافى - من جهة انه لا امتناع في ان يكون إتيانها بقصد الصلاة بما هي صلاة حراما ذاتيا لاشتمالها على مفسدة ذاتية و قبح إتيانها أيضا من حيث التشريع، و يترتب عليه انه لو نوت بفعلها الاحتياط ينتفى موضوع التشريع، لكن يبقى مفسدتها الذاتية و حرمتها الواقعية، فلا يصح ان يكون عملها احتياطا و هذا بخلاف ما إذا لم يكن إلا الحرمة التشريعية. و يدل على الحرمة الذاتية أيضا الأخبار الكثيرة الواردة في باب الاستظهار الدالة على وجوب ترك العبادة أو جواز تركها عند احتمال كونه حيضا مع التعبير عن تركها في بعض تلك الاخبار بالاحتياط (ففى صحيح زرارة) المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها و تحتاط بيوم أو اثنين، فلو لم يكن فعلها حراما ذاتيا لما كان الترك احتياطا، بل كان الاحتياط في فعلها برجاء المطلوبية في الواقع.

فان قلت لعل وجوب فعلها بعد العادة من جهة استصحاب بقائه بعدها.

قلت بقاء الحيض بعد العادة و ان كان موافقا للاستصحاب لكن المستظهر من اخبار الاستظهار هو كون الأمر بترك العبادة من جهة الاحتياط و أولوية مراعاة احتمال الحيض عن احتمال النقاء و عن ترتيب أحكام الاستحاضة على الدم الذى تراه بعد عاداتها، و لعل وجه الأولوية هو غلبة استمرار الحيض الى ما بعد العادة بمقدار يوم أو يومين مثلا في صورة استمرار الدم أو كون ترك العبادة في حال الحيض أهم عند الشارع من فعلها في غير هذا الحال.

فان قلت ما ذكرته من أولوية مراعاة احتمال الحيض عن احتمال النقاء و كون الدم بعد العادة استحاضة ينافى مع ما ذكره غير واحد من الاحتياط بتروك الحائض و اعمال المستحاضة عند دوران الدم بين الحيض و غيره، بل ادعى عليه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٩

الاتفاق الشيخ الأكبر (قده) في الطهارة في المضطربة المتحيرة، و به (اى بجواز الاحتياط لها بما ذكر) يستدل على نفى الحرمة الذاتية، إذ لو كانت كذلك لم يكن للاحتياط المذكور وجه.

قلت لعل الاحتياط المذكور في المضطربة في الصلاة الواجبة بتغليب جانب الفعل على الترك في الاحتياط لأنها عمود الدين، و لذا ربما يقال باختصاص الاحتياط بالفرائض و عدم جواز الإتيان بالنوافل، لكن المحكى عن النهاية ان النوافل أيضا كالفرائض

لكونها من مهمات الدين، واما ترك الصلاة في أيام الاستظهار فلما عرفت من غلبته استمرار الحيض الى ما بعد العادة بمقدار أيام الاستظهار في صورة تجاوزه عن العادة، مضافا الى كونه معاضدا مع الأصل - أعنى أصالة بقاء الحيض - في أيام الاستظهار. (و كيف كان) فالأقوى كون العبادة المشروطة بالطهارة حراما على الحائض بالحرمة الذاتية مثل اللبث في المساجد أو قراءة العزائم.

الجهة الرابعة في الثمرة بين القولين و هي أمران:

(أحدهما) أن حرمة الإتيان بالصلاة بداعي انها عبادة بالذات بناء على الحرمة الذاتية و عدم حرمة بناء على الحرمة التشريعية لاختصاص التشريع بصورة قصد الأمر التشريعي و هو غير حاصل في الفرض (و فيه) ان الصلاة بما لها من الاجزاء و الشرائط ليست عبادة ذاتية و ان اشتملت عليها كالسجود الذي هو عبادة بالذات، و لذا يحرم لغيره تعالى، بل الركوع على تأمل فيه و ان حرمتها على الحائض بالحرمة الذاتية ليست مختصة بما اتى بها بداعي انها عبادة بالذات بل هي محرمة عليها بقصد انها صلاة و لولا بداعي انها عبادة بل بداع آخر كقراءة العزائم إذا لم يكن بداع قربي و الحرمة التشريعية ليست مختصة بصورة قصد الأمر التشريعي الذي هو غير حاصل في الفرض، بل التشريع يحصل بقصده أو قصد مطلوبيته لله سبحانه بعنوان انه مطلوب له تعالى مع عدم العلم بمطلوبيته أو العلم بعدمها.

(و عبارة أوضح) التشريع يحصل بإتيان الشيء بعنوان كونه مطلوبا و مرادا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٠

له تعالى مع عدم العلم بكونه كذلك سواء كان باعته الالتزام و البناء على كونه ذا ملاك للأمر أو الأمر نفسه أو ما يتبع الأمر عند عدم العلم بشيء منها.

(و أورد على هذه الثمرة) بان ترتبها موقوف على القول بالعبادة الذاتية في قبال ما يكون عبادة بالأمر، و هو ممنوع، بل الموجب لكون الفعل عبادة هو كونه واجدا لملاك المحبوبة، الذي ينكشف بالأمر تارة و بغيره اخرى، و لا دخل للأمر في هذه الجهة إلا كونه دليلا الى ذاك الملاك (الى ان قال): لو قلنا بتحقيق العبادة الذاتية امتنع النهي عنها لان حسناتها الذاتي مانع عنه فتنتفى الثمرة المذكورة.

(و لا يخفى ما فيه) فان تحقق العبادة الذاتية في الأفعال غير قابل للإنكار و ان الموجب لكون الفعل عبادة ليس منحصرًا بكونه ذا ملاك و ان كان تحصل العبادة بإتيانها بداعي الملاك خلافا لصاحب الجواهر (قده) و ان بالإتيان بداعي أمره تصير عبادة و ان فرض كون الأمر به بلا- ملاك- بل مع ملاك-ك المبعوضة لان نشو الأمر عن الملاك شيء يرجع الى المولى و انه لا يأمر بلا ملاك لا ان العبد لا يجب عليه امتثال الأمر إذا كان بلا ملاك و ان العبادة الذاتية لا يكون حسناتها ذاتيا إذ ليست كل عبادة حسنا على كل حال بل هي تنقسم الى الحسن و القبيح و تصير موضوعا للأحكام الخمسة التكليفية و يتصور فيها المباح، كيف، و قد قيل في دفع الإشكال في النهي عن العبادات بأنه لا- يرد في العبادات الذاتية حيث ان عبادتها لا يتوقف على الأمر بها حتى لا يجتمع مع النهي عنها و هذا شيء لا سبيل إلى إنكاره و قد أوضحناه في بحث الصحيح و الأعم في الأصول.

(الثمره الثانية) إمكان الاحتياط المطلق عند تردد الدم بين الحيض و غيره بإتيان الصلاة بداعي احتمال الأمر بناء على الحرمة التشريعية لعدم التشريع حينئذ لمباينته مع الاحتياط و عدم إمكانه بناء على الحرمة الذاتية، لدوران الفعل بين الوجوب و الحرمة فلا يكون كل من الفعل و الترك موجبا للاحتياط المطلق بل موجب للاحتياط من وجه دون وجه.

(و أورد عليها) في رسالة الدماء بأن الحرمة الذاتية إذا كان الأصل عقلا و نقلا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥١

الأمن من تبعه مخالفتها لا يضر بحسن الاحتياط بإتيانها باحتمال الوجوب بل باحتمال الاستحباب أيضا فتستحق ثواب الإطاعة أو الانقياد، غاية الأمر كان مع هذا الاحتمال عدم الإتيان باحتمال الحرمة أيضا من الاحتياط (انتهى).

ولا يخفى ما فيه لـان الكلام في الاحتياط المطلق الذى يقطع به بإدراك الواقع بما هو عليه و من المعلوم استحالة حصوله كذلك في الدوران بين الحرمة و الوجوب و ان ما يمكن منه فيه هو الاحتياط من وجه دون وجه، و ما ذكره من ان الأصل عقلا و نقلا هو الأمن من تبعه مخالفة الحرمة عند الدوران بينها و بين الوجوب ان أراد به هو حكم العقل بالتخيير بين الفعل و الترك من جهة العجز عن تركهما معا حيث ان المكلف فى مقام العمل اما فاعل أو تارك فلا يستحق على فعله أو تركه العقاب فالعقلى منه مسلم لكن ليس من النقل عليه دليل و ان أراد البراءة الشرعية أو العقلية الثابتة من ناحية حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ففيه ان مختاره فى الكفاية عدم جريان البراءة العقلية فى الدوران بين المحذورين من جهة كون المخالفة من ناحية عجز المكلف عن الجمع بين الامثالين لا من ناحية عدم تمامية البيان إذ العلم الإجمالى بتحقيق أحدهما كاف فى البيان، و ما ذكره حق و لكنه قائل بجريان البراءة الشرعية بدعوى إطلاق أدلتها و شمولها للدوران بين المحذورين كما تشمل الشبهة البدوية، و الحق عدم جريانها أيضا كالعقلية و ان الحكم فى الدوران بين المحذورين هو التخيير العقلى بين الفعل و الترك و التوقف عن الحكم رأسا، و تفصيله فى الأصول.

(ثم ان حكمه) بحسن الاحتياط بإتيان ما يحتمل حرمة و استحبابه باحتمال استحبابه لا يخلو عن الغرابة إذ فى مورد الدوران بين الحرمة و غير الوجوب ينحصر الاحتياط بالترك باحتمال الحرمة و ان الإتيان بالفعل مخالف مع الاحتياط و لو كان جائزا بأدلة البراءة عن الحرمة المحتملة عقلا و نقلا.

و أورد على الثمرة الثانية فى المستمسك بما لخصه بعبارة ان الفعل بقصد امتثال أمر الله سبحانه رجاء وجوده طاعة و انقياد له فيمتنع ان يكون حراما منها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٢

عنه فان الانقياد له تعالى لا يمكن ان يكون منها عنه فلا بد ان يكون تحريم العبادات على الحائض ذاتا مختصا بالعبادات المأتى بها بداعى امتثال أمر تشريعى فيتحد موضوع الحرمة الذاتية مع موضوع الحرمة التشريعية.

(و لا يخفى) ان موضوع الحرمة الذاتية هو ذات العبادة لا مقيدا بإتيانها بداعى قربى حتى يحتاج فى تحققه الى التشريع، غاية الأمر انه إذا كانت بذاتها عبادة تكون عبادة فعلية محرمة و ان كانت عباديتها منوطه بإتيانها على وجه قربى تكون محرمة بنفسها و لو لم يأت بها تشريعا و يكون المنهى عنه نفسها التى تكون مأمورا بها فى غير هذا الحال لتعلق الأمر بنوعها و يكون النهى مخرجا لها عن تحت الأمر من جهة امتناع تعلقه مع بقاء الأمر.

(و الحاصل) ان الصلاة المحرمة على الحائض ليست الا كقراءة العزائم المحرمة عليها، فكما ان نفس القراءة بما هى لا مقيدا بكونها على وجه قربى محرمة عليها فكذلك الصلاة بما هى صلاة محرمة عليها فتتم الثمرة الثانية من غير اشكال، و الله العالم. (و كيف كان) فلا إشكال فى عدم انعقاد الصلاة و الصوم من الحائض من غير فرق فيهما بين الفريضة و التطوع و الأصالة و التحمل و لا الطواف الواجب لتوقفه على الطهارة و لا الطواف المندوب لتوقفه على جواز الكون فى المسجد، و لا الاعتكاف لتوقفه على جواز اللبث فى المسجد.

### [الثانى يحرم عليها مس اسم الله و صفاته الخاصة]

الثانى يحرم عليها مس اسم الله و صفاته الخاصة بل غيرها إذا كان المراد بها هو الله و كذا مس أسماء الأنبياء و الأئمة على



الأحوط و كذا مس كتابه القرآن على التفصيل الذى مر فى الوضوء.

و يدل على حرمة مس كل ما ذكر فى المتن ما دل على حرمة مسه على المحدث بالحدث الأصغر كما تقدم تفصيله فى باب الوضوء، مضافا الى دعوى اتفاق الأصحاب على اشتراك الحائض مع الجنب فى الاحكام مع ورود النص على عدم جواز مس الجنب لاسمه تعالى كموثقة عمار، و فيها: لا يمس الجنب درهما و ديناراً

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٣

عليه اسم الله، و الى ان حرمة مس الجنب لما ذكر مبتنية على وجوب التعظيم لما ذكر و حرمة إهانتة بمسه و ان الحيض أعظم من الجنابة فيراعى فيه ما يراعى فى الجنابة بطريق اولى.

(و لا يخفى) عدم دلالة هذه الأدلة على إثبات حكم الحرمة فى جميع ما ذكر و ان الحرمة فى غير حال الوضوء بالنسبة الى جميع ما ذكر غير ثابتة، و قد استوفينا الكلام فى البحث عنها فى مبحث غايات الوضوء و فى البحث عن غسل الجنابة، فراجع نعم فى حرمة مسها كتابة القرآن إجماع صريح حكاه غير واحد من الفقهاء و لم ينسب الخلاف الا الى ظاهر السالار حسبما تقدم فى غسل الجنابة، و المرسل المروى عن الباقر عليه السلام فى مجمع البيان فى تفسير قوله تعالى **لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ** يدل عليه فالحكم بالحرمة فى مسها لكتابة القرآن قوى و قد مر الكلام فى التفاصيل التى أشار إليه المصنف (قده) فى مبحث غايات الوضوء.

### [الثالث قراءة آيات السجدة بل سورها على الأحوط]

الثالث قراءة آيات السجدة بل سورها على الأحوط.

أما قراءة آيات السجدة فللإجماع المصرح به فى المعبر حيث يقول: وهذا مذهب علمائنا كافة، و المحكى عن المنتهى حيث قال بعد جملة من الكلام: و هو مذهب فقهاءنا أجمع، مضافا الى ان حرمتها ثابتة فى الجنب بالإجماع مع ظهور الاتفاق على اشتراك الحائض معه فى الأحكام، مضافا الى المروى مرسل فى المعبر عن جامع البنزطى عن المثنى عن الحسن الصيقل عن الصادق عليه السلام، و خبر محمد بن مسلم المروى عن الباقر عليه السلام قال: الجنب و الحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب و يقرئان القرآن ما شاء، إلا السجدة، و اما قراءة ما عدا السجدة من سورتها ففى حرمتها قولان، أقواهما التحريم، و قد ذكر دليله فى مبحث غسل الجنابة.

### [الرابع اللبث فى المساجد]

الرابع اللبث فى المساجد.

لا- إشكال فى حرمة لبث الحائض فى المساجد قال فى المعبر: اما اللبث و القعود فلا، و هو إجماع (انتهى) و يدل على حرمة عليها من الاخبار صحيحة زرارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٤

و محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام، قلنا الحائض و الجنب يدخلان المسجد أم لا، قال عليه السلام الحائض و الجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين، و فى حسنة ابن مسلم:

الجنب و الحائض يدخلان المسجد مجتازين و لا يقعدان فيه و لا يقربان المسجدين الحرميين، و المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام، قال: إذا كان الرجل نائما فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلى الله عليه و آله فأصابه جنابة فليتمم و لا يمر

فى المسجد الا- مئما حتى ىخرج منه و ىغتسل و كذلك الحائض اذا اصابها الحىض تفعل كذلك و لا بأس ان ىمر فى سائر المساجد و لا ىجلسان فئها.

(و استدل فى المعتبر) أفضا بأن الحائض مئشاركة للجنب فى الحدث و تختص بزيادة حمل الخبث فحكم حدثها أغلظ فىكون اولى بالمنع (و بالجملة) فلا إشكال فى الحكم المذكور فى الجملة.

و انما الكلام فى المراد من اللبث، و لىعلم ان معناه مفهوم ىقابل الاجتياز، فلا بد من تنقىح معنى الاجتياز لكى ىتبين معناه و انه هل هو بمعنى الدخول من باب و الخروج من باب آخر، و علفه فىكون اللبث المحرم هو ما ىقابله سواء كان بالقعود أو بالقیام مع السكون أو مع التردد فى جوانب المسجد أو بالدخول من باب و الخروج منه، أو هو بالمعنى المقابل للقعود، و علفه فىكون المحرم هو القعود فقط و ىجوز القیام مع السكون أو مع التردد فى الجوانب أو بالدخول من باب و الخروج منه، أو هو بالمعنى المقابل للمكث، و علفه فىكون المكث مطلقا حراما سواء كان بالقعود أو بالقیام مع السكون أو مع التردد فى الجوانب، و ىكون الجائز هو ما ىقابل المكث سواء كان بالدخول من باب و الخروج من باب آخر أو بالدخول من باب و الخروج منه على وجه ىصدق علفه المرور لا المكث.

و أخص المعانى هو المعنى الأول و بعده الآخر، و المعنى الثانى أعم منهما (و استظهر) الشىخ الأكبر (قده) المعنى الأول من لفظ الاجتياز، و قال بأنه الدخول من باب و الخروج من باب آخر.

(و مقتضى حسنة) ابن مسلم التى فئها: ىدخلان المسجد مجتازین و لا ىقعدان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٥

فیه و كذا المروى فى الكافى الذى فیه: و لا- ىجلسان فئها (هو الثانى) أعنى المعنى المقابل للقعود، و ىمكن ان ىدعى أظهریه الآخر بدعوى ارادة مطلق المكث من القعود و انما عبر بالقعود أو الجلوس لغلبة تحقق المكث به.

(هذا) بالنظر الى نفس هذه الاخبار، و اما بالنظر الى ما ورد فى تفسير الآیه المباركة (و لا جنبا إلا عابری سبیل) كما فى صحیحة زرارة و محمد بن مسلم عن الباقر علفه السلام بعد قوله علفه السلام: الحائض و الجنب لا ىدخلان المسجد الا مجتازین قال (ع) ان الله تبارك و تعالى ىقول وَ لا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِی سَبِیْلِ حَتَّى تَغْتَسِلُوا- فلعله ىستظهر منه معنى أخص من المعنى الأول حیث ان عبور السبیل ىتوقف على ان ىدخل من باب و ىخرج من باب آخر مع كون باب الدخول فى طرف و باب الخروج فى طرف آخر بخلاف ما إذا كان البابان متصلین فى طرف واحد إذ لا ىصدق معه عبور السبیل، و لعل ما استظهره الشىخ الأكبر (قده) من لفظ الاجتياز أفضا هو هذا المعنى كما انه لیس ببعید (و الله العالم).

### [الخامس وضع شىء فئها إذا استلزم الدخول]

الخامس وضع شىء فئها إذا استلزم الدخول.

لا إشكال فى حرمة دخول الحائض فى المسجد لأجل وضع شىء فیه إذا لم تكن مضطرة فى وضعه فیه، و مع اضطرارها فیه و كون وضعه مستلزما للدخول فالظاهر جوازه للاضطرار (و فى جواز وضعه) فئما إذا لم ىستلزم الدخول مثل ما إذا طرحته من الخارج أو كان الوضع فى حال الدخول المآوز كما إذا كان فى حال العبور من باب الى باب آخر أو فى حال المكث المضطر لیه (قولان) أقواهما الجواز و أحوطهما العدم و قد مر الكلام فیه فى مبحث غسل الجنابة.

### [السادس الاجتياز من المسجدین]

السادس الاجتياز من المسجدين، و المشاهد المشرفة كسائر المساجد دون الرواق منها و ان كان الأحوط إلحاقه بها، هذا مع عدم لزوم الهتك و إلا حرم و إذا حاضت في المسجدين تميم و تخرج إلا إذا كان زمان الخروج أقل من زمان التيمم أو مساويا. في هذا المتن أمور

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٦

(الأول) يحرم على الحائض الاجتياز عن المسجدين على المعروف بين الأصحاب، و يدل عليه من الاخبار صحيح محمّد بن مسلم: الجنب و الحائض يدخلان المسجد مجتازين و لا يقربان المسجدين الحرمين، و صحيح أبي حمزة المروى في الكافي عن الباقر (ع) إذا كان الرجل نائما في المسجد الحرام أو مسجد الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَاحْتَلَمَ فَأَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ فَلْيَتِمِّمْ وَ لَا يَمِرْ فِي الْمَسْجِدِ إِلَّا مَتِمِّمَا حَتَّى يَخْرُجَ مِنْهُ ثُمَّ يَغْتَسِلْ، وَ كَذَلِكَ الْحَائِضُ إِذَا أَصَابَهُ الْحَيْضُ تَفَعَّلَ كَذَلِكَ وَ لَا بَأْسَ أَنْ يَمِرَ فِي سَائِرِ الْمَسَاجِدِ وَ لَا يَجْلِسَ فِيهَا، وَ أَيْدُ ذَلِكَ بِأَنَّهُ مَنَاسِبٌ مَعَ التَّعْظِيمِ.

(الثاني) هل المشاهد المشرفة في حكم المسجدين كما قواه في نجاه العباد أو في حكم سائر المساجد فيجوز الاجتياز فيها من غير لبث كما صرح به المصنف (قده)، أو انها لا تلحق بسائر المساجد أيضا في حرمة اللبث، وجوه، أقواها الأخير.

(و يستدل للأول) باستفادة المناط من مجموع ما ورد من الاخبار في باب الحيض و الجنابة من كون المنع عن دخول الجنب و الحائض في المسجد بمناط التشريف و التعظيم و تحقق هذا المناط في المشاهد الشريفة بالأولوية.

(و يستدل للثاني) بما ورد من نهى الجنب عن الدخول في بيوتهم و ان احترامهم أمواتا كاحترامهم احياء، مع دعوى الاتفاق على اشتراك الحائض للجنب في الاحكام ففي ما ورد من دخول ابي بصير على الصادق (ع) جنبا- قال (ع) يا أبا بصير اما علمت ان بيوت الأنبياء و أولاد الأنبياء لا يدخلها الجنب.

(و في المروى) عن علي بن الحسين عليهما السّلام ان اعرابيا دخل على الحسين (ع) فقال له اما تستحيي يا أعرابي تدخل على امامك و أنت جنب (و عن الذكري) تعليل ذلك بتحقيق معنى المسجد في مشاهدتهم و هو كونها من البيوت التي اذن الله ان ترفع و يذكر فيها اسمه و انه يسبح فيها بالغدو و الآصال رجال، كما يظهر من أفضلية الصلاة عندهم من الصلاة في المساجد، بل ورد ان الصلاة عند علي (ع) بمأتى ألف صلاة رزقنا الله تعالى الصلاة عنده، و زيادة شرفها لكونها متضمنة لقبر معصوم من نبي أو إمام عليهم السلام.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٧

و ما ذكرناه أحسن مما قيل في وجه تحقق المسجديّة من انه لا يبنى الا على قبر معصوم أو على ارض عليه قطرة من دمه، و كذا ما قيل في وجه زيادة الشرف من تضمنها قبر نبي أو إمام معصوم (و ذلك لما فيه) من كون وجه الزيادة فيه بعينه هو وجه تحقق المسجديّة.

و كيف كان، فيرد على الأول بأن استفادة المناط من الاخبار الواردة في منع الجنب و الحائض عن الدخول في المسجد ممنوعه، و لو سلم فكون التعظيم واجبا ممنوع ما لم ينته تركه الى الهتك).

(و يرد على الثاني) بالمنع من استفادة حرمة دخول الجنب في مشاهدتهم من تلك الأخبار أولا، و منع التعدى عن الجنب إلى الحائض ثانيا، إذ من البعيد غايته حرمة بقاء نساء المعصومين في بيوتهم في حال حيضهن و لزوم خروجهن عنها، حيث انه لو كان لأشير إليه بخبر، مع انه لم يرد فيه أصلا، بل الوارد بقائهن في تلك البيوت الشريفة في أيام حيضهن.

(ففى الفقيه) عن الحلبي عن الصادق عليه السّلام عن أبيه (ع) ان ميمونة كانت تقول ان النبي صَلَّى الله عليه وآله كان يأمرني إذا كنت حائضا أن اتزر بثوب ثم اضطجع معه فى الفراش.

(وفيه أيضا) وكانت نساء النبي صَلَّى الله عليه وآله و سلم لا يقضين الصلاة إذا حضن و لكن يتحشين حين يدخل وقت الصلاة ثم يجلسن قريبا من المسجد فيذكرن الله عز و جل، و قال المجلسي فى شرحه على الفقيه و كان قرب جلوسهن من المسجد من جهة اتصال بيوتهن بالمسجد لثلا تنسين دخولهن فيه.

(و فى صحيح ابن عمار) عن الصادق (ع) قال سئلته عن الحائض تناول الرجل الماء فقال قد كان بعض نساء النبي صَلَّى الله عليه وآله و سلم تسكب عليه الماء و هى حائض و تناوله الخمر (و المحكى عن الفقيه) انه قال رسول الله صَلَّى الله عليه وآله و سلم لبعض نسائه ناوليني الخمر فقالت إني حائض فقال صَلَّى الله عليه وآله و سلم أحيضك فى يديك؟

و هذه الاخبار كما ترى صريحة فى كون نساء النبي صَلَّى الله عليه وآله و سلم فى حال حيضهن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٨

فى بيته صَلَّى الله عليه وآله و سلم، و جواز اللبث على نسائهم عليهم السّلام و اختصاص الحرمه بما عداهن أبعد (و بالجملة) فالأقوى عدم حرمه الدخول و اللبث عليهن فى المشاهد المشرفة الا ان يستلزم التلويث أو الهتك، و لا إشكال فى حرمة مع الهتك فان الهتك بأى نحو تحقق حرام، و اما التلويث فحرمه الدخول المستلزم له متوقفه على حرمة فيما إذا لم يستلزم الهتك، و قد تقدم فى مبحث أحكام النجاسات ان الأقوى عدم تحريم تنجيسها و عدم وجوب إزالة النجاسة عنها ما لم ينته الى الهتك، لعدم الدليل على وجوب التعظيم الذى لا ينتهى تركه إلى الإهانة فراجع.

و مما ذكرنا ظهر حكم الرواق من المشاهد المشرفة و انه مع عدم الهتك لا يحرم دخولها فيه، الا ان رعاية الاحتياط مهما أمكن اولى.

(الأمر الثالث) إذا حاضت فى المسجدين تميم و تخرج و قد بسطنا الكلام فى هذه المسألة فى مبحث غسل الجنابة ص ٥٠.

#### [مسألة (١) إذا حاضت فى أثناء الصلاة و لو قبل السلام بطلت]

مسألة (١) إذا حاضت فى أثناء الصلاة و لو قبل السلام بطلت و ان شككت فى ذلك صحت فان تبين بعد ذلك ينكشف بطلانها و لا يجب عليها الفحص و كذا الكلام فى سائر مبطلات الصلاة.

إذا حدث شىء من قواطع الصلاة فى أثناءها و لو قبل السلام منها بطلت، من غير فرق فى ذلك بين الحدث و غيره و لا فى الحدث بين الأكبر و الأصغر، و لا فى الأكبر بين الحيض و الجنابة و غيرهما، و ذلك لتحقق القاطع المبطل للصلاة و لو شك المصلّى فى حدوثه صحت صلوته لاستصحاب الطهارة و عدم حدوث القاطع و قاعدة الفراغ، و لا يجب عليه الفحص عند الشك فى حدوثه لكون الشبهة موضوعية لا يجب الفحص فيها الا بقدر يوجب به استقرار الشبهة.

#### [مسألة (٢) يجوز للحائض سجدة الشكر]

مسألة (٢) يجوز للحائض سجدة الشكر و يجب عليها سجدة التلاوة إذا استمعت بل أو سمعت آيتها و يجوز لها اجتياز غير المسجدين لكن يكره و كذا يجوز لها اجتياز المشاهد المشرفة.

فى هذه المسألة أمور:

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٩

(الأول) يجوز للحائض سجدة الشكر لأنها و ان كانت عبادة لكنها ليست مما يشترط فيها الطهارة، و استدلال الشيخ على حرمة سجود التلاوة عليها بعدم جواز السجود لغير الطاهر اتفاقا ساقط لمنع الاتفاق عليه في سجود التلاوة فضلا عن سجدة الشكر، و في المعتبر: السجدة الواجبة تجب على القارى و المستمع السجود عندها الطاهر و الحائض و الجنب لانه واجب و ليس من شرطه الطهارة (انتهى) هذا مضافا الى منع دلالة عبارته على دعوى الاتفاق على حرمة ما عدا سجود التلاوة بل الظاهر منه دعوى الاتفاق على المنع من سجود التلاوة بادعاء اعتبار الطهارة فيه كما هو احد القولين فيه و الاتفاق على تحريم ما يعتبر فيه الطهارة على الحائض، فيجاب عنه حينئذ بالمنع عن اعتبار الطهارة في سجود التلاوة.

(و كيف كان) فيدل على جوازها لها إطلاق ما دل على مشروعيتها مع عدم ما يوجب تقيدها بغير الحائض.

(الأمر الثاني) إذا تلت آية السجدة عصيانا أو بغير عصيان أو استمعت - اى اصغتها - من قارئها ففي جواز السجدة أو حرمتها عليها قولان، فالمحكى عن المبسوط و السرائر و المحقق و العلامة و الشهيد و المحقق الثاني و الشهيد الثاني و صاحب المدارك و غيرهم قدس الله أسرارهم هو الجواز، و نسب إلى الشهرة و ادعى عليه الاتفاق في مواضع متعددة، و المحكى عن المقنعة و الانتصار و التهذيب و الوسيلة هو الحرمة، و ادعى الشيخ فى التهذيب الإجماع عليها.

(و الأقوى هو الجواز) لإطلاق الأمر بالسجود مع عدم ما يوجب تقيده بغير الحائض و استصحاب جوازها الثابت قبل الحيض و صحيح الحداء عن الباقر عليه السلام عن الطامث تسمع السجدة فقال عليه السلام ان كانت من العزائم فلتسجد إذا سمعتها (و موثق ابى بصير) عن الصادق (ع): و الحائض تسجد إذا سمعت السجدة و الخبر الآخر لأبى بصير عنه (ع): إذا قرء شىء من العزائم الأربع و سمعتها فاسجد و ان كنت على غير وضوء و ان كنت جنباً و ان كانت المرأة لا- تصلى، و سائر القرآن أنت بالخيار ان شئت سجدت و ان شئت لم تسجد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٠

(و صحيح ابن سنان) عن الصادق (ع) عن رجل سمع السجدة تقرأ قال (ع) لا يسجد الا ان يكون منصتا لقرائته مستمعا لها (و بضميمة) دليل الاشتراك يثبت الحكم فى المرأة، و بإطلاق دليله يثبت لها فى حال الحيض، و بالإجماع على عدم الفرق بين الاستماع و بين القراءة يثبت وجوب السجدة عليها عند قرائتها أيضا و لو كانت محرمة، و ربما يقال بمعارضه تلك الاخبار مع خبر الغياث المروى عن الصادق عن أبيه عليهما السلام قال: لا تقضى الحائض الصلاة و لا تسجد إذا سمعت السجدة (و صحيح البصرى) عن الحائض تقرأ القرآن و تسجد سجدة قال (ع) تقرأ و لا تسجد، و بهذين الخبرين لعلّه يستدل للقول بحرمة السجدة عليها مع ما حكى عن تهذيب الشيخ من دعوى الإجماع على حرمتها عليها.

و قد عرفت ان دعوى الإجماع انما هى على حرمة ما يشترط فيه الطهارة و ان سجدة التلاوة مما تكون كذلك عند الشيخ، فالإجماع على الكلية المذكورة و اما خصوص سجدة التلاوة فليس فيها إجماع و لا الشيخ يدعيه و انما هو مبنى على مذهبه فيها (و اما الخبران) فهما مطروحان لشذوذهما و الاعراض عنهما و موافقتهما مع العامة لكون القول بالمنع محكيا عن جمهورهم كما فى طهارة الشيخ الأكبر (قده).

و مع الغض عن ذلك فيمكن الجمع بين الخبرين و بين الاخبار المتقدمة بحمل إطلاق هذين الخبرين على ما إذا سمعت سجدة من غير العزائم، و ذلك لنصوصية صحيحة ابى عبيدة و موقفة أبى بصير فى سجدة العزائم مع ما فى ذيل الموقفة من قوله (ع) و سائر القرآن بالخيار ان شئت سجدت و ان شئت لم تسجد (أو بحمل خبر غياث) على عدم وجوب السجدة عند سماع آية العزيمة دون استماعها، و لا- ينافيه العطف على نفى قضاء الصلاة، الظاهر فى نفى المشروعية لأن الظاهر من نفىه أيضا هو نفى الوجوب و ان استلزم عدم المشروعية أيضا و بحمل صحيحة البصرى على الإنكار: بمعنى: «أ تقرأ القرآن و لا تسجد؟» أو على

النهى عن احداث سبب وجوب السجدة- اعنى قراءة العزائم- هذا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦١

ثم على المختار من جواز سجدة التلاوة للحائض عند قراءة العزيمة أو استماعها فهل هى واجبة عليها أو تستحب قولان، المعروف هو الأول، و عن الاستبصار و الجامع هو الأخير، و الأول أقوى لإطلاق أو أمر السجود عموماً و خصوصاً مما ورد فى الحائض من الاخبار المتقدمة، و لا وجه للحمل على الاستحباب الا توهم الجمع بينها و بين الخبرين الدالين على النهى بحمل النهى على نفى الوجوب لوروده مورد توهمه و حمل الأمر الوارد فى الاخبار المتقدمة على الاستحباب و هذا الجمع و ان كان حسناً الا انه متوقف على حجية الخبرين و قد عرفت ضعفهما بإعراض الأصحاب عنهما و موافقتهما لجمهور العامة فلا يصلحان للقرينية على حمل الأمر على الاستحباب.

(الأمر الثالث) هل سماع الآية اى إدراكها بالسمع من غير ارادة كالاستماع أولاً قولان، و ليعلم ان البحث تارة يقع فى أصل وجوب السجدة بالسمع، و اخرى فى انه على تقدير وجوبها به فهل تجب على الحائض أيضاً أولاً.

(أما المقام الأول) ففي وجوبها على السامع لها وجهان، من إطلاق بعض الاخبار، و من رواية ابن سنان عن الصادق (ع) عن رجل سمع السجدة، قال لا يجب الا ان يكون منصتاً لقراءته مستمعاً أو يصلى بصلوته فاما ان يكون فى ناحية و أنت فى أخرى فلا تسجد إذا سمعت، و لعل الأقوى هو الثانى لتقييد الإطلاق بهذه الرواية على ما هو مقتضى قاعدته.

(و اما المقام الثانى) فالحق فيه أيضاً عدم وجوب السجدة بالسمع على الحائض بعد عدم وجوبها به على غيرها مع إمكان القول بعدمه على القول بوجوبها به على غيرها و ذلك للخبرين المتقدمين فى الأمر المقدم اعنى خبر غياث و صحيح البصرى الواردين فى السماع، بالجمع بينهما و بين الاخبار الدالة على الوجوب بحمل الخبرين على السماع و حمل الأخبار الإمرة بالسجدة على الاستماع إذا انتهى الأمر إلى الجمع بينهما، لكن الكلام فى انتهائه إليه لما تقدم من وهن الخبرين بالاعراض و موافقة العامة مع عدم تنقيح حكم مسألة السماع فى غير الحائض، و عليه فالاحتياط بإتيان السجدة على الحائض عند سماعها مما لا ينبغى تركه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٢

(الأمر الرابع) المعروف بين الأصحاب جواز اجتياز الحائض عن المساجد ما عدا المسجدين لكن يكره، اما الجواز فقد حكى عليه الإجماع فى المحكى عن المعتمد و المنتهى خلافاً لإطلاق المنع عن الدخول بلا تقييده بما عدا الاجتياز المحكى عن الفقيه و المقنع و الجمل و العقود و الوسيلة، اللهم الا ان يحمل على ما عدا الاجتياز أو على ما إذا استلزم تلويث المسجد بالاجتياز. (و كيف كان) فالأقوى ما هو المعروف من الجواز (و يدل عليه) الاخبار المتقدمة فى حرمة اللبث فى طى الأمر الرابع و الأمر السادس كما انه تقدم فى الأمر الرابع ما هو المراد من الاجتياز.

(و اما الكراهة) فهى المحكية عن غير واحد من الأصحاب، و استدلل لها بالإفتاء بها من جماعة لا يتوهم منهم الفتوى من غير دليل كالشيخ و المحقق و العلامة و الشهيد و غيرهم قدس الله أسرارهم مؤيداً بدليل التسامح بناء على شموله لفتوى الفقيه و لو بالكراهة و الإجماع المحكى عن خلاف الشيخ عليها و مناسبتها للتعظيم و المرسل المحكى عن كشف اللثام عن الباقر (ع) انا نأمر نساءنا الحيض ان يتوضأن عند وقت كل صلاة (الى قوله «ع») و لا يقربن مسجداً (و عن دعائم الإسلام) أيضاً:

و لا يقربن مسجداً و لا يقرآن قرآناً، و لعل هذا المقدار كاف فى إثبات الكراهة، فلا يعبأ بما وقع من بعض من التردد فيها.

(الأمر الخامس) قد مر فى طى الأمر السادس حكم دخول الحائض فى المشاهد المشرفة و الاجتياز منها و حكم رواقها و انه لا دليل على حرمة شىء من ذلك ما لم ينته الى الهتك مع حسن مراعاة الاحتياط مهما أمكن.

### [مسألة (٣) لا يجوز لها دخول المساجد بغير الاجتياز]

مسألة (٣) لا يجوز لها دخول المساجد بغير الاجتياز بل معه أيضا في صورة استلزامه تلويثها. قد عرفت في طي بيان حرمة اللبث في المساجد ان المستثنى من الدخول المحرم هو الدخول للاجتياز مع ما عرفت من معناه و ان ما عداه محرم عليها سواء كان مع اللبث جلوسا أو في حال القيام أو مع التردد في جوانبه أو الدخول من باب مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٣ و الخروج منه أو الخروج مما يلاصقه مما لا يصدق معه الاجتياز و عبور السبيل، و اما الدخول للاجتياز فهو جائز مع عدم استلزام التلويث و الا فلا إشكال في حرمة فيما إذا علمت باستلزامه لكونه مقدمة للتلويث المحرم. (و انما الكلام) فيما إذا لم تعلم به مع عدم الأمن منه أيضا فمع الشك فيه أو احتمالاه احتمالا موهوما فالأقوى جوازه ما لم ينته الى الهتك، و مع الظن به بالظن الاطمئنانى فهو حرام كالعلم به، و بالظن غير الاطمئنانى ففيه وجهان من قيام الظن مقام العلم في الشرعيات- على ما قيل- و من ان ذلك من قبيل الظن بالموضوع الذى لم يقم دليل شرعى على اعتباره بالخصوص، و الأقوى هو الأخير و ان كان الأحوط خلافه.

### [السابع وطؤها في القبل حتى بإدخال الحشفة من غير إنزال]

#### إشارة

السابع وطؤها في القبل حتى بإدخال الحشفة من غير إنزال بل بعضها على الأحوط و يحرم عليها أيضا و يجوز الاستمتاع بغير الوطى من التقبيل و التفخيذ و الضم نعم يكره الاستمتاع بما بين السرة و الركبة منها بالمباشرة و اما فوق اللباس فلا بأس، و اما الوطؤ في دبرها فجوازه محل اشكال و إذا خرج دمها من غير الفرج فوجب الاجتناب عنه غير معلوم بل الأقوى عدمه إذا كان من غير الدبر نعم لا يجوز الوطء في فرجها الخالى عن الدم حينئذ. في هذا المتن أمور:

(الأول) يحرم وطئ الحائض في قبلها بالأدلة الثلاثة من الكتاب الكريم و السنة و الإجماع القطعى بل يقال بإجماع علماء الإسلام بل بضرورة من الدين بحيث يحكم بكفر مستحله الا ان يدعى شبهة محتملة، و يتحقق الوطء المحرم بإدخال الحشفة أو مقدارها من مقطوعها على وجه تتحقق به الجنابة- و لو لم يتحقق الانزال. (و في حرمة إدخال) بعض الحشفة وجهان، من إطلاق الاخبار الدالة على حرمة الشامل لما كان بإدخال البعض بعد صدق اسم الوطء عليه في بعض النصوص

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٤

ففى مرسله ابن بكير عن الصادق (ع) قال: إذا حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم. (و خبر عبد الملك بن عمرو) قال سئلت أبا عبد الله (ع) ما يحل للرجل من المرأة و هى حائض قال (ع) كل شىء غير الفرج. (و خبر هشام بن سالم) عن الصادق (ع) فى الرجل يأتى المرأة فيما دون الفرج و هى حائض قال (ع) لا بأس إذا اجتنب ذلك الموضع.

(و خبر عمر بن يزيد) القائل للصادق (ع) ما للرجل من الحائض قال (ع) ما بين أليتيها و لا يوقب، حيث ان إطلاق هذه الاخبار يقتضى حرمة الاقتراب بالفرج و لو بإدخال بعض الحشفة، و من ان المدار فى الحرمة على صدق الوطء المتوقف تحققه على

التقاء الختانين المفسر بغيوبه الحشفة (و الأقوى هو الأول) لمنع دوران الحرمة مدار صدق الوطء لما عرفت من إطلاق الاخبار المتقدمة و ظهورها في المنع عن الإيقاب و الأمر باتقاء الفرج أو اجتناب موضع الدم و منع توقف صدق الوطء على التقاء الختانين و اعتباره في تحقق الجنابة و وجوب الغسل عند قيام الدليل عليه لا يقتضى الالتزام باعتباره في المقام من غير دليل. (الأمر الثاني) لا- فرق في حرمة الوطء في القبل بين الرجل و المرأة فكما يحرم عليه و طيها في حال حيضها يحرم عليها تمكينه من وطيها في تلك الحالة أصالة لا من باب حرمة المعاونة على الإثم، و ذلك لعموم دليل الاشتراك في التكليف و ظهور الأدلة الواردة في ان مسها كالزنا مع معلومية حرمة الزنا عليها كما يحرم عليه.

(ففى خبر الجعفى) عن أم سلمة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يقول لعلى (ع) لا يبغضكم إلا ثلاثة: ولد الزنا، و منافق، و من حملت امه و هى طامث (و المروى) عن جابر عن أبى أيوب عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم انه قال لعلى (ع) لا- يجبك إلا مؤمن و لا يبغضك الا منافق أو ولد الزنية أو من حملته امه و هى طامث (و عن على «ع») قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من لم يجب عترتى فهؤلاء إحدى ثلاث اما منافق أو لزنية و اما امرء حملت به امه فى غير طهر. فهذه الاخبار ظاهرة فى حرمة الوطء على المرأة أيضا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٥

و ذلك من ناحية اسناد الحمل إليها الظاهر فى كونها محرما عليها، و لا ينافيه اسناد الفعل الى الرجل فى غير واحد من الاخبار لانه مبنى على ما هو الغالب من اقتضاء الرجال عن النساء دون العكس.

(و يدل على ذلك أيضا) خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال سئلته عن الرجل يطلق امرئته متى تبين منه قال عليه السلام حتى يطلع الدم من الحيضة الثالثة تملكك نفسها، قلت فلها ان تتزوج فى تلك الحال قال عليه السلام نعم و لكن لا تمكن من نفسها حتى تطهر من الدم، و يترتب على ما ذكرنا من حرمة التمكين عليها عدم جوازه مع عذر الرجل لجهل أو غفلة أو نوم و نحوها كما ان مقتضى كون حرمة عليها من باب حرمة المعاونة على الإثم عدم حرمة عليها فيما إذا لم يكن حراما على الرجل كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) يجوز الاستمتاع- بغير الوطء فى القبل- فى الجملة، و تفصيل الكلام فى ذلك فى جهات:

(الاولى) لا خلاف و لا إشكال فى جواز الاستمتاع منها فى غير ما بين الركبة و السرة مطلقا و لو بالمباشرة و لا فى جوازه فيما بين الركبة و السرة من فوق اللباس و نقل الإجماع عليه مستفيض، و عن الخلاف و المعتبر دعوى إجماع المسلمين عليه (و يدل عليه) الاخبار الكثيرة التى تقدم بعضها فى الأمر الثانى و هذا ظاهر.

الجهة الثانية المشهور جواز الاستمتاع منها بما بين الركبة و السرة بالمباشرة من دون لباس خلافا للمحكى عن السيد المرتضى القائل بحرمة مستدلا بعموم قوله تعالى فَأَعْتَزَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ فيجب الأخذ به الا فيما خرج عنه بمخصص (و بالنهاى) عن القرب إليهن فى قوله تعالى وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ، خرج عنه الاستمتاع بما بينهما فوق اللباس و بما دون الركبة و فوق السرة مطلقا و يبقى ما بينهما من دون الإزار تحت النهى (و بخبر ابى بصير) قال سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الحائض ما يحل لزوجهما منها، قال تترز بإزار إلى الركبتين و يخرج ساقها و له ما فوق الإزار و مثله صحيح الحلبي (و خبر ابن الخشاب) عن الحائض و النفساء ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٦

يحل لزوجهما منهما قال عليه السلام تلبس درعا و تضطجع معه.

(و الأقوى هو الأول) لأن الاعتزال المأمور به كالقرب المنهى عنه كناية عن الوطى كما كنى عنه فى القرآن الكريم بالمس و



المباشرة و الإتيان، فلا عموم لهما لكى يشملا المورد (و اما الاخبار المذكورة) فهي و ان كانت ظاهرة في الحرمة إلا أن الأخبار المتقدمة في الأمر الثاني ناصه في الجواز إذا اتقى موضع الدم كما في مرسله ابن بكير أو غير الفرج كما في خبر عبد الملك أو إذا اجتنب ذلك الموضع كما في خبر عمر بن يزيد فيحمل تلك الاخبار على الكراهة، و هذا ليس من باب استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي، بل النهى مستعمل في تلك الاخبار في معناه و هو الزجر عن الوجود أو البعث على الترك، و الترخيص في الفعل يثبت بالأخبار المتقدمة، و بعد ضم الترخيص إلى النهى يستفاد الكراهة من غير اشكال و هذا ظاهر.

الجهة الثالثة المنسوب إلى الشهرة عدم الفرق في جواز وطى دبر المرأة بين الحائض و غيرها فمن منع منه في غير حال الحيض يقول بالمنع عنه في حاله و من يقول بجوازه في غير حال الحيض يقول بجوازه في حاله لكن يمكن دعوى المنع عنه في حال الحيض مع القول بجوازه في غير حاله لعموم ما دل على وجوب التجنب عن الفرج كما في خبر عبد الملك بن عمرو بناء على شموله للدبر أيضا و خصوص خبر عمر بن يزيد القائل للصادق عليه السلام ما للرجال من الحائض؟ قال عليه السلام ما بين أليتيها و لا يوقب، الا ان الدعوى الأولى بعيدة بعد التصريح بجواز الاستمتاع بما عدا القبل أو موضع الدم فيحمل إطلاق الفرج على القبل لو سلم إطلاقه.

(و منه يظهر) اندفاع التمسك بإطلاق قوله عليه السلام- و لا يوقب- أيضا و لكن الحكم بالجواز لا يخلو عن الإشكال فالأحوط التجنب عنه أيضا و لو قلنا بالجواز في غير تلك الحالة.

(الأمر الرابع) إذا خرج الدم من غير الفرج فمع عدم الاعتياد به يكون الحكم هو ما تقدم من حرمة المباشرة في الفرج و جواز الإيقاب في موضع الدم، و مع اعتياد خروجه من غير الفرج ففي وجوب الاجتناب عن كلا الموضعين مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٧

أو عدمه عنهما أو وجوبه عن موضع الدم دون الفرج الخالي منه أو وجوبه عن الفرج الخالي من الدم دون الثقب المتلوث به (وجوه) من العلم بحرمة الوطى في حال الحيض و تردد موضعه بين الموضعين فيجب الاجتناب عن الجميع من باب وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة و إطلاق الأمر بالاعتزال عن موضع الدم و شموله لغير الفرج.

و من ان القدر المتيقن هو حرمة وطى الحائض قبلا- في حالة انصباب الدم منها و لو في باطن الفرج كما يستفاد من الآيه المباركة: يستلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض بناء على تفسير الأذى بالنجس، و المحيض بمحل الحيض، فيختص وجوب الاعتزال بالفرج المتلوث بالدم لا الفرج الخالي منه و لا الثقب المتلوث به- غير الفرج.

و من شمول المحيض الذي هو بمعنى موضع الدم للثقب الذي يخرج منه الدم إذا صار معتادا مع صدق الأذى عليه بمعنى التلوث بالدم فلا وجه لوجوب الاعتزال عن الفرج الخالي منه.

و من إطلاق ما دل على وجوب الاجتناب عن الفرج أو القبل أو موضع الدم بناء على انصرافه الى الفرج (و الأحوط) لو لم يكن أقوى هو الأول لأن الظاهر من المحيض هو الحيض لانه مصدر ميمي و ان الظاهر من الأذى هو القذاره الأعم من الظاهرية و الباطنية.

(ففي الصافي) في تفسير الأذى هو مستقذر يوذى من يقربه نفرة منه فتدل الآيه على وجوب الاجتناب عنها في تلك الحالة، و حيث يتردد بين الموضعين يجب الاجتناب عنهما معا، هذا، و مع الغض عن ذلك فالأقوى هو الأخير و هو وجوب الاجتناب عن الفرج الخالي من الدم دون الثقب المتلوث به، و كيف كان فلا وجه لاحتمال الثاني و ترخيص اقتراب الموضعين معا.

مسألة (٤) إذا أخبرت بأنها حائض يسمع منها كما إذا أخبرت بأنها طاهرة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٨

فى هذه المسألة أمران:

(أحدهما) إذا أخبرت المرأة بأنها حائض يسمع منها بلا خلاف فيه فى الجملة (و يستدل) له بآية الكتمان اعنى قوله تعالى وَ لَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ، إذ لو لا وجوب القبول لكانت حرمة الكتمان لغوا، و بأنه شىء يتعسر أو يتعذر إقامة البينة عليه، و انه مما لا يعرف الا من قبلها، و بصحيفة زرارة: العدة و الحيض الى النساء، و حسنته المروية فى الكافي: العدة و الحيض الى النساء إذا ادعت صدقت، و بفحوى ما دل على قبول ذى اليد إذ يكون قبوله عما فى نفسه بطريق اولى، و بالسيرة القائمة على قبول اخبارها بالحيض بالخصوص و ان لم نقل بقبول اخبار ذى اليد.

و هذه الوجوه و ان لم يسلم بعضها عن الضعف الا ان السيرة القائمة على قبول اخبارها بالحيض و صحيفة زرارة و حسنته كافية فى الحكم بقبول قولها فيه.

و مقتضى إطلاق الخبرين عدم الفرق بين كونها متهمه و عدمه، و لكن عن التذكرة و جامع المقاصد و الروض تقييد الحكم بصورة عدم الاتهام و ذلك لخبر السكونى المروى عن أمير المؤمنين عليهم السلام فى امرأة ادعت انها حاضت ثلاث حيض قال عليه السلام كلفوا نسوة من بطانتها ان حيضها كان فيما مضى على ما ادعت فان شهدن صدقت و الا فهى كاذبة (و مثله) المروى فى الفقيه، و مورد هما انما هو فى الدعوى البعيدة عن المتعارف و بينها و بين الدعوى مع الاتهام عموم من وجه، مع ضعف خبر السكونى و إرسال المروى فى الفقيه و اعراض المشهور عن العمل بهما و مجازفة دعوى انصراف الإطلاق الى غير صورة الاتهام، فالأقوى إطلاق الحكم.

(و ثانيهما) إذا أخبرت بأنها طاهرة فالظاهر عدم الخلاف فى سماع دعواها فى ذلك أيضا، و يستدل له بإطلاق صحيح زرارة و حسنته بناء على ان يكون المراد من الرجوع إليهن فى الحيض الرجوع إليهن فى وجوده و عدمه، مضافا الى قيام السيرة فى الرجوع إليهن فى الطهر، فما عن بعض من التوقف فى صورة التهمة مع سبق الحيض للاستصحاب فى غير محله.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٩

#### [مسألة (٥) لا فرق فى حرمة وطى الحائض بين الزوجة الدائمة أو المتعة]

مسألة (٥) لا فرق فى حرمة وطى الحائض بين الزوجة الدائمة أو المتعة و الحرة و الأمة و الأجنبية و المملوكة كما لا فرق بين ان يكون الحيض قطعيا وجدانيا أو كان بالرجوع الى التمييز أو نحوه بل يحرم أيضا فى زمان الاستظهار إذا تحيضت، و إذا حاضت فى حال المقاربة تجب المبادرة بالإخراج.

فى هذه المسألة أمور:

(الأول) لا فرق فى حرمة وطى الحائض بين ان تكون زوجة أو مملوكة أو أجنبية و لا فى الزوجة بين الحرة و الأمة و الدائمة و المنقطعة، و ذلك لعموم الأمر بالاعتزال عنهن فى الآية الكريمة فَأَعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فى المَحِيضِ و إطلاق الاخبار المتقدمة فى الأمر الأول كخبر عبد الملك الذى فيه السؤال عما يحل للرجل من المرأة و هى حائض، و خبر هشام الذى فيه: فى الرجل يأتى المرأة، و خبر عمر بن يزيد القائل للصادق عليه السلام: ما للرجل من الحائض، و غير ذلك من الاخبار التى مرت أو تمر عليك مما يكون الحكم فيها لمطلق الحائض الشامل بإطلاقه لما ذكر، و لا ينافيه ما ذكر فيه الزوجة أو الزوج كمرسلة ابن بكير التى فيها: إذا حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم، و ذلك لكون ذكر الزوج من جهة غلبة الابتلاء به فلا

يوجب التقييد، هذا كله مضافا الى دعوى نفي الخلاف فى الحكم المذكور.

(الأمر الثانى) لا- فرق فى الحكم بالحرمة بين ان يكون الحيض قطعيا وجدانيا أو كان بقيام الامارة الشرعية عليه من التمييز أو العادة أو رؤية المبتدئة بناء على تحيضها بمجرد الرؤية، واما التحيض بالعدد الذى يناط باختيار المرأة فالظاهر انه أيضا كذلك إذ بعد اختيارها يترتب على مختارها كلما يترتب على الحيض، الذى منه حرمة الوطى، و فى جواز معارضة الرجل معها فيما إذا كان مختارها منافيا لحقه كلام قد تقدم فى المسألة الخامسة عشر قبل أحكام الحيض.

انما الكلام فى حرمة وطئها فى أيام الاستظهار، فعلى القول بوجوب الاستظهار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧٠

تعييننا فلا إشكال فى حرمة وطئها فيما يجب عليها فيه الاستظهار، وكذا على القول بالوجوب التخيري بين اليوم و اليومين مثلا فيتبع اختيارها فى الزائد على اليوم فان اختارت الجلوس وجب عليهما الاجتناب، و فى معارضة الرجل إياها ما تقدم فى المسألة الخامسة عشر، واما بناء على استحباب الاستظهار كما هو مختار المصنف (قده) ففى وجوب التحرز عنها أو استحبابه احتمالا، ربما يظهر الأخير من بعض الفقهاء و لا يخلو عن المنع، بل الظاهر ترتب أحكام الحائض عليها ان اختارت التحيض كما هو احد الاحتمالين فى التخلص عن شبهة استحباب ترك العبادات الواجبة (و ربما يدعى) استفادة استحباب ترك الوطى فى أيام الاستظهار من أدلته (لكنها تندفع) بتصريح بعض نصوصه بالحرمة، ففى موثقة البصرى عن المستحاضة أ يطأها زوجها؟ و هل تطوف فى البيت، قال عليه السلام تقعد أيام أقرائها فإن كان قرئها مستقيما فلتأخذ به و ان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين. (و موثقة مالك بن أعين) عن النفساء يغشاها زوجها و هى فى نفاسها من الدم، قال عليه السلام نعم إذا مضى له منذ يوم وضعت بقدر أيام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشاها ان أحب.

(و صحيحة زرارة): المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها و تحتاط بيوم أو يومين ثم تغتسل كل يوم و ليلة ثلاث مرات (الى ان قال) فإذا حل لها الصلاة حل لزوجها ان يغشاها (فالأقوى) حينئذ حرمة وطئها فى أيام الاستظهار ان اختارت التحيض فيها و لو على القول باستحباب الاستظهار.

(الأمر الثالث) لو اتفق الحيض فى أثناء الوطى وجب المبادرة بالاعتزال، فان استدام فكالمتدى فى الإثم لإطلاق الأدلة.

## [الثامن وجوب الكفارة بوطنها]

### إشارة

الثامن وجوب الكفارة بوطنها و هى دينار فى أول الحيض و نصفه فى وسطه و ربه فى آخره إذا كانت زوجة من غير فرق بين الحره و الأمة و الدائمة و المنقطعة و إذا كانت مملوكة للواطى فكفارته ثلاثة أمداد من طعام يتصدق بها على ثلاثة مساكين لكل مسكين مد من غير فرق بين كونها قنة أو مدبرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧١

أو مكاتبه أو أم ولد نعم فى المبعضة و المشتركة و المزوجة و المحللة إذا وطئها مالكها اشكال و لا يبعد إلحاقها بالزوجة فى لزوم الدينار أو نصفه أو ربه و الأحوط الجمع بين الدينار و الأمداد، و لا كفارة على المرأة و ان كانت مطاوعة، و يشترط فى وجوبها العلم و العمد و البلوغ و العقل فلا- كفارة على الصبى و لا المجنون و لا الناسى و لا الجاهل بكونها فى الحيض بل إذا كان جاهلا بالحكم أيضا و هو الحرمة و ان كان أحوط نعم مع الجهل بوجوب الكفارة بعد العلم بالحرمة لا إشكال فى الثبوت.

فى هذا المتن أمور:

(الأول) انه وقع الخلاف فى وجوب الكفارة فى وطى الحائض على الواطى و استحبابها على قولين، و المشهور بين القدماء هو الوجوب، و ذهب كثير من المتأخرين إلى الاستحباب، و منشا الخلاف اختلاف الاخبار فى ذلك (ففى صحيحه ابن مسلم) عمّن اتى امرئته و هى طامث، قال عليه السّلام يتصدق بدينار و يستغفر الله (و خبره الآخر) عن الباقر عليه السّلام فى الرجل أتى المرأة و هى حائض قال عليه السّلام يجب عليه فى استقبال الحيض دينار، و فى وسطه نصف دينار (و موثق ابى بصير) عن الصادق عليه السّلام: من اتى حائضاً فعليه نصف دينار.

(و صحيحه الحلبي) عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يقع على امرئته و هى حائض ما عليه، قال عليه السّلام يتصدق على مسكين بقدر شعبه.

(و المروى) فى تفسير القمى عن الصادق عليه السّلام: من اتى امرئته فى الفرج فى أول حيضها فعليه ان يتصدق بدينار و عليه ربع حد الزانى خمس و عشرون جلده، و ان أتاها فى آخر أيام حيضها فعليه ان يتصدق بنصف دينار و يضرب اثنتى عشرة جلده و نصفاً.

(و خبر داود بن فرقد) عن الصادق عليه السّلام فى كفارة الطمث انه يتصدق إذا كان اوله بدينار و وسطه بنصف دينار و فى آخره ربع دينار.

و هذه الاخبار كما ترى ظاهرة فى الوجوب اما بالتعبير بكلمة «يتصدق»

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧٢

أو (فعليه ان يتصدق) أو التعبير بمادة الوجوب فى قوله (يجب عليه) و لكن فى مقابلها ما يدل على نفى الوجوب كصحيحه العيص عن الصادق عليه السّلام عن رجل واقع امرئته و هى طامث، قال عليه السّلام لا يلتمس فعل ذلك، قد نهى الله ان يقربها، قلت فان فعل أ عليه كفارة؟ قال عليه السّلام لا أعلم شيئاً، يستغفر الله و لا يعود.

(و موثقة زرارة) عن أحدهما قال سألته عن الحائض يأتيها زوجها قال ليس عليه شيء، يستغفر الله و لا يعود.

(و خبر عبد الملك) عن الصادق عليه السّلام عن رجل اتى جاريتته و هى طامث قال يستغفر الله ربه، قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار أو دينار فقال عليه السّلام فليصدق على عشرة مساكين.

(و خبر ليث المرادى) عنه عليه السّلام فى وقوع الرجل على امرئته خطأ قال عليه السّلام ليس عليه شيء و قد عصى ربه.

و هذه الاخبار أيضاً كما ترى ظاهرة فى نفى الوجوب لو لم تكن أظهر من دلالة الطائفة الأولى على الوجوب، و طريق الجمع بينهما ظاهر بحمل الطائفة الأولى على الندب مضافاً الى ما فيها من الاختلاف فى مقدار الكفارة بحيث يصعب الجمع بينها لو أبقيت على ظاهرها من الوجوب كما فى نظير المقام من الاخبار المختلفة فى منزوات البئر، و يعاضده المروى عن الدعائم: من اتى حائضاً فقد اتى ما لا يحل له و يستغفر الله و يتوب من خطيئته، و ان تصدق مع ذلك فقد أحسن، و الى ما فيها من شوب صدورها للتقية كما يشهد به خبر عبد الملك المتقدم الذى فيه قول الراوى (فإن الناس يقولون عليه نصف دينار أو دينار) الظاهر فى كون ذلك معروفاً بين العامة حيث انهم المراد من الناس فى كلامه، و صحيح العيص الذى فيه قوله عليه السّلام (لا أعلم شيئاً) حيث انه يشعر بكون القول بالوجوب كان معروفاً بينهم و لم يستطع عليه السّلام ان ينكره بطريق الجزم و لذلك قال عليه السّلام لا أعلم شيئاً لكن الطائفة الثانية موهونة بمخالفتها مع شهرة الفتوى بالوجوب عند قدماء الأصحاب، التى عليها المدار فى الوهن و الوثوق فتسقط عن الحجية بالاعراض عنها فيكون المتعين هو الأخذ بظاهر الطائفة الأولى فالقول بوجوب الكفارة فى الوطى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧٣

هو الأحوط لو لم يكن أقوى.

(الأمر الثانى) المعروف بين الأصحاب ان مقدار الكفارة هو دينار فى أول الحيض و نصف دينار فى وسطه و ربع دينار فى آخره، بل قيل لعله مما لا خلاف فيه و لو على القول بالاستحباب.

(و يدل عليه) خبر داود بن فرقد المروى عن الصادق عليه السلام و قد تقدم فى الأمر الأول و اليه يرجع صحيح ابن مسلم الذى فيه (يتصدق بدينار) و خبره الآخر الذى فيه (فى استقبال الحيض دينار و فى وسطه نصف دينار) و موثق ابى بصير الذى فيه فعلية نصف دينار، فيحمل الصحيح على أول الحيض و لا بأس بترك ذكر آخر الحيض فى خبره الثانى و ذلك لإثبات حكمه فى خبر داود و يحتمل خبر ابى بصير على وسط الحيض (و المحكى عن المقنع) للصدوق العمل بخبر الحلبي الذى فيه انه يتصدق على مسكين بقدر شعبه، لكنه فى الفقيه وافق المشهور، و يمكن حمل خبر الحلبي على صورة تعذر الدينار، لكنه بعيد، كما انه يبعد حمل خبره الآخر الذى فيه (و يتصدق على سبعة نفر من المؤمنين بقدر قوت كل نفر منهم ليومه و لا يعد).

و كيف كان فلم يعلم عامل به كما لم يعلم العامل بما فى مرسله تفسير القمى من انه من أتاها فى آخر أيام حيضها فعليه ان يتصدق بنصف دينار.

(و بالجملة) فالمتعين الأخذ بما عليه المشهور لدلالة خبر داود عليه مع نفي الخلاف عنه و حكاية الإجماع عليه عن الانتصار و الخلاف و الغنية و المعبر و المنتهى.

(الأمر الثالث) مقتضى صحيحة ابن مسلم و صحيحة الحلبي و المروى عن تفسير القمى اختصاص الكفارة فى وطى الزوجة، و لكن المستفاد من إطلاق خبر ابن مسلم الذى فيه: فى الرجل أتى المرأة و هى حائض (و خبر ابى بصير) الذى فيه: من اتى حائضا (و خبر داود) الذى فيه: (فى كفارة الطمث) هو عموم الحكم فى الموطوءة و لو كانت أجنبية أو موطوءة بالملك، اللهم الا ان يقال بانصرافه إلى الزوجة بقرينة الأخبار المصرحة فيها بالزوجة و ان كان حمل التقييد بها على الغالب أيضا بمكان من الإمكان، فالقول بالاختصاص بالزوجة لا يخلو عن الاشكال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧٤

و على القول بالعموم يخصص العموم بما إذا كانت الموطوءة مملوكة للواطئ فإن كفارة وطئها ثلاثة أمداد من طعام، و نفى عنه الخلاف فى محكى السرائر، و عن الانتصار دعوى الإجماع عليه (و فى وجوبها أو استحبابها) قولان، و ظاهر المحكى عن الانتصار و الفقيه و المقنعة و النهاية و السرائر هو الأول، و المحكى عن المعبر و جامع المقاصد هو الأخير.

و اعلم ان الظاهر من القائلين بالوجوب هو ان مقدارها ثلاثة أمداد و جنسها من الطعام و مصرفها ثلاثة مساكين و ان ما يعطى لكل مسكين مد من الطعام، و ما ذكره بهذه القيود مما لا يدل عليه دليل، و الموجود من الاخبار فى ذلك لا تنهض حجة على الوجوب فضلا عن إثبات تلك القيود، إذ الوارد منها فى وطى الجارية هو خبر عبد الملك المروى عن الصادق عليه السلام عن رجل اتى جاريته و هى طامث (الى ان قال) فليتصدق على عشرة مساكين (و الرضوى) و إذا جمعت أمتك و هى حائض تصدقت بثلاثة أمداد من طعام، و أنت ترى ان المصرح به فى الأول إعطاء الصدقة لعشرة مساكين من دون ذكر فيه عن مقدار ما يعطى لكل واحد منهم و لا ذكر كونه من الطعام، و فى الثانى إعطاء ثلاثة أمداد من الطعام من دون ذكر فيه عن يتصدق به و لا عن مقدار ما يعطى به (و قد يدعى الإجماع) على اعتبار هذه القيود، و لا يخفى ان مراعاتها أحوط للإجماع المحكى.

و لا فرق فى الأمة بين القنة و المدبرة و المكاتب المشروطة أو المطلقة التى لم تؤد من مال الكتابة شيئا و ذلك لإطلاق النص و الفتوى.

و اما المبعضة- و هي المكاتبه المطلقه التي أدت من مال المكاتبه شيئا- و المشتركة و المزوجه و المحلله إذا وطئها مالكتها ففي عدم وجوب الكفاره في وطئها رأسا، أو إلحاقها بالزوجه في لزوم الدينار أو نصفه أو ربه، أو بالقنه في حكم الأمه، أو بالتفصيل بين المبعضة و المشتركة و بين المزوجه و المحلله بإلحاق الأوليين بالزوجه و الأخيرتين بالأمه (وجوه).

من خروج الجميع عن مورد النص و الفتوى لعدم صدق الزوجه عليهن حتى

مصباح الهدى في شرح العروه الوثقى، ج ٥، ص: ٧٥

تكون داخله في عنوان وطئ الزوجه فتصير محكومته بحكمها، و لا تصدق عنوان وطئ الأمه لظهور إضافتها إليه في قولنا (أتمته) في الإضافة التامة الخالصة في الرقيه التي لا شائبه في تحريمها على الواطئ الا من جهه الحيض، و من المعلوم عدم صدق ذلك في الموارد المذكوره أعني المبعضة و المشتركة و المزوجه و المحلله إذا وطئها مالكتها، بل و لو وطئها المحلله له فمقتضى الأصل و قاعده الاقتصار على النص سقوط الكفاره في وطئ الجميع.

و من إمكان استفادة حكم الجميع من عموم ما دل على ان كفاره الوطئ في الحيض هي الدينار أو نصفه أو ربه، خرج منه الأمه الموطئه بالملك بالإجماع فيبقى غيرها داخلا في العموم.

و من إمكان إلحاق المبعضة و المشتركة بالزوجه و إلحاق المزوجه و المحلله بالأمه لإطلاق دليلها، و انصرافه عنهما بدوى.

و الأقوى هو الأول، و مع الإغماض عنه فالمتعين هو الثاني فلا ينتهى إلى الأخير لعدم الفرق بين الموارد الأربعة المذكوره في دعوى الانصراف و في المنع عنها بدعوى كونه بدويا و التفصيل لا وجه له، و الاحتياط بالجمع بين كفاره الزوجه و كفاره الأمه مما لا ينبغي تركه.

بقى الكلام في وطئ الأجنبية، ففيه قولان، المحكى عن المنتهى و الذكري و شرح المفاتيح و جامع المقاصد إلحاقها بالزوجه لعموم جمله من النصوص المعبر فيها بقوله: من اتى حائضا، أو عن الرجل أتى المرأة و هي حائض خرج عنه المملوكه و بقيت الأجنبية في العموم، و بان إتيانها أشد من إتيان الحليله، فيكون ثبوت الكفاره فيه اولى (و لكن العموم) مما يشك في شموله لها بقرينه ما في جمله من الاخبار الأخر من التعبير بالزوجه، و ان الأشديه لا توجب ثبوت الكفاره إذ لعل الأشد لا كفاره له أو ان له كفاره غير ما لغير الأشد.

(الأمر الرابع) لا كفاره على المرأة سواء كانت مكرهه أو مطاوعه و لا على الرجل ان يتحمل عنها الكفاره في صورة إكراهه لها إجماعا كما عن الروض

مصباح الهدى في شرح العروه الوثقى، ج ٥، ص: ٧٦

و لاختصاص أدلتها بالرجل الواطئ و مع الشك في الوجوب يكون المرجع أصالة البراءة.

(الخامس) يشترط في وجوبها على الواطئ البلوغ فلا- كفاره على الصبي، و العقل فلا- تجب على المجنون لان المستظهر من الأدله المثبتة هو كون الكفاره عقوبه عليه كما يشهد به التعبير عنها بالكفاره و الأمر بالاستغفار في بعض الاخبار، و لعله لذا جعلت دينارا في أول الحيض و نصفه في وسطه و ربه في آخره لقرب عهد الواطئ بالوطئ في الأول غالبا فغلظت كفارته و بعده عنه في الآخر فهو في مشقة في تركه فصارت كفارته انقص و يكون امره بين الأمرين في الوسط فصارت كفارته أيضا كذلك اى وسطا بين كفاره الأول و الآخر، و لا عقوبه على الصبي و المجنون لارتفاع القلم عنهما.

و يشترط فيه العلم بالموضوع فلا كفاره على الجاهل بكونها في الحيض لكون الجهل بالموضوع عذرا مانعا عن تحقق العصيان المترتب عليه الكفاره، و كذا الحال في نسيانه، لانه بعد النسيان يصير جاهلا فيشملة حكمه.

و اما الجاهل بالحكم فالكلام فيه تارة يقع في أصل حرمة الوطئ عليه، و اخرى في وجوب الكفاره عليه على تقدير حرمة الوطئ

عليه، و ثالثه في حكم الجاهل بوجوب الكفارة إذا كان عالما بحرمة الوطى.

(أما الجاهل بحكم الحرمة) ففي حرمة عليه قولان، والمحكى عن غير واحد من الأصحاب هو العدم، و به صرح الشيخ الأكبر أيضا في الطهارة، و قال و لو جهل الحكم و الموضوع أو نسيهما فلا- تحريم (و ليعلم) ان تقييد الحكم بالموضوع العالم به بالتقييد للحاظي غير معقول و لكنه بالخطاب الآخر بنتيجة التقييد أمر ممكن الا انه لا بد في إثباته من قيام الدليل عليه، و لولاه لكان الأصل و القاعدة مقتضيا للإطلاق و شموله للعالم و الجاهل به على شرع سواء و ان لم يكن منجزا على الجاهل به إذا لم يكن جهله عن تقصير فيه فمقتضى ذلك هو حرمة الوطى على الجاهل و العالم الا ان يقوم دليل على تقيدها بالعالم بها و قد يدعى الإجماع على ذلك من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧٧

جهة تصريح غير واحد من الأصحاب بنفى الحرمة عن الجاهل بها (و الانصاف) عدم الاطمئنان بتحقيقه، فالأقوى شمول الحكم بالحرمة للجاهل بها.

و اما وجوب الكفارة عليه ففيه وجهان، من كون الجاهل كالعالم العامد مع تنبهه و تقصيره في السؤال، و من ان الكفارة عقوبة على الفعل و مع الجهل لا عقوبة عليه، بل إنما العقوبة على تقصيره في التعلم. (و لا يخفى) ما في وجه الأخير من الوهن لصحة عقوبة الجاهل على مخالفته إذا كان مقصرا، فالأقوى هو التفصيل بين المقصر و القاصر: بوجوبها في الأول دون الأخير.

(و مما ذكرنا ظهر) حكم العالم بالحرمة و الجاهل بوجوب الكفارة، و ان الأقوى وجوبها عليه لا لمكان كون ترتب وجوبها على الوطى كترتب الجنابة على التقاء الختانيين و نحوه من أحكام الوضع المترتب على الفعل من دون مدخلة العلم و الجهل لفساده حيث ان وجوب الكفارة حكم تكليفي مترتب على الوطى كوجوبها على الإفطار و نحوه لا انه كالجنابة من أحكام الوضع، بل لما عرفت من اشتراك الاحكام بين العالمين و الجاهلين، و ليس ما يتوهم منه اختصاص وجوب الكفارة بالعالمين بوجوبها كتوهم اختصاص حرمة الوطى بالعالم بها من جهة تصريح غير واحد من الأصحاب بنفى الحرمة عن الجاهل بها فحينئذ لو كان الوطى حراما على الجاهل بحرمة فلا- محيص عن الالتزام بوجوب الكفارة على فاعله إذا كان مقصرا في جهله لعدم ما يوجب توهم اختصاص وجوبها بالعالم بوجوبها كما لا يخفى.

#### [مسألة (٦) المراد بأول الحيض ثلثه الأول]

مسألة (٦) المراد بأول الحيض ثلثه الأول و بوسطه ثلثه الثاني و بآخره ثلثه الأخير فإن كان أيام حيضها ستة فكل ثلث يومان و إذا كانت سبعة فكل ثلث يومان و هكذا.

المتبادر من النصوص و الفتاوى كما صرح به جلّ الأصحاب ان كل حيض من الثلاثة إلى العشرة له أول و وسط و آخر بالنسبة إلى أيامها، فإذا كان أيام الحيض ثلاثة مثلا فالיום الأول اوله و الثاني وسطه و الثالث آخره و إذا كانت أربعة فالأول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧٨

يوم و ثلث و هكذا، و إذا كانت ستة فكل ثلث يومان و هكذا (و عن السالار) في المراسم تحديد الوسط بما بين الخمسة إلى السبعة، و عليه فقد يخلو الحيض عن الآخر، كما إذا انقطع على السبعة و قد يخلو عن الوسط أيضا كما إذا انقطع على الخمسة (و عن الراوندى) اعتبار الأطراف الثلاثة بالنسبة إلى العشرة فالثلاثة أيام الاولى و ثلث يوم من اليوم الرابع هو الأول، و عليه فذات الثلاثة ليس لحيضها وسط و لا- آخر، و ذات الستة ليس لحيضها آخر و كلا القولين ضعيفان لمخالفتهما مع المشهور و ظاهر

النصوص و عدم ثبوت مدرك لهما.

#### [مسألة (٧) وجوب الكفارة في الوطى في دبر الحائض غير معلوم]

مسألة (٧) وجوب الكفارة في الوطى في دبر الحائض غير معلوم لكنه أحوط. على القول بجواز إتيان الحائض في دبرها لا إشكال في عدم الكفارة به و على القول بحرمة فالأقوى عدمها أيضا لانصراف أدلة ثبوتها إلى الإتيان بمحل الحيض و مع الشك في ثبوتها فالأصل هو البراءة، لكن الاحتياط في أدائها مما لا ينبغي تركه لان المناط في حرمة هو صدق إتيان الحائض و وطئها و هو الموضوع لوجوب الكفارة.

#### [مسألة (٨) إذا زنى بحائض أو وطئها شبهة]

مسألة (٨) إذا زنى بحائض أو وطئها شبهة فالأحوط التكفير بل لا يخلو عن قوة. قد تقدم الاختلاف في حكم الزنا بالأجنبية إذا كانت حائضا و الاشكال في إلحاقها بالزوجة في ثبوت الكفارة في وطئها فان قلنا بإلحاقها بالزوجة فيكون الحكم في الموطوءة بالشبهة أيضا كذلك، و ان قلنا بعدمه ففي إلحاق الموطوءة بالشبهة بها حينئذ وجهان، من اختصاص الحكم بالزوجة على القول بعدم إلحاق الأجنبية بها و من ظن الواطئ لها بكونها زوجة فتكون أولى بالإلحاق بالزوجة من المزني بها (و الأقوى هو الأول) لأنه على فرض الاختصاص بالزوجة يدور الأمر في التكفير مدار وطئ الزوجة واقعا و ليس وجه للإلحاق ما ظن بزوجيتها بالزوجة بعد تبين كونها أجنبية، و كيف كان فالاحتياط فيهما معا مما لا ينبغي تركه.

#### [مسألة (٩) إذا خرج حيضها من غير الفرج]

مسألة (٩) إذا خرج حيضها من غير الفرج فوطئها في الفرج الخالي من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧٩

الدم فالظاهر وجوب الكفارة بخلاف وطئها في محل الخروج.

قد عرفت في الأمر الرابع الاحتمالات التي تحتمل فيمن يخرج حيضها من غير الفرج من وجوب الاجتناب عن الفرج الخالي من الدم و عن موضع خروج الدم معا، و من جواز الإتيان بهما معا، و وجوب الاجتناب عن موضع خروج الدم دون الفرج الخالي منه، و وجوب الاجتناب عن الفرج الخالي دون ما يخرج منه الدم و قلنا بأن الأقوى هو الأول، و مع الغض عنه فالأقوى هو الأخير و هو المختار عند المصنف (قده) و عليه يبتنى حكمه هنا بوجوب الكفارة في الإتيان في الفرج الخالي من الدم و عدم الوجوب في الإتيان في موضع الدم، حيث ان الأول معصية يجب فيه الكفارة دون الأخير، و على المختار من وجوب الاجتناب عن كلا الموضعين فالظاهر عدم وجوب الكفارة في إتيان أحدهما، لأن وجوب الاجتناب عنهما انما كان من باب وجوبه في أطراف الشبهة المحصورة من باب المقدمة العلمية، و الكفارة مترتبة على الوطئ في أحدهما المعين واقعا المشتبه عند المكلف، نظير حد شرب الخمر حيث لا يجب على من شرب احد المشتبهين بالخمر و ان كان يجب على شاربهما معا.

#### [مسألة (١٠) لا فرق في وجوب الكفارة بين كون المرأة حية أو ميتة]

مسألة (١٠) لا فرق في وجوب الكفارة بين كون المرأة حية أو ميتة.



الكلام فى هذه المسأله يقع تاره فى حرمه وطى الزوجه الميته حائضا، و اخرى فى وجوب الكفاره به على تقدير حرمته.  
(اما الأول) فبالنظر الى الدليل الاجتهادى فيه احتمالا من إطلاق بعض الاخبار كقوله من اتى حائضا و قوله فى الرجل أتى  
المرأه و هى حائض و نحوهما، و من انصرافه إلى وطى الاحياء دون الأموات، و الأقوى هو الأخير، و بالنظر الى حكم الأصل  
أيضا وجهان من استصحاب حرمه الوطى الى حال الموت لبقاء الموضوع عرفا، و من إمكان دعوى تبدل الموضوع عرفا، لان  
الموضوع عبارة عن المرأه القاذفه للدم من رحمها و بالموت ينتفى القذف خصوصا مع فصل زمان معتد به بين موتها و وطئها  
حيث ينتفى صدق الحائض على الموطئه حينئذ.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٥، ص: ٨٠

(و الأقوى) فيه أيضا هو الأخير، و عليه فالظاهر عدم وجوب الكفاره لانتفاء الحرمه، و على القول بالحرمه فى ثبوت الكفاره  
وجهان، من كونها تابعه للحرمه و من ان تبعيتها لها فى حال الحيوة بدليل لا يستلزم تبعيتها لها بعد الموت مع انتفاء الدليل عليها  
فى هذا الحال، و الأقوى فى هذا أيضا هو الأخير.

#### [مسأله (١١) إدخال بعض الحشفه كاف فى ثبوت الكفاره]

مسأله (١١) إدخال بعض الحشفه كاف فى ثبوت الكفاره على الأحوط.  
قد تقدم الكلام فى حرمه إدخال بعض الحشفه و ان فيها وجهين أقواهما التحريم، و عليه فالأقوى ثبوت الكفاره به، و احتياط  
المصنف (قده) فى ثبوتها لمكان الاحتياط فى تحريمه.

#### [مسأله (١٢) إذا وطئها بتخيل أنها أمته فبانت زوجته]

مسأله (١٢) إذا وطئها بتخيل أنها أمته فبانت زوجته فعليه كفاره دينار و بالعكس كفاره الأمداد كما انه إذا اعتقد كونها فى أول  
الحيض فبان الوسط أو الآخر أو العكس فالمناطق الواقع.  
إذا علم بحيض المرأه و بحرمة وطئها فى حال الحيض فوطئها بتخيل أنها أمته فبانت زوجته أو بتخيل انها زوجته فبانت أمته تجب  
كفاره وطى الزوجه فى الأول و كفاره وطى الأمه فى الثانى، أو وطئها باعتقاد انها فى آخر الحيض فبان الأول أو الوسط أو  
باعتقاد انها فى أوله فبان غيره فالمناطق على ما بان لأن الزوجيه و غيرها من العناوين المذكوره غير مشروطه بالعلم و الاعتقاد و  
من ذلك لو وطئها باعتقاد كونها أجنبيه فبانت انها زوجته، أو باعتقاد انها زوجته فبانت أنها أجنبيه فإنه تجب كفاره وطى الزوجه  
فى الأول و لا تجب الكفاره فى الثانى بناء على عدم إلحاق الأجنبيه بالزوجيه فى ذلك.

#### [مسأله (١٣) لا تسقط الكفاره بالعجز عنها]

مسأله (١٣) لا تسقط الكفاره بالعجز عنها فمتى تيسرت وجبت و الأحوط الاستغفار مع العجز بدلا عنها ما دام العجز.  
اعلم ان العجز اما يكون عن بعض الكفاره أو يكون عن تمامها، و على الأخير فإما يكون العجز حال فعليه التكليف بالكفاره  
المقارن للوطى بأن كان حين الوطى عاجزا عن الكفاره و لو بعضها، و اما يكون طارئا على الوطى بأن كان  
مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٥، ص: ٨١  
متمكنا منها حال الفعل فقصر فى الدفع الى ان طرء له العجز عنها.

(اما الأول) أعنى ما كان العجز عن بعضها ففى ثبوت الميسور منها و سقوطه وجهان، صريح المحكى عن التحرير و المنتهى هو

الأول، و يدل عليه قاعدة الميسور و ظاهر الجماعة الذين اقتصروا في الكفارة على ذكر الدينار مع تصريحهم بسقوطها مع العجز هو الأخير، و يدل عليه ظاهر جملة من الاخبار (و لعل الأول هو الأقوى) بناء على كون الواجب إخراج مائة الدينار لا الدينار نفسه كما يأتي في المسألة السابعة عشر، هذا بالنسبة إلى الميسور منها، و اما المقدار المعسور منها فلا إشكال في سقوطه ما دام بقاء العجز، و في سقوطه رأساً أو ما دام بقاء العجز احتمالان كما في العاجز عن الجميع يأتي البحث عنه.

و اما العاجز عن الجميع في حال فعلية التكليف بالكفارة فالظاهر من النصوص و الفتاوى سقوط الكفارة عنه فعلاً لقبح مطالبة العاجز بما لا يقدر عليه، و وجوب الاستغفار عليه لوجوبه عن كل معصية و جوباً فورياً (انما الكلام) في كون سقوطها في حال العجز عنها من قبيل سقوط المطالبة عن المديون العاجز عن الأداء حتى يكون محكوماً بحكمه و انه كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة، أو انه يكون الشك في أصل ثبوتها عليه حيث يكون العجز عنها في حال فعلية التكليف و مع الشك في أصل الثبوت يكون المرجح أصالة عدمه، أو ان الاستغفار يكون بدلاً عنها و مع الإتيان به سقط الكفارة لسقوط المبدل بإتيان بدله.

ظاهر رواية داود بن فرقد هو الأخير، و فيها: قلت فان لم يكن عنده ما يكفر، قال فليصدق على مسكين واحد و الا استغفر الله و لا يعود، فان الاستغفار توبة و كفارة لكل من لم يجد السبيل إلى شيء من الكفارة (بل الظاهر) منها جعل الاستغفار سبيلاً الى كل كفارة عجز عنها، لكن الرواية ضعيفة السند و لا جابر لها في خصوص ذلك لعدم العمل به، و الأحوط العمل بما في الرواية من التصديق على مسكين إن أمكن مع الاستغفار ثم إعطاء الكفارة عند طرو اليسار، و اما لو تمكن من الكفارة حال فعلية التكليف - اعنى عند الوطى - فقصر حتى طرء العجز بعد ذلك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨٢

و جب عليه انتظار اليسار، لسبق الاستقرار و استصحاب بقاء الاشتغال و خروجه عن مورد ما في رواية داود من غير اشكال.

#### [مسألة (١٤) إذا اتفق حيضها حال المقاربة]

مسألة (١٤) إذا اتفق حيضها حال المقاربة و تعمد في عدم الإخراج و جبت الكفارة.

قد تقدم في الأمر الثالث في المسألة الخامسة ان مقتضى إطلاق أدلة حرمة و طى الحائض هو وجوب المبادرة إلى الإخراج لو اتفق الحيض في أثناء الوطى، فلو تساهل فاستدام كان كالمبتدئ، و عليه فتجب عليه الكفارة لو تعمد في عدم الإخراج لإطلاق أدلة الكفارة.

#### [مسألة (١٥) إذا أخبرت بالحيض أو عدمه يسمع قولها]

مسألة (١٥) إذا أخبرت بالحيض أو عدمه يسمع قولها فإذا وطأها بعد اخبارها بالحيض و جبت الكفارة إلا إذا علم كذبها بل لا يبعد سماع قولها في كونه أوله أو وسطه أو آخره.

قد تقدم في المسألة الرابعة حجية قول المرأة في اخبارها بالحيض و الطهر، و عليه فلو وطئها بعد اخبارها به و جبت الكفارة ما لم يعلم بكذبها و مع العلم بكذبها فلا مجال لحجية قولها، و اما نفى البعد عن سماع قولها في كون الحيض أوله أو وسطه أو آخره مع عدم ورود دليل له بالخصوص فلعله لدعوى كون المفهوم العرفي مما يدل على اعتبار قولها في أصل الحيض هو حجيته في خصوصيته أيضاً من كونه أوله أو وسطه أو آخره، مضافاً الى دعوى فحوى حجية قول ذي اليد بما في يده، فإن حجية قوله في الاخبار عما في نفسه اولى من حجيته في الاخبار عما في يده.

مسألة (١٦) يجوز إعطاء قيمة الدينار و المناط قيمة وقت الأداء.

فى هذا المتن أمور:

(الأول) المراد من الدينار الذى هو الموضوع لوجوب الإخراج بعنوان الكفارة فى المقام و ما يترتب عليه من الأحكام الشرعية فى سائر المقامات هو المقدار المعين من الذهب الخالص عرفا المضروب بسكة المعاملة التى يعد بها من النقود و وزنه مثقال شرعى الذى هو ثلاثة أرباع المثقال الصيرفى، و لا يعتبر فى سكتته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨٣

خصوصية بعد كونه مسكوكا بسكة المعاملة و لا ان يكون مسكوكا بالسكة الراجعة فى زمان صدور الحكم بل يعم مطلق السكة الراجعة.

(الثانى) هل المتعين هو إخراج عين الدينار مع إمكانه أم يجزى قيمته، و جهان، و على الأخير فهل يتعين إخراج القيمة من التبر و هو الذهب غير المسكوك أو يجوز إخراج القيمة من كل جنس من الفضة أو غيرها، و جوه و أقوال، المحكى عن كتب العلامة و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم من محققى المتأخرين هو الأول لظهور لفظ الدينار فى ذلك مع عدم صدق اسم الدينار على قيمته، فلا بد من الاقتصار على مورد النص.

(و المحكى) عن ظاهر المقنعة و الموجز و كشف اللثام و جمع آخرين هو الثانى لظهور الدينار المأخوذ فى الحكم فى كونه بماليته مأخوذا على وجه الطريقية و ان المقصود إيصال المالىة المحدودة بذاك المقدار الى المستحق، فلا يتفاوت بين الذهب و الفضة و غيرهما من النقود فى حصول المقصود.

(و يؤيده) بل يدل عليه عدم سقوط إخراج بالتعذر و لزوم إخراج القيمة مع عدم دليل على إخراجها إلا دليل إخراج الدينار، اللهم الا ان يتمسك بقاعدة الميسور لو عدت القيمة ميسور الدينار عند تعذره.

(و يؤيده أيضا) الأمر بنصف الدينار و ربه مع عدم وجودهما مضروبين بالسكة فى زمان صدور الحكم فيكون الظاهر منهما هو المالىة الموجودة فى مطلق المسكوك و الحمل على الكسر المشاع بعيد فى الغاية.

و عليه فربما يقال بدوران الأمر حينئذ بين حمل الدينار على القيمة مطلقا و اجزاء إخراجها و لو من غير الذهب و بين حملها على مقدار الدينار من خصوص الذهب و لو لم يكن مسكوكا، و الثانى أولى لكونه أقرب الى الدينار و احتفاظ خصوصية الذهب.

و المحكى عن منتهى العلامة انه لا فرق بين المضروب و غيره لتناول الاسم لهما (الى ان قال) و فى إخراج القيمة نظر أقربه عدم الجواز لأنه كفارة فاختص ببعض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨٤

أنواع المال كسائر الكفارات.

(و لا يخفى ما فيه) لانه مع الأخذ بظهور الدينار فى الطريقية إلى المالىة و تسليم كون الواجب إخراج المالىة المحدودة بالدينار لا فرق فى إخراج التبر و غيره بما يساوى ماليته مع مالىة الدينار، و مع الاقتصار على الدينار لا وجه لجواز الاكتفاء بالتبر مع انه لا يصدق عليه الدينار قطعاً، بل لعل تعين إخراج القيمة بنقد من النقود الراجعة أولى من إخراجها بما يكون من العروض و لو كان من الذهب، فهذا الاحتمال ضعيف فى الغاية.

و فى طهارة الشيخ الأ-كبر (قده): و على أى تقدير فلا- يجزى التبر- اعنى غير المسكوك- على انه أصل بل لو جوزنا القيمة

جوزناه بقيمته، ثم حكى عن المنتهى اجزاء التبر لصدق الاسم و قال و فيه نظر.

ثم على القول بجواز إخراج القيمة فهل المدار على قيمة زمان صدور الحكم و هى على المعروف عشرة دراهم، أو قيمة وقت الوطى الذى هو وقت اشتغال الذمة أو قيمة وقت الأداء، وجوه، المصرح به فى الجواهر هو الأول و صرح بعضهم بالثانى و المختار عند الشيخ الأكبر هو الأخير و عليه المصنف (قده) فى المتن و هذا هو الأقوى لأن المدار (بناء على ان المتبادر من الأمر بإعطاء النقود عرفا ليس إلا إرادة مقدارها من حيث المالية) على القيمة المتقدرة بمالية الدينار الذى هو المثلث الشرعى من الذهب المسكوك و بالوطى تتعلق بالعهد تلك القيمة لا بقيدها قيمته وقت الوطى بل بما هى قيمة الدينار فتكون الذمة مشغولة بها، فالواجب ما هو قيمة الدينار وقت الأداء سواء زادت عن قيمته وقت الفعل أو نقصت.

و الذى يدل على ذلك تسالم الفقهاء على جواز إعطاء عين الدينار مطلقا سواء تخالف قيمتها مع قيمة يوم صدور الحكم أو قيمة يوم اشتغال الذمة أو توافقت معهما، و لا يتم ذلك بناء على كون الدينار مأخوذا فى الموضوع من حيث كونه مقدرا لما يجب إخراجها الا على تقدير كون المدار على قيمة يوم الأداء لا قيمة زمان صدور الحكم و لا قيمة زمان الفعل و الله العالم، هذا كله مع التمكن من إخراج الدينار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨٥

نفسه، و مع تعذره فلا إشكال فى اجزاء القيمة قولاً واحداً.

#### [مسألة (١٧) الأحوط إعطاء كفارة الأمداد لثلاثة مساكين]

مسألة (١٧) الأحوط إعطاء كفارة الأمداد لثلاثة مساكين و اما كفارة الدينار فيجوز إعطائها لمسكين واحد و الأحوط صرفها على ستة أو سبعة مساكين.

قد تقدم فى الأمر الثالث فى طى البحث عن وجوب الكفارة ان الظاهر من القائلين بوجوب الكفارة فى وطى الأمة بالملك هو ان مقدارها ثلاثة أمداد و جنسها من الطعام و مصرفها ثلاثة مساكين و ما يعطى لكل مسكين مدّ من الطعام، و قد مر ان هذه القيود ليس عليها دليل و ان الموجود من الاخبار فى حكم وطى الجارية خبران أحدهما خبر عبد الملك، و فيه الأمر بالتصدق على عشرة مساكين من دون ذكر فيه عن مقدار ما يعطى لكل واحد منهم و لا عن جنسه من كونه من الطعام و ثانيهما خبر فقه الرضا الذى فيه الأمر بالتصدق بثلاثة أمداد من الطعام بلا ذكر من يتصدق عليه من ثلاثة مساكين و لا عن مقدار ما يعطى لكل مسكين فلو تم الإجماع على وجوب التصديق لثلاثة مساكين و لكل مسكين مدّ من الطعام فهو، و الا فمقتضى الأصل عدم الوجوب، و حيث لم يثبت الإجماع و لكنه ادعى على اعتبار هذه القيود تكون مراعاتها أحوط، هذا فى كفارة الأمداد.

و اما كفارة الدينار فالمصرح به فى غير واحد من عبارات الأصحاب ان مصرفها هو مستحق الزكاة.

و قال الشيخ الأكبر فى الطهارة: كما عن صريح جملة من الأصحاب و ظاهر الكل و لا يعتبر فيه التعدد كما صرح به جماعة تبعاً للروض لإطلاق النص (و قال فى الجواهر) و لا يشترط فيه التعدد بلا خلاف أجده.

و الذى ورد فى ذلك من الاخبار هو ما تقدم مما فى بعضه الأمر المطلق بالتصدق بالدينار كما فى صحيح ابن مسلم، أو بالدينار فى استقبال الحيض و بنصفه فى وسطه كما فى صحيح الأخر، أو بنصف الدينار مطلقا كما فى موثق ابى بصير، أو بدينار فى أول الحيض و نصف فى آخره كما فى المروى عن تفسير القمى، أو بدينار فى اوله و نصف دينار فى وسطه و ربع دينار فى آخره كما فى خبر داود، أو بالتصدق بمسكين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨٦

بقدر شعبه كما فى صحيح الحلبي، أو التصديق على سبعة نفر من المؤمنين بقدر قوت كل نفر منهم ليومه، و شىء منها لا يدل على التعدد إلا الأخير، حيث يدل على التصديق على سبعة من المؤمنين بقدر قوتهم، لكن لم يعرف القائل به. وعلى هذا فلو أريد الاحتياط لكان الأولى العمل به بمعنى توزيع الكفارة بين سبعة من المؤمنين لكن مع إعطاء كل واحد بقدر قوته لكي يوافق مع مضمونه و حتى يعمل بمضمون الخبر الآخر الذى فيه التصديق على مسكين بمقدار شعبه، و اما التصديق على عشرة مساكين الذى هو فى خبر عبد الملك فهو فى وطى المولى جاريته دون الزوجة، و اما فى المتن من الاحتياط فى صرفها على ستة فليس له وجه بالخصوص.

### [مسألة (١٨) إذا وطئها فى الثلث الأول و الثانى و الثالث]

مسألة (١٨) إذا وطئها فى الثلث الأول و الثانى و الثالث فعليه الدينار و نصفه و ربه و إذا كرر الوطى فى كل ثلث فان كان بعد التكفير و جب التكرار و الا فكذلك أيضا على الأحوط. فى هذه المسألة أمور:

(الأول) إذا وطئها فى كل ثلث من أثلاث الحيض تجب لكل وطئ كفارته بلا خلاف ظاهر لإطلاق الدليل و انه مع اختلاف الوقت يختلف الشرط، ضرورة مغايرة الوطى الواقع فى الثلث الأول مع الواقع فى الوسط و الأخير فيتعدد الموجب- بالكسر- و بتعدده يتعدد الموجب- بالفتح- فلا ينبغى الإشكال فى التعدد حينئذ.

(الثانى) إذا تكرر الوطى فى ثلث من تلك الاثلاث مع تخلل التكفير فالمعروف و جوب تكرر الكفارة بل عن ظاهر جماعة عدم الخلاف فيه، و المحكى عن شرح المفاتيح وجود الخلاف فيه و استبعده الشيخ الأكبر.

(و كيف كان) فالأقوى ما عليه المعروف و ذلك لان الوطى الثانى الواقع بعد التكفير عن الوطى الأول اما يكون سببا للكفارة أولا، و الثانى باطل لمخالفته مع عموم سببية الوطى للكفارة مثل قوله عليه السلام: من اتى امرئته فى الفرج فى أول أيام حيضها فعليه ان يتصدق بدينار، و على الأول فاما يكون سببا للكفارة المتقدمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨٧

أو انه يوجب كفارة أخرى، و الأول منهما باطل لبطلان ان يكون الوطى المتأخر سببا للكفارة المتقدمة فيتعين الثانى و هو سببية الوطى المتأخر لكفارة جديدة غير الأولى و هو المطلوب.

(الثالث) إذا تكرر الوطى فى ثلث من تلك الأثلاث بلا تخلل التكفير ففى تكرر الكفارة و عدمه قولان مبنيان على ان الكفارة هل هى معلقة على صرف الوجود من طبيعة الوطى من حيث هى طبيعة، و هى كما تصدق على الواحد تصدق على المتعدد فيكون حال المكلف بعد الوطى الثانى كحاله قبله فى صدق (من اتى امرئته فعليه كذا). أو انها معلقة على طبيعة الوطى من حيث وجوده السارى فى ضمن أشخاصها فيكون كل شخص منها سببا للكفارة مطلقا من غير فرق بين سبقه بوجود شخص آخر و عدمه.

فعلى الأول فلا تتكرر الكفارة بتكرر الوطى، فان صرف الوجود من الطبيعة لا تكرر فيه.

(و على الثانى) فمقتضى ظاهر الدليل هو التكرار الا ان يقوم دليل على عدمه- و لعل الأقوى- هو الأخير، لفهم العرف من أمثال هذه الخطابات تكرر الجزاء عند تكرر الشرط.

و ربما يستدل لتكرر الكفارة هنا بأصالة عدم التداخل، و بان الوطى الثانى اما يكون سببا للكفارة أولا، و الثانى باطل لشمول ما دل على السببية لمثله و إذا كان سببا فلا بد من ترتب مسبب عليه و الا لم يكن سببا، و مسببه اما يكون ذلك الذى تعلق بدمه

المكلف بالوطى المتقدم أو يكون غيره، و الأول باطل لاستلزامه تحصيل الحاصل و تقدم المسبب على السبب و انه خلاف الظاهر من قوله: من اتى امرئته الحائض فعليه كذا- الظاهر فى مقارنة ما يترتب عليه معه لا حصوله قبله فيتعين الأخير. (و يمكن المنع عنه) بأن إجراء أصالة عدم التداخل متوقف على إحراز سبب ما عدا الوطء الأول، و لم تحرز، و مع الشك فيها لا تجرى أصالة عدمه، مضافا

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ۵، ص: ۸۸

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۵، ص: ۸۸

الى إمكان دعوى ظهور هذه الخطابات فى قضية مهملة و هى سبب الوطى فى الجملة لا سبب كل و طى، و لا مانع من التزام كونه مع سبقه بالسبب لا يؤثر أثرا، كالحديث بعد الحدث و الملاقة مع النجس بعد الملاقة فيكون المراد من سببته شأنيته للتأثير لو لم يسبقه و طى آخر (لكن هذا الأخير مردود) بظهور الخطابات فى كون الوطى بوجوده السارى سببا لا باعتبار صرف الوجود، و الله العالم.

#### [مسألة (۱۹) ألحق بعضهم النفساء بالحائض فى وجوب الكفارة]

مسألة (۱۹) ألحق بعضهم النفساء بالحائض فى وجوب الكفارة و لا دليل عليه نعم لا إشكال فى حرمة وطئها.

أما حرمة و طى النفساء فهى المنسوبة إلى ظاهر الأصحاب و انها كالحائض فى جميع الأحكام الواجبة و المندوبة و المحرمة و المكروهة، و عن التذكرة لا نعلم فيه خلافا، و عن المنتهى نفى الخلاف فيه بين أهل العلم، و عن المعبر انه مذهب أهل العلم لا اعلم فيه خلافا.

(و استدلاله أيضا) بأن النفاس فى الحقيقة حيض احتبس كما فى المروى عن الصادق عليه السلام انه قال: سئل سلمان عليا عليه السلام عن رزق الولد فى بطن امه فقال عليه السلام ان الله تبارك و تعالى حبس عليها الحيضة فجعلها رزقه فى بطن امه، و لا يخفى انه لا يدل على ان ما يخرج منها الدم بعد الوضع هو من الحيض حتى يعمه حكمه.

و يدل على حرمة وطئها بالخصوص خبر مالك بن أعين قال سئلت الباقر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها و هى فى نفاسها من الدم قال عليه السلام نعم إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد، يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل ثم يغشاها ان أحب و يمكن ان يستدل بخبر حجاج الخشاب أيضا و فيه: قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض و النفساء ما يحل لزوجها منها قال عليه السلام تلبس درعا ثم تضطجع معه، فان قصر الذكر فيما يحل لزوجها منها بالاضطجاع معه بعد لبس الدرع يدل على حرمة وطئها كما لا يخفى.

و اما وجوب الكفارة فى وطئها ففى الجواهر انه الحق بعض الأصحاب النفساء بالحائض، و فى الطهارة نسبتته الى ظاهر الأصحاب، و حكى عن التذكرة عدم العلم

مصباح الهدی فى شرح العروة الوثقی، ج ۵، ص: ۸۹

بالخلاف فيه، و هو ظاهر كل من قال بتساوى الحائض و النفساء فى كل الاحكام الا ما استثناه مع عدم استثنائه كفارة الوطى، و لذا يمكن ان يقال انه المعروف بين الأصحاب لكن لم يذكروا لإلحاقها بها دليلا و ان أسند إلى عموم النص لكن ليس عليه نص

يستند إليه فإن كانت المعروفة عند الفقهاء بمثابة تكون إجماعاً منهم على الإلحاق فهو و إلا فلا دليل عليه كما قاله المصنف (قده) و لكن مخالفة المعروف أيضاً شيء لا يتجرأ عليه و الله العاصم.

### [التاسع بطلان طلاقها و ظهارها إذا كانت مدخولاً بها و لو دبراً]

#### إشارة

التاسع بطلان طلاقها و ظهارها إذا كانت مدخولاً بها و لو دبراً و كان زوجها حاضراً أو فى حكم الحاضر و لم تكن حاملاً فلو لم تكن مدخولاً بها أو كان زوجها غائباً أو فى حكم الغائب بأن لم يكن متمكناً من استعمال حالها و ان كانت حاملاً يصح طلاقها و المراد بكونه فى حكم الحاضر ان يكون مع غيبته متمكناً من استعمال حالها.

اما بطلان طلاق الحائض فعليه إجماع الفرقة المحقة كما فى كتاب الطهارة من الجواهر، قال: كما على حرمة إجماع المسلمين، و فى كتاب الطلاق من الجواهر: بطلان الطلاق فى الحيض و النفاس مما لا خلاف أجده فيه نصاً و فتوى بل الإجماع بقسميه عليه بل النصوص فيه مستفيضة ان لم تكن متواترة مضافاً الى الكتاب (انتهى).

و مراده من الكتاب قوله تعالى فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْضُوا الْعِدَّةَ، بناء على ان يكون المراد من الطلاق فى العدة هو الطلاق فى طهر يكون من عدتهن و هو الطهر الذى لم يواقعها فيه، و الحائض حال حيضها ليست كذلك.

(أقول) و يدل على ذلك من الاخبار ما فى الكافى عن الباقر عليه السلام انه قال انما الطلاق ان يقول لها فى قبل العدة بعد ما تطهر من محيضها قبل ان يجامعها أنت طالق (الحديث).

و المروى فى الكافى أيضاً عنه عليه السلام: لا طلاق الا على سنة و لا طلاق على سنة الا على طهر من غير جماع (الحديث) و المضمرة المروى فى التهذيب قال سئلته عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٠

الطلاق فقال على طهر و كان على عليه السلام يقول لا يكون طلاق الا بالشهود (الحديث) و غير ذلك من الاخبار الواردة فى أبواب الطلاق.

و اما بطلان ظهار الحائض ففي كتاب الظهار من الجواهر ان إجماعنا بقسميه عليه مضافاً الى صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام و قد سئلته عن كيفية الظهار فقال عليه السلام يقول الرجل لامرئته و هى طاهر فى غير جماع أنت على حرام كظهر أمى (و خبر حمران) عنه عليه السلام لا يكون ظهار الأعلى طهر بلا جماع بشهادة شاهدين مسلمين (و قول الصادق عليه السلام) فى المرسل: لا يكون الظهار الا على مثل موضع الطلاق و هذا فى الجملة مما لا اشكال فيه.

انما الكلام فيما يعتبر فى اشتراط الطهر فى صحة الطلاق و هو أمور (منها) ان تكون المطلقة مدخولاً بها فيصح طلاق غير المدخول بها فى حال الحيض، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه، و لان المعتبر فى صحة الطلاق كونه فى العدة أى فى طهر يحسب من العدة و هو الطهر الذى لم يواقعها فيه، مع ان غير المدخول بها لا عدة عليها حتى يقيد صحة طلاقها بوقوعه فى عدتها (مضافاً) الى النصوص المستفيضة الواردة فى عد غير المدخول بها من الخمس اللاتى يطلقن على كل حال.

(ففى الكافى) عن الصادق عليه السلام قال: لا بأس بطلاق خمس على كل حال:

الغائب عنها زوجها، و التى لم تحض، و التى لم يدخل بها، و الجبلى و التى قد يئست من المحيض (و عن الباقر عليه السلام)

خمس يطلقن على كل حال: الحامل المتيقن حملها، و التي لم يدخل بها زوجها، و الغائب عنها زوجها، و التي لم تحض، و التي قد يئست من المحيض.

(و فى التهذيب) عنهما عليهما السّلام خمس يطلقهن أزواجهن متى شائوا: الحامل المستتين حملها، و الجارية التي لم تحض، و المرأة التي قد قعدت من المحيض، و الغائب عنها زوجها، و التي لم يدخل بها.

(فان قلت) النسبة بين هذه الاخبار و بين ما دل على اشتراط الطهر العموم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩١

من وجه المقتضى لتساوقهما معا فى مورد الاجتماع فيكون المرجح أصالة بقاء النكاح و عدم وقوع الطلاق.

(قلت) يمكن ان يقال باخصية هذه الاخبار بدعوى انسباق ارادة حال الحيض من عموم قوله عليه السّلام: «على كل حال» مع انه على تقدير العموم من وجه يكون الترجيح لهذه الأخبار بالإجماع على عدم اشتراط الطهر فى طلاق غير المدخول بها.

ثم انه لا فرق فى المدخول بها بين كون الدخول بها فى القبل أو فى الدبر، لكون الدخول فى الدبر كالدخول فى القبل فيما يترتب على الدخول من الاحكام من إيجاب الغسل و لزوم العدة عليها بعد الطلاق و غير ذلك، لصدق المس و الإدخال و الدخول و الواقعة و التقاء الختانين ان فسر بالتحاذى اى تحاذى محل القطع من الرجل و المرأة و إمكان سبق المنى إلى الرحم و كون الوطى فى الدبر أحد المأتين كما فى خبر حفص المروى عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يأتي أهله من خلفها قال عليه السّلام هو أحد المأتين فيه الغسل.

والمعتبر فى الدخول الموجب لاشتراط الطهر فى الطلاق هو الدخول الموجب للغسل بغيوبه الحشفة و ان لم ينزل سواء كان فى القبل أو الدبر، لخروج ما دون الحشفة عما يترتب عليه من أحكام الدخول الا ما تقدم فى حرمة وطى الحائض حيث قد عرفت ان العبرة فيها بما سمي دخولا و لو لم يجب به الغسل.

(و منها) ان يكون الزوج حاضرا أو فى حكم الحاضر فيصح طلاق الحائض إذا كان زوجها غائبا أو فى حكم الغائب، و المراد بحكم الحاضر هو ان يكون مع غيبته متمكنا من استعمال حالها، و من بحكم الغائب هو الحاضر الذى لا يتمكن من الاستعمال (و يدل على الحكم المذكور) الأخبار المتقدمة فى غير المدخول بها، التي عد فيها الغائب عنها زوجها من الخمس التي يطلقن على كل حال، مضافا الى خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يطلق امرئته و هو غائب لا يعلم انه يوم طلقها كانت طامثا

قال عليه السّلام يجوز (و منه يظهر) ان المناط فى الغيبة هو عدم العلم بحالها، فلو تمكن من استعمال حالها كان بحكم الحاضر، كما ان الحاضر إذا لم يتمكن من الاستعمال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٢

يكون بحكم الغائب.

(و يدل عليه) صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى الحسن عليه السّلام عن رجل تزوج امرأة سرا من أهلها و هى فى منزل

أهلها و قد أراد ان يطلقها و ليس يصل إليها فيعلم طمئنها إذا طمئت و لا يعلم طهرها إذا طهرت فقال عليه السّلام هذا مثل الغائب عن اهله يطلق بالأهله و الشهور.

و يعتبر فى الغائب عنها زوجها مضى مدة يعلم بمقتضى عاداتها انتقالها من الطهر الذى وطئها فيه الى طهر آخر و ان احتمل تغير عاداتها و انها مع تغير عاداتها باقية فى طهر الواقعة أو انها حائض حال الطلاق، (و فى اعتبار كونها) شهرا أو ثلاثة أشهر أو يكفى

أقل من الشهر إذا حصل له العلم بمقتضى عاداتها بانتقالها من طهر الواقعة إلى طهر آخر، وجوه، مبناها اختلاف النصوص فى ذلك حيث انها ما بين مطلق فى جواز طلاق الغائب، و مقيد بالشهر، و مقيد بالثلاثة، بناء على استظهار كون الوجه فى اختلافها



هو اختلاف عادة النساء في ذلك و يكون المدار على العلم بانتقالها من طهر المواقعة إلى طهر آخر على ما حرر في كتاب الطلاق.

(و منها) ان تكون المرأة حائلا، فلو كانت حاملا يصح طلاقها في حال الحيض - بناء على إمكان اجتماع الحيض مع الحمل - من دون خلاف فيه بل الإجماع بقسميه عليه - كما في الجواهر - و يدل عليه الاخبار المتقدمة التي عدت الحامل فيها ممن تطلق على كل حال، مضافا الى ان عدة الحامل هي وضع الحمل على كل حال.

و لا يخفى ان كل ما يعتبر في صحة طلاق الحائض من عدم تمكن الزوج عن استعمال حالها أو كون الزوجة غير مدخول بها أو حاملا - يعتبر في الظهار أيضا، للمرسل المروى عن الصادق عليه السلام لا يكون الظهار الا على مثل موضع الطلاق، مضافا الى دعوى اتفاق فتوى الأصحاب و إجماعهم عليه.

### [مسألة (٢٠) إذا كان الزوج غائبا]

مسألة (٢٠) إذا كان الزوج غائبا و وكل حاضرا متمكنا من استعمال حالها لا يجوز له طلاقها في حال الحيض.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٣

و ليعلم ان الوكيل في الطلاق اما يكون وكيلا - مطلقا نظير الوكيل المفوض إليه الأمر في التجارة، و اما يكون وكيلا في إجراء صيغة الطلاق فقط (ففي الأول) فاما يكون الزوج و الوكيل كلاهما متمكنين من استعمال حال الزوجة، أو يكونا معا غير متمكنين منه، سواء كانا غائبين أو حاضرين أو كانا مختلفين، بكون الزوج متمكنا منه و الوكيل غير متمكن، أو بالعكس.

(لا إشكال) في بطلان الطلاق مع مصادفته للحيض في الأول كصحته في الثاني، و انما الإشكال في الأخيرين في ان المدار على تمكن الزوج أو تمكن الوكيل أو ان المعتبر في الصحة عدم تمكن كليهما فان كانت العبرة بتمكن الزوج لزم القول بالبطلان في الثاني - أي عند تمكنه دون الوكيل و الصحة في الرابع - أي في تمكن الوكيل دون الزوج، و ان كانت العبرة في الصحة بعدم تمكنهما معا و جب القول بالبطلان في الأخيرين معا لتمكن الزوج في الأول منهما و تمكن الوكيل في الأخير (و لعل الأقوى) هو كون المدار على تمكن الوكيل فلا - يجوز له طلاقها في حال الحيض مع تمكنه من الاستعمال و لو لم يكن الزوج متمكنا منه، لكن القول بالصحة عند تمكن الزوج و عدم تمكن الوكيل لا يخلو عن الاشكال، و عليه فلا ينبغي ترك الاحتياط فيه.

(هذا كله) في الوكيل المفوض اليه الطلاق على وجه يكون المدار على اجتماع شرائط صحة الطلاق عنده، كعدالة الشاهدين و الخلو من الحيض و نحوهما و اما الوكيل في إجراء الصيغة محضا بان أحرز الزوج كلما هو من الشرائط بحسب حاله و لم يكن متمكنا من الاستعمال فالظاهر ان المدار على حاله دون الوكيل في إجراء الصيغة، فلو كان الشاهد ان فاسقين عند الوكيل و لكن أحرز الزوج عدالتهم و يأمر الوكيل بإجراء الصيغة عندهما فالظاهر صحة الطلاق و ترتيب آثار الصحة عليه عند الزوج و عند كل من لم يعلم بفسقهما و ان لم يكن صحيحا عند الوكيل و كل من يعلم بفسقهما (و كيف كان) فالمسألة لا - تخلو عن الاشكال و لم اطع على تعرض لها.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٤

### [مسألة (٢١) لو طلقها باعتقاد أنها طاهرة فبانت حائضا بطل]

مسألة (٢١) لو طلقها باعتقاد أنها طاهرة فبانت حائضا بطل و بالعكس صح.

و ذلك لان الظاهر من الأدلة هو كون الطهر شرطا واقعا تدور صحة الطلاق مداره واقعا من غير مدخلية لعلم الزوج و جهله به

مع فرض تمكنه من إنشاء الطلاق في صورة العلم بانتفائه.

### [مسألة (٢٢) لا فرق في بطلان طلاق الحائض]

مسألة (٢٢) لا- فرق في بطلان طلاق الحائض بين ان يكون حيضها وجدانيا أو بالرجوع الى التمييز أو التخيير بين الأعداد المذكورة سابقا، و لو طلقها في صورة تخييرها قبل اختيارها فاخترت التحيض بطل، و لو اختارت عدمه صح و لو ماتت قبل الاختيار بطل أيضا.

المنساق من النص و الفتوى دوران بطلان الطلاق في حال الحيض مدار الحيض الأعم من الوجداني و التعبدى الشرعى، فلو كان الحيض بالرجوع الى التمييز مثلا يكون الطلاق في حاله باطلا، أو كان بالتخيير بين الاعداد بعد اختيارها، و كذا في حكم الشارع بحيضته و لو كان النقاء المتخلل بين الدمين.

و لو طلقها في صورة تخييرها قبل اختيارها فاخترت التحيض في حال الطلاق ففى صحته و فساده وجهان، من عدم إحراز حيضيتها واقعا و حرمة الطلاق و فساده معلق على الحيض الواقعى و المفروض الشك فيه، و من ان الحيض الشرعى يقوم مقام الحيض الواقعى و ان الحيض الذى يبطل الطلاق بوقوعه فيه هو الأعم من الوجداني و الشرعى.

و لو اختارت عدم الحيض صح الطلاق بلا اشكال لعدم إحراز الحيض لا وجدانا و لا تعبدا.

و لو طلقها قبل الاختيار فحصل لها مانع عن الاختيار من موت أو جنون و نحوهما فوجهان، من عدم الدليل على الفساد و انها قبل الاختيار محكومة بالطهارة و لذا يجوز وطئها و بعد عروض المانع لا يعلم بتحيضها حين الطلاق لا وجدانا و لا تعبدا، و من عدم إحراز شرط الصحة لا واقعا و لا تعبدا، لانحصار طريقه بالاختيار المنتفى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٥

فى الفرض و قيام العلم الإجمالى بوقوع الحيض منها المردد زمانه بين ما وقع فيه الطلاق و غيره و معه يجب الاحتياط و طريقه فى المقام بإيقاع الطلاق فى اليومين الذين يقطع بعدم اجتماعهما فى الحيض كأول يوم من الشهر و الحادى عشر منه مثلا بان يطلق مرتين، مرة فى أول الشهر و مرة فى الحادى عشر منه فلو أخل بذلك و أوقع الطلاق مرة واحدة يحكم عليه بالبطلان لعدم إحراز شرط الصحة فيه و الأصل بقاء الزوجية، و لا يخفى ان الأقوى هو الأخير.

### [مسألة (٢٣) بطلان الطلاق و الظهار]

مسألة (٢٣) بطلان الطلاق و الظهار و حرمة الوطى و وجوب الكفارة مختصة بحال الحيض فلو طهرت و لم تغتسل لا تترتب هذه الاحكام فيصح طلاقها و ظهارها و يجوز وطئها و لا كفارة فيه و اما الأحكام الأخر فهى ثابتة ما لم تغتسل.

اما اختصاص بطلان الطلاق و الظهار بحالة وجود الدم و صحتهما بعد انقطاعه قبل ان تغتسل فلعله إجماعى، و هو الظاهر من الدليل، حيث ان الحائض حقيقة فى المتلبس بدم الحيض لا المتلبس بحدته بعد انقطاع دمه، و فى كتاب الطلاق من الجواهر ان المنساق من النص و الفتوى ذات الدمين- اى دم الحيض و النفاس- فعلا أو حكما بخلاف من نقت و لما تغتسل من الحدث فلا بأس بطلاقهما لإطلاق الأدلة.

(و اما حرمة الوطى) فالأقوى انها أيضا كذلك، و سيأتى تمام البحث فيها فى المسألة الثامنة و العشرين.

و اما وجوب الكفارات فعلى ما اخترناه من اختصاص حرمة الوطى بحالة وجود الدم فعدمه واضح، إذ لا حرمة للوطى بعد انقطاع الدم حتى تكون فيه الكفارة، و على القول بحرمة الوطى بعد الانقطاع و قبل الاغتسال فكذلك أيضا لا اختصاص أدلتها بحالة

الدم مثل ما دل على ثبوت الدينار في أول الحيض، و نصفه في وسطه، و ربعه في آخره، هذا تمام الكلام في حكم هذه الأربعة-  
أعنى الطلاق و الظهار و حرمة الوطى و وجوب الكفارة.

و اما الأحكام الأخر و هى الستة المتقدمة، أعنى: حرمة العبادات المشروطة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٦

بالطهارة كالصلاة و نحوها، و حرمة مس اسم الله تعالى و صفاته الخاصة و أسمائه، و حرمة قراءة العزائم، و اللبث فى المساجد،  
و وضع شىء فيها، و الاجتياز من المسجدين فالأول منها اعنى العبادات المشروطة بالطهارة ففيها حيثان: حيثة اشتراط صحتها  
بالطهارة، و حيثة حرمتها على الحائض بالحرمة الذاتية، فبالحيثة الاولى يجب الغسل لما يجب منها و تبطل قبل الغسل بعد  
الانقطاع من غير فرق فى ذلك بين الصلاة و بين الصوم كما عليه المشهور- خلافا للمحكى عن ابن ابى عقيل و نهاية العلامة من  
صحة الصوم بعد النقاء عن الدم و قبل الاغتسال (و بالحيثة الثانية) أعنى حرمة العبادات عليها بالحرمة الذاتية فالظاهر اختصاصها  
بحالة وجود الدم و ان المرأة بالنسبة إليها بعد انقطاع الدم الجنب فى ان العبادات لا تحرم عليها إلا بالحرمة التشريعية.

و اما بقية الاحكام من حرمة مس اسم الله تعالى إلى حرمة الاجتياز عن المسجدين فالظاهر عدم اختصاصها بصورة وجود الدم  
بل المرأة فى تلك الاحكام كالجنب كما هو المشهور (و يشهد على ذلك) الجمع بين الحائض و الجنب فى كل منها، حيث ان  
وحدة السياق بينهما تقتضى اتحادهما فى الحكم، فيكون حال الحائض كالجنب فى حرمة هذه الأمور عليها فى حال حدث  
الحيض و لو كان بعد انقطاع الدم.

### [العاشر وجوب الغسل بعد انقطاع الحيض]

#### إشارة

العاشر وجوب الغسل بعد انقطاع الحيض للأعمال الواجبة المشروطة بالطهارة كالصلاة و الصوم و استحبابه للأعمال التى يستحب  
لها الطهارة و شرطيته للأعمال غير الواجبة التى يشترط فيها الطهارة.

يجب غسل الحيض بعد انقطاعه للأعمال الواجبة المشروطة بالطهارة كالصلاة و الصوم و نحوهما بالوجوب الغيرى كغسل  
الجنابة على ما هو مقتضى الشرطية كوجوب الوضوء عند وجوب ما يشترط فيه و يعلم الانقطاع بالوجدان أو بالاستبراء أو بمضى  
أكثر الحيض الذى هو عشرة أيام من ابتداء رؤيته، و يستحب للأعمال التى يستحب لها الطهارة، و انه شرط للأعمال التى يشترط  
فى صحتها أو جوازها الطهارة من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٧

الواجبية و غيرها و هذا ظاهر.

### [مسألة (٢٤) غسل الحيض كغسل الجنابة مستحب نفسى]

مسألة (٢٤) غسل الحيض كغسل الجنابة مستحب نفسى، و كفيته مثل غسل الجنابة فى الترتيب و الارتماس و غيرهما، و الفرق  
ان غسل الجنابة لا- يحتاج الى الوضوء بخلافه فإنه يجب معه الوضوء قبله أو بعده أو بينه إذا كان ترتيبيا و الأفضل فى جميع  
الأغسال جعل الوضوء قبلها.

فى هذه المسألة أمور:

(الأول) المعروف عدم وجوب غسل الحيض لنفسه، وقد ادعى عليه الإجماع في الجواهر محصلا و منقولا و انه ليس كغسل الجنابة الذي قيل بوجوبه النفسي - و ان كان القول به ضعيفا - كما تقدم في مبحث غسل الجنابة (و حكى) عن منتهى العلامة التأمل في ذلك، قال: لإطلاق الأمر به القاضى بوجوبه لنفسه، و في المدارك بعد نقل ما حكى عن المنتهى قال و قوته ظاهرة. (و كيف كان) فالقول بوجوبه النفسي ضعيف كالقول به في غسل الجنابة، و لا إشكال في استحبابه النفسي بمعنى إيقاعه للكون على الطهارة لما تقدم من استحباب الكون على الطهارة في باب الوضوء و غسل الجنابة (و في استحبابه من حيث نفسه) و بما انه غسل من دون ترتب الكون على الطهارة عليه (بحث طويل) أقواه العدم، و قد مر البحث عنه في باب الوضوء و غسل الجنابة مفصلا ص ١٧٩.

(الثاني) كيفية جميع الأغسال التي منها غسل الحيض مثل كيفية غسل الجنابة بلا خلاف، و في المدارك هذا مذهب العلماء كافة (و يدل عليه) موثق الحلبي عن الصادق عليه السلام - في تساوى غسل الحيض مع غسل الجنابة - قال: غسل الجنابة و الحيض واحد، و نحوه المرسل المحكى عن الفقيه و المقنع و المجالس (و استدلل له أيضا) بخبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال سئلته أ عليها (اي على الحائض) غسل مثل غسل الجنابة قال عليه السلام نعم، و في دلالة تأمل لظهوره في تساوى الجنب و الحائض في وجوب الغسل عليهما لا - في كفيته (و كيف كان) فيدل عليه أيضا ما تقدم في غسل الجنابة من جواز التداخل في الأغسال، إذ صحة التداخل تدل على التساوى أيضا مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٨ كما لا يخفى.

فالأصل حينئذ هو تساوى غسل الحيض و الجنابة في الواجبات و المندوبات الا فيما ثبت اختلافهما فيه و هي أمور: (منها) ان غسل الجنابة لا - يحتاج الى الوضوء كما تقدم في باب خلاف غسل الحيض فإنه لا بد معه من الوضوء كغيره من الأغسال ما عدا غسل الجنابة، ففي التخيير في تقديم الوضوء على غسله و تأخيره عنه و إتيانه في أثناء الغسل لعدم وجوب الموالاة في الغسل بلا رجحان في تقديمه، أو مع أفضلية التقديم، أو وجوب تقديمه وجوبا نفسيا، أو مع كونه شرطا لصحة الغسل فلا - يصح الغسل بدونه (وجوه و احتمالات) ذهب المشهور إلى الأول، و المحكى عن الغنية و كافى أبى الصلاح و المبسوط و الصدوقين هو الثاني، و عن الوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح هو الشرطية، و الأقوى ما عليه المشهور، و قد مر الوجه فيه في غسل الجنابة. ص ٢٣١ (و منها) ما عن الشيخ في النهاية من انها تغتسل بتسعة أرطال من ماء و ان زادت على ذلك كان أفضل، و قال في غسل الجنابة: فإن استعمل أكثر من ذلك (أي تسعة أرطال) جاز، حيث فرق بين غسل الحيض و الجنابة بأفضلية زيادة الماء في الأول على تسعة أرطال و جوازه من دون رجحان في الأخير (قال في الرياض) و لعل منشأ الفرق هو انه رأى الإسباغ لها بالزائد لشعرها و جلوسها في الحيض أياما أو لا حظ مكاتبة الصفار: كم حد الذي يغسل به الميت كما رووا ان الجنب يغتسل بستة أرطال و الحائض بتسعة، أو الخبر عن الحائض كم يكفيها من الماء؟ قال فرق «١» و هو كما قاله أبو عبيدة بلا خلاف بين الناس ثلاثة أصوع، ثم قال و لا بأس به للتسامح و ان كان في أدلته نظر، و قال في الجواهر و يحتمل ارادته من جواز الزيادة في غسل الجنابة افضليتها كما في غسل الحيض فحينئذ يتساويان في استحباب الزيادة أيضا.

(١) الفرق مكيال معروف بالمدينة يسع ستة عشر رطلا يكون ثلاثة أصوع و ربما يحرك، و قيل إذا فتح رائه فهو مكيال آخر يسع ثمانين رطلا، و هذا الخبر حملة في التهذيب على الاستحباب دون الفرض و الإيجاب (و افي).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٩

(و منها) ما حكى عن المنتهى من انه يجب فى غسل الحيض الترتيب، و قال هو مذهب علمائنا اجمع، ثم استدل بموثقة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: غسل الجنابة و الحيض واحد و حكى عليه الإجماع، و الظاهر ان مراده من وجوب الترتيب هو الوجوب التخيري بقرينة دعواه الإجماع و قوله بعد ذلك: جميع الأحكام المذكورة فى غسل الجنابة آتية هنا لتحقيق الوحدة إلا شيئاً واحداً و هو الاكتفاء عن الوضوء فان فيه خلافاً.

(و منها) ما فى الجواهر من انه ينبغى ان يستثنى مسألة تخلل الحدث الأصغر فى أثناء الغسل لأنه ينبغى القطع بعدم قدحه فى غسل الحيض بناء على عدم الاستغناء عن الوضوء فى غسل الحيض مع عدم مدخليته فى رفع الأكبر (نعم) يقع البحث الذى مر فى وقوع الحدث الأصغر فى أثناء غسل الجنابة إذا وقع فى أثناء غسل الحيض بناء على استغناء غسل الحيض عن الوضوء كغسل الجنابة أو دخل الوضوء فى رفع حدث الحيض كغسله بناء على الحاجة إليه، فإنه يصير حكم تخلل الحدث فى أثناءه حكم تخلله فى أثناء غسل الجنابة.

#### [مسألة (٢٥) إذا اغتسلت جاز لها ما حرم عليها بسبب الحيض]

مسألة (٢٥) إذا اغتسلت جاز لها ما حرم عليها بسبب الحيض و ان لم تتوضأ فالوضوء ليس شرطاً فى صحته الغسل بل يجب لما يشترط به كالصلاة و نحوها.

قد استوفينا البحث عن هذه المسألة فى باب غسل الجنابة فى الجزء لرابع ص ٢٣٤

#### [مسألة (٢٦) إذا تعذر الغسل تيمم بدلا عنه]

مسألة (٢٦) إذا تعذر الغسل تيمم بدلا عنه و ان تعذر الوضوء أيضا تيمم و ان كان الماء بقدر أحدهما تقدم الغسل. فى هذه المسألة أمران:

(أحدهما) لا اشكال و لا كلام فى انه إذا تعذر عليها الوضوء تأتى بالغسل و تيمم بدلا عن الوضوء، و إذا تعذر عليها الغسل تأتى بالتيمم بدلا عنه.

(و فى جواز الوضوء لها) إذا تمكنت منه أو انها تيمم بدلا عن الوضوء أيضا قولان، ففى الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف فى جواز الوضوء حينئذ و لا التردد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٠

فيه الا عن كاشف الغطاء، و قال: بل يمكن تحصيل الإجماع عليه بملاحظة كلامهم فى التيمم، و المحكى عن كاشف الغطاء هو تعين التيمم عليها بدلا عن الوضوء أيضا، قال لو وجد من الماء ما يكفى الوضوء فقط تيمم عنهما تيممين و بطل حكم الماء على الأصح (انتهى) و يستدل له بعدم معهودية ارتفاع الحدث الأصغر و بقاء الأكبر مع كون التيمم مبيحا لا رافعا فلا يكون التيمم البديل عن الغسل رافعا للأكبر فلا يكون الوضوء حينئذ رافعا للأصغر فيمتنع عليها الوضوء حينئذ، و مع امتناعه يتعين عليها التيمم بدلا عنه.

(و هذا الاستدلال) كما ترى لو تم يتوقف على القول بكون التيمم مبيحا لا رافعا مع انه مردود بمخالفته مع إطلاق أدلة الوضوء (و فى الجواهر) انه لما كان وجوب كل من الغسل و الوضوء بسبب حدث الحيض و نحوه مستقلا لا ارتباط لأحدهما بالآخر فلا وجه لسقوط الميسور منها بالمعسور لقاعدة الميسور و ان ما لا يدرك كله لا يترك كله و إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، و لعدم تناول أدلة التيمم للمقام مضافا الى انه لو تم لكان اللزوم تأخير الوضوء عن الغسل حال وجدان الماء أيضا لما

ذكره من عدم تصور تأثير الوضوء مع بقاء الأكبر، و هو مخالف للإجماع، لقيامه على جواز تقديمه على الغسل اما بالوجوب أو مع الرجحان أو مطلق الجواز.

(الأمر الثاني) إذا تعذر الماء الا بقدر أحدهما اما الغسل أو الوضوء تعين صرفه في الغسل و تيممت بدلا عن الوضوء لاهمية الغسل على ما تسالموا عليه عند الدوران بينه و بين الوضوء و لا أقل من احتمال أهميته الموجب لتعين تقديمه عند الدوران.

### [مسألة (٢٧) جواز وطئها لا يتوقف على الغسل]

مسألة (٢٧) جواز وطئها لا- يتوقف على الغسل لكن يكره قبله و لا- يجب غسل فرجها أيضا قبل الوطئ و ان كان أحوط بل الأحوط ترك الوطئ قبل الغسل.

وقع الخلاف في جواز وطئ المرأة بعد نقائها من الحيض قبل ان تغتسل على أقوال، و المشهور هو جوازه على كراهة و قيل بعدمه مطلقا و قيل بالتفصيل بين سبق الزوج أو السيد و عدمه بالجواز في الأول و عدمه في الأخير (و يستدل للمشهور)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠١

بعموم ما يدل على إباحة الوطئ و إطلاقه من الكتاب و السنة، حيث ان الخارج منهما يقينا هو حال وجود الدم المعبر عنه بالمحيض من غير وجود ما يدل على إخراج حالة النقاء منه أيضا فيكون المرجع عند الشك فيه هو عموم الدليل لكونه شكاً في التخصيص الزائد.

(و موثق ابن بكير) المروى عن الصادق عليه السلام: إذا انقطع الدم و لم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء (و المروى عن الكاظم عليه السلام) عن الحائض ترى الطهر أ يقع عليها زوجها قبل ان تغتسل، قال عليه السلام لا بأس و بعد الغسل أحب الى (و مرسل) عبد الله بن مغيرة عنه عليه السلام في المرأة إذا طهرت من الحيض و لم تمس الماء فلا- يقع عليها زوجها حتى تغتسل و ان فعل فلا بأس به، و قال عليه السلام تمس الماء أحب الى، و هذه الاخبار كما تدل على الجواز تدل على الكراهة أيضا حتى الخبر الموثق أيضا، حيث علق الإتيان فيه على مشية الزوج المشعر بغضاسته.

و استدلل لهذا القول أيضا بمفهوم قوله تعالى **وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ** - بالتخفيف - كما هو المحكى عن بعض القراء السبعة، فإن ظاهره ارادة النقاء من الحيض، لكنه معارض بقراءة التشديد الظاهرة في الاغتسال كما في آية الجنب فلا بد في الجمع بينهما من التصرف في أحد الظهورين فقد يتصرف في الأول بحمل الطهارة على إرادة الطهارة عن حدث الحيض التي تحصل بالغسل لا الطهارة عن الدم الحاصلة بالنقاء عنه، و قد يتصرف في الثاني بحمل التطهر على الطهر بدعوى كثرة مجيء تفعل بمعنى فعل، قيل و منه المتكبر في أسمائه تعالى بمعنى الكبير.

و لا- يخفى ان ما ذكره مبنى على دعوى تواتر القرائتين من النبي صلى الله عليه و آله حتى تصير الآية بمنزلة الآيتين، و هي ممنوعة بطلان ذلك للقطع بكون النازل عليه صلى الله عليه و آله قراءة واحدة شخصية، و انما الاختلاف فيما نزل عليه من التخفيف أو التشديد (و غاية ما يمكن تسليمه) من دعوى التواتر هو تواتر القرائتين عن القراء لا عنه صلى الله عليه و آله، فيكون من باب تعارض الحجّة و اللاحجة فيسقط الاستدلال بالاية رأسا لا في إثبات الجواز على قراءة التخفيف و لا في إثبات المنع على قراءة التشديد.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٢

و يستدل للمنع باستصحاب الحرمة الثابتة قبل النقاء و بموثقة سعيد بن يسار عن الصادق عليه السلام عن المرأة تحرم عليها الصلاة ثم تطهر تتوضأ من غير ان تغتسل، أ فلزوجها أن يأتيها قبل ان تغتسل، قال عليه السلام لا حتى تغتسل (و موثقة أبي بصير)

عنه عليه السّلام عن امرأة كانت طامثا فرأت الطهر أيقع عليها زوجها قبل ان تغتسل، قال عليه السّلام لا، قال و سئلته عن امرأة حاضت في السفر ثم طهرت فلم تجد ماء يوما أو اثنين أ يحل لزوجها ان يجامعها قبل ان تغتسل، قال عليه السّلام لا يصلح حتى تغتسل (و لا يخفى) ان الاستصحاب منقطع اما بارتفاع موضوعه بناء على إناطة الحرمة بالحيض أو الحائض، أو بسقوطه بقيام الامارة على خلافه، و هي الأخبار الدالة على الجواز بالنصوصية المعارضة مع تلك الأخبار المانعة الظاهرة في المنع (و طريق الجمع بينهما) هو حمل الأخبار المانعة على الكراهة بقاعدة حمل الظاهر على النص لا سيما في المقام من جهة دلالة الأخبار المجوزة من نفسها على الكراهة كما تقدم و اشعار الأخبار المانعة بها أيضا كما في موثق ابي بصير المعبر فيه بقوله عليه السّلام لا يصلح في الجواب عن السؤال المعبر فيه بقوله أ يحل لزوجها، و هذا التعبير اعنى التعبير بقوله لا يصلح في حد نفسه لا ظهور له في الحرمة، و مع تسليم استقرار التعارض بينهما فاللازم هو الأخذ بالأخبار الدالة على الجواز لاستقرار العمل بها بل ادعى الإجماع على الجواز في لسان غير واحد من الفقهاء كما صرح به في المحكى عن الانتصار و الخلاف و الغنية و ظاهر التبيان و مجمع البيان و غيرها، و ان حكى المنع عن الصدوق لكن النسبة غير ظاهرة (و كيف كان) فلا إشكال في قيام العمل بالأخبار المجوزة فتكون الأخبار المانعة مطروحة لو لم تكن مأولة (فالأقوى) ما عليه المشهور من الجواز على كراهة.

(و يستدل للتفصيل) بين الشبق و عدمه بصحيفة ابن مسلم عن الباقر عليه السّلام في المرأة ينقطع عنها الدم دم الحيض في آخر أيامها قال عليه السّلام إذا أصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسه ان شاء قبل ان تغتسل (و موثقة إسحاق بن عمار) عن الكاظم عليه السّلام عن رجل يكون معه أهله في السفر فلا يجد الماء، يأتي أهله،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٣

فقال عليه السّلام ما أحب ان يفعل ذلك الا ان يكون شبقا أو يخاف على نفسه، بناء على ظهور الشرط في المفهوم. (و أورد عليه) بمنع ظهور الشرط في المفهوم لوقوعه مورد الغالب لأن الداعي إلى المباشرة غالبا في تلك الحالة هو الشبق لتنفرد الطبع عنها كما يدل عليه الوجدان و يؤيده التعبير في الاخبار بقوله ان شاء- أو (ان أحب) أو (ما أحب ذلك) و نحوه فيتعين الحمل على شدة الكراهة مع عدم الشبق، و خفتها أو انتفائها معه.

ثم على الجواز فهل يشترط فيه غسل الفرج أم لا، قولان، ظاهر الأكثر على ما نسبه إليهم في المحكى عن كشف اللثام هو الأول، و المحكى عن المعتمد و المنتهى و التحرير و الذكري و البيان هو الأخير، و نسبه في الروض الى أكثر المجوزين (و يستدل) للأول بصحيفة ابن مسلم المتقدمة التي فيها: فليأمرها فلتغسل فرجها، و برواية ابي عبيدة قال سئلت أبا عبد الله عليه السّلام عن المرأة الحائض ترى الطهر في السفر و ليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها و قد حضرت الصلاة قال عليه السّلام إذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فلتغسله ثم تميم و تصلّى، قلت فيأتيها زوجها في ذلك الحال قال عليه السّلام نعم إذا غسلت فرجها و تيممت فلا بأس.

و ظاهر هذين الخبرين اشتراط الإباحة بغسل الفرج لكن القائلين بعدم الاشتراط حملوهما على الاستحباب و تمسكوا لعدم الاشتراط أيضا بالأصل و خلوا أكثر الاخبار عنه مع اشعار مرسل ابن المغيرة و موثق إسحاق بعدم الوجوب (ففي الأول) قال عليه السّلام إذا طهرت و لم تمس الماء (الى ان قال) فان فعل فلا بأس به، و قال عليه السّلام تمس الماء أحب لي، حيث ان إطلاق مس الماء يشمل مسه لغسل الفرج (و في الثاني) يكون فرض الكلام فيما لا يجد الماء، حيث يقول السائل: يكون الرجل معه أهل في السفر فلا يجد الماء- حيث ان نفي الوجدان على نحو الإطلاق يشمل نفيه لغسل الفرج أيضا.

(و لا يخفى) ان النسبة بين صحيفة ابن مسلم و رواية ابي عبيدة و بين الاخبار الدالة على الجواز بالإطلاق و التقييد، و مقتضى القاعدة حمل الأخبار المجوزة على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٤

الخبرين و لا- موجب لحملهما على الاستحباب و لا موقع معهما للرجوع الى الأصل، و ليس خلوا كثر الاخبار عن اشتراط غسله كافيًا فى نفي الاشتراط بعد كفاية الخبرين فى إثباته بتقييدهما الأخبار المجوزة، و ليس فى مرسل ابن المغيرة و لا فى موثق إسحاق اشعار بعدم الاشتراط لظهور مس الماء فى المرسل فى الغسل- بالضم- لا غسل الفرج و عدم كون الموثق فى مورد وطى المرأة بعد نقائها من الدم، بل الظاهر منه هو السؤال عن جواز الوطى فيما لا- يجد الماء لغسل الجنابة (فالأقوى) حينئذ الاشتراط و مع الإغماض عن كونه أقوى فلا ريب فى كونه أحوط.

(و ربما يقال) باشتراط الجواز بغسل الفرج و بالوضوء معا (و المحكى عن مجمع البيان) و التبيان و أحكام الراوندى توقف الحلية على أحدهما تخييرا، و فى الأول نسبه الى المذهب، قال فى الجواهر: و لم نعث له على دليل.

ثم انه على المختار من كراهة الوطى قبل الاغتسال و بعد النقاء أو على القول بالحرمة فهل تزول الكراهة أو يباح الوطى بالتيمم أو لا قولان، المحكى عن المنتهى و الذكري و الدروس و جامع المقاصد هو الأول، و عن نهاية العلامة هو الأخير.

(و يستدل للاول) بعموم بدلية التيمم عن الغسل، و خبر ابى عبيدة عن الصادق عليه السلام فى الحائض ترى الطهر فى السفر و ليس معها من الماء و قد حضرت الصلاة قال عليه السلام إذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فلتغسله ثم تيمم و تصلى، قلت فيأتيها زوجها فى تلك الحال قال عليه السلام نعم إذا غسلت فرجها و تيممت فلا بأس (و موثق عمار) عنه عليه السلام عن المرأة إذا تيممت من الحيض هل تحل لزوجها قال نعم.

(و يستدل للثانى) بالمنع عن عموم البدلية بالنسبة الى جميع الأغسال و الوضوءات حتى بالنسبة الى ما يؤتى به لغاية يمتنع اجتماعها مع اثر التيمم كالجماع إذ لا- يعقل ان نكون الطهارة الحكيمية الحاصلة من التيمم مؤثرة فى اباحة الوطى المشروطة بوقوعه فى حال الطهارة عن حدث الحيض بناء على ان التيمم البدل عن غسل الحيض ينتقض بمطلق الحدث الذى منه الجنابة الحاصلة بأول حدوث الوطى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٥

فينافى بقاء أثره فى الآنات المتأخرة عن أول زمان الوطى لكى يستباح به بقاء الوطى (و بعبارة أخرى) التيمم المذكور ينتقض بأول حدوث الوطى فيكون بقاءه فى حال حدث الحيض الممنوع معه الوطى كما تقدم فى البحث عن حرمة وطى الحائض، و بضعف الخبرين سندا و ضعف موثق عمار دلالة، حيث انه ليس فيه الا السؤال عن حل الوطى بعد التيمم و الجواب عنه بالحلية و لا- مفهوم فيه لكى يدل على حرمة الوطى من دون التيمم، و معارضتهما مع موثق البصرى عن الصادق عليه السلام عن امرأة حاضت ثم طهرت فى سفر فلم تجد الماء يومين أو ثلاثة هل لزوجها ان يقع عليها، قال لا يصلح لزوجها ان يقع عليها حتى تغتسل، حيث ان النهى عن المواقعة يومين أو ثلاثة يلزمه ان لا يجديها تيممها الصادر منها لصلوتها فضلا عن تيممها الصادر منها لأجل الوطى.

و الأقوى هو الأول لعموم البدلية كما أوضحناه فى مبحث التيمم، و الاشكال بانتقاض التيمم بمطلق الحدث الذى منه الجنابة الحاصلة بأول حدوث الوطى مندفع بوجوه:

(منها) ان الممنوع من وطى الحائض هو حدوثه فى حال حدث الحيض، و اما بقاءه فلا- مانع منه إذا كان الحدوث فى حال الطهارة.

(و منها) ان التيمم للوطى لا- يرتفع أثره بسبب الوطى كما ان التيمم لأخذ الماء فى المسجد لا- يرتفع أثره بالوصول إليه فى المسجد، و كذا الوضوء أو التيمم للنوم لا يرتفع أثره بالنوم.



(و منها) ان ارتفاع حرمة الوطى قبل الغسل على القول بها أو ارتفاع كراهته حكم تعبدى ثبت بالنص، بل فى الجواهر انه ربما يظهر من النص عدم الحاجة الى تجديد التيمم لكل وطى، كما عن النهاية النص عليه، قيل لأن الجنابة لا يمنع الوطى فلا ينتقض التيمم المبيح له (انتهى).

و لعل مبنى دعوى القيل بأن الجنابة لا- يمنع الوطى (إلخ) يرجع الى ما هو الحق فى باب التيمم من انه رافع ما دام بقاء العذر المسوغ له فالمرئى التى تيممت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٦

بدل غسل الحيض إذا أحدثت بحدث آخر غير حدث الحيض لا ينتقض تيممها من حيث كونه رافعا لحدث الحيض مع بقاء المسوغ فلا تصير محكومة بحكم حدث الحيض و ان ارتفع طهارتها من حيث صيرورتها محدثا بالحدث الحادث من غير فرق فى الحدث الحادث بين كونه أصغر أو أكبر و انما ناقضة من حيث حدث الحيض أحد أمرين: اما ارتفاع المسوغ، أو طرو حيض آخر، و قد حققنا القول فى ذلك فى البحث عن أحكام التيمم فى طى المسألة الرابعة و العشرين، كما ذكرنا جملة وافية فى استباحة و طى الحائض بالتيمم بعد النقاء فى طى المسألة العاشرة من ذلك البحث.

و اما موثق البصرى فى الاستدلال به لعدم تأثير التيمم فى رفع الحرمة أو الكراهة على القولين:

(أولاً) المنع عنه بدعوى كونه ناظرا الى المنع عن وطئها ما دامت محدثة بحدث الحيض و الخبران المتقدمان- اعنى خبر ابى عبيدة و موثق عمار- و كل ما يدل على بديلة التيمم من الغسل حاكمة عليه.

(و ثانيا) لو منع عن عموم البديلة بالمنع عن دلالة خبر البصرى على المنع، لوقوع التعبير عن المنع فيه بكلمة (لا يصلح) المشعرة بالكراهة، فلا غرو بالقول بالكراهة على القول بالحرمة، أو بقاء مرتبة منها بعد التيمم على القول بالكراهة لولاه (و كيف كان) فالأقوى رفع الحرمة بالتيمم على القول بالحرمة و رفع مرتبة من الكراهة على القول بالكراهة.

ثم انه مع فقد الطهورين فى جواز الوطى على القول بالحرمة و عدمه وجهان من إطلاق دليل الاشتراط و شموله لحال تعذر الشرط المقتضى لانتفاء الجواز عند تعذره، و من انصراف أدلة الاشتراط الى حالة التمكن من الشرط و سقوطه عند تعذره (و الأول أقوى) كما عليه العلامة فى النهاية، حيث حكى عنه انه ان قلنا بالتيمم و فقد التراب فالأقرب تحريم الوطى.

#### [مسألة (٢٨) ماء غسل الزوجة و الأمة على الزوج و السيد على الأقوى]

مسألة (٢٨) ماء غسل الزوجة و الأمة على الزوج و السيد على الأقوى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٧

فى كون ماء غسل الزوجة و الأمة على الزوج و السيد وجوه، المحكى عن الذكرى و جامع المقاصد كون ماء الغسل على الزوج مستدلا بأنه من جملة النفقة فيجب نقله- اى الماء- إليها، و بذل العوض لو احتاج كما فى الحمام و نحوه مع تعذر العين دفعا للضرر (و عن المنتهى) التفصيل بين غنائها و فقرها فلا يجب فى الأول و يجب النقل أو التخليئة بينها و بينه فى الثانى، و قال فى الجواهر: و ظاهر الأولين- أى الذكرى و جامع المقاصد- عدم الفرق بين الحيض و غيره (أقول) و يمكن الفرق بينهما بالقول بالجوب فى ماء غسل الجنابة دون غيره بل يمكن الفرق فى ماء غسل الجنابة أيضا بين ما كانت الجنابة من ناحية الزوج و بين غيرها بوجوبه على الزوج فى الأول دون الأخير.

و تنظر صاحب الجواهر (قده) فى أصل الوجوب فى الجميع سيما فى غير الجنابة، للشك فى دخوله تحت النفقات و فى توجه الخطاب إليها بالغسل عند تمكنها من الماء، و كون عدم وجوبه عليه هو الموافق للأصل، و توقف فى الحدائق فى وجوبه عليه،

قال لعدم النص.

(و الأقوى) فى الزوجه كون ماء غسلها على الزوج لكونه من النفقه، فإنها- اى النفقه- كما فى الشرائع ما تحتاج إليه المرأة من الطعام ونحوه، و من المعلوم ان ماء الغسل كذلك، كماء الغسل- بالفتح- للتنظيف، و هذا فى غسل الجنابه ظاهر لا سيما فيما إذا كانت الجنابه من الزوج و لعله فى غسل الحيض أظهر لحاجه المرأة الى التنظيف بالماء بعد نقائها عن الحيض غالباً، و ليس غسل الحيض مما يتعلق بالمعاد محضاً كالكفارة للإفطار و الضمان للإتلاف، بل له تعلق بالمعاش هذا فى الزوجه.

(و اما الأمة) فلا ينبغي الإشكال فى كون ماء غسلها مطلقاً على سيدها لأنها غير متمكنة منه دائماً لأنها من المملوك الذى لا يقدر على شىء مع احتياج الغسل الى المؤنة فى غالب البلاد و الأوقات، و انتقالها الى التيمم فى مدة العمر بعيد فى الغايه لانصراف أدلة التيمم المعلق على عدم وجدان الماء عنه، و قياس المقام بدم التمتع الواجب عليها مع عجزها الموجب للانتقال الى بدله و هو الصوم فاسد، لعدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٨

عدّ دم التمتع من المؤنة المحتاج إليها عرفاً بخلاف ماء الغسل لأنه مؤنة محضة، كفساد قياسه على الفطرة فى وجوبها على السيد، لان المخاطب بالفطرة من أول الأمر هو السيد لا الأمة نفسها لعدم وجوب الفطرة على المملوك فتكون فطرتها على سيدها فيما إذا كانت عيالا له من جهة العيولة و لو مع تمكنها من الإخراج كالضيف.

[مسألة (٢٩) إذا تيممت بدل الغسل ثم أحدثت بالأصغر]

مسألة (٢٩) إذا تيممت بدل الغسل ثم أحدثت بالأصغر لا يبطل تيممها بل هو باق الى ان تتمكن من الغسل. قد استوفينا البحث فى هذه المسألة فى المسألة الرابعة و العشرين من أحكام التيمم و قد كانت تقدمت فى التحرير على مبحث الأغسال.

[الحادى عشر وجوب قضاء ما فات فى حال الحيض]

إشارة

الحادى عشر وجوب قضاء ما فات فى حال الحيض من صوم شهر رمضان و غيره من الصيام الواجب و اما الصلوات اليومية فليس عليها قضائها بخلاف غير اليومية مثل الطواف و النذر المعين و صلاة الايات فإنه يجب قضائها على الأحوط بل الأقوى. الكلام فى هذا الأمر يقع فى أمور:

(الأول) يجب على الحائض قضاء ما فات منها بالحيض من شهر رمضان بالإجماع المستفيض نقله من الفرقه المحقه كما فى الجواهر، و عن السرائر إجماع المسلمين عليه، و عن المنتهى انه من ضروريات الدين.

(و يدل عليه) من الاخبار صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: ليس عليها ان تقضى الصلاة و عليها ان تقضى صوم شهر رمضان (و خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السلام قال سئلته ما بال الحائض تقضى صومها و لا تقضى صلواتها، قال لان الصوم انما هو فى السنة شهر و الصلاة فى كل يوم و ليلة، فأوجب الله عليها قضاء الصوم و لم يوجب عليها قضاء الصلاة.

(و خبر حسن بن راشد) قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام الحائض تقضى الصلاة قال عليه السلام لا، قلت تقضى الصوم قال نعم، قلت من اين جاء هذا، قال أول من قاس إبليس، و الاخبار المطلقة المشتملة جملة منها على إلزام أبى حنيفة و بعضها على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٩

افحام ابى يوسف، حيث ان القدر المتيقن من تلك الاخبار هو صوم شهر رمضان.

(الثانى) كل صوم غير موقت بوقت أصلا كما إذا نذرت صوم يوم غير مقيّد بأسبوع أو شهر فصادف الحيض فلا إشكال فى وجوب فعله عليها بعد طهرها منه بنفس دليل وجوبه عليها، ولا ربط له بوجوب القضاء.

(الثالث) الصوم الموقت بالأصل كصوم الكفارة لمن نام عن صلاة العشاء- بناء على القول بوجوبه- ففى وجوب قضائه عليها لو صادف الحيض وجهان، من إطلاق ما دل على وجوب قضاء الصوم عليها، و من انصرافه الى صوم شهر رمضان، كما يدل عليه خبر ابى بصير المتقدم و نحوه مما علل فيه وجوب قضاء الصوم عليها بأنه يكون فى السنة شهرا.

(و لا يخفى) ان الانصراف بدوى منشأ ندره وجود الموقت من الصوم غير شهر رمضان، و ما ورد من التعليل فى الاخبار المعللة غير واف للتقييد لان هذه التعليلات انما هى علل التشريع لا للحكم، فلا يلزم فيها الاطراد، و لو سلم كونها علّة للحكم فليس فيها ما يدل على انحصار العلّة بها لكى تصير قضية ذات مفهوم دالة على انتفاء الحكم عند انتفائها بل فيها ما يدل على تعددها كخبر ابن شاذان المروى عن العلل عن الرضا عليه السّلام، و فيه: انه انما صارت الحائض تقضى الصيام لا الصلاة لعلل شتى، منها ان الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها و خدمة زوجها و صلاح بيتها و القيام بأمرها و الاشتغال بعيشها، و الصلاة تمنعها عن ذلك كله لأن الصلاة تكون فى اليوم و الليلة مرارا فلا تقوى على ذلك و الصوم ليس كذلك.

(و منها) ان الصلاة فيها عناء و تعسر و اشتغال الأركان و ليس فى الصوم شىء من ذلك و انما هو الإمساك عن الطعام و الشراب فليس فيه اشتغال الأركان.

(و منها) انه ليس من وقت يجىء إلا تجب عليها فيه صلاة جديدة فى يومها و ليلتها و ليس الصوم كذلك لانه ليس كلما حدث يوم وجب عليها الصوم و كلما حدث وقت الصلاة وجبت عليها الصلاة (الخبر) فانظر الى بعض هذه العلل تجده مناسبة مع قضاء مطلق الصوم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٠

(و التحقيق) ان يقال ان كان الأصل فى الموقّات هو وجوب القضاء إذا لم يؤت بها فى وقتها فاللازم وجوب الإتيان بقضاء كل ما لم يؤت به فى وقته سواء كان ترك الإتيان به مع الأمر بفعله فيه عن عصيان أولا عن عصيان أو مع عدم الأمر به فيه أو مع النهى عن فعله فيه، و لا- يحتاج فى إثبات لزوم القضاء الى التمسك بالأخبار المطلقة الدالة على وجوب قضاء الصوم- لكى يرد عليه أنها منصرفه إلى صوم شهر رمضان- و على هذا فيكون لزوم الإتيان به فى خارج وقته من باب تعدد المطلوب بان كان فعله مطلقا مطلوبا و فعله فى وقته مطلوبا آخر سواء كان إحراز التعدد بدلالة نفس الأمر الأول المتعلق بفعله فى الوقت أو بالأمر الجديد المتعلق بفعله فى خارج الوقت عند تركه فى الوقت.

و ان كان الأصل فى الموقّات هو عدم وجوب قضائها فاللازم عدم وجوب الإتيان بقضاء ما لم يؤت به فى وقته و يكون وجوب الموقت حينئذ من باب وحدة المطلوب و يحتاج فى إثبات وجوب القضاء الى قيام الدليل (و حيث قد ثبت) فى الأصول ان الأصل فى كل شرط هو الشرطية المطلقة المقتضى لسقوط المشروط عند انتفاء شرطه فالحق هو احتياج إثبات القضاء فى الموقّات الى قيام الدليل عليه فحينئذ ينتهى الأمر إلى النظر فى إمكان إحراز وجوبه من الاخبار المطلقة المتقدمة و يقع التشكيك فى دلالتها من وجوه:

(منها) دعوى انصرافها الى خصوص صوم شهر رمضان كما تقدمت مع ما فيها.

(و منها) دعوى منع صدق الفوت اما من جهة عدم قابلية المكلف للتكليف بالفعل فى الوقت أو من جهة حرمة الصوم عليها و

كونها مكلفة بتركها فلا تصدق معه الفوت (و يردهما) إطلاق القضاء على ما فات منها من الصوم- في الجملة و لو بالنسبة إلى صوم شهر رمضان- في الاخبار و الفتاوى من انها تقضى الصوم و لا تقضى الصلاة مع اشتراك صوم شهر رمضان مع غيره في انتفاء الأمر به و النهى عنه في حال الحيض و يلزم من ذلك تحقق صدق الفوت مع عدم الأمر به بل مع النهى عنه لو كان القضاء هو تدارك ما فات، مع إمكان المنع عن اناطة و جوب القضاء بصدق الفوت، بل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١١

المستفاد من النصوص و الفتاوى هو ترتيبه على ترك الفعل في وقته و لو لم يصدق معه الفوت (فالأقوى) حينئذ و جوب قضاء الصوم الموقت بالأصل مطلقا.

(الرابع) الصوم الموقت بالعارض كما إذا نذرت الصوم في يوم من شهر رجب هذه السنة مثلا فأخرت الى آخر الشهر فحاضت فيه، ففي و جوب قضائه عليها احتمالات و الأقوى عدمه لان النذر يتبع قصد الناذر فان قصدت إيجاد المنذور في وقت مخصوص كشهر رجب مثلا- كان إيجاده في غيره غير ما أوجبه على نفسه فلا- يعمه دليل و جوب الوفاء بالنذر و لا عموم ما يدل على و جوب قضاء الفوات من الصيام و الصلاة و لا خصوص ما يدل على قضاء ما فات منها من الصيام بسبب الحيض، فالفات و هو الوفاء بالنذر غير قابل للقضاء، و ذات الفعل و ان كان قابلا- له لكنه لا- يكون واجبا لكي يجب قضائه (و ان قصدت) إيجاد المنذور في وقت مخصوص و مع فوته إيجاده في غيره على نحو تعدد المطلوب و جب عليها إتيانه بعد الخروج من الحيض، لكنه لا يكون الإتيان به حينئذ قضاء و يكون تسميته بالقضاء مسامحة.

(الخامس) الصوم الموقت بالعارض في وقت مخصوص على نحو الواجب المضيق كنذر صوم أول يوم من رجب هذه السنة مثلا، و لا ينبغي التأمل في بطلان نذرها حينئذ إذا صادف الحيض، لخروج متعلقه عن القدرة بواسطة طرو الحيض، مع اعتبار القدرة على متعلق النذر في صحته.

(السادس) ان نذرت صوم كل خميس من شهر رجب مثلا فصادف بعضه الحيض (ففي بطلان النذر) حينئذ مطلقا أو صحته مطلقا كما في طهارة الشيخ (قده) أو التفصيل بين الخميس المصادف مع الحيض و بين غيره بالبطلان في الأول و الصحة في الأخير أو التفصيل بين ما كان النذر في كل خميس على نحو وحدة المطلوب و بين ما كان على نحو تعدده بان كان صوم كل خميس متعلق نذرها مستقلا فتبطل في الأول دون الأخير وجوه، أقواها الأخير، و وجهه ظاهر.

(السابع) لا إشكال في عدم و جوب قضاء الصلوات اليومية عليها إجماعا محصلا بل عن السرائر بإجماع المسلمين (و يدل عليه) الاخبار المتقدمة الدالة على نفى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٢

القضاء عنها المتيقن منها اليومية.

و انما الكلام في غيرها من الصلوات الموقته كصلاة الكسوفين، ففي و جوب قضائها عليها وجهان، من إطلاق بعض الاخبار الدالة على عدم و جوب قضاء الصلاة عليها الشامل لغير اليومية، و من انصرافها إلى اليومية خصوصا بتأييده بالاخبار المعللة حسبما تقدم و دعوى جامع المقاصد الاتفاق على و جوب قضاء الصلاة الموقته و اما صلاة الزلزلة ففي عدها من الموقته اشكال و تحقيق القول فيها في كتاب الصلاة و على القول بأنها من الموقته فتكون كالكسوفين، و اما صلاة الايات التي تجب بالمخوفات السماوية فلا- إشكال في عدم كونها من الموقته فتجب عليها بعد الخروج عن الحيض لا بعنوان القضاء كصلاة الطواف، و في التعبير عنه في صلاة الطواف بوجوب القضاء كما في المتن مسامحة، و اما الصلاة المنذورة فهي كالصوم المنذور في أقسامه المتقدمة و أحكامها.

مسألة (٣٠) إذا حاضت بعد دخول الوقت فإن كان مضى منه مقدار أداء أقل الواجب من صلواتها بحسب حالها من السرعة و البطؤ و الصحة و المرض و السفر و الحضر و تحصيل الشرائط بحسب تكليفها الفعلي من الوضوء أو الغسل أو التيمم و غيرها من سائر الشرائط الغير الحاصلة و لم تصل و جب عليها قضاء تلك الصلاة كما انها لو علمت بمفاجأة الحيض و جب عليها المبادرة إلى الصلاة و فى مواطن التخيير يكفى سعة مقدار القصر، و لو أدركت من الوقت أقل مما ذكرنا لا يجب عليها القضاء و ان كان الأحوط القضاء إذا أدركت الصلاة مع الطهارة و ان لم تدرك سائر الشرائط بل و لو أدركت أكثر الصلاة بل الأحوط قضاء الصلاة إذا حاضت بعد الوقت مطلقا و ان لم تدرك شيئا من الصلاة.

فى هذه المسألة أمور:

(الأول) لا اشكال و لا خلاف فى انه إذا مضى على المرأة من الوقت مقدار ما يصح ان تؤمر فيه بالصلاة بان يسع فعل الصلاة مع تحصيل ما ليس بحاصل من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٣

مقدماتها الواجبة عليها بحسب حالها فلم تفعل عالمة عامدة ثم طرء عليها الحيض و جب عليها قضائها سواء كانت عالمة بطروها قبله أو كانت جاهلة به (و قد ادعى) الإجماع على وجوبه عليها فى غير واحد من العبارات، و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) إجماعا محققا و محكيا (و فى المدارك) ان وجوبه حينئذ مذهب الأصحاب و يدل على ذلك من الاخبار (مضافا الى الإجماع و الى صدق الفوات عليه الموجب لاندرجه تحت العمومات الدالة على قضاء الفوات) موثقه يونس عن الصادق عليه السلام فى امرأه دخل عليها وقت الصلاة و هى طاهرة فأخرت الصلاة حتى حاضت قال عليه السلام تقضى إذا طهرت (و خبر ابن الحجاج) عنه عليه السلام فى امرأه تطمت بعد ما تزول الشمس و لم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلاة، قال عليه السلام نعم.

(الثانى) لو علمت بمفاجأة الحيض فى أول الوقت و جب المبادرة إلى الصلاة قبل مفاجاته خروجها عن عهدة التكليف، و لو علمت قبل الوقت بمفاجاته بعده بحيث لا يسع الوقت الا للصلاة وحدها، لا لها و لتحصيل شرائطها الفاقدة لها و جب عليها تحصيل شرائطها قبل الوقت، لحكم العقل بحرمة تفويت الواجب فى وقته بتفويت مقدماته الحاصلة قبل الوقت و عدم تحصيل غير الحاصل منها قبله.

(الثالث) ان المدار فى مواضع التخيير على مضى مقدار القصر، لأن العبرة فى وجوب القضاء بصدق الفوت، و هو فى مواضع التخيير يحصل بترك الجامع بين القصر و الإتمام فيشملة العمومات الدالة على وجوب قضاء الفائتة عند مضى مقدار القصر كما هو واضح.

(الرابع) إذا مضى من أول الوقت أقل مما يمكن ان تصلى فيه مع تحصيل شرائطها التى لا تكون حاصلة ففاجئها الحيض ففى وجوب القضاء عليها و عدمه أقوال و المشهور هو العدم مستدلا بالأصل و عدم الدليل على وجوبه و عموم ما يدل على سقوط القضاء عن الحائض إلا- فيما ثبت فيه القضاء بالإجماع و هو ما أدركت من أول الوقت تمام مقدار الفرض مع تمام ما يعتبر فيه من الشروط غير الحاصلة، و ظاهر الشرائع و القواعد و وجوب القضاء فيما إذا وسع الوقت لتتمام الصلاة التى تعلق بها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٤

تكليفها الفعلي مع تحصيل الطهارة و لو لم يسع لتحصيل ما عدا الطهارة من شروط الصلاة، و نسبه فى محكى كشف اللثام إلى الأكثر، و الظاهر منهم اعتبار سعة الوقت لتحصيل الطهارة المائئة إذا كان تكليفها الفعلي مع قطع النظر عن الحيض تحصيلها.

لكن فى المحكى عن شرح الروضة للفاضل الهندى و كشف اللثام انه ان اوجبا الطهارة الترايبه لضيق الوقت عن الطهارة المائية  
أمكن اعتبار مقدار التيمم و الصلاة.

(و يستدل له) بظاهر موثقه يونس المتقدمه فى امرأه دخل عليها وقت الصلاة و هى طاهرة فأخرت الصلاة حتى حاضت، قال  
تقضى إذا طهرت، بتقريب ان المراد من الطهارة فى قول السائل (و هى طاهرة) هى الطهارة عن الحدث الأصغر، و فى الجواب  
إذا طهرت هو اشتراط وجوب القضاء بوجدان الطهارة عن الحدث الأصغر و إطلاق وجوبه معه يدل على عدم اعتبار وجدان  
سائر الشروط فى وجوبه.

(و لا يخفى ما فيه من البعد) إذ الظاهر من الطهارة فى قول السائل هو الطهارة من حدث الحيض و الظاهر من الجواب هو وجوب  
القضاء عند حصول الطهر عنه، بل فى قول السائل: فأخرت حتى حاضت، اشعار بتمكنها من فعل الصلاة مع ما يعتبر فيها من  
الشرائط جميعا فيكون مورد السؤال هو مضى مقدار تحصيل الشرائط بتمامها كما لا يخفى.

و استدلال أيضا بدعوى صدق الفوات عليها بعد تمكنها من الطهارة المائية بخلاف سائر الشروط و ذلك لعدم تمكنها من الصلاة  
بدون الطهارة بخلاف سائر الشروط (و فيه المنع) عن صدق الفوات الا- مع التمكن من فعل الصلاة بجميع ما يعتبر فيها من  
الشروط، و الفرق بين الطهارة و بين غيرها بطلان الصلاة بدون الطهارة بخلاف غيرها من الشرائط غير مجد فى المقام مع توقف  
التكليف و تنجزه على تحقق الجميع لاستحالة قصور الوقت عما كلف به فيه.

(لا- يقال) توقف التكليف فى المقام واقعا بوجود سائر الشرائط ممنوع و لذا لو علمت بأنها تحيض بعد المضى من أول الوقت  
بمقدار لا يسعها تحصيل سائر الشرائط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٥

و فعل الصلاة يجب عليها الإتيان بالصلاة فاقده للشرائط إلا الطهارة و صحت منها كما فى ضيق الوقت.

(لانه يقال) بالمنع عن وجوبها كذلك فى أول الوقت، و قياس اوله بآخره ممنوع بالفرق بينهما بقيام الدليل على وجوبها كذلك  
فى آخر الوقت و لم يقم عليه الدليل فى اوله.

(و بالجملة) فهذا القول و ان كان ظاهر الشرائع و القواعد و ارتضاه فى كشف- اللثام فى باب الصلاة، لكنه مما لا يمكن المصير  
اليه، مع انه لو قيل به لكان ينبغى القول به و لو مع التمكن من الطهارة الترايبه لجريان الدليل المذكور فيه كما اعترف به فى  
كشف اللثام، اللهم الا ان يقال بخروجه بالإجماع الظاهر على عدم وجوب القضاء مع التمكن منها بالتيمم. هذا.

و المحكى عن جمل السيد و عن ابى على: اناطه و وجوب القضاء بإدراك زمان يسع فيه فعل أكثر الصلاة (و يستدل له) بخبر ابى  
الورد المروى عن الباقر عليه السلام عن المرأة تكون فى صلاة الظهر ثم ترى الدم قال عليه السلام تقوم من مسجدها و لا تقضى  
الركعتين، و ان كانت رأت الدم و هى فى صلاة المغرب و قد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فإذا تطهرت فلتقض الركعة التى  
فاتتها (و أورد على الاستدلال به) بضعف سنده و شدوذ القول به، و اشتماله على ما لم يقل به احد من قضاء بعض الصلاة، و  
كونه تفصيلا بين المغرب و الظهر و عدم دلالة على ما راموه من التفصيل بين ادراك زمان أكثر الصلاة و بين غيره، فلا بد اما  
من ان يطرح بالاعراض عنه، أو يحمل على قضاء الركعة باستيناف الصلاة لأجل الركعة الفائتة مع ارادة التفريط فى فعل المغرب  
الى زمان حدوث الحيض بعد إتيان الركعتين منها مع تمكنها من إتيانها بتمامها قبله، و الله العالم.

و حكى عن نهاية الاحكام الاكتفاء بمجرد وقوع الحيض بعد الوقت و لو لم يسع للصلاة و لا لتحصيل الطهارة لها فضلا عن سائر  
الشرائط، و يمكن ان يكون نظره (قده) فى ذلك الى دعوى صدق الفوت بمجرد دخول الوقت (و لا يخفى ما فيه)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٦

من الوهن، فالأقوى ما عليه المشهور، بل في الجواهر انه مما استقر المذهب عليه و لكن الاحتياط حتى في مراعاة القول الرابع حسن.

### [مسألة (٣١) إذا طهرت من الحيض قبل خروج الوقت]

مسألة (٣١) إذا طهرت من الحيض قبل خروج الوقت فإن أدركت من الوقت ركعة مع إحراز الشرائط وجب عليها الأداء و ان تركت وجب قضائها و الا- فلا- و ان كان الأحوط القضاء إذا أدركت ركعة مع الطهارة و لم تدرك سائر الشرائط بل الأحوط القضاء إذا طهرت قبل خروج الوقت مطلقا و إذا أدركت ركعة مع التيمم لا- يكفي في الوجوب إلا إذا كان وظيفتها التيمم مع قطع النظر عن ضيق الوقت و ان كان الأحوط الإتيان مع التيمم، و تمامية الركعة بتمامية الذكر من السجدة الثانية لا رفع الرأس منها.

إذا طهرت قبل آخر الوقت بمقدار الطهارة و سائر الشرائط المفقودة و أداء أقل الواجب من ركعة، وجب عليها الأداء مطلقا من غير فرق بين العصر و العشاء و الصبح و بين الظهر و المغرب على المشهور بين الأصحاب، و في الجواهر بلا خلاف أجده في العصر و العشاء و الصبح، ثم حكى عن المدارك الإجماع على وجوبه في الفرض بلا فرق بين هذه الثلاثة و بين غيرها من الظهر و المغرب، و حكى عن المنتهى نفى الخلاف بين أهل العلم كذلك، و المحكى عن المبسوط و المهذب الاستحباب و عن الإصباح استحباب فعل الظهرين بإدراك خمس ركعات قبل الغروب، و العشائين بإدراك أربع ركعات قبل الفجر، و عن الفقيه انه ان بقى من النهار مقدار ما يصلى ست ركعات بدء بالظهر كما حكاها عنه في مفتاح الكرامة و ان لم أجده في الفقيه بعد التتبع.

(و كيف كان) فالأقوى ما عليه المشهور لثبوت المقتضى اعنى العمومات الدالة على وجوب الصلاة و ارتفاع المانع و هو الحيض فلا ينتهى معها الى الرجوع الى استحباب حكم المخصص.

(و يدل على ذلك) من الاخبار خبر منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام إذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر و العصر فان طهرت في آخر وقت العصر صلت العصر (و خبر ابى الصباح الكناني) عنه عليه السلام إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٧

صلت المغرب و العشاء و ان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر و العصر (و خبر عبد الله بن سنان) عنه عليه السلام إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر و العصر و ان تطهرت في آخر الليل فلتصل المغرب و العشاء.

(و خبر داود الدجاجي) عن الباقر عليه السلام إذا كانت المرأة حائضا فطهرت قبل غروب الشمس صلت الظهر و العصر و ان طهرت في آخر الليل صلت المغرب و العشاء.

و ظاهر هذه الاخبار و ان كان اعتبار ادراك مقدار تمام الصلاة مع ما يعتبر فيها الا انه قد دل الدليل على ان إدراك ركعة منها بمنزلة إدراك الكل في لزوم الأداء (ففى خبر الأصمغ بن نباتة) عن أمير المؤمنين عليه السلام من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة (و المروى) عنه عليه السلام في خبر آخر من أدرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد أدرك العصر (و النبوى المروى) عن الجمهور من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة.

و هذا النبوى كالعلاوى الثانى و ان لم يكن منقولا من طرق الخاصة لكنهما كالعلاوى الأولى لما كانا مورد عمل الطائفة و استنادهم من غير معارض لها يتعين العمل بها لا سيما بناء على ما نحن عليه من حجية ما يوثق بصدوره و لو كان من غير طرقنا، و ان من

أقوى الأسباب للوثوق هو استناد الأصحاب و اعتمادهم عليه في مقام العمل، مضافا الى ما في الخلاف بعد نسبة ما في العلوى الثانى كالنبوى إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال و كذلك روى عن أئمتنا.

(و بالجملة) فلا ينبغي الإشكال في كفاية إدراك مقدار ركعة من الصلاة في لزوم أدائها فيه في الجملة كما لا إشكال في لزوم القضاء في كل ما يجب فيه الأداء إذا لم يؤت بها أداء للعمومات الدالة على وجوب قضاء الفوائت، و خصوص خبر عبيد بن زرارَةَ عن الصادق عليه السّلام: أيما امرأة رأت الطهر و هي قادرة على ان تغتسل في وقت الصلاة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلاة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلاة التي فرطت فيها و ان رأت الطهر وقت صلاة فقامت في تهيئته ذلك فجاز وقت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٨

الصلاة و دخل وقت صلاة اخرى فليس عليها قضاء و تصلى الصلاة التي دخل وقتها.

(و خبر محمّد بن مسلم) عن أحدهما عليهما السّلام قال قلت للمرأة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل في شأنها حتى يدخل وقت العصر قال تصلى العصر وحدها فان ضيعت فعليها صلواتان.

(و خبر ابى عبيدة) عن الصادق عليه السّلام إذا رأت المرأة الطهر و قد دخل عليها وقت الصلاة ثم أخرت الغسل حتى يدخل وقت صلاة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلاة التي فرطت فيها.

(و خبر الحلبي) عنه عليه السّلام في المرأة تقوم في وقت الصلاة فلا تقضى طهرها حتى تفوتها الصلاة و يخرج الوقت أ تقضى الصلاة التي فاتتها، قال ان كانت تواتت قضتها و ان كانت دائبة في غسلها فلا تقضى.

انما الكلام في أمور:

(الأول) لا إشكال في الحكم المذكور إذا أدركت ركعة مع الطهارة و سائر الشرائط، و لو أدركت ركعة مع الطهارة و لم يسع الوقت لتحصيل سائر الشرائط غير الحاصلة ففي وجوب الأداء- و مع عدم الإتيان به فالقضاء- و عدمه قولان، ظاهر الشرائع و النافع و القواعد هو الأول، و اختاره في الرياض صريحا مستدلا له بعدم الدليل على اعتبار سائر الشروط الملحقه بالطهارة في اعتبارها مع اقتضاء عمومات أوامر الصلاة و إطلاقاتها العدم، فيكون وجوب الصلاة بالنسبة إلى سائر الشروط ما عدا الطهارة مطلقا لا مشروطا، و المحكى عن جامع المقاصد و الروضة و ظاهر الدروس و غيرها هو الأخير، و قد ينسب الى المشهور أيضا.

و يمكن ان يستدل للاول بالفرق بين الطهارة و بين غيرها من الشروط بكون الطهارة شرطا مطلقا حتى في حال العجز اللازم منه انتفاء وجوب الصلاة عند العجز عنها، و سائر الشروط شروط اختيارية تسقط شرطيتها عند عدم التمكن منها و لا يسقط وجوب الصلاة عند عدمها كما دل عليه ما ورد من ان الصلاة لا تترك بحال، و بظاهر خبر الكنانى: إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب و العشاء، و خبره الآخر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٩

و إذا رأت الطهر قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر و العصر، بناء على ان يكون المراد من الطهر في قوله طهرت المرأة و قوله رأت الطهر هو الطهارة المائية.

(و خبر عبيد بن زرارَةَ): أيما امرأة رأت الطهر و هي قادرة على ان تغتسل في وقت صلاة معينة ففرطت فيها حتى تدخل وقت صلاة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلاة التي فرطت فيها، و ان رأت الطهر في وقت صلاة فقامت في تهيئته ذلك فجاز وقت الصلاة و دخل وقت صلاة اخرى فليس عليها قضاء.

(و خبر الحلبي) في المرأة تقوم في وقت الصلاة فلا تقضى الطهر حتى تفوتها الصلاة و تخرج وقتها أ تقضى الصلاة التي فاتتها، فقال ان كانت تواتت قضتها و ان كانت في غسلها فلا تقضى، حيث ان الظاهر من اقتصار هذين الخبرين على ذكر خصوص



الطهارة هو اعتبار ادراك مقدار الطهارة و ان لم يسع الوقت لإدراك ما عداها من الشروط.

(و يرد على الأول) بالمنع عن الفرق بين الطهارة و بين ما عداها في أصل حدوث التكليف، و الاكتفاء بالإتيان بالفاقد لما سوى الطهارة من الشروط انما هو بعد حدوث التكليف و تنجزه بإدراك مقدار من الزمان الذي يسع تحصيل تلك الشروط لو لم تكن حاصله، كيف و الا يلزم وجوب القضاء عند إدراك ركعة من آخر الوقت مع ما يمكن فيه من التيمم لو لم يؤت بالأداء (و لعل القائل) بالاكتفاء بإدراك مقدار الطهارة لا يقول به، بل ينحصر عنده وجوب القضاء بفوت الأداء عند التفريط فيما أمكن من تحصيل الطهارة المائية.

و يرد على الثاني- أعنى التمسك بخبر الكنانى- بأن الظاهر من الطهر المذكور فيه هو الطهر عن الدم بانقطاعه دون الطهارة المائية فلا- دلالة فيه على خصوص اعتبار إحراز الطهارة دون غيرها من الشروط، مع انه لو كان المراد منه هو الطهارة المائية فليس تخصيصها بالذكر دليلا على عدم اعتبار غيرها، لإمكان ان يكون الاقتصار على ذكرها من جهة فقدانها في تلك الحالة- أى في حال طهر الحائض في آخر الوقت- و غلبة إحراز ما عداها من الشروط، و به يندفع الاستدلال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٠

بخبر عبيد بن زرارة و خبر الحلبي أيضا.

و يستدل للثاني بالأصل أى القاعدة الأولية في كل شرط من انتفاء المشروط بانتفائه، مع الشك في شمول ما دل على سقوط شرطية عند الاضطرار لمثل المقام الذي هو ابتداء التكليف، لكونه متوقفا على سعة الوقت للفعل مع جميع شرائطه، و انما الاستفادة مما يدل على سقوط الشرطية عند الاضطرار هو سقوطها عن المكلف الذي ثبت تكليفه و كان التعذر في حال الامتثال (و هذا هو الأقوى) و ان كان الاحتياط في الأداء عند سعة الوقت لتحصيل الطهارة و ركعة من الصلاة و لو لم يسع لإدراك سائر الشروط مما لا ينبغي تركه.

(الأمر الثاني) العبرة في سعة الوقت بإدراك الركعة مع الطهارة المائية فلا يكفي إدراك مقدار ما يتمكن فيه من التيمم، و ذلك لبعض الأخبار المتقدمة الدالة على وجوب الإتيان بالأداء عند التمكن من الاغتسال و وجوب القضاء عند التفريط و التواني، و قد صرح بعض الأصحاب بعدم الوجوب عند ادراك مقدار التيمم من الوقت، بل في الجواهر انه مجمع عليه بحسب الظاهر، و هذا إذا لم يكن تكليفها التيمم لعارض آخر غير ضيق الوقت من مرض أو فقد ماء و نحوهما، فلا يكون الضيق مؤثرا في انقلاب تكليفها، إذ لا تكليف مع الضيق، و اما لو كان هناك سبب آخر للتيمم فلا إشكال في كفاية ادراك ما يسع من الوقت لقيامها بحسب ما يقتضيه تكليفها مع قطع النظر عن الضيق، لكن الاحتياط في هذا المقام أيضا هو الإتيان مع التيمم في الوقت، و مع عدمه فالقضاء في خارجه.

(الأمر الثالث) تمامية الركعة بتمامية الذكر الواجب من السجدة الثانية، لا برفع الرأس منها، و ذلك لان ما هو الواجب من الركعة انما هو مقدار السجود الذي يأتي فيه بالذكر الواجب في السجدة الثانية مع الإتيان بالذكر، و اما رفع الرأس من السجدة فهو ليس من الركعة، و لا من محققاتها، بل لو لم يرفع رأسه من السجدة يصدق انه قد اتى بما عليه من الركعة، فالرفع انما هو لإحراز ما بقى من الصلاة لا لإحراز ما اتى به منها، و بقاءه على السجدة بعد الذكر الواجب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢١

و إطالته لها الموجب لصدق السجدة الطويلة على سجوده الموجب لصدق بقاء الركعة لا ينافي لصدق إحراز الركعة في تلك الحالة أيضا، و تمام الكلام في ذلك في مبحث الخلل من الصلاة.

### [مسألة (٣٢) إذا كانت جميع الشرائط حاصلة قبل دخول الوقت]

مسألة (٣٢) إذا كانت جميع الشرائط حاصلة قبل دخول الوقت يكفى فى وجوب المبادرة و وجوب القضاء مضى مقدار أداء الصلاة قبل حدوث الحيض فاعتبار مضى مقدار تحصيل الشرائط انما هو على تقدير عدم حصولها. وقد ظهر حكم هذه المسألة مما تقدم فى المسألة الثانية و الثلاثين من تفرع وجوب القضاء على وجوب الأداء و التفريط فى إتيانه بالتوانى فيه و توقف وجوبه على سعة الوقت لإتيانه مع ما يعتبر فيها من الشرائط من ناحية امتناع طلب الشىء فى وقت لا يسع لإتيانه فيه، و من المعلوم ان اعتبار سعة الوقت لتحصيل ما يعتبر فيه بتلك العلة انما يصح فيما لا يكون حاصلا منه و مع تحققه فلا حاجة فى اعتباره كما لا يخفى.

### [مسألة (٣٣) إذا ظنت ضيق الوقت عن إدراك الركعة]

مسألة (٣٣) إذا ظنت ضيق الوقت عن إدراك الركعة فتركت ثم بان السعة و جب عليها القضاء. لكونها مكلفة بالصلاة فى الصورة المفروضة فى الوقت واقعا و ان لم تأثم فى تركها لظنها ضيق الوقت عن إدراك الركعة منها، و إذا وجب عليها الأداء واقعا و لو لم تعلم به و جب عليها القضاء عند انكشاف الخلاف كما يجب على الساهى و النائب عند التذكر و الانتباه.

### [مسألة (٣٤) إذا شكت فى سعة الوقت و عدمها]

مسألة (٣٤) إذا شكت فى سعة الوقت و عدمها و جبت المبادرة. إذا طهرت فى آخر الوقت و شكت فى ضيق الوقت عن إدراك ركعة من الصلاة مع شرائطها. فإن علمت بالمقدار الذى يعتبر بقاءه فى تكليفها بالأداء و انه يكفيه عشر دقائق مثلا و كان شكها فى بقاء ذاك المقدار و جب عليها الأداء حينئذ، لاستصحاب بقاء الوقت، لما ثبت فى محله من صحة إجراء الاستصحاب فى الزمان، و مع عدم مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٢ الإتيان بالأداء و جب القضاء ما لم ينكشف الضيق.

و ان علمت بقاء ذاك المقدار و شكت فى كفايته فى الإتيان بما يجب عليها فلا محل للاستصحاب، لعدم الشك فى مقدار الباقي من الوقت، و انما الشك فى كفايته للصلاة، و لا يصح إجرائه فى بقاء الوقت إلى آخر الصلاة لعدم كون الشك فى الامتداد و انما هو فى ظرفية هذا المقدار الممتد لما يجب عليها من الصلاة، بل يصح الرجوع الى استصحاب عدم التكليف بالصلاة، حيث انها قبل الانقطاع لم تكن مكلفة، و بعده تشك فى حدوث التكليف بها من جهة الشك فى صلاحية المقدار الباقي من الوقت لها (اللهم الا- ان يقال) بوجوب الاحتياط عليها من جهة كون المقام من قبيل الشك فى القدرة و انه يجب الاحتياط فيما كان الشك فيها (و لكنه مندفع) بان لزوم الاحتياط عند الشك فى القدرة انما هو فيما إذا أحرز الملاك حيث ان حكم العقل بعدم التكليف حينئذ متوقف على إحراز العجز عن الامتثال و مع الشك فيه يحكم بلزوم مراعاته و القيام بالامتثال الا ان يثبت العجز عنه، و هذا فى المقام مشكوك فان الوقت الباقي إذا لم يسع للمقدار المعتبر فى تعلق التكليف بالصلاة فلا يكون عدم تعلقه مع تمامية الملاك فالحكم بوجوب المبادرة حينئذ مشكل و ان كان موافقا مع الاحتياط.

### [مسألة (٣٥) إذا علمت أول الوقت بمفاجأة الحيض]

مسألة (٣٥) إذا علمت أول الوقت بمفاجأة الحيض وجبت المبادرة بل و ان شكت على الأحوط و ان لم تبادر وجب عليها القضاء إلا إذا تبين عدم السعة.

قد تقدم في طي المسألة الحادية و الثلاثين حكم وجوب المبادرة بالصلاة في أول الوقت لو علمت بمفاجأة الحيض، بل قلنا انه لو علمت قبل الوقت بمفاجأته بعده بحيث لا- يسع الوقت لتحصيل مقدمات الصلاة فيه مع سعته للصلاة وحدها يجب عليها تحصيل شرائطها قبل الوقت لو لم تكن حاصلة و يحرم عليها تفويتها لو كانت حاصلة، و لو شكت في مفاجأته فالأحوط لو لم يكن أقوى وجوب المبادرة لاستصحاب بقاء الوقت الى ما يمكن إتيان الصلاة فيه، و استصحاب بقاء طهرها اليه مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٣

و استصحاب عدم مفاجأة الحيض الى مضي ذاك المقدار من الزمان (و ربما يقال) باستصحاب بقاء التكليف لأنها في أول الوقت كانت ظاهرة فتشك في سقوط التكليف بالصلاة عنها بواسطة الشك في عروض الحيض (و لكن التحقيق) عدم صحة التمسك به، لان الشك في مفاجأة الحيض موجب للشك في أصل تعلق التكليف لا في بقاءه بعد ثبوته (و كيف كان) فلو لم تبادر وجب عليها القضاء ما لم يتبين عدم السعة، و هذا ظاهر.

#### [مسألة (٣٦) إذا طهرت و لها وقت لإحدى الصلوتين]

مسألة (٣٦) إذا طهرت و لها وقت لإحدى الصلوتين صلت الثانية و إذا كان بقدر خمس ركعات صلتهما. إذا طهرت و لها الوقت لإحدى الصلوتين صلت الثانية لكون الوقت لها (و يدل عليه) المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام: من أدرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد أدرك العصر، و المروى عن الصادق عليه السلام في خبر منصور بن حازم: إذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر و العصر و ان طهرت في آخر وقت العصر صلت العصر. و ان أدركت من آخر الوقت خمس ركعات في الحضر صلتهما سواء كان في آخر وقت الظهرين و هو آخر النهار أو آخر وقت العشاءين و هو آخر النصف الأول من الليل أو أخره على الاختلاف في وقت العشاءين (و في الجواهر) بالإجماع في الجميع. (أقول) و يدل على ذلك مضافا الى الإجماع المذكور، الأخبار الدالة على ان من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كله، حيث ان لسانها التوسعة في دائرة الوقت بلسان الحكومة بالنسبة إلى الأدلة الدالة على انقضاء وقت الظهر عند بقاء مقدار اربع ركعات من آخر الوقت، و انقضاء وقت العصر عند الغروب فالركعة الاولى من الظهر إذا وقعت في وقتها تجلب من وقت العصر مقدار ثلاث ركعات، و من العصر إذا وقعت في وقتها تجلب من وقت المغرب كذلك، فلا يرد انه بناء على اختصاص الوقت بمقدار اربع ركعات بالعصر و العشاء لا يصح وقوع بعض من الظهر و المغرب فيه لكونه واقعا في غير وقته، إذ بعد التوسعة الثابتة بالأخبار الحاكمة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٤

المذكورة لا يقع شيء منهما إلا في وقته، مع ان معنى اختصاص اربع ركعات من آخر الوقت بالعصر أو العشاء ليس خروج وقت الظهر أو المغرب عنده بحيث يكون وقوعهما فيه قضاء و لذا يكون الإتيان بهما في ذاك الوقت- أى في مقدار خمس ركعات- أداء لا قضاء و لا ملفقا من الأداء و القضاء.

(لا- يقال) إذا لم يكن معنى الاختصاص خروج وقت الشريعة عنده فلا يتم الحكومة، حيث ان مقدار اربع ركعات من الوقت حينئذ وقت لهما حقيقة فلا حاجة الى إثبات التوسعة بالحكومة.

(لأنه يقال) يصح القول بالتوسعة حكومه أيضا باعتبار مانعيه عدم الإتيان بالصلاة الثانية عن إتيان الصلاة الأولى فيه و لو مع

صلاحيته لإتيان الصلاة الأولى فيه لو لا المانع عنه و به يتحقق التوسعة و يصح الحكومه كما لا يخفى.

### [مسألة (٣٧) في العشائين إذا أدركت أربع ركعات]

مسألة (٣٧) في العشائين إذا أدركت أربع ركعات صلت العشاء فقط إلا إذا كانت مسافراً و لو فى مواطن التخيير فليس لها ان تختار التمام و تترك المغرب.

فى هذا المتن أمور:

(الأول) فى العشائين لو أدركت أربع ركعات فى الحضر صلت العشاء فقط لاختصاص الأربع من آخر وقتها بالعشاء من غير ما يدل على توسعة وقت المغرب حكومه لعدم بقاء ركعة من وقتها الذى يدخلها بما أدرك من وقتها جميعاً، و لم يحك فى ذلك خلاف الا عن بعض العامة، مخرجاً له بأنه يبقى للعشاء ركعة يدرك بها تمام وقته.

(و لا- يخفى) ما فيه من الوهن، حيث ان تطبيق قاعدة من أدرك على إدراك ركعة من العشاء متوقف على فوت بقيه وقت العشاء منها، المتوقف على لزوم الإتيان بالمغرب فيها، و لا ملزم لذلك بعد فرض اختصاص الوقت بالعشاء و انتفاء ما يوجب التوسعة بالنسبة إلى المغرب و هذا ظاهر.

(الثانى) إذا أدركت أربع ركعات فى السفر وجب عليها الإتيان بهما معا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٥

لاختصاص الركعتين منها بالعشاء لمكان قصرها فيبقى مقدار الركعتين خارجاً عن الوقت المختص بالعشاء فتشملها قاعدة من أدرك.

(الثالث) لو كانت فى مواطن التخيير فليس لها اختيار التمام فى العشاء و ترك المغرب، و ذلك لئلا يلزم من اختيارها التمام تفويت المغرب فى وقتها.

(فان قلت) ليس اختيارها التمام تفويتاً للمغرب فى وقتها بل هو تفويت لها بخروج وقتها و لا محذور فيه.

(قلت) الوجوب المتعلق بالعشاء لما كان تخييرياً بين الفرد التام و الناقص، و الطويل و القصير يتعين ان يكون خروج وقت المغرب بمجيئه منوطاً بالفرد الناقص منه و القصير كما فى اختلاف العشاء من حيث السورة الطويلة و القصيرة و نحوها، حيث ان المدار على خروج وقت المغرب بحضور وقت القصيرة منها.

(فان قلت) ما ذكرته يتم لو لم يكن لاختيار التمام مدخلية فى تعيينه و الا- فمع اختيارها التمام يخرج وجوب العشاء عن كونه تخييرياً و يصير تعييناً و يخرج وقت المغرب بتعيينه.

(قلت) لا يصير الواجب التخييري بتعيين بعض افراده تعيينياً، سواء كان التخيير عقلياً أو شرعياً بل هو اختيار بعض افراده التخييري، كما ان الواجب المشروط لا يصير بتحقيق شرطه واجبا مطلقاً، بل هو مشروط بتحقيق شرطه.

(فان قلت) هذا لو لم يكن التخيير بدوياً و الا فيصير الفرد المختار متعيناً بالاختيار.

(قلت) معنى التخيير البدوى هو تعيين المختار بالشروع فيه لا- باختياره المتقدم على الشروع، و الكلام ههنا فى أصل الاختيار، حيث انه موجب لتفويت واجب آخر مما لا بد له.

(و بالجملة) يكون المقام فى اختيار الفرد التام من العشاء و ترك المغرب و اختيار الفرد الناقص منها مع الإتيان بالمغرب من قبيل التراحم بين ما لا بد له و بين ما له البدل، و المتعين فيه عقلاً هو اختيار ما لا بد له و ترك ما له البدل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٦

(و منه يظهر) بطلان العشاء إذا اختارت التمام- لا لانتفاء الأمر عنها بالتراحم- بل لفوات شرط الترتيب بعد فرض سعة الوقت لإتيان المغرب أيضا.

### [مسألة (٣٨) إذا اعتقدت السعة للصلوتين فتبين عدمها]

مسألة (٣٨) إذا اعتقدت السعة للصلوتين فتبين عدمها و ان وظيفتها إتيان الثانية و جب عليها قضائها و إذا قدمت الثانية باعتقاد الضيق فبانت السعة صحت و وجب عليها إتيان الاولى بعدها و ان كان التبين بعد خروج الوقت و جب قضائها. في هذه المسألة أمران:

(الأولى) إذا اعتقدت السعة للصلوتين فتبين عدمها فلا يخلو اما ان يكون التبين بعد الإتيان بالصلوتين، أو بعد الإتيان بالأولى، أو بعد الشروع في الاولى و قبل تمامها.

(فعلى الأول) فلا إشكال في بطلان الصلاة الأولى لأجل انتفاء الأمر بها، و اما الصلاة الثانية ففي صحتها و بطلانها احتمالان ناشيان من اعتبار قصد الأداء و القضاء في الصلاة الأدائية و القضائية (و الأقوى) بطلانها إذا أتت بها بقيد كونها أداء، و صحتها عند إتيانها بداعي امتثال أمرها الواقعي و لو اعتقدت كونها في الوقت أداء و لكن بحيث لو علمت بكونها قضاء لكانت تأتي بها أيضا.

(و على الثاني أيضا) تبطل الاولى بالمعنى المتقدم، اي كونها لغوا لا يترتب على إتيانها شيء لعدم الأمر بها و يجب عليها قضاء الثانية من غير اشكال و لا يتعين قضائها فورا لو لم يبق من وقتها شيء بناء على الموسعة في القضاء (و في فورية قضائها) لو بقي أقل من الركعة احتمالان، من وقوع شيء منها في وقتها، و من ان بقاء الأقل من الركعة كالعدم، حيث انه لا يكون وقتا للأداء لا حقيقة و لا تنزيلا (و الأقوى هو الأخير) و ان كان الأحوط هو الأول.

(و على الثالث) اعني ما إذا كان التبين بعد الشروع في الأولى تبطل ما بيدها أيضا، لعدم مصحح له الا بالعدول إلى الثانية، و لا يصح عدولها إليها لكونها من العدول عن السابقة إلى اللاحقة فيجب عليها الإتيان بالثانية أداء لو بقي من وقتها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٧

ركعة أو أزيد، و قضاء لو خرج وقتها بالكلية أو كان الباقي منه أقل من الركعة.

(الأمر الثاني) إذا قدمت الثانية باعتقاد الضيق فبانت السعة فلا يخلو اما ان يكون التبين بعد إتمام الثانية أو يكون في أثناءها. (فعلى الأول) تصح الثانية، حيث انها وقعت في وقتها المشترك و لم يفت منها شيء إلا الترتيب المعبر بينها و بين الاولى، و لا يضر فوته لانه شرط ذكرى و لا يخل بالصحة في غير حال التذكر، و يجب عليها الإتيان بالأولى أداء ان كان التبين في الوقت، و قضاء ان كان بعد خروجه.

(و على الثاني) يجب عليها العدول إلى الاولى لو بقي محله من حين التبين كما انه يجب إتمامها بعنوان الثانية لو كان التبين بعد التجاوز عن محل العدول ثم إتيان الاولى أداء في الوقت و قضاء في خارجه لو فرطت في الأداء، و هذا ظاهر.

### [مسألة (٣٩) إذا طهرت و لها من الوقت مقدار أداء صلاة واحدة]

مسألة (٣٩) إذا طهرت و لها من الوقت مقدار أداء صلاة واحدة و المفروض ان القبلة مشتبهة تأتي بها مخيرة بين الجهات، و إذا كان مقدار صلوتين تأتي بها كذلك.

قال صاحب الجواهر (قده) في نجاه العباد: و لو كان الشرط من المقدمة التي تسقط عند الضيق لم تعتبر سعة الوقت بالنسبة إليه،

فلو كانت متحيرة في القبلة مثلاً أو كانت مكلفة بصلوتين في ثوبين و نحو ذلك و كان الوقت ضيقاً الا عن صلاة واحدة و جب الأداء فإن أخلت به و جب القضاء (انتهى).

و توضيح ذلك ان مقدمات الصلاة بعضها شروط واقعية مثل الستر و الطهارة و نحوهما، و بعضها مقدمة علمية مثل وجوب الأزيد من صلاة واحدة على المتحير في القبلة أو وجوب الأزيد منها على من يعلم إجمالاً بنجاسة أحد أثوابه الى ان يحصل له العلم بالصلاة إلى القبلة أو في الثوب الطاهر، فالواجب على المكلف مع التمكن من تحصيل المقدمة و سعة الوقت هو الإتيان بالصلاة بجميع مقدماتها الواقعية و العلمية، و في الواقعية من الاختيارية فقط أو الاختيارية و الاضطرارية، و مع عدم التمكن منها أو ضيق الوقت عنها تسقط المقدمات العلمية و الواقعية الاختيارية كما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٨

تسقط الصلاة نفسها بتعذر الواقعية المطلقة ثم ان الوقت المختص بالعصر هو مقدار الزمان الذي لا يسع إلا إتيان العصر فيه من آخر الوقت نفسها لا مقداره مع مقدار ما يسع من تحصيل مقدماتها كلها من الواقعية و العلمية، و لو نوقش في ذلك فلا أقل من التعميم بالنسبة إلى المقدمات الواقعية التي تكون كاللوازم بالنسبة إلى الصلاة و لا يشمل المقدمات العلمية التي ليست إلا مقدمة للعلم بإتيان الصلاة المأمور بها لا للصلاة نفسها، و يترتب على ذلك ما في المتن من انه لو طهرت في آخر الوقت بحيث لم يبق منه الا- بقدر صلاة واحدة و كانت متحيرة في القبلة، أو اشتبه ثوبها الطاهر بالنجس يجب عليها أداء الصلاة الثانية في ذلك الوقت، و ان أخلت بها يجب عليها قضائها، و لو كان الوقت بمقدار صلوتين يجب عليها إتيان الاولى و الثانية معاً لا صرف الوقت في تكرار الثانية فقط بتخيل كون المقدار المدرك من وقت الصلوتين مختصاً بالثانية بناء على كون المراد من الوقت المختص هو المقدار من الوقت المتسع للصلاة و مقدماتها مطلقاً من الواقعية و العلمية، و قد استوفينا الكلام في ذلك و في الاجتزاء بما يأتي به في مبحث القبلة من الصلاة.

#### [مسألة (٤٠) يستحب للحائض أن تتنظف]

مسألة (٤٠) يستحب للحائض أن تتنظف و تبدل القطنه و الخرقه و تتوضأ في أوقات الصلاة اليومية بل كل صلاة مؤقتة و تقعد في مصلاها مستقبلة مشغولة بالتسييح و التهليل و التحميد و الصلاة على النبي و آله و قراءة القران و ان كانت مكروهة في غير هذا الوقت و الاولى اختيار التسييح الأربع و ان لم تتمكن من الوضوء تميم بدلا عنه و الاولى عدم الفصل بين الوضوء أو التيمم و بين الاشتغال بالمدكورات و لا يبعد بدلية القيام ان كانت لا تتمكن من الجلوس و الظاهر انتقاض هذا الوضوء بالنواقض المذكورة.

في هذه المسألة من المستحبات الواردة للحائض أمور:

(الأول) يستحب لها التحشى بمعنى جعل شىء من القطن و الخرقه في الفرج لئلا يخرج منه الدم فيتلطخ بدنها و ثيابها، لخبر الحلبي عن الصادق عليه السلام: كنّ نساء النبي صلى الله عليه و آله لا يقضين الصلاة إذا حضن و لكن يتحشين حين يدخل وقت الصلاة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٩

و يتوضأن ثم يجلسن قريبا من المسجد فيذكرن الله تعالى (و المروى عن دعائم الإسلام) عن الباقر عليه السلام: انا نأمر نساتنا الحيض ان يتوضأن عند كل صلاة فيسبغن الوضوء و يحتشين بخرق ثم يستقبلن القبلة من غير ان يفرضن صلاة فيسبحن و و يكبرن و يهللن و انما يؤمرن بذكر الله ترغيباً في الفضل و استحباباً له، هذا.

و لكن المصنف (قده) عبر عن هذا الاستحباب اعنى التحشى بما فى المتن من استحباب التنظيف و تبدل القطنه و الخرقه، و لعله استفاد ذلك من التحشى، حيث ان الغرض منه التحفظ عن خروج الدم، المقتضى لتنظيف البدن و اللباس عنه لو تلطخا به كما يقتضى تبدل الخرقه و القطنه لو تلوثتا به لا التحشى بالمتلوث منهما كما لا يخفى (و الأحسن) أن يعبر بما فى كشف الغطاء، حيث يقول: و ينبغى لها التوقى و زيادة التحفظ من سرايه دمها الى ثيابها فتقذرهما و الى أشياء أخر فتنجسها و حيث قد استفينا البحث عن الأمور المذكوره فى هذه المسأله فى فصل الوضوءات المستحبه من أبحاث الوضوء فلا نعيده ههنا.

#### [مسأله (٤١) يكره للحائض الخضاب بالحناء أو غيرها]

مسأله (٤١) يكره للحائض الخضاب بالحناء أو غيرها، و قراءة القرآن و لو أقل من سبع آيات، و حملة، و لمس هامشه و ما بين السطور ان لم تمس الخط و إلا حرم. فى هذه المسأله أمور:

(الأول) يكره للحائض الخضاب، و فى الجواهر انه مذهب علمائنا اجمع، و حكى الإجماع على كراهته عن المعتمر و المنتهى، و يدل عليها خبر عامر بن جذاعه عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول لا تختضب الحائض و لا الجنب. (و خبر أبى جميله) عن الكاظم عليه السلام قال لا- تختضب الحائض (و موثق ابى بصير) عن الصادق عليه السلام، و فيه: هل تختضب الحائض، قال عليه السلام لا، يخاف عليها الشيطان (و خبر ابى بكر الحضرمي) عن الصادق عليه السلام: هل تختضب الحائض، قال عليه السلام لا، لانه يخاف عليها الشيطان. و هذه الاخبار و ان كانت ظاهره فى التحريم لا سيما الأولين منها حيث لم يذكر مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٠

فيهما تعليل الحكم بالخوف عليها من الشيطان، لكن فى التعليل فى الأخيرين به إشعار بالكراهه مع التصريح بالجواز و نفى البأس فى اخبار أخر (كخبر سهل بن اليسع) عن الكاظم عليه السلام، و فيه: قلت المرأة تختضب و هى حائض قال لا بأس به، و خبر على بن حمزه عنه عليه السلام: تختضب المرأة و هى طامث، قال نعم، و خبر ابى المعزى عنه عليه السلام و فيه: قلت للمرأة تختضب و هى حائض، قال ليس به بأس، و موثق سماعه عنه عليه السلام عن الجنب و الحائض يختضبان، قال عليه السلام لا بأس:

و مقتضى الجمع بين هذه الاخبار و الاخبار المتقدمه هو الكراهه لا بمعنى استعمال النهى فى الكراهه مجازا بل مع إبقاء النهى على معناه من البعث الى ترك الشىء، و استفادة الترخيص فى الفعل من الاخبار المجوزه، على ما حققناه فى هذا الشرح فى غير مقام (و عن مقنعه المفيد رحمه الله) تعليل الكراهه بمنع وصول الماء (و أورد عليه فى الذكرى) باقتضائه المنع (و أجيب عنه) بأنه لا يريد المنع التام من وصول الماء، كما وجهه بذلك فى المعتمر.

ثم انه لا- فرق فى الكراهه بين ان يكون الخضاب بالحناء أو غيرها، لان الخضاب اسم لما يختضب به مطلقا لكنه فى الخضاب بالحناء أظهر، فلا- وجه للتخصيص بها كما عن المراسم، كما لا- فرق أيضا فى الكراهه بين خضاب الرأس و اليد و الرجل و غيرها، للإطلاق، لكن المحكى عن المقنعه اختصاص ذلك باليد و الرجل دون الشعر و ان كان الحكم فيهما أظهر.

(الثانى) يكره للحائض قراءة القرآن مطلقا و لو أقل من سبع آيات، بخلاف الجنب بناء على عدم كراهه قراءة أقل من السبع له و ان كان الأقوى فى الجنب أيضا هو كراهه قراءة ما دون السبع أيضا كما تقدم فى مبحث الجنابه، و يدل على جواز القراءة لها ما شئت- الا ما خرج بالدليل كالغزائم- الأصل و استصحاب بقاء الجواز الثابت لها قبل طرو الحيض، و الإجماع المحكى عن غير

واحد من الأصحاب و عدم الخلاف الا عن سلار القائل بحرمتها عليها، و العمومات الدالة على القراءة، مثل قوله تعالى فَاقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣١

و النصوص المصرحة فيها بجواز القراءة لها كخير معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام، قال: الحائض تقرأ القرآن و تحمد الله (و خبر زيد الشحام) عنه عليه السّلام قال: الحائض تقرأ القرآن و النفساء و الجنب أيضا. (و خبر العليل) المروى عن الباقر عليه السّلام فى الحائض و الجنب هل يقرئان من القرآن شيئا، قال عليه السّلام نعم ما شائنا إلا السجدة و يذكر ان الله على كل حال (و الخير المروى فى التهذيب) عن الباقر عليه السّلام قال لا بأس ان يتلو الحائض و الجنب القرآن (و المروى أيضا فى التهذيب) عن الصادق (ع) عن قراءة النفساء و الحائض و الجنب و الرجل يتغوط، قال يقرئون ما شائنا (و عن الباقر عليه السّلام) أيضا قال الجنب و الحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب و يقرآن من القرآن من شائنا إلا السجدة (و عن الصادق عليه السّلام) قال الحائض تقرأ ما شئت من القرآن (و المروى) عن جامع البزنطى عن الصادق عليه السّلام قال يجوز للجنب و الحائض ان يقرأ ما شاء من القرآن إلا- سور العزائم الأربع (الحديث) و ما دل على الأمر بقراءة القرآن على كل حال.

و يدل على كراهة القراءة لها خبر السكونى عن الصادق (ع) عن آبائه عن على عليهم السّلام قال سبعة لا يقرئون القرآن: الراكع، و الساجد، و فى الكنيف، و فى الحمام، و الجنب، و النفساء، و الحائض (و المرسل المروى) عن الباقر (ع): انا تأمر نساءنا الحيض ان يتوضأن عند وقت كل صلاة (الى ان قال) و لا يقربن مسجدا و لا يقرآن قرآنا (و المروى عن النبى صلى الله عليه و آله) لا يقرء الجنب و لا الحائض شيئا من القرآن.

و ظاهر هذه الاخبار و ان كان هو التحريم، لكنها قاصرة عن إثباتها لضعفها سندا و معارضتها مع الاخبار المتقدمة المصرحة بالجواز لكنها مما ثبت بها الكراهة لا بمعنى الحمل على خلاف ظاهرها، بل بالمعنى الذى تقدم فى الأمر الأول من ان النهى فى الاخبار المانعة يبقى على ظاهره من طلب ترك الشىء و انما يستفاد الترخيص فى الفعل من الاخبار المجوزة، و على هذا فلا حاجة فى إثبات الكراهة الى ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٢

فى الجواهر من ان الاخبار المانعة مع ضعفها غير قاصرة عن إثبات الكراهة سيما بعد انجبارها بالشهرة.

و بما ذكرنا يضعف المحكى عن سلار من القول بالحرمة.

و مقتضى إطلاق هذه الاخبار و عدم تقييدها بالسبع و السبعين عدم الفرق فى الكراهة بين السبع و السبعين و الأقل و الأزيد منهما، و به يبطل المحكى عن ابن البراج من تقييد الكراهة بالزائد على السبع، كما يبطل به القول بعدم الكراهة مطلقا أو بتقييدها بالسبع أو السبعين لما ورد من التقييد بهما فى الجنب، و لا يخفى أن تسريه حكم الجنب إلى الحائض قياس لا نقول به مع إمكان القول بأسوئية حال الحائض عن الجنب المستلزم لثبوت الكراهة لها مطلقا و عدم ثبوتها فى الجنب فى الأقل من السبع (نعم) لا بأس بالقول بشدة الكراهة فيما زاد على السبع و كونها أغلظ فيما زاد على السبعين.

و الظاهر عدم الفرق فى الكراهة بين حال الدم و بين انقطاعه قبل الغسل استصحابا لها بعد الانقطاع، و للتبادر من الاخبار و دليل الاعتبار لأجل المناسبة المغروسة فى الأذهان من كون الموضوع للكراهة هو حدث الحيض و لو بعد انقطاع الدم.

و هل الكراهة فى هذا المقام بمعنى قلّة الثواب أو بمعناها المصطلح منها- أعنى المرجوحية الصرفة- و جهان، من ان القراءة من العبادات الشرعية الراجعة ذاتا و لا يعقل ان تكون مرجوحة ذاتا نظير الكراهة فى الصلاة فى الحمام، المحمولة على قلّة الثواب، و



من منع كون القراءة كذلك و لذا يمكن ان تكون حراما كما في قراءة العزائم للحائض و الجنب، و مع إمكان الكراهة بالمعنى الظاهر منها فلا موجب للتأويل و إخراجها عما هي عليه، و صريح غير واحد من الأصحاب هو الأول، و لعل الأخير لا يخلو عن الوجه.

(الأمر الثالث) يكره للحائض حمل القرآن و لمس هامشه و ما بين سطوره ان لم تمس الخط، و قد ادعى المحقق (قده) في المعتبر إجماع الأصحاب على كراهة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٣

حملة لها بعلاقة، لكن الشهيد الثاني (قده) في الروض قال: و حمل المصحف بغير علاقة اما بها فقد نفى المصنف الكراهة فيه عن الجنب، و لا فرق و لكن ظاهر النص و الفتوى يتناولهما (انتهى).

و يدل على كراهة حملة بعلاقة، المروى عن الكاظم عليه السلام قال: المصحف لا تمسه على غير طهر و لا جنبا و لا تمس خيطه (أو خطه) و لا تعلقه، ان الله يقول:

لا- يمسه الا- المطهرون، حيث انه يدل على المنع عن تعليق القرآن على غير طهر، و الحائض تكون كذلك، لكن النهى يحمل على الكراهة للإجماع عليها، قال في المعتبر: و انما نزلنا هذا على الكراهة نظرا الى عمل الأصحاب.

(أقول) و يمكن الاستدلال على جوازه بحسنه منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن التعويد يعلق على الحائض، فقال (ع) نعم إذا كان في جلد أو فضة أو قصبه حديد (و حسنه داود بن فرقد) عنه (ع) قال سئلته عن التعويد يعلق على الحائض، قال (ع) نعم لا بأس، بناء على إطلاق التعويد بحيث يشمل تعليق القرآن و لا أقل من اشتمال التعويد على شيء من القرآن بناء على تعميم الحكم لما يشتمل على القرآن كما مر في غسل الجنابة.

و يمكن الاستدلال لكراهة الحمل من دون تعليق بما روى بطريق العامة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله انه قال: لا يحمل القرآن و لا يمسه الا طاهر، و لعل هذه الرواية مع الشهرة المحققة على الكراهة و كون ترك حملة منها مناسبا مع التعظيم كاف للحكم بالكراهة، فلا يرد المنع عنها بعدم الدليل عليها (و منه يظهر) ضعف ما ينسب الى المرتضى (قده) من حرمة حملة عليها كما نسب اليه القول بها في الجنب أيضا، و قد تقدم البحث عنه في مبحث الجنابة مع ما فيه (و مما ذكرنا ظهر) الوجه في كراهة لمس هامشه و بين سطوره، حيث ان النهى عن مسه يشمل جميع ذلك كما مر في مبحث الجنابة، و من المعلوم ان كراهة مس هامشه و بين سطوره انما هي فيما إذا لم ينته الى مس الخط، و الا فيحرم، و الله العالم.

#### [مسألة (٤٢) يستحب لها الأغسال المندوبة كغسل الجمعة و الإحرام]

مسألة (٤٢) يستحب لها الأغسال المندوبة كغسل الجمعة و الإحرام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٤

و التوبة و نحوها، و اما الأغسال الواجبة فذكروا عدم صحتها منها و عدم ارتفاع الحدث مع الحيض، و كذا الوضوءات المندوبة، و بعضهم قال بصحة غسل الجنابة دون غيرها، و الأقوى صحة الجميع و ارتفاع حدثها و ان كان حدث الحيض باقيا، بل صحة الوضوءات المندوبة لا لرفع الحدث.

في هذه المسألة أمور:

(الأول) لو تطهرت الحائض حال الحيض عن الحدث الأصغر أو عن حدث الحيض لم يرتفع حدثها إجماعا و قولاً واحدا- كما في الجواهر- من غير فرق في ذلك بين حال ظهور الدم و بين كونه في الباطن بل في حال النقاء منه إذا كان محكوما عليها

بالحيض لعدم اجتماع الطهر عن الحدث الأصغر ولا- عن حدث الحيض مع كونها محكوما عليها بالحيض- بناء على كون الحيض موجبا للحدث الأصغر كما يكون موجبا للأكبر.

و يدل على ذلك أيضا خبر محمد بن مسلم قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تطهر يوم الجمعة و تذكر الله تعالى فقال: اما الطهر فلا و لكنها تتوضأ وقت الصلاة (الحديث).

(الثاني) جواز الأغسال المستحبة غير الراجعة للحدث كغسل الإحرام و التوبة و الجمعة و نحوها و الوضوءات المندوبة غير الراجعة للحدث كالوضوء المندوب لها في أوقات صلواتها كما تقدم و وضوء الجنب للأكل و الشرب و النوم لو كانت جنبا بل مطلقا عند الأكل، و قد نفى الاشكال عن صحة الأغسال المستحبة لها و حكى التنصيص على عدم الإشكال في صحة الأغسال المستحبة عن السرائر و المعبر.

(و يدل على ذلك) مضافا الى إطلاق أدلة مشروعيتها ما دل على استحباب غسل الإحرام لها كصحيح العيص قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام أ تحرم المرأة و هي طامث فقال (ع) نعم تغتسل و تلبى (و خبر حماد عن ابن عمار) قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الحائض تحرم و هي حائض قال نعم تغتسل و تحتشى و تصنع كما يصنع المحرم و لا تصلى (و خبر الشحام) عنه (ع) قال سئل عن امرأة حاضت و هي تريد الإحرام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٥

فطمثت فقال تغتسل و تحتشى بكرسف (الحديث) و قريب منه خبر يونس بن يعقوب (و بعدم القول بالفصل) بين غسل الإحرام و بين غيره من الأغسال المستحبة غير الراجعة للحدث يثبت استحباب غيره من الأغسال أيضا، و قد تقدم الأخبار المصرحة باستحباب الوضوء في أوقات الصلوات و الاشتغال بالأذكار بقدر أداء الصلوات، و يدل على استحباب الوضوء لها للأكل و الشرب و النوم إذا كانت جنبا إطلاق ما ورد من الأمر به للجنب الشامل لمن تكون جنبا في حالة الحيض، و على استحبابه للحائض عند الأكل و لو لم تكن جنبا ما ورد في الكافي عن معاوية بن عمار عن الصادق (ع) تتوضأ المرأة الحائض إذا أرادت أن تأكل (الحديث).

(الأمر الثالث) اختلف في صحة الأغسال الواجبة الراجعة لحدث غير الحيض منها كغسل الجنابة و مس الميت و عدمها على قولين، و المنسوب الى المشهور هو الأخير، و عن المنتهى و المعبر دعوى الإجماع عليه.

(و يستدل له) بصحيح الكاهلي عن الصادق (ع) عن المرأة يجامعها زوجها فتحيض و هي في المغتسل، تغتسل أو لا تغتسل، قال (ع) لا تغتسل، قد جائها ما يفسد الصلاة.

(و موثق ابي بصير) عنه (ع) عن رجل أصاب من امرئته ثم حاضت قبل ان تغتسل، قال تجعله غسلا واحدا.

(و خبر سعيد بن يسار) قال قلت لأبي عبد الله (ع) المرأة ترى الدم و هي جنب تغتسل من الجنابة أو غسل الجنابة و الحيض واحد فقال عليه السلام قد أتاهما ما هو أعظم من ذلك، مضافا الى ان الطهارة و حدث الحيض ضدان يمتنع اجتماعهما فلا يعقل حصولهما معه.

(و الأقوى) هو الأول مطلقا سواء كان غسل الجنابة أو غيره لعموم ما دل على الأمر بالغسل الشامل للحائض أيضا و إطلاقه، و خصوص ما دل على جواز غسل الجنابة لها، كخبر سماعة عن الصادق (ع) و الكاظم (ع) قالوا في الرجل يجامع امرئته فتحيض

قبل ان تغتسل من الجنابة، قال (ع): غسل الجنابة واجب (و خبر عمار) عن الصادق (ع)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٦

انه سئل عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل، قال (ع) ان شئت ان تغتسل فعلت و ان لم تفعل فليس عليها شيء

فإذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض و للجنابة (و قد يقال) باختصاص الجواز بغسل الجنابة كما حكى عن الشيخ فى التهذيب للخبرين المذكورين (و قد يقال) بالمتع عن خصوص الجنابة بتوهم توقف صحه غسلها على اجزائه عن الوضوء و هو غير ممكن فى حال الحيض.

(و ىرد الاستدلال) لعدم الجواز، اما بالأخبار المتقدمه فبالمتع من دلالتها على المتع بدعوى ظهورها فى الإرشاد الى عدم ترتب الفائدة فى غسلها لعدم وجوب ما يشترط فى الطهارة عليها كما ىرشد اليه قوله (ع) فى صحيح الكاهلى: قد جائها ما يفسد الصلاة، و قوله (ع) فى خبر سعيد: قد آتاها ما هو أعظم من ذلك، و احتمال كون النهى فيها لرفع الوجوب من جهة كون المقام مقام توهمه لا لوجوب جعل غسل الحيض و الجنابة واحدا الموجب لتأخر غسل الجنابة إلى زمان النقاء عن الحيض حتى تغتسل لهما معا، لمنافاته مع ما دل على كون التداخل رخصة لا عزيمة (و اما حديث) التضاد بين الطهارة و الحيض (ففيه) انه ان أريد التضاد بين الحيض و بين الطهارة عنه فهو مسلم، لكنه لا- يلزم ذلك من صحه غسل غير الحيض منها، و ان أريد التضاد بين الحيض و بين الطهارة عن حدث آخر غير الحيض فهو ممنوع بل هو مصادرة إذ الكلام ليس الا فيه (و مما ذكرنا ظهر) بطلان اختصاص الجواز بغسل الجنابة لورود الخبرين المذكورين فيه، لما عرفت من كفاية عمومات أدلة الأغسال و مطلقاتها لإثبات الجواز مع بطلان ما استدلل للمنع و منع دلالة خبر سماعة على جواز الإتيان بغسل الجنابة فى حال الحيض، بل هو دال على عدم سقوطه بطرو الحيض من غير تعرض لزمان إتيانه، كما يظهر به بطلان المتع عن خصوص غسل الجنابة بالتوهم المذكور، لبطلانه حيث يمنع عن إناطة صحه الغسل بإتيان الوضوء معه لكى ينافى ذلك مع غسل الجنابة الذى يجزى عن الوضوء لأجل عدم إمكان اجزائه عنه فى حالة الحيض و الله العالم بأحكامه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٧

## [فصل فى الاستحاضة]

### إشارة

فصل فى الاستحاضة دم الاستحاضة من الأحداث الموجبة للوضوء و الغسل إذا خرج الى خارج الفرج و لو بمقدار رأس إبرة و يستمر حدثها ما دام فى الباطن باقيا، بل الأحوط إجراء أحكامها ان خرج من العرق المسمى بالعازل الى قضاء الفرج و ان لم ىخرج الى خارجه، و هو فى الأغلب بارد رقيق ىخرج بغير قوة و لذع و حرقه بعكس الحيض و قد يكون بصفة الحيض و ليس لقليله و لا- لكثيره حد، و كل دم ليس من القرح أو الجرح و لم يحكم بحيضيته فهو محكوم بالاستحاضة بل لو شك فيه و لم يعلم بالأمارات كونه من غيرها يحكم عليه بها على الأحوط.

فى هذا المتن أمور:

(الأول) الاستحاضة مصدر باب الاستفعال، مجردة الحيض، تطلق بمعنى اسم المعنى تارة، و اسم العين اخرى، و هى بالمعنى الأول مصدر بمعنى المفعول، فالاستحاضة بمعنى المستحاضة و هى المرأة التى استمر بها الدم بعد أيامها- كما فى الصحاح- أو من يسيل دمها لا من الحيض بل من عرق العازل- كما فى القاموس- و انما سمي هذا العرق بالعازل لكون خروج الدم منه سببا لعذل المرأة اى لملامتها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٨

عند زوجها حيث لا يكون طبيعيا بل لآفة و فساد الطبيعة (و بالمعنى الثانى) بمعنى الدم نفسه فتكون اضافة الدم إليها بيانية، و فى كونها مشتركة بين المعنيين لفظا، أو حقيقة فى أحدهما و مجازا فى الآخر بحث طويل لا طائل تحته.

(الثانى) دم الاستحاضة من الأحداث الموجبة للوضوء مطلقا بجميع اقسامه حتى القليلة منها، و للغسل فى الكثيرة و المتوسطة منها على ما يأتى تفصيله، و لا إشكال فى ذلك فيما إذا خرج الدم الى خارج الفرج و لو بمقدار رأس إبرة و يستمر حدثها حينئذ ما دام فى فضاء الفرج بحيث لو أدخلت قطنه أو غيرها للطخ به و لو انقطع خروجه الى خارج الفرج، و اما لو لم يخرج منه شىء ففى كونه حدثا و جهان، من انه دم خارج من العرق العاذل، فإذا علم خروجه منه و انصبابه فى فضاء الفرج يترتب عليه حكمه، و من ان لخروجه فى الظاهر مدخلية فى الحكم كما فى المنى و نحوه، و الأحوط إجراء أحكام الاستحاضة عليه.

(الأمر الثالث) دم الاستحاضة فى الأغلب اصفر بارد رقيق يخرج بغير قوة و لذع و حرقه عكس الحيض و قيد بالأغلب لأنه قد يكون بصفة الحيض كما يأتى، و يدل على كون الصفرة و البرودة اماره له صحيح حفص عن الصادق عليه السلام، و فيه: و دم الاستحاضة اصفر بارد، و على رفته صحيح على بن يقطين فى النفساء تدع الصلاة ما دامت ترى دما عبيطا الى ثلاثين يوما فإذا رق و كان صفرة اغتسلت و صلت (و لا يخفى) ظهوره فى كونه بالرقه و الصفرة استحاضة لا سيما مع ذكر الصفرة مع الرقة، فلا يرد انه لم يظهر منه كون الدم حينئذ استحاضة، كما لا ينافى استفادة امارية الرقة منه عدم العمل به فى الحكم بكونه نفاسا الى ثلاثين يوما (و يدل عليه أيضا) ما عن دعائم الإسلام فى تفسير الاستحاضة ان دمها يكون رقيقا يعلوه صفرة، و الرضوى: ان دم الاستحاضة دم رقيق (و اما خروجه بغير قوة) اى بفتور فهو مما لم يرد عليه نص بالخصوص، لكنه مذکور فى غير واحد من كتب الأصحاب كالفقيه و الهداية و المقنع، و عن المبسوط انه مما لا تحس المرأة بخروجه، و لعلمهم استفادوه من النصوص الدالة على مقابله مع دم الحيض مع توصيف الحيض بخروجه بدفع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٩

و حرقه و حرارة و كذا اللذع و الحرقه، حيث انه لا- نص على اعتبار عدمهما فى الاستحاضة و انما يستفاد ذلك من اعتبار وجودهما فى دم الحيض أو انه يستفاد من وصفها بالبرودة.

(الأمر الرابع) قد تقدم فى صدر مبحث الحيض ان الأوصاف المذكورة فى كلا الدمين من الأوصاف الغالبة لهما القابلة للتخلف فيمكن ان لا يكون الدم المتصف بصفة الحيض حياضا، كما فيما كان قبل بلوغ التسع أو بعد اليأس أو فى الأقل من الثلاثة أو فى الزائد عن العشرة، أو فيما إذا لم يتخلل أقل الطهر بينه و بين سابقه حسبما تقدم فى مباحث الحيض، كما انه قد لا- يكون المتصف بصفة الاستحاضة استحاضة كما تقدم تفصيلا من ان الصفرة فى أيام الحيض حياض كما تقدم من انه ليس لقليله و لا لكثيره حد، بلا خلاف فيه لإطلاق الأدلة و عدم ما يوجب تحديدها بحد لا فى طرف القلة و لا فى طرف الكثرة.

(الأمر الخامس) وقع الخلاف فى كلية الأصل فى دم الاستحاضة بعد العلم بعدم كونه حياضا و نفاسا و لو تعبدا على أقوال، فعن الشرائع و القواعد و بعض آخر من كتب العلامة و البيان و جامع المقاصد و كشف اللثام ان الضابط فيه هو كل دم لا يكون حياضا و لا- نفاسا و لا- دم جرح و لا- قرح فهو استحاضة موضوعا أو حكما سواء كان قبل البلوغ أو بعد اليأس أو كان أقل من الثلاثة أم لا أو كان أكثر من العشرة أم لا، و سواء كان بصفة الاستحاضة أم لا، و اما ما احتمل كونه حياضا أو نفاسا أو كونه دم قرح أو جرح فلا يحكم بكونه استحاضة، و هذا هو الذى أفاده المصنف (قده) بقوله: و كل دم ليس من القرح أو الجرح و لم يحكم بحيضيته فهو محكوم بالاستحاضة و انما لم يتعرض للنفاس لان الكلام فى غير النفساء، و يمكن ان يكون الاكتفاء بذكر الحيض عن ذكره كما احتمله فى كشف اللثام فى عدم تعرض الأصحاب فى عبائهم للنفاس، هذا، و لكن الأليق هو ذكر النفاس مع الحيض فى مقام بيان الضابط كما صنعه صاحب الجواهر فى نجاه العباد.

و لا يخفى ان الحكم المذكور اما يكون بدعوى انحصار الدم الخارج عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٠

المرأة فى الدماء المذكورة، و بعد العلم بانتفاء ما عدا الاستحاضة وجدانا أو شرعا يتعين ان يكون استحاضة، و اما يكون مع احتمال خروج دم آخر عنه و تردده بين ان يكون استحاضة أو دما آخر غير الحيض و النفاس و غير دم الجرح و القرحة (فعلى الأول) فلا- إشكال فى تلك الكلية، ضرورة انه إذا انحصر الدم فى الأقسام الخمسة و لم يكن من غير الاستحاضة من تلك الأقسام يحكم عليه بكونه استحاضة إذ لا يحتمل غيرها، فلا يحتاج الكلية المذكورة حينئذ إلى دليل بعد فرض إثبات انحصار الدم فى تلك الأقسام (و على الثانى) فلا بد لها من الدليل.

و قد استدلل للحكم باستحاضة ما علم بعدم كونه من أحد الأنحاء الأربعة مع احتمال كونه من غيرها بأغلبية الاستحاضة بعد الحيض فى النساء، بحيث تكون طبيعة ثانية لهن و أصالة عدم وجود سبب غيرها و استقرار اخبار الباب، حيث انها على كثرتها يستفاد منها الحكم بالاستحاضة على الدم بمجرد انتفاء الحيضية و النفاسية عنه و العلم بعدم كونه من القرحة و الجرح، كالأخبار الواردة فى الاستظهار و الاخبار الواردة فىمن استمر بها الدم، و نحوهما.

و يستدل- لعدم الحكم بالاستحاضة فيما يحتمل كونه من القرحة أو الجرح مع العلم بعدم كونه من الحيض و النفاس - بالأصل، أى أصالة عدم كون الدم استحاضة لكون دمها من آفة، و الأصل عدمها، و أصالة البراءة عما يترتب عليه من الاحكام عند الشك فيها.

(و مرسل يونس) فيمن رأت يوما أو يومين و انقطع انه ليس من الحيض، انما كان من علة، اما من قرحة فى جوفها و اما من الخوف فعليها ان تعيد الصلاة ذينك اليومين التى تركها لأنها لم تكن حائضا، حيث ان الظاهر منه عدم الحكم بالاستحاضة بعد ان لم يكن حيضا.

(و ذهب صاحب الجواهر) الى الاكتفاء بعدم العلم بكونه من سائر الدماء مطلقا و لو مع العلم بوجود القرحة أو الجرح فى الباطن إذا لم يعلم كون الدم منهما.

و فصل فى المدارك بين ما كان الدم بصفة الاستحاضة و ما لم يكن كذلك فحكم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤١

فى الأول بالاستحاضة دون الأخير مطلقا و لو مع العلم بانتفاء الدماء الأربعة- أعنى الحيض و النفاس و القرحة و الجرح- الا فيما دل الدليل على كونه استحاضة.

و فصل آخر بين احتمال الجرح أو القرحة و بين سائر الاحتمالات فقال بعدم الاستحاضة فى الأول دون الأخير.

و فصل آخر بين الاحتمال الناشى من العلم بوجود القرحة أو الجرح و بين غيره و قال بعدم الاعتناء بالاحتمال مطلقا و ترتيب أثر الاستحاضة إلا فيما نشأ الاحتمال من العلم بوجود القرحة أو الجرح.

و يظهر من الإرشاد و التحرير احتمال التفصيل بين الناقص من الثلاثة و بين غيره من المتجاوز عن العشرة و نحوه باشتراط العلم بعدم كونه من القرحة أو الجرح فى البناء على كونه استحاضة فى الأول و الاكتفاء بعدم العلم به فى الأخير.

(و الأقوى) عدم الاعتناء باحتمال غير الاستحاضة إلا إذا كان عن علة موجودة مقتضية لقتل الدم فيما لم يكن احتمال كونه من الاستحاضة بعيدا بحسب العادات كالدلم الذى تراه الصغيرة فى سن الرضاع أو ما يقرب منه و ما تراه العجوزة فى أرذل عمرها.

و يدل على ذلك بناء العقلاء على الحمل على الاستحاضة فى الدم الخارج عن باطن المرأة فيما إذا لم يكن من الحيض و النفاس وجدانا و لا تعبدا و لم تكن المرأة ذات جرح و لا قرحة، و لعل هذا البناء منهم ناشى عن كون دم الاستحاضة أيضا طبيعيا

مختصا بالنساء في مقابل دم القرحة والجرح وان كان عن آفة بالنسبة إلى دم الحيض فتجرى أصالة عدم كونه من الجرح و القرحة، ولا يعارضها أصالة السلامة عن آفة الاستحاضة بعد هذا البناء من العقلاء الناشئ عن معهودية خروج دم الاستحاضة عنها عند العلم بانتفاء كونه حيضا و نفاسا، فلا يرد بكون دعوى الحكم بالاستحاضة بعد العلم بعدم الحيض و النفاس مركزا في الأذهان عند النساء وغيرهن مجازفة لو أريد أن المركز هو الحكم بها شرعا بعدم العلم بالحيض و النفاس و لو شرعا، و لا ان دم الاستحاضة أيضا يكون من آفة فيجرى الأصل في عدمها عند الشك فيها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٢

(نعم) ما اخترناه يتم فيما إذا لم يكن احتمال الاستحاضة ضعيفا بعيدا عن الامارات و العادات كما تراه الصغيرة أو ان الرضاع و ما يقرب منه أو اليائسة في سن الثمانين و ما فوقه و لذا قيدنا الحمل على الاستحاضة بغير تلك الصورة، و بذلك يظهر الفرق بين ما اخترناه و بين المذهب الأول أعني المحكي عن الشرائع وغيره، و ظهر أيضا بطلان بقية الاحتمالات فلا حاجة الى نقل استدلالهم و الإيراد عليه.

### [مسألة (١) الاستحاضة ثلاثة أقسام]

مسألة (١) الاستحاضة ثلاثة أقسام، قليلة و متوسطة و كثيرة فالأولى ان تتلوث القطنة بالدم من غير غمس فيها، و حكمها وجوب الوضوء لكل صلاة فريضة كانت أو نافلة و تبديل القطنة أو تطهيرها، و الثانية ان يغمس الدم في القطنة و لا يسيل الى خارجها من الخرقه و يكفى الغمس في بعض أطرافها، و حكمها مضافا الى ما ذكر غسل قبل صلاة الغداة، و الثالثة ان يسيل الدم من القطنة إلى الخرقه و يجب مضافا الى ما ذكروا الى تبديل الخرقه أو تطهيرها غسل آخر للظهيرين تجمع بينهما و غسل للعشائين تجمع بينهما، و الاولى كونه في آخر وقت فضيلة الأولى حتى يكون كل من الصلوتين في وقت الفضيلة، و يجوز تفريق الصلوات و الإتيان بخمسة أغسال و لا يجوز الجمع بين أزيد من صلوتين بغسل واحد، نعم يكفى للنوافل أغسال الفرائض، لكن يجب لكل ركعتين منها وضوء.

في هذه المسألة أمور:

(الأول) المشهور بين الفقهاء انقسام دم الاستحاضة إلى ثلاثة أقسام: القليلة و المتوسطة و الكثيرة، و قد يعبر عنها بالصغرى و الوسطى و الكبرى، و هذا التقسيم انما يعتره باعتبار ما تعتوره من الأحكام (فالأول) و هو القليلة عبارة عما يوجب تلوث القطنة بالدم من غير غمسه فيها كما عبر عنها بعدم الغمس في القواعد و اللمعة، أو ما لا يثقب الكرسف كما عبر به في الشرائع و حكى عن الفقيه و الخلاف و غيرهما، أو بعدم الظهور كما عن المصباح و مختصره، أو بعدم الرشح كما عن المقنعة و النهاية و غيرهما، و لعل المراد من الجميع واحد و ان كان الثقب أعم من الانغماس فيكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٣

عدمه أخص من عدمه حيث ان سلب الثقب مستلزم لسلب الانغماس دون العكس، و في المسالك: المراد بثقب الكرسف غمس الدم له ظاهرا و باطنا، و عن شرح الجعفرية لشرف الدين تلميذ المحقق الثاني ان الغمس و الثقب و الظهور واحد قطعا و المراد بالقطن واضح، و قيده بعضهم بالمندوف، و تأمل في الجواهر في استفادته من النصوص (و كيف كان) فيلحق به ما كان مثله مما لا يمنع صلابته عن نفوذ الدم فيه.

و قد حكموا في هذا القسم بحكمين: وجوب الوضوء - فقط - عند كل صلاة و تغيير القطنة بالتبديل أو بالتطهير، اما وجوب الوضوء - فقط - عند كل صلاة فهو المشهور بين الأصحاب، خلافا للمحكي عن ابن ابي عقيل فلم يوجب فيه شيئا لا وضوء و لا

غسلا، فهو عنده ليس بحدث (و قد ادعى) في جامع المقاصد انعقاد إجماع الأصحاب بعده على خلافه، و للمحكي عن ابن الجنيّد ان عليها في اليوم و الليلة غسلا واحد فالاستحاضة القليلة عنده محكومة بحكم المتوسطة عند المشهور، و المتوسطة عنده في حكم الكثيرة.

و يدل على وجوب الوضوء عليها عند كل صلاة صحيح زارة عن الباقر عليه السلام في المستحاضة قال عليه السلام تصلي كل صلاة بوضوء ما لم ينفذ الدم (و صحيح ابن عمار) عن الصادق عليه السلام، قال: و ان كان الدم لا يثقب توضع و دخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء (و المحكي عن فقه الرضا): فان لم يثقب الدم الكرسف صلت صلواتها كل صلاة بوضوء.

و يؤيد الحكم المذكور صحيح صحاف عن الصادق عليه السلام: و ان كان الدم فيما بينها و بين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاة، و ما ورد في الحامل من انها ان رأت دما كثيرا أحمر فلا تصلي، و ان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء، و الاخبار المستفيضة الدالة على وجوب الوضوء مع صفرة الدم، الملازمة غالبا لقلته، و انما عبرنا بالتأييد لإمكان المناقشة في دلالة خبر صحاف و ما بعده في وجوب الوضوء لكل صلاة، لاحتمال كون هذه الاخبار

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٤

مسوقة لنفي وجوب الغسل عند صفرة الدم و قلته و وجوب الوضوء المعهود لأجل الصلاة، الواجب على الطاهر من الحدث الأكبر لا وجوب الوضوء عند كل صلاة بحيث يفهم منه كون الاستحاضة من موجبات الوضوء (و كيف كان) ففيما تقدم من الاخبار غنى و كفاية، مضافا الى الشهرة المحققة و دعوى انعقاد الإجماع عليه بعد ابن عقيل و ابن الجنيّد.

و استدلل لما ذهب اليه ابن عقيل من عدم وجوب الوضوء في القليلة - بالأصل - أي أصالة بقاء الطهارة (فيما كانت المرأة قبل خروج هذا الدم منها طاهرة) و حصر موجبات الوضوء - في الاخبار الحاصرة - بغيرها.

(و صحيحة ابن سنان) عن الصادق عليه السلام المستحاضة تغتسل عند صلاة الظهر و تصلي الظهر و العصر ثم تغتسل عند المغرب و تصلي المغرب و العشاء ثم تغتسل عند الصبح و تصلي الفجر، حيث ان ترك التعرض للوضوء فيها مع ورودها في مقام البيان دال على عدم وجوبه عليها.

(و صحيحة زارة) عن النفساء متى تصلي، قال تقعد بقدر حيضها و تستظهر بيومين فإذا انقطع الدم، و الا اغتسلت و احتشت و استئفرت وصلت، و ان جاز الدم الكرسف تعصبت و اغتسلت ثم صلت الغداة بغسل، و الظهر و العصر بغسل، و المغرب و العشاء بغسل، و ان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد، قلت و الحائض، قال مثل ذلك سواء، بناء على ان يكون المراد من الغسل الواحد في قوله عليه السلام:

صلت بغسل واحد هو الغسل الذي اغتسلته قبل الاحتشاء و الاستئفار و هو غسل النفاس لا انه يجب عليها غسل واحد في كل يوم لصلاة ذلك عند الفجر.

(و خبر الجعفي) فإن هي رأت طهرا اغتسلت، و ان هي لم تر طهرا اغتسلت و احتشت فلا تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فإذا ظهر أعادت الغسل و أعادت الكرسف.

(و خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله) عن الصادق عليه السلام، قال سئلت عن المستحاضة أ يطأها زوجها و هل تطوف بالبيت، قال عليه السلام تقعد قرئها الذي كانت تحيض فيه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٥

فان كان قرئها مستقيما فلتأخذ به و ان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين و لتغتسل و لتستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي فإذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد و

كل شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها و لتطف بالبيت.

و تقريب الاستدلال بهذه الاخبار هو دعوى كون مفادها ان دم الاستحاضة لا يكون حدثا الا بعد تجاوزه عن الكرسف و ظهوره عليه فعنده يجب عليها الغسل و قبله لا يجب شيء.

(و الجواب عنه) اما عن استدلاله بالأصل و حصر النواقض في بعض الاخبار بغير الاستحاضة فلسقوطهما بما استدل به للقول الأول، و اما عن تمسكه بصحيفة ابن - سنان فبان عدم التعرض فيها لما يوجب الوضوء من الاستحاضة مع كونها في مقام البيان لا ينافي إثبات وجوب الوضوء بغير تلك الصحيفة من الاخبار المتقدمة، اللهم الا ان يدعى دلالة الصحيفة على الحصر بدعوى تعليق الحكم بالأغسال على طبيعة المستحاضة يدل على عدم وجوب غير الغسل عليها، لكن يرد عليه حينئذ بأنه لو تم لا يكون موافقا مع الظاهر المنقول منه من عدم وجوب شيء عليها في تلك الحالة فيجب حينئذ تقييد الصحيفة بغير القليلة الواجب فيه الغسل عنده قطعاً.

و اما عن صحيفة زرارة فبان الظاهر من الغسل الواحد المذكور فيها هو الغسل لحدث الاستحاضة لا الغسل لحدث النفاس. و استدلال ابن الجنيد بالصحيفة المذكورة أعنى صحيفة زرارة بتقريب ان إطلاق قوله عليه السلام «و ان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد» يقتضى نفي الفرق في ذلك بين القليلة و المتوسطة.

(و مضمرة سماعاً): المستحاضة إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين و للفجر غسلاً، و ان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة و الوضوء لكل صلاة و ان أراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل، هذا إذا كان دماً عيباً، و ان كان صفراً فعليها الوضوء.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٦

و يرد على الاستدلال) بالصحيفة بلزوم تقييد إطلاقها بما تقدم من الاخبار الدالة على القول الأول، و على الاستدلال بالمضمرة بان ذيلها صريحة في تثليث أقسام الاستحاضة مع انحصار القليلة بالدم الأصفر و ان مع الدم العيب تصير الاستحاضة متوسطة، و لعل هذا محمول على الغالب، و على اى حال فلا ضير فيه (و بالجملة) فلا محيص عن الالتزام بما عليه المشهور من لزوم الوضوء لكل صلاة في الاستحاضة القليلة.

و ظاهر الاخبار المتقدمة مثل صحيفة زرارة و صحيفة ابن عمار عدم الفرق في الحاجة الى الوضوء لكل صلاة بين الفريضة و النافلة كما نسب إلى الأشهر (و يدل عليه) أيضاً دعوى كون الاستحاضة حدثاً مطلقاً كما يستفاد من النصوص و الفتاوى و ادعى عليه الإجماع، فتكون المستحاضة مستمرة الحدث و قد استييح لها الصلاة للضرورة كالمسلوس و المبطن، فيجب الاقتصار على المتيقن و هو استباحة كل صلاة بوضوء فلا يكفى وضوء الفريضة للنافلة.

خلافاً للمحكي عن المبسوط و المهذب البارع من القول بالاكفاء بالوضوء للفريضة لما تشاء من النافلة مستدلاً بخبر الصحاف المتقدم الذى فيه قوله عليه السلام و لتصل عند وقت كل صلاة.

(و خبر يونس) فإن رأت دماً صبيها فلتغتسل عند وقت كل صلاة و ان رأت صفراً فلتتوضأ، مضافاً الى دعوى انصراف أدلة وجوب الوضوء لكل صلاة الى الفريضة، و تبعية نوافل الفرائض لها فى الحكم، و كونها بمنزلة المقدمات للفرائض كالأذان و الإقامة فيشرع إتيانها فى كل فريضة بوضوء تلك الفريضة و يجوز الإتيان بغيرها بوضوء واحد بعدم القول بالفصل مع مناسبتها لسهولة الشريعة لاستبعاد اشتراط الوضوء لكل نافلة مع ما فيه من الحرج و أبعديّة توهم سقوطها عنها بدعوى عدم الضرورة فى فعلها لمكان كونها نافلة، و اما دعوى حدثية الاستحاضة مطلقاً ففيها المنع عن كونها من حيث هى استحاضة كذلك لاحتمال كون الوضوء فيها رافعاً لما يحدث منها من الحالة المانعة عن الصلاة حقيقة كما يستأنس له بما يدل على انها إذا فعلت



مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٧

ما هو الواجب عليها تصوير بحكم الطاهر فيصح الإتيان بكل ما يشترط فيه الطهارة و ان لم يضطر إليها.

و لكن الأقوى لزوم الإتيان بالوضوء لكل صلاة نافلة كلزومه فى الفريضة، لإطلاق الصحيحتين المتقدمتين، و لا يصح تقيدهما بخبر صحاف و لا- بخبر يونس، لكون ذكر وقت الصلاة فيهما جاريا مجرى العادة فى الأمر بالوضوء عند وقت الصلاة كالأمر بالوضوء فى الآية الشريفة، و لمنع دعوى الانصراف الى صلاة الفريضة، و منع صلاحية التبعية لتقييد الإطلاق و رفع اليد عن عموم مثل قوله عليه السّلام فى صحيحة ابن عمار وصلت كل صلاة بوضوء، لكونها- اى التبعية- مسامحة، و لمنع اسراء الحكم منها الى مطلق النوافل بدعوى عدم الفصل، حيث انه ربما يتوهم الفرق بينها و بين الرواتب اليومية بدعوى تلك التبعية فى الأخير دون الأول و اما حديث سهولة التشريع و لحاظ الحرج فإنما ينفع فى مرحلة الثبوت و تشريع الاحكام، لا لإحراز ما شرع فى مرحلة الإثبات (و عليه) فيكفى الاستفادة من الإطلاق فى عموم الحكم فى النافلة و لو منع عن كون المستحاضة مستمرة الحدث، هذا تمام الكلام فى الحكم الأول، أعنى لزوم الوضوء لكل صلاة.

(الحكم الثانى) للمستحاضة بالاستحاضة القليلة و جوب تغيير القطنة بتبديلها أو تطهيرها عند كل صلاة، بل تغيير الخرقه أو تطهيرها إذا تلوثت بالدم، و قد اختلف فيه على قولين، فالمشهور على وجوبه.

(و يستدل له) بالإجماع عليه المحكى عن ظاهر الناصريات و الغنية و التذكرة و جامع المقاصد، و عن المنتهى دعوى نفى الخلاف فى وجوب الابدال، و إطلاق الأمر بإزالة الدم عن الثوب و البدن.

و خصوص ما ورد فى المقام من وجوب تغيير القطنة فى الوسطى و الكبرى (مع عدم القول بالفرق بينهما و بين القليلة من حيث النجاسة و وجوب الاجتناب، و عن الرياض عدم القول بالفرق بينهما من هذه الجهة) ففى خبر صفوان بن يحيى عن الكاظم عليه السلام، قال قلت له جعلت فداك إذا مكثت المرأة عشرة أيام ترى الدم ثم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٨

طهرت فمكثت ثلاثة أيام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك أ تمسك عن الصلاة، قال عليه السّلام لا، هذه مستحاضة تغتسل و تستدخل قطنة بعد قطنة و تجمع بين صلوتين بغسل و يأتيتها زوجها.

(و خبر البصرى) و فيه: و تستدخل كرسفا فإذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر.

و خصوص ما ورد فى دم الحائض من عدم العفو عن قليلة و كثيره مع عدم القول بالفرق بينه و بين دم النفاس و دم الاستحاضة من هذه الجهة (ففى خبر ابى بصير) عن الباقر و الصادق عليهما السّلام، قالوا: لا تعاد الصلاة من دم لا تبصر- بناء على نسخة الكافى- (و لم تبصره) بناء على نسخة التهذيب- الا دم الحيض فإن قليلة و كثيره فى الثوب ان رآه و ان لم يره سواء. و لوجوب الاختبار المستلزم لإخراج القطنة، فلا يجوز إدخالها ثانيا لاستلزامه تنجيس الظاهر و مخالفته بظاهر الأمر باستدخال القطنة، الظاهر فى إرادة الطاهرة منها.

و أورد على الجميع، اما الإجماع فلعدم تحصيل المحصل منه بعد شيوع القول بعدم وجوب التغيير بين المتأخرين و عدم الأثر فى المنقول منه، و اما إطلاق الأمر بإزالة الدم عن الثوب و البدن فلتقييده بما دل على العفو عما لا- يتم الصلاة فيه و العفو عن المحمول و العفو عما دون الدرهم لو كان التلطح به بالأقل منه، اللهم الا على القول بتخصيص ما يدل على العفو عما ذكر بما عدا دم الاستحاضة، و هو ممنوع بما سيأتى، مضافا الى ان تغييرها لا يفيد شيئا، لتأثرها بالإدخال، مع ان وجوب التغيير انما يؤثر فيما إذا كان فى خارج البدن لا فى الباطن خصوصا إذا تحقق التلطح من الملاقاة فى الباطن.

و اما ما ورد من وجوب التغيير فى الوسطى و الكبرى كالخبرين المتقدمين مع عدم القول بالفصل بينهما و بين القليلة من هذه

الجهة (ففيه أولاً) المنع عن دلالة الخبرين على وجوب تغيير القطنه في موردهما- وهو الوسطى والكبرى- وذلك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٩

لا احتمال ان يكون الأمر بوضع القطنه الجديدة للحفاظ عن تسريه النجاسه الى الثوب أو البدن أو الخرقه المشدوده على القطنه، أو يكون للمنع عن ظهور الدم، حيث انه بنفسه حدث موجب للغسل يجب التحفظ عنه.

(و ثانيا) بالمنع عن دلالتها على وجوب التبديل، لا احتمال ان يكون المراد منهما ازدياد قطنه على الأول، كما يشهد به ذيل خبر البصرى:- ثم تضع كرسفاً آخر- و يدل عليه خبر ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام: المستحاضه إذا مضت أيام أقرائها اغتسلت و احتشت كرسفها و تنظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها و توضأت وصلت.

(و ثالثا) بالمنع عن دلالتها على وجوب ذلك لكل صلاة- لو سلم دلالتها على أصل الوجوب.

(و رابعا) بالمنع عن إلحاق القليله بموردهما، إذ الإلحاق يحتاج الى دليل و هو مفقود في المقام (و دعوى) عدم تعقل الفرق بين القليله و بين المتوسطه و الكثيره (مدفوعه) بثبوت الفرق بينهما من حيث كون المتوسطه و الكثيره مؤثره في إيجاب الغسل دون القليله، و الإجماع المركب غير ثابت، و على تقدير ثبوته غير مفيد ما لم ينته الى القول بعدم الفصل.

و اما إلحاق دم النفاس و الاستحاضه بدم الحيض في عدم العفو عن قليله و كثيره فبالمنع عنه، لأجل عدم الدليل- كما حررناه في البحث عن النجاسات المعفوه.

و اما وجوب التغيير من ناحية وجوب الاختبار ففيه بعد تسليم وجوبه انه يجب عند احتمال تبدل حال القطنه لا مطلقا، مع ان وجوب تغيير القطنه على القول به لا يدور مدار ذلك، هذا كله فيما استدلوا به لوجوب التغيير.

مضافا الى ما يستظهر منه عدم الوجوب كخبر البصرى و خبر ابن ابي يعفور المتقدمين و خبر الجعفي: و ان هي لم تر طهرا اغتسلت و احتشت و لا تزال تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فإذا ظهر أعادت الغسل و أعادت الكرسف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٠

حيث علق اعاده الكرسف على ظهور الدم عليه، الدال على عدم وجوبها عند عدم الظهور.

(و خبر الحلبي) عن الصادق عليه السلام، قال أبو جعفر عليه السلام سئل رسول الله صلى الله عليه و آله عن المرأة تستحاض فأمرها أن تمكث أيام حيضها لا تصلى فيها ثم تغتسل و تستدخل قطنه و تستسفر بثوب ثم تصلى حتى تخرج الدم من وراء الثوب (و صحيح الصحاف) في الحامل: فلتغتسل ثم تحتشى و تستدفر و تصلى الظهر و العصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينهما و بين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح الكرسف منها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم و جب عليها الغسل و ان طرحت الكرسف و لم يسيل فلتتوضأ و لتصل لا غسل عليها.

و هذه الاخبار كما ترى ظاهرة في عدم وجوب تغيير الكرسف بالتبديل أو التطهير (فالأقوى) حينئذ عدم وجوب التغيير- مع شيوع القول به عند المتأخرين- الا ان الاحتياط مما لا ينبغي تركه هذا تمام الكلام في حكم القطنه.

و اما الخرقه المشدوده على القطنه فالمحكى عن جماعة وجوب تغييرها أيضا و لعل القول به هو عند تلوثها بالدم لا وجوبه تعبدا و لو مع عدم التلوث، و مع التلوث أيضا يتم القول بالوجوب بناء على عدم العفو منه كدم الحيض و لا يخلو عن التأمل، و منه يظهر حكم وجوب غسل ظاهر الفرج لو تلوث بما دون الدرهم من الدم، و لا يخفى حسن الاحتياط في جميع ذلك.

القسم الثانى من أقسام الاستحاضه، المتوسطه و هي التى يغمس الدم فى القطنه و لا يسيل الى خارجها من الخرقه، و يكفى الغمس فى بعض أطرافها و لو لم يشمل الجميع بان يبقى بعض أطرافها مما لم يغمس فيه الدم و ذلك لإطلاق النصوص (و المشهور) فى هذا القسم (مضافا الى وجوب تغيير القطنه و الوضوء عند كل صلاة) وجوب الغسل لصلاة الصبح (و الكلام) فى

وجوب تغيير القطنه عند كل صلاة هو الكلام المتقدم فى القليله.

وربما يقال بأظهرية وجوب تغيير القطنه فى هذا القسم وفى الكثيره، لدلاله

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٥، ص: ١٥١

خبر صفوان و خبر البصرى المتقدمين فى حكم تغيير القطنه فى القليله، كما استدل بهما لوجوب التغيير فى القليله بعدم القول بالفصل (لكنك عرفت) ما فى الاستدلال بهما لوجوب التغيير فى المتوسطه و الكثيره بتطرق الاحتمالات التى تقدمت الإشارة إليها، لكن القول بوجوبه فى هذا القسم و فى الكثيره قوى جدا، لعدم مخالف صريح فيهما، و عن الفخر فى شرح الإرشاد إجماع المسلمين عليه.

و اما وجوب الوضوء لكل صلاة فهو المشهور، و فى الجواهر: لعله لا خلاف فيه بالنسبه الى غير صلاة الصبح التى تغتسل عندها، و فى وجوبه فيها قولان، أقواهما الأول، لموثقه سماعه. و ان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مره و الوضوء لكل صلاة.

(و موثقه الأخرى) عن الصادق عليه السلام قال غسل الجنابه واجب و غسل الحيض إذا طهرت واجب و غسل الاستحاضه واجب إذا احتشت الكرسف فجاز دمها الكرسف فعليها الغسل لكل صلوتين و للفجر غسل، و ان لم يجز الكرسف فعليها الغسل كل يوم مره و الوضوء لكل صلاة.

(و عن الفقه الرضوى) فان لم يثقب الدم القطن صلت صلوتها كل صلاة بوضوء و ان ثقب الدم الكرسف و لم يسلم صلت الليل و الغداه بغسل واحد و سائر الصلوات بوضوء، و ان ثقب و سال صلت الليل و الغداه بغسل و الظهر و العصر بغسل و تصلى المغرب و العشاء الآخره بغسل.

(و مرسله يونس) الطويله: فلتدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل و تتوضأ لكل صلاة، قيل و ان سال؟ قال و ان سال مثل المثعب (و خبر إسماعيل بن عبد الخالق) عن الصادق عليه السلام فى جواب السؤال عن انه يواقعها زوجها قال عليه السلام إذا طال بها ذلك فلتغتسل و لتتوضأ ثم يواقعها ان أراد.

و المحكى عن جماعة عدم وجوب الوضوء لصلاة الغداه، و هؤلاء- المنسوب إليهم عدم وجوبه لها- اما قائلون به لأجل ذهابهم إلى كفاية الغسل عن الوضوء فى جميع الأغسال و لو لم يكن غسل الجنابه، و اما لخصوصيه فى المقام كالشيخ

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٢

و الصدوقين و القاضى و الحلبي و ابن زهره، كما حكى وجوبه فى المقام ممن يكتفى بالغسل عنه فى غيره كالسيد فى الجمل، فالنزاع فى هذه المسأله لا يتفرع على الخلاف فى عموم الاجتزاء بكل غسل عن الوضوء.

(و كيف كان) فيمكن الاستدلال لهذا القول بالأدله العامه الداله على الاجتزاء مطلقا، و قد مر تفصيلها مع ما فيها فى مبحث الجنابه، و بالأخبار الكثيره الوارده فى بيان تكليف المستحاضه إذا ثقب دمها الكرسف من انها تعصبت و اغتسلت و صلت الغداه بغسل و الظهرين بغسل و تجمع بينهما من دون تعرض فيها للوضوء، و الالتزام بإهمال هذه الاخبار عن ذكر الوضوء بعيد فى الغايه.

فلا بد من قبول أحد أمرين: اما رفع اليد عن ظاهر المستفاد من هذه الاخبار من عدم وجوب الوضوء مع غسل الاستحاضه و الأخذ بما دل على وجوبه معها كموثقتى سماعه و المحكى عن الفقه الرضوى. المتقدمه-، و اما الأخذ بما يستفاد من تلك الاخبار و حمل ما يدل على وجوب الوضوء على الاستحباب، و ليس الأول أولى من الأخير، مع ما فى دلالة الموثقتين على وجوب الوضوء مع الغسل فى الاستحاضه، لكون الظاهر منهما وجوب الوضوء لكل صلاة فى الاستحاضه القليله للتعبير فيهما

بقوله: و ان لم يجز الدم الكرسف، فلا بد من ان يحمل الغسل الواحد المأمور به فيهما على الاستحباب (و اما الفقه الرضوى) فليس فيه تعرض للوضوء فى صلاة الصبح فى المتوسطه، بل لعل الظاهر منه عدم وجوبه فيها كما لا يخفى على المتأمل فى قوله عليه السلام: و ان ثقب الدم الكرسف و لم يسلم صلت الليل و الغداه بغسل واحد و سائر الصلوات بوضوء.

و لا يخفى ما فى الجميع اما الأدلة العامة الدالة على الاجتزاء بالغسل عن الوضوء مطلقا فلعدم العمل بها كما تقدم فى غسل الجنابة، و اما الاخبار الكثيرة الواردة فى بيان تكليف المستحاضة فلأنها مطلقات لا بد من تقيدها بما يدل على وجوب الوضوء، و اما الموثقتان فلمنع ظهورهما فى الاستحاضة القليلة و لبعده حمل الأمر بالغسل الواحد فيهما على الاستحباب، مضافا الى كون وجوب الوضوء فى المتوسطه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٣

مطابقا مع الأصل - أعنى استحباب المنع عن الدخول فى العباده- و دلالة المرسله الطويله و خبر إسماعيل بن عبد الخالق على وجوبه فى الكثيره فينسحب الى المتوسطه بعدم القول بالفصل بينها و بين الكثيره من هذه الجهه. و اما الكلام فى وجوب الغسل لصلاة الصبح فيقع فى جهات:

(الاولى) اختلف فى وجوب الغسل الواحد فى هذا القسم أو الأغسال الثلاثة كما فى القسم الثالث، فالمشهور على الوجوب، و المحكى عن ابن ابي عقيل و ابن الجنيده عدمه و اختاره المحقق فى المعتمد و العلامة فى المنتهى و عليه المحقق الأردبيلي و صاحب المدارك قدس الله أسرارهم.

(و استدلال للأول) بمضمرة زرارة: فإن جاز الدم الكرسف تعصبت و اغتسلت ثم صلت الغداه بغسل. و الظهر و العصر بغسل، و المغرب و العشاء بغسل، و ان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد، و لا يضره الإضمار الناشى عن تقطيع الاخبار، مضافا الى ان الشيخ أسنده إلى الباقر عليه السلام فى أثناء الاستدلال، كما ان شمول قوله عليه السلام: و ان لم يجز الدم الكرسف- للاستحاضة القليلة التى لا غسل فيها غير قادح فى الاستدلال به لإثبات الغسل الواحد فى المتوسطه، حيث ان خروج القليلة بما يدل على عدم وجوب الغسل فيها لا يضر بحججه فى دلالة على وجوب الغسل فى المتوسطه.

و لا يمنع عدم صراحته فى كون الغسل الواحد للاستحاضة لاحتمال ان يكون الغسل الواحد للنفاس المذكور فى صدر الخبر، الذى وقع السؤال عنه كما تقدم احتمالاه فى طى استدلال ابن ابي عقيل به لعدم وجوب الغسل فى القليلة، و ذلك لظهور الخبر فى كون الغسل الواحد للاستحاضة بقريته الفاء فى قوله عليه السلام: فان جاز الدم الكرسف، مع تضمنه لاشتراط الأغسال الثلاثة بتعدى الدم عن الكرسف المستفاد منه كون الغسل الواحد عند عدم تعديه انما هو لأجل هذا الدم الذى لم يتعد، لا لأجل النفاس السابق (و بالجملة) و لعل الاستدلال بهذا الخبر لإثبات الغسل الواحد للمتوسطه مما لا غبار عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٤

(و استدلال أيضا) بموثق سماعه، قال: المستحاضة إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين و للفجر غسلا واحدا، و ان لم يجز الدم فعليها الغسل كل يوم مرة و الوضوء لكل صلاة (الى ان قال) هذا إذا كان دما عبيطا، و ان كان صفرة فعليها الوضوء، بناء على ان يكون المراد من ثقب الدم و جوازه هو تعديه عن الكرسف فيدل صدره على حكم الكثيره، و قوله و ان لم يجز الدم (إلخ) على حكم المتوسطه و نفى جواز الدم و تعديه و ان كان يعم القليلة، لكنها خرجت عنه بما دل على عدم وجوب الغسل فيها، و ذيله اعنى قوله و ان كان صفرة فعليها الوضوء، يدل على حكم القليلة بناء على كون المراد من الصفرة القلة لكون الغالب هو القلة فى الصفرة فيكون الخبر متعرضا لبيان الأقسام الثلاثة و أحكامها.

و صحيح الصحاف: فان كان الدم فيما بينهما- اى فيما بين الظهر و العصر- و بين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ و

لتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل و ان طرحت الكرسف و لم يسال الدم فلتتوضأ و لتصل و لا غسل عليها، قال عليه السّلام و ان كان الدم إذا أمسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى «١» فان عليها ان تغتسل في كل يوم و ليلة ثلاث مرات و تحتشى و تصلى، تغتسل للفجر و تغتسل للظهر و العصر و تغتسل للمغرب و العشاء، قال و كذلك تفعل المستحاضة فإنها إذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها.

و تقريب الاستدلال به ان قوله عليه السّلام في صدره: فان كان الدم فيما بينهما و بين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف، يتناول الوسطى لعدم تحقق السيلان فيها و لا يتم ذلك الأعلى مذهب المشهور من عدم وجوب الغسل فيها للمغرب و العشاء كالأقلية.

و كذا قوله عليه السّلام: و ان كان الدم إذا أمسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى، حيث انه يستفاد منه اشتراط الأغسال الثلاثة و تعددها بسيلان الدم

---

(١) الدم الصبيب: الكثير، و يرقأ بالهمزة بمعنى يسكن، و صبيبا لا يرقأ، اي كثيرا لا يسكن.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٥

الكثير الذي لا يسكن من خلف الكرسف و هو لا يتحقق إلا في الكبيرة فيلزم انتفاء التعدد عند انتفائها.

و قوله عليه السّلام: و ان طرحت الكرسف فسال الدم فعليها الغسل، حيث يستفاد منه إرادة المتوسطة، لإشعاره بقله السيلان، المفهومة من كون تحققه عند طرح الكرسف، لان المتوسطة هي التي يظهر دمها من الكرسف عند الاحتشاء به، و لازم ذلك تحقق مثل هذا السيلان القليل عند عدم الاحتشاء و طرح الكرسف كما لا يخفى.

فالخبر يدل على وجوب الغسل الواحد في المتوسطة و ان لم يتعرض لكونه عند صلاة الغداة، و لا ضمير فيه لان الكلام- الآن- في وحدة الغسل و تعدده، و سيأتي البحث في محله.

(و خبر عبد الرحمن) عن الصادق عليه السّلام، قال: و ان كان قرنها فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين و لتغتسل و تستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلى فإذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلاة ثم تصلى صلوتين بغسل واحد.

و فقه الحديث ان الظاهر من قوله: و لتغتسل- بعد قوله: أو يومين هو الأمر بغسل الحيض بعد الاحتياط بيوم أو يومين، و قوله فان ظهر على الكرسف فلتغتسل بيان حكم المتوسطة التي تتحقق بظهور الدم على الكرسف، و الظاهر من قوله: فلتغتسل، هو إرادة الغسل الواحد، و قوله: فإذا كان دما سائلا (إلخ) بيان حكم الكبيرة، فيدل على اشتراط تعدد الأغسال بصيرورة الاستحاضة كبيرة.

(و موثق زرارة) عن الباقر عليه السّلام: تستظهر بيوم أو يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل و تستوثق من نفسها و تصلى كل صلاة بوضوء ما لم ينفذ الدم فإذا نفذت اغتسلت و وصلت، فقوله عليه السّلام: فإذا نفذت اغتسلت و وصلت يصدق على ما إذا كان النفوذ بظهور الدم على الكرسف بلا سيلانه من خلفه فيجب عليها حينئذ غسل واحد.

(و موثق أخر لسماعة) عن الصادق عليه السّلام، قال غسل الجنابة واجب و غسل الحيض إذا طهرت واجب و غسل الاستحاضة واجب إذا احتشت الكرسف فجاز الدم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٦

الكرسف لكل صلوتين و للفجر غسل، و ان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة و الوضوء لكل صلاة، فقوله عليه

السَّلام: و ان لم يجز الدم الكرسف، يشمل المتوسطة و القليلة، و بعد خروج القليلة بما تقدم من نفى الغسل فيها يبقى المتوسطة فيتم المطلوب.

و أصرح من الجميع ما فى فقه الرضا: فان لم يثقب الدم القطن صلت صلوتها كل صلاة بوضوء و ان ثقب الدم الكرسف و لم يسلم صلت الليل و الغداة بغسل واحد و سائر الصلوات بوضوء و ان ثقب و سال صلت الليل و الغداة بغسل و الظهر و العصر بغسل و تصلى المغرب و العشاء الآخرة بغسل.

هذا ما يستدل للقول المشهور و لعله كاف فى إثباته و استدلال للقول بوجود الأغسال الثلاثة فى المتوسطة كما فى الكبيرة بإطلاقات جملة من الاخبار الصحيحة الدالة على ان المستحاضة تغتسل ثلاثة أغسال، و خصوص مضمرة سماعه المتقدمة: إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين و للفجر غسلا، بناء على تناول الثقب للمتوسطة إذ هو أعم من النفوذ و الظهور من جانب آخر.

(و صحيحة معاوية بن عمار عن الصادق عليه السَّلام: فإذا جازت و رأيت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر و العصر، تؤخر هذه و تعجل هذه، و للمغرب و العشاء غسلا تؤخر هذه و تعجل هذه، و تغتسل للصبح و تحتشى و تستنفر و لا تحبى «١» و تضم فخذها

---

(١) الاحتشاء هو إدخال شىء من الكرسف فى المحل لمنع الدم عن الخروج و الاستنفار استفعال من الثفر بالثاء المثلثة مصدر قولك استنفر الرجل بثوبه إذا رد طرفيه بين رجله الى حجزته- بضم الحاء و سكون الجيم و الزاء المعجمة- و هى معقد الإزار (و المراد) أنها تأخذ خرقة طويلة عريضة تشد احد طرفيها من قدام و تخرجها من بين فخذها و تشد طرفها الآخر من ورائها بعد ان تحتشى بشىء من القطن لتمتع به من سيلان الدم.

قال فى الوافى فى تفسير قوله (ع) و لا تحبى ما لفظه: تحشى مضبوط فى بعض النسخ المعتمد عليها بالحاء المهملة و الشين المعجمة المشددة، و فسر بربط خرقة محشوة بالقطن يقال لها المحشى، على عجيزتها للتحفظ من تعدى الدم حال القعود، و فى الصحاح المحشى الغطاية كالوسادة تعظم بها المرأة عجيزتها، و فى بعض النسخ: تحبى بالثاء المثناة من فوق و البساء الموحدة من الاحتباء و هو جمع الساقين و الفخذين الى الظهر بعمامة و نحوها ليكون ذلك موجبا لزيادة تحفظها من تعدى الدم، و فى بعض النسخ:

و لا تحنى بزيادة لا، و بالنون و حذف حرف المضارعة أى لا تختضب بالحناء، و نقل عن العلامة الحلى أنها باليائين التحتائيتين أولهما مشددة أى لا تصلى تحية المسجد، و قوله عليه السلام و سائر جسدها خارج، كلمة- واو- للحال يعنى لا تدخل المسجد و لكنها تجلس قريبا منه فتذكر الله عز و جل بحيث يكون سجودها فيه ضامة فخذها حين تدخل رأسها فى المسجد للسجود. و فى صراح اللغة: الاستنفار دامن بميان گرفتن مردم و دم بميان گرفتن سگ، و الاستنفار اما بمعنى الاستنفار بإبدال الثاء بالذال أو بمعنى التطيب و الاستجمار بالدخنة و نحوها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٧

فى المسجد و سائر جسدها خارج، و ان كان الدم لا يثقب الكرسف توضحات و دخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء. (و أوجب عن الجميع) اما عن الإطلاقات فبلزوم تقييدها بالقليلة قطعاً عند الجميع فلا غرو فى تقييدها بالمتوسطة أيضا بما تقدم مما دل على الاكتفاء بالغسل الواحد فيها، هذا لو لم نقل بانصرافها عن المتوسطة لكون المتوسطة من الافراد النادرة التى لا ينصرف إليها الإطلاق كما ادعاه فى شرح المفاتيح و تبعه فى الرياض و ان كان ممنوعا لعدم كون ندره الوجود موجبا

للاصراف المانع عن التمسك بالإطلاق و الا فلو قلنا بالانصراف لما احتيج الى دعوى التقييد بالمتوسطة.  
و اما عن مضمرة سماعه فيما تقدم فى الاستدلال للقول المشهور من ان المراد بالثقب المذكور فيها هو التجاوز و التعدى، و ذلك بقرينه ما فيها أيضا: و ان لم يجز الدم فعليها الغسل كل يوم مرة، الذى جعل قسيما لما فى صدرها من قوله: إذا مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٨

ثقب الدم (إلخ) فهى حينئذ فى الدلالة على قول المشهور أظهر، و لذا استدل بها له.  
و اما صحیحة ابن عمار فهى و ان كانت لا- تخلو عن الظهور فى تعدد الأغسال لأجل مقابلة قوله: و ان كان الدم لا- يثقب الكرسف، المحكوم فيه بلزوم الوضوء لكل صلاة بلا- تعرض فيه للغسل، مع قوله: فإذا جازت و رأت الدم يثقب الكرسف المحكوم فيه بالأغسال الثلاثة.

الا- انه بالنظر الى قوله عليه السّلام: و تحتشى- المفسر بوضع القطنه للحفاظ من تعدى الدم، و تستنفر- المفسر بربط الخرقه المحشوة بالقطن على ما تحتشت من القطن و تحتبى المفسر بجمع الساقين و الفخذين الى الظهر ليكون موجبا لزيادة التحفظ بناء على نسخة، أو النهى عن صلاة التحية فى المسجد حذرا عن تلوثه بالدم بناء على نسخة اخرى، و الأمر بضم الفخذين فى المسجد و إخراج سائر الجسد عنه، كل ذلك يستفاد منه انحصار مورد تعدد الأغسال بالكبيرة، حيث ان الاهتمام بما ذكر انما هو لكثرة الدم و عدم الأمن من التلوث فتكون الصحيحة متعرضة لقسمين من المستحاضة: الكبيرة و الصغيرة- دون المتوسطة كما لا يخفى، و بالجملة فلا محيص عن القول المشهور فى المتوسطة من وجوب غسل واحد.

(الجهة الثانية) لا اشكال و لا خلاف فى ان الاستحاضة الوسطى لو حدثت بعد صلاة الصبح فلا اثر لها بالنسبة إليها، لكون المرأة فى حال صلاة الصبح طاهرة، و فى وجوب الغسل للظهيرين و العشائين، أو للعشائين إذا حدثت بعد الظهرين قولان سيأتى فى المسألة الثانية، و الظاهر انعقاد الإجماع على وجوبه لصلاة الصبح إذا حدثت قبل صلوته بعد الفجر كوجوبه إذا حدثت قبل الفجر، بل ربما يدعى الضرورة على ذلك، و يدل عليه ما فى فقه الرضا عليه السّلام: و ان ثقب الدم الكرسف و لم يسلم صلت الليل و الغداة بغسل واحد و سائر الصلوات بوضوء، مضافا الى ان المستفاد من بقیة النصوص هو كون وجوب الغسل غيرا لا نفسيا و انه شرط للصلاة، الظاهر فى كونه على نحو الشرط المتقدم، و مقتضاه هو تعين فعله قبل صلاة الصبح.

(الجهة الثالثة) قد تقدم فى بيان وجوب الوضوء لكل صلاة فى المتوسطة ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٩

الأقوى وجوب الوضوء فى صلاة الصبح و انه لا يغنى الغسل لها عن الوضوء (و هل يجب) تقديم وضوئها على غسلها أو يجب تأخيرها عنه فى المقام و لو قلنا بجواز تقديمه عليه فى غيره، أو ان حكم المقام كغيره مما يجب فيه الغسل و الوضوء، وجوه:

(وجه الأول) هو ما تقدم فى مبحث غسل الجنابة من مرسله ابن ابى عمير: كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة.

(و صحیحة على بن يقطين): فإذا اغتسلت لغير جنابة فابدء من الوضوء ثم اغتسل و أورد عليه بما سلف فى غسل الجنابة.

(و وجه الثانى) هو التحذر عن الفصل بين الوضوء و بين الصلاة بالغسل، و أورد عليه بعدم الدليل على قدح مثل ذلك (أقول) مع انه معارض بالفصل بين الغسل و بين الصلاة بالوضوء فى صورة تأخيرها.

(و الأقوى) هو التأخير فى كل غسل يجب معه الوضوء للإطلاق، و ان كان الأ-حوط فى صورة التأخير إتيانه بوجاء المطلوبة حذرا من احتمال كونه بدعة و تشريعا.

(القسم الثالث) من أقسام الاستحاضة، الكثيرة، و هى التى يخرج فيها الدم بعد نفوذه فى القطنه من طرفها الداخلى الى طرفها الخارج و يصل الى الخرقه المشدودة على القطنه، و الحكم فيها- مضافا الى ما فى القسم الثانى من تغيير القطنه و الوضوء عند

كل صلاة و الغسل لصلاة الصبح- تغيير الخرقه أيضا عند كل صلاة و الإتيان بغسل عند صلاة الظهرين و غسل للعشائين، اما الكلام فى وجوب تغيير القطنه فكالكلام فى وجوبه فى القليله و المتوسطه حسبما مر فيهما، و اما وجوب تغيير الخرقه فيما تقدم أيضا فى المتوسطه فيما إذا تلوثت بالدم بمقدار لا يعفى عنه، و فيما يعفى عنه كما دون الدرهم منه اشكال سبق ذكره فى باب النجاسات المعفوّه و فى البحث عن حكم المتوسطه أيضا.

و اما الوضوء لكل صلاة ففى وجوبه كذلك أو عدمه كذلك أو التفصيل بين الصلوات التى يجب عندها الغسل كالصبح و الظهر و المغرب و بين ما لا يجب عندها

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٠

كالعصر و العشاء من اليوميه و سائر الفرائض و النوافل بوجوبه فى الأول دون الأخير (أقوال): المحكى عن السرائر و صريح الشرائع و النافع و غير واحد من كتب العلامة هو الأول و عن المختلف انه المشهور و عن المدارك و الذخيره ان عليه عامه المتأخرين (و يستدل له) اما لوجوب الوضوء عند ما يجب فيه الغسل فلكون دم الاستحاضه حدثا موجبا للغسل و ان كل غسل رافع أو مبيح يجب معه الوضوء الا- غسل الجنابه و اما لوجوبه عند ما لا يجب الغسل عنده فبآيه الوضوء و أولويه و وجوبه فى الكثيره فيما لا يجب عنده الغسل عن وجوبه فى المتوسطه و القليله لاكثرية الدم فيها عنهما، و دعوى الشهيد الثانى فى الروض دلالة الأخبار الكثيره على وجوبه، و ظهور مرسله يونس الطويله، و فيها فيمن تعرف أيامها قال عليه السلام: فلتدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل و تتوضأ لكل صلاة، قيل و ان سال الدم، قال عليه السلام و ان سال مثل المثعب (١).

و ما استدلوا به لوجوبه عند ما يجب فيه الغسل و ان كان وجيها، حيث لا ينبغى الإشكال فى أن ملاحظه الأدله تشرف الفقيه على حديثه دم الاستحاضه، بل عن المختلف دعوى الإجماع عليها، و قد مر مرارا انحصار الاكتفاء بالغسل عن الوضوء بغسل الجنابه و ان ما عدها يجب فيه الوضوء قبله أو بعده أو معه.

لكن يرد على ما استدلوا به لوجوبه عند ما لا يجب فيه الغسل (اما الآيه الكريمة) فبالمنع عن عمومها بالنسبه الى كل وقت و كل حال، و انما هى فى مورد المحدث، و مقتضى إطلاقها و ان كان شمولها للحدث الأكبر و الأصغر لكنه منصرف إلى الأصغر لمقابله صدر الآيه مع ذيلها الدال على حكم الجنب، و هو قوله تعالى:

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا، بل المستفاد من الروايات تفسيرها بخصوص حدث النوم بل المنقول عن المفسرين أيضا ذلك (و اما أولويه) وجوب الوضوء فى الكثيره عن وجوبه فى القليله و المتوسطه فبالمنع عنها بعد إيجاب الأغسال الثلاثه فى الكثيره

---

(١) المثعب بالثاء المثلثه و العين المهمله ثم الباء الموحده: المسيل، و متاعب المدينه مسائل مائها (الوافى).

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٥، ص: ١٦١

دونهما (و اما دعوى) دلالة الأخبار الكثيره على وجوب الوضوء عند كل صلاة فى الكثيره فيما قاله الشيخ الأكبر (قده) فى الطهاره من انا لم نعثر على واحد منها كما اعترف به المحقق الأردبيلى و لمح اليه جمال المله فى حاشيته على الروضه (و اما المرسله) فلما فيها من الإجمال، إذ فى قوله: ثم تغتسل و تتوضأ لكل صلاة احتمالات و هى احتمال ان يكون المراد من الغسل المأمور به بقوله ثم تغتسل هو غسل الحيض بعد أيام الأقرء، و عليه فلا تعرض فى المرسله لغسل الاستحاضه، (و احتمال) ان يكون هو غسل الاستحاضه (و احتمال) ان يكون المراد منه كلا الغسلين على سبيل التداخل، بمعنى الأمر بإتيان ما يجب عليها من الغسل عند إتيان ما يشترط به- أعنى الصلاة.

و الظرف فى قوله: لكل صلاة يحتمل ان يكون متعلقا بالفعلين السابقين عليه- اعنى تغتسل و تتوضأ- و يحتمل ان يكون متعلقا



بالأخير منهما، و الاستدلال بالرواية لوجوب الوضوء لكل صلاة في الكثيره مبني على ظهورها في إرادة غسل الحيض من قوله تغتسل و تعلق الظرف- اعنى قوله لكل صلاة- بالفعل الأخير- أعنى تتوضأ- و هو ممنوع.

و ادعى الشيخ الأ-كبر (قده) ظهور الرواية في إرادة غسل الاستحاضة و ان الظرف متعلق بكلا الفعلين، و استظهر الأول من انه لولاه لزم السكوت عن غسل الاستحاضة مع ان بيانه أهم من الوضوء، و قال في الثاني بأن احتمال اختصاص الظرف بخصوص التوضي فقط خلاف الظاهر كما لا يخفى ثم استظهر من الظهورين- اعنى ظهور الأمر بالاغتسال في إرادة غسل الاستحاضة و ظهور تعلق الظرف بمجموع الفعلين- ظهور الرواية في الوضوء الذي لا- بد في الغسل، و قال بأنه يجب حينئذ حمله على الاستحباب لعدم وجوب الاغتسال لكل صلاة إجماعاً، اللهم الا ان يراد من قوله لكل صلاة وقت كل صلاة فيتعين إبقاء الأمر على ظاهره من الوجوب لكنه يثبت القول بالتفصيل فان مدلول الرواية حينئذ هو وجوب الغسل و الوضوء الواحد عند وقت الظهرين و العشائين فيكفي وضوء واحد للصلوتين المشتركتين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٢

في الوقت (و بالجملة) تسقط الرواية عن الدلالة على القول المشهور.

(و أورد عليه) بان أهمية بيان غسل الاستحاضة لا تصير سبباً لظهور الرواية في غسل الاستحاضة بعد تسليم ظهورها في غسل الحيض، مع انه على تقدير تسليم الظهور فإنما يقال بظهورها في إرادة ما يجب عليها من الغسل على سبيل التداخل لا خصوص غسل الاستحاضة، ثم ان المتيقن هو تعلق الظرف بالأخير و انه (قده) لم يبين وجهاً لتعلقه بالمجموع الا دعوى كون تعلقه بالأخير خلاف الظاهر، مضافاً الى انه مع تسليم تعلقه بالمجموع فالجملة الاولى اعنى قوله تغتسل لا تكون محمولة على الاستحباب، بل الواجب هو حمله على القدر المشترك بين الوجوب و الاستحباب، و ذلك للإجماع على وجوب الغسل في صلاة الصبح و الظهرين و العشائين، و عليه فلا يوجب صرف ظهور الجملة الثانية- أعنى تتوضأ- عن الوجوب الى الاستحباب.

هذا ما يمكن ان يقال في الاستدلال لمذهب المشهور و ما يمكن ان يورد عليه.

و المنسوب الى ظاهر الصدوقين و السيد في الناصريات و الشيخ و ابن زهرة و ابن حمزة و الحلبي و القاضي و سلار هو عدم وجوب الوضوء مطلقاً و لو لما يجب فيه الغسل، و هذه النسبة تظهر من اقتصارهم عند ذكر حكم الكثيره على الغسل و ترك تعرضهم للوضوء.

(و يستدل له) بالأصل- أى أصالة البراءة عن وجوب الوضوء فيما يشك فيه- و البناء على الاجتزاء بالغسل فيما يجب فيه الغسل و خلو النصوص عن التعرض للوضوء و اقتصارها على ذكر الأغسال الثلاثة في مقام البيان.

(و لا يخفى ما فيه) لأن الأصل يسقط بالدليل مع ان الأصل الجارى في المقام هو الاشتغال لا البراءة، و ان الأقوى عدم الاجتزاء بالغسل عن الوضوء إلا في الجنابة و ان خلو بعض النصوص عن التعرض لذكر الوضوء لا يقتضى عدم وجوبه بعد دلالة الدليل على وجوبه، فالعمدة إقامة الدليل على الوجوب اما مطلقاً كما هو القول المشهور أو في خصوص ما يجب فيه الغسل و هو القول الثالث.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٣

و هذا القول محكى عن المفيد و المحقق في المعتمد و السيد في الجمل و احمد بن طاوس و اختاره الوحيد في شرح المفاتيح و السيد في الرياض و اختاره الشيخ الأكبر في الطهارة.

(و يستدل له) بما دل على وجوب الوضوء في كل ما يجب فيه الغسل إلا الجنابة و بعدم الدليل على وجوبه في الزائد عن ذلك مؤيداً بتعليق الأمر بالوضوء لكل صلاة على عدم تقب الدم الكرسف، الموجب لانتفاء وجوبه عند تقبه، كما في صحيحة معاوية

بن عمار عن الصادق عليه السلام: و ان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت و دخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء، و مثلها صحيحة صحاف و المروى عن فقه الرضا كما تقدم، هذا غاية ما يمكن الاستدلال به لهذا القول.

و لعل القول الأول أقوى لكون الأصل فى المقام بعد انتهاء النوبة إليه هو الاشتغال لا- البراءة، مع إمكان إثبات القول الأول بالدليل، اما فيما يجب فيه الغسل فيما ذكر مرارا من عدم الاجتزاء بالغسل عن الوضوء فيما عدا الجنابة و قد حققنا القول فيه فى مبحث الجنابة، و اما فيما عداه فلان عدم وجوبه فيه لا يخلو اما يكون من جهة المنع عن حدثية دم الاستحاضة، أو من جهة إغناء الوضوء الأول عنه، لكن الحدثية مستظهرة مما ورد فى دم الاستحاضة و انه من النواقض، بل عن المختلف دعوى الإجماع عليه، و يرشد إليه إيجاب الغسل و الوضوء بهذا الدم المستمر الى وقت صلاة اخرى كالمغرب مثلا مع بعد حدثيته فى الابتداء دون الاستدامة، و يتحصل من ذلك إيجاب الغسل و الوضوء عند كل صلاة لكن سقط الغسل فيما عدا ثلاث صلوات منها بالإجماع و الاخبار، و يبقى وجوب الوضوء على حاله و الله العالم.

و اما الغسل عند الظهرين و العشاءين و الصبح فللاجماع عليه كما فى المعتبر و عن الخلاف و المنتهى و التذكرة و المدارك و عن جامع المقاصد و شرح المفاتيح نفى الخلاف عنه، مضافا الى النصوص الكثيرة المتقدم بعضها، ففى صحيحة ابن عمار عن الصادق عليه السلام: فإذا جاوزت و رأيت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر و العصر، تؤخر هذه و تعجل هذه، و للمغرب و العشاء غسلا، تؤخر هذه و تعجل هذه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٤

و تغتسل للصبح.

(الأمر الثانى) من الأمور المذكورة فى المتن انه يجب عليها عند الاكتفاء بغسل واحد للظهرين ان تجمع بينهما و كذا فى العشاءين (و يدل على ذلك) ما فى صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام فى الحائض إذا رأت دما بعد أيامها التى كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلاة يوما أو يومين ثم تمسك قطنه فان صبغ القطنه دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل و يصيب منها زوجها ان أحب و حلت لها الصلاة.

(و خبر صفوان) عن الكاظم عليه السلام فيما إذا مكثت المرأة عشرة أيام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة أيام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك أ تمسك عن الصلاة، قال لا، هذه مستحاضة، تغتسل و تستدخل قطنه بعد قطنه و تجمع بين صلوتين بغسل و يأتيها زوجها ان أراد.

(و خبر زرارة) عن أحدهما عليهما السلام: المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها و تحتاط بيوم أو اثنين ثم تغتسل كل يوم و ليلة ثلاث مرات و تحتشى لصلاة الغداة و تغتسل و تجمع بين الظهر و العصر بغسل، و تجمع بين المغرب و العشاء بغسل، فإذا حلت لها الصلاة حل لزوجها ان يغشاها.

و هذا الحكم- اعنى وجوب الجمع بين الصلوتين- ظاهر بناء على وجوب تعقب الصلاة للغسل و عدم تخلل الفصل بينهما، حيث ان ما يخرج من الدم بعد الغسل حدث بناء على حدثية دم الاستحاضة، و القدر المتيقن مما ثبت العفو عنه هو ما يخرج من الدم بين الغسل و الصلاة فيما إذا اتصلت الصلاة بالغسل بحسب المتعارف، و فيما زاد عنه فلا دليل على العفو، و عليه فيكون المتيقن مما ثبت العفو عنه بالنسبة إلى الصلاة الثانية هو المقدار الخارج فيما بين الصلوتين عند اتصال الصلاة الثانية بالأولى لا فيما زاد عنه.

و اما مع عدم وجوب الإتيان بالصلاة بعد الغسل متعاقبا و جواز الفصل بينهما فيشكل القول بوجوب الجمع بين الصلوتين تعبدا، لإمكان الخدشة فى دلالة الأخبار المتقدمة عليه بدعوى كونها فى مقام بيان جواز الجمع بين الصلوتين بغسل واحد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٥

وعدم وجوب الغسل لكل واحدة منهما على حدة لا فى مقام بيان وجوب التقارن بينهما و عدم تخلل الفصل بينهما بالزمان (لكن التحقيق) وجوب الإتيان بالصلاة بعد الغسل بلا- مهلة كما يأتى فى المسألة الثامنة إنشاء الله تعالى، و عليه فلا غبار فى وجوب الجمع بين الصلوتين أيضا.

(الأمر الثالث) يستحب تأخير الصلاة الاولى الى آخر وقت فضيلتها و تعجيل الثانية فى أول وقت فضيلتها- فى الجمع بينهما- لما فيه من ادراك وقت فضيلتهما، مضافا الى الأمر به فى بعض الاخبار المتقدمة (فى صحیح ابن عمار) عن الصادق عليه السلام: فإذا جازت و رأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر و العصر، و تؤخر هذه و تعجل هذه، و للمغرب و العشاء غسلا، تؤخر هذه و تعجل هذه.

(و اما صحیح البصرى): فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة ثم تصلى صلوتين بغسل واحد فلا تعرض فيه لتعجيل الثانية، كما ان ما فى خبر إسماعيل بن عبد الخالق:

فلتؤخر الظهر إلى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلى الظهر و العصر فان كان المغرب فلتؤخرها إلى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلى المغرب و العشاء. لا ظهور له فى تأخير الأولى الى آخر وقت فضيلتها و تعجيل الثانية فى أول وقت فضيلتها كما لا يخفى.

(الأمر الرابع) اختلف الأصحاب فى كون الجمع بين الصلوتين بغسل واحد عزيمة فلا يجوز التفريق بينهما و إتيان كل واحدة منهما بغسل على حدة، أو رخصة يجوز فعل كل واحدة بغسل مستقل، و المحكى عن صريح مقنعة المفيد هو الأول، و اليه يميل السيد فى الرياض، و هو الظاهر عن جماعة من الأصحاب حيث عبروا بالجمع بين الصلوتين بغسل واحد- الظاهر فى وجوبه و عدم جواز التفريق، و المحكى عن صريح منتهى العلامة و جامع المقاصد و المدارك و الذخيرة هو الأخير بل فى المدارك و عن جامع المقاصد دعوى القطع به: قال فى المدارك: اعتبار الجمع بين الصلوتين انما هو ليحصل الاكتفاء بغسل واحد، فلو أفردت كل صلاة بغسل جاز قطعا، و جزم فى المنتهى باستحبابه.

و استدلو للاول بظاهر جملة من الاخبار الدالة على وجوب الجمع بين الصلوتين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٦

كخبر ابن مسلم و خبر صفوان و خبر زرارة، و قد تقدم نقلها فى الأمر الثانى، و ما ورد فى الأمر بتأخير الاولى و تعجيل الثانية، كخبر ابن عمار المتقدم فى الأمر الثالث إذ مع الرخصة لا وجه للأمر بتأخير إحداهما و تعجيل الأخرى.

(و استدلو للأخير) بمرسلة يونس ان فاطمة بنت ابى جيش كانت تغتسل فى وقت كل صلاة (و خبر الحلبي): تغتسل المرأة الدميّة بين كل صلوتين، و الموثقة تغتسل عند كل صلاة.

(و أجابوا) عن الاستدلال للأول بأن الاخبار الدالة على الجمع أو على تأخير الاولى و تعجيل الثانية مسوقة لبيان جواز الاكتفاء بالجمع، فى مقابل توهم وجوب التفريق لا على وجوب الجمع تعبدا.

و هذا الأخير هو الأقوى، و عليه فهل يستحب التفريق مع تعدد الأغسال أولا احتمالا، المحكى عن منتهى العلامة هو الأول، و ربما يستدل له بكون تعدد الغسل أبلغ فى التطهير، و بقوله عليه السلام: الطهر على الطهر عشر حسنات (و لكنه) لا يخلو عن المنع، لإمكان المناقشة فى كلا الوجهين، اما أبلغية التعدد فى التطهير فبعدم كون الغسل فى المستحاضة مع استمرار الدم رافعا قطعا، و الاستباحة حاصله بالغسل الأول، فلا مورد لأبلغية التعدد فى التطهير، اللهم الا ان يدعى حصول مرتبة من الطهر بالغسل مع استمرار الدم، و لكنه محتاج الى الدليل، و اما استحباب تجديد الغسل فبعدم معهوديته فى الاخبار و كلمات الأخيار.

(و كيف كان) فمع التفريق لا ينبغى الإشكال فى وجوب تعدد الأغسال عند كل صلاة، إذ الاكتفاء بالغسل الواحد لصلوتين كان

مشروطا بالجمع بينهما لا مع التفريق.

(الأمر الخامس) لا يجوز الجمع بين أزيد من صلوطين فريضتين من اليومية بغسل واحد، لما تقدم من الاخبار المصرحة بوجوب الجمع بين الظهرين بغسل و بين العشاءين بغسل آخر، و فى الإتيان بفريضة أخرى غير اليومية كالأيات و صلاة الطواف و قضاء الصلوات اليومية، أو النافلة المرتبة أو غيرها من ذوات الأسباب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٧

أو المبتدئة كلام طويل يأتى فى المسألة الخامسة إنشاء الله تعالى، و كذا البحث عن وجوب الوضوء لكل صلاة فى الكثير من الفريضة و النافلة.

### [مسألة (٢) إذا حدثت المتوسطه بعد صلاة الفجر لا يجب لها الغسل]

مسألة (٢) إذا حدثت المتوسطه بعد صلاة الفجر لا- يجب لها الغسل و هل يجب الغسل للظهرين أم لا الأقوى وجوبه، و إذا حدثت بعدهما فللعشاءين فالمتوسطه توجب غسلا واحدا فان كانت قبل صلاة الفجر و جب لها و ان حدثت بعدهما فللظهرين و ان حدثت بعدهما فللعشاءين كما انه لو حدثت قبل صلاة الفجر و لم تغتسل لها عصيانا أو نسيانا و جب للظهرين و ان انقطعت قبل وقتها بل قبل الفجر أيضا، و إذا حدثت الكثيره بعد صلاة الفجر يجب فى ذلك اليوم غسلان، و ان حدثت بعد الظهرين يجب غسل واحد للعشاءين.

فى هذه المسألة أمور:

(الأول) لا إشكال فى وجوب الغسل على المستحاضه المتوسطه إذا رأت الدم قبل صلاة الصبح.

(فهل يختص) وجوبه عليها بما إذا رآته قبلها، فلو رآته بعدها فلا- غسل عليها فى ذلك اليوم للظهرين و العشاءين و ان احتمل وجوبه لصلاة غداه أو صلاة غداه يوما لو فاتتها و قضتها فى ذلك اليوم، فلا تكون حدثا أكبر إلا بالنسبة إلى صلاة الغداه.

أو انها حدث أكبر بالنسبة الى جميع الصلوات الواجبه فى هذا اليوم، لكن إذا حدثت فى الصبح، سواء كان حدوثها قبل صلاته أو بعدها، فلو تركت الاغتسال لصلاة الغداه بان تركها عمدا أو سهوا أو صلت قبل حدوث الاستحاضه فعليها الغسل لسائر صلواتها.

أو ان حدوثها مطلقا موجب لغسل واحد فى كل يوم، سواء حدثت فى الصبح قبل صلاته أو بعدها أو حدثت قبل صلاة الظهرين فى وقتها بناء على كون المدار فى حديثه الدم على وجوده فى وقت الصلاة، أو مطلقا لو كان حدثا مطلقا، أو بعد صلاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٨

الظهر قبل صلاة العصر، أو قبل صلاة العشاءين اما مطلقا أو إذا كان فى وقتها (وجوه) بل أقوال.

المنسوب الى المشهور هو الأول، و المختار عند الشيخ الأكبر (قده) فى الطهاره هو الأخير.

(و استدل له) بإطلاقات الأدله، و قال بأنه ليس فى شىء منها ما يقتضى قصر حديثها بما إذا حدثت فى الصبح أو قبل صلاته بالخصوص (ففى روايتى سماعه):

فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة و الوضوء لكل صلاة، و فى روايه زرارة: و ان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد، حيث ان الظاهر منها انها تصلى الصلاة الواجبه عليها فى ذلك اليوم بغسل واحد فى مقابل الكثيره التى تصلى الخمس بثلاثه أغسال، و وجه تقديم الغسل على صلاة الصبح لو حدثت الاستحاضه قبلها- كونها أول الصلوات مع استفادة

شرطية الغسل لها على نحو الشرط المتقدم (و في موثقة زرارة): فإذا نفذ الدم اغتسلت وصلت (و في رواية الجعفي): فإذا ظهر الدم على الكرسف أعادت الغسل و أعادت الكرسف (و في رواية البصري): فإن ظهر الدم على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفاً آخر ثم تصلي.

و يستدل للأول بالأصل أى أصالة البراءة عن وجوب الغسل لما عدا صلاة الغداة لو لم تغتسل لها أو حدثت الاستحاضة بعدها، و للإجماع المستظهر من كلماتهم من تخصيص الغسل بالغداة و عدم تعرضهم له فيما عداها من صورته، و قد ينسب ذلك الى بديهى الأصحاب، و ما ورد من الروايات فى إيجاب المتوسطة لغسل واحد المنزل على الغداة فى كلمات الأصحاب، و ما فى فقه الرضا: و ان ثقب الدم الكرسف و لم يسلم صلت الليل و الغداة بغسل واحد و سائر الصلوات بوضوء، و ان ثقب و سال صلت الليل و الغداة بغسل، و الظهر و العصر بغسل، و تصلى المغرب و العشاء الآخرة بغسل.

و لا- يخفى ان الأصل فى المقام مما لا يعول عليه بعد إمكان الرجوع الى الامارات و قد عرفت فى المحكى عن الشيخ الأكبر (قده) صحة الرجوع الى الإطلاقات الدالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٩

على حديثه دم الاستحاضة، مضافا الى المنع عن الرجوع الى البراءة فى المقام لثبوت الاشتغال بالظهيرين و العشائين و كون الشك فى صحة الإتيان بهما من دون الغسل المقتضى للرجوع إلى قاعدة الاشتغال و لم يتحقق الإجماع مع ثبوت الخلاف بل و لا- نقله أيضاً، إذ ليس الا- دعوى استظهاره، و حمل ما ورد من الروايات فى إيجاب المتوسطة للغسل على الغداة مخالف مع إطلاقها و موجب لرفع اليد عن إطلاقها من غير مقيد، اللهم الا ان يدعى انصرافها إلى صورة استمرار الدم من قبل صلاة الفجر، و لكنه على تقدير تسليمه غير مناف مع بقاء الإطلاق فيما لا انصراف فيه.

و منه يظهر الجواب عن الاستدلال بالرضوى أيضاً، حيث ان الظاهر منه هو حال استمرار الدم كما يشهد به جعل الحكم فيه فى مقابل الكثيرة التى تجب فيها ثلاثة أغسال، مضافا الى عدم ثبوت حجيته فى المقام لو تمت دلالته، فالأقوى حينئذ هو وجوب الغسل لما عدا صلاة الصبح لو حدثت الاستحاضة بعد صلواته، أو قبلها و لم تغتسل لها عصياناً أو نسياناً.

(الأمر الثانى) اختلف فى ان الاعتبار فى كمية الدم و قوته و كثرته هل هو بوقت الصلاة، أو انه كغيره من الأحداث، متى حصل و لو لحظة كفى فى وجوب موجهه، سواء حصل فى وقت الصلاة أو فى غيره إذا لم يتعقبه الغسل بعده على قولين و حكى الأول منهما عن الشهيد فى الدروس و الذكري، و نسب الميل إليه إلى جامع المقاصد.

(و يستدل له) بان وقت الصلاة هو وقت الخطاب بالطهارة فلا اثر لما قبله، و بصحيح الصحاف، المتكرر نقله، الذى فيه: و لتغسل ثم تحتشى و تستدفر و تصلى الظهيرين ثم لتنظر فان كان الدم لا يسيل بينهما و بين المغرب فلتتوضأ و لا غسل عليها و ان كان إذا أمسكت تسيل من خلفه صببها فعليها الغسل.

و المحكى عن جماعة من متأخري المتأخرين كالشهيد الثانى و غيره هو الأخير و هو المختار عند صاحب الجواهر و الشيخ الأكبر (قدس سرهما) و يستدل له بان دم الاستحاضة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٠

حدث كغيره من الأحداث كالبول و المنى و نحوهما من الحدث الأصغر و الأكبر مما لا يتوقف تأثيرها على دخول الوقت و ان كان فعلياً الخطاب بإزالتها لما يشترط فيه الطهارة بعد دخوله، فلو لم تجب الطهارة منه إذا كان حادثاً قبل الوقت لم تجب الطهارة من غيره من الأحداث إذا طرأ قبل الوقت، و الفرق بينه و بين غيره من الأحداث تهكم.

(و مما ذكرنا يظهر) بطلان ما استدلل به للقول الأول من ان وقت الصلاة هو وقت الخطاب بالطهارة، فلا اثر لما قبله، حيث ان

وقت الخطاب بالطهارة و ان كان هو وقت الصلاة أو غيرها مما يشترط فيه الطهارة لكن تعلق الخطاب بالطهارة وقت الصلاة انما هو لمكان طرو الحالة الحديثية الحاصلة برؤية الدم قبل وقت الصلاة، فالدم قبل وقت الصلاة مؤثر في الخطاب بالطهارة بعد دخول وقتها.

هذا مضافا الى إطلاق الاخبار الدالة على كون دم الاستحاضة موجبا للغسل أو الوضوء، بل و صحيح الصحاف الذي استدل به الشهيد للقول الأول بنفسه دال على القول الأخير، و لذا أورد على الاستدلال به للقول الأول بأنه على خلافه أدل.

و يتفرع على الخلاف المذكور ما فرغ عليه المصنف (قده) في المتن من انه لو حدثت المتوسطة قبل صلاة الفجر و لم تغتسل لها عصيانا أو نسيانا وجب للظهيرين و ان انقطع الدم قبل وقتها بل قبل الفجر أيضا، هذا على القول الأخير و اما بناء على القول الأول فلا غسل عليها في الفرض ما لم توجد في الوقت متصله أو طارئه.

(الأمر الثالث) إذا حدثت الكثيره بعد صلاة الفجر يجب في ذلك اليوم غسلان لو بقيت الى بعد الفراغ عن الظهيرين، سواء كانت باقية الى وقت العشاءين أم انقطعت بعد الظهيرين، و الا فلا يجب الا غسل واحد للظهيرين سواء كانت باقية الى وقتها أو ارتفعت قبل وقتها و كان حدوثها قبل وقتها بلحظة، و سواء كان الانقطاع للبرء عنها أو لغيره، علمت بكونه للبرء أو لغيره أو كانت شاكة في ذلك، و قد اتضح وجه ذلك كله مما تبين في الأمرين المتقدمين.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧١

### [مسألة (٣) إذا حدثت الكثيره أو المتوسطة قبل الفجر]

مسألة (٣) إذا حدثت الكثيره أو المتوسطة قبل الفجر يجب ان يكون غسلها لصلاة الفجر بعده فلا يجوز قبله الا إذا أرادت صلاة الليل فيجوز لها ان تغتسل قبلها.

إذا حدثت الاستحاضة الكثيره أو المتوسطة قبل الفجر و حصل النقاء منها قبله أيضا فلا إشكال في جواز الغسل لها حينئذ قبل الفجر لصلاة الصبح و صحته لكونه محصلا للطهارة، فيكون مستحبا، لما دل على استحباب الكون على الطهارة حسبا تقدم في مباحث الوضوء و غسل الجنابة، و اما مع عدم النقاء منها قبل الفجر ففي جواز تقديم غسلها على الفجر اشكال من جهة عدم الدليل على مشروعيتها قبل الوقت لعدم كونه محصلا للطهارة حتى يستحب لأجل استحباب الكون عليها و عدم جواز الإتيان به بداعي مقدميته للصلاة لعدم دخول وقتها و لا أمر فعلى بالصلاة قبل وقتها حتى يترشح منه الأمر الغيرى إلى مقدماتها.

و استدل في الذكرى على فساده بأنه طهارة اضطرارية و لا حاجة إليها قبل دخول الوقت.

(و ربما يقال بصحته) لإطلاق الاخبار و حصول مرتبة من الطهارة به، الموجب لرجحانه ذاتا و المصحح لوقوعه عبادة، و عدم الحاجة إليه قبل الوقت لا يقتضى عدم صحته قبله مع كفاية رجحانه الذاتى فى عباديته.

و ما ذكره لا يخلو عن المنع ضرورة ان حصول مرتبة الطهارة منه لو سلم فإنما ينفع فى الطهارة الاضطرارية التى لا يتعقبها الحدث كالترايبية فيما لا يتمكن من المائيه لا فى مثل المقام حيث يستمر بها الدم بعد الغسل، إذ لا يتصور بقاء المرتبة الحاصلة من الغسل بعد ما يطء عليه من الدم، و ليس فى مثله الا القول بالعفو عما يحدث بعده، و القدر المتيقن منه هو ما إذا كان الغسل بعد الوقت، و التمسك بإطلاق الاخبار على مشروعية الغسل قبل الوقت مندفع بعدم ورود الإطلاق فى مقام البيان من هذه الجهة، مع انه مقيد بما يدل على اعتبار كون الغسل بعد الوقت.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٢

(فى خبر إسماعيل بن عبد الخالق) المحكى عن قرب الاسناد: فإذا كان صلاة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلى ركعتين

قبل الغداة ثم تصلى الغداة.

(فالأقوى) عدم جواز تقديم غسل صلاة الفجر على الفجر إلا إذا أرادت ان تصلى صلاة الليل فاعتسلت لها و اتفق دخول الوقت عقبيها من غير فصل، فإنه يصح الإتيان بفريضة الفجر بذلك الغسل من غير احتياج إلى إعادته، و هو المحكى عن الصدوقين و السيد و الشيخين و غير واحد من المتأخرين، و عن الذخيرة: لا اعلم فيه الخلاف، و عن بعضهم نسبه إلى الأصحاب.

(و يدل عليه) ما فى فقه الرضا: و ان ثقب و سال صلت الليل و الغداة بغسل.

و هل لها ان تقدم الغسل على الفجر بمقدار زائد عن مقدار صلاة الليل، احتمله الشهيد الثانى فى الروض لإطلاق الاذن فى التقديم، و الأقوى العدم لوجوب الاقتصار على المتيقن و هو مقدار صلاة الليل، المعلوم جوازه لا الأزيد منه، و ليس فى الفقه الرضوى لفظ التقديم حتى يؤخذ بإطلاق الإذن فيه، بل المذكور فيه كما عرفت:- صلت صلاة الليل و الغداة بغسل، و لعله فى الدلالة على اعتبار عدم الزيادة عن صلاة الليل أظهر.

و الظاهر قصر جواز التقديم على الغاية المذكورة، فلو قدمته لا لها بل اما اقتراحا أو لغاية أخرى مشروعة لزمها الإعادة بعد الفجر. و لو أتت به لصلاة الليل ثم بدا لها فى الإتيان بها فتركها أو عرض لها مانع عنها ففى جواز الاكتفاء بذلك الغسل أو وجوب اعداته بعد الفجر وجهان، فعلى القول بوجوب المقدمة مطلقا- و لو لم تكن موصلة- ينبغى القطع بجواز الاكتفاء به، لمشروعيته حينئذ قبل الفجر و ثبوت الرخصة فى الاكتفاء به لصلاة الصبح و كون الحكم بجواز تقديمه كاشفا عن جوازه بهذا المقدار و لو لم يتعقبه صلاة الليل.

و على القول بانحصار الوجوب بالمقدمة الموصلة فإن قلنا بان المصحح فى عبادية الطهارات الثلاث هو رجحانها الذاتى و لو بكاشفية الأمر الغيرى عن رجحانها فينبغى القول بجواز الاكتفاء أيضا، و ان قلنا بكون المصحح هو القطعة من الأمر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٣

النفسى المتعلق بالمقيد بالطهارة المنحل الى قطعات بعدة احاد اجزاء المأمور به و شرائطه و موانعه، المتصور فى طرف الاجزاء و الشرائط بصورة الأمر، و فى طرف الموانع بصورة النهى، ففى جواز الاكتفاء به اشكال، لا- من جهة قصور المأتى به عن كونه متعلق تلك القطعة التحليلية من الأمر، بل لقصور الأمر عن شموله له الا فى حال انضمامه إلى بقية القطعات المنحلة المتعلقة بسائر المتعلقات من الاجزاء و الشرائط و الموانع.

اللهم الا ان يقال بصحة الإتيان بغير المأمور به حينئذ بدلا عن المأمور به إذا كان مشتركا مع غير المأمور به فى أصل الطبيعة و كان التفاوت بينهما من جهة قصور الأمر عن شموله لغير المأمور به، لا من جهة التفاوت بينهما فى أصل الطبيعة (و مما ذكرنا يظهر) ان الاشكال فى الاكتفاء بذلك الغسل (بناء على كون الأمر الغيرى مصححا لو قلنا بالمقدمة الموصلة) أصعب.

#### [مسألة (٤) يجب على المستحاضة اختبار حالها]

مسألة (٤) يجب على المستحاضة اختبار حالها و انها من اى قسم من الأقسام الثلاثة: بإدخال قطنه و الصبر قليلا ثم إخراجها و ملاحظتها لتعمل بمقتضى وظيفتها، و إذا صلت من غير اختبار بطلت الا مع مطابقة الواقع و حصول قصد القرية كما فى حال الغفلة، و إذا لم تتمكن من الاختبار يجب عليها الأخذ بالمتيقن الا ان يكون لها حالة سابقة من القلة أو التوسط فتأخذ بها و لا يكفى الاختبار قبل الوقت إلا إذا علمت بعدم تغير حالها الى ما بعد الوقت.

فى هذه المسألة أمور:

(الأول) المحكى عن المنتهى و الذكرى و جامع المقاصد و جوب الاختبار على المستحاضة و الفحص عن الدم لتعرف كونه من

اي قسم من أقسامها (و استدلل له) تارة بأنه لا- طريق عادة الى معرفتها الا بالفحص، و ما هو كذلك يجب الفحص عنه، و الا ينتهى غالبا الى مخالفة ماله من الاحكام، و هى مناف مع تشريعها- لو تركت الفحص و رجعت الى الأصول النافية للتكليف كالبراءة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٤

(و اخرى) بالعلم الإجمالى بحدوث تكليف مردد بين خصوص الوضوء أو الوضوء مع الغسل، و تردده بين الأقل و الأكثر غير ضائر فى تأثير العلم الإجمالى، و لا مجال لدعوى الانحلال، و ذلك لكون الأصل الجارى بعد الانحلال فى المقام هو استصحاب بقاء الحدث و قاعدة الاشتغال بالنسبة إلى إحراز الطهور الذى هو شرط للصلاة.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ١٧٤

(و ثالثة) بالاخبار الإمرة بالاختبار (كصحيح ابن مسلم) عن الباقر عليه السلام فى الحائض إذا رأت دما بعد أيامها التى كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلاة يوما أو يومين ثم تمسك قطنه، فان صبغ القطنه دم لا تنقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل و يصيب منها زوجها ان أحب و حلت لها الصلاة.

(و خبر البصرى) و فيه: و تستدخل كرسفا فإذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر.

(و خبر ابن ابى يعفور) عن الصادق عليه السلام: المستحاضة إذا مضت أيام أقرائها اغتسلت و احتشت كرسفها و تنظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها و توضأت وصلت.

و ربما يورد على الوجه الأول بأن المقام من قبيل الشبهة الموضوعية التى لا يجب فيها الفحص، و ليس لتخصيص الحكم بعدم وجوبه فيها بما عدا المقام مخصص (و لكنه مندفع) بان المخصص هو عدم اسراء الدليل الدال على عدم وجوب الفحص فى الشبهة الموضوعية إلى المقام، فإنه إما يكون مدرکه العقل، فالعقل لا يعدر الجاهل المقصر فى أمثال المقام مما ينتهى ترك الفحص فيه الى مخالفة التكليف غالبا، و اما يكون مدرکه الإجماع فلا يعم مثل المقام الذى يقطع بعدم انعقاده على عدم وجوب الفحص بعد ما نصوا عليه من وجوبه فيه، و ان كان مدرکه إطلاق الاخبار الدالة على الرجوع الى الأصول فيامكان دعوى انصرافها عن مثل المقام الذى ينتهى ترك الفحص فيه الى ترك الامتثال غالبا.

(و مما ذكرنا يظهر) الفرق بين المقام و بين استصحاب الحدث و الخبث أو الطهارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٥

منهما بلا فحص، و دعوى الضرورة فى نفى الفرق بينهما- كما فى مصباح الفقيه- لا تخلو عن المنع بعد ظهور كون المقام مما ينتهى ترك الفحص فيه الى مخالفة التكليف الذى فى البين دون مورد استصحاب الحدث و الخبث أو الطهارة منهما.

و أورد على الثانى بكون المقام من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر، المنحل فيه العلم الإجمالى لمكان العلم التفصيلى بوجوب الأقل و الشك فى الزائد عنه، مع انه على تقدير عدم انحلاله لا ينفع فى إثبات وجوب الفحص تعيينا لإمكان تركه و الاحتياط بإدراك الواقع بالأخذ بأشد الاحتمالات.

(و فيه) ان الدوران هنا من صغريات العلم بحدوث الحدث المردد بين الأصغر و الأكبر، و هذا- و لو باعتبار بعض الآثار- من قبيل المتبائنين، مع ان الدوران بين الأقل و الأكثر فى المقام متوقف على وجوب الوضوء فى كل صلاة فى المتوسطة و الكثيرة



أيضا، وقد عرفت صعوبة إقامة الدليل عليه، وان كان أحوط، واما مع سقوط الوضوء عما فيه الغسل فيدور الأمر بين وجوب الوضوء أو الغسل فقط فيكون من المتبائنين قطعاً.

و اما العلم الإجمالي لا يثبت وجوب الفحص تعييناً (ففيه) ان عدم تعيينه مبني على جواز الاكتفاء بالامثال الإجمالي مع التمكن من الامثال التفصيلي، و هو ممنوع بما هو محرر في الأصول، و عليه فلا غبار على الاستدلال بهذين الدليلين، كما لا خدش في الاستدلال بالأخبار المتقدمة.

و لم أر من استشكل في الحكم بوجوب الفحص من جهة المناقشة في الاستدلال بالأخبار، و لعل ذلك من جهة كونها ظاهرة- عنده- في الإرشاد، إذ المحتملات فيها وجوه:

(منها) كونها إرشادا إلى طريق معرفة الدم، و هو بعيد، لاحتياج الحمل على الإرشاد إلى القرينة، و هي منتفية في المقام. (و منها) الوجوب النفسى المولوى المترتب على مخالفته الإثم (و هذا أيضا بعيد) حيث ان المستظهر من تلك الأخبار طريقتة الفحص و النظر لتعرف حال الدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٦

و استعلامه لكى يترتب عليه ما هو أثره بعد العلم به و هذا لعله ظاهر.

(و منها) الوجوب المولوى الشرطى بمعنى كونه شرطاً فى صحة ما يترتب عليه من الآثار واقعا، فلو تركته بطل، لفقدان شرطه، و لازمه بطلان العمل مع تركه- و لو حصل منها قصد القرينة- لعدم مطابقته مع الواقع قطعاً بعد فرض فقدان شرطه الذى هو الفحص (و هذا الوجه) لعله أبعد من الأولين، و لذا يقول صاحب الجواهر (قده) بعد الاعتراف بوجوب الفحص، لكن ينبغى القطع بعدم إرادتهم انها ان لم تعتبر حالها بطلت صلوتها- و لو كان ما فعلته موافقا للواقع مشتملا على نية التقرب، و ذلك لعدم وضوح دليل عليه (انتهى) و مراده (قده) من نفى وضوح الدليل عليه منع دلالة هذه الاخبار على هذا الوجه- و هو كما قال (قده).

(و منها) الوجوب المولوى الطريقي، بمعنى المنع عن الرجوع الى الأصول النافية غير المحرزة مثل البراءة مع عدم التعرض للرجوع إلى المثبتة مطلقاً مثل استصحاب بقاء الدم على وصف التوسط أو الكثيرة، أو بقاء حكم المتوسطة أو الكثيرة- فيما كانت الحالة السابقة ذلك- و مثل أصالة الاحتياط، و كذا الأصول النافية المحرزة مثل استصحاب بقاء الدم على وصف القلة أو بقاء حكم القليلة فيما لو علمت بهما، و هذا الاحتمال لا يخلو عن الوجه.

(و منها) هذا الاحتمال الأخير مع المنع عن الرجوع الى الاستصحاب أيضا لكن مع عدم التعرض للرجوع الى الاحتياط بالأخذ بأشد الاحتمالات.

(و منها) هو ذاك مع المنع عن الرجوع الى الاحتياط أيضا، و لعل الوجه فيه هو حكم العقل بعدم طريقتة الاحتياط فى الامثال مع إمكان الامثال التفصيلي، أو لا أقل من الشك فيها اللازم معه تركه و الاشتغال بالامثال تفصيلاً.

(و كيف كان) فينبغى القطع بصحة ما تأتى به مع مطابقتة الواقع إذا حصل منها قصد القرينة، كما فى حال الغفلة لعدم تصرف الحكم الطريقي فى الواقع أصلاً و المفروض إتيانه على ما ينبغى الإتيان به و هو يقتضى الاجزاء، و هذا ظاهر.

و اما كيفية الفحص فيما ذكره المصنف (قده) من إدخال القطنه و الصبر قليلاً

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٧

ثم إخراجها و ملاحظتها، و فى الجواهر: و يلحق بالقطنه ما كان مثلها مما لا يمنع صلابته عن نفوذ الدم، و فى اعتبار كونها مندوفة تأمل (الأمر الثانى) إذا لم تتمكن من الاختبار اما لعمى مع فقد المرشد و لو بالاستئجار أو لنحو ذلك فلا إشكال فى

سقوطه عنها كما لا إشكال في عدم سقوط الصلاة عنها- التي لا تترك على كل حال- و لا إشكال في انه إذا كان لها حالة سابقة من القلة أو الكثرة تأخذ بها (و هل لها) الأخذ بالمتيقن من وجوب الوضوء و نفى الزائد بالأصل، أو انها يتعين عليها الاحتياط و الأخذ بأشد الاحتمالات وجهان مبنيان على كون المرجع في مثل المقام هو البراءة أو الاشتغال، و مختار المصنف (قده) في المتن هو الأول، و الأقوى الأخير تحقيقاً للفراغ اليقيني.

(الأمر الثالث) يجب ان يكون الاختبار في وقت تعلم بعده بعدم تغير حالها، سواء وقع في وقت الصلاة أو قبله، كما إذا اشتغلت بالاختبار قبل الوقت بحيث انتهى الى أول وقت الصلاة أو كان قبل ذلك أيضا لكن مع العلم بعدم تغير حالها الى حال الصلاة، فلو لم تعلم ذلك لم يكن كافيا و يجب اعادته- و لو كان في وقت الصلاة- كما إذا اختبرت في أول الوقت و أرادت ان تصلى في آخره مع الشك في تغير حالها، فالعبرة في وجوب الاختبار بما ذكرناه.

### [مسألة (٥) يجب على المستحاضة تجديد الوضوء لكل صلاة و لو نافلة]

مسألة (٥) يجب على المستحاضة تجديد الوضوء لكل صلاة و لو نافلة و كذا تبديل القطنه أو تطهيرها و كذا الخرقه إذا تلوثت و غسل ظاهر الفرج إذا اصابه الدم لكن لا يجب تجديد هذه الأعمال للاجزاء المنسية و لا لسجود السهو إذا اتى به متصلا بالصلاة بل و لا لركعات الاحتياط للشكوك بل يكفيها اعمالها لأصل الصلاة، نعم لو أرادت اعادتها احتياطا أو جماعة و جب تجديدها. المشهور كما عرفت اشترك الأقسام الثلاثة في لزوم الوضوء لكل صلاة من الفريضة و النافلة من غير فرق في الفريضة بين اليومية و غيرها و لا- بين الأداء و القضاء و في النافلة بين المبتدئة و غيرها من النوافل المرتبة أو ذوات الأسباب، و قد تقدم الاستدلال له و ما يرد عليه في طي ذكر أحكام القسم الثالث، و كذا لزوم تغيير القطنه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٨

أو الخرقه لو تلوثت، و في غسل ظاهر الفرج لو اصابه الدم، و ذلك لوجوب ازالة الخبث عن البدن و اللباس في حال الصلاة بناء على عدم العفو عن الدماء الثلاثة و لو كانت من المحمول أو أقل من الدرهم.

و في وجوب هذه الأعمال للاجزاء المنسية إشكال، من حيث انها أمور يشترط فيها الطهارة و لم يثبت الاكتفاء بما تصنع من هذه الأفعال لأجل الصلاة في الإتيان بالأجزاء المنسية، و من أنها أجزاء الصلاة حقيقة، و انما حصل التغيير في مواضعها من جهة طرو النسيان، فحكمها حكمها في صورة عدم النسيان في جواز الاكتفاء بوظائف المستحاضة لأصل الصلاة، و هذا مضافا الى اعتبار اتصالها بالصلاة، و لا شك في ان اعادة وظائف المستحاضة توجب الفصل بينهما و بين الصلاة.

و أشكل من الاجزاء المنسية سجدتا السهو، حيث انهما ليستا من اجزاء الصلاة، فليس في دعوى الاكتفاء وجه الا- من جهة تبعيتهما لأصل الصلاة، و الحكم بالاكتفاء بمجرد التبعية مشكل.

و أشكل من ذلك هو الحكم بالاكتفاء في ركعات الاحتياط، و وجه الاشكال وضوح كون صلاة الاحتياط، صلاة مستقلة لها تكبير و تسليم بالاستقلال، فيشملها عموم قوله عليه السلام: صلت كل صلاة بوضوء، فالاحتياط يقتضى إتيان ركعات الاحتياط بعد الصلاة بلا فصل ثم اعادتها بعد إعادة الوظائف المقررة لأصل الصلاة، كما ان الاولى تجديد الوظائف لسجدتى السهو، و اما الاجزاء المنسية فينبغى القطع بكفاية الإتيان بها بما فعلته لأصل الصلاة، لما ذكرنا من كونها اجزاء للصلاة حقيقة و انما تغير محلها بالنسيان.

و اما حكم إعادة الصلاة احتياطا و كذا صلاة المعادة للجماعة فلا إشكال في لزوم تجديد أفعال المستحاضة لها كالفريضة الابتدائية، و لا- مجال لتوهم الاكتفاء بما فعلته ابتداء و لو على القول بعدم لزوم تعقب الصلاة لأعمالها، و ذلك لاستقلالهما

بنفسهما فيشملهما عموم قوله عليه السلام: صلت كل صلاة بوضوء، بالنسبة إلى الوضوء و عدم القطع بالعفو بالنسبة إلى القطنه و الخرقه و بالتلوث من ظاهر بدنها بالدم،

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٩

حيث ان المتيقن مما عفى عنه هو ما كان بين الأفعال المذكورة و بين الصلاة إلى آخرها و ان لم يجب التعاقب أيضا، لكن هذا فيما عدا الوضوء لا يخلو عن الاشكال.

### [مسألة (٦) انما يجب تجديد الوضوء و الأعمال المذكورة إذا استمر الدم]

مسألة (٦) انما يجب تجديد الوضوء و الأعمال المذكورة إذا استمر الدم فلو فرض انقطاع الدم قبل صلاة الظهر يجب الأعمال المذكورة لها فقط و لا تجب للعصر و لا للمغرب و العشاء و ان انقطع بعد الظهر وجبت للعصر فقط و هكذا، بل إذا بقى وضوئها للظهر الى المغرب لا يجب تجديده أيضا مع فرض انقطاع الدم قبل الوضوء للظهر.

و ليعلم ان المدار- فى وجوب الأعمال المذكورة للمستحاضة- على وجود الدم قبلها و لو لحظة مطلقا سواء كان فى وقتها أو قبله بحيث لم يتخلل الأعمال المذكورة بين الدم و بين الصلاة، فمتى حصل التوسط- اى دم الاستحاضة المتوسطة- مثلا يكفى فى وجوب الأعمال المذكورة بعد حصوله و لو لحظة للصلاة التى تريد ان تصليها بعد حصوله فى ذلك اليوم و ان انقطع فى وقت الصلاة، و كذا الكثرة متى حصلت كفت فى وجوب تلك الاعمال لما تأتى به بعدها مما لم يتخلل الاعمال بينها و بين ما تريد إتيانها مما يشترط فى صحته تلك الاعمال.

و مقتضى ذلك هو انه لو حصلت الكثرة ابتداء أو استمرارا قبل فعل صلاة الظهر سواء كان حصولها فى وقت صلاة الظهر أو قبله و أتت بتلك الاعمال و انقطعت بعد الإتيان بها بحيث لم يكن الدم بصفة الكثرة بعد الاعمال لم يجب اعادةها لصلاة العصر، إذ بعد تلك الأعمال إلى زمان فعل صلاة العصر لم تكن المرأة متصفه بصفة المستحاضة الكثيرة، و قبل فعل صلاة الظهر و ان كانت متصفه بها لكنها أتت بما هو الوظيفة، كالمحدث بالحدث الأصغر الذى توضع بعده و لم يصر بعد وضوئه محدثا حيث لا يجب عليه تجديد الوضوء.

و هذا بناء على ما ذكرناه من المدار ظاهر، و اما لو قيل بكون المدار على حصول الكثرة مثلا مطلقا بحيث لو تحققت قبل صلاة الصبح وجبت الأغسال الثلاثة فى الأوقات الثلاثة للصلوات الخمس فيكون وجود الدم و لو لحظة موجبا للأعمال

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٠

المذكورة فى ذلك اليوم مطلقا، فيجب إعادتها للفرائض التى تأتى بها فى ذاك اليوم كما لو استمر الدم.

و هذا الاحتمال مما أبداه فى الجواهر و أسنده إلى ظاهر بعض الاخبار، و قال:

و لو لا مخافة خرق ما عساه يظهر من الإجماع لأمكن القول بإيجابه الأغسال الثلاثة و ان لم يستمر لحظة بعد الغسل، للإطلاق (انتهى).

و لكنه كما اعترف لم يوجد القائل به من الأصحاب، و قال الشيخ الأكبر فى الطهارة أنه إفراط لا يرجع الى محصل، كما انه (قده) نسب القول باعتبار الدم فى وقت الصلاة- فلو كان كثيرا قبل الظهر و انقطعت كثرته من أول الظهر لا يجب عليها أعمال المستحاضة الكثيرة لصلاة الظهر- الى التفريط من القول (و كيف كان) فقد تبين حكم هذه المسألة مما بينا.

### [مسألة (٧) فى كل مورد يجب عليها الغسل و الوضوء]

مسألة (٧) في كل مورد يجب عليها الغسل و الوضوء يجوز لها تقديم كل منهما لكن الاولى تقديم الوضوء.

هل الواجب على المستحاضة في كل مورد يجب عليها الغسل و الوضوء معا تقديم الوضوء- و لو قلنا بجواز تأخيره في غير الاستحاضة- أو انه يجب تأخيره عن الغسل- و لو على القول بجواز تقديمه عليه في غيرها، أو ان الحكم في المستحاضة هو الحكم في غيرها و هو التخيير مع أفضلية تقديم الوضوء، وجوه، أقواها الأخير.

و وجه الأول هو اعتبار مقارنة الصلاة للغسل كما سيأتي في المسألة الآتية، و مع تأخير الوضوء عن الغسل يحصل الفصل بين الصلاة و الغسل بالوضوء، و لم يثبت جوازه.

(و لا- يخفى ما فيه) للزوم المقارنة بين الوضوء و الصلاة في الاستحاضة، بل على القول بالمقارنة تجب المقارنة بين ما هو وظيفتها من تغيير القطننة و الخرقنة و تطهير ظاهر البدن و الغسل و الوضوء و بين الصلاة، و الواجب هو المقارنة العرفية، و هي تحصل بإتيان وظيفتها جميعا من غير اعتبار تقديم بعضها على بعض (و منه يظهر) بطلان الوجه الثاني، إذ لم يعلم له وجه سوى التحذر عن الفصل بين الوضوء و بين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨١

الصلاة بالغسل، فالأقوى عدم الفرق بين المقام و بين سائر المقامات التي يجب فيها الجمع بين الوضوء و الغسل- من التخيير في تقديم الوضوء على الغسل أو تأخيره عنه مع أفضلية التقديم، و تقدم وجهه في مبحث غسل الجنابة.

#### [مسألة (٨) قد عرفت انه يجب بعد الوضوء و الغسل المبادرة إلى الصلاة]

مسألة (٨) قد عرفت انه يجب بعد الوضوء و الغسل المبادرة إلى الصلاة لكن لا ينافى إتيان الأذان و الإقامة و الأدعية المأثورة و كذا يجوز لها إتيان المستحبات في الصلاة و لا- يجب الاقتصار على الواجبات فإذا توضأت و اغتسلت أول الوقت و أخرت الصلاة لا تصح صلواتها إلا إذا علمت بعدم خروج الدم و عدم كونه في فضاء الفرج أيضا من حين الوضوء الى ذلك الوقت بمعنى انقطاعه و لو كان انقطاع فترة.

قد أشير في طي المسألة الاولى الى اعتبار عدم الفصل بين وظائف المستحاضة و بين الصلاة التي تجب لها تلك الوظائف (و تفصيل ذلك) انه يقع الكلام تارة في وجوب المبادرة إلى الصلاة بعد الغسل، و اخرى في وجوبها عليها بعد الوضوء، و ثالثة في وجوبها عليها بعد تغيير القطننة و الخرقنة و غسل ظاهر البدن، و رابعة في وجوب المبادرة بعد الإتيان بالوظيفة- إلى الإتيان بما يشترط فيه الطهارة مثل الطواف و نحوه.

(اما الأول) فالمشهور على وجوب المبادرة إلى الصلاة بعد الغسل، و في طهارة الشيخ الأكبر (قده) انه يظهر منهم نفى الخلاف فيه، و في الجواهر انه لم يعرف فيه مخالف، و المحكى عن كشف اللثام جواز الفصل بينهما، و اختاره في محكى المصاييح و عن المحقق القمي الميل اليه و لكن جعل المبادرة أحوط.

(و يستدل للمشهور) بالأصل أي قاعدة الاشتغال بالصلاة المقتضية للاحتياط بتحصيل العلم بالفراغ الحاصل مع المبادرة لا مع عدمها، و ذلك ظاهر بعد الفراغ عن حديثة دم الاستحاضة و ان المتيقن من العفو عنه و صحة الصلاة معه هو ما إذا لم يتخلل بينهما فصل.

و بالأخبار الدالة على وجوب الجمع بين الظهرين أو العشائين بغسل، المعبر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٢

عنه بالباء المشعرة بالمقارنة كما في صحيح ابن مسلم، و فيه: فالجميع بين كل صلوتين بغسل.

(و في خبر صفوان): و تجمع بين صلوطين بغسل، و أصرح منهما ما عبر فيه بكلمة «عند» كما في خبر ابي المعزى: فلتغتسل عند كل صلوطين (و خبر ابن سنان):  
المستحاضة تغتسل عند صلاة الظهر.

بناء على ان يكون المراد- عند كل صلوطين أو عند صلاة الظهر. عند ارادة فعل الصلاة، مع دعوى ظهور لفظه- عند- في المقارنة كما عن الحلبي (قده) قال في المحكى عنه: ان لفظه- عند- من دون تصغير بمنزلة لفظه- قبيل و بعيد- مع التصغير فكما انهما مع التصغير تدلان على المقارنة كذلك لفظه عند بلا تصغير تدل عليها، مضافا الى دلالة نفس وجوب الجمع بين الصلوطين على لزوم المقارنة إذ لولاه لم يكن وجه لوجوب الجمع بينهما، و الحمل على التعبد بعيد في الغاية.

و يمكن الخدشة في الجميع، اما التمسك بالأصل فبان الأصل في المقام و ان كان هو الاشتغال- لا البراءة عن وجوب المقارنة- لكن الرجوع اليه انما يتم لو لم يكن دليل اجتهادي على عدم وجوبها و الا فهو المرجع، و اما الاخبار المعبرة بالباء أو الفاء فيمنع ظهورها في وجوب المقارنة و ان كانت لا تخلو عن الاشعار، مع انها معارضة بالأخبار المعبرة بكلمة- ثم- (ففي خبر إسماعيل بن عبد الخالق):

فلتؤخر الظهر إلى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلى الظهر و العصر فان كان المغرب فتؤخرها إلى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلى المغرب و العشاء، فإذا كان صلاة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلى ركعتين (و خبر ابن بكير): فإذا مضى عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت.

(و لكن الانصاف) عدم ظهور هذه الاخبار أيضا في جواز الفصل، بل المصحح في التعبير بلفظه- ثم- انما هو تأخر زمان الصلاة عن الغسل و تأخر رتبها عنه، كيف، و الا- فالظاهر منها هو وجوب الفصل أو لا أقل من رجحانه الجامع مع الاستحباب و لعل الظاهر إباء الفهم الذكي عن استظهاره.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٣

و اما ما عبر فيه بلفظه- عند- فلما عرفت من ابتناء الاستدلال به على دعوى كون المراد من قوله عليه السلام فلتغتسل عند كل صلوطين و نحوه- هو عند إرادة الصلاة و هو ممنوع، بل يمكن ان يقال بظهوره في وقت الصلاة- أي زمان حضور وقت كل صلاة كما يشهد به ما في ذيل خبر ابن سنان، و فيه: ثم تغتسل عند المغرب فتصلى المغرب و العشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلى الفجر، إذ لا ينبغي التأمل في كون المراد من قوله عليه السلام: عند المغرب و عند الصبح هو عند وقتها، و ذلك بقرينة قوله:

فتصلى المغرب و قوله: فتصلى الفجر المراد بهما صلاة المغرب و صلاة الفجر فيكون قرينة على ارادة وقت الصلاة من قوله عند كل صلوطين في خبر ابي المعزى، و عند صلاة الفجر في خبر ابن سنان.

و اما اشعار وجوب الجمع بين الصلوطين على وجوب المقارنة و عدم جواز الفصل بين الغسل و بين الصلاة فهو اشعار لا يبلغ إلى مرتبة الظهور لكي يصلح ان يكون مقيدا للإطلاقات الدالة على عدم الوجوب.

(و يستدل للقول الأخير) بإطلاقات الأخبار الواردة في مقام البيان الحاكمة على ما يقتضيه الاحتياط، كما في موثقة يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام، امرأه رأته الدم في حوضها حتى جاوز وقتها، قال عليه السلام تنظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة أيام- أي إلى عشرة أيام- فإن رأته دما صبيا فلتغتسل في وقت كل صلاة.

(و خبر الحلبي): تغتسل المرأة الدمية بين كل صلوطين (و خبر الصحاف):

إذا أمسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم و ليلة ثلاث مرات و تحتشى و

تغتسل للظهر و العصر و تغتسل للمغرب و العشاء.

(و خبر إسماعيل بن عبد الخالق): فإذا كان صلاة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلى ركعتين قبل الغداة ثم تصلى الغداة.

(و خبر ابن بكير): فإذا مضت عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٤

و غير ذلك من الاخبار المعبرة فيها بكلمة- ثم- المشعرة بجواز التراخي بين الغسل و بين الصلاة.

و ان أورد على الاستدلال بها بأن الأخذ بكلمة- ثم- يقتضى وجوب الفصل أو استحبابه و هو مخالف للإجماع، فيجب ان يحمل على ما لا ينافيه، و هو الحمل على تأخر الصلاة عن الغسل رتبه أو تأخر زمانها عن زمانه ذاتا.

(و ربما يؤيد القول بالجواز) بما سيجىء من جواز الاكتفاء بالغسل لصلاة الفريضة و لجميع الغايات المتوقفة على الغسل مطلقا ما دام وقت الصلاة باقيا، إذ لا بد حينئذ من تحقق الفصل بين الغسل و أكثر الغايات، و تخصيص الصلاة منها بالاتصال بالغسل بعيد، و ان لم يكن به بأس عند قيام الدليل عليه، و هذا القول- اعنى القول بجواز الفصل- قوى للإطلاق، و لا يصغى الى المنع عن الإطلاق بدعوى نفى سوقه من هذه الجهة و عدم كونه واردا لبيانها، لكنه لنقل الإجماع على وجوب الاتصال و استظهار نفى الخلاف فيه ينبغى الاحتياط بالمبادرة إلى الصلاة بعد الاغتسال.

هذا كله فى حكم اتصال الغسل بالصلاة، و بما ذكرناه يظهر حكم اتصال الوضوء بالصلاة قولا و دليلا فيما لا يحتاج فيه الى الغسل كالاستحاضة القليلة أو المتوسطة بالنسبة إلى الظهرين و العشائين و ان الخلاف ههنا أظهر، إذ المحكى عن مختلف العلامة هنا جواز الفصل مع قوله بالمنع بين الغسل و الصلاة، بل المحكى عن مصايح الطباطبائى نسبة الجواز هنا إلى الأكثر، و هذه النسبة غير ثابتة (و الأقوى) فى المقام أيضا هو جواز الفصل، للإطلاقات، و ان كان مقتضى القاعدة لو لا الإطلاقات هو المنع، لكون المتعين هو الاقتصار على المتيقن.

و استدل الشيخ (قده) لوجوب الاتصال بين الوضوء و الصلاة بوجوب تجديده لكل صلاة (و فيه) انه أعم، لاحتمال عدم تأثيره الدم الحادث بعد الوضوء فى رفع أثره إلا- بعد إتيان الصلاة و لو منفصلا، و التعليل بلزوم الاقتصار على المتيقن- و هو تأثير الوضوء فى استباحة الصلاة المتصلة به- رجوع الى الدليل الأخر، و قد عرفت انه لا يتم مع إطلاق الاخبار الا مرة بالوضوء، مضافا الى استصحاب اثر الغسل و الوضوء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٥

و هو إباحة الصلاة، الحاكم على الاحتياط، حيث لا يقين بارتفاعه بسبب الفصل- لو لم يكن من قبيل الشك فى المقتضى.

و هل اللازم على القول بوجوب المبادرة هو الاقتصار على الفصل بمقدار الضرورة- الذى لا محيص عنه- فلا يجوز الأزيد منه و لو لتحصيل المقدمات للصلاة مع تعارف تحصيلها بعد الغسل و الوضوء، أو جواز ذلك و لو مع عدم تعارف تحصيلها كذلك، أو جواز الفصل بالمقدار المتعارف منه و لو لم يكن لتحصيل المقدمات أو جوازه بقدر المتعارف لكن لأجل تحصيل المقدمات الغير الحاصلة (احتمالات) ناشئة من اختلاف الأدلة التى استدلت بها لوجوب المبادرة.

فبالنظر الى الاستدلال بلزوم الاقتصار فى العفو عن حدثية دم الاستحاضة على القدر المتيقن ينبغى القول بالاحتمال الأول- أعنى الاقتصار فى الفصل على مقدار الضرورة.

و المستفاد من الأمثلة التى ذكروها للفصل لأجل تحصيل مقدمات الصلاة كالستر و الاجتهاد فى القبلة و دخول المساجد هو الثانى- بناء على ان يكون المستثنى عندهم من الفصل المحرم هو ما كان لأجل تحصيل مقدمات الصلاة مطلقا و لو كان زمانه أزيد من المتعارف.

و مقتضى الجمود على المستفاد من بعض الأدلة المستدل بها لوجوب الاتصال مثل ما عبر فيه بالفاء أو- عند- هو الثالث- اعنى احتمال كون المدار على مقدار الفصل المتعارف و لو لم يكن لأجل تحصيل المقدمات- و ذلك لأجل حمل الخطابات الواردة فى الكتاب و السنة على المتفاهم العرفى.

(و الأقوى هو الأخير) و ذلك لما ذكر فى وجه الاحتمال الثالث، لكن بعد حمله على ما إذا كان الفصل لأجل تحصيل المقدمات التى يكون الاشتغال بها كالاختغال بالصلاة نفسها بحيث لا يعد زمان الاشتغال بتحصيلها فصلا بين الغسل و الوضوء و بين الصلاة، بل هو بنظر العرف اشتغال بالصلاة، و ذلك كالستر باللباس الموجود، لا تحصيل الساتر بالشراء مثلا، و كالاختهاد فى القبلة اجتهادا متعارفا عند القيام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٦

إلى الصلاة، دون الاجتهاد المتوقع على أمور كثيرة، و كالذهاب الى المسجد أو الى مكان للصلاة، فلا يجب عليها المبادرة إلى الصلاة فى مكان الوضوء أو الغسل، و كانتظار الجماعة قليلا بحيث لا يكون مضرا فى صدق التعاقب عرفا، و كالأذان و الإقامة و الإتيان بالمستحبات التى فىهما و بينهما فضلا عن المستحبات فى الصلاة، فلا يجب الاقتصار بالواجب فى الصلاة فضلا عن الأقل. هذا تمام الكلام فى حكم الفصل بين الغسل و الوضوء و بين الصلاة (و منه يظهر) حكم الفصل بين سائر الوظائف مثل تغيير القطنه و الخرقه بالتبديل أو التطهير و تطهير ظاهر البدن و بين الصلاة.

و اما الفصل بين وظائفها و بين غير الصلاة مما يشترط فيه الطهارة كالطواف و مس كتابه القرآن فسيأتى البحث عنه فى طى المسألة السابعة عشر و الثامنة عشر.

و ليعلم ان ما ذكر من وجوب المبادرة و عدم جواز الفصل انما هو مع استمرار الدم، و اما مع انقطاعه من حين الشروع فى الغسل أو الوضوء و لم تر الدم بعد الشروع فىهما فلا إشكال فى عدم وجوب المبادرة كما صرح به فى الجواهر و الطهارة، و ذلك لحصول الطهارة بما فعلت و عدم انتقاضها بالحدث بعده، و لكن لا بد فى ذلك من كون عدم الرؤية لأجل انقطاع الدم بمعنى عدم خروجه مع عدم كونه فى فضاء الفرج أيضا، و لا فرق فى كون الانقطاع لبرء أو فترة، خلافا لما يظهر من الذكري من كون الانقطاع عن الفترة كالنقاء فى بعض أيام العادة أو العشرة المتخلل برؤية الدم فى طرفيه مع انقطاعه على العشرة، حيث قد تقدم انه بحكم الحيض و لا وجه لما افاده، لعدم الدليل عليه فى المقام و ان كان الحكم كذلك فى الحيض.

#### [مسألة (٩) يجب عليها بعد الوضوء و الغسل التحفظ من خروج الدم]

مسألة (٩) يجب عليها بعد الوضوء و الغسل التحفظ من خروج الدم بحشو الفرج بقطنه أو غيرها و شدها بخرقه فان احتبس الدم و الا فبالاستنفار اى شد وسطها بتكة مثلا و تأخذ خرقه أخرى مشقوقة الرأسين تجعل إحداها قدامها و الأخرى خلفها و تشدهما بالتكة أو غير ذلك مما يحبس الدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٧

فلو قصرت و خرج الدم أعادت الصلاة بل الأحوط إعادة الغسل أيضا و الأحوط كون ذلك بعد الغسل و المحافظة عليه بقدر الإمكان تمام النهار إذا كانت صائمه.

لا ينبغى الإشكال فى وجوب الاستظهار فى الجملة على المستحاضة، و فى الجواهر انه لم أجد فيه خلافا، و فى الطهارة انه الظاهر من الأصحاب على ما ادعاه بعض المعاصرين تبعا للمحكى عن الكفاية و الحدائق، و فى الحدائق صرح الأصحاب بأنه يجب على المستحاضة الاستظهار، و عن بعض المحققين ان نقل الإجماع عليه ما بين ظاهر و صريح مستفيض.

والاستظهار هو الاستيثاق في منع الدم عن الخروج و التعدي إلى خارج الفرج رأسا- ان أمكن- مع عدم حصول الضرر بذلك بحشو الفرج بقطن أو نحوه- ان انحبس الدم به، و الا بالتلجم و الاحتشاء و الاستنفار، و المراد بهذه الثلاثة واحد، و فسر التلجم بأخذ اللجمة- بالجيم- و هي خرقة طويلة تشد المرأة في وسطها ثم تشد ما يفضل من احد طرفيها ما بين رجليها الى الجانب الأخر، و ذلك إذا غلب سيلان الدم.

و فسر الاحتشاء بربط خرقة محشوة بالقطن- يقال لها المحشى- على عجزتها للتحفظ من تعدي الدم حال القعود، (و اما الاستنفار) فقد تقدم تفسيره و في كتاب الطهارة للشيخ الأكبر (قده): تسمى خرقة الاستنفار للمرأة «حيضة» بكسر الحاء.

(و كيف كان) فالجميع- كما ذكره في الروض- عبارة عن ان تشد المرأة على وسطها خرقة كالتكة و تأخذ خرقة أخرى و تعقد احد طرفيها من قدام- بالخرقة الاولى- ثم تدخل الخرقة الثانية بين فخذيهما و تخرجها من خلفها و تعقد طرفها الآخر بالخرقة الأولى، كل ذلك بعد غسل الفرج و حشوه بالقطن.

و اما جعل الخرقة الأخرى مشقوقة الرأسين كما في الذكرى و تبعه الأصحاب في التعبير به في عبائهم و منهم المصنف في المتن فلعله لأجل سهولة عقدها بالتكة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٨

المشدودة على الوسط، و الا فلا مدخلة لشق رأسها في الاستظهار.

و يدل على وجوب الاستظهار بالمعنى المذكور (مضافا الى نفي الخلاف فيه و نقل الإجماع عليه) ما ورد في جملة من الاخبار المتقدمة (ففي صحيحة معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام: و تحتشى و تستنفر (و في صحيحة الحلبي): ثم تغتسل و تستنفر بثوب ثم تصلى (و في موثقة زرارة): ثم هي مستحاضة فلتغتسل و تستوثق من نفسها (و في موضع من مرسله يونس) و أمرها ان تغتسل و تستنفر بثوب.

(و في موضع آخر منها) عند حكاية حمئة بنت جحش عن رسول الله صلى الله عليه و آله حيث قالت له صلى الله عليه و آله اني استحضت حيضة شديدة، فقال صلى الله عليه و آله: احتشى كرسفا، فقالت انه أشد من ذلك اني أتجه ثجا، فقال صلى الله عليه و آله: تلجمي و تحيضي.

(و موثقة فضيل و زرارة) عن أحدهما عليهما السلام، قال المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها و تحتاط بيوم أو يومين ثم تغتسل كل يوم ثلاث مرات و تحتشى لصلاة الغداة (الحديث).

و كذا الأخبار الواردة في وضع الكرسف و ازدياده و إدخال قطنه بعد قطنه (ففي صحيحة صفوان بن يحيى) عن الكاظم عليه السلام في امرأة مكثت عشرة أيام ترى الدم ثم طهرت ثم مكثت ثلاثة أيام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك، أ تمسك عن الصلاة؟ قال عليه السلام لا، هذه مستحاضة، تغتسل و تستدخل قطنه بعد قطنه و تجمع بين صلوتين بغسل و يأتيها زوجها ان أراد. و استدل أيضا بوجوب منع النجاسة عن البدن في حال الصلاة لما دل على اشتراط طهارة ظاهر البدن في الصلاة، و بوجوب تقليل النجاسة مهما أمكن، و بان هذا الدم حدث يجب الاستظهار في منعه بقدر الإمكان.

(و أورد على الأول) بأنه يتم إذا أمكنها بالاستظهار تحفظ بدنها عن النجاسة إلى آخر الصلاة، لا مطلقا، إذ لا يتأثر المحل النجس بمثل نجاسته، مع ان المدعى وجوب الاستظهار مطلقا و لو مع عدم إمكان حفظ ظاهر البدن عن النجاسة.

(و على الثاني) بأن وجوب تقليل النجاسة و التحفظ عن الزائد عما لا يمكن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٩

التحفظ عنه أول الكلام، فيكون الاستدلال به أشبه بالمصادرة.



(و على الثالث) بأنه كالوجه الأول ينفع فيما إذا تمكنت من حبس الحدث بحيث لا يخرج بعد الشروع فى الغسل و الوضوء الى تمام الصلاة، و الا- فالتحفظ عنه بقدر الإمكان على ما هو المدعى لا ينفع بعد خروج شىء منه لا بالاختبار، اللهم الا ان يقال بالعفو عن الخارج لا بالاختيار لأجل الضرورة.

إذا تبين ذلك فاعلم ان فى هذا المتن أمور:

(الأول) ان ظاهر قوله (قده) يجب عليها بعد الوضوء و الغسل التحفظ من خروج الدم، هو كون محل الاستظهار بعد الوضوء و الغسل كما يصرح فى آخر هذه المسألة باحوطية كونه بعد الغسل.

و مقتضى كون مدرك وجوب الاستظهار هو التحفظ عن خروج الدم مهما أمكن و الاقتصار فى العفو عن حديثه على ما لا يمكن التحرز عنه، هو فعله- اى الاستظهار- من ابتداء الشروع فى الغسل و الوضوء، و ذلك للتحفظ عن خروج الدم فى حالهما بقدر الإمكان، كما يجب التحفظ عنه بعدهما الى الفراغ من الصلاة.

لكن استفادة ذلك من الاخبار لا يخلو عن غموض، و ان اعترف بها كاشف الغطاء فى محكى شرحه على المفاتيح- بالنسبة إلى الوضوء- قال (قده): ان المستفاد من الاخبار و كلمات الأخبار ان هذا الاستظهار قبل الوضوء فى القليلة و المتوسطة لتحقق معاقبة الصلاة للطهارة مهما تيسر، و وافقه فى الجواهر لكن بالنسبة إلى صلاة الغداة دون غيرها.

و لعل الوجه فى عدم لزوم تقديمه على الوضوء فيما عدا صلاة الغداة هو عدم الدليل على وجوب الاستظهار طول النهار، و اما تغيير القطنه و الخرقه لو تلوثتا به و كذا تطهير البدن عند تلوثه لأجل ما عدا صلاة الغداة من الصلوات فهو لأجل اشتراط طهارتها فى الصلاة كما تقدم.

(لكن الانصاف) عدم الفرق فى لزوم تقديم الاستظهار على الوضوء بين صلاة الغداة و ما عداها لا سيما إذا كان منشأ تحقق المعاقبة، و ليس لتوهم لزوم تأخره عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٠

منشأ أصلا.

و اما الغسل ففى وجوب كون الاستظهار من حين الشروع فيه أو وجوب كونه بعده قولان: و المنسوب الى المشهور هو الأخير، و عن شرح المفاتيح ان الظاهر من تضاعيف الاخبار كونه عقيب الغسل، و لعله من جهة ان الغسل مع الشد و الاستيثاق غير متيسر. (أقول) و لعل نظره (قده) بالأخبار التى استظهر منها هو صحيح الصحاف و خبر عبد الرحمن (ففى الأول): و ان كان الدم إذا أمسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صببها لا يرقى فان عليها ان تغتسل فى كل يوم و ليلة ثلاث مرات و تحتشى و تصلى (و فى الثانى) فإن ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلى.

لكن أورد عليه فى الجواهر بانصراف الذهن عن إرادة الإيجاب من ذلك، لاحتمال كونه لغلبة حصول مشقة الفعل فى الأثناء، و لعطف الاستظهار على الغسل فى كثير من الاخبار بالواو المقتضى للجمع المطلق و ان قدم ذكر الغسل عليه مع عطف غيره عليهما بـثم، مضافا الى أولوية فعل الاستظهار من حين الشروع فى الغسل على فعله بعده للتحفظ عن خروج الدم فى أثنائه، و اما حديث عدم إمكان الغسل مسبقا بالاستظهار فضعيف جدا، لإمكان الغسل معه بلا كلام.

هذا خلاصة ما أفاده فى الجواهر، و حاصله المنع عن وجوب تأخير الاستظهار عن الغسل، لكنه (قده) احتاط فى النجاء و قال ان الأفضل بل الأحوط كون الاستظهار بعد الغسل، و المصنف (قده) تابعه فى احوطية تأخير الاستظهار عن الغسل و يظهر أفضليته من استظهار تأخيره عن الغسل فى الخبرين المذكورين، و لعل الوجه فى احوطيته أيضا ذاك الاستظهار مع الخروج عن خلاف ظاهر الأصحاب (و كيف كان) فلعل الأحوط تقديمه على الغسل و الوضوء فى جميع أقسام الاستحاضة و فى جميع الصلوات و

المحافظة عليه من حين الشروع فيهما الى الفراغ من الصلاة و الله الهادى إلى سوى الصراط.

(الأمر الثاني) ظاهر ما فى موثقة فضيل و زرارة المتقدمة من قوله عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩١

و تحشى لصلاة الغداة هو كون الاستظهار شرطاً لصحة الصلاة، فالمقصود منه هو المنع عن خروج الدم مهما أمكن من غير خصوصية فى كفيته، فيجوز بغير ما ذكر من التلجم و الاحتشاء كما صرح به المصنف (قده) بقوله: - أو غير ذلك مما يحبس الدم- لكن الاولى مراعاة الكيفية المذكورة، لما عرفت من التعبير فى الاخبار بالتلجم و الاستنفار و الاحتشاء، و قال فى نجاة العباد أنه الأحوط.

(الثالث) يترتب على شرطية الاستظهار للصلاة انه لو قصرت فيه وصلت مع خروج شىء منها قبل الصلاة أو فى أثناءها يجب عليها الإعادة، و ذلك قضاء لحكم الشرط و انتفاء المشروط عند انتفائه و عدم ثبوت العفو عن الدم الخارج بالاختيار.

و هل يجب إعادة الغسل و الوضوء أيضاً، و جهان، من ان حدثية الدم موجبة للحكم بانتقاض الطهارة السابقة عليه مع عدم ثبوت العفو عنه فيما كان خروجه عن التقصير بالاختيار، و من إطلاق ما دل على العفو عما يخرج بعد الطهارة الشامل لما كان بالاختيار، و انما يجب إعادة الصلاة لاستظهار شرطية الاستظهار لها من الاخبار و الأول هو الأحوط، و ان كان الأخير أقوى.

هذا كله إذا كان خروج الدم لأجل التقصير فى ترك الاستظهار، و ان كان لغلبة الدم فان كان لانتقال الاستحاضة من الأدنى إلى الأعلى كان كانت متوسطة فصارت كثيرة أو كانت قليلة فصارت متوسطة أو كثيرة فسيأتى حكمه فى المسألة الخامسة عشر، و ان لم يكن لانتقالها إلى المرتبة العليا فالظاهر المتيقن هو العفو عنه فلا يحتاج إلى إعادة الطهارة و لا إعادة الصلاة، لان مقتضى الإطلاقات و العمل بالوظائف هو ذلك فلا يحتاج فى نفي البأس حينئذ إلى التمسك بقاعدة الحرج- كما حكى عن الذكرى- لما عرفت منا غير مرة من عدم صحة التمسك بقاعدة الحرج لإثبات الحكم، و انما هى المرجع فى نفي الحكم الثابت- عن مورد الحرج، مضافاً الى المنع عن لزوم الحرج فى إعادة الصلاة و الطهارة مطلقاً، بل ينبغى الاقتصار حينئذ على مورده.

(الأمر الرابع) المحكى عن نهاية العلامة و جوب الاستظهار على الصائمه طول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٢

النهار، و وافقه الشهيدان فى الذكرى و الروض.

قال فى الذكرى: و هذا الاستظهار يمتد الى فراغ الصلاة، و لو كانت صائمه فالظاهر وجوبه جميع النهار لان توقف الصوم على الغسل يشعر بتأثره بالدم، و به قطع الفاضل.

و دليله هذا يتألف من مقدمتين، و الاولى منهما قدح خروج الدم بالاختيار فى صحة الطهارة السابقة عليه كما يضر بصحة الصلاة التى تتبعها، و الثانية اعتبار الطهارة عن حدث الاستحاضة فى صحة الصوم طول النهار كما يعتبر الطهارة عن حدث الحيض فى صحته طولها، و فى كليهما النظر، لما عرفت من منع الاولى و انه لا يستفاد من الاخبار عدم قدح خروج الدم بعد الطهارة فى صحتها، و لما فى الثانية أيضاً من ان المعتبر فى صحة الصوم هو الأغسال الواجبة على المستحاضة للصلاة لا خلوها عن الدم طول النهار، و سيأتى البحث عن ذلك فى المسألة الثانية عشر.

### [مسألة (١٠) إذا قدمت غسل الفجر عليه لصلاة الليل]

مسألة (١٠) إذا قدمت غسل الفجر عليه لصلاة الليل فالأحوط تأخيرها إلى قريب الفجر فتصلى بلا فاصلة.

فى هذه العبارة قصور، و لعل المراد منها الاحتياط فى تأخير الغسل الى قريب الفجر لكى تصلى صلاة الليل بعد الغسل بلا فاصلة

و تنتهى صلاة الليل بانتهاه الليل فتشتغل بصلاة الغداة من غير فصل (و بعبارة أوضح) تغتسل فى آخر الليل فى وقت لم يبق من الليل الا بمقدار الغسل و صلاة الليل، و قد عرفت فى طى المسألة الثامنة احتمال جواز تقديم الغسل على الفجر بمقدار زائد عن مقدار صلاة الليل - عن الشهيد الثانى فى الروض لإطلاق الاذن فى التقديم و قلنا بأن الأقوى هو عدم الجواز لمنع الإطلاق و وجوب الاقتصار على المتيقن، و هو جواز التقديم بمقدار صلاة الليل فقط.

### [مسألة (١١) إذا اغتسلت قبل الفجر لغاية أخرى]

مسألة (١١) إذا اغتسلت قبل الفجر لغاية أخرى ثم دخل الوقت من غير فصل يجوز لها الاكتفاء به للصلاة.

اعلم ان هذه المسألة متكفلة لأمرين (أحدهما) جواز الإتيان بالغسل و الوضوء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٣

لغاية أخرى ما عدا الصلاة الفريضة، و يأتى البحث عن ذلك فى المسألة الثامنة عشر (و ثانيهما) انه إذا اغتسلت قبل الفجر لغاية أخرى ثم دخل الوقت من غير فصل فهل يجوز الاكتفاء به لصلاة الغداة أم لا، و جهان، و التحقيق انه لا إشكال فى جواز الاكتفاء به إذا كان الاغتسال قبل الفجر لصلاة الليل مع عدم منافاته للمعاقبة كما تقدم فى المسألة السابقة، و لا فى عدم جوازه لغاية أخرى مع منافاته للمعاقبة أو عدم الإتيان بتلك الغاية بناء على انحصار الواجب من المقدمة بالمقدمة الموصلة.

إنما الكلام فيما إذا اغتسلت لغاية أخرى غير صلاة الليل و أتت بها أو لم تأت بها مع القول بوجوب المقدمة مطلقاً، ففى جواز الاكتفاء به حينئذ احتمالان، من إطلاق الدليل، و من ان المتيقن مما ثبت جوازه هو الإتيان بما عدا الصلاة من الغايات إذا أتت بالوظائف لأجل الصلاة، لا ما إذا أتت لما عدا الصلاة ثم أرادت أن تأتى بالصلاة بها، كما يأتى البحث عنه مفصلاً مع ما هو التحقيق فى ذلك.

### [مسألة (١٢) يشترط فى صحة صوم المستحاضة على الأحوط]

مسألة (١٢) يشترط فى صحة صوم المستحاضة على الأحوط إتيانها للأغسال النهاريه فلو تركتها فكما تبطل صلواتها يبطل صومها أيضاً على الأحوط و اما غسل العشائين فلا يكون شرطاً فى الصوم و ان كان الأحوط مراعاته أيضاً و اما الوضوءات فلا دخل لها بالصوم.

لا - خلافاً بين الأصحاب - كما فى الحدائق - فى انه لو أخلت بالأغسال الواجبة عليها فى حال التوسط أو الكثرة فى الجملة لم يصح صومها، و فى الروض انه مما لا خلاف فيه، و فى المدارك و عن الذخيرة و شرح المفاتيح انه مذهب الأصحاب، و عن بعض الإجماع عليه، و ربما يستظهر من المبسوط التوقف فيه قاله فى الروض حيث أسنده إلى رواية الأصحاب، و أوجب عنه كما فى الجواهر بان من لاحظ طريقة الشيخ و طريقة مشاركيه فى العمل باخبار الآحاد حيث يستندون الى روايات الأصحاب مع عدم التعرض لطعن أو قدح انه فى غاية الاعتماد عندهم.

(و استدلوا له) بصحيفة على بن مهزيار قال كتبت إليه: امرأة طهرت من حيضها أو نفاسها من أول شهر رمضان ثم استحاضت وصلت و صامت شهر رمضان من غير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٤

ان تعمل ما عمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين، فهل يجوز صومها و صلواتها أم لا، فكتب عليه السلام تقضى صومها و لا تقضى صلواتها لان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يأمر فاطمة و المؤمنات من نسائه بذلك.

و استشكل فى الاستدلال به بوجه:

(الأول) انه مكاتبه و مضمرة، و يكفى فى ضعفها وجود أحدهما فضلا عن اجتماعهما، و هذا الاشكال ليس بشيء بعد ما تبين مرارا من كون المعيار فى حجية الأخبار عندنا على الوثوق بصدورها و هو يحصل باستناد المتقدمين من الأصحاب عليه و لا إشكال فى كون هذا الخبر من هذا القبيل، كيف، و فى عبارة المبسوط استناد الحكم المذكور إلى رواية الأصحاب. بناء على ان يكون نظره (قده) الى هذه الرواية، فإنه شهادة منه (قده) على استناد الأصحاب إليها، مع انه لو كان نظره الى غيرها يصير ما أسنده إليهم كالرواية المرسله و يتم حجيته بالاستناد (و بالجملة) فلا سبيل إلى الإشكال بضعف الخبر، مضافا الى ما قيل من عدم قدح الإضمار إذا كان من مثل ابن مهزيار المعلوم حاله فى الجلالة عند الشيعة.

(الوجه الثانى) مخالفة الصحيح مع الاخبار المعتبرة الدالة على ان فاطمة عليهما السلام لم تكن ترى حمرة لا حيضا و لا استحاضة (و أوجب عنه) أولا بخلو الخبر عن ذكر فاطمة عليها السلام فى المروى عن الفقيه و العلل، بل فيه: ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يأمر المؤمنين من نسائه بذلك، و ان ذكرت فى المحكى عن التهذيب و الكافى (و ثانيا) انه على تقدير صدوره يحمل على انه صلى الله عليه و آله كان يأمر فاطمة عليها السلام ان تأمر المؤمنين بذلك.

و يرمى الى صحة هذا الحمل صحيح زرارة قال سئلت الباقر عليه السلام عن قضاء الحائض الصلاة ثم تقضى الصوم فقال عليه السلام ليس عليها ان تقضى الصلاة، و عليها ان تقضى صوم رمضان ثم اقبل على فقال ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يأمر بذلك فاطمة (ع) و كانت تأمر بذلك المؤمنات (و ثالثا) يمكن ان تكون الفاطمة المذكورة فى الحديث هى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٥

فاطمة بنت ابى جيش «١» فإنها كانت مشهورة بكثرة الاستحاضة و السؤال عن مسائلها كما يظهر من مرسله يونس المتقدمة مرارا، و يكون ذكر الصلاة و السلام فى الحديث بعد ذكر فاطمة ناشيا من توهم الكاتب كونها فاطمة الزهراء عليها السلام. (الوجه الثالث) اشتغال الخبر على عدم وجوب قضاء الصلاة، و هو مخالف مع الإجماع على وجوبه (و أوجب عنه) بوجه باردة «٢».

أحسنها صحة التفكيك فى الحجية و ان خروج بعض الخبر عن الحجية لا يخرج جميعه عنها، إذ هو بالنسبة إلى الفقرات المشتمل عليها أخبار متعددة لا سيما فى المكاتبه التى هى مظنة الوقوع فى الوهم من الناظر إليها.

و ان كان لا يخلو هذا الجواب أيضا عن المناقشة لعدم تماميته فى الاستدلال الامام عليه السلام بما فعله النبى صلى الله عليه و آله بقوله: لان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يأمر فاطمة و المؤمنات من نسائه بذلك، حيث ان المشار اليه بذلك هو قضاء الصوم و عدم قضاء الصلاة، فهو إجمال ما فصله أولا، و لا يمكن الالتزام بالتفكيك فى الحجية فيه، و ان أمكن فيما فصله أولا كما لا يخفى.

و لعله لهذه المناقشات لم يفت المصنف (قده) فى المتن ببطان الصوم عند ترك الاغتسال، و قال بأنه أحوط، و اما الإجماع على البطان و عدم الخلاف فيه فعلى تقدير تماميته فهو لهذا المدرك المذكور، و قد ثبت فى محله عدم حجية

(١) فاطمة بنت ابى جيش بالمهملة و الموحدة و المعجمة مع التصغير و اسمه قيس بن عبد المطلب، الاسدي، صحابية، و هى التى سئلت أم سلمة عن حديث الحيض، و عن الباقر (ع) انها استحضت سبع سنين (مجمع البحرين).

(٢) مثل ما ذكره الشيخ فى التهذيب من حمل عدم قضاء الصلاة على ما إذا لم تعلم ان عليها لكل صلوتين غسلا، و ما ذكره الأردبيلي من حمله على ما كان ترك الصلاة فى أوقات الحيض، و ما ذكره فى المنتقى و وافقه الأئمة الأستريادى و بعض

الأفضل من ان هذا جواب عن السؤال عن حكم الحائض و ان الراوى توهم انه جواب عن حكم الاستحاضة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٦

ما كان من الإجماع معلوم المدرك أو محتمله، هذا، و لكن مخالفتهم فى مثل ذاك الوفاق الحاصل منهم فى الحكم بالبطلان مشكلة جدا، و عليه فلا محيص عن الحكم به كما حكموا و ان كان تميمه بالدليل لا يخلو عن الاشكال.

ثم انه على القول بالبطلان يقع البحث عن أمور:

(الأول) هل الشرط فى صحة الصوم هو الأغسال النهائى خاصة، و هى غسل صلاة الفجر و غسل الظهرين.

أو هى مع غسل الليلة السابقة للعشائين خاصة اما مطلقا أو بشرط عدم تقدم غسل صلاة الفجر على الفجر و الا فيكتفى به عن غسل العشائين فى الليلة السابقة.

أو الأغسال النهائى مع غسل الليلة اللاحقة خاصة.

أو جميع الأغسال من النهائى الواقعة فى ذاك اليوم لصلاة الفجر و للظهرين و غسل العشائين فى الليلة السابقة و اللاحقة.

أو غسل خصوص صلاة الفجر من ذلك اليوم فقط، وجوه و احتمالات.

المحكى عن المنتهى و التذكرة و البيان هو الأول، و هو الذى قواه فى الجواهر و عليه المصنف (قده) فى المتن، و لعل مستنده

استفادة كون الوجه فى التوقف هو منافاة حدث الاستحاضة للصوم و لا مدخلىة للحدث الواقع فى الليل للصوم الواقع فى النهار، و

لا- سيما ما يقع منه فى الليلة اللاحقة، و بتلك الاستفادة يعم الشرط لغسل صلاة الفجر، حيث ان له دخلا فى رفع التنافى بين

الحدث الواقع فى النهار و بين الصوم و لا- ينحصر بخصوص غسل صلاة الظهرين بدعوى الجمود على لفظ الرواية من قول

السائل «من غير ان تفعل ما عمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين» مع عدم شموله لغسل صلاة الصبح.

(و استدل للثانى) أعنى شرطية الأغسال النهائى مع غسل العشائين فى الليلة الماضية اما بالنسبة إلى الأغسال النهائى فيما تقدم فى

الأول، و اما بالنسبة إلى غسل الليلة الماضية فلمكان مانعية الحدث عن الدخول فى الصوم، و المرأة محدثة حين ارادة الدخول

فى الصوم، لكن لو تم هذا الدليل لكان اللازم تخصيص شرطية غسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٧

الليلة الماضية بما إذا لم تتقدم غسل صلاة الفجر على الفجر، إذ تكون المرأة حينئذ كالمرأة المنقطع عنها الدم فى الليلة الماضية

مع عدم إتيانها بالغسل قبل الفجر فلا بد لها من رفعة حتى يصح لها الدخول فى الصوم كما حكى عن الذكرى و الروض و

اختاره الشيخ الأكبر فى الطهارة بناء على استفادة كون المانع عن صحة الصوم هو الحدث لا التعبد، و احتمال فى الروض إطلاق

الاشتراط و لم يذكر له وجها.

و لعله لإطلاق الرواية، و اما منع شرطية غسل الليلة اللاحقة فلاستلزامه الشرط المتأخر المستحيل.

(و يستدل للثالث) و هو القول بشرطية الأغسال النهائى مع غسل الليلة اللاحقة فقط- و هو ظاهر المشهور، بل ظاهر كل من عبر

بتوقف صحة الصوم على الاغتسال- اما بالنسبة إلى غسل صلاة الفجر فيما تقدم من استفادة مانعية حدث الاستحاضة للصوم، و

اما تميمه لغسل الظهرين و العشائين فلاطلاق ما فى السؤال من قوله:

من غير ان تفعل ما عمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين، حيث انه يشمل ما تفعله لصلاة العشائين فى الليلة اللاحقة، و اما

الاختصاص بالليلة اللاحقة دون السابقة فلما تقدم من عدم مدخلىة الحدث الواقع فى الليل للصوم الواقع فى النهار.

و لا يرد عليه ان اللازم من ذلك عدم الشمول لما فى الليلة اللاحقة، بل عدم الشمول بالنسبة إليها أولى لاستبعاد توقف صحة

صوم اليوم الحاضر على غسل الليلة اللاحقة له مع سبق انعقاد الصوم على تحقق شرطه.

و ذلك لان الشمول لغسل الليلة اللاحقة ينشأ من إطلاق قوله: من غير ان تفعل ما تعمله المستحاضة (إلخ) و لا يلتفت الى الاستبعاد المذكور فى قبال ورود الدليل عليه، فلا بد من ان يوجه بالوجه الصحيح فى تصوير الشرط المتأخر حسبما فصل فى الأصول.

(و استدل للرابع)- اعنى القول بشرطية الأغسال النهارية و غسل الليلة الماضية و اللاحقة معا- بظهور لفظ الرواية و إطلاق السؤال مع استفادة مانعية حدث الاستحاضة للصوم مطلقا كالجنابة و لو كان فى الليلة السابقة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٨

(و استدل للوجه الخامس) و هو اختصاص الشرط بخصوص غسل صلاة الفجر- و لم يظهر له قائل، بل هو مما احتمله فى كشف اللثام تبعا لما احتمله العلامة فى النهاية و لعل الوجه فيه كفاية الدخول مع الطهارة فى الصوم و عدم اعتبار بقائها إلى آخر النهار، لكن اللازم على ذلك و جوب تقديم الغسل على الفجر (و كيف كان) فهو احتمال مخالف مع ما يستفاد من الصحيح المذكور من اعتبار الغسل الواجب للصلوتين فى صحة الصوم.

(و الأقوى فى النظر) هو القول الثانى- أعنى اعتبار الأغسال النهارية و غسل الليلة الماضية، أما غسل صلاة الظهرين فلانه المتيقن من مدلول الخبر من ذكر الغسل لكل صلوتين، و اما غسل صلاة الفجر فلاستفادة مانعية حدث الاستحاضة عن صحة الصوم و اشتراط صحته بما يشترط به صلوتها مع دعوى الاتفاق على اعتباره فى صحته، إذ لم يحك القول بعدم توقفها عليه عن احد، و اما غسل الليلة الماضية فلأجل استفادة المانعية، لكن اعتباره مختص بما إذا لم تقدم غسل صلاة الفجر على الفجر و الا فيكفى غسل صلاة الفجر فى رفع المانعية كما لا يخفى و اما عدم اعتبار غسل الليلة اللاحقة فلعدم مساعدة الدليل عليه، و ان كان غير مستبعد لو قام الدليل عليه لما ثبت فى محله من الوجه الوجيه فى تصحيح الشرط المتأخر، و الله العالم بأحكامه.

و مما ذكرنا يظهر بطلان اختصاص الحكم بالكثيرة- كما فى رسالة الدماء- قال: و لا مجال لدعوى تنقيح المناط، لإمكان ان لا تكون الاستحاضة ما لم تكن كثيرة مخلّة بالصوم أصلا كما هو الحال فى القليلة بلا اشكال (و فيه) انه خلاف الظاهر المستفاد من الصحيحة من مانعية حدث الاستحاضة عن صحة الصوم إلا إذا اغتسلت للصلاة كما قدمناه.

(الأمر الثانى) هل يعتبر فى صحة صوم المستحاضة الوضوءات الواجبة عليها لأجل الصلاة أم لا احتمالان (و تفصيل الكلام فيه) ان البحث فى اعتبار الوضوء قد يقع فى الوضوء الواجب مع الغسل، كالوضوء الواجب لصلاة الصبح فى المتوسطة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٩

أولها و للظهرين و العشائين فى الكثيرة، و قد يكون فى الوضوء الواجب للصلاة محضا كما فى القليلة أو ما يجب لما عدا الصبح فى المتوسطة أو لصلاة العصر و العشاء فى الكثيرة.

(اما الأول) ففى توقف صحة الصوم عليه و عدمه و جهان مبنيان على دخل الوضوء الذى مع الغسل فى رفع الحدث الأكبر و عدمه، فعلى الأول فاللازم هو الإتيان به فى الصوم بناء على استفادة مانعية حدث الاستحاضة- دون الأخير، و حيث قد تقدم فى مبحث الجنابة تحقيق الكلام فى ذلك، و ان الحق عدم اناطة رفع الحدث الأكبر بالوضوء و ان الوضوء فيما يجب مع الغسل انما هو لرفع الحدث الأصغر به فالأقوى عدم توقف صحة الصوم على الوضوء.

و اما الثانى- أعنى الوضوء الذى لا يجمع الغسل فى اعتباره فى صحة الصوم و عدمه أيضا احتمالان مبنيان على ان ذكر الغسل لكل صلوتين فى السؤال المذكور فى الرواية هل يوجب اختصاص الجواب المذكور فيها بخصوصه أو ان ذكره فى السؤال من باب المثال و انه منساق للإخلال بجميع ما يجب على المستحاضة من الوظائف، و الجواب المذكور منزل على عموم السؤال فيجب القضاء مع الإخلال بالوضوء كما يجب مع الإخلال بالغسل (و الأقوى هو الأول) و عليه المشهور.

و مما ذكرنا يظهر عدم اعتبار ما عدا الوضوء أيضا من وظائف المستحاضة من تبديل القطن و الخرق و غسل ظاهر البدن، لعدم الدليل على اعتبار شئ منها، مضافا الى أنها لمكان رفع الخبث لأجل الصلاة و لا- مدخلية لرفعه فى صحة الصوم فى غير المستحاضة فضلا عنها.

(الثالث) هل المعتبر فى الغسل الواجب لصلاة الصبح فى الكثيرة أو المتوسطة و جوب تقديمه على الفجر لأجل الصوم أو جواز إتيانه بعد الفجر كالغسل للظهيرين الذى يقع فى النهار و ان جاز تقديمه على الفجر أيضا، أو انه لا يجوز تقديمه على الفجر لأجل الصوم أصلا إلا إذا قدمه عليه لأجل غاية أخرى كصلاة الليل التى يجوز تقديم الغسل على الفجر لأجلها قطعاً أو غيرها من الغايات لو قيل بجواز تقديمه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٠

عليه لأجلها، وجوه.

المحكى عن الذكري و المعالم هو الأول مستندا الى ان دم الاستحاضة حدث يجب رفعه للصوم فلا بد من تقديم رفعه على الفجر كالحائض المنقطع دمها قبل الفجر (و لا- يخفى ما فيه) لادن الاستفادة من الصحيحة اعتبار الغسل الذى هو وظيفة المستحاضة لأجل صلواتها فى صحة صومها و هو الغسل الذى يأتى به بعد الفجر و لا يصح تقديمه على الفجر إلا فيما أثبتته الدليل فلا ملازمة بين دخله كذلك فى صحة الصوم و بين جوب تقديمه كما ان صحته تتوقف على غسل الظهرين مع عدم تصور تقديمه فيه، و بذلك يمتاز ذاك الحدث عن حدث الحيض كما لا يخفى و ظاهر المعظم تبعية حصوله للصوم لحصوله للصلاة إذ لم يثبت اشتراط الزيادة على ذلك ان لم نقل بثبوت عدمه لإشعار الصحيحة به.

فحينئذ فالأقوى عدم جواز تقديمه على الفجر لأجل الصوم، لعدم الدليل على مشروعية تقديمه عليه لأجله، و جواز الاكتفاء به إذا قدمته على الفجر لأجل صلاة الليل لكن مع اعتبار عدم الفصل بينه و بين الفجر بأزيد من مقدار أداء صلاة الليل (و بعبارة أخرى) مع مراعاة ما يعتبر فى تقديمه على الفجر لأجل صلاة الصبح حسبما تقدم، و جواز الاكتفاء بما يأتى به مقدما على الفجر لغاية أخرى غير صلاة الليل منوط بجواز الاكتفاء به لأجل صلاة الغداة، و سيأتى الكلام فيه.

(الرابع) هل المعتبر فى وجوب الغسل لأجل صلاة الصبح فى شرطية لصحة الصوم فى المتوسطة أو الكثيرة حدوث الدم قبل الفجر، فلو حدث بعده قبل صلاة الصبح و تركت الغسل لم يضر بصحة صومها، أو انه يعتبر كونه قبل الصلاة- و لو حدث بعد الفجر- فلو حدث بعد الصلاة على صفة المتوسطة و تركت الغسل للظهيرين لم يبطل الصوم، اللهم إلا إذا صار الدم بصفة الكثرة بعد صلاة الصبح، أو يكفى وجوده مطلقا- و لو حدث بعد صلاة الصبح، وجوه.

حكى احتمال الأول عن الروض مع تصريحه بضعفه، و عن المحقق الثانى قيام الإجماع على خلافه، و لعل الوجه فى احتمال هو اعتبار الدخول فى الصبح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠١

طاهرا فى صحة الصوم فيكون المعتبر تحقق الطهارة فى حال الدخول فى الصبح فلا يضر وجود الحدث بعده فى صحته.

و لا يخفى انه مناف مع ما يستفاد من الصحيحة المذكورة من اشتراط غسل الظهرين فى صحة الصوم، فهذا الاحتمال ضعيف فى الغاية، و الاحتمال الأخير مبنى على كون حدوث صفة التوسط فى الدم بعد صلاة الصبح موجبا للغسل للظهيرين، و قد تقدم فى المسألة الثانية عشر ان الأقوى وجوب الغسل لما عدا صلاة الصبح لو حدثت صفة التوسط بعد صلواته، و إذا وجب لما عداها يعتبر فى صحة الصوم أيضا فهذا الاحتمال- أعنى الأخير- هو الأقوى.

مسألة (١٣) إذا علمت المستحاضة انقطاع دمها بعد ذلك الى آخر الوقت انقطاع براء أو انقطاع فترة تسع الصلاة وجب عليها تأخيرها الى ذلك الوقت فلو بادرت إلى الصلاة بطلت إلا إذا حصل منها قصد القربة و انكشف عدم الانقطاع بل يجب التأخير مع رجاء الانقطاع بأحد الوجهين حتى لو كان حصول الرجاء في أثناء الصلاة لكن الأحوط إتمامها ثم الصبر الى الانقطاع. قد تكرر في هذا الشرح حكم جواز البدار لاولي الاعذار و ان الأصل فيه مع اليأس عن زوال الاضطراب هو جوازه، و مع رجاء زواله هو عدم جوازه و وجوب الانتظار، و هل حكم المستحاضة حكم ذوى الأعذار مطلقا أو انه يجوز لها البدار مع العلم بالانقطاع أو مع احتمالها- و لو قلنا بعدم جوازه في غير المقام، وجهان.

ربما يقال بالأخير اما مطلقا أو مع التفصيل بين كون الانقطاع المعلوم أو المحتمل عن براء أو عن فترة، بالمنع في الأول و الجواز في الأخير (و يستند للجواز) مطلقا بعدم العموم الدال على حديثه دم الاستحاضة حتى في الدم الخارج، بعد الإتيان بوظائف المستحاضة من الغسل و غيره و قبل انتهاء الصلاة، إذ النصوص الواردة في حديثه لا- تدل عليها بالعموم لكي تشمل الدم المذكور.

و الى ذلك يشير المحقق (قده) في المعبر حيث يقول: ان خروج دمها بعد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٢

الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا في نقض الطهارة (انتهى) و بذلك أيضا يستدل لجواز البدار فيما كان الانقطاع عن فترة، مضافا الى إطلاق ما دل على أمر المستحاضة بالصلاة من غير تعرض لانتظارها للفترة مع غلبه وجودها، حيث ان ترك التعرض له حينئذ دال على عدم وجوبه و الا يلزم نقض الغرض مع كون المقام مما لا بد لتعرضه إيفاء للغرض، و الى ان وجود الفترة بمنزلة العدم لان وجود الدم في الباطن هو المصحح للحكم بكونها محدثة و لو لم يخرج الى الظاهر كدم الحيض المحتبس في فضاء الفرج، و لذا يحكم عليها بكونها حائضا أو مستحاضة و لو مع منع الدم من الخروج بالاستظهار.

و عن الشهيدان ان الانقطاع للفترة لا يؤثر في الطهارة لأنه يعود بعد ذلك كالموجود دائما، هذا.

و لكن الأقوى هو الأول أعنى عدم جواز البدار مع العلم بالانقطاع أو احتمالها في آخر الوقت مطلقا سواء كان الانقطاع عن براء أو عن فترة، لعموم حديثه دم الاستحاضة و اختصاص العفو عنه- الثابت بالدليل- بالمستمر منه، لوروده في مورد استمراره كما يشهد بذلك التعبير في الاخبار عن الدم المستمر بالاستحاضة و عن حكمها بالوضوء لكل صلاة و الغسل لكل صلوتين و الأغسال الثلاثة- الظاهر جميعه في كونه في مقام بيان حكم من استمر به الدم لا مطلقا، فلا دليل على العفو عن غير المستمر منه مما يعلم بانقطاعه أو يحتمل في آخر الوقت و منع إطلاق ما دل على أمر المستحاضة بالصلاة بمنع غلبه الفترة في النساء و منع الإطلاق من أجل غلبتها فيهن لو سلم الأغلبية بعد ما عرفت من كون النصوص الدالة على العفو في مورد الاستمرار.

و عليه يكون مورد الفترة خارجا عن مصب النصوص، فليس في ترك التعرض لها نقض للغرض، و ان الظاهر من الأدلة توقف الحكم بحديثه الدم على بروزه و لو في فضاء الفرج، و الفترة منه انما هي كالتقاء المتخلل في أيام العادة أو في العشرة لا كالمحتبس منه في فضاء الفرج بسبب المنع عن خروجه بالاستظهار، لكن النقاء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٣

المتخلل في أيام الحيض قد ثبت حيضته بالدليل و لم يبق دليل على كون النقاء في الاستحاضة محكوما بها.

فلا محيص عن القول بوجوب تأخير الصلاة إلى وقت الانقطاع فيما إذا علمت به أو احتمالته و ان حكم المستحاضة كالحكم في



غيرها من ذوى الأعدار من غير فرق فى الانقطاع المعلوم أو المحتمل بين كونه عن برء أو عن فترة، فلو بادرت إلى الصلاة فلا إشكال فى البطلان مع انشكاف الانقطاع أو عدم انكشافه أصلا، وكذا مع انكشاف عدمه إذا لم يحصل منها قصد القربة و تصح مع حصوله، كل ذلك لكون العلم بالانقطاع طريقا الى الواقع، فالحكم يدور مداره، فعند انكشاف الانقطاع لا يكون المأتى به هو التكليف الواقعى، و مع انكشاف عدمه يكون هو المكلف به واقعا الا ان يختل من جهة أخرى مثل الإخلال بقصد القربة و نحوه، و مع عدم الانكشاف أصلا لا يكون مجزيا، لقاعدة الاشتغال.

و سيأتى فى المسألة التاسعة عشر من المسائل المذكورة فى مسوغات التيمم وجه الفرق بين الاعتقاد و بين الخوف بطريقتيه الأولى و موضوعيه الثانى.

هذا كله إذا كان العلم بالانقطاع أو رجائه قبل الشروع فى الصلاة، و ان حصل ذلك فى أثناء الصلاة فكذلك، لان الملاك فى بطلانها مع الانقطاع- فى صورة العلم به أو احتمالها قبل الصلاة- انما كان لبطلان الغسل من رأس، و عليه فاللازم بطلانها أيضا إذا حصل ذلك فى الأثناء، و لا مجال معه لاستصحاب صحتها، لعدم اليقين السابق بصحتها أصلا، مع ان الاستصحاب حينئذ يجرى فيما اتى به قبل حصول العلم أو الرجاء، و لا يمكن إحراز صحة المأتى بعد الحصول- بذلك الاستصحاب كما لا يخفى، لكن الأحوط إتمام الصلاة ثم الصبر الى الانقطاع، و وجه الاحتياط هو احتمال عدم البطلان، و سيأتى تفصيله فى المسألة الآتية فى حكم ما إذا كان الانقطاع فى أثناء الصلاة.

#### [مسألة (١٤) إذا انقطع دمها]

مسألة (١٤) إذا انقطع دمها فاما يكون انقطاع برء أو فترة تعلم عوده أو تشك فى كونه لبرء أو فترة و على التقادير اما يكون قبل الشروع فى الأعمال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٤

أو بعده أو بعد الصلاة فإن كان انقطاع برء و قبل الاعمال يجب عليها الوضوء فقط أو مع الغسل و الإتيان بالصلاة و ان كان بعد الشروع استأنفت و ان كان بعد الصلاة أعادت إلا إذا تبين كون الانقطاع قبل الشروع فى الوضوء و الغسل و ان كان انقطاع فترة واسعة فكذلك على الأحوط و ان كانت شاكة فى سعتها أو فى كون الانقطاع لبرء أم فترة لا يجب عليها الاستئناف أو الإعادة إلا إذا تبين بعد ذلك سعتها أو كونه لبرء.

اعلم ان فى انقطاع دم الاستحاضة يتصور صور، لعلها تزيد عن العشر، قد أجملها المصنف (قده) فى هذه المسألة فى ثلاث صور: (فالأولى منها) ما إذا انقطع الدم عن برء قبل الشروع فى الأعمال، و حكمها هو وجوب الوضوء عليها فقط لو كانت الاستحاضة قليلة أو مع الغسل لو كانت متوسطة أو كثيرة، من غير فرق بين كون وجود الدم فى وقت الصلاة أو قبله، بناء على التحقيق فى عدم اعتبار تحققه فى الوقت فى ترتيب أحكام الاستحاضة عليه- كما تقدم فى طى المسألة السادسة، أو فى خصوص ما وجد منه فى وقت الصلاة- بناء على اعتباره فى ترتيب الاحكام عليه.

(و كيف كان) فالحكم فيها هو وجوب الوضوء فقط أو مع الغسل لما يشترط فيه الطهارة، لأن الدم إذا وجد يقتضى ترتب ما يترتب عليه و لو بعد انقطاعه كسائر الأحداث من الأصغر و الأكبر، و لم أجد من قال بعدم وجوب شىء عليها فى هذه الصورة من الوضوء و الغسل- و ان اختلف فى كون المدار فى وجوبه عليها على وجود الدم مطلقا- أو فى خصوص وقت الصلاة كما ذكرناه، أو فى ان الواجب عليها بعد الانقطاع فى غير القليلة هو الوضوء فقط أو الوضوء مع الغسل كما يأتى فى المسألة السادسة عشر.

(الصورة الثانية) ما إذا كان الانقطاع عن البرء بعد الشروع فى الأعمال سواء كان فى أثناء الطهارة- من الوضوء أو الغسل- أو بعدها وقبل الصلاة أو فى أثناء الصلاة اما الانقطاع فى أثناء الطهارة فالواجب هو استينافها، وهو المعروف بين الأصحاب مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٥

و لم يحك الخلاف فيه عن احد.

(و يستدل له) بان الدم الموجود فى حال الطهارة إلى زمان الانقطاع حدث لعموم حديثه دم الاستحاضة، و لو كان مستمرا لكان معفوا عنه، لكن لم يثبت العفو عن المنقطع عنه فى أثناء الطهارة و قد ارتفعت الضرورة بانقطاعه أيضا فتجب ازالته لما يشترط فيه الطهارة، و هى لا تحصل الا باستيناف الطهارة.

و اما الانقطاع بعد الطهارة و قبل الصلاة فالمشهور كما فى الطهارة عدم كفاية الطهارة السابقة و وجوب استينافها، و فى الجواهر استظهار الاتفاق على لزوم اعادتها و فى الذكري: لا أظن أحدا قال بالعفو عن هذا الدم مع تعقيب الانقطاع، انما العفو عنه مع قيد الاستمرار، خلافا للمحكى عن المعبر و الجامع، قال فى الأول يمكن ان يقال ان خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا فى نقض الطهارة و الانقطاع ليس يحدث.

(و الحق ما عليه المشهور) لما عرفت فى لزوم الاستيناف فيما إذا كان الانقطاع فى أثناء الطهارة من حديثه الدم الموجود فى حال الطهارة و عدم ثبوت العفو عنه إذا انقطع بعد الطهارة، و انما الثابت من العفو هو ما إذا كان الانقطاع بعد الصلاة.

(و يستدل للقول الآخر) بإطلاق ما دل على ان المستحاضة بعد الإتيان بما عليها من الوظيفة تكون بحكم الطاهر، حيث انه يشمل ما إذا استمر الدم منها إلى آخر الصلاة أو انقطع و لو قبل الصلاة، و باستصحاب الطهارة لو شك فى بقائها عند انقطاع الدم بعدها، و باستصحاب العفو و قاعدة ال-جزاء و منع حديثه دم الاستحاضة على وجه العموم و عدم الفرق بين انقطاع الدم بعد الصلاة و بين انقطاعه قبلها.

(و لا- يخفى ما فى الجميع) لمنع الإطلاق، لما عرفت من كون مصب النصوص الواردة فى العفو عن دم الاستحاضة هو الدم المستمر، فلا تشمل المنقطع أصلا، و التمسك بقاعدة الاجزاء لا يخلو عن الغرابة لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه، إذ ليس الكلام الا فيه، و قد عرفت فيما مضى تمامية حديثه دم الاستحاضة، و لذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٦

عبر المحقق فى المعبر فى العبارة السابقة بأن خروج الدم بعد الطهارة معفو عنه فلو لم يكن حدثا لم يكن وجه للعفو عنه كما لا يخفى.

و اما استصحاب الطهارة و استصحاب العفو فلا مجال للتمسك بهما بعد عموم ما دل على حديثه هذا الدم و عدم إطلاق دليل العفو لغير الدم المستمر، فالعموم المذكور حاكم على الاستصحاب حكومة الأدلة الاجتهادية على الأصل العملى، و الفرق بين الانقطاع بعد الصلاة و بين الانقطاع قبلها غير مستنكر إذا قام عليه الدليل (فالأقوى) حينئذ ما عليه المشهور من لزوم إعادة الطهارة إذا انقطع الدم بعدها و قبل الصلاة.

و اما الانقطاع فى أثناء الصلاة ففى بطلانها و وجوب استينافها أو صحتها و وجوب إكمالها بالطهارة السابقة، أو مع تجديد الطهارة فى الأثناء عند الانقطاع كما فى المبطلون، و جوه، و المحكى عن السرائر و الدروس و جامع المقاصد هو الأول (و يستدل له) بما استدلل به فى لزوم استيناف الطهارة فيما كان الانقطاع فى أثنائها أو بعدها قبل الشروع فى الصلاة من عموم حديثه دم الاستحاضة و عدم إطلاق دليل العفو عنه لإثبات العفو عن غير المستمر منه الى آخر الصلاة.

و المحكى عن المبسوط و البيان الصحة، و يستدل له بإطلاق دليل العفو و استصحاب الصحة و ان انقطاع الدم فى الأثناء فى

حكم وجدان المتيمم للماء في الأثناء، فكما يجب المضي في الصلاة مع وجدانه يجب المضي فيها في المقام مع انقطاع الدم، و بعموم النهي عن إبطال الصلاة، هذا.

ولكنك قد عرفت المنع عن إطلاق دليل العفو، و به و بما دل على عموم حديثه دم الاستحاضة يبطل الرجوع الى استصحاب الصحة، مضافا الى انه لا يكفي في الإتيان ببقية اجزاء الصلاة و كفاية انضمامها الى ما اتى منها الى زمان الانقطاع. و قياس المقام بوجدان الماء في أثناء الصلاة فاسد لا نقول به، مع انه مع الفارق، لان الانقطاع ليس يحدث بخلاف الدم الخارج قبل الانقطاع الذي ثبت حديثه بما دل على عموم حديثه دم الاستحاضة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٧

و ليس المورد مورد ابطال العمل حتى يتمسك لإثبات حرمة بعموم النهي عنه، بل هو بطلان قهري خارج عن مورد النهي، مع انه لا عموم من الكتاب و السنة على حرمة الابطال و انما قام الإجماع على حرمة إبطال الصلاة و هو في غير هذا المقام، مع ان حرمة الإبطال - على تقدير ثبوتها بالدليل - غير دالة على صحة العمل على الإطلاق، لاحتمال وجوب تجديد الطهارة و البناء على ما عليه نظير المبطلون كما احتمله في المحكى عن شرح المفاتيح، لكن في الجواهر عدم العثور على القائل به و لعله مجرد احتمال في المسألة (و كيف كان) فالأقوى هو البطلان و لزوم الاستيناف، الا ان الاحتياط بإتمام ما بيده ثم الاستيناف بعد الطهارة مما لا ينبغي تركه.

(الصورة الثالثة) ما إذا كان الانقطاع بعد الصلاة ففي وجوب إعادة الصلاة بعد استيناف الطهارة و عدمه وجهان، من انكشاف فساد الطهارة الأولى بانقطاع الدم بعدها، و من حصول الامتثال و اقتضائه الاجزاء عند إطلاق الأدلة و كون تكليفها في حالة العذر و الاضطرار هو العمل الذي أتت به (و الأقوى هو الأول) أى وجوب إعادة، و ذلك للمنع عن التكليف الاضطرارى في صورة تعقب الاعمال بانقطاع الدم، حيث عرفت ان المتيقن من العفو الثابت بالنصوص هو في الدم المستمر، و اما المنقطع فهو خارج عن مصب نصوص العفو فلا - أمر و لا - امتثال حتى يقتضى الا-جزاء من غير فرق في ذلك بين القول بجواز البدار و بين عدمه.

اللهم الا- على القول بكون المأمور به في الوقت هو الجامع بين الاختيارى و الاضطرارى كالتكليف بالجامع بين القصر و الإتمام أو قيل بجواز البدار مع اليأس عن زوال العذر إلى آخر الوقت على وجه كان العلم ببقاء العذر موضوعيا لا طريقيا و حيث قد تقدم في المسألة السابقة طريقية الاعتقاد و كون المكلف به الواقعي هو العمل الاختيارى و المفروض تمكن إتيانه في الوقت فالواجب إتيانه بعد تبين ذلك و انكشاف كون المأتى به غير ما هو المأمور به، و جواز البدار ظاهرا لاعتقاد بقاء العذر إلى آخر الوقت لا يثبت الاجزاء.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٨

(و الحاصل) ان المأتى به على القول بطريقية الاعتقاد لم يكن مأمورا به- و لو بالأمر الاضطرارى أو الظاهري- بل انما اتى به بتخيل الأمر، و قد حقق في محله ان تخيل الأمر لا يوجب الاجزاء.

فما في رسالة الدماء من ابتناء الصحة و البطلان على جواز البدار و عدمه ليس على ما ينبغي، هذا، و قد تقدم في المسألة السابقة ما يناسب المقام.

ثم انه على المختار من وجوب إعادة الطهارة لأجل استيناف الصلاة لا إشكال في دخل الطهارة المعادة في صحة صومها لو كانت صائمة إذا كانت من الأغسال النهارية لما عرفت من دخلها في صحته، و على القول بعدم وجوب إعادة الصلاة و لا إعادة الغسل لأجلها فهل يجب الغسل لأجل الصوم أولا، احتمالان، أولهما المحكى عن الذكرى، و علل بظهور حديثه هذا الدم، و لا

ينافيها الحكم باجزاء الصلاة (و لكنه لا يخلو عن المنع) لما عرفت في المسألة الثانية عشر من ان الثابت هو توقف صحة الصوم على الأغسال النهارية الواجبة للصلاة لا مطلقا.

هذا كله في حكم انقطاع الدم عن براء و شفاء، و ان كان انقطاع فترة فلا- إشكال في عدم وجوب الإعادة إذا لم تسع الفترة للطهارة و الصلاة، و مع سعتها ففي وجوب إعادتهما في كل ما تجب الإعادة في الانقطاع عن براء، و عدمه قولان، أولهما المعروف بين الأصحاب، و عن بعضهم الأخير، مستدلا له بأن المرأة مع انقطاع دمها عن فترة مستدامة الحدث واقعا، فالحدث منها غير مرتفع فلا اثر للفترة في الانقطاع، هذا، و قد تقدم ضعفه في آخر المسألة السابقة، حيث قلنا بان قياس حال الانقطاع عن فترة في الاستحاضة بالنقاء المتخلل في دم الحيض في أيام العادة أو العشرة مع الفارق، لقيام الدليل على كون المرأة في أيام النقاء محكومة بالحيض، و لم يتم دليل على الحكم بالاستحاضة في الانقطاع عن فترة (فالأقوى) عدم الفرق بين الانقطاع عن براء أو فترة في كل ما للبراء من الحكم.

و لو علمت بكون الانقطاع عن فترة و شككت في سعتها للطهارة و الصلاة ففي وجوب الاستئناف أو الإعادة و عدمه وجهان، مختار المصنف (قده) هو الأخير و هو مختار

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٩

صاحب الجواهر و الشيخ الأكبر قدس سرهما، و استدلل له الشيخ في الطهارة بالإطلاق و لزوم الحرج، و قال في الجواهر: لما في التكليف بمجرد هذا الاحتمال من المشقة و الحرج الذي لا- يتحمل عادة مع ان أصل مشروعية هذا الحكم للتخفيف بل لعل الاخبار المكتفية بأفعال الاستحاضة ظاهرة فيما قلنا لتحقق الفترات غالبا مع انها لم تعتبر فيما وصل إلينا من الاخبار (انتهى).

و لا يخفى ما في دعوى الإطلاق، لمنع غلبة الفترات و منع حصول الشك في سعتها للطهارة و الصلاة- لو سلم غلبة حصولها- بل يمكن دعوى غلبة غير المتسعة منها على ما يستكشف من حال النساء، و كون الإطلاق في مقام الحكم الواقعي، و المقام- اعني مقام الشك في سعة الفترة- مقام الحكم الظاهري، و لا يتكفل الدليل المثبت للحكم الواقعي لإثبات الحكم الظاهري- المتأخر رتبة عن الشك في الحكم الواقعي.

و قد عرفت في هذا الشرح مرارا عدم صحة التمسك بقاعدة الحرج لإثبات الحكم الشرعي- لو كان الحرج نوعيا، و يصح التمسك لنفيه عن موضوعه إذا كان الحرج شخصا و يدور مدار تحققه، و هو يختلف باختلاف الأشخاص و الحالات (فالحق) هو وجوب الاستئناف و الإعادة في صورة الشك في سعة الفترة ما لم ينته الى الحرج الشخصي لأصالة تأخر العود و قاعدة الاشتغال و عدم ثبوت العفو عن ذاك الدم المشكوك لعدم الإطلاق في دليل العفو مع ثبوت حديثه لعموم ما يدل على حديثه دم الاستحاضة.

و لو شككت في كون الانقطاع عن براء أو عن فترة فلا- تخلو الفترة المشكوكه إما تكون على تقدير ثبوتها مما يعلم بسعتها، أو يعلم بعدم سعتها، أو يشك في ذلك (فعلى الأول) لا إشكال في وجوب الاستئناف، لعدم التفاوت حينئذ بين كونه عن براء أو عن فترة- بناء على المختار من عدم الفرق بينهما.

(و على الثاني)- أعني صورة العلم بعدم سعة الفترة على تقدير ثبوتها- فالظاهر عدم وجوب استئناف الطهارة و لا إعادة الصلاة، لأصالة البراءة عن وجوب إعادة الصلاة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١٠

و مع اجراء البراءة عنه لا يجب استئناف الطهارة لأجلها، و لا يصح الرجوع الى الدليل الدال على عموم حديثه دم الاستحاضة، لأنه من قبيل الرجوع الى العام في الشبهة المصدقية من الخاص، حيث قد خرج عن العموم الدم المستمر و المنقطع عن فترة غير

واسعته، و الشك في كون الانقطاع عن براء أو عن فترة غير واسعته شك في كون الدم من افراد المخصص أو العام. اللهم الا ان يرجع الى أصالته عدم العود للشك في كون الانقطاع عن براء أو فترة، و الى أصالته تأخر العود للشك في كون الفترة على تقدير تحققها واسعته أو غير واسعته، وهذا الأصل مما لا غبار عليه، و عليه فالأقوى وجوب الاستيناف و الإعادة في هذه الصورة أيضا كما يجبان في الصورة الثالثة بطريق اولي، و هي ما إذا شكت في كون الفترة على تقدير تحققها واسعته.

### [مسألة (١٥) إذا انتقلت الاستحاضة من الأدنى إلى الأعلى]

مسألة (١٥) إذا انتقلت الاستحاضة من الأدنى إلى الأعلى كما إذا انقلبت القليلة متوسطة أو كثيرة أو المتوسطة كثيرة فإن كان قبل الشروع في الأعمال فلا اشكال، فتعمل عمل الأعلى و كذا ان كان بعد الصلاة فلا يجب اعادتها و اما ان كان بعد الشروع قبل تمامها فعليها الاستيناف و العمل على الأعلى حتى إذا كان الانتقال من المتوسطة إلى الكثيرة فيما كانت المتوسطة محتاجة إلى الغسل و أتت به أيضا فيكون اعمالها حينئذ مثل أعمال الكثيرة لكن مع ذلك يجب الاستيناف، و ان ضاق الوقت عن الغسل و الوضوء أو أحدهما تيمم بدله، و ان ضاق الوقت عن التيمم أيضا استمرت على عملها لكن عليها القضاء على الأحوط، و ان انتقلت من الأعلى إلى الأدنى استمرت على عملها لصلاة واحدة ثم تعمل عمل الأدنى فلو تبدلت الكثيرة متوسطة قبل الزوال أو بعده قبل صلاة الظهر تعمل للظهر عمل الكثيرة فتتوضأ و تغتسل و تصلّى لكن للعصر و العشائين يكفي الوضوء و ان أخرجت العصر عن الظهر أو العشاء عن المغرب، نعم لو لم تغتسل للظهر عصيانا أو نسيانا يجب عليها للعصر إذا لم يبق الا- وقتها و الا فيجب اعادة الظهر بعد الغسل، و ان لم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١١

تغتسل لها فلمغرب، و ان لم تغتسل لها فلعشاء إذا ضاق الوقت و بقي مقدار إتيان العشاء.

إذا انتقلت الاستحاضة من الأدنى إلى الأعلى فلا يخلو اما يكون قبل الشروع في الأعمال من الغسل و الوضوء و الصلاة، أو يكون بعد الشروع و قبل تمامها، أو يكون بعد تمامها فهنا صور:

(الاولى) ما إذا كان الانتقال قبل الشروع في الأعمال، فلا إشكال في وجوب عمل الأعلى لما مرارا من حديثه دم الاستحاضة كلها بأقسامها الثلاثة، فكل من الوسطى و الكثيرة حدث مانع عن الصلاة و عما يشترط فيه الطهارة، فإذا طرئت المتوسطة أو الكثيرة على القليلة أو طرئت الكثيرة على المتوسطة وجب عليها ما هو وظيفة الحالة الطارئة- بعد الفراغ عن كونها حدثا يجب فيه ما يجب- و يدخل مقتضى الأدنى التي كانت قبل طرو الأعلى في مقتضى الأعلى كما هو ظاهر.

(الثانية) ما إذا كان الانتقال بعد الشروع في الأعمال و قبل تمامها كما إذا صارت أعلى في أثناء الغسل أو الوضوء أو الصلاة، و الحكم فيها هو استيناف ذاك العمل مع ما تقدمه من الاعمال، و ذلك لعين ما تقدم في الصورة الاولى من كون الحادث بعد الغسل حدثا موجبا لما يترتب عليه من الاعمال، سواء كان حدوث الوسطى أو الكبرى في أثناء الصغرى، أو كان حدوث الكبرى في أثناء الوسطى، و سواء كان الانتقال من الوسطى الى الكبرى مع اختلافهما في الأثر- كما إذا كان الانتقال المذكور بعد صلاة الصبح- حيث لا يجب الغسل عليها للوسطى حينئذ لأجل صلاة الظهرين- لو لم تنتقل الى الكبرى- أو كان مع اتفاقهما في الأثر كما إذا كان ذلك قبل صلاة الصبح و بعد إتيانها بالغسل لها، فتحتاح حينئذ إلى إعادة الغسل لصلاة الصبح أيضا لأن الكثرة الحادثة بعد الغسل للمتوسطة حدث يجب رفعها للصلاة و لا يجدى الغسل السابق.

فان ضاق الوقت عن الغسل و الوضوء أو عن أحدهما وجب عليها التيمم لعموم بدليته عنهما الشامل للبدلية عن الرفع منهما و المبيح كما في وضوء المسلوس

و المبطون.

و لو ضاق الوقت عن التيمم أيضا- بحيث لا يسع الوقت بعد الانتقال إلى الأعلى للإتيان بالتيمم و ركعته من الصلاة- استمرت على ما هى عليه من عمل الأدنى و عليها القضاء على الأحوط، أما استمرارها على عمل الأدنى فلكونه وظيفتها قبل الانتقال و ليس يجب عليها حينئذ ان تعمل عمل الأعلى لعدم سعة الوقت، و لا يجرى عليها حكم فاقد الطهورين لكونها مكلفه بالعمل الاضطرارى.

هذا كله فى الانتقال من الأدنى إلى الأعلى، و ان انتقلت من الأعلى إلى الأدنى بان صارت الكثيره متوسطة أو قليلة، أو صارت المتوسطة قليلة و جب عليها الاستمرار على عمل الأعلى لصلاة واحدة بعد التبديل، سواء كانت عملت للأعلى قبل التبديل أم لا، لان ما يحدث من الدم قبل التبديل و بعد العمل حدث يجب له العمل بالأعلى و تحقق الأعلى قبل التبديل موجب له- و لو كان بعد العمل له.

فإذا عملت كذلك لصلاة واحدة بعد التبديل و جب عليها عمل الأدنى لباقي الصلوات، فلو تبدلت الكثيره متوسطة أو قليلة قبل الزوال أو بعده قبل صلاة الظهر تعمل لصلاة الظهر عمل الكثيره فتتوضأ و تغتسل و تصلى الظهر إذا كان التبديل بعد الظهر من غير خلاف، و كذلك إذا كان التبديل قبله بناء على ما تقدم من عدم اعتبار بقاء الدم الى وقت الصلاة فى حديثه، ثم تعمل لصلاة العصر و العشائين بمقتضى الأدنى فتكتفى بالوضوء و ان لم تجمع بين الظهرين أو بين العشائين (نعم) ان تركت الغسل لصلاة الظهر عصيانا أو نسيانا و جب عليها الغسل لصلاة العصر ان لم يبق الوقت الا لها و الا و جبت عليها إعادة الظهر بعد الغسل، لبطان ما أتت به قبل الغسل، و ان لم تغسل للعصر أيضا عصيانا أو نسيانا و جب عليها الغسل للمغرب، و ان تركته لها أيضا فللعشاء مع إعادة المغرب لو وسع الوقت لها و الا فللعشاء خاصة و الله العالم.

#### [مسألة (١٦) يجب على المستحاضة المتوسطة و الكثيره]

مسألة (١٦) يجب على المستحاضة المتوسطة و الكثيره إذا انقطع عنها بالمره الغسل للانقطاع إلا إذا فرض عدم خروج الدم منها من حين الشروع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١٣

فى غسلها السابق للصلاة السابقة.

إذا انقطع الدم عن المتوسطة أو الكثيره انقطاع البرء بعد فعل الطهارة و قبل الصلاة ففى وجوب إعادة الطهارة عليها مطلقا من الوضوء و الغسل للانقطاع أو وجوب إعادة الوضوء فقط أو عدم وجوب شىء منها وجوه بل أقوال:

(و الأول) منها هو المشهور بين الأصحاب كما فى الطهارة بل عن الذكرى انه لا أظن أحدا قال بالعمو عن هذا الدم مع تعقيب الانقطاع و انما العفو عنه مع قيد الاستمرار.

و استظهر فى الجواهر اتفاق الأصحاب على إعادة الطهارة و هذا هو الأقوى لعموم حديثه دم الاستحاضة الشامل لما يخرج منها بعد فعل الطهارة و قبل الانقطاع و عدم شمول إطلاق دليل العفو له لانصرافه الى الدم المستمر الى بعد الصلاة و لأن الطهارة الصادرة منها قبل الانقطاع طهارة اضطرارية و لا ضرورة بعد الانقطاع.

(و الثانى) هو المحكى عن الشيخ فى المبسوط و ظاهر العلامة فى القواعد قال فى المبسوط دم الاستحاضة حدث و إذا انقطع و جب له الوضوء و ظاهره انحصار الواجب بالوضوء و قال العلامة فى القواعد و انقطاع دمها للبرء يوجب الوضوء و عن نهاية

العلامة النص على عدم إيجاب الانقطاع للغسل و عن كشف اللثام و لم يوجب احد منهم الغسل للانقطاع و يستدل له بالأصل أى أصالة البراءة عن وجوب الغسل بعد دعوى منع العموم على حديثة دم الاستحاضة على وجه يشمل المقام بل الثابت به هو وجوب الغسل فى الدم المستمر الى بعد الصلاة.

و هذا بخلاف الوضوء حيث قد ثبت ان دم الاستحاضة يوجبه مطلقا و لو فى غير المستمر منه مضافا الى قيام الإجماع على وجوبه حتى ممن ينكر وجوبه كالمحقق حيث يعبر بالعموم عما بعد الطهارة الظاهر فى كونه موجبا للوضوء لو لا العفو.

و لا يخفى ان المستفاد من النصوص هو عموم حديثة دم الاستحاضة بل الظاهر قيام الإجماع على العموم كما يدل عليه التعبير بالعفو فى كلام المحقق فإنه يكون ظاهرا فى وجوب الغسل لو لا العفو و مع ثبوت العموم بالنص و الإجماع فلا محيص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١٤

الا بالقول بوجوب الغسل أيضا فيما إذا كان الدم قبل انقطاعه موجبا له.

و يمكن حمل كلام المبسوط على الاستحاضة القليلة الموجبة للوضوء فقط و عليه فلا يكون مخالفا مع المشهور لكن ما فى النهاية و كشف اللثام نص فى عدم وجوب الغسل.

(و الثالث) اعنى عدم وجوب شىء للانقطاع لا الوضوء و لا الغسل هو ما احتمله فى المعتبر و قواه فى الجواهر لو لا مخالفته مع اتفاق الأصحاب قال فى المعتبر و يمكن ان يقال ان خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا فى نقض الطهارة و الانقطاع ليس بحدث.

و قال فى الجواهر الإنصاف انه لا يخلو من قوة لو لا ظهور اتفاق الأصحاب على عدمه و يستدل له بمنع حديثة دم الاستحاضة على وجه يشمل المنقطع منه بعد فعل الطهارة و إطلاق دليل العفو مثل قوله عليه السلام إذا فعلت المستحاضة ما كان عليها كانت بحكم الطاهر و استصحاب الطهارة و استصحاب العفو و قاعدة الاجزاء و استبعاد الفرق بين انقطاع الدم بعد الصلاة و بين انقطاعه بعد الطهارة و قبل الصلاة بالحكم بالعفو فى الأول و عدم وجوب إعادة الصلاة و بعدم العفو فى الثانى و الحكم بوجوب إعادة الطهارة مع كونهما معا من الدم المنقطع و غير المستمر.

و العمدة من هذه الوجوه هى الأولان منها اعنى منع العموم و دعوى إطلاق دليل العفو و لكن الانصاف بطلا لهما معا لثبوت عموم حديثة دم الاستحاضة و كون مصب نصوص العفو هو الدم المستمر كما مر مرارا و عليه فلا يبقى محل للتمسك باستصحاب الطهارة و لا باستصحاب العفو فالأقوى حينئذ إيجاب ما يوجب لهذا الحادث بعد الطهارة إلى زمان الانقطاع من الوضوء و الغسل لا الوضوء خاصة و لا عدم شىء منهما.

هذا كله مع خروج شىء من الدم بعد الطهارة و مع عدم خروج شىء منه بعدها فلا شبهة فى صحة الاكتفاء بالطهارة المأتى بها لأنها حينئذ هى الطهارة بعد النقاء عن الاستحاضة كما لا يخفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١٥

### [مسألة (١٧) المستحاضة القليلة]

مسألة (١٧) المستحاضة القليلة كما يجب عليها تجديد الوضوء لكل صلاة ما دامت مستمرة كذلك يجب عليها تجديده لكل مشروط بالطهارة كالطواف الواجب و مس كتابة القران ان وجب و ليس لها الاكتفاء بوضوء واحد للجميع على الأحوط و ان كان ذلك لكل مس على الأحوط نعم لا يجب عليها الوضوء لدخول المساجد و المكث فيها بل و لو تركت الوضوء للصلاة أيضا.

و تنقيح البحث عن حكم هذه المسألة يتم بيان أمور:

(الأول) قد مر في المسائل السابقة ان دم الاستحاضة مطلقا حدث فان ظهر على القطنة فأكبر و الا فاصغر و مقتضى ذلك انه لا يشرع لها الإتيان بما يشترط فيه الطهارة ما دام يستمر منها الدم و لو كانت الاستحاضة قليلة ما لم يثبت مشروعيتها في تلك الحالة بدليل.

(الثاني) لا خلاف ظاهرا في جواز الإتيان بجميع ما يشترط فيه الطهارة من الصلوات فرضها و نفلها و الصوم الواجب و المندوب و الطواف و مس كتابة القرآن و اجتياز المسجدين و المكث فيهما و في غيرهما من المساجد و قراءة العزائم للاتفاق على انها إذا عملت بما عليها تكون بحكم الطاهر.

و هذا في الجملة مما لا اشكال فيه و لكن البحث عن تفصيله غير محرز و سيأتي الكلام فيه في المسألة الآتية.

(الثالث) قد مر في طي المسألة الاولى وجوب تجديد الوضوء لكل صلاة من الفريضة و المندوبة بأقسامهما و هل يجب عليها تجديده لكل مشروط بالطهارة غير الصلاة كالطواف و مس كتابة القرآن الواجبين أو ان لها الاكتفاء بوضوء واحد للجميع قولان فمن مصابيح العلامة الطباطبائي (قده) بعد ذكر كلامهم في ان المستحاضة مع إتيانها بما عليها من الافعال بحكم الطاهر.

قال قضية ذلك عدم تجديد الوضوء و الغسل لغير الصلاة من الغايات الى ان قال و ينبغي القطع به على القول بجواز فصل العمل عن الوضوء و الغسل و في الجواهر لا ينبغي الإشكال في ظهور عبارات الأصحاب في عدم وجوب تجديد شيء من ذلك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١٦

عليها بعد فرض محافظتها على ما وجب عليها للصلاة لأنها بحكم الطاهر نعم يحتاج الى الوضوء أو الغسل مع عروض أسباب آخر موجبة لها من الجنابة و البول و نحوهما و حكى الشيخ الأكبر (قده) عن بعض مشايخه كفاية الأغسال و الوضوءات الواجبة لجميع الصلوات بعدها و عن الموجز الحادي و شرحه لزوم تعدد الوضوء للطواف و صلوته.

و في كشف الغطاء في فصل أحكام الاستحاضة قال منها الوضوء لكل صلاة فريضة و نافلة و لكل ما يتوقف على الطهارة و يتكرر بتكرره و فيما يجري فيه الاستمرار كمس القرآن هل يجعل استمراره بمنزلة التكرار فيكرر أو يبنى على انه واحد فلا تكرر الأقوى الثاني و الأحوط التكرار بين كل مقدار معتد به (انتهى).

و الأقوى هو وجوب تجديد الوضوء لكل مشروط بالطهارة و عدم الاكتفاء بما يأتي به للصلاة للإتيان بما عداها مما يشترط فيه الطهارة و لا بما يأتي به لنوع مما عدا الصلاة كالطواف لإتيان نوع آخر منه كمس كتابة القرآن و لا بما يأتي به لإتيان فرد من نوع لإتيان فرد آخر من ذاك النوع فيجب لكل مس وضوء- و ذلك لما عرفت من حديثه دم الاستحاضة و لو كانت قليلة و ان مقتضى حديثه هو عدم جواز الإتيان بمشروط الطهارة معه الا فيما قام الدليل على جوازه.

و انه قام الإجماع على جواز إتيانها بمشروط الطهارة في الجملة و ان المتيقن من الإجماع هو الجواز مع تجديد الوضوء في الإتيان بكل غاية على حده حيث قد عرفت الخلاف في جواز الاكتفاء بوضوء الصلاة لإتيان غاية أخرى غيرها و يظهر منه عدم تحقق الإجماع على جواز الإتيان بغاية غير الصلاة من دون تجديد الوضوء فإذا كان المتيقن من الجواز هو ذلك فلا بد من الاقتصار عليه و الرجوع الى ما يقتضيه حديثه دم الاستحاضة فيما عداه.

و على ذلك فالأقوى وجوب تجديد الوضوء في كل ما ذكره المصنف (قده) في هذه المسألة باحوطيته نعم لا ينبغي الاشكال و لا التردد في عدم كون استمرار المس الواحد بمنزلة تكراره و لو أريد به الاستمرار الخاص و لعل المراد بخصوصيته هو ما أشار في الكشف اليه بقوله و الأحوط التكرار بين كل مقدار معتد به لكنه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١٧



أيضا مما لا وجه له هذا كله في الإتيان بشروط الطهارة.

و اما فيما لا يشترط فيه الطهارة كالدخول في المساجد و المكث فيها فلا يجب له الوضوء بلا خلاف يعرف كما في الجواهر و هذا فيما لو أتت بما يجب على المستحاضة القليلة و فيما تركت وظيفتها و لم تأت بالوضوء للصلاة كلام يأتي في المسألة الآتية.

### [مسألة (١٨) المستحاضة الكثيرة و المتوسطة إذا عملت بما عليها]

مسألة (١٨) المستحاضة الكثيرة و المتوسطة إذا عملت بما عليها جاز لها جميع ما يشترط فيه الطهارة حتى دخول المساجد و المكث فيها و قراءة العزائم و مس كتابة القرآن و يجوز وطؤها و إذا أخلت بشيء من الاعمال حتى تغيير القطنه بطلت صلواتها و اما المذكورات سوى المس فتتوقف على الغسل فقط فلو أخلت بالأغسال النهارية لا يجوز لها الدخول و المكث و الوطء و قراءة العزائم على الأحوط و لا يجب لها الغسل مستقلا بعد الأغسال الصلواتية و ان كان أحوط نعم إذا أردت شيئا من ذلك قبل الوقت وجب عليها الغسل مستقلا على الأحوط و اما المس فيتوقف على الوضوء و الغسل و يكفيه الغسل للصلاة نعم إذا أرادت التكرار يجب تكرار الوضوء و الغسل على الأحوط بل الأحوط ترك المس لها مطلقا.

في هذا المتن أمور:

(الأول) المستحاضة الكثيرة أو المتوسطة إذا أتت بما عليها من الأعمال للصلاة من الوضوء و الغسل و تغيير القطنه و الخرقه و غيرها من شرائط صحة صلاتها تكون بحكم الطاهر فيجوز لها جميع ما يشترط فيه الطهارة (١) كالاختياز من المسجدين (٢) و المكث فيهما و في غيرهما من المساجد (٣) و قراءة العزائم (٤) و مس كتابة القرآن (٥) و الوطء و لا إشكال في جواز هذه الغايات الخمسة عليها بعد عملها بما عليها للإجماع على انها بعد عملها بما عليها كذلك بحكم الطاهر فيصح منها ما يصح من الطاهر.

مضافا الى ما ورد من النص على جواز وطئها بعد ما استحلت لها الصلاة و جواز طوافها الملازم مع جواز دخولها في المسجد الحرام و مكثها فيه كما سيأتي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١٨

و لا- حاجة مع الإجماع على جواز تلك الغايات عليها بعد ما فعلت الواجب عليها من الوظيفة إلى التمسك بإطلاق أدلتها في إثبات مشروعيتها حتى يرد عليه بان اشتراطها بالطهارة مانع عن التمسك بالإطلاق لاقتفاره إلى إحراز التمكن من تحصيل الطهارة مع عدم إحرازه و ان أمكن الجواب عنه أيضا بأن المانع حينئذ هو إحراز عدم التمكن و مع عدمه يصح التمسك بالإطلاق و لا- يحتاج إلى إحراز التمكن منه و ذلك لان تقييد الإطلاق بالتمكن من الطهارة المستفاد من أدلة اشتراط تلك الغايات بها عقلي و في العقلي من التقييد و التخصيص يقتصر في التقييد و التخصيص بما أحرز عدم التمكن و يعمل بالعام أو المطلق فيما لا- يعلم بل يمكن ان يقال بإحراز الشرط بالرجوع الى العام أو الإطلاق فيما شك في وجوده لجواز الرجوع إليهما في الشبهة المصدقية إذا كان التخصيص أو التقييد ليا.

(الثاني) إذا أخلت بشيء من الاعمال و لو كان بتغيير القطنه بطلت صلواتها لاشتراط صحتها بالإتيان بجميع شرائطها في تلك الحالة و مع الإخلال بها و لو بواحد منها تبطل الصلاة قضاء لحكم الشرط و انتفاء المشروط عند انتفائه.

و هذا فيما إذا كان الإخلال عمديا مما لا محيص عنه و لا يمكن تصحيح المشروط مع الإخلال بشرطه عمدا الا برفع اليد عن شرطيته و نسخها و في غير العمدي منه أيضا كذلك إذا لم يقم دليل على الصحة لإمكان قيامه حينئذ حسبما أوضح سبيله في مبحث الخلل من الصلاة.

هذا بالنسبة إلى الصلاة واما الغايات الخمسة المذكورة فالمعروف فيما سوى المس منها انها يتوقف جوازها على الغسل فقط فلا يجوز لها الاجتياز عن المسجدين و لا- المكث فيهما و فى غيرهما و لا الوطى و لا قراءة للعزائم مع الإخلال بالأغسال الصلاتية على ما نسب الى المشهور و يستدل له بالإجماع و بالاستصحاب.

و تقريب الأول ان المصرح به فى عباراتهم قاطبة هو ان المستحاضة إذا فعلت ما يجب عليها من الافعال كانت بحكم الطاهر و صرح غير واحد بالإجماع عليه و المعروف منهم ان لهذه القضية المأخوذة فى معاهد إجماعاتهم منطوق و مفهوم على مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١٩

ما هو الاستفادة من اداة الشرط الدالة على التعليق الموجب للانتفاء عند الانتفاء و ان مفهومها سلب حكم الطاهر عنها عند إخلالها بما يجب عليها و لو بواحد منها و إذا كانت هذه القضية بما لها من المفهوم مما انعقد عليها الإجماع فيصير مفهومها كمنطوقها إجماعيا و يصير الإجماع على عدم جواز الإتيان بما لا يحل الإتيان به على المستحاضة مع إخلالها بما عليها من الافعال دليلا على عدم جواز هذه الأمور المذكورة كما ان الإجماع على انها إذا فعلت ما يجب عليها للصلاة حلت لها ما عداها كان دليلا على جواز هذه الأمور و تقريب الاستصحاب ان يقال فيما كانت الاستحاضة مسبوقة بالحيز كانت هذه الأمور محرمة عليها و بعد تبدل حالها من الحيز إلى الاستحاضة يستصحب بقاء الحرمة السابقة لو شك فى بقائها و فيما لم تكن مسبوقة بالحيز يلحق بالمسبوقة به لعدم القول بالفصل.

و ما استدلوا لو تم لاقتضى توقف جواز هذه الأمور على ما عدا الغسل مما يجب على المستحاضة أيضا الا انهم خصوه بالغسل للإجماع منهم أيضا على كفاية الأغسال الصلاتية فى استباحة هذه الأمور كما استظهره منهم الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة هذا فى غير المس و اما المس فيتوقف على الوضوء و الغسل معا لاشتراط جوازه بالخلو عن الحدث الأصغر و الأكبر معا. هذا ما نسب الى المشهور و لا يخفى ما فيه اما استفادة المفهوم من معاهد إجماعاتهم فالإنصاف منعها لإجمال معاهد إجماعاتهم و غاية ما يستفاد منها الإيجاب الجزئى و حرمة بعض ما يحرم على الحائض عليها.

و يشهد على ذلك دعوى المحقق فى المعتبر الإجماع على القضية المذكورة الى ان قال فمع الإتيان بما ذكر من الوضوء ان كان قليلا- و الاغتسال ان كان كثيرا يخرج عن حكم الحدث و يجوز بها استباحة كلما مبيحة للطاهر من الصلاة و الطواف و دخول المساجد و حل و طؤها و لو لم تفعل ذلك كان حدثها باقيا و لم يجز ان يبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة (انتهى).

مع انه (قده) قائل بجواز وطئها و لو لم تأت بما عليها من الأغسال الصلاتية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٠

فيستكشف منه انه لا- يكون مراده ادعاء الإجماع على مفهوم القضية بالكلية كيف و الا- لم يخالف نفسه فى جواز الوطى مع الإخلال بالأغسال حينئذ معه مضافا الى شهادة ذيل كلامه بذلك حيث يقول و لو لم تفعل لم يجز لها ما يشترط فيه الطهارة و الوطى ليس مما يشترط فيه الطهارة.

و بالجملة فلا- ينبغى الإشكال فى عدم استفادة المفهوم من هذه القضية و ان المتيقن ليس إلا- الإيجاب الجزئى و اما فى الاستصحاب فبعدم جريانه فى المقام لتبدل الموضوع حيث ان الحرمة كانت ثابتة للحائض و يراد إثباتها للمستحاضة و هى غير الحائض بنظر العرف و بلحاظ لسان الدليل كتغايرها معها عقلا مضافا الى عدم إمكان انجرار حكمه الى غير المسبوقة بالحيز بعدم القول بالفصل لعدم تمامية ذلك فى الحكم الظاهرى و ان صح فى الحكم الواقعى القائم عليه الدليل و تمام الكلام فى ذلك فى الأصول و إذا تبين بطلان دعوى الكلية فى مفهوم ما انعقد عليه الإجماع من قولهم إذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها حلت لها كل شىء فلا بد من البحث فى الأمور المذكورة بالخصوص.

فنقول قد تقدم في المسألة السابقة انه لا- إشكال في مشروعية ما يحرم على الحائض في حالة الاستحاضة مثل الدخول في المسجدين و المكث في المساجد و وضع شيء فيها و قراءة العزائم لقيام الإجماع على حليتها على المستحاضة في الجملة و هذا و ان أمكن المناقشة فيه لو لا الإجماع بدعوى عدم المشروعية لأن الطهارة الحقيقية من المستحاضة متعذرة و إباحة الغسل الصلاة أو للدخول في كل عمل مشروط بالطهارة محتاجة إلى التوقيف لكن الإجماع على الإباحة يثبت التوقيف الا انه وقع الاختلاف في توقف حليتها على إتيان المستحاضة بما يجب عليها للصلاة على أقوال.

و المحكى عن المدارك و الذخيرة و شرح المفاتيح ككاشف الغطاء جواز تلك الغايات لها من غير توقف على غسل و لا وضوء و لا شيء مما يجب على المستحاضة من تغيير الخرقعة و القطنة و نحوه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢١

و اختاره في باب الاستحاضة من الجواهر مستدلا له بالأصل بعد عدم معلومية حديثه دم الاستحاضة على وجه الإطلاق و القدر الثابت من حديثه هو بالنسبة إلى الصلاة و نحوها من الصوم و الطواف و اما بالنسبة إلى تلك الغايات فلم يثبت حديثه فلا مانع من الدخول في تلك الغايات و لو مع الإخلال بوظيفة المستحاضة للصلاة و لكن المشهور اعتبار جوازها على الإتيان بما يجب على المستحاضة بل ادعى عليه الإجماع في الجملة و وقع الخلاف بينهم في توقف جوازها على خصوص الغسل أو على ما هو وظيفة المستحاضة و لو تغيير القطنة و الخرقعة و غسل ظاهر البدن.

و في ان المعبر هل هو الغسل أو مطلق الوظيفة المأثية لأجل الصلاة فلا يجوز الإتيان بوظيفة المستحاضة لأجل تلك الغايات و لا- تصير تلك الغايات حلالا لها بالعمل بالوظيفة لأجلها أو توقف جوازها على الإتيان بالوظيفة أو خصوص الغسل لأجل تلك الغايات فلا يجوز الاكتفاء في الإتيان بها بالعمل بالوظيفة لأجل الصلاة بل يحتاج الى التجديد لأجل تلك الغايات (و انه يصح الإتيان) بالوظيفة لتلك الغايات كما يصح الاكتفاء بالعمل بالوظيفة لأجل الصلاة فربما يقال باعتبار كلما يجب على المستحاضة من الوظائف حتى تغيير القطنة و الخرقعة و غسل ظاهر البدن فلا- يحل لها الدخول في المساجد لو أخلت بشيء من تلك الوظائف.

و يستدل له بمفهوم قولهم ان فعلت ما عليها تكون بحكم الطاهر و قد عرفت المنع عن ظهوره في المفهوم و عن ظهوره في الإجماع على المفهوم لو سلم ظهوره فيه كيف و الدخول في المساجد ليس مما يعتبر فيه الطهارة عن الحدث الأصغر أو عن الخبث قطعا و لا مما يمكن دعوى الإجماع عليه فلو أخذ بذاك التوهم يلزم الالتزام بوجود الوضوء و ازالة الخبث للدخول في المساجد و هو كما ترى و هو دليل قطعي على عدم إرادتهم المفهوم من القضية المذكورة و عدم صحة إرادته ممن اراده لعدم قيام الإجماع عليه قطعا و ربما يقال باعتبار إباحتها على الغسل فقط للإجماع على إباحتها معه فإن أخلت بسائر الوظائف و ان اختلف في اعتبار بقاء وقت الصلاة للغسل الصلوتي و عدمه كما سنحرر.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٢

لكن المتيقن مما يمكن دعوى الإجماع عليه هو إباحة تلك الغايات مع الغسل الصلوتي ما دام بقاء وقت الصلاة و لخبر البصرى في وطى المستحاضة و كل شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها و لتطف بالبيت.

و المروى عن الباقر في قضية أسماء بنت عميس و فيه اما الان فاخرجى الساعة و اغتسلى و طوفى و اسعى فاغتسلت و احتشت و طافت و سعت و صلت بناء على ان يكون الغسل المأمور به بالنفاس و الاستحاضة على سبيل التداخل و احتمال كونه للنفاس و كون الاستحاضة قليلة بعيد جدا مخالف مع الاحتشاء و هذا هو الأقوى و عليه فهل المعبر هو الغسل للصلاة أو الغسل لتلك الغايات أو يكفي الغسل للصلاة و يجوز الاغتسال لتلك الغايات أيضا وجوه يحتمل.

(الأول) لكون المتيقن من الإجماع هو جواز تلك الغايات بالأغسال الصلوتي و ظهور خبر البصرى فى كفاية الغسل الصلوتي لإباحة تلك الغايات.

و تصريح المروى عن الباقر عليه السلام بكفاية الغسل الواحد للطواف و دخول المسجد و الصلاة من غير حاجة الى تجديد الغسل لكل واحد منها و يحتمل.

(الثانى) و ذلك لان المستفاد من أدلة تشريع وظائف المستحاضة هو انها شرعت للصلاة و ان تلك الغايات يستباح بتلك الوظائف التى تفعلها لأجل الصلاة لكونها أمورا تتبع المحافظة على أفعال الصلاة و ليس دليل على مشروعية تلك الوظائف لغاية ما عدا الصلاة و لذا لم يذكروا أشياء من تلك الغايات فى غايات الوضوء.

فالمتيقن حينئذ هو جواز الإتيان بتلك الغايات عند الاغتسال لأجل الصلاة و مع الاغتسال لأجلها لا يحتاج الى تجديد الغسل لأجل تلك الغايات كما لا يصح الغسل لأجلها ابتداء بالاستقلال و الأقوى هو الأخير فيصح الغسل لهذه الغايات ابتداء كما يصح الاكتفاء بالأغسال الصلوتي فى إتيانها من غير حاجة الى تجديد الغسل لها.

اما صحة الغسل لهذه الغايات ابتداء فلما تقدم فى المسألة السابقة من إطلاق أدلة تلك الغايات و دليل اعتبار الطهارة فيها المقيد بالتمكن عقلا و ان المانع من التمسك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٣

يطلق أدلة تلك الغايات هو إحراز عدم التمكن و مع عدم إحرازه فالحكم هو الإطلاق بل يمكن إحراز التمكن به أيضا لكون المقيد لييا مضافا الى ما فى مصباح الفقيه من ان جواز الوضوء أو الغسل لسائر الغايات فى الجملة من المسلمات بل يمكن استفادته من النصوص خصوصا الاخبار الآتية فى حكم وطئها.

و اما كفاية الأغسال الصلاتى فلإجماع عليه مع ظهور بعض الاخبار فيه كالخبر المروى فى نفاس أسماء بنت عميس و نحوه. بقى الكلام فى انه هل يعتبر فى صحة الاكتفاء بالأغسال الصلاتية كونها فى وقت الصلاة أو يصح و لو بعد خروج وقت الصلاة فالمحكى عن حاشية الإرشاد ان وضوء المستحاضة للصلاة يبطل بالفراغ منها و غسلها للوقت لا يبطل الا بخروج الوقت فلو اغتسلت للصبح لم يبطل الى طلوع الشمس.

و عن الروض ليس للمستحاضة أن تجمع بين صلوتين بوضوء واحد سواء فى ذلك الفرض و النفل بل لا بد لكل صلاة من وضوء و اما غسلها للوقت به ما شئت من الفرض و النفل أداء و قضاء مع الوضوء لكل صلاة و تغيير القطنه و غسل المحل ان اصابه الدم و لو أرادت الصلاة فى غير الوقت اغتسلت لأول الورد و عملت باقى الأفعال لكل صلاة (انتهى).

و يمكن ان يستدل لذلك باتفاقهم على الحكم بتقديم غسل الفجر لصلاة الليل الظاهر فى عدم كفاية غسل العشائين لها لانه مع كفاية غسلها لما بعد وقتها لم تكن حاجة الى التقديم اللهم الا ان يحمل على ما إذا لم تكن مسبوقه بالغسل لهما و هو بعيد لكن الاستدلال به يتوقف على القول بتخصيص الوقت بالاختيارى و الا- كان الوقت الاضطرارى للعشائين الى الفجر و هذا أيضا لا يخلو عن البعد و الأقوى عدم الاختصاص بالغسل المخصوص بالوقت و ذلك لإطلاق معاهد إجماعاتهم على المستحاضة إذا فعلت ما عليها يكون بحكم الطاهر مع إباطه عن التقييد بالوقت و عدم صلاحية اتفاقهم على الحكم بتقديم الغسل على الفجر للمتهدجة لان يكون قيده حتى يرفع اليد به عن إطلاقها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٤

و لخبر البصرى فى وطى المستحاضة و كل شىء استحل به الصلاة فليأتها زوجها فلتطف بالبيت حيث ان إطلاقه يشمل ما إذا كان بعد خروج الوقت و لكفاية الأغسال الصلاتى للصوم كما تقدم مع منافاة حدث الاستحاضة للصوم و لذا أوجب جماعة

عليها الاستظهار في المنع عن خروج الدم في مجموع النهار و لا تصح كفايتها له الا بارتفاع حكم حدثها في مجموع النهار لا مقيدا ببقاء وقت الصلاة و لان معنى تقييد الغسل في المتوسطه الذي تأتي به لصلاة الصبح بالوقت هو وجوب الاغتسال بعد خروج الوقت لغايه أخرى مشروطه بالطهاره مثل المكث في المساجد أو الطواف بالبيت مع جواز الدخول في الظهرين أو العشاءين بغير غسل و هو بعيد كما ترى.

و لان الموجب للغسل في الاستحاضه الكثيره أما النصوص الداله على وجوبه.

و اما ظهور معاهد الإجماعات الداله على حديثها اما النصوص فلا تدل و جوب الأزيد عن الأغسال الثلاثه في ارتفاع حكم الحدث و اما ظهور معاهد الإجماعات فهو معارض بظهور كلماتهم في كفايه الأغسال الثلاثه فالقول بالحاجه إلى الأزيد منها قول من غير دليل و مع الشك فيه فالأصل البراءه و لذلك يمكن ان يقال ان دم الاستحاضه حدث لا كسائر الأحداث.

(الأمر الثالث) اختلف في جواز وطى المستحاضه على أقوال أحدها القول بإباحته بلا كراهه في الفعل و لا رجحان في الترك من دون توقف على شيء مما يجب على المستحاضه للصلاة من الوظائف و قد حكى عن الموجز- و التحرير- و البيان- و مجمع البرهان- و المدارك- و الكفايه و يستدل له بالأصل و عمومات الكتاب الداله على حل وطى الأزواج و ما ملكت الايمان و قوله تعالى وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ.

و خبر ابن سنان و لا بأس ان يأتيها بعلمها متى شاء الا في أيام حيضها و موثقه زراره فإذا حلت لها الصلاة حل لزوجها ليغشاها بناء على كون المراد من الحل هو الجواز بالمعنى الشامل للوجوب فيما يقابل الحرمة لا الصحة في مقابل الفساد و بأولويه جواز وطئها عن وطى الحائض بعد النقاء و قبل الاغتسال و ثانيها القول

مصباح الهدى في شرح العروه الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٥

بالجواز من دون توقف على شيء لكن مع كراهته أو رجحان تركه و هو المحكى عن المعتمد و الدروس و الروض و قوبها في جامع المقاصد و اختاره صاحب الجواهر.

و يستدل للجواز بما تقدم و لمرجوحية الفعل أو رجحان الترك بما يستدل به للقول بالتوقف حسبما يأتي بعد حمله على الكراهه أو الاستحباب و يرد على ما استدلوا به لأصل الجواز من دون توقف على أفعال المستحاضه.

أما الأصل و العمومات فب لزوم رفع اليد عنهما بما يدل على التوقف المتقدم على الأصل بالحكمه، و على العمومات بالاظهريه، و بذلك يجاب عن الاستدلال بآيه «و لا تقربوهن» و بالأخبار المذكوره، إذ دلالة الجميع على جواز الوطى في حال الاستحاضه بالإطلاق، و مع تماميه ما يدل على توقف جواز الوطى على أفعال المستحاضه مطلقا أو في الجملة يقيد إطلاقها به.

(و أولويه) جواز الوطى في حال الاستحاضه عن جوازه بعد النقاء عن الحيض و قبل الاغتسال (ممنوعه) لانقطاع الدم عن المرأة بعد النقاء و وجوده في المستحاضه.

و ما في الجواهر من كون المنشأ للمنع عن الوطى في حال الحيض هو حاله الحدث الحادثه بسبب خروج الدم لا الدم نفسه و هي مشتركه بينهما (ممنوع) لإمكان مدخليه وجود الدم و تأثيره في المنع.

كما ربما يستدل على المنع عن الوطى بكونه أذى و ان كان ضعيفا (فالأقوى) عدم تماميه الاستدلال بهذه الأدله لإثبات أصل الجواز (و منه يظهر) بطلان القول الثاني أيضا، و هو القول بالجواز مع الكراهه، حيث ان المنع عن إثبات الجواز بتلك الأدله يوجب المنع عن الذهاب اليه مع الكراهه، مضافا الى انه على تقدير تماميه دلالة تلك الأدله على الجواز تكون النسبه بينها و بين ما يدل على المنع بالإطلاق و التقييد، و مقتضى الصناعه هو تقييد الإطلاق لا إبقائه على إطلاقه و حمل المقيد على الاستحباب أو الكراهه.

(و ثالثها) القول بتوقف الجواز على تمام أفعال المستحاضة مما يستباح بها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٦

الصلاة لها من الوضوء و الغسل و غسل الفرج و تغيير القطنه و الخرقه مع التلوث، و نسب الى المشهور تارة و الى ظاهر الأصحاب أخرى.

(و يستدل له) بالإجماعات المحكيه على انها إذا فعلت ما على المستحاضه للصلاة حلت لها كلما حرم عليها للحيض، بناء على ان يكون لها المفهوم و ان مفهومها عدم حل ما حرم عليها بالحيض بالإخلال بما يجب على المستحاضه للصلاة الذى منها الوطى، و باستصحاب الحرمة الثابتة فى حال الحيض - لو كانت الاستحاضه مسبوقة به- و بالأخبار الداله على توقف حل الوطى بما يتوقف على حل الصلاة:

(١) كخبر البصرى الذى فيه عن المستحاضه أ يطأها زوجها و هل تطوف بالبيت قال عليه السّلام تقعد قرئها التى كانت تحيض فيه فان كان قرئها مستقيما فلتأخذ به و ان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين و لتغتسل و تستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلى فإذا كان الدم سائلا فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة ثم تصلى صلوتين بغسل واحد و كل شىء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها فلتطف بالبيت.

(٢) و خبر زرارة و فضيل المروى عن أحدهما عليهما السّلام: المستحاضه تكف عن الصلاة أيام أقرائها و تحتاط بيوم أو يومين- ثم ذكر عمل المستحاضه الى ان قال عليه السّلام:- فإذا حلت لها الصلاة حل لزوجها ان يغشاها.

(٣) و صحيح صفوان بن يحيى عن ابى الحسن عليه السّلام- بعد السؤال عن المرأة إذا مكثت عشرة أيام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة أيام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك:- تمسك عن الصلاة؟ قال عليه السّلام لا، هذه مستحاضه تغتسل و تستدخل قطنه بعد قطنه و تجمع بين الصلوتين بغسل و يأتيها زوجها ان أراد.

(٤) و صحيح ابن مسلم المروى فى المعبر عن كتاب المشيخه فى الحائض إذا رأت دما بعد أيامها التى تقعد فيها فلتقعد عن الصلاة يوما أو يومين ثم تمسك قطنه فان صبغ القطنه الدم لا ينقطع فليجمع بين كل صلوتين بغسل و يأتيها زوجها إذا أحب و حلت لها الصلاة، بناء على ان يكون قوله عليه السّلام و حلت لها الصلاة عطفًا على قوله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٧

أحب، ليصير مدخولا لكلمه إذا، و شرطا لقوله: و يأتيها زوجها.

هذه جملة ما استدلل به لهذا القول.

و أورد عليه، اما الإجماعات المحكيه فبالمنع عنها، حيث لا تكون القضية التى أخذت فى معقدها مما لها المفهوم مع الاختلاف فى التعبير عنها، و لو سلم سوقها للمفهوم فبالمنع عن كون مفهومها السالبة الكلية، كيف مع إمكان دعوى القطع بعدم إرادة شرطية الوضوءات الواجبة فى الاستحاضه الصغرى و تغيير القطنه و الخرقه و الاستئثار فيها، مع ان جواز الوطى غير مشروط بالطهارة عن الحدث الأكبر فضلا عن الأصغر، و لذا يجوز فى حال الجنابة و فى حال النقاء عن دم الحيض قبل الاغتسال مع بقاء حدث الحيض (و بالجملة) فلا سبيل للإجماع على المنع عن وطى المستحاضه عند إخلالها بما يجب عليها للصلاة فلو ادعاه مدع فهو مردود عليه.

و اما الاخبار المستدل بها فخير البصرى و خبر زرارة و فضيل و ان كانا ظاهرين فى التعليق بواسطة كلمة الفاء فى قوله فليأتها فى الأول، و اداة الشرط فى الثانى لكن ظهورهما فى كون المعلق عليه هو الحلية الفعلية ممنوع، بل الظاهر منهما هو حلية الصلاة للمستحاضه بواسطة انتقالها عن حال تحرم عليها الصلاة فيها و هى حالة الحيض الى حالة تحل لها و هى الاستحاضه، و من

المعلوم عدم التنافي بين الحليّة بهذا المعنى و بين تعليقها على أمر آخر كما يقال بحليّة وطى الزوجه الطاهره عن الحيض مع اشتراط الخلو عن الصوم و الاعتكاف و الإحرام و نحوها، مع إمكان القول بامتناع اراده الحليّة الفعلية، إذ عليها يلزم عدم جواز وطئها مع فعلها جميع ما يجب عليها و الصلاة بعدها عند دخول وقت الصلاة اللاحقه لها، و ذلك لعدم حليّة الصلاة اللاحقه فعلا لمكان وجوب تجديد الافعال لها، و هو مناف لما عليه الأصحاب من انها إذا فعلت ما عليها كانت بحكم الطاهر، اللهم الا ان يقيد بعدم خروج الوقت، و قد تقدم ما فيه. هذا ما فى الاستدلال بخبر البصرى و خبر زرارة و فضيل.

و اما خبر صفوان فالاستدلال به أضعف، لعدم وجود ما يتوهم منه التعليق فيه و انما قوله عليه السلام: و يأتيها زوجها ان أراد، اما جملة مستأنفة لبيان حكم المستحاضة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٨

أو معطوفة على الجملة السابقة، و على كلا التقديرين فلا دلالة فيه على التعليق، اللهم الا ان يتوهم تعقب ذكره عن ذكر وظائف المستحاضة و عطفه عليها بالواو، مع ان العطف بالواو لا يدل على الترتيب و أضعف من الاستدلال به الاستدلال بصحيح ابن مسلم فإنه خال عن ذاك الترتيب الذكري أيضا.

(و بالجملة) فهذا القول و ان نسب إلى الشهرة الا انه لا يمكن إتمامه بالدليل.

(و رابعها) القول بتوقف جواز وطئها على الوضوء و الغسل خاصة بلا توقف على ما عداها مما يجب على المستحاضة، و نسب الى ظاهر المبسوط و نهاية الاحكام و يستدل له بخبر عبد الخالق المروى عن الصادق عليه السلام، و فيه: قلت يواقعها زوجها قال عليه السلام إذا طال بها ذلك فلتغتسل و لتتوضأ ثم يواقعها ان أراد (و يرد عليه) بضعف سنده مع عدم جابر له، لندرة القول به و اشتماله على ما لا- يقول به المستدل و هو اعتبار طول الزمان و ظهوره فى اعتبار كون الغسل و الوضوء للوطى الموجب لعدم الاكتفاء بما فعلته سابقا، و لعله مما قام الإجماع على بطلانه، و الحمل على ما إذا أخلت بالافعال السابقة بعيد.

(و خامسها) توقف جوازه على الغسل فقط لا توقفه على ما عداه من الوضوء و غيره، و حكى عن رساله الصدوق و هدايته، و عن جامع المقاصد الميل اليه، بل القول به بل الاعتراف بان الخلاف ليس الا- فيه و ان المراد بالافعال فى عبارات الفقهاء هو الأغسال، إذ لا تعلق للوطى بالوضوء (و عن المنتهى) اختياره و إسناده إلى ظاهر الأصحاب، و هو المختار عند الشيخ الأكبر فى الطهارة (و يستدل له) بجملة من الاخبار (كخبر مالك بن أعين) فى النساء: ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشاها زوجها، يأمرها فتغتسل ثم يغشاها ان أحب.

(و خبره الأخر) قال سئلت أبا جعفر عليه السلام عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال تنظر الأيام التى تحيض فيها و حيضتها مستقيمة فلا يقربها فى عدة تلك الأيام من ذلك الشهر و يغشاها فى ما سوى ذلك من الأيام و لا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها ان أراد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٩

و الاشكال فى دلالتها على وجوب الغسل لكون التعبير فيهما بالجملة الخبرية كما فى الجواهر ضعيف لظهورهما فى الوجوب مع شيوع استعمال الجملة الخبرية فيه بل كونها أكد فى الدلالة عليه (و دعوى) ظهور الخبر الأخير فى كون الغسل عن حدث الحيض فيتجه حينئذ حمله على الاستحباب لما تقدم من جواز الوطى بعد النقاء عن الحيض و قبل الاغتسال (ضعيفة) لظهوره فى كون الغسل للاستحاضة بل كون الغسل للاستحاضة للوطى، بل الظاهر منهما وجوب تكرار الغسل بتكرار الوطى كما لا يخفى على من تدبر فى قوله و لا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها.

(و مضمّر سماعه): و ان أراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل، و ظهوره فى اعتبار كون الوطى حين الاغتسال بل مقارنته معه و كون

الغسل للوطى غير قابل للإنكار و احتمال كون المراد الجواز الذى لا كراهة فيه لا يوجب رفع اليد عن ظهوره، و لو لا الاخبار الدالة على جواز الوطى بعد الاغتسال للصلاة، الظاهرة فى الاكتفاء بغسل الصلاة لحلية الوطى كخبر البصرى و خبر زرارة و فضيل المتقدمين بل خبر صفوان و خبر ابن مسلم على وجه لكان اللازم القول بتعين الغسل للوطى و عدم جواز الاكتفاء بغسل الصلاة له، لكن الجمع بين هذه الاخبار و بين ما يدل على جواز الوطى بعد الاغتسال للصلاة يقتضى جواز الاكتفاء بما تأتى به للصلاة كما يجوز الاغتسال للوطى مستقلا.

لكن فى المسألة احتمالات ذهب الى كل واحد منها قائل (أحدها) ما ذكرناه من كفاية الغسل للصلاة و جواز الغسل للوطى استقلا (و ثانيها) اعتبار الأغتسال للوطى بخصوصه، و نسب الى المشهور (و ثالثها) اعتبار الغسل للصلاة و انما يباح الوطى تبعاً لها (و الأقوى هو الأول) لكن ينبغى تقييد حلية الوطى بالغسل المأتى للصلاة بما إذا كان اثر الغسل باقياً، و القدر المتيقن من بقائه انما هو ما لم يتحقق الفراغ من الصلاة بأن يكون الوطى قبلها مع عدم الفصل المعتد به بينه و بين الصلاة على وجه يضر بالمقارنة عرفاً، و لكن الأحوط الإتيان بالغسل مستقلا مع الإتيان بما يجب عليها من الأفعال للصلاة حتى الوضوء و غسل الفرج، نعم لا ينبغى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٠

الارتباب فى عدم وجوب تغيير القطنه و الخرقه كما لا يخفى.

(الأمر الرابع) قد تقدم فى المسألة السابقة وجوب الوضوء و الغسل لمس كتابه القران و عدم جواز الاكتفاء بوضوء الصلاة له، و لكن يجوز الاكتفاء بالغسل للصلاة عن الغسل له كما يجوز الاغتسال له مستقلا، و إذا أرادت التكرار وجب عليها تكرار الوضوء و الغسل.

(الأمر الخامس) اختلف فى جواز مس كتابه القران على المستحاضه و عدمه و انه هل يجوز المس مع الغسل و الوضوء مطلقاً سواء كان الغسل و الوضوء للصلاة أو للمس مستقلا، أو انه يجوز فيما إذا كان الغسل و الوضوء للصلاة فيجوز المس تبعاً للصلاة و لا يجوز الغسل و الوضوء له مستقلا أو انه لا يجوز المس مطلقاً و لو بالغسل و الوضوء للصلاة.

(و التحقيق) ان يقال إذا كان المس واجبا من غير جهة النذر و شبهه بل كان وجوبه لعارض آخر مثل وقوع القران فى محل يجب إخراج منه فوراً و كان الإخراج متوقفاً على المس فلا ينبغى التأمل فى جوازه حينئذ، و القدر المتيقن من جوازه هو ما إذا كان مع الغسل و الوضوء، و لكن يكفى فى جوازه الغسل و الوضوء للصلاة كما يجوز مع الغسل و الوضوء له مستقلا.

و اما إذا كان المس واجبا بالنذر و شبهه ففى شرح النجاة الحكم بجوازه أيضاً مع الغسل و الوضوء مطلقاً سواء كان ذلك للصلاة أو للمس مستقلا، و ما ذكره لا يخلو عن التأمل، بل الحق ان يقال بوجوب تأخير المس مع السعة فى وقته، و بانحلال النذر مع الضيق فيه كما إذا كان النذر معيناً و اتفق مصادفته مع الاستحاضه و ذلك من جهة انسلاّب القدرة عن إتيان متعلقة بطرو الاستحاضه- لو لم يثبت مشروعيتها بالدليل (لكن الأقوى) ثبوت مشروعيتها بالإجماع على ان المستحاضه إذا فعلت ما يجب عليها تصير بحكم الطاهر (و منه يظهر) حكم ما إذا لم يكن المس واجبا عليها، و لكن الاحتياط- فيما لم يكن المس واجبا أو كان واجبا موسعاً- تركه، و فيما إذا كان واجبا مضييقاً بالنذر و شبهه أو بغير النذر إتيانه بالغسل و الوضوء المأتى بهما للصلاة- مهما أمكن- و عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣١

الاقتصار على الغسل و الوضوء له مستقلا، و الله العالم.



### [مسألة (١٩) يجوز للمستحاضة قضاء الفوائت مع الوضوء والغسل]

مسألة (١٩) يجوز للمستحاضة قضاء الفوائت مع الوضوء والغسل و سائر الأعمال لكل صلاة و يحتمل جواز الاكتفاء على الغسل للصلوات الأدائية لكنه مشكل و الأحوط ترك القضاء الى النقاء.

اما جواز إتيان المستحاضة بقضاء الفوائت مع الإتيان بوظائف المستحاضة فلاطلاق دليل وجوب القضاء بالنسبة إلى الأوقات، و الإجماع على ان المستحاضة إذا فعلت ما عليها تكون بحكم الطاهر، و نتيجة ذلك هو صحة الإتيان بالقضاء كما يصح منها الإتيان بالأداء، لكن يجب عليها الوضوء عند كل صلاة كما يجب عند كل صلاة أدائية فرضاً أو نفلاً، و الأحوط تجديد القطنه و الخرقه و غسل ظاهر البدن- عند تلوثها- لكل صلاة.

و اما الغسل فالظاهر الاكتفاء بما يأتي منه للصلوات اليومية على حسب وظيفتها من الكثيره و المتوسطة، و الأحوط الأولى تجديده أيضاً، و الأحوط من ذلك ترك القضاء ما دامت مستحاضة إلا مع الخوف عن ضيق الوقت و لو ظنا كغيرها من ذوى الأعذار كالمسلوس و المبطون.

### [مسألة (٢٠) المستحاضة تجب عليها صلاة الايات و تفعل لها كما تفعل]

مسألة (٢٠) المستحاضة تجب عليها صلاة الايات و تفعل لها كما تفعل لليومية و لا تجمع بينهما بغسل و ان اتفقت فى وقتها. اما وجوب صلاة الايات عليها فهو أيضاً مثل وجوب قضاء الفوائت عليها كما تقدم فى المسألة السابقة ينشأ من إطلاق دليل وجوبها و الإجماع على انها إذا فعلت ما عليها تكون بحكم الطاهر، حيث ان من أحكام الطاهر وجوب صلاة الايات عليه عند تحقق موجبها.

و اما انها يجب عليها الإتيان بوظائف المستحاضة لها كما يجب ذلك عليها لليومية فلاشترط الطهارة فى الصلاة و ان الطهارة من المستحاضة انما هى بالعمل بوظيفتها.

و اما انها يجب عليها الغسل للايات و انها لا تجمع بينها و بين اليومية بغسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٢

فمع اختلافها فى الوقت ظاهر، حيث لا- تكتفى بالغسل لليومية بعد خروج وقتها- لغاية أخرى، و اما مع اتفاق الآيه فى وقت اليومية فمقتضى الإجماع على انها إذا فعلت ما عليها تكون بحكم الطاهر هو جواز الاكتفاء بما تأتى من الغسل لليومية لكن المصنف (قده)- تبعاً للنجاء- حكم بعدم الجمع بينهما حينئذ و لعله لاختصاص النص بكفاية الجمع بين الصلوتين بالظهيرين و العشائين دون غيرهما من الفرائض، لكن الإجماع على عدم الاحتياج الى التجديد فى الوقت لعله كاف للحكم بجواز الجمع، و ان كان الأحوط هو التجديد حينئذ.

### [مسألة (٢١) إذا أحدثت بالأصغر فى أثناء الغسل لا يضر بغسلها على الأقوى]

مسألة (٢١) إذا أحدثت بالأصغر فى أثناء الغسل لا يضر بغسلها على الأقوى لكن يجب عليها الوضوء بعده و ان توضأت قبله. قد مر البحث فى حكم حدوث الحدث الأصغر فى أثناء الغسل للحدث الأكبر و ذكرنا الأقوال فيه سواء كان الغسل للجنابة أو لغيرها- فى مبحث غسل الجنابة- و ان الأقوى فيه جواز إتمامه ثم الإتيان بالوضوء، و لا فرق فى ذلك فيما يجب فيه الوضوء بين ان يأتى بالوضوء قبل الغسل و عدمه، فإنه فى صورة تقديم الوضوء ينتقض بما يحدث فى أثناء الغسل فلا بد معه من الوضوء

بعده، لكن الاحتياط المذكور في مبحث غسل الجنابة- بإتمام الغسل ثم استينافه و إتيان الوضوء بعده- لا ينبغي تركه.

### [مسألة (٢٢) إذا أجنبت في أثناء الغسل أو مست ميتا استأنفت غسلا واحدا]

مسألة (٢٢) إذا أجنبت في أثناء الغسل أو مست ميتا استأنفت غسلا واحدا لهما و يجوز لها إتمام غسلها و استينافه لأحد الحدثين إذا لم يناف المبادرة إلى الصلاة بعد غسل الاستحاضة و إذا حدث الكبرى في أثناء غسل المتوسطة استأنفت للكبرى. في هذه المسألة أمران:

(الأول) إذا حدث الحدث الأكبر في أثناء الغسل فان كان من نوع ما يغتسل منه كالجنابة في أثناء غسل الجنابة فلا إشكال في لزوم الاستيناف و عدم جواز ما بيده و الاغتسال من الآخر، و ان كان من غير جنسه كما إذا أجنبت المستحاضة في أثناء مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٣

غسلها جاز لها استيناف الغسل لكلا الحدثين، و ذلك بناء على التحقيق من ان الحدث لا يرتفع الا بتمام الغسل و يكون دخل كل جزء متقدما في رفعه منوطا بإتيان ال-جزء المتأخرة إلى انتهاء الغسل، لا ان كل جزء من البدن يطهر بغسله و لو لم يتعقبه غسل بقيه ال-جزء، و لا- ان يكون تعقب غسل ال-جزء المتأخرة مؤثرا في حصول الطهر لل-جزء المتقدمة على نحو الشرط المتأخر، بل حصول الطهر لجميع البدن آنى واقع في طرف الزمان و ان كان الغسل ترتيبيا أو ارتماسيا تدريجيا الحصول.

و لازم ذلك عدم جواز مس كتابة القران بالعضو المغسول قبل إتمام الغسل و ذلك لبقاء الحدث في جميع الأعضاء ما لم ينته الغسل، و هذا الحكم جار في الوضوء أيضا، فما لم ينته الوضوء لا تحصل الطهارة لشيء من البدن، و يترتب على ذلك وقوع الحدث على الحدث عند حدوث الحدث الأكبر في أثناء الغسل، فيجوز رفع اليد عما بيده و استيناف الغسل للحدثين معا بناء على جواز التداخل في الأغسال كما تقدم في مبحث غسل الجنابة، كما يجوز له إتمام ما بيده و استيناف الغسل للحدث الثاني، ال-انه إذا كان الغسل الحادث في أثناءه الحدث هو غسل الاستحاضة يجب ان يكون الإتيان بالغسل الآخر للحدث الآخر على وجه لا ينافى المبادرة إلى الصلاة بعد غسل الاستحاضة، و الا فيتعين رفع اليد عن الأول و استيناف غسل جديد لهما.

(الأمر الثاني) إذا حدثت الكبرى في أثناء غسل المتوسطة يتعين رفع اليد عما بيدها من غسل المتوسطة و إتيان غسل للكبرى لتبديل وظيفتها من حين حدوث الكبرى و صيرورتها محكومة بحكم الكبرى فلا ينفعها الغسل للمتوسطة، و يكون حالها كحال من حدثت له الجنابة في أثناء غسلها أو صدر منه الحدث الأصغر في أثناء الوضوء، و قد مر البحث عن ذلك في المسألة الخامسة عشر.

### [مسألة (٢٣) قد يجب على صاحبة الكثيره بل المتوسطة أيضا خمسة أغسال]

مسألة (٢٣) قد يجب على صاحبة الكثيره بل المتوسطة أيضا خمسة أغسال كما إذا رأت أحد الدمين قبل صلاة الفجر ثم انقطع ثم رآته قبل صلاة الظهر ثم انقطع ثم رآته عند العصر ثم انقطع و هكذا بالنسبة إلى المغرب مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٤

و العشاء و يقوم التيمم مقامه إذا لم تتمكن منه ففي الفرض المزبور عليها خمسة تيممات، و ان لم تتمكن من الوضوء أيضا فعشرة، كما ان في غير هذه إذا كانت وظيفتها التيمم في القليلة خمسة تيممات و في المتوسطة ستة و في الكثيره ثمانية إذا جمعت بين الصلوتين و الالفشرة.

قد تجب على صاحبة الكثيره خمسة أغسال و ذلك كما فيما فرضه في المتن من انها إذا رأت الدم قبل صلاة الصبح فانقطع قبل

الغسل و الصلاة ثم رأت عند صلاة الظهر فانقطع قبل الغسل و الصلاة فاغتسلت وصلت الظهر ثم رآته قبل صلاة العصر فانقطع قبل الغسل و الصلاة فاغتسلت لصلاة العصر و صلتها ثم رآته عند المغرب فانقطع فتغتسل لصلاة المغرب ثم رآته عند صلاة العشاء، إذ الدم في جميع هذه الموارد حدث فوجب الغسل عند انقطاعه على ما مر في المسألة الرابعة عشر من وجوب الغسل عند انقطاع الدم إذا كان عن برء.

و يمكن تصوير وجوب الأغسال الخمسة بلا- فرض الانقطاع فيما لم تجمع بين الظهرين بغسل واحد، و بين العشاءين بغسل آخر بل فصلت بين الظهر و العصر و كذا بين المغرب و العشاء بناء على كون الجمع بين الفريضةين رخصة لا- عزيمة كما مر في المسألة الاولى، هذا في الكثيره، و كذا يمكن تصويره في المتوسطة في صورة الانقطاع كما فرض في المتن بناء على القول بكونها موجبة للغسل عند حصولها قبل كل فريضة و لو قبل وقتها على ما مر في المسألة الثانية، و يقوم التيمم مقام تلك الأغسال عند العجز عنها لإطلاق دليل بدليته عنها كما يقوم مقام الوضوءات الواجبة على المستحاضة للإطلاق المذكور، و على ذلك لو تمكنت من الماء في فرض دون فرض آخر يتبع كل حكمه، و لو تمكنت من الماء للغسل دون الوضوء أو للوضوء دون الغسل يتبع كل حكمه، و لو لم يتمكن من الماء في الجميع وجب التيمم عليها بدلا عن الجميع.

ففيما يجب عليها خمسة أغسال و خمسة وضوءات إذا لم تتمكن من الغسل يجب عليها خمسة تيممات بدلا عن الغسل و تأتي بخمسة وضوءات، و إذا لم تتمكن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٥

من الوضوءات تأتي بخمسة أغسال و خمسة تيممات بدلا عن الوضوءات، و إذا لم تتمكن من الجميع تأتي بعشر تيممات خمسة بدلا عن الوضوءات و خمسة بدلا عن الأغسال، كما ان المستحاضة القليلة التي يجب عليها الوضوء عند كل صلاة إذا لم تتمكن من الوضوء يجب عليها في اليوم و الليلة خمسة تيممات، و في المتوسطة التي لا تتمكن من الغسل و الوضوء جميعا يجب عليها ستة تيممات: أحدها بدلا عن الغسل عند صلاة الفجر و خمسة بدلا عن الوضوء كل واحد منها عند صلاة من اليومية، و الكثيره التي يجب عليها ثلاثة أغسال عند جمعها بين كل من الظهرين و العشاءين يجب عليها ثمانية تيممات: ثلاثة بدلا عن الأغسال الثلاثة: عند صلاة الفجر و الظهرين و العشاءين، و خمسة منها بدلا عن الوضوءات الخمسة كل واحد منها عند صلاة من الصلوات اليومية.

هذا تمام الكلام في الاستحاضة، و الحمد لله أولا و آخرا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٦

## [فصل في النفاس]

### إشارة

فصل في النفاس و هو دم يخرج مع ظهور أول جزء من الولد أو بعده قبل انقضاء عشرة أيام من حين الولادة سواء كان تام الخلقه أو لا كالسقط و ان لم تلج فيه الروح بل و لو كان مضغعة أو علقه بشرط العلم بكونها مبدء نشو الإنسان و لو شهدت اربع قوابل بكونها مبدء نشو الإنسان كفى، و لو شك في الولادة أو في كون الساقط مبدء نشو الإنسان لم يحكم بالنفاس و لا يلزم الفحص أيضا، و اما الدم الخارج قبل ظهور أول جزء من الولد فليس بنفاس، نعم لو كان فيه شرائط الحيض كان يكون مستمرا

من ثلاثة أيام فهو حيض و ان يفصل بينه و بين دم النفاس أقل الطهر على الأقوى خصوصا إذا كان في عادة الحيض أو متصلا بالنفاس و لم يزد مجموعهما عن عشرة أيام كان ترى قبل الولادة ثلاثة أيام و بعده سبعة مثلا لكن الأحوط مع عدم الفصل بأقل الطهر مراعاة الاحتياط خصوصا في غير الصورتين من كونه في العادة أو متصلا بدم النفاس.

في هذا المتن أمور:

(الأول) قال في المجمع: النفاس بالكسر ولادة المرأة إذا وضعت فهي نفساء و قد نفست المرأة كفرح و الولد منفوس، و منه الحديث المنفوس لا يرث شيئا حتى يصيح و جمع النفساء نفاس و يجمع أيضا على نفساوات و نفست المرأة بالبناء للمفعول و هو من النفس و هو الدم (انتهى ما في المجمع).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٧

و صريحه ان النفاس اسم لولادة المرأة، و قيل في تسميتها بالنفاس ان ذلك لمقارنته الولادة مع سيلان الدم غالبا، فيكون النفاس مأخوذا من النفس بمعنى الدم، و يمكن ان يكون مأخوذا من التنفس بمعنى تنفس الرحم بالدم، أو من النفس بمعنى الولد، و الأول- أعنى كونه مأخوذا من النفس بمعنى الدم- أولى، و من هذا المعنى أطلق في عرف الفقهاء على الدم الذي يقذفه الرحم بسبب الولادة في أيام مخصوصة، حيث ان إطلاقه عليه مع كونه مأخوذا من النفس بمعنى الدم انسب كما لا يخفى.

(الثاني) اتفق الأصحاب- كما في الحدائق- على ان الخارج قبل خروج شيء من الولد لا يكون نفاسا و ان الخارج بعد خروج الولد بتمامه نفاس، و اتفقوا أيضا على انه لو ولدت و لم تر دما في الأيام التي يحكم بالنفاس لو وجد فيها الدم فليس لها نفاس كما يأتي في المسألة الاولى.

و اختلف في الدم الخارج المصاحب مع خروج الولد، فالمشهور على انه أيضا نفاس، و المحكى عن ظاهر مصباح السيد و جمل الشيخ و الغنية و الوسيلة انه ليس بنفاس لأنهم فسروه بما تراه المرأة عقيب الولادة ان لم يحمل على الغالب كما حمله العلامة في المختلف، أو على بعد ابتداء الولادة و ظهور شيء من الولد كما صنعه كاشف اللثام.

و يستدل للاول بخبر زريق عن الصادق عليه السلام في الحامل ترى الدم، قال عليه السلام تصلى حتى يخرج رأس الصبي فإذا خرج رأسه لم تجب عليها الصلاة، و كلما تركته من الصلاة في تلك الحال لوجع أو لما هي فيه من الشدة و الجهد قضته إذا خرجت من نفاسها، قال جعلت فداك ما الفرق بين دم الحامل و دم المخاض قال عليه السلام ان الحامل قذفت بدم الحيض و هذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع في النفاس و الحيض، فاما ما لم يكن حيضا و نفاسا فإنما ذلك من فتق الرحم.

(و خبر السكوني) المروى عن الصادق عليه السلام عن آبائه قال قال النبي صلى الله عليه و آله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٨

ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل- يعني إذا رأت المرأة الدم و هي حامل لا تترك الصلاة الا ان ترى على رأس الولد إذا أخذها الطلق و رأت الدم تترك الصلاة- بناء على ان يكون قوله- يعني إلى آخر الخبر- من كلام المعصوم من النبي صلى الله عليه و آله و سلم أو الصادق أو أحد آبائه عليهم السلام كما هو الظاهر- و الا فهو مؤيد كما لا يخفى.

و استدل العلامة في محكى المختلف بحصول المعنى المشتق منه و خروجه بسبب الولادة فيشمله عموم الأدلة، و ما افاده لا يخلو عن المنع، الا انه يستغنى عنه بورود النص.

و استدل للقول الآخر بأصالة الطهر عند الشك في صدق النفاس مع اعتضاده بصدق الحمل قبل انفصال الولد بتمامه، و لذا يجوز مراجعة الزوج حينئذ لو طلقها لعدم صدق الوضع حتى تكون خارجة عن العدة (و بموتقة عمار) المروى عن الصادق عليه السلام

فى المرأه يصيبها الطلق أياما أو يوما أو يومين فترى الصفرة أو دما، قال عليه السلام تصلى ما لم تلد، و ان غلبها الوجل ففاتها صلاة لم تقدر ان تصليها من الوجل فعليها قضاء تلك الصلاة بعد ما تطهر (و خبره الآخر) عن امرأة أصابها الطلق اليوم و اليومين و أكثر من ذلك ترى صفرة أو دما كيف تصنع بالصلاة، قال تصلى ما لم تلد، فان كان قد غلبها الوجل صلت إذا برئت، حيث ان المتبادر من قوله عليه السلام: ما لم تلد- فى الخبرين هو خروج الولد بتمامه، فلا يكون دما قبله نفاسا.

(و الأقوى) ما عليه المشهور، و ذلك لسقوط الأصل بعد ورود الدليل على كونه نفاسا كخبر زريق، و لكون خبر زريق نفا فى كون ما يخرج مع خروج بعض الولد نفاسا فلا بد معه من رفع اليد عما يتبادر اليه خيرا عمار مع انه على تقدير المعارضة لا بد من طرح خبرى عمار باعراض المشهور عن العمل بهما و استقرار العمل على خبر زريق، بل يمكن دعوى الاتفاق عليه لو حمل كلام المخالف على ما تقدم.

(الثالث) لا فرق فى الولد بين ان يكون تام الخلقة أم لا كالسقط و لا فى تام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٩

الخلقة بين ما ولجه الروح و غيره، بلا- كلام فيه لأحد، كما استظهره فى مفتاح الكرامة و نفى عنه الإشكال فى الجواهر، انما الكلام فى خروج المضغة و العلقه و النطفة (اما المضغة) فالمعروف بين الأصحاب ان الدم الخارج معها أو بعدها نفاس و عن التذكرة انها لو ولدت مضغة أو علقه بعد ان شهدت القوايل انها لحمه ولد و يتحقق منه الولد كان الدم نفاسا بالإجماع لأنه دم جاء عقيب حمل (انتهى).

و لعل المنشأ له هو الحكم بنفاسية ما يخرج بسبب خروج ما يكون مبدء نشو آدمى- و لو لم تصدق عليه الولادة، و اما إذا كانت العبرة بصدق الولادة فالحكم بكونه نفاسا لا يخلو عن الاشكال- لو لم يكن إجماع عليه- للإشكال فى صدقها و لذا أنكر نفاسيته المحقق الأردبيلي فى شرح الإرشاد و قال ان الخارج مع المضغة و بعدها ليس بنفاس و ان علم كونها مبدء آدمى، لعدم العلم بصدق الولادة و النفاس بذلك (انتهى) و هو فى محله- لو لا الإجماع على خلافه.

ثم ان قلنا بكون المدار على خروج ما يكون مبدء نشو الإنسان فلا يحتاج فى المضغة إلى قيد اليقين به- كما فى شرح الجعفرية- لأن المضغة مما يقطع بكونها كذلك، و كأنه تبع ما فى التذكرة فى ذلك، لكن يمكن ان يكون قوله فى التذكرة: و بعد ان شهد القوايل- قيذا للعلقة فقط لا لها و للمضغة المذكورة قبلها، و على هذا فيختص الإيراد على ما شرح الجعفرية، و قيده فى الروضة باليقين و قال مما يعد آدميا أو مبدء نشو آدمى و ان كان مضغة مع اليقين و حكى عن الذكرى أيضا، و لا وجه له، هذا فى المضغة، و اما العلقه فالأمر فى نفاسية ما يخرج بسبب خروجها أشكل، إذ يمكن الحكم بنفاسية ما يخرج بخروج المضغة و لو مع القول باعتبار تحقق الولادة فى النفاس، و الشك فى تحققها مع خروج المضغة من جهة الإجماع على نفاسية ما يخرج بخروجها و لو مع عدم تحقق الدلالة، و لذا فصل المحقق الثانى بينها و بين المضغة بتسليم نفاسية ما يخرج بسبب المضغة و التوقف فيما يخرج بسبب خروج العلقه (و لعل نظره) قدس سره الى تحقق الإجماع فى المضغة و لو مع عدم العلم بتحقيق الولادة بخروجها دون العلقه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٠

و لكن أنكر الشهيد الثانى (قده) عليه فى الروض و قال: و لا وجه للتوقف فى العلقه بعد فرض العلم بكونها مبدء نشو آدمى إذ على القول باعتباره لا فرق بينها و بين المضغة كما انه لو اعتبر صدق الولادة أيضا لا فرق بينهما للشك فى صدقها فى المضغة أيضا.

(و أورد صاحب المدارك) على جده بأن التوقف فى العلقه من جهة صدق الولادة فى المضغة دون العلقه (و اعترض عليه) غير

واحد من المحققين بعدم الفرق بين المضغعة و العلقه فإنه لو كانت العبرة بصدق الولادة فإنه في المضغعة مشكوك كما في العلقه، و لو كانت العبرة بكون الخارج مبدء نشو الإنسان فهو متحقق في العلقه أيضا، فالتفصيل بينهما مما لا وجه له. (قلت) الاتصاف صحة التفصيل سواء كان المدار على صدق الولادة أو على كون الخارج مبدء النشو، إذ على الأول يكون صدق الولادة على العلقه أخفى من صدقها على المضغعة كما لا يخفى، و على الثاني يكون الإمكان الاستعدادى للانسانية- الذى في المضغعة- أشد منه في العلقه لما بين في محله من كون الإمكان الاستعدادى امرا موجودا يتفاوت شدة و ضعفا بحسب تفاوت مراتب الاستعدادات، مضافا الى إمكان دعوى الإجماع في المضغعة، بما هي مضغعة، المعلوم انتفائه في العلقه و قد صرح في الجواهر بأنه لم يجد في المضغعة خلافا.

(و كيف كان) فالأقوى في العلقه انه مع اليقين بكونها مبدء نشو الإنسان تكوينا أو تشريعا كما إذا قامت البيئه به يكون الدم الخارج بسببها نفاسا للإجماع المدعى في التذكرة و كون المستفاد من تصريحات الأصحاب و تلويحاتهم ان المدار في الحكم بالنفاس على خروج الدم بسبب خروج ما يكون مبدء لنشو الإنسان و لو لم يصدق عليه الولادة، و اما إذا لم يعلم به وجدانا و لم يطمع عليه البيئه فلا يحكم بكون الدم الخارج به نفاسا.

(و منه يظهر) حكم النطفه، فإنها إن استقرت في الرحم بحيث يكون مبدء نشو الإنسان لو لا سقوطها تكون كالعلقه و المضغعة و لو سقطت قبل ذلك فلا يكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤١

الخارج به نفاسا، لكن العلم بكونها مبدء نشو الإنسان متعسر بل متعذر. (الأمر الرابع) قد اتضح مما تقدم ان المعتبر في نفاسية الدم شرعا أمران:

خروج الدم، و كون خروجه بسبب خروج الولد و لو ناقصا أو خروج ما يعلم كونه مبدء نشو الآدمى، و مع انتفاء الأمرين أو أحدهما فلا نفاس، فلو شك في الولادة أو في كون الخارج مبدء نشو الإنسان فلا نفاس بل هو حيض إن أمكن ان يكون حيضا و الا فهو استحاضة بناء على كون الأصل في الدم الخارج من الرحم هو الاستحاضة إذا لم يكن حيضا و لا نفاسا و لو شرعا، و الا فالمرجع هو الأصل العملى من الرجوع الى الحالة السابقة من الطهر و غيره. و لا- يجب الفحص مع التمكن منه لكون الشبهة موضوعية مع عدم قيام الدليل على وجوبه في المقام بالخصوص.

(الأمر الخامس) قد تقدم الإجماع على ان الخارج قبل أول جزء من الولد لا يكون نفاسا، فإن أمكن ان يكون حيضا فهو حيض و لا- إشكال في حيضيته إذا كان مستمرا ثلاثة أيام أو أزيد و حصل الفصل بالنقاء بأقل الطهر بينه و بين دم النفاس بناء على إمكان اجتماع الحيض مع الحمل (و يدل على نفى النفاسية عنه) مضافا الى الإجماع كلما مر في الأمر الثاني من الاخبار من خبر زريق و خبر السكونى و موثقى عمار، و لا إشكال في كونه حيضا إذا اجتمع فيه شرائطه من الاستمرار ثلثة أيام و تخلل أقل الطهر بينه و بين النفاس المتعقب له بناء على إمكان اجتماع الحيض مع الحمل.

(و انما الكلام) في صورتين (إحدهما) ما إذا تخلل الطهر بينهما بالأقل من العشرة (و ثانيتهما) ما إذا لم يتخلل بينهما طهر أصلا بل اتصل الدم الخارج قبل الولادة بدم النفاس الخارج مع الولادة أو بعدها.

(أما الصورة الأولى) فالمشهور فيها هو عدم حيضية الدم و انه استحاضة خلافا للمحكى عن التذكرة و المنتهى و جامع المقاصد و المدارك و الذخيرة من عدم اعتبار كون الفصل بينه و بين النفاس بأقل الطهر بل هو حيض و لو كان الفصل بينهما بالأقل من العشرة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٢

(و يستدل للأول) بإطلاق ما يدل على ان أقل الطهر عشرة، فإنه يشمل ما كان بين الحيضتين و ما كان بين الحيض و النفاس مع تأخر النفاس عن الحيض أو تقدمه عليه.  
و ما دل على ان النفاس حيض محتبس.  
و ما دل على ان النفاس كالحائض.

و إطلاق خبر زريق و موثق عمار المتقدمين فى الأمر الثانى، فإن إطلاق قوله عليه السّلام فى خبر زريق: تصلى حتى يخرج رأس الصبى، و قوله كلما تركته من صلاة لوجع أو لما فيه من الشدة و الجهد فضته إذا خرجت من نفاسها- يشمل ما إذا كان تخلل النقاء بين الدم الخارج منها قبل الولادة و بين الدم الخارج منها بسبب الولادة بأقل من العشرة، و اما ما كان النقاء بينهما بقدر العشرة فهو حيض بالإجماع، بناء على إمكان اجتماع الحيض مع الحمل، و كذا إطلاق قوله عليه السّلام فى موثق عمار: تصلى ما لم تلد، و ان غلبها الوجع ففاتها صلاة لم تقدر ان تصليها من الوجع فعليها قضاء تلك الصلاة بعد ما تطهر.  
و بان النفاس الواقع بعد الحيض كالنفاس الواقع بعده الحيض، فكما يعتبر ان يكون النقاء المتخلل بين النفاس و بين الحيض الواقع بعده بقدر العشرة بالإجماع و النص فلا يحكم بحيضية الدم المتأخر إذا كان النقاء بينهما أقل من العشرة فكذلك يعتبر ان يكون النقاء بينهما فى الحيض المتقدم على النفاس أيضا بقدر العشرة، لعدم القول بالفصل.

ففى صحيحة ابن المغيرة فى امرأة نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال عليه السّلام تدع الصلاة لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس، حيث ان ظاهرها مانعية عدم مضي أيام الطهر عن الحكم بحيضية الدم المرئى بعد النفاس.

و الاخبار الدالة على ان ما بعد أيام النفاس استحاضة حسبما يأتى فإنها تدل على انه لا يمكن ان يكون حيضا و الا لحكم بحيضيته للقاعدة و قد صرح فى الروض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٣

بعدم الفرق فى اعتبار الفصل المزبور بين الحيض المتقدم على النفاس و الحيض المتأخر عنه.

هذا ما استدلل به لما نسب الى المشهور من اعتبار الفصل بأقل الطهر بين الدم الخارج قبل الولادة و بين النفاس الخارج بسبب الولادة- فيما تخلل بينهما النقاء (لكن الانصاف) عدم استقامة شىء من ذلك و ورود المناقشة على الجميع.

اما إطلاق ما يدل على ان أقل الطهر عشرة أيام فلانصرافه الى الطهر الواقع بين الحيضتين، و لذا لا يعتبر الفصل بالعشرة بين نفاسين لو اتفقا فى التوأمين، و ليس ما يدل على عدم اعتباره بينهما مما يدل على تقييد إطلاقه، بل لا يرى له إطلاق يشمل ما بين النفاسين، هذا مضافا الى ان التحديد بالعشرة فى أقل الطهر انما يثمر فى نفى حيضية الدم اللاحق، و لذا يعبر عنه بالقرء الذى هو زمان اجتماع الدم فى الرحم بعد خروجه فى المرة السابقة كما قال العلامة فى محكى النهاية: ان نقصان الطهر المتأخر عن الدم الأول الخارج قبل الولادة انما يؤثر فيما بعده لا فيما قبله لان ما بعده نفاس إجماعا (انتهى).

و لعل مراده (قده) ان دم النفاس لا يحتاج الى زمان الاجتماع فى الرحم حتى يعتبر فصل أقل الطهر بينه و بين الحيض السابق، بل هو يخرج بسبب الولادة لمكان كونه من فتق الرحم كما صرح به فى ذيل خبر زريق المتقدم فى الأمر الثانى، و عليه فيفرق بين الحيض المتقدم على النفاس و بين المتأخر عنه بعدم اعتبار فصل أقل الطهر بين المتقدم منه و بين النفاس لتقدم طهر كامل عليه و اعتبار فصله بين المتأخر منه لاحتياجه الى مضي زمان يجتمع فيه الدم فى الرحم.

هذا مع انه لو سلّم إطلاق ما يدل على ان أقل الطهر عشرة و شموله للحيض المتقدم على النفاس لدل على عدم كون الأقل من العشرة طهرا لا- على ان الدم المتقدم لا- يكون حيضا، إذ من الممكن ان يكون النقاء الأقل من العشرة حيضا لا مطلقا بل ما لم

يتجاوز مع أيام رؤية الدم عن عشرة أيام كالنقاء المتخلل بين حيضه واحدة إذا لم يتجاوز هو مع الدم السابق عليه عن العشرة، فلا يرد عليه بما أورد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٤

على ما فى الطهارة من انه مخالف للإجماع.

و بما ذكرنا يظهر الإشكال أيضا فى الدليل الثانى من ان النفاس حيض محتبس حيث انه و ان كان كذلك فى الجملة كما يستفاد من الاخبار المصرحة فيها بكون الحيض محبوسا فى حال الحمل لرزق الولد، مؤيدا بما يدل على اشتراكهما فى كثير من الاحكام و رجوع النفاس الى عدد أيامها فى الحيض، الا- انه لا- يقتضى اشتراط كونه مسبقا بطهر فاصل بينه و بين الحيض المتقدم عليه، كما يكشف عن ذلك جواز وقوعه عقب نفاس آخر، مع ان كونه حيضا محتبسا ينافيه، فكونه محبوسا يغنيه عن الاحتياج الى مضى زمان الطهر للاجتماع فى الباطن كما فى الحيض، و ما دل على ان النفاس كالحائض يدل على اشتراكهما فى أحكام الحيض لا فى أحكام الطهر.

و اما خبر زريق و موثق عمار فإنما يدلان على ان الدم فى أيام المخاض و الطلق لا يكون حيضا، و الغالب فيه كونه أقل من ثلاثة أيام، فلا- تنافى بين نفي الحيض عنه و بين حيضه ما كان قبل الولادة و أيام المخاض مع كونه جامعا لشرائط الحيض و قياس الحيض المتقدم على النفاس على الحيض المتأخر عنه فى اعتبار الفصل بينهما بأقل الطهر ساقط بما نبهنا عليه فى إبطال الوجه الأول (و دعوى عدم القول بالفصل) ممنوعه بانعقاد الإجماع على اعتبار الفصل بأقل الطهر بين النفاس و بين الحيض المتأخر عنه و تحقق الخلاف فى اعتباره بينه و بين الحيض المتقدم عليه و ان كان المشهور اعتباره لكنه ليس إجماعيا، و ذلك كاف فى إثبات الفرق.

فهذه الأدلة لا تغنى فى إثبات القول المشهور فى شىء.

(و يستدل للقول الآخر) بقاعدة الإمكان، و بإطلاق أدلة الحيض لمعادته إذا صادف الدم العادة، و الثانى سليم عن المناقشة، و يرد على الاستدلال بقاعدة الإمكان بأنه لا- يرجع إليها فيما إذا كان خروج الدم فى أيام المخاض، لظهوره فى كونه من فتق الرحم فيقدم على القاعدة، لكون حكم القاعدة أصليا محكوما بالظاهر و قد دل عليه خبر زريق أيضا، و مع انقطاع اليد عن الرجوع الى قاعدة الإمكان أو إطلاق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٥

أدلة الحيض ينتهى الأمر إلى الرجوع الى الأصل و هو استصحاب الطهارة عند الشك فى كون الدم الخارج حيضا. (فالأقوى) حينئذ فى الدم الخارج قبل الولادة مع تخلل الأقل من العشرة بينه و بين النفاس المتأخر عنه هو الحكم بالحيضيه فيما صادف أيام الحيض لإطلاق أدلة الحيض، أو كان قبل أيام الطلق لقاعدة الإمكان، و بعدم الحيضيه فيما كان فى أيام الطلق مع عدم مصادفته لأيام الحيض لاستصحاب بقاء الطهارة، و لكن الاحتياط فيه مما لا ينبغى تركه خروجا عن مخالفة المشهور.

هذا إذا كان بين الدمين نقاء و كان النقاء بالأقل من العشرة، و اما إذا لم يحصل بينهما النقاء و اتصل الدم الخارج قبل الولادة بالولادة من دون عروض حالة المخاض و الطلق فى يوم أو أيام لكى يدخل دم تلك الحالة فى الدم الخارج فى أيام المخاض و لم يزد المجموع عن العشرة ففى كون المتقدم على النفاس حيضا و عدمه وجهان، من إطلاق أدلة أقل الطهر، و من ان اللازم على تقدير الالتزام بالإطلاق هو لزوم أقل الطهر بين الدمين فيما كان بينهما نقاء، لا انه يجب تخلل النقاء بالعشرة بينهما.

(و لا يخفى) ان هذا الأخير أولى، خصوصا مع مصادفة الدم المتقدم لأيام العادة، لإطلاق أدلة الحيض أيضا، مضافا الى قاعدة الإمكان، و انما قيدناه بما إذا لم يزد المجموع عن العشرة لأنه مع التجاوز لا بد من الحكم باستحاضة السابق، لكون ما بعد



الولادة نفاسا إجماعا الى أن تنتهي الأيام التي يمكن فيها النفاس فيجب الحكم بعدم حيضه المتقدم على الولادة، مع احتمال القول بكون المتقدم حيضا وما مع الولادة أو بعدها نفاسا- و لو زاد المجموع عن العشرة- لأن ما دل على ان الحيض لا يزيد على العشرة و النفاس لا يكون أكثر مما يمكن ان يكون نفاسا لا يدل على ان مجموعهما أيضا كذلك، اللهم إلا في مثل ما دل على ان النفاس حيض محتبس، فان اللازم منه هو عدم كون المجموع منهما زائدا على العشرة، إذ مع الاتصال و عدم تخلل النقاء بينهما يحسب المجموع حيضة واحدة مع فرض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٦  
الالتزام بكون النفاس حيضا محتبسا، و لعل ذلك ظاهر.

### [مسألة (١) ليس لأقل النفاس حد]

مسألة (١) ليس لأقل النفاس حد بل يمكن ان يكون مقدار لحظة بين العشرة، و لو لم تر دما فليس لها نفاس أصلا و كذا لو رآته بعد العشرة من الولادة، و أكثره عشرة أيام و ان كان الاولى مراعاة الاحتياط بعدها أو بعد العادة إلى ثمانية عشر يوما من الولادة، و الليلة الأخيرة خارجة، و اما الليلة الاولى ان ولدت في الليل فهي جزء من النفاس و ان لم تكن محسوبة من العشرة، و لو اتفقت الولادة في وسط النهار يلفق من اليوم الحادى عشر لا- من ليلته، و ابتداء الحساب بعد تمامية الولادة و ان طالت لا من حين الشروع و ان كان إجراء الاحكام من حين الشروع إذا رأت الدم الى تمام العشرة من حين تمام الولادة.  
في هذه المسألة أمور:

(الأول) ليس للنفاس في طرف الأقل حد محدود بل يكتفى فيه بأقل المسمى و لو لحظة في زمان يمكن ان يكون الدم فيه نفاسا، و الحكم المذكور إجماعى كما ادعاه غير واحد من الأصحاب و اعترف به غير واحد من المحققين، و لصدق النفاس على المرأة و صدق النفاس على دمها و لو خرج عنه في لحظة من الزمان لما تقدم من اعتبار الأمرين في صدقه و هما خروج الدم و كون خروجه بسبب الولادة، و من الواضح تحققهما فيما يخرج في اللحظة.

(و يستدل له) مضافا الى ما ذكر بخبر ليث المرادى عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن النفاس كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلاة و كيف تصنع قال ليس لها حد (و أورد الشيخ الأكبر) على الاستدلال به بظهوره في السؤال عن طرف الكثرة و ذلك بقرينة قوله حتى يجب عليها الصلاة، و قوله كيف تصنع، و استشهد لما ادعاه من الظهور بحمل الشيخ إياه على انه ليس لها حد شرعى لا يزيد و لا ينقص بل ترجع الى عاداتها، إذ لو لا فهمه الظهور في طرف الكثرة لما كان لذلك الحمل مجال.

(أقول) و الظاهر عندي إطلاق الخبر سؤالا و جوابا في طرف القلة و الكثرة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٧

و ليس في قول السائل: حتى يجب عليها الصلاة و قوله كيف تصنع دلالة على اختصاص السؤال بطرف الكثرة و لا في حمل الشيخ أيضا شهادة على استظهاره الاختصاص به، بل حمله يلائم مع الإطلاق أيضا (و كيف كان) فمع الإطلاق يقيد في طرف الكثرة بالنصوص الواردة في تحديده، و يصح الاستدلال به لعدم التحديد في طرف القلة من غير اشكال.

(و استدل أيضا) بصحيح ابن يقطين في النفاس كم يجب عليها الصلاة، قال تدع ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلاثين يوما فإذا رق و كانت صفرة اغتسلت، و هذا الخبر و ان كان أيضا مطلقا بالنسبة إلى طرف القلة و الكثرة الا ان إطلاقه وارد لبيان حكم آخر. (و كيف كان) ففيما تقدم غنى و كفاية و لو لم تر دما في الأيام التي يحكم بكونه نفاسا لم يكن لها نفاس لما عرفت في المسألة المتقدمة من ان النفاس عند الفقهاء هو الدم الخارج بسبب الولادة في أيام مخصوصة، فما لم يخرج منها الدم فلا دم

حتى يصدق على النفاس فهو منفى بسلب موضوعه، و نفيه عما تراه بعد العشرة مبني على كون أكثره العشرة.

وقد اختلف في تحديد النفاس في طرف الكثرة فالمعروف هو انه كالحيض يكون أكثره عشرة، و القائلون به اما يقولون بكون أكثره عشرة مطلقا سواء انقطع على العشرة أو تجاوز عنها، و مع التجاوز سواء كانت ذات العادة في الحيض أو لم تكن، و سواء كانت عاداتها عشرة أو أقل، فإذا كانت عاداتها في الحيض خمسة مثلا و تجاوز دمها في النفاس عن العشرة تكون العشرة بتمامها نفاسا لا مقدار أيامها في الحيض، و يعبر عن ذلك في لسان شيخ الفقهاء في الجواهر بالعشرة الفعلية، و هذا هو المنسوب الى القدماء، و قد ينسب الى المشهور بين الأصحاب، و لكن في النسبة تأمل (و اما يقولون) بكون أكثره عشرة كالحيض بمعنى إمكان كونه عشرة أيام فان لم تكن المرأة ذات العادة في الحيض أو كانت و انقطع دمها على العشرة تكون العشرة بتمامها نفاسا، و ان كانت ذات العادة و كانت عاداتها أقل من العشرة و تجاوز

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٨

دمها في النفاس عن العشرة تكون العادة نفاسا، و هذا يعبر عنه بإمكان كون العشرة نفاسا لا انها بتمامها دائما نفاسا، و هذا القول هو الأشهر.

(و المحكى عن الفقيه) و الانتصار و جملة أخرى هو الثمانية عشر، و فصل العلامة في محكى المختلف بين ذات العادة و المبتدئة بكون عاداتها نفاسا في ذات العادة، و الثمانية عشر في المبتدئة، و المحكى عن المفيد انه احد عشر يوما، و عن العماني انه احد و عشرون يوما، و المحكى عن البيان ان المبتدئة عند تجاوز دمها عن العشرة ترجع الى التمييز ثم النساء ثم العشرة، و المضطربة ترجع الى التمييز ثم العشرة.

فهذه جملة الأقوال في المسألة، و منشأ الاختلاف فيها هو الاختلاف في الاخبار الواردة فيها، فإنها في كثرتها على طوائف (منها) ما لم يذهب احد من الأصحاب إلى العمل بها و لا قائل بمضمونها، و بعضها يوافق أقوال المخالفين مثل أبي حنيفة القائل بكون أكثر النفاس أربعين يوما، و الشافعي القائل بكونه ستين، و عن بعض منهم انه ما بين أربعين إلى خمسين، و عن بعض انه ثلاثون، و عن آخر منهم انه سبعة عشر.

فمن اخبار الباب صحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال قلت كم تعقد النفساء حتى تصلى، قال ثمانية عشرة و سبعة عشرة ثم تغتسل، و ظاهره التخيير بين اليومين، و لا قائل به منا.

(و صحيحه الآخر) عنه عليه السلام ثلاثين أو أربعين يوما الى خمسين (و خبر ابن يقطين) عن الكاظم عليه السلام، قال تدع الصلاة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلاثين يوما.

(و خبر الخثعمي) عن الصادق عليه السلام، قال بين الأربعين إلى الخمسين (و خبر حفص بن غياث) عنه عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام، قال النفساء تقعد أربعين يوما فان طهرت و الا اغتسلت وصلت و يأتيها زوجها و كانت بمنزلة الاستحاضة تصوم و تصلى (و المروى في الخصال) عن الصادق عليه السلام النفساء لا تقعد أكثر من عشرين يوما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٩

الا ان تطهر قبل ذلك فان لم تطهر قبل العشرين اغتسلت و احتشت و عملت عمل المستحاضة.

(و خبر عبد الله بن سنان) عنه عليه السلام، تقعد النفساء تسع عشر ليلة فإن رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة.

و هذه الاخبار لا عامل بها من الأصحاب، فهي مطروحة بالاعراض عنها، و بعضها موافق مع بعض الأقوال من العامة فيحمل على التقيّة.

(و منها) ما بظاهره يدل على ان أكثر النفاس عشرة بمعنى العشرة الفعلية على ما تقدم من معناها (كالمرسل المروى) عن المقنعة

ان اقصى مدّة النفاس اقصى عدّة الحيض و هي عشرة أيام (و الرضوى) النفساء تدع الصلاة أكثر أيام حيضها و هي عشرة، و يمكن ان يكون نظر القائل بكون الأكثر هو العشرة الفعلية إلى هذين الخبرين إذ لم أجد في الاخبار ما يدل عليه غيرهما، لكن الأول منهما مرسل مع إمكان ان يكون مراد المفيد منه الاخبار الظاهرة في إمكان كون اقصى النفاس هو العشرة لا العشرة الفعلية كما يشهد به تعبيره بأقصى مدّة النفاس و تشبيهه بأقصى عدّة الحيض مع كون المراد منه في الحيض هو إمكان كونه عشرة من غير اشكال (و الثانى منهما) مما لا جابر له إذ لم يعلم ذهاب المعروف و لو من القدماء إلى العشرة الفعلية و ان علم وجود القائل به، مع ظهور هذه الجملة في كونها من كلام صاحب الكتاب و لا تكون رواية إذ قال بعدها: و قد روى ثمانية عشر يوماً و روى ثلاثة و عشرون يوماً، و بأى هذه الاخبار من باب التسليم أخذ جاز.

ثم على تقدير تسليم إمكان الأخذ بهذين الخبرين سنداً و دلالةً فهما مطلقان في الدلالة على العشرة الفعلية، يجب تقيدهما بما يدل على إمكان كون أقصاه العشرة و هو:

الطائفة الثالثة من الاخبار كخبر يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام، في النفساء تجلس أيام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر و تغتسل و تصلى - بناء على ان يكون المراد من الاستظهار هو المعهود في الحيض بعد العادة و ان أيام الاستظهار مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥٠

من بعد العادة إلى العشرة من ابتداء رؤية الدم، فيكون الخبر مما يدل على ان أيام الاستظهار تترك العبادة من بعد العادة إلى آخر العشرة من ابتداء رؤية الدم.

(و خبره الآخر) عنه عليه السلام عن امرأة ولدت فرأت الدم أكثر مما كانت ترى، قال عليه السلام فلتقعد أيام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة أيام فإن رأت دماً صبيحاً فلتغتسل عند وقت كل صلاة - بناء على ان تكون (الباء) في قوله بعشرة أيام بمعنى (الي) كما صرح به الشيخ في التهذيب، و يمكن إبقاء الباء على ظاهرها بإعادة الاستظهار في ما بقى من عشرة أيام من ابتداء رؤية الدم كما مر في الحيض فيصير دليلاً على كون الأكثر مع أيام الاستظهار عشرة من ابتداء الولادة.

(و صحيح فضيل بن يسار) و زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال النفساء تكف عن الصلاة أيام أقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل و تعمل كما تعمل المستحاضة.

(و صحيح زرارة) عن الباقر عليه السلام في النفساء متى تصلى، قال تقعد بقدر حيضها و تستظهر بيومين فان انقطع الدم و الا اغتسلت و استغفرت و وصلت، و نحوه خبره الآخر المروى عن الصادق عليه السلام.

(و خبر مالك بن أعين) عن الباقر عليه السلام في النفساء يغشاها زوجها و هي في نفاسها من الدم قال عليه السلام نعم إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدّة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها، يأمرها فتغتسل ثم يغشاها (و خبر عبد الرحمن بن أعين) و فيه ان امرأة عبد الملك ولدت فعدّلها أيام حيضها ثم أمرها فاغتسلت و احتشت و أمرها ان تلبس ثوبين نظيفين و أمرها بالصلاة فقالت لا تطيب نفسي ان ادخل المسجد فدعنى أقوم خارجاً عنه و اسجد فيه، فقال عليه السلام قد أمر به رسول الله صلى الله عليه و آله و انقطع الدم عن المرأة و رأت الطهر و أمر على عليه السلام بهذا قبلكم فانقطع الدم عن المرأة فما فعلت صاحبتكم فقلت لا ادري.

(و خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السلام في النفساء إذا ابتليت بأيام كثيرة مكثت مثل أيامها التي كانت تجلس قبل ذلك و استظهرت بمثل ثلثي أيامها ثم تغتسل و تحتشى و تصنع كما تصنع المستحاضة و ان كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست بمثل



السِّيَلام من أفتاها بثمانية عشر يوماً، قال قلت الرواية التي رووها في أسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابي بكر بذي الحليفة فقالت يا رسول الله كيف اصنع فقال لها اغتسلي و احتشى و أهلى بالحج فاغتسلت و احتشت و دخلت مكة و لم تطف و لم تسع حتى تقضى الحج فرجعت الى مكة فاتت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فقالت يا رسول الله أحرمت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥٣

و لم أطف و لم اسع فقال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و كم لك اليوم فقالت ثمانية عشر يوماً فقال صلى الله عليه و آله و سلم اما الآن فاخرجى الساعة فاغتسلي و احتشى و طوفى و اسعى، فاغتسلت و طافت و سعت و صلت، فقال أبو جعفر عليه السِّيَلام انها لو سئلت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قبل ذلك و أخبرته لأمرها بما أمرها به، قلت فما حد النفساء، قال تقعد أيامها التي كانت تطمث فهي أيام قرئها فإن هي طهرت و الا استظهرت بيومين أو ثلاثة أيام ثم اغتسلت و احتشت فان كان انقطع الدم فقد طهرت فان لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين و تصلى.

إذا تلوت ما نقلناه من الاخبار فاعلم ان ما ذهب اليه المشهور ينحل إلى دعاوى ثلث، و هي: (١) عدم زيادة النفاس على العشرة (٢) رجوع ذات العادة إلى عاداتها عند تجاوز الدم عن العشرة، و مع عدم تجاوزه عنه يكون جميع ما رأته فى العشرة نفاساً، سواء انقطع على العشرة أو على ما دونها، و سواء كان أزيد من العادة أو كان بقدرها أو دونها (٣) رجوع غير ذات العادة إلى العشرة لا الى الصفات و لا إلى عادة نساءها.

و استدلوا للدعوى الاولى - اعنى كون أكثر النفاس عشرة- بالأصل و الدليل و يقرر الأصل بوجوه:

(منها) الأصل الموضوعى، و هو أصالة عدم كون الدم الحادث بعد العشرة نفاساً (و أورد عليه) بمعارضتها بمثلها و هو أصالة عدم كون الدم الحادث استحاضة، لأن الدم الحادث بعد العشرة مردد بين النفاس و الاستحاضة و لا يمكن إثبات أحدهما بالأصل لمعارضة الأصل الجارى فيه مع الأصل الجارى فى الآخر، كما لا يمكن إثبات كونه استحاضة بنفى كونه نفاساً بالأصل، لكونه من الأصل المثبت.

(و منها) الأصل الحكمى - أعنى أصالة عدم وجوب ما يترتب على الدم الموجود بعد العشرة من أحكام النفاس (و أورد عليه) بمحكوميته باستصحاب أحكام النفاس لثبوتها قبل انقضاء العادة (و أجيب عنه) بان استصحابها متوقف على استصحاب موضوعها ليرتب عليه احكامه و لا يصح إجرائه لكون النفاس من التدريجيات التى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥٤

لا يجرى فيها الاستصحاب، و لكون الشك فى ترتب أحكام النفاس بعد العشرة من جهة الشك فى تقييد دم النفاس بكونه فى العشرة.

(و فيه أولاً-) ان الحق كما تحقق فى الأصول صحة إجراء الأصل فى التدريجيات (و ثانياً) بعدم الحاجة الى إجراء الأصل فى النفاس الذى هو من التدريجيات لإمكان إثبات الموضوع باستصحاب بقاء الحدث و عدم ارتفاعه بالغسل فى صورة عدم انقطاع الدم لكون الحدث الحادث امراً ثابتاً قاراً يحدث بحدوث الدم و يبقى ما لم يرتفع برفع، و ان مدة النفاس عرفاً تزيد على العشرة و القدر المتيقن منه شرعاً و ان كان هو العشرة لكنه لا يمنع عن إجراء الاستصحاب فى بقائه إذا كان المدار فى بقاء الموضوع فى الاستصحاب ما هو الموضوع عند العرف لا بالدقة و لا بالنظر الى الدليل.

(و منها) أصالة الاشتغال، و تقريبها هو ان الذمة مشغولة بالعبادات فاللازم هو الاقتصار فى سقوطها على المتيقن من النفاس، و عن التهذيب انه قد ثبت ان ذمة المرأة مرتبهة بالصلاة و الصوم قبل نفاسها بلا خلاف فإذا طرء عليها النفاس يجب ان لا يسقط عنها ما لزمها إلا بدلالة، و لا خلاف بين المسلمين ان عشرة أيام إذا رأت الدم من النفاس و ما زاد على ذلك مختلف فيه فلا

ينبغي ان تصير اليه الا بما يقطع العذر (انتهى) و هذا التقريب للأصل لعله سليم عن المناقشة.

و يقرر الدليل أيضا بوجوه:

(منها) ما دل على ان النفاس حيض محتبس و ان النفساء بمنزلة الحائض، و مرسل المفيد المحكى عن كتاب أحكام النساء عن الصادق عليه السلام: لا يكون النفاس لزمان أكثر من زمان الحيض، و مرسل المفيد فى المقنعة: و قد جاءت أخبار معتمدة فى أن اقصى مدة النفاس اقصى عدة الحيض و هى عشرة- بناء على ان تكون هذه العبارة من المقنعة كما استظهره جماعة، أو مرسل الشيخ فى التهذيب- بناء على ان تكون العبارة منه على ما يظهر من الذكري و الروض، الا انه على ذلك يكون مراد الشيخ من تلك الاخبار هو الاخبار المصرحة فيها بالرجوع إلى العادة على ما تقدم فان المذكور فى التهذيب بعد هذه العبارة: هى تلك الاخبار، فلا تصير هذه العبارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥٥

منه بمنزلة الخبر المرسل.

(و خبر يونس بن يعقوب) المتقدم نقله الذى فيه: فلتقعد أيام قرئها التى كانت تقعد ثم تستظهر بعشرة أيام- بناء على ان يكون المراد من عشرة أيام العشرة من ابتداء روية الدم لكى يقع الاستظهار الى تمام العشرة، أو تكون الباء بمعنى الى كما تقدم. و اما احتمال كون الاستظهار بعشرة أيام من ابتداء انقضاء أيام العادة حتى يوافق الخبر مع روايات الثمانية عشر و السبعة عشر بناء على كون العادة ثمانية أو سبعة (فبعيد جدا) و مخالف مع الاخبار الكثيرة المذكور فيها الاستظهار بيوم أو يومين أو ثلاثة أيام حسبما وردت فى المقام و فى مبحث الحيض، و الاخبار المعتمدة المستفيضة الدالة على رجوع النفساء الى عاداتها و جعل ما سواها استحاضة اما مطلقا كصحيح فضيل بن يسار المتقدم و خبر عبد الرحمن بن أعين، أو بعد الاستظهار مطلقا من غير تعرض لمقداره كالخبر الأول المروى عن يونس بن يعقوب، أو بعد الاستظهار بيوم كخبر مالك بن أعين، أو بيومين كصحيح زرارة، أو بيومين أو ثلاثة أيام كما فى خبر حمران بن أعين، أو بمثل ثلثي أيامها كما فى خبر ابي بصير، أو الى العشرة كما فى الخبر الآخر عن يونس- بناء على ان تكون الباء فى قوله بعشرة أيام فيه بمعنى الى كما تقدم، فان هذه الاخبار جميعا تدل على إمكان بلوغ النفاس إلى عشرة لإمكان بلوغ العادة إليها و امتناع الزيادة على العشرة لامتناع التجاوز عنها حتى مع أيام الاستظهار لعدم مشروعية الاستظهار مع بلوغ العادة بنفسها العشرة.

و بذلك يظهر بطلان المنع عن الاستدلال بتلك الاخبار بدعوى انها واردة فى مقام بيان الحكم الظاهرى عند اشتباه النفاس بالاستحاضة لا فى مقام تحديد النفاس واقعا (انتهى).

وجه البطلان ان اشتباه النفاس بالاستحاضة انما يتحقق فى مورد إمكان تحققهما، فالأمر بالاستظهار يدل على إمكان النفاس فى أيامه، إذ لولاه لما كان للأمر بطلب ظهوره معنى، فالأمر بالاستظهار إلى العشرة كاشف عن إمكانه إليها، و امتناع الزيادة يستظهر من استفادة شدة الارتباط بين الحيض و النفاس بحيث لا يتخلف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥٦

عدد النفاس عن عدد الحيض الا بالمقدار الذى يمكن تخلف الحيض اللاحق عن سابقه و هو المقدار الذى يؤمر فيه بالاستظهار و هو الى تمام العشرة من ابتداء رؤية الدم و مع التجاوز عنه فليس بنفاس كما انه لو تجاوز فى دم الحيض لم يكن حيضا.

و يشعر بما ذكرناه من شدة الارتباط بين النفاس و الحيض مساواتهما فى أكثر الاحكام كما سيأتى و ما ذكره غير واحد من الأصحاب من ان النفاس حيض احتبس (و فى الجواهر) و لعله يستفاد من الاخبار. و لا يرد عليه بما فى رساله الدماء من ان هذا لبيان حقيقته لا لبيان احكامه، إذ يترتب على حقيقته الرجوع الى العادة التى استقرت للمرثه فيه و انه لا يزيد على العشرة، و لولا

قيام الدليل على انه لأحد لأقله لكان مقتضى كون حقيقته هي حقيقة الحيض ان لا ينقص عن الثلاثة أيضا الا انه خرج في طرف الأقل عن حكم الحيض بقيام الدليل عليه.

ولا- يرد عليه بما في المستمسك أيضا من انه وارد لقضية واقعية خارجية لا- تشريعية تنزلية ولا- سيما بملاحظة توصيفه بالاحتباس إذ لا اثر للحيض المحتبس ليصح التنزيل منزلته فلا مجال للتمسك به (انتهى) و لعل مراده من كونه واردا لبيان قضية واقعية خارجية هو ما ذكر في رسالة الدماء من كونه لبيان حقيقته فيرد عليه انه إذا كان حقيقة النفاس و واقعه هو الحيض الذى احتبس لغذاء الولد فيلزمه ترتيب آثار الحيض إذا ظهر، و ليس فى البين أمر مغاير مع الحيض ليكون الكلام فى مورد إثبات حكم الحيض له بالتنزيل حتى يقال بأنه لا حكم للحيض المحتبس حتى يثبت للنفاس بالتنزيل، مع ان الظاهر من الجواهر ان هذه الجملة أعنى- النفاس حيض محتبس- ليست بنفسها خبرا مرويا، حيث انه (قده) يقول بكونه مما ذكره غير واحد من الأصحاب و لعله يستفاد من الاخبار (و بالجملة) فليس فى التمسك به إشكال الا ان يقال بأنه ليس بخبر.

و ربما يتمسك بالخبر المروى عن الصادق عليه السلام انه قال سئل سلمان رضى الله عنه عليا عليه السلام عن رزق الولد فى بطن امه فقال عليه السلام: ان الله تعالى حبس عليها الحيضة فجعلها رزقه فى بطن امه (و لا يخفى) انه لا يدل على ان ما يخرج بعد وضعها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥٧  
للولد هو من الحيض حتى يعمه حكمه.

هذا. و مما يشعر بشدة الارتباط و المناسبة المذكورة صحيحة زرارة التى تكون مضمرة على رواية الكافى و مسنده إلى الباقر عليه السلام على رواية الشيخ (و ان كان إضمارها أيضا لا يضر بعد كونه ناشيا من تقطيع الاخبار لا سيما إذا كان المضممر مثل زرارة الذى لا يروى عن غير الامام) قال قلت له النفساء متى تصلى فقال تقعد بقدر حيضها و تستظهر بيومين فان انقطع الدم و الا اغتسلت و احتشت و استتفرت (الى ان قال) قلت و الحائض؟ قال مثل ذلك سواء، فان انقطع عنها الدم و الافهى مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ثم تصلى و لا تدع الصلاة على حال فإن النبى (ص) قال الصلاة عماد دينكم «١»- حيث انها تدل على استواء الحائض و النفساء فى القعود بقدر العادة و الاستظهار بيومين و العمل بالاستحاضة بعده.

هذا تمام الكلام فى الاستدلال للدعوى الاولى- اعنى عدم زيادة النفاس عن العشرة، و الانصاف أنه سليم عن المناقشة و انه مما يطمئن به النفس و يصح الاعتماد عليه.

و به يظهر تمامية الدعوى الثانية، و هى رجوع ذات العادة إلى عاداتها عند تجاوز الدم عن العشرة، و الى العشرة مع الانقطاع عليها كالحائض، فإنها مقتضى ما تقدم من الاخبار فى ذات العادة فى المقام و فى مبحث الحيض فان الجميع على نسق واحد من إطلاق بعضها فى الرجوع الى العادة، و مع الاستظهار مطلقا فى بعض آخر، أو بيوم أو يومين أو ثلاثة أو بعشرة على الاختلاف فى ذلك فى عدة أخرى مؤيدا بما تكرر مرارا من ان النفاس حيض احتبس لغذاء الولد و أصالة اشتراك النفاس مع الحيض الا ما ثبت من اختصاص أحدهما به.

(مضافا) الى أنه طريق الجمع بين الاخبار المختلفة الواردة فى المقام و ذلك بحمل ما دل منها على الرجوع الى العادة مطلقا من غير ذكر الاستظهار على الاخبار

(١) الصلاة عماد دينكم اى يتقوم بها دينكم، و عماد الشيء بالكسر ما يقوم به الشيء.

المتعرضة له، لكون النسبة بينهما بالإطلاق و التقييد و حمل الأخبار المتعرضة للاستظهار مطلقا على الاخبار المتعرضة لتعيينه، لكون النسبة أيضا بالإطلاق و التقييد و حمل الأخبار المعينة لأيام الاستظهار من اليوم أو اليومين أو الثلاثة على ارادة الاستظهار إلى العشرة لو لم ينقطع الدم فيما دونها و لم يظهر الحال قبل تمامها، و حمل الاختلاف في مقدار الاستظهار باليوم و اليومين أو ثلاثة أيام على اختلاف النساء في ظهور احوالهن، حيث انه قد يحصل بيوم و قد يحصل بيومين و قد يحصل بالأكثر و قد لا يحصل الا بانتهاء العشرة، أو حملة على اختلافهن في العادة بالسبعة و الثمانية و نحوهما بحمل ما ورد من الاستظهار بيوم على من تكون عاداتها تسعة، و ما ورد من الاستظهار بيومين على من عاداتها ثمانية، و هكذا، كما حمل خبر ابي بصير الدال على الاستظهار بثلاثي العادة على من عاداتها ستة، و بهذا كله يجمع بين جميع الاخبار على كثرتها و اختلافها- و قد مر بعض الكلام في ذلك في مبحث الحيض.

و بما ذكرنا يظهر عدم الإشكال في نفاسية جميع ما تراه في العشرة مع الانقطاع عليها، و ذلك لدلالة لفظه الاستظهار عليه، حيث انه عبارة عن طلب ظهور الحال في المدة المضروبة له، و لا محالة يكون انقطاع الدم فيها مظهرها لها و الا لم يكن للاستظهار فائدة.

و يدل على ذلك ما في خبر حمران بن أعين: فإن كان انقطع الدم فقد طهرت و ان لم ينقطع فهي بمنزلة المستحاضة، فإنه كالصريح في إلحاق أيام الاستظهار بالنفاس واقعا لا انه لبيان الحكم الظاهري عند الشك في أيامه، مضافا الى استحباب بقاء النفاس إلى العشرة إذا انقطع عليها عند الشك في بقائه، و لعل هذا الحكم أيضا مما لا ينبغي التأمل فيه، و سيأتي بعض الكلام في ذلك في المسألة الثانية إنشاء الله تعالى.

و اما الدعوى الثالثة- أعنى رجوع غير ذات العادة من المبتدئة و المضطربة إلى العشرة لا الى الصفات و لا الى الأهل فسنحرر الكلام فيها في المسألة الثالثة إنشاء الله تعالى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥٩

و استدلل للقول بأن أكثر النفاس ثمانية عشر يوما بالأخبار السابقة الواردة في قضية أسماء بنت عميس، و قد عرفت انها على ثلاث طوائف (فمنها) ما تدل على انه ثمانية عشر لا أقل و لا أكثر كخبر العلل و المروى عن العيون.

(و منها) ما تدل على انه ثمانية عشر بالإطلاق و يقبل التقييد لو كان له مقيد مثل خبر ابن مسلم و خبر زرارة و خبر آخر لزرارة و ابن مسلم.

(و منها) ما تنفي كون الأكثر ثمانية عشر (و لا يخفى) ان نسبة الطائفة الثانية إلى الثالثة نسبة المطلق الى المقيد بل الحاكم الى المحكوم، بل هو من أظهر أفراد الحكومة حيث يكون الحاكم في مقام الشرح و التفسير و مما يمكن ان يعبر عنه بأى التفسيرية، فيحكم حينئذ بتقديمها على الطائفة الثانية، و تقع المعارضة بينها و بين الطائفة الاولى.

و التحقيق هو تقديم الطائفة الثانية لكون الاولى مما يوافق مع التقييد كما يدل عليها معروفة قضية الأسماء و اشتهاها بين الناس و الإفتاء بها عندهم، و مع الغض عن ذلك فهي مطروحة بإعراض الأصحاب عنها لقيام الشهرة على القول الأول بل ادعى عليه الإجماع في محكي الخلاف و الغنية، فهذا القول مما لا يمكن المساعدة عليه بحسب الدليل، و ان كان مراعاة الاحتياط فيما بعد العشرة إلى ثمانية عشر حسنا.

و مما ذكرنا في فساد الدليل على القول الثاني يظهر فساد الاستدلال للقول الثالث أيضا و هو الجمع بين الاخبار الدالة على ثمانية عشر و الاخبار الدالة على الرجوع الى العادة بحمل الاولى على غير ذات العادة و إبقاء الثانية على ظاهرها الذي في مورد ذات العادة، و هو جمع حسن لو تم الأخذ بالأخبار الدالة على ثمانية عشر لكن الكلام فيه كما عرفت.



(و استدلل للقول المحكى عن البيان) من رجوع المبتدئة عند تجاوز الدم عن العشرة إلى التمييز ثم النساء ثم العشرة، و المضطربة إلى التمييز ثم العشرة بخبر ابى بصير المتقدم الذى فيه: و ان كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٠

مثل أيام أمها و أختها و خالتها (إلخ) منضمًا إلى أصالة الاشتراك بين الحيض و النفاس و الى ان النفاس حيض محتبس، فيكون حكمه حكم الحيض فى الرجوع الى التمييز فى غير ذات العادة و الى عادة الأهل فى المبتدئة، و سيأتى تنقيح الكلام فى ذلك فى طى المسألة الثالثة.

(الأمر الثانى) من الأمور التى فى المتن فى ان الليلة الأخيرة لا تعد من أيام النفاس كالليلة الأولى ان وقعت الولادة فى النهار، و لو وقعت فى الليل مع رؤية الدم من حين الولادة فالدم يعد من النفاس لكن مقدار زمانه من حين رؤية الدم إلى أول النهار لا يعد من العشرة، بل ابتداء العشرة من أول النهار.

اما خروج الليلة الأخيرة عن أيام النفاس فلكون المدار على اليوم، و الليل خارج موضوعا كالثالى الواقعة فى خلال الأيام- و ان كان الدم الخارج فيها من النفاس، و به يظهر ان الساعات من الليلة الأولى لو وقعت الولادة فيها لا تحتسب من العشرة و لكن الدم الذى تراه فيها محكوم بالنفاس، و لا منافاة بين عدم احتسابها من أيام أكثر النفاس و بين ترتيب آثار النفاس على ما فيها، بل أيام النقاء المتخللة بين النفاس تحسب من النفاس فكيف بساعات الليل التى ترى فيها الدم.

(الأمر الثالث) لو اتفقت الولادة أثناء النهار يلفق من اليوم الحادى عشر لا من ليلته، و قد نفى الخلاف ظاهرا فى المستند فى كفاية التلفيق فى تحقق اليوم و ترتب ما يترتب عليه من الاحكام بعنوانه اليومى فى مبحث الحيض، و عليه جرى بناء الفقهاء فى أمثاله كما فى إقامة العشرة و مدة الاستبراء و العدة و مدة الخيار و نحوها، و حيث ان المدار على صدق اليوم لا على مقداره و لو من الليل فلا يكفى التلفيق من الليل و لا بد من اليوم الحادى عشر لا من ليلته.

(الأمر الرابع) لو توانى خروج الولد و طال زمانه بان خرج بعض الولد و بقى مستمرا و استمر الدم معه حتى تجاوز العشرة ففى كون مبدء العشرة من ابتداء الخروج أو من انتهائه احتمالان، أقواهما الأخير كما صرح به فى نجاه العباد، و حكى التصريح به عن شرح البيغية، لكنه قال بأنه لم يعثر على مصرح به ممن تقدم،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦١

الا انه يفهم ذلك من كلامهم فى التوأمين لخبر مالك بن أعين عن الباقر عليه السلام: إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشاها زوجها، حيث جعل عليه السلام المدار فى الخروج عن النفاس على مضى مقدار أيام الحيض من يوم وضعت لا- من يوم شرعت فى الوضع، اللهم الا- ان يحمل على الغالب من عدم تطاول زمان الوضع، لكن الدم من ابتداء الخروج نفاس، و لا ينافيه قولهم ان أكثر النفاس عشرة، إذ المراد منه انه لا يكون أكثر من العشرة من ابتداء زمان الوضع لا مطلقا، و انما أطلقوا القول به و لم يقيده بابتداء زمان الوضع لعدم امتداد الولادة زمانا معتدا به فى غير التوأمين أو فى صورة تقطع المولود مع خروج القطعات بفترات، و يترتب على ذلك إمكان تجاوز النفاس عن العشرة بل عن العشرين كما إذا خرج جزء من الولد و بقى غير منفصل حتى مضى احد عشر يوما و تم انفصاله فى اليوم الحادى عشر و استمر الدم بعده الى ان تجاوز عن العشرة من حين تمام الانفصال فالنفاس حينئذ يصير احد و عشرين يوما لكون ما خرج مع الجزء الأول مما خرج من المولود نفاسا الى تمام الانفصال ثم منه الى عشرة أيام من تمام الانفصال.

[مسألة (٢) إذا انقطع دمها على العشرة أو قبلها]

مسألة (٢) إذا انقطع دمها على العشرة أو قبلها فكل ما رأته نفاس سواء رأت تمام العشرة أو البعض الأول أو البعض الأخير أو الوسط أو الطرفين أو يوما ويوما لا، وفي الظهر المتخلل بين الدم تحتاط بالجمع بين اعمال النفساء و الطاهر، و لا فرق في ذلك بين ذات العادة العشرة أو أقل و غير ذات العادة، و ان لم تر دمًا في العشرة فلا نفاس لها، و ان رأت في العشرة و تجاوزها فان كانت ذات عادة في الحيض أخذت بعادتها سواء كانت عشرة أو أقل و عملت بعدها عمل المستحاضة و ان كان الأحوط الجمع إلى الثمانية عشر كما مر و ان لم تكن ذات عادة كالمبتدئة و المضطربة فنفاسها عشرة و تعمل بعدها عمل المستحاضة مع استحباب الاحتياط المذكور.

في هذه المسألة أمور:

(الأول) قد مر في طي المسألة الاولى ان الأقوى كما عليه المشهور عدم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٢

تجاوز النفاس عن العشرة من حين الولادة و كون المتجاوز عنها استحاضة، و إذا انقطع على العشرة أو ما دونها فكل ما رأته نفاس مطلقا سواء كان في تمام العشرة أو في بعضها، و سواء كان بقدر العادة أو أزيد منها أو انقص، و إذا كان في بعض العشرة كان البعض هو الأول من العشرة أو الأخير منها أو الوسط أو الطرفين منها أو رأت الدم يوما و يوما لا بلا خلاف و لا إشكال في شيء من ذلك لعموم الدليل، و لا فرق في ذلك بين ذات العادة و بين غيرها، و في ذات العادة أيضا لا فرق بين من كانت عاداتها عشرة أو أقل.

(و ربما يناقش) في بعض صور المسألة لو لا الإجماع على ما ذكر كما فيما إذا رأت يوم العاشر فقط في غير ذات العادة، ففي المدارك و عن الرياض الإشكال في نفاسيته من جهة الشك في صدق دم الولادة عليه لأجل فصله عنها (و فيه أولا) النقض بذات العادة التي تكون عاداتها عشرة إذا رأت الدم في العاشر فقط، حيث انهما يعترفان بكونه نفاسا مع فصله عن الولادة، و من المعلوم عدم الفرق في الصدق بين ذات العادة و غيرها، فالاعتراف بالصدق في الأول و الاشكال في الأخير تهكم (و ثانيا) دعوى صدق دم الولادة عليه عرفا و عدم الدليل على اعتبار اتصال الدم بالولادة في الحكم بنفاسيته شرعا.

هذا في الدم الذي تراه في خلال العشرة، و اما عدم نفاسية ما قبل الدم أو ما بعده إذا انقطع على ما دون العشرة فلعدم وجود الدم حتى يحكم بكونه نفاسا فيكون سلب النفاس بسلب موضوعه، إذ قد عرفت ان النفاس عند الفقهاء عبارة عن دم الولادة فما لا دم فلا نفاس كما هو واضح.

(الأمر الثاني) ما تقدم من الحكم بعدم نفاسية أيام النقاء في العشرة انما هو فيما لم يكتنف طرفاه بالدم، و مع اكتنافه ففي كونه نفاسا وجهان، أقربهما ذلك، فلو رأت اليوم الأول و السابع أو العاشر مثلا فالأول و الآخر مع ما بينهما من أيام النقاء كله نفاس بلا خلاف فيه كما اعترف في الجواهر الا ممن استشكل في حيضية النقاء المتخلل بين طرفي حيض واحد كصاحب الحدائق (قده) حسبما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٣

تقدم في مبحث الحيض، فإنه يستشكل في نفاسية البياض المتخلل بين النفاس الواحد أيضا.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ٥، ص: ٢٦٣

(و ربما يقال) بالفرق بين النقاء المتخلل بين الحيض الواحد و بين المتخلل بين النفاس بالحكم بحيضية الأول دون نفاسية الأخير، و ذلك لعدم اشتراط تخلل أقل الطهر بين النفاسين كما فى التوأمين ففى النفاس الواحد يكون بطريق اولى، حيث ان منشأ الحكم بحيضية النقاء المتخلل بين الحيض الواحد هو الالتزام بعدم كون الطهر أقل من العشرة، و عليه فإذا لم يكن النقاء الأقل منها طهرا فيجب ان يكون حيضا، و لا- التزام فى النفاس بعدم كون الطهر بين النفاسين أقل من العشرة فلا موجب لجعل النقاء المتخلل بين النفاس الواحد نفاسا، لا سيما مع الالتزام بكون النفاس هو دم الولادة، حيث انه إذا لم يكن دم فلا يكون نفاس.

(و يرد) ان عدم الاشتراط فى أقل الطهر فى النفاسين لأجل الإجماع عليه، و لا إجماع فى النفاس الواحد، بل الإجماع فيه على الحكم بكونه نفاسا كما ادعاه بعض، مضافا الى عموم ما يدل على مساواة النفاس مع الحيض كما ادعى عليه الإجماع إلا ما خرج بالدليل، و انما احتاط المصنف (قده) فيه بالجمع بين اعمال الحيض و الطاهر فى النقاء المتخلل فى أثناء الحيض الواحد كما تقدم منه فى مبحث الحيض، و عليه فيحتاط فى المقام أيضا.

(الأمر الثالث) لو لم تر دما فى العشرة أصلا فلا نفاس لها، فما تراه بعد العشرة ليس بنفاس (و فى الجواهر) انه مما نص عليه غير واحد من الأصحاب (و يدل عليه) كون مبدء العشرة من حين الولادة لا من حين رؤية الدم كما عن نهاية الاحكام، و استظهر الشيخ الأكبر (قده) الإجماع عليه فى الطهارة.

(و يمكن الاستدلال عليه) بما فى خبر مالك بن أعين من قول الباقر عليه السلام:

إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم، و بما فى خبر الفضلاء من قول النبى صلى الله عليه و آله عند سؤال الأسماء عنه عن الطواف بالبيت و الصلاة:

منذ كم ولدت، و دعوى نفى البعد عن انصرافهما الى من ترى الدم من حين الولادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٤

لغلبة رؤيتها من حينها لا تضر التمسك بإطلاقهما بعد كون الانصراف ناشيا من غلبة الوجود التى لا تمنع من التمسك بالإطلاق، و لبعد صدق دم الولادة على ما تراه بعد العشرة مع نقائها عن الدم فى العشرة، بل هو محكوم بالحيض ان اجتمعت فيه شرائطه- ان صادف العادة- أو كان واجدا لصفاته، و الا فبقاعدة الإمكان، و محكوم بالاستحاضة عند انتفاء شرائط الحيض عنه كما إذا كان أقل من الثلاثة مثلا.

(الأمر الرابع) إذا رأت الدم فى العشرة و تجاوز عنها فان كانت ذات عادة فى الحيض تأخذ بعادتها و الباقي استحاضة سواء كانت عادتها عشرة أو أقل، و ان لم تكن ذات عادة فنفسها عشرة أيام إذا كانت رؤية الدم من حين الولادة (و الحكم) فى ذات العادة بالرجوع إلى العادة عند تجاوز الدم عن العشرة (هو المشهور) خلافا للمحقق (قده) فى النافع و المعبر، حيث يقول بكون العشرة كلها نفاسا، بل فى الجواهر:

لم أعرف أحدا صرح بما ذكره المحقق ممن تقدمه أو تأخر عنه.

(و يستدل له) بإطلاق الأخبار المتقدمة الإمرة بالرجوع إلى العادة و لا ينافيه شموله لصورة الانقطاع على العشرة أو ما دونها عند التجاوز عن العادة، حيث ان الجميع حينئذ نفاس لخروج تلك الصورة بالدليل و هو غير مضر بالتمسك بالإطلاق فيما لا دليل على تقييده، مضافا الى قضية مساواة النفساء مع الحائض فى ذلك على ما يستفاد من الاخبار الواردة فى الحيض و النفاس و الى الاخبار المعبرة فيها بالاستظهار حيث انه لو لا ظهور حالها من عدم انقطاع دمها على العشرة بكون أيام عادتها نفاسا لم يكن وجه لإطلاق الاستظهار.

(و استدل المحقق قدس سره) بأن العشرة هى مدة أكثر الحيض فتكون أكثر النفاس لما دل على ان النفاس حيض محتبس، و

بخبر يونس بن يعقوب المروى عن الصادق عليه السلام الذى فيه: ثم تستظهر بعشرة أيام فإن رأت دما صبيا فلتغتسل عند وقت كل صلاة و ان رأت صفرة فلتوضأ (الحديث) مضافا الى خلو كلام الأصحاب عن ذكر الرجوع الى العادة و إطلاق كلماتهم على ان الأكثر عشرة أو ثمانية عشر، و نقل الشيخ فى الخلاف الإجماع على كون العشرة نفاسا و للاستصحاب مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٥

و عدم اقتضاء كون دم النفاس هو الحيض المحتبس لمساواته معه فى هذا الحكم لمخالفته معه فى الاسم و فى جملة من الاحكام.

(و لا يخفى ما فيه) لان كون النفاس حيضا و ان كان يقتضى عدم تجاوزه عن العشرة كالحيض لكن ليس المراد منه كونه عشرة فعليه كما عرفت مرارا، بل المراد منه إمكان كونه عشرة، الا ان اخبار الرجوع الى العادة تدل على انها عند تجاوز الدم عن العشرة ترجع إلى العادة.

و خبر يونس لا يدل الا على كون الاستظهار إلى العشرة، بناء على ان تكون (الباء) فى قوله بعشرة بمعنى الى، أو جعل مبدء العشرة من حين الولادة، و لا دلالة له على كون الدم إلى العشرة نفاسا، بل فى التعبير بالاستظهار شهادة على انها لو تجاوز دمها عن العشرة لم يكن جميع العشرة نفاسا لانه لو كان كذلك لكان حالها ظاهرا فلا تحتاج الى طلب الظهور. و خلو كلام الأصحاب عن ذكر الرجوع الى العادة ممنوع كالمنع عن إطلاق كلماتهم فى ان الأكثر عشرة أو ثمانية عشر، و مع التسليم فلا يصير دليلا مع ورود الاخبار و تظايرها على الرجوع الى العادة.

و نقل إجماع الشيخ فى الخلاف محمول على إرادة الإجماع على إمكان بلوغه إلى العشرة لا العشرة الفعلية و لو مع كون المرأة ذات العادة و الاستصحاب لا يرجع اليه بعد قيام الدليل على خلافه (فالأقوى) ما عليه المشهور من انه عند تجاوز الدم عن العشرة ترجع ذات العادة إلى عاداتها مطلقا سواء كانت عاداتها عشرة أو كانت أقل منها، و قد تقدم ذلك فى بيان الدعوى الثانية فى مذهب المشهور فى أكثر النفاس و انه لا يزيد على العشرة و رجوع ذات العادة إلى عاداتها عند تجاوز الدم عن العشرة.

هذا تمام الكلام فى ذات العادة، و اما غيرها ففى الرجوع الى العشرة مطلقا سواء كانت مبتدئة أو مضطربة كما عليه المشهور على ما نسب إليهم فى الذكري، أو برجع المبتدئة إلى التمييز ثم إلى عادة أهلها ثم العشرة كما فى البيان أو الرجوع الى الروايات اما ستة أو سبعة كما عن المنتهى، أو التفصيل بين المبتدئة و بين المضطربة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٦

برجع الاولى الى عادة أهلها و الأخيرة إلى العشرة كما احتمله فى الجواهر (احتمالات) أقواها الأول كما عليه المشهور و هو رجوع غير ذات العادة إلى العشرة عند تجاوز الدم عنها لاستصحاب بقاء النفاس إلى العشرة أو بقاء حدثه إليها، و قاعدة الإمكان عند الشك فى انقطاعه على الأقل منها مع عدم الزيادة عنها لما تقدم فى بيان دعوى كون أكثر النفاس عشرة و ضعف ما يمكن ان يتمسك لبقية الاحتمالات كما سنذكر.

و استدل لما فى البيان بما يدل على مساواة النفاس مع الحيض فى الاحكام و تعميم ما يدل على رجوعها إلى الأقراء لجميع ذلك (و يرد على الأول) بثبوت التفاوت بين الحيض و النفاس بتيقن الابتداء فى النفاس دون الحيض، حيث ان الدم المتعقب للولد نفاس قطعاً، مع انه لو تم لكان اللازم هو القول برجع النفاس الى الروايات عند فقد التمييز و الأهل لا إلى العشرة.

(و يرد على الثانى) ببعد حمل الأقراء على المعنى الأعم من الصفات و عادة النساء بما لا يخفى على ذى مسكة أصلا.

(و يستدل لما عن المنتهى) من الرجوع الى الروايات بكون النفاس حيضا محتبسا، و بان قوله عليه السلام تجلس أيام حيضها التى كانت تحيض كما يتناول الماضى يتناول المستقبل فيشمل الرجوع الى الروايات من سبعة سبعة أو ستة ستة فى كل شهر أو ثلاثة

من شهر و عشرة من شهر آخر (و لا يخفى) ان هذا بعينه هو ما ذكر من الدليلين المذكورين لما فى البيان و قد عرفت ما فيهما. (و يستدل للتفصيل) بين المبتدئة و المضطربة برجوع المبتدئة الى الأهل دون المضطربة بموثق ابى بصير المروى عن الصادق عليه السلام و ان كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست مثل أيام أمها أو أختها أو خالتها و استظهرت بمثل ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة (الحديث) بناء على ان يكون المراد من أيام النفاس هو أيام الحيض، للإجماع على عدم الرجوع الى أيام النفاس و حمل الاستظهار بمثل ذلك فى قوله عليه السلام و استظهرت بمثل ذلك على ما إذا لم يكن مجموع أيام الاستظهار أيام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٧

عادة النساء أزيد من العشرة لثلا- يخالف الإجماع (لكن الرواية) بناء على تسليم المبنيين ضعيفة شاذة معرض عنها لا يصح التعويل عليها (فالأقوى) ما عليه المشهور من رجوع المبتدئة و المضطربة إلى العشرة لا إلى عادة نفاسها و لا الى الصفات و لا إلى عادة النساء و لا الى الروايات. و الله العاصم و اليه المآب.

### [مسألة (٣) صاحبة العادة إذا لم تر فى العادة أصلا]

مسألة (٣) صاحبة العادة إذا لم تر فى العادة أصلا و رأت بعدها و تجاوز العشرة لا- نفاس لها على الأقوى و ان كان الأحوط الجمع إلى العشرة بل إلى الثمانية عشر مع الاستمرار إليها و ان رأت بعض العادة و لم تر البعض من الطرف الأول و تجاوز العشرة أتمتها بما بعدها إلى العشرة دون ما بعدها فلو كان عاداتها سبعة و لم تر الى اليوم الثامن فلا نفاس و ان لم تر اليوم الأول جعلت الثامن أيضا نفاسا و ان لم تر اليوم الثانى أيضا فنفاسها الى التاسع و ان لم تر الى الرابع أو الخامس أو السادس فنفاسها إلى العشرة و لا- تأخذ التتمة من الحادى عشر فصاعدا لكن الأحوط الجمع فيما بعد العادة إلى العشرة بل إلى الثمانية عشر مع الاستمرار إليها.

فى هذه المسألة أمور:

(الأول) صاحبة العادة فى الحيض إذا لم تر فى العادة أصلا و رأت بعد العادة و لم يتجاوز الدم عن العشرة بل انقطع عليها أو على الأقل، فلا- خلاف و لا إشكال فى نفاسية ما تراه بعد العادة كما إذا كانت عاداتها فى الحيض سبعة مثلا و رأت الدم فى الثامن و لم يتجاوز عن العاشر بل انقطع عليه أو على التاسع أو الثامن بان كانت رؤيته لحظة- إذ لا فرق فى صورة الانقطاع على العاشر بين ذات العادة و بين غيرها من المبتدئة أو المضطربة فى انه مع عدم التجاوز عن العشرة يحكم بنفاسية الجميع و ان كانت الرؤية بعد العادة.

(الثانى) لو رآته بعد العادة و تجاوز عن العشرة فهل يحكم على ما تراه فى العشرة بالنفاس، أو يقال بأنها لا نفاس لها (وجهان) المحكى عن جامع المقاصد و المدارك هو الأخير لأنها مأمورة بالرجوع إلى العادة عند التجاوز عن العشرة، و حيث انها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٨

فى عاداتها لا ترى الدم فىكون الدم المحكوم عليه بالنفاس مسلوبا عنها، و ما تراه بعد العادة لا يكون محكوما عليه بالنفاس لأنها ذات العادة التى نفاسها فى عاداتها (و يمكن الاشكال فيه) بأن المأمور بالرجوع إلى العادة هى التى ترى الدم فيها و استمر عليها الدم حتى تجاوز العشرة لا مطلق ذات العادة و لو لم ترى الدم فى العادة أصلا فىكون مرجعها حينئذ قاعدة الإمكان لا سيما مع إطلاق الأصحاب فى كون أكثر النفاس عشرة.

(و لا يخفى) ان الاحتياط فى مثل المقام مما لا ينبغى تركه و هو يحصل بالجمع بين أفعال النفاس و الطاهر فى ما تراه فى العشرة

بل بعد العشرة إلى الثمانية عشر مع الاستمرار بناء على لزومه إلى ثمانية عشر، و لكن في نجاه العباد جعل الاحتياط في الحكم بنفاسية ما بعد العادة إلى العشرة، و لا وجه له.

(الثالث) لو رأت بعض العادة فإن كانت في الطرف الأول فلا إشكال فيه، و ان رأت في الطرف الآخر و تجاوز الدم عن العشرة فلا إشكال في كون ما في العادة نفاسا كما لا إشكال في عدم كون ما بعد العشرة نفاسا، و انما الكلام في انحصار النفاس بما في العادة و عدم كون ما بعد العادة إلى العشرة نفاسا، أو انه تكمل العادة بما تراه بعدها إلى العشرة، فالمصرح به في الروضة و المحكى عن جامع المقاصد و الحدائق و الرياض هو الأول، و المختار عند صاحب الجواهر (قده) هو الأخير، و عليه المصنف (قده) في المتن، و استدلل له في الجواهر بقاعدة الإمكان و الاستصحاب و مساواة النفاس مع الحائض مع كون الحكم في الحائض ذلك، حيث انها إذا رأت الدم في بعض عاداتها من الطرف الآخر و تجاوز عن عاداتها تكمل عاداتها مما بعدها ما لم يتجاوز عن العشرة من حين رؤية الدم كما إذا رأت المعتادة سبعا مثلا في اليوم السابع ما لم يتجاوز عن العشرة، فإن الكل حيض و ان المأمور به في النفاس هو الأخذ بالعدد لا الوقت، إذ الوقت غير ملحوظ في النفاس، فلا يعتبر فيه تسويته مع الحيض في الرجوع الى عاداتها في الحيض.

(و يستدل للاول) بظهور الأمر بالرجوع إلى العادة في ذات العادة في واجدة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٩

الدم في العادة فمع انتفاء أحدهما من العادة أو الدم فلا نفاس، و مع الشك فيه يجب الاقتصار في ترك العبادة على القدر المتيقن و هو ما تراه في العادة دون الزائد الخارج منها و لأن أيام العادة عند الجماعة بمنزلة العشرة، فكما ان ما زاد على العشرة محكوم بالاستحاضة في غير ذات العادة فكذلك أيام العادة للمعتادة فلا يحكم لها بالنفاس الا ما صادف العادة و لو بجزء منها فما خرج عنها محكوم بالطهر.

(و لا يخفى) ان منشأ الوجهين هو حمل العادة العددية على العددية من حين الولادة و هو مشكل لكونه خلاف الظاهر كما ان مبنى الاستدلال للقول الأخير على جعل مبدء العدد من حين الرؤية لكون المدار عند القائل به على العدد و لو لم تتصل بالولادة بشرط ان يكون في العشرة من حين الولادة لا فيما تجاوز عنها.

(و لا يخفى) ان اللازم من ذلك جعل اليوم الثامن من الولادة نفاسا إذا لم تر الدم الا فيه لمن كانت عاداتها سبعة مع ان المصنف (قده) حكم بأنه لا نفاس لها.

(و كيف كان) فالأحوط بالاحتياط اللازم فيما زاد عن العادة من حين الولادة هو الجمع بين اعمال النفاس و المستحاضة كما ان الراجح هو الاحتياط إلى ثمانية عشر، و الله العالم.

#### [مسألة (٤) اعتبر مشهور العلماء فصل أقل الطهر بين الحيض المتقدم و النفاس]

مسألة (٤) اعتبر مشهور العلماء فصل أقل الطهر بين الحيض المتقدم و النفاس و كذا بين النفاس و الحيض المتأخر فلا يحكم بحيضية الدم السابق على الولادة و ان كان بصفة الحيض أو في أيام العادة إذا لم يفصل بينه و بين العادة عشرة أيام و كذا في الدم المتأخر و الأقوى عدم اعتباره في الحيض المتقدم كما مر نعم لا يبعد ذلك في الحيض المتأخر لكن الأحوط مراعاة الاحتياط.

قد مر حكم هذه المسألة في طي الأمر الخامس من الأمور المذكورة في المسألة الاولى و قد قلنا بأن الأقوى في الحيض المتقدم على النفاس عدم اعتبار تخلل أقل الطهر فيما إذا صادف أيام الحيض لإطلاق أدلة الحيض و فيما إذا كان قبل أيام الطلق و لو لم

يكن مصادفا مع أيام الحيض لقاعدة الإمكان و في الدم الخارج في أيام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٠

الطلق إذا لم يصادف مع العادة هو الحكم بعدم الحيض لعدم إجراء قاعدة الإمكان و عدم إطلاق لأدلة الحيض في غير المصادف مع العادة فيرجع الى استصحاب بقاء الطهارة و في الحيض المتأخر يعتبر التخلل، للإجماع و خبر ابن المغيرة المتقدم في الأمر الخامس في المسألة الأولى، فراجع.

### [مسألة (٥) إذا خرج بعض الطفل و طالت المدة الى ان خرج تمامه]

مسألة (٥) إذا خرج بعض الطفل و طالت المدة الى ان خرج تمامه فالنفاس من حين خروج ذلك البعض إذا كان معه دم و ان كان مبدء العشرة من حين التمام كما مر بل و كذا إذا خرج قطعة قطعة و ان طال الى شهر أو أزيد فمجموع الشهر نفاس إذا استمر الدم و ان تخلل نفاء فان كان عشرة فطهر و ان كان أقل تحتاط.

قد مر في ذيل المسألة الأولى ان مع طول زمان خروج الولد مقارنة مع الدم يكون الدم من ابتداء خروجه نفاسا، لكن مبدء العشرة من حين وضع الولد بتمامه.

و إذا خرج الولد قطعة قطعة ففي كون خروج كل قطعة وضعها مستقلا كالتوأمين أو كونه كخروج جزء من الولد فيكون ابتداء النفاس من حين خروج القطعة الأولى و ابتداء العشرة من حين خروج القطعة الأخيرة كخروج الأجزاء المتصلة تدريجا، أو كون ابتداء العشرة أيضا من حين خروج القطعة الأولى (وجوه) أقواها التفصيل في الخروج بين ما إذا كان خروج كل قطعة بنظر العرف بمنزلة ولادة مستأنفة و ما لا- يكون كذلك: بالإلحاق بالتوأمين في الأول، و الحكم بكون المجموع نفاسا واحدا في الأخير و يكون ابتداءه من أول خروج القطعة الأولى و استيفاء العدد من حين خروج القطعة الأخيرة أو من حين خروج القطعة الأولى أيضا لحكم العرف بكون المجموع نفاسا واحدا.

(و احتمل في الجواهر) توقف النفاس على خروج المجموع، قال: و ان اكتفينا ببروز الجزء مع الاتصال للفرق بينه و بين الانفصال (انتهى) و مراده (قده) انه مع اتصال الأجزاء تصدق الولادة بخروج أول جزء من الولد لصدق الولد عليه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧١

و ان لم يصدق عليه تمام الولد، لكن المدار في الحكم بالنفاس على صدق الولد لا صدق تمامه، و هذا بخلاف الانفصال حيث انه لا يصدق الولد على قطعة منه الا إذا خرج المجموع.

(و فيه) ان اللازم من ذلك توقف النفاس على خروج ما يصدق عليه الولد اما منفردا، كما إذا كان الخارج قطعة كبيرة أو مع انضمامه الى القطعات الخارجة قبل خروجها، لا توقفه على خروج المجموع، و لعله لذلك أمر بالتأمل في آخر كلامه (و كيف كان) فالأقوى كون الدم من أول خروج القطعة الأولى نفاسا و استيفاء العدد من حين انفصال الجزء الذي يصدق عليه الولادة إما منفردا أو منضمما الى ما سبق من الاجزاء.

ثم حكم النقاء المتخلل بين خروج القطعات حكم النقاء بين النفاسين كالتوأمين - بناء على ان يكون لكل قطعة نفاس مستقل فيكون طهرا لو كان بقدر العشرة أو أزيد و كذلك مع كونه أقل كما سيأتي في التوأمين - الا انه ينبغي الاحتياط فيه بالجمع بين اعمال الطاهر و النفساء، و بناء على كون المجموع نفاسا واحدا فهو طهر إذا كان بقدر العشرة أو أزيد، و نفاس إذا كان أقل منها، لما تقدم من ان البياض المتخلل في النفاس الواحد نفاس إذا كان أقل من العشرة و لا حاجة فيه للاحتياط الا لرعاية قول من يذهب الى طهريته النقاء المتخلل في الحيض الواحد مع كونه أقل من العشرة - كما ذهب اليه صاحب الحدائق و مال اليه

المصنف (قده) و لذا احتاط في المقام.

### [مسألة (٦) إذا ولدت اثنين أو أزيد]

مسألة (٦) إذا ولدت اثنين أو أزيد فلكل واحد منهما نفاس مستقل فان فصل بينهما عشرة أيام و استمر الدم فنفاستها عشرون يوما لكل واحد عشرة أيام و ان كان الفصل أقل من عشرة مع استمرار الدم يتداخلان في بعض المدة و ان فصل بينهما نقاء عشرة أيام كان طهرا بل و كذا لو كان أقل من عشرة على الأقوى من عدم اعتبار العشرة بين النفاسين و ان الأحوط مراعاة الاحتياط في النقاء الأقل كما في قطعات الولد الواحد.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٢

اعلم انه إذا ولدت أزيد من واحد فاما تكون الولادة دفعه أو تكون متعددة على سبيل الاتصال أو التراخي بلا تخلل نقاء في البين أو معه مع كون النقاء بقدر العشرة أو أزيد أو كان أقل منها، فهنا صور لعلها تختلف في الحكم.

(الاولى) ما إذا كانت الولادة دفعه، و حكمها ظاهر، حيث انها كولادة الولد الواحد في أحكام النفاس.

(الثانية) ما إذا ولدت اثنين أو أزيد مع الفصل بين كل ولادتين بعشرة أيام مع استمرار الدم و عدم تخلل النقاء كما إذا ولدت الثانية في العاشر من يوم ولادة الاولى، و الثالثة في العاشر من ولادة الثانية، و هكذا، فلكل ولادة حينئذ نفاس مستقل بلا تداخل فيه، فيصير عدد أيام النفاس عشرين - إذا كانت الولادة مرتين، و ثلاثين إذا كانت ثلاث مرات، و هكذا.

و هذه المسألة مما لم يرد فيه نص بالخصوص، الا انه بملاحظة الإطلاقات الواردة في النفاس و ما دل على كون الولادة اماره و معرفا لنفاسية الدم الخارج بسببها حكموا بتعدد النفاس بتعدد الولادة بلا خلاف ظاهر بل نقل الإجماع عليه مستفيض و لم يحك فيه خلاف الا عن المعتمد من التردد في نفاسية الأول - فيما إذا كانت الولادة مرتين - نظرا الى بقاء الحمل و لا نفاس معه كما لا حيض بناء على مختاره من عدم اجتماع الحيض مع الحمل.

(و فيه ما لا يخفى) إذ لا شك في صدق الولادة مع بقاء الحمل و ان الأقوى اجتماع الحيض مع الحمل و انه مع عدمه أيضا يكون قياس النفاس على الحيض في عدم الاجتماع مع الفارق، حيث ان دليل التساوي بين الحيض و النفاس هو الإجماع و لا إجماع هنا في مساواتهما في عدم الاجتماع مع الحمل بل الإجماع على خلافه كما عرفت فلا محل لهذا التردد.

انما الكلام في انه مع اتصال الدم الحاصل من الولادة الثانية بالدم الخارج بالولادة الاولى هل النفاس يتعدد بتعدد سببه، أو انه نفاس واحد مستمر عشرين يوما مثلا (ففيه احتمالان) أقواهما الأخير، إذ الدم المستمر متصل، و المتصل الواحد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٣

واحد، لتساوق الوحدة الاتصالية مع الوحدة الشخصية، و لا ينافيه كون أكثر النفاس عشرة لأنه انما هو فيما إذا كان عن ولادة واحدة لا أزيد.

(و يترتب على ذلك) عدم توجه الإشكال في تحقق نفاسين أو أزيد مع عدم فصل أقل الطهر بينهما كما أورد على الالتزام بتعدد النفاس بتعدد الولادة (و حاصله) كما في الجواهر يرجع الى وجهين - أحدهما - العموم الدال على ان النفاس كالحيض في الأحكام، فكما يعتبر تخلل أقل الطهر بين الحيضتين كذلك يعتبر بين النفاسين (و ثانيهما) العموم الدال على عدم نقصان الطهر عن العشرة مطلقا و لو كان بين النفاسين.

(و يرد على الأول) ان الدليل على المساواة هو الإجماع المستكشف من فتاوى الأصحاب المنتفى في المقام، كيف و هم مصرحون بعدم المساواة من هذه الجهة كما عرفت من دعوى استفاضة نقل الإجماع في المقام على عدم اعتبار أقل الطهر بين



النفاسين، و بهذا يندفع الوجه الثانى أيضا، و ذلك لمنع العموم لاقتصار اعتباره بين الحيضين و بين النفاس و الحيض المتأخر عنه، و لا دليل على اعتباره بين النفاسين و لا بين النفاس و الحيض المتقدم عليه بناء على إمكان اجتماع الحيض مع الحمل كما سبق فى الأمر الخامس فى طى المسألة الاولى، و فى الأمر الثانى فى طى المسألة الثانية.

(الصورة الثالثة) ما إذا كان الفصل بين الولادتين أقل من العشرة مع استمرار الدم أيضا- كما إذا ولدت الثانية فى اليوم الخامس من الولادة الاولى مع استمرار الدم من حين الولادة الاولى الى اليوم العاشر من الولادة الثانية، فمن أول الولادة الاولى الى اليوم الخامس يختص بالأولى، و من الحادى عشر منها الى الخامس عشر يختص بالثانية، و من السادس الى العاشر يشترك بينهما فيتداخلان فيه، و ذلك لصدق اسم النفاس عليه بالنسبة إلى الاولى و اجتماع سبب آخر لا- ينافيه بعد إمكان كونه من باب التداخل بالنسبة إلى مورد الاجتماع و ان كان التداخل فى الأسباب لامتناع تعدد المسبب فى المقام و هو النفاس لاستحالة صيرورة النفاس متصفة بنفاسين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٤

لاستلزامها اجتماع المثلين و هو محال.

(و يترتب على ذلك) انها لو رأت بياضا بعد الولادة الثانية يوما أو يومين مثلا ثم رأت بعد ذلك دما يمكن ان يكون من الاولى يحكم بنفاسية البياض لكونه متخللا بين طرفى نفاس واحد، بخلاف ما إذا انحصر نفاسية الدم الخارج بعد الولادة الثانية إليها، فإن البياض المذكور حينئذ يصير واقعا بين النفاسين فلا يكون نفاسا بناء على عدم اعتبار أقل الطهر بين النفاسين كما تقدم فى الصورة الثانية.

(الرابعة) ما إذا كان الفصل بين النفاسين نقاء عشرة أيام أو أزيد و لا اشكال فيها لا فى نفاسية الدمين و لا فى طهر النقاء المتخلل بينهما، و هذا ظاهر.

(الصورة الخامسة) ما إذا كان الفصل بين النفاسين بنقاء الأقل من العشرة و الحكم فيها أيضا هو طهر أيام النقاء بناء على عدم اعتبار أقل الطهر بين النفاسين كما هو واضح.

### [مسألة (٧) إذا استمر الدم الى شهر أو أزيد]

مسألة (٧) إذا استمر الدم الى شهر أو أزيد فبعد مضى أيام العادة فى ذات العادة و العشرة فى غيرها محكوم بالاستحاضة و ان كان فى أيام العادة إلا- مع فصل أقل الطهر عشرة أيام بين دم النفاس و ذلك الدم و حينئذ فإن كان فى العادة يحكم عليه بالحيضية و ان لم يكن فيها فترجع الى التمييز بناء على ما عرفت من اعتبار أقل الطهر بين النفاس و الحيض المتأخر و عدم الحكم بالحيض مع عدمه و ان صادف أيام العادة لكن قد عرفت ان مراعاة الاحتياط فى هذه الصورة أولى.

إذا استمر الدم على المرأة و تجاوز عن العشرة إلى شهر أو أزيد و صارت مستحاضة فذات العادة تجعل أيامها أيام النفاس مما فى العشرة و غير ذات العادة يكون نفاسها إلى العشرة من ابتداء الوضع و يكون الزائد عن العادة إلى العشرة فيما بعد العادة من ذات العادة و الزائد عن العشرة إلى عشرة بعدها من غيرها استحاضة و هى أقل الطهر سواء صادف عادة الحيض للمعتادة بالعادة الوقتية أم لم يصادف كما حكى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٥

التصريح به عن المنتهى، و ذلك لسبق الحكم بالنفاسية على مقدار العادة العددية فى ذات العادة العددية أو العشرة من حين الوضع فى غيرها فلا يصح التحيض بعد ذلك بما فى وقت العادة مع عدم تخلل أقل الطهر حسبما تقدم من اعتبار أقل الطهر بين

النفاس و بين الحيض المتأخر عنه و هذا مما لا ينبغي الإشكال فيه.

انما الكلام فى حكم الدم بعد هذه العشرة المحكوم عليها بالاستحاضة.

فهل هو استحاضة بعد تلك العشرة مطلقا الى ان ينقطع.

أو انه يجب فيه الرجوع الى سنن المستحاضة من انتظار المعتادة عاداتها، و أخذ غيرها بالصفات إذا كانت ذات التمييز، و بالرجوع

الى الروايات مع فقد الصفات كما فى مستمرة الدم فى الحيض.

أو انها ترجع الى سنن المستحاضة بعد ما تقعد المعتادة عاداتها و المبتدئة و المضطربة إلى العشرة.

أو انه يجب عليها الصبر الى شهر ثم بعده تعمل عمل المستحاضة.

أو يفصل بين المعتادة و بين المبتدئة و المضطربة برجوع المعتادة إلى عاداتها بعد عشرة الطهر مطلقا و رجوع المبتدئة و

المضطربة بعد انتظار الشهر المتعقب الذى ولدتا فيه الى سنن المستحاضة فترجعان فى الدم الموجود فى الشهر الثانى إلى التمييز

و مع فقدته ترجع المبتدئة إلى نساءها، و مع فقدهن الى الروايات كالمضطربة بعد فقد التمييز و لو مع وجود النساء (وجوه).

من إطلاق ما ورد فى النفاس من انها تعمل بعد العادة عمل المستحاضة و ان بلغ الدم ما بلغ.

و من عموم أدلة المستحاضة مثل مرسله يونس الطويلة التى فيها قوله عليه السّلام سنّ فى المستحاضة ثلاث سنن لم يدع فيها

لأحد مقالا بالرأى و عموم أدلة الصفات و أدلة العادة و الروايات، و من ما دل على ان الحيض فى كل شهر مرة كما يظهر من

بعض الروايات من ان الله تعالى حدّ للنساء فى كل شهر مرة اما مطلقا أو بعد حملة على غير ذات العادة من المبتدئة و المضطربة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٦

(و الأقوى هو الثانى) و ذلك لبطان ما عداه لمنع إطلاق ما ورد فى النفاس بل الظاهر منه هو إثبات الاستحاضة فى مقابل نفى

النفاس لا فى مقابل نفى الحيض و لو مع التصادف بالعادة أو الصفات، و كون الحيض فى كل شهر مرة انما هو فى مقابل لزوم

الزيادة على الشهر لا بمعنى لزوم عدم تعدده فى الشهر، كيف و بناء الأصحاب فى المعتادة و ذات الصفة انما هو على الأخذ بهما

و لو تكرر فى الشهر غير مرة أو كان فى أكثر من شهر واحد مرة (و به يظهر) بطلان احتمال وجوب الصبر بعد النفاس الى شهر

اما مطلقا كما احتمله فى الجواهر أو فى خصوص غير ذات العادة من المبتدئة و المضطربة كما ذكره الشهيد الثانى فى الروض.

### [مسألة (٨) يجب على النساء إذا انقطع دمها الاستظهار]

مسألة (٨) يجب على النساء إذا انقطع دمها الاستظهار بإدخال القطنه أو نحوها و الصبر قليلا و إخراجها و ملاحظتها على نحو ما

مر فى الحيض.

المعروف من فتاوى الأصحاب هو مساواة الحائض و النفاس فى وجوب الاستبراء عند انقطاع الدم عنها ظاهرا مع احتمال بقائه فى

داخل الرحم بإدخال القطنه و نحوها نحو ما مر فى الحيض مفصلا، و يمكن الاستدلال بإطلاق موثقة سماعة عن الصادق عليه

السّلام فى المرأة ترى الطهر و ترى الصفرة أو الشىء فلا تدرى أ طهرت أم لا، قال عليه السّلام فإذا كان كذلك فلتقم فلتلصق

بطنها إلى حائط (الحديث).

و مرسله يونس عنه عليه السّلام فى المرأة انقطع عنها الدم فلا تدرى طهرت أم لا قال عليه السّلام تقوم قائمه و تلزق بطنها بحائط

و تستدخل قطنه بيضاء (الحديث) حيث ان إطلاق المرأة فيهما يشمل الحائض و النفاس، و إطلاق الدم يشمل الحيض و دم

النفاس، لكن الانصاف انصراف المرأة فيهما إلى الحائض و الدم الى دم الحيض مع ما فى دلالتها على وجوب الاستبراء فى

الحيض فضلا عن النفاس، و قد تقدم البحث فى ذلك فى مباحث الحيض.

## [مسألة (٩) إذا استمر الدم الى ما بعد العادة في الحيض يستحب لها الاستظهار]

مسألة (٩) إذا استمر الدم الى ما بعد العادة في الحيض يستحب لها الاستظهار بترك العبادة يوماً أو يومين أو الى العشرة على نحو ما مر في الحيض.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٧

و الأقوى عندنا وجوب الاستظهار على النفساء و الحائض فيما بعد العادة في الحيض إلى العشرة من حين الوضع لما مر من الاخبار الدالة على وجوبه في البحث عن أكثر النفاس و في مباحث الحيض عند البحث عن حكم الاستظهار.

## [مسألة (١٠) النفساء كالحائض في وجوب الغسل]

مسألة (١٠) النفساء كالحائض في وجوب الغسل بعد الانقطاع أو بعد العادة أو العشرة في غير ذات العادة و وجوب قضاء الصوم دون الصلاة و عدم جواز وطئها و طلاقها و مس كتابة القرآن و اسم الله و قراءة آيات السجدة و دخول المساجد و المكث فيها و كذا في كراهة الوطئ بعد الانقطاع و قبل الغسل و كذا في كراهة الخضاب و قراءة القرآن و نحو ذلك و كذا في استحباب الوضوء في أوقات الصلوات و الجلوس في المصلى و الاشتغال بذكر الله بقدر الصلاة و الحق بعضهم الحائض في وجوب الكفارة إذا وطئها و هو أحوط لكن الأقوى عدمه.

المذكور في أكثر كتب الأصحاب ان النفساء كالحائض في جميع الاحكام بلا استثناء في بعض من كتبهم و مع استثناء في بعض آخر من استثناء حكم واحد أو أربعة، و عدل المحقق (قده) عن هذا التعبير و قال يحرم على النفساء ما يحرم على الحائض، و علل في المسالك لعدوله عن تعبير الأصحاب بعدم صحة إطلاق ما ذكره لمخالفة النفاس مع الحيض في أمور كثيرة، و ذكر ستة أمور (الى ان قال) و اما ما ذكره المصنف من مساواتها لها في المحرمات و المكروهات فجار على الإطلاق (انتهى).

و كيف كان فقد ادعى الإجماع على هذه المساواة في غير واحد من كتبهم و لم يحك فيها خلاف عن أحد أصلاً (و يدل عليها) مضافا الى الإجماع ما اشتهر من ان النفاس حيض احتبس لغذاء الولد (و في الجواهر) لعله يستفاد من الاخبار (انتهى) فإذا كان كذلك يعمه حكم الحيض لو لم نقل بانصراف أدلة احكامه عنه، بل يمكن دعوى ظهور الأخبار الواردة في أحكام الحائض في إثباتها للحيض المطلق المقابل للنفاس لا لمطلق الحيض الشامل للنفاس لكي ينتهي إلى دعوى الانصراف.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٨

و ما في صحيحة زرارة في النفساء متى تصلى قال عليه السلام تقعد بقدر حيضها و تستظهر بيومين فان انقطع الدم و الا اغتسلت و احتشت و استتفرت (الى ان قال) قلت و الحائض، قال مثل ذلك سواء فان انقطع عنها الدم و الا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء.

و لا يخفى ان المستفاد من هذه الصحيحة هو استواء الحيض و النفاس فيما على المرأة عند تجاوز دمها عن عاداتها و صيرورتها مستحاضة لا- مطلق ما على الحائض من الأحكام فالعمدة في إثبات الاستواء في جميع الاحكام هو الإجماع، و الا فلا بد في إثبات التساوي في كل واحد من الأحكام المذكورة في المتن من النظر الى دليله و هي أمور:

(منها) وجوب الغسل على النفساء بعد الانقطاع أو بعد العادة- سواء كانت عاداتها عشرة أو أقل منها- أو بعد العشرة في غير ذات العادة (و يدل عليه) مضافا الى القطع بحدئية النفاس و اشتراط رفع الحدث في كل ما يشترط فيه الطهارة من الفرائض و غيرها- خبر يونس بن يعقوب المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام تجلس النفساء أيام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر و

تغتسل و تصلى.

(و خبر سماعة) عنه عليه السّلام، قال و غسل النفساء واجب (و خبر زرارة) عن أحدهما عليهما السّلام، قال النفساء تكف عن الصلاة أيامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل و تعمل كما تعمل المستحاضة.

(و خبره الآخر) المروى عن الباقر عليه السّلام، و غير ذلك من الاخبار التي يطلع عليها المار عليها.

و اما خبر معاوية بن عمار المروى عن الصادق عليه السّلام فى التهذيب: ليس على النفساء غسل فى السفر فهو مطروح بالاعراض عنه، و حملة الشيخ على تعذر الغسل حيث يجب عليها التيمم حينئذ، قال و القرينة ظاهرة.

(و منها) و جوب قضاء الصوم عليها دون الصلاة، و يدل على و جوب قضاء الصوم عليها خبر عبد الرحمن بن الحجاج عن الكاظم عليه السّلام عن النفساء تضع فى شهر رمضان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٩

بعد صلاة العصر أ تتم ذلك اليوم أو تفطر قال عليه السّلام تفطر ثم تقضى ذلك اليوم (و يدل) على و جوب قضاء الصوم عليها و عدم و جوب قضاء الصلاة مكاتبه على بن مهزيار قال كتبت إليه امرأة طهرت من حيضها أو دم نفاسها فى أول يوم من شهر رمضان (الى ان قال) فكتب عليه السّلام تقضى صومها و لا- تقضى صلواتها لان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يأمر المؤمنات من نساءه بذلك.

(و منها) عدم جواز وطئها، و يدل عليه مفهوم خبر مالك بن أعين المروى عن الباقر عليه السّلام فى النفساء يغشاها زوجها و هى فى نفاسها قال عليه السّلام نعم إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل ثم يغشاها.

(و استدلو له أيضا) بما هو المعروف بينهم من ان النفاس حيض احتبس كما روى عن الصادق عليه السّلام انه قال سئل سلمان عليا عليه السّلام عن رزق الولد فى بطن امه فقال عليه السّلام ان الله تبارك و تعالى حبس عليها الحيضة فجعلها رزقه فى بطن امه (و لا يخفى) انه لا يدل على ان ما يخرج منها من الدم بعد الوضع هو من الحيض حتى يعمه حكمه، نعم لو قام الدليل على كون الخارج منها بعد الوضع فى حكم الحيض ثبت له ما للحيض من الاحكام، لكنه يرجع الى التمسك بالإجماع.

(و ربما يستدل له) بخبر عبد الله بن بكير عن الصادق عليه السّلام إذا انقطع الدم و لم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء (و خبر سعيد بن يسار) عنه عليه السّلام فى المرأة تحرم عليها الصلاة ثم تطهر فتوضأ من غير ان تغتسل فلزوجها أن يأتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل، حيث ان إطلاق انقطاع الدم عنها و تحريم الصلاة عليها يشمل النفساء و الحائض معا، و قد ذكر الخبرين فى الوسائل فى باب تحريم وطئ النفساء قبل الانقطاع و جوازه على كراهة قبل الغسل بناء على حمل النهى فى خبر سعيد على الكراهة.

(لكن الانصاف) اختصاص الخبرين بالحيض و انصرافهما عن النفاس لغلبة إطلاق الدم على دم الحيض و شيوع إطلاق تحريم الصلاة على الحائض.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٠

(و منها) عدم جواز طلاقها، و يدل عليه خبر ابن أذينة عن زرارة و محمد بن مسلم و بكير و بريد و فضيل و إسماعيل الأزرق و معمر بن يحيى كلهم عن الباقر و الصادق عليهما السّلام، إذا طلق الرجل فى دم النفاس أو طلقها بعد ما يمسه فليس طلاقها إياها بطلاق.

(و الخبر الآخر) المروى عن الباقر عليه السّلام كل طلاق لغير العدة فليس بطلاق ان يطلقها و هى حائض أو فى دم نفاسها أو بعد

ما يغشاها قبل ان تحيض فليس طلاقه بطلاق.

(و منها) مس كتابة القرآن و اسم الله، و ليس على حرمة على النفساء و الحائض نص بالخصوص، الا- ان حرمة مس كتابة القرآن على الحائض إجماعى حكى الإجماع عليه عن غير واحد من الفقهاء و لم ينسب الخلاف فيه الا الى ظاهر ما عن سار، و يدل عليه المرسل المروى عن الباقر عليه السلام فى مجمع البيان فى تفسير قوله تعالى <sup>□</sup> لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، و عليه فالحكم بحرمة على النفساء أيضا قوى للإجماع المصرح به على مساواتها مع الحائض فى الاحكام.

(و منه يظهر) حكم مسها لاسمه تعالى بعد كونه حراما على الحائض لحرمة على الجنب للنص عليها فى موثقه عمار، و فيها لا يمس الجنب درهما و ديناراً عليه اسم الله، و الاتفاق على اشتراك الحائض مع الجنب فى الأحكام فثبت الحرمة على النفساء أيضا بالاتفاق على اشتراكها مع الحائض، هذا إذا لم يكن مسها لاسمه تعالى موجبا للهتك، و الا فلا ينبغى التأمل فى حرمة عليها.

(و منها) حرمة قراءة آيات السجدة، و هى أيضا مما لم يرد عليه نص بالخصوص لكن ثبت حرمتها على الحائض بما فصلناه فى مبحث الحيض، و عليه فتحرم على النفساء أيضا بدليل الاشتراك.

(و منها) حرمة دخول المساجد و المكث فيها، و هذا أيضا يثبت بالإجماع على تساوى النفساء مع الحائض فى الاحكام مع ثبوت حرمة فى الحائض كما تقدم فى مبحث الحيض، و يمكن ان يستأنس له بخبر عبد الرحمن بن أعين المتقدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨١

الذى فيه: لا تطيب نفسى ان ادخل المسجد فدعنى أقوم خارجا عنه و اسجد فيه فقال عليه السلام قد أمر بذا رسول الله صلى الله عليه و آله فانقطع الدم عن المرأة و رأت الطهر و أمر على عليه السلام بهذا قبلكم (الحديث) الا- ان الظاهر كونه فى مورد الاستحاضة بعد مضى أيام النفاس.

(و منها) كراهة الوطى بعد الانقطاع و قبل الغسل لقاعدة التساوى للجمع بين خبر عبد الله بن بكير الدال على جواز الوطى بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال و خبر سعيد بن يسار الدال على عدم جوازه: بحمل الأخير على الكراهة لو قلنا بشمولهما للنفاس و عدم انصرافهما الى الحيض (الا ان الانصاف) صحة دعوى الانصراف كما مر فى طى بيان حرمة الوطى فى حال النفاس.

(و منها) كراهة الخضاب و قراءة القرآن، و ليس فى الاخبار ما يدل على كراهة الخضاب بالخصوص بل المحكى عن الصادق عليه السلام الترخيص لها فيه، حيث قال: لا تختضب و أنت جنب و لا تجنب و أنت مختضب و لا الطامث فان الشيطان يحضرها عند ذلك و لا- بأس به للنفساء، و لكن لا بأس بالقول بالكراهة فى النفساء أيضا بقاعدة المساواة و كذا فى قراءة القرآن و لا ينافيه ما ورد فى الترخيص فى قرائته بالعموم أو فى خصوص النفساء كما فى صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال سألته أ تقرأ النفساء و الحائض و الرجل يتغوط- القرآن، قال عليه السلام يقرئون ما شائوا.

(و خبر زيد الشحام) عنه عليه السلام قال: الحائض تقرأ القرآن و النفساء و الجنب أيضا، و ذلك لعدم التنافى بين الترخيص و الكراهة إذا قام الدليل على كراهته كالإجماع على الاشتراك فى الاحكام.

(و منها) استحباب الوضوء فى أوقات الصلاة و الجلوس فى المصلى و الاشتغال بذكر الله تعالى بقدر الصلاة، و المستند فى ذلك هو قاعدة التساوى و الاشتراك الا فيما استثنوه، و عن بعض المحققين ان اشتراكهما فى الاحكام هو الأصل الذى يعول عليه الا فيما قام الدليل على خلافه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٢

(و منها) وجوب الكفارة فى وطئها، و قد ألحقها بعض الأصحاب بالحائض فى ذلك، و فى رسالة الدماء نسبتها الى ظاهر

الأصحاب، و عن التذكرة عدم العلم بالخلاف فيه فان تمت نسبته إلى الأصحاب على وجه يعلم إجماعهم فيه فهو و الا فلا دليل على الإلحاق إلا عموم قاعدة الاشتراك، و قد مر الكلام فيه في مبحث الحيض.

### [مسألة (١١) كيفية غسلها كغسل الجنابة]

مسألة (١١) كيفية غسلها كغسل الجنابة الا انه لا يغنى عن الوضوء بل يجب قبله أو بعده كسائر الأغسال. قد مر الكلام في تساوى جميع الأغسال مع غسل الجنابة في الكيفية إلا في عدم إغنائها عن الوضوء و أشبعنا الكلام في ذلك في مبحث غسل الجنابة و في مبحث غسل الحيض و الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و الصلاة و السلام على نبيه محمد و آله الطاهرين.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٣

### [فصل في غسل مس الميت]

#### إشارة

فصل في غسل مس الميت يجب بمس ميت الإنسان بعد برده و قبل غسله دون ميت غير الإنسان أو هو قبل برده أو بعد غسله و المناط برد تمام جسده فلا يوجب برد بعضه و لو كان هو الممسوس، و المعتبر في الغسل تمام الأغسال الثلاثة فلو بقي من الغسل الثالث شيء لا يسقط الغسل بمسه و ان كان الممسوس العضو المغسول منه و يكفى في سقوط الغسل إذا كانت الأغسال الثلاثة كلها بالماء القراح لفقد السدر و الكافور بل الأقوى كفاية التيمم أو كون الغاسل هو الكافر بأمر المسلم لفقد المماثل لكن الأحوط عدم الاكتفاء بهما، و لا فرق في الميت بين المسلم و الكافر و الكبير و الصغير حتى السقط إذا تم له أربعة أشهر بل الأحوط الغسل بمسه و لو قبل تمام أربعة أشهر أيضاً و ان كان الأقوى عدمه. في هذا المتن أمور:

(الأول) المشهور شهرة محققة وجوب الغسل بمس ميت الإنسان بل عن الخلاف و غيره دعوى الإجماع عليه خلافاً للمحكي عن السيد في شرح الرسالة و المصباح من القول باستحبابه.

(و يدل على المشهور) الأخبار المستفيضة كصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع) قال قلت الرجل يغمض الميت أ عليه غسل قال عليه السلام إذا مسه بحرارته فلا و لكن إذا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٤

مسه بعد ما برد فليغتسل، قلت فالذى يغسله يغتسل، قال نعم.

(و حسنة حرير) عن الصادق عليه السلام قال من غسل ميتاً فليغتسل، و ان مسه ما دام حاراً فلا غسل عليه و إذا برد ثم مسه فليغتسل، قلت فمن ادخله القبر قال لا غسل عليه، انما يمسه الثياب.

(و صحيح معاوية بن عمار) قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام الذى يغسل الميت أ عليه غسل قال عليه السلام نعم قلت فإذا مسه و هو مسخن، قال عليه السلام لا- غسل عليه فإذا برد فعليه الغسل، قلت و البهائم و الطير إذا مسها عليه غسل قال لا ليس هذا كالإنسان.

(و خبر عبد الله بن سنان) عن الصادق عليه السلام قال يغتسل الذي غسل الميت و ان قبل الميت انسان بعد موته و هو حار فليس عليه غسل و لكن إذا مسه و قبله و قد برد فعليه الغسل، و لا بأس ان يمسه بعد الغسل و يقبله (و فى معنى تلك الأخبار) أخبار كثيرة لا حاجة الى نقلها.

و يستدل للمحكى عن السيد بما ورد من كون غسل الميت من الأغسال المسنونة كخبر عمر بن خالد عن على عليه السلام قال الغسل من سبعة: من الجنابة و هو واجب و من غسل الميت و ان تطهرت أجزأك.

(و خبر سعد بن ابى خلف) قال سمعت الصادق عليه السلام يقول الغسل فى أربعة عشر موطناً واحداً فريضةً و الباقى سنة (و ما ورد) من عدّه فى طى الأغسال المسنونة كصحيحة الحلبي اغتسل يوم الأضحى و الفطر و إذا غسلت ميتاً (و ما ورد مما يدل على استحبابه كمكاتبة الحسن بن عبيد قال كتبت الى الصادق عليه السلام هل اغتسل أمير المؤمنين عليه السلام حين غسل رسول الله صلى الله عليه و آله عند موته، فأجابه عليه السلام: النبي طاهر مطهر و لكن فعل أمير المؤمنين عليه السلام و جرت به السنة (و ما دل بظاهره) على عدم وجوبه، كالتوقيع المروى فى جواب الحميرى لما كتب إليه أرواحنا فداه و عجل الله فرجه روى لنا عن العالم انه سئل عن امام قوم يصلون بهم صلواتهم و حدثت عليه حادثة كيف يعمل من خلفه، قال يؤخر و يتقدم بعضهم و يتم صلواتهم و يغتسل من مسه، فأجابه أرواحنا له الفداء: ليس على من مسه الا غسل اليد (الحديث).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٥

(و الأقوى) ما عليه المشهور من وجوب الغسل بالمس للأخبار المتقدمة الدالة عليه و ضعف ما تمسك به للقول الآخر (أما أولاً) فبالاعراض عنه- لو تم الاستدلال به- بناء على طريقتنا فى حجية الخبر (و اما ثانياً) فبالمنع عن صحة التمسك سنداً أو دلالة أو هما معاً.

(اما خبر عمرو بن خالد) فهو ضعيف السند فى نفسه و لا جابر له، مضافاً الى الإجمال فى دلالاته حيث ان مبنى الاستدلال به على كون المراد من قوله و ان تطهرت أجزأك هو اجزاء الوضوء عن الغسل على ان يكون المراد من التطهر هو الوضوء كما حمله الشيخ عليه و قال انه صادر للتقية لموافقته العامة و عاضده فى الحقائق بكون رواية الخبر من العامة و الزيدية (و أنت ترى) عدم تمامية المبنى لاحتمال ان يكون المقصود منه اجزاء الغسل عن الوضوء على ان يكون المراد من التطهر هو الغسل، فالخبر مجمل لا يمكن التمسك به لشيء من الاحتمالين.

و اما خبر سعد فلان السنة تستعمل فى الاخبار بالمعنى الأعم من الندب، و لعل المراد هو ما ثبت تشريعه بالسنة فى مقابل ما ثبت تشريعه بالكتاب كغسل الجنابة، مع ان فى هذا الخبر ما يوجب القطع بإرادة المعنى الأعم، كيف و لو حمل السنة فيه على معنى الندب لزم عدم وجوب غسل الحيض و النفاس و الاستحاضة و غسل الميت مع انه باطل قطعاً (و اما عدّه) فى طى الأغسال المسنونة فلا يدل على الاستحباب إلا بالشعار الذى لا اعتماد عليه فى مقابل الدليل على الوجوب.

(و اما مكاتبة الحسن بن عبيد) فلا ظهور لها فى الاستحباب (أولاً) لاحتمال ان يكون الغسل بمسه صلى الله عليه و آله واجبا على أمير المؤمنين (ع) و لو كان بدنه- صلى الله عليه و آله و بدنه طاهراً مطهراً، و مع تسليم ظهورها فى الاستحباب فيختص ذلك بمسه صلى الله عليه و آله و بمس المعصومين المطهرين عن الرجس.

(ثانياً) على ان جريان السنة بفعل أمير المؤمنين (ع) لا يلائم مع انحصار التشريع بالنبي صلى الله عليه و آله و عدم كون أمير المؤمنين عليه السلام مشرعاً، مع انه على فرض تصويره تكون السنة جاريةً بفعله (ع) أعم من الفرض و الندب فلا يدل على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٦

خصوص الندب.

و اما احتمال جعل مفعول فعل في قوله (ع)- و فعل أمير المؤمنين (ع)- هو غسل الميت لا- غسل المس- كما احتمله في الحدائق- فبعيد في الغاية لأن السؤال انما هو عن غسل المس لا عن غسل الميت.

(و اما التوقيع المبارك) فهو محمول على ما إذا كان المس قبل البرد- كما هو الغالب في مثل تلك الحالة التي ذكرت فيه- و يدل على ذلك، التوقيع الآخر المروي عن الحميري أيضا، و فيه: قال و كتبت اليه و روى عن العالم ان من مس ميتا بحرارته غسل يده و من مسه و قد برد فعليه الغسل و هذا الميت في هذا الحال لا يكون الا بحرارته فالعمل في ذلك على ما هو؟ و لعله ينحيه بثيابه و لا يمسه فكيف يجب عليه الغسل، فأجاب روى له الفداء إذا مسه في هذه الحال لم يكن عليه الا غسل يده. (و بالجملة) فلا يمكن رفع اليد عن ظهور الأخبار المستفيضة في الوجوب بمثل هذه الروايات التي لا تنهض شاهدا لصرفها عن ظاهرها اما لضعف سندها أو دلالتها أو لضعفها معا (و اما الإشكال) في دلالة تلك الأخبار المستفيضة على الوجوب بدعوى عدم اتضاح دلالة الأمر و ما في معناه على الوجوب كما عن الذخيرة (فضيف) جدا بعد تبين كون الأمر و الجملة الخبرية حقيقة في الوجوب كما ثبت في الأصول.

(الأمر الثاني) انما يجب الغسل لمس ميت الإنسان بعد برده و قبل غسله لا لمس ميتة غير الإنسان و لا ميت الإنسان قبل برده أو بعد غسله، اما عدم وجوب الغسل في ميتة غير الإنسان فمما نفى الخلاف عنه في محكي المنتهى و ادعى عليه الإجماع في المحكي عن كشف اللثام.

(و يدل عليه) من الاخبار صحيح معاوية بن عمار المتقدم في الأمر الأول و صحيح الحلبي عن الصادق (ع) قال سئلته عن الرجل يمس الميتة أ ينبغي ان يغتسل منها فقال (ع) لا، ان ذاك من الإنسان وحده و صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) في رجل مس ميتة أ عليه الغسل، قال لا، انما ذلك من الإنسان، و لا معارض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٧

لهذه الاخبار.

و اما عدم وجوبه قبل برده فهو أيضا مما قام عليه الإجماع، ففي الجواهر:

الإجماع بقسميه عليه، و عن المنتهى انه مذهب علماء الأمصار (و يدل عليه) جميع الأخبار المتقدمة في الأمر الأول و غيرها من الاخبار، و لا معارض لها أيضا.

و اما عدم وجوبه بعد غسل الميت فهو أيضا إجماعي كما ادعاه في الجواهر من المحصل و المنقول، و في خبر ابن سنان المتقدم في الأمر الأول: و لا بأس ان يمس بعد الغسل و يقبله، و في صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام مس الميت عند موته و بعد غسله و القبلة ليس بها بأس، و لكنهما يعارضان بموثق عمار عن الصادق (ع)، و فيه:

و كل من مس ميتا فعليه الغسل و ان كان الميت قد غسل- المؤيد بإطلاق تعليل عدم وجوب الغسل على من ادخل الميت في قبره بأنه انما يمس الثياب، المشعر بوجوبه عليه إذا مس الجسد و لو غسل الميت- كما في حسنة حريز المتقدمة في الأمر الأول- و غيرها من الروايات.

(لكن الموثق) مطروح بالاعراض عنه و انعقاد الإجماع على عدم العمل به، بل قيام إجماع المسلمين على خلافه و كونه من منفردات عمار المتفرد بنقل الغرائب (و التأييد) بالتعليل لعل لان الحكم بعدم وجوب الغسل على من مس الثياب حيثى مترتب على المس من وراء الثياب و ليس له مفهوم يدل وجوبه عند مس الجسد لكي يؤخذ بإطلاقه بتوهم شموله لما إذا غسل الميت، و لعل النكتة في ذكر مس الثياب في التعليل لنفي وجوب الغسل هو التنبه على انتفاع الموضوع المقتضى لوجوب غسل الميت و لو على تقدير عدم اغتسال الميت أو فساد غسله لو غسل، و حمل الشيخ الموثق على الاستحباب جمعا بينه و بين ما دل على نفي



الباس و اختصاص وجوب الغسل بما قبل غسل الميت و لا بأس به كما هو مقتضى قاعدة التسامح.

(الأمر الثالث) المناسبات في البرد برد تمام جسده فلا- يوجب مسه الغسل بعد برد بعضه و لو كان هو الممسوس و ذلك لظهور

النصوص و الفتاوى في ذلك عند إطلاق اعتبار البرد في وجوبه (ففي صحيح عاصم بن حميد) إذا مسست جسده حين يبرد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٨

فاغتسل.

(و صحيحه ابن مسلم) في الرجل يغمض الميت أ عليه غسل قال إذا مسه بحرارته فلا و لكن إذا مسه بعد ما برد فليغتسل، و كذا

غيرهما مما يكون الظاهر منه هو برد جميعه.

(فان قلت) لا مجال للتمسك بصحيح ابن مسلم و ما مثله في التعبير بوجوب الغسل بعد البرد و عدم وجوبه مع حرارة البدن كخبر

إسماعيل بن جابر الذي فيه:

اما بحرارته فلا- بأس إنما ذاك إذا برد، و صحيح ابن عمار الذي فيه: فإذا مسه و هو مسخن، قال لا غسل عليه فإذا برد فعليه

الغسل، فان البرد و ان كان ظاهر في برد تمامه لكن الحرارة المأخوذة شرطاً لنفي الغسل أيضاً ظاهرة في حرارة تمامه و كلاهما

لا يشملان البعض.

(قلت) الظاهر ان المدار في وجوب الغسل و عدمه على البرد و عدمه لا عليه و على الحرارة، فليست الحرارة شرطاً لعدم وجوبه و

انما علق نفيه عليها باعتبار عدم تحقق البرد معها.

(و يدل على ما ذكرنا) تعليق نفي الغسل على عدم البرد في خبر علي بن جعفر عن أخيه الكاظم (ع)، و فيه: ان كان الميت لم

يبرد فلا- غسل عليه و ان كان قد برد فعليه الغسل إذا مسه، مع إمكان ان يقال بناء على شرطية الحرارة لعدم الوجوب ان ما هو

الشرط بقائها فما دام بقائها لا يجب الغسل و لو كان بقائها في بعض بدنه، و اين هذا من اشتراط بقاء الحرارة في جميع بدنه.

(و كيف كان) فمع ظهور الاخبار في اعتبار برد تمام البدن لا ينتهي إلى الشك في وجوب الغسل عند برد بعضه، و لو شك فيه

فالمرجع هو استصحاب طهارة الماس أو أصالة البراءة من وجوب الغسل.

(الأمر الرابع) اختلفت العبارات في اعتبار تمام الأغسال الثلاثة الواجبة في غسل الميت في سقوط الغسل بمسه (فمن القواعد) و

التذكرة و التحرير و النهاية و البيان و الذكري و الدروس عدم اعتباره، فلو مس عضواً كمل غسله لا يجب الغسل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٩

بمسه، و عن المسالك و المدارك و الذخيرة و غيرها اعتباره، و احتمله في المحكي عن كشف اللثام و لم يرجحه في الروضة، و

حكى التريدي فيه عن جامع المقاصد، و لكن المحكي عنه في مفتاح الكرامة نفي الريب من احوطية الغسل.

(و يستدل للأول) بأن وجوب غسل المس تابع لنجاسة الممسوس بناء على تغليب ازالة الخبث في وجه وجوب غسل الميت، و

مع تحقق غسل الممسوس يكون ظاهراً فيسقط الغسل بمسه للحكم بطهارته، قال الشهيد (قده) في الذكري: على القول بالنجاسة

العينية كما هو ظاهر الأصحاب فلا إشكال في عدم الوجوب (انتهى).

و لا يخفى ما فيه لان زوال نجاسة الميت بغسله بناء على تغليب الخبث ليس مثل زوال نجاسة المتنجسات الذي يحصل بمجرد

انفصال الغسالة عن العضو المغسول بلا توقفه على غسل عضو آخر، بل انما هو مثل زوال النجاسة عن الأعيان النجسة و ذلك

لتوقف زوالها على غسل الميت (بالضم) لا على غسله (بالفتح).

كيف و لو كان طهره بإجراء الماء عليه كسائر المتنجسات لكان اللازم الحكم ببقاء نجاسة ما لم يصل اليه الماء من أعضائه

الباطنة، و هو كما ترى، و من المعلوم انه مع اناطة طهارته بغسله (بالضم) يتوقف حصول الطهارة على تمام غسله كما في أمثاله

مثل غسل الجنابة و الأغسال الثلاثة- الحيض و النفاس و الاستحاضة- كما تقدم فى أبوابها من كون حصول أثرها منوطا بتمامها و لو كان الغسل ترتيبيا أو ارتماسيا تدريجى الحصول، فاللازم فى الحكم بطهارته هو تمام غسله فما لم يتم لم يطهر فيجب الغسل بمسه قبل تمام غسله لانه يصدق عليه انه ميت لم يغسل و لظهور ما دل على نفي غسل المس بعد غسله فى كون نفيه بعد تمام غسله، و لإطلاق الأمر بالغسل بمسه بعد برده خرج عنه من غسل بالنص و الإجماع و بقى الباقي بحكمه.

(و مما ذكرنا ظهر) بطلان التفصيل بين طهارة بدن الميت و بين سقوط الغسل بمسه بالحكم بحصول الطهارة و عدم سقوط غسل المس بتوهم عدم توقف حصول الطهارة فى العضو المغسول بغسل ما عداه من الأعضاء مع ظهور الاخبار فى اعتبار تمام الغسل فى سقوط غسل المس- كما فى الحدائق- و قد ظهر وجهه و ان الأقوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩٠

توقف طهر الميت و سقوط الغسل بمسه معا على تمام أغساله الثلاثة (و مما ذكرنا ظهر) وجه الاستدلال للقول الثانى الذى لا مناص منه، و ظهر منه وجه بطلان التردد و احتمال السقوط و السكوت عن الترجيح كما صدر عن الاعلام، و الله العالم بحقائق الأحكام.

(الأمر الخامس) إذا كانت الأغسال الثلاثة كلها بالماء القراح لفقد السدر و الكافور فى جريان حكم الغسل الصحيح عليه فيسقط الغسل بمسه بعده كما اختاره غير واحد من المحققين أو عدمه و وجوب الغسل بمسه بعده كما حكى عن جامع المقاصد و اختاره الشهيد الثانى (قده) فى الروض، و جهان، من سقوط شرطية الخليطين عند فقدهما و كون الواجب حينئذ الاغتسال بالماء القراح فى جميع الأغسال الثلاثة و هو غسل شرعى فى حق مثله، و من انصراف الغسل المعلق عليه نفي و وجوب غسل المس الى غيره فيكون المرجع إطلاق ما دل على وجوب غسل المس قبل غسل الميت، و لو منع عنه فيرجع الى استصحاب الوجوب الثابت قبل الغسل الناقص، و أقوى الوجهين هو الأخير لصحة دعوى الانصراف و صحة التمسك بإطلاق ما دل على وجوب غسل المس قبل غسل الميت.

(الأمر السادس) اختلف فى وجوب غسل المس بمس الميت بعد تيممه بدلا عن غسله إذا تعذر غسله لتناثر جلده أو لفقد الماء، فالمشهور كما نسب إليهم هو الوجوب، و فى الجواهر: لا أجد فيه خلافا مما عدا شيخنا فى كشف الغطاء (انتهى) و هو صريح القواعد و المدارك و جامع المقاصد و كشف اللثام.

(و يستدل له) بالعموم و الإطلاق الوارد فى وجوب الغسل بمس الميت و القدر المتيقن الخارج منهما هو مسه قبل البرد أو بعد الغسل، و اما مسه بعد التيمم فهو باق تحت العموم و الإطلاق، و بخصوص ما دل على وجوب الغسل بالمس قبل الغسل و التيمم ليس بغسل، فيصدق معه على مسه انه مس قبل الغسل، و باستصحاب عدم السقوط، حيث انه لو مس قبل التيمم لكان وجوب غسل الميت ثابتا و يشك فى سقوطه إذا كان بعد التيمم على نحو الاستصحاب التعليقى، فالمستصحب هو سببية المس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩١

لوجوب الغسل الثابتة له قبل التيمم، و باستصحاب بقاء نجاسة الميت بعد التيمم بناء على دوران وجوب غسل المس مدار النجاسة.

(و يستدل للقول الآخر) بعموم ما يدل على بدلية التراب عن الماء و عموم ما دل على ان التراب طهور مثل ما ورد من قوله عليه السلام ان التراب احد الطهورين أو ان الله جعل التراب طهورا أو انه جعلت لى الأرض مسجدا و ترابها طهورا، و لمنع بقاء نجاسة الميت بعد التيمم بل مقتضى بدلية التيمم عن الغسل ترتب جميع آثار الغسل على التيمم، التى منها طهارة جسد الميت ما دامت الضرورة باقية، و لا ينافيه وجوب غسله لو أمكن بعد تيممه قبل دفنه لكون التيمم رافعا لخبثه ما دامت الضرورة باقية كما فى

رفعه للحدث، و لو سلم بقاء نجاسته بعد التيمم فيمنع دوران وجوب غسل المس مدار نجاسته، لاحتمال كون الحكم بوجوبه لدليل خاص من غير مدخلية لنجاسته فيه كما يعضده أو يدل عليه عدم وجوب غسل المس بمسه قبل برده مع كونه نجسا يجب غسل ما يلاقيه في تلك الحالة.

(و ربما يستظهر ذلك) أى إلحاق الميت بعد التيمم بالميت بعد غسله فى عدم وجوب الغسل بمسه من رواية عمرو بن خالد عن زيد بن على عن آباءه عن على عليه السّلام، قال ان قوما أتوا رسول الله صلّى الله عليه وآله فقالوا يا رسول الله مات صاحب لنا و هو مجذور فان غسلناه انسلخ، فقال صلّى الله عليه وآله يمموه، و المناقشة فى سندها مدفوعة بعمل الأصحاب بها، كالتشكيك فى دلالتها بدعوى قصورها عن إثبات البدلية المطلقة، فإن الإنصاف ظهورها فى ذلك، هذا ما قيل فى المقام.

(لكن الانصاف) عدم الاطمئنان بما استدل به للإلحاق، لأن عموم البدلية لا يدل على قيام التراب مقام الماء فى مثل غسل الميت المركب من الماء و الخليطين المترتب عليه رفع خبثه و حدثه، بل الظاهر منه قيامه مقام الماء فى خصوص رفع الأحداث و يكون الدليل على وجوب التيمم عليه عند تعذر الماء هو الإجماع و رواية عمرو بن خالد المتقدمة، و لا دلالة فى شىء منهما على قيام التيمم مقام غسل الميت فى هذه الجهة أى فى سقوط غسل المس بمس المتيمم كسقوطه فى مس المغتسل، كيف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩٢

و قد عرفت قيام الشهرة على خلافه و تصريح صاحب الجواهر (قده) بعدم وجدانه الخلاف فى عدم الإلحاق إلا عن شيخه فى كشف الغطاء، و الرواية أيضا قاصرة عن افادة عموم البدلية لكى يثبت بها رفع نجاسة بدن الميت بالتيمم عند بقاء الاضطرار أو سقوط غسل المس بمسه، و اعتبار بقاء الماء على إطلاقه فى الغسل بماء الصدر و الكافور لا يستلزم ان يكون الأثر للماء و كون الخليط من قبيل الشرط، لإمكان ان يكون المؤثر هو الماء المطلق مع الخليط كما هو كذلك فى تطهير المنتجس بالولوغ، مع ان شرطية الخليط فى غسل الميت ليست كشرطية شرائط الوضوء و الغسل من طهارة الماء و اباحة التصرف فيه و نحوهما، فتلخص ان الأقوى عدم كفاية التيمم عن الغسل فى سقوط غسل المس به.

(الأمر السابع) لو غسل الكافر الميت المسلم بأمر المسلم به لفقد المماثل ففى إلحاقه بغسل المسلم فى سقوط غسل المس بمسه بعده أو عدمه وجهان، من كونه غسلا سقط عنه بعض شرائطه للتعذر، و من انه حكم تعبدى أوجه الشارع و ليس بغسل حقيقة، و لعل الأقوى هو الأخير كما هو مختار غير واحد من المحققين كالعلامة فى القواعد و هو المحكى عن الدروس و البيان و جامع المقاصد و غيرها، بل يمكن ان يقال بأنه مع كونه غسلا فى تلك الحالة لا يوجب السقوط لكونه غسلا ناقصا ينصرف عنه إطلاق ما يدل على سقوط غسل المس بعد غسل الميت، بل الحكم بعدم السقوط فى من غسله الكافر اولى من الحكم بعدم سقوطه بعد التيمم لإمكان التمسك بدليل عموم بدلية التراب عن الماء أو عموم طهوريته و لا يجرى توهم مثله فى المقام كما لا يخفى.

(الأمر الثامن) لا إشكال فى وجوب غسل المس بمس الميت المسلم و المعروف عدم الفرق بينه و بين الميت الكافر خلافا لما احتمله العلامة فى المحكى عن المنتهى و التحرير من عدم وجوبه بمس الكافر لمفهوم تقييد وجوبه بما قبل الغسل، الظاهر فى كونه مما يقبل الغسل و هو المسلم دون الكافر، و لانه لا يزيد على مس ميتة البهيمة و الكلب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩٣

(و الأقوى) هو الأول، لإطلاق النصوص و ضعف ما استدل به للأخير للمنع عن المفهوم فى المقام لعدم ما يدل عليه و منع اعتباره فى المقام لو سلم انعقاده لكون التقييد واردا فى المورد الغالب و ان دعوى عدم زيادة مسه عن مس ميتة البهيمة و الكلب استحسان لا يعاب به.

(الأمر التاسع) لا فرق في الميت بين الكبير و الصغير و لا في الصغير بين السقط و غيره إذا تم للسقط أربعة أشهر و ولجه الروح، و اما لو كان قبل تمامها ففي وجوب غسل المس بمسه و جهان، فالمحكي عن المفيد و العلامة في النهاية هو العدم لانه لا يسمى ميتا إذ الموت انما يكون بعد تحقق الحيوة.

(و يدل عليه) ما في خبر الفضل بن شاذان المحكي عن العلل، و فيه: انما أمر من يغسل الميت بالغسل لعل الطهارة مما اصابه من نضح الميت، لانه الميت إذا خرج منه الروح بقي منه أكثر آفته، هذا، و لكن الأحوط الغسل بمسه لاحتمال كون الميت هو ما يقابل الحي لا- خصوصا من طء عليه الموت بعد الحيوة و للإجماع على نجاسته قبل ولوج الروح فيه و انها ليس لها منشأ إلا كونه ميتة، و ان كان الأقوى عدم الوجوب لظهور الميت في من خرج عنه الروح بعد الحيوة.

### [مسألة (1) في الماس و الممسوس لا فرق بين ان يكون مما تحله الحيوة أم لا]

مسألة (1) في الماس و الممسوس لا فرق بين ان يكون مما تحله الحيوة أم لا كالعظم و الظفر و كذا لا فرق بين الباطن و الظاهر نعم المس بالشعر لا يوجب و كذا مس الشعر. لا- إشكال في وجوب الغسل بمس الميت إذا كان الماس و الممسوس كلاهما مما تحله الحيوة، و مع عدم كونهما أو أحدهما مما تحله الحيوة فالمصرح به في الروض هو عدم الوجوب و تردد في الذكري في وجوبه حيث يقول في السن و الظفر: و مع الاتصال يمكن المساواة «1» لعدم نجاستها بالموت، و الوجوب لأنها من جملته ما يجب الغسل بمسها (و الأقوى) عدم الفرق- بعد صدق المس- في الماس و الممسوس

(1) اي مساواة المتصل من السن و الظفر مع المنفصل منهما في عدم وجوب الغسل بمسهما.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج 5، ص: 294

بين ما تحله الحيوة منهما و ما لا- تحله، للإطلاق- دون ما لا يصدق عليه المس أو ينصرف عنه إطلاقه مع فرض صدق اسم المس عليه كرؤس الشعر خصوصا إذا كان مسترسلا لا سيما فيما إذا كان ماسا، بخلاف أصوله الساترة للبشرة خصوصا إذا كان ممسوسا، حيث يصدق على مسها مس الميت، و مع الشك في الصدق يكون المرجع استصحاب الطهارة و عدم وجوب الغسل، و مع الشك في الانصراف بعد تحقق الاسم ففي كون المرجع أصالة الإطلاق أو الاستصحاب احتمالا، أقواهما الأخير، و الاحتياط لا ينبغي تركه.

(و ربما يستدل) لعدم وجوب الغسل بمس ما لا تحله الحيوة من الممسوس بالمحكي عن العيون و العلل عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال انما لم يجب الغسل على من مس شيئا من الأموات غير الإنسان كالطيور و البهائم و السباع و غير ذلك لان هذه الأشياء كلها ملبسة ريشا و صوفا و شعرا و وبراً و هذا كله زكي لا يموت و انما يماس منه الشيء الذي هو زكي من الحي و الميت، و استدل أيضا بعدم نجاسة ما لا- تحله الحيوة من الميت بناء على الملازمة بين وجوب غسل المس و بين نجاسة الممسوس كما أو ما إليها في العبارة المحكية عن الذكري.

(و فيه) ان التعليل في هذا الخبر محمول على حكمه التشريع لا علة الحكم فلا يدل على اختصاص وجوب غسل المس بمس لا تحله الحيوة من الإنسان، كيف و الا يلزم وجوبه بمس ما تحله الحيوة من غير الإنسان أيضا، بل الظاهر منه ان غلبة اشتغال جسد غير الإنسان على ما لا تحله الحيوة مما ذكر في الخبر من الريش و غيره و غلبة خلو جسد الإنسان من ذلك صار منشأ لوجوب غسل المس في الإنسان- و لو كان الممسوس مما لا تحله الحيوة- و عدم وجوبه في مس غيره- و لو كان الممسوس منه مما

تحله الحيوة، و على هذا فلا- دلالة فيه على اختصاص وجوب غسل المس بمس ما تحله الحيوة، و مع الإبقاء إلا عن ظهوره في ذلك يجب حمله ما ذكرنا و الا لزم طرحه للزوم القول بوجوب الغسل على من مس جسد غير الإنسان مما فيه الحيوة مع انه لا قائل به.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩٥

(و اما دعوى الملازمة) بين وجوب غسل المس و نجاسة الممسوس فممنوعة لأن وجوب غسل المس حكم تعبدى ثابت في كل مورد يصدق فيه المس و إطلاقه يقتضى عدم الفرق بين نجاسة الممسوس و طهارته و كونه مما فيه الحيوة و غيره كما لا ملازمة بين نجاسته و بين وجوب الغسل بمسه كما فيما تحله الحيوة قبل برد الميت فإنه نجس مع انه لا يجب الغسل حينئذ، هذا، و اما تصريح المصنف (قده) بنفى الفرق بين الباطن و الظاهر فلعله لدفع توهم الفرق بينهما بتوهم انصراف المس الى الظاهر فى الماس و الممسوس، و الا فلا قائل بالفرق بينهما.

### [مسألة (٢) مس القطعة المبانة من الميت أو الحي إذا اشتملت على العظم يوجب الغسل دون المجرد عنه]

مسألة (٢) مس القطعة المبانة من الميت أو الحي إذا اشتملت على العظم يوجب الغسل دون المجرد عنه و اما مس العظم المجرد ففي إيجابه الغسل اشكال و الأحوط الغسل بمسه خصوصا إذا لم يمض عليه سنة كما ان الأحوط فى السن المنفصل من الميت أيضا الغسل بخلاف المنفصل من الحي إذا لم يكن معه لحم معتد به نعم اللحم الجزئى لا اعتناء به. المشهور شهرة عظيمة و وجوب الغسل بمس القطعة المبانة من الحي أو الميت إذا اشتملت على العظم.

(و فى الجواهر) انه المشهور بين الأصحاب حديثا و قديما، و فى الخلاف دعوى الإجماع عليه، و حكى الإجماع عليه عن غير واحد من الأصحاب (و استدل له) فى المبانة من الحي بما رواه المشايخ الثلاثة فى مرسل أيوب بن نوح عن الصادق عليه السلام: إذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فإذا مسه انسان فكلمها فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه، و الظاهر منه كما تراه انما هو فى المبانة من الحي.

(و استدل) للمبانة من الميت بما عن الفقه الرضوى، و فيه: فان مسست شيئا من جسد أكيل السبع فعليك الغسل ان كان فيما مسست عظم و ان لم يكن فيه عظم فلا غسل فى مسه، و بمرسل أيوب المتقدم بدعوى أولوية وجوب الغسل بمس القطعة المبانة من الميت عن المبانة من الحي و تنقيح المناط بشهادة العرف فى ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩٦

مع إمكان القول بصدق الميتة عليها حقيقة الموجب لاندراجها فى موضوع الحكم ان لم يدعى الانصراف الى المقطوع عن الميت قبل الإبانة لا- ما يصير ميتة بها، كل ذلك مع عدم القائل بالفرق فى وجوب الغسل بين القطعة المبانة من الحي و بين المبانة من الميت (و توقف المحقق فى المعتبر) فى وجوب الغسل بمسها مطلقا سواء كانت مبانة من الحي أو الميت و قال ان الرواية مقطوعة و العمل بها قليل و الإجماع المدعى غير ثابت فإذا الأصل عدم الوجوب.

و اعترض عليه الشهيد (قده) فى الذكرى بان هذه القطعة جزء من جملة ما يجب الغسل بمسها فكل دليل يدل على وجوب الغسل بمس الميت فهو دال على وجوبه بمسها، و بان الغسل يجب بمسها متصلة فلا يسقط بالانفصال، و بأنه يلزم عدم الغسل لو مس جميع الميت متفرقا.

(و أوجب عن الأول) بالفرق بين القطعة المنفصلة عن الميت و بينها قبل الانفصال بصدق مس الميت على مسها قبل الانفصال و عدم صدقه عليه بعده، و المدار فى وجوب غسل المس على تحقق مس الميت و صدقه.

(فان قلت) هذا منقوض بنجاسة أجزاء النجس كالكلب مثلا فإنها نجسة و لو بعد الانفصال.

(قلت) و لعل التفاوت بين المقام و بين مورد النقض استفادة نجاسة كل جزء من اجزاء الشيء المحكوم عليه بالنجاسة من حيث هو بلا مدخلية وصف عنواني في نجاسته عدا كونه جزء من النجس، بخلاف المقام حيث ان المعتبر في وجوب غسل المس هو تحقق المس و صدقه على مس العضو، و مع الانفصال لا- يصدق مس الميت على مسه (و مما ذكر يظهر) الجواب عن الوجه الثاني، حيث انه لا يصح استصحاب حكم الاتصال و انسحابه الى حال الانفصال لتغير الموضوع بسبب الانفصال و انتفاء صدق مس الميت بعد الانفصال.

(و أجب عن الثالث) بالمنع عن لزوم عدم الغسل لو مس جميع الميت متفرقا مع صدق مس الميت على مسه جميعه و عدم بطلانه مع عدم صدقه لما اتضح من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩٧

دوران وجوب غسل المس مدار صدق مس الميت و عدمه و لا يبعد صدق المس عرفا على مس جميع أعضائه المنفصلة (و كيف كان) فاللازم اما لا يكون باطلا أو ان الملازمة ممنوعة على تقدير بطلانه.

هذا تمام الكلام فيما اعترض على المحقق لكن ما ذكره (قده) أيضا ممنوع لصحة التمسك بمرسلة أيوب مع كون الحكم مشهوريا ادعى عليه الإجماع و لم ينقل فيه خلاف الا عن المحقق و صاحب المدارك الذي تبعه فيه، و حيث ان المختار عندنا في حجية الأخبار هو حجية الخبر الموثوق صدوره فلا ينبغي الإشكال في لزوم العمل بالمرسلة مع كون العمل على مضمونها و استناد المشهور بها، فلا ينبغي التأمل في الحكم المذكور.

كما لا يعتنى بما يحكى عن الإسكافي من تقييد وجوب الغسل في مس المبان من الحي بما بينه و بين سنة، و لعله استفاده من خبر الجعفي المروي عن الصادق عليه السلام في السؤال عن مس عظم الميت، قال عليه السلام إذا جاوز سنة فلا بأس (و فيه) انه كما ترى وارد في عظم الميت لا القطعة المبانة من الحي، مع ما في الاستدلال به لوجوب الغسل بمس العظم كما سيظهر. هذا كله في القطعة المشتملة على العظم، المبانة من الحي أو الميت و لا إشكال في عدم وجوب الغسل بمس القطعة المجردة عن العظم فيما كانت مبانة من الحي كما هو المستفاد من المرسلة أو المبانة عن الميت كما هو المصرح به في الرضوى من غير خلاف فيه.

و اما العظم المجرد عن اللحم ففي وجوب الغسل بمسه و عدمه (أقوال) ثالثها التفصيل بين مس العظم المبان من الميت الذي مضى على موته سنة و بين غيره بعدم وجوب الغسل بمس الأول دون الأخير (و رابعها) التفصيل في العظم المجرد بين السن و الظفر و نحوهما من حي أو ميت و بين غيرهما، بعدم الوجوب في الأول و وجوبه في الأخير.

(و استدلال لأول) أعنى وجوب الغسل بمسه مطلقا باستصحاب وجوبه في خصوص

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩٨

المبان من الميت و يتعدى الى المبان من الحي بعدم القول بالتفصيل.

(و فيه) منع جريان الاستصحاب في المبان من الميت لما عرفت من كون العبرة في الوجوب بمس الميت، الذي لا يصدق على مس عظمه المجرد فيفترق مس المتصل منه بالميت مع مس المبان منه بصدق اسم المس في المتصل دون المنفصل مع ما في التعدى عن المبان من الميت الى المبان من الحي بعدم القول بالتفصيل إذ الحكم الأصلي الثابت في مورد جريان الأصل لا يتعدى الى ما لا- يجرى فيه كما حقق في الأصول، مع انه لو تم ذلك يكون معارضا باستصحاب الجارى في المبان من الحي حيث لا يجب الغسل بمسه قبل إبانته و يتم في المبان من الميت بعدم القول بالفصل و هذا كما ترى.

(و يستدل للثاني) أى عدم الوجوب مطلقا بالمنع عن شمول إطلاق وجوب الغسل بالمس بمس مثل العظم المجرد فى المبان من الميت فضلا عن المبان من الحي لعدم صدق مس الميت على مسه، و مع الشك فى وجوبه فالمرجع استصحاب طهارة الماس عن الحدث، و لو نوقش فيه من جهة الشك فى كون المس موجبا للحدث و احتمال كون وجوب الغسل تعديدا- كما سيأتى الكلام فيه فالمرجع هو البراءة، و هذا الاستدلال قوى جدا، و ان كان الاحتياط فى الغسل بمسه حسنا خروجاً عن مخالفة القائل بوجوبه كما هو المحكى عن الدروس و الذكري و فوائد الشرائع و المسالك.

(و استدلال للتفصيل الأول) بخبر إسماعيل عن الصادق عليه السلام فى مس عظم الميت قال عليه السلام إذا جاز سنة فلا بأس (و اعترض عليه) بضعف الخبر فى نفسه سندا مع الاعراض عن العمل به.

(و فى الجواهر) استقرار المذهب على خلافه مع ما فيه من ضعف الدلالة لاحتمال كون نفى البأس فيه من جهة عدم وجوب تطهير ملاقيه عند تجرده عن اللحم و كون مجاوزة السنة فى الغالب سببا لتجرده عنه فيكون هو بنفسه طاهرا لكونه مما لا تحله الحيوة، و هذا الاحتمال لا دافع له و معه يختل الاستدلال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩٩

(و استدلال للتفصيل الثانى) بالسيرة القطعية على عدم الغسل بمس مثل الظفر و السن خصوصا فى المبان من الحي كما لا يخفى، و الاحتياط فى السن المبانة من الميت مما لا ينبغى تركه خصوصا إذا كان مع السن شىء من اللحم أيضا، و ان صرح فى كشف الغطاء بعدم وجوب الغسل بمسه و لو كان مع اللحم، نعم اللحم الجزئى لا اعتناء به.

### [مسألة (٣) إذا شك فى تحقق المس و عدمه]

مسألة (٣) إذا شك فى تحقق المس و عدمه أو شك فى ان الممسوس كان إنسانا أو غيره أو كان ميتا أو حيا أو كان قبل برده أو بعده أو فى انه كان شهيدا أم غيره أو كان الممسوس بدنه أو لباسه أو كان شعره أو بدنه لا يجب الغسل فى شىء من هذه الصور نعم إذا علم المس و شك فى انه كان بعد الغسل أو قبله و جب الغسل، و على هذا يشكل مس العظام المجردة المعلوم كونها من الإنسان فى المقابر أو غيرها نعم لو كانت المقبرة للمسلمين يمكن الحمل على انها مغسلة. فى هذا المتن صور:

(الأولى) إذا شك فى تحقق المس و عدمه لا يجب عليه الغسل لأصالة عدم المس عند الشك فيه، و هذا ظاهر.

(الثانية) إذا شك فى كون الممسوس إنسانا أو غير إنسان فأصالة عدم كونه إنسانا نحو العدم النعتى غير جار لعدم الحالة السابقة له إذ لم يمض على الممسوس زمان لم يكن إنسانا حتى يشك فى بقاءه و عدمه، و عدم وجود الإنسان قبل وجود هذا المشكوك و ان كان متيقنا لكن إجراء الأصل فى عدمه عند الشك فى بقاءه لا يثبت عدم إنسانية هذا الممسوس الا على التعويل بالأصل المثبت، لكنه لا يجب عليه الغسل أيضا اما لاستصحاب بقاء الطهارة بناء على ان يكون المس موجبا للحدث، أو لأصالة البراءة عن وجوب الغسل بناء على كون وجوب الغسل تعديدا.

(الثالثة) إذا علم كون الممسوس إنسانا لكنه شك فى كونه حيا أو ميتا فمع الجهل بتاريخ المس و الموت كليهما أو الجهل بتاريخ المس يرجع الى استصحاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٠

الطهارة أو الى أصالة البراءة، و مع العلم بتاريخ المس و الجهل بتاريخ الموت يكون المرجع هو استصحاب بقاء الحيوة إلى زمان المس.

(الرابعة) إذا علم بكون الممسوس إنسانا ميتا و شك في كون مسه وقع قبل برده أو بعده، و الحكم فيها أيضا عدم وجوب الغسل لاستصحاب الطهارة أو أصالة البراءة فيما جهل تاريخ المس و البرودة أو تاريخ المس و مع العلم بتاريخ البرودة و الجهل بتاريخ المس لاستصحاب بقاء الحرارة إلى زمان المس، و مع العلم بتاريخ المس و الجهل بتاريخ البرودة يكون المرجح هو استصحاب بقاء الحرارة إلى زمان المس.

(الخامسة) إذا علم بان الممسوس ميت الإنسان و كان المس بعد برده و قبل غسله، و لكن يشك في كونه شهيدا حتى لا يجب الغسل أو غير شهيد حتى يجب الغسل بمسه فالكلام في هذه المسألة يقع تارة في حكم مس الشهيد الذي لا يجب غسله، و اخرى في حكم من شك في كونه شهيدا على تقدير عدم وجوب غسل المس بمسه (اما الأول) فالمعروف بين الأصحاب هو سقوط الغسل بمس الشهيد و انه كالمغسل طاهر بلا تغسيل، و هذا هو الأقوى لانصراف أدلة وجوب الغسل بالمس الى غير الشهيد ممن يموت حتف انفه و كون ثبوته مغيب ما قبل تغسيل الميت المختص بمن يرد عليه الغسل و ظهور كون الملاك في سقوط الغسل عن الشهيد هو استغنائه عن الغسل و كونه أكرم من ان يتنجس بالموت و ان دمه غسله و انه يزل بدمه فهو حينئذ بحكم المغسل بل أجل و أنبل.

مع ظهور كون وجوب غسل المس بملاك نجاسة الميت نجاسة شديدة موجبة لوجوب الغسل بمسه كما دل عليه المروى عن الرضا عليه السلام في خبر الفضل من انه انما أمر من يغسل الميت بالغسل لعل الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت إذا خرج منه الروح بقي منه أكثر آفته، و خبر محمد بن سنان عنه عليه السلام، قال و علة اغتسال من غسل الميت أو مسه، الطهارة لما اصابه من نضح الميت، لان الميت إذا خرج منه الروح بقي أكثر آفته.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠١

و من المعلوم خلو بدن الشهيد عن ذلك، كيف، و الا- يلزم كونه أسوأ حالا من غيره لاستلزام كونه نجسا لا تزول نجاسته إلا بالاستحالة كالميتة من غير الإنسان مما له نفس سائلة (و يؤيده) خلو الأخبار الحاكية لغزوات النبي و الأوصياء من بعده صلوات الله عليهم عن أمر من يياشر دفن الشهداء بغسل مس الميت مع حصول المس منهم غالبا، فلا- وجه لاحتمال عدم السقوط أو الميل اليه كما حكى عن كشف اللثام، و لا- للتردد فيه- كما عن مصباح الفقيه- لإطلاق جملة من الاخبار الدالة على ثبوته و الاشكال في رفع اليد عنه بمقتضى ما ذكر من الدليل على السقوط.

(المقام الثاني) في حكم ما شك في كونه شهيدا، و أول الأصول الجارية فيه هو أصالة عدم كونه شهيدا، حيث ان الشهادة أمر حادث عند الموت ناش عن كون الموت من سبب مخصوص موجب لرفع اثر الموت الحاصل بزهوq الروح، من الحادث و النجاسة، و حيث انها أمر حادث مسبق بالعدم يكون الأصل عند الشك في حدوثها هو العدم فيحرز به حال المشكوك من عدم كونه شهيدا فيثبت له حكم عموم نجاسة كل ميت و حدثه، نظير ما إذا ورد ما يدل على وجوب إكرام العلماء على نحو العموم و خصص بما يدل على عدم وجوب إكرام الفساق منهم و شك في فسق فرد منهم مع كونه مسبقا بالعدالة، إذ لا شبهة في جواز استصحاب عدالته و الحكم بوجوب إكرامه بالعموم، حيث انه يحرز بالأصل كونه من افراد العموم المحكوم عليه بوجوب الإكرام، و لازم ذلك هو وجوب الغسل بمسه كما فيما علم عدم كونه شهيدا.

لكن يرد على التمسك بهذا الأصل ما أورد على التمسك بأصالة عدم التذكية عند الشك في كون حيوان مذكى أو غيره مع عدم امارة على التذكية من يد أو سوق أو اثر استعمال مسلم، حيث انه قد أورد عليه (تارة) بكون الأثر- أعنى النجاسة و الحرمة مترتبا على الميتة و باستصحاب عدم التذكية لا يثبت كون المشكوك ميتة الا على التعويل على الأصل المثبت (و اخرى) بان عدم التذكية في حال حيوة الحيوان عدم محمولي و عدمها في حال الموت عدم نعتي، و لا يصح إثبات العدم النعتي بإجراء



مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٢

الأصل فى العدم المحمولى الا على الأصل الميثب (و ثالثه) بان عدم التذكية فى حال الحيوة لا يكون لها أثر لكى يترتب عليه باستصحابه (و كل هذه المناقشات) يجرى فى المقام، و على تقدير تماميتها لا يصح الرجوع الى أصالة عدم كون المشكوك شهيدا فلا بد من الرجوع الى أصل آخر و هو أصالة بقاء طهارة المشكوك من الحدث و الخبث الثابتة له حال الحيوة، و مقتضاه عدم وجوب غسل المس و عدم وجوب تغسيه أيضا، و لعل حكم المصنف (قده) بعدم الوجوب مبنى على ذلك (لكن الأقوى) هو وجوب الغسل لعدم المانع من إجراء أصالة عدم كونه شهيدا كما لا مانع من إجراء أصالة عدم التذكية بما حرر فى الأصول و ما حررناه فى رسالة مستقلة فى ذلك، و الله الهادى.

(السادسة) إذا شك فى كون الممسوس هو بدن الميت و نحوه مما يجب الغسل بمسه أو انه لباسه أو شعره و نحوهما مما لا يجب الغسل بمسه لا يجب الغسل به لكونه من باب العلم الإجمالى الذى لا يكون المعلوم بالإجمال مؤثرا على كل حال فيرجع الى الأصل بالنسبة إلى الشك فى الطرف المؤثر، و هو استصحاب بقاء الطهارة أو البراءة من وجوب الغسل.

(السابعة) إذا علم بكون الممسوس بدن الميت و علم انه غير شهيد و كان مسه بعد برده و شك فى غسل الميت، فان كان الشك فى أصل تحقق غسله و جب غسل المس لاستصحاب عدم غسله، و ان كان الشك فى تقدم الغسل على مسه أو تأخره بعد العلم بتحقيق غسله يكون المقام من موارد توارد الحادثين، فاما ان يجهل تاريخهما أو يجهل تاريخ المس مع العلم بتاريخ الغسل أو بالعكس، ففي الأولين لا يجب الغسل بمسه لأصالة عدم المس الى حين الغسل، و لا يعارضها أصالة عدم الغسل الى حين المس اما فيما علم تاريخ الغسل فواضح لعدم جريانها أصلا، و اما فى مجهولى التاريخ فلان الأثر و هو وجوب غسل المس مترتب على مس الميت قبل غسله و باستصحاب عدم الغسل الى حين المس لا يثبت وقوع المس على غير المغسول الا على القول بالأصل الميثب، مع انه على تقدير المعارضة يكون المرجع هو استصحاب طهارة الماس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٣

أو أصالة البراءة عن وجوب الغسل.

(و منه يظهر) عدم وجوب الغسل فى الصورة الأخيرة- أعنى ما إذا علم تاريخ المس دون تاريخ الغسل، حيث قد عرفت عدم جريان أصالة عدم الغسل الى حين المس لكونها من قبيل الأصل الميثب فيكون المرجع هو استصحاب طهارة الماس أو أصالة البراءة عن وجوب الغسل عليه.

(الثامنة) إذا وجد ميت أو بعض منه و شك فى غسله فمع أمارات غسله الموجبة للاطمئنان يحكم بتغسيه فلا يجب الغسل بمسه، و مع عدمها يكون المرجع هو أصالة عدم غسله كما تقدم فى الصورة السابعة، و هذا لا اشكال فيه، و انما الكلام فى تشخيص تلك الامارات.

(و تفصيل الكلام) فى ذلك ان الموجود من ميت الإنسان أو بعضه لا يخلو عن أنحاء.

(الأول) ان يوجد فى مقابر المسلمين المختصة بهم، و ينبغى عدم الإشكال فى عدم وجوب الغسل بمسه لكون المورد من موارد تعارض الظاهر مع الأصل، حيث ان كونه مدفونا فى مقابر المسلمين يشهد بجريان يدهم عليه و ان دفنهم إياه كان بعد غسله و هذا الظهور حجة من باب تصرف ذى اليد فيما فى يده تصرفا مشروطا بالطهارة لأنه كإخباره بالطهارة دليل على الطهارة فدفنهم إياه فى مقابرهم دليل على حصول الشرط فى جواز دفنه و هو غسله فيكون حاكما على أصالة عدم تغسيه، هذا مع قيام السيرة عليه حيث ان سيرتهم على عدم الالتزام بغسل الميت الذى وجد فى مقابرهم و لا بغسل المس على من مسه و ليس ذلك الا لكون وجود الميت فى مقابرهم دليلا و امارة عندهم على تغسيه، و هذا واضح.

و اما دعوى اعتضاده بقاعده اليقين كما فى الجواهر فضعفه بناء على ان يكون المراد بها استصحاب طهارة الماس، إذ استصحابها محكومة بأصالة عدم اغتسال الميت لكون الشك فى بقاء طهارة الماس ناشيا عن الشك فى غسل الميت فلا يمكن ان تكون معاضده للسيرة و مقوية لها، هذا مع ما فى تعاضد الامارة بالأصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٤

من الضعف.

(الثانى) ان يوجد فى المقابر المشتركة بين المسلمين و غيرهم بمعنى تناوب الفريقين عليها فى زمانين، و المصرح به فى الدروس فى هذه الصورة أيضا سقوط غسل المس، قال: فلو تناوب على الدار المسلمون و الكفار فالأشبه السقوط (انتهى) و هو المحكى عن الموجز أيضا.

(و يستدل له) باستصحاب بقاء طهارة الماس المعبر عنه فى الجواهر بقاعده اليقين (و لا- يخفى ما فيه) لما عرفت من تحكيم أصالة عدم غسل الميت عليها، الجارية فى هذه الصورة من غير حاكم عليها لعدم اماره تشهد بجريان يد مسلم عليه حتى تكون حاكمة على استصحاب عدم غسله، فالمرجع حينئذ هو ذاك الأصل الحاكم على استصحاب بقاء طهارة الماس.

(الا- ان يقال) ان المقام من قبيل الملاقى لبعض أطراف الشبهة المحصورة بل غير المحصورة منها إذا كانت ما فى المقبرة كثيرة لا تحصى (لكنه يندفع) بأن الأصل النافى انما يجرى فى ملاقى بعض أطراف الشبهة إذا كان الأصل الجارى فى الملاقى (بالفتح) نافيا للتكليف و معارضا مع الأصل الجارى فى بقية أطراف الشبهة و فى المقام ليس كذلك لأن الأصل فى الممسوس هو عدم الغسل الموجب للتكليف و هو حاكم على استصحاب بقاء طهارة الماس (فالأقوى) فى هذه الصورة هو وجوب الغسل على الماس.

(الثالث) ان يوجد فى المقابر المختصة بالكفار إذا احتمل كونه من المسلم و لا ينبغى الإشكال فى وجوب الغسل بمسه بناء على عدم الالتفات الى احتمالها فى مقابل ذلك الظهور- اى ظهور كونه من الكافر الناشى من كونه فى متصرفهم، كما انه ينبغى القطع بوجوبه و لو علم بتغسيه إذا علم بكونه كافرا، و ذلك لبطان غسله بسبب كفره.

(الرابع) ان يوجد فى مقبرة مجهولة لا يعلم كونها من المسلمين أو من الكفار و حكمه أيضا وجوب الغسل بمسه لأصالة عدم غسل الممسوس الحاكم على أصالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٥

بقاء طهارة الماس مع عدم حاكم عليها من اماره أو أصل، و فى حكمه من وجد فى فلاة يشك فى كونه مغسلا أو أكيل سبع و نحوه مما يكون الأصل الجارى فيه هو استصحاب عدم غسله.

#### [مسألة (٤) إذا كان هناك قطعتان يعلم إجمالاً ان إحداهما من ميت الإنسان]

مسألة (٤) إذا كان هناك قطعتان يعلم إجمالاً ان إحداهما من ميت الإنسان فان مسهما معا و جب عليه الغسل و ان مس إحداهما ففى وجوبه اشكال و الأحوط الغسل.

اما وجوبه عند مسهما معا فواضح حيث يعلم بمس ميت الإنسان اما بمس القطعة الأولى أو بمس قطعة الأخيرة، و اما الإشكال فى وجوبه عند مس إحداهما فمن جهة العلم الإجمالى بكون احدى القطعتين ميت الإنسان (لكن الأقوى) عدم الوجوب لاستصحاب طهارة الماس و أصالة عدم تحقق مس الإنسان فالمقام من قبيل ملاقى بعض أطراف الشبهة المحصورة، و لا يجرى ما تقدم من الإشكال- فى المسألة السابقة- هنا إذا لأصل الجارى فى الممسوس هناك كان أصلا مثبتا للتكليف بخلاف المقام،

لعدم جريان أصل في الممسوس أصلا لا الأصل المثبت للتكليف و لا النافي له كما لا يخفى.

#### **[مسألة (٥) لا فرق بين كون المس اختياريا أو اضطراريا]**

مسألة (٥) لا فرق بين كون المس اختياريا أو اضطراريا، في اليقظة أو في النوم كان الماس صغيرا أو مجنونا أو كبيرا عاقلا فيجب على الصغير الغسل بعد البلوغ والأقوى صحته قبله أيضا إذا كان مميزا و على المجنون بعد الإفاقة. سبب المس لتحقق حدث المس في الماس و نجاسة ما لاقى من بدنه للميت حكم وضعى لا يختص بالمكلف بل تعم المكلف وغيره، و لا بحال الاختيار بل يعم حالة الاضطراب و في اليقظة و المنام، و ان كان وجوب الغسل و وجوب غسل ما لاقاه للميت مختصا بحال التكليف، و لا إشكال في حصول الطهر من النجاسة في غير حال التكليف إذا غسل موضع الملاقاة، و في صحة غسل المس من الصبي المميز وجهان أقواهما الأول بناء على ما هو التحقيق من صحة عبادات الصبي، و قد مر بسط الكلام مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٦ في ذلك في آخر مبحث النجاسات.

نعم في صحة تغسيل البالغ للصبي غير المميز إشكال منشأه عدم قيام الدليل على رفع حدثه بتغسيل الغير إياه، و مع الشك فيه فالاستصحاب يقتضى بقاءه، مضافا الى ان الأصل عند الشك في اعتبار المباشرة في شيء هو اعتبارها الا ما ثبت عدمها بالدليل، و قد مر بعض الكلام في ذلك في مبحث غسل الجنابة.

#### **[مسألة (٦) في وجوب الغسل بمس القطعة المبانة من الحي]**

مسألة (٦) في وجوب الغسل بمس القطعة المبانة من الحي لا فرق بين ان يكون الماس نفسه أو غيره. و ذلك لإطلاق دليله و هو مرسل أيوب المتقدم المروى عن الصادق عليه السلام: إذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فإذا مسه انسان فكلما فيه عظم فقد وجب على كل من مسه الغسل و ان لم يكن فيه عظم فلا- غسل، فإن إطلاق الحكم بكونها ميتة و عموم الحكم بوجوب الغسل على كل من يمسه يقتضى عدم الفرق في الماس بين ان يكون من قطعت القطعة منه و بين غيره، و لعل منشأ التنصيص به في المتن هو دفع توهم اختصاص الحكم بغيره بدعوى الانصراف و ذلك لضعف دعواه، حيث انه بدوى لا يضر بالتمسك بالإطلاق.

#### **[مسألة (٧) في وجوب الغسل إذا خرج من المرأة طفل ميت]**

مسألة (٧) في وجوب الغسل إذا خرج من المرأة طفل ميت بمجرد مماسته لفرجها اشكال و كذا العكس بان تولد الطفل من المرأة الميتة فالأحوط غسلها في الأول و غسله بعد البلوغ في الثاني. لا إشكال في عدم وجوب غسل المس على المرأة بواسطة مس باطنها للطفل الميت في الرحم لعدم شمول أدلة وجوبه له و ان كان على فرض الشمول لا- يمنع عن وجوب لزوم استمرار الحدث لو مات في بطنها الى ان يخرج، اللهم الا- ان يجعل اللزوم المذكور وجها آخر لعدم الشمول، كما لا إشكال في وجوبه عليها بمسها إياه (بعد خروجه من رحمها) بشيء من بدنها و لو بالفرج، انما الكلام في مماسته لفرجها عند خروجه، ففي وجوب الغسل حينئذ إشكال، من صدق المس بذلك، و من انصراف المس الموضوع للحكم عن مثل ذلك (و الأقوى هو الأول) لكون مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٧

الانصراف ناشيا من ندره وجود المنصرف عنه و ذلك لا يضر بالتمسك بالإطلاق.

و اما جعل منشأ الاشكال من جهة الشك في كون المقام مورد الرجوع الى الاستصحاب- اى استصحاب بقاء طهارة الماس- أو الرجوع الى العموم ثم استظهار وجوب الرجوع الى العام (فليس على ما ينبغي) إذ مع فرض العموم لا- مجال للرجوع الى الاستصحاب و مع عدمه فلا- محل للرجوع اليه حتى لو لم يكن استصحاب، ثم ان حق التعبير ان يقال بالرجوع إلى الإطلاق لا العموم، اللهم الا ان يراد بالعموم الإطلاق الشمولى هذا كله فيما إذا خرج الطفل الميت، و لو خرج الطفل الحى عن المرأة الميتة فلا إشكال في سببها مماسته مع ظاهر فرج المرأة عند الخروج، و ذلك لصدق المس و شمول إطلاق دليل وجوب الغسل به للمورد، و في تأثير المماسه حين موت المرأة من داخل الرحم قبل خروج الطفل اشكال لأجل انصراف إطلاق المس الى المس فى الخارج فلا يشمل المس فى الداخل.

### [مسألة (٨) مس فضلات الميت من الوسخ و العرق و الدم و نحوها لا يوجب الغسل]

مسألة (٨) مس فضلات الميت من الوسخ و العرق و الدم و نحوها لا يوجب الغسل و ان كان أحوط. لا ينبغي الإشكال فى عدم اقتضاء مس فضلات الميت عند انفصالها عنه لوجوب الغسل، و ذلك لعدم صدق مس الميت على مسها عند انفصالها عنه، و فى اقتضائه له عند اتصالها به بحيث وقع المس عليها محضا اشكال، كما إذا كان وسخه كثيرا حاجبا لبشرته، فمس الوسخ نفسه لا- البشرة المستورة به، من حيث صدق مس الميت عليه عرفا، و من حيث عدم وقوع المس عليه حقيقة، و الاحتياط فيه بالغسل مما لا ينبغي تركه.

### [مسألة (٩) الجماع مع الميتة بعد البرد يوجب الغسل]

مسألة (٩) الجماع مع الميتة بعد البرد يوجب الغسل و يتداخل مع الجنابة. و فى كشف الغطاء: من جامع من لم يغسل مع برودته لزمه غسلان و غسل- اى غسل موضع الملاقاة- و مع الحرارة غسل واحد و غسل (انتهى) و يدل على وجوب الغسل عليه إطلاق دليل وجوبه، و على جواز التداخل ما مر فى مبحث مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٨ الجنابة من تداخل الأغسال.

### [مسألة (١٠) مس المقتول بقصاص أو حد إذا اغتسل قبل القتل غسل الميت لا يوجب الغسل]

مسألة (١٠) مس المقتول بقصاص أو حد إذا اغتسل قبل القتل غسل الميت لا يوجب الغسل. اما جواز تقديم غسله على قتله فهو المعروف بين الأصحاب، و يدل عليه خبر مسمع المروى عن الصادق عليه السلام قال المرحوم و المرحومة يغسلان و يحنطان و يلبسان الكفن قبل ذلك و يصلى عليهما و المقتص منه بمنزلة ذلك (الحديث) و الظاهر منه كون الغسل المتقدم على قتله هو غسل الميت قد قدم على قتله بما دل على مشروعية تقديمه كما يدل على تعجيل غسل يوم الجمعة فى يوم الخميس فلا استبعاد فى تقديم المسبب الشرعى على سببه، لأن الأسباب الشرعية ليست كالعقلية فى استحالة تأخرها عن مسبباتها.

و بذلك يندفع ما فى الحدائق من استحالة سبق التطهير على وقوع النجاسة و حصولها، على انه يمكن ان يكون الغسل السابق على القتل مانعا عن حصول النجاسة بالموت و عدم وجوب الغسل بمسه و يتناول الأدلة الدالة على عدم وجوب غسل المس بعد

غسل الممسوس، و ان آيت عن ذلك فلا أقل من تنزيل الغسل المتقدم منزلة غسل الميت فى ترتيب آثاره عليه فلا ينبغي التأمل فى سقوط الغسل بمسه كما عليه العلامة فى التذكرة و النهاية و التحرير و عليه الشهيد فى الدروس و البيان، و هو المحكى عن جامع المقاصد و المسالك و المدارك و غيرها، خلافا للمحكى عن السرائر و الحقائق و حكى التوقف فيه عن المنتهى و الذخيرة.

### [مسألة (١١) مس سره الطفل بعد قطعها لا يوجب الغسل]

مسألة (١١) مس سره الطفل بعد قطعها لا يوجب الغسل. و ذلك واضح بعد وضوح عدم صدق مس الميت على مسها و ليست قطعة مبانة من الميت و لا من الحى عند اشتمالها على العظم فلا موجب لوجب الغسل بمسها أصلا.

### [مسألة (١٢) إذا يبس عضو من أعضاء الحى]

مسألة (١٢) إذا يبس عضو من أعضاء الحى و خرج منه الروح بالمره فمسه ما دام متصلا ببدنه لا يوجب الغسل و كذا إذا قطع عضو منه و تصل ببدنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٩

بجلده مثلا نعم بعد الانفصال إذا مسه و جب الغسل بشرط ان يكون مشتملا على العظم.

العضو اليابس من أعضاء الحى ما دام اتصاله ببدن الحى لا يصدق عليه الميت بل هو عضو من بدن الحى الا انه يابس مثل ما لا تحله الحيوة منه بالأصالة، بل التحقيق ان الحيوة من صفات النفس فانقطاع تعلق الروح عن بعض اجزاء البدن و انحصار تعلقه بباقيه لا يوجب صدق الموت على ذلك الجزء الا مجازا، فدعوى صدق الميت عليه بخروج الروح عنه ضعيفة، و عليه فلا ينجس ببسه ما دام متصلا ببدن الحى و لا مما يوجب الغسل بمسه، اللهم الا ان يكون الاتصال ضعيفا على حد لا يصدق الاتصال عرفا فإنه يكون فى حكم المنفصل كما تقدم فى البحث عن الميتة فى مبحث النجاسات (و مع الانفصال عنه) يجب الغسل بمسه فيما إذا كانت قطعة مشتملة على اللحم و العظم، و لا يجب إذا كان لحما مجردا عن العظم، و فى وجوبه فى العظم المجرد عن اللحم اشكال تقدم الكلام فيه.

### [مسألة (١٣) مس الميت ينقض الوضوء]

مسألة (١٣) مس الميت ينقض الوضوء فيجب الوضوء مع غسله.

قد مر فى مبحث غسل الجنابة ما هو التحقيق فى ان الموجب للحدث الأكبر أعنى ما يوجب به الغسل موجب للأصغر أيضا أعنى ما يوجب الوضوء فمس الميت ناقض للوضوء يجب به الوضوء عند الإتيان بما يشترط فيه، و المترأى من عبائر الأصحاب فى هذا الأمر و ان كانت مختلفة الا ان الحق هو ما حققناه فى مبحث الجنابة فراجع.

### [مسألة (١٤) كيفية غسل المس مثل غسل الجنابة]

مسألة (١٤) كيفية غسل المس مثل غسل الجنابة الا انه يفتقر الى الوضوء أيضا.

و قد مر اتحاد كيفية الأغسال جميعا من الواجبة و المستحبة فى مبحث غسل الجنابة كما مر فيه الافتقار الى الوضوء أيضا.

### [مسألة (١٥) يجب هذا الغسل لكل واجب مشروط بالطهارة من الحدث الأصغر]

مسألة (١٥) يجب هذا الغسل لكل واجب مشروط بالطهارة من الحدث الأصغر و يشترط فيما يشترط فيه الطهارة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١٠

المشهور عند القائلين بوجوب غسل المس ان وجوبه شرطى مقدمى للدخول فيما يشترط فيه الطهارة من الحدث الأصغر كالصلاة و الطواف الواجب و مس كتابة القرآن، و توقف فى وجوبه الشرطى فى المدارك عند شرح قول ما تنه: و الواجب من الغسل ما كان لأحد الأمور الثلاثة، و احتمال كونه واجبا لنفسه كغسل الجمعة و الإحرام عند من أوجبهما. (و كيف كان) فالمنساق الى الذهن من الاخبار الإمرة بالغسل عند المس هو كون المس كالجنابة و غيرها من الأحداث، كما ان المنسبق الى الذهن من الأوامر الواردة بغسل الثوب أو البدن عند ملاقاتهما للقدر هو حصول القذارة للملاقى لا وجوب الغسل تعبدا.

(و يومى اليه) ما فى خبر الفضل المروى عن الرضا عليه السلام: إنما أمر من يغسل الميت بالغسل لعله الطهارة مما اصابه من نضح الميت (إلخ) و يمكن الاستدلال لذلك أيضا بما فى الفقه الرضوى انه قال بعد ذكر غسل مس الميت: و ان نسيت الغسل فذكرته بعد ما صليت فاغتسل واعد صلوتك فلا ينبغى التأمل فى المقام.

### [مسألة (١٦) يجوز للماس قبل الغسل دخول المساجد]

مسألة (١٦) يجوز للماس قبل الغسل دخول المساجد و المشاهد و المكث فيها و قراءة العزائم و وطؤها ان كان امرأة فحال المس حال الحدث الأصغر إلا فى إيجاب الغسل للصلاة و نحوها.

قد ظهر مما تقدم فى المسائل المتقدمة ان مس الميت كالحدث الأصغر فى إيجاب الوضوء لما يشترط فيه الطهارة الا ان الفرق بينه و بين الحدث الأصغر هو إيجابه للغسل، و عليه فلا إشكال فى وجوب الوضوء و الغسل به للصلاة الواجبة و الطواف الواجب و اشتراطهما فى الصلاة المندوبة و جواز مس كتابة القرآن، و لا يشترط فيما عدا ذلك فيما لا يشترط فيه الطهارة من الحدث الأصغر كاللبث فى المساجد و العبور من المسجدين و قراءة العزائم و الدخول فى المشاهد كما لا يشترط فى وطى المرأة إذا مست الميت ان تغتسل غسل المس، و هو الظاهر المصرح به فى غير واحد من الكتب كالروض و غاية المرام و جامع المقاصد و غيرها، و عن السرائر دعوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١١

الإجماع على جواز دخوله فى المسجد و جلوسه فيه، لكن ظاهر إطلاق الشرائع وجوب الغسل لدخول المساجد و قراءة العزائم أيضا، و هو الظاهر ممن أطلق وجوب الغسل للغايات الخمس - أعنى الصلاة و الطواف و مس كتابة القرآن و دخول المساجد و قراءة العزائم - و نسبه بعضهم إلى الشهرة الا- انه لا- دليل عليه، مع إمكان دعوى انصراف الإطلاقات المذكورة فى عبارات الأصحاب الى ما عدا غسل المس مثل الجنابة و الحيض و النفاس، كما ان فى الاستحاضة بحث طويل تقدم فى مبحثها، و الله العالم.

### [مسألة (١٧) الحدث الأصغر و الأكبر فى أثناء هذا الغسل لا يضر بصحته]

مسألة (١٧) الحدث الأصغر و الأكبر فى أثناء هذا الغسل لا يضر بصحته نعم لو مس فى أثناءه ميتا وجب استينافه.

قد مر بسط الكلام في هذه المسألة في المسألة التاسعة من فصل مستحبات غسل الجنابة و في المسألة العشرين من مسائل الاستحاضة و لا بأس بإعادته في المقام إجمالاً (فنعول) حدوث الحدث الأصغر في أثناء غسل المس لا يضر بصحته بل يجب عليه إتمام الغسل و الإتيان بالوضوء أيضاً و يكون حاله بعد حدوثه كما لو لم يحدث في وجوب الوضوء عليه- لو لم يتوضأ قبل الغسل- و هكذا غير غسل المس من الأغسال عدا غسل الجنابة، فإن الظاهر عدم الإشكال في صحته الجميع.

كما لا إشكال أيضاً في وجوب استيناف غسل المس لو مس الميت في أثناءه و لا يجوز له إتمامه و الاكتفاء به و لا أثر لإتمامه أصلاً و ان استأنف الغسل بعده إذ حين حدوث المس يقطع بارتفاع اثر ما وقع من الغسل و لو كان ما وقع منه مؤثراً اما مطلقاً أو متوقفاً على تعقبه بغسل بقية الأعضاء على خلاف التحقيق، و هذا حكم عام في كل حدث يحدث في أثناء رافعه كالحدث الأصغر الواقع في أثناء الوضوء و كالجنابة الحادثة في أثناء غسلها، و إذا وقعت الجنابة في أثناء غسل المس فالظاهر عدم نقضه بها لاستصحاب صحته فيجوز له إتمامه ثم الإتيان بغسل الجنابة أو رفع اليد عنه و الاستيناف من رأس اما بنية الجنابة فقط أو بالجمع بينهما في النية مع إشكال في الأخير تقدم في مبحث الجنابة، و إذا حدث الحيض في أثناءه ففي النقض به

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١٢

و عدمه قولان، و الظاهر من كثير من الأصحاب هو النقض- كما في الجواهر- و لعله لما ورد من قوله عليه السلام: قد جائها ما هو أكبر من ذلك، و في دلالة كلام ذكرناه في مبحث الجنابة.

(و مما ذكرنا ظهر) حكم حدوث النفاس في أثناءه، و اما إذا حدثت الاستحاضة فالأقوى عدم بطلانه لأن الأحداث متميزة لا تداخل فيها قهراً فيكون من قبيل المحدث بالحدثين فاما تتم ما بيدها و تأتي بغسل آخر للاستحاضة عند وقته أو ترفع اليد عنه و تأتي بغسل آخر لهما- على اشكال تعرضنا له في مبحث الجنابة.

### [مسألة (١٨) تكرار المس لا يوجب تكرار الغسل]

مسألة (١٨) تكرار المس لا يوجب تكرار الغسل و لو كان الميت متعددًا كسائر الأحداث.

قد اتضح في طي المسائل المتقدمة ان مس الميت موجب للحدث الأصغر الا انه يجب الغسل بعده و ان الحدث الحاصل به لا يرتفع الا بالغسل و الوضوء لا ان وجوب الغسل به تعدي، و قد مر في المسألة الرابعة في فصل أحكام الوضوءات المندوبة ان الحدث الأصغر على ما يظهر من الأدلة مهية واحدة مسببة عن أسباب متعددة و انه بنفسه غير قابل للتكرار و انما التكرار في أسبابه كالقتل و نحوه، من غير فرق في تكرار أسبابه بين ما كانت مختلفة بالنوع كالبول و النوم، أو كانت متحدة بالنوع كما إذا نام دفعات أو بال متعددًا، و يترتب على ذلك انه إذا تحققت الأسباب المتعددة دفعة يحدث حدث واحد من تأثير الجميع لاستحالة تأثير كل واحد مستقلاً في حدوثه، و إذا تحققت بالتعاقب كان الأثر مستندا إلى الأول منها و لا اثر لما يحدث بعده (و لازم ذلك) في المقام انه إذا مس متعددًا لميت واحد أو أكثر فلا يحدث من الجميع إلا حدث واحد و لا يجب عليه الا غسل واحد فيكون حال المس كسائر الأحداث الصغيرة في كون التداخل فيها تداخل الأسباب كتداخل الحدث الأكبر من نوع واحد كما إذا أجنب مكرراً دون تكراره من نوعين كالجنابة و الحيض حيث انه من جهة كونه موجبا للغسل حدث أكبر مخالف مع ما سواه و يكون الاكتفاء بغسل واحد للجميع من قبيل التداخل في المسبب يحتاج في إثباته إلى الدليل.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١٣

### [مسألة (١٩) لا فرق في إيجاب المس للغسل بين ان يكون مع الرطوبة أو لا]



مسألة (١٩) لا- فرق في إيجاب المس للغسل بين ان يكون مع الرطوبة أو لا نعم في إيجابه للنجاسة يشترط ان يكون مع الرطوبة على الأقوى و ان كان الأحوط الاجتناب إذا مس مع اليوسة خصوصا في ميت الإنسان و لا فرق في النجاسة مع الرطوبة بين ان يكون بعد البرد أو قبله، و ظهر من هذا ان مس الميت قد يوجب الغسل و الغسل كما إذا كان بعد البرد و قبل الغسل مع الرطوبة، و قد لا يوجب شيئا كما إذا كان بعد الغسل أو قبل البرد بلا رطوبة و قد يوجب الغسل دون الغسل كما إذا كان بعد البرد قبل الغسل بلا رطوبة و قد يكون بالعكس كما إذا كان قبل البرد مع الرطوبة.

في هذه المسألة أمور:

(الأول) لا فرق في إيجاب المس للغسل بين ان يكون مع الرطوبة في الماس و الممسوس أو في أحدهما أو بدون الرطوبة أصلا، و ذلك لإطلاق الأخبار الدالة على وجوب الغسل بالمس، و لم يظهر من احد الخلاف في ذلك، بل فتاويهم مطلقة في وجوبه. (الثاني) قد تقدم في مبحث النجاسات ان الأقوى اشتراط الرطوبة في تنجس ملاقي الميتة لا سيما ميتة غير الإنسان و قد ذكرنا دليله مفصلا و ان كان الأحوط التجنب عنه لا سيما في ملاقي ميت الإنسان.

(الثالث) لا- إشكال في تنجس ملاقي ميت الإنسان بعد البرد و قبل الغسل، و الأقوى أيضا تنجسه بملاقاته قبل البرد، للمطلقات الدالة عليه كمكاتبة الصفار و حسنة الحلبي و التوقيعين المرويين عن صاحب الأمر أرواحنا فداه حسبما ذكرناه في المسألة الثانية عشر من المسائل المذكورة في أحكام الميتة (و توهم) اختصاصه بما بعد البرد بدعوى اقتضاء غسل المس على غسل ملاقيه مع اختصاص غسل المس بما بعد البرد (مدفوع) بثبوت اختصاص الغسل بما بعد البرد بورود الأخبار الدالة عليه المنتفية في تنجس الملاقي مع دلالة المطلقات عليه (و مما ذكرنا يظهر) صحة ما أفاده في المتن من ان مس الميت قد يوجب الغسل و الغسل معا و قد لا يوجب شيئا منهما و قد يوجب أحدهما دون الآخر و الله العالم بحقائق الأمور.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١٤

## [فصل في أحكام الأموات]

### إشارة

فصل في أحكام الأموات اعلم ان أهم الأمور و أوجب الواجبات التوبة من المعاصي و حقيقتها الندم و هو من الأمور القلبية و لا يكفي قوله استغفر الله بل لا حاجة اليه مع الندم و ان كان أحوط و يعتبر فيها العزم على ترك العود إليها و المرتبة الكاملة منها ما ذكره أمير المؤمنين (ع).

في هذا المتن أمور:

(الأول) التوبة واجبة بل هي من أهم الواجبات و يدل على وجوبها الأدلة الأربعة من الكتاب و السنة و الإجماع و العقل فمن الكتاب (قوله تعالى) تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ (و قوله تعالى) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً و الأمر للوجوب فتدل الآيتان على وجوب التوبة و من السنة ما اعترف الشيخ الأكبر في رسالة العدالة بأنها مما لا تحصى كثرة.

و حكى في باب وجوب التوبة من جميع الذنوب في الوسائل عن مهج الدعوات عن الرضا عليه السلام عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه و آله قال صلى الله عليه و آله اعترفوا بنعم الله ربكم و توبوا الى الله من جميع ذنوبكم فان الله يحب الشاكرين من عباده.



و من الإجماع ما ادعاه العلامة في شرح التجريد و السبزواري في الذخيرة و المحقق المجلسي في شرح الكافي بل ادعى فيه إجماع الأمة عليه و النراقي في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١٥

جامع السعادات.

و اما العقل فقد استدلل المحقق الطوسي (قده) لوجوبها بوجهين (أحدهما) ان التوبة دافعة للضرر و دفع الضرر واجب عقلا (و ثانيهما) وجوب الندم على كل فعل قبيح أو الإخلال بالواجب و مرجع الأول إلى التمسك بحكم العقل بوجوب دفع الضرر و مرجع الثاني إلى قاعدة الحسن و القبح العقليين و الأظهر الاستدلال بما في كتب الأخلاق من ان الواجب العقلي هو ما يتوقف عليه الوصول إلى سعادة الأبد التي خلق الإنسان لأجله و لا ريب انه لا سعادة إلا في لقاء الله تعالى و الانس به و لا يبعد عنه الا اتباع الشهوات و الانس بالدنيا و الاكباب عليها و من المعلوم ان الانصراف عن طريق البعد واجب متحتم للوصول إلى السعادة التي خلق لأجلها و هو اي الانصراف لا يتم إلا بالتوبة فتكون التوبة حينئذ واجبة.

(و بالجملة) فلا إشكال في وجوب التوبة عقلا و فضلها شرعا الا انه يجب ذكر أمور (الأول) ان وجوبها الشرعي هل هو إرشادي لا يترتب عليه شيء إلا الإرشاد إلى حكم العقل بلزومها بالملاك المتقدم أو انه مولوى يكون امتثاله اطاعة يترتب عليها الثواب و مخالفته عصيانا يستحق به العقاب كوجوب رد الوديعة و نحوه (وجهان) أقواهما (الأول) لأن وجوبها العقلي و حكم العقل بلزومها في مرتبة الإطاعة و ما يكون في ناحية معلولات الاحكام و كلما كان كذلك يستحيل فيه اعمال المولوية للزوم التسلسل فيكون الأمر بالتوبة شرعا كالأمر بالإطاعة و النهى عن المعصية مما يجب حملهما على الإرشاد و الا يلزم ان يكون للأمر بالإطاعة أو النهى عن المعصية اطاعة أو عصيان و هو مستلزم للتسلسل فالأمر بالتوبة إذا كان مولويا يكون في مخالفته عصيان فيحتاج إلى التوبة عن عصيانه و تكون التوبة عن عصيانها أيضا واجبا مولويا حسب الفرض فيتسلسل.

(الثاني) لا إشكال في وجوب التوبة عن المعاصي الكبيرة و اما الصغائر ففي وجوب التوبة عنها خلاف و تحقيق الكلام في ذلك ان يقال اما بالنسبة إلى المقصد الأصلي و الغاية القصوى اعنى الوصول إلى الغاية المطلوبة في خلقه الإنسان.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١٦

فلا إشكال في وجوب التوبة عنها لكون المعصية الصغيرة كالكبيرة مانعة عن الوصول إليها و لذا انكشف على بعض الزاهدين من مقاربي عصرنا رحمة الله عليه حين خطر على قلبه الزكي عدم البأس في ارتكاب بعض الصغائر نادرا بحسب الاتفاق فسمع من الهواء يا فلان (و هو المرحوم الملا عباس والد الشيخ الشهيد النوري رحمه الله عليهما باسمه و اسم أبيه) أما تستحيى من ربك ليس في معاصيه صغائر و كبائر بل كلها كبيرة مبعدة عن لقاء الله سبحانه و موجبة للحجب عنه تعالى و الانقطاع عنه.

و اما بالنسبة إلى التأمين عن العقوبة فهي مأمونة مع الاجتناب عن الكبائر الا أن الشأن في التمكن من الاجتناب عنها مع ارتكاب الصغائر حيث ان المعاصي حمی الله تعالى و من يرتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه و لذلك يكون ارتكاب المكروهات مفتاح ارتكاب المحرمات و اما بالنسبة إلى الأحكام الشرعية المترتبة على ارتكاب المعصية مثل ما يترتب على الفسق و الخروج عن العدالة فما لم ينته إلى الإصرار فلا يستلزم الفسق الا ان البحث في الإصرار نفسه و لعل العزم على الإتيان بها يكون إصرارا بل ترك العزم على تركها مع الالتفات ربما يكون كذلك و ان لم يعزم على الإتيان بها أيضا قال في مبحث العدالة من مباحث الجماعة في صلاة الجواهر بعد حواله معنى الإصرار إلى عرف العام و مع عدمه إلى اللغة التي فسره بالإقامة على الشيء و الملازمة و المداومة عليه و الظاهر انه ليس منه فعل الصغيرة مع العزم على عدم العود بل و لا ما إذا لم يخطر بباله عود و عدمه نعم إذا كان عازما على العود لا يبعد ان يكون منه عرفا بل و لغة و كيف كان فالحق وجوب التوبة عن الصغائر أيضا لما ذكرناه

من الملاك و لأنها قبيحة يجب الاجتناب عنها عقلا بقاعدة الحسن و القبح و للإجماع المدعى فى عبارة الذخيرة على وجوب التوبة عنها حيث انه (قده) صرح بالاتفاق على وجوب التوبة من الذنب و ان كانت صغيرة.

(الثالث) مقتضى الأدلة المتقدمة لا سيما العقل منها كون وجوب التوبة فوريا لا يجوز التأخير عنها حيث ان تركها طغيان و لا معنى للتسوية فى ترك الطغيان و فى بعض الاخبار أكثر صباح أهل النار من التسوية و تارك البدار إليها بين خطرين مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١٧

اما تراكم ظلمة المعاصى على قلبه حتى يصير رينا لا يقبل المحو و اما حلول الموت بغته لا يجد معه مهلة للاشتغال بالمحو و قد حكى ان لقمان قال لابنه يا بني لا تؤخر التوبة فإن الموت يأتي بغته.

(الرابع) مقتضى قوله تعالى وَ تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً ان التوبة مطلوبة من جميع الأشخاص إذ العبد لا يخلو عن معصية بجوارحه فان خلا- فلا- يخلو عن معصية فى جوانحه لعدم خلوه عن رذائل الأخلاق فإن خلا- فلا يخلو عن وسوسة الشيطان بإيراد الخواطر المذهلة عن ذكر الله على قلبه فان خلا- فلا- يخلو عن الغفلة و القصور فى العلم بالله و جماله و جلاله و كل ذلك نقص يجب التنزه عنه و هو معنى التوبة.

و قد قسموا التوبة إلى توبة العوام و هى التوبة عن الذنوب بالجوارح و الى توبة الخواص و هى التوبة عن رذائل الصفات التى هى المبدء للذنوب بالجوارح و الى توبة خاص الخاص و هى التوبة عما لا ينبغى ان يفعل أو يترك و الى توبة أخص خاص الخاص و هى التوبة عن التوجه بغير الحق تعالى شأنه و لعل هذا الأخير هو الذى كان صلى الله عليه و آله يستغفر الله منه فى كل يوم سبعين مرة.

(الخامس) فسروا التوبة بتعاريف شتى مثل ما فى رسالة الشيخ الأكبر (قده) فى العدالة ان التوبة هى الرجوع الى الله بعد الاعراض عنه أو الرجوع الى صراط الله المستقيم بعد الانحراف عنه و جملة القول فيها انها تلتئم من علم و حال و عمل و العلم هو معرفة عظم ضرر الذنوب و انها حجب بين العبد و بين الرب و الحال هو التألم الحاصل من علمه و تأسفه على صدور الذنب المفوت لمحجوبه و الحائل بينه و بينه و العمل هو الترك فى الحال و العزم على عدم العود إليه فى الاستقبال و التدارك مما صدر منه فى الماضى فربما يقال بأن التوبة اسم لمجموع هذه الثلاثة فتكون مركبة من أفعال الجوارح و القلوب.

و ربما يقال بأنها عبارة عن الأول منها و هو العلم بفوات المحبوب و ربما يقال بأنها عبارة عن الثالث كما قيل بأنها خلع لباس الجفاء و نشر بساط الوفاء أو انها تبديل الحركات المذمومة بالحركات المحمودة و الحق انها عبارة عن الوسط اعنى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١٨

الندم لكن لا الندم مطلقا و لو لم يكن عن معرفة عظم الذنوب السابقة عليه و لم يتعقبه العمل المتفرع عليه و لا الندم المشروط بالعلم المتقدم بنحو الشرط المتقدم و بالعمل المتأخر عنه بنحو الشرط المتأخر بل عند حصول العلم و الحال و العمل يسمى الحالة المتوسطة بين طرفيها توبة لا مطلقة عنهما و لا مشروطة بهما.

و يدل على كونها الندم ما ورد من قوله صلى الله عليه و آله الندم توبة- و قوله صلى الله عليه و آله كفى بالندم توبة- و قول السجاد عليه السلام فى دعاء التوبة اللهم ان كان الندم من الذنب توبة فانا اندم النادمين و غير ذلك مما لا تحصى و توهم كونها عبارة عن العلم بفوات المحبوب لان الندم أمر غير مقدور فاسد إذ جميع صفات القلب تكون كذلك اى تكون مقدورة بالقدرة على أسبابها كيف و العلم أيضا كذلك كما ان القول بأنها الرجوع الى الله تعالى الا انه رجوع ادعائى لا حقيقى لامتناع الحقيقى منه (غير وجيه) بل هو رجوع حقيقى الا ان رجوع كل شىء بحسبه «١» و اللفظ موضوع لمفهوم الرجوع لا لمصاديقه و اختلاف المصاديق لا يضر بوحدة المفهوم.

(الأمر السادس) هل التوبة والاستغفار شيان متغايران أو انهما شيء واحد يعبر عنه تارة بالتوبة و أخرى بالاستغفار (احتمالان) ظاهر بعض الايات و الاخبار هو التغاير كقوله تعالى فى سورة هود وَ أَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ و ما ورد فى عد جنود العقل و الجهل من جعل التوبة و الاستغفار جندان من جنود العقل و ضديهما جندان من جنود الجهل قال عليه السلام: التوبة و ضدها الإصرار و الاستغفار و ضده الاغترار و فى مناجاة التائبين من المناجاة الخمسة عشر الهى ان كان الندم من الذنب توبة فانا اندم النادمين و ان كان الاستغفار من الخطيئة حطة فانى لك من المستغفرين و ظاهر العطف فى صيغة الاستغفار الدال على مغايرة المعطوف و المعطوف عليه اعنى كلمة استغفر الله و أتوب اليه.

و ظاهر جملة من الاخبار الأخر هو الاتحاد مثل ما دل على ان دواء الذنوب الاستغفار و ما ورد من ان التائب من الذنب يغفر له فعلى الأول فمعنى التوبة قد اتضح

(١)

اين دراز كوته أوصاف تن است رفتن ارواح نوعى ديگر است

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١٩

مما تقدم و هو الندم الواقع بين العلم و العمل انما الكلام فى معنى الاستغفار و لعل المراد منه هو الإنابة إذ هى غير التوبة فالتوبة هى الرجوع عن الذنب الى الله سبحانه و الإنابة هى الرجوع الى تعالى عن المباحات أيضا و هى تتم بأمور (الأول) التوجه الى تعالى بكل قلبه حتى يستغرق القلب فى فكره بحيث لا يبقى فيه محل لغيره (الثانى) ان لا يكون خاليا عن ذكره و ذكر نعمه و مواهبه و ذكر صفاته و أفعاله و هذا مما يترتب على الأول حيث انه نتيجة استغراق القلب (الثالث) ان يواظب على طاعاته و عباداته خالصا له تعالى و هذا أيضا من ثمرات الاستغراق و لعل الإنابة بهذا المعنى هى توبة خاص الخاص أو أخصهم و ليست عاما للجميع رزقنا الله تعالى إياها بمنه و كرمه.

و على الثانى أى اتحاد معنى التوبة و الاستغفار فلا إشكال فى عدم تحقق التوبة بمجرد التلفظ بصيغة الاستغفار و فى كفاية مجرد الندم أو الحاجة الى صيغة الاستغفار (وجهان) من إطلاق كفاية الندم فى التوبة مثل قوله صلى الله عليه و آله كفى بالندم توبة و مما يدل على كون دواء الذنوب الاستغفار مثل قوله صلى الله عليه و آله لا كبيرة مع الاستغفار و قوله صلى الله عليه و آله و سلم دواء الذنوب الاستغفار و قوله ما أصر من استغفر و قول الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كان يتوب الى الله و يستغفره فى كل يوم و ليلة مائة مرة.

(الأمر السابع) قد عرفت فى الأمر الخامس ان التوبة هى الندم الحاصل بعد العلم بمضرة الذنوب و قبل العمل لا المجموع المركب من العلم و الحال و العمل و لا الندم المشروط بالعلم المتقدم عليه و العمل المتأخر عنه و هذا هو الحقيق بالتصديق فى تفسير التوبة لكنه ربما يقال باعتبار العزم على عدم العود إلى المعصية فيها و ربما يقال بعدمه و حقق الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة العدالة بأنه ان كان المراد بالعزم القصد الذى لا يتحقق الا بعد الوثوق بحصول ما عزم عليه فاعتباره مما لا دليل عليه و انه يستلزم امتناع التوبة ممن لا يثق من نفسه بترك المعصية عند الابتلاء بها فبقى إطلاق ما يدل على كون الندم توبة سليما عن المقيد و ان أريد تحقق ارادته بعدم عوده إلى المعصية و ان لم يثق بحصول مراده فهو مما لا ينفك عن الندم (انتهى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٠

(أقول) الظاهر من العزم المرتبط بالاستقبال هو ان يعقد مع الله تعالى عقدا مؤكدا الذى هو العهد معه تعالى ان لا يعود الى تلك الذنوب أو أمثالها كما قال زين العابدين عليه السلام فى دعائه فى التوبة و عهده ان أزجر محارمك و شرطى ان لا أعود إلى

معاصيك: كالمريض الذى علم بضرر شرب العسل مثلا حيث انه يعزم عزمًا جزمًا على ترك شربه ما لم يزل مرضه و هذا العزم فى الحال أى فى حالة حصول الندم بمكان من الإمكان و ان كان يتصور أن تغلبه الشهوة فى الاستقبال فيحتاج الى التضرع إلى جنابه لأن يحفظه عن العود الى عصيانه حيث ان الحول و القوة منه.

و كيف كان فلا يكون النائب تائبًا ما لم يتأكد عزمه فى الحال ثم ان بقى على عزمه فى الاستقبال فنعم ما بقى و ان كان غير هذا الحال فيحتاج إلى توبة أخرى و لو ألف مرة.

ففى الكافى عن ابى بصير قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبةً نصوحًا قال عليه السلام هو الذنب الذى لا يعود إليه أبدا قلت و أينما لم يعد فقال يا أبا محمد ان الله تعالى يحب من عباده المفتن التواب «١».

و فيه أيضا عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام ان الله يحب العبد المفتن التواب و من لا يكون ذلك منه كان أفضل. و فى خير محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام يا محمد بن مسلم ذنوب المسلم إذا تاب منها مغفورة فليعمل المؤمن لما يستأنف بعد التوبة و المغفرة اما و الله انها ليست إلا لأهل الإيمان قلت فان عاد بعد التوبة و الاستغفار فى الذنوب و عاد فى التوبة فقال يا محمد بن مسلم أ ترى العبد المؤمن يندم على ذنبه و يستغفر الله تعالى منه ثم لا يقبل الله تعالى توبته قلت فان فعل ذلك مرارا بذنب و يتوب و يستغفر فقال عليه السلام

(١) قال فى الوافى يعنى الذى يكثر ذنوبه و يكثر توبته يذنب الذنب فيتوب منه ثم يتلى به فيعود ثم يتوب و هكذا من الافتان و التفنتين بمعنى الإيقاع فى الفتنة انتهى.

و فى المجمع فى الحديث المؤمن خلق مفتنا اى ممتحنًا يمتحنه الله بالذنوب ثم يعود و فيه ان الله يحب المفتن التواب اى الممتحن بالذنب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢١

كلما عاد المؤمن بالاستغفار و التوبة عاد الله تعالى عليه بالمغفرة و ان الله غفور رحيم يقبل التوبة و يعفو عن السيئات قال و إياك ان تقنط المؤمنين من رحمة الله.

و فى الكافى أيضا عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام ان ائت عبدى دانيال فقل له إنك عصيتنى فغفرت لك و عصيتنى فغفرت لك و عصيتنى فغفرت لك فإن أنت عصيتنى الرابعة لم اغفر لك فأتاه داود عليه السلام فقال يا دانيال انى رسول الله إليك و هو يقول إنك عصيتنى فغفرت لك و عصيتنى فغفرت لك و عصيتنى فغفرت لك فإن أنت عصيتنى الرابعة لم اغفر لك فقال دانيا قد بلغت يا نبى الله فلما كان فى السحر قام دانيال فناجى ربه فقال يا رب ان داود نبىك أخبرنى عنك انى ان قد عصيتك فغفرت لى و عصيتك فغفرت لى و عصيتك فغفرت لى و أخبرنى عنك انى ان عصيتك الرابعة لم تغفر لى فوعزتك و جلالك لئن لم تعصمنى فإنى لا عصيتك ثم لا عصيتك ثم لا عصيتك.

(الأمر الثامن) قد عرفت فى طى الأمر الرابع ان للتوبة مراتب أدناها توبة العوام و هى الرجوع الى الله عن معصيته بالجوارح و أعلاها توبة أخص خاص الخاص و تقدم فى الأمر الخامس أيضا ان التوبة تتم بعلم و حال و عمل و ان التحقيق هو كونها عبارة عن الحال فيما إذا تحقق بين العلم و العمل و ان العمل الواقع بعده له تعلق بالماضى و تعلق بالحال و تعلق بالاستقبال و الى بعض ذلك يدل المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام حين قال قائل بحضرته استغفر الله فقال عليه السلام ثكلتك أمك أ تدرى ما الاستغفار الاستغفار درجة العليين و هو اسم واقع على ستة معان أولها الندم على ما مضى و الثانى العزم على ترك العود اليه و الثالث ان تؤدى الى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله عز و جل أملىس ليس عليك تبعه الرابع ان تعمد الى كل فريضة ضيعتها

فتؤدى حقها و الخامس ان تعمد الى اللحم الذى نبت على السحت فتذيبه بالأحزان حتى يلصق الجلد بالعظم و ينشأ بينهما لحم جديد- و السادس- ان تذيق الجسم الم الطاعة كما أذقته حلاوة المعصية، فعند ذلك تقول استغفر الله، و هذا الحديث أيضا يدل على اتحاد الاستغفار مع التوبة، و ليس منه عليه السلام بيانا للاستغفار الكامل لا للتوبة، و لا حاجة مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٢

فى تصحيح جعله بيانا للتوبة الكاملة- كما فى المتن الى التشبث باشماله على الندم و العزم و زيادة. (الأمر التاسع) لا إشكال فى سقوط العقاب بالتوبة، و هو مما اجمع عليه أهل الإسلام، و انما الخلاف فى انه هل يجب على الله حتى لو عاقب بعد التوبة كان ظلما أو هو تفضل منه سبحانه كرما منه و رحمة، فالمحكى عن المعتزلة هو الأول، و الأشاعرة على الأخير، و هو المحكى عن الشيخ من أصحابنا و العلامة، و توقف المحقق الطوسى (قده) فى التجريد، و قال فى وجوب سقوط العقاب بالتوبة إشكال.

و قال الطبرسى (قده) فى تفسير قوله تعالى وَ أَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ: وصفه نفسه بالرحيم عقيب التواب يدل على ان إسقاط العقاب بعد التوبة تفضل منه سبحانه و رحمة من جهته على ما قاله أصحابنا و انه غير واجب عقلا على ما ذهب إليه المعتزلة فإن قالوا قد يكون الفعل الواجب نعمة إذا كان منعما بسببه كالثواب و العوض لما كان منعما بالتكليف و بالآلام التى يستحق بها الأعضاض جاز ان يطلق عليهما اسم النعمة (فالجواب) ان ذلك انما قلناه فى الثواب و العوض ضرورة، و لا ضرورة هاهنا تدعو الى ارتكابه (انتهى).

و قال العلامة المجلسى (قده) فى المجلد الثالث من البحار أن مختار الشيخين هو الظاهر من الاخبار و أدعية الصحيفة و غيرها، و دليل الوجوب ضعيف مدخول (انتهى).

(أقول) ان كانت حقيقة التوبة هى ما ادعيناه من الندم الحاصل بين العلم المتقدم عليه و العمل المتأخر عنه المتعلق بما مضى بالتدارك و العزم على ترك الذنب فى الحال و عدم العود إليه فى الاستقبال الموجب لإزالة أثر المعصية عن صفحة النفس و عودها الى ما كانت عليه من الطهر بحيث لم يبق على النفس اثر من الذنب أصلا بل صار كمن لا ذنب له فلا معنى لعقوبية حينئذ، بل اللازم سقوط العقوبة عنه بسقوط ملاكها كما يكون تكفير السيئة بالحسنة كذلك.

فعن أمير المؤمنين عليه السلام فى فضل الصلوات اليومية انه شبهها رسول الله صلى الله عليه و آله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٣

بالحمة تكون على باب الرجل يغتسل فيها كل يوم خمس مرات فهل يبقى عليه شىء من الدرن، و كذلك التوبة تغسيل للنفس عن درن الخطايا فان تمت فهل يبقى عليه من الدرن شىء، إذ مع بقاءه فلا توبة حقيقة، فالتوبة لا تنفك عن سقوط العقاب و الا يلزم الظلم القبيح، و لعل ذهاب الأشاعرة إلى جواز العقاب مبنى على قاعدتهم من إنكار الحسن و القبح عقلا، و الله العالم.

(الأمر العاشر) الأقوى صحة التبعض فى التوبة لأن الأفعال تقع بحسب الدواعى و انتفاء الصوارف و هما- أى الدواعى و الصوارف- تختلف بحسب اختلاف مراتب العلم و الشهوة حسبما حققناه فيما كتبناه فى الأخلاق (و استدلال ابى هاشم) بان الندم على القبيح يجب ان يكون لقبحه، و القبح حاصل فى الجميع فالتوبة عن قبيح دون قبيح تكشف عن عدم كونها عن القبيح لقبحه (ساقط) بإمكان حصول التندم عن بعض القبائح دون بعض اما لاشتداد قبحه و لو مع اليقين الضعيف به أو لشدة اليقين بقبحه و لو بمرتبة ضعيفة من القبح، أو لغلبة الشهوة فى فعله و لو مع قوة قبحه احتمالا أو محتملا أو كليهما.

(الحادى عشر) إذا تاب العاصى عن المعصية ثم ذكرها فهل يجب عليه تجديد التوبة عند تذكرها أولا، قولان أقواهما الأخير لزوال الرين الحاصل من المعصية بالتوبة فلا حاجة الى تجديدها، نعم لا بد من البقاء على العزم على ترك المعصية فى جميع

الأحوال و هو من الأعمال المترتبة على صدق توبته الماضية و الندم السابق.

(الثانى عشر) ذهب بعض المتكلمين الى ان التائب ان كان عالما بذنوبه على التفصيل يجب عليه التوبة عن كل واحد منها مفصلا، و ان كان يعلمها إجمالا و جب عليه التوبة كذلك مجملا و ان كان يعلم بعضها تفصيلا و بعضها إجمالا و جب عليه التوبة عن المفصل تفصيلا و عن المجمع إجمالا، و استشكل فيه المحقق الطوسى (قده) فى التجريد و قال: و فى إيجاب التفصيل مع التذكر اشكال، و قال العلامة (قده) فى شرحه: لإمكان الاجتراء بالندم عن كل قبيح وقع منه و ان لم يذكره مفصلا. (أقول) و لكن الأحسن عدّ الذنوب مفصلا عند تذكرها كذلك، و قد ورد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٤

الأمر به فى اعمال الحج (ففى الخصال) فى حديث الأربعمائة قال عليه السلام اقرءوا عند الملتزم بما حفظتم من ذنوبكم و ما لم تحفظوا فقولوا و ما حفظته علينا حفظتك و نسيناه فاغفره لنا.

(و فى خبر معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام انه كان إذا انتهى الى الملتزم قال لمواليه أميطوا عنى حتى أقر لربى بذنوبى فى هذا المكان، و غير ذلك من الاخبار، و بهذا الأمر نختم الكلام فى التوبة، ختم الله تعالى أمرنا بالتوبة و الإنابة و أكثر هذه الأمور بالمسائل الكلامية أنسب، و انما ذكرناها فى هذا المقام لشدة الحاجة إليها و قلّة الاطلاع عليها بالمرور فى كتب الكلام و الله تعالى يختم لنا بالسعادة بمنه و فضله.

#### [مسائل]

#### [مسألة (١) يجب عند ظهور أمارات الموت أداء حقوق الناس الواجبة]

مسألة (١) يجب عند ظهور أمارات الموت أداء حقوق الناس الواجبة و رد الودائع و الأمانات التى عنده مع الإمكان و الوصية بها مع عدمه مع الاستحكام على وجه لا يعترى بها الخلل بعد موته.

لا إشكال فى وجوب أداء حقوق الناس و رد ودائعهم و أماناتهم إليهم فيما إذا كان متمكنا منه مع مطالبه صاحب الحق إذا كانت الأمانة مالكية و مطلقا إذا كانت شرعية فيما لم تظهر أمارات الموت فضلا عما إذا ظهرت اماراته، و لا إشكال فى وجوب الوصية بها مع عدم التمكن من رده مع الاستحكام فى الوصية على وجه لا يعترى بها الخلل بعد موته و ذلك بالإشهاد عليها أو بأى طريق يعمل فى استحكامه، كما لا إشكال فى عدم وجوب رد الودائع و الأمانات التى عنده بالأمانة المالكية مع عدم مطالبه المالك و عدم ظهور أمارات الموت.

و انما الكلام فى وجوب الرد تعيينا عند ظهور أمارات الموت أو التخيير بينه و بين الوصية بها، أو بينه و بين الاشهاد بها، ففى كتاب الوديعه من الشرائع: و إذا ظهر للمودع اماره الموت و جب الاشهاد بها، و فى كتاب الطهارة من القواعد فى البحث عن أحكام الأموات: و تجب الوصية على كل من عليه حق و قال فى مفتاح الكرامة فى شرحه: إجماعا كما فى وصايا الغنية و السرائر و المفاتيح و حكى عن جامع المقاصد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٥

انه قال و كذا تجب على كل من له حق يخاف ضياعه، و قال و ما وقفت عليه من العبارات خال عنه، و قال فى الجواهر فى شرح العبارة المتقدمة عن الشرائع: كما صرح به غير واحد بل لا أجد فيه خلافا بينهم.

(فالكلام هنا فى مقامين أحدهما) فى وجوب الرد حينئذ تعيينا و ثانيهما فى التخيير بينه و بين الاشهاد كما عبر به فى الشرائع، أو

بينه و بين الوصية كما عبر به فى القواعد على تقدير عدم وجوب الرد تعيينا (و الأقوى) فى المقام الأول هو وجوب الرد تعيينا و عدم جواز الاكتفاء بالوصية أو الإشهاد كما اختاره المصنف (قده) فى المتن، و ذلك اما فى الوديعة و الأمانة فلا إطلاق و وجوب رد الأمانة و تضيق الخطابات المطلقة عند ظهور أمارات الموت و ظن الوفاة و انفساخ عقد الوديعة بموته و عدم جواز تصرفه فى الوديعة بإدائها عند غيره لعدم اذن المالك به حيث انه لم يضعها الا عنده كما انه لا يجوز إيداعها عند ارادة السفر بل يجب على رده الى المالك تعيينا، و لا يخفى ان تعيين الرد اليه عند الموت اولى من تعيينه عند ارادة السفر، الذى لا اشكال فيه عندهم لإمكان استرجاعه عن يسلمه اليه بعد رجوعه عن السفر لو لم يرده الأخذ إلى المالك أو تغريمه للمالك لو ضاع المال عند الأخذ و لا يمكن ذلك بالموت كما لا يخفى.

و توكيل الغير فى الرد الى المالك خارج عن محل الكلام إذ البحث انما هو فى التخيير بين الرد و بين الوصية به حتى يصير الرد وظيفه الوصى، أو بينه و بين الاشهاد حتى يصير الرد وظيفه الوارث، لا التخيير بين رده بالمباشرة أو بوكيله حتى يقال انه ليس حال الوصى إلا حال الوكيل فى حال الحيوة فكما يجوز للودعى إيصالها إلى المالك بالوكيل فى حال الحيوة يجوز إيصاله إليه بوصية الذى هو وكيله بعد الممات، هذا فى الودائع و الأمانات.

و اما حقوق الناس الواجبة المتعلقة بالذمة فلا إشكال فى وجوب أدائها إذا كان وجوب الرد فوريا كما يجب ذلك فى غير مورد ظهور أمارات الموت، كما لا إشكال فى وجوبه أيضا إذا لم يحصل له الاطمئنان بالرد بعد موته من الوصى أو الوارث حتى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٦

مع الاشهاد و الوصية، و اما مع عدم الفورية فى وجوب الرد و الاطمئنان بالرد بعد موته ففى تعيين الرد قبل الموت عند ظهور أماراته إشكال لعدم الدليل عليه و ان كان وجوبه تخييرا مما لا اشكال فيه.

(و اما المقام الثانى) فالأقوى وجوب الوصية به مع الاشهاد عليها إذ لا يكفى الوصية مع عدم طريق للوصى فى إثباتها كما لا يكفى الاشهاد من دون الوصية به الا إذا اطمأن برد الوارث الى مالكه بعد الاشهاد، و لعل الى الجمع بين الوصية و الاشهاد يرجع ما ذكره المصنف (قده) بقوله: مع الاستحكام على وجه لا يعترىها الخلل بعد موته.

## [مسألة (٢) إذا كان عليه الواجبات التى لا تقبل النيابة حال الحيوة]

مسألة (٢) إذا كان عليه الواجبات التى لا تقبل النيابة حال الحيوة كالصلاة و الصوم و الحج و نحوها وجب الوصية بها إذا كان له مال بل مطلقا إذا احتمل وجود متبرع، و فيما على الولى كالصلاة و الصوم التى فاتته لعذر يجب إعلامه أو الوصية باستئجارها أيضا.

إذا كان عليه واجبات لا تقبل النيابة حال حيوته و قبلها بعد موته كالصلاة و الصوم و الحج وجب الوصية بها إذا كان له مال، إذ بعد ورود الدليل على تفرغ ذمته عما اشتغلت به من الواجب بعد موته يجب عليه إيجاد ما يوجب صدوره عن غيره مما يمكن إيجاد منه، و من الواضح ان الوصية به من مقدمات صدوره عن غيره و لا يقال ان التكليف ينقطع عن الإنسان بالموت، و بعد الموت لا- واجب عليه حتى يجب عليه إيجاد مقدمات وجوده عن غيره، لانه بقاء تبعات مخالفة التكليف بعد الموت إذا كان الترك فى حال الحيوة بالعمد و العصيان كاف فى وجوب إيجاب ما ينتهى إلى الخلاص منها الذى منه الوصية بها بعد الفراغ عن كون العمل بها بعد وفاته موجبا لخلاصه عن تبعات مخالفته.

بل يكفى فى صحة الوصية بها الفوز بملاكاتهما العائدة إليه بفعل من يفعل عنه بعد وفاته و لو لم يكن تركها عنه بالعمد و العصيان- فيما يصح الإتيان به عن الميت كذلك اى و لو كان تركه لا عن عصيان و عمد- هذا مضافا الى ان الوصية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٧

صادرة فى حال الحيوة فىصح التكليف بها.

(فان قلت) الوصية ليست علة لصدور الفعل عمن يفعل عنه بعد الوفاة لإمكان عدم ترتب الفعل عليها كما هو كثير، و معه فلا علم بترتب الفعل عليه حتى يجب الوصية به.

(قلت) يكفى فى وجوب الوصية احتمال ترتب الفعل عليها، إذ الممكن منه فى حال حضور الموت من الامتثال انما هو الوصية به لكى ينتهى إلى تفرغ الذمة فالعقل حاكم بوجود هذه المرتبة من الامتثال عليه و ذلك لكون أصل الواجب عليه عينيا تعيينيا فى مرحلة الثبوت و انما التوسعة فى سقوطه عنه بفعل غيره بعد الوفاة فى مرحلة الامتثال فاحتمال سقوط التكليف عنه بفعل الغير كاف فى نظر العقل فى حكمه بوجود هذه المرتبة من الامتثال.

و مما ذكرنا يظهر وجوب الوصية بها أيضا فيما إذا لم يكن له مال- إذا احتمل وجود متبرع بها- و كذا يجب إعلام الولى فيما يجب عليه من الصلاة و الصوم التى فاتته و يجب على الولى إتيانه بعد موته أو الوصية باستئجارها عنه.

### [مسألة (٣) يجوز تملك ماله بتمامه لغير الوارث]

مسألة (٣) يجوز تملك ماله بتمامه لغير الوارث لكن لا يجوز له تفويت شىء منه على الوارث بالإقرار كذبا لان المال بعد موته يكون للوارث فإذا أقر به لغيره كذبا فوت عليه ماله نعم إذا كان له مال مدفون فى مكان لا يعلمه الوارث يحتمل عدم وجوب اعلامه لكنه أيضا مشكل و كذا إذا كان له دين على شخص و الأحوط الاعلام و إذا عد عدم الاعلام تفويتا فواجب يقينا. فى هذه المسألة أمور:

(الأول) يجوز للإنسان أن يملك ماله بتمامه لغير الوارث بصلح أو هبة أو نحوه من الأسباب، و ذلك للقاعدة المستفادة من الكتاب و السنة من ان الناس مسلطون على أموالهم، و الأدلة العامة الدالة على صحة العقود و الإيقاعات مثل قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و قوله سبحانه تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ و قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله الْمُؤْمِنُونَ عند شروطهم و نحو ذلك، و الإطلاقات الواردة فى كل واحد من العقود و الإيقاعات مثل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٨

أحل الله البيع و الصلح جائز و نحوه و الاخبار المتظاهرة الصريحة فى ان للرجل ان يتصرف فى أمواله ما يشاء ما دام حيا كخبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام فى الرجل له الولد يسعه ان يجعل ماله لقرابته قال عليه السلام هو ماله يصنع به ما يشاء الى ان يأتيه الموت ان لصاحب المال ان يعمل بماله ما شاء ما دام حيا ان شاء وهبه و ان شاء تصدق به و ان شاء تركه الى ان يأتيه الموت فان أوصى فليس له الا الثلث الا ان الفضل ان لا يضيع من يعول به و لا يضر بورثته.

(و موثق عمار) عن الصادق عليه السلام قال: صاحب المال أحق بماله ما دام فيه الروح يضعه حيث يشاء، و غير ذلك من الاخبار التى لا يسع المقام نقلها، و مقتضى الجميع هو سلطنة المالك على ماله بالتصرف فيه بأحاء التصرفات و ضعا و تكليفا، و لكن المستفاد من خبر ابي بصير أفضلية إبقاء شىء منه للوارث و ترك الإضرار به، بل الظاهر من مرسل الكافى كراهة حرمانهم، و فيه: و قد روى عن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ قال لرجل من الأنصار أعتق مماليكه و لم يكن له غيرهم فعابه النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ و قال ترك صبية صغارا يتكففون الناس.

(الثانى) لا يجوز للإنسان أن يقر بماله لغير وارثه كذبا لانه من الكذب المحرم و لكونه موجبا لتفويت مال الوارث الذى يكون المال له بعد موت المقر فيكون الإقرار محرما لكونه مقدمة لتفويت المحرم، مع إمكان ان يقال كون الإقرار بنفسه تفويتا لا انه



مقدمة له فيصير التفويت فعلا مباشرا للمقر حينئذ، و مع علم المقر له بكذب المقر يكون أخذه للمال المقر به حراما و يكون الإقرار حينئذ اعانة للأخذ المحرم عليه لكن تحريم مقدمة الحرام فيما عدا العلة التامة منها أو الجزء الأخير منها ممنوع (و كيف كان) فلا ينبغي الإشكال في تحريم الإقرار بالمال لغير الوارث كذبا.

و انما الكلام في لزوم ترتيب الأثر على إقراره فمع علم المقر له و الوارث بكذبه لا يلزم على الوارث إعطاء المقر به للمقر له و لا يجوز للمقر له أيضا أخذه، و هذا ظاهر، و مع جهل الوارث و علم المقر له يجب على الوارث ظاهرا رده و يحرم مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٩

على المقر له أخذه، و مع علم الوارث و جهل المقر له لا يلزم الوارث بالرد و يجوز للمقر له أخذه ظاهرا، ثم ان في نفوذ الإقرار مع جهل الوارث أو عدم نفوذه كذلك أو التفصيل بين مورد التهمة و عدمها بعدم النفوذ في الأول اما مطلقا أو فيما زاد عن الثلث و النفوذ في الأخير (احتمالات) بل أقوال و محل البحث عنها كتاب الوصية.

(الثالث) لو كان له مال مدفون في مكان لا يعلمه الوارث أو كان له دين على شخص آخر لا يعلم الوارث به أو حق آخر ففى وجوب اعلام الوارث به احتمالا من كون تركه تضييعا للمال و هو حرام، و من المنع عن حرمة التضييع إذا لم يكن مما علم كراهة الشارع بفعله- بالمعنى الاسم المصدري و لو لم يكن عن المكلف المختار كقتل النفس و شرب الخمر، و لعل الحق هو التفصيل بين المال الخطير و غيره، و صرح في جامع المقاصد بوجوب الوصية على من له حق يخاف ضياعه و لكنه (قده) اعترف بعدم وجدان قائل به، و كيف كان فالأحوط الاعلام.

#### [مسألة (٤) لا يجب عليه نصب القيم على أطفاله]

مسألة (٤) لا يجب عليه نصب القيم على أطفاله إلا إذا عد عدمه تضييعا لهم أو لمالهم و على تقدير النصب يجب ان يكون أمينا و كذا إذا عين على أداء حقوقه الواجبة شخصا يجب ان يكون أمينا نعم لو اوصى بثلثه في وجوه الخيرات غير الواجبة لا يبعد عدم وجوب كون الوصى أمينا لكنه أيضا لا يخلو عن اشكال خصوصا إذا كانت راجعة إلى الفقراء. في هذه المسألة أمور:

(الأول) لا يجب على الولي الإجباري كالأب و الجد للأب نصب القيم على أطفاله عند ظهور أمارات الموت إذا لم يعد عدمه تضييعا لهم أو لمالهم و ذلك فيما إذا وجد أمين يتولى أمورهم من الأولياء من الحاكم و غيره من مراتب الأولياء، و يدل على عدم وجوبه حينئذ عدم ما يدل على الوجوب و عدم استدامة ولايته عليهم بعد موته حتى يجب عليه الاستتابة عليها لما بعده لتعلق الولاية بمن سواه من مراتب الأولياء و مع عدّ ترك نصبه تضييعا يجب عليه النصب كما إذا كان ترك النصب مظنة تضييعهم أو تضييع أموالهم، الذي لا يرضى الله سبحانه ممن يتمكن من الحفظ و ذلك فيما إذا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٠

لم يوجد أمين يتولى أمورهم بعده فيجب النصب صونا لهم و لأموالهم عن التلف.

و لا إشكال في اعتبار كون من ينصبه حينئذ أمينا لعدم ترتب اثر الحفظ على نصب غيره، و هل يجب ان يكون عادلا أيضا أم لا، وجهان مبنيان على اعتبار العدالة في مطلق الوصى على ما نسب الى المشهور أو عدمه كما حكى عن جماعة منهم ابن إدريس على ما حكى عنه و العلامة في المحكى عن المختلف أو التفصيل بين ظهور العدالة و عدم ظهور الفسق باعتباره في الأخير دون الأول (و الأقوى) اعتبار الأمانة في الوصى بمعنى الوثوق به لا ظهور العدالة و لا عدم ظهور الفسق كما فصل في كتاب الوصية، و مما ذكرنا يظهر اعتبار الأمانة فيمن عينه لاداء الحقوق الواجبة أيضا.

(الأمر الثاني) لو أوصى بثلاث ماله لصرفه في الخيرات غير الواجبة ففي اعتبار كون الوصى أمينا و عدمه وجهان، قد يقال بالعدم لان الثلث بالوصية به يبقى على حكم مال الميت و يكون الوصية إلى الخائن في صرفه كإيداعه عنده و توكيله في صرف ماله في وجوه الخير فكما ان له إيداعه و توكيله في حال حيوته فكذلك له الإيضاء به للصراف بعد مماته.

(فان قلت) ليس للموصى سلطنة على العمل بعد الموت حتى يجعل الوصى نائبا عنه في عمله بعده لانقطاع سلطنته بالموت. (قلت) يكفي سلطنته عليه حين الوصية و ان لم يكن مسلطا عليه بعده فالسلطنة في حال الاستنابة كافية و ان لم تبق حين العمل، هذا.

و التحقيق ان يقال بناء على كون الإيضاء هو الاستنابة في التصرف فالحق هو عدم اعتبار الأمانة في الوصى لما ذكر من ان للمالك إيداع الخائن و توكيله في حال حيوته فله أيضا ذلك بعد مماته، و لكن الكلام في صحة المبنى إذ في كون جعل الوصى من باب الولاية أو النيابة احتمالان، و الفرق بينهما ان الولاية منصب يثبت للموصى بجعل الموصى فيفعل الوصى ما أوصاه الموصى بما هو هو لا- بما أنه نائب عن الموصى، و الاستنابة عبارة عن جعل الوصى نائبا عنه بحيث يكون فعل الوصى فعل الموصى و كأنه هو المنوب عنه بالتزليل.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣١

(فعلى الأول) فاللازم هو اعتبار الأمانة بل العدالة في الوصى الا ان يقوم دليل على عدم اعتبارها فيه (و على الثاني) بالعكس حيث ان مقتضى إطلاقات الأدلة الدالة على سلطنة المالك في الاستنابة هو عدم اعتبار شيء مما يشك في اعتباره في الوصى الا ان يقوم الدليل على اعتباره كالإسلام و الايمان و العقل، و وجه اعتبار الأمانة على الأول ان الولاية منصب و لا يليق إعطائه إلى الخائن، لأن العرف بحسب ارتكازهم لا يرون إعطائه إلا بمن يثقون به في اعماله و الإمضاء الشرعى يتعلق بما يعملون به على طبق ارتكازهم و بالإمضاء يصير نصبهم نصب الشارع، و نصب الخائن ليس نصبا عرفيا حتى يصير بدليل الإمضاء نصبا من الشارع.

(و بعبارة أخرى) لا بد في صحة الإيضاء من أمرين: نصب الوصى من الموصى بمعنى جعله وليا ذا منصب، و انتهاء نصبه إلى إمضاء الشارع و جعله الوصى وليا بالإمضاء، فما لم يكن نصب من الموصى لا يكون موضوع لإمضاء الشارع و ما لم يكن إمضاء منه لا- يصير الوصى منصوبا إذ الولاية المجعولة من الموصى أمر اعتبارى لا بد في تحققها من جعلها ممن بيده الاعتبار، و الموصى ليس ممن بيده الاعتبار، كيف و ولايته بنفسه ليس من قبل نفسه بل انما هى بجعل تشريعى مستفاد من دليل السلطنة، فإذا لم يكن هو وليا عن نفسه فبان لا يكون سلطانا في جعل الولاية لغيره اولى، و على ذلك فاللازم بحسب القاعدة هو اعتبار الأمانة في الوصى بناء على الولاية لكون الأمين هو القدر المتيقن مما ارتكز من بناء العرف و ما تعلق به الإمضاء، و عند الشك فيما عداه فيكون الأصل عدم صيرورته وليا على التصرف ما لم يقم دليل على صحة ولايته بالخصوص.

هذا بيان الثمرة بين كون جعل الوصى من باب الولاية أو الاستنابة، و اما التحقيق فيه فالحق كونه من باب الولاية كما هو مختار صاحب الجواهر (قده) بل لم ينقل فيه خلافا إلا عن ظاهر القواعد و ذكر له في الجواهر تأويلا بما يرجع الى المختار.

(و يدل على ما اخترناه) ان جعل الوصى اما يكون لاداء الحقوق الواجبة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٢

أو لصراف الثلث في وجوه الخيرات غير الواجبة أو نصب القيم على أطفاله و نحو ذلك و هو في الجميع بمعنى واحد اما يكون بالاستنابة أو بجعل الولاية لكن لا يتمشى الاستنابة في الجميع و ذلك مثل تعيين الوصى للإتيان بالاعمال المتوقفة على الموت مثل الصلاة و الصوم أو تعيين ما يأتى به لتجهيزه مثل غسله و الصلاة عليه و دفنه في مكان معين حيث ان مثل هذه الأعمال

المتوقفة على الموت لا تتمشى فيه الاستتابة و جعل الوصى نائبا عن الموصى فيما يأتى به و كون فعله لا بما هو بل بما هو موصيه إذ هذه الأفعال لا بد من صدورها من غير الموصى و لا معنى للصلاة على جنازة الموصى نيابة عن الموصى. وهذا معنى ما ذكره فى الجواهر من ان الموصى تنقطع ولايته عما هو ولى عليه بالموت فليس له عمل بعد الموت حتى يجعل الوصى نائبا عنه فى عمله بعده، وهذا فيما مثلناه من الأعمال المتوقفة على الموت ظاهر، و الظاهر انه فى غيرها أيضا كذلك لأن الإيصاء معنى واحد فى الجميع و ان كان تعيين الوصى فيما يتوقف صحته على تحقق الموت من باب تعيين الولى و جعل المنصب يكون فى غيره أيضا كذلك فلا- يرد عليه ما أورده بعض أساتيدنا (قده) بالنقض بالوصية بالثلث بناء على بقاءه على حكم مال الميت.

ثم انه فيما يمكن فيه جعل الوصى بعنوان النيابة لو شك فى ان فعل الموصى هل هو بعنوان نصب الولى أو جعل النائب فإن كان فى البين ظهور يرفع به الشك كما لا يبعد دعواه فى تفويض المنصب فهو المرجع و الا فيرجع الى الأصل العملى و مقتضاه هو الفساد فى غير المتيقن منه و هو الولاية.

(و المتحصل من جميع ما ذكرناه) اعتبار الأمانة فى الوصى مطلقا و لو فى الوصى لتصرف الثلث فى وجوه الخيرات غير الواجبة، و لعل تعبير المصنف (قده) بنفى البعد عن عدم وجوبه ناظر الى احتمال كون الجعل من باب النيابة و قد ظهر ما فيه، و اما خصوصية ما كانت راجعة إلى الفقراء فلم يظهر لها وجه.

(و ربما يقال) بأن الوصية بالمال الى الفقراء توجب ثبوت حق لهم فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٣

فيكون الإيصاء إلى الخائن تولية له على حق الغير، الموجبة لضياعه نظير تولية الخائن على مال الصغار، و قد حكى عن بعض التفصيل فى اعتبار العدالة بين ما يتعلق بحق الغير و لو كان ثبوت الحق بنفس الوصية و بين ما لا يتعلق بحق الغير أصلا باعتبارها فى الأول دون الأخير.

(فإن قلت) الحق المجعول للفقراء مقيد بكونه من ممر الخائن فلا- حق لهم على نحو الإطلاق حتى يصير تفويضه إلى الخائن تضييعا له.

(قلت) التقييد ممنوع، بل الظاهر انه على نحو تعدد المطلوب و لذا لو مات الوصى أو بطلت الوصية به بقيت الوصية للفقراء بحالها، و الحق عدم الفرق بين ما كانت الوصية راجعة إلى الفقراء أو غيرهم باعتبار الأمانة فى الوصى بناء على كون الإيصاء جعل الولاية و تفويض المنصب، و عدم اعتبارها بناء على كونه من باب النيابة ثم انه لو قلنا بكون الوصية للفقراء موجبة لثبوت الحق لهم لا فرق فى ذلك بين ما كان الموصى له فقراء أو غير فقراء فلا خصوصية فيما كانت راجعة إلى الفقراء و الله الهادى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٤

**[فصل فى آداب المريض و ما يستحب عليه]**

**إشارة**

فصل فى آداب المريض و ما يستحب عليه و هى أمور

**[الأول الصبر و الشكر لله تعالى]**

الأول الصبر و الشكر لله تعالى.

فمن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ يَقُولُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا وَجَّهْتُ إِلَى عَبْدِ بْنِ عَبِيدٍ مَصِيبَةً فِي بَدَنِهِ أَوْ مَالِهِ أَوْ وَلَدِهِ ثُمَّ اسْتَقْبَلَ ذَلِكَ بِصَبْرِ جَمِيلٍ اسْتَحْيَيْتُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يَنْصِبَ لِي مِيزَانًا أَوْ يَنْشُرَ لِي دِيوَانًا، وَعَنْهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَكْتُبُ أَنْبِيَاءَ الْمَرِيضِ فَإِذَا كَانَ صَابِرًا كَتَبَ حَسَنَاتٍ وَ إِنْ كَانَ جَازِعًا كَتَبَ هَلُوعًا لَا أَجْرَ لَهُ، وَعَنْهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ إِنْ الْبَدَنُ إِذَا صَحَّ اشْرَوْ بِطَرِّ فَإِذَا اعْتَلَّ ذَهَبَ ذَلِكَ عَنْهُ فَإِنْ صَبَرَ جَعَلَ ذَلِكَ كَفَّارَةً لِمَا قَدْ أَذْنَبَ وَ إِنْ لَمْ يَصْبِرْ جَعَلَهُ وَبَالًا عَلَيْهِ، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ فِي الصَّبْرِ عَلَى الْمَرَضِ.

(و يدل على استحباب الحمد) المروى عن الصادق عليه السَّلام ان من اشتكى ليلةً فقبلها بقبولها وادى الى الله شكرها كانت كعبادة ستين سنة، قال له الراوى ما قبولها فقال عليه السَّلام يصبر عليها و لا يخبر بما كان فيها فإذا أصبح حمد الله على ما كان، و قد عد الفقهاء الصبر و الاحتساب من آداب المريض و أفتوا باستحبابهما.

### [الثانى عدم الشكاية من مرضه الى غير المؤمن]

الثانى عدم الشكاية من مرضه الى غير المؤمن و حد الشكاية أن يقول ابتليت بما لم يتل به احد و أصابنى ما لم يصب أحدا و اما إذا قال سهرت البارحة أو كنت محموما فلا بأس.

اعلم أن فى الشكاية عن المرض وردت طوائف من الاخبار (منها) ما بظاهره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٥

يدل على رجحان ترك الشكاية على نحو الإطلاق كالخبر الأخير المروى عن الصادق عليه السَّلام فى الأمر الأول و كالمروى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ أَرْبَعَةٌ مِنْ كَنُوزِ الْجَنَّةِ كِتْمَانُ الْحَاجَةِ وَ كِتْمَانُ الصَّدَقَةِ وَ كِتْمَانُ الْمَرَضِ وَ كِتْمَانُ الْمَصِيبَةِ وَ غَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْأَخْبَارِ.

(و منها) ما يدل على استحباب كتمان المرض ثلثة أيام كالمروى عن الصادق عليه السَّلام، قال اللهُ عَزَّ وَجَلَّ أَيُّمَا عَبْدٍ ابْتَلَيْتَهُ بِبَلِيَّةٍ فَكْتَمَ ذَلِكَ عَوَادَةَ ثَلَاثًا أَبَدَلْتَهُ لَحْمًا خَيْرًا مِنْ لَحْمِهِ وَ دَمًا خَيْرًا مِنْ دَمِهِ وَ بَشْرًا خَيْرًا مِنْ بَشَرِهِ (الحديث) و عن أمير المؤمنين عليه السَّلام من كتم وجعا أصابته ثلثة أيام من الناس و شكى الى الله عز و جل كان حقا على الله ان يعافيه عنه (أو ليلة) كالمروى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ إِنْ مَرَضْتُ يَوْمًا وَ لَيْلَةً فَلَمْ يَشْكُرْ إِلَى عَوَادَةِ بَعَثَهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِ الرَّحْمَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى يَجُوزَ الصَّرَاطَ كَالْبُرْقِ اللَّامِعِ.

(و منها) ما يدل على مرجوحية الشوكى كالمروى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ أَنَّ مَنْ شَكِيَ مَصِيبَةً نَزَلَتْ بِهِ فَإِنَّمَا يَشْكُو رَبَّهُ، وَ عَنْهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ أَوْحَى اللهُ إِلَى عَزِيرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا عَزِيرُ إِذَا نَزَلَتْ إِلَيْكَ بَلِيَّةٌ فَلَا تَشْكُ إِلَى خَلْقِي كَمَا لَا أَشْكُوكَ إِلَى مَلَائِكَتِي عِنْدَ صُعُودِ مَسَاوِيكَ وَ فُضَائِحِكَ.

(و منها) ما يدل على اختصاص منع الشكوى بما كان الى الكافر أو الى مخالف فى الدين، ففي خبر يونس بن عمار قال سمعت أبا عبد الله عليه السَّلام يقول أيما مؤمن شكى حاجته أو ضره الى كافر أو الى من يخالف دينه فإنما شكى الله عز و جل الى عدو من أعداء الله، و أيما رجل شكى حاجته و ضره إلى مؤمن مثله كانت شكواه الى الله عز و جل، و فى خبر آخر قال عليه السَّلام للحسن بن راشد يا حسن إذا نزلت بك نازلة فلا تشكها الى احد من أهل الخلاف و لكن اذكرها لبعض إخوانك فإنك لن تعدم خصلة من خصال اربع (الحديث).

ثم ان هذه الاخبار كما ترى مطلقة لا تحدد فيها الشكوى، و لازمها ترتب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٦

الحكم على ما يصدق عليه الشكايه، و لكن ورد التحديد فى اخبار اخرى، و مقتضاها عدم كون مجرد الاخبار بالمرض شكوى. (فى صحيح جميل) عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن حد الشكايه للمريض قال عليه السلام ان الرجل يقول حممت اليوم و سهرت البارحة و قد صدق و ليس هذا شكايه و انما الشكوى ان يقول لقد ابتليت بما لم يبتل به أحد أو يقول لقد أصابني ما لم يصب أحدا.

و الجمع بين هذه الاخبار عندى بإبقاء الطائفة الأولى على حالها من الإطلاق و القول باستحباب كتمان المرض مطلقا بمرتبه من الاستحباب و تأكيدها فى ثلاثة أيام و الآكد منها فى اليوم و الليلة و الآكد منها فى الليلة الواحدة، هذا فى الاخبار التى بظاهرها تدل على استحباب الكتمان و كذا الأخبار الدالة على المنع عن الشكايه فيبقى المطلقة منها على ما هو الظاهر منها من مرجوحية الشكايه مطلقا، و لا منافاه بين استحباب الكتمان و كراهة الإظهار حيث يمكن ان يكون شىء مرجوحا لحزازه فى فعله و كان تركه راجحا لمصلحة فى تركه و ان كان الأغلب عدم كراهة ترك المستحب و لا استحباب ترك المكروه.

و اما الاخبار المانعة عن الشكوى الى الكافر أو الى المخالف فى الدين فلعل الظاهر منها هو المنع عن الاستنصار منهم لا مجرد إظهار البلاء عندهم، مع انها ليست فى مورد المرض بل هى فى مورد الحاجة و الضر كما ان الاخبار المحددة للشكايه ظاهرة فى تحديد الشكايه المحرمة و هى المشتملة على الكذب و تمييزها عن غير المحرمة و هى التى لا تشتمل عليه كما يدل عليه قوله عليه السلام ان الرجل يقول حممت اليوم و سهرت البارحة و قد صدق، و لا- منافاه بين نفي حرمتها لكونها صدقا و بين مرجوحيتها و حزازتها لكونها جزعا و شكايه عن الله سبحانه (و يدل على ما ذكرنا) قوله عليه السلام و انما الشكوى ان يقول لقد ابتليت بما لم يبتل به احد بعد مقابلته مع ما سلب عنه الشكايه لكونه صدقا المعلوم من ان المناط فى كون ما يقابله كذبا مع بدهة كذب الاخبار بالابتلاء بما لم يبتل به احد فمن أين أحرز عدم ابتلاء احد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٧

بما ابتلاء به حتى يخبر بذلك- هذا ما عندى فى هذا الأمر.

(و مما ذكرنا يظهر) ما فى المتن من اختصاص الاستحباب بكتمان المرض عن غير المؤمن، إذ قد عرفت عدمه و انه ينبغى كتمانها مطلقا و ان كان استحباب الكتمان عن غير المؤمن آكد، و كذا فى نفي البأس المطلق عن القول بأنى سهرت البارحة أو كنت محموما بل الحق هو كراهته و استحباب تركه، و ان ما افاده من تحديد الشكايه و هو القول بأنى ابتليت بما لم يبتل به أحد أو أصابني ما لم يصب أحدا ليس على ما ينبغى بل هذا القسم من الشكايه حرام، و مما ذكر فى هذا الأمر ظهر

### [الأمر الثالث و هو استحباب كتمان المرض إلى ثلاثة أيام]

الأمر الثالث و هو استحباب كتمان المرض إلى ثلاثة أيام.

### [الرابع ان يجدد التوبة]

الرابع ان يجدد التوبة.

لم أر من عد استحباب تجديد التوبة من آداب المريض و اما أصل تجديدها و لو فى غير حال المرض فقد تقدم فى الأمر الحادى عشر الاختلاف فى وجوبه على قولين و ان الحق منهما هو عدم الوجوب الا ان فى تكرار إجراء صيغة الاستغفار لا محالة

اثر مخصوص و لذلك رغب الإتيان بها في كل صباح و مساء سبعين مرة، و يشعر اليه قوله تعالى **إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً** (الآية).

#### [الخامس ان يوصى بالخيرات للفقراء من أرحامه و غيرهم]

الخامس ان يوصى بالخيرات للفقراء من أرحامه و غيرهم. و يدل عليه قوله تعالى **كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ**، و فسر حضور الموت بظهور اماراته التي منها المرض، و فسر الخير بالمال الكثير، و المعروف بالشىء الذي يعرفه العقل و لا يكون فيه جور و لا حيف مثل الثلث و ما دونه، و عن أمير المؤمنين انه قال من لم يوص عند موته لذوى قرابته ممن لا يرث فقد ختم عمله بمعصية.

و قول المصنف في المتن «و غيرهم» يمكن ان يكون معطوفا على قوله- للفقراء- و يمكن ان يكون معطوفا على قوله- من أرحامه- فعلى الأول يصير المعنى الوصية للفقراء و غير الفقراء من الأرحام، و على الثاني فيصير المعنى للفقراء من أرحامه و غير أرحامه، و الآية تدل على الأول، و للثاني أيضا وجه يمكن ان يستدل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٨  
له بما يأتي مما يدل على رجحان الوصية مطلقا.

#### [السادس ان يعلم المؤمنین بمرضه بعد ثلاثة أيام]

السادس ان يعلم المؤمنین بمرضه بعد ثلاثة أيام. و عن الصادق عليه السلام ينبغي للمريض منكم ان يؤذن إخوانه بمرضه فيعودونه فيؤجر فيهم و يؤجرون فيه فليل له نعم فهم يؤجرون فيه بممشاهم اليه فكيف يؤجر فيهم، قال عليه السلام باكتسابه لهم الحسنات فيؤجر فيهم فيكتب له بذلك عشر حسنات و يرفع له عشر درجات و يمحي بها عشر سيئات.

و تقييد المصنف (قده) بما بعد ثلاثة أيام لعله من جهة الجمع بين هذا الخبر و بين ما تقدم مما يدل على استحباب كتمان المرض بحمل هذا الخبر على ما بعد ثلاثة أيام و حمل ما تقدم على ما قبلها بشهادة ما في الاخبار المتقدمة من رجحان الكتمان إلى ثلاثة أيام، و يمكن حمل الاخبار المتقدمة على ترك الإظهار على نحو الشكايه بما فسر في بعض تلك الاخبار أو يراد بها كتمان شدة المرض لا- أصله أو كتمان ما يمكن كتمان كبعض الأمراض الخفية، و عليه فلا تقييد لاستحباب الاعلام بما بعد الثلاثة، و لا بأس به.

#### [السابع الاذن لهم في عيادته]

السابع الاذن لهم في عيادته.

و عن الكاظم عليه السلام إذا مرض أحدكم فليأذن للناس يدخلون عليه فإنه ليس من أحد الأوله دعوة مستجابة.

#### [الثامن عدم التعجيل في شرب الدواء و مراجعة الطبيب الام مع اليأس من البرء بدونهما]

الثامن عدم التعجيل في شرب الدواء و مراجعة الطبيب الام مع اليأس من البرء بدونهما.

و عن الصادق عليه السّلام ان من ظهرت صحته على سقمه فيعالج نفسه بشيء فمات فأنا الى الله منه برىء، و عن الكاظم عليه السلام ليس من دواء الا و يهيج داء و ليس شيء أنفع للبدن من إمساك اليد الا عما يحتاج اليه، و عنه عليه السلام ادفعوا معالجه الأطباء ما اندفع الداء عنكم فإنه بمنزلة البناء قليله يجر إلى كثيره، و عنه عليه السّلام تجنب الدواء ما احتمل بذلك الداء فإذا لم يحتمل الداء فالدواء.

و يدل على رجحان الرجوع الى الطبيب و شرب الدواء المروى عن على عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٩

لا يتداوى المسلم حتى يغلب مرضه على صحته، و عليه يحمل المروى عن الصادق عليه السلام ان نيا من الأنبياء مرض فقال لا أتداوى حتى يكون الذى أمرضى هو يشفينى فأوحى الله اليه لا أشفيك حتى تتداوى فان الشفاء منى.

(أقول) و هذا الأمر كأنه معلوم بالتجربة و قد اتفقت كلمة الأطباء فى هذه الأعصار على ترك المعالجة فى شرب الأدوية مهما أمكن، و المروى عن حارث بن كلدة انه قال لانوشيروان دافع بالدواء ما وجدت مدفعا و لا تشربه الا عن ضرورة فإنه لا يصلح شيئا إلا أفسد مثله.

### [التاسع ان يجتنب ما يحتمل الضرر]

التاسع ان يجتنب ما يحتمل الضرر.

لا ينبغي ان يعد اجتناب ما يحتمل ضرره من آداب المريض إذ هو ثابت فى جميع الأحوال، ثم الحكم باستحباب الاجتناب عما يحتمل الضرر على نحو الكليّة ليس مما ينبغي، بل هو مختلف بحسب اختلاف الموارد احتمالا- و محتملا، فرب ضرر يجب الاجتناب عند احتماله و لو كان احتمالاه ضعيفا، و رب احتمال يلزم الجرى عليه و لو لم يكن المحتمل شديدا، ثم الحكم برجحان اتباعه عقلى كالحكم بحسن الطاعة لا يستتبع حكما شرعيا حتى يعد الاجتناب عما يحتمل ضرره مستحبا شرعيا ثم على تقدير استتباعه للحكم الشرعى بدعوى كون الحكم برجحانه فى مرتبة علل الحكم الشرعى لا- معاليله فالحكم الشرعى المستكشف منه مولوى طريقى كالحكم برجحان الاحتياط لو قيل به شرعا (و كيف كان) فعد استحباب الاجتناب عما يحتمل ضرره من آداب المريض ليس على ما ينبغي.

### [العاشر ان يتصدق هو و أقربائه بشيء]

العاشر ان يتصدق هو و أقربائه بشيء قال رسول الله (ص) داووا مرضاكم بالصدقة.

و عن الباقر عليه السّلام عن آباءه عن النبي صلى الله عليه و آله قال الصدقة تدفع البلاء المبرم فداووا مرضاكم بالصدقة، و عن الكاظم عليه السّلام ان رجلا- شكى إليه إننى فى عشرة نفر من العيال كلهم مريض فقال عليه السّلام له داوهم بالصدقة فليس شيء أسرع اجابة من الصدقة و لا أجدى منفعة للمريض من الصدقة، و هذا الأخير بذيله يدل على استحباب إعطاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٠

الصدقة من المريض نفسه، و يدل عليه أيضا المروى عن الباقر عليه السلام عن النبي صلى الله عليه و آله الصدقة تدفع ميتة السوء عن صاحبها.

### [الحادى عشر ان يقر عند حضور المؤمنين بالتوحيد و النبوة و الإمامة و المعاد]



الحادى عشر ان يقر عند حضور المؤمنين بالتوحيد و النبوءة و الإمامة و المعاد و سائر العقائد الحقّة.

و عن النبي صَلَّى الله عليه و آله فى كفيته الوصية انه صَلَّى الله عليه و آله قال إذا حضرته وفاته و اجتمع اليه الناس قال اللهم فاطر السموات و الأرض عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم اللهم إني أعهد إليك فى دار الدنيا انى اشهد ان لا- إله إلا- أنت وحدك لا- شريك لك و ان محمداً عبدك و رسولك و ان الجنة حق و ان النار حق و ان البعث حق و الحساب حق و ان الايمان حق «١» و ان الدين كما وصفت و ان الإسلام كما شرعت و ان القول كما قلت و ان القرآن كما أنزلت و انك أنت الله الحق المبين و انى أعهد إليك فى دار الدنيا انى رضيت بك رباً و بالإسلام ديناً و بمحمد صَلَّى الله عليه و آله نبياً و بعلى و ليا و بالقران كتاباً و ان أهل بيت نبيك عليه و عليهم السّلام أئمتى (الى آخر الحديث) و فى ذيله:  
قال النبي صَلَّى الله عليه و آله لعلّى عليه السّلام تعلمها أنت و علمها أهل بيتك و شيعتك فقد علمنيها جبرئيل.

### [الثانى عشر ان ينصب قيماً أميناً على صغاره و يجعل عليه ناظراً]

الثانى عشر ان ينصب قيماً أميناً على صغاره و يجعل عليه ناظراً.

قد تقدم فى ذيل المسألة الرابعة و جوب نصب القيم الأمين على صغاره لو كان ترك النصب تضييعاً لهم أو لأموالهم الذى لا يرضى الله سبحانه به و عدم وجوبه فيما لم يكن كذلك، و اما استحبابه شرعاً و استحباب جعل الناظر عليه فلم أر له دليلاً يدل عليه، و لا يخفى مساعدته مع الاعتبار الا انه لا يمكن الفتوى به.

### [الثالث عشر ان يوصى بثلاث ماله ان كان موسراً]

الثالث عشر ان يوصى بثلاث ماله ان كان موسراً.

و يدل على استحباب أصل الوصية المروى عن الصادق عليه السّلام: ما من ميت

(١) كما فى نسخة المصباح للكفعمى، و فى الكافى: و القدر حق، و يحتمل ان يكون الصراط بدل الايمان أو القدر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤١

تحضره الوفاة إلا رد الله تعالى عليه من سمعه و بصره و عقله للوصية، أخذ الوصية أو ترك، و هى الراحة التى يقال لها راحة الموت.

(و عن أبى حمزة) عن بعض الأئمة قال ان الله تبارك و تعالى يقول يا بن آدم تطولت عليك بثلاث (الى ان قال) و جعلت لك نظرة عند موتك فى ثلاثك فلم تقدم خيراً.

و يدل على استحباب الوصية بالثلاث ما روى عن الصادق عليه السّلام قال قال على عليه السّلام من اوصى فلم يجحف و لم يضار كان كمن تصدق به فى حياته، قال و قال على عليه السلام يلحق المؤمن بعد وفاته ولد يستغفر له (الى ان قال) و صدقة يجريها.

و يدل على استحباب الوصية على الموسر ما فى خبر مسعدة بن صدقة المروى عن الصادق عليه السّلام فى حديث طويل (الى ان قال) و كان نهى الله تبارك الله و تعالى رحمةً للمؤمنين لكيلا يضرروا بأنفسهم و عيالاتهم منهم الضعفة الصغار و الوالدان و الشيخ الفانى و العجوز الكبيرة الذين لا يصبرون على الجوع فان تصدقت رغيفى و لا رغيف لى غيره ضاعوا و هلكوا جوعاً، فمن ثم قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله خمس تمرات أو خمس قرص أو دنانير أو دراهم يملكها الإنسان و هو يريد ان يمضيها فأفضلها ما أنفقها الإنسان على والديه ثم الثانية على نفسه و عياله ثم الثالثة على قرابته الفقراء ثم الرابعة على جيرانه ثم الخامسة



فى سبيل الله و هو أحسنها أجرا، قال و قال صلى الله عليه و آله للأنصارى حين أعتق عند موته خمسة أو ستة من الرقيق و لم يملك غيرهم و له أولاد صغار: لو أعلمتمونى أمره ما تركتكم تدفونوه بين المسلمين، ترك صبيئة صغارا يتكفون الناس، ثم قال حدثنى ابى ان رسول الله صلى الله عليه و آله قال ابدء بمن تعول الأدنى فالأدنى.

#### [الرابع عشر ان يهياً كفته]

الرابع عشر ان يهياً كفته و من أهم الأمور أحكام أمر وصيته و توضيحه و اعلام الوصى و الناظر به.

قال فى الوسائل و الأحاديث فى ان الأئمة عليهم السلام و خواص شيعتهم كانوا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٢

يعدون أكفانهم.

و يدل عليه المروى فى الكافى عن السكونى عن الصادق عليه السلام قال إذا أعد الرجل كفته فهو مأجور كلما نظر اليه، و فى خبر محمّد بن سنان عنه عليه السلام من كان كفته فى بيته لم يكتب من الغافلين و كان مأجورا كلما نظر اليه، و الاهتمام بأحكام أمر الوصية و توضيحه و اعلام الوصى و الناظر به واضح لا يحتاج الى البيان لا سيما فى الأمور الواجبة و خصوصا فى حقوق الناس منها.

#### [الخامس عشر حسن الظن بالله عند موته]

الخامس عشر حسن الظن بالله عند موته بل قيل بوجوبه فى جميع الأحوال و يستفاد من بعض الاخبار وجوبه حال النزاع.

لا إشكال فى استحباب حسن الظن بالله سبحانه فى جميع الأحوال، و فى الكافى عن الرضا عليه السلام انه قال أحسن الظن بالله فان الله عز و جل يقول انا عند ظن عبدى المؤمن ان خيرا فخيروا و ان شرا فشرأ، و فى حديث آخر عنه عليه السلام قال فأحسن الظن بالله فإن أبا عبد الله عليه السلام كان يقول من حسن ظنه بالله كان الله عند ظنه به، و من رضى بالقليل من الرزق قبل منه اليسير من العمل.

و لا ينبغى الإشكال فى حرمة القنوط من رحمة الله و اليأس من روحه و انه من الكبائر بل هو أشد من القتل، قال سبحانه حكاية عن يعقوب عليه السلام إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ.

و يمكن ان يستأنس لوجوبه فى جميع الأحوال المروى عن الباقر عليه السلام، قال وجدنا فى كتاب على عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله قال على منبره: و الذى لا إله الا هو لا يعذب الله مؤمنا بعد التوبة و الاستغفار الا بسوء ظنه بالله و تقصير من رجائه له و سوء خلقه و اغتياب المؤمنين.

و يدل على استحبابه حال الاحتضار ما روى عن النبى صلى الله عليه و آله أنه عاد رجلا من الأنصار فوافقه و هو فى الموت فقال كيف تجدك، قال أجدنى أرجو رحمة ربي و أتخوف من ذنوبى فقال صلى الله عليه و آله و سلم ما اجتماعا فى قلب عبد فى مثل هذا الموطن إلا أعطاه الله رجاءه و أمنه خوفه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٣

(و يمكن) استفادة وجوبه فى حال النزاع من المروى عنه صلى الله عليه و آله قال لا يموتن أحدكم حتى يحسن ظنه بالله عز و جل فان حسن الظن بالله ثمن الجنة.

فصل عيادة المريض من المستحبات المؤكدة و فى بعض الاخبار ان عيادته عيادة الله تعالى فإنه حاضر عند المريض المؤمن و لا تتأكد فى وجع العين و الضرس و الدملى و كذا من اشتد مرضه أو طالى و لا فرق بين ان تكون فى الليل أو فى النهار بل يستحب فى الصباح و المساء و لا يشترط فيها الجلوس بل و لا السؤال عن حاله.

لا إشكال فى استحباب عيادة المريض، و فى الجواهر انه المجمع عليه بيننا بل لعله من ضروريات الدين، و قد ورد فى فضلها الاخبار عن النبى و الأئمة الأطهار عليهم السّلام، فعن النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم ان من عاد مريضاً فله بكل خطوة خطاها حتى يرجع الى منزله سبعون ألف ألف حسنة و يمحق عنه سبعون ألف ألف سيئة و يرفع له سبعون ألف ألف درجة و وكل به سبعون ألف ألف ملك يعودونه فى قبره و يستغفرون له الى يوم القيامة، و نحوه غيره مما يقصر العقل عن الإحاطة به، فلا إشكال انها من المستحبات المؤكدة.

و فى بعض الاخبار ان عيادته عيادة الله سبحانه، فعن النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم قال يعير الله عبداً من عباده يوم القيامة فيقول عبدى ما منعك إذا مرضت أن تعودنى فيقول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٤

سبحانك سبحانك أنت رب العباد لا- تمرض و لا- تألم فيقول مرض أخوك المؤمن فلم تعده فوعزتى و جلالى و لو عدته لوجدتنى عنده ثم لتكفلت بحوائجك فقضيتها لك و ذلك من كرامة عبدى المؤمن و انا الرحمن الرحيم، و حكاها فى الوسائل عن مجالس الشيخ.

و هذا الخبر يدل على كراهة ترك العيادة لمكان التعبير بالتعير، إذ لا تعير فى ترك المستحب، و مثله المحكى عن أبى هريرة عنه صلّى الله عليه و آله و سلّم.

و لا تتأكد فى وجع العين لمرسل على بن أسباط المروى عن الصادق عليه السّلام فى الكافى قال عليه السّلام لا عيادة فى وجع العين، و هو دال على نفى الاستحباب رأساً، لكنه يحمل على نفى التأكيد لخبر السكونى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام الدال على استحبابها فيه قال ان أمير المؤمنين عليه السّلام اشتكى عينه فعاده رسول الله صلّى الله عليه و آله فإذا هو يضج فقال له النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم أجزعا أم وجعا؟ فقال يا رسول الله ما وجعت و جعاً قط أشد منه.

و قال المجلسى فى شرح الكافى: و ربما يعلل بأنه يضر المريض بذلك بسبب ما يستصعبه بعض الناس من الطيب و غيره أو بأنه لا يمكنه رؤيتهم و الاستيناس بها أو لأنه من الأمراض المسرية.

(أقول) و لعل الأخير هو العلة فى الدملى أيضاً و لذا قال فى المتن بعدم تأكيد الاستحباب فيه و كذا فى وجع الضرس و لعله للمرسل المروى عنهم عليهم السّلام: ثلاثة لا يعاد صاحب الدملى و الضرس و الرمى.

و اما عدم تأكيد الاستحباب فيمن اشتد مرضه فلم أر له دليلاً من الاخبار، نعم ربما يساعده الاعتبار بمثل ما تقدم أنفاً عن المجلسى (قده) فى الرمى من انه لا يمكنه رؤيتهم فإنه عند اشتداد المرض يكون كذلك، و يمكن الاستدلال لذلك بفتوى الفقيه به بناء على قاعدة التسامح و صدق البلوغ بفتواه و لكنه لا يخلو عن المنع.

و يدل على عدم تأكيد الاستحباب فيمن طال مرضه ما فى ذيل مرسل على بن أسباط عن الصادق عليه السّلام قال فإذا طالت العلة ترك المريض و عياله، و لا فرق فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٥

استحبابها فى النهار و الليل، و ما فى أو هام العامة من التحرز عنها فى الليل لا يعبا به بل يمكن القول باستحبابها فى خصوص الصباح و المساء للمروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام: أيما مؤمن عاد مريضا حين يصبح شيعة سبعون ألف ملك فإذا قعد غمرته الرحمة و استغفروا له حتى يمسى و ان عاده مساء كان له مثل ذلك حتى يصبح بل المستفاد من استحبابها كل صباح و مساء.

لكن فى خبر على بن أسباط المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام لا تكون عيادة فى أقل من ثلاثة أيام فإذا وجبت فيوم و يوم لا، و فيه احتمالات ذكرها المجلسى (قده) فى شرح الكافى (منها) ان يكون المراد من قوله عليه السّلام لا يكون عيادة (إلخ) انه لا ينبغى ان يعاد المريض من أول مرضه إلى ثلاثة أيام إذا برء قبل مضيها و الا فيوم و يوم لا، يعنى لا عيادة فى ثلاثة أيام من ابتداء المرض فان برء قبل مضيها فهو و الا فيعاد بعد الثلاثة يوم و يوم لا، و على هذا فلا يستحب العيادة فى كل صباح و مساء (و منها) ان أقل العيادة أن يراه فى كل ثلاثة أيام، و مقتضاه أفضلية العيادة فى كل يوم مطلقا سواء كانت فى الثلاثة من ابتداء المرض أو بعدها، و على هذا فيمكن القول باستحبابها فى كل يوم فى الصباح و المساء.

(و منها) ان أقل العيادة أن يراه ثلاثة أيام متواليات من ابتداء المرض و إذا تجاوز المرض عن الثلاثة فيوم و يوم لا، و لازم ذلك أيضا إمكان استحبابها فى كل يوم فى الصباح و المساء، و كان المجلسى (قده) استظهر الاحتمال الأخير فقال فى حلية المتقين ما حاصله انه ينبغى ان يعود المريض ثلاثة أيام فى أول المرض و بعد ذلك فيوم و يوم لا.

و قال الكاشانى فى الوافى فى شرح هذا الخبر: يعنى لا بد ان يكون بين العيادتين ثلاثة أيام فإن دعت ضرورة إلى كثرة العيادة فيوم و يوم لا، لا تزداد على ذلك، و على ما ذكره أيضا ينفى استحباب العيادة فى كل يوم فى الصباح و المساء (و الانصاف) إجمال الخبر و اشتباه مضمونه، و الاولى رد علمه إلى قائله صلوات الله عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٦

و ليعلم أن العيادة هى الزيارة الا- انها اختصت فى العرف بزيارة المريض (و فى مجمع البحرين) و عدت المريض أعوده عيادة زرتة، و منه حديث فاطمة بنت قيس فإنها امرأة يكثر عوادها اى زوارها و كل من أتاك مرة بعد اخرى فهو عائد و ان اشتهر فى عيادة المريض حتى صار كأنه مختص به (انتهى) و عليه فحكمها حكم الزيارة فكما لا يشترط فى الزيارة شىء سوى حضور الزائر عند المزور فكذا العيادة فلا يشترط فيها الجلوس و لا السؤال عن الحال بل هى تتحقق بنفس حضور العائد عند المريض. و لها آداب

### [أحدها ان يجلس عنده و لكن لا يطيل الجلوس]

أحدها ان يجلس عنده و لكن لا يطيل الجلوس إلا إذا كان المريض طالبا.

و يدل على استحباب الجلوس عند المريض، المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام، و فيه: أيما مؤمن عاد مؤمنا خاض الرحمة خوضا، فإذا جلس غمرته الرحمة فإذا انصرف و كل الله به سبعين ألف ملك يستغفرون له و يسترحمون عليه و يقولون طبت و طابت لك الجنة إلى تلك الساعة من غد و كان له يا أبا حمزة خريف فى الجنة قلت و ما الخريف جعلت فداك قال زاوية فى الجنة يسير الراكب فيها أربعين عاما.

و يدل على استحباب تخفيف الجلوس عنده ما ورد فى تحديد مقداره و ان العيادة قدر فواق «١» أو حلب ناقه و ان من أعظم العواد عند الله لمن إذا عاد أخاه خفف الجلوس الا ان يحب المريض ذلك أو يريد و يسئله ذلك و ان تمام العيادة للمريض ان

تضع يدك على ذراعه و تعجل القيام من عنده فإن عيادة النوكى (٢) أشد على المريض من وجعه.

(١) قال فى المجمع الفوق كغراب: ما بين الحلبتين من الوقت لأنها تحلب فتترك سويعة يرضعها الفصيل لتدر ثم تحلب، أو ما بين فتح يدك و قبضها على الضرع.

(٢) النوك بالضم و الفتح الحقم و منه قولهم و داء النوك ليس له دواء و النواكة الحماقه (مجمع البحرين).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٧

### [الثانى ان يضع العائد إحدى يديه على الأخرى]

الثانى ان يضع العائد إحدى يديه على الأخرى أو على جبهته حال الجلوس عند المريض.

لخبر مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السّلام قال من تمام العيادة أن يضع العائد إحدى يديه على الأخرى أو على جبهته، و قال المجلسى (قده) فى شرحه كأنّ هذا على سبيل التمثيل و المراد إظهار الحزن و التأسف على مرضه فان هذان الفعلان متعارفان بين الناس لإظهار الحزن و التحسر، و إرجاع ضميرى يديه و جبهته الى المريض بعيد جدا.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ ه ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ٣٤٧

### [الثالث ان يضع يده على ذراع المريض عند الدعاء له]

الثالث ان يضع يده على ذراع المريض عند الدعاء له أو مطلقا.

الموجود فى الخبر هو وضع العائد يده على المريض أو على ذراع المريض من غير تقييده بحال الدعاء (ففى الكافى) عن الصادق عليه السّلام قال تمام العيادة أن تدع يدك على المريض إذا دخلت عليه، و فى خبر آخر عنه عليه السّلام قال تمام العيادة للمريض ان تضع يدك على ذراعه و تعجل القيام من عنده (الحديث) و لكن قال المجلسى فى شرح الكافى: و لعل وضع يده على ذراعه عند الدعاء، قال فى الدروس و يضع العائد يده على ذراع المريض و يدعو له (انتهى كلام المجلسى) و لم يعلم وجه لاختصاص الاستحباب بحال الدعاء فالأقوى هو استحبابه مطلقا كما لا وجه لحصر الاستحباب بالوضع على ذراع المريض بل يحصل بوضع اليد على يده مطلقا و لو غير الذراع و ان كان الوضع على ذراعه أيضا مستحبا بالخصوص.

### [الرابع ان يدعو له بالشفاء]

الرابع ان يدعو له بالشفاء و الاولى ان يقول اللهم اشفه بشفائك و داوه بدوائك و عافه من بلائك.

لم أر فى جوامع الاخبار مثل الكافى و الوافى و الوسائل ما يدل على استحباب دعاء العائد للمريض فضلا عن القول المذكور فى المتن (نعم) قال المجلسى (قده) فى حلية المتقين ما حاصله انه فى حديث قال عليه السّلام من تمام العيادة أن تضع يدك على ذراع المريض عند الدعاء و تعجل القيام لثلاثا تكون عيادة الحمقى التى هى أشد على المريض من وجعه (انتهى) و لعل هذا الخبر

هو الخبر المتقدم فى الأمر الثالث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٨

الذى لم يذكر فيه كلمة عند الدعاء.

ولكن قال الكفعمى فى مصباحه: و رأيت بخط الشهيد رحمه الله انه يمسك بعضد المريض الأيمن و يقرأ الحمد سبعا و يدعو بهذا الدعاء اللهم أزل عنه العلل و الداء و أعدّه إلى الصحة و الشفاء (الى آخر الدعاء) و قال فيه أيضا و عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم ما دعى عبد بهذه الكلمات لمريض الّا شفاه الله ما لم يقض انه يموت منه، و هنّ:

اسئل الله العظيم رب العرش العظيم ان يشفيك، و قال أيضا و فى كتاب المجتبى من الدعاء المجتبى تقول فى الدعاء للمريض اللهم انك قلت فى كتابك (إلى آخر الدعاء) و كيف كان فلو تم إثبات الاستحباب بما ذكر فهو و الا فالقول بكون الدعاء للمريض من آداب العيادة مما لا دليل عليه و لا على أولوية القول المذكور فى المتن و الله سبحانه هو العليم.

#### [الخامس ان يستصحب هدية له من فاكهة أو نحوها]

الخامس ان يستصحب هدية له من فاكهة أو نحوها مما يفرحه و يريحه.

و يدل عليه المروى فى الكافى عن بعض موالى الصادق عليه السلام قال مرض بعض مواليه فخرجنا اليه نعوده و نحن عدة من موالى جعفر عليه السلام فاستقبلنا جعفر عليه السلام فى بعض الطريق فقال لنا اين تريدون فقلنا نريد فلانا نعوده فقال لنا قفوا فوقفنا فقال مع أحدكم تفاحة أو سفر جلة أو أترجة أو لعقة<sup>(١)</sup> من حليب أو قطعة من عود طيب؟ فقلنا ما معنا شىء من هذا، فقال اما تعلمون بان المريض يستريح الى كل ما ادخل عليه.

#### [السادس ان يقرأ عليه فاتحة الكتاب سبعين أو أربعين مرة]

السادس ان يقرأ عليه فاتحة الكتاب سبعين أو أربعين مرة أو سبع مرات أو مرة واحدة فعن ابى عبد الله (ع) لو قرأت الحمد على ميت سبعين مرة ثم ردت فيه الروح ما كان عجبا و فى الحديث ما قرء الحمد على وجع سبعين مرة إلا سكن باذن الله و ان شئتم فجربوا و لا تشكوا و قال الصادق (ع) من نالته علة فليقرء فى جيبه الحمد سبع مرات و ينبغى ان ينفذ لباسه بعد قراءة الحمد عليه.

(١) اللعقة بالضم اسم ما تأخذه الملعقة، و بالفتح المرة الواحدة (صحيح).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٩

و قد ورد ان فى الحمد شفاء من كل سم، و ورد قرائتها سبعا لكل مرض تارة، و أربعين أخرى، و سبعين ثالثة، و مائة رابعة، و ان فى الحمد سبع مرات شفاء من كل داء فان عوذ بها صاحبها مائة مرة و كان الروح قد خرج من الجسد رد الله عليه الروح.

#### [السابع ان لا يؤكل عنده ما يضره و يشتهي]

السابع ان لا يؤكل عنده ما يضره و يشتهي.

لم أجد ما يدل على كون ترك أكل ما يضر بالمريض عنده من آداب العيادة و لكنه يناسب مع الاعتبار، الا ان الاعتبار لا يصير مدركا للحكم الشرعى و يمكن ان يستأنس له باستحباب ترك ما يغيظه إذا كل ما يشتهي عنده مع كونه ممنوعا منه يغيظه.

## [الثامن ان لا يفعل عنده ما يغيظه أو يضيق خلقه]

الثامن ان لا يفعل عنده ما يغيظه أو يضيق خلقه.  
و يدل عليه المروى عن الصادق عليه السّلام فى الكافى قال سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول ثلاثة دعوتهم مستجابة: الحاج، و الغازى، و المريض فلا تغيظوه و لا تضجروه.

## [التاسع ان يلتمس منه الدعاء فإنه ممن يستجاب دعائه]

التاسع ان يلتمس منه الدعاء فإنه ممن يستجاب دعائه فعن الصادق (ع) ثلاثة يستجاب دعائهم الحاج و الغازى و المريض.  
و فى خبر سيف بن عميرة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام أيضا قال إذا دخل أحدكم على أخيه عائدا فليسأله أن يدعوه له فإن دعائه مثل دعاء الملائكة قال فى الوافى فى بيان كون دعائه مثل دعاء الملائكة و ذلك لانكسار قوته الشهوية و الغضبية بالمرض و انابته الى الله فيشبه الملائكة.  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٠

## [فصل فى أحكام المحتضر]

### إشارة

فصل فيما يتعلق بالمحتضر مما هو وظيفة الغير و هى أمور:

## [الأول توجيهه إلى القبلة]

الأول توجيهه إلى القبلة بوضعه على وجه لو جلس كان وجهه إلى القبلة و وجوبه لا- يخلو عن قوة بل لا- يبعد وجوبه على المحتضر نفسه أيضا و ان لم يمكن بالكيفية المذكورة فبالممكن منها و الا- فبتوجيهه جالسا و مضطجعا على الأيمن أو على الأيسر مع تعذر الجلوس و لا فرق بين الرجل و المرأة و الصغير و الكبير بشرط ان يكون مسلما و يجب ان يكون ذلك باذن وليه مع الإمكان و الا فالأحوط الاستيذان من الحاكم الشرعى و الأحوط مراعاة الاستقبال بالكيفية المذكورة فى جميع الحالات الى ما بعد الفراغ من الغسل و بعده فالأولى وضعه بنحو ما يوضع حين الصلاة عليه الى حال الدفن بجعل رأسه الى المغرب و رجله الى المشرق.

فى هذا المتن أمور:

(الأول) اختلف فى وجوب توجيه المحتضر «١» إلى القبلة و استحبابه على قولين، و المحكى عن غير واحد من الأصحاب هو الوجوب و نسب الى المشهور تارة و الى الأشهر أخرى، و المنسوب الى المفيد و السيد المرتضى و الشيخ فى المبسوط

(١) المحتضر هو من عارضه حال الاحتضار و هو وقت نزع الروح من البدن أعاننا الله سبحانه عليه و ثبتنا بالقول الثابت لديه، سمي بالاحتضار اما لحضور روحه أو لحضور الملائكة لقبض روحه أو لحضور اهله و اخوانه عنده.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥١

و الخلاف و النهاية و المحقق فى المعبر و العلامة فى التذكرة هو الاستحباب و هو مختار جماعة من المتأخرين كالأردبيلي و

صاحب المدارك و صاحب الكفاية و كاشف اللثام و نسب الى المشهور أيضا.

(و استدلالا) باستمرار طريقة الشيعة في جميع الأعصار حتى انهم يعدون فوته من الشنائع على الميت و اهله، و بجملة من الاخبار كمرسل الفقيه عن الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام قال دخل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى رَجُلٍ مِنْ وَلَدِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَهُوَ فِي السُّوقِ (١) وَ قَدْ وَجَّهَ إِلَى غَيْرِ الْقَبْلَةِ فَقَالَ وَجَّهْهُ إِلَى الْقَبْلَةِ فَإِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ بِهِ أَقْبَلْتُمْ عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةَ وَاقْبَلِ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ بِوَجْهِهِ فَلَمْ يَزَلْ كَذَلِكَ حَتَّى يَقْبُضَ.

(و حسنة سليمان بن خالد) عن الصادق عليه السلام قال إذا مات لأحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة.

(و رواية معاوية بن عمار) قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة.

و أورد على التمسك باستمرار طريقة الشيعة بأنه لا يدل على وجوبه ضرورة الالتزام منهم بفعل بعض المستحبات كثيرا، و على التمسك بالمرسل بضعفه بالإرسال و بالمنع عن دلالة على الوجوب لظهوره في الاستحباب بقريته التعليل المذكور فيه، و بأنه قضية في واقعة فلا تدل على العموم.

لكن الإرسال لا يمنع عن العمل بالخبر بعد ما تبين من كون المدار في صحة العمل بالخبر هو الوثوق بالصدور و لو كان مرسلا، و لا- شبهة في الوثوق بصدور هذا الخبر من جهة استناد الأصحاب إليه حتى من القائلين باستحباب التوجيه لأنهم فهموا منه الاستحباب، مضافا الى أنه مسند في العلل و ان أرسله في الفقيه، فالإشكال عليه بالضعف مما لا ينبغي الإصغاء إليه كما لا ينبغي الخدشة في دلالة بأنه قضية في واقعة

(١) السوق بالفتح النزح يقال ساق سوقا و ساقا شرع في نزع الروح، و إقبال الله تعالى بالوجه كناية عن إنزال الرحمة عليه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٢

لا تدل على العموم، كيف و الا لانسداد باب الاستدلال في معظم الاحكام بالاخبار إذ أكثرها ورد في موارد خاصة ابتداء أو في الجواب عن السائلين منها، الا ان الانصاف ظهور المرسل في الاستحباب بقريته التعليل، و المنع عن ظهوره فيه خلاف الانصاف. و ما في مصباح الفقيه من الفرق في ذكر الفائدة بين ما كانت عائدة إلى المكلف المأمور به و بين ما كانت عائدة إلى غيره و ان الأول يصلح ان يكون قريته على الاستحباب دون الأخير، و المقام من قبيل الأخير حيث ان المأمور هو الولي أو مطلق المكلفين و الفائدة عائدة إلى الميت المحتضر (لا يقدر) في دعوى الظهور في الاستحباب حيث ان المستظهر من ذكر الفائدة و لو بالنسبة إلى الغير هو انحصار ما في امتثال ذاك الأمر بما ذكر من الفائدة (و لذلك) ربما يستشكل في حمله على الاستحباب أيضا لظهوره في الإرشاد إلا ان الانصاف كشفه عن رضا الأمر بفعله و حسنه عنده، الدال على رجحانه.

و أورد على التمسك بحسنة سليمان بن خالد مضافا الى ضعف السند بما في دلالتها لان التسجية التي تعلق بها الأمر هي تغطية الميت و هي مستحبة بالاتفاق مع انها تقع بعد الموت لا حال الاحتضار، و ارادة الاشراف على الموت من لفظ الميت مجاز ليس ارتكابها اولي من حمل الأمر على الاستحباب مع انها انما تصح في لفظ- الميت- في قوله عليه السلام إذا مات لأحدكم ميت، لا في كلمة- مات- إذ الاشراف على الموت لا يقع على المشرف على الموت و انما يقع عليه الموت كما في- من قتل قتيلا- حيث ان القتل يقع على المشرف عليه لا ان الاشراف على القتل يقع على المشرف على القتل (و دعوى) انجبار قصور دلالتها بالشهرة كما في الجواهر (مدفوعة) بأن الشهرة غير جابرة لضعف الدلالة و ان كانت جابرة لضعف السند، مع ما في دعوى الشهرة على الوجوب لذهاب كثير من الأعظم إلى الاستحباب بل نسب القول به الى المشهور مع اسناد القول بالوجوب إلى الأشهر فالانصاف قصور دلالة الحسنه على الوجوب.

و أورد على التمسك برواية عمار بان فيها احتمالات، و هى احتمال كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٣

السؤال فيها عن كيفية الاستقبال كما يؤيده الأخبار الأخر الواردة فى كفيته كالمروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال- فى توجيه الميت- تستقبل و تجعل قدميه مما يلى القبلة، و خبر ذريح المحاربى عنه عليه السّلام قال إذا وجهت الميت للقبلة فاستقبل بوجهه القبلة و لا- تجعله معترضا كما يجعل الناس فإنى رأيت أصحابى يفعلون ذلك و احتمال كون السؤال فيها عن حكم الاستقبال بعد موته كما يؤيده ظهور المشتق اعنى كلمة- الميت- فى المتلبس بالموت، و احتمال كونه عن حكم المشرف على الموت و هو المحتضر بإرادته من لفظ الميت مجازا، و من الواضح احتياج الاحتمال الأخير إلى قرينة منتفية فى المقام فلا بد من الحمل على احد الاحتمالين الأولين، و مع الإغماض عن ذلك فالإنصاف تساوى الاحتمالات فتصير مجملة لا تصلح للاستدلال بها لوجوب توجيه المحتضر.

و قد تحصل مما ذكرناه عدم قيام دليل يمكن الاستناد إليه فى الوجوب، الا- انه لذهاب الأكثر اليه و قيام العمل عليه يكون الاحتياط اللازم فى عدم تركه.

(الأمر الثانى) لا- خلاف فى كيفية الاستقبال و هى وضع المحتضر على وجه لو جلس كان وجهه إلى القبلة، و يدل عليه بعد الإجماع ما تقدم من رواية ابن عمار و المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام و خبر ذريح.

(الأمر الثالث) قال فى الجواهر الظاهر تعلق الوجوب بالمحتضر نفسه مع التمكن منه، و استدل له الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة بأن الظاهر من الاخبار وجوب وجود التوجه فى الخارج لا عن مباشر و المفروض قدرته على ذلك، و ما ذكره (قدس سرهما) و ان كان حسنا الا ان الجمود على ظاهر الاخبار المتقدمة هو كون ذلك تكليفا متوجها الى غيره و ان كان لنفع عائد إليه.

ثم على القول بوجوبه عليه فلا- يبعد حينئذ تقدمه فى التكليف على غيره لانصراف الأخبار السابقة للإمرة للغير الى الغالب من عجز المحتضر نفسه عن التوجه حال الاحتضار.

(الرابع) مقتضى النص و الفتوى و الأصل سقوط الاستقبال عند عدم التمكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٤

منه بالكيفية المخصوصة، و ذلك لعدم الدليل على وجوب شىء آخر غيرها و لو بالممكن منها، إذ لا موقع للتمسك لوجوب الممكن منها بقاعدة الميسور مع عدم تبيين كون الممكن منها مما يعد ميسورا منها كما هو الشرط فى صحة التمسك بالقاعدة المذكورة.

(و منه يظهر) عدم وجوب توجيهه جالسا أو مضطجعا على الأيمن أو الأيسر الا انه فى الجواهر احتمال القول بوجوب ما يمكن منه من الاستقبال جالسا أو مضطجعا على احد جانبيه مع عدم التمكن من الجلوس أو مطلقا فى وجه كاحتماله تقديم الجانب الأيمن على الأيسر، ثم قال و لعل الأقوى سقوط ما عدا الاستقبال جالسا (انتهى) و لعل استثنائه ما عدا الاستقبال جالسا لتامية التمسك بقاعدة الميسور لإثبات وجوبه جالسا لكونه ميسورا منه و هو حسن إذ المدار فى الكيفية المذكورة هو كون باطن القدمين و الوجه إلى القبلة و هو يحصل فى حال الجلوس بل هو فى حال الجلوس اولى لتوجه وجهه إلى القبلة فعلا.

(الخامس) لا فرق فى وجوب الاستقبال بين الرجل و المرأة و الصغير و الكبير لإطلاق الأخبار المتقدمة.

(السادس) يختص الوجوب بالمحتضر المسلم أو الملحق به بلا خلاف ظاهر فيه و يدل عليه حسنة سليمان بن خالد المتقدمة التى فيها: إذا مات لأحدكم ميت، و ان كان لا يابى عن وجوبه فى غير المسلم أيضا إطلاق غيرها من الاخبار، لكن من الواضح تسالم الأصحاب على اختصاص الحكم بالمسلم (و يؤيده) كون التوجيه من حقوق الميت كما يدل عليه التعليل فى مرسل الفقيه



المتقدم الذى فيه: فإنكم إذا فعلتم ذلك به أقبلت عليه الملائكة و أقبل الله عز و جل عليه بوجهه (الحديث) و لا مورد لذلك فى الكافر.

و هل يعم الحكم المخالف من المسلمين أو يختص بأهل الحق، احتمالان، من الإطلاق و مما ورد من إلتزامهم بما يلتزمون به و هم لا يرون وجوب الاستقبال و لا يخفى ما فى الأخير لأن الظاهر هو كون هذا التكليف متعلقا بالحي الحاضر عنده

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٥

فالمناط على رأيه لا رأى الميت حتى يتمسك بما ورد من الإلتزام بمذهبهم و لا يلزم من ذلك عدم وجوب توجيه الموافق إذا كان الحاضر مخالفا إذا لحاضر المخالف مكلف بتوجيه الموافق قطعا كما لا يخفى.

(السابع) هل يجب توجيه المحتضر نحو القبلة مطلقا أو يجب ان يكون بإذن الولي، احتمالان، المستظهر من جامع المقاصد و غيره هو الأخير بل الظاهر من الأول الإجماع عليه، و يمكن ان يستدل له مضافا الى إجماع المذكور بوجوه (منها) قوله تعالى وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ، بناء على عمومها الشامل لمثل التوجيه إلى القبلة (و منها) عموم قوله عليه السلام الزوج اولي بزوجه حتى تدفن (و منها) عموم ان اولي الناس بأحكام الميت أولاهم بميراثه بناء على شمول عمومه للمقام (و منها) ان توجيهه إلى القبلة تصرف فيه فلا يجوز إلا بإذنه أو بإذن وليه.

و الكل مندفع بالمنع عن شمول إطلاق معاهد الإجماع للأحكام المترتبة قبل الموت، و به يندفع التمسك بما بعد الإجماع من العمومات أيضا، و منع كون التوجيه إلى القبلة تصرفا فى المحتضر لكى يحتاج الى اذنه مع انه لو كان كذلك للزم الاستيذان منه مع التمكن منه لا- الرجوع الى وليه، كما انه مع عدم إمكانه ينبغى الرجوع الى وليه الخاص و مع عدمه الى الحاكم و مع عدمه الى عدول المؤمنين، لكن الأحوط الاستيذان من وليه مع إمكانه.

(الثامن) انه على القول بوجوب التوجيه فى حال الاحتضار ففى وجوب إبقائه كذلك الى انتهاء غسله، أو ما لم ينقل عن محله، أو الى ما بعد الموت فى زمان ما، أو سقوطه بالموت (وجوه) المحكى عن مصاييح العلامة الطباطبائى (قده) استظهار الأول من خبر سليمان بن خالد، و لعله استظهره من قوله عليه السلام: و كذلك إذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون باطن قدميه إلى القبلة، بعد قوله عليه السلام إذا مات لأحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة.

(و فيه أولا) ما تقدم سابقا من ان الظاهر من قوله إذا مات لأحدكم ميت هو الأمر بالتسجئة تجاه القبلة بعد الموت، و الحمل على الاشراف على الموت بعيد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٦

(و ثانيا) انه على تقدير إرادة الاشراف على الموت فلا- يدل على وجوب إبقائه كذلك الى انتهاء الغسل بل الظاهر منه حينئذ وجوب توجيهه حال الاحتضار و حال الغسل لا إبقائه كذلك من حال الاحتضار الى انتهاء الغسل، بل لعله على عدم وجوب إبقائه كذلك أدل، و الا لكان الأنسب أن يقول بعد قوله فسجوه تجاه القبلة و كذلك إلى آخر الغسل، نعم لو أبقينا صدر الخبر على ظاهره من الأمر بالتسجئة تجاه القبلة بعد النزح أمكن ان يستدل به على وجوبه كذلك من بعد النزح الى انتهاء الغسل فتكون النكتة فى التنصيص به فى حال الغسل دفع توهم عدم وجوبه فى حال الغسل لتبديل وضع الميت حينئذ عما كان عليه قبله، لكن قد عرفت المنع عن حمله على الوجوب حينئذ للإجماع على عدم وجوب التسجئة، و يمكن ان يقال باستحباب الإبقاء على حال الاستقبال حينئذ للخبر المذكور- لو تم التمسك به للاستحباب.

(و يستدل للثانى) أى لوجوب إبقائه إلى القبلة ما لم ينقل بالاستصحاب، أى استحباب وجوب إبقائه إلى القبلة الثابت قبل نزح روحه ما لم يرفع عن موضعه كما دل عليه ذيل المرسل المتقدم الذى فيه: فلم يزل كذلك حتى يقبض، و عند الشك فى بقاء

وجوبه بعد النزاع يستصحب بقاءه ما لم يرفع عن موضعه، و مع رفعه عنه فالمرجع هو أصله عدم وجوب الثابت في حال الرفع فيستصحب الى ما بعد وضعه بعد الرفع.

و استدرك في المستمسك بقوله نعم ربما يجرى الاستصحاب التعليق فيقال كان قبل الرفع بحيث لو وضع وجب الاستقبال به فكذا بعد الرفع.

(أقول) و الظاهر عدم المجال للاستصحاب التعليق في المقام و لا معنى للقول بكونه قبل الرفع بحيث لو وضع لوجب الاستقبال لادن حال ما قبل الرفع هو حال الوضع نفسه و لا يحتاج فيه الى فرض الوضع ثم انه قبل الرفع كان محكوما بوجوب الإبقاء تجاه القبلة بحكم الاستصحاب و قد انقطع بالرفع و يكون المقام أشبه بما إذا كان شك و يقينان متقدمان عليه حيث يتوهم فيه تعارض الاستصحابين حيث انه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٧

في المقام يقطع بوجوب التوجيه من حين النزاع الى ان يرفع و عدم وجوبه من أول الرفع الى ان يوضع بعده و يشك في وجوبه من أول الوضع بعد الرفع الى انتهاء الغسل و لو كان توهم في المقام لكان في معارضة استصحاب الوجوب الثابت قبل الرفع مع استصحاب عدمه الثابت في حال الرفع لكنه أيضا لا سبيل إليه في المقام و لو قيل به في غيره- إذ الحكم الثابت قبل الرفع ثابت بالاستصحاب المقطوع انقطاعه بعد الرفع و لا معنى لاستصحاب الحكم الثابت بالاستصحاب.

(و يستدل للثالث) اعني وجوب التوجيه الى ما بعد الموت في زمان ما بانصراف الأمر به في حال الاحتضار الى استدامته الى زمان نزع الروح عنه المستلزم لبقائه بعد النزاع تجاه القبلة انا ما من الزمان (و لا يخفى) ان لازمه حينئذ عدم وجوب إبقائه كذلك بعد النزاع.

(و يستدل للأخير) أعني سقوطه بالموت بعدم الدليل على وجوبه بعد الموت بعد تفسير- الميت- في خبر سليمان بن خالد و موثق عمار بالمشرف على الموت مضافا الى دلالة ذيل المرسل اعني قوله فلم يزل كذلك حتى يقبض على انتهاء الوجوب بقبض الروح و اشعار التعليق المذكور فيه بانتهاء الوجوب الى النزاع حيث ان المناسب لاقبال الملائكة و إقبال الله عز و جل عليه بوجهه هو حال الاحتضار و النزاع.

و هذا الأخير هو الأقوى كما اختاره الشهيد (قده) في الذكرى و تبعه عليه غيره، و عليه ففي استحباب إبقائه على حال الاستقبال احتمالا، من عدم الدليل عليه و من إمكان الاستئناس له من خبر سليمان بن خالد، و لعل هذا الأخير أولى، هذا كله حكم توجيه الميت من حين الموت الى انتهاء الغسل، و اما بعد الغسل و التكفين فالأولى وضعه بنحو ما يوضع حال الصلاة عليه كما يدل عليه خبر يعقوب بن يقطين المروى عن الرضا عليه السلام: فإذا طهر وضع كما يوضع في قبره.

### [الثاني يستحب تلقيه الشهادتين و الإقرار بالأئمة الاثني عشر عليهم السلام]

الثاني يستحب تلقيه الشهادتين و الإقرار بالأئمة الاثني عشر عليهم السلام و سائر الاعتقادات الحقّة على وجه يفهم بل يستحب تكرارها الى ان يموت و يناسب قراءة العديلة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٨

المراد من التلقين كما في الجواهر هو التفهيم و يدل على أصل استحبابه عدم الخلاف فيه بل عن كشف اللثام الاتفاق عليه، و على استحباب تلقيه الشهادتين خبر الحلبي عن الصادق عليه السلام، قال إذا حضرت قبل ان يموت فلقنه شهادة ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له و ان محمدا صلي الله عليه و آله عبده و رسوله، و في خبر ابي خديجة المروى عن الكافي عن الصادق عليه

السَّلام فإذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا إله إلا الله و ان محمدا رسول الله حتى يموتوا (و فى الفقيه) قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَقِنُوا مَوْتَكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِنْ كَانَ آخِرَ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ (و فى الكافي) المروى عن ابن مسلم عن الباقر عليه السَّلام و عن البخترى عن الصادق عليه السَّلام انكم تلقنون موتاكم عند الموت لا إله إلا الله و نحن نلقن موتانا محمد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

و يدل على استحباب تلقينه الإقرار بالأئمة الاثنى عشر خبر ابى بصير المروى فى الكافي عن الباقر عليه السَّلام فى قضية عكرمة عند موته و كان من الخوارج، و فيه قال عليه السَّلام اما إنى لو أدركت عكرمة قبل ان تقع النفس موقعها لعلمته كلمات ينتفع بها و لكنى أدركته و قد وقعت النفس موقعها قلت جعلت فداك و ما ذاك الكلام، قال هو و الله ما أنتم عليه فلقنوا موتاكم شهادة ان لا إله إلا الله و الولاية.

بل يستحب التنصيص بأسماء الأئمة عليهم السَّلام واحدا بعد واحد لما فى الكافي فى خبر الحضرمي من قول الراوى: ثم سميت له الأئمة رجلا رجلا فأقر بذلك، و لما فى رواية أخرى من الكافي أيضا قال لقنه كلمات الفرج و الشهادتين و تسمى له الإقرار بالأئمة واحدا بعد واحد حتى ينقطع عنه الكلام، و هذا الخبر الأخير يدل على استحباب التكرار أيضا و يدل عليه أيضا خبر ابى خديجة عن الصادق عليه السَّلام قال ما من احد يحضره الموت الا و كل به إبليس من شياطينه من يأمره بالكفر و يشككه فى دينه حتى تخرج نفسه (الى ان قال) فإذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا إله إلا الله و ان محمدا رسول الله حتى يموتوا.

و يدل على استحباب تلقينه سائر الاعتقادات الحقّة خبر زرارة المروى عن الباقر عليه السَّلام فى قضية عكرمة، و فيه - بعد قول السائل و ما ذاك الكلام - قال عليه السَّلام هو و الله ما أنتم عليه، فإنه و ان كان ظاهرا فى الإقرار بالأئمة عليهم السَّلام الا انه بإطلاقه يعم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٩

سائر ما عليه الشيعة من العقائد الحقّة.

و المستظهر من هذه الاخبار خصوصا ما عبر فيه بلفظ التلقين الذى بمعنى التفهيم استحباب تفهيم ما ذكر للمريض، بل الاستفادة منها و مما يأتى من تلقينه الاستغفار ارادة متابعة المريض للملقن بلسانه، و عليه فيمكن ان يقال لو لم يقدر عليها بلسانه فيتابع بقلبه بإخطار صورة الكلمات أو عقد القلب بمضمونها الى ان يموت.

و يستفاد مناسبة قراءة دعاء العديلة المعروفة مما ذكره فخر المحققين (قده) من ان من أراد ان يسلم من وسوسة الشيطان و تشكيكه عند الموت فليستحضر أصول الايمان و أدلتها القطعية و يودعها عند الله سبحانه لكى يردها اليه وقت موته، و اما نفس هذا الدعاء فهى بهذه العبارة غير مأثورة بل هى من تأليف بعض العلماء (نعم) ورد فى التعقيب ما يقرب من ذلك من ان من أراد ان يكمل ايمانه و لا يزول عنه فليقل بعد كل صلاة رضيت بالله ربا (إلخ) ثبتنا الله تعالى بالقول الثابت لدى الموت و و أعاننا عليه و رزقنا حسن الخاتمة بمحمد و إله الطاهرين.

### [الثالث تلقينه كلمات الفرج]

الثالث تلقينه كلمات الفرج

و يدل على استحبابه بعد الإجماع عليه خبر الحلبي المروى عن الصادق عليه السَّلام ان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ دَخَلَ عَلَى رَجُلٍ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَهُوَ يَقْضَى فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلِّمْ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَلِيمِ الْكَرِيمِ سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَ رَبِّ الْأَرْضِينَ السَّبْعِ وَ مَا فَهَيْنَ وَ مَا بَيْنَهُنَّ وَ رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ

العالمين، فقالها، فقال رسول الله صَلَّى الله عليه وآله الحمد لله الذي استنقذه من النار، و زاد في الفقيه كلمه- و ما تحتهن بعد قوله و ما بينهن، و زاد أيضا و سلام على المرسلين قبل الحمد لله رب العالمين، و قال في المدارك: و ذكر المفيد و جمع من الأصحاب انه يقول قبل التحميد و سلام على المرسلين ثم قال و سئل عنه المصنف (يعنى المحقق) في الفتاوى فجوزه لانه بلفظ القرآن ثم قال و لا ريب في الجواز لكن جعله في أثناء كلمات الفرج مع خروجه عنها ليس بجيد (انتهى).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٠

أقول الظاهر ان كونه بلفظ القرآن لا يخرج عن كلام الآدميين لو جعل في طي الدعاء و جىء به بعنوان التحية، كما ان الاشكال في جعله في أثناء كلمات الفرج ليس بجيد بعد كونه مذكورا كذلك في الفقيه.

و يدل أيضا على استحباب التلقين بها خبر القداح عن الصادق عليه السلام قال كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا حضر أحدا من أهل بيته الموت قال له قل لا إله إلا الله الحليم الكريم لا إله إلا الله العلي العظيم سبحانه الله رب السموات السبع و رب الأرضين السبع و ما بينهما و رب العرش العظيم و الحمد لله رب العالمين، فإذا قالها المريض قال اذهب فليس عليك بأس.

و خبر زرارة عن الباقر عليه السلام قال إذا أدركت الرجل عند النزاع فلقنه كلمات الفرج لا إله إلا الله الحليم الكريم لا إله إلا الله العلي العظيم سبحانه الله رب السموات السبع و رب الأرضين السبع و ما فهمين و ما بينهن و رب العرش العظيم و الحمد لله رب العالمين، و في اختلاف هذه الاخبار في كلمات الفرج زيادة و نقصانا يقال اما بأولوية الأخذ بما جمعها جميعا و هو ما حكى عن الفقيه، أو بالتخيير بناء على القول به في الدعاء، أو بالأخذ بخبر زرارة لصحة الأخذ به و ضعف ما عداه كما قواه الشيخ الأكبر (قده) في الطهارة معللا بكونه أصح و أصرح.

و أيضا هذا الدعاء اللهم اغفر لي الكثير من معاصيك و اقبل مني اليسير من طاعتك.

ففى خبر سالم بن سلمة عن الصادق عليه السلام قال حضر رجلا الموت فقيل يا رسول الله ان فلا ناقد حضره الموت فنهض رسول الله صَلَّى الله عليه وآله و سلم و معه ناس من أصحابه حتى أتاه و هو مغمى عليه فقال يا ملك الموت كف عن هذا الرجل حتى اسئله فأفاق الرجل فقال النبي صَلَّى الله عليه وآله و سلم ما رأيت، قال رأيت، بياضا كثيرا و سوادا كثيرا فقال أيهما كان أقرب منك فقال السواد، فقال النبي صَلَّى الله عليه وآله و سلم قل اللهم اغفر لي الكثير من معاصيك و اقبل مني اليسير من طاعتك، فقال ثم أغمى عليه فقال يا ملك الموت خفف عنه حتى اسئله فأفاق الرجل فقال ما رأيت قال رأيت بياضا كثيرا و سوادا كثيرا قال فأيهما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦١

كان أقرب إليك فقال البياض فقال رسول الله صَلَّى الله عليه وآله و سلم غفر الله لصاحبكم «١» قال فقال أبو عبد الله عليه السلام إذا حضرتم ميتا فقولوا له هذا الكلام ليقوله.

و أيضا يا من يقبل اليسير و يعفو عن الكثير اقبل مني اليسير و اعف عنى الكثير انك أنت العفو الغفور

و فى مرسل الفقيه قال الصادق عليه السلام اعتقل لسان رجل من أهل المدينة على عهد رسول الله صَلَّى الله عليه وآله و سلم فى مرضه الذى مات فيه فدخل عليه رسول الله صَلَّى الله عليه وآله فقال له قل لا إله إلا الله فلم يقدر عليه فأعاد رسول الله صَلَّى الله عليه وآله و سلم فلم يقدر عليه و عند رأس الرجل امرأة فقال لها هل لهذا الرجل أم فقالت نعم يا رسول الله صَلَّى الله عليه وآله و سلم فإني أحب ان ترضين عنه، فقالت قد رضيت عنه لرضاك يا رسول الله، فقال له قل لا إله إلا الله فقال لا إله إلا الله فقال قل يا من يقبل اليسير و يعفو عن الكثير اقبل مني اليسير و اعف عنى الكثير انك أنت العفو الغفور فقالها فقال له ما ذا ترى فقال أرى أسودين

قد دخلا على، قال أعدها فأعادها فقال صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم أعدها فأعادها فقال ما ترى، قال تباعدا مني و دخل أبيضان و خرج الأسودان فما أراهما و دنى الأبيضان مني الا ان يأخذ إن بنفسى فمات من ساعته و أيضا اللهم ارحمني فإنك رحيم

فعن دعوات الراوندى ان زين العابدين عليه السّلام لم يزل يردد ذلك حتى توفى صلوات الله عليه، و فى الجواهر يستفاد من خبر حرير عن الباقر عليه السّلام زيادة على ما تقدم، و فيه قال عليه السّلام إذا دخلت على مريض و هو فى النزع الشديد فقل له ادع بهذا الدعاء يخفف الله عنك: أعوذ بالله العظيم رب العرش الكريم من كل عرق نفار «٢» و من شرّ حرّ النار (سبع مرات) ثم لقنه كلمات الفرج ثم حول وجهه

(١) قال فى الوافى لأن الاعتراف بالذنب كفارة له.

(٢) و فى نسخة الوسائل الموجودة عندنا قد كتب فى هامشها بدل- نفار- نعار بالعين المهملة و المستفاد من كلمات أهل اللغة صحة الكلمتين و تناسب معناهما مع المقام قال بعضهم نفر نفورا. العين و غيرها هاجت و ورمت، فمعنى العرق النفار (بالفاء) على هذا العرق الذى هاج و ورم. و قال فى مادة نعر بالعين: النعار و النعور و الناعور: العرق يفور منه الدم، و يجوز ان تكون كلمة: تغار بالتاء و الغين المعجمة، قال تغر العرق: خرج منه الدم بكثرة- جرح تغار: الذى يسيل منه الدم، و لعل الأول أقرب. مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٢

الى مصلاه «١» الذى يصلى فيه فإنه يخفف عنه و يسهل أمره بإذن الله تعالى، خفف الله تعالى عنا سكرات الموت بمحمد و إله صلواته عليهم أجمعين.

#### [الرابع نقله الى مصلاه]

الرابع نقله الى مصلاه إذا عسر عليه النزع بشرط ان لا يوجب أذاه

المعروف كما فى غير واحد من المتون استحباب نقل المحتضر الى مصلاه إذا عسر عليه النزع، و يدل عليه غير واحد من الاخبار كخبر ذريح المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام، و فيه: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول قال على بن الحسين عليه السّلام ان أبا سعيد الخدرى- بضم الخاء- كان من أصحاب رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم و كان مستقيما فنزع ثلاثة أيام فغسله اهله ثم حمل الى مصلاه فمات فيه (و خبر ليث المرادى) المروى فى الكافى عنه عليه السّلام أيضا قال ان أبا سعيد الخدرى قد رزقه الله هذا رأى و انه قد اشتد نزع فقال احملونى إلى مصلاى فحملوه فلم يلبث ان هلك (و صحيح ابن سنان) المروى فى الكافى عنه عليه السّلام قال إذا عسر على الميت موته و نزع قرب الى مصلاه الذى كان يصلى فيه. و لعل المراد من التقريب الى المصلى حمله اليه فلا يدل على كفاية التقريب منه كما ذكره المجلسى (قده) و لا حمله على ما إذا خيف تلويث المصلى كما احتمله فإنه بعيد لعدم البأس فى تلويثه إلا إذا كان مسجدا.

(١) قال المجلسى (قده) فى البحار ظاهره مناف لاجبار الاستقبال و اخبار التحويل - أى أخبار التحويل الى مصلاه- الا ان يقال أريد بالوجه البدن مجازا و لعله كان: ثم حول وجهه إلى القبلة و حوله الى مصلاه، و يمكن تقدير ذلك بان يقال المراد حول وجهه إلى القبلة منتقلا الى مصلاه (انتهى) و قال فى مصباح الفقيه بعد نقل الخبر المذكور و اولى من تحويل وجهه- كما فى هذه الرواية- نقله الى مصلاه الذى كان يصلى فيه غالبا و لم أدر ما أراد من تحويل الوجه فى مقابل النقل الى المصلى حتى

جعل النقل اولى منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٣

(و خبر حريز) عن زرارة المروى فى الكافى قال إذا اشتد عليه النزع فضعه فى مصلاه الذى كان يصلى فيه أو عليه.

و التردد فيه يحتمل ان يكون من الراوى أو من الامام عليه السلام، و على الأخير فيدل على استحباب أحد الأمرين من حمله الى المحل الذى يصلى فيه أو وضعه على سجاده التى يصلى عليها، و عن الوسيلة: الجمع بين استحباب نقله الى موضع صلوته و بسط ما كان يصلى عليه تحته، و قال فى الجواهر: لم أجد له شاهداً غير الاعتبار و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) استظهار كون التردد من الراوى بدعوى لزوم استعمال لفظ المصلى فى أكثر من معنى - لو كان التردد من الامام عليه السلام - و يمكن منعه بحمل المصلى على الجامع بين المكان الذى يصلى فيه و السجادة التى يصلى عليها، أو تقدير كلمة - فى مصلاه - بين حرف العطف و المعطوف اعنى قوله أو عليه و ارادة ما يصلى عليه منه من دون الاستعمال فى أكثر من معنى.

و المراد من المكان الذى يصلى فيه هو الذى أعده للصلاة فيه أو كان يكثر صلوته من بيت يقال له - أطاق نماز خانه - أو موضع من بيت يسكن فيه لو لم يكن له بيت أعد للصلاة.

و ظاهر هذه الاخبار اختصاص الاستحباب بصورة اشتداد النزع، و عليه أكثر العبارات و منها المتن، لكن العلامة أطلق فى الإرشاد تبعاً للمحقق فى كتبه و كذلك الشهيد فى اللمعة و لم يقيدوا الاستحباب بما إذا عسر النزع على المحضر، و نسب الإطلاق فى الحدائق إلى الأكثر و اعترض عليهم بأن الأخبار تدل على الاختصاص و أورد عليه الشيخ الأكبر فى الطهارة بأن نسبه كاعتراضه فى غير المحل (انتهى) و مراده (قده) بكون نسبه فى غير المحل لأجل تعبير الأكثر بتقييد الاستحباب بصورة العسر، و اما كون اعتراضه فى غير محله فلأجل دلالة بعض الاخبار على الإطلاق و ذلك كالمروى عن طب الأئمة عن حريز قال كنا عند ابى عبد الله عليه السلام فقال له رجل ان أخى منذ ثلاثة أيام فى النزع و قد اشتد عليه الأمر فادع له فقال عليه السلام اللهم سهل عليه سكرات الموت ثم امره و قال حولوا فراشه الى مصلاه الذى كان يصلى فيه فإنه يخفف عليه ان كان فى أجله تأخير و ان كانت منيته قد حضرت فإنه يسهل عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٤

إنشاء الله تعالى.

قال الشيخ الأكبر فى الطهارة فى هذا التعليل بقوله عليه السلام فإنه يخفف (إلخ) دلالة على كون النقل مطلوباً مطلقاً (أقول) لو تمت دلالة التعليل المذكور لكان ما ذكره وجيهاً لما تقرر من إبقاء المطلق فى المستحبات على إطلاقه و عدم حمله على المقيد، و ذلك لان الحمل فى الإلزاميات ينشأ من منافية الإلزام بخصوص المقيد مع إبقاء المطلق على الإطلاق و ذلك بعد انكشاف وحدة المطلوب و انه ليس فى البين الا مطلوب واحد و هو الإلزام بالمقيد فلا محالة يجعل المقيد حينئذ شارحاً و مبيناً لما هو المراد من المطلق، و هذا بخلاف الأمر الندبى فان تعلقه بالخصوصية لا تقتضى إلا كون متعلقه مستحباباً و لا ينافى استحبابه مع مطلوبية المطلق طلباً نديباً أو إلزامياً لإمكان كون تحقق الطبيعة فى ضمن أى فرد مطلوباً و لو بالطلب الإلزامى و تحققها فى ضمن فرد معين مطلوباً بالطلب الندبى لاشتماله على مزية موجبة لطلبها كذلك و هو معنى كونه أفضل الأفراد فلا يستكشف من الأمر الندبى المتعلق بالمقيد أن مراد الأمر من امره بالمطلق هو المقيد لكى يكون الأمر بالمقيد مبيناً لمراده من المطلق.

لكن الكلام فى دلالة التعليل المذكور على مطلوبية النقل مطلقاً و لو مع عدم العسر فى النزع لو لم ندع ظهوره فى الاختصاص بصورة العسر كما يشعر به كون مورد السؤال فى الخبر هو من عسر عليه النزع ثلاثة أيام و قوله عليه السلام و ان كانت منيته قد حضرت فإنه يسهل عليه إنشاء الله، مضافاً الى انه مع عدم العسر فى النزع يكون الأولى إبقائه على حاله و عدم التعرض له بمسه

قبل خروج روحه فضلا عن نقله عن مكانه، اللهم الا على وجه لا يتنبه له أصلا (ففى خبر زرارة) قال ثقل ابن لجعفر عليه السلام و أبو جعفر (ع) جالس فى ناحية فكان إذا أدنى منه انسان قال لا تمسه فإنه إنما يزداد ضعفا و أضعف ما يكون فى هذه الحال و من مسه على هذه الحال أعان عليه فلما قضى الغلام أمر به فغمض عيناه و شد لحياه (و من هنا يظهر) صحة اشتراط استحباب النقل بما إذا لم يوجب أذاه كما فى المتن لأن أذاه حرام لا يزاحم معه الاستحباب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٥

### [الخامس قراءة سورة يس و الصفات لتعجيل راحته]

الخامس قراءة سورة يس و الصفات لتعجيل راحته.

و يدل على استحباب قراءة سورة يس عند المحتضر النبوى المحكى عن كشف اللثام انه من قرء يس و هو فى سكرات الموت أو قرأت عنده جاء رضوان خازن الجنة بشربه من شراب الجنة ليسقاه إياه و هو على فراشه فيشرب فيموت ريان و يبعث ريان و لا- يحتاج الى حوض من حياض الأنبياء (و عنه صلى الله عليه و آله و سلم) أيما مسلم قرء عنده إذا نزل به ملك الموت سورة يس نزل بكل حرف منها عشرة أملاك يقومون بين يديه صفوفًا يصلون عليه و يستغفرون له و يشهدون غسله و يتبعون جنازته و يصلون عليه و يشهدون دفنه و يؤنسونه فى قبره و يحفظونه من مكاره القبر.

و يدل عليه و على استحباب قراءة سورة و الصفات ما روى فى الكافى عن سليمان الجعفرى عن الكاظم عليه السلام، و فيه قال لابنه القاسم قم يا بنى فاقرا عند رأس أخيك و الصفات صفا حتى تتمها فقرء فلما بلغ- أهم أشد خلقا أمن خلقنا- قضى الفتى فلما سجدى و خرجوا اقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميت إذا نزل به الموت يقرء عنده يس و القرآن الحكيم فصرت تأمرنا بالصفات صفا فقال عليه السلام يا بنى لم تقرأ عند مكروب من موت قط إلا عجل الله راحته، و هذا الخبر صريح الدلالة فى استحباب قراءة و الصفات، و يستفاد منه أيضا استحباب قراءة يس من معهودية قرائته عند السائل و تقرير الامام عليه السلام و عدم رده عنه.

و كذا آية الكرسي إلى هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ و آية السخرة و هى إِنَّ رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ و يقرء سورة الأحزاب بل مطلق قراءة القرآن.

و يدل على جميع ذلك ما عن كشف اللثام، و فيه انه يقرء عند النازع آية الكرسي و آيتان بعدها ثم آية السخرة إِنَّ رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ و غيرها ثم تقرأ سورة الأحزاب (انتهى) هذا بالنسبة إلى تلك الايات و السور المخصصة و اما قراءة مطلق القرآن فقد صرح باستحبابها فى الشرائع و المعتبر و القواعد بل قال فى المعتبر و اعلم ان تلاوة القرآن مستحبة قبل خروج روحه ليسهل الله عليه الموت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٦

و بعد خروجها استدفاعا عنه، و عن الذكري انه يستحب قراءة القرآن عنده بعد خروج روحه كما يستحب قبله استدفاعا عنه (انتهى).

و يمكن ان يستدل له بالرضوى: إذا حضر أحدكم الوفاة فاقروا عنده القرآن و ذكر الله و الصلاة على رسول الله صلى الله عليه و آله، و يعضده معلومية استحباب قرائتها مطلقا و رجحان التوسل بها فى الشدائد و شدة مناسبتها مع حال الاحتضار و بعد النزاع و معهودية قرائته عند الجنائز لدى المتشرعة و ما ورد من قولهم عليهم السلام خذ من القرآن ما شئت لما شئت و كفاية فتوى أساطين الفقهاء باستحبابها مثل المحقق و الشهيد فلا بأس بالفتوى به و الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم.

فصل فى المستحبات بعد الموت و هى أمور

[الأول تغميض عينيه و تطبيق فمه]

الأول تغميض عينيه و تطبيق فمه

اما استحباب تغميض عينيه فى المحكى عن المنتهى نفى الخلاف عنه و يدل عليه خبر ابى كهمس و فيه انه حضر موت إسماعيل و أبوه الصادق عليه السّلام جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه و غمض عينيه و غطاه بالملحفه (و خبر زرارة) المتقدم نقله، و فيه فلما قضى الغلام أمر به فغمض عيناه و شد لحياه، و المروى فى الإرشاد من قول الحسن عليه السّلام لأخيه عليه السّلام فإذا قضيت نحبى فغمضنى و غسلنى.

و اما صونه عن قبح المنظر و دخول الهوام فلا- يصير دليلا- على استحبابه شرعا، و اما تطبيق فمه فقد اختلف التعبير عنه، فى الشرائع و عن ابن إدريس و العلامة فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٧

التحرير و الإرشاد و القواعد هو التعبير بالإطباق و عن نهاية الاحكام و التذكرة التعبير بالشد و عن سلار و ابنى حمزة و سعيد و العلامة فى المنتهى التعبير بكليهما، و حيث لا نص على التطبيق و لكن شد لحييه يستلزم تطبيق فمه و قد ورد به النص كما فى خبر زرارة المتقدم آنفا فالأولى فى مقام التعبير ان يعبر بالشد، و الأحوط فى مقام العمل ان يطبق فمه بشد فكيه.

و اما الاستدلال على استحباب الإطباق بالتحفظ من دخول الهوام و قبح المنظر و لشد الفك بالحذر عن الاسترخاء و انفتاح الفم كما فى الجواهر فمما لا يثبت به الاستحباب الشرعى، و مما ذكرنا ظهر دليل استحباب شد فكيه

[الثالث مد يديه]

الثالث مد يديه

[الرابع مد رجليه]

الرابع مد رجليه.

و لا نص على استحباب مد يديه و رجليه كما اعترف به المحقق فى المعتبر حيث قال انى لم أعلم فى ذلك- أى فى مد يديه- نقلا من أهل البيت و لكنه (قده) افتى باستحبابه فى الشرائع، و قال فى الجواهر بلا خلاف أجده بل نسبه جماعة إلى الأصحاب مشعرين بدعوى الإجماع عليه و هو كاف فى إثباته (انتهى) و ما ذكره حسن لا بأس به، و اما أطوعيته للغاسل و كونه أسهل للدرج فمما لا يثبت به الاستحباب الشرعى.

[الخامس تغطيته بثوب]

الخامس تغطيته بثوب.



و نفى عن استحبابها الخلاف فى محكى المنتهى و يستدل له بخبر ابى كهمس و فيه و غطى عليه الملحفة، و خير سليمان بن خالد المتقدم، و فيه إذا مات لأحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة، و خبر الجعفرى و فيه فلما سجدى و خرجوا (الحديث و ما ورد من تسجئة النبى صلى الله عليه و آله بحبرة، و اما ستره عن الابصار و صونه عن الهوام فلا دلالة فيهما على استحباب تغطيته بالثوب.

### [السادس الإسراج فى المكان الذى مات فيه ان مات فى الليل]

السادس الإسراج فى المكان الذى مات فيه ان مات فى الليل.

و المعروف بينهم فى التعبير عن ذاك المستحب هو التعبير بما فى المتن، و ظاهره استحباب الإسراج فى المكان الذى مات فيه ان مات ليلا سواء كان بيتا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٨

أو غيره و سواء بقى فيه أو نقل عنه.

قال فى الشرائع و ان يكون عنده مصباح ان مات ليلا، و ظاهره استحباب الإسراج عنده ان مات ليلا سواء كان المكان الذى مات فيه أو نقل الى مكان آخر و عن المقنعة: ان مات ليلا فى البيت أسرج فى البيت مصباح الى الصباح، و ظاهره استحباب الإسراج فى البيت الذى مات فيه- و لو نقل عنه- مع التقييد بموته فى الليل قال فى مفتاح الكرامة: و لعل المراد بالجميع واحد و تبعه على ذلك فى الجواهر و الظاهر من التقييد بموته فى الليل هو إرادة الأعم منه و من إبقائه اليه.

و المتحصل من عبارات من نقل عنه الفتوى بالاستحباب هو استحباب الإسراج فى المكان الذى مات فيه سواء كان بيت مسكنه فى حال حيوته أو غيره، و سواء بقى فى ذلك المكان الى الصباح أو نقل عنه الى مكان آخر، و كذا استحباب الإسراج عنده و لو نقل من مكانه الى مكان آخر، و الأصل فى هذه الفتوى هو ما افتى به الشيخان و جماعة من الأصحاب و نسه فى جامع المقاصد الى المشهور و الى الأصحاب مشعرا بدعوى الإجماع عليه (و كيف كان) فيستدل له مضافا الى قيام الشهرة عليه نقلا و تحصيلا و اشعار نسبتة إلى الإجماع- ان ذلك فى العرف و العادة تعظيم للميت و لا شبهة فى رجحان تعظيمه شرعا، و يمكن ان يستأنس له من كراهة إبقائه وحده معللا بان الشيطان يعبث فى جوفه و من استحباب قراءة القرآن عنده المستلزمة غالبا للإسراج.

و ربما يستدل له بخبر سهل بن زياد المروى فى الكافى، و فيه انه لما قبض أبو جعفر عليه السلام أمر أبو عبد الله عليه السلام بالسراج فى البيت الذى كان يسكنه حتى قبض أبو عبد الله عليه السلام ثم أمر أبو الحسن عليه السلام بمثل ذلك فى بيت أبى عبد الله عليه السلام حتى اخرج الى العراق ثم لا ادري بما كان.

(و أورد عليه) بضعف السند تارة و بالمنع عن دلالته اخرى لظهور قوله- كان يسكنه- فى البيت الذى كان مسكنه فى حال الحيوة لا ما مات فيه أولا، و لكونه حكاية حال يحتمل اختصاصه بمورده- أعنى الإمام عليه السلام- فلا يدل على العموم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٩

ثانيا، و لانه لا اختصاص له ببيت الموت و لا بإبقاء الميت ليلا و لا بليل الموت ثالثا.

و يجاب عن الأول بتوثيق الخبر باستناد المشهور اليه على ما هو المختار فى حجية الخبر مع كونه مذكورا فى الكافى الكافى فى اعتباره (و عن الثانى) بأصالة الاشتراك فى الحكم و باندراج المدعى فيما اشتمل عليه الخبر بل و أولوية استحباب الإسراج عند الميت من استحبابه فى البيت الذى كان يسكنه (و فى الجواهر) مضافا الى التسامح فى أدلة السنن و فتوى الأصحاب (و فيه) ان قاعدة التسامح مما لا يصلح الاستناد إليه فى إصلاح قصور دلالة الحديث لعدم صدق بلوغ الثواب بالنسبة إليه كما ان فتوى الفقيه أيضا لا يصح القصور فى الدلالة إذا علم استناده فى فتواه الى الخبر الذى أحرز قصور دلالته و لا يجدى فتواه فى صدق

البلوغ بعد العلم بخطائه في فهم الحديث، فالإنصاف ان الحكم المذكور مما لم يقم عليه دليل لكنه مشهور و لا بأس بالعمل به مع تأيده بالاعتبار.

### [السابع إعلام المؤمنين ليحضروا جنازته]

السابع إعلام المؤمنين ليحضروا جنازته،

و يدل على استحبابه صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام ينبغي لأولياء الميت منكم ان يؤذنوا إخوان الميت بموته فيشهدون جنازته و يصلون عليه فيكتب لهم الأجر و يكتب للميت الاستغفار و يكتسب الأجر فيهم و فيما اكتسب فيهم من الاستغفار. و الإيدان هو الاعلام كيفما اتفق و لو كان بالنداء، و في الخلاف و لا نص في النداء، و في المعبر و عن التذكرة انه لا بأس به للفوائد المذكورة و خلوه عن منع شرعي، و عن الجعفي كراهة النعي الا ان يرسل صاحب المصيبة الى من يختص به، و لا شاهد لما قاله مع ما يترتب على نعيه من الفوائد (و أورد عليه) في الرياض بالمروى في رجل دعى إلى وليمة و الى جنازة فأيهما أفضل و أيهما يجيب قال يجيب الجنازة فإنها تذكرة الآخرة و ليدع الوليمة فإنها تذكر الدنيا (قلت) و لا تعرض في هذا الخبر لنفي الكراهة، و لا منافاة بين كراهة النعي و بين استحباب اجابة المدعو به (و كيف كان) فالظاهر من قوله عليه السلام في الصحيح- ان يؤذنوا إخوان الميت- هو الأعم من اخوانه النسبي فيدل على استحباب إعلان المؤمنين من أهل مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٠ مذهب الذين لهم أهلية أن يكتب لهم الأجر في حضورهم كما لا يخفى.

### [الثامن التعجيل في دفنه فلا ينتظرون الليل ان مات في النهار و لا النهار ان مات في الليل]

الثامن التعجيل في دفنه فلا ينتظرون الليل ان مات في النهار و لا النهار ان مات في الليل إلا إذا شك في موته فينتظر حتى يقين و ان كانت حاملا مع حيوة ولدها فإلى أن يشق جنبها الأيسر لإخراجه ثم خياطته. في هذا المتن أمور (الأول) يستحب التعجيل في دفن الميت إجماعا محصلا و منقولا مستفيضا- كما في الجواهر- و يدل عليه قبل الإجماع جملة من الاخبار، كخير جابر المروى عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله يا معشر الناس لا ألقين (أى لا اجدن) رجلا مات له الميت ليلا فانظر به الصبح و لا رجلا مات له ميت نهارا فانظر به الليل لا تنتظروا بموتاكم طلوع الشمس و لا غروبها عجلوا بهم الى مضاجعهم يرحمكم الله قال الناس و أنت يا رسول الله يرحمك الله. (و مرسل الصدوق) عن النبي صلى الله عليه و آله، قال كرامة الميت تعجيله، و خير السكوني عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله إذا مات الميت في أول النهار فلا يقبلوه- (أى لا يكون وقت القيلولة) إلا في قبره (و خبر آخر) عن جابر عن الباقر عليه السلام إذا حضرت الصلاة على الجنازة في وقت صلاة المكتوبة فأيهما ابدء؟ فقال عليه السلام عجل الميت الى قبره الا ان يخاف ان يفوت وقت الفريضة، و لا تنتظر بالصلاة على الجنازة طلوع الشمس و لا غروبها. و خبر العيص عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال إذا مات الميت فخذ في جهازه و عجله، و بعض هذه الاخبار و ان كان ظاهرا في الوجوب الا انه يحمل على الاستحباب بقريضة الإجماع عليه مع ما في بعض منها من الاشعار بالاستحباب أيضا كمرسل الصدوق المروى عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم: كرامة الميت تعجيله. (الأمر الثاني) إذا شك في موته يجب الانتظار الى ان يتبين موته لأن في دفنه قبل التبين احتمال دفن الحي فيكون فيه اعانة على قتله مع ان المشتبه حيوته بحكم الحي للاستصحاب (و يدل عليه) المروى في الكافي عن علي بن أبي حمزة قال أصاب بمكة من

السنين صواعق كثيرة مات من ذلك خلق كثير فدخلت على ابي

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧١

إبراهيم عليه السّلام فقال مبتدءا من غير ان اسئله ينبغى للغريق و المصعوق ان يتربص بهما ثلاثة أيام لا يدفن الا ان يجىء منهما ريح تدل على موتهما فقلت جعلت فداك كأنك تخبرنى انه قد دفن ناس كثير احياء فقال عليه السّلام نعم يا على دفن ناس كثير احياء ما ماتوا إلا- فى قبورهم (و فى خبر إسحاق بن عمار) قال سئلت الصادق عليه السّلام عن الغريق أ يغسل قال عليه السّلام نعم و يستبرء، قلت و كيف يستبرء، قال يترك ثلاثة أيام من قبل ان يدفن الا ان يتغير قبل، فيغسل و يدفن، و كذلك أيضا صاحب الصاعقة فإنه ربما ظنوا انه قد مات و لم يمّت.

(الأمر الثالث) مقتضى ما ذكر فى الأمر السابق من كون الانتظار لأجل التجنب عن دفن الحى - كما يومى اليه خبر على بن أبى حمزة من قوله عليه السّلام دفن ناس كثير احياء هو ان الغاية فيه هو تبيين الموت، و يدل عليه من الاخبار أيضا موثق عمار عن الصادق عليه السّلام قال الغريق يحبس حتى يتغير و يعلم انه قد مات ثم يغسل و يكفن، و خبر إسحاق بن عمار المتقدم الذى فيه فإنه ربما ظنوا انه مات و لم يمّت، حيث ان الظاهر منه اعتباره العلم بالموت و عدم جواز الاكتفاء بظنه، و المروى عن دعائم إسلام فى الرجل يصيبه الصاعقة لا يدفن دون ثلاثة أيام الا ان يتبين موته و يستيقن، و خبر على بن أبى حمزة المتقدم الذى فيه: الا ان يجىء منها ريح تدل على موتهما.

و المستفاد من خبر إسحاق بن عمار هو ان الانتظار ثلاثة أيام انما هو لأجل حصول اليقين بالموت معه، لا انه تكفى و لو لم يعلم به كما ان ما عبر فيه بالتغيير يراد منه التغير الموجب للعلم بالموت مثل التغير فى الريح أو صفته بحيث يتحول الى صفة لا يكون عليها الحى كالعلامات التى ذكرها الأطباء مثل استرخاء رجليه و و انفصال كفيه و ميل انفه و امتداد جلد وجهه و انخساف صدغيه و تقلص أنثيه إلى فوق مع تدلى الجلد و غير ذلك مما هو مذكور فى محاله مضافا الى نقل الإجماع على اعتبار العلم بالموت و لو بعد مضى ثلاثة أيام، ففى المعتبر: و يجب التربص بهم مع الاشتباه حتى يظهر علامات الموت و حده العلم و هو إجماع، و عن التذكر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٢

لا يجوز التعجيل مع اشتباه حتى يظهر علامات الموت و يتحقق العلم به بالإجماع (انتهى).

و على ذلك فلا يعبأ باحتمال كون التحديد بالثلاثة أمانة شرعية- و لو مع عدم العلم بالموت- كما لا يعبأ باحتمال كون التغير و الريح و نحوهما مما ذكر فى الاخبار أمارات مطلقا- و لو مع عدم حصول العلم بالموت منها.

(الأمر الرابع) يجب الانتظار فى الدفن إذا كانت حاملا مع حيوة ولدها الى ان يشق جنبها الأيسر لإخراج ولدها ثم خياطته حسبما يأتى البحث عنه فى المسألة الخامسة عشر من المسائل المذكورة فى الدفن.

## [فصل فى المكروهات]

### إشارة

فصل فى المكروهات و هى أمور

[الأول] ان يمس فى حال النزاع

(الأول) ان يمس في حال النزع فإنه يوجب أذاه.

المصرح به في بعض كتب الأصحاب كراهة مس المحتضر في حال النزع، و استدل له بموثقة زرارة المروية عن الباقر عليه السلام، و فيها: قال لا تمسه فإنه إنما يزداد ضعفاً، و أضعف ما يكون في هذه الحال و من مسه على هذه الحال أعان عليه و بما في الفقه الرضوي و فيه: و إذا اشتد عليه فحواله الى المصلّي الذي كان يصلّي فيه و إياك ان تمسه و ان وجدته يحرك يده أو رجله أو رأسه فلا تمنعه من ذلك كما يفعله جهال الناس.

و لا يخفى ان المستفاد من هذين الخبرين خصوصاً الأول منها هو التحريم كما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٣

ان ما استدل به المنصف (قده) في المتن من انه يوجب أذاه أيضاً كذلك فالأصوب ان يقال بالتحريم فيما يوجب المس أذاه لحرمة و عليه يحمل الخبران، و مع عدمه يقال بالكراهة حذراً عن إيجابه و لا بأس به.

### [الثاني تنقيل بطنه بحديد أو غيره]

الثاني تنقيل بطنه بحديد أو غيره.

المحكي عن المفيد هو كراهة ان يجعل على بطنه حديد و ظاهره كراهة ذلك بعد النزع، و قال الشيخ في التهذيب سمعناه مذاكرة عن الشيوخ، و لكنه (قده) احتج عليه في الخلاف بإجماع الفرقة و حكى عن العلامة و جمع ممن تأخر عنه كراهة وضع شيء على بطنه غير الحديد أيضاً، و عن ابن الجنيّد استحباب وضع شيء على بطنه ليمنع عن ربوه- اي انتفاخه- و رده في المختلف بأنه لم أقف على موافق له من أصحابنا، و عن جامع المقاصد و الروض إجماع الأصحاب على خلافه، و في الخلاف نسب استحباب وضع الحديد على بطنه إلى الشافعي (و كيف كان) فلعل نقل الإجماع على الكراهة و الفتوى بها كاف في ثبوتها.

هذا إذا كان الوضع بعد النزع و اما قبله ففي كراهته وجهان، من عدم دليل عليها لاختصاص معقد الإجماع و الشهرة بما بعد الموت كما هو الظاهر من كلمات الأصحاب، و من ان المتجه قبل الموت الحرمة لما فيه من الأذى للميت و الإعانة عليه فيقال برجحان تركه حذراً من الوقوع في الحرام، و الأقوى هو الأول لكون الكلام في التنقيل بالحديد من حيث هو حديد مع قطع النظر عن إيجابه الأذى و لا دليل على الكراهة من هذه الجهة، و ما دل على رجحان تركه من حيث إيجابه الأذى أو احتمال لا اختصاص له بالحديد، مع ان ثبوت الكراهة الشرعية لأجل التحرز عن الأذى لا يخلو عن الاشكال.

### [الثالث إبقائه وحده فان الشيطان يعبث في جوفه]

الثالث إبقائه وحده فان الشيطان يعبث في جوفه.

لخبر ابي خديجة عن الصادق عليه السلام قال لا تدعن ميتك وحده فان الشيطان يعبث في جوفه، و في خبر آخر عنه عليه السلام قال ليس من ميت يموت و يترك وحده الا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٤

لعب الشيطان في جوفه «١».

### [الرابع حضور الجنب و الحائض عنده حالة الاحتضار]

الرابع حضور الجنب و الحائض عنده حالة الاحتضار.

المشهور كما في الجواهر كراهة حضور الجنب و الحائض عند المحتضر، و في المعتمر: ان الكراهة قول أهل العلم، و عن الهداية و المقنع التعبير عن ذلك بعدم الجواز، و لعل المراد منه اشتداد الكراهة، و في خبر يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام قال لا يحضر الحائض الميت و لا الجنب عند التلقين و لا بأس ان يليا غسله، و خبر علي بن أبي حمزة قال قلت لابي الحسن عليه السلام امرأة تقعد عند رأس المريض و هي حائض - في حد الموت فقال عليه السلام لا بأس ان تمرضه و إذا خافوا عليه و قرب ذلك فلتتح عنه و عن قربها فإن الملائكة يتأذى بذلك.

و النهي في الخبر الأول عن الحضور محمول على الكراهة، و الأمر بالتنحي في الثاني محمول على الاستحباب بعد قيام الشهرة على الجواز مضافا الى إيماء التعليل المذكور في الخبر الثاني بتأذي الملائكة بحضور الحائض إلى كراهته، و الظاهر اختصاص الكراهة بحال الاحتضار التي هي حال حضور الملائكة، و يومی اليه ما في خبر يونس من نفى البأس عن ان يليا غسله بعد النهي عن حضورهما عند التلقين و لكن في خبر الجعفي انه لا يجوز إدخالهما الميت قبره، و عن الفقه الرضوي:

و لا بأس ان يليا غسله و يصليا عليه و لا ينزلا قبره، قال في الجواهر: و لم أجد من افتى بهما في الكراهة فضلا عن غيرهما. و المراد بالحائض هي التي ترى الدم فعلا- قبل انقطاعه عنها أو بعد الانقطاع قبل الغسل كما في كثير من أحكام الحائض إلا ما ثبت اختصاصه بحال التلبس بالدم كالوطئ، و في ارتفاع الكراهة بالتييم، بدلا عن الغسل مع العجز عنه و جهان، من

---

(١) قال المجلسي (قده) في شرح الكافي و كان المراد بلعب الشيطان إرسال الحيوان و الديدان الى جوفه قال و يحتمل ان يكون المراد بقوله يموت - حال الاحتضار اي يلعب الشيطان في خاطره بإلقاء الوسوس و التشكيكات، و قال في البحار بعد ذلك و لكن الأصحاب حملوه على ظاهره.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٥

عموم بدلية التيمم و كون التراب احد الطهورين، و من عدم خروج الجنب و الحائض عن وصف اسمهما بالتيمم، و الأقوى هو الأول لضعف الأخير كما فصل في محبت التيمم. و في مشروعية التيمم إذا ضاق وقت الحضور بحيث لو اغتسلا لم يدركا المحتضر حيا اشكال لعدم ما يثبت به مشروعيته حينئذ، و الظاهر إلحاق النفساء بالحائض بناء على أصالة اشتراكهما في الاحكام الا فيما ثبت اختصاصه بإحدهما حسبما مر في محبت النفاس و قد صرح بإلحاقها بها في كشف الغطاء.

#### [الخامس التكلم زائدا عنده]

الخامس التكلم زائدا عنده

#### [السادس البكاء عنده]

السادس البكاء عنده

#### [السابع ان يحضره عملة الموتى]

السابع ان يحضره عملة الموتى

## [الثامن ان يخلى عنده النساء وحدهن]

الثامن ان يخلى عنده النساء وحدهن خوفا من صراخهن عنده.

وقد صرح بكرأهه جميع ذلك فى كشف الغطاء، قال (قده) و تكره كثرة الكلام عنده و ان يحضر عنده من اعتاد تجهيز الأموات لثلا- يدخل عليه الرعب و على أهله اليأس (الى ان قال) و البكاء عنده و التخليه بينه و بين النساء خوف الهجوم عليه و ارتفاع الأصوات و كثرة الضجيج و ربما حرمت لاشتمالها على الأذيه و ربما بعثت على حلول المنية (انتهى) أقول ينبغى القول بالتحريم مع الاشتمال على الأذيه أو البعث على حلول المنية و مع عدمها فالقول بالكراهه شرعا للتحذر عن ان يؤدى إليهما- لا يخلو عن اشكال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٦

## [فصل فى حكم كراهه الموت]

فصل لا تحرم كراهه الموت.

لما ورد فى آدم عليه السلام انه لما هبط عليه ملك الموت لقبض روحه قال له آدم قد بقى من عمري ثلاثون سنة فقال له ملك الموت جعلتها لا بنك داود «الحديث» و لما ورد فى إبراهيم عليه السلام انه لما أتاه ملك الموت لقبض روحه كره ذلك فأخره الله تعالى الى ان رأى شيئا يأكل و لعبه يسيل الى لحيته فاستفطع ذلك و أحب الموت، و ما ورد من مكالمه موسى عليه السلام مع ملك الموت حين مجيئه لقبض روحه و إنساء أجله الى ان مات عليه السلام فى التيه.

و قد روى عن النبى صلى الله عليه و آله بطرق العامة و الخاصة انه قال من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه و من كره لقاء الله كره الله لقاءه قيل له يا رسول الله انا لنكره الموت، فقال صلى الله عليه و آله و سلم ليس ذلك، و لكن المؤمن إذا حضره الموت يبشر برضوان الله و كرامته فليس شىء أحب إليه مما أمامه فأحب لقاء الله و أحب الله لقاءه.

و ان الكافر إذا حضره الموت يبشر بعذاب الله فليس شىء أكره مما أمامه، كره لقاء الله و كره الله لقاءه. و فى الكافى عن الباقر عليه السلام فى حديث اسراء النبى صلى الله عليه و آله (الى ان قال الله جل جلاله) ما ترددت فى شىء انا فاعله كترددى فى قبض روح عبدى المؤمن يكره الموت و اكره مسأته، و فى تعقيبات الصلاة: اللهم ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٧

رسولك الصادق المصدق صلى الله عليه و آله و سلم قال انك قلت ما ترددت فى شىء انا فاعله (الى آخر الحديث).

نعم يستحب عند ظهور اماراته ان يحب لقاء الله تعالى.

كما دل عليه المروى المتقدم عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه و قال الشيخ البهائى (قده) فى أربعينه قد ورد فى الحديث من طرق الخاصة و العامة ان الله سبحانه يظهر للعبد المؤمن عند الاحتضار من اللطف و الكرامة و البشارة بالجنة ما يزيل عنه كراهه الموت و يوجب رغبته فى الانتقال الى دار القرار فيقل تأذيه به و يصير راضيا بنزوله، راغبا فى حصوله، هذا، و فى دلالة هذه الاخبار على استحباب رضا الموت شرعا عند ظهور أماراته تأمل، بل هى انما تدل على حصول الرضا تكوينا فى المؤمن بمشاهدة ما ينتهى اليه بعده من الدرجات العالیه و هذا غير استحبابه الشرعى.

و يكره تمنى الموت و لو كان فى شدة و بليهه بل ينبغى ان يقول اللهم أحيى ما كانت الحيوة خيرا لى و توفنى إذا كانت الوفاة خيرا لى.

و فى الوسائل عن مجالس ابن الشيخ عن النبى صلى الله عليه وآله دخل على رجل يعوده و هو شاك يتمنى الموت، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم لا- تتمن الموت فإنك إن تك محسنا تزداد إحسانا و ان تك مسيئا فتؤخر تستتیب فلا تتمنوا الموت، و قال فيه روى العلامة فى المنتهى عن النبى صلى الله عليه وآله قال لا يتمنى أحدكم الموت لضر نزل به و ليقل اللهم أحيى ما كانت الحيوة خيرا لى و توفنى إذا كانت الوفاة خيرا لى.

و لا منافاة مع كراهة تمنى الموت صدوره عنهم عليهم السّلام كما عن فاطمة الزهراء عليها السّلام من قولها: اللهم عجل وفاتى سرىعا، و المروى عن الرضا انه كان إذا رجع من صلاة الجمعة من الجامع و قد اصابه العرق و الغبار رفع يديه و قال اللهم ان كان فرجى مما انا فيه بالموت فعجله لى الساعة و لم يزل مغموما مكروبا الى ان قبض (ص)، و ذلك لحمل تمنيه منهم عليهم السّلام على الجواز مع ان لهم من الاحكام ما يخصهم و لا يليق متابعتهم فيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٨

و يكره طول الأمل و ان يحسب الموت بعيدا عنه.

ففى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال قال أمير المؤمنين عليه السّلام ما انزل الموت حق منزلته من عد غدا من اجله، و عنه عن على عليهما السّلام: ما أطال عبد الأمل إلا أساء العمل، و غير ذلك من الاخبار التى ذكرها فى الوسائل فى باب كراهة طول الأمل.

و يستحب ذكر الموت كثيرا.

ففى الكافى عن الحذاء قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام حدثنى بما انتفع به فقال يا أبا عبيدة أكثر ذكر الموت فإنه لم يكتر ذكره انسان الأزهد فى الدنيا، و غير ذلك مما نقله فى الوسائل فى باب استحباب كثرة ذكر الموت.

و يجوز الفرار من الوباء و الطاعون و ما فى بعض الاخبار من ان الفرار من الطاعون كالفرار من الجهاد مختص بمن كان فى ثغر من الثغور لحفظه.

و فى خبر الحلبي المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال سئلت أبا عبد الله عليه السّلام عن الوباء عفى ناحية المصر فيتحول الرجل إلى ناحية أخرى أو يكون فى مصر فيخرج منه الى غيره، فقال لا بأس انما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم عن ذلك لمكان رتبة كانت بحيال العدو فوقع فيهم الوباء فهربوا منه، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم الفار منه كالفار من الزحف كراهية ان يخلوا مراكزهم (و فى المروى) قال قلت لأبى عبد الله عليه السّلام القوم يكونون فى البلد فيقع فيها الموت، الهم ان يتحولوا عنها الى غيرها، فقال نعم، قلت بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم عاب قوما بذلك، فقال أولئك كانوا رتبة (١) بإزاء العدو فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم ان يثبتوا فى مواضعهم و لا يتحولوا عنه الى غيره فلما وقع فيهم الموت تحولوا من ذلك المكان الى غيره فكان تحويلهم عن ذلك الى غيره كالفرار من الزحف.

(١) قال المجلسى (قده) فى المجلد الثالث من البحار فى باب الطاعون و الفرار منه:

رتبة بالهمزة من الرؤية أى كانوا يتراثون العدو و يترقبونهم، و فى بعض النسخ رتبة بالتاء قبل الباء أى رتبوا و اثبتوا بإزاء العدو.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٩

و فى خبر أبان الأحمر قال سئل بعض أصحابنا أبا لحسن عليه السّلام عن الطاعون يقع فى بلدة و انا فيها أتحوّل عنها؟ قال عليه السّلام نعم، قال ففى القرية و انا فيها أتحوّل عنها، قال نعم، قلت فانا نتحدث ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف، فقال ان رسول الله انما قال هذا فى قوم كانوا يكونون فى الثغور



فى نحو العدو فيقع الطاعون فيخلون أماكنهم يغزون منها فقال رسول الله صلى الله عليه و آله ذلك فيهم.  
نعم لو كان فى المسجد و وقع الطاعون فى أهله يكره الفرار منه.

و فى مرسل العلل انه إذا وقع فى أهل مسجد فليس لهم ان يفروا منه الى غيره قال المجلسى (قده) فى البحار بعد ذكر المرسل المذكور: يمكن ان تكون الرواية الأخيرة على تقدير صحتها محمولة على الكراهة جمعاً بينها و بين ما سبق و الظاهر ان لخصوصية المسجد مدخلا و ليس لبيان الفرد الخفى لما رواه على بن جعفر فى كتاب المسائل عن أخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الوباء يقع على الأرض هل يصلح للرجل ان يهرب منه، قال عليه السلام يهرب منه ما لم يقع فى أهل مسجده الذى يصلّى فيه، و إذا وقع فى أهل مسجده الذى يصلّى فيه فلا يصلح الهرب منه (انتهى ما فى البحار).

(أقول) و يؤيده الاعتبار إذا الفرار ينبغى ان يكون الى الله سبحانه، و الفرار من المسجد فرار عنه سبحانه، و حكى حدوث الطاعون عظيم فى بعض السنين فى النجف الأشرف و فر الناس منه حتى لم يبق فيه الا- متولى الحرم الشريف فاستوحش من الوحدة و خرج عن البلد فرأى أمير المؤمنين عليه السلام فى الطيف يقول له و أنت أيضا فررت و أبقيتني وحيدا فاستيقظ و رجع الى مشهده صلوات الله عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٠

## [فصل فى تجهيز الميت]

### إشارة

فصل الأعمال الواجبة المتعلقة بتجهيز الميت من الغسل و التكفين و الصلاة و الدفن من الواجبات الكفائية فهى واجبة على جميع المكلفين و تسقط بفعل البعض فلو تركوا أجمع أجمع و لو كان مما يقبل صدوره عن جماعة كالصلاة إذا قام به جماعة فى زمان واحد اتصف فعل كل منهم بالوجوب نعم يجب على غير الولي الاستيدان منه و لا ينافى وجوبه و جوبها على الكل لأن الاستيدان منه شرط صحة الفعل لا شرط وجوبه و إذا امتنع الولي من المباشرة و الاذن يسقط اعتبار اذنه نعم لو أمكن للحاكم الشرعى إجباره فله ان يجبره على احد الأمرين و ان لم يمكن يستأذن من الحاكم و الأحوط الاستيدان من المرتبة المتأخرة أيضا. فى هذا المتن أمور (الأول) الأعمال المتعلقة بتجهيز الميت كلها من الواجبات الكفائية بلا خلاف فيه كما عن الغنية و المنتهى و بإجماع العلماء كما عن التذكرة و هو مذهب أهل العلم كما عن المعبر.

و استدلل له فى الجواهر مضافا الى الإجماعات المتقدمة و ظهور جملة من النصوص فى ذلك بان مراد الشارع من الأمر بتلك الافعال هو وجود الفعل لا عن مباشر معين و هو معنى الوجوب الكفائى (و أورد عليه الشيخ الأكبر) بأن إرادة وجود الفعل لا عن مباشر معين يوجب سقوط الواجب بفعل اى مباشر، و هو أعم من الوجوب إذ قد يسقط الواجب عن المكلف بفعل غيره كما فى سقوط وجوب توجيه المحتضر الى القبلة بفعل صبي و نحوه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨١

(لكن الإنصاف) انه مع تسليم اليقين بإرادة الشارع تلك الافعال لا من مباشر معين لا يحتمل كون سقوط وجوبها عن المباشر المعين بفعل من لا يجب عليه حتى يدعى انه أعم، فلو كان فيما استدلل كلام فإنما هو فى دعوى اليقين المذكور بأنه مع أولوية أولياء الميت فى ذلك يمكن القول بإرادة الشارع من الولي عينا فلا يقين بإرادته لا عن مباشر معين (و الانصاف) تمامية الدعوى المذكورة من ظهور الأخبار الواردة فى إيجاب تلك الافعال فى أرادتها لا من مباشر معين، و لا ينافيه أولوية الأولياء فى ذلك



لما سيجيء في دفع التنافي (و كيف كان) فلا إشكال في كون وجوب ما يجب من الأفعال في التجهيز كفاثيا يجب على الجميع. (الأمر الثاني) قد تقدم في البحث عن وجوب تطهير المسجد معنى الوجوب الكفاثي و انقسامه الى ما لا يمكن تعدد الفعل فيه كدفن الميت مثلا- و ما يقبل التكرار كالصلاة عليه، و انه لا يعقل كون وجوب الشيء عينا على شخص و كفاثيا على الجميع بحيث يشمل من وجب عليه عينا و غيره و ان أمكن وجوب الشيء عينا على شخص و كفاثيا على غيره حسبما فصل جميع ذلك في ذلك المبحث.

(الأمر الثالث) قد يقال بمنافاة كون هذه الأفعال واجبا كفاثيا على الجميع مع أولوية الأولياء و اناطه صحتها من غيرهم بإذنهم، و ذلك لان مقتضى اعتبار إذنهم في صحة ما يصدر من غيرهم هو اشتراط وجوبها على غيرهم بإذن الأولياء، و لا يعقل ان يكون إذنهم شرطا للواجب لا للوجوب لان شرط المكلف به إذا كان خارجا عن قدرة المكلف يرجع لا محالة إلى شرط الوجوب، حيث لا يعقل إطلاق الوجوب بالنسبة إليه بل لا بد من ان يؤخذ مفروض الوجود ثم يجعل الفعل الاختياري متعلقا للتكليف عند وجوده حسبما بين في الأصول، و حينئذ يتفاوت التكليف المتوجه إلى الأولياء عن التكليف المتوجه الى غيرهم بصيرورته في حق الأولياء مطلقا غير مشروط بشيء، و في غيرهم مشروطا بإذن الأولياء- و ان تخير الولي بين المباشرة بنفسه و و بين الاذن لغيره، فان اذن لغيره شاركه في الوجوب الكفاثي، و يبقى الوجوب مشروطا باذنه بالنسبة الى غير المأذون من دون ان يكون فعليا منجزا عليه لفقد شرط.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٢

(و يندفع) بأن أولوية الولي و اعتبار اذنه في صحة الفعل من غيره لا يخرج الوجوب عن كونه كفاثيا بالنسبة إلى الجميع من الولي و غيره، بل هو من باب ثبوت حق أما للولي أو للميت في أداء الواجب من بعض من وجب عليه كفاثيا نظير ما إذا كان غريق في دار زيد مثلا حيث انه يجب إنقاذه على صاحب الدار و غيره ممن يمكنه إنقاذه بالوجوب الكفاثي لكن صاحب الدار لا يحتاج في إنقاذه إلى الاستيذان من غيره؟ و غيره يجب عليه الاستيذان (و نتيجة ذلك) استحقاق العقاب عند ترك الجميع و صيرورة الجميع مستحقا له بالترك، و سقوطه عن غير المباشر بإتيان المباشر فان كان المباشر هو الولي فيسقط عن غيره مطلقا سواء كان الواجب توصليا أو تعديا، و ان كان المباشر غير الولي و كان الواجب توصليا فيسقط عن الولي أيضا مطلقا و لو كان بغير اذنه، و ان كان تعديا فسقوطه عن الولي و غيره منوط بكون صدوره عن اذن الولي فالواجب كفاثي بالنسبة إلى الجميع لكن صحة الفعل من غير الولي مشروط بإذن الولي لرعاية حقه الثابت له أو للميت.

و لازم ذلك وجوب أحد الأمرين على الولي: اما الاشتغال بالفعل بالمباشرة أو اذن غيره في مباشرته، فان باشره سقط عن الغير سقوطا مراعى بإتمامه و ان اذن للغير سقط عنه سقوطا مراعى بإتمام الغير، فصحة الفعل من غير الولي مشروط بإذن الولي أو امتناعه عن الاذن و الفعل معا، و عند انتفاء الاذن و الامتناع عنه و عن الفعل يسقط الوجوب عن الغير لكن سقوطه عند انتفاء الأمرين أعنى اذن الولي و امتناعه عن الاذن و الفعل انما هو بصدور الفعل عنه فيكون السقوط عن الغير بصدوره عن الولي و نتيجة ذلك هو الوجوب على الغير أو سقوطه عنه عند فعل الولي، و هذا معنى الوجوب الكفاثي كما لا يخفى.

(فان قلت) فقدان الاذن و الامتناع عنه و عن الفعل لا يلزم صدور الفعل عن الولي لاجتماعه مع عدم تحقق الامتثال أيضا كما إذا ضاق وقت الفعل، فإن الولي لو امتنع حينئذ عن الاذن و الفعل لا يصير الوجوب منجزا في حق الغير (قلت) المراد من الاذن و الامتناع عنه و عن الفعل المعبر فقد انهما في تنجز الوجوب هو فقدان في تمام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٣

وقت الواجب لا في أول الوقت، و فوت كلا الأمرين في تمام الوقت لا يتحقق الا بامتثال الولي.

(و الحاصل) ان ما هو شرط الواجب بالنسبة الى غير الولي هو اذن الولي عند عدم إبائه عن الاذن، و اما مع امتناعه عنه فيصح من غير الولي بلا اذن منه، و هذا- اعنى اشتراط صحة فعل غير الولي بإذن منه عند عدم امتناعه عنه- ليس اشتراطا بأمر غير مقدور حتى يرجع الى شرط الوجوب، حيث انه مع امتناع الولي يخرج الاذن عن كونه شرطاً لصحة الفعل عن غير الولي، مع انه يمكن المنع عن إرجاع قيد الواجب الى الوجوب بناء على صحة تصوير الواجب المعلق، و ان كان الحق عندنا امتناعه حسبما فصل في الأصول، و يترتب على ما ذكرناه.

الأمر الرابع مما في المتن و هو عدم انتهاء الأمر إلى إجبار الحاكم للولي عند امتناعه عن الاذن و لا إلى اذن الحاكم نفسه عند عدم إمكان إجباره للولي على احد الأمرين من الاذن و المباشرة بنفسه و لا إلى الاستيذان من عدول المؤمنين عند فقد الحاكم، و ذلك لما عرفت من سقوط اعتبار اذنه في صحة فعل غير الولي عند امتناعه عن الاذن و المباشرة و سقوط الوجوب عن غير الولي بمباشرة الولي عند امتناعه عن الاذن، فمع امتناعه عن الاذن و الفعل يصح الفعل من غير الولي بلا حاجة الى اذن الولي فلا موقع للإجبار على الاذن و لا على المباشرة لسقوط اشتراط اذنه في فعل غير الولي و سقوط الوجوب عنه بمباشرة غير الولي. مضافا الى ان أولوية الولي حق ثابت له إرفاقا له فيكون من الحقوق القائمة بشخصه الممتنع تحققها بفعل غيره من دون رضاه فلا يمكن استيفائه بفعل الحاكم مع ان الحاكم انما يكون وليا على من يمتنع عن حق الغير لا عن حق نفسه، فلا ولاية للحاكم على مباشرة الاذن عند عدم التمكن من إجباره عليه، و منه يظهر عدم انتهاء الأمر إلى الاستيذان من عدول المؤمنين أصلا. (الأمر الخامس) الأحوط مع الرجوع الى الحاكم الاستيذان عن الطبقات المتأخرة لما سيأتي من الشك في المراد من الولي و انه هل هو الوارث الفعلي، أو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٤

مطلق الوارث، أو انه الأقرب الى الميت عرفا و لو لم يكن وارثا أصلا، و مع احتمال ارادة مطلق الوارث يكون الاحتياط في الاستيذان منه و لا يكون الرجوع الى الحاكم فقط كافيا في الاحتياط، و سيأتي ما هو الحق في المراد من الولي في الفصل الاتي.

### [مسألة (١) الإذن أعم من الصريح و الفحوى و شاهد الحال القطعي]

مسألة (١) الإذن أعم من الصريح و الفحوى و شاهد الحال القطعي.

الإذن المعتبر في صحة فعل غير الولي عبارة عن ما هو طريق الى رضا الولي اما بنحو العموم أو الخصوص أعنى مباشرة شخص معين فيكون المدار على ما يحصل به العلم بالرضا من غير فرق بين كونه بالاذن الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال القطعي، بل و الظنى منه أيضا إذا بلغ إلى درجة الاطمئنان المعبر عنه بالعلم العادي، و مما ذكرناه يظهر جواز الاكتفاء بالعلم بالرضا من غير حاجة الى الرضا الفعلي، لكن الجمود على الظاهر من قوله عليه السلام يغسله اولى الناس به أو من يأمره الولي هو الاحتياج الى الاذن الفعلي، اللهم الا ان يحمل على صورة عدم العلم.

### [مسألة (٢) إذا علم بمباشرة بعض المكلفين يسقط وجوب المبادرة]

مسألة (٢) إذا علم بمباشرة بعض المكلفين يسقط وجوب المبادرة و لا يسقط أصل الوجوب الا بعد إتيان الفعل منه أو من غيره فمع الشروع في الفعل أيضا لا يسقط الوجوب فلو شرع بعض المكلفين بالصلاة يجوز لغيره الشروع فيها بنية الوجوب نعم إذا أتم الأول يسقط الوجوب عن الثاني فيتمها بنية الاستحباب.

إذا علم واحد من المكلفين بمباشرة بعضهم بما يجب عليه كفاية يسقط عنه وجوب المبادرة إليه الى ان يفعله أو يضيق الوقت و

لا يسقط عنه أصل الوجوب ما لم يحصل متعلقه في الخارج ممن علم بمباشرته أو من غيره، وذلك لأن شأن الوجوب الكفائي هو سقوطه عن المكلفين بتحقق متعلقه فيما يأتي، هذا إذا كان قبل شروع من يعلم مباشرته في الفعل، وكذا إذا كان مع الشروع فيه قبل إتمامه حيث انه لا يسقط الوجوب عن غيره بمجرد شروعه و ان سقط محركيته له، و ان شئت فقل بسقوطه مراعى بإتمام مباشرة على نحو الشرط المتأخر بحيث لو لم يتمه المباشر يكشف عن عدم السقوط عن غيره أصلاً.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٥

(و يترتب على ذلك) انه لو شرع بعض المكلفين بالصلاة على الميت مثلاً يجوز لغيره ان يشرع فيها بنية الوجوب لعدم سقوط الوجوب عن الغير بشروعه فيها.

(فان قلت) التكليف بالكل و ان لم يسقط لعدم حصول الكل، لكن التكليف بالجزء يسقط لحصول متعلقه، و حينئذ لا مقتضى لفعل الجزء ثانياً لسقوط الأمر به.

(قلت) الأمر المتعلق بالجزء ليس إلا الأمر المتعلق بالكل على قدر ما يخصه و يتعلق به، فالأمر بالصلاة هو الأمر المتعلق باجزائها من القيام الى آخر اجزائها فهو- أى الأمر المتعلق بها يتقطع و يتصور كل قطعة بصورة غير صورة الأخرى مثل قم و كبر و اقرء (إلخ) و لمكان ارتباطية تلك الاجزاء و دخل كل جزء في صحة ما عداه على نحو الشرط المتقدم أو المتأخر يكون الأمر المتعلق بكل جزء أيضاً ارتباطياً ثبوتاً و سقوطاً، فالأمر المتعلق بكل جزء في ضمن الأمر ببقية الاجزاء، و سقوطه عنه أيضاً في ضمن سقوط، عن بقية الأجزاء، فما دام الشارع في الفعل مشغول به و لم يفرغ منه لا يسقط عنه الأمر المتعلق بالجزء- الذى اتى به نفسه فضلاً عن غيره، و لذا لو رفع اليد عن الإتمام في الأثناء يجب عليه الاستيناف بنفس الأمر الأول لا بأمر جديد، نعم ما دام مشغولاً بالفعل يتبدل و صورة الأمر حيث انه كان قبل الشروع بصورة الأمر بالصلاة، و بعد الشروع يصير بصورة الأمر بإتمامها الا ان هذا لا يصير سبباً لسقوط الأمر بالجزء بعد وجوده.

و ان شئت فقل ان الأمر بالجزء يسقط سقوطاً تدريجياً مثل تدريجية الاجزاء نفسها، فيكون وجود متعلق التكليف و فعلية التكليف به و امتثال تكليفه و سقوطه بالامتثال عن المباشر و عن غيره كلها تدريجياً ارتباطياً.

هذا مضافاً الى ان الاتى بالفعل قبل إتمام المشغول به يأتى بداعى الأمر المتعلق بالكل لا الأمر المتعلق بالجزء المأتى به، فلو أتم الأول يسقط الوجوب عن الثانى لكن يصح إتمام الفعل استحباباً بناء على استحبابه بعد سقوط وجوبه بالامتثال كما فى الصلاة على الميت حيث انها مستحبة ممن لم يصل عليه ما لم يدفن كما سيأتى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٦

### [مسألة (٣) الظن بمباشرة الغير لا يسقط وجوب المبادرة]

مسألة (٣) الظن بمباشرة الغير لا يسقط وجوب المبادرة فضلاً عن الشك.

لا- إشكال فى سقوط وجوب المبادرة مع العلم بمباشرة الغير فى زمان لا يخرج الإتيان به فيه عن صدق الامتثال و لم ينته الى التسوية فى الامتثال، و كذا مع الاطمئنان بمباشرته بحيث يعد علماً عادياً- لكونه علماً عند العقلاء و ان لم يكن كذلك حقيقة و كذا الظن المعتبر الشرعى الذى قام الدليل على اعتباره بالخصوص. و فى الاكتفاء بمطلق الظن به احتمالاً، المحكى عن العلامة (قده) هو الأول مستدلاً له بامتناع تحصيل العلم بفعل الغير فى المستقبل، و الأقوى هو عدم الاكتفاء و بقاء الوجوب الى ان يثبت وقوع الفعل وجداناً أو بمثبت شرعى، لعدم الدليل على اعتباره، و ما استدل به للقول الأول من امتناع تحصيل العلم بفعل الغير فى المستقبل لا يعتمد عليه لعدم وجوب تحصيله مع عدم تضيق زمان الفعل و إمكان حصوله عند تضيقه بمباشرة مباشرة

الغير أو بالأخبار بمباشرته بحيث يحصل الاطمئنان بها مع خروج كثير من الموارد عن محل الابتلاء و عدم التمكّن من المباشرة و وجوب مباشرة الظان بمباشرة الغير فى موارد اخرى بحيث لا يلزم من ترك عمله بالظن بمباشرة الغير محذور أصلا، و بالجملة فالظاهر عدم اعتبار الظن بمباشرة الغير فى إسقاط وجوب المبادرة عن الظان بها، و منه يظهر عدم سقوطه بالشك فى مباشرة الغير بطريق اولى.

#### [مسألة (٤) إذا علم صدور الفعل عن غيره سقط عنه التكليف]

مسألة (٤) إذا علم صدور الفعل عن غيره سقط عنه التكليف ما لم يعلم بطلانه و ان شك فى الصحة بل و ان ظن البطلان فيحمل فعله على الصحة سواء كان ذلك الغير عادلا أو فاسقا.

لا- إشكال فى سقوط التكليف بصدور الفعل عن الغير صحيحا كما هو مقتضى الوجوب الكفائى، سواء قلنا بكون الطلب فيه متعلقا بصرف وجود المكلف و طبيعته، القابل للانطباق على احادهم على البدل، أو قلنا بكونه طلبا مخصوصا متعلقا بالجميع بحيث يكون كل واحد منهم مطلوبا منه لكن لا- مطلقا بل فى ظرف ترك الآخرين فان المال على كلا التقديرين واحد و هو السقوط عن غير المباشر بصدوره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٧

عن المباشر صحيحا فحينئذ فاما يعلم بصدور الفعل عن غيره أولا يعلم، و مع عدم علمه به يجب عليه القيام به الا إذا قامت حجة شرعية على الصدور و لا يكتفى بالظن به فضلا عن الشك فيه حسبما تقدم فى المسألة السابقة، و مع العلم به فاما ان يعلم بصحته أو يعلم بطلانه أو لا يعلم شيئا منهما، و لا إشكال فى سقوط التكليف مع العلم بصحة ما صدر عن الغير كما لا إشكال فى عدم السقوط مع علمه بطلانه و مع الجهل بالصحة أيضا يحكم بالسقوط لقاعدة أصالة الصحة فى فعل الغير، سواء ظن بالصحة أو شك فيها بل و لو مع الظن بالبطلان لما تحقق فى الأصول من ان موضوع أصالة الصحة هو مجرد عدم العلم بالبطلان، الجامع للظن بالصحة أو البطلان من غير فرق فى ذلك بين كون الفاعل عادلا أو فاسقا.

#### [مسألة (٥) كل ما لم يكن من تجهيز الميت مشروطا بقصد القرية]

مسألة (٥) كل ما لم يكن من تجهيز الميت مشروطا بقصد القرية كالتوجه إلى القبلة و التكفين و الدفن يكفى صدوره من كل من كان من البالغ العاقل أو الصبى أو المجنون و كل ما يشترط فيه قصد القرية كالتغسيل و الصلاة يجب صدوره من البالغ العاقل فلا يكفى صلاة الصبى عليه ان قلنا بعدم صحة صلوته بل و ان قلنا بصحتها كما هو الأقوى- على الأحوط نعم إذا علمنا بوقوعها منه صحيحة جامعة للشرائط لا يبعد كفايتها لكن مع ذلك لا يترك الاحتياط.

ما كان من تجهيز الميت توصليا لم يعتبر فى صحته قصد القرية يكفى صدوره من كل احد من البالغ العاقل أو الصبى أو المجنون بل من غير الإنسان- لو فرض- لان المطلوب حصوله من حيث المعنى الاسم المصدري المقطوع نسبتة عن الفاعل، و ما كان منه تعبديا يشترط فى صحته النية كالغسل و الصلاة فلا يكفى صدوره من الصبى فى سقوطه عن غيره- بناء على احتمال كون عبادات الصبى تمرينية محضة أو كونها من قبيل المستحب الشرعى لو كانت أفعاله ذات مصلحة لكن لا بحد الإلزام بل كانت قاصرة فى ذاتها عن حد الإيجاب لكنها موجبة للرجحان و به صارت متعلقة للأمر بها فى قولهم عليهم السلام مروهم و هم أبناء السبع- بناء على كون الأمر بالأمر امرا حقيقة و هذا بخلاف ما إذا كانت عباداته شرعية عن مصلحة ملزمة مقتضية لشمول

إطلاقات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٨

الأوامر لها لو لا تقييده بما يدل على رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم، فان الظاهر جواز الاكتفاء بما فعله الصبى و عدم وجوب استينافه على غيره كما لا يجب استينافه عليه بعد بلوغه- لو كان محلا للاستيناف مثل ما إذا بلغ الصبى قبل الدفن، و هذا الأخير هو الأقوى.

و لعل الاستدلال لعدم الاجتزاء بعدم معلومية اجزاء الندب عن الواجب كما فى الجواهر مبنى على الاحتمال الثانى- أعنى كون عبادات الصبى ندبا من جهة انتفاء المصلحة الملزمة عنها، و ما فى المستمسك من الإيراد عليه بعدم مجال للتوقف فى اجزاء الندب عن الواجب مبنى على الاحتمال الأخير، و هذا و ان كان هو الأقوى لكن لا يصير إيرادا على ما فى الجواهر على مبنى الاحتمال الثانى.

هذا إذا علمنا بوقوع الافعال التعبدية عن الصبى جامعة لجميع الشرائط ما عدا البلوغ، و مع الشك فى ذلك يشكل الحكم بجواز الاكتفاء به للحاجة إلى تصحيح فعله بأصالة الصحة، و إجرائها فى أفعال الصبى لا يخلو عن المنع و ان لم يكن بعيدا فى المراهق المشرف الى البلوغ، و قد تقدم البحث فى عبادات الصبى فى المسألة الرابعة من المسائل المذكورة فى البحث عن حكم عرق الجنب من الحرام من مباحث النجاسات.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٩

## [فصل فى مراتب الأولياء]

### إشارة

فصل فى مراتب الأولياء

## [مسألة (١) الزوج اولى بزوجه من جميع أقاربها]

مسألة (١) الزوج اولى بزوجه من جميع أقاربها حرة كانت أو امه دائمة أو منقطعة و ان كان الأحوط فى المنقطعة الاستيدان من المرتبة اللاحقة أيضا ثم بعد الزوج: المالك اولى بعبده أو أمته من كل احد و إذا كان متعددا اشتركوا فى الولاية، ثم بعد المالك طبقات الأرحام بترتيب الإرث فالطبقة الاولى و هم الأبوان و الأولاد مقدمون على الثانية و هم الأجداد و الثانية مقدمون على الثالثة و هم الأعمام و الأخوال ثم بعد الأرحام المولى المعتقد ثم ضامن الجريرة ثم الحاكم الشرعى ثم عدول المؤمنين.

فى هذا المسألة أمور (الأول) ذهب المشهور إلى أولوية الزوج بزوجه من جميع أقاربها فى تجهيزها، و نفى عنها الخلاف فى غير واحد من كتب الأصحاب، و نسبها الأردبيلى إلى عمل الأصحاب، و يدل عليها من الاخبار خبر ابى بصير عن المرأة تموت، من أحق ان يصلى عليها؟ قال الزوج قال: الزوج أحق من الأب و الولد؟ قال نعم (و خبر إسحاق بن عمار) الزوج أحق بامرئته حتى يضعها فى قبرها و حكى عن المعبر و المنتهى دعوى الاتفاق على العمل بما فى الأخير.

و بهذين الخبرين و استناد المشهور إليهما و دعوى الاتفاق على العمل بهما و نفى الخلاف عنه يطرح ما يعارضهما كخبر حفص المروى عن الصادق عليه السلام فى المرأة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٠

تموت و معها إختوتها و زوجها أيهما يصلى عليها، قال أخوها أحق بالصلاة عليها، و خبر عبد الرحمن عنه عليه السلام قال سئلته

عن المرأة، الزوج أحق بها أو الأخ قال عليه السلام الأخ. لسقوطهما عن الحجية بالإعراض عن العمل بهما مع موافقتهما مع العامة كما حملها الشيخ على التقيّة لأجلها فلا ينبغي التأمل في الحكم بتقدمه على أقاربها في الجملة.

(الأمر الثاني) لا إشكال في تقديم الزوج على أقارب الزوجة في تجهيزها الى ان توضع في قبرها إذا كانت الزوجة حرة، واما إذا كانت امه ففى أولوية زوجها أو سيدها احتمالان، من إطلاق النصوص و الفتاوى، و من دعوى انصرافها عن الأمه مع كونها مملوكة لمولاها و ان مولاها أحق بها بقاعدة السلطنة، و المصرح به في غير واحد من المتون هو الأول، و هو الأقوى لكون الانصراف عن الأمه ناشيا عن ندره الوجود، و هو غير مضر بالتمسك بالإطلاق مع إمكان استظهار تسالم الأصحاب على عدم الفرق بين الحرة و الأمه.

(الأمر الثالث) لا إشكال في الحكم المذكور إذا كانت الزوجة دائمة، و فى المنقطعة إشكال- كما عن الجواهر- قال خصوصا إذا انقضى الأجل ليينونها حينئذ منه، بل لا يبعد ذلك بمجرد موتها و لو كان قبل انقضاء الأجل، لكونها كالعين المستأجرة إذا ماتت- كما لا يخفى على من أحاط خبرا بأحكام المتعة فى محلها (انتهى).

أقول و لا إشكال فى صيرورتها أجنبية بالنسبة إلى زوجها لو كان موتها بعد انقضاء أجلها، إذ هى حين موتها حينئذ أجنبية عن زوجها قطعا كما لا ينبغي الإشكال فى صيرورتها أجنبية بالنسبة إلى زوجها بعد انقضاء أجلها بعد موتها، و اما مع بقاء أجلها فيمكن ان يقال بأنها كالدائمة للإطلاق و دعوى انصرافه عنها ممنوعة و لكن الأحوط فيها الاستيذان من الطبقة المتأخرة أيضا. (الأمر الرابع) المالك أولى بعبده و كذا بأمته بعد زوجها بقاعدة السلطنة على الملك، و لا ارى وجها للتمسك بها لا مكان المنع عن بقاء الملكية بعد موت المملوك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩١

حيث انها أمر اعتبارى لا اعتبار لها بالنسبة إلى الميت لخروجه بالموت من أهلية التملك، كما لا يعتبر عند العقلاء مالكية الميت أيضا لخروجه من أهلية المالكية بالموت- و ان لم يكن محذور فى اعتبارها لو قام الدليل عليه مع إمكان المنع عن كون ولاية الولي على تجهيز الميت من باب الحقوق لاحتمال كونها حكما تعديا، مع انه على تقدير تسليم كونها من الحقوق فكونها حقا للولى ممنوع لاحتمال كونها حقا للميت حسبما يأتى البحث عنه مفصلا، ثم انه عند تعدد المالكين يشتركون فى الولاية قضاء للشركة فيكونون كالأولياء المتساوين فى الطبقة الواحدة.

(الأمر الخامس) لا إشكال فى ان أولى الناس بالميت- بعد الزوج و السيد- أولاهم بميراثه فى الجملة بلا خلاف ظاهر فيه، و عن الخلاف و المنتهى و جامع المقاصد دعوى الإجماع عليه، و استدلل له من الكتاب بقوله تعالى وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ، بناء على شمول عمومته لتجهيز الميت من تغسيله و تكفينه و دفنه و الصلاة عليه و أورد على الاستدلال بها بالمنع عن شمولها للتجهيز، و هو كذلك.

و من السنة بخبر السكوني، و فيه عن أمير المؤمنين عليه السلام إذا حضر سلطان من سلطان الله جنازة فهو أحق بالصلاة عليها ان قدمه ولى الميت و الا فهو غاصب، و هذا دال على تقدم الولي فى الصلاة على الميت فيقال به فى غير الصلاة أيضا بعدم القول بالفصل (و خبر غياث بن إبراهيم) عن الصادق عليه السلام قال يغسل الميت أولى الناس به، و فى مرسل الفقيه بزيادة أو من يأمره الولي بذلك (و مرسل ابن ابي عمير) يصلى على الجنازة أولى الناس بها أو يأمر من يحب.

و لا- إشكال فى هذا الحكم فى الجملة، و لكن يقع البحث عن أمور (الأول) قد ذكر فى المعنى المراد من الولي احتمالات (فمنها) ان المراد هو الوارث الفعلى و هو المعبر عنه عند الأكثر- و المقصود منه هو الذى يرث الميت بالنسبة الى من لا يكون كذلك كالطبقة الأولى بالنسبة إلى الثانية (و منها) ما احتمله فى المدارك و هو ان يكون المراد أشد الناس علاقة بالميت (و

منها) ان يراد منه الأولوية العرفية بمعنى ان الاولى به من هو أقرب إليه عرفا (و منها) ان يكون المراد به مطلق الأرحام و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٢

القربانية لا- خصوص طبقات الإرث- ذكره فى الجواهر- لكنه قال: لم نجد احدا صرح به (و منها) ما نقله فى الجواهر عن بعض متأخرى علماء البحرين من ان المراد من الولي هنا هو المحرم من الوارث لا مطلقه، و مع تعدده فالترجيح لأشدهم علاقة به حيث يكون هو المرجح له فى حياته و المعزى بعد وفاته (و منها) ما احتمله فى المدارك معترفا بأن الأصحاب لم يعتبروه، و هو ان يكون المراد من الولي أكثر نصيبا من الميراث كالابن إذا كان واحدا بالنسبة إلى الأب مثلا، فهذه احتمالات ستة.

(و الأقوى هو الأول) كما عليه الأ- كثر و يدل عليه تبادل اولي الناس بالميراث من لفظه (الولي) أو كلمة- اولي الناس به- فى أمثال المقام، مضافا الى تفسيره فى صحیحه حفص الواردة فى قضاء الولي ما فات عن الميت، حيث قال فيها: يقضى عنه اولي الناس بميراثه الكاشف عن ارادته منه متى أطلق، و لا ينافيه اختصاص الحكم فى باب القضاء ببعضهم كالولد الأكبر أو الأكبر من الذكور و ذلك لاستفادة الاختصاص من القرينة المنفصلة، و يدل عليه أيضا نقل الإجماع المستفيض المؤيد بعدم نقل الخلاف فيه مع ما سيجيء من كون ذلك حقا للولي فيكون بمنزلة الميراث فيختص بمن هو الوارث له كغيره مما يورث منه.

(و يدل على ذلك أيضا) موثقة زرارة عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول و لكل موالى مما ترك الوالدان و الأقربون- انما عنى بذلك أولو الأرحام من الوارث و لم يعن أولياء النعمة، فأولاهم من الميت أقربهم إليه من الرحم التى يجر إليها (و صحیحه هشام) عن الكناسى عن الباقر عليه السلام قال ابنك اولي بك من ابن ابنك و ابن ابنك اولي بك من أخيك، و أخوك لأبيك و أمك اولي بك من أخيك لأبيك، و أخوك من أبيك اولي بك من أخيك لأمك (إلى آخر الحديث).

و بعض هذه الوجوه و ان لم يخلو عن المناقشة الا ان فى بعضها غنى و كفاية، و به أو بالجميع تسقط بقية الاحتمالات، مضافا الى ما فى كل واحد منها من المنع (اما الاحتمال الثانى) الذى أبداه فى المدارك- و هو احتمال كون الولي أشد الناس علاقة بالميت (ففيه) انه ان أريد العلاقة العرفية فهى مع انها لا دليل على ارادتها-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٣

مما لا ينضب بحيث تجعل مرجعا، و ان يريد العلاقة الشرعية فترجع الى الاحتمال الأول لأن العلاقة الشرعية هى التى كشف عنها الشارع فى طبقات الإرث.

(و منه يظهر) بطلان الاحتمال الثالث- أعنى الأولوية العرفية، و اما الاحتمال الرابع، أعنى إرادة مطلق الأرحام لا خصوص طبقات الإرث ففيه مع ما تقدم من الوجوه الدالة على تعيين الاحتمال الأول- انه مما لم يحتمله أحد كما اعترف به فى الجواهر (و اما الاحتمال الخامس) المحكى عن بعض متأخرى علماء بحرين فعمل منشأه الاستظهار من اخبار الباب فى كون الولي من له مباشرة التغسيل فعلا و لو عند عدم المماثل- كما فى قوله عليه السلام يغسله اولي الناس به، و قوله عليه السلام يغسلها اولي الناس بها من الرجال، و قوله عليه السلام و تغسله أولاهن به، و لإطلاق الولي على خصوص المحرم فى بعض اخبار حج المرأة من دون وليها، هذا، و لكنه يسقط بما تقدم مما ذكر فى ترجيح الاحتمال الأول، كما يسقط به الاحتمال السادس و هو كون المراد منه هو الأكثر نصيبا فى الإرث و بالجملة فلا مناص عما اختاره الأكثر، و هو كون المراد هو الوارث الفعلى. (الأمر الثانى) المشهور- كما تقدم- كون وجوب الغسل و ما يلحقه من التكفين و الصلاة و الدفن واجبا كفايا على الجميع من الولي و غيره مع أولوية الولي به، و لكن المصرح به فى الحدائق إنكار الوجوب الكفائى، و ان الوجوب مختص بالولي، نعم مع امتناع الولي و عدم التمكن من إجباره أو عدم ولى فى البين ينتقل الحكم الى المسلمين بالأدلة العامة.

(و لا- يخفى) ما فى كلامه من التنافى فإنه إذا لم يكن دليل على الوجوب الكفائى على الجميع و كان المستفاد من الأدلة كلها

اختصاص التكليف بالولى فأى دليل يدل على انتقال الحكم الى المسلمين، بل مقتضى ما استفاده من الأدلة هو سقوط التكليف رأسا عند عدم الولى أو عند عدم التمكن من إجباره عند امتناعه، مضافا الى ما فى دعواه من استفادة الاختصاص بخصوص الولى بل الظاهر من الأدلة المتقدمة هو ان مراد الشارع من الأمر بما يتعلق بالميت من تجهيزه هو ارادة وجود متعلقاته فى الخارج من اى فاعل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٤

والاخبار الواردة فى أولوية الأولياء لا يستفاد منها الا أحقية الولى بالمباشرة، لتضمنها الاكتفاء بمن يأمره الولى، المشعر بعدم ارادة وقوعه من خصوص الولى، مع ان الولى قد يكون فاقدا لشرط جواز المباشرة كما لو كان الميت رجلا- و الولى امرأة أو بالعكس، فكيف يمكن ان يقال فى مثله باختصاص الحكم بالولى مع عدم جواز صدور الفعل منه حينئذ بالمباشرة، فليس فى مثله الا التكليف بالاستيدان منه كل ذلك مع مسلمية الحكم عند الأصحاب كما اعترف به فى الحدائق و قيام الإجماع محصلا و منقولاً، و لعل الذى دعاه الى ما قال هو الإشكال فى كون الوجوب كفايا على الجميع مع أحقية الولى، و قد تقدم دفع هذا التنافى بما لا مزيد عليه.

و تظهر الثمرة فى موارد (منها) جواز استيجار الولى غيره فى هذه الأفعال فإنه يجوز بناء على كون المكلف بها هو الولى تعيينا و لا يجوز لو كان المكلف بها هو الجميع على نحو الوجوب الكفائى - بناء على عدم جواز أخذ الأجرة فى الواجبات الكفائية (و منها) انه على القول الأول لا- يتعلق الوجوب بغير الولى إلا- بعد العلم أو الظن بامتناع الولى أو فقده، و على القول المشهور لا يسقط الوجوب الا بعد العلم أو الظن بامتناع الولى أو المأذون منه.

(الأمر الثالث) المشهور على ان الأولوية المذكورة الثابتة للولى وجوبية و المحكى عن جماعة هو الاستحباب و هو الظاهر عن المحكى عن الغنية و كشف اللثام و مجمع البرهان، و يستدل للأخير بالأصل و العمومات و الإطلاقات الظاهرة فى عدم اعتبار الأولوية- بعد تضعيف ما استدل به على الوجوب سندا و دلالة و عسر اعتبار اذن الولى سيما مع تعددهم و عدم حضورهم أو بعضهم و لقيام سيرة المسلمين على عدم تعطيل الفعل لانتظار قدوم الولى و الاستيدان منه.

(و الأقوى) ما عليه المشهور من كون الأولوية وجوبية لدلالة الدليل عليها و المنع عن تضعيفه سندا لانجباره بالعمل، و دلالة- لظهور الأولوية فى كونها مما يلزم مراعاتها، فلا- مسرح معها للتمسك بالأصل كما لا- مجال معها للرجوع الى العمومات و المطلقات، و منع قيام السيرة على عدم تعطيل الفعل بمقدار يراعى معه حق الأولياء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٥

بل السيرة على خلافه ما لم ينته الى التأخير المستلزم للتهتك، و به يظهر الجواب عن لزوم العسر فى الانتظار. مع إمكان دعوى كون ذلك أمرا عقلايا موافقا مع بنائهم بما هم عقلاء و لو لم يكونوا مسلمين بل و لا من أهل الملة و النحلة حيث ان الفطرة شاهدة على ان الإنسان ليس كغيره من افراد الحيوان مما لم يجعل لافراد أرحامه مدخلية فى تجهيزه بل لأولياؤه من أرحامه مدخلية فيه بمقتضى المركز فى طبائعهم، حتى لو أراد غير الولى فعل شىء من ذلك قهرا على الولى توجه اليه اللوم و الدم، و هذا الأمر العقلانى الذى استقر عليه بنائهم قد أمضاه الشارع لموافقته غالبا مع المصالح المترتبة عليه لكون الولى ادعى لمصالح المولى عليه فى دنياه و آخرته لمشاركتهما فى الرحم فيطلب له أحسن ما يصلحه من التغسيل و التكفين و مكان الدفن و الصلاة عليه و نحو ذلك.

(و منه يظهر) انه ربما يمكن ان يكون أولوية الولى حقا للميت كما احتمله الشهيد فى الذكرى، و قد يكون المتوفى ممن يكسب المتصدى لمثل ذلك من الافعال من الصلاة و الدفن و نحوهما شرفا يبقى فى أعقابها كما يدل عليه طلب الأنصار من أمير



المؤمنين عليه السلام دخولهم قبر رسول الله صلى الله عليه وآله.

ومنه يظهر انه ربما يمكن ان يكون الأولوية لرعاية حق الولي وانه الاولى به و لما كانت هذه الولاية ثابتة للعلقة الرحمية و كانت مختلفة باختلافها شدة و ضعفا كشف الشارع عن بعضها و جعله اولي من غيره و هو الذي يوجب الوارثية الفعلية- لو لا المانع عنها- فالحق حينئذ كون تلك الأولوية وجوبية.

و اما عسر اعتبار الاذن من الولي مع تعددهم و عدم حضور جميعهم أو بعضهم ففيه ما سيأتي من تقديم بعضهم على بعض في صورة التعدد و سقوط حكم الاستيذان أو الرجوع الى الطبقة المتأخرة منهم- لو أمكن- و على اى حال لا عسر في اعتبار الاذن منهم كما سيأتي.

(الأمر الرابع) هل الأولوية الثابتة للولي حكم تعبدى تجب مراعاته من غير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٦

ان يكون لها مدخلية فى صحة الافعال من غير الولي، أو انه حق ثابت، و عليه فهل هو حق للولي أو للميت، وجوه، أو سطرها أجودها لما فى رواية ابن ابي عمير: يصلى على الجنازة أولى الناس بها أو يأمر من يحب و فى مرسل الفقيه: يغسل الميت أولى الناس به أو من يأمره الولي بذلك، فان التعبير عن الإذن بالأمر و عن المأمور بمن أحب شاهد على ان المقام مقام إثبات حق و منصب للولي لا- مقام إزماءه بكلفة و الا كان المناسب ان يعبر بالالتماس بدل الأمر، و ما ورد فى الزوج من أنه أحق بزوجه من أبيها و أخيها، فإن التعبير بالاحق ظاهر فى كونه فى مقام إثبات الحق (و خبر طلحة بن زيد) إذا حضر الإمام الجنازة فهو أحق الناس بالصلاة عليها، و فى خبر آخر فهو أحق ان قدمه الولي و الا فهو غاصب «١» فان التعبير بالاحق و بكون الولي غاصبا إذا لم يقدم إمام الأصل شاهد على كون ذلك للإمام من الحقوق، إذ لا معنى لغصب الحكم.

(و دعوى) ان حرمة التصرف بغير اذن الولي تستوجب صدق الغصب مع عدم الاذن فلا- دلالة فى التعبير بالغصب على كون الأولوية حقا (ضعيفة جدا) فالحق أن الأولوية حق و انها حق للولي و ان أمكن مراعاة الميت فى جعلها.

و يترتب على ذلك بطلان ما كان من تلك الأفعال عبادة إذا صدرت من غير الولي مع عدم مراعاة حق الولي كما صرح به الشيخ الأكبر (قده) خلافا لما فى المستند من الحكم بالصحة بناء على حمل الأولوية على الأفضلية بل على وجوب تقديم الولي أيضا لكون الواجب و هو تقديم الولي خارجا عن حقيقة الفعل و ليس جزء له و لا شرطه (و فيه) ان فعل غير الولي تصرف فى حقه و هو حرام فيصير باطلا إذا كان عبادة كما لا يخفى.

(الأمر الخامس) هل المعتبر فى صحة الفعل عن غير الولي هو اذن الولي،

(١) قال فى الوافى: أراد بسلطان من سلطان الله الامام المعصوم عليه السلام فان سلطنته من قبل الله عز و جل على عباده ذاتية حقيقة، و جواب الشرط فى قوله عليه السلام ان قدمه- محذوف، يعنى ان قدمه فقد قضى ما عليه و الا فقد غصب حق الامام عليه السلام (انتهى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٧

أو ان المانع عن صحته هو نهيه فيصح مع عدم نهيه و لو لم يأذن أيضا، وجهان، من كون فعل غير الولي تصرفا فى حق الولي فيحتاج الى اذنه، و من انه حق جعل إرفاقا له و لم يثبت من تلك الأولوية إلا وجوب تقديمه لو أراد الفعل بالمباشرة أو بالأمر الى من يحب و اما توقف صحة الفعل الغير على اذنه بحيث يبطل فعله من دون اذنه و لو مع عدم النهي فلا سبيل إلى إثباته من تلك الأدلة، و لعل هذا الأخير هو الأقوى.

(الأمر السادس) الظاهر ان هذا الحق ثابت للولى بالنظر اليه كما بيناه فى الأمر الثالث من دعوى كونه فطريا ارتكازيا مع إمكان ان يكون بالنظر الى الميت أيضا، حيث ان الولى ادعى لمصالح المولى عليه و انه ربما يكسب المولى عليه من مباشرة الولى شرفا كما انه يمكن ان يكون بالعكس.

(و كيف كان) فتظهر الثمرة فى إجبار الولى لو امتنع عن المباشرة و الاذن فعلى احتمال ان يكون الحق له فلا ينتهى إلى الإجبار لأن الحق جعل له إرفاقا له و على احتمال كونه للميت فيجبر الولى حينئذ لأن الحق عليه لا له، فيكون كسائر الحقوق الثابتة على من عليه الحق لو امتنع عن أدائه.

(الأمر السابع) لو لم يفعل الولى و لم يأذن إعراضا عن حقه و إسقاطا له يتساوى جميع المكلفين، لأن أول ما يترتب على كون الثابت له حقا لا حكما محضا هو قابليته لان يسقط بالإسقاط، و مع سقوطه فلا يجب حينئذ الاستيذان من الحاكم و لو مع القول بوجوبه عند امتناع الولى عن الفعل و الاذن، لأن الاعراض عن الحق بمنزلة الإباحة لغيره بخلاف الامتناع الذى لا يكون الولى معه راضيا بفعل غيره و لا مسقطا لحقه، و منه يظهر انه بناء على اعتبار الاذن من الولى يكفى فى إباحة التصرف فى متعلق حقه ما يكفى فى التصرف فى سائر الحقوق من الاذن الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال، لكن ظاهر مرسل الصدوق حصر الفعل فى الولى أو مأذونه، حيث قال عليه السلام: يصلّى على الجنائز أولى الناس بها أو من يأمره اللّهم الا ان يحمل على الغالب، و مما ذكرنا يظهر أيضا عدم الحاجة الى الاذن الخاص بان يكون المأذون شخصا خاصا، بل لو أذن إذنا عاما جاز الفعل عن كل من يشمله الاذن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٨

(الأمر السادس) مما فى المتن انه قد اتضح من الأمور المتقدمة ان المراد من الولى هو الوارث الفعلى للميت بمعنى من كان وارثا بالفعل لو لا المانع عن إرثه، فكل من فى الطبقة المتقدمة مقدم على من كان فى الطبقة المتأخرة عنها و لو كان ممنوعا عن الإرث لكونه قاتلا- أو عبدا، فالطبقة الأولى- و هم الأبوان و الأولاد- مقدمون على الثانية- و هم الاخوة و الأجداد- و الثانية مقدمون على الثالثة- و هم الأعمام و الأخوال ثم بعد الأرحام المولى المعتقد هو الولى، ثم ضامن الجريرة ثم الامام عليه السلام، فمع التمكن من الرجوع اليه- كما فى عصر الحضور- يجب الاستيذان منه أو من المنصوب من قبله، و مع عدمه- كما فى هذه الأعصار عجل الله تعالى فى انقضائها- يرجع الى الحاكم من جهة كونه نائبا عنه فيما لا يجوز توقيفه كتجهيز الميت، الذى هو محل البحث مما لا يصح تعطيله لأجل غيبة الامام، و مع عدم الحاكم يرجع الى عدول المؤمنين لكونه القدر المتيقن بعد عدم جواز التعطيل فى العمل و عدم إمكان الاستيذان من الامام عليه السلام و لا من نائبه الخاص و لا العام، و هذا لعله ظاهر.

و قد صرح فى جامع المقاصد بأنه مع عدم ضامن الجريرة يرجع الى الحاكم ثم عدول المؤمنين، فما فى حاشية المحقق الطباطبائى البروجردى (قده) فى المقام عند قول المصنف- ثم عدول المؤمنين- حيث يقول (لا ولاية لهم فى ذلك و لا يعتبر إذنه على الأقوى) غير وجيه، لان الرجوع إليهم انما هو لأجل كونه المتيقن فى الجواز فى تلك الحالة لا لأجل كونهم أولياء، كيف، و الحاكم أيضا لا ولاية له و لا نيابة له عن الامام من حيث كونه وارثا بل الرجوع اليه و الى عدول المؤمنين لأجل كونه المتيقن من الجواز كما لا يخفى.

#### [مسألة (٢) فى كل طبقة، الذكور مقدمون على الإناث]

مسألة (٢) فى كل طبقة، الذكور مقدمون على الإناث، و البالغون على غيرهم، و من مت الى الميت بالأب و الام أولى ممن مت بأحدهما، و من انتسب إليه بالأم. و فى الطبقة الأولى الأب مقدم على الام، و الأولاد مقدمون على أولادهم، و فى الطبقة الثانية

الجد مقدم على الاخوة، و هم مقدمون على أولادهم، و فى الطبقة الثالثة العم مقدم على الخال و هما على أولادهما.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٩

فى هذا المتن أمور (الأول) المصرح به فى غير واحد من كتب الأصحاب انه إذا كان الأولياء رجالا و نساء فالرجال اولى، و عن المنتهى نفى الخلاف عنه، و ليس له دليل يمكن الاعتماد عليه، و استدلوا بوجوه غير ناهضة، مثل كون الرجال اعقل غالبا و انهم أقوى على الأمور و أبصر بها و دعوى السيرة فى تقديم الرجال خصوصا إذا كان الميت رجلا و أصالة عدم ثبوت الولاية للمرئة مع وجود الرجال سيما مع كون الخطاب ظاهرا فى الذكور و ما ورد من نفى و جوب القضاء على الأنثى و تقديم الابن على الأم فى خبر الكناسى.

و لا- يخفى ما فى الكل، اما كون الرجال اعقل و أقوى و أبصر فأمر اعتبارى لا يصلح ان يكون مستندا لإثبات حكم شرعى، و منع قيام السيرة فى تقديم الرجال أولا، و على تقدير تسليمها فلعلها ناشئة عن التصريح بتقديمهم فى غير واحد من المتون مع دعوى مثل العلامة نفى الخلاف عنه فلا تصير دليلا آخر، و دعوى اختصاص الخطاب بالذكور ممنوعة أولا بكونه بلفظ الولى الشامل للذكور و الإناث، و انه خلاف الفرض حيث انه بعد فرض تساوى الإناث مع الذكور فى الطبقة و اشتراكهم معهم فى الإرث و ان الولى بتجهيز الميت اولى بميراثه يقع البحث فى تقديم الرجال على الإناث، و هذا مناف مع دعوى اختصاص دليل الأولوية بالرجال، و نفى القضاء عن الإناث لا يستلزم نفى الأولوية عنهن فى التجهيز، و تقديم الابن على الأم ليس مذكورا فى خبر الكناسى فى أكثر نسخه، و على فرض صحته فلا يصير دليلا على تقديم الرجال مطلقا على النساء كذلك، فيصلر أخص من المدعى.

فهذه الوجوه لا- تغنى شيئا، و فى مصباح الفقيه ادعى تبادر المتصرف فى أمر الميت عن استحقاق من لفظه الولى، الموجب لاختصاصه بالرجال إذا كان الميت رجلا- لعدم كون النساء متصرفات فى امره مع وجود الرجال لاعتبار المماثلة- الى ان قال (قده)- فمع تعدد الوارث و كون بعضهم رجالا- و بعضهم نساء لا- ينسب الى الذهن ارادة النساء من الأمر بالرجوع إلى ولى الميت.

(و لا يخفى ما فيه اما أولا) فلان المفروض تبادر الوارث الفعلى من لفظه الولى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٠

و تساوى الإناث و الرجال فى ذلك- أى فى أصل الإرث- مع تساويهما فى الطبقة (و اما ثانيا) فلان ما افاده لا يتم فيما إذا كان الميت امرأة فلا- بد من تقييد الحكم بالتقديم بما إذا كان الميت رجلا مع، انه (قده) يريد إثبات الحكم بالإطلاق (و اما ثالثا) فلان اعتبار المماثلة مختص بالتغسيل دون ما عداه مع ان المدعى تقديم الرجال مطلقا (و اما رابعا) فلما فى قوله: انه مع تعدد الوارث لا- ينسب الى الذهن ارادة النساء، إذ لم يدع احد كون المنسب الى الذهن ارادة النساء، بل المدعى هو ارادة مطلق الوارث الفعلى من لفظه الولى، و هذه الدعوى ليست مما يستنكر بعد فرض ارادة الوارث الفعلى.

فالحق حينئذ هو جواز الاكتفاء بالرجوع الى النساء- بناء على جواز الرجوع الى بعض ما فى الطبقة الواحدة، الا ان الرجوع الى الرجال منهم أحوط و اولى لكونه مظنة الإجماع كما ادعى نفى الخلاف فيه، و اما بناء على و جوب الرجوع الى جميع من فى الطبقة الواحدة مع الإمكان فالأحوط الرجوع الى جميعهم من الرجال و النساء.

و قضية إطلاق كلامهم عدم الفرق فى الميت بين كونه رجلا أو امرأة (و فى المدارك) انه جزم بهذا التعميم المتأخرون، و عن المحقق الثانى تقييد إطلاقهم بما إذا لم يكن الميت امرأة و الا انعكس الحكم، و ربما يستدل له بانصراف دليل الولاية عن من ليس له مباشرة الفعل بنفسه، و لا يخفى انه لو تم لاختص بمثل الغسل الذى يعتبر فيه المماثلة بين الغاسل و المغسول مع انه لا

يتم فيه أيضا إذ مقتضاه نفى أولوية غير المماثل لا تقديمه على غيره عند الاجتماع.

(الأمر الثاني) إذا اجتمع في طبقه واحدة البالغون وغيرهم يقدم البالغون، و يستدل له بقصور نظر غير البالغ في حق نفسه ففي حق غيره اولى فتختص الولاية بالبالغ (و لا يخفى ما فيه) لانه مع استلزامه نفى ولاية غير البالغ- مع ان الكلام انما هو في ترجيح البالغ عليه مع فرض ولايتهما معا- يرد عليه ان قصور نظره في حق نفسه لا- تقتضى نفى ولايته في حق غيره لإمكان قيام وليه مقامه (فالأقوى) وجوب الرجوع الى وليه بناء على وجوب الاستيذان من الجميع أو فيما إذا لم يكن في طبقته من البالغين كما يأتي في المسألة الثالثة إنشاء الله تعالى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠١

(الأمر الثالث) من ينتسب الى الميت بالأب و الام كالإخوة من الأبوين أولى ممن ينتسب إليه بأحدهما كالإخوة من الأب فقط أو الام، اما بالنسبة إلى الاخوة من الأب فلعدم كونه وارثا مع الاخوة من الأبوين فلا ولاية له معه و اما بالنسبة إلى الاخوة من الأم فلانه يتقرب الى الميت من الأم التي لا ولاية لها مع الأب، فإذا كانت هي كذلك فما يتفرع عنها أيضا يكون كذلك و الا يلزم زيادة الفرع على الأصل، و لان المنتسب بالأبوين أكثر نصيبا من المنتسب بالأم فقط فيكون مقدما و لانه يتقرب الى الميت من جهتين- أعنى جهة الأب و الام- بخلاف- المتقرب بالأم فقط، و لما في خبر الكناسى: و أخوك لأبيك و أمك أولى بك من أخيك لأبيك و أخوك لأبيك أولى بك من أخيك لأبيك حيث انه يدل على أولوية الإخوة للأبوين من الاخوة للأب و أولوية الإخوة للأب من الاخوة للام صريحا، و يدل على أولوية الإخوة للأبوين من الاخوة للام بالفحوى، و فيه أيضا: و ابن أخيك من أمك و أبيك أولى بك من أخيك لأبيك، و فى الجواهر: معتضدا ذلك كله بعدم الخلاف فيما أجد.

(الأمر الرابع) من انتسب الى الميت بالأب أولى ممن ينتسب إليه بالأم لخبر الكناسى، و فيه: و أخوك لأبيك أولى بك من أخيك لأبيك، و فى الجواهر استدلل له بان المتقرب بالأب اكثر نصيبا و لتقربه بمن له الولاية، و كلاهما ضعيفان، لكن الخبر كاف للدليل.

(الأمر الخامس) فى الطبقة الأولى الأب مقدم على الام و الأولاد، و الأولاد مقدمون على أولاد الأولاد، اما تقديم الأب على الام فاستدل له بما تقدم من تقديم الرجال على النساء فيما إذا كانا فى درجة واحدة، و بخبر الكناسى المصرح بتقديم الإخوة للأب على الاخوة للام، المستفاد منه تقديم الأب على الام، و بان الأب أقرب الى إجابة الدعاء لانه أشفق و ارق، و قد تقدم ما فى وجه تقديم الرجال على النساء، و استفادة تقديم الأب على الام، من خبر الكناسى ممنوعة و أقربيئة الأب إلى إجابة الدعاء ممنوعة لمنع كونه أشفق و ارق بل الأمر بالعكس، مع ان ذلك لا يوجب تقدمه على الأم فى الأولوية، مع انه لو اقتضى التقديم لاختص بخصوص الصلاة لا مطلق التجهيز فيكون حينئذ أخص

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٢

من المدعى. فالحق عدم تمامية هذه الوجوه، اللهم الا ان يكون هناك إجماع.

و اما تقديم الأب على الأولاد فقد ادعى عليه الإجماع صريحا، و فى المدارك هذا مذهب الأصحاب لا اعلم فيه مخالفا، و عن التذكرة ان الأب أولى من الابن عند علمائنا و استدلل له أيضا بأن الأب أشفق من الابن و ارق عليه فيكون دعائه أقرب للإجابة، و أورد عليه بما تكرر من عدم صلاحية مثل هذه الوجوه الاعتبارية لإثبات المدعى.

و فى مصباح الفقيه (فى كتاب الصلاة فى فصل صلاة الأموات) دعوى انصراف أمر الأولياء بتجهيز الميت مع وجود الأب إلى خصوص الأب، قال و ليس هذا منافيا لما ذكره من ان أحق الناس بتجهيزه أولاهم بميراثه فإن الأب و كذا كل من فى طبقته أولاهم بميراثه ممن عداهم، و كذا كون الولد أكثر نصيبا من والديه لا يجعله أولى بأموره إذ قد يكون ذلك لمصالح آخر (الى

ان قال) و كيف كان فالمدار على ما يفهم من أدلته و قد ادعينا انصرافها إلى الأب حال وجوده، و العرف اعدل شاهد بذلك انتهى.

ولا يخفى ما فى دعوى الانصراف، بل يمكن ان يدعى كونها خلاف الفرض بعد الفراغ عن إرادة الأولى بالميراث من لفظة الولي و الأولياء الواردة فى الاخبار بعد تساوى الأب و الابن فى الطبقة، نعم لا يبعد اختلاف المقامات بحسب اختلاف الأولياء فى الوجاهة فرب ابن يقدم على الأب و رب أب للميت يقدم على ابنه، و اين هذا من الحكم بتقديم الأب من حيث كونه أبا على الابن مطلقا.

(و كيف كان) فهذه الأدلة مما لا يصلح الاستناد إليها لو لم يكن الحكم إجماعيا، و اما تقديم الأولاد على أولادهم فواضح بعد اختلافهم فى الرتبة و ان كانوا من أهل طبقة واحدة، و ذلك لعدم إرث أولاد الأولاد مع وجود الأولاد.

و قد يستدل لتقديم الأب على الابن بما روى من تولى الصادق عليه السلام أمر إسماعيل دون أولاد إسماعيل (و فيه ما لا يخفى) لمنع دلالة توليه عليه السلام على كونه اولى من ابن إسماعيل من جهة كونه أباه لاحتمال كون توليه عليه السلام لمكان كونه اماما و ان امام الأصل أولى من كل احد، مع انه لم يثبت لإسماعيل أولاد بالغون عند وفاته فيحتمل كونهم عند وفاته قاصرين عن تولى ذلك لصغرهم كما انه يحتمل ان توليه عليه السلام كان مع مشاركتهم و رضاهم (الأمر السادس) المحكى عن الشيخ و ابن إدريس تقديم الجد من قبل الأب على الإخوة للأبوين فضلا عن الإخوة للأب أو للأُم خاصة، و ظاهر كثير من المتون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٣

كالشرائع و غيره مساواتهما فى الولاية، و ذلك من جهة عدم تعرضهما لتقديم الجد على الاخوة مع حكمهم بأولوية الأولى بالميراث و كون الجد كالأخ و ارثا فى الطبقة الثانية.

و يستدل لتقديم الجد هنا بان للجد ولاية على الميت و أبيه الذى هو ابن للجد (و قال فى مصباح الفقيه) لعل وجهه دعوى الانصراف حسبما ادعينا فى الأب عند اجتماعه مع الابن الذى هو فى مرتبته من حيث القرابة، و لكن هذه الدعوى لو سلمت- كما ليس بالبعيد- فهو بالنسبة إلى الجد من قبل الأب، و اما من كان من قبل الام فهو مساو للأخ منها خاصة (انتهى).

و قد عرفت فى الأمر الخامس ما فى دعوى الانصراف، و الأقوى عدم تقديم الجد على الاخوة مطلقا لعدم الدليل عليه، و اما تقديم الاخوة على أولادهم فواضح حيث لا يكون أولاد الاخوة فى درجة الاخوة و ان كانوا معهم فى طبقة واحدة.

(الأمر السابع) المحكى عن الشيخ و ابن إدريس تقديم العم على الخال و تقديمهما على أولادهما، قالا: الأب أولى الأقارب ثم الولد ثم الجد من قبل الأب ثم الأخ من قبل الأب و الام ثم الأخ من قبل الأم ثم العم ثم الخال ثم ابن العم ثم ابن الخال، و زاد فيما حكى عن المحقق الثانى: ثم المعتق ثم الضامن ثم الحاكم ثم عدول المؤمنين (و لعل وجه تقديم العم) هو ما تقدم من دعوى تقديم المتقرب بالرجال على المتقرب بالنساء، مع ما فيها من المنع، و اما وجه تقديم العم و الخال على أولادهما فواضح لعدم كونهم فى درجتهم و ان كانوا معهما فى الطبقة فليس لهم الوراثة الفعلية مع وجودهما، و قد تقدم ان المراد من الولي هو الوارث الفعلى.

### [مسألة (٣) إذا لم يكن فى طبقة ذكور فالولاية للإناث]

مسألة (٣) إذا لم يكن فى طبقة ذكور فالولاية للإناث و كذا إذا لم يكونوا بالغين أو كانوا غائبين لكن الأحوط الاستيذان من الحاكم أيضا فى صورة كون الذكور غير بالغين أو غائبين.

إذا لم يكن في طبقه ذكور فالولاية للإناث لأنهن أولى الناس بميراثه حينئذ، مضافا الى صحيح زرارة عن المرأة تؤم النساء، قال عليه السلام لا الا على الميت إذا لم يكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٤

أحد أولى بها، و إذا اجتمع الذكور و الإناث فى طبقه و كان الذكور غير بالغين أو كانوا غائبين ففى انتقال الولاية إلى الإناث أو بقاء ولاية الذكور فيرجع الى وليهم من الوصى أو الحاكم و جهان من ان الذكور لقصورهم أو غيبتهم كالمعدوم فتكون الحال كما لو لم يكن فى الطبقة إلا الإناث، و من عموم آية أولى الأرحام و انه أولى بالإرث فيكون أولى بالتجهيز، و حيث انه قاصر أو غائب يرجع الى وليه من الوصى أو الحاكم و الأقرب هو الأخير.

(و ربما يقال) بان دليل الولاية منصرف عن من كان قاصرا لصغر أو جنون فان العاجز عن تولى أموره كيف يجعل وليا لأموال غيره، و لا يصح القول بولايته و تولى فعله من الحاكم أو الوصى لأن ذلك متوقف على ثبوت الولاية للقاصر، و مع انصراف الدليل عنه لا ولاية له حتى تصل النوبة إلى ولاية الوصى و الحاكم عليه، مضافا الى إمكان ان يقال بكون الولاية من الحقوق المتقومة بنفس صاحب الحق، المتعذر استيفائها بولاية الغير.

(لكن الانصاف) منع الانصراف و تمامية الإطلاق و منع كون الولاية من الحقوق المتقومة بنفس الولى حتى لا يمكن استيفائها بولاية الغير، فالأقوى حينئذ الاستيذان من ولى الذكور و الأحوط الرجوع الى الإناث أيضا.

#### [مسألة (٤) إذا كان للميت أم و أولاد ذكور فالأم أولى]

مسألة (٤) إذا كان للميت أم و أولاد ذكور فالأم أولى و لكن الأحوط الاستيذان من الأولاد أيضا.

ربما يستدل لتقديم الا على الابن ببعض الوجوه الاعتبارية المتقدمة مثل كون الأم أرق و أشفق و انها أقرب الى إجابة الدعاء، و قد عرفت ما فيه من انه مع عدم صلاحيته لإثبات الحكم الشرعى أخص من المدعى إذ لا يجرى فى جميع أفعال التجهيز بل لعله يختص بالصلاة، مضافا الى ما تقدم من دعوى نفى الخلاف و نفى الريب عن تقديم الذكور على الإناث.

(و ربما يقال) بمنافاته مع ما فى خبر الكناسى من تقديم الابن على الام، لكن فى النسخ المعتمدة من كتب الاخبار و كتب الفقهاء ليس ذكر عن تقديم الابن على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٥

الأم، الا انه فى بحث صلاة الأموات من كتاب المستند فى تقديم الذكور على الإناث عند اجتماعهما استدل مضافا الى نفى الخلاف عنه فى المحكى عن المنتهى بصحيفة الكناسى الدالة على تقديم الابن على الأم بضميمة عدم الفصل، و فيه شهادة على اشتمال ما عنده من الصحيحة على تقديم الابن على الام (و كيف كان) فالاحتياط بالاستيذان من الام و الأولاد مما يجب رعايته بناء على اعتبار اذن الجميع و عدم جواز الاكتفاء باذن البعض.

#### [مسألة (٥) إذا لم يكن فى بعض المراتب إلا الصبى أو المجنون أو الغائب]

مسألة (٥) إذا لم يكن فى بعض المراتب إلا الصبى أو المجنون أو الغائب فالأحوط الجمع بين اذن الحاكم و المرتبة المتأخرة لكن انتقال الولاية إلى المرتبة المتأخرة لا يخلوا عن قوة، و إذا كان للصبى ولى فالأحوط الاستيذان منه أيضا

قال فى الذكري لو كان الذكر ناقص الحكم و لم يكن فى طبقته مكلف ففى كون الولاية للأبعد أو الحاكم عليه نظر من عموم آية أولى الأرحام و الناقص كالمعدوم، و من انه أولى بالإرث فلتكن الولاية له (انتهى) و الأقوى هو الأخير لما عرفت فى طى

المسألة الثالثة من منع انصراف الإطلاق عن من لم يتمكن من المباشرة بنفسه و منع كون الولاية من الحقوق المتقومة بمباشرة الولي فانتقال الولاية إلى المرتبة المتأخرة خال عن القوة، هذا، و لكن الاحتياط بالأذن عن وصيه لو كان و عن الحاكم مع فقد الوصى و من الطبقة المتأخرة عنه مما لا ينبغي تركه.

و ظاهر المتن هو الاحتياط بالاستيذان من الوصى - لو كان له وصى - مع الاستيذان عن الحاكم أيضا، و لا وجه له، بل يكفي الاستيذان من الوصى و من الطبقة المتأخرة من غير حاجة الى الاستيذان من الحاكم.

### [مسألة (٦) إذا كان أهل مرتبة واحدة متعددين]

مسألة (٦) إذا كان أهل مرتبة واحدة متعددين يشتركون في الولاية فلا بد من اذن الجميع و يحتمل الأمن. إذا كان أهل مرتبة واحدة متعددين مع تفاوتهم في السن و كان بعضهم أكبر ففى تقديم الأكبر منهم على غيره قولان، صريح جماعة و ظاهر آخرين هو العدم، لعدم الدليل على تقديمه مع ثبوت الولاية للجميع و اشتراكهم جميعا فيها بعد كون نسبة الدليل إليهم نسبة واحدة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٦

خلافًا لصاحب الحقائق فقال بتقديم الأسن، و استدل له بصحيح صفار قال كتبت الى ابى الحسن عليه السلام رجل مات و عليه قضاء من شهر رمضان عشرة أيام و له وليان هل يجوز لهما ان يقضيا جميعا خمسة أيام أحد الوليين و خمسة أيام الآخر، فوقع عليه السلام يقضى عنه أكبر وليه عشرة أيام إنشاء الله.

(و فيه) ان المصرح به فى الصحيح سؤالاً و جواباً تعدد الأولياء و إثبات الولاية للمتعدد عدم اختصاصها بواحد منهم، حيث يقول فى السؤال: و له وليان، و فى الجواب:

أكبر وليه، و اما كون القضاء على الأكبر سناً فلا يقتضى انحصار الولاية فى أمر التجهيز به، بل هو. اى القضاء - ثابت له بدليل يخصه به من دون سلب الولاية عن عده بالنسبة الى غير القضاء، مضافاً الى إطلاق دليل الولاية فى التجهيز و عدم ما يوجب تخصيصه بالأسن من إجماع و نحوه.

ثم انه على المختار من عدم تقديم الأسن أو انتفاء الأسن بتساوى الجميع فى السن فالكلام يقع تارة فى عملهم فى أنفسهم و اخرى فى عمل غيرهم بإذنتهم (اما الأول) فالظاهر صحة استبداد كل منهم بالقيام بالعمل بلا حاجة الى مراجعة الباقين لاشتراكه معهم فى أولويته بالميت و عدم الاولى به منه فإذا باشر شيئاً من أفعاله فقد باشر اولى الناس به فيكون مجزياً و ليس لأحد منهم منعه عن الفعل لعدم أولويته منه - و ان كان له مشاركة الفاعل فى فعله فيما يقبل المشاركة كالصلاة على الميت فلكل واحد منهم الصلاة عليه دفعة و لا إشكال فى صحتها كذلك فرادى أو مع قصد كل واحد الإمامة لمن عده، كما لا إشكال فى صحة الاقتداء بواحد منهم بحيث تنعقد جماعة واحدة، و فى صحة انعقاد الأزيد من جماعة واحدة (بأن يأتى بعض المأمومين بواحد البعض الآخر باخر) اشكال، لعدم معهوديته فى الشريعة مع انتفاء إطلاق فى الجماعة يمكن ان يعتمد عليه، هذا فيما يقبل الاشتراك من دون تشاح بينهم.

و لو تشاحوا فيما لا يقبل الشركة كان أراد أحدهم دفنه فى مكان و أراد الآخر دفنه فى مكان آخر، فإن بادر أحدهم إلى الإتيان بما أراد فقد حصل الواجب من غير محذور، حيث انه لم يرتكب محرماً، و لو تزاخما فمع حصول هتك الميت و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٧

الإخلال بالواجب من تجهيزه يسقط حق الجميع فيجوز للأجنبي الإقدام فى تجهيزه و مع عدم الانتهاء الى هتكه يبقى مراعى



حتى يتوافقوا أو ترتفع المزاحمة بوجه من وجوه ارتفاعها.

(و اما الثانى) أعنى فعل الأجنبى بإذنه ففى لزوم الاستيذان من جميعهم أو الاكتفاء باذن أحدهم مطلقا و لو مع منع الآخرين أو ما لم يمنع غيره وجوه، من ان كل واحد منهم ولى يعتبر اذنه فى صحة عمل الأجنبى فيجب ان يكون عمله باذن الجميع، و من صدق اسم الولى على كل واحد منهم فيكتفى باذنه لاندرجاه تحت الأدلة و لو مع منع الآخرين، و من انه مع منع الآخر كما يصدق كون فعل الأجنبى بإذن الولى يصدق انه مع منعه لصدق اسم الولى على المانع كما يصدق على الاذن منهم (و لا يخفى) ان الأقوى هو الأول و بعده الأخير و أضعفها الثانى كما هو واضح، و لعل هذا يختلف باختلاف أنحاء جعل الولاية من كونها لافراد الأولياء على نحو العام الاستغراقى أو على نحو صرف الوجود أو على نحو العام المجموعى كما سيجىء فى مبحث صلاة الميت فى المسألة الثامنة إنشاء الله تعالى.

### [مسألة «٧» إذا وصى الميت فى تجهيزه الى غير الولى]

مسألة «٧» إذا وصى الميت فى تجهيزه الى غير الولى ذكر بعضهم عدم نفوذها إلا بإجازة الولى لكن الأقوى صحتها و وجوب العمل بها و الأحوط إذنهما معا و لا يجب قبول الوصية على ذلك الغير و ان كان أحوط. وصية الميت فى تجهيزه الى غير الولى اما تكون وصية مباشرة الغير كما إذا وصى بأن يغسله زيد أو يصلى عليه أو يدفنه و نحو ذلك، و اما تكون وصية بالولاية كما إذا وصى بولاية تجهيزه لغير الولى و تفويض أمر تجهيزه اليه (فعلى الأول) فيقع الكلام تارة فى صحة هذه الوصية و تقدم الوصى على الولى فلا يحتاج فى فعله الى الاذن من الولى و لا يؤثر منع الولى إياه عن الفعل، و اخرى فى وجوب قبول تلك الوصية على الوصى لو لم تبلغه فى حيوة الموصى و عدم جواز ردها بعد القبول. فالكلام فى هذه المسألة فى مقامات (الأول) فيما إذا وصى بمباشرة الغير لتجهيزه، فالمشهور كما فى المسالك عدم نفوذ وصيته و عدم تقدم الوصى على الولى،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٨

بل صحة الفعل من الوصى تحتاج إلى اذن الولى كما فى الأجنبى، بل نسبة فى محكى المختلف إلى علمائنا حيث يقول لم يعتبر علمائنا ما ذكره ابن الجنييد من تقديم الوصى و صدقه فى الجواهر و قال: انى لم أجد من وافقه عليه، نعم عن المحقق الثانى احتماله بل نفى عنه البأس فى المدارك (انتهى).

و يستدل له بعموم دليل ولاية الولى و لا يعارضه عموم دليل نفوذ الوصية و ان من بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه، و ذلك لان نفوذها يتوقف على مشروعيتها كما يدل عليه قوله تعالى فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ، فإذا وصى الى غير الولى فإن أراد مباشرة الفعل من الوصى بدون اذن الولى فوصيته هذه غير مشروعة فتكون جنفا، و ان اراده مطلقا و لو مع اذن الولى فوجوبه على الوصى يكون منوطا بإذن الولى فيكون حال هذا الوصى كحال الأجنبى فتكون نسبة عموم دليل الولاية إلى عموم دليل نفوذ الوصية بعد تقييد الثانى بالوصية المشروعة نسبة الحاكم الى المحكوم حيث لا معارضة بينهما بعد كون الحاكم مزيلا لموضوع دليل المحكوم، حيث يسقط دليل المحكوم بسقوط موضوعه.

و المحكى عن ابن الجنييد نفوذ الوصية و عدم الحاجة الى الاذن من الولى و مال اليه المحقق الثانى و نفى عنه البأس فى المدارك (و يستدل له) بعموم ما دل على النهى عن تبديل الوصية، و بان الميت ربما أثر شخصا لعلمه بصلاحه و طمعه فى إجابة دعائه، فمنعه من ذلك و حرمانه عما يؤمله غير موافق للحكمة، هذا كله مضافا الى ان الولاية نظر للميت فى أحد الاحتمالين، و اما دليل ولاية الولى فهو منصرف عن صورة وصية الميت لأنه فى مقام إثبات الولاية لأقرباء الميت بالنسبة إلى



الأجانب لا بالنسبة إلى ولاية الميت على نفسه.

ولعله الى هذا ينظر المصنف (قده) فى تقوية القول بالصحة حيث قال: لكن الأقوى صحتها و وجوب العمل بها (فالعمدة) فى صحة هذا القول هو صحة دعوى الانصراف المذكور، و الانصاف قيام الترديد فى صحة دعواه مع ما فى دعوى ولاية الميت نفسه فى تجهيزه، حيث ان الظاهر من الأدلة ان الولاية تحدث بعد موته و انه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٩

لا ولاية له عليه فى حال حيوته حتى يجرها الى ما بعد الموت بالوصية، و احتمال أن ولاية الولي نظر للميت لا يوجب رفع اليد عن عموم دليل الولاية للولي، فالمسألة ملتبسة غاية الالتباس، فالأحوط مباشرة الوصى مع الاستيذان من الولي، حيث ان فى ذلك جمعا بين الحقوق: حق الميت و حق الولي و حق الوصى.

و ما ذكرنا ظهر انه لا اثر لإجازة الولي فى حيوة الميت أو بعد مماته أثرا يسقط به حقه بحيث لم يصح منه المنع بعده، فما فى المتن مما نقله عن البعض من عدم نفوذها إلا بإجازة الولي ليس على ما ينبغى، إذ ليس فى اجازة الولي تأثير فى نفوذ الوصية، بل حال اجازته إياها حال إذنه للأجنبي كما لا يخفى.

(المقام الثانى) فيما إذا كانت الوصية بالولاية، بأن جعل شخصا أجنبيا وليه على التجهيز، و فى كتاب الطهارة للشيخ الأكبر (قده) أنها باطله رأسا لأنها تغيير لحكم الشارع كما لو اوصى الشخص بولاية أولاده لغير جدهم اى يجعل غير جدهم وليا لهم بل البطلان هنا أوضح لأن الأب له الولاية ما دام الحيوة بخلاف الميت هنا فإنه ليس له ولاية فى تجهيزه بل الولاية تحدث للولي بعد موته.

(أقول) عدم نفوذ الوصية بالولاية على أولاده لغير جدهم انما هو لأجل اختصاص دليل صحة جعل الأب وليا لأولاده بما إذا لم يكن لهم الولي، و مع ولاية الجد عليهم بالجعل الإلهي لا مورد لجعل الأب وليا لهم سواء كان المجموع جدهم أو غيره، لكون الجد وليا لاهيا لا يحتاج ولايته الى جعله و لا حاجة معه الى جعل غيره وليا مع عدم الدليل على نفوذ جعله بعد فرض كونه فى مقام إثبات الولي لمن لا ولي له، و اما المقام فصحة جعل الولي لتجهيزه متوقفة على ولاية الميت نفسه على تجهيزه و هى غير ثابتة كما ان كون جعل الولي لمصلحة الميت أيضا غير معلوم (فالانصاف) فى هذا المقام أيضا لزوم الاحتياط بمباشرة كل واحد من الولي و الوصى باذن الآخر أو مباشرة غيرهما بإذنها معا.

(المقام الثالث) فى وجوب قبول تلك الوصية على الوصى، و الذى عليه المصنف (قده) فى المتن هو عدم وجوب القبول، و

فصل فى المستمسك بين الوصية بالمباشرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٠

و قال فيها بعدم وجوب القبول لكونه مقتضى أصل البراءة بعد عدم الدليل على الوجوب و بين الوصية بالولاية و قال فيها بعدم الفرق بينها و بين سائر الموارد فى جواز الرد حال الحيوة و عدمه بعد الوفاة لإطلاق نصوص الوصية الشاملة للمورد، اللهم الا ان يدعى انصرافه الى خصوص صورة استلزام عدم القبول لضيق الوصية فلا يشمل ما كان واجبا على عامة المكلفين كفاية و قد جعل الشارع له وليا (انتهى).

و فى كلا شقيه نظر، اما ما أفاده فى الشق الأول- أعنى فى الوصية بمباشرة التجهيز فبعدم الفرق بينها و بين الوصية بالولاية فى كونها مشمولة لإطلاق النصوص المتضمنة لحكم الرد حال حيوة الموصى و بعد مماته، فالقول فيها بعدم وجوب القبول بمقتضى أصالة البراءة لعدم الدليل على الوجوب مما لا وجه له، و اما ما أفاده فى الشق الثانى من انصراف إطلاق نصوص الوصية عن المورد لعدم ضيق الوصية هيئنا من جهة وجوب موردها على عامة المكلفين (ففيه) ان متعلق الوصية فى المقام هو نفس تحقق

الولاية للوصي فضياع الوصية هنا يتحقق بعدم توليته التي تعلق بها غرض الموصى إذ الكلام في وجوب القبول انما هو بعد فرض صحة الوصية، و انما تصح لو تم الدليل على صحتها بما تقدم من عدم جواز منع الموصى و حرمانه عما يؤمله مع ان الوجوب على عامة المكلفين لا يلازم تحقق الفعل منهم كما ان جعل الشارع للميت وليا لا يسد الضياع (فالحق) بناء على صحة الوصية عدم الفرق بين المورد و بين سائر الموارد بجواز الرد حال الحيوة و عدمه بعد الوفاة من غير فرق بين الوصية بالمباشرة و بين الوصية بالولاية.

#### [مسألة «٨» إذا رجع الولي عن اذنه في أثناء العمل]

مسألة «٨» إذا رجع الولي عن اذنه في أثناء العمل لا يجوز للمأذون الإتمام و كذا إذا تبدل الولي بأن صار غير البالغ بالغاً أو الغائب حاضراً أو جن الولي أو مات فانتقلت الولاية إلى غيره. الكلام في هذه المسألة يقع تارة في جواز رجوع الولي عن اذنه في أثناء العمل، و اخرى في حكم المأذون بعد رجوع الولي، و لا ينبغي الإشكال في جواز رجوع الولي عن اذنه حيث لا موجب لوجوب بقائه على اذنه تكليفاً و لا لعدم تأثير مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١١

رجوعه وضعا بخلاف ما إذا اذن المالك في دفن الميت في أرضه حيث انه يقع البحث في جواز رجوعه عن اذنه بعد الدفن تكليفاً و وضعا كما سيأتي، و منه يظهر انه لا يجوز للمأذون الإتمام بعد رجوع الولي حيث انه ليس في أفعال التجهيز ما يجب إتمامه بعد شروعه حتى الصلاة على الميت لكي يبحث عن مانعية حرمة إبطاله عن رفع اليد عنه، فلا إشكال في جواز رجوع الولي عن الاذن و لا في عدم جواز إتمام المأذون بعد رجوع الولي، و منه يظهر حكم تبدل الولي في الأثناء بصيرورة غير البالغ بالغاً أو الغائب حاضراً أو انتقال الولاية إلى غير الآذن في الأثناء بموت الاذن أو جنونه أو نحو ذلك مما يخرج به عن كونه ولياً.

#### [مسألة (٩) إذا حضر الغائب أو بلغ الصبي أو أفاق المجنون]

مسألة (٩) إذا حضر الغائب أو بلغ الصبي أو أفاق المجنون بعد تمام العمل من الغسل أو الصلاة مثلاً ليس له الإلزام بالإعادة. و الحكم في هذا المسألة واضح لوقوع ما وقع صحيحاً لاجتماع شرط الصحة فيه فيكون مجزياً موجبا لسقوط الأمر به و لا معنى للامتثال عقيب الامتثال.

#### [مسألة (١٠) إذا ادعى شخص كونه ولياً]

مسألة (١٠) إذا ادعى شخص كونه ولياً أو مأذوناً من قبله أو وصياً فالظاهر جواز الاكتفاء بقوله ما لم يعارضه غيره و الا احتاج الى البيئته و مع عدمها لا بد من الاحتياط. يمكن ان يستدل لجواز الاكتفاء بقوله بأصالة الصحة في قوله و كونه مدعياً لا- معارض له و بقيام السيرة على القبول، و لكن الحق كون المنشأ للسيرة هو البناء على أصالة الصحة و سماع دعوى من لا معارض له، و هذا بخلاف ما إذا كان له معارض حيث يحتاج في سماع دعواه إلى البيئته و مع عدمها لا بد من الاحتياط.

#### [مسألة (١١) إذا أكره الولي أو غيره شخصاً على التمسك]

مسألة (١١) إذا أكره الولي أو غيره شخصاً على التمسك أو الصلاة على الميت فالظاهر صحة العمل إذا حصل منه قصد القرينة لأنه

أيضا مكلف كالمكروه.

ما ذكره (قده) في هذا المسألة من صحة العمل الصادر عن المكروه- بالفتح- مع حصول قصد القرية منه ظاهر. انما الكلام في تصوير حصول قصد القرية منه فان معنى كونه مكرها- بالفتح- هو كون إرادته منبعثة عن ارادة المكروه- بالكسر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٢

و حصول قصد القرية منه انما هو بكون ارادته منبعثة عما يرجع الى الله سبحانه بكون العمل صادرا من العامل ابتغاء لوجهه تعالى من ارادة امتثال أمره أو ما يرجع الى علل أمره أو معاليه، فالجمع بين كون الفعل إكراهيا- أى إرادته ناشئة عن ارادة المكروه- بالكسر- و بين كونه قريبا أى إرادته ناشئة عما يرجع الى الله سبحانه مشكل.

### [مسألة «١٢» حاصل ترتيب الأولياء ان الزوج مقدم على غيره ثم المالك]

مسألة «١٢» حاصل ترتيب الأولياء ان الزوج مقدم على غيره ثم المالك ثم الأب ثم الام ثم الذكور من الأولاد البالغين ثم الإناث البالغات ثم أولاد الأولاد ثم الجد ثم الجدة ثم الأخ ثم الأخت ثم أولادهما ثم الأعمام ثم الأخوال ثم أولادهما ثم المولى المعتق ثم ضامن الجريرة ثم الحاكم ثم عدول المؤمنين.

وقد تقدم ان هذا الترتيب مما ليس عليه دليل و ان كان بعضه مما قام عليه الإجماع، و الحاصل مما يمكن المساعدة معه تقديم كل طبقة متقدمة على المتأخرة عنها حسبما قرر في الإرث و ان الذكور في كل طبقة متقدمون على الإناث فيها و عليه فالابن متقدم على الام و الأخ متقدم على الجدة، و فى ولاية الحاكم ثم عدول المؤمنين ما تقدم، و الله العالم.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٣

### [فصل فى تغسيل الميت]

#### إشارة

فصل فى تغسيل الميت يجب كفاية تغسيل كل مسلم سواء كان اثني عشريا أو غيره لكن يجب ان يكون بطريق مذهب الاثني عشرى و لا يجوز تغسيل الكافر و تكفينه و دفنه بجميع اقسامه من الكتابى و المشرك و الحربى و الغالى و الناصبى و الخارجى و المرتد الفطرى و الملى إذا مات بلا- توبه، و أطفال المسلمين بحكمهم و ولد الزنا من المسلم بحكمه و من الكافر بحكمه و المجنون ان وصف الإسلام بعد بلوغه مسلم و ان وصف الكفر كافر، و ان اتصل جنونه بصغره فحكمه حكم الطفل فى لحوقه بأبيه و امه، و الطفل الأسير تابع لآسره ان لم يكن معه أبوه أو امه بل أوجهه أو جدته، و لقيط دار الإسلام بحكم المسلم و كذا لقيط دار الكفر ان كان فيها مسلم يحتمل تولده منه، و لا فرق فى وجوب تغسيل المسلم بين الصغير و الكبير حتى السقط إذا تم له أربعة أشهر و يجب تكفينه و دفنه على المتعارف لكن لا تجب الصلاة عليه بل لا تستحب أيضا و إذا كان للسقط أقل من أربعة أشهر لا يجب غسله بل يلف فى خرقة و يدفن.

فى هذا المتن أمور (الأول) يجب غسل الميت فى الجملة إجماعا بل ضرورة من المذهب بل لعل وجوبه ضرورى من الدين، و يدل عليه من السنة ما لا يحصى كثرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٤

و سيمر عليك بعضها فى مطاوى الأبحاث الآتية، و لا إشكال فى وجوب غسل الإمامى المعتقد لامامة الأئمة الاثني عشر ما لم

يحصل منه سبب الكفر إجماعاً بل هذا أيضاً لعله ضروري المذهب و إنما الكلام في مظهر الشهادتين من غير معتقد الحق سواء كان من العامة أو من الشيعة غير الاثنى عشرية كالزيدية و الواقفية و الفطحية و الإسماعيلية و نحوها، فالمشهور تحصيلاً كما في الجواهر و نقلاً- كما حكى عن الذكري و الروض و الحدائق و الرياض هو وجوب تغسيله، بل عن التذكرة و نهاية الأحكام الإجماع على وجوب تغسيل الميت المسلم، و المحكى عن المفيد و المراسم و المهذب و المعتبر و المدارك هو عدم الوجوب. و استدلال للمشهور باستصحاب جريان حكم المسلم عليه الثابت له حال حيوته و بما رواه الشيخ عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال صل على من مات من أهل القبلة و حسابه على الله تعالى بضميمة عدم القول بالفصل بين الصلاة و بين غيرها من أفعال التجهيز و بما رواه الشيخ أيضاً عن أبي خالد قال قال اغسل كل الموتى: الغريق و أكيل السبع و كل شيء إلا ما قتل بين الصفيين فإن كان به الرمي غسل و الا- فلا- (و بعموم) قوله عليه السلام غسل الميت واجب، و بمشروعية الصلاة عليه مع اشتراطها بتقدم الغسل عليها و بأولوية المنع عن الصلاة عليه عن المنع عن تغسيله، فجواز الصلاة عليه يستلزم جواز غسله بالطريق الأولى، و بما علم من سيرة النبي صلى الله عليه و آله و سلم.

و نوقش في الجميع، أما الاستصحاب فبان المتيقن السابق ليس اجراء جميع أحكام المسلمين عليهم بعنوان العموم حتى يستصحب عند الشك في بقاءه، كيف، و من أحكام المسلمين هو التجهيز الذي هو مشكوك من أول الأمر، و لو علم ثبوت اجراء جميع أحكام المسلمين عليهم فإنما هو بالنسبة إلى أحكام المسلمين في حال الحيوة و لا يشمل عمومهم لما بعد وفاتهم الذي منه التجهيز، بل أفعال التجهيز بالأحكام المترتبة عليهم في الآخرة التي لا يشاركون فيها مع المسلمين أشبه.

و اما المروى عن الصادق عليه السلام: صل على من مات من أهل القبلة فبعد تسليم سنده لا يفهم منه الا مشروعية الصلاة لورود الأمر بها في مقام توهم الحظر مع احتمال كون الأمر بها لأجل المداراة معهم أو للتقية، و بهذا الاحتمال لا يصح التمسك بوجوب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٥

الصلاة عليه لوجوب غسله و سائر أفعال تجهيزه لاحتمال كون وجوبها لأجل المداراة معهم أو للتقية (فتأمل) و خبر أبي خالد مضافاً الى إضماره لا- دلالة فيه على العموم من حيث الاعتقاد بل الظاهر منه هو العموم من حيث افراد الموتى من الغريق و الاكيل و نحوهما كما يدل عليه استثناء الشهيد و اما بالنسبة إلى حالات كل فرد فلا عموم فيه بل لو دل لكانت دلالته بالإطلاق، لكنه لا- يدل عليها لعدم كونه في مقام البيان من تلك الجهة، و قوله عليه السلام غسل الميت واجب و اورد في مقام أصل المشروعية و لا عموم له بالنسبة إلى أفراد الأموات و يكون نظير الأوامر الواردة في الصلاة و الزكاة، و مشروعية الصلاة عليه لا يستلزم مشروعية تغسيله و لا جواز غسله لاحتمال كون الصلاة المشروعة عليه بعد تغسيله من أهل مذهبه كما هو الغالب، و منع أولوية جواز تغسيله عن جواز الصلاة عليه، و الإجماع على عدم الفصل بينهما غير ثابت، كما ان ما علم من سيرة النبي صلى الله عليه و آله و سلم بالصلاة على المنافقين لا يدل على الوجوب لاحتمال كونها لأجل المداراة معهم، مع ان المنافقين من الكفار، و ان فعل الصلاة لا يدل على وجوبها.

و يستدل للثاني بعد تضعيف دليل القول الأول بما ذكر، بالمنع عن شمول أدلة وجوب تغسيل الميت من عمومها و إطلاقها لغير المؤمن بدعوى عدم عموم لغوى يشملها و انصراف الإطلاق عنه و ظهور بعض منها في إرادة المؤمن مثل قول الباقر عليه السلام فيما رواه في التهذيب: قال عليه السلام أيما مؤمن غسل مؤمناً فقال إذا قلبه اللهم ان هذا بدن عبدك المؤمن و قد أخرجت روحه منه و فرقت بينهما فعفوك عفوك- إلا غفر الله له ذنوب سنة الا الكبائر.

(و في الكافي) و التهذيب عنه عليه السلام قال من كف مؤمناً كان كمن ضمن كسوته الى يوم القيمة و من حفر لميت قبراً كان

كمن بوأه بيتا موافقا الى يوم القيمة، حيث انهما بالمفهوم يدلان على عدم مشروعية تجهيز غير المؤمن، و ظهور بعض منها فى كون التمسيل احتراماً للميت و تكريمه له و لا يصلح له الا المؤمن، و فى خبر محمد بن سنان المروى فى العيون ان الرضا عليه السلام كتب إليه فى جواب مسائله علة غسل الميت انه يغسل ليظهر و ينظف عن أدناس أمراضه و ما اصابه من صنوف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٦

علله لانه يلقى الملائكة و يباشر أهل الآخرة فيستحب إذا ورد على الله عز و جل و لقي أهل الطهارة و يماسونه و يماسهم ان يكون طاهرا نظيفا متوجها به الى الله عز و جل ليطلب وجهه و ليشفع له.

و فى خير فضل بن شاذان عنه عليه السلام انما يغسل الميت لأنه إذا مات كان الغالب عليه النجاسة و الآفة و الأذى فأحب ان يكون طاهرا إذا باشر أهل الطهارة من الملائكة الذين يلونه و يماسونه و يماسهم نظيفا موجهها به الى الله (و فى المروى) عن الباقر عليه السلام فى علة غسل الميت قال يغسل الميت لانه جنب و لتلاقيه الملائكة و هو طاهر.

(أقول) اما المنع عن العموم و الإطلاق فله وجه كما ذكر من منع العموم اللغوى و انصراف إطلاق خصوص الغسل عن غير المؤمن، و اما ظهور بعض الاخبار فى الاختصاص بالمؤمن ففيه منع الظهور أولا لعدم مفهوم فى اللقب فلو كان إطلاق دال على عموم و جوب الغسل لا يرفع اليد عنه بمثل هذا الظهور و كونه دالا على اختصاص ما ذكر فيه من الثواب بغسل المؤمن لا أصل تشريع الغسل.

(و اما الاخبار المصرحة) بعلة الغسل فلا دلالة فيها على الاختصاص فان ما ذكر فيها من قبيل الحكمة لا يوجب فيها الاطراد، و لكن الكلام فى إثبات إطلاق دليل الوجوب و شموله لغير المؤمن الا ان نفي الخلاف و ظهور الإجماع على وجوب غسله كاف فى إثباته، و ذلك لان من ذهب الى عدم الوجوب لم يعلم منه القول بعدم وجوب تجهيز غير المؤمن مع ذهابه الى إسلامهم، بل المحتمل قويا ذهابه اليه من جهة قوله بكفرهم كما يدل عليه قول الشيخ فى التهذيب بعد نقله عن مقنعة المفيد بأنه لا يجوز لأحد من أهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق فى الولاية، قال (قده) لان المخالف لأهل الحق كافر فيجب ان يكون حكمه حكم الكفار. و هذا الاستدلال و ان لم يصح عندنا لما تقدم فى مبحث النجاسات من ان الأقوى هو الحكم بإسلام غير المؤمن ممن يظهر الشهادتين و إجراء أحكام المسلمين عليهم فى الدنيا من الطهارة و التناكح و التوارث و التجهيز، لكن يوجب ضعف احتمال وجود المخالف فى المسألة مع تصريح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٧

غير واحد من الأصحاب بكونها اجماعية.

قال المحقق الأردبيلي فى مجمع البرهان و اما وجوب غسل كل مسلم فلعل دليله الإجماع (الى ان قال) و الظاهر انه لا نزاع فيه لأحد من المسلمين كما فى المنتهى و لعل عبارات بعض الأصحاب مثل الشيخ المفيد فى عدم غسل المخالف مبنى على انه ليس بمسلم عنده كما يدل عليه دليله فى التهذيب و لكنه بعيد (انتهى) و يؤيد ذلك بما علم من سيرة النبى و الأئمة الطاهرين عليهم الصلاة و السلام من عدم الردع عن تجهيز المخالفين لكن إثباته مع إمكان الردع مشكل فى الغاية، و كيف كان فالأقوى ما عليه المشهور من وجوب تجهيزهم كوجوب تجهيز المؤمن.

(الأمر الثانى) المصرح به فى غير واحد من المتون - كما فى المتن - هو انه يغسل المخالف بطريق المذهب الاثنى عشرى، و المحكى عن جامع المقاصد هو ان ظاهرهم انه لا يجوز تغسيله غسل أهل الولاية و لا نعرف لأحد تصريحاً بخلافه (و التحقيق) ان يقال باختلاف الحكم بحسب اختلاف الدليل المستفاد منه، فإنه ان قلنا بوجوب تجهيز المخالف لأجل عموم أدلة التجهيز و إطلاقها فلا بد من القول بوجوبه على وفق مذهبنا لان المستفاد من الدليل وجوب تجهيز المسلم على نحو العموم بتلك الكيفية

فكما يجب تجهيز المعتقد بالحق بتلك الكيفية بدلالة ذلك الدليل يجب تجهيز غيره أيضا بتلك الكيفية بدلالته من غير فرق بينهما أصلا. و ان قلنا بوجوبه للتقية فلا بد من القول بوجوبه على وفق مذهبهم لان الاتقاء ان لا يتمشى الا به، و ان قلنا بوجوبه للمداراة معهم فربما يقال بلزوم الإتيان على طبق مذهبهم لكنه ممنوع للمنع عن تحقق المداراة معهم بالتغسيل على طبق مذهبهم إذا علموا بمخالفة مذهبنا مع مذهبهم في التغسيل لعلمهم حينئذ باعتقادنا ببطان الغسل الحاصل منا على وفق مذهبهم فيكون بمنزلة العدم فلا يتمشى به المداراة، وهذا بخلاف ما إذا كان الفعل لأجل التقية، إذ الاتقاء منهم لا يحصل إلا بإيجاد الفعل على طبق مذهبهم كما لا يخفى.

و ربما يقال بلزوم الإتيان على طبق مذهبهم بقاعدة الأزموهم بما الزموا به أنفسهم و لو قلنا باستفادة وجوب تجهيزهم من عموم الأدلة و إطلاقها كما تمسك بها لعدم وجوب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٨

توجيههم إلى القبلة كما تقدم في البحث عن استقبال المحتضر، و لكنه مردود بما تقدم أيضا من ان التكليف بالتجهيز متعلق بالحي الحاضر عنده و ليس تكليفا متعلقا بالميت حتى يقال بإلزامه بما التزم به فالمناط على رأى الحي الحاضر عنده لا الميت نفسه، و لا يكفي في صدق الإلزام اعتقاد الميت بان الغسل على الكيفية الخاصة التي توافق مذهبه مع عدم كونه مخاطبا بذلك، لان هذا لا يلائم مع كون التكليف متوجها الى الحي و هو يرى مخالفة مذهبهم مع ما تعلق به تكليفه واقعا.

(فالحق) انه على القول باستفادة وجوب تجهيزهم من العموم و الإطلاق ان لا سبيل الى القول بجواز الإتيان على طبق مذهبهم، الا- انه قد تقدم المنع عن استفادته منهما لعدم العموم و انصراف الإطلاق إلى المؤمن المعتقد لمذهب الحق كما لا يصح التمسك بإطلاق معقد الإجماع، على وجوب تجهيزهم لتصريح بعضهم بكون التغسيل على وفق مذهبهم و هو مانع من الأخذ بإطلاق معقد الإجماع و قد عرفت من المحقق الثاني استظهاره من الأصحاب عدم جواز تغسيلهم غسل أهل الولاية و انه لم يعرف تصريحاً من الأصحاب على خلافه.

ثم انه لو غسل على وفق مذهبنا فالظاهر ترتب الآثار المترتبة على غسله عليه من طهارة جسده و عدم وجوب غسل المس بمسه، و لو غسل غسلهم كما في مورد التقية أو المداراة- لو قلنا بصحة الغسل على طريقتهم للمداراة- فالظاهر انه أيضا مما يترتب عليه الآثار كما نص عليه في جامع المقاصد، و لعله للأمر به كالوضوء في مورد التقية و اما تغسيلهم لموتاهم فينبغي عدم الإشكال في الحكم بترتيب الآثار عليه فيسقط غسله عنا بتغسيلهم إياه على طريقتهم و لا يجب الغسل بمسه بعد تغسيله كذلك و ان لم يكن تغسيلهم على تلك الطريقة مأمورا به، و ذلك لقيام السيرة على معاملة الميت المغتسل مع ما غسلوه على مذهبهم و قاعدة إلزامهم على ما الزموا به أنفسهم حيث انها تجرى في هذا المقام، و الله الهادي.

(الأمر الثالث) لا- يجوز تغسيل الكافر و لا تكفينه و لا الصلاة عليه و لا دفنه بجميع اقسامه من الكتابي و المشرك و الحربى و المداهن و الغالى الذى يعتقد إلهية أحد من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٩

الناس و ان كان المعروف منهم من يعتقد بإلهية على أمير المؤمنين عليه السلام، و الناصبى الذى يظهر البراءة عن على عليه السلام و يظهر سبه، و الخارجى الذى يقول بمقالة من خرج عليه عليه السلام لتحكيم الحكمين و المرتد الفطرى و الملى إذا ماتا بلا توبة، و اما إذا ماتا مع التوبة فالملى تقبل توبته و يصير محكوما بالإسلام قطعا، و كذا الفطرى على ما هو الحق حسبما تقدم في مبحث المطهرات.

و يدل على الحكم المذكور القرآن الكريم: **وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا** **وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ** **إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ**، و

السنة كموثقة عمار عن الصادق عليه السلام عن النصراني يكون في السفر و هو مع المسلمين فيموت، قال عليه السلام لا يغسله مسلم ولا كرامة ولا يدفنه ولا يقوم على قبره و ان كان أباه، و ما ورد من احتجاج الحسين عليه السلام على معاوية عليه الهاوية و قوله عليه السلام لكننا لو قتلنا شيعتك ما كفناهم ولا غسلناهم ولا صلينا عليهم ولا دفناهم، و للإجماع كما ادعاه غير واحد من الأساطين بل قيل بتواتر دعواه، و للأصل، أى أصالة البراءة عن وجوب تجهيزه مع دعوى ظهور أدلة وجوبه في المسلم.

(الأمر الرابع) لا إشكال في ان أطفال المسلمين بحكمهم في وجوب تجهيزهم من الغسل و الكفن و الصلاة في بعض الأحوال و الدفن كما ادعى عليه الإجماع، و يدل عليه ما ورد في تغسيل الصبي و الصبية حسبا يأتي البحث فيه عن قريب إنشاء الله تعالى و اما أطفال الكفار فمع القول بتبعتهم لآبائهم في الكفر فهم لهم تبع في أحكامهم التي منها النجاسة و عدم جواز تجهيزهم، و مع الإشكال في التبعية كما تقدم الاشكال فيها في مبحث النجاسات فلا ينبغي الإشكال في الحكم هنا اعنى عدم وجوب التجهيز كما نفى عنه الإشكال في الجواهر، و يمكن ان يستدل له بالسيرة القطعية إذ لم يسمع من مسلم قط ان يتصدى لتجهيز طفل من أطفال الكفار في عصر من الأعصار مع ما هم عليه من الاهتمام بتجهيز أولاد المسلمين.

و اما ولد الزنا من المسلم و من الكافر ففي وجوب تغسيلهما معا و عدمه كذلك أو التفصيل بين المتولد من المسلم و المتولد من الكافر بإلحاق المتولد من المسلم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٠

بالمسلم في الحكم و عدم إلحاق المتولد من الكافر بالكافر، أو عدم إلحاق الأول بابويه دون الأخير، احتمالات. من عدم جريان أحكام الإسلام عليها اما في المتولد من الكافر فواضح، و اما في المتولد من المسلم فلانتفاء نسبته الى المسلم شرعا و ان انتسب اليه تكوينا و من ان التغسيل و غيره أحكام مترتبة على ميت غير الكافر- و لو لم يكن مسلما و من ان المعلوم ان ولد الزنا مطلقا و لو من الكافر لا يكون محكوما بالكفر و ان لم يكن محكوما بالإسلام أيضا لانتهاء نسبته إلى أبويه شرعا و ان كانت متحققة تكوينا و من العمومات الدالة على تغسيل كل ميت مع ما دل على ان كل مولود يولد على الفطرة و دعوى الشيخ في الخلاف الإجماع على ان ولد الزنا من المسلم في حكمه فيغسل و يصلى عليه و هذا بخلاف المتولد من الكافر، و من نفى النسبة شرعا في المتولد من المسلم و عدم ثبوت نفيها في المتولد من الكافر.

(و الأقوى) إلحاق المتولد من المسلم بالمسلم فيجب تجهيزه للإجماع المدعى على وجوب تغسيله و للعمومات الدالة على وجوب تغسيل كل ميت الا ما خرج من الكفار و غير الكفار، و في إلحاق المتولد من الكافر بالكافر تأمل، و ربما نفى البعد عن عدم الحاقه به بل عن وجوب تغسيله لعموم دليل الوجوب و عدم خروج ما عدا الكافر منه، و المتولد من الزنا لا يكون كافرا و ان لم يكن مسلما لكن الخارج يختص بالكافر لا ان وجوب التجهيز يختص بالمسلم، و لكن الأقوى كما في المتن الحاقه بالكافر و ذلك لصدق التبعية عقلا و عرفا لكون المتولد من الزنا ولدا للزاني حقيقة و عرفا، و لا ينافيه نفيه عنه شرعا لأن النفي يتعلق بما يكون في إثباته الامتنان كالتوارث و نحوه لا ما كان في نفيه الامتنان، و نفى الإلحاق بالكافر فيه الامتنان فلا يكون مرفوعا بدليل النفي شرعا.

(الأمر الخامس) المجنون البالغ من المسلمين بعد وصفه الإسلام بعد البلوغ قبل طرو الجنون ملحق بالمسلم في وجوب تجهيزه إجماعا كما في المستند و للأدلة الدالة على وجوب تجهيز الميت من غير فرق بين العاقل و المجنون منه، و للسيرة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢١

القطعية على تجهيز المجانين من المسلمين كتجهيز عقلائهم.

و البالغ من الكفار بعد وصفه الكفر بعد بلوغه و قبل طرو الجنون عليه ملحق بالكافر لاستصحاب بقائه على حكم الكافر في

التجهيز الثابت له قبل طرو الجنون، و للسيرة المستمرة على معاملة المجانين من الكفار إذا طرء عليهم بعد كفرهم في حال البلوغ كاليهودى الذى حصل له الجنون بعد بلوغه يهوديا:

و ان طرء الجنون على ولد المسلم و اتصل جنونه بصغره فحكمه حكم أولاد المسلمين، و ان طرء على ولد الكافر كذلك فحكمه حكم أولاد الكفار.

لكن قد يشكل فى ذلك بتوهم اختصاص تبعية الأولاد لابائهم فى الكفر و الإسلام بالطفل فلا يعم المجنون، و عليه فالطفل المجنون لا يلحق بابويه المسلمين و لا الكافرين فلا يكون مسلما و لا كافرا فحينئذ يجب تجهيزه بناء على اختصاص الخارج عن وجوبه بالكافر لا اختصاص الوجوب بالمؤمن، الا ان الحق عموم تبعية الطفل للمجنون و العاقل، و مع تسليم الاختصاص فالمرجع فى حال الطفل المجنون هو استصحاب الوجوب الثابت قبل جنونه و ان كان استصحابا تعليقيا لصحة التمسك به عندنا.

(الأمر السادس) الطفل الأسير تابع لاسره إذا لم يكن معه أبواه أو أحدهما، و قد مر الكلام فى حكمه فى مبحث النجاسات مفصلا، و الأقوى فى المقام وجوب تجهيزه للسيرة المستمرة فى الأعصار و الأمصار على ترتيب أحكام المسلم عليه حيا و ميتا، التى منها تجهيزه و دفنه فى مقابر المسلمين من غير نكير، و ان سبى مع أبويه أو أحدهما ففى الحكم بتبعيته لأبويه أو لأحدهما أو بتبعيته لسايه مطلقا و لو كان مع أبويه أو التفصيل بين كونه مع أبويه أو مع أحدهما بتبعيته لأبويه فى الأول و لسايه فى الأخير وجوه، أولها أقواها كما مر فى مبحث النجاسات.

(الأمر السابع) لقيط دار الإسلام بحكم المسلم، و كذا لقيط دار الكفر مع وجود مسلم يحتمل تولده منه من غير فرق فى دار الكفر الذى فيه المسلم بين ان يكون المسلم مستوطنا فيه و لو كان أسيرا و بين ما إذا دخلها المسلم لا- بعنوان الاستيطان، و التفصيل بينهما كما عن الشيخ ضعيف فى الغاية، و لا إشكال فى ترتيب أحكام الكافر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٢

عليه إذا لم يحتمل تولده من المسلم و ان كان يصير مسييا بالانتقاط إذا كان ممن يصح سببه فيلحقه حكمه، و سيأتى زيادة بحث فى ذلك فى صلاة الميت.

(الأمر الثامن) لا فرق فى وجوب تغسيل المسلم بين الصغير و الكبير و لا فى الصغير بين السقط و غيره، لكن فى السقط إذا كمل له أربعة أشهر، و قال فى الجواهر بأنه لم أجد خلافا فيه، و حكى عن الخلاف الإجماع عليه و نسبه فى المعتمد إلى علمائنا و فى المنتهى الى أكثر أهل العلم و فى الذكري و جامع المقاصد و الروض إلى الأصحاب و نسب الخلاف فيه فى كشف اللثام إلى العامة.

و يدل عليه مضافا الى نفي الخلاف فيه خبر زرارة عن الصادق عليه السلام قال السقط إذا تم له أربعة أشهر غسل، و مرفوعة أحمد بن محمد إذا تم للسقط أربعة أشهر غسل، و قال إذا تم له ستة أشهر فهو تام و ذلك ان الحسين بن على ولد و هو ابن ستة أشهر (و موقفة سماعة) عن الصادق عليه السلام قال سلته عن السقط إذا استوت خلقتة يجب عليه الغسل و اللحد و الكفن، قال نعم كل ذلك يجب عليه، و فى الكافى بزيادة «إذا استوى».

و لعل المراد من تماميته إذا تم له ستة أشهر صيرورته كاملا حيا صالحا لان يعيش و يشهد بذلك استشهاده عليه السلام بولادة الحسين عليه السلام و هو ابن ستة أشهر، و باستواء الخلقة فى موقفة سماعة تمامية صورته التى تحصل غالبا عند تمام أربعة أشهر.

و يشهد بذلك ما فى الرضوى: إذا أسقطت المرأة و كان السقط تاما غسل و حنط و كفن و دفن و ان لم يكن تاما فلا يغسل و يدفن بدمه، و حد تمامه إذا اتى عليه أربعة أشهر (و يدل عليه) موقفة ابن الجهم المروية فى الكافى فى باب بدء خلق الإنسان من



كتاب النكاح قال سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول قال أبو جعفر عليه السلام ان النطفة تكون في الرحم أربعين يوما ثم تصير علقه أربعين يوما ثم تصير مضغه أربعين يوما فإذا كمل أربعة أشهر بعث الله ملكين خلاقين فيقولان يا رب ما نخلق ذكرا أو أنثى فيؤمران (الحديث) ومثله خبر محمد بن إسماعيل عن الباقر عليه السلام وصحيح زرارة عنه عليه السلام.

فيتحصل من الجميع كون العبرة في وجوب التغسيل هو تمامية الصورة التي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٣

تحصل غالبا بمضى أربعة أشهر، ولا إشكال في الحكم المذكور عند تحقق التمامية ببلوغ أربعة أشهر، ومع الاختلاف بتحقيق التمامية قبل إكمال الأربعة أو بعد انقضائها فهل العبرة بالإكمال ولو لم تتم الصورة أو على تمام الصورة ولو قبل إكمال الأربعة أو بعد مضيها، وجهان، من دعوى ورود التحديد باستواء الخلقة في موثقة سماعه مجرى الغالب ولكن الحد في الحقيقة هو ملزومه وهو إكمال الأربعة، ومن دعوى عكس ذلك وهو كون التحديد بإكمال الأربعة في خبر زرارة وصدر مرفوعة أحمد بن محمد لأجل غلبة استواء الخلقة عنده فالعبرة باستواء الخلقة لا بإكمال الأربعة، وليست إحدى الدعويين أولى من الأخرى، فاللازم مراعاة الاحتياط فيما إذا حصل الاستواء قبل إكمال الأربعة، لكن الأصحاب - كما عرفت - جعلوا المناط على الإكمال وقالوا بعدم وجوب التغسيل قبله - ولو حصل الاستواء - هذا تمام الكلام في تغسيه.

و اما كفته فلا - إشكال في وجوبه في الجملة أيضا كما دل عليه موثقة سماعه، إنما الكلام في اعتبار الكفن المتعارف أو ان الواجب لفه ولو في خرقة كما في ما دون الأربعة أشهر، فالمشهور المعروف هو الأول، و ظاهر الشرائع والتحرير هو الأخير والأقوى هو الأول لظاهر موثقة سماعه المتقدمة، حيث ان الظاهر من الكفن ما هو المعهود منه لا الخرقة التي يلف بها، وما في الرضوى المتقدم من التعبير بالكفن أيضا، وعموم ما يدل على وجوب تكفين الميت بناء على شموله للسقط سيما إذا كان السقط بعد حلول الروح فيه.

ومنه يمكن القول بوجوب تحنيطه أيضا كما دل عليه الرضوى المتقدم، و صرح بوجوبه بعض، وهو ظاهر بعض آخر وليس النص خاليا عنه حتى يحتاج الى القول بكونه مفهوما بالتبعية، ويجب دونه على المتعارف من غير خلاف فيه، ويدل عليه الموثقة المتقدمة، كما لا إشكال في عدم وجوب الصلاة عليه لعدم ما يدل على وجوبها كما لا يجب على الطفل الذي لم يبلغ ست سنين على ما يأتي، ومنه يظهر عدم استحبابها أيضا لعدم قيام ما يدل على استحبابها أيضا والله الهادي.

(الأمر التاسع) إذا كان للسقط أقل من أربعة أشهر لا يجب غسله ولا تكفينه و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٤

لا الصلاة عليه من غير خلاف فيه كما اعترف بعدم وجدانه في الجواهر، بل في المعتبر انه مذهب العلماء الا ابن سيرين قال ولا عبرة بخلافه وعن التذكرة انه مذهب العلماء كافة، ويدل عليه مضافا الى مفهوم الأخبار المتقدمة في الأمر المتقدم مكاتبه محمد بن الفضيل عن الباقر عليه السلام عن السقط كيف يصنع به، فكتب اليه. السقط يدفن بدمه في موضعه، بناء على حملها على ما دون الأربعة أشهر.

و استدلل في المعتبر لعدم وجوبه بان المعنى الموجب للغسل وهو الموت مفقود هنا، قال الشيخ الأكبر (قده) في رسالته في الطهارة: وما ذكره (قده) مبنى على ما يظهر من النبوى المحكى انه إذا بقى أربعة أشهر ينفخ فيه الروح: الا ان المحكى عن الأطباء ولوج الروح قبل ذلك حتى حكى عنهم إمكانه لتمام شهرين (الى ان قال) و حيث ان العمدة في الاستدلال هو النص فلا يشكل الأمر بما ذكره الأطباء.

(أقول) و الانصاف انصراف الأدلة الدالة على وجوب غسل الميت عن السقط إذا كان أقل من أربعة أشهر، ولو تم ما ذكره

الأطباء فنفس عدم ما يدل على وجوبه كاف في نفى وجوبه و لو لم يكن نص على عدمه، و يجب لفه في خرقه و يدفن، و يستدل لوجوب لفه في الخرقه بكونه داخلا في معقد الإجماع المذكور في المعبر و التذكرة و عن مجمع البرهان نفى الخلاف عنه، و عن الروض انه يظهر من العلامة الإجماع عليه، و لعل هذا كاف للالتزام بوجوبه (و كيف كان) فلا ريب انه لو لم يكن أقوى يكون أحوط، كما لا إشكال في وجوب دفنه لدلالة مكاتبه محمد بن الفضيل عليه مؤيدا بما في الرضوى المتقدم مع عدم حكاية التردد فيه عن احد و الله سبحانه اعلم.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٥

### [فصل يجب في الغسل نية القربة]

فصل يجب في الغسل نية القربة على نحو ما مر في الوضوء و الأقوى كفاية نية واحدة للأغسال الثلاثة و ان كان الأحوط تجديدها عند كل غسل، و لو اشترك اثنان يجب على كل منهما النية و لو كان أحدهما معينا و الآخر مغسلا و جب على المغسل النية و ان كان الأحوط نية المعين أيضا و لا يلزم اتحاد المغسل فيجوز توزيع الثلاثة على ثلاثة بل يجوز في الغسل الواحد التوزيع مع مراعاة الترتيب و يجب حينئذ النية على كل منهم.

في هذا المتن أمور (الأول) المشهور- كما نسب إليه تارة و الى الأكثر أخرى و الى المعظم ثالثة و الى ظاهر المذهب رابعة- على ان غسل الميت عبادة يعتبر في صحته إتيانه بداع قربي كسائر العبادات، و المحكى عن مصرات السيد و منتهى العلامة عدمه، و تردد المحقق في المعبر في وجوبه ثم نقل عن خلاف الشيخ وجوبه مستدلا بإجماع الفرقه (الى ان قال) و الأحوط ما ذكره الشيخ.

و استدل للاول بدعوى الشيخ في الخلاف إجماع الفرقه على وجوبه، و بان الأصل في كل ما أمر به هو التعبدية الا ان يعلم كونه توصليا و ذلك اما لقيام الدليل الاجتهادي على ذلك من الكتاب مثل قوله تعالى وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ و السنة مثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ إنما الأعمال بالنيات و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ لا عمل إلا بالنية و نحوهما أو لوجوب الاحتياط و الرجوع الى قاعدة الاشتغال لو انتهى الأمر الى الرجوع الى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٦

الأصل العملي، و بما ورد في خصوص غسل الميت من تشبيهه بغسل الجنابة بناء على عموم التشبيه حتى في اعتبار النية في المشبه به أو كونه بعينه هو غسل الجنابة كما في بعض الروايات معللا فيه بخروج النطفة من الميت عند الموت، للزوم مراعاة الترتيب فيه الكاشف عن كونه امرا تعبديا ليس الغرض منه إزالة النجاسة محضا.

و نوقش في الجميع اما في حكاية الإجماع عن خلاف الشيخ فيما حكاه الشيخ الأكبر في رسالته في الطهارة عن كشف اللثام و غيره بأنهم لم يجدوه في الخلاف و في الجواهر ان الموجود فيما حضرني من نسخته: مسألة غسل الميت يحتاج إلى نية ثم نقل عن الشافعي و أصحابه قولين ثانيهما عدم الاحتياج (الى ان قال) دليلنا طريقة الإمامية لأنه لا خلاف في انه إذا نوى يجزى دون ما إذا لم ينو (انتهى ما في الجواهر) لكن الموجود عندنا من نسخة الخلاف المطبوعة في قم هكذا: دليلنا إجماع الفرقه و طريقة الاحتياط لانه لا خلاف (إلخ) و الله العالم بالصحيح من نسخه (و كيف كان فمع صحة النسخة المطبوعة فليس في البين الا نقل الإجماع.

و اما دعوى أصالة التعبدية فيما في هذه الدعوى من عدم أصل لهذا الأصل لا بالأدلة الاجتهادية لما مر في مبحث نية الوضوء من المناقشات في الاستدلال بها، و لا الأصل العملي لما أوضحناه في الأصول من ان المرجع عند الشك في التعبدية هو البراءة

لا الاشتغال.

و اما ما ورد من تشبيه غسل الميت بغسل الجنابة ففيه أولا انه يكفى فى صحة التشبيه تحقق وجه شبه فى الجملة، و لا استفاد منه العموم و ثانيا على تقدير عموم التشبيه انما يراد العموم فيما يمكن ارادته لكن لا يمكن ارادة التشبيه فى مثل اعتبار النية فى غسل الجنابة لأن النية على تقدير اعتبارها خارجة عن الفعل ذهنا و خارجا مع ان المعبر فى غسل الجنابة انما هى نية المغتسل و هى هنا ممتنعة، و نية المغسل يحتاج الى دليل.

(و منه يظهر) الجواب عن الاستدلال بما يدل على عينية غسل الميت مع غسل الجنابة معللا- بخروج النطفة من الميت عند الموت- هكذا ذكره الشيخ الأكبر فى الطهارة- و مراده من خروج النية عن الفعل ذهنا و خارجا انها ليست شرطا شرعيا مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٧

و لا جزء للمأمور به، و لعل ما افاده مبنى على ما قيل من خروج النية عن حيز الأمر شرطا أو شطرا بل هى مما يعتبر فى المأمور به عقلا من جهة دخلها فى تحصيل الملاك فى مرحلة الامثال، و هذا منظور فيه، بل هى مأخوذة فى المأمور به شرعا غاية الأمر بخطاب آخر متمم للخطاب الأول على نحو نتيجة التقييد لا بالتقييد اللحاظى على حسب ما بيناه فى الأصول بما لا مزيد عليه، و عليه فلو تمت دعوى عموم التشبيه فلا فرق بين النية و بين غيرها فى المشبه به اعنى غسل الجنابة.

و اما حديث كون النية فى غسل الجنابة معتبرا فى ناحية المغتسل و هى ممتنعة فى غسل الميت و لا دليل على اعتبارها فى ناحية المغسل حيث ان الدليل - حسب الفرض - هو عموم التشبيه و إثبات كلما يعتبر فى غسل الجنابة فى غسل الميت (فهو أيضا مندفع) بان اعتبار النية فى غسل الجنابة فى ناحية المغتسل انما هو من جهة كونه فاعلا للغسل لا انه محل له فهو من حيث كونه فاعلا- له مغسل لا- مغسل الا ان المغسل و المغتسل واحد فى غسل الجنابة بالحقيقة و متعدد بالاعتبار مثل ما إذا كان الطبيب معالجا لنفسه حيث انه معالج و مستعلاج باعتبارين، و فى غسل الميت متعدد بالحقيقة، و هذا غير فارق، فالاستدلال بخبر محمد بن مسلم الدال على تشبيه غسل الميت بغسل الجنابة بناء على عموم التشبيه مما لا غبار عليه- لو تمت دعوى عموم التشبيه- و منه يظهر البحث فى المستفيضة الدالة على الاتحاد.

و يستدل للقول بعدم اعتبار النية فيه بأنه شرع لازالة الخبث عن الميت (و فيه أولا) انه لم يشرع لمجرد ازالة الخبث عن جسد الميت، كيف و قد علل تشريعه فى غير واحد من الاخبار بان الميت جنب و لتلاقيه الملائكة و هو طاهر فانظر كيف علل فيه الغسل بجنابة الميت و بأنه يلاقى الملائكة فناسب طهره حيث ان التعليلين يناسبان مع الطهارة الحديثية كما لا يخفى.

(و ثانيا) انه لو سلم كون تشريعه لمجرد ازالة الخبث فهى انما تترتب على تحقق الغسل على وجه العبادة، إذ لو كان مجرد ازالة الخبث عنه الحاصلة بالغسل (بالفتح) كافيا لكان اللازم سقوط التكليف بمجرد بروز هذا الفعل الى الخارج كيفما اتفق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٨

و لو لا- من فاعل، أو فاعل غير إنسان، أو إنسان غير مكلف كما فى الغسل (بالفتح) فى مورد وجوبه، و الظاهر ان أحدا لا يلتزم بذلك بل الكل متفقون على لزوم صدوره من الفاعل المختار بالإرادة و انما الكلام فى اعتبار كون إرادته ناشئة عن أمر قربى فليس مجرد كونه ازالة الخبث منشأ لكونه توصليا لا يعتبر فى صحته قصد القربة.

فالعمدة حينئذ إقامة الدليل على تعبديته، و الأقوى كونه تعبديا لعدم معهودية الغسل الغير العبادى كأخويه من الوضوء و التيمم، فكما ان الوضوء المشروع و لو لم يكن مؤثرا كالتجديدى و الوضوء الصورى يكون عباديا يعتبر فيه قصد القربة فكذلك الغسل (بالضم) مع ان الوضوء التجديدى أو الصورى ليس مما لا- يكون مؤثرا أصلا، بل المنفى عنه هو التأثير فى رفع الحدث و الا فالتجديدى نور على نور، و الصورى مؤثر فى رفع كراهة النوم أو الأكل مثلا فى حال الجنابة أو الحيض، كيف، و لو لم يكن له

أثر أصلا يلزم اللغوياً في تشريعه.

(و ان شئت فقل) ان ماهية الغسل (بالضم) طبيعته واحده فلو ثبت دخل قصد التقرب في إيجاده لكان كذلك في جميع الموارد (و ان شئت فقل) ان الدليل المثبت لعبادته في الجملة يثبت كونه عباديا في جميع الموارد، حيث لا ينسب الى الذهن الا تلك الطبيعة المعهودة.

(فإن قلت) القربة التي تتوقف صحة الطهارات على قصدها هي القربة الحاصلة للمتطهر لا المباشر للتطهير، فلو اعتبرنا القصد ممن يغسل جنبا عاجزا مثلا- فإنما يعتبر قصده رفع حدث الجنب قربة الى الله يعني قرب الجنب الى الله تعالى برفع حدثه لا قرب المباشر للتغسيل، فان تقربه الى الله تعالى من حيث كونه أجيرا على العمل أو غير ذلك أجنبي عما يتوقف عليه غسل الجنب، فالمتطهر في المقام هو الميت الذي لا قصد له، و الذي يجب على المباشر قصده انما هو إيجاد تلك الطبيعة المقربة للميت إلى رحمة الله و رضوانه، و اما كونه قاصدا بفعله التقرب لنفسه فيحتاج الى دليل آخر غير ما دل على اشتراط قصد القربة في الطهارات، و هو مفقود.

(قلت) قياس المغسل للميت بمن يعين الجنب في غسله أو يغسله مع الفارق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٩

إذ في غسل الميت يكون التكليف متوجها الى المغسل لا الى الميت نفسه، فهو بغسله إياه يفعل ما يجب عليه على الميت، و هذا بخلاف مغسل الجنب أو معينه، حيث انه يفعل ما يجب على الجنب لا ما يجب على نفسه، و في غسله إياه يتحقق عنوانان: عنوان انه تغسيل للجنب فهو بهذا العنوان فعل المغسل نفسه، و عنوان انه غسل الجنب و بهذا العنوان فعل الجنب، غاية الأمر بنائيه و وكيله، لكن في غسل الميت ليس الا عنوان واحد، و هو عنوان كونه فعل الغاسل و انما الميت محل لفعله، فقصد القربة انما يعتبر في فعل الفاعل الذي تعلق به التكليف و هو الغاسل للميت في غسله و الجنب في غسل الجنابة، فحال غسل الميت كغسل الجنب بالمباشرة. فكما ان التكليف بغسل الجنب بالمباشرة تكليف متعلق الى الجنب كذلك تكليف المغسل للميت بتغسيله تكليف متعلق الى المغسل نفسه.

(فان قلت) ما ذكرته مناف مع ما علل في بعض الاخبار بان غسل الميت انما شرع لتحقيق الجنابة له بخروج النطفة منه حين الموت و لتلاقيه الملائكة و هو طاهر.

(قلت) لا- منافاة بين وجوبه على الاحياء و كونه تكليفا لهم بالأصالة مع ترتيب طهارة الميت عليه من الحدث و الخبث (و كيف كان) فليس الحي المباشر له نائبا عن الميت في تغسيله كما في تولى المباشر لوضوء العاجز و غسله، فما في كتاب الطهارة للشيخ الأكبر (قده) من ان المتولى للغسل في الحقيقة نائب عن الميت في إيجاد هذه العبادة ليس بسديد.

(فان قلت) سقوط الغسل عمن وجب قتله في حد أو قصاص إذا اغتسل قبل قتله بأمر الإمام أو نائبه يكشف عن تعلق التكليف به- و لو ملاكا- غاية الأمر تعذر صدوره عن الميت أو جوب تعلقه إلى الحي (قلت) سقوط الغسل هناك حكم تعبدى ثبت بالدليل في مورد، و لذا لا يتعدى عنه- كما سيأتي تفصيله- فلا يكون دليلا على كون ملاك الغسل أولا و بالذات قائما بالميت محضا حتى يكون التكليف بالغسل تكليفا له الا انه لتعذر تعلقه به تعلق بالحي كالعاجز، كيف، و انما الموت يصير سببا لحدوث سببه في الميت، فكيف يمكن القول بتأثيره قبل تحقق ملاك تكليفه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٠

و بالجملة فلا- ينبغى الاشكال و التأمل في عبادية غسل الميت و كونه كسائر الأغسال و الطهارات من العبادات (و يترتب على ذلك) اجراء جميع أحكام العبادات عليه مثل عدم اجتماعه مع الحرام فلا يصح إيقاعه بالماء المغصوب و لا في مكان مغصوب

بناء على عدم صحته إيقاع الطهارات فيه- وكذا لا يكتفى بوقوعه ممن لا شعور له أو ممن لا تميز له من الأطفال، و في صحته من الطفل المميز بناء على شرعية عباداته- وجهان، وقد تقدم البحث عنها في المسألة الخامسة من الفصل المعقود لبيان كون الأعمال الواجبة في التجهيز كلها من الواجبات الكفائية، و سيأتي في المسألة الخامسة من الفصل الاتي.

(الأمر الثاني) هل المعتبر في كل غسل من الأغسال الثلاثة نية مستقلة- كما في أفعال الحج- حيث انه مع كونه عملا واحدا يجب الإتيان بكل جزء من اجزائه كالطواف و نحوه بنية مستقلة.

أو يتعين الإتيان بالجميع بنية واحدة كما في باب أجزاء الصلاة حيث لا يجوز الإتيان بكل منها بنية مستقلة، بل كما يكون كل جزء منها مما أمر به في ضمن الأمر بالمجموع يجب ان يكون ارادة الفاعل لكل منها في ضمن ارادته للمجموع، كما يكون امتثال كل منها في ضمن امتثال المجموع فيكون أمر الأمر و ارادة الفاعل و امتثاله كلها تدريجية.

أو يجوز الإتيان بالجميع بنية واحدة و يجوز الإتيان بكل غسل من الأغسال الثلاثة بنية مستقلة (وجوه).

يستدل للأول- أعني اعتبار نية مستقلة في كل غسل من الأغسال الثلاثة بعموم اعتبار النية في كل عمل و لو كان جزء من واجب، خرج ما خرج مثل قوله عليه السلام لا عمل إلا بنية، و ظهور الأعمال المتعددة في كون كل واحدة منها مستقلة و تشبيه كل واحدة منها بغسل الجنابة، و عدم سقوط بعضها عند تعذر الآخر، و كون تجديد النية عند كل غسل منها موافقا مع الاحتياط و يستدل للثاني- أي لزوم الإتيان بالجميع بنية واحدة- بظهور الأدلة في كون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣١

غسل الميت عملا واحدا من حيث إطلاق اسم غسل الميت عليه و اشعار كثير من الاخبار المتضمنة لسؤال كفيته و الجواب عنه بما يشتمل على تعدد الأغسال و عدم ترتب الأثر عليه الا بعد تمام الأغسال الثلاثة كما في الغسل الترتيبي المشتمل على غسل الرأس و الطرفين الأيمن و الأيسر، و ما ورد في المستفيضة بعد السؤال عن الجنب إذا مات، قال عليه السلام اغسله غسلًا واحدا يجزي عن الجنابة و الموت، حيث ان من المعلوم بالضرورة إرادة غسل الميت بأغساله الثلاثة، و قد عبر عنه بالغسل الواحد، و قد قال العلامة في محكي المختلف: عندنا ان غسل الميت غسل واحد و ان اشتمل على ثلاثة أغسال (انتهى) و هو يشعر بالإجماع على كونه عملا واحدا و يترتب على وحدته اعتبار نية واحدة للجميع.

و يستدل للأخير- أعني الاجتزاء بكل واحد من النية الواحدة للجميع أو الإتيان بكل واحد منها بنية مستقلة- بأنه عمل بالامارتين الموجبتين للاتحاد و التعدد تخييرا.

و لا يخفى ان هذه الأدلة و ان لم يسلم أكثرها عن المناقشة الا انها ساقطة بسقوط موضوع البحث عن اعتبار وحدة النية أو تعددها تعيينا أو تخييرا، و ذلك لابتناء البحث المذكور على القول بالإختار في النية، اللزوم مقارنتها مع ابتداء العمل حينئذ و اما على القول بالداعي فلا مورد لهذا البحث أصلا، و حيث قد حققنا القول بالداعي في النية في مبحث نية الوضوء فلا جرم لا يبقى مجال لهذا البحث في المقام.

(الأمر الثالث) لو اشترك اثنان بحيث يكون مجموع العمل مستندا الى مجموعهما وجبت النية على كل واحد منهما لأنهما معا بمنزلة مغسل واحد، و لو كان أحدهما معينا و الآخر مغسلا وجبت النية على المغسل. لان المعتبر هو نية الغسل عن فاعله حقيقة، و إذا صدق على أحدهما المغسل و على الآخر معين المغسل يكون فاعل الغسل هو المغسل و يكون الآخر معينا له في فعله، و تكون نسبة الفعل الى المعين كنسبته إلى الإله.

و إذا كان أحدهما صابا و الآخر مقلبا فالمحكي عن المحقق و الشهيد الثاني و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٢

جماعه ممن تأخر عنهما اعتبار نية الصاب لانه هو الغاسل حقيقة، و حكى عن الذكرى انه قال: لو نوى الصاب وحده اجزاء لانه الغاسل حقيقة و لو نوى الآخر فالأقرب الاجزاء لان الصاب كالالة.

و التحقيق ان يقال بالتفصيل فى المقلب، فإنه يتصور على صور (الاولى) ان يكون الصادر من المقلب هو التقلب محضا و يكون صب الماء و إجرائه على جسد الميت كلاهما من فعل الصاب و لا يستند الغسل الى المقلب أصلا، و الظاهر عدم العبرة بنية المقلب فى هذه الصورة و يصح فيها قول المحقق و الشهيد الثانى بأن الصاب هو المغسل حقيقة، و لازمه جواز صدور التقلب عن الطفل الغير المميز و نحوه، و لا محل لقول الشهيد فيها بإجزاء النية عن المقلب و لا للتعليل بان الصاب كالالة. (الثانية) ان يصب أحدهما الماء و يجريه الآخر، و الظاهر فى هذه الصورة اعتبار النية من كليهما: الصاب و المقلب كما صرح به فى جامع المقاصد معللا بعدم تحقق الغسل بفعل أحدهما و امتناع ابتناء فعل أحدهما على نية الآخر.

(الثالثة) ان يصب أحدهما الماء بحيث يعم جميع العضو بلا- حاجة الى إجراء الآخر يكون الآخر يجرى الماء بحيث يلاحظ الصاب كالميزاب، و فى هذه الصورة يجوز النية من كل واحد منهما مع تركها من الآخر لأن كل واحد مغسل حقيقة، فإنه إذا لوحظ صدور الفعل من الصاب و قيامه به يعد المقلب بهذه الملاحظة كاللاغى، و ان لوحظ صدوره من المقلب و قيامه به يعد الصاب كالالة مثل الميزاب، و لعل ما فى الذكرى ينزل على هذه الصورة كما يؤيده فرضه الاشتراك فى الغسل و عدم تعبيره عن غير الصاب بالمقلب، لكن لا يلائمه تعليله لاجزاء نية المقلب بقوله: لان الصاب كالالة، إذ كونه كالالة يقتضى عدم اجزائه عنه مع انه حكم باجزائه عنه وحده (الأمر الرابع) هل اللانزم اتحاد المغسل فى الأغسال الثلاثة فلا- يجوز توزيع العمل على المكلفين، أو يجوز ذلك، بل و يجوز توزيع اجزاء الغسل الواحد كالغسل بماء الصدر مثلا على أشخاص بأن يغسل واحد رأس الميت و آخر شقه الأيمن و ثالث شقه الأيسر: وجهان، من ظهور الأدلة فى اتحاد المباشر و انه لا وجه للاشتراك فى العمل سيما فى اجزاء غسل واحد من الأغسال الثلاثة سيما مع القصد الى ذلك من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٣

أول الأمر و عدم معهودية الغاسلين المتعددين فى غسل ميت واحد على سبيل التوزيع، و من إطلاق الأدلة و ظهورها فى إرادة تحقق الغسل من المكلفين من غير اشتراطه بشىء آخر، و ظهورها فى اتحاد المباشر ليس بمثابة استفاد منه شرطية الاتحاد مع إمكان المنع عن ظهورها فى اتحاد المباشر أيضا لأنه ناش عن توجيه الخطاب الى الواحد مع عدم انحصاره به لتوجيهه إلى الجماعة أيضا فى بعض النصوص، و هذا الأخير هو الأقوى، و فى المستمسك استظهر من الأصحاب التسالم عليه، ثم انه مع التعدد يعتبر النية فى كل واحد منهم و لا يصح الاكتفاء بنية واحد منهم لامتناع ابتناء فعل كل مكلف على نية مكلف آخر، و لكن اللانزم من كل واحد منهم ان ينوى ما يفعله بقصد الجزئية أو مع عدم تعرض الجزئية و الاستقلال، و مع قصد الاستقلال يبطل كما فى إتيان اجزاء الصلاة بقصده.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٤

## [فصل فى المماثلة بين الغاسل و الميت]

إشارة

فصل يجب المماثلة بين الغاسل و الميت فى الذكورية و الأنوثة فلا يجوز تغسيل الرجل للمرأة و لا العكس و لو كان من فوق اللباس و لم يلزم لمس أو نظر إلا فى موارد أحدها الطفل الذى لا يزيد سنه عن ثلاث سنين فيجوز لكل منهما تغسيل مخالفه و

لو مع وجود المماثل و ان كان الأحوط الاقتصار على صورة فقد المماثل (الثاني) الزوج و الزوجة فيجوز لكل منهما تغسيل الأخر و لو مع وجود المماثل و مع التجرد و ان كان الأحوط الاقتصار على صورة فقد المماثل و كونه من وراء الثياب و يجوز لكل منهما النظر إلى عورة الأخر و ان كان يكره و لا فرق في الزوجة بين الحرّة و الأمّة و الدائمة و المنقطعة بل و المطلقة الرجعية و ان كان الأحوط ترك تغسيل المطلقة مع وجود المماثل خصوصا إذا كان بعد انقضاء العدة و خصوصا إذا تزوجت بغيره ان فرض بقاء الميت بلا تغسيل الى ذلك الوقت و اما المطلقة بائنا فلا إشكال في عدم الجواز فيها (الثالث) المحارم بنسب أو رضاع لكن الأحوط بل الأقوى اعتبار فقد المماثل و كونه من وراء الثياب (الرابع) المولى و الأمّة فيجوز للمولى تغسيل أمته إذا لم تكن مزوجة و لا في عدة الغير و لا مبعوضة و لا مكاتبه و اما تغسيل الأمّة مولاها ففيه اشكال و ان جوزة بعضهم بشرط اذن الورثة فالأحوط تركه بل الأحوط الترك في تغسيل المولى أمته أيضا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٥

في هذا المتن أمور (الأول) تجب المماثلة بين الغاسل و بين الميت في الذكورية و الأنثوية فلا يجوز تغسيل الرجل المرأة و لا العكس و ذلك فيما إذا كانا أجنبيين و لم يكونا من المحارم بلا خلاف ظاهر كما حكى نفى الخلاف فيه عن الذكري و الروض و الحدائق، و عن المعتمد إجماع أهل العلم عليه (و يدل عليه) مضافا الى الإجماع و نفى الخلاف، الأخبار الكثيرة المتظافرة كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السّلام انه سئل عن المرأة تموت في السفر و ليس معها محرم و لا نساء، قال عليه السّلام تدفن كما هي بثيابها و عن الرجل يموت و ليس معه الا النساء ليس معهن رجال. قال عليه السّلام يدفن كما هو بثيابه (و خبر زيد الشحام) قال سئلت الصادق عليه السّلام عن امرأة ماتت و هي في موضع ليس معهم امرأة غيرها، قال عليه السّلام ان لم يكن فيهم لها زوج و لا ذو رحم دفنوها بثيابها و لا يغسلونها و ان كان معهم زوجها أو ذو محرم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها، و سئلته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل، فقال عليه السّلام ان لم يكن له فيهن امرأة فليدفن بثيابه و لا يغسل و ان كان له فيهن امرأة فليغسل في قميص من غير ان ينظر الى عورته (و صحيح ابى الصباح) الكنانى عن الصادق عليه السّلام في الرجل يموت في السفر في أرض ليس معه الا النساء قال يدفن و لا يغسل، و المرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن و لا تغسل الا ان يكون زوجها معها فان كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع.

و خبر داود بن سرحان عن الصادق عليه السّلام في الرجل يموت في السفر أو في الأرض ليس معه الا النساء قال يدفن و لا يغسل، و قال عليه السّلام في المرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة الا ان يكون معها زوجها فيغسلها من فوق الدرع و يسكب عليها الماء سكبا و لتغسله امرته إذا ماتت و المرأة ليست مثل الرجل، و المرأة أسوء منظرا حين تموت (و صحيح ابن ابى يعفور) عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يموت في السفر مع النساء ليس معهن رجل كيف يصنعن به، قال يلفنه لفا في ثيابه و يدفنه و لا يغسلنه، و صحيح عبد الرحمن بن ابى عبد الله قال سئلته عن امرأة ماتت مع الرجال قال تلف و تدفن.

خلافاً للمحكي عن مقنعة المفيد و تهذيب الشيخ و كافى أبى الصلاح و غنية ابن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٦

زهرة فأوجبوا تغسيل الرجل للمرأة الأجنبية من وراء الثياب مع اشتراط عدم المماسه في التهذيب و اعتبار تغميض العينين في الكافى و الغنية (و استدلووا) بجملة من الاخبار كخبر أبى حمزة: لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة، و خبر عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: المرأة إذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة يغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب و يستحب ان يلف على يديه خرقة.

(و الأقوى) ما عليه المشهور من عدم الجواز مع الاختيار فيما إذا وجد المماثل أو كان غير المماثل زوجا أو مولى أو من المحارم

إجماعاً و مع الاضطرار فيما لم يكن مماثل أو من بحكم المماثل، و ذلك للأخبار المتقدمة الصريحة في دفن الرجل أو المرأة بلا- غسل إذا لم يكن مماثل و لا- من بحكم المماثل لكونها معمولاً بها و تكون هذه الاخبار الدالة على جواز الغسل موهونة بالاعراض عنها ساقطة عن الحجية على ما هو المختار عندنا في حجية الاخبار مع إمكان حمل خبر أبي حمزة و خبر ابن سنان على المحارم لاطلاقهما القابل للتقييد بما إذا كانا من المحارم.

هذا مع ورود أخبار مختلفة أخرى مما لا يمكن الجمع بينها (منها) ما يدل على وجوب غسل موضع الوضوء من المرأة كخبر أبي بصير عن الصادق عليه السلام عن امرأة ماتت في سفر و ليس معها نساء و لا ذو محرم، فقال عليه السلام يغسل منها موضع الوضوء و يصلى عليها و يدفن.

(و منها) ما يدل على وجوب غسل كفيها كخبر جابر عن الصادق عليه السلام قال سئل عن المرأة تموت و ليس معها محرم قال عليه السلام تغسل كفيها (و خبر داود بن فرقد) قال مضى صاحب لنا يسئل الصادق عليه السلام عن المرأة تموت مع الرجال ليس فيهم ذو محرم هل يغسلونها و عليها ثيابها فقال اذن يدخل ذلك عليهم و لكن يغسلون كفيها.

(و منها) ما يدل على وجوب التيمم بها كخبر عمر بن خالد عن زيد بن علي عن آباءه عن علي عليه السلام قال اتى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نفر فقالوا ان امرأة توفت معنا و ليس معها محرم فقال صلى الله عليه و آله و سلم كيف صنعتم، قالوا صببنا عليها الماء صبا قال اما وجدتم امرأة من أهل الكتاب تغسلها قالوا لا، قال أفلا يمتمونها.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٧

(و منها) ما يدل على وجوب غسل مواضع التيمم منها كخبر الفضل عن الصادق عليه السلام قال له جعلت فداك ما تقول في المرأة تكون في السفر مع رجال ليس فيهم لها ذو محرم و لا معهم امرأة فتموت المرأة ما يصنع بها، قال عليه السلام يغسل منها ما أوجب الله تعالى التيمم عليه و لا تمس و لا يكشف شيء من محاسنها التي أمر الله تعالى بسترها فقلت كيف يصنع بها، قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيها.

(و منها) ما في الرجل الميت الذي ليس معه الا- النساء الأجنبية كخبر آخر لعمر بن خالد عن زيد بن علي عن آباءه عن علي عليه السلام: إذا مات الرجل في سفر مع- النساء ليس فيهن امرأة و لا ذو محرم من نسائه، قال يؤزرونه الى الركبتين و يصيبن عليه الماء صبا و لا ينظرن الى عورته و لا يلمسنه بأيديهن (و منها) ما يدل على جواز مس النساء للرجل ما كان يحل لهن النظر إليه في حال حيوته كخبر أبي بصير قال سمعت الصادق عليه السلام يقول إذا ماتت المرأة مع قوم ليس فيهم لها ذو محرم يصبون عليها الماء صبا و رجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم، فقال أبو حنيفة يصيبن الماء عليه صبا فقال الصادق عليه السلام بل يحل لهن أن يمسن منه ما كان يحل لهن أن ينظرن اليه و هو حي فإذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر اليه و لا مسه و هو حي صببن عليه الماء صبا.

و هذه الاخبار كلها مرمية بالشذوذ و لم يحك العمل بمضمونها من احد من- الأصحاب مع ما فيها من الاختلاف فتكون ساقطة عن الحجية على ما هو المختار، و ربما يحمل على الاستحباب و لو من باب المسامحة- كما في الوسائل- و لكنه بعيد، لا سيما إذا انتهى الى النظر أو اللمس المحرم كما حمل الشيخ في محكي الاستبصار و التهذيب الأخبار الدالة على جواز غسل الرجل للمرأة فيما لم يوجد المماثل كخبر أبي حمزة و خبر عبد الله بن سنان المتقدمين أيضا على الاستحباب (و لا يخفى ما فيه من البعد) أيضا لا لمنافاته مع الاخبار الناهية عن الغسل و الإمرة بالدفن بلا غسل لأنها لا تنافي الاستحباب، بل لعدم انفكاك الغسل عن ارتكاب بعض المحرمات كالنظر و اللمس فيكون اللازم مراعاة الترك حذرا عن الوقوع فيما لا يجوز ارتكابه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٨



ثم انه قد ظهر مما بيناه عدم جواز تغسيل الرجل للمرءة ولا العكس مطلقا سواء كان من فوق الثياب أم لا، و سواء استلزم اللمس والنظر أم لا، وذلك لان المستفاد من الاخبار المتقدمة الناهية عن الغسل، التي ياطلاقها تدل على النهى عنه سواء كان مع تجرد الميت أو مع الثياب، و سواء استلزم النظر و اللمس أم لا- هو شرطية المماثلة في وجوب الغسل الا فيما استثني و هو الظاهر من كلمات الأصحاب و قد ادعى عليه الإجماع فمع فقد المماثل لا يصح الغسل في غير ما استثني و ان اتفق وقوعه على وجه غير محرم، بل في الجواهر: و لو قلنا بعدم اشتراط النية في التغسيل، إذا قصاه خروج الغسل حينئذ عن حكم العبادات لكن لا ينافيه اشتراط المماثلة في جوازه في غير ما استثني و لا أقل من ان يكون محرما بالحرمة التشريعية حينئذ.

(الأمر الثاني) استثني من اعتبار المماثلة بين الميت و غاسله موارد (أحدها) الطفل الذي لا يزيد سنه عن ثلاث سنين، فيجوز الغسل مع عدم المماثلة في الجملة بلا اشكال و لا خلاف يعتد به، و عن التذكرة و النهاية نسبتة الى جميع علمائنا (و يستدل له) بالأصل- أى أصالة البراءة عن شرطية المماثلة في الصبي و الصبية و عدم شمول الأخبار الدالة على الاشتراط للمقام لورودها في الرجل و المرأة أو انصراف إطلاقها إليهما و ظهورها فيمن يحرم النظر اليه أو لمسه و العمومات الواردة في وجوب الغسل السليمة عما يوجب تخصيصها بعد عدم شمول الأخبار الدالة على الاشتراط للصبي و الصبية، مضافا الى ما ورد في خصوص المقام من الاخبار حسبما يأتي.

فلا- ينبغى الإشكال في أصل الحكم، الا- انه يقع الكلام في أمور (الأول) لا- إشكال في الحكم بجواز تغسيل المرأة للصبي للإجماع عليه و عدم نقل الخلاف فيه عن احد و رواية أبي النمير مولى الحارث بن المغيرة عن الصادق عليه السلام قال قلت له حدثني عن الصبي إلى كم تغسله النساء، قال عليه السلام الى ثلاث سنين، و انما الكلام في عكسه اعنى تغسيل الرجل للصبية، و في المعتبر: الاولى المنع، و قال و الفرق بين الصبي و الصبية ان الشرع اذن في اطلاع النساء على الصبي لافتقاره إليهن في الترية و ليس كذلك الصبية، و الأصل حرمة النظر (انتهى).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٩

و هذا الاستدلال منه (قده) كما ترى مبنى على حرمة النظر إلى الصبية مطلقا و لو غير المميزة منها (و أورد عليه) بمخالفته للسيرة القطعية و دعوى عدم الخلاف في جواز النظر فيما لم ينته إلى الريبة و دلالة النص على جوازه ما لم تبلغ و انها لا تغطي رأسها عن الرجل حتى تحيض، (و قد يستدل للمنع) بموثقة عمار عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الصبي تغسله امرأة، فقال انما تغسل الصبيان النساء، و عن الصبية تموت فلا تصاب امرأة تغسلها، قال و يغسلها رجل اولى الناس بها، بناء على ارادة ما لا يعم غير المحارم من لفظه (اولى) و لكن في إثبات حرمة تغسيل الرجل الأجنبية للصبية بمثل هذه الرواية إشكال خصوصا فيما لم يكن من الرجال ولى لها، و لعل النكتة لذكر الولي مضافا الى استحباب مباشرته هو كون تغسيل الرجل للصبية على خلاف المتعارف لا يقدم عليه الرجال الأجانب بلا داع قوى بخلاف تغسيل المرأة للصبي حيث انه لا يغسل الصبيان الا النساء كما نص عليه في الفقرة الاولى، فلا- يفهم من هذه الرواية بطلان غسل غير الولي إذا كان بأمر الولي (و كيف كان) فلا ريب في وهن الفرق بين الصبي و الصبية بالقول بجواز تغسيل المرأة للصبي و عدم جواز تغسيل الرجل للصبية خصوصا مع استفاضة نقل الإجماع على عدم الفرق بينهما.

(الأمر الثاني) المشهور على تحديد الجواز بثلاث في الصبي و الصبية فيجوز التغسيل فيهما الى تمام ثلاث سنين و لا يجوز في الأكثر منها، و ظاهر الشرائع هو التحديد بما دون الثلاث، و قال في مقام الاستثناء عما يعتبر فيه المماثلة- الا من لها دون ثلاث سنين- و حكى عن غيره أيضا كالمبسوط و احتمال في الجواهر حمله على الثلاث و ان التعبير بما دون الثلاث نظير قوله تعالى فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ- و على هذا يوافق مع المشهور.

(و كيف كان) فيدل على قول المشهور في الصبي روايه أبي النمير مولى الحارث بن المغيرة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام حدثني عن الصبي إلى كم تغسل النساء، فقال لي ثلاث سنين، حيث ان الظاهر منها دخول الغايه في حكم ما قبلها (و إطلاق) صدر موثق عمار عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الصبي تغسله امرأة قال عليه السلام انما تغسل مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٠

الصبيان النساء، حيث انه بإطلاقه يدل على جواز تغسيل المرأة للصبي مطلقا خرج عنه الصبي الذي يزيد سنه عن الثلاث بما يأتي و يبقى الثلاث و ما دونه.

(و يستدل له) في الصبي بأولوية المنع عن غسلها بعد إكمال الثلاث بنظر العرف عن المنع عن غسل الصبي بعد إكمال الثلاث! فيفهم من هذه الرواية حكمها في طرف الزيادة عن الثلاث (أقول) لكن أولوية منعها بعد إكمالها الثلاث لا يثبت جواز غسلها في الثلاث، بل لعل أولوية منعها عن منع الصبي فيما زاد عن الثلاث يومي الى منعها في الثلاث أيضا، الا ان الظاهر عدم الفرق بين الصبي و الصبيه في ذلك، و إذا ثبت جواز تغسيل المرأة للصبي بدلالة ظاهر خبر ابي النمير و إطلاق موثق عمار يحكم بجواز تغسيل الرجل للصبيه إلى ثلاث سنين أيضا بعدم القول بالفصل.

هذا و المحكى عن المقنعة و المراسم جواز تغسيل الصبي مجردا ان كان ابن خمس سنين، و ان كان أكثر غسله من فوق الثياب و صبب عليه الماء صبا و لم يكشفن له عورة و دفنوه بثيابه بعد تحنيطه، و ان ماتت صبيه بين رجال ليس لها فيهم محرم و كانت بنت أقل من ثلاث سنين جردوها من ثيابها و غسلوها و ان كانت أكثر من ثلاث سنين غسلوها في ثيابها و صبوا عليها الماء صبا و حنطوها بعد الغسل و دفنوها في ثيابها.

و الظاهر منهما في الحكم بالغسل من فوق الثياب في الصبي - إذا كان أكثر من خمس سنين - و في الصبيه - إذا كانت أكثر من ثلاث سنين - هو ذهابهما الى جوازه كذلك من الأجنبي فيكون خلافهما مع المشهور في التحديد بالخمس في الصبي، و يستدل لهما على تجويزهما تغسيل الرجل للصبيه - فيما إذا كانت أقل من ثلاث - بما عن جامع محمد بن الحسن في الجارية تموت مع الرجال في السفر قال إذا كانت ابنة أكثر من خمس سنين أو ست دفنت و لم تغسل، و ان كانت بنت أقل من خمس سنين غسلت.

و لا يخفى عدم دلالة قوله عليه السلام: و ان كانت بنت أقل من خمس سنين غسلت - على التحديد بالأقل من ثلاث سنين، بل هو صريح في التحديد بالأقل من خمس سنين، و ان كان إطلاقه يشمل ما إذا كان أقل من الثلاث أيضا، فلا دلالة في هذا مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤١

الخبر على ما ذهب إليه في الصبيه كما لا دليل لهما على ما ذهب إليه في الصبي من تحديد الجواز بما إذا كان سن الصبي أقل من خمس سنين.

(و عن مقنع الصدوق) تحديد الجواز في الصبيه بما إذا كانت أقل من خمس سنين، و لعله اعتمد في ذلك على ما حكاه عن جامع شيخه، و ليس في مضمونه مخالفة مع ما يحكى عنه، لكن الخبر معارض مع المرسل المروي في التهذيب في الجارية تموت مع الرجل فقال إذا كانت بنت أقل من خمس سنين أو ست دفنت و لم تغسل، و ما نقل عن ابن طاوس من ان لفظ - أقل - هنا و هم، و أصله أكثر و على هذا فينطبق على ما في الجامع مما لا يصح الاعتماد عليه لعدم ما يدل عليه، و لكن الكلام في صحة الاعتماد على مثل هذا المرسل، فان الاعتماد عليه كالاتماد على ما في المحكى عن الجامع في غاية الاشكال.

و الانصاف عدم جواز التعدى عما عليه المشهور من التحديد في الصبي و الصبيه بأقل من ثلاث سنين لموثق عمار المتقدم بعد تقييده بخبر ابي النمير، و اما ما في المدارك من دوران الجواز مدار جواز المس و النظر ففيه ان حرمة المس و النظر لا توجب

اعتبار المماثلة في صحة الغسل كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) المشهور على عدم اعتبار كون تغسيل الرجل للصبيّة و المرأة للصبي من فوق الثياب بل يجوز مجردا عنها، و استظهر في مصباح الفقيه نفى الخلاف فيهما، بل عن ظاهر التذكرة و صريح النهاية و الروضة الإجماع عليه لعدم ما يدل على اعتباره، و هو المستفاد من إطلاق النص و الفتوى كما انه يقتضيه الأصل العملي - اعني البراءة - لو انتهى الأمر إلى الرجوع إليه، و عن جامع المقاصد و الروض التصريح بعدم وجوب ستر العورة أيضا، و نسبه في الأول إلى إطلاق النص و الفتوى.

(الأمر الرابع) المشهور هو جواز تغسيل الرجل للبت التي لم يتجاوز سنها عن الثلاث و المرأة للصبي الذي لم يتجاوز عن الثلاث - و لو في حال الاختيار و وجود المماثل - و عن التذكرة و النهاية الإجماع عليه، و استدلل له بإطلاق موثق عمار و خبر ابي النمير المتقدمين، خلافا للمحكي عن السرائر و الوسيلة و النافع من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٢

تخصيصهم الجواز بحال الضرورة، و لعل وجهه اشعار الموثق بذلك، حيث ان المفروض فيه صورة فقد المرأة في تغسيل الصبيّة، و فيه: و عن الصبيّة تموت و لا تصاب امرأة تغسلها، قال عليه السّلام يغسلها رجل اولى الناس بها، و لعل هذا هو الوجه في الاحتياط بالاعتصار على صورة فقد المماثل، لكن لا ملزم له مع إطلاق دليل الجواز و دعوى الإجماع عليه و قيام الشهرة به مع كون فرض فقد المماثل في عبارة السائل، و العبرة في الإطلاق انما هي في كلام المجيب، لكن الاحتياط - و لو لم يكن واجبا - حسن على كل حال.

(المورد الثاني) مما استثنى من اعتبار المماثلة - الزوج و الزوجة - فيجوز لكل منهما تغسيل الآخر في الجملة، و قد ادعى الاتفاق عليه، و في الخلاف انه يجوز عندنا ان يغسل الرجل امرئته، و المرأة زوجها، و لظهور إطلاق أولوية الزوج بالزوجة حتى يضعها في قبرها في شمولها لما يعم مباشرة تغسيلها كما في خبر إسحاق:

الزوج أحق بامرئته حتى يضعها في قبرها، مضافا الى النصوص المتظافرة الدالة على جوازه في الجملة حسبما يمر عليك بعضها. و لا يعارضها ما في ذيل صحيحة زارة عن الصادق عليه السّلام في الرجل يموت و ليس معه الا النساء، قال عليه السّلام تغسله امرئته لأنها منه في عدة، و إذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها في عدة، حيث ان مقتضى التعليل المذكور فيها هو التفصيل بالجواز في تغسيل الزوجة زوجها و عدم الجواز في تغسيل الزوج لزوجته، لكنها محمولة على التقيّة أو تغسيلها مجردة من دون الثياب أو مع وجود المماثل كما سيأتي، و عندنا أنها ساقطة عن الحجية بالإعراض عن العمل بها و قيام العمل بما يعارضها - من غير حاجة الى الحمل على شيء من المحامل، و كيف كان فلا إشكال في أصل الحكم، و انما يقع البحث عن أمور (الأول) ظاهر كثير من الأصحاب عدم الفرق في تغسيل كل واحد من الزوج و الزوجة صاحبه بين الاختيار و الاضطرار فيجوز لكل منهما تغسيل الآخر و لو مع وجود المماثل، و قد ادعى الإجماع في الخلاف على جواز تغسيل الرجل زوجته حال الاختيار كما عن المنتهى نسبة جواز تغسيل الزوجة زوجها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٣

الى العلماء، المشعر بدعوى الإجماع عليه (و كيف كان) يستدل له بإطلاقات الأمر بالتغسيل، و بما يدل على أحقية الزوج بزوجته، و باستصحاب جواز النظر و اللمس الثابت قبل الموت - ان كان منشأ المنع عدم جوازهما و بوصية زين العابدين عليه السّلام ان تغسله أم ولد له - لو قلنا بثبوت هذه الوصية منه عليه السّلام و قلنا بعدم الفرق بين الزوجة و بين أم الولد - و بما ورد من تغسيل أمير المؤمنين عليه السّلام فاطمة عليها السّلام و لو اشتهر على التعليل بأنها صديقة لا يغسلها الا صديق، و ذلك لعدم الإنكار عليه ممن لا يعتقد هذا الحكم، المشعر بمشهورية الجواز في الصدر الأول.

(و بصحيح عبد الله بن سنان) الذى سئل الصادق عليه السّلام عن الرجل يصلح له ينظر الى امرئته حين تموت أو يغسلها ان لم يكن عنده من يغسلها، و عن المرأة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت، فقال عليه السّلام لا بأس بذلك، انما يفعل ذلك أهل المرأة كراهية ان ينظر زوجها إلى شىء يكرهونه.

و المناقشة فى الاستدلال به بذكر التقييد فى السؤال بما إذا لم يكن عند الزوج من يغسلها فيكون الجواب عنه مختصا بحالة الاضطرار (مدفوعة) بكون العبرة فى الاستدلال بإطلاق الجواب مع انتفاء ما يوجب حمله على مورد السؤال مع ان فى الجواب ما يأبى عن الحمل على مورد السؤال و هو قوله عليه السّلام انما يفعل ذلك أهل المرأة كراهية ان ينظر زوجها إلى شىء يكرهونه، فإنه إشارة إلى منع الأهل عن تغسيل الزوج زوجته، الظاهر فى وجود من يغسلها منهم أو من غيرهم المنحصر بما إذا وجد المماثل، و الافع الانحصار بالزوج فلا أهل حتى يمنعونه من التغسيل كما يدل عليه صريحا صحيح محمّد بن مسلم، قال سئلته عن الرجل يغسل امرئته قال نعم انما يمنعها أهلها تعصبا، و دلالة على الجواز فى حال الاختيار و وجود من يغسلها غير الزوج غير قابلة للإنكار، فهذه المناقشة واهية كالمناقشة فى الصحيح بكون لفظه، ذلك- فى قوله عليه السّلام لا بأس بذلك إشارة إلى خصوص النظر، حيث انها أيضا فى غاية الوهن و يدل على الحكم المذكور ما ورد من الاخبار المتكاثرة أيضا فى جواز تغسيل كل منهما للآخر من وراء الثياب حسبما يأتى.

خلافا للشيخ فى التهذيب و الاستبصار و ابن زهرة و الحلبي و ظاهر الوسيلة حيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٤

ذهبوا الى اختصاص الجواز بحال الضرورة و فقد المماثل بل يمكن استناده إلى الشهرة أيضا فإن الشهيد فى الذكرى استظهر من كلام الأصحاب ان الزوج و الزوجة كالمحارم مع ان الفاضل الهندى فى كشف اللثام يستظهر من الأكثر اختصاص الجواز فى المحارم مع عدم المماثلة بحال الضرورة.

(و كيف كان) فيستدل لهذا القول بالأخبار الواردة فى جواز تغسيل كل من الزوجين صاحبه، التى لا يستفاد منها الا جوازه فى حال الضرورة، و بإطلاق ما دل على اعتبار المماثلة، الشامل للزوج و الزوجة، و بخبر أبى حمزة عن الباقر عليه السّلام لا تغسل الرجل المرأة الا- ان لا توجد امرأة، و خبر أبى بصير عن الصادق عليه السّلام يغسل الزوج امرأته فى السفر و المرأة زوجها فى السفر إذا لم يكن معها رجل، و خبر مفضل بن عمر المروى فى التهذيب، و فيه قلت لأبى عبد الله عليه السّلام جعلت فداك من غسل فاطمة عليها السّلام، قال ذاك أمير المؤمنين صلوات الله عليه، قال فكأنى استعظمت ذلك من قوله، قال فكأنك ضقت مما أخبرتك به، قلت فقد كان ذلك جعلت فداك، قال لا تضيقن بها فإنها صديقة لم يكن يغسلها الا صديق، اما علمت ان مريم لم يغسلها الا عيسى، قال قلت جعلت فداك فما تقول فى المرأة تكون فى السفر مع رجال ليس فيهم لها ذو محرم و لا معهم امرأة فتموت المرأة ما يصنع بها، قال يغسل منها ما أوجب الله عليه التيمم و لا تمس و لا يكشف شىء من محاسنها التى أمر الله بسترها، فقلت كيف يصنع بها، قال يغسل بطن كفها ثم يغسل وجهها.

و ما حكى عن البحار من انه وجد بخط الشيخ محمّد بن على الجبعى نقلا من خط الشهيد (قده) انه لما غسل على فاطمة عليهما السّلام قال له ابن عباس أ غسلت فاطمة، فقال له اما سمعت قول النبى صلى الله عليه و آله و سلّم هى زوجتك فى الدنيا و الآخرة، ثم حكى عن الشهيد بان هذا التعليل يدل على انقطاع العلقه بالموت فلا يجوز للزوج التغسيل (انتهى) و ذيل خبر زرارة الذى فيه: و إذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها فى عدة.

(و الأقوى) هو الأول لضعف ما استدلل به للأخير، أما الاستدلال بالأخبار التى لا تستفاد منها الا الجواز فى حال الضرورة ففيه انها لا تصلح لتقييد المطلقات الصريحة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٥

فى الإطلاق كصحيح ابن سنان و صحيح ابن مسلم المتقدمين الذين عرفت كونهما صريحين فى جواز التّغسيل فى حال الاختيار، و بهما يقيد إطلاق ما دل على اعتبار المماثلة، حيث ان النسبة بينهما و بينه نسبة المقيد الى المطلق.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ٤٤٥

و خبر أبى حمزة مع ضعف سنده قاصر من حيث الدلالة لاحتمال ان يكون المراد من المرأة فى قوله لا يغسل الرجل المرأة هى المرأة الأجنبية، و مع إرادة الإطلاق منها يقيد بالصحيحين المذكورين.

و خبر ابى بصير ظاهر فى التفصيل بين موت الزوجة فى السفر و بين موت الزوج بتغسيل الزوج الزوجة من غير تقييد بعدم وجود المرأة معه و تغسيل الزوجة الزوج إذا لم يكن معها رجل، و هو بهذا التفصيل يعارض خبر زرارة الذى فيه التفصيل بين موت الزوج و الزوجة بتغسيل الزوجة الزوج دون العكس معللا بأن الزوجة فى عدة الزوج بعد موته و عدم كون الزوج فى عدة الزوجة بعد موتها، مضافا الى ما فيه من الضعف مع ما فى دلالة على التقييد من القصور، بل المستفاد منه هو بيان الحاجة الى تغسيل الزوجة زوجها فى السفر مع مشقته و ضعفها عن تحمل ذلك، و هى أى الحاجة اليه - انما تكون فيما إذا لم يكن معها رجل يباشر غسله، و هذا بخلاف تغسيل الزوج زوجته فى السفر فإنه مع وجود النساء أيضا مما ينبغى مباشرة الزوج إياه لتحمله ما لا تتحمله المرأة خصوصا إذا كانا فى السفر، و مع قيام هذا الاحتمال يخرج عن ان يصلح لتقييد ما يدل صريحا على جواز التّغسيل فى حال الاختيار.

و المستفاد من خبر تغسيل أمير المؤمنين لفاطمة عليها السلام هو ان مباشرته لذلك كان خلاف المتعارف و لذلك ضاق على مفضل بن عمرو احتاج الى ذكر النكتة فيه و هى كونها صديقة كما ان عليا عليه السلام صديق فيكون مباشرته عليه السلام لغسلها كمباشرته لغسل النبي صلى الله عليه و آله، و يؤيده ما فى وصية فاطمة لعلى عليها السلام من قولها عليها السلام أنت أولى بى من غيرى حنظلى و غسلنى و كفى، إشارة إلى كونها صديقة كما ان عليا صديق.

و اما ما فى البحار مما نقل عن خط الشهيد (قده) فغير صالح للاستناد اليه، مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٦

انه لو تم لدل على عدم جواز التّغسيل حتى مع فقد المماثل أيضا لما فيه من التعليل بانقطاع العلقة بالموت، فالمتحصل من هذا البحث هو جواز التّغسيل مطلقا و لو مع وجود المماثل و ان كان الأحوط هو الاقتصار على صورة فقده.

(الأمر الثانى) اختلف فى جواز تغسيل كل من الزوج و الزوجة صاحبه مجردا و عدمه على أقوال ثالثها الجواز فى خصوص تغسيل المرأة زوجها و عدمه فى غسل الزوج زوجته و انه يجب ان يغسلها من وراء الثياب، و المنسوب إلى الأشهر كما فى الرياض هو الجواز مطلقا، و فى المسالك نسب القول بالمنع مطلقا الى المشهور، و المحكى عن استبصار الشيخ هو التفصيل، و منشأ الاختلاف فى ذلك هو اختلاف الاخبار.

فما يدل على الأول ما يظهر منه جواز تغسيل الزوج زوجته مجردة، و ذلك كإطلاق صحيحة ابن مسلم: الرجل يغسل امرئته، قال نعم انما يمنعها أهلها تعصبا و صحيحته الأخرى عن امرأة توفت أ يصلح لزوجها ان ينظر الى وجهها و رأسها، قال نعم. بناء على ان يكون المانع عن غسلها مجردة هو المنع عن النظر إليها فجواز النظر الى وجهها و رأسها حينئذ يقتضى جواز غسلها

مجردة (و صحيحة منصور بن حازم) قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر و معه امرئته يغسلها، قال نعم و امه و أخته و نحوهما يلقي على عورتها خرقة حيث ان إلقاء الخرقة على عورتها انما هو فيما إذا كانت مجردة عن الثياب و الا لما احتيج إلى إلقائها، و فى وصية فاطمة عليها السلام لعلى عليه السلام و لا تكشف عنى فإني طاهرة مطهرة، فان ابصائها بعدم كشفها حين غسلها معللة بأنها طاهرة مطهرة يدل على جواز تغسيلها مجردة و الا لما احتاجت إلى الوصية بعدم كشفها و لا الى ذكر التعليل لما أوصت به.

و منها ما يدل على ذلك فى طرف الزوج كصحيح الكنانى عن الصادق عليه السلام فى الرجل يموت فى السفر فى أرض ليس معه الا النساء، قال عليه السلام يدفن و لا يغسل، و المرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن و لا تغسل الا ان يكون زوجها معها فان كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع و يسكب الماء عليها سكباً و لا ينظر الى عورتها و تغسله امرئته ان مات، و المرأة ان ماتت ليست بمنزلة الرجل، و المرأة أسوء منظراً مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٧

ان ماتت، و نحوه خبر ابن سرحان، فان ذكر الدرع فى تغسيل المرأة و سكب الماء سكباً و النهى عن النظر الى عورتها و ترك ذلك فى الزوج مع التعليل بأسوئية المرأة منظراً إذا ماتت عن الرجل إذا مات كالصريح فى جواز تغسيل الزوجة زوجها مجرداً (و منها ما يدل على جواز تغسيل كل واحد منهما صاحبه مجرداً كصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام عن الرجل يصح ان ينظر الى امرئته حين تموت أو يغسلها ان لم يكن عندها من يغسلها، و عن المرأة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت، قال لا بأس، إنما يفعل ذلك أهل المرأة كراهة ان ينظر زوجها إلى شيء يكرهونه، و التقريب كما تقدم فى الصحيحة الأولى لابن مسلم و مما يدل على القول الثانى - و هو وجوب كون التغسيل من وراء الثياب فى كل من الزوجين - اما فى تغسيل الرجل زوجته فصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام عن الرجل يغسل امرئته، قال نعم من وراء الثوب لا ينظر الى شعرها و لا إلى شيء منها، و المرأة تغسل زوجها لأنه إذا ماتت كانت فى عدة منه و إذا ماتت فقد انقضت عدتها (و صحيح ابن مسلم) عن الرجل يغسل امرئته قال عليه السلام نعم من وراء الثوب (و موثق سماعة) يدخل زوجها يده تحت قميصها الى المرافق فيغسلها، و صحيح الكنانى المتقدم: فان كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع (و الصحيح الآخر للحلبي) فى المرأة إذا ماتت يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها.

و اما فى تغسيل المرأة زوجها فحسنه الحلبي عن الصادق عليه السلام فى الرجل يموت و ليس عنده من يغسله الا النساء، فقال تغسله امرئته أو ذو قرابته ان كانت له و تصب النساء الماء عليه صبا، بناء على ان يكون المراد من النساء اللاتى يصبين عليه الماء ما يشمل امرئته التى تغسله أو ذات قرابته لا الأجنبية المعينات على تغسيله بصب الماء عليه، و يكون المراد من صب الماء عليه صبا هو الصب على وجه لا ينتهى إلى النظر اليه و لا الى مسه كما يشهد به ما فى السؤال عن رجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم قال أبو حنيفة يصبين الماء عليه صبا، فقال أبو عبد الله عليه السلام بل يحل لهن ان يمسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه و هو حى فاذا بلغن الموضع الذى لا يحل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٨

لهن النظر اليه و لا مسه و هو حى يصبين الماء عليه صبا.

(و خبر سماعة) عن الصادق عليه السلام عن رجل مات و ليس عنده إلا نساء، فقال عليه السلام تغسله ذات محرم منه و تصب النساء عليه الماء صبا و لا تخلع ثوبه (و خبر عبد الرحمن) عنه عليه السلام عن الرجل يموت و ليس عنده من يغسله الا النساء قال عليه السلام تغسله امرأته و ذات محرمه و تصب الماء صبا عن فوق الثياب. و الاستدلال بهذين الخبرين أيضا مبنى على كون

النساء الصابات هي الغاسلات لا الأجنبية المعينات على التمسيل (و خير زيد الشحام) و فيه و سئلته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل، فقال ان لم يكن له فيهن امرأته فليدفن في ثيابه و لا يغسل و ان كان له فيهن امرأة فليغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته.

و مما يدل على القول الثالث و هو التفصيل بين تمسيل الزوج زوجته و بين تمسيل الزوجة زوجها بالقول بوجوب كونه من وراء الثياب في الأول دون الأخير صحيح الكنانى و خير داود بن سرحان المتقدمين و خبر زرارَةَ عن رجل يموت و ليس معه الا النساء قال عليه السلام تغسله امرئته لأنها منه في عدة و إذا ماتت هي لم يغسلها لانه ليس منها في عدة، بحمل المنع على كونها مجردة كما صنعه في الاستبصار.

(و الأقوى) هو الأول و هو عدم الاشتراط بكون الغسل من وراء الثياب مطلقا في الزوج و الزوجة، لاستصحاب جواز النظر بناء على ان يكون منشأ توهم الاشتراط هو توهم حرمة النظر لا كون وجوب الستر على تقدير ثبوته تعديا و لو مع جواز النظر، إذ هو بعيد في الغاية.

و لأظهرية دلالة الأخبار المجوزة للغسل مجردا عما تدل على وجوب كون الغسل من وراء الستر، إذ تلك الأخبار الدالة على الاشتراط و ان كانت كثيرة لكن هي مع كثرتها ليست قوية في الدلالة على الوجوب بحيث تصلح لان يقيد بها ما يدل على عدم الاشتراط بل ضم بعضها الى بعض و لحاظ التعليقات الواردة فيها يوهن دلالتها على الوجوب و يكشف عن كون الحكم بكون الغسل من وراء الثياب على وجه الاستحباب فإنها بين ما عبر فيها بكون الغسل من وراء الثياب أو كونه فوق الدرع أو بإدخال اليد تحت القميص أو بالمنع عن النظر الى شعرها أو شيء منها أو عورتها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٩

أو بالتعليل بان الزوج ليس من الزوجة في العدة دون الزوجة، أو بان المرأة أسوء منظرا حين تموت بخلاف المرء. مضافا الى قصور دلالة الأخبار الدالة على الاشتراط في نفسها في تمسيل الزوجة زوجها بل قيل ليس في الاخبار ما يدل على وجوب كون تمسيلها له من وراء الثياب، أما حسنة الحلبي و خير سماعه و خير عبد الرحمن المذكور فيها قوله عليه السلام: و تصب النساء الماء عليه صبا، فلما عرفت من ان الاستدلال بها مبنى على كون المراد من النساء اللاتي يصيبن عليه الماء هي الغاسلات، و هو ممنوع لاحتمال كونهن الأجنبية الحاضرات حين غسل المحارم أو الزوجة كما يومى اليه التعبير بالنساء، و عليه فلا دلالة فيها على لزوم كون الغسل من وراء الثياب (و اما خير زيد الشحام) فهو ضعيف السند مع ما في دلالتها لعدم إبائه عن حمل المرأة في قوله (و ان كان له فيهن امرأة) على ذات محرم لا على الزوجة- و ان كان لا يخلو عن البعد- بخلاف خبر سماعه، حيث ان الظاهر من قوله عليه السلام فيه (و تصب الماء صبا عن فوق الثياب) إرجاعه إلى قوله و ذات محرم لا الى الجميع.

و مما ذكرنا يظهر بطلان القول بالتفصيل، مضافا الى ما في الاستدلال برواية زرارَةَ و ما في حملها على المنع عن تمسيل الزوج زوجته مجردة لعدم شاهد عليه. فالحق جواز التمسيل من غير ثياب مطلقا كما عرفت جوازه مع الاختيار مع وجود المماثل و ان كان الأفضل هو التمسيل من وراء الثياب في كل منهما بل الاحتياط مما لا ينبغي تركه.

(الأمر الثالث) هل المعتبر في الثوب- بناء على وجوب كون الغسل من وراء الثياب- هو الثياب المعهودة التي تبقى على الميت من حال حيوته، و عليه فلا- يجب تغطية ما كان مكشوفاً من بدنه في حال الحيوة كالوجه و الكفين و القدمين و نحوها مما لا يكون مستورا، أو ان المراد منه ما يشمل جميع البدن، وجهان. ظاهر المحقق الثاني هو الأخير، حيث يقول: و لم أقف في كلام الأصحاب على تعيين ما يعتبر في التمسيل من الثياب و الظاهر ان المراد ما يشمل جميع البدن (انتهى) و لكن الأقوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٠

هو الأول، لدلالة جملة من الاخبار المتقدمة عليه مثل ما اشتمل منها على القميص أو على الدرع و انصراف ما اشتمل منها على لفظ الثياب الى المتعارف منها، بل حمل ما فى صحیحة الحلبي من قوله عليه السلام: و لا ينظر الى شعرها و لا إلى شىء منها على ما لا يظهر من بدنه ليس ببعيد، هذا فى غير الشعر و هكذا فى الشعر لاشتمال الصحیحة المذكورة على النهى عن النظر اليه مع كون الغالب فى المرأة مستورية رأسها فيكون المعهود من ثيابها هو ما يستر به رأسها أيضا.

(الأمر الرابع) هل الثوب الذى على الميت حين اغتساله لا ينجس بملاقاة بدنه، أو انه ينجس و يظهر بعد تمام الغسل تبعا لطهارة بدنه، أو انه لا يظهر أيضا و و لكن لا يوجب تنجس بدن الميت ما دام ملاصقا ببدنه (وجوه) تنشأ من ان فى المقام أدلة دالة على تنجس ملاقى النجس الذى فى المقام عبارة عن الثوب الملاقى لبدن الميت قبل تمام غسله و بدنه الملاقى لثوبه بعد تمام غسله، و أدلة دالة على اعتبار العصر فى تطهير المتنجس، فالجمع بينها مع الالتزام بطهارة الثوب و اعتبار العصر فى طهارته غير ميسور، فلا بد اما من رفع اليد عن تنجس الثوب بملاقاته لبدن الميت، أو رفع اليد عن تنجس بدنه بملاقاة الثوب بعد تمام غسله أو رفع اليد عن اعتبار العصر فى تطهير الثوب و الاكتفاء بصب الماء عليه.

فمنشأ الوجه الأول و هو احتمال عدم نجاسة الثوب بملاقاته لبدن الميت هو رفع اليد عما يدل على تنجس ملاقى النجس بالملاقاة، و منشأ الوجه الثانى- و هو احتمال طهارة الثوب بعد تمام الغسل تبعا- هو رفع اليد عن اعتبار العصر فى تطهيره، و منشأ الوجه الثالث- و هو احتمال عدم تنجس بدن الميت بملاقاة الثوب بعد- الغسل- هو استصحاب النجاسة فى الثوب مع القطع بعدم وجوب تطهير بدن الميت بعد الغسل.

(و لا- يخفى) ان المتقين فى المقام هو عدم تنجس بدن الميت بعد غسله عن ملاقاة الثوب، و هذا اما من جهة عدم تنجسه بملاقاته أو لأجل طهارة الثوب بعد تمام الغسل أو من جهة عدم تنجس الثوب من الأول بملاقاة بدن الميت، و أضعف الاحتمالات هو الأخير و المحكى عن الذكرى و جامع المقاصد و الروضة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥١

و الحدائق هو الثانى نظرا الى طلاق الأمر و خلو الاخبار عن التعرض لحال الثوب فيكون حاله حال الخرقه التى يستعملها الغاسل، و الأقوى هو الأول كما اختاره الشهيد الثانى فى الروض و قال هو مقتضى المذهب، و ذلك لان عدم تعرض الاخبار لحال الثوب انما يدل على عدم تنجس بدن الميت به ما دام ملاصقا به لا- على طهارة الثوب بعد انفصاله عنه كما لا يخفى، و الله الهادى، و قد تقدم بعض الكلام فى ذلك فى باب المطهرات عند البحث عن التبعية.

(الأمر الخامس) المحكى عن منتهى العلامة أنه (قده) استدلل لحرمة نظر الزوجة إلى شىء من عورة زوجها بعد الموت بانقطاع العصمة بينهما، و لا يخفى انه لو تم لكان اللازم حرمة نظر الزوج إلى شىء من عورة زوجته بل حرمة نظر كل منهما الى بدن الآخر فيما عدا العورة أيضا إلا ما استثنى جوازه، هذا مع ما فى تعليقه و هو انقطاع العصمة من الضعف لعدم الدليل على انقطاعها بالموت بل مقتضى الاستصحاب بقاءها بعد الموت كما ان مقتضى استصحاب جواز النظر الثابت حال الحيوة هو بقاءه أيضا و ان كان الأصل الجارى فى بقاء العلقه حاكمه عليه لكونه جاريا فى السبب حيث ان الشك فى بقاء جواز النظر ناش عن الشك فى بقاء العلقه.

(و كيف كان) فلا مانع من الرجوع الى أصالة بقاء العلقه عند الشك فى انقطاعها بالموت إذ لا دليل على كون الموت كالطلاق رافعا لعلقه الزوجية بل هو مانع عن ترتب الآثار المتوقفة على الحيوة كالانفراق و القسم و نحوهما، و جواز الوطى من هذا القبيل للإجماع على عدم جوازه بعد الموت و هو لا يدل على انقطاع العلقه هذا كله مضافا الى دلالة النص على عدم انقطاع العصمة



بينهما بالموت ففى صحيح محمد بن المسلم عن الباقر عليه السلام عن امرأة توفيت أ يصلح لزوجها ان ينظر الى وجهها و رأسها، قال عليه السلام نعم.

(و كيف كان) فالأقوى جواز نظر كل من الزوجين إلى عورة الآخر بعد موته للاستصحاب و إطلاق صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام عن الرجل أ يصلح له ان ينظر الى امرئته حين تموت أو يغسلها ان لم يكن عنده من يغسلها و عن المرأة مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٢

هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت فقال عليه السلام لا بأس بذلك انما يفعل ذلك أهل المرأة كراهية ان ينظر زوجها إلى شىء يكرهونه منها. و لدلالة صحيح الكنانى و صحيح الحلبي و خبر داود بن سرحان المتقدمة على جواز نظر المرأة إلى عورة زوجها لكن الأخبار الثلاثة تدل على المنع من نظر الزوج إلى عورة زوجته كما ان خبر منصور بن حازم أيضا كذلك، بناء على إرجاع ما فيه من قوله عليه السلام (يلقى على عورتها خرقة) إلى الجميع من المرأة و الام و الأخت لا الى خصوص الام و الأخت.

(و يعارض الجميع) ما فى خبر زيد الشحام الدال على المنع عن نظر الزوجة إلى عورة زوجها- بناء على ان يكون المراد من المرأة فيه الزوجة لا خصوص المحارم و لأجل ذلك قال فى الجواهر: و يحتمل الحرمة فى خصوص العورة للنهى عنه و قال فى مصباح الفقيه لو قيل بوجوب ستر العورة و حرمة نظر كل منهما إلى عورة صاحبه بعد موته لم يكن بعيدا للأمر بسترها و النهى عن النظر إليها بالخصوص فى جملة من الاخبار التى تقدم بعضها، و لا يعارضها سوى الأصل و إطلاق صحيحة ابن سنان لكنه مع ذلك لا يخلو عن تأمل (انتهى).

(أقول) التعليقات الواردة فى بعض الاخبار المصرحة بالمنع توجب حمل المنع فيه، بل و كذا فى الاخبار الخالية عن التعليل على الكراهة مع ما فى دلالة خبر منصور و خبر الشحام على المنع حسبما عرفت (و كيف كان) فالقول بكراهة النظر- كما فى المتن- لا يخلو عن قوة و ان كان الاحتياط بترك النظر لا ينبغى تركه.

(الأمر السادس) لا فرق فى الزوجة بين الحرّة و الأمّة و لا بين الدائمة و المنقطعة بل و المطلقة الرجعية، اما عدم الفرق بين الحرّة و الأمّة فلتسالم الأصحاب عليه من غير نقل خلاف فيه، و ان كان ربما يمكن دعوى الفرق بينهما بدعوى انصراف النصوص عن الأمّة مع كونها مملوكة لمولاها و ان مولاها أحق بها من زوجها لقاعدة السلطنة، لكن دعوى الانصراف بعيدة لكون المنشأ فيه- على تقدير تسليمه- ندرّة الوجود و هى لا تضر بالتمسك بالإطلاق، و قد تقدم الكلام فى ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٣

فى المسألة الاولى من الفصل المعقود فى بيان مراتب الأولياء.

و اما شمول الحكم للمنقطعة فقد تقدم بعض الكلام فيه فى الفصل المذكور و الأقوى أنها مع بقاء أجلها كالدائمة فيجوز لها تغسيل زوجها و مع انقضاء أجلها تصير كأجنبية- إذا كان بعد انقضاء عدة الوفاة- قطعا، بل و مع عدم انقضائها أيضا على اشكال.

و اما المطلقة الرجعية فالظاهر كونها بمنزلة الزوجة فى هذا الحكم أيضا كما انها بمنزلة الزوجة فى التوارث و نحوه و ذلك لإطلاق بعض الاخبار فى انها بمنزلة الزوجة المؤيد بالتعليل لجواز تغسيل الزوجة زوجها بكونها فى العدة و تنظر العلامة فى المنتهى فى حكمها فقال: لو طلق امرئته فان كان رجعيًا ففى جواز تغسيل الآخر له نظر (انتهى) و لعله لدعوى انصراف إطلاق عموم تنزيل الرجعية منزلة الزوجة عن مثل هذا الحكم، و الاحتياط مما لا ينبغى تركه هذا إذا كان الموت فى أثناء العدة و اما إذا كان بعد انقضائها فلا إشكال فى كونها أجنبية كالمطلقة بائنا. و لو كان الموت فى أثناء عدتها.

و لا- إشكال فى جواز تغسيل الزوجة زوجها فيما إذا كانت فى عدة الوفاة من غير فرق بين الدائمة و المنقطعة مع بقاء أجل المنقطعة حين الغسل، و اما مع انقضاء عدة الوفاة فالمصرح به فى الذكرى و الروضة و الروض و جامع المقاصد هو جواز غسلها زوجها، وفى الذكرى: و لا عبرة بانقضاء عدة المرأة عندنا بل لو نكحت جاز تغسيله و ان كان الفرض بعيدا، و مثله فى الروض و الروضة، و فى التعبير بكلمة عندنا اشعار بكون الحكم إجماعيا.

و قد ذكروا فى بعد الفرض وجهين (أحدهما) ما ذكره الشهيد الثانى فى حاشيته على الروضة حيث يقول: يتحقق هذا الفرض بدفن الميت بغير غسل ثم تزوجت زوجته بعد مضى عدتها ثم اخرج الميت من قبره لغرض كالشهادة على حقه أو أخرجه السيل و لم يتغير فيجوز لها أو يجب حينئذ تغسيله (انتهى) و الظاهر من فرض إخراج الميت من قبره لغرض هو تصوير كون إخراج منه جائزا، و لا حاجة الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٤

فرض جوازه، بل لو اخرج عصيانا مع عدم تغييره لوجب تغسيله، و بعد الفرض على ما فرضه (قده) انما هو من جهة بعد عدم التغيير فى بقاء الميت طول هذه المدة.

و قال فى الجواهر: و لعله لا يحتاج الى هذا التكلف فى نحو عصرنا و ذلك لانه قد تعارف فيه بقاء الميت مدة طويلة بسبب ارادة دفنه فى إحدى المشاهد المشرفة (انتهى) و مراده (قده) بقاء الميت مدة طويلة هو وضعه غير مدفون على وجه المواراة فى الأرض بوضعه على الأرض على وجه الامانة بحيث لا يصدق عليه الدفن، و بعد الفرض انما هو من جهة عدم تغيير الميت طول هذه المدة و التكلف المشار اليه انما هو فيما فرضه الشهيد الثانى (قده) من إخراج الميت من قبره لغرض، و قد عرفت انه غير محتاج اليه و ان المدار فى وجوب غسله هو خروجه من قبره- و لو كان الإخراج عن عصيان.

و قال فى المستمسك: العمدة فى استبعاد الفرض من جهة تلاشى الميت فى هذه المدة الطويلة على نحو يسقط غسله و تيممه لكن فى هذا العصر تعارف تحنيطه (أقول) و لعل مراده من التحنيط هو وضعه فى قارورة معدة لذلك أو مكان مخصوص معدله المسمى بسرد خانه و لم يعلم بقاءه فى تلك المدة بلا تغيير فيهما، و لو كان كذلك فهو فرض نادر الوقوع و ان لم يحتج الى التكليف فى فرضه (و ثانيهما) ما حكاها فى مفتاح الكرامة عن الصيمرى حيث يقول: يتصور ذلك فيما إذا كانت حاملا ثم وضعت بعد موته فان عدتها تنقضى بالوضع فقط- كما هو مذهب ابن ابى عقيل فإذا نكحت غيره قبل تغسيله لم يمنع ذلك من تغسيلها إياه (أقول) و هذا الفرض ليس ببعيد لكنه لا يتم على المعروف من مذهب الخاصة فى كون عدة الوفاة أبعد الأجلين من وضع الحمل و الشهور، و لعله الى ذلك يشير ما فى الذكرى من تقييد بعد الفرض بقوله- عندنا- للإشارة الى عدم بعده بناء على قول العامة من انقضاء العدة بالوضع.

(و كيف كان) فقد استشكل فى الحكم المذكور فى محكى المدارك معللا ذلك بصيرورة المرأة بعد خروجها عن عد الوفاة و تزويجها أجنبية، و قد يؤيد ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٥

بالشك فى شمول الإطلاقات لمثل ذلك من جهة ندرته مضافا الى إشعار التعليل الوارد فى الاخبار المتقدمة مثل صحيح الحلبي و غيره لجواز تغسيلها زوجها بكونها فى عدته حيث ان المستفاد منه عدم الجواز بعد انقضاء العدة سيما إذا تزوجت.

(و الأقوى) هو جوازه بعد خروج العدة- و ان تزوجت- لفساد ما ذكر فى وجه المنع، اما صيرورتها بانقضاء العدة و بعد التزويج أجنبية فلان الموت ليس كالطلاق رافعا لعلقة الزوجية و انما هو مانع من ترتب الآثار المتوقعة على حيوة الطرفين كما دل عليه صحيح ابن مسلم حسبا تقدم، كيف، و لو كان كذلك لم يبق فرق بين صورة تزويجها بعد العدة و عدمه إذ الانقطاع يحصل

حينئذ بالانقضاء لا بالتزويج بل اللازم عدم الفرق بين انقضاء العدة و عدمه لان الانقطاع يحصل بالموت و هو يقتضى عدم تغسيلها زوجها رأساً و لو فى العدة أو تغسيلها على وجه لا ينتهى إلى لمسها و لا النظر اليه اللهم الا ان يقال ان عدة الوفاة كالعدة الرجعية: و هو كما ترى.

و اما انصراف الإطلاقات الى الافراد المتعارفة فلما تكرر فى مباحث هذا الكتاب من عدم العبرة بالانصراف الناشى من ندره الوجود و انه غير مانع من التمسك بالإطلاق، و لقد أجاد الشيخ الأكبر (قده) حيث قال: فلو بنى على عدم شمول الإطلاقات لكل فرد بعيد الفرض لم يبق قاعدة كلية لأن أكثرها مستفاده من الإطلاقات دون العمومات اللفظية اللغوية. (انتهى) و لو سلم دعوى الانصراف و عدم صحة التمسك بالإطلاقات فالمرجع هو استصحاب الأحكام الثابتة قبل انقضاء عدتها من جواز النظر و اللمس و نحوهما لا- العمومات الناهية عن النظر و اللمس و ما دل على النهى عن تغسيل غير المماثل لان المقام من موارد التمسك باستصحاب حكم المخصص لا- عموم العام حيث ان الزمان لا- يكون مفردا للعام فان الفرد الخارج عن العام باعتبار كونه قبل انقضاء العدة و بعده ليس من قبيل الفردين للعام حتى يرجع فى حكم ما انقضت عدتها الى العموم.

و لو نوقش فى صحة الرجوع الى الاستصحاب لأجل كونه تعليقا بناء على عدم جواز الرجوع اليه لكان المرجع هو أصالة الإباحة، و لا يخفى ان اباحة تغسيلها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٦

إياه بعد مضى عدتها مستلزم لوجوبه عليها حيث انه لو جاز لوجب بعموم دليل وجوبه و اما إشعار التعليل المذكور فى صحيح الحلبي و غيره ففيه انه محمول على الفرق بين الزوجة و الزوج فى التجريد عن الثياب ففى تغسيل الزوجة زوجها لا يتأكد كونه من وراء الثياب لأنها فى العدة بخلاف العكس- كما حمله على ذلك الشيخ فى التهذيب- ثم لا يخفى ان البحث عن جواز تغسيل الزوجة زوجها بعد انقضاء عدة الوفاة و بعد تزويجها بغيره ليس من الأبحاث الراجعة إلى المطلقة الرجعية بل هو مما تترتب على الزوجة المتوفى عنها زوجها سواء كانت مطلقة رجعية أم لا إذا لم تكن مطلقة بالطلاق البائن و ذلك بناء على ان المعتدة بالطلاق الرجعى فى حكم الزوجة و إذا مات زوجها تنقلب عدتها الى عدة الوفاة فالإليق ان يجعل موضوع البحث المذكور الزوجة التى مضت أيام عدة وفاة زوجها و تزوجت بغيره، و انما أرجعه المصنف (قده) الى المطلقة لأن البحث قد ذكر فى غير واحد من الكتب هكذا.

(المورد الثالث) مما استثنى من اعتبار المماثلة- المحارم- و المراد كل من يحرم نكاحه مؤبدا بنسب كالأم و الأخت و البنت و نحوها أو برضاع كالأم و الأخت الرضاعيتين، أو بمصاهرة كأم الزوجة و زوجة الأب و حليئة الابن و بنت الزوجة المدخول بها، و انما قيدنا الحرمة بالمؤبدة لإخراج أخت الزوجة و بنت الزوجة إذا كانت غير مدخول بها، و بالتقييد بكون الحرمة الأبدية بنسب أو رضاع أو مصاهرة خرجت الملاعنة و المطلقة تسعا و أم المزنى بها و بنتها و نحو ذلك، حيث ان الحرمة الأبدية فى جميع ذلك ليست من جهة النسب أو الرضاع أو المصاهرة فلا توجب الحرمة الأبدية فيها جواز النظر و حصول عنوان المحرمية.

(و كيف كان) فلا خلاف فى جواز تغسيل المحارم فى الجملة بل هو إجماعى- كما فى الجواهر- و يدل عليه الاخبار المتظاهرة التى كادت ان تكون متواترة و قد تقدم بعضها كصحيح منصور عن الصادق عليه السلام فى الرجل يخرج فى السفر و معه امرئته يغسلها قال عليه السلام نعم و امه و أخته و نحوهما يلقى على عورتها خرقة (و صحيح الحلبي) عنه عليه السلام فى الرجل يموت و ليس عنده من يغسله الا النساء، قال عليه السلام تغسله امرئته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٧

أو ذو قرابته ان كانت و تصب النساء عليه الماء صبا (و موثق عبد الرحمن) عنه عليه السلام فى الرجل يموت و ليس عنده من

يغسله الا النساء هل تغسله، فقال تغسله امرئته أو ذات محرمه و تصب عليه النساء من فوق الثياب (و خير الشحام) عنه عليه السلام عن امرأة ماتت (الى ان قال) و ان كان معهم زوجها أو ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها (و موثق سماعة) عنه عليه السلام في رجل مات و ليس عنده الا النساء قال تغسله امرئته أو ذات محرم منه و تصب النساء عليه الماء و لا يخلع ثوبه و ان كانت امرأة ماتت مع رجال و ليس معهم امرأة و لا محرم لها فليدفن كما هي في ثيابها و ان كان معها ذو محرم لها يغسلها من فوق ثيابها (و خبر عمرو بن خالد) عن زيد بن علي عليه السلام عن آبائه عن علي عليهم السلام إذا مات الرجل في السفر (الى ان قال) و إذا كان معه نساء ذوات محرم يؤزرونه و يصيبن عليه الماء صبا و يمسن جسده و لا يمسن فرجه.

و بعض هذه الاخبار و ان كان في مورد المحارم بالنسب كصحيح منصور الا ان إطلاق بعضها كموثق سماعة و خبر عمرو بن خالد كاف في إثبات العموم، مضافا الى نفى الخلاف فيه، فلا شبهة في أصل الحكم في الجملة.

و انما الكلام في أمرين (أحدهما) المنسوب إلى الأكثر- كما في المحكى عن كشف اللثام- أو الى المشهور اعتبار فقد المماثل في جواز تغسيل المحارم فلا يجوز ذلك مع وجود المماثل، و يستدل لذلك بخبر أبي حمزة عن الباقر عليه السلام: لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة، و صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: إذا مات الرجل مع النساء غسلته امرئته و ان لم تكن امرئته معه غسلته أوليهن به و تلف على يدها خرقة.

و لعل المراد بأوليهن من كانت محرما له حيث ان الأجنبية لا تباشر الغسل، و ظاهره حينئذ اعتبار فقد الزوجة في تغسيل المحارم فيدل بالالتزام العرفي على تأخر مرتبة المحارم عن المماثل لما عرفت من مساواة المماثل مع الزوجة في الرتبة- بناء على جواز تغسيل الزوجة زوجها مع الاختيار- أو تقديمه عليها بناء على اعتبار فقدته في جوازه (و كيف كان) فاللازم تقديمه على المحارم كما هو واضح، و أيده في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٨

الجواهر بمعروفية الحكم في أذهان السائلين، حيث انهم يفرضون عدم المماثل في أسئلتهم عن حكم تغسيل المحارم و لم يظهر في الأجوبة عنهم ما يردعهم عن ذلك فيستشمن منه تقريرهم على ما هم عليه من عدم جواز تغسيل غير المماثل من المحارم مع وجود المماثل من غيرهم.

هذا و المحكى عن الحلبي و العلامة في المنتهى و كاشف اللثام و المدارك و الذخيرة عدم الاعتبار فجوزوا تولى المحارم مع وجود المماثل، و ذلك للأصل- أي أصالة البراءة عن الاشتراط عند الشك فيه، و لإطلاقات الأمر بتغسيل الأموات، و إطلاق صحيح منصور المتقدم الذي فيه: عن الرجل يخرج في السفر و معه امرئته يغسلها، قال عليه السلام نعم و امه و أخته، حيث انه بإطلاقه يدل على جواز مباشرة الرجل لتغسيل امه و أخته- و لو مع وجود مماثلهما- بناء على عطف الام و الأخت على الضمير المنصوب في قول السائل يغسلها، و لتقارن المحارم مع الزوجة في كثير من الاخبار المتقدمة التي في جملة منها يغسلها زوجها أو ذو رحم لها كخبر الشحام الذي فيه: و ان كان معهم زوجها أو ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها، و في جملة منها:

تغسله امرئته أو ذات قرابته كصحيح الحلبي المتقدم الذي فيه: تغسله امرئته أو ذات قرابته ان كانت له، و قد عرفت عدم اعتبار فقد المماثل في تغسيل كل من الزوجين صاحبه و مقتضاه عدم اعتبار فقدته في تغسيل من ساواهما أيضا- أعنى المحارم.

(و الأقوى) هو القول المشهور كما قواه المصنف (قده) في المتن لضعف ما استدلل به للأخير و ذلك لعدم انتهاء النوبة الى الأصل مع قيام الدليل على الاشتراط كما انه بقيامه يخصص عمومات أدلة تغسيل الميت و إطلاقاتها كما هو مقتضى صناعة الجمع بين العام و الخاص و المطلق و المقيد، و به يقيد خبر منصور بن حازم أيضا مع ما فيه من الاشعار بكون الحكم فيه في

مورد فقد المماثل حيث فرض السائل كون الرجل في السفر فان فيه مظنة فقدته (و ما قيل) من وجود المماثل في السفر كثيرا فلا إشعار في فرض السفر (مدفوع) بأن كثرة المماثل في السفر غير مضر بدعوى الاشعار، إذ المراد من الضرورة هو العرفية منها، وليس وجود مطلق المماثل رافعا للاضطرار العرفي إذ كثيرا ما لا يقدم على تغسيل الأموات كثير من الناس كما هو المشاهد منهم، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٩

و هذا بخلاف حال الحضر لكون الغالب فيه وجود من لا يأبى عن غسل الميت.

و لو باشر المحارم للغسل مع فقد المماثل ثم وجد المماثل قبل دفن الميت فهل تجب الإعادة أولا، احتمالا، أقواهما العدم لحصول الأمر بالغسل واقعا بالنسبة إلى المحارم مع عدم المماثل وقد تحقق الامتثال و هو مقتضى للاجزاء. و لو شك في وجوب اعادته يرجع الى البراءة (و دعوى) اختصاص أدلة البدلية في المقام بصورة عدم التمكن من المماثل فإذا وجد المماثل ينكشف عدم صحة الغسل الصادر من المحرم (ساقطة) بالمنع عن كون فعل المحرم المباشر من باب البدلية عن فعل المماثل، و ذلك للعلم بكون وجوب الغسل كفاثيا و ان الشارع لا يرضى بتركه مهما أمكن، و مع عدم المماثل يتحقق شرط صحة الغسل الصادر عن المحرم فيكون الصادر منه إتيانا للمأمور به على وجهه و هو يقتضى الاجزاء، و سيأتي في ذلك مزيد كلام في غسل الكافر و الكافرة إنشاء الله تعالى.

و لو كان تحقق الاضطرار بامتناع المماثل من المباشرة و لم يمكن إجباره أو قلنا بعدم صحة غسله مع الإجماع لاشتراط القرية في الغسل و هي غير حاصله مع إجباره فالظاهر ان ما يصدر من المحرم في تلك الحالة أيضا مجز، فلا يجب معه صدور الفعل عن المماثل (و احتمال) انحصار التكليف بالمماثل و عدم الدليل على انتقاله الى غيره بمجرد عصيانه، و مع الشك فيه يكون المرجع هو البراءة (ضعيف) بعد فرض كون المدار في صحة الفعل من المحرم على تحقق الاضطرار العرفي، و من المعلوم تحققه بامتناع المماثل مع العجز عن إكراهه أو عدم صحة الفعل منه مع الإكراه.

(الأمر الثاني) ظاهر المشهور اشتراط كون غسل المحرم من وراء الثياب فلا يجوز تجريد الميت، و قد نسبه في محكى الذخيرة إلى الأصحاب، و عن الحبل المتين دعوى الاتفاق عليه (و يستدل له) بالأخبار الكثيرة الظاهرة في الاشتراط بعد حمل الأخبار المطلقة منها عليها تحكيما لقاعدة حمل المطلق على المقيد، و علله المحقق في المعتبر بأن المرأة عورة فيحرم النظر إليها و انما جاز مع الضرورة من وراء الثياب جمعا بين التطهير و الستر (انتهى) و ما ذكره (قده) مع ابتناؤه على اشتراط

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٠

تغسيل المحارم بالاضطرار و فقد المماثل حيث انه جعل المدار على الضرورة- متوقف على حرمة نظر المحرم الى جسد محرمه عاريا كما حكى عن العلامة التصريح في حد المحارب، و هي ممنوعة بل الأقوى جوازه و اختصاص الحرمة بالعورة، و المحكى عن ظاهر الغنية و الكافي و الذكري و صريح جماعة من المتأخرين عدم الاشتراط و ذلك لحمل الأخبار الدالة على الاشتراط على الاستحباب بقربنة ضم الزوجة إلى المحارم في بعضها كموثقتي البصرى و سماعه و الاقتصار على ذكر ستر العورة في مقام بيان الحكم كما في صحيحة منصور و خبر الشحام و فيه: و ان كان معهم زوجها أو ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها، و في الخبر المروي عن زيد بن علي: فان كان معه نساء ذوات محرم يؤزرونه و يصيبن عليه الماء صبا و يمسن جسده و لا يمسن عورته، و هذا هو الأقوى و ان كان الأول أحوط.

(المورد الرابع) تغسيل المولى أمته و بالعكس. اما تغسيل المولى أمته التي لا تكون مزوجة و لا معتدة و لا مبعضة و لا مكاتبه فلم يحك في جوازه خلاف بل عن مجمع البرهان دعوى نفي الخلاف عنه. و اما تغسيل الأمة مولاهما ففي جوازه مطلقا أو بشرط كونها أم ولد أو عدم جوازه أصلا أقوال، المحكى عن القواعد و البيان و مجمع البرهان هو الأول (و يستدل له) من الأدلة

الاجتهادية بإطلاقات الأمر بالغسل و عموماته و موثق إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام ان على بن الحسين عليهما السلام اوصى ان تغسله أم ولد له فغسلته، و من الأصول بأصالة البراءة- بناء على جريانها فيما شك في مدخلته في العباد، و باستصحاب المحرمية و ان انتقل الملك الى غيره كما في غير أم الولد أو انعتق كما فيها، و باستصحاب علقته الملك و بقاء آثارها من الكفن و المؤنة و العدة- لو شك في بقائها مع انتقال الملك الى الغير أو الانعتاق من جهة الشك في ان خروج الأمة عن ملكية المولى بالموت هل هو من قبيل خروجها عن ملكه بناقل شرعى كالبيع و الهبة أو العتق حتى يكون كل منهما أجنبيا عن الآخر بموته أو ان العلقه باقية لدى العرف بنحو من الاعتبار بحيث لا يعدون الأمة بموت سيدها أجنبية عنه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦١

و الثانى هو المختار عند صاحبى المدارك و الحدائق استنادا الى زوال المحرمية بينها و بين مولاها اما فى غير أم الولد فلزوال سببها لا انتقالها الى الوارث، و اما فى أم الولد فلزواله بانعتاقها بموت مولاها، و للمنع عن صحة التمسك بالخبر المروى فى وصية زين العابدين عليه السلام بتضعيف سنده- كما فى المدارك- و معارضته بما ورد من ان الصديق لا يغسله الا الصديق كما فى الحدائق، فىكون المرجع هو ما دل من المطلقات على اعتبار المماثلة.

(و أورد عليهما) أولا بمنع الفرق بين تغسيل المولى أمته، الذى يقولان فيه بالجواز بل فى المدارك ادعى القطع بجوازه و بين تغسيل الأمة مولاها، إذ مناط المنع الذى ذكره بعينه موجود فى عكس المسألة، فان خروج الأمة عن ملك مولاها اما يكون لخروجها عن أهلية الملك و ذلك عند موتها أو لخروج مولاها عن أهلية المالكية و ذلك عند موت المولى، و اما الانتقال الى الوارث فليس موجبا لزوال المحرمية، كيف، و فى أم الولد لا انتقال الى الوارث مع زوال المحرمية عندهما و ليس لزوالها فيها منشأ الا زوال الملكية بالانعتاق، فالفرق بين تغسيل المولى أمته و بين تغسيل الأمة مولاها ساقط.

(و ثانيا) ان مطلق خروج احد الطرفين عن الأهلية ليس منشأ لزوال المحرمية سواء كان بموت الأمة كما يقولون بعدم زوالها أو بموت المولى، بل انما يختص ذلك بما إذا كان الزوال بناقل شرعى من بيع أو هبة أو عتق و ذلك بحكم العرف ببقاء العلقه بنحو الاعتبار، كيف، و بقائها هو المنشأ للتوارث بينهما حيث ان كل واحد منهما يرث الآخر بحكم الزوجية التى بينهما.

و اما الحكم بضعف سند موثق إسحاق ففيه انه مع كونه فى نفسه موثقا منجبر بعمل الأصحاب و استنادهم اليه و اما معارضته باخبار تدل على ان الصديق لا يغسله إلا صديق فساقط يظهر وجهه مما عن الفقه الرضوى انه لما مات على بن الحسين عليهما السلام قال الباقر عليه السلام لقد كنت أكره ان انظر الى عورتك فى حيوتك فما انا بالذى انظر إليها بعد موتك فادخل يده و غسل جسده ثم دعى أم ولد له فأدخلت يدها فغسلت عورته و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٢

قد مر غير مرة اعتبار ما فى الفقه الرضوى فيما علم انه ليس من صاحب الكتاب و لم يكن معرضا عنه بقيام الشهرة على خلافه و هذه الجملة باعتبار انه يرويه عن الباقر عليه السلام تكون من هذا القبيل فيحمل موثقة إسحاق على إرادة الوصية بالإعانة على الغسل و الشركة فيه (فالأقوى) جواز تغسيل الأمة مولاها حتى مع الاختيار و ان كان الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

و مما ذكرناه يظهر وجه القول بالتفصيل بين أم الولد و غيرها بجواز التغسيل فى أم الولد فقط كما عن المعتبر و جامع المقاصد و الروض لخبر إسحاق بن عمار فى أم الولد و زوال المحرمية فى غيرها مع عدم قيام دليل على الجواز. و يرد ما تقدم من الاستدلال على القول الأول، مضافا الى إمكان ان يقال باستفادة حكم الأمة مطلقا و لو لم تكن أم ولد من الاخبار المتقدمة الدالة على جواز تغسيل كل من الزوجين صاحبه بدعوى ان موضوع الحكم فى تلك الاخبار و ان كان الزوج و الزوجة لكن المناط فى الحكم متحقق فى الأمة و المولى و هو حلية النظر و اللمس على الوجه الثابت فى الزوجين فيقال ان العرف يفهم من الزوجين

فى المقام ما يعم الأمة و المولى. و منه يظهر صحة تقييد الأمة فى كلماتهم بغير المزوجة و المعتدة و المبعضة و ذلك لعدم جواز الاستمتاع بالوطى و غيره فى جميع ذلك، هذا تمام الكلام فى هذه المسألة و الحمد لله.

### [مسألة (١) الخنثى المشكل إذا لم يكن عمرها أزيد من ثلاث سنين]

مسألة (١) الخنثى المشكل إذا لم يكن عمرها أزيد من ثلاث سنين فلا اشكال فيها و الا فإن كان لها محرم أو أمه بناء على جواز تغسيل الأمة مولاها فكذلك و الا فالأحوط تغسيل كل من الرجل و المرأة إياها من وراء الثياب و ان كان لا يبعد الرجوع الى القرعة.

لا إشكال فى جواز تغسيل كل من الرجل و المرأة للخنثى إذا كان عمرها ثلاث سنين أو أقل بناء على عدم اعتبار المماثل فيمن كان عمره كذلك، و كذا لا إشكال فى جواز تغسيل المحرم لها فيمن كان عمره أزيد من ثلاث سنين بناء على ما تقدم من جواز ذلك من المحارم مع الاختيار، و اما بناء على عدم جوازه الا مع الاضطرار و عدم وجود المماثل فى الاكتفاء بتغسيل المحرم حينئذ و جهان، و المصرح به فى كلام غير واحد مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٣

من الأصحاب هو الأول، و علوه بعدم إمكان الوقوف على المماثل فيكون من مواضع الضرورة المبيحة لتغسيل المحارم. و أورد عليهم فى الجواهر بعدم تناول ما دل على الضرورة المسوغه لغير المماثل ذلك لظهورها بل صراحتها فى معلوم الرجولية و الأنوثية (و مراده قدس سره) من ظهور الأدلة المسوغه أو صراحتها هو كون المفروض فى الأسئلة الواقعة فى الاخبار الرجل و المرأة، فاستظهر (قده) منها أخذ إحرار الرجولية و الأنوثية فى موضوع السؤال و لذا قال بعدم تناولها للخنثى المشكل. (و أجاب عنه فى مصباح الفقيه) بعدم اشعار شىء من الأدلة فضلا عن ظهورها أو صراحتها فى كون الإحرار مأخوذا فى موضوع الحكم لان فرض السائل فى سؤاله عن رجل أو امرأة ليس الا كذكر سائر الخصوصيات التى لا يتخصص الحكم بها (لا يقال) العبرة فى تحقق الضرورة انما هى بعدم إمكان حصول الغسل من المماثل كما فى حال فقده أو امتناعه مع عدم إمكان إجباره أو عدم صحة الغسل منه مع إجباره- كما تقدم و حصوله فى تغسيل الخنثى بمكان من الإمكان، و ذلك بتكرار الغسل مرة من الرجل و اخرى من الأنثى (لأنه يقال العبرة فى تحقق الضرورة انما هى فى حصول الغسل عن غير المماثل لاستلزامه النظر و اللمس المحرمان لا عدم إمكان حصوله من المماثل و من المعلوم حصوله عن غير المماثل عند التكرار.

قلت ما ذكره فى مصباح الفقيه وجيه، فالأقوى جواز الاكتفاء بتغسيل المحارم- بناء على عدم جواز تغسيل المحرم مع الاختيار، و اما بناء على جوازه فالأمر أوضح (و منه يظهر) عدم الاشكال فيما إذا كانت للخنثى امه- بناء على جواز تغسيل الأمة مولاها مع وجود المماثل حيث ان تغسيل الأمة حينئذ مجز و لو مع كون الخنثى رجلا، و هذا ظاهر.

و انما الكلام فى الخارج عن الصور الثلاث- اعنى ما كان سن الخنثى أزيد من ثلاث و لم يكن هناك ذو محرم و لا امه، فى سقوط الغسل حينئذ و جواز دفنها بدونه- كما عن التذكرة- أو انه يجب غسلها مرة واحدة بمباشرة الرجال أو النساء لكن مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٤

من فوق الثياب و لا- يجوز لأحدهما غسلها من غير ثياب لاحتمال ان يكون رجلا مع كون الغاسل امرأة أو ان تكون امرأة مع كون الغاسل رجلا- كما عن المنتهى- أو يجب تغسيله مرتين مرة بمباشرة الرجال و مرة بمباشرة النساء تحصيلاً للعلم بالفراغ عن التكليف بالغسل مع شرط المماثلة (وجوه).

منشأ الأول هو كون المقام من قبيل واجدى المنى فى الثوب المشترك، حيث لا يجب الغسل على واحد منهما بل كل واحد

منهما يرجع الى البراءة (و توضيحه) في المقام ان هيهنا عمومات دالة على وجوب تغسيل الميت قد خصصت بما يدل على اشتراط المماثلة و كل واحد من الرجال و النساء من افراد المكلفين شاك في وجوب تغسيل الخنثى عليه للشك في المماثلة، و الشك في الشرط موجب للشك في المشروط فيرجع كل واحد منهما الى البراءة و جريانها في كل واحد لا يعارض مع جريانها في الآخر كما في واجدى المنى لعدم علم كل واحد بتوجه تكليف منجز عليه و لا يصح الرجوع الى عمومات وجوب الغسل لأنها بعد التخصيص بما يدل على اشتراط المماثلة قد خرج موضوعها عن كونه تمام الموضوع و صار جزء منه و لا يصح الرجوع إليها لكونه من باب الرجوع الى العموم في الشبهات المصادقية للخاص حيث لا يجوز ذلك عندنا تبعا للمحققين.

هذا غاية ما يمكن ان يستدل به لهذا الوجه، لكنه كما ترى لا يثبت الا جواز ترك التغسيل لا عدم جواز فعله، بل مقتضى الأصل جواز فعله و لو مجردا عن الثياب كجواز مسها و جواز النظر إليها لأن شرط الحرمة و هو عدم المماثلة أيضا غير محرز كشرط الوجوب فيرجع في نفيها الى البراءة فيبقى الفعل على أصل الجواز (فان قلت) فعلى هذا لا يتمكن من إتيانه بداع قربي لعدم إحراز رجحانه حينئذ (قلت) يكفي في إتيانه عبادة إتيانه بداعي احتمال الأمر كما في جميع موارد الاحتياط.

و منشأ الوجه الثاني - و هو وجوب غسل واحد بمباشرة الرجال أو النساء - هو كون شرطية المماثلة كما يظهر بالتدبر في أدلتها ناشئة عن غلبة ابتلاء المباشرين للغسل بالنظر و اللمس المحرمين على الأجنبي و لذلك نهى الشارع عن مباشرة الأجنبي إذا كان غير المماثل (و توضيحه) ان شرطية شيء لشيء كمانعيته عنه قد يستفاد من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٥

خطاب وضعي أو تكليفي غيرى لا يستفاد منه الا الشرطية أو المانعية مثل صل متطهرا و لا تصل في غير المأكول أو قد يستفاد من خطاب نفسى متوجه إلى شيء لا يجتمع امثاله مع امثال الأمر المتعلق إلى شيء آخر مثل النهى عن الغضب مع الأمر بالصلاة (ففي الأول) يكون المستفاد من الخطاب شرطية متعلقة للمأمور به في الخطاب الإيجابى و مانعية متعلقة في الخطاب التحريمى شرطا و مانعا واقعيًا، و مقتضاه بطلان المأتى به مع الخلل في شرطه أو مانعه من غير فرق في ذلك بين العمد و السهو و لا بين العلم و الجهل عن تقصير أو قصور، و يعبر عن مثله بكون وجود الشرط و عدم المانع من مقومات مهية المأمور به اللهم الا ان يقوم دليل على صحته مع الخلل فيه في بعض الأحوال.

و في الثانى يكون البطلان مع وجود المانع عند تنجز النهى عنه بقيام منجز عليه من علم أو علمى أو أصل منجز، و مع عدمه فلا بطلان مع وجوده كما في الصلاة في المكان المغصوب مع الجهل بالغضب على وجه يكون المكلف معذورا.

إذا تبين ذلك فنقول اشتراط المماثلة في المقام من قبيل الثانى حيث ان الناظر في أدلة اشتراطها يقطع بان اعتبار الشارع لهذا الشرط انما هو لعدم رضاه بمباشرة الأجنبي لهذا العمل المتوقف في الغالب على النظر و اللمس، فنهيه عنه انما هو لكون فعله ملزوما لأمر مبغوض للشارع نظير الصلاة في المكان المغصوب و الوضوء بما مغصوب، فالفعل من حيث هو فعل لا يكون قبيحا بالقبح الفعلى و مما لا يمكن ان يتقرب به، و انما القبح ينشأ من حيث صدوره عن الفاعل بالقبح الفاعلى و كونه ممن لا يتمكن ان يتقرب به، و القبح الفاعلى انما يتحقق عند تنجز النهى عليه، و مع عدم تنجزه فلا موجب لبطلان الفعل لا من حيث نفسه حيث انه لا يكون قبيحا بالقبح الفعلى، و لا من حيث صدوره عن الفاعل لعدم تنجز النهى عليه، فيكون فعله صحيحا.

و عدم تنجز النهى إما يكون للجهل به بجهل يعذر فيه أو ما يكون بحكمه كما في المقام فيكون تغسيل الأجنبي للخنثى كتغسيله لميت بزعم المماثلة أو المحرمية فانكشف خطائه بعد الفراغ عن غسله حيث ان الغسل صحيح قطعًا و ليس لصحته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٦

وجه الا عدم تنجز النهى على الغاسل مع عدم اتصاف غسل من حيث هو غسل بالقبح الفعلى.



(فإن قلت) تردد الخنثى بين كونها مماثلاً للغاسل أو غير مماثل يوجب تحقق علم إجمالي بوجوب تغسيلها أو حرمة لمسها و النظر إليها، حيث انها ان كانت مماثلاً يجب غسلها و ان لم يكن مماثلاً يحرم لمسها و النظر إليها، و هذا العلم الإجمالي يقتضى الجمع بينهما فى الامتثال حيث يمكن الجمع بينهما.

قلت هذا العلم الإجمالى لا- ينفع فى إيجاب الجمع بين امتثال طرفيه لان الموجب لعدم وجوب الغسل انما هو حرمة اللمس و النظر بالحرمة المنجزة، و الا فلا مانع عن وجوبه، فلا بد من ان يكون التردد بين وجوب التغسيل على تقدير المماثلة و بين حرمة اللمس و النظر بالحرمة المنجزة على تقدير المخالفة، و المفروض عدم تنجز الحرمة من حيث هى حرمة و انما التنجز يحصل من قبل العلم الإجمالى بها، فيكون المقام نظير الدوران بين وجوب الصلاة فى خصوص هذا المكان و بين حرمة الوقوف فيه لاحتمال كونه مغصوباً، حيث ان هذا العلم الإجمالى لا يؤثر شيئاً بل يجب الصلاة فيه لان المانع عن وجوبه هو احتمال كونه مغصوباً، و هو ليس بمانع لأن حرمة الغضب ما لم تكن منجزة لا تكون مانعة كما لا يخفى.

و منشأ الوجه الثالث- و هو تغسيلها مرتين مرةً بمباشرة الرجال و اخرى بمباشرة النساء- هو دعوى ان مقتضى وجوب الغسل كفايةً على عامة المكلفين هو عدم اختصاص التكليف به بمن يباشر بنفسه، فالمماثلة شرط الوجود لا شرط الوجوب، فالواجب على كل مكلف هو السعى فى إيجاد الغسل من المماثل و لو بالسعى و اعانه بعضهم لبعض، و لذا لو ماتت امرأة يجب على الرجال أيضاً كالنساء السعى فى تغسيلها بتمهيد مقدماته و اعلام المماثل لها، و كذا لو مات رجل يجب على النساء ذلك من تمكنهن منه، و فى المقام يجب على المكلفين السعى فى حصول غسل الخنثى من مماثله و هو أمر مقدور يتوقف العلم بحصوله على تكرير الغسل من الرجال و النساء، فيجب ذلك من باب الاحتياط إذا لم يتوقف على ارتكاب حرام كنظر الأجنبى و لمسه و كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٧

الغسل من وراء الثياب أو مع تغميض العينين و لف خرقة باليدين- بناء على كون حرمة تغسيل الأجنبى من جهة استلزامه للنظر و اللمس المحرمين، و اما بناء على كون حرمة ذاتية أو عدم إمكان التحرز عن النظر و اللمس فالمتجه سقوط التكليف بالغسل من المماثل لتردده و تردد الموضوع المشتبه منه بين الواجب و الحرام و استلزامه الاحتياط فيه لارتكاب الحرام اليقيني. هذا تمام الكلام فى الوجوه الثلاثة (و لا يخفى) أن الأحسن منها هو الوجه الثانى أعنى جواز الاكتفاء بغسل واحد مع التخيير بين كونه بمباشرة الرجال أو النساء- و ان كان الأحوط تغسيلها مرتين من كل من الرجال و النساء لكن من وراء الثياب. و اما الرجوع الى القرعة فنفى البعد عنه- كما فى المتن- لعله مبنى على الرجوع إليها فى ميراث الخنثى، لكن المبنى ضعيف و ان ادعى الشيخ فى الخلاف إجماع الفرقة و اخبارهم عليه، لكن الدعويين ممنوعتان و المشهور على انها ترث نصف النصيبين كما فصل فى باب الميراث، نعم ما تقدم من الكلام فى تغسيل الخنثى المشكل مبنى على عدم اعتبار القرعة وعد الأضلاع و نحوهما من الامارات و الا فيرتفع الاشكال.

[مسألة (٢) إذا كان ميت أو عضو من ميت مشتبه بين الذكر و الأنتى]

مسألة (٢) إذا كان ميت أو عضو من ميت مشتبه بين الذكر و الأنتى فيغسله كل من الرجل و المرأة من وراء الثياب. قال فى الجواهر فى ذيل البحث عن تغسيل الخنثى بعد ان قوى الاكتفاء بغسل واحد من الرجال أو النساء للعمومات الدالة على وجوب التغسيل على عامة المكلفين و اختصاص دليل اشتراط المماثلة بالميت المعلوم ذكوريته أو أنوثيته لا المشتبه حاله فيهما- و منه يظهر الكلام فيما لو وجد ميت أو بعضه مما يجب تغسيله و اشتبه ذكوريته و أنوثيته لظهور كونهما من واد واحد فتأمل- و

قال في ذيل البحث عن حكم ما إذا وجد بعض الميت: ان الظاهر من الأصحاب هنا عدم اعتبار تحقق كون القطع من رجل لو أراد التغيل الرجل و لا من امرأة لو أرادت ذلك الأثنى و هو مناف لما تقدم من ظاهر بعضهم و صريح آخر من اشتراط التماثل و أصالة البراءة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٨

من حرمة اللمس و النظر لا- تحقق ذلك، نعم يتجه ذلك بناء على ما أشرنا إليه سابقا من ان اعتبار المماثلة انما هو بعد تحقق حال الميت فتأمل جيدا (انتهى).

(أقول) اما قوله (قده) و أصالة البراءة من حرمة اللمس و النظر لا تحقق ذلك ففيه ما عرفت في المسألة السابقة من ان الاستفادة من الأدلة هو ان منشأ اعتبار المماثلة انما هو حرمة اللمس و النظر بالحرمة المنجزة، و أصالة البراءة ترفع تنجز الحرمة.

ثم ان ما افاده (قده) في استدراكه بقوله نعم يتجه ذلك (إلخ) إنما يفيد للقول بعدم اعتبار المماثلة مع عدم تحقق حال الميت كما في الخنثى لا للفرق بين العضو المشتبه و بين الخنثى. و يمكن ان يقال بالفرق بينهما بعدم حرمة مس الأجنبي و نظره للعضو المقطوع من الأجنبي فإنه لا- يصدق على لمسه و النظر اليه عنوان لمس الأجنبي و النظر اليه خصوصا إذا كان قطعة صغيرة كالإصبع و نحوها، و هذا بخلاف الخنثى، حيث ان لمسها و النظر إليها على تقدير تخالفها مع الناظر و اللمس لمس للأجنبي و نظر اليه فيصح من الأصحاب ذهابهم الى عدم اعتبار المماثلة في العضو المقطوع من الميت مع اعتبارهم لها في الخنثى لكن ما ذكرنا يتم في المقطوع من الميت إذا كان قطعة صغيرة لا في المشتبه بين الرجل و المرأة و لا في القطعة العظيمة منه إذا تردد بين كونها من الرجل أو الأثنى (و كيف كان) فالاحتياط في الميت المشتبه و كذا في العضو المشكوك كونه من الذكر و الأثنى مما لا ينبغي تركه.

### [مسألة (٣) إذا انحصر المماثل في الكافر أو الكافرة من أهل الكتاب]

مسألة (٣) إذا انحصر المماثل في الكافر أو الكافرة من أهل الكتاب أمر المسلم المرأة الكتائية، أو المسلمة الرجل الكتابي أن يغتسل أولا و يغسل الميت بعده، و الأمر ينوي النية و ان أمكن ان لا يمس المأمور بدن الميت تعين كما انه لو أمكن التغيل في الكر أو الجارى تعين، و لو وجد المماثل بعد ذلك أعاد، و إذا انحصر في المخالف فكذلك لكن لا يحتاج الى اغتساله قبل التغيل و هو مقدم على الكتابي على تقدير وجوده.

المشهور انه إذا مات المسلم و لم يحضره مسلم و لا مسلمة ممن يصح صدور الغسل منها من زوجة أو امه أو محرم يغسله الكافر، و ان الكافرة تغسل المسلمة إذا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٩

لم توجد مسلمة و لا- زوجها و لا محرم لها و لا مولى لها، و هذا الحكم في الجملة مشهورى كما نسبه إليهم جماعة بل في الذكرى: لا اعلم له مخالفا من الأصحاب سوى المحقق في المعبر، و في التذكرة نسبه الى علمائنا (و يستدل له) بموثقة عمار المروية في الكافي و التهذيب عن الصادق عليه السلام، و فيها: فان مات رجل مسلم و ليس معه رجل مسلم و لا امرأة مسلمة من ذوى قرابته و معه رجال نصارى و نساء مسلمات ليس بينهن و بينه قرابة، قال يغتسل النصراني ثم يغسله فقد اضطر، و عن المرأة المسلمة تموت و ليس معها امرأة مسلمة و لا رجل مسلم من ذوى قرابتها و معها امرأة نصرانية و رجال مسلمون. قال تغتسل النصرانية ثم تغسلها (و خبر عمرو بن خالد) عن زيد بن علي عن آباءه عن علي عليه السلام قال اتى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نفر فقالوا ان امرأة توفت معنا و ليس معها ذو رحم، قال كيف صنعتم فقالوا صببنا عليها الماء صبا، فقال صلى الله عليه

و آله و سلمّ اما وجدتم امرأة من أهل الكتاب تغسلها فقالوا لا، قال أفلا يَمموها (و عن فقه الرضا عليه السّلام) فان مات ميت بين رجال نصارى و نسوة مسلمات غسله الرجال النصارى بعد ما يغتسلون و ان كان الميت امرأة مسلمة بين رجال مسلمين و نسوة نصرانية اغتسلت النصرانية و غسلتها.

و هذه الاخبار- كما ترى. واضحة الدلالة قد اعتمد عليها المشهور و استندوا إليها مع كون الأول منها موثقة لا يحتاج في العمل به الى جبر، فالعمل بها متعين، و لكن المحقق في المعبر خالف في ذلك و قال (قده) و عندي في هذا توقف و الأقرب دفنها من غير غسل لان غسل الميت يفتقر إلى النية و الكافر لا يصح منه نية القربة و اما الحديثان فسند الأول كله فطحية و رجال الثاني زيدية (انتهى) و وافقه في ذلك جملة من المتأخرين كما في الروضة و عن حاشية القواعد و مجمع البرهان و حاشية المدارك، و في المدارك و عن جامع المقاصد التوقف فيه (و لا يخفى ما فيه) لما مر مرارا من كون المدار في حجية الخبر على الوثوق بصدوره و لو كان من الجهات الخارجية التي من أعظمها استناد الأصحاب اليه و عملهم به، هذا مع ما عرفت من كون خبر عمار من قسم الموثق الذي يصح العمل به، و اما ما ذكر في الحكم من الاستبعادات

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٠

ففيه انها كلها اجتهاد في مقابل النص مع إمكان اندفاعها بما سنحّر إنشاء الله تعالى، و بالجملة فلا ينبغي الإشكال في ثبوت أصل الحكم.

و انما يقع الكلام في أمور (الأول) ان المذكور في رواية عمار تغسيل النصراني و النصرانية و في خبر عمرو بن خالد تغسيل امرأة من أهل الكتاب المرأة المسلمة، و لا إشكال في جواز التعدى الى أهل الكتاب و عدم وجوب الاقتصار على النصراني، فهل يقتصر على أهل الكتاب أو يتعدى الى مطلق الكافر، وجهان، أقواهما الأول لكون الحكم على خلاف القاعدة بل القواعد فيجب الاقتصار على مورد النص و لكن ظاهر إطلاق كثير من الأصحاب هو الثاني لتعبيرهم بالكافر، و لا وجه له الا ان يدعى عدم القول بالفصل، و هو ممنوع لظهور كلام المعبرين بأهل الكتاب باختصاص الحكم بهم، أو يقال بعدم تعقل الفرق بين أهل الكتاب و بين سائر الكفار على القول بنجاسة الجميع، و وهمه واضح، إذ على القول بنجاسة الجميع فجواز تغسيل أهل الكتاب لا يلازم جوازه من سائر الكفار لأجل اشتراك الكل في النجاسة، أو يقال بابتناء الحكم على صورة لا يباشر الكافر الماء، و هذا أيضا لا يوجب التعميم، فالحق اختصاص الحكم بأهل الكتاب.

(الأمر الثاني) لا إشكال في صحة تغسيل الذمي إذا كان بأمر المسلم أو المسلمة و هل يختص الجواز بهذه الصورة أو لا، بل لو فرض أن الكتابي كان عالما بكيفية غسل الميت ففعله من دون أمر من المسلمين لكان مجزيا: احتمالا، مقتضى إطلاق الاخبار المتقدمة هو الأخير، و المحكى عن صريح الوسيلة و ظاهر غير واحد من المتون هو الأول، و عليه المتن، و لا وجه له الا على ابتناء الصحة على مباشرة المسلم للنية حيث انه يجب أمر المسلم به لكي يكون فعل الكافر فعلا للمسلم و يكون الكافر بمنزلة الآلة للمسلم حتى يقال بالاكْتفاء بنيته كما سيأتي الكلام فيه.

(الأمر الثالث) المصرح به في موثقة عمار و المروى عن فقه الرضا عليه السلام اغتسال النصراني و النصرانية قبل تغسيلهما الميت، و جعل العلامة اعتباره في معقد الإجماع الذي ادعاه في التذكرة، و لكن في غير واحد من المتون كالشرايع و غيره لم يقيدوا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧١

الحكم به (و الأقوى اعتباره) لدلالة النص عليه، و هذا من احدى الوجوه المستغربة في هذا الحكم، حيث انه مع نجاسة الكافر لا فائدة في اغتساله بل لا يزيده إلا نجاسة مع ما في اغتساله في نفسه من الاشكال- لو كان المراد منه الغسل المعهود الذي كغسل الجنابة من العبادات المفتقرة إلى النية- مع الإشكال في تمشى النية منه، و لعل الحكمة في تشريعه زوال النجاسة العرضية التي لم

يتحقق الاضطراب بالنسبة إليها مع تأمل في زوالها عن النجس بالذات، مع انه على تقدير زوالها يكفى غسل ما يباشر من بدنه لتغسيل الميت من غير حاجة الى اغتساله (و كيف كان) فلو تم الأخذ بهذه الاخبار مع ما فى هذا الحكم من مخالفة القواعد لكانت الخدشة فيه بأمثال ذلك من قبيل الاجتهاد فى مقابل النص.

(الأمر الرابع) فى الكلام فى صحة تغسيل الكافر للميت من جهة كون الغسل عبادة و ان العبادة لا تتمشى منه اما لعدم صلاحية الكافر للتقرب و اما لا اعتقاده عدم مشروعية التغسيل لكى يتقرب به، و هذا أيضا من احد الوجوه المستغرقة لهذا الحكم (و أوجب عنه) بوجوه (منها) المنع عن كونه عبادة مفتقرا إلى النية (و فيه ما تقدم) من ان الحق كون غسل الميت عبادة كسائر الأغسال الواجبة و المستحبة (و منها) انه على تقدير كونه مفتقرا إلى النية لا- يحتاج الا الى قصد حصول عنوانه مميزا عما يشاركه فى الجنس اى قصد إيجاد تلك الماهية المعهودة للأمور بها فى الشريعة، و اما كون العمل مخلصا لله تعالى فلم يدل عليه دليل بالنسبة إلى غسل الميت فهو منفى بالأصل (ففيه) أنه إنكار لعبادية غسل الميت فيرجع الى الأول، فيرد عليه ما أورد على الوجه الأول.

(و منها) ان المتولى للنية هو المسلم الأمر للكافر بالتغسيل، فالغسل انما هو فعل الأمر، و الكافر آله له، و لذا قيد فى بعض الفتاوى- كما فى المتن- بأمر المسلم للكافر بالغسل (و فيه) انه قد تقدم فى الأمر الثانى عدم اعتبار أمر المسلم بالغسل فى صحة غسل الكافر، و لو سلم الاشتراط فهو شرط خارجى تعبدى لا من جهة توقف ماهية الغسل الصادر منه على أمر المسلم من جهة كونه فاعلا بالتسيب و ان الكافر بمنزلة الإله.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٢

(و منها) تخصيص غسل الميت الصادر عن الكافر بعدم اعتبار النية فيه و ذلك بالدليل الدال على صحته من الكافر مع عدم صحة العبادة منه مطلقا فيكشف عن خروج غسل الميت الصادر منه عن كونه عبادة، و لا ضير فيه بعد قيام الدليل عليه. و منها تخصيص ما دل على عدم صحة عبادات الكافر بما عدا غسل الميت إذ ما دل على عدم صحتها منه يدل عليه بالإطلاق القابل للتقييد إذا قام الدليل عليه، كما دل الدليل على صحة عتقه و وقفه و صدقته- بناء على كونها عبادة و صحتها منه على هذا الوجه.

(و منها) ان هذا الغسل ليس من الغسل المعهود المشروط فيه النية بل هو شىء أوجب الشارع فى هذا الحال يشبه بالغسل فى الصورة، و لذا عبر عنه بعضهم بالغسل الصورى لكونه فى صورة الغسل و لذا لا يكتفى به بعد طرو إمكان صدوره عن المسلم قبل الدفن (و فيه) انه يخالف مع ظاهر ما دل على وجوب تغسيل الكافر إياه فى تلك الحالة أعنى حالة عدم وجود المماثل و لا المحرم. و هذه الوجوه و ان لم يكن أكثرها خاليا عن الضعف لكنها كافية فى الجملة لرفع الاشكال و دفع الاستبعاد عن هذا الحكم لأجل كونه مخالفا للقواعد إذ ليس الالتزام بما يخالف القواعد مع قيام الدليل عليه بعزير بل كم له من نظير.

(الأمر الخامس) فى الكلام فى هذا الحكم من جهة استلزام تغسيل الكافر لتنجيس المسلم الميت بالنجاسة العرضية و لذا خالف فيه صاحب الحدائق و قال بعدم جواز تغسيه موافقا فيه مع المحقق فى المعبر لكن لا لأجل تضعيف دليله بل لمعارضته مع ما يدل على نجاسة الكافر و ترجيح ما يدل على نجاسته (و لكن الانصاف) عدم المعارضة بينهما كما ان المشهور لم يعتنوا بذلك و حكموا بصحة الغسل مع التزامهم بنجاسة الكافر مطلقا حتى الكتابى.

و فى بيان رفع المعارضة و جوه (منها) العفو عن هذه النجاسة العرضية الحاصلة من مباشرة الكافر و عدم مانعيتها عن صحة الغسل مع الالتزام بتنجس الماء و بدن الميت بملاقاة يد الكافر و لكن عفى عن هذه النجاسة العرضية لمكان الضرورة، و على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٣

هذا فترفع النجاسة الذاتية الحاصلة لبدن الميت بالموت و تبقى النجاسة العرضية معفوا عنها، و هذا الوجه ليس ببعيد.

(و منها) الالتزام بعدم انفعال الماء المستعمل فى الغسل و لا بدن الميت، و ذلك بتخصيص ما يدل على تنجس ملاقى النجس بما عدا هذا المورد بعد قيام الدليل على صحة الغسل و عدم وجوب تطهير بدن الميت بعده، و هذا الوجه أيضا ليس ببعيد يمكن به الجمع بين الحكم بصحة الغسل من الكافر و عدم وجوب تطهير ميت المسلم بعده مع الالتزام بنجاسة الكافر. (و منها) الالتزام بعدم تنجس بدن الميت بملاقاته مع الماء النجس و بدن الكافر مع الالتزام بتنجس الماء الملاقى مع بدن الكافر، و لآزمه تخصيص ما يدل على تنجس ملاقى النجس بما عدا بدن الميت فقط مع القول بعدم اعتبار طهارة ماء غسله فيما إذا عرضه النجاسة بملاقاته مع الكافر فى هذا المورد، و هذا الوجه أيضا مما لا بعد فيه.

(و منها) الالتزام باشتراط غسل الكافر بالماء المعتصم كالكر و الجارى أو على وجه لا يلاقيه الكافر برطوبة مسرية، و هذا الوجه لا- يخلو عن البعد لمنافاته مع ما هو الظاهر من النص و الفتوى من ارادة الغسل المعهود بالكيفية المتعارفة، لكن الاحتياط بتعين عدم مس الكافر لبدن الميت أو تغسيله إياه بالماء المعتصم مما لا ينبغي تركه.

(الأمر السادس) المحكى عن غير واحد من الأصحاب وجوب إعادة الغسل لو وجد المماثل المسلم أو من بحكمه، كما عن التذكرة و الذكرى و جامع المقاصد و غيرها- و فى الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف بين من تعرض له و لم ينقل فيه الخلاف عن أحد إلا ما عن ظاهر المنتهى و استشكل فيه فى القواعد و قال: و فى إعادة الغسل لو وجد المسلم بعده اشكال، و حكى الاشكال فيه عن التحرير أيضا (و يستدل لوجوب إعادة) بعدم حصول المأمور به الحقيقى فيبقى فى العهدة مع الشك فى شمول ما دل على ال-جزاء بتغسيل الكافر لمثل المقام، و بان الاكتفاء بغسل الكافر انما هو للضرورة، و لا ضرورة مع إمكان تغسيل المسلم و لو بعد حين ما لم ينته الى التسوية فى التجهيز بما يوجب الهتك فيكشف بوجود المسلم عدم الضرورة فى تغسيل الكافر واقعا و انه انما كان تخيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٤

الضرورة، و بان الكافر يكلف بهذا الغسل فى رتبة عصيانه الغسل المكلف به جميع المكلفين كفاية من المسلم و الكافر، حيث ان الكافر كالمسلم مكلف بالفروع و لا ظهور فى الأدلة فى بديلة ما كلف به هو بالخصوص فى رتبة عصيانه التكليف المتوجه إليه فى ضمن تعلقه بالجميع بحيث يسقط به التكليف الأول و لم يعاقب عليه، و انه متأخر عن عصيانه و قد أخذ عصيان الأول فى موضوعه و لا- يعقل ان يكون الحكم رافعا لموضوعه و لا- تنافى بين وجوب هذا الفعل عليه مع وصف الكفر عند عصيانه للتكليف الأول المتوجه إليه فى حال الكفر و بين وجوب هذا الفعل بالتكليف الأول عليه و ان فعل الثانى كما فى نظائره من موارد الترتب حيث ان فعل الصلاة مع عصيان الإزالة لا- يوجب سقوط التكليف بالإزالة بل هو فى كل آن من آتات اشتغاله بالصلاة مكلف بالإزالة مع تكليفه فى رتبة عصيان الأمر بالإزالة بإتيان الصلاة، و يترتب عليه صحة صلوته لو أتى بها كذلك مع جواز قطعها فى كل آن إذا الأمر بالإزالة فى كل آن يقتضى عقلا هدم الصلاة و الاشتغال بالإزالة و لكن الأمر بالصلاة لا يقتضى هدم الإزالة و الاشتغال بالصلاة و انما اقتضائه الاشتغال بالصلاة فى رتبة عصيان الأمر بالإزالة. و هذا من غوامض تصوير مسألة الترتب تعرضنا له لمناسبة المقام و بسطنا الكلام فيه فى الأصول.

و مما ذكرنا يظهر عدم سقوط الغسل الحقيقى عن الكافر بفعله الغسل المأمور به عند عصيانه الخطاب الأول و مع عدم سقوطه عنه يكون عدم سقوطه عن غيره أولى.

و هذا التقريب مع دقته لا- يخلو عن الوهن و ذلك لا ابتناء صحته على دعوى منع بديلة الغسل الصادر منه فى حال الكفر و العصيان عن الغسل المأمور به بالأمر الأول و يمكن منعها بدعوى عدم كفاية مجرد وجوب الشىء عند الاضطرار لبديته الا إذا

فهم البدلية من دليله و هو خفى (و دعوى) صراحة النصوص و الفتاوى فى كون ما يوجد الكافر عين غسل الميت لا شيئاً آخر أجنبياً عنه أوجب الشارع تعبداً حين الضرورة (غير واضحة) مع انها على تقدير تسليمها لا تنفع بعد انكشاف عدم الضرورة لوجود المسلم بعد تغسيل الكافر إياه كما فى التكليف العذرية من اولى الاعذار، اللهم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٥

الا ان يقوم دليل على صحة الاكتفاء بما اتى به فى حال العذر، و لذا يكون الأصل عدم جواز البدار لاولى الأعذار إلا فيما ثبت جوازه بالدليل كما فصل فى مبحث التيمم (فالأقوى) حينئذ وجوب إعادة الغسل عند وجود المسلم بعد تمام غسل الكافر و قبل دفن الميت و يترتب اليه صحة غسل الكافر و ترتيب آثاره عليه من طهارة بدن الميت و عدم وجوب غسل المس لمن مس بدنه مع عدم مجيء المسلم قبل دفنه، و بطلانه مع مجيئه قبله فتكون صحة الغسل من الكافر مشروطاً بعدم تعقبه بمجيء المسلم بعده الى ان يدفن الميت على نحو الشرط المتأخر و لا اشكال فيه فيما إذا جاء المسلم بعد تمام الدفن، و لو وضع الميت فى لحده فوجد المسلم قبل إهالة التراب عليه فالظاهر وجوب إخراجه لإعادة غسله كما إذا لم يغسل أصلاً و الله الهادى.

(الأمر السابع) إذا انحصر المماثل فى المخالف ففى إلحاقه بالكتابى فى صحة تغسيه احتمالان، قال فى الجواهر: لا يبعد عدم الإلحاق و لعل وجهه قصور دليل صحة تغسيل الكتابى عن شموله له كما يقصر عن شموله لغير الكتابى، و وجه وجوبه و صحة غسله هو دعوى القطع بأولويته عن الكافر الذمى و خلوفه عن وجوه استغراب صحة غسل الذمى من جهة الإشكال فى نيته و تنجس الماء بملاقاته و تنجس الميت بالنجاسة العرضية بملاقاته، و لا يرد شىء من ذلك فى تغسيل المخالف، و الظاهر عدم الحاجة الى اغتساله قبل التغسيل لورود الدليل عليه فى الكتابى و عدم استفادة شىء من دليله الا التعبد به لا لمكان كونه رافعا للحدث و لا- للخبث و من المعلوم قصور هذا الدليل عن إثبات وجوب اغتسال المخالف قبل التغسيل و على هذا- اى القطع بأولوية المخالف عن الذمى- يقدم المخالف على الكتابى على تقدير وجوده.

#### [مسألة (٤) إذا لم يكن مماثل حتى الكتابى و الكتابية]

مسألة (٤) إذا لم يكن مماثل حتى الكتابى و الكتابية سقط الغسل لكن الأحوط تغسيل غير المماثل من غير لمس و نظر من وراء الثياب ثم ينتشف بدنه قبل التكفين لاحتمال بقاء نجاسته

إذا لم يكن مماثل مع الميت و لا- من بحكمه ففى سقوط الغسل حينئذ و دفن الميت بلا غسل، أو وجوبه بمباشرة غير المماثل الأجنبى من وراء الثياب، أو استحبابه، أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٦

وجوب التيمم، أو استحباب غسل مواضع التيمم (أقوال) و المشهور بين الأصحاب شهرة كادت ان تكون إجماعاً- كما فى الجواهر- هو السقوط مطلقاً فلا يجب الغسل لا مجرداً و لا من وراء الثياب و نسبه فى التذكرة إلى علمائنا و فى الخلاف إلى الإجماع و الاخبار المروية عنهم عليهم السلام مع نسبة ما دل على خلافه من الاخبار الى الشذوذ و قال المحقق فى المعبر و لا يغسل الرجل أجنبية و لا المرأة أجنبياً و هو إجماع أهل العلم (انتهى) (و يستدل له) بصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام عن المرأة تموت فى السفر و ليس معها ذو محرم و لا نساء قال تدفن كما هى بثيابها، و عن الرجل يموت و ليس معه الا النساء ليس معهن رجال، قال يدفن كما هو بثيابه (و صحيح الكنانى) عنه عليه السلام فى الرجل يموت فى السفر فى أرض ليس معه الا النساء، قال عليه السلام يدفن و لا يغسل، و المرأة تكون مع الرجال بتلك المترلة تدفن و لا تغسل الا ان يكون زوجها معها، فان كان معها غسلها من فوق الدرع.

(و خبر داود بن سرحان) عنه عليه السلام في الرجل يموت في السفر أو في الأرض ليس معه فيها الا النساء قال عليه السلام يدفن ولا يغسل. وقال عليه السلام في المرأة تكون مع الرجال بتلك المنزل الا ان يكون معها زوجها فليغسلها من فوق الدرع و يسكب عليها الماء سكباً، و لتغسله امرئته إذا مات، و المرأة ليست مثل الرجل، و المرأة أسوء منظراً حين تموت (و خبر زيد الشحام) قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة ماتت و هي في موضع ليس معهم امرأة غيرها، قال عليه السلام ان لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلوها، و ان كان معهم زوجها أو ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها، قال و سئلته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل، فقال عليه السلام ان لم يكن له فيهن امرأة فليدفن في ثيابه ولا يغسل، و ان كان له فيهن امرأة فليغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته.

و هذه الاخبار الأربعة - كما ترى ظاهرة ظهوراً قريباً من النص في سقوط الغسل رأساً و قد تقدم نقل هذه الاخبار، و انما اعدنا نقلها حذراً من تحير الطالب لها و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٧

تسهيلاً لأمره.

(و يدل على الحكم المذكور) في طرف الرجل صحيح ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام عن الرجل يموت في السفر مع النساء ليس معهن رجل كيف يصنعن به، قال يلففنه لفا في ثيابه و يدفنه و لا يغسلنه (و يدل عليه في طرف المرأة) صحيح عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألته عن امرأة ماتت مع الرجال، قال عليه السلام تلف و تدفن و لا تغسل. و هذه الاخبار التي أكثرها صحاح مع ظهورها القوي البالغ درجة النص في سقوط الغسل رأساً مع ذهاب المشهور الى العمل بها و دعوى نفى الخلاف بل الإجماع عليه كافية في الحكم المذكور بعد و هن ما يخالفها مما يمر عليك، و ذلك لإعراض الأصحاب عنه.

و المحكى عن الشيخ و الحلبي في الكافي و ابن زهرة في الغنية هو وجوب تغسيل الأجنب من وراء الثياب، و زاد الحلبي اعتبار تغميض العينين و كذلك ابن زهرة و وافقهم الفيض في محكى مفاتيحه.

(و استدلووا) بجملة من الاخبار (منها) خبر جابر عن الباقر عليه السلام في رجل مات و معه نسوة ليس معهن رجل قال يصيبن عليه الماء من خلف الثوب و يلففنه في أثوابه من تحت الستر و يصلين عليه صفاء، و المرأة تموت مع الرجال ليس فيهم امرأة، قال يصبون الماء من خلف الثوب و يلففونها في أكفانها و يصلون و يدفنون.

(و منها) خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام: إذا ماتت المرأة مع قوم ليس فيهم لها ذو محرم يصبون عليها الماء صبا و رجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم فقال أبو حنيفة يصيبن الماء عليه صبا، فقال الصادق عليه السلام بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان لهن ان ينظرن اليه و هو حتى فإذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر اليه و لا مسه و هو حتى صيبن عليه الماء صبا. و هذا الخبر ان - كما ترى - يدلان على وجوب التغسيل من وراء الثياب من طرف الرجل و المرأة.

و يدل على وجوب تغسيل الرجل على النساء خبر عمر بن خالد عن زيد بن علي عن آباءه عن علي عليهم السلام قال عليه السلام إذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن امرئته و لا ذو محرم من نسائه يؤزرونه الى الركبتين و يصيبن عليه الماء صبا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٨

و لا ينظرن الى عورته و لا يلمسنه بأيديهن و يطهرنه (و يدل على وجوب) تغسيل المرأة على الرجال خبر عبد الله بن سنان، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

المرأة إذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب و يستحب ان يلف على يديه خرقة. و هذه الاخبار - كما ترى - صريحة في جواز تغسيل الأجنبي من وراء الثياب و النسبة بينها و بين الطائفة الأولى المانعة، بالإطلاق

والتقييد فيؤخذ بهذه الاخبار و يقيد بها إطلاق الطائفة الأولى - كما هو الشأن في جميع موارد المطلق و المقيّد. كما يحمل إطلاق خبر أبي حمزة الدال على جواز تغسيل الرجل المرأة في حال الضرورة مطلقا و لو مجردة عن الثياب على هذه الاخبار، و فيه: لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة، حيث ان ظاهره الجواز عند الضرورة مطلقا.

(و لا يخفى ما فيه) اما أولا فلعدم مقاومة هذه الاخبار مع الطائفة الاولى و عدم صلاحيتها لان تكون منشأ لتقييد إطلاق الطائفة الاولى و ذلك لسقوطها عن الحجية بالاعراض عنها و وهنأ بقيام الشهرة على العمل بخلافها (و ثانيا) فلعدم صلاحية الطائفة الأولى للتقييد، حيث ان بعضها نص في الإطلاق كخبر الشحام و صحيح ابن ابي يعفور بل صحيح الكنانى و صحيح عبد الرحمن (و ثالثا) ان خبر جابر المذكور أولا و خبر عبد الله بن سنان المذكور أخيرا- في الاخبار الدالة على هذا القول- ليسا صريحين في جواز تغسيل غير المماثل الأجنبي لإمكان حملهما على المحرم بل في خبر ابن سنان قرينه على صحة هذا الحمل و هى قوله عليه السلام و يستحب ان يلف على يديه خرقة، فان استحباب لف الخرقة على اليد يلائم مع الغسيل المحارم و اما فى الأجنبي الذى يحرم لمسه للمرأة الأجنبية فالمناسب هو وجوب لف الخرقة لا استحبابه (و بالجملة) فهذا القول ساقط بسقوط دليله، و الحق هو سقوط الغسل فى المقام رأسا.

و عن الاستبصار و زيادات التهذيب حمل الأخبار الدالة على التغسيل من وراء الثياب على الاستحباب (و أورد عليه) فى الجواهر بعدم إمكان الجمع بين الطائفتين لاشتمال الأخبار الدالة على سقوط الغسل على النهى عنه كما فى بعضها الآخر (و أجاب عنه مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٩

فى مصباح الفقيه) بكون النهى فى مقام توهم الوجوب و الأمر بالدفن من غير غسل فى مقام توهم الحظر فلا يفهم أزيد من الرخصة.

(قلت) الانصاف امتناع الجمع بين الطائفتين بالجمع المذكور كما يظهر بالنظر الى ما فى خبر داود من قوله عليه السلام فى الرجل الذى يموت فى الأرض التى ليس معه فيها الا النساء بأنه يدفن و لا- يغسل مع مقابلته فى المرأة التى يكون معها زوجها بأنه يغسلها من فوق الدرع و يسكب عليها الماء سكباً، حيث ان الظاهر من المقابلة هو النهى فى طرف الرجل عما رخص فيه فى طرف المرأة التى معها زوجها من غسلها من فوق الدرع و كيف يمكن معه حمل الأخبار الدالة على التغسيل من وراء الثياب على الاستحباب مع كونه خلاف الاحتياط لذهاب المشهور الى حرمة و الابتلاء بالنظر و اللمس المحرمين غالباً و كون الأخبار الدالة على التغسيل من وراء الثياب موهونة بالاعراض عنها فلا تصلح لإثبات الاستحباب بها، مضافاً الى استلزامه تنجيس كفن الميت لو لم يحصل به تطهير بدنه، و الاحتياط فى تغسيل غير المماثل كونه من وراء الثياب من غير لمس و نظر مع تشييف بدن الميت قبل التكفين حذراً من نجاسة كفنه لاحتمال بقاء نجاسته ثم ان ها هنا أخباراً أخر لكن كلها مرمية بالشذوذ و لم يحك العمل بها عن احد، و قد تقدم نقلها مفصلاً و لا بأس بالإشارة إلى بعضها تتيماً للبحث كالمروى عن زيد بن على عن على عليه السلام، و فيه: أ فلا- يَمُوهَا، و قد مر الخبر فى مبحث تغسيل أهل الكتاب، و عن التذكرة و ظاهر الخلاف الاتفاق على نفى العمل به (و كالمروى عن مفضل) الدال على وجوب غسل مواضع التيمم، و فيه قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام ما تقول فى المرأة تكون فى السفر مع الرجال ليس فيهم لها ذو محرم و لا معهم امرأة فتموت المرأة ما يصنع بها، قال عليه السلام يغسل منها ما أوجب الله عليه التيمم و لا يكشف لها شئ من محاسنها التى أمر الله بسترها، قلت فكيف يصنع بها، قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يعسل ظهر كفيها.

(و كخبر ابي بصير) الدال على وجوب تغسيل مواضع الوضوء: و فيه: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة ماتت فى سفر و ليس معها نساء و لا ذو محرم، فقال يغسل منها



مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٨٠

موضع الوضوء و يصلى عليها و تدفن (و كخبر جابر) الدال على وجوب غسل الكف، و فيه: المرأة تموت و ليس معها زوجها، قال عليه السلام يغسل كفها. و هذه الاخبار مع شذوذها و اعراض الأصحاب عنها مما لا يمكن الأخذ بظاهرها لمعارضه بعضها مع بعض و الكل مع الاخبار المتقدمة، و حملها فى الوسائل على الاستحباب و لا بأس به من باب التسامح ما لم يستلزم نظرا أو لمسا محرما و لا تلويث الكفن، و الله العالم.

#### [مسألة (٥) يشترط فى المغسل ان يكون مسلما بالغيا عاقلا اثني عشرىا]

مسألة (٥) يشترط فى المغسل ان يكون مسلما بالغيا عاقلا- اثني عشرىا فلا- يجزى تغسيل الصبى و ان كان مميزا و قلنا بصحة عباداته على الأحوط و ان كان لا- يبعد كفايته مع العلم بإتيانه على الوجه الصحيح، و لا تغسيل الكافر إلا إذا كان كتابيا فى الصورة المتقدمة و يشترط ان يكون عارفا بمسائل الغسل كما انه يشترط المماثلة إلا فى الصور المتقدمة.

يشترط فى المغسل أمور (الأول) ان يكون مسلما، للإجماع على اعتباره- و لو قلنا بعدم اعتبار النيء فى الغسل- فلا يصح من الكافر مطلقا الا من الكتابى مع فقد المماثل كما تقدم- و لا اعتبار طهارة ماء الغسل و بدن الميت عن النجاسة العرضية و لا يمكن تحصيلها مع مباشرة الكافر للغسل غالبا (الثانى) ان يكون بالغيا فلا يصح من الصبى إذا كان غير مميز قطعا، و فى المميز منه ما تقدم فى المسألة الخامسة من الفصل المعقود فى الأعمال الواجبة المتعلقة بتجهيز الميت، و قد تقدم هناك انه على القول بالاجتزاء بغسل الصبى إنما يقال به إذا علم بوقوعه جامعا للشرائط، فمع الشك فيه يشكل الحكم بالاكْتفاء به و ذلك للمنع من جريان أصالة الصحة فى عمله و ان لم يكن بعيدا فى المراهق المشرف الى البلوغ (الثالث) ان يكون عاقلا فلا يصح من المجنون الذى لا- يتأتى منه القصد بناء على اعتبار النيء فى الغسل كما هو التحقيق، و مع تمشيه منه فلا إشكال فى صحته منه كما لا إشكال فى وجوبه عليه كسائر العبادات التى يتمكن من إتيانها على وجه العبادة (الرابع) ان يكون اثني عشرىا لعدم صحة العبادة من غيره عندنا.

(الخامس) ان يكون عارفا بمسائل الغسل إلا إذا فرض صدور الغسل منه جامعا لشرائطه التى منها قصد القرية، فهذا الشرط ليس من شرائط صحة الغسل واقعا و انما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٨١

هو شرط لإحراز صحته غالبا (السادس) المماثلة بين الميت و المغسل فى الذكورية و الأنوثة إلا فيما تقدم من الزوج و الزوجة و الصبى و الصبية و المحارم و الأمة و مولاها على التفصيل المتقدم.

الى هنا يتم الجزء الخامس من كتاب (مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى) على يد مؤلفه الفقير محمّد تقى بن محمّد الآملى عاملهما الله سبحانه بلطفه الجلى و الخفى و يتلوه الجزء السادس من الفصل المنعقد فى حكم غسل الشهيد و الحمد لله أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا و صلواته على نبيه و آله البررة الكرام و كان الفراغ عن طبعه فى مطبعة المصطفوى فى شهر ربيع المولود سنة ١٣٨٥ هـ القمري.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

## [تتمه كتاب الطهارة]

### [تتمه فصل فى الأغال]

### [تتمه فصل فى الأغال الواجبه]

## [تتمه أحكام الأموات]

### [تتمه فصل فى تغسيل الميت]

### [فصل ما يستثنى من تغسيل الميت]

#### إشارة

قد عرفت سابقا وجوب تغسيل كل مسلم لكن يستثنى من ذلك طائفتان

#### [إحداهما الشهيد المقتول فى المعركة]

إحداهما الشهيد المقتول فى المعركة عند الجهاد مع الامام عليه السلام أو نائبه الخاص، و يلحق به كل من قتل فى حفظ بيضة الإسلام فى حال الغيبة من غير فرق بين الحر و العبد و المقتول بالحديد أو غيره عمدا أو خطأ، رجلا كان أو امرأة أو صبيا أو مجنونا، إذا كان الجهاد واجبا عليهم، فلا يجب تغسيلهم كك بئابهم إلا إذا كانوا عرات فيكفنون و يدفنون، و يشترط فيه ان يكون خروج روحه قبل إخراجة من المعركة، أو بعد إخراجة مع بقاء الحرب و خروج روحه بعد الإخراج بلا فصل، و اما إذا خرجت روحه بعد انقضاء الحرب فيجب تغسيه و تكفينه.

لا خلاف بين الأصحاب فى ان الشهيد لا يغسل و لا يكفن و انما يصلى عليه، و هذا الحكم فى الجملة مما قام عليه الإجماع، بل فى المعتبر ان عليه إجماع أهل العلم خلا سعيد بن المسيب و الحسن.

و تفصيل الكلام فيه يتم ببيان أمور:

(الأول) الشهيد هو القتل فى معركة الجهاد بسبب الاشتغال به، و سمي شهيدا لشهود الملائكة إياه، أو لأن الله سبحانه و ملائكته يشهدون له بالجنة، أو لأنه ممن يستشهد به يوم القيمة على الأمم الخالية، أو لسقوطه على الشهادة، أى الأرض - أو لأنه حى عند ربه حاضر لديه، أو لأنه يشهد ملكوت الله و ملكه.

و يعتبر ان يكون مقتولا فى المعركة عند الجهاد مع النبي صلى الله عليه و سلم أو مع الامام عليه السلام أو نائبهما الخاص. و لم يتعرض المصنف (قده) لذكر النبي صلى الله عليه و سلم لعدم الابتلاء به مع كون كتابة الرسالة العملية فيما يحتاج اليه مقلدوه فى مقام العمل، و لا اشكال فيما كان الشهيد بين يدي الامام، و قد ادعى الاتفاق على سقوط الغسل حينئذ، و كذا نائبه الخاص المنسوب منه لامارة العسكر، و الحق به كل من قتل فى سبيل الله فى كل جهاد بحق - و لو فى حال الغيبة - كما لو دهم المسلمين عدو يخاف

معه على بيضة الإسلام كما هو صريح جماعة و ظاهر اخرى، و عن الغنية الإجماع عليه.

(و يدل عليه) إطلاق حسنة أبان، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

الذى يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه و لا يغسل الا ان يدركه المسلمون و به رمق ثم يموت بعد فإنه يغسل و يكفن و يحنط، ان رسول الله صلى الله عليه و سلم كفن حمزة في ثيابه و لم يغسله و لكنه صلى عليه (و خبره الآخر) قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الذى يقتل في سبيل الله، أ يغسل و يكفن و يحنط، قال يدفن كما هو في ثيابه الا ان يكون به رمق (و مضمرا بى خالد) قال عليه السلام اغسل كل الموتى: الغريق و أكيل السبع و كل شىء الا ما قتل بين الصفين، فان كان به رمق غسل و الا فلا.

و يشهد لما ذكرناه كلما دل على إثبات الحكم المذكور للشهيد (كخبر ابى مريم) عن الصادق عليه السلام: الشهيد إذا كان به رمق كفن في أثوابه (و خبر ابى خالد) عن أمير المؤمنين عليه السلام: ينزع عن الشهيد الفرو و الخف و القلنسوة و العمامة و المنطقة و السراويل الا ان يكون اصابه دم، فإن اصابه دم ترك، و لا يترك عليه شىء معقود الا حل.

(و توهم) التنافى بين هذه الاخبار و بين الاخبار الأولى الدالة بإطلاقها على عموم الحكم بسقوط الغسل عن المقتول في معركة الجهاد في سبيل الله و لو كان في حال الغيبة (مدفوع) بالمنع عنه، لإمكان دعوى عموم لفظه (الشهيد) و شمولها لكل من يقتل في سبيل الله و لو لم يكن مع الإمام أو نائبه كما تظهر من الشهيد في الذكرى- حيث قال بعموم لفظ الشهيد، و ان منع عنه في كشف اللثام، لكن الانصاف كون منعه هو الاولى بالمنع، و مع تسليم منعه فالتنافى ممنوع أيضا، لكون ما يدل على الإطلاق مع ما يدل في مورد الشهيد مثبتين لا تنافى بينها مع عدم إحراز وحدة المطلوب كما لا يخفى، فلا ينبغي الإشكال في عموم الحكم. خلافا للمحكي عن الشيخين في المقنعة و المبسوط و النهاية باشتراط سقوط الغسل عن الشهيد بكونه مقتولا بين يدي إمام عادل أو نائبه (و لا يخفى ما فيه) كما قال في المعتمد لكون اشتراط ما ذكره الشيخان زيادة لم تعلم من النص.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج 6، ص: 5

(الأمر الثاني) يعتبر في الشهيد ان يكون مقتولا في الجهاد لا مطلق من بذل نفسه في طاعة الله من غير جهاد، فإنه يجب غسله و لا يكون حكمه حكم الشهيد المقتول في المعركة بلا خلاف، و عن المعتمد و التذكرة دعوى الإجماع عليه، و يمكن دعوى انسباق معركة الجهاد من إطلاق كلمة (القتل في سبيل الله) حسين يطلق.

و يستدل لما ذكرناه بخبر العلاء بن سيباه عن رجل قتل و قطع رأسه في معصية الله، أ يغسل أم يفعل به ما يفعل بالشهيد، فقال إذا قتل في معصية الله يغسل أولا منه الدم ثم يصب عليه الماء صبا.

(الأمر الثالث) لا فرق في الشهيد في المعركة بين الحر و العبد و المقتول بالحديد أو غيره، سواء كان قتله عمدا بان بارز فقتل أو قصد العدو قتله فرماه بسهم مثلا فقتله، أو كان خطأ بأن قصد العدو قتل احد و رمى سهما فأخطأ و أصاب غيره فقتله، و كذا لا فرق بين كون الشهيد رجلا- أو امرأة، بالغيا كان أو صبيا، عاقلا- كان أو مجنونا، كل ذلك لا يطاق الدليل، مضافا الى دعوى المعتمد الاتفاق في الصبي، حيث نسب الخلاف فيه الى ابى حنيفة ثم رده بالإطلاق، و عن كشف اللثام دعوى الاتفاق في الصغير و المجنون، و أيد ذلك بما روى من كون بعض الصغار في قتلى بدر واحد و لم ينقل تغسيلهم عن احد.

و قال الشيخ الأكبر في رسالته في الطهارة: و قضية رضيع مولانا سيد الشهداء عليه السلام معروفة و انه لم ينقل تيممه روى له الفداء، و هو حسن (انتهى) ثم استظهر من حسنة أبان و صحيحته من التعبير بالذى يقتل في سبيل الله- فيهما- اختصاص الحكم بمن كان الجهاد راجحا في حقه أو جوهده به كما إذا توقف دفع العدو على الاستعانة بالأطفال و المجانين.

و يمكن إرجاع قول المصنف (قده)- إذا كان الجهاد واجبا عليهم- إلى الصبي و المجنون بحمله على ما ذكره الشيخ (قده) من

تقييد سقوط الغسل عن الصبي و المجنون المقتولين في المعركة بما إذا توقف دفع العدو على الاستعانة بهما، و ان كان مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦  
لا يخلوا عن البعد.

(أقول) و الطاهر من القول بأنه يقتل في سبيل الله انه يقتل في معركة يكون القتال فيه في سبيل الله، لا ان كل مقاتل يقاتل في سبيله بحيث كان عبادة يضر به ما ينافي الإخلاص، إذ لا إشكال في سقوط الغسل عن قتل فيها و لو لم يكن جهاده لا بتغاء وجه ربه بل كان لغرض دنوى كإظهار الشجاعة أو تحصيل الغنيمة و نحوهما، فلا إشكال في التمسك بالإطلاق.  
(الأمر الرابع) يجب دفن الشهيد بثيابه و لا يجوز نزعها عنه إجماعا محققا و مستفيضا، من غير فرق في الثياب بين السراويل و غيرها خلافا للمحكي عن المفيد و الإسكافي في إيجابهما نزع السراويل عنه مع تقييد المفيد بما إذا لم يصبها الدم.  
قال الشيخ الأكبر (قده) و الروايات حجة عليهما، لصدق الثوب عليها، و يدل عليه من الاخبار: الخبران المرويان عن ابان، و قد تقدم نقلهما في الأمر الأول.

هذا إذا لم يكن عاريا عن اللباس و الا وجب تكفينه من غير خلاف يعرف فيه، لعموم ما يدل على وجوب التكفين الا ما خرج و هو الشهيد الذي عليه اللباس، و يدل عليه أيضا ما في ذيل صحيح ابان و هو قوله عليه السلام: ان رسول الله صلى الله عليه و سلم صلى على حمزة و كفنه لانه كان جرد.

و لا يعارضه ما ورد من تكفينه صلى الله عليه و سلم إياه في ثيابه كصحيح زرارة و إسماعيل بن جابر عن الباقر عليه السلام. و فيه: قلت له كيف رأيت الشهيد يدفن بدمائه، قال عليه السلام نعم بثيابه و دمائه و لا يحنط و لا يغسل و يدفن كما هو ثم قال دفن رسول الله صلى الله عليه و سلم حمزة في ثيابه بدمائه التي أصيب فيها و رداه النبي صلى الله عليه و سلم بردائه فقصر عن رجله فدعا له بإذخر فطرحه عليه، و صحيح ابان الذي في ذيله، ان رسول الله صلى الله عليه و سلم كفن حمزة في ثيابه و لم يغسله.

و وجه عدم المعارضة هو حمل الصحيح الأول على تجريد حمزة عن بعض ثيابه فاحتاج الى تكفينه بشيء فكفنه صلى الله عليه و سلم بردائه و تممه بالأذخر و بحمل الصحيحين الآخرين على بقاء بعض ثيابه فلم ينزع منه، مع إمكان الجمع بينهما أيضا بتجريد حمزة عن الثياب مع بقاء ثيابه عنده و لذا عبر في صحيح ابان بأنه صلى الله عليه و سلم كفن حمزة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧

في ثيابه و ان كان التعبير في صحيح زرارة و إسماعيل بأنه صلى الله عليه و سلم دفنه في ثيابه، و لكن تقع المعارضة بينهما في الحنوط، حيث ان الصحيح الأول يدل على و صحيح زرارة و إسماعيل يدل على عدمه و لكن معارضتهما في الحنوط لا يضر بالتمسك بالصحيح الأول على وجوب التكفين في المجرى عن الثوب كما لا يخفى.

(الأمر الخامس) يشترط في سقوط التمسك عن الشهيد ان يكون خروج روحه قبل إخراجه من المعركة أو بعد إخراجه منها مع قيام الحرب و خروج روحه بعد الإخراج بلا فصل. فالمعتبر أحد الأمرين.

(أحدهما) خروج روحه قبل إخراجه من المعركة لكن لا مطلقا بل فيما إذا كان خروجها منه في حال قيام الحرب و عدم تقضيه من غير فرق بين ما أدركه المسلمون و به رمق من الحيوة أم لا كما صرح به جماعة من الأصحاب بل عن مجمع البرهان ان دليله الإجماع، و عن الذكرى: إذا مات الشهيد في المعركة لا يغسل و لا يكفن ذهب إليه علمائنا اجمع، و يؤيده أو يدل عليه إطلاق الشهيد و القتل في سبيل الله و ما قتل بين الصنفين عليه، و الخبر المروى عن النبي صلى الله عليه و سلم انه قال يوم احد: من ينظر الى ما فعل سعد بن الربيع فقال رجل انا انظر لك يا رسول الله صلى الله عليه و سلم فنظر فوجده جريحا و به رمق فقال له

ان رسول الله صلى الله عليه و سلم أمرني ان انظر في الاحياء أنت أم في الأموات فقال انا في الأموات فأبلغ رسول الله صلى الله عليه و سلم عنى السلام قال ثم لم أبرح الى ان مات، و لم يأمر النبي صلى الله عليه و سلم بتغسيل احد منهم خلافا للمحكي عن مقنعة المفيد و الشهيد بن في الذكرى و الروض و جماعة من متأخري المتأخرين فاكتفوا في وجوب التغسيل بمجرد إدراكه حيا لخبر ابان بن تغلب و مضمر ابى خالد و خبر ابى مريم، و فى الجميع: إذا كان به رمق غسل و كفن و حنط و ان لم يكن به رمق كفن فى أثوابه (و الأثوى) هو الأول لما تقدم و حمل صحيح ابان و نحوه على الإدراك الكامل إما بإدراكه حيا بعد تقضى الحرب- كما هو المتعارف فى التفقد عن القتلى أو بنقلهم إياه من المعركة الى معسكرهم.

(و كيف كان) يعتبر كون خروج روحه فى المعركة فى حال قيام الحرب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨

فلو كان بعد انقضائها وجب تغسيله لدعوى الشيخ فى الخلاف الإجماع على انه إذا مات بعد تقضى الحرب يجب غسله حتى لو كان غير مستقر الحيوه، و يشعر به أيضا تلك الاخبار المعبر فيها بأنه إذا كان به رمق غسل بعد حملها على ما إذا كان بعد انقضاء الحرب، لكن الحكم فيما إذا لم يكن مستقر الحيوه لا يخلو عن اشكال لصدق الشهيد و القتل و من قتل بين الصنفين عليه مع الشك فى الرمق فيه مع عدم استقرار حيوته كما يشهد به قول سعد عند السؤال عنه بأنك فى الاحياء أم فى الأموات (انا فى الأموات) فالاحتياط فيه مما لا ينبغى تركه.

(و تأنيهما) ان يكون خروج روحه بعد إخراجه من المعركة مع بقاء الحرب و خروج روحه بعد الإخراج بلا فصل - هكذا فى المتن - و أورد عليه فى التمسك بأنه خلاف ما ادعى ان نقل الإجماع عليه مستفيض من اعتبار الموت فى المعركة، ثم قال و قد حكى الإجماع عليه عن الخلاف و التذكرة و غيرهما.

(أقول) المصرح به فى الخلاف فى المسألة الثالثة و الخمسين من مسائل أحكام الجنائز انه إذا خرج من المعركة ثم مات بعد ساعة أو ساعتين قبل تقضى الحرب فحكمه حكم الشهيد، و به قال الشافعى ثم حكى قول أبى حنيفة بأنه ان كل فى الحرب أو شرب أو تكلم غسل و صلى عليه، ثم قال دليلنا الأخبار العامة فيمن قتل بين الصنفين و هى متناولة له، و ليس فى الخلاف دعوى الإجماع على اعتبار الموت فى المعركة بل انما فيه الإجماع على سقوط الغسل عمن قتل فى المعركة و هو ليس بإجماع على عدم سقوطه عمن مات فى خارج المعركة، و المحكى عن ذكرى الشهيد انه إذا مات فى المعركة لا يغسل و لا يكفن ذهب إليه علمائنا اجمع، و هذا أيضا كما ترى ليس إلا إجماعا على السقوط فيمن مات فى المعركة لا على اعتبار الموت فى المعركة فى السقوط بل فى محكى المنتهى انه نقل ما صرح به فى الخلاف من انه إذا خرج من المعركة ثم مات فحكمه حكم الشهيد ثم استحسنته، نعم فى المدارك أسند اعتبار كون الموت فى المعركة إلى الأصحاب و هو مشعر بالإجماع، و اما اعتبار كون الموت بعد الخروج عن المعركة بلا فصل كما قيده به فى المتن فلعله ناظر الى ما فى الخلاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩

من تقييده الموت بعد الخروج من المعركة بكونه بعد ساعة أو ساعتين.

فالمتحصل فى سقوط الغسل هو اعتبار كون الموت عند قيام الحرب و قبل تقضيه سواء مات فى المعركة أو بعد الخروج عنها بلا مهلة بحيث يكون موته فى الخارج منها من تبعات كونها فى المعركة لا بسبب آخر سواء خرج بنفسه أو أخرجه غيره من مسلم أو غيره.

و لا ينافى إخراجهم من المسلم مع اعتبار كون سقوط الغسل عنه ان لا يدركه المسلمون و به رمق، و مع إخراجهم إياه حيا يصدق إدراكهم إياه و به رمق، لان المراد من إدراكهم و به رمق هو إدراكهم مع استقرار حيوته لا مطلق الحيوه و لو لم تكن مستقرة بل

كان القتل في حال النزح و إذا أخرجت روحه بعد انقضاء الحرب يجب تغسيله و تكفينه سواء مات في المعركة أو بعد خروجه منها.

## [الثانية من وجب قتله برجم أو قصاص]

### إشارة

الثانية من وجب قتله برجم أو قصاص فإن الإمام عليه السلام أو نائبه الخاص أو العام يأمره أن يغتسل غسل الميت مرة بماء السدر و مرة بماء الكافور و مرة بماء القراح ثم يكفن كتكفين الميت الا انه يلبس وصلتين منه و هما المئزر و الثوب قبل القتل و اللفافة بعده و يحنط قبل القتل كحنوط الميت ثم يقتل فيصلى عليه و يدفن بلا تغسيل و لا يلزم غسل الدم من كفنه و لو أحدث قبل القتل لا يلزم إعادة الغسل و يلزم ان يكون موته بذلك السبب فلو مات أو قتل بسبب آخر يلزم تغسيله، و نية الغسل من الأمر و لو نوى هو أيضا صح كما انه لو اغتسل من غير أمر الإمام عليه السلام أو نائبه كفى و ان كان الأحوط اعادته.

لا اشكال و لا خلاف في سقوط الغسل عمن وجب قتله قصاصا أو حدا إذا اغتسل قبل قتله في الجملة، بل الإجماع عليه ظاهرا بل صريحا، و في الذكرى لا نعلم فيه مخالفا.

(و يدل عليه) المروى عن الكافي عن مسمع بن كردين عن الصادق عليه السلام قال المرجوم و المرجومة يغسلان (بالتشديد بالبناء من باب التفعيل) و يحنطان و يلبسان قبل ذلك ثم يرجمان و يصلى عليهما و المقتص منه بمنزلة ذلك يغسل و يحنط مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠

و يلبس الكفن ثم يقاد و يصلى عليه. و حكاه في التهذيب أيضا عن الكليني، بإسناد آخر فيه إرسال لكن فيه يغتسلان من باب الافتعال بدل يغسلان من باب التفعيل، فلا إشكال في أصل الحكم.

و انما يقع الكلام في أمور (الأول) صريح غير واحد من العلماء و ظاهر آخرين اختصاص هذا الحكم بمن يقتل بالرجم أو القصاص دون سائر أنواع الحدود و ذلك لوروده فيهما فقط و الرجوع في غيرهما الى ما يدل على وجوب التغسيل، و ظاهر جماعة أخرى و صريح آخرين عموم الحكم لكل من وجب قتله رجما كان أو قصاصا أو غيرهما، و استدل له في الذكرى بمشاركة المقتول بغير الرجم و القصاص مع المقتول بهما في السبب.

(و الأقوى هو الأول) لورود النص في الرجم و القصاص مع ما فيه من الإيحاء بالاختصاص بهما حيث جعل الأصل في الحكم هو الرجم في قوله عليه السلام: المرجوم و المرجومة يغسلان (إلخ) و الحق المقتص منه بهما في قوله عليه السلام المقتص منه بمنزلة ذلك حيث يستشم منه الاختصاص، و ما في الذكرى من التعليل بالمشاركة مما لا يصح الاستناد اليه مع ما نلتزم به من حرمة القياس، و لذلك خص المصنف (قده) الحكم بمن وجب قتله برجم أو قصاص، و عن المقنعة و المراسم الاقتصار على ذكر المقتول قودا، و يمكن ان يكون ذكره من باب ذكر احد الموردين لا الحكم بالانحصار و عليه فلا خلاف منهما، و يمكن ان يكون من باب اختيار الانحصار بمورد القصاص و عليه فيردهما النص المصرح فيه بان المقتول بالرحم مثل القتل بالقصاص.

(الثاني) اختلف في وجوب أمر المرجوم و المقتص منه بالغسل قبل قتلها، فلمحكى عن ظاهر الأكثر هو الوجوب، و عن سلا و ابن إدريس التصريح بوجوبه، و المحكى عن بعض المتأخرين التخيير بين الأمر به و بن تغسيله بعد قتله، و احتمله الشهيد (قده) في الذكرى، قال و يمكن تخيير المكلف، لقيام الغسل بعده مقامه بطريق اولي. و المختار عند جملة من المحققين هو عدم

الوجوب الا على القول بوجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١

تقديم الغسل على القتل على من يجب قتله بنفسه بمعنى وجوب مباشرته للغسل قبل القتل لا بتغسيل الغير إياه، و عليه فيجب امره بالغسل من باب وجوب إرشاد الجاهل - لو كان جاهلا بوجوب الغسل عليه أو الأمر بالمعروف لو كان تاركا له مع علمه بوجوبه، وهذا الأخير هو الأقوى، لأصالة البراءة عن وجوب الأمر عند الشك فى وجوبه و عدم تعرض النصوص المتقدمة له.

(و استدلالا) كما فى الجواهر بظهور اتفاق الأصحاب عليه و كونه داخلا فى معقد إجماع الخلاف و انه هو الذى يتصور بدليته عن غسل الميت المخاطب به الاحياء فيكون الأمر به حينئذ من المكلف به قائما مقام تغسيله إياه بعد موته مؤيدا بخبر مسمع المتقدم - على ما فى الكافى - من ضبط كلمة - يغسلان - بالتشديد من باب التفعيل و البناء على المجهول الظاهر فى تغسيل الغير إياه لوجوب حمله على أقرب المجازات اليه و هو امره بالغسل، و ذلك بعد القطع بعدم إرادة مباشرة الغير لتغسيله قبل قتله - هذا خلاصة ما استدلل به (قده).

(و لا يخفى ما فيه) اما دعوى ظهور اتفاق الأصحاب عليه و دخوله فى معقد إجماع الخلاف فمما لا سبيل إليها بعد القطع بكون المسألة خلافية مع ما فى دعوى دخولها فى معقد إجماع الخلاف فان الظاهر منه دعوى الإجماع على ما ذكره أخيرا من وجوب الصلاة على القتيل لا على كل ما ذكره فى تلك المسألة (فراجع).

و اما بدلية الأمر بالغسل قبل القتل عن تغسيل الأمر بعده فمما ليس عليها دليل بل الظاهر من خبر مسمع المتقدم هو سقوط التغسيل عن المكلفين به فى مورد الرجم أو القصاص إذا اغتسل القتيل قبل قتله كما هو ساقط عن الشهيد فيكون النص المذكور مخصصا أو مقيدا للدليل الدال على وجوب التغسيل عليهم من غير دلالة فيه على قيام شىء منهم بدلا عن تغسيلهم حتى يقال بدلية أمرهم به مقام تغسيلهم بعد القتل، فالالتزام بدلية أمرهم مقام تغسيلهم التزام بما لا ملزم به، و لا تأييد فيما فى نسخة الكافى من ضبط (يغسلان) بالتشديد و البناء للمجهول بما يأتى عن قريب.

(و بما ذكرناه) يظهر بطلان القول الثانى أعنى التخيير بين الأمر بالغسل قبل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢

القتل و بين التغسيل بعده لكون الأمر به قائما مقام التغسيل بعده فيكون التغسيل اولى بالاجتزاء به، حيث ان حديث البدلية ممنوع كما عرفت مع عدم ما يدل على وجوب الأمر حتى يحمل على الوجوب التخيير لأجل البدلية (فالحق) حينئذ عدم وجوب الأمر بالغسل الا من باب وجوب الإرشاد أو الأمر بالمعروف - بناء على وجوب الغسل على القتيل قبل قتله - و سيأتى الكلام فى وجوب الغسل عليه قبله فى المسألة السادسة إنشاء الله تعالى.

(الأمر الثالث) انه بناء على وجوب الأمر بالغسل قبل القتل فهل المأمور بالأمر هو الإمام أو نائبه الخاص أو العام، أو انه يجب على عامة المكلفين و لو لم يكن مماثلا للميت، أو انه يجب على من يجب عليه تغسيله بعد الموت فيختص بالمماثل (وجوه).

المحكى عن جامع المقاصد هو الأول و عليه الشهيد الثانى (قده) فى الروض، و قد يستدل له بكون المتولى للحد هو الامام عليه السلام أو نائبه فيجب ان يكون الأمر بالغسل منه أيضا (و لا - يخفى ما فيه) لان تولى الحد للإمام أو نائبه لا يوجب اختصاص وجوب الأمر بهما أيضا و التحقيق ان يقال انه بناء على ما اخترناه من عدم وجوب الأمر الا من باب الإرشاد أو الأمر بالمعروف فاللازم عدم اختصاصه بمكلف مخصوص بل هو واجب على القادر عليه من الامام و نائبه و غيرهما من المماثل للميت أو غيره و ذلك ظاهر، و على القول بكون الأمر بالغسل بدلا عن التغسيل الواجب بعد الموت فاللازم اختصاصه بمن يجب عليه التغسيل بعد الموت فلا يجب الأمر به الا على المماثل أو من فى حكمه من الزوج و الزوجة و المحارم.

(الرابع) هل الأمر بالغسل بناء على وجوبه كما هو واجب على الأمر شرط فى صحة غسل المأمور أيضا أولا، احتمالان، مال الى

أو لهما في الجواهر، و قال بعد إمكان دعواه متفرعا عليه بأنه إذا اغتسل من دون أمر به لم يكن مجزيا فليس الأمر هنا للتعليم حتى يختص بصورة الجهل - كما ظن - (و الأقوى) هو الأخير لأن الأمر عادة يدل على طريقته لمطلوبه متعلقه من غير مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣

دلالة فيه على اشتراط صحه متعلقه بتعلق الأمر به، ولذا يحتاج إثبات التعبدية إلى أمر آخر حسبما حقق في الأصول (و يترتب على ذلك) سقوط وجوب الأمر بال غسل فيما إذا كان المأمور في مقام الاغتسال و يترتب على غسله الأثر و لو لم يؤمر به. و مما ذكرنا ظهر عدم تأييد نسخه الكافي في ضبط يغسلان بالبناء على المجهول من باب التفعيل، حيث انه بعد حمله على أقرب المجازات و إثبات وجوب الأمر به لا يكون المستفاد منه حينئذ إلا وجوب الأمر، لكن الأمر الواجب بمادته يقتضى طريقة وجوبه لا تيان متعلقه فلا يستفاد منه الأزيد من الأمر به اما للإرشاد أو للأمر بالمعروف لا شرطية الأمر في صحه متعلقه - هذا ما تيسر لي في هذا المقام و الله هو العالم بأحكامه.

(الأمر الخامس) المحكى عن غير واحد من كتب الأصحاب كالنهاية و الإيضاح و الذكري و جامع المقاصد و غيرها ان هذا الغسل هو غسل الميت قد أمر بتقديمه، و عليه فيعتبر فيه ما يعتبر في غسل الميت من الأغسال الثلاثة و وجوب كون الأولين منها بالسدر و الكافور و نحو ذلك من شرائط غسل الميت، و في الجواهر ان هذا هو الظاهر من النص و الفتوى (انتهى) و عن مقنعة المفيد انه يغتسل كما يغتسل من الجنابة، و ظاهره عدم اعتبار التعدد.

و استشكل في القواعد في وجوب الثلاثة، و ذكر في جامع المقاصد في وجه الاستشكال انه غسل لحي و الأمر لا يقتضى التكرار و من ان المأمور به هو غسل الأموات بقريته التحنيط و التكفين فلا بد من الغسالات الثلاث، و زاد بعض المتأخرين في منشأ الاشكال في التعدد بمخالفته مع أصالة البراءة عند الشك في وجوب التعدد و إطلاق الأمر بالاغتسال في النص و الفتوى المقتضى للاكتفاء بال غسل الواحد.

(و في مصباح الفقيه) احتمال أولا احتمالا قويا كون هذا الغسل غسل التوبة و نحوها و اجتزئ به عن غسل الميت خصوصا على القول باتحاد مهية الغسل، و نفى الريب ثانيا في ان المراد به في النص و الفتوى ليس الا الغسل بالماء القراح دون الغسل بالماء الممزوج بالخليطين، و ذلك لعدم الإشارة في النص و الفتوى الى التعدد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤

و لا- للمزج بالسدر و الكافور مع عدم انسباق الذهن من أمر الحي بال غسل الا- الغسل بالماء القراح، مع انه على تقدير تسليم الظهور اتكالا- على ظهور العبارة في إرادة غسل الميت فلا- دلالة فيها على إرادة الأغسال الثلاثة لاحتمال اختصاص الغسل بال ممزوج بالميت لخصوصية فيه و كون الغسل الحقيقي المؤثر في رفع حدثه هو الغسل بالماء القراح، فاستظهار اعتبار التثليث من إطلاق النص و الفتوى غير سديد.

(أقول) و ما افاده لا- يخلو عن الغرابة (أما أولا) فلأنه (قده) بعد اعترافه بنفى البعد في ظهور النص و الفتوى في كون الغسل المذكور هو غسل الميت بقريته الأمر بالحنوط و الكفن قال باحتمال كونه هو غسل التوبة و نحوها مع ان احتمال كونه غسلا آخر من توبة و نحوها لا- يصادم الظهور، كيف و الظهور يستلزم احتمال الخلاف لكن احتمالا مرجوحا، بخلاف النص، ثم لم يعلم قوة احتمال كون الغسل غسل التوبة، و لعله لأجل كون الغسل قبل القتل هو المناسب مع حالة التوبة، فينبغي ان يغتسل معها غسل التوبة، و لم يعلم مراده (قده) من نحو غسل التوبة الذي احتمله.

(و اما ثانيا) فلما في احتمال الاجتزاء بغسل التوبة و نحوها عن غسل الميت إذ لا وجه للاجتزاء به عنه أصلا و لو على القول باتحاد مهية الغسل اللهم الا ان يردد ليل بسقوط غسل الميت عمن يقتل حدا مثلا إذا اغتسل قبله غسل التوبة و نحوها كما ورد



الدليل على سقوطه عن الشهيد، و من المعلوم انتفائه في المقام.

(و اما ثالثا) فلما في استبعاده في مثل الفرض عن إهمال بيان المقصود من وجوب تعدد الأغسال مع مزج الاثنين منها بالخليطين اتكالا- على ظهور الغسل في غسل الميت، فإنه مع تسليم الظهور المذكور لا- حرازة في الاتكال عليه و يكون الإطلاق حينئذ كالتصريح بتقديم الغسل الذي يجب على الأحياء بعد موته، حيث انه لا- يحتمل معه غير غسل الميت المعهود على صفاته الخاصة.

(و اما رابعا) فلأنه مع تسليم الظهور المذكور لا- سبيل لمنعه عن دلالة على الأغسال الثلاثة بإبداء احتمال اختصاص الغسل بالمزوج بما يكون بعد الموت لخصوصية فيه و كون الغسل الحقيقي المؤثر في رفع حدثه هو الغسل بالماء القراح مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥

حيث انه رفع لليد عن الظهور بصرف احتمال خلافه الذي هو من مقومات كونه ظهورا كما عرفت (و بالجملة) فما حققه في المقام مما لا يمكن المساعدة معه، فالحق صحة استظهار اعتبار التلث من إطلاق النص و فتاوى الأصحاب و ان ما ذكره غير واحد من المتأخرين سديد.

(الأمر السادس) الموجود في بعض كتب الأصحاب كالخلاف و المبسوط و الشرائع الاقتصار على ذكر الغسل و عدم التعرض للتكفين و التحنيط، و عن الجامع ذكر الغسل و التكفين و ترك ذكر التحنيط، و في كثير من المتون ذكر الثلاثة جميعا (و هذا هو الأقوى) لدلالة النص المتقدم اعني خبر مسمع عليه، إذ فيه: المرجوم و المرجومة يغسلان و يحنطان و يلبسان الكفن قبل ذلك (الحديث) و لا ينبغي الإشكال في أصل تقديم التحنيط و التكفين، و انما الكلام في اعتبار كون الكفن هو جميع قطعاته الثلاث أو كفاية بعضها، و المذكور في المتن انه يلبس و صلتين منه- و هما المئزر و الثوب قبل القتل و اللقافة بعده و لعل المنشأ لتأخير اللقافة الى بعد القتل لأجل إبقاء موضع القصاص في المقتص منه (و أنت تعلم) انه مع اختصاصه بالمقتص منه و عدم جريانه في المرجوم و المرجومة لإمكان الرجم مع اللقافة مما لا وجه له لإمكان قطع الرقبة مع اللقافة أيضا.

قال في الجواهر و لم أجد أحدا من الأصحاب تعرض لكيفية تكفينه إذا أريد القصاص منه و لعله يترك موضع القصاص ظاهرا، و الأمر في ذا سهل (انتهى) فانظر كيف خص البحث عن كيفية التكفين بمن أريد منه القصاص، و فيه أيضا اكتفى بترك موضع القصاص، و الله العالم.

(الأمر السابع) قال في الجواهر لا اشكال عند الأصحاب على الظاهر في تأخر الصلاة عليه بعد الموت كما هو نص الخبر السابق بالنسبة للمرجوم و المرجومة لكنه لا صراحة فيه في المقتص منه بل قد يشعر بخلافه الا انه يجب تنزيله على الأول بقريته قوله فيه: و المقتص منه بمنزلة ذلك- اي المرجوم و المرجومة (انتهى) و لم يظهر لى إشعار ما في الخبر في المقتص منه على خلاف ما هو النص فيه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦

في المرجوم و المرجومة من تأخير الصلاة عن القتل فعله (قده) استشعر من عطف الصلاة على القود بالواد في قوله عليه السلام ثم يقاد و يصلى عليه الدال على الجمع المطلق، و الانصاف عدم اشعار فيه بذلك مع ان في قوله عليه السلام و المقتص منه بمنزلة ذلك كالتصريح في كون المقتص منه كالمرجوم و المرجومة في الصلاة أيضا (و كيف كان) فلا ينبغي الإشكال في وجوب تأخر الصلاة عليه من الموت.

(الأمر الثامن) لا إشكال في الاجتزاء بهذا الغسل عن الغسل بعد الموت كما هو الظاهر من النص و فتوى جملة من الأصحاب و صريح آخرين و بترتيب عليه عدم تنجس بدنه بالموت كالشهيد فيكون خروج المقتول و الشهيد عما يدل على نجاسة بدن

الإنسان بالموت بالتخصيص - بناء على عموم نجاسة كل ميت بالموت - أو بالتخصص بناء على ظهور ما دل على التنجس بالموت بالميت الذى يجب غسله بعد موته لا مطلقا، ولكنه ممنوع لنجاسة بدن الكافر بالموت مع عدم وجوب غسله، و ان كان نجسا بكفره و لا ضرير فى اجتماع عنوانين للنجاسة كما فى دم الكافر و كل نجس العين.

و لا يجب غسل المس بمسه خلافا للمحكى عن الحلوى حيث حكى عنه وجوب الغسل بمسه، و عن الذخيرة و الحدائق التردد فى وجوبه، و لا يخفى ما فيه (و كيف كان) فعدم ترتب تأثير الموت فيما يقتضيه اما يكون لأجل عدم مقتضى تأثيره أو يكون لأجل كون الغسل المتقدم مانعا عن تأثيره، فلا- استبعاد فيه إذا دل عليه الدليل بوجه من الوجوه، فلا- يرد الإشكال فى تأثير الغسل المتقدم على الموت فى رفع النجاسة الحاصلة من الموت مع تأخر حصول سببها عنه (و يؤيد الحكم المذكور) خبر محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام ان رجلا اتى أمير المؤمنين عليه السلام فقال انى زينت فظهرنى - الى ان قال- انه عليه السلام رجمه فلما مات أخرجه فضلى عليه و دفنه فقالوا يا أمير المؤمنين لم لا- تغسله، قال عليه السلام قد اغتسل بما هو منه طاهر الى يوم القيمة، و عدم تعرضه فيه لتقدم الغسل من المرجوم لا يضر بما نريد من التأييد به و ان لم يصح الاستدلال به.

(الأمر التاسع) إذا تلوث الكفن بدمه ففى لزوم تطهيره احتمالا: من وجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧

تطهير الكفن إذا تنجس قبل الدفن كما يأتى فى المسألة السابعة من مسائل الكفن، و من الإهمال عن ذكره فى النص مع حصول التلوث غالبا الكاشف عن عدم وجوبه للزوم الإخلال باهماله لو كان واجبا، و فى الجواهر: و لم أجد أحدا من الأصحاب تعرض لغسل ما يخرج منه من الدم على الكفن.

(أقول) و الاحتياط فى المقام هو التحذر عن تلوث الكفن مهما أمكن، و مع تلوثه فالأحوط تطهيره إذا لم يلزم منه الحرج.

(الأمر العاشر) لو أحدث بالحدث الأصغر بعد الغسل و قبل القتل لا يلزم عليه إعادة الغسل، لحصول الامتثال و عدم الدليل على لزوم اعادته، و هذا هو الذى استظهره فى الجواهر، و حكى التصريح به عن جماعة، و الظاهر ان الحكم كذلك فى عدم لزوم الإعادة لو أحدث فى أثنائه كما صرح به بعضهم، لكن المحكى عن الذكرى احتمال مساواته مع غسل الجنابة فى حكمه عند حدوث الحدث الأصغر فى أثنائه مستدلا له بما دل على تشبيهه به و ان الغسل المقدم على الموت هو غسل الميت و ان غسل الميت مطلقا و لو كان مقدما على الموت - فيما دل الدليل على جواز تقديمه - بمنزلة غسل الجنابة، بل فى بعض اخباره ان غسل الميت هو بنفسه غسل الجنابة لخروج النطفة عن الميت بموته.

و لا يخفى ان عموم تنزيل غسل الميت منزلة غسل الجنابة لا يقتضى ثبوت ما فى غسل الجنابة من حكم تخلل الحدث فى أثنائه لغسل الميت لانصرافه عنه، و ما ورد من كون غسل الميت بنفسه غسل الجنابة معللا- بخروج النطفة منه مما تعجز عقولنا عن إدراكه، و التعليل المذكور له بخروج النطفة مما لا يصح لنا جعله ملاكا لحكم شرعى مثل الحكم المترتب على تخلل الحدث فى أثناء غسل الجنابة. و مما ذكرنا يظهر عدم الاجتزاء بذلك الغسل عن الوضوء مع تقدم الحدث الأصغر عليه، فلو كان محدثا بالأصغر و اغتسل بعده لا يصح له الإتيان بما يشترط فى صحته أو فى جوازه الوضوء إذا أراد إتيانه قبل قتله بلا اشكال فيه و ان قال فى الجواهر على اشكال فيه (هذا كله) فى حدوث الحدث الأصغر بعده أو فى أثنائه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨

و كذا لو أحدث بالحدث الأكبر بعده أو فى أثنائه كما إذا أجنب كذلك أو حاضت المرأة فالظاهر انه لا يجب إعادة الغسل لتحقق الامتثال و عدم ما يدل على لزوم الإعادة و ان وجبت عليه الاغتسال له ما لم يقتل مطلقا بناء على الوجوب النفسى أو عند وجوب غايته بناء على الوجوب الغيرى.

و لو كان قبل الغسل محدثا بالحدث الأكبر من جنابه أو غيرها فاغتسل بذلك الغسل الموظف قبل القتل فهل يتداخل مع شىء من الأغسال التي تقدم أسبابها بحيث انه كما يكتفى به عن غسل الميت الواجب بعد الموت يرفع به الحدث السابق أيضا فيصح بعده الإتيان بكلما يشترط في صحته أو في جوازه الطهارة من الحدث الأكبر، أو لا يتداخل؟

ثم على الثانى فالكلام يقع تارة في حكم نفسه إذا أراد الإتيان بما يشترط فيه الطهارة، و اخرى في حكم نفسه أيضا في وجوب رفع الحدث السابق بالنسبة إلى الموت بمعنى الإتيان برفعه لأجل أن يموت طاهرا عنه، و ثالثة في حكم غيره بعد قتله إذا مات مع الحدث السابق أو أحدث بعد الغسل بالحدث الأكبر بناء على ما تقدم من عدم إيجابه إعادة الغسل، و انه هل يجب على الاحياء تغسيله لرفع حدثه الذى مات عليه أم لا، احتمالات.

ينبغي البحث عنها في مقامات (الأول) في انه إذا اغتسل بذلك الغسل فهل يرفع به حدثه السابق عليه أولا؟ فالمحكى عن جامع المقاصد و الروض هو الأخير و هو المختار عند صاحب الجواهر و الشيخ الأكبر قدس سرهما (و استدل له الشيخ) في الطهارة بأصالة عدم تداخل الأسباب مع عدم الدليل عليه في المقام، و المحكى عن ذكرى الشهيد (قده) هو النظر في ذلك لفحوى الأخبار الواردة في الاكتفاء بغسل الميت الواقع بعد موته عن غسل الجنابة- كما في خبر زرارة عن الباقر عليه السلام في الميت يموت جنبا انه يغسل غسلا واحدا يجزى للجنابة و لغسل الميت لأنهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة (و خبر ابى بصير) عن أحدهما عليهما السلام في الجنب إذا مات قال ليس عليه إلا غسلة واحدة (و خبر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩

حسين بن سعيد) عن الكاظم عليه السلام عن الميت يموت و هو جنب، قال عليه السلام غسل واحد. حيث ان تغسيل الاحياء إياه بعد موته إذا كان مجزيا عن غسل الجنابة ينبغي ان يكون الاجتزاء بالغسل الصادر منه نفسه قبل قتله اولى (و قد يؤيد ذلك) بالخبر الدال على الاجتزاء و بغسل واحد للحائض و النفساء إذا ماتت كخبر عمار عن الصادق عليه السلام انه سئل عن المرأة إذا ماتت في نفاسها كيف تغسل، قال عليه السلام مثل غسل الطاهر و كذلك الحائض و كذلك الجنب انما يغسل غسلا واحدا فقط، و لكن في التأييد منع لعدم دلالة هذا الخبر على كفاية غسل واحد عن غسل الميت و الجنابة و الحيض و النفاس، بل لعله في الدلالة على عدم وجوب الأزيد من غسل الميت أظهر كما لعله الظاهر من التشبيه بغسل الطاهر حيث انه لا يجب فيه الا غسل الميت.

(و كيف كان) فقد أورد على الاستدلال بفحوى الأخبار المتقدمة بأن الجنابة و الحيض و النفاس و نحوها لا توجب غسلا بعد الموت حتى يدخل في غسل الميت و لو على القول بوجوبه النفسى و ذلك لسقوط التكليف بالموت فلا بد من صرف تلك الاخبار عن ظاهرها فيسقط الاستدلال بها للمقام، و أجيب عنه بان الثابت هو سقوط التكليف بالغسل للأسباب المتقدمة بالموت لكن سقوطه لا ينافى بقاء أثر الأسباب الحادثة من الجنابة و نحوها بعد الموت، الذى لا يرتفع الا بالغسل كما يدل عليه المروى عن النبى صلى الله عليه و آله في تغسيل الملائكة حنظلة بن ابى عامر لمكان جنابته، و هذا- اى بقاء أثر الأسباب- هو الذى يقتضيه جميع ما دل على تحقق وصف الجنابة و الحيض و نحوهما بمجرد حصول أسبابها من غير فرق بين تعقبها بالموت و عدمه.

(و كيف كان) إذا كان تغسيل الاحياء للميت بعد موته موجبا لرفع حدثه السابق على موته من جنابه و نحوها كان ارتفاع حدثه باغتسال نفسه غسل الميت اولى، مضافا الى إمكان التمسك بما يدل على التداخل في الغسل الواقع منه قبل قتله كقوله عليه السلام: إذا اجتمع عليك لله حقوق اجزئك غسل واحد.

(لا يقال) لا يتصور التداخل في المقام و ذلك لكون الغسل المتقدم على القتل

الصادر من القتل هو غسل الميت- كما تقدم- و كيفية غسل الميت مختلفه مع غسل الجنابه و غيره من سائر الأغسال فلا تداخل مع الاختلاف.

(لانه يقال) لو سلم كون الغسل المتقدم على القتل هو غسل الميت فكون غسله مختلفا مع بقيه الأغسال فى الكيفية متوقف على كون كل من الأغسال الثلاثة جزء من غسل الميت، و هو مما يمكن منعه لاحتمال كونه هو الغسل الأخير الحاصل بماء القراح و ان الغسلين المتقدمين عليه من مبادئ حصوله كالمضمضه و الاستنشاق بالنسبه إلى الوضوء- حسبما يأتى البحث عنه- و عليه فلا اختلاف فى الكيفية بينه و بين سائر الأغسال، و لو سلم الاختلاف فيمكن تصوير التداخل بحصوله فى الجزء الأخير من غسل الميت و هو الحاصل بماء القراح.

(فان قلت) غسل الميت ليس برفع للحدث و لا مبيحا لما يشترط فيه الطهاره من صلاه و نحوها، و سائر الأغسال اما تكون رافعه أو مبيحه، فلا يتصور فيهما التداخل.

(قلت) مع إمكان القول برافعية غسل الميت للحدث أيضا و هو حدث الموت أو الجنابه الحادثه بالموت- كما علل فى وجوبه بها فى بعض الاخبار- كما انه رافع للخبث الحادث بالموت قطعاً، لا دليل على اشتراط التداخل بكون الغسلين المتداخلين متساويين فى كونهما رافعا أو مبيحا، بل الظاهر خلافه كما فى تداخل الأغسال المندوبه فى الأغسال الواجبه الرافعه أو المبيحه بناء على عدم كون المندوبه مثل الواجبه فى الرفع و الإباحه، هذا و لكن الأحوط الإتيان بسائر الأغسال للجنابه أو للحيض أو نحوهما قبل القتل- لو أراد الإتيان بما يشترط فيه الطهاره- و عدم الاكتفاء بغسل الميت، الذى اتى به قبل القتل حذرا عن مخالفه من يقول بعدم التداخل فى خصوص المقام للمنع عن شمول خبر الحقوق له و أصالة عدم التداخل اللازم معها الاقتصار فيه فى المورد المتيقن و الرجوع إليها فيما عداه، و مما ذكرنا يظهر حكم (المقام الثانى) أعنى حكم المغتسل قبل القتل إذا أراد الإتيان بما يشترط فيه الطهاره، حيث علم انه مع عدم التداخل لا ينبغى الإشكال فى عدم جواز الإتيان بما يشترط فيه الطهاره

قبل الغسل للحدث السابق على اغتساله بغسل الميت، و هذا ظاهر.

(المقام الثالث) فى وجوب الاغتسال للحدث السابق عليه فيما إذا لم يجب عليه غايه يجب الغسل لها قبل قتله، و لا إشكال فى وجوبه بناء على وجوب رفع الحدث الأكبر و جوبا نفسيا، و اما على القول بعدم وجوبه إلا لغايه واجبه كما هو الحق فى وجوبه بالنسبه إلى الموت بمعنى ان يموت طاهرا من الحدث و عدمه احتمالان أقوامهما العدم للأصل مع عدم قيام دليل على وجوبه بالنسبه إلى الموت.

(المقام الرابع) فى حكم تغسيل الاحياء لإحداثه السابقه على موته- بناء على عدم تداخل غسلها مع غسل الميت مطلقا سواء كان غسل الميت قبل موته بمباشرة أو كان بعد موته بمباشرة الاحياء، و الظاهر نفي الخلاف فى عدم وجوبه إلا فى الشهيد الذى استشهد جنبا.

حيث ان المحكى عن ابن الجنيد و المرتضى و وجوب تغسيله عن الجنابه، و لم يظهر منهما القول بوجوبه فيمن يغسله الاحياء بعد موته و انه على تقدير ذهابهما الى عدم وجوبه هل هو من جهه التداخل أو و لو مع عدمه، و ظاهر قولهما بوجوبه فى الشهيد الجنب هو القول بوجوبه أيضا فى القتل الذى حدث سبب الغسل فيه بعد اغتساله للقتل- بناء على عدم وجوب اعاده الغسل بعد حدوثه، أو قبل اغتساله له- بناء على عدم التداخل.

(و كيف كان) فيستدل لهما بالمروى عن النبي صلى الله عليه و سلم انه قال لما قتل حنظلة في وقعة أحد. ما شأن حنظلة فإنى رأيت الملائكة تغسله، فقالوا له انه جامع فسمع الصيحة فخرج الى القتال. و بأنه غسل واجب لغير الموت فلا يسقط بالموت. و لا يخفى ما فى الدليلين من الضعف، إذ المروى عن النبي صلى الله عليه و سلم لا يدل على وجوب تغسيل الاحياء الميت من الجنابة لو لم يكن دالا على عدمه لانه لو وجب لم يسقط بغسل الملائكة، مع عدم دلالة غسلهم إياه على وجوبه علينا بوجه من الوجوه، و ان الاستدلال بوجوب الغسل لغير الموت و عدم سقوطه بالموت ممنوع بكلا جزئية إذا الغسل لا يجب الا عند وجوب غايته المشروطة بالطهارة و لا يكون وجوبه نفسيا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢

و مع تسليم وجوبه كذلك فهو تكليف من حدث فيه السبب فيسقط بالموت كسائر تكاليفه و لا ينتقل الى غيره الا بدليل منتف فى المقام، فلا ينبغى الإشكال فى عدم وجوبه على الاحياء، و فى استحبابه و عدمه احتمالا، و المحكى عن المعبر هو العدم على ما حكاه عنه فى الجواهر حيث يقول ان المصنف فى المعبر نفى التعدد وجوبا و استحبابا فى الجنب و الحائض إذا ماتا، مدعى انه مذهب أهل العلم (انتهى) و ظاهر الشيخ (قده) إمكان القول بالاستحباب حيث انه بعد نقل الأخبار الدالة على نفى التعدد كخبر عمار المتقدم- الدال على كون غسل الحائض و الجنب كغسل الطاهر غسلا واحدا- أورد الأخبار المحكية عن العيص الدالة على ان الجنب يغسل أولا- من الجنابة ثم يغسل بعده غسل الميت، و قال بعد ذلك: و هذه الاخبار لا تنافى ما قدمناه من الاخبار لان أول ما فيها ان الأصل فيها واحد و هو عيص بن القاسم و لا يجوز ان يعارض جماعة كثيرة بواحد، و لو صح لاحتمال ان تكون محمولة على ضرب من الاستحباب دون الفرض و الإيجاب، و الله العالم.

(الأمر الحادى عشر) لو مات بغير ذلك السبب فان كان موته بحتف انفه فلا إشكال فى وجوب غسله و تجهيزه بعد موته لانصراف النص عنه، فيجب الاقتصار فيما خالف الأصل على مورد النص لانه المتيقن، و ان كان قتل بسبب آخر مغاير مع السبب الذى اغتسل له كما إذا اغتسل لان يجرم فقتل قصاصا، فالمحكى عن الذكرى و الروض و جامع المقاصد و الحدائق هو عدم الاجتزاء أيضا بالغسل المتقدم و وجوب تغسيله بعد قتله و هو كذلك و ان لم يكن فى الظهور كالأول، و ان قتل بفرد آخر من ذلك السبب كما إذا اغتسل للقصاص منه لقتله زيدا مثلا فاقترض منه بسبب قتله عمروا فالمستظهر عند جماعة منهم الشهيدان و المحقق الثانى هو عدم الاجتزاء أيضا، و المختار عند صاحب الجواهر هو الاجتزاء، و ان احتاط فيه، و نفى عنه البعد فى الطهارة، حيث يقول لا- يبعد الاجتزاء فى بعض الفروض، و مراده من بعض الفروض هو هذا الفرض، و لعل الاجتزاء فيه أظهر لمنع انصراف النص عنه لصدق الغسل قبل ان يقتل قصاصا و ان لم يكن الغسل لأجل هذا الفرد من القصاص.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣

(الأمر الثانى عشر) قد عرفت فى الأمر الثانى و الثالث عدم وجوب الأمر بالغسل الا من باب الإرشاد أو الأمر بالمعروف، و عرفت فى الأمر الرابع عدم اشتراط الأمر بالغسل فى صحته- على تقدير وجوبه- فعلى القول بوجوب الأمر فهل المباشر لنية الغسل هو المغتسل أو الأمر، احتمالا، أقواما الأول لكون الغسل فعلة فيجب عليه النية، لكن مختار المصنف فى المتن هو الأخير، و لعل وجهه بديلة الأمر بالغسل قبل القتل عن التغسيل بعده فيجب على الأمر نيته كما تجب عليه عند الغسل بعده فيما يجب.

(و لا يخفى ما فيه) لمنع البدلية كما تقدم فى الأمر الثانى مفصلا و ان اللازم على تقدير تسليم البدلية هو نية الأمر فى الأمر لا فى الغسل الصادر عن المغتسل، و انه على تقدير وجوب نية الغسل على الأمر لا وجه للحكم بالصحة لو نوى المغتسل، هذا، و لازم عدم اشتراط صحة الغسل بالأمر به انه لو اغتسل من غير أمر به ممن يجب عليه الأمر على تقدير وجوبه كان صحيحا، لكن المصنف (قده) قال و ان كان الأحوط إعادته، و لعل الوجه فيه هو احتمال الشرطية على تقدير الوجوب أو الخروج عن مخالفة

من قال بالشرطية كما مال إليها في الجواهر، والله الهادي.

### [مسألة (٦) سقوط الغسل عن الشهيد و المقتول]

مسألة (٦) سقوط الغسل عن الشهيد و المقتول بالرجم أو القصاص من باب العزيمة لا الرخصة و اما الكفن فان كان الشهيد عاريا و جب تكفينه و ان كان عليه ثيابه فلا يبعد جواز تكفينه فوق ثياب الشهادة و لا يجوز نزع ثيابه و تكفينه و يستثنى من عدم جواز نزع ما عليه أشياء يجوز نزعها كالخف و النعل و الحزام إذا كان من الجلد و أسلحة الحرب و استثنى بعضهم الفرو، و لا تخلو عن اشكال خصوصا إذا أصابه دم و استثنى بعضهم مطلق الجلود، و بعضهم استثنى الخاتم، و عن أمير المؤمنين عليه السلام ينزع من الشهيد الفرو و الخف و القلنسوة و العمامة و الحزام و السراويل، و المشهور لم يعملوا بتمام الخبر، و المسألة محل اشكال و الأحوط عدم نزع ما يصدق عليه الثوب من المذكورات.

في هذه المسألة أمور (الأول) ظاهر النص و الفتوى هو كون سقوط الغسل عن الشهيد عزيمة، فلا يجوز تغسيله، ففي خبر إسماعيل بن جابر و زرارة عن الباقر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤

عليه السلام: الشهيد يدفن في ثيابه بدمائه و لا يحنط و لا يغسل و يدفن كما هو، و في المروى عن النبي صلى الله عليه و سلم في شهداء احد: زملوهم بدمائهم و ثيابهم، و احتمال حمل النصوص الواردة في ذلك على نفى الوجوب بدعوى كونها واردة في مقام توهمه بعيد في الغاية.

و اما المقتول بالرجم أو القصاص فالكلام فيه يقع تارة في وجوب تقديم الغسل عليه، و اخرى في جواز تغسيله بعد قتله إذا اغتسل قبله (و ثالثة) في وجوب تغسيله بعد قتله إذا ترك الغسل قبله (اما الأول) فظاهر أكثر الأصحاب و صريح الآخرين و وجوب الغسل عليه كما يستفاد من بحثهم عن وجوب الأمر به حيث صرحوا بوجوبه للإرشاد أو للأمر بالمعروف، الا أنهم جعلوا وجوبه كذلك خارجا عن محل الكلام حيث انه يستفاد منه مفروغية و وجوب الغسل على من يراد قتله، إذ لولاه لما كان لوجوب الأمر به إرشادا أو للأمر بالمعروف وجه، و هذا هو الظاهر من النص أيضا حسبا يظهر بالتدبر في قوله عليه السلام: المرجوم و المرجومة يغسلان - على نسخة الكافي - أو يغسلان - على نسخة التهذيب - و ليس في دلالة تأمل.

(و اما الثاني) أعنى سقوط تغسيله بعد قتله إذا اغتسل قبله فالظاهر أنه عزيمة كما انه الظاهر من النص و الفتاوى، و قد عبروا بأنه لا يغسل بعد ذلك غسل الأموات و لا سيما على ما استظهرناه سابقا من كون الغسل المتقدم هو غسل الميت المترتب عليه جميع آثاره.

(و اما الثالث) فالظاهر هو وجوب تغسيله بعد القتل - لو لم يغتسل قبله - لدلالة النص على سقوط الغسل بعد القتل إذا اغتسل قبله، مضافا الى انه ميت غير مغتسل فيجب غسله بالعمومات الدالة على وجوبه.

(الأمر الثاني) الشهيد إذا كان عاريا يجب تكفينه لعموم أدلة وجوب التكفين، خرج منه من عليه الثياب، و لخبر ابان بن تغلب عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و سلم صلى على حمزة و كفنه و حنطه لأنه كان قد جرد، لكنه معارض بصحيح زرارة و إسماعيل بن جابر الذي فيه انه صلى الله عليه و سلم دفن حمزة في ثيابه (و يمكن الجمع بينهما)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥

بحمل الخبر الأول على ان حمزة جرد عن بعض أثوابه فجعل صلى الله عليه و سلم الرداء الذي رداه به قائما مقام ما جرد منه و تممه بالاذخر، فيدل على انه لو جرد الشهيد عن بعض أثوابه يجب إبقاء ما عليه من الثياب و تكفين ما جرد منه.

و ان كان عليه ثيابه فلا يجوز نزع ثيابه عنه إجماعا منقولا مستفيضا، للنصوص الواردة في دفن الشهيد بثيابه كما ورد عنه صلى الله عليه وسلم في شهداء احد: زملوهم بدمائهم و ثيابهم.

و في جواز تكفينه فوق ثيابه احتمالا، من إطلاق النهى عن تكفينه الشامل لتكفينه من فوق الثياب، و من انصرافه إلى النهى عن تكفينه على النحو المتعارف من نزع ثيابه و لفه في الكفن كسائر الأموات (و الأقوى) هو الأول لمنع الانصراف و افتقار التكفين من فوق الثياب الى الدليل المفقود في المقام لانصراف أدلة و جوب التكفين أيضا الى التكفين على النحو المتعارف- لو سلم انصراف إطلاق النهى عنه في الشهيد اليه و كون التكفين فوق الثياب إسرافا محتاجا الى دليل مرخص له مفقود في المقام فيندرج فيما يدل على حرمة الإسراف، و قد مر بعض الكلام من هذا الأمر في الأمر الرابع من الأمور المذكورة في أحكام الشهيد.

(الأمر الثالث) المشهور بين المتأخرين هو وجوب دفن الشهيد بثيابه مطلقا سواء أصابها الدم أم لا و نزع الجلود و نحوها من السلاح عنها مطلقا أيضا سواء أصابها الدم أم لا، و الحكم في الأول إجماعى كما مر (و استدلل للثاني) بعدم صدق الثياب على الجلود و السلاح و نحوهما مما لا- يصدق عليه الثوب مع دلالة غير واحد من الاخبار المتقدمة على وجوب دفنه بما عليه من الثياب، و ينبغى عدم الاشكال فيما لا يصدق عليه الثوب كالخف و النعل مطلقا و الحزام إذا كان من الجلد، و تقييده بكونه من الجلد لعله لأجل إخراج ما كان منه منسوجا لاحتمال كون المنسوج منه مما يصدق عليه الثوب فيدخل فيما لا يجوز نزع.

(نعم) قد يقع البحث في صدقه على بعض ما عليه من اللباس و ما ورد في النص من نزع عنه بالخصوص و ان صدق عليه الثوب (فمنها) الفرو، ففي الجواهر ان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦

استثنائه عما لا يجوز نزع هو الأظهر الأشهر سواء أصابه الدم أم لا، و يمكن الاستدلال له بعدم صدق الثياب عليه، و بدعوى الشيخ في الخلاف الإجماع على نزع الجلود و الفرو، و بدعوى الغنية الإجماع على استثنائه فيما إذا أصابه الدم، و بان دفنه معه تضييع للمال.

(و ربما يقال) بعدم جواز نزع فيما إذا أصابه الدم و لو لم يصدق عليه الثياب للمروى عن النبي صلى الله عليه وسلم: يدفن بدمائه، و في آخر يدفن كما هو بدمائه، و المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام بطريق الزيدية ينزع عن الشهيد الفرو و الخف و القلنسوة و العمامة و المنطقه و السراويل الا ان يكون أصابه دم فإن أصابه دم ترك.

(و يندفع) بظهور الأول: أعنى المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم: يدفن بدمائه أو كما هو بدمائه في إرادة نفي التخصيص كما يقال بان دم الشهيد غسله، و بضعف السند في المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام و عدم الجابر له بل و اعراض المشهور عن العمل به، مع ما في دلالاته باحتمال كون قوله- الا ان يكون أصابه دم- راجعا إلى الأخير: أعنى قوله و السراويل، هذا.

و لكن الانصاف هو ان الحكم بجواز نزع في غاية الإشكال لاحتمال صدق اسم الثياب عليه و عدم اختصاصها بالمنسوج- كما قيل- و لا- سيما فيما إذا كان الفرو بهيئة المنسوج مثل القميص و نحوه، و كذا مع انحصار الملبوس به حيث ان دخول مثله في المجرد حتى يحكم بوجوب تكفينه في غاية البعد من غير فرق في ذلك بين ما أصابه الدم و عدمه و لعل وجه تخصيص المصنف (قده) ما أصابه الدم بزيادة الإشكال في قوله خصوصا إذا أصابه الدم هو ذهاب ابن إدريس و ابن زهرة بعدم جواز نزع إذا أصابه الدم، و لعل التقييد منهما بما أصابه الدم لمكان المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم يدفن بدمائه و ما عن أمير المؤمنين عليه السلام بطريق الزيدية المذكور آنفا مع تزييفه، لا لأجل صدق اسم الثوب عليه، إذ عليه ينبغى نفي الفرق بين ما أصابه الدم و بين غيره كما ادعينا، و الله العالم.

(و منها) مطلق الجلود، و المشهور استثنائه عما لا يجوز نزعها، و ظاهر الخلاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧

الإجماع عليه، و يدل عليه اقتصار النصوص الدالة على وجوب دفنه بما معه بذكر الثياب مع عدم صدق الثوب على ما معه من الجلود فيكون الأصل مقتضيا لجواز نزعها بل يمكن القول بوجوده فيما إذا كان إبقائه عليه إسرافا و تضييعا، و لا فرق فيما ذكرناه بين اصابها الدم و عدمها (و توهم) وجوب دفنه معها فيما أصابها الدم بدعوى دلالة مثل قوله عليه السلام يدفن بدمائه (ممنوع) بما تقدم من انه فى مقابل غسل الدماء عنه لا فى مقام وجوب دفن كلما أصابه الدم (و مما ذكرنا يظهر) حكم الخاتم حيث ان المشهور فيه جواز نزعها لانه ليس من الثياب فيجوز نزعها لو لم نقل بوجوده للإسراف.

(و منها) السراويل، و المشهور عدم جواز نزعها، و المحكى عن المفيد و سلاز و ابن حمزة نزعها ان لم يصبها الدم لدلالة الخبر المذكور فى المتن على وجوب نزعها إذا لم يصبها الدم، و الخبر ضعيف - كما تقدم - لكونه من رواية الزيدية و موهون بإعراض الأصحاب عنه (و الأقوى) ما عليه المشهور من عدم جواز نزعها لصدق اسم الثوب عليها و عدم ما يدل على استثنائها من عدم الجواز (و مما ذكرنا يظهر) حكم القلنسوة و العمامة أيضا مما ذكر فى الخبر المذكور فإن الأقوى فيهما أيضا هو عدم الجواز مع صدق اسم الثوب عليهما فالمدار حينئذ على صدق اسم الثوب عليه، و مع عدم صدقه فلا ينبغي التأمل فى جواز نزعها عنه بل وجوبه فيما إذا كان إبقائه عليه إسرافا، و مع الشك فى الصدق فالأقوى أيضا هو جواز النزع و لكن الاحتياط حسن فى ترك نزعها عند الشك فى الصدق فيما إذا كان هناك قائل بوجوده لو لم يعارض مع الاحتياط فى نزعها لمكان كون الإبقاء تضييعا للمال، و الله العالم بأحكامه.

#### [مسألة (٧) إذا كان ثياب الشهيد للغير و لم يرض بإبقائها تنزع]

مسألة (٧) إذا كان ثياب الشهيد للغير و لم يرض بإبقائها تنزع و كذا إذا كانت للميت لكن كانت مرهونة عند الغير و لم يرض بإبقائها عليه.

و لعل ما ذكره (قده) فى هذه المسألة ظاهر جدا لمانعية ملك الغير أو حقه من التصرف فيما له من الملك أو الحق بغير اذنه.

#### [مسألة (٨) إذا وجد فى المعركة ميت لم يعلم انه قتل شهيدا أم لا]

مسألة (٨) إذا وجد فى المعركة ميت لم يعلم انه قتل شهيدا أم لا فالأحوط تغسيله و تكفينه خصوصا إذا لم يكن فيه جراحة و ان كان لا يبعد اجراء حكم الشهيد عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨

إذا وجد فى المعركة ميت من عسكر الإسلام و عليه اثر القتل فلا خلاف ظاهرا فى سقوط غسله و كفته فيجوز عليه أحكام الشهيد، و ذلك لظهور الحال و هو سقوطه فى المعركة و شهادة الامارة و هى وجود اثر القتل فيه على شهادته و هما حجة ببناء العرف على الرجوع إليهما فى تشخيص المورد، فلا حاجة الى قيام الدليل بالخصوص على حجيته، كيف و لو لا صحة اتباعه للزم عدم العمل بالأخبار الواردة فى حكم الشهيد فى كثير من موارد فان عنوان الشهادة للشهيد لا يحرز غالبا الا بظهور الحال و قيام الامارات، هذا.

و مع عدم اثر القتل عليه فعن ظاهر المشهور الحكم بكونه شهيدا عملا بالظاهر و هو وقوعه فى المعركة و ان لم تكن عليه اماراة القتل لان القتل لا يستلزم ظهور الأثر، و عن ابن الجنيد انه ليس بشهيد للشك فى الشرط و أصالة وجوب الغسل، و لعل مراده



من أصالة وجوب الغسل مع الشك في الشرط هو التمسك بعموم ما يدل على وجوب غسل كل ميت مع الشك في كون هذا الفرد من افراد المخصص.

(و لا يخفى ما فيه) لما هو الحق عندنا من المنع عنه، و عن الذكري و الروض التوقف في حكمه حيث اقتصرنا على نقل الخلاف من دون اختيار شىء (و الأقوى) ما عليه المشهور لأصالة البراءة بعد المنع عن صحه الرجوع الى العموم، اللهم الا ان يقال بان المورد من موارد الرجوع الى أصالة عدم تحقق الشهادة بناء على كون الشهادة مانعة عن وجوب الغسل لا- ان الموت حتف الأنف شرط في وجوبه، و الا- لا يتم الا على القول بالأصل المثبت لكن إثبات مانعية الشهادة عن وجوبه أيضا مشكل فمراعاة الاحتياط مهما أمكن مما لا ينبغي تركه.

و لعل الاحتياط اللازم في مقام العمل الذى ذكره المصنف (قده) في المتن بقوله فالأحوط تغسيله و تكفينه مبنى على مختاره (قده) من جواز التمسك بعموم العام في الشبهة المصدقية من الخاص لكون المقام من ذاك القبيل، فلا يرد عليه بعدم ظهور وجه للاحتياط في تغسيله كليه لعدم جواز غسل ما على الشهيد من الدم، و ذلك لعدم ثبوت شهادته فيرفع تحريم غسل دمه بالبراءة و يكون وجوب غسله و كفته ثابتا بالعموم،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩

هذا، لكن الحق في التعبير حينئذ ان يقال بكون تغسيله و تكفينه أقوى، و لعل التعبير بالأحوط من جهة التأمل في جواز الرجوع الى العام في الشبهة المصدقية كما يظهر من المصنف (قده) أيضا في هذا الكتاب في غير مقام، و الله الهادى إلى سبيل الرشاد.

#### [مسألة (٩) من أطلق عليه الشهيد في الاخبار]

مسألة (٩) من أطلق عليه الشهيد في الاخبار من المطعون و المبطون و الغريق و المهذوم عليه و من ماتت عند الطلق و المدافع عن اهله و ماله لا يجرى عليه حكم الشهيد إذا المراد التنزيل في الثواب.

قال الشيخ الأكبر (قده) في الطهارة: الظاهر انه لا خلاف في وجوب تغسيل المقتول ظلما بغير الجهاد كما لو قتل دون نفسه أو ماله أو عرضه و لا الأموات التى ورد أنهم بمنزلة الشهيد (انتهى) و فى الاعتباران هذا مذهب أهل العلم عدا الحسن البصرى فإنه قال النفساء شهيد، و عن التذكرة و غيره دعوى الإجماع عليه.

(و يدل على ذلك) عموم ما دل على وجوب غسل الميت مع ظهور أدلة الشهيد في غير هؤلاء لظهورها في كون المراد منها أنهم بمنزلة الشهداء في الثواب و نحوه (و يمكن الاستدلال له) بمضمرة أبى خالد و فيها اغسل كل الموتى: الغريق و أكيل السبع و كل شىء إلا- ما قتل بين الصفين، و يستأنس له بالخبر المروى عن العلاء عن رجل قتل و قطع رأسه فى معصية الله أ يغسل أم يفعل به ما يفعل بالشهيد، فقال عليه السلام إذا قتل فى معصية الله يغسل أولا منه الدم ثم يصب عليه الماء صبا (و بالجملة) فالحكم المذكور مما لا اشكال فيه.

#### [مسألة (١٠) إذا اشتبه المسلم بالكافر]

مسألة (١٠) إذا اشتبه المسلم بالكافر فان كان مع العلم الإجمالى بوجود مسلم فى البين وجب الاحتياط بالتغسيل و التكفين و غيرهما للجمع، و ان لم يعلم ذلك لا يجب شىء من ذلك، و فى رواية يميز بين المسلم و الكافر بصغر الإله و كبرها و لا بأس بالعمل بها فى غير صورة العلم الإجمالى و الأحوط إجراء أحكام المسلم مطلقا بعنوان الاحتمال و برجاء كونه مسلما.

اعلم ان ما فى هذه المسألة مجمل يحتاج الى بسط فى الكلام (فنقول) ان هيهنا مسألتين (أوليهما) ما إذا اشتبه المسلم الشهيد فى

المعركة بالكافر كما إذا وجد قتيل في المعركة لا يعلم انه مسلم أو كافر، وهذا هو المناسب ذكره في المقام،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠

حيث انه في مباحث الشهيد، و الحكم فيه انه لا يخلو اما ان يكون مع العلم الإجمالي بوجود مسلم في البين كما إذا كان قتيلا ن يعلم بإسلام أحدهما و كفر الآخر و اشتبه الأمر بالنسبة الى كل واحد منهما يحتمل ان يكون مسلما أو كافرا و يدور الأمر في حكمه بين وجوب تجهيزه و حرمة فيصير الأمر من قبيل الدوران بين المحذورين بناء على حرمة تجهيز الكافر- كما تقدم- و الحكم في الدوران بينهما هو التخيير مع تساوى الطرفين احتمالا و محتملا.

لكن المصنف (قده) أوجب الاحتياط بالتغسيل و التكفين و غيرهما للجميع- ان أراد بالمسلم المشتبه بالكافر القتل في معركة الجهاد.

(و لا- يخفى ما فيه اما أولا-) فلائنه مع كون المقام من قبيل الدوران بين المحذورين لا- وجه للاحتياط بالتجهيز في الجميع لاستلزامه القطع بالمخالفة بالنسبة إلى حرمة تجهيز الكافر و ان أوجب القطع بالموافقة بالنسبة إلى وجوب تجهيز المسلم، اللهم الا ان يدعى أهمية تجهيز المسلم عن ترك تجهيز الكافر كما انها ليست بعيدة، و لم أر تعرضا لأحد من المحشين لهذا الكلام في المقام.

(و اما ثانيا) فلانه على تقدير تسليم وجوب الاحتياط في الجميع فلا وجه لوجوب الغسل و التكفين في الجميع مع سقوطهما في الشهيد، بل الاحتياط هو دفن الجميع بتيابهم، نعم مقتضى الاحتياط هو الصلاة عليهم جميعا و هذا مما تعرض له سيد مشايخنا (قده) في حاشيته في المقام (و الحق ان يقال) بعدم وجوب الغسل و الكفن رأسا لما عرفت و اما الصلاة فيصلى عليهم جميعا بنية الصلاة على المسلمين خاصة كما في المعبر، و حكاها في الروضة عن القيل و قال هو حسن و به قال في الخلاف، و لو قلنا انه يصلى عليهم صلاة واحدة و ينوى بها الصلاة على المؤمنين منهم كان جائزا لأن بالنية توجهت الصلاة إلى المؤمنين دون الكافرين، و اختاره في المعبر و استحسنته الشهيد الثاني في الروضة، و قال الشيخ في الخلاف انه ان قلنا يصلى على كل واحد منهم فينوي: بشرط ان يكون مؤمنا كان احتياطا (أقول) و لعل الصلاة على الجميع بصلاة واحدة بنية الصلاة على المسلمين منهم أحسن.

و اما الدفن ففيه وجوه (أحدها) الرجوع الى الامارة ففي الخلاف روى عن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١

أمير المؤمنين عليه السلام انه أمر بدفن من كان منهم صغير الذكر، قال في الخلاف فعلى هذه الرواية هذه امارة لكونه مؤمنا يميز به و يصلى عليه و يدفن، و قال في المعبر: روى حماد بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه و سلم يوم بدر لا يواروا الا كميشا- يعني صغير الذكر- و قال لا يكون إلا في كرام الناس.

(و ثانيها) الاحتياط بمواراة الجميع، قال في المعبر: لو قيل به ترجيحا لجانب حرمة المسلم لكان صوابا، و قال في الروضة ان القول بوجوب دفن الجميع احتياط حسن (و ثالثها) القرعة، فعن الحلبي: و الأقوى عندي انه يقرع عليهم لأن في كل أمر مشكل عندنا القرعة و هذا من ذاك (و أورد عليه في المعبر) بان القول بها غلط لأن الأصحاب لم تستعملوا القرعة في العبادات و لو اطرده العموم لبطلت البحوث الفقهية (أقول) و الأقوى وجوب الاحتياط بدفن الجميع ترجيحا لجانب حرمة المسلم بناء على ما ثبت في الأصول من ترجيح محتمل الأهمية في الدوران بين المحذورين.

و مما ذكرنا يظهر حكم (المسألة الثانية) و هي ما لو اشتبه موتى المسلمين بالكفار في غير معركة القتال، و الوجه فيها انه ان كانت هناك أمارة قوية على احد الأمرين فيؤخذ بها، و لعل منها ما صرح في المعبر من انه ان كان في دار الإسلام غسل و كفن

و صلى عليه و ان كان فى دار الكفر فهو بحكم الكافر لظهور كونه من أهلها- و لو كان فيه علامات المسلم- لانه لا علامة الا و ليشارك فيها بعض أهل الكفر، و مع عدم الامارة على احد الأمرين فمع العلم الإجمالى بوجود المسلم فى البين يلزم الاحتياط فى تجهيز الجميع عملا بترجيح جانب حرمة المسلم، و مع فقد العلم الإجمالى كما كان هناك ميت واحد لم يعلم انه مسلم أو كافر فمقتضى البراءة هو عدم وجوب التجهيز لان ما ثبت وجوبه هو فى مورد ميت المسلم و هو مشكوك حسب الفرض، و لا مسرح للرجوع إلى أصالة عدم الكفر أو عدم الإسلام حسبما فصلناه فى مبحث النجاسات «١».

(١) و يمكن ان يقال بوجوب تجهيزه للعمومات الدالة على وجوبه فى كل ميت الا ما ثبت كفره و لم يعلم كفر هذا المشكوك لكن الكلام فى تحقق هذا العموم المدعى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢

ثم انه فى مورد العلم الإجمالى لو احتاط بغسل الجميع و كذا فى مورد فقد العلم الإجمالى لو احتاط بغسل الميت المشتبه فهل يجب الغسل بمسه «١» بعد التمسيل أولا، و جهان، و لعل الأقوى عدم لاستصحاب بقاء الطهارة فى الماس و يحتمل الوجوب لاستصحاب بقاء حدث الموت فى الممسوس لكونه جاريا فى السبب و يكون حاكما على استصحاب بقاء طهارة الماس لكونه جاريا فى المسبب.

#### [مسألة (١١) مس الشهيد و المقتول بالقصاص]

مسألة (١١) مس الشهيد و المقتول بالقصاص بعد العمل بالكيفية السابقة لا يوجب الغسل.

اما الشهيد فالمعروف بين الأصحاب هو سقوط غسل المس بمسه لانه كالميت المغسل طاهر بلا تمسك لانصراف أدلة وجوب غسل المس الى الميت الذى يجب تمسكه فإذا مسه قبل غسله وجب الغسل، و لظهور أدلة سقوط الغسل عن الشهيد فى كون ملاك السقوط هو استغنائه عن الغسل و كونه ارفع من ان يتنجس بالموت و ان دمه غسله، و قد ورد عن النبى صلى الله عليه و سلم فى شهداء احد: زملوهم بدمائهم فإنه ليس يكلم يكلم فى سبيل الله تعالى «٢» الا يأتى يوم القيمة بدمائهم لو نه لون الدم و ريحه ريح المسك فهو حينئذ بحكم المغسل، بل أنبل، مع ظهور كون وجوب غسل المس لمكان نجاسة الميت نجاسة موجبة لغسل ملاقيه و غسل ماسه كما يدل عليه المروى عن الرضا عليه السلام فى خبر الفضل و خبر محمد بن سنان، و لخلو الأخبار الحاكية لغزوات النبى و الأوصياء من بعده صلوات الله عليهم عن التعرض لغسل المس عند مباشرة دفن الشهداء مع استلزامه لمسهم غالبا، و هذا هو الأقوى، فلا وجه لاحتمال عدم السقوط أو الميل اليه كما حكى عن كشف اللثام و لا للترديد فيه كما فى مصباح الفقيه لإطلاق جملة من الاخبار الدالة على ثبوتها و الاشكال فى رفع اليد عنه بمقتضى ما ذكر من الأدلة الدالة على السقوط و قد تقدم الكلام فى ذلك فى طى المسألة الثالثة فى مسائل غسل المس.

(و اما المقتول بالقصاص) فقد تقدم فى الأمر الثامن فى طى الفصل المعقود

(١) أو بمس بعض الأطراف فى مورد العلم الإجمالى.

(٢) الكلم بالفتح الجرح و الكلم الجريح.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣

فى بيان استثناء الشهيد و المقتول قصاصا ان الأقوى سقوط الغسل بمسه لكون الغسل الصادر منه قبل قتله هو غسل الميت فيترتب

عليه ما يترتب على غسله بعد الموت خلافا للمحكي عن الحلّى من وجوب الغسل بمسه، و عن الذخيرة و الحدائق التردد في وجوبه، و لا وجه له، و تقدم بسط الكلام فيه في طى المسألة الحادية عشر من مسائل غسل المس فراجع.

### [مسألة (١٢) القطعة المبانة من الميت]

مسألة (١٢) القطعة المبانة من الميت ان لم يكن فيها عظم لا يجب غسلها و لا غيره بل تلف في خرقه و تدفن و ان كان فيها عظم و كان غير الصدر تغسل و تلف في خرقه و تدفن و ان كان الأحوط تكفينها بقدر ما بقى من محل القطعات الثلاث و كذا ان كان عظما مجردا، و اما إذا كانت مشتملة على الصدر و كذا الصدر وحده فتغسل و تكفن و يصلى عليها و تدفن و كذا بعض الصدر إذا كان مشتملا على القلب بل و كذا عظم الصدر و ان لم يكن معه لحم و في الكفن يجوز الاقتصار على الثوب و اللفافة إلا إذا كان بعض محل المتزر أيضا موجودا و الأحوط القطعات الثلاث مطلقا و يجب حنوطها أيضا.

في هذه المسألة أمور (الأول) إذا انفصل عن الميت قطعة لحم لم يكن معها عظم لا يجب غسلها و لا تكفينها بالكفن المعهود و لا الصلاة عليها إجماعا كما في الحدائق في الجميع، و في الخلاف و عن الغنيّة في نفى وجوب التغسيل (قال في الحدائق) و لو خلت القطعة من العظم فلا- غسل و لا كفن و لا صلاة اتفاقا، و قال في الخلاف بعد جملة من الكلام و إذا لم يكن فيه عظم لا يجب غسله- الى ان قال- دليلنا إجماع الفرقة.

(و يدل على ذلك) مضافا الى الإجماع المذكور الأخبار المعتبرة الدالة على عدم وجوب الصلاة عليه بناء على الملازمة بين عدم وجوبها و بين عدم وجوب التغسيل و التكفين كالملازمة بين وجوبها و وجوبها كما سيظهر، و فحوى ما يدل على عدم وجوب الصلاة على ذى العظم كما سيأتي، و أصالة البراءة عن الوجوب لو شك فيه لو انتهى الأمر إلى الرجوع إليها، و أصالة عدم ترتب الأثر على تغسيله من طهره و سقوط الغسل بمسه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤

و بما ذكر من الأدلة يسقط التمسك بالاستصحاب و قاعدة الميسور لإثبات وجوب تجهيز تلك القطعة المجردة عن العظم المبانة عن الميت بان يقال في الاستصحاب ان هذه القطعة كانت قبل إبانته مما يجب تجهيزه و مع الشك في بقاء وجوبه عند إبانته يستصح بقاءه، من غير فرق بين ما كانت القطعة من معظم اجزاء الميت أو من محقرها بناء على صحة التمسك بالاستصحاب عند الشك في بقاء حكمها لو قلنا بجريانه في القسم الثالث من أقسام القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى حسبما نقحنه في الأصول، أو في خصوص ما كانت من معظم اجزائه بناء على صحة التمسك به في ما كان الموضوع فيه باقيا بالنظر المسامحي العرفي كالماء الكر الذى يشك في بقاء كربيته حسبما ذكر في الأصول، و في قاعدة الميسور فيما إذا كان المقطوع من معظم اجزاء الميت ليصدق على غسله انه ميسور غسل المجموع.

و وجه سقوط التمسك بما ذكر هو تحكيم ما مر من الأدلة الاجتهادية على الاستصحاب و القاعدة، مع انه لا يثبت بالقاعدة و التقريب الثانى من الاستصحاب الا الوجوب فى ما كانت القطعة من معظم اجزاء الميت لا مطلقا، و لاحتياج القاعدة إلى العمل و لو لأجل إحراز موضوعها فيما يشك فيه و قد عرفت قيام الإجماع على خلاف مدلول القاعدة فى المقام.

هذا تمام الكلام فى حكم تغسيله و تكفينه بالكفن المعهود و الصلاة عليه.

(و فى لفها فى الخرقه) قولان نسب أولهما إلى المشهور تارة و الى سلال اخرى، و ثانيهما مختار المحقق فى المعتبر للأصل و عدم الدليل على الأول و تبعه على ذلك جملة ممن تأخر عنه (و يمكن الاستدلال للاول) بما دل على وجوب تكفين الميت بما له من الأعضاء و الجوارح و قد خرج عنه القطعة المنفصلة عنه إذا كانت مجردة من العظم بالإجماع على عدم وجوب تكفينها

فى القطع الثالث، لكن الإجماع على عدم وجوبه فيها لا يستلزم الإجماع على عدم وجوبه فى القطعة الواحدة من الكفن فيقتصر فى تخصيصه بالإجماع المذكور على خصوص التكفين المعهود أعنى فى القطع الثالث، و فى الرجوع الى قاعدة الميسور تأمل لاحتمال عدم الجابر لها بالنسبة إلى الكفن لمنع مثل المحقق عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥

و تبعه عليه بعض من تأخر عنه و تردد فيه بعض آخر، مع ان اللازم من الرجوع إليها هو المحافظة على الخصوصيات المعتبرة فى الكفن مهما أمكن لا الاقتصار على اللف فى الخرقه.

و اما الدفن فلا إشكال فى وجوبه حيث جزم به الأصحاب و لعله مما قام عليه الإجماع، و مما ذكرنا فى القطعة المبانة من الميت يظهر حكم المبانة من الحى أيضا بل الحكم بعدم وجوب تغسيلها و تكفينها و الصلاة عليها أظهر لعدم جريان الاستصحاب و لا قاعدة الميسور فيها كما لا يخفى.

(الأمر الثانى) إذا كانت القطعة المنفصلة عن الميت فيها العظم و كان غير الصدر فالحكم فيها أمور (منها) انه يجب غسلها، و استدل له بوجوه (الأول) الإجماع كما ادعاه فى الخلاف و عن الغنية، و فى المحكى عن المنتهى بغير خلاف بين علمائنا، و عن جامع المقاصد انه ذكره الأصحاب، و فى الجواهر: انه لم يعثر على مخالف فيه من الأصحاب إلا ما وقع التردد فيه من بعض متأخرى المتأخرين لأجل انحصار المدرك عنده فى الإجماع المنقول مع مناقشته فى مدركيته (الثانى) الاستصحاب و قاعدة الميسور بالتقريب المتقدم فى الأمر الأول، و لا- ينبغى الإشكال فيهما فى المقام فى المعظم من القطعة المبانة بل مطلقا لقيام العمل على طبق القاعدة فى المقام حيث كانت المسألة مما لم يعثر على خلاف فيها و به يتم التمسك بها لتحقيق شرطه و هو عمل الأصحاب- و لو لأجل إحراز موضوعها بعملهم (الثالث) صحيح على بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام فى الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم، قال عليه السلام يغسل و يكفن و يصلى عليه و يدفن (و تقريب الاستدلال به) كما فى الجواهر هو بدعوى صدق العظام على التامة و الناقصة و لا سيما مع غلبة التفريق و النقصان فيها فى مثل أكيل السبع و نحوه، ثم أورد عليه بظهوره فى وجود جميع العظام أو أكثرها.

(الرابع) ما حكاه الشيخ فى الخلاف من ان طائرا ألقت يدا بمكة- فى وقعة الجمل - فعرفت بالخاتم فيها فكانت يد عبد الرحمن بن عتاب بن أسيد فغسلها أهل مكة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦

و صلوا عليها، و كأنه (قده) استدل به فى مقابل أبى حنيفة ردا عليه، و الا فلا سبيل للاستدلال به لعدم حجية فعل أهل مكة فى شىء، و لذا زاد فى المعبر على ما فى الخلاف بعد قوله- أهل مكة- قوله:- بمحضر من الصحابة و لم ينكر احد فصار إجماعا- ثم أورد عليه باختلاف نقله مع ما نقل عن البلاذرى من كون سقوط اليد باليمامة و انه لا حجية فى فعل أهل اليمامة، و قال: و لو سلم كونه بمكة لم يكن الصلاة عليها حجة لانه لم يبق فيها بعد خروج على عليه السلام من يعتد بفعله.

ثم ان ابن إدريس أورد على الشيخ فى حكايته إلقاء الطائر يد عبد الرحمن بمكة و قال ابن البلاذرى ذكر انها وقعت باليمامة و قال و هو الصحيح لأن البلاذرى أبصر بهذا الشأن، و أورد المحقق فى المعبر على ابن إدريس بان ما ذكره اقدام على الشيخ و جراه من غير تحقيق فانا لا- نسلم أن البلاذرى أبصر منه بل لا يصل غايته (و لا يخفى) ما فى هذه المناقشات مع ما فى أصل الاستدلال تملك الواقعة مع ما فى أصل القضية من البعد حيث يبعد أخذ طائر يدا من أرض البصرة- حيث كانت محل وقعة الجمل- و إلقائها فى مكة أو اليمامة و حملها طول هذه المسافة البعيدة، و الأولى إسقاط هذه الأمور عن كتب الفقه، و انما ذكرناها للاستطراف.

(الخامس) خبر أيوب بن نوح عن الصادق عليه السلام قال إذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فإذا مسه إنسان فكلما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل (و تقريب الاستدلال) به تارة من ناحية الحكم بأنها ميتة، الظاهر في إرادة ميتة الإنسان لا مطلق الميتة بقرينة تفرغ قوله عليه السلام فإذا مسه إنسان (إلخ) المختص بميتة الإنسان، حيث إن إطلاقه يقتضى إثبات كلما لميتة الإنسان له، الذى منها وجوب تغسيله (و اخرى) بوجوب غسل المس بمسه بناء على الملازمة بين وجوبه و وجوب تغسيله كما استظهره الشهيد فى الذكرى و اعترف بها الشهيد الثانى فى الروض و نسبه فى الحدائق إلى ظاهر الاخبار و الأصحاب.

(و یرد على الأول) ان ظهور الكلام فى إرادة ميتة الإنسان فى قوله عليه السلام فهي ميتة و ان كان مما لا ينكر بل هو غير قابل للإنكار، لكن إرادة ترتيب جميع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧

أحكام ميت الإنسان عليها التى منها تجهيزها بغسلها و كفنها و الصلاة عليها و دفنها ممنوعة، بل الظاهر ان الحكم بكونها ميتة الإنسان توطئة لبيان وجوب الغسل بمسها لكن لا مطلقا بل فيما إذا كانت مما فيه العظم، بل هذا التفكيك بنفسه دليل على عدم إرادة ترتيب مطلق أحكام ميت الإنسان عليها، حيث فرق عليه السلام فى ترتيب وجوب الغسل بمسها بين ما له العظم و غيره فلا يمكن إرادة ميتة الإنسان - بمعنى ما يترتب عليه جميع أحكامها - من كلمة - ميتة - فى قوله عليه السلام - فهي ميتة - التى تعم ماله العظم و غيره، فلا - وجه لدعوى ظهور الكلام فى إرادة جميع ما يترتب على ميت الإنسان على تلك القطعة من الحكم بكونها ميتة.

(و یرد على الثانى) منع الملازمة بين وجوب الغسل بالمس و بين وجوب تغسيل الممسوس على وجه الإيجاب الكلى حتى يمكن التمسك بها فى المقام - و ان كانت متحققه فى الجملة، و يدل على عدم كليتها النقض بما إذا كان الجزء الممسوس متصلا بالميت مع العجز عن تغسيل ما عداه لفقد الماء أو غيره من الأعذار فإنه لا يجب تغسيله قطعا مع انه يجب الغسل بمسه من غير اشكال.

(الوجه السادس) خبر محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فى علة غسل الميت انه يغسل ليظهر و ينظف عن أدناس أمراضه و ما اصابه من صنوف علله لانه يلقي الملائكة و يباشر أهل الآخرة فيستحب إذا ورد على الله عز و جل و لقي أهل الطهارة و يماسونه و يماسهم ان يكون طاهرا نظيفا موجهها به الى الله عز و جل (و خبر الفضل بن شاذان) عنه عليه السلام، و فيه: انما أمر بغسل الميت لأنه إذا مات كان الغالب عليه النجاسة و الآفة و الأذى فأحب ان يكون طاهرا إذا باشر أهل الطهارة من الملائكة الذين يلونه و يماسونه فيما سهم نظيفا موجهها الى الله عز و جل.

(و تقريب الاستدلال) بهذين الخبرين هو ان المستفاد منها كون وجوب التغسيل لأجل إزالة الخبث عن كل جزء من اجزاء بدن الميت بنحو العموم الاستغراقى، و مقتضاه وجوب تغسيل القطعة المنفصلة منه، حيث انها كانت مما يجب تغسيلها لكونها جزء من الميت، و لعل اعتبار كونها مشتملة على العظم لا ظهريه صدق جزء الميت عليها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨

مع اشتمالها على العظم كما هو واضح.

و هذه الأدلة كافية فى إثبات وجوب تغسيلها و ان لم يسلم بعضها عن المناقشة.

و الله هو الهادى. هذا تمام الكلام فى حكم تغسيل القطعة المبانة من الميت.

و اما المبانة من الحى المشتملة على العظم ففى وجوب تغسيلها خلاف فالمصرح به فى المعبر و الروض و مجمع البرهان و المدارك هو عدم الوجوب و استدلاله بأنها من جملة ما لا يغسل و لا يصلى عليها (و أورد عليه) فى الذكرى تبعا للتذكرة بأن

الجملة لم يحصل فيها الموت لكي يجب تغسيلها بخلاف القطعة المنفصلة منها (و أوجب عنه) بان مراد المحقق من الاستدلال المذكور هو ان وجوب تغسيل الجزء فرع وجوب تغسيل الكل اما تبعا للأمر بالكل أو بقاعدة الميسور أو الاستصحاب، و إذا لم يكن الكل موردا للتغسيل فيحتاج إثبات وجوب تغسيل الجزء الى دليل آخر و هو منتف.

و صريح جملة من الفقهاء و ظاهر أكثرهم هو الوجوب، و يستدل له بمرسلة أيوب بن نوح المتقدمة (ص ٣٦) بكلا وجهيه مع ما فيهما من المناقشة. و مراعاة الاحتياط في المسألة انما هي بتغسيلها ثم عدم المعاملة معها معاملة المغسل بل يجنب عنها و يغتسل بمسها- لاحتمال عدم تأثير غسلها في طهارتها و لا في سقوط الغسل بمسها- و هذا الاحتياط مما يجب ان لا يترك، هذا تمام الكلام في حكم تغسيل تلك القطعة المبانة.

و من أحكامها تكفينها، و لا خلاف في وجوبه في الجملة، لكن العبارات اختلفت في التعبير عنه، ففي بعضها التعبير عنه باللف في خرقة- كما في الشرائع و محكى التحرير و التذكرة و النهاية- و في بعضها التعبير عنه بالتكفين كما عن المقنعة و السرائر و النافع و الإرشاد و غير ذلك من الكتب فيحتمل إرجاع العبارة الاولى و هي اللف في الخرقة إلى العبارة الثانية و هي التكفين المعهود اعني القطعات الثلاث منه، و يحتمل إرجاع العبارة الثانية إلى الأولى بإرادة اللف في الخرقة من التكفين، و يمكن إبقاء كل واحدة منها على ظاهرها بحمل اللف في الخرقة على ما إذا كانت القطعة المبانة مما لا تشملها القطع الثلاث من الكفن اجمع كالرأس إلى الرقبة و الرجل- اعني القدم- الى نصف الساق، حيث لا تشملهما من قطعات الكفن إلا اللقافة، و يحمل مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩

التكفين في العبائر المذكورة على ما إذا كانت القطعة المبانة مما تشملها القطع الثلاث كلها كالفخذ و نحوها، و الا ففي اثنتين منها ان كانت مما تشملها قطعتان منها كعين الركبة و اليدين و نحوها، و لذلك اختلف الأقوال في ذلك على ثلاثة، أضعفها الأخير لعدم الدليل عليه، و لا يصح التمسك بقاعدة الميسور و لا الاستناد الى الاستصحاب لاختلاف اللف في الخرق الثلاث مع القطعات الثلاث من الكفن المعهود اعني الإزار و القميص و اللقافة فلا يكون اللف في الخرق الثلاث ميسورا من الكفن المعهود لكي يرجع في إثبات وجوبه إلى القاعدة، و لم يكن اللف فيها واجبا في ضمن وجوب الكفن المعهود حتى يرجع الى استصحاب وجوبه بعد سقوط وجوب الكفن المعهود، و ذلك لتبدل الموضوع.

(و بما ذكرنا يظهر) ضعف القول بوجوب التكفين المعهود مطلقا- و لو فيما لا يتناوله القطع الثلاث، فالأقوى حينئذ هو اللف في الخرقة لكونه المتيقن من الإجماع و ليس لوجوب الزائد عليه دليل، مضافا الى إمكان الاستناد إلى قاعدة الميسور لان اللف في الخرقة هو الميسور من الكفن في نظر العرف بعد انتفاء الأمر بالكفن المعهود لانتفاء موضوعه.

و من أحكام القطعة المبانة تحنيطها ففي وجوبه مطلقا كما هو مقتضى إطلاق ما حكى عن الشيخين و سلار، أو عدمه كذلك، أو التفصيل بين ما وجد شيء من محاله فيجب، و بين غير ذلك فلا- يجب، وجوه (أقواها الأخير) بل عليه ينزل إطلاق كلام الشيخين و سلار، إذ لا وجه لوجوبه مع انتفاء محله كما انه يدل على وجوبه فيما وجد من محاله كلما يدل على وجوب أصل التحنيط.

و من أحكامها الصلاة عليها، و المعروف بين الأصحاب هو عدم الوجوب و الظاهر من الخلاف الإجماع عليه و هو مختار كل من علق وجوبها على الصدر أو ما فيه القلب، خلافا للمحكي عن ابن الجنيد حيث يقول بوجوب الصلاة على ما كان عضوا تاما بعظامه أو يكون عظما مفردا.

(و يستدل للأول) بالإجماع المستظهر من الأصحاب من اختصاص الصلاة بالصدر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠

أو ما فيه القلب و الاخبار الظاهرة في اختصاصها بما فيه القلب كما يأتي نقلها في الأمر الاتي و لخبر طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام: لا- يصل على عضو رجل من رجل أو يد أو رأس منفردا فإذا كان البدن فصل عليه و ان كان ناقصا من الرأس و اليد و الرجل و للمرسل انه ان لم يوجد من الميت إلا الرأس لم يصل عليه.

(و يستدل للأخير) بالاستصحاب و قاعدة الميسور و كون القطعة المبانة من الميت من جملة ما تجب الصلاة عليها، المستلزم لوجوبها على أعضائها، و للمرسل المروي عن الصادق عليه السلام قال إذا وجد الرجل قتيلًا فان وجد له عضو تام صلى عليه و دفن و ان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه و دفن، و ما رواه في الكافي مرسلًا انه يصل على الرأس إذا أفرد من الجسد، و المروي عن ابن المغيرة انه قال بلغني عن ابي جعفر عليه السلام انه يصل على كل عضو رجلا كان أو يدا أو الرأس جزء فما زاد فإذا نقص عن رأس أو يد أو رجل لم يصل عليه (و صحيح إسحاق بن عمار) عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام ان عليا عليه السلام وجد قطعًا من ميت فجمعت ثم صلى عليها فدفنت (و الصحيح المروي) عن الباقر عليه السلام: إذا قتل قتيل فلم يوجد إلا لحم بلا عظم لم يصل عليه فان وجد عظم بلا لحم فصل عليه، هذا.

و لا يخفى قوة القول الأول للإجماع كما مر و ترجيح الأخبار الظاهرة في ذلك القيام الشهرة المحققة على العمل بها و الاعراض عما يعارضها و بها أيضا يرفع اليد عن الاستصحاب و قاعدة الميسور، حيث ان الأول يرجع اليه عند عدم وجود الامارة في البين- و لو كانت على طبق الاستصحاب- و الثاني يحتاج الى الجابر- و لو لأجل تشخيص موضوع الميسور- و مع عدم عمل الأصحاب بها في المقام لا سبيل إلى إحراز الموضوع فيكون التمسك بها من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية منه، الذي لا يصح إجماعًا، مع انه على تقدير عدم الحاجة الى العمل لتشخيص الموضوع تكون الأخبار المتقدمة مخصصة للعموم المستفاد من تلك القاعدة، مضافًا الى ان مقتضى القاعدة هو الإتيان ببعض الصلاة إذا تعسر الإتيان بجميعها لا الإتيان بجميعها على بعض الميت عند تعسرها على كله.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١

(و بما ذكرنا كله) يظهر الجواب عن الاستدلال بالاخبار المستدل بها للقول الأخير، حيث انها موهونة ساقطة عن الحجية بالاعراض عنها و عدم الاستناد بها فإنه لم يحك الخلاف في المسألة الا عن ابن الجنيد كما تقدم و عن علي بن بابويه حيث نقل عنه انه ان لم يبق منه الإعظام جمعتها و غسلتها و صليت عليها و دفتها، مع احتمال ان يحمل كلامه على ارادة تمام العظام أو أكثرها فيخرج عن محل البحث أعنى القطعة الواحدة المبانة كما لا يخفى.

و من أحكامها وجوب دفنها، و لا- اشكال فيه للإجماع عليه من غير خلاف يعرف، و الظاهر إلحاق القطعة المبانة من الحي بالمبانة من الميت في جميع ما ذكر من الاحكام فيجب فيها ما يجب فيها.

(الأمر الثالث) في العظم المجرد عن اللحم، المبان من الميت أو الحي، و البحث عن حكمه يقع في مقامين (الأول) في العظام المجردة عن اللحم إذا بقيت بتمامها مجردة عنه كأكيل السبع إذا بقيت مجردة بتمامها مطلقًا متصلًا ببعضها ببعض أو مع الانفصال مع إمكان اجتماعها، و الظاهر وجوب تغسيلها حينئذ و قد ادعى الإجماع على وجوبه (و يدل عليه) من الاخبار إطلاق ما دل على وجوب الصلاة على ما كان صدره أو ما فيه القلب الشامل للعظم المجرد عن اللحم، و من المعلوم اشتمال جميع العظام على عظم الصدر أو ما فيه القلب (و صحيح علي بن جعفر) عن أخيه عليهما السلام قال سألته عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به قال عليه السلام يغسل و يكفن و يصل على عليه و يدفن (و في الحسن كالصحيح) إذا قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه فان وجد عظم بلا لحم فصل عليه، الظاهر في إرادة وجدان جميع عظامه أو الأعم الشامل للجميع و الا بعض بضميمة استلزام الصلاة عليه تغسيله.



(المقام الثاني) فى إلحاق بعض العظام إذا كان مجردا عن اللحم بالعظم المشتمل عليه و عدمه وجهان (يستدل للاول) منهما بصحيح على بن جعفر المذكور آنفا (و خبر القلانسى) عن الباقر عليه السلام فىمن يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢

لحم قال يغسل و يكفن و يدفن، و هذان الخبران و ان كانا فى مورد جميع العظام كما يدل عليه الجمع المضاف الا انه يستدل بهما على وجوب تجهيز البعض أيضا، حيث انه بعض من جملة ما يجب تجهيزه و انه مما يجب تجهيزه فى حال الاتصال فيكون كذلك فى حال الانفصال لعدم الفرق بينهما، و مع الشك فى الفرق يستصحب ما كان عليه فى حال الاتصال، مع إمكان دعوى ظهور الخبرين فيما يعم بعض العظام بدعوى غلبة التفرق و النقصان فى مثل أكيل السبع و نحوه (و يستدل للثاني) بكون العظم مما لا تحله الحيوه فلا يتنجس بالموت، و احتمال كون (يغسل) فى الخبرين بالتخفيف الدال على وجوب الغسل بالفتح للنجاسة العرضية (و لا- يخفى ما فى الأخير) من الوهن لبعد احتمال كون يغسل بالتخفيف، و ذلك لوقوع الكلمة فى طى أفعال التجهيز التى منها الغسل (بالضم)، و وجوب تغسيل تمام العظام حسبما مر فى المقام الأول، و عدم كون وجوب التغسيل دائرا مدار النجاسة الحاصلة بالموت كما فى اجساد النبی و الأئمة عليهم السلام، مع ان دعوى طهارة عظم ميت الإنسان كعظم سائر الحيوانات لا- تخلو عن المنع لانصراف أدلة طهارة ما لا تحله الحيوه من الميتة الى ما عدا ميت الإنسان. (فالأقوى) هو إلحاق العظم المجرد عن اللحم الى العظم المشتمل عليه فى وجوب التجهيز، و الله العالم.

(الأمر الرابع) إذا كانت القطعة المبانة مشتملة على الصدر أو كانت الصدر وحده فالمشهور فيها وجوب تغسيلها و تكفينها و الصلاة عليها و دفنها، و عن جملة من كتب العلامة ان صدر الميت كالصلى على جميع احكامه، و عن المنتهى انه لو وجب بعض الميت فان كان فيه عظم و وجوب تغسيله بغير خلاف بين علمائنا و يكفن، و ان كان صدره صلى عليه و استظهر فى الحدائق نفى الخلاف فى ذلك، و استدلووا لذلك بالمرسل المروى عن جامع البرنطى، و فيه: المقتول إذا قطع أعضائه يصلى على العضو الذى فيه القلب.

(و خبر فضل بن عثمان) عن الصادق عليه السلام فى الرجل يقتل فيوجد رأسه فى قبيلة و وسطه و صدره و يده فى قبيلة و الباقي منه فى قبيلة، قال عليه السلام ديتة على من وجد فى قبيلته صدره و يده و الصلاة عليه (و صحيح على بن جعفر عليه السلام مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣

عن أخيه عليه السلام عن الرجل يأكله السبع و الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع قال يغسل و يكفن و يصلى عليه و يدفن، و زاد فى الكافى و التهذيب: و إذا كان الميت نصفين صلى على النصف الذى فيه القلب (و مرسل الصدوق) عن الصادق عليه السلام عن رجل قتل و وجدت أعضائه متفرقة كيف يصلى عليه، قال عليه السلام يصلى على الذى فيه قلبه، بناء على ان يكون ما فيه القلب هو الصدر (و خبر طلحة بن زيد) عن الصادق عليه السلام انه قال لا يصلى على عضو رجل من رجل أو يد أو رأس فإذا كان البدن فصل عليه و ان كان ناقصا من الرأس و اليد و الرجل.

و الاستدلال بهذه الأخبار الدالة على وجوب الصلاة على ما فيه القلب أو على البدن الناقص عن الرأس و اليد و الرجل، الذى هو الصدر المشتمل على القلب أيضا، على وجوب الصلاة بقیة تجهيزه من الغسل و الكفن و الدفن متوقف على ثبوت الملازمة بين وجوب الصلاة و بين وجوب سائر أفعال التجهيز، و قد منع عنها فى المدارك، لكن الانصاف سقوط المنع عنه مضافا الى انه يمكن دعوى الانسباق من تلك الروايات على ان ما فيه القلب أو البدن الناقص انما يصلى عليه لكونه بمنزلة التمام فيفهم منها وجوب بقیة اعمال التجهيز، و لعل تخصيص الصلاة بالذكر لا خصيتها عند الشارع و المتشرعة كما يشعر بها عدم وجدان من وجب عليه الصلاة و لم يجب تغسيله ممن توقف تطهيره عليه مع إمكان تغسيله.

و مما يؤيده اعتبارا ان القلب كأنه هو الإنسان حقيقة لكونه رئيس الأعضاء و محل الاعتقادات التي بها يفوز العبد الى الدرجات العلى، بل يمكن إثبات وجوب تغسيله بالإجماع على وجوب تغسيل القطعة المشتملة على العظم، إذ الصدر أيضا منها، كل ذلك مضافا الى إمكان تميم وجوب سائر التجهيزات بعدم القول بالفصل، فلا ينبغي الإشكال في أصل الحكم المذكور.

و لكن ينبغي هنا ذكر أمور (الأول) ظاهر المحقق في المعتمد اعتبار وجود اليدين مع الصدر في وجوب الأحكام المذكورة، نظرا إلى أخذهما مع الصدر في أحكامه في خبر فضل بن عثمان، (و يندفع) بكون اعتباره مخالفا مع الإجماع المنقول مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤

بل المحصل، و لعل ذكر اليدين في الخبر المذكور في كلام الامام عليه السلام لأجل تطبيق الجواب على السؤال الذي ذكر فيه انضمام اليدين مع الصدر، و الا فالمستظهر من الخبر هو السؤال عن القطعة المتوسطة من الميت في مقابل الرأس و الرجل كما يظهر من قوله فيوجد رأسه في قبيلة و وسطه و صدره و يدها في قبيلة و الباقي منه في قبيلة، حيث ان الظاهر من عطفه الصدر و اليدين على الوسط هو كون محط سؤاله هو عن الوسط المقابل للطرفين من غير دخل انضمام اليدين اليه، مضافا الى دلالة خبر طلحة بن زيد على وجوب الصلاة على البدن الناقص عن الرأس و الرجل و اليدين، و ضعف سنده منجبر بالعمل.

(الثاني) هل المعتمد في وجوب التجهيز وجود القلب فعلا أو يكفي في وجوبه وجود ما فيه القلب و ان لم يكن القلب موجودا فيه فعلا (احتمالان) من اشعار النصوص المتقدمة على اشتراط وجوب الصلاة بوجود القلب، و من إمكان منع الاشعار بإرادة محل القلب - كما يظهر بالتدبر في قوله عليه السلام (على النصف الذي فيه القلب) في صحيح على بن جعفر عليه السلام، أو قوله عليه السلام (يصلى على الذي فيه قلبه) الذي في مرسل البنزطي، و لعل الأقوى هو الأول، و لكن الاحتياط بتجهيز ما فيه القلب مع خلوه عنه فعلا مما لا ينبغي تركه.

(الثالث) هل المعتمد وجود القلب في محله المقرر له، أو يكفي وجوده مطلقا - و لو كان في غير محله، وجهان، أظهرهما الأول لتبادر المحل الأصلي له من إطلاق القول بما فيه القلب، و احتمال في الجواهر وجوب الصلاة على ما فيه القلب مطلقا صدرا كان أو غيره، و هو بعيد.

(الرابع) هل المعتمد في الصدر تمامه أم يكفي في وجوب تجهيزه وجود بعضه، وجهان أقواهما الأخير إذا كان ذلك البعض محلا للقلب، لإطلاق قوله عليه السلام (ما فيه القلب).

(الخامس) قد يقال بإشعار النصوص بوجوب تجهيز القلب المجرد، و ربما يظهر القول به من بعض العبارات أيضا، لكنه ممنوع لمنافاته مع عدم الوجوب في اللحم المجرد عن العظم، و القلب منه، الا ان يقال بخروج القلب المجرد عن حكمه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥

- لو تم اشعار تلك النصوص بوجوب تجهيزه، و هو لا يخلو عن التأمل.

(السادس) الأقوى في عظم الصدر المجرد عن اللحم وجوب تجهيزه لكونه بعض الصدر كوجوب تجهيز تمامه، مضافا الى ما تقدم من وجوب تجهيز العظم المجرد مطلقا و لو كان من غير الصدر فيكون وجوبه في العظم المجرد من الصدر أظهر.

(السابع) ظاهر إطلاق النص و الفتوى في التكفين هو اللف في القطع الثلاث من الكفن كالميت نفسه، لكنه لا يخلو عن المنع بالنسبة إلى المترر لعدم دليل على وجوب اللف به سيما إذا أريد وضع المترر له كوضعه في الميت، لانه بعيد، و الانتقال إلى إرادة القطع الثلاث و ان لم تكن تملك الكيفية أبعد، لعدم الدليل عليه مع عدم مساعدة الاستصحاب و قاعدة الميسور لإثبات وجوبه (فالأقوى) عدم وجوب لفه في المترر إلا إذا كان بعض محله موجودا أيضا، لكن الأحوط القطعات الثلاث مطلقا لذهاب الأصحاب ظاهرا الى وجوبها و احتمال انعقاد الإجماع عليه.

(الثامن) ظاهر جملة من الأصحاب وجوب حنوط صدر الميت كوجوب سائر تجهيزاته حيث انهم أطلقوا القول بمساواة صدر الميت معه في احكامه وقد صرح العلامة في غير واحد من كتبه ان صدر الميت كالميت في جميع احكامه، ولكنه (قده) استشكل في القواعد والنهاية في وجوب حنوطه، وقال في التذكرة في منشأ الاشكال: من اختصاص الحنوط بالمساجد و من الحكم بالمساواة (و لا يخفى) ما في دعوى المساواة في جميع الاحكام، وذلك لعدم الدليل عليها، مع انه على تقدير تسليمها فإنما يسلم فيما إذا وجد مع الصدر شيء من مواضع الحنوط لاختصاص الحنوط بها (فالأقوى) ما عليه الشهيد و جماعة ممن تأخر عنه من وجوب الحنوط مع وجود محله و سقوطه مع عدمه، و عليه فلا يشترط في وجوبه وجود جميع المحال، بل يجب حنوط ما يوجد منها و لو كان بعضها.

### [مسألة (١٣) إذا بقي جميع عظام الميت بلا لحم]

مسألة (١٣) إذا بقي جميع عظام الميت بلا لحم وجب اجراء جميع الاعمال و قد تقدم حكم هذه المسألة في المسألة السابقة.

### [مسألة (١٤) إذا كانت القطعة مشبهة بين الذكر و الأنثى]

مسألة (١٤) إذا كانت القطعة مشبهة بين الذكر و الأنثى فالأحوط أن يغسلها كل من الرجل و المرأة. و قد تقدم الكلام في حكم هذه المسألة في طي المسألة الثانية من المسائل مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦ المذكورة في الفصل المعقود لوجوب المماثلة.

### [فصل في كيفية التغسيل]

#### إشارة

(فصل) في كيفية التغسيل،

### [يجب تغسيه ثلاثة أغسال]

يجب تغسيه ثلاثة أغسال، الأول بماء الصدر، الثاني بماء الكافور، الثالث بماء القراح، و يجب على هذا الترتيب، و كيفية كل من الأغسال المذكورة كما ذكر في الجنبية فيجب أو لا غسل الرأس و الرقبة و بعده الطرف الأيمن و بعده الطرف الأيسر، و العورة تنصف أو تغسل مع كل من الطرفين، و كذا السرة، و لا يكفى الارتماس على الأحوط في الأغسال الثلاثة مع التمكن من الترتيب، نعم يجوز في كل غسل رمس كل من الأعضاء الثلاثة مع مراعاة الترتيب في الماء الكثير. في هذا المتن أمور (الأول) المشهور شهرة عظيمة و جوب تغسيل الميت ثلاثة أغسال، و عن الغنية و الخلاف الإجماع عليه، خلافا للمحكي عن سلار فاكتفى بغسل واحد (و الأقوى) ما عليه المشهور، للنصوص المعتبرة المستفيضة بالإمرة بالتثليث، التي يمر عليك بعضها، المؤيدة بالتأسي بفعل على عليه السلام في غسل رسول الله صلى الله عليه و سلم حيث تواترت الروايات بأنه عليه السلام غسله صلى الله عليه و سلم ثلاثة أغسال، و للاحتياط الواجب مراعاته - على القول بلزومه في أمثال المقام.

(و يستدل للسلار) بأصالة البراءة عن وجوب الزائد عن الواحد عند الشك فيه- بناء على كون المقام مجراها، و تشبيه غسل الميت بغسل الجنابة، بل التصريح بكونه هو غسل الجنابة معللا بخروج النطفة منه بالموت، و الاخبار الدالة على الأمر بغسل واحد لمن مات جنبا، ففي المروى عن الكاظم عليه السلام عن الميت يموت و هو جنب، قال عليه السلام غسل واحد، و فى خبر ابى بصير عن أحدهما عليهما السلام فى الجنب إذا مات، قال ليس عليه إلا غسلة واحدة، و غير ذلك من الاخبار.

(و الجواب) عن ذلك ان الأصل ينقطع بالدليل، لو سلم جريانه فى المقام و عدم وجوب الرجوع الى الاحتياط، و التشبيه منصرف إلى إرادة الكيفية- لا المشابهة من كل وجه حتى فى الواحدة، مع انه على تقدير دلالة على ذلك لا يصلح للاستناد، لمعارضته مع ما دل على وجوب التثليث، و الواجب هو الأخذ به، و الاخبار بالإمرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧

بكفاية غسل واحد فيمن مات جنبا انما تدل على كفاية غسل واحد فى مقابل ضم غسل آخر اليه للجنابة، لا فى قبال تثليث غسله، إذ غسل الميت- المقابل مع ضم غسل الجنابة إليه- واحد، و ان كان مشتملا على أغسال متعددة.

و لذا قال فى المختلف: غسل الميت عندنا واحد الا انه يشتمل على أغسال متعددة، بل فى بعض الاخبار ما هو الظاهر فى ذلك، ففي خبر حرير عن زرارة عن الباقر عليه السلام فى ميت مات و هو جنب كيف يغسل و ما يجزيه من الماء، قال عليه السلام يغسل غسلا واحدا يجزى ذلك للجنابة و لغسل الميت لأنهما حرمتان اجتمعتا فى حرمة واحدة.

(الأمر الثانى) المشهور وجوب كون أحد الأغسال الثلاثة بماء السدر و الآخر بماء الكافور و الثالث بالماء القراح (بفتح القاف) و عن الغنية و الخلاف: الإجماع عليه، و يدل عليه من الاخبار صحيح ابن مسكان عن الصادق عليه السلام فى غسل الميت قال عليه السلام: اغسله بماء و سدر ثم اغسله على اثر ذلك غسلة اخرى بماء كافور و ذريرة- ان كانت- و اغسله الثالثة بماء قراح، قلت ثلاث غسلات لجسده كله، قال عليه السلام نعم. و فى معناه غيره.

خلافاً للمحكى عن ابن حمزة و ابن سعيد من استحباب الخليط بعد الاعتراف بوجوب تعدد الأغسال ثلاثا، و لازم قولهما باستحباب الخليط هو القول باستحباب الترتيب بين الأغسال أيضا، حيث ان وجوب الترتيب بينهما لا يجامع مع القول باستحباب الخليط الا- بالوجوب الشرطى بمعنى انه لو أراد التمسك مع الخليط يقدم السدر على الكافور و الكافور على القراح (و كيف كان) فلو تمت نسبة استحباب الخليط إليهما يمكن ان يستدل لهما بإطلاق ما ورد من ان غسل الميت كغسل الجنابة، حيث ان عموم التشبيه يقتضى عدم وجوب الخليط فى غسله كما لا يجب فى غسل الجنابة. قال الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة: و لا ريب فى ضعفه، و هو كذلك لمنع عموم التشبيه- كما تقدم- و انه على تقدير تسليمه فاللازم تخصيصه بما دل على وجوب الخليط فيه، و هو الإجماع المحكى المعتضد بالشهرة العظيمة و صحيح ابن مسكان المتقدم و ما فى معناه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨

(الأمر الثالث) يجب الترتيب بين الأغسال الثلاثة- على ما تقدم- و هو المشهور المعروف، و يدل عليه صحيح ابن مسكان المتقدم، خلاف لما ينسب الى ابن حمزة من القول بنفى اعتباره. (و ربما يستدل له) بإطلاق خبر الحلبي عن الصادق عليه السلام قال يغسل الميت ثلاث غسلات مرة بالسدر و مرة بالماء يطرح فيه الكافور و مرة اخرى بالماء القراح (و فيه أولا) ان الظاهر من الخبر كونه عليه السلام فى مقام بيان اعتبار الغسلات الثلاث فى مقابل كفاية الغسل الواحد- لا فى مقام بيان كل ما يعتبر فيه حتى يتمسك لنفى اعتبار الترتيب فيه بعدم بيانه (و ثانيا) انه يكفى فى بيان الترتيب فيه ما ذكر فيه من تقديم ما بالسدر على ما يطرح فيه الكافور و التعبير عن الأخير بقوله:

مرة اخرى بالماء القراح- إذ مع عدم الترتيب و تقديم الغسل بالماء القراح لا يصدق عليه الغسل (مرة اخرى) (و ثالثا) انه على

تقدير تسليم إطلاقه يجب تقييده بصحيح ابن مسكان و ما فى معناه مما يدل على اعتبار الترتيب قضاء لحكم المطلق و المقيد مع عدم معلومية القائل بنفى اعتبار الترتيب- و ان نسب الى ابن حمزة الا- انها مشكوكه لاحتمال كون نفيه لأجل ذهابه الى عدم وجوب الخليط، لا- انه مع قوله بوجوبه قائل بعدم اعتبار الترتيب، و عليه فيمكن دعوى الإجماع على وجوبه ممن يقول بوجوب الخليط، و على هذا يمكن تضعيف الدليل على نفي اعتباره (رابعا) بأنه على تقدير الإغماض عن لزوم حملته على المقيد يجب طرحه، لعدم حجيته بالاعراض عنه على ما هو طريقتنا فى حجية الخبر- فلا محيص عن القول بوجوب الترتيب.

(الأمر الرابع) ظاهر الأدلة المتقدمة الدالة على اعتبار الترتيب هو شرطية الترتيب فى صحة الغسل، فلو أخل به بطل الغسل و وجب استينافه على ما يحصل به الترتيب- ان أمكن- من غير فرق بين ان يكون الإخلال به عمديا أو غيره، لان الأصل فى كل شرط هو كونه شرطا مطلقا الا ان يقوم دليل على خلافه، و شرطية الترتيب هنا ثابتة بظهور أدلة وجوبه فى كونه شرطا، و احتمال القول بوجوبه تعبدا ضعيف فى الغاية، و لم يقدّم دليل على اختصاص شرطية بصورة العمد، فما عن التذكرة و النهاية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩

من انه لو أخل بالترتيب فقدم الكافور أو القراح فى الاجزاء و عدمه و جهان، من حصول الإنقاء، و من مخالفة الأمر- مما لا وجه له، بل الصواب هو عدم الاجزاء (الأمر الخامس) يجب ان تكون كيفية كل غسل من الأغسال الثلاثة كغسل الجنابة فيبدء بغسل الرأس و الرقبة ثم بالشق الأيمن ثم الأيسر، و فى الجواهر: بلا خلاف أجده فى شىء من ذلك بل عليه الإجماع فى الانتصار و المعبر و الذكري و غيرها، و فى التذكرة نسبه إلى علمائنا (انتهى).

و يستدل لذلك من الاخبار بموثق عمار عن الصادق عليه السلام انه سئل عن غسل الميت، قال تبدء فتطرح على سوئته خرقة ثم تنضح على صدره و ركبتيه من الماء ثم تبدء فتغسل الرأس و اللحية بسدر حتى تنقيه ثم تبدء بشقه الأيمن ثم بشقه الأيسر و ان غسلت رأسه و لحيته بالخطمي فلا بأس و تمر يدك على ظهره و بطنه بجره من ماء حتى تفرغ منها ثم بجره من كافور و تجعل فى الجره من الكافور نصف حبة ثم تغسل رأسه و لحيته ثم شقه الأيمن ثم شقه الأيسر و تمر يدك على جسده كله و تنصب رأسه و لحيته شيئا ثم تمر يدك على بطنه فتعصره شيئا حتى يخرج من مخرجه ما خرج و يكون على يدك خرقة تنقى بها دبره ثم ميل برأسه شيئا فتنفضه حتى يخرج من منخره ما خرج ثم تغسله بجره من ماء القراح فذلك ثلاث جرار فان زدت فلا بأس و تدخل فى مقعدته من القطن ما دخل ثم تجففه بثوب نظيف ثم تغسيل يديك الى المرافق و رجليك الى الكعبين ثم تكفنه تبدء و تجعل على مقعدته شيئا من القطن و ذريرة «١» و تضم فخذه ضمما شديدا. (الى ان قال) الجره الأولى التى يغسل بها الميت بماء السدر و الجره الثانية بماء الكافور يفت فيها فتا قدر نصف حبة و الجره الثالثة بالماء القراح.

(و هذا الخبر- كما ترى- كالصريح فى وجوب الترتيب بين الرأس و بين الجانب الأيمن و بين الجانب الأيسر، كما انه الصريح فى وجوبه بين الغسل بماء السدر و بين

---

(١) ذررت الحب و الملح و الدواء: فرقته، و منه الذريرة، و هى ما يفرق على الشىء للتطبيب و ربما تخص بفتات قصب الطيب، و هو قصب يجاء به من الهند كأنه قصب النشاب، و قال فى المبسوط انه يعرف بالقحة- بالقاف و المهملة- و قال ابن إدريس هى نبات طيب غير معهود و يسمى بالقمحان بالضم و التشديد و فى المعبر انها الطيب المسحوق (وافى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠

الغسل بماء الكافور و بين الغسل بالماء القراح، و اشتماله على ذكر بعض المنذوبات لا يضر بالتمسك به لوجوب الترتيب فى كل غسل من أغساله بين الأعضاء.

و يدل على المطلوب أيضا خبر الحلبي عن الصادق عليه السلام إذا أردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميصا و اما غيره ثم تبدء بكفيه و رأسه ثلاث مرات بالسدر ثم سائر جسده و ابدء بشقه الأيمن (و خبر الكاهلي) عن الصادق عليه السلام، و فيه: ثم تحول الى رأسه فابء بشقه الأيمن من لحيته و رأسه ثم تثني بشقه الأيسر من رأسه و لحيته و وجهه و اغسله برفق و إياك و العنف و اغسله غسلا ناعما ثم أضجعه على شقه الأيسر ليبدو لك الأيمن ثم اغسله من قرنه الى قدمه- و امسح يدك على ظهره و بطنه- ثلاث غسلات ثم رده الى جانبه الأيمن حتى يبدو لك الأيسر فاغسله ما بين قرنه الى قدمه- الى ان قال (في كيفية الغسل الثانية التي بماء الكافور) ثم تحول الى رأسه فاصنع كما صنعت أو لا بلحيته من جانبه كليهما و رأسه و وجهه بماء الكافور ثلاث غسلات ثم رده الى جانبه الأيسر حتى يبدو لك الأيمن فاغسله من قرنه الى قدمه ثلاث غسلات ثم رده الى الجانب الأيمن حتى يبدو لك الأيسر فاغسله من قرنه الى قدمه- الى ان قال عليه السلام- ثم اغسله بماء قراح كما صنعت أولا تبدء بالفرج ثم تحول إلى الرأس و اللحية و الوجه حتى تصنع كما صنعت أولا بماء قراح.

و اشتمال هذا الخبر أيضا على ذكر بعض المستحبات لا يضر بالتمسك به لوجوب الترتيب بين الأعضاء، كما لا يضر به اشتماله على تكرار غسل الرأس و الوجه مع غسل كل جانب بقوله عليه السلام من قرنه الى قدمه، لإمكان حمله أيضا على الاستحباب (و يؤيده) ما في خبر يونس من قوله عليه السلام ثم أضجعه على جانبه الأيسر و صب الماء من نصف رأسه الى قدمه مكان ما في خبر الكاهلي من قرنه الى قدمه، و لعل الأمر بإدخال الرأس أو بعضه في غسل الجانبين للتأكيد في تنظيف الرأس حيث انه كلما كثر غسله صار أنظف، أو يحمل على ان المراد من القرن منتهى الرأس من طرف البدن، مع انه على تقدير بقاءه على ظاهره من وجوب غسل الرأس مع غسل الجانبين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥١

كما يحكى القول به عن الصدوق في الفقيه و الشيخ في المبسوط فهو أمر زائد على وجوب الترتيب بين الأعضاء و لا يضر اشتمال الخبر عليه- مع عدم القول به- بالتمسك بالخبر لوجوب الترتيب بين الأعضاء كما لا يخفى.

(و مما ذكرنا يظهر) عدم الضرر في التمسك به اشتماله على الترتيب بين جانبي الرأس في قوله عليه السلام فابء بشقه الأيمن من لحيته و رأسه ثم تثني بشقه الأيسر من رأسه و لحيته و وجهه، إذ هو محمول أيضا على الندب مع عدم القائل بوجوب الترتيب بين شقيه أصلا، و من صحة الاستدلال بخبر الكاهلي يظهر صحة الاستدلال بخبر يونس أيضا فلا حاجة الى نقله.

(و يستدل أيضا) بالأخبار الكثيرة الواردة في تشبيه غسل الميت بغسل الجنابة أو في كونه هو مغللا بصيرورة الميت جنبا بخروج النطفة منه عند الموت و ان كان هذا التعليل اخفى من الحكم المعلل به (و كيف كان) فلا ينبغي التأمل في الحكم بكون غسل الميت كغسل الجنابة في وجوب الترتيب فيه بين الأعضاء.

(الأمر السادس) ظاهر الأكثر في حكم السرة و العورة في غسل الجنابة هو إدخالهما في الجانبين بالتوزيع بمعنى غسل النصف الأيمن من كل منهما مع الجانب الأيمن و النصف الأيسر مع الجانب الأيسر مستدلين بحسنه زرارة التي ثلث فيها أعضاء الغسل بذكر الرأس و المنكب الأيمن و الأيسر من غير تعرض للسرة و العورة فإنها تدل على عدم كونهما مستقلين في الغسل و الا يلزم ترييع الأعضاء المنافي مع الرواية و ليستا مما يجب غسلهما مع الرأس قطعا و لا مما يسقط غسلهما رأسا لوجوب إيصال الماء الى جميع البدن من القرن الى القدم فينحصر في إدخالهما في الجانبين، و حيث لا مرجح لإدخالهما في أحد الجانبين معينا يوزع بينهما.

و لا يخفى ان هذا لا يثبت التوزيع، لإمكان إدخالهما بتمامها في أحد الجانبين تخيرا، حيث لا معين في البين بعد عدم خروجهما منهما، و الاحتياط بغسلهما بتمامها مع كل من الجانبين مما لا ينبغي تركه، و قد مر الكلام في ذلك في مبحث غسل الجنابة.

(الأمر السابع) المحكى عن العلامة و الفخر و الشهيد فى الذكري و المحقق الثانى و صاحب الرياض قدس الله أسرارهم جواز الاكتفاء فى تغسيل الميت بالارتماس و غمسه فى الماء الكثير فيسقط الترتيب بين الأعضاء حينئذ كغسل الجنابة (و استدلو له) بعموم تشبيهه بغسل الجنابة بل التصريح بكونه هو هو معللا بصيرورة الإنسان جنبا بالموت، و يمكن ان يستدل له أيضا باتحاد كيفية الغسل فى الشرع و انها فى الواجب منه و المستحب واحده، و إذا ثبت وقوع الغسل فى غير غسل الميت بالترتيب و الارتماس يكون فى غسله أيضا كذلك قضاء لحكم الاتحاد فى الكيفية، و المحكى عن التذكرة و النهاية و المدارك الإشكال فى صحة الارتماس و احتمله فى جامع المقاصد و قوى عدم صحته فى كشف اللثام و استظهره فى الجواهر مستدلا بالأصل - أى قاعدة الاشتغال - و لظاهر الفتاوى و معقد الإجماعات و لظاهر الأخبار المفصلة لكيفيته و منع ظهور التشبيه فى العموم بل ربما يدعى ظهور التشبيه فى خصوص الترتيب لكونه هو المعروف فى غسل الجنابة فى تلك الأزمان (و أورد عليه) الشيخ الأ-كبر (قده) فى الطهارة بأن هذه الدعوى انما تطرق فى صحيحة ابن مسلم الدالة على التشبيه دون المستفيضة الدالة على ان الميت جنب يغسل غسل الجنابة و كذا الأخبار الدالة على ان المقصود تنظيف الميت، و قال (قده) فالقول باجتزاء الارتماس لا يخلو عن قوة و ان كان الأحوط خلافه.

(أقول) اما الأخبار المستفيضة الدالة على اتحاد غسل الميت مع غسل الجنابة فلا يستفاد منها مزيد من حكمة تشريعه لا انه هو هو حقيقة، كيف و ان غسل الميت يجب على الاحياء لا على الميت نفسه، و التكليف بإزالة الجنابة انما هو متوجه الى الجنب نفسه و لا- يجب على غيره إزالتها عن الجنب لكى يجب على الاحياء تغسيل الأموات لأجله، مع ما فى هذه الحكمة من الخفاء و الغموض لعدم وضوح خروج النطفة التى هى مبدء خلق الإنسان بالموت عنه و لا بصيرورة الإنسان بخروجها عنه جنبا، حيث ان الجنابة تحصل بخروج المنى الذى هو مبدء خلق انسان آخر لا الذى هو مبدء خلقه نفسه، و لذلك حملة فى الوافى على البدن المثالى الذى يرى الإنسان نفسه

فى النوم- الى ان قال- و إطلاق التربة و الطينة عليه باعتبار كونه مادة و أصلا فى خلق الإنسان بما هو إنسان- اعنى من حيث روحه- و ان كان ما أفاده فى بيانه أغمض.

(و بالجملة) فلا يمكن الالتزام بكون غسل الميت هو غسل الجنابة حقيقة، مع انه على تقدير الالتزام به فإثبات جواز الارتماس بذلك أول الكلام إذ لم يرد دليل على جواز الارتماس فى غسل الجنابة على وجه العموم حتى يشمل غسل الميت أيضا، لاحتمال ان تكون للجنابة الحاصلة من الموت خصوصية لا ترتفع الا بالغسل الترتيبى كما ورد بيانه فى كيفية غسل الميت من غير اشارة فيها الى حصوله بالارتماس، و هذا الاحتمال ليس بكل البعيد بعد تحقق اختلاف غسل الميت مع غسل الجنابة فى بعض الكيفيات كتعدده دون الجنابة و اعتبار الخليطين فى بعض أغساله دونها، فلعله فى الترتيب و الارتماس أيضا كذلك فيحتاج الى دليل ليعلم منه إلغاء تلك الخصوصية الموجبة لتعيين الترتيب فيه أو عموم دليل يثبت به جواز الارتماس حتى فيه أيضا، و كلاهما مفقودان فى المقام.

و اما الاخبار الدالة على ان المقصود من غسل الميت هو التنظيف فهى لا تدل على كفاية حصول التنظيف كيفما اتفق، بل لا بد فى حصوله كيفية خاصة فى التغسيل من التعدد و الخليط و كونه على وجه قربى عبادى فمجرد كونه للتنظيف لا يقتضى الاكتفاء بحصوله و لو على وجه الارتماس (فالأقوى) اعتبار الترتيب و عدم جواز الاكتفاء بالارتماس، لكن المراد به عدم الاجزاء به عن الترتيب لا عدم جواز الترتيب ارتماسا بغسل الرأس و كل من الجانبين ارتماسا فقد ادعى الشيخ الأكبر (قده) الانفاق على جوازه

كدعواه الاتفاق على عدم الاجتزاء بالارتماس عن الترتيب بين الأغسال هذا، و لكن الأحوط أيضا صب الماء على الأعضاء لكونه هو المعهود من غسل الميت و عدم معهودية غمس الميت فى الماء و لاشتمال الأخبار الواردة فى كيفية غسله على الصب و التعبير بالجرة و الجرار، و خروجا عن خلاف من أوجب ذلك فى غسل الجنابة و لم يكتف بالارتماس - و ان كان ضعيفا- حسبما تقدم فى مبحث الجنابة.

ثم ان اعتبار الرمس فى الماء الكثير (كما فى المتن) من جهة تنجس الماء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٤

القليل بملاقاته مع العضو المغسول به، و لا يقاس بما لو ورد الماء على الشىء المتنجس، لقيام الدليل على عدم حصول التنجس به، المفقود فى الماء المورد، لكن يمكن القول بعدم الاشتراط فى الغسلتين الأوليين بناء على عدم اشتراط الإطلاق فيهما و انها شرعتا لمكان التنظيف و ازالة الوسخ عن الأعضاء و ان الطهارة الخبيثة و الحديثة تحصل فى الميت بالغسله الثالثة الحاصلة بالماء القراح، و سيأتى البحث عن ذلك فى المسائل الآتية، و الله العالم بأحكامه.

### [مسألة (١) الأحوط إزالة النجاسة عن جميع جسده قبل الشروع فى الغسل]

مسألة (١) الأحوط إزالة النجاسة عن جميع جسده قبل الشروع فى الغسل و ان كان الأقوى كفاية إزالتها عن كل عضو قبل الشروع فيه.

فى هذه المسألة أمران (أحدهما) انه تجب إزالة النجاسة العارضة على بدن الميت قبل غسله حتى يرد الغسل على البدن الطاهر عنها- من غير خلاف كما فى المعبر، و إجماعا كما فى غير واحد من كتب الأصحاب، و فى المدارك ان هذا الحكم مقطوع به بين الأصحاب (و يدل على ذلك) ما دل على وجوب إزالتها عن بدن الجنب- حسبما تقدم فى مبحث الجنابة- بضميمة ما دل على المساواة بين غسل الجنابة و غسل الميت أو ان غسل الميت هو غسل الجنابة (و خبر الفضل بن عبد الملك) عن الصادق عليه السلام فى الميت، قال عليه السلام أقعده و اغمز بطنه غمزا رقيقا ثم طهره من غمز البطن ثم تضجعه ثم تغسله (و خبر معاوية بن عمار) قال أمرنى أبو عبد الله عليه السلام ان أعصر بطنه ثم أوضيه بالأشنان ثم اغسل رأسه (و خبر يونس) و فيه: ثم اغسل فرجه و نقه (و خبر الكاهلى) و فيه: ثم ابدء بفرجه بماء السدر و الحرض «١» فاعسله ثلاث غسالات (و خبر العلاء) فى رجل قتل فقطع رأسه فى معصية الله، قال عليه السلام إذا قتل فى معصية الله يغسل أولا منه الدم ثم يصب عليه الماء صبا.

و علله فى المعبر بان المراد تطهيره و إذا وجب إزالة الحكيمية فوجوب ازالة العينية عنه اولى، و لثلا ينجس ماء الغسل بملاقاتها (انتهى) و ليعلم ان فى الميت يتصور نجاسات (منها) تلطخ بدنه بعين من أعيان النجاسات كالدّم الذى فرضه فى

---

(١) الحرض - بالضم - الأشنان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٥

خبر العلاء أو الذى يخرج من بطنه من النجاسات الذى فرض فى خبر الفضل (و منها) تنجس بدنه بملاقاته مع شىء من النجاسات (و منها) نجاسة بدنه بعروض الموت عليه و صيرورته ميتة بناء على عدم الفرق فى نجاسة الميتة بين ميتة الإنسان و بين سائر الميتات مما له الدم السائل، خلافا لما ينسب الى المرتضى من عدم نجاسة ميتة الإنسان- و ان منع عن النسبة إليه- بل فى المدارك ان المحقق فى المعبر يحكى عن السيد فى شرح الرسالة التصريح بنجاسته، و عن الشيخ فى الخلاف إجماع الفرقة على ذلك (انتهى ما فى المدارك) لكننى لم أر فى مبحث نجاسة الميتة فى المعبر ما حكاه فى المدارك عنه، و لعله نقله عن



موضع آخر منه، الا انه فى ذاك المبحث ادعى إطباق علمائنا على نجاسته نجاسة عينيه كغيره من ذوات الأنفس السائلة (و منها) صيرورته محدثا يحدث الموت مثل صيرورة الإنسان جنبا أو محدثا يحدث مس الميت.

إذ ظهر ذلك فنقول ظاهر ما فى المعتبر من التعليل هو الاستدلال لوجوب تطهيره امام الغسل بأمرين - أحدهما - ان المراد من تغسيل الميت تطهيره، وإذا وجب إزالة النجاسة الحكيمه عنه فوجوب إزالة العينه أولى، و يمكن ان يكون مراده من الحكيمه هو الحدث الحاصل فيه بسبب الموت و من العينه هو التنجس الحاصل فيه بملاقاته مع النجاسة، و يمكن ان يكون مراده من الحكيمه هو القذارة الحديثه و النجاسة الخبيثه الحاصلة فى بدنه بالموت و صيرورته ميتة و التنجس الحاصل بملاقاته مع النجاسة العارضة عليه، و من العينه هى نفس تلك النجاسة العارضة كالدم و نحوه، و لعل هذا الثانى أمس بعبارته.

(الأمر الثانى) هو صون ماء الغسل من التنجس بملاقاته مع النجاسة (و كيف كان) فالظاهر منه هو الاستدلال بلزوم إزالة عين النجاسة لأولويتها عن وجوب إزالة النجاسة الحكيمه و لصون الماء عن التلطيخ بها (و لا يخفى) انه على هذا لا يدل دليله على وجوب تطهير بدن الميت عن النجاسة العرضيه قبل الغسل حتى يورد عليه - تارة - بأن بدن الميت نجس بالنجاسة الذاتيه فلا يقبل التنجس بالنجاسة العرضيه كما ان الدم النجس لا يتنجس بملاقاه البول مثلا (و اخرى) بأنه على تقدير تنجسه بملاقاه النجس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٦

لا يقبل التطهير كما ان الدم لو قيل بتنجسه بملاقاته مع البول لا يطهر بالتطهير.

بل المستفاد من دليله هو وجوب إزالة عين النجاسة عن بدن الميت معللا بان وجوب تغسيله انما هو لأجل إزالة النجاسة عنه، و مع وجوب إزالة النجاسة الحكيمه - أعنى بها الخبيثه الحاصلة بالموت و صيرورته ميتة و كذا الحديثه الحادثه بالموت أيضا - تكون إزالة عين الخبيث عنه اولى بالوجوب، و على ذلك فيكفى إزالة عين الخبيث عنه - و لو بغير الماء - كما يؤيده ما فى خبر عمار عن الصادق عليه السلام، و فيه:

ثم تمر يدك على بطنه فتعصره شيئا حتى يخرج من مخرجه ما خرج و يكون على يدك خرقة تنقى بها دبره - حيث جعل عليه السلام تنقيه الدبر عما خرج منه بالخرقة بمعنى إزالة عين ما خرج منه و لو بغير الماء، و حينئذ لا يجب تطهيره عن النجاسة العرضيه بالماء أصلا، فضلا عن وجوب غسل كل عضو منه قبل الشروع فى غسله (بالضم) فضلا عن وجوب غسل جميع أعضائه قبل الشروع فى تغسيله - هذا - و لكن الظاهر كون هذا مخالفا مع ما ذهب اليه المشهور بل لعل الإجماع على خلافه، و سنوضح ما هو الحق فى ذلك، هذا ما ظهر لى من عبارة المعتبر و الذكرى.

و لكن الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة استفاد من عبارتهما الاستدلال بوجوه ثلاثة و هى توقف تطهير الميت على إزالة النجاسة عن بدنه، و أولويه إزالة النجاسة العينه عن إزالة النجاسة الحكيمه، و صون ماء الغسل عن النجاسة، و قال بان مقتضى الأول و الأخير هو الوجوب الشرطى، و مقتضى الثانى هو الوجوب النفسى.

(و كيف كان) فقد استشكل على وجوب تطهيره بوجهين (أحدهما) ان بدن الميت قبل الغسل ميتة نجس العين - بناء على المشهور من نجاسته كسائر الميتات الا انه قابل للتطهير بالتغسيل و لا يتصور تطهيره من نجاسته العرضيه قبل تغسيله، لان نجس العين لا يطهر و لا يصح تطهير الدم مثلا عن تنجسه بالبول، قال فى كشف اللثام:

بدن الميت نجس منجس للماء لا يطهر الا بعد التغسيل فالتقديم ممتنع الا ان تجوز الطهارة من نجاسة دون اخرى و لم يعهد (انتهى).

و أجب عنه بأن النجاسة و الطهارة أمران توقيفان فلا استحالة فى ان يتأثر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٧

بعض أعيان النجاسات بملاقاته لنجاسة أخرى و كان مما يرتفع أثره بغسله بالماء فلا مانع عن صحته الالتزام به إذا دل عليه الدليل (و لا- يخفى) ان ما ذكر في الجواب و و ان لم يكن ممتنعا عقلا، لكن الإنصاف انه لم يعهد ذلك شرعا مع ما فى قيام الدليل عليه- كما ستعرف- (و ثانيهما) ان ازالة النجاسة العرضية عن بدنه ممتنعة لملاقاة ماء الإزالة لبدنه المفروض كونه نجس العين قبل التمسيل (و أجب عنه) بأنه بعد إزالة النجاسة عن بدن الميت قبل تغسيله و قيام الإجماع بل الضرورة على طهره بالتغسيل و لو كان ملوثا قبله بالنجاسة العرضية يدور الأمر حينئذ بين أحد أمور: اما عدم انفعال الميت بالنجاسة العرضية، أو عدم انفعال ماء الإزالة عن ملاقاة نجس العين اعنى الميت قبل تغسيله، أو كفاية صب واحد لرفع النجاسة العينية و العرضية، و الأول ضعيف بما ثبت من انفعال الأعيان النجسة بملاقاة نجاسة أخرى عند الاختلاف فى الحكم كما فى مثل الاستنجاء بالاستجمار، حيث انه لا يكفى الاستجمار مع ملاقاة نجاسة خارجية للمحل، فيدور الأمر بين أحد الأمرين الآخرين، و حيث لا مرجح لأحدهما على الآخر فيرجع الى الأصل الجارى فى المقام و هو أصالة بقاء النجاسة العرضية بعد صب الماء عليه لتغسيله، فيتعين الأخذ بالاحتمال الثانى عملا- اعنى عدم انفعال ماء الإزالة عن ملاقاة الميت حال نجاسته الذاتية- هكذا افاده الشيخ الأكبر (قده).

و الأقوى فى النظر بالنسبة الى هذا التردد و الدوران كفاية الصب الواحد للغسل الراجع للنجاسة العرضية و الغسل- بالضم- الراجع للنجاسة الذاتية لأن وجوب الإزالة توصلى لا يتوقف حصولها على القصد، فلو غسل البدن بقصد غسل الميت تتحقق الإزالة جزما فيرتفع التكليف بها لحصول الغرض كما يرتفع التكليف عن الغسل لحصول الامتثال اللهم الا ان يدل دليل على اشتراط صحة تغسيله بإزالة النجاسة عن بدنه قبل غسله تعبدا.

و ما يستدل به أو يمكن الاستدلال به اما دعوى الإجماع على اشتراطها أو الاخبار الدالة على ان غسل الميت مثل غسل الجنابة أو انه هو هو، أو الاخبار الواردة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٨

فى كيفية غسله من الأمر بانقاء بدنه عن النجاسة أو ازالة النجاسة عنه أو غسل فرجه ثلاثا قبل كل غسل كغسل يديه. و شىء منها لا يثبت اشتراط صحة غسله- بالضم- اما الإجماع فلعدم الوثوق بإرادة المجمعين أزيد من ازالة العين و لو بغير الماء، و اما الاخبار الدالة على ان غسله مثل غسل الجنابة أو عينه فهى لا تفيد وجوب اجراء الماء على المحل المتلطح بالنجاسة من بدنه تعبدا بعد ازالة عينها عنه من دون ان يفيدته التطهير الا على القول بعدم النجاسة الذاتية بطر و الموت و هو مما لا يمكن القول به بل لعل الإجماع على خلافه، و اما الاخبار الواردة فى كيفية غسله فلا يدل على وجوب تطهيره بالماء بعد ازالة العين عنه، كيف و قد عرفت ان فى موثقة عمار وضع الخرقه على اليدين لانقاء دبره، و ما ورد من الأمر بغسل الفرج ثلاثا قبل كل غسل محمول على الاستحباب كما سيظهر، فليس فى البين شىء يمكن ان يستظهر منه وجوب اجراء الماء على بدنه بعد زوال النجاسة عنه (و منه يظهر) ان الأقوى بناء على اعتبار اجراء الماء على المحل المتلطح من بدنه بالنجاسة بعد زوالها عنه هو كفاية إجرائه على كل عضو قبل الشروع فى تغسيله، و لا يحتاج الى صب الماء على جميع بدنه قبل الشروع فى غسله كما فى غسل الجنابة أيضا، و قد مر الكلام فى ذلك مستوفى فى مبحث غسل الجنابة.

[مسألة (٢) يعتبر فى كل من السدر و الكافور]

مسألة (٢) يعتبر فى كل من السدر و الكافور ان لا- يكون فى طرف الكثرة بمقدار يوجب إضافته و خروجه من الإطلاق و فى طرف القلة يعتبر ان يكون بمقدار يصدق انه مخلوط بالسدر أو الكافور و فى الماء القراح يعتبر صدق الخلوص منهما، و قدر بعضهم السدر برطل و الكافور بنصف مثقال تقريبا لكن المناط ما ذكرنا.

فى هذه المسألة أمور (الأول) انه قد وقع الخلاف فى التعبير عن مقدار ما يعتبر من الصدر و الكافور فى غسل الميت، فالمعروف ما فى المتن من اعتبار عدم خروج الماء عن الإطلاق مع حصول صدق اسم الخليط و ذلك لوضوح اعتبار الماء المطلق فى الغسل فلا يصح مع خروج الماء عن صفه الإطلاق كما لا يكفى كون الخليط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٩

قليلا جدا بحيث لا يصدق على الماء انه ماء فيه شىء منهما (و يدل على ذلك) صحيح ابن مسكان، و فيه، اغسله بماء و سدر ثم اغسله على اثر ذلك بماء و كافور و ذريرة ان كانت (الحديث) و صحيح يعقوب، و فيه و يجعل فى الماء شىء من الصدر و شىء من الكافور.

خلافًا للمحكى عن المدارك و الذخيرة و الحدائق فجوزوا بالماء الذى يصير مضافا بإدخال الصدر فيه، و نسب الى المفيد و سائر أيضا، لأن المفيد قدر الصدر برطل و سائر قدره برطل و نصف، بناء على ان الرطل من الصدر يوجب اضافة الماء المختلط به، و مال إليه فى الجواهر بعض الميل (و يستدل له) بإطلاق خير الكاهلى، و فيه:

ثم ابدء بفرجه بماء الصدر و الحرض فاغسله ثلاث غسلات و أكثر من الماء فامسح بطنه مسحا رقيقا ثم تحول الى رأسه و ابدء بشقه الأيمن - الى ان قال- و اغسله غسلا ناعما (الحديث) فإن إطلاق قوله عليه السلام بماء الصدر يشمل ما إذا صار الماء مضافا- لو لم ندع أظهرته فيه- (و صحيح الحلبي) و فيه: ثم تبدء بكفيه و رأسه ثلاث مرات بالصدر ثم سائر جسده و ابدء بشقه الأيمن - الى ان قال- فإذا فرغت من غسله بالصدر فاغسله مرة أخرى بماء و كافور و شىء من حنوطه ثم اغسله بماء بحت مرة أخرى حتى إذا فرغت من ثلاث غسلات جعلته فى ثوب نظيف. فان الظاهر من قوله عليه السلام غسله بالصدر هو شموله للماء المضاف بسبب الاختلاط بالصدر.

و أظهر من هذين الخبرين خبر يونس، و فيه: ثم اغسل رأسه بالرغوة و بالغ فى ذلك و اجتهد ان لا يدخل الماء منخريه و مسامعه (الحديث) فان الغسل بالرغوة لا يكون الا بالمضاف بل لعله لا يصدق عليه الغسل بالماء المضاف أيضا.

و الأقوى هو القول الأول للأصل - أى قاعدة الاشتغال- و تنزيل غسل الميت منزلة غسل الجنابة، بل التعبير بأنه هو هو مع القطع باعتبار الماء المطلق فى غسلها، و لا ظهرية صحيح ابن مسكان و صحيح سليمان بن خالد فى دلالتهما على اعتبار الماء المطلق فيما يختلط بالصدر، و تقييد ما استدلوا به على الاجتزاء بالماء المضاف-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٠

لو سلم دلالته على الاجتزاء به بالإطلاق مع إمكان دعوى انصرافه الى الماء المطلق - لما فى نفس الاخبار التى استدلوا بها مما يظهر منه ارادة خصوص الماء المطلق المختلط بالصدر كما فى خبر الكاهلى من قوله عليه السلام فاغسله بماء من قرنه الى قدمه، و و ظهور ما فى صحيح الحلبي من قوله عليه السلام فإذا فرغت من غسله بالصدر فاغسله مرة أخرى بماء و كافور و شىء من حنوطه ثم اغسله بماء بحت غسله أخرى. إذ الظاهر ان الغسل الأولى بالصدر كالغسل الثانية بالماء الذى فيه شىء من الكافور و الثالثة التى بالماء البحت، و من المعلوم ظهوره فى ارادة الغسل بالماء المطلق فى الغسلتين الأخيرتين فتكون الغسل الأولى مثلهما. و اما الغسل بالرغوة، المأمور به فى خبر يونس فلا- ينفك عن صب الماء بعده لازالة الرغوة فهى ليست مما يغسل بها بل مما يمسح بها فىكون حكمها حكم نفس الصدر فالغسل بها إنما هو الغسل بالماء المسبوق بالمسح بها، و على تقدير تسليم الظهور فلا- بد من تقييد ذلك بأدلة القول الأول (و توهم) كون المطهر للميت هو الغسل الأخيرة التى بالماء القراح و ان الغرض من الأولين التنظيف و حفظ البدن من الهوام بالكافور لان رائحته تطردها- كما احتمله الشهيد (قده) فى الذكري- (بعيد) فى الغاية مخالف مع ما هو الظاهر من تلك الاخبار من اعتبار ثلاث غسلات فى غسل الميت (و بالجملة) فلا محيص عن الالتزام باعتبار

بقاء إطلاق الماء، و هذا فى الماء المختلط بالكافور لعله أظهر بل لم يقع خلاف فيه، و انما الخلاف فى خصوص ماء الصدر. و المنسوب الى المفيد فى المقنعۃ إيجاب كون الصدر بقدر الرطل كما ان المحكى عن القاضى فى المهذب إيجاب كونه بقدر رطل و نصف، و لم يظهر مرادهما من الرطل و انه هل هو العراقى منه أو غيره كما لا- صراحة فى كلامهما فى إرادة و جوب ذلك و لم يعلم دليل لهما على ذلك على تقدير إرادتهما الإيجاب بل و لا- دليل على رجحانه أيضا- و ان لم يكن بأس باستعماله إذا لم يوجب ذلك اضافة الماء- و نسب فى الشرائع إيجاب سبع و رقات من الصدر الى القيل و صرح شراحه بعدم ظهور قائله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦١

و ليس له دليل أيضا إلا ما ورد فى خبر معاوية بن عمار، قال أمرنى أبو عبد الله عليه السلام ان أعصر بطنه ثم أوضيه بالأشنان ثم اغسل رأسه بالصدر و لحيته ثم أفيض على جسده منه ثم ادلك به جسده ثم أفيض عليه ثلاثا ثم اغسله بالماء القراح ثم أفيض عليه بالماء بالكافور و بالماء القراح و اطرح فيه سبع و رقات صدر (و خبر عبد الله بن عبيد) سئل عن الصادق عليه السلام عن غسل الميت، قال عليه السلام يطرح فيه سبع و رقات صحاح من ورق الصدر.

و هذان الخبران- كما ترى- يدلان على طرح سبع و رقات الصدر فى الغسلۃ الثالثة التى هى بالماء القراح، و اين هذا من تحديد مقدار الصدر المعبر طرحه فى الماء فى الغسلۃ الاولى، مع ما فى سند الخبر الأول من التشويش، هذا ما قيل فى تحديد مقدار الخليطين فى طرف الكثرة.

و اما فى طرف القلة فظاهر غير واحد من العبارات هو اعتبار كون الصدر بقدر يصدق على الماء المطروح فيه انه ماء الصدر، و قد عرفت انه بهذا التعبير أيضا ورد النص فى غير واحد من الاخبار، و الظاهر عدم تحقق صدقه كذلك بطرح أقل المسمى من الصدر فى الماء- و ان اكتفى فى الإضافة بأدنى الملابس بل لا بد فى تحققه من طرح ما به يصدق على الماء انه ماء الصدر- خلافا لصريح الشهيدين و المحقق الثانى من الاكتفاء فيه بطرح مسماه، و ربما يستدل له بصحيح ابن مسكان المتقدم الذى فيه: اغسله بماء و صدر ثم اغسله على اثر ذلك بماء و كافور.

(و لكن الأقوى هو الأول) و ذلك لتقييد ما فى الصحيح بما فى الاخبار الأخر المعبر فيها بماء الصدر أو بالصدر، ضرورة عدم صدق شىء منهما على ما فيه أقل المسمى من الصدر، و يمكن حمل عبارات من عبر بأقل المسمى على المسمى عند اضافة الماء اليه كما قيل فى محتمل عبارة الشرائع من ان مراده بقوله و أقل ما يلقي فى الماء من الصدر ما يقع عليه الاسم ان المراد ما يقع عليه اسم ماء الصدر فيكون أقل ما يعتبر من الصدر بمقدار لا يستهلك بعد إلقائه فى الماء- و ان لم يصدق عليه اسم المخلوط بالصدر أيضا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٢

(الأمر الثانى) المحكى عن جماعة من القدماء اعتبار كون الكافور من جلاله، و المراد به هو غير المطبوخ منه المعبر عنه بالخام، حيث انه قيل ان الكافور صمغ يؤخذ من الشجر فما كان منه قطعاً كبيراً لا يحتاج الى الطبخ و ما كان من صغاره الملقى فى التراب يؤخذ و يطرح فى القدر و يغلى، و يستدل لعدم الاجتزاء بالمطبوخ منه تارة بأنه يطبخ بلبن الخنزير ليشتد بياضه. و اخرى بحصول العلم العادى بتنجسه لكون طابخه من الكفار (و أنت ترى) ما فى الوجهين من الوهن حيث لم يعلم بطبخه بلبن الخنزير و لا- بكون طابخه كافراً و لا بمباشرة له على تقدير كونه كافراً، و لذا لم يفصل المتأخرون بين المطبوخ و غيره، و قيل و ربما يحكم باستحباب الخام للخروج عن الخلاف و لشبهة النجاسة، و لا يخفى انهما مما لا يثبت بهما الاستحباب و ان كانا كافيين لحسن الاحتياط.

(الأمر الثالث) يعتبر في الماء القراح صدق اسم الخلوص عن السدر و الكافور و ان خالطه شيء آخر على وجه لا يخرج به عن الإطلاق (و ربما يتوهم) عدم جواز التمسيل بماء السيل و نحوه مما خالطه شيء من الطين و نحوه بتوهم انسباق الخلوص عن كل شيء من إطلاق الماء الخالص (و لا يخفى ما فيه) فان المنسبق منه بقرينه المقابلة هو الخلوص عن خصوص السدر و الكافور، و يؤيده الأمر بغسله بالماء في الغسل الثالث من دون توصيفه بالقراح في بعض الاخبار.

(الأمر الرابع) هل المراد بالخلوص عن الخليطين هو اعتبار خلوص الماء منهما على وجه العزيمة، أو المراد عدم اعتبار الخليط في هذه الغسلة فيكون ذكر الخلوص على وجه الرخصة، و جهان، أقواهما الأول و ذلك لظهور الخلوص في كون عزيمة، و يؤيده الأمر بغسل الإناء و اليدين من ماء السدر و الكافور، لكن في خبر ابن عمار و خبر ابن عبيد المتقدمين الأمر بطرح سبع و رقات السدر فيه، و لكنك قد عرفت ما في سند الأول من التشويش مضافا الى ان أوراق السدر لا يخرج الماء بإلقائها فيه عن الخلوص، و عليه فلا يبعد القول باستحباب طرحها أخذا بظاهر الخبرين بعد حملهما على الاستحباب.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٣

(الأمر الخامس) قد مر في الأمر الأول انه نسب الى المفيد (قده) تقدير السدر برطل و الى سلار تقديره برطل و نصف و لم يعرف على شيء منهما دليل، و حكي عن الفقيه و المقنعة و المراسم تقدير الكافور بنصف مثقال، و ظاهر هذه الحكاية هو اعتبار كون قدر الكافور نصف مثقال تحقيقا، الا ان المصنف (قده) أسنده إلى التقريب (و كيف كان) فليس لهذا التحديد أيضا وجه سوى ما في موثقة عمار، ففيها: و تجعل في الجرة من الكافور نصف حبة، بناء على كون المراد من الحبة ما يكون على وزن مثقال، لكن لم يعلم ذلك منها، و في رواية يونس عنهم عليهم السلام: و الق فيه حبات كافور، و في خبر مغيرة ان أمير المؤمنين عليه السلام غسل رسول الله صلى الله عليه و سلم بالسدر ثم بثلاثة مثاقيل من الكافور، و لا يبعد ان يكون ما في موثقة عمار أقل ما يجزى منه و ما في الأخيرين من باب الفضل و الندب، و لا بأس بالقول به.

### [مسألة (٣) لا يجب مع غسل الميت الوضوء قبله أو بعده و ان كان مستحبا]

مسألة (٣) لا يجب مع غسل الميت الوضوء قبله أو بعده و ان كان مستحبا و الاولى ان يكون قبله.

المنسوب الى ابي الصلاح و ظاهر المفيد و ابن البراج هو وجوب وضوء الميت، و يستدل له بخبر ابن عبيد المتقدم، و فيه: يطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ثم يوضأ وضوء الصلاة (الحديث) و خبر حريز، و فيه: الميت يبدء بفرجه ثم يوضأ وضوء الصلاة (و مرسل ابي خيثمة) عن الصادق عليه السلام قال ان ابي أمرني أن اغسله إذا توفي و قال لي اكتب يا بني ثم قال إنهم يأمرونك بخلاف ما تصنع فقل لهم هذا كتاب ابي و لست أعدو قوله، ثم قال تبدء فتغسل يديه ثم توضأه وضوء الصلاة ثم تأخذ ماء و سدرا (الحديث).

و خبر معاوية بن عمار قال أمرني الصادق عليه السلام ان أعصر بطنه ثم أوضيه ثم اغسله بالأشنان ثم اغسل رأسه بالسدر ثم أفيض على جسده منه ثم ادلك به جسده ثم أفيض عليه ثلاثا ثم اغسله بالماء القراح ثم أفيض عليه بالكافور و بالماء القراح و اطرح فيه سبع و رقات سدر.

و هذا الخبر - كما ترى - يشتمل على غرائب مثل تولى غير الامام لتغسيل الامام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٤

و اشتماله على عصر البطن مع النهي عنه في غيره من الاخبار و اشتماله على عدم الترتيب المعهود بين الغسلات الثلاث و غير ذلك مما يظهر بالتأمل فيه. و ظاهر هذه الاخبار - لو قيل به - هو وجوب الوضوء قبل الغسل، و به صرح في مصباح الفقيه عند

شرحه عبارة الشرائع، حيث يقول (و في) وجوب (وضوء الميت) قبل الغسل (تردد).

لكن ليس في المحكى عن ينسب اليه الوجوب تخصيص ذلك به و لذا صرح المصنف (قده) بعدم وجوبه قبل الغسل و بعده، و استدلو أيضا بعموم ما ورد من ان في كل غسل وضوء إلا غسل الجنابة كمرسل ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام. (و المشهور بين الفقهاء) هو عدم الوجوب و استدل له بأصالة البراءة و خلو أكثر الأخبار المعتبرة عنه مع انها في مقام البيان و تعرضها لذكر جملة من المستحبات، و اشعار بعض الاخبار بعدم وجوبه بل و دلالة عليه كصحيح يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح عليه السلام عن غسل الميت، أ فيه وضوء الصلاة أم لا، قال غسل الميت يبدء بمرافقه فيغسل بالحرص ثم يغسل وجهه و رأسه بالسدر (الحديث) فان الاعراض عن ذكر الوضوء مع كون السؤال عنه كالصريح في عدم وجوبه، و بما دل على ان غسل الميت كغسل الجنابة أو انه هو مع ما يدل على عدم الوضوء في غسل الجنابة، كل ذلك مع ضعف ما استدل به للوجوب سندا و دلالة، لو هن دلالتها عليه بكثرة ذكر المستحبات في سياق ذكر الوضوء الموجبة لضعف دلالة الأمر به على الوجوب فلا يستفاد منها أزيد من الرجحان، مع اعراض المشهور عن العمل بها، و اما ما دل على وجوب الوضوء في كل غسل عدا غسل الجنابة فلا ربط له بالمقام لظهور كونه في مقام بيان عدم اجترأ ما عدا غسل الجنابة عن الوضوء لما يشترط فيه الطهارة فلا يدل على وجوبه في غسل الميت الذي هو واجب نفسى، مضافا الى معارضته مع ما دل على ان غسل الميت كغسل الجنابة أو انه هو، مع عدم وجوب الوضوء فيه، و ان كان الأقوى عدم دلالة ذلك على عدم وجوب الوضوء فيه أيضا.

(و كيف كان) فالأقوى ما عليه المشهور من عدم وجوب الوضوء لا قبل الغسل و لا بعده لعدم قيام الدليل عليه و ضعف ما تمسك به له سندا و دلالة، بل لم يظهر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٥

قائل به و انما نسب الى المفيد و سلار و لم يثبت، نعم أسنده في كشف اللثام الى صريح النزهاء و ظاهر الاستبصار و الكافي. ثم انه على القول بالوجوب ينبغى القول بتقديمه على الغسل لتصريح جملة من الاخبار المتقدمة عليه، لكن الظاهر من القائل به هو الإطلاق، هذا تمام الكلام في وجوبه، و المشهور بين المتأخرين استحبابه للأخبار المتقدمة الظاهرة في الوجوب بعد حملها على الاستحباب، و ربما يتأمل في استحبابه أيضا للتردد في أصل مشروعيته بعد طرح الأخبار الظاهرة في الوجوب بالاعراض عنها و المناقشة في ظهور ما يدعى ظهوره و ما مر من تشبيهه بغسل الجنابة مع عدم استحباب الوضوء فيه و استمرار الترك من الفرقة الناجية مع ملازمتهم لغيره من المستحبات (و لا يخفى) انه مع ذلك كله يكون الإتيان به أحوط لما فيه من شبهة الوجوب و عدم معارضتها مع احتمال الحرمة لكون منشاها التشريع لا النهى عنه في الاخبار، و التشريع منتف مع إتيانه بوجاهة مطلوبيته على سبيل الاحتياط، و الأولى إتيانه قبل الغسل لما عرفت من دلالة الأخبار المتقدمة عليه.

#### [مسألة (٤) ليس لماء غسل الميت حد]

مسألة (٤) ليس لماء غسل الميت حد بل المناط كونه بمقدار يفي بالواجبات أو مع المستحبات، نعم في بعض الاخبار ان النبي صلى الله عليه و آله اوصى إلى أمير المؤمنين عليه السلام ان يغسله بست قرب و التأسى به صلى الله - عليه و آله حسن مستحسن و في خير الصفار قال كتبت الى ابي محمد - يعنى العسكرى عليه السلام - كم حد الماء الذى يغسل به الميت كما رووا ان الجنب يغسل بستة أرطال و الحائض بتسعة أرطال فهل للميت حد من الماء الذى يغسل به، فوقع عليه السلام: حد غسل الميت ان يغسل حتى يطهر إنشاء الله تعالى (و فى الفقيه) بعد نقله للخبر المذكور قال هذا التوقيع فى جملة توقعاته عليه السلام الى محمد بن الحسن الصفار عندى بخطه عليه السلام فى صحيفة (انتهى).

و به افتى غير واحد من الأصحاب، ففي المعتبر: قيل يغسل الميت بتسعة أرتال كالجنب لما روى عنهم عليهم السلام ان غسل الميت كغسل الجنابة، و الوجه انقائه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٦

لكل غسلة من غير تقدير (انتهى) و عن الذكري: و لا حد فى ماء الغسل غير التطهير (انتهى) و عن ظاهر المفيد (قده) انه صاع لغسل الرأس و اللحية بالسدر ثم صاع لغسل البدن بالسدر، و حكى فى المعتبر عن بعض الأصحاب ان لكل غسلة صاعا، و فى الحدائق انه مختار العلامة فى النهاية، و قال و ربما ظهر من هذه الأقوال عدم اجزاء ما دون ذلك، هذا.

و فى صحيح حفص البخترى عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم لعلى عليه السلام إذا أنا مت فاغسلنى بسبع قرب من بئر غرس، و فى خبر فضيل قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام جعلت فداك هل للماء الذى يغسل به الميت حد محدود، قال عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال لعلى عليه السلام إذا أنا مت فاستق لى ست قرب من ماء بئر غرس فاغسلنى - و غرس بفتح الغين المعجمة و سكون الراء و السين المهملتين بئر فى المدينة قال فى الذكري و كانت فى منازل بنى النضير.

و فى خبر الكاهلى: و أكثر من الماء، و فى موثق عمار: لكل من المياه الثلاثة جرة جرة، و فى الفقيه ثم يغسل رأسه و لحيته برغوة السدر و بعده بثلاث حمديات - الى ان قال - ثم يغسله بثلاث حمديات من قرنه الى قدمه، و الحميدى إبريق كبير اشتهر باسم صانعه الحميد و كان فى عصر الرضا عليه السلام الى زمن الصدوق متداولاً بين الناس.

و المستفاد من هذه الاخبار هو عدم حد لازم لماء غسل الميت بحيث لا يجوز الزيادة و النقصان عنه، مع رجحان كونه كثيراً بما ذكر حده فى هذه الروايات، بل لعل الظاهر استفادة رجحان كثرة الماء و لو لم يكن بقدر واحد من هذه المقادير كما يدل عليه خبر الكاهلى المعبر فيه بالأمر بالإكثار مطلقاً، و فى الحدائق حكم باستحباب إكثاره و جعل ذلك من مستحبات الغسل، و عليه فلا يحتاج فى إثبات حسنة بحسن التأسى - كما فى المتن - بل يصح الحكم باستحبابه بتلك الاخبار، و الله العالم.

#### [مسألة (٥) إذا تعذر احد الخليطين سقط اعتباره]

مسألة (٥) إذا تعذر احد الخليطين سقط اعتباره و اكتفى بالماء القراح بدله و ان تعذر كلاهما سقطا و غسل بالقراح ثلاثة أغسال و نوى بالأول ما هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٧

بدل السدر و بالثانى ما هو بدل الكافور.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا تعذر احد الخليطين أو كلاهما فلا إشكال فى سقوط اعتبار المتعذر منهما لاستحالة تعلق التكليف بالمتعذر، و هذا ظاهر، و لا إشكال فى بقاء التكليف بالغسل بالماء القراح فى الجملة. و فى الحدائق: ظاهر الأصحاب الاتفاق على وجوب التمسيل بالماء القراح فيما إذا عدم الخليطان، و انما الخلاف فى وجوب غسلة واحدة أو ثلاث غسلات، و فى الجواهر: بلا خلاف أجده بين كل من تعرض لذلك من الأصحاب، فاحتمال القول بالانتقال الى التيمم لا التفات اليه.

(و ربما يقال) بإشعار عبارة المبسوط و السرائر بعدم الوجوب حيث ان فيهما انه لا بأس بالغسل بالماء القراح، و لكنه فى النسبة تأمل لأن عبارة المبسوط على ما يحكى عنه فى مفتاح الكرامة هكذا: - لا بأس بتغسيه ثلاثا بالقراح - و هى و ان كانت مشعرة بعدم الوجوب لكن فى التمسيل ثلاث مرات لا - نفى أصل وجوب التمسيل، و فى الجواهر دعوى ظهور ما حكى عنهما فى الوجوب معللاً - بأنه متى جاز هنا وجب ثم أمر بالتأمل، و لعل وجهه ظاهر إذ لا ملازمة هنا بين الجواز و بين الوجوب أولاً، و مع

تسليمها فهي لا توجب ظهور كلامهما في الوجوب على تقدير ثبوتها، لكن الكلام في صحة ما حكى عنهما بعد ما عرفت مما حكاها عنهما في مفتاح الكرامة.

لكن في الحدائق مال الى القول بسقوط الغسل بالكليّة بعض الميل و ان لم يتجرء بالإفتاء به صريحا، قال: ربما لاح من بعض الاخبار سقوط الغسل بالكليّة في هذه الصورة- أى صورة فقد الخليطين- مثل موثقة عمار قال قلت للصادق عليه السلام ما تقول في قوم كانوا في سفرهم يمشون على ساحل البحر فإذا هم برجل ميت عريان قد لفظه البحر و هم عراة ليس عليهم الإزار كيف يصلون عليه و هو عريان و ليس عليهم فضل يلفونه فيه، فقال عليه السلام يحفر له و يوضع في لحده و يوضع اللبن على عورته ليستر عورته باللبن ثم يصلى عليه و يدفن، ثم نقل خير محمد بن مسلم قريبا من الموثقة، و قال في تقريب الاستدلال ان ترك التعرض لذكر الغسل يدل على عدم وجوبه، و الظاهر انه لا وجه لسقوطه الا فقد الخليطين فان ظاهر تلك الحال يشهد بتعذر وجوده

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٨

و الا فمجرد كونه عريانا لا يمنع من وجوب غسله سيما و هم على ساحل البحر.

(و لا- يخفى ما في كلامه) مما لا- يحتاج الى البيان (و بالجملة) فلا ينبغي الإشكال في عدم سقوط الغسل بالكليّة و انتقال التكليف الى التيمم.

(الأمر الثاني) اختلف في ان الواجب من الغسل حينئذ هل هو مرة واحدة أو ثلاث غسلات على قولين، فالمحكي عن المعبر و النافع و مجمع البرهان و المدارك و ظاهر الذكرى هو الأول و استدلل له بان المراد بالسدر هو الاستعانة على ازالة الدرن و بالكافور تطيب الميت و حفظه باستعمال الكافور من إسراع التغيير و لأجل حفظه من الهوام، و مع عدمهما فلا فائدة في تكرار الماء (و لا يخفى ما فيه) لعدم تعرض الاخبار لما ذكر من العلة في إيجاب التغسيل بالخليطين أولا، و انه على تقدير ثبوتها تكون حكمة التشريع التي لا يعتبر فيها الاطراد ثانيا، فهذا الاستدلال ليس بشيء.

و عن العلامة في غير واحد من كتبه و المحقق و الشهيد الثانيين هو الثاني- و هو وجوب ثلاث غسلات.

و استدلل له بوجوه (الأول) ما حكى عن الرياض من ان المأمور به شيان متميزان- و ان امتزجا في الخارج لا ان كل واحد جزء للواجب، و من المعلوم ان سقوط احد الواجبين بالتعذر لا- يلزم سقوط الأخر إذا لم يكن متعذرا، و الذي يدل على كون الواجبين في المقام كذلك هو ظهور كثير من الاخبار فيه مثل قوله عليه السلام في صحيحة ابن مسكان: غسله بماء و سدر، و ليس الاعتماد في إيجاب الخليط على ما دل على الأمر بتغسيله بماء السدر حتى يرتفع الأمر بارتفاع المضاف اليه، و مع تسليمه فلا نسلم فوات الكل بفوات الجزء.

(و لا- يخفى ما فيه) لان مرجع التركيب العطفى اعنى قوله بماء و سدر في المقام هو التركيب الإضافى أعنى قوله ماء السدر و ذلك للفرق البين بين قولنا ماء السدر و ماء الرمان حيث ان مصحح الإضافة في الأول هو امتزاج الماء بالسدر و فى الثانى خروج الماء من الرمان بالعصر، فماء السدر بالإضافة ليس الا الماء و السدر بالعطف،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٩

لكن مع الامتزاج لا لحاظ كل واحد مستقلا على نحو الانفراد بل من حيث الهيئة الاجتماعية التي بها يصير المجموع كلا و كل واحد منهما جزء منه و هذا أيضا ينشأ من الفرق البين و بين اغسله بماء و اغسله بسدر و بين اغسله بماء و سدر حيث ان كل واحد من الماء و السدر فى الأول ملحوظ بالاستقلال فى الصورة الأولى بخلاف الصورة الأخيرة حيث انه ملحوظ على نحو الانضمام و الامتزاج، و هذا ما قلنا من ان مرجع التركيب العطفى فى المقام الى التركيب الإضافى و بالعكس.



ثم لا- يخفى ما فى قوله: و بعد تسليمه لا نسلم فوات الكل بفوات الجزء حيث ان فواته بفوات الجزء من الضروريات غير قابلة للإنكار اللهم الا ان يقوم دليل على ثبوت حكم الكل لجزئه عند تعذره غير الدليل الدال على ثبوت حكمه مثل قاعدة الميسور و نحوها و هو رجوع عن ذاك الدليل كما لا يخفى، و بالجملة فهذا الدليل ليس بشىء.

(الثانى) قاعدة الميسور المستفادة من العلوى المبارك: الميسور لا يسقط بالمعسور، و ما لا يدرك كله لا يترك كله و (نوقش) فى الاستدلال بها فى المقام (تارة) بضعف السند (و اخرى) بعدم جريانها عند تعذر الشرط بناء على كون الواجب فى المقام هو الغسل بالماء المشروط بالخليطين بحيث يكون المأمور به و هو الغسل واحدا و متعلقة أيضا واحدا فى الخارج و هو الماء المقيد- و ان كان منحلا الى جزء ذهنى لكنه جزء تحليلى لا تشمله أخبار القاعدة، اما قوله عليه السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله فواضح، حيث انه ظاهر فى المركب الخارجى الذى تعذر بعض اجزائه، و اما قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور و قوله صلى الله عليه و سلم إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم فلانصرافهما الى ما كان الميسور و المستطاع مما يعد من مراتب المعسور و المتعذر، و من الواضح ان فاقد الشرط بالنسبة إلى واجده لا يكون كذلك فلا يقال ان الرقبة الكافرة من مراتب الرقبة المؤمنة و لا الحيوان الناهق من مراتب الحيوان الناطق، بل يعدان متباينين، و الرقبة المطلقة أو الحيوان الناطق، لا يكون موجودا خارجيا و على تقدير وجوده لا يكون ميسور الرقبة المؤمنة أو الحيوان الناطق هذا.

و لكن الحق صحة جريان القاعدة- أعنى الاستفادة من قوله عليه السلام الميسور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧٠

لا- يسقط (إلخ) و قوله (ص) إذا أمرتكم (إلخ)- فى صورة تعذر الشرط و ان اختص مثل قوله عليه السلام ما لا يدرك كله (إلخ) بصورة تعذر الجزء، و ذلك لان المناط فى القاعدة هو كون المتيسر معدودا من مراتب المتعذر عرفا من غير فرق بين ما إذا كان المتعذر هو الجزء أو الشرط، لكن إحراز ذلك عرفا قد يكون جليا و قد يكون خفيا كما انه قد يكون عدمه عند العرف مبينا، ففى صورة تبيين الصديق وجودا و عدما لا إشكال فى الحكم، و فى صورة الشك يحتاج الى عمل الأصحاب و ذلك لا من جهة الحاجة الى جبر ضعف السند- كما يدار فى الا- لسن- بل لا- حراز كون الميسور من مراتب المعسور فى مورد عملهم لكونهم من أهل العرف، و لا شبهة فى المقام فى العمل بالقاعدة و لو مع الشك فى كون الماء الخالص من مراتب ماء الصدر أو الكافور، و قد مر البحث عن هذه القاعدة فى هذا الكتاب مرارا و استوفينا الكلام فيها فى الأصول، فتحصل انه لا بأس بالتمسك بالقاعدة فى المقام لإثبات وجوب الغسلات الثلاث بالماء القراح.

(الوجه الثالث) ما ورد فى حكم المحرم من انه كالمحل فى الغسل و غيره الا- انه لا- يقرب اليه الكافور، فان وجوب تغسيل المحرم بالماء القراح بدلا من ماء الكافور لتعذر استعماله شرعا يقتضى وجوبه فى المقام بناء على كون التعذر العقلى كالتعذر الشرعى فيثبت فى العقلى ما ثبت فى الشرعى، كما انه لا إشكال فى كون الشرعى كالعقلى فيما ثبت للعقلى.

لكن الشيخ الأ- كبر (قده) فى الطهارة ناقش فيه و قال ان ما هو الثابت كون التعذر الشرعى كالعقلى دون العكس، مضافا الى احتمال مدخلية خصوصية المورد و هو إحرام الميت فى الحكم فلا يسرى منه الى التعذر العقلى (لكن الانصاف) كون التعذر بما هو تعذر موجبا للحكم فى المحرم و لازمه التعدى إلى التعذر العقلى بل لعل الحكم فيه اولى كما ان احتمال دخل خصوصية المورد ضعيف فى الغاية.

و قال فى المستمسك ينبغى ابتناء الخلاف المذكور على اعتبار إطلاق الماء فى الغسلتين الأوليين أو اعتبار إضافته فعلى الأول يتعين الأول و على الثانى يتعين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧١

الثاني (أقول) و كان اعتبار اضافة الماء في الغسلتين الأوليين لم يذهب الى و هم احد، و لعل ما ذكره مأخوذ من كلام الشيخ (قده) في الطهارة، حيث يقول فيما إذا كان المفقود هو الماء و لم يكف الموجود منه الا لغسل واحد: في وجوب استعماله قراحا أو وجوب خلطه بالسدر قولان، اختار الأول في الذكرى لأنه أقوى في التطهير و يتضح ذلك لو جوزنا كون ماء الخليطين مضافا (انتهى) لكن المذكور في عبارة الشيخ (قده) - كما ترى هو الابتناء على جواز الإضافة لا اعتبارها، مع ما فيما افاده من الابتناء إذ على اعتبار الإضافة في الغسلتين أيضا يصح التمسك بقاعدة الميسور لو فرض حكم العرف بكون المطلق منه من مراتب المضاف.

(و كيف كان) فالحق هو وجوب تغسيه بالماء القراح ثلاث مرات مرتين بدلا عن ماء السدر و الكافور و مرة بالأصالة. (الأمر الثالث) انه بناء على ما تقدم من وجوب التغسيل بالماء القراح ثلاث مرات ففي لزوم مراعاة الترتيب في النية و عدمه احتمالا، المصرح به في جامع المقاصد هو الأول، و قال لا بد من تميز الغسلات بعضها عن البعض لوجوب الترتيب بينها و ذلك بالنية، و تأمل في الجواهر في ذلك بل قال: فيه منع، و أجاب عنه الشيخ الأكبر (قده) بان مقتضى قاعدة الميسور هو إتيان الميسور على النحو الذي يؤتى به عند الانضمام، و لا يزمه وجوب مراعاة الترتيب، و حيث لا - مميّز في الخارج بين الغسلات لاشتراك الجميع في كونها بالماء القراح تكون مراعاة الترتيب بالنية، الا ان يقال ان القدر المسلم من وجوب الترتيب انما هو مع وجود الخليطين و تغاير الغسلات بالميز الخارجى، و مع انتفاء المغايرة بانتفاء الخليط فلا دليل على وجوب مراعاة الترتيب حتى تكون مراعاته بالنية، و مع الشك في وجوبها يرجع الى البراءة، و هذا الأخير لا يخلو عن قوة.

#### [مسألة (٦) إذا تعذر الماء يمم ثلاثة تيممات]

مسألة (٦) إذا تعذر الماء يمم ثلاثة تيممات بدلا عن الأغسال على الترتيب و الأحوط تيمم آخر بقصد بدلية المجموع و ان نوى في التيمم الثالث ما في الذمة من بدلية الجميع أو خصوص الماء القراح كفى في الاحتياط.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧٢

في هذه المسألة أمران (الأول) إذا تعذر غسل الميت اما لفقد الماء أو لعدم الغاسل أو لعدم قابلية الميت للغسل و لو بصب الماء عليه كالمجدور و المحروق و مقطوع الأعضاء و نحو ذلك - يجب تيممه بإجماعنا كما عن غير واحد من الأصحاب أو بإجماع المسلمين عدا الأوزاعي - كما عن الخلاف و التهذيب - لخبر زيد بن علي عليه السلام ان قوما أتوا رسول الله صلى الله عليه و سلم فقالوا يا رسول الله مات صاحب لنا و هو مجدور فان غسلناه انسلخ، فقال صلى الله عليه و سلم يمموه.

(و الاشكال) في الاستدلال به بضعف سنده لكون الرواية من طريق الزيدية (مندفع) بانجباره بعمل الأصحاب على ما هو طريقنا في حجية الخبر.

و في دلالة (تارة) بكونه في مورد المجدور و لا يتعدى عنه الى مورد تعذر الماء (و اخرى) بمعارضته مع صحيح ابن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام في ثلاثة نفر كانوا في سفر أولهم جنب و الثاني ميت و الثالث على غير وضوء و حضرت الصلاة و معهم ماء يكفى أحدهم، من يأخذ الماء و يغتسل و كيف يصنعون، قال يغتسل الجنب و يدفن الميت و يتمم الذي عليه الوضوء لان غسل الجنابة فريضة و غسل الميت سنة و التيمم للآخر جائز.

و يندفع الأول بالبناء على إلغاء خصوصية المورد لانسباق الذهن الى كون المدار في وجوب التيمم هو تعذر الغسل من حيث هو تعذر بأى سبب حصل (و يندفع الثاني) باضطراب المعارض سندا و متنا لان المذكور في التهذيب و ان كان متنه كما ذكر من قوله عليه السلام: و يدفن الميت، الا ان سنده فيه ضعف، حيث ان في طريقه محمد بن عيسى و هو مشترك، و فيه أيضا إرسال،

حيث ان فيه عبد الرحمن عن حدثه، و المذكور فى الفقيه و ان كان صحيحا سندا الا ان متنه ليس موافقا مع التهذيب بل هو هكذا- و يدفن الميت بتميم- و هذا كما ترى يعاضد الحكم بوجود تيممه، فحيث ان الخبر مضطرب سندا و متنا فلا يصح جعله معارضا مع ما يدل على وجوب التيمم.

و استدلل لوجوبه أيضا بعموم ما دل على بديلة التراب و انه احد الطهورين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧٣

(و قد أورد عليه تارة) باختصاص مطهريه التراب باستعماله لرفع الحدث لا فى رفع الخبث، و غسل الميت انما هو لرفع نجاسته الحادثة بالموت على ما عليه السيد المرتضى (قده)- و اخرى- باختصاص بديته بما إذا كان الماء مستقلا فى الرفع كما فى الوضوء و ما عدا غسل الميت من الأغسال لا فى غسله الذى يشترك فيه السدر و الكافور فى الرفع، حيث ان عموم دليل بديلة التراب عن الماء لا يدل على بديته عنهما أيضا.

(و يندفع الأول) بأن غسل الميت كما هو رافع للخبث رافع للحدث أيضا كما دل عليه غير واحد من الاخبار من انه رافع لحدث الجنابة العارضة بالموت، فيمكن الالتزام بوجود التيمم لحصول بديلة التراب فى رفع الحدث و ان لم يكن بدلا فى رفع الخبث، و يترتب على ذلك عدم ارتفاع نجاسته بالحصول بالموت و ان ارتفع حدثه بالحاصل به.

(و يندفع الثانى) بأن المستفاد من الأدلة طهورية الماء و استقلاله فى التطهير باستعماله اما مطلقا أو على وجه مخصوص كمزجه بالخليطين. فيكون الطهور فى صورة المزج هو الماء لا المجموع منه و الخليط، كما يشهد بذلك ما دل من الاخبار على انحصار الطهور فى الماء و التراب، مضافا الى إمكان فرض كون التيمم بدلا اضطراريا عن الغسل الاضطرارى، و ذلك فيما إذا تعذر الخليطان أيضا فإنه لا إشكال فى وجوب الغسل بالماء القراح- لو وجد- ففى صورة فقده ينتقل الحكم الى التيمم، و يترتب على ذلك أيضا عدم رفع النجاسة عن بدن الميت و عدم سقوط غسله إذا تحقق التمكن بعد ذلك من الماء و الخليط- كما سيأتى-، فالأقوى حينئذ وجوب التيمم إذا تعذر الماء.

(الأمر الثانى) اختلف فى وجوب تعدد التيمم بتعدد الأغسال، فالمحكى عن التذكرة هو ذلك و تبعه فى جامع المقاصد مستدلا بأنه بدل عن الأغسال المتعددة، و كون الأغسال فى قوة غسل واحد لا يخرجها عن التعدد و إذا وجب التعدد فى المبدل منه مع قوته ففى البدل الضعيف يكون اولى، و المحكى عن جماعة من متأخري المتأخرين هو الأخير و نسبه فى الذكرى الى الأصحاب و فى كشف اللثام ادعى عليه الإجماع، و لعل منشأ القولين هو الاختلاف فى الأغسال الثلاثة، إذ فيها احتمالات.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧٤

(أحدها) استقلال كل واحد منها فى التأثير فى إزالة الخبث و الحدث عن الميت بان يكون كل واحد منها مؤثرا فى رفع مرتبة منهما غير مقيد بتأثير المتقدم عليه و المتأخر عنه، و ان كان الرفع المطلق متوقفا على تحقق الجميع، لكن لا لأجل توقف رفعه على تحقق الجميع من حيث المجموع بل لأجل كون كل واحد مؤثرا فى رفع شىء منهما بحيث يترتب أثره عليه عند تحققه، تحقق غيره أم لا، و إذا تحقق الأخير منها بحيث لا يبقى من الأغسال شىء يتحقق رفع الجميع بحيث لا يبقى من الحدث و الخبث شىء، و هذا معنى استقلال كل غسل من الأغسال الثلاثة فى التأثير (و يترتب عليه) وجوب كل منها مستقلا كما ان كل واحد منها يوجد مستقلا، فكل مستقل فى الوجود و التأثير و الأثر.

(و ثانيها) ان يكون المؤثر منها فى الرفع هو الأخير، و هو الحاصل بالماء القراح و يكون الأولان كالعلة المعدة فى حصول الأثر بالأخير، و اليه يرجع ما تقدم نقله عن المدارك من ان اثر التغسيل بماء السدر هو إزالة الوسخ عن بدن الميت و ان أثره بماء الكافور هو حفظه عن سرعة التغيير و هو أم الجسد، فالمؤثر فى رفع الخبث و الحدث عنه هو الغسل الأخير.

(و ثالثها) كون كل جزء منها جزء المؤثر فى الرفع و يكون ملاك الأمر بها امرا واحدا قائما بالمجموع المركب منها و لكل واحد منها دخل فى تحققه على نحو الارتباط، و لازم ذلك تعلق أمر واحد بالجميع ثبوتا المترتب سقوطه على الامتثال الواحد المتحقق بإتيان الجميع و تكون نسبة كل غسل منها الى المجموع كنسبة الغسلتين و المسحنتين الى الوضوء و كنسبة غسل الأعضاء الثلاثة إلى الغسل الترتيبى كما هو الشأن فى الواجب المركب من الاجزاء الارتباطية المنوطة بتحقيق جميع اجزائه بنحو الشرط المتقدم أو المتأخر- حسبما فصل فى الأصول- و لا- يخفى ان الواجب بناء على الوجه الأول متعدد، و على الوجهين الأخيرين واحد.

و يترتب على الأول وجوب تيممات ثلاثة يكون كل واحد منها بدلا عن غسل من الأغسال و يحتاج فى الامتياز بينها إلى النية و على الأخيرين وجوب تيمم واحد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧٥

بدلا عن الغسل الواحد.

(و الحق من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الأخير) لظهور الاخبار فى كون الأغسال الثلاثة عملا واحدا يحصل به طهارة الميت من الخبث و الحدث، كما يشهد به التعبير بأنه بمنزلة غسل الجنابة و ظهور ما ورد فى صيرورة الميت جنبا فى انه يكفى له ما يكفى الجنب من التيمم، و لا ينافى ما ذكرنا مع اعتبار النية فى كل من الأغسال على حدة إذ المدار على وحدة الأثر، و هذا كما ان الحج بما له من الافعال عمل واحد و ان كان يعتبر فى كل واحد من أفعاله النية بالاستقلال، و على هذا فالأقوى كفاية تيمم واحد عن الأغسال الثلاثة لكن الأحوط الإتيان بالتيمم ثلاث مرات بدلا عن الأغسال على الترتيب و أحوط من ذلك الإتيان بتيمم آخر بقصد بديلة المجموع لاحتمال ان يكون هو الواجب عليه بناء على وحدة الغسل، و يمكن الاكتفاء فى التيمم الثالث بإتيانه بدلا عن الجميع أو عن خصوص الماء القراح- على وجه التريديد فى المنوى- و فى المستمسك: و يجوز ذلك فى أحد الأولين لعدم الفرق بينها فى حصول الاحتياط، و ذكر بعض الأعظم (قده) فى حاشيته فى المقام بأن الأحوط ان ينويه فى التيمم الأول و لعل وجهه انه عند التيمم الأول يعلم إجمالا بأنه مكلف اما بتيمم واحد بدلا عن الجميع أو بتيمم بدلا عن الغسل بماء السدر فإذا نوى ما فى ذمته يحصل له العلم بخروجه عن عهده هذا التكليف المعلوم بالإجمال، و هذا بخلاف ما إذا نواه فى التيمم الثالث كما لا يخفى.

[مسألة (٧) إذا لم يكن عنده من الماء الا بمقدار غسل واحد]

مسألة (٧) إذا لم يكن عنده من الماء الا بمقدار غسل واحد فان لم يكن عنده الخليلان أو كان كلاهما أو السدر فقط صرف ذلك الماء فى الغسل الأول و يأتى بالتيمم بدلا عن كل من الآخرين على الترتيب و يحتمل التخيير فى الصورتين الأوليين فى صرفه فى كل من الثلاثة فى الاولى و فى كل من الأول و الثانى فى الثانية، و ان كان عنده الكافور فقط فيحتمل ان يكون الحكم كذلك و يحتمل ان يجب صرف ذلك الماء فى الغسل الثانى مع الكافور و يأتى بالتيمم بدل الأول و الثالث فيممه أولا ثم يغسله بماء الكافور ثم ييممه بدل القراح.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧٦

إذا لم يكن عنده الماء بقدر جميع الأغسال فلا يخلو عن صور (الاولى) ان لا يكون الماء الا بقدر غسل واحد و لم يكن عنده شئ من الخليلين و الكلام فيها يقع فى مقامين (الأول) فى انه لا- إشكال فى عدم سقوط الغسل و انه يجب صرف الماء الموجود فى الغسل فى الجملة، و يستدل له بالاستصحاب و قاعدة الميسور.

(و الخدشة) فى الاستصحاب بأن الأغسال الثلاثة كلها عمل واحد و وجوب بعضها فى حال التمكن من الجميع غيرى و هو معلوم الانتفاء عند تعذر الجميع، و الوجوب النفسى الذى يراد إثباته بالاستصحاب مشكوك الحدوث.

(مدفوعة) بأن الثابت للاجزاء من الوجوب النفسى الضمنى الثابت لها فى ضمن وجوب الكل بحيث يبسط وجوب الكل على اجزائه على ما هى عليه قلته و كثرة، و يأخذ كل جزء منها حظه من ذاك الوجوب سعة و ضيقا، و هذا الوجوب المنبسط على الجزء فى ضمن وجوب الكل مقطوع الحدوث عند التمكن من الكل و يشك فى بقاءه عند تعذر الكل فيحكم ببقائه للاستصحاب.

و اما الوجوب الغيرى المقدمى للاجزاء ففى ثبوته لها اشكال من جهة الإشكال فى اجتماعه مع ذاك الوجوب النفسى الضمنى لاستلزامه اجتماع المثليين المستحيل - و ان كان ملاك الوجوب المقدمى متحققا فى الاجزاء مع إمكان المنع عن تحقق ملاكه فيها أيضا لاتحادها مع الكل فى الخارج و كون امتيازها بما هى مقدمة عن ذىها بنحو من الاعتبار حسبما فصل فى الأصول، و ان كان التحقيق صحة اتصاف الاجزاء بالوجوب المقدمى مع اتصافها بالوجوب الضمنى النفسى و عدم استلزامه اجتماع المثليين، و ذلك لاختلاف الوجوبين بالرتبة. و بالجملة فالمستصحب هو ذاك الوجوب النفسى الذى هو حظ الجزء عند وجوب الكل و انبساطه على الاجزاء.

لكن صحة استصحابه متوقفة على القول بصحة إجرائه فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى - و هو ما إذا كان الشك فى تبدل الفرد الموجود الى فرد آخر من الكلى المشكك كالشك فى تبدل المرتبة الشديدة من السواد إلى المرتبة الضعيفة منه كما هو الحق، بل صحة إجرائه فى المقام أظهر كما حققناه فى الأصول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧٧

و يمكن تصحيح إجرائه أيضا بالبناء على كفاية بقاء الموضوع بالنظر المسامحى كما فى الشك فى بقاء كرية ما فى الحوض من الماء، لكن لا بد من ان يكون الباقي من الاجزاء بعد تعذر المتعذر منها معظمها حتى يمكن دعوى التسامح فى الحكم ببقاء الموضوع (و كيف كان) فيعتبر فى صحة إجرائه وجود الماء لتمام الأغسال بعد الموت فى قطعة من الزمان ثم طريان التعذر لكى يكون استصحاب وجوبه حينئذ تنجزيا، و مع التعذر المستمر من حين طريان الموت يكون الاستصحاب تعليقا متوقفا على القول بصحة إجرائه.

هذا تمام الكلام فى حكم الرجوع الى الاستصحاب (و اما قاعدة الميسور) فقد تكرر بيانها فى غير مقام من هذا الكتاب (المقام الثانى) وقع الخلاف فى صرف الموجود من الماء فى الغسل الأول أو الأخير أو التخيير فى صرفه فى كل من الأغسال الثلاثة، فعن الشهيد فى البيان و المحقق و الشهيد الثانىين وجوب صرفه فى الغسل الأول لأن العجز عن الجزء من المركب التدريجى انما يتحقق فى الجزء الأخير منه، و ذهب الشهيد فى الذكرى الى وجوب صرفه فى الأخير لأنه أقوى فى التطهير و لا سيما على القول بجواز كون ماء الخليطين مضافا، حيث يختص التطهير حينئذ بالأخير، و قال الشيخ الأكبر (قده) و ربما يتوهم التخيير من جهة ان نسبة العجز الى الجزئين على السواء و الأمر لا يتجدد بالنسبة إليهما تدريجا فلا مرجح لتعلقه بالأول (انتهى).

و اعلم انه إذا تراحم الواجبان المتدرجان بالزمان و لم يكن المكلف متمكنا من امتثالهما معا بإيجاد متعلقهما فمع أهمية أحدهما معينا يجب صرف القدرة فى امتثاله - و لو كان هو المتأخر منهما زمانا - و مع تساويهما يجب عليه الإتيان بالمتقدم إذا الخطاب به تام و لا مانع عن امتثاله الا توجه الخطاب بإتيان المتأخر، و هو لا يصلح لان يكون مانعا، حيث ان ترك المتقدم المتساوى مع المتأخر فى الملاك لأجل تحصيل ملاك المتأخر ترجيح بلا مرجح، فالمقتضى للإتيان بالمتقدم تام، و الخطاب بالمتأخر لا يصلح ان يكون مانعا عن امتثاله، فالعقل يحكم بوجوب الإتيان بالمتقدم حينئذ، و هذا فى الواجبين المقيدين بالزمان لعله ظاهر،

و فى المتراحمين الحالين كإزاله

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٦، ص: ٧٨

النجاسه عن المسجد و الصلاه يجب صرف القدره فى الأهم منهما- لو كان أحدهما أهم- و مع تساويهما يتخير، و هذا أيضا ظاهر.

و انما الكلام فى المترتين فى الوجود كالأغسال الثلاثه فى المقام، فهل هما كالمقيدين بالزمان حيث يجب تقديم المتقدم منهما مطلقا الا إذا كان المتأخر أهم، أو انهما كالمتراحمين الحالين فالحكم هو التخيير الا مع كون أحدهما أهم، و جهان، و الذى عليه الشيخ الأكبر فى كتاب الطهاره هو الأول، و استدلل له بان العجز عن الجزء انما يتحقق فى الجزء الأخير من المركب المتدرج فى الوجود فالجزء الأخير هو الذى يعجز عنه لانه يعتبر ان يؤتى به على النحو الذى تعلق به الأمر و هو حال انضمامه بما تقدم عليه و امثاله انما هو بإتيانه متصفا بكونه بعد ما تقدم عليه و هو بهذا الوصف غير مقدور.

و لا- يقال ان الجزء المتقدم أيضا فى مرحله الأمر به لو حظ بما هو متصف بكونه قبل المتأخر و هو بهذا الوصف أيضا غير مقدور فتعذر الانضمام يوجب تعذر وصف الجزء المتقدم بالتقدم على المتأخر كما أوجب تعذر وصف الجزء المتأخر بصفه التأخر، فالميسور منهما هو ذات الجزئين مسلوبا عنهما وصف التقدم فى المتقدم و التأخر فى المتأخر (لأنه يقال) صفه القبليه لا تقتضى تعيين محل المتصف بها و زمانه بخلاف صفه البعديه فإن الجزء الأخير من المركب يتعذر الإتيان به فى محله مع تعذر الجزء الأول بخلاف العكس، هذا خلاصه ما افاده (قده) و حاصله التفكيك بين الجزء المتأخر و الجزء المتقدم باشتراط صفه التأخر فى الأول و عدم اشتراط صفه التقدم فى الأخير.

و ما افاده (قده) لا يخلو عن المنع إذ التأخر و التقدم نسبه متكرره من مقوله الإضاافه، فالتأخر لا يكون متأخرا إلا بالنسبه إلى المتقدم عليه، فلو لم يكن المتقدم لم يتصف المتأخر بالتأخر، فاعتبار صفه التأخر فى المتأخر مستلزم لاعتبار صفه المتقدم فى المتقدم، فكما ان المستفاد من دليل اعتبار الترتيب بين اجزاء المركب هو تأخر المتأخر عن المتقدم كذلك المستفاد منه تقدم المتقدم على المتأخر.

فكما انه مع عدم المتقدم يكون وصف التأخر فى المتأخر منتفيا كذلك مع

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٦، ص: ٧٩

عدم المتأخر ينتفى وصف التقدم فى المتقدم، فتعذر الانضمام يوجب تعذر الوصفين فى رتبه واحده، كما ان المتصفين مع قطع النظر عن وصفى التقدم و التأخر بذاتهما مشتركان فى كون كل واحد منهما ميسورا على البدل، و مقتضى ذلك هو وجوب الإتيان بأحدهما على البدل، و هذا معنى التخيير كالمتراحمين المطلقين الذين لا ترتيب بينهما مثل إنقاذ الغريقين فيما لم يكن أحدهما أهم.

و اما حديث الاستدلال لما ذكره (قده) من عدم اشتراط صفه التقدم فى المتقدم بأنه لو جىء بالمقدم متأخرا صح و وجب إعادة المتأخر الذى تقدم عليه مما يعتبر فيه التأخر فأجنبى عن الدلاله عليه إذ بإعادة المتأخر يصير المتقدم الذى تأخر عنه متصفا بالتقدم كما انه إذا ترك قراءة الحمد فى الصلاه و قرء السوره تصير الصلاه متصفه بنقصان جزء منها و هو الحمد و إذا أعاد الحمد بعد السوره تجب إعادة السوره بعد الحمد حفظا للترتيب و تصير الصلاه حينئذ متصفه بزيادة جزء عليها و هو السوره المأتى بها قبل الحمد.

فالحق حينئذ هو القول بالتخيير فى صرف ما عنده من الماء فى كل من الأغسال الثلاثه على البدل لا تعيين صرفه فى الغسله الاولى و لا فى الغسله الأخيرة، و حيث ان مفروض الكلام انما هو فى صوره فقد الخليطين فيكون تميز ما يصرفه فيه بالنيه و يأتى

بالتيمم بدلا عن الآخرين، و الله يهدى من يشاء الى صراطه المستقيم.

(الصورة الثانية) ما إذا لم يكن عنده من الماء الا بقدر غسل واحد مع وجود الخليطين كليهما، ففي وجوب صرفه في الغسل بماء السدر أو في الغسل بماء الكافور أو في الغسل بماء القراح أو التخيير في ذلك، وجوه، مختار الشهيد في البيان و المحقق و الشهيد الثانيين هو الأول لما تقدم في المقام الثاني في الصورة الاولى من ان العجز عن المركب انما يتحقق بعدم التمكن من الإتيان بجزئه الأخير فيما إذا تعذر بعض اجزائه على البدل، و احتمال في الذكرى صرفه في الغسل الثانية، و قال: و يمكن صرفه في الكافور لكثرة نفعه و لكنه اختار بعد ذلك صرفه في الغسل الأخيرة و قال و الاولى القراح لأنه أقوى في التطهير و لعدم احتياجه الى جزء آخر، و احتمال المصنف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٠

(قده) التخيير في صرفه في الأغسال الثلاثة و لعل وجهه ما تقدم في الصورة الاولى و قويناه هناك و هذا هو الأقوى ههنا أيضا لعدم ترجيح في البين سوى ما ذكره الشهيد (قده) من كون الماء القراح أقوى في التطهير و انه لا- يحتاج الى جزء آخر، و لا يخفى ما فيه لعدم الاعتماد عليه في إثبات الحكم.

(الصورة الثالثة) ما إذا كان عنده السدر فقط دون الكافور مع كون ما عنده من الماء بقدر غسل واحد، ففي تعيين صرفه في الأول أعنى الغسل بماء السدر أو التخيير بينه و بين أحد الأخيرين أو تعيين صرفه في الغسل بماء القراح، وجوه. من كونه متمكنا من الإتيان بالغسل الأول بما يعتبر فيه من الخليط فيجب الإتيان به.

و من ان الأغسال واجبات متعددة و قد تعذر بعضها لا على التعيين فله الخيار في تعيين المتعذر، و اعتبار الترتيب بين الأغسال لا يوجب تعيين التعذر في الأخيرين ليلزم صرفه في الأول لأن الترتيب المذكور لا اثر له بعد كون المجموع في عرض واحد من حيث المطلوبية.

و من ان الأخير أهم في نظر الشارع لأنه الذي يحصل به رفع الحدث و الخبث عن الميت و ان غيره انما هو للتنظيف و نحوه- و لا سيما بناء على جواز خروج الماء عن الإطلاق في الأولين.

و الأقوى هو الأول لما تقدم في الصورة الاولى من استفادة اعتبار التقدم للمتقدم و التأخر للمتأخر من نفس دليل اعتبار الترتيب بين الأغسال فيجب الإتيان بالغسل الأول في هذه الصورة لوجود الخليط الخاص به و لم يعلم أهمية الأخير- أى الغسل بماء القراح- عليه، و ما ذكر من ان الغسلين الأولين للتنظيف و نحوه غير ثابت كما تقدم. كما انه تقدم عدم جواز اضافة الماء فيهما، و اما كون الأغسال واجبات مستقلة بالنية فلا ينافى كون مجموعها عملا واحدا كما في اعمال الحج، فلا محيص في هذه الصورة عن القول بصرف الماء في الغسل الأول و انصراف التعذر إلى الأخيرين فيأتي بالتيمم بدلا عنهما.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨١

(الصورة الرابعة) ما إذا كان عنده الكافور فقط مع كون ما عنده من الماء بقدر غسل واحد، ففي تعيين صرفه في الغسل الأول- بلا- خلطه بالكافور- لتقدمه و كون الغسل بالماء الخالص عن السدر ميسوره، أو تعيين صرفه في الثاني لتمكنه منه بما عنده من الكافور، أو تعيين صرفه في الأخير لما قيل من كونه أهم، أو التخيير بين الثلاثة، وجوه أقواها الأول لما تبين في الصور المتقدمة، و لكنه مع خلط ما عنده من الماء بالكافور، إذ الخلط معه لا ينافى كونه الغسل الأول إذ لا يعتبر في الغسل الأول عدم اختلاطه مع الكافور بل غاية ما يمكن ادعائه انما هو اشتراط خلوص الغسل الأخير عن الخليطين بناء على كون اعتبار الخلوص فيه على وجه العزيمة، و على هذا فلا مانع من طرح شيء من الكافور في ماء السدر، و لكن الأحوط حينئذ ان ينوى بغسله ما يجب عليه من الغسل الأول أو الوسط تعيينا أو تخييرا إذ يحصل بذلك الجمع بين الوجوه المحتملة في المقام الا احتمال تعيين الأخير- بناء

على كون اعتبار الخلوص عن الخليطين فيه على وجه العزيمة، واما بناء على كونه على وجه الرخصة فيحصل الاحتياط في مراعاة الوجوه الأربعة بغسله بما عنده من الماء مختلطا بما عنده من الكافور بقصد ما عليه من الأغسال الثلاثة تعيينا أو تخيرا لكن مع تقديم التيمم بقصد البدلية عن الغسل الأول ثم يأتي بعد الغسل بتيمم آخر بنية ما في ذمته من التيمم الذي بدل عن الغسل الثاني أو الغسل الأخير، والله الهادي.

(الصورة الخامسة) ما إذا كان الماء بقدر غسلتين، و الصور المتقدمة يتصور مثلها ههنا، فإنه إما يكون مع التمكن من الخليطين أو مع تعذرهما أو مع التمكن من أحدهما فقط، و الحكم في الجميع يظهر مما تقدم، و هو انه يأتي بالغسلين الأولين مع الخليطين - إذا تمكن منهما - و مجردين مع تعذرهما، و مع السدر في الغسل الأول إذا تمكن منه - و مع الكافور في الغسل الثاني إذا تمكن منه فقط، ثم يأتي بالتيمم بدلا عن الغسل بالماء القراح. هذا تمام الكلام في بيان ما يجب إتيانه من الأغسال في هذه الصور.

و اما انه هل يجب التيمم في هذه الصور التي يجمعها وجود الماء لغسل واحد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٢

أو اثنين - بدلا عما تعذر من الغسل فالمحكي عن الشهيد في البيان و المحقق و الشهيد الثانيين هو الوجوب، و يستدل له كما في الجواهر بعموم بدلية التراب، و بان وجوب التعدد في الأغسال مع التمكن منها يوجب لزوم التعدد في بدلها - اعني التيمم - فإذا تعذر بعضها وجب بدله. و المحكي عن الذكري هو الحكم بسقوط التيمم في صورة وجود الماء لغسل واحد أو لغسلين مستدلا بحصول مسمى الغسل.

(و أورد في الجواهر) على ما ذكره من الاستدلال للوجوب بوجهين (الأول) ان غسل الميت مع اشتماله على الأغسال الثلاثة عمل واحد و يكون كل واحد من الثلاثة جزء منه و لم يقم دليل على بدلية التيمم عن الجزء المتعذر من الغسل، و قال و الى ذلك يرجع ما استدلل به في الذكري من حصول مسمى الغسل لنفي وجوب التيمم.

(و ثانيهما) الإشكال في بدلية التيمم عن الغسلين الأولين - بناء على الاكتفاء فيهما بالماء المضاف بالخليطين - حيث لا يكون المعبر فيهما حينئذ الغسل بالماء فلا وجه لبدلية التيمم عنهما فان التراب انما هو بدل عن الماء المطلق لا الماء المضاف. هذا.

(و الأقوى) هو القول بالوجوب لعموم البدلية و اندفاع المناقشتين، أما الأولى فلما عرفت من ان غسل الميت و ان كان عملا واحدا الا انه مشتمل على الأعمال المتعددة كالحج بالنسبة إلى أعماله، فبلحاظ استقلال كل غسل من أغساله في النية يشملها عموم بدلية التيمم، و اما الثانية فلما تقدم من عدم جواز اضافة الماء في الغسلين الأولين، مضافا الى ان جواز ذلك غير اعتبار الإضافة و اشتراطها فيهما حيث لم يقل به احد - كما تقدم - و عليه فيجوز إطلاق الماء في الغسلين الأولين و يصح بذلك بدلية التيمم عنهما، و مجرد اعتبار مزج الخليط في الماء فيهما لا يمنع بدلية التيمم كما تقدم بيانه في بيان أصل مشروعية التيمم ههنا. و الله الهادي.

#### [مسألة (٨) إذا كان الميت مجروحا أو محروقا أو مجدورا]

مسألة (٨) إذا كان الميت مجروحا أو محروقا أو مجدورا أو نحو ذلك مما يخاف معه تناثر جلده يمم كما في صورة فقد الماء ثلاثة تيممات.

و قد تقدم الكلام في حكم هذه المسألة مستوفى في طي المسألة السادسة و قلنا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٣



ان الأقوى وجوب التيمم عند تعذر الغسل بأى سبب لتعذره و كفاية تيمم واحد عن الأغسال الثلاثة و ان كان الأحوط الإتيان بثلاثة تيممات و قد مر كيفية الاحتياط أيضا.

### [مسألة (٩) إذا كان الميت محرما]

مسألة (٩) إذا كان الميت محرما لا يجعل الكافور فى ماء غسله فى الغسل الثانى الا ان يكون موته بعد طواف الحج أو العمرة و كذلك لا يحنط بالكافور بل لا يقرب اليه طيب آخر.

لا اشكال و لا خلاف فى عدم جواز تقريب الكافور الى الميت المحرم فى الجملة و ادعى عليه الإجماع فى غير واحد من العبائر، و يدل عليه نصوص كثيرة، ففى صحيح عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام عن المحرم يموت كيف يصنع به قال عليه السلام ان عبد الرحمن بن الحسن مات بالأبواء «١» مع الحسين عليه السلام و هو محرم و مع الحسين عليه السلام عبد الله بن العباس و عبد الله بن جعفر فصنع به كما يصنع بالميت و غطى وجهه و لم يمسه طيبا، قال و ذلك فى كتاب على عليه السلام (و صحيح عبد الله بن سنان) قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يموت كيف يصنع به- و ذكر مثل الحديث السابق- و قريب منه خبر ابى مریم.

(و خبر أبى حمزة) عن ابى الحسن عليه السلام فى المحرم يموت، قال عليه السلام يغسل و يكفن و يغطى وجهه و لا يحنط و لا يمس شيئا من الطيب (و خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام) قال سألته عن المرأة المحرمة تموت و هى طامث قال لا تمس الطيب و ان كن معه نسوة حلال (و صحيح محمد بن مسلم) عن ابى جعفر عليه السلام قال سئلته عن المحرم إذا مات كيف يصنع به قال يغطى وجهه و يصنع كما يصنع بالمحل غير انه لا يقربه طيبا، و نحوه خبره الآخر عن الباقر و الصادق عليهما السلام.

و هذا الحكم فى الجملة مما لا ينبغى الإشكال فيه، الا انه انه يجب البحث عن أمور (الأول) مقتضى النص و الفتوى عدم جواز تحنيط الميت المحرم بالكافور و لا تغسله بمائه بإلقاء شىء من الكافور فى مائه كما يدل عليه ما فى صحيح محمد بن مسلم- اعنى قوله عليه السلام: غير انه لا يقربه طيبا، فإنه بظاهره يشمل ما لو كان بواسطة

(١) الأبواء بالباء الموحدة منزل بين مكة و المدينة فيه قبر آمنه بنت وهب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٤

الماء (و دعوى) انصرافه الى التحنيط بعد الغسل لعلها غير مسموعة.

و لكن الشيخ الأكبر (قده) قال فى الطهارة انه لو لا الإجماع على عدم جواز تغسله بماء الكافور لأمكن الخدشة فيه (انتهى) و الانصاف عدم جريان الخدشة فيه لا سيما بعد اعتضاده بفهم الأصحاب، و يؤيده المروى عن ابن عباس ان محرما وقعت به ناقته فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه و سلم فقال اغسلوه بماء سدر و كفنوه و لا تمسوه طيبا و لا تخمروا رأسه فإنه يحشر يوم القيمة ملييا.

(الثانى) ظاهر أكثر الأخبار المتقدمة عموم المنع عن تقريب الطيب الى الميت المحرم سواء كان الكافور أو غيره من أنواع الطيب، و هو المصرح به فى غير واحد من المتون، ففى القواعد: و لا يجوز تقريبيهما- أى الكافور و الذريرة- من المحرم و لا غيرهما من الطيب فى غسل و حنوط (انتهى) و حكى الإجماع عليه فى جامع المقاصد، و فى مفتاح الكرامة ان الإجماع المحكى فى الخلاف انما هو على عدم قرب شىء من الكافور بغيره اولى (انتهى) و لعل أولوية غير الكافور فى المنع عنه هو ان غير

المحرم قد نهى عن التطيب به كما فى القواعد حيث يقول: لا يجوز تطيب الميت بغير الكافور و الذريرة (و كيف كان) فهذا الحكم أيضا مما لا ينبغي الإشكال فيه.

(الثالث) المعروف جواز تغطية رأس المحرم و وجهه بالكفن، و يدل عليه جملة من الاخبار المتقدمة كصحيح عبد الرحمن و صحيح عبد الله بن سنان و خبر ابى مريم و خبر أبى حمزة و صحيح محمد بن مسلم. خلافا للمحكى عن السيد و ابن ابى عقيل و الجعفى من عدم جواز تغطية رأسه، و استدلوا له بأن النهى عن تطيبه دليل على بقاء إحرامه و هو موجب لبقاء تحريم تروك الإحرام عليه التى منها تغطية الرأس، و بالمرسل المروى عن الصادق عليه السلام من مات محرما بعثه الله مليبا، و العامى المروى عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه و سلم لا تخمرو رأسه فإنه يحشر يوم القيمة مليبا.

و الاستدلال بالنهى عن تطيبه لحرمة التغطية (مع انه لا- يخلو عن الغرابة حيث ان المحرم بعد الموت لا- يبقى مكلفا بتروك الإحرام و لا دليل على تكليف الأحياء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٥

بإبقائه على ما هو عليه من التروك) اجتهاد فى مقابل النصوص المتقدمة المصرحة بجواز تغطية رأسه و وجهه، و منع دلالة المرسل المروى عن الصادق عليه السلام على المنع، فان مجرد بعثه يوم القيمة مليبا لا يدل على حرمة تغطية رأسه، مع انه على تقدير دلالته معرض عنه فاقد لملا-ك الحجية و هو الوثوق و مع إرساله معارض مع الاخبار المتقدمة، و به يظهر المنع عن التمسك بالخبر العامى المنقول عن ابن عباس، فالحق ما عليه المشهور من جواز التغطية و ان تجهيزه كتجهيز المحل من غير فرق بينهما إلا فى تقريب الطيب.

(الرابع) إطلاق الاخبار المتقدمة يقتضى عدم الفرق فى الإحرام بين إحرام الحج أو العمرة و لا فى إحرام الحج بين اقسامه من التمتع و القران و الافراد، و لا بين الواجب و المستحب و كذلك العمرة و لا بين الفاسد و الصحيح لوجوب الإتمام، كل ذلك لإطلاق الدليل.

فان كان فى إحرام العمرة فلا إشكال فى حرمة تقريب الطيب إليه الى ما بعد التقصير إذ به يخرج من الإحرام و يحل له الطيب. و ربما يتوهم انه فى العمرة المفردة يبقى التحريم الى ما بعد طواف النساء لصدق بقاء الإحرام فى الجملة قبله و لكن الظاهر ان الحرمة بعد الممات انما هى لأجل تحريمه فى حال الحيوة و من الواضح حلية الطيب بعد التقصير للمحرم و لو لم يأت بطواف النساء، و اما إحرام الحج فلا إشكال فى بقاء الحكم إذا مات قبل الحلق و التقصير و كذا بعدهما و قبل طواف الزيارة و السعى فإن الطيب لا يحل للمحرم الا بعد الفراغ من السعى على المشهور، و الحكم بالنسبة إلى طواف النساء ما تقدم من ان الظاهر عدم توقف تحليل الطيب عليه بعد الممات كما هو كذلك فى حال الحيوة و ان الملاك فى التحريم بعد الموت هو التحريم حال حيوته، و بهذا يندفع ما يتوهم من حليته بعد التقصير و الحلق من جهة خروجه بذلك عن صورة المحرمين بلبسه ما لا يحل للمحرم لبسه، و لكن الأقوى هو بقاء الحرمة الى ما بعد طواف الزيارة و السعى كما عرفت و وجهه، و بهذا يظهر ما فى المتن من عدم ذكر السعى مع توقف حل الطيب عليه بل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٦

و على التقصير فى إحرام العمرة سواء كانت عمرة التمتع أو العمرة المفردة.

(الخامس) لا يلحق بالمحرم فى هذا الحكم المعتكف و لا المعتدة بعدة الوفاة من حيث حرمة الطيب عليهما، و ذلك للأصل و العمومات و لبطان الاعتداد و الاعتكاف بالموت و لبطان قياسهما على المحرم لو قلنا ببقائهما بعد الموت.

(السادس) ظاهر الاخبار المتقدمة بل صريح بعضها مساواة المحرم مع المحل فى جميع ما يعتبر فى تجهيز الميت الا تقريب

الطيب، و عليه فيجب الإتيان بالغسل الثاني مجردا عن الكافور، و لا وجه لسقوطه رأسا فيكون الحكم هنا كما لو تعذر الكافور عقلا- حيث تقدم وجوب الغسل الثاني بالماء القراح، بل وجوبه في المقام أوضح لدلالة الأخبار المتقدمة على مساواة حكم المحرم مع المحل إلا في تقريب الطيب، الدالة بعمومها على بقاء وجوب أصل الغسل الثاني و ان سقط وجوب الخليط فيه، و قد تقدم الاستدلال ببقاء وجوب الغسل في التعذر الشرعي للخليط على بقاءه في التعذر العقلي أيضا، و الله الهادي.

#### [مسألة (١٠) إذا ارتفع العذر عن الغسل]

مسألة (١٠) إذا ارتفع العذر عن الغسل أو عن خلط الخليطين أو أحدهما بعد التيمم أو بعد الغسل بالقراح قبل الدفن تجب الإعادة و كذا بعد الدفن إذا اتفق خروجه بعده على الأحوط.

في المسألة قولان، فظاهر المحكى عن الذكرى و جامع المقاصد و الروض هو الوجوب، و عن صريح المدارك و ظاهر الأردبيلي هو العدم، و مبنى القولين هو البناء على ان الغسل الناقص عند الأمر به و كذا التيمم هل هو بدل عن الغسل التام كوضوء صاحب الجبيرة الذى بدل عن الوضوء التام و كذا وضوء الاقطع الذى هو بدل عن وضوء الصحيح بل الوضوء فى حال التقيّة الذى هو بدل عن الوضوء فى غير حال التقيّة، أو انه شىء وجب فى حال الاضطرار يكتفى به ما دام الاضطرار باقيا (و بعبارة أخرى) كون سقوط التكليف فى حال الاضطرار ياتيان البديل الاضطرارى و انه المسقط للتكليف عند إتيانه، أو كون الاضطرار موجبا لسقوطه الا انه ثبت فى حاله البديل من باب الاكتفاء به ما دام بقاء الاضطرار.

(و بعبارة ثالثة) هل الفرد الاضطرارى فى حال الاضطرار هو الواجب على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٧

المكلف كصلاة القصر فى حالة السفر بحيث يكون تبدل الحالتين من الحضر و السفر موجبا لتبدل التكليف من القصر و الإتمام، أو انه يسقط التكليف بالتام و يكون وجوب الناقص لكونه محصلا لمرتبة من الملاك كصلاة القاعد عند العجز عن القيام (فعلى الأول) فالمأتى به من الغسل يكون مجزيا لكونه المكلف به فى حال التعذر عن الإتيان بالغسل التام (و على الثانى) فالتكليف بالتام باق على ما هو عليه و انما العجز عن امتثاله صار منشأ للترخيص فى ترك امتثاله ما دام بقاء تعذر امتثاله من باب حكم العقل بقبح المطالبة بشىء عمن لا يقدر على الإتيان به، و من المعلوم ان حكمه بقبحه انما هو ما دام بقاء التعذر، و مع ارتفاعه يجب الإتيان به.

(و لا- يخفى) ان الظاهر من الاخبار هو الأخير، و لا أقل من الشك، و معه فالمرجع هو استصحاب بقاء التكليف بالغسل التام و أصالة عدم ترتب الأثر على ما اتى به من الغسل الناقص أو التيمم من زوال الحدث و الخبث (فالحق) هو وجوب الإعادة لو ارتفع العذر عنه قبل دفنه.

و لو ارتفع بعد الدفن لكن مع اتفاق خروجه عن القبر على وجه مجوز أو محرم فهل تجب إعادة غسله حينئذ أيضا أولا، و جهان من انه بناء على وجوب إعادة غسله قبل الدفن يكون حاله كمن دفن من غير غسل أصلا حيث يجب غسله إذا اتفق خروجه، و من الفرق بين الدفن بدون الغسل و بين الدفن مع الغسل الناقص بتزليل الثانى منزلة انتهاء زمان التكليف فكان زمان التكليف بالغسل هو من أول حدوث الموت الى زمان الدفن مضافا الى إطلاق كلامهم فى التقييد بقولهم قبل الدفن و عدم انصراف عمومات وجوب الغسل الى تغسيل الميت المدفون (و الأقوى هو الأول) لعدم الدليل على الفرق فى الاجتزاء بالغسل الناقص بين ما بعد الدفن و قبله فالفرق تحكم، و إطلاق كلامهم فى التقييد بما قبل الدفن ينزل على ما لم يتفق خروجه بعده، كيف، و لا اشكال عندهم فى وجوب تغسيل من دفن بغير غسل رأسا لو اتفق خروجه بعد دفنه، مع انه لو سلم إرادتهم ذلك فلا دليل على

لزوم اقتفائهم فيه، و انصراف العمومات عن الميت المدفون ممنوع، و مع تسليمه فلا يضر بالتمسك بالعموم و لو كان مضرا بالإطلاق، و بالجملة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٨

فلا ينبغى الإشكال فى وجوب تغسيله لو اتفق خروجه.

و فى المستمسك نفى البعد عن عدم وجوب الإعادة بناء على فورىة وجوب الدفن ثانيا فى الفرض، إذ يلحقه حكم ابتداء الدفن من تمامية البدلية (و فيه) ان تمامية البدلية كانت عند ابتداء الدفن لأجل بقاء التعذر قبله و قد ارتفع عند الخروج من القبر فلا يلحقه حكم ابتداء الدفن، و فورىة الدفن ثانيا انما هى بعد تمامية التغسيل و هو غير متحقق بعد الخروج لفرض عدم ترتب الأثر على الناقص منه و كون سقوط الكامل منه بواسطة التعذر المرتفع بعد الخروج، و مع تسليم فورىة وجوب الدفن فالمسلم منها هو الفورىة العرفية التى لا ينافيها تغسيله قبله كما لا يخفى.

و لو ارتفع التعذر بعد الدفن مع توقف تغسيله على إخرجه من القبر فلا إشكال فى حرمة فيما استلزم هتكه بتغيره، و مع عدمه ففى وجوب إخرجه لتغسيله أو حرمة وجهان، من إطلاق حرمة النيش حتى لاستدراك الغسل التام، و إطلاق معقد الإجماع المدعى فى الرياض على عدم وجوب الإعادة بعد الدفن، و من منع حرمة النيش لأجل الاستدراك المذكور لكون ذاك الميت كمن لم يغسل أصلا الذى لا إشكال فى وجوب إخرجه لتغسيله لو لم يلزم هتكه، و لكن صاحب الجواهر (قده) يدعى القطع باجزاء الغسل الناقص إذا ارتفع العذر بعد الدفن مع استلزام الغسل الكامل للنيش، و الله العالم بأحكامه.

#### [مسألة (١١) يجب ان يكون التيمم بيد الحى لا بيد الميت]

مسألة (١١) يجب ان يكون التيمم بيد الحى لا بيد الميت و ان كان الأحوط تيمم آخر بيد الميت ان أمكن و الأقوى كفاية ضربة واحدة للوجه و اليدين و ان كان الأحوط التعدد.

لا إشكال فى وجوب كون التيمم بيد الحى بضرب باطن كفيه على الأرض و المسح بهما على جبهة الميت و ظاهر كفيه- مع عدم إمكان ذلك بيد الميت- و اما مع إمكانه ففى وجوب كونه بيد الحى أو بيد الميت وجهان، و أسند فى الجواهر تصريح بعض الأصحاب بالأول، و فى الطهارة ان المعروف فى كيفية التيمم ان المباشر يضرب بيده فيمسح بها وجه الميت نظير المريض العاجز عن مسح يديه على الأرض و لو بإعانة القادر (انتهى) و أيده فى الجواهر بدليل الاعتبار، حيث ان التيمم بدل عن الغسل الذى يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٩

الحى مكلفا به و هو المباشر له و يكون بدله أيضا فعله المباشرى و لا مدخلة لضرب الأرض بيد الميت (و ما ذكره لا يخلو عن المنع) و الأصوب ابتناء الحكم فى هذه المسألة على خروج ضرب اليدين على الأرض من مقومات التيمم و اجزائه و كونه كاغتراف الماء بالكف لصبه على الأعضاء فى الوضوء أو انه من اجزائه و ذاتياته بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته (فعلى الأول) فلا يجب ان يكون بيد الميت- مع إمكانه- بخلاف الأخير (و استدلال الشيخ الأكبر) لخروجه عن مفهوم التيمم بما هو المعروف عندهم فى كيفية تيمم الميت من كونه بضرب المباشر يديه على الأرض، لكنه استظهر ذهاب المشهور الى كونه من اجزائه لعدم إياه من أفعاله (و اختصاص) كونه من اجزائه بمن يقدر على المسح بهما بحيث يسند اليه المسح و يكون المعاون معيناً فى تيممه لا- نائبا عنه دون من لا يقدر (بعيد فى الغاية) لبعده الاختلاف فى مهيته بحسب اختلاف القادر و العاجز. و الانصاف عدم تبيين خروج الضرب عن حقيقته أو انه داخل فى مهيته، فالاحتياط بالجمع بين الأمرين مما لا يجوز تركه، و اما كفاية ضربة واحدة

للوجه و اليدين أو وجوب ضربتين فمبنيه على المختار في تيمم نفسه و ان الأحوط فيه رعايه التعدد كما حرر في مبحث التيمم.

### [مسألة (١٢) الميت المغسل بالقراح لفقد الخليطين]

مسألة (١٢) الميت المغسل بالقراح لفقد الخليطين أو أحدهما أو المتيمم لفقد الماء أو نحوه من الاعذار لا يجب الغسل بمسه و ان كان أحوط.

في هذه المسألة أمران (الأول) الميت المغسل بالماء القراح لفقد الخليطين أو أحدهما هل هو كالمغسل بالغسل الكامل في صيرورته طاهرا من الخبث و الحدث الحاصلين فيه بالموت فلا- يتنجس ملاقيه و لا يجب الغسل بمسه أولا، قولان، مختار غير واحد من المحققين هو الأول، لسقوط شرطية الخليط عند فقده و ان الواجب حينئذ هو التمسيل بالماء القراح في جميع الأغسال التي يتعذر الخليط عنده، و هو غسل شرعى في حق مثله فيقوم مقام التمسيل مع الخليط في حال الوجدان و يترتب عليه جميع الآثار المترتبة على الغسل الكامل ما دام العذر باقيا، و لا ينافيه وجوب تغسيله مع الخليط بعد وجدانه قبل الدفن- كما تقدم- لا مكان كون الغسل بالماء القراح رافعا لحدثه و خبثه ما دام التمسيل باقيا كما تقدم في المسألة المتقدمة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩٠

و المحكى عن جامع المقاصد بقاء نجاسته و حدثه فيجب غسل ملاقيه و الغسل بمسه و اختاره الشهيد الثاني (قده) في الروض لانصراف الغسل الراجع لخبثه و حدثه الى الغسل الكامل فيرجع الى إطلاق ما يدل على وجوب غسل ملاقيه و وجوب الغسل بمسه، و لو منع عن الإطلاق فالمرجع هو استصحاب الوجوب الثابت قبل الغسل الناقص (و هذا الأخير هو الأقوى) لتمامية دعوى انصراف ما دل على ارتفاع الأحكام الثابتة للميت بموته بعد غسله الى الغسل الكامل دون الناقص (فان قلت) الغسل الناقص مأمور به عند الاضطرار، و الأمر الاضطرارى يقتضى الإجزاء (قلت) إجزاء المأتمى به بالأمر الاضطرارى عن الأمر الاختيارى مطلقا ممنوع- حسبما فصل في الأصول- مع انه على تسليمه لا يقتضى ترتب الآثار الوضعية المترتبة على الفعل الاختيارى، بل معنى بديلة الفعل الاضطرارى عن الاختيارى هو ترتب بعض آثاره عليه مثل جواز الدفن و نحوه لحصول خفة في حدثه و خبثه، فالغسل الاضطرارى بمنزلة مسح النجاسة و إزالتها بغير الماء- لو قيل بوجوب ذلك- عند تعذر التطهير بالماء، حيث ان بديته عن الغسل بالماء و جواز إيقاع الصلاة معه لا يقتضى طهارة المحل بحيث يحكم بعدم تنجس ملاقيه.

(الثانى) هل الميت المتيمم لفقد الماء أو نحوه من الاعذار كالمغسل بالقراح لفقد الخليط، أو انه لا يجب غسل ملاقيه و لا غسل المس بمسه، و ان قلنا بوجوبهما في المغسل بالقراح، أو انه يجب غسل ما يلاقيه و غسل المس بمسه- و لو قلنا بعدم الوجوب هناك- وجوه، من ان التيمم بدل عن الغسل الكامل في حال الاضطرار فيكون حكمه حكم الغسل الناقص فيما يترتب عليه من الأثر، و من أولوية التيمم في ترتب اثر الغسل الكامل عليه لما ورد من انه بمنزلة الماء و انه احد الطهورين فيترتب عليه اثر الغسل الكامل و لو قلنا بعدم ترتبه على الغسل بالماء القراح، و من ان وجوب غسل ما يلاقي الميت و وجوب الغسل بمسه انما هو لنجاسته الحاصلة فيه بالموت و هى لا ترفع بالتيمم و ان ارتفع به الحدث، مضافا الى ان مبدل التيمم هنا هو الماء و الخليط و لم يرد دليل على بديلة التيمم عن الخليط فيما له من الأثر، و كونه بمنزلة الماء أو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩١

احد الطهورين لا يدل على حصول اثر الخليط به أيضا (و لعل هذا الأخير هو الأظهر) كما قواه في الجواهر أيضا، الا انه قال: لم نقف على هذا التفصيل لأحد من الأصحاب (و كيف كان) فعلى المختار من عدم ارتفاع الحدث و الخبث في الغسل بالماء القراح يكون عدم ارتفاعهما هنا اولى، و قد مر الكلام في ذلك في غسل المس مستوفى.

## [فصل فى شرائط الغسل]

إشارة

فصل فى شرائط الغسل

[و هى أمور]

إشارة

و هى أمور

[الأول نية القربة]

(الأول) نية القربة على ما مر فى باب الوضوء

وقد تقدم البحث عن اعتبار النية فى غسل الميت مستوفى فى أحكام الأموات فى الفصل المعقود لاعتبار النية على نحو ما مر فى الوضوء. ص ٤٢٥ ج ٥

[الثانى طهارة الماء]

(الثانى) طهارة الماء

و استدل فى المستند له و لاعتبار إطلاق الماء و إباحته بالإجماع و الاخبار، و لم أظفر بخبر يدل على اعتبار طهارة الماء فى غسل الميت، و لعل نظره (قده) الى ما ورد فى اعتبار طهارة الماء فى غسل الجنابة مع ما ورد من ان غسل الميت كغسل الجنابة أو انه هو (و كيف كان) فلا- ينبغى الإشكال فى اعتبار الطهارة للإجماع عليه و ما هو المرتكز فى الأذهان من ان المتنجس لا يصير مطهرا، و لاعتبارها فى غسل الجنابة مع ظهور وحدة الأغسال و ان ما يعتبر فى واحد منها يعتبر فى الجميع مع ما ورد من تشبيه غسل الميت بغسل الجنابة أو انه هو، و يؤيده ما ورد من الاخبار فى اعتبارها فى ماء الوضوء.

[الثالث إزالة النجاسة عن كل عضو قبل الشروع فى غسله]

(الثالث) إزالة النجاسة عن كل عضو قبل الشروع فى غسله بل الأحوط إزالتها عن جميع الأعضاء قبل الشروع فى أصل الغسل كما مر سابقا.

وقد مر حكم هذه المسألة مستوفى فى المسألة الاولى فى الفصل المعقود فى كيفية غسل الميت ص ٥٤، و فى مبحث غسل الجنابة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩٢

[الرابع إزالة الحواجب و الموانع عن وصول الماء إلى البشرة]

(الرابع) إزالة الحواجب و الموانع عن وصول الماء إلى البشرة و تخليل الظفر و الفحص عن المانع إذا شك فى وجوده.

و الأولى ان تعد ازالة الحواجب و الموانع من شرائط العلم بحصول المأمور به (و كيف كان) فلا إشكال فى دخلها فى تحقق العلم به و انما الكلام فى وجوب الفحص عنه عند الشك فى وجوده فان فيه وجهين، من كون الشبهة موضوعية التى لا يجب فيها الفحص بالاتفاق، و من كون ترك الفحص فيها مما ينتهى إلى ترك الامتثال غالبا فيجب فيها الفحص حذرا عن ذلك، مضافا الى كون الشك فى المحصل كما فى نظائره من الوضوء و الغسل.

#### [الخامس اباحة الماء و ظرفه و مصبه و مجرى غسالته]

(الخامس) اباحة الماء و ظرفه و مصبه و مجرى غسالته و محل الغسل و السدة و الفضاء الذى فيه جسد الميت و اباحة الصدر و الكافور، و إذا جهل بغصبيه أحد المذكورات أو نسيها و علم بعد الغسل لا تجب اعادته بخلاف الشروط السابقة فإن فقدتها يوجب الإعادة و ان لم يكن عن علم و عمد. قد مر حكم اعتبار اباحة ما ذكر فى هذا المتن و ما يشبهه- فى شرائط الوضوء و شرائط غسل الجنابة- مستوفى، و كذا البحث عن الجاهل بالغصب و ناسية. فراجع.

#### [مسائل]

#### [مسألة (١) يجوز تغسيل الميت من وراء الثياب]

مسألة (١) يجوز تغسيل الميت من وراء الثياب و لو كان المغسل مماثلا- بل قيل انه أفضل و لكن الظاهر كما قيل ان الأفضل التجرد فى غير العورة.

فى هذه المسألة أمور (الأول) المعروف جواز تغسيل الميت من وراء الثياب كجوازه مجردا عنها، و المحكى عن ابن حمزة و جوب نزع الثياب عنه (و يستدل للأول) بالإجماع المحكى عن الخلاف و بالأخبار الكثيرة الدالة على الجواز كصحيحة ابن مسكان التى فيها: و ان استطعت ان يكون عليه قميص فتغسل من تحت القميص، و صحيح ابن يقطين و لا تغسلوه إلا فى قميص، يدخل رجل يده و يصب عليه من فوقه و ما روى من تغسيل أمير المؤمنين عليه السلام النبى صلى الله عليه و سلم فى قميصه، و عن ابن عقيل دعوى تواتر الاخبار فى ذلك.

(و يستدل لابن حمزة) بمرسل يونس المحكى فى التهذيب عنهم عليهم السلام:

فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص و اجمع قميصه على عورته و ارفع من رجله الى فوق الركبة و ان لم يكن عليه قميص فالق على عورته خرقة. (و الأقوى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩٣

ما عليه المشهور لمعارضه المرسل مع ما تقدم من الاخبار الدالة على جواز تغسيه من وراء الثياب و ضعف المرسل بإرساله و كونه معرضا عنه و إمكان حمله على الاستحباب.

(الأمر الثانى) اختلف فى استحباب التغسيل مجردا عن الثياب مع ستر العورة أو استحباب كونه من وراء الثياب، أو جواز الأمرين من دون رجحان لأحدهما على الآخر على أقوال (المشهور) كما عن المختلف و الحدائق هو استحباب التجريد، و هو المصرح به فى المعبر و غيره. و يستدل له بأنه أمكن فى التطهير من التغسيل بالقميص و بان الحى يغتسل مجردا فالميت اولى، و بان الثوب ينجس بذلك و لا يظهر بصب الماء فينجس الميت و الغاسل (و لا يخفى) ما فى هذه الأدلة من الوهن لان الامكنية فى

التطهير لا- يوجب استحباب تغسيله مجردا و لا- رجحان فى غسل الحى مجردا و لو سلم فلا أولوية للميت فى ذلك و تنجس الثوب بذلك ممنوع و لو سلم فعدم طهره بصب الماء عليه لاحتياجه الى العصر قابل للمنع و لو سلم فتنجس الميت و الغاسل به مما يمنع (و قد ذكرنا) التفصيل فى ذلك فى تغسيل كل من الزوج و الزوجة للآخر و فى مبحث المطهرات.

و المحكى عن ابن ابى عقيل استحباب كون الغسل من وراء الثياب و نسب الى ظاهر الصدوق و اختاره فى المدارك و الحدائق و يستدل له بصحيح ابن مسكان و حسن ابن خالد و كذا صحيح ابن يقطين و ما روى من تغسيل أمير المؤمنين عليه السلام للنبي صلى الله عليه و سلم المتقدم كلها فى الأمر الأول (و أورد على ذلك) بان المستفاد من هذه الاخبار مرجوحية كون الميت مكشوف العورة لا استحباب ترك قميصه عليه و أفضلية ذلك من ستر عورته بخرقة بعد تجريدته، كما يشهد بذلك خبر الحلبي، ففيه: إذا أردت غسل الميت فاجعل بينك و بينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميصه أو غيره، و نحوه ما فى فقه الرضا و يؤيده صريح ما فى مرسل يونس من الأمر بجمع القميص على العورة، و يعضده دعوى الشيخ فى الخلاف الإجماع على استحباب كشف ما عدا العورة.

و عليه فالأقوى هو القول بالتخير بين التجريد فى غير العورة و بين التغسيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩٤

من وراء الثياب كما يحكى عن جامع المقاصد، و يستدل له بأنه مقتضى الجمع بين الاخبار الدالة على الأمر بتغسيله فى قميصه و بين ما يدل على الأمر به عاريا مستور العورة بحمل الطائفة الأولى على استحباب ترك قميصه عليه فى مقابل جعله مكشوف العورة فقط لا الأعم منه و من سترها بخرقة اخرى.

(الأمر الثالث) فى وجوب ستر عورة الميت حال الغسل مطلقا و لو مع الأمن من النظر إليها كما إذا كان الغاسل واثقا بنفسه بعدم النظر أو كان أعمى أو كان الميت ممن يجوز لغاسله النظر الى عورته- كما إذا كان طفلا أو فى غسل الزوج أو الزوجة. أو استحبابه مطلقا و لو مع عدم الأمن من النظر من جهة كون وجوب الستر انما هو على المنظور اليه و قد سقط عنه بالموت، و حرمة النظر على الغاسل لا يستلزم وجوب الستر عليه و حينئذ فينبغى القول باستحباب الستر استظهارا و حذرا من الغفلة عن ترك النظر.

أو يفصل بين الأمن من النظر و بين عدمه بالقول باستحباب الستر فى الأول و وجوبه فى الثانى للأخبار الإمرة بالستر بعد حملها على الرجحان المشترك بين الوجوب و الندب بإرادة الندب فى صورة الأمن و الوجوب فى صورة عدمه، و هذا حمل حسن- لو كان له شاهد- و مع عدمه فالأظهر وجوبه مطلقا- لو لم يكن الإجماع على عدم وجوبه مع الأمن من النظر- و ذلك لإطلاق الأخبار الإمرة به، مع كونه أوفق باحترام الميت و بالاحتياط (و كيف كان) فلا ينبغى التأمل فى وجوبه مع عدم الأمين من النظر للإجماع عليه كما ادعاه الشيخ الأكبر (قده) و أسند وجوبه الى الجميع فى المعبر فقال: و يستر عورته و هذا مذهب الجميع لان النظر إلى العورة حرام، ثم استدرك عدم وجوبه فى صورة الأمن من النظر.

## [مسألة (٢) يجزى غسل الميت عن الجنابة و الحيض]

مسألة (٢) يجزى غسل الميت عن الجنابة و الحيض بمعنى انه لو مات جنبا أو حائضا لا يحتاج الى غسلها بل يجب غسل الميت فقط بل و لا رجحان فى ذلك و ان حكى عن العلامة رجحانه.

الكلام فى هذه المسألة يقع فى مقامات (المقام الأول) إذا مات المحدث بالحدث الأكبر فهل يحتاج الى تغسيله من ذاك الحدث الذى مات عليه من جنابة أو



حيض أو نفاس بل واستحاضة إذا احتيج معها الى الغسل و مس ميت، أو لا- يحتاج الى الغسل، فمع قطع النظر عما ورد فى المسألة من الاخبار- فيها احتمالان أقواهما الأخير و ذلك لان التكليف بالغسل عند أحد أسباب الحدث انما كان متوجها الى المحدث فى حال حيوته و القاعدة تقتضى سقوط التكليف بالموت كسائر التكليف، و هذا- بناء على كون وجوب الغسل عند موجبه شرطيا متوقفا على وجوب ما يشترط فيه الطهارة- ظاهر جدا حيث ان وجوبه حينئذ شرطى مقدمى متوقف على وجوب غايته، و كذلك على القول بكونه واجبا نفسيا- على خلاف التحقيق حسبما مر فى مبحث غسل الجنابة- إذ عليه أيضا ليس هناك مكلف يتعلق به هذا التكليف، و وجوب تغسيه على الاحياء وجوب نفسى يكون الميت محلا- له لا- انه تكليف متعلق بالميت يصدر عن الحى بالنيابة، فيحتاج فى إثباته إلى دليل، و لازم ذلك عدم وجوب تغسيه بما عدا غسل الميت أصلا.

(فإن قلت) هذا مناف مع صحة تقديم غسل الميت على الموت فى المرجوم و المقتص منه إذ الظاهر منه كون المغسول مكلفا بالغسل و ان الحى بعد موت الميت ينوب عنه فى غسله فليكن تغسيه بما عدا غسل الميت أيضا بالنيابة عنه و يكون أثره حشر الميت طاهرا عن الحدث الأكبر فى القيمة كما يظهر من خبر النباش من حشر الميت المحدث بالحدث الأكبر كذلك، و كذا فى حكاية حنظلة غسيل الملائكة من تغسيل الملائكة له غسل الجنابة.

(قلت) صحة تقديم غسل الميت على الموت فىمن ذكر انما هى لقيام الدليل عليها و كلا منافى هذا المقام مع قطع النظر عنه، مع ما فى كون غسله المتقدم هو غسل الميت لاحتمال ان يكون غسلا آخر يقوم مقام تغسيه بعد الموت، مع ما فيه من الاشكال من ان الغسل انما يصير واجبا بسبب الموت و كيف يقدم عليه كما مر سابقا، و اما الحشر محدثا يوم القيمة فلا يصير دليلا على إثبات التكليف على الاحياء، و تغسيل الملائكة لحنظلة لا يثبت وجوب ذلك على المكلفين من الانس لكل من مات محدثا (و بالجملة) فمقتضى القاعدة العامة هو عدم الوجوب.

(المقام الثانى) فى حكم الميت المحدث بالنظر الى ما يستفاد من الاخبار

(فاعلم) انه قد ورد فى غير واحد من الاخبار ما يدل على عدم الحاجة الى ما عدا غسل الميت، لكنها معارضة بما يدل على خلافه.

(فمن الطائفة الأولى) صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام، قال قلت له ميت مات و هو جنب كيف يغسل و ما يجزيه من الماء، قال يغسل غسل واحد و اجزى ذلك لغسل الجنابة و لغسل الميت لأنهما حرمتان اجتماعتا فى حرمة واحدة، و ظاهره- كما ترى- بقاء موجب غسله من الجنابة الا أنه يكتفى فى مقام الامتثال بالإتيان بغسل الميت لاشتماله على ما عداه مع زيادة و هذا من باب التداخل المسببى- كما يظهر من تعليقه عليه السلام بقوله- لأنهما حرمتان (إلخ)- (و موثق عمار) عن الصادق عليه السلام انه سئل عن المرأة إذا ماتت فى نفاسها كيف تغسل، قال عليه السلام مثل غسل الطاهر و كذلك الحائض و كذلك الجنب انما يغسل غسل واحد فقط (و خبر ابى بصير) عن أحدهما عليهما السلام فى الجنب إذا مات، قال عليه السلام ليس عليه إلا غسله واحدة (و صحيح إبراهيم بن هاشم) عن الكاظم عليه السلام قال سئلته عن الميت يموت و هو جنب، قال عليه السلام غسل واحد.

و هذه الاخبار الثلاثة قابلة للحمل على ما يستفاد من الخبر الأول من كون الاجتزاء لغسل الميت من باب التداخل المسببى، و يمكن ان يراد منها عدم الاحتياج الى ما عدا غسل الميت و ان اللازم على الاحياء تغسيه بغسل الميت فقط، و لعل هذا الأخير أظهر كما يشهد به قوله عليه السلام فى موثق عمار- انما يغسل غسل واحد فقط- حيث انه فى الدلالة على عدم الحاجة الى ما

عدا غسل الميت أظهر، و على هذا الاحتمال توافق هذه الاخبار مع ما استفدناه من القاعدة في المقام الأول.

(و من الطائفة الثانية) صحيح العيص عن الصادق عليه السلام عن رجل مات و هو جنب قال يغسل غسله واحدة بماء ثم يغسل بعد ذلك (و صحيحه الآخر) عنه عليه السلام قال إذا مات الميت و هو جنب غسل غسلًا واحدًا ثم اغتسل بعد ذلك (و خبر الآخر) عنه عليه السلام إذا مات الميت و هو جنب غسل غسلًا واحدًا ثم يغسل بعد ذلك.

(و المحكى عن الشيخ) قدس سره حمل هذه الاخبار الثلاثة على الاستحباب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩٧

بعد الطعن فيها بأن الأصل فيها هو العيص و هو واحد لا يعارض به جماعة كثيرة، ثم وجهها بحمل الغسل الأخير على غسل الغاسل و انه يغتسل بعد ذلك غسل مس الميت- كما يشهد به ما في صحيحه الثاني من قوله عليه السلام- ثم اغتسل بعد ذلك- فيكون المراد من صحيحة الأول و خبره الأخير من قوله: يغسل بعد ذلك- هو أيضا ذلك، مع إمكان ان يكون ضبط الخبرين سهوا من الراوى و كان الصادر منه عليه السلام- يغتسل- (و حملها) في الحدائق على التقيّة و ان لم يعلم بموافق لها من العامة لعدم اعتبار ذلك في الحمل عليها، و نحن في غنى عن هذه المحامل بعد ما مر مرارا منا من كون الاعراض عن الخبر موجبا لسقوطه عن الحجية، فهذه الاخبار لا يعارض الأصحاب عنها لا- تنهض لإثبات الحكم و لذا حملوها على المحامل البعيدة المذكورة.

(المقام الثالث) المحكى عن المنتهى انه قد أجمع أهل العلم كلهم على عدم وجوب ما عدا غسل الميت و عدم الاحتياج الى ما عداه و لم يخالف فيه أحد إلا الحسن البصرى (انتهى) و من نسبة الخلاف الى الحسن يظهر ذهاب من عداه من العامة الى عدم الوجوب و ان الحكم متفق عليه في الخاصة، و هذا الاتفاق المدعى مع عدم نقل الخلاف عن احد مع ما عرفت من الاخبار الدالة على عدم الوجوب و سقوط ما يعارضها عن الحجية بالإعراض عنه كاف في الجزم بذلك، و لو فرض الشك فيه يكون المرجع أصالة البراءة، فلا ينبغي التأمل في عدم الوجوب.

و هل يستحب ذلك أم لا، احتمالان، الظاهر من الظاهر من الشيخ (قده) هو الأول، حيث حمل الأخبار المروية عن العيص على الاستحباب، و حكى عن منتهى العلامة أيضا و لا بأس بالقول به لبلوغ رجحانه في تلك الاخبار بعد حملها على الاستحباب بل بفتوى الفقيه باستحبابه بناء على صدق البلوغ بفتوى الفقيه، لكن المصرح به في المعبر نفى الاستحباب ناسبا له الى مذهب أكثر أهل العلم، و معه ففى الجزم بالاستحباب اشكال، و الله العالم بأحكامه.

### [مسألة (٣) لا يشترط في غسل الميت ان يكون بعد برده]

مسألة (٣) لا يشترط في غسل الميت ان يكون بعد برده و ان كان أحوط.

لا- إشكال في جواز غسل الميت بعد إحراز موته و ان كان قبل برده لإطلاق ما يدل على تجهيزه بعد موته الشامل حال بقاء حرارة بدنه و لكن الأحوط ان يكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩٨

تغسيله بعد برده لكون حرارته الباقية بعد موته من شئون حيوته فكان استقرار موته انما هو بعد برده.

### [مسألة (٤) النظر إلى عورة الميت حرام]

مسألة (٤) النظر إلى عورة الميت حرام لكن لا يوجب بطلان الغسل إذا كان في حاله.

و يدل على الحرمة إطلاق ما دل على حرمة النظر إلى عورة الغير و استصحاب حرمة الثابتة قبل الموت، و خصوص ما دل على حرمة النظر إلى عورة الميت، ففي صحيح الحلبي: ثم ادخل يدك من تحت الثوب الذي على فرج الميت فاغسله من غير ان ترى عورته، و ما دل على الأمر بستر العورة بخرقه و نحوها، حيث ان الظاهر منها كون الأمر به لأجل التحفظ عن النظر إليها (و احتمال) كون وجوب سترها تعبدا محضاً (بعيد في الغاية) هذا، و لكن النظر إليها لا- يوجب بطلان الغسل لخروج النظر عن الغسل فيكون حاله كحال النظر إلى الأجنبية في حال الصلاة.

#### [مسألة (٥) إذا دفن الميت بلا غسل]

مسألة (٥) إذا دفن الميت بلا- غسل جاز بل وجب نبشه لتغسيه أو تيممه و كذا إذا ترك بعض الأغسال و لو سهوا أو تبين بطلانها أو بطلان بعضها و كذا إذا دفن بلا تكفين أو مع الكفن الغصبي و اما إذا لم يصل عليه أو تبين بطلانها فلا يجوز نبشه لأجلها بل يصل على قبره.

المحكى عن منتهى العلامة (قده) جواز نبش القبر لو دفن بلا غسل محافظة على الواجب الذي يمكن تداركه، للعمومات المثبتة لوجوب غسله و المطلقات الدالة عليه و انصراف ما يدل على حرمة نبش قبره عن مثل المقام الذي يكون النبش لأجل مصلحة الميت بلا استلزام لانتهاك حرمة، و مع الشك في بقاء وجوب تغسيه بعد دفنه أو حرمة نبش قبره يكون المرجع استصحاب بقاء الوجوب و البراءة عن حرمة النبش.

و فصل في الجواهر بين كون الإخلال بالغسل لعذر شرعي كعدم الماء مثلاً و نحوه و بين عدمه بان كان عن عسيان بالقول بعدم جواز النبش في الأول و جوازه في الأخير، و قال (قده) تحكيماً لما دل على كل منهما فيهما مع عدم انصراف شيء منهما الى مفروض الآخر فلا تشمل أدلة الغسل للمدفون بعد تعذره، و لا أدلة النبش للمدفون مع التمكن منه بل لعله ليس دفناً (انتهى) و وجه عدم كون الدفن من دون الغسل مع التمكن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩٩

منه دفناً لمكان كون الدفن المشروع بعد الغسل، فمع التمكن منه يجب الغسل و لا يكون الدفن من دونه دفناً مأموراً به لكي يشمل أدلة حرمة النبش.

و لا يخفى ان ما أفاده في صورة التمكن من الغسل متين جداً، لكن اللازم حينئذ جواز النبش إذا كان الدفن قبل الغسل مع عدم التمكن منه أيضاً لعين ما ذكره (قده) من عدم كونه دفناً مأموراً به فلا يشمل الدليل الدال على حرمة نبشه، و الحاصل ان الأقوى جواز النبش في صورتين معا و ذلك لانصراف دليل حرمة النبش عما إذا كان الدفن قبل الغسل و لو مع التعذر في تركه بحيث لا يكون عاصياً، و لعل الى المنع عن هذا التفصيل يشير المصنف (قده) في المتن بقوله إذا ترك بعض الأغسال و لو سهوا.

هذا كله إذا لم يكن في النبش هتك للميت و كان قابلاً لان يغسل و الا فلا يجوز النبش من غير اشكال، ثم لما كان المانع من النبش هو حرمة و فرضنا رفعها بما ذكر يكون اللازم من جوازه وجوبه لتوقف الغسل الواجب عليه، فيكون المراد من جوازه هو المعنى الأعم المجامع مع الوجوب. هذا، و لا فرق في جميع ذلك بين ما إذا دفن بلا غسل أو ترك بعض أغساله عمداً أو سهواً أو تبين بطلان غسله أو بطلان بعض أفعاله.

كما ان الحكم كذلك فيما لو دفن بلا- تكفين أو كفن في مغصوب، خلافاً للمحكى عن المنتهى بل في الجواهر انه لم يجد خلافاً في عدم جواز النبش عند دفنه بلا- تكفين الا- من البيان و المدارك فإنهما جعلاه كالغسل في النبش له (انتهى) و الحق كون الدفن بلا- تكفين كالدفن بلا- غسل لاتحاد الطريق في المسئلتين فالقائل بجواز النبش فيما إذا كان بلا تغسيل يجب عليه

القول بجوازه فيما إذا كان بلا تكفين، و ما أبدية بعض الأصحاب من الفرق بينهما بإغناء القبر عن الستر بالكفن ضعيف، لكون المعترف في التكفين هو ستر الميت بالكفن بما له من الخصوصيات المعترية في الشرع، و من الواضح عدم إغناء الستر بالقبر عنها. و اما الدفن قبل الصلاة عليه أو في صورة تبين بطلانها فلا يجوز معه النيش لها، لإمكان تداركها بالصلاة على قبره و سيجيء تفصيله في المسألة الثامنة و السابعة عشر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠٠  
و الثامنة عشر من فصل شرائط صلاة الميت.

### [مسألة (٦) لا يجوز أخذ الأجرة على تغسيل الميت]

مسألة (٦) لا يجوز أخذ الأجرة على تغسيل الميت بل لو كان داعيه على التغسيل أخذ الأجرة على وجه ينافي قصد القربة بطل الغسل أيضا نعم لو كان داعيه هو القربة و كان الداعي على الغسل بقصد القربة أخذ الأجرة صح الغسل لكن مع ذلك أخذ الأجرة حرام الا إذا كان في قبيل المقدمات الغير الواجبة فإنه لا بأس به حينئذ.

في هذه المسألة أمور ينبغي البحث عنها (الأول) المعروف بين الأصحاب عدم جواز أخذ الأجرة على تغسيل الميت و لا على شيء مما يجب من تجهيزه، و حكي الإجماع على عدم جوازه و لم ينقل القول بالجواز عن أحد إلا عن المرتضى (قده) و قيل باحتمال ان السبب في قوله بالجواز هو ذهابه الى اختصاص وجوب تجهيز الميت بالولى فلا يجب على غيره لكي يكون أخذ الأجرة عليه من باب أخذها على الواجب (و كيف كان) فالأقوى هو عدم الجواز و ذلك- مضافا الى عدم نقل الخلاف فيه- لما أسسناه في مبحث الأجرة على الواجب من المعاملات من ان الأصل عدم جواز أخذ الأجرة في الواجب- غير النظامي- إذا كان عينيا تعيينيا مطلقا و فيما إذا كان كفائيا أو تخييرا إذا لم يقد دليل على جواز النيابة فيه، و وجه عدم جوازه في العيني التعيني انما هو لعدم قدرة الأجير على متعلق الإجارة شرعا بواسطة إيجابه عينا تعيينا و ان كان على فرض قبوله للنيابة مما يمكن حصوله للمستأجر، و في الكفائي أو التخييري فيما لم يقد دليل على صحة الاستنابة فيه لأجل عدم إمكان حصوله للمستأجر بعد كون الأصل عدم جواز النيابة فيما لم يقد دليل على جوازه حسبما نقحناه في مبحث التوصل و التعبدى من الأصول و من المعلوم عدم ورود دليل على جواز النيابة في تجهيز الميت.

(الأمر الثاني) لا يصح الغسل إذا كان داعي الغاسل عليه هو أخذ الأجرة على وجه ينافي قصد القربة سواء لم يكن الأمر داعيا أصلا بحيث لو لا- الأجرة لما كان يفعل بداعي الأمر أو كان الأمر داعيا على أنحائه من كونه داعيا مستقلا لو انفرد و كان أخذ الأجرة تبعا أو كان أخذ الأجرة مستقلا و الأمر كان داعيا بالتبع أو كان كلاهما مستقلا لو لا الانضمام أو لم يكن شيء منهما داعيا مستقلا في حال الانفرد و انما الانبعاث

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠١

بانضمامهما معا، إذ داعوية أخذ الأجرة في جميع هذه الصور مناف مع الإخلاص المعترف في العبادة حسبما مر تفصيله في مبحث النية من الموضوع.

و اما إذا لم يكن الإتيان بداعوية أخذ الأجرة منافيا مع كون داعيه هو القربة فلا بطلان، و هذا الحكم على نحو الكلية مما لا اشكال فيه، و انما الكلام في صغراه، و قد فرض المصنف (قده) في المتن ما كان على نحو الداعي على الداعي بكون الداعي على الغسل هو قصد القربة و يكون الغسل بقصد القربة بداعي أخذ الأجرة، حيث ان الأجرة لما وقعت على الغسل الصحيح و صحة الغسل متوقفة على الإتيان به بداعي القربة فلا جرم يدعوه أخذها و صيرورته مالكا لها الى ان يأتي بالغسل بداعي القربة،

كما ان اباحه النساء على المحرم بالإحرام متوقفه على الإتيان بطواف النساء على الوجه الصحيح، و صحته متوقفه على إتيانه بداعى القربة فيأتى به بداعى القربة و يكون إتيانه كذلك بداعى اباحه النساء عليه، هذا، و فى صحه ذلك بحث طويل تكرر منا فى غير مورد من الفقه و الأصول.

(الأمر الثالث) لو صح تصور الداعى على الداعى طولاً و قلنا بصحة التمسيل بداعى أخذ الأجره يكون الأخذ حراماً لما أسسناه من عدم جوازها فى الواجب الكفائى إذا لم يرد دليل على قبوله للنيابة- و ان لم يرد دليل على المنع عنه أيضاً- فلا يحتاج فى إثبات حرمة الى التشبث بالإجماع على الحرمة حتى يناقش فيه بمخالفة السيد و ذهابه الى الجواز، و لا الى دعوى استفادة كون تجهيز الميت حقاً من حقوقه على الاحياء فيكون مملوكاً له عليهم و لا- يكون مملوكاً للعامل لكى يصح الأخذ الأجره به، حتى يقال باحتياج استفادته الى قريحه لطيفه كما لا يخفى.

(الأمر الرابع) لا- بأس بأخذ الأجره فى قبال ما لا يكون واجباً من الأمور الراجعة إلى التجهيز كتغسيه فى مكان معين أو كيفية مخصوصه، و هذا ظاهر.

### [مسألة (٧) إذا كان السدر أو الكافور قليلاً جداً]

مسألة (٧) إذا كان السدر أو الكافور قليلاً- جداً بان لم يكن بقدر الكفاية فالأحوط خلط المقدار الميسور و عدم سقوطه بالمعسور.

قد مر فى المسألة الثانية من الفصل المعقود لبيان كيفية الغسل ان المعتبر من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠٢

الخليطين فى طرف القلة هو ان يكون الخليط بمقدار يصدق به على الماء المخلوط به انه مخلوط بالسدر أو الكافور، فلو كان الأقل من ذلك بان لم يصدق معه الخليط فالظاهر سقوط التمسيل بهما أيضاً لاعتبار كون الميسور من مراتب وجود المعسور عرفاً، و مع عدم صدق الخليط عرفاً على الماء المخلوط به لا يكون الميسور كذلك، و لكن الأحوط خلط المقدار الميسور أيضاً لوجوب الأغسال الثلاثة مع فقد الخليطين و احتمال وجوب خلط المقدار القليل الميسور و ان لم يصدق على الماء المخلوط به انه ماء السدر أو ماء الكافور.

---

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ٦، ص: ١٠٢

### [مسألة (٨) إذا تنجس بدن الميت بعد الغسل أو فى أثناءه]

مسألة (٨) إذا تنجس بدن الميت بعد الغسل أو فى أثناءه بخروج نجاسة أو نجاسة خارجة لا يجب معه إعادة الغسل بل و كذا لو خرج منه بول أو منى و ان كان الأحوط فى صورة كونهما فى الأثناء اعادته خصوصاً إذا كان فى أثناء الغسل بالقراح نعم يجب ازالة تلك النجاسة عن جسده و لو كان بعد وضعه فى القبر إذا أمكن بلا مشقة و لا هتك.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا تنجس بدن الميت بعد غسله بخروج نجاسة عنه لم تكن حديثه كالدم مثلاً أو بملاقاة بدنه مع نجاسة من الخارج لا يجب معه إعادة الغسل قطعاً، للإجماع المدعى فى الخلاف على عدم وجوب اعادته و تصريح جملة من

الاحبار عليه كموثق روح بن عبد الرحيم: ان بدا من الميت شىء بعد غسله فاعسل الذى بدا منه و لا تعد الغسل، و خير الكاهلى و الحسين بن المختار- بعد ان سئلاه عن الميت يخرج منه شىء بعد ما يفرغ من غسله-: يغسل ذلك و لا يعاد عليه الغسل، و خير سهل عن بعض أصحابه قال إذا غسل الميت ثم أحدث بعد الغسل فإنه يغسل الحدث و لا يعاد الغسل.

و كذا لو خرج منه نجاسة حديثة كالبول و المنى مثلا، حيث لم ينقل القول بوجوب إعادة الغسل فيما لو حدث منه سبب الغسل بعد الفراغ عن غسله- عن احد، و العبارة المحكية عن ابن ابي عقيل ظاهرة فى ذهابه الى وجوب إعادة الغسل لو حدثت النجاسة الحديثة فى الأثناء حيث عبر بلفظ الاستقبال الظاهر فى الأثناء و ان حكى عنه القول بوجوب الإعادة فيما إذا كان حدوثها بعد الغسل لكنه خلاف ما يظهر من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠٣

عبارته (و كيف كان) فيدل على عدم الوجوب بعد الغسل جميع الأخبار المتقدمة الدالة على عدم وجوب الإعادة. (الأمر الثانى) فيما لو حدثت النجاسة فى أثناء الغسل، و لا خلاف و لا إشكال فى عدم وجوب استيناف الغسل بحدوثها فى أثناءه إذا لم تكن حديثة كما لم يحك الخلاف فى ذلك عن احد (و يدل على ذلك) أصالة عدم وجوب الاستيناف لو شك فيه بعد عدم قيام دليل على وجوبه، و استصحاب صحة ما مضى من الغسل قبل تنجس المتنجس من الأعضاء، و إطلاق الأدلة القاضية بحصول الاجزاء بمطلق الغسل، السالمة عما يقيدتها بعدم تخلل التنجس فى الأثناء، و مرسله يونس و غيرها من الاخبار الواردة فى كيفية الغسل الإمرة بمسح بطنه بعد الغسلتين الأوليين لكى يخرج من مخرجه ما خرج.

هذا إذا لم تكن النجاسة حديثة، و اما لو كانت حديثة كالمنى فالمعروف عن الأصحاب أيضا عدم وجوب الإعادة كغير الحديثة، و استدلو له بالأدلة المتقدمة من إطلاق الأدلة الدالة على حصول الاجزاء بمطلق الغسل و أصالة البراءة عن كلفة الاستيناف و استصحاب صحة ما مضى من الافعال و مرسله يونس و نحوها.

خلاف لما يحكى عن ابن ابي عقيل من وجوب الاستيناف فى هذه الصورة، و استدل له بكون غسل الميت كغسل الجنابة أو انه هو- كما مر مرارا- فيكون حكمه فى انتقاضه بحدوث الحدث فى أثناءه حكم غسل الجنابة (و فيه) أولا المنع عن انتقاض غسل الجنابة بحدوث الحدث فى أثناءه إلا إذا أجنب فى الأثناء فيكون وجوب إعادة الغسل من جهة الجنابة الجديدة لا لأجل بطلان الغسل كما لا يخفى (و ثانيا) بطلان قياس غسل الميت بغسل الجنابة فإن منشأه أما التمسك بالأدلة الدالة على ناقضية الحدث و سببته لوجوب الطهارة و اما الاخبار الدالة على تشبيه غسل الميت بغسل الجنابة و اما الاخبار المعللة لوجوب غسل الميت بصيرورته جنبا بخروج النطفة التى خلق منها، و شىء من ذلك لا يصلح للاستدلال به.

اما الأدلة الدالة على ناقضية الحدث فلانصرافها عما يخرج من الميت، و اما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠٤

الاحبار الواردة فى تشبيه غسل الميت بغسل الجنابة فلأنها لا- تثبت عموم التشبيه حتى فى انتقاضه بالحدث فى أثناءه و ذلك كالمروى عن الباقر عليه السلام فى خبر محمد بن مسلم، قال عليه السلام غسل الميت مثل غسل الجنب و ان كان كثير الشعر فرد عليه الماء ثلاث مرات. و اما الاخبار المعللة لكون وجوب غسل الميت لأجل صيرورته جنبا فقد مر غير مرة انها مما لا تناله عقولنا و لا يصح استنباط الحكم الفرعى منها بل اللازم التوقف فيها، فتحصل انه ليس لوجوب الاستيناف دليل فى المقام فيكون المرجع هو الأصل، و لكن الاحتياط- كما فى المتن- اعادته إذا خرج منه فى الأثناء ما يوجب الحدث و ذلك للخروج عن مخالفة من أوجبه لا سيما إذا كان ذلك فى أثناء الغسل بالماء القراح لاحتمال كونه هو الغسل المطهر له عن الحدث و الخبث و ان الغسل بماء السدر و الكافور انما هو لازالة الوسخ عن أعضائه و رفع الهوام عن جسده.

(الأمر الثالث) يجب إزالة تلك النجاسة عن جسده سواء كان حدوثها في الأثناء أو بعد غسله قبل تكفينه أو بعده حتى ولو كان ذلك بعد وضعه في القبر- إذا أمكن تطهيره حينئذ بلا مشقة ولا هتك، ولا فرق في الوجوب إذا كان في الأثناء بين ما كان بعد الفراغ عن غسل ذلك العضو الذي تنجس أو قبله (و يدل على ذلك) فيما إذا كان بعد الفراغ عن الغسل، الأخبار المتقدمة في الأمر الأول، مضافا الى ما دل على شدة اهتمام الشارع بالتحفظ عليه من النجاسة، ففي رواية ابن سنان: علته غسل الميت انه يغسل ليظهره وينظف عن أدناس أمراضه و ما اصابه من صنوف علله لانه يلقي الملائكة و يياشر أهل الآخرة فيستحب إذ أورد على الله عز و جل و لقي أهل الطهارة و يماسونهم و يماسهم ان يكون طاهرا نظيفا، و هذا لعله مما لا ينبغي التأمل فيه فيما إذا كان قبل تكفينه.

(و اما لو تنجس بعد تكفينه) قبل وضعه في القبر فكذلك يجب غسله بالماء لما عرفت من وجوب إزالة النجاسة عنه، و يظهر من الأردبيلي دعوى الإجماع على وجوب إزالة النجاسة عن بدنه قبل الدفن، و لكن قد يشكل ذلك لدلالة إطلاق صحيح ابن ابي عمير و خبر الكاهلي على عدم وجوب إزالة النجاسة عن بدنه بعد تكفينه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠٥

(ففي الأول): إذا خرج من الميت شيء بعد ما يكفن فأصاب الكفن قرض منه (و في الثاني) إذا خرج من منخر الميت الدم أو الشيء بعد ما يغسل فأصاب العمامة أو الكفن قرض منه.

و توهم تنزيل الخبرين على ارادة ما لو أصابت النجاسة الخارجة الكفن دون البدن بعيد في الغاية لامتناع خروجها عنه مع عدم اصابة بدنه عادة، و أبعد من ذلك حمل الخبرين على ارادة قرض الكفن بعد نزعه عن جسد الميت و غسل جسده إذ لا وجه لقرض الكفن حينئذ بل يتعين غسله لما في قرضه من إتلاف المال و لانه يوجب ظهور بدن الميت و انتفاء كون الكفن ساترا أحيانا بل دائما بالنسبة إلى أحد أثوابه الذي يقرض منه- لو قلنا اعتبار كون كل واحد من أثوابه ساترا (و دعوى) كون وجوب قرضه حينئذ تعديا لا لأجل إزالة النجاسة عنه (ضعيفة جدا) لا يلتفت إليها.

فالمستفاد من الخبرين هو إرادة إبقاء الكفن بحاله و قطع موضع النجاسة منه من دون نزعه عن الميت، و لازمه عدم وجوب إزالة النجاسة عن جسده (و المناقشة) في سندهما بإرسال الأول و ضعف الكاهلي (مدفوعة) بكون مراسيل ابن ابي عمير في حكم الصحاح مع تأييده بضم احمد بن ابي نصر مع ابن ابي عمير في الإرسال و انه قد أرسله عن غير واحد من الأصحاب و مدح الكاهلي في كتب الرجال مع انجبار ضعف سند الخبرين بتلقيهما بالقبول عند الأصحاب على ما هو ملاك الحجية عندنا، فيقيد بهما ما دل بإطلاقه على وجوب تطهير بدن الميت إذا خرج منه نجاسة بعد غسله بما إذا كان قبل تكفينه.

(فان قلت) كما ان دلالة ما دل على وجوب تطهيره عما يخرج منه بعد غسله و لو بعد تكفينه تكون بالإطلاق كذلك دلالة هذين الخبرين على عدم وجوب التطهير بعد الكفن و قبل الدفن أيضا بالإطلاق فكما يمكن التصرف في إطلاق الأول بواسطة الخبرين بحمله على ما إذا خرج من الميت النجاسة قبل تكفينه كذلك يمكن حمل الخبرين على ما إذا كان خروج النجاسة بعد وضعه في القبر فلا ترجيح لتقييد الأول بهما.

(قلت) المرجح موجود و هو المروى عن فقه الرضا، و فيه: فان خرج منه شيء بعد الغسل فلا تعد غسله و لكن اغسل ما أصاب من الكفن الى ان تضعه في لحده

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠٦

فإن خرج منه شيء في لحده لم تغسل كفته لكن قرضت من كفته ما أصاب من الذي خرج منه و مددت احد الثوبين على الآخر.

و به يقيد كلا الإطلاقين: إطلاق ما يدل على وجوب التطهير بعد الغسل بما إذا لم يوضع في القبر و لو كان بعد تكفينه، و إطلاق الخبرين الدالين على وجوب قرض الكفن بما إذا تنجس بعد وضعه في القبر و تصير النتيجة وجوب غسل بدنه عن النجاسة الحاصلة له بعد تكفينه قبل دفنه.

و لكن يرد على ما ذكر منع حجية الرضوى فى المقام لما تكرر منا من انه حجة فيما إذا أحرز كون الكلام مما أسند الى الامام لا انه من منشآت صاحب الكتاب و لم يكن مما اعرض عنه الأصحاب، كيف، و الخبر المسند بالسند الصحيح يسقط عن الحجية بالاعراض بل كلما كان أصح من حيث السند يصير بالاعراض عنه أهون، و من المعلوم فى المقام إعراض الأصحاب عن العمل بالرضوى و قد عرفت دعوى الإجماع عن الأردبيلى على وجوب إزالة النجاسة عن بدن الميت قبل الدفن، و به يظهر وهن الخبرين و سقوطهما عن الحجية (فالأقوى) وجوب إزالة النجاسة عنه و لو كان تنجسه بعد تكفينه إذا لم يكن فى إزالتها مشقة.

مع إمكان ان يقال بالمنع عن دلالة الخبرين على عدم وجوب غسل بدنه فيما إذا تنجس بدنه بعد تكفينه و ذلك لكونهما فى مقام بيان وجوب إزالة النجاسة عن الكفن، و حيث انها تحصل بتطهيره تارة و بقرضه اخرى و كان القرض ايسرهما - لعدم الحاجة الى نزعها عن البدن و لأنه أبلغ فى الإزالة من الغسل - فلا جرم اكتفى فى الخبرين بذكر القرض إرشادا إلى الفرد الأسهل، فليس حكم القرض تعديا، و لا يرد على ما ذكرنا الا توهم كون القرض مع إمكان التطهير إتلافا للمال، و هو أيضا غير وارد لأن أصل الكفن يؤل الى التلف فلا يضر به قطع شىء منه من جهة اسهلية قطعه فى إزالة النجاسة (و ما قيل) من ان القرض قد يؤدى الى انتفاء الساترية فى الكفن أو أحد أثوابه بناء على اعتبار الساترية فى كل واحد من قطعاته (ضعيف) أولا لأنه يتم بناء على اعتبار استدامة الساترية فى الكفن و فى كل واحد من أثوابه، و هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠٧

ممنوع لاحتمال الاكتفاء بالمواراة فى الكفن فى الجملة - و لو ظهر البدن بعد المواراة - (و ثانيا) لإمكان الالتزام بتعين الغسل حينئذ مع إمكانه، إذ التخيير بين القرض و الغسل انما يتم فيما لم يكن لأحدهما محذور و الا يتعين الآخر - هذا ما عندى فى هذا المقام، و الله سبحانه أعلم بأحكامه.

هذا كله فيما إذا كان تنجسه قبل وضعه فى القبر، و منه يظهر حكم ما كان التنجس بعد وضعه فيه و انه يجب تطهير بدنه أيضا و لو بإخراجه من القبر إذا لم يكن فيه مشقة و لا هتك للميت و الا وجب إزالة النجاسة عن الكفن بالقرض عنه عند تمكنه و عدم تمكن نزعها عن بدنه و إخراجه من القبر للتطهير - كما هو الغالب عند عدم التمكن من إخراج الميت نفسه و عدم إمكان تطهير الكفن فى القبر كما هو الغالب أيضا لاستلزامه تنجس جميع بدن الميت أو أكثره بتلوته حين تطهير كفنه هناك.

هذا تمام الكلام فيما إذا كان التنجس بعد غسله، و لو تنجس فى أثناءه فلا ينبغى التأمل فى وجوب إزالة النجاسة عنه سواء كان تنجس العضو قبل الفراغ عن غسل ذاك العضو أو بعده، اما فى الأول فواضح لما تقدم من اشتراط صحة الغسل بطهارة كل عضو قبل غسله و لا - فرق فى ذلك بين ما إذا كان تنجسه قبل الشروع فى الغسل أو كان فى أثناءه قبل غسله، و اما فى الثانى فلفحوى الأخبار المتقدمة الدالة على وجوب إزالة ما يحدث بعد الغسل.

#### [مسألة (٩) اللوح و السرير الذى يغسل الميت عليه]

مسألة (٩) اللوح و السرير الذى يغسل الميت عليه لا يجب غسله بعد كل غسل من الأغسال الثلاثة نعم الأحوط غسله لميت آخر و ان كان الأقوى طهارته بالتبع و كذا الحال فى الخرقه الموضوعه عليه فإنها أيضا تطهر بالتبع و الأحوط غسلها.

قد مر حكم هذه المسألة مستوفى فى المجلد الثانى فى باب المطهرات ص ٣٦٨.



## [فصل فى آداب غسل الميت]

إشارة

فصل فى آداب غسل الميت و هى أمور

### [ (الأول) ان يجعل على مكان عال ]

(الأول) ان يجعل على مكان عال من سرير أو دكة أو غيرها و الأولى وضعه على ساجه و هى السرير المتخذ من شجر مخصوص فى الهند، و بعده مطلق السرير، و بعده المكان العالى مثل الدكة و ينبغى ان يكون مكان رأسه أعلى من مكان رجله. يستحب وضع الميت حين الغسل على مكان عال من سرير أو دكة أو غيرها للإجماع المدعى عن الغنية على استحباب رفعه عن الأرض بمطلق ما يرفعه عنها، و هو كاف لإثبات الاستحباب بناء على التسامح فى دليل السنن، و فى مجمع البحرين: الدكة المكان المرتفع الذى يقعد عليه و الجمع دكك كغرفة و غرف (و يمكن ان يستدل له) مضافا الى الإجماع المذكور بما يشعر به فى بعض الاخبار من وضعه على المغتسل، ففى خبر يونس: و تضعه على المغتسل مستقبل القبلة، و فى الرضوى: ثم تضعه على مغتسل، و قوله عليه السلام و تجعل باطن رجله إلى القبلة و هو على المغتسل.

قال فى الحدائق و الظاهر ان الإجماع فيه- اى فى المغتسل- لاستمرار السلف عليه و معلوميته من غير ان يعتبر فيه نوع مخصوص و لا شىء معين (انتهى) و يمكن ان يستأنس لذلك بأنه احفظ لبدن الميت من التلطح.

(و كيف كان) فالأولى وضعه على ساجه، و هى السرير المتخذ من شجر مخصوص فى الهند، و عن كشف اللثام ان الساج خشب اسود يجلب من الهند و الساجه الخشبة المربعة منها (انتهى) و فى المجمع عن المغرب ان الساج شجر عظيم جدا و لا ينبت الا ببلاد الهند، و فى الصحاح: الساج ضرب عظيم من الشجر لا تكاد الأرض تبليه ثم قال فى المجمع: و فى حديث الميت و تغسيله على ساجه، و هى لوح من الخشب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠٩

المخصوص و المراد وضعه عليها أو على غيرها مما يؤدى مؤداها- انتهى ما فى المجمع- و قد ظهر مما فيه أولوية الساجه على غيرها من السرير، و بعدها وضعه على مطلق السرير لاحتمال كون المراد منها فى الحديث هو الأعم من الساجه و مطلق السرير- كما احتمله فى مجمع البحرين- و عن المنتهى دعوى نفى الخلاف فى استحباب الوضع على الساجه أو السرير و بعده يكون الأولى وضعه على المكان العالى كالدكة و نحوها، و فى الجواهر: ينبغى ان يكون مكان الرجلين منحدرًا عن موضع الرأس كما نص عليه بعضهم. و فى المدارك: حذرا من اجتماع الماء تحته، و علله بما فيه من صيانة الميت من التلطح.

### [الثانى ان يوضع مستقبل القبلة]

الثانى ان يوضع مستقبل القبلة كحالة الاحتضار بل هو أحوط.

اختلف فى وجوب وضع الميت حين الغسل مستقبل القبلة و استحبابه، فذهب الأكثر إلى الاستحباب بل قيل انه المشهور، و عن المبسوط و المنتهى و صريح المحقق الثانى الوجوب، و لا- خلافا بينهم فى كيفيته من كونه على هيئة المحتضر (و يستدل

للمشهور) بعد الأصل و إطلاق أكثر الأدلة بصحيح ابن يقطين عن الرضا عليه السلام عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة أو يوضع على يمينه و وجهه نحو القبلة، قال عليه السلام يوضع كيف تيسر فإذا طهر وضع كما يوضع في قبره، بدعوى ظهور قوله عليه السلام كيف تيسر في إرادة عدم وجوب وضعه على كيفية خاصة فيستفاد منه عدم وجوب وضعه على احدى الحالتين اللتين ذكرهما السائل بل يتخير في وضعه كيف ما تيسر و لو غيرهما، و عليه فلا يبقى مجال للمناقشة في دلالته بان مفاده ليس الانفى وجوب المتعسر و هو مما لا ريب فيه، لاندفاعها بإمكان كون الاستقبال أحد أفراد المتيسر و لم يأمر به بالخصوص.

و يستدل للوجوب بظاهر الأوامر المتعلقة بوضعه مستقبل القبلة، و فى خير سليمان بن خالد: إذا مات لأحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة و كذلك إذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبل باطن قدميه و وجهه إلى القبلة. (و الأقوى هو الاستحباب) لقصور ما استدل به على الوجوب سندا و دلالة لاشتماله على كثير من المستحبات، الموجب لحمله على بيان مطلق الرجحان و قوة ظهور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١٠

صحيح ابن يقطين فى الندب و صلاحيته لان يكون قرنيه لصف تلك الأخبار الإمرة بالاستقبال الى الاستحباب، و لذهاب الأكثر بل المشهور الى الندب، الموجب لو هن ما يدل على الوجوب- لو سلم ظهوره فيه- و مع ذلك فالأحوط عدم ترك الاستقبال حال الغسل مع التمكن منه (و ربما يقال) بوجوب الاستقبال من حين الاحتضار إلى آخر الغسل- كما حكى عن مصابيح العلامة الطباطبائي قدس سره، و قد مر الكلام فيه فيما يجب فى حال الاحتضار.

### [ الثالث ) ان ينزع قميصه من طرف رجله ]

(الثالث) ان ينزع قميصه من طرف رجله و ان استلزم فتقه بشرط الاذن من الوارث البالغ الرشيد و الاولى ان يجعل هذا ساترا لعورته.

فى هذا المتن أمور (الأول) يستحب فتق قميص الميت لخبر عبد الله بن سنان:

ثم يخرق القميص إذا فرغ من غسله و ينزع من رجله، و قيد فى الجواهر استحبابه بما إذا افتقر اليه النزع، و ما ذكره (قده) حسن و ان كان مخالفا مع إطلاق قوله عليه السلام ثم يخرق القميص إذا فرغ من غسله، و ذلك لما فى فتقه مع عدم الافتقار اليه من إتلاف القميص المنتهى الى الإسراف، و يرمى الى التقييد المذكور عطف قوله عليه السلام و ينزع من رجله على قوله ثم يخرق القميص، الدال على كون الخرق للنزع منحصرا بصورة افتقار النزع اليه.

(الثانى) المستفاد من خبر ابن سنان استحباب نزع القميص من طرف الرجل و قد صرح به أكثر الأصحاب، بل فى جامع المقاصد انه لا كلام بين الأصحاب فى ذلك، و علله فى الجواهر أيضا بأنه أحرى لسلامة الأعلى من تلتخنجاسة التى هى مظنة وقوعها من المريض (انتهى) و عن المدارك ان إخراج القميص على هذا الوجه أسهل.

(الثالث) مقتضى إطلاق خبر ابن سنان استحباب الفتق مطلقا و لو مع عدم اذن الوارث بل مع نهيه، من غير فرق بين ما كان بالغا رشيدا أو صغيرا أو مجنونا أو سفيها، و لا ينافيه ما يدل على اشتراط صحة التصرف فى مال الغير على اذنه، و لك لتحقق الاذن من مالك الملوک و الاملاك بالترخيص فيه المعبر عنه فى لسان أوليائه بقوله ثم يخرق القميص.

و لكن قيده فى المسالك و المدارك و غيرهما باذن الوارث، لحرمة التصرف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١١

فى مال الغير من دون اذنه (و أورد عليه) فى الحدائق بأن الخبر كما ترى مطلق فلا يتقيد بما ذكر، و اختاره فى الجواهر أيضا، و لعل هذا هو الأظهر لإطلاق الإذن من المالك الحقيقى و جريان السيرة على عدم الاستيذان و ان كان الاحتياط فى تركه مع عدم الإذن أو مع عدم أهلية الوارث للإذن فضلا عن صورة نهى الوارث عنه، و يترتب عليه تقييده بما إذا كان بالغاً رشيداً. و فى جواز الاستيذان من وليه فيما إذا لم يكن كذلك وجهان، من اعتبار وجود المصلحة فى صحة تصرف الولى، و من اعتبار عدم وجود المفسدة فيه و ان لم يكن مما فيه المصلحة، و لعل الاحتياط فى هذا المقام أيضا فى ترك الخرق فيما لم يكن الوارث بالغاً رشيداً و لو مع إذن وليه، و هل يضمن الخارق إذا كان الخرق بلا إذن من الوارث أولاً، وجهان، من إطلاق الإذن الشرعى فكان الوارث استحق القميص مفتوقاً، و من اقتضاء الجمع بين أدلة الاستحباب و الضمان، و لعل هذا الأخير هو الأقوى. (الرابع) الأولى - كما فى المتن - ان يجعل قميص الميت ساتراً لعورته لما فى مرسل يونس: فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص و اجمع قميصه على عورته و ارفعه من رجله الى ركبته و ان لم يكن عليه قميص فائق على عورته خرقة، و لعل تعبير المصنف (قده) بالأولى مع إمكان استفادة تعيين ذلك من خبر يونس هو دلالة ما فى الصحيح المروى عن الصادق عليه السلام على التخيير، و فيه: إذا أردت غسل الميت فاجعل بينك و بينه ثوباً يستر عنك عورته اما قميص أو غيره، و لعل التعبير فى مرسل يونس بقوله: فان كان عليه قميص (إلخ) لا سهلية الستر بالقميص عن نزعه و الستر بخرقة اخرى.

#### [الرابع ان يكون تحت الظلال من سقف أو خيمة]

الرابع ان يكون تحت الظلال من سقف أو خيمة و الأولى الأول. و يدل على استحباب كونه تحت الظلال مضافاً الى دعوى الاتفاق عليه عن التذكرة و المعتبر و جامع المقاصد، خبر طلحة بن زيد المروى عن الصادق عليه السلام ان أباه كان يستحب ان يجعل بين الميت و بين السماء الستر - يعنى إذا غسل - و التفسير فى ذيل الحديث يحتمل ان يكون من كلام الصادق عليه السلام و يحتمل ان يكون من كلام الراوى، و صحيح على بن جعفر عليه السلام عن أخيه الكاظم عليه السلام عن الميت هل يغسل مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١٢ فى الفضاء، قال عليه السلام لا بأس و ان ستر بستر فهو أحب الى، و عن المعتبر: و لعل الحكمة كراهة ان يقابل السماء بعورته (أقول) لو سلم كراهة ذلك فالكراهة تندفع بستر العورة بخرقة و نحوها كما هو الواجب مع عدم الأمن من النظر و مندوب من الأمن منه.

و ظاهر الخبرين استحباب الستر مطلقاً بسقف كان أو بخيمة أو غيرهما، و قد ادعى المحقق الثانى اتفاق الأصحاب عليه، قال (قده) قاله الأصحاب سقفاً كان أو غيره (انتهى) بل المستفاد من الصحيح استحبابه من جميع الأطراف لا خصوص جهة الفوق، لكن المحقق فى المعتبر قال: و يستحب ان يغسل تحت سقف الى ان ادعى ان عليه اتفاق الأصحاب، و قال العلامة فى التذكرة و يستحب ان يكون تحت سقف و لا يكون تحت السماء قاله علمائنا (انتهى) و ظاهرهما دعوى الاتفاق على استحباب كونه تحت السقف بالخصوص و لم يثبت ذلك مع معارضته بدعوى المحقق الثانى الاتفاق على كونه تحت الظلال سقفاً كان أو غيره، و لعل ما ذكره فى المعتبر و التذكرة هو الوجه لما اختاره فى المتن من أولوية كونه تحت السقف، و لا بأس به، و الله العالم.

#### [الخامس ان يحفر حفيرة لغسالته]

الخامس ان يحفر حفيرة لغسالته.

و في حسنة سليمان بن خالد: و كذلك إذا غسله يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبل باطن قدميه و وجهه إلى القبلة و يكفى صبها في البالوعة و ان اشتملت على النجاسة كما يقتضيه إطلاق معقد الإجماع المحكى عن الذكرى، حيث يقول أجمعنا على كراهية صب الماء في الكنيف دون البالوعة (انتهى) و يدل على ذلك صحيح الصفار و فيه انه كتب الى ابي محمد عليه السلام هل يجوز ان يغسل الميت و مائه الذى يصب عليه يدخل إلى بئر كنيف، فوقع عليه السلام يكون ذلك في بلاليع - و البلاليع جمع البالوعة و هى على ما فى الوافى بئر ضيق الفم يجرى فيها ماء المطر و نحوه، و صرح بعضهم بالحق بالوعة البول بالكنيف و هو حسن كما يدل عليه ما فى فقه الرضا: و لا يجوز ان يدخل ما ينصب على الميت من غسله فى كنيف و لكن يجوز ان يدخل فى بلاليع لا يبال فيها أو فى حفيرة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١٣

#### [السادس ان يكون عاريا مستور العروة]

السادس ان يكون عاريا مستور العروة.

و قد مر حكم هذه المسألة فى المسألة الاولى من هذا الفصل و قلنا ان الأقوى هو التخيير بين التجريد فى غير العورة و بين التغسيل من وراء الثياب.

#### [السابع ستر عورته]

السابع ستر عورته و ان كان الغاسل و الحاضرون ممن يجوز لهم النظر إليها.

و قد مر حكم هذه المسألة أيضا فى الأمر الثالث من الأمور المذكورة فى طى المسألة الاولى من هذا الفصل و قلنا ان الأقوى و جوب الستر مع عدم الأمن من النظر و استحبابه مع الأمن منه.

#### [الثامن تلبين أصابعه برفق]

الثامن تلبين أصابعه برفق بل و كذا جميع مفاصله ان لم يتضرر و الا تركت بحالها.

و قد نسب الشيخ (قده) فى الخلاف استحباب تلبين أصابع الميت إلى إجماع الفرقة و عملهم، و فى المعتبر انه مذهب أهل البيت عليهم السلام (و يدل عليه) من الاخبار ما فى خبر الكاهلى: ثم تلبين مفاصله فان امتنعت عليك فدعها، و عن فقه الرضا و تلبين أصابعه و مفاصله ما قدرت بالرفق، و ان كان يصعب عليك فدعها خلافا للمحكى عن ابن ابي عقيل من انه لا يغمز مفصلا لتواتر الاخبار عنهم بذلك و لخبر طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام انه كره ان يغمز له مفصل، و خبر حرمان بن أعين عن الصادق عليه السلام إذ اغسلتم الميت منكم فارفقوا به و لا تعصروه و لا تغمزوا له مفصلا (و الأقوى) ما عليه المشهور لعدم قيام خبر دال على المنع عنه فضلا عن تواتره و منع دلالة خبر طلحة عليه للتعبير فيه بالكراهة و منع دلالة النهى عن الغمز على حرمة التلبين مع اعتبار كون التلبين برفق و التصريح بالترك مع التصعيب و الامتناع، و على هذا فلا معارضة فى ذلك فى الاخبار.

و المستفاد من خبر الكاهلى هو استحباب تلبين المفاصل مطلقا من الأصابع و غيرها و بذلك التصريح فى المروى عن فقه الرضا و ان كان دعوى الاتفاق على تلبين الأصابع بلا- تعرض للمفاصل (و كيف كان) فلا بأس بالإطلاق- كما استدركه فى المتن بقوله: بل و كذا جميع مفاصله، و نفى الشيخ (قده) فى الخلاف استحباب تلبين الأصابع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١٤

بعد الغسل مستدلاً بإجماع الفرقه و عملهم، و قال المحقق فى المعتبر و لا تلىن أصابعه و لا مفاصله بعد الغسل لأن وظائف الميت مستفاده عن صاحب الشرع و مع عدم الدلاله فلا توظيف، و عن الذكرى انه لا تلىن بعد الغسل لعدم فائدته.

### [التاسع غسل يديه قبل التمسيل الى نصف الذراع]

التاسع غسل يديه قبل التمسيل الى نصف الذراع فى كل غسل ثلاث مرات و الاولى ان يكون فى الأول بماء الصدر و فى الثانى بماء الكافور و فى الثالث بالقراح.

و فى مرسله يونس: ثم اغسل يديه ثلاث مرات كما يغسل الإنسان من الجنابه الى نصف الذراع- الى ان قال- ثم صب الماء فى الانيه و الق فيه حبات كافور و افعل به كما فعلت فى المره الأولى ابدء بيديه ثم بفرجه- الى ان قال- و اغسله بالماء القراح كما غسلته فى المرتين الأولىين (و فى صحيح الحلبي) ثم تبدء بكفيه و رأسه ثلاث مرات بالصدر (و فى الفقه الرضوى) تبتداء بغسل اليدين الى نصف المرفقين ثلاثا- الى ان قال- ثم تغسله مره أخرى بالماء و الكافور على هذه الصفه ثم بالماء القراح مره ثالثه. و يظهر من هذه الاخبار أولويه كون الأول بماء الصدر و الثانى بماء الكافور و الثالث بالماء القراح (و ربما يقال) بمعارضه مرسله يونس و الفقه الرضوى فى تحديد المغسول بنصف الذراع بما فى صحيح الحلبي من التحديد بالكف كما يعارضهما ما فى صحيح ابن يقطين من التحديد بالمرفق، و فيه: يبدء بمرفقه فيغسل بالعرض، و حمل الكف فى صحيح الحلبي على ما يعم الذراع بعيد (و الاولى) الحمل على الاختلاف فى الفضل و ان الأفضل هو الغسل الى المرفق و دونه الى نصف الذراع و دونه الاكتفاء بغسل الكفين من الزندين الى رؤس الأصابع، و قد مر مثل ذلك فى غسل الجنابه أيضا.

### [العاشر غسل رأسه برغوه الصدر أو الخطمى]

العاشر غسل رأسه برغوه الصدر أو الخطمى مع المحافظه على عدم دخوله فى اذنه و أنفه. الرغوه بفتح الراء و ضمها و حكى الكسر: الزبد يعلو الشىء عند غليانه، و فى مرسل يونس: ثم اغسل رأسه برغوه الصدر و بالغ فى ذلك و اجتهد ان لا يدخل

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٦، ص: ١١٥

الماء منخريه و مسامعه، و عن التذكرة و المنتهى و التحرير انه ان تعذر الصدر فالخطمى و شبهه، و فى الجواهر انه لا دليل صريح فيه، نعم قد يشهد له ما فى خبر عمار: فان غسلت رأسه و لحيته بالخطمى فلا بأس، و ليس فى المرسل دلاله على كون التمسيل بالرغوه مقدا على الغسل بل ربما يقال بظهوره فى كونه جزء من الغسل الواجب و يجعل دليلا على جواز الغسل بالمضاف عند امتزاج الماء بالصدر لكن المحقق فى الشرائع و العلامه فى أكثر كتبه جعلوا موضعه امام الغسل و الظاهر انه لا وجه له الا انه لا بأس به بعد تصريح هذين العمادين باستجابته امامه، و الله العالم.

### [الحادى عشر غسل فرجه بالصدر أو الأسنان ثلاث مرات قبل التمسيل]

الحادى عشر غسل فرجه بالصدر أو الأسنان ثلاث مرات قبل التمسيل و الاولى ان يلف الغاسل على يده اليسرى خرقة و يغسل فرجه.

فى هذا المتن أمران (الأول) استحباب غسل فرج الميت بالصدر و الأسنان ثلاث مرات قبل التمسيل، و يدل عليه خبر الكاهلى، و فيه، ثم ابدء بفرجه بماء الصدر و العرض فاغسله ثلاث غسلات، و فى المجمع: العرض بضميتين و إسكان الراء أيضا و هو

الأشنان بضم الهمزة سمي بذلك لانه يهلك الوسخ (انتهى) و في خبر معاوية بن عمار قال أمرني أبو عبد الله عليه السلام ان أعصر بطنه ثم أوضيه بالأشنان ثم اغسل رأسه بالسدر (الحديث) و لم يذكر فيه السدر مع انه ليس فيه تصريح بغسل الفرج بالأشنان، لكن في الجواهر تمسك به لاستحباب غسل الفرج بالأشنان و جعله مدركا لمن اقتصر ذكر غسل الفرج بالأشنان من دون ذكر السدر، و لعله استفاده من ذكر التوضي به بعصر البطن حيث يستفاد منه ان التوضي بالأشنان لأجل تلطخ الفرج بما يخرج منه بالعصر و لا بأس به، و المحكى عن المبسوط و غيره استحباب تقديم غسل الفرج على الغسل و يدل عليه أيضا خبر الكاهلي حيث يقول ثم ابدء بفرجه (إلخ) مع مساعدته مع الاعتبار حيث ان فيه استظهار طهارة بدن الميت مما يخرج منه، التي يعتبر في صحة غسله كما تقدم.

(الثاني) استحباب ان يلف الغاسل على يده اليسرى خرقة و يغسل فرجه، ففي صحيح الحلبي: فإذا أردت أن تغسل فرجه فخذ خرقة نظيفة فلفها على يدك اليسرى ثم ادخل يدك من تحت الثوب الذي على فرج الميت فاغسله من غير ان ترى عورته، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١٦

و في موثق عمار: ثم تمر يدك على بطنه فتعصره شيئا حتى يخرج من مخرجه و يكون على يدك خرقة تنقى بها دبره، و في صحيح ابن سنان قال عليه السلام أحب لمن غسل الميت ان يلف على يده الخرقة حين يغسله، و في الفقه الرضوي: و يلف غاسله على يده خرقة.

و قد ادعى نفى الخلاف في رجحان وضع الغاسل خرقة على يده عند غسل الفرج و انما الكلام في وجوبه فاحتمله في الذكري و قال لا بد المس كالنظر بل أقوى و من ثم تنتشر به حرمة المصاهرة دون النظر و اما باقى بدنه فلا يجب فيه الخرقة، و هل يستحب؟

كلام الصدوق يشعر به (انتهى ما في الذكري) و اختاره أيضا في الحدائق و قال لحرمة المس نضا و فتوى في حال الحيوة و ما يكون حراما في حال الحيوة يكون حراما بعده ثم قال و الظاهر ان وضع الخرقة لغسل العورة واجب، و لسائر البدن مستحب (أقول) و ما ذكره مع العلم بأنه يؤدي غسل العورة إلى مسها حسن، و مع عدمه فليس على وجوبه دليل كما في وضع الخرقة على عورة الميت حيث انه مع عدم العلم بالنظر إليها لا دليل على وجوبه كما تقدم.

### [الثاني عشر مسح بطنه برفق في الغسلين الأولين]

الثاني عشر مسح بطنه برفق في الغسلين الأولين إلا إذا كانت امرأة حاملا مات ولدها في بطنها. في هذا المتن أمور (الأول) يستحب مسح بطن الميت قبل كل غسله من الغسلين الأولين، و قد ادعى على استحبابه الإجماع كما حكى عن الغنية و المعبر و ظاهر الخلاف، و يستدل له بالتحذر عن خروج شيء منه بعد الغسل كما استدل به في موثق عمار، و فيه ثم تمر يدك على بطنه فتعصره شيئا حتى يخرج من مخرجه ما خرج، و يدل على أصل الحكم ما في خبر الكاهلي: و امسح بطنه مسحا رفيقا و كذلك ظهره و بطنه- الى ان قال- اغسله ثلاث غسلات بماء الكافور و الحرض و امسح يديك على بطنه مسحا رفيقا (و في مرسل يونس) و ادلك بدنه دلكا رفيقا و كذلك ظهره و بطنه- الى ان قال- في بيان المرة الثانية: و امسح بطنه مسحا رفيقا، و في المروى عن فقه الرضا ثم تقعه فتغمز بطنه غمزا رفيقا- الى ان قال- ثم اقبله على ظهره و امسح بطنه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١٧

مسحا رفيقا و اغسل مرة أخرى بماء و شيء من الكافور- الى ان قال- و اغسله الثالثة و لا تمسح بطنه في الثالثة.

(الثاني) ظاهر الفقهاء اختصاص الحكم بالغسلين الأولين و هو الظاهر من الاخبار المتقدمة بل صريح ما في فقه الرضا نفيه في

الثالثة، و في المعتمر: و لا يمسح في الثالثة و هو إجماع فقهاءنا و حكى الإجماع على نفيه في الثالثة عن التذكرة و الذكري، قال في الجواهر: و يعضده الأصل و خلوا الاخبار عنه (انتهى) و صرح في الخلاف بکراهة ذلك في الثالثة.

(الثالث) استثنى عن استحباب المسح في مورد المرأة الحامل التي مات ولدها في بطنها (و يدل عليه) خبر أم أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه و آله قال إذا توفيت المرأة فأرادوا أن يغسلوها فليبتدئوا ببطنها و تمسح مسحاً رقيقاً ان لم تكن حبلى، و ان كانت حبلى فلا- تحركها (و في حرمة أو كراهته و جهان) الظاهر من المعتمر هو الأول حيث يقول: و قلنا الا ان تكون حبلى لانه لا- يؤمن منه الا- جهاض و هو غير جائز كما لا يجوز التعرض لا جهاض الحية، و المحكى عن الوسيلة و الجامع و المنتهى هو الكراهة و قواها في الجواهر في نحو المسح الرفيق لقصور الخبر عن إفادة الحرمة فيبقى الأصل سالماً ثم استدرك بقوله نعم قد يقال بالحرمة مع العنف كما في الحية للاستصحاب و لحرمة المؤمن ميتاً كحرمة حياً ثم أمر بالتأمل.

و ما أفاده الأصحاب في المقام غير منقح، ففي غير واحد من عبائرهم استثناء مطلق الحامل عن استحباب مسح البطن من غير تقييد بمن مات ولدها في بطنها، و في طهارة الشيخ الأكبر (قده) كما في المتن تقييد الحكم بمن مات ولدها و حكى ذلك عن البيان و الروض و جامع المقاصد (و التحقيق) ان يقال اما فيما إذا كان الولد حياً في بطنها فيجب إخراجه منه كما يأتي في المسألة الخامسة عشر في أحكام الدفن و فيما إذا كان الولد ميتاً فلا يحرم الإجهاض في حال الحيوة حتى يستصحب، و ليس في إجهاضه هتك للميت حتى يقال ان حرمة المؤمن ميتاً كحرمة حياً، مع ان الولد إذا كان ميتاً في حال حيوة امه يجب إخراجه من بطنها و لو بتقطيعه، و مع الشك بعد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١٨

موتها يكون المرجع استصحاب جواز الإخراج الثابت حال الحيوة لا استصحاب الحرمة، و الخبر المروى عن النبي صلى الله عليه و سلم لا يستفاد منه أزيد من الكراهة.

### [الثالث عشر ان يبدء في كل من الأغسال الثلاثة بالطرف الأيمن]

الثالث عشر ان يبدء في كل من الأغسال الثلاثة بالطرف الأيمن من رأسه و نسبه في المعتمر الى مذهب علمائنا اجمع و قال في التذكرة انه مما قاله علمائنا (انتهى) و في خبر الكاهلي: ثم تحول الى رأسه و ابدء بشقه الأيمن من لحيته و رأسه.

### [الرابع عشر ان يقف الغاسل الى جانبه الأيمن]

الرابع عشر ان يقف الغاسل الى جانبه الأيمن. و قد ادعى عليه الإجماع في محكى الغنية، و استدلل له الشيخ الأكبر (قده) بعموم رجحان التيامن، قال و الا فلم نعثر على نص فيه (أقول) و لعل الإجماع المذكور مع اعتضاده بتصريح غير واحد من الأصحاب باستحبابه كاف في إثباته بناء على التسامح و صدق البلوغ و لو بفتوى الفقيه.

### [الخامس عشر غسل الغاسل يديه الى المرفقين بل الى المنكبين ثلاث مرات]

الخامس عشر غسل الغاسل يديه الى المرفقين بل الى المنكبين ثلاث مرات في كل من الأغسال الثلاثة. أى بعد كل منها كما يدل عليه ما في مرسل يونس من الأمر بغسلهما الى المرفقين بعد كل غسل من الأوليين، و فيه- بعد بيان

كيفية الغسله الأولى:- و اغسل يديك الى المرفقين- الى ان قال- بعد بيان الغسله الثانيه: ثم اغسل يديك الى المرفقين (و صحيح يعقوب بن يقطين) ثم يغسل الذى غسله قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلاث مرات (و خبر عمار) ثم تغسل يديك الى المرافق و رجليك الى الركبتين.

و لأجل ما فى صحيح يعقوب استدرك فى المتن استحباب غسل اليدين الى المنكبين الا ان الصحيح وارد فى الغسله الأخيره كما انه يدل على استحباب التثليث فى الأخيره فقط، و ليس لإثبات استحبابه فى كل غسله دليل، الا انه نفى البأس عنه فى الجواهر، و لا بأس به.

#### [السادس عشر ان يمسح بدنه عند التمسح بيده]

السادس عشر ان يمسح بدنه عند التمسح بيده لزيادة الاستظهار الا ان يخاف سقوط شىء من اجزاء بدنه فيكتفى بصب الماء عليه.

و فى خير الكاهلى: ثم ابدء بفرجه بماء الصدر فاغسله ثلاث غسلات و أكثر

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٦، ص: ١١٩

من الماء و امسح بطنه مسحاً رقيقاً- الى ان قال- ثم أضجعه على شقه الأيسر ليبدو لك الأيمن ثم اغسله من قرنه الى قدمه و امسح يدك على بطنه و ظهره ثم رده الى جنبه الأيمن- الى ان قال- و امسح يدك على ظهره و بطنه- الى ان قال- فى غسله بماء الكافور: و امسح يدك على بطنه مسحاً رقيقاً- الى ان قال- و ادخل يدك تحت منكبیه و ذراعيه و يكون الذراع و الكف مع جنبه ظاهره كلما غسلت منه شيئاً أدخلت يدك تحت منكبیه و فى باطن ذراعيه (و فى مرسل يونس) و ادلك بدنه دلماً رقيقاً و كذلك ظهره و بطنه (و فى موثق عمار): و تمر يدك على ظهره و بطنه- الى ان قال- و تمر يدك على جسده كله. هذا كله مضافاً الى رجحان زيادة الاستظهار فيما إذا لم ينته الى سقوط شىء من اجزاء بدنه و الا فيكتفى بصب الماء عليه بناء على حرمة إسقاط شىء من بدن الميت من شعره و ظفره و نحوهما بل مع كراهته أيضاً كما سيأتى فى مكروهات الغسل- حيث يزاحم رجحانه مع كراهة إسقاطه.

#### [السابع عشر ان يكون ماء غسله ست قرب]

السابع عشر ان يكون ماء غسله ست قرب.

و قد مر الكلام فى استحباب ذلك مستوفى فى المسأله الرابعه من فصل كيفية الغسل.

#### [الثامن عشر تنشيفه بعد الفراغ بثوب نظيف أو نحوه]

الثامن عشر تنشيفه بعد الفراغ بثوب نظيف أو نحوه.

ففى صحيحه الحلبي: فإذا فرغت من ذلك جعلته فى ثوب ثم جففته، و فى الفقه الرضوى: و الق عليه ثوباً ينشف الماء. و هذه الاخبار- كما ترى- تدل على استحباب نشفه بالثوب، و لعل عطف المصنف (قده)- أو نحوه- على الثوب لأجل استفادة كون المناط هو تجفيفه بما ينشفه و لو لم يكن ثوباً، و لا بأس به.

#### [التاسع عشر ان يوضأه قبل كل من الغسلين الأولين وضوء الصلاة]



التاسع عشر ان يوضأه قبل كل من الغسلين الأولين وضوء الصلاة مضافا الى غسل يديه الى نصف الذراع. وقد تقدم الكلام فى هذا الأمر مستوفى فى المسألة الثالثة من فصل كيفية الغسل و قلنا ان الأقوى استحباب توضيه، و الاولى ان يكون قبل الغسل لدلالة الأخبار الواردة فى توضيه عليه، لكن المصنف (قده) فى هذا المقام خص استحبابه بما قبل كل من الغسلين الأولين، و لم يظهر لى من الاخبار وجه له و لم أر من تعرض له أيضا و الظاهر مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٠

حصول الوظيفة بتوضيه مرة واحدة قبل الغسله الاولى، و خص استحبابه فى المستند بالغسله الاولى و قال: و منها توضيه وضوء الصلاة فى الغسله الاولى.

### [العشرون ان يغسل كل عضو من الأعضاء الثلاثة]

العشرون ان يغسل كل عضو من الأعضاء الثلاثة فى كل غسل من الأغسال الثلاثة ثلاث مرات. و صرح فى الذكرى بالإجماع على تثليث غسل أعضائه كلها من اليدين و الفرجين و الرأس و الجنين و يصير عدد الغسلات فى كل غسل واجب تسعا و مع الست المستحبة فى اليدين و الفرجين خمسة عشر، و يدل على ذلك ما فى الفقه الرضوى، و فيه: تبتدء بغسل اليدين الى نصف المرفقين ثلاثا ثلاثا ثم بالفرج ثلاثا ثم بالرأس ثلاثا ثم الجانب الأيسر ثلاثا بالماء و الصدر ثم تغسله مرة أخرى بالماء الكافور على هذه الصفة ثم بالماء القراح مرة ثالثة فيكون الغسل ثلاث مرات كل مرة خمسة عشر صبة (الحديث) و نسبه فى المعبر الى مذهب فقهاءنا و فى التذكرة إلى علمائنا و يدل عليه فى الجملة ما فى خبر الكاهلى و مرسل يونس.

### [الحادى و العشرون ان كان الغاسل يباشر تكفينه]

الحادى و العشرون ان كان الغاسل يباشر تكفينه فليغسل رجليه الى الركبتين و فى صحيح يعقوب بن يقطين: ثم يغسل الذى غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلاث مرات، و فى خبر عمار ثم تغسل يديك الى المرافق و رجليك الى الركبتين ثم تكفنه (و لا يخفى) ان صحيح يعقوب متعرض لاستحباب غسل الغاسل يديه الى المنكبين ثلاث مرات من غير تعرض لغسل رجليه الى الركبتين، نعم ما فى خبر عمار ربما يدل على استحباب غسل الرجلين قبل التكفين لمن يباشر تكفينه، و لا بأس به، و كان على المصنف (قده) ان يذكر غسل اليدين مع غسل الرجلين قبل التكفين اللهم الا ان يكون قد اكتفى بما ذكره فى الأمر الخامس عشر من استحباب غسل الغاسل يديه بعد كل غسل من الأغسال الثلاثة.

### [الثانى و العشرون ان يكون الغاسل مشغولا بذكر الله و الاستغفار عند التمسيل]

الثانى و العشرون ان يكون الغاسل مشغولا بذكر الله و الاستغفار عند التمسيل و الاولى ان يقول مكررا رب عفوك عفوك أو يقول اللهم هذا بدن عبدك المؤمن و قد أخرجت روحه من بدنه فعفوك عفوك، خصوصا فى وقت تقليبه.

و لم أر ما يدل على استحباب اشتغال الغاسل بذكر الله و الاستغفار عند التمسيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢١

بالخصوص، نعم لا بأس به لاستحبابهما مطلقا للغاسل و غيره، و فى صحيحة إبراهيم بن عمرو عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: ما من مؤمن غسل مؤمنا و يقول و هو يغسله يا رب عفوك عفوك الا عفى الله تعالى عنه، و فى رواية سعد الإسكافى

عن الباقر عليه السلام: أيما مؤمن غسل مؤمنا فقال إذا قلبه اللهم هذا بدن عبدك المؤمن قد أخرجت روحه و فرقت بينهما فغفوك غفوك الا غفر الله تعالى له ذنوب سنة الا الكبائر.

### [الثالث و العشرون ان لا يظهر عيبا في بدنه إذا رآه]

الثالث و العشرون ان لا يظهر عيبا في بدنه إذا رآه.  
و في الفقه الرضوي و عليك بأداء الأمانة فإنه روى عن الصادق عليه السلام انه من غسل ميتا مؤمنا فأدى فيه الامانة غفر له قلت كيف يؤدي الأمانة قال عليه السلام لا يخبر بما يرى.

### [فصل في مكروهات الغسل]

#### إشارة

#### فصل في مكروهات الغسل

#### [الأول إقعاده حال الغسل]

الأول إقعاده حال الغسل.

المشهور على كراهة إقعاده الميت في حال الغسل، و في الخلاف إجماع الفرقة و عملهم على كراهته، و عن التذكرة نسبتها إلى علمائنا و يستدل لها بخبر الكاهلي، و فيه: إياك ان تقعده، و بأنه ضد الرفق المأمور به عموما و خصوصا في الميت، و المحكى عن الغنية حرمة، و عن ابن سعيد انه المنصوص على حرمة، و تأمل المحقق (قده) في المعتبر في كراهته لصحيح الفضيل عن الصادق عليه السلام حين سئل عن الميت فقال عليه السلام أقعده و اغمز بطنه غمزا رفيقا، و حكى في المعتبر عن استبصار الشيخ ان هذا موافق للعامّة و لسنا نعمل به ثم قال ليس العمل بهذه الاخبار بعيدا و لا معنى لتزليلها على التقيّة، و صرح غير واحد من الأساطين بعدم العثور على غير صحيح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٢

الفضيل من الاخبار الإمرة بالإقعاد، لكن في المدارك صرح بورود عدة روايات في الأمر بالإقعاد (أقول) و لعله نظر الى ما في المعتبر من التعبير بقوله: ليس العمل بهذه الاخبار بعيدا، فاستفاد منه دعوى المحقق ورود أخبار آخر غير الصحيح المذكور على الأمر بالإقعاد.

(و كيف كان) فالأقوى ما عليه المشهور من الكراهة للنهي عنه في خبر الكاهلي و الترخيص فيه في صحيح الفضيل، و قد مر منا غير مرة ان المستفاد من الزجر عن الشيء مع قيام القرينة على جواز ارتكابه هو الكراهة كما ان المستفاد من الأمر بالشيء مع قيام القرينة على الترخيص في الترك هو الندب لا باستعمال النهي و الأمر في الكراهة و الندب مجازا حسبما فصلناه في غير هذا المقام، مضافا الى ما في الصحيح من موافقته مع العامّة حيث ان مذهبهم بالاتفاق عدم الكراهة مع انه معرض عنه لقيام العمل على خلاف فيسقط عن الحجية، و بما ذكر ظهر ضعف ما عن الغنية و ابن سعيد من عدم الجواز و ضعف التأمل في الكراهة كما في المعتبر مع ان دعوى الشيخ في الخلاف إجماع الفرقة على الكراهة كافية في إثباتها و الله المستعان.

### [الثاني جعل الغاسل إياه بين رجليه]

الثانى جعل الغاسل إياه بين رجليه.

و فى موثق عمار عن الصادق عليه السلام: و لا- يجعله بين رجليه بل يقف من جانبه، و ظاهره و ان كان التحريم الا انه يحمل على الكراهة لما فى خبر العلاء عن الصادق عليه السلام: لا بأس ان يجعل الميت بين رجليك و ان تقوم فوقه فتغسله إذا قلبته يمينا و شمالا ان تضبطه بين رجليك لئلا يسقط لوجهه، و قد عرفت فى كراهة الإقعاد ان المستفاد من النهى و التصريح بنفى البأس عن فعل المنهى عنه هو الكراهة.

### [الثالث حلق رأسه أو عانته]

الثالث حلق رأسه أو عانته

### [الرابع نتف شعر إبطيه]

الرابع نتف شعر إبطيه

### [الخامس قص شاربه]

الخامس قص شاربه

### [السادس قص أظفاره]

السادس قص أظفاره بل الأحوط تركه و ترك الثلاثه قبله

### [السابع ترجيل شعره]

السابع ترجيل شعره

### [الثامن تخليل ظفره]

الثامن تخليل ظفره.

و فى مجمع البحرين ترجيل الشعر تسريحه و منه رجل شعره أرسله بالمرجل الى المشط، و قال فى مادة (س رح) تسريح الشعر إرساله و حله قبل المشط (انتهى) و المشهور بين الأصحاب على ما نسب إليهم كراهة هذه الأمور المذكورة و نسبتها فى المعتبر إلى إجماع فقهاءنا و قال يكره قص أظفاره و ترجيل شعره و هو إجماع فقهاءنا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٣

و فى أحد قولى الشافعى انه مباح و حكى عن التذكرة أيضا الإجماع على كراهتها و فى الخلاف و عن المنتهى نسبة عدم الجواز إلى علمائنا و حكى التعبير به أيضا عن المبسوط و المقنعة، و عن الوسيلة و الجامع التصريح بالتحريم و قربه فى الحدائق و استظهره الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة من الاخبار المستفيضة.

كمرسل ابن ابى عمير: لا يمس من الميت شعر و لا ظفر، و ان سقط منه شىء فاجعله فى كفته (و خبر عبد الرحمن) قال سئلت

الصادق عليه السلام عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه أو يقلم ظفره، قال عليه السلام لا تمس منه شيء اغسله وادفنه (و خبر ابي الجارود) انه سئل الباقر عليه السلام عن الرجل يتوفى، أ يقلم أظافيره و ينتف إبطه و يحلق عاتته ان طال به المرض فقال لا- (و خبر غياث) عن الصادق عليه السلام قال كره أمير المؤمنين عليه السلام ان يحلق عانة الميت إذا غسل أو يقلم له ظفر أو يجز له شعر (و خبر طلحة بن زيد) عن الصادق عليه السلام قال كره ان يقص من الميت ظفر أو يقص له شعر أو عانة أو يغمز له مفصل.

و ما عدا الخبرين الأخيرين من هذه الاخبار ظاهرة في التحريم و الأخيران ليسا ظاهرين في الكراهة لأن لفظة (يكره) تستعمل في الاخبار كثيرا في التحريم فيمكن القول بعدم المعارض لخبار التحريم كما لا يحصل الاطمئنان بقيام الشهرة على الكراهة لا سيما مع دعوى الإجماع على عدم الجواز، فالقول بالجواز لا يخلو عن الاشكال خصوصا مع ما في المعبر من ان ما يسقط منه يطرح في كفته فلا معنى لقص شاربه و أظفاره مع القول بدفنها معه. فالأحوط لو لم يكن أقوى التحرز عن إسقاط شيء من هذه الأمور المذكورة في المتن، و كان على المصنف (قده) ان يذكر الاحتياط في السابع و الثامن أيضا.

بقي أمور (الأول) لا- فرق في الأظفار بين كونها طويلة أو قصيرة و لا- بين ما كانت الوسخ تحتها و غيره كما دل عليه خبر الكاهلي، و فيه: و لا تخلل أظفاره، و عن الشيخ الإجماع على عدم جواز تنظيفها عن الوسخ بالخلال، و عن المنتهى النص على عدم جوازه و لكن عن التذكرة انه ينبغي إخراج الوسخ من بين أظفاره بعود لين، قال مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٤

و ان شد عليه قطننا كان اولي، و أورد عليه في الذكري بمخالفته للإجماع المنقول عن الشيخ و لخبر الكاهلي، و يمكن حمل كلام التذكرة على ما إذا كان الوسخ مانعا عن جريان الماء فلا ينافي مع المنع إذا لم يكن كذلك كما يحمل عليه كلام الشيخ و خبر الكاهلي.

(الثاني) لو سقط شيء من الميت من ظفره أو شعره و نحوهما فالمعروف انه يجب دفنه و قد ادعى عليه الإجماع و يدل عليه خبر عبد الرحمن قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الميت يكون عليه العشر فيحلق عنه أو يقلم ظفره فأجاب عليه السلام: لا تمس منه شيء اغسله و ادفنه.

(الثالث) هل الواجب دفنه مطلقا أو انه يجب دفنه معه بل و جعله في كفته، و جهان، المعروف هو الأخير، و عن العلامة و الشهيدين و المحقق الثاني انه قول علمائنا، و ظاهر الذخيرة انه مما لا خلاف فيه و عن التذكرة انه لو سقط من الميت شيء غسل و جعل معه في أكفانه بإجماع العلماء و لان جعل جميع اجزاء الميت في موضع واحد اولي (و يدل على ذلك) مرسل بن ابي عمير، و فيه: و ان سقط منه شيء فاجعله في كفته.

(الرابع) ظاهر خبر عبد الرحمن المتقدم وجوب غسل ما يسقط من الميت حيث قال عليه السلام اغسله و ادفنه، و احتمال إرجاع الضمير المنصوب الى الميت فيكون امرا بغسل الميت و دفنه كما أبداه المحقق الأردبيلي (قده) بعيد في الغاية و لا يوافق قوله عليه السلام: لا- تمس منه شيء، و هل المراد بالغسل المأمور به فيه هو المعهود بالمياه الثلاثة أو مطلق الغسل (بالفتح) بالماء القراح تعبدا و لو كان الساقط مما لا تحله الحيوة و كان مما لا ينفعل بالموت، احتملان، لا يخلو الأول منهما عن القرب.

#### [التاسع غسله بالماء الحار بالنار أو مطلقا]

التاسع غسله بالماء الحار بالنار أو مطلقا مع الاضطرار. و يدل على كراهته صحيح زرارة قال قال الباقر عليه السلام: لا يسخن الماء للميت (و صحيح عبد الله بن المغيرة) عنهما عليهما

السلام قال لا تقرب الميت ماء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٥

حميما (و خير يعقوب بن زيد) عن الصادق عليه السلام قال لا يسخن للميت الماء لا تعجل له بالنار، و المرسل المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام: لا- يسخن الماء للميت الا- ان يكون شتاء باردا فتوقى الميت مما توقى به نفسك، و فى فقه الرضا عليه السلام و لا يكون الماء حارا شديدا و ليكن فاترا.

و هذا الاستثناء المذكور فى المرسل و الفقه الرضوى هو المنشأ لاستثناء جماعة صورة شدة البرد، و هل المدار على مراعاة جانب الميت كما هو الظاهر من الخبرين، أو جانب الغاسل كما يظهر من الشيخ فى الخلاف حيث يقول: الا فى حال برد لا يتمكن الغاسل من استعمال الماء البارد، أو مراعاة أحدهما من الميت و الغاسل - كما يظهر من المتن حيث استثنى صورة الاضطرار و لم يقيده بأحد الجانبين، وجوه، أقربها الأخير و استثنى فى الخلاف أيضا ما إذا كان على بدن الميت نجاسة لا يقلعها الا الماء الحار.

### [العاشر التخطى عليه حين الغسل]

العاشر التخطى عليه حين الغسل.

و قد فسر التخطى (به گام زدن بر روى ميت) و لعل وجه كراهته هو صيرورة الميت بين رجلي الغاسل حينئذ، و قد مر كراهته فى الأمر الثانى.

### [الحادى عشر إرسال غسالته الى بيت الخلاء بل إلى البالوعة]

الحادى عشر إرسال غسالته الى بيت الخلاء بل إلى البالوعة، بل يستحب ان يحفر لها بالخصوص حفيرة. و قد مر ذلك فى باب مستحبات الغسل.

### [الثانى عشر مسح بطنه إذا كانت حاملا]

الثانى عشر مسح بطنه إذا كانت حاملا. و قد مر ذلك أيضا هناك.

### [مسائل]

#### [مسألة (١) إذا سقط من بدن الميت شىء]

مسألة (١) إذا سقط من بدن الميت شىء من جلد أو شعر أو ظفر أو سن يجعل معه فى كفنه و يدفن بل يستفاد من بعض الاخبار استحباب حفظ السن الساقط ليدفن معه كالخبر الذى ورد ان سنا من أسنان الباقر عليه السلام سقط فأخذه و قال الحمد لله ثم أعطاه الصادق عليه السلام و قال ادفنه معى فى قبرى.

و قد مر حكم ما يسقط من الميت فى طى البحث السابق، و الخبر الذى أشار إليه فى المتن المذكور فى الكافى و فيه ان أبا جعفر عليه السلام انقلع ضرس من أضراسه فوضعه فى كفه ثم قال الحمد لله ثم قال يا جعفر إذا أنت دفنتنى فادفنه معى ثم مكث بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٦

حين ثم انقلع أيضا آخر فوضعه في كفه ثم قال الحمد لله، يا جعفر إذ أمت فادفنه معي.

### [مسألة (٢) إذا كان الميت غير مختون لا يجوز ان يختن بعد موته]

مسألة (٢) إذا كان الميت غير مختون لا يجوز ان يختن بعد موته.

و حكى فى المستند عن المنتهى النص على تحريمه مدعيا عليه الإجماع و استدل له فى المستند بأصالة عدم جواز قطع عضو من احد، خرج الحى بالدليل فيبقى الباقي، و لم يظهر وجه لتقريب هذا الأصل فى المقام، و يمكن ان يستأنس لهذا الحكم بما دل على حرمة قطع عضو من أعضاء الميت و ان فى قطع رأسه تجب الديه مائة دينار و ان فى قطع جوارحه و أعضائه و شجاجة و جراحه بحساب ديته، و يمكن ان يستدل له بما يدل على حرمة إسقاط شىء من بدنه من ظفره و شعره و سنه و نحو ذلك مما تقدم بناء على حرمة إسقاطه على ما قويناه، و استدل فى محكى المنتهى بخبر البصرى و فيه عن الميت يكون عليه الشعر يقص عنه أو يقلم ظفره، قال عليه السلام لا تمس منه شىء اغسله و ادفنه، حيث ان عموم النهى عن مس شىء منه يشمل ختانه لو لم يكن مختونا (و كيف كان) فلو فعله و جب دفن ما يسقط منه معه.

### [مسألة (٣) لا يجوز تحنيط المحرم بالكافور]

مسألة (٣) لا يجوز تحنيط المحرم بالكافور و لا جعله فى ماء غسله كما مر الا ان يكون موته بعد الطواف للحج أو العمرة.

و قد مر حكم هذه المسألة مستوفى فى المسألة التاسعة من فصل كيفية غسل الميت.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٧

### [فصل فى تكفين الميت]

#### إشارة

فصل فى تكفين الميت يجب تكفينه بالوجوب الكفائى رجلا كان أو امرأة أو خنثى كبيرا كان أو صغيرا بثلاث قطعات (الاولى) المتر و يجب ان يكون من السرة إلى الركبة، و الأفضل من الصدر الى القدم (الثانية) القميص و يجب ان يكون من المنكبين الى نصف الساق و الأفضل إلى القدم (الثالثة) الإزار و يجب ان يغطى تمام البدن و الأحوط ان يكون فى الطول بحيث يمكن ان يشد طرفاه و فى العرض بحيث يوضع احد جانبيه على الآخر و الأحوط ان لا يحسب الزائد على القدر الواجب على الصغار من الورثة، و ان اوصى به ان يحسب من الثلث، و ان لم يتمكن من ثلاث قطعات يكتفى بالمقدور و ان دار الأمر بين واحدة من الثلاث تجعل إزارا و ان لم يمكن فتوبا و ان لم يكن الا مقدار ستر العورة تعين و ان دار بين القبل و الدبر يقدم الأول.

فى هذا المتن أمور (الأول) لا- خلافا نصا و فتوى فى وجوب تكفين الميت و انه كتغسيله و سائر أحكامه واجب بالوجوب الكفائى على عامة المكلفين بالإجماع بل الضرورة، و لا فرق فى الميت بين الرجل و المرأة و الخنثى و الكبير و الصغير حتى السقط إذا تم له أربعة أشهر كما مر فى أول فصل غسل الميت (و يدل عليه) مضافا الى الإجماع عموم ما يدل على وجوب تكفين الميت الشامل للجميع و خصوص ما دل على وجوبه فى السقط إذا استوت خلقته كموثقة سماعة عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن السقط إذا استوت خلقته يجب عليه الغسل و اللحد و الكفن، قال عليه السلام نعم كل ذلك يجب عليه.

(الأمر الثانى) الواجب من الكفن ثلاثة أثواب على المشهور بين المتقدمين و المتأخرين خلافا للمحكى عن سلار حيث اكتفى

بثوب واحد ساتر للبدن، و يدل على المشهور الأخبار المستفيضة كخبر عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال: الميت تكفن في ثلاثة أثواب سوى العمامة و الخرقة يشد بها وركيه لكيلا يبدو منها شيء و العمامة و الخرقة لا بد منهما وليستا من الكفن (و موثق سماعه) قال سئلته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٨

عما يكفن به الميت قال ثلاثة أثواب (و خبر إسماعيل بن يونس) عن أحدهما عليهما السلام قال: الكفن فريضة للرجال ثلاثة أثواب و العمامة و الخرقة سنة. الى غير ذلك من الاخبار التي يأتي بعضها إنشاء الله تعالى. و استدل لسلاح بصحيحة زرارة المروية عن التهذيب قلت لأبي جعفر عليه السلام العمامة للميت من الكفن، قال عليه السلام لا، انما الكفن المفروض ثلاثة أثواب أو ثوب تام يوارى فيه جسده، فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة، فما زاد فمبتدع، و العمامة سنة.

و هذه الرواية و ان كانت صحيحة السند الا انها ساقطة عن الحجية بالاعراض عنها و قيام الإجماع قبل سلاح و بعده على ترك العمل بها، هذا مع ما فيها من اضطراب المتن إذ المذكور منها في أكثر نسخ التهذيب- كما نقلناه- من قوله (ثلاثة أثواب أو ثوب تام) بعطف قوله ثوب تام على قوله ثلاثة أثواب بكلمة (أو) و في بعضها هكذا:

ثلاثة أثواب تام- من دون ذكر كلمة و ثوب قبل كلمة تام، و في بعض نسخه عطف كلمة (و ثوب تام) على (ثلاثة أثواب) بالواو العاطفة دون (أو) و هذه النسخة توافق مع ما في الكافي من إيراده هذه الرواية عن زرارة و محمد بن مسلم مثل ما في التهذيب لكن مع عطف (و ثوب تام) على ما قبله بالواو، و عليه فيكون من قبيل عطف الخاص على العام.

و لا يخفى انه مع تعارض التهذيب بما في الكافي تكون العبرة بالكافي لأنه أضبط، و مع الإغماض عن ذلك يصير الخبر مجملا بسبب ما في متنه من الاضطراب، مع ما في مدلوله على نسخة التهذيب من الاشكال، حيث ان ظاهره التخيير بين الأقل و الأكثر من دون المغايرة بينهما و لو بنحو من الاعتبار، و هو مستحيل كما قرر في الأصول، و حمل جواز التكفين بثلاثة أثواب ناقصة موجبة لمواراة جسد الميت بمجموعها لكي يحصل به المغايرة مع التكفين بالثوب التام بعيد في الغاية، كحمل التكفين بالثلاثة على صورة الاختيار و الثوب الواحد على الاضطرار حيث انه أيضا مما لا شاهد له، و أحسن المحامل حمله على تقدير ثبوته على التقيّة، حيث ان التكفين بالثوب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٩

الواحد مذهب العامة كافة، لكننا نحن في سعة من هذا الحمل أيضا بعد سقوط الخبر عن الحجية بالاعراض، و الحمد لله. (الأمر الثالث) المشهور في الإقطاع الثلاثة الواجبة انها عبارة عن المئزر و القميص و الإزار، و المئزر بكسر الميم ثم الهمزة الساكنة في اللغة بمعنى الإزار، و حكى في مجمع البحرين عن الصحاح و غيره ان المئزر هو الإزار يلتحف به، قال و في كتب الفقه يذكرون المئزر مقابلا للإزار يريدون به غيره، و حينئذ لا بعد في الاشتراك و يعرف المراد بالقرينة (انتهى).

و قد اختلف عبارات الفقهاء في التعبير عنه ففي جامع المقاصد تحديده بما يستر به من السرّة إلى الركبة بحيث يسترهما، و في الروضة هو ما يستر ما بين السرّة و الركبة، و هو بهذا التحديد يكون انقص من تحديد جامع المقاصد لاعتباره ستر الركبة و السرّة في تحديده دون ما حدد به في الروضة، و احتمال في الروض الا-جزء بما يستر به العورة خاصة، و عن المقنعة و المراسم التحديد بما يستر من السرّة الى حيث يبلغ من الساقين، و عن المصباح: ما يوارى به من السرّة الى حيث يبلغ المئزر.

(و الأولى) إحالة ذلك الى العرف و الا-جزء بما يتحقق به مسماه عرفا، و لا- يخفى انه بمعنى ما يقال له بالفارسية- لنك- فيكتفى فيه بما يصدق عليه مفهومه، و الظاهر عدم صدقه على ما يستر العورة فقط كما لا يعتبر في صدقه ستر السرّة و الركبة

قطعا.

(و القميص) ما يقال له بالفارسية- پيراهن- و هو أيضا مما يحال على العرف، و الظاهر صدقه على ما يستر به من المنكبين الى الحقوين «١» و قد حدده غير واحد بما يصل الى نصف الساق، و لعله لتعارفه في ذلك الزمان و ليس لتعيينه دليل.

(و الإزار) هو الثوب الشامل لجميع البدن طولاً و عرضاً. فما في المتن من تحديد المئزر بما يكون من السرّة إلى الركبة و تحديد القميص بما يكون من المنكبين الى نصف الساق فلعله مما ليس عليه دليل، و لعل مراده من قوله ان يكون من السرّة

---

(١) الحقو بفتح المهملة و سكون القاف موضع شد الإزار و هو الخاصرة ثم توسعوا حتى سمو الإزار الذي يشد على العورة حقوا (مجمع البحرين).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٠

إلى الركبة هو ما عبر به الشهيد الثاني في الروضة و الروض بما يكون بين السرّة و الركبة، و في تحديد القميص بما يكون من المنكبين الى نصف الساق تبع المحقق و الشهيد الثانيين و غيرهما ممن عبروا بذلك، و علل عنهم بكونه المتعارف في ذلك الزمان (و كيف كان) فالصواب ما قدمناه.

و ما وصفناه في الإقطاع الثلاثة هو المعروف المشهور و قد خالفهم في ذلك صاحب المدارك و قال بعدم جواز الاجتراء بالمئزر و ذهب الى وجوب التكفين بثوبين محيطين بجميع البدن و قميص أو بثلاثة أثواب شاملات مخيرا بينهما و نسبه الى ابن الجنيد و الصدوق و قال بأنه المستفاد من الاخبار و تبعه في ذلك الأمين الأسترآبادي و بعض آخر، و محصل ما افاده قدس سره ان المئزر ليس منه ذكر في الاخبار الواردة في الكفن و انه مما ذكره الشيخان و أتباعهما و ان المستفاد من الاخبار أمران- أحدهما- القميص و الثوبان الشاملان للجسد- و ثانيهما- الأثواب الثلاثة الشاملة له، و لازمه التخيير بينهما، و نظره (قده) فيما استفاد منه القميص و الثوبان الى مثل خبر يونس بن يعقوب عن الكاظم عليه السلام قال عليه السلام اني كفنت أبي في ثوبين شطويين «١» كان يحرم فيهما و في قميص من قمصه و عمامة كانت لعلي بن الحسين عليهما السلام و في برد اشتريته بأربعين دينارا. و فيما استفاد منه الأثواب الثلاثة إلى مثل موثقة سماعة: سألتها عما يكفن به الميت قال عليه السلام ثلاثة أثواب، مدعيا ظهور كلمة الثوب فيما يشمل جميع الجسد، و لعل منشأ دعواه مع صدق الثوب على مثل القميص مما لا يشمل جميع الجسد هو دعوى ظهور تكفين الميت بالثياب أو إدراجه فيها في ستره بكل واحد منها على نحو الشمول، مضافا الى خبر حمران، و فيه: يؤخذ خرقة فيشد بها أسفله و يضم بها فخذيه ليضم ما هناك و ما يصنع من القطن أفضل ثم يكفن بقميص و لفافة و برد يجمع فيه الكفن، بناء على ظهور اللفافة فيما يشمل جميع البدن.

و لا يخفى ما في دعواه من منع ظهور تكفين الميت أو إدراجه فيها في الشمول

---

(١) شطا: قرية بمصر ينسب إليها الثياب الشطوية (وافي)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣١

لجميع الجسد، و لو سلم فبالمنع عن ظهورهما في شمول كل قطعة منه للجسد كله، لإمكان كون الشمول للمجموع و عدم كون كل قطعة منه كذلك و منع ظهور لفظ اللفافة لشمول جميع الجسد لإمكان إرادة الفرد الأكمل من المئزر منها و هو الذي يغطي الصدر و الرجلين- كما في خبر عمار من قوله عليه السلام ثم الإزار طولاً حتى يغطي الصدر و الرجلين بناء على إرادة المئزر من الإزار (و قد يؤيد ذلك) بأنه لو أريد من اللفافة ما يشمل جميع الجسد لكان الاولى ان يقال لفتان، مع ان في توصيفه البرد بأنه



يجمع به الكفن اشعارا باختصاص الشمول بالبرد. و اما ما افاده من عدم تعرض الاخبار لذكر المئزر و انه مما ذكره الشيخان و تبعهما غيرهما ففيه أن الإزار مذكور في الاخبار و هو بمعنى المئزر- كما في الصحاح- و في صراح اللغة في شرح الصحاح: إزار و مئزر: شلوار و مانند آن، و عن كثر اللغة ان الإزار (لنك كوجك) و في الجواهر ان المستفاد من الغريبين أيضا هو كون الإزار بمعنى المئزر.

و يدل على ذلك الأخبار الواردة في آداب الحمام ففي الكافي عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يدخل الحمام إلا بمئزر و عن الكاظم عليه السلام قال لا يدخل الحمام إلا بمئزر، و في خبر آخر عنه عليه السلام قال: ادخله- اي الحمام- بمئزر، و في خبر حماد عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام انه قيل له ان فلانا يدخل جواريه معه في الحمام، قال و ما بأس إذا كان عليه و عليهن الإزار و لا يكونوا عراه كالحمير، و في خبر سعد بن مسلم قال كنت في الحمام في البيت الأوسط فدخل علي أبو الحسن و عليه النورة و عليه إزار فوق النورة، و في خبر حنان عن أبيه قال دخلت انا و ابي و جدي و عمي حماما بالمدينة- الى ان قال عليه السلام- ما يمنعكم من الإزار فإن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال عورة المؤمن على المؤمن حرام.

و المستفاد من هذه الاخبار- كما ترى- اتحاد الإزار و المئزر مع ما في التفاوت بينها في التعبير بالإزار و المئزر، و كذا الأخبار الواردة في ثوبى الإحرام كخبر يونس بن يعقوب المتقدم، قال عليه السلام كفتت أبي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٢

و صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال كان ثوبا رسول الله صلى الله عليه و سلم اللذان أحرم فيهما يمانيين عبري و أظفار «١» و فيهما كفن، مع ما علم من ان احد ثوبى الإحرام إزار يتزر به و الآخر رداء يرتدى فيه، ففي خبر سدير عن الصادق عليه السلام قال كنت عنده جالسا فسل عن رجل يحرم في ثوب فيه حرير، فدعى بإزار قرقبي «٢» فقال عليه السلام انا أحرم في هذا و فيه حرير، و في خبر ابن عمار عنه عليه السلام:

و لا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك إزار، و خبر حرمان عن الباقر عليه السلام:  
المحرم يلبس السراويل إذا لم يكن معه إزار.

و كذا الأخبار الواردة في الاستمتاع بالحائض ففي خبر الحلبي المروي في الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام في الحائض ما يحل لزوجها منها، قال عليه السلام تترز بإزار إلى الركبتين و تخرج سرتها ثم له ما فوق الإزار (و في الفقيه) عنه عليه السلام ذكر عن أبيه عليه السلام ان ميمونة كانت تقول ان النبي صلى الله عليه و سلم كان يأمرني إذا كنت حائضا أن اتزر بثوب ثم اضطجع معه في الفراش (و في التهذيب) عن الصادق في الحائض قال عليه السلام تترز بإزار إلى الركبتين و تخرج ساقها و له ما فوق الإزار.

و هذه الاخبار و ان لم يعمل بظاهرها الذي هو وجوب الاتزار بل حمل على الاستحباب الا ان الغرض من ذكرها في المقام هو الاستشهاد بها في إطلاق الإزار على المئزر كما عرفت من اتحادهما في اللغة. و تبين بما ذكرنا ضعف ما تمسك به صاحب المدارك (قده) لما اختاره من عدم الاكتفاء بالمئزر و انه لا بد اما من ثلاثة أثواب شاملات لجميع البدن أو ثوبين شاملين له مع قميص، و ظهر صحة ما ذهب اليه المشهور من كفاية المئزر و القميص و اللفافة الشاملة لجميع البدن.

و يستدل للمشهور بوجوه (منها) دعوى الإجماع من العلامة في المنتهى على وجوب المئزر، قال: المئزر واجب عند علمائنا (و منها) السيرة العملية من المؤمنين

(١) عبرى و أظفار بلدان باليمن يكون ثوبهما نفيسا، و فى بعض النسخ: ظفار، و هو الصحيح (وافى).

(٢) قرقبى - بالضم - منسوب الى قرقوب حذف منه الواو، و ربما يروى بالفاء أولا، و هو ثوب مصرى أبيض من كتان (وافى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٣

- على التكفين بطريقة المشهور - من خواصهم و عوامهم خلفا عن سلف مع شدة اهتمامهم بمراعاة ما ورد فى الشرع فى التكفين و التجهيز و الاحتياط فيه بحيث تطمئن النفس بكون ذلك لتعطى الخلف عن أسلافهم الى أن ينتهى إلى الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم، و لعمري ان هذا أقوى فى حصول العلم بما عليه الحجج الطاهرة عليهم ازكى الصلوات من الإجماع القولى (و منها) الأخبار الكثيرة الناطقة بكون الثوب الذى يشد على الوسط - الذى يسمى بالإزار تارة و بالمتزر أخرى - من الاجزاء الواجبة فى الكفن كخبر معاوية بن وهب المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام قال يكفن الميت فى خمسة أثواب قميص لا - يزر عليه «١» و إزار و خرقة يعصب بها وسطه و برد يلف فيه و عمامة يعمم بها و يلقى فضلها على صدره، و المراد بالإزار المتزر حسبما تقدم، و بعد القطع باستحباب الخرقة و العمامة يستفاد منه ان الواجب ينحصر فى الثلاثة الباقية، مضافا الى دلالة صحيح عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام على نفى كون الخرقة من الكفن، و دلالة صحيح الحلبي على نفى كون العمامة منه (ففى الأول) قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام كيف اصنع بالكفن، قال عليه السلام خذ خرقة فتشد على مقعدته و رجله، قلت فالإزار، قال انها لا تعد شيئا إنما تصنع ليضم ما هناك و ان لا يخرج منه شيء و ما تصنع من القطن أفضل منها ثم تخرق القميص إذا غسل و ينزع من رجله، قال عليه السلام ثم الكفن قميص غير مزور و لا مكفوف و عمامة يعصب بها رأسه و يرد فضلها على رجله.

و هذا الحديث مشتبه المراد و لعله يحتاج الى البيان، فأقول المراد بالإزار هو المتزر كما تقدم و يشد به من الحقوين الى ما يبلغ، و أراد السائل بقوله فالإزار (إلخ) أن يستفسر عن الامام عليه السلام انه هل يستغنى بهذه الخرقة عن الإزار، أو أراد الاستعلام من أجل أن الإزار هو الثالث من أثواب الكفن فما هذه الخرقة، فأجابه عليه السلام بأن الخرقة لا تعد من الكفن فلا يستغنى بها عن الإزار و لا يزيد اقطاع الكفن عن الثلاث و انما تصنع الخرقة لما يترتب عليها من الفائدة من ضم ما

(١) لا يزر عليه اى لا يشد أزراره ان كانت له أزرار (وافى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٤

هناك حتى لا يخرج منه شيء و لذا يصح الاكتفاء بما تحصل به فائدتها كالقطن بل هو أفضل منها لكونه أتم فائدة، بل فى خبر الكاهلى ما يدل على الجمع بينهما حيث يقول:

ثم أزره «١» بالخرقة و يكون تحتها القطن تذفر به إذ فارقنا كثيرا ثم تشد فخذيته على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا تخاف ان يظهر شيء.

و الظاهر من قوله عليه السلام ثم يخرق القميص إذ اغسل هو إبقاء قميصه عليه حين تغسيله و انه يغسل من ورائه - كما تقدم استحبابه - (و ربما يقال) بحمل قوله عليه السلام: إذ اغسل - على ارادة تغسيله، و هو بعيد، و قوله عليه السلام: ثم الكفن قميص - من قبيل تسمية الجزء باسم الكل، و قوله عليه السلام غير مزور - اى خال عن الأزرار، و لا مكفوف، اى لا يكون مما خيبت حاشيته، و فى قوله عليه السلام - و يرد فضلها على رجله - اعضاء، و قال فى المنتقى فيه تصحيف، و فى بعض الاخبار الضعيفة: يلقى فضلها على وجهه، و هو قريب لان يكون تصحيف - رجله - (انتهى).

(أقول) و لعله أخذ صاحب الوسائل من المنتقى و قال هذا - اى على رجله - تصحيف و الصحيح يرد فضلها على وجهه ذكره

صاحب المنتقى (انتهى) وقال آخرون ان لفظ رجله سهو و ان الصحيح: صدره كما ورد في خبر معاوية بن وهب المتقدم، فهذا توضيح ما في الخبر، وقد دل على ان الخرقه ليست من الكفن، و ربما يستدل به للمشهور مع انه لم يذكر فيه اللفافة و البرد و انما اشتمل قوله عليه السلام- ثم الكفن قميص (إلخ)- على الإزار و القميص، قيل و كأنه لظهوره استغنى عن ذكره (أقول) و في دلالته تأمل فإن ظهور الثوب الثالث في الاستغناء عن الذكر ليس أكثر من ظهور الإزار و القميص في الاستغناء عنه و ان أمكن دعوى ظهوره في معهودية قطع الكفن عند الراوى حيث يستفاد من استعماله عن الإزار كونه عالما بأنه من الكفن الا انه ليس بمثابة يمكن دعوى ظهوره فيما ذهب اليه المشهور في عدد قطعات الكفن لكن يدل على كون الإزار من الكفن من غير اشكال، هذا حال الخبر الأول.

و في الثاني- أى صحيح الحلبي-: كتب أبى فى وصيته- الى ان قال- و ليس

(١) الزر بتقديم المعجمة: الجمع الشديد و الشد، و فى بعض النسخ: أذفره و كأنه بمعناه، و الإذفار كأنه لغة فى الاثفار بالثاء المثله و هو الشد بالثفر (وافى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٥

تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد (و فى خير عبد الله سنان) عن الصادق عليه السلام، قال: الميت يكفن فى ثلاثة سوى العمامة و الخرقه يشد بها وركيه كيلا يبدو منه شىء و الخرقه و العمامة لا بد منهما و ليستا من الكفن. و مما يدل على كون الإزار بمعنى المتر من الكفن موثقه عمار، و فيها: ثم تبدء فتبسط اللفافة طولاً ثم تذر عليها من الذريرة «١» ثم الإزار طولاً- حتى تغطى الصدر و الرجلين ثم الخرقه عرضها قدر شبر و نصف ثم القميص. فإن الإزار مع ظهوره فى معنى المتر فى نفسه قد أريد منه فى الحديث هذا المعنى بقرينه تحديده بتغطية الصدر و الرجلين فهو على هذا غير اللفافة المحيطة بجميع البدن.

و من الاخبار الدالة على ذلك مرسله يونس، و فيها: ابسط الحبره «٢» ثم ابسط عليها الإزار ثم ابسط القميص عليه و ترد مقدم القميص عليه «٣» الى ان قال- ثم يحمل فيوضع على قميصه و يرد مقدم القميص عليه و يكون القميص غير مكفوف و لا مزورور. (و منها) الرضوى: يكفن الميت بثلاثة أثواب: لفافة، و قميص، و إزار، و لعل هذا أظهر من الاخبار المتقدمة إذ لو كان المراد بالإزار فيه هو اللفافة لكان الأنسب ان يقال: قميص و لفافتان (و منها) صحيح محمد بن مسلم: تكفن المرأة إذا كانت عظيمة فى خمسة: درع، و منطق، و خمار، و لفافتين. و الدرع هو القميص و فى مجمع البحرين: درع المرأة قميصها و هو مذكر و الجمع ادراع، و منطق كمنبر: ما يشد به الوسط، و فى المجمع: المنطق شقة تلبسها المرأة و تشد وسطها ثم ترسل أعلاها على أسفلها إلى الركبة و الأسفل إلى الأرض و به سميت أسماء بنت ابى بكر ذات النطاقين- الى ان قال- و النطاق ككتاب مثل المنطق، و الجمع نطق ككتب (انتهى ما فى المجمع) و المرأة تشترك مع الرجل فى الدرع و المنطق إجماعاً و انما الزائد لها الخمار و اللفافة الثانية، كما ان الرجل يمتاز عنها بالعمامة،-

(١) الذريرة قصب طيب يجاء به من الهند أو مطلق الطيب (مجمع البحرين)

(٢) الحبره كعنبه: البرد اليماني.

(٣) يعنى تشيةً أولاً- يوضع نصفه الفوقانى على التحتانى لتصيره على هيئة القميص ثم إذا أردت وضع الميت عليه ترفعه و ترده عليه مرة أخرى (وافى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٦

الى غير ذلك من الاخبار التى يطلع عليها المتتبع، فلا محيص عن الذهاب الى ما عليه المشهور.

ثم هل المتعين هو خصوص المئزر و القميص، أو يتخير بين كل واحد منهما و بين لفافه شاملة لجميع البدن فيدرج فى ثلاثة أثواب شاملة، أحدها بدل عن المئزر و ثانيها بدل القميص، (وجهان). اما فى المئزر ففى كتاب الطهارة للشيخ الأكبر (قده) انه حكى عن بعض المعاصرين التخيير بين المئزر و الثوب الشامل، ثم قال (قده) و كأنه للعمل بالمطلقات أو للجمع بين المقيدات أو بطرح الكل و الرجوع الى البراءة، و فى الجميع نظر.

(أقول) ظاهر النصوص المتقدمة و فتاوى الأصحاب تعين المئزر، فالمتعين هو الإتيان به و عدم جواز الاكتفاء بلفافه شاملة لجميع البدن بدلا منه، كما ان ظاهر المشهور تعين القميص بالخصوص و عدم جواز الإتيان بثوب شامل بدلا منه، بل عن المقنعة و الخلاف الإجماع عليه، و يدل عليه ظاهر ما عبر فيه بلفظ القميص فى الاخبار المتقدمة كصحیح ابن سنان، و فيه: ثم الكفن قميص غير مزورور (إلخ) و خبر ابن عمار، و فيه: قميص لا- يزر عليه، و خبر حرمان، و فيه: ثم يكفن بقميص، الى غير ذلك من الاخبار.

و المحكى عن ابن الجنيد التخيير بين القميص و اللفافه الشاملة للبدن، و استوجهه المحقق فى المعبر و ذهب اليه الشهيد الثانى فى الروضة و جميع من تأخر عنه لرواية محمد بن سهل المروية فى التهذيب عن أبيه قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن الثياب التى يصلى فيها و يصوم، أ يكفن فيها، قال عليه السلام أحب ذلك الكفن يعنى قميصا، قلت يدرج فى ثلاثة أثواب، قال عليه السلام لا- بأس به و القميص أحب الى (و فى الفقيه) سئل موسى بن جعفر عليهما السلام عن الرجل يموت، أ يكفن فى ثلاثة أثواب بغير قميص، قال عليه السلام لا- بأس بذلك، و القميص أحب الى. و لعل ما فى الفقيه هو بعينه ذاك الذى حكاه فى التهذيب و لكنه ذكره فى الفقيه مرسلا.

(و الأقوى) ما عليه المشهور من تعين القميص لعدم التعويل على ظاهر الرواية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٧

المحكية فى التهذيب و الفقيه فى الخروج عن ظاهر الاخبار المتقدمة مع اعراض المشهور عن العمل بها و نقل الإجماع على تعين القميص عن الغنية و الخلاف.

بقى الكلام فى تعبير المتأخرين من الأصحاب عن اللفافه الشاملة لجميع البدن بالإزار مع مخالفته لما فى العرف و اللغة و ما اشتملت عليه الاخبار و كلمات القدماء، لكنه سهل لا مشاحة فيه بعد تبين مرادهم، و على الله التوكل و به الاعتصام.

و الواجب من الثوب المحيط هو ان يغطى تمام البدن فى الطول و العرض و لو بالخياطة، و المحكى عن جامع المقاصد و غيره اعتبار ان يكون فى الطول بمقدار يمكن شده من قبل رأسه و رجليه، و فى العرض ان يشمل البدن و لو بالخياطة، قال الشيخ الأكبر (قده) و فى الفرق بين الطول و العرض نظر، فالإكتفاء فى الأول أيضا له وجه (انتهى) و أوجب فى الرياض كونه فى الطول بما يمكن عقده من قبل الرأس و الرجلين، و فى العرض بما يمكن جعل احد جانبيه على الآخر حاكيا له عن الروض و غيره لكننى لم أجده فى الروض بل المذكور فيه هو الاستحباب فى طرف العرض، حيث يقول: و الواجب فيه عرضا ان يشمل جميع البدن كذلك و لو بالخياطة و ينبغى زيادته بحيث يمكن جعل احد جانبيه على الآخر كما تشهد به الاخبار (انتهى).

و كيف كان فقد استدل فى الرياض على ما اختاره بعدم تبادل غيره من الاخبار، و فيما ذكره نظر، الا انه فى الطول و العرض يكون أحوط كما ذكره المصنف (قده) فى المتن.

(الأمر الرابع) المحكى عن جامع المقاصد انه متى زيد على مقدار الواجب من الكفن اعتبر فيه رضا الورثة لو كانوا بالغين فلا

يحسب الزائد على الصغار منهم ولا- على الكبار مع عدم رضاهم، و لو اوصى بالزائد يحسب من الثلث الا- مع رضا الورثة بخروجه من الأصل فيما يكون في رضاهم الأثر بأن كانوا بالغين، و تبعه في ذلك غيره و هو الذى جعله المصنف (قده) فى المتن أحوط، و فى وجوبه نظر ينشأ من التأمل فى كون الفرد المشتمل على الزيادة من أحد أفراد الواجب المخير الا- انه من أفضل أفراد، أو ان ما هو الفرد منه هو نفس المزيد عليه و ان الزائد من قبيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٨

المستحب فى الواجب من غير ان يصير المجموع منه و من المزيد عليه فردا للواجب (و لعل الأقوى) هو الأول، و عليه فيكون المكلف مخيرا فى إتيان الواجب فى ضمن اى فرد من افراده و لو كان من أفضلها الذى ثبت فضله من جهة اشتماله على الجزء المستحب، فلا يحتاج حينئذ إلى إجازة الوارث، و لكن الجزم بذلك مشكل فمراعاة الاحتياط بما فى المتن مما لا ينبغى تركه. (الأمر الخامس) لو لم يتمكن من القطعات الثلاث يجب الإتيان بالمقدور منها، و فى الجواهر: بلا خلاف أجده، و عن التذكرة: الإجماع عليه، و هذا- بناء على عدم كون التكفين من المركبات بل كونه من قبيل صوم كل يوم من شهر رمضان- واضح ضرورة ان وجوب صوم كل يوم يتمكن منه لا- يسقط بعدم التمكن من صوم غيره و كذلك فى المقام لا يسقط وجوب كل قطعة من قطعات الكفن بعدم التمكن من قطعة اخرى، و لعل هذا هو الظاهر من دليل وجوب التكفين كما اعترف به فى الجواهر أيضا.

و اما لو قلنا انه من قبيل المركبات فالحكم أيضا كذلك لقاعدة الميسور و استصحاب بقاء وجوب المتيسر منه عند تعذر غيره بالاستصحاب التنجيزى فيما إذا طرأ التعذر بعد الموت، و التعليق فيما إذا كان قبله.

و لو دار الأمر بين واحدة من الثلاث فعن جامع المقاصد وجوب تقديم اللفافة على القميص ثم القميص على المئزر، و كأنه لحصول ستر تمام البدن باللفافة و كون القميص استر من المئزر لاشترائهما معا فى ستر العورة و زيادة القميص فى ستر ما فوق ذلك، و ربما يمنع ذلك بمنع كون الواجب فى التكفين هو الستر، بل الستر حكمه لوجوبه بما هو كفن، و ليست الحكمة مما يطرد و يدور الحكم مداره وجودا و عدما، نعم تقديم اللفافة على القميص عند الدوران بينهما مما يساعده الاعتبار، لكن لا بمرتبة يستفاد منها الوجوب، و منه يظهر ان حديث الأقرية إلى الفائدة لا يغنى فى وجوب تقديم الأقرب و لا يجعله الميسور من الواجب بعد فرض عدم الاطراد فى الفائدة، نعم احتمال الأهمية عند الدوران يكفى فى وجوب التقديم عند التراحم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٩

و ان لم يتمكن الا بقدر ما يستر به العورة تعين صرفه فى سترها كما استظهر وجوبه فى الجواهر، و يمكن الاستدلال له بالمحكى عن علل فضل بن شاذان، و فيه:

انما أمر بالتكفين ليلقى ربه طاهر الجسد و لئلا تبدو عورته لمن يحمله أو يدفنه (الحديث).

و لو دار الأمر بين ستر القبل أو الدبر، ففى المتن يقدم الأول، و لعل وجهه استتار الدبر بالأليتين دون القبل مضافا الى ان ظهوره أقبح عند العرف فيكون ستره أهم أو مما يحتمل كونه أهم.

و لو لم يقدر من كل قطعة الأعلى بعضها ففى وجوب الممكن فى غير ما يستر به العورة إشكال لعدم دخوله تحت اسم احدى القطعات حتى يثبت وجوبه بقاعدة الميسور كما انه لا- يجرى فيه الاستصحاب أيضا- لو قيل بجريانه فى إثبات وجوب الجزء الميسور بالمسامحة فى تعيين الموضوع- حيث انه بناء عليه يلزم ان يكون الباقي مما يصدق عليه اسم الكل و لو بالمسامحة، و المفروض فى المقام عدم صدقه على القطعة المتمكن منها، نعم بناء على صحة جريانه فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى يصح جريانه فى المقام، و قد مر تفصيل القول فى ذلك فى غير هذا المقام و بسطنا الكلام فيه فى الأصول فى أواخر

## [مسألة (١) لا يعتبر في التكفين قصد القربة]

مسألة (١) لا يعتبر في التكفين قصد القربة و ان كان أحوط.

المشهور عدم اعتبار قصد القربة في تكفين الميت بل وغيره من أفعال تجهيزه سوى غسله و الصلاة عليه، و قد ادعى عليه الإجماع و يستدل له بان المستفاد من أدلة التجهيز هو بروز هذه الأفعال في الخارج من غير اعتبار النية في تحققها، و بان الأصل عند الشك في تعبدية الفعل هو عدمها الا مع قيام الدليل عليها، خلافا لما عن بعض المتأخرين من توقف صحة التكفين على النية و انه لو وقع من دونها وجبت اعادته لانه من التعبديات التي لا يعلم حصول الغرض منها بمجرد الوجود الخارجي (و لا يخفى ما فيه) من المصادر، إذ الكلام ليس إلا في كونه كذلك.

و هل يتوقف ترتب الثواب عليه على إتيانه قريبا أو انه يحصل الثواب مع عدم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤٠

النية ما لم ينو عدمه، أو انه و لو مع نية العدم، وجوه، المحكى عن الأردبيلي (قده) هو الأخير، و الأقوى هو الأول لما ثبت في محله من ان الثواب هو العوض المترتب على فعل الشيء بعنوان الإطاعة، و هي عبارة عن إتيان العمل بداع قربي فما لم يقصد الطاعة لا- يحصل الثواب، و هذا بحث كلامي خارج عن موضوع البحث الفقهي، و لعل الوجه في احتياط المصنف (قده) هو الخروج عن مخالفة من أوجب النية في المقام و لا إشكال في حسنه و ان لم يكن بأس في تركه أيضا.

## [مسألة (٢) الأحوط في كل من القطعات ان يكون وحده ساترا لما تحته]

مسألة (٢) الأحوط في كل من القطعات ان يكون وحده ساترا لما تحته فلا- يكتفى بما يكون حاكيا له و ان حصل الستر بالمجموع نعم لا يبعد كفاية ما يكون ساترا من جهة طليه بالنشا و نحوه لا بنفسه و ان كان الأحوط كونه كذلك بنفسه.

المصرح به في جامع المقاصد و الروض و الروضة اعتبار ستر كل قطعة لما وراثها من بدن الميت فلا يكفي الستر بالمجموع، و استدلوا له بتبادر ذلك من إطلاق الثوب و بأنه أحوط و بالإجماع المحكى عن الغنية على عدم جواز التكفين بما لا- يجوز الصلاة فيه، الظاهر في اشتراطه في كل قطعة، و من المعلوم عدم جواز الصلاة فيما لا يكون ساترا (و فيه) منع التبادر على وجه يصح الاعتماد عليه في رفع اليد عن الإطلاق، و منه يظهر منع وجوب الاحتياط بعد إطلاق الأدلة في الاجتزاء بثلاثة أثواب و الإجماع المدعى على تقدير الإذعان له انما هو باعتبار جنس الكفن لا وصفه فلا يثبت به اعتبار ساترية كل قطعة.

و المحكى عن بعض المتأخرين عدم اعتبار الستر بالمجموع فضلا عن اعتباره في كل قطعة منه، قال: للأصل و إطلاق الأدلة (و لا يخفى ما فيه) لكون الستر مأخوذا في مفهوم الكفن عرفا و العلم بكون الستر به مطلوبا من مذاق الشرع و لدلالة الأخبار الواردة في التكفين على اعتباره، ففي خبر زرارة: إنما الكفن ثلاثة أثواب أو ثوب تام يوارى فيه جسده كله، و خبر فضيل: إنما أمر ان يكفن الميت ليلقى ربه طاهر الجسد و ثلا تبدو عورته لمن يحمله أو يدفنه و ثلا يظهر على بعض حاله و قبح منظره.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤١

(و الأقوى) اعتبار كونه ساترا و كفاية حصول الستر بالمجموع لبطلان القولين الأولين لظهور الأدلة في اعتبار الستر و الموارد في

الجملة و إطلاقها بالنسبة إلى حصول الستر بالمجموع بل يمكن الاستدلال لكفاية الستر بالمجموع بخبر زرارة المتقدم بإرجاع الضمير في قوله عليه السلام: يوارى فيه (إلخ) إلى الكفن، الذي هو مجموع القطعات الثلاث.

وهل المعتبر حصول الستر بنفس الثوب أو يكفى الستر بطليه بما يصير به ساترا كالنشا (وهو معرب نشاسته) ونحوه، وجهان من تبادل ساترية الكفن في كونه كذلك بنفسه، ومن صدق الستر به ولو كانت بمعونه شيء آخر، وهذا الأخير هو الأقوى - وإن كان مراعاة الاحتياط حسنا على كل حال، وقد يحتمل التفصيل في ساترية كل قطعة بين ما يخصها من البدن وبين ما يلقى منها على قطعة أخرى، باعتبار الساترية في الأولى دون الثانية، فلا يجب في القميص مثلا ساترية ما ورائه مما يستر بالمتزر وإنما يجب ذلك في ما وقع تحت القميص من أعالي البدن بلا حيلولة المتزر، قال في الجواهر: ولا أعرف احد ذكره.

### [مسألة (٣) لا يجوز التكفين بجلد الميتة و لا المغصوب]

مسألة (٣) لا يجوز التكفين بجلد الميتة و لا المغصوب و لو في حال الاضطرار و لو كفن بالمغصوب و جب نزعها بعد الدفن أيضا.

و يدل على عدم الجواز في جلد الميتة كلما يدل على عدم الجواز في النجس، لنجاسة جلد الميتة، و لما فيه من صدق الاستعمال عليه فيشملة ما دل على حرمة الانتفاع بجلود الميتة كما تقدم في مبحث النجاسات، و للإجماع المدعى على عدم جواز التكفين فيما لا يجوز الصلاة فيه، هذا في حال الاختيار، و اما في حال الاضطرار فسيأتي الكلام فيه.

(و يدل على عدم الجواز في المغصوب) كلما دل على حرمة التصرف فيه فلا يجوز لأحد تكفينه في المغصوب لا من الولي و لا من غيره و لو في حال الاضطرار، لان الاضطرار لا يكون مسوغا لإباحة التصرف في مال الغير من دون رضا صاحبه، كما لا يوجب على مالك الكفن بذله لتكفينه بل يدفن عاريا - كما يأتي - فلو كفن بالمغصوب و جب نزعها منه، و الظاهر ان المكلف بالنزع هو المباشر للتكفين وليا كان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤٢

أو غيره، لكون التكفين تصرفا منه في المغصوب فيكون إبقائه فيه استدامة للتصرف، و يجوز للمالك انتزاعه لأجل السلطنة على ماله و لو بعد دفنه - كما سيأتي في البحث عما استثنى من حرمة النيش.

و هذا فيما لم يستلزم هتك الميت ظاهر، بل الحكم كذلك فيما إذا استلزم الهتك، و لا يعارضه الدليل الدال على حرمة النيش، لان دليبه الإجماع المنتفى في المقام، مع انه لو كان عموم يدل على حرمة لم يكن معارضا لقاعدة السلطنة، لتقدمها على مثل هذه العمومات بعد كونها معاضدة بحكم العقل بقبح التصرف في مال الغير و العدوان عليه بالتصرف في ماله من دون رضاه، و هو الظلم الذي لا يقبل الترخيص بنحو من الأنحاء، و لذا يجب فيما ورد ما بظاهره ذلك توجيهه بنحو يخرج عن كونه ظلما بالتخصص كما في مثل الترخيص للمارة في الأكل - لو قيل بجوازه مع نهى المالك.

و هذا فيما إذا كان الغاصب هو الميت - كما إذا كان الكفن من تركته المغصوبة - ظاهر جدا فان للمالك انتزاعه و لو استلزم هتكه فان الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال، و ليس لعرق ظالم حق، و كذا فيما إذا لم يكن الغصب بفعله بان لفه غيره في المغصوب و كان الغاصب غيره لان تخليصه عن مثل هذا الكفن الذي هو نار محيطه به في القبر و في النشر بعده أولى من مراعاة احترامه الصورى الذي لأجله شرعت حرمة النيش أعادنا الله تعالى عن التعدى في مال الغير و طهرنا من مظالم العباد.

و هل يسقط التكليف بالتكفين عمن يجب عليه من الولي و غيره بتكفينه في المغصوب أولا، احتمالا، و التحقيق انه بالنسبة إلى المباشر لفه فيه لا يسقط مع تمكنه من نزعها عنه، بل يجب عليه نزعها و تكفينه في المباح إذا وجد، و الا دفن عاريا، و اما بالنسبة

الى غير المباشر فمع تمكنه من نزع المغصوب عن الميت فان قلنا بوجوبه عليه فيجب عليه تكفينه في المباح بعد إخراجة من المغصوب، و ان قلنا بعدم وجوبه عليه- لكونه من الحسبة التي لا- تجب على كل احد بل يختص وجوبها بالمحتسب- ففي وجوب التكفين حينئذ على غير المحتسب وجهان، من كون التكفين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤٣

واجبا توصليا يسقط بتحقيقه و لو بفعل محرم كتطهير المتنجس بالماء المغصوب، و من ان الواجب من التكفين هو اللف في الثوب المباح، فاللف في المغصوب ليس من افراد ما تعلق به الأمر و لو مع قطع النظر عن الوجوب- و بعبارة أوضح- لم يتحقق مصداق التكفين و لو مع قطع النظر عن وجوبه لتخصص متعلقه بكونه في غير المغصوب و لعل هذا الأخير أقرب، و الله العالم.

#### [مسألة (٤) لا يجوز اختيارا التكفين بالنجس]

مسألة (٤) لا يجوز اختيارا التكفين بالنجس حتى لو كانت النجاسة بما عفى عنها في الصلاة على الأحوط و لا بالحرير الخالص و ان كان الميت طفلا- أو امرأة و لا- بالمذهب و لا بما لا يؤكل لحمه جلدا كان أو شعرا أو ويرا و الأحوط ان لا يكون من جلد المأكول، و اما من وبره و شعره فلا بأس و ان كان الأحوط فيما أيضا المنع و اما في حال الاضطرار فيجوز بالجميع.

في هذه المسألة أمور (الأول) لا يجوز التكفين اختيارا بالنجس بلا خلاف ظاهر فيه، و عن المعتمر و الذكري دعوى الإجماع على اعتبار طهارته (و يدل عليه) ما يدل على وجوب إزالة النجاسة عن الكفن بعد التكفين، الدال على وجوبها قبله بطريق اولي، و لا فرق في النجاسة بين ان تكون ذاتية كجلد الميتة و شعر الخنزير، أو عرضية كما ادعى عليه الإجماع في الذكري، كما لا فرق بين ما عفى عنها في الصلاة و غيرها لإطلاق معقد الإجماع المدعى في المعتمر و الذكري، اللهم الا ان يقال بانصرافه الى ما لا يجوز فيه الصلاة كما يؤيده الإجماع المحكى عن الغنية على عدم جواز التكفين فيما لا يجوز فيه الصلاة، و كيف كان فالأحوط- لو لم يكن أقوى- هو المنع عما يعفى عنه في الصلاة.

(الثاني) لا- يجوز التكفين بالحرير الخالص إجماعا على ما ادعاه غير واحد من الأساطين، و استدلوا له بعد الإجماع بالاخبار و الأصول، فمن الأول مضمرة الحسن بن راشد- على ما في الكافي- و عن ابي الحسن الثالث مرسلا- على ما في الفقيه- عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليماني «١» من قر «٢» و قطن هل يصلح ان

(١) العصب بالعين و الصاد المهملتين هو البرد لانه يصبغ بالعصب و هو نبت- كذا ذكره في الذكري- و قال ابن الأثير في النهاية: العصب برود يمنية يعصب غزلها اي يجمع و يشد ثم يصبغ و ينسج بها (وافي).

(٢) القز بالفتح و التشديد ما يعمل من الابریشم، و عن بعضهم القز و الابریشم كالحنطة و الدقيق (مجمع البحرين).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤٤

يكفن فيها الموتى فقال عليه السلام إذا كان القطن أكثر من القز فلا بأس.

(و نوقش) في الاستدلال به سندنا بالإضمار- على ما في الكافي- و بالإرسال- على ما في الفقيه- و دلالة بأن المفهوم منه ثبوت البأس فيما إذا لم يكن القطن أكثر من القز، و هو لا يقتضى الحرمة، مضافا الى القطع بعدم الحرمة في بعض افراده مثل ما إذا كان الحرير منه ممزوجا بالقطن سواء كان مساويا مع القطن أو كان أكثر مع صدق اسم الخليط عليه، مضافا الى ان إثبات الحرمة في الحرير الخالص به أيضا لا يستقيم لانه خارج عن موضوع السؤال في الخبر فلا يفهم ثبوت البأس فيه الا بفحوى الخطاب.

(لكن الإنصاف) صحة التمسك به لإثبات الحرمة في الحرير الخالص لاستناد الأصحاب إليه الجابر لضعف سنده، و لظهور



البأس فى الحرمة، و الاستدلال بفحوى الخطاب مما لا غبار عليه، مضافا الى إمكان دعوى مفروغية تحريم الحرير الخالص عند السائل إذ لو لا ذلك لم يكن وجه للسؤال عن الحرير المخلوط كما لا يخفى.

(و منها) الأخبار الكثيرة الناهية عن التكفين بكسوة الكعبة مع الاذن فى بيعها و سائر التصرف فيها، ففى خبر عبد الملك عن الكاظم عليه السلام فى رجل اشترى من كسوة الكعبة فقضى بيعه حاجته و بقى بعضه فى يده هل يصح بيعه، قال يبيع ما أراد و يهب ما لم يردده و يستنفع به و يطلب بركته، قلت أ يكفن به الميت، قال عليه السلام لا، بناء على ان تكون علة النهى عن التكفين بها كونها حريرا، إذ لولاه لكان التكفين بها راجحا لأجل التبرك.

و أورد على الاستدلال به بعدم العلم بانحصار العلة فى ذلك لاحتمال كون النهى عنه من جهة تنجسها بعد الدفن بما يخرج من الميت، المنافى مع احترامها أو نحو ذلك.

(و منها) المرسل المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و سلم نهى ان يكفن الرجال فى ثياب الحرير (و قد يقال) بمعارضة الأخبار المانعة بخبر إسماعيل بن زياد عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه و سلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤٥

قال نعم الكفن الحلة، و نعم الأضحية الكباش الأقرن، بناء على إرادة الإبريسم من الحلة (و فيه) المنع عن ذلك لعدم معلومية كون الحلة خصوص الإبريسم فعن القاموس أن الحلة إزار و رداء برد أو غيره و لا يكون الأمن ثوبين أو ثوب له بطانة، و حمله الشيخ (قده) على التقيية لموافقته مع العامة، و عدم حجيته عندنا لإعراض الأصحاب عنه- لو سلم ظهوره فى جواز التكفين فى الحرير.

(و من الثانى) أى من الأصول قاعدة الاحتياط و استصحاب بقاء حرمة لبس الحرير الثابت للرجال فى حال الحيوة، و يرد على الأول ان المرجع فى المقام بعد الغض عن إطلاقات الأدلة اللفظية هو البراءة لكونها المرجع عند الشك فى الجزئية أو الشرطية و لو على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فى الكفن، و ذلك لإجمال معناه حينئذ فيدخل فيما أجمل فيه النص الذى يرجع فيه الى البراءة (و يرد على الثانى) ان الحرمة الثابتة فى حال الحيوة للرجال كانت متعلقة بالحي و قد انقطعت عنه بانقطاع التكليف عنه، و حرمة التكفين به تكليف متعلق بالاحياء لا يقين بها سابقا حتى يثبت بقائها بالاستصحاب.

فالمتحصل هو حرمة التكفين بالحرير للإجماع المدعى و دلالة الأخبار المتقدمة عليها.

و لا فرق فى التحريم بين كون الميت ذكرا أو أنثى صغيرا أو كبيرا لإطلاق معاهد إجماعاتهم، و يشعر به مرسل سهل قال سئلته كيف تكفن المرأة، قال كما يكفن الرجل. خلافا للعلامة فى المنتهى و النهاية من احتمال جواز التكفين به فى النساء (و قد يستدل) له بالمروى مرسلا عن أمير المؤمنين عليه السلام من نهى النبى صلى الله عليه و سلم عن ان يكفن الرجال فى ثياب الحرير، حيث ان الظاهر منه اختصاص النهى عنه بالرجال، و اختصاص بعض الأدلة المتقدمة الدالة على المنع بالرجال كاستصحاب المنع عنه فى حال الحيوة، حيث لا يمكن إثبات العموم به بدعوى الإجماع المركب لان الحكم الاستصحابى لا يسرى عن مورده الى مورد آخر بدعوى الإجماع، و باستصحاب حال حيوة المرأة و الطفل حيث لم يحرم اللبس عليهما فى حال الحيوة (و لا يخفى ما فيه)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤٦

بعد ظهور فتاواهم و معاهد إجماعاتهم فى الإطلاق لعدم المفهوم فى المرسل و ان كان لا يخلو عن الاشعار لكن لا يدل على التقييد بالرجال حتى يصح تقييد الإطلاق به، و قد عرفت المنع عن استصحاب حرمة لبسه على الرجال لإثبات حرمة تكفينهم به،

و به يمنع عن استصحاب جواز اللبس الثابت في حال الحيوة لغير الرجال لإثبات جواز تكفينهم به بعد الموت، فلا يعاباً باحتمال الجواز في غير الرجال.

(الثالث) ظاهر غير واحد من الأساطين اقتصار المنع بالحرير و النجس و جواز التكفين بغيرهما مما لا تجوز الصلاة فيه كالمذهب و اجزاء ما لا يوكل لحمه حيث لم يذكروا المنع عن التكفين فيه، و ذلك كالمبسوط و الشرائع و المعتمر و النهاية و الإرشاد، و استجوده بعض بدعوى عدم الدليل على عدم الجواز فيما لا تجوز فيه الصلاة على هذه الكلية بخلاف الحرير و النجس لقيام النص و الإجماع على عدم الجواز فيهما، و المصرح به في غير واحد من كتب الأصحاب هو المنع عما لا يجوز الصلاة فيه بل المستظهر من بعضهم كون المنع عنه من المسلمات، فعن الغنية: لا يجوز ان يكون مما لا يجوز فيه الصلاة من اللباس، و أفضله الثياب البيضاء من القطن و الكتان، كل ذلك بدليل الإجماع، و في جامع المقاصد دعوى القطع بعدم جواز التكفين بجلد ما لا يؤكل لحمه و لا بوبره و شعره، و عن مجمع البرهان: و اما اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يصلى فيه و كونه غير جلد فكان دليله الإجماع (انتهى).

و يستدل للجواز بالأصل أى البراءة عن اشتراط ذلك في التكفين بعد عدم الدليل عليه، مع إمكان التمسك بإطلاقات أدلة التكفين لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في الكفن فيرجع فيه الى العرف و لا إشكال في صدقه عندهم بكل ما لا يجوز الصلاة فيه، نعم لو قلنا بالحقيقة الشرعية يكون المقام من صغريات ما أجمل فيه النص لصيرورة الكفن حينئذ مجملاً فيكون المرجع البراءة لكون المقام من قبيل الشك في الشرطية أو المانع.

(و يستدل للمنع) بالإجماع المحكى عن الغنية و دعوى القطع عن أساطين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤٧

الفقهاء و تسلم مثل المحقق الأردبيلي (قده) إياه و عدم نقله خلافاً فيه مع كونه (قده) ممن يتعرض لذلك، و لخبر ابى خديجة المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال: الكتان كان لبني إسرائيل يكفنون به و القطن لامة محمد صلى الله عليه و سلم، و خبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تجمروا الأكفان و لا تمسوا موتاكم الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم، بضميمة ما ورد من وجوب كون ما يحرم فيه من جنس ما يصلى فيه (ففى خبر حريز): كل ثوب يصلى فيه فلا بأس ان تحرم فيه.

و الأقوى بالنظر هو الأخير للإجماع المدعى و تسالم الأصحاب في ذلك، و ان لم تسلم دلالة ما تمسك به من الاخبار على ذلك، فالعمدة في المقام هو قطعياً الحكم عندهم، و ان نوقش في إثبات الحكم بها فلا أقل من لزوم الاحتياط، و الله العالم. (الرابع) هل المعتبر في الكفن ان لا يكون من جلد ما يؤكل لحمه أم لا- قولان، المصرح به في كلام جماعة كالشهيد في الذكري هو الأول، و الظاهر من عبارة الأردبيلي كونه مظنة الإجماع، حيث قال: و اما اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يصلى فيه و كونه غير جلد فكان دليله الإجماع (و يستدل له) بما يدل على وجوب التكفين بالثياب، المتبادر منها ما عدا الجلود- وضعا أو انصرافاً- و يؤيده الأمر بنزع الجلد عن الشهيد.

و المحكى عن ظاهر الغنية و الدروس و الروضة الجواز (و يستدل له) بإطلاق ما دل على التكفين و حمل ما دل على كونه من الثياب على الغالب و مجرد غلبة بعض الافراد لا يضر بالإطلاق، مع منع انصراف الثوب عن الجلد- لو سلم التقييد بالثياب. (أقول) دعوى حمل ذكر الثوب على الغالب ضعيفة جداً أو منافية مع التعبير بالثياب في النص، الظاهر في الاشتراط، لكن انصراف الثوب عن الجلد على نحو الإطلاق ممنوع، و الظاهر صدقه على المحيط منه بصورة اللباس كالفرو و نحوه، و حينئذ فلا بأس بالتكفين في الجلد إذا صنع بصورة القميص و المترر مثلاً لصدق الثياب عليه،

(الخامس) المشهور جواز التكفين بصوف ما يؤكل لحمه ووبره، خلافاً للمحكى عن ابن الجنيّد من منعه عن وبر ما يؤكل، و ربما يحكى عنه المنع عن الشعر، و لعل نظره فيما لم يصدق عليه الثوب، و الا فلا وجه للمنع مع صدقه، و عن الرياض الإجماع على جوازه فى الصوف، و ربما يستدل للمنع بموثق عمار، و فيه:

الكفن يكون بردا فان لم يكن بردا فاجعله كله قطناً فان لم تجد عمامة قطن فاجعل العمامة سابرياً (لكن الانصاف) عدم دلالة على اشتراط القطن فى الكفن، مع انه على تقدير تسليم دلالة الكفن على كون معرّضاً عنه، فلا ينبغى الارتياح فى جواز التكفين فى الصوف و الوبر مما يؤكل لحمه و ان كان الاحتياط لا بأس به خروجاً عن مخالفة الإسكافى.

ثم ان الجواز انما هو فيما يصدق عليه اسم الثوب فلا يجوز التكفين فى الصوف إذا لم يكن منسوجاً و لا ملبوداً كما لا يجوز ذلك فى القطن أيضاً و اعتبر فى المدارك تبعاً للمحقق فى المعتبر خصوص النسيج و انه لا يصدق اسم الثياب الأعلى المنسوج، و لعل مراده (قده) ما يعم الملبود لوضوح صدق عنوان الثوب عليه أيضاً (و كيف كان) فالمدار على صدق الاسم و قد تقدم فى الأمور الرابع صدى الاسم فى الجلد على المخيط منه بصورة القميص و نحوه من غير اعتبار النسيج فيه.

و اما الكتان فعن الصدوق (قده) القول بالمنع من التكفين فيه، و لعله لخبر ابى خديجة المتقدم الذى فيه: الكتان كان لبني إسرائيل يكفنون به و القطن لامة محمد صلى الله عليه و سلم، و لكن الأظهر الجواز لإطلاق أدلة التكفين و عدم عمل الأصحاب بظاهر خبر ابى خديجة لو سلم دلالة على وجوب القطن، فالأولى حمله على الاستحباب.

(السادس) انه قد ظهر فى الأمور المتقدمة اعتبار الطهارة فى الكفن و ان يكون مما يصدق عليه الثوب و ان لا يكون حريراً و لا مما لا يجوز الصلاة فيه و ان لا يكون مغصوباً و انه لا دليل على اعتبار غير ذلك مما يحتمل اعتباره، و لا إشكال فى اعتبار الأمور المذكورة فى حال الاختيار- أى فى حال التمكن منها- (اما مع الاضطرار) فبالنسبة إلى المغصوب لا إشكال فى عدم الجواز و هو المقطوع به فى غير واحدة من

كلمات الأصحاب، بل فى الحدائق دعوى الوفاق عليه، و هو كذلك لان التجنب عن التصرف فى مال الغير أهم فى نظر الشارع من تكفين الموتى، كيف، و مع عدم تركه قابلة لصرّفها فى كفنه و عدم وجود باذل له يسقط وجوب التكفين، حيث ان الواجب مواراته فى الكفن بعد وجوده لا بذل الكفن، و هذا شاهد على عدم جواز تكفينه فى المغصوب و ان لم يوجد غيره.

و اما غير المغصوب ففي الذكرى ان فيه وجوهاً ثلاثة: المنع لإطلاقه، و الجواز لثلا يدفن عريانا مع وجوب ستره و لو بالحجر، و الوجه الثالث وجوب ستر العورة فى حال الصلاة ثم ينزع عنه، و استظهر فى جامع المقاصد الفرق بين النجس و غيره، فأجاز الأول لعدم وجوب نزعه عن الميت لو تنجس بعد التكفين به و لم يمكن غسله و لا- قرص موضع التنجس، و لانه يؤل إلى النجاسة عن قريب فأمره أخف، و منع فى الثانى لإطلاق أدلة المنع كما فى التحرير و الأمر بتنزع الجلود عن الشهيد، و عن الرياض: الفرق بين ما منع عنه للدليل و ما منع عنه لعدم الدليل على جوازه- بناء على المنع عنه عند الشك لأصالة الاشتغال- بالمنع فى الأول لإطلاق الدليل و الجواز فى الثانى لانتفاء المانع لاختصاصه بصورة وجود غيره.

(و استظهر الشيخ الأكبر) قدس سره وجوب الستر بكل واحد من هذه الأمور، الممنوعة عنها عند الانحصار، قال (قده): لما استفيد من اخبار علة تكفين الميت، و من كون حرمة ميتا كحرمة حيا، و من ان أصل ستر بدن الميت مطلوب، مضافاً الى إطلاق ثلاثة أثواب فى بيان الكفن الواجب و انصراف أدلة المنع عن المذكورات الى حال الاختيار، هذا ما قيل فى المقام.

و ينبغى لتحقيق ما هو الحق فى المقام من ذكر مقدمة، و هى انه قد حرر فى الأصول انه إذا علم إجمالاً جزئية شىء أو شرطية

للمأمور به و شك في كونه جزء أو شرطاً مطلقاً حتى في حال العجز عن إتيانه، فيكون الأمر بالكل أو المشروط ساقطاً عند تعذره، أو انه جزء أو شرط في حال الاختيار و لا يكون دخيلاً في الأمور به شطراً أو شرطاً عند تعذره و يجب الإتيان بالباقي، فلا يخلو اما ان يكون للدليل الجزء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٠

أو الشرط إطلاقاً يثبت به جزئته أو شرطيته مطلقاً حتى في حال العجز عن إتيانه أولاً، فإن كان له إطلاق فالمرجع هو ذاك الإطلاق، و به يحكم بسقوط الكل أو المشروط عند تعذر جزئه أو شرطه، سواء كان للدليل المثبت لوجوب الكل أو المشروط إطلاقاً أم لا، لمحكومة إطلاقه بإطلاق دليل الجزء أو الشرط، و ان لم يكن له إطلاق فالمرجع إطلاق دليل الكل أو المشروط- لو كان له إطلاق- و مع عدمه أيضاً يكون المرجع هو الأصل العملي من البراءة أو الاستصحاب.

و تقريب الأصول ان يقال بجريان البراءة اما لنفي وجوب ما تعذر من الجزء أو الشرط نفسه و التأمين من العقوبة المترتبة على تركه، و اما لنفي جزئته أو شرطيته في تلك الحالة أي حالة العجز عن إتيانه، أو لنفي وجوب الباقي من الكل أو المشروط عند تعذر جزئه أو شرطه، لكن لا- سبيل إلى الأول، و ذلك للقطع بارتفاع العقوبة على ترك المتعذر من الجزء أو الشرط، لحكم العقل بقبح المطالبة من العاجز عن الإتيان بالشيء، و لا- الى الثاني إذ البراءة حكم امتناني ارفاقى جعل لتوسعة المكلف، فلا يجرى في المقام لاستلزامه التضييق عليه بوجوب إتيان الممكن من الكل و المشروط عند تعذر جزئه أو شرطه، فينحصر إجراءاتها في الثالث فتجرى لنفي وجوب الباقي، حيث ان العقاب على تركه عقاب بلا بيان.

و هذا مع قطع النظر عن محكوميته بالاستصحاب، و الا فالمرجع هو الاستصحاب التنجيزي في صورة توارد الحالتين من القدرة و العجز، و التعليق في صورة العجز من الأول، و هذا أيضاً مع قطع النظر عن قاعدة الميسور، و الا- فهي المرجع- كما فصل في الأصول.

إذا تقرر ذلك فنقول: الدليل المثبت لاعتبار ما اعتبر في الكفن من الطهارة و كونه مما تجوز فيه الصلاة و نحو ذلك، اما يكون هو النص- كما في الطهارة و عدم كونه حريراً، و اما يكون هو الإجماع- كما في كونه مما تجوز فيه الصلاة، فبالنسبة إلى الأول يكون المحكم هو إطلاق النص، و لازم ذلك سقوط وجوب التكفين عند انحصار الكفن بالنجس أو الحرير، و بالنسبة الى الثاني يكون المرجع إطلاق دليل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥١

وجوب التكفين لعدم الإجماع حال الانحصار. هذا.

(و لكن الحق) و وجوب الممكن من التكفين في حال الانحصار سواء كان المنحصر فيه هو النجس أو الحرير أو غيرهما مما يجب التحرز منه، و ذلك لقاعدة الميسور التي هي المرجع عند تعذر الجزء أو الشرط فيثبت بها وجوب الميسور، حتى فيما إذا كان لدليل القيد إطلاقاً، فان الحق فيه أيضاً هو الرجوع الى قاعدة الميسور لكونها دليلاً اجتهادياً حاكماً على إطلاق دليل القيد الا فيما إذا خصصت القاعدة بدليل مخصص لها، و قد تعدينا عن طور الفقه في المقام حذراً عن الإحالة إلى الأصول، خوفاً من ان تصير الحوالة بلا وصول، و الحمد لله.

[مسألة (٥) إذا دار الأمر في حال الاضطرار بين جلد المأكول و احد المذكورات]

مسألة (٥) إذا دار الأمر في حال الاضطرار بين جلد المأكول و احد المذكورات يقدم الجلد على الجميع و إذا دار الأمر بين النجس و الحرير أو بينه و بين اجزاء غير المأكول لا- يبعد تقدم النجس و ان كان لا يخلو عن إشكال في صورة الدوران بين

الحرير و جلد غير المأكول و إذا دار بين جلد غير المأكول و سائر اجزائه يقدم سائر الأجزاء.

اعلم ان انحصار الكفن فيما لا يجوز التكفين به اما يكون فى جنس واحد كما إذا لم يوجد غير النجس أو غير الحرير مثلا، و اما يكون فى أزيد من جنس واحد، كما إذا كان مع وجود جنسين أو أزيد، و كانت المسألة السابقة متعرضة لما يكون الانحصار فى جنس واحد، و هذه المسألة فى حكم الانحصار فى الأزيد من جنس واحد، و فيها صور (منها) ما إذا دار الأمر بين جلد المأكول واحد المذكورات من الحرير و النجس و غيرها، ففى الروضة انه يقدم الجلد من المأكول على الجميع، حيث يقول: يقدم الجلد على الحرير و هو على غير المأكول من وبر و شعر و جلد ثم النجس (انتهى) و حكى عن الذكري أيضا، معللا بعدم النهى الصريح عنه، و ربما يعلل بأنه يجوز الصلاة فيه اختيارا فيقدم على ما لا تجوز فيه.

(أقول) قد عرفت فى الأمر الرابع من المسألة السابقة ان المدارك للمنع عن التكفين فى جلد المأكول اما الإجماع و اما انصراف النص - الدال على اعتبار الثوب - عنه وضعاً أو انصرافاً، و اما حديث جواز الصلاة فيه و عدم جواز الصلاة فى غيره فهو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٢

أجيبى عن ملاك الحكم فيه، فحينئذ بناء على الاستناد إلى الإجماع فى الحكم بالمنع عنه لا إشكال فى اختصاصه بحال الاختيار إذ لا- إجماع على المنع فى حال الضرورة فيتم ما علله الشهيد فى الذكري من عدم النهى الصريح عنه، حيث ان مرجعه الى التمسك بإطلاق النهى عن غيره و الاقتصار على القدر المتيقن من المنع عنه و هو حال الاختيار، فاللازم حينئذ تقديمه على غيره مما منع عنه بالإطلاق.

و بناء على الاستناد الى انصراف الثوب عنه وضعاً أو انصرافاً فاللازم تقديم مطلق الثوب عليه و ذلك للقطع باعتباره و اختصاص خروج ما خرج منه من هذه المذكورات بصورة الاختيار فيجزى مطلق الثوب بمقتضى الإطلاقات فلا وجه لتقديم الجلد حينئذ مع فرض انتفاء صدق اسم الثوب عليه، اللهم الا ان يدعى أهمية عدم كونه حريراً أو غير مأكول أو نجسا بالنسبة إلى كونه ثوبا، و هى ممنوعة جدا (و كيف كان) فاللازم فيما لا يصدق على الجلد اسم الثوب تعيين غيره مما يكون ثوبا لا تقديم الجلد الذى لا يصدق عليه الثوب، كما انه مع صدق اسم الثوب عليه يجوز التكفين به فى حال الاختيار، و الله الهادى.

(و منها) ما لو دار الأمر بين النجس و الحرير أو بينه و بين ما لا يؤكل لحمه فالمصرح به فى الذكري هو تقدم النجس معللا بان المانع فيه عارضى بخلاف الحرير و ما لا- يؤكل، و قال فى مبحث لباس المصلى: لو دار الأمر بين المنتجس و غيره يقدم المنتجس لان فوات الوصف اولى من فوات الموصوف (و أورد عليه) بان تقديم الممنوع عنه لوصفه عند الدور ان بينه و بين الممنوع عنه لذاته أمر اعتبارى لا يساعده دليل (و أجاب عنه الشيخ الأكبر) قدس سره فى الطهارة بأن التقديم ينشأ من تأخر مرتبة التقييد بالأمر العرضى عن رتبة التقييد بالأمر الذاتى.

و توضيح ما افاده (قده) انه قد اعتبر فى الكفن ان لا- يكون حريراً و لا- من غير المأكول و اعتبر أيضا ان لا يكون نجسا، لكن اعتبار كونه من غير الحرير و من غير ما لا يؤكل ذاتى بمعنى انه اعتبر كون ذاته مما تجوز فيه الصلاة، و لكن اعتبار كونه طاهرا عرضى بمعنى انه اعتبر فى الكفن بعد الفراغ عن اعتبار ان لا يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٣

حريراً و لا غير مأكول ان يكون طاهرا، و المفروض عدم التمكن فى المقام من هذا الجنس الخاص الطاهر و انه لم يسقط الكفن أيضا، فاللازم حينئذ هو التكفين فى هذا الجنس الخاص الذى لا يكون طاهرا.

و ما افاده (قده) لا يخلو عن المنع لان المنع عن الموصوف و وصفه بالقياس الى الثوب الذى يكفن به و اللباس الذى يصلى فيه فى مرتبة واحدة، فكما ان الحرير مما لا تجوز الصلاة فيه لكونه حريراً كذلك الثوب المنتجس أيضا لا تجوز الصلاة فيه لكونه

متنجسا، لا ان الطهارة معتبرة فيما عدا الحرير بحيث لو اضطر الى لبس الحرير لم يعتبر طهارته مع التمكن من الطاهر منه، و بهذا يستكشف ان حديث الذاتية و العرضية لا يوجب تقدم لحاظ الذاتى على لحاظ العرضى حتى يختص اعتبار الطهارة فى هذا الجنس الخاص بحيث لو لم يكن هذا الجنس لم يكن الطهارة شرطا فيه، و حينئذ فالأظهر هو التخيير بين المتنجس و غيره مما لا تجوز الصلاة فيه كالحرير، اللهم الا ان يقال بإحراز أهمية المنع عن غير المتنجس بالنسبة إلى المتنجس، و لا يبعد ذلك سيما مع قلة النجاسة و عدم تلوثها.

(و منها) ما لو دار الأمر بين الحرير و بين جلد ما لا يؤكل لحمه، و حكم فى الجواهر بينهما بالتخيير ثم احتمل تقديم الحرير، و نفى الشيخ الأكبر (قده) البعد عن تقديم الحرير للنساء و تقديم غير المأكول للرجال، و لعل الوجه فى تقديم الحرير هو ما علله الشهيد قدس سره فى الذكرى من جواز الصلاة فيه للنساء دون ما لا يؤكل، حيث لا تجوز الصلاة فيه للرجال و النساء.

(و أورد عليه المحقق الثانى) قدس سره بان ذلك لا يقتضى جواز التكفين به لعدم الملازمة بين جواز الصلاة فيه و جواز التكفين به، مع ان ذلك يقتضى اختصاص جواز التكفين به أيضا بالنساء كما يختص جواز الصلاة فيه بهن أيضا.

و لعل ما فصله الشيخ الأكبر (قده) مبنى على ذلك حيث يكون تقديم الحرير للنساء لجواز صلواتهن فيه، و تقديم غير المأكول للرجال لانتفاء الحرمة التكليفية فى التلبس به، و انما الاستفادة من النهى عن الصلاة فيه هو المانع محضا (و يرد على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٤

ما ذكره) فى تقديم الحرير للنساء بما ذكره المحقق الثانى من المنع عن الملازمة بين جواز الصلاة و جواز التكفين مع انه خلاف المفروض حيث ان الكلام بعد مفروغية المنع عن تكفين النساء بالحرير فى حال الاختيار، و انما الكلام فى جوازه لهن فى حال الاضطرار، و جواز الصلاة لهن فى الحرير لا يقتضى جواز تكفينهن به عند الضرورة.

و منه يظهر بطلان ما ذكر فى وجه تقديم غير المأكول للرجال، لان تقديمه على الحرير فى الصلاة للرجال انما كان بملاك كون الحرير موجهها بجهتين من الحرمة و هما: الحرمة الذاتية و مانعته عن الصلاة، بخلاف غير المأكول، و هذا الملاك لا يوجب تعيين تكفين النساء بالحرير و اختصاص الرجال بغير المأكول، حيث ان الرجال و النساء مشتركان فى جواز لبس غير المأكول، فلو تم ما ذكر فى تعيين منع الرجال عن التكفين بالحرير لكان اللازم هو تخيير تكفين النساء بالحرير و غير المأكول لا تعيين الحرير لهن (و بالجملة) اللازم هو المنع عن تكفين الرجال بالحرير لا تعيين تكفين النساء به كما لا يخفى.

و الحق هو التخيير عند الدوران بين الحرير و غير المأكول فى الرجال و النساء و ان كان الأحوط اختيار غير المأكول فى تكفين الرجال.

ثم انه لم يظهر لى وجه اختصاص الإشكال فى تقديم الحرير بصورة الدوران بينه و بين جلد غير المأكول- كما فى المتن- مع انه فى شعره و وبره و صوفه أيضا كذلك.

(و منها) ما لو دار الأمر بين جلد غير المأكول و سائر اجزائه، و الحكم فيه هو تقديم سائر أجزائه على جلده لصدق الثوب على سائر أجزائه من صوفه و شعره و وبره و الشك فى صدقه على جلده، و لكن ذاك يختلف بحسب المورد- كما تقدم- و انه يمكن حصول الجزم بصدق الثوب على المصنوع من جلده كالفروة مثلا- كما انه يقطع بعدم صدقه على غير المنسوج و لا الملبود من الصوف. و الله العالم بأحكامه.

[مسألة (٦) يجوز التكفين بالحرير غير الخالص]

مسألة (٦) يجوز التكفين بالحرير غير الخالص بشرط ان يكون الخليط أزيد من الإبريسم على الأحوط.

الظاهر عدم الخلاف في جواز التكفين بغير الحرير الخالص الذي يجوز للرجل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٥

ان يصلى فيه، واما الاحتياط في اعتبار كون الخليلت أزيد من الحرير فلما في مضمرة ابن راشد المتقدمة من قوله عليه السلام: إذا كان القطن أكثر من القز فلا بأس، فإنه صريح في اعتبار كون الخليلت أزيد، لكنه بما له من المدلول لا يكون معمولاً به، حيث ان مفهومه ثبوت البأس في الثوب الذي لم يكن قطنه أكثر، وهذا مما لا يظن بأحد الالتزام به الا انه مع ذلك أحوط لقيام صريح النص به، و سيأتي في فصل مكروهات الكفن عد المصنف من مكروهاته كونه ممزوجاً بالإبريسم، وإطلاقه يعم ما إذا كان الخليلت أكثر، و لم أر من تعرض لكراهته، و يمكن التمسك بكراهته بعض افراد ما لا يكون خليلته أكثر مما يقطع بجوازه لأجل المفهوم المذكور بعد حملته على الكراهة فيما يقطع بجوازه بإرادة مطلق المرجوحية من البأس المستفاد من المفهوم لكي لا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

#### [مسألة (٧) إذا تنجس الكفن بنجاسة خارجة]

مسألة (٧) إذا تنجس الكفن بنجاسة خارجة أو بالخروج من الميت وجب إزالتها و لو بعد الوضع في القبر بغسل أو بقرض إذا لم يفسد الكفن و إذا لم يمكن وجب تبديله مع الإمكان.

في هذه المسألة أمور (الأول) المشهور وجوب إزالة النجاسة عن الكفن إذا تنجس بعد لفه بالميت سواء كانت النجاسة من الخارج أو كانت من الميت. و في طهارة الشيخ (قده) دعوى نفى الخلاف فيه ظاهراً الا- من المحكى عن الوسيلة، و عن الأردبيلي (قده) كونه مظنة الإجماع (و يستدل له) بعد الإجماع المذكور بالأخبار التي ورد فيها الأمر بغسل النجاسة الخارجة من الميت، الشاملة للثوب و البدن، و الاخبار التي ورد فيها الأمر بقرض الكفن إذا تنجس، و لقيام الإجماع على عدم جواز التكفين فيما لا يجوز الصلاة فيه، الشامل للمتنجس- بناء على عدم الفرق بين ما كان نجسا قبل التكفين و ما صار نجسا بعده، و لما ورد من ان الميت بمنزلة المحرم- بناء على وجوب إزالة النجاسة عن ثوب المحرم (و كيف كان) فالمسألة مما لا اشكال فيه، فما عن ظاهر الوسيلة من استحباب القرض فهو محمول على ارادة خصوص القرض لا- استحباب أصل الإزالة، أو مردود عليه لو أراد استحباب أصلها.

(الثاني) اختلف القائلون بوجوب أصل الإزالة، في كيفيتها و انه يغسل مطلقاً

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٦

مع الإمكان و لو بعد وضع الميت في القبر، أو انه يقرض مطلقاً و لو قبل وضع الميت في القبر، أو يفصل بين ما لو أصابته النجاسة قبل الوضع في القبر و بين ما لو أصابته بعده بتعين الغسل في الأول و القرض في الثاني، و المحكى عن ظاهر البيان و صريح جامع المقاصد هو الأول و احتمله في الجواهر من كل من أطلق القرض بعد وضع الميت في القبر و لم يقيده بصورة تعذر الغسل تنزيلاً- لإطلاقهم على غلبة تعذر الغسل بعد طرح الميت في القبر (و يستدل له) بإطلاق الأخبار التي فيها الأمر بالغسل الشاملة لما إذا تنجس كفن الميت كشمولها لبدنه، و ما دل على النهي عن إتلاف المال حيث ان قرض الكفن إتلاف له، و مع التمكن من إزالة النجاسة عنه بالغسل يكون القرض إتلافاً محرماً، و بان قرضه يؤدي الى انتفاء ساتريه الكفن غالباً أو و لو أحياناً أو الى انتفائها عن أحد أثوابه- بناء على اعتبار الساترية في كل واحد من اقطاع الكفن و عدم كفاية حصول الستر بالمجموع. هذا.

و المحكى عن الشيخ و ابن حمزة و ابن سعيد و ابن البراج هو الثاني- أي إيجاب القرض مطلقاً- لمرسل ابن ابى عمير و ابن ابى

نصر عن الصادق عليه السلام:

إذا خرج من الميت شيء بعد ما يكفن فأصاب الكفن قرض منه، و خير الكاهلي المروى عنه عليه السلام قال إذا خرج من منخر الميت الدم أو الشيء بعد ما يغسل فأصاب العمامة أو الكفن قرض منه.

و هذا ان الخبران بإطلاقهما يدلان على وجوب القرض فيما إذا تنجس الكفن و لو قبل الدفن- لو لم نقل بظهورهما في ذلك- كما لا تبعد دعواه في قوله عليه السلام:

بعد ما يكفن فأصاب الكفن، أو قوله عليه السلام: بعد ما يغسل فأصاب العمامة و الكفن.

و المناقشة فيهما سندا بإرسال الأول و ضعف الكاهلي مندفعه بكونهما مما اعتمد عليه الأصحاب مضافا الى نفى البأس في إرسال ابن ابي عمير لا سيما بعد ضم ابن ابي نصر إليه في الإرسال و لتوثيق الكاهلي في كتب الرجال.

و المحكى عن غير واحد من الأساطين هو الأخير- أى التفصيل بين حصول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٧

التنجس قبل الوضع في القبر و بين حصوله بعده- و قد نسب إلى الأكثر، و يستدل له بالجمع بين ما يدل على وجوب الغسل و ما يدل على وجوب القرض بحمل الأول على ما قبل الوضع في القبر و الثانى على ما بعده بقرينه ما فى فقه الرضا: فان خرج منه شيء بعد الغسل فلا تعد غسله و لكن اغسل ما أصاب من الكفن الى ان تضعه فى لحده فإن خرج منه شيء فى لحده لم تغسل كفته لكن قرضت من كفته ما أصاب من الذى خرج منه و مددت احد الثوبين على الآخر، فإنه مقيد لكلا الإطلاقين، هذا ما قيل فى المقام.

(لكن الانصاف) عدم قابلية إطلاق ما دل على القرض للتقييد، حيث انه صريح فى الإطلاق لو لم نقل بظهوره فيما قبل الوضع فى القبر مع ما فى حجية الفقه الرضوى من الكلام، و قد مر مرارا انه حجة عندنا فيما أحرز من صاحب الكتاب إسناده الى الامام عليه السلام حتى يدخل بذلك فى عنوان الخبر و عدم إعراض الأصحاب عن العمل به الموجب لوهنه كما ان اعراضهم موجب لوهن الخبر القطعى أى ما أحرز خبريته قطعاً، و ليس فى ذكر هذه الجملة فى المقام ما يحرز به إسنادها الى الامام عليه السلام فالقول بالتفصيل مما لا يمكن المساعدة عليه- و ان نسب إلى الأكثر.

و الحق فى المقام ان يقال بوجوب الإزالة مطلقاً من غير تعيين الغسل أو القرض لان اخبار الغسل لا تشمل غسل الكفن لكونها فى مقام بيان غسل جسد الميت إذا تنجس بعد غسله، ففى خبر روح عن الصادق عليه السلام: ان بدا شيء من الميت بعد غسله فاغسل الذى بدا منه و لا تعد الغسل (و فى خبر الكاهلي) فى السؤال عن الميت يخرج منه شيء بعد ما يفرغ من غسله، قال عليه السلام يغسل ذلك و لا يعاد عليه الغسل (و فى مرسل سهل) إذا غسل الميت ثم أحدث بعد الغسل فإنه يغسل الحدث و لا يعاد الغسل.

و هذه الاخبار- كما ترى- انما هى فى مورد تنجس جسد الميت بعد غسله و لا تعرض فيها لتنجس كفته و ان الكفن عند تنجسه يغسل أو يقرض، و اخبار القرض محمولة على صورة تعذر الغسل، و ذلك بقرينه عدم تعرضها لإزالة النجاسة عن البدن مع كون المقام مقتضياً لبيانها، و مقتضى ذلك هو وجوب الإزالة من الكفن بأحد الأمرين من الغسل أو القرض مع إمكانهما، و مع رجحان أحدهما يؤخذ به فقد يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٨

القرض راجحاً كما إذا كان المتنجس من الكفن قليلاً من أطرافه مع حاجة الغسل الى تكلف شديد، و قد يكون بالعكس و لا سيما إذا كان القرض تضييعاً للمال، حيث انه يحكم حينئذ بحرمه القرض، و مع تساويهما فى الصلاح ربما يقال برجحان القرض



لكونه أبلغ في الإزالة، و عليه يحمل ما عن الوسيلة من عد القرض من المندوبات، و لو تعذر أحدهما يتعين الآخر، فإن تعذر الغسل تعين القرض - و ان كان إتلافاً- لأنه واجب، و الإتلاف الواجب لا يعد تضييعاً.

و لو استلزم القرض حينئذ إفساد الكفن ففي وجوب تبديله إذا أمكن و عدمه وجهان، و المحكى عن الذكري و الروض هو الأخير، و ذلك لان الإزالة بالغسل أو القرض غير ممكنة، و وجوب التبديل يحتاج الى دليل مفقود في المقام، لأن غاية ما يمكن ان يقال في تقريبه هو دعوى استفادة عدم صلاحية الكفن المتنجس لان يكون كفنا من أدلة وجوب الإزالة سواء كان الكفن نجسا ابتداء أو تنجس بعد التكفين به فيجب حينئذ تبديله لو لم يمكن ازاله نجاسته (و لكنه يمنع) بان الكفن بعد لفه بالميت يصير ثوبا له، و بالتنجس لا يخرج عن كونه ثوبا فيصير حاله كحال بدنه في انه إذا صار نجسا يجب تطهيره مع الإمكان و يترك بحاله مع التعذر.

(و لكن الأقوى) وجوب التبديل لانه مما يحصل به الإزالة كالقرض، و المراد بفساد الكفن هو خروجه بالقرض عما يسمى كفنا كما إذا كان موضع النجس منه واسعا جدا بحيث لا يصدق على الباقي منه بعد القرض اسم الكفن.

#### [مسألة (٨) كفن الزوجة على زوجها]

مسألة (٨) كفن الزوجة على زوجها و لو مع يسارها من غير فرق بين كونها كبيرة أو صغيرة أو مجنونة أو عاقله حرة أو أمة مدخولة أو غير مدخولة دائمة أو منقطعة مطيعة أو ناشزة بل و كذا المطلقة الرجعية دون البائنة و كذا في الزوج لا فرق بين الصغير و الكبير فيعطى الولي من مال المولى عليه.

لا خلاف في ان كفن الزوجة على زوجها، بل عليه الإجماع في الجملة كما اعترف به الشيخ الأكبر (قده) في كتاب الطهارة و حكى الإجماع عليه عن الخلاف و التنقيح و النهاية (و يدل عليه) من الاخبار خبر السكوني عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: على الزوج كفن المرأة إذا ماتت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٩

(و في الفقيه) قال عليه السلام كفن المرأة على زوجها، بعد ذكره صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام ان ثمن الكفن من جميع المال - سواء كانت الجملة الاولى من تنمة الصحيح أو كانت رواية مستقلة فإنها حينئذ رواية مرسله يجب الأخذ بها مع حجيتها بكونها معمولا بها معتمدا عليها عند الأصحاب و ان كان الظاهر كونها رواية مستقلة لخلو الصحيح في الكافي و التهذيب عنها، الشاهد على عدم كونها من تنمة الحديث، و ضعف الخبرين منجبر باستناد الأصحاب إليهما معتمدا بإطلاق معاهد الإجماعات.

و قد يستدل له بان كفن الزوجة من الإنفاق الواجب على الزوج، لبقاء الزوجية بعد الموت و به يجوز له تغسيلها و النظر الى ما لا يجوز النظر اليه الا من الزوج، و القران الكريم سماهن أزواجا بعد موتهن في قوله تعالى وَ لَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ، و قال في المعبر: إذا ثبت تسميتها زوجة لزم كنفها، و لاین سقوط أحكام الزوجية انما يتحقق متأخرا عن الوفاة، و الكفن يجب عند الوفاة مقارنا لا متأخرا، و باستصحاب بقاء أحكام الزوجية التي منها وجوب الإنفاق عليها، كما يستصحب جواز النظر و اللمس و نحوهما من الأحكام الثابتة حال الحيوية.

(لكن الانصاف) عدم تمامية شيء من هذه الأدلة و عدم الحاجة الى شيء منها بعد وضوح الحكم بنفي الخلاف فيه و ورود النص عليه، و لعل الاستدلال بها انما هو في مقابل العامة المنكرين لهذا الحكم كأبي حنيفة و أمثاله تمسكا بانقطاع العلقه و زوال ما يوجب الإنفاق، و الا فيرد على الاستدلال بها أولا بأن الحكم المذكور لا يدور مدار بقاء الزوجية و زوالها و لا على

وجوب الإنفاق على الزوجة و عدمه و لا- على صدق الاتفاق على التكفين، بل حكم ثابت في موضوع الزوجة مطلقا بقيت زوجيتها بعد موتها أم لا، و جبت نفقتها على زوجها أم لا، كان تكفيها من نفقتها أم لا (و ثانيا) بالمنع عن بقاء الزوجية بعد الموت و ذلك لثبوت ما ينافي بقائها من حلية نكاح الأخت و الخامسة، و جواز النظر و اللمس بعد الموت حكم ثبت بالدليل و ليس من ناحية الزوجية حتى يقال ببقائها من ناحية بقاء أثرها، مع إمكان ان يقال بكونه من آثار الزوجية السابقة على الموت و المنقطعة به كالنظر إلى أم الزوجة أو بنتها بعد زوال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٠

الزوجية عن الزوجة بالطلاق مثلا.

و تسميتهن أزواجا في آية الميراث انما هي باعتبار حال تلبسهن بالزوجية في حال الحيوة- بناء على ما هو الحق في المشتق من كونه حقيقة في حال التلبس و الا فيمكن ان يكون باعتبار حال الانقضاء.

و التفرقة بين سقوط أحكام الزوجية و بين الكفن بتأخر الأول عن الوفاة و تقارن وجوب الكفن معها شطط من الكلام، كيف، و لا- ينبغي التأمل في كون موضوع إيجاب التكفين هو الميت الذي لا يتحقق إلا متأخرا عن الوفاة زمانا فضلا عن التأخر الطبيعي الرتبي.

و الاستصحاب غير جار هنا لا لتبدل الموضوع بالموت لانه باق بنظر العرف بل لعدم كون التكفين من النفقة الواجبة في حال الحيوة حتى يثبت وجوبها بعد الموت باستصحابها، بل الحق عدم صدق النفقة عليه و لا على شيء من التجهيز كالسدر و الكافور و نحوهما، مضافا الى انتقاضه بمن يجب نفقته بالقرابة كالأب و الولد فإنه لا يجب إخراج الكفن على من يجب عليه النفقة، و بهذا ربما يقوى في النظر عدم وجوب غير الكفن من وسائل التجهيز كالماء و السدر و غيرها على الزوج، و ذلك لما عرفت من عدم صدق النفقة على ذلك و عدم الدليل بالخصوص على وجوب غير الكفن و لذلك نفى البعد عنه في مصباح الفقيه (و بالجملة) فاصل الحكم اعني وجوب الكفن على الزوج مما لا اشكال فيه.

و لكن ينبغي البحث عن أمور (الأول) لا فرق في الزوجة بين كونها موسرة أو معسرة لإطلاق النص و لوجوب نفقة الموسرة على زوجها- لو قيل بكون إيجاب الكفن على الزوج لأجل النفقة، و قد نسب الحكم بعدم الفرق بين الموسرة و المعسرة في المعبر و الذكري الى فتوى الأصحاب و في المنتهى و التذكرة إلى علمائنا.

(الثاني) مقتضى إطلاق الخبرين المتقدمين انه لا- فرق في الزوجة بين كونها كبيرة أو صغيرة، مجنونة أو عاقلة حرة أو أمة مدخولة أو غير مدخولة دائمة أو منقطعة مطيعة أو ناشزة، و هذا بخلاف ما لو تمسك لإثبات الحكم بوجوب النفقة على الزوج

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦١

حيث يختص الحكم حينئذ بالزوجة الدائمة البالغة غير الناشزة و لا يشمل الصغيرة و لا المنقطعة و لا الناشزة بل و لا غير الممكنة نفسها قبل الدخول الساكنة بعد العقد مدة لم تتعرض للتمكين من زوجها، لكنك قد عرفت عدم تمامية التمسك بوجوب النفقة، و مع تماميته فليس الدليل منحصرا به إذ يكفي إثبات العموم للمذكورات بإطلاق النص و معقد الإجماع، بل يكفي إطلاق الأخير و ان لم يتم إطلاق النص في إثبات الجميع كما انه يمكن النظر فيه بالنسبة إلى الصغيرة حيث انه قد عبر في الخبرين بالمرئ، و هي لا تشمل الصغيرة لأنها في مقابل الرجل.

و مما ذكرنا يظهر اندفاع ما استظهره في جامع المقاصد من اختصاص الحكم بمن وجبت نفقتها على زوجها في حال حيوتها، و قال (قده) ان عدم النفقة في حال الحيوة لعدم صلاحية الزوجية في المتمتع بها لذلك و لثبوت المانع في الناشزة يقتضى عدم تعلق الكفن بعد الموت بطريق اولي لزوال الزوجية أو ضعفها و لذا تحل له أختها و الخامسة فيقيد بذلك إطلاق الخبر و لعل

عدم الوجوب أظهر (انتهى).

و وجه الاندفاع ما مر من عدم دلالة وجوب نفقة الزوجية على وجوب الكفن على الزوج لمنع كون الكفن و ما عداه من أمور التجهيز من النفقة و منع انحصار الدليل على الحكم فى الكفن بما يدل على وجوب النفقة- لو سلم صدق النفقة على الكفن و إيجابه بما يدل على وجوب النفقة- و لمنع صلاحية ما دل على وجوب النفقة لإيجاب الكفن على الزوج لان يقيد به إطلاق ما دل على وجوب الكفن على الزوج لكونهما مثبتين و عدم إحراز وحدة المطلوب فيبقى الإطلاق على حاله و يتمسك به لإثبات الحكم فى الموارد المذكورة.

لكن ينبغى التنبيه على موارد منها (الأول) لا إشكال فى ثبوت الحكم فى الحره، و اما الأمه فربما يقال فيها بتعارض ما دل على وجوب الكفن على الزوج مع ما يدل على وجوبه على مولاها بالعموم من وجه الموجب لسقوطها معا فيرجع الى الأصل و هو البراءة- بناء على ما اخترناه من منع صدق النفقة على الكفن و نحوه من أمور التجهيز- أو الى استصحاب وجوب النفقة على مولاها- بناء على كون الكفن من النفقة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٢

(و لكن الحق) وجوب كفن الأمه على زوجها لا ظهريه ما دل على كون الكفن على الزوج عما دل على كونه على المولى، و قد ثبت فى الأصول لزوم تحكيم الأظهر من العامين على الآخر و انما التساقت فيما إذا تساويا فى الظهور.

(الثانى) احتمال فى المدارك منع الحكم فى المتمتع بها معللا بان المنصرف الى الذهن عند إطلاق الزوجه هى الدائمه، و يظهر من البيان و الدروس ذلك أيضا (و الأقوى) عدم الفرق بين الدائمه و المنقطعه بعد صدق اسم الزوجه عليها لا سيما ما جعل مدتها مده طويله، نعم لا يبعد دعوى الانصراف فيما إذا كانت المده قصيره مثل الساعه و الساعتين فماتت فى تلك المده.

(الثالث) منع فى الرياض عن ثبوت الحكم فى الناشزه بدعوى انصراف إطلاق الزوجه عنها (و لا يخفى ما فيه) إذ النسوز لا يقتضى المنع عن إطلاق الزوجه عليها كما هو واضح.

(الأمر الثالث) يلحق بالزوجه: المطلقة الرجعية لعموم المنزلة الواردة فى بعض الاخبار.

(الأمر الرابع) لا فرق فى الزوج بين الصغير و الكبير و لا بين العاقل و المجنون و لا بين المحجور عليه لسفه أو فلس و غيره، كل ذلك لإطلاق الدليل الشامل للجميع، غاية الأمر أنه يعطى الولى من مال القاصر لتعلق الخطاب حينئذ بالولى، هذا فى غير المحجور عليه بالفلس، اما هو فسيأتى حكمه فى المتن.

[مسأله (٩) يشترط فى كون كفن الزوجه على الزوج أمور]

إشارة

مسأله (٩) يشترط فى كون كفن الزوجه على الزوج أمور

[أحدها يساره]

(أحدها) يساره بان يكون له ما يفى به أو ببعضه زائدا على مستثنيات الدين و الا فهو أو البعض الباقي من مالها. فى هذا المتن أمور (الأول) صرح جماعة باشتراط يسار الزوج فى الوجوب، و قد نسبه فى الذخيره إلى الأصحاب، و فى المدارك الى قطعهم و قد احتملا- ثبوت الحكم للزوج المعسر أيضا لإطلاق النص، و المراد باليسار هو ان يكون مالكا بعد

المستثنيات في الدين الأزيد من قوت يومه و ليلته و لعياله الواجب نفقتهم عليه- و لو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٣

حصلت ملكيته بانتقال ما لزوجته بموتها اليه إرثا، و المعسر هو الفاقد لذلك.

(و يستدل) لاعتبار اليسار بكون وجوب كفن الزوجة على الزوج بمنزلة الدين فلا يجب الخروج عنه الا على تقدير يسار الزوج (و تفصيل ذلك) ان الأمر في كفن المرأة لا يخلو عن احتمالات (منها) كونه مستقرا في ذمة الزوج فيجب عليه إخراجها مع بقاء محلها، و مع فوات محلها يجب تسليمه الى ورثة الزوجة كسائر أموالها، و لازمه خروجه عن ملك الزوج بالتكفين فلو فرض أكل السبع لجسدها أو ذهب بها السيل و بقي الكفن يكون ملكا للورثة، و هذا الاحتمال بعيد في الغاية و سيأتي بيان ضعفه في المسائل الآتية (و منها) ان يكون الواجب على الزوج هو تكفين الزوجة بالكفن من ماله و امتاعها به لا تملكه لها، و لازمه ارتفاع الوجوب بفوات محلها و عدم خروجه عن ملكه بالتكفين و بقاءه على ملك الزوج، فهو ليس بدين مستقر في ذمة الزوج بحيث تملكه الزوجة و ينتقل منها الى ورثتها كسائر أموالها في الذمم، و لكنه يشارك الدين في كونه حقا ماليا للزوجة متعلقا بذمة الزوج، و هذا الاحتمال قريب جدا.

و يترتب على هذين الاحتمالين عدم وجوب الخروج عن عهده في الزوج المعسر و يختص الحكم بصورة يساره، اما على الاحتمال الأول فواضح حيث انه دين حقيقة، و ما يدل على استثناء ما استثنى في المعسر يدل على صرف ما يدل على وجوبه عليه و إنظاره إلى الميسرة، و اما على الاحتمال الثاني فلأنه حينئذ بمنزلة الدين و و يشاركه في كونه حقا ماليا للزوجة متعلقا بذمة الزوج، و يفهم مما ورد في مستثنيات الدين ان حقوق الغير لا تراحم ما هو من ضروريات المعيشة (ففي صحيح الحلبي) لاتباع الدار في الدين و لا الخادم و ذلك لانه لا بد للرجل من ظل يسكنه و خادم يخدمه.

(و منها) ان يكون وجوب الكفن على الزوج من قبيل وجوب نفقته على نفسه و على عياله سواء قلنا بكون وجوب الكفن عليه من جهة وجوب النفقة على الزوجة حال حيوتها أو كان ذلك مع قطع النظر عن ذلك و كون وجوبه ثابتا بالنص - كما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٤

اخترناه- و على هذا الاحتمال الأخير يجب على المعسر أيضا بذل الممكن من الكفن من غير استثناء ضروريات المعيشة فإن الكفن على هذا من قبيل الضروريات للمعيشة و من توابع النفقات الخاصة التي هي نفسها من مستثنيات الدين.

هذه هي الاحتمالات في المسألة، و حيث ان الأقرب هو الاحتمال الثاني - كما سيوضح في المسائل الآتية فالأقوى عدم ثبوت الكفن في الزوج المعسر.

(الأمر الثاني) انه بناء على ما هو الحق من عدم ثبوت الكفن على المعسر فالمعروف انه على تركة الزوجة و ذلك لعموم ما يدل على إخراج الكفن من صلب التركة - كما سيأتي - و قد خرج منه ما دل عليه الخبران المتقدمان اعنى خبر السكوني و مرسل الفقيه الدالان على ان كفن الزوجة على الزوج الذي يجب عليه البذل - كما يظهر من لفظه (على) في قوله عليه السلام كفن المرأة على زوجها، و من يجب عليه البذل هو الزوج الموسر لما دل على ان المعسر لا يطالب به، فالمرثة التي لها الزوج المعسر باقية تحت عموم ما يدل على إخراج الكفن من أصل التركة فيجب إخراج كنفها من مالها ان كان لها مال.

(و احتمل في الجواهر) دفنها بلا كفن، قال: لأن أدلة ثبوت الكفن في صلب التركة لا تشمل الزوجة و المفروض عدم خطاب الزوج أيضا لكونه معسرا و لا يجب بذل الكفن على غيره من المكلفين فتدفن عريانا (و ما احتمله) لا يخلو عن الغرابة لأن عدم شمول ما يدل على ثبوت الكفن في مال الميت للزوجة انما هو فيما إذا كان على زوجها - كما عرفت - من قوله عليه السلام كفن المرأة على زوجها فما لا - يكون كنفها على زوجها ليس خارجا عن العموم المذكور فلا وجه لاحتمال دفنها عريانا، بل الحق

وجوب تكفينها بمالها و لو مع يسار الزوج إذا كان ممتنعا من البذل لان القدر المخرج من العموم هو ما إذا كفت بكفن زوجها لا ما إذا وجب عليه البذل و لو امتنع عنه بالعصيان.

(الأمر الثالث) لو أعسر الزوج وجب عليه ما تيسر لعدم سقوط الميسور بالمعسور و لأن إيجاب الكفن يقتضى إيجاب جميع اجزائه على نحو العام الاستغراقى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٥  
لا العام المجموعى، فاحتمال سقوط البعض بتعذر الكل ساقط.

### [الثانى عدم موتها معا]

الثانى عدم موتها معا.

صرح الشهيد (قده) فى الذكرى بأنه لو ماتا معا فالظاهر سقوط كنفها عن الزوج لخروجه عن التكليف بالموت و تبعه فى ذلك جماعة ممن تأخر عنه كالفاضل المقداد و المحقق و الشهيد الثانى، و هو كذلك لانصراف دليل ثبوت الكفن على الزوج إلى الحى و عدم شموله للزوج الميت مع ان فعلية الخطاب بإخراج الكفن على الزوج انما هو بعد موت الزوجة، و مع تقارن موتها تتأخر فعلية الخطاب بإخراجه عن موت الزوج و لا يكون الزوج مخاطبا بالبذل و لا يكون بعد موته ذا مال حتى يصير الخطاب بإخراج الكفن من ماله فعليا لانتقال تركته الى وارثه بموته- و هذا كما ترى مانع عقلى عن شمول الخطاب بالإخراج للزوج الذى تقارن موته مع موت الزوجة و لو لم نقل بانصراف الدليل عنه.

### [الثالث عدم محجورية الزوج قبل موتها بسبب الفلوس]

الثالث عدم محجورية الزوج قبل موتها بسبب الفلوس

### [الرابع ان لا يتعلق به حق الغير]

الرابع ان لا يتعلق به حق الغير من رهن أو غيره.

و فى الجواهر: و لو كان تعلق به (اى بالزوج) حق الديان بحجر لفلوس قبل موت الزوجة سقط وجوب الكفن على الظاهر و كذا لو كان مال الزوج مرهونا لم يجب تكفينها لامتناع تصرفه به. و قال الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الطهارة: و لا فرق بين عدم مال للزوج أو وجود مال تعلق به حق الديان أو بعضهم بحجر أو رهن أو غيرهما.

و قد نبه على المرهون فى جامع المقاصد و الروض (انتهى) و هو كما قال، لان ما تعلق به حق الغير شرعا يكون المالك ممنوعا عن التصرف فيه شرعا، و الممنوع منه شرعا كالممنوع منه عقلا، فمن تعلق بماله حق الغير مثل من لا مال له.

### [الخامس عدم تعيينها الكفن بالوصية]

الخامس عدم تعيينها الكفن بالوصية

قال فى المستند لو أوصت الموسرة بكفنها نفذت من الثلث لعمومات الوصية و سقط عنه (انتهى) و وجه نفوذها من الثلث كونها بأمر مالى غير واجب عليها حيث انه يجب على الزوج، و وجه السقوط عن الزوج هو وجوب العمل بالوصية لما دل على وجوب العمل بها مطلقا، و لا يخفى ان نفس وجوب العمل بالوصية لا ينافى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٦

وجوب البذل على الزوج ما لم يعمل بها لا مكان عدم العمل بالوصية، نعم العمل بها موجب لسقوط الوجوب عن الزوج لزوال موضوعه و ان لم يكن واجبا كما فى تكفين المتبرع، و بذلك علم ان الوصية بالكفن غير مسقطه للوجوب عن الزوج ما لم يعمل بها و ان العمل بها يسقط الوجوب و لو لم يكن واجبا أو لم توص به أصلا.

#### [مسألة (١٠) كفن المحللة على سيدها لا المحللة له]

مسألة (١٠) كفن المحللة على سيدها لا المحللة له.

قال فى الجواهر: و فى المحللة وجهان أقواهما العدم (انتهى) أقول و وجه العدم واضح لكون معقد الإجماع و إطلاق السنه هو ان كفن المرأة على زوجها، و المحللة لا تكون زوجة و لا المحلل له زوجها كما انها لا يشملها الدليل الدال على وجوب الإنفاق على الزوجة لو استدل به، و لعل وجه الثبوت هو كونها بحكم الزوجة عرفا، و هو غير وجيه، إذ كونها بحكم الزوجة عرفا بالنظر الى الاستمتاع بها لا- يوجب إلحاقها بها فى أحكامها شرعا كما لا يخفى و اما وجه كونه على سيدها فلما يأتى من كون كفن المملوك على مولاه.

#### [مسألة (١١) إذا مات الزوج بعد الزوجة و كان له ما يساوى كفن أحدهما]

مسألة (١١) إذا مات الزوج بعد الزوجة و كان له ما يساوى كفن أحدهما قدم عليها حتى لو كان وضع عليها فينتزع منها الا إذا كان بعد الدفن.

لا إشكال فى انه إذا مات الزوج بعد موت الزوجة و خلف الزائد عن كفنه بما يصرف فى كفن زوجته كلا أو بعضا لم يسقط ما يمكن صرفه فى كفنها لكونه من الواجبات المالية المتقدمة على الإرث فيجب صرفه فى كفنها.

و اما لو لم يكن عنده الا كفن واحد فهنا صور (الاولى) ما إذا مات الزوج قبل وضع ما عنده من الكفن على الزوجة، و الظاهر تقديم الزوج فيصرف فيه دونها و ذلك لعدم تعلق حق الزوجة بعين ما تركه الزوج و ان حقها متعلق بذمته مثل الدين و ان لم يكن دينا حقيقه، و مع تعلق حقها بالعين يقدم كفنها عليه حسبما يأتى تفصيله فليس سبق حقها بتقدم موتها موجبا لاحتمال تقدمها فى الكفن المتروك من الزوج.

(الثانية) ما إذا كان موت الزوج بعد وضع الزوجة فى الكفن و قبل دفنها فالأقوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٧

فيها أيضا تقديم الزوج عليها بنزع الكفن عنها و صرفه فى الزوج لعدم خروجه عن ملك الزوج و لذا يجوز للزوج ابداله. و احتمال فى الروض اختصاصها به، و لا وجه له.

(الثالثة) ما إذا كان موت الزوج بعد إدخال الزوجة فى القبر و قبل مواراتها بالتراب، و الظاهر جواز نزعها أيضا، اللهم الا ان يستلزم الهتك و لو بإخراجها عن القبر لنزع الكفن عنها.

(الرابعة) ما إذا كان موته بعد مواراتها فى الأرض بإهاله التراب عليها، و لا ينبغي الإشكال فى عدم جواز نزعها بنش القبر كما لا يجوز نبشه لإخراج الكفن عن الميت إذا تبرع به متبرع ثم رجع عنه بعد الدفن - كما سيأتى - و فى الروض:

و اما بعد الدفن فلا إشكال فى الاختصاص.

(الخامسة) ما إذا اتفق ظهور جسد الزوجة ثم فقدت أو أكلها السبع و بقى الكفن، ففى اختصاص الزوج به حينئذ أو كونه لورثة

الزوجة أو صيرورته كالمباح بالأصل و يكون الناس فيه شرعا سواء (احتمالات).

من عدم خروجه بمجرد وضعه عليها من ملك الزوج إذ الواجب عليه هو تكفينها به و امتاعها إياه نظير الإنفاق عليها في حال حيوتها، لا تملكها إياه مع عدم صلاحية الميت للملك ابتداء، و يشعر به المروى عن الكاظم عليه السلام في خبر الفضل بن يونس، و فيه- بعد السؤال عن تجهيز الميت الذي لم يخلف شيئا عن الزكاة:- قلت فان أتجر عليه «١» بعض اخوانه بكفن آخر و كان عليه دين أ يكفن بواحد و يقضى بالآخر دينه، قال فقال عليه السلام ليس هذا ميراثا تركه و انما هذا شيء صار إليهم بعد وفاته فليكفوه بالذي اتجر عليهم به و ليكن الذي من الزكاة لهم يصلحون به شأنهم. و من ثبوت الاستحقاق لها فينتقل إليها و منها الى وراثتها.

(١) قال الجزري في حديث الأضحى كلوا و أتجروا، اي تصدقوا طالين الأجر و لا يجوز فيه اتجروا بالإدغام لان الهمزة لا تدغم في التاء و انما هو من الأجر لا من التجارة (بحار الأنوار- باب التكفين) مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٨ و من انه بتكفينها به قد اعرض عنه فيخرج به عن ملكه و لا ينتقل إلى الزوجة لما ذكر في الوجه الأول فيصير كالمباح بالأصل الذي يكون الناس فيه شرعا سواء، و لا- يخفى ان الأول هو الأقوى فيكون المقام كما لو أخذ الكفن من بيت المال أو تبرع به متبرع فإنه يعود إليهما في مثل الفرض.

#### [مسألة (١٢) إذا تبرع بكفنها متبرع سقط عن الزوج]

مسألة (١٢) إذا تبرع بكفنها متبرع سقط عن الزوج.

قد تقرر في الأصول ان سقوط الواجب عن من وجب عليه بعمل المتبرع فيما ثبت جواز التبرع فيه انما يكون لأجل زوال الموضوع فيه بعمل المتبرع مثل سقوط وجوب أداء الدين عن المديون بأداء المتبرع عنه، حيث ان موضوعه هو أداء من اشتغلت ذمته به، و بأداء المتبرع يخرج الدين عن عهدة المديون و يصير بريئا فيسقط عنه وجوب الأداء بزوال موضوعه، و اما لأجل زوال ملاكه مع بقاء موضوعه مثل سقوط وجوب غسل الميت أو الصلاة عليه بتغسيل الغير أو صلوته.

(و لا- يخفى) ان التكفين من هذا القبيل إذ الواجب على الزوج تكفين الزوجة التي لم يوضع الكفن عليها، و بعد ثبوت جواز التبرع بالكفن يسقط الوجوب عن الزوج بزوال ملاكه بل يمكن جعل هذا أيضا من قبيل زوال الموضوع بفعل المتبرع بناء على كون الموضوع عبارة عن الزوجة غير المكتسبة بالكفن.

و اما جواز التبرع بالكفن فهو ثابت بما يدل على استحباب بذله، ففي خبر سعد بن طريف: من كفن مؤمنا فكأنما ضمن كسوته الى يوم القيمة، و مقتضى إطلاقه استحباب بذله و لو فيمن كان له الكفن في ماله أو وجود من يجب عليه و لا يختص بمن كان فاقد له.

#### [مسألة (١٣) كفن غير الزوجة من أقارب الشخص ليس عليه]

مسألة (١٣) كفن غير الزوجة من أقارب الشخص ليس عليه و ان كان ممن يجب نفقته عليه، بل في مال الميت و ان لم يكن له مال يدفن عاريا.

و استظهر الشيخ الأ-كبر (قده) نفى الخلاف في عدم وجوب كفن سائر واجبي النفقة، (و في الجواهر): لم أجد من توقف فيه

ممن عاداته ذلك فضلا عن المخالف (انتهى) و الظاهر من الروض انه من المسلمات فإنه في مقام نقض الاستدلال على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٩

وجوب كفن الزوجة بوجوب الإنفاق عليها قال بانتقاضه بواجب من النفقة من الأقارب فإنه لا يجب تكفينهم على القريب و ان وجبت عليه نفقتهم (انتهى).

و يستدل بالأصل و عدم ما يدل على وجوبه إلا قياس الأقارب على الزوجة في وجوب بذل الكفن لها، أو ما دل على وجوب الإنفاق عليهم في حال حيوتهم فيجب تكفينهم بعد مماتهم لما دل على ان حرمة بدن المسلم ميتا كحرمة حيا، أو ان إطلاق الأمر بالتكفين يقتضى إيجاب مقدماته التي منها بذل الكفن.

لكن قياس الأقارب بالزوجة مدفوع بطلانه، و الاستدلال بوجوب الإنفاق عليهم حيا فاسد لعدم صدق الإنفاق على تجهيزهم كما لا يصدق على تجهيز ميتات الحيوانات التي تجب نفقتها على مالكةا، فما في مصباح الفقيه من الميل الى الالتزام بالوجوب فيما لم يكن للمنفق عليه تركه تكفى بكفنه بعيد جدا- و ان نفى البعد عن الالتزام به في الصورة المذكورة.

و لا اقتضاء في إطلاق أو أمر التكفين لإيجاب بذل الكفن، و ذلك لان الاستفادة منها انما هو تكفين الميت به عند وجوده على نحو الواجب المشروط لا بذل الكفن على نحو الواجب المطلق المقتضى لوجوب تحصيله عند عدمه، مع انه على تقدير القول به يقتضى وجوب البذل بالنسبة إلى الجميع لا خصوص من تجب نفقته بالقرابة، و لعل ما ذكرناه ظاهر لا ينبغي الريب فيه.

#### [مسألة (١٤) لا يخرج الكفن عن ملك الزوج بتكفين المرأة]

مسألة (١٤) لا يخرج الكفن عن ملك الزوج بتكفين المرأة فلو أكلها السبع أو ذهب بها السيل و بقى الكفن رجع اليه و لو كان بعد دفنها.

و قد عرفت في طي المسألة الحادية عشرة ان المحتملات في الكفن المبذول من الزوج وجوه: بقاءه على ملك الزوج الى ان يبلى و ينعدم، و خروجه عن ملكه بالاعراض عنه و صيرورته كالمباح، و دخوله في ملك الزوج و انتقاله عنها الى ورثتها، و الصواب هو الأول، لفساد الأخيرين لعدم تحقق الاعراض من الزوج لأنه أمر قصدي لا يتحقق الا بالقصد، و من المعلوم عدم قصده من الزوج، و انما المتحقق منه صرفه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٠

فيما يجب عليه، و لو سلم تحققه منه فخرج المعرض عنه عن ملكه بالاعراض ممنوع الا فيما قام الدليل عليه كالمحقرات التي قامت السيرة على معاملة المباح بالأصل معها عند اعراض مالكةا عنها، و لم يتحقق تملك الزوجة للكفن حيث انه لم يصدر من الزوج الا بذل الكفن لاكتسائها و هو لا يقتضى التملك، مع انه على تقدير تسليمه لا يثبت مالكية الزوجة لعدم صلاحية الميت للملك ابتداء في عالم الاعتبار كما في التملك للجدار- و ان صح اعتبار بقاءه له بعد الممات- فما في المستمسك من عدم ثبوت عدم صلاحية الميت للملك غير ثابت، بل الانصاف ثبوت عدم صلاحيته للملك الابتدائي كصلاحيته للملك الاستمراري، لعدم صحة اعتبار الأول و صحة اعتبار الثاني.

فاحتمال تملك الزوجة للكفن في ذمة الزوج شرعا بنفس موتها من غير حاجة الى تملك الزوج إياها حتى يفتقر الى قصده بل تملكا قهريا نظير تملك الوارث ما تركه الميت (مدفوع) بعدم صحته في الميت في عالم الاعتبار و لا دليل على اعتباره مع عدم بناء العرف و العقلاء عليه، و مع تسليمه فتعين ما في الذمة في العين الخارجي بمجرد التكفين به- نظير تعين ما في ذمة المديون بقبض الدائن له- ممنوع لعدم الدليل على تعيينه بذلك، فالحق بقاء الكفن على ملك الزوج الى ان يبلى و ينعدم، و يترتب على



ذلك انه لو اتفق ظهور الكفن مع فقدان الجسد بان أكلها السبع أو ذهب بها السيل رجع الكفن الى الزوج أو الى ورثته، والله العالم.

#### [مسألة (١٥) إذا كان الزوج معسرا كان كنفها فى تركتها]

مسألة (١٥) إذا كان الزوج معسرا كان كنفها فى تركتها فلو أيسر بعد ذلك ليس للورثة مطالبة قيمته. وذلك لما تقدم فى المسألة السابقة أنفا من عدم تملك الزوجة للكفن فى ذمة الزوج و عدم صلاحيتها لذلك، و مع تسليمه فلا وجه لانتقاله الى ورثتها لانصراف أدلة الإرث الى ما كان ملكا للميت فى حال حيوته، و اما ما يعرضه الملك بعد موته فلا دليل على انتقاله إلى الورثة، و ثبوت الإرث للديّة انما هو بالدليل الخاص لها و هو لا يثبت ذلك فى المقام.

#### [مسألة (١٦) إذا كنفها الزوج فسرقه سارق وحب عليه مرة أخرى]

مسألة (١٦) إذا كنفها الزوج فسرقه سارق وحب عليه مرة أخرى بل و كذا إذا كان بعد الدفن على الأحوط. مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧١  
لا- يخفى ان ما يجب بذله على الزوج من الكفن هو الذى يجب على غيره لفه بالميت على تقدير وجوده، و من المعلوم انه لو جرد الميت عن الكفن قبل دفنه وحب على المكلفين تكفينه ثانيا به أو بكفن آخر لعدم سقوط التكفين باللف به بعد ان صار عريانا، فيجب على الزوج بذله أيضا إذا لم يتمكن من تكفينها بالكفن الأول لذهاب السارق به، و كذا إذا وضع الميت فى القبر قبل إهالة التراب فإنه يجب تكفينه فيجب على الزوج بذله، و كذا إذا نبش السارق و أخذ الكفن بعد حصول الدفن و مواراة الجسد بالتراب ثم ترك السارق الجسد ظاهرا عريانا فإنه يجب أيضا على الزوج تكفينها ثانيا، و اما إذا سرق الكفن ثم أهال التراب عليها فمع كون نبش القبر موجبا لهتك الميت فلا ينبغى الإشكال فى حرمة، و مع عدمه ففى جواز النبش للتكفين ثانيا اشكال- و ان كان مختار المصنف (قده) فى المسألة السابعة من المسائل المذكورة فى الفصل المعقود فى مكروهات الكفن هو الجواز، و عليه فيصير وجوبه على الزوج لأجل تجديد التكفين أحوط.

#### [مسألة (١٧) ما عدا الكفن من مؤن تجهيز الزوجة ليس على الزوج]

مسألة (١٧) ما عدا الكفن من مؤن تجهيز الزوجة ليس على الزوج و ان كان أحوط. و فى كتاب الطهارة للشيخ الأ-كبر (قده) انه الحق بالتكفين جماعة من الأصحاب كالشيخ و الحلوى و المصنف فى النهاية و الشهيدين و المحقق الثانى و الفاضل المقداد و غيرهم مؤنة التجهيز، بل قيل لا أجد خلافا فيه، و لعله لفحوى وجوب الكفن عليه أو لما مر من التعليل، و فيه اشكال و لأجله توقف جماعة من متأخرى المتأخرين تبعا للمحقق الأردبيلي (انتهى) و لم يظهر لى وجه أولوية وجوب بذل ما عدا الكفن من مؤنات التجهيز بالنسبة إلى وجوب بذل الكفن حتى يتمسك بفحوى وجوب بذله، و مراده من التعليل هو ما تقدم من وجوب الإنفاق على الزوجة فى حال حيوتها، و قد مر ما فيه من عدم صدق النفقة على الكفن، فعدم صدقها على ما عداه من مؤن التجهيز كالسدر و الكافور و اجرة الحمل- لو احتيج إليها- و قيمة الأرض للدفن اولى، فليس فى المسألة الا عدم وجدان الخلاف فيه مع تصريح الجماعة المذكورة بالإلحاق،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٢

فلا محيص عن الاحتياط فيه.

و استظهر الإلحاق في مصباح الفقيه متمسكا باستفادته من حكم الشارع بكون كفن المرأة على زوجها، وقال: انه يتبادر الى الذهن ارادة ما يعم مؤنة التجهيز كما يشهد بذلك فهم الأصحاب فلو لم يكن ما عدا الكفن واجبا عليه لكان التنبيه عليه في مثل المقام لازما كي لا يقع المخاطب في الشبهة، ثم أمر بالتأمل.

(أقول) و يكفي لحفظ الوقوع في الشبهة في المقام ما قرره الشارع من الحكم بالبراءة المؤيد بحكم العقل بالبراءة العقلية.

#### [مسألة (١٨) كفن المملوك على سيده]

مسألة (١٨) كفن المملوك على سيده و كذا سائر مؤن تجهيزه إلا إذا كانت مملوكة مزوجة فعلى زوجها كما مر و لا فرق بين أقسام المملوك و في البعض ببعض و في المشترك يشترك.

في هذه المسألة أمور (الأول) لا خلاف ظاهرا في ان كفن المملوك على مولاه و قد ادعى غير واحد من الأصحاب الإجماع عليه كما عن المعتمر و التذكرة و الذكرى و الروض و المدارك، و يساعده الاعتبار حيث انه عبد مملوك لا يقدر على شيء، و يمكن ان يدعى القطع بان الله سبحانه لا يرضى بدفنه بلا كفن كما لا يرضى بدفنه بلا غسل و انه لا يقدر عليه لانه لا يملك شيئا بل هو و ما في يده لمولاه و ان الأليق في التكليف بتكفينه هو سيده فان كلما في يده له و جميع فوائده عائده إليه حال حيوته، و هذا و ان لم يكن دليلا مستقلا يمكن الركون اليه الا انه مما يصح الاستيناس به و أخذه لتقوية الإجماع فلا إشكال في أصل الحكم.

(الثاني) الأقرب كون سائر مؤن تجهيز المملوك أيضا على مولاه و ان قلنا في الزوجة باختصاص الحكم بالكفن، و ذلك للإجماع عليه على ما صرح به في المستند حيث يقول: المملوك كفته و مؤن تجهيزه على مولاه بالإجماع (انتهى) و يمكن ان يدخل ذلك في إطلاق معاهد الإجماع، ففي الذكرى: لا يلحق واجب النفقة بالزوجة للأصل إلا العبد للإجماع عليه، حيث ان دعوى ارادته الإجماع على كون مؤن تجهيز العبد كله على مولاه ليست ببعيد مع مساعدة ما ذكرنا من دليل الاعتبار في كون كفته على سيده.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٣

(الثالث) إذا كانت المملوكة مزوجة فكفنها على زوجها- كما مر في تكفين الزوجة- و قلنا ان النسبة بين دليل كون كفن الزوجة على الزوج و بين دليل كون كفن المملوك على سيده و ان كانت بالعموم من وجه الا- انه يقدم الأول لا-ظهريته على ما هو الحكم في تعارض العامين من وجه حيث يؤخذ بالأظهر منهما- لو كان- و الا فالتساقط.

(الرابع) لا فرق في أقسام المملوك بين القن و المدبر و المكاتب المشروط و المطلق الذي لم يؤد شيئا من مال المكاتبه، و لو ادى منه شيئا فيصير مبعضا، و حكمه التبعض بالنسبة، بمعنى كون المؤن بقدر رقيته على مولاه و بقدر حرته في ماله، و يدل على ذلك مضافا الى كونه الموافق مع القاعدة في المملوك ان الظاهر من الذكرى و غيره اندراج ذلك كله تحت الإجماع، قال في الجواهر: و كفى بذلك حجة على هذا الحكم (انتهى) و مما ذكرناه يظهر صحة ما في المتن من ان في المشترك يشترك، حيث انه على كل شريك مؤنة الكفن و التجهيز بقدر نصيبه من المملوك قضاء لحكم الشركة.

#### [مسألة (١٩) الواجب من الكفن يؤخذ من أصل التركة]

مسألة (١٩) الواجب من الكفن يؤخذ من أصل التركة في غير الزوجة و المملوك مقدما على الديون و الوصايا و كذا القدر الواجب من سائر المؤن من السدر و الكافور و ماء الغسل و قيمة الأرض بل و ما يؤخذ من الدفن في الأرض المباحة و اجرة

الحمال و الحفار و نحوها فى صورة الحاجة الى المال و اما الزائد عن القدر الواجب فى جميع ذلك فموقوف على اجازة الكبار من الورثة فى حصتهم الا مع وصية الميت بالزائد مع خروجه من الثلث أو وصيته بالثلث من دون تعيين المصرف كلاً أو بعضاً فيجوز صرفه فى الزائد من القدر الواجب.

فى هذه المسألة أمور (الأول) كفن الميت من أصل تركته، و هو كما فى المعبر مذهب أهل العلم الا شذاذا من الجمهور، و فى كتاب الطهارة للشيخ الأكبر (قده) انه مما لا خلاف فيه بين المسلمين الا من شذ من الجمهور، و المراد بأصل التركة هو المعنى المقابل للثلث، و يدل على الحكم المذكور مضافاً الى الإجماع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٤

المحصل و المنقول المستفيض الأخبار الكثيرة، كالنوى فىمن رقصت به راحلته «١»:

كفنه فى ثوبه، و لم يسئل عن ثلثه (و صحيح ابن سنان) الكفن من جميع المال (و خبر السكونى) عن الصادق عليه السلام أو شىء يبدء به من المال الكفن ثم الدين ثم الميراث (و خبر زرارة) قال سألته عن رجل مات و عليه دين و خلف قدر ثمن كفنه، قال يجعل ما ترك فى ثمن كفنه الا ان يتجر عليه إنسان - أى يبذل كفنه طالباً للأجر من الله سبحانه - فيكفنه و يقضى دينه بما ترك، و استثناء الزوجة و المملوك واضح، حيث قد عرفت ان كفن الزوجة على زوجها و لو كانت موسرة و كفن المملوك على سيده، مع انه لا يملك شيئاً حتى يكون كفنه فى أصل تركته.

(الثانى) يقدم الكفن الواجب على الديون، كما تقدم الديون على الوصايا، و الوصايا فى مقدار الثلث على الإرث كما دل على ذلك خبر السكونى و خبر زرارة المتقدمان، مضافاً الى نقل الإجماع على تقديمه على الديون عن جماعة، و على الوصايا و الإرث عن كشف اللثام و الروض و غيرهما.

(الثالث) كما يقدم الكفن الواجب على الديون و الوصايا و الإرث كذلك يقدم القدر الواجب من سائر المؤن أيضاً عليها من السدر و الكافور و ماء الغسل و قيمة الأرض للدفن فيها، و ذلك للإجماع المصرح به على تقديمها كما فى الخلاف و المدارك و ظاهر معقد الإجماع المنقول عن الآخرين، و لعل هذا مع عدم وجدان الخلاف فيه و احتمال كون المراد من الكفن فى النص هو الأعم منه و سائر مؤن التجهيز كما انه ليس ببعيد كاف فى إثبات الحكم و لو لم يكن له شاهد من النصوص.

(الرابع) ما يصرف فى التجهيز مما لا بد منه عادة - مما لا يجب شرعاً - مثل ما يأخذه الظالم لدفن الميت فى الأراضى المباحة أو المقابر الموقوفة لدفن المسلمين و كذا اجرة الحفار و الحمال فى صورة الحاجة الى بذل المال لذلك فهل ذلك فى حكم سائر مؤن التجهيز كالسدر و الكافور فيخرج من أصل المال، أو انه من قبيل الزائد من القدر الواجب (وجهان) من إطلاق المؤن فى معاهد الإجماعات، و من

---

(١) رقص الجمل: ركض فى المشى. رقص به الجمل: ألقاه بركضه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٥

انصرافه عنها، و المختار عند صاحب الجواهر هو الأخير، حيث يقول: فلعل الأقوى عدم أخذها من أصل التركة للأصل مع عدم الدليل، و يحتمل ذلك تمسكاً بإطلاق المؤنة فى معقد الإجماع و هو ضعيف لانصرافها الى غير ذلك (انتهى) و دعوى منع الانصراف كدعوى أصل الإطلاق فى معقد الإجماع غير مسموعة.

و ما يستدل به لإثبات كون تلك المؤن من أصل التركة من ان عدم أخذها من أصل المال يؤدى الى بقاء الميت بلا دفن حتى يتلاشى بدنه و هو مقطوع بخلافه، مما لا يصح الاستناد إليه لإمكان أخذ المؤن من بيت المال لوجوب صرفه فى مصالح

المسلمين، و مع عدمه يجب على المسلمين على الكفاية صرف المال فيها. فلعل الأحوط في المسألة صرف الكبار من الورثة من حصتهم لتلك المؤن إذا لم تكن هناك وصية تشملها و الا تصرف من الوصية، و الله العالم.

#### [مسألة (٢٠) الأحوط الاقتصار في القدر الواجب على ما هو أقل قيمة]

مسألة (٢٠) الأحوط الاقتصار في القدر الواجب على ما هو أقل قيمة فلو أراد ما هو أعلى قيمة يحتاج الزائد إلى إمضاء الكبار في حصتهم و كذا في سائر المؤن فلو كان هناك مكان مباح لا يحتاج الى بذل مال أو يحتاج الى قليل لا يجوز اختيار الأرض التي مصرفها أزيد إلا بامضائهم الا ان يكون ما هو الأقل قيمة أو مصرفا هتكا لحرمة الميت فحينئذ لا يبعد خروجه من أصل التركة و كذا بالنسبة إلى مستحبات الكفن فلو فرضنا ان الاقتصار على أقل الواجب هتك لحرمة الميت يؤخذ المستحبات أيضا من أصل التركة.

اعلم ان متعلق النذب في الكفن اما يكون موجودا مستقلا منحاذا عما تعلق به الوجوب كالعمامة مثلا فإنها مستحبة في قبال القطع الثلاث الواجبة، و هذا ما تقدم حكمه في المسألة السابقة، و اما يكون خصوصية من خصوصيات الكفن الواجب كاجادة الكفن و كون الإيزار بردا و نحوهما، و هذا هو المراد في هذه المسألة، و تأمل صاحب الجواهر (قده) في احتياج التعيين إلى إمضاء الكبار من الورثة في حصتهم بناء على كون اختيار التعيين مفوضا إلى الولي و كونه هو المخاطب به غاية الأمر خطابا ندبيا نظير الخطاب بإخراج الزكاة من مال الطفل فإنه متعلق بالولي، ثم احتمل ذلك في القسم الأول من المستحب كالعمامة أيضا على ذلك المبنى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٦

و أورد عليه الشيخ الأكبر (قده) بقوله: و التأمل في القسم الثاني بناء على ان المندوب أحد أفراد القدر المشترك الواجب فللولي المخاطب بالمباشرة اختياره، مدفوع بان الكلام ليس في اختيار الولي بل هو في المتعلق بالتركة فإذا فرض ان المتعلق بها هو القدر المشترك فلا تسلط للولي على مزاحمة الوارث بعد بذل الوارث القدر المشترك.

(و أجاب عنه في مصباح الفقيه) بان تقدم حق الميت و أحقيته بكفنه من الوارث يمنع الوارث عن مزاحمة الولي فيما يختاره ما لم يكن خارجا عن المتعارف فإن إطلاقات أدلة التكفين مع ما فيه من الاجزاء المستحبة فضلا عن واجباتها حاكمة بل واردة على ما دل على استحقاق الورثة و غيرهم.

(أقول) و ما افادوه قدس الله أسرارهم لا يخلو عن خفاء (و التحقيق) ان يقال لا إشكال في تعلق حق الميت بالقدر المشترك بين الأفضل و غير الأفضل كما لا- إشكال في ان ثبوت حقه على الجامع بين الفردين يقتضى جواز اقتصار الوارث على دفع غير الأفضل- لو لم يكن للولي اختيار تعيين الخصوصية كما لا إشكال أيضا في أن للولي السلطنة على أخذ الجامع و لو في ضمن غير الأفضل و انما الكلام في ان له السلطنة على تعيين الأفضل حتى يمنع عن اقتصار الوارث على دفع غير الأفضل، و الحق عدم دلالة دليل على اختيار الولي في ذلك، اما ما يدل على سلطنة الولي على الجامع فهو لا يدل على السلطنة على الأزيد من صرف وجود الكفن و لا يثبت سلطنته على تعيين ذلك في الفرد الأفضل و ما يدل على الأمر بالفرد الأفضل فهو لا يدل الا على رجحانه و لا يقتضى جواز تصرف الولي في تركة الميت في اختيار الأفضل من دون اجازة الوارث، فالمحكم حينئذ هو اختيار الوارث في تعيين الأفضل.

(و منه يظهر) ان ما افاده في الجواهر من اجراء ما احتمله في القسم الثاني في القسم الأول أيضا بناء على كون اختيار تعيين الفرد الأفضل مفوضا إلى الولي مما لا تصح المساعدة عليه، كما ان ما في مصباح الفقيه أيضا من حكومة دليل التكفين على دليل

استحقاق الوارث أو غيره بل وروده مما لا يمكن الاستناد اليه و ذلك لعدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٧

لدلالة دليل سلطنة الولى على الأزيد من سلطنته على الجامع و لا دلالة دليل استحقاق الميت للكفن من تركته على الأزيد من الجامع بين فرديه (فالحق) عدم الفرق فى قسمى المندوب كليهما فى انه مع عدم الوصية به يحتاج إلى إجازة الوارث. (و منه يطهر) الحكم فى سائر المؤمن أيضا، فلو كان هناك مكان مباح لا يحتاج الى بذل مال أو يحتاج الى مال قليل لا يجوز اختيار ما يحتاج الى بذل المال أو بذل مال أكثر إلا بإجازة الوارث.

هذا إذا لم يكن فيما يختاره الوارث هتكا للميت، و معه فالذى فى المتن هو نفي البعد عن خروج الأزيد من أصل التركة من غير احتياج إلى اذن الورثة و كذا بالنسبة إلى مستحبات الكفن، و ما نفاه من البعد لا يخلو عن البعد حيث ان حرمة الهتك حينئذ لا توجب خروج الأفضل من أصل التركة إذا أمكن رفع الهتك بوجه آخر، نعم على فرض انحصار رفعه ببذل الوارث يتعين عليه البذل لأجل كونه مقدمة لترك أمر محرم لكن وجوب البذل حينئذ لا يوجب وجوبه مما ورثه من تركة الميت و لا حق الميت فى تركته بالنسبة الى ما به يرتفع الهتك خصوصا بالنسبة إلى سهم الصغار منهم.

#### [مسألة (٢١) إذا كان تركة الميت متعلقا لحق الغير]

مسألة (٢١) إذا كان تركة الميت متعلقا لحق الغير مثل حق الغرماء فى المفلس و حق الرهانة و حق الجناية ففى تقديمه أو تقديم الكفن اشكال فلا يترك مراعاة الاحتياط.

اعلم ان حق الغرماء و حق الرهانة مشتركان فى تعلقهما بعين مال المديون و صيرورة العين مخرجا للمدين، الا ان حق الغرماء يحدث من ناحية حكم الحاكم بحجر المديون عن تصرفه فى ماله كيف يشاء، فالعين ملك له لكنه ممنوع عن السلطنة، و حق الرهانة يحدث من ناحية عقد الرهن بجعل العين وثيقة للمدين (و يترتب على ذلك) اعتبار بقاء الدين فى بقائهما و انه براءة ذمة المديون عنه بأدائه أو بإبراء الدائن أو بأى نحو حصلت البراءة عنه تسقط العين عن كونها متعلق الحق (و لازم ذلك) تقومه ببقاء ملك المديون للعين و عدم بقائه مع انتقال العين عنه بناقل اختيارى بل اما يسقط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٨

الحق على فرض صحة الانتقال أو يمنع من الانتقال على فرض بقائه.

و حق الجناية علقه خاصة بتحقيق بين العبد الجانى و بين المجنى عليه أو ورثته تتبع به حيثما ذهبت العين و لا تمنع عن ذهابه، الا انه فى الجناية العمدية يكون الاختيار للمجنى عليه أو ورثته فله استرقاق الجانى و لو مع عدم رضا المولى، و فى الجناية الخطأية يكون الخيار للمولى بين رد العبد الجانى إلى المجنى عليه أو أداء مال الجناية من مال آخر. (إذا تبين ذلك فنقول) إذا كانت تركة الميت متعلقا لحق الغير مثل حق الغرماء و حق الرهانة و حق الجناية فى العمدية و الخطأية ففى تقديمه مطلقا أو تقديم الكفن كذلك أو التفصيل بين تلك الحقوق بتقديم حق الرهانة و حق الجناية و تقديم الكفن على حق الغرماء، أو تقديم حق الرهانة دون حق الغرماء و حق الجناية بقسميه فيقدم الكفن عليهما، أو تقديم حق الجناية مطلقا دون الباقيين، أو التفصيل بين قسمى حق الجناية فيقدم فى العمدية على الكفن دون الخطأية (وجوه).

قال فى الجواهر: و إطلاق النص و الفتوى و معاهد الإجماعات يقتضى تقديمه على حق المرتهن و المجنى عليه و غرماء المفلس بل لم اعرف فيه خلافا بالنسبة إلى الأخير بل فى الروض انه يقدم عليه قطعا (انتهى) و الذى ينبغى ان يقال هو تقديم الكفن على حق الرهانة و حق الغرماء و ذلك لدلالة خبر السكونى و خبر زرارة المتقدمين عليه (فى الأول) أول شىء يبدء به من المال

الكفن ثم الدين ثم الميراث (و فى الثانى) فى السؤال عن رجل مات و عليه دين و خلف قدر ثمن كفنه قال عليه السلام يجعل ما ترك فى ثمن كفنه. و مقتضى تقديم الكفن على الدين انما هو تقديمه على ما يتبع الدين بطريق أولى لأن حق المرتهن و حق الغرماء انما يتعلق بالعين فيما إذا و جب على المديون إيفاء دينه و بأدلة تقديم الكفن على الدين يسقط وجوب إيفائه و بإسقاطه يذهب حكم الحق الثابت فى العين فى مرحلة و وجوب الوفاء، و هذا معنى حكومة أدلة تقديم الكفن على الدين أو ورودها على دليل حق الرهانة و حق الغرماء و لا فرق بين الحقين فى هذه الجهة كما قدمناه، فالفرق بينهما بتقديم حق الرهانة على الكفن دون حق الغرماء - كما عن الذكرى - غير وجيه.

(فان قلت) الحق المتعلق بالعين فى حق الرهانة و حق الغرماء يتبع الدين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٩

نفسه و لو لم يجب أدائه، و مع تعذر الأداء لا يسقط الدين و لا يوجب براءة ذممة الميت، و حينئذ يقع التعارض بين إطلاق دليل البدئة بالكفن و بين ما دل على ثبوت الحق بالعموم من وجه و يتساقط الدليلان فيرجع الى أصالة بقاء الحق فيقدم على الكفن لحرمة التصرف فى حق الغير.

(قلت) اعتبار بقاء الدين فى الذمة مع عدم مال للميت يتوسل به الى أداء دينه سوى القدر الواجب من الكفن الذى يجب صرفه فى الكفن غير صحيح، إذ لا معنى لضمان ما يمتنع رده، فالميت الذى لم يخلف ما يؤدى به دينه لا اعتبار لاشتغال ذمته، و ما ورد من اشتغاله بالدين و بحقوق الناس فهو بمعنى آخر من المؤاخذه و العقاب على ترك الإبراء فى الدنيا مع إمكانه، و قد فصلنا القول فى ذلك فى البحث عن الضمان فى كتاب البيع.

و لو سلم بقاء الدين فى ذمة الدائن فالقول بتقديم حق الرهانة و حق الغرماء على الكفن غير صحيح لان معنى تقديمها على الكفن هو صرف متعلقهما فى الدين، و المفروض عدم جواز ذلك لوجوب صرف الدين فى الكفن، و مع صرفه فيه كيف يقدم متعلق الحقين على الكفن.

و من ذلك يظهر بطلان ما قيل من انه عند تعارض دليل البدئة بالكفن و ما دل على ثبوت الحق يرجع الى أصالة بقاء الحق فيقدم على الكفن، و ذلك لان حديث التعارض ساقط مع حكومة دليل البدئة بالكفن بل وروده على دليل ثبوت الحق إذ الحق انما هو فى مقام الاستيفاء بالدين المفروض عدمه بلزوم صرف ما تركه الميت فى كفنه، و لو فرض التعارض لم يكن الرجوع الى أصالة بقاء الحق موجبا لتقديمه على الكفن بعد كون تقديمه عليه لصرفه فى الدين الممنوع عنه بوجوب صرفه فى الكفن (و الحاصل) ان تقديم الحق على الكفن انما هو بصرف متعلقه فى الدين و المفروض تقديم الكفن على الدين و معه فلا يبقى محل لأدائه حتى يجعل متعلق الحق مخرجا له، هذا فى حق الرهانة و حق الغرماء.

و اما حق الجناية فبالنسبة إلى العمديّة منه فالأقوى تقديمه على الكفن لان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨٠

حق الاسترقاق فيه ثابت للمجنى عليه و ليس هو مما يتبع دينا فى ذمة الميت حتى يقال بتقديمه على متبوعه كما فى حق الرهانة و الغرماء بل الثابت من أول الأمر تعلق الحق برقبة الجانى بحيث ان للمجنى عليه إخراج من ملك مولاه و إدخاله فى ملكه، و مع تقدمه على الموت ليس مما يوجب تقديمه على الكفن لا ما يدل على تقديمه بنفسه و لا ما يدل على تقديمه على الدين الموجب لتقديمه عليه فمقتضى إطلاق دليله هو تقديمه على الكفن، و مع الإغماض عن الإطلاق فالمرجع هو أصالة بقاءه عند الشك فى بقاءه، و هذا فى الجناية العمديّة ظاهر، و الأقوى ذلك أيضا فى الخطأية لأن الحق فيها أيضا متعلق برقبة الجانى غاية الأمر ان للمولى فكه، فالعبد فى الجنائتين باق على ملك المولى و متعلق لحق المجنى عليه، فإذا لم يكن دليل على تقديم الكفن

فى الجنائفة العمدفة كان المرجع فىة إطلاع دلفق الحق و مع عدم الإطلاع فبأصالة بقاء الحق فكون الحكم فى الخطأفة أفضا كذلك اللهم الا- ان فقال بظهور ما فى فخر السكونى من قوله أول شىء فببدء به من المال الكفن فى أحقفة المفة بما تركه بمقدار كفنه من سائر الناس و لو كان لهم حق ففما تركه و لا فزاحمه شىء من حقوق فففره سواء كان الحق تابعا للدفن أو لم فكن، و تفحصف للدفن بالذكر لكونه أظهر أفراد الحقوق لكن دعواه لا فخلو عن المجازفة.

هذا كله ففما لو كانت الجنائفة قبل الموت، و لو تأخر عنه ففى الروض دعوى القلع بتفدفم الكفن و حكمى عن فامع المقاصد أفضا، و علل بسبق استحقاق المفة له، و تأمل فىة فى مصباح الففقه، و عن الففان فعارض سبق الكفن بعفنه و لحوق فعلق الجنائفة (انتهى).

و لا فطفى ان اللازم من البدئة بالكفن و تفدمه على الدفن و الوصافا و الإرث هو بقاء مقدار الكفن على ملك المفة و عدم فعلق حق الدفان به و لا فواز صرفه فى الوصافا و لم فنتقل إلى الورثة و ففس ملك المفة له بعد موته و صرفه فى كفنه بأعظم من ملكه له فى حال ففوته و صرفه فى ضرورفاته من ملبسه و مطعمه و ففوهما، و من المعلوم ان ملكه له فى حال الففوة لا فمنع عن فعلق حق المبنى علىه به بل انما

مصباح الهدف فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨١

فعلق حقه بملكه فلا- ففوز صرفه ففما فحتاج فله، و كذلك بقاء الملك للمفة لا فمنع من فعلق حق المبنى علىه به إذ أجنبى بعد موته، و مقتضى ذلك تفدفم حق المبنى علىه على الكفن كتفدفمه على ما فحتاج فله فى حال ففوته، هذا، و لكن الإنصاف ان الحكم بتفدفم حقه أو تفدفم الكفن لا فخلو من التأمل.

#### [مسألة (٢٢) إذا لم فكن للمفة تركة بمقدار الكفن]

مسألة (٢٢) إذا لم فكن للمفة تركة بمقدار الكفن فالظاهر عدم ففوبه على المسلمفن لان الواجب الكفائى هو التكففن لا إعطاء الكفن لكنه أحوط ففذا كان هناك من سهم سفيل الله من الزكاة فالأحوط صرفه فىة و الأولى بل الأحوط ان فعطى لورثته حتى فكفنه من مالهم إذا كان فكففن الففر لمففهم صعبا علىهم.

فى هذه المسألة أمور (الأول) لا فلاف ظاهرا فى عدم ففوب بذل الكفن على المسلمفن و لا سائر مؤن التفففز من السدر و الكافور و ماء الفسل و ففو ذلك- كما فى المدارك و الذفخرة فى الكفن بل علىه الإجماع كما عن اللوامع و الروض بل عن فنهافة الأحكام- كما أرسله بعضهم فله (و فدل علىه) مضافا إلى ذلك أصالة البراءة كما لا ففجب كسوة الفى إلا إذا فوقف بقاء ففوته علىه.

(فان قلت) مقتضى إطلاقات ففوب التكففن ففوب مقدماته الفى منها بذل الكفن ففما إذا انتهى ترك بذله إلى دفن المفة عرفانا كما ان ففوب الفسل فقتضى ففوب ففصل الماء له و لو بالشراء، و الأمر بفسل الثوب و البدن و فسل مواضع الوضوء و الفسل فوجب الأمر بففصل الماء لها عند فقده و إمكان ففصله.

(قلت) أولا الفنع عن ففوب إطلاع دال على ففباب الكفن بالوفوب المطلق بفف ففهم منه ففوب ففصل الكفن له عند فقده فان الدلفل على ففوبه كما ففدم فى أول فصل فكففن المفة هو الإجماع بل الضرورة و جملة من الفصوص لكن الإجماع و الضرورة ففسا على ففوب بذله و لو بالوفوب المقدمى، ففف و قد عرفت دعوى نفى الفلاف فى عدم ففوبه، و اما الفصوص ففافة ما فستفاد منها هو ففوب لف المفة به على تفدفم ففوبه لا ففوب ففصله عند عدمه.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ۶، ص: ۱۸۱

(و ثانيا) انه لو سلم إطلاق كذلك لكنه بعد ملاحظة أدلة وجوب الكفن في

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۶، ص: ۱۸۲

تركة الميت و ثبوت كفن المرأة على زوجها و ثبوته في المملوك على مولاه يظهر ان تلك المطلقات لا تفيد الأزيد من وجوب ستر الميت في الكفن الذي من ماله أو المبدول له لا وجوب ستره في مطلق الكفن بحيث يقتضى ذلك وجوب تحصيله بالمال، و الا لكان بذله واجبا على الجميع كفاية بالوجوب المقدمى و على الزوج و المالك بالوجوب العيني النفسى و هو بعيد، فوجوبه على الزوج و المالك كاشف عن كون الوجوب المستفاد من تلك المطلقات هو عمل التكفين بالكفن على تقدير وجوده لا تحصيل الكفن عند عدمه.

(فان قلت) قضية إطلاق أدلة التكفين على تقدير تسليمه هو وجوبه كفاية على الجميع، و بعد ملاحظة ما ذكرت من أدلة كونه في ماله أو على الزوج و المولى فاللازم أخذه من ماله أو الزوج و المالك، و انه مع تعذر ذلك فالواجب بذله على الجميع كفاية كما يجب على الجميع نفس التكفين اى لفه في الكفن كفاية، إذ لا منافاة بين إيجاب شيء مطلقا على مكلف و إيجاب بعض مقدماته على مكلف آخر عينا، و نتيجة ذلك انه ان و في ذلك المكلف الأخر بما هو تكليفه فهو، و الا كان على كل مكلف بالفعل تحصيل مقدماته.

(قلت) ما ذكرته في عالم الثبوت ليس بممتنع لو قام عليه الدليل لكن المدعى ان تعيين مأخذ الكفن شرعا مع غلبة إمكان أخذه من ذلك المأخذ المعين حيث ان الغالب وجود ما يمكن تكفينه به من ماله يمنع من انعقاد الإطلاق في أدلة التكفين. و اما ما في مصباح الفقيه من حكومة أدلة نفى الضرر على تلك المطلقات ففيه المنع عن صدق الضرر على مثله مطلقا و على تقدير صدقه فاللازم تخصيص قاعدة الضرر في أمثاله بما دل على وجوب شراء الماء للوضوء أو الغسل و لو بأضعاف قيمته - ما لم يكن إجحافا - و في خبر حسين بن طلحة: قلت ان وجد قدر وضوء بمائة ألف أو بألف و كم بلغ، قال عليه السلام ذلك على قدر جدته. و يمكن تعميم حكمه بكلما توقف عليه إتيان واجب ما لم يكن إجحافا عليه.

و حكى الشيخ الأكبر (قده) عن بعض مشايخه الاستدلال لوجوب تحصيل الكفن

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۶، ص: ۱۸۳

بإطلاق مثل ما ورد من ان الكفن فريضة للرجال ثلاثة أثواب (الحديث) وروده بأنه مسوق لبيان مقدار الواجب من دون تعرض لمن يجب عليه.

(الأمر الثاني) يجوز شراء الكفن من الزكاة سواء كان من سهم الفقراء و المساكين أو من سهم سبيل الله بناء على كون المراد به كل خير، و ذلك للمروى عن الكاظم عليه السلام، و فيه: ما ترى في رجل من أصحابنا يموت و لم يترك ما يكفن به، اشترى له كفنه من الزكاة؟ فقال عليه السلام أعط عياله من الزكاة قدر ما يجهزونه فيكونون هم الذين يجهزونه به قلت فان لم يكن له ولد و لا أجد من يقوم بأمره فأجهزه انا من الزكاة، قال عليه السلام كان ابى يقول ان حرمة بدن المؤمن ميتا كحرمة حيا فوار بدنه و عورته و جهزه و كفنه و حنطه و احتسب بذلك من الزكاة و شيع جنازته (الخبر).

و دلالة على جواز التكفين من الزكاة واضحة، و إطلاقه يعم ما إذا كانت من سهم الفقراء و المساكين أو من سهم سبيل الله. و هل يجب صرف الزكاة في شرائه أو يستحب، قولان، المحكى عن المنتهى و جامع المقاصد و الذكري و الروض هو الأول للأمر



به في هذا الخبر (لكن الانصاف) منع استفادة الوجوب منه، لجهات (منها) كونه واردا في مقام توهم الحظر (و منها) استدلاله عليه السلام بقول أبيه عليه السلام الظاهر هو اي قول أبيه في الاستحباب (و منها) تشبيهه بدن الميت بدن الحي في الحرمة مع انه لا يجب اكساء الحي العارى من الزكاة بل يتخير بينه و بين صرف الزكاة في مصرف آخر (و منها) سوق الأمر بالمواراة و التكفين و التحنيط من الزكاة مساق امره بتشييع جنازته.

و لعل الأقوى حينئذ القول بالاستحباب، و الأحوط صرف سهم سبيل الله في ذلك لا سهم الفقراء و المساكين و ذلك لانصراف إطلاق دليل مصارف الزكاة إلى الصرف في الاحياء منهم كما هو مقتضى حكمه إيجاب الزكاة بخلاف سهم سبيل الله بناء على ارادة كل خير منه.

(الأمر الثالث) الأحوط إعطاء الزكاة حتى يكفونه و ذلك للخبر المتقدم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨٤

الذى فيه: أعط عياله من الزكاة قدر ما يجهزونه فيكونون هم الذين يجهزونه، و هل ذلك على نحو الوجوب أو الاستحباب، احتمالان، من ظاهر الأمر المقتضى للوجوب، و من ظهوره في كون الحكمة في ذلك رفع المهانة عنهم فيكون المقصود بذلك جبر قلوبهم لئلا يدخل عليهم من تكفين الأجنبي لميتهم حرازة (و كيف كان) فليس من الفقهاء من يقول بوجوبه.

(الأمر الرابع) يجب بذل الكفن عند عدمه من بيت المال- لو أمكن بذله منه- لان المراد من بيت المال كما صرح به في جامع المقاصد الأموال المستفاد من خراج الأرضين المفتوحة عنوة و سهم سبيل الله من الزكاة و هي المعدة لمصالح المسلمين و هذا من أهمها إذا لم يزاحمه الأهم منه أو ما يساويه.

(الأمر الخامس) يستحب بذل الكفن للميت المؤمن، فعن كشف اللثام الإجماع على استحبابه و يدل عليه صحيح سعد بن طريف عن الباقر عليه السلام، و فيه: من كفن مؤمنا كمن ضمن كسوته الى يوم القيمة، و ما في المروى عن الكاظم عليه السلام المتقدم في الأمر السابق من ان حرمة المؤمن ميتا كحرمة حيا، الذى استظهرنا منه الاستحباب، و ظهورهما في الندب مضافا الى الإجماع عن كشف اللثام يؤيد الحكم بعدم الوجوب، و ظاهر بعض الأصحاب اختصاص الاستحباب بما إذا لم يوجد الكفن للميت في تركته أو ما بحكم التركة، و في المروى عن الباقر عليه السلام اشعار اليه حيث ان ضمان كسوته الى يوم القيمة يصدق فيما كان لولا- بذله لكان عاريا، لكن الانصاف عدم بلوغ الاشعار المذكور الى حد يمكن ان يقال له باختصاص الاستحباب بما ذكر، فالأقوى العموم و ان كان في فاقد الكفن آكد. و الله العالم.

[مسألة (٢٣) تكفين المحرم كغيره]

**إشارة**

مسألة (٢٣) تكفين المحرم كغيره فلا بأس بتغطية رأسه و وجهه فليس حالهما حال الطيب في حرمة تقريبه الى الميت المحرم. و قد مر الكلام في هذه المسألة في الأمر الثالث في طي المسألة التاسعة في فصل كيفية التغسيل مستوفى فراجع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨٥

**[أحدها العمامة للرجل و يكفى فيها المسمى طولاً و عرضاً]**

(أحدها) العمامة للرجل و يكفى فيها المسمى طولاً و عرضاً و الاولى ان تكون بمقدار يدار على رأسه و يجعل طرفها تحت

حنكه على صدره، الأيمن على الأيسر و الأيسر على الأيمن من الصدر.

فى هذا المتن الأمور (الأول) ظاهر الأصحاب الاتفاق على استحباب زيادة العمامة فى كفن الرجل، قال فى الحدائق: و الحكمان- يعنى العمامة للرجل و تحنكه- مجمع عليهما و الاخبار بها كثيرة (انتهى) و لأحد لها طولاً و لا عرضاً الا ما يصدق به العمامة عرفاً على ما صرح به الأصحاب.

(الأمر الثانى) المعروف فى كيفية العمامة (بل قيل لا خلاف فيها ظاهراً بل ادعى عليها الإجماع) ما ذكره فى الشرائع من انه يعمم بها رأس الميت لفا و يخرج طرفاها من تحت حنكه و يلقىان على صدره.

و فى خبر يونس: ثم يعمم، يؤخذ وسط العمامة فتثنى على رأسه بالتدوير ثم يلقى فضل الشق الأيمن على الأيسر و الأيسر على الأيمن ثم يمد على صدره (و فى خبر عثمان بن النواء) «١» عن الصادق عليه السلام: و إذا عممته فلا تعمه عمه الأعرابى، قلت كيف اصنع، قال خذ العمامة من وسطها و انشرها على رأسه ثم ردها الى خلفه و اطرح طرفيها على صدره، و فى بعض النسخ على ظهره (و فى حسنة حمران بن أعين):

ثم خذوا عمامة و انشروها مثنية على رأسه و اطرح طرفيها من خلفه و ابرز جبهته (و فى صحيحة ابن ابي عمير) فى العمامة للميت، قال عليه السلام حنكه، و فى صحيحة

---

(١) عثمان بن النواء الكوفى: عده الشيخ فى رجاله من أصحاب الصادق عليه السلام.

و ظاهره كونه إمامياً و لكن حاله مجهول (رجال الممقانى رحمه الله).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨٦

عبد الله: و عمامة تعصب بها رأسه و ترد فضلها على رجليه- على نسخة التهذيب- و يرد فضله على وجهه (على نسخة الكافى) و فى موثقة عمار: و ليكن طرف العمامة متديلاً على جانبه الأيسر قدر شبر يرمى بها على وجهه، و فى رواية معاوية بن وهب: و عمامة يعم بها و يلقى فضلها على صدره، و فى الفقه الرضوى: ثم تعممه و تحنكه فتثنى على رأسه بالتدوير و تلقى فضل الشق الأيمن على الأيسر و الأيسر على الأيمن ثم تمد على صدره ثم تلف بالعمامة و إياك ان تعممه عمه الأعرابى و تلقى طرفى العمامة على صدره و فسر عمه الأعرابى بما لا تشمل على التحنيك، قال فى المبسوط: عمه الأعرابى بغير حنك.

هذه جملة من الاخبار المتعرضة لكيفية العمامة و اشملها- على ما عليه الأصحاب و لا خلاف فيها ظاهراً و ادعى عليها الإجماع- ما فى خبر يونس و الفقه الرضوى، و الكلام فى كفيتهما يقع فى مقامين (الأول) فى ان المستحب من العمامة بالكيفية المخصوصة، أو انها مستحبة مطلقاً، و اشتمالها على الكيفية من باب المستحب فى المستحب، و فيه احتمالان، الظاهر ممن عبر بأنه يعتبر ان تكون العمامة فى الطول بما تؤدى الهيئة المطلوبة منها هو الأول، و لكن الحق هو الأخير لدلالة الاخبار المطلقة على استحباب العمامة مطلقاً و دلالة تلك الاخبار على الكيفية المخصوصة، و قد تقرر فى الأصول صحة إبقاء المطلق فى المستحبات على إطلاقه و حمل المقيد على كونه من باب المستحب فى المستحب فلا حاجة فيه الى حمل المطلق على المقيد، و لعل هذا هو مختار المصنف (قده) أيضاً حيث عبر بكلمة (الأولى).

(الثانى) فى الجمع بين تلك الاخبار المشتملة على خصوصيات العمامة و لا يخفى ان الحكم فيها أيضاً هو الحكم باستحباب كل واحدة من تلك الكيفيات المستفاد منها، الا ان عدم الخلاف بين الفقهاء فى الكيفية المعهودة بين الناس و دعوى الإجماع على ما حكيناه من الشرائع من الكيفية يمنع من الالتزام بالأخذ بظواهر تلك الاخبار خصوصاً على اختلاف النسخة فى بعضها، فالأولى عدم التعدى عما فى المتن، و الله الهادى.

(الأمر الثالث) قد تقدم فى الأول الفصل المعقود فى تكفين الميت ان القطعات الواجبة فى الكفن هى ثلاثة و ان العمامة ليست واجبة، و هذا مما لا- اشكال فيه، انما الكلام فى أنها هل تعد من الكفن المندوب، أو انها خارجة من اجزاء الكفن رأسا ففیه قولان، المحكى عن الذكرى و جامع المقاصد و الروضة فى كتاب الحدود هو الأول للأخبار الدالة على انها منه كصحيح ابن سنان: ثم الكفن قميص غير مزور و لا مكفوف و عمامة يعصب بها رأسه، و خير معاوية بن وهب: يكفن الميت فى خمسة (الى ان قال) و عمامة يعمم بها، و خير يونس بن يعقوب، و فيه: ان أباه أوصاه فقال اشتر لى بردا واحدا و عمامة و أجدهما فى ان الموتى يتباهون بأكفانهم.

و المصرح به عن غير واحد من الأصحاب هو الأخير بل حكاه فى كشف اللثام عن المعظم، و عن كشف الالتباس نسبته إلى الأصحاب للأخبار الكثيرة النافية كونها من الكفن المعلل فى بعضها بان ما يعد من الكفن هو ما يلف به الجسد، (ففى صحيح زرارة) عن الباقر عليه السلام، قال قلت لأبى جعفر عليه السلام العمامة للميت من الكفن هى، قال عليه السلام لا- انما الكفن المفروض ثلاثة أثواب أو ثوب تام لا أقل منه يوارى منه جسده كله (الحديث) و صحيح ابن سنان، و فيه: العمامة و الخرقة لا بد منهما و ليستا من الكفن، و خير الحلبي عن الصادق عليه السلام، و فيه: و عمامته بعمامة و ليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به على الجسد، و غير ذلك من الاخبار، مضافا الى ما يشعر به اخبار تكفين النبی صلى الله عليه و سلم بثلاثة أثواب مع نفى الريب فى انه صلى الله عليه و سلم عمم أيضا فيستفاد منه نفى كون العمامة من الكفن، فلا بد من الجمع بين هذه الاخبار و بين الاخبار الدالة على كونها من الكفن بحمل ما دل على انها منه على نوع من المجاز، و لا يخفى ما فى الحمل من البعد، و الأقرب هو القول الأول بحمل الأخبار النافية على نفى كونها من الكفن الواجب و حمل ما دل على انها منه على كونها من الكفن المستحب، و هذا الحمل أيضا لا يخلو من البعد و ان كان اولى من الجمع الأول (و كيف كان) فلا إشكال فى استحباب العمامة للميت و ان لم يثبت كونها من الكفن.

انما الكلام فى ثمرة كونها منه، و قد قيل فيها بوجوه (منها) انه بناء على

كونها من الكفن يقطع سارقها من القبر لكون القبر حرزا للكفن كما اختاره الشهيد الثانى (قده) فى الروضة، و بناء على عدم كونها منه لا- يقطع السارق لان القبر حرز للكفن لا لما هو خارج عنه، و قد اختاره العلامة (قده) استنادا الى ما ورد فى بعض الاخبار من ان العمامة ليست من الكفن.

(و لا يخفى ما فيه) لعدم اختصاص كون القبر حرزا بما يسمى بالكفن و عدم اختصاص القطع بخصوص سارق الكفن بل العبرة بالسرقه من الموتى كما فى المروى عن على عليه السلام: يقطع سارق الموتى كما يقطع سارق الاحياء، و فى صحيح حفص عن الصادق عليه السلام حد النبش حد السارق، و لا يخفى انه يصدق على سارقها من القبر انه سارق الموتى و النبش كما لا ينبغى الإشكال فى كون القبر حرزا لها و لو كانت خارجة من الكفن، فهذه الثمرة ليست بشيء.

(و منها) انه بناء على كونه من الكفن يشترط فيها ما يشترط فيه، و هذه الثمرة و ان كان ذكرها صاحب الجواهر (قده) لكنها ليست عملية لأنه على تقدير كونها من الكفن فإذا لم تكن مشتملة على ما يشترط فى الكفن لم يترتب عليه شيء الا انتفاء ذاك الجزء المستحب فيكون كالميت الذى لم يعمم.

(منها) دخولها فى الوصية بالكفن المندوب أو نذره بناء على كونها منه، و عدمه مع عدمه، و هذه الثمرة أيضا لا تصح، لكون المناط فى الوصية و النذر هو نظر الموصى و الناذر، فمع قصده ما يصدق عليه الكفن يتبع صدق الكفن عليها عرفا كما انه ليس

ببعيد، نعم لو اوصى أو نذر ما يعده الشارع كفنا كان لدخولها في الكفن حينئذ ثمرة و ان لم يكن للكفن حقيقته شرعية.

### [الثانى المقنعة للامراه بدل العمامة]

الثانى المقنعة للامراه بدل العمامة و يكفى فيها أيضا المسمى.

المذكور فى غير واحد من الكتب كالشرائع و الإرشاد و نحوهما استحباب القناع للمرئى عوض العمامة للرجل، و قال فى الجواهر- بعد تفسيره القناع بالخمار- بلا خلاف أجد بين المتأخرين بل نسيه غير واحد إلى الأصحاب مشعرا بدعوى الإجماع عليه (انتهى) و لعل التعبير بالخمار أصوب، للتعبير به فى النص، ففى صحيح ابن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨٩

مسلم عن الباقر عليه السلام: يكفن الرجل فى ثلاثة أثواب، و المرأة إذا كانت عظيمة فى خمسة: درع و منطق و خمار و لفافتين (و خبر عبد الرحمن) قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام فى كم تكفن المرأة، قال عليه السلام فى خمسة أثواب أحدها الخمار، و ان كان المآل واحدا و لذا صح تفسير القناع بالخمار، و فى مجمع البحرين: الخمار هى المقنعة سميت بذلك لأن الرأس يخمر بها أى يغطى و كل شىء غطيته فقد خمرته، و قال فى مادة- ق ن ع- المقنعة بالكسر ما تقنع به المرأة رأسها قال الجوهري و و القناع أوسع من المقنعة (انتهى).

(و كيف كان) فيكفى فيها أيضا المسمى لعدم تحديدها بحد فيرجع فى حدها الى العرف كالعمامة، و فى إلحاق الخنثى المشكل بالمرئى أو بالرجل احتمالان المحكى عن الفخر فى شرح الإرشاد هو الأول معللا بكون حكم الخنثى فى حال الحيوة هو الاستتار بالخمار و ان جسدها عورة و فى الإحرام تكون بحكم النساء.

(و لا- يخفى ما فيه) لأن إلحاقها بالنساء فى حال حيوتها فى بعض الاحكام لا يقتضى إلحاقها باحكامهن بعد الموت و ليس المناطق فى جعل الخمار لميت النساء هو رعاية استتارها حتى يقال بإلحاق الخنثى بها مع انه لو كان كذلك لم يوجب الإلحاق لأن كون الخنثى مثلها فى التستر فى حال الحيوة لا يوجب إلحاقها بهن فى وظيفة الخمار لها بعد الموت لكونها مستورة باللفافة من غير حاجة فى سترها الى الخمار.

(و قد يقال) باقتضاء الأصل للأخير و لم يظهر لى وجه فى تقريبه و لا مسرح لأصالة عدم كونها مريئة لعدم الحالة السابقة له بالعدم النعتى و عدم صحة إجراء الأصل فى عدم الأزلى لإثبات عدم النعتى لا ابتناء صحته على الأصل المثبت مع انه معارض بأصالة عدم كونه رجلا إذ لا يخلو عنهما بناء على عدم كونه طبيعة ثالثة، و استصحاب عدم جعل وظيفة المرأة لها أيضا معارض باستصحاب عدم جعل وظيفة الرجل له بعد العلم بعدم خلوها عن احدى الوظائف (و فى الجواهر) و لعل الاحتياط فى تحصيل المستحب يقضى بالعمامة و القناع، و أورد عليه فى مصباح الفقيه بان الاحتياط انما هو بتركهما معا و اما الجمع ففیه ارتكاب الحرام المعلوم ان استصحابنا حرمة العمامة للنساء و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٠

القناع للرجال بعد موتها كما لا- يخلو من وجه فالأظهر ترك الجمع و الأحوط ترك الجميع (انتهى) و فيما ذكره منع لعدم حرمة العمامة للنساء و القناع للرجال حتى يستصحب بعد موتها بمعنى مجرد لف المرأة العمامة على رأسها أو تقنع الرجل بالقناع، و انما المحرم خروج الرجال بزى النساء و خروج النساء بزى الرجال، و مع تسليم حرمتها عليهما فى حال الحيوة فلا محل لاستصحابها بعد موتها لانقطاع ذلك التكليف بموتها قطعا حيث ان المكلف فيه كان هو الرجل و المرأة نفسها و هذا التكليف الثابت بعد الموت متعلق بالاحياء و الميت محل له فلا مانع للقول بكون الاحتياط فى الجمع، و العلم بعدم مشروعية

أحدهما من العمامة و القناع لا- ينافى الإتيان بكليهما برجاء المطلوبية حيث ان الاحتياط انما هو الإتيان برجاء المطلوبية و هو يضاد مع التشريع المحرم، و الله العالم.

### [الثالث لفافة لثديها يشدان بها الى ظهرها]

الثالث لفافة لثديها يشدان بها الى ظهرها.

وقد نقل هذا الأمر عن كتب كثيرة في الجواهر ثم قال لا أجد فيه خلافا منهم (انتهى) و يدل عليه ما في الكافي عن سهل بن زياد عن بعض أصحابه رفعه قال سئلته كيف يكفن المرأة قال كما يكفن الرجل غير انا نشد على ثديها خرقة تضم الثدي إلى الصدر و تشد على ظهرها، و لا يضره كونه مرفوعا مضمرا بعد كونه في الكافي و مما تلقاه الأصحاب بالقبول فيكون حجة لأجل الوثوق بصدوره من جهة استنادهم اليه، و لا يحتاج في جبره بالتمسك بدليل التسامح لكي يورد عليه بما في الرياض من عدم جواز المسامحة في مثله لاستلزامه تضييع المال المحترم، و لا- يحتاج الى الجواب عنه بما في الجواهر أولا بعدم انحصار فوائد المال في الأغراض الأخرى بل يكتفى في رفع التضييع بمثل ارادة عدم بدو حجم الثديين، و ثانيا بمنع صدق التضييع فيما إذا كان بذل المال بداعي احتمال ترتب نفع أخروي إذا كان احتمالا معتدا به ناشيا من شهرة بين الأصحاب و ورود خبر في الباب (و بالجملة) فهذا الحكم مما لا ينبغي الإشكال فيه أصلا.

### [الرابع خرقة يعصب بها وسطه رجلا كان أو امرأة]

الرابع خرقة يعصب بها وسطه رجلا كان أو امرأة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩١

و لم أر من تعرض لهذه زيادة على ما يذكر في الخامس مما تسمى بالخامسة لكن يمكن ان يستدل لاستحبابها زيادة عن الخامسة بخبر ابن وهب المروي في الكافي و التهذيب عن الصادق عليه السلام، قال عليه السلام يكفن الميت في خمسة أثواب قميص لا يزر عليه و إزار و خرقة يعصب بها وسطه و برد يلف فيه و عمامة يعمم بها و يلقي فضلها عن صدره، و هذا كما ترى يدل على تعصيب وسط الميت بالخرقة لا لشد الفخذين و الألبين بها على ما هو معتبر في الخامسة، و لعل المصنف (قده) تبع الرواية في ذكر هذه في مقابل الخامسة كما يشهد به تعبيره (قده) باللفظ المذكور في الخبر، و هو حسن، و إطلاقه يقتضى تعميم الحكم بالنسبة إلى المرأة، و لا ينافيه اختصاص العمامة في الخبر بالرجل لثبوت الاختصاص فيها بالدليل - كما تقدم- و لم يظهر لي ترك تعرض الأصحاب لها مع قيام الدليل عليها.

### [الخامس خرقة أخرى للفخذين تلف عليهما]

الخامس خرقة أخرى للفخذين تلف عليهما و الاولى ان يكون طولها ثلاثة أذرع و نصفها و عرضها شبرا و أزيد تشد من الحقوين ثم تلف على فخذه لفا شديدا على وجه لا يظهر منهما شيء الى الركبتين ثم يخرج رأسها من تحت رجليه الى جانب الأيمن. في هذا المتن أمور (الأول) المعروف استحباب خرقة زائدة يلف بها فخذي الميت و هي المعروف في السنة الفقهاء بالخامسة و يقال عنه بالفارسية (ران پيچ) و وجه التعبير عنها بالخامسة إما لكونها القطعة الخامسة من قطع الكفن المشتركة بين الرجال و النساء و اما لأنها مع الحبرة الزائدة على الثلاثة الواجبة تكون خامسة و في طهارة الشيخ الأكبر (قده) انها الخامسة للأربعة و هي الأثواب الثلاثة مع العمامة على قول العماني و من تبعه أو مع الحبرة على قول من لم يستحب ما عدا الحبرة (و كيف كان) ففي

الجواهر ان على استحبابها الإجماع محصلا و منقولاً- مستفيضا و الاخبار بها متظافرة لكن بعضها مشتمل على الأمر الظاهر فى الوجوب كما فى خبر الكاهلى و مرسل يونس- على ما يأتى- بل فى بعضها انها مما لا بد منها كما فى خبر عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام ان العمامة و الخرقه لا بد منهما و ليستا من الكفن، الا انه يجب صرف ذلك الى إرادة الاستحباب للنص به فى بعض آخر كما فى صحيح ابن سنان أيضا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٢

ان الخرقه لا تعد شيئا إنما تصنع لتضم ما هناك، و ما يصنع من القطن أفضل منها، و خبر حمران بن أعين، و فيه فى الجواب عن السؤال عن الكفن قال عليه السلام يؤخذ خرقه فيشد بها سفله و يضم فخذيها بها ليضم ما هناك و ما يصنع من القطن أفضل ثم يكفن بقميص و لفافه و برد يجمع فيه الكفن.

(الأمر الثانى) المصرح به فى صحيح ابن سنان و خبر عمار مغايرة الخرقه مع المئزر، ففى الأول قال قلت للصادق عليه السلام كيف اصنع بالكفن، قال خذ خرقه تشد على مقعدته و رجليه، قلت فالإزار، قال انها لا تعد شيئا إنما تصنع لتضم ما هناك (الحديث) و المراد من الإزار هو المئزر، و ضمير- انها- فى قوله انها لا تعد شيئا ترجع إلى الخرقه، و الظاهر انه عليه السلام لما أمر بالخرقه توهم السائل انها تغنى عن الإزار- اى المئزر- لحصول ستر العورة بها فأجابته عليه السلام بأنها لا تعد من اجزاء الكفن و إنما تصنع لهذه الفائدة و ان الإزار من اجزاء الكفن الواجب مما لا- بد منه فلا تغنى هذه عنها، فانظر الى ما فيه من التصريح بالمغايرة.

و فى الثانى: ثم تبدء فتبسط اللفافة طولا ثم تذر عليها من الذريرة ثم الإزار طولا حتى يغطى الصدر و الرجلين ثم الخرقه عرضها قدر شبر و نصف ثم القميص تشد الخرقه على القميص بحيال العورة و الفرج حتى لا يظهر منه شىء. و هذا فى الدلالة على المغايرة بين الخرقه و المئزر أصرح حيث صرح فيه بكون الإزار هو ما به يغطى الصدر و الرجلين و انه غير اللفافة أعنى ما يلف به بدن الميت و يشتمل على جميع بدنه و هى التى يقال بالفارسية (سرتاسرى) و ما فى الخبرين من المغايرة هو المتفق عليه بين الفقهاء، الا- ان الظاهر من الصدوق فى الفقيه هو الاتحاد حيث يقول: و قبل ان يلبسه قميصه يأخذ شيئا من القطن و ينثر عليه ذريرة و يحشو به دبره و يجعل من القطن شيئا على قبله و يضم رجليه جميعا و يشد فخذيها الى وركه بالمئزر شدا جيدا لئلا يخرج شىء (انتهى) و يمكن ان يكون مراده بالمئزر هو الخرقه المغايرة مع المئزر الذى هو من الاجزاء الواجبة للكفن و لكنه خلاف الظاهر من عبارته، و كيف كان فلا إشكال فى المغايرة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٣

(الأمر الثالث) لا فرق فى استحباب هذه الخرقه بين الرجل و المرأة لأصالة اشتراكهما فى الاحكام الا ما ثبت بالدليل اختصاصه بأحدهما، و لاتحادهما فى الملا-ك و هو التحفظ عما يخرج من الميت، و لخبر سعد بن زياد المرسل المرفوع الدال على اتحادهما فى الكفن الا- انها تزداد لفافة لثديها، و فيه قال سألته كيف تكفن المرأة، فقال كما يكفن الرجل غير انه يشد على ثديها خرقه تضم الثدي إلى الصدر و تشد الى ظهرها.

(الأمر الرابع) الظاهر حصول الوظيفة باللف بالخرقه مطلقا على وجه يحصل به المطلوب اعنى التحفظ من خروج شىء و لكن فى خبر عمار تحديد طولها بثلاثة اذرع و نصف و عرضها بشبر و نصف، و فيه بعد ذكر الإزار، ثم الخرقه عرضها قدر شبر و نصف- الى ان قال- التكفين ان تبدء بالقميص ثم بالخرقه فوق القميص على ألبه و فخذيها و عورتها و يجعل طول الخرقه ثلاثة أذرع و نصف و عرضها شبر و نصف، و فى مرسل يونس تحديد عرضها بشبر من دون تقدير الطول بل وصفها بالخرقه الطويلة، و فيه: و خذ خرقه طويلة عرضها شبر (الحديث) و طريق الجميع بين الخبرين هو حمل التحديد على التقريب، و مقتضاه الاجزاء فى

الأقل والأزيد طولاً و عرضاً مع إمكان القول برجحان أصل الخرقه كيفما اتفقت و أفضليته ما ذكر من التحديد في خبر يونس و أفضل منه ما ذكر في خبر عمار، و الله العالم.

(الأمر الخامس) اختلفت الاخبار في كيفية لف الخرقه فبعضها خال عن التعرض لكيفيتها كخبر عمار الذي فيه ان تبدء بالقميص ثم بالخرقه فوق القميص على ألييه و فخذيه و عورته، و خبر حمران الذي فيه يؤخذ خرقه فيشد سفله و يضم فخذيه بها ليضم ما هناك، و خبر ابن سنان الذي فيه: الميت يكفن في ثلاثة أثواب سوى العمامه و الخرقه يشد بها وركيه كيلا يبدو منه شيء. و بعضها متعرض لها مع الاختلاف بينها، ففي خبر يونس: تشد من حقويه و ضم فخذيه ضماً شديداً و لفها في فخذيه «١» ثم اخرج رأسها من تحت رجله الى الجانب

---

(١) و الظاهر ان- في- في قوله فخذيه بمعنى على (جواهر)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٤

الأيمن و اغرزها في الموضع الذي لفتت فيه الخرقه و تكون الخرقه طويله تلف فخذيه من حقويه الى ركبته لفا شديداً، و في خبر الكاهلي: ثم أزره «١» بالخرقه و يكون تحتها القطن تذفره به إذفارا قطناً كثيراً ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقه شداً شديداً حتى لا يخاف ان يظهر شيء.

و قد أشرنا في الحاشية الى اختلاف نسخ الخبر فعلى تقدير كون المروي تذفره به إذفارا بالذال المعجمه و الفاء فالخبر متعرض لأصل اللف- و هو الشديد منه لان الذفر هو الجمع الشديد- و لا تعرض فيه لكيفيته، و على تقدير تثفر به إذفارا فلا بدان يشد أحد طرفي الخرقه في وسط الميت اما بان يشق رأسها و يربط احد طرفيها بوسطه أو يربط رأسها بخيط و نحوه و يشد الخيط على وسطه ثم تدخل الخرقه بين فخذيه و يضم بها عورته ضماً شديداً و يخرجها من تحت الشداد الذي على وسطه ثم يلف حقويه «٢» و فخذيه بما بقي لفا شديداً فإذا انتهت فادخل طرفها تحت الجزء الذي انتهت عنده.

هذا ما استفاد في كيفية لف الخرقه من الاخبار، و قد اختلف التعبير عن الكيفية في عبارات الفقهاء، ففي الشرائع انه يشد طرفها على حقويه و يلف بما استرسل منها فخذاه لفا شديداً، و لا يخفى انه لا يطابق مع شيء مما في اخبار الباب مع ما في تصور ما ذكره من الصعوبه و انه كيف يمكن شد طرفي الخرقه على الحقوين ثم اللف بما استرسل منها، و في المعبر: و خرقه لشد فخذيه لفا شديداً ثم يخرج طرفها من تحت رجله الى الجانب الأيمن و يغمزه في الموضع الذي شداها فيه، و هذه الكيفية أيضاً مما لا يوافق مع شيء من هذه الاخبار و لا مع كلمات الاعلام، و ذكر الشهيد الثاني في الروض في كيفيتها بما يطابق مع ما استفاد من خبر الكاهلي بناء على نسخة الاثفار

---

(١) الزر بتقديم المعجمه الجمع الشديد و الشد، و في بعض النسخ: أذفره و كأنه بمعناه، و الإذفار كأنه لغة في الاثفار بالثاء المثله و هو الشد بالتثرف (وافي) و الثفر للدابه معروف و الجمع اثفار مثل سبب و أسباب و هو الذي يجعل تحت ذنبها (مجمع البحرين) و يقال بالفارسيه (پاردم) و ان چرمی باشد پهن که بر پس پالان دوزند و بعضی گویند که چرمی باشد که بر پس زین اسب بندند و بر زیر دم اسب اندازند (برهان قاطع)

(٢) الحقو بفتح المهمله و سكون القاف موضع شد الإزار و هو الخاصرة (مجمع البحرين)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٥

كما ذكرناه و تبعه سبطه في المدارك، و هو حسن بناء على تلك النسخه الا ان الكلام فيها بل الإنصاف ان الخبر مجمل من

هذه الجهة، فالحق ان يقال بكفاية الشد كيفما اتفق و كفاية إحدى الكيفيات و ذلك للمطلقات من الاخبار المتقدمة المؤيدة بما صرح في بعضها من ان الغرض من الخرقه ان لا يبدو ما هناك، و مع الغرض عن ذلك فالعمل بما في خبر يونس لا يخلو عن وجه.

### [السادس لفافه أخرى فوق اللفافه الواجبه]

السادس لفافه أخرى فوق اللفافه الواجبه و الاولى كونها بردا يمانيا، بل يستحب لفافه ثالثه خصوصا في الامراه. في هذا المتن أمور (الأول) المشهور استحباب لفافه أخرى فوق اللفافه الواجبه كما نسب استحبابها إلى علمائنا في المحكى عن المعبر و التذكرة، و الى جميع علمائنا في جامع المقاصد و ادعى عليه الإجماع في صريح الخلاف و الغنيه، خلافا لصاحب المدارك و جماعه ممن تأخر عنه آخرهم صاحب الرياض قدس الله أسرارهم حيث انهم نفوا استحباب الزائد و حكوه عن العماني و الحلبي أيضا (و الأقوى هو الأول) لاستناده في السنه أساطين الفقه إلى علمائنا أو الى جميعهم و ادعاء الإجماع عليه حيث انه يكفى في إثبات مثله من الحكم المستحب بدليل التسامح (و الاشكال عليه) بالمنع عنه بعد كون الاستحباب حكما شرعيا لا بد من إحرازه بقيام الدليل عليه و المفروض عدمه لعدم تمامية دليته و الا لكان كافيا في إثبات الوجوب أيضا (ساقط) لما ثبت في محله من ان المستحب يثبت بالأدلة الداله على مؤدى التسامح و ان الخبر الضعيف مثلا مما يكون محققا لموضوع تلك الأدله و هو البلوغ، فيه يدخل المورد في موضوع من بلغه ثواب على عمل (إلخ) و بأدله التسامح يثبت استحباب ما بلغ فيه الثواب و من المعلوم تحقق البلوغ بفتوى فقيه واحد فضلا عن علمائنا أو جميعهم أو دعوى الإجماع عليه، فهذا الاشكال من الوهن بمكان كالأشكال المحكى عن الرياض من المنع عن الاستناد إلى قاعدة التسامح في المقام لمنافاتها مع حرمة إضاعة المال مع عدم مقاومه الاستحباب مع الحرام، لما فيه من انه بعد الحكم بالاستحباب و ترتب الثواب عليه و لو لقاعدة التسامح يخرج المورد عن موضوع الإضاعة و الا لكان كل مستحب مالي إضاعة للمال و هو كما ترى (و بالجملة) فلا ينبغي التأمل في كفاية عمل الأصحاب

مصباح الهدى في شرح العروه الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٦

و إجماعاتهم في إثبات الحكم المذكور.

مضافا الى إمكان استفادته من النصوص أيضا فإنه يدل عليه غير واحد من الاخبار كخبر يونس بن يعقوب عن الكاظم عليه السلام قال سمعته يقول انى كفتن أبى فى ثوبين شطويين «١» كان يحرم فيهما و قميص من قمصه و عمامه كانت لعلى بن الحسين عليهما السلام و برد اشتريته بأربعين ديناراً لو كان اليوم يساوى اربعمائة دينار، و دلالتة على زيادة البرد على الإقطاع الواجبه في الكفن واضحه حيث انه يكون رابعا للثوبين الشطويين و القميص و اما العمامه فهي ليست من اقطاع الكفن و ان كانت مستحبه كما تقدم.

(و صحيح ابن سنان) عن الصادق عليه السلام: البرد لا يلف به و لكن يطرح عليه طرحا فإذا أدخل القبر وضع تحت خده و تحت جبينه، و تقريب الاستدلال به انه لو كان البرد من الأثواب الثلاثة و جب لفه على الميت بل لعل فيه دلالة على استحباب عدم لفه به لكنه يدفع بقرينه غيره من النصوص و الفتاوى المصرحة باستحباب لف البرد بالميت، و يمكن حمله على ارادة ثوب رابع يطرح عليه و لا يلف به (و يؤيده) المروى من ان شقران مولى رسول الله صلى الله عليه و سلم فرش تحت رسول الله صلى الله عليه و سلم في قبره قطيفه و عن الفقيه انه ان شاء لم يجعل الحبره معه حتى يدخله في قبره فيلقيه عليه.

(و صحيح زرارة) إنما الكفن المفروض ثلاثة و الزائد سنه الى ان يبلغ خمسه فما زاد فهو مبتدع و العمامه سنه بناء على ارادة ما



يلف به الجسد من الخمسة و هي الثلاثة المفروضة و الخرقه و اللقافه الأخرى و اما العمامه فهى خارجة عن الكفن كما هو المصرح به فى صدر هذا الخبر حيث ان فيه قلت لأبى جعفر عليه السلام العمامه للميت من الكفن هى؟ قال عليه السلام لا، انما الكفن المفروض ثلاثة أثواب الى ان قال عليه السلام و العمامه سنه، فان الظاهر منها ان الخمسة التى تعد من اجزاء الكفن ما عدا العمامه التى لا تعد من الكفن، هذا.

(و يستدل للأخير) أعنى عدم استحباب اللقافه الثانیه بعدم دلالة نص على استحبابها بل الظاهر من النصوص استحباب كون البرد هو اللقافه المفروضه كما يدل

---

(١) شطا قرية بمصر ينسب إليها الثياب الشطوبية (وافى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٧

خبر ابى مريم عن الباقر عليه السلام كفن رسول الله صلى الله عليه و سلم فى ثلاثة أثواب: برد أحمر و ثوبين صحاريين «١» و فى مضمرة سماعة فى الجواب عما يكفن به الميت قال عليه السلام ثلاثة أثواب و انما كفن رسول الله صلى الله عليه و سلم فى ثلاثة أثواب ثوبين صحاريين و ثوب حبرة.

(و حسن الحلبي) عن الصادق عليه السلام قال كتب أبى فى وصيته ان أكفنه فى ثلاثة أثواب أحدها رداء له حبرة كان يصلى فيه يوم الجمعة و ثوب آخر و قميص، فقلت لأبى لم تكتب هذا فقال أخاف ان يغلبك الناس و ان قالوا كفنه فى أربعة أثواب أو خمسة فلا- تفعل قال و عمته بعد بعمامة و ليس تعد العمامه من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد، و ما فى صحيح زرارة المتقدم نقله من كون الزائد على الخمسة بدعة بناء على عد العمامه من الخمسة و تكون اللقافه الثانیه زائدة عليها، و بان الزيادة على اللقافه الواجبة إضاعة للمال.

(و لا- يخفى ما فى الجميع) اما عدم دلالة نص على استحبابها فيما تقدم من النصوص التى استدلت بها للاستحباب مضافا الى الإجماعات المحكيه و الشهرة المحققة بانضمام قاعدة التسامح كما مر بيانه، و اما الاخبار التى استظهر منها كون البرد هو اللقافه المفروضه اما ما يدل على تكفين رسول الله صلى الله عليه و سلم فى ثلاثة أثواب فبحمل الأثواب الثلاثة التى كفن فيها رسول الله صلى الله عليه و سلم على اللقائف الثلاث فوق القميص و المتزر، و اما بكون الاقتصار على ثلاثة أثواب فى كفنه صلى الله عليه و سلم مع استحباب الزيادة عليها مبنيا على ترك المستحب من على عليه السلام لغرض أهم يعلمه عليه السلام، فلا دلالة فيه على عدم استحباب الزيادة لكى يعارض مع ما يدل على استحبابها.

و اما وصية الباقر عليه السلام بتكفينه فى ثلاثة أثواب فيمكن حملها أيضا على الثلاثة أثواب المشتملة على الجسد الملتف بالقميص و المتزر كما قلنا فى تكفين رسول الله صلى الله عليه و سلم، و يمكن حملها على التقيه بناء على ما يحكى عن المعتمد و التذكرة من اتفاق العامة على إنكار استحباب الزيادة، و يمكن حملها على الاتقاء من عوام

---

(١) صحار قرية باليمن ينسب الثوب إليها و قيل من الصحرة و هى حمرة خفيفة كالغبرة يقال ثوب أصحر و صحارى (وافى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٨

الشيعة الذين لا يتفطنون لرجحان التقيه، و اما صحيح زرارة فلما عرفت فى الاستدلال للاستحباب بشهادة صدره على ان العمامه ليست من الكفن و ان المقصود هو استحباب اللقافه الثانیه، فلا ينبغى الإشكال فى الحكم بالاستحباب.

(الأمر الثانى) مقتضى إطلاق الاخبار المتقدمه استحباب لقافه ثانیه مطلقا لكن الأفضل كونه بردا يمانيا، و يدل على استحبابه

بالخصوص ما تقدم من خبر يونس بن يعقوب الذى فيه: و فى برد اشتريته بأربعين ديناراً، و خبر ابن سنان المتقدم الذى فيه: البرد لا- يلف به و لكن يطرح عليه طرحاً، و ما ذكرناه هو المصرح به فى كلام غير واحد من الفقهاء كالشهيدين و المحقق الثانى و جملة من الكتب حيث صرحوا باجزاء اللفافة عن البرد بل عن المحقق الثانى ان اجزاء اللفافة عن النمط و البرد متفق عليه بين الأصحاب، هذا. و لكن قضية تخصيص بعض العبارات استحباب الزائدة بالحبرة هى عدم استحباب غير البرد منها، اللهم الا ان يقال يراودتهم المستحب فى المستحب كما قال فى الجواهر من ان التأمل قاض بها، و الحبرة على وزن عنبة بكسر الحاء و فتح الباء الموحدة ضرب من برد يصنع فى اليمن، من التحبير و هو التحسين و التزيين، هذا بالنسبة إلى استحباب كون هذه اللفافة حبرة و قد ظهر انها مستحبة فى مستحب.

و قد صرح جملة من الأصحاب أيضاً باعتبار كونها عبرية بكسر العين أو فتحها منسوبة إلى العبر جانب الوادى أو موضع آخر، و فى المعبر تقييد الحبرة بكونها عبرية فى معقد إجماعه، قال (قده) يستحب ان يزداد الرجل حبرة يمنية عبرية- الى ان قال- و هذا مذهب علمائنا، و حكى مثله عن التذكرة أيضاً (و يستدل) لإثبات استحبابها بما فى خبر زرارة، و فيه: كفن رسول الله صلى الله عليه و سلم فى ثلاثة أثواب: ثوبين صحاريين و ثوب يمنى «١» أو أظفار (و خبر معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام قال كان ثوبا رسول الله صلى الله عليه و سلم اللذان أحرم فيهما يمينين عبري و أظفار، و فيهما كفن،

(١) ضبط الحدث فى الوافى: و ثوب يمنية، و قال فى بيانه: اليمنية بالضم برده من برود اليمن، و عبري و أظفار المردد بينهما بلدان بها (انتهى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٩

و هذان الخبران لا- يصح الاستناد إليهما فى إثبات استحباب العبرية لما فيهما من التردد بينها و بين الأظفار، و لكن جعل استحبابها معقدا لإجماع المعبر و التذكرة كاف فى إثباته (و كيف كان) فعلى تقدير استحبابها فهى كالحبرة مستحبة فى مستحب و ليس استحباب اللفافة الزائدة مقيدا به حتى لو تعذر لم يكن غيرها مستحبا.

(الأمر الثالث) لا فرق فى استحباب اللفافة الزائدة بين الرجل و المرأة و نسبه فى الروض إلى الشهرة، بل المستظهر من الذكرى دعوى الاتفاق عليه حيث يقول:

يستحب عندنا ان يزداد للرجل و المرأة، و يدل عليه قاعدة الاشتراك الا ما ثبت اختصاصه بأحدهما، و مرسل سهل مضمرا فى الجواب عن السؤال عن كيفية تكفين المرأة قال عليه السلام كما يكفن الرجل غير انها تشد على ثديها خرقة تضم الثدي إلى الصدر و تشد على ظهرها و يضع لها القطن أكثر مما يضع للرجال، خلافا للمحكى عن الوسيلة و الإصباح و التلخيص من اختصاص ذلك بالرجال لا اختصاص الاخبار بهم، قال فى الجواهر و هو ضعيف إذ هو اختصاص مورد كما فى أكثر الاحكام لا اختصاص خصوصية.

(الأمر الرابع) المحكى عن الغنية استحباب لفافة ثالثة مدعيا عليه الإجماع، قال (قده) و المستحب ان يزداد على ذلك لفافتان إحداها حبرة، و عمامة و خرقة يشد بها فخذاه- الى ان قال- كل ذلك بدليل الإجماع، و هو الذى صرح به الصدوق فى الفقيه، قال (قده) و الكفن المفروض ثلاثة: قميص و إزار و لفافة سوى العمامة و الخرقة فإنهما لا تعدان من الكفن، و من أحب ان يزيد زاد لفافتين حتى يبلغ العدد خمسة فلا بأس، و نسبه فى الحدائق إلى المشهور بين متقدمى الأصحاب.

و يمكن ان يستدل لاستحبابها للرجل و المرأة بصحيح زرارة المروى عن الباقر عليه السلام، و فيه بعد السؤال عن كون العمامة من الكفن- قال عليه السلام لا، انما الكفن المفروض ثلاثة أثواب أو ثوب تام لا أقل منه يوارى فيه جسده كله فما زاد فهو سنة

الى ان يبلغ خمسهُ فما زاد فمبتدع، و العمامة سنهُ (و تقريب الاستدلال) ان المصرح به هو خروج العمامة عن الكفن و قد صرح فى غير واحد من الاخبار بخروج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٠

الخرقة المسماة بالخامسة أيضا عن الكفن فيكون المعدود من الكفن حينئذ: المتر و القميص و الإزار، و هى الأجزاء المفروضة و يبقى الجزئان المندوبان و هما للفتان، و ذلك لظهور هذا الخبر أيضا فى ان المعدود منه ما يوارى الجسد فيه، و يستدل أيضا بالمحكى عن فقه الرضا: و يكفن بثلاث قطع و خمس و سبع، بناء على ان يكون المراد من السبع: الثلاثة المفروضة و لفتان و العمامة و خرقة الفخذين، و خروج العمامة و الخرقة عن الكفن باعتبار لا ينافى مع عدما منه باعتبار آخر و لذا قال عليه السلام فى صحيح زرارة- بعد النص بعدم عد العمامة من الكفن، أنها سنهُ.

و بإجماع الغنية على استحبابها المؤيد بنسبة صاحب الحدائق استحبابها الى المشهور بين القدماء، بل الظاهر كفاية دعوى الإجماع عليه و انتسابه إلى الشهرة فى إثبات الاستحباب بقاعدة التسامح، و بها يخرج عن موضوع الإضاعة الموجبة لتحريمها (و بالجملة) فلا ينبغى التأمل فى استحبابها، و الله العالم.

(الأمر الخامس) صرح جملة من الأصحاب باستحباب لفافة أخرى للمرئة و عبروا عنها بالنمط، و هو لغة ضرب من البسط مأخوذ من الأنماط و هى الطريق لاشتماله على الخطط (و استدلووا) لاستحبابها بقول الباقر عليه السلام فى صحيح محمد بن مسلم: يكفن الرجل فى ثلاثة أثواب، و المرأة إذا كانت عظيمة فى خمسة:

درع و منطوق و خمار و لفتان، و لعل المراد من الدرع هو القميص، و المنطق كمنبر بكسر الميم ما يشد به الوسط، و لعل المراد منه فى المقام هو المتر إذ هو مما يشد به الوسط، و تفسيره بما يشد به الثديان- كما فى المدارك- بعيد فى الغاية، و الخمار هو القناع لانه يخمر به الرأس، و احدى اللفتان هى المفروضة المشتركة بين الرجل و المرأة، و الأخرى هى المختصة بالمرئة و هى المعبر عنها بالنمط فى عبائهم، و لا- بأس به و ان لم يرد به- اى بخصوص النمط اعنى الثوب الخاص المخطط- نص، و يتفرع على ذلك تأدى السنة بغير النمط أيضا كما صرحوا به (و مما ذكرنا يظهر) وجه أولوية المرأة فى استحباب اللفافة الثالثة للخبر المذكور مضافا الى قاعدة التسامح أيضا و الله العاصم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠١

### [السابع ان يجعل شىء من القطن أو نحوه بين رجليه]

السابع ان يجعل شىء من القطن أو نحوه بين رجليه بحيث يستر العورتين و يوضع عليه شىء من الحنوط و ان خيف خروج شىء من دبره يجعل فيه شىء من القطن و كذا لو خيف خروج الدم من منخريه و كذا بالنسبة الى قبل المرأة و كذا ما أشبه ذلك. و يدل على استحباب وضع شىء من القطن أو نحوه بين رجليه الإجماع المحكى عن جماعة منهم الشيخ فى الخلاف، و فى الجواهر لا- أجد فيه خلافا فى الجملة، و اقتصار البعض على حشو الدبر من غير تعرض للوضع عليه لا- ينافيه، و خبر عمار عن الصادق عليه السلام: تبدء فتجعل على مقعدته شيئا من القطن و الذريرة، و مرسل يونس عنهم عليهم السلام: و اعمد الى قطن تذر عليه شيئا من حنوط وضعه على فرجيه قبله و دبره، و غير ذلك من الاخبار.

و مقتضى التصريح بوضع القطن هو الاقتصار عليه فى الإتيان بالوظيفة، لكن المصرح به فى الجواهر نفى البأس عن التعدى منه الى غيره بعد حصول الغرض و ان أمر فيه بالتأمل، و الى ذلك يشير المصنف (قده) فى حكمه بجعل شىء من القطن و نحوه بين رجليه.

و هل جعله بين رجليه شرط للخرقه الخامسة بمعنى عدم تأدى الوظيفة اى وظيفه الخرقه إلا بوضع القطن، أو ان الإتيان بوظيفة الخرقه شرط للإتيان بوظيفه وضع القطن بحيث لا يحصل الإتيان بوظيفه وضع القطن الا بشد الخرقه عليه، أو انه يكون كل واحد منهما مستحبا فى نفسه، وجوه، المستفاد من النص و الفتوى هو الأ-خير، و فى الجواهر: الأحوط فى مراعاة المستحب ذلك لما يظهر من بعض الاخبار (انتهى) و مراده مراعاة الإتيان بوظيفه الخرقه بوضع القطن كذلك، و لا- بأس به، و يدل الخبر المتقدمان- اعنى خبر عمار و مرسل يونس- على استحباب وضع شىء من الحنوط عليه.

و يدل على استحباب جعل شىء من القطن فى دبر الميت رجلا- كان أو امرأه، و فى قبل المرأه إذا خيف خروج شىء منهما مضافا الى تصريح غير واحد من الفقهاء به و دعوى الإجماع عليه فى الخلاف- خبر عمار: و تدخل فى مقعدته من القطن ما مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٢

دخل، و مرسل يونس: و حشوا القطن فى دبره لئلا يخرج منه شىء، و حملهما على ارادة الحشو فيما بين الألتين مجاز بعيد من غير موجب له، و المرسل المرفوع: و يضع لها- اى للمرئ- القطن أكثر مما يضع للرجال و يحشى القبل و الدبر بالقطن و الحنوط، خلافا للمحكى عن السرائر و نهاية الاحكام من المنع عن ذلك مطلقا و لو مع خوف خروج شىء منهما- اى من القبل و الدبر- متمسكا بأنه هتك للميت، و مع ان حرمة ميتا كحرمة حيا (و لا يخفى ما فيه) من المنع عن استلزامه للهتك للميت، بل لعل الأظهر اقتضاء حرمة لذلك، مضافا الى كونه اجتهادا فى مقابل النص.

(نعم) ينبغى الاقتصار على مورده و هو ما يخاف خروج شىء منه، حيث ان المستفاد من خبر يونس هو ذلك و ان كان إطلاق ما فى خبر عمار يقتضى استحبابه مطلقا و لكنه لمكان اضطرابه و سوء تعبيره لا يخلو من الخلل و لا يصح الاستناد إليه، فالأحوط لو لم يكن أقوى الاقتصار على صورة الخوف المذكور.

و هل يقدر القطن بقدر معين أو يكون المرجع فيه الصدق العرفى، احتمالا-ن، مقتضى ما فى خبر عمار هو الأول لتقديره فيه بنصف المن، و لكن الأقوى هو الأخير لعدم تبيين مقدار المن، مع ما عرفت ما فى خبره من الاضطراب.

(و يدل على استحباب وضع القطن فى منخريه) ما فى خبر الكاهلى، و فيه:

فان خفت ان يظهر من المنخر شىء فلا- عليك ان تصير ثمة قطنا و ان لم تخف فلا- تجعل فيه شيئا، و هذا صريح فى نفى الاستحباب عند عدم الخوف- كما هو ظاهر المتن- و يمكن ان يستدل به لنفيه فى العورتين أيضا لاتحاد المناط مع إمكان ان يقال بكونه مع عدم الخوف منافيا مع حرمة الميت، كما انه من اتحاد المناط يمكن تعميم الحكم بالاستحباب الى كل ما يشبه ذلك كما نص عليه المصنف (قده) فى المتن، و لا بأس به و الله الهادى.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٣

### [الأول إجابة الكفن]

(الأول) إجابة الكفن فان الأموات يتباهون يوم القيمة بأكفانهم و يحشرون بها و قد كفن موسى بن جعفر عليهما السلام بكفن قيمته ألفا دينار و كان تمام القران مكتوبا عليه.

ففى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام أجيءوا أكفان موتاكم فإنها زينتهم، و فى خبر ابى خديجة قال تنوقوا «١» فى الأكفان فإنكم تبعثون بها، و فى خبر يونس بن يعقوب عن الكاظم عليه السلام قال كفنت أبى- الى ان قال- و برد اشتريته بأربعين دينارا لو كان اليوم لساوى اربعمائة دينار، و عن العلل عن الصادق عليه السلام قال أوصانى أبى بكفنه و قال يا جعفر اشتر لى بردا وجوده فان الموتى يتباهون بأكفانهم، و عن العيون ان موسى بن جعفر عليهما السلام كفن بكفن فيه حبرة استعملت له

بمبلغ ألفين و خمسمائة دينار كان معها القران كله.

### [الثانى ان يكون من القطن]

الثانى ان يكون من القطن.

و فى المعتر انه مذهب العلماء كافة، و فى خبر ابى خديجه فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال الكتان كان لبنى إسرائيل يكفنون به و القطن لامه محمد صلى الله عليه و سلم

### [الثالث ان يكون أبيض]

الثالث ان يكون أبيض بل يكره المصبوغ ما عدا الحبرة ففى بعض الاخبار ان رسول الله صلى الله عليه و آله كفن فى حبرة حمراء.

و يدل على استحباب البياض موثق ابن القداح المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم البسوا البياض فإنه أطيب و اطهر و كفنوا فيه

(١) اى اطلبوا حسنها و جودتها من قولهم تنوق و تنيق فى مطعمه و ملبسه تجود و بالغ و الاسم النيقه بالكسر (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٤

موتاكم، و خبر جابر عن الصادق عليه السلام قال قال النبى صلى الله عليه و سلم ليس من لباسكم شىء أحسن من البياض فالبسوه و كفنوا فيه موتاكم، و اما كراهه المصبوغ فلا إشكال فى كراهه السود منه كما يأتى فى مكروهات الكفن و لم يرد دليل على كراهه ما عداه لكن الشهيد (قده) فى الذكرى بعد ان حكم بكراهه السواد عمم الحكم فى كل صبغ و قال و عليه تحمل رواية الحسين بن المختار: لا تكفن الميت فى السواد قال و منع ابن البراج من المصبوغ و نقل الكراهه فى الأسود (انتهى عبارة الذكرى).

و مراده (قده) من حمل الروايه على كل صبغ حمل السواد المذكور فيها على كل صبغ، و هذا كما ترى خلاف الظاهر من لفظ السواد، الا ان فتوى مثله دليل على كراهه مطلق الصبغ و نقله المنع عن ابن البراج كاف لصحة الحكم بكراهه كل صبغ.

و اما ما يدل على عدم انسحاب الحكم فى الحبرة فالأخبار المتظافرة الواردة فى الحبرة و ان رسول الله صلى الله عليه و سلم كفن فى الحمراء منها، ففى خبر ابى مريم الأنصارى قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول كفن رسول الله صلى الله عليه و سلم فى ثلاثة أثواب: برد أحمر حبرة و ثوبين أبيضين صحاريين (و فى الكافى) عن ابى مريم عن الباقر عليه السلام ان الحسن بن على عليهما السلام كفن أسامه بن زيد ببرد أحمر حبرة و ان عليا عليه السلام كفن سهل بن حنيف ببرد أحمر حبرة.

### [الرابع ان يكون من خالص المال و طهوره لا من المشتبهات]

الرابع ان يكون من خالص المال و طهوره لا من المشتبهات.

لمرسلة الفقيه: إنا أهل بيت حج ضرورتنا و مهور نساتنا و أكفاننا من طهور أموالنا.

### [الخامس ان يكون من الثوب الذى أحرم فيه أو صلى فيه]

الخامس ان يكون من الثوب الذى أحرم فيه أو صلى فيه.

ففى خبر يونس بن يعقوب عن الكاظم عليه السلام: انى كفنت أبى فى ثوبين شطويين كان يحرم فيهما، و خبر ابن عمار عن الصادق عليه السلام قال كان ثوبا رسول الله اللذان أحرم فيهما يمانيين عبرى و أظفار و فيهما كفن، و خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال إذا أردت تكفينه فان استطعت ان يكون فى كفنه ثوب كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٥

يصلى فيه نظيف فافعل فان ذلك يستحب (إلخ) و خبر الحلبي عن الصادق عليه السلام قال كتب أبى فى وصيته الى ان أكفنه فى ثلاثة أثواب: رداء له حبرة كان يصلى فيه يوم الجمعة.

### [السادس ان يلقى عليه شىء من الكافور و الذريرة]

السادس ان يلقى عليه شىء من الكافور و الذريرة و هى على ما قيل حب يشبه حب الحنطة له ريح طيب إذا دق و تسمى الان قمحة و لعلها كانت تسمى بالذريرة سابقا.

فى هذا المتن أمور (الأول) لا إشكال فى استحباب تطيب الكفن بشىء من الكافور أو الذريرة فى الجملة، و ادعى عليه الإجماع فى المعبر و التذكرة، قال فى المعبر و قد اتفق العلماء على استحباب تطيب الكفن بها أى بالذريرة، و يدل عليه من الاخبار خبر سماعة عن الصادق عليه السلام قال إذا كفنت الميت فذر على كل ثوب شيئا من الذريرة- الى ان قال- و يجعل على كفنه ذريرة.

(الأمر الثانى) ظاهر خبر سماعة استحباب ذر الذريرة على جميع اقطاع الكفن، و هو الأقوى لما فى الخبر المذكور من قوله عليه السلام فذر على كل ثوب شيئا، و الإجماع المحكى فى التذكرة على استحباب تطيب الكفن بالذريرة الدال بإطلاقه على استحباب ذرها فى جميع قطع الكفن، خلافا لما يظهر من الشرائع من الاختصاص بالحبرة و اللفافة و القميص لاقتصاره فى الذكر عليها، و لما فى البيان من الاختصاص بالحبرة لاقتصاره فى الذكر عليها، و يحكى ذلك عن المبسوط و النهاية و الوسيلة و التحرير أيضا، و خلافا لما عن المنتهى من نفى استحباب نثرها على اللفافة الظاهرة، و لا وجه لشيء من ذلك أصلا خصوصا الأخير لما فى خبر عمار من قوله عليه السلام:

ثم تبدء فتبسط اللفافة طولا ثم تذر عليها من الذريرة (الحديث) بل الأقوى استحباب نثرها على القطن الذى يوضع على فرج الميت كما نسبه فى كشف اللثام إلى الأصحاب و عن ظاهر المنتهى نفى الخلاف عنه، و يدل عليه ما فى خبر عمار من قوله عليه السلام و يجعل على مقعدته شيئا من القطن و ذريرة، و ما فى مرسل يونس من قوله عليه السلام و اعمد الى قطن فذر عليه من حنوط فضعه على فرجه قبل و دبر، و لكن فى دلالتهما تأمل لظهور خبر عمار فى جعل الذريرة على المقعدة لا القطن المجعول عليها، و به

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٦

يمكن الاستدلال على استحباب تطيب الميت بالذريرة أيضا زائدا على تطيب كفنه، و يدل عليه أيضا ما فى هذا الخبر من قوله عليه السلام و الق على وجهه ذريرة، و اقتصار المرسل على ذكر الحنوط و عدم التعرض فيه للذريرة لا ينافيه.

(الأمر الثالث) اختلف فى تفسير الذريرة بين كون معناها وصفا أو اسميا، و على الثانى ففى تعيين مسماها (على أقوال) ففى المعبر كما عن التذكرة انها الطيب المسحوق ثم حكى فى المعبر عن بعض الأصحاب انها نبات يعرف بالقمحان، و قال هو خلاف المعروف بين العلماء و ظاهره ان المعروف بينهم هو انها الطيب المسحوق، و إطلاقه يعم كل طيب مسحوق، و هذا هو

المعنى الوصفى، و اليه يرجع ما عن الصنعاني من انها فعلية بمعنى مفعولة و هي ما يذر على الشىء، و هو مختار المحقق و الشهيد الثانين، و استدل له المحقق الثاني (قده) بلزوم حمل اللفظ على المتعارف الشائع الكثير إذ يعد استحباب ما لا يعرف أو لا يعرفه إلا افراد من الناس.

(أقول) فعلى قولهم يصير معنى قوله عليه السلام فى خبر عمار: و التى على وجهه ذريرة، اى التى على وجهه طيبا مسحوقا، و يكون معنى قوله عليه السلام فى خبر سماعه: فذر على كل ثوب (إلخ) أى فذر على كل ثوب طيبا مسحوقا و كافورا، و لا يخفى ما فيه من البعد، بل الظاهر و لو بقرينه مرادفة الذريرة مع الكافور فى الذكر فى خبر سماعه و كون معنى الكافور اسما هو كون معنى الذريرة أيضا كذلك، بل لا وجه لاختصاص الذريرة حينئذ بالطيب المسحوق إذ يصح تفسيرها أيضا بشىء مسحوق و لو لم يكن طيبا، مضافا الى منافاة هذا التفسير مع ما فى قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام، و فيه: رأيت جعفر بن محمد عليهما السلام ينفذ بكمه المسك عن الكفن و يقول ليس هذا من الحنوط فى شىء، إذ ظاهره اختصاص الاستحباب بالحنوط و كراهة ما عداه من الطيب المسحوق فهذا الخبر يشهد بكراهة تطيب الكفن بكل طيب مسحوق الا الكافور، و بالأخبار المتقدمة يثبت استثناء الذريرة أيضا و هو لا يلائم إلا مع كون معناها اسما لا وصفا فهذا القول مما لا يمكن المساعدة عليه.

و حكى الصنعاني انها عبارة عما يصنعون باليمن من أخلاط من الطيب و يسمونه بالذريرة، و لعله اليه يرجع ما فى الذكرى من انها على ما قيل هى الورد و السنبل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٧

و القرنفل و القسط و الأشنة، و كلها نبات و تجعل فيها اللاذن و يدق جميع ذلك.

و المحكى عن المبسوط و النهاية انها القمحة بفتح القاف و سكون الميم أو بضم القاف و تشديد الميم المفتوحة، و فى الجواهر انها فى عرفنا الان نوع خاص من الطيب مسحوق يسمى ذريرة ثم قال و لعله هو الذى اراده فى المدارك بأنه طيب مخصوص معروف بهذا الاسم الان فى بغداد و ما والاها، و حكى عن الراوندى انه قيل بأنها حبوب تشبه حب الحنطة التى تسمى بالقمح تدق تلك الحبوب كالدقيق لها ريح طيبة، و لعله اليه يرجع ما حكاها المصنف (قده) عن القليل من انها حب يشبه حب الحنطة، و قال انها تسمى الان قمحة.

و قال الشهيد الثانى فى الروض: وجدت بخط شيخنا الشهيد رحمه الله عليه نقلا عن بعض الفضلاء ان قصب الذريرة هى القمحة التى يؤتى بها من ناحية نهاوند و أصلها قصب نابت فى أجمه فى بعض الرساتيق يحيط بها حيات ثم اتى بحكاية غريبة لا تخلوا عن البعد، و عن تبيان الشيخ انها قصب يجاء به من الهند، و قال فى الجواهر ان القول بأنها صنف شامل لجميع ذلك لا يخلو عن قوة إذ به يجمع بين تلك الكلمات المتفرقة إذ المثبت مقدم على النافى فلا يسمع منهم الحصر فهى ليست كل طيب مسحوق و لا شخص خاص.

(أقول) و لعل الاولى منه ما ذكره المصنف (قده) فى المتن مما يسمى الان بالقمحة لقبها مع ما شهد به صاحب الجواهر نفسه من انه فى زمانه طيب مخصوص موسوم بالذريرة و صرح صاحب المدارك أيضا بوجود طيب مخصوص فى عصره فى بغداد و ما والاها موسوم بالذريرة، و لعله الذى نص فى المقنعة و المبسوط و النهاية و المصباح بأنها القمحة فكأنها هى التى كانت فى عصر صدور الأخبار موسومة بالذريرة فصارت فى أعصارهم موسومة بالقمحة فصار إطلاق الذريرة عليها متروكا ثم اشتهر تسميتها بها فى عصر صاحب المدارك الى زمان صاحب الجواهر ثم اشتهرت أيضا بالقمحة فى زمان المصنف، و لعلها هى التى تؤخذ من القصب الذى يجاء به من الهند كما عن الشيخ فى التبيان فيكون ما حكاها الشهيد الثانى فى الروض عن خط الشهيد من انه يجاء به

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٨

من نهاوند تصحيفا لكلمة هند لقربهما فى الحروف، والله أعلم بحقيقته الحال، ومع الغرض عن ذلك فالأولى العمل بواحد من هذه الأقوال رجاء من باب الاحتياط.

ولا يبعد استحباب التبرك بتربة قبر الحسين عليه السلام ومسحه بالضريح المقدس أو بضرائح سائر الأئمة عليهم السلام بعد غسله بماء الفرات أو بماء زمزم.

ويمكن ان يستدل لاستحباب نثر شيء من التربة الحسينية على الكفن أو خلطها بالحنوط أو الذريرة بما رواه الشيخ عن عبد الله الحميرى قال كتبت الى الفقيه اسئله عن طين القبر يوضع مع الميت فى قبره هل يجوز ذلك أم لا فأجاب عليه السلام وقرأت التوقيع ومنه نسخت: يوضع مع الميت فى قبره ويخلط بحنوطه إنشاء الله تعالى، بناء على ان يكون المراد من الفقيه هو الحجة أرواحنا فداه ومن طين القبر التربة الحسينية كما يعبر به عنها كثيرا، مضافا الى أنه استشفاع واستدفاع به فتدل على رجحانه كلما ورد فى الاستشفاع بتربيته الزكية صلوات الله عليه.

ومنه يظهر رجحان مسح الكفن بضريحه المقدس وبضرائح سائر الأئمة عليهم السلام وينبغى ان يكون بعد تطهيره من النجاسة الوهمية ولو بغير ماء الفرات أو زمزم ولا يعتبر فى التبرك بالمسح ان يكون بعد التطهير بأحد المائتين كما هو ظاهر المتن بل المراد استحباب التبرك بغسله بهما وحيث ان الأولى كون التمسح بالضريح بعد التطهير وانه ينبغى الغسل بالمائتين أيضا فليجعل الغسل بهما قبل المسح، ولا بأس به.

(و كيف كان) فيمكن الاستيناس بهما بما ورد فى فضلها اما ماء الفرات ففى فضله من الاخبار ما لا يحصى وقد ورد انه يصب فيه ميزابان من الجنة وانه تسقط فيه كل يوم سبع قطرات من الجنة وان ملكا من السماء يهبط كل ليلة معه ثلاثة مثاقيل مسكا من مسك الجنة فيطرحها فى الفرات وما من نهر فى شرق الأرض وغربها أعظم بركة منه، وان من حنك به كان شيعيا، وانه لو كان بيننا وبين الفرات كذا وكذا ميلا لذهبنا اليه واستشفينا به، وكذا ما ورد فى فضيلة ماء زمزم والاستشفاع به وانه شفاء من كل داء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٩

#### [السابع ان يجعل طرف الأيمن من اللقافة على أيسر الميت]

السابع ان يجعل طرف الأيمن من اللقافة على أيسر الميت والأيسر منها على أيمنه. ويدل على ذلك ما فى الفقيه فى كيفية التكفين قال ثم تلفه فى إزار و حبرة و تبدء بالشق الأيسر فتمده على الأيمن ثم تمد الأيمن على الأيسر، وقال فى الحدائق: وهذه الكيفية مشهورة بين الأصحاب واعترف كثير منهم بعدم النص عليها، ثم حكى عن المدارك انه قال: ولعل وجهه التيمن والتبرك (أقول) لا محل للتمسك بالتيمن والتبرك لاستحباب ذلك، ويمكن ان يقال بكفاية ذكر ذلك فى الفقيه مع ذهاب المشهور الى العمل به، مضافا الى نقله عن كتاب فقه الرضا فان فيه عين ما فى الفقيه، وكان على المصنف (قده) أيضا ان يذكر فى الترتيب بمثل ما فى الفقيه من البدئة بمد الشق الأيسر على الأيمن ثم مد الأيمن على الأيسر، ويمكن ان يستأنس لذلك أى لأصل مد احد الجانبين على الآخر بكونه احفظ للجسد واستر له (و كيف كان) فلا ينبغى الإشكال فى رجحانه.

#### [الثامن ان يخط الكفن بخيوطه إذا احتاج الى الخياطة]



الثامن ان يخاط الكفن بخيوطه إذا احتاج الى الخياطة.

وليس على استحباب ذلك نص بالخصوص، قال فى المدارك ذكره الشيخ واتباعه ولا اعرف المستند (أقول) ونسبه فى الذكري الى الشيخ والأصحاب وهو يشعر بالإجماع عليه وقال فى الجواهر بلا خلاف أجده بين الأصحاب، ولعل ذلك كاف فى صحة الحكم باستجابته، والله العالم.

### [التاسع ان يكون المباشر للتكفين على طهارة من الحدث]

التاسع ان يكون المباشر للتكفين على طهارة من الحدث وان كان هو الغاسل له فيستحب ان يغسل يديه الى المرفقين بل المنكبين ثلاث مرات و يغسل رجليه الى الركبتين والاولى ان يغسل كلما تنجس من بدنه وان يغتسل غسل المس قبل التكفين. اعلم ان المصنف (قده) ذكر فى فصل الوضوءات المستحبة استحباب الوضوء لتكفين الميت لمن غسله ولم يغتسل غسل المس، ومقتضاه عدم استحبابه لغير من غسله أو غسله و اغتسل بعده غسل المس، وفى هذا الموضع حكم باستحباب كون المباشر للتكفين على طهارة من الحدث، وإطلاقه يعم الطهارة من الحدث الأكبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١٠

والأصغر ممن باشر غسل الميت وغيره، كان المباشر له اغتسل غسل المس أم لا، والمشهور كما فى طهارة الشيخ (قده) استحباب ان يغتسل الغاسل قبل تكفينه أو يتوضأ وضوء الصلاة على سبيل التخيير، ونسب فى الحدائق إلى الأصحاب استحباب الأمرين معا و حيث ان ما ذهبوا اليه من استحباب الغسل أو الوضوء تعيينا أو تخيرا بعنوان كونه من سنن التكفين مما لم يرد فيه نص استدلوا بوجوه لا تخلو عن التعسف، ففى المعتمد ان الاغتسال و الوضوء على من مس ميتا واجب أو مستحب و كيفما كان فهما مما تعلق بهما الأمر و كان الأمر بهما على الفور فيكون التعجيل أفضل، ونحوه ما عن التذكرة فى خصوص الغسل (و فيه ما لا يخفى) من منع اقتضاء الأمر للفور و انه معارض مع الأمر بتعجيل تجهيز الميت و ان استحباب تعجيلهما لا يقتضى كونهما من سنن التكفين، و انه على تقدير التسليم يقتضى استحباب تقديمهما معا كما نسبه فى الحدائق إلى ظاهر الأصحاب لا تخيرا كما هو فى غير واحد من الكتب كالشرائع و النافع و القواعد و الإرشاد و الذكري و الدروس و اللمعة و الروضة و غيرها من كتب أساطين الفقهاء، فهذا الوجه مما لا يعول عليه.

و عن المنتهى تعليله بكون المباشر للتكفين على أبلغ أحواله من الطهارة المزيله للنجاسة العينية و الحكيمه عند تكفين البالغ فى الطهارة (و أورد و أ عليه) بأنه وجه اعتبارى لا يصلح لان يكون مدركا لحكم شرعى، و انه معارض مع استحباب التعجيل فى التجهيز، و ان مقتضاه الجمع بين الغسل و الوضوء، مع انه يستدل به للتخيير بينهما.

و ارتضاه الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة بعد إرجاعه الى ما دل على تعليل وجوب غسل المس بأنه لأجل ملاقاته للمؤمنين و قد ثبت ان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا فاستحب ان لا يلاقى الميت الطاهر من الخبث و الحدث الا طاهرا منهما، و فى المحكى عن العلل و العيون عن الرضا عليه السلام قال: إنما أمر من يغسل الميت بالغسل لعله الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت إذا خرج منه الروح بقى منه أكثر آفته، و نحوه خبر محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١١

و بما ذكره (قده) يندفع ما أورد عليه حيث انه ليس وجه اعتباريا بل يصح الاستناد إليه فى إثبات الحكم الشرعى و لا يكون معارضا مع استحباب التعجيل فى التجهيز بل هو مما يستحب فى التجهيز فيكون من شأنه، و الاشتغال بما يستحب فى التجهيز ليس خارجا عنه حتى ينافى مع استحباب التعجيل نظير قراءة السور الطويل فى الصلاة حيث انها ليست ماحية لصورة الصلاة بل

هي موجبة لتحقق الصورة الطويلة منها (نعم) مقتضى ذلك هو استحباب الجمع بين الوضوء و الغسل لا التخيير بينهما، كما ان لازمه عدم اختصاص الاستحباب بالغاسل للميت الذي يريد تكفينه بل كل مباشر للتكفين يستحب ان يكون طاهرا من الحدث الأصغر و الأكبر، كما لا اختصاص في الاستحباب بخصوص الطهارة من الحدث بل ينبغى الطهر من الخبث أيضا، و على ذلك يمشى المصنف في المتن فأفتى أولا- باستحباب ان يكون المباشر للتكفين على طهارة و لو لم يكن هو الغاسل و يكون على طهارة من الحدث الأصغر و الأكبر ثم حكم باستحباب ان يغسل الغاسل يديه الى المرفقين بل الى المنكبين ثلاث مرات و يغسل رجليه الى الركبتين- ان أراد مباشرة التكفين- و يدل على استحباب غسل اليدين الى المرفقين و غسل الرجلين الى الركبتين موثق عمار، و فيه: ثم تغسل يديك الى المرافق و رجليك الى الركبتين، و على استحبابه الى المنكبين صحيح يعقوب بن يقطين، و فيه: ثم يغسل الذي يغسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلاث مرات.

و اما ما ذكره في المتن من ان الاولى ان يغسل الغاسل كلما تنجس من بدنه إذا أراد التكفين فوجهه هو الدليل المتقدم من انه يريد ان يلقى البدن الطاهر من الحدث و الخبث فيكون الأحرى طهارته منهما، و وجه تعرض الخبرين لغسل اليدين الى المرفقين أو الى المنكبين انما هو لغلبة تلوث هذا المقدار من اليدين غالبا إذ لا ينفك قلب الميت في حال غسله من مسه بهما، لا انحصار استحباب الغسل بهما فيما إذا كان الزائد منهما متنخسا بالمماسه، و بما ذكرنا يتم ما ذهب اليه المشهور من استحباب طهارة المباشر للكفن عن الحدثين مماثلا كان أو غيره، و مقتضاه استحباب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١٢

تقديم غسل المس للغاسل لو أراد تكفينه، لكن الاستفادة من صحيح يعقوب المتقدم هو تأخير غسل المس عن التكفين إذ فيه بعد قوله يغسل الذي يغسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلاث مرات- قال ثم إذا كفنه اغتسل، و في صحيح ابن مسلم عن أحدهما:

قلت فالذي يغسله يغتسل قال نعم قلت فيغسله ثم يلبسه أكفانه قبل ان يغتسل، قال عليه السلام يغسله ثم يغسل يديه من العاتق «١» ثم يلبسه أكفانه ثم يغتسل، و المروى في الخصال عن علي عليه السلام قال و من غسل منكم ميتا فليغتسل بعد ما يلبسه أكفانه، و لعله لأجل هذه الاخبار لم يذكر جملة من الأصحاب إلا غسل اليدين الى المرفقين كما في المقنعة و المقنع و المراسم و الكافي (و لكن الانصاف) عدم ظهور هذه الاخبار في الحكم بتأخير غسل المس عن التكفين لكون الاستفادة من صحيح يعقوب و خبر الخصال هو بيان أصل غسل المس و الأمر به بعد الفراغ من التكفين جريا على مجرى العادة من اشتغال الغاسل بالتكفين بعد الفراغ من غسل الميت، لا- لبيان محله الموظف، و كون الجواب في صحيح ابن مسلم واردا في مورد تقرير السؤال عن تأخير الغسل عن التكفين و بيان انه معه ينبغى غسل اليدين من العاتق من غير تعرض فيه لرجحان التأخير، و عليه فلا منافاة بين الاستفادة من هذه الاخبار و بين ما ذهب اليه المشهور من استحباب طهارة المباشر للتكفين، فما عليه المشهور هو المعول عليه.

و اما حمل هذه الاخبار على ارادة الترتيب في المستحب بأفضلية الاغتسال و الوضوء عن غسل اليدين و الرجلين ثم بعده غسل اليدين من العاتق أفضل من غسلهما من المرفقين ثم بعده غسلهما من المرفقين مع غسل الرجلين الى الركبتين أفضل من غسلهما مجردا عن غسل الرجلين، أو على عدم التمكن من الاغتسال لخوف فساد الميت أو لغير ذلك، أو على التخيير بين الأمور الثلاثة: الاغتسال و الوضوء، أو غسل اليدين الى المنكبين، أو غسلهما الى المرفقين مع غسل الرجلين الى الركبتين (فهو تصرف في الاخبار) بلا شاهد و لا معارض يلجأ اليه.

و العجب من المجلسي الأول (قده) في شرح الفقيه حيث يقول ما ترجمته عن

(١) العاتق ما بين المنكب و العنق، و المنكب كمجلس: مجمع رأس العضد و الكتف (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١٣

الفارسية: و قد ورد فى كثير من الاخبار تقديم هذا الغسل - اى غسل المس - على التكفين و ورد فى اخبار صحيحة انه يؤخر هذا الغسل عن التكفين فلا بد من الحمل على التخيير (انتهى) و أنت تعلم انه لم يرد نص على تقديم غسل المس على التكفين حتى يحمل على التخيير و انما وجهنا ذهاب المشهور الى استحباب تقديمه لما قدمناه من ملافاة المباشر للتكفين للجسد الطاهر عن الحدث و الخبث فناسب طهره عنهما ان يكون الذى يكفنه طاهرا منهما و الافليس فى البين نص على استحباب التقديم كما اعترف به غير واحد من الأساطين.

بقى أمور (الأول) ما مر من الكلام انما هو فى استحباب تقديم الغسل و الوضوء على التكفين من حيث كون تقديمها من سنن التكفين، و اما المسارعة إليهما عند إرادة تأخير التكفين لغرض أو لعدم وجود الكفن فينتظر حضوره أو نحو ذلك فهو خارج عن محل الكلام و انه لا ينبغى التأمل فى استحباب المسارعة إليهما حينئذ لحسن المسارعة إلى الخيرات مضافا الى استحباب الكون على الطهارة.

(الثانى) ظاهر بعض الأصحاب ان هذا الغسل هو غسل المس الرفع للحدث الأكبر و ان هذا الوضوء هو الرفع للحدث الأصغر الحاصل بالمس سواء كان المجموع رافعا لمجموع الحدثين أو كان الغسل رافعا للأكبر منهما و الوضوء رافعا للأصغر، و هذا هو المختار مما وجهنا به ذهاب المشهور الى استحباب التقديم.

و فى استحباب الغسل و الوضوء للتكفين لا- بعنوان غسل المس و وضوئه احتمالان، المحكى عن الذكرى فى تعداد الاغتسال المسنونة هو استحباب الغسل للتكفين، و عن النزهاء لابن سعيد ان به رواية، و احتمله صاحب الجواهر من عبارة الشرائع و هى قوله: و من سنن هذا القسم ان يغتسل الغاسل قبل تكفينه، و الرواية المشار إليها فى النزهاء هى صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: الغسل فى سبعة عشر موطنًا- الى ان قال- و إذا غسلت ميتا أو كفتته أو مسسته بعد ما يبرد.

(و خبره الآخر) المروى عن الباقر عليه السلام: و إذا غسلت ميتا أو كفتته و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١٤

مسسته بعد ما يبرد بعطف قوله مسسته على ما قبله بالواو دون كلمة (أو) و لا يخفى ان ظاهر الأول هو الغسل بعد التكفين و ان عطف قوله مسسته على ما قبله بالواو فى الخبر الأخير ينثلم ظهور الخبر الأول فى مغايرة غسل المس مع الغسل للتكفين، هذا بالنسبة إلى الغسل و اما الوضوء للتكفين و لو من الطاهر من الحدث الأصغر مثل الوضوء التجديدى فلم يذهب الى و هم، و ليس عليه دليل، نعم الظاهر استحبابه من المحدث بالحدث الأصغر و لو من غير الغاسل لما عرفت من الوجه.

(الثالث) قال فى القواعد و الأقرب عدم الاكتفاء به- اى بهذا الوضوء- فى الصلاة إذا لم ينو ما يتضمن رفع الحدث (انتهى).

و تحقيق القول فى ذلك انه بناء على كون الوضوء المأتى به للتكفين هو الوضوء الموظف للغاسل للميت لأجل المس فحكمه حكم الوضوء من المحدث بالحدث الأصغر فعلى القول باعتبار نية الرفع أو قصد الاستباحة يصح مع الإتيان بما يعتبر فيه و يبطل مع الإخلال به، و على القول بعدم اعتبار شىء منهما يصح مطلقا، و بناء على استحباب الوضوء و الغسل للتكفين بما هما غسل و وضوء كالغسل الصورى و الوضوء الصورى فالظاهر عدم الاكتفاء به للصلاة بناء على اشتراط نية الرفع أو الاستباحة.

و على هذا الأخير حمل المحقق الثانى عبارة القواعد و قال يمكن تنزيل كلامه على ان اشتراط نية أحد الأمرين لتحقيق الاستباحة لا لكونه وضوء معتبرا فى الجملة، و يكون المراد بالصحة بالإضافة إلى الصلاة و نحوها، و لا بأس بهذا التأويل إذ لا دليل على فساد الوضوء لخلوه من الأمرين (انتهى).

(أقول) ان كان الوضوء لغاية تتوقف صحتها أو كمالها على الطهارة من الحدث فلا ينبغي الإشكال في عدم تحققه عند خلوه من الأمرين بناء على اعتبارهما أو اعتبار أحدهما في صحته، و المفروض توقف كمال الغاية على الطهارة و انها لا تحصل من دون نية الرفع على القول به، و التكفين على المشهور من هذا القليل كما وجهناه و ان كان لغاية لا- يتوقف كمالها على الطهارة كالوضوء الصورى مثلا فالظاهر صحته بالنسبة إلى الغاية المترتبة عليه و عدم صحته للغاية المطلوبة فيها الطهارة صحة أو كما لا، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١٥

و اما ما يترأى من ظاهر عبارته (قده) من اشتراط نية أحد الأمرين فى تحقق الاستباحة لا لكونه وضوء معتبرا فى الجملة و لا دليل على فساد الوضوء لخلوه من الأمرين فكلام خال عن التحصيل لو لا حملة على ما ذكرناه، و الله العالم.

### [العاشر ان يكتب على حاشية جميع قطع الكفن من الواجب و المستحب حتى العمامة اسمه و اسم أبيه]

العاشر ان يكتب على حاشية جميع قطع الكفن من الواجب و المستحب حتى العمامة اسمه و اسم أبيه بأن يكتب فلان بن فلان يشهد ان لا- إله إلا- الله وحده لا- شريك له و ان محمدا صلى الله عليه و آله رسول الله و ان عليا و الحسن و الحسين و عليا و محمدا و جعفر و موسى و عليا و محمدا و عليا و الحسن و الحجّة القائم أولياء الله و أوصياء رسول الله صلى الله عليه و آله و أئمتى و ان البعث و الثواب و العقاب حق.

اعلم ان الوارد من الاخبار فى باب الكتابة على الكفن هو الخبر المحكى عن إكمال الدين عن ابى كهمس عن الصادق عليه السلام، و فيه انه عليه السلام دعى بكفنه- اى بكفن ابنه إسماعيل- فكتب فى حاشية الكفن: إسماعيل يشهد ان لا إله إلا الله (و عن الاحتجاج) انه كتب على إزار ابنه إسماعيل لكن الأصحاب و سعو فى ذلك من حيث المكتوب عليه و المكتوب و ما يكتب به و كيفية الكتابة مع اختلاف منهم فى ذلك، (اما المكتوب عليه) فعن جماعة التعبير بالأكفان بقول مطلق، و الظاهر جميعها، و فى الشرائع ان يكتب على الحبرة و القميص و الإزار و الجريدتين، و فى الإرشاد: اللقافة بدل الحبرة، و لعل المراد الأعم من الحبرة و الإزار فيرجع الى ما فى الشرائع، و عن المفيد ترك الإزار، و عن ابن زهرة ترك الحبرة و عن المبسوط زيادة العمامة، و عن الوسيلة و غيرها بإسقاط الجريدتين، و فى المتن جميع قطع الكفن و سيتعرض للجريدتين فيما يأتى، و هذا الحكم بهذا النحو من العموم فى المكتوب عليه هو المشهور بين الأصحاب كما نسبه إليهم الشيخ الأكبر فى الطهارة (و يستدل لأصل جوازه) بأصالة الحل و بها يندفع توهم التشريع، و لرححانه بعمومات الاستشفاع و الاستدفاع و التبرك، و بها يندفع توهم معارضتها مع ما يدل على مرجوحية الاستخفاف و ذلك لمنع تحققه مع قصد الاستشفاع، فتكون تلك العمومات واردة على عمومات مرجوحية الاستخفاف لذهاب موضوع الاستخفاف عند تحقق قصد الاستشفاع، فلم يبق الا- دعوى انها فى معرض التلوث بما يخرج من بدن الميت من الدم و القيح،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١٦

لكنها ممنوعة أولا- بإيقاع الكتابة فى مواضع مصنوعة من الكفن، و ثانيا بكونها اجتهادا فى مقابل النص، حيث ان الصادق عليه السلام كتب فى حاشية كفن ابنه فهو يدل على الجواز و ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام انه كتب على كفن سلمان حسبا يأتى و ما حكى من فضل كتابة دعاء الجوشن الكبير على الكفن بل و كتابة القران كله عليه كما يأتى.

(فإن قلت) لا فائدة فى تكرار المكتوب على القطع الزائدة لحصول التبرك و الاستشفاع بالكتابة على بعضها فتكون الكتابة على الجميع لغوا موجبا للإهانة و الهتك.

(قلت) لا شبهة فى كون تكرارها موجبا لمزيد التبرك كما يعلم ذلك عند الصراخ و الاستغاثة، و لذا ورد الترغيب فى تكرار

أسماء الله سبحانه بعدد كثير أو بما ينقطع به النفس.

(فان قلت) لا إشكال في كون جعل المحترمات في معرض التنجس و التلوث اهانة و استخفافا و لو مع التبرك فيكون التبرك بما يكون استخفافا محرما، مع ان دليل وجوب تجنب هذه المحترمات عن النجاسة لا ينحصر بما يدل على حرمة الهتك حتى يقال بانتفاء الهتك عند قصد التبرك بل لها أدلة أخرى شاملة بظواهرها لما يقصد به التبرك فيكون التعارض بينهما بالعموم من وجه فيتساقطان و لا يصح التمسك بتلك العمومات في مورد التعارض.

(قلت) الأفعال الواقعة في مورد تلك المحترمات على قسمين فمنها ما هو هتك بالذات لا يتغير بالقصد و النية كوضعها في غير ما أعد للاستشفاء بها فيه مما يكون هتكا و ان قصد بذلك التبرك، و منها ما يكون هتكا بالاعتبار لا بالذات و يكون التعظيم و الإهانة دائرين مدار القصد مثل الاستشفاء بالتربة الحسينية على صاحبها الصلاة و السلام بأكلها حيث ان قصد التبرك بها حينئذ يوجب كون أكلها تعظيما لها، كما انه لو قصد الإهانة بذلك يكون هتكا لها، ففي القسم الأول لا اثر للقصد في تحقق عنوان الهتك الموجب للتحريم دون القسم الثاني، و من المعلوم ان كتابة المحترمات في الكفن يكون من القسم الأخير و لذا قيدنا الجواز بما يكون بعيدا عن كونه معرضا للتلوث،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١٧

و اما دعوى أدلة أخرى لحرمة تعرض المحترمات للنجاسة غير أدلة حرمة الهتك و و الاستخفاف فممنوعة بما تقدم في أحكام النجاسات من انحصار الدليل في حرمة ما يدل على حرمة الهتك.

مع انه على تقدير التسليم يمكن ترجيح العمومات الدالة على جواز التبرك و الاستشفاء بأظهريتها و اعتضاها بما تقدم من فعل على عليه السلام و عمل الصادق عليه السلام و غير ذلك مما تقدم و يأتي، و لو سلم التساوى فاللازم بعد سقوط المتعارضين هو الرجوع الى الأصل و قد عرفت ان مقتضاه الجواز.

فظهر من جميع ذلك ان الأقوى جواز الكتابة على جميع قطع الكفن الا- فيما يقطع بتلوته أو مواضع يكون الكتابة فيها اسائه للأدب مما هو هتك و قبيح ذاتا، و الجواز بل الرجحان في غيرها إذا كان بقصد التبرك و الاستشفاع، و الله العالم بحقيقة الحال.

و اما المكتوب فالمعروف انه يكتب اسم الميت كما في كتابة الصادق عليه السلام اسم إسماعيل على كفنه، و في الهداية و عن سائر انه يكتب اسم أبيه كما في المتن، و في الجواهر: لم أقف على ما يدل عليه (و كيف كان) يكتب ان فلانا يشهد ان لا إله إلا الله و هو المنصوص في فعل الصادق عليه السلام، و اقتصر عليه في محكى الهداية و الفقيه و حكى عن المراسم و المقنعة و العزية و لعله لأجل الاقتصار به في النص و لا بأس به كما لا بأس بزيادة- وحده لا شريك له-، و عن غير واحد من الأصحاب زيادة ان محمدا رسول الله صلى الله عليه و سلم، و لا ريب أنها أرجح لكون الشهادة بالرسالة خيرا محضا و اشتراكها مع الجملة الأولى فيما يتصور فيها من النفع و دفع الضرر و كونها مشهورا بين الأصحاب و يكون معقد الإجماع المدعى في الخلاف و الغنية مؤيدا بما في البحار، و يؤيده ما حكاه في كتاب الطهارة من البحار عن مصباح الأنوار عن عبد الله بن محمد بن عقيل قال لما حضرت فاطمة عليها السلام الوفاة- الى ان قال- و كتب في أطراف كفنها كثير بن عباس: تشهد ان لا إله إلا الله و ان محمدا صلى الله عليه و سلم رسول الله.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١٨

و بما ذكرناه من أولوية ذكر الشهادة بالرسالة يظهر أولوية ذكر الشهادة بالولاية للأئمة عليهم السلام مضافا الى دعوى الشيخ في الخلاف إجماع الفرقه عليه، قال (قده) الكتابة بالشهادتين و الإقرار بالنبى صلى الله عليه و سلم و الأئمة عليهم السلام و وضع

التربة في حال الدفن انفراد محض لا يوافقنا احد من الفقهاء و دليلنا إجماع الفرقة و عملهم عليه.

و عن الغنية انه يستحب ان يكتب على الجريدتين و على القميص و الإزار ما يستحب ان يلقيه الميت من الإقرار بالشهادتين و بالأئمة عليهم السلام و بالبعث و العقاب و الثواب كل ذلك بدليل الإجماع (انتهى) و لعل ما في المتن ناظر الى ما في الغنية من الإجماع عليه، قال في الجواهر و كفى بذلك دليلا لمثله و سيأتي في الأمر الاتي حسن كتابه كلما يرجى فيه النفع من دون قصد وروده كما يأتي بيان المكتوب به و كيفية الكتابة.

### [الحادى عشر ان يكتب على كفته تمام القرآن]

الحادى عشر ان يكتب على كفته تمام القرآن و دعاء الجوشن الصغير و الكبير و يستحب كتابه الأخير في جام بكافور أو مسك ثم غسله و رشه على الكفن فعن ابى عبد الله الحسين صلوات الله عليه ان ابى أوصانى بحفظ هذا الدعاء و ان اكتبه على كفته و ان أعلمه أهل بيتى.

في هذا المتن أمور (الأول) قال في الجواهر المشهور في زماننا حتى صار ذلك فيه من الأمور التي لا يعترها شوب الاشكال و عليه أعظم علماء العصر استحباب كتابة القرآن (انتهى) و يمكن الاستدلال له بما دل على مشروعية الاستعاذه و الاستدفاع و التبرك و طلب الرحمة و المغفرة من مظانها التي من أعظمها القرآن الكريم و ما ورد من الأمر بأخذ ما شئت من القرآن لما شئت، و لما يحكى عن الشيخ ابى الحسن القمى انه دخل على محمد بن عثمان العمرى فوجده و بين يديه ساجه و نقاش ينقش عليها آيات القرآن و أسماء الأئمة عليهم السلام على حواشيتها قال فقلت له يا سيدى ما هذه الساجه، فقال لقبرى تكون فيه و أوضع عليها أو قال أسند إليها و فرغت منه و انا كل يوم أنزل اليه و اقرء فيه جزء من القرآن.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١٩

و بما حكاها في الوسائل عن العيون ان موسى بن جعفر عليهما السلام كفن بكفن فيه حبرة استعملت له تبلغ ألفين و خمسمائة دينار و كان عليها القرآن كله. و ظاهره كون ذلك بأمر الكاظم عليه السلام و ان كان الموجود في العيون لا يوافقها فان فيه ان ذلك كان من عمل سليمان بن منصور عم الرشيد (و كيف كان) ففيما تقدم غنى و كفاية و لا ينبغي التشكيك في رجحانه، خلافا لما يظهر من الشهيد في الذكرى من التوقف فيه و المحقق الثانى من الميل الى المنع، و لا وجه له، نعم ينبغي الاحتراز عما يكون في معرض النجاسة أو الهتك كما تقدم في الأمر السابق، بل الاولى كما في الجواهر كتابته في شىء يستصحب مع الميت بحيث لا يصل شىء من قذاراته اليه، و قال (قده) و لعلى اوصى بفعل ذلك لى في قبرى إنشاء الله، و انا الضعيف اوصى بوضع قران لا- يصلح للتعمير و ينحصر أمره في دفنه، في قبرى فوق لحدى بحيث يفصل بينى و بينه لبنات اللحد و يجعل على طرف الرأس و اسئل الله العفو عن الزلات و السيئات انه كريم العفو.

(الأمر الثانى) ذكر المصنف (قده) في المتن استحباب كتابة دعاء الجوشن الصغير، و ليس على استحبابه بالخصوص نص، الا ان السيد الأجل على بن طاوس (قده) ذكر الدعاء في مهج الدعوات و كتب في حاشيته ما روى في شرح دعاء الجوشن الكبير من الفضيلة و ترغيب كتابته على الكفن- على ما يأتي-، و قال العلامة المجلسى (قده) في أحكام الأموات من البحار و هذا غريب- الى ان قال- ظهر لى من بعض القرائن ان هذا ليس من السيد (قده) و ليس هذا الا شرح الجوشن الكبير و كان قد كتبه الشيخ أبو طالب بن رجب من كتب جده السعيد تقى الدين حسن بن داود- لمناسبة لفظه الجوشن الكبير في حاشية الكتاب فادخله النساخ في المتن (انتهى ما في البحار) و لا يخفى كفاية ما ذكر في الكتاب لإثبات استحباب مثله فلا بأس بعده من المستحبات (الأمر الثالث) يستحب كتابة الجوشن الكبير على الكفن لما في جنه الأمان المعروف بمصباح الكفعمى عن زين العابدين عليه السلام

عن أبيه عن جده عن النبي صلوات الله عليه و عليهم قال نزل جبرئيل على النبي صلى الله عليه و سلم فى بعض غزواته و عليه مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢٠

جوشن ثقیل آلمه ثقله فقال يا محمد صلى الله عليه و سلم ربك يقرئك السلام و يقول لك اخلع هذا الجوشن و اقرء هذا الدعاء فهو أمان لك و لأمتك- الى ان قال- و من كتبه على كفته أستحى الله ان يعذبه بالنار- الى ان قال- قال الحسين عليه السلام أوصانى أبى بحفظ هذا الدعاء و تعظيمه و ان اكتبه على كفته و ان أعلمه أهلى و احثم عليه.

(الأمر الرابع) يستحب كتابة الجوشن الكبير فى جام بكافور أو مسك ثم غسله و رشه على الكفن لما فى البلد الأمين، و فيه بعد ذكر ما حكى عن جنه الأمان: و من كتب فى جام بكافور أو مسك ثم غسله و رشه على كفن ميت انزل الله تعالى فى قبره ألف نور و آمنه من هول منكر و نكير و رفع عنه عذاب القبر و يدخل كل يوم سبعون ألف ملك الى قبره يبشرونه بالجنة و يوسع عليه قبره مد بصره. و خصص المصنف (قده) كتابة الجوشن الكبير فى الجام مع ان السيد الجليل ابن طاوس ذكر ذلك فى الجوشن الصغير، و لعله لما نقلناه عن المجلسى (قده) فى الأمر الثانى من ترجيح كون ذلك من عمل النساخ، و قال فى البحار: الأحوط لمن عمل بذلك- اى بما ذكره ابن طاوس- ان لا يتعدى عن الكافور لما عرفت من ان الأفضل ان لا يقرب الميت غير الكافور من الطيب (انتهى).

و يستحب أيضا ان يكتب عليه البيتان اللذان كتبهما أمير المؤمنين عليه السلام على كفن سلمان و هما وفدت على الكريم بغير زاد من الحسنات و القلب السليم و حمل الزاد أقبح كل شىء إذا كان الوفود على الكريم.

و لم أر فيما كتب فى أحوال سلمان رضى الله تعالى عنه أثرا عما يحكى من كتابة على عليه السلام، لكن فى كتاب الطهارة للشيخ الأكبر (قده) ذكر البيتين و نسبتهما الى أمير المؤمنين عليه السلام و انه كتبهما على كفن سلمان، و فى الباب الثانى عشر من كتاب نفس الرحمن للمحدث النورى (قده) قال و مما شاع نسبته اليه و كتبه على الأكفان قوله وفدت على الكريم بغير زاد (إلخ) و هذا لو ثبت لدل على كون البيتين من سلمان و انه كان يكتبه على أكفان الناس الا ان يكون قوله: و كتبه (إلخ) مصدرا بمعنى الكتابة و يكون عطا على قوله: نسبته اليه، فيكون المعنى: مما شاع نسبته اليه و شاع كتابته على الأكفان (و على كل حال) فلعل اسناد مثل الشيخ الأكبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢١

ذلك الى الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام كاف فى إثبات رجحان كتابته، مضافا الى أنه استدفاع و تدلل و خضوع، و الله العفو الكريم نسأله ان يعفو عنا بكرمه.

و يناسب أيضا كتابة السند المعروف بسلسلة الذهب و هو: حدثنا محمد بن موسى المتوكل قال حدثنا على بن إبراهيم عن أبيه عن يوسف بن عقيل عن إسحاق بن راهويه قال لما وافى أبو الحسن الرضا عليه السلام نيشابور و أراد ان یرتحل إلى المأمون اجتمع عليه أصحاب الحديث فقالوا يا ابن رسول الله صلى الله عليه و آله تدخل علينا و لا تحدثنا بحديث فنستفیده منك و قد كان قعد فى العمارية فاطلع رأسه فقال عليه السلام سمعت ابى موسى بن جعفر يقول سمعت ابى جعفر بن محمد يقول سمعت ابى محمد بن على يقول سمعت ابى بن الحسين يقول سمعت ابى الحسين بن على يقول سمعت ابى أمير المؤمنين على بن ابى طالب يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول سمعت جبرئيل يقول سمعت الله عز و جل يقول لا إله إلا الله حصنى فمن دخل حصنى أمن من عذابى، فلما مرت الراحلة نادى اما بشروطها و انا من شروطها.

و وجه مناسبة كتابة الحديث الشريف بسنده الذهبى مضافا الى التبرك بالأسماء المقدسة و التشرف بكلمة الإخلاص هو ما يحكيه فى الجواهر عن أستاذه الأعظم (قده) عن كشف الغمة ان بعض الأمراء السامانية كتب الحديث بالذهب و أمر أن يدفن

معه فلما مات رثى في المنام فقال غفر الله لى بتلفظى بلا إله إلا الله و تصديق بمحمد صلى الله عليه و سلم و انى كتبت هذا الحديث تعظيما و احتراما (انتهى) و لعل تسمية الحديث بسلسلة الذهب لأجل كون سلسلة السند من الرضا عليه السلام الى الله عز و جل كلهم معصومين، و لكن صاحب الجواهر (قده) كتب فى حاشية منه عند قوله- بالذهب- و لعله لذا سمي بسلسلة الذهب.

(و كيف كان) فلعل السند المعروف بهذا الاسم هو من الرضا عليه السلام الى ان ينتهى الى الله سبحانه، و اما ما ذكر من الرواة قبله عليه السلام فخارج عن المسمى بسلسلة الذهب فيكفى كتابة السند عن الرضا عليه السلام عن آباءه عليهم السلام و لا ضرورة فى كتابه الرواة قبله، مضافا الى ان ما فى المتن لا يطابق ما عندنا من نسخة العيون بل الموجود فيها هكذا: حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل رضى الله عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢٢

قال حدثنا أبو الحسين محمد بن جعفر الأسدى قال حدثنا محمد بن حسين الصولى قال حدثنا يوسف بن عقيل عن إسحاق بن راهويه (الى آخر الحديث) و قد نقل الصدوق الحديث الشريف بثلاثة طرق اخرى غير هذا الطريق و لا يوافق شيئا منها ما فى المتن، و لعل المصنف (قده) حكاه عن كتاب آخر غير العيون إذ لم يعين الكتاب المنقول عنه و لا من يقول حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل، مع ان فى السند المنقول فى المتن سقطا حيث يقول فيه عن على بن إبراهيم عن أبيه يوسف بن عقيل و الموجود عندى من نسخ العروة كلها كذلك (و بالجملة) فالظاهر كفاية الكتابة من قول الرضا عليه السلام: سمعت ابي موسى بن جعفر (إلخ).

و ان كتب السند الأخر أيضا فأحسن و هو حدثنا احمد بن الحسن القطان قال حدثنا عبد الكريم بن محمد الحسينى قال حدثنا محمد بن إبراهيم الرازى قال حدثنا عبد الله بن يحيى الأهوازى قال حدثنى أبو الحسن على بن عمرو قال حدثنا الحسن (بن ظ) محمد بن جمهور قال حدثنا على بن بلال عن على بن موسى الرضا عليهما السلام عن موسى بن جعفر عن جعفر بن محمد عن محمد بن على بن على بن الحسين بن الحسين بن على بن على بن ابى طالب عن رسول الله صلى الله عليه و آله عن جبرئيل عن ميكائيل عن إسرافيل عليهم السلام عن اللوح عن القلم قال يقول الله عز و جل ولاية على بن ابى طالب حصنى فمن دخل حصنى أمن من نارى.

و وجه احسنية كتابه هذا الحديث الشريف مع الحديث الأول هو كون الاعتراف بولاية الأئمة عليهم السلام من كمال الايمان بالتوحيد و شروطه كما قال الرضا عليه السلام اما بشروطها و انا من شروطها فالأحسن إكمال الحديث الأول المشتمل على التوحيد بالحديث الثانى المشتمل على الولاية.

و فى سند هذا الحديث أيضا اختلاف مع ما عندنا من نسخة العيون بل و فى متنه أيضا، قال فى العيون فى الباب السابع و الثلاثين: خبر نادر عن الرضا عليه السلام:

حدثنا احمد بن الحسن القطان قال حدثنا عبد الرحمن بن محمد الحسينى قال حدثنى محمد بن إبراهيم بن محمد الفزارى قال حدثنا عبد الرحمن بحر الأهوازى قال حدثنى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢٣

أبو الحسن على بن عمرو قال حدثنا الحسن بن محمد بن جمهور قال حدثنا على بن بلال عن على بن موسى الرضا عليه السلام عن أبيه عن آباءه عن على بن على بن ابى طالب عليهم السلام عن النبى صلى الله عليه و سلم عن جبرئيل عن ميكائيل عن إسرافيل عن اللوح عن القلم قال يقول الله عز و جل ولاية على بن ابى طالب حصنى فمن دخل حصنى أمن من عذابى.



و إذا كتب على فص الخاتم العقيق الشهادتان و أسماء الأئمة عليهم السلام و الإقرار بإمامتهم كان حسنا.

ففى باب الدفن من البحار عن كتاب فلاح السائل قال و كان جدى ورام بن أبى فراس قدس الله جل جلاله و روحه و هو ممن يقتدى بفعله قد اوصى ان يجعل فى فمه بعد وفاته فص عقيق عليه أسماء أئمته صلوات الله عليهم فنقشت انا فصا عقيقا عليه الله ربي و محمد نبى و على و سميت الأئمة عليهم السلام الى آخرهم أئمتى و وسيلتى و أوصيت ان يجعل فى فمى بعد الموت ليكون جواب الملكين عند المسألة فى القبر سهلا إنشاء الله ثم قال اى المجلسى رأيت فى كتاب ربيع الأبرار للزمخشري فى باب اللباس و الحلوى عن بعض انه كتب على فص شهادة ان لا- إله إلا الله و اوصى ان يجعل فى فمه عند موته ثم قال و يجعل معه شىء من تربة الحسين عليه السلام فقد روى انه أمان (انتهى ما فى البحار) و لعله كاف للحكم بحسن ذلك لا سيما بعد كون ورام (قده) ممن يقتدى بفعله.

بل يحسن كتابته كل ما يرجى منه النفع من غير ان يقصد الورود.

لثلا يكون تشريعا محرما إذ لا إشكال فى حسنه حينئذ برجاء ما فيه من النفع فإنه استدفاع و تبرك.

و الاولى ان يكتب الأدعية المذكورة بتربة قبر الحسين عليه السلام أو يجعل فى المداد شىء منها أو تربة سائر الأئمة عليهم السلام و يجوز ان يكتب بالطين و بالماء بل و بالإصبع من غير مداد.

و هذا بيان لما يكتب به الكفن، و فى الشرائع ينبغى ان يكون ذلك- اى المكتوب على الكفن- بتربة الحسين عليه السلام، و وجه الأولوية هو كون التربة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢٤

الشريفة من أعظم الأسباب التى يتوسل بها الى الله تعالى فى استدفاع الكرب و البلايا و ذلك بعد القطع بجواز جعلها مع الميت و خلطها بحنوطه و كتابة كفته بها فيما يكتب عليه من القران و الأدعية كما تدل عليه التوقيعات الخارجة من الناحية المقدسة فى أجوبة مسائل الحميرى على ما فى الاحتجاج، و فيه انه سئله عن طين القبر يوضع مع الميت فى قبره هل يجوز ذلك أم لا فأجاب روحى فده: يوضع مع الميت فى قبره و يخلط بحنوطه إنشاء الله تعالى. و سئل فقال روى لنا عن الصادق عليه السلام انه كتب على إزار إسماعيل ابنه: إسماعيل يشهد ان لا- إله إلا- الله فهل يجوز لنا ان نكتب مثل ذلك بطين القبر أو غيره، فأجاب عليه السلام يجوز ذلك و الحمد لله.

و مقتضى هذا الخبر هو التخيير بين الكتابة بتربة القبر الشريف و غيره و لكن المحكى عن الشيخ و غيره هو ان الكتابة تكون بتربة الحسين عليه السلام و ان تعذرت- لفقدتها أو غيره- فبطين و ماء و ان تعذر فبالإصبع، و لا بأس بما ذكره إذ فيه الجمع بين وظيفة الكتابة و وضع التربة فى القبر و التشرف و التبرك بها.

لكن فى كفاية الكتابة بالإصبع مع التمكن من الكتابة بغيره اشكال لتبادر المؤثرة من إطلاق الكتابة، بل الظاهر منها هو ما يبقى أثره بعد الكتابة، و عليه ففى الكتابة بالماء الخالص أيضا إشكال إذ هى و ان كانت مؤثرة حين الكتابة لكنها لا تكون باقية، نعم مع عدم التمكن من الكتابة المؤثرة يجوز بالإصبع كما نسبه فى جامع المقاصد إلى الأصحاب، و فى كتاب الطهارة للشيخ الأكبر (قده) انا لم نعثر له على مستند و لعله لتحصيل صورة الكتابة، و فى الجواهر: و لو لا ما يشعر ما فى جامع المقاصد و الروض من نسبة الكتابة بالإصبع إلى الأصحاب بالإجماع عليه لأمكن منعه.

(أقول) و مع ذلك فالأحسن تقديم الكتابة بالماء الخالص على الكتابة بالإصبع لأنها أقرب الى معنى الكتابة، و مما ذكرنا يظهر أولوية الكتابة بتربة سائر الأئمة حيث انها أيضا استدفاع و تبرك و تشرف و يكون مما يرجى منه النفع إذا لم يقصد به الورود، و قال فى كشف الغطاء: و يستحب ان يكتب بتربة الحسين عليه السلام ان أمكن و الا فبغيرها الأشرف فالأشرف.

### [الثانى عشر ان يهيب كفته قبل موته]

الثانى عشر ان يهيب كفته قبل موته و كذا الصدر و الكافور فى الحديث من هيا كفته لم يكتب من الغافلين و كلما نظر اليه كتب له حسنة.

و هذا الحديث مذكور فى الكافى مروي عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام من كان كفته معه فى بيته لم يكتب من الغافلين و كان مأجورا كلما نظر اليه (و فى خير السكونى) المذكور فى الكافى أيضا مرويا عنه عليه السلام: إذا أعد الرجل كفته فهو مأجور كلما نظر اليه، و فى إرشاد المفيد ان سندی بن شاهك قال لموسى بن جعفر عليهما السلام أحب ان تدعنى ان أكفئك فقال انا أهل بيت حج ضرورتنا و مهور نساتنا و أكفاننا من طهور أموالنا و عندى كفى.

و اما استحباب تهيئة الصدر و الكافور فلم أر ما يدل عليه بالخصوص فيمكن الاستيناس له بما يدل على استحباب تهيئة الكفن و ان من أعده لم يكتب من الغافلين، و من المعلوم تحقق التذکر بتهيئة الصدر و الكافور و بكلما يتعلق بتجهيزه، و منه تهيئة القبر فان ذلك كله من قبيل استعداد الموت قبل حلوله، و المحكى عن غير واحد من الصالحين حفر قبره بيده و دخوله فيه و قراءة القران فيه و قوله رب ارجعون لعلى أعمل صالحا فيما تركت و خروجه منه و تشميره للعبادة بعد قوله الا ان خرجت و رجعت فاعمل صالحا، رزقنا الله سبحانه التجافى عن دار الغرور و الإنابة إلى دار الخلود و الاستعداد للموت قبل حلول الفوت.

### [الثالث عشر ان يجعل الميت حال التكفين مستقبل القبلة]

الثالث عشر ان يجعل الميت حال التكفين مستقبل القبلة مثل حال الاحتضار أو بنحو حال الصلاة. قد تقدم فى الفصل المتعلق بالمحتضر استحباب إبقاء الميت على صفة حال الاحتضار الى انتهاء الغسل لإمكان الاستئناس له بخبر سليمان بن خالد عن الصادق عليه السلام: إذا مات لأحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة، و استحباب وضعه كحال الصلاة عليه بعد الغسل الى ان يدفن لخبر يعقوب بن يقطين عن الرضا عليه السلام إذا اطهر وضع كما يوضع فى قبره، و من المعلوم ان حال التكفين حال ما بعد طهره فينبغى ان يقال باستحباب وضعه كحال الصلاة، و لا وجه لاستحباب وضعه كحال الاحتضار.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢٦

### [تتمه، إذا لم تكتب الأدعية المذكورة و القران على الكفن]

تتمه، إذا لم تكتب الأدعية المذكورة و القران على الكفن بل على وصلة اخرى و جعلت على صدره أو فوق رأسه للأمن من التلويث كان أحسن.

و قد مر حكاية كتابة القران على ساجه من العمروى و قوله رضى الله عنه انها لقبره و ما اوصى به صاحب الجواهر (قده) من كتابة القران على خارج الكفن و وضعه فى قبره.

### [فصل فى مستحبات الكفن]

فصل (فى مستحبات الكفن) و هى أمور

## [فصل فى بقیة المستحبات]

فصل (فى بقیة المستحبات) و هى أيضا أمور

## [فصل فى مكروهات الكفن]

إشارة

فصل (فى مكروهات الكفن) و هى أمور

## [أحدها قطعها بالحديد]

(أحدها) قطعها بالحديد.

و قد ذكر كراهة ذلك الشيخان فى المقنعة و النهاية و المبسوط، قال فى التهذيب سمعنا ذلك مذاكرة من الشيوخ و كان عملهم عليه و قال فى المعبر بعد ذلك قلت و يستحب متابعتهم تخلصا من الوقوع فيما يكره (أقول) بل يمكن القول بكراهته بناء على تمامية أدلة التسامح فى إثبات الكراهة كالأستحباب مع تعميم البلوغ بفتوى الفقيه.

## [الثانى عمل الأكماء و الزرور له إذا كان جديدا]

الثانى عمل الأكماء و الزرور له إذا كان جديدا، و لو كفن فى قميصه الملبوس له حال حيوته قطع أزراره و لا بأس بأكمامه. المشهور كراهة عمل الأكماء و الزرور فى الأكماف المبتدئة و كراهة إبقاء الزرور فى القميص الملبوس و عدم كراهة إبقاء أكمامه، و يدل على جميع ذلك جملة من الاخبار كمرسل محمد بن سنان عن الصادق عليه السلام قال قلت له الرجل يكون له القميص، أ يكفن فيها فقال عليه السلام اقطع أزراره قلت و كمه، قال عليه السلام انما ذلك إذا قطع له و هو جديد لم يجعل له كما فاما إذا كان ثوبا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢٧

ليسا فلا يقطع منها الا الأزرار.

و لا- تأمل فى دلالة على الكراهة مع قطع النظر عن اعتضادها بفهم الأصحاب، فما فى مصباح الفقيه من احتمال ان يكون نفي الكم للجديد من جهة عدم الحاجة إليه لا لمرجوحيته، بعيد، إذ نفي الحاجة إليه متحقق فى الملبوس منه أيضا مع إمكان قطعه منه كما يقطع الإزار منه، و لا خفاء على من يلقي اليه قوله عليه السلام- انما ذلك إذا قطع له و هو جديد لم يجعل له كما- فى ظهوره فى كونه حكما شرعيا بعد كون سؤال السائل عن الحكم الشرعى للكم، بل احتمال فهم المنع عنه كما حكى عن المهذب ليس بمتأبئة يقال انه فى غاية الضعف، نعم ضعف سنده مع نسبة الكراهة إلى الأصحاب و دعوى كاشف اللثام قطعهم بها يوجب حملة على الكراهة، فما عن المهذب ضعيف لكن لا بمناط ما ذكر فى مصباح الفقيه.

(و كيف كان) فيستفاد منه عدم كراهة الكم فى ذى كم ملبوس، و إطلاقه ينفى الفرق بين ما كان ملبوسا له أو لغيره كما هو صريح فى الأمر بقطع أزراره الا انه أيضا محمول على الندب و ان كان ظاهر الأمر هو الوجوب، و ذلك للإجماع المدعى على عدمه المؤيد بالشهرة المحققة، و لولاه لكان القول بالوجوب متجها لعدم معارضة الأصل و الإطلاق مع ما هو الظاهر من الأمر به. و مثل المرسل المذكور فى الأمر بقطع الأزرار صحيح ابن بزيع قال سئلت أبا جعفر عليه السلام ان يأمر لى بقميص أعده لكفنى

فبعث به الى، فقلت كيف اصنع، قال انزع أزراره، و يؤيد الحمل على الكراهة مرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام ينبغي ان يكون القميص للميت غير مكفوف و لا مزور، و في نسخه (على ما نقله المجلسي الأول في شرحه على الفقيه): و لا مزور. و مما يرمى الى عدم حرمة إبقاء الأزرار عدم التعرض لقطعها في ما ورد في استحباب التكفين في ثوب كان يصلى فيه و يصوم مثل المروى عن ابي الحسن عليه السلام في الثياب التي يصلى فيها الرجل و يصوم، أ يكفن فيها، قال عليه السلام أحب ذلك مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢٨

الكفن- يعني قميصا- و خير محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال إذا أردت أن تكفنه فان استطعت ان يكون في كفنه ثوب كان يصلى فيه نظيفا فافعل فان ذلك يستحب ان يكفن فيما كان يصلى فيه. فان هذه الاخبار و ان لم يكن الظاهر منها ان تكون واردة في مقام البيان من هذه الجهة بل هي لبيان أصل استحباب التكفين في ما يصلى فيه، لكنها لا تخلو عن الإيماء و قابلية لان يؤيد بها الحكم بعدم المنع عن ترك الأزرار فيه لا سيما الخبر الثاني الذي يقيد الثوب بكونه نظيفا حيث انه يظهر منه كونه في مقام بيان ما يعتبر فيه أيضا بعد بيان أصل استحبابه (و بالجملة) فلا إشكال في صلاحيتها للتأييد، كما يؤيد بما ورد من تكفين رسول الله صلى الله عليه و سلم فاطمة بنت أسد في قميصه من غير تعرض لقطع أزراره كما في خبر عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال ان فاطمة بنت أسد أوصت الى رسول الله صلى الله عليه و سلم فقبل وصيتها فلما ماتت نزع قميصه و قال كفنها فيه، و نحوه غيره، و لكن التأيد بها أضعف من التأيد بالأخبار الواردة في التكفين فيما يصلى فيه لكون مورد هذه الاخبار قضية شخصية فلعله لم يكن في قميصه صلى الله عليه و سلم أزرار و لا زر واحد أصلا.

### [الثالث بل الخيوط التي يخاط بها بريقه]

الثالث بل الخيوط التي يخاط بها بريقه. و هذا أيضا مما لم يرد فيه نص بالخصوص، قال في المعبر: ذكره الشيخ في النهاية و المبسوط و رأيت الأصحاب يجتنبونه و لا بأس بمتابعتهم لازالة الاحتمال و وقوفا على الاولى و هذا موضع الوفاق، قال في الجواهر و هو جيد، مع انه أيضا قد يندرج في فضلات ما لا يؤكل لحمه، و اقتصار الأصحاب في بل الخيوط بالريق يشهد بعدم كراهة بلها بغيره عندهم كما صرح به غير واحد منهم، و هو كذلك للأصل.

### [الرابع تبخيره بدخان الأشياء الطيبة الريح]

الرابع تبخيره بدخان الأشياء الطيبة الريح و لو بغير البخور نعم يستحب تطيبه بالكافور و الذريرة كما مر. في هذا المتن أمور (الأول) المعروف عند الأصحاب كراهة تبخير الكفن بدخان مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢٩

الأشياء الطيبة الريح و تجميره به «١» و عن المنتهى انه ذهب أكثر علمائنا إلى كراهية تجمير الأكفان، و قال ابن بابويه يجمر الكفن، و هو قول الجمهور (انتهى ما عن المنتهى) و لا قائل بالحرمة ظاهرا، بل عن جملة دعوى الإجماع على الكراهة، و ما عليه المشهور هو الأقوى لورود الأخبار الناهية عن ذلك بضميمة ما يدل على الجواز، و مقتضى الجمع بينهما هو الكراهة لا بمعنى حمل النهى على الكراهة بنحو من التعامل كما هو المتداول في الألسن، بل لان المستعمل فيه في النهى هو مصداق الزجر و المنع عن الشيء في مقابل الأمر الذي يستعمل في مصداق البعث و الإرسال، و طبع كل واحد من الإرسال و المنع الصادر عن المولى

يقتضى حكم العقل بلزوم امتثال العبد له لو لا ترخيص المولى له فى الترك فى الأول و الفعل فى الثانى، و مع ترخيصه يكون المستفاد من من الأمر هو مطلوبية متعلقه مع جواز تركه و هو معنى الاستحباب لا ان الصيغة استعملت فيه، بل المستعمل فيه مع الترخيص هو المستعمل فيه بدونه و انما جواز الترك يستفاد من الاذن فى الترك، و كذا فى النهى بالنسبة إلى الترك، و هذا جمع عرفى لا يحتاج معه الى شاهد آخر.

(و كيف كان) فمن الأخبار الدالة على النهى مرسل ابن ابى عمير عن الصادق عليه السلام المروى فى الكافى قال: لا تجمروا الكفن، و خير محمد بن مسلم عنه عليه السلام المروى أيضا فى الكافى قال قال أمير المؤمنين عليه السلام لا تجمروا الأكفان و لا تمسحوا موتاكم الا بالكافور فان الميت بمنزلة المحرم، و مثله المروى فى العلل و الخصال عن ابى بصير و محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام، و خير السكونى عنه عليه السلام قال ان النبى صلى الله عليه و سلم نهى ان تتبع جنازة بمجرمة، و صحيح أبى حمزة عن الباقر عليه السلام قال لا تقربوا موتاكم النار يعنى الدخنة و صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال و اكره أن يتبع - اى الميت - بمجرمة.

و من الاخبار الدالة على الجواز خبر غياث بن إبراهيم عن الصادق عن أبيه عليهما السلام انه كان يجمر الميت بالعود فيه المسك و ربما جعل على النعش الحنوط

---

(١) فى حديث التكفين: لا يجمر الكفن اى لا يدخن بالمجرمة، و المجرمة ما يدخن بها الثياب (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣٠

و ربما لم يجعله و كان يكره ان يتبع الميت بالمجرمة، و خبر عبد الله بن سنان عنه عليه السلام قال لا بأس بدخنة كفن الميت و ينبغى للمرء المسلم ان يدخن ثيابه إذا كان يقدر.

و يستدل لما حكى عن الصدوق من الاستحباب بهذين الخبرين، و ربما يورد عليه بوجوب طرحهما أو تأويلهما فى مقابل الاخبار الناهية، و قد حملهما الشيخ على التقيّة لموافقتهما للعامّة و حمل الأخبار الناهية على الكراهة لما عرفت من عدم حكاية القول بالحرمة عن احد بل دعوى الإجماع على عدمها عن غير واحد من الأصحاب.

لكن الانصاف عدم ظهورهما فى الاستحباب و انهما لا يدلان الا على الجواز.

اما خبر غياث بن إبراهيم فصدوره لا يدل الا على الجواز و ذيله يدل على مرجوحيته و يكون نظير صحيح الحلبي الدالة على المرجوحية، فجعله من أدلة الكراهة أولى من الاستدلال به على الاستحباب، مع ما فى أصل الاستدلال بهما على تجمير الأكفان كراهة و استحبابا لأنهما فى مورد اتباع الجنازة بالمجرمة لا فى مقام تجمير الأكفان و من الممكن اختلاف حكمهما فى ذلك. و اما خبر ابن سنان فظاهره انه عليه السلام يريد ان يبين أصل الجواز و رجحانه، لكن أصل الجواز حيث كان حكما واقعا بدله عليه السلام بنفى البأس عنه بقوله: و لا بأس بدخنة كفن الميت، و اما رجحانه فلما كان موافقا للعامّة و رى فى بيانه و عدل عنه الى بيان استحباب تدخين الحى ثوبه بقوله و ينبغى للمرء المسلم ان يدخن ثيابه، فليس فى الخبرين ظهور فى الاستحباب أصلا زائدا عن الدلالة على أصل الجواز، نعم فى قوله فى خبر غياث: كان يجمر الميت بالعود فيه المسك إيما إلى الاستحباب لكنه لا بمرتبة يعارض مع ما دل على النهى الصريح فى المرجوحية، و الله العالم.

(الأمر الثانى) المشهور بين الأصحاب - كما فى الحدائق - كراهة تطيب كفن الميت بغير الكافور و الذريرة، مسكا كان أو غيره، و ظاهر الصدوق فى الفقيه استحبابه و ظاهر الشرائع و القواعد و غيرهما هو التحريم، و يستدل للأخير بظاهر خبر محمد بن مسلم: لا - تجمروا الأكفان و لا - تمسحوا موتاكم الا - بالكافور فان الميت بمنزلة المحرم، و المروى فى قرب الاسناد عن الصادق عليه

السلام انه كان ينفض بكمه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣١

المسك عن الكفن و يقول ليس هذا من الحنوط فى شىء، و خير يعقوب بن يزيد عنه عليه السلام قال لا يسخن للميت ماء لا يعجل له النار و لا يحنط بمسك، و خير داود بن سرحان قال مات أبو عبيدة الحذاء و انا بالمدينة فأرسل الى أبو عبد الله عليه السلام بدينار و قال اشتر بهذا حنوطا و اعلم ان الحنوط هو الكافور و لكن اصنع كما يصنع الناس قال فلما مضى اتبعنى بدينار و قال اشتر بهذا كافورا (و خبره الآخر) عنه عليه السلام فى كفن ابى عبيدة قال عليه السلام انما الحنوط الكافور لكن اذهب فاصنع كما يصنع الناس.

و استدل الصدوق لما حكى عنه من الاستحباب بما روى فى تكفين النبی صلی الله عليه و سلم انه روى انه حنط بمثقال من مسك سوى الكافور، و المروى عن الهادى عليه السلام هل يقرب الى الميت المسك و البخور قال عليه السلام نعم.

(و الأقوى) ما عليه المشهور من الكراهة و ذلك لعدم تامة الاستدلال بالأخبار المذكورة على الحرمة و لا بهذين الخبرين على الاستحباب (اما الأول) فلعدم ظهور ما عدا خبر محمد بن مسلم فى الحرمة كما هو ظاهر لمن نظر الى مثل ما فى المروى عن قرب الاسناد من قوله رأيت جعفر بن محمد عليهما السلام ينفض بكمه المسك عن الكفن و يقول هذا ليس من الحنوط فى شىء، أو الى مثل قوله عليه السلام فى خبر يعقوب: و لا يحنط بمسك فإنه بعد عطفه على قوله لا يسخن للميت ماء لا يعجل له بالنار المحمول على الكراهة قطعا ينتلم ظهوره فى الحرمة فلا- يستفاد منه الأزید من المرجوحية مع إمكان حمله على ارادة التحنيط بالمسك عوض الكافور.

(و اما خبر محمد بن مسلم) فربما يقال بظهوره فى الحرمة، لكن الانصاف منعه، و ذلك من ناحية التعليل المذكور فيه بان الميت بمنزلة المحرم، حيث انه لا- يطرد اجراء جميع أحكام المحرم عليه قطعا فبه ينتلم أيضا ظهوره فى الحرمة و لا- يستفاد منه الا الكراهة، مضافا الى ما يقال من معارضته مع ما ورد من ان المحرم إذا مات فهو بمنزلة المحل الا انه لا يقربه طيب، فإنه كالصريح فى ان الميت ليس بمنزلة المحرم الا من مات محرما فى خصوص الطيب فلم يبق شىء يستفاد منه الحرمة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣٢

و اما التمسك لها بكون استعماله تضييعا للمال فهو ضعيف لكون استعماله فى الميت كاستعماله فى الحي مما فيه الأغراض الصحيحة التى منها ما يرجع الى الاحياء و المشيعين للميت صونا لظهور الرائحة الكريهة منه خصوصا إذا حصل التغير فيه كما كان يتفق كثيرا فى الروضة العلوية على من حمل بها آلاف التحية عند إدخال الجنائز فيها مما يحمل إليها من البلاد البعيدة.

و اما الخبران المستدل بهما للاستحباب فالمروى عن الهادى عليه السلام ليس فيه دلالة على الأزید من الجواز و هذا ظاهر جدا، و اما المرسل المروى فى الفقيه فهو كخبر مغيرة عن الصادق عليه السلام، و فيه غسل على بن ابى طالب عليه السلام رسول الله صلى الله عليه و سلم بديء بالسدر و الثانية بثلاثة مثاقيل من كافور و مثقال من مسك، و لكونهما اخبارا عن واقعة خاصة لا يحتملان الحمل على التقية، و احتمال صدور الفعل لبيان أصل الجواز مع تسليم كونه مرجوحا و مكروها بعيد، و كونه من خصاصة صلى الله عليه و سلم أبعد و أبعد منه تسليم كونه مستحبا بالنسبة إلى الكل و انه انما صار مرجوحا بعد ذلك لصيرورته شعارا للعامه حيث ان الرشد فى خلافهم، فلا محيص عن طرح الخبرين من جهة ذهاب الأصحاب إلى المرجوحية الجامعة بين التحريم و الكراهة، فباعتراض الأصحاب عن العمل بمضمونهما يختل شرط صحة العمل بهما لعدم حصول الوثوق بهما، فالأقوى الكراهة كما عليها المشهور. و الله العالم.

(الأمر الثالث) يستحب تطيب الكفن بالكافور و الذريرة بلا خلاف فيه ظاهرا، و عن المعتمد و التذكرة دعوى الإجماع عليه، و

يدل على ذلك من الاخبار موثقة سماعة عن الصادق عليه السلام قال إذا كفت الميت فذر على كل ثوب شيئاً من ذريرة أو كافور، وعلى استحباب الذريرة موثقة عمار عن الصادق عليه السلام، وفيها انه عليه السلام قال ثم تكفنه تبدء فتجعل على مقعدته شيئاً من القطن و ذريرة- الى ان قال- ثم تبدء فتبسط للفاضة طولاً ثم تذر عليها من الذريرة- الى ان قال- و التى على وجهه ذريرة- الى ان قال- و يطرح على كفنه ذريرة، و قد مر الكلام فى ذلك فى فصل مستحبات الكفن، فراجع.  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣٣

#### [الخامس كونه اسود]

الخامس كونه اسود.

و عن المعبر و التذكرة و غيرهما دعوى الإجماع على كراهته و يدل عليه من الاخبار خبر حسين بن المختار عن الصادق عليه السلام قال لا يكفن الميت فى السواد، و خبره الأخر عنه عليه السلام: لا يحرم الرجل فى الثوب الأسود و لا يكفن به، بعد حملهما على الكراهة للإجماع المدعى على عدم التحريم، و قد مر فى فصل بقیة مستحبات الكفن استحباب كونه أبيض و كراهة ما عدا البياض من سائر الألوان.

#### [السادس ان يكتب عليه بالسواد]

السادس ان يكتب عليه بالسواد.

و نسب كراهته الى غير واحد من القدماء و كثير من المتأخرين، و عن المبسوط انه لا يكتب بالسواد، و عن النهاية انه لا يجوز، و ليس على حرمة دليل، و لا بأس بالكراهة لقاعدة التسامح، قال فى المعبر بعد حكاية الكراهة عن الشيخ: و هو حسن لأن فى ذلك نوع استبشاع (أقول) و الاولى التمسك بالقاعدة، و اما الاستدلال بالنهى عن التكفين بالسواد فهو ضعيف كما لا يخفى.

#### [السابع كونه من الكتان و لو ممزوجا]

السابع كونه من الكتان و لو ممزوجا.

على المشهور بين الأصحاب، و فى الجواهر: و لا اعرف فيه خلافا الا من الصدوق المنسوب اليه عدم الجواز مع احتمال إرادة الكراهة منه، و عن ظاهر غير واحد دعوى الإجماع عليه، و يدل عليه من الاخبار مرسل يعقوب بن يزيد عن الصادق عليه السلام قال لا يكفن الميت فى كتان، و عن فقه الرضا و لا تكفنه فى كتان و لا ثوب إبريسم، و ظاهر هذين الخبرين و ان كان هو التحريم لكن إرسال الأول و عدم حجیة الثانى الا فيما أسند إلى المعصوم مع قيام العمل عليه و كون الكراهة مما لا يوجد فيه مخالف الا ظاهر الصدوق- أوجب حملهما على الكراهة، و يؤيدها خبر ابى خديجة عن الصادق عليه السلام قال الكتان كان لبنى إسرائيل يكفنون به، و القطن لامة محمد صلى الله عليه و سلم، و من مقابلة الكتان مع القطن بعد القطع باستحباب القطن يستشم كراهة الكتان، و عن كشف اللثام انه يدل على استحباب القطن (و كيف كان) ففیما تقدم غنى و كفاية، و لا فرق فى ثوب الكتان بين الخالص منه و الممزوج بشرط صدق اسم الكتان عليه، للإطلاق.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣٤

#### [الثامن كونه ممزوجا بالإبريسم]

الثامن كونه ممزوجا بالإبريسم بل الأحوط تركه الا ان يكون خليطه أكثر.

لم أر من تعرض لكراهة التكفين في الممزوج بالإبريسم إذا كان خليطه أكثر من الإبريسم، ويمكن ان يستدل لها بإطلاق المرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان يكفن الرجال في ثياب الحرير، بعد حمل النهى فيه على المرجوحية الجامعة بين الحرمة والكراهة لو لم نقل بانصراف ثياب الحرير الى الخالص منه، واما الاحتياط في ترك ما لا يكون خليطه أكثر بل كان مساويا أو أقل فلمفهوم مضمحل الحسن بن راشد كما في الكافي، والمرسل عن الهادي عليه السلام كما في الفقيه عن ثياب تعمل من قز وقطن هل يصلح ان يكفن فيها الموتى، قال عليه السلام إذا كان القطن أكثر من القز فلا بأس، فإن مفهومه ثبوت بأس فيما إذا لم يكن القطن أكثر من القز لكنه بما له من المدلول لا يكون معمولا به الا انه مع ذلك أحوط لقيام النص عليه، وقد مر بعض الكلام في ذلك في المسألة السادسة من فصل تكفين الميت.

#### [التاسع المماكسة في شرائه]

التاسع المماكسة في شرائه.

وفي العلل عن ابي جعفر عليه السلام انه قال لا يماكس في أربعة أشياء: في الأضحية، والكفن، و ثمن النسمة، والكري إلى مكة. وقال في البحار و روى في وصايا النبي صلى الله عليه وسلم لعلي عليه السلام مثله، والمراد بالمماكسة استحطاط الثمن و استنقاصه.

#### [العاشر جعل عمامته بلا حنك]

العاشر جعل عمامته بلا حنك.

للنهي عن عمه الأعرابي و فسرت- كما في الحدائق- بما لا تشتمل على الحنك، وقد تقدم ذلك في فصل مستحبات الكفن.

#### [الحادي عشر كونه وسخا غير نظيف]

الحادي عشر كونه وسخا غير نظيف.

و في خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: فان استطعت ان يكون في كفته ثوب كان يصلى فيه نظيف فافعل (الحديث) فان في تقييد الثوب بالنظيف اشعارا بحزازه ما كان وسخا، و هو معنى الكراهة.

#### [الثاني عشر كونه مخيطا]

الثاني عشر كونه مخيطا بل يستحب كون كل قطعة منه وصله واحدة بلا خياطة على ما ذكره بعض العلماء و لا بأس به.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣٥

و المشهور على استحباب خياطة الكفن بخيوط منه لو احتاج إليها، و في الروضة:

و لم نقف له على اثر، و في مفتاح الكرامة: و لعله للتعجب عما لم يبلغ في حله أو طهره (أقول) و لعل ما ذكره في مفتاح الكرامة أيضا هو الوجه فيما ذكره بعض العلماء، و يمكن ان يكون وجهه قيام السيرة العملية على كون كل قطعة وصله واحدة و يمكن ان يؤيد ذلك بكراهة جعل الأكمام و الزرور له، و الله العالم.



فصل (فى الحنوط) و هو مسح الكافور على بدن الميت، يجب مسحه على المساجد السبعة و هى الجبهة و اليدان و الركبتان و إبهاما الرجلين و يستحب اضافة طرف الأنف إليها أيضا بل هو الأحوط، و الأحوط ان يكون المسح باليد بل بالراحة و لا يبعد استحباب مسح إبطيه و لفته و مغابنه و مفاصله و باطن قدميه و كفيه بل كل موضع من بدنه فيه ريحة كريهة و يشترط ان يكون بعد الغسل أو التيمم فلا- يجوز قبله نعم يجوز قبل التكفين و بعده و فى أثناءه و الاولى ان يكون قبله، و يشترط فى الكافور ان يكون طاهرا مباحا جديدا فلا يجوز العتيق الذى زال ريحه، و ان يكون مسحوقا.

فى هذا المتن أمور (الأول) يجب إمساس الكافور بالميت فى الجملة إجماعا محصلا و منقولا و نصوصا كما فى الجواهر، و اختلاف النصوص فى تعيين مواضعه لا يوهن ظهورها فى أصل وجوبه فى الجملة بل جميعها ظاهرة فى وجوبه و كونه كما عده مما يجب فى التجهيز كالغسل و الكفن و الدفن، فما عن الأردبيلي (قده) من التأمل فى وجوبه لذلك فى غير محله كما ان ما هو ظاهر المراسم من القول باستحبابه ضعيف.

(الثانى) ظاهر غير واحد من الأصحاب اعتبار كون الإمساس بمسح الكافور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣٦

على بدن الميت و هو معقد إجماع التذكرة و الروض، و الظاهر عن جماعة كفاية الوضع و الإمساس كما يظهر من جمل الشيخ و السرائر و الوسيلة و الغنية، بل المصرح به فى الجمل و الوسيلة هو استحباب المسح.

و يستدل للاول ببعض الأخبار الإمرة بالمسح كصحيح الحلبي المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال إذا أردت أن تحنط الميت فاعمد الى الكافور فامسح به آثار السجود (و خبر يونس) ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته موضع السجود و امسح بالكافور جميع مفاصله، و خبر زرارة عن الصادق عليه السلام قال إذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به آثار السجود (و فى الفقه الرضوى) فإذا فرغت من كفنه حنطته بوزن ثلاثة عشر درهما من الكافور و تبدء بجبهته و تمسح مفاصله.

(و يستدل للثانى) بالاخبار المعبرة فيها بالوضع و الجعل كموثق عبد الرحمن قال سئلت الصادق عليه السلام عن الحنوط للميت فقال اجعله فى مساجده (و حسن حمران) قلت فالحنوط كيف اصنع به، قال يوضع فى منخره و فى موضع سجوده و مفاصله، و موثق عمار: و اجعل الكافور فى مسامعه و اثر السجود منه، و خبر الحسين بن المختار عن الصادق عليه السلام قال يوضع الكافور من الميت على المساجد، و صحيح عبد الله بن سنان عنه عليه السلام قال تضع (يعنى الكافور) فى فمه و مسامعه و آثار السجود من وجهه و يديه و ركبتيه.

و الأول (أعنى اعتبار المسح) أقوى لقاعده حمل المطلق على المقيد فيما إذا كانا مثبتين، لكن اللازم فى المقام هو المسح بالكافور على وجه يصدق معه الجعل و الوضع أيضا بأن يمسح به بوجه يبقى منه شىء على الممسوح بسبب المسح كما لعله المتبادر من المسح بالكافور أيضا عرفا، و قد مر مثل ذلك فى باب المسح فى الوضوء، و بذلك يجمع بين هذه الاخبار مع مراعاة معقد إجماع الخلاف المعبر فيه بالوضع و لقد أجاد الشيخ الأكبر (قده) حيث يقول ان الاخبار بين مشتمل على مسح مواضع السجود و بين صريح فى وضعه عليها فالظاهر وجوب وضعه عليها على وجه المسح حملا للمطلق على المقيد (انتهى) و الله الهادى.

(الأمر الثالث) قال المصنف (قده) الأحوط ان يكون المسح باليد بل بالراحة، و لعل وجه ذلك هو انصراف المسح عند إطلاقه إلى المسح بالراحة من اليد كما فى مثل مسح رأسه و مسحته كما ادعى فى باب مسح الوضوء، و لا ريب انه أحوط.

(الأمر الرابع) المعروف بين الأصحاب كما فى المدارك هو وجوب مسح المساجد السبعة، و عن المفيد و العماني و القاضى و الحلبي و العلامة فى المنتهى إلحاق طرف الأنف الذى يرغم به، و لعله لظاهر الأمر بامساس المساجد- كما أتى- و ما فى رواية دعائم الإسلام: إذا فرغ من تغسيله نشفه بثوب و جعل الكافور فى موضع سجوده و جبهته و انفه و يديه و ركبتيه و رجليه، و أورد على الأول بأن الظاهر من المساجد هى السبعة الواجب وضعها على الأرض فى سجود الصلاة، و وضع الأنف غير واجب فى السجود و رواية الدعائم ضعيفة قاصرة عن إثبات الوجوب الا انها صالحة للاستحباب فلا ينبغى الريب فى استحبابه و ان كان الأحوط ان لا يترك.

(الأمر الخامس) المحكى عن الصدوق (قده) انه يجعل- مضافا الى أثر السجود- على بصره و انفه و مسامعه و فمه و يديه و ركبتيه و مفاصله كلها، و ليعلم ان الاخبار فى المقام على طوائف.

(فمنها) ما يدل على وضع الكافور على مساجد الميت من دون تعرض لما عداها بالنفى و الإثبات كموثق عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام فى الحنوط للميت، قال عليه السلام اجعله فى مساجده.

(و منها) ما يدل على الأمر بوضعه فيما عدا المساجد أيضا مما لا معارض له بالنهى عنه مثل المفاصل و الراحة و الرأس و اللحية و الصدر و العنق و اللبّة و المغابن «١» و باطن القدمين كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال إذا أردت أن

---

(١) اللبّة بفتح اللام و التشديد المنخر و موضع القلادة و الجمع لبات كحبة و حبات، و المغابن واحدها مغبن كمسجد الآباط و أصول الأفخاذ، و منه حديث الميت فامسح بالكافور جميع مغابنه (مجمع البحرين)

تحنط الميت فاعمد الى الكافور فامسح به آثار السجود و مفاصله كلها و رأسه و لحيته و على رأسه من الحنوط، و قال حنوط الرجل و المرأة سواء (الحديث) (و خبر يونس) و فيه: ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته موضع السجود و امسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه و فى رأسه و فى عنقه و منكبيه و مرافقه و فى كل مفصل من مفاصله من اليدين و الرجلين و فى وسط راحتيه.

(و منها) ما ورد فيه الأمر بوضعه على بعض ما عدا المساجد مع معارضته مع ما ورد من النهى عنه، فمن الأول- أعنى ما ورد به الأمر- خبر حمران، و فيه قلت فالحنوط كيف اصنع به قال يوضع فى منخره و فى موضع سجوده و مفاصله، و موثق عمار، و فيه: اجعل الكافور فى مسامعه و اثر السجود منه (و خبر الحسين بن مختار) عن الصادق عليه السلام قال يوضع الكافور من الميت على المساجد و على اللبّة و باطن القدمين و موضع الشراك من القدمين و على الركبتين و الراحتين و الجبهة و اللبّة (و خبر زرارة) عن الباقر عليه السلام قال إذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به آثار السجود و مسامعه و مفاصله كلها و اجعل فى فيه و مسامعه و رأسه و لحيته من الحنوط و على صدره و فرجه، و قال و حنوط الرجل و المرأة سواء (و من الثانى) أعنى ما ورد به النهى صحيح الحلبي، و فيه: و لا- تجعل فى منخريه و لا فى بصره و مسامعه و لا على وجهه قطنا و لا كافورا (و خبر عثمان بن النواء) و فيه: و لا تمس مسامعه بكافور (و صحيح عبد الرحمن) عن الصادق عليه السلام قال: لا يجعل فى مسامع الميت حنوط (و المروى فى فقه الرضا) إذا فرغت من كفته حنطته بوزن ثلاثة عشر درهما و ثلث من الكافور و تبدء بجبهته و

تمسح مفاصله كلها و تلقى ما بقى على صدره و فى وسط راحتيه و لا تجعل فى فمه و لا منخره و لا فى عينه و لا فى مسامعه و لا على وجهه قطنا و لا كافورا فان لم تقدر على هذا المقدار فأربعة دراهم فإذا لم تقدر فمثقال لا أقل من ذلك لمن وجده (و فى ذيل خبر الكاهلى) و إياك ان تحشو فى مسامعه شيئا فإن خفت ان يظهر من المنخرين شىء فلا عليك ان تصير ثم قطنا و ان لم تخف فلا تجعل فيه شيئا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣٩

و هذه جملة من النصوص التى ظفرت بها فى المقام و لا إشكال فى لزوم الأخذ بما اتفقت عليه و هو تحنيط مواضع السجود و هو مما لا خلاف فيه بين الأصحاب بل ادعى عليه الإجماع، و اما ما دل على الأمر بوضعه على غير مواضع السجود فيحمل على الاستحباب لذهاب المشهور الى عدم وجوبه فى غير المساجد و ان اختلفوا فى عدد الأنف منها و لتصريح جملة منهم بعدم الخلاف فى انحصار الوجوب بها و لاعتضاد ذلك بما فى خبر عبد الرحمن من الاشعار بالانحصار، و فيه فى الجواب عن الحنوط للميت قال عليه السلام اجعله فى مساجده، هذا فى الطائفة الثانية من الاخبار المتقدمة التى فيها الأمر بالحنوط فى غير المساجد مما لا يعارضها فيه شىء من الاخبار.

و اما الطائفة الثالثة و الرابعة التى وقع التعارض فيها بالأمر و النهى بالنسبة إلى مواضع غير المساجد فوجه الجمع بينها لا يخلو عن اشكال، و قد ذكر فيه وجوه (منها) ما حكى عن الشيخ من حمل ما تضمن الأمر بوضع الكافور فى مسامعه على ان (فى) بمعنى (على) فيكون مورد الأمر الوضع على المسامع و مورد النهى الوضع فيها و الحشو فيه (و لا يخفى) انه مع بعده لا يلائم مع ما فى خبر عثمان بن النواء من قوله:

لا تمس مسامعه بكافور إذ النهى عن مسها به لا يجمع الأمر بوضعه عليها.

(و منها) حمل أخبار النهى على الكراهة (و لا يخفى ما فيه) من البعد فان رفع اليد عن الاخبار الناهية الظاهرة فى الحرمة و حملها على الكراهة و ان كان ممكنا إذا قامت عليه القرينة لكنه لا يلائم مع ظهور الأخبار الإمرية فى الرجحان، فالجمع بينهما بالحمل على الكراهة يرجع الى رفع اليد عن الاخبار الإمرية كما لا يخفى.

(و منها) حمل الأخبار الإمرية على التقيية بمعنى الاتقاء للأمر فى امره لا بمعنى أمر المأمورين بالعمل بالتقيية، فالمأمور به باق على ما هو الواقع من الحكم له، و حينئذ فيمكن الجمع بينهما بحمل الأخبار الناهية على الكراهة و ان الحكم الواقعى هو مرجوحية الفعل و لكن انما تعلق الأمر به فى الاخبار الإمرية للتقيية، و هذا و ان كان يناسب مع ما ذهب اليه المشهور من كراهة ما تعلق به النهى الا انه لمخالفته مع الاخبار الناهية الظاهرة فى التحريم يكون مخالفا مع الاحتياط، فالأحوط ترك مسحه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤٠

فى تلك المورد لاحتمال الحرمة فيها مع انتفاء احتمال الوجوب.

فالمتحصل من هذا الأمر هو وجوب تحنيط المساجد السبعة مع الاحتياط بمسح الأنف و استحباب ما اشتمل عليه الاخبار مما لا معارض له و الاحتياط فى ترك ما له معارض. و الله العاصم.

(الأمر السادس) يشترط ان يكون الحنوط بعد الغسل أو التيمم فلا يجوز قبله كما يدل عليه غير واحد من الاخبار حسبما أتى، و هل هو قبل التكفين كما عن القواعد و غيره، أو انه بعد لبسه المئزر كما عن المراسم و المنتهى و النهاية و غيرها، أو بعد لبسه القميص كما نسب إلى المقنعة و غيرها، أو بعد تمام التكفين كله - كما عن الصدوق - أو التخيير بين الجميع - كما اختاره فى الجواهر و عليه المصنف فى المتن (وجوه) أقواها الأخير لإطلاق كثير من الاخبار الواردة فيه و ان كان الاولى تقديمه على الكفن لصحيح زرارة عن الباقر و الصادق عليهما السلام: إذا جففت الميت عمدت الى كافور مسحوق فمسحت به آثار السجود،

و عن دعائم الإسلام: إذا فرغت من تغسيله نشفه بثوب و جعل الكافور فى موضع سجوده (إلخ) و عن الرضوى: إذا فرغت من غسله حنطه بثلاثة عشر درهما و ثلث (و خير يونس) و فيه: ابسط الحبره بسطا ثم ابسط عليها الإزار ثم ابسط القميص عليه و ترد مقدم القميص عليه ثم اعمد الى الكافور مسحوق فضعه على جبهته- الى ان قال- ثم يحمل فيوضع على قميصه، و اما تعين كونه بعد لبس الإزار فلا- وجه له و أضعف منه تعين كونه بعد لبس القميص، مع ان صريح خبر يونس خلافا، نعم المحكى عن الرضوى يدل على ما اختاره الصدوق: فإذا فرغت من كفنه حنطته بوزن ثلاثة عشر درهما و ثلث من الكافور، الا ان يحمل الفراغ من الكفن فى الحديث على الفراغ من بسطه باجزائه بعضها فوق بعض على ما ذكر تفصيله فى خبر يونس (و كيف كان) فحيث لا طريق الى الاحتياط فالأولى التخيير مع أولوية تقديمه على التكفين، و الله العالم.

(الأمر السابع) اشترط المصنف (قده) فى المتن ان يكون الكافور طاهرا مباحا جديدا مسحوقا، و لم أر من تعرض له فى المتون و الشروح (و يمكن ان يستأنس له)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤١

اما لطهارته فيما اعتبره بعضهم من كون الكافور من جلاله اى غير المطبوخ منه المعبر عنه بالخام مستدلا له تارة بأنه يطبخ بلبن الخنزير ليشتد بياضه، و اخرى بحصول العلم العادى بنجاسته لانه يطبخ بأيدي الكفار و ما أجيب عنه بعدم العلم بطبخه بلبن الخنزير و لا بكون طباخه كافرا و لا بمباشرة له على تقدير كفرة حسبما تقدم فى طى المسألة الثانية من فصل كيفية الغسل، هذا مضافا الى تأثر بدن الميت غالبا بالكافور إذا كان نجسا مع لزوم تطهير بدنه عما يعرضه من النجاسة بعد الغسل- كما مر فى المسألة الثانية من فصل شرائط الغسل، هذا. و لكن هذا مجرد استيناس فان مفروغية اشتراط الطهارة فى الكافور الذى يشترط فى الخليط فى الغسل لعلها من أجل عدم تأثر الماء من نجاسته و انه يشترط فى ماء الغسل الطهارة و هذا لا يلازم اشتراط الطهارة فى كافور الحنوط، كما ان دعوى غلبة تأثر بدن الميت من الكافور النجس أيضا ممنوعة سيما مع ما ورد فى اخبار الحنوط كما تقدم من الأمر بنشف بدن الميت و تجفيفه قبل حنوطه، نعم لو فرض تأثر بدنه منه كان لدعوى اعتبار الطهارة وجه من هذه الجهة.

(و اما اباحتها) فاعتبارها واضحة لما تقدم من الوجه فى اعتبارها فى الكفن و انه لا يسقط التكليف بتكفينه فى المغصوب بل يجب نزع منه و تكفينه فى المباح إذ كلما مر هناك فى وجه اعتبار الإباحة فى الكفن يجرى فى المقام (و اما اعتبار كونه جديدا) ذا رائحة فلم يظهر لى وجهه الا استظهار كون وجوب التحنيط به لأجل تطيب الميت به المتوقف على كونه ذا رائحة و لعل هذا الملاك بحكمة التشريع التى لا اعتبار باطرادها أشبه الا ان يدعى انصراف الكافور الى ماله رائحة و ان الكافور العتيق الذى ذهب رائحته يعد عند العرف فاسدا خارجا عن حقيقته كانصراف ماء الورد عن الذى زالت رائحته و كذا سائر ما يرغب فيه لأجل طيبته إذا زال أثره، و هذا الوجه لا يخلو عن قوة، و يؤيده سقوط الحنوط عن الميت المحرم مع عدم حرمة استعماله فى حال الإحرام إلا إذا كان له رائحة (و اما كونه مسحوقا) فلتصريح جملة من النصوص به كما فى خبر يونس ثم اعمد الى كافور مسحوق (إلخ) و خير زرارة عنهما عليهما السلام: إذا جففت الميت عمدت الى كافور مسحوق (الحديث).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤٢

[مسألة (١) لا فرق فى وجوب الحنوط بين الصغير و الكبير]

مسألة (١) لا فرق فى وجوب الحنوط بين الصغير و الكبير و الأنتى و الخنثى و الذكر و الحر و العبد نعم لا يجوز تحنيط المحرم قبل إتيانه بالطواف كما مر و لا يلحق به التى فى العدة و لا المعتكف و ان كان يحرم عليهما استعمال الطيب حال الحيوة.

وجه التعميم في المذكورات هو إطلاق الاخبار المذكورة و تصريح بعضها بعدم الفرق بين الرجل و المرأة كخبر زرارة و صحيح الحلبي المتقدمين، قال عليه السلام فيهما: و حنوط الرجل و المرأة سواء، و قد مر الكلام في عدم جواز تقريب الكافور بالميت المحرم و عدم إلحاق المعتدة و المعتكف بالمحرم في المسألة التاسعة من فصل كيفية الغسل مستوفى.

#### [مسألة (٢) لا يعتبر في التحنيط قصد القرية]

مسألة (٢) لا يعتبر في التحنيط قصد القرية فيجوز ان يباشره الصبي المميز أيضا.

لا يخفى ان جواز مباشرة الصبي المميز للشيء لا يكون من آثار عدم اعتبار قصد القرية فيه إذ يمكن ان لا تكون صحته متوقفة على قصد القرية و مع ذلك يكون البلوغ شرطاً في صحته كالعقود و الإيقاعات كما انه يمكن صحته من الصبي مع اشتراط القرية كما في الواجبات الكفائية بناء على شرعية عبادات الصبي و اشتغالها على المصلحة الملزمة مثل الصادر عن البالغين و انه انما ارتفع التكليف عنه لمصلحة في رفعه كالتسهيل و نحوه، نعم لو كانت مشتملة على مصلحة غير ملزمة فاللازم عدم كفايتها في إسقاط التكليف عن البالغين.

(و الحق ان يقال) انه بناء على كون التحنيط توصيلاً فالواجب الالتزام بسقوط التكليف و لو حصل بفعل غير المميز من الصبي بل و لو بغير مباشرة إنسان، و على تقدير كونه تعدياً فاللازم عدم جواز الاكتفاء بفعل الصبي المميز لعدم إحراز اشتغال أفعاله على المصلحة الملزمة مع أدلة رفع القلم عنه و عليه فلا- يكتفى بفعله، و قد حررنا المسألة في المسألة الخامسة من فصل الأعمال الواجبة في التجهيز و في البحث عن عرق الجنب من الحرام في مباحث النجاسات، و لعل الوجه في تقييد المصنف (قده) جوازه بالصبي المميز هو عدم إمكان تحقق فعله من غير المميز أو من غير

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤٣

الإنسان عادة، لا انه مع تحققه لا يكون كافياً.

و اما ما حققه في مصباح الفقيه في مبحث غسل الميت من كون غسل الميت و الصلاة عليه تعدياً بمعنى لزوم صدورهما عن الفاعل بالقصد و الاختيار و عدم تعديتهما بمعنى لزوم قصد القرية بل يكفي في صحتهما صدورهما عن القصد و لو لم يكن قصدهما بداع قربي، و بذلك جمع بين قول من أنكر اعتبار القصد فيهما و من اعتبره، و قال (قده) و لعل من أنكر اعتبار القصد مثل السيد و اتباعه أراد قصد القرية بجعلها غاية للعمل و مراد من اعتبره هو اعتبار قصد حصول الطبيعة المعهودة، و قال بهذا تجتمع الكلمة و يرتفع الخلاف.

(فشيء لم نتحصله) ضرورة أن عبادية العبادة تتوقف على إتيانها بداع قربي يكون فاعلها مبتغياً بفعلها و وجهه سبحانه، و لو لا ذلك لم تكن العبادة عبادة، و به يندفع منعه عن الصغرى إذ لا يمكن القول بان المعبر في سائر الأغسال أيضا هو قصد إيجادها بعناوينها الراجحة و لو لم يكن الباعث على إيجادها إرادة تحصيل القرب بفعلها بل اتى بها بداع مباح يترتب عليها إذ ياتيانه كذلك لا تصير عبادة.

كما ان ما افاده (قده) بعد تسليمه اعتبار قصد التقرب من الفرق بين جعل القرية غاية للعمل و بين قصد حصول الطبيعة المعهودة (لا يخلو عن غموض) قال (قده) في بيان ذلك ان اعتبار قصد التقرب بفعل الغسل انما يصح فيما كان القرب غاية للغسل و هذا في غسل الميت لا- يتصور لأن القرية التي يعتبر قصدتها في الغسل هي القرية الحاصلة للمتطهر و هو الذي يرد عليه الغسل لا للمباشر و هو الذي يورد الغسل على المغتسل كمباشر غسل الميت في المقام و كالمغسل للجنب العاجز عن الغسل بالمباشرة، و الذي يجب على المباشر انما هو إيجاد تلك الطبيعة المقربة للميت إلى رحمة الله و رضوانه و اما كونه قاصداً بفعله التقرب

لنفسه بحيث ينافيه قصد الأجره مثلا فيحتاج الى دليل آخر غير ما دل على اشتراط قصد القربة في الطهارات و هو مفقود و الأصل ينفيه (هذه عبارته قدس سره).

و ما افاده لا يخلو عن الغرايه، و كأنه قاس المقام بباب الأجير في العبادات

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤٤

و إتيان عبادة الغير بداعي الأجره مع ان المقام أجنبي عنه.

(و توضيحه) على ما حررناه في غير مقام ان عمل الأجير في باب العبادات موجه بجهتين يكون بإحدهما عملا للنائب و بالأخرى عملا للمنوب عنه كما ان المباشر لاداء دين الغير يؤدي دين الغير فيكون فعله هذا نيابة عن الغير، فهو من حيث كونه فعل النائب متعلق للأجره فيؤتى به بداعي أخذ الأجره عليه، و من حيث كونه فعل المنوب عنه عبادة يؤتى بها بداعي الأمر المتوجه الى المنوب عنه بعد الفراغ عن كون الإتيان به من النائب مسقطا للأمر المتعلق بالفعل، المتوجه الى المنوب عنه.

و هذا التصوير- كما ترى- لا يجرى في المقام أصلا لا في غسل الميت و لا في الصلاة عليه، إذ الميت لا يكون مأمورا بغسل نفسه و لا بالصلاة على جنازته، و هذا في الصلاة ظاهر جدا لم يحم حوله و هم و ان كان ربما يتوهم في غسله بأنه الغسل الذي ينبغي ان يأتي به الميت في حال حيوته فيباشره الغاسل بالنيابة، و منشأ توهمه سقوط الغسل عن اغتسل في حيوته ثم مات- في مورد قيام الدليل عليه- كما في المقتول بقصاص و نحوه، و لكنه ساقط حسبما مر القول فيه.

(و كيف كان) فلا ينبغي الإشكال في أن الحى مأمور بغسل الميت و بالصلاة عليه من حيث انهما عمل له لا من حيث نيابته عن الميت، و المفروض كون الأمر المتوجه إلى الحى باتيانهما تعبديا- اى يعتبر في سقوطه إتيان متعلقه بداع قربي فكيف يصح ان يقال بصحة متعلقه و لو لم يؤت بداع قربي لفاعله.

و ليعلم ان ما ذكرناه في المقام غير مرتبط بتصحيح ما في المتن من ترتب جواز الاكتفاء بفعل الصبى المميز في حنوط الميت على عدم اعتبار قصد القربة في الحنوط لان ما افاده في مصباح الفقيه من تصوير عبادية بعض أفعال التجهيز كالغسل و الصلاة انما هو بعد فرض اعتبار إتيانه عباده، و اما في الحنوط المفروض عدم كونه عباده فلا يعتبر هذا القصد أصلا، و قد خرجنا في المقام عن وضع هذا الشرح لمناسبة عرضت و أوجبت إطالة الكلام و الله الهادى و به الاعتصام.

### [مسألة (٣) يكفى في مقدار كافور الحنوط المسمى]

مسألة (٣) يكفى في مقدار كافور الحنوط المسمى و الأفضل ان يكون ثلاثة عشر درهما و ثلث تصير بحسب المثاقيل الصيرفية سبع مثاقيل و الأقوى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤٥

ان هذا المقدار لخصوص الحنوط لا- له و للغسل و أقل الفضل مثقال شرعى و و الأفضل منه أربعة دراهم و الأفضل منه أربعة مثاقيل شرعية.

في هذه المسألة أمور (الأول) المشهور بين الفقهاء و لا سيما المتأخرين منهم قدس الله أسرارهم اناطة مقدار الكافور في الحنوط في طرف القلة بما يصدق معه الاسم و لو كان أقل من المثقال أو الدرهم و لا تقدير للمقدار الواجب عندهم الا مسماه و حملوا النصوص الواردة في تقديره بأزيد من ذلك الظاهرة في الوجوب على الفضل، للأصل و إطلاق كثير من الأدلة و قصور أكثر ما دل على التقدير سندا بل و دلالة عن إثبات الوجوب للتصريح في بعضها بالفضل و اختلاف جميعها في المقادير قلة و كثرة، الموجب لاختلاف فتاوى الأصحاب فيها، و لأجل ذلك كله حملوها على الاستحباب، بل الظاهر عدم التصريح بالوجوب من

احد و ان كان ظاهر بعضهم لا يأباه، و لذا نفى بعضهم الخلاف فى عدمه، و فى الرياض انه ليس محل خلاف يعرف، و ربما يدعى دخوله تحت معقد جملة من الإجماعات، و فى المعتمد: أقل المستحب من كافور الحنوط درهم و أفضل منه أربعة دراهم و أكمل منه ثلاثة عشر درهما و ثلث كذا ذكره الخمسة (و هم الصدوق و والده و المفيد و المرتضى و الشيخ الطوسى قدس الله أسرارهم) و اتباعهم ثم لا أعلم للأصحاب فيه خلافاً.

و من النصوص فى ذلك ما فى الكافى مرفوعاً قال: السنة فى الحنوط ثلاثة عشر درهما و ثلث أكثره، و قال ان جبرئيل نزل على رسول الله صلى الله عليه و سلم بحنوط و كان وزنه أربعين درهما فقسمها رسول الله صلى الله عليه و سلم ثلاثة أجزاء: جزء له و جزء لعلى عليه السلام و جزء لفاطمة عليها السلام (و مرفوعاً ابن سنان) قال السنة فى الحنوط ثلاثة عشر درهما و ثلث، قال محمد بن احمد و رووا ان جبرئيل عليه السلام نزل به على رسول الله صلى الله عليه و سلم و كان وزنه أربعين درهما فقسمه رسول الله صلى الله عليه و سلم اجزاء: جزء له و جزء لعلى عليه السلام و جزء لفاطمة. و ظاهر هذين الخبرين هو استحباب هذا التقدير للتعبير فيهما بالسنة و هى إذا انفردت عن مقابلتها مع الفرض ظاهرة فى الاستحباب نعم قد تطلق على ما سنه رسول الله صلى الله عليه و سلم فى مقابل ما فرضه الله تعالى و لكن يحتاج ذلك الى قرينه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤٤

فالسنة إذا أطلقت ظاهرة فى الندب، و استفادة التقدير من هذين الخبرين مبنية على كون المراد من الحنوط فيهما هو الكافور المستعمل فى تطيب الميت بعد غسله و لا- يشمل ما يستعمل منه فى الغسل كما ربما يدعى ظهورهما فى ذلك تعويلاً على المنصرف اليه من كلمة الحنوط- و ان كان يبعد ذلك احتياج غسله صلى الله عليه و سلم حينئذ إلى كافور غير ما نزل به جبرئيل.

و عن كتاب الطرف لابن طاوس عن الصادق عليه السلام قال قال على بن ابي طالب عليه السلام كان فى الوصية ان يدفع الى الحنوط فدعانى رسول الله صلى الله عليه و سلم قبل وفاته بقليل فقال يا على و يا فاطمة هذا حنوطى من الجنة دفعه الى جبرئيل و هو يقرئكما السلام و يقول لكما اقسامه و اعزلا منه لى و لكما فقالت فاطمة عليها السلام يا أبتاه لك ثلثه و ليكن الناظر فى الباقي على بن ابي طالب عليه السلام فبكى رسول الله صلى الله عليه و سلم و ضمهما اليه و قال يا على قل فى الباقي قال عليه السلام نصف ما بقى لها و النصف لمن ترى- أو تريد- يا رسول الله، قال هو لك فاقبضه. و هذا الخبر مثل الأولين فى التعبير بالحنوط.

و مرسله الصدوق قال ان جبرئيل اتى النبى صلى الله عليه و سلم بأوقية كافور من الجنة و الا وقيه أربعون درهما فجعلها النبى صلى الله عليه و سلم ثلثا له و ثلثا لعلى عليه السلام و ثلثا لفاطمة.

و المروى فى كشف الغمة عن فاطمة عليها السلام انها قالت ان جبرئيل اتى النبى صلى الله عليه و سلم لما حضرته الوفاة بكافور من الجنة فقسمه أثلاثاً ثلثا لنفسه و ثلثا لعلى و كان أربعين درهما.

و مرسل ابي نجران عن الصادق عليه السلام قال أقل ما يجزى من الكافور مثقال، و فى مرسل آخر عنه عليه السلام: أقل ما يجزى من الكافور للميت مثقال و نصف، و عن فقه الرضا: و أو فى ما يجزى من الكافور مثقال و نصف، و فى خبر الكاهلى و خبر الحسين بن مختار عن الصادق عليه السلام: القصد من ذلك أربعة مثاقيل.

و قال فى الحدائق المراد بالقصد هو الحد الوسط بين الأقل و الأكثر و الاقتصاد فى الأمور سلوك سبيل الوسط، و فى الجواهر: و عن نسخة اخرى (الفضل) بدل (القصد)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤٧

و عن فقه الرضا: التحنيط بوزن ثلاثة عشر درهما و ثلث و ان لم يقدر على هذا المقدار فأربعة دراهم و ان لم يقدر فمثقال لمن وجده.

هذا ما وصل إلينا من النصوص. و أنت ترى ما فيها من الاختلاف فى التعبير بالسنة الظاهر فى الندب و ما يظهر منه وجوب كونه ثلاثة عشر درهما و ثلث عند وجدانه- كما فى المحكى عن فقه الرضا- و الاختلاف فى التعبير، فتارة وقع التعبير بالحنوط الظاهر فيما يحنط به، و اخرى بالكافور الشامل لما يجعل خليطا فى الغسل و كذا الاختلاف فى الأقل بين المثقال و بين مثقال و نصف و بين الدرهم، و من المعلوم عدم صحة التمسك بها للوجوب مع ما فيها من الاختلاف، بخلاف ما إذا حمل على الندب، إذ الاختلاف حينئذ يحمل على مراتب الفضل، فاعلاه فضلا و أكثرها وزن ثلاثة عشر درهما و ثلث درهم، و أوسطها فضلا ما كان بقدر أربعة مثاقيل أو أربعة دراهم، و أدناها ما كان بقدر مثقال و نصف أو مثقال أو درهم، و أقل ما يجزى هو ما كان يصدق عليه الحنوط، و الله سبحانه هو العالم.

بقى أمور (الأول) ان المحكى عن الصدوق فى الحد الأوسط هو أربعة مثاقيل و هو المحكى عن ابن الجنيد أيضا، و يدل عليه حسنة الكاهلى و الحسين بن المختار حيث وقع التعبير فيهما: القصد من ذلك- أو الفضل من ذلك- أربعة مثاقيل، و المروى عن فقه الرضا أربعة دراهم، و لا بأس بالعمل بكل واحد منهما، و يمكن حمل ذلك أيضا على الاختلاف فى مراتب الفضل بكون أربعة مثاقيل أفضل من أربعة دراهم لكون الأولى أكثر- كما سيظهر- و حدد فى المعتمد الأقل بدرهم، و ليس له شاهد من الاخبار المتقدمة بل فيها كما عرفت انه مثقال أو مثقال و نصف، كما انه حكى عن ابن البراج تحديد الأكثر بثلاثة عشر درهما و نصف، و هو أيضا خال عن المستند، بل عرفت انه ثلاثة عشر درهما و ثلث.

(الثانى) فسر الحلى المثاقيل الواقعة فى الاخبار بالدراهم نظرا الى قول الأصحاب، و حكى عن ابن طاوس مطالبته بالدليل و هو كذلك فان المشهور خلاف ذلك كما يأتى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤٨

(الثالث) المشهور على ان الكافور الذى يمزج بماء الغسل خارج عن هذا المقدار الذى ورد فى الحنوط لما عرفت فى مرفوعة الكافى و مرفوعة ابن سنان و الخبر المروى عن كتاب الطرف من التعبير بالحنوط، الظاهر فى الكافور الذى يحنط به، و باقى الاخبار و ان كانت مطلقة لكن تحمل على ما فى هذه الاخبار لكون المقيّد قرينة على المطلق و شارحا له مضافا الى ما فى الفقه الرضوى: إذا فرغت من غسله حنطه بثلاثة عشر درهما و ثلث درهم كافورا، خلافا لما حكاه فى السرائر عن بعض الأصحاب من مشاركة الغسل مع الحنوط فى ذلك المقدار و لم يعرف ذلك البعض الذى حكاه عنه، و مال اليه بعض المتأخرين، و فى مصباح الفقيه بعض الميل اليه، و يستدل له بإطلاق ما دل على تقدير ذلك للميت من غير تعرض لخصوص تحنيطه فيشمل بعمومه لما يمزج بماء غسله أيضا، و لاستبعاد تغسيل النبى صلى الله عليه و سلم بماء ممزوج بكافور آخر غير الذى نزل به جبرئيل عليه السلام، بل فى مصباح الفقيه دعوى ظهور كون الكافور الذى اتى به له للجميع و منع انصراف الحنوط الى خصوص ما يحنط به كما يشهد له إطلاق الحنوط فى جملة من الاخبار على مطلق الكافور.

(و الأقوى) ما عليه المشهور لانسباق ما يحنط به من كلمة الحنوط عند إطلاقه، و هو غير مناف مع ارادة مطلق الكافور منه إذا كانت هناك قرينة، فمنع انصراف الحنوط الى خصوص ما يحنط به لا يخلو عن الاعتساف، فلا محيص عن معاملة الإطلاق و و التقييد فيما عبر فيه بالحنوط و ما ورد فيه لفظ الكافور، و دعوى ظهور ما دل على نزول جبرئيل بالكافور على كونه للغسل و الحنوط ممنوعة، و استبعاد صرف غيره فى غسله صلى الله عليه و سلم لا يعاب به مع ان المسألة قريبة إلى الإجماع و لم ينقل مخالف صريح فيها الا ما نسبه فى السرائر الى بعض الأصحاب، بل يحتمل اندراجها فى معقد إجماع الغنية و المعتمد، و لذا قال



فى مصباح الفقيه (بعد الإشكال فى اختصاص المقادير المذكورة بالحنوط): لكن فتويهم بما عرفت من التقادير و فهمهم إياها من الروايات و نقل إجماعهم عليها كما عن بعضهم يهون الأمر علينا بعد البناء على المسامحة (انتهى).

(الرابع) وزن الدرهم نصف المثقال الشرعى و خمسه، و كل مثقال شرعى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤٩

ثلاثة أرباع الصيرفى، فىكون كل درهم نصف المثقال الصيرفى و ربع عشرة و يكون وزن الأربعين درهما واحدا و عشرين مثقالا صيرفيا فىكون ثلثه و هو ثلاثة عشر درهما و ثلث سبعة مثاقيل صيرفية كما ذكره فى المتن هكذا فى نسختنا و هو الصحيح من غير كسر.

#### [مسألة (٤) إذا لم يتمكن من الكافور سقط وجوب الحنوط]

مسألة (٤) إذا لم يتمكن من الكافور سقط وجوب الحنوط و لا يقوم مقامه طيب آخر نعم يجوز تطيبه بالذريرة لكنها ليست من الحنوط و اما تطيبه بالمسك و العنبر و العود و نحوها و لو بمزجها بالكافور فمكروه بل الأحوط تركه.

سقوط الحنوط عند تعذر الكافور عقلا أو شرعا عقلى، ضرورة حكم العقل باشتراط حسن التكليف بقدرة المكلف على امتثاله، و بذلك ورد عن الشرع أيضا مثل قوله تعالى لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا، و قوله عليه السلام ما من شىء حرمه الله الا و قد أحله لمن اضطر اليه، و أمثالهما و هى كثيرة. و اما عدم قيام طيب آخر مقامه فلا أصل مع خلو الأدلة عنه، و يظهر من محكى التذكرة الإجماع عليه. و حصر الصادق عليه السلام الحنوط بالكافور فى قوله عليه السلام: الكافور هو الحنوط و قوله عليه السلام انما الحنوط الكافور، و قد مر فى الأمر السادس من مستحبات الكفن استحباب تطيب الميت بالذريرة كما مر تفسير الذريرة أيضا، و لكن جواز تطيبه بها لا يستلزم بدليتها عن الكافور فى التحنيط لكى يجب التطيب بها عند تعذر الكافور لعدم التلازم بين جوازه فى نفسه و بدليته عن الكافور، و قد مر كراهة تطيب الميت بغير الكافور و الذريرة فى فصل مكروهات الكفن.

#### [مسألة (٥) يكره إدخال الكافور فى عين الميت]

مسألة (٥) يكره إدخال الكافور فى عين الميت أو أنفه أو أذنه.

و فى صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام و لا- تجعل فى منخره و لا فى بصره و لا على وجهه قطنا و لا كافورا، و فى خبر عثمان بن النواء: و لا تمس مسامعه بكافور، و صحيح عبد الرحمن: لا تجعل فى مسامع الميت حنوطا، و فى الفقه الرضوى: و لا تجعل فى فمه و لا منخره و لا فى عينه و لا فى مسامعه و لا على وجهه قطنا و لا كافورا.

و هذه الاخبار و ان كانت ظاهرة فى الحرمة لكن الأصحاب حملوها على الكراهة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٠

للجمع بينها و بين الاخبار الدالة على جواز الوضع كصحيح ابن سنان قال قلت للصادق عليه السلام كيف اصنع بالحنوط، قال تضع فى فمه و مسامعه و آثار السجود من وجهه و يديه و ركبتيه، و خير زرارة عن الباقر و الصادق عليهما السلام: و اجعل فى فيه و مسامعه و رأسه و لحيته من الحنوط و على صدره و فرجه، و خير حرمان بن أعين يوضع فى منخره و فى موضع سجوده و مفاصله. و قد يحمل تلك الاخبار المجوزة على التقيّة مع حمل الأخبار الناهية أيضا على الكراهة لعدم القول بالحرمة، و لا بأس

### [مسألة (٦) إذا زاد الكافور يوضع على صدره]

مسألة (٦) إذا زاد الكافور يوضع على صدره.  
و يدل عليه ما فى الرضوى: و يلقى ما بقى على صدره و وسط راحتيه، و الظاهر ان المراد من الباقي هو ما يبقى بعد الوضع الواجب و المستحب كما نص به فى المستند.

### [مسألة (٧) يستحب سحق الكافور باليد لا بالهاون]

مسألة (٧) يستحب سحق الكافور باليد لا بالهاون.  
و قد نقل استحباب ذلك عن الشيخين و لم يعلم له مستند و ربما يعلل بالخوف من الضياع، و هو كما ترى. الا انه لا بأس به بعد الفتوى باستحبابه، لقاعدة التسامح.

### [مسألة (٨) يكره وضع الكافور على النعش]

مسألة (٨) يكره وضع الكافور على النعش.  
و فى خبر السكونى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام ان النبى صلى الله عليه و سلم نهى ان يوضع على النعش الحنوط، و ظاهر النهى و ان كان هو الحرمه لكنه يحمل على الكراهه لما فى خبر غياث بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام انه كان يجمر الميت بالعود فيه المسك و ربما جعل على النعش الحنوط و ربما لم يجعله، هذا مع انه لم يحك الحرمه عن أحد.

### [مسألة (٩) يستحب خلط الكافور بشيء من ترابه الحسين عليه السلام]

مسألة (٩) يستحب خلط الكافور بشيء من ترابه الحسين عليه السلام لكن لا يمسح به المواضع المنافية للاحترام.  
ففى مكاتبه الحميرى قال كتبت الى الفقيه اسئله عن طين القبر يوضع مع الميت فى قبره هل يجوز ذلك أم لا، فأجاب و قرأت التوقيع و منه نسخت: يوضع مع الميت فى قبره و يخلط بحنوطه إنشاء الله تعالى، و رواها فى الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر عن أبيه عن الحججه أرواحنا فداه. و اما عدم المسح به فى المواضع المنافية للاحترام فلا يحتاج الى البيان بل لا شبهه فى حرمة إذا استلزم الهتك مع التعمد به.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥١

### [مسألة (١٠) يكره اتباع النعش بالمجمرة]

مسألة (١٠) يكره اتباع النعش بالمجمرة و كذا فى حال الغسل.  
و فى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال أكره أن يتبع بمجمرة، و فى خبر آخر عنه عليه السلام ان النبى صلى الله عليه و سلم نهى ان يتبع جنازة بمجمرة، و فى خبر غياث بن ابراهيم: و كان يكره ان يتبع الميت بمجمرة، هذا فى اتباع النعش بالمجمرة و اما كراهه استعمالها فى حال الغسل فالمشهور كراهه الدخنة فى حاله كما اعترف به فى المعتبر حيث يقول: و لا يعرف أصحابنا استحباب الدخنة بالعود و لا بغيره عند الغسل، و استحسنة الفقهاء (لنا) ان الاستحباب يتوقف ثبوتها على دلالة الشرع و التقدير عدمها (لا يقال) ذلك لدفع الرائحة الكريهة (لأننا نقول) ليس الرائحة دائمة مع كل ميت، و لان ذلك قد يندفع

بغيره و كما سقط اعتبار غير العود من الأطياب فكذا التجمير، و يؤيده رواية محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام، قال قال أمير المؤمنين عليه السلام لا- تجمروا الأكفان و لا- تمسوا موتاكم الطيب الا- بالكافور فان الميت بمنزلة المحرم (انتهى ما فى المعبر).

و قال فى الحدائق: لم أقف فى الاخبار على ما يدل على حكم الدخنة حال الغسل لا نفيا و لا إثباتا، لكن لا يبعد من حيث اتفاق العامة على استحباب ذلك و اشتهاه بينهم ان يقال بالكرهه للأخبار الدالة على الأخذ بخلافهم مطلقا (انتهى ما فى الحدائق).

#### [مسألة (١١) يبدء فى التحنيط بالجبهة]

مسألة (١١) يبدء فى التحنيط بالجبهة و فى سائر المساجد مخير.

و فى الفقه الرضوى: و تبء بجهته و تمسح مفاصله كلها و تلقى ما بقى على صدره و وسط راحتيه، و ظاهره كظاهر المتن و جوب البدئة بالجبهة، و لذا علق عليه أستاذنا الأعظم العراقى (قده) بقوله: فى وجوبه تأمل، و قال سيد الفقهاء البروجردى (قده): على الأحوط، و لكن قال فى المستند بعد ذكر الخبر: و يظهر منه استحباب الابتداء بالجبهة و هو كاف لذلك (انتهى).

#### [مسألة (١٢) إذا دار الأمر بين وضع الكافور فى ماء الغسل أو يصرف فى التحنيط]

مسألة (١٢) إذا دار الأمر بين وضع الكافور فى ماء الغسل أو يصرف فى التحنيط يقدم الأول و إذا دار الأمر فى الحنوط بين الجبهة و سائر المواضع تقدم الجبهة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٢

قد مر فى مطاوى هذا الكتاب مرارا و أحكمنا بنيانه فى الأصول ان فى التراحم بين التدريجات يقدم الأهم منها و لو كان هو المتأخر و مع فقدان الأهم يقدم المتقدم، و عليه فلو دار الأمر بين صرف الكافور فى ماء الغسل أو فى الحنوط يقدم الأول لعدم أهميته الصرف فى الحنوط عنه مع كونه متقدما بحسب الزمان، و كذا إذا دار بين صرفه فى الجبهة أو سائر الأعضاء بناء على وجوب تقديم تحنيط الجبهة على تحنيط سائر الأعضاء، و الله العالم.

#### [فصل فى الجريدتين]

##### إشارة

فصل (فى الجريدتين) من المستحبات الأكيدة عند الشيعة و وضعها مع الميت صغيرا أو كبيرا ذكرا أو أنثى محسنا أو مسيئا، كان ممن يخاف عليه من عذاب القبر أولا، ففى الخبر ان الجريدة تنفع المؤمن و الكافر و المحسن و المسىء، و ما دامت رطبة يرفع عن الميت عذاب القبر، و فى آخر ان النبى صلى الله عليه و آله مر على قبر يعذب صاحبه فطلب جريدة فشققها نصفين فوضع أحدهما فوق رأسه و الأخرى عند رجله و قال يخفف عنه العذاب ما دام رطبين و فى بعض الاخبار ان آدم عليه السلام اوصى بوضع جريدتين فى كفنه لانساه و كان هذا معمولا بين الأنبياء و ترك فى زمان الجاهلية فأحياه النبى صلى الله عليه و آله.

الجريدة فى الأصل هى العود من النخل بعد ان تجرد عن الخوص و قبل التجريد يسمى بالسعف، و الحكم باستحباب وضعها مع الميت مجمع عليه بين الأصحاب ليس فيه مخالف، قال المفيد فى المقنعة: و الأصل فى وضعها مع الميت ان الله تعالى لما أهبط آدم من الجنة إلى الأرض استوحش فى الأرض فسئل الله تعالى ان ينزل شيئا من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٣

أشجار الجنة يأنس به فأنزلت عليه النخلة فلما رآها عرفها و انس بها و أوى إليها فلما جمع الله بينه و بين زوجته حواء فأقام معها ما شاء الله تعالى ان يقيم و أولدها ثم حضرته الوفاة جمع ولده و قال يا بنى انى كنت قد استوحشت عند نزولى هذه الأرض فأسنى الله بهذه النخلة المباركة و انا أرجو الأانس بها فى قبرى فإذا قضيت نجبى فخذوا منها جريدة فشقوقها باثنين و وضعوها معى فى أكفانى ففعل ذلك ولده بعد موته و فعلته الأنبياء بعده ثم اندرس أثره فى الجاهلية فأحياه النبى صلى الله عليه و سلم و شرعه و وصى أهل بيته باستعماله الى ان تقوم الساعة (انتهى).

و قال الشيخ (قده) فى التهذيب سمعت مرسلا من الشيوخ و مذاكرة و لم يحضرنى الا ان إسناده ثم ساق (قده) ما ذكره المفيد فى المقنعة- الى ان قال- و قد روى ان الله عز و جل خلق النخلة من فضلة الطينة التى خلق منها آدم عليه السلام فلأجل ذلك تسمى النخلة عمه الإنسان (انتهى) و لعل ما فى آخر هذا المتن من قوله (قده)- و فى بعض الاخبار ان آدم (إلخ)- إشارة الى ما ذكره الشيخان (قدس سرهما).

و لا- فرق فى استحباب وضعها بين كون الميت صغيرا أو كبيرا ذكرا أو أنثى لإطلاق ما يدل عليه من النصوص و معاهد الإجماعات، و لا بين كونه محسنا أو مسيئا و لا من يخاف عليه من عذاب القبر كالمرتكب لموجه و من لا يخاف عليه، لإطلاق ما تقدم و لما رواه الشيخ عن الحسن بن زياد انه سئل عن الصادق عليه السلام عن الجريدة تكون مع الميت فقال عليه السلام تنفع المؤمن و الكافر، و خبره الآخر المروى فى الكافى عنه عليه السلام: الجريدة تنفع المؤمن و الكافر، و مرسل المفيد (قده) فى المقنعة قال و روى عن الصادق عليه السلام ان الجريدة تنفع المحسن و المسيء، و ما رواه الصدوق عن على بن بلال انه كتب الى ابي الحسن الثالث عليه السلام: الرجل يموت فى بلاد ليس فيها نخل هل يجوز مكان الجريدة شىء من الشجر غير النخل فإنه روى عن ابائك انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين و انها تنفع المؤمن و الكافر (الحديث).

و ربما يقال بان الظاهر من غير واحد من الاخبار عدم مشروعية الجريدة لمن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٤

يؤمن عليه من عذاب القبر فلا- تشرع للصبى و المجنون ففى صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام بعد ان سئل عن علة وضع الجريدة مع الميت- يتجافى عنه العذاب و الحساب كله فى يوم واحد قدر ما يدخل القبر و يرجع القوم و انما جعلت السعفتان لذلك فلا يصيبه عذاب و لا حساب بعد جفافها إنشاء الله.

لكن الحق عموم الاستحباب لكل ميت مسلم، و فى الذكرى قال الأصحاب و توضع مع جميع أموات المسلمين حتى الصغار لإطلاق الأمر بذلك (انتهى) و يدل على استحبابها لمن يؤمن عليه من العذاب ما ورد فى أصل مشروعيتها من وصية آدم بفعل ذلك له، و فيه ثم فعلته الأنبياء بعده ثم اندرس فى الجاهلية فأحياه النبى صلى الله عليه و سلم إذ لا ريب فى تنزيه الأنبياء من عذاب القبر و اما ما فى صحيح زرارة فيحمل على حكمه التشريع التى لا تجب فيها الاطراد لا انه علة للحكم حتى يدور عليها الحكم نفيا و إثباتا.

[مسألة (١) الاولى ان تكونا من النخل]

مسألة (١) الاولى ان تكونا من النخل و ان لم يتيسر فمن السدر و الا فمن الخلاف أو الرمان و الأفكل عود رطب.

لا ينبغى الإشكال فى استحباب كون الجريدة من النخل لما عرفت مما ورد فى فى أصل مشروعيتها و انها بحسب العرف و اللغة اسم للعود من النخل بعد التجريد من الورق.

و فى تعيينه مع الإمكان أو التخيير بينه و بين غيره قولان، المشهور المعروف هو الأول، و المنسوب الى الشيخ فى الخلاف هو الأخير و عبارته و ان لم تكن صريحة فيه الا انها لا تخلو عن الظهور، حيث يقول (قده) يستحب ان يوضع مع الميت جريدتان خضر أو ان من النخل أو غيرها من الأشجار و خالف جميع الفقهاء فى ذلك (انتهى).

و الأقوى ما عليه المشهور من التعيين مع الإمكان لما عرفت مما ورد فى أصل مشروعيتها و ما يتلى عليك من الاخبار الاتية، و يمكن حمل عبارته على بيان أصل الوظيفة و المشروعية فى مقابل العامة المنكرين لأصل الاستحباب لا لبيان حصول ما هو الوظيفة من أى شجرة كانت، كما يؤيد ذلك جعل المخالف فى ذلك جميع الفقهاء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٥

هذا مع إمكان كونها من النخل، و اما مع عدمه ففى بقاء استحبابها بوضع عود آخر بدلا عنه أو سقوط الاستحباب رأسا قولان، المشهور هو الأول، و فى الجواهر:

ظاهر الأصحاب الاتفاق عليه، و لكن ظاهر المحقق فى المعبر و النافع هو الأخير، و الأقوى ههنا أيضا هو الأول لما سيمر عليك من الاخبار الاتية، و ما فى المعبر من تضعيفها لا نعتبه لما بنينا عليه من كون الملاك فى حجية الخبر هو الوثوق بصدوره و لو كان الوثوق به من الخارج و ان من أعظم ما يحصل به هو عمل الأصحاب به و استنادهم اليه الموجود فى هذه الاخبار حتى من المحقق نفسه فلا ينبغى الإشكال فى حجية ما ورد من الاخبار على بقاء الاستحباب فى الجملة.

و حينئذ ففى التخيير بين سائر الأشجار، أو تعيين شجرة السدر إن أمكن و الا فمن شجرة الخلاف، أو تعيين شجرة الخلاف ان أمكن و الا- فشجرة السدر عكس الثانى و على القولين فمع عدم السدر و الخلاف فمن مطلق الشجرة أو خصوص الرمان إن أمكن، أو سقوط الرجوع الى الشجر الرطب بعد تعذر السدر و الخلاف و الرمان، وجوه و أقوال.

المحكى عن السرائر و ابن البراج هو الأول مستدلا بمكاتبة على بن بلال عن عن ابى الحسن الثالث كما فى الفقيه: الرجل يموت فى بلاد ليس فيها نخل فهل يجوز مكان الجريدة شىء من الشجر غير النخل، فأجاب عليه السلام يجوز من شجر آخر رطب، و فى نسخة الكافى: يجوز إذا أعوزت الجريدة، و الجريدة أفضل و به جاءت الرواية. و قضية إطلاقها و ان كانت كما استفادوه من التخيير المطلق الا ان مقتضى الجمع بينها و بين ما يدل على الترتيب هو تقييد إطلاقها به (و فى مصباح الفقيه) ان الأوفق بالقواعد فى مثل المقام عدم ارتكاب التقييد بل حمل المقيد على الأفضل (انتهى) و يشير فى قوله (قده) الأوفق بالقواعد الى ما تقرر فى الأصول من عدم حمل المطلق على المقيد فى المستحبات، لكن ما أفاده انما يتم لو تمت حجية ما يدل على الإطلاق، و لا يخفى عدم تماميتها فى المقام لإعراض الأصحاب عن العمل بالمكاتبة و قيام الشهرة على خلافها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٦

و المشهور هو الثانى- أعنى تعيين عود السدر بعد إعواز الجريدة و مع تعذر السدر فشجرة الخلاف ثم كل شجر رطب- و يدل على تعيين السدر حينئذ مع إمكانه ثم عود الخلاف مرسل سهل بن زياد عن غير واحد من أصحابنا قالوا قلنا له جعلنا الله فداك ان لم نقدر على الجريدة، فقال عود السدر قلنا فان لم نقدر على السدر فقال عود الخلاف.

و المحكى عن المقنعة و الجامع و المراسم هو الثالث- اى عكس ما عليه المشهور- و لم يعلم له وجه و لم يذكر له مستند. و المحكى عن غير واحد من كتب الأصحاب هو الرابع- أعنى كفاية مطلق الشجر الرطب بعد إعواز السدر و الخلاف- و ليس له من الاخبار شاهد، لكن فى جامع المقاصد و الروض نسباه إلى الأصحاب مشعرين بدعوى الإجماع، و صدقهما فى الجواهر و قال: و لو لا ظهور اتفاق الأصحاب على الانتقال الى الشجر الرطب عند تعذر الاثنتين اعنى السدر و الخلاف- أو الثلاثة- يعنى الاثنتين المذكورين مع الرمان- لأمكن المناقشة بأن قضية الإطلاق و التقييد سقوط المستحب عند تعذرهما أو تعذرهما لا الانتقال

الى الشجر الرطب (انتهى).

والمصرح به في البيان والمحكى عن الدروس هو السادس - اعني تعيين عود الرمان عند تعذر السدر والخلاف، ويمكن الاستدلال له بالمروى في الكافي، قال وروى علي بن إبراهيم في رواية أخرى قال يجعل بدلها عود الرمان، ولا يخفى ان الظاهر من الضمير المؤنث في بدلها انها ترجع إلى الجريدة، ومقتضى الأخذ به هو التخيير بين السدر والرمان بعد تعذر الجريدة، ولعل الوجه في القول بتأخره عن السدر والخلاف هو عدم مقاومة هذا المروى مع المرسل الدال على تعيين السدر ثم الخلاف و تقديمهما على غيرهما من مطلق الشجر لكون الدليل على الأخذ بمطلق الشجر هو ظاهر اتفاق الأصحاب و من المعلوم عدم اتفاقهم على الأخذ به مع إمكان عود الرمان، كيف والمصرح به من الشهيد الذي هو ترجمان الفقهاء هو تقديم الرمان على سائر الأشجار وقد تبعه في ذلك جماعة ممن تأخر عنه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٧

فهذا القول وجيه بالنسبة إلى تقدم عود الرمان على سائر الأشجار وان لم يسلم عن المناقشة بالنسبة إلى القول بتعيين الرمان عند إمكانه بعد تعذر السدر والخلاف، وذلك لكون الخبر المذكور مرسلًا معرضًا عنه لم يعلم به الا الشهيد و من تبعه، والمذكور في الجواهر هو القول السادس و هو سقوط الرجوع الى الشجر الرطب عند إعواز السدر والخلاف مطلقًا أو مع تعذر الرمان أيضا وقال (قده) بعد عبارته المتقدمة فكانهم نظروا إلى إطلاق ترتيب الانتقال من النخل الى غيره فقيده بالسدر والخلاف فاجتزأوا بمطلق الشجر عند تعذرهما دون إطلاق المرتب الذي هو نفس الشجر (انتهى).

ولا يخفى انه بعد تسالم اتفاق الفقهاء على الانتقال الى مطلق الشجر بعد تعذر السدر والخلاف أو مع تعذر الرمان أيضا يكون اللازم اقتنائهم في الحكم بالانتقال اليه للزوم اقتنائهم في ما دون ذلك لا سيما بالنظر الى قاعدة التسامح و جريانها في موضوع تحقق البلوغ و لو بفتوى فقيه فضلا عما يشعر باتفاق الأصحاب عليه.

فالمتحصل في هذه المسألة هو تعيين الجريدة من النخل مع إمكانها لا أولويته فقط - كما يظهر من المتن - و مع تعذره فالسدر و مع عدمه فالخلاف و مع عدمه فالرمان لا التخيير بينه و بين الخلاف و مع عدمه فكل عود رطب، و الله الهادي و به الاعتصام.

[مسألة (٢) الجريدة اليابسة لا تكفي]

مسألة (٢) الجريدة اليابسة لا تكفي.

المستفاد من ظاهر النصوص اعتبار الرطوبة في الجريدة بمعنى كونها خضرة و قد عبر عن وضعها بالتخضير ففي خبر يحيى بن عباد قال سمعت سفیان الثوري يسئل الباقر عليه السلام عن التخضير، فقال عليه السلام ان رجلا من الأنصار هلك فاذن رسول الله صلى الله عليه و سلم بموته فقال لمن يليه من قرابته خضروا صاحبكم فما أقل المخضرين يوم القيمة، قال و ما التخضير، قال عليه السلام جريدة توضع من أصل اليمين إلى الترقوة (و في صحيح زرارة) بعد ان سئل الباقر عليه السلام عن علة وضع الجريدة مع الميت، قال عليه السلام يتجافى عنه العذاب و الحساب ما دام العود رطبا انما العذاب و الحساب كله في يوم واحد في ساعة واحدة قدر ما يدخل القبر و يرجع القوم و انما جعلت السعفتان لذلك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٨

فلا يصيبه عذاب و لا حساب بعد جفوفهما، و غير ذلك من الاخبار، و عن غير واحد من كتب اللغة كالمحيط و نحوه اعتبار الرطوبة في مفهوم الجريدة لغة و عرفا، كل ذلك مضافا الى معقد إجماعي الانتصار و الخلاف و خبر محمد بن علي بن عيسى بعد ان سئل الكاظم عليه السلام عن السعفة اليابسة إذا قطعها بيده هل يجوز للميت ان توضع معه في حفرة قال لا يجوز.

### [مسألة (٣) الاولى ان تكون في الطول بمقدار ذراع]

مسألة (٣) الاولى ان تكون في الطول بمقدار ذراع و ان كان يجزى الأقل و الأكثر و في الغلط كلما كان أغلظ كان أحسن من حيث بطؤ يبسه.

المشهور- كما في الذكرى و جامع المقاصد- تقدير الجريدة في الطول بعظم الذراع، و ربما يقال بعدم مستند له، و يمكن ان يحتج له بكونه معقد إجماع الانتصار و الغنية و انه بعد قيام الشهرة عليه يدخل في موضوع البلوغ فيشملة قاعدة التسامح و انه مذكور في رسالة علي بن بابويه، التي قيل بأنها المعبر فيها بما في الاخبار و لذا كانوا يعملون بها عند إعواز النصوص، و بما في الفقه الرضوي انه روى ان الجريدتين كل واحدة بقدر عظم الذراع، و لا ينبغي الريب في حجية تلك الجملة في فقه الرضا في المقام و ان لم نقل بحجية جميعه و ذلك لان الأمر في هذه الجملة يدور بين ان تكون من الامام عليه السلام أو من صاحب الكتاب، فعلى الأول فهي حجة بلا كلام و على الثاني فلا يقصر عن المرسل المعتضد بعمل الأصحاب حيث انه حجة عندنا بناء على ما حققناه مرارا من حجية الخبر الموثوق بصدوره و ان كان من الخارج و ان من أعظم أسبابه عمل الأصحاب.

و بما في خبر يونس عنهم عليهم السلام و يجعل له قطعتان من جريدة النخل رطبا قدر ذراع، و خبر يحيى بن عباد انه يؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع، بناء على ان الذراع حقيقة في عظمها كما حكى عن كاشف اللثام أو إرادة عظم الذراع من الذراع مجازا، و بما في حسن جميل بن هاشم، و فيه: ان الجريدة قدر شبر، حيث ان عظم الذراع بقدر الشبر تقريبا.

هذا مما يمكن ان تحتج به لما ذهب اليه المشهور و هو جيد لكنه لا يثبت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٩

شرطية هذا المقدار في الإتيان بوظيفة الجريدة بل الظاهر انه من باب المستحب في المستحب و ان أصل الوظيفة تحصل و لو بالأقل منه أو الأ-كثر، و اما التقدير بالذراع فلم يعلم له قائل الا ان الصدوق في الفقيه بعد قوله ان طول كل واحدة قدر عظم الذراع قال و ان كانت قدر ذراع أو شبر فلا بأس، و ظاهرة ارادة استحباب عظم الذراع و الرخصة في كونها بقدر الذراع أو الشبر لا استحباب كونها بقدرهما.

و المحكى عن ابن ابي عقيل ان مقدار كل واحدة منهما أربع أصابع، و لم يعلم له وجه الا ان أراد به كفاية ذاك المقدار، و الحق عدم تعيين مقدار مخصوص و ان كان الأفضل هو كونها بقدر عظم الذراع كما هو المنسوب الى المشهور، و الله العالم. هذا في طرف الطول، و ذكر المصنف (قده) انها كلما كانت أغلظ كان أحسن من حيث بطؤ يبسها، و كأنه (قده) أخذها مما قيل من استحباب وضع القطن على الجريدة ناسبا له إلى الأصحاب معللا بالمحافظة على بقاء الرطوبة، و لو تم هذا التعليل لاقتضى أولوية كلما كان احفظ لبقاء الرطوبة فيشملة كون الجريدة أغلظ، لكن الكلام فيه، لان مقتضى ما في صحيح زرارة و هو ترتب الأثر على الجريدة حين ما يدخل الميت في القبر و يرجع القوم و انما جعلت السعفتان لذلك فلا يصيبه عذاب و لا حساب بعد جفافهما إنشاء الله و من المعلوم ان بقاء الرطوبة فيها بقدر ذاك الزمان لا يحتاج الى غلظتها و لا الى وضع القطن عليها لحفظ رطوبتها.

### [مسألة (٤) الاولى في كيفية وضعهما]

مسألة (٤) الاولى في كيفية وضعهما ان يوضع إحداهما في جانبه الأيمن من عند الترقوة الى ما بلغت ملصقة ببدنه و الأخرى في جانبه الأيسر من عند الترقوة فوق القميص تحت اللقافة الى ما بلغت، و في بعض الاخبار ان يوضع إحداهما تحت إبطه الأيمن و

الأخرى بين ركبتيه بحيث يكون نصفها يصل الى الساق و نصفها الى الفخذ، و فى بعض آخر يوضع كلتاها فى جنبه الأيمن، و الظاهر تحقق الاستحباب بمطلق الوضع معه فى قبره.

المشهور فى كيفية وضع الجريدة هو ان يجعل إحداها من جانبه الأيمن ملصقة بجسده و الأخرى من جانبه الأيسر بين القميص و اللقافة، و قد ادعى عليه الإجماع فى محكى الغنية، و يدل على ذلك من الاخبار صحيح جميل، و فيه قال عليه السلام مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٠

ان الجريدة قدر شبر توضع واحدة من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد و الأخرى فى الأيسر عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص (و أورد على الاستدلال به) تارة بالإضمار كما فى المعبر و اخرى باشتماله على ما لا يقول به المشهور من تحديد الجريدة بالشبر (و يندفع الأول) بكون العبرة فى حجية الخبر كونه موثوق الصدور و هذا الخبر كذلك لاستناد المشهور إليه فى ذهابهم الى مضمونه فى كيفية الوضع (و يندفع الثانى) أولا بما تقدم من ان الشبر قدر عظم الذراع تقريبا فيكون الخبر معمولا به من هذه الجهة أيضا، و ثانيا ان اشتمال الخبر على مطلبين مستقلين قد عمل بأحدهما و طرح الأخر لمعارض أقوى لا يضر بحجيته فيما أخذ به و ذلك لأجل التفكيك فى دليل الحجية فى أخذ مضمون خبر واحد إذا كان عدم الأخذ ببعض مضمونه لمانع كما تقرر فى الأصول بما لا مزيد عليه، فلا مانع عن الأخذ بهذا الخبر.

و عليه يحمل إطلاق ما فى خبر الفضيل و خبر حسن بن زياد (فى الأول) عن الصادق عليه السلام: توضع للميت جريدتان، واحدة فى الأيمن و الأخرى فى الأيسر (و فى الثانى) عنه عليه السلام: قال توضع جريدتان واحدة فى اليمين و اخرى فى الأيسر و قال ان الجريدة تنفع المؤمن و الكافر. و ربما يشهد لهذا القول بمرسل يحيى بن عباد المرورى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال تؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع فتوضع و أشار بيده من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه، قال و قال الرجل لقيت أبا عبد الله عليه السلام بعد فسألته عنه فقال نعم قد حدثت به يحيى بن عباد (و فى الفقيه) عن يحيى بن عباد المكي قال سمعت سفيان الثورى يسئل أبا جعفر عليه السلام عن التخضير فقال عليه السلام ان رجلا من الأنصار هلك فأوذن رسول الله صلى الله عليه و سلم بموته فقال لمن يليه من قرابته خضروا صاحبكم فما أقل المخضرين يوم القيمة «١» قال و ما التخضير قال جريدة خضراء توضع من أصل اليمين الى الترقوة (و المرورى فى معانى الاخبار) عن الصادق عليه السلام، و فيه تؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع فتوضع و أشار بيده الى عند ترقوته تلف مع ثيابه.

(١) انما كان المخضرون قلائل يوم القيمة لأن المخالفين للشيعة لا يخضرون موتاهم و هم الأكثرون مع انهم رووا فى فضله أخبارا كثيرة كما قاله فى التهذيب (و افى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦١

و لا ينافى الاستدلال بهذه الأخبار الثلاثة ظهورها فى كفاية جريدة واحدة بناء على اعتبار التعدد فيها لما سيأتى من حملها على ارادة الجنس أو غيرها من المحامل.

هذا تمام الكلام فيما استدل به للمشهور.

و المحكى عن الصدوقين انها تجعل اليسرى عند ورك الميت ما بين القميص و الإزار، و اليمنى مثل المشهور، و يستدل له بالرضوى: و اجعل معه جريدتين إحداها عند ترقوته يلصق بجلده و الأخرى عند وركه «١» و هذا - كما ترى - ليس فيه ذكر عن الأيمن و الأيسر اللهم الا ان يستفاد من الترتيب فى الذكر.

و المحكى عن الجعفى إن إحداها توضع تحت الإبط الأيمن و الأخرى بين ركبتيه: نصفها مما يلي الساق و نصفها مما يلي



الفخذ (و يدل عليه) ما فى خبر يونس:

تجعل له واحدة بين ركبتيه و نصف مما يلى الساق و نصف مما يلى الفخذ و تجعل الأخرى تحت إبطه الأيمن. و الى هذا الخبر أشار المصنف (قده) بقوله: و فى بعض الاخبار (إلخ). و المحكى عن الاقتصاد و المصباح أن إحداهما على الجلد عند حقوه «٢» الأيمن و الأخرى على الأيسر بين القميص و الإزار، و لم يعلم له وجه، و ربما يحتج له بمضممر جميل عن الجريدة توضع من دون الثياب أو فوقها، قال فوق القميص و دون الخاصرة، فسئلته من اى جانب، قال من الجانب الأيمن. و لعل هذا الخبر هو الذى أشار إليه المصنف (قده) بقوله و فى بعض آخر يوضع كلتاهما فى جنبه الأيمن، لكنه كما ترى ليس فيه تعرض لتعدد الجريدة بل الظاهر منه- كما فى الجواهر- الاجتزاء بالجريدة الواحدة (و كيف كان) فلا دلالة فيه على وضع اليمنى على الجلد على ما هو مختار الاقتصاد و المصباح، و لا صراحة للفظه- دون- على ارادة كون الجريدة عند الحقو بمعنى الخاصرة، و لا معين لقراءة- الخاصرة- بالخاء المعجمة بمعنى الحقو

(١) الورك بالفتح و الكسر ككتف ما فوق الفخذ مؤنثة، و الوركان ما فوق الفخذين كالكتفين فوق العضدين.

(٢) الحقو بالفتح و سكون القاف موضع شد الإزار و هو الخاصرة ثم توسعوا حتى سموا الإزار حقوا (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٢

لا احتمال كون ضبطها (حاصرة) بالحاء المهملة أى اللفافة المحيطة كما احتمله فى كشف اللثام (و كيف كان) فلا دلالة فيه لما حكى عنهما.

و المحكى عن المعتبر هو استحباب وضعها مع الميت أو فى قبره بأى صورة كانت، قال (قده) بعد ذكره خبر الجميل المتقدم و خبر يحيى الذين هما مستند المشهور:

و الروايتان ضعيفتان لأن القائل فى الأولى مجهول و الثانية مقطوعة السند و مع اختلاف الروايات و الأقوال يجب الأخذ بالقدر المشترك منها و هو الاستحباب (انتهى) و و استحسنة جماعة ممن تأخر عنه و منهم المصنف فى المتن و لا يخفى ان ما ذهب اليه المشهور قوى من حيث المدرك كما عليه الجواهر و يميل اليه الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة بعض الميل، و مع الغض عن ذلك فعمل الأخذ بأحد هذه الاخبار و الحكم بمضمونه اولى، و الله العالم.

[مسألة (٥) لو ترك الجريدة لنسيان و نحوه]

مسألة (٥) لو ترك الجريدة لنسيان و نحوه جعلت فوق قبره.

المراد بنحو النسيان ما إذا لم يتمكن منها اما لعدمها أو لوجود مانع عن وضعها من تقيئه أو غيرها، فإنه حينئذ توضع حيث ما أمكن و لو على القبر- قولاً واحداً كما فى المستند- ففى مرسل الفقيه مر رسول الله صلى الله عليه و سلم على قبر يعذب صاحبه فدعى بجريدة فشققها نصفين فجعل واحدة عند رأسه و الأخرى عند رجليه، قال فى الفقيه و روى انه قيل له صلى الله عليه و سلم و لم فعلتهما فقال انه يخفف عنه العذاب ما كانتا خضراوين، و خبر سهل بن زياد قبل له جعلت فداك ربما حضرني من اخافه فلا يمكن وضع الجريدة على ما روينا فقال أدخلهما حيث ما أمكن فإن وضعت فى القبر فقد اجزئه، و خبر الكندى عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الجريدة توضع فى القبر، قال لا بأس. و رواه فى الفقيه مرسلًا عنه عليه السلام.

## [مسألة (٦) لو لم تكن إلا واحدة جعلت في جانبه الأيمن]

مسألة (٦) لو لم تكن إلا واحدة جعلت في جانبه الأيمن.

الكلام في هذه المسألة يقع في أمور (الأول) انه مع إمكان وضع الجريدتين فهل يتعين التعدد أو تحصل الوظيفة بوضع واحدة، المشهور هو الأول و حكى عليه الإجماع، للأخبار الكثيرة المصرحة فيها بالتعدد و قد مر أكثرها بل يمكن دعوى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٣

الإجماع المحصل عليه لعدم مخالف فيه عدا العماني بناء على عدم الضرر لمخالفته في تحقق الإجماع، و المحكى عنه استحباب الإتيان بالواحدة لخبر يحيى بن عباد المروري في الكافي و خبره الآخر المروري في الفقيه و المروري في معاني الاخبار و حسنة جميل المتقدم كلها، و قد عرفت منها دعوى ظهور هذه الاخبار في إرادة الواحدة.

فربما يقال في الجمع بينها و بين ما ذكر فيها التعدد بحمل التثنية على إرادة كل من الفردين على نحو العام الأصولي و يكون لكل واحدة حكم مستقل نحو أكرم العالم فلا مدخلية لوضع أحدهما في ثبوت الحكم لوضع الآخر بل لوضع كل منهما حكم مستقل مع الانفراد و الانضمام فيمكن ان يقال بحصول الوظيفة بوضع واحدة و ان في تكرار الوضع تكرارا للامتثال على الوجه المعقول على ما تقرر في الأصول.

(و لكن الأقوى ما عليه المشهور) لظهور الأخبار الدالة على التثنية في اعتبار التعدد ظهورا غير قابل للإنكار، و لظهور خبري يحيى و ما في معاني الاخبار و حسن جميل في بيان أصل التخضير من غير ملاحظة الاتحاد و التعدد و إرادة الجنس لا الوحدة، و يشهد بذلك ذكر الجريدة بصيغة الافراد بعد النص على التثنية، ففي خبر الصيقل المروري في الكافي عن الصادق عليه السلام: قال توضع للميت جريدتان واحدة في اليمين و اخرى في الأيسر و قال الجريدة تنفع المؤمن و الكافر. إذ لا شبهة في ظهور قوله عليه السلام الجريدة تنفع (إلخ) في معنى الجنس، هذا و مع الشك في ذلك يتعين التعدد في المقام و ان كان من المستحبات و السنن و كنا من أمرها على سعة لكن لكون الحكم هنا مما قام عليه إجماع الفرقة المحققة و مخالفة أعدائهم معهم و قد قال في الجواهر: الحمد لله على عدم توفيقهم لذلك - مما ينبغي مراعاة التحفظ فيه و بذل الجهد في وضعها بما تيسر، للفائدة العظيمة المترتبة عليها، و في مكاتبة أحمد بن القاسم إلى الهادي عليه السلام: و ليجهد في ذلك جهده.

(الأمر الثاني) لو لم يتمكن الأمن واحدة فهل يسقط وضعها أولا، احتمالا، من ان الأصل في كل مركب إذا تعذر إتيان بعض اجزائه هو سقوط الباقي أيضا إلا فيما قام الدليل على ثبوت التكليف بالباقي، و من إمكان التمسك بقاعدة الميسور في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٤

المقام في بقاء الوظيفة، و يمكن ان يستأنس له بما تقدم في المسألة الخامسة من جعل الجريدة فوق القبر لو تركت لنسيان و نحوه.

(الأمر الثالث) ينبغي وضعها إذا كانت واحدة في الجانب الأيمن لما في مضممر جميل - بعد السؤال عن وضعها في أي جانب - قال عليه السلام من الجانب الأيمن، مع ما يستفاد من الترتيب المذكور في الاخبار الآخر من تقديم وضعها على الأيمن فيستفاد من هذا التقديم الزماني مرتبة من التقدم الرتبي بمعنى أهمية الجانب الأيمن و مقتضاه سقوط الوضع في الجانب الأيسر بتعذر التعدد، هذا مضافا الى أولوية تقديم جانب اليمن على اليسار مطلقا، و الله العالم.

## [مسألة (٧) الأولى ان يكتب عليهما اسم الميت و اسم أبيه]

مسألة (٧) الاولى ان يكتب عليهما اسم الميت و اسم أبيه و انه يشهد ان لا إله إلا الله و ان محمدا رسول الله صلى الله عليه و آله و ان الأئمة من بعده أوصيائه و يذكر أسمائهم واحدا بعد واحد.

المصرح به في غير واحد من الكتب ذكر الجريدة في عداد ما يكتب عليه كما عن الهداية و المبسوط و المعتمد و القواعد و الإرشاد و الفقيه و المراسم و غير ذلك من كتب الأصحاب، و عن الغنية الإجماع على استحباب ان يكتب على جملة عد منها الجريدتين، و المستحب ان يكتب عليهما اسم الميت كما دل عليه كتابه الصادق عليه السلام على حاشية كفن ابنه إسماعيل، و عن الهداية و سلار كتابة اسم أبيه، قال في الجواهر:

و لم أقف على ما يدل عليه (أقول) و لعله يكفي في أولوية كتابته ذهاب الصدوق و و سلار الى استحبابها، و ذلك لقاعدة التسامح، و المستحب في المكتوب هو الشهادتان و الإقرار بالأئمة عليهم السلام، و في الشرائع و ان ذكر الأئمة بعددهم الى آخرهم حسن، و نقله في الجواهر أيضا عن الأصحاب، و قال اما تبركا بذكرهم أو بإضافة الشهادة و الإقرار بكونهم أئمة، و قد مر جملة من الكلام فيما يكتب على الكفن.

بقي أمور (الأول) قد مر في الأمر الأول من الأمور المذكورة في طي المسألة السادسة ان الأقوى اعتبار التعدد في الجريدة مع الإمكان و ان القول بأداء الوظيفة بوضع جريدة واحدة ضعيف، و عليه فلا يبعد استحباب الكتابة عليهما أيضا تأكيدا للشهادة و زيادة في التبرك و الاعتصام بذكر أسامي المعصومين سلام الله عليهم.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٥

(الثاني) صرح جماعة من متأخري المتأخرين استحباب لف القطن على الجريدة ناسبين له إلى الأصحاب و علوه. بالمحافظة على بقاء الرطوبة و لكن لا وجه لذلك كما تقدم من ان الظاهر من صحيح زرارة في علء وضع الجريدة هو دفع العذاب و الحساب عن الميت ما دام العود رطبا و ان العذاب و الحساب كله في يوم واحد قدر ما يدخل الميت القبر و يرجع القوم و انما جعلت السعفتان لذلك فلا يصيبه عذاب و لا حساب بعد جفافهما، و من المعلوم ان بقاء رطوبة الجريدة في هذه المدة القليلة - اعنى قدر ما يدخل الميت القبر و رجوع المشيعين - لا يحتاج الى لفها بالقطن.

و لكن في خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله و حرير و فضيل عن الصادق عليه السلام اشعار برحان ادامة رطوبتها، قال عليه السلام في الجواب عن السؤال عن علء وضعها مع الميت: انه يتجافى عنه العذاب ما دامت رطبة، و كيف كان، فيمكن ان يقال باستحباب اللف بالقطن تعبدا لما ذكره جماعة مع نسبتهم ذلك الى الأصحاب فيكفي في الحكم بالاستحباب بقاعدة التسامح.

(الثالث) صرح بعض الأصحاب باستحباب شق الجريدة لما تقدم فيما روى في أصل مشروعتيها و فيه: قال آدم عليه السلام فإذا مت فخذوا منها جريدا و شقوه نصفين وضعوهما معي، و في النبوي: مر رسول الله صلى الله عليه و سلم على قبر يعذب صاحبه فدعى بجريدة فشقها نصفين فجعل واحدة عند رأسه و الأخرى عند رجليه.

و إطلاق كلام أكثر الأصحاب و تركهم التعرض لاستحبابه يشعر بذهابهم الى عدمه، و تردد الشهيد (قده) في الذكرى و قال: و هل تشق أو تكون صحيحة، الخبر دال على الأول، و العلة تدل على الثاني - ثم قال - و الظاهر جواز الكل، و رجح في المدارك تركه، و قال: و هل تشق أو تكون صحيحة، و الأظهر الثاني نظرا الى التعليل و استضعافا لرواية الشق.

قلت، و الظاهر من هذه العبارات ان هؤلاء الأساطين فهموا من الشق المذكور في الخبرين شق الجريدة من طرف الطول و لذا جعلوه منافيا مع العلة و هي الرطوبة و لكن لا ظهور في الخبرين في ذلك لاحتمال كون الشق فيهما في طرف عرض الجريدة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٦

بمعنى قطعها نصفين و جعل الجريدة الواحدة الطويلة جريدتين قصيرتين، و هذا الاحتمال لعله في النبوي أظهر، فلعل الوجه في

فعله صلى الله عليه و سلم كونه أسهل من أخذ جريدة أخرى من الشجر و كون الجريدة المأخوذة طويلة قابلة لقطعها نصفين يحصل منهما المقصود، و على هذا فلا دلالة في الخبرين على استحباب الشق من طرف الطول أصلا، و الله العالم.

(الرابع) هل المتعين وضع الجريدة أعنى العود العارى من أوراقه أم يكفى السعف اعنى المشتمل على الورق، وجهان، من ظاهر التعبير بالجريدة فى الاخبار و كلمات الأصحاب و لقيام السيرة على خرط الورق من العود المذكور ثم وضعه، و من التعبير بالسعف أيضا فى صحيح زرارة و فيه: و انما جعلت السعفتان لذلك فلا يصيبه عذاب و لا حساب بعد جفافهما، و هو ظاهر فى جواز الاكتفاء بالسعف، و احتمال كون استقرار السيرة على الخرط من جهة كون المخروط أسهل فى الوضع فى الكفن و لعل الثانى أجود و ان كان الأول أحوط (الخامس) الظاهر استحباب كتابة الجريدة بتربة الحسين عليه السلام لما تقدم فى الكتابة على الكفن، و ان لم توجد فبالماء و طين آخر، و ينبغى أخذ تربة سائر قبور المعصومين عليهم السلام استشفاعا و تبركا، و ان لم توجد فبالإصبع مع صدق الكتابة على الكتابة بها، و المتعارف كتابتهما بالحك بالسكين و نحوه و ليس له مستند و ان لم يخلو عن الاعتبار، و لعل الظاهر كراهة الكتابة بالسواد كما مر فى الكفن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٧

## [فصل فى التشيع]

### إشارة

فصل (فى التشيع) يستحب لأولياء الميت إعلام المؤمنين بموت المؤمن ليحضروا جنازته و الصلاة عليه و الاستغفار له. ففى الكافى و التهذيب و غيرهما عن الصادق عليه السلام قال ينبغى لأولياء الميت منكم ان يؤذنوا إخوان الميت بموته فيشهدون جنازته و يصلون عليه و يستغفرون له فيكتسب لهم الأجر و يكتب للميت الاستغفار و يكتسب هو الأجر فيهم و فيما اكتسب لميتهم من الاستغفار، و فى الكافى أيضا فى خبر ذريح عن الصادق عليه السلام عن الجنازة يؤذن بها الناس، قال عليه السلام نعم، و فى مقطوع قاسم بن محمد عنه عليه السلام قال ان الجنازة يؤذن بها الناس.

و يستحب للمؤمنين المبادرة الى ذلك و فى الخبر انه لو دعى إلى وليمة و الى حضور جنازة قدم حضورها لانه مذكر للاخرة كما ان الوليمة مذكرة للدنيا.

ففى خبر السكونى المروى فى التهذيب عن الصادق عن أبيه عليهما السلام ان النبى صلى الله عليه و سلم سئل عن رجل يدعى الى وليمة و الى جنازة فأيهما أفضل و أيهما يجيب، قال صلى الله عليه و سلم يجيب الجنازة فإنها تذكر الآخرة و ليدع الوليمة فإنها تذكر الدنيا، و فى الفقيه مرسلا عن النبى صلى الله عليه و سلم إذا دعيت إلى الجنازة فأسرعوا فإذا دعيت إلى العرائس فابطؤا.

و ليس للتشيع حد معين و الاولى ان يكون الى الدفن و دونه إلى الصلاة عليه.

المراد بالتشيع اتباع الجنازة و الخروج معها من قولك شاع فلان فلانا اى خرج معه و وافقه فى الخروج، و منه سميت الشيعة بالشيعة كما قيل ان الشيعة من شائع عليا عليه السلام فى طريقته، و المعروف تحقق التشيع بمسماها و استحقاق الأجر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٨

به و ان لم يكن إلى الصلاة عليه فى مصلاه و ان كان الى المصلى أفضل، و أفضل منه الى القبر حتى يدفن، و الأفضل من ذلك الوقوف بعد الدفن ليستغفر له و يدل على تحقيقه بمسماها و لو كان بخطوات مع الجنازة خبر زرارة المروى فى الكافى قال و

كنت مع ابي جعفر عليه السلام في جنازة لبعض قرابته فلما ان صلى على الميت قال وليه لأبي جعفر عليه السلام ارجع يا أبا جعفر مأجورا ولا تعنى فإنك تضعف عن المشى فقلت له عليه السلام قد اذن لك في الرجوع فارجع ولى حاجة أريد أن اسئلك عنها فقال أبو جعفر عليه السلام انما هو فضل و أجر فيقدر ما يمشى مع الجنازة يوجر للذى يتبعها (الحديث).

و في خبر آخر عنه المروى في الكافي و التهذيب قال حضر أبو جعفر عليه السلام جنازة رجل من قريش و انا معه و كان فيها عطا فصرخت صارخة فقال عطا لتسكتين أو لترجعن، قال فلم تسكت فرجع عطا، قال فقلت لأبي جعفر عليه السلام ان عطا قد رجع، قال و لم، قلت صرخت هذه الصارخة فقال لتسكتين أو لترجعن فلم تسكت فرجع، فقال عليه السلام امض بنا فلو انا إذا رأينا شيئا من الباطل مع الحق تركنا له الحق لم نقض حق مسلم، قال فلما صلى على الجنازة قال وليها لأبي جعفر عليه السلام ارجع مأجورا رحمك الله فإنك لا تقوى على المشى فأبى ان يرجع قال فقلت قد اذن لك في الرجوع ولى حاجة أريد أن اسئلك عنها فقال امض فليس بإذنه جننا و لا بإذنه نرجع و انما هو فضل و أجر طلبناه فبقدر ما يتبع الجنازة الرجل يوجر على ذلك.

و دلالة هذين الخبرين على تحقق التشيع بمسماه و أجر المشيع بقدر ما يمشى مع الجنازة واضحة، خلافا لما يظهر من عبارة المنتهى من عدم تحققه بما دون المشى الى المصلى، حيث يقول ان ادنى مراتب التشيع ان يتبعها الى المصلى فيصلى عليها ثم ينصرف، فان الظاهر من قوله ادنى مراتب التشيع انه لا يحصل بالأقل منه، و قد استدلل له بالخبرين المتقدمين، و تعجب في الجواهر من استدلاله بهما مع ظهورهما في خلافه، و لكنه ليس تبلك المثابة التى يقضى منه العجب و ان كان إطلاق قوله عليه السلام فبقدر ما يمشى مع الجنازة يوجر يقتضى تحقق الوظيفة بأدنى المسمى منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٩

لكن تعقب تلك الجملة بقوله لما قيل له بعد ان صلى على الجنازة فارجع يا أبا جعفر (إلخ) يضعف ظهوره فى الإطلاق بحيث لا مانع لأجله ان يحمل قوله عليه السلام- فبقدر ما يمشى- على المشى مع الجنازة الى المصلى (لكن الانصاف) عدم انثلام ظهور قوله عليه السلام فى الإطلاق.

و عن الإسكافى انه لا يجوز الرجوع قبل الدفن ما لم يأذن اهله بالانصراف إلا لضرورة، و استدلل له بمرفوعة البرقى عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم أمير ان و ليسا بأميرين، ليس لمن تبع جنازة ان يرجع حتى يدفن أو يؤذن له، و رجل يحج مع امرأة فليس له ان ينفر حتى تقضى نسكها، لكن الرواية شاذة معرض عنها غير صالحة للاستناد إليها و ليس استناد الإسكافى إليها جابرا مع إعراض الأصحاب، فالمتعين هو الأخذ بما هو المعروف و الله الهادى.

بقى أمور (الأول) قد ظهر من الخبرين المتقدمين انه لا يحتاج التشيع الى الاذن من أولياء الميت فلا تأثير لاذنهم و لا لمنعهم فى عدم جوازه كما لا يخفى على من نظر فى قوله عليه السلام فليس بإذنه جننا و لا بإذنه نرجع.

(الثانى) الظاهر ان التشيع حق للميت لانه توقير له فكلما كثر الاجتماع فيه كان أوقر و هذا مع وضوح عرفا استفاد من قوله عليه السلام فلو انا إذا رأينا شيئا من الباطل مع الحق تركنا الحق لم نقض حق مسلم، فإنه يدل على ان التشيع من حقوق المسلمين.

(الثالث) الظاهر دخول ما هو متعارف قديما و حديثا (من تبعية الجنازة و الخروج معها عند ارادة نقلها من بلد إلى آخر) تحت اسم التشيع فيترتب عليه حكمه، و لو منع عنه فلا أقل من صدق تبعية الجنازة عليه و الخروج معها فيشمله ما يدل على استحبابه و فضله، ففي المرسل المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام: ضمنت لسته على الله الجنة، رجل خرج فى جنازة رجل مسلم فمات فله الجنة، و فى معناه غيره من الاخبار المعبر فيها بتبعية الجنازة و يأتى بعضها فلا يحتاج حينئذ إلى اعتبار ما يعتبر فى التشيع من المشى أو كون المشيع خلف الجنازة أو فى أحد جانبيها أو

نحو ذلك مما سياتى اعتباره فى التشيع.

(الرابع) الظاهر اختصاص استحباب التشيع بما إذا كان محل الدفن محتاجا الى النقل، اما إذا أريد دفن الميت فى موضع موته كما إذا أريد دفنه فى داره فهل يستحب إخراج الجنازة لمجرد تشيعها ثم ردها الى محل الدفن أو يسقط التشيع فى مثل الفرض، وجهان، من إطلاق ما دل على فضل التشيع، و من انه لو كان مستحبا لفعله أمير المؤمنين عليه السلام مع جنازة النبي صلى الله عليه وسلم بل المنصرف من أدلة التشيع ما إذا أخرج الجنازة أما لدفنها فى مكان آخر أو لتغسيلها فى غير محل فوته فلا يشمل إخراجها و إدارتها فى السكك و الشوارع لمجرد درك فضيلة التشيع و ما ينقل من إخراج جنازة فاطمة سلام الله عليها عن بيتها للتشيع ثم ردها الى البيت للدفن - بناء على دفنها فى بيتها - مما لا أصل له، كما يذكره بعض الذاكرين من إخراج جنازة الهادى عليه السلام و تشيعها فى سكك سامراء ثم العود بها الى داره عليه السلام، فإنه أيضا مما لا أصل له، نعم لا مانع من القول باستحباب نقل الميت الى المصلى للصلاة عليها، و حينئذ يتحقق موضوع التشيع، و لكن استحباب ذلك لعله مختص بما إذا كان كثرة المشيعين بحيث لا يمكن معها اجتماعهم على الصلاة عليه فى بيته. و الله العالم.

و الاخبار فى فضله كثيرة ففى بعضها: أول تحفة للمؤمن فى قبره غفرانه و غفران من شيعه.

ففى مجالس ابن الشيخ عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام فى حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: أول تحفة المؤمن ان يغفر له و لمن تبع جنازته، و فى الكافى عن الباقر عليه السلام إذا دخل المؤمن قبره نودى الا و ان أول حباك الجنة، الا- و ان أول حباء من تبعك المغفرة، و فى الكافى أيضا عن الصادق عليه السلام: أول ما يتحف المؤمن به فى قبره ان يغفر لمن تبع جنازته.

و فى بعضها من شيع مؤمنا يكتب له لكل قدم مائة ألف حسنه و يمحي عنه مائة ألف شيئه و يرفع له مائة ألف درجة و ان صلى عليه يشيعه حين موته مائة ألف ملك يستغفرون له الى ان يبعث.

و فى ثواب الاعمال عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من شيع جنازة فله بكل خطوة حتى يرجع مائة ألف حسنه و يمحي عنه مائة ألف سيئه و يرفع له مائة ألف ملك

كلهم يستغفرون له حتى يرجع، فان شهد دفنها و كل الله به (أولئك الملائكة كلهم) ألف ملك كلهم يستغفرون له حتى يبعث من قبره و من صلى على ميت صلى عليه جبرائيل و سبعون ألف ملك و غفر له ما تقدم من ذنبه، و ان أقام عليه حتى يدفنه و حثا عليه التراث انقلب من الجنازة و له بكل قدم من حيث شيعها حتى يرجع الى منزله قيراط من الأجر، و القيراط مثل جبل احد يكون فى ميزانه من الأجر. و هذا الخبر - كما ترى - لا يطابق ما فى المتن، و لعله (قده) نقل حديثا آخر لم اطلع عليه.

و فى آخر: من مشى مع جنازة حتى صلى عليها له قيراط من الأجر و ان صبر الى دفنه له قيراطان و القيراط مقدار جبل احد.

و فى الكتب الثلاثة - الفقيه و الكافى و التهذيب - عن ابى بصير قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول من مشى مع جنازة حتى يصلى عليها ثم رجع كان له قيراط من الأجر فإذا مشى معها حتى تدفن كان له قيراطان و القيراط مثل جبل احد، و مثله خبر جابر عنه عليه السلام، و عن الأصعب بن نباتة قال قال أمير المؤمنين عليه السلام من تبع جنازة كتب الله من الأجر له اربع قيراط باتباعه و قيراط للصلاة عليها و قيراط بالانتظار حتى يفرغ من دفنها و قيراط للتعزية، و قد تقدم فى الخبر المروى عن ثواب الأعمال ان له بكل قدم قيراط من الأجر.

و فى بعض الاخبار يوجر بمقدار ما مشى معها.

و قد مر في خبري زرارة في طي قول المصنف و ليس للتشيع حد معين.

و اما آدابه فهي أمور

### [أحدها ان يقول إذا نظر الى الجنازة]

أحدها ان يقول إذا نظر الى الجنازة إنا لله و انا إليه راجعون هذا ما وعدنا الله و رسوله و صدق الله و رسوله اللهم زدنا ايماننا و تسليما الحمد لله الذي تعزز بالقدرة و قهر العباد بالموت و هذا لا يختص بالمشيع بل يستحب لكل من نظر الى الجنازة كما انه يستحب له مطلقا ان يقول الحمد لله الذي لم يجعلني من السواد المخترم.

لم أر في الاخبار و لا- في كلمات الأخيار ذكر الاسترجاع عند النظر إلى الجنازة و لعل ما ذكره المصنف (قده) انما هو لأجل استحبابها عند المصيبة.

(و كيف كان) ففي خبر عنبسه المروى في الكافي و التهذيب عن الصادق عليه السلام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧٢

قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم من استقبل جنازة أو رآها فقال الله أكبر هذا ما وعدنا الله و رسوله و صدق الله و رسوله اللهم زدنا ايماننا و تسليما الحمد لله الذي تعزز بالقدرة و قهر العباد بالموت- لم يبق في السماء ملك إلا بكى رحمة لصوته.

و هذا كما ترى يدل على استحباب قوله لمن يشاهد الجنازة مطلقا و لو لم يكن مشيعا، و في خبر أبي حمزة المروى في الكافي و الفقيه و التهذيب عن زين العابدين عليه السلام انه كان إذا رأى جنازة قد أقبلت قال الحمد لله الذي لم يجعلني من السواد المخترم، و مثله خبر النهدي المروى في الكافي عن الباقر عليه السلام. و في مجمع البحرين: و يحتمل ان يراد من السواد الشخص و ان يراد به عامه الناس، و المخترم بالخاء المعجمة و الراء المهملة: الهالك، و المعنى: الحمد لله الذي لم يجعلني من الهالكين فيكون حمدا له على حياته و بقاءه. و لا ينافي ذلك حب لقاء الله و ان من كره لقاء الله كره الله لقاءه، و ذلك لما ورد في تفسيره من ان ذلك هو كراهة الموت عند حضوره (ففي الكافي) عن عبد الصمد بن بشير عن بعض أصحابه عن الصادق عليه السلام قال قلت أصلحك الله من أحب لقاء الله أحب لقاءه و من أبغض لقاء الله أبغض لقاءه، قال عليه السلام نعم، قلت فو الله انا لمكره الموت، فقال عليه السلام ليس ذلك حيث تذهب، انما ذاك عند المعانية إذا رأى ما يجب فليس شيء أحب إليه من ان يتقدم، و الله يحب لقاءه و هو يجب لقاء الله حينئذ، و إذا رأى ما يكره فليس شيء أبغض إليه من لقاء الله و الله يبغض لقاءه.

بل المستفاد من غير واحد من الاخبار كراهة تمنى الموت قبل حضوره، فعن النبي صلى الله عليه و سلم لا يتمن أحدكم الموت و لا- يدع به من قبل ان يأتيه، انه إذا مات انقطع عمله و انه لا يزيد المؤمن من عمره إلا خيرا، و عن أمير المؤمنين عليه السلام: بقيه عمر المؤمن لا- ثمن لها، يدرك بها ما فات (الخبر) و اما ما في الجواهر من احتمال ارادة الكافر من المخترم لانه الهالك حقيقة أو إرادة الهالك قبل أربعين سنة فبعيد جدا.

### [الثاني ان يقول حين حمل الجنازة]

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ٦، ص: ٢٧٢

الثانى ان يقول حين حمل الجنازة بسم الله و بالله و صلى الله عليه محمد و ال محمد اللهم اغفر للمؤمنين و المؤمنات.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧٣

و فى خبر عمار عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الجنازة إذا حملت كيف يقول الذى يحملها، قال يقول بسم الله و بالله و صلى الله على محمد و إله اللهم اغفر للمؤمنين و المؤمنات.

### [الثالث ان يمشى]

الثالث ان يمشى، بل يكره الركوب الا لعذر نعم لا يكره فى الرجوع.

و يدل على استحباب المشى مضافا الى دعوى الغنية و المنتهى الإجماع عليه:

الاجبار الإمرة بالمشى خلف الجنازة أو أحد جانبيها- كما سيأتى- فإنها و ان كان سوقها لبيان كون المشى خلف الجنازة لا امامها الا انها تدل على مفروغية أصل المشى كما لا يخفى، و للتأسى بالنبي و الأئمة عليهم السلام حيث ان ما وصل إلينا منهم عليهم السلام هو المشى فى التشيع، و لكون المشى أشق من الركوب و أفضل الأعمال أحزها، و لكون التشيع عبادة و الأنسب بها المشى لحصول التواضع.

(و يدل على كراهة الركوب) دعوى المنتهى اتفاق الأصحاب عليها، قال (قده) و يستحب المشى فى الجنازة و يكره الركوب و هو قول العلماء كافة و صحيح عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام قال مات رجل من الأنصار من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم فخرج رسول الله صلى الله عليه و سلم يمشى، فقال له بعض أصحابه الا تركب يا رسول الله، فقال صلى الله عليه و سلم انى لأكره أن أركب و الملائكة يمشون، و خبر غياث عنه عليه السلام عن آبائه عن على عليه السلام انه كره ان يركب الرجل مع الجنازة فى بدأته «١» الا- من عذر، و قال يركب إذا رجع، و مرسل بن ابى عمير عنه عليه السلام قال رأى رسول الله صلى الله عليه و سلم قوما خلف جنازة ركبانا فقال صلى الله عليه و سلم: ما أستحيى هؤلاء ان يتبعوا صاحبهم ركبانا و قد أسلموه «٢» على هذه الحال.

و ظاهر خبر غياث عدم كراهة الركوب إذا كان لعذر كما ان صريحه عدم الكراهة فى الرجوع.

### [الرابع ان يحملوها على أكتافهم لا على الحيوان]

الرابع ان يحملوها على أكتافهم لا على الحيوان الا لعذر كبعد المسافة.

فعن دعائم الإسلام عنه عليه السلام انه رخص فى حمل الجنازة على الدابة،

(١) أى حال الذهاب حين يبدء بالمشى (وافى)

(٢) أى خذلوه و تركوه (وافى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧٤

هذا إذا لم يوجد من يحملها أو من عذر فأما السنة ان يحملها الرجال.



الخامس ان يكون المشيع خاشعا متفكرا متصورا انه هو المحمول و يسئل الرجوع الى الدنيا فأجيب.  
و فى خبر عجلائن قال قال لى الصادق عليه السلام يا أبا صالح إذا أنت حملت جنازة فاذا ذكر كأنك المحمول و كأنك سئلت ربك الرجوع الى الدنيا ففعل فانظر ما ذا تستأنف ثم قال عجت لقوم حبس أولهم عن آخرهم ثم تؤدى فيهم الرحيل و هم يلعبون (و فى الذكرى) و يكره له الضحك و اللهو لما روى ان عليا عليه السلام شيع جنازة فسمع رجلا يضحك فقال كان الموت فيها على غيرنا كتب (انتهى) و فى نهج البلاغة قال عليه السلام و قد تبع جنازة فسمع رجلا يضحك فقال: كان الموت على غيرنا كتب و كان الحق فيها على غيرنا و جب، و قال الرضى (قده) و من الناس من ينسب هذا الكلام الى رسول الله صلى الله عليه و سلم و قال فى الحدائق و رواه الكراجكى فى كنز الفوائد عن النبى صلى الله عليه و سلم، أقول و لنعم ما قيل: و إذا حملت الى القبور جنازة فاعلم بأنك بعدها محمول.

### [السادس ان يمشى خلف الجنازة أو طرفيها]

السادس ان يمشى خلف الجنازة أو طرفيها و لا يمشى قدامها و الأول أفضل من الثانى و الظاهر كراهه الثالث خصوصا فى جنازة غير المؤمن.

و نسب المحقق فى المعبر و العلامة فى التذكرة إلى فقهاءنا استحباب مشى المشيع وراء الجنازة أو أحد طرفيها، و عن جامع المقاصد دعوى إجماع علمائنا عليه.

و يدل على استحباب المشى خلفها خبر جابر عن الباقر عليه السلام قال مشى النبى صلى الله عليه و سلم خلف جنازة فقيل يا رسول الله صلى الله عليه و سلم مالك تمشى خلفها فقال ان الملائكة رأيتهم يمشون امامها و نحن تبع لهم.

و على استحباب المشى فى أحد طرفيها خبر سدير عنه عليه السلام قال من أحب ان يمشى مشى الكرام الكاتبين فليمش جنبى السرير.

و على أفضلية المشى خلفها كون ذلك أنسب إلى معنى التشيع و الاتباع عرفا إذ لا يقال لأحد المتقارنين فى المشى أنه يتابع الأخر كما يظهر ذلك مما دل على مشى النبى صلى الله عليه و سلم خلف الجنازة و قوله ان الملائكة رأيتهم يمشون امامها و نحن تبع لهم،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧٥

مع ان التأسى بفعله صلى الله عليه و سلم كاف فى إثبات الأفضلية، و لكن المستفاد من الفقه الرضوى لعله أفضلية المشى فى أحد طرفى الجنازة، ففيه: و أفضل المشى فى اتباع الجنازة ما بين جنبى الجنازة و هو مشى الكرام الكاتبين، و الله العالم.

و اما كراهه المشى امام الجنازة فلا اشكال فيها بمعنى مرجوحته بالنسبة إلى المشى خلفها أو أحد جانبيها، انما الكلام فى انه مستحب فى نفسه أو انه لا-فضل فيه أصلا اما مطلقا أو فى جنازة غير المؤمن، بل عن العماني المنع من المشى أمام جنازة المعادى لأهل البيت عليهم السلام، أو التفصيل بين صاحب الجنازة و غيره فيقدم فى الأول دون الأخير- كما حكى عن ابن الجنيد- (وجوه و أقوال) منشأها اختلاف الأخبار، لأنها على طوائف.

(فمنها) ما يظهر منه كراهه التقدم كخبر السكونى عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن على عليهم السلام قال سمعت النبى صلى الله عليه و سلم يقول اتبعوا الجنازة و لا تتبعكم، خالفوا أهل الكتاب، و المرسل المحكى عن المقنع: اتبع الجنازة و لا

تتبعكم، فإنه من عمل المجوس، و عن الفقه الرضوي: إذا حضرت الجنازة فامش خلفها و لا تمش امامها و انما يوجر من تبعها لا من تبعته.

و مقتضى هذه الاخبار كراهة التقدم مطلقا و لو من صاحب الجنازة أو جنازة مؤمن.

(و منها) ما يظهر منه عدم الكراهة مطلقا كخبر محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سئلته عن المشى مع الجنازة فقال بين يديها و عن شمالها و خلفها، و خبره الآخر عن الباقر عليه السلام: امش بين يدي الجنازة و خلفها، و موثق إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام قال المشى خلف الجنازة أفضل من المشى بين يديها و لا بأس ان يمشى بين يديها.

(و منها) ما يدل على التفضيل بين جنازة المؤمن و غيره كخبر السكوني عن الصادق عليه السلام قال سئل كيف أصنع إذا خرجت مع الجنازة أمشى أمامها أو خلفها أو عن يمينها أو عن شمالها، فقال عليه السلام ان كان مخالفا فلا تمش امامه فان ملائكة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧٦

العذاب يستقبلونه بألوان العذاب (و خبر يونس بن ظبيان) عنه عليه السلام قال امش اما جنازة المسلم العارف و لا تمش أمام جنازة الجاحد فإن أمام جنازة المسلم ملائكة يسرعون به الى الجنة و ان امام جنازة الكافر ملائكة يسرعون به الى النار (و خبر ابي بصير) قال سئل أبا عبد الله عليه السلام كيف أصنع إذا خرجت مع الجنازة أمشى أمامها أو خلفها أو عن يمينها أو عن شمالها فقال عليه السلام ان كان مخالفا فلا تمش امامه فان ملائكة العذاب يستقبلونه بأنواع العذاب (و خبر قرب الاسناد) عن على عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا ألقيت جنازة مشرك فلا تستقبلها خذ عن يمينها و شمالها.

(و منها) ما ورد فى تقدم الصادق عليه السلام سرير ابنه إسماعيل بلا حذاء (و لا يخفى) ان هذا الأخير قضية فى واقعة لا يصح جعلها مدركا لحكم، فالقول بالتفصيل بين صاحب الجنازة و غيره لأجله ضعيف فى الغاية.

و المفهوم من الطوائف المتقدمة هو استحباب المشى خلف الجنازة أو أحد جانبيها مع أفضلية الأول على الأخير و استحباب المشى امامها فى المؤمن مع مرجوحيته بالنسبة إلى الأولين، و كراهته فى غير المؤمن سواء كان مشركا أو مخالفا معاديا لأهل البيت عليهم السلام و الله العالم.

[السابع ان يلقى عليها ثوب غير مزين]

السابع ان يلقى عليها ثوب غير مزين.

و يدل على استحبابه ما ورد فى تغطية الثوب بعد موته و ما ورد فى كيفية صنع النعش، و فيه ان فاطمة سلام الله عليها قالت لأسماء إنى نحلت و ذهب لحمى الا تجعلين لى شيئا يسترنى فدعت بسرير فأكبته على وجهه ثم دعت بجرائد فشدته على قوائمه ثم جلته ثوبا فقالت هكذا رايتهم يصنعون، فقالت فاطمة عليها السلام اصنعى لى مثله استرني سترك الله تعالى من النار. و اما تقييد الثوب بكونه غير مزين فلم أجد له مدركا و لا من تعرض له من الأصحاب سوى ما فى كتاب مرأة الكمال للمامقاني (ره) حيث يقول: و منها- اى من الآداب- كراهة تزيين النعش بوضع الثوب الأحمر أو الأصفر و نحوهما عليه (انتهى) و الله العالم.

[الثامن ان يكون حاملوها أربعة]

الثامن ان يكون حاملوها أربعة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧٧

و قد ادعى الإجماع على ذلك في المستند و قال بأنه أدخل في توقيير الميت و أسهل من الحمل بين العودين، و يمكن ان يستدل له بخبر جابر، و فيه، السنة:

ان يحمل السرير من جوانبه الأربع و ما كان بعد ذلك من حمل فهو تطوع، بناء على ان يكون المراد من حمل السرير من جوانبه الأربع حمله بأربعة رجال، و يحتمل ان يكون المراد بيان استحباب الترييع لكل مشيع كما يومى اليه قوله عليه السلام:

و ما كان بعد ذلك (إلخ).

### [التاسع ترييع الشخص الواحد بمعنى حمله جوانبها الأربعة]

التاسع ترييع الشخص الواحد بمعنى حمله جوانبها الأربعة و الاولى الابتداء بيمين الميت يضعه على عاتقه الأيمن ثم مؤخرها الأيمن على عاتقه الأيمن ثم مؤخرها الأيسر على عاتقه الأيسر ثم ينقل الى المقدم الأيسر واضعا له على العاتق الأيسر يدور عليها.

ترييع الشخص الواحد بمعنى حمله الجوانب الأربعة من الجنازة هو المعنى الثانى للترييع المستحب فى مقابل المعنى الأول الذى ذكره فى الأمر الثامن، و الترييع بهذا المعنى أيضا مستحب، و فى الجواهر و كان استحبابه اتفاقى كما حكاه بعضهم و الاخبار به متظافرة (أقول) و يدل عليه من الاخبار خبر جابر المتقدم بناء على ما تقدم من احتمال كون المراد منه ذلك، و صحيحه الآخر عن الباقر عليه السلام قال من حمل الجنازة من اربع جوانبها غفر الله له أربعين كبيرة، و مرسل الصدوق قال قال أبو جعفر عليه السلام من حمل جنازة الميت بجوانب السرير الأربعة محى الله عنه أربعين كبيرة من الكبائر و السنة ان يحمل السرير من جوانبه الأربعة و ما كان بعد ذلك فهو تطوع، و خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام قال إذا حملت جوانب السرير سرير الميت خرجت من الذنوب كما ولدتك أمك، و خبر سليمان بن صالح عنه عليه السلام قال من أخذ بقائمة السرير غفر الله له خمسا و عشرين كبيرة فإذا ربع خرج من الذنوب.

و الجنازة بكسر الجيم سرير الميت (و فى الذكري) هى الميت بسريره، قال و الخالى عن الميت سرير لا غير (انتهى) و بالفتح الميت نفسه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧٨

و هذه الاخبار - كما ترى - ظاهرة فى استحباب الترييع بالمعنى الثانى و ليس فيها كيفية خاصة فى الابتداء و الانتهاء و ظاهرها تأدى السنة بحمل الجوانب مطلقا، و يؤكده صحيح الحسين بن سعيد انه كتب الى ابى الحسن الرضا عليه السلام يسأله عن سرير الميت يحمله، إله جانب ييدئه فى الحمل من جوانبه الأربعة أو ما خلف على الرجل «١» من اى الجوانب شاء، فكتب عليه السلام من ايها شاء.

و لا منافاة بين هذه الاخبار و بين ما يأتى من الاخبار الدالة على استحباب البدئة بجانب خاص، و ذلك لحمل الاخبار الآتية على الأفضلية، فلا وجه لما فى المدارك من القول بمعارضتها و الميل الى طرح الاخبار الآتية بقصور السند.

فالأفضل الابتداء بجانب معين، و قد اختلف فيه بوجهين (أحدهما) ما ذكره فى المتن من الابتداء بيمين الميت من مقدم السرير اى من طرف يده اليمنى اى يد الميت الذى يصح إطلاق يمين السرير عليه أيضا باعتبار فرضه مع الميت المستلقى فيه على ظهره بمتزلة شخص واحد مستلقيا على قفاه، فيضعه على عاتقه الأيمن فيقع عاتقه الأيمن تحت السرير و ما بقى من بدنه خارجا عنه ثم ينتقل إلى مؤخر الأيمن الذى فيه الرجل اليمنى من الميت فيجعله على عاتقه الأيمن أيضا مثل الطرف المقدم، ثم ينتقل إلى

مؤخر الأيسر من السرير- اعنى ما فيه الرجل اليسرى من الميت- فيجعله على عاتقه الأيسر، ثم ينتقل الى مقدم الأيسر الذى فيه اليد اليسرى من الميت فيجعله على عاتقه الأيسر أيضا، و بذلك يتم الدور، و على هذا فتطابق الميامن و المياسر- اعنى يطابق أيمن الميت و أيمن السرير و أيمن الحامل و كذلك فى أيسر الميت و السرير و الحامل.

و هذه الكيفية هى المشهورة بين الأصحاب على ما نسب إليهم فى كشف اللثام، و هو المستظهر من كلام الشيخ فى الخلاف و قد ادعى عليه الإجماع، لكنه عبر عن الجانب المقدم الذى يتبدء به بيسرة الجنازة حيث يقول: و صفة التربع ان يبدء بيسرة الجنازة و يأخذها بيمينه و يتركها على عاتقه و يرفع الجنازة و يمشى الى

(١) اى ما تيسر له و سهل عليه قال المجلسى الأول (قده) فى ترجمته (و يا از هر جانبى كه آسان باشد بر مى دارد از هر جانبى كه خواهد)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧٩

رجلها و يدور عليها دور الرحى الى ان يرجع الى يمينه الجنازة فيأخذ ميامن الجنازة بمياسره (انتهى) و مراده من الجنازة هو السرير الذى فيه الميت و من يسارها هو الجانب الذى فيه الجانب الأيمن من الميت المستلقى على قفاه، و التعبير عنه باليسار يمكن ان يكون بأحد وجهين (أحدهما) ان يكون بلحاظ المشيع الذى يمشى خلفه حيث ان ما يحاذى يساره من السرير يصح ان يطلق عليه اليسار (الثانى) ان يعتبر السرير بمنزلة داية تمشى و استلقى عليها انسان طولا بحيث وضع رأسه الى جانب رأس الدابة و رجليه الى جانب رجلها، فان يمين المستلقى حينئذ يكون فى الجانب الأيسر من الدابة و يساره فى جانب يمينها، و بهذا يصح ان يطلق على ما يلي أيمن الميت من السرير انه يسار الجنازة.

(و كيف كان) فيدل على هذه الكيفية- مضافا الى الإجماع المدعى فى الخلاف- خبر على بن يقطين عن الكاظم عليه السلام قال سمعته يقول: السنة فى حمل الجنازة ان تستقبل جانب السرير بشقك الأيمن فتلزم الأيسر «١» بكتفك الأيمن ثم تمر عليه الى الجانب الأخر و تدور من خلفه الى الجانب الثالث من السرير ثم تمر عليه الى الجانب الرابع مما يلي يسارك.

(و خبر الفضل بن يونس) عنه عليه السلام فى تربع الجنازة، قال إذا كنت فى موضع تقيه فابدء باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى «٢» ثم ارجع من مكانك الى ميامن الميت لا تمر خلف رجليه البتة حتى تستقبل الجنازة فتأخذ بيده اليسرى ثم رجليه اليسرى ثم ارجع من مكانك لا تمر خلف الجنازة البتة حتى تستقبلها تفعل كما فعلت أولا، و ان لم تكن تتقى فيه فان تربع الجنازة الذى جرت به السنة ان تبدء باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها «٣»

(١) أى الأيسر من السرير و هو الذى يلي الجانب الأيمن من الميت، و إطلاق الأيسر عليه باعتبار احد الوجهين الذين ذكرناهما أنفا

(٢) أى اليد اليمنى و الرجل اليمنى من الميت كما يدل عليه قوله عليه السلام فتأخذه بيده اليسرى ثم رجليه اليسرى.

(٣) و الظاهر ان اليد اليمنى و الرجل اليمنى و الرجل اليسرى و اليد اليسرى كلها من الميت كما فى الفقرة الاولى، و عليه فلا فرق فى حال التقيه و عدمها الا بعدم اليسر خلف الجنازة فى الأول دون الأخير.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨٠

و المحكى عن الفقه الرضوى: و ربع الجنازة، و ان من ربع جنازة مؤمن حط الله تعالى عنه خمسا و عشرين كبيرة، فإذا أردت أن تربعها فابدء بالشق الأيمن فخذ بيمينك ثم تدور إلى المؤخر فتأخذه بيمينك ثم تدور إلى المؤخر الثانى فتأخذه بيسارك ثم

تدور الى المقدم الأيسر فتأخذه بيسارك ثم تدور على الجنازة كدور كفى الرحي.

و المراد بالشق الأيمن هو الجانب الأيمن من الميت، كما ان المراد من المقدم الأيسر هو الجانب الأيسر منه أيضا، و قال فى مصباح الفقيه: و لعل المراد من تشبيه الدوران حولها بدور كفى الرحي لا بدوران الرحي على قطبه- ووقفه بعد انتهاء الدورة الأولى حتى تتقدمه الجنازة أو رجوعه من خلف الجنازة إلى مكانه الأول فيبتدء بالدورة الثانية.

و الكيفية الثانية من التربع ما حكى عن الشيخ أيضا فى النهاية و المبسوط و اختاره غير واحد من الأصحاب و نسبه فى الحدائق إلى المشهور، و هى الابتداء بما يلي اليد اليسرى من الميت و هو مقدم الأيمن من السرير (باعتبار محاذاته مع الجانب الأيمن من المشيع الذى يمشى خلفه أو باعتبار كونه كدابة تمشى و استلقى عليها انسان حسبما تقدم فرضه) أو مقدم الأيسر منه باعتبار كونه مما يلي يسار الميت فيضعه على عاتقه الأيسر ثم ينتقل منه الى ما يلي الرجل اليسرى من الميت فيضعه على عاتقه الأيسر أيضا ثم ينتقل الى ما يلي الرجل اليمنى من الميت فيضعه على عاتقه الأيمن ثم ينتقل الى ما يلي اليد اليمنى من الميت فيضعه أيضا على عاتقه الأيمن.

و يدل على هذه الكيفية من الاخبار صحيحة ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السلام قال السنة ان تستقبل الجنازة من جانبها الأيمن و هو مما يلي يسارك ثم تصير الى مؤخره و تدور عليه حتى ترجع الى مقدمه، بناء على ان يكون المراد من جانبها الأيمن الجانب المحاذى لطرف الأيمن من المشيع الماشى خلفها و من قوله مما يلي يسارك انه إذا تقدم المشيع من ذاك الطرف و وصل الى مقدم السرير يقع السرير فى يساره.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨١

و حمل الجانب الأيمن على أيمن الميت المستلقى فى السرير على قفاه لكي ينطبق على الكيفية الاولى بعيد فى الغاية لا يلائم مع قوله و هو مما يلي يسارك لان يمين الميت يكون مما يلي يمين الحامل لا يساره.

و احتمال ارادة جعل عمود السرير الذى فى جانب يمين الميت على يسار الحامل لكي يقع بين العودين فيصير جميع بدنه داخل السرير أبعد.

و الانصاف ظهور الصحيحة فى الكيفية الثانية أى الابتداء من طرف اليد اليسرى للميت (و خبر العلاء بن سبابة) عن الصادق عليه السلام قال تبدء فى حمل السرير من الجانب الأيمن ثم تمر من خلفه الى الجانب الأخر ثم تمر حتى ترجع الى المقدم كذلك دوران الرحا عليه، بناء على ان يكون المراد من الجانب الأيمن هو الأيمن من السرير باعتبار المشيع خلفه (و يمكن ان يستدل به) للكيفية الأولى بناء على ان يكون المراد من الأيمن هو الجانب الأيمن من الميت لا من السرير (و الانصاف) إجمال الخبر من هذه الجهة، فالأقوى حينئذ التخيير بين الكيفيتين، لكن الأخرى هو اختيار الكيفية الاولى فى مقام العمل لاستنادها الى المشهور و ان استندت الكيفية الأخرى إليهم أيضا، و الله العالم.

#### [العاشر ان يكون صاحب المصيبة حافيا واضعا رداؤه]

العاشر ان يكون صاحب المصيبة حافيا واضعا رداؤه أو يغير زيه على وجه آخر بحيث يعلم انه صاحب المصيبة.

و فى خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام: ينبغى لصاحب المصيبة ان لا يلبس رداؤه و ان يكون فى قميص حتى يعرف، و مرسل ابن ابى عمير عنه عليه السلام قال ينبغى لصاحب المصيبة أن يضع رداؤه حتى يعلم الناس انه صاحب المصيبة، و خبر الحسين بن عثمان قال لما مات إسماعيل خرج أبو عبد الله عليه السلام فتقدم السرير بلا رداء و لا حذاء.

و المستفاد من عموم التعليل استحباب مطلق تغيير الزى و لو بغير وضع الرداء فالوظيفة تحصل بمطلق تغيير الزى إذا أعلم به انه

صاحب المصيبة.

و يكره أمور

### [أحدها الضحك و اللعب و اللهو]

أحدها الضحك و اللعب و اللهو.

و قد تقدم ما يدل على كراهته فى الأمر الخامس من آداب التشيع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨٢

### [الثانى وضع الرداء من غير صاحب المصيبة]

الثانى وضع الرداء من غير صاحب المصيبة.

و فى الخصال عن الصادق عليه السلام ثلاثة لا ادرى أيهم أعظم جرما: الذى يمشى خلف جنازة فى مصيبة غيره بغير رداء، و الذى يضرب يده على فخذه عند المصيبة، أو الذى يقول ارفقوا به أو ترحموا عليه رحمكم الله تعالى، و عن النهاية مرسلا عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن النبى صلى الله عليه و سلم: ثلاثة لا ادرى أيهم أعظم جرما الذى يمشى مع الجنازة بغير رداء (إلخ) و لكن المروى عن النبى صلى الله عليه و سلم، انه مشى فى جنازة سعد بن معاذ بلا حذاء و لا رداء فسئل عن ذلك فقال انى رأيت الملائكة يمشون بلا حذاء و لا رداء، و فى الحدائق انه مخصوص بمورده فلا يتأسى به.

و يمكن دعوى رجحانه فى جنازة الأولياء و العلماء لأجل التأسى بل يمكن ان يقال ان مصيبتة موت العلماء تعم المسلمين جميعا فان موت العلماء يثلم به الدين ثلمة لا يسدها شىء.

### [الثالث الكلام بغير الذكر و الدعاء و الاستغفار]

الثالث الكلام بغير الذكر و الدعاء و الاستغفار حتى ورد المنع عن السلام على المشيع.

لم اطلع على ما يدل على كراهة الكلام بغير ذكر الله و الدعاء فى حال التشيع بل و لا ما يدل على استحباب الدعاء و الاستغفار بغير ما تقدم فى آداب التشيع من الدعاء المخصوص، نعم لا إشكال فى كراهة الضحك و اللعب و اللهو كما تقدم لكن ليس كل كلام لهو و لعبا، و ليس فيما ورد من المنع عن السلام على المشيع دلالة على كراهة الكلام منه لا بالنسبة إلى المسلم و لا بالنسبة إلى المسلم عليه، مع ان المسلم على المشيع لا يلزم ان يكون مشيعا.

و اما الخبر الوارد فى ذلك فهو ما فى الأمالى عن الصادق عليه السلام: ثلاثة لا يسلمون الماشى مع جنازة و الماشى إلى الجمعة و فى بيت حمام، و لا- يخفى ان الظاهر من هذا الخبر هو نهى المشيع عن السلام على غيره لا- النهى عن السلام عليه مع انه محمول على قلة الثواب و نفى تأكده و الا فمقتضى الأخبار الكثيرة عموم استحباب السلام حتى فيما ورد النهى عنه، و لقد أجاد المجلسى (قده) فى زاد المعاد حيث ذكر كراهة الكلام فى التشيع لكنه (قده) خصصها بالكلام الباطل، و هو حسن إذ لا ينفك الكلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨٣

الباطل عن اللعب و اللهو غالبا، و الله العالم.

الرابع تشييع النساء الجنائز و ان كانت للنساء.

المحكى عن الشيخ و الفاضلين و الشهيد قدس الله أسرارهم كراهة تشييع النساء الجنائز، و استدلل لهم بخبر غياث بن إبراهيم: لا صلاة على جنازة معها امرأة، و المروى فى المجالس عن الباقر عليه السلام عن على عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و سلم خرج فرأى نسوة قعودا فقال ما اقعدهن كنهيهن، قلن الجنائز، قال صلى الله عليه و سلم أفتحملن مع من يحمل، قلن لا، قال صلى الله عليه و سلم أفتدلين مع من يدلى «١» قلن لا قال صلى الله عليه و سلم فارجعن مأزورات غير مأجورات «٢» و عن الدعائم ان رسول الله صلى الله عليه و سلم مشى مع جنازة فنظر الى امرأة تتبعها فوقف و قال رد و المرأة فردت فوقف حتى قيل: قد توارت بجدر المدينة يا رسول الله، فمضى صلى الله عليه و سلم، و المحكى فى البحار عن المجالس عن الصادق عن آبائه عليهم السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه و سلم عن الرنة عند المصيبة و نهى عن النياحة و الاستماع إليها و نهى عن اتباع النساء الجنائز. و نسب الكراهة فى البحار إلى الشهرة و لكنه قال الأخبار الدالة عليها لا تخلو عن ضعف و وردت أخبار كثيرة بجواز صلواتهن على الجنائز فإن فاطمة صلوات الله عليها صلت على أختها.

(أقول) ضعف الأخبار الدالة على الكراهة لا يضر بالأخذ بها بعد ذهاب المشهور الى العمل بها، و ما دل على جواز صلواتهن لا ينافى ما يدل على الكراهة لعدم تنافى الكراهة مع أصل الجواز، مع ان اخبار الجواز انما وردت فى الصلاة على الجنائز و نفى الكراهة عن الصلاة لا يستلزم نفيها عن التشييع لعدم الملازمة بين التشييع و الصلاة، و ليس فى خبر خروج فاطمة سلام الله عليها للصلاة على أختها ذكر عن التشييع.

□

(١) الا- دلاء الإلقاء و منه قوله تعالى وَ تَدُلُّوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ، اى تلقوا حكومة الأموال إلى الحكام، و المراد هنا إلقاء الميت فى حفرة

(٢) قال فى مجمع البحرين فى مادة- وزر- و فى الحديث ارجعن مأجورات غير مأزورات أى غير آثمت و قياسه موزورات و انما قال مأزورات للازدواج (انتهى) و الظاهر كون الحديث كما ذكره:- مأجورات غير مأزورات لأنهن فى رجوعهن مأجورات لا مأزورات، لكن الموجود فى نسخة الذكرى الخطية عندى و كذلك فى المستند و الحدائق كما ذكرنا بتقديم مأزورات، و لعل المعنى اى آثمت فى خروجهن إلى الجنائز لا فى رجوعهن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨٤

ففى خبر يزيد بن خليفة عن الصادق عليه السلام ان زينب بنت النبى صلى الله عليه و سلم توفت و ان فاطمة عليها السلام خرجت فى نسائها فصلت على أختها، و خبره الآخر المحكى فى الكافى عنه عليه السلام- فى خبر طويل- فى وفاة زوجة عثمان- الى ان قال- و خرجت فاطمة- سلام الله عليها- و نساء المؤمنين و المهاجرين فصلين على الجنائز، و قال فى الحدائق: و يفهم من الخبرين ان خروجها مع النساء كان مرتين مرة فى موت أختها زينب زوجة أبى العاص، و مرة أخرى فى موت زوجة عثمان.

(أقول) و إلا نوى صحة القول بالكراهة تبعا للمشهور لقوة دليلها من غير فرق بين كون الميت رجلا أو امرأة قريبا أو أجنبيا و لا بين كون المرأة شابة أو غيرها، نعم كراهة الصلاة على الجنائز مختصة بالشابة لخبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام: ليس ينبغى للمرأة الشابة ان تخرج إلى الجنائز و تصلى عليها الا ان تكون امرأة دخلت فى السن.

الخامس الإسراع فى المشى على وجه ينافى الرفق بالميت سيما إذا كان بالعدو بل ينبغى الوسط فى المشى. المشهور استحباب الاقتصاد فى المشى و كراهة الإسراع فيه على وجه ينافى الرفق بالميت كما انه يكره التوانى فى المشى على وجه ينافى التعجيل فى تجهيزه، خلافا للمحكى عن الجعفى من أفضلية السعى، و عن الإسكافى أفضلية الخبب بالخاء المعجمة ثم الباء المفتوحة المنقوطة من تحت «١» و يدل على كراهة الإسراع دعوى الشيخ فى الخلاف الإجماع على كراهته، قال (قده) يكره الإسراع بالجنائز- الى ان قال- دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم، و قال المحقق فى المعتبر و مراده- اى مراد الشيخ- كراهة ما زاد عن المعتاد (انتهى) و روى عن النبى صلى الله عليه و سلم بطريق العامة انه مر بجنائز تمخض مخضا «٢» فقال صلى الله عليه و سلم عليكم بالقصد فى جنازتكم، و قال ابن عباس فى جنازة ميمونة لا تزلزلوا و ارفقوا بها فإنها أمكم، و ما روى بطرقنا كما عن مجالس ابن الشيخ و فيه: مروا بجنائز تمخض

(١) الخبب بفتحيتين نوع من العدو، و العدو بالفتح فالسكون بالفارسية- دويدن-

(٢) الامتخاض و التمخض و المخض: جنيدن و جنباندن دوغ در مشك و نحو آن براى بيرون آوردن كره از آن. (صراح)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨٥

كما تمخض الزق، فقال النبى صلى الله عليه و سلم عليكم بالسكينة عليكم بالقصد فى جنازتكم.

و يدل على كراهة التوانى ما ذكره العلامة فى المنتهى من استحباب الإسراع على وجه لا ينافى الرفق ناسبا له الى العلماء، المشعر بدعوى الإجماع عليه، و يدل عليها أيضا ما ورد مستفيضا من استحباب تعجيل الأموات إلى مضاجعهم، لكن استحباب الإسراع بما ذكر لا يدل على كراهة التوانى إذ هو ترك للمستحب و ترك المستحب لا يلازم الكراهة (و كيف كان) فلو خيف على الميت فالإسراع أولى- و لو كان على وجه ينافى الرفق- و اما ما رواه الصدوق (قده) عن الصادق عليه السلام ان الميت إذا كان من أهل الجنة نادى عجلونى و ان كان من أهل النار نادى ردونى، فغير مرتبط بالمقام و لا دلالة فيه لحكم إسراع الإحياء أو التساهل فى المشى بوجه من الوجوه، كما ان ما يدار على الألسن من ان تسريع المشى بها اماره حسن حال الميت و البطؤ بها علامة سوء حاله مما لا أصل له.

#### [السادس ضرب اليد على الفخذ أو على الأخرى]

السادس ضرب اليد على الفخذ أو على الأخرى.

حكى فى المعتبر عن على بن بابويه فى رسالته انه قال: و إياك ان تقول ارفقوا به و ترحموا عليه أو تضرب يدك على فخذك فيحبط أجرك، ثم قال فى المعتبر و بذلك رواية عن أهل البيت عليهم السلام نادرة لكن لا بأس بمتابعته تفصيا من الوقوع فى المكروه (انتهى) و عن الفقه الرضوى: إياك ان تقول ارفقوا به و ترحموا عليه أو تضرب يدك على فخذك فإنه يحبط أجرك عند المصيبة.

و لا- يخفى ان ورود ذلك فى الفقه الرضوى و ذكر على بن بابويه فى رسالته و و نفى المحقق البأس عنه فى المعتبر كاف فى إثبات كراهته، لكنه كما ترى لا يعد من مكروهات التشيع، بل لعله مكروه مطلقا و لو فى غير حال التشيع و لعل المصنف (قده) استنبطه من ذكره هذه الجملة فى سياق ما نهى عنه فى حال التشيع كان يقول ارفقوا به أو ترحموا عليه (و كيف كان) فلم أجد لكراهة ضرب احدى اليدين على الأخرى دليلا، الا ان يقال باستظهار ذلك من النهى عن ضرب اليد على الفخذ حيث ان الملاك هو الجزع و عدم الصبر الموجب لحبط الأجر، و الله العالم.



[السابع ان يقول المصاب أو غيره ارفقوا به أو استغفروا له أو ترحموا عليه]

السابع ان يقول المصاب أو غيره ارفقوا به أو استغفروا له أو ترحموا عليه و كذا قفوا به. ففى خبر الهاشمى المحكى فى الخصال عن الصادق عليه السلام ثلاثة لا ادرى أيهم أعظم جرما- الى ان قال- و الذى يقول ارفقوا به و ترحموا عليه رحمكم الله، و قد تقدم نقل الحديث بتمامه فى الأمر الأول من المكروهات- كما تقدم أيضا خبر السكونى الذى فيه: ثلاثة لا ادرى أيهم أعظم جرما- الى ان قال- و الذى يقول قفوا و الذى يقول استغفروا له غفر الله لكم، و هذا الأخير يدل على كراهة ان يقول- قفوا- و ان قيل انه تصحيف- ارفقوا- كما هو فى الخبر الأول و لعل الوجه فى كراهة ان يقول- قفوا- هو منافاة ذلك مع التعجيل المستحب أو لكون الوقوف به لإنشاد المراثى و ذكر أحوال الميت و هو مناف للتصبر و التعزى كما يمكن ان يكون الوجه فى كراهة قول ترحموا عليه أو استغفروا له هو الاشعار بذنوب الميت و تحقيره كما حكى جميع ذلك عن البحار و ان كان الأحسن ترك التلفظ بهذه الألفاظ تعبدا و ان لم يظهر لنا ما هو الملاك فى النهى عنه، و الله سبحانه هو العالم.

[الثامن اتباعها بالنار و لو مجمرة]

الثامن اتباعها بالنار و لو مجمرة إلا فى الليل فلا يكره المصباح. ففى خبر السكونى عن الصادق عليه السلام قال ان النبى صلى الله عليه و سلم نهى ان تتبع جنازة بمجمره، و صحيح الحلبي عنه عليه السلام قال و اكره أن يتبع- اى الميت- بمجمره، و صحيح أبى حمزة عن الباقر عليه السلام قال لا تقربوا موتاكم النار- يعنى الدخنه- (و لا يخفى) ان الظاهر من هذه الاخبار كراهة اتباع الجنازة بالمجمره و كان المناسب ان يذكره المصنف (قده) على نحو الفرد الجلى من المكروه و تجعل الاتباع بغير المجمره فردا خفيا، و لعله لأجل استفادة كراهة تقرب النار من الميت مطلقا من الاخبار فيجعل اتباعه بالمجمره فردا خفيا من جهة فائدته عند العرف و العقلاء و هى التطيب و دفع ما عسى ان يظهر من الميت من الرائحة الكريهة، و يمكن استفادة كراهة مطلق تقرب النار من الميت مما ورد من النهى عن تسخين الماء بالنار لغسله مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨٧

كخبر يعقوب بن يزيد عن الصادق عليه السلام: لا- يسخن للميت الماء، لا- يعجل له النار، و فى الذكرى ادعى الإجماع على كراهة اتباع الجنازة بالنار، و قال و لو كان ليلا جاز المصباح لقول الصادق عليه السلام ان ابنه رسول الله صلى الله عليه و سلم- و عليها الصلاة و السلام- أخرج ليلا و معها مصاييح (انتهى) و فى الفقيه سئل الصادق عليه السلام عن الجنازة تخرج بالنار فقال ان ابنه رسول الله صلى الله عليه و سلم و عليها اخرج بها ليلا و معها مصاييح. و فسر المجلسى (قده) فى شرح الفقيه ابنه رسول الله صلى الله عليه و سلم المذكورة فى هذا الحديث إنها رقية زوجته عثمان و قال انها أخرجت بالليل و معها مصاييح و لم يذكر قرينه على ما فسر، و عن العلل فى حديث وفاة فاطمة سلام الله عليها عن الصادق عليه السلام قال فلما قضت نجبتها و هم فى جوف الليل أخذ على عليه السلام فى جهازها من ساعته و أشعل النار فى جريد النخل و يمشى مع الجنازة بالنار حتى صلى عليها و دفنها ليلا.

و المتحصل مما ذكرناه انه يكره حمل مطلق النار مع الميت ليلا أو نهارا مجمره كانت أو غيرها الا المصباح ليلا، و الله العالم.

التاسع القيام عند مرورها ان كان جالسا إلا إذا كان الميت كافرا لثلاثا يعلو على المسلم. و في الحدائق انه صرح جملة من الأصحاب بأنه لا يستحب القيام لمن مرت به الجنازة الا ان يكون مبادرا الى حملها و تشييعها (و يدل عليه) ما في الكافي عن زرارة قال كنت عند الباقر عليه السلام و عنده رجل من الأنصار فمرت به جنازة فقام الأنصاري و لم يقم الباقر عليه السلام فقعدت معه و لم يزل الأنصاري قائما حتى مضوا بها ثم جلس فقال له الباقر عليه السلام ما أقامك، قال رأيت الحسين عليه السلام يفعل ذلك، فقال الباقر عليه السلام و الله ما قام الحسين عليه السلام و لا قام احد منا أهل البيت قط، فقال الأنصاري شككتني أصلحك الله تعالى قد كنت أظن اني رأيت (و ما في قرب الاسناد) و فيه ان الحسن بن علي عليهما السلام كان جالسا و معه أصحاب له فمر جنازة فقام بعض القوم و لم يقم الحسن عليه السلام، فقال بعضهم: الا قمت عافاك الله تعالى فقد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨٨

كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يقوم للجنازة إذا مروا بها عليه فقال الحسن عليه السلام انما قام رسول الله صلى الله عليه و سلم مرة واحدة لجنازة يهودى و كان المكان ضيقا فقام رسول الله صلى الله عليه و سلم و كره ان تعلق رأسه. و أنت ترى ان هذين الخبرين و ما في معناهما لا يدلان على كراهة القيام عند مرور الجنازة كما عبر بها في المتن و انما يدلان على عدم استحبابه على ما صرح به جملة من الأصحاب كما حكاه في الحدائق، و الخبر الأخير يدل على حسن القيام عند عبور الميت الكافر لأجل ضيق المكان و استعلاء جنازة الكافر لأجل الضيق لا على استحباب القيام لأجل مجرد علو جنازة الكافر على المسلم الجالس و لو في غير مورد ضيق المكان و يظهر ذلك من قوله عليه السلام: و كره ان تعلق رأسه، فإن علو الجنازة على رأس الجالس انما هو في مورد الضيق حيث تمر الجنازة على رأس الجالس لا فيما إذا كان المكان واسعا و كان الجالس بعيدا عن مرور الجنازة على رأسه، و الله العالم.

#### [العاشر قيل ينبغي ان يمنع الكافر و المنافق من التشييع]

العاشر قيل ينبغي ان يمنع الكافر و المنافق من التشييع. و لم أعلم القائل به، و كيف كان، فلو منع حتى الفاسق فلا يبقى للتشييع إلا الأوحدي من الناس، مع انه لا وجه لمنع الفاسق عما ثبت رجحانه على الجميع الا انه لا يخلو عن استحسان أمكن ان يعبر عنه بكلمة - ينبغي - و الله الهادي. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨٩

#### [فصل في الصلاة على الميت]

##### إشارة

فصل (في الصلاة على الميت)

##### [مسائل]

##### إشارة

تجب الصلاة على كل مسلم من غير فرق بين العادل و الفاسق و الشهيد و غيرهم حتى المرتكب للكبائر بل و لو قتل نفسه عمداً، و لا تجوز على الكافر بأقسامه حتى المرتد فطرياً أو ملياً مات بلا توبه و لا تجب على أطفال المسلمين إلا إذا بلغوا ست سنين، نعم يستحب على من كان عمره أقل من ست سنين و ان كان مات حين تولده بشرط ان يتولد حياً، و ان تولد ميتاً فلا تستحب أيضاً، و يلحق بالمسلم في وجوب الصلاة عليه من وجد ميتاً في بلاد المسلمين و كذا لقيط دار الإسلام بل دار الكفر إذا وجد فيها مسلم يحتمل كونه منه.

في هذا المتن أمور (الأول) تجب الصلاة على كل مسلم مظهر للشهادتين من جميع فرق الإسلام الا- من حكم بكفرهم كالخوارج و النواصب و الغلاة، من غير خلاف فيه بل الإجماع عليه، و لا يضر في دعوى الإجماع منع تغسيل المخالف و الصلاة عليه كما عن جملة من القدماء و المتأخرين لابتناء منعهم على ذهابهم الى كفر المخالف، و قد تقدم الكلام في ذلك في مبحث غسل الميت.

فما يلوح من بعض المتأخرين من الميل الى المنع عن الصلاة عليهم مستدلاً بالأصل و بان الصلاة كرامة و دعاء، و ما عدا المؤمن محروم منهما (مدفوع) بانقطاع الأصل بما سمعت، و منع انحصار وجه الصلاة في الإكرام للميت بل وجوبه تعبدى مستور علينا وجهه فلعله غيره كإظهار الشهادتين في الصلاة و ذكر الصلاة على محمد و إله و النبيين عليهم السلام و طلب المغفرة للمؤمنين و المؤمنات، و لا يعتبر فيها الدعاء للميت بل تعم الدعاء على الميت كما كان يفعل النبي صلى الله عليه و سلم في الصلاة على المنافقين كما سيأتي إنشاء الله تعالى.

و لا- فرق بين الشيعي و غيره و لا- في الشيعي بين الإمامي و غيره، و لا في الإمامي بين العادل و الفاسق، للمروى عن الباقر عليه السلام، قال صلى رسول الله صلى الله عليه و سلم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٠

على امرأة ماتت في نفاسها من الزنا و على ولدها و أمر بالصلاة على البر و الفاجر من المسلمين، و لعموم خبر طلحة بن زيد عن الصادق عن أبيه عليهما السلام، قال صل على من مات من أهل القبلة و حسابه على الله، و المروى عن دعائم الإسلام مرسلًا عن الباقر عليه السلام قال الصلاة على الميت فرض على الكفاية لقول النبي صلى الله عليه و سلم صلوا خلف من قال لا إله إلا الله و على من قال لا إله إلا الله.

و لا فرق بين الشهيد و غيره لعموم الأخبار المذكورة و قيام الضرورة في الصلاة على الشهداء كصلاة النبي صلى الله عليه و سلم على عمه حمزة عليه السلام و سائر الشهداء في أحد، و صلاة أمير المؤمنين عليه السلام على الشهداء في وقعة الجمل و أيام صفين، و سقوط الغسل عن الشهيد لا يقتضى سقوط الصلاة عليه بل هي كرامة له.

و كذا لا- فرق بين مرتكب الكبيرة و غيره، بل تجب على المرجوم و على قاتل نفسه عمداً ففي خبر السكوني عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه و سلم انه قال صلوا على المرجوم من أمتي و على القاتل نفسه من أمتي، لا تدعوا أحداً من أمتي بلا صلاة.

(الثاني) لا تجوز الصلاة على الكافر إجماعاً- كما في المستند- و يدل على عدم الجواز القران العظيم: **وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ** **مَاتَ أَيْدَاءً وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ،** و ظهور قوله تعالى **وَلَا تُصَلِّ،** في الصلاة المعهودة على الميت غير قابل للإنكار، و احتمال ارادة الدعاء الذي هو من معاني الصلاة مدفوع بقيام القرينة على خلافه و هي عطف قوله تعالى **وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ،** الظاهر منه ارادة القيام على القبر للدفن، و تعديتها في الآية المباركة بعلى لا توجب ظهورها في الدعاء بدعوى تضمينها معنى الترحم، إذ الصلاة المعهودة أيضاً تتعدى بعلى و لو لأجل اشتمالها على الدعاء.

و يؤيده ما فى موثق عمار عن الصادق عليه السلام عن النصرانى يكون فى السفر هو مع المسلمين فيموت، قال لا يغسله مسلم و لا كرامة و لا يدفنه و لا يقوم على قبره و ان كان أباه (و يدل على عدم الجواز أيضا) ان الصلاة على الميت كرامة له و نوع مودة نهى عنها مع الكفار، و ثبوت الصلاة فى المسلم المخالف بدليل خاص لا يوجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩١

ثبوتها فى الكافر أيضا، مضافا الى الأصل بعد اختصاص العمومات بالمسلم. و لا- فرق فى الكافر بين اقسامه من الكتابى و المشرك و الحربى و المداهن و المرتد فطريا كان أو مليا قبل توبتهما، و اما لو ماتا بعدها فالملى تجب الصلاة عليه من غير خلاف، و الأقوى فى الفطرى أيضا ذلك على ما هو الحق من قبول توبته كما تقدم فى مبحث المطهرات.

و الغالى و الناصب و الخارجى بحكم الكافر لما دل على كفرهم و نجاستهم، و عموم ما دل على وجوب الصلاة على من قال لا إله إلا الله لا يشملهم لانصرافه الى غير من حكم بكفره و لتخصيص العموم لو سلم بالإجماع على عدم ثبوت الصلاة على هؤلاء (و يدل عليه) أيضا ما رواه فى الاحتجاج من ان معاوية لعنه الله قال للحسين عليه السلام هل بلغك ما صنعنا بحجر بن عدا و أصحابه شيعة أبيك، فقال و ما صنعت بهم، قال قتلناهم و كفناهم و صلينا عليهم، فضحك الحسين عليه السلام و قال خصمك القوم يا معاوية، لكننا لو قتلنا شيعتك ما كفناهم و لا غسلناهم هم و لا صلينا عليهم و لا دفناهم.

(الأمر الثالث) أطفال الكفار فى حكم الصلاة عليهم بحكم الكفار بناء على ثبوت عموم تبعيتهم لا بائهم فى الكفر، لأنهم حينئذ كفار، و بناء على عدم ثبوت العموم المذكور فكذلك أيضا لعدم الدليل على ثبوت الصلاة عليهم لاختصاص أدلة الصلاة على الميت بالمسلم فيكون الإتيان بالصلاة على أطفال الكفار تشريعا محرما لعدم كونهم مسلمين و ان لم يكونوا كفارا.

و لا إشكال فى تبعية أطفال المسلمين لا بائهم فى أحكامهم، و لكن المشهور اختصاص وجوب الصلاة بمن بلغ ست سنين، و عن السيد فى الانتصار و العلامة فى المنتهى الإجماع عليه، و اليه يرجع ما عن الصدوق فى المقنع و المفيد فى المقنعة من انه لا يصلى عليه- اى على الطفل - حتى يعقل الصلاة، لأن الظاهر من العبارة المذكورة هو بلوغ الطفل الى هذا السن كما عبر به فى الاخبار على ما سيظهر. خلافا للمحكى عن ابن الجنيد من وجوب الصلاة عليه حين يستهل - اى يرفع صوته عند الولادة- و عن ابن ابي عقيل عدم وجوب الصلاة عليه حتى يبلغ.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٢

و الأقوى ما عليه المشهور لصحيفة زرارة قال مات ابن لأبى جعفر عليه السلام فأخبر بموته فأمر به فغسل و كفن و مشى معه فصلى عليه و طرحت خمره «١» فقام عليها ثم قام على قبره حتى فرغ منه ثم انصرف و انصرفت معه حتى انى لا مشى معه، فقال عليه السلام اما انه لم يكن يصلى على مثل هذا و كان ابن ثلاث سنين و كان على عليه السلام يأمر به فيدفن و لا يصلى عليه و لكن الناس صنعوا شيئا فنحن نضنع مثله، قال قلت فمتى تجب عليه الصلاة فقال إذا عقل الصلاة و كان ابن ست سنين. و ما رواه الصدوق مرسلا قال صلى أبو جعفر عليه السلام على ابن له صغير له ثلاث سنين فقال عليه السلام لو لا ان الناس يقولون ان بنى هاشم لا يصلون على الصغار من أولادهم ما صليت عليه، قال و سئل متى تجب الصلاة عليه، قال إذا عقل الصلاة و كان ابن ست سنين (و صحيفة الحلبي و زرارة) جميعا عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الصلاة على الصبى متى يصلى عليه فقال إذا عقل الصلاة، قلت متى يعقل الصلاة و تجب عليه الصلاة، قال إذا كان ابن ست سنين و الصيام إذا أطاقه. و المراد من وجوب الصلاة عليه هو ثبوتها و تشريعها عليه و توظيفها بالأعم من الوجوب و الاستحباب لا الوجوب فى مقابل الندب لأن الصلاة غير واجبة عليه بهذا المعنى.

(و صحيفة محمد بن مسلم) عن أحدهما عليهما السلام فى الصبى متى يصلى عليه «٢» قال عليه السلام إذا عقل الصلاة، قلت

متى يعقل الصلاة و تجب عليه، قال لست سنين، و المراد بعقل الصلاة هو إدراكها و الشعور بها و حيث انه يحصل غالبا في بلوغ ست سنين جعله عليه السلام حدا لمن تجب الصلاة عليه و يكون عطف ست سنين في هذه الاخبار عليه عطفًا تفسيريًا، فالمدار على بلوغ ذلك السن لانه الحد الذي يحصل به الاستعداد للصلاة غالبا و ان لم يحصل بالفعل لمانع كالجنون و نحوه أو لقصور استعداده بالنسبة إلى أقرانه كما لا عبرة بحصول الاستعداد قبل ذلك السن في بعض الأطفال

(١) الخمرة بضم الخاء المعجمة سجادة صغيرة تعمل من سعف النخل ترمل بالخيوط (مجمع البحرين).

(٢) على ما في كتب الفقهاء من الحدائق و غيرها و لكن في التهذيب و الوسائل بإسقاط كلمة (عليه) بعد- يصلى- و عليه فتصير الرواية أجنبية عن الاستدلال بها في المقام.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٣

و هذا المعنى هو المراد مما في صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليهما السلام قال سئلته عن الصبي ا يصلى عليه إذا مات و هو ابن خمس سنين، قال عليه السلام إذا عقل الصلاة فصل عليه، يعنى- و الله أعلم- إذا دخل في سن من يستعد ادراك الصلاة و هو السن الذى حدده في الاخبار المتقدمة، لانه في خمس سنين إذا أدرك الصلاة تجب الصلاة عليه إذا مات، و فى الفقه الرضوى: و اعلم ان الطفل لا يصلى عليه حتى يعقل الصلاة.

(و استدلال ابن الجنيد) لقوله بوجود الصلاة من حين يستهل، بصحيح عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال لا يصلى على منقوس و هو المولود الذى لم يستهل و لم يصح و لا يورث من الدينة و لا من غيرها، و إذا استهل فصل عليه و ورثه، و قال فى الوافى: و فى بعض النسخ من التهذيب: و لا يورث من والديه و لا من غيرهما.

(و صحيح علي بن يقطين) قال سئلت أبا الحسن عليه السلام لكم يصلى على الصبي إذا بلغ من السنين و الشهور، قال يصلى عليه على كل حال الا ان يسقط لغير تمام (و خبر السكونى) عن جعفر عن أبيه عن آباءه عليهم السلام قال يورث الصبي و يصلى عليه إذا سقط من بطن امه و استهل صارخا، و إذا لم يستهل صارخا يورث و لم يصل عليه (و خبر احمد بن محمد) عن رجل عن ابي الحسن الماضى عليه السلام قال قلت له لكم يصلى على الصبي إذا بلغ من السنين و الشهور، قال يصلى عليه على كل حال الا ان يسقط لغير تمام.

و هذه الاخبار- كما ترى- ظاهرة فى الوجوب على من يستهل و يصيح و يصرخ، لورود الأمر بالصلاة فيها كما فى صحيح بن سنان و التعبير بكلمة- يصلى عليه- التى هى الجملة الفعلية الدالة على الوجوب على وجه أبلغ، لكن الجمع بينها و بين الاخبار المتقدمة الدالة على مذهب المشهور يقتضى الاستحباب لا بمعنى استعمال تلك الاخبار فى الندب بل بمعنى ان الإرسال الى الشىء و البعث اليه مع الترخيص فى الترك هو المنشأ لانتزاع الاستحباب على ما مر مرارا، فليس المستفاد منها الأزيد من الاستحباب فلا وجه لما فى الوافى من الاعتراض على حملها على الاستحباب، حيث يقول: لا وجه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٤

للاستحباب بعد ما سمعت من الاخبار المتقدمة بل يتعين التقية (انتهى) و كيف كان فلا وجه لما ذهب اليه ابن الجنيد.

(و يستدل لابن ابي عقيل) بالأصل و عدم حاجة الطفل الى الاستغفار و الدعاء، و لموثق عمار عن الصادق عليه السلام عن المولود ما لم يجر عليه القلم هل يصلى عليه، قال عليه السلام لا، إنما الصلاة على الرجل و المرأة إذا جرى عليهما القلم، و خبر هشام عن الصادق عليه السلام، و فيه: انما تجب الصلاة على من وجبت عليه الصلاة و الحدود.

و لا يخفى ما فيه لانقطاع الأصل بالأخبار المتقدمة الدالة على وجوبها عند بلوغه ست سنين، و عدم حاجة الطفل الى الاستغفار

منقوض بالصلاة على المجنون مع انه كالصبي في عدم الحاجة الى الاستغفار، مضافا الى ما يأتي من ان ما يقال بعد التكبيرة الرابعة في الصلاة على الصبي هو الدعاء لوالديه و اما الخبران فلا- يمكن الاستدلال بهما لإعراض المشهور عن العمل بهما، مضافا الى إمكان حمل موثق عمار على جريان قلم الأمر الندبي و مؤاخذه الولي له بالصلاة و نحوها و هذا و ان كان خلاف ظاهر التعبير بالرجل و المرأة الا انه لا بأس به بقرينة الأخبار المتقدمة، و اما خبر هشام فيستظهر منه انه في مقام الرد على العامة القائلين بالوجوب على من استهل مع ما فيه من ضعف السند، فلا محيص عن الالتزام بما عليه المشهور، و الله العاصم.

(الأمر الرابع) يستحب الصلاة على من لم يبلغ ست سنين إذا ولد حيا على ما نسب الى المشهور، خلافا لصاحب الحدائق القائل بعدم الاستحباب حاكيا له عن الصدوق و الكليني و المفيد (و يستدل للأول) بالأخبار الإمرة بالصلاة على الصبي الذي ولد حيا بعد ما تقدم من استفادة الاستحباب منها بعد الترخيص في تركها في الاخبار الدالة على عدم الوجوب، و ما في الحدائق في غير مقام من الطعن على الأصحاب في حملهم الأمر بالشئ على الاستحباب إذا ورد الترخيص في تركه (في غير محله) لما عرفت من ان حقيقة الاستحباب هو الأمر بالشئ مع الرخصة في الترك و قد تكفل لأحدهما الدليل الوارد في الأمر بالشئ و تكفل للآخر الدليل الوارد في الترخيص،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٥

و ليس الاستحباب شيئا زائدا منهما.

(و ربما يقال) بعدم الاستحباب لخبر علي بن عبد الله - كما في الكافي - عن الكاظم عليهما السلام في حديث وفاة إبراهيم بن النبي صلى الله عليه و سلم، و فيه: و مضى رسول الله صلى الله عليه و سلم حتى انتهى الى قبره فقال الناس ان رسول الله صلى الله عليه و سلم نسي ان يصلى على إبراهيم لما دخله من الجزع فانصب قائما ثم قال زعمتم اني نسيت أن أصلى على ابني لما دخلني من الجزع لا- و انه ليس كما ظننتم و لكن اللطيف الخبير فرض عليكم خمس صلوات و جعل لموتاكم من كل صلاة تكبيرة و أمرني ان لا أصلى الا على من صلى (و صحيحة زرارة) المتقدمة في الأمر الثالث و فيه ان الباقر عليه السلام قال: اما انه لم يكن يصلى على مثل هذا. (و صحيحة الأخر) قال رأيت ابنا لأبي عبد الله عليه السلام في حيوة ابي جعفر عليه السلام فطيم- اى الطفل الذي انتهت مدة رضاعه- قد درج (اى مشى) فقلت له يا غلام من ذا الذى إلى جنبك لمولى لهم- اى مشيرا الى مولى لهم واقف الى جنبه- فقال هذا مولاي فقال له المولى يمازحه لست لك بمولى، فقال ذلك شر لك (اى كونك مولى لنا شرف لك و فخر، فانكارك ذلك شر لك) فطعن في جنازة الغلام «١» فمات فاخرج فى سفظ الى البقيع فخرج أبو جعفر عليه السلام الى البقيع و هو معتمد على و الناس يعزونه على ابن ابنه فلما انتهى الى البقيع تقدم أبو جعفر عليه السلام فصلى عليه و كبر عليه أربعاً ثم أمر به فدفن ثم أخذ بيدي و تنحى بى ثم قال انه لم يكن يصلى على الأطفال، انما كان أمير المؤمنين عليه السلام يأمر بها فيدفنون من وراء

(١) بناء على نسخة الكافي، و فى التهذيب: فطعن فى جناز الغلام فعلى نسخة الكافي يمكن ان يكون- الجنازة- هيئنا بالكسر بمعنى سرير الميت و التابوت، و الطعن فى الجنازة حينئذ بمعنى الدخول فيها و الحمل بها فيكون كناية عن الموت و على هذا فيكون قوله فمات تفسيراً لقوله فطعن فى جنازة الغلام، و على نسخة التهذيب فالجنان بالفتح بمعنى الفؤاد و القلب، و معناه حينئذ ضرب على قلب الغلام على صيغة المجهول أى أصيب بمرض فى قلبه فمات، و يحتمل ان يكون على صيغة المعلوم و يكون الفاعل هو الضمير المستتر فى طعن، العائد إلى المولى الذى كلم الغلام، اى طعن المولى فى جناز الغلام فمات من طعنه و ضربه و قيل ان هذه الكلمة تصحيف- حياة- و الضمير المبرز فيها يرجع الى ابي جعفر عليه السلام فمعنى قوله فطعن فى حياة

أبى جعفر عليه السلام انه مات فى زمانه عليه السلام بمرض الطاعون.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٦

(اى من وراء قبور الرجال و النساء، أو وراء البلد اى خارجه، أو من غير حضور أوليائهم) و لا يصلى عليها و انما صليت عليه من أجل أهل المدينة كراهة ان يقولوا لا يصلون على أطفالهم.

و دلالة هذه الاخبار على عدم تشريع الصلاة على الطفل قبل الطعن فى السن الذى يعقل الصلاة فيه واضحة فيحمل الأخبار الدالة على الصلاة على الصبى المستهل فى أول الولادة على التقيّة لموافقته العامة كما يشهد بها صلاة الباقر عليه السلام لأجل التقيّة من أهل المدينة، إذ لو كانت مستحبة لما كان وجه لاعتذاره عليه السلام فى صلوته على الطفل و لم يكن أيضا وجه لأمر على عليه السلام بدفن الأطفال بلا صلاة عليهم.

(و يندفع) بأن المروى عن النبى صلى الله عليه و سلم فى قضية ابنه إبراهيم و ان كان يدل على عدم الاستحباب لكنه معارض بما ورد من صلوته على جنازته، ففى صحيح قدامة بن زائدة المروى فى التهذيب قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول ان رسول الله صلى الله عليه و سلم صلى على ابنه إبراهيم فكبر خمسا.

و التدافع بينه و بين خبر على بن عبد الله المتقدم ظاهر، و معه فلا يبقى مجال للتمسك بشىء منهما، و ما تقدم من صحيحى زرارة لا دلالة فيهما على نفى الاستحباب، بل يمكن ان تكون الصلاة حينئذ مستحبة لكن لا من حيث نفسها بحسب أصل الشرع، بل لأجل طرو عنوان ثانوى يوجب حسنها و هو تعارفها بين الناس و صيرورتها كالشعار لهم، و هذا مما لا يأباه العقل و لا بأس بالالتزام به و لا حزازه فى حمل الكلام عليه خصوصا مع ذهاب المشهور الى الاستحباب و كونه مما يتسامح فى دليله فالحق هو استحباب الصلاة على من ولد حيا و ان لم يبلغ ست سنين.

و اما من ولد ميتا فلا تستحب الصلاة عليه سواء و لجنه الروح فى بطن امه أم لا، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، و يدل عليه الأصل و الاخبار المقيدة للصلاة على الصبى بما إذا سقط من بطن امه و استهل صارخا كما تقدم.

و لو خرج بعضه و استهل الا انه سقط ميتا ففى استحباب الصلاة عليه قولان:

صريح المعبر و المنتهى و غيرهما هو الأول، و ظاهر الشرائع و القواعد هو الأخير،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٧

و يمكن ان يستدل له بخبر السكونى المتقدم الذى فيه يورث الصبى و يصلى عليه إذا سقط من بطن امه و استهل صارخا و إذا لم يستهل صارخا لم يورث و لم يصل عليه.

حيث جعل المدار فى الصلاة عليه استهلا له بعد سقوطه من بطن امه، الظاهر فى سقوطه بجميعة (و يستدل للأول) بإطلاق خبر ابن سنان المتقدم: لا- يصلى على منفوس و هو المولود الذى لم يستهل و لم يصح و لا يورث من الديّة و لا من غيرها و إذا استهل فصل عليه و ورثه. حيث جعل فيه المدار على الاستهلال و لو لم يكن قبل خروجه بتمامه (و الأقوى) عدم الاستحباب لظهور كلمة (المولود) فيمن ولد بتمامه فيكون كخبر السكونى فى الدلالة على ثبوت الحكم فى الخارج بتمامه، و الله العالم.

(الأمر الخامس) يلحق بالمسلم فى وجوب الصلاة عليه من وجد ميتا فى بلاد المسلمين، و كذا لقيط دار الإسلام بل و دار الكفر إذا وجد فيها مسلم يحتمل كونه منه.

اما من وجد ميتا فى بلاد الإسلام فالظاهر عدم الخلاف فى إلحاقه بالمسلمين، و فى المعبر: إذا وجد ميت فلم يعلم لمسلم هو أم كافر فان كان فى دار الإسلام غسل و كفن و صلى عليه و ان كان فى دار الكفر فهو بحكم الكافر لان الظاهر انه من أهلها و لو كان فيه علامات المسلم لانه لا علامة الا و يشارك فيها بعض أهل الكفر (انتهى) و قد تقدم فى مبحث غسل الميت فى المسألة

العاشرة انه إذا كانت هناك أماره قويه على أحدهما مما يسكن النفس إليها يؤخذ بها، و مع عدمها فلا يحكم عليه بالإسلام و لا بالكفر، و في وجوب تجهيزه حينئذ وجهان مبنيان على ان الإسلام شرط في وجوبه أو ان المانع عنه هو ثبوت الكفر، و الأكثر على الأول، و ان كان الأخير لا يخلو عن وجه.

و قد يستدل للإلحاق بالمسلم بالسيرة القطعية و بما ورد في شراء الجلد من مجهول الإسلام من قوله عليه السلام: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس (و فيه) عدم القطع بالسيرة في مجهول الإسلام و عدم القطع باتصالها الى زمان المعصوم على تقدير القطع بها و عدم دلالة ما ورد في شراء الجلد من مجهول الإسلام إذا كان الغالب مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٨

عليها المسلمين على إجراء أحكام المسلم عليه مع الغلبة المذكورة في غير شراء الجلد اللهم الا ان يرجع الى التمسك بالغلبة و انها تورث الظن بإلحاق المشكوك بالغالب، و هو- اي حصول الظن من الغلبة- ممنوع، و على تقدير تسليمه فلا- دليل على حجتيه.

و اما لقيط دار الإسلام فتفصيل البحث عنه يتوقف على بيان موضوعه أولاً ثم تعقبه ببيان حكمه (فنقول) المراد باللقيط هو الطفل الضائع الذي لا- كافل له حال الالتقاط في غير المميز منه قطعاً، و في المميز منه على تردد، و قد وقع الخلاف في تفسير دار الإسلام و دار الكفر، و أحسن ما قيل في ذلك هو ما في الدروس من ان دار الإسلام ما ينفذ فيها حكم الإسلام فلا يكون فيها كافراً الا معاهداً سواء بناها المسلمون كبغداد و البصرة، أو غلبوا عليها بعد بنائها كالشام، و سواء بقيت تحت استيلائهم أو غلب عليها الكافر مع بقاء نفوذ أحكام الإسلام فيها كالمستعمرات من بلاد المسلمين في هذه الأعصار، و دار الكفر هي ما تكون تحت نفوذ أحكام الكفار فلا يسكن فيها مسلم الا مسالماً.

و لا- يخفى ان المدار في حكم إسلام اللقيط هو وجود مسلم في البلد بحيث يمكن ان يكون اللقيط منه، و عليه فينبغي عدم الفرق بين دار الإسلام و دار الكفر و لا- بين كون المسلم ساكناً فيها أو مستطرقاً منها، و لا بين كون الساكن تاجراً أو أسيراً أو غيرهما بعد احتمال كون اللقيط منه و لا بين كونه واحداً أو متعدداً و لا في المتعدد بين كونه مساوياً مع الكفار أو أقل أو أكثر. و يستدل للحكم بإسلامه بوجه.

(الأول) الغلبة، و لا- يخفى ما فيه اما أولاً فلاختصاصه بما يكون الغالب في أهلها المسلمون فلا يعم غير ذلك، و اما ثانياً فلان الغلبة لا- توجب الظن بكون المشكوك من افراد الغالب، و اما ثالثاً فلعدم وجود دليل على اعتبار هذا الظن الحاصل من الغلبة (الثاني) حديث الفطرة و ان كل مولود يولد على الفطرة (و فيه) أيضاً المنع عن التمسك به لضعف سنده و عدم دلالة لان الظاهر منه كون التوحيد فطرياً لو خلى الإنسان و طبعه، و هذا لا يثبت كون الأصل في الإنسان كونه مسلماً حتى يحكم بإسلام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٩

من شك في إسلامه ممن يعقل فضلاً عن الحكم بإسلام غير المدرك منهم كاللقيط.

(الثالث) النصوص الدالة على حريته مع الملازمة بينها و بين إسلامه (و فيه) المنع عن الملازمة.

(الرابع) حديث: الإسلام يعلو و لا يعلى عليه، المقتضى لتغليب احتمال الإسلام على احتمال الكفر، و الا يلزم مغلوبيته (و فيه) ان الحكم بإسلام من لا- يعلم إسلامه من غير دليل لا- يكون إعلاء للإسلام حتى يحكم به، و ان عدم الحكم به لا يلازم الحكم بكفره حتى يلزم مغلوبية الإسلام بغلبة الكفر و الانصاف عدم دلالة هذا الحديث على إسلام من لا يكون لإسلامه دليل.

(الخامس) السيرة القطعية القائمة على معاملة الإسلام مع لقيط داره بحيث يكون إنكارها بين المسلمين مكابرة، و هذا الوجه و ان كان صحيحاً من وجه، ضرورة ان ما في دار الإسلام لعله كذلك، لكن لم يعلم ان معاملة الإسلام مع اللقيط تعم صورة الشك إذ



لعل قيام السيرة على ذلك انما هو من جهة اطمينانهم غالبا بكون اللقيط من المسلم أو مع غفلتهم عن احتمال كونه من الكافر فلا تعم السيرة حينئذ صورة التفاتهم و حصول الشك منهم، و حيث ليس للسيرة لسان فلا يمكن التمسك بإطلاقها، مضافا الى اختصاص هذا الدليل بلقيط دار الإسلام فلا يعم لقيط دار الكفر إذا كان فيها مسلم يحتمل كونه منه.

(السادس) الإجماع، و هذا أيضا بالنسبة الى بعض افراد اللقيط مما لا- ريب فيه، و فى كتاب اللقطة من الجواهر دعوى نفى الخلاف بين الأصحاب فى الحكم بإسلام لقيط دار الإسلام، و بالنسبة الى بعض افراده مشكوك كما إذا احتمل تولده من مسلم محبوس فى طامورة فى دار الكفر، إذ الظاهر من القائلين بإسلامه بالإجماع انصرافه عن مثله، فلعل اختصاص الحكم بخصوص لقيط دار الإسلام بأقسامه الثلاثة المذكورة فى عبارة الدروس لا يخلو عن قوة.

### [مسألة (١) يشترط فى صحة الصلاة ان يكون المصلى مؤمنا]

مسألة (١) يشترط فى صحة الصلاة ان يكون المصلى مؤمنا و ان يكون مأذونا من الولي على التفصيل الذى مر سابقا فلا تصح من غير إذنه جماعة كانت أو فرادى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٠

يشترط فى صحة الصلاة ان يكون المصلى مؤمنا لاشتراط الايمان فى صحة العبادات فلا تصح من المخالف للأخبار المتظاهرة على بطلان عباداته و ان لم تجب إعادتها إذا استبصر فى غير الزكاة لو أداها الى غير اهله عندنا، و قد استدل بتلك الاخبار فى المدارك فى كتاب الزكاة على البطلان كما ذكرنا، و فى الجواهر فى كتاب الصوم:

الايمان شرط فى صحة العبادات التى منها الصوم فضلا عن الإسلام فلا تصح عبادة المخالف و ان جاء بها جامعا للشرائط عندنا. (أقول) و لو لا الإجماع على اعتباره لأمكن المناقشة فى دلالة تلك الأخبار المتظاهرة على بطلان عبادة المخالف بل فى بعضها ما يمكن الاستدلال به على الصحة كحسنة ابن أذينة: كل عمل عمله الناصب فى حال نصبه و ضلالته ثم من الله عليه و عرفه الولاية فإنه يوجر عليه الا الزكاة فإنه يعيدها لانه وضعها فى غير موضعها لأنها لأهل الولاية، و لو سلم دلالتها على اشتراط الايمان فى صحة العبادات فأقصاه انما هو اشتراطه بهذا النحو اعنى الأعم من وجود الايمان المتأخر الكاشف عن صحة عباداته السابقة، و تحمل تلك الأخبار المستفيضة على العبادات التى لم يتعقبها الايمان (و نتيجة ذلك) هو اعتبار الايمان فى الصحة لكن لا فى حال العمل بل الأعم منه و من تعقب العمل به، و هذا وجه حسن مال إليه فى الجواهر فى كتاب الزكاة فى طي بيان الوصف الأول من أوصاف المستحق و ان قال فى كتاب الصوم بان التحقيق خلافه.

(و بالجملة) فبناء على بطلان عبادة المخالف لا- يصح الاكتفاء بصلوته على الميت بل يجب علينا الصلاة على ميتنا و لو اقام المخالف الصلاة عليه، بل و لو على ميتهم على اشكال، من جهة الشك فى شمول قاعدة (ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم) لمثل المقام لكون التكليف بالصلاة متوجها إلينا فإذا كانت صلوتهم عندنا غير صحيحة فلا- يمكن الحكم بسقوط التكليف عنا بصلوتهم، و لكن السيرة قائمة على الاكتفاء بصلوتهم على أهل مذهبهم و كذا تغسيلهم و تكفينهم و دفنهم لها و ان كان على خلاف مذهبنا، و لعل ذلك- اى قيام السيرة كافية فى الحكم بالاجتزاء و سقوط التكليف عنا، و الله العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠١

و يشترط فى صحة الصلاة أيضا ان يكون المصلى مأذونا من الولي على التفصيل الذى تقدم فى غسل الميت، و لا بأس بكونها واجبة على الولي و غيره بالوجوب الكفائي مع كون صحتها من غير الولي مشروطة بإذن الولي حسبما تقدم فى مباحث غسل الميت من غير فرق فى ذلك بين أدائها جماعة أو منفردا، خلافا للشهيد الثانى (قده) فى الروض حيث خصص الاشرط

بالجماعة و انها تصح بدون اذن الولي فرادى و استظهره من فتوى الأصحاب و قال ان الصلاة فرادى واجبة على الجميع فلا معنى للاذن من الولي و لعل نظره (قده) إلى انه انما يحتاج فى الجماعة الى الاذن لورود الدليل على اشتراطه فى غير إمام الأصل (و فيه) ان دليل الاشتراط كما تقدم فى مبحث الغسل يعم الصلاة الفرادى فلا- وجه للاختصاص بالجماعة و لم نعرف من ظاهر الأصحاب اختصاصا بها، و الله العالم.

### [مسألة (٢) الأقوى صحة صلاة الصبي المميز]

مسألة (٢) الأقوى صحة صلاة الصبي المميز لكن فى اجزائها عن المكلفين البالغين اشكال. و قد تقدم الكلام فى هذه المسألة فى المسألة الخامسة من المسائل المذكورة فى فصل الأعمال الواجبة المتعلقة بتجهيز الميت و فى المسألة الرابعة من المسائل المذكورة فى البحث عن عرق المجنب من الحرام فى مبحث النجاسات.

### [مسألة (٣) يشترط ان تكون بعد الغسل و التكفين]

مسألة (٣) يشترط ان تكون بعد الغسل و التكفين فلا تجزى قبلها و لو فى أثناء التكفين عمدا كان أو جهلا أو سهوا نعم لو تعذر الغسل و التيمم أو أو التكفين أو كلاهما لا تسقط الصلاة، فإن كان مستور العورة فيصلى عليه و الا فيوضع فى القبر فيغشى عورته بشيء من التراب و غيره و يصلى عليه و وضعه فى القبر على نحو وضعه خارجه فى الصلاة ثم بعد الصلاة يوضع على كيفية الدفن.

فى هذه المسألة أمور (الأول) لا- يصلى على الميت الا- بعد تغسيله و تكفينه، و فى المدارك هذا قول علمائنا كافة، و عن المنتهى: بلا- خلاف يعلم، و عن كشف اللثام بلا- خلاف (و يستدل له) مضافا الى الإجماع بأمر (منها) ما فى المدارك من التأسى، قال (قده) لأن النبى صلى الله عليه و سلم هكذا فعل و كذا الصحابة و التابعون (و نوقش فيه) بعدم ظهور الفعل فى الوجوب فلا يصلح لتقييد الإطلاقات الإمرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٢

بالصلاة على الميت، الحاكمة على أصالة توقيفية العبادة و عدم مشروعيتها الا على النهج المتلقى من الشرع، اللهم الا ان يدعى ظهوره فى الوجوب من المواظبة عليه و عدم التصريح بخلافه، أو كفاية نفس صدور الفعل ممن ينبغى التأسى به فى وجوب التأسى و لو لم يعلم وجهه، و لكن الدعويين ممنوعتان.

(و منها) أصالة الاشتغال للشك فى حصول الامتثال من دون تلك الكيفية المعهودة (و فيه) ان الأصل الجارى فى المقام هو البراءة، لكون الشك فى شرطية تلك الكيفية، اللهم الا ان يقال بان البراءة إنما تجرى فيما ثبت أصل المشروعية و وقع الشك فى شرطية شىء فى صحته مثل الطهارة فى صلاة الميت، لا فيما شك فى أصل مشروعيته- كما فى المقام- إذا الشك هنا فى مشروعية الصلاة قبل الغسل و التكفين.

(و منها) دلالة جملة من الاخبار على اعتبار تلك الكيفية كخبر عمار، قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام ما تقول فى قوم كانوا فى سفر لهم يمشون على ساحل البحر فإذا هم برجل ميت عريان قد لفظه البحر و هم عراة ليس لهم إلا إزار كيف يصلون عليه و هو عريان و ليس لهم فضل ثوب يكفونونه به، فقال عليه السلام يحفر له و يوضع فى لحده و يوضع اللبن على عورته ليستر عورته باللبن و يصلى عليه ثم يدفن، قال قلت فلا يصلى على الميت إذا دفن، قال لا، لا يصلى على الميت بعد ما يدفن و لا يصلى عليه و هو عريان حتى توارى عورته.

و خبر محمد بن أسلم عن رجل من أهل الجزيرة قال قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام قوم كسربهم مركب في بحر فخرجوا يمشون على الشط فإذا هم برجل ميت عريان و القوم ليس عليهم الا مناديل متررين بها و ليس عليهم فضل ثوب يوارون الرجل فكيف يصلون عليه و هو عريان، فقال عليه السلام إذا لم يقدر و أعلى ثوب يوارون به عورته فليحفروا قبره و يضعوه في لحده يوارون عورته بلبن أو أحجار أو بتراب ثم يصلون عليه ثم يوارونه في قبره، قلت و لا يصلون عليه و هو مدفون بعد ما يدفن؟ قال لا، لو جاز ذلك لأحد لجاز لرسول الله صلى الله عليه و سلم، فلا يصلى على المدفون و لا على العريان.

فان فى قول السائل فى الخبر الأول: و ليس معهم فضل ثوب يكفونه به، و فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٣

الخبر الثانى: و ليس عليهم فضل ثوب يوارون الرجل فكيف يصلون عليه- دلالة على مفروغية كون الصلاة بعد التكفين، و لذا يسئل عن حكم الصلاة عند تعذر الكفن و كان فى جواب الامام عليه السلام و بيان كيفية الصلاة عند تعذر الكفن تقرير لما فى ذهن السائل من اعتبار كون الصلاة بعد الكفن.

و أظهر من الخبرين دلالة خبر على بن جعفر عن أخيه عليهما السلام عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع، قال عليه السلام يغسل و يكفن و يصلى عليه و يدفن (و خبر القلانسى) عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن رجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به، قال يغسل و يكفن و يصلى عليه و يدفن.

فان فى عد هذه الأمور و عطف بعضها على بعض دلالة سياقية على اعتبار الترتيب بينهما كما ذكر و ذلك بقرينة وقوع ذلك فى جواب السؤال عن كيفية الواجب فى مورد المسألة، فلا يضر حينئذ وقوع العطف بالواو فان نفس الترتيب المذكور فى الجواب يكون بيانا للكيفية المسئول عنها فى قول السائل: كيف يصنع به، من غير حاجة الى العطف بالفاء كما لا يخفى.

و لعل هذه الوجوه مع تأييدها بالشهرة المحققة و اعتراف كثير بعدم وجدان الخلاف فيه و نقل الإجماع عليه عن بعض كافييه فى إثبات الحكم، فلا ينبغى الإشكال فى وجوب هذا الترتيب اعنى الابتداء بالغسل ثم التكفين ثم الصلاة ثم الدفن.

(الأمر الثانى) ظاهر الفتاوى و معاهد الإجماعات إرادة الوجوب الشرطى من وجوب الترتيب المذكور لا التعبدى فقط، فلا تصح الصلاة قبل الغسل و التكفين و لا بعد الدفن مع التمكن منها قبله، و يؤيد شرطية تقدم الغسل عليها نجاسة بدن الميت بالموت ذاتا و بما يسنح عليه غالبا عرضا، و من المستبعد جدا اقامة الصلاة عليه فى حال نجاسته خصوصا بالنجاسة الذاتية، كما يستبعد الصلاة عليه بعد الغسل قبل التكفين اما عريانا أو بالستر بغير الكفن، و بحصول التباعد عن الجنازة و عدم مشاهدتها لو كانت الصلاة عليها بعد الدفن، و لعل شرطية الترتيب المذكور مما لا ينبغى الإشكال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٤

فيه، فلا يعتد بما اتى به على خلافه، لكن عن كشف اللثام احتمال الاعتداد و هو ضعيف.

(الأمر الثالث) لا فرق فى شرطية الترتيب المذكور بين حال العمد و الجهل و السهو و النسيان، لأن الأصل فى الشرط ان يكون شرطا مطلقا غير مقيد بحال دون حال الا ان يقوم دليل على اختصاص شرطيته ببعض الأحوال، و فى الجواهر: احتمال الاعتداد بما اتى به على خلاف الترتيب نسيانا- بناء على قاعدة العفو عنه لعموم حديث الرفع.

و ظاهره التمسك بحديث الرفع، و لكن قد حقق فى الأصول عدم دلالة الحديث على الاجزاء فيما لو أدخل بالشرط ناسيا، نعم يمكن التمسك بفقرة رفع ما لا يعلمون إذا شك فى إطلاق دليل الجزء و الشرط أو اختصاصهما بصورة التذكر، و لكن صحة التمسك بذلك انما هى فى صورة عدم إطلاق دليل الجزء و الشرط، و اما معه فلا مجال للرجوع الى الأصل العملى الذى هو مفاد حديث رفع ما لا يعلمون، و تفصيل ذلك موكول إلى الأصول.

و فى المستند الحكم بصحة صلاة الجاهل و الناسى قبل التمسيل و التكفين، قال لعدم ثبوت الإجماع فيهما (و فيه) ان إطلاق معقد الإجماع كاف لثبوته فيهما فلا فرق بينهما و بين غيرهما من العامد العالم و المتذكر.

(الأمر الرابع) كلما يقوم مقام الغسل عند تعذره من صب الماء عليه أو تمسيل الكافر إياه أو التمسيم أو نحوه كاف فى صحة الصلاة، و ذلك لاقتضاء البدلية له، و لو تعذر الغسل و ما يقوم مقامه و كذا الكفن و سقط التكليف بهما أو بأحدهما لا يسقط التكليف بالصلاة لان التكليف المتعلقة بها و بالتمسيل و التكفين تكاليف مستقلة لا يسقط شىء منها بسقوط الآخر و ان اعتبر فى امثالها الترتيب، لكن إطلاق دليل وجوب المتأخر لا يقتضى سقوطه عند تعذر المتقدم منها لعدم استفادة تقييد مطلوبة المتأخر بكونه بعد المتقدم كما فى الظهرين و العشائين حيث ان تعذر المتقدم منهما لا يوجب سقوط المتأخر، هذا مضافا الى قاعدة الميسور و نحوها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٥

و فى حكم تعذر الغسل مع ما يقوم مقامه و الكفن أو أحدهما ما إذا سقطا أو سقط أحدهما بأصل الشرع كما فى الشهيد الساقط عنه الغسل و الكفن، و فى المحدود المأمور بتقديم الغسل على القتل مع ان الطهارة الحاصلة من الشهادة فى الشهيد اولى من الطهارة الحاصلة بالغسل، و ستره بشيابه اولى من الستر بالكفن.

(الأمر الخامس) لو كان الميت المتعذر غسله و تكفينه أو أحدهما مستور العورة فيصلى عليه خارج القبر من غير اشكال، و ذلك لا اعتبار تقدم الصلاة على وضعه فى القبر إجماعا كما نص عليه العلامة فى القواعد و ادعاه فى الجواهر بقسميه عليه و قال بل كاد يكون ضروريا.

و لو كانت عورته مكشوفة و أمكن سترها بثوب و نحوه فكذلك، قال فى الذكرى:

فان لم يكن له كفن و أمكن ستره بثوب صلى عليه قبل الوضع فى اللحد و الا فبعده (انتهى) و به صرح أيضا فى محكى جامع المقاصد، و يدل على ذلك مفهوم ما فى خبر محمد بن مسلم الذى تقدم فى الأمر الأول من قوله عليه السلام إذا لم يقدروا على ثوب يوارون به عورته فليحفروا قبره (إلخ) فإنه بمفهومه يدل على وجوب ستر عورته بثوب مع إمكانه ثم الصلاة عليه قبل وضعه فى لحده، و يؤيده ما تقدم فى مبحث التكفين من انه إذا لم يتمكن من جميع قطعات الكفن يجب تكفينه بما أمكن و لو كان مئزرا يوارى عورته، و ذلك لقاعدة الميسور، بل لعل الستر بالثوب مرتبة من التكفين المتقدم على الصلاة، إذا المراد من التمسيل و التكفين المتقدمين على الصلاة مطلق ما به يتحقق الخروج عن عهدتهما و لو ببعض قطعات الكفن و لا سيما فيما إذا كان وضعه فى القبر مانعا عن مشاهدته أو موجبا لتباعده عن المصلى و لو لأجل قرار الميت فى مكان أسفل من المصلى على وجه لا يصدق عليه عرفا كونه بين يدي المصلى، الواجب مراعاته فى الصلاة.

و لو لم يمكن ستر عورته فى خارج القبر الا بوضع لبن أو حجر على عورته أو بإهالة التراب عليها ففى وجوب الصلاة عليه فى خارج القبر بعد ستر عورته بما ذكر، أو وجوبها بعد وضعه فى القبر، أو التخيير بين الأمرين، و جوه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٦

من تعلق الأمر بتأخير الصلاة عن وضعه فى لحده مؤيدا بمفهوم خبر محمد بن أسلم المتقدم من قوله إذا لم يقدروا على ثوب يوارون به عورته فليحفروا (إلخ) بناء على كون ذكر الثوب من باب المثال و كون المدار على إمكان الستر بما يحصل به و لو بغير الثوب (و من احتمال) ان يكون لستر سائر الجسد بوضعه فى حفرة مدخلية فى ذلك (و من ظهور) الأمر الوارد فى الجواب عن الصلاة على الميت العريان فى الخبرين المتقدمين فى كونه واردا مورد توهم الحظر فلا يستفاد منه الا الجواز.

(و هذا هو الأقوى) فيجوز مع ستر العورة بما عدا الثوب ان يصلى عليه خارج القبر كما يجوز بعد وضعه فيه، لكن الأحوط اختيار

الأول إذا كان وضعه في القبر مانعا عن مشاهدته أو موجبا لتباعده عن المصلى، و لو باعتبار كون مكانه أسفل بحيث لا يصدق معه كون الميت بين يدي المصلى، كما ان الأحوط اختيار الثانى لو لم يكن كذلك مراعاة لاحتمال اعتبار ستر ما عدا عورته أيضا كما لا يبعد القول بكراهة وضعه عاريا تحت السماء و ان سترت عورته كما صرح به فى كشف اللثام، حيث يقول بعد دعوى نفى الخلاف فى جواز الصلاة على الميت خارجا إذا سترت عورته بلبن أو تراب- ما لفظه: لان وضعه فى اللحد و ستر عورته لكراهة وضعه عاريا تحت السماء و ان سترت عورته كما يرشد إليه كراهة تغسيله تحت السماء (انتهى).

ثم انه على تقدير فهل يوضع مستلقيا كهيئته حال الصلاة خارج القبر فيصلى عليه كذلك ثم يوضع على جانبه الأيمن، أو انه يوضع على الجانب الأيمن فى حال الصلاة أيضا، وجهان، ظاهر الخبرين الأمرين بذلك خصوصا خبر محمد بن أسلم هو الأخير، حيث يقول فيه: فليحفروا قبره و يضعوه فى لحده يوارون عورته بلبن أو أحجار أو تراب ثم يصلون عليه ثم يوارونه فى قبره- و هو الظاهر من فتاوى الأصحاب أيضا، لكن الظاهر من الخبرين كون ذلك من باب الرخصة لا العزيمة، و عليه فالأحوط (فيما إذا لم يكن نقله من الاستلقاء الى الجانب الأيمن بعد الصلاة عليه موجبا لكشف عورته و لا حرجيا) هو وضعه مستلقيا ثم نقله الى حالة الدفن.

(الأمر السادس) ظاهر الأمر بالستر فى الخبرين كفتاوى الأصحاب هو وجوبه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٧

و انه شرط لصحة الصلاة و لو لم يكن هناك ناظر كما إذا كان المصلى أعمى أو كان ممن يجوز له النظر إلى عورة الميت الذى يصلى على أو تباعد المصلى عنه بحيث لا يرى عورته، و استشكل فى المدارك فى ذلك من جهة قصور الرواية سندا عن إثبات الوجوب (و لا يخفى ما فيه) بعد اعترافه نفسه بكونه مقطوعا به عند الأصحاب، لجبر قصور السند بعملهم على ما هو المختار عندنا.

(الأمر السابع) لا إشكال فى صحة الصلاة على الميت المخالف إذا صدرت منا بعد تغسيلنا إياه على النهج المقرر عندنا، و كذا بعد تغسيلنا إياه على النحو المقرر عندهم تقيّة، انما الكلام فى صحة صلواتنا بعد غسلهم له على نهجهم لبطلانه عندنا بل و لو على نهجنا لبطلانه أيضا من جهة اشتراط الايمان فى صحة العبادات و منها الغسل، و لا إشكال فى صحة الصلاة حينئذ إذا تعذر إعادة الغسل و لو لأجل التقيّة فيكتفى بغسلهم و يصلى عليه، و اما إذا أمكن إعادته من غير تقيّة فربما يتمسك فى إثبات كفاية غسلهم بقاعدة الإلزام (و فيه) ان تجهيز المخالف و تغسيله واجب علينا و لا يسقط عنا الا بالغسل الصحيح و ليس فى الاكتفاء بغسلهم إلزاما لهم بما التزموا به لا بالنسبة إلى الميت و لا بالنسبة إلى موافقيه فى مذهبه فان التكليف بالصلاة عليه متعلق بنا فيعتبر فى صحتها منا ما يعتبر عندنا لا عندهم.

هذا كله بناء على مشروعية تغسيلهم لكونهم مسلمين، و لو قلنا بعدم مشروعيته فيمكن القول بوجوب الصلاة عليه لان اشتراط صحة الصلاة بكونها بعد الغسل انما هو فى من شرع تغسيله و كان غسله أو بدله ممكنا بخلاف من لم يكن تغسيله مشروعاً فتبقى عمومات وجوب الصلاة باقية بحالها كغيره ممن تعذر غسله شرعا أو عقلا.

(لا يقال) مع عدم مشروعية غسله لا تكون الصلاة عليه أيضا مشروعاً لأن الملاك فى المشروعية فيهما هو إسلامه، فمع قبول إسلامه يكون الغسل كالصلاة عليه مشروعاً، و مع عدمه لا تكون الصلاة عليه مشروعاً كما لا يكون غسله مشروعاً.

(لانه يقال) بالمنع من الملازمة بدعوى الفرق بينهما، حيث ان الغسل إكرام للميت كما ورد به النص، و لا كرامة لغير المسلم، و اما الصلاة فهي متضمنة للدعاء عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٨

(الأمر الثامن) المصلوب ينتظر إنزاله إلى ثلثة أيام، فإن أنزل في الثلثة وجب تجهيزه من غسله و تكفينه و الصلاة عليه و دفنه، و ان لم ينزل فيها و لم يعلم نزولها بعدها أيضا ففي وجوب الصلاة عليه بحاله أو انتظار نزوله وجهان، من ان الثلاثة هي الحد المشروع في بقاءه على حالة الصلب فيكون بعدها بحكم المدفون، و من إطلاق دليل شرطية الغسل و التكفين في صحة الصلاة، و الله العاصم.

#### [مسألة (٤) إذا لم يمكن الدفن لا يسقط سائر الواجبات]

مسألة (٤) إذا لم يمكن الدفن لا يسقط سائر الواجبات من الغسل و التكفين و الصلاة و الحاصل كلما يتعذر يسقط و كلما يمكن يثبت، فلو وجد في الفلاة ميت و لم يمكن غسله و لا تكفينه و لا دفنه يصلى عليه و يخلى و ان أمكن دفنه دفن. و قد ظهر حكم هذه المسألة مما تقدم في الأمر الرابع من الأمور المذكورة في المسألة السابقة من كون التكاليف المتعلقة بتجهيز الميت تكاليف مستقلة غير مرتبطة بعضها ببعض في أصل الوجوب كالتكليف بالظهيرين و العشائين، و لازم ذلك عدم سقوط المتأخر عند تعذر المتقدم و لا سقوط المتقدم عند تعذر المتأخر، بل هذا الأخير أظهر ضرورة عدم اشتراط صحة المتقدم بتعقبه بالمتأخر أصلا فلا يشترط صحة الغسل مثلا بتعقبه بالتكفين و لا جواز التكفين و صحته بتعقبه بالصلاة، و هكذا، مع انه على تقدير الاشتراط أيضا يكون الحكم في صورة تعذر الشرط هو بقاء وجوب المشروط لقاعدة الميسور- بناء على جريانها في تعذر الشرط- كما تقدم- و نتيجة ذلك هو ما ذكره في المتن من سقوط ما يتعذر و ثبوت ما يمكن.

فلو وجد ميت في فلاة لا يمكن غسله و لا- ما يقوم مقامه و لا تكفينه و لا دفنه لم تسقط الصلاة عليه إذا أمكنت كما انه لو أمكن دفنه مع تعذر غيره من واجبات تجهيزه وجب دفنه، و لعل هذا في الدفن أظهر، للعلم بكون ملاك وجوبه هو حفظ جسد الميت عن السباع و رائحته عن الانتشار، و من المعلوم عدم توقف حصوله على غير الدفن مما يتقدم عليه من واجبات التجهيز، و انما يجب تقديم هذه الأمور لأجل انتفاء موضوعها بعد الدفن كما لا يخفى.

هذا مضافا الى عدم الخلاف في عدم سقوط الميسور من هذه الأمور بتعذر بعضها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٩

من غير فرق في الميسور و المعسور بين المتقدم و المتأخر، و قد ادعى الاتفاق عليه.

و يمكن ان يستأنس لذلك بما ورد من الأمر بالدفن عند تعذر الغسل (ففي خبر زيد الشحام) عن الصادق عليه السلام عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل، فقال عليه السلام ان لم يكن له فيهن امرأة فليدفن في ثيابه و لا يغسل (و في خبر سماعة): و ان كانت امرأة ماتت معها رجال و ليس معها امرأة و لا محرم لها فلتدفن كما هي في ثيابها. و قد مر في المسألة الخامسة من فصل غسل الميت في بيان حكم تعذر الخليطين أو أحدهما ما يوضح به حكم هذه المسألة أيضا.

#### [مسألة (٥) يجوز ان يصلى على الميت اشخاص متعددون]

مسألة (٥) يجوز ان يصلى على الميت اشخاص متعددون فرادى في زمان واحد و كذا يجوز تعدد الجماعة و ينوى كل منهم الوجوب ما لم يفرغ منها احد و إلا نوى بالبقية الاستحباب و لكن لا يلزم قصد الوجوب و الاستحباب بل يكفي قصد القرية مطلقا.

قد تقدم في مبحث وجوب إزالة النجاسة عن المسجد «١» شرح حقيقة الوجوب الكفائي و تقسيمه الى ما يكون ناشيا من ناحية الملاك و ما يكون من ناحية تراحم الخطاب فيما لا يكون المتعلق قابلا للتكرار و انه في القسم الأول عند صدوره عن المتعددين

اما يكون صدوره منهم دفعه أو على وجه التدرج، ففيما كان دفعه يتصف الجميع بالوجوب، و فيما يكون على التدرج يكون الواجب منها هو الصادر أولا دون ما عداه، لتحقق الامتثال بالأول و لا معنى للامتثال عقيب الامتثال، و مقتضى صحة الصلاة من المتعددين فرادى إذا اشتغلوا بها دفعه و فرغوا عنها دفعه ان يكون المأتى به من كل منهم متصفا بالوجوب و يصح منه ان ينوى به الوجوب و يتحقق من كل واحد الامتثال و يترتب على فعل كل واحد منهم الثواب، و كذا يجوز تعدد الجماعة لو كان لدليل مشروعيتها إطلاق يعم الجماعة الواحدة و المتعددة.

لكن الانصاف انتفاء الإطلاق في الجماعة على وجه يمكن الاعتماد عليه لإثبات تعدد الجماعة دفعه واحدة مع عدم معهودية ذلك في الشريعة.

و اما إذا كان اشتغال الجماعة المتعددة بالتدرج فان كان شروع المتأخر بعد

---

(١) ص ٢٥ من الجزء الثاني.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٠

فراغ المتقدم فينوى الاستحباب بناء على استحباب التكرار في الصلاة كما سيأتي، و ان كان شروع المتأخر قبل فراغ المتقدم فيصح قصد الوجوب من المتأخر، إذ ما لم يفرغ المتقدم لا يسقط الخطاب عن المتأخر و يكون سقوطه عنه بشروع المتقدم مراعى بفراغه عنه و بعد فراغه ينوى الاستحباب بالبقية لسقوط الوجوب بفراغ المتقدم، و مع جواز قطع صلاة الميت بعد الشروع لو أراد إتمامها حينئذ يكون إتمامها مستحبا (و مما ذكرنا ظهر) الحال فيما إذا شرع المتعددون دفعه و تقدم بعضهم في الفراغ فإنه ينوى الباقيون الاستحباب بالبقية، و قد تقدم في البحث عن نية الوضوء كفاية قصد القرية مطلقا و عدم اعتبار الوجوب و الاستحباب في الواجب و الندب.

[مسألة (٦) في وجوب الصلاة لبعض أجزاء الميت إذا وجد، لكن الأحوط الصلاة على العضو التام]

مسألة (٦) قد مر سابقا انه إذا وجد بعض الميت فان كان مشتملا على الصدر أو كان الصدر وحده بل أو كان بعض الصدر المشتمل على القلب أو كان عظم الصدر بلا لحم و جب الصلاة عليه و الا فلا، نعم الأحوط الصلاة على العضو التام من الميت و ان كان عظما كاليد و الرجل و نحوهما و ان كان الأقوى خلافه، و على هذا فان وجد عضوا تاما و صلى عليه ثم وجد آخر فالظاهر الاحتياط بالصلاة عليه أيضا ان كان غير الصدر أو بعضه مع القلب و إلا وجبت.

قد مر أحكام القطعات المبانة من الميت مما تشتمل على اللحم و العظم و كذا اللحم المجرد عن العظم، و العظم المجرد عن اللحم، و غير ذلك في المسألة الثانية عشر من مسائل غسل الميت (و بقى في هذه المسألة) ما ذكره في آخرها من انه إذا صلى على عضو تام ثم وجد عضو آخر من الميت، فان كان هذا العضو الآخر هو الصدر أو بعض الصدر المشتمل على القلب فلا إشكال في وجوب الصلاة و عدم كفاية الصلاة التي صليت على العضو الأول، و ذلك لما دل على وجوب الصلاة على الصدر أو البعض منه المشتمل على القلب.

و ان لم يكن الصدر و لا- بعضه المشتمل على القلب ففي وجوب الصلاة عليه احتمالا لن ناشيان من احتمال كون الصلاة على الأعضاء من أحكام كل عضو مستقلا على نحو العام الاستغراقى فتجب في كل عضو يوجد صلاة بالاستقلال، و من احتمال ان تكون الصلاة على العضو هي الواجبة على الميت، فإذا تحققت بالصلاة على العضو الأول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١١

لم تجب على ما يوجد بعدها من الأعضاء.

(ولا- يخفى ان الأقوى هو الأول) على القول بوجوب الصلاة على العضو التام لإطلاق دليله- لو كان- مضافا الى انه لو تم الاحتمال الثانى للزم عدم الوجوب فيما إذا كان العضو الذى وجد ثانيا هو الصدر أو بعضه المشتمل على القلب (و كيف كان) فان قلنا بلزوم الاحتياط بالصلاة على العضو التام فاللازم هو الاحتياط بالصلاة على كل عضو تام من أعضاء الميت. والله العالم.

#### [مسألة (٧) يجب ان تكون الصلاة قبل الدفن]

مسألة (٧) يجب ان تكون الصلاة قبل الدفن.

قد تقدم الكلام فى حكم هذه المسألة فى المسألة الثالثة والرابعة من هذا الفصل.

#### [مسألة (٨) إذا تعدد الأولياء فى مرتبة واحدة وجب الاستيذان]

مسألة (٨) إذا تعدد الأولياء فى مرتبة واحدة وجب الاستيذان من الجميع على الأحوط و يجوز لكل منهم الصلاة من غير الاستيذان عن الآخرين بل يجوز ان يقتدى بكل واحد منهم مع فرض أهليتهم- جماعة.

وقد تقدم البحث فى حكم تعدد الأولياء فى مرتبة واحدة بالنسبة إلى عملهم فى أنفسهم و بالنسبة إلى عمل الأجنبي بإذنهم- فى المسألة السادسة من الفصل المعقود فى مراتب الأولياء.

(و ليعلم) ان ثبوت الولاية للولى فى عالم الثبوت يتصور على أنحاء تختلف أثارها من حيث لزوم الاذن عن الجميع أو الاكتفاء فى الاذن من أحدهم فى صورة التعدد و فى جواز مباشرة أحدهم من غير استيذان عن الآخرين أو عدمه.

(فالأول) ان تكون الولاية لكل واحد من الأولياء مستقلا على نحو العام الاستغراقى كالأوصياء المتعددين المستقل كل واحد منهم فى العمل و الوكلاء عن موكل واحد كذلك (و لازم ذلك) تعدد الولاية بتعدد الأولياء و استقلال كل واحد منهم فى العمل بلا حاجة فيه الى الاستيذان من الآخرين و يكفى للأجنبي الاستيذان من أحدهم.

(الثانى) ان تكون الولاية لصرف الوجود من الأولياء بلا- لحاظ خصوصية كل واحد منهم نظير ملك الفقراء للزكاة حيث ان المالك لها هو صرف الوجود من الفقراء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٢

و نظير ثبوت حكم للطبيعة الموجودة بوجود الفرد، و لازم ذلك اتحاد الولاية بوحدة موضوعها الذى هو صرف وجود طبيعة الولى، و صرف الشئ لا يتثنى و لا يتكرر، و مقتضاه أيضا جواز مباشرة كل واحد منهم بلا استيذان من الباقيين لانطباق موضوع الولاية على كل واحد فيصح للأجنبي أيضا الاكتفاء باذن واحد منهم فى مباشرة العمل.

(الثالث) ان تكون الولاية للمجموع من حيث المجموع بحيث يكون كل واحد منهم جزء ممن له الولاية، و مقتضاه عدم صحة العمل من واحد منهم إلا باذن الباقيين كما لا يصح للأجنبي مباشرة العمل الا بعد الاستيذان من جميعهم (هذا ما يحتمل فى مقام الثبوت).

و اما مقام الإثبات فالظاهر هو الاحتمال الأول و ان كان الاحتمال الثانى مشتركا معه فى الثمرة، و اما الاحتمال الأخير فبعيد، و ذلك لظهور أدلة الولاية فى ثبوتها لكل واحد من الأولياء كولاية الأب و الجد للأب فى مال الصغير، فان لكل واحد منهما الولاية عليه مستقلا.

وقد ظهر ان وجه الاحتياط فى اذن الأجنبي من الجميع- كما ذكره فى المتن- هو احتمال ثبوت الولاية لهم على نحو العام



المجموعى، و حيث ان إطلاق دليل الولاية ينافيه فلا يجب مراعاة هذا الاحتياط، كما انه على تقدير لزومه ينبغي استئذان كل واحد من الأولياء من الباقين، فلا وجه لترك ذكره.

والظاهر من قوله بل يجوز ان يقتدى بكل منهم مع فرض أهليتهم هو جواز اقتداء الأجنبي بكل منهم لما تقدم فى مبحث أحكام الولى ان الحق كون منع الولى مانعا عن صحة العمل لا كون اذنه شرطاً لها، و على تقدير شرطية الأذن يكفى فى إحرازه شاهد الحال، و من الواضح ان حال الولى شاهدة برضاه باقتداء الأجنبي به فى الصلاة على ميتة لأن كثرة الدعاء لميته أحب إليه، فلعل هذا المقدار كاف فى إحراز الأذن من دون حاجة الى الأذن الصريح، و هذا بناء على كفاية الأذن من واحد منهم و عدم الحاجة الى إذن جميعهم كما هو الظاهر من العبارة، لا من جهة الفرق بين الصلاة فرادى و الصلاة جماعة بلزوم الاستئذان فى الفرادى عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٣

الجميع و كفايته من أحدهم فى الجماعة، فما فى المستمسك من عدم اتضاح الفرق بين الصلاة فرادى و الصلاة مقتدياً فى وجوب الاستئذان و عدمه لعله ليس بسديد.

#### [مسألة (٩) إذا كان الولى امرأة يجوز لها المباشرة]

مسألة (٩) إذا كان الولى امرأة يجوز لها المباشرة من غير فرق بين ان يكون الميت رجلاً أو امرأة و يجوز لها الأذن للغير كالرجل من غير فرق.

لا إشكال فى عدم اعتبار المماثلة بين الميت و بين من يصلى عليه كما كانت معتبرة فى الغسل من غير فرق فى ذلك بين الولى وغيره و لا- بين الصلاة فرادى أو جماعة، و ادعى نفى الخلاف فى ذلك، و عن السرائر و التحرير الإجماع عليه (و يدل عليه) إطلاق الاخبار الواردة فى وجوب صلاة الميت، و ما يدل على اشتراك النساء و الرجال فيما يثبت من الاحكام الا ما دل الدليل على الاختصاص.

(و يشهد لذلك) جملة من النصوص كصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له المرأة تؤم النساء، قال عليه السلام لا، الا على الميت إذا لم يكن أحد أولى منها تقوم وسطهن معهن فى الصف فتكبر و يكبرن (و خبر الصيقل) قال سئل أبو عبد الله عليه السلام كيف تصلى النساء على الجنائز إذا لم يكن معهن رجل فقال يقمن جميعاً فى صف واحد و لا تتقدمهن امرأة، قيل فى صلاة مكتوبة أ يؤم بعضهن بعضاً، فقال نعم (و خبر جابر) عن الباقر عليه السلام، قال إذا لم يحضر الرجل تقدمت امرأة وسطهن و قام النساء عن يمينها و شمالها و هى وسطهن تكبر حتى تفرغ من الصلاة، فلا ينبغي الإشكال فى هذا الحكم فى الجملة، إلا انه ينبغي التنبيه على أمور.

(الأول) المعروف جواز صلاة النساء مطلقاً و لو مع وجود الرجال، خلافاً للمحكى عن الحلى فاشترط فى جوازها منهن عدم وجود الرجال، و يمكن ان يستدل له بما فى خبر جابر من قوله عليه السلام إذا لم يحضر الرجل تقدمت امرأة (إلخ) و يشعر به ما فى خبر الصيقل من قول السائل كيف تصلى النساء على الجنائز إذا لم يكن معهن رجل، حيث انه يومى الى مفروغية توقف جواز صلواتهن على فقد الرجال.

(و يرد) منع دلالة الخبرين على الاشتراط لظهور التقييد بعدم الرجال فى اعتبار عدمهم لإقامة الصلاة جماعة، بمعنى انه لا يجوز ان تؤم المرأة لغير النساء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٤

فإذا لم يكن في المصلين رجل جاز للمرئء أن تؤم، و ذلك لعدم جواز اقتداء الرجل بالمرئء، و هذا لا يدل على توقف صحة صلاة المرءء جماعة أو فرادى على فقد الرجال رأسا، فإذا كان هناك رجال و لم يريدوا ان يصلوا على الميت جاز للنساء الصلاة فرادى و جماعة بأن تؤمن واحدة منهن، هذا مضافا الى انه لو سلم دلالة الخبرين على الاشتراط لكانت موهونة بإعراض الأصحاب عنهما، فالحق صحة الجماعة منهن مع حضور الرجال إذا لم يدخل واحد منهم فى جماعتهم.

(الثانى) الظاهر جواز الصلاة منهن فرادى مع وجود الرجال و سقوطها عن سائر المكلفين مطلقا من الرجال و النساء إذا كانت من الولى، و مع الاذن من الولى إذا كانت من الأجنبي.

(الثالث) يجوز للولى إذا كان رجلا ان يأذن للمرئء فى الصلاة على ميتة جماعة أو فرادى كما يجوز للمرئء إذا كانت من أولياء الميت ان تأذن لغيرها فى الصلاة، و لعل ما ربما يوهمه ما فى المتن من اشتراط جواز الصلاة من المرءء على كونها وليا ليس بمراده (قده).

(الرابع) استظهر بعضهم مما فى صحيح زرارة المتقدم من قوله عليه السلام:

الا على الميت إذا لم يكن أحد أولى منها (إلخ) اشتراط صحة امامة المرءء بكونهما وليا، ثم قال: لكن الظاهر عدم العمل به (و لا يخفى) عدم ظهور الصحيح فيما استظهره، و لعل الأظهر منه تقدم الولى فى القيام على الصلاة و انه إذا جازت امامة الصلاة من المرءء إذا كانت وليا جازت من الأجنبيه أيضا إذا كانت ياذن الولى.

#### [مسألة (١٠) إذا اوصى الميت بان يصلى عليه شخص معين]

مسألة (١٠) إذا اوصى الميت بان يصلى عليه شخص معين فالظاهر وجوب اذن الولى له و الأحوط له الاستيذان من الولى و لا يسقط اعتبار اذنه بسبب الوصية و ان قلنا بنفوذها و وجوب العمل بها. و قد استوفينا الكلام فى حكم هذه المسألة فى المسألة السابعة من الفصل المعقود فى أولياء الميت، فراجع.

#### [مسألة (١١) يستحب إتيان الصلاة جماعة]

مسألة (١١) يستحب إتيان الصلاة جماعة و الأحوط بل الأظهر اعتبار شرائط الإمامة فيه من البلوغ و العقل و الايمان و العدالة و كونه رجلا للرجال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٥

و ان لا يكون ولد زنا بل الأحوط اجتماع شرائط الجماعة أيضا من عدم الحائل و عدم علو مكان الامام و عدم كونه جالسا مع قيام المأمومين و عدم البعد بين المأمومين و الامام و بعضهم مع بعض.

فى هذه المسألة أمور (الأول) تجوز الجماعة فى صلاة الميت، قال فى الذكري:

لإطباق الناس على صلاة الجنائز جماعة من عهد النبى صلى الله عليه و سلم إلى الان.

(أقول) و لا إشكال فى مشروعيتها فيها للاخبار المتظاهرة المتفرقة فى أبواب مختلفه، مثل ما ورد فى استحباب وقوف الامام عند صدر المرءء و بطن الرجل، و إتمام المأموم المسبوق ما بقى عليه من التكبيرات بعد فراغ الامام، و حضور جنازة فى أثناء الصلاة على جنازة أخرى، و ترتيب الجنائز عند تعددها، و غير ذلك مما يأتى بعضها فى المسائل الآتية، و فى الجواهر: للتأسى و للإجماع بقسميه عليه كالإجماع على عدم وجوبها فيكفى الفرادى.

(الثانى) يستحب الإتيان بها جماعة، و يدل على استحباب الجماعة فيها ما دل على أصل مشروعيتها، إذ الجواز فيها لا يكون إلا

فى ضمن الرجحان الذى لا يتحقق إلا فى ضمن الوجوب أو الاستحباب، و حيث لا تكون واجبة فلا محالة تكون مستحبة و لا سيما مع شدة الاهتمام بها من لدن زمان النبى صلى الله عليه و سلم إلى الان، مضافا الى الإجماع على استحبابها فيها (قال فى مفتاح الكرامة) و الإجماع على استحبابها مستفيض بل كاد ان يكون متواترا كما يعلم ذلك من تتبع أحكام الصلاة على الجنازة جماعة.

(أقول) و يمكن الاستدلال لاستحبابها فيها بخبر زرارة و الفضيل قالا قلنا له الصلاة فى جماعة فريضة هى؟ فقال عليه السلام الصلاة فريضة و ليس الاجتماع بمفروض فى الصلاة كلها و لكنها سنة، من تركها رغبة عنها و عن جماعة المؤمنين من غير علة فلا صلاة له.. بناء على ارادة مطلق الفريضة لا الفريضة المعهودة و هى اليومية لكى تشمل الفرائض مطلقا من الايات و الطواف و غيرهما، و بناء على كون صلاة الميت أيضا صلاة حقيقة لا انها دعاء مخصوص أطلق عليها لفظ الصلاة بالعناية.

(الأمر الثالث) ليست الجماعة شرطا فيها إجماعا كما صرح به فى التذكرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٦

و النهاية و كشف اللثام، بل يمكن دعوى الإجماع على نفي شرطيتها بالإجماعات المحكية على استحبابها، حيث ان المناسب مع شرطيتها هو التعبير بوجوبها لا استحبابها (و يدل على صحتها فرادى) خبر اليسع القمى، و فيه: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلى على جنازة وحده، قال عليه السلام نعم، قلت فاثان يصليان عليها قال عليه السلام نعم، و لكن يقوم الآخر خلف الأخر و لا- يقوم بجنبه، و ما رواه فى الوسائل عن كتاب الغيبة للشيخ (قده) و فيه ان أبا إبراهيم قال ليحيى يا أبا على انا ميت و انما بقى من أجلى أسبوع فاکتم موتى و ائتنى يوم الجمعة عند الزوال و صل على أنت و أوليائى فرادى.

(الأمر الرابع) ظاهر الشرائع اعتبار اجتماع شرائط الإمامة فى إمام الجماعة هنا، حيث يقول: و لا يتقدم الولى- أى لا يصلى بالناس جماعة- إلا إذا استكملت فيه شرائط الإمامة و الا قدم غيره- يعنى لو أراد الصلاة جماعة- و نحو ذلك فى غيره من المتون، لكن لم أر منهم من صرح باعتبارها فيه الا فى العدالة حيث صرحوا باعتبارها فيه، و نسب الى المشهور بل ادعى عليه الإجماع. قال فى المستند: لا- يشترط فى المصلى على الميت وحده العدالة إجماعا للأصل و العمومات، و المشهور اشتراطها فى إمام الجماعة فيها و ان كان وليا و قيل بلا خلاف أجده و عن المنتهى انه اتفاق علمائنا له و لأصالة عدم مشروعية الاقتداء بغير ما اتفقوا عليه و إطلاق ما دل على اعتبارها فى إمام الجماعة (انتهى).

و مثله ما فى الحدائق حيث يقول: ظاهر الأصحاب اشتراط العدالة فى إمام هذه الصلاة كالصلوات اليومية و غيرها من الصلوات، و يظهر من العلامة فى المنتهى الاتفاق على ذلك، و قال فى الذخيرة و لو لا ذلك- أى دعوى الاتفاق- لكان للمنازعة فيه مجال لعموم النص و عدم كونها صلاة حقيقة فلا يعتبر فيها ما يعتبر فى الصلاة الحقيقية (انتهى ما فى الحدائق).

(أقول) اما اعتبار البلوغ فى الإمام فمما ينبغى القطع به بناء على عدم صحة عبادة الصبى و كذا بناء على مشروعيتها منه لعدم معهودية الاقتداء بالصبى فى شىء من الموارد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٧

فى الشريعة مع ما فى عباداته من عدم إحراز واجديتها لملاك الوجوب و ان قلنا باستحبابها منه كما مر تفصيله فى هذا الشرع غير مرة (و منه يظهر) ان اعتبار العقل و الايمان فيه أظهر لعدم صحة العبادة من المجنون و المخالف، و من المعلوم اشتراط صحة صلاة الإمام فى جواز الاقتداء به مع دلالة إطلاق ما يدل على اعتبار العقل فى الإمام كقول الصادق عليه السلام فى خبر ابى بصير: خمسة لا يؤمنون الناس على كل حال- و عد منهم المجنون و ولد الزنا- و المراد بالمجنون هو الذى يعتوره الجنون حال الصلاة و لو كان جنونه أدواريا، و اما الجنون فى غير حال الصلاة فغير قادح، لانصراف النص عنه و ان حكى عن التذكرة كراهة

الاقتداء به في باب الجماعة في الصلاة اليومية.

و اما اعتبار العدالة فقد عرفت انه اتفقي، و المعترض عليه انما يعترض على فرض عدم الاتفاق، مع ما في اعتراضه من الوهن فان حاصله هو منع صدق الصلاة حقيقة على صلاة الميت فلا يشترط فيها ما يشترط في الجماعة فيما يصدق عليه الصلاة حقيقة، فإن فيه ان المنع عن كونها صلاة حقيقة لا- يوجب المنع عن كون إمامها اماما حقيقة، و الاستفادة من النصوص الدالة على اعتبار العدالة انما تدل على اعتبارها في الامام و ان الإمامة لا تليق بغير العادل كما يظهر من غير واحد من الاخبار، ففي خبر الأعمش المروي في الخصال: و لا صلاة خلف الفاجر و لا يقتدى إلا بأهل الولاية، حيث ان الاستفادة منه عدم أهلية الفاجر كالمخالف لان يقتدى به (و مما ذكرنا يظهر الحال) في ولد الزنا أيضا.

و اما اعتبار كونه رجلا للرجال فيمكن ان يستدل له بعدم معهودية اقتداء الرجل بالمرثئة في حال من الأحوال، مع إطلاق ما ورد من المنع عن إمامتهن للرجال كالمروي عن النبي صلى الله عليه و سلم: لا تؤم امرأة رجلا، و قوله صلى الله عليه و سلم في خبر آخر: أخروهن من حيث أخرن الله، و المرسل المروي عن علي عليه السلام في دعائم الإسلام: لا تؤم المرأة الرجال و لا تؤم الخنثى الرجال، و لمنافاة إمامتها مع ما يناسبها من الستر و الحياء، و النهي عن تقدمها على الرجال في الصلاة أو محاذاتها معه، مضافا الى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٨

إمكان التمسك بخبر الصيقل المتقدم، و فيه: كيف تصلى النساء على الجنائز إذا لم يكن معهن رجل،- بناء على كون الاشتراط بما إذا لم يكن معهن الرجل فيما إذا أراد الرجل ان يصلى عليها، فإنه يتعين حينئذ ان يكون هو الامام- لو أرادوا الصلاة عليها جماعة.

(فالأقوى) اعتبار شرائط الإمام في إمام صلاة الميت، و مع فقد ما فيه فلا تنعقد الجماعة، و في بطلان صلاة المأموم مع اجتماع شرائط الفرادى فيها وجهان مبنيان على اختلاف الجماعة و الفرادى بحسب النوع أو اتحادهما فيه، فتبطل على الأول دون الأخير، و هذا الأخير هو الأقوى (و كيف كان) فتصح من الامام من غير اشكال و تسقط عن المأموم و لو قلنا بعدم صحتها منه، هذا تمام الكلام في شرائط الامام.

و اما شرائط الجماعة كعدم تقدم المأموم على الامام و عدم الحائل بينهما و لا بين المأمومين بعضهم مع بعض و عدم تباعدهم كذلك و عدم علو مكان الامام و نحو ذلك فما منه يعتبر في تحقق القدوة عرفا فالظاهر اعتباره في المقام، لأن الإخلال به يوجب عدم انعقاد الجماعة، و لعل تقدم المأموم على الامام من هذا القبيل.

و ما كان منها شرطا تعديا فان كان لدليله إطلاق يشمل صلاة الميت فالمرجع هو ذاك الإطلاق و يثبت به اعتباره فيها، و مع عدمه فان كان لدليل مشروعية الجماعة في صلاة الميت إطلاق يثبت به مشروعيتها و لو مع عدم هذا الشرط فهو المرجع فينفى به اعتباره، و مع عدم إطلاق دليلها فالمرجع هو الأصل العملى و هو الاشتغال في كل ما يشك اعتباره في الجماعة مطلقا سواء كان في الفريضة اليومية أو غيرها من المفروضات التي منها صلاة الأموات، و الله الموفق للصواب.

[مسألة (١٢) لا يتحمل الإمام في الصلاة على الميت شيئا عن المأمومين]

مسألة (١٢) لا يتحمل الإمام في الصلاة على الميت شيئا عن المأمومين.

و ذلك لعدم الدليل على ما يوجب تحمله، و دليل التحمل في اليومية مختص بها، مع انه في مورد القراءة المنتفية في صلاة الميت، مضافا الى الإجماع على عدم التحمل كما حكى عن بعض الفقهاء.

### [مسألة (١٣) يجوز في الجماعة ان يقصد الامام]

مسألة (١٣) يجوز في الجماعة ان يقصد الامام و كل واحد من المأمومين الوجوب لعدم سقوطه ما لم يتم واحد منهم. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٩

كما هو الشأن في كل واجب كفائي إذا كان مما يقبل التكرار حسبما مر في هذا الشرح مرارا و في المسألة الخامسة من هذا الفصل.

### [مسألة (١٤) يجوز ان تؤم المرأة جماعة النساء]

مسألة (١٤) يجوز ان تؤم المرأة جماعة النساء و الاولى بل الأحوط ان تقوم في صفهن و لا تتقدم عليهن.

اما جواز إمامة المرأة للنساء فقد مر في المسألة التاسعة من هذا الفصل، و اما الاحتياط في قيامها في صفهن و عدم تقدمها عليهن فلما في غير واحد من الاخبار من اشتراط إمامتها به (ففي صحيح زرارة) عن الباقر عليه السلام قال قلت له: المرأة تؤم النساء، قال عليه السلام لا الا على الميت إذا لم يكن أحد أولى منها تقوم في وسطهن في الصف معهن فتكبر و يكبرن (و خبر الصيقل) قال سئل أبو عبد الله عليه السلام كيف تصلى النساء على الجنائز إذا لم يكن معهن رجل، فقال يقمن جميعا في صف واحد و لا تتقدمهن امرأة، قيل ففي صلاة مكتوبة أ يؤم بعضهن بعضا قال عليه السلام نعم (و في خبر آخر) له أيضا عن الصادق عليه السلام قال سئل كيف تصلى النساء على الجنائز إذا لم يكن معهن رجل قال يصففن جميعا و لا يتقدمهن امرأة (و في خبر جابر) عن الباقر عليه السلام إذا لم يحضر رجل الميت تقدمت امرأة وسطهن و قام النساء عن يمينها و شمالها و هي وسطهن تكبر حتى تفرغ من الصلاة.

و هذه الاخبار - كما ترى - ظاهرة في وجوب قيام المرأة وسطهن و لا تتقدم عليهن، و مثلها ما ورد في باب الجماعة في اليومية، و لكن لم ينتقل التصريح بوجوبه عن احد من الأصحاب و ان نسبه في المحكى عن كشف اللثام الى ظاهر الأكثر، و لعل الوجه في عدم التصريح منهم بالوجوب عدم استفادتهم الوجوب منها لورودها مورد رجحان التقدم حيث ان تقدم الإمام أمر فطري ارتكازي بل هو مما يعتبر في الجماعة عرفا كما تقدم في المسألة الحادية عشرة فينبغي رجحانه إلزاما أو استحبابا فتكون الأخبار المذكورة في مقام دفعة فلا يستفاد منها مزيد من استحباب ترك التقدم أو كراهة التبرز كما صرح بكراهته في الشرائع و لكنه كما ترى يكون الاحتياط في تركه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٠

### [مسألة (١٥) يجوز صلاة العراة على الميت]

مسألة (١٥) يجوز صلاة العراة على الميت فرادى و جماعة و مع الجماعة يقوم الإمام في الصف كما في جماعة النساء فلا يتقدم و لا يتبرز و يجب عليهم ستر عورتهم و لو بأيديهم و إذا لم يمكن يصلون جلوسا.

في هذه المسألة أمور (الأول) يجوز صلاة العراة على الميت و تصح منه لانه مكلف بها كغيره كالتكليف باليومية الا أنه في اليومية عيني و في صلاة الميت كفائي، فتجب على جميع المكلفين من واجد الستر و فاقده كل بما تمكن منه على قدر ما تيسر، و يسقط عنه التكليف بإتيانه، نعم في سقوطه عن الواجد بإتيان العراة بناء على اعتبار الستر الصلوتي في صلاة الميت كلام يأتي في المسألة الحادية عشرة و التي بعدها من الفصل المعقود لشرائط صلاة الميت.

(الثاني) يجوز للعرأة أن يصلوا على الميت جماعة كما يجوز لكل واحد منهم ان يصلى مفردا، و ذلك لإطلاق ما يدل على جواز كل من الفرادى و الجماعة فيها الشامل للعارى و غيره.

(الثالث) المنسوب الى الشيخ فى النهاية و المبسوط انه يقوم الإمام فى الصف وسطهم و لا- يتقدم عليهم و لا- يبرز كما فى جماعة النساء، و تبعه فى ذلك غير واحد من الأصحاب، مع انه (قده) قائل بوجوب الجلوس فى جماعة العرأة فى اليومية، و يمكن الفرق بينهما بوجوب الستر الصلوتى فى اليومية و عدم وجوبه ههنا و سيأتى الكلام فى ذلك، و ربما يفرق بينهما فى ذلك باحتياج اليومية إلى الركوع و السجود دون صلاة الميت (و يرده) انه مع الجلوس فى اليومية يجب الإيماء للركوع و السجود فوجوبهما فى اليومية لا يوجب الانتقال الى الجلوس بعد وجوب الإيماء لهما فى الجلوس مع إمكان الإيماء لهما فى حال القيام أيضا.

و يمكن ان يقال بان جواز الجلوس فى اليومية ثابت بالنص فلا يتعدى عنها الى صلاة الميت لعدم صدق الصلاة عليها حقيقة و لانصراف ما دل على جواز الجلوس فى اليومية عن صلاة الميت لو سلم صدق الصلاة عليها حقيقة بالاشتراك اللفظى أو المعنوى، مع ثبوت التفاوت بينهما بكون القيام ركنا فى صلاة الميت دون اليومية (فالأقوى) مع الأمن من الناظر هو وجوب القيام لكونه ركنا و انتفاء ما يدل على الانتقال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢١  
منه الى الجلوس.

(الرابع) ظاهر الأكثر وجوب وقوف الإمام فى الصف، خلافا لما فى الشرائع حيث صرح بكراهة تبرز الامام، و لا يخفى عدم ورد دليل فى العرأة على الأمر بورود إمامهم فى صفهم كما ورد فى جماعة النساء و مقتضى القاعدة عدم المنع عن تقدمه إذا لم يتوقف التحفظ عن النظر الى عورته على كونه فى الصف- كما هو كذلك غالبا- لستر الدبر بالأليتين و القبل بالتقدم، اللهم الا ان يقال بقبح النظر إلى الأليتين أيضا، لكنه غير كاف فى إثبات وجوب الوقوف فى الصف.

(الخامس) الظاهر وجوب الجلوس مع عدم الأمن من الناظر، لتراحم امتثال الأمر بالقيام مع امتثال الأمر بالتحفظ عن الناظر المحترم مع أهمية الأخير فيجب صرف القدرة فى امتثال الأخير و ترك امتثال الأول، و الى هذا يشير المصنف (قده) فى قوله- و إذا لم يمكن يصلون جلوسا.

#### [مسألة (١٦) فى الجماعة من غير النساء و العرأة]

مسألة (١٦) فى الجماعة من غير النساء و العرأة الاولى ان يتقدم الامام و يكون المأمومون خلفه بل يكره وقوفهم الى جنبه و لو كان المأموم واحدا.

و فى الجواهر: بلا- خلاف أجده فيه بخلاف المكتوبة التى يستحب فيها ان يقف المأموم الواحد الى جنب الامام (و يدل على ذلك) خبر اليسع القمى عن الصادق عليه السلام عن الرجل يصلى على الجنائز وحده، قال نعم، قلت اثنان، قال نعم و لكن يقوم الآخر خلف الآخر و لا يقوم بجنبه (و فى الجواهر): و لا صراحة فى الخبر فى خصوص الايتمام فيمكن ثبوت الحكم فى الانفراد أيضا الا انى لم أجد نصا من احد من الأصحاب عليه.

(أقول) يمكن استفادة خصوص الايتمام من الخبر إذ فى حال الانفراد قيام أحدهما خلف الآخر موجب لبطلان صلاة المتأخر لحيلولة المتقدم بينه و بين الجنائز بخلاف الجماعة حيث لا يضر فيها فصل الامام بين المأموم و بين الجنائز و لا فصل بعضهم عن بعض، ففى الفرادى يجب ان يكون وقوف كل واحد من الاثنتين على وجه لا يكون حائلا بينه و بين الجنائز و هو لا يتيسر الا

بقيام أحدهما بجنب الآخر لا خلفه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٢

كيف، و الظاهر من النص و الفتوى ارادة الندب، بل المستفاد من النهى فى قوله عليه السلام: و لا يقوم بجنبه كراهة و قوفه جنبه مضافا الى استحباب كونه خلفه، و لذا عبر المصنف بقوله: بل يكره و قوفهم الى جنبه.

#### [مسألة (١٧) إذا اقتدت المرأة بالرجل يستحب ان تقف خلفه]

مسألة (١٧) إذا اقتدت المرأة بالرجل يستحب ان تقف خلفه و إذا كان هناك صفوف و قفت خلفهم و إذا كانت حائضا بين النساء و قفت فى صف وحدها.

فى هذه المسألة مطالب (الأول) إذا اقتدت النساء بالرجل يستحب ان يقمن خلفه، لما عرفت من استحباب قيام المأموم خلف الامام و لو كان واحدا كما دل عليه خير اليسع القمى الشامل بإطلاقه لما كان المأموم امرأة، مضافا الى ان تأخرهن عن الإمام وظيفته لهن فى مطلق الجماعة فضلا عن هذه الجماعة التى وظيفته الرجل فيها التأخر (و استدل فى الجواهر) بمطلوبية الستر و بان صلاة الجنائز أولى من المكتوبة التى ينبغى تأخرهن فيها (و فيه) ان مطلوبية الستر لا توجب استحباب تأخرهن عن الامام بحيث يعد من مستحبات الجماعة فى صلاة الجنائز لإمكان حصول الستر بغير ذلك من ظلمة أو عمى الامام و نحوهما، و انه لم يعلم وجه لأولوية صلاة الجنائز فى تأخرهن عن المكتوبة (و كيف كان) ففىما تقدم غنى و كفاية.

(الثانى) إذا كان هناك صفوف من الرجال و قفت النساء خلف الرجال، و نفى عنه الريب فى المدارك، و فى مفتاح الكرامة انه لم يجد من خالف فيه (و استدل له فى المدارك) بان مواقف النساء فى الجماعة خلف الرجال، و بدله فى الجواهر بقوله لتأخر رتبتهن (و لا- يخفى ما فيه) من المصادرة، و استدل فى الجواهر أيضا بأنه أبلغ فى الستر و أبعد عن الافتتان بهن و الاشتغال بتصورهن، و هذا أيضا غير كاف فى إثبات الحكم.

(و الأ-جود) الاستدلال له بخير السكونى عن الصادق عليه السلام، قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم خير الصفوف فى الصلاة المتقدم و خير الصفوف فى الجنائز المؤخر، قيل يا رسول الله و لم؟ قال صار ستره للنساء. و المعروف فى توضيح الحديث ان العلة فى أفضلية الصف المتأخر فى صلاة الميت هى صيرورة ذلك منشأ لستر النساء، و ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٣

لأنهن كن يتقربن إلى الجنائز فى حال الصلاة و بذلك يحصل اختلاطهن مع الرجال المنافى مع الستر، فلما سمعن من النبى صلى الله عليه و سلم أفضلية الصف الأخير توجهن اليه و تباعدن عن الجنائز فسترهن هو الملاك فى تشريع الأفضلية، و حيث انه لا- يجب الا-طراد فى الملاك جعلت الأفضلية للأ-عم مما فيه الملاك و غيره من الجماعة التى لم تكن فيها النساء كما هو الشأن فى الملاك للفرق بين الملاك الذى يعبر عنه بحكمه التشريع و بين علة الحكم: بلزوم الطرد و المنع فى الأخير دون الأول كما هو المبين فى الأصول.

و يحتمل ان يكون المراد بصفوف الصلاة صفوفها مطلقا و لو فى صلاة الجنائز، و بصفوف الجنائز هو نفس الجنائز المتعددة الموضوعه بين يدي المصلى عند تعددها، حيث يستحب فيها تقدم جنازة الرجال على جنازة النساء (و المعنى) حينئذ ان خير الصفوف فى الصلاة هو الصف المتقدم مطلقا، و خير الصفوف فى وضع الجنائز هو الصف المؤخر و هو الأقرب الى الامام و يكون تأخره باعتبار كونه أبعد عن القبلة بالنسبة الى ما عداه، حيث انه كلما كان أقرب الى الامام يصير أبعد عن القبلة، و لما كان الصف الأشرف فى جميع المواقع للرجال كان مفاد الحديث هو اختصاص الصف المتقدم فى الصلاة بالرجال و الصف

المتأخر الذى يلى الإمام من الجنائز بهم أيضا يفصل حينئذ صف جنائز الرجال بين الامام و بين جنائز النساء و يكون ذلك سببا لستره النساء، فالتعليل فى الخبر على هذا يشمل كلا الحكمين - اعنى الحكم بأفضلية الصف المتقدم فى الصلاة و الصف المتأخر فى الجنائز.

و هذا الاحتمال هو الذى استظهره العلامة المجلسى (قده) و قال: لم أر من الأصحاب من احتمله مع انه ظاهر من الخبر و بعد الاحتمال الأول لاحتياجه الى التكاليف البعيدة من الحذف و الإضمار و المجاز و عدم استقامة التعليل المذكور فى الخبر للجمله الأخيرة المذكورة فيه - اعنى قوله صلى الله عليه و سلم: - و خير الصفوف فى الجنائز المؤخر - إذ لو بنى على انه صلى الله عليه و سلم قال ذلك تورية لرغبة النساء إلى التأخر فلا يخفى سخافته و بعده عن منصب النبوة، لاشتماله على الحيلة و لو قيل ان ذلك صار سببا لتقرير هذا الحكم و جريانه فهذا أيضا تكلف إذ كان يكفى لتأخر النساء ان يقال لهن بان ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٤

خير لهن.

(و لا يخفى ما فيه) اما استظهاره الاحتمال الأخير من الخبر فالإنصاف منع ظهوره فيه، و يشهد بذلك عدم استظهاره عند احد من الأصحاب - كما اعترف به هو (قده) - و لكنه لم يذهب الاحتمال الأخير عن ذهنهم فقد احتمله أبوه (قده) فى شرح الفقيه و ذكره الكاشانى (قده) فى الوافى - و ان استشكل فيه بأنه لا يلائم مع التعليل المذكور فى الخبر.

و اما ما أفاده فى وجه عدم استقامة التعليل المذكور مع الجملة الأخيرة بقوله إذ لو بنى على انه صلى الله عليه و سلم (إلخ) فلا يخلو من الغرابة منه، كيف و قد وجهه أبوه (قده) فى شرحه الفارسي بما هو عبارته: پس چون بر زبان مبارك آن حضرت چنين جارى شد كه مطلق فرمودند هر چند از جهت زنان فرمودند فضيلتش مطلق ماند بآنكه جبرئيل گفت كه حق سبحانه و تعالى چنين مقرر ساخت و يا بحسب تفويضى كه بآنحضرت شد و ممكن است كه در آن وقت حق سبحانه و تعالى بر زبان آن حضرت چنين جارى ساخته باشد و حضرت مى دانست كه از جانب الله تعالى شده است فضل آن را مطلق گذاشت (الى آخر ما قال).

و استشكل فى الجواهر على المجلسى قدس سرهما بأنه لو تم هذا الاحتمال للزم انتفاء الدليل على ما ذكره غير واحد من الأصحاب بل ظاهرهم الاتفاق عليه من فضل الصف الأخير فى صلاة الجنائز عكس اليوميه إذ لم نقف على غير الخبر المذكور. و فيما افاده (قده) أيضا ما لا يخفى لان ما ذكره من اللزوم لا يصادم دعوى ظهور الخبر فى هذا الاحتمال الذى يدعيه المجلسى (قده) مع تعجبه عن غفلة الأصحاب لو سلم منه ما يدعيه و انه على هذا التقدير لا يلزم انتفاء الدليل على ما ذكره الأصحاب، لكفاية ظهور الاتفاق عليه كما اعترف به صاحب الجواهر (قده) مضافا الى ما فى الفقيه الذى لا يقصر عن خبر مرسل يصح الاستناد إليه فى إثبات مثل هذا الحكم الندبى، قال (قده) فى الفقيه و أفضل المواضع فى الصلاة على الميت الصف الأخير و العلة فى ذلك ان النساء كن يختلطن بالرجال فى الصلاة على الجنائز فقال النبى صلى الله عليه و سلم أفضل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٥

المواضع فى الصلاة على الميت الصف الأخير فتأخرن إلى الصف الأخير بقى فضله على ما ذكره، و ما عن الفقه الرضوى: و أفضل المواضع فى الصلاة على الميت الصف الأخير، و لعل الظاهر كفاية هذه الأدلة لإثبات هذا الحكم مع ان الانصاف ظهور خبر السكونى فيما فهمه الأصحاب من الاحتمال، فهو المعول، و على الله التوكل و به الاعتصام.

(الثالث) إذا حضرت حائض أو نساء فى النساء انفردت عن صفهن و وقفت فى صف وحدها - كما عن جماعة من الأصحاب (و يدل عليه) صحيح محمد بن مسلم قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تصلى على الجنائز، قال نعم و لا تقف



معهم و تقف مفردة، و خبر سماعه عنه عليه السلام عن المرأة الطامث إذا حضرت الجنازة، قال تتيمم و تصلى عليها و تقوم بارزة عن الصف (و خبر عبد الرحمن) عنه عليه السلام قال تصلى الحائض على الجنازة، قال نعم و لا- تقف معهم، تقوم مفردة، و مرسل ابن المغيرة عنه عليه السلام عن الحائض تصلى على الجنازة، قال عليه السلام نعم و لا تقف معهم، و الجنب يصلى على الجنازة.

و هذه الاخبار- كما ترى- ظاهرة في الأمر بانفرادها عن صفوف الجماعة مطلقا حتى عن صف النساء و بروزها وحدها في صف، و لا يرد على الاستدلال بها ما في الذكرى من ان الضمير في قوله عليه السلام- و لا تقف معهم- في صحيح محمد بن مسلم يدل على الرجال، و ذلك لان تذكير الضمير انما هو باعتبار رجوعه الى المصلين عامة كما يدل عليه قوله عليه السلام في ذاك الصحيح- و تقف مفردة- الظاهر في الأمر بوقوفها مفردة عن الرجال و النساء، هذا مع تأييده بفهم الأصحاب و عدم وجدان الخلاف فيه.

و ظاهر هذه الاخبار و ان كان وجوب انفرادها عن الصف لكن الأصحاب فهموا منها الاستحباب، و ليس ببعيد، لا سيما باقتران الحكم مع الأمر بالتيمم الذي لا شبهة في استحبابه، و به ينثلم ظهور الأمر بقيامها وحدها في الوجوب.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٦

#### [مسألة (١٨) يجوز في صلاة الميت العدول من إمام الى امام في الأثناء]

مسألة (١٨) يجوز في صلاة الميت العدول من إمام الى امام في الأثناء و يجوز قطعها أيضا اختيارا كما يجوز العدول من الجماعة إلى الانفراد لكن بشرط ان لا يكون بعيدا عن الجنازة بما يضر و لا يكون بينه و بينها حائل و لا يخرج عن المحاذاة لها. في هذه المسألة أمور (الأول) ان الأصل في ما شك في اعتباره في انعقاد الجماعة هو أصالة عدم الانعقاد، و قد ثبت في جماعة اليومية عدم جواز العدول من إمام الى امام آخر إلا فيما ثبت جوازه بالدليل، و ذلك لكون الجماعة وظيفه شرعية لا بد من إثبات مشروعيتها و لم يثبت مشروعية العدول من إمام الى امام آخر على نحو الإطلاق بل لم يعهد ذلك بين المسلمين فيمكن ان يقال بقيام السيرة على عدمه، و الظاهر كون صلاة الميت أيضا كذلك، فالأحوط- لو لم يكن أقوى- عدم العدول من إمام الى امام آخر كما ان الأقوى عدم جواز العدول من الفرادى إلى الجماعة أيضا لما ذكر من عدم معهوديته.

(الثاني) يجوز قطع صلاة الميت اختيارا بخلاف اليومية، لأن دليل حرمة إبطال الصلاة منحصرة بالإجماع و لا دليل لها غيره و كل ما استدل به سواه منظور فيه حسبما حقق في كتاب الصلاة، و من المعلوم عدم انعقاد الإجماع على الحرمة في المقام لذهاب غير واحد من الفقهاء الى الجواز فمقتضى الأصل عند الشك في الحرمة هو البراءة.

(الثالث) يجوز العدول من الجماعة إلى الانفراد كما يجوز ذلك في اليومية على الأقوى لأن الظاهر من أدلة الجماعة هو كونها باعتبار كل جزء من الصلاة بمعنى تحققها بين أبعاض صلاة المأموم و الامام لا باعتبار المجموع، و يدل على ذلك جواز دخول المأموم المسبوق في الجماعة مع انها حينئذ لا تتحقق إلا في الأبعاض، و مع عدم كون الجماعة منوعة للصلاة كالظهر و العصر و انها تكون من الكيفيات الطارئة للصلاة ككونها في المسجد و غيره يجوز العدول من حالة الى حالة أخرى إلا فيما يقوم الدليل على المنع عنه كما هو ظاهر.

(الرابع) إذا عدل عن الجماعة إلى الفرادى يصح منه إتمامها فرادى إلا إذا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٧

منع عنه مانع كالبعد عن الجنازة أو تحقق حائل عن مشاهدتها و نحو ذلك (و لا يخفى) ان جواز الإتمام فرادى في صلاة الميت

أظهر من اليومية لعدم تحمل الامام عن المأموم هنا شيئاً إذ يمكن ان يقال فى اليومية بتوقف التحمل على بقاء المأموم على القدوة الى آخر الصلاة بناء على ان تكون الجماعة فى المجموع و لا يجرى هذا الوهم فى صلاة الميت التى لا تحمل فيها أصلاً، و الله العالم.

#### [مسألة (١٩) إذا كبر قبل الإمام فى التكبير الأول له ان ينفرد]

مسألة (١٩) إذا كبر قبل الإمام فى التكبير الأول له ان ينفرد و له ان يقطع و يجده مع الامام و إذا كبر قبله فيما عدا الأول له ان ينوى الانفراد و ان يصبر حتى يكبر الامام فيقرء معه الدعاء لكن الأحوط إعادة التكبير بعد ما كبر الإمام لأنه لا يبعد اشتراط تأخر المأموم عن الإمام فى كل تكبيرة أو مقارنته معه و بطلان الجماعة مع التقدم و ان لم تبطل الصلاة.

إذا كبر قبل الإمام فى التكبير الأول فلا إشكال فى عدم انعقاد الجماعة، إذ الجماعة انما هى مطاوعة المأموم فى صلوته صلاة الامام، و هى متوقفة على تحقق صلاة الامام، و الظاهر حينئذ انعقادها فرادى إذ هى ليست امراً قصدياً متوقفاً على القصد بل الجماعة كيفية عارضة للصلاة، فإذا لم تقع تحققت الصلاة مجردة عنها بلا حاجة الى قصد إيقاعها كذلك، و لكن الظاهر من المصنف (قده) فى المتن احتياج الانفراد الى القصد، حيث يقول:- له ان ينوى الانفراد- مع انه على ما ذكرنا لا يحتاج الى قصد ذلك (و كيف كان) فله ان يقطعها و يجدها مع الإمام جماعة لما تقدم من جواز قطع صلاة الميت، أو يتمها فرادى.

و إذا كبر قبل الامام فيما عدا الأول فله ان ينوى الانفراد لكون الجماعة منعقدة حينئذ بإدراك المأموم التكبير الأول من الامام فيحتاج خروجه عنها الى قصد الانفراد، و له ان يصبر حتى يكبر الامام فيقرء معه الدعاء (و فى جواز اعادته) بعد تكبير الامام وجوباً أو استحباباً و عدمه أقوال (الأول) ما صرح به فى الشرائع و هو جوازها استحباباً، قال (قده): إذ أسبق المأموم الإمام بتكبيره أو ما زاد (يعنى فى غير التكبير الأولى) استحباب له اعادتها مع الامام، و مثله ما فى القواعد، و حكاها فى مفتاح الكرامة عن التذكرة و التحرير و الإرشاد و نهاية الاحكام، و ظاهرهم الإطلاق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٨

و عدم الفرق بين العمد و السهو و الظن بتكبير الامام، كما ان المراد هو استحباب الإعادة عند بقاء المأموم على صفة القدوة و عدم عدوله الى الانفراد و عدم بطلان الصلاة بتقدمه على الامام عمداً كما هو كذلك فى الفريضة اليومية، لأن الفاتت أمر خارجى و هو المتابعة و فوتها لا يضر بصحة الصلاة و لا بالجماعة فيما إذا كان السبق و التقدم فى جزء أو جزئين مما لا يضر بصدق القدوة عرفاً.

و يستدل لاستحباب إعادة التكبير بان فى إعادته إدراك فضيلة الجماعة، و بالمروى عن الحميرى عن الكاظم عليه السلام، الرجل يصلى، له ان يكبر قبل الامام؟ قال لا- يكبر الا- مع الإمام فإن كبر قبله أعاد التكبير، فإنه بإطلاقه يشمل سبق المأموم الإمام فى التكبير فى الفريضة و فى صلاة الأموات، و دعوى انصرافه إلى اليومية غير مسموعة (و يشهد على إطلاقه) ان الحميرى أوردته فى باب صلاة الجنائز فى طى أحاديثها و يظهر منه انه أخذه من على بن جعفر كذلك و انه كان فى كتابه فى ذاك الباب، و ظاهر هذا الخبر و ان كان هو الوجوب لكنه لعدم اجتماع شرائط صلاحيته للوجوب حمل على الندب.

و لا يخفى أن إدراك فضيلة الجماعة فى إعادته لا يصلح ان يصير دليلاً لمشروعية الإعادة ما لم يرد على مشروعيتها دليل، و ما ورد فى اليومية من إعادة الركوع أو السجود فيما إذا سبق بهما المأموم الإمام لا يثبت جواز الإعادة فى التكبير فى صلاة الأموات، و التعدى من اليومية إليها قياس لا نقول به، مع ان إدراك فضيلة الجماعة يمكن بقطع هذه الصلاة و استينافها مع الامام، لما تبين من جواز قطع صلاة الميت اختياراً، هذا و لا بأس بالالتزام بالندب استناداً إلى المروى عن الحميرى- لو صح الاستناد إليه لإثبات

الندب.

(القول الثاني) وجوب اعادته مع بقاء المأموم على القدوة و عدم قطعه للصلاة و لا- عدوله الى الانفراد، و هو المحكى عن المبسوط و الوسيلة و البيان، و عن كشف اللثام انه ظاهر الأكثر، و يستدل له بظاهر خير الحميرى المتقدم.

(الثالث) القول بعدم جواز الإعادة، و هو المحكى عن المسالك و حاشية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٩

الميسى، و يستدل له بان التكبير ركن فى صلاة الميت كالركوع فى اليومية، و اعادته توجب زيادة الركن و هى كقصة قاذحة فى الصحة.

(الرابع) التفصيل بين العمد و السهو و الظن بتكبير الامام: بجواز الإعادة فى صورة السهو و الظن و الاشكال فيها فى صورة العمد، و هو المصرح به فى الذكرى، قال: و لو سبق المأموم بتكبيره فصاعدا متعمدا اثم و اجزاء، و لو كان ناسيا أو ظانا فلا اثم و أعادها معه ليدرك فضيلة الجماعة، و فى إعادة العامد تردد: من حيث المساواة لليومية فى عدم إعادة العامد و لأنها أركان، زيادتها كقتصانها، و من انها ذكر الله فلا- تبطل الصلاة بتكرره (انتهى) و لعل وجه الإثم و الاجزاء فى صورة العمد أما الإثم فلا أنه مع بقاءه على القدوة تشريع، و اما الاجزاء فلان الإثم به موجب لبطان الجماعة لا الصلاة فتصح فرادى، و ما ذكره من الإعادة فى صورة النسيان و الظن و ان ذلك لإدراك فضيلة الجماعة مردود بما تقدم من ان إدراك فضيلة الجماعة لا يثبت مشروعية الإعادة لو لم يكن لها دليل، مع ان إدراكها لا يتوقف على إعادتها لإمكان ذلك بالتوقف و التأنى حتى يلحقه الإمام أو بالقطع و استئناف الصلاة مع الإمام إذا بقى من صلاة الامام مقدار يمكنه اللحوق به، و اما ما ذكره وجهها للتردد فى إعادة العامد فغير سديد لمنع مساواة صلاة الميت مع اليومية فى عدم الإعادة و منع كون التكبير ركنا فى صلاة الميت و منع عدم بطلان الصلاة به على تقدير كونه ذكرا إذا اتى به بقصد الجزئية، حيث انه حينئذ تشريع محرم فالحق صحة الصلاة مع سبق المأموم بالتكبير على الامام و عدم وجوب اعادته مطلقا سواء فى صورة العمد و غيره و ان اثم بتقديمه فى صورة العمد مع قصده بقاء القدوة و ذلك للتشريع، اما صحة الصلاة فلان السبق لو كان فخلا لكان فخلا بالجماعة لا لأصل الصلاة، و اما عدم الإعادة فى صورة العمد فلعدم وجوبها مع العمد فى اليومية لكى يقال بوجوبها فى صلاة الميت بناء على مساواتهما فى وجوب الإعادة (و اما فى صورة السهو) أو الظن بتكبير الامام فبالمنع عن مساواتهما فيه، و ان ثبت وجوبها بالدليل مع حصول تكبير الصلاة بما اتى به مقدما على الامام لظهور كونه هو الجزء من الصلاة لا المعاد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣٠

منه مع الامام، و لذا لا تبطل صلواته فى السبق عمدا إذا لم يعد مع الامام و ان اثم بتفويت المتابعة، فمع السهو و الظن لا اثم بفواتها، و رجوع السامى فى الفريضة لقيام الدليل عليه فيها المنتفى فى صلاة الميت، نعم لا- بأس بالقول باستحباب الإعادة لإطلاق خبر الحميرى المتقدم و لا يضره دعوى انصرافه الى الفريضة بعد كون الحكم نديبا للتسامح، و الله العالم بأحكامه.

[مسألة (٢٠) إذا حضر الشخص فى أثناء صلاة الامام له ان يدخل فى الجماعة]

مسألة (٢٠) إذا حضر الشخص فى أثناء صلاة الامام له ان يدخل فى الجماعة فيكبر بعد تكبير الإمام الثانى أو الثالث مثلا و يجعله أول صلواته و أول تكبيراته فيأتى بعده بالشهادتين و هكذا على الترتيب بعد كل تكبير من الامام يكبر و يأتى بوظيفته من الدعاء و إذا فرغ الإمام يأتى بالبقية فرادى و ان كان مخففا و ان لم يمهله يأتى ببقية التكبيرات و لاء من غير دعاء و يجوز إتمامها خلف الجنازة ان أمكن الاستقبال و سائر الشرائط.

فى هذه المسأله أمور (الأول) إذا حضر فى أثناء صلاة الامام فله ان يدخل معه فى الجماعة، و فى الجواهر بلا خلاف بيننا بل الإجماع بقسميه عليه، و يدل عليه إطلاق دليل الجماعة و إطلاق نصوص المسبوق و الاخبار الخاصة الواردة فى خصوص صلاة الميت كالمحكى عن الدعائم عن الصادق عليه السلام: من سبق ببعض التكبيرات فى صلاة الجنائز فليدخل معهم فإذا انصرفوا أتم ما بقى عليه و انصرف فإذا دخل معهم فليكبر و ليجعل ذلك أول صلوته، و نحوه غيره مما يأتى.

(الثانى) صريح الخبر المتقدم فى قوله عليه السلام: و ليجعل ذلك أول صلوته و ظاهر قوله أتم ما بقى عليه و انصرف- هو ان يجعل أول تكبيراته أول صلوته فىأتى بعد التكبير الأول منه بالشهادتين و هكذا على الترتيب الموظف بعد كل تكبيره منه و يأتى بما هو وظيفته من الدعاء لا بما هو وظيفه الامام و إذا فرغ الإمام يأتى هو بالبقية (و فى صحيح العيص) عن الصادق عليه السلام عن الرجل يدرك من الصلاة على الميت تكبيره، قال عليه السلام يتم ما بقى (و صحيح الحلبي) عنه عليه السلام إذا أدرك الرجل التكبيره و التكبيرتين من الصلاة على الميت فليقض ما بقى متتابعاً.

و ربما يقال بمعارضه هذه الاخبار مع خبر زيد الشحام عن الصادق عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣١

عن الصلاة على الجنائز إذا فات الرجل منها التكبيره أو الثنتان أو الثلاث، قال عليه السلام يكبر ما فاته (و خبر جابر) عن الباقر عليه السلام قال قلت إن رأيت إن فاتتني تكبيره أو أكثر قال تقضى ما فاتت، قلت استقبال الصلاة، قال بلى و أنت تتبع الجنائز فإن رسول الله صلى الله عليه و سلم خرج الى جنازة امرأة من بنى النجار فصلى عليها فوجد الحفيرة لم يمكنوا فوضعوا الجنائز فلم يجيء قوم الا- قال صلى الله عليه و سلم لهم صلوا عليها، فان ظاهرهما كون المأتى به بعد فراغ الامام هو التكبيرات السابقة لا الباقية.

(و يجاب) بعدم معارضة هذين الخبرين مع الاخبار المتقدمة فيحمل هذان الخبران عليها، لكن الانصاف منع ظهورهما فى كون المأتى به هو التكبير السابق لأنه إذا أدرك التكبير الخامس من الامام مثلاً يصدق عليه انه أدرك أول تكبير من صلوته و يكون الفائت منه هو بقية التكبيرات و ان صدق عليه انه لم يدرك السابق من تكبيرات صلاة الإمام أيضاً و كان ما أدرك آخر تكبير من صلوته لكن التكبير الآخر من صلاة الامام هو التكبير الأول من صلاة المأموم فالفائت عليه هو بقية التكبيرات و على هذا فلا معارضة بين هذين الخبرين و الاخبار المتقدمة كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) إذا فرغ الإمام يأتى المأموم بما بقى من تكبيراته فرادى، أما أصل الإتيان بها فلإجماع عليه كما فى الخلاف و حكى عن غيره أيضاً، و قال فى الجواهر بلا خلاف أجده (و يدل عليه) الاخبار المتقدمة و النبوى: ما أدركتم فصلوا و ما فاتكم فاقضوا و غير ذلك من الاخبار التى يأتى بعضها، و ليس لتلك الاخبار معارض الا ما فى خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام ان علياً عليه السلام كان يقول لا يقضى ما سبق من تكبير الجنائز، و فى بعض النسخ (ما بقى) بدل (ما سبق).

و قد حملوه على وجوه أحسنها الحمل على التقي لموافقته مع جماعة من العامة منهم ابن عمر، و ربما يحمل على ان المقضى ما بقى لا ما سبق أو على عدم وجوب إتمام صلاة الميت و جواز قطعها، و لكن الأول لا يلائم مع ما فى بعض النسخ من كلمة (ما بقى) و الثانى بعيد جداً (و حمله الشيخ) على انه لا يقضى مع الدعوات بل يقضى ولاء، بناء على عدم وجوب الدعوات فى خلال التكبيرات الفائتة، و هذا أيضاً لا يخلو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣٢

عن البعد (و كيف كان) فالحكم بإتمام الصلاة بعد فراغ الامام واضح بعد نفي الخلاف فيه و دعوى الإجماع و دلالة الأخبار عليه فلا يصلح خبر ابن عمار للمقاومة و المعارضة كما لا- يخفى. و اما إتيان البقية فرادى فلانتفاء الجماعة بفراغ الامام عن

الصلاة، و هذا ظاهر.

(الرابع) هل اللازم على المأموم بعد فراغ الامام عن صلوته إتيان بقیة التکبیرات من صلوته ولاء متتابعاً مطلقاً و لو مع التمكن من الدعوات الموظفة بينها قبل وقوع ما ينافي الصلاة من البعد و الانحراف- كما في الشرائع و المحكى عن الصدوق و الشيخ، و عن كشف اللثام انه المشهور، و في المعتبر نسبه إلى الأصحاب، أو انه يلزم عليه الدعاء ما لم يخف الفوات برفع الجنازة أو إبعادها أو قلبها عن الهيئة الموظفة في الصلاة أو فقد شرط من شرائطها، فحينئذ يسقط الدعاء كما عن بعض كتب العلامة و الصيمري و الشهيد الثاني، و نسبه في البحار إلى الأكثر (وجهان).

(يستدل للأول) كما عن المنتهى بأن الأدعية قد فات محلها فتفوت و اما التکبير فلسرعة الإتيان به يكون مشروع القضاء (و لا يخفى ما فيه) من المنع و المصادرة، و عن الحدائق تأييد الحكم بإتيان الباقي من التکبير ولاء من دون دعاء بالاتفاق على كون وجوب الصلاة كفايياً، و من المعلوم سقوطه عن هذا المصلي بتمام صلاة الامام، فلا موجب لإتيان الدعاء حينئذ (و لا يخفى ما فيه أيضاً) لأن سقوط الوجوب عن هذا المصلي بفعل الباقي لا يستلزم سقوط الدعاء عنه فقط بل اللازم سقوط التکبير أيضاً، فالتفصيل بين التکبير و الدعاء بالقول بوجوب الأول دون الثاني مما لا وجه له، بل الحق ان يقال بناء على حرمة إبطال صلاة الميت كاللوميّة ان الواجب عليه الإتمام بإتيان التکبير و الدعاء، و على جوازه- كما هو الحق كما تقدم- فيتخير بين الإتمام و بين القطع و لو قلنا بعدم سقوط الوجوب بإتمام الصلاة عن الباقي، لكن لو اختار الإتمام وجب عليه الإتيان بالدعاء وجوباً شرطياً مثل سائر النوافل- لو قلنا بجواز قطعها- (و كيف كان) فهذا الوجه ليس بشيء.

و في الجواهر: و الاولى الاستدلال بما في صحيح الحلبي إذا أدرك الرجل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣٣

التکبير و التکبيرتين من الصلاة على الميت فليقض ما بقي متتابعاً، و خبر علي بن جعفر عن أخيه عليهما السلام عن الرجل يدرك تكبيرة أو تنتين على ميت كيف يصنع، قال عليه السلام يتم ما بقي و يبادره دفعةً و يخفف. ثم استشكل عليه بان التقيد بالتتابع و المبادرة دفعةً جار مجرى الغالب من خوف الفوات بتغيير الحال بعد الفراغ من الصلاة و خروج الجنازة عما هي عليه مما يعتبر في صحة الصلاة عليها (و يدل على ذلك) التعبير بكلمة (يخفف) في خبر علي بن جعفر إذ لا معنى لتخفيف التکبير بعد فرض سقوط الدعاء.

(و يستدل للثاني) بالأصل و العمومات الدالة على اعتبار الدعاء و إطلاق ما يدل على الإتيان بما فات أو ما بقي، الشامل للدعاء، و عدم ما يدل على سقوط الدعاء لما عرفت من المناقشة فيما استدلت به له، فالأقوى لزوم الإتيان بالدعاء مع التمكن منه و لو بأقل اللازم منه مخففاً، و الا- فيأتي بالتکبير ولاء كما في صحيح الحلبي و خبر علي بن جعفر بناء على حملهما على ما لا يتمكن من الدعاء أصلاً.

(الخامس) المصرح به في الشرائع انه إذا رفعت الجنازة أتم ما بقي ماشياً مع الجنازة غير متخلف عنها، و قد يستدل لذلك بخبر القلانسي عن الباقر عليه السلام في الرجل يدرك مع الإمام في الجنازة تكبيرة أو تكبيرتين فقال عليه السلام يتم التکبير و هو يمشى معها فإذا لم يدرك التکبير كبر عند القبر فإن أدركهم و قد دفن كبر على القبر. بل ربما يستدل بذيله: فإذا لم يدرك (إلخ) على استحباب إتمامها بعد الدفن و لو على القبر، و أنت تعلم انه مع التخفيف في الدعاء لا يبلغ الحال الى الدفن مضافاً الى ان سوق الخبر هو انه إذا لم يدرك الصلاة على الميت صلى عليه عند القبر، و ان لم يدركها قبل الدفن فليصل عليه بعد الدفن (و كيف كان) فما ذكر من إتمام الصلاة خلف الجنازة ماشياً ينبغي ان يكون مع مراعاة اجتماع الشرائط من الاستقبال و غيره ما عدا الاستقرار لو قلنا باعتبار الاستقرار مع الإمكان.

## [فصل فى كيفية الصلاة على الميت]

### إشارة

فصل فى كيفية الصلاة على الميت و هى ان يأتى بخمس تكبيرات

فى الصلاة على المؤمن بلا- خلاف فيه بيننا، و فى المدارك انه قول علمائنا اجمع، و فى الجواهر: و الإجماع بقسميه عليه، و يمكن ان يدعى كونه كالضرورة من المذهب، و عن بعض العامة أنهم تركوه لانه من شعار الشيعة، و النصوص به مستفيضة أو متواترة (ففى الكافى) عن الصادق عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يكبر على قوم خمسا و على قوم آخرين أربعاً فإذا كبر على رجل أربعاً اتهم- يعنى بالنفاق (و ما رواه الصدوق) عنه عليه السلام، و فيه: لم جعل التكبير على الميت خمسا، فقال ورد من كل صلاة تكبيرة (و فى خبر سليمان الجعفرى) عنه عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم ان الله تبارك و تعالى فرض الصلاة خمسا و جعل للميت من كل صلاة تكبيرة.

و فى خبر ابى بصير: قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام لأى علة تكبر على الميت خمس تكبيرات و يكبر مخالفونا بأربع تكبيرات، قال لأن الدعائم التى بنى عليها الإسلام خمس: الصلاة و الزكاة و الصوم و الحج و الولاية لنا أهل البيت فجعل الله للميت من كل دعامة تكبيرة و انكم أقررتم بالخمس كلها و أقر مخالفونا بأربع و أنكروا واحدة فمن ذلك يكبرون على موتاهم أربع تكبيرات و تكبرون خمسا، و غير ذلك من الاخبار التى تبلغ بعضها و عشرين.

(و لا- يعارضها) من الاخبار شىء الا- خبر جابر عن الباقر عليه السلام عن التكبير على الجنائز هل فيه شىء موقت، فقال عليه السلام لا، كبر رسول الله صلى الله عليه و سلم إحدى عشرة و تسعا و سبعا و خمسا و ستا و أربعاً (و خبر الحسن بن زيد) و فيه:

كبر على عليه السلام على سهل بن حنيف سبع تكبيرات (و خبر عقبه): ذلك الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣٥

أهل الميت ما شاءوا كبروا، فليل انهم يكبرون أربعاً، فقال عليه السلام ذلك إليهم.

و هذه الاخبار لا تصح للمعارضه، لسقوطها عن الحجية بالاعراض عنها و قيام العمل على خلافها، مع ما فيها مما يصلح للحمل على التقية لا سيما الأخير، و ما ورد فى خبر جابر من الاستشهاد بفعل النبى صلى الله عليه و سلم و كذا ما ورد فى خبر الحسن بن زيد من تكبير على عليه السلام على سهل بن حنيف سبعا لعله محمول على جواز الزيادة على الخمس ما لم ينو ان الزيادة من الصلاة، هذا مضافا الى مخالفة ما فى خبر الحسن بن زيد مع ما رواه الشيخ عن الصادق عليه السلام، قال قلت جعلت فداك انا نتحدث بالعراق ان عليا عليه السلام صلى على سهل بن حنيف فكبر عليه ستا ثم التفت الى من كان خلفه فقال انه كان بدرى، قال فقال جعفر عليه السلام انه لم يكن كذا و لكن صلى عليه خمسا ثم رفعه و مشى به ساعة ثم وضعه و كبر عليه خمسا ففعل ذلك خمس مرات حتى كبر عليه خمسا و عشرين تكبيرة.

و فى ذيل خبر عقبه ما يفسر المراد من قوله عليه السلام ذلك الى أهل الميت (إلخ) و ان المراد هو تكرار الصلاة إذ فيه: ثم قال اما بلغكم ان رجلا- صلى عليه على عليه السلام فكبر عليه خمسا حتى صلى عليه خمس صلوات يكبر فى كل صلاة خمس تكبيرات، قال ثم قال انه بدرى عقبى احدى و كان من النقباء الذين اختارهم رسول الله صلى الله عليه و سلم من الاثنى عشر و كانت له خمس مناقب فصلى عليه لكل منقبة صلاة.

و قال فى الجواهر فى تفسير قوله- عقبى- أى أحد الستة الذين لاقاهم رسول الله صلى الله عليه و سلم فى عقبه المدنيين و أخذ البيعة منهم، و قال (قده) و ترك فى الخبر ذكر الخامسة و لعلها الولاية لأمير المؤمنين عليه السلام لانه من السابقين الذين رجعوا اليه عليه السلام (و كيف كان) فلا ينبغى الإشكال فى جواز الإتيان بالزيادة بعد تمام الصلاة، بل هذا فى الحقيقة ليس من الزيادة فى الصلاة كما لا- إشكال فى عدم جواز الزيادة على الخمس بعنوان انها الجزء من الصلاة لأنها تشريع محرم، و سيأتى فى المسألة الأولى من هذا الفصل عدم جواز النقص عن الخمس أيضا.

يأتى بالشهادتين بعد الأولى و الصلاة على النبى و إله بعد الثانية و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣٦

الدعاء للمؤمنين و المؤمنات بعد الثالثة و الدعاء للميت بعد الرابعة ثم يكبر الخامسة و ينصرف.

فى هذا المتن أمور (الأول) المعروف بين الأصحاب هو وجوب الدعاء بالمعنى الشامل للشهادة بالتوحيد و الرسالة بين التكبيرات- فى الجملة- و لم يحك فى ذلك الخلاف عن أحد إلا ما ذكره المحقق (قده) فى الشرائع خاصة حيث يقول: و الدعاء بينهما غير لازم، و فى الذكرى ان الأصحاب بأجمعهم يذكرون ذلك- أى الدعاء بين التكبيرات فى كيفية الصلاة. و لم يصرح احد منهم بنده، و المذكور فى بيان الواجب ظاهره الوجوب (انتهى ما فى الذكرى) و مراده (قده) استظهار إجماع الأصحاب على وجوبه و هو كذلك.

(و كيف كان) فيستدل لوجوبه مضافا إلى الإجماع بغير واحد من الأخبار الواردة فى كيفية الظاهرة فى وجوب الدعاء فيها كالتكبير (ففى خبر ابى بصير) قال كنت عند ابى عبد الله عليه السلام جالسا فدخل رجل فسيله عن التكبير على الجنائز فقال خمس تكبيرات ثم دخل آخر فسيله عن الصلاة على الجنائز فقال اربع صلوات فقال الأول جعلت فداك سئلتك فقلت خمسا و سئلك هذا فقلت أربعا فقال عليه السلام انك سئلتنى عن التكبير و سئلتنى هذا عن الصلاة ثم قال انها خمس تكبيرات بينهما اربع صلوات.

و هذا الخبر كالنص فى اعتبار الدعاء فيها كما انه نص فى اعتبار التكبير فيها، فكل من التكبير و الدعاء بمنزلة الجزء المقوم لها بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقتها و ان لم يكن ركنا بالمعنى المصطلح عليه فى اليومية.

و خبر الفضل بن شاذان المروى فى العيون و العلل عن الرضا عليه السلام، قال عليه السلام انما لم يكن فى الصلاة على الميت ركوع و لا سجود لأنه إنما أريد بهذه الصلاة الشفاعة لهذا العبد الذى قد تخلى مما خلف و احتاج الى ما قدم، و كالأخبار المشتملة على الأمر بالشهادتين و غيرهما من الأدعية و الأذكار بين التكبيرات.

و استدلل لنفى الوجوب بالأصل و إطلاق ما ورد فى مقام البيان من ان الصلاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣٧

على الميت خمس تكبيرات كصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال: التكبير على الميت خمس تكبيرات، و صحيح إسماعيل بن سعد عن الرضا عليه السلام قال سئلته عن الصلاة على الميت فقال اما المؤمن فخمسة تكبيرات و اما المنافق فأربع و لا سلام فيها، فان ظاهرهما ان التكبيرات الخمس هى تمام مهية هذه الصلاة، و باختلاف النصوص فى كيفية الأذكار و الأدعية المذكورة بين التكبيرات، الشاهد على الاستحباب (و لا يخفى ما فيه) لانقطاع الأصل بما دل على الوجوب، و منع إطلاق ما ورد فى كمية التكبيرات لكونه فى مقام بيان عدد التكبيرات فقط لا بيان كل ما يعتبر فى هذه الصلاة، و لو سلم إطلاقه فيقيد بما دل على الوجوب كما هو الأصل فى باب الإطلاق و التقييد، و اختلاف النصوص فى كيفية الأذكار و الأدعية انما ينافى بقاء كل منها على ما هو الظاهر منه من الوجوب التعيينى لا أصل الوجوب فى الجملة، فتحمل على الفضل أو على الوجوب التخيري كما

سيأتي، و بالجملة فلا محيص عن القول بوجوب الدعاء بين التكبيرات فى الجملة.

(الأمر الثانى) صرح العلامة و غير واحد ممن تأخر عنه بوجوب الشهادتين بعد التكبير الأول و الصلاة على النبى و إله عليهم السلام بعد الثانى و الدعاء للمؤمنين بعد الثالث، و للميت بعد الرابع، و نسب الى المشهور أيضا، بل فى الخلاف دعوى الإجماع عليه.

(و يستدل له) بخبر محمد بن مهاجر عن امه أم سلمة قالت سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول كان رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا صلى على ميت كبر و تشهد ثم كبر و صلى على الأنبياء و دعا ثم كبر و دعا للمؤمنين - و فى نسخة و استغفر للمؤمنين و المؤمنات - ثم كبر الرابعة و دعا للميت ثم كبر الخامسة و انصرف (و خير إسماعيل بن همام) عن ابى الحسن عليه السلام، قال قال أبو عبد الله عليه السلام صلى رسول الله صلى الله عليه و سلم على جنازة فكبر عليه خمساً و صلى على اخرى فكبر عليه أربعاً فأما الذى كبر عليه خمساً فحمد الله و مجده فى التكبيرة الاولى و دعا فى الثانية للنبي صلى الله عليه و سلم و دعا فى الثالثة للمؤمنين و المؤمنات و دعا فى الرابعة للميت و انصرف فى الخامسة، و اما الذى كبر عليه أربعاً

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣٨

فحمد الله و مجده فى التكبيرة الاولى و دعا لنفسه و أهل بيته فى الثانية و دعا للمؤمنين و المؤمنات فى الثالثة و انصرف فى الرابعة فلم يدع له لانه كان منافقاً (و خبر على بن سويد عن الرضا عليه السلام) قال فى الصلاة على الجنائز تقرأ فى الأولى أم الكتاب و فى الثانية تصلى على النبى و إله و تدعو فى الثالثة للمؤمنين و المؤمنات و تدعو فى الرابعة لميتك و الخامسة تنصرف بها.

(و لا يخفى) ان شيئاً من هذه الاخبار لا تنطبق على جميع ما ذهب اليه المشهور و ليس فى الاخبار ما يمكن الاستدلال به لإثبات ما ذهبوا اليه كله، و قد وجهوا هذه الاخبار بما يلائم بعضها مع بعض و ينطبق على مختارهم مثل حمل التشهد فى خبر أم سلمة على الشهادتين و حمل الصلاة على الأنبياء على ما يعم نفسه الشريفة و إله الأطهار و حمل حمد الله سبحانه و تمجيده فى خبر إسماعيل بل و أم الكتاب فى خبر على بن سويد على الشهادتين لاشتمال الشهادتين على مؤداهما (و أنت ترى) ما فى ذلك من التعسف الشديد، الا ان خبر على بن سويد و نحوه مما فيه قراءة أم الكتاب بعد التكبير الأول مع معارضته بما ورد من نفي القراءة فى صلاة الميت يكون معرضاً عنه.

(و توجيهه) بان الأمر بقراءة أم الكتاب أو صدورها عن على عليه السلام فى صلاة الميت لم يكن من حيث كونها قراءة بل من حيث كونها أفضل مصاديق الثناء و الدعاء كما فى مصباح الفقيه - (بعيد فى الغاية) و بالجملة فما عليه المشهور من ترتيب الدعوات على ما ذكروا مما لم يقيم عليه دليل.

و المحكى عن ابن الجنيده انه ليس فى الدعاء بين التكبيرات شىء موقت، و حكى ذلك عن جماعة من متأخري المتأخرين و نسب الى ظاهر الشهيد فى الذكرى و استظهره فى الحدائق، و فى المدارك انه الأصح، و قال و هو خيرة الأكثر (و يستدل له) بالأصل و اختلاف الروايات فى كيفية الدعاء اختلافاً فاحشاً يكشف عن عدم وجوبه نظير ما ورد فى باب منزوحات البئر - كما سيظهر - و لخبر محمد بن مسلم و معمر بن يحيى و إسماعيل الجعفى عن الباقر عليه السلام: ليس فى الصلاة على الميت قراءة و لا دعاء موقت الا ان تدعو بما بدا لك و أحق الموتى ان يدعى له المؤمن و ان تبدء بالصلاة على رسول الله صلى الله عليه و سلم (و أيد بموثق يونس بن يعقوب) قال سئلت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣٩

أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة الجنائز أ يصلى عليها على غير وضوء، فقال نعم انما هو تكبير و تسبيح و تحميد و تهليل، فان



هذا الخبر و ان كان واردا فى مقام بيان عدم كون صلاة الميت مشروطة بالوضوء بل هى بمنزلة جلوس الإنسان فى بيته ذاكرًا لله سبحانه، فلا ينفى اعتبار بعض الأذكار الخاصة فيها، الا انه مع ذلك لا يخلو عن تأييد.

هذا ما قيل فى الاستدلال للقولين. و أنت ترى ان ما استدل به للقول الأخير أقرب، لكن ما نسب الى المشهور و هو القول الأول أحوط و أقرب الى الاعتبار، اما كونه أحوط فلكفايته على القول الثانى مع موافقته للمشهور و دعوى الشيخ فى الخلاف الإجماع عليه، و اشتغال بعض الاخبار مع ما فى بعضها الآخر عليه- كما عرفت- و اما كونه أقرب الى الاعتبار فلان تشريع صلاة الميت هو للدعاء له- كما دل عليه الصحيحان المتقدمان و غيرهما مما يأتى ذكر بعضه، و يدل عليه النهى عن الصلاة على الكفار و الاكتفاء بأربع تكبيرات فى الصلاة على المخالف، و من المعلوم ان وظيفة الدعاء هو الابتداء بذكر الله سبحانه و الثناء عليه ثم الصلاة على أصفياه ثم الدعاء للمؤمنين و المؤمنات كافة ثم يطلب حاجته و هى هنا الدعاء للميت، و ما نسب الى المشهور مشتمل على ذلك جميعا الا انه جعل كل جملة بعد تكبيرة من التكبيرات، و يجوز الإتيان بالجميع بعد كل تكبيرة أيضا بل فى مصباح الفقيه انه أحوط و أكمل لاشتغال بعض النصوص على تكرار الدعاء بعد كل تكبيرة خصوصا بالنسبة إلى الدعاء للميت، حيث يستفاد مطلوبيته مع كل ثناء و دعاء، و يلوح من بعض العبارات المحكية عن بعض القدماء الالتزام بوجوبه، و ان كان الاكتفاء بما نسب الى المشهور أقوى و أظهر.

(الأمر الثالث) بناء على وجوب الدعاء بعد كل تكبيرة بما ذكر لا يعتبر فى كل دعاء لفظ مخصوص، بل يكفى ان يأتى بكل لفظ يبدو له كما صرح به فى الصحيحين المتقدمين فى الأمر الأول.

فيجوز أن يقول بعد نية القربة و تعيين الميت و لو إجمالا الله أكبر اشهد ان لا إله إلا الله و ان محمدا رسول الله، الله أكبر اللهم صلى على محمد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٠

و ال محمد، الله أكبر اللهم اغفر للمؤمنين و المؤمنات، الله أكبر اللهم اغفر لهذا الميت.

اما أجزاء الأدعية الأربعة فلما عرفت من عدم اعتبار لفظ مخصوص فيها و اشتغال ما ذكره على معانى الأدعية المعتبرة بين التكبيرات، و اما اعتبار نية القربة فلكونها عبادة مفتقرة إلى النية فلا فرق بينها و بين سائر العبادات من الصلوات اليومية و غيرها و الصوم و نحوه (نعم) ربما يتوهم هنا عدم اعتبار قصد الوجوب و الندب و ان قلنا باعتبارها فى غيرها من العبادات لتوهم عدم اشتراكها بين الواجبة و المندوبة لكى يحتاج الى امتيازها بقصد الوجه بل هى متميزة متعينة لأنها اما تقع واجبة أو مندوبة (و يندفع) بان ملاك اعتبار قصد الوجه عند معتبريه لا يختص بالحاجة إليه للتمييز و التعيين كما فصل فى مبحث النية من الوضوء و غسل الجنابة، و عليه فالفرق غير واضح، و قد تقدم هناك عدم اعتبار قصد الوجه رأسا كعدم اعتبار الاخطار فيها و كفاية الداعي.

(و اما اعتبار تعيين الميت) و لو فى الجملة فمما لا ينبغى الإشكال فيه لان هذه الصلاة صلاة له فىحتاج فى صيرورتها صلاة له الى قصد المصلى إذ لا يحصل ذلك- اى كونها للميت- الا بالقصد، و يكفى فى تعيينه كونه امامه أو مشهودا له و ان لم يعلم كونه ذكرا أو أنثى و لا اسمه و لا نسبه، و فى تعيينه بقصد ما نواه الامام وجه، و لو عين فأخطأ بطلت مع التقييد، و صحت مع عدمه، و لو تعارض الوصف و الإشارة فالأقوى تقديم الإشارة فتصح لو قصد الصلاة على هذا الميت باننا على انه زيد فبان انه عمرو، كما هو كذلك فى الايتمام فى صلاة الجماعة.

و الاولى ان يقول بعد التكبير الاولى اشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له إليها واحدا واحدا صمدا فردا قيوما دائما أبدا لم يتخذ صاحبة و لا ولدا و اشهد ان محمدا عبده و رسوله أرسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله و لو كره المشركون.

و هذه الجملة بهذه الألفاظ لم يرد بها نص الا انه حكى عن المقنعة و المراسم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤١

و المهذب ان يقول بعد التكبيرة الأولى اشهد ان لا إله وحده لا شريك له إلهها واحدا فردا صمدا قيوما لم يتخذ صاحبة و لا ولدا لا إله إلا الله الواحد القهار (و عن الفقيه) و المقنع و الهداية انه يكبر و يقول اشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له و اشهد ان محمدا عبده و رسوله أرسله بالهدى و دين الحق بشيرا و نذيرا بين يدي الساعة (و كيف كان) فحيث لا يعتبر فى صلاة الميت ألفاظ موظفة بل تصح بكل لفظ يؤدي ما يعتبر بعد كل تكبيرة يصح الإتيان بعد التكبيرة الأولى بما فى المتن، و لعل أولويته لاشتماله على جميع ما ورد فى الاخبار الا ما ورد فى خبر على بن سويد عن الرضا عليه السلام، قال فى الصلاة على الجنائز تقرأ فى الأولى بأمر الكتاب، و ما فى خبر القداح ان عليا عليه السلام كان إذا صلى على ميت يقرأ بفاتحة الكتاب و يصلى على النبى - صلى الله عليه و سلم - لو لم نقل بالا-جتراء بقراءة الفاتحة لا- من حيث هى قراءة بل من حيث كونها أفضل مصاديق الثناء و الدعاء- و الا يصير الخبران ساقطين عن الحجية بالاعراض عنهما مع معارضتهما بما يدل على نفى القراءة فى صلاة الأموات، و قد حملهما الشيخ على التقيّة.

و بعد الثانية اللهم صلى على محمد و ال محمد و بارك على محمد و ال محمد و ارحم محمدا و ال محمد أفضل ما صليت و باركت و ترحمت على إبراهيم و ال إبراهيم إنك حميد مجيد و صل على جميع الأنبياء و المرسلين.

و هذه الجملة أيضا بهذه الألفاظ لم ترد فى شىء من النصوص الا انها مشتملة على بعض ما فيها من الصلاة على النبى و إله و على جميع الأنبياء (ففى خبر إسماعيل بن همام) فى حكاية صلاة رسول الله صلى الله عليه و سلم قال و دعا فى الثانية للنبى -الى ان قال- و دعا لنفسه و أهل بيته، و فى خبر على بن سويد و فى الثانية تصلى على النبى و إله، و فى خبر محمد بن مهاجر المروى فى الكافى و التهذيب: كان رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا صلى على ميت كبر و تشهد ثم كبر و صلى على الأنبياء، و بعض حملها مذکور فى موثق سماعه لكن بعد التكبيرة الأولى، و فيها: قال سئلته عن الصلاة على الميت، فقال تكبر ثم تقول انا لله و انا إليه راجعون ان الله و ملائكته يصلون على النبى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما اللهم صل على محمد و ال محمد و بارك على محمد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٢

و ال محمد كما صليت و باركت على إبراهيم و ال إبراهيم إنك حميد مجيد (الحديث) و فى المحكى عن الفقه الرضوى: ثم تكبر الثانية و قل اللهم صل على محمد و ال محمد و بارك على محمد و ال محمد أفضل ما صليت و رحمت و ترحمت و سلمت على إبراهيم و ال إبراهيم فى العالمين انك حميد مجيد (و فى الفقيه) و يكبر الثانية و يقول اللهم صل على محمد و ال محمد و ارحم محمدا و ال محمد و بارك على محمد و ال محمد كأفضل ما صليت و باركت و ترحمت على إبراهيم و ال إبراهيم إنك حميد مجيد (و عن المقنعة) و المراسم مثل ما فى الفقيه لكن مع تقديم و بارك على محمد و ال محمد على و ارحم محمدا و ال محمد. و لعل هذا المقدار كاف لصحة التعبير بألوية ما ذكر فى المتن من الدعاء بعد التكبيرة الثانية، و الله العالم.

و بعد الثالثة اللهم اغفر للمؤمنين و المؤمنات و المسلمين و المسلمات الاحياء منهم و الأموات تابع اللهم بيننا و بينهم بالخيرات انك على كل شىء قدير.

و فى خبر محمد بن مهاجر: ثم كبر و دعا للمؤمنين، و فى خبر إسماعيل بن همام: و دعا فى الثالثة للمؤمنين و المؤمنات، و فى خبر على بن سويد: و تدعو فى الثالثة للمؤمنين و المؤمنات (و فى الفقيه) و يكبر الثالثة و يقول اللهم اغفر للمؤمنين و المؤمنات و

المسلمين و المسلمات الاحياء منهم و الأموات (و عن المقنعة) و المراسم و المهذب بعد ذكر ما فى الفقيه: و ادخل على موتاهم رأفتك و رحمتك و على أحيائهم بركات سمواتك و أرضك انك على كل شىء قدير (و فى فقه الرضا عليه السلام) ثم تكبير الثالثة و تقول اللهم اغفر لى و لجميع المؤمنين و المؤمنات و المسلمين و المسلمات الاحياء منهم و الأموات (إلخ).

و بعد الرابعة اللهم ان هذا المسجى قدامنا عبدك و ابن عبدك و ابن أمتك نزل بك و أنت خير منزل به اللهم انك قبضت روحه إليك و قد احتاج الى رحمتك و أنت غنى عن عذابه اللهم انا لا نعلم منه إلا خيرا و أنت اعلم به منا اللهم ان كان محسنا فزد فى إحسانه و ان كان مسيئا فتجاوز عن سيئاته و اغفر لنا و له اللهم احشره مع من يتولاه و يحبه و أبعده ممن يتبرء منه و يبغضه اللهم الحقه بنبيك و عرف بينه و بينه و ارحمنا إذا توفيتنا يا إله العالمين اللهم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٣

اكتبه عندك فى أعلى عليين و اخلف على عقبه فى الغابرين و اجعله من رفقاء محمد و إله الطاهرين و ارحمه و إيانا برحمتك يا ارحم الراحمين.

و فى خبر ابن مهاجر: ثم كبر الرابعة و دعا للميت- الى ان قال فى الصلاة على المنافقين- ثم كبر الرابعة و انصرف (و فى خبر ابن همام) و دعا فى الرابعة للميت و انصرف للخامسة- الى ان قال فى الصلاة على المنافق- و انصرف فى الرابعة فلم يدع له لانه كان منافقا (و خبر ابن سويد): و تدعوا فى الرابعة لميتك (و فى خبر زرارة) ثم تكبر الرابعة و تقول اللهم اكتبه فى عليين و اخلف على عقبه فى الغابرين و اجعله من رفقاء محمد صلى الله عليه و سلم (و فى موثق سماعة) ثم تكبير الثانية و تقول اللهم عبدك فلان الحقه بنبيه محمد صلى الله عليه و سلم و افسح له فى قبره و نور له فيه و سعد روحه و لقنه حجته- الى ان قال- تقول هذه فى الثانية و الثالثة و الرابعة (الحديث) و فى موثق سماعة عن الصادق عليه السلام: تكبير ثم تقول انا لله و انا إليه راجعون ان الله و ملائكته يصلون على النبي (الآية) اللهم صل على محمد و ال محمد و بارك على محمد و ال محمد كما صليت و باركت على إبراهيم و ال إبراهيم إنك حميد مجيد اللهم صلى على محمد و على أئمة المسلمين اللهم صل على محمد و على امام المسلمين اللهم عبدك فلان و أنت اعلم به اللهم الحقه بنبيه محمد صلى الله عليه و سلم و افسح له قبره و نور له فيه و سعد روحه و لقنه حجته و اجعل ما عندك خيرا له و أرجعه إلى خير مما كان فيه اللهم عندك نحتسبه فلا تحرمنا اجره و لا تفتنا بعده اللهم عفوك عفوك- تقول هذا كله فى التكبير الأولى، ثم تكبير الثانية و تقول اللهم عبدك فلان الحقه بنبيه محمد صلى الله عليه و سلم و افسح له فى قبره و نور له فيه و سعد روحه و لقنه حجته و اجعل ما عندك خيرا له و أرجعه إلى خير مما كان فيه اللهم عندك نحتسبه فلا تحرمنا اجره و لا تفتنا بعده اللهم عفوك اللهم عفوك- تقول هذا فى الثانية و الثالثة و الرابعة (الحديث).

و هذا ان الخبران الأخير ان مع دلالتهما على الدعاء للميت بعد الرابعة يدلان على الدعاء له بعد الثانية و الثالثة أيضا، و لا بأس به حتى فى الأولى أيضا.

و صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال تكبير ثم تشهد (أو تقول) على نسخة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٤

اخرى انا لله و انا إليه راجعون الحمد لله رب العالمين رب الموت و الحياة صلى على محمد و أهل بيته جزى الله عنا محمدا خيرا الجزاء بما صنع بأمته و بما بلغ من رسالات ربه- ثم تقول- اللهم عبدك ابن عبدك ابن أمتك ناصيته بيدك خلا من الدنيا و احتاج الى رحمتك و أنت غنى عن عذابه اللهم انا لا نعلم منه إلا خيرا و أنت اعلم به منا اللهم ان كان محسنا فزد فى إحسانه و ان كان مسيئا فاغفر له ذنبه و ارحمه و تجاوز عنه برحمتك اللهم الحقه بنبيك و ثبته بالقول الثابت فى الحياة الدنيا و فى

الآخرة اللهم اسلك بنا و به سبيل الهدى و اهدنا و إياه صراطك المستقيم اللهم عفوك عفوك، ثم تكبر الثانية و تقول مثل ما قلت حتى تفرغ من خمس تكبيرات.

و صحيح ابى ولاد عن الصادق عليه السلام قال تقول فى أوليهن اشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له اللهم صل على محمد و ال محمد ثم تقول اللهم ان هذا المسجى قدامنا عبدك و ابن عبدك و قد قبضت روحه إليك و قد احتاج الى رحمتك و أنت غنى عن عذابه اللهم انا لا نعلم من ظاهره إلا خيرا و أنت اعلم بسريره اللهم ان كان محسنا فزد فى إحسانه و ان كان مسيئا فتجاوز عن سيئاته، ثم تكبر الثانية و تفعل - أو تقول - ذلك فى كل تكبيرة.

و هذان الخبر ان يدلان على الدعاء للميت بين كل تكبيرة و لا بأس بالعمل بما فيهما لكن مع زيادة الشهادة بالرسالة على شهادة التوحيد و كذا الدعاء للمؤمنين و المؤمنات.

و قد تعرضنا لذكر بعض احاديث الباب للتنبيه على ما فيها من اختلاف الألفاظ و ان المحصل منها أمران (أحدهما) وجوب الدعاء بالمعنى الشامل للشهادة بين كل تكبيرة (و ثانيهما) وجوب التشهد بعد التكبيرة الاولى و الصلاة على الأنبياء الشاملة للصلاة على نبينا عليه و على إله و عليهم أفضل الصلوات بعد التكبيرة الثانية و الدعاء للمؤمنين الشامل للمؤمنات بعد الثالثة و للميت بعد الرابعة، و هذه الوظيفة تحصل بإتيان الجميع بعد كل تكبيرة.

(و فى الفقه الرضوى) و تقول اللهم هذا عبدك و ابن أمتك منزل بساحتك و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٥

و أنت خير منزل به اللهم انا لا نعلم منه الا خيرا و أنت اعلم به منا اللهم ان كان محسنا فزد فى إحسانه و ان كان مسيئا فتجاوز عنه و اغفر لنا و له اللهم احشره مع من يتولاه و يحبه و أبعده عن من يتبرأه و يبغضه اللهم الحقه بنبيك و عرف بينه و بينه و ارحمنا إذا توفيتنا يا إله العالمين.

و فى خبر ابن عبد الخالق عن الصادق عليه السلام فى الدعاء للميت اللهم أنت خلقت هذه الأنفس و أنت أمتها تعلم سرها و علانياتها أتيانك شافعين فيها فشفعنا اللهم و لها ما تولت و احشرها مع من أحببت (و فى خبر الأسدى) اللهم عبدك احتاج الى رحمتك و أنت غنى عن عذابه اللهم ان كان محسنا فزد فى إحسانه و ان كان مسيئا فاغفر له.

و الاولى ان يقول بعد الفراغ من الصلاة رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ.

و فى الفقه الرضوى: ثم تكبر الخامسة و تقول ربنا آتنا (الآية) و فى موثق عمار فإذا كبرت الخامسة فقل اللهم صل على محمد و ال محمد اللهم اغفر للمؤمنين و المؤمنات و ألفت بين قلوبهم و تولنى على ملء رسولك اللهم اغفر لنا و لاخواننا الذين سبقونا بالايمان و لا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤف رحيم اللهم عفوك اللهم عفوك، و تسلم (و فى خبر سماعة) و إذا فرغت - اى من خمس تكبيرات - سلمت عن يمينك، لكن لا قائل من أصحابنا بوجوب شىء مما فى هذه الاخبار من الدعاء و التسليم مع دعوى الاتفاق على عدم وجوب الدعاء بعد الخامسة إلا ما حكى عن المفيد و القاضى و الديلمى و الحللى من قول اللهم عفوك عفوك، و عن الوسيلة ثلاث مرات، و ليس لما ذكره وجه لو أرادوا الوجوب و لا بأس بالقول بالاستحباب بعنوان مطلق الدعاء لا بعنوان الوظيفة بعد الخامسة بل و لا من قبيل التعقيب بعد الفريضة مثلا إذ لا دليل على استحبابه كذلك أيضا (نعم) الاولى قول ما فى الفقه الرضوى كما عبر به المصنف (قده) و لا بأس بالقول بأنه الاولى.

و اما الأمر بالتسليم فى موثق عمار و سماعة فقد حملة الشيخ على التقية، و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٦

ناقش فيه فى الوافى بمنافاته مع كونه بعد الخمس التى لا يقول بها العامة (و أوجب عنه) بإمكان حصول التقية بالموافقة معهم فى

التسليم الذى لا يضر زيادته لكونه واقعا بعد إتمام الصلاة بخلاف نقصان التكبير، و لا بأس به، و لكن الحاجة الى الحمل على التقيّة منتقيّة بعد شذوذ الأمر بالتسليم و مخالفته مع اتفاق الأصحاب على عدم وجوبه، و معارضته مع ما صرح فيه بنفى السلام فيها كالمروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام: ليس فى الصلاة على الميت تسليم، و ما رواه الشيخ عن الرضا عليه السلام فى الجواب عن السؤال عن الصلاة على الميت قال عليه السلام اما المؤمن فخمسة تكبيرات و اما المنافق فأربع و لا- سلام، و المحكى عن تحف العقول عن الرضا عليه السلام:

و ليس فى صلاة الجنائز تسليم لان التسليم فى صلاة الركوع و السجود و ليس لصلاة الجنائز ركوع و لا سجود (و حمل فى الوسائل) الأمر بالتسليم على الاستحباب بعنوان كونه سنة خارجة عن الصلاة بناء على استحباب التسليم عند التحول عن حال الى حال آخر الشامل لمثل الفراغ عن الصلاة، و لا بأس به أيضا، و ان لم يكن له وجه لما عرفت من شذوذ الخبرين. و ان كان الميت امرأة يقول بدل قوله هذا المسجى إلى آخره هذه المسجاة قد أمنا أمتك و ابنة عبدك و ابنة أمتك و اتى بسائر الضمائر مؤنثة.

الا الضمير فى - به- فى قوله و أنت خير منزل به، فان الباء فى - به- للتعدية دخلت على الضمير المذكر الذى مرجعه المخاطب بقوله أنت- و هو الله الكريم النازل به كل ميت، و اليه مصير كل غائب، و المسجى من السجو و هو الركود و القرار، قال تعالى وَ الضُّحَىٰ وَ اللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ، قال الراغب فى مفردات القرآن أى إذا سكن و هدد و سجد البحر سجوا سكنت أمواجه و منه أستعير تسجئة الميت أى تغطيته بالثوب، جعلنا الله تعالى فى تلك الحالة فى ظل رحمته بحق محمد و إله الطاهرين.

و ان كان الميت مستضعفا يقول بعد التكبير الرابعة اللهم اغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك و قهم عذاب الجحيم ربنا و أدخلهم جنات عدن التى وعدتهم و من صلح من ابائهم و أزواجهم و ذرياتهم انك أنت العزيز الحكيم.

و فى المجمع: المستضعف هو الذى لا يستطيع حيلة الكفر فيكفر و لا يهتدى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٧

سيلا- الى الايمان كالصبيان و من كان من الرجال على مثل عقول الصبيان، مرفوع القلم عنهم (انتهى) و لعله الذى يعبر عنه بالأبله، و قد اختلف فى التعبير عنه: فعن الحلبي انه من لا- يعرف اختلاف الناس فى المذاهب و لا- يبغض أهل الحق على اعتقادهم، و عن الذكري انه الذى لا يعرف الحق و لا يعاند فيه و لا يوالى أحدا بعينه، و عن المفيد انه الذى لا يعرف بالولاء و يتوقف عن البراء، و لعل مآل الكل واحد.

(و يدل على الحكم المذكور) صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما قال الصلاة على المستضعف و الذى لا يعرف: الصلاة على النبى و الدعاء للمؤمنين و المؤمنات يقول ربنا اغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك و قهم عذاب الجحيم- الى قوله انك أنت العزيز الحكيم- كما فى المتن- (و صحيح زرارة) و محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال الصلاة على المستضعف و الذى لا يعرف مذهبه: يصلى على النبى صلى الله عليه و سلم و يدعو للمؤمنين و المؤمنات و يقول اللهم اغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك و قهم عذاب الجحيم (و صحيح عمر بن أذينة و الفضيل) عن الباقر عليه السلام قال إذا صليت على المؤمن فادع له و اجتهد فى الدعاء، و ان كان واقفا مستضعفا فكبر و قل اللهم اغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك و قهم عذاب الجحيم (و صحيح الحلبي) عن الصادق عليه السلام قال إذا كان مستضعفا فقل اللهم اغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك و قهم عذاب الجحيم، و إذا كنت لا تدرى ما حاله فقل اللهم ان كان يحب الخير و اهله فاغفر له و ارحمه و تجاوز عنه، و ان كان المستضعف منك بسبيل فاستغفر له على وجه الشفاعة لا- على وجه الولاية «١» و خبر ثابت بن ابي مقدم قال كنت مع ابي جعفر عليه السلام فإذا بجنائز من جيرانه فحضرها و كنت قريبا منه فسمعته يقول اللهم انك خلقت هذه النفوس و أنت تميتها و أنت اعلم بسرورها و علانيتها منا و

مستقرها و مستودعها اللهم و هذا عبدك و لا اعلم منه سوء و أنت اعلم به و قد جئناك شافعين له بعد موته فان

(١) قيل لعل المراد بقوله- منك بسبيل اى من قرابته أو أصدقائه أو ذوى الحقوق عليه، و المراد بقوله على وجه الشفاعة- ظاهرا- هو بان يقول مثلا اللهم هذا عبدك قد جئناك شافعين له بعد موته فان كان مستوجبا فشفعنا فيه، و بوجه الولاية ان يكون الدعاء على وجه دعاء الولي المحب لأخيه المؤمن المقتضى للاجتهاد فى الدعاء له.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٨

كان مستوجبا فشفعنا فيه و احشره مع من كان يتولاه.

و ينبغى التنبيه على أمور (الأول) ظاهر هذه الاخبار وجوب الدعاء للمستضعف، و لا يعارضها فى ذلك شىء من الاخبار و عليه التصريح فى غير واحد من كتب الأصحاب كما فى المتن، و لكن المصرح به فى الشرائع استحبابه و لعله منه (قده) لذهابه الى استحباب الدعاء مطلقا و لو فى الصلاة على المؤمن، لكن المختار هو الوجوب فى المقامين.

(الثانى) ليس فى هذه الاخبار ما يستدل به لاعتبار كون دعاء المستضعف بعد التكبيرة الرابعة، لكن الأصحاب جعلوه بعدها، و فى الجواهر انه لا خلاف فيما أجده فى كون الدعاء المزبور بعد الرابعة (انتهى) و لعل نظرهم قدس الله أسرارهم فى ذلك هو كونه دعاء للميت و ان محل دعاء الميت هو بعد الرابعة، لكن قد عرفت ان الأقوى صحة الإتيان بتمام الدعوات بعد كل تكبيرة، و عليه فيصح الإتيان بهذا الدعاء أيضا بعد كل تكبيرة، و ان كان الأقوى ان لا يترك بعد التكبيرة الرابعة.

(الثالث) الظاهر وجوب التكييرات الخمس فى الصلاة على المستضعف كما فى الصلاة على المؤمن و انحصار مورد الإتيان بالأربع بغير المؤمن من المخالف.

(الرابع) الظاهر عدم وجوب التعبير بعين الألفاظ الواردة فى دعاء المستضعف بل يجوز التعبير بكل ما يؤدى معناها.

(الخامس) قال فى الجواهر الظاهر إلحاق ولد المستضعف به فى ذلك كما ان الظاهر كون صفة الاستضعاف حالة تقابل الايمان و الخلاف لا يمكن تنقيحها بالأصل كما سيأتى تحريره.

و ان كان مجهول الحال يقول اللهم ان كان يحب الخير و اهله فاغفر له و تجاوز عنه.

كما فى صحيح الحلبي المتقدم: و إذا كنت لا- تدري ما حاله فقل اللهم ان كان يحب الخير و اهله فاغفر له و ارحمه و تجاوز عنه. و يجوز ان يدعى له بدعاء المستضعف كما دل عليه صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما و صحيح زرارة و محمد بن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٩

مسلم عن الباقر عليه السلام، و قد تقدم ما. و يجوز ان يسئل الله تعالى ان يحشره مع من يتولاه- كما فى الشرائع و القواعد و التحرير و الإرشاد و البيان- لصحيح زرارة و محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام، و فيه: و يقال فى الصلاة على من لا يعرف مذهبه اللهم ان هذه النفوس أنت أحييتها و أنت أمتها اللهم و لها ما تولت و احشرها مع من أحببت، و يجوز ان يدعى له بما فى خبر سليمان بن خالد عن الصادق عليه السلام قال تقول اشهد ان لا إله إلا الله و اشهد ان محمدا رسول الله اللهم صل على محمد عبدك و رسولك اللهم صل على محمد و ال محمد و تقبل شفاعته و بيض وجهه و أكثر تبعه اللهم اغفر لى و ارحمنى و تب على اللهم اغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك و قهم عذاب الجحيم- ثم قال- فان كان مؤمنا دخل فيها و ان كان ليس بمؤمن خرج منها. و لعل السر فى جواز الدعاء بكل واحد مما فى هذه الاخبار هو ما تقدم فى المستضعف من جواز الدعاء فى الصلاة عليه بكل ما يؤدى مؤدى دعائه فإنه يجرى فى المقام بعينه بل كلما ذكرناه فى الأمور التى نبهنا عليها فيه يجرى فى المقام أيضا، و الاولى فى المجهول الإتيان بدعاء يناسب مع احتمال ايمانه و كونه مخالفا بل مع احتمال كونه مستضعفا كما يشير اليه بعض

النصوص السابقة لا سيما الأخير أعنى خبر سليمان بن خالد بناء على مجيء احتمال الاستضعاف فيه، و دعوى كونه منتفيا في المجهول ضعيفة مخالفة مع الوجدان ضرورة إمكان القطع بإسلام ميت مع الشك في كونه مستضعفا أو مؤمنا أو مخالفا. و هل يثبت الاستضعاف في المجهول بأصالة عدم إيمانه و خلافه أولا، وجهان مبنيان على كون وصف الاستضعاف امرا عدما بمعنى عدم الإتيان و الخلاف أو انه حالة أخرى متجددة بعد الصغر في مقابل حالتى الايمان و الخلاف، و الأقوى هو الأخير و ان كان الأول أيضا ليس بكل البعيد، و الظن بإحدى الحالات في حكم الشك فيأتى بدعاء المجهول حاله في المظنون الايمان أو الاستضعاف لعدم الدليل على اعتبار الظن في المقام فيكون في حكم الشك كما هو حكم كل ظن غير معتبر، و في المدارك:

الظاهر ان معرفة بلد الميت الذى يعلم إيمان أهلها اجمع كاف في إلحاقه بهم (أقول)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥٠

و لعله مع العلم بإيمان أهل بلده اجمع يحصل العلم بإيمانه أيضا و لا أقل من حصول الاطمئنان به الذى هو في قوة العلم بل هو العلم عند العرف- كما ثبت في محله- و الظاهر ان المجهول حاله أيضا مما يجب في الصلاة عليه خمس تكبيرات و لا يضر به احتمال كونه مخالفا- و ان قلنا بوجود الاكتفاء بالأربع في المخالف- و ذلك لانه على احتمال كونه مخالفا يقع التكبير الأخير خارج الصلاة.

و ان كان طفلا يقول اللهم اجعله لأبويه و لنا سلفا و فرطا و اجرا.

و فى المروى عن التهذيب عن زيد بن على عن آبائه عن على عليه السلام فى الصلاة على الطفل انه كان يقول اللهم اجعله لأبويه و لنا سلفا و فرطا و اجرا، و عن الدعائم عن الصادق عليه السلام انه كان يقول فى الصلاة على الطفل اللهم اجعله لنا سلفا و فرطا و اجرا- من دون ذكر الأبوين، و عن فقه الرضا عليه السلام اجعله لأبويه و لنا ذخرا و مزيدا و فرطا و نورا (قال فى المجمع) الفرط بالتحريك: الوارد امام القافلة فيهيئ لهم الارشاء و الدلاء و الحياض و يستسقى، و هو فعل بمعنى فاعل مثل تبع و تابع يقال رجل فرط و قوم فرط، و منه النبوى: أنا فرطكم على الحوض.

(و ههنا أمور) الأول، ظاهر هذه النصوص و الفتاوى و جوب الدعاء المذكور لكن فى كشف اللثام بعد ان ذكر فى وجوبه وجهين، قوى عدم الوجوب، قال لانه ليس للميت و لا عليه، و هذا- كما ترى- لا ينفى الوجوب.

(الثانى) الأقرب عدم توقيت الدعاء بالألفاظ الواردة فى النص بل يكفى ما يؤدى مؤداه كما فى غير الطفل.

(الثالث) الظاهر وجوب الدعاء وجوبا شرطيا و لو كانت الصلاة على الطفل مندوبة كما فى الصلاة على من لم يبلغ ست سنين، لان استحباب أصل الصلاة لا ينافى وجوب الهيئة كما فى النافلة.

(الرابع) يسقط الدعاء لأبويه أو أحدهما فيما إذا كانا أو أحدهما غير مؤمن و فى وجوب الدعاء عليهما أو على غير المؤمن منهما بدل الدعاء له تأمل، إذ لم يقم عليه دليل، و الله العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥١

[مسألة (١) لا يجوز أقل من خمس تكبيرات إلا للتقية]

مسألة (١) لا- يجوز أقل من خمس تكبيرات إلا- للتقية أو كون الميت منافقا و ان نقص سهوا بطلت و وجبت الإعادة إذا فاتت الموالاة و الا أتمها.

فى هذه المسألة أمور (الأول) لا يجوز فى صلاة الميت ان يأتى بالأقل من خمس تكبيرات عمدا إلا للتقية، و ذلك لما تقدم من

كون التكبيرات الخمس أجزاء مقومة لها بمعنى ما ليس بخارج عنها، و أول ما يترتب على جزئيتها عدم تحقق المركب المأمور به بالإخلال بها في طرف النقيضة فلا يصدق الامتثال بالناقضة منها لعدم كونها مأمورا بها حيث ان المركب ينتقى بانتفاء بعض اجزائه و الا لم يكن الجزء جزء، نعم يصح في مورد التقيية الاكتفاء بأربع تكبيرات لكون التقيية عذرا حينئذ كما في غير صلاة الميت حسبما مر شرح القول فيه في مبحث الوضوء.

(الأمر الثاني) لا إشكال في وجوب الصلاة على الميت المخالف للحق إذا لم يكن ممن يحكم عليه بالكفر كالناصبي و نحوه، و عن التذكرة و مجمع البرهان الإجماع على وجوبها على كل مسلم، و عن المنتهى نفى الخلاف عنه، و عن التنقيح انه مذهب الشيخ و أكثر الأصحاب، و عن الكفاية انه الأشهر، و في الشرائع و القواعد وجوبها على كل ميت مظهر للشهادتين، و عن المحقق و الشهيد الثانيين و غيرهما تقييده بغير الجاحد للضرورة.

و يقتصر في الصلاة عليه على اربع تكبيرات و ينصرف في الرابعة لان الصلاة الواجبة عليه ليست الا ما كان صلاة في مذهبه و هي ما اشتملت على اربع تكبيرات إلزاما له بما الزم به نفسه، و اما المحكوم عليه بالكفر كالناصبي و المعلى لعداوة أهل البيت عليهم السلام و الخوارج و الغلاة فالظاهر عدم وجوب الصلاة عليهم بل عدم جوازها كما هو المصرح به في كلام من تقدم من تقييد الوجوب بغير الجاحد للضرورة و هو المحكى عن الفاضل الميسي و صاحب المدارك أيضا، و يمكن الاستدلال لذلك بقوله تعالى وَ لَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا، و قد تقدم الكلام في ذلك مفصلا في أول مبحث صلاة الميت.

(و كيف كان) فلا تجب الصلاة عليهم - اي على المحكوم عليهم بالكفر - بل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥٢

لا- تجوز إلا- في حال التقيية، و حينئذ فهل يجب الاقتصار على اربع تكبيرات أو يجب الإتيان بالخمس أو يتخير، و جوه و أقوال، المحكى عن غير واحد من الأصحاب كالحلبى و ابن حمزة و غيرهما هو الأول، و عن المفاتيح نسبه إلى الأصحاب، و في الشرائع: و ان كان منافقا اقتصر المصلى على اربع و انصرف في الرابعة، و استدلل له في الجواهر بالأصل و بالفرق بينه و بين المؤمن و بما ورد من إلزامهم بما التزموا به ان كان مخالفا و ما دل على ان الخمس للخمس التي منها الولاية و هي مفقودة فيه و لأنها شرعت للدعاء للميت المنتفى هنا و للنصوص الدالة عليه (كخبر أم سلمة المتقدم) و فيه- في الصلاة على المنافقين - ثم كبر الرابعة و انصرف، و خبر إسماعيل بن همام، و فيه في الصلاة على المنافق: و انصرف في الرابعة و لم يدع له لانه كان منافقا، و صحيح إسماعيل بن سعد الأشعري انه سئل الرضا عليه السلام عن الصلاة على الميت، فقال عليه السلام اما المؤمن فخمس تكبيرات و اما المنافق فأربع و لا سلام فيها، و صحيح هشام عن الصادق عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يكبر على قوم خمسا و على قوم آخرين أربعا فإذا كبر على رجل أربعا اتهم، و غير ذلك من النصوص.

(و المحكى عن الهداية) و الغنية و ظاهر كثير من العبارات هو الثانى - أى اعتبار الخمس - لإطلاق النصوص الدالة على اعتبار الخمس في صلاة الميت التي قيدت بما عدا المخالف لقاعدة الإلزام فيكون اللازم فيمن عداهم الإتيان بالصلاة التامة و هي المشتملة على الخمس (و لا- يخفى ما فيه) لما في الاخبار المتقدمة من التصريح بالاكتفاء بالأربع في الصلاة على المنافق، فبها يقيد إطلاق النصوص الدالة على اعتبار الخمس.

(و المحكى عن المحقق الثانى) في حاشيته على الشرائع هو الأخير - أى التخيير - و لعله للجمع بين النصوص السابقة الدالة على الانصراف في الرابعة و بين الإطلاقات الواردة في اعتبار الخمس بدعوى ان القاعدة هي الأخذ بكل واحدة منهما تخيرا (و لا يخفى) ان ذلك أضعف من الوجه الثانى حيث ان القاعدة في باب المطلق و المقيّد هو حمل المطلق على المقيّد لا التخيير (فالحق هو القول بالاكتفاء بالأربع)



فى الصلاة على غير المؤمن مطلقا سواء كان مخالفا أو غيره، و فى غير المخالف سواء قلنا بوجوب الصلاة عليه أو بمشروعيتها فقط أو كان فى حال التقيّة.

(الأمر الثالث) اختلف فى وجوب الدعاء بعد التكبيرة الرابعة مطلقا سواء قلنا بمشروعية الصلاة عليه أو كانت فى حال التقيّة و سواء قلنا بالاكتفاء بالأربع أو قلنا باعتبار الخامسة، و عدم وجوبه كذلك، أو التفصيل بين وجوب الصلاة عليه و عدمه فيجب فى الأول دون الأخير (فالمحكى عن الموجز و شرحه) و غيرهما هو الوجوب و قيل انه ظاهر كثير من الأصحاب، و هو المختار عند صاحب الجواهر (قده) و استدل له بصحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال ان كان جاحد الحق فقل اللهم املا جوفه نارا و قبره نارا و سلط عليه الحيات و العقارب (الحديث) و فى خبر عامر بن السمط عن الصادق عليه السلام ان رجلا من المنافقين مات فخرج الحسين عليه السلام يمشى معه فلقيه مولى له فقال له الحسين عليه السلام اين تذهب يا فلان، قال فقال له مولاه أفر من جنازة هذا المنافق أن أصلى عليها، فقال له الحسين عليه السلام ان تقوم على يمينى فما تسمعى أقول فقل مثله فلما ان كبر عليه و ليه قال الحسين عليه السلام الله أكبر اللهم العن فلانا عبدك ألف لعنة مؤتلفة غير مختلفة اللهم أخز عبدك فى عبادك و بلادك و أصله حر نارك و أذقه أشد عذابك فإنه كان يتولى أعدائك و يعادى أوليائك و يبغض أهل بيت نبيك.

(و فى خبر البيزنطى) قال اللهم أخز عبدك فى بلادك و عبادك اللهم أصله نارك و أذقه أشد عذابك فإنه كان يعادى أوليائك و يوالى أعدائك و يبغض أهل بيت نبيك و صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال إذا صليت على عدو الله فقل اللهم انا لا- نعلم منه الا- انه عدو لك و لرسولك اللهم فاحش قبره نارا و احش جوفه نارا و عجل به الى النار فإنه كان يوالى أعدائك و يعادى أوليائك و يبغض أهل بيت نبيك اللهم ضيق عليه قبره، فإذا رفع فقل: اللهم لا ترفعه و لا تركه (و فى خبر آخر) عن الحلبي أيضا عن الصادق عليه السلام قال لما مات عبد الله بن ابي بن سلول حضر النبي صلى الله عليه و سلم جنازته فقال عمر الم ينهك الله ان تقوم على قبره، فسكت، فقال الم ينهك الله ان تقوم على

قبره، فقال ويلك و ما يدريك ما قلت، انى قلت اللهم احش جوفه نارا و املا قبره نارا و أصله نارا، قال أبو عبد الله عليه السلام فأبدي من رسول الله صلى الله عليه و سلم ما يكره.

(و فى الذكري) الظاهر ان الدعاء على هذا القسم غير واجب لان التكبير عليه اربع و بها يخرج من الصلاة، و حكى عن الدروس و المحقق الثانى و الفاضل الميسى و الكاشانى، و استدل لهم بالأصل، و لا يخفى ان الأصل مقطوع بالنصوص المتقدمة الظاهرة فى الوجوب، و ضعف ما استدل به فى الذكري من الملازمة بين كون التكبير عليه أربعا و بين عدم وجوب الدعاء عليه بعد التكبير الرابع، حيث ان الاقتصار على الأربع لا ينافى وجوب الدعاء عليه بعد قيام الدليل عليه من النصوص المتقدمة.

(الأمر الرابع) لو نقص التكبيرات عن الخمس فيما يجب فيه الخمس فلا- إشكال فى وجوب تداركها مع العمدة إذ اللازم من اعتبارها فى صلاة الميت هو انتفاء امتثالها مع تركها عمدا، فصحة المركب منها مع نقصها عمدا متضادان بل لا يعقل قيام الدليل على صحة ما نقص منه الا برفع اعتبار ما نقص، و اما مع الترك سهوا فقيام الدليل على الصحة معقول و مقتضاه تخصيص اعتبار ما نقص بصورة التذكر، و مع عدم قيام الدليل على الصحة مع الترك سهوا فمقتضى إطلاق دليل اعتبار الجزء و الشرط هو اعتبارهما فى حالتى العمدة و السهو، و لازمه بطلان الفاقد لهما و لأحدهما مطلقا، و هذا معنى ما يقال من ان الأصل فى الجزء و الشرط هو الركنية إلا إذا ثبت عدمها بالدليل، و من الواضح عدم قيام دليل على صحة الناقصة عن الخمس و لو كان النقص

سهواً، وحينئذ فمع بقاء الموالاة يأتي بالناقص و تصح صلوته، و مع فوت الموالاة تبطل صلوته لما سيأتي من اعتبار الموالاة فيها، هذا في صورة نقصان التكبير عن الخمس و اما الزيادة عليها فلا إشكال في عدم البطلان في صورة السهو ما لم ينته الى محو صورة الصلاة بها لعدم ثبوت ركنيتها من هذه الجهة أى من جهة بطلان الصلاة بزيادتها سهواً، إذ ما تقدم من أصالة الركنية مختص بنقص الجزء.

و اما لو كانت الزيادة عمداً فلا يخلو اما ان يأتي بالزيادة بعد الفراغ عن الخامسة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥٥

و الأدعية المقررة بين التكبيرات، أو يأتي بها في خلال التكبيرات، و على التقديرين فاما ان يكون العمد بالزيادة محضاً بمعنى انه قصد الامتثال بالمزيد عليه و اتى بالزيادة لا بقصد الجزئية، و اما ان يكون قصده الامتثال بالزيادة و المزيد عليه معافى المزيد عليه بالنسبة إلى أمره الواقعي و بالنسبة إلى الزيادة تشريعاً (و على الثاني) فاما ان يكون قصده الامتثال بالمجموع على وجه التقييد أولاً، و الحكم في هذه الصور انه تبطل الصلاة إذا كان قصد الامتثال بالمجموع على نحو التقييد مطلقاً سواء كانت الزيادة بعد التكبيرات الخمس أو كانت في خلالها، و ذلك لعدم قصده الامتثال للأمر المتعلق به واقعا و انما قصد الامتثال لما تخيله من الأمر تشريعاً، و تصح فيما إذا كانت الزيادة بعد الخمس مع قصد التقرب بالمزيد عليه فقط دون الزيادة، لأن الزيادة تقع حينئذ خارج الصلاة فلا يضر بصحتها أصلاً، و اما إذا كانت الزيادة في خلال التكبيرات مع قصد التقرب بالمزيد عليه فقط فان كانت الزيادة ماحية لصورة الصلاة بطلت، و مع عدمها فالأقرب صحتها لعدم ما يوجب بطلانها لعدم ثبوت كون التكبيرة ركناً من جهة الزيادة كما تقدم.

### [مسألة (٢) لا يلزم الاقتصار في الأدعية بين التكبيرات على المأثور]

مسألة (٢) لا- يلزم الاقتصار في الأدعية بين التكبيرات على المأثور بل يجوز كل دعاء بشرط اشتمال الأول على الشهادتين و الثاني على الصلاة على محمد و إله و الثالث على الدعاء للمؤمنين و المؤمنات بالغفران و في الرابع على الدعاء للميت و يجوز قراءة آيات القرآن و الأدعية الأخر ما دامت صورة الصلاة محفوظة.

و قد مر منا حكم عدم لزوم الاقتصار على الدعوات المنصوصة و انه يجوز التعبير عن مؤداها و لو بغير تلك الألفاظ و كذا عدم لزوم الاقتصار في كل تكبيرة على ما هو الموظف بعدها بل يجوز الزيادة على الموظف بما يسنح له من الدعاء و تقدم جواز الإتيان بجميع الأدعية الموظفة- بعد كل تكبيرة-، و منه يظهر جواز قراءة آيات القرآن و الأدعية ما دامت صورة الصلاة محفوظة، كما يجوز قرائتهما في سائر الصلوات كاليومية و غيرها من الفرائض و النوافل.

### [مسألة (٣) يجب العربية في الأدعية بالقدر الواجب]

مسألة (٣) يجب العربية في الأدعية بالقدر الواجب و فيما زاد عليه يجوز الدعاء بالفارسية و نحوها.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥٦

في جواز الإتيان بغير العربية من الأدعية مطلقاً حتى في المقدار الواجب- كما في المستند- أو جوازه في غير القدر الواجب- كما في المتن- أو عدم الجواز مطلقاً، احتمالات، أظهرها الأخير، لعدم معهودية الإتيان بغير العربية في صلاة الميت، و للتأسي و لخروج الصلاة عن صورتها عند عرف المتشرعة مع الإتيان بغير العربية (و استدلال جوازه في المستند) بجواز القنوت بالفارسية في المكتوبة، و هو مع كونه محل المنع لا يثبت جواز غير العربي في المقدار الواجب من الدعاء كما لا يثبت جوازه في المكتوبة

فى الأذكار الواجبة فيها، و اما ما اختاره المصنف (قده) فلعل نظره الى ما اختاره من جواز التكلم بكلام الآدمى فى صلاة الميت كما يأتى فى المسألة الأولى من الفصل الآتى- و ان احتاط فيه أيضا- (و كيف كان) فالأحوط لو لم يكن أقوى هو الاقتصار على العربى مطلقا.

#### [مسألة (٤) ليس فى صلاة الميت أذان و لا اقامة]

مسألة (٤) ليس فى صلاة الميت أذان و لا- اقامة و لا- قراءة الفاتحة و لا- الركوع و السجود و القنوت و التشهد و السلام و لا التكييرات الافتتاحية و ادعتها فان اتى بشىء من ذلك بعنوان التشريع كان بدعة و حراما.

عدم مشروعية الأذان و الإقامة فيها إجماعى بل لعله من ضروريات المذهب بل من ضروريات الدين نعم يستحب ان يقول قبل الصلاة ثلاث مرات (الصلاة) كما يأتى فى الأدب، و قد تقدم فى اخبار الباب عدم جزئية قراءة فاتحة الكتاب فيها و لو على نحو الاستحباب، نعم يجوز قرائتها غيرها من آيات القرآن لا بعنوان الجزئية أو لاشتمالها على التسييح و التمجيد و الثناء على الله تعالى.

(و يدل على نفي التوظيف بها) خبر إسماعيل الجعفى عن الباقر عليه السلام المروى فى الكافى، و فيه قال عليه السلام ليس فى الصلاة على الميت قراءة و لا دعاء موقت (و خبر محمد بن مسلم) و زرارة عنه عليه السلام- المروى فى التهذيب، و لا يعارضهما خبر القداح المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السلام عن أبيه ان عليا عليه السلام كان إذا صلى على ميت يقرأ بفاتحة الكتاب و يصلى على النبي صلى الله عليه و سلم و خبر على بن سويد عن الرضا عليه السلام فى الصلاة على الجنائز فقال تقرأ فى الأولى بأمر الكتاب، و ذلك لقيام الإجماع على عدم العمل بهما، و حملهما الشيخ على التقية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥٧

لما حكى من اتفاق العامة على قرائتها بعد التكييرة الأولى، و يمكن حملهما على قرائتها من حيث كونها قراءة القرآن أو كونها مشتملة على الثناء على الله و الدعاء بل على الشهادة بالتوحيد فى العبادة لله فى قوله إياك نعبد (و يؤيده) ما ورد من التعليل فى صحيح عبيد بن زرارة لجواز قراءة الفاتحة فى الأخيرتين من الرباعية باشمالها على الثناء و الدعاء (و ربما يقال) بکراهة قرائتها فى صلاة الميت بل عن الخلاف الإجماع عليها، و لكن عن الذكرى انه لم يجد أحدا ذكر الكراهة فضلا عن الإجماع عليها.

و لا يكون فيها ركوع و سجود إجماعا منا بل ضرورة من المذهب بل و من الدين (و يدل عليه) خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال يصلى على الجنائز فى أى ساعة، انها ليست بصلاة ركوع و سجود (و خبر الفضل بن شاذان) المروى فى العيون و العلل عن الرضا عليه السلام، قال انما لم يكن فى صلاة الميت ركوع و لا سجود لأنه إنما أريد بهذه الصلاة الشفاعة لهذا العبد الذى قد تخلى مما خلف و احتاج الى ما قدم، قال انما جوزنا الصلاة على الميت بغير وضوء لانه ليس فيها ركوع و لا سجود.

و لا يكون فيها القنوت و لا التشهد و لا السلام إجماعا، و يدل على نفي الأولين عدم ورود نص على اعتبارهما فيها مع بيان ما يعتبر فيها من التكبير و الدعاء، و على نفي السلام خبر سعد الأشعري المروى فى التهذيب عن الرضا عليه السلام قال سئلته عن الصلاة على الميت قال اما المؤمن فخمسة تكبيرات و اما المنافق فأربع و لا سلام فيها (و خبر الحلبي) و زرارة المروى فى الكافى عنهما عليهما السلام قال لا ليس فى الصلاة على الميت تسليم، و المروى عن تحف العقول عن الرضا عليه السلام فى كتابه إلى المأمون قال و الصلاة على الجنائز خمس تكبيرات و ليس فى صلاة الجنائز تسليم لان التسليم فى صلاة الركوع و السجود و لا لصلاة الجنائز ركوع و لا سجود و يربع قبر الميت و لا يسلم.

و لا يعارضها ما فى حديث عمار، و فيه: فإذا كبرت الخامسة فقل- الى ان قال- و تسلم، و ما فى خير سماعه: و إذا فرغت سلمت عن يمينك، و ما فى خير يونس عن الصادق عليه السلام و فيه و الخامسة يسلم و يقف ما بين التكبيرتين و لا يبرح حتى يحمل السرير من بين يديه (و ذلك) لسقوط هذه الاخبار عن الحجية بالاعراض عنها و حملها الشيخ على التقية لقيام عمل العامة عليه، و قال فى الوسائل: و يمكن كونه كناية عن الانصراف، قال و يحتمل كونه سنة خارجة عن صلاة الجنازة لما يأتى فى العشرة- أى فى آداب المعاشرة- من استحباب التسليم عند المفارقة (انتهى).

و لا يكون فيها التكبيرات الافتتاحية و لا ادعتها للإجماع و عدم ورود دليل على توظيفها فيها.

و ان اتى بشيء من ذلك بعنوان التشريع كان بدعة و حراما، و هذا ظاهر، و هل تبطل الصلاة أولا، فيه تفصيل قد تقدم فى باب زيادة التكبير فيها، و نقول هنا انه اما يكون الإتيان بالصلاة مع ما شرع فيها على نحو التقييد بحيث لا يقصد الإتيان بها إلا مقيدة به، أو يكون الإتيان بها بداعى أمرها و لكن اتى بما شرع به زائدا، و على الأخير فاما ان يكون المأتى به تشريعا قبل الصلاة كالأذان و الإقامة، أو يكون بعدها كالسلام بعد التكبير الخامسة، أو يكون فى أثنائها كالركوع و السجود و القراءة، فعلى الأول- أى الإتيان على نحو التقييد فهى باطلة مطلقا لعدم قصد امتثال أمرها واقعا، و اما إذا لم يكن على نحو التقييد فتصح الصلاة إذا كانت الزيادة قبلها أو بعدها و تبطل إذا كانت فى أثنائها ان كان الإتيان بها ما حيا لصورة صلاة الميت عند المتشرعة أو كان موجبا لانعدام شرطها كما إذا اتى بالدعاء الموظف بعد التكبيرات فى الركوع أو السجود، و مع عدمه ففى البطلان احتمالان أقواما لعدم الإخلال باجزاء الصلاة و شرائطها و لا فى نيتها و قصد الامتثال بها.

#### [مسألة (٥) إذا لم يعلم ان الميت رجل أو امرأة يجوز ان يأتى بالضمائر]

مسألة (٥) إذا لم يعلم ان الميت رجل أو امرأة يجوز ان يأتى بالضمائر مذكرة بلحاظ الشخص و النعش و البدن و ان يأتى بها مؤنثة بلحاظ الجثة و الجنازة بل و مع المعلوماتية أيضا يجوز ذلك، و لو اتى بالضمائر على الخلاف جهلا- لا- باللحاظين المذكورين فالظاهر عدم بطلان الصلاة.

لا- ينبغى الإشكال مع الجهل بكون الميت رجلا أو امرأة أن يأتى بالضمائر مذكرة باعتبار الشخص أو الجسد و نحو ذلك أو مؤنثة بلحاظ الجنازة أو النفس أو الجثة، و ذلك لان المعبر فى صحة الصلاة هو تعيين الميت الذى يصلى عليه و يكفى فى تعيينه كونه بين يدي المصلى و لا- يحتاج الى تشخيصه بكونه رجلا أو امرأة، بل يصح استعمال الضمير المذكور فى المؤنث بلحاظ لفظ البدن و نحوه فى صورة العلم بكونها امرأة و كذا استعمال الضمير المؤنث فى مورد المذكور باعتبار الجنازة و نحوها مع العلم بكونه رجلا- و اما لو أتى بالضمائر على الخلاف جهلا- بموارد استعمالها من غير التفات الى اللحاظين المذكورين فالظاهر صيرورته غلطا، و فى صحة الصلاة معه اشكال لاعتبار العربية فى الأدعية المقررة و اعتبار كونها على النحو المعهود لا على وجه يكون غلطا، و لكن المصنف (قده) فى المتن استظهر الصحة، و هو لا يخلو عن المنع، و الله العالم.

#### [مسألة (٦) إذ أشك فى التكبيرات بين الأقل و الأكثر بنى على الأقل]

مسألة (٦) إذ أشك فى التكبيرات بين الأقل و الأكثر بنى على الأقل نعم لو كان مشغولا بالدعاء بعد الثانية أو بعد الثالثة فشك فى إتيان الاولى فى الأول أو الثانية فى الثانى بنى على الإتيان و ان كان الاحتياط اولى.

لو شك في عدد التكبيرات بنى على الأقل للاستصحاب أعنى أصالة عدم الإتيان بالمشكوك و ذلك فيما إذا لم يشتغل بالدعاء بعد التكبير، لعدم جريان قاعدة التجاوز عن محل المشكوك، و اما إذا كان مشغولا بالدعاء بعد التكبير الثانية مثلا و شك في إتيان التكبير الأول فهل يرجع الى قاعدة التجاوز أولا، وجهان مبنيان على صحة جريان القاعدة هنا أو انها تخصص بالصلاة التي فيها الركوع و السجود كما هو المتظاهر من النصوص الواردة فيها، و لا- يبعد الثاني، و عليه فالأحوط لو لم يكن أقوى هو البناء على الأقل و الإتيان بالمشكوك من باب الاحتياط، فلو اتى به ثم تبين انه كان قد اتى به صحت الصلاة لما تقدم من عدم البطلان بالزيادة.

#### [مسألة (٧) يجوز ان يقرأ الأدعية في الكتاب خصوصا إذا لم يكن حافظا لها]

مسألة (٧) يجوز ان يقرأ الأدعية في الكتاب خصوصا إذا لم يكن حافظا لها.  
لا إشكال في الجواز مع عدم الحفظ و عدم التمكن منه لجواز ذلك في المكتوبة مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦٠  
أيضا في صورة عدم التمكن، و حينئذ فإذا لم يوجد من يحفظ الدعاء يكتفى بصلوته و تسقط عن الباقي، و اما مع حفظها أو التمكن منه فهل يجوز ذلك اختيارا و يكتفى بصلوته أولا، احتمالان، للأصل و عدم اعتبار جميع ما يعتبر في المكتوبة في صلاة الميت، و من عدم معهودية القراءة في الكتاب في هذه الصلاة و قيام السيرة على القراءة من ظهر القلب، و الأقوى هو الأول و يمكن تأييده بما تقدم من خبر الفضل بن شاذان المروي عن الرضا عليه السلام من قوله إنما أريد بهذه الصلاة الشفاعة لهذا العبد (الخبر) فان هذا الغرض يحصل بالقراءة من الكتاب و يظهر من المستند ان الجواز إجماعي حيث قال لم يعلم بعدم جوازها قائل، و الاحتياط اولي.  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦١

#### [فصل في شرائط صلاة الميت]

إشارة

فصل في شرائط صلاة الميت

[و هي أمور]

إشارة

و هي أمور

#### [الأول ان يوضع الميت مستلقيا]

الأول ان يوضع الميت مستلقيا

المصرح به في غير واحد من عبارات الأصحاب وجوب وضع الميت مستلقيا في حال الصلاة عليه و نقل الإجماع عليه عن المهذب و غيره، و في الجواهر لا خلاف أجده، و في مفتاح الكرامة انه صرح جماعة بأنه لا بد ان يكون مستلقيا فلو كان مكبوبا

أو على احد جانبيه لم يصح (انتهى) وفسره ابن حمزة بقوله بحيث لو اضطجع على يمينه لكان بإزاء القبلة (انتهى) وعللوا وجوب استلقائه حال الصلاة عليه بالتأسي بالنبي صلى الله عليه وسلم والأئمة عليهم السلام وعدم العلم بالخروج عن العهدة بدونه (و لا يخفى) ان دليل التأسي لا يثبت الأزيد من الرجحان، و ان التمسك بعدم العلم بالخروج عن العهدة عبارة أخرى عن التمسك بقاعدة الاشتغال، مع ان المورد من موارد التمسك بالبراءة، لكن قيام السيرة على وضعه على حال الاستلقاء مع نقل الإجماع على وجوبه و تصريح غير واحد من الأصحاب عليه و عدم وجدان الخلاف فيه كاف في صحة الحكم به، و الله العاصم.

### [الثانى ان يكون رأسه الى يمين المصلى و رجله الى يساره]

الثانى ان يكون رأسه الى يمين المصلى و رجله الى يساره.

و هذا الحكم أيضا مما لم ينقل فيه خلاف و صرح غير واحد بالإجماع عليه و فى الجواهر: بلا خلاف أجده فيه. و يستدل له بموثق عمار عن الصادق عليه السلام فى ميت صلى عليه فلما سلم الإمام فإذا الميت مقلوب رجلاه موضع رأسه، قال يسوى و تعاد الصلاة و ان كان قد حمل ما لم يدفن فإذا دفن فقد مضت الصلاة و لا يصلى عليه و هو مدفون، و هذا الحكم فى الجملة مما لا ريب فيه.

الا- ان فى المراد من جعل رأس الميت الى يمين المصلى احتمالان (أحدهما) كون رأسه عن يمين المصلى فعلا، و هذا هو الظاهر ممن استثنى المأموم كالروضه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦٢

و المدارك و ظاهر كشف اللثام و الحدائق، قال فى الحدائق و الحكم المذكور مما لا خلاف فيه بينهم لكن ينبغى ان يعلم ان ذلك انما يعتبر بالنسبة الى غير المأموم (و ثانيهما) كون رأس الميت إلى جهة اليمين من المصلى- و لو لم يكن رأسه محاذيا ليمين المصلى فعلا- بل وقع الميت بتمامه على طرف يساره فيكون المعنى هو كون رأس الميت الى طرف المغرب و رجلاه الى طرف المشرق فى أمثال بلادنا مما تكون قبلتهم الى سمت الجنوب، و الخبر يحتمل كلا الأمرين لكن أكثر الأصحاب حملوه على الاحتمال الأول، و يمكن ان يقال باستفادة المعنى الثانى من الخبر و يكون استفادة وجوب محاذاة المصلى له فى غير المأموم من دليل آخر كالإجماع و السيرة- كما يذكره المصنف (قده) فى قوله.

### [الثالث ان يكون المصلى خلفه محاذيا له]

الثالث ان يكون المصلى خلفه محاذيا له لا ان يكون فى أحد طرفيه إلا إذا طال صف المأمومين.

و عن الذكرى انه ثابت عندنا و استدلل له فى كشف اللثام بالتأسي و استمرار العمل عليه من زمن النبى و الأئمة عليهم السلام، و قال بل لا نجد فيه خلافا الا من بعض العامة فجوز التقدم عليها فضلا عن كونها على احد جانبيه قياسا على الغائب، فالأقوى لزوم كون الجنازة قدام المصلى محاذيا له، الا إذ أطال صف المأمومين، حيث انه لا بأس حينئذ بكون الجنازة واقعة فى أحد طرفى المأموم، و ذلك أيضا للسيرة.

### [الرابع ان يكون الميت حاضرا]

الرابع ان يكون الميت حاضرا فلا تصح على الغائب و ان كان حاضرا فى البلد.

و عن التذكرة و النهاية عند علمائنا اجمع و عن ظاهر المنتهى و فوائد الشرائع دعوى الإجماع عليه (و يستدل له) مضافا الى الإجماع باستمرار السلف على تركه، و بأنه لو جاز لما ترك على مثل رسول الله صلى الله عليه و سلم و غيره من المعصومين عليهم السلام، و بان الصلاة مشروطة بشروط لا بد من العلم بها و لا يعلم غالبا مع الغيبة ككون الميت إلى القبلة أو كونه مستلقيا و نحوه، و بعدم صدق الصلاة عليه عند غيبته و لا أقل من الشك فيشك في شمول الأدلة فيرجع الى أصالة عدم المشروعية. و هذه الوجوه و ان لم يسلم أكثرها عن المناقشة، لكن بعد ضم بعضها الى بعض يثبت المطلوب.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ۶، ص: ۳۶۳

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۶، ص: ۳۶۳

و ربما يستدل لصحة الصلاة على الغائب بما ورد من صلاة النبي صلى الله عليه و سلم و هو في المدينة على النجاشي و قد مات بالحبشة «۱» و أوجب عنه بأن الأرض قد زويت له صلى الله عليه و سلم فرأى جنازته فلم يكن غائبا عنها، و بأنه حكاية فعل فلا يقتضى العموم، و بأنه يمكن ان يكون دعاء له و أطلق عليه اسم الصلاة.

و لا فرق في الغائب بين كونه في بلد آخر أو حاضرا في بلد المصلي، خلافا للشافعية فجوزوا في الأول دون الأخير، و لعله للتأسي بالنبي صلى الله عليه و سلم في حكاية النجاشي، و لإمكان الحضور في الأخير دون الأول، و أورد عليهم في المنتهى بأنه إذا لم يجز في الحاضر في البلد ففي الغائب عن البلد أولى بعدم الجواز (و لا يخفى) ما في الاستدلال و الجواب عنه معا، و قد تقدم عدم صحة الاستدلال بحكاية النجاشي، فالذي عندنا عدم الفرق في عدم الجواز بين الصورتين.

#### [الخامس ان لا يكون بينهما حائل]

الخامس ان لا يكون بينهما حائل كستر أو جدار و لا يضر كون الميت في تابوت و نحوه.

و عن المحقق الثاني في فوائد الشرائع دعوى الإجماع على انه لا يصلى على من بين المصلي و بينه حائل (أقول) و يدل عليه أيضا عدم معهوديته بين المسلمين

(۱) في صلاة البحار في باب وجوب الصلاة على الميت عن الخصال و العيون و تفسير الإمام أبي محمد العسكري عليه السلام عنه عن آبائه عليهم السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله لما أتاه جبرئيل بنعي النجاشي بكى بكاء حزين عليه و قال ان أحاكم أصحمة- و هو اسم النجاشي- مات ثم خرج الى الجبانة و صلى عليه و كبر سبعا فخفض الله له كل مرتفع حتى رأى جنازته و هو بالحبشة، ثم قال المجلسي (قده)- بيان- لا خلاف بين أصحابنا في عدم جواز الصلاة على الغائب و لعل هذا الحكم مخصوص بتلك الواقعة كصدور التكبيرات، قال في المنتهى و لا يصلى على الغائب عن بلد المصلي ذهب إليه علمائنا و به قال أبو حنيفة و مالك و قال الشافعي يجوز و عن احمد روايتان، احتج الجمهور بما روى عن النبي صلى الله عليه و آله انه نعى اليه النجاشي صاحب الحبشة في اليوم الذي مات فيه و صلى بهم في المصلي و كبر أربعا، و الجواب ان الأرض زويت للنبي صلى الله عليه و آله فصلى عليه و هو حاضر عنده بخلاف غيره، و لأنه حكاية فعل فلا يقتضى العموم و لانه يمكن ان يكون دعا له و أطلقا على الدعاء اسم الصلاة بالنظر الى الحقيقة الأصلية و قد ورد هذا في اخبار أهل البيت عليهم السلام روى الشيخ عن محمد

بن مسلم و زرارة قال قلت له فالنجاشي لم يصل عليه النبي صلى الله عليه و آله؟ قال لا- انما دعا له (انتهى ما فى البحار) ص ٢٧٢- كمياني

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦٤

خلفا عن سلف، و منه يظهر عدم صدق الحائل على التابوت و لا على الثوب الممدود عليه، و ذلك لما عرفت من السيرة فإنها قائمة على الصلاة على الميت كذلك. و لو اضطر إلى الصلاة عليه من وراء جدار و نحوه فعن جامع المقاصد: فى الصحة تردد، و فى كشف اللثام ان وجه التردد هو الشك فى كون الصلاة عليه من وراء الستر كالصلاة بعد الدفن بل الجواز هنا اولى فكما تصح الصلاة عليه بعد الدفن مع كونها من وراء الستر فكذلك تصح بعد الدفن، و وجه الأولوية هو كون الستر بالدفن أشد من الستر بالجدار و نحوه، هذا بالنسبة إلى صحة الصلاة، ثم قال: و على الصحة ففى وجوبها قبل الدفن و جهان، و قوى فى الجواهر عدم الوجوب بل عدم الصحة بعد حرمة القياس و منع عن الأولوية بالمنع عن تنقيح المناط، و قال لعل حيلولة خصوص القبر كعدمها عند الشارع مثل النعش و نحوه مما يمنع يصدق اسم الصلاة عليه (انتهى).

#### [السادس ان لا يكن بينهما بعد مفرط]

السادس ان لا يكن بينهما بعد مفرط على وجه لا يصدق الوقوف عنده إلا فى المأموم مع اتصال الصف. و المحكى عن المحقق الثانى (قده) فى فوائد الشرائع الإجماع عليه قال فى الجواهر: و كذلك أقول، و لعله لعدم معهودية ذلك، و الظاهر ان يكون الميزان فى البعد هو ما يعتد به عند العرف، و قال الشهيد (قده) فى الذكرى- بعد حكمه بوجوب كون الميت إمام المصلى بغير تباعد فاحش- لا- يجوز التباعد بمأتى ذراع (أقول) و ياليتة اكتفى بالتباعد الفاحش و لم يذكر التحديد بالذراع، فان التباعد بمأتى ذراع يزيد عن التباعد الفاحش بكثير (و يستثنى) من ذلك ما إذا كان البعد لطول الصف أو كثرة الصفوف فى الجماعة فإنه لا يضر بصلاة المأموم، و ذلك أيضا لقيام السيرة على الصلاة كذلك، و يغتفر أيضا إذا كان البعد لتعدد الجنائز مع اتصال بعضها ببعض فلا بأس به إذا وقف المصلى فى وسطها على ما يأتى إنشاء الله تعالى.

#### [السابع ان لا يكون أحدهما أعلى من الآخر علوا مفرطا]

السابع ان لا يكون أحدهما أعلى من الآخر علوا مفرطا. و فى الجواهر: فالمعتبر فى صحة الصلاة هو كون الميت مشاهدا أو كالمشاهد شرعا (انتهى) و من الواضح انه مع علو أحدهما علوا مفرطا يخرج الميت عن كونه مشاهدا كما إذا كان الميت فى حفيرة مثلا أو كان المصلى فيها، و لعل الدليل على ذلك أيضا هو عدم معهودية الصلاة على الميت كذلك و خروج ذلك عن سيرة السلف.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦٥

#### [الثامن استقبال المصلى القبلة]

الثامن استقبال المصلى القبلة.

بلا خلاف فيه كما فى المدارك، و إجماعا كما فى كشف اللثام و ما ورد من النصوص فى كيفية الصلاة على الجنائز المتعددة الدالة على مفروضية اعتبار الاستقبال- كما ستعرف فى طى المسألة الاولى من فصل آداب صلاة الميت، و مرسل ابن بكير عن الصادق عليه السلام فى جنائز الرجال و الصبيان و النساء، قال عليه السلام توضع النساء مما يلي القبلة و الصبيان دونهم و الرجال



دون ذلك و يقوم الامام مما يلي الرجال و لا يضر بالاستدلال به حمل قيام الامام مما يلي الرجال على الندب لوجود المعارض له الدال على وضع الرجال مما يلي القبلة، و ذلك لاختصاص هذا الحمل بالحكم المذكور لاختصاص سببه به و هو وجود المعارض، فيبقى الأمر باستقبال القبلة على ظاهره من الوجوب (و خير جابر) عن الباقر عليه السلام، و فيه أ رأيت إن فاتتني تكبيره أو أكثر، قال عليه السلام تقضى ما فاتك، قلت استقبل القبلة؟ قال بلى و أنت تتبع الجنازة (و خير الجعفي) المروى في الكافي و التهذيب عن الرضا عليه السلام قال سئلت الرضا عليه السلام عن المصلوب، قال اما علمت ان جدى صلى على عمه، قلت اعلم ذلك و لكنى لا أفهمه مبينا، فقال أ بينه لك: ان كان وجه المصلوب إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن، و ان كان قفاه إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر فإن ما بين المشرق و المغرب قبله، و ان كان منكبه الأيسر إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن و ان كان منكبه الأيمن إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر و كيف كان منحرفا فلا تزايلن مناكبه و ليكن وجهك الى ما بين المشرق و المغرب و لا تستقبله و لا تستدبره البتة، قال أبو هاشم و قد فهمت إنشاء الله، فهمته و الله «١» فان في قوله عليه السلام:

(١) قال المجلسي (قده) في مرآة العقول و في أحكام المصلوب من كتاب طهارة البحار: مبنى هذا الخبر على انه يلزم المصلى ان يكون مستقبل القبلة و ان يكون محاذيا للجانب الأيسر من الميت فان لم يتيسر ذلك فيلزمه مراعاة الجانب في الجملة مع رعاية القبلة الاضطرارية و هو ما بين المشرق و المغرب، فبين عليه السلام محتملات ذلك في قبلة أهل العراق المائلة في خط نصف النهار الى جانب اليمين فأوضح ذلك أ بين إيضاح ففرض أولا كون وجه المصلوب إلى القبلة فقال قم على منكبه الأيمن لأنه لا يمكن محاذاة الجانب الأيسر مع رعاية القبلة فيلزم مراعاة الجانب في الجملة فإذا قام محاذيا لمنكبه الأيمن يكون وجهته داخله فيما بين المشرق و بين المغرب من جانب القبلة، لميل قبلة أهل العراق الى اليمين من نقطة الجنوب، إذ لو كان المصلوب محاذيا لنقطة الجنوب كان الواقف على منكبه واقفا على خط مقاطع لخط نصف النهار على زوايا قوائم فيكون مواجهها لنقطة المشرق الاعتدالي، فلما انحرف المطلوب عن تلك النقطة بقدر انحراف قبلة البلد الذي هو فيه ينحرف الواقف على منكبه بقدر ذلك عن المشرق الى الجنوب، و ما بين المشرق و المغرب قبله، اما للمضطر - كما هو المشهور - و هذا المصلى مضطر، أو مطلقا - كما هو ظاهر بعض الاخبار، و ظهر لك ان هذا المصلى لو وقف على منكبه الأيسر كان خارجا عما بين المشرق و المغرب محاذيا لنقطة من الأفق منحرفا عن نقطة المغرب الاعتدالي إلى جانب الشمال بقدر انحراف القبلة، ثم فرض عليه السلام كون المصلوب مستدبر القبلة فأمره حينئذ بالقيام على منكبه الأيسر ليكون مواجهها لما بين المشرق و المغرب واقفا على منكبه الأيسر كما هو اللازم في حال الاختيار ثم بين علته الأمر في كل من الشقين بقوله فان ما بين المشرق و المغرب قبله، ثم فرض عليه السلام كون منكبه الأيسر إلى القبلة فأمره بالقيام على منكبه الأيمن ليكون مراعيًا لمطلق الجانب لتعذر رعاية خصوص المنكب الأيسر، و العكس ظاهر، ثم لما أوضح عليه السلام بعض الصور بين القاعدة الكلية في ذلك ليستنبط منه باقى الصور المحتملة و في رعاية ما بين المشرق و المغرب مع رعاية أحد الجانبين و نهاه عن استقبال الميت و استدباره في حال من الأحوال (انتهى كلام المجلسي قدس سره بعباراته).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦٦

فان ما بين المشرق و المغرب قبله و في امره بالقيام على المنكب المخالف للقبلة الموجب لمواجهه القبلة، و في قوله عليه السلام و ليكن وجهك ما بين المشرق و المغرب دلالة على اعتبار كون المصلى في حال صلاة الميت متوجها الى القبلة. و ربما يستدل لوجوب الاستقبال - كما في المدارك - بأن العبادة كيفية متلقاة من الشارع، و المنقول عن النبي و الأئمة عليهم السلام فعل الصلاة كذلك، فيكون خلافه تشريعا محرما (و لا يخفى ما فيه) بعد ما تبين من ان الأصل عند الشك في شرطية

شئ أو جزئيته هو البراءة، و عن كشف اللثام الاستدلال بالعموم الدال على اشتراط صحة كل صلاة بالقبلة (و فيه المنع صغرى و كبرى) لعدم هذا العموم بالنسبة الى كل صلاة، و عدم شموله لصلاة الميت على تقدير ثبوته لكون إطلاق الصلاة عليه اما بالمجاز أو بالاشتراك (و يؤيد ذلك) بما فى موثق يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام عن الجنائز الصلى عليها على غير وضوء فقال عليه السلام نعم انما (هى) تكبير و تسيح و تحميد و تهليل كما تكبر و تسيح فى بيتك على غير وضوء (و كيف كان) فلا ينبغى الارتياح فى اعتبار الاستقبال فيها، و الله الهادى. هذا كله مع التمكن منه، و مع مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦٧  
عدمه يسقط كما سيأتى فى المسألة الثالثة من هذا الفصل.

### [التاسع ان يكون قائما]

التاسع ان يكون قائما.

إجماعا كما فى غير واحد من العباثر، و فى الحدائق انه مسلم بينهم لأراد له و لا مناقش فيه، و للسيرة المستمرة عليها، و النصوص المتظافرة المشتملة على الأمر بالقيام و الوقوف بالكيفية المخصوصة و كيفية الوقوف على الجنائز المتعددة حسبما يأتى، و اشتمال جملة منها على المندوبات لا ينافى الاستدلال بها على وجوب أصل القيام- كما مر نظيره فى الاستقبال- (و استدل له فى الذكري) بعد دعوى الإجماع على وجوبه بأنه الركن الأظهر لأن النبى صلى الله عليه و سلم و الأئمة عليهم السلام و الصحابة صلوا عليها- أى الجنائز- قياما و التأسى واجب خصوصا فى الصلاة لقول النبى صلى الله عليه و سلم صلوا كما رأيتمونى أصلى، و لأن الأصل بعد شغل الذمة عدم البراءة الا بالقيام، فيتعين (أقول) و فيما افاده (قده) موارد للنظر لان فعل النبى و الأئمة عليهم السلام لا دلالة فيه على الوجوب، و التأسى بهم لا يثبت ذلك فإن أفعالهم عليهم السلام فيها مندوب و واجب، و قوله صلى الله عليه و سلم صلوا كما رأيتمونى أصلى لا يشمل صلاة الميت لعدم صدق اسم الصلاة عليها حقيقة، و لو سلم الصدق فالانصراف عنها متحقق، و الأصل بعد شغل الذمة و ان كان هو عدم البراءة الا- ان الكلام هنا فى أصل شغل الذمة بالقيام فإنه إذا كان مشكوكا يرجع فيه الى البراءة كما هو الشأن فى كل ما يشك فى جزئيته أو شرطيته، هذا كله مع التمكن من القيام، و مع العجز عنه يأتى الكلام فيه فى المسألة الثانية من هذا الفصل.

### [العاشر تعيين الميت على وجه يرفع الإبهام]

العاشر تعيين الميت على وجه يرفع الإبهام و لو بأن ينوى الميت الحاضر أو ما عينه الامام.  
و قد مر الوجه فى ذلك فى أول فصل كيفية هذه الصلاة.

### [الحادى عشر قصد القربة]

الحادى عشر قصد القربة.

و قد مر الوجه فى ذلك فى أول فصل كيفية هذه الصلاة.

### [الثانى عشر اباحة المكان]

الثانى عشر اباحة المكان.

يعنى مكان المصلى، و وجه اعتبار اباحته كون القيام من أفعال الصلاة فإذا كان فى المكان المغصوب يكون محرما و مع حرمة يمتنع ان يقع جزء من العبادة سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى أو قلنا بامتناعه، غاية الأمر انه مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦٨

بناء على الجواز يصير الامتناع من ناحية المأمور به مع وجود المندوحة و بناء على الامتناع من ناحية الأمر و امتناع الأمر منه مع غلبة جانب النهى على الأمر على ما فصل فى الأصول (و كيف كان) فلا يقع به الامتثال اما لأجل امتناع الأمر به أو لأجل امتناع حصول الامتثال به مع إمكان حصوله بغيره.

### [الثالث عشر الموالاة بين التكبيرات و الأدعية]

الثالث عشر الموالاة بين التكبيرات و الأدعية على وجه لا تمحو صورة الصلاة. و فى كشف الغطاء و تفسد بكل ما يخل بصورتها من سكوت طويل أو فعل لهو أو لعب و ان قل أو غير ذلك مما يفسد هيئتها و يخرجها عن صدق الاسم لذاته أو كثرته (انتهى) و ما افاده (قده) جيد لان الامتثال انما يحصل بإتيان المأمور به و ذلك متوقف على صدق الاسم على المأتى به لأن الأمر انما تعلق بما يسمى بهذا الاسم فالواجب على المأمور أن يتعلق ارادته بعين ما تعلق به إرادة الأمر، و مع عدم صدق الاسم لا يحصل الامتثال.

### [الرابع عشر الاستقرار]

الرابع عشر الاستقرار بمعنى عدم الاضطراب على وجه لا- يصدق معه القيام بل الأحوط كونه بمعنى ما يعتبر فى قيام الصلاة الأخر.

و فى الجواهر: و هل يعتبر الاستقرار فى القيام وجهان جزم بأولهما الأستاذ فى كشفه- الى ان قال- و لا يخلوا عن منع إذ لم يعتبر الاستقرار فى مفهوم القيام فهو حينئذ كغيره مما يعتبر فى الصلاة (انتهى) و مما ذكره (قده) يظهر وجه تقييد المصنف (قده) فى المتن الاضطراب بقوله على وجه لا- يصدق معه القيام، و الحاصل انه مع الاضطراب المخل بصدق القيام لا ينبغى الرب فى البطالان لعدم صدق الاسم، و مع عدم الإخلال به يكون اعتبار عدمه مبني على اعتبار ما يعتبر فى القيام فى سائر الصلوات و سيأتى البحث عنه.

### [الخامس عشر ان تكون الصلاة بعد التغسيل و التكفين و الحنوط]

الخامس عشر ان تكون الصلاة بعد التغسيل و التكفين و الحنوط كما مر سابقا. فى المسألة الثالثة من الفصل الأول.

### [السادس عشر ان يكون مستور العورة]

السادس عشر ان يكون مستور العورة ان تعذر الكفن و لو بنحو حجر أو لبنه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦٩

و قد تقدم فى الأمر الخامس و السادس فى طى المسألة الثالثة من الفصل المذكور

السابع عشر اذن الولي.

و قد تقدم في المسألة الاولى من الفصل المذكور و في مبحث غسل الميت.

[مسائل]

[مسألة (١) لا يعتبر في صلاة الميت الطهارة من الحدث و الخبث]

مسألة (١) لا- يعتبر في صلاة الميت الطهارة من الحدث و الخبث و اباحه اللباس و ستر العورة و ان كان الأحوط اعتبار جميع شرائط الصلاة حتى صفات الساتر من عدم كونه حريرا و ذهباً أو من اجزاء ما لا يؤكل لحمه و كذا الأحوط مراعاة ترك الموانع للصلاة كالتكلم و الضحك و الالتفات عن القبلة.

في هذه المسألة أمور (الأول) لا يشترط في صلاة الميت الطهارة من الحدث الأصغر و الأكبر و قد ادعى عليه الإجماع في غير واحد من العبائر بل في الجواهر انه محصل لعدم ظهور عبارة من نسب اليه الخلاف في خلافه كمنع المفيد و كالسيد المرتضى، و يدل على ذلك غير واحد من النصوص (كصحيحه محمد بن مسلم) عن أحدهما عليهما السلام قال سئلته عن الرجل تفجأه الجنازة و هو على غير طهور قال فليكبّر معهم (و موثقه يونس) قال سئل أبا عبد الله عليه السلام عن الجنازة أصلى عليها على غير وضوء فقال عليه السلام نعم انما هي تكبير و تسبيح و تحميد و تهليل كما تكبر و تسبح في بيتك على غير وضوء (و خبر عبد الرحمن) عنه عليه السلام قال قلت الحائض تصلى على الجنازة، قال عليه السلام نعم و لا تقف معهم و تقف منفردة (و موثقه سماعة) عنه عليه السلام عن المرأة الطامث إذا حضرت الجنازة قال تميم و تصلى عليها و تقوم وحدها بارزة عن الصف (و مرسله ابن المغيرة) عنه عليه السلام عن الحائض تصلى على الجنازة قال نعم و لا تقف معهم و الجنب يصلى على الجنازة (و مرسله حريز) عنه عليه السلام: الطامث تصلى على الجنازة لأنه ليس فيها ركوع و لا سجود و الجنب يقيم و يصلى على الجنازة (و خبر الفضل بن شاذان) عن الرضا عليه السلام قال انما جوزنا الصلاة على الميت بغير وضوء لانه ليس فيها ركوع مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٠

و لا سجود و انما هي دعاء و مسألة و قد يجوز ان تدعو الله و تسئله على اي حال كنت و انما يجب الوضوء في الصلاة التي فيها ركوع و سجود (و المروى عن فقه الرضا عليه السلام) قال لا- بأس ان يصلى الجنب على الجنازة و الرجل على غير وضوء و الحائض الا ان الحائض تقف ناحية و لا تختلط بالرجال و ان كنت جنباً و تقدمت الصلاة عليها فقيم و توضأ و صل عليها. و هذه الاخبار- كما ترى- ظاهرة الدلالة على عدم اعتبار الطهارة من الحدث مطلقاً سواء الأكبر و الأصغر، و هي مع الشهرة المحققة و نقل الإجماع عليه و عدم وجدان الخلاف فيه كافية في إثباته، و الله الهادي.

(الأمر الثاني) ظاهر غير واحد من الأصحاب عدم اشتراط الطهارة عن الخبث فيها كما لا يشترط الطهارة عن الحدث، و في الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف فيه و تردد فيه في الذكرى بعد اعترافه بعدم الوقوف فيه على نص أو فتوى فقيه (و يستدل لعدم اعتبارها) بالأصل و إطلاق الأصحاب و الاخبار الواردة في جواز صلاة الحائض مع عدم انفكاك لباسها و بدننها غالباً عن الدم بل إطلاق ما دل على جواز صلاة الجنب مع عدم انفكاك بدنه عن النجاسة غالباً، و للتعليل المنصوص في موثقه يونس و خبر الفضل بن شاذان لعدم اعتبار الطهارة من الحدث بقوله عليه السلام انما هي تكبير و تسبيح و تحميد و تهليل، و قوله عليه السلام و انما هي دعاء و مسألة و قد يجوز ان تدعو الله و تسئله على اي حال كنت، فإنه يدل على نفي كونها صلاة، المقتضى

لعدم اعتبار الطهارة عن الخبث فيها، بل يدل على عدم اعتبار كل ما اعتبر في الصلاة وجوداً أو عدماً إلا أن يقوم دليل على اعتباره، وبذلك يظهر النظر في استدلال الشهيد (قده) في الذكرى لإثبات اعتبار ما اعتبر في الصلاة فيها بما دل على اعتباره هناك، بل عموم نفي الصلاة عنها يقتضى كون الأصل عدم الاعتبار، فالحق عدم اعتبار الطهارة من الخبث فيها كما هو المشهور بين أصحابنا رضوان الله عليهم.

(الأمر الثالث) هل المعتبر في صحة صلاة الميت اباحة لباس المصلى كما يعتبر اباحة مكانة - كما تقدم - أو لا يعتبر مطلقاً، أو يفصل بين ما إذا قلنا باعتبار ستر العورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧١

فيها فيعتبر اباحة الساتر (وجوه) المصرح به الجواهر هو البطلان فى الساتر المغصوب قال و ان لم نقل بكون الستر من شروطها بناء على اتحاد كل التصرف و القيام فى الشخصى الخارجى لكن قد عرفت ما فيه فى محله (انتهى) و هو المصرح به فى كشف الغطاء أيضاً.

(و التحقيق ان يقال) بناء على عدم اشتراط ستر العورة فيها فالظاهر عدم اعتبار اباحة اللباس من الساتر وغيره، و ذلك لعدم اتحاد شىء من أفعال صلواته مع المنهى عنه، اللهم الا - فيما إذا رفع يديه للتكبير و كان كفه مغصوباً حيث ان فى رفع اليد تصرفاً فى المغصوب فهذا الرفع يصير منهيًا عنه، و لكن هذا أيضاً لا يضر بصحة الصلاة لأن رفع اليد ليس من الاجزاء الواجبة، و الجزء الندبى إذا اتى به على الوجه المنهى عنه إذا لم يسر النهى منه الى الكل لا - يوجب بطلان الكل، فإذا لم يكن الجزء واسطة فى تعلق النهى بالكل - كما فيما نحن فيه - لا - وجه لبطلان الكل (نعم) فى مثل الإتيان بالجزء المستحب رياء يمكن القول بسراية النهى منه الى الصلاة لتحقق عنوان الرياء فى الصلاة بإتيان جزئها المندوب.

هذا مع القول بعدم اشتراط الستر فى صلاة الميت، و اما على القول باعتباره فيها فربما يقال باعتبار اباحة الساتر، لان الستر حينئذ يصير مأموراً به و منهيًا عنه سواء قلنا بكون التركيب بينهما اتحادياً أو انضمامياً فيخرج هذا الفرد عن كونه مأموراً به اما لتعلق النهى به بعينه، أو لانضمامه إلى المنهى عنه مع وجود المندوحة فى الإتيان بغيره، و مقتضى ذلك - لو تم - هو - انحصار البطلان بما إذا كان الساتر من اللباس مغصوباً لا مطلق اللباس (و لا يخفى ما فيه) لأن المأمور به فى الصلاة هو التستر و هو إضافة خاصة حاصلة من التصرف فى المغصوب بجعله ساتراً لا انها عبارة عن نفس الستر به، فما هو منهى عنه هو نفس التصرف السترى، و ما هو مأمور به هو الأثر الحاصل من الفعل المنهى عنه، و الأمر بالتستر لا يقتضى تعدياً الستر حتى لا يكون الإتيان بالمنهى عنه منه مسقطاً للأمر به، و اما البطلان فى سائر الصلوات فى اللباس المنصوب فلأجل اتحاد الحركات الصلواتية من الركوع و السجود و رفع الرأس منهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٢

مع التصرف الغصبى فى اللباس فيجتمع الأمر و النهى فى شىء واحد، و لذا لا فرق هناك بين الساتر من اللباس و بين غيره، فظهر ان الحق هو القول بعدم شرطية اباحة اللباس مطلقاً فى صلاة الميت و ان كان الاحتياط حسناً على كل حال.

(الأمر الرابع) قد اتضح من مطاوى ما ذكر فى الأمور المتقدمة حكم ستر العورة فى هذه الصلاة و ان الأقوى عدم الوجوب إذ ليس على اعتباره فيها دليل سوى ما دل على اعتباره فى مطلق الصلاة، و قد عرفت عدم دلالة على اعتباره هنا، و منه يظهر حكم صفات الساتر من عدم كونه من الحرير و الذهب للرجال أو من غير ما يؤكل لحمه مطلقاً، و ظهر أيضاً حكم ما ينافى الصلاة مما لا يضر وجوده فى صدق الاسم لعدم قيام دليل على اعتبار عدمه فى هذه الصلاة بالخصوص (نعم) إذا كان الفعل ماحياً لصورة صلاة الميت عند عرف المتشرعة كالوثبة و الفعل الكثير الماحى لصورتها فالبطلان وجيه لمحو اسم الصلاة عن المأتى به. و الله

## [مسألة (٢) إذا لم يتمكن من الصلاة قائماً أصلاً يصلى جالساً]

مسألة (٢) إذا لم يتمكن من الصلاة قائماً أصلاً يصلى جالساً وإذا دار الأمر بين القيام بلا استقرار والجلوس مع الاستقرار يقدم القيام وإذا دار الأمر بين الصلاة ماشياً أو جالساً يقدم الجلوس إن خيف على الميت من الفساد مثلاً والافالاحوط الجمع. في هذه المسألة أمور (الأول) إذا لم يتمكن من الصلاة قائماً لا مع الاستقرار ولا مع عدمه ولا في حال المشى ولا مع عدمه فمع عدم من يصلى على الميت غيره تجب عليه الصلاة بحسب الإمكان من المراتب التي بعد القيام من الجلوس إلى آخر المراتب، لقاعدة الميسور وللاتفاق عليه كما يظهر منهم في المقام وفي الصلاة اليومية وفي سقوطها عنه لو تمكن من القيام قبل دفن الميت وكذا في سقوطها عن غيره لو حضر بعد هذه الصلاة قبل دفنه بحث يأتي في المسألة الثانية عشر، كما إن في جواز صلاة العاجز وصحتها عنه مع وجود القادر عليها أيضاً كلام سيأتي في المسألة الحادية عشر إن شاء الله تعالى.

(الأمر الثاني) إذا دار الأمر بين القيام بلا استقرار وبين الجلوس مع الاستقرار يقدم القيام اتفاقاً ظاهراً في صلاة الأموات وبلا كلام فيه في الفريضة اليومية.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٣

(ويستدل له) بوجهين (الأول) قاعدة الميسور، وتقريب الاستدلال به أنه يصح التمسك بها في كل مورد يعد الميسور من مراتب المعسور لا-أمر ماينا معه فإن كان ذلك أمراً ميبناً يتمسك بها في مورد تبينه من غير حاجة إلى عمل الأصحاب، وإنما يفتقر إلى عملهم وتمسكهم بالقاعدة في موارد متشابهة فيكون تمسكهم بها كاشفاً عن استفادتهم كون الميسور من مراتب المعسور وينقح بذلك موضوع القاعدة، وقد مر ذلك في هذا الشرح مراراً، ولا إشكال في المقام في كون القيام بلا استقرار من مراتب وجود القيام مع الاستقرار وأنه يعد عند العرف ميسوراً له، وهذا بخلاف الجلوس، حيث أنه يعد أمراً ماينا مع القيام عرفاً ومع الغرض عن ذلك فالمورد مما تحقق فيه الاتفاق على تقديم القيام بلا استقرار على الجلوس، فمن حكمهم يعرف كونه من مراتب القيام مع الاستقرار.

(الثاني) ما تقرر في باب التراحم من الأصول من أنه عند الدوران بين الجزء وبين شرطه يقدم الجزء، وكذا عند الدوران بين الشرط وبين شرطه كالدوران بين الستر وبين الساتر الظاهر يقدم أصل الشرط على شرطه لأن المتعذر هو الساتر المقيد لا أصل الستر فيكون الساقط هو القيد المتعذر، والقيام في الصلاة الأموات يتردد أمره بين كونه جزءاً من الصلاة كما هو كذلك في سائر الصلوات وبين أن يكون شرطاً وتكون الصلاة عبارة عن نفس التكبير والدعاء، وعلى أي حال فالاستقرار شرط له فيقدم القيام عليه لما تقدم من أن الجزء والشرط مقدمان على شرطهما بمعنى أنه يجب إتيان الجزء أو الشرط مع تعذر شرط كل منهما والاكتفاء باتيانهما من غير شرطهما.

(الأمر الثالث) إذا دار الأمر بين الصلاة ماشياً أو جالساً فالظاهر تقديم الجلوس مع الاستقرار على المشى، لأن الاستقرار في مقابل المشى مقوم للهيئة الخاصة التي بها يتحقق المأمور به أعني الصلاة فيكون فواته مضراً بالهيئة الخاصة، ولكن مع ذلك فالأحوط تكرار الصلاة جالساً في حال الاستقرار مرةً و ماشياً مرةً أخرى إذا لم يلزم منه محذور كفساد الميت مثلاً من طول البقاء، والافالاحوط فالتعين هو الجلوس،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٤

مسألة (٣) إذا لم يمكن الاستقبال أصلا سقط و ان اشتبه صلى إلى أربع جهات إلا إذا خيف عليه الفساد فيتخير و ان كان بعض الجهات مظنونا صلى عليه و ان كان الأحوط الأربع.

في هذه المسألة أمور (الأول) إذا لم يمكن الاستقبال في صلاة الميت أصلا سقط كما في كل مورد يجب فيه الاستقبال من الصلوات و توجيه الميت حال الاختصار و كذا الحيوان حال الذبح و نحو ذلك، قال في الشرائع و يسقط الاستقبال في كل موضع لا يتمكن منه كصلاة المطاردة و عند ذبح الدابة الصائئة، و قال في المدارك في شرحه: هذا الحكم ثابت بإجماع العلماء و الاخبار به مستفيضة، قال في الذكرى و انما يجب الاستقبال مع الإمكان فيسقط لو تعذر من المصلى أو الجنازة كالمصلوب الذى يتعذر إنزاله كما روى أبو هاشم الجعفرى عن الرضا عليه السلام ثم نقل الخبر المتقدم فى الأمر الثامن فى وجوب استقبال المصلى - الى ان قال - و هذه الرواية و ان كانت غريبة الا انها ليس لها معارض و لأراد (انتهى) و كأنه (قده) يريد ان يتمسك بها لسقوط الاستقبال مع التعذر مع انك قد عرفت انها فى ثبوت الاستقبال أدل لما فيها من التوسعة فى أمر القبلة و كون ما بين المشرق و المغرب قبله اما مطلقا أو فى حال الاضطرار، و كيف كان فلا ريب فى سقوط الاستقبال مع تعذره رأسا.

(الأمر الثانى) لو اشتبه القبلة فلا يجب الإتيان بالصلاة الى أكثر من الجوانب الأربعة للإجماع على عدم وجوبه فى الصلاة اليومية فضلا عن هذه الصلاة، كما ان مقتضى خبر خدّاش المروى عن الصادق عليه السلام هو وجوب الإتيان بها الى الجهات الأربع، و فيه: جعلت فداك ان هؤلاء المخالفين علينا يقولون إذا أطبقت السماء علينا أو أظلمت فلم نعرف السماء كنا و أنتم سواء فى الاجتهاد، فقال عليه السلام ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصل لأربع وجوه (و المناقشة) فى سنده غير مسموعة بعد انجباره بالعمل، و دلالة على المدعى واضحة، مضافا الى قاعدة الاشتغال (و الاشكال فيه) بأن الصلاة إليها لا توجب القطع بحصول الصلاة إلى القبلة لإمكان انحراف كل من الجهات التى يصلى إليها عن القبلة (غير وارد) بعد القطع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٥

بعدم وجوب الأكثر منها بالإجماع، و معه يحصل القطع بالفراغ بالجهات الأربع لأنه ان كانت احدى الجهات إلى القبلة فهو، و الا فيقطع بالفراغ لقناعة الشارع عن الصلاة إلى القبلة بالصلاة الى غيرها مما يقاربها، مع إمكان القول بسعة القبلة للجاهل بها كما هو ليس ببعيد.

(لا- يقال) يمكن ان يكون قناعة الشارع بالصلاة إلى أربع جهات مع احتمال خروج جميعها عن القبلة لأجل القناعة بالموافقة الاحتمالية و عدم إيجاب الموافقة القطعية، و معه فلا مقتضى لوجوب الأزيد من الواحدة، إذ فيها أيضا احتمال للموافقة، و إذا كانت للطاعة مرتبتان: مرتبة وجوب الموافقة القطعية و مرتبة حرمة المخالفة القطعية فإذا تعذرت الأولى أو قام الدليل على عدم وجوبها لا يجب إلا المرتبة الثانية و هى التحرز عن المخالفة القطعية، و هو يحصل بالصلاة إلى جهة واحدة من تلك الجهات.

(لانه يقال) مع الغض عن عدم جواز الترخيص فى ترك الموافقة إلا مع جعل البدل حسبما حقق فى الأصول و الغض عن ظهور فتاوى الأصحاب و تصريح غير واحد منهم بأن الصلاة إلى الجهة التى يحتمل فيها وجود القبلة ليست من باب العمل بالاحتياط بل انما جعل التوسعة فى القبلة فى حال الجهل - انه مع الحكم بوجوب تحصيل القطع بالفراغ لا يجوز رفع اليد عنه الا بقدر الضرورة أو قيام الدليل بالخصوص على عدم وجوبه، و مع قيام الدليل على عدم وجوب الإتيان بالأزيد من الجوانب الأربع يكون اللازم رعاية الاحتياط فى نفس الجوانب و لا يجوز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية و الإتيان بالصلاة فى جهة واحدة منها بل اللازم رعاية الواقع فيما يحتمل فيه مما لا ضرورة فى تركه و لا دليل على الترخيص فى عدم مراعاته كما هو واضح.

(الأمر الثالث) إذا دار الأمر بين الاكتفاء بالظن فى امتثال التكليف القطعى أو امتثاله بالعلم الإجمالى فمقتضى القاعدة هو عدم جواز الاكتفاء بالظن الذى لم يقم دليل على اعتباره بالخصوص و يتعين الامتثال القطعى، و فى المقام يمكن الاكتفاء مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٦

بالظن لورود الدليل على صحة الاكتفاء به فى باب القبلة مضافا الى نقل كثير من الأصحاب الإجماع عليه فإذا كان بعض الجهات الأربع يظن وجود القبلة فيها صح الاكتفاء به و لم يجب الاحتياط بالجهات الأربع.

فمن اخبار الباب صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: يجزى التحرى أبدا إذا لم يعلم اين وجه القبلة (و موثق سماعه) قال سألته عن الصلاة بالليل و النهار إذا لم ير الشمس و القمر و لا النجوم، فقال عليه السلام اجتهد رأيك و تعمد القبلة جهداك، و الاخبار الواردة فى باب الاعمى و من بحكمه.

و المستفاد من هذه الاخبار ليس الا تحصيل الاجتهاد و الظن على من لا يعلم وجه القبلة و لا ينتهى تكليفه مع إمكان تحصيله إلى الصلاة إلى أربع جهات، و لم يعلم مخالف صريح فى العمل بها الا ما حكى عن كشف اللثام مستدلا بخبر خدش المتقدم، فان ظاهره المنع عن التحرى و الاجتهاد و تعين الصلاة إلى الجهات الرابع (و فيه) ان المراد هو المنع عن العمل بالظن الذى لم يقم دليل على اعتباره كما هو عادة المخالفين من العمل بالظنون و الاستحسانات، مع انه على فرض تمامية دلالة يجب طرحه من هذه الجهة لكونه معرضا عنه عند الأصحاب، لكن المسألة لا تخلو عن الاشكال لكون حديث خدش مما تلقاه الأصحاب بالقبول، و عليه فالاحتياط هو الإتيان بالصلاة الى الجهات الأربع و لو مع تحقق الظن فى إحداها، و هذا الحكم يعم كلما يشترط فيه الاستقبال مما يكون قابلا للتكرار.

#### [مسألة (٤) إذا كان الميت فى مكان مغصوب]

مسألة (٤) إذا كان الميت فى مكان مغصوب و المصلى فى مكان مباح صحت الصلاة.

المصرح به فى كشف الغطاء اعتبار اباحة مكان الميت كإباحة مكان المصلى فى صحة الصلاة على الميت، قال: الا المتسع فتجوز ما لم يكن المصلى و الميت غاصبين أو معينين للغاصب، و مراده من المتسع الأراضى المتسعة كما عبر بها فى الدفن حيث يقول: فلا يجزى الدفن فى المغصوبة إلا فى الأراضى المتسعة مع عدم غضب الدافن أو المدفون- لها و عدم إعانتها على الغضب (انتهى).

و أورد عليه فى الجواهر بقوله: انه كما ترى للبحث فيه مجال. و ما أفاده فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٧

الجواهر هو الحق لأن بطلان العبادة فى المكان المغصوب انما يكون من جهة اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد، و من الواضح ان وضع الميت فى المكان المغصوب ليس داخلا فى مهية الصلاة حتى يتعلق به الأمر الصلوتى، و حرمة إبقاء الميت فى المكان المغصوب لا- تسرى إلى الصلاة- و لو كان وضع الميت فيه بأمر المصلى أو مباشرته- لكون ذلك خارجا عن حقيقة الصلاة، غاية الأمر ان يكون إخراج الميت عن المكان المغصوب ضدا للصلاة، فيندرج المقام فى مسألة الضد، و قد ثبت فى الأصول عدم مقدمية ترك الضد لفعل الضد الأخر، نعم يوجب ذلك رفع الأمر بالضد مع تعلقه بضده الأهم فيصح الإتيان بداعى الملاك أو بداعى الأمر الترتيبى على ما فصل فى الأصول.

#### [مسألة (٥) إذا صلى على ميتين بصلاة واحدة]



مسألة (٥) إذا صلى على ميتين بصلاة واحدة و كان مأذونا من ولى أحدهما دون الآخر اجزاء بالنسبة المأذون فيه دون الآخر و ذلك واضح بعد فرض تحقق شرط الصحة في أحدهما و هو اذن الولى دون الآخر، و نظيره ما إذا لم يغسل أحدهما أو لم يكفن أو لم يحنط، أو كان أحدهما وضع على خلاف الجهة بأن كان رأسه في جهة يسار المصلى، أو كان أحدهما كافرا، و نحو ذلك، كل ذلك لا يضر بصحة الصلاة بالنسبة الى من جمع فيه شرائط الصحة.

#### [مسألة (٦) إذا تبين بعد الصلاة ان الميت كان مكبوبا]

مسألة (٦) إذا تبين بعد الصلاة ان الميت كان مكبوبا وجب الإعادة بعد جعله مستلقيا على قفاه. لان مقتضى الشرطية- كما تقدم مرارا- هو إطلاق الشرطية بالنسبة الى حال العلم و الجهل و العمد و النسيان، و لازمه بطلان المشروط بترك الشرط مطلقا و لو سهوا أو جهلا الا ان يقوم دليل على صحته، و هو مفقود فى المقام، فاللازم هو إعادة الصلاة على الوجه المقرر كما هو واضح.

#### [مسألة (٧) إذا لم يصل على الميت حتى دفن يصلى على قبره]

مسألة (٧) إذا لم يصل على الميت حتى دفن يصلى على قبره و كذا إذا تبين بعد الدفن بطلان الصلاة من جهة من الجهات. الظاهر ان تكون كلمة- يصل- فى قوله- إذا لم يصل- بالبناء على المجهول، لان الكلام فى الصلاة على القبر يقع فى مقامات (إحداها) فى الميت الذى لم يصل عليه أصلا، و هو مورد كلام المصنف (قده) فى هذه المسألة (الثانية) فى حكم إعادة مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٨

الصلاة على الميت بعد الدفن و البحث عن جواز ذلك للشخص الذى صلى على هذا الميت (الثالثة) فى حكم إعادة الصلاة عليه بعد الدفن بالنسبة الى من لم يصل على هذا الميت، و سيأتى حكم المسئلتين فى المسألة الثامنة عشر. (اما حكم هذه المسألة) فقد اختلف كلام الأصحاب فيه، فالمعروف بينهم هو وجوب الصلاة بعد الدفن على قبره و عدم سقوط الصلاة بالدفن، و فى الجواهر: بلا خلاف صريح أجده الا من المعتبر و الفاضل فى بعض كتبه، و مال إليه فى المدارك (انتهى) و يستدل له بالأصل- أعنى استصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الدفن- و إطلاق دليل الوجوب الشامل لما بعد الدفن مثل قوله صلى الله عليه و سلم لا تدعوا أحدا من أمتى بلا صلاة، بعد ورود النصوص على جواز الصلاة على الميت بعد الدفن، حيث انه بعد ثبوت جوازها لا مانع من إثبات وجوبها بالأصل و الإطلاق، فمن النصوص على الجواز (صحيح هشام بن سالم) عن الصادق عليه السلام لا بأس ان يصلى الرجل بعد ما يدفن (و خبر مالك مولى الجهم) و مرسل الصدوق: إذا فاتتك الصلاة على الميت حتى يدفن فلا- بأس بالصلاة عليه و قد دفن (و خبر عمر بن جمع) كان رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا فاتته الصلاة على الميت صلى على القبر (و المرسل المروى فى الذكري) ان النبى صلى الله عليه و سلم صلى على قبر مسكينه دفنت ليلا (و خبر القلانسي) عن الباقر عليه السلام فى الرجل يدرك مع الإمام فى الجنائز تكبيرة أو تكبيرتين، فقال عليه السلام يتم التكبير و هو يمشى معها، فإذا لم يدرك التكبير كبر عند القبر، فان كان أدركهم و قد دفن كبر على القبر و عن الفقه الرضوى: فان لم تلحق الصلاة على الجنائز حتى يدفن الميت فلا بأس ان تصلى بعد ما يدفن.

و هذه الاخبار- كما ترى- تدل على عدم مانعية الدفن من صحة الصلاة على الميت فيبقى إطلاق ما دل على الوجوب سليما عن المقيد الا بما قيد به من الإجماع على وجوب تقديمها على الدفن مع الإمكان.

(لكنها معارضة) بما يدل على سقوط الصلاة بعد الدفن، و هى كثيرة (كصحيح محمد بن مسلم) أو زرارة، قال عليه السلام

الصلاة على الميت بعد ما يدفن انما هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٩

دعاء، قلت فالنجاشى لم يصل عليه النبي صلى الله عليه وسلم؟ فقال لا، انما دعا له (و خبر محمد بن مسلم) عن رجل من أهل الجزيرة قال قلت للرضا عليه السلام يصل على المدفون بعد ما يدفن؟ قال لا، لو جاز لأحد لجاز لرسول الله صلى الله عليه وسلم، قال بل لا يصل على المدفون بعد ما يدفن ولا على العريان.

(و موثقه عمار) عن الصادق عليه السلام قال سئل عن ميت صلى عليه فلما سلم الإمام إذا الميت مقلوب رجلاه الى موضع رأسه، قال عليه السلام يسوى و تعاد الصلاة عليه، و ان كان حمل - ما لم يدفن - فان كان قد دفن فقد مضت الصلاة عليه، و لا يصل على و هو مدفون (و موثقه الأخرى) و فيها قال قلت فلا يصل على إذا دفن، فقال لا يصل على الميت بعد ما يدفن و لا يصل على و هو عريان حتى توارى عورته (و موثقه الثالثة) يصل على ما لم يوار بالتراب و ان كان قد صلى عليه.

(و خبر جعفر بن عيسى) قال قدم أبو عبد الله عليه السلام مكة فسلنى عن عبد الله بن أعين فقلت مات فقال أ تدرى موضع قبره قلت نعم قل فانطلق بنا الى قبره حتى نصلى عليه، قلت نعم، فقال لا و لكن نصلى عليه ههنا فرجع يديه و اجتهد فى الدعاء و ترحم عليه (و فى خبر يونس بن يعقوب) ان أدركتها قبل ان تدفن فإن شئت فصل عليها.

و قد جمعوا بين هذه الاخبار و الاخبار المتقدمة الدالة على الجواز بوجوده (منها) ما ذكره العلامة (قده) فى المختلف من حمل الأخبار المجوزة على من دفن بغير صلاة و حمل الأخبار المانعة على من صلى عليه قبل دفنه، و هذا الحمل و ان لم يكن بعيدا بالنسبة الى بعض تلك الاخبار، لكن بعضها يأتى عنه كموثق عمار الوارد فى الصلاة على المقلوب رجلاه الى موضع رأسه، حيث ان دفنه حينئذ كان بلا صلاة لان من صلى عليه صلاة باطله كمن لم يصل عليه أصلا، اللهم الا ان يحمل على إرادة صحة الصلاة الأولى بمعنى اكتفاء الشارع بها و سقوطها إذا لم يدركها الا بعد الدفن، و لا استبعاد فى ذلك.

(و منها) حمل الأخبار المجوزة على ارادة محض الدعاء من الصلاة و حمل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٠

الأخبار المانعة على ظاهرها بشهادة الصحيح الأول من الاخبار المانعة المتقدمة و قول الصادق عليه السلام فى جواب السائل عن الصلاة على النجاشى بعد ما دفن: لا انما دعا له، و خبر جعفر بن عيسى الذى فيه فرجع يديه و اجتهد فى الدعاء و ترحم عليه، و ان كان فى الاستشهاد بالأخير ما لا يخفى لأن دعائه عليه السلام لم يكن عند القبر و انما كان من بعيد، مضافا الى ان بعض الاخبار المتقدمة المجوزة كالصريح فى إرادة الصلاة المعهودة كقول الباقر عليه السلام فى خبر القلانسى المتقدم: فإن أدركهم و قد دفن كبر على القبر.

(و منها) حمل الأخبار المانعة على نفى الوجوب فلا تنافى الأخبار المجوزة، و هذا الجمع هو مختار المحقق (قده) فى المعتبر، حيث انه بعد ما جزم بعدم وجوب الصلاة بعد الدفن فيمن لم يصل عليه أصلا، قال و لا امنع الجواز، ثم استدل على عدم الوجوب بان المدفون خرج بدفنه عن أهل الدنيا فساوى من فنى فى قبره، و على الجواز بالأخبار الواردة بالإذن فى الصلاة على القبر كصحيحه هشام عن الصادق عليه السلام لا بأس بان يصلى الرجل على الميت بعد ما يدفن، و تبعه فى المدارك، حيث قال و الأصح ما اختاره المصنف (اى المحقق) من عدم وجوب الصلاة بعد الدفن مطلقا لكن لا يبعد اختصاص الجواز بيوم الدفن (انتهى).

و لا يخفى ما فيه أيضا فإن بعض الاخبار المانعة كالنص فى عدم الجواز لا انها فى مقام نفى الوجوب فقط كمرسل محمد بن مسلم المتقدم الذى فيه: لو جاز لأحد لجاز لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال بل لا يصل على المدفون بعد ما يدفن و لا

على العريان، فان صريحة نفى الجواز سميا مع مقارنته في ذيل الحديث بالنهي عن الصلاة على العريان.  
و اما ما استدلل به في المعبر لعدم الوجوب بقوله ان المدفون خرج بدفنه عن أهل الدنيا، فلا يخفى ما فيه من الوهن و انه اعتبار محض.

(و بالجملة) فهذه الوجوه المذكورة في الجمع بين اخبار الباب كلها ضعيفة.

فالحق ان يقال ان الاخبار المانعة من جهة إعراض الأصحاب عن العمل بها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨١

موهونة، فالمرجع هو إطلاق ما دل على وجوب الصلاة على الميت بعد انتفاء ما يوجب تقييدها بما قبل الدفن فيحكم بوجوب الصلاة على من لم يصل عليه أصلا الى ان دفن، مضافا الى قاعدة الميسور، حيث ان الصلاة على القبر من مراتب الصلاة على الميت- و ان انتفى فيها بعض الشرائط ككون الميت إمام المصلى و عدم الحائل بينه و بين الميت و نحوهما.

و اما التحديد باليوم و الليلة أو بيوم الدفن أو بالثلاثة أو بعدم تغيير الصورة فليس شىء منها مما قام عليه دليل، بل المدار على صدق اسم الميت عليه، و لعله يصدق عليه الى ان يصير رميمها، و لكن المحكى عن الأكثر تحديده باليوم و الليلة، و عن كشف اللثام و الروض و التنقيح نسبتبه الى المشهور، و عن الغنية دعوى الإجماع عليه، و عن الخلاف انه قد روى ثلاثة أيام، و عن الكاتب انه يصلى عليه ما لم يعلم تغير صورته، و لعل مصب كلامهم فى الميت الذى صلى عليه و يكون تحديدهم بما ذكر لمن أراد ان يصلى على هذا الميت من جهة انه لم يدرك الصلاة عليه، و اما الميت الذى لم يصل عليه أصلا فلا دليل فيه على ما ذكره من التحديد على اختلافهم فيه، و قد صرح بنفى التحديد غير واحد من أعيان الفقهاء رضوان الله عليهم كالشهيد (قده) فى البيان فإنه قال: الأقرب عدم التحديد، و حكى ذلك أيضا عن جامع المقاصد و فوائد الشرائع و حاشية الإرشاد و المسالك و الروض و الروضة و المنتهى و المختلف، و ان كان الأحوط عدم التأخير عن اليوم و الليلة: و بعد هما يأتى بها رجاء خروجها من مخالفة ما نسب الى المشهور و ما ادعاه فى الغنية من الإجماع. و الله الهادى.

و مما ذكرنا يظهر الحكم فيما إذا تبين بعد الدفن بطلان الصلاة من جهة من الجهات، فإن الصلاة الباطلة كعدمها.

#### [مسألة (٨) إذا صلى على القبر ثم خرج الميت من قبره بوجه من الوجوه]

مسألة (٨) إذا صلى على القبر ثم خرج الميت من قبره بوجه من الوجوه فالأحوط إعادة الصلاة عليه.

لا يخفى انه بناء على القول بوجوب الصلاة عليه بعد الدفن فى المسألة السابقة من جهة قاعدة الميسور و إطلاق دليل وجوبها و لو بعد الدفن، فاللازم فى هذه المسألة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٢

هو القول بوجوب إعادة الصلاة، لأن قاعدة الميسور لا تثبت بها الاجزاء بالمأتى به بعد رفع العذر و التمكن من الإتيان بالمأمور به باجزائه و شرائطه، و انما يثبت بها سقوط المعسور من الجزء أو الشرط ما دام العذر باقيا، نعم لو دل دليل بالخصوص على الأمر بالصلاة على المدفون الذى لم يصل عليه كان مقتضاه الاجزاء، و لكن عرفت ان الاخبار المجوزة لا دلالة فيها الا على جواز الصلاة بعد الدفن و اما الأمر بها و وجوبها فإنما استفيد من إطلاقات وجوب صلاة الميت، و قد تقدم فى مبحث غسل الميت فى المسألة العاشرة من فصل كيفية الغسل ان الأقوى فى الميت الذى دفن بعد تغسيله ناقصا لعذر ثم اخرج من القبر انه يجب الإتيان بالغسل الكامل إذا ارتفع العذر فيكون حال الصلاة حال الغسل فى ذلك.

هذا فى الميت المدفون إذا صلى على قبره، و اما لو ترك الصلاة على قبره ثم اخرج من القبر فلا إشكال فى وجوب الصلاة عليه

حينئذ حتى على القول بعدم جواز الصلاة عليه بعد الدفن، لأن الأخبار المانعية إنما دلت على المنع عن الصلاة على المدفون أو على القبر، وهذا الميت بعد ظهوره ليس بمدفون فعلا، كما ان التحديد باليوم و الليلة أو الثلاثة و نحوهما عند القائل بالتحديد انما هو بالنسبة إلى الصلاة على القبر لا من ظهر بعد دفنه (و احتمال السقوط) بسقوط الأمر الأول بسبب الدفن و عدم الأمر الجديد (ضعيف) لعموم ما دل على وجوب الصلاة على كل ميت مثل قوله صلى الله عليه و سلم لا تدعوا أحدا من أمتي بلا صلاة، و ليس المقام من صغريات الرجوع الى استصحاب بقاء حكم المخصص، لما عرفت من ان الموضوع في الاخبار المانعة- على القول بالعمل بها- هو عنوان الصلاة على المدفون أو على القبر، و هذا العنوان غير باق بعد خروجه من القبر، فيشمله عموم ما دل على الوجوب، و الله الهادي.

### [مسألة (٩) يجوز التيمم لصلاة الجنائز]

مسألة (٩) يجوز التيمم لصلاة الجنائز و ان تمكن من الماء و ان كان الأحوط الاقتصار على صورة عدم التمكن من الوضوء أو الغسل أو صورة خوف فوت الصلاة منه. لا إشكال في مشروعية التيمم لصلاة الجنائز عند عدم التمكن من الماء أو خوف فوت الصلاة، و ذلك لثبوت استحباب الطهارة المائية لهذه الصلاة و ثبوت مشروعيتها مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٣

التيمم في كل مورد ثبت فيه مشروعية الطهارة المائية إذا عجز عنها، و انما الكلام في حكم التيمم هنا مع التمكن من الماء و عدم خوف فوت الصلاة، فالمشهور على جوازه حينئذ بل عن الذكري نسبته إلى الأصحاب و عن التذكرة نسبته إلى علمائنا و عن الخلاف دعوى الإجماع عليه (و يستدل له) بإطلاق غير واحد من الاخبار التي نقلناها في المسألة السادسة و الثلاثين من فصل مسوغات التيمم و استوفينا الكلام هناك.

### [مسألة (١٠) الأحوط ترك التكلم في أثناء صلاة الميت]

مسألة (١٠) الأحوط ترك التكلم في أثناء صلاة الميت و ان كان لا يبعد عدم البطلان به. قد تقدم في طي الأمور المذكورة في المسألة الاولى من هذا الفصل انه لا يمكن التمسك باعتبار شيء في سائر الصلوات لاعتباره في هذه الصلاة لعدم شمول أدلة اعتبار ما يعتبر هناك. لصلاة الميت لعدم صدق الصلاة حقيقته عليها، و لو سلم صدقها عليها فلا أقل من انصراف تلك الأدلة عنها، و تقدم في الأمر الرابع من تلك المسألة ان كل ما يوجب محو اسم الصلاة يعتبر تركه فيها، فكل فعل ينافي صدق اسم صلاة الميت يكون مبطلا لها، و لا يخفى ان التكلم الكثير من هذا القبيل و لعل هذا هو الوجه في احتياط المصنف (قده) في ترك التكلم في أثناء هذه الصلاة، لكن الترك في الكثير الماحي منه هو الأقوى، و في القليل إذا لم يكن ماحيا فالاحتياط في تركه حسن.

### [مسألة (١١) مع وجود من يقدر على الصلاة قائما في اجزاء صلاة العاجز عن القيام اشكال]

مسألة (١١) مع وجود من يقدر على الصلاة قائما في اجزاء صلاة العاجز عن القيام اشكال بل صحتها أيضا محل إشكال. في هذه المسألة أمران (أحدهما) إذا وجد من يقدر على الصلاة قائما فهل تصح الصلاة من العاجز أولا، قولان، ظاهر غير واحد من كتب الأصحاب كالروضة و كشف اللثام و الذكري و جامع المقاصد هو الصحة (و قد يستدل لذلك) بان الواجب الكفائي

باعتبار صحته وقوعه من المكلفين المتعددين دفعه كالأوجب العيني ينتقل فيه الى البدل بالنسبة الى كل مكلف تعذر عليه، فالعاجز عن القيام مكلف بالصلاة جالسا في عرض تكليف القادر على القيام بالصلاة قائما فكما تصح الصلاة قائما من القادر على القيام تصح جالسا من العاجز عنه، لكون كل منهما مكلفا بما هو وظيفته في عرض تكليف الآخر بوظيفته.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٤

(و لكن الأقوى) عدم الصحة لأن موضوع التكليف - وهو المكلف - في الواجب الكفائي هو صرف الوجود من طبيعة المكلف كما في تعلقه بصرف الوجود من طبيعة الفعل المكلف به، حيث ان متعلقه قد يؤخذ على نحو مطلق الوجود، وقد يؤخذ على نحو صرفه، ولازم الأول انحلال الطلب الى تكاليف متعددة بعده احاد وجود الطبيعة من غير فرق بين تحققها دفعه أو تدريجا (و لازم الثاني) سقوط الطلب و حصول الامتثال بإتيان أول الوجود من الطبيعة سواء كان تحققه أيضا في ضمن وجود واحد أو في ضمن وجودات متعددة لكن دفعه لا تدريجا، وهكذا بالنسبة إلى الموضوع - اعني المكلف - أيضا قد يؤخذ على نحو مطلق الوجود اللازم منه الانحلال بالنسبة إلى احاد المكلفين وقد يؤخذ على نحو صرفه، اللازم منه سقوط الطلب بحصول الامتثال بفعل أول من يقوم بالواجب من احاد المكلفين سواء صدر من واحد منهم أو من المتعددين فيما كان الفعل قابلا لل تكرار كصلاة الميت، فكما ان في تعلق التكليف بصرف الوجود من المتعلق لا يتحقق العجز عنه الا بالعجز عن الإتيان بجميع أفراده إذ مع التمكن من فرد منه يكون صرف الوجود مقدورا فكذلك في تعلقه بصرف الوجود من الموضوع لا يتحقق العجز عنه الا بعجز جميع افراد المكلفين عن إتيان الأمور به، إذ مع تمكن فرد من افراد الموضوع - اعني المكلف - يكون صرف الوجود منه قادرا على إتيان المكلف به، و معه فلا يتعلق التكليف بالعاجز عنه فلا يصح منه لعدم تعلق الأمر به، فالفرد الناقص من الأمور به كالصلاة جالسا ليس مما تعلق به التكليف إلا إذا حصل العجز من جميع افراد المكلفين.

(الأمر الثاني) لو قلنا بصحة الصلاة من العاجز عن القيام فهل يسقط بها التكليف عن القادر على الصلاة قائما أولا، وجهان، من تحقق الصلاة الصحيحة، و من نقصها مع القدرة على الكاملة، و الأول أقوى لأنه مع وجود من يتمكن من الصلاة الكاملة فكون العاجز أيضا مكلفا بالناقصة لا يصح الا بكون المطلوب هو الجامع بين الكاملة و الناقصة، بحيث لو صدرت الكاملة من القادر سقط التكليف بالناقصة عن العاجز و بالعكس و مقتضاه اجزاء الناقصة حينئذ عن الكاملة، فالجمع بين صحة الناقصة عن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٥

العاجز و عدم اجزائها عن الكاملة جمع بين المتنافيين (و دعوى) ان أقصى ما تقتضيه صحة الناقصة عن العاجز هو الاجزاء عنه نفسه لا - عن غيره (ساقطة) بأن الخطاب الكفائي واحد و متعلقه مردد بين الكاملة من القادر، و الناقصة من العاجز على سبيل البدل، فمتى حصل فعل صحيح عن أحدهما كان مسقطا عن الآخر، و الله الهادي.

#### [مسألة (١٢) إذا صلى عليه العاجز عن القيام جالسا]

مسألة (١٢) إذا صلى عليه العاجز عن القيام جالسا باعتقاد عدم وجود من يتمكن من القيام ثم تبين وجوده فالظاهر وجوب الإعادة بل و كذا إذا لم يكن موجودا من الأول لكن وجد بعد الفراغ من الصلاة و كذا إذا عجز القادر القائم في أثناء الصلاة فتممها جالسا فإنها لا تجزى عن القادر فيجب عليه الإتيان بها قائما.

اما وجوب الإعادة في الصورة الأولى فواضح، و ذلك بعد ما عرفت في المسألة السابقة من عدم صحة صلاة العاجز عن القيام مع وجود القادر عليه لعدم تعلق الأمر بالعاجز حينئذ، فإن الاجزاء انما هو فيما لو تعلق الأمر بفعل العاجز لا فيما إذا لم يكن أمر بل كان إتيان العاجز بتخيل الأمر و اعتقاد عدم وجود القادر.

و كذا فى الصورة الثانية- أعنى ما إذا لم يكن القادر موجودا ثم وجد بعد الفراغ من صلاة العاجز أو صار العاجز قادرا بعد الصلاة قبل دفن الميت، فإنه تجب الإعادة لبقاء محل الصلاة، وذلك لأن تحقق العجز عن طبعه الصلاة الكاملة من طبعه المكلف لا يكون الا ببقاء العجز الى ان يدفن الميت لا مجرد تحقق العجز فى حال الصلاة فقط.

(و منه يظهر) حال الصورة الثالثة، وهى طرو العجز فى حال الصلاة فان إتمامها جالسا حينئذ لا يجزى عن القادر على القيام الموجود فى حال الصلاة الطارى عجزه، بل و لو لم يكن موجودا و وجد الى ما قبل الدفن أو زال العجز عن طء عليه، كل ذلك لما عرفت من ان العجز عن صرف وجود الطبعه فى الواجب الكفائى لا يصدق الا بعجز جميع المكلفين فى جميع وقت الواجب و انه مع وجود مكلف واحد قادر على القيام لا يصدق تحقق العجز عن القيام، و الله العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٦

### [مسألة (١٣) إذا شك فى ان غيره صلى عليه أم لا]

مسألة (١٣) إذا شك فى ان غيره صلى عليه أم لا بنى على عدمها و ان علم بها و شك فى صحتها و عدمها حمل على الصحة- و ان كان من صلى عليه فاسقا- نعم لو علم بفسادها و جب الإعادة و ان كان المصلى معتقدا للصحة قاطعا بها.

اما وجوب الصلاة فى الشك فى أصل صدور الصلاة عن غيره فلاستصحاب، و اما عدم الوجوب فيما إذا علم بها و شك فى صحتها فلاصلة الصحة الجارية فى أفعال المسلمين من غير فرق بين الفاسق و غيره، و اما وجوب الإعادة فيما إذا علم بفساد صلاة الغير فلعدم تحقق الصلاة واقعا، و تحققها باعتقاد الغير لا يوجب السقوط، و هذا ظاهر.

### [مسألة (١٤) إذا صلى احد عليه معتقدا بصحتها بحسب تقليده أو اجتهاده لا يجب إتيانها]

مسألة (١٤) إذا صلى احد عليه معتقدا بصحتها بحسب تقليده أو اجتهاده لا يجب إتيانها على من يعتقد فسادها بحسب تقليده أو اجتهاده نعم لو علم علما قطعيا بطلانها و جب عليه إتيانها و ان كان المصلى أيضا قاطعا بصحتها.

اما مع القطع بطلان صلاة الغير فوجوبها على القاطع مما لا اشكال فيه- كما تقدم فى المسألة السابقة، و اما مع اعتقاد فسادها عن تقليد أو اجتهاد فمقتضى القاعدة أيضا هو الوجوب بناء على ما هو الحق عندنا من بطلان التصويب و عدم انقلاب الواقع إلى مؤديات الطرق، فاعتقاد الغير صحة صلواته بحسب اجتهاده أو تقليده لا اثر له لمن قامت الامارة له على بطلانها، و لعل حكم المصنف (قده) بالاجزاء مبنى على دعوى قيام السيرة على الاكتفاء بصحة الصلاة عند المصلى، أو من جهة لزوم الحرج فى وجوب الإعادة على من ادى اجتهاده أو تقليده على الفساد.

(و لا- يخفى) ما فيهما، فإن السيرة إنما قامت على الاجتزاء بفعل الغير فى صورة الشك فى فساد عمله و عدم قيام اماره على فسادها، و اما فى صورة قيام الامارة على الفساد فقيام السيرة على الاجتزاء به ممنوع، إذ الغالب هو تطرق الشك فى فساد عمل الغير من غير اماره على فسادها، ففى مورد الشك يحمل عمله عندهم على الصحة، و بذلك يعلم عدم صحة دعوى لزوم الحرج، فان موارد قيام الامارة على فساد عمل الغير ليست من الكثرة بمثابة يلزم من عدم الاجزاء الحرج المرفوع فى الشريعة (و بالجملة) فمقتضى ما عليه أهل الحق من التخطئة و ان الواقع لا يتغير بقيام الحكم الظاهرى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٧

هو وجوب الإعادة، مضافا الى ان قيام الحكم الظاهرى فى المقام انما هو باعتقاد المصلى و اما باعتقاد غيره فالمفروض ان اجتهاده أو تقليده قد ادى الى الفساد.

و نظير المقام مسألة اشتراط صحة الصلاة الإمام في صحة صلاة المأموم، و انه هل يجوز الاقتداء إذا اعتقد المأموم فساد صلاة الامام بحسب تقليد المأموم أو اجتهاده، و انه هل يعتبر صحة صلاة الامام واقعا أو تكفى الصحة عند الامام، فربما يدعى هناك قيام السيرة على الاكتفاء بالصحة عند الامام، و عليه يترتب جواز اقتداء كل من واجدى المنى فى الثوب المشترك بالآخر فان صلاة الامام منهما صحيحة عنده، فعلى القول بموضوعية الصحة عند الإمام فى جواز الاقتداء فصلاة المأموم أيضا صحيحة، فإن استصحاب الطهارة الجارى فيه يقتضى صحة صلواته و المفروض عدم علمه بفساد صلاة- امامه واقعا، و العلم الإجمالى بفساد احدى الصلوتين لا يوجب للمأموم حينئذ العلم التفصيلى بفساد صلاة نفسه، إذ الشرط حسب الفرض ليس عبارة عن صحة صلاة الامام واقعا، بل الصحة عند الامام، و هى محرزة بالوجدان، فان استصحاب الطهارة بالنسبة الى الامام موجب لتحقيق الصحة عنده، لكن المسألة هناك أيضا محل إشكال، فالأحوط- لو لم يكن أقوى- هو عدم الاجتزاء فى المقام، و الله العاصم.

### [مسألة (١٥) المصلوب بحكم الشرع لا يصلى عليه قبل الانزال]

مسألة (١٥) المصلوب بحكم الشرع لا يصلى عليه قبل الانزال بل يصلى عليه بعد ثلاثة أيام بعد ما ينزل و كذا إذا لم يكن بحكم الشرع لكن يجب إنزاله فوراً و الصلاة عليه، و لو لم يمكن إنزاله يصلى عليه و هو مصلوب مع مراعاة الشرائط بقدر الإمكان. من وجب صلبه كالمحارب فحد بقاءه مصلوبا ثلاثة أيام و ينزل بعدها- و هو المسلم بينهم فى كتاب الحدود و عليه روايتان تدلان على انه يبقى مصلوبا ثلاثا ثم ينزل فيصلى عليه، فان كان لم يغتسل قبل قتله و جب غسله أيضا ثم يكفن ثم يصلى عليه فيكون حال المصلوب كغيره من الأموات إلا فى بقاءه ثلاثة أيام.

و اما المصلوب بغير حق فمع الإمكان يجب إنزاله فوراً كما يجب تجهيزه من الغسل و التكفين ثم يصلى عليه، و مع عدم إمكان إنزاله يصلى عليه و هو مصلوب، كما صلى الصادق عليه السلام على عمه زيد- على ما نص عليه الرضا عليه السلام فى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٨

صحيح ابى هاشم الجعفرى- حسبما تقدم فى طى شرط الاستقبال، و يسقط حينئذ من الشرائط ما يتعذر الإتيان به، اما عدم سقوط أصل الصلاة فلعومومات وجوبها على كل ميت مضافا الى قاعدة الميسور، و الظاهر سقوط تقديم الغسل و الكفن على الصلاة حينئذ لعدم إمكانه.

(و علله فى الجواهر) بأن الثلاثة هى الحد فى بقاء الميت شرعا، و بعد الثلاثة يصير الميت بحكم المدفون- يعنى فى حكم الصلاة عليه فى قبره بلا غسل و لا كفن (انتهى).

و لا- يخلو ما فى كلامه من الغرابة مع انه لا يتم فى المدفون قبل التغسيل و التكفين، إذ يجب إخراجه من القبر ليغسل و يكفن فيجب الصلاة عليه بعدهما مع الإمكان، ثم قال (قده) و يحتمل انتظاره الى النزول فيغسل و يكفن و يصلى عليه لإطلاق دليل الشرطية (أقول) و ما احتمله مناف مع ما فى خبر الجعفرى من صلاة الصادق عليه السلام على زيد الشهيد، و الخبر و ان كان غريبا نادرا كما قاله الصدوق، الا انه ليس له معارض و لأراد، كما صرح به الشهيد فى الذكرى و حكى عن ابى الصلاح و ابن زهرة و يحيى بن سعيد العمل بمضمونه، و عن العلامة فى المختلف انه ان عمل به فلا- بأس به، ثم حكى عن ابن إدريس ان الأظهر إنزاله بعد الثلاثة و الصلاة عليه و أورد عليه بان إنزاله قد يتعذر كما فى قضية زيد (انتهى ما فى الذكرى).

ثم قال فى الجواهر و لعل منه- اى من قبيل المصلوب- كل من تعذر دفنه و كان غير مغسل أو غير مكفن إذ مشروعية الصلاة بدونهما تقديمهما لمصلحة الدفن فمع عدمه يسعى فى حصولهما الى آن الدفن فيصلى عليه بدونهما مع فرض تعذرهما، ثم أمر بالتأمل الجيد.

و لا يخفى ان ما ذكره من الصلاة عليه إذا تعذر الغسل و الكفن و الدفن و ان كان جيدا، الا ان ما استدل به ضعيف، بل الحق ان يقال ان هذه الواجبات من التجهيز أمور مستقلة لا يسقط الممكن منها بتعذر غيره و يسقط شرطية المتقدم منها للمتأخر بقاعدة الميسور و لا يحتاج في إثبات وجوب الممكن منها الى ما تكلف به من الاستدلال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٩

و قد تقدم الكلام فى ذلك فى طى المسألة الرابعة من الفصل الأول فى الصلاة على الميت

### [مسألة (١٦) يجوز تكرار الصلاة على الميت]

مسألة (١٦) يجوز تكرار الصلاة على الميت سواء اتحد المصلى أو تعدد لكنه مكروه إلا إذا كان الميت من أهل العلم و الشرف و التقوى.

المشهور على كراهة تكرار الصلاة على جنازة واحدة مطلقا: مرتين أو أكثر، جماعة أو فرادى، من مصلى واحد أو متعدد، و عن الغنية دعوى الإجماع عليه (و استدلو لها) بالجمع بين النصوص الناهية عنه و المرخصة فيه بحمل الاولى على الكراهة بقريته الثانية.

(فمن الاولى) خبر وهب بن وهب عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و سلم صلى على جنازة فلما فرغ جائه أناس فقالوا يا رسول الله لم ندرك الصلاة عليها، فقال لا يصلى على جنازة مرتين و لكن ادعوا لها (و خبر إسحاق بن عمار) عن الصادق عليه السلام قال ان رسول الله صلى الله عليه و سلم صلى على جنازة فلما فرغ جاء قوم فقالوا فاتتنا الصلاة عليها، فقال ان الجنازة لا يصلى عليها مرتين و لكن ادعوا له و قولوا خيرا، و قريب منهما خبر حسين بن علوان.

(و من الثانية) موثق عمار عن الصادق عليه السلام قال: الميت يصلى عليه ما لم يوار بالتراب و ان كان قد صلى عليه (و موثقة يونس) عنه عليه السلام قال سئلته عن الجنازة لم أدركها حتى إذا بلغت القبر، قال عليه السلام إذا أدركتها قبل ان تدفن فإن شئت فصل عليها (و خبر جابر) عن الباقر عليه السلام، قال قلت أ رأيت إن فاتتني تكبيرة أو أكثر، قال عليه السلام تقضى ما فاتك، قلت استقبل الصلاة (أو القبلة) قال عليه السلام بلى و ان تتبع الجنازة، فإن رسول الله صلى الله عليه و سلم خرج الى جنازة امرأة من بنى النجار فصلى عليها فوجد الحفيرة لم يمكنوا فوضعوا الجنازة فلم يجئ قوم الا قال لهم صلوا عليها (و خبر الحلبي) عن الصادق عليه السلام قال كبر أمير المؤمنين عليه السلام على سهل بن حنيف و كان بدرىا خمس تكبيرات ثم مشى ساعة ثم وضعه و كبر عليه خمسة أخرى فصنع به ذلك حتى كبر عليه خمسا و عشرين تكبيرة (و خبر ابى بصير) عن الباقر عليه السلام قال كبر رسول الله صلى الله عليه و سلم على حمزة سبعين تكبيرة و كبر على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩٠

عليه السلام عند كم على سهل بن حنيف خمسا و عشرين تكبيرة، قال كبر خمسا خمسا كلما أدركه الناس قالوا يا أمير المؤمنين لم ندرك الصلاة على سهل فيضعه فيكبر عليه خمسا حتى انتهى الى قبره - خمس مرات.

و الجمع بين الطائفتين على ما اخترناه فى مفاد هيئة الأمر و النهى ظاهر، كما مر مرارا فى هذا الكتاب من ان المستعمل فيه فى هيئة الأمر هو مصداق طلب الفعل و فى هيئة النهى هو مصداق طلب الترك أو مصداق الزجر عن الفعل فإذا لم يرخص المولى فى الترك ينتزع الوجوب من الأمر و إذا لم يرخص فى الفعل ينتزع الحرمة من النهى، فان ورد الترخيص منه فى الترك كان مفاد هيئة الأمر بضميمة الترخيص هو الاستحباب، و ان وردت الرخصة فى الفعل كان مفاد النهى بضميمة الترخيص فى الفعل هو الكراهة (و بعبارة أخرى) ليست الكراهة إلا - عبارة عن طلب الترك - الذى هو مفاد النهى - و الترخيص فى الفعل - الذى ثبت



بدليل الاذن فى الفعل، فحمل النهى على الكراهة إذا ورد دليل على الاذن فى الفعل ليس حملا- له على خلاف مفاده ولا المستعمل فيه.

(نعم) ربما يقال هنا بعدم حجية الأخبار المانعة لضعف سندها وكون رجال سند بعضها عامية بل قيل فى وهب بن وهب أنه أكذب البرية، وكونها موافقة مع العامة الموجب لحملها على التقية لكون الكراهة محكية عن ابن عمر، و عائشة و و ابى موسى والا و زاعى و احد و الشافعى و مالك و ابى حنيفة، و لأجل ذلك حكى استحباب التكرار مطلقا عن بعض، و عن كشف اللثام عن ابى سعيد انه إذا صلى على جنازة ثم حضر من لم يصل عليها صلى عليها و لا بأس ان يؤم به الإمام الذى صلى أولا، و قال فى الكشف و ظاهره نفى الكراهة، و هو كما قال.

لكن الانصاف ثبوت الكراهة مطلقا للشهرة المحققة و دعوى الإجماع عليها الكاشف عن استنادهم الى الاخبار المانعة الموجب لحجيتها عندنا من حجية الخبر الموثوق بصدوره خلافا لمن توقف فى أصل جواز التكرار اما مطلقا أو للمصلى الواحد غير الامام، و هو مردود بالإجماع على خلافه، و لمن خص الكراهة بحالة دون أخرى كالحلى (قده) الذى خصها بالجماعة، قال (قده) لأن الصحابة صلوا على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩١

رسول الله صلى الله عليه و سلم فرادى.

و لا- يخفى ان الاستفادة مما ورد من صلواتهم غير الصلاة المعهودة على الأموات (ففى خبر ابى مريم الأنصارى) قال للباقر عليه السلام كيف كانت الصلاة على النبى صلى الله عليه و سلم فقال لما غسله أمير المؤمنين عليه السلام و كفنه سجاه ثم ادخل عليه عشرة فداروا حوله ثم وقف أمير المؤمنين عليه السلام فى وسطهم فقال إِنَّ اللَّهَ وَ مَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا، فيقول القوم كما يقول حتى صلى عليه أهل المدينة و العوالى، و فى معناه غيره، و ان كان الظاهر من بعض تلك الاخبار هو الصلاة المعهودة، لكن ترك الجماعة فيها كأنه من مختصات النبى صلى الله عليه و سلم لكونه اماما حيا و ميتا، فلا دلالة فيها على ترك الجماعة فى الصلاة على غيره صلى الله عليه و سلم، ففى المروى عن الباقر عليه السلام ان عليا عليه السلام قال ان رسول اما منحيا و ميتا فدخل عليه عشرة عشرة و صلوا عليه يوم الاثنين و ليلة الثلاثاء حتى الصباح و يوم الثلاثاء حتى صلى عليه كبيرهم و صغيرهم و ذكرهم و أنثاهم و ضواحي المدينة بغير امام.

و المحكى عن جماعة من الأصحاب اختصاص الكراهة بالمصلى الواحد اما مطلقا كما عن جماعة أو إذا لم يكن اماما، فلا كراهة فى تكرارها من الامام كما عن المدارك، و عن بعضهم اختصاص الكراهة بما ينافى التعجيل، فلا كراهة فيما لا ينافيه مطلقا: فرادى و جماعة من الامام و غيره، و لا وجه لتوهم اختصاص الكراهة بغير الإمام إلا ما ورد من صلاة على عليه السلام اماما على سهل بن حنيف خمس مرات و هى لا تنافى الكراهة فى غير مورد الحديث، لاحتمال اختصاص ذلك بمن له مناقب مثل سهل، و اما توهم الاختصاص بما ينافى التعجيل فلعله لما ورد من صلاة رسول الله صلى الله عليه و سلم على جنازة امرأة من بين النجار حين وجد الحفرة لم يمكنوا، و لا- يخفى انه لا- يدل على الكراهة فى غير مورد الخبر (و كيف كان) فمع منافاة التعجيل و خوف الحادثة يكون المتجه ملاحظة الترجيح، و ربما تصير الصلاة حينئذ فى بعض الأحوال حراما فضلا عن الكراهة، هذا فى غير ذوى الفضل و الشرف، و اما فيهم فالأقوى عدم الكراهة- كما قواه فى الجواهر- مستظها من نصوص تكرار الصلاة على النبى صلى الله عليه و سلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩٢

و حمزة عليه السلام و فاطمة بنت اسد و سهل بن حنيف، و هو جيد، و الله العالم.

## [مسألة (١٧) يجب ان تكون الصلاة قبل الدفن]

مسألة (١٧) يجب ان تكون الصلاة قبل الدفن فلا يجوز التأخير الى ما بعده نعم لو دفن قبل الصلاة عصيانا أو نسيانا أو لعذر آخر أو تبين كونها فاسدة و لو لكونه حال الصلاة مقلوبا لا يجوز نبشه لأجل الصلاة بل يصلى على قبره مراعى للشرائط من الاستقبال وغيره و ان كان بعد يوم و ليلة بل و أزيد أيضا الا ان يكون بعد ما تلاشى و لم يصدق عليه الشخص الميت فحينئذ يسقط الوجوب و إذا برز بعد الصلاة عليه بنيش أو غيره فالأحوط إعادة الصلاة عليه.

فى هذه المسألة أمور (الأول) يجب ان تكون الصلاة قبل الدفن، و قد ادعى عليه الإجماع فى القواعد، و لا يجوز تأخيرها الى ما بعد الدفن اختيارا بلا خلاف فيه، و فى الجواهر: بل الإجماع بقسميه عليه بل كاد يكون ضروريا (انتهى) و يدل عليه من الاخبار خبر عمار الواردة فى الصلاة على الميت العريان، و فيه قال عليه السلام يحفر له حفيرة فيستر عورته باللبن و بالحجر ثم يصلى عليه ثم يدفن، قلت فلا يصلى عليه إذا دفن، فقال لا يصلى على الميت بعد ما يدفن (و خبر محمد بن مسلم) و فيه:

إذا لم يقدروا على ثوب يوارون به عورته فليحفروا قبره و يضعوه فى لحده يوارون عورته بلبن أو أحجار أو تراب ثم يصلون عليه ثم يوارونه فى قبره، قلت و لا يصلون عليه و هو مدفون بعد ما يدفن؟ قال لو جاز ذلك لأحد لجاز لرسول الله صلى الله عليه و سلم فلا يصلى على المدفون و لا على العريان (و خبر على بن جعفر) و فيه: قال عليه السلام يغسل و يكفن و يصلى عليه و يدفن (و خبر القلانسي) عن الباقر عليه السلام، و فيه أيضا: يغسل و يكفن و يصلى عليه و يدفن، و قد تقدم هذه الاخبار كلها فى الأمر الأول فى طى المسألة الثالثة من الفصل فى صلاة الميت، و سبق من المصنف هذا الحكم فى المسألة السابعة من ذاك الفصل، و يدل على ذلك أيضا إبقاء جنازة النبي صلى الله عليه و سلم بلا دفن حتى صلى عليه أهل المدينة و ضواحيها.

(الأمر الثانى) لو دفن قبل الصلاة عصيانا أو نسيانا أو لعذر آخر كما إذا أجب عليه ظالم يخاف منه فلا يجوز نبشه للصلاة عليه إجماعا كما حكى عن العلامة و تجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩٣

الصلاة على قبره مراعى للشرائط - مهما أمكن - ما لم يتلاش الميت - كما تقدم فى المسألة السابقة مفصلا - (الأمر الثالث) إذا برز بعد الصلاة على قبره بنيش أو غيره فالأحوط إعادة الصلاة، لانه ميت لم يصل عليه قبل الدفن، مع احتمال الاجتزاء بما اتى به من الصلاة على قبره، فيكون فى حكم من صلى عليه، و قد مر حكم هذه المسألة أيضا فى المسألة الثامنة من هذا الفصل.

## [مسألة (١٨) الميت المصلى عليه قبل الدفن]

مسألة (١٨) الميت المصلى عليه قبل الدفن يجوز الصلاة على قبره أيضا ما لم يمض أزيد من يوم و ليلة و إذا مضى أزيد من ذلك فالأحوط الترك.

قد تقدم فى المسألة السابعة من هذا الفصل حكم الصلاة على قبر من لم يصل عليه أصلا، و اما من صلى عليه قبل الدفن ففى جواز الصلاة عليه بعد دفنه لمن لم يصل عليه وجهان، المشهور على الجواز لإطلاق الأخبار الدالة على جوازها حيث يشمل الميت الذى صلى عليه، بل بعض تلك الاخبار ظاهر فى الميت الذى صلى عليه، كخبر عمر بن جمع، و فيه: كان رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا فاتته الصلاة على الميت صلى على القبر، و مرسل الصدوق: إذا فاتتك الصلاة على الميت حتى يدفن فلا بأس بالصلاة عليه و قد دفن، فان فوت الصلاة ظاهر فى عدم إدراكها فى وقت تحققها، و أظهر من ذلك ما فى خبر القلانسي، و فيه: فإذا لم يدرك التكبير كبر عند القبر و ان كان أدركهم و قد دفن كبر على القبر، و ما فى الفقه الرضوى: فان لم

تلحق الصلاة على الجنازة حتى يدفن الميت فلا بأس ان تصلى بعد ما يدفن.

(و هل الجواز) محدود باليوم و الليلة أو بالثلاثة، أو انه لأحد له ما لم يتلاش الميت فى القبر، المنسوب الى المشهور هو التحديد باليوم و الليلة، بل عن الغنية الإجماع عليه، و يمكن ان يقال ان المنساق من بعض الاخبار انما هو جوازها عقيب دفن الميت بلا مضى مدة و لا مهلة، كما فى خبر القلانسي: و ان كان أدركهم و قد دفن كبر على القبر، و كذا ما فى الفقه الرضوى: فان لم تلحق الصلاة على الجنازة حتى يدفن الميت (إلخ) الا أن الانصاف إطلاق بعضها الآخر مثل قوله فى خبر ابن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩٤

جمع: كان رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا فاتته الصلاة على الميت صلى على القبر، و مثله ما فى مرسل الصدوق (و كيف كان) فمع الإشكال فى استفادة الإطلاق يكون المرجع عند الشك هو أصالة عدم المشروعية فيكون الأحوط هو الترك و ان لم يرد دليل على التحديد باليوم و الليلة أيضا، و اما التحديد بالثلاثة فلا دليل له أصلا.

هذا بالنسبة الى من يريد الصلاة على القبر إذا لم يدرك الصلاة، و اما إذا أدرك الصلاة قبل الدفن فهل يجوز له تكرارها بعد الدفن أولا، ربما يقال باستفادة الجواز من إطلاق صحيح هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام: لا بأس ان يصلى الرجل على الميت بعد ما يدفن، الا انى لم أجد من تعرض من الأصحاب للجواز فى هذه الصورة مع عدم معهوديته بين المسلمين.

#### [مسألة (١٩) يجوز الصلاة على الميت فى جميع الأوقات بلا كراهة]

مسألة (١٩) يجوز الصلاة على الميت فى جميع الأوقات بلا كراهة حتى فى الأوقات التى تكره النافلة فيها عند المشهور من غير فرق بين ان تكون الصلاة على الميت واجبة أو مستحبة.

و فى المدارك ان هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب، و يدل عليه من الاخبار صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال يصلى على الجنازة فى كل ساعة، انها ليست بصلاة ركوع و لا سجود، انما تكره الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها التى فيها الخشوع و الركوع و السجود (و خبره الآخر) قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام هل يمنعك شىء من هذه الساعات من الصلاة على الجنازة، قال عليه السلام لا (و صحيحة الحلبي) عن الصادق عليه السلام قال لا بأس بالصلاة على الجنازة حين تغيب الشمس و حين تطلع، انما هو استغفار، و فى معناها غيرها.

(و لا يعارضها) الا خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عليه السلام، قال تكره الصلاة على الجنازة حين تصفر الشمس و حين تطلع (و صحيح على بن جعفر) عن أخيه عليه السلام انه سئله عن الصلاة على الجنائز إذا احمرت الشمس أ تصلح أولا، قال لا صلاة فى وقت صلاة، و قال إذا وجبت الشمس فصل المغرب ثم صل على الجنائز.

لكنهما لا يصلحان للمعارضة لحملهما على التقية، و لعل التعبير بالكراهة فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩٥

الخبر الأول اتقاء عن الأوزاعى القائل بكراهة الصلاة فى الأوقات المذكورة، بل و من مالك و ابي حنيفة القائلين بالمنع فى حال اصفرار الشمس و طلوعها و قيامها، إما بإرادة المنع من الكراهة أو بالاتقاء بما يقرب من الحرمه- لو كان المراد من الكراهة معناها المقابل للحرمه، و كون الجواب فى الخبر الثانى اقناعيا لعدم انطباقه على السؤال، ضرورة عدم كون الاحمرار وقت صلاة، و لعل التقية منعه عن التصريح بالحق.

(و مع الغض) عن حملهما على التقية فهما ساقطان عن الحجية بالاعراض عنهما بل قيام الإجماع على العمل بخلافهما، مضافا الى اختصاص الكراهة فى الأوقات المكروهة بالنوافل المبتدئة، و صلاة الميت- على فرض صدق اسم الصلاة عليها- من الفرائض لا

من النوافل فضلا عن كونها مبتدئة، بل مع استحبابها- كما إذا كانت معادة- فهي من ذوات الأسباب كصلاة الزيارة والاستخارة ونحوهما، مضافا الى ان العبرة في حال طريان الاستحباب عليها هي حالتها الأولية التي كانت واجبة بالذات كما في كل واجب يطرد عليه النفل حسبما حققناه في الأصول، و لذا يصح إتيانها بقصد وجوبها الذاتي وصفا و غاية و لو كانت نفلا بالعرض- و لذا صرح في المتن بعدم الفرق في عدم كراهتها في الأوقات المذكورة بين كونها واجبة أو مستحبة.

### [مسألة (٢٠) يستحب المبادرة إلى الصلاة على الميت]

مسألة (٢٠) يستحب المبادرة إلى الصلاة على الميت و ان كان في وقت فضيلة الفريضة و لكن لا يبعد ترجيح تقديم وقت الفضيلة مع ضيقه كما ان الاولى تقديمها على النافلة و على قضاء الفريضة و يجب تقديمها على الفريضة فضلا عن النافلة في سعة الوقت إذا خيف على الميت من الفساد و يجب تأخيرها عن الفريضة مع ضيق وقتها و عدم الخوف على الميت و إذا خيف عليه مع ضيق وقت الفريضة تقدم الفريضة و يصلى عليه بعد الدفن، و إذا خيف عليه من تأخير الدفن مع ضيق وقت الفريضة يقدم الدفن و تقضى الفريضة، و ان أمكن ان يصلى الفريضة مؤميا صلى و لكن لا يترك القضاء أيضا.

في هذه المسألة أمور (الأول) في استحباب المبادرة إلى صلاة الميت و تقديمها على الفريضة مع سعة وقتها، أو استحباب تقديم الفريضة، أو التخيير في ذلك (وجه)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩٦

المختار عند الماتن هو الأول، و لعله لخبر جابر المروى عن الباقر عليه السلام: إذا حضرت الصلاة على الجنائز في وقت مكتوبة فبأيهما ابدء؟ فقال عجل الميت الى قبره الا ان تخاف ان يفوت وقت الفريضة الحاضرة، و لما دل عموما على استحباب التعجيل في تجهيز الميت، لكن الخبر ضعيف، و استحباب التعجيل في أمر الميت معارض مع ما ورد من استحباب المسارعة إلى الصلاة الفريضة في وقتها، و لعله لذلك ذهب جملة من الأساطين كالمحقق و العلامة و المحقق الثاني في جامع المقاصد- على ما حكى عنهم- الى التخيير.

(و الأقوى) استحباب تقديم الفريضة كما حكى عن جماعة لما في صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: إذا وجبت الشمس فصل المغرب ثم صل على الجنائز، و في خبر الغنوي: إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فابدء بها قبل الصلاة على الميت الا ان يكون مبطونا أو نفساء أو نحو ذلك مؤيدا بما يدل على شدة المواظبة على الوقت الفضلى على وجه يرجح على ما دل على تعجيل الميت، و اما ما تقدم من خبر جابر فقد تقدم ضعف سنده بحيث لا يقاوم الخبرين.

و ربما يقال في وجه القول بالتخيير بتكافؤ خبر جابر مع الخبرين المتقدمين و يكون المرجح حينئذ هو التخيير، لكن لا يخفى أن نتيجة ذلك هو التخيير في مقام الأخذ بأحد الخبرين لا الفتوى بالتخيير.

(و في الجواهر) حمل خبر جابر- بعد ذكر ضعف سنده- على ارادة فوات الوقت الفضلى، و قال (قده) ما حاصله ان تعجيل الميت الى قبره قبل فوات الوقت الفضلى لا ينافي أرجحية غيره عليه- اعنى تقديم الفريضة الحاضرة- (و ما ذكره لا يخلو عن البعد) لان الجواب عن البدئة بأيهما بقوله عليه السلام عجل الميت الى قبره ظاهر في أفضلية تقديم صلاة الميت على الفريضة، حيث ان تعجيل الميت الى قبره لا يتم الا بتقديم الصلاة عليه، فالأولى الاكتفاء في رد الاستدلال بضعف سنده (و كيف كان) فالأقرب تقديم المكتوبة فيما إذا لم تراحم صلاة الميت مع وقت فضيلة الفريضة فضلا عما إذا زاحمتها في ذلك بان أوجب الإتيان بصلاة الميت فوات وقت فضيلة الفريضة،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩٧

و ذلك لما ورد من الترغيب و الحث الشديد على مراعاة الوقت الفضلى حتى ظن منه الوجوب، بل يمكن الاستدلال بذيل خبر جابر اعنى قوله عليه السلام: الا ان تخاف ان يفوت وقت الفريضة الحاضرة- بناء على كون المراد فوت الوقت الفضلى.

(الأمر الثانى) لو زاحم الإتيان بصلاة الميت مع النافلة، الموقته تقدم على النافلة لأنه مضافا الى ما ورد من التعجيل فى تجهيز الميت، تكون صلاة الميت واجبه و الاشتغال بأداء الواجب اولى و أفضل من الاشتغال بالمندوب.

(الأمر الثالث) لو زاحمت مع قضاء الفريضة فى المتن رجح تقديمها على القضاء لكن الأقوى التخيير لمعارضه ما دل على الترغيب فى تعجيل أمر الميت مع ما دل على الحث على المبادرة فى قضاء الفريضة حتى ذهب جملة من الفقهاء إلى المضايقة و وجوب تقديمها على الفريضة الحاضرة، و المختار و ان كان القول بالمواسعة هناك الا ان اخبار المضايقة كافية فى الدلالة على تأكيد استحباب التعجيل فى القضاء.

(الأمر الرابع) لو خيف على الميت فى سعة وقت الفريضة الحاضرة وجب المبادرة إلى صلاة الميت، و هل تبطل الفريضة لو اشتغل بها حينئذ، وجهان، و المسألة من صغريات باب الضدين مع أهمية أحدهما، و الأقوى الصحة أما بالملاك أو بالأمر الترتيبى على ما اخترناه فى الأصول.

(الأمر الخامس) لو ضاق وقت الفريضة بحيث يؤدي الإتيان بصلاة الميت الى فوات الفريضة فمع عدم الخوف على الميت يجب تقديم الفريضة، و فى بطلان صلاة الميت لو قدمها على الفريضة ما تقدم فى الأمر السابق من ابتناء المسألة على المختار فى باب الضدين (و ربما يقال) بالبطلان فى المقام- و لو قلنا بالصحة هناك- من جهة دلالة خبر جابر على النهى عنه (و فيه أولا) منع فهم النهى عنه من الخبر المذكور كما لا يخفى على المتأمل فيه، إذ ليس فيه الا- استثناء صورة ضيق وقت الفريضة من الأمر بتعجيل الميت الى قبره، و هذا الاستثناء انما يدل على انتفاء الأمر بالتعجيل فى صورة ضيق وقت الفريضة الا على النهى عن الاشتغال بصلاة الميت (و ثانيا) انه لو سلم استفادة النهى عنه فهو ليس لأجل مبعوضيه فى متعلقه، بل لمكان أهمية فى ضده، فلا ينافى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩٨

مع ملاك مطلوبيته المصحح لإتيانه بداعى ذلك الملاك.

(الأمر السادس) لو تضيقا معا بان خيف على الميت مع ضيق الحاضرة فالمشهور تقديم الفريضة، بل فى الجواهر: لا أجد فيه خلافا الا من محكى المبسوط من تقديم صلاة الجنائز (و الأقوى) ما عليه المشهور لاهمية الفريضة عن صلاة الجنائز كما لا يخفى على المتدبر فيما ورد من الاهتمام بها و انها لا تترك بحال و ان تاركها بمنزلة الكافر، مضافا الى ان التراحم هنا واقع بين ما لا بدل له- أعنى الفريضة- و بين ماله البدل، فان صلاة الجنائز إذا فاتت يمكن أدائها على القبر بعد الدفن، و توهم كون قضاء الفريضة أيضا بدلا عن أدائها فى وقتها فاسد، فان ما ورد من الاهتمام بالفريضة انما هو فى أدائها فى وقتها لا الجامع بين الأداء و القضاء (و كيف كان) يجب مع تقديم الفريضة و الاشتغال بها ان يأتى بصلاة الميت بعد دفنه على القبر كما تقدم فى المسائل السابقة.

(الأمر السابع) لو تراحم الدفن مع الصلاة على الميت بان فرض الخوف من انتهاك الميت من تأخير دفنه حتى يصلى عليه، فالظاهر تقديم الدفن فيصلى على قبره لانه يكون من موارد تراحم ما لا بدل له- و هو الدفن و حفظ حرمة الميت- مع ما له البدل، و هو الصلاة فيقدم الأول على الأخير.

(الأمر الثامن) لو تراحم الدفن مع صلاة الفريضة بأن كان التأخير فى الدفن انتهاء كالحرمه الميت مع ضيق وقت الفريضة فعن جامع المقاصد نفى البأس عن تقديم الدفن على الصلاة، قال لتساوى الحرمتين و لتدارك الصلاة بالقضاء دون الدفن و لاستثناء

المبطلون و النفساء فى خبر الغنوى، و ما ذكره جيد- و ان كان فى دلالة خبر الغنوى عليه تأمل بل منع، و أيده فى الجواهر بتشاكل على عليه السلام بدين سلمان عن الصلاة، و لم أعر على ذلك فىما بيدي من الكتب، و الله الهادى. ثم قال فى الجواهر و لو أمكن الجمع بين الالدين و الإيلاء للمكتوبة لم يكن بعيدا من الصواب، و إليه أشار المصنف (قده) فى المتن بقوله ان أمكن ان يصلى الفريضة مؤميا صلى، و لكنه زاد على الجواهر بأنه لا يترك القضاء أيضا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٩

#### [مسألة (٢١) لا يجوز على الأحوط إتيان صلاة الميت فى أثناء الفريضة]

مسألة (٢١) لا- يجوز على الأحوط إتيان صلاة الميت فى أثناء الفريضة و ان لم تكن ماحية لصورتها كما إذا اقتصر على التكبيرات و أقل الواجبات من الأذعية فى حال القنوت مثلا.

و ذلك لعدم معهوديته بين المسلمين و خروجه عن المتعارف بينهم و عدم القول بجوازه من االدين، قال فى الجواهر: الا انى لم أجد نصا لأالدين من الأصحاب بل يمكن دعوى ظهور النصوص و الفتاوى فى عدم اجتماعهما (انتهى).

#### [مسألة (٢٢) إذا كان هناك ميتان يجوز ان يصلى على كل واحد منهما]

مسألة (٢٢) إذا كان هناك ميتان يجوز ان يصلى على كل واحد منهما منفردا و يجوز التشريك بينهما فى الصلاة فيصلى صلاة واحدة عليهما و ان كانا مختلفين فى الوجوب و الاستحباب و بعد التكبير الرابع يأتى بضمير التثنية هذا إذا لم يخف عليهما أو على أحدهما من الفساد و الاوجب التشريك أو تقديم من يخاف فساد.

استدل فى الجواهر لإثبات جواز تشريك الأموات المتعددة فى صلاة واحدة بالإجماع و النصوص المستفيضة، و مراده من النصوص هى الواردة فى كيفية وضع الرجل و المرأة و الطفل معهما على ما يأتى فى المسألة الأولى من الفصل الالى فى آداب صلاة الميت، و ليس جواز التشريك من باب تداخل الصلوات لكى تكون الصلاة على ميتين كالاجتراء بغسل واحد مع تعدد موجبه، المعبر عنه بالتداخل المسببى، بل المستظهر من النصوص و الفتاوى هو وجوب طبعه الصلاة القدر المشترك بين افرادها الصادق على الواحد و المتعدد، على جنس الميت الصادق على الواحد و المتعدد أيضا فتكون الصلاة على المتعدد فردا من الطبيعة المأمور بها و ما بها يتحقق امثال الأمر بها كالصلاة على الميت الواحد، حيث ان الإتيان بها أيضا من االدين طرق امثال الأمر بها.

و هل الحكم هو التخيير بين التشريك و التفريق من دون أفضلية أحدهما على الأالدين، أو ان الأفضل هو التفريق، و جهان بل قولان، المحكى عن المبسوط و السرائر و التذكرة و النهاية هو أفضلية التفريق، و استدلالها فى المبسوط و السرائر بأن صلوتين فىما إذا كان الميت اثنين أفضل من صلاة واحدة، و فى التذكرة و النهاية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٠

بأن القصد بالتخصيص اولى منه بالتعميم (و لا يخفى) ما فى هالدين الاستدلاليين من من الوهن، و لذا قال فى الجواهر لا دليل على رجحان التفريق على التشريك، و هو كما قال، فالأقوى هو القول بالتخيير.

و لا فرق فى جواز التشريك بين كون الميتين متالدين فى الصنف كرجلين أو امرئتين أو مختلفين، و كذا لا فرق بين اتحادهما فى المذهب أو اختلافهما فيه كامامى و مخالف، و كذا لو كان أحدهما كبيرا و الأالدين طفلا، كل ذلك لا طلاق النصوص، و كذا لا- فرق بين اتحاد الصلوتين فى الوجوب و الاستحباب أو اختلافهما، فى جواز الإتيان بصلاة واحدة على ميتين- و لو كانت

الصلاة على أحدهما مستحبة - كالمعادة، و ذلك لعدم اعتبار قصد الوجه فيها كسائر العبادات، و مع اعتباره فالظاهر اعتبار الاتحاد في الوجه إذا أراد التشريك.

و بعد التكبير الرابع يأتي بضمير التثنية إذا كان الميت اثنين، و بضمير الجمع إذا كانوا أكثر، هذا مع اتحادهم في المذهب و الذكورة و الأنوثة و الكبير و الصغر، و مع الاختلاف يراعى في كل واحد وظيفته، و هل يجوز مع الاختلاف في التكبير و التانيث الإتيان بضمير المذكر لهما باعتبار الميت، أو المؤنث باعتبار الجنزة، الظاهر جوازهما كما يجوز تخصيص كل منهما بدعاء على حده، و هل الأولى مع الاكتفاء بدعاء واحد لهما تكبير الضمير، أو يتخير في ذلك من غير أولوية، ففي الروضة: التكبير أولى، و ذكر بعض محشيها في وجه الأولوية ان التأويل بالميت أولى من التأويل بالجنزة و ذلك لشيوع استعمال الميت و إطلاقه في الاخبار و غيرها على المذكور و المؤنث، هذا كله فيما إذا لم يخف على احد الميتين أو الأموات أو على الجميع، و مع الخوف على واحد يجب تقديم الصلاة عليه أو تشريكه مع غيره كما انه مع الخوف على الجميع يجب التشريك خاصة، و وجهه واضح.

### [مسألة (٢٣) إذا حضر في أثناء الصلاة على الميت ميت آخر]

مسألة (٢٣) إذا حضر في أثناء الصلاة على الميت ميت آخر يتخير المصلى بين وجوه الأول ان يتم الصلاة على الأول ثم يأتي بالصلاة على الثاني، الثاني قطع الصلاة و استينافها بنحو التشريك، الثالث التشريك في التكميرات الباقية و إتيان مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠١

الدعاء لكل منهما بما يخصه و الإتيان ببقية الصلاة للثاني بعد تمام صلاة الأول مثلا إذا حضر قبل التكبير الثالث يكبر و يأتي بوظيفته صلاة الأول و هي الدعاء للمؤمنين و المؤمنات، و بالشهادتين لصلاة الميت الثاني، و بعد التكبير الرابع يأتي بالدعاء للميت الأول و بالصلاة على النبي و إله للميت الثاني و بعد الخامسة تتم صلاة الأول و يأتي للثاني بوظيفته التكبير الثالث و هكذا يتم بقية صلواته، و يتخير في تقديم وظيفة الميت الأول أو الثاني بعد كل تكبير مشترك، هذا مع عدم الخوف على واحد منهما، و اما إذا خيف على الأول يتعين الوجه الأول، و إذا خيف على الثاني يتعين الوجه الثاني أو تقديم الصلاة على الثاني بعد القطع، و إذا خيف عليهما معا يلاحظ قلة الزمان في القطع و التشريك بالنسبة إليهما ان أمكن و الا فالأحوط عدم القطع.

المشهور - كما في الحدائق - هو التخيير بين الأمور الثلاثة المذكورة في المتن، و نسبه المحقق الثاني إلى المعظم، و الكلام في هذه المسألة يقع تارة فيما تقتضيه القاعدة، و اخرى فيما يستفاد من النص.

اما المقام الأول فالظاهر ان مقتضى القواعد العامة هو التخيير المذكور، اما جواز إتمام الصلاة على الأول ثم الإتيان بها على الثاني فوجهه واضح، و اما قطع الصلاة على الأول و استينافها عليهما على وجه التشريك، فبالنسبة إلى جواز التشريك يكفي ما مر في المسألة السابقة من جواز ذلك مطلقا، و اما جواز القطع فلما تقدم في المسألة الثامنة عشر من الفصل الأول في صلاة الميت من عدم الدليل على حرمة قطعها، إذ الدليل على الحرمة في اليومية منحصر بالإجماع، و هو مفقود في المقام، و اما جواز الوجه الثالث و هو التشريك في التكميرات الباقية من حين حضور الميت الثاني فلان جواز التشريك من ابتداء الصلاة يوجب جوازه في الأثناء أيضا من غير فرق بين كون الصلوتين متحدتين في الوجوب و الاستحباب أو مختلفين.

و اختار في التذكرة و النهاية تعيين الإتمام على الأول و استينافها على الثاني إذا كانت الصلاة على الميت الأول واجبة و على الثاني مستحبة، و علل باختلاف الوجه (و لا يخفى ما فيه) فإنه مضافا الى ما تقدم مرارا من عدم اعتبار قصد الوجه في العبادات و ان مقتضاه عدم الفرق في عدم جواز الجمع حينئذ بين حضورهما معا من الابتداء أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠٢

حضور أحدهما فى أثناء الصلاة على الآخر مع ظهور المحكى منهما فى اختصاص الحكم بتعيين الإتمام على الأول بما إذا كان حضور الميت الثانى فى أثناء الصلاة عشاء الأول- ان اللازم من كلامهما هو عدم الفرق أيضا بين ما كانت الصلاة الأولى واجبة والثانية مستحبة أو كانت الأولى مستحبة والثانية واجبة، لأن الاختلاف فى الوجه متحقق فى صورتين، مع ان الظاهر منهما اختصاص تعيين الإتمام على الميت الأول بما إذا كانت الصلاة الأولى واجبة.

(وقد وجهه فى كشف اللثام) بما حاصله ان الصلاة على الميت الأول لا تبطل ولا تنتهى بعد تشريكها مع الصلاة على الميت الثانى الا بانتهاء الصلاة الثانى، فالصلاة الأولى باقية مستمرة إلى انتهاء الثانى، غاية الأمر ان عدد تكبيراتها تصير أزيد من خمس، فتكون المجموع منهما صلاة واحدة، مثلا لو حضر الميت الثانى عند التكبير الثالث من الصلاة الأولى فتشترك من أول التكبير الثالث الى انتهاء التكبير الخامس من الصلاة على الميت الثانى، فيصير عدد التكريرات على الميت الأول سبعة، وعلى الميت الثانى خمسة، قال: وهذا هو المراد مما ورد فى خبر جابر عن الباقر عليه السلام- عن التكبير على الجنائز هل فيه شىء موقت، فقال عليه السلام لا، كبر رسول الله صلى الله عليه وسلم احد عشر وتسعا وسبعا وستا وخمسا وأربعا، وقد وجهه الشيخ (قده) بذلك، فإنه بعد ما قال بان ما تضمنه هذا الخبر من زيادة التكبير على الخمس متروك بالإجماع قال ويجوز ان يكون عليه السلام أخبر عن فعل النبى صلى الله عليه وسلم بذلك لانه كان يكبر على جنازة واحدة أو اثنتين فكان يجاء بأخرى فيبتدء من حيث انتهى خمس تكبيرات فإذا أضيف الى ما كان كبر أولا- زاد على الخمس تكبيرات، وذلك جائز- انتهى كلام الشيخ (قده)- فإذا كانت الصلاة الأولى مستحبة جاز ان يعرض لها الوجوب فى الأثناء لأنه زيادة تؤكد لها دون العكس فإنه إزالة للوجوب (انتهى ما فى كشف اللثام بمعناه) ولا يخفى ما فيه (اما أولا) فلانه على القول بتحقيق التضاد بين الوجوب والاستحباب لا فرق فى استحالة اجتماعهما فى شىء واحد بين عروض الوجوب على المستحب أو عروض الاستحباب على الواجب، و ما أفاده فى وجه جواز الأول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠٣

من ان الوجوب فى الأثناء زيادة تؤكد للندب كلام خال عن التحصيل، ضرورة كونهما ضدین حسب الفرض، فمع بقاء المندوب على صفة الاستحباب يلزم اجتماع الضدين، ومع انقلاب المستحب واجبا بتأكد الطلب يلزم خلاف الفرض، لانه فرض عدم إزالة الاستحباب عن الصلاة الأولى، مضافا الى ان هذا البيان أيضا جار فيما كانت الصلاة الأولى واجبة، إذ يقال فيه أيضا انه يحصل زيادة تؤكد فى الوجوب بعروض الاستحباب، هذا على القول بالتضاد بين الوجوب والندب.

و اما على القول بعدم التضاد بينهما فيجوز اجتماعهما فى شىء واحد من غير فرق أيضا بين صورتين، وقد اخترنا فى الأصول- كما مرت الإشارة إليه فى هذا الشرح مرارا- انه لا- تضاد بينهما و ان الفرق بينهما ليس من حيث نفس مفهومهما كالسواد والبياض، و لا- بتفاوتهما من حيث الشدة والضعف فى الطلب حتى يكون الاختلاف بينهما بالتشكيك- و ان كان التفاوت بين ملاكهما كذلك- بل الفرق بينهما انما هو بضم الترخيص فى الترك فى أحدهما و عدم ضمه فى الآخر، الموجب لحكم العقل بلزوم امتثاله بإتيان متعلقة، فالطلب الوجوبى فيه اقتضاء المنع من الترك من ناحية حكم العقل، كما ان الطلب الندبى لا اقتضاء فيه بالنسبة إلى المنع عن الترك من ناحية الترخيص من المولى فى ترك متعلق طلبه فعند اجتماعهما يكتسب الطلب الندبى لون الوجوب، حيث لا مزاحمة بين ما لا اقتضاء فيه للمنع عن الترك مع ما فيه الاقتضاء له، و يصير الطلبان طلبا واحدا وجوبيا من غير فرق فى ذلك بين عروض الوجوب على الندب أو العكس.

(و اما ثانيا) فبالمنع عن اتصاف ما يأتى به المكلف فى الخارج بالوجوب أو الندب، إذا الموصوف بالوجوب عبارة عن طبيعة



الصلاة على الميت الجامعة لما يوجب وجوبها، و المتصف بالندب أيضا عبارة عن طبيعة الصلاة الجامعة لما يوجب ندبها كالمعادة و الصلاة على الطفل إذا مات قبل ست سنين، و اما ما يوجد في الخارج فلا يمكن ان يعرض عليه الوجوب أو الندب، إذ بوجده يسقط التكليف، و ما يوجب سقوط التكليف لا يمكن ان يكون معروضا للتكليف، فما يوجد في الخارج لا يكون مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠٤

مجمعا للواجب و المستحب، و بذلك يصح اجتماع الأمر و النهي أيضا في مرحلة الثبوت على ما حقق في الأصول. (و اما ثالثا) فلان حديث استمرار الصلاة الاولى الى آخر الصلاة الثانية و صيرورة اعداد تكبيراتها أزيد من الخمس أجنبي عما أورده من الفرق بين عروض الوجوب على المنسوب و عروض الندب على الواجب، بل لو تم ما ذكره (قده) لصح فيما إذا قلنا بانتهاء الصلاة الاولى بالتكبير الخامس منها و اختصاص ما زاد عن الخمس بالصلاة الثانية، إذ التكبيرات المشتركة بين الصلوتين تصير معروضة للوجوب و الاستحباب، فلا يحتاج فيما ذكره من الفرق إلى طي تلك المسافة الطويلة و تصوير استمرار الصلاة الاولى الى آخر الصلاة الثانية. هذا تمام الكلام في المقام الأول- أعنى ما يستفاد من القواعد العامة.

(و اما المقام الثاني)- أعنى ما يستفاد من النص- فقد استدل لما ذهب اليه المشهور من التخيير بين إتمام الصلاة على الميت الأول و الاستيناف للثاني و بين قطعها و الاستيناف عليهما بصحيح على بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام في قوم كبروا على جنازة تكبيرة أو تكبيرتين و وضعت معها اخرى، قال عليه السلام ان شاءوا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الأخيرة، و ان شاء و ارفعوا الاولى و أتموا التكبير على الأخيرة، كل ذلك لا بأس به- بناء على ان يكون المراد من ترك الاولى حتى الفراغ من التكبير على الأخيرة كناية عن الاستيناف عليهما، و من رفع الاولى و إتمام التكبير على الأخيرة إتمام الصلاة على الاولى ثم استينافها على الأخيرة.

(و لا- يخفى) انه خلاف ظاهر الحديث، إذ الظاهر منه هو التخيير بين إبقاء الجنازة الأولى حين الصلاة على الجنازة الثانية و بين رفعها، من غير تعرض في الحديث للتشريك في الصلاة عليهما أصلا، و دعوى إرادة الاستيناف على الجنائزين من ترك الاولى حتى الفراغ من التكبير على الأخيرة بعيدة جدا كما ان إرادة إتمام الصلاة على الاولى ثم استينافها على الأخيرة من رفع الاولى و إتمام التكبير على الأخيرة أيضا في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠٥

غاية البعد، و ان أبيت إلا- ظهور الحديث في التشريك فالظاهر احتساب ما بقى من التكبيرات على الاولى للجنائزين من حين حضور الجنازة الثانية، فيكون التخيير بعد الفراغ من التكبير على الاولى بين تركها بحالها حتى الفراغ من التكبير على الثانية و بين رفعها من مكانها حينئذ، و اين هذا مما عليه المشهور من التخيير بين قطع الصلاة على الاولى و الاستيناف عليهما و بين إتمامها على الاولى و الاستيناف على الثانية، فهذه الصحيحة غير كافية لإثبات ما عليه المشهور.

و استدلوا أيضا بما في الفقه الرضوي: إن كنت تصلى على الجنازة و جئت الأخرى فصل عليهما صلاة واحدة بخمس تكبيرات، و ان شئت استأنفت على الثانية- بناء على ان يكون المراد من قوله ان كنت تصلى هو التلبس بالصلاة، لا- إرادة الصلاة و الاشراف عليها، و يكون المراد من قوله فصل عليهما صلاة واحدة هو تشريكهما في صلاة واحدة من ابتدائها، و هو لا يحصل الا بقطع الاولى و الاستيناف عليهما.

(و لا- يخفى ما فيه) لاحتمال ان يكون المراد من قوله- ان كنت تصلى- إرادة الصلاة لا- التلبس بها على وزن قوله تعالى فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ- أى إذا أردت قراءة القرآن، و هو استعمال شائع، مضافا الى ما فى سند الفقه الرضوي من الكلام، و قد تقدم منا مرارا ان حججه مقصورة على ما ذكر فيه بعنوان الحديث عن الامام عليه السلام فيدخل فى

عنوان الحديث المرسل، و لكن بشرط عمل المشهور به فى المورد فيدخل فى الحديث الموثوق بصدوره، و فيما نحن فيه لم يعلم استناد هذا الكلام الى الامام عليه السلام و ان كان الشرط- اعنى عمل المشهور موجودا.

و اما ما تقدم نقله عن كشف اللثام من استفادة التشريك من خبر جابر عن الباقر عليه السلام و قوله: كبر رسول الله صلى الله عليه و سلم احد عشر و تسعا (إلخ) بحمل ذلك على مورد حضور جنازة فى أثناء الصلاة على اخرى فلا يخلو عن البعد و ان نقله عن الشيخ (قده) لعدم شاهد عليه، كما ان ما فى الجواهر من حملة على تكرار الصلاة أيضا بعيد فإنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠٦

لا يلائم مع احد عشر و لا مع التسع و لا الست.

فتحصل ان الحكم بالتخير من جهة النصوص فى المقام لا يمكن إثباته، و ان الحق هو التخير بين الأمور الثلاثة المذكورة فى المتن من جهة اقتضاء القواعد العامة له.

هذا كله مع عدم الخوف على الجنازتين أو على إحداهما، و اما لو خيف عليهما فاللازم ملاحظة قلة مكث الجنازتين، فان كان ذلك يحصل بالقطع فهو المتعين، كما إذا كان حضور الجنازة الثانية بعد التكبير الثانى أو الثالث، حيث ان التشريك حينئذ فى الأثناء يحتاج إلى زيادة مكث الجنازتين بقدر قراءة الدعاء الموظف لكل واحدة منهما بخلافه فى القطع و الاستيناف عليهما، و قد يكون بالعكس كما إذا حضرت الثانية بعد التكبير الرابع، حيث ان القطع موجب لمزيد مكث الاولى بقدر اربع تكبيرات مع ادعيتهما بخلاف التشريك فى الأثناء.

و لو خفى على الاولى خاصة يتعين إتمام الاولى ثم الاستيناف للثانية، كما انه لو خيف على الثانية خاصة يتعين القطع و استئناف الصلاة اما بالتشريك بينهما أو بنية الصلاة على الثانية، و ذلك لانه الإتمام على الاولى موجب لزيادة مكث الثانية كما ان التشريك بينهما فى الأثناء أيضا موجب لطول مقدار مكثها بقدر ما يقرأ الدعاء المخصوص للأولى بعد التكبيرات المشتركة بينهما، فيتعين حينئذ قطع الصلاة الاولى- و لو قلنا بحرمة قطع صلاة الميت- نعم إذا كان حضور الثانية بعد التكبير الرابعة و الفراغ من دعائها يجوز التشريك بينهما فى التكبير الخامسة فتكون التكبير الأولى للثانية أيضا، و الأمر سهل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠٧

## [فصل فى آداب الصلاة على الميت]

### إشارة

فصل فى آداب الصلاة على الميت، و هى أمور

### [الأول ان يكون المصلى]

(الأول) ان يكون المصلى على طهارة من الوضوء أو الغسل أو التيمم، و قد مر جواز التيمم مع وجدان الماء أيضا ان خاف فوت الصلاة لو أراد الوضوء بل مطلقا.

فى هذا المتن أمور (الأول) لا خلاف فى استحباب الطهارة من الحدث عند صلاة الميت، و عن التذكرة نسبتته إلى علمائنا، و عن الخلاف و الغنية الإجماع عليه، و يدل عليه خبر عبد الحميد قال قلت لأبى الحسن عليه السلام الجنازة يخرج بها و لست على وضوء فان ذهبت أتوضأ فاتتنى الصلاة، أصلى عليها و انا على غير وضوء، فقال عليه السلام تكون على طهر أحب الى، هذا

مضافا الى ان صلاة الميت ذكر و دعاء و سؤال الرحمة للميت و شفاعته له فاستحب ان يكون فاعلها على أكمل الأحوال، بل تستحب الطهارة لخصوص الدعاء و الذكر.

ولا يعارض الخبر شيء الا المحكى عن فقه الرضا، وفيه قد أكره أن يتوضأ إنسان عمدا للجنائز، و هو لا يصلح عندنا للمعارضه، لسقوطه عن الحجية بإعراض الأصحاب عن العمل به من غير خلاف بل ادعى الإجماع على عدم العمل به، و حمله في الحدائق على ما إذا تعمد المتوضى بعنوان الوجوب، و قال في الجواهر و لعله يريد نية الوجوب من التعمد، و الحرمة من الكراهة و الا كان مخالفا للنص و الإجماع.

(الأمر الثاني) لا إشكال في جواز التيمم لصلاة الميت مع عدم التمكن من استعمال الماء، و مع التمكن من استعماله إذا خاف فوت الصلاة، و يدل عليه صحيح الحلبي قال سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل تدركه الجنائز و هو على غير وضوء فان ذهب يتوضأ فاتته الصلاة عليها، قال يتيمم و يصلى.

(الأمر الثالث) المشهور على مشروعية التيمم و جوازه لصلاة الميت مع وجود

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠٨

الماء و عدم الخوف من فوت الصلاة، و عن الخلاف دعوى الإجماع، و يستدل له بمضمة سماعه، قال سئلته عن رجل مرت به جنازة و هو على غير وضوء كيف يصنع، قال يضرب بيده على حائط اللبن يتيمم، - و في دلالتها تأمل، و قد استوفينا الكلام في هذا الأمر في المسألة السادسة و الثلاثين من فصل مسوغات التيمم.

### [الثاني ان يقف الامام و المنفرد عند وسط الرجل]

الثاني ان يقف الامام و المنفرد عند وسط الرجل بل مطلق الذكر، و عند صدر المرأة بل مطلق الأنثى، و يتخير في الخنثى، و لو شرك بين الذكر و الأنثى في الصلاة جعل وسط الرجل في قبال صدر المرأة ليدرك الاستحباب بالنسبة الى كل منهما. في هذا المتن أمور (الأول) المشهور استحباب و قوف الامام عند وسط الرجل و صدر المرأة، و عن الغنية الإجماع عليه، و يدل عليه من الاخبار مرسله عبد الله بن مغيرة عن الصادق عليه السلام، قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: من صلى على امرأة فلا يقوم في وسطها و يكون مما يلي صدرها، و إذا صلى على الرجل فليقم في وسطه (و خبر جابر) عن الباقر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يقوم من الرجال بحيال السرة و من النساء دون ذلك قبل الصدر (و عن الفقه الرضوي) إذا أردت ان تصلى على الميت فكبر عليه خمس تكبيرات يقوم الامام عند وسط الرجل و صدر المرأة.

(و المحكى عن الاستبصار) الوقوف عند رأس المرأة و صدر الرجل لخبر موسى بن بكير: إذا صليت على المرأة فقم عند رأسها و إذا صليت على الرجل فقم عند صدره، و حمله في التهذيب على مذهب المشهور: بحمل الرأس على الصدر، و الصدر على الوسط، و قال لانه يعبر عن الشيء باسم ما يجاوره (و لا يخفى ما فيه من البعد) و ان قال في الجواهر انه اولى من التخيير، لأنه- أى التخيير- فرع المكافئة (انتهى) و الاولى طرحه أو الحمل على التخيير لكن مع أفضلية الأول أعنى ما ذهب اليه المشهور و المحكى عن المعتمد و المنتهى هو التخيير، و لعله للجمع بين الاخبار المتقدمة (و فيه) ان التخيير انما هو مع التكافؤ، مع ان التخيير عند التعارض أصولي بمعنى تخيير المجتهد في الأخذ بأحدهما تخييرا، لا فقهي فرعي، بمعنى الحكم بالتخيير، و المحكى عن الخلاف و على بن بابويه هو الوقوف عند رأس الرجل و صدر المرأة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠٩

عكس المحكى عن الاستبصار، و قد ادعى في الخلاف الإجماع عليه (و فيه) انه ليس منه في الفتاوى عين و لا اثر، و عن الفقيه

و الهداية الوقوف عند الرأس مطلقا فى الرجل و المرأة، و عن الشيخ أيضا و عن المقنع الوقوف على الصدر مطلقا (و الأقوى) ما عليه المشهور لعدم الدليل على ما سواه إلا خبر ابن بكير الذى قد عرفت البحث عنه.

(الأمر الثانى) مقتضى ظاهر أكثر هذه الاخبار هو وجوب تلك الكيفية الا- ان الإجماع على عدمه أوجب صرفه عنه، و عن المنتهى- بعد نقل الكيفية المذكورة- قال و هذه الكيفية مستحبة عندنا بلا خلاف.

(الأمر الثالث) المعبر عنه فى غير واحد من العبار هو وقوف الامام، و هو ظاهر فى اختصاص هذا الحكم به دون المنفرد و المأموم، و لعله للتصريح به فى الفقه الرضوى و عدم دلالة خبر جابر على الإطلاق، لكن مرسله ابن مغيرة كافية فى إثبات الحكم للمنفرد أيضا، و اما المأموم فالظاهر من جماعة استثنائه مطلقا- و لو مع تمكنه من العمل بالمندوب- و لو قيل باختصاص السقوط عن المأموم بصورة تعذر منه و بقاء الاستحباب مع تمكنه كما إذا كان المأموم واحدا فيقوم خلف الامام ليكون بحيال المحل المندوب و وقوفه عنده لكان حسنا، و يؤيده استحباب وقوف المأموم الواحد خلف الإمام فى هذه الصلاة بخلاف المكتوبة حيث يقف المأموم الواحد بجانب الامام و كان على المصنف (قده) ان يتعرض له، و لعله اكتفى بما تقدم من استحباب وقوفه خلف الإمام.

(الأمر الرابع) قال فى كشف اللثام بإلحاق الصغيرة بالمرأة فى هذا الحكم، و فى الجواهر: و لا يخلو من وجه كإلحاق الصغير بالرجل، ثم حكى عن ظاهر المنظومة أو صريحها الجزم به (أقول) و لعل الوجه فى ذلك انساب الذكورة من لفظ الرجل، و الأنوثة من لفظ المرأة أو النساء المذكورة فى النص، و ليس بكل البعيد.

(الأمر الخامس) قد الحق فى كشف اللثام الخنثى بالمرأة و نفى عنه البعد فى جامع المقاصد، و تردد فيه فى الروض، و حكم بالتخيير فى إلحاقها بالرجل أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٠

المرأة فى كشف الغطاء، و قال: و لعل ملاحظة الصدر اولى، فجعل الأولى إلحاقها بالمرأة.

(أقول) بناء على القول بكون الخنثى طبيعة ثالثة، فالأقوى هو التخيير إذ لم يرد فيها نص فى المقام، لاختصاص النصوص بالذكر و الإناث، و لعل الحكم بناء على عدم خروجها من أحدهما أيضا ذلك، و لم يظهر لى وجه لترجيح الإلحاق بالأنثى فى المقام الا ما فى الروض، حيث قال: و فى تعديده الحكم الى مطلق الأنثى بل الى الخنثى نظر، من فقد النص و كون ذلك مظنة الشهوة التى تؤمن بالتباعد عن محلها فيدخل فيه من كان فى مظهرها أو جنسها (انتهى) و لا يخفى ما فيه من البعد، مع لزوم ذلك ان يقال بتجنب المرأة إذا أرادت ان تصلى على الميت إذا كان رجلا فلا تقوم عند وسطه بل تقوم عند صدره كالرجل المصلى على المرأة، مع انه لم يقل به احد، و الله العالم.

(الأمر السادس) لو اتفق الجمع فى الصلاة بين الذكر و الأنثى و أراد ان يصلى عليهما صلاة واحدة جعل صدر الأنثى محاذيا لوسط الرجل ليقف محاذيا لوسطه و صدرها فيدرك الفضل و الاستحباب بالنسبة الى كل منهما، و فى كيفية وضع الجنائز نحو ان يأتى البحث عنهما فى المسألة الاولى من هذا الفصل.

### [الثالث ان يكون المصلى حافيا]

الثالث ان يكون المصلى حافيا بل يكره الصلاة بالحذاء دون مثل الخف و الجورب.

اختلفت العبارات فى التعبير عن ذلك، فعن النافع و المعبر و المنتهى استحباب ان يكون المصلى حافيا، و نسبه فى الذكرى الى عبارة ابن البراج، و فى الجواهر ان فى معقد إجماع الغنية ان يتحفى الامام و هو الذى افتى به المصنف فى المتن.

و استدلال لاستحبابه فى المعتبر بما روى عن بعض الصحابة ان النبى صلى الله عليه و سلم قال من اغبرت قدماه فى سبيل الله حرمهما الله على النار، قال و لانه موضع اتعاظ فناسب التذلل بالحفاء.

و الخبر مع انه عامى مرسل غير دال على المدعى لان غبرة القدمين قد تحصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١١

مع الحذاء، كما انه مع الحفاء قد تصان القدم عنها، مع انه غير متعرض لحال الصلاة على الميت، كيف، و لم يستدل احد به لاستحباب الحفاء فى غير صلاة الميت من بقية الصلوات و لا غير الصلاة مما يؤتى به فى سبيل الله (و منه يظهر) ما فى استدلاله الثانى، حيث ان موضع الاتعاظ و مناسبة الحفاء مع التذلل لا يثبت الاستحباب للحفاء شرعا كما لا يخفى (و يمكن ان يقال) باستحبابه لفتواهم به مع شمول معقد إجماع الغنية له، و هذا كاف فى إثبات الاستحباب بناء على ثبوته بفتوى الفقيه لدليل التسامح و لا بأس به. و فى الشرائع و عن جماعة من الأصحاب التصريح باستحباب نزع النعلين و فى المدارك ان هذا مذهب الأصحاب لا اعلم فيه مخالفا، و كفى بمثل دعواه انه مذهب الأصحاب فى إثبات استحبابه لأجل التسامح.

و يستدل له أيضا بخبر سيف بن عميرة عن الصادق عليه السلام، قال لا يصلى على الجنائز بحذاء و لا بأس بالخف (و تقريب الاستدلال) ان الخبر ظاهر فى الحرمة، و لكنه لمخالفة ذلك مع فتوى الأصحاب يحمل على الكراهة مضافا الى ضعف السند، الذى لا ينافى الاستدلال به للكراهة من باب التسامح، فإذا أثبتنا الكراهة كان مرجع ذلك الى مطلوبية تركه فى حال الصلاة و هو معنى استحباب نزع الحذاء فى حال الصلاة، (و لكن لا يخفى) ان الحكم باستحباب النزع حينئذ يختص بالحذاء، لنص الخبر بنفى البأس عن لبس الخف، كما انه لا يثبت به استحباب الحفاء.

ثم ان إطلاق الحذاء فى الخبر يشمل جميع النعال من العربية و غيرها، و لا حاجة فى إثبات العموم الى التمسك بالفحوى - كما فى المستند - للمنع عنها (و مما ذكرنا فى تقريب الاستدلال) بخبر سيف يظهر إمكان الاستدلال لكراهة لبس النعل - لو قيل بها - و المحكى عن المقنع المنع عن لبسه، و يمكن ان يستدل له بظاهر النهى فى الخبر و بما رواه فى المقنع مراسلا: لا يجوز للرجل ان يصلى على جنازة بنعل حذو، و نحوه الرضوى الا انه عبر بقوله: و لا يصلى (و لا يخفى ما فيه) لإطباق الأصحاب على خلافه بل قيام الإجماع عليه و ضعف المرسل و الرضوى و سقوطهما عن الحجية بالإعراض عن العمل بهما.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٢

#### [الرابع رفع اليدين عند التكبير الأول بل عند الجميع على الأقوى]

الرابع رفع اليدين عند التكبير الأول بل عند الجميع على الأقوى.

أما التكبير الأول فلا خلاف فى استحباب الرفع عنده، و عن التذكرة و المعتبر ان عليه إجماع أهل العلم (و فى الجواهر) انه لا خلاف فيه فى النصوص و الفتاوى، و اما باقى التكبيرات ففى ثبوت الاستحباب عندها خلاف، و المشهور بين القدماء هو العدم، و قد استدلو له بخبر غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام عن على عليه السلام انه كان لا يرفع يديه فى الجنازة الإمرة واحدة - يعنى فى التكبير - (و خبر إسماعيل بن إسحاق) عن جعفر عن أبيه عليهما السلام، قال كان أمير المؤمنين على بن ابي طالب يرفع يديه فى أول التكبير على الجنازة.

(و المشهور) بين المتأخرين هو الاستحباب الصحيح عبد الرحمن، قال صليت خلف ابي عبد الله عليه السلام على جنازة فكبر خمسا يرفع يديه عند كل تكبيرة (و خبر محمد بن عبد الله) انه صلى خلف الصادق عليه السلام على جنازة فرآه يرفع يديه فى كل تكبيرة (و خبر يونس) قال سئلت الرضا عليه السلام، قلت جعلت فداك ان الناس يرفعون أيديهم فى التكبير على الميت فى

التكبيره الاولى و لا يرفعون فيما بعد ذلك، فاقصر على التكبيره الاولى - كما يفعلون - أو ارفع يدي في كل تكبيره؟ فقال عليه السلام ارفع يدك في كل تكبيره.

و هذا الأخير هو الأقوى لقوة احتمال التقيه في ما استدل به للاول، و ذلك لوجوه (منها) موافقته لمذهب كثير من العامه كما صرح به الشيخ في التهذيب و الاستبصار (و منها) دلالة خبر يونس على كون ترك رفع اليدين فيما بعد التكبيره الاولى من شعارهم (و منها) ما يرمى اليه خبر إسماعيل بن جابر من كون ترك الرفع من شعارهم في الصلاة المكتوبه أيضا، ففيه ان الصادق عليه السلام قال في رسالته الى أصحابه، دعوا رفع أيديكم في الصلاة الإمرة واحده حين تفتح الصلاة فإن الناس قد شهروكم بذلك (و في الجواهر) بل تفوح رائحة التقيه مما استدل به للاول لسليم حاسه الشم، و لعل نظره الى ما في التعبير في خبر إسماعيل بن إسحاق،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٣

بقوله: (عن جعفر عن أبيه) و قوله: (كان أمير المؤمنين على بن ابي طالب) و ذلك ليس من المتعارف بيننا في التعبير عنهم عليهم السلام، و حمله الشيخ على بيان الجواز و لا يخفى ما فيه من البعد لمنافاته مع التعبير بكلمة - كان - في قوله كان أمير المؤمنين (إلخ) المشعر بالدوام، و قد يقال في خبر غياث بن إبراهيم بحمله على ارادة رفع اليدين في الدعاء، فيصير معناه حينئذ انه لا يستحب القنوت في صلاة الميت الإمرة واحده و هو عند الدعاء للميت (و هذا أيضا بعيد).

و ربما يؤيد استحباب رفع اليدين في كل تكبيره بالمروى عن الرضا عليه السلام:

انما يرفع اليدين بالتكبير لان رفع اليدين ضرب من الابتهاال و التبتل و التضرع فأحب الله عز و جل ان يكون العبد في وقت ذكره له متبتلا متضرعا مبتهالا. و هذا الخبر و ان لم يكن في مورد تكبير صلاة الميت الا انه يدل على كون رفع اليد من آداب مطلق التكبير، فيثبت استحبابه في جميع الموارد التي منها مورد التكبير في صلاة الأموات (و بالجملة) فلعل هذا المقدار من الأدلة و المؤيدات مع انضمام الشهرة بين المتأخرين و كون الحكم استحبابيا كاف في إثباته، و الله العالم.

#### [الخامس ان يقف قريبا من الجنازة]

الخامس ان يقف قريبا من الجنازة بحيث لو هبت الريح وصل ثوبه إليها.

قد تقدم في فصل شرائط صلاة الميت اعتبار ان لا يكون بين المصلى و بين الميت بعد مفرط بحيث لا يصدق معه الصلاة عنده أو عليه و ان الزائد على ذلك لا يكون واجبا لعدم الدليل عليه، و لكن ظاهر عبارة الصدوق و جوبه، حيث يقول: فليقف عند رأسه بحيث لو هبت ريح فرفعت ثوبه أصاب الجنازة (انتهى) و احتمال في الجواهر إرادة الندب منه، و حكي عن المبسوط و النهاية و السرائر و المهذب و المنتهى انه ينبغي ان يكون بين المصلى و بين الجنازة شيء يسير، و عن جامع المقاصد انه يستحب ان يكون بين الامام و الجنازة شيء يسير، ذكره الأصحاب (انتهى) و هذه العبارات ظاهرة بل صريحة في ذهابهم الى استحباب القرب بأزيد مما يجب منه و لكنه لم يرد عليه نص، بل لا نص، في اعتبار القدر الواجب منه، و انما قلنا بوجوبه لمكان دخله في تحقق صدق الصلاة عنده أو عليه (و كيف كان) فيكفي في صحة الحكم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٤

باستحباب القدر الزائد من الواجب - في الجملة - ما ذكره الأصحاب من استحباب ان يكون بين المصلى و الجنازة شيء يسير، و يصح تحديده بما عبر به في الفقيه من انه إذا هبت ريح فرفعت ثوبه أصاب الجنازة، و هو ما أفاده في المتن، و لعله لكفاية فتوى الفقيه في تحقق البلوغ في أدلة التسامح، و الله العالم.

## [السادس ان يرفع الامام صوته بالتكبيرات]

السادس ان يرفع الامام صوته بالتكبيرات بل الأدعية أيضا و ان يسر المأموم. و استدل لاستحباب رفع الامام صوته بالتكبير بحكاية الرواة عدد التكبيرات من فعل النبي صلى الله عليه و سلم و الأئمة عليهم السلام، و هي لا- تحصل غالبا الا- بسماعها المتوقع على الجهر بها فيستكشف جهرهم بها و يثبت استحباب جهر الامام بها للتأسي، و لظهور مساواة صلاة الميت مع المكتوبة في استحباب جهر الامام بتكبيراتها بعد العلم باشتراكهما في حكمه الجهر بها و هي إعلام المأمومين، و اما باقى الأذكار و الأدعية فاستدل لاستحباب الجهر بها للإمام بإطلاق الدليل المذكور، اعنى الاشتراك فى الحكمة- خلافا للمحقق و العلامة فى خصوص الدعاء فذهبوا الى استحباب السر فيه سواء كانت الصلاة ليلا أو نهارا، استنادا الى ان الدعاء فى السر أبعد من الرياء و أقرب الى الإجابة، و لخبر ابى همام عن الرضا عليه السلام: دعوة العبد سرا دعوة واحدة تعدل سبعين دعوة علانية، و هذان الدليلان لا يثبتان استحباب السر للإمام فى الدعاء فى صلاة الميت- كما لا يخفى.

و استدل لاستحباب السر للمأموم فى التكبيرات و الأذكار و الدعاء بما ورد فى استحبابه له فى المكتوبة، لإطلاق دليبه.

## [السابع اختيار المواضع المعتادة للصلاة]

السابع اختيار المواضع المعتادة للصلاة، التى هى مظان الاجتماع و كثرة المصلين. و أسنده فى الذكرى الى الأصحاب، و لعله كاف فى إثبات الاستحباب، و يستدل له أيضا بالتبرك بتلك المواضع لكثرة من يصلى فيها و لأنها مظنة الاجتماع لان السامع بموته يقصدها فيحصل كثرة المحصلين عليه و هى راجحة بلا كلام (ففى خبر عمر بن يزيد) عن الصادق عليه السلام إذا مات المؤمن فحضر جنازته أربعون رجلا من المؤمنين فقالوا مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٥

اللهم انا لا- نعلم منه الأخير أو أنت اعلم به منا قال الله تبارك و تعالى قد أجزت شهادتكم و غفرت له ما اعلم مما لا تعلمون (قال فى الذكرى) و فى الأربعين بلاغ، لما فى الصحاح عن النبي صلى الله عليه و سلم: ما من مسلم يموت فيقوم على جنازته أربعون رجلا لا يشركون بالله شيئا إلا شفعم الله فيه، قال و المائة أبلغ، لما فى الصحاح عنه صلى الله عليه و سلم: ما من ميت يصلى عليه امه من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعموا فيه، و قال و أقل الفضل اثنان لما فى الصحاح عنه صلى الله عليه و سلم: أيما يؤمن شهد له أربعة بخير ادخله الله الجنة، قلنا و ثلاثة، قال و ثلاثة، قلنا و اثنان، قال و اثنان، ثم لم نسأله عن الواحد.

## [الثامن ان لا توقع فى المساجد فإنه مكروه عدا مسجد الحرام]

الثامن ان لا توقع فى المساجد فإنه مكروه عدا مسجد الحرام. لا- إشكال فى جواز إيقاع الصلاة فى المساجد، و فى الجواهر: بلا- خلاف بيننا، و عن المنتهى الإجماع عليه، و يدل عليه من النصوص خبر البقباق عن الصادق عليه السلام هل يصلى على الميت فى المسجد، قال نعم، و مثله خبر محمد بن مسلم عن أحدهما (و المشهور بين الأصحاب) كراهة إيقاعها فى جميع المساجد الا المسجد الحرام. و استدلوا لكراهة ما عدا المسجد الحرام بخبر ابى بكر العلوى قال كنت فى المسجد و قد جىء بجنازة فأردت أن أصلى عليها،

فجاء أبو الحسن الأول عليه السلام فوضع مرفقه في صدرى فجعل يدفعني حتى أخرجني من المسجد، ثم قال يا أبا بكر ان الجنائز لا يصلى عليها في المسجد، و ظاهر هذا الخبر هو التحريم، الا انه بعد ضمه الى خبر البقباق و خير محمد بن مسلم يستفاد منه الكراهة.

و اما نفى الكراهة في المسجد الحرام فيستدل له بالإجماع المدعى في الخلاف، قال و يكره ان يصلى عليها في المساجد إلا بمكة- الى ان قال: دليلنا إجماع الفرقة و عن مجمع البرهان الإجماع على الكراهة إلا في مكة، و عن المنتهى تعليقه لنفى الكراهة في المسجد الحرام بأن مكة كلها مسجد فلو كرهت الصلاة في بعض مساجدها لزم التعميم فيها اجمع (و لا يخفى ما فيه) لأن إلحاق بيوت مكة بالمسجد في الشرافة لا- يوجب إلحاقها به في أحكامه التي منها كراهة إيقاع صلاة الميت فيه، لكن إجماع الخلاف مع كون الكراهة مما يتسامح في إثباتها بدليل التسامح كاف في إثبات تخفيفها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٦

في المسجد الحرام و ان كان ما عداه من مساجد مكة باقيا على الكراهة.

و عن المدارك نفى الكراهة مطلقا مستدلا بخبر البقباق و خبر محمد بن مسلم (و لا يخفى) انهما لا يدلان على الأزيد من الجواز و هو لا ينافي الكراهة إذا دل عليه الدليل كخبر ابي بكر العلوي. و عن ابي على التفصيل بين الجوامع و المساجد الصغار بنفى الكراهة في الأول دون الأخير، قال: الجوامع مما يجتمع فيها الناس فتكثر فيها الصلاة على الجنائز، و عن البيان التفصيل في المساجد بين ما اعتيدت صلاة الجنائز فيها و بين غيرها بالاستحباب في الأول دون الأخير (و الأقوى) هو الكراهة مطلقا و ان عرض ما فيه موجب للاستحباب، لإطلاق دليلها.

#### [التاسع ان تكون بالجماعة و ان كان يكفى المنفرد و لو امرأة]

التاسع ان تكون بالجماعة و ان كان يكفى المنفرد و لو امرأة.

و يستحب الإتيان بصلاة الميت جماعة، و في الجواهر: للتأسي، و الإجماع بقسميه عليه و على عدم وجوب الجماعة فيها و كفاية الفرادى فيها، كما انه يكفى فيها صلاة واحدة و لو من امرأة واحدة بلا خلاف بيننا، و من العامة من يقول باشتراط الجمع لقول النبي صلى الله عليه و سلم: صلوا- و كونهم أربعة لأنهم الحملة (و يردده) كون الخطاب في قوله صلى الله عليه و سلم صلوا- لكل واحد لا للجميع، و الا لوجبت على عامة الناس و لا يكون وجوبها كفايا، و هو خلاف الضرورة من الدين، و كون الحملة هي الأربعة لا يقتضى اشتراط صحة الصلاة بكون المصلين أربعة، مضافا، الى الاتفاق على جواز الحمل من واحد أو اثنين كما يقع ذلك كثيرا، و قد مر الكلام في هذا الأمر في المسألة الحادية عشر من فصل صلاة الميت.

#### [العاشر ان يقف المأموم خلف الامام و ان كان واحدا بخلاف اليومية]

العاشر ان يقف المأموم خلف الامام و ان كان واحدا بخلاف اليومية حيث يستحب وقوفه ان كان واحدا الى جنبه.

بلا خلاف في ذلك كما اعترف في الجواهر بعدم وجدانه فيه، و يدل على ذلك من الاخبار خبر اليسع القمي عن الصادق عليه السلام عن الرجل يصلى على الجنائز وحده، قال عليه السلام نعم، قلت اثنان، قال نعم لكن يقوم الآخر خلف الآخر و لا يقوم بجنبه، و هذا الخبر- كما ترى- لا صراحة فيه بخصوص الايتمام فيمكن ثبوت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٧

الحكم في الانفراد أيضا، لكن في الجواهر اني لم أجد نصا من الأصحاب عليه (أقول) و لعل الذي منعهم من تعدى الحكم إلى



صورة الانفراد هو حيلولة الأقرب الى الجنازة بينها وبين من يصلى خلفه، و هو مانع عن صحه صلوته إذا كان غير المأموم (و كيف كان) فظاهر النص المعبر فيه بالنهي عن قيام أحدهما بجنب الآخر هو تحريمه، الا- انه لم يحك التحريم عن احد، بل ظاهرهم ارادة الندب من الأمر فى قوله: و لكن يقوم الآخر خلف الآخر، و قد مر حكم هذه المسألة فى المسألة السادسة عشر من فصل صلاة الميت.

### [الحادى عشر الاجتهاد فى الدعاء للميت و للمؤمنين]

الحادى عشر الاجتهاد فى الدعاء للميت و للمؤمنين.

ففى صحيح عمر بن أذينة و فضيل بن يسار عن الباقر عليه السلام قال إذا صليت على المؤمن فادع له و اجتهد له فى الدعاء، هذا فى الدعاء للميت، و اما ما يدل على استحباب الاجتهاد فى الدعاء للمؤمنين فعموم ما يدل على استحباب ذلك مطلقا و الأمر بالاستغفار للمؤمنين و المؤمنات و الدعاء لهم، الشامل لصلاة الميت، و ان لم يرد فيها بالخصوص.

### [الثانى عشر ان يقول قبل الصلاة الصلاة ثلاث مرات]

الثانى عشر ان يقول قبل الصلاة الصلاة ثلاث مرات.

قد تقدم فى المسألة الرابعة من فصل كيفية صلاة الميت انه ليس فيها اذان و لا إقامة إجماعا محصلا و منقولا، و عن المعبر انه مذهب علماء الإسلام فيكون اتيانهما فيما عدا الفرائض الخمس اليومية بعنوان الوظيفة تشريعا محرما، و ان ما رواه الكشى فى ترجمه يونس بن يعقوب انه صلى على معاوية بن عمار بأذان و إقامة- من الشواذ.

و اما استحباب النداء بالصلاة ثلاث مرات فلخبر إسماعيل الجعفى عن الصادق عليه السلام، قال قلت له أ رأيت صلاة العيدين هل فيهما اذان و إقامة، قال عليه السلام ليس فيهما اذان و إقامة و لكنه ينادى- الصلاة- ثلاث مرات، و هذا الخبر و ان كان فى مورد صلاة العيدين- و لذا توقف بعضهم فى تعميمه لغيرهما- و لكن غير واحد من الأصحاب كالفاضلين الحقوا سائر الفرائض غير اليومية بهما، و لعله لانسباق إلقاء خصوصية العيدين عن النص المذكور و استحباب النداء للاجتماع للصلاة و أفضلية مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٨

النداء بالمأثور، و لعل هذا المقدار كاف فى الحكم بالاستحباب مع التسامح فى دليله و صدق البلوغ بفتوى الفقيه.

### [الثالث عشر ان تقف الحائض إذا كانت مع الجماعة فى صف وحدها]

الثالث عشر ان تقف الحائض إذا كانت مع الجماعة فى صف وحدها.

و قد تقدم حكم هذا فى الأمر الثالث من الأمور المذكورة فى طى المسألة السابعة عشر من فصل الصلاة على الميت.

### [الرابع عشر رفع اليدين عند الدعاء للميت بعد التكبير الرابع]

الرابع عشر رفع اليدين عند الدعاء للميت بعد التكبير الرابع على قول بعض العلماء لكنه يشكل ان كان بقصد الخصوصية و الورد.

قال فى المدارك و لم يذكر الأصحاب هنا استحباب رفع اليدين فى حالة الدعاء للميت و لا يبعد استحبابه لإطلاق الأمر برفع اليدين فى الدعاء المتناول لذلك (و أورد عليه فى الجواهر) بان مقتضى هذا التعليل الرفع أيضا فى غير الدعاء للميت (أقول) و

لكن الاستفادة منه لو تم هو استحباب الرفع من حيث ان المصلى فى حالة الدعاء لا من حيث ان الرفع وظيفة للصلاة و من آدابه، و هذا ما أشار إليه المصنف (قده) بقوله يشكل ان كان بقصد الخصوصية و الورود.

### [مسألة (١) إذا اجتمعت جنازات فالأولى الصلاة على كل واحدة منفردا]

مسألة (١) إذا اجتمعت جنازات فالأولى الصلاة على كل واحدة منفردا، و ان أراد التشريك فهو على وجهين - الأول - ان يوضع الجميع قدام المصلى مع المحاذاة، و الاولى مع اجتماع الرجل و المرأة جعل الرجل أقرب الى المصلى، حرا كان أو عبدا، كما انه لو اجتمع الحر و العبد جعل الحر أقرب إليه، و لو اجتمع الطفل مع المرأة جعل الطفل أقرب إليه إذا كان ابن ست سنين و كان حرا، و لو كانوا متساويين فى الصفات لا بأس بالترجيح بالفضيلة و نحوها من الصفات الدينية، و مع التساوى فالقرعة، و كل هذا على الأولوية لا- الوجوب فيجوز بأى وجه اتفق- الثانى - ان يجعل الجميع صفا واحدا و يقوم المصلى وسط الصف بان يجعل رأس كل عند ألية الآخر شبه الدرج و يراعى فى الدعاء لهم بعد التكبير الرابع تثنية الضمير أو جمعه و تكبيره و تأنيثه، و يجوز التذكير فى الجميع بلحاظ لفظ الميت كما انه يجوز التأنيث بلحاظ الجنازة.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا اجتمعت جنازات يتخير المصلى بين ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٩

يصلى صلاة واحدة على الجميع أو يصلى على كل واحدة على حدة مع أفضلية الصلاة على كل واحدة على حدة، أما أصل التخير فعن المنتهى دعوى عدم وجدان الخلاف فيه، و يدل عليه النصوص كما سيأتى، و اما أفضلية الصلاة على كل واحدة على حدة فهى المصرح بها فى المبسوط و السرائر و التذكرة و النهاية، و استدلل لها فى المبسوط و السرائر بأن صلوتين فيما إذا كانا ميتين أفضل من صلاة، و فى التذكرة و النهاية بأن القصد بالتخصيص اولى منه بالتعميم، و هذان الدليلان و ان لم يكونا كافيين فى إثبات المدعى الا ان فتوى هؤلاء الأساطين بأفضلية التفريق كاف فى صحة الحكم بها بدليل التسامح.

(الأمر الثانى) أن أراد المصلى التشريك فهو على وجهين (الأول) ان يوضع الجميع قدام المصلى بأى وجه اتفق من عند رجلى المصلى الى ان تنتهى الجنازات فتحصل صفوف متعددة كل صف من ميت واحد (الثانى) ان يجعل الجميع صفا واحدا و يقوم المصلى وسط الصف بان يجعل رأس كل عند ألية الآخر حتى يحصل شبه الدرج، و يتخير بين الوجهين.

و يدل على الوجه الأول غير واحد من النصوص (كمرسلة ابن بكير) عن الصادق عليه السلام فى جنازات الرجال و النساء و الصبيان، قال توضع النساء مما يلي القبلة و الصبيان دونهم و الرجال دون ذلك و يقوم الامام مما يلي الرجال (و أصرح من ذلك) صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سئلته عن الرجال و النساء كيف يصلى عليهم، قال: الرجل امام النساء مما يلي الإمام تصف بعضهم على اثر بعض (و فى الخلاف) انه روى عن عمار بن ياسر قال أخرجت جنازة أم كلثوم بنت على عليه السلام و ابنها زيد بن عمر، و فى الجنازة الحسن و الحسين و عبد الله بن عمر و عبد الله بن عباس و أبو هريرة فوضعوا جنازة الغلام مما يلي الامام و المرأة ورائه و قالوا هذا هو السنة (و فى الفقه الرضوى) فإذا اجتمع جنازة رجل و امرأة و غلام و مملوك فقدم المرأة إلى القبلة و اجعل المملوك بعدها و الرجل بعد الغلام مما يلي الامام و يقف الامام خلف الرجل فى وسطه و يصلى عليهم جميعا صلاة واحدة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢٠

(و يدل على الوجه الثانى) موثق عمار عن الصادق عليه السلام فى الرجل يصلى على ميتين أو ثلاثة موتى كيف يصلى عليهم، قال عليه السلام ان كان ثلاثة أو اثنين أو عشرة أو أكثر من ذلك فليصل عليهم صلاة واحدة يكبر عليهم خمس تكبيرات كما

يصلى على ميت واحد وقد صلى عليهم جميعا: يضع ميتا واحدا ثم يجعل الآخر إلى ألية الأول ثم يجعل رأس الثالث إلى ألية الثاني شبه الدرج حتى يفرغ منهم كلهم ما كانوا، فإذا سواهم هكذا قام في الوسط فكبر خمس تكبيرات يفعل كما يفعل إذا صلى على ميت واحد، سئل فإن كان الموتى رجالا و نساء، قال يبده بالرجال فيجعل رأس الثاني إلى ألية الأول حتى يفرغ من الرجال كلهم ثم يجعل رأس المرأة إلى ألية الرجل الأخير ثم يجعل رأس المرأة الأخرى إلى ألية المرأة الأولى حتى يفرغ منهم كلهم فإذا سوى هكذا قام في الوسط وسط الرجال فكبر عليهم و صلى عليهم كما يصلى على ميت واحد (الحديث).

ومضمرة سماعه قال سئلته عن جنازات الرجال و النساء إذا اجتمعت، فقال يقدم الرجل قدام المرأة قليلا و توضع المرأة أسفل من ذلك قليلا. و يقوم الامام عند رأس الميت فيصلى عليهما جميعا، بناء على كون المراد من تقديم الرجل قدام المرأة تقديمه بالنسبة الى الامام، و لا منافاة بين هذه الاخبار بعد كون الحكم استحبابيا لا مكان كون الاختلاف في الكيفيات فيها منزلا على اختلاف جهات الفضيلة.

(الأمر الثالث) إذا اختلف الجنائز فكان فيها ذكر و أنثى و صغير و كبير و حر و عبد فعلى النهج الأول من التشريك الذى تقدم فى الأمر الثاني يستحب ان يلى الرجل الحر الامام ثم الصبى لست سنين ثم العبد ثم الخنثى ثم المرأة ثم الطفل الذى سنه دون الست (و عن ابن الجنيد) جعل الخصى بين الرجل و الخنثى، و ادعى الإجماع فى الخلاف على تقديم الصبى الذى بلغ الست الى الامام ثم المرأة، و حكى عن الصدوقين إطلاق تقديمه و لو لم يبلغ الست، و عن النهاية إطلاق تقديمه إلى القبلة و تأخره عن المرأة بالنسبة الى الامام.

(و يدل) على تقديم الرجل الى الامام مطلقا و لو كان عبدا و تأخير المرأة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢١

عنه غير واحد من الاخبار (كصحيح محمد بن مسلم) عن أحدهما عليهما السلام قال سئلته عن الرجال و النساء كيف يصلى عليهم قال الرجال امام النساء مما يلى الإمام يصف بعضهم اثر بعض (و صحيح زرارة و الحلبي) عن الصادق عليه السلام قال فى الرجل و المرأة كيف يصلى عليهما، قال عليه السلام يجعل الرجل و المرأة و يكون الرجل مما يلى الامام (و فى الفقه الرضوى) فإذا اجتمع جنازة رجل و امرأة و غلام و مملوك فقدم المرأة إلى القبلة و اجعل المملوك بعدها و الرجل بعد الغلام مما يلى الامام و يقف الامام خلف الرجل فى وسطه و يصلى عليهم صلاة واحدة.

و على هذه الاخبار يحمل ما أجمل فيه التقديم و لم يبين فيه ان التقديم بالنسبة إلى القبلة أو الى الامام (كخبر طلحة بن زيد) عن الصادق عليه السلام كان إذا صلى على المرأة و الرجل قدم المرأة و آخر الرجل و إذا صلى على العبد و الحر قدم العبد و آخر الحر و إذا صلى على الصغير و الكبير قدم الصغير و آخر الكبير، و ذلك بحمل التقديم فى المرأة و العبد و الصغير على التقديم بالنسبة إلى القبلة المستلزم لتأخرهم عن الامام (و كخبر البصرى) عن الصادق عليه السلام عن جنازات الرجال و النساء إذا اجتمعت فقال يقدم الرجل قدام المرأة قليلا و توضع المرأة أسفل من ذلك قليلا و يقوم الامام عند رأس الميت فيصلى عليهما جميعا (و كيف كان) فلا إشكال فى استحباب هذا الترتيب و عدم وجوبه، و عن غير واحد من الأصحاب نفى الخلاف فيه، و لعله لمنع المناسبات المغروسة فى الأذهان عن ظهور مثل هذه الاخبار فى إرادة الوجوب.

و يدل على الاستحباب مضافا الى ما ذكر صحيح هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام قال لا بأس بأن يقدم الرجل و تؤخر المرأة و يؤخر الرجل و تقدم المرأة (يعنى فى الصلاة على الميت). (و مضمرة الحلبي) قال سئلته عن الرجل و المرأة يصلى عليهما، قال يكون الرجل بين يدي المرأة مما يلى القبلة فيكون رأس المرأة عند وركي الرجل مما يلى يساره و يكون رأسها أيضا مما يلى يسار الامام و رأس الرجل مما يلى يمين الامام.

و إطلاق هذه الاخبار يقتضى تقديم الرجل و ان كان عبدا على المرأة و ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢٢

كانت حرة، و فى الجواهر: و هو صريح جملة من الأصحاب بل لا- أجد فيه خلافا، و عن الخلاف و المنتهى و ظاهر التذكرة الإجماع عليه (و قد يستدل له) بتغليب جانب الذكورة، و لكنه استحسان لا يلتفت اليه، و العمدة بعد الإجماع هو إطلاق الاخبار السابقة، و لا يعارضه ما فى خبر طلحة بن زيد: و إذا صلى على العبد و الحر قدم العبد و آخر الحر.. لوضوح عدم شمول العبد للأمة و عدم شمول الحر للحر فلا دلالة فيه على تقديم الحر على العبد- اى جعلها مما يلى الامام (و قال فى الذكرى) و اما الحر و العبد فيتعارض فحوى الرجل و المرأة مع فحوى الحر و العبد، و مقتضى الأول تقديم الرجل و مقتضى الثانى تقديم الحر على العبد، ثم قال و الا شهر تغليب جانب الذكورة فيقدم العبد الذكور على الحر بالنسبة إلى الامام (أقول) لو لا الإجماع على تقديم العبد على الحر فالرجوليه لا- تكفى فى تقديمه كما ان الحرية لا- تكفى فى تقديم الحر حتى يقال بتعارض فحواهما، بل المرجح هو الإجماع و إطلاق النص، و قد عرفت ان مقتضاها هو تقديم العبد.

و لو اجتمع الحر و العبد يقدم الحر على العبد لخبر طلحة، و لو كانت معهما حرة تؤخر عن العبد فيتوسط العبد بين الحر و الحر و لو اجتمع الحر و الأمة تقدم الحر على الأمة فتجعل الحر مما يلى الامام، و ذلك لتقديم الحر على العبد، و لو اجتمع الحر و العبد و الحر و الخنثى تقدم الخنثى على الحر فى صورة حرية الخنثى لاحتمال الذكورية فيتوسط بين العبد و الحر من غير خلاف، بل عن الخلاف و التذكرة و المنتهى الإجماع عليه، و لو كانت مملوكة أخرت عن الحر لترجيح المرجح المعلوم- اعنى الحرية- على المحتمل المشكوك- اعنى الذكورية- و لو اجتمع الكبير و الصغير يقدم الكبير بالنسبة الى المصلى مطلقا سواء كانا متحدى الصنف كرجل و غلام أو امرأة و صغيرة- أو كانا مختلفين، كرجل و طفلة أو امرأة و غلام، و سواء بلغ الصغير ستا أو كان دونه، كل ذلك لإطلاق ما فى خبر طلحة: و إذا صلى على الصغير و الكبير قدم الصغير و آخر الكبير- يعنى بالنسبة إلى القبلة- (و منه يظهر) انه لو اجتمع الرجل و المرأة و الصغير قدم الرجل على المرأة و المرأة على الصغير- كما فى الشرائع و عن النهاية و غيرها، و استدلوها له مضافا الى إطلاق خبر طلحة- بأولوية المرأة بالشفاعة من الصغير، و لا يخفى ما فى دعوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢٣

تلك الأولوية إذ هى مجرد اعتبار لا يصلح دليلا لإثبات حكم أصلا، و لا بأس بالتمسك بإطلاق الخبر الا انه معارض بمرسل ابن بكير عن الصادق عليه السلام فى جنائز الرجال و الصبيان و النساء، قال عليه السلام توضع النساء مما يلى القبلة و الصبيان دونهم و الرجال دون ذلك و يقوم الامام مما يلى الرجال، و بخبر عمار الوارد فى جنازة أم كلثوم و ابنها زيد، الذى فيه فوضوا جنازة الغلام مما يلى الامام و المرأة و رائه و قالوا هذا هو السنة، فلا يبقى إلا الإجماع المنقول عن الغنية على تقديم المرأة على الصغير، و هو موهون بذهاب كثير الى خلافه فى الصبى الذى بلغ الست، بل عن الخلاف دعوى الإجماع عليه.

(فالأقوى) ما فى المتن من جعل الطفل أقرب الى المصلى إذا كان بالغاست سنين و كان حرا، و تخصيصه بالابن واضح حيث ان الطفلة تؤخر عن المرأة لخبر طلحة، و بالحر لمكان تقديم الحر على العبد، و هل يعم حكم الصغر و الكبر بالنسبة إلى الأسن فيقدم على غيره لدلالة ما يدل على تقديم الكبير على الصغير، أو يختص الصغير بغير البالغ، و جهان، الذى فهمه يحيى بن سعيد هو الأول، و الظاهر هو الأخير و هو مختار صاحب الجواهر أيضا.

(الأمر الرابع) لو كانت الأموات متساوين فى الصفات من الذكورة و الأنوثة و الحرية و الرقية مع تفاوتهم فى الفضيلة من العلم و الزهد و النسب فعن التذكرة ترجيح تقديم الأفضل بجعله مما يلى الامام، قال: لو كانوا كلهم رجلا أحب تقديم الأفضل، و استدل له بان فى تقديمه نوع تعظيم فالأفضل أولى به، و عن التحرير ينبغى التقديم بخصال دينية ترغب فى الصلاة عليه (و لا

يخفى ما فى هذه التعليقات من الوهن) و قال فى الذكرى و هو- اى الترجيح بالأفضلية- مخالف للنص و الأصحاب، و قال فى كشف اللثام: و لم أجد بذلك نصا.

هذا كله مع التفاوت فى الفضل، و مع التساوى فى ذلك فعن المنتهى انه لا يستحب القرب إلا بالقرعة أو التراضى (أقول) الحكم باستحباب تقديم ما دلت عليه القرعة أو ما حصل التراضى على تقديمه لا يخلو عن الغرابة- فالأقوى- حينئذ هو مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢٤

تخيير أولياء الأموات فى وضع موتاهم، و مع التشاح بينهم هو تخيير المصلى، هذا كله حكم وضع الجنائز المتعددة لو أريد التشريك بينها على النهج الأول- أعنى وضع الجنائز قدام المصلى كل واحد بجانب الأخرى- و لو أريد التشريك على النهج الثانى فمع التساوى فى الصفات يجعل رأس كل تال عند ألية متلوة حتى ينتهى إلى الأخر صفا واحدا ثم يقف المصلى وسط الصف و يصلى على الجميع، و مع تفاوتهم فى الذكورة و الأنوثة يوضع الرجال كذلك إلى آخرهم ثم توضع النساء يجعل رأس المرأة الأولى عند ألية الرجل الأخير ثم يضع رأس الثانية عند ألية الأولى، و هكذا، ثم يقوم المصلى وسط الرجال و يصلى عليهم صلاة واحدة كما نص عليه فى خبر عمار المتقدم، و ما فى الحدائق من الاستشكال فيه بان وقوف الامام وسط صف الرجال يوجب تأخر ميمنه الصف خلفه، اجتهاد فى مقابل النص لا يلتفت إليه.

(الأمر الخامس) يراعى فى الدعاء لهم بعد التكبير الرابع تثنية الضمير و جمعه و تكبيره و تأنيته، و يجوز تكبير الضمير بإرجاعه إلى لفظ الميت، أو تأنيته بإرجاعه إلى لفظ الجنائز، و لعل التذكير اولى لغلبة استعمال- الميت- بالنسبة إلى كلمة الجنائز، و قد تقدم ذلك فى طى المسألة الثانية و العشرين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢٥

## [فصل فى الدفن]

### إشارة

فصل (فى الدفن)

## [مسائل]

### إشارة

يجب كفاية دفن الميت بمعنى مواراته فى الأرض بحيث يؤمن على جسده من السباع و من إيذاء ريحه للناس و لا يجوز وضعه فى بناء أو فى تابوت و لو من حجر بحيث يؤمن من الأمرين مع القدرة على الدفن تحت الأرض نعم مع عدم الإمكان لا بأس بهما و الأقوى كفاية مجرد المواراة فى الأرض بحيث يؤمن من الأمرين من جهة عدم وجود السباع أو عدم وجود الإنسان هناك لكن الأحوط كون الحفرة على الوجه المذكور و ان كان الا من حاصلا بدونه.

فى هذا المتن أمور (الأول) يجب دفن الميت بالوجوب الكفائى بإجماع المسلمين- كما فى المعبر و غيره من كتب الأصحاب- و بالإجماع كما فى الغنية و غيرها، و لا إشكال فى كون وجوبه كفاييا، و قد تقدم فى أول مبحث أحكام الأموات ان الوجوب الكفائى قد يكون من ناحية عدم قابلية متعلقة للتكرار كالقتل فيجب تحققه على نحو صرف الوجود من كل مكلف، و يسقط بتحقيقه من واحد منهم عن الآخرين، بل بتحقيقه من غير المكلف بل و لو من غير فاعل مختار، و قد يكون من ناحية عدم بقاء

ملاكه بعد تحقق متعلقه، و لو أمكن تكرره- كغسل الميت و الصلاة عليه، و دفن الميت من قبيل الأول حيث انه لا يقبل التكرار إلا- بإخراجه من مدفنه بخلاف الغسل و الصلاة (و كيف كان) فلا إشكال فى كون وجوبه كفاثيا و انه يجب فى كل من يجب تجهيزه و هو المسلم و من بحكمه، و اما غيره فلا إشكال فى عدم الوجوب مع الا من إيذاء الناس، و هل يجب مع عدم الأمن منه حفظا للناس عن التأذى برائحته، الأقوى ذلك، لكن لا الدفن المعهود بل ستره عن انتشار رائحته، و لو برميه فى الصحراء إذا تحقق به ذلك، و لا يجب حفظ جثته عن السباع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢٦

(الأمر الثانى) المراد بدفن الميت هو مواراته فى الأرض على ما قطع به الأصحاب كما فى المدارك و عليه عمل الصحابة و التابعين كما فى كشف الالتباس و غيره، فلا يجزى وضعه فى التابوت و مثله أو وضعه على الأرض و البناء عليه بناء متقنا، أو فى بيت و سد أبوابه سدا محكما- مع التمكن من مواراته فى الأرض، و ذلك لعدم صدق الدفن على أمثال ذلك و استظهار الإجماع منهم على اعتبار كون الدفن فى حفيرة من الأرض، و لانه المعهود من سيرة المسلمين، و لانه صلى الله عليه و سلم دفن المسلمين و دفنوه كذلك، بل يمكن الاستدلال له بالاية الكريمة **مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ**، حيث ان العود فيها انما هو بجعله فيها لا بوضعه عليها، فاحتمال الاكتفاء بالوضع فى تابوت أو مثله بدعوى كون الأمر بالدفن جاريا مجرى العادة لا لخصوصية فى الموارد- كما فى مصباح الفقيه- ضعيف فى الغاية.

(الأمر الثالث) قد ذكر و افى تحديد الموارد كونها على وجه من شأنه حفظ الميت عن ظهور بدنه بفعل السباع أو هبوب الرياح أو نزول المطر و نحو ذلك من العوارض المعتاد تحققها، و حفظ رائحته عن الانتشار، و بعبارة أخرى يوارى فى الأرض بحيث يحفظ عن الانس ريحه و عن السباع بدنه و لا يظهر بدنه الا بغير الأسباب العادية كالخسف و الزلزلة و نحوهما. (و يدل على اعتبار ذلك) كما فى المدارك قطع الأصحاب و غيرهم بان الواجب من الدفن هو ذلك و لتوقف فائدة الدفن عليه، بل توقف تحقق مسماه عليه، حيث لا- يبعد القول بان الدفن لا يتحقق الا بالموارة على هذا الوجه (و للمروى عن الرضا عليه السلام) انه يدفن لئلا يظهر على الناس فساد جسده و قبح منظره و تغير رائحته و لا يتأذى الأحياء بريحه و ما يدخل عليه من الآفة و الفساد و ليكون مستورا عن الأولياء و الاعداء فلا يشمت عدوه و لا يحزن صديقه، (و لأمر النبى صلى الله عليه و سلم) بالموارة على هذا الوجه.

و هذان الوصفان- اعنى حراسة بدنه عن السباع و كتمان رائحته عن الانتشار متلازمان غالبا، و لكن لو فرض وجود أحدهما بدون الآخر و جب مراعاة تحقق الآخر أيضا، و ذلك لعدم تمامية فائدة الدفن إلا بالأمرين معا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢٧

(الأمر الرابع) لو لم يقدر على الموارد فى الأرض بالكيفية المذكورة لكثرة الثلج أو صلابه الأرض و نحوهما فمع إمكان نقله الى ما يمكن دفنه فيه أو انتظار حصول القدرة فى ذلك المكان مع عدم تغير الميت و انتشار رائحته و جب نقله أو الانتظار، و مع اليأس عن ذلك فربما يحتمل سقوط التكليف بالدفن رأسا بعدم التمكن منه، و لكنه ضعيف فى الغاية بل يجب ستره و لو بما لا يصدق معه الدفن بحيث تحصل الفائدتان اما بوضعه فى بناء أو تابوت أو بإلقائه فى البحر إذا أمكن، و ذلك كله لإمكان دعوى الإجماع على وجوب ذلك لإحراز حكمة الدفن و مراعاة حرمة المؤمن، و ما ورد من الأمر بالإلقاء فى البحر، و لقاعدة الميسور، حيث ان وضعه فى بناء أو تابوت بل و إلقائه فى البحر من مراتب الدفن و لو بحكم الأصحاب بإلحاقه بالدفن، و منه يظهر أن وضعه فى بناء و نحوه مقدم على إلقائه فى البحر لكون الأول أقرب الى الدفن فيكون ميسورا له فمع إمكانه لا ينتقل الى غيره.

(الأمر الخامس) هل المعتبر كون الحفرة على وجه يحفظ بها جسد الميت عن السباع و لو لم يكن هناك مظنة لوجود السباع، أو

يكفى مطلق الموارد مع الأمن من السبع- و لو كان الأمن منه من جهة عدم وجوده-، و هكذا في جهة حفظ الجسد من انتشار الرائحة: هل الواجب كون الحفرة بوجه يمنع من ذلك- و لو لم يكن هناك إنسان- أو انه يكتفى بما يسمى موارد مع الأمن من الانتشار و لو كان ذلك من جهة عدم وجود انسان، و جهان، الذى قواه فى الجواهر هو الأخير، لصدق الدفن و حصول الغرض بالفعل، و كون الحفرة على وجه مخصوص أمر زائد على مسمى الدفن و انما يجب عند الحاجة إليه، فمع عدمها لعدم وجود سبع و لا انسان لا دليل الا على وجوب ما يسمى دفنا و هو حاصل حينئذ، و هذا ما قواه فى المتن و ان احتاط فيه.

(و لكن الأقوى هو الأول) لأن المعهود لدى الناس من الدفن هو ما كان جامعا للوصفين بحيث يكون الأمن حاصلًا من جهة عمق الحفرة لا من جهة عدم وجود السبع أو الإنسان، و هذه المعهودية و السيرة المستمرة يوجب انصراف الذهن عند الأمر بالدفن الى ما هو معهود بين الناس، بل الاستفادة من الخبر المتقدم المروى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢٨

عن الرضا عليه السلام أيضا ذلك لان الظاهر هو كون ما ذكره عليه السلام من علل الحكم مبينا لمتعلق الحكم- اعنى الدفن- و انه يجب ان يكون الدفن على وجه يكون من شأنه تحقق تلك العلل المذكورة فى الحديث، لا انه يلزم تحقق تلك العلل فى كل مورد حتى يكون لانزومه انتفاء الحكم بانتفائها أو انتفاء بعضها، بل يمكن استظهار ذلك من كل من اعتبر الوصفين فى الدفن، إذ الظاهر كون اعتبار الوصفين مبينا لمقدار عمق الحفرة و انه يجب ان يكون جامعا للوصفين لا انه يكفى تحقق الأمن من الأمرين و لو من جهة أمر آخر غير وصف الحفرة و خصوصيتها، و على هذا فيمكن استظهار الإجماع عليه أيضا.

#### [مسألة (١) يجب كون الدفن مستقبل القبلة على جنبه الأيمن]

مسألة (١) يجب كون الدفن مستقبل القبلة على جنبه الأيمن بحيث يكون رأسه الى المغرب و رجله الى المشرق و كذا فى الجسد بلا رأس بل فى الرأس بلا جسد بل فى الصدر وحده بل فى كل جزء يمكن فيه ذلك.

صرح غير واحد من الأصحاب بوجوب كون الدفن مستقبل القبلة على وجه يكون الجسد مضطجعا على جانبه الأيمن، و عن الغنية دعوى الإجماع عليه، و عن القاضى فى شرح الجمل نفى الخلاف عنه، و اما اعتبار كون رأسه الى المغرب و رجله الى المشرق فليس الا لمزيد التوضيح بالنسبة إلى البلاد التى فى جهة شمال مكة كبلادنا، لا انه يعتبر ذلك مطلقا.

(و يدل على اعتبار الاستقبال على النحو المذكور) مضافا الى الإجماع و السيرة بين أهل المذهب جملة من الاخبار كخبر ابن سيابة «١» فى حديث القتيل الذى قطع رأسه: إذا أنت صرت الى القبر تناولته- اى الرأس- مع الجسد و أدخلته اللحد و وجهته للقبلة (و صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام قال كان البراء بن معرور «٢» الأنصارى بالمدينة و كان رسول الله صلى الله عليه و سلم بمكة و انه حضره الموت و كان رسول الله صلى الله عليه و سلم و المسلمون يصلون الى بيت المقدس فاوصى البراء ان يجعل وجهه

(١) سيابة بفتح السين المهملة و الياء المثناة من تحت المخففة ثم الالف و الباء المفردة المفتوحة ثم الهاء

(٢) البراء بالباء الموحدة المفتوحة و الراء المهملة و الالف ثم الهمزة (رجال ممقاني)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢٩

فى القبر الى رسول الله صلى الله عليه و سلم- أى إلى مكة- فجرت به السنة (و عن الفقه الرضوى) ضعه فى لحدده على يمينه مستقبل القبلة (و أصرح من الكل) ما فى خبر دعائم الإسلام عن على عليه السلام انه شهد رسول الله صلى الله عليه و سلم جنازة

رجل من بنى عبد المطلب فلما أنزلوه في قبره قال أضعوه في لحدّه على جنبه الأيمن مستقبل القبلة ولا تكبوه لوجهه ولا تلقوه لظهره.

و ضعف سند بعض هذه الاخبار منجبر بعمل الأصحاب، مع ان صحيح معاوية بن عمار كاف في الاستناد اليه، فلا ينبغي الإشكال فيه، خلافا لظاهر ابن حمزة في الوسيلة حيث يظهر منه استحباب الاستقبال استنادا الى ظهور كلمة السنة في حديث معاوية بن عمار (و فيه) ان المتبادر منها في مثل المقام عبارة عن الطريقة الثابتة لا الاستحباب، و هي لا تنافي الوجوب، مع ان ما في خبر الدعائم كاف في إثبات الوجوب بعد كونه معمولا به، مضافا الى كونه معهودا بين المسلمين و دعوى الإجماع عليه. هذا في الجسد التام و هكذا الكلام في الجسد بلا رأس لأنه عند العرف في حكم الجسد التام و لذا يجب غسله و تكفينه و الصلاة عليه، و اما الرأس بلا جسد فالظاهر وجوب توجيه وجهه إلى القبلة و وضعه على الجانب الأيمن لما تقدم في خبر ابن سيابة من الأمر بتوجيهه إلى القبلة، و هكذا الصدر وحده لما تقدم من وجوب تجهيزه الذي منه دفنه فيكون حكم دفنه كدفن الميت الكامل، و اما فيما عدم ذلك من الاجزاء التي يمكن فيها الاستقبال بجعله على الجانب الأيمن ففي وجوبه احتمالان ناشيان عن كون وجوبه في حال الاتصال باعتبار كل جزء على نحو العام الاستغراقي، أو على نحو العام المجموعي، فعلى الأول يجب دفن كل جزء على النحو المذكور دون الأخير الا ان يتمسك بقاعدة الميسور و هو لا يخلو عن المنع في المقام، و المسألة لا تخلو عن الاشكال فاللازم مراعاة الاحتياط.

#### [مسألة (٢) إذا مات ميت في السفينة]

مسألة (٢) إذا مات ميت في السفينة فإن أمكن التأخير ليدفن في الأرض بلا عسر و جب ذلك و ان لم يمكن لخوف فساده أو لمنع مانع يغسل و يكفن و يحنط و يصلى عليه و يوضع في خايبة و يوكأ رأسها و يلقي في البحر مستقبل القبلة على الأحوط و ان كان الأقوى عدم وجوب الاستقبال أو يثقل الميت مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٠ بحجر أو نحوه بوضعه في رجله و يلقي في البحر كذلك و الأحوط مع الإمكان. اختيار الوجه الأول و كذا إذا خيف على الميت من نبش القبره و تمثيله.

الكلام في هذه المسألة في أمور (الأول) فيما إذا أمكن تأخير دفنه بلا عسر ففي وجوب التأخير ليدفن في الأرض أو جواز إلقائه في البحر اختيارا وجهان بل قولان، فالمنسوب الى ظاهر المفيد في المقنعة و المحقق في المعتمد هو الأخير على ما نسب إليهما في المدارك و ان تأمل بعض في النسبة إليهما، و يستدل له بإطلاق الأخبار الإمرة بالإلقاء في البحر و ترك الاستفصال عن التمكّن من الدفن و عدمه (و الأقوى هو الأول) لانصراف الأخبار الإمرة بالإلقاء سؤالا و جوابا عن صورة التمكّن و انساقها إلى صورة تعذر الدفن أو تعسره الراجع للتكليف مع دلالة عمومات وجوب الدفن الشاملة لمن مات في السفينة و عدم وجود ما يخصصها بغيره، فلا ينبغي الإشكال في وجوب الدفن مع تيسره في الحال و كذا تأخير دفنه مع إمكانه أو رجائه بلا مانع و لا عذر.

(الأمر الثاني) في كيفية إلقائه في البحر، فالمشهور على التخيير بين وضعه في خايبة و سد رأسها على وجه لا ينفذ فيه الماء و بين تثقيله، و المحكى عن المقنعة و المبسوط و الوسيلة و السرائر و الفقيه و النهاية هو الاقتصار على الأول، و عن المدارك و غيره تعيين الأخير.

(و يدل على أصل الإلقاء في البحر) مرفوعة سهل عن الصادق عليه السلام قال إذا مات الرجل في السفينة و لم يقدر على الشط



قال عليه السلام يكفن و يحنط و يلقى فى الماء.

و يدل على تثقيب رجله خبر وهب بن وهب عن عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام إذا مات الميت فى البحر غسل و كفن و حنط ثم يصلى عليه ثم يوثق فى رجله ورمى به فى الماء (و مرسل ابان) عنه عليه السلام فى الرجل يموت مع القوم فى البحر فقال عليه السلام يغسل و يكفن و يصلى عليه و يثقل و يرمى به فى البحر (و ما فى الفقه الرضوى) و ان مات فى سفينة فاغسله و كفنه و ثقل رجله و ألقه فى البحر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣١

و يدل على ستره فى وعاء كالخايبة و نحوها صحيحة أيوب بن نوح قال سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل مات و هو فى السفينة فى البحر كيف يصنع به، قال عليه السلام يوضع فى خايبة و يوكأ «١» رأسها و تطرح فى الماء. و المشهور فى الجمع بين هذه الاخبار هو حملها على التخيير بين الأمرين لمساعدة الفهم العرفى عليه و هو الأظهر فإن المتفاهم من الاخبار هو الإلقاء على وجه لا يطفو على الماء و يرسب فيه و ذلك بعد حمل الخبر الدال على مطلق الإلقاء فى البحر على الإلقاء بالنحو المذكور لدلالة خبر التثقيب و الوضع فى الخايبة على ذلك ثم يحمل الأمر فى كل من الطائفتين - أى الدالة على التثقيب و الدالة على الوضع فى الخايبة - على الأمر التخييرى، بل المتفاهم منها هو كفاية الإلقاء على وجه يصل الى القعر و لو كان بغير التثقيب و الخايبة، فالقول بتعين واحد منهما ليس بسديد.

نعم الاولى مع الإمكان وضعه فى مثل الخايبة لبعده عن هتك الميت و حفظه عن دواب البحر و كونه أقرب الى الدفن لكون الخايبة بمنزلة القبر له و لصحة سند دليله و هو صحيح أيوب، بل ليس فى اخبار الباب صحيح سواه.

(الأمر الثالث) فى وجوب الاستقبال عند الإلقاء، ففيه وجهان، بل قولان:

المحكى عن ابن الجنيدي و جماعة هو الوجوب لأن الرمي فى البحر دفن فيه أو كالدفن فيعمه حكمه، و المحكى عن الحدائق و غيره هو العدم و قواه فى الجواهر للأصل و خلو أدلة المقام عنه بل و إطلاقها، و انه ليس بدفن حقيقة، و كونه كالدفن من هذه الجهة أول الكلام، و هو الأظهر، و ان كان الاحتياط حسنا.

(الأمر الرابع) فيما إذا خيف على الميت نبش قبره و التمثيل به - و ان مات فى البر - فهل يجب إلقائه فى البحر أو النهر الكبير مع الإمكان صونا له عن انتهاك حرمة، الظاهر ذلك و يدل عليه خبر سليمان بن خالد المورى فى الكافي قال سئلنى أبو عبد الله عليه السلام فقال ما دعاكم الى الموضع الذى وضعت عمى زيدا - الى ان قال - كم الى الفرات من الموضع الذى وضعتموه فيه، فقلت قذفه حجر، فقال

---

(١) الوكاء بالكسر و المد خيط يشد به السرّة و الكيس و القرية و نحوها (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٢

سبحان الله أ فلا كنتم أوقرتموه حديدا و قذفتموه فى الفرات و كان أفضل (و خبر الأخر) قال لى أبو عبد الله عليه السلام كيف صنعتكم بعمى زيد، قلت انهم كانوا يحرسونه فلما شف الناس أخذنا جثته و قد فناه فى حرف على شاطئ الفرات فلما أصبحوا جالت الخيل يطلبونه فوجدوه فأحرقوه، فقال عليه السلام الا أوقرتموه حديدا و ألقيتموه فى الفرات، صلى الله عليه و لعن الله قاتليه. و عن منتهى العلامة و كشف اللثام و جوب ذلك و عدم جواز الدفن فى الأرض، و لا بأس بالقول به كما يشعر به اللوم المذكور فى هذين الخبرين على تركه، لكن فى الخبر الأول انه أفضل، و هو كالصريح فى عدم الوجوب، و الله العالم.

مسألة (٣) إذا ماتت كافرة كتابية أو غير كتابية و مات في بطنها ولد من مسلم بنكاح أو شبهة أو ملك يمين تدفن مستدبرة للقبلة على جانبها الأيسر على وجه يكون الولد في بطنها مستقبلا و الأحوط العمل بذلك في مطلق الجنين و لو لم تلج الروح فيه بل لا يخلو عن قوة.

في هذه المسألة أمور (أول) إذا ماتت كافرة و مات في بطنها ولد من مسلم يجب دفنها في مقابر المسلمين مستدبرة للقبلة على جانبها الأيسر، و هذا الحكم في الجملة قطعي لا اشكال فيه، و في الجواهر بلا خلاف نعرفه فيه، بل هو معقد إجماع الخلاف، و في المنتهى قاله علمائنا، و في التذكرة و هو وفاق، و استدلل له مضافا الى عدم نقل الخلاف فيه بان وجه الولد الى ظهر امه و المقصود بالذات دفنه لكونه مسلما يجب دفنه و يكون دفن امه تبعا له لكونها كالتابوت و الغلاف له و لذا تدفن في مقابر المسلمين، و لو لا ذلك لكان دفنها في مقابرهم حراما، و مع دفنها مستدبرة للقبلة يصير الولد الذي في بطنها مستقبلا لها فيجب دفنها كذلك.

(الثاني) لا فرق في الكافرة بين ان تكون كتابية أو غير كتابية و ذلك لمعقد الإجماع في الخلاف، حيث عبر بالمشركه، و لعموم العلة الشامل للكتابية و غيرها، و احتمال الفرق بجواز شق بطن غير الكتابية و إخراج الولد دون الكتابية ضعيف كما سيظهر.

(الأمر الثالث) المحكى عن ظاهر الشيخ و الحلبي اعتبار موت الولد في بطن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٣

امه بعد و لوج الروح فيه، و ظاهر المحقق و العلامة عدمه، و هذا هو الأقوى لأن المناط في الحكم هو احترام ولد المسلم و وجوب دفنه مستقبلا للقبلة و هو متحقق فيمن لم يلج فيه الروح أيضا، لكن الظاهر من جملة من عبائر الأصحاب اعتبار تمامية الحمل و عدم الاكتفاء بمطلقه، و هو كذلك لعدم صدق الولد على غير التام منه الذي هو معقد الإجماع.

(الرابع) يعتبر ان يكون الحمل من مسلم بنكاح أو شبهة أو ملك يمين، و في الحمل من زنا المسلم و جهان أقواهما عدم الإلحاق كما في غيره من الاحكام، لكن ظاهر إطلاق عبارة الشرائع و غيره العموم، و يمكن الاستدلال له بتغليب جانب الإسلام في الولادة أو الفطرة، و لكنه ممنوع، لان دليل نفى التبعية عام و ليس في البين ما يوجب تخصيصه، و النبوى الدال على ان كل مولود يولد على الفطرة، مضافا الى ضعف سنده و ارد في مقام حكم آخر لا يصح الاستناد إليه في إثبات إسلام من يشك في إسلامه كما فصلناه في مبحث النجاسات، و قد مر الكلام في حكم تجهيز ولد الزنا في أول مبحث غسل الميت، و يأتي التعرض له في المسألة التاسعة من هذا الفصل إنشاء الله تعالى.

(الخامس) قال العلامة (قده) في التذكرة انه يستدبر بها القبلة على جانبها الأيسر ليكون وجه الجنين إلى القبلة على جانبه الأيمن و هو وفاق (انتهى) و ظاهره دعوى الوفاق على لزوم وضعها على جانبها الأيسر المستلزم لكون رأسها في هذه الآفاق إلى جهة المغرب و رجلها إلى جهة المشرق حتى يكون ما في بطنها وجهه إلى القبلة و يكون رأسه الى المغرب و رجله الى المشرق كسائر أموات المسلمين، لكن كثيرا من الأصحاب كالمحقق في الشرائع و غيره في غيرها أطلقوا القول بالاستدبار و لم يقيدوه بكونها على الجانب الأيسر فيمكن ان يكون مرادهم التقييد و انما تركوه اكتفاء بما ذكروه في كيفية دفن الأموات، و يمكن ان يكون مرادهم الإطلاق، و لعل وجهه دعوى عدم تناول ما دل على وجوب الدفن على الجانب الأيمن لما في البطن و معه يكون المرجع عند الشك في وجوبه هو البراءة، لكن الأظهر وجوب ذلك لان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٤

الأم هنا بمنزلة التابوت و الغلاف فيلزم رعايته توجيهه كسائر الأموات.

(السادس) يجوز دفن الكافرة الحامل من مسلم في مقابر المسلمين احتراماً لولدها، و في الجواهر: بلا خلاف أجده فيه، و عن الخلاف دعوى الإجماع عليه، و عن التذكرة نسبته إلى علمائنا، و يستدل له بالحكم بإسلام الحمل بمعنى جريان أحكام الإسلام عليه التي منها عدم جواز دفنه في مقابر الكفار و هو لا يحصل إلا بدفن امه في مقابر المسلمين و لو لا النص و الإجماع لكان اللازم إخراج الولد و دفنه وحده في مقابر أهل الإسلام، و لكن الإجماع قائم على عدم جواز ذلك خصوصاً إذا كانت كتابية للزوم التمثيل بها لهذا الغرض مع ان ظاهرهم عدم جوازه- اى التمثيل- فيها و ان قيل بجوازه في غير الكتابية، مضافاً الى دلالة خبر يونس المروى في الكافي على نفى شق بطنها، قال سئلت الرضا عليه السلام عن الرجل تكون له الجارية اليهودية و النصرانية و حملت منه ثم ماتت و الولد في بطنها فمات الولد أ يدفن معها على النصرانية أو يخرج منها و يدفن على فطرة الإسلام، فكتب عليه السلام يدفن معها، و هو ظاهر بل صريح في نفى شق البطن، و ربما يستدل به لجواز دفن الكافرة في مقابر المسلمين، و اعترض عليه في المعبر بأنه لا- اشعار فيه بكون الدفن في مقبرة المسلمين (أقول) و ما ذكره متين بل يمكن القول بإشعاره في كون الدفن في مقبرة الكفار كما لا يخفى على المتأمل في قوله أ يدفن معها على النصرانية، و جواب الامام عليه السلام: يدفن معها) و كيف كان) فلا- إشكال في دلالته على عدم إخراج الحمل من بطن امه، فحيث لا يخرج منه و لا يجوز دفنه في مقابر الكفار فينحصر في دفن الأم في مقابر المسلمين (أقول) لو أغمض عن اشعار الخبر في الدفن في مقابر الكفار لكان هذا الاستدلال حسناً، و لعل الاولى- مع الإمكان- دفنها منفردة عن مقابر المسلمين و الكفار، و مع عدم الإمكان تدفن في مقابر المسلمين، بل ظاهر الأصحاب إطلاقهم جواز دفنها في مقابرهم من غير تقييد و جعلوا ذلك استثناء عن حرمة دفن غير المسلم في مقابر المسلمين، و الله تعالى أعلم.

#### [مسألة (٤) لا يعتبر في الدفن قصد القرية]

مسألة (٤) لا يعتبر في الدفن قصد القرية بل يكفي دفن الصبي إذا علم انه اتى بشرائطه و لو علم انه ما قصد القرية.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٥

المشهور على عدم اعتبار قصد القرية في الدفن و قد ادعى عليه الإجماع، و استدلل له بان المستفاد من دليل وجوبه هو حفظه عن السباع و انتشار رائحته و هو حاصل بمجرد الموازة من غير اعتبار قصد القرية و بان الأصل عند الشك في تعبدية شيء و توصيلته كونه توصيلياً، و قد مر الكلام في ذلك في المسألة الاولى من المسائل المذكورة في فصل التكفين (و كيف كان) فلم يعلم مخالف في المسألة، و عليه فيجوز الاكتفاء بدفن الصبي إذ اعلم انه دفنه على الوجه الشرعي (نعم) مع الشك في ذلك فيشكل جريان أصالة الصحة في فعله، بل يكفي بتحقيق الدفن على الوجه المعبر و ان فرض صدوره من حيوان أو حصل ذلك من خسف و نحوه، و الله العالم.

#### [مسألة (٥) إذا خيف على الميت من إخراج السبع إياه و جب إحكام القبر]

مسألة (٥) إذا خيف على الميت من إخراج السبع إياه و جب إحكام القبر بما يوجب حفظه- من القبر و الأجر و نحو ذلك كما ان في السفينة إذا أريد إلقائه في البحر لا بد من اختيار مكان مأمون من بلع حيوانات البحر بمجرد الإلقاء.

قد عرفت في أول الفصل ان الواجب من الدفن هو ما يترتب عليه حفظ جسد الميت عن السباع و حفظ رائحته عن الانتشار، فإذا كانت الأرض بحيث يخاف معها من إخراج جسده بالسباع يجب أحكام القبر ليمنع من ذلك ليرتب على الدفن فائدته، و منه

يظهر عدم جواز إلقائه في البحر في مكان تبلغه حيوانات البحر بمجرد الإلقاء، إذ هو حينئذ دفن في بطن الحيوان الذي يكون المقصود من الدفن حفظ بدنه منه، ولا منافاة بين وجوب إلقائه في مكان يصون من البلع لحيوان البحر و بين صيرورته اكيلا لها بعد ذلك، لصدق الصون عنها و ان صار اكيلا لها بالعاقبة.

#### [مسألة (٦) مؤنة الإلقاء في البحر من أصل التركة]

مسألة (٦) مؤنة الإلقاء في البحر من الحجر أو الحديد الذي يثقل به أو الخايبة التي يوضع فيها تخرج من أصل التركة و كذا في الأجر و القير و الساروج في موضع الحاجة إليها. لأن هذه كلها من مؤنة التجهيز كالسدر و الكافور و الكفن و قيمة الأرض التي يدفن فيها، و قد مر سابقا ان مؤنة ذلك كله تخرج من صلب المال مقدما على الدين و الوصية و الإرث.

#### [مسألة (٧) يشترط في الدفن أيضا اذن الولي كالصلاة و غيرها]

مسألة (٧) يشترط في الدفن أيضا اذن الولي كالصلاة و غيرها. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٦ لأن الدفن أيضا من أحكامه التي تعمها ولاية اولى الأرحام بها مع اختلاف الأولياء في مدفن أمواتهم اختلافا ناشيا عن تفاوت الأماكن شرفا و عزا فتفاوتا لا ينضبط فيكون الاختيار و الولاية لهم.

#### [مسألة (٨) إذا اشتبهت القبلة يعمل بالظن]

مسألة (٨) إذا اشتبهت القبلة يعمل بالظن، و مع عدمه أيضا يسقط وجوب الاستقبال ان لم يمكن تحصيل العلم و لو بالتأخير على وجه لا يضر بالميت و لا بالمباشرين. قد ذكرنا في الأمر الثالث في طي المسألة الثالثة من فصل شرائط صلاة الميت ما يتعلق بالظن في القبلة و قلنا انه يعم كلما يشترط فيه الاستقبال.

#### [مسألة (٩) الأحوط إجراء أحكام المسلم على الطفل المتولد من الزنا من الطرفين]

مسألة (٩) الأحوط إجراء أحكام المسلم على الطفل المتولد من الزنا من الطرفين إذا كانا مسلمين أو كان أحدهما مسلما و اما إذا كان الزنا من احد الطرفين و كان الطرف الآخر مسلما فلا إشكال في جريان أحكام المسلم عليه تقديم حكم ولد الزنا من المسلم في المسألة الثالثة من هذا الفصل و في أول فصل غسل الميت.

#### [مسألة (١٠) لا يجوز دفن المسلم في مقبرة الكفار]

مسألة (١٠) لا يجوز دفن المسلم في مقبرة الكفار كما لا يجوز العكس أيضا نعم إذا اشتبه المسلم و الكافر يجوز دفنها في مقبرة المسلمين و إذا دفن أحدهما في مقبرة الآخرين يجوز النباش اما الكافر فلعدم الحرمة و اما المسلم فلان مقتضى احترامه عدم كونه مع الكفار.

في هذه المسألة أمور (الأول) لا- يجوز دفن المسلم في مقبرة الكفار، و ظاهر المستند الإجماع عليه و لكونه هتكا و لأنه أذى

للمسلم بتأذيه من عذابهم، و ظاهر المحقق فى المعتبر إرسال ذلك من المسلمات، حيث يستدل لجواز دفن الكافرة الحامل من المسلم فى مقابر المسلمين بان الولد لما كان محكوما بأحكام المسلمين لم يجر دفنه فى مقابر أهل الذمة (و كيف كان) فلا إشكال فى الحكم، و كذا فى عدم جواز دفن الكافر فى مقابر المسلمين للإجماع كما فى التذكرة و الذكري و جامع المقاصد و الروض، و استدلل لهم فى النهاية بأن المسلمين يتأذون بعذابهم، و هذا الاستدلال و ان لم يكن بينا بعد كون كل نفس بما كسبت رهينه و لَا تَرُورُ وَازِرَةٌ وَزَرَ أُخْرَى، لكن تحقق الإجماع كاف فى ثبوت الحكم، قال فى الذكري: اجمع العلماء على انه مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٧

لا يجوز ان يدفن فى مقبرة المسلمين كافر.

(الأمر الثانى) إذا اشتبه المسلم و الكافر فاما يكون مع العلم الإجمالى بوجود مسلم فى البين مردد بين هذا و ذاك فىكون الأمر فى كل واحد من قبيل الدوران بين المحذورين، و الحكم فيه انه مع الترجيح احتمالا أو محتملا يؤخذ به، و مع التساوى هو التخيير، و اما حديث ترجيح جانب النهى و التحريم بدعوى أولوية دفع المفسدة عن جلب المنفعة ففاسد على ما حقق فى الأصول، لكن دفن المسلم فى مقابر الكفار أشد حرمة من دفن الكافر فى مقابر المسلمين لأن فى دفن المسلم فى مقبرة الكفار اهانة له أعظم من اهانة المسلمين بدفن الكافر فى مقابرهم، فالمتعين حينئذ الاحتياط بدفن كلا المشتبهين فى مقبرة المسلمين و ان حصل العلم بدفن الكافر معهم.

هذا مع وجود العلم الإجمالى، و اما مع عدمه كما إذا اشتبه ميت واحد و شك فى إسلامه و كفره فمع عدم وجود أمارات الإسلام أو الكفر فيه يمكن ان يقال بوجود دفنه فى مقابر المسلمين للعمومات الدالة على وجوبه فى كل ميت الا ما ثبت كفره كما يمكن القول بوجود الاحتياط فيه بدفنه فى مقبرة المسلمين ترجيحا لجانب حرمة المسلم كما عرفت فى الصورة الأولى، و لا- مورد هنا فى الصورتين لاحتمال الرجوع الى القرعة، لأنها- كما قرر فى الأصول- لا يرجع إليها فى موارد جريان الأصول العملية. هذا إذا لم يمكن دفن المشتبه فى محل خارج عن مقابر المسلمين و مقابر الكفار، و الا كان هو المتعين. و الله العالم.

(الأمر الثالث) لو دفن الكافر فى مقبرة المسلمين جاز إخراجه بالنش لعدم الاحترام له بل ربما يقال بوجود إخراجه دفعا لاداه عن المسلمين سواء ذلك فى الذمى و غيره، هذا إذا لم تكن الأرض وقفا لدفن أموات المسلمين و اما لو كانت وقفا عليهم فلا ريب فى جواز إخراجه بل وجوبه كالدفن فى الأرض المغصوبة و لو دفن المسلم فى مقابر الكفار فمع عدم تغير هيئته يجوز إخراجه بل ربما يجب، و اما لو طال الزمان بحيث يعلم بتغيره فالإخراج مشكل لكونه ربما يكون هتكا له، فما فى المتن من الحكم بجواز إخراجه مطلقا ممنوع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٨

#### [مسألة (١١) لا يجوز دفن المسلم فى مثل المزبله و البالوعة]

مسألة (١١) لا يجوز دفن المسلم فى مثل المزبله و البالوعة و نحوهما مما هو هتك لحرمة. و وجهه واضح بعد حرمة هتكه مع ما ورد من كون حرمة المسلم ميتا كحرمة حيا.

#### [مسألة (١٢) لا يجوز الدفن فى المكان المغصوب]

مسألة (١٢) لا- يجوز الدفن فى المكان المغصوب و كذا فى الأراضى الموقوفة لغير الدفن فلا- يجوز الدفن فى المساجد و المدارس و نحوهما كما لا يجوز الدفن فى قبر الغير قبل اندراسه و ميته.

اما عدم الجواز في المكان المغصوب فمما لا خلاف فيه و لا اشكال و ذلك بعد فرض عدم وجوب بذل الأرض للدفن و انه انما الواجب دفن الميت المسلم فيما يجوز الدفن فيه، و لا فرق في الأرض المغصوبة بين المختصة و المشتركة، فلا يجوز دفن احد الشركاء في الأرض المشتركة بغير رضا غيره من الشركاء، و كذا الأراضي الموقوفة لغير الدفن إذا كان وقفها تمليكاً كالوقف على الأولاد، و اما لو كان تحريراً كالمساجد فمع مزاحمته مع المصلين لا يجوز أيضاً، و مع عدمها ففي المنع تأمل، إذ ليس الدفن حينئذ تصرفاً في مال الغير لعدم كون الأرض ملكاً لأحد.

(و اما دفن الميت في قبر الغير) فمع عدم اندراس الميت فيه لا-يجوز و لو كانت الأرض وقفاً عاماً لدفن الأموات، و ذلك لاستلزامه النيش المحرم و لانه صار حقاً للغير لسبقه اليه و لكونه بمنزلة الحرز له و لذا تقطع يد السارق منه و عن الذكرى دعوى الإجماع على الحرمة و اما مع الاندراس فان كانت الأرض مملوكة كما إذا اشترت لدفن الميت فلا إشكال أيضاً في عدم الجواز إلا- بإذن أصحاب الأرض، و اما لو كانت الأرض وقفاً عاماً أو مباحة بالأصل و فرض اندراس القبر و اندراس الميت فيه فالمحكي عن جماعة هو الجواز و قطع به في كشف اللثام، و استدلل له في الجواهر بأنه لولاه للزم تعطيل كثير من الأراضي و لانه لا يدخل تحت مسمى النيش و لعدم بقاء الميت فيه حتى يكون ذا حق يمنع حقه عن التصرف فيه، و هذا جيد في من لا يصح له اعتبار البقاء بعد اندراس قبره و اما فيمن صح ذلك فيه فجواز النيش مشكل كقبور العلماء و الشهداء و الصلحاء و أولاد الأنبياء و الأئمة عليهم السلام إذا فرض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٩

القطع باندراس أجسادهم في قبورهم و صيرورتها تراباً فضلاً عما إذا شك في ذلك أو قطع بعدمه كما حكى ذلك في كثير منهم رضوان الله عليهم.

ثم ان اندراس الميت و بلى جسده يختلف باختلاف الأراضي فمع القطع باندراسه لا اشكال، و اما مع الشك فيستصحب عدم الاندراس و حرمة النيش، و في جواز الرجوع الى أهل الخبرة مع عدم حصول الاطمئنان من قولهم تأمل بل منع، و لا-يجوز الاكتفاء بالظن ما لم يقيم على اعتباره دليل.

### [مسألة (١٣) يجب دفن الاجزاء المبانة من الميت]

مسألة (١٣) يجب دفن الاجزاء المبانة من الميت حتى الشعر و السن و الظفر، و اما السن و الظفر من الحي فلا يجب دفنهما و ان كان معهما شيء يسير من اللحم نعم يستحب دفنهما بل يستحب حفظهما حتى يدفنا معه كما يظهر من وصية مولانا الباقر للصادق عليهما السلام، و عن أمير المؤمنين عليه السلام ان النبي صلى الله عليه و آله أمر بدفن أربعة: الشعر و السن و الظفر و الدم، و عن عائشة عن النبي صلى الله عليه و آله انه أمر بدفن سبعة أشياء: الأربعة المذكورة و الحيض و المشيمة و العلقة.

في هذه المسألة أمور (الأول) قد مر في فصل مكروهات غسل الميت ان المشهور كراهة حلق رأس الميت و نتف شعر إبطيه و قص شاربه و أظفاره، و ان الأحوط ترك هذه الأمور لظاهر الأخبار الناهية عنها، فلو فرض إبانة شعره أو ظفره منه و جب دفنه فضلاً عن غيرهما من اجزائه المبانة منه كاليد و الرجل، و قد ادعى عليه الإجماع، و يدل عليه خبر عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام في الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه أو يقلم ظفره، قال عليه السلام لا تمس منه شيء اغسله و ادفنه، و ظاهره وجوب دفنهما فقط و اما وجوب دفنهما مع الميت فيدل عليه مرسل بن ابي عمير:

و ان سقط منه شيء فاجعله في كفنه، و هو المعروف بينهم بل نسب إلى الإجماع، بل و عن التذكرة انه يجعل معه في أكفانه كما هو مدلول المرسل المذكور.

(الثانى) لو توقف وضع الأجزاء المبانة معه فى قبره على نبش القبر ففى جواز النبش أو دفنه الى جانبه احتمالان، من لزوم الجمع بين اجزائه مهما أمكن، و من حرمة النبش الا فيما استثنى، قال فى الذكري: لو أمكن إيصاله بفتح موضع من مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤٠

القبر لا يؤدي الى ظهور الميت أمكن الجواز لان فيه جمعا بين اجزائه و عدم هتكه (انتهى) و ظاهره هو تفسيره النبش المحرم بما يؤدي الى بروز الميت و رؤيته و انه ما لم يكن كذلك لا يحرم، و يحتمل كون ذلك من جهة ترجيح جانب دفن الاجزاء على بعض مراتب النبش المحرم، حيث ان النبش له مراتب تختلف فى شدة حرمتها و تخفيفها، فأشد مراتبه ظهور الجسد للناظرين، فإذا دفنت اجزائه معه من غير ان يؤدي الى ظهور الميت كان جمعا بين أداء الواجب و عدم لزوم هتكه، و هو حسن.

(الثالث) لا يجب دفن سن الحى و لا ظفره و شعره و ان كان معها شىء يسير من اللحم لعدم الدليل على وجوب ذلك، بل مفاد بعض الاخبار هو الجواز كما نقل من بقاء شعر النبى صلى الله عليه و سلم عند الأئمة عليهم السلام، ففى خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام عن الخضاب، فقال عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يختضب و هذا شعره عندنا (نعم) يستحب دفنها معه لو بقيت، بل و يستحب دفنها فى حال الحيوة كما يدل عليه المروى فى الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال أمرنا بدفن أربعة: الشعر و السن و الظفر و الدم (و فى الفقيه) قال الصادق عليه السلام: يدفن الرجل أظفاره و شعره إذا أخذ منها و هى سنة، و قال و روى ان من السنة دفن الشعر و الظفر و الدم (و يدل على استحباب حفظ السن و الشعر) للدفن بعد الموت معه ما رواه فى الكافى عن الباقر عليه السلام انه انقلع ضررس من أضراره فوضعه فى كفه ثم قال الحمد لله ثم قال يا جعفر إذا أنت دفنتنى فادفنه معى ثم مكث بعد حين ثم انقلع أيضا آخر فوضعه على كفه ثم قال الحمد لله يا جعفر إذا مت فادفنه معى.

#### [مسألة (١٤) إذا مات شخص فى البئر و لم يمكن إخراجة]

مسألة (١٤) إذا مات شخص فى البئر و لم يمكن إخراجة يجب ان يسد و يجعل قبراً له. اما سقوط إخراجة فلعدم إمكانه و يسقط حينئذ غسله و تكفينه و حنوطه، نعم يصلى عليه لعدم الدليل على سقوطها لكون أحكام تجهيز الميت واجبات مستقلة لا يسقط بعضها بعدم التمكن من بعضها الأخر، مضافا الى قاعدة الميسور، قال فى الذكري: يسقط الاستقبال عند تعذره كمن مات فى البئر و تعذر إخراجة عنه (انتهى) و مراده

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤١

صورة عدم إمكان استقباله فى البئر و لو جعل وجهه إلى القبلة، و اما لو أمكن ذلك فلعل الوجوب أرجح عملاً بقاعدة الميسور.

#### [مسألة (١٥) إذا مات الجنين فى بطن الحامل و خيف عليه]

مسألة (١٥) إذا مات الجنين فى بطن الحامل و خيف عليه و جب التوصل إلى إخراجة بالأرفق فالأرفق و لو بتقطيعه قطعة قطعة و يجب ان يكون المباشر النساء أو زوجها و مع عدمهما فالمحارم من الرجال فان تعذر فالأجانب حفظاً لنفسها المحترمة، و لو ماتت الحامل و كان الجنين حياً و جب إخراجة و لو بشق بطنها فيشق جنبها الأيسر و يخرج الطفل ثم يخاط و تدفن و لا فرق فى ذلك بين رجاء حياة الطفل بعد الإخراج و عدمه، و لو خيف مع حيوتها على كل منهما انتظر حتى يقضى.

فى هذه المسألة صور (الاولى) ذكر المحقق (قده) فى المعتمد انه إذا مات ولد الحامل فى بطن امه فان أمكن إخراجة صحيحا بشىء من العلاجات يجب إخراجة كذلك و الا توصل إلى إخراجة بالأرفق و الارفق و المتولى لذلك هو النساء ان أمكن و مع التعذر فالرجال المحارم إن أمكن و مع التعذر فغيرهم دفعا عن نفس الحى (انتهى) و استوجهه بعده كثير ممن تأخر عنه، و هو

كذلك لما ذكره من التعليل.

(و استدل أيضا) بخبر وهب بن وهب عن الصادق عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام إذا ماتت المرأة و في بطنها ولد يتحرك يشق بطنها ويخرج الولد، و قال في المرأة يموت في بطنها الولد فيتخوف عليها، قال لا بأس بأن يدخل الرجل يده فيقطعه و يخرجها، و في موضع آخر من الكافي مثله مع زيادة قوله: إذا لم تفرق به النساء، و موضع الاستدلال ذيل الحديث (و عن الفقه الرضوي): و ان مات الولد في جوفها ادخل انسان يده في فرجها و قطع الولد بيده و أخرجه.

(و اعترض المحقق) على الاستدلال بما ذكر من الاخبار بضعف السند، و كأنه (قده) فهم منها إطلاق التوصل الى الرجال مع التمكن من النساء (و لا- يخفى) ان سوقها يأبى عن ذلك، بل المستفاد منها هو التوصل الى الرجال بعد تعذر النساء لجريها مجرى العادة من مراعاة الارفق فالأرفق و عدم مباشرة الرجال غالبا لهذه الأمور إلا عند الضرورة و فقد النساء- كما يدل عليه ما في زيادة الكافي من قوله إذا لم تفرق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤٢

به النساء (و اما ضعف السند) فغير قادح بعد اعتماد الأصحاب عليها، بل في الخلاف الإجماع عليه، و في المدارك انه مذهب الأصحاب، فلا ينبغي الإشكال في الحكم أصلا.

(الصورة الثانية) ما إذا ماتت الحامل و في بطنها ولد حي، فمع إمكان إخراجها من بطنها بالطريق المتعارف يجب ذلك حفظا للولد و عدم الحاجة الى شق جوفها، و مع تعذره الا بالشق يتوصل إلى إخراجها بذلك بلا خلاف يعرف في ذلك في الجملة، و عن التذكرة نسبه إلى علمائنا، و يدل عليه غير واحد من الاخبار: كصدر خبر وهب المتقدم، و خبر علي بن يقطين، قال سئلت العبد الصالح عليه السلام عن المرأة تموت و ولدها في بطنها، قال يشق بطنها و يخرج ولدها (و خبر علي بن أبي حمزة) عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن المرأة تموت و تتحرك الولد في بطنها، أ يشق بطنها و يستخرج ولدها، قال نعم (و في خبر محمد بن مسلم) ان امرأة سئلت عن هذه المسألة، فقال لها محمد بن مسلم يا امه الله سئل الباقر عليه السلام عن مثل ذلك فقال يشق بطن الميت و يستخرج الولد- الى غير ذلك من الاخبار التي ادعى تظافرها، فلا إشكال في أصل الحكم أصلا.

إنما الكلام في أمور (الأول) هذه الاخبار- كما ترى- ليس في شيء منها تعيين موضع الشق، و اقتفاها غير واحد من أصحابنا كالمحقق في الشرائع، حيث يقول: و ان ماتت هي دون شق جوفها و انتزع (انتهى) و هو معقد إجماع الخلاف، لكن في غير واحد من كتب المتقدمين و المتأخرين التقييد بالجانب الأيسر، و نسبه في التذكرة إلى علمائنا (و يدل عليه) ما في الفقه الرضوي: إذا ماتت المرأة و هي حامله و ولدها يتحرك في بطنها شق بطنها من الجانب الأيسر و اخرج ولدها، و لعل هذا مع نسبة ذلك الى علمائنا كاف في التقييد به- كما عليه المصنف (قده) في المتن.

(الثاني) ظاهر خبر وهب و خبر ابن أبي حمزة اعتبار حركة الولد في بطن الحامل، و الظاهر ان اعتبارها لأجل كونها وسيلة إلى العلم بحيوته، لا لخصوصية في حركته، فلو علم حيوته من طريق آخر و جب إخراجها (نعم) الظاهر عدم جواز شق بطنها مع الشك في حيوة الولد- استصحابا لحيوته- و ذلك لان المستفاد من الاخبار

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤٣

هو اعتبار العلم بالحيوة على الوجه الموضوعي الوصفي، و الاستصحاب لا يثبت ذلك كما قرر في الأصول فلا يجوز شق بطنها حفظا لاحترام الميت عن المثلة و الهتك.

(الثالث) لا فرق في الشق المذكور بين رجاء بقاء الولد بعد خروجه و عدمه لإطلاق الاخبار، و لا بين وجود القوايل و عدمه، خلافا للمحكي عن الشافعي و احمد انه مع فقد القوايل يترك حتى يموت ثم تدفن، و لعل مبناه على ان مثل هذا الولد لا يعيش



عادةً، فلا يهتك الأم لأمر موهوم (و لا يخفى ما فيه) بعد إطلاق الدليل و المنع عن عدم بقاء الولد عادةً مع ان الحكم المذكور انما هو للتوصل الى بقاء النفس المحترمةً بذلك فلا يجوز التسامح فيه لمثل هذه الأعذار الواهية.

(الرابع) المصرح به فى كثير من عبارات الأصحاب و جوب خياطة موضع الشق بعد إخراج الولد، و عن التذكرة نسبته إلى علمائنا (و لا يخفى) انه أقوى لما فيه من احترام الميت و التمكّن من تغسيلها و تكفينها من غير مثله، و يدل عليه مرسل ابن ابى عمير عن بعض أصحابه عن الصادق عليه السلام فى المرأة تموت و يتحرك الولد فى بطنها، أ يشق بطنها و يخرج الولد، قال نعم و يخاط بطنها، و هذا على ما فى موضع من الكافى، و لعل المراد من بعض أصحابه هو ابن أذينة فيوافق مع ما هو فى موضع آخر من الكافى و ذكره الشيخ فى التهذيب عن ابن ابى عمير عن عمر بن أذينة قال يخرج الولد و يخاط بطنها، فلا يرد على الاستدلال بما فى الكافى و التهذيب بأنه مقطوع لم يسند الى الامام، مع انه على تقدير تسليمه غير ضائر، لصحة الاستدلال بما فى موضع آخر من الكافى عن الصادق عليه السلام- و ان كان مرسلًا- لكون مراسيل ابن ابى عمير عند الأصحاب بمنزلة المسانيد فى الاعتبار.

(الصورة الثالثة) ما إذا خيف مع حيوتهما على كل منهما، و فى الجواهر:

الظاهر الصبر الى ان يقضى الله امره و لا ترجيح شرعا، و الأمور الاعتبارية من غير دليل شرعى لا يلتفت إليها، و الله و رسوله اعلم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤٤

## [فصل فى المستحبات قبل الدفن و حينه و بعده]

### إشارة

فصل فى المستحبات قبل الدفن و حينه و بعده

[و هى أمور]

### إشارة

و هى أمور

## [الأول ان يكون عمق القبر إلى الترقوة]

الأول ان يكون عمق القبر إلى الترقوة أو الى قامه و يحتمل كراهه الأزيد.

فى هذا المتن أمران (أحدهما) يستحب ان يكون عمق القبر إلى القامة أو الى الترقوة، و عن التذكرة كظاهر غير واحد من الفقهاء الإجماع عليه، و عن الخلاف الإجماع من الفرقة و العمل منهم على استحباب حفر القبر قدر قامه و اقله الترقوة، و فى الجواهر انا لم نعثر على مخالف محقق من الاعلام.

و يدل عليه جملة من الاخبار كمرسلة ابن ابى عمير عن بعض أصحابه عن الصادق عليه السلام، قال حد القبر إلى الترقوة، و قال بعضهم إلى الشدى و قال بعضهم قامه الرجل حتى يمد الثوب على رأس من فى القبر، و اما اللحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس، قال و لما حضر على بن الحسين الوفاة قال احفروا حتى تبلغوا الرشح.

و فى قوله قال بعضهم إلى الشدى و قال بعضهم قامه الرجل (إلخ) احتمالان (الأول) ان يكون هذا من كلام ابن ابى عمير لا من كلام الامام عليه السلام، لان حكايته عليه السلام قول غيره بعيد غير معهود منهم عليهم السلام فى مقام بيان الاحكام، و على هذا فيحتمل ان يكون مراد ابن ابى عمير من ذلك البعض هو أحد الأئمة عليهم السلام فيدل على التخيير بين الأمور الثلاثة- أعنى الحفر إلى الترقوة و الشدى و قامه الرجل- لكون كل ذلك مرويا عنهم عليهم السلام، و يحتمل ان يكون المراد بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام كما يشهد به ما فى الكافى عن سهل بن زياد، قال روى أصحابنا ان حد القبر إلى الترقوة و قال بعضهم إلى الشدى و قال بعضهم قامه الرجل و ذكر نحو ما فى خبر ابن ابى عمير- الى ان قال- و لما حضر على بن الحسين- عليهما السلام- الوفاة أغمى عليه فبقى ساعة ثم رفع عنه الثوب ثم قال الحمد لله أورثنا الجنة نتبوء منها حيث نشاء فنعم أجر العاملين، ثم قال احفروا لى و أبلغوا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤٥

الى الرشح ثم مد الثوب عليه فمات عليه السلام.

و هذا الخبر فى الدلالة على كون المحكى عنه هو بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام أظهر، و حيث انه موافق مع خبر ابن ابى عمير يصير قرينه على ارادة بعض الأصحاب من قوله و قال بعضهم، و حينئذ فيكون دليلا- أيضا على التخيير ان كان القول المحكى عنه بعنوان الرواية عنهم عليهم السلام لا بعنوان الفتوى كما هو الظاهر لبعده فتوى أصحاب الأئمة من غير استناد إلى رواية، فيكون القولان المحكيان بمنزلة خبرين مرسلين عن أحد الأئمة عليهم السلام.

و يحتمل ان يكون مراد ابن ابى عمير من المحكى عنه بعض العامة، لكنه بعيد فى الغاية، إذ لا موقع لنقل قولهم بعد رواية كلام الصادق عليه السلام: ان حد القبر إلى الترقوة، هذا كله بناء على احتمال ان يكون ذلك من كلام ابن ابى عمير لا من كلام الصادق عليه السلام.

(الاحتمال الثانى) ان يكون ذلك من كلام الصادق عليه السلام، و يؤيده ما ذكره الصدوق (قده) فى الفقيه حيث يقول، و قال الصادق عليه السلام حد القبر إلى الترقوة و قال بعضهم الى الشديين و قال بعضهم قامه الرجل (إلخ) بناء على استظهار كون قوله و قال بعضهم (إلخ) من كلام الصادق عليه السلام فى هذا الحديث لا من كلام الصدوق و حينئذ فيحتمل ان يكون الامام عليه السلام انما نقل ذلك من بعض العامة فى مقام التقيه أو ان المراد من البعض احد آبائه عليهم السلام (و كيف كان) فهذه الاحتمالات غير مانعة عن صحة الاستدلال بهذا الخبر بالنسبة إلى استحباب الحفر إلى الترقوة (نعم) ربما يقال بمعارضة الخبر مع بعض ما يدل على خلاف ذلك (فمنها) أمر مولانا السجاد عليه السلام بالحفر الى الرشح فإنه ربما يتوهم منافاته مع الترقوة إذ المراد بالرشح هو الندى فى أسفل الأرض، و من المعلوم ان الوصول اليه يحتاج الى الحفر الزائد عن مقدار القامة بكثير (و يدفعه) إمكان البلوغ الى الندى فى بعض الأراضى بأقل من ذلك و انها تختلف فى ذلك فلعل ارض البقيع هكذا.

(و منها) ما فى خبر السكونى عن الصادق عليه السلام ان النبى صلى الله عليه و سلم نهى ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤٦

يعمق القبر فوق ثلاث اذرع بدعوى ما فى الحدائق من ان النهى عن ذلك لا يجمع استحباب القامة، فإن الثلاثة اذرع انما يصل الى الترقوة، فيكون مرجع حديثى الثلاثة اذرع و الترقوة إلى أمر واحد (و فيه) ان الظاهر تقارب الثلاثة اذرع مع القامة لقله الفصل بين الترقوة و القامة، مع إمكان حمله على ان ذلك فى أرض البقيع لبلوغ الرشح فيها بأقل من ثلاثة اذرع.

(و منها) خبر ابى الصلت المروى عن الرضا عليه السلام، و فيه انه قال عليه السلام سيحفر لى فى هذا الموضع فتأمرهم أن يحفروا لى سبع مراقى إلى أسفل و ان يشق لى ضريحة فإن أبوا الا ان يلحدوا فتأمرهم أن يجعلوا ذراعين و شبرا فان الله ليوسعها الى ما

يشاء، فإنه ظاهر في تحديد عمق القبر بأزيد من قدر القامة بكثير، واحتمل في الجواهر حمله على تقارب المراقى بعضها من بعض على وجه يوافق مع التحديد بالقامة (و لا يخفى ما فيه من البعد) كما أمر هو قدس سره بالتأمل، مضافا الى عدم ملائمتها مع الأمر بجعل اللحد ذراعين و شبرا، لبعد جعل مثله في قبر لا- يتجاوز عمقه القامة أو ثلاثة أذرع، و لو لا النهى الوارد في خبر السكونى عن جعل العمق أزيد من ثلاثة أذرع لأمكن القول باستحباب ذلك الحد أيضا بأن يكون أفضل الافراد و الاولى حمله على علته مخصوصة بمورده لا استحباب ذلك عموما، و لا فرق فيما ذكر بين الرجل و المرأة، و عن المنتهى نفى الخلاف عنه و الظاهر إرادة القامة و الترقوة المعتدلتين في مستوى الخلق، و احتمال الاجتزاء بأقل ما يصدق عليه أحدهما ضعيف في الغاية. (ثانيهما) مقتضى خبر السكونى كراهة ما زاد على ثلاثة أذرع، و ذلك بعد حمل النهى فيه على الكراهة بعد القطع بانتفاء الحرمة، و لكنه لأجل مخالفته لفتوى الأصحاب و معارضته مع خبر ابى الصلت لا تنهض حجة لإثبات الكراهة، فالأولى حمله على خصوص أرض المدينة لبلوغ الرشح فيها فيما فوق ثلاثة أذرع، بل لا يبعد القول باستحباب ما تضمنه خبر ابى الصلت، و لكن مع ذلك كله احتمال كراهة الأزيد لا يندفع بشيء، فالأولى هو التعبير بما فى المتن من احتمال كراهة الأزيد، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤٧ و الله العالم.

### [الثانى ان يجعل له لحد مما يلي القبلة فى الأرض الصلبة]

الثانى ان يجعل له لحد مما يلي القبلة فى الأرض الصلبة بأن يحفر بقدر بدن الميت فى الطول و العرض و بمقدار يمكن جلوس الميت فيه فى العمق و يشق فى الأرض الرخوة وسط القبر شبه النهر فيوضع فيه الميت. المشهور على استحباب جعل اللحد و انه أفضل من الشق فى الأرض الصلبة، و فى الجواهر: بلا- خلاف معتبر أجده، و فى الخلاف: الإجماع و عمل الفرقة عليه، و المراد باللحد انه إذا انتهى الحفر الى قعر القبر يحفر فى جانبه مكان يوضع فيه الميت، و ليكن فى ما يلي القبلة اما من جهة كونه داخلا فى مسماه- كما يظهر من بعضهم، منهم العلامة فى التذكرة، أو انه داخل فى معقد الإجماع على استحبابه.

و المراد بالشق ان يحفر فى قعر القبر شبه النهر يوضع فيه الميت ثم يسقف عليه.

(و يدل) على استحباب اللحد من النصوص صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال ان رسول الله صلى الله عليه و سلم لحد له أبو طلحة، و الاشكال فى الاستدلال به بأنه لا يدل على الأمر به فيحتمل ان يكون فعله لكونه احد الفردين من الواجب فى الدفن، مدفوع بان الظاهر كونه بإذن أمير المؤمنين عليه السلام لانه عليه السلام كان هو المتولى لتجهيزه صلى الله عليه و سلم كما ان العدول عن الشق الى اللحد مع ما فى اللحد من التكلف الزائد يدل على أفضليته من الشق، بل نقل الصادق عليه السلام جعل اللحد له صلى الله عليه و سلم دال على أفضليته (و خبر على بن عبد الله) عن ابى الحسن الكاظم عليه السلام، قال لما قبض إبراهيم بن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال رسول الله يا على انزل فألحد إبراهيم فى لحده (و النبوى) اللحد لنا و الشق لغيرنا (و الاشكال) فى الاستدلال به بكونه عاميا- كما عن المعبر- أو بكونه لم يعثر عليه من طرفنا- كما فى الجواهر- (مدفوع) بأنه لا بأس به بعد انطباق العمل على مضمونه و استفاضة نقل الإجماع عليه (و خبر إسماعيل) بن همام عن الرضا عليه السلام قال قال أبو جعفر عليه السلام حين أحضر: إذا أنا مت فاحفروا لى و شقوا لى شقا فان قيل لكم ان رسول الله صلى الله عليه و سلم لحد له فقد صدقوا (و خبر الحلبي) عن الصادق عليه السلام قال ان ابى كتب فى وصيته- الى ان قال- و شققنا له الأرض شقا من أجل انه كان بادنا، فخير إسماعيل - كما ترى- يصدق جعل اللحد للنبي صلى الله عليه و سلم

الدال على أفضليته و ان وصية مولانا الباقر عليه السلام بالشق لخصوصية له عليه السلام قد صرح بها فى خبر الحلبي من كونه عليه السلام بديننا لا يمكن توسيع اللحد له فى أرض مدينه لرخاوتها.

و بهذين الخبرين الأخيرين - أعنى خبر إسماعيل و خبر الحلبي - يقيد استحباب اللحد و أفضليته بالأرض الصلبة، كما انه قيد بها فى معقد إجماع الخلاف، و يقال باستحباب الشق فى الأرض الرخوة، كما نص باستحبابه فيها العلامة و الشهيد، و يدل عليه الخبر ان و يشهد له الاعتبار فإنه لرخاوة الأرض يخشى على الميت من الانهدام، لكن المحقق فى المعتمد قال انه يعمل فى الأرض الرخوة شبه اللحد من بناء تحصيلا للفضيلة، و لا يخلو عن المنع، لمخالفته مع ما يستفاد من هذين الخبرين من استحباب الشق - بناء على حملها على عدم إمكان جعل اللحد، و للتأمل فى صدق اللحد عليه بعد كونه بالبناء لا بحفر الأرض، و الله العالم. و يمكن حمل خبر ابى الصلت المروى عن الرضا عليه السلام على الأرض الرخوة أيضا، و يلائمه تحديد عمق القبر فيه بسبع مرقى.

(و كيف كان) يقدر اللحد فى العرض و الطول بقدر بدن الميت، و فى العمق بمقدار يمكن جلوس الميت فيه، و يدل على تقديره فى العمق بما ذكر مرسل ابن ابى عمير المتقدم فى الأمر الأول، و فيه: و اما اللحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس، و لكونه مأخوذا فى معقد إجماع الخلاف حيث يقول فى المسألة (٣٨) اللحد أفضل من الشق إذا كانت الأرض صلبة و قدر اللحد ما يقعد فيه الرجل، و به قال الشافعى و ليس فيه خلاف الا انه حده بمقدار ما يوضع فيه الرجل، دليلنا إجماع الفرقة و عملهم و ليسهل عليه الجلوس لمنكر و نكير (انتهى) و لا- يبعد القول باستحباب عمقه ذراعين و شبرا لخبر ابى الصلت المتقدم، و الله الهادى.

### [الثالث ان يدفن فى المقبرة القريبة]

الثالث ان يدفن فى المقبرة القريبة على ما ذكره بعض العلماء الا- ان يكون فى البعيد مزية بأن كانت مقبرة للصلحاء أو كان الزائرون هناك أزيد.

قال الشهيد (قده) فى الذكرى يراعى فى موضع الدفن الأقرب لقول

النبي صلى الله عليه و سلم عجلوهم الى مضاجعهم (انتهى) و ما ذكره مبنى على دعوى كون الدفن فى محل قريب من مصاديق التعجيل الى المضجع، حيث انه مع قرب مضجعه يكون زمان إيصاله إليه اقصر (و لكن لا يخفى) انسباق التسريع فى حمل الميت و إيصاله إلى مضجعه من الخبر فى مقابل التسوية فيه سواء كان المدفن قريبا الى المصرع أم بعيدا عنه، و لعله لأجل ذلك أسنده المصنف الى بعض العلماء و لم يسنده الى الخبر، ثم قال الشهيد (قده) و لو كان هناك مقبرة بها قوم صالحون أو شهداء استحباب الحمل إليها لتناهل بركتهم و بركة زيارتهم، و ما استدل به و ان لم يثبت به الاستحباب الشرعى الا انه لا بأس به رجاء للوصول الى ما يصل إليهم من نفحات رحمة الله عليهم فى قبورهم رزقنا الله تعالى للقوق بأهل الرحمة إنه حميد مجيد.

### [الرابع ان يوضع الجنازة دون القبر]

الرابع ان يوضع الجنازة دون القبر بذراعين أو ثلاثة أو أزيد ثم ينقل قليلا- و يوضع ثم ينقل قليلا- و يوضع ثم ينقل فى الثالثة مترسلا، ليأخذ الميت أهفته، بل يكره ان يدخل فى القبر دفعة فان للقبر أهوالا عظيمة.

الأهبة بالضم التهيؤ والاستعداد، يقال أخذ للسفر أهبتة، أى تهيأ له و استعد.

(و عن الفقه الرضوى) إذا حملت الميت الى قبره فلا- تفاجىء فان للقبر أهوالا عظيمة و تعوذ بالله من هول المطلع و لكن ضعه دون شفير القبر و اصبر عليه هنيئة ثم قدمه قليلا و اصبر عليه ليأخذ أهبتة ثم قدمه الى شفير القبر و يدخله القبر من يأمره ولى الميت ان شاء شفعا و ان شاء وترا و قل إذا أنظرت الى القبر اللهم اجعله روضةً من رياض الجنة و لا تجعله حفرةً من حفر النيران (و فى الفقيه) و إذا حمل الميت الى قبره فلا- يفجأ به القبر، لان للقبر أهوالا عظيمة و يتعوذ حامله بالله من هول المطلع و يضعه قرب شفير القبر و يصبر عليه هنيئة ثم يقدمه قليلا و يصبر عليه هنيئة ليأخذ أهبتة ثم يقدمه الى شفير القبر و يدخله القبر من يأمره ولى الميت ان شاء شفعا و ان شاء وترا- أى فى عدد من ينزل القبر- و يقال عند النظر الى القبر اللهم اجعلها روضةً من رياض الجنة و لا- تجعلها حفرةً من حفر النار (انتهى ما فى الفقيه) و هو مطابق مع ما فى الفقه الرضوى و كأنه مأخوذ منه. (و عن علل الشرائع) إذا أتيت بالميت القبر فلا تفدح- أى لا تفجأ- به القبر فان للقبر أهوالا عظيمة و تعوذ بالله من هول المطلع و لكنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥٠

ضعه قرب شفير القبر و اصبر عليه هنيئة ثم قدمه قليلا- و اصبر عليه ليأخذ أهبتة ثم قدمه الى شفير القبر (انتهى ما عن العلل) و الظاهر انه أيضا مأخوذ من الفقه الرضوى لتوافق عباراته مع ما فيه، و لعل مجموع ما ذكر مع تصريح الأصحاب به كاف فى الجزم باستحباب النقل ثلاث دفعات.

لكن فى المدارك: و الذى وقفت عليه من الاخبار فى هذه المسألة صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام، قال ينبغي ان يوضع الميت دون القبر هنيئة ثم واره (و مرسله محمد بن عطية) قال إذا أتيت بأخيكم القبر فلا تفدحه به، ضعه أسفل منه بذراعين أو ثلاثة و دعه حتى يأخذ أهبتة ثم ضعه فى لحده (و رواية محمد بن عجلان) قال قال أبو عبد الله عليه السلام لا تفدح ميتك بالقبر و لكن ضعه أسفل منه بذراعين أو ثلاثة و دعه حتى يأخذ أهبتة، ثم قال فى المدارك: و لا يخفى انتفاء دلالة هذه الاخبار على ما ذكره الأصحاب- أى نقل الميت ثلاث دفعات و وضعه فى القبر فى الثالثة- بل انما تدل على استحباب وضعه دون القبر هنيئة ثم دفنه و بمضمونها فتى ابن الجنيد و المصنف (يعنى المحقق) فى المعتمد فى آخر كلامه، و هو المعتمد (انتهى ما فى المدارك).

(و لا يخفى ما فيه) فان انتفاء دلالة ما نقله من الروايات على ما ذكره الأصحاب لا يضر بالقول به بعد ذهابهم اليه و موافقته مع ما فى الفقيه و مرسل العلل و ما فى الفقه الرضوى مع كون الحكم نديبا يتسامح فيه، و قد مر مرارا حجية الفقه الرضوى فيما ثبت فيه إسناده الى الامام مع موافقته لمذهب الأصحاب و عدم وجود مستند لفتواهم سواه و لو لم يصرحوا باستنادهم اليه، حيث ان كون الكتاب بأيديهم و عدم وجود مدرك لما أفتوا به غير ما فيه و جلالتهم عن ان يفتوا من غير مدرك مما يوجب الاطمئنان بان مدركهم فيما أفتوا به هو ما فيه فيصح حينئذ لنا العمل بما فيه كما عملوا به.

(قال المجلسى الأول) فى شرحه الفارسي على الفقيه عند قول الصدوق (قده):

و ان مات الولد فى جوفها (إلخ) ما حاصله ان فقه الرضا عليه السلام كان مشهورا بين القدماء و كانوا يعلمون به و الظاهر ان السبب فى عدم شهرته الكاملة عندهم هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥١

ان مولانا الرضا عليه السلام كتب هذا الكتاب لأهل خراسان و ان الصدوق لما ذهب الى خراسان أخذه من علمائهم و جاء به الى العراق و لم يكن وصل الكتاب إليهم قبله فاجتمع محدثو العراق الى الصدوق و استجاز و أمنه و عملوا منه بأقواله فكان يفتيهم بمضمون هذا الكتاب (انتهى كلام المجلسى بمؤداه).

و اما كراهة ان يدخله القبر دفعةً فللنهي عنه في الاخبار المتقدمة بعد حمله على الكراهة.

### [الخامس ان كان الميت رجلا يوضع في الدفعة الأخيرة]

الخامس ان كان الميت رجلا يوضع في الدفعة الأخيرة بحيث يكون رأسه عند ما يلي رجلى الميت في القبر ثم يدخل في القبر طولاً من طرف رأسه أى يدخل رأسه أولاً، و ان كان امرأة توضع في طرف القبلة ثم يدخل عرضاً المحكى عن الشيخ في النهاية و المبسوط و الصدوق في الفقيه انه يضع الميت على الأرض إذا وصل الى القبر مما يلي رجلى القبر إذا كان رجلاً، و مما يلي القبلة إذا كان امرأة، و قد ادعى الإجماع عليه في محكى الغنية، و لكن النصوص مطلقة لا دلالة فيها على هذا التفصيل (ففى خبر محمد بن عجلان) عن الصادق عليه السلام لا تدفح ميتك القبر لكن ضعه أسفل منه بذراعين أو ثلاثة (الحديث) و مرسله محمد بن عطية: إذا أتيت القبر بأخيك فلا تدفحه، ضعه أسفل القبر بذراعين أو ثلاثة- الحديث- (و فى خبر الحلبي) إذا أتيت بالميت القبر فسله من قبل رجله (و موثقة عمار):

لكل شىء باب و باب القبر مما يلي الرجلين، إذا وضعت الجنازة فتضعها مما يلي الرجلين (و خبر محمد بن مسلم) قال سئلت أحدهما عليه السلام عن الميت، قال تسله من قبل الرجلين (و خبر عبد الرحمن بن سيابة) عن الصادق عليه السلام قال سل الميت سلاً.

و هذه الاخبار- كما ترى- مطلقات لا- تفصيل فيها بين الرجل و المرأة، و فى مقابلها ما ثبت الفرق بينهما فى الجملة، كخبر الأعمش المروى فى الخصال عن الصادق عليه السلام فى حديث شرائع الدين: و الميت يسلم من قبل رجله سلاً، و المرأة تؤخذ بالعرض. بل يمكن ان يدعى حكومته هذا الخبر على الاخبار المتقدمة، حيث ان الحكم بسلم الميت من قبل رجله ثم عطف المرأة عليه بأنها تؤخذ بالعرض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥٢

قرينة على ارادة الرجل من الميت فيصير شارحاً و مفسراً للفظ الميت الواقع فى الاخبار المتقدمة.

و أظهر من هذا الخبر ما فى الفقه الرضوى، قال: و ان كان امرأة فخذها بالعرض من قبل اللحد و تأخذ الرجل من قبل رجله تسله سلاً، و بهذين الخبرين يتم ما ذهب إليه الأصحاب من استحباب وضع الرجل بحيث يقع رأسه مما يلي رجلى الميت فى القبر لو دخل الميت فى القبر، ثم يرفع منه و يدخل فى القبر طولاً، أى يدخل رأسه أولاً الى ان ينتهى إلى تمام بدنه برفق و تأن- إشارة الى ان الميت كأنه يقول بلسان حاله لربه عز و جل: انى و ان كنت عاصياً لكن جئتك بالرأس ذليلاً مسكيناً، و ليكون دخوله القبر مشابهاً لخروجه من رحم امه، و هذا الاعتبار لو تم لاقتضى عدم الفرق بين الرجل و المرأة، لكن عرفت ان الفرق بينهما من جهة الخبرين المتقدمين، و مقتضاهما وضع المرأة فى طرف اللحد و إدخالها فى القبر عرضاً، و هما صريحان فى ذلك لا سيما ما فى الفقه الرضوى المصرح فيه بوضعها من قبل اللحد، حيث ان اللحد يحفر فى طرف القبلة، و لهذا نص الأصحاب بوضعها عرضاً فى طرف القبلة مع كون طرفها أشرف، و الله العالم.

### [السادس ان يغطى القبر بثوب عند إدخال المرأة]

السادس ان يغطى القبر بثوب عند إدخال المرأة.

المحكى عن المفيد و ابن الجنيد استحباب تغطية قبر المرأة بثوب عند إدخالها فيه، و اليه يميل المحقق فى المعبر، و قال الشيخ فى الخلايف باستحبابها مطلقاً و لو فى قبر الرجل، و حكاه عن الشافعى أيضاً ثم حكى عن أبى حنيفة ان الميت ان كان امرأة

غطى و ان كان رجلا- لا- يغطي، ثم استدل لما اختاره من الإطلاق بقوله ان ما اعتبرناه لا خلاف انه جائز و الاحتياط يقتضى استعماله (انتهى) و لا- يخفى ان جوازه أو اقتضاء الاحتياط استعماله لا يثبت استحبابه (و قال ابن إدريس) ما وقفت لأحد من أصحابنا فى هذه المسألة على مسطور فأحكيه عنه، و الأصل براءة الذمة من واجب أو ندب، و هذا- يعنى قول الشيخ بالاستحباب مطلقا- مذهب الشافعى فلا حاجة بنا الى مرافقته على ما لا دليل عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥٣

(و أورد عليه) فى المعتبر بان هذا القول من الحلّى (قده) اقدم على الشيخ و نسبة له إلى متابعه الشافعى من غير دلالة، و ليس الأمر كما ذكره بل هذا منقول عن أهل البيت عليهم السلام ذكره ابن بابويه فى الفقيه، و الشيخ فى التهذيب، و قال سعيد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن ابى عمير عن بعض أصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام قال حد القبر إلى الترقوة، و قال بعضهم إلى الشدى و قال بعضهم قامه الرجل حتى يمد الثوب على رأس من فى القبر فهذا اللفظ يدل مطلقا (انتهى ما فى المعتبر) و لا يخفى ان ما فى مرسل ابن ابى عمير لا دلالة فيه على استحباب ستر القبر بالثوب لا مطلقا و لا فى خصوص قبر المرأة، بل هو فى مقام تحديد عمق القبر.

(و الحق ان يقال) لا ينبغى الإشكال فى استحباب ستر قبر المرأة عند إدخالها فيه، لخبر جعفر بن كلاب عن الصادق عليه السلام يغشى قبر المرأة بالثوب و لا يغشى قبر الرجل (و المرسل المروى) عن على عليه السلام انه مر يقوم دفنوا ميتا و بسطوا على قبره الثوب فجذبه و قال انما يصنع هذا بالنساء، مضافا الى الحاجة فى استتار المرأة و التحفظ عن كشفها، و اما قبر الرجال فمقتضى ظاهر هذين الخبرين نفى الاستحباب فيه، لكن جمعا من المتأخرين ذهبوا الى استحبابه بل قيل انه المشهور (و يمكن ان يستدل) بما فى خبر جعفر بن كلاب، حيث ان فيه بعد قوله: و لا يغشى قبر الرجل- قال و قد مد على قبر سعد بن معاذ و النبى صلى الله عليه و سلم شاهد و لم ينكر ذلك، بناء على ان يكون قوله و قد مد (إلخ) أيضا من قول الصادق عليه السلام، لكن احتمال فى الحدائق ان يكون من كلام الشيخ فى التهذيب و لكن لا يضر احتمال الاستدلال لانه على هذا الاحتمال يصير خبرا مرسلا يصح الاستدلال به لو عمل به المشهور مضافا الى كون الحكم نديا يصح إثباته بمثل المرسل بدليل التسامح مع مساعدة الاعتبار معه، حيث انه يخشى حدوث أمر من الميت من تغيير بعض أعضائه أو أمر منكر يرغب لأجله ستره عند دفنه طلبا لاختفائه، و ان كان رعاية هذا الاعتبار فى المرأة أكد لأنها أحوج إلى الستر، و لأجل ذلك يحمل الخبر ان المتقدمان على نفى تأكيد الاستحباب فى الرجال و الله الهادى إلى الصواب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥٤

### [السابع ان يسلم من نعشه سلا فيرسل الى القبر برفق]

السابع ان يسلم من نعشه سلا فيرسل الى القبر برفق.

قال فى المجمع: و السل انتزاعك الشىء و إخرجه برفق، و منه حديث الميت فى إدخاله القبر يسلم سلا، و الأصل فيه سل السيف و إخرجه من الغمد، و قال فى مادة- نعش -: تكرر فى الحديث ذكر النعش، و هو سرير الميت إذا كان عليه، سمي بذلك لارتفاعه فإذا لم يكن عليه ميت فهو سرير، و ميت منعوش محمول على النعش (و يدل) على استحباب سله من نعشه جملة من الروايات كخبر عبد الصمد عن الصادق عليه السلام إذا أدخلت الميت القبر ان كان رجلا يسلم سلا، و المرأة تؤخذ عرضا (و خبر الجلبى) و موثق عمار و خبر عبد الرحمن و قد تقدم نقلها فى الأمر الخامس و غير ذلك من الاخبار.

و إطلاق المتن يقتضى عدم الفرق فى ذلك بين الرجل و المرأة، و هو كذلك لدلالة بعض الاخبار عليه، ففى صحيح الحلبي:

إذا أتيت بالميت القبر فسله من قبل رجله، و خبر محمد بن مسلم عن الميت، قال تسله من قبل الرجلين، و هما لاشتمالهما على السل من قبل الرجلين و ان كانا أظهر في كون الاستحباب في الرجل خاصة الا انه لا حاجة الى حملهما عليه بقرينه ذكر الرجلين لعدم لزوم حمل المطلق على المقيد في المستحبات، و اختصاص الوضع في طرف رجلى القبر بالرجل لا يوجب اختصاص السل به أيضا.

### [الثامن الدعاء عند السل من النعش]

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی؛ ج ۶، ص: ۴۵۴

الثامن الدعاء عند السل من النعش بان يقول بسم الله و بالله و على ملء رسول الله صلى الله عليه و آله اللهم الى رحمتك لا الى عذابك اللهم افسح له في قبره و لقنه حجته و ثبته بالقول الثابت و قنا و إياه عذاب القبر.

ففي خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال إذا سللت الميت فقل بسم الله و بالله و على ملء رسول الله صلى الله عليه و سلم اللهم الى رحمتك لا الى عذابك، و في خبر سماعه المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال فإذا سللت من قبل الرجلين و دليته قلت بسم الله و بالله و على ملء رسول الله صلى الله عليه و سلم اللهم الى رحمتك لا الى عذابك اللهم افسح له في قبره و لقنه حجته و ثبته بالقول الثابت و قنا و إياه عذاب القبر.

و عند معاينة القبر اللهم اجعله روضة من رياض الجنة و لا تجعله حفرة من حفر النار.

مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ج ۶، ص: ۴۵۵

و في الفقيه: و يقال عند النظر الى القبر اللهم اجعلها روضة من رياض الجنة و لا تجعلها حفرة من حفر النيران، و قال المجلسي الأول في شرحه: و تأنيث القبر - يعني في اجعلها - باعتبار الروضة، و في المروى عن النبي صلى الله عليه و سلم ان القبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران.

و عند الوضع في القبر يقول اللهم عبدك و ابن عبدك و ابن أمتك نزل بك و أنت خير منزل به.

و في حديث سماعه قال الصادق عليه السلام إذا وضعت الميت على القبر قلت عبدك ابن عبدك و ابن أمتك نزل بك و أنت خير منزل به.

و بعد الوضع فيه يقول اللهم جاف الأرض عن جنبيه و صاعد عمله و لقه منك رضوانا.

و في صحيح الحلبي المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال كان على بن الحسين عليهما السلام إذا أدخل الميت القبر قال اللهم جاف الأرض عن جنبيه و صاعد عمله و لقه منك رضوانا.

و عند وضعه في اللحد يقول بسم الله و بالله و على ملء رسول الله صلى الله عليه و آله ثم يقرأ فاتحة الكتاب و آية الكرسي و المعوذتين و قل هو الله احد و يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

و في خبر محمد بن عجلان المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام: فإذا وضعت في لحده فليكن اولى الناس مما يلي رأسه و ليذكر اسم الله و يصلى على النبي صلى الله عليه و سلم و يتعوذ من الشيطان و ليقرأ فاتحة الكتاب و المعوذتين و قل هو الله احد و آية الكرسي (و خبر زرارة) المروى في التهذيب عن الباقر عليه السلام قال إذا وضعت الميت في لحده فقل بسم الله و في



سبيل الله و على ملة رسول الله صلى الله عليه و سلم و اقرء آية الكرسي، و غير ذلك من الاخبار المتعرضة لبعض ما فى المتن، الا انى لم أجد ما فى المتن مطابقا لشيء منها بتمام المطابقة، و الله العالم.

و ما دام مشتغلا بالتشريح يقول اللهم صل وحدته و انس وحشته و أمن روعته و أسكنه من رحمتك رحمة تغنيه بها عن رحمة من سواك فإنما رحمتك للظالمين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥٦

و التشريح ضم اللبن بعضه الى بعض، و فى الفارسي - چیدن خشت - و فى خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن أحدهما عليهما السلام قال فإذا وضعت عليه اللبن فقل اللهم صل وحدته و انس وحشته و اسكن إليه من رحمتك رحمة تغنيه عن رحمة من سواك.

و الظاهر منه هو قراءة الدعاء المذكور بعد وضع اللبن و الفراغ منه لا حال الاشتغال به، لكن قال المجلسى الأول (قده) فى شرحه الفارسي على الفقيه ما لفظه:

و تا با خشت و گل در كارى اين دعا را مكرر مى خوانى ثم ذكر الدعاء المذكور و فى آخر الدعاء فإنما رحمتك للظالمين، و لعله استند الى ما فى خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام قال فما دمت تضع اللبن و الطين تقول اللهم صل وحدته و انس وحشته و أمن روعته و اسكن إليه من رحمتك رحمة تغنيه بها عن رحمة من سواك فإنما رحمتك للظالمين. و عند الخروج من القبر يقول انا لله و انا إليه راجعون اللهم ارفع درجته فى عليين و اخلف على أهله فى الغابرين و عندك نحسبه يا رب العالمين.

و فى خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن أحدهما عليهما السلام: و إذا خرجت من قبره فقل انا لله و انا إليه راجعون و الحمد لله رب العالمين اللهم ارفع درجته فى أعلى عليين و اخلف على عقبه فى الغابرين و عندك نحسبه يا رب العالمين، و بمضمونه شرحه فى شرح الفقيه حيث يقول: پس از قبر بیرون می آیی و می گویی.

لكن المصنف (قده) عبر بقوله و عند الخروج من القبر، و لعله أراد بما فى الخبر أو اطلع على خبر مشتمل على ما عبر، و الله العالم.

و عند إهالة التراب عليه يقول انا لله و انا إليه راجعون اللهم جاف الأرض عن جنبيه و اصعد إليك بروحه و لقه منك رضوانا و اسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك.

و فى خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام فى جنازة رجل من أصحابنا، و فيه: فلما دفنوه قام عليه السلام الى قبره فحثا التراب عليه مما يلي رأسه ثلاثا بكفه ثم بسط كفه على القبر ثم قال اللهم جاف الأرض عن جنبيه و اصعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥٧

إليك روحه و لقه منك رضوانا و اسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك، ثم مضى. و ليس فيه كلمة انا لله و انا إليه راجعون، و لعل المصنف (قده) اطلع على خبر آخر.

و أيضا يقول ايماننا بك و تصديقا منك هذا ما وعدنا الله و رسوله اللهم زدنا ايماننا و تسليما.

و فى خبر عمر بن أذينة المروى فى الكافى قال رأيت أبا عبد الله عليه السلام يطرح التراب على الميت فيمسكه ساعة فى يده ثم يطرحه و لا يزيد على ثلاثة أكف قال فسئلته عن ذلك، فقال يا عمر كنت أقول إيماننا بك و تصديقا ببعثك هذا ما وعدنا الله و رسوله و صدق الله و رسوله اللهم زدنا ايماننا و تسليما هكذا كان يفعل رسول الله و به جرت السنة (و فى خبر السكونى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال إذا حثوت التراب على الميت فقل ايماننا بك و تصديقا ببعثك هذا ما وعد الله و رسوله

و صدق الله و رسوله، قال و قال أمير المؤمنين عليه السلام سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول من حثا على ميت و قال هذا القول أعطاه الله بكل ذرة حسنة (و فى خبر سالم) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام: فإذا خرجت من القبر فقل و أنت تنفض يديك من التراب انا لله و انا إليه راجعون ثم احث التراب عليه بظهر كفيك ثلاث مرات و قل اللهم ايماننا بك و تصديقنا بكتابك هذا ما وعدنا الله و رسوله و صدق الله و رسوله فإنه من فعل ذلك و قال هذه الكلمات كتب الله له بكل ذرة حسنة.

#### [التاسع ان تحل عقد الكفن بعد الوضع فى القبر و يبدء من طرف الرأس]

التاسع ان تحل عقد الكفن بعد الوضع فى القبر و يبدء من طرف الرأس. و فى خبر حفص البخترى عن الصادق عليه السلام قال يشق الكفن إذا أدخل الميت فى قبره من عند رأسه (و خبر إسحاق بن عمار) عنه عليه السلام إذا وضعت فى لحده فحل عقده، و مرسل ابن ابى عمير عنه عليه السلام: يشق الكفن من عند رأس الميت إذا أدخل قبره (قال فى الوسائل) و المراد بالشق هنا حل عقد الكفن أو يحمل الشق على تعذر الحل قاله العلامة و غيره (انتهى).

#### [العاشر ان يحسر عن وجهه و يجعل خده على الأرض و يعمل له وسادة من تراب]

العاشر ان يحسر عن وجهه و يجعل خده على الأرض و يعمل له وسادة من تراب. مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥٨ و فى خبر على بن يقطين قال سمعت أبا الحسن عليه السلام- الى ان قال- و ان قدر ان يحسر عن خده و يلصقه بالأرض فليفعل (و خبر سالم) عن الصادق عليه السلام قال يجعل له و سادة من تراب (و خبر محمد بن عطية) و فيه: و ألصق خده بالأرض و تحسر عن وجهه (و خبر محمد بن عجلان) و ليحسر عن خده و ليلصق خده بالأرض.

#### [الحادى عشر ان يسند ظهره بلبنة أو مدرة لئلا يستلقى على قفاه]

الحادى عشر ان يسند ظهره بلبنة أو مدرة لئلا يستلقى على قفاه. و فى خبر سالم عن الصادق عليه السلام و يجعل خلف ظهره مدرة لئلا يستلقى.

#### [الثانى عشر جعل مقدار لبنه من تربة الحسين عليه السلام تلقاء وجهه]

الثانى عشر جعل مقدار لبنه من تربة الحسين عليه السلام تلقاء وجهه بحيث لا تصل إليه النجاسة بعد الانفجار. و استحباب ذلك هو المشهور بين الأصحاب، و فى الجواهر: من غير خلاف يعرف فيه (و يدل على ما فى المتن) من كون التربة بمقدار اللبنة و وضعها تلقاء وجه الميت خبر جعفر بن عيسى المروى عن مصباح الشيخ انه سمع أبا الحسن موسى الكاظم عليه السلام يقول ما على أحدكم إذا دفن و وسده التراب ان يضع مقابل وجهه لبنه من الطين و لا يضعها تحت خده و رأسه. بناء على ان يكون المراد من الطين فيه طين قبر الحسين عليه السلام كما فهمه منه الأصحاب و لم يدع احد منهم استحباب وضع لبنه من غيره مقابل وجهه، و لعل الإجمال فى التعبير لأجل التقيّة أو لشيوع إطلاق الطين على طين قبره عليه السلام، و أظهر من ذلك كلمة (طين القبر) كما فى خبر الحميرى قال كتب الى الفقيه اسئله عن طين القبر يوضع مع الميت فى قبره، هل يجوز ذلك أم لا، فأجاب عليه السلام و قرأت التوقيع و منه نسخت: يوضع مع الميت فى قبره و يخلط بحنوطه ان شاء الله، حيث انه ظاهر فى طين

قبره عليه السلام (و عن فقه الرضا): و يجعل في أكفانه شيء من طين القبر و تربة الحسين عليه السلام، و لعل هذه الاخبار (مع الشهرة بين الأصحاب و عدم خلاف يعرف فيه و كون وضعها تبركا بها لأنها أمان من كل خوف) كافية في الحكم باستحباب وضعها، مضافا الى ما رواه في المنتهى من ان امرأة كانت تزني فتضع أولادها فتحرقهم بالنار خوفا من أهلها و لم يعلم بها غير أمها فلما ماتت دفنت و انكشف التراب عنها و لم تقبلها الأرض و نقلت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥٩

عن ذاك الموضع الى غيره فجرى لها ذلك فجاء أهلها إلى الصادق عليه السلام و حكا له القصة، فقال عليه السلام لامها فما كانت تصنع هذه في حيوتها من المعاصي، فأخبرته بباطن أمرها، فقال الصادق عليه السلام ان الأرض لا تقبل هذه لأنها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله، اجعلوا في قبرها شيئا من تربة الحسين عليه السلام، ففعل ذلك فسترها الله تعالى.

و مقتضى هذا الخبر و خبر الحميري هو وضعها في القبر مطلقا سواء كانت تحت خده أو تلقاء وجهه أو غير ذلك، و هو المصرح به في المختلف بل عن المفيد في المقنعة انها توضع تحت خده، و في خبر جعفر بن عيسى التصريح بوضعها مقابل وجهه و النهي عن وضعها تحت خده و رأسه، و في فقه الرضا عليه السلام: وضعها في كفنه (و لا يخفى) ان الاولى و الأحوط وضعها تلقاء وجهه للنهي المذكور في الخبر المتقدم و لرعاية الاحتياط عن وصول النجاسة إليها، و الله العالم.

### [الثالث عشر تلقينه بعد الوضع في اللحد قبل الستر باللبن]

الثالث عشر تلقينه بعد الوضع في اللحد قبل الستر باللبن بان يضرب على منكبه الأيمن و يضع يده اليسرى على منكبه الأيسر بقوة و يذني فمه الى اذنه و يحركه تحريكا شديدا ثم يقول يا فلان بن فلان اسمع افهم- ثلاث مرات- الله ربك و محمد صلى الله عليه و آله نبيك و الإسلام دينك و القرآن كتابك و على عليه السلام إمامك- الى آخر الأئمة- أفهمت يا فلان، و يعيد عليه هذا التلقين ثلاث مرات ثم يقول ثبتك الله بالقول الثابت هداك الله الى صراط مستقيم عرف الله بينك و بين أوليائك في مستقر رحمة اللهم جاف الأرض عن جنبيه و اصعد بروحه إليك و لقه منك برهانا اللهم عفوك عفوك.

و في خبر سالم بن مكرم: ثم تدخل يدك اليمنى تحت منكبه الأيمن و تضع يدك اليسرى على منكبه الأيسر و تحركه تحريكا شديدا و تقول يا فلان بن فلان بن فلان الله ربك و محمد صلى الله عليه و سلم نبيك و الإسلام دينك و على وليك و امامك و تسمى الأئمة عليهم السلام واحدا بعد واحد إلى آخرهم أئمتك أئمة هدى أبرار ثم تعيد عليه التلقين مرة أخرى (و في خبر ابي بصير) عن الصادق عليه السلام فإذا وضعت في اللحد فضع فمك على اذنه، و في خبر محفوظ الإسكاف عنه عليه السلام: و يذني فمه الى سمعه و يقول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٠

اسمع افهم ثلاث مرات الله ربك و محمد نبيك و الإسلام دينك و فلان إمامك اسمع افهم، و أعدها عليه ثلاث مرات هذا التلقين (و في خبر إسحاق بن عمار) ثم تضع يدك اليسرى على عضده الأيسر و تحركه تحريكا شديدا ثم تقول يا فلان بن فلان إذا سئلت فقل الله ربي و محمد نبيي و الإسلام ديني و القرآن كتابي و على امامي- حتى تسوق الأئمة عليهم السلام ثم تعيد عليه القول ثم تقول أفهمت يا فلان، قال عليه السلام فإنه يجيب و يقول نعم، ثم تقول ثبتك الله بالقول الثابت و هداك الله الى صراط مستقيم عرف الله بينك و بين أوليائك في مستقر رحمته، ثم تقول اللهم جاف الأرض عن جنبيه و اصعد بروحه إليك و لقه منك برهانا اللهم عفوك عفوك.

و المستفاد من غير واحد من الاخبار عدم اعتبار لفظ مخصوص في التلقين، بل العبرة بتلقين العقائد الحقّة (ففي خبر محمد بن

عجلان) ثم ليقبل ما يعلم و يسمعه تلقينه شهادة ان لا إله إلا الله و ان محمدا رسول الله صلى الله عليه و سلم و يذكر له ما يعلم واحدا واحدا (و فى حديث محمد بن عطية) ثم ليقبل ما يعلم حتى ينتهى الى صاحبه (و فى خبر على بن يقطين) و ليتشهد و ليذكر ما يعلم حتى ينتهى الى صاحبه، و غير ذلك من الاخبار التى يستظهر منها ان المدار على الاعتراف بالعقائد الحقّة من غير دخل لفظ مخصوص فيها و عليه فيتم ما ذكره المصنف (قده) من قوله:

و اجمع كلمة فى التلقين ان يقول اسمع افهم يا فلان بن فلان ثلاث مرات ذكرا اسمه و اسم أبيه ثم يقول هل أنت على العهد الذى فارقنا عليه من شهادة ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له و ان محمدا صلى الله عليه و آله عبده و رسوله و سيد النبيين و خاتم المرسلين و ان عليا أمير المؤمنين و سيد الوصيين و اما افترض الله طاعته على العالمين و ان الحسن و الحسين و على بن الحسين و محمد بن على و جعفر بن محمد و موسى بن جعفر و على بن موسى و محمد بن على و على بن محمد و الحسن بن على و القائم الحجّة المهدي صلوات الله عليهم أئمة المؤمنين و حجج الله على الخلق أجمعين و أئمتك ائمة هدى أبرار، يا فلان بن فلان إذا أتاك المكان المقربان رسولين من عند الله تبارك و تعالى و سئلاك عن ربك و عن نبيك و عن دينك و عن كتابك و عن قلبك و عن أئمتك فلا تخف و لا تحزن و قل فى جوابهما الله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦١

ربى و محمد صلى الله عليه و آله نبيى و الإسلام دينى و القرآن كتابى و الكعبة قبلتى و أمير المؤمنين على بن ابى طالب امامى و الحسن بن على المجتبى امامى و الحسين بن على الشهيد بكر بلاء امامى و على زين العابدين امامى و محمد الباقر امامى و جعفر الصادق امامى و موسى الكاظم امامى و على الرضا امامى و محمد الجواد امامى و على الهادى امامى و الحسن العسكري امامى و الحجّة المنتظر امامى، هؤلاء صلوات الله عليهم أجمعين أئمتى و سادتى و قادتى و شفعاى بهم أتولى و من أعدائهم اتبرء فى الدنيا و الآخرة، ثم اعلم يا فلان بن فلان ان الله تبارك و تعالى نعم الرب و ان محمدا صلى الله عليه و آله نعم الرسول و ان على بن ابى طالب و أولاده المعصومين الأئمة الاثنى عشر نعم الأئمة و ان ما جاء به محمد صلى الله عليه و آله حق و ان الموت حق و سؤال منكر و نكير فى القبر حق و البعث حق و النشور حق و الصراط حق و الميزان حق و تطاير الكتب حق و ان الجنة حق و النار حق و ان الساعة آتية لا ريب فيها و ان الله يبعث من فى القبور ثم يقول أفهمت يا فلان، و فى الحديث انه يقول فهمت ثم يقول ثبتك الله بالقول الثابت و هداك الله الى صراط مستقيم عرف الله بينك و بين أولياك فى مستقر من رحمته، ثم يقول اللهم جاف الأرض عن جنبيه و اصعد بروحه إليك و لقه منك برهانا اللهم عفوك عفوك

و هذا التلقين بهذه الألفاظ لم يرد به نص لكن ذكره العلامة المجلسى (قده) فى زاد المعاد باختلاف يسير و حكى بعضه عن المفيد و الطوسى و عن العلامة فى المنتهى و يحسن التلقين به لما ذكرناه من ان العبرة بالتلقين بالعقائد الحقّة و لو بغير الألفاظ المنصوصة، و لقد أجاد صاحب الجواهر حيث يقول: ظاهر الاخبار الواردة فى التلقين ارادة تذكير الميت و تفهيمه فى هذه الحال ذلك- اى ما ذكر من العقائد الحقّة- (و منه يظهر) انه لا عبرة بكون ألفاظه بالعربية بل يتحقق بكل لفظ من ألفاظ لسان الميت. و الاولى ان يلحق بما ذكر من العربى و بلسان الميت أيضا ان كان غير عربى.

و اما الحديث الذى أشار إليه المصنف (قده) فى قوله: و فى الحديث انه يقول فهمت فهو ما تقدم من خبر إسحاق بن عمار، و فيه- بعد قوله حتى تسوق الأئمة عليهم السلام- قال ثم تعيد عليه القول ثم تقول أفهمت يا فلان، قال عليه السلام فإنه يجيب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٢

و يقول نعم (الحديث).

## [الرابع عشر ان يسد اللحد باللبن لحفظ الميت من وقوع التراب عليه]

الرابع عشر ان يسد اللحد باللبن لحفظ الميت من وقوع التراب عليه و الاولى الابتداء به من طرف رأسه و ان احكمت اللبن بالطين كان أحسن.

و فى غير واحد من الكتب تشريح اللبن عليه اى نضد لحده به لثلا- يصل اليه التراب (و فى الجواهر) و لا- نعلم فى استحبابه خلافا- كما اعترف به فى المنتهى- و فى الغنية و المدارك و المفاتيح الإجماع عليه، و فى المعبر مذهب فقهاءنا، و يدل على ذلك السيرة العملية و بناء المسلمين عليه من لدن زمن النبى صلى الله عليه و سلم الى هذه الأعصار، و ما ورد من وضع اللبن عليه و قراءة الدعاء عنده (فى صحيح ابان) قال سمعت الصادق عليه السلام يقول جعل على عليه السلام على قبر رسول الله صلى الله عليه و سلم لبنا، فقلت أ رأيت ان جعل الرجل عليه اجرا هل يضر الميت، فقال عليه السلام لا (و فى خبر إسحاق): ثم تضع الطين و اللبن فما دمت تضع اللبن و الطين تقول اللهم صل وحدته- الى آخر ما تقدم- (و فى فقه الرضا عليه السلام) فإذا وضعت عليه اللبن فقل اللهم انس وحشته (الدعاء) و فى خبر عبد الله بن سنان المروى فى العلل عن الصادق عليه السلام ان النبى صلى الله عليه و سلم كان يأخذ يمينه سرير سعد بن معاذ مرة و يسرته مرة حتى انتهى به الى القبر فنزل حتى لحده و سوى عليه اللبن و جعل يقول ناولنى حجرا ناولنى ترابا رطبا نسد به ما بين اللبن، فلما ان فرغ و حثا التراب عليه و سوى قبره قال صلى الله عليه و سلم انى لا- علم انه سيبلى و يصل اليه البلى و لكن الله عز و جل يحب عبدا إذا عمل عملا- أحكمه. و المحكى عن الراوندى ان عمل العارفين من الطائفة على ابتداء التشريح من الرأس، و فى الجواهر: و لعله لأنه الأهم من غيره، و المستفاد من خبر إسحاق و خبر ابن سنان استحباب احكامه بالطين، و عن المنتهى انه يقوم مقام اللبن مساوية فى المنع كالحجر و القصب و الخشب (انتهى) و لا- بأس به، بل فى خبر ابن سنان التصريح بذكر الحجر، و توهم ارادة اللبن بمعنى الأجر منه بعيد (و كيف كان) فالأولى هو السد باللبن لانه المنقول عن السلف و المعروف فى الاستعمال حتى يدور على الألسن كلمة- خشت لحد- أعاننا الله سبحانه و أعاذنا من أهوال تلك الأحوال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٣

إنشاء الله تعالى.

## [الخامس عشر ان يخرج المباشر من طرف الرجلين فإنه باب القبر]

الخامس عشر ان يخرج المباشر من طرف الرجلين فإنه باب القبر.

و فى مرسل الكافى عن النبى صلى الله عليه و سلم انه قال لكل شىء باب و باب القبر من قبل الرجلين (و خبر الحضرمي) عن الصادق عليه السلام قال لكل بيت باب و باب القبر من قبل الرجلين (و خبر عمار) عنه عليه السلام: لكل شىء باب و باب القبر مما يلي الرجلين، و قضية هذه الاخبار عدم الفرق بين الدخول و الخروج، و به افتى العلامة (قده) فى المنتهى مستدلا له بقوله عليه السلام باب القبر من جهة الرجلين و أورد عليه فى الحدائق بمنافاته مع خبر السكوني و مرفوعه سهل، ففى الأول: من دخل القبر فلا يخرج منه الا من قبل الرجلين، و فى الثانى: يدخل القبر من حيث يشاء و لا يخرج الا من قبل الرجلين، قال فى الحدائق فالثانى صريح، و الأول ظاهر فى ان الدخول من أى جهة شاء (أقول) و المستفاد من هذين الخبرين كراهة الخروج من غير جهة الرجلين و عدم كراهة الدخول من غيرها، و عدم كراهة الدخول من غير تلك الجهة لا ينافى مع استحباب الدخول من تلك الجهة أيضا، لعدم الإلزام فى حمل المطلق على المقيد فى غير الإلزاميات (فالحق) عدم الفرق فى الاستحباب بين الدخول و

الخروج و ان اختصت الكراهة بالخروج من غير تلك الجهة- و مقتضى إطلاق تلك الاخبار عدم الفرق في هذا الحكم بين الرجل و المرأة، خلافا للمحكي عن ابن الجنيدي فقال في المرأة بأولوية الخروج من عند رأسها لإنزالها عرضا و للبعد عن العورة، و إطلاق الاخبار يردده، و دليله لا يثبت مطلوبه، و الله العاصم.

### [السادس عشر ان يكون من يضعه في القبر على طهارة مكشوف الرأس]

السادس عشر ان يكون من يضعه في القبر على طهارة مكشوف الرأس نازعا عمامته و رداءه و نعله بل و خفيه الا لضرورة. اما الوضوء لمن يدخل في القبر ليتناول الميت و يضعه فيه فحكي الشهيد (قده) في الذكرى عن الفاضلين استحباب ان يكون متطهرا لقول الصادق عليه السلام توضأ إذا أدخلت الميت القبر.

(أقول) اعلم ان هيهنا مقامين (أحدهما) استحباب الوضوء لتدفين الميت لمن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٤

غسله و لم يغتسل غسل المس، و قد تقدم في فصل الوضوء أت المستحبة، و قلنا بأنه لا دليل على استحبابه له (و ثانيهما) استحبابه لمن يدخل في القبر لتناول الميت و وضعه في القبر، و هذا هو الذي حكي عن الفاضلين استحبابه، و يدل عليه من النصوص موثق الحلبي و محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام المروي في التهذيب قال عليه السلام توضأ إذا أدخلت الميت القبر (و ما في الفقه الرضوي) قال تتوضأ إذا أدخلت الميت القبر.

لكن يعارضهما صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام المروي في الكافي قال قلت لرجل يغمض عين الميت عليه غسل، قال إذا مسه بحرارته فلا و لكن إذا مسه بعد ما يبرد فليغتسل، قلت فالذي يغسله يغتسل، قال نعم، قلت فيغسله ثم يكفنه، قال يغسل يده من العاتق «١» ثم يلبسه أكفانه ثم يغتسل، قلت فمن حمله عليه غسل، قال لا، قلت فمن ادخله القبر عليه وضوء، قال لا، الا ان يتوضأ من تراب القبر ان شاء.

و اختلفت الانظار في وجه الجمع بينهما، فعن المجلسي (قده) في البحار حمل التوضي في موثق الحلبي و الفقه الرضوي على غسل اليدين بقرينه ما في صحيح ابن مسلم، حيث ان التوضي فيه أظهر في غسل اليدين بقرينه ظهور سائر الجمل المذكورة فيه في السؤال عن ملاقي الميت و بدنه و لباسه، ثم قال: و حمل التوضي من تراب القبر على التيمم به بعيد، إذ إطلاق الوضوء على التيمم غير مأنوس، و أيضا لا ثمرة لتخصيص التيمم بتراب القبر (أقول) مع انه لا يناسبه التعبير بكلمة- من تراب القبر- بل لان حقه التعبير بكلمة- على تراب القبر- مع انه لا يلائمه الا يكال إلى إرادة الفاعل و مشيته.

(و أورد عليه) بان ظهور الصحيح في غسل اليد و إن لم يكن قابلا للإنكار لكن كونه قرينه على ارادة غسل اليد من الوضوء في الموثقة و الفقه الرضوي ممنوع، بل الحق إبقائهما على ظهورهما في الوضوء المعهود و إبقاء الصحيح في غسل اليد.

(١) العاتق: المنكب (وافي)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٥

و الحق عدم التنافي بين هذه الاخبار لظهور الموثقة و ما في الفقه الرضوي في الوضوء المعهود و ظهور الصحيح في غسل اليد فلا بأس بالذهاب الى استحباب الوضوء لأخذ الميت و وضعه في القبر لدلالة الدليل عليه و ذهاب الفاضلين و غير واحد من الفقهاء اليه، بل القول باستحبابه أظهر من القول باستحبابه على مباشر غسل الميت قبل اغتساله غسل المس كما مر في مبحث الوضوء من عدم قيام الدليل عليه، و الله الهادي.

و اما استحباب كشف الرأس و نزع العمامة و النعلين فلخبر على بن يقطين المروى فى الكافى قال سمعت أبا الحسن الأول عليه السلام يقول لا- تنزل فى القبر و عليك العمامة و القلنسوة و لا الحذاء و لا الطيلسان و حلل أزرارك و بذلك سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم جرت (و خبر ابن ابى يعفور) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال لا ينبغي لأحد ان يدخل القبر فى نعلين و لا خفين و لا عمامة و لا رداء و لا قلنسوة (و خبر سيف بن عميرة) عن الحضرمى عن الصادق عليه السلام قال لا تنزل القبر و عليك العمامة و لا القلنسوة و لا رداء و لا حذاء و حلل أزرارك» قال قلت و الخف قال عليه السلام لا بأس بالخف فى وقت الضرورة و التقيئة (و خبر سيف بن عميرة) عن الصادق، عليه السلام، قال لا تدخل القبر و عليك نعل و لا قلنسوة و لا رداء و لا عمامة، قلت فالخف، قال لا بأس بالخف فان فى خلع الخف شناعة.

و ظاهر هذه الاخبار و ان كان هو الإلزام بنزع هذه المذكورات الا انه قام الإجماع- كما فى الذكرى- على عدم وجوبه (و يدل عليه) خبر محمد بن إسماعيل بن بزيع قال رأيت أبا الحسن عليه السلام دخل القبر و لم يحل أزراره، بناء على حمله على بيان الجواز، و يؤيده التعبير بكلمة- لا ينبغي- فى خبر ابن ابى يعفور (و المستفاد) من هذه الاخبار هو كراهة اللبس لا استحباب النزع الا ان الأصحاب فهموا من النهى فيها الأمر بالنزع لا كراهة اللبس، و لذلك ذكروا انه مستحب و لم يذكروا الكراهة (و الظاهر) منها اختصاص نفى البأس عن الخف بالضرورة أو التقيئة أو ما كان فى نزعه شناعة فيستحب نزعه فيما لا بأس بنزعه، خلافا للمحكى عن ابن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٦

الجنيد من إطلاق نفى البأس عنه، و الاخبار يردده، و لذا ذكره المصنف (قده) بكلمة (بل و خفية إلا لضرورة).

### [السابع عشر ان يهيل غير ذى رحم ممن حضر التراب عليه بظهر الكف]

السابع عشر ان يهيل غير ذى رحم ممن حضر التراب عليه بظهر الكف قائلا انا لله و انا إليه راجعون.

اما استحباب إهالة التراب فلخبر داود بن نعمان المروى فى الكافى قال رأيت أبا الحسن عليه السلام يقول ما شاء الله لا ما شاء الناس فلما انتهى الى القبر تنحى فجلس فلما ادخل الميت لحدته قام فحفا عليه التراب ثلاث مرات (و خبر ابن أذينة) المروى فى الكافى قال رأيت أبا عبد الله عليه السلام يطرح التراب على الميت فيمسكه ساعة فى يده ثم يطرحه و لا يزيد على ثلاثة أكف، قال فسئلته عن ذلك فقال يا عمر كنت أقول: إيماناً بك و تصديقاً ببعثتك، هذا ما وعدنا الله و رسوله و صدق الله و رسوله اللهم زدنا إيماناً و تسليماً هكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه و سلم و به جرت السنة (و خبر محمد بن مسلم) المروى فى الكافى قال كنت مع ابى جعفر عليه السلام فى جنازة رجل من أصحابنا فلما ان دفنوه قام الى قبره فحفا التراب عليه مما يلى رأسه ثلاثاً بكفه ثم بسط كفه على القبر ثم قال اللهم جاف الأرض عن جنبيه و اصعد إليك روحه و لقه منك رضواناً و اسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك، ثم مضى (و مرسل ابن الأصبغ) المروى فى التهذيب عن بعض أصحابنا قال رأيت أبا الحسن عليه السلام و هو فى جنازة فحفا التراب على القبر بظهر كفيه.

(و اما اختصاص الاستحباب) بغير ذى الرحم فلخبر عبيد بن زرارة المروى فى الكافى قال مات لبعض أصحاب ابى عبد الله عليه السلام ولد فحضر أبو عبد الله عليه السلام فلما الحد تقدم أبوه فطرح عليه التراب فأخذ أبو عبد الله عليه السلام بكفيه و قال لا تطرح عليه التراب و من كان ذا رحم فلا يطرح عليه التراب، فان رسول الله صلى الله عليه و سلم نهى ان يطرح الولد و ذو رحم على ميتة التراب فقلنا يا ابن رسول الله أتهاها عن هذا وحده، فقال أنهاكم أن تطرحوا التراب على ذوى أرحامكم فإن ذلك يورث القسوة فى القلب و من قسى قلبه بعد من ربه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٧

(و هيهنا أمور) - الأول - ظاهر خبر ابن الأصمغ إهالة التراب بظهر الكف، و يطابقه ما فى الفقه الرضوى، و فيه: ثم احث التراب عليه بظهر كفك و قل اللهم ايماننا بك و تصديقنا بكتابك (الحديث) و به صرح جملة من الأصحاب و عليه المصنف فى المتن، و المستفاد من بقیة الأخبار هو الأعم منه و من باطن الكف، و ظاهر خبر ابن أذينة هو كونه باطن الكف، حيث ان فيه انه عليه السلام كان يمسكه ساعة فى يده، و الإمساك باليد لا يكون الا باطن الكف لا بظاهره، و الظاهر التخيير جمعا بين تلك الاخبار و ان كان الاولى اهالته بظاهر الكف لكون دلالة الخبر الدال عليه أظهر مع تصريح غير واحد من الاخبار عليه.

(الثانى) ظاهر أكثر هذه الاخبار استحباب الإهالة بالكف، و لازمه تحقق الوظيفة بالإهالة بكف واحدة، و فى خبر ابن الأصمغ المروى فى التهذيب على ما حكاه فى الوافى: بظهر كفيه: الموجب لعدم تحقق الوظيفة بكف واحدة، و الأولى مراعاة الكفين لتحقق الوظيفة بهما و لو كان المستحب يحصل بالكف أيضا على تقدير كون النسخة: بظهر كفه.

(الثالث) الظاهر كون الثلاث أقل المراتب المستحبة، فيصح الإتيان بالأزيد منها، و يكون الزائد أيضا مستحبا، لكن الظاهر من خبر ابن أذينة عدم استحباب الزائد، حيث ان فيه: و لا يزيد على ثلاثة أكف.

(الرابع) المصرح به فى خبر محمد بن مسلم المروى عن الباقر عليه السلام إهالة التراب مما يلي رأس الميت، و لم أر من خص الحكم به و لكن الاولى مراعاته لإشعار الخبر به.

(الخامس) صرح المصنف (قده) باستحباب قول انا لله و انا إليه راجعون عند الإهالة، و قال فيما تقدم عند قوله و عند إهالة التراب عليه، و قد قلنا فى ذاك المقام بعدم العثور على ما يدل على استحبابه عند الإهالة، و قال المجلسى (قده) فى شرحه على الكافى: و ذكروا الترجيع عند ذلك و اعترفوا بعدم النص ظاهرا، و الاولى قراءة الدعاء المنقول (أقول) و فى خبر سالم بن مكرم: فإذا خرجت من القبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٨

فقل و أنت تنفض يديك من التراب انا لله و انا إليه راجعون (الحديث) و لعل هذا هو المدرك لهم فى القول باستحبابه عند الإهالة (و كيف كان) فلا دلالة له - لو كان نظرهم فى القول به اليه.

### [الثامن عشر ان يكون المباشر لوضع المرأة فى القبر محارمها أو زوجها]

الثامن عشر ان يكون المباشر لوضع المرأة فى القبر محارمها أو زوجها و مع عدمهم فإرحامها و الا فالأجانب و لا يبعد ان يكون الأولى بالنسبة الى الرجل الأجانب.

فى هذا الأمر مطلبان (الأول) الأفضل فى المرأة إدخال الزوج إليها فى قبرها أو محارمها، و قد ادعى فى المنتهى اتفاق العلماء عليه، قال و يستحب ان ينزل الى القبر الولى أو من يأمره الولى ان كان رجلا، و ان كان امرأة لا ينزل الى قبرها الا زوجها أو ذو رحم لها، و هو وفاق العلماء (و يدل عليه) من الاخبار خير السكونى عن الصادق عليه السلام المروى فى الكافى قال قال أمير المؤمنين عليه السلام مضت السنة من رسول الله صلى الله عليه و سلم ان المرأة لا يدخل قبرها الا من كان يراها فى حياتها، و المراد بمن يراها فى حياتها هو من يجوز ان ينظر إليها، و هو زوجها أو محارمها (و خير زيد بن على) عن آباءه عن أمير المؤمنين عليهم السلام: يكون اولى الناس بالمرثة فى مؤخرها، و اولى الناس بالمرثة من الرجال غالبا هو من يراها فى حياتها، و التخصيص بالرجال و ان لم يذكر فى الخبر الا - انه معلوم من كون المعهود فى دفن الأموات مباشرة الرجال فى إدخالهم فى القبور و لم يعهد تصدى النساء له، فلا يستفاد من هذا الخبر أفضلية مباشرة خصوص الولى من سائر المحارم و ان اعتبر اذنه فيه،



و المروى عن فقه الرضا عليه السلام: إذا أدخلت المرأة قبرها وقف زوجها من موضع ينال وركها.

قال فى الذكرى: و الزوج اولى من المحرم بالمرثه لما تقدم فى الصلاة (أقول) بل لانه يرى جميع بدنها فى حيوتها بخلاف سائر المحارم، قال و لو تعذرا فامرأة صالحه ثم أجنبى صالح و ان كان شيخا فهو اولى (انتهى) و ظاهر العبارة المتقدمه عن المنتهى و جوب مباشرة الزوج و المحارم فى إدخال المرأة فى قبرها،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٩

و لذا أورد عليه بالنقض بدعوى القطع بجوازه من النساء، لكن النقض عليه غير وارد، فان مراده من الحصر فيما إذا كان المباشر الرجال على ما هو المعهود، لكن يرد عليه القطع بعدم اتفاق الأصحاب على وجوب ذلك على الرجال فيحمل معقد دعواه الاتفاق على الاستحباب، و لو أراد منه الوجوب توجه عليه الاعتراض بأنه لا دليل على الوجوب كما لا يخفى.

(المطلب الثانى) المنسوب إلى الأصحاب كراهه تولى إنزال الأقارب الميت فى قبره إذا كان الميت رجلا تاره و أفضليه تولى غير الأقارب أخرى (و استدلل للكراهه) بالأخبار المستفيضة الدالة على كراهه دخول الوالد قبر ولده، و هى كثيره كخبر عبد الله بن راشد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: الرجل ينزل فى قبر والده و لا ينزل الوالد فى قبر ولده (و خبر البخترى) عنه عليه السلام قال يكره للرجل ان ينزل قبر ولده (و خبر عبد الله ابن محمد بن خالد) عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام الوالد لا ينزل قبر ولده و الولد ينزل قبر والده.

و هذه الاخبار كما ترى تدل على كراهه نزول الوالد قبر ولده دون العكس و دون سائر الأرحام، و لعل السر فى ذلك زيادة شفقة الوالد على ولده حيث لا يؤمن معه على ان يجزع على ولده حين يكشف عن وجهه و يضع خده على التراب بخلاف الولد بالنسبة إلى والده أو ذوى الأرحام على الرحم، و معه فتعديء الحكم عن الوالد الى غيره مشكل، لكن ظاهر الأصحاب كما فى الحدائق الاتفاق على عموم الكراهه و حملوا تلك الاخبار على زيادة الكراهه فى جانب الأب فى إدخال ولده فى القبر و ان كان ذلك مكروها فى ذوى الأرحام مطلقا، و يؤيده بل يدل عليه ما تقدم من كراهه إهاله ذوى الأرحام التراب عليه مستدلا بأنه يوجب قساوة القلب، و من المعلوم ان إنزال الميت فى القبر أشد من إهاله التراب عليه بعد نزوله.

(و ربما يقال) باستثناء إدخال الولد والده فى القبر عن الحكم بالكراهه لأجل الأخبار المتقدمه المصرحة بنفى البأس عنه، بل يدل على نفي الكراهه فى سائر الأرحام خبر على بن عبد الله قال سمعت أبا الحسن الكاظم عليه السلام قال لما قبض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٠

إبراهيم بن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال رسول الله صلى الله عليه و سلم يا على انزل فألحد ابني فنزل على عليه السلام فألحد إبراهيم فى لحده فقال الناس انه لا ينبغى لأحد ان ينزل فى قبر ولده إذ لم يفعل رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال لهم رسول الله صلى الله عليه و سلم انه ليس عليكم بحرام ان تنزلوا فى قبور أولادكم و لكنى لست أمن إذا حل أحدكم الكفن عن ولده ان يلعب به الشيطان فيدخله عند ذلك من الجزع ما يهبط اجره،. إذ لعل أمر النبى عليا بانزاله و الحادة فى قبره مناف مع كراهه ذلك- و لو كانت خفيفة، و ما ورد من دفن على عليه السلام و العباس رسول الله صلى الله عليه و سلم، و الاخبار الدالة على استحباب نزول الولي فى القبر كخبر محمد بن عجلان: فإذا وضعته فى لحده فليكن اولى الناس به مما يلي رأسه (و خبره الآخر) إذا وضعته فى لحده فليكن اولى الناس به عند رأسه و ليحسر عن خده و ليلصق خده بالأرض. و عن المنتهى انه يستحب ان ينزل الى القبر الولي أو من يأمره الولي إذا كان الميت رجلا.

و جمع فى الجواهر بين هذه الاخبار و القول باستحباب نزول الولي فى القبر و بين الاتفاق على كراهه إدخال الولي الميت فى القبر بكون مورد الأول نزول الولي فى القبر و مورد الثانى إنزال الولي الميت فيه، و كراهه الانزال لا ينافى استحباب النزول

لتغايرهما، ولا بأس فيما افاده بعد الاتفاق على كراهة الإنزال مع تأيده بما ورد من كراهة إهالة التراب على ذى الرحم، وحيث ان الحكم لم يكن عند المصنف بمثابة من الوضوح عبر عنه بنفى البعد و قال: ولا- يبعد ان يكون الأولى بالنسبة الى الرجل الأجانب.

### [التاسع عشر رفع القبر عن الأرض بمقدار أربع أصابع مضمومة أو مفرجة]

التاسع عشر رفع القبر عن الأرض بمقدار أربع أصابع مضمومة أو مفرجة  
والاخبار الواردة في مقدار رفع القبر عن الأرض مختلفة، ففي بعضها الاقتصار بذكر الرفع من غير تحديد كخبر قدامه بن زارة عن الباقر عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع قبر إبراهيم، ولم يذكر مقداره (و في بعضها) تحديده بمقدار أربع أصابع على نحو الإطلاق كخبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال يرفع القبر فوق الأرض أربع أصابع، وخبر عقبه بن بشير عنه عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه وسلم  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧١  
لعلي عليه السلام يا على ادفني في هذا المكان و ارفع قبري من الأرض أربع أصابع و ترش عليه الماء (و في بعضها) تحديده بأربع أصابع مضمومة كموثق سماعه عن الصادق عليه السلام قال و يرفع قبره في الأرض أربع أصابع مضمومة و ينضح عليه الماء و يخلي عنه.

(و في بعضها) تحديده بأربع أصابع مفرجة كخبر محمد بن مسلم قال سئلت أحدهما عن الميت، قال عليه السلام تسله سلا من قبل الرجلين و تلزق القبر بالأرض إلا قدر أربع أصابع مفرجات و تربع قبره (و صحيح حماد) عن الصادق عليه السلام قال ان ابي قال لي ذات يوم في مرضه إذا أنا مت فغسلني و كفني و ارفع قبري أربع أصابع مفرجات و ذكر ان رش القبر بالماء حسن (و صحيح الحلبي) و محمد بن مسلم عنه عليه السلام قال أمرني ابي ان أجعل ارتفاع قبره أربع أصابع مفرجات و ذكر ان رش القبر بالماء حسن (و عن الفقه الرضوي): السنة ان القبر يرفع أربع أصابع مفرجة من الأرض و ان كان أكثر فلا بأس و يكون مسطحا لا مسنما.

(و في بعضها) تحديده بالشبر كخبر إبراهيم بن علي بن جعفر ان قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع شبرا من الأرض.  
هذه هي الأخبار الواردة في المقام، لكن الخبر الأول انما هو في مقام بيان رفع القبر عن الأرض و ليس في مقام تحديد مقدار رفعه و لا- فيه إطلاق يقتضى تحقق الوظيفة يتحقق الرفع كيفما اتفق، و الخبر الأخير المحدود مقدار الرفع بالشبر لعله يوافق مع الاخبار المحددة بأربع أصابع مفرجات، و الاخبار المحدودة بالأربع المطلقة توافق مع المحددة بالمفرجة و المضمومة لأن الأربع لا تخلو عن أحدهما فتبقى الاخبار المحددة بالمفرجة و المضمومة، و الحكم في العمل هو التخيير، فتصير النتيجة هو استحباب رفع القبر بمقدار اربع مخيرا في ذلك بين المفرجة و المضمومة، و الله العالم.

### [العشرون تربيع القبر]

العشرون تربيع القبر بمعنى كونه ذا اربع زوايا قائمة و يكره تسنيمه بل تركه أحوط.  
التربيع قد يطلق و يراد منه ما كانت له زوايا قوائم في مقابل التدوير و التسديس  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٢  
و نحوهما لا المربع المتساوي الأضلاع، و قد يطلق و يراد منه التسطیح خلاف التسنيم (و في المجمع) سئمت القبر تسنيما إذا

رفعته عن الأرض و هو خلاف التسطیح، و منه قبر مسنم ای مرتفع غیر مسطح و أصله من السنام.

و هو بكلا منيبيه مستحب و يدل على استحباب الأول مرسله الحسين بن الوليد المرويه عن العلل عن الصادق عليه السلام قال قلت لأبي عبد الله يربع القبر، قال لعله البيت لانه نزل مربعا، و على استحباب الأخير خبر الأعمش المروى عن الخصال: و القبور تربع و لا تسنم، بناء على ان تكون كلمه لا تسنم تفسيرا لقوله تربع (و ما فى الفقه الرضوى): و يكون- اى القبر- مسطحا لا مسنما، و استظهر صاحب الجواهر المعنى الأول من التربع و استبعد الثانى و نفى الريب عن بعده.

(و كيف كان) فلا ينبغى الإشكال فى استحباب كليهما سواء أطلق عليهما أو على أحدهما التربع أم لا، كما لا إشكال فى كراهه تسنيم القبر لاستفاضه نقل الإجماع على كراهته كما حكى الإجماع عليها فى التذكرة و الغنية، و يدل عليها النهى عنها فى خبر الأعمش المتقدم و ما حكى عن فقه الرضا و ما فى خبر الأصمغ عن أمير المؤمنين عليه السلام: من حدد قبرا أو مثل مثالا فقد خرج عن ربه الإسلام، بناء على ان يكون (حدد) بالحاء المهملة بمعنى (سنم)، و فى خبر السكونى قال أمير المؤمنين عليه السلام بعثنى رسول الله صلى الله عليه و سلم إلى المدينة فقال لا تدع صورة الا محوتها و لا قبرا الا سويته، و قوله لأبى الهياج الأسدى: الا أبعثك على ما بعثنى عليه رسول الله صلى الله عليه و سلم ان لا تدع تمثالا الا طمسته و لا قبرا مشرفا الا سويته. بناء على ان يكون المراد من الاشراف هو التسنيم، و شرف الأرض محرکه أعاليها، و منه سمي الشريف شريفا تشبيها للعلو المعنوى بالعلو المكانى، و القبر المشرف هو العالى، بناء على ان يكون علوه على وجه التسنيم (و فى الجواهر) و ربما يكون التسنيم حراما فى بعض الوجوه لكونه بدعه كما عن جماعة التصريح به (انتهى) و لعله لذلك احتاط المصنف (قده) و قال بل تركه أحوط.

#### [الحادى و العشرون ان يجعل على القبر علامه]

الحادى و العشرون ان يجعل على القبر علامه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٣

و قد صرح الأصحاب باستحباب ان يوضع عند رأس القبر لبنه أو لوح يعلم به (و استدلوا له) بخبر يونس المروى فى التهذيب قال لما رجع موسى عليه السلام من بغداد و مضى إلى المدينة مات ابنه له بفيد «١» فدفنها و أمر بعض مواليه ان يجصص قبرها و يكتب على لوح اسمها و يجعله فى القبر (و عن إكمال الدين) للصدوق عن ابي على الخير انى عن جارية لأبى محمد عليه السلام ان أم المهدي عليه السلام ماتت فى حيوه ابي محمد عليه السلام و على قبرها لوح مكتوب عليه هذا قبر أم محمد (و عن المنتهى) من طريق الجمهور ان النبى صلى الله عليه و سلم لما دفن عثمان بن مظعون أمر رجلا ان يأتيه بصخرة فلم يستطع عليها فقام إليها رسول الله صلى الله عليه و سلم و حسر عن ذراعيه ثم حملها فوضعها عند رأسه و قال اعلم بها أخى و ادفن اليه من مات من أهلى (و عن دعائم الإسلام) قال ان رسول الله صلى الله عليه و سلم لما دفن عثمان بن مظعون دعا بحجر فوضعه عند رأس القبر و قال يكون علما ليدفن اليه قرابتي. و هذا القدر من الاخبار مع تصريح الأصحاب باستحبابه لعله كاف فى إثباته، و الله الهادى.

#### [الثانى و العشرون ان يرش عليه الماء]

الثانى و العشرون ان يرش عليه الماء و الاولى ان يستقبل القبلة و يبتدئ فى الرش من عند الرأس الى الرجل ثم يدور على القبر حتى يرجع الى الرأس ثم يرش على الوسط ما يفضل من الماء و لا يبعد استحباب الرش إلى أربعين يوما أو أربعين شهرا. و فى الجواهر بلا خلاف أجده، و قال بل فى المنتهى عليه فتوى علمائنا و يشهد له الاعتبار من حيث افادته استمساكا للتراب فلا

يفرقه الريح و نحوه و تذهب آثار القبرية عنه (انتهى ما فى الجواهر) و يدل على استحبابه غير واحد من الاخبار كخبر عقبه بن بشير المتقدم و صحيح حماد و صحيح الحلبي المتقدمين و الصحيح المروى فى الكافى عن ابن ابى عمير عن بعض الأصحاب عن الصادق عليه السلام فى رش الماء على القبر قال يتجافى عنه العذاب ما دام الندى فى التراب. و ظاهر هذه الاخبار استحباب الرش مطلقا من دون اعتبار كيفية خاصة فى استحبابه، و فى بعض الاخبار ذكر كيفية خاصة فيه ففى خبر موسى بن أكيل النميرى:

(١) فید على وزن بيع منزل بطريق مكة و يقال بليدة بنجد على طريق الحاج العراقى (مجمع).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٤

السنة فى رش الماء على القبر ان تستقبل القبلة و تبدء من عند الرأس إلى عند الرجل ثم تدور على القبر من الجانب الآخر ثم ترش على وسط القبر فذلك السنة (و خبر سالم بن مكرم) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام، و فيه: فإذا سوى قبره فصب على قبره الماء تجعل القبر امامك و أنت مستقبل القبلة و تبدء بصب الماء عند رأسه و تدور به على قبره من اربع جوانبه حتى ترجع إلى الرأس من غير ان تقطع الماء فان فضل من الماء شىء فصب على وسط القبر.

و ظاهر الخبرين تقييد الاستحباب بما ذكر فيهما من الكيفية، و هو الظاهر من الشرائع و غيره من عبارات الأصحاب بل هو معقد إجماع الغنية و المعتمر، و نفاه فى الجواهر و قال بان ذلك غير مراد قطعاً بل ذلك مستحب فى مستحب، و اليه يرجع ما فى المتن من قوله و الأولى (إلخ) و لا بأس به لعدم الإلزام فى حمل المطلق على المقيد فى المستحبات - كما مر مرارا.

و لا يختص الاستحباب بما بعد الدفن بل هو باق إلى أربعين يوماً بل أربعين شهراً لما روى عن على بن الحسن عن محمد بن الوليد ان صاحب المقبرة سئله عن قبر يونس بن يعقوب و قال من صاحب هذا القبر فإن أبا الحسن على بن موسى الرضا عليه السلام أوصانى و أمرنى أن أرش قبره أربعين شهراً أو أربعين يوماً كل يوم مرة - و الشك من على بن الحسن، لكن فتاوى أكثر الأصحاب مختصة بما بعد الدفن (و فى الجواهر) مال الى بقاء الاستحباب بعد أربعين شهراً أيضاً، لكن دليله الذى ذكره و هو الخبر المتقدم لا يساعده.

### [الثالث و العشرون ان يضع الحاضرون بعد الرش اصابعهم مفرجات على القبر]

الثالث و العشرون ان يضع الحاضرون بعد الرش اصابعهم مفرجات على القبر بحيث يبقى أثرها و الاولى ان يكون مستقبل القبلة و من طرف رأس الميت و استحباب الوضع المذكور أكد بالنسبة الى من لم يصل على الميت.

و يدل على استحباب وضع الأصابع مفرجات بحيث يبقى أثرها غير واحد من الروايات كخبر زرارة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: إذا فرغت من القبر فانضح ثم ضع يدك عند رأسه و تغمز كفك عليه بعد النضح (و خبره المروى فى التهذيب) عن الباقر عليه السلام و إذا حتى عليه التراب و سوى قبره فضع كفك على قبره عند

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٥

رأسه و فرج أصابعك و اغمز كفك عليه بعد ما ينضح بالماء (و خبر عبد الرحمن بن ابى عبد الله) قال سئلت عن وضع الرجل يده على القبر ما هو و لم يصنع؟ فقال صنعه رسول الله صلى الله عليه و سلم على ابنه بعد النضح، قال و سئلته كيف أضع يدي على قبور المسلمين فأشار بيده الى الأرض و وضعها عليها ثم رفعها و هو مقابل القبلة، و هذا الأخير يدل على استحباب ان يكون مستقبل القبلة، و أظهر منه ما فى الفقه الرضوى: ثم ضع يدك على القبر و أنت مستقبل القبلة، و أظهر منه ما فى الفقه

الرضوى: ثم ضع يدك على القبر و أنت مستقبل القبلة، و الخبر ان الأولان يدلان على استحباب الوضع عند رأس الميت اعنى رأس القبر المحاذى مع رأس الميت، و الظاهر تحقق الوظيفة بالوضع مطلقا كيفما اتفق و ان الوضع عند الرأس أو استقبال القبلة و نحوهما من المستحب فى المستحب لا عدم تحقق الوظيفة إلا بهما.

(و يدل على أكديته) بالنسبة الى من لم يصل على الميت خبر محمد بن إسحاق المروى فى التهذيب عن الرضا عن شىء يضعه الناس عندنا يضعون أيديهم على القبر إذا دفن الميت، قال عليه السلام انما ذلك لمن لم يدرك الصلاة عليه فاما من أدرك الصلاة عليه فلا- (و خبر إسحاق بن عمار) المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام و فيه: ان أصحابنا يصنعون شيئا إذا حضروا الجنائز و دفن الميت لم يرجعوا حتى يمسحوا أيديهم على القبر أفسنه ذلك أم بدعة، فقال عليه السلام ذلك واجب على من لم يحضر الصلاة عليه. و ذلك بحمل الوجوب فى الخبر الأخير على تأكد الاستحباب و حمل النفى أو النهى فى الخبر الأول على نفي التأكيد ممن صلى على الميت.

و إذا كان الميت هاشميا فالأولى ان يكون الوضع على وجه يكون أثر الأصابع أزيد بأن يزيد فى غمز اليد. و ذلك لما فى الكافى و التهذيب عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يصنع بمن مات من بنى هاشم خاصة شيئا لا يصنعه بأحد من المسلمين كان إذا صلى على الهاشمى و نضح قبره بالماء وضع رسول الله صلى الله عليه و سلم كفه على القبر حتى ترى أصابعه فى الطين فكان الغريب يقدم أو المسافر من أهل المدينة فيرى القبر مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٦

الجديد عليه اثر كفى رسول الله صلى الله عليه و سلم فيقول من مات من آل محمد صلى الله عليه و سلم. (و ربما يقال) بمنافاته مع ما روى عن العلل عن محمد بن على بن إبراهيم بن هاشم قال ان النبى صلى الله عليه و سلم كان إذا مات رجل من أهل بيته يرش قبره و يضع يده على قبره ليعرف الناس انه قبر العلوية و بنى هاشم من آل محمد صلى الله عليه و سلم فصارت بدعة فى الناس كلهم و لا يجوز ذلك (و فيه أولا) ان هذا المروى لم يسند الى المعصوم عليه السلام و لم يعلم من القائل به، و على فرض كونه خيرا عنهم عليه السلام فهو مطروح أو مأول.

و يستحب ان يقول حين الوضع بسم الله ختمتك من الشيطان ان يدخلك.

و عن الدعائم عن أمير المؤمنين عليه السلام مرسلان النبى صلى الله عليه و سلم وضع يده عند رأس إبراهيم غامزا بها حتى بلغت الكوع «١» و قال بسم الله ختمتك من الشيطان ان يدخلك.

و أيضا يستحب ان يقرء مستقبلا للقبلة سبع مرات إنا أنزلناه و ان يستغفر له و يقول اللهم جاف الأرض عن جنبيه و اصعد إليك روحه و لقه منك رضوانا و اسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك.

و يدل على استحباب الاستقبال مضافا الى انه خير المجالس و انه أقرب الى استجابة الدعاء- ما حكى عن الكشى عن كتاب محمد بن الحسين بن بندار بخطه- الى ان قال- أخبرنى صاحب هذا القبر يعنى محمد بن إسماعيل انه سمع أبا جعفر يقول من زار قبر أخيه المؤمن فجلس عنده قبره و استقبال القبلة و وضع يده على القبر فقرأ إنا أنزلناه سبع مرات أمن من الفرع الأكبر، و يدل على استحباب قراءة إنا أنزلناه أيضا كما يدل عليه خبر محمد بن أحمد المروى عن الكافى قال كنت بفيد فمشيت مع على بن بلال الى قبر محمد بن إسماعيل بن بزيع فقال لى ابن بلال قال لى صاحب هذا القبر عن الرضا عليه السلام من اتى قبر أخيه ثم وضع يده على القبر و قرء إنا أنزلناه سبع مرات أمن يوم الفرع الأكبر أو يوم الفرع.

(و يدل على استحباب الاستغفار له) خبر سالم بن مكرم، و فيه ثم ضع يدك

(١) الكوع بالضم طرف الزند الذى يلى الإبهام و الجمع اكواع كقفل و اقفال (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٧

على القبر و ادع للميت و استغفر له، و يدل على استحباب قراءة الدعاء المذكور فى المتن خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال كنت مع ابي جعفر عليه السلام فى جنازة رجل من أصحابنا فلما ان دفنوه قام الى قبره فحثا التراب عليه مما يلى رأسه ثلاثا بكفه ثم بسط كفه على القبر ثم قال اللهم جاف الأرض عن جنبيه و اصعد إليك روحه و لقه منك رضوانا و اسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك، ثم مضى.

أو يقول اللهم ارحم غربته و صل وحدته و انس وحشته و أمن روعته و أفض عليه من رحمتك و اسكن إليه من برد عفوك و سعة غفرانك و رحمتك ما يستغنى بها عن رحمة من سواك و احشره مع من كان يتولاه.

و فى خبر عبد الرحمن بن عجلان المروى فى الكافى قال قام أبو جعفر عليه السلام على قبر رجل من الشيعة فقال اللهم صل وحدته و انس وحشته و اسكن إليه من رحمتك ما يستغنى بها عن رحمة من سواك (و خبر ابن ابي المقدام) المروى فى الكافى قال مررت مع ابي جعفر عليه السلام بالبقيع فمررنا بقبر رجل من أهل الكوفة من الشيعة فوقف عليه فقال اللهم ارحم غربته و صل وحدته و اسكن إليه من رحمتك ما يستغنى بها عن رحمة من سواك و الحقه بمن كان يتولاه، و كان ما فى المتن مأخوذ من فقه الرضا عليه السلام، و فيه ثم ضع يدك على القبر و أنت مستقبل القبلة و قل اللهم ارحم غربته و صل وحدته و انس وحشته و أمن روعته و أفضل عليه من رحمتك و اسكن عليه من برد عفوك و سعة غفرانك و رحمتك ما يستغنى بها عن رحمة من سواك و احشره مع من كان يتولاه، و متى زرت قبره فادع بهذا الدعاء و أنت مستقبل القبلة، و من هذه الرواية و الاخبار المتقدمة يظهر عدم اختصاص استحباب ما ذكر بأول الدفن بل يستحب كلما يزور قبره كما يقول المصنف:

و لا يختص هذه الكيفية بهذه الحالة بل يستحب عند زيارة كل مؤمن قراءة إنا أنزلناه سبع مرات و طلب المغفرة و قراءة الدعاء المذكور (الرابع و العشرون) ان يلقيه الولي أو من يأذن له تلقينا آخر بعد تمام الدفن و رجوع الحاضرين بصوت عال بنحو ما ذكر فان هذا التلقين يوجب عدم سؤال النكيرين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٨

منه، فالتلقين يستحب فى ثلاثة مواضع: حال الاحتضار، و بعد الوضع فى القبر، و بعد الدفن و رجوع الحاضرين، و بعضهم ذكر استحبابه بعد التكفين أيضا، و يستحب الاستقبال حال التلقين و ينبغى فى التلقين بعد الدفن وضع الفم عند الرأس و قبض القبر بالكفين.

و هذا هو التلقين الثالث، و هو مستحب إجماعا محصلا و منقولا مستفيضا، بل فى الجواهر: كاد ان يكون متواترا.

و يدل عليه من الاخبار خبر يحيى بن عبد الله المروى فى الكتب الأربعة قال سمعت الصادق عليه السلام يقول ما على أهل الميت منكم ان يدرءوا عن ميتهم لقاء منكر و نكير، قلت كيف يصنع، قال إذا أفرد الميت فليتخلف عنده اولى الناس به فيضع فمه عند رأسه ثم ينادى بأعلى صوته يا فلان بن فلان أو يا فلانة بنت فلان هل أنت على العهد الذى فارقنا عليه من شهادة أن الا إله إلا الله وحده لا شريك له و ان محمدا عبده و رسوله سيد المرسلين و ان عليا أمير المؤمنين و سيد الوصيين و ان ما جاء به محمد صلى الله عليه و سلم حق و ان الموت حق و ان البعث حق و ان الله يبعث من فى القبور، قال عليه السلام فيقول منكر لنكير انصرف بنا عن هذا فقد لقن حجتة (و خبر جابر) المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام ما على أحدكم إذا دفن ميتة و سوى عليه و انصرف عن قبره ان يتخلف عند قبره ثم يقول يا فلان بن فلان أنت على العهد الذى عهدناك به من شهادة ان لا إله إلا الله و ان محمدا رسول الله و ان عليا أمير المؤمنين امامك و فلان و فلان حتى ينتهى إلى آخرهم، فإنه إذا فعل ذلك قال

احد الملكين قد كفيما الوصول اليه و مسئلتنا إياه فإنه لقن حجته فينصر فان عنه لا يدخلان اليه.

(و مرسل على بن إبراهيم) عن أبيه عن بعض أصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال ينبغي ان يتخلف عند قبر الميت اولى الناس به بعد انصراف الناس عنه و يقبض على التراب بكفه و يلقنه برفع صوته فإذا فعل ذلك كفى الميت المسألة في قبره (و عن الفقه الرضوي) و يستحب ان يتخلف عند رأسه اولى الناس به بعد انصراف الناس عنه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٩

و يقبض على التراب بكفيه و يلقنه برفع صوته فإنه إذا فعل ذلك كفى المسألة في قبره (و عن طرق العامة) انهم رووا عن أبي أمامة الباهلي ان النبي صلى الله عليه و سلم قال إذا مات أحدكم و سويتم عليه التراب فليقم أحدكم عند قبره ثم ليقل يا فلان بن فلانة فإنه يسمع و لا- يجيب ثم يقول يا فلان بن فلانة- الثانية- فيستوى قاعدا، ثم ليقل يا فلان بن فلانة فإنه يقول أرشدنا رحمك الله فيقول اذكر ما خرجت عليه من الدنيا شهادة ان لا إله إلا الله و ان محمدا عبد و رسوله و انك رضيت بالله ربا و بالإسلام ديناً و بمحمد نبياً و بالقران إماماً. فإن منكراً و نكيراً يتأخر كل واحد منهما فيقول انطلق فما يقعدنا عند هذا و قد لقن حجته، فقيل يا رسول الله صلى الله عليه و سلم فان لم يعرف امه؟ قال صلى الله عليه و سلم فلينسبه الى حواء. و العجب منهم مع ورود هذا الخبر من طرقهم أنكر الفقهاء الأربعة استحبابه، الا ان الشهيد (قده) نقل عن بعض العامة كالرافعي منهم القول باستحبابه (و كيف كان) فلا ينبغي الإشكال في أصل استحبابه.

انما الكلام في أمور (الأول) التلقينات المروية ثلاثة- أولها- عند الاحتضار لرفع و سادس الشيطان، و قد مر- و ثانيها- بعد دخول القبر قبل وضع اللين، و قد مر- و ثالثها- بعد طم القبر و انصراف الناس، و هو المذكور هنا، و ادعى العلامة في المنتهى و غيره إجماع العلماء على استحبابه خلافاً لأكثر الجمهور، و اما التلقين بعد التكفين ففي المستند نسبتته الى القيل و قال لم نعثر له على مستند.

(الثاني) قد مر في التلقين الثاني ان الظاهر عدم الالتزام بالتعبير بخصوص الألفاظ الواردة في التلقين بل حصول الوظيفة بإلقاء العقائد الحقّة بكل لفظ كان، إذ المقصود منه تذكورها، و عليه فلو قيل بأولوية تلقين كل شخص بلسانه الذي يتلفظ به و يفهمه حال حياته لكان حسناً، اللهم الا ان يقال ان الميت عند انتقاله الى ذلك العالم لا يختلف عليه الحال باختلاف الالسن، و عليه فالأولى التعبير بخصوص الألفاظ الواردة، للتأسي. و مع الغض عن ذلك فلعل التعبير بالعربي أولى و ان لم يكن بخصوص ما ورد من الألفاظ، لما ورد من انه لسان أهل الجنة، و الله العالم بحقيقة الحال.

(الثالث) الظاهر عدم الالتزام بكون التلقين من الولي بالخصوص بل يكفي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٠

كونه بامرهم كما في معقد إجماع الذكري، و في الاجتزاء بتلقين المتبرع احتمال، و لعل الأقوى عدمه لعدم الدليل عليه، و في مصباح الفقيه استشمام الاجتزاء من خبر يحيى و شهادة إطلاق خبر جابر، و كلاهما ممنوعان لكون الخطاب في خبر يحيى الى أهل الميت، و في خبر جابر الى من ينسب اليه الميت، و القدر المتيقن منه اولى، مضافاً الى ما تقدم من اعتبار كون التجهيز من الولي أو يادنه.

(الرابع) مقتضى خبر يحيى بن عبد الله الذي فيه ثم ينادى بأعلى صوته و كذا مرسل على بن إبراهيم و ما في الفقه الرضوي هو استحباب رفع الصوت بالتلقين، و به عبر جماعة منهم الشيخان و نسبه في جامع المقاصد و الروض إلى الأصحاب، هذا إذا لم يمنع منه مانع من تقيّة و نحوها، و الا أجزاء سرا- كما عن المهذب و الجامع، و عن ظاهر مجمع البرهان نسبتته إلى الأصحاب، و قال في الجواهر و لعله لان وصوله اليه و ان كان انما يحصل عادة برفع الصوت لكنه في الحقيقة بتوفيق الله فالسر حينئذ مع المانع

كالجهر إنشاء الله (انتهى).

أقول- استماع الميت عادة برفع الصوت مع استتاره تحت التراب بعيد في الغاية و لعل السر في جهر الصوت هو كون التلقين بالعقائد من الشعائر التي يكون الجهر بها مطلوباً (و كيف كان) فمع تعذره يسقط و يلحق سرا و يكفى تلقى الميت إياه و إدراكه له بالسمع البرزخي، و الله العالم بأحكامه.

(الخامس) اختلف في استحباب الاستقبال للقبلة و القبر أو استدبار القبلة و استقبال القبر بحيث يستقبل الميت أيضا على قولين: من ان استقبال القبلة خير المجالس، و من ان مواجهة الميت ادخل للخطاب معه، و المحكى عن الحلبي هو الأول، و عن ابي الصلاح و ابن البراج و يحيى بن سعيد هو الأخير، و لا يخفى ما في وجه الأخير إذا المواجهة مع الميت غير مؤثرة في وصول الخطاب اليه مع استتاره بما اهبل عليه من التراب، و التلقى بالسمع البرزخي لا يحتاج إلى المواجهة، و قال في الذكري و كلاهما جائز لإطلاق الخبر الشامل لذلك و لمطلق النداء عند الرأس على اى موضع كان المنادى- انتهى ما في الذكري- و هو حسن.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨١

(السادس) مقتضى ما في خبر يحيى استحباب ان يضع الملقن فمه عند رأس الميت ثم النداء باسم الميت و اسم أبيه بأعلى صوته، و هذا مما لا بأس به.

(السابع) الظاهر من مرسل على بن إبراهيم و ما في الفقه الرضوي إن الملقن يقبض على التراب بكفيه و يلقيه برفيع صوته، و هذا أيضا مما لا بأس به، و لعل كل هذه الأمور من باب المستحب في المستحب، لا تقيده أصل الوظيفة بها، فتحصل الوظيفة كيفما اتفق.

(الثامن) الظاهر المنساق الى الذهن اختصاص هذا الحكم بالمكلف، فلا يعم الصغير و المجنون، و هو المستظهر من التعليل الوارد في الاخبار المتقدمة لكن المصرح به في جامع المقاصد عدم الفرق- كالجريدتين- و ان كانت العلة لا تتحقق إلا في المكلفين، و ذلك لإقامة شعائر الايمان كما استدل به للعموم في روض الجنان.

(التاسع) قال المجلسي (قده) في البحار لا يبعد ان يكون اشتراط انصراف الناس و وضع الفم عند الرأس كما ورد في الاخبار للتقية و الأولى مراعاة ذلك (أقول) و لا يبعد ان يكون الميت حيث كان يرى مشيعيه و مستأنسا بهم فلما انصرفوا يشعرون بوحشة من ذهابهم مع ما فيه من الوحدة و الغربة و الشدة فيناسب رفع الصوت بالتلقين من وليه و تذكره بمعالم دينه و العقائد الحققة ليطمئن إليها من تلك المخاوف و الأحوال، أعاننا الله سبحانه على هول المطلع و انس و حشنتنا بمنه و كرمه انه ارحم الراحمين.

#### [الخامس و العشرون ان يكتب اسم الميت على القبر أو على لوح أو حجر و ينصب عند رأسه]

الخامس و العشرون ان يكتب اسم الميت على القبر أو على لوح أو حجر و ينصب عند رأسه.  
و قد مر الأخبار الدالة على ذلك في الأمر الحادى عشر.

#### [السادس و العشرون ان يجعل في فمه فص عقيق]

السادس و العشرون ان يجعل في فمه فص عقيق مكتوب عليه لا إله إلا الله ربي محمد نبيي على و الحسن و الحسين إلى آخر الأئمة أئمتي.

و في محكى فلاح السائل للسيد بن طاوس قدس سره: و كان جدى و رام بن أبى فراس قدس الله روحه و هو ممن يقتدى بفعله قد اوصى ان يجعل في فمه بعد



مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٢

وفاته فص عقيق عليه أسماء أئمة صلوات الله عليهم فنقشت انا فصا عقيقا عليه: الله ربي و محمد نبى و على امامى سميت الأئمة إلى آخرهم أئمتى و وسيلتى، و أوصيت ان يجعل فى فمى بعد الموت ليكون جواب الملكين عند المسائلة فى القبر أنشأ لله تعالى، ثم قال (قده) أقول و رأيت فى كتاب ربيع الأبرار للزمخشري فى باب اللباس و الحلى عن بعض الأموات انه كتب على فص شهادة ان لا- إله إلا الله و اوصى ان يجعل فى فمه عند موته (انتهى) و يظهر من كلامه انه لم يعثر على نص فى ذلك من احد من المعصومين عليهم السلام، كما انى لم أجد ذلك بل و لم أجد من تعرض له الا- فى المتن و قبله فى ذخيرة العباد للمازندرانى و بعده فى مرات الكمال للمامقانى قدس سرهما.

### [السابع و العشرون ان يوضع على قبره شيء من الحصى على ما ذكره بعضهم]

السابع و العشرون ان يوضع على قبره شيء من الحصى على ما ذكره بعضهم و الاولى كونها أحمر. قال فى الذكري يستحب وضع الحصى عليه- اى على القبر- لما روى ان النبى صلى الله عليه و سلم فعله بقبر إبراهيم ولده و لخبر ابان عن بعض أصحابه عن الصادق عليه السلام قال قبر رسول الله صلى الله عليه و سلم محصب حصباء حمراء قال فى المجمع: و فى القاموس الحصى صغار الحجارة، الواحدة حصاة و الجمع حصيات، أقول- و هو المعبر عنه بالفارسية (سنگ ريزه).

### [الثامن و العشرون تعزية المصاب و تسليته قبل الدفن و بعده]

الثامن و العشرون تعزية المصاب و تسليته قبل الدفن و بعده و الثانى أفضل و المرجع فيها العرف و يكفى فى ثوابها رؤية المصاب إياه و لأحد لزمانها، و لو أدت إلى تجديد حزن قد نسي كان تركها اولى، و يجوز الجلوس للتعزية و لأحد له أيضا وحده بعضهم بيومين أو ثلاث، و بعضهم على ان الأزيد من يوم مكروه و لكن ان كان الجلوس بقصد قراءة القرآن لا- يبعد رجحانه.

فى هذا المتن أمور (الأول) التعزية مأخوذة من العزاء بمعنى الصبر، فالتعزية حمل المصاب على التصبر و التسلى عن المصيبة اما قولاً- مثل ان يقول أحسن الله عزائك أو أعظم أجرك و اما عملاً كحضوره عنده بحيث يراه المصاب، و التعزية مستحبة بلا خلاف بين المسلمين، بل فى الجواهر لعله من ضروريات الدين، و قد فعلها سيد المرسلين و الأئمة الطاهرون عليه و عليهم الصلاة و السلام، و الاخبار فى استحبابها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٣

مستفيضة ففى خبر وهب بن وهب المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام، قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم فيما ناجى به موسى ربه قال يا رب ما لمن عزى الثكلى؟ قال أظله فى ظلى يوم لا ظل إلا ظلى، و المروى فيه أيضا عن أمير المؤمنين عليه السلام: من عزى الثكلى اظله الله فى ظل عرشه يوم لا- ظل الا- ظله، و المراد بالثكلى هى المرأة التى فقدت ولدها أو حميمها، و كأنه لعظم مصابها و قلة تحملها لمكان ضعفها- لكونها امرأة و من شأنهن الرقة و الجزع- يعظم أجر معزيها، و احتمال إرادة الطائفة الثكلى أعم من الرجال و النساء بعيد فى الغاية.

(الثانى) لا فرق فى مشروعية التعزية بين كونها قبل الدفن أو بعده إجماعا منا محصلا و منقولا مستفيضا، بل و من غيرنا عدا الثورى المحكى عنه كراحتها بعد الدفن مستدلا بأنه خاتمة أمر الميت، و فيه مع انه استحسان محض، انه ممنوع، فان الدفن خاتمة أمر الميت، لا خاتمة أمر اهله، و التعزية لأهل الميت لا للميت نفسه (و استظهر فى الذكري) من كلام ابن البراج اختصاصها بما

قبل الدفن، و إطلاق النصوص و ما حكى مما صدر عن النبي و الأئمة عليهم السلام من التعزية دال على التعميم لما بعد الدفن. (الأمر الثالث) ذهب الأكثر- كما فى المدارك- الى ان الأفضل إيقاع التعزية بعد الدفن لدلالة الاعتبار عليه من حيث غيوبة شخص الميت عن أرباب المصيبة و انقطاعهم عنه انقطاعا لا- يرجى زواله مع اشتغالهم قبل الدفن بتجهيزه اشتغالا يوجب انصرافهم عن ما أصابهم من مصيبة، و لقول الصادق عليه السلام فى مرسل ابن ابى عمير المروى فى الكافى: التعزية لأهل المصيبة بعد ما يدفن، و مرسل ابن خالد عنه عليه السلام المروى فى الكافى أيضا: التعزية الواجبة بعد الدفن، و مرسل الفقيه عنه عليه السلام أيضا: التعزية الواجبة بعد الدفن و كفاك من التعزية أن يراك صاحب المصيبة. و المراد من الوجوب هو الاستحباب المؤكد بمعنى ان حق التعزية و ما ينبغى منها هو ما يقع بعد الدفن لشدة الحاجة إليها لما ذكرناه من دليل الاعتبار، و اما خبر إسحاق بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: ليس التعزية: إلا عند القبر ثم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٤

ينصرفون لا يحدث فى الميت حدث فيسمعون الصوت،. فلا يدل على اعتبار كونها قبل الدفن، بل لعله فى الدلالة على كونها بعد الدفن أظهر كما يظهر من قوله- الا عند القبر- فيحمل على تفاوت مراتب الفضل بعد الدفن، فأفضله عند القبر لاشتداد الحاجة إليها فى ذلك الوقت، و هذه التعزية لا تحتاج الى اجتماع آخر غير الاجتماع الأول و ينبغى الانصراف حينئذ و عدم الإقامة بعد الدفن بعد التعزية خوفا من ان يحدث فى الميت حدث فيسمعوه فيفرغوا منه أو يكرهوه.

(الأمر الرابع) المستفاد من قوله عليه السلام فى مرسل الفقيه: و كفاك من التعزية أن يراك صاحب المصيبة- هو تحققها و ترتب الثواب عليها برؤية المصاب إياه و لو لم يتكلم بكلام عنده، و ان كان الأفضل هو التكلم بما يوجب تسلى المصاب و تصبره عن الحزن و الاكتئاب، و لا يعتبر له لفظ مخصوص، و ان كان الاولى الاقتفاء بما صدر عن النبي صلى الله عليه و سلم و الأئمة عليهم السلام لانه خير الكلام.

و قد ورد فى غير واحد من الاخبار عبارات لطيفة فى تعزيتهم عليهم السلام (ففى مرسل رفاعه) عن الصادق عليه السلام المروى فى الكافى: عزى أبو عبد الله عليه السلام رجلا- بابن له فقال: الله عز و جل خير لابنك منك و ثواب الله خير لك من ابنك، فلما بلغه شدة جزعه بعد ذلك عاد اليه فقال له قد مات رسول الله صلى الله عليه و سلم أ فما لك به أسوة فقال انه كان مراهقا (مرهقا) فقال عليه السلام ان امامه ثلاث خصال: شهادة ان لا إله إلا الله، و رحمة الله، و شفاعه رسول الله صلى الله عليه و سلم فلن تفوته واحدة منهن ان شاء الله (و خبر ابن مهران) و فى نسخة: ابن مهزيار- المروى فى الكافى أيضا قال كتب أبو جعفر الثانى عليه السلام الى رجل: ذكرت مصيبتك بعلى ابنك و ذكرت انه كان أحب ولدك إليك و كذلك، الله عز و جل انما يأخذ من الولد و غيره ازكى ما عند اهله ليعظم به أجر المصاب بالمصيبة فأعظم الله أجرك و أحسن عزائك و ربط على قلبك انه قدير و عجل الله عليه بالخلف و أرجوان يكون الله قد فعل ان شاء الله (و مرسل الفقيه) قال اتى أبو عبد الله عليه السلام قوما قد أصيبوا بمصيبة فقال: جبر الله و هنكم و أحسن عزائكم و رحم متوفاكم، ثم انصرف.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٥

و اختلاف العبارات فى التعزية فى هذه الاخبار يشهد بعدم اعتبار لفظ مخصوص فيها فهى تتحقق بما يؤدى معانى هذه الألفاظ، و قال فى الوسائل فى الباب التاسع و الأربعين فى كيفية التعزية- بعد ذكر هذه الاخبار الثلاثة- ما لفظه: أقول- و تعزية الأئمة عليهم السلام لأصحابهم و غيرهم كثيرة مشتملة على هذه المعانى (انتهى).

(الخامس) مقتضى إطلاق الاخبار المتقدمة استحباب التعزية مطلقا من غير تحديد بحد و لا مدء، و الظاهر من الجواهر انه كذلك و لو لم يصدق عليها التعزية عرفا، و لكن الظاهر اعتبار الصدق العرفى فيها لأن الوظيفة فى تشخيص الموضوع الذى لم

يحدده الشارع لحكمه بحد هو الرجوع الى العرف، و التعزية من هذا القبيل و يترتب على هذا انه لو طالت المدء بحيث يستنكر التعزية عليه لم تكن مستحبة لعدم صدق التعزية حينئذ، و لعل ذلك يختلف في العرف باختلاف الميت جلاله و ضعه و باختلاف المصيبة من حيث العظمة و صغرها، و قد ورد قيام نساء بنى هاشم في عزاء سيدنا الحسين عليه السلام ست سنين بل الصواب تجديد عزائه كل سنة جيلا بعد جيل كما هو شعار شيعته جزاهم الله تعالى خير الجزاء.

و مع الصدق العرفي لو أدت التعزية إلى تجديد حزن المصاب بعد نسيانه كان تركها أولى لأن الحكمة في تشريعها هو تسكين قلب المصاب و صرفه عن التألم من المصيبة، و مع تذكرة المصيبة و اشتغال قلبه بمصيبته تكون النتيجة بالعكس، و المحكى عن ابي الصلاح تحديدها بثلاثة أيام، و قد يستدل له بمرسل الفقيه عن الباقر عليه السلام يصنع للميت مآتم ثلاثة أيام من يوم مات (و خبر حفص و هشام بن سالم) المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام قال لما قتل جعفر بن ابي طالب أمر رسول الله صلى الله عليه و سلم فاطمة عليهما السلام ان تتخذ طعاما لأسماء بنت عميس ثلاثة أيام و تأتيها و نساءها و تقيم عندها ثلاثة أيام فجرت بذلك السنة ان يصنع لأهل المصيبة طعام ثلاثا (و خبر زرارة) المروي في الكافي أيضا عن الباقر عليه السلام قال يصنع لأهل الميت مآتم «١» ثلاثة أيام من يوم مات (و خبر ابي بصير) عن الصادق عليه السلام قال ينبغي

(١) في الحديث ذكر المآتم هو على مفعول بفتح الميم و العين، و هو عند العرب اجتماع النساء في الخير و الشر و عند العامة المصيبة تسمية للحال باسم المحل يقال كذا في مآتم فلان، قال الجوهرى و الصواب في مناحة فلان، و قيل المآتم مجتمع الرجال و النساء في الغم و الفرح ثم خصص به اجتماع النساء للموت (مجمع البحرين)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٦

لجيران صاحب المصيبة أن يطعموا الطعام عنه ثلاثة أيام (لكن الانصاف) عدم ثبوت النسبة الى ابي الصلاح لاحتمال ان يكون مراده تأكيد استحباب التعزية في تلك الثلاثة لا نفى أصل الاستحباب بعدها، أو انه أراد التعزية في جميع الثلاثة أيام كما فعلته فاطمة سلام الله عليها بأمر أبيها كما يدل عليه ما في خبر حفص و هشام: (و تقيم عندها ثلاثة أيام) أو انه أراد تكرير التعزية في تلك الثلاثة و لو من شخص واحد، و على فرض صدق النسبة ففيه انه لا دليل على ذاك التحديد و ان هذه الروايات لا تدل عليه لأنها في مقام تحديد المآتم و هو اجتماع النساء لإقامة العزاء للميت، و لا- ملازمة بينه و بين التعزية إذ يمكن اجتماع استحباب التعزية بعد الثلاثة مع عدم استحباب المآتم بعدها.

(السادس) لا إشكال في جواز جلوس صاحب المصيبة للتعزية، و في استحبابه مطلقا أو يومين أو ثلاثة أيام أو كراهته مطلقا أو في الأزيد من يوم احتمالات، و عن المبسوط ان الجلوس للتعزية يومين أو ثلاثة مكروه إجماعا، و تبعه ابن حمزة و المحقق في ظاهر المعبر، و حكى عن العلامة في المختلف (و ربما يستدل له) بمنافاته للرضا بقضاء الله سبحانه و الصبر، و أورد الحلبي على المبسوط بأنه لم يذهب احد من أصحابنا المصنفين الى ذلك و لا وضعه في كتاب و انما هذا من فروع المخالفين، و أى كراهة في جلوس الإنسان للقاء اخوانه و الدعاء و التسليم عليهم و استجلاب الثواب لهم في لقائه و عزائه (و أجاب عنه المحقق) في المعبر بان الاجتماع و التزاور من حيث هو مستحب، اما إذا جعل لهذا الوجه و اعتقد شرعيته فإنه يفتقر إلى الدلالة، و استدل بالإجماع على كراهته إذ لم ينقل عن احد من الصحابة الجلوس لذلك فاتخاذ مخالف لسنة السلف، لكن لا يبلغ ان يكون حراما.

(و لا- يخفى ما في الجميع) اما ما في المبسوط من كراهة الجلوس للتعزية مدعيا للإجماع على كراهته فلم يعلم منه انه يقول بكراهته مطلقا حتى في اليوم الأول أو بكراهة ما زاد عنه، ثم على الأخير فما وجه التخصيص بيومين أو ثلاثة أيام مع ان الزائد

على الثلاثة زائد على اليوم الأول أيضا، و ظاهره هو الأول أعنى القول بالكراهة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٧

مطلقا كما ينسب إليه فى الجواهر، حيث يقول فما فى المبسوط من انه يكره الجلوس للتعزية إجماعا (إلخ) و على كل حال فالإجماع الذى يدعيه ممنوع بعد العلم بعدمه و عدم وجود القائل بكراهته قبله، و ما يستدل له من منافاته للصبر و الرضا بقضاء الله مدفوع بالقطع بعدم المنافاة بل ربما كان الأمر بالعكس كما يحتمله فى الجواهر، و اما اعتراض الحلى عليه فففيه ان الكلام ليس فى الجلوس للقاء الاخوان و الدعاء و التسليم عليهم بل انما هو فى استحبابه بما هو جلوس المعزى و صاحب المصيبة بحيث يكون من وظائفه الشرعية كسائر المستحبات، و استجلاب الثواب لهم فى لقائه و عزائه لا يثبت الأزيد من الاستحباب المقدمى و هو أيضا خارج عن محل البحث (و اما فى المعتبر) ففيه ان القول بالكراهة أيضا محتاج الى الدليل كقول بالاستحباب و قد عرفت عدم وجود الدليل عليها سوى الإجماع المدعى فى المبسوط الذى عرفت حاله، و اما عدم النقل عن احد من الصحابة جلوسهم فلا يجعل دليلا على كونه خلاف السنة إذا لم يؤت به بعنوان انه مستحب، كما ان تشريع استحبابه مع عدم الدليل على الاستحباب لو انتهى الى إتيانه كذلك يكون حراما قطعا لكونه ظلما و تصرفا فى سلطان الشارع، فلا معنى لقوله: لكن لا يبلغ ان يكون حراما.

(فالحق ان يقال) انه مباح لم يثبت كراهته و لا استحبابه لعدم الدليل على شىء منهما، و يشهد لجوازه ما رواه الصدوق من ان أبا جعفر عليه السلام اوصى بمال لان يندب له فى المواسم عشر سنين، و ما فى خير الكاهلى عن الكاظم عليه السلام انه قال كان ابي يعث أُمى و أم فروة تقضيان حقوق أهل المدينة، هذا كله فى حكم الجلوس للتعزية من حيث انه جلوس لها، و اما الجلوس بقصد قراءة القرآن أو لقاء الاخوان و نحوهما فالظاهر عدم الإشكال فى استحبابه لو لم يعرضه ما يوجب مرجوحيته، و الله العاصم. هذا ما يتعلق بما فى هذا المتن.

و ينبغى التنبيه على أمور (الأول) ما تعرض له المصنف فى المسألة الثانية من هذا الفصل من عدم الفرق فى استحباب التعزية لأهل المصيبة بين رجالهم و نساءهم و صغارهم و كبارهم، بل الظاهر أرجحية تعزية الإناث لشدة حزنهن بل فى بعض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٨

الاجبار ما يدل عليه، ففى خبر ابي الجارود المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال كان فيما ناجى به موسى ربه قال يا رب ما لمن عزى الثكلى، قال أظله فى ظلى يوم لا- ظل إلا ظلى، و فى الكافى أيضا عن أمير المؤمنين قال من عزى الثكلى اظله الله فى ظل عرشه يوم لا ظل الا ظله.

و هذان الخبران نص فى جواز تعزية النساء، و حمل الثكلى فيهما على الطائفة الثكلى بعيد فى الغاية، و بهما يضعف نص بعضهم على كراهة التعزية للشابات منهن معللا بخوف الفتنة و عن بعضهم نفى استحباب التعزية بالنسبة الى النساء مطلقا، و فيه مع دلالة الخبرين على استحباب تعزية الثكلى و ما دل على تعزية رسول الله صلى الله عليه و سلم لأسماء بنت عميس و دلالة العمومات الواردة فى استحباب التعزية- أن التعزية لا تختص بالمشاهدة بل تتحقق بالمكاتبة و إرسال الرسول و معها فلا خوف فى الافتتان مع انه على تقدير الصحة مختص بالرجال فلا- وجه للقول بالكراهة من النساء أيضا، فالحق عموم الاستحباب و ان اختلفت كيفياتها بحسب اشخاص أهل المصيبة و أحوالهم، و لعل التعزية فى الصغار منها بمسح رؤسهم فيشملة المروى عن النبى صلى الله عليه و سلم من مسح على رأس يتيم ترحما له كتب الله له بعدد كل شعرة مرت عليها يده حسنة (و فى خبر آخر) إذا بكى اليتيم اهتزله العرش فيقول الله تبارك و تعالى من هذا الذى أبكى عبدى الذى سلبته أبويه فوعزتى و جلالى و ارتفاع مكانى لا يسكته عبد الا و جبت له الجنة، و هذا ان الخير ان و ان لم يردا فى خصوص التعزية لكنهما يؤيد أنها كما لا يخفى على

المتدبر فيها.

(الثانى) هل المستحب تعزية الأجنب لأهل العزاء أو يعم تعزية أهل المصيبة بعضهم لبعض كتعزية كل بعيد منهم للأقرب إلى الميت كإخوة الميت بالنسبة إلى أولاده، بل المتساوى للمتساوى كأولاد بعضهم لبعض، بل الأقرب منهم للأبعد كولد الميت بالنسبة إلى أخيه، احتمالان، من دعوى انصراف الأدلة إلى الأجنب فى بادى النظر، و من منعه بعد التأمل فيها، و الحق هو التفصيل بين من هو أشد تأثرا فى نزول المصيبة و بين غيره فيغزى أقلهم تأثرا لأشدهم فيه، و يمكن الفرق بين كبيرهم و سيدهم و بين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٩

غيره فيتعزى غير السيد منهم للسيد دون العكس، و يمكن تأييد التعميم بتعزية سيد الرسل صلى الله عليه و سلم أولاد جعفر الطيار و اهله مع انه صلى الله عليه و سلم كان من أهل العزاء فى تلك المصيبة.

(الثالث) المحكى عن التذكرة ان الأقرب جواز تعزية أهل الذمة لأنها كالعبادة و قد عاد النبي صلى الله عليه و سلم غلاما من اليهود، و ظاهره ارادة استحباب تعزيتهم بقرينه استدلاله بكون التعزية كالعبادة، و قال فى المعتبر تعزية أهل الذمة ليس بمسنون لانه يتضمن ودا و حنوا و هو منهى عنه- لا يقال- قد روى ان النبي صلى الله عليه و سلم اتى غلاما من اليهود و هو مريض، و عيادته فى معنى تعزية أهله- لأننا نقول- يحتمل ان يكون انما جائه لعلمه انه يسلم فقد روى انه صلى الله عليه و سلم قعد عند رأسه و قال له أسلم فنظر الى أبيه، فقال أطع أبا القاسم- فأسلم- فقال النبي صلى الله عليه و سلم الحمد لله الذى أنقذه من النار- انتهى ما فى المعتبر- (و لا يخفى) ما فى كلامهما قدس سرهما من الضعف اما ما فى محكى التذكرة فأولا كون التعزية كالعبادة لا يدل على استحباب التعزية إلا بعد مفروغية استحباب العبادة، و هو ممنوع لكون الكلام فى عبادة الكافر كالكلام فى تعزيتة، و عيادته صلى الله عليه و سلم للغلام اليهودى لا تدل الا على جوازها لا رجحانها (و ثانيا) انه على تقدير تسليم استحباب عبادة الكافر فلا دليل على الملازمة بين استحباب عيادته و استحباب تعزيتة، و ما فى السؤال المذكور فى المعتبر من ان عيادته فى معنى تعزية أهله ممنوع بعدم الدليل عليه (و ثالثا) بان مورد البحث فى التعزية انما هو فيها من حيث هى من دون ان يعرضها عارض يوجب رجحانها أو مرجوحيتها، و الا فمع ما يوجب رجحانها قد تصير مستحبة بل واجبة، و مع ما يوجب مرجوحيتها قد تصير مكروهة بل محرمة، و عبادة الغلام اليهودى انما صارت راجحة لما ترتب عليها من إسلام الغلام و إنقاذه من النار، و بهذا الأخير يظهر ما فى المعتبر أيضا فإن التعزية التى تتضمن التودد الى الكافر و الحنو اليه خارجة عن محل البحث إذ هى بهذا العارض تصير منهيها عنها، و الكلام فيها من حيث انها تعزية.

فالحق ان يقال ان فى تعزية الكافر تتصور صور (الأول) ان يكون الميت و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٠

اهله كلاهما كافرين، و الظاهر ان يكون حكم تعزية أهله حينئذ هو الجواز و انها لا مستحبة و لا مكروهة، اما عدم الاستحباب فلانصراف ما يدل على استحبابها عنها، و كيف يمكن ان يقال بشمول مثل قوله عليه السلام من عزى مصابا كان له مثل أجره- لتعزية الكافر، و أى أجر للكافر حتى يكون مثله للمعزى، و اما عدم الكراهة فلعدم ما يدل عليها، و عند الشك فيها فمقتضى الأصل هو عدمها، و لعل هذا هو مراد العلامة (قده) حيث عبر بالجواز لا الاستحباب، و فى كيفية تعزيتة قيل ينبغى ان يكون دعائه بإلهام الصبر لا بالأجر مع ترك الدعاء للميت، و هل يجوز الدعاء له بالبقاء و طول العمر، احتمالان، أقواهما عدم، لما فيه من طلب بقاء الكافر على كفره و هو فى معنى طلب بقاء الكفر.

(الصورة الثانية) ان يكون الميت كافرا و اهله مسلما، و حكم هذه الصورة هو جواز تعزية أهله المسلم بما يعزى به المسلم من

طلب الأجر له و غيره دون الدعاء للميت (الصورة الثالثة) ان يكون الميت مسلما و اهله كافرا، و الحكم فيها هو جواز التعزية و طلب الرحمة للميت المسلم و كيفية تعزيته كالصورة الاولى، و فى استحباب تعزيته و جهان ناشيا من ثبوت عود المنفعة منها الى الميت أيضا بعد القطع بانتفاع اهله منها و عدمه، فعلى الأول تستحب التعزية لانتفاع الميت المسلم بها دون الأخير، و لعل الأخير هو الأقوى.

### [التاسع و العشرون إرسال الطعام الى أهل الميت ثلاثة أيام]

التاسع و العشرون إرسال الطعام الى أهل الميت ثلاثة أيام و يكره الأكل عندهم و فى خبر انه عمل أهل الجاهلية. و يدل على استحباب إرسال الطعام إليهم مرسل الفقيه و خبر حفص و هشام و خبر ابى بصير و قد تقدم نقلها فى الأمر الخامس من الأمر المتقدم، ص ٤٨٥ و الظاهر من الاخبار و كلام الأصحاب ان الأمر بالطعام فى الثلاثة متوجه الى جيران الميت و أقربائه، و الظاهر تقييده بما إذا لم يوص الميت بما يصرف لذلك من ماله و إلا سقط الحكم المذكور، و قال فى الذكرى لو اوصى الميت بذلك نفذت وصيته لانه نوع من البر و يلحقه ثوابه بعد موته، و لكن لو فوض الى غير اهله لكان انساب لاشتغالهم بمصائبهم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩١  
عن ذلك.

و يدل على كراهة الأكل عندهم مرسل الفقيه قال قال الصادق عليه السلام الأكل عند أهل المصيبة من عمل أهل الجاهلية، و قال فى الحدائق و قيده بعضهم بما كان من عندهم لا ما يهدى إليهم من الأقرباء و الجيران على السنة المذكورة، و هو حسن، و الظاهر عدم استحباب صنع الطعام لأهل الميت و جمع الناس عليه، قال فى المنتهى لأنهم مشغولون بمصائبهم و لأن فى ذلك تشبها بأهل الجاهلية (أقول) اشتغالهم بمصائبهم لا يقتضى سلب الاستحباب عن صنعهم الطعام، لكن الظاهر عدم استحبابه مع كونه مقدمة للفعل المكروه، اللهم الا ان يعرضه ما يوجب رجحانه من إطعام الفقراء و المساكين و نحوه، و منه ما إذا صار تاركة معرضا للاغتيا ب و انتهاك حرمة كما يتفق ذلك و يختلف بحسب الازمان و العادات و الأشخاص، و قال أيضا فى المنتهى لو دعت الحاجة الى ذلك جاز كما لو حضرهم أهل القرى و الأماكن البعيدة و احتاجوا الى المبيت فإنه ينبغى ضيافتهم (انتهى) و ظاهره استحباب ذلك حينئذ و لا بأس بالقول به و سيأتى فى المسألة الثالثة فى آخر هذا الفصل استحباب الوصية بمال لطعام ماتمه بعد موته و الله العالم.

### [الثلاثون شهادة أربعين أو خمسين من المؤمنين للميت بخير]

الثلاثون شهادة أربعين أو خمسين من المؤمنين للميت بخير بان يقولون اللهم انا لا نعلم منه إلا خيرا و أنت اعلم به منا. ففى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام قال إذا مات المؤمن فحضر جنازته أربعون رجلا من المؤمنين فقالوا اللهم انا لا نعلم منه إلا خيرا و أنت اعلم به منا قال الله تبارك و تعالى قد أجزت شهادتكم و غفرت له ما علمت مما لا تعلمون (و فى الكافى) أيضا عن الباقر عليه السلام قال كان فى بنى إسرائيل عابد فأعجب به داود عليه السلام فأوحى الله لا يعجبك شىء من أمره فإنه مرأى، قال فمات الرجل فقال داود ادفنوا صاحبكم و لم يحضره فلما غسل قام خمسون رجلا فشهدوا بالله لا يعلمون منه إلا خيرا فلما صلوا عليه قام خمسون آخرون فشهدوا بذلك أيضا فأوحى الله الى داود ما منعك ان تشهد فلانا فقال يا رب للذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٢

أطلعتنى عليه من أمره فأوحى الله اليه ان كان ذلك كذلك ولكنه قد شهد قوم من الأحبار و الرهبان ما يعلمون منه إلا خيرا فأجزت شهادتهم و غفرت له مع علمى عليه (فيه).

### [الواحد و الثلاثون البكاء على المؤمن]

الواحد و الثلاثون البكاء على المؤمن.

لا- اشكال و لا- خلاف فى جواز البكاء على الميت قبل خروج روحه و بعده إذا لم ينضم اليه محرم كاللطم و الخدش أو قول سيئ، و ما يحكى عن الشافعى من اباحته قبل خروج الروح و كراهته بعده مردود، و الاخبار فى جوازه متواترة معنى، مثل ما ورد من بكاء النبى صلى الله عليه و سلم على حمزة و جعفر و زيد بن حارثة و إبراهيم ابنه و بكاء فاطمة سلام الله عليها على أختها و غير ذلك، و اما بكائها على أبيها صلى الله عليه و سلم فخرج عن مورد البحث كبكاء مولانا السجاد عليه السلام على أبيه صلوات الله عليه، فإنهما من أفضل العبادات (و كيف كان) فلا ينبغى الإشكال فى جوازه من غير كراهة بما هو بكاء على الميت. لكن فى خبر معاوية بن وهب المروى عن أمالى الحسن بن الشيخ الطوسى عن الصادق عليه السلام قال كل الجزع و البكاء مكروه ما خلا البكاء على مقتل الحسين عليه السلام، و النبوى المروى بطرق العامة ان الميت يعذب ببكاء أهله، الا انه لا تثبت بهما الكراهة بل المروى فى الأمالى يحمل على عدم ترتب الثواب و الأجر على البكاء فيما عدا مصائب الحسين عليه السلام و سائر ال الرسول صلوات الله عليهم أجمعين لا الكراهة المصطلحة بمعنى المرجوحية لمرتبة من الذم فتكون سبيل البكاء على غيرهم سبيل سائر المباحات، و اما النبوى المروى بطريق العامة فمما لا يمكن الاستناد اليه لضعف السند مع منافاته لما يدل عليه العقل و النقل من انه  $\square$  لا تَزُرُ  $\square$  وَازِرَةٌ  $\square$  وَزَرٌ  $\square$  أُخْرَى  $\square$  و اى ذنب للميت فى بكاء اهله حتى يعذب ببكائهم، مضافا الى معارضته مع ما يدل على الجواز الظاهر فى عدم الكراهة من طرفنا، فلا ريب فى عدم الكراهة.

إنما الكلام فى استحبابه بعنوان البكاء على الميت، و الظاهر عدم ثبوته بهذا العنوان، الا انه يستحب على الميت المؤمن مطلقا كما يستحب لأهل الميت البكاء على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٣

ميتهم، فمما يدل على الأول خبر على بن رثاب المروى فى الكافى قال سمعت أبا الحسن الأول عليه السلام يقول إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة و بقاع الأرض التى كان يعبد الله عليها و أبواب السماء التى كان يصعد اعماله فيها و ثلم ثلمة فى الإسلام لا يسدها شىء لأن المؤمنين حصون الإسلام كحصون (كحصن) سور المدينة لها، و لا يخفى أن التأسى بالملائكة و بقاع الأرض و أبواب السماء مرغوب فيه و البكاء على المؤمن مثل بكائهم مندوب و التفجع لانتلام الإسلام ثلمة لا يسدها شىء مستحسن (و فى الفقيه) لما انصرف رسول الله صلى الله عليه و سلم عن وقعة أحد إلى المدينة سمع من كل دار قتل من أهلها بكاء و نوحا و لم يسمع من دار حمزة عمه فقال صلى الله عليه و سلم لكن حمزة لا بواكى عليه فألى أهل المدينة النياحة على قتلاهم حتى ينوحوا على حمزة فهم الى اليوم كذلك (و لا يخفى) ما فى هذا الترغيب من الدلالة على مطلوبية البكاء على حمزة (و احتمال) اختصاص الترغيب به لانه عم النبى صلى الله عليه و سلم أو لأنه كان شهيدا ضعيف بل الظاهر انه انما كان لأجل أنه مؤمن فيعم كل مؤمن.

(و يدل على الثانى) خبر منصور الصيقل قال شكوت الى ابي عبد الله عليه السلام جدا وجدته على ابن لى هلك حتى خفت على عقلى، فقال إذا أصابك من هذا شىء فأفرض من دموعك فإنه يسكن ذلك (و مرسل الفقيه): من خاف على نفسه من وجد

بمصيبة فليفض من دموعه فإنه يسكن عنه. و في دلالتهما على استحباب البكاء عند زيادة الحزن خفاء، بل الظاهر منهما هو الإرشاد إلى تسكين الحزن بالبكاء و هو غير الاستحباب، و لعل المصنف (قده) لأجل ذلك لم يذكره في المتن لكنه في الجواهر قال بل يظهر من بعض الاخبار استحبابه (اي البكاء) عند اشتداد الوجد و عنون في الوسائل بابا في جواز البكاء على الميت و المصيبة و استحبابه عند زيادة الحزن و ذكر فيه اخبارا لا يتوهم دلالة شيء منها على استحبابه عند زيادة الحزن الا هذين الخبرين الذين عرفت مدلولهما، و الله العالم.

### [الثاني و الثلاثون ان يسلى صاحب المصيبة نفسه بتذكر موت النبي صلى الله عليه و آله]

الثاني و الثلاثون ان يسلى صاحب المصيبة نفسه بتذكر موت النبي صلى الله عليه و آله فإنه أعظم المصائب.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٤

و قد عنون في الوسائل بابا في استحباب تذكر المصاب مصيبة النبي صلى الله عليه و سلم و استصغار مصيبة نفسه بالنسبة إليها و ذكر فيه ثمانية احاديث لا بأس بذكر بعضها تيمنا كالمروى عن الصادق عليه السلام في الكافي: إذا أصبت بمصيبة فاذكر مصابك برسول الله صلى الله عليه و سلم فان الخلق لم يصابوا بمثله قط (و خبر سليمان بن عمرو) عنه عليه السلام قال من أصيب بمصيبة فليذكر مصابه بالنبي صلى الله عليه و سلم فإنه من أعظم المصائب (و خبر حسين بن علوان) المروى في قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه و سلم من أصيب بمصيبة فليذكر مصيبتته بي فإنه من أعظم المصائب.

### [الثالث و الثلاثون الصبر على المصيبة و الاحتساب و التأسي بالأنبياء و الصلحاء]

الثالث و الثلاثون الصبر على المصيبة و الاحتساب و التأسي بالأنبياء و الصلحاء خصوصا في موت الأولاد.

ففي خبر الثمالي المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام من ابتلى من المؤمنين ببلاء فصبر عليه كان له مثل أجر ألف شهيد، و في خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال ذكر عند ابي عبد الله عليه السلام البلاء و ما يخص الله به المؤمن فقال سئل رسول الله صلى الله عليه و سلم من أشد الناس بلاء في الدنيا فقال النبيون ثم الامثال فالأمثل و يبتلى المؤمن بعد على قدر ايمانه و حسن اعماله فمن صح ايمانه و حسن عمله اشتد بلاءه و من سخط ايمانه و ضعف عمله قل بلاءه، و نحوه غيره و هو كثير، و في خصوص مصيبة الولد خبر السكوني عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا قبض ولد المؤمن و الله اعلم بما قال العبد قال الله تبارك و تعالي لملائكته قبضتم ولد فلان فيقولون نعم ربنا، قال فيقول فما قال عبيد قالوا حمدك و استرجع فيقول الله تبارك و تعالي أخذتم ثمرة قلبه و قره عينه فحمدني و استرجع، ابنوا له بيتا في الجنة و سموه بيت الحمد (و خبر عبد الرحمن) عن الصادق و الكاظم عليهما السلام قال ان الله ليعجب من رجل يموت ولده و هو يحمد الله فيقول يا ملائكتي عبيد أخذت نفسه و هو يحمدني.

### [الرابع و الثلاثون قول انا الله و انا إليه راجعون]

الرابع و الثلاثون قول انا الله و انا إليه راجعون.

و يدل على استحبابه ما في خبر السكوني المذكور أنفا، و خبر سيف بن عميرة المروى في ثواب الاعمال عن الصادق عليه السلام قال من الهم الاسترجاع عند المصيبة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٥



وجبت له الجنة، و خبر معروف المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال ما من عبد يصاب بمصيبة فيسترجع عند ذكر المصيبة و يصبر حين تفجأه الا غفر الله له ما تقدم من ذنبه، و كلما ذكر مصيبة فاسترجع عند ذكر المصيبة غفر الله له كل ذنب اكتسبه فيما بينهما، و غير ذلك من الاخبار.

### [الخامس و الثلاثون زيارة قبور المؤمنين و السلام عليهم]

الخامس و الثلاثون زيارة قبور المؤمنين و السلام عليهم بقول السلام عليكم يا أهل الديار (إلخ) و قراءة القران و طلب الرحمة و المغفرة لهم و يتأكد فى يوم الاثنين و الخميس خصوصا عصره و صبيحة السبت للرجال و النساء بشرط عدم الجزع و الصبر و يستحب ان يقول السلام على أهل الديار من المؤمنين رحم الله المتقدمين منكم و المتأخرين و انا ان شاء الله بكم لاحقون و يستحب للزائر أن يضع يده على القبر و ان يكون مستقبلا و ان يقرء إنا أنزلناه سبع مرات و يستحب أيضا قراءة الحمد و المعوذتين و آية الكرسي كل منها ثلاث مرات و الاولى ان يكون جالسا مستقبلا القبلة و يجوز قائما و يستحب أيضا قراءة يس و يستحب أيضا ان يقول بسم الله الرحمن الرحيم السلام على أهل لا-إله إلا-الله من أهل لا إله إلا الله يا أهل لا إله إلا الله كيف وجدتم قول لا إله إلا الله من لا إله إلا الله يا لا إله إلا الله بحق لا إله إلا الله اغفر لمن قال لا إله إلا الله محمد رسول الله على ولى الله.

فى هذا المتن أمور (الأول) يستحب زيارة قبور المؤمنين و فى الجواهر و قد حكى الإجماع على استحبابها العلامة و الشهيد بالنسبة إلى الرجال، و الاخبار به مستفيضة (ففى خبر محمد بن مسلم) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام زوروا موتاكم فإنهم يفرحون بزيارتكم، و غير ذلك من الاخبار التى ذكر بعضها (الثانى) تحصل الزيارة بنفس الحضور عند قبورهم و لو لم يذكر شيئا، قال فى المجمع و الزيارة فى العرف قصد المزور إكراما و تعظيما له و استيناسا به، و الاستيناس يحصل بنفس هذا الحضور و يترتب عليه ثمرته و هى انس المزور (ففى خبر صفوان بن يحيى) المروى فى الفقيه قال قلت لأبى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام بلغنى ان المؤمن إذا أتاه الزائر أنس به فإذا انصرف عنه استوحش، فقال لا يستوحش (و خبر جميل بن دراج) عن الصادق عليه السلام فى زيارة القبور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٦

قال عليه السلام انهم يأنسون بكم فإذا غبتم عنهم استوحشوا (و خبر إسحاق بن عمار) عن ابى الحسن عليه السلام قال قلت له المؤمن يعلم من يزور قبره، قال عليه السلام نعم لا يزال مستأنسا به ما زال عند قبره فإذا قام و انصرف من قبره دخله من انصرافه عن قبره وحشة.

و الاستيحاش المذكور فى الخبرين الأخيرين مخصوص ببعض الزائرين دون بعض فلا-ينافى مع نفيه فى الخبر الأول (قال فى الحدائق) يمكن الجمع بين هذه الاخبار بالفرق بين ما إذا كان الزائر من أهل الميت و أقاربه و عدمه فيحمل الخبران الأخيران على أهل بيت الميت و أقاربه و الخبر الأول على ما عداهم (و كيف كان) فهذه الاخبار تدل على تحقق الزيارة بنفس الحضور عند القبر و حصول ثمرتها و هى استيناس الميت ما دام الزائر عند قبره، و لكن يستحب السلام على الأموات بقول السلام عليكم يا أهل الديار، ففى خبر صفوان الجمال المروى فى مزار ابن قولويه قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يخرج فى ملاك من الناس من أصحابه كل عشية خميس الى بقيع المدنيين فيقول السلام عليكم يا أهل الديار- ثلاثا- رحمكم الله- ثلاثا.

(الثالث) يستحب قراءة شىء من القران و لو كانت آية منه و إهداء ثوابه إليهم، ففى الخبران من قرء آية من كتاب الله فى مقبرة

من مقابر المسلمين أعطاه الله ثواب سبعين نبيا.

(الرابع) طلب الرحمة و المغفرة لهم، و فى الخبر أن من ترحم على أهل المقابر نجا من النار و دخل الجنة و هو يضحك.  
(الخامس) يتأكد زيارة القبور فى يوم الاثنين و الخميس خصوصا عصر يوم الخميس و صبيحة يوم السبت (ففى الكافى) عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام قال عاشت فاطمة سلام الله عليها بعد أبيها خمسة و سبعين يوما لم تر كاشرة «١» و لا

(١) فى الحديث: فاطمة- عليها السلام- لم تر كاشرة و لا ضاحكة، الكاشر: المبتسم من غير صوت، و ان كان معه صوت فهو ضحك، و منه إخوان المكاشرة، من كاشرة إذا تبسم فى وجهه و انبسط معه (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٧

ضاحكة تأتي قبور الشهداء فى كل جمعة مرتين- الاثنين و الخميس فتقول هيهنا كان رسول الله صلى الله عليه و سلم هيهنا كان المشركون (و خبر يونس) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال ان فاطمة كانت تأتي قبور الشهداء فى كل غداة سبت فتأتى قبر حمزة و تترحم عليه و تستغفر له (و قال فى الوافى) بعد هذا الخبر و لعل هذا كان فى حيوة أبيها و ذاك- يعنى ما فى الخبر الأول- بعد وفاته صلى الله عليه و سلم فلا تنافى (أقول) و هذا الخبر الأخير يدل على استحباب الترحم على الميت و الاستغفار له (و خبر صفوان) المروى فى مزار ابن قولويه عن الصادق عليه السلام قال كان رسول الله يخرج فى ملا من الناس من أصحابه كل عشية خميس الى بقيع المدنيين (الحديث).

(السادس) الظاهر من المنتهى و المعتبر تخصيص استحباب زيارة أهل القبور بالرجال و كراهتها للنساء، و استدلال فى المعتبر لكراهتها منهن بمنافاتها للستر و الصيانة التى هى أولى لهن، و ظاهره ان الكراهة إنما هى لأمر خارج عن عنوان الزيارة طار عليها، و هو حسن مع استلزامها لذلك، و كذا لو استلزم الجزع و عدم الصبر بل ربما يصير محرما، لكن اللازم استحبابها بدون ذلك للعمومات الدالة على رجحانها كيف، و الا- يلزم القول بكراهة خروجهن من بيوتهن مطلقا مع انه لا- قائل به (و كيف كان) فالظاهر عموم الاستحباب بشرط الصبر و عدم الجزع.

(السابع) يستحب ان يقول ما فى خبر جراح المدائنى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن السلام على أهل القبور، قال تقول السلام على أهل الديار من المؤمنين و المسلمين رحم الله المستقدمين منا و المستأخرين و انا ان شاء الله بكم لاحقون، هذا على ما فى الوسائل و هو يخالف مع ما فى المتن فى الجملة.

(الثامن) يستحب للزائر أن يضع يده على القبر و ان يكون مستقبلا و ان يقرء إنا أنزلناه سبع مرات (ففى خبر محمد بن احمد) قال كنت بفيد فمشيت مع على بن بلال الى قبر محمد بن إسماعيل بن بزيع فقال لى على بن بلال قال لى صاحب القبر عن الرضا عليه السلام: من اتى قبر أخيه ثم وضع يده على القبر و قرء إنا أنزلناه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٨

فى ليلة القدر سبع مرات أمن يوم الفرع الأكبر أو يوم الفرع، و فى التهذيب مثله الا انه قال من قبر أخيه المؤمن من ان ناحية يضع يده و قرء إنا أنزلناه (و فى رواية الكشى) انه اى محمد بن إسماعيل سمع أبا جعفر عليه السلام يقول من زار قبر أخيه المؤمن فجلس عند قبره و استقبل القبلة و وضع يده على القبر فقرء إنا أنزلناه فى ليلة القدر سبع مرات أمن من الفرع الأكبر (و فى ثواب الاعمال) عن احمد بن محمد قال كنت انا و إبراهيم بن هاشم فى بعض المقابر إذ جاء الى قبر فجلس مستقبلا القبلة ثم وضع يده على القبر فقرء سبع مرات إنا أنزلناه ثم قال حدثنى صاحب هذا القبر و هو محمد بن إسماعيل بزيع: من زار قبر مؤمن فقرء عنده سبع مرات إنا أنزلناه غفر الله له و لصاحب القبر.

و هذه الاخبار كما ترى متقارب المضمون يستفاد منها أمور (منها) الفرق بين زيارة قبر واحد و نحوه و بين زيارة المقبرة باستحباب وضع اليد على القبر و قراءة إنا أنزلناه سبعا في الأول و استحباب الدعاء و نحوه في الثاني (و منها) استحباب ان يكون الزائر مستقبل القبلة عند زيارة القبر، و هذا لعله مختص بغير المعصوم، و اما في زيارة المعصومين فقد حكى عن الأردبيلي (قده) انه قال رأيت في بعض الروايات ان زيارة غير المعصوم مستقبل القبلة و زيارة المعصوم مستقبلها و مستدبرها (و في الجواهر) ان الذى عليه العمل الاين بالنسبة إلى العباس و على بن الحسين عليهما السلام ان الزيارة على نحو زيارة المعصومين و لذا لم نر أحدا يقرء الفاتحة و القدر عند قبورهما.

(و منها) ان ظاهر هذه الاخبار حصول الوظيفة بوضع يد واحدة على القبر، و الاولى كونها اليد اليمنى لأنها هي العمدة لفضائل الاعمال و أفعال السنن، و لكن المنقول عن الفقه الرضوى: تضع يدك على القبر و أنت مستقبل القبلة و قل اللهم ارحم غربته- الى ان قال- و متى ما زرت قبره فادع له بهذا الدعاء و أنت مستقبل القبلة و يداك على القبر (قال في الحقائق) و لا اعلم به قائلا و أكثر الروايات انما هي بذكر اليد مفردة و هو الظاهر من عبارات الأصحاب (و منها) استحباب الجلوس عند القبر مضافا الى ان وضع اليد على القبر لا يتأتى إلا بالجلوس، و هذا ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٩

(التاسع) يستحب قراءة الحمد و المعوذتين و آية الكرسي كل منها ثلاث مرات، و فى الخبر يقرء الحمد و المعوذتين و التوحيد و آية الكرسي كل سورة ثلاث مرات، و انا أنزلناه سبعا، و لعل ما فى المتن من أولوية ان يكون جالسا مستقبل القبلة لأجل ما تقدم من استحباب الجلوس مستقبل القبلة عند قراءة إنا أنزلناه، و لا بأس به، و ورد فى ثواب قراءة آية الكرسي انه إذا قرئها المؤمن و جعل ثوابها لأهل القبور ادخله قبر كل ميت و يرفع الله للقارى درجة سبعين نبيا و خلق الله من كل حرف ملكا يسبح له الى يوم القيمة.

(العاشر) يستحب أيضا قراءة يس، و فى الخبر من دخل المقابر و قرء سورة يس خفف الله عنهم يومئذ و كان له بعدد من فيها حسنات و ان من زار قبر والديه أو أحدهما فقرء عنده يس غفر الله له بعدد كل حرف منها.

(الحادى عشر) يستحب ان يقول بسم الله الرحمن الرحيم إلى آخر ما فى المتن و عن أمير المؤمنين عليه السلام ان من قال ذلك عند دخول المقابر كتب الله له عبادة خمسين سنة و محى عنه و عن أبيه و امه ذنوب خمسين سنة.

### [السادس و الثلاثون طلب الحاجة عند قبر الوالدين]

السادس و الثلاثون طلب الحاجة عند قبر الوالدين.

و فى خير محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام زوروا موتاكم فإنهم يفرحون بزيارتكم و ليطلب أحدكم حاجته عند قبر أبيه و عند قبر امه بما يدعوا لهما، و عن الخصال مثله الا انه قال بعد ان يدعوا لهما.

### [السابع و الثلاثون أحكام بناء القبر]

السابع و الثلاثون أحكام بناء القبر.

و فى خير ابن القداح المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال لما مات إبراهيم بن رسول الله صلى الله عليه و سلم رأى النبى فى قبره خلا فسواه بيده ثم قال إذا عمل أحدكم عملا فليقتن (و فى العلل) و المجالس عنه عليه السلام ان رسول الله صلى

اللّه عليه و سلم نزل حتى لحد سعد بن معاذ و سوى اللبّن عليه و جعل يقول ناولنى حجرا ناولنى ترابا رطبا يسد به ما بين اللبّن فلما ان فرغ و حثا التراب عليه و سوى قبره قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠٠  
انى لا علم انه سبلى و يصل اليه البلى و لكن اللّه يحب عبدا إذا عمل عملا أحكمه.

### [الثامن و الثلاثون دفن الإرقاب متقاربين]

الثامن و الثلاثون دفن الإرقاب متقاربين.

قال فى المستند يستحب ان يجعل الأقارب فى مقبرة واحدة لقول النبى صلى اللّه عليه و سلم لما دفن عثمان بن مظعون: ادفن اليه من مات من اهله، و قيل الاولى ان يكون للإنسان مقبرة ملك يدفن فيه اهله و أقاربه و لو كان فيها مقبرة بها قوم صالحون كان الأحسن اختيارها لتتاله بركتهم و يؤيده ما روى فى كتاب اختيار الرجال من أمر مولانا الرضا بحفر قبر يونس بن يعقوب حين مات فى المدينة بالبيع (انتهى).

### [التاسع و الثلاثون التعميد و الاسترجاع و سؤال الخلف عند موت الولد]

التاسع و الثلاثون التعميد و الاسترجاع و سؤال الخلف عند موت الولد.

و فى خبر المثنى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم إذا ورد عليه أمر يسره قال الحمد لله على هذه النعمة، و إذا أورد عليه أمر يغتم به قال الحمد لله على كل حال (و مرفوعة ابن أسباط) المروية فى الكافى قال كان أبو عبد اللّه عليه السلام يقول عند المصيبة الحمد لله الذى لم يجعل مصيبتى فى دينى و الحمد لله الذى لو شاء ان يجعل مصيبتى أعظم مما كانت (لفعل) و الحمد لله على الأمر الذى شاء ان يكون فكان (و خبر جابر) المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال من صبر و استرجع و حمد الله عز و جل فقد رضى بما صنع الله و وقع اجره على الله و من لم يفعل ذلك جرى عليه القضاء و هو ذميم (و خبر داود بن زربى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام من ذكر مصيبة و لو بعد حين فقال انا لله و انا إليه راجعون و الحمد لله رب العالمين اللهم أجرنى على مصيبتى و اخلف على أفضل منها كان له من الأجر ما كان عند أول صدمة.

### [الأربعون صلاة الهدية ليلة الدفن]

الأربعون صلاة الهدية ليلة الدفن و هى على رواية ركعتان يقرء فى الأولى الحمد و آية الكرسي و فى الثانية الحمد و القدر عشر مرات و يقول بعد الصلاة اللهم صل على محمد و ال محمد و ابعث ثوابها الى قبر فلان.

و ذكرها الكفعمى فى مصباحه و نقلها فى حاشية المصباح عن موجز ابن فهد و ذكر فى متنه صلاة اخرى و هى ركعتان يقرء فى الأولى بعد الحمد التوحيد مرتين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠١

و فى الثانية التكاثر عشر مرات و يقول بعد الصلاة ما ذكر بعينه فى الرواية الاولى (و فى مرآت الكمال) للمامقانى (قده) روى حذيفة عن النبى صلى اللّه عليه و سلم انه لا يأتى على الميت ساعة أشد من أول ليلة فارحموا أمواتكم بالصدقة فان لم تجدوا فليصل أحدكم ركعتين يقرء فى الأولى بفاتحة الكتاب مرة و قل هو الله احد مرتين و فى الثانية فاتحة الكتاب مرة و ألهيكم

التكاثر عشر مرات و يسلم و يقول اللهم صل على محمد و ال محمد و ابعث ثوابها الى قبر ذلك الميت فلان بن فلان فيبعث الله من ساعته ألف ملك الى قبره مع كل ملك ثوب و حلء و يوسع في قبره من الضيق الى يوم ينفخ في الصور و يعطى المصلى بعدد ما طلعت عليه الشمس حسنا و ترفع له أربعون درجة، و إليها يشير المصنف (قده) بقوله:

و فى رواية أخرى فى الركعة الأولى الحمد و قل هو الله احد مرتين و فى الثانية الحمد و التكاثر عشر مرات و ان اتى بالكيفيتين كان اولى.

و مع الاكتفاء بإحدهما فلعل الكيفية الثانية أقرب لمشاركتها مع الاولى فى المستند، حيث انها منقولة مع الاولى عن موجز ابن فهد- كما تقدم- و اختصاص الثانية بما روى عن النبى صلى الله عليه و سلم من الفضل (و ههنا كيفية ثالثة) ذكرها الكفعمى فى حاشية المصباح نقلا عن كتاب البلد الأمين و صفتها ان المصلى يقرأ فى الأولى التوحيد مرتين و آية الكرسي مرة و فى الثانية التكاثر عشرا.

(و كيفية رابعة) لكن لا بعنوان ليلة الدفن بل بعنوان ساعته رواها ابن طائوس قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا دفنتم ميتكم و فرغتم من دفنه فليقم وارثه أو قرابته أو صديقه من جانب القبر و يصلى ركعتين و يقرأ فى الركعة الأولى فاتحة الكتاب و المعوذتين مرة و يقول فى سجوده سبحان من تعرف بالقدرة و قهر عبادة بالموت ثم يسلم و يرجع الى القبر و يقول يا فلان بن فلانة هذه لك و لأصحابك، فإن الله يرفع عنه عذاب القبر و ضيقه و لو سئل ربه ان يغفر للمؤمنين و المؤمنات و المسلمين و المسلمات حيهم و ميتهم استحباب الله دعائه فيهم و يقول الله لصاحبه يا فلان بن فلان كن قرير العين قد غفر الله عز و جل لك و يعطى المصلى بكل حرف ألف حسنة و يمحي عنه ألف سيئة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠٢

فإذا كان يوم القيمة بعث الله له صفا من الملائكة يشيعونه الى باب الجنة فإذا دخل الجنة استقبله ألف ملك مع كل ملك طبق من نور مغطى بمنديل من استبرق و فى يد كل كوز من نور فيه ماء السلسيل فيأكل من الطبق و يشرب من الماء و رضوان الله أكبر.

و أرجو ممن يشيع جنازتى الى مرقدى ان يتفضل على بإتيان هذه الصلاة بعد الفراغ من دفنى كما أرجو من أحبائى أن يصلوا فى ليلة دفنى بتمام تلك الكيفيات غفر الله لى و لوالدى و للمؤمنين و المؤمنات، و قد خرجت فى هذا المقام عن طرز تحرير مسائل الفقه لأنه آخر مقام من الدنيا و أول مقام من الآخرة، ختم الله أمورنا بالحسنى.

و تكفى صلاة واحدة من شخص واحد و إتيان أربعين أولى لكن لا بقصد الورود و الخصوصية كما انه يجوز التعدد من شخص واحد بقصد إهداء الثواب.

و المعروف بين الناس اعتبار العدد فى صلاة ليلة الدفن و جرت عادتهم على ان يصلوها أربعون، و الاخبار الواردة فيها خالية عن ذلك، و لعل ذلك منهم لأجل ما ورد من استحباب دعاء أربعين من المؤمنين و ان دعائهم لا يرد، أو ما ورد من استحباب شهادة أربعين أو خمسين للميت بالخير- كما تقدم- لأن دعائهم يتضمن الشهادة له بذلك، لكن ذلك كله لا يوجب جواز الإتيان بقصد الورود، و مع عدم قصد الورود يجوز إتيانها من شخص واحد زائدا على مرة واحدة بقصد إهداء الثواب.

و الأحوط قراءة آية الكرسي إلى هُم فِيهَا خَالِدُونَ.

لا اشكال و لا خلاف بين المسلمين فى ان ابتداء آية الكرسي قوله تعالى الله لا إله إلا هو الْحَيُّ الْقَيُّومُ، و اختلف فى انتهائها، و المختار عند جمهور العامة و أكثر أصحابنا هو ان آخرها- و هو العلى العظيم- و ذهب جماعة منا الى ان آخرها هم فيها خالدون (و استدلل للاول) بعد اتفاق العامة و ذهاب أكثر أصحابنا إليه بالتعبير بكلمة آية الكرسي مفردة، و من المعلوم ان الآية التى فيها

كلمة الكرسی تنتهى إلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠٣

قوله تعالى وَ هُوَ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ (و يستدل للثانى) بانضمام الآيتين بعد الآية الاولى إليهما فى غير واحد من المقامات كما فى صلاة يوم الغدير و صلاة يوم المباهلة و كما فى المروى فى ثواب الاعمال من قرأ اربع آيات من أول البقرة و آية الكرسى و اثنتين بعدها و ثلاث آيات من آخرها لم ير فى نفسه و لا فى ماله شيئاً يكرهه و لا يقربه الشيطان و لا ينسى القرآن.

(و لكن الحق هو الأول) فإن صلاة يوم الغدير لم يصرح فيها بتحديد الآية الى آخر الثلاث، و فى صلاة يوم المباهلة انما ورد بقراءتها الى آخر الثلاث و مجرد الأمر بقراءتها كذلك لا يدل على ان الآيتين بعدها جزء منها، بل خير ثواب الاعمال دليل على خروجهما منها لقوله عليه السلام: و اثنتين بعدها، فإنه يدل على مغايرتهما لها، و عليه ففى كل مورد لم يصرح فيه بضم الآيتين يجوز الاكتفاء بالاية الاولى كما فى المقام، لكن الاولى قرائتها الى هم فيها خالدون، و الله العالم. و الظاهر ان وقته تمام الليل و ان كان الاولى أوله بعد العشاء.

كون وقت هذه الصلاة تمام الليل انما هو لدلالة إطلاق دليلها، و أولوية الإتيان بها فى أول الليل لأنها الموجبة لرفع الوحشة و الشدة عن الميت فينبغى المسارعة اليه، و كونه بعد العشاء لعله لأجل تقديم الفريضة على النافلة و جوبها أو استحبابها، و الأقوى هو الثانى فيجوز تقديمها على العشاء بل و على المغرب و ان كان الأحوط ترك الأخير.

و لو اتى بغير الكيفية المذكورة سهوا أعاد و لو ترك آية من انا أنزلناه أو آية الكرسى.

لأن الأصل فى كل ما اعتبر فى شىء مما أمر به جزء أو شرطاً أو مانعاً هو الركينة بمعنى ان الإخلال به موجب لعدم تحقق الامتثال مطلقاً الا ان يقوم دليل على الاجتزاء بما اتى به ناقصاً و هو مفقود فى المقام، و مقتضاه وجوب الإعادة لو كان الإتيان بها واجبا عليه بإجارة أو نذر، و استحباب الإعادة إذا لم يطء على الإتيان بها ما يوجب فرضها عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠٤

و لو نسى من أخذ الأجرة عليها فتركها أو ترك شيئاً منها وجب عليه ردها الى صاحبها.

على ما هو مقتضى الإجارة حيث انه إذا لم يأت الأجير بما عليه من العمل لم يستحق الأجرة فيجب عليه ردها إلى المستأجر.

و ان لم يعرفه تصدق بها عن صاحبها.

كما هو الحكم فى كل مال جهل مالكة و الأولى الاذن من الحاكم الذى هو ولى المالك، فان كان التصدق باذنه لم يضمن للمالك لو عرف بعد ذلك، و الا فالضمان أقوى لكون القدر المتيقن من جواز تصدق مال المجهول مالكة هو ما إذا كان باذن الحاكم.

و ان علم برضاه اتى بالصلاة فى وقت آخر و اهدى ثوابها الى الميت لا بقصد الورود.

فيستحق بذلك التصرف فيما أخذه من الأجرة لكون التصرف فيها حينئذ برضا المالك و طيب نفسه.

[مسائل]

[مسألة (١) إذا نقل الميت الى مكان آخر]

مسألة (١) إذا نقل الميت الى مكان آخر كالعقبات أو آخر الدفن إلى مدة فصلاة ليلة الدفن تؤخر إلى ليلة الدفن.

لما عرفت من أنها وظيفة شرعت لما بعد الدفن كما تقدم من أدلة تشريعها على اختلاف كيفياتها.

## [مسألة (٢) لا فرق في استحباب التعزية لأهل المصيبة]

مسألة (٢) لا- فرق في استحباب التعزية لأهل المصيبة بين الرجال و النساء حتى الشابات منهن متحرزا عما تكون به الفتنة و لا بأس بتعزية أهل الذمة مع الاحتراز عن الدعاء لهم بالأجر إلا مع مصلحة تقتضى ذلك.  
و قد تقدم حكم هذه المسألة في الأمر الأول و الثالث من الأمور التي ختمنا بها أحكام تعزية المصاب.

## [مسألة (٣) يستحب الوصية بمال لطعام مآتمه]

مسألة (٣) يستحب الوصية بمال لطعام مآتمه.  
ففي المروى في الكافي عن زرارة أو غيره قال اوصى أبو جعفر عليه السلام بثمانمائة درهم لمآتمه و كان يرى ذلك من السنة لأن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال اتخذوا لآل جعفر طعاما فقد شغلوا، قال المجلسي في مرات العقول اي كان يرى المآتم و اتخاده سنة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠٥

لأمر النبي باتخاذ المآتم لجعفر، قال و لا يبعد حينئذ زوال كراهة الأكل عندهم، و الله يعلم، و بهذا ينتهي الجزء السادس من كتابنا مصباح الهدى و يليه الجزء السابع إنشاء الله تعالى و أوله في فصل مكروهات الدفن و كان الفراغ من طبعه في شهر ربيع المولود سنة ألف و ثلاثمائة و سبع و ثمانين من الهجرة النبوية على من هاجر بها آلاف صلاة و تحية و الحمد لله أولا و آخرا.

---

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

## الجزء السابع

[تتمة كتاب الطهارة]

[تتمة فصل في الأغسال]

[تتمة فصل في الأغسال الواجبة]

[تتمة أحكام الأموات]

[تتمة فصل في الدفن]

[فصل في مكروهات الدفن]

إشارة

(فصل في مكروهات الدفن) و هي أيضا أمور

الأول دفن ميتين في قبر واحد بل قيل بحرمة مطلقا وقيل بحرمة مع كون أحدهما أجنبيًا والأقوى الجواز مطلقا مع الكراهة نعم الأحوط الترك إلا لضرورة ومعها الأولى جعل حائل بينهما وكذا يكره حمل جنازة الرجل والمرأة على سرير واحد والأحوط تركه أيضا.

في هذا المتن أمور (الأول) المشهور بين الأصحاب كما في الحدائق كراهة دفن اثنين في قبر واحد ابتداء مطلقا سواء كانا رجلين أو امرأتين أو مختلفين محرمين أو أجنبيين (و احتج لها الشيخ في المبسوط) بقولهم لا يدفن في قبر واحد اثنان ولأن النبي صلى الله عليه وآله أفرد كل واحد بقبر، والمحكى عن ابن سعيد في الجامع: التحريم، حيث عبر بالنهي عنه، وعن غير واحد التوقف في الكراهة أيضا (و الحق ما عليه المشهور) لما استدل به الشيخ في المبسوط المؤيد بما دل على كراهة جمعهما في سرير واحد وباحتمال تأذي أحدهما بالآخر مع كون أصل الحكم كراهة يتسامح فيها، هذا مع الاختيار، واما مع الضرورة فالظاهر عدم الكراهة لما روى من ان النبي صلى الله عليه وآله يوم احد جعل اثنين أو ثلاثة في قبر واحد وقال للأَنْصار احفروا وأوسعوا وعمقوا واجعلوا الاثنين والثلاثة في قبر واحد وقدموا أكثرهم قرانا، وفسروا التقديم هنا بالتقديم في وضعه في قبلة اللحد (الثاني) قال في الذكرى ينبغي ان لا يجمع بين الرجال والنساء إلا مع شدة الحاجة وتراعى المحرمية إن أمكن، وحكى عن المعتمد انه يجعل بين كل اثنين حاجزا ليكون كالمنفرد، وقال اعتبر ابن البراج الحاجز بين الرجل والخنثى وبين الخنثى والمرأة،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤

و استظهر الشهيد منه انه أراد غير المحارم، ثم قال وليكن الحاجز من تراب أو غيره (انتهى ما في الذكرى) والظاهر من هذه العبائر إرادة الزوم والوجوب، ولعل المصنف (قده) يشير الى هذه الأقوال بقوله وقيل بحرمة مع كون أحدهما أجنبيًا والافلم أر من يصرح بالحرمة في دفن الأجنبي، مع الأجنبيّة في قبر واحد.

(الثالث) الأ-كثر على حرمة دفن ميت في قبر ميت آخر (و في الذكرى) ان عليه إجماع المسلمين واستدل فيه بتحريمه بحرمة التصرف في ملك الغير وتحريم نبش القبر ولا داية إلى المثلة والهتك، وعن المعتمد ان القبر صار حقا للاول بدفنه فيه فلم يجز مزاحمته بالثاني.

(و لا- يخفى) ان محل البحث في كلامهم غير منقح، فالأ-صوب ان يقال ان محل دفن الأول اما يكون ملكا للميت الأول أو لورثته، واما يكون من الأراضي المباحة بالأصل أو من المقابر المسبلة، فعلى الأول لا يجوز التصرف فيه من دون اذن مالكة، و مع اذنه يصير كالثاني- أي الأراضي المباحة أو المسبلة- فمع صيرورة الميت الأول رميما لا ينبغي الإشكال في جوازه لعدم ما يوجب المنع عنه، و مع بقاءه و عدم صيرورته رميما فربما يقال بالمنع لاستلزامه نبش القبر و هتك الميت الأول و لصيرورة القبر حقا للاول، و لكن شيئا من هذه الوجوه لا يكون وافيًا لإثبات الحرمة لأن دليل حرمة النبش هو الإجماع المفقود في المقام، و المنع عن استلزامه هتك الأول مطلقا، و مع تسليمه فالمحرم هو هتكه الحاصل بمجرد النبش لا بدفن الثاني، الا ان يدعى كون نفس دفن الثاني هتكا للاول و هو ممنوع، و للمنع عن حدوث حق للميت الأول بدفنه، و على تقديره فلا يزاحمه دفن الثاني الا بإخراج الأول، فليس في البين الادعوى الذكرى إجماع المسلمين على تحريمه، و هو غير ثابت، و الله العالم.

(الأمر الرابع) يكره حمل جنازة الرجل والمرأة على سرير واحد لصحيح الصفرار، قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام يجوز ان يجعل ميتين على جنازة واحدة في موضع الحاجة وقله الناس و ان كان الميتان رجلا و امرأة يحملان على سرير واحد و يصلى



عليهما، فوقع عليه السلام لا يحمل الرجل والمرأة على سرير واحد، وهو ظاهر في الحرمة، بل لعل المستظهر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥

منه هو التحريم في موضع الحاجة وقله الناس كما هو مورد سؤال السائل، و لعله لأجله احتاط المصنف (قده) وقال الأحوط تركه، و المنسوب الى المشهور الكراهة مطلقا سواء كانا رجلين أو امرأتين أو مختلفين محرمين أو أجنبيين، و عن النهاية انه لا يجوز مطلقا و انه بدعة و كذا عن السرائر و استدلوا للتحريم مضافا الى صحیحة الصفار المتقدمة بما في الفقه الرضوي: و لا تجعل ميتين على جنازة واحدة، و الصحيح المذكور أخص من المدعى لكونه في مورد حمل الرجل والمرأة، و الرضوي و ان كان مطلقا الا انه بظاهره مخالف مع المشهور، لكن لا بأس بالاستناد إليه في القول بالكراهة مطلقا مع ذهاب المشهور إليها، و الله العالم.

### [الثاني فرش القبر بالساج ونحوه]

الثاني فرش القبر بالساج و نحوه من الأجر و الحجر الا إذا كانت الأرض ندية و اما فرش ظهر القبر بالأجر و نحوه فلا بأس به كما ان فرشه بمثل حصير و قطيفة لا بأس به و ان قيل بكرهته أيضا.

و الساج شجر عظيم جدا لا ينبت الا ببلاد الهند، و عن الصحاح: الساج ضرب عظيم من الشجر لا تكاد الأرض تبليه، و الجمع سيجان كنار و نيران، و في شرح الفقيه للمجلسي الأول (قده) ما لفظه: چوب ساج از قبيل چوب شمشاد است.

ثم ان في المتن أمورا لا بد من البحث فيه (الأول) يجوز فرش داخل القبر بالساج و نحوه من الأجر و الحجر بلا كراهة مع الضرورة كما إذا كانت الأرض ندية، و مع الكراهة مع عدمها (و يدل على الجواز) بلا كراهة في صورة الضرورة مكاتبه على بن بلال عن ابي الحسن الثالث عليه السلام انه ربما مات الميت عندنا و تكون الأرض ندية فيفرش القبر بالساج أو يطبق عليه فهل يجوز ذلك، فكتب عليهم السلام ذلك جائز، و معنى تطبيق الساج عليه جعله حواله كأنه وضع الميت في التابوت (و روى في الفقيه) مرسلا عنه عليه السلام إطلاق في ان يفرش القبر بالساج و يطبق على الميت الساج، و المراد بالإطلاق هنا التجويز و عدم المنع لا في مقابل تقييده بصورة كون الأرض ندية فلا منافاة بينه و بين الخبر الأول (و استدلل للكراهة مع عدم الضرورة) بعدم وجدان الخلاف فيها بل عن مجمع البرهان و جامع المقاصد و روض الجنان نسبتته إلى الأصحاب مشعرين بدعوى الإجماع، و يؤيده دعوى الإجماع في المبسوط على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦

كراهة دفن الميت مع التابوت فان التطبيق كالوضع في التابوت - كما عرفت - و لإشعار المكاتبه المتقدمة حيث يفرض السائل كون الأرض ندية و هو يدل على مفروغية حكمه عنده في غيرها و ليس إلا مرجوحية فرشه به، و لم يتيقن منه الكراهة، و لا شعار التعليل الوارد في المروى عن دعائم الإسلام عن علي عليه السلام انه فرش في لحد رسول الله صلى الله عليه و آله قطيفة لأن الأرض كانت ندية سبخا، و لاستحباب وضع الخد على الأرض، و لما في وضع الميت على التراب من الخشوع و الخضوع مما يرجي به نزول الرحمة عليه، و لما يظهر من فحاوى الكتاب و السنة من وضع الأموات على الأرض و انهم خلقوا منها و يعودون إليها، و لان الفرش به إتلاف للمال مع عدم ورود الاذن به، و لدليل التسامح في إثبات الكراهة بصدق البلوغ و لو من فتوى فقيه واحد فضلا عما عرفت من عدم وجدان الخلاف، و هذه الأدلة لا سيما الأخير كافية في إثبات الحكم و ان لم يرد نص صريح في إثباتها، و الله العالم.

(الأمر الثاني) لا إشكال في تعديته حكم الساج الى ما يشابهه من الأجر و الحجر فيكره الفرش مع عدم الضرورة للاشتراك فيما

ذكر من العلة و يرتفع الكراهة مع الضرورة و اما الفرش بالقطيفة و نحوها و وضع المخدة و نحوها ففيه احتمالات، و في الذكرى و جامع المقاصد انه لا- نص فيه فتركه اولى، و لأنه إتلاف مال لم يؤذن به شرعا (انتهى) و ظاهر الخبر المروى في الكافي عن الصادق عليه السّلام هو العدم، و فيه: القى شقران مولى رسول الله صلّى الله عليه و آله في قبره القطيفة، المؤيد بما روى من غير طريقنا عن ابن عباس انه قال جعل في قبر رسول الله صلّى الله عليه و آله قطيفة حمراء، و كذا خبر ابن سنان عن الصادق عليه السّلام: البرد لا- يلف به و لكن يطرح عليه طرحا فإذا أدخل القبر وضع تحت خده و تحت جنبه. لكن الخبر المروى في الكافي المؤيد بما روى عن ابن عباس مبنى على التعليل المذكور في خبر الدعائم المتقدم من كون الأرض ندية سبخا و خير ابن سنان مما لم يعثر على عامل به (فالأقوى) ان حكم فرش القبر بالثوب و نحوه حكم الفرش بالساج و نحوه.

(الأمر الثالث) الظاهر عدم كراهة فرش ظهر القبر بالأجر و في تجسيص ظاهره كلام يأتي في الأمر السادس إنشاء الله تعالى.

### [الثالث نزول الأب في قبر ولده]

الثالث نزول الأب في قبر ولده خوفا من جزعه و فوات اجره بل إذا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧

خيف من ذلك في سائر الأرحام أيضا يكون مكروها بل قد يقال بكراهة نزول الأرحام مطلقا الا الزوج في قبر زوجته و المحرم في قبر محارمه.

ففي خبر حفص عن الصادق عليه السّلام المروى في الكافي: يكره للرجل ان ينزل في قبر ولده، و خبر عبد الله بن راشد عنه عليه السّلام: الرجل ينزل في قبر والده و لا- ينزل الوالد في قبر ولده (و خبر علي بن عبد الله) المروى في الكافي عن الكاظم عليه السّلام، و فيه ان رسول الله صلّى الله عليه و آله قال يا ايها الناس انه ليس عليكم بحرام ان تنزلوا في قبور أولادكم و لكني لست آمن إذا حلّ أحدكم الكفن عن ولده ان يلعب به الشيطان فيدخله عند ذلك من الجزع ما يحبط اجره (و خبر علي بن مهزيار) المروى في إكمال الدين عن مرة مولى محمد بن خالد قال لما مات إسماعيل فانتهى أبو عبد الله الى القبر أرسل نفسه فقعد على حاشية القبر و لم ينزل في القبر ثم قال هكذا صنع رسول الله صلّى الله عليه و آله يا ابراهيم ولده.

و مقتضى التعليل المذكور في المروى عن الكاظم عليه السّلام هو كراهة نزول الأرحام لو خيف من ذلك، بل المستفاد من خبر عبيد بن زرارة الدال على كراهة طرح الرحم على قبر رحمه التراب معللا بأنه يورث القسوة هو كراهة نزول الأرحام مطلقا و لو مع عدم خوف الجزع الا- الزوج في قبر زوجته و المحرم في قبر محارمه و قد تقدم جملة من الكلام في ذلك في الأمر الثامن عشر من مستحبات الدفن.

### [الرابع ان يهيل ذو الرحم على رحمه التراب]

الرابع ان يهيل ذو الرحم على رحمه التراب فإنه يورث قساوة القلب كما يدل عليه خبر عبيد بن زرارة، و قد تقدم في مستحبات الدفن.

### [الخامس سد القبر بتراب غير ترابه]

الخامس سد القبر بتراب غير ترابه و كذا تطيينه بغير ترابه فإنه ثقل على الميت

و روى في الفقيه مرسلا عن الصادق عليه السّلام قال: كلما جعل على القبر من غير تراب القبر فهو ثقل على الميت، و خبر

السكونى المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال لا- تطينوا القبر من غير طينه (و خبره الآخر) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال ان النبى نهى ان يزداد على القبر تراب لم يخرج منه. و فى هذه الاخبار دلالة على كراهة سد القبر أو تطيينه بغير ترابه، و فى المعتمد لا يطرح فيه من غير ترابه و عليه فتوى الأصحاب، و عن التذكرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨

الإجماع عليه، و فى الذكري انه قال ابن الجنيد لا يزداد من غير ترابه وقت الدفن و لا بأس بذلك بعد الدفن.

### [السادس تجسيه أو تطيينه لغير ضرورة]

السادس تجسيه أو تطيينه لغير ضرورة و إمكان الاحكام المندوب بدونه و القدر المتيقن من الكراهة انما هو بالنسبة إلى باطن القبر لا ظاهره و ان قيل بالإطلاق.

لا إشكال فى كراهة تجسيه القبور فى الجملة، و عن ظاهر التذكرة دعوى الإجماع عليها، و عن المبسوط تجسيه القبر و البناء عليه فى المواضع المباحة مكروه إجماعا، و يدل على كراهته من الاخبار خبر على بن جعفر قال سئلت أبا الحسن موسى عليه السّلام عن البناء على القبر و الجلوس عليه هل يصلح، قال لا يصلح البناء على القبر و لا الجلوس عليه و لا تجسيه و لا تطيينه (و خبر الحسين بن زيد) عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السّلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله نهى ان تجصص المقابر (و خبر القاسم بن عبيد) عن النبى صلى الله عليه و آله انه نهى عن تفصيص القبور و هو التجسيه، و مرسل الفقيه، و قد تقدم فى الأمر السابق من انه كلما جعل على القبر من غير تراب القبر فهو ثقل على الميت، و الجص من غير تراب القبر، و خبر على بن جعفر يدل على كراهة التطيين أيضا كما يدل على كراهة التجسيه، فيمكن حمل التطيين حينئذ على ما كان بغير تراب القبر بقرينة ما تقدم من الاخبار الناهية عن تطيين القبر بغير طينه.

(و كيف كان) فالأخبار المذكورة ظاهرة فى النهى و لا معارض لها إلا خبر يونس بن يعقوب قال لما رجع أبو الحسن موسى عليه السّلام من بغداد و مضى إلى المدينة ماتت له ابنة بغير دفنها و أمر مواليه ان يجصص قبرها و يكتب اسمها و يجعله فى القبر.

و قد ذكروا فى الجمع بينهما وجوها (منها) ما فى الوافى من حمل هذا الخبر على الجواز و حمل الأخبار المتقدمة على الكراهة، و هذا الحمل قوى موافق لما اخترناه فيما يستعمل فيه هيئة الأمر و النهى، و قد مر مرارا (و منها) حمل الأخبار الناهية على الكراهة فيما عدا قبور أهل الشرف و الفضيلة فى الدين ممن يحب الله بقاء رسمه ليفوز المؤمنون بزيارته و التبرك بقبره كقبور الأولياء و الصالحين و أولاد الأئمة، و هذا الوجه و ان لم يكن خاليا عن البعد الا انه لا بأس به.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩

(و منها) حمل هذا الخبر على ما إذا لم يكن إبقاء القبر و حفظه عن الانداس ممكنا الا بتجسيه، و هذا ما يشير إليه المصنف (قده) بقوله لغير ضرورة و إمكان الاحكام المندوب بدونه كما يدل على كون القبر بغير طينه و هى قرية فى طريق مكة و كان القبر فيه فى معرض الانداس و المحو، و يؤيده كتابة اسمها و جعله فى القبر، و هذا مما سنح الى خاطر القاصر، و الله العالم.

(و منها) حمل هذا الخبر على التجسيه ابتداء و عمل الأخبار الناهية على ما بعد الانداس و حكى عن جماعة الميل الى التفصيل المذكور و اختصاص الكراهة بتجديد القبر به، و هذا الجمع أيضا بعيد لا شاهد له، بل الأقوى هو الكراهة مطلقا.

(و منها) حمل الأخبار الناهية على ارادة تجسيه باطن القبر و حمل هذا الخبر على تجسيه ظاهره فيفرق بين الباطن و الظاهر بكراهة الأول دون الثانى، و لعل هذا هو الذى أشار إليه المصنف (قده) بقوله: و القدر المتيقن من الكراهة انما هو بالنسبة إلى

الباطن (إلخ).

وهذا الجمع أيضا بعيد، بل لعله أبعد، بل يمكن دعوى ظهور خبر علي بن جعفر في إرادة تجصيص الظاهر بقريته عطفه على البناء والجلوس، حيث انهما لا- يقعان بالنسبة الباطن. و اولى الوجوه هو الوجه الأول و بعده الوجه الثالث (و مما ذكرناه ظهر) الوجه فيما ذكره في المتن من تقييد الكراهة بما إذا لم تكن ضرورة في التجصيص و الا فلا كراهة معها.

#### [السابع تجديد القبر بعد اندراسه]

السابع تجديد القبر بعد اندراسه الا قبور الأنبياء و الأوصياء و الصلحاء و العلماء.

المصرح به في الشرائع و محكى المبسوط و الوسيلة و السرائر و التحرير و القواعد و غيرها من الكتب كراهة تجديد القبور بعد اندراسها، و يستدل له بما في التهذيب عن محمد بن سنان عن ابي الجارود عن الأصمغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام: من جدد قبرا أو مثل مثالا- فقد خرج عن- من- الإسلام. و لكن الخبر مجمل يحتمل فيه وجوه، فالمحكى عن الصفار انه رواه بالجيم بعده الدالان المهملتان و قال بعدم جواز تجديد القبر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠

بعد اندراسه، و عن سعد بن عبد الله انه رواه بالخاء المهملة يعنى: من سنم قبرا، و عن البرقى انه رواه من جدث بالجيم و الثاء المثناة بعد الدال، و لم يبين له معنى، و يمكن ان يكون معناه ان يجعل القبر محلا لدفن ميت آخر، فإن الجدث بمعنى القبر، قال سبحانه فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ، و عن المفيد انه رواه: من خدد بالخاء المعجمة، من الخد بمعنى الشق، فيدل على حرمة النيش.

و لا يخفى ان الاستدلال به للكراهة موقوف على ارادة المعنى الأول و لا يكون الخبر ظاهرا فيه الا ان يقال بتعدد الرواية و صحة الجمع، و ليس بعيد، و عليه فيمكن القول بالكراهة مع تصريح جملة من الأصحاب مؤيدا بالنهي عن تجصيص القبور و البناء عليها مع كون الحكم غير إلزامى يتسامح فيه.

و يستثنى منه قبور الأنبياء و الأوصياء لرجحان تعمير مشاهدهم و حفظها عن الاندراس و كونها من أعظم الشعائر التي يجب تعظيمها (فقى خبر عمار البناني) عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله قال لأمر المؤمنين عليه السلام: يا أبا الحسن ان الله تعالى جعل قبرك و قبر ولدك بقاعا من بقاع الجنة و عرصة من عرصاتنا ان الله تعالى جعل قلوب نجباء من خلقه و صفوة من عباده تحن إليكم و تحمل الأذى فيكم و يعمرون قبوركم- الى ان قال- من عمر قبوركم و تعاهدها فكأنما أعان سليمان في بناء بيت المقدس (الحديث) مضافا الى قيام السيرة المستمرة إلى زمان الأئمة عليهم السلام بالنسبة إلى قبر النبي صلى الله عليه و آله بل و قبر أمير المؤمنين و قبر الحسين عليهما السلام حيث ان تعمير قبرهما كان في زمان الأئمة عليهم السلام. بل الظاهر ان قبور العلماء و الصلحاء ممن يرجح بقاء رسمه و التقرب بزيارته أيضا كذلك فان تعمير قبورهم موجب لبقاء رسمهم و عدم اندراس اسمهم، و الله الهادى.

#### [الثامن تسنيمه]

الثامن تسنيمه بل الأحوط تركه

و قد مر حكم التسنيم في مستحبات الدفن في مسألة استحباب الترييح.

## [التاسع البناء عليه عدا قبور من ذكر]

التاسع البناء عليه عدا قبور من ذكر و الظاهر عدم كراهة الدفن تحت البناء و السقف و فى خبر على بن جعفر، المتقدم فى الأمر السادس انه قال لا يصلح مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١

البناء على القبر و لا الجلوس عليه (و خبر يونس بن ظبيان) عن الصادق عليه السّلام قال نهى رسول الله صلّى الله عليه و آله ان يصلّى على قبر أو يقعد عليه و يبني عليه (و خبر المدائنى) عند عليه السّلام قال لا تنبوا على القبور و لا تصوروا سقوف البيوت فان رسول الله صلّى الله عليه و آله كره ذلك (و خبر القداح) عن الصادق عليه السّلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال بعثنى رسول الله صلّى الله عليه و آله فى هدم القبور و كسر الصور (و خبر السكونى) عنه عليه السّلام قال أمير المؤمنين عليه السّلام بعثنى رسول الله صلّى الله عليه و آله إلى المدينة فقال لا تدع صورة إلا محوتها و لا قبرا الا سويته و لا كلبا الا قتلته، بناء على كون المراد من التسوية هو هدم ما على القبور من البناء لا التسوية فى مقابل التسنيم، و ظاهر هذه الاخبار كراهة البناء على القبر فلا دلالة فيها على كراهة الدفن تحت البناء، نعم يمكن الاستيناس منها كراهة الدفن تحت البناء الذى بنى بعنوان المقبرة، اما ما بنى لا بعنوان المقبرة فالدفن تحته لا كراهة فيه.

ثم انه لا فرق فى الكراهة بين الأرض المملوكة أو المباحة أو المسبلة لدفن الأموات و ربما يقال بتخصيصها بالأراضى المباحة و انه لا كراهة فى الأرض المملوكة، و إطلاق الاخبار يدفعه، نعم فى الأراضى الموقوفة لدفن الأموات إذا علم و لو بشاهد الحال اختصاص الوقف بالدفن دون البناء عليه فلا يجوز ذلك اتباعا لما وقف عليه واقفها فان الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها، هذا كله فى غير ما استثنى من قبور الأنبياء و الأئمة و الصلحاء و العلماء، و اما فيهم فقد تقدم عدم الكراهة بل تأكد الاستحباب حفظا للشعائر و بقاء آثارهم.

## [العاشر اتخاذ المقبرة مسجدا]

العاشر اتخاذ المقبرة مسجدا إلا مقبرة الأنبياء و الأئمة و العلماء.

لا يخفى ان اتخاذ المقبرة مسجدا اما بالصلاة فيها و اما بجعلها مسجدا بان يبني المسجد فى أرضها (اما الصلاة فى المقابر) فهى مكروهة كما انه تكره الصلاة على القبر بان يقوم على القبر و يصلّى و كذا تكره إذا كان القبر بين يديه أو كان بين قبرين سواء كانا عن يمينه و يساره أو كانا امامه و خلفه على ما هو مذكور فى كتاب الصلاة. و اما بناء المساجد فى المقابر فمع كون الأرض مملوكة للبانى أو مباحة بالأصل فالظاهر جوازه إذا لم يستلزم نبش القبور لكنه مكروه، و إذا كانت مسبلة لدفن الأموات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢

فالظاهر عدم الجواز لانه تصرف على خلاف ما وقفه الواقف، و يدل على كراهة بناء المساجد فى المقابر موثقة سماعة عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن زيارة القبور و بناء المساجد فيها، فقال عليه السّلام اما زيارة القبور فلا بأس بها و لا يبني عندها مساجد (و روى الصدوق) فى الفقيه مرسلا عن النبي صلّى الله عليه و آله انه قال لا تتخذوا قبرى قبلة و لا مسجدا فان الله عزّ و جلّ لعن اليهود حيث اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. و لعل المراد بجعل قبره صلّى الله عليه و آله قبلة هو ان يتوجه إليه أينما كان و لو مع الاستدبار للكعبة، و من اتخاذه مسجدا هو وضع الجبهة عليه، فلا ينافى مع ما ورد من فضل الصلاة عند قبره

الشريف و كذا فضلها عند قبر أمير المؤمنين وغيره من الأئمة صلوات الله عليهم (و منه يظهر) عدم الكراهة عند قبور الأنبياء و الصلحاء و العلماء لان قبورهم محل نزول الرحمه و هى البيوت التى اذن الله ان ترفع و يذكر فيها اسمه، و قد تقدم كون قبورهم من المشاعر.

### [الحادى عشر المقام على القبور]

الحادى عشر المقام على القبور الا الأنبياء و الأئمة

و قال فى مفتاح الكرامه نص عليه الشيخ الطوسى و العجلى و العلامة فى التذكرة و النهاية ثم نقل عن الشهيد و المحقق الثانى انه إذا تعلق بذلك غرض صحيح كالإقامة لتلاوة القرآن جاز، ثم قال: قلت بل قد يستحب (انتهى) و لم أجد دليلا على كراهة البقاء و المقام عند القبور الا ان يكون ذلك دليلا على عدم الصبر عند المصيبة كما يستأنس مما فى نهج البلاغة من كلام أمير المؤمنين عليه السلام عند دفن فاطمة سلام الله عليها: فان انصرف فلا عن ملالة و ان أقم فلا عن سوء ظن بما وعد الله الصابرين، و حكى ان فاطمة بنت الحسين عليه السلام أقامت على قبر زوجها الحسن المثنى سنة فلما انقضت السنة أمرت مواليتها فقوضوا خيمتها و رجعت فى سواد الليل الى بيتها فسمعت هاتفا يقول هل وجدوا ما فقدوا، فأجابه آخر: بل يسوا فانقلبوا، و فى هذه الحكاية إشعار بالكراهة، اما عدم كراهة المقام عند قبور الأنبياء و الأئمة فلاستحباب زيارتهم و الصلاة عندهم فيستحب الإكثار من ذلك تحصيلا لزيادة الأجر و الثواب و إبقاء لتعمير مشاهدهم و تعظيما لشعائرهم و احياء لمراسمهم صلوات الله عليهم.

### [الثانى عشر الجلوس على القبر]

الثانى عشر الجلوس على القبر

و فى خبر على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السلام لا يصلح البناء على القبر و لا الجلوس عليه، و فى خبر يونس عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣ نهى ان يصلى على قبر أو يقعد عليه أو يبنى عليه، و فى خبر آخر: لأن يجلس أحدكم على جمر فيحرق ثيابه و تصل النار الى بدنه أحب الى من ان يجلس على قبر.

### [الثالث عشر البول و الغائط فى المقابر]

الثالث عشر البول و الغائط فى المقابر

ففى خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال من تخلى على قبر أو بال قائما أو بال فى ماء قائم أو مشى فى حذاء واحد أو شرب قائما أو خلا فى بيت وحده أو بات على غمر فأصابه شىء من الشيطان لم يدعه الا ان يشاء الله، و أسرع ما يكون الشيطان إلى الإنسان و هو على بعض هذه الحالات (و خبر إبراهيم بن عبد الحميد) المروى فى الكافى أيضا عن الكاظم عليه السلام قال ثلاثه يتخوف منها الجنون التغوط بين القبور، و المشى فى خف واحد، و الرجل ينام وحده.

### [الرابع عشر الضحك فى المقابر]

الرابع عشر الضحك فى المقابر

و فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام عن إبنائه عليهم السّلام فى وصية النّبي صلّى الله عليه وآله لعلّى عليه السّلام: ان الله تبارك و تعالى كره لأمتى الضحك بين القبور و التطلع فى الدور (و فى الفقيه) أيضا عنه عليه السّلام عن النّبي صلّى الله عليه وآله ان الله تبارك و تعالى كره لى ست خصال و كرهتهن للأوصياء من ولدى و اتباعهم من بعدى: العبث فى الصلاة، و الرفث فى الصوم، و المن بعد الصدقة، و إتيان المساجد جنبا، و التطلع فى الدور، و الضحك بين القبور (و فى مجموعة ورام) عن الصادق عليه السّلام: من ضحك على جنازة أهانه الله يوم القيامة، و من ضحك فى المقبرة رجع و عليه من الوزر مثل جبل احد.

#### [الخامس عشر الدفن فى الدور]

الخامس عشر الدفن فى الدور

و فى المستند ص - ٢٠٠ عن ابى الدنيا المعمر عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله يقول لا تتخذوا قبوركم مساجد و لا بيوتكم قبورا، و حكى هذا الحديث عن المجالس و كنز الفوائد للكراچكى، و لو اوصى بدفنه فى بيته اعتبرت اجازة الورثة لو كان زائدا عن الثلث، و قال فى المستند لو كان فى البلد مقبرة يدفن فيها الموتى كان الدفن فيها اولى لما فيها من الزيارة و الدعاء.

#### [السادس عشر تنجيس القبور]

السادس عشر تنجيس القبور و تكثيفها بما يوجب هتك حرمة الميت و لا إشكال فى كراهته بعد كونه هتكا، بل قد يحرم، بل ربما يوجب الخروج عن الدين كقبور الأنبياء و الأوصياء.

#### [السابع عشر المشى على القبر]

السابع عشر المشى على القبر من غير ضرورة

و فى الخبر: و لأن أمشى على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤

جمرة أو سيف أو اخصف نعلى برجلى أحب الى من ان أمشى على قبر مسلم، و لعل هذا الخبر محكى بطرق العامة، قال المحقق المجلسى (قده) فى شرحه الفارسى على الفقيه:

و لم أر خبرا صريحا من طرق أهل البيت يدل على كراهته، نعم قد ورد بطرق العامة انه صلّى الله عليه وآله نهى عن المشى على القبور، هذا، و روى فى الفقيه عن الكاظم عليه السّلام انه قال إذا دخلت المقابر فطأ القبور فمن كان مؤمنا استروح الى ذلك و من كان منافقا وجد ألمه، و المحكى عن جملة من الأصحاب كراهته (و كيف كان) فالظاهر عدم الكراهة فيما إذا كان المشى بقصد الزيارة أو كان القبر للمؤمن، و مع عدمها فالأقوى هو الكراهة و لو لأجل التسامح فى أدلة السنن، هذا كله إذا كان القبر ظاهرا، و الا فالظاهر عدم الكراهة كالصحن الشريف فى النجف و كربلاء و غيرهما لعدم صدق المشى على القبور حينئذ، و حكى المجلسى الأول (قده) عن جماعة من الأصحاب استحباب المشى حافيا فى المقابر لأجل احترام موتى المؤمنين و لأجل التواضع و التذلل، و لا بأس به و ان لم يرد به دليل بالخصوص.

#### [الثامن عشر الاتكاء على القبر]

الثامن عشر الاتكاء على القبر

ولعل الاتكاء على القبر في حكم الجلوس عليه فيلحقه حكمه، ولا إشكال في مرجوحته فيما إذا كان هتكاً للميت، و عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ان حرمة الميت من المسلمين كحرمة أحيائهم بمعنى انه يفعل بهم ميتاً ما يفعل بهم حياً، فإذا لم يحسن هتكهم و هم احياء بل يحرم في بعض مراتبه فلا- يحسن هتكهم و هم أموات و في الجواهر نسب كراهة الاتكاء على القبر إلى علمائنا اجمع، و حكى نسبتها الى أكثر أهل العلم عن الذكري و نقل عن المعتمر انها قول علمائنا، و عن المدارك نسبتها إلى الأصحاب و انه لم يعلم فيها خلاف، و عن الخلاف دعوى الإجماع عليها، و استدلت لها أيضا في الجواهر بقول الصادق عليه السلام كلما جعل على قبر الميت من غير تراب القبر فهو ثقل على الميت و قول الكاظم عليه السلام لا يصلح البناء على القبر و لا الجلوس عليه، و لا يخفى ما في دلالتهما من الوهن، و الله الهادي.

### [التاسع عشر إنزال الميت في القبر بغتة]

التاسع عشر إنزال الميت في القبر بغتة من غير ان يوضع الجنازة قريبا منه ثم رفعها و وضعها دفعات كما مر و قد مر في الأمر الرابع من مستحبات الدفن و نقلنا هناك أخبارا ناهية عن إنزاله بغتة المحمولة على الكراهة. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥

### [العشرون رفع القبر عن الأرض أزيد من أربع أصابع مفرجات]

العشرون رفع القبر عن الأرض أزيد من أربع أصابع مفرجات

و في خبر عمر بن واقد عن الكاظم عليه السلام انه قال إذا حملت إلى المقبرة المعروفة بمقابر قريش فالحدوني بها و لا ترفعوا قبرى فوق أربع أصابع مفرجات، بعد حملة على الكراهة للإجماع على عدم حرمة ما زاد عنها، و ربما يقال بمنافاة ما في هذا الخبر مع ما في خبر إبراهيم بن على عن الصادق عليه السلام عن أبيه ان قبر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رفع شبرا من الأرض، و خبر البختری عنه عليه السلام ان قبر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رفع من الأرض قد شبر و اربع أصابع (لكن المنافاة) مندفعة بمساواة الشبر مع أربع أصابع مفرجات مع كون عطف أربع أصابع على الشبر في خبر البختری تفسيريا فيكون المدار على قدر أربع أصابع مفرجات، و مع الغض عن ذلك فيمعارضه الخبرين مع خبر عقبه بن بشير عن الباقر عليه السلام قال قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لعلى عليه السلام يا على ادفنى هذا المكان و ارفع قبرى من الأرض أربع أصابع و رش عليه بالماء، و مع الغض عن ذلك أيضا فيمكن مدخلة خصوصية في قبره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فالأولى عدم التجاوز عن مقدار أربع أصابع مفرجات و ان كانت الوظيفة تحصل برفعه أربع أصابع مضمومات، و الله هو العليم.

### [الحادى و العشرون نقل الميت من بلد موته الى بلد آخر]

الحادى و العشرون نقل الميت من بلد موته الى بلد آخر الا- الى المشاهد المشرفة و الأماكن المقدسة و المواضع المحترمة كالنقل من عرفات إلى مكة و النقل الى النجف فان الدفن فيه يدفع عذاب القبر و سؤال الملكين و الى كربلاء و الكاظمية و سائر قبور الأئمة و الى مقابر العلماء و الصلحاء بل لا يبعد استحباب النقل من بعض المشاهد الى آخر لبعض المرجحات الشرعية و الظاهر عدم الفرق في جواز النقل بين كونه قبل الدفن أو بعده و من قال بحرمة الثانى مراده ما إذا استلزم النيش و الا فلو فرض خروج الميت عن قبره بعد دفنه لسبب من سبب أو ظالم أو صبي أو نحو ذلك لا مانع من جواز نقله الى المشاهد مثلا ثم لا يبعد



جواز النقل الى المشاهد المشرفة و ان استلزم فساد الميت إذا لم يوجب أذية المسلمين فان من تمسك بهم فاز و من أتاهم فقد نجا و من لجأ إليهم أمن و من اعتصم بهم فقد اعتصم بالله تعالى فالمتوسل بهم غير خائب صلوات الله عليهم أجمعين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦

فى هذا المتن أمور (الأول) يجوز نقل الميت الى بلد آخر على كراهية فى نقله الى غير المشاهد المشرفة، أما الجواز فى مقابل الحرمه فلما دل على كراهته فان الكراهة تلازم الجواز، و اما كراهته فى المعبر و الذكري و المحكى عن التذكرة و جامع المقاصد دعوى الإجماع عليها، و فى الجواهر: و كفى بذلك حجة.

(و قد يستدل لها) بما روى عن دعائم الإسلام عن على عليه السلام انه رفع اليه ان رجلا مات بالرستاق فحملوه إلى الكوفة فأنهكهم عقوبة «١» و قال ادفنوا الأجساد فى مصارعها و لا تفعلوا فعل اليهود تنقل موتاهم الى بيت المقدس، و قال عليه السلام انه لما كان يوم أحد أقبلت الأنصار لتحمل قتلاهم الى دورها فأمر رسول الله صلى الله عليه و آله مناديا ينادى ادفنوا الأجساد فى مصارعها، و ظاهر الخبرين و ان كان الحرمه الا ان ضعف سندهما و عدم فتوى الأصحاب بالتحريم أوجب القول بالكراهة. و قد يستدل أيضا للكراهة بمنافاة النقل مع التعجيل فى تجهيزه الذى ورد الأمر به و التأكيد فيه (و أورد عليه) بعدم الملازمة بين استحباب التعجيل و كراهة النقل فان ترك المستحب ليس مكروها اصطلاحيا، مضافا الى ان النقل لا يلازم ترك التعجيل إذ قد يكون زمان النقل عن البلد مساويا مع زمان الدفن فيه أو أقصر لتحقق وسائل النقل دون الدفن (و كيف كان) فلا إشكال فى كراهة النقل الى غير المشاهد المشرفة.

(الثانى) المشهور بين الأصحاب استحباب النقل الى المشاهد المشرفة، و فى المعبر ان عليه عمل الأصحاب من زمان الأئمة إلى الإن، و عن التذكرة نقل عمل الإمامية و إجماعهم على ذلك، و استدلل له بعد عدم الدليل على الكراهة إذ الدليل عليها كما تقدم هو الإجماع و هو مختص بغير المشاهد، و قد عرفت ضعف السند فى الخبرين الناهيين عن النقل، بما عرفت من دعوى الإجماع من التذكرة و المعبر على الاستحباب خصوصا بضميمة قاعدة التسامح، مضافا الى خبر على بن سليمان قال كتبت اسئله عن الميت يموت بعرفات،

(١) فى حديث تارك الصوم: فان على الامام ان ينهكه ضربا، اى يشدد عليه العقوبة، يقال نهكه السلطان كسمعه ينهكه نهكا و نهوكه، اى بالغ فى عقوبته و النهك المبالغة فى كل شىء (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧

يدفن بعرفات أو ينقل الى الحرم فأيهما أفضل، فكتب يحمل الى الحرم و يدفن فهو أفضل (و المروى) عن إرشاد القلوب للدليمى و فرحة الغرى فى قضية اليماني، و فيه قال له على عليه السلام لم لا دفنته فى أرضكم، قال اوصى بذلك فقال له ادفن فقام فدفنه فى الغرى، حيث ان فيه تقريره لفعله إذ لم يعبه بنقله (و بالأخبار التى) استدلل بها على جواز النقل بعد الدفن فإنه إذا جاز بعد الدفن فقبله اولى بالجواز، و استدلل فى المعبر لاستحبابه بأنه يقصد به التمسك بمن له أهلية الشفاعة، و هو حسن فى التوصل إلى فوائد الدنيا فالتوصل إلى فوائد الآخرة اولى (انتهى) و هذا المقدار من الأدلة كاف فى إثبات الاستحباب.

(الثالث) لا فرق فى جواز النقل الى غير المشاهد مع الكراهة و استحباب النقل الى المشاهد بين قرب البلد و بعده ما لم يؤد الى فساد الميت و انتشار ريحه، و معه فففيه تفصيل يأتى فى الأمور الآتية إنشاء الله تعالى.

(الرابع) لا فرق فى النقل إلى الأماكن المشرفة بين ان يكون من غير الحرم الى الحرم كما دل عليه خبر على بن سليمان المتقدم، أو كان الى احد قبور المعصومين كالنقل الى النجف الأشرف فعن إرشاد القلوب للدليمى (ره) انه روى عن أمير المؤمنين عليه

السَّلام انه نظر الى ظهر الكوفة فقال ما أحسن منظرک و أطيّب قعرک اللهم اجعله قبري، و من خواص الدفن فيه إسقاط عذاب القبر و سؤال منکر و نكير كما وردت به الاخبار الصحيحة عن أهل البيت عليهم السَّلام، مضافا الى ما ذكر في خبر اليماني الذي فيه انه يدفن هناك رجل يدخل في شفاعته مثل ربيعه و مضر، فقال عليه السَّلام له أ تعرف ذلك الرجل، قال لا، قال عليه السَّلام انا و الله ذا الرجل.

و اما النقل الى كربلاء المشرفة ففي الجواهر عن البحار انه قد وردت أخبار كثيرة في فضل الدفن في المشاهد لا سيما الغرى و الحائر، و اما النقل الى الكاظمية و سائر قبور الأئمة عليهم السَّلام كمشهد الرضا عليه السَّلام ففي الجواهر أيضا: قلت و يبالي ان سمعت من بعض مشايخي انه نقل عن الفاضل المقداد انه نقل التواتر في الاخبار ان الدفن في سائر مشاهد الأئمة مسقط لسؤال منکر و نكير.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨

و اما النقل الى مقابر العلماء و الصلحاء فعن المبسوط: يستحب ان يدفن الميت في أشرف البقاع فان كان بمكة فبمقبرتها و كذلك المدينة و المسجد الأقصى و مشاهد الأئمة و كذا كل مقبرة تذكر بخير من شهداء و صلحاء و غيرهم (انتهى) و في الذكرى لو كان هناك مقبرة بها قوم صالحون أو شهداء استحب الحمل إليها لتناله بركتهم و بركة زيارتهم (أقول) و ما ذكره قدس سرهما حق يشهد به الاعتبار لأن علاقة الروح بالبدن لا تنقطع عنه بالكلية بل هي باقية بمرتبها و تختلف باختلاف قوة النفس شدة و ضعفا، و من بقائها يبقى الجسد على حاله من دون طرو تغيير فيه، و منه يظهر ملاك استحباب زيارة القبور و عليه يترتب نيل بركاتهم و بركات زيارتهم، ختم الله سبحانه لنا بالحسنى، و مما ذكرنا يظهر استحباب النقل من بعض المشاهد الى بعض آخر كالنقل من سامراء أو الكاظمية الى النجف الأشرف كما هو المعمول به في هذه الأعصار.

(الخامس) لا يجوز نقل الموتى بعد دفنهم الى غير المشاهد المشرفة، و قد ادعى الإجماع عليه في المسالك و الرياض، قال في الجواهر و لعله كذلك من حيث النظر الى تحريم النيش - الى ان قال - لم نعر على مخالف الا ما يسند إلى الوسيلة حيث قال يكره تحويله من قبر الى قبر آخر، و الا - ما يحكى عن ابن الجنيد حيث أطلق نفى البأس عن التحويل لصلاح يراد بالميت، و ظاهره جواز النقل من غير كراهة أيضا (و يمكن) حمل عبارتهما على ارادة النقل بعد وضع الميت في القبر قبل تحقق الدفن، و مع عدمه فلا يضر مخالفتهما في الإجماع، فلا ينبغي الإشكال في حرمة فيما إذا استلزم النيش المحرم و اما إذا ظهر الميت بسبب كالسيل أو السبع فالظاهر عدم الحرمة، فالتحريم انما هو من جهة حرمة النيش و اما النقل بعد النيش سواء كان عصيانا أو كان في صورة جوازه أو كان بفعل غير المكلف فلا - اشكال فيه نعم هو مكروه الى غير المشاهد كالنقل ابتداء قبل الدفن (السادس) المشهور عدم جواز النقل - بعد الدفن - الى المشاهد المشرفة، و عن ابن إدريس انه بدعة في شريعة الإسلام و المحكى عن غير واحد من قدماء الأصحاب و كثير من المتأخرين جوازه، و محل البحث هو تعمد النيش لذلك و انه هل يرتفع حرمة النيش لهذه المصلحة أولا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩

(و يستدل للجواز) بأمور (منها) الأصل بناء على انحصار دليل حرمة النيش بالإجماع و هو مفقود في المقام (و منها) مرسل الفقيه عن الصادق عليه السَّلام قال ان الله تبارك و تعالى اوحى الى موسى بن عمران عليه السَّلام ان اخرج عظام يوسف عليه السَّلام عن مصر و وعده طلوع القمر عليه فأبطأ طلوع القمر عليه فسئل عن من يعلم موضعه فقليل له هنا عجوز تعلم علمه فبعث إليها فاتي بعجوز مقعدة عمياء فقال تعرفين قبر يوسف. قالت نعم، قال فأخبريني بموضعه، قالت لا افعل حتى تعطيني خصالا: تطلق رجلى و تعيد الى بصرى و ترد الى شبابي و تجعلني معك في الجنة فكبر ذلك على موسى عليه السَّلام فأوحى الله عزّ و جلّ اليه انما

تعطى على، فأعطها ما سألت، ففعله فدلته على قبر يوسف فاستخرجه من شاطئ النيل فى صندوق مرمر فلما أخرج طلع القمر «١» فحمله الى الشام فلذلك يحمل أهل الكتاب موتاهم الى الشام.

(و منها) خبر مفضل بن عمر عن الصادق عليه السّلام، وفيه ان الله تبارك و تعالى اوحى الى نوح عليه السّلام و هو فى السفينة ان يطوف بالبيت أسبوعا فطاف كما اوحى الله اليه ثم نزل فى الماء الى ركبته فاستخرج تابوتا فيه عظام آدم عليه السّلام فحمل التابوت فى جوف السفينة حتى طاف ما شاء الله ان يطوف ثم ورد الى باب الكوفة فى وسط مسجدتها فيها قال الله للأرض ابلعى مائك فبلعت ماءها من مسجد الكوفة كما بدء الماء من مسجدتها و تفرق الجمع الذى كان مع نوح فى السفينة فأخذ نوح التابوت فى الغرى و هو قطعة من الجبل الذى كلم الله عليه موسى تكليما (الحديث).

و أورد على الاستدلال بالخبرين بان وقوع ذلك فى الشرائع السابقة لا يدل على جوازه فى شرعنا بل لعل خلافها هو المطلوب كما يرشد اليه قول رسول الله صلى الله عليه و آله لما قال له اليهودى هكذا نصنع: خالفوهم و فعل خلافه (و يندفع أولا) بعدم تسليم ذلك فيما ينقل عن الأنبياء السابقين (و ثانيا) بان الاستدلال بهما انما هو لما يظهر من أئمتنا من انهم عليهم السّلام نقلوا لنا قصتهما لإرادة العمل بمضمونهما، مضافا الى استصحاب بقاء

---

(١) الظاهر ان خروجهم من مصر و دخولهم البحر كانا موقوفين على (طلوع) القمر و كان اوحى الى موسى ان لا- يطلع القمر حتى ترجع عظام يوسف عليه السّلام (بحار الأنوار)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠

الأحكام الثابتة فى الشرائع السابقة ما لم يقم الدليل على نسخها، لكن الإنصاف صحة احتمال كون إخراج عظام آدم و يوسف عليهما السّلام انما كان بوحي من الله تعالى فى خصوص موردتهما فلا يعم غيرهما.

(و قد استدلت أيضا للجواز) باخبار مرسله فى كتب غير واحد من الأصحاب (ففى مصباح الشيخ الطوسى قدس سره) لا ينقل الميت من بلد الى بلد فان نقل الى المشاهد كان فيه فضل ما لم يدفن و قد رويت بجواز نقله الى بعض المشاهد روايه، و الأول أفضل (و قال فى النهاية) فإذا دفن فى موضع فلا يجوز تحويله من موضعه، و قد وردت رواية بجواز نقله الى بعض المشاهد سمعناها مذاكرة، و الأصل ما قدمناه (و قال الشهيد فى الذكرى) انه قال المفيد فى المسائل العزیه: و قد جاء حديث يدل على رخصته فى نقل الميت الى بعض مشاهد الرسول ان اوصى الميت بذلك (أقول) و لعل القول بالجواز هو الأقوى.

(السابع) ما ذكر فى الأمور السابقة من جواز النقل الى غير المشاهد مع الكراهة و استحبابه الى المشاهد انما هو فيما إذا لم يتغير الميت و لم ينتشر ريحه و لم يكن النقل موجبا لانتهاك حرمة الميت، و الا فلا إشكال فى التحريم فى النقل الى غير المشاهد لما دل على ان حرمة المؤمن ميتا كحرمة حيا، و لان المستظهر مما ورد من التعجيل فى تجهيزه هو التحفظ عن تغييره و ظهور رائحته قبل دفنه حتى انهم لم يسوغوا الانتظار به إذا استلزم التغيير لأجل تحصيل الكفن أو ماء الغسل و الخليطين بل أوجبوا دفنه قبل ذلك و انه يسقط الأحكام المذكورة إذا خيف على الميت تغييره و كذا ما ذكره من عدم جواز الانتظار لمن مات فى السفينة ليدفن فى الساحل إذا خيف عليه التغيير بل يلقى فى البحر حينئذ.

و اما النقل الى المشاهد المشرفة فتحقيق القول فيه ان التغيير أو انتشار الريح اما يكون مسببا عن طول المدة أو حرارة الهواء و نحو ذلك، أو يستند الى عمل عامل على وجه غير مشروع كما إذا توقف نقله على شق بطنه و استخراج أمعائه مثلا (فعلى الأول) ففى جواز نقله حينئذ و عدمه قولان، المختار عند غير واحد من المحققين هو الجواز مستدلا له بالأصل و عدم ما يوجب منعه لفساد ما يستدل به للمنع عنه، و لأن فى النقل تمسكا

بهم صلوات الله عليهم، و المختار عند كثير منهم هو المنع، بل فى الجواهر انه لم يعثر على من نص على الجواز. و يستدل له بأن إبقائه فى طول هذا المدة التى يظهر فيها ريحه و يتفرق أعضائه هتك لحرمة، و لأن الأصل فى حكمه و جوب الدفن انما هو ستر مثل هذه الأمور، و ان المتتبع فى كلمات الأصحاب يكاد يقطع بظهور اتفاقهم فى تقييد إطلاقات أدلة التجهيز. من الغسل بالسدر و الكافور و غيره بما إذا لم يؤيد إلى ظهور فساد الميت فأوجبوا دفنه بدونها مع خوف ظهور الفساد فكيف يجوز ذلك لأجل الدفن فى المشاهد المشرفة الذى هو من المستحبات، و ان النسبة بين إطلاق استحباب النقل و حرمة الهتك و المثلة بالعموم من وجه، و لا ريب فى رجحان ما دل على حرمة الهتك و المثلة فيما إذا لم يوص الميت بنقله للقطع بعدم تقدم شىء من المندوبات على شىء من المحرمات.

و أورد على الأول- أعنى كون طول البقاء هتكا- بالمنع عنه بعد كون الإبقاء لا بعنوان المهانة بل لأجل التوصل الى دفنه فى المشاهد المشرفة الذى لا يعد بنظر العرف هتكا بل هو من أعظم أنحاء الشرف و الرفعة (و أورد على الثانى) بأن الأصل فى حكمه دفن الميت و ان كان ستره عن ظهور تغييره و انتشار ريحه الا- انه حكمه لا- يلزم فيها الاطراد (و على الثالث) بان ظهور اتفاقهم فيما ذكر من تقييد إطلاقات أدلة التجهيز بصورة عدم لزوم التغيير و ان كان مما يمكن دعوى القطع به الا ان الظاهر منهم كون ذلك لأجل كون التأخير بمثل هذه المدة هتكا و هو حرام، و قد عرفت ان لزوم الهتك لأجل الدفن فى المشاهد المشرفة ممنوع، بل هو تكريم، و من ذلك ظهر ما فى الوجه الرابع من ملاحظة النسبة بين دليل النقل الى المشاهد و أدلة تحريم المثلة و الهتك و ذلك لما عرفت من ان ذلك فرع صدق الهتك و قد علمت عدم صدقه، هذا مضافا الى قيام السيرة من الفقهاء على النقل من لدن أعصار الأئمة عليهم السلام، مثل ما نقل من دفن الشيخ المفيد رضوان الله عليه فى داره ثم نقله الى جوار الإمامين الكاظمين عليهما السلام، و مثل ما حكى من نقل السيدين الرضى و المرتضى بعد دفنهما الى جوار مولانا الحسين عليه السلام، و قد حكى أيضا ان الشيخ البهائى (قده) قد نقل الى مشهد الرضا عليه السلام بعد دفنه فى أصفهان و من الظاهر ان

وقوع ذلك فى تلك الأزمنة بمرئى من علماء زمانهم كان بتجويزهم. هذا، و لكن الأقوى عدم الجواز مطلقا و لو كان بوصية من الميت إذا كان النقل مستلزما لظهور التغيير و انتشار الريح و ان جرت به السيرة كما يظهر من صاحب الجواهر قال (قده) إنما الإشكال فى بعض افراد النقل المستعمل فى مثل زماننا من الأمكنة البعيدة جدا بحيث لا يجيء الميت الا متغيرا كمال التغيير حتى لا يكاد يستطيع ان يقرب إليه أحد، و ربما تقطعت أوصاله و جرى قيحه (انتهى) فقيام مثل هذه السيرة لا اثر له فى إثبات الجواز بعد معلومية عدم إمضاء فقهاء الزمان لعملهم و غلبة الظن بعدم ارتداعهم برده علمائهم، و اما دعوى عدم صدق الهتك لكون النقل الى المشاهد شرفا فممنوعة بل الهتك لازم، غاية الأمر لا بد من الدليل على تجويز هذا الهتك من الشارع لهذه المصلحة، و هو غير ثابت فتحقق مصداق الهتك بتغيير الجسد و تقطع الاوصال و خروج القيح و انتشار الريح مما لا شك فيه، و لا يلزم فى تحقق الهتك القصد الى عنوانه بل يكفى تحقق مصداقه، كما فى مسألة الرجوع فى العدة الرجعية، حيث ان قصد ما هو مصداقه كاف فى تحققه و لو لم يقصد عنوان الرجوع، و اما نقل من ذكر من العلماء بعد دفنهم فلم يعلم كونه بعد التغيير الموجب للهتك.

و منه ظهر الحكم فيما إذا استلزم النقل المثلة بالميت بإخراج ما فى جوفه من الأمعاء و غيرها كما ربما ينقل فى هذه الأعصار و ان ذلك كله لا دليل على جوازه، و لكن المحكى عن كاشف الغطاء كما فى الجواهر انه لو توقف نقله على تقطيعه اربا اربا جاز و لا- هتك فيه للحرمة إذا كان بعنوان النفع و دفع الضرر كما يصنع مثله فى الحى (و لا يخفى ما فيه) فان نفس تقطيع الميت و

تمثيله أمر مناف مع حرمة، و التوصل بذلك الى تلك الغاية لا يخرج عن كونه هتكاً، و سيأتي في بعض المسائل الآتية مزيد بيان ان شاء الله تعالى.

## [مسائل]

### [مسألة يجوز البكاء على الميت]

مسألة (١) يجوز البكاء على الميت و لو كان مع الصوت بل قد يكون راجحاً كما إذا كان مسكناً للحزن و حرقة القلب بشرط ان لا يكون منافياً للرضا بقضاء الله و لا فرق بين الرحم و غيره و قد مر استحباب البكاء على المؤمن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣

بل يستفاد من بعض الاخبار جواز البكاء على الأليف الضال، و الخبر الذي ينقل من ان الميت يعذب ببكاء اهله ضعيف مناف لقوله تعالى **وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى** و اما البكاء المشتمل على الجزع و عدم الصبر فجاز ما لم يكن مقروناً بعدم الرضا بقضاء الله نعم يوجب حبط الأجر و لا يبعد كراهته.

قد مر جملة من الكلام في الأمر الحادى و الثلاثين في البكاء على الميت، و بقى جملة منه نذكرها في هذه المسألة.

(فمنها) انه لا فرق في جواز البكاء على الميت بين ما لم يكن مع الصوت أو كان معه إذا لم يكن مع الصراخ الخارج عن حد الاعتدال، و اما معه فالأحوط الاجتناب عنه كما يأتي في المسألة الثالثة، لكن المستفاد من الذكرى ذهابه الى كراهته مع الصوت حيث حمل النهى عن البكاء بما إذا رفع الصوت به، قال (قده) و لا يكره عندنا البكاء بعد الموت و قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَإِذَا وَجِبَتْ «١» فلا تبكين باكية يحمل على رفع الصوت بالبكاء لأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لما بكى قال عبد الرحمن أو لم تكن نهيت عن البكاء، قال لا و لكن نهيت عن صوتين فاجرين: صوت مصيبة و خمس و جوه و شق جيوب و رنة شيطان، و هذا الخبر و ان كان عامياً لا نحتاج الى تجشم حمله و انه قد ورد بطريقنا عن الصادق عليه السلام - على ما فى الكافي - انه لما مات إبراهيم هملت عيننا رسول الله بالدموع ثم قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ تدمع العين و تحزن القلب و لا نقول ما يسخط الرب و انا بك يا إبراهيم لمحزونون، لكن الاولى حمله و حمل ما فى معناه من النهى عن البكاء على البكاء المشتمل على علو الصوت الخارج عن الاعتدال فلا كراهة فيما يشتمل على الصوت المعارف.

(و منها) جواز البكاء على الأليف الضال، و فى الوسائل عن كتاب الرجال للكشى عن عبد الله بن بكير قال ذكرت أبا الخطاب و مقتله عند ابى عبد الله عليه السلام فرققت عند ذلك و بكيت فقال عليه السلام أتأسى عليهم «٢» فقلت لا- و لكن سمعتك تذكران عليا عليه السلام قتل أصحاب

(١) الوجوب: السقوط و هو كناية الموت و منه قوله تعالى **فَإِذَا وَجِبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَ أَطْعَمُوا (الآية).**

(٢) من قولهم اسى من باب تعب اى حزن فهو آسى اى حزين، و منه قوله تعالى **فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ** اى لا تحزن عليهم (مجمع البحرين).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤

النهروان فأصبح أصحاب على عليه السلام يبكون عليهم فقال على عليه السلام أتأسون عليهم، فقالوا لا، انا ذكرنا الألفه التى كنا عليها و البلية التى أوقعتهم فلذلك رققنا عليهم، قال لا بأس.

(و منها) ان الخبر الذى ينقل بطريق العامة من ان الميت يعذب ببكاء اهله ضعيف، فأول ما يرد عليه ما رواه البخارى عن ابن عباس انه قال ذكرت ذلك- اى ما رواه عمر عن النبي صلى الله عليه و آله ان الميت يعذب ببكاء اهله- لعائشة فقالت و الله ما حدث رسول الله صلى الله عليه و آله ان الله ليعذب المؤمن ببكاء اهله عليه، و لكن رسول الله صلى الله عليه و آله قال ان الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء اهله عليه، و قالت حسبكم القرآن و لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى، و فى حديث آخر عن البخارى أيضا عن عائشة انها قالت انما مر رسول الله صلى الله عليه و آله على يهودية تبكى عليها أهلها فقال صلى الله عليه و آله انهم ليبكون عليها و انها لتعذب فى قبرها.

(و ربما يقال) فى حمله بأن أهل الجاهلية كانوا ينوحون و يعدون جرائم اعمال موتاهم كالقتل و شن الغارات و يظنون انها من خصالهم المحموده، فالميت حينئذ يعذب بما يكون عليه (و لا يخفى ما فيه) فان البكاء لا يصير حينئذ سببا لعذابه و انما يعذب بما كان يعمل من الجرائم (و قد يقال) ان الميت يعذب بما يوصى به من الندبة و النياحة لكون ذلك حملا منه لغيره على المعصية (و هذا الوجه أيضا ليس بشيء) لان العذاب حينئذ على الوصية بالبكاء لا على نفس البكاء (و يمكن ان يقال) ان الباء فى قوله ببكاء اهله بمعنى مع، يعنى ان الميت يعذب بما يستحقه مع بكاء اهله عليه، و هذا الوجه موافق مع الحديث الأخير المروى عن عائشة من قوله صلى الله عليه و آله انهم ليبكون عليها و انها لتعذب فى قبرها (و كيف كان) فالقول بكراهة البكاء على الميت مستدلا بهذا الحديث ضعيف.

(و منها) ان البكاء المشتمل على الجزع و عدم الصبر إذا لم يكن مقرونا بعدم الرضا بقضاء الله تعالى جائز لكنه يوجب حبط أجر المصاب فى مصيئه، و لعله يكون مكروها من هذه الجهة، و اما مع الاقتران بسخط لقضائه تعالى فهو حرام قطعاً، و قد قال النبي صلى الله عليه و آله فى مصيئه ولده إبراهيم تدمع العين و يحزن القلب و لا نقول ما يسخط الرب.

#### [مسألة (٢) يجوز النوح على الميت بالنظم و النثر]

مسألة (٢) يجوز النوح على الميت بالنظم و النثر ما لم يكن مشتملا على الويل و الثبور لكن يكره فى الليل و يجوز أخذ الأجرة عليه إذا لم يكن بالباطل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥

لكن الاولى ان لا يشترط أولا.

المراد بالنوح ذكر أوصاف للميت نظما أو نثرا سواء كانت صدقا و هو النوح بالحق أو كذبا و هو النوح بالباطل (و اختلف فى حكمه) فعن الشيخ فى المبسوط و ابن حمزة التحريم مطلقا و لو كان بحق، و عن المشهور الجواز إذا لم يستلزم حراما من كذب أو صراخ أو لطم وجه أو خمشه و نحو ذلك، بل عن المنتهى دعوى الإجماع على جواز ما كان منه بحق كدعواه على حرمة ما كان منه الباطل.

(و يستدل للجواز) بأخبار كثيرة (منها) صحيح يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام قال قال لى أبو جعفر عليه السلام أوقف لى من مالى كذا كذا لنوادب تندبنى عشر سنين بمنى أيام منى.

(و منها) ما فى الكافى و التهذيب عن الثمالى عن الباقر عليه السلام قال مات الوليد بن مغيرة فقالت أم سلمة للنبي صلى الله عليه و آله ان المغيرة أقاموا منحة فأذهب إليهم، فأذن لها و لبست ثيابها و تهيأت فندبت ابن عمها بين يدى رسول الله صلى الله عليه و آله بقولها: أنعى الوليد بن الوليد إلى آخر آياتها، فما عاب النبي صلى الله عليه و آله ذلك و لا قال شيئا.

(و منها) خبر حنان قال كانت امرأة معنا فى الحى و لها جارية نائحة فجاءت الى ابى فقالت يا عم أنت تعلم أن معيشتى من الله

عزّ و جلّ ثم من هذه الجارية النائحة و قد أحبيت أن تسئل أبا عبد الله عليه السّلام عن ذلك فان كان حلالا، و ألاّ بعثتها و أكلت من ثمنها حتى يأتي الله تعالى بالفرج و الله انى لأعظم أبا عبد الله عليه السّلام ان اسئله عن هذه المسألة، قال فلما قدمنا عليه أخبرته أنا بذلك، فقال عليه السّلام أ تشارط، قلت و الله ما ادري أتشارط أم لا، فقال قل لها لا تشارط و تقبل كلما أعطيت. (و منها) ما فى الفقيه: لما انصرف رسول الله صلّى الله عليه و آله من وقعة أحد إلى المدينة سمع من كل دار قتل من اهله قتيل نوحا و لم يسمع من دار عمه حمزة فقال صلّى الله عليه و آله لكن حمزة لا بواكى له فألى أهل المدينة ان لا ينوحوا على ميت و لا يبكوه حتى يبدءوا بحمزة فينوحوا و يبكوه فهم الى اليوم على ذلك.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦

و يستدل للمنع أيضا بأخبار (منها) خبر جابر المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام قال قلت له ما لجزع؟ فقال أشد الجزع الصراخ و الويل و العويل و لطم الوجه و الصدر و جز الشعر من النواصى و من اقام النواحة فقد ترك الصبر و أخذ فى غير طريقه.

(و منها) خبر حسين بن زيد المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال نهى رسول الله صلّى الله عليه و آله عن الرنة عند المصيبة و نهى عن النياحة و الاستماع إليها.

(و منها) خبر ابى المقدم قال سمعت أبا الحسن يقول فى قول الله عزّ و جلّ وَ لَّا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ، قال ان رسول الله صلّى الله عليه و آله قال لفاطمة عليها السلام إذا أنا متّ فلا نخمشى على وجهها و لا ترخى على شعرا و لا تنادى بالويل و لا تقيمن على نائحة، قال ثم قال عليه السّلام هذا المعروف الذى قال الله عزّ و جلّ وَ لَّا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ.

(و منها) ما رواه فى الخصال عن الصادق عليه السّلام قال قال رسول الله صلّى الله عليه و آله أربعة لا تزال فى أمتى إلى يوم القيمة- الى ان قال- النياحة و ان النائحة إذا لم تتب قبل موتها تقوم يوم القيمة و عليها سربال من قطران و درع من جرب. (و الأقوى) ما عليه المشهور من الجواز إذا كان بحق و عدم الجواز إذا كان باطل و ذلك بحمل الأخبار الدالة على المنع على ما إذا كان بالبطل كما يشهد بذلك خبر جابر المتقدم مضافا الى إجماع العلامة فى المنتهى على الجواز فيما إذا كان حقا و المنع فى الباطل، بل الشهيد (قده) فى الذكري استظهر من كلام المبسوط و ابن حمزة إرادتهما النوح بالبطل مما حرماه مستشهدا بان نياحة الجاهلية كانت كذلك غالبا.

(و يدل على كراهته فى الليل) ما رواه فى الكافى عن خديجة بنت عمر بن على بن الحسين عليهما السلام انها قالت سمعت محمد بن على يقول انما تحتاج المرأة فى المأتم إلى النوح لتسيل دمعها و لا ينبغى لها ان تقول هجرا فإذا جاء الليل فلا تؤذى الملائكة بالنوح.

و اما أخذ الأجرة على النياحة فالظاهر جوازه إذا كان أصل النياحة جائزا، لأنها عمل محترم يصح أخذ الأجرة عليه، و لكن الاولى عدم الاشتراط أولا لما فى خبر حنان المتقدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧

فى الاخبار الدالة على الجواز الذى فيه: قل لها لا تشارط و تقبل كلما أعطيت، بحمله على الاستحباب لنفى البأس عن أخذها فى خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام قال لا بأس بأجر النائحة التى تنوح على الميت، و فى مرسل الصدوق فى الفقيه قال و سئل عن أجر النائحة، قال لا- بأس به قد نيح على رسول الله صلّى الله عليه و آله، ثم قال روى انه لا بأس بكسب النائحة إذا قالت صدقا، و خبر العذافر قال سئلت الصادق عليه السّلام عن كسب النائحة فقال عليه السّلام تستحلّه بضرب احدى يديها إلى الأخرى، و قيل فى معناه انها تعمل اعمالا شاقة، فيها تستحق الأجرة، و قيل انها لا تستحق الأجرة على النياحة بل على ما تضم

إليها من الأعمال.

### [مسألة (٣) لا يجوز اللطم والخدش و جز الشعر]

مسألة (٣) لا يجوز اللطم والخدش و جز الشعر بل و الصراخ الخارج عن حد الاعتدال على الأحوط و كذا لا يجوز شق الثوب على غير الأب و الأخ و الأحوط تركه فيهما أيضا.

في هذه المسألة أمور (الأول) قال في المنتهى يحرم ضرب الخد و نتف الشعر، و في الجواهر دعوى القطع بحرمة اللطم و العويل و نحوهما، و يدل على حرمة اللطم مطلقا في الرجال و النساء ما روى عن مسكن الفؤاد عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: ليس منا من ضرب الخدود و شق الجيوب، و المحكى عن كتاب المغازي عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله ليس عن البكاء نهيت و لكن نهيت عن صوتين أحمرين فاجرين- الى ان قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله- و صوت عند مصيبة و لطم خدود و شق جيوب و رنة شيطان (و خبر جابر عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله) و لكن نهيت- الى ان قال- و صوت عند مصيبة خمس و جوه و شق جيوب و رنة شيطان (و خبر جابر) المروى في الكافي عن الباقر عليه السَّلام قال أشد العجزع الصراخ بالويل و العويل و لطم الوجه و الصدر و جز الشعر من النواصي و من اقام النواحة فقد ترك الصبر و أخذ في غير طريقه و من صبر و استرجع و حمد الله عزَّ و جلَّ فقد رضى بما صنع الله و وقع اجره على الله و من لم يفعل ذلك جرى عليه القضاء و هو ذميم و أحبب الله تعالى اجره.

(و يدل على حرمة على النساء) غير واحد من الاخبار كخبر الخزاز عن الصادق عليه السَّلام في قول الله عزَّ و جلَّ وَ لَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ، قال المعروف ان لا يشققن جيبا و لا يلطمن خدا (وجها) و يقمن (و لا يتخلفن) عند قبر و لا يسودن ثوبا و لا ينشرن شعرا،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨

و غير ذلك من الاخبار، و هي كثيرة.

(الأمر الثاني) قال في الحدائق الظاهر من الاخبار و كلام الأصحاب ان الصراخ محرم، و ان الجائر من النوح انما هو بالصوت المعتدل، و لعل مراده من الاخبار ما تقدم من الاخبار الناهية عن الصوت عند المصيبة كما في خبر المغازي و خبر جابر عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله و خبر جابر المروى عن الباقر عليه السَّلام (و كيف كان) فلا- ينبغى الريب في حرمة ما كان منه بالويل و العويل كما هو مفاد الخبر الأخير- و قد تقدم في الأمر الأول، كما لا ينبغى الإشكال في جواز المتعارف منه و هو البكاء مع الصوت، و اما الصوت الخارج عن المتعارف إذا لم يكن مع الويل و العويل فالأحوط الاجتناب، و المراد بالويل هو النداء به بقوله يا ويلي أو وا ويلي أو وا و يلاه، اي يا ويل هذا أو ان مجيئك، و العول و العولة و العويلة: رفع الصوت بالبكاء، و لعل المراد هنا هو النداء بالعول أيضا كقوله يا عولى و نحوه.

(الأمر الثالث) صرح غير واحد من الأصحاب بتحريم شق الثوب الأعلى الأب و الأخ، و مقتضى إطلاق كلامهم عدم الفرق بين الرجال و النساء، و عن بعضهم جوازه للنساء مطلقا و لو على غير الأب و الأخ، و عن الحلبي المنع في الرجال و النساء من غير استثناء الأب (و الأقوى ما عليه الأكثر) و هو القول الأول، اما المنع في غير الأب و الأخ فلا إطلاق ما تقدم من الاخبار مما يطلaque يدل على المنع في الرجال و النساء، و تلك الاخبار و ان كانت مطلقة الا انه لا بد من تقييدها بغير الأب و الأخ للأخبار الدالة على الجواز فيهما (منها) ما ورد في شق مولانا الحسن العسكري عليه السلام ثوبه في مصيبة أخيه أبي جعفر بن علي و في مصيبة أبيه مولانا الهادي عليه السَّلام (ففي الكافي) لما قبض محمد بن علي بن محمد جاء الحسن بن علي عليهما السلام و هو مشقوق الجيب فوقف عن يمين أبيه مولانا الهادي عليه السَّلام (و في الفقيه) انه لما توفي مولانا علي بن محمد عليهما السلام خرج



الحسن بن علي عليهما السلام من الدار وقد شق قميصه من خلف و قدام.

(و منها) اي مما يدل على الجواز في الأب و الأخ خبر خالد بن سدير قال سئلت الصادق عليه السلام عن رجل شق ثوبه على أبيه أو على أمه أو على أخيه أو على قريب له، قال عليه السلام لا بأس بشق الجيوب فقد شق موسى بن عمران على أخيه هارون، و لا يشق الوالد على ولده

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩

و لا- الزوج على امرئته و تشق المرأة على زوجها و إذا شق الزوج على امرئته أو والد على ولده فكفارته حنث يمين و لا صلاة لهما حتى يكفرا أو يتوبا من ذلك، و إذا خدشت المرأة وجهها أو جزّت شعرها أو نتفت ففى جزّ الشعر عتق رقبة أو صيام شهرين أو إطعام ستين مسكينا، و فى الخدش إذا أدميت و فى النتف كفارة حنث يمين و لا- شىء فى اللطم على الخد سوى الاستغفار و التوبة و لقد شققن الجيوب و لطمن الخدود الفاطميات على الحسين بن علي عليهما السلام و على مثله تلطم الخدود و تشق الجيوب و هذا الخبر- كما ترى- يدل على جواز شق الثوب على الأب و الأخ و كذا على الام و كذا على جواز شق المرأة على زوجها لكن الأصحاب خصوا الجواز بالشق على الأب و الأخ.

(و يستدل للجواز مطلقا) حتى غير الأب و الأخ بخبر الحسن الصيقل، و فيه:

لا ينبغى الصراخ على الميت و لا شق الثياب، قال فى المدارك و هو ظاهر فى الكراهة و مقتضى الأصل الجواز ان لم يثبت النهى عن إضاعة المال على وجه العموم (انتهى) و المستفاد من كلامه دعوى عدم الدليل على التحريم من النصوص الا ان يثبت دليل على حرمة إضاعة المال على وجه العموم، مع انك قد عرفت النصوص الدالة على التحريم فى خصوص المقام من غير حاجة الى ثبوت دليل على حرمة إضاعة المال، و حكى الشهيد فى الذكري عن العلامة فى النهاية انه قال يجوز شق النساء الثوب مطلقا، ثم قال فى الخبر إيماء اليه و أراد بالخبر ما تقدم من خبر خالد بن سدير الذى فيه: و لقد شققن الجيوب و لطمن الخدود الفاطميات على الحسين عليه السلام (و لا يخفى) انه يحتمل فى الخبر كون الفاطميات بنات الحسين عليه السلام و أخواته مضافا الى احتمال ان يكون الحكم بالجواز فى غير الأب و الأخ مختصا بمصيبته صلوات الله عليه، بل يعم غير الفاطميات فى كل عصر و زمان كما يدل عليه ذيل الخبر المذكور و هو قوله عليه السلام: و على مثله تلطم الخدود و تشق الجيوب. و فى حسن بن عمار عن الصادق عليه السلام كل الجزع و البكاء مكروه ما خلا الجزع على الحسين عليه السلام بناء على ارادة ما يصدر من الجازع من اللطم و الصراخ و شق الجيوب و نحوها.

و قد يستدل للجواز على الإطلاق بما فى خبر خالد بن سدير المتقدم من جواز

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠

شق المرأة على زوجها مع عدم القول بالفصل بينها و بين غيرها (و أورد عليه) بضعف الخبر سنداً و عدم الجابر له و استبعاد تحقق الإجماع المركب فى المقام.

(بقى الكلام) فى تمسك صاحب المدارك بكلمة لا ينبغى فى خبر الصيقل لإثبات الكراهة، و يرد عليه أولا اختلاف ضبط الخبر، ففى نسخة الوسائل: و لا- تشق الثياب بدل- و لا ينبغى شق الثياب- و على هذه النسخة فيكون نهيا مستقلا، و ثانيا منع ظهور لا ينبغى فى الكراهة بل قد استعمل فى الاخبار كثيرا فى الحرمة، و ثالثا لو سلم ظهوره فى الكراهة فيمكن استفادة الحرمة منه ههنا بقرينة العطف على الصراخ على الميت الذى عرفت انه حرام لظاهر ما دل على حرمة من الاخبار و عليه فتوى الأصحاب.

(و يستدل للتفصيل) بين الرجال و النساء بالأخبار الكثيرة فى النهى عن شق الثوب من النساء خاصة، و قد عرفت دلالة بعض

الأخبار على العموم، و ليس في ما ورد في النهي في خصوص النساء ما يدل على عدم الحرمة للرجال فيبقى ما يدل على العموم سليما عن المعارض والمخصص، و يستدل للحلي في منعه مطلقا حتى على الأب و الأخ- بتلك الأخبار المتقدمة الدالة بعمومها على التحريم، و لكنه أيضا مردود بما يدل على جوازه في الأب و الأخ، و الله الهادي.

#### [مسألة (٤) في جز المرأة شعرها في المصيبة كفارة شهر رمضان]

مسألة (٤) في جز المرأة شعرها في المصيبة كفارة شهر رمضان و في نتفه كفارة اليمين و كذا في خدشها وجهها كما نص عليه في خبر خالد بن سدير المتقدم.

#### [مسألة (٥) في شق الرجل ثوبه في موت زوجته أو ولده]

مسألة (٥) في شق الرجل ثوبه في موت زوجته أو ولده كفارة اليمين و هي إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة و يدل عليه أيضا ما في الخبر المتقدم.

#### [فصل في حرمة نبش قبر المؤمن]

#### [مسألة (٦) يحرم نبش قبر المؤمن]

مسألة (٦) يحرم نبش قبر المؤمن و ان كان طفلا أو مجنونا إلا مع العلم باندراسه و صيرورته ترابا و لا يكفى الظن به، و ان بقى عظما ففي جواز نبشه اشكال، و اما مع كونه مجرد صورة بحيث يصير ترابا بأدنى حركة فالظاهر جوازه نعم لا يجوز نبش قبور الشهداء و العلماء و الصلحاء و أولاد الأئمة و لو بعد الاندراس و ان طالت المدّة سيما المتخذ منها مزارا و مستجارا، و الظاهر مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١

توقف صدق النبش على بروز جسد الميت فلو اخرج بعض تراب القبر و حفر من دون ان يظهر جسده لا- يكون من النبش المحرم و الأولى الإناطة بالعرف و هتك الحرمة، و كذا لا يصدق النبش إذا كان الميت في سرداب و فتح بابه لوضع ميت آخر خصوصا إذا لم يظهر جسد الميت و كذا إذا كان الميت موضوعا على وجه الأرض و بنى عليه بناء لعدم إمكان الدفن أو باعتقاد جوازه أو عصيانا فإن إخراجة لا يكون من النبش، و كذا إذا كان في تابوت من صخرة و نحوها

في هذه المسألة أمور (الأول) يحرم نبش القبر بلا- خلاف بين الأصحاب، و قد ادعى عليه الإجماع في المنتهى و التذكرة و الذكري بل في المعتبر: عليه إجماع المسلمين و يدل على حرمة مضافا الى الإجماع المذكور أمور (منها) ما تقدم من الحديث المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام: من جدد قبرا (إلخ) بناء على ان يكون بالجيم أو بالخاء المعجمة، حيث ان المعنى في كليهما ما يستلزم النبش، و قد عرفت سابقا احتمال صحة الجميع و تعدد الرواية كما صرح به في الوسائل، و هذا و ان لم يثبت حتى يكون دليلا الا انه مما يؤيد به الدليل.

(و منها) الأخبار المستفيضة الدالة على قطع يد النباش، ففي خبر الجعفي المروى في الكافي قال كنت عند الباقر عليه السلام و جاءه كتاب من هشام بن عبد الملك في رجل نبش امرأة فسلبها ثيابها ثم نكحها فان الناس اختلفوا علينا فطائفه قالوا اقتلوه و طائفه قالوا حرقوه، فكتب اليه الباقر عليه السلام ان حرمة الميت كحرمة الحي، يقطع يده لنبشه و سلبه الثياب و يقام عليه الحد في الزنا، ان أحصن رجم، و ان لم يكن أحصن جلد مائة، فان المتأمل في قوله عليه السلام يقطع يده لنبشه و سلبه الثياب يستفيد منه

حرمة نبشه كما يستفيد حرمة سلبه، و لو منع من دلالتة فلا أقل من كونه مؤيدا.

(و منها) ما فى النبش من المثلثة بالميت و هتكه و الاطلاع على ما لا ينبغى الاطلاع عليه مما صنع به فى القبر.

(و منها) شمول أوامر الدفن لسائر الأوقات التى منها زمان النبش، فان المستفاد من أدلة وجوبه هو تحفظ الميت عن ظهور جثته للسباع و رائحته عن الانتشار، و مقتضاه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢

هو احداث الدفن قبل وجوده و إبقائه بعده، و هو ينافى نبش قبره. و هذه الأمور الأربعة مع الإجماع المذكور كافية فى إثبات الحرمة:

(الأمر الثانى) يعتبر فى حرمة النبش ان يكون الميت مسلما أو بحكم المسلم بان يكون طفلا له أو مجنونا محكوما عليه بالإسلام، و هل يعتبر ان يكون مؤمنا، ظاهر المتن ذلك، حيث عبر بقبر المؤمن، و لكن الحق عدم اعتباره بل يحرم نبش قبر من يجب دفنه و لو كان مخالفا، و قد عبر سيد أساتيدنا (قده) فى وسيلته بالمسلم، و فى غير واحد من عبارات الأصحاب التعبير بنبش القبور و مرادهم قبور المسلمين بقرينة كونهم فى مقام ذكر أحكام أمواتهم.

(الأمر الثالث) يجوز نبش ما علم باندارسه و صيرورته ترايا كما صرح به جماعة و ادعى عليه الاتفاق فى المحكى عن جامع المقاصد، و استدل له فى الجواهر بأنه لا يدخل تحت مسمى نبش القبر، و بأنه فى الأراضى المسبلة أو المباحة يلزم من منعه حينئذ تعطيل كثير من الأراضى (أقول) و لعدم ما يدل على حرمة من الأدلة المتقدمة، و مع عدمه فمقتضى الأصل هو الجواز لو انتهى الى الشك.

(الأمر الرابع) لا إشكال فى جواز النبش مع العلم باندراس الميت، و اما مع الظن به فعن بعض الأصحاب التصريح بالجواز، و انه ان وجد فيه شىء من الميت دفنه و طمه (و الأقوى) عدم الجواز إلا مع العلم لعدم الدليل على اعتبار الظن هنا، و إذا كان الظن غير معتبر فهو بحكم الشك فيرجع الى استصحاب عدم الاندراس أو استصحاب حرمة النبش مع حكومة الأول على الثانى لكونه موضوعيا، و فى جواز الرجوع الى أهل الخبرة و الاكتفاء به ان لم يحصل القطع به وجهان، أقواهما عدم لعدم ما يدل على اعتبار قولهم فى ذلك أيضا.

(الأمر الخامس) لو كان الباقي من الميت هو العظم المجرد عن اللحم ففى جواز نبشه اشكال من جهة صدق النبش و صدق الهتك، و الأحوط بل الأقوى هو عدم الجواز لا سيما فيما إذا كانت العظام متصلة على هيئة البدن، و اما لو فرض اتصال الهيئة و لم تكن الاجزاء عظاما بل كانت رميما على هيئة الإنسان بحيث تنتشر اجزائه بحركة يسيرة أو بوصول الهواء إليها فالظاهر - كما فى المتن - عدم تحريم النبش فى الفرض، و ان كان إخراجة عن تلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣

الصورة بالنبش أيضا لا يخلو عن الإشكال.

(الأمر السادس) لا يجوز نبش قبور الأنبياء و الأئمة عليهم السلام لما فى ذلك من هتكهم المحرم قطعا بل لعله يوجب الارتداد فى بعض الصور، و فى الجواهر: و لا يبعد إلحاق قبور العلماء و الصلحاء و الشهداء و أولاد الأئمة عليهم السلام بهم سيما ما اتخذ مزارا و ملاذا- الى آخر ما أفاد- (أقول) و للقطع بعدم اندراس أبدانهم أو الظن فى بعضهم و لا أقل من الشك، و قد عرفت انه لا يجوز النبش الا مع العلم بالاندراس.

(الأمر السابع) المراد بالنبش كشف جسد الميت بعد ما كان مستورا بالدفن فلو حفر القبر و اخرج تراه من دون ان يظهر الجسد لم يكن من النبش المحرم، اللهم إلا- إذا كان مجرد ذلك هتك لصاحب القبر، فالأولى إناطة الحكم بصدق الهتك فيجب

الاجتناب و لو لم يكن موجبا لظهور الجسد.

(الثامن) لا يصدق النيش فيما إذا كان الميت في سرداب فيفتح بابه لوضع ميت آخر بشرط ان لا يظهر الجسد، و كذا إذا كان الميت موضوعا على وجه الأرض و بنى عليه البناء أو كان في تابوت من صخر و نحوه فاخرج منه إذ لا يصدق على شيء من ذلك النيش المحرم و سيأتي التصريح به في المورد السابع من الموارد المستثناة من حرمة النيش في الوضع في التابوت.

[مسألة (٧) يستثنى من حرمة النيش موارد]

إشارة

مسألة (٧) يستثنى من حرمة النيش موارد

[الأول إذا دفن في مكان مغصوب]

(الأول) إذا دفن في مكان مغصوب عدوانا أو جهلا أو نسيانا فإنه يجب نبشه مع عدم رضا المالك ببقائه و كذا إذا كان كفته مغصوبا أو دفن معه مال مغصوب بل أو ماله المنتقل بعد موته الى الوارث فيجوز نبشه لإخراجه نعم لو اوصى بدفن دعاء أو قران أو خاتم معه لا يجوز نبشه لأخذه بل لو ظهر بوجه من الوجوه لا يجوز أخذه كما لا يجوز عدم العمل بوصيته من الأول. في هذا المتن أمور (الأول) إذا دفن الميت في مكان مغصوب عدوانا أو جهلا بالغصب أو نسيانا له يجوز لمالك الأرض إخراجه منه و لا- يجب عليه إبقائه و لو بأجرة و نحوها الى ان يبلى الميت، و ذلك لعموم دليل السلطنة، و قد حكى الاتفاق على جواز النيش في هذه الصورة، و في الجواهر: لا اعرف فيه خلافا، و عن كشف اللثام انه مقطوع به.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤

(و يدل على الجواز) ان العمدة في حرمة النيش هو الإجماع و هو مفقود في المقام لو لم يثبت الاتفاق على الجواز، و هذا طريق حسن لإثبات جواز النيش فيما لم يجمع الإجماع على حرمة لو أغمضنا عما ذكرناه من الأدلة لإثبات الحرمة عدا الإجماع مما ذكرناه دليلا أو تأييدا للدليل، و مع النظر الى ذلك فينبغي القطع بالجواز فيما إذا لم يوجب النيش هتكا للميت و لا موجبا لمثلته و تقطيع اجزائه أو النظر الى ما لا- يحسن النظر اليه من تغيراته الكريهة، و اما مع كونه مستلزما لما ذكر يقع التزام بين ما يدل على حق المالك من قاعدة السلطنة و عموم نفى الضرر إذا كان بقاء الميت في ملكه ضررا عليه كتنقصان القيمة و عدم رغبة أحد في شراء الأرض حينئذ، و بين ما يدل على حرمة هتك الميت فرما يقال بتقديم حق المالك اما لكونه حق الاحياء و هو مقدم على حق الأموات و اما لكون مفاد قاعدة السلطنة و عموم قاعدة نفى الضرر من القواعد العقلية الآبية عن التخصيص فيقدمان على ما يزارحهما أو يعارضهما (و ربما يقال) بتقديم أقوى الحرمتين، و مع التساوي يجمع بينهما ببذل القيمة من تركه الميت أو ثلث تركته لو كان له تركه و كان ثلثها و افيا بالقيمة و الا فمن بيت المال، و لا تتعين القيمة على الغاصب، و الى هذا الأخير مال في الجواهر- لو لا الاتفاق على جواز النيش- (و لا يخفى) ان هذا هو الأفضل الأحوط سيما إذا كان المالك وارثا أو رحما للميت.

ثم انه فيما يجوز للمالك إخراج الميت من ملكه فله ان يطالب الدافن بإخراجه لأن وضعه فيه كان بفعله، فلو طالبه بإخراجه وجب عليه ذلك، و لعله الى هذا يشير المصنف (قده) في قوله يجب نبشه مع عدم رضا المالك ببقائه، فان النيش لا يجب على أولياء الميت إذا لم يكن الدفن من فعلهم و لا بأمرهم، و كذا لا يجب على عموم المسلمين على نحو الواجب الكفائي مثل أصل

الدفن، اللهم الا- ان يقال بان الدفن فى المكان المغصوب ليس دفنا شرعيا موجبا لسقوط التكليف به عن المكلفين (و كيف كان) فلو كان فى إخراج الميت مؤنة فعلى الدافن لانه هو الضامن.

(الأمر الثانى) لا فرق فى الغصب بين ان يكون بالتصرف فى ملك الغير أو بالتصرف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥

فى الملك المشترك بلا- إذن شركائه، و كذا لا فرق فى المغصوب بين العين و المنفعة، فلو كانت العين المملوكة فى إجارة الغير لم يجز للمالك دفن الميت فيها، بل و كذا لو كانت العين مما تعلق به حق الغير كحق الرهانة فلا يجوز بغير إذن المرتهن.

(الأمر الثالث) قد يقال بوجوب الإبقاء إذا كان دفن الميت فى أرض أخرى متعذرا، و هذا يتم لو قلنا بوجوب الدفن فى أرض الغير من غير اذنه مع تعذر دفنه فى غيرها ابتداء، فىكون عروض التعذر بعد الدفن كالتعذر الابتدائى، و اما لو قلنا بعدم وجوب ذلك بل و عدم جوازه فىكون الإبقاء أيضا كذلك.

(الأمر الرابع) لا- فرق بناء على تقديم حق المالك بين زيادة هتك الميت و قلته و لا- بين قلة ضرر المالك و كثرته، و هذا بخلاف ما اخترناه من مراعاة أقواهما، إذ حينئذ يقدم الأهم، و الأقوى ما قدمناه.

(الأمر الخامس) إذا كان كفن الميت مغصوبا فالمعروف انه فى حكم الدفن فى الأرض المغصوبة، و فى الجواهر: من غير خلاف أجده فيه و عن كشف اللثام انه أيضا مقطوع به، لكن الظاهر عن العلامة فى المنتهى هو الفرق حيث يقول بتعذر تقويم الأرض إلى بلى الميت بخلاف تقويم الكفن، و ضعفه فى الذكرى بإمكان اجارة المكان مدة يقطع بلى الميت فيها، قال و أضعف منه الفرق بإشراف الثوب على الهلاك بالتكفين بخلاف الأرض، و ذلك لان الفرض هو صورة قيام الثوب لا مع هلاكه، ثم قال و ربما احتتمل انه إذا أدى نبشه الى هتك الميت بظهور ما يتنفر منه لم ينبش و الانبش لما فى الخبر من ان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا، و لكن هذا الاحتمال قائم فى مواضع النبش أيضا (انتهى).

و فى حكم الكفن المغصوب ما إذا دفن مع الميت مال مغصوب، و كذا مال الميت نفسه المنتقل بعد موته الى الوارث، إلا إذا اوصى بدفن ما يجوز دفنه معه كدعاء و قران و خاتم عقيق عليه نقش أسماء المعصومين إذا لم يعد دفنه إسرافا و إتلافا للمال كما إذا كان مما يبذل بإزائه مال كثير بحيث يعد دفنه عند العقلاء إتلافا للمال كما إذا كان مما يبذل بإزائه مال كثير بحيث يعد دفنه عند العقلاء إتلافا و تبذيرا، كما انه يشترط فى جواز دفنه معه ان لا يكون زائدا على ثلث تركة الميت، ففى صورة جواز دفن مال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦

مع الميت لا يجوز نبش القبر لإخراجه كما لا يجوز أخذه لو ظهر بوجه من الوجوه.

### [الثانى إذا كان مدفونا بلا غسل و لا كفن]

الثانى إذا كان مدفونا بلا غسل و لا كفن أو تبين بطلان غسله أو كون كفنه على غير الوجه الشرعى كما إذا كان من جلد الميتة أو غير المأكول أو حريرا فيجوز نبشه لتدارك ذلك ما لم يوجب لهتكه و اما إذا دفن بالتيمم لفقد الماء فوجد الماء بعد دفنه أو كفن بالحرير لتعذر غيره ففى جواز نبشه اشكال و اما إذا دفن بغير صلاة أو تبين بطلانها فلا يجوز النبش لأجلها بل صلى على قبره و مثل ترك الغسل فى جواز النبش ما لو وضع فى القبر على غير القبلة و لو جهلا أو نسيانا.

فى هذا المتن أمور (الأول) إذا دفن الميت بلا- غسل أو تبين بطلان الغسل فالمحكى عن المنتهى جواز نبشه لتدارك غسله محافظة على الواجب الذى يمكن تداركه و لا دليل على سقوطه بالدفن، و مع الشك فيه فالمرجع هو استصحاب وجوبه كما لا

مانع عنه حينئذ لعدم جريان دليل حرمة النيش و هو الإجماع، و مع الشك فالمرجع هو البراءة (و يمكن ان يستدل أيضا) بعدم احترام هذا الدفن حتى يصير نبشه حراما لعدم كونه دفنا مشروعاً بل كونه منهيًا عنه (لكنه يندفع) بأن حرمة النيش لا تدور مدار مشروعية الدفن بل هي بملاك حرمة المؤمن و عدم جواز هتكه، مع ان دعوى عدم صحة الدفن قبل الغسل انما هي لتوهم كون تأخر الأمر بالدفن عن الأمر بالغسل موجبا لاشتراط صحة الدفن بالغسل، و هذا ممنوع، نعم هذا صحيح بالنسبة إلى الصلاة حيث ان صحتها مشروطة بكونها بعد الغسل و الكفن، و مما ذكرنا يظهر منع دعوى انصراف حرمة النيش الى الإقبار الشرعى أيضا، فالعمدة في جواز النيش هو عدم الدليل على حرمة في المقام لعدم تحقق الإجماع، فالحكم هو وجوب النيش لتدارك الغسل إذا لم يخش على الميت فساده و تقطع أوصاله بإخراجه، و إلا سقط كسقوط الغسل ابتداء إذا خيف عليه ذلك، و قد تقدم البحث عن هذا الأمر في المسألة الخامسة من مسائل فصل شرائط الغسل.

(الثاني) إذا دفن بلا كفن فهل حكمه كالدفن من غير غسل أولا، قولان،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧

المصرح به في المدارك و المحكى عن البيان هو الأول و وجه باتحاد طريق المسئلتين و عدم الفرق في البين، و المصرح به في المعبر و المحكى عن غيره هو الأخير للفرق بين الدفن عريانا و بينه بلا غسل: بإغناء القبر عن الستر بالكفن بخلاف الغسل حيث انه لا يغنى عنه شيء و الأقوى هو الأول لتساوي المسئلتين في الطريق.

(الثالث) لو كفن على غير الوجه الشرعى كما إذا كفن في الحرير أو في جلد الميتة أو في غير المأكول ففي جواز نبشه لتداركه و عدمه وجهان: من كونه كالمغصوب في كونه غير مشروع، و من ان الحق فيه لله سبحانه و حقوق الآدميين أضيقت (قال في الذكري) لو كفن في حرير فهو كالمغصوب و اولى بعدم النيش لأن الحق فيه لله تعالى و حقوق الآدميين أشد تضيقا، و أورد عليه بان في الكفن في الحرير أيضا حق آدمي لعدم خروج الكفن عن ملكه مالكه بتكفين الميت فيه، اللهم الا ان يقال بكون المالك له هو المتلف له حقيقة فهو بالتكفين قد أسقط حقه عن ماله و هذا بخلاف المغصوب (و كيف كان) فالظاهر هي هنا أيضا عدم الفرق فيجوز النيش لتدارك شرائط الكفن كما في المغصوب.

(الرابع) إذا دفن بالتيمم لفقد الماء فوجد الماء بعد دفنه أو كفن بالحرير لتعذر غيره ثم وجد غيره بعد دفنه ففي جواز نبشه لتغسيله أو تكفينه في غير الحرير و وجهان مبنيان على ان الفرد الاضطراري في حال الاضطرار هو الواجب على المكلف فيكون حاله كحال الصلاة قصرا في السفر، أو يكون وجوب الناقص في حال العذر لكونه محصلا لمرتبة من الملاك كصلاة القاعد عند العجز عن القيام (فعلى الأول) فالمأتى به في حال التعذر يكون مجزيا لكونه هو المكلف به في تلك الحالة فيكون إتيانه موجبا لامتنال الأمر الموجب للاجزاء (و عن الثاني) فالتكليف باق على حاله و انما العجز عن امتثاله صار سببا للترخيص في ترك الامتنال و الاكتفاء بالناقص ما دام العذر باقيا.

و لا يخفى ان المستفاد من أدلة التيمم هو الأول كما هو المستظهر من قوله عليه السلام التراب احد الطهورين و قوله عليه السلام يكفيك التراب عشر سنين، هذا إذا لم يستلزم النيش هتكا على الميت و معه فلا ينبغي التأمل في حرمة النيش فيكون حاله كحال ما إذا استلزم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٨

الغسل ابتداء قطع أوصاله فإنه يسقط الغسل و هكذا الحال بعد دفنه و قد مر بعض الكلام في أبحاث الغسل.

(الخامس) إذا دفن بلا صلاة أو تبين بطلان الصلاة عليه فلا يجوز النيش لأجل الصلاة، و قد مر الكلام في ذلك في مباحث الصلاة على الميت.

(السادس) المحكى عن البيان انه لو وضع الميت فى القبر على غير القبلة و جب النيش لوضعه على القبلة و تأمل فيه فى الجواهر من جهة دوران الأمر فى مثل المقام بين الواجب و الحرام فمع ترجيح أحدهما على الآخر بمرجح خارجى يجب الأخذ به و الا فالحكم هو التخيير ان لم نقل بتقديم جانب الحرمه (أقول) احتمال تقديم جانب الحرمه ساقط كما تقرر فى الأصول، و كون المقام من قبيل الدوران بين الواجب و الحرام مبنى على ثبوت إطلاق حرمه النيش حتى فيما إذا تبين ترك واجب، و هو ممنوع لما عرفت من ان العمده فى دليل الحرمه هو الإجماع و هو مفقود فى المقام لتصريح الشهيد فى البيان بجواز النيش فيه، فالأقوى وجوبه إذا لم يستلزم الهتك و عدم الجواز إذا استلزمه، و الله الهادى.

### [الثالث إذا توقف إثبات حق من الحقوق على رؤيه جسده]

الثالث إذا توقف إثبات حق من الحقوق على رؤيه جسده.

و هذا المورد مما استثناه الشهيد فى الذكرى و تبعه عليه غيره و ضابطه توقف إثبات حق من الحقوق على الشهاده على عينه مثل ضمان المال المتلف أو قسمه ميراثه أو اعتداد زوجته و نحو ذلك، و هذا يتم فيما إذا كان محصلاً لذلك بان لم يتغير صورة الميت و هيئته، و إلا- فحرام قطعاً، و مع ذلك فهو مناف مع إطلاق الإجماع المدعى على حرمه النيش فى المعتبر حيث حكاه على ما عدا اربع صور و ليست منها هذه الصورة.

### [الرابع لدفن بعض أجزائه المبائنه منه معه]

الرابع لدفن بعض أجزائه المبائنه منه معه و الاولى دفته معه على وجه لا يظهر جسده.

قال فى الذكرى لو وجد جزء من الميت بعد دفته لم ينش بل يدفن فيه الى جانبه لان نبشه مثله و ليس فى تفرق اجزائه ذلك و لو أمكن إيصاله بفتح موضع من القبر لا يؤدي الى ظهور الميت أمكن الجواز لان فيه جمعا بين اجزائه و عدم هتكه (انتهى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩

و ظاهره وجوب الجمع بين اجزائه مهما أمكن و لم ينته الأمر الى الهتك، و لكنه لم يذكر له دليلاً (و كيف كان) فمع إمكان دفته معه على وجه لا يظهر جسده يتجنب عن نبشه على وجه يظهر جسده، و مع عدم إمكانه يكون الاحتياط فى دفته فى جانبه حذراً عن مثله.

### [الخامس إذا دفن فى مقبره لا يناسبه]

الخامس إذا دفن فى مقبره لا- يناسبه كما إذا دفن فى مقبره الكفار أو دفن معه كافر، أو دفن فى مزبله أو بالوعه من الأمكنه الموجبه لهتكه.

و لعل منشأ جواز النيش فى هذا المورد هو انصراف معقد الإجماع عنه و كون المورد من قبيل توارد الهتكين: هتك فى نبشه و ظهوره على الوجه المنكر مما لا ينبغى رؤيته، و هتك فى بقاءه فى محل لا يناسبه مع كون الثانى أشد لطول زمانه فيكون اولى، و ربما ينتهى إلى وجوب إخراجه بالنسبه الى بعض مراتبه.

### [السادس لنقله الى المشاهد المشرفه]

السادس لنقله الى المشاهد المشرفه و الأماكن المعظمه على الأقوى و ان لم يوص بذلك و ان كان الأحوط الترك مع عدم

الوصية.

قد مر في الأمر الحادى والعشرين من مكروهات الدفن حكم النقل الى المشاهد المشرفة قبل دفنه أو بعده إذا لم يوجب تغيير الميت و انتشار رائحته أو أوجبه فيما لم يوص بالنقل، و اما مع الوصية به فمع عدم التغير لا إشكال فى جوازه إذا كان قبل الدفن بل وجوبه لوجوب العمل بالوصية و عدم معارضة دليل وجوبه مع شىء آخر، بل يعمل بالوصية و لو كانت بالنقل الى غير المشاهد المشرفة مما للموصى غرض عقلاى فى الوصية به، و مع تغييره يقع التعارض بين دليل وجوب العمل بالوصية و بين ما يدل على حرمة الهتك بتأخير دفنه الى ان يتغير، و الأقوى تقديم دليل حرمة الهتك على دليل وجوب العمل بالوصية سواء كان بعد الدفن أو قبله إذا استلزم النقل التغير الموجب لهتكه سواء كان النقل الى المشاهد المشرفة أو غيرها مما للموصى غرض عقلاى فيه و ذلك لان دليل وجوب العمل بالوصية مختص بالوصية بالمشروع لا العمل المحرم فالهتك الحرام لا يخرج بالوصية عن كونه هتكا و لا مانع عن إثبات حرمة سوى الوصية به لكن دليل وجوب العمل بها قاصر عن إثبات الوجوب فى العمل المحرم لانصرافه الى ما لا يكون محرما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠

و اما لو كان بعد الدفن و قبل التغير و لم يكن النقل موجبا لهتكه بوجه فالظاهر هو الجواز بل الوجوب إذا كانت الوصية بالنقل الى المشاهد المشرفة لوجوب العمل بالوصية، و لا معارض لوجوب العمل بها سوى دليل حرمة النيش و قد عرفت ان العمدة فى دليل حرمة هو الإجماع المفقود فى المقام فحيث يجوز النيش للنقل الى المشاهد من غير وصية فاللازم القول بوجوبه مع الوصية، و اما النقل الى غير المشاهد فلا يجوز بعد الدفن سواء كان مع الوصية أو بدونها لإطلاق معقد الإجماع بالنسبة اليه، و الله الهادى.

### [السابع إذا كان موضوعا فى تابوت و دفن كذلك]

السابع إذا كان موضوعا فى تابوت و دفن كذلك إذ لا يصدق عليه النيش حيث لا يظهر جسده و الاولى مع ارادة النقل الى المشاهد اختيار هذه الكيفية فإنه خال عن الإشكال أو أقل إشكالا.

إذا وضع الميت فى تابوت من صخرة أو خشب أو نحاس و دفن كذلك فهو دفن مشروع و ان كان مكروها و قد ادعى الشيخ فى المبسوط الإجماع على كراهة دفن الميت فى التابوت مضافا الى استحباب وضع الخد على الأرض و ما فى وضع الميت على التراب من الخشوع مما يرجى بسببه الرحمة له، و ما يستفاد من مطاوى الكتاب و السنة من رجحان وضع الأموات على الأرض و انهم خلقوا منها و فيها يعودون، و قد تقدم فى الأمر الثانى من مكروهات الدفن (و كيف كان) فوضع التابوت مسدودا فى القبر و إهالة التراب عليه دفن، و لكن إخراج التابوت من تحت التراب من دون فتحه لا يعد نبشا لما عرفت من ان صدق النيش متوقف على ظهور جسد الميت كما تقدم فى المسألة السادسة من هذا الفصل (فالأولى) مع ارادة النقل الى المشاهد المشرفة اختيار هذه الكيفية لأنها اما خالية عن الإشكال أو تكون أقل إشكالا، إذ الإشكال فى توديع الميت و وضعه امانة لنقله الى المشاهد من جهات (منها) تأخير الدفن مدة طويلة (و منها) هتك الميت عند إخراجها من مأمنه (و منها) لزوم نيش قبره، و من الواضح انتفاء هذه الجهات فى وضع الميت عند إخراجها من مأمنه (و منها) لزوم نيش قبره، و من الواضح انتفاء هذه الجهات فى وضع الميت فى التابوت و دفنه كذلك لتحقق الدفن به و عدم هتك الميت بإخراج التابوت و عدم صدق النيش بإخراجها، و لو فرض ان نفس إخراجها مع التابوت يكون هتكا لكان هتكه أقل، و أشكال من ذلك هو التوديع المعمول فى بعض البلاد من حفر الأرض قليلا بمقدار ما يستر به جسد الميت



مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١

المسمى عندهم بقبر (بيغمبرى) إذ هو مع عدم صدق الدفن عليه يشكل بتأخير الدفن، و مع صدق الدفن يشكل باستلزامه النيش، و أشكال من ذلك وضع الميت على سطح الأرض و البناء عليه، إذ لا يصدق عليه الدفن بمعنى الموارد فى الأرض قطعاً، و الله هو العليم.

### [الثامن إذا دفن بغير اذن الولي]

الثامن إذا دفن بغير اذن الولي

جواز النيش إذا دفن الميت بغير اذن الولي مبنى على كون الدفن بغير اذنه محرماً و ان الدفن المحرم لا يسقط التكليف، و الأول و ان كان مسلماً عندنا لاعتبار اذن الولي فى تجهيز الميت، لكن الدفن واجب توصلى يسقط التكليف به بالفعل المحرم، و عليه فالأقوى عدم الجواز، اللهم الا- ان يقال بانحصار دليل حرمة النيش فى الإجماع و انتفائه فى هذا المورد، لكنه مشكل بعد ما عرفت من حكاية الإجماع فى الاعتبار على حرمة النيش فيما عدا الموارد الأربعة التى ليس المقام منها.

### [التاسع إذا اوصى بدفنه فى مكان معين و خولف]

التاسع إذا اوصى بدفنه فى مكان معين و خولف عصياناً أو جهلاً أو نسياناً.

لا يخفى ان دليل وجوب إنفاذ الوصية قاصر عن إثبات وجوبه فيما إذا استلزم امرًا محرماً لما عرفت فى الأمر السادس من توقف وجوب إنفاذها على مشروعية الموصى به و دليل وجوبه لا- يثبت المشروعية، و مع كون النيش محرماً لا يمكن إثبات الجواز بدليل وجوب إنفاذ الوصية، اللهم الا- ان يقال بخروج المورد عن المتيقن من معقد الإجماع، و قد عرفت ما فيه، فالحق عدم الجواز فى هذا المورد أيضاً.

### [العاشر إذا دعت ضرورة إلى النيش]

العاشر إذا دعت ضرورة إلى النيش أو عارضه أمر راجح أهم.

اما جواز النيش فيما إذا دعت ضرورة إليه فلما يستفاد من الاخبار الكثيرة الواردة فى موارد مختلفه الداله على معذورية المضطر، مثل قوله عليه السلام ما غلب الله على عباده فهو اولى بالعدر، و حكى فى المجلد الرابع عشر من البحار فى باب التداوى بالحرام عن المحاسن عن الجعفى و عدّه، قالوا سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: التقية فى كل شىء، و كل شىء اضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله له،- و نظائرهما، و المراد بالاضطرار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢

هو المعنى العرفى منه لكون الألفاظ بمدليلها العرفية موضوعه للحكام، فيتبع فى معانيها الصدق العرفى (و اما جوازه) مع معارضته بأمر راجح أهم فلكونه من باب التراحم و تقدم الأهم كما هو المقرر فى باب التراحم، و ذلك ظاهر.

### [الحادى عشر إذا خيف عليه من سبع أو سيل أو عدو]

الحادى عشر إذا خيف عليه من سبع أو سيل أو عدو.

و هذا أيضاً مما دعت الضرورة إلى النيش أو من موارد تراحم حرمة مع أمر راجح أهم، لان تحفظه من السبع و العدو لعله أهم.

## [الثاني عشر إذا اوصى بنبشه و نقله بعد مدة الى الأماكن المشرفة]

الثاني عشر إذا اوصى بنبشه و نقله بعد مدة الى الأماكن المشرفة.

و قد تقدم حكمه في الأمر السادس و قلنا ان الأحوط بل الأقوى عدم جواز نبشه و لو مع الوصية.

بل يمكن ان يقال بجوازه في كل مورد يكون هناك رجحان شرعي من جهة من الجهات و لم يكن موجبا لهتك حرمة أو لازية الناس و ذلك لعدم وجود دليل واضح على حرمة النيش إلا الإجماع و هو أمر لبي و القدر المتيقن منه غير هذه الموارد، لكن مع ذلك لا يخلو عن اشكال.

و الأحوط الاقتصار في المستثنى من عدم النيش على الموارد الأربعة التي عدها في المعبر و هي: ما إذا وقع في القبر ما له قيمة، و ما إذا دفن في مكان مغضوب، و ما إذا كفن في المغضوب، و ما إذا لم يغسل - إذ ظاهر عبارته قيام الإجماع على الحرمة فيما عدا هذه الصور.

## [مسألة (٨) يجوز تخريب آثار القبور التي علم اندراس ميتها]

مسألة (٨) يجوز تخريب آثار القبور التي علم اندراس ميتها ما عدا ما ذكر من قبور العلماء و الصلحاء و أولاد الأئمة سيما إذا كانت في المقبرة الموقوفة للمسلمين مع حاجتهم و كذا في الأرضي المباحة و لكن الأحوط عدم التخريب مع عدم الحاجة خصوصا في المباحة غير الموقوفة.

جواز تخريب آثار القبور المندرسة التي في المقبرة الموقوفة للمسلمين مع حاجتهم إليها انما هو لمكان كونها موقوفة على الجميع ممن يصح له الانتفاع به، و لازم ذلك عدم جواز إبقائها لبانيها و لا ترميمها بعد اندراسها (قال في الذكرى) و لو علم مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣

صيرورته (يعنى الميت) رميما لم يجز تصويره (يعنى القبر) بصورة المقابر في الأرض المسبلة لأنه يمنع من الهجوم على الدفن فيه (انتهى) و قد استثنى عن حرمة نبشه ما إذا صار الميت رميما (قال في الجواهر) و إلا لزم تعطيل كثير من الأراضي بل لعله اتفاقى كما صرح به في جامع المقاصد و يقرب منه ما في كشف اللثام من القطع به (انتهى ما في الجواهر).

و اما القبور الواقعة في الأراضي المباحة فإن كان الدافن قد قصد بدفن ميتة تملك الأرض فمقتضى القاعدة صيرورتها ملكا له فيكون حكمه حكم الدفن في المكان الخاص المملوك، و ان لم يقصد التملك فالظاهر بقاء الأرض على ما هي عليه من الإباحة فيجوز تخريبها بعد اندراس الميت، و الأحوط مع عدم الحاجة عدم التخريب مطلقا لا سيما في الأراضي المباحة. هذا، و قد تقدم لزوم إبقاء قبور من يجب تعظيمه من العلماء و الصلحاء و أولاد الأئمة عليه السلام الذين قبورهم ملاذ للمؤمنين و مزار للمسلمين و محفوفة بأنواع التعظيم و التبجيل.

## [مسألة (٩) إذا لم يعلم انه قبر مؤمن أو كافر]

مسألة (٩) إذا لم يعلم انه قبر مؤمن أو كافر فالأحوط عدم نبشه مع عدم العلم باندراسه أو كونه في مقبرة الكفار. لا إشكال في جواز نبش القبر المندرس مع العلم بكونه للمؤمن فضلا عن الشك فيه، و مع عدم اندراسه فمع الامارة على كونه للكافر يجوز نبشه مثل ان يكون في مقبرة الكفار، و مع عدم الامارة على ذلك فالمرجع هو أصالة البراءة عن حرمة نبشه (و يمكن ان يقال) بحرمة لو قيل بحرمة نبش كل قبر الا ما ثبت كونه للكافر (لكنه ممنوع) لاختصاص الحرمة بقبر المسلم، اللهم

الا ان يقال بترجيح احتمال كونه مسلما لترجيح جانب حرمة المسلم، و عليه فالأحوط عدم النيش إلا إذا ثبت كونه من الكافر و لو بأماره.

#### [مسألة (١٠) إذا دفن الميت في ملك الغير بغير رضاه]

مسألة (١٠) إذا دفن الميت في ملك الغير بغير رضاه لا يجب عليه الرضا ببقائه و لو كان بالعوض و ان كان الدفن بغير العدوان من جهل أو نسيان فله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤

ان يطالب النيش أو يباشره و كذا إذا دفن مال للغير مع الميت لكن الاولى بل الأحوط قبول العوض أو الأعراض. قد تقدم في الأمر الأول مما استثنى من حرمة النيش حكم الدفن في ملك الغير من دون رضا مالكة و انه لا يجب عليه الرضا ببقائه- و لو بأجره- و اما إذا دفن مال للغير مع الميت فلا يخلو اما ان يكون بإلقاء مالكة في القبر عمدا، أو يكون بإلقاء غيره، أو بإلقائه من غير عمد، فعلى الأول ففي الجواهر ينبغي القطع بعدم جواز النيش لأخذه لأن مالكة هو المضيع لماله (أقول) و يكون نظير دفن الميت في أرض الغير باذن مالكة حيث انه لا يجوز له الرجوع عن الاذن- كما سيأتي- و على الثاني أى فيما إذا كان الإلقاء لاعن عمد من المالك أو كان من غير المالك فالمعروف جواز النيش لأخذه، و فى الجواهر: بلا خلاف أجده فيه،- من غير فرق بين القليل و الكثير و لا بين بذل القيمة له و عدمه، و يمكن الاستدلال بقاعدة السلطنة و قاعدة نفى الضرر- لو كان فى أخذ قيمته ضرر على المالك، و قد يستدل للجواز بالمروى عن طرق العامة من ان مغيرة بن شعبه طرح خاتمه فى قبر رسول الله صلى الله عليه و آله ثم طلبه ففتح موضعا منه فأخذه فكان يقول انا آخركم عهدا برسول الله صلى الله عليه و آله (و لا يخفى ما فيه) اما أولا فلان الخبر عامى لا يصح الاستناد اليه و اما ثانيا فلان مغيرة الكذاب المنافق كان من الحاضرين فى السقيفة، و اين هو من حضور دفنه صلى الله عليه و آله، و اما ثالثا فلما نقله صاحب الحقائق من ان فى بعض الاخبار ان أمير المؤمنين عليه السلام كذبه فى دعواه و لم يقبل قوله، و اما رابعا فلظهور الخبر المذكور فى كون الطرح منه عمدا، و قد عرفت انه ينبغي القطع بعدم جواز النيش فيه (و كيف كان) فالأحوط فيه أيضا هو قبول العوض و ترك التعرض له.

#### [مسألة (١١) إذا اذن فى دفن ميت فى ملكه]

مسألة (١١) إذا اذن فى دفن ميت فى ملكه لا يجوز ان يرجع فى اذنه بعد الدفن سواء كان مع العوض أو بدونه لانه المقدم على ذلك فيشملة دليل حرمة النيش و هذا بخلاف ما اذن فى الصلاة فى داره فإنه يجوز له الرجوع فى أثناء الصلاة و يجب على المصلى قطعها فى سعة الوقت فإن حرمة القطع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥

انما هى بالنسبة الى المصلى فقط بخلاف حرمة النيش فإنه لا فرق فيه بين المباشر و غيره نعم له الرجوع عن اذنه بعد الوضع فى القبر قبل ان يسد بالتراب هذا إذا لم يكن الاذن فى عقد لازم و إلا ليس له الرجوع مطلقا.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا اذن المالك فى دفن ميت فى ملكه فلا يجوز له الرجوع فى اذنه بعد الدفن، و استدلل له بما فى المتن من ان المالك ياذنه فى الدفن أقدم عليه و انه كغيره مكلف بحرمة النيش و كما انه لا يجوز النيش لغيره لا يجوز له أيضا لشمول دليل حرمة له (و دعوى) كون العمدة فى مستند الحرمة هو الإجماع و ان القدر المتيقن منه فى غير مثل هذا الفرض (مدفوعة) بأن المتيقن منه هو حرمة هتك الميت بنيش قبره فيما لم يكن ترك النيش مضيعا لحق ذى حق أو مفوتا لتكليف

شرعى، و كلاهما منتفیان فى المقام (لا يقال) ان قاعدة السلطنة تقتضى تأثير رجوع المالك عن اذنه لأن عدمه قصر لسلطنته عن ملكه (فإنه يقال) ان النهى عن النيش وارد عليها لكونه مقدما على الاذن فى شىء يستلزمه حكم الشارع بحرمة النيش و هذا الحكم من الشارع رافع لسلطنة المالك على ملكه، سواء كان الدافن هو المالك أو كان غيره باذن منه و سواء كان اذنه مقرونا بالعوض أو كان مجانا من غير عوض، ففى جميع هذه الصور يكون حدوث الاذن مع تحقق الدفن رافعا لسلطنة المالك، و لا اثر لرجوعه بعد ذلك عن اذنه- و ان كان الحكم فى صورة مباشرة المالك للدفن أظهر.

(الثانى) هل الاذن فى الصلاة فى ملكه كالإيذن فى دفن الميت فى أرضه فى عدم جواز الرجوع أولا، قولان، مختار المصنف (قده) هو الأخير، و استدلل له بأن حرمة قطع الصلاة تكليف متوجه الى المصلى فقط بخلاف حرمة النيش فإنه لا فرق فيه بين المباشر وغيره، و توجه التكليف بحرمة الإبطال الى المصلى انما هو فى ظرف قدرته على الإتمام، و رجوع المالك عن اذنه موجب لسلب قدرته عنه، و لا- دليل على حرمة الإبطال رجوعه عن اذنه- و ان قلنا بحرمة الإبطال فى غير هذا المقام على غير المصلى كما لو أوقعه فى الضحك المنافى لصلوته- و اما فى مثل المقام فلا دليل على الحرمة لأنها موجبة لقصر سلطنة المالك و حرمانه عن استيلائه على ماله سيما إذا كان بقاء المصلى فى ملكه إلى آخر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦

الصلاة موجبا للخرج عليه، فعموم دليل السلطنة و عدم حل مال امرء الا- بطيب نفسه و نحو ذلك مما يدل على عدم جواز التصرف فى مال أحد اوفى متعلق حقه الا ياذنه يقتضى جواز رجوعه عن اذنه و هو يوجب البطلان (و الحاصل) ان رجوع الاذن عن اذنه انما هو من قبيل تصرفه فى ملكه الا انه يوجب انسلاخ شرط صحة الصلاة عن المصلى، و لم يبق دليل على حرمة ذلك على المالك.

(و ربما يقال) بعدم جواز الرجوع، و استدلل له بوجوه (منها) ان رجوع المالك عن الاذن سبب لإبطال صلاة المصلى المحرم، و سبب المحرم محرم (و فيه أولا) ان عدم تأثير رجوعه فى بطلان صلاة المأذون متوقف على حرمة الإبطال، و حرمة موقوفة على صحة الصلاة الموقوفة على عدم تأثير الرجوع، فيلزم الدور (و بعبارة أخرى) الرجوع يصير سببا للبطلان لا للإبطال، حيث انه يوجب انتفاء شرط صحة الصلاة فتبطل بانتفاء شرط صحتها، فالرجوع سبب لانتفاء موضوع صحة الصلاة (و ثانيا) انه على تقدير تأثيره فى الإبطال لا يكون حراما لعدم الدليل على تحريم ابطال صلاة الغير مطلقا، و انما التحريم متوجه الى المصلى نفسه (و ثانيا) انه على تقدير حرمة أيضا لا يكون حرمة مانعة عن تأثيره فى البطلان لان حرمة ناشئة عن تأثيره فيه فلو لم يؤثر فيه لم يكن حراما فنفس حرمة دليل على انه لو تحقق لأثر فى بطلان الصلاة.

(و منها) ان حرمة قطع الصلاة على المصلى تلازم جواز صلوته، فإذا اذن المالك فى الصلاة مع علمه بان من لوازم دخول المصلى فى الصلاة حرمة ابطالها عليه فقد اذن له فى فعل ما يضطر إلى إتمامه شرعا فلا يؤثر رجوعه فى إبطال صلوته و إلا لزم التفكيك بين المتلازمين (و لا يخفى ما فيه أيضا) فإن الملازمة انما هى بين الاذن فى شروع الصلاة و الاذن فى إتمامها و هى لا تقتضى المنع عن الرجوع عن اذنه فإذا ارجع عن الاذن فى أصل الصلاة فليس هناك إذن بالنسبة إلى الإتمام، و دعوى الملازمة بين الاذن فى الصلاة و بين الالتزام ببقاء المأذون الى آخر الصلاة ممنوعة، مع انه على تقدير ثبوتها فلا ملزم لبقائه على ذاك الالتزام و التمسك بحرمة الإبطال لإثبات وجوب بقاءه على الاذن يعود الى الوجه الأول فيرد عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧

ما تقدم من ان حرمة الإبطال- لو سلمت بالنسبة إلى الآذن- فإنما هى من أحكام الصلاة الصحيحة المتوقفة على بقاء الاذن و فى رتبة محمولة، و لا يعقل ان يكون المحمول حافظا لموضوعه.

(و منها) ان حرمة الابطال من آثار الشروع فى الصلاة على الوجه الصحيح لا من آثار حدوثها صحيحة و بقائها على الصحة، و تأثير رجوع الآذن عن اذنه موجب للتفكيك بين الحكم و موضوعه لا رفعه برفع موضوعه- كما فصلناه فى رجوع المالك عن الاذن فى الدفن فى ملكه- و هذا الوجه لا يخلو عن وجه، و عليه فلا فرق بين الرجوع عن الاذن فى الدفن و الرجوع عن الاذن فى الصلاة فى عدم التأثير، اللهم الا بان يقال بحرمة النيش على المالك و عدم حرمة إبطال صلاة المصلى عليه لاختصاص التحريم بالمصلى، و هذا هو الأجود.

بقى هنا أمور (الأول) لا- فرق فى الاذن بين ان يكون عاما أو كان لخصوص الدفن أو الصلاة، و ربما يقال بالتفصيل بجواز الرجوع فى الأول دون الأخير، و الظاهر انه لا وجه له فان العموم فى الاذن يقتضى جواز كل تصرف مما تنطبق عليه طبيعة متعلق الاذن التى من جملتها الدفن و الصلاة فالتصرف الدفنى أو الصلوتى يكون مأذونا فيه من جهة انطباق الطبيعة المأذونة فيها عليه فيجىء فيها الكلام من غير تفاوت.

(الثانى) انه بناء على عدم تأثير الرجوع فى الاذن فلو كان الاذن فى الدفن أو الصلاة مجانا فهل يسقط مطالبته العوض فى البقاء، أو ان سقوط حقه انما هو فى أصل البقاء لا فى مطالبته العوض و الأجرة، و جهان، من أنه بإقدامه على الاذن مجانا من الأول قد فوّت على نفسه منفعة أرضه بمقدار الصلاة أو بمقدار أن يبلى الميت فى أرضه، و من ان المانع عن تأثير رجوعه عن الاذن انما هو حرمة نيش القبر أو حرمة إبطال الصلاة، لكن حرمتها لا تقتضى المنع عن أخذ الأجرة و العوض، فبالنسبة إلى أخذ الأجرة على البقاء لا مانع عن التأثير إذ المفروض عدم خروج الأرض عن ملكه و عدم الالتزام بالبقاء مجانا فى ضمن عقد لازم بل كان الصادر منه مجرد الاذن مجانا. و المانع من تأثيره رجوعه انما هو فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨

أصل الرجوع لا فى مطالبته الأجرة (و لعل هذا الأخير هو الأقوى) فيكون المقام كالرجوع عن الاذن فى البناء و الغرس فى ملكه حيث انه يستحق الأجرة بعد الرجوع على إبقاء الغرس و البناء فى أرضه، و ان لم يؤثر فى قلع الغرس أو تخريب البناء. (الثالث) لا- فرق فى عدم تأثير الرجوع بين ان يكون الرجوع من المالك الآذن أو يكون من غيره بان انتقلت الأرض إلى غيره يارث أو شراء أو نحوهما فلا يجوز لذلك الغير نيش القبر و إخراج الميت لأن الأرض تنتقل اليه من المالك على ما كانت عليه من وجوب بقاء الميت فيها، فإن العلة و هى حرمة النيش عامة لا تختص بالمالك الأول، فما عن المبسوط من جواز النيش لمن انتقلت الأرض إليه ضعيف لا وجه له.

(الأمر الثالث) من الأمور المذكورة فى المتن انه لو رجع المالك بعد وضع الميت فى القبر و قبل سده بالتراب فلا بأس بتأثير رجوعه فى الاذن لعدم مانع عنه، لان المانع انما هو النيش المحرم و لا نيش فى هذا الفرض، قال الشهيد (قده) فى الذكري: لو رجع المعير قبل الطم جاز لعدم المانع.

(الأمر الرابع) من الواضح ان ما ذكر من جواز الرجوع قبل الطم انما هو فيما إذا لم يلتزم المالك بدفن الميت فى أرضه فى عقد لازم و الا فليس له الرجوع مطلقا، و اما كون الاذن فى عقد لازم بمعنى الالتزام بأن يأذن فى الدفن و كون فعل الاذن هو الملتزم به- كما هو ظاهر المتن- فليس الالتزام به موجبا لعدم جواز الرجوع، إذ الرجوع عنه غير مناف مع الالتزام به، حيث ان بتحقيقه يتحقق الملتزم به- و لو رجع عنه- اللهم الا مع الالتزام بعدم الرجوع عنه إذ ليس معه الرجوع حينئذ، لكن عبارة المتن لا تفى به.

[مسألة (١٢) إذا خرج الميت المدفون فى ملك الغير باذنه]

مسألة (١٢) إذا خرج الميت المدفون فى ملك الغير باذنه بنيش نابش أو سليل أو سبع أو نحو ذلك لا يجب عليه الرضا و الاذن

بدفنه ثانيا في ذلك المكان بل له الرجوع عن إذنه إلا إذا كان لازما عليه بعقد لازم  
قد عرفت في المسألة السابقة ان المانع عن تأثير رجوع المالك عن اذنه هو استلزامه النيش المحرم، فإذا تحقق النيش بسبب اما  
عصيانا أو فرض وجود مجوز له كدفنه بلا غسل، أو ظهر جسد الميت لسيل أو سبيع فلا مانع عن تأثير رجوع المالك، و معه فلا  
يجب عليه الرضا و الاذن بدفنه ثانيا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٩

في ذلك المكان إلا إذا أوجب على نفسه ذلك بالشرط في ضمن عقد لازم.

#### [مسألة (١٣) إذا دفن في مكان مباح]

مسألة (١٣) إذا دفن في مكان مباح فخرج بإحدى المذكورات لا يجب عليه دفنه ثانيا في ذلك المكان بل يجوز ان يدفن في  
مكان آخر و الأحوط الاستيذان من الولي في الدفن الثاني أيضا نعم إذا كان عظما مجردا أو نحو ذلك لا يبعد عدم اعتبار اذنه و  
ان كان أحوط مع إمكانه.

عدم وجوب دفنه في ذاك المكان ثانيا لأجل عدم ما يدل على وجوبه، و مع الشك فالمرجع البراءة و الأقوى وجوب الاستيذان  
من الولي في الدفن في مكان آخر، و الأحوط الاستيذان منه في دفنه في ذاك المكان أيضا إذ الدفن حق للولي يجب مراعاته  
مهما أمكن، هذا إذا صدق عليه دفن الولي له و من له الولي، و اما مع عدمه فلا، كما إذا كان عظما مجردا و ان كان الأحوط  
الاستيذان أيضا إذا أمكن.

#### [مسألة (١٤) يكره إخفاء موت انسان]

مسألة (١٤) يكره إخفاء موت انسان من أولاده و أقربائه إلا إذا كان هناك جهة رجحان فيه.  
و في المروى عن العلل عن عبد الرحمن بن سيابة قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لا تكتموا موت ميت من المؤمنين  
مات في غيبته لتعتد زوجته و يقسم ميراثه، و هو محمول على الكراهة لما فيه من الإرشاد إلى كون الملاك في النهي عن كتمان  
هو ترتب ما يترتب على إظهاره من اعتداد زوجته و تقسيم أمواله، و منه يظهر رجحان كتمانها إذا كان فيه جهة رجحان.

#### [مسألة (١٥) من الأمكنة التي يستحب الدفن فيها]

مسألة (١٥) من الأمكنة التي يستحب الدفن فيها و يجوز النقل إليها الحرم و مكة أرجح من سائر مواضعه و في بعض الأخبار أن  
الدفن في الحرم يوجب الأمن من الفرع الأكبر و في بعضها استحباب نقل الميت من عرفات إلى مكة المعظمة.  
و في خبر هارون بن خارجة المروى في الكافي و الفقيه قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من دفن في الحرم أمن من  
الفرع الأكبر فقلت له من بر الناس و فاجرهم، قال من بر الناس و فاجرهم (و خبر علي بن سليمان) قال كتبت اسئله عن الميت  
يموت بعرفات يدفن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٠

بعرفات أو ينقل الى الحرم فأيهما أفضل، فكتب يحمل الى الحرم و يدفن فهو أفضل (و خبر علي بن محمد) المروى في التهذيب  
قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام اسئله عن الميت يموت بمنى أو عرفات- و قال الوهم منى- ثم ذكر مثل خبر علي بن  
سليمان. و هذان الخبران يدلان على استحباب النقل من مشعر الى مشعر، حيث ان عرفات و منى من المشاعر، و قد دل الخبران

على استحباب نقل الميت منهما الى الحرم، و اما الخبر الدال على استحباب نقل الميت من عرفات إلى مكة فلم اطلع عليه الى هذه الغاية، و لعل الله سبحانه يرزقنا الاطلاع عليه.

#### [مسألة (١٦) ينبغي للمؤمن اعداد قبر لنفسه]

مسألة (١٦) ينبغي للمؤمن اعداد قبر لنفسه سواء كان في حال المرض أو الصحة و يرجح ان يدخل قبره و يقرء القرآن فيه. لم أر خيرا يدل على ما في المتن لكن المحكى عن ربيع بن خثيم انه حفر قبراً يدخل فيه و يقرء القرآن و يقول رب ارجعون لعلى أعمل صالحاً ثم يخرج و يقول خرجت فاعمل صالحاً، و المحكى عن كتاب اسعاف الراغبين للشيخ محمد الصبان ان السيدة الجليلة نفيسة بنت الحسن بن زيد بن الحسن المجتبى عليه السلام كانت حفرت قبرها بيدها و صارت تنزل فيه و تصلى و انها قرأت فيه ستة آلاف ختمه، و لعل هذا كاف لما عبر به في المتن من قوله ينبغي للمؤمن (إلخ) و لرجحان قراءة القرآن في القبر و الله العالم.

#### [مسألة (١٧) يستحب بذل الأرض لدفن المؤمن]

مسألة (١٧) يستحب بذل الأرض لدفن المؤمن كما يستحب بذل الكفن له و ان كان غنيا ففي الخبر من كفن مؤمناً كان كمن ضمن كسوته الى يوم القيمة.

و في الوسائل عن كتاب فرحة الغرى عن عقبه بن علقمة قال اشترى أمير المؤمنين عليه السلام أرضاً بين الخورنق إلى الحيرة إلى الكوفة- و في خبر آخر بين النجف إلى الحيرة إلى الكوفة- من الدهاقين بأربعين ألف درهم و اشهد على شرائه، قال فقلت له يا أمير المؤمنين تشتري هذا بهذا المال و ليس ينبت خطا فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول كوفان كوفان، يرد أولها على آخرها يحشر من ظهرها سبعون ألفاً يدخلون الجنة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥١

بغير حساب فاشتبهت ان يحشروا من ملكي (و يدل على استحباب بذل الكفن) ما ذكره في المتن، و قد أورده في الكافي و التهذيب و الفقيه، و عن كتاب مسكن الفؤاد عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه و آله: من كفن مسلماً كساه الله من سندس و استبرق و حرير (و يدل على استحبابه أيضاً) خبر ابى مريم الأنصاري المروي في الكافي عن الباقر عليه السلام ان الحسن بن علي كفن أسامة بن زيد ببرد أحمر حبرة و ان علياً عليه السلام كفن سهل بن حنيف ببرد أحمر حبرة.

#### [مسألة (١٨) يستحب المباشرة لحفر قبر المؤمن]

مسألة (١٨) يستحب المباشرة لحفر قبر المؤمن ففي الخبر من حفر لمؤمن قبراً كان كمن بوأه بيتاً موافقاً الى يوم القيمة. و رواه في الكافي و التهذيب مسنداً عن سعد بن طريف عن الباقر عليه السلام، و في الفقيه مراسلاً و عن عقاب الاعمال للصدوق (قده) عن رسول الله صلى الله عليه و آله: من احتفر لمسلم قبراً محتسباً حرمه الله على النار و بوأه بيتاً من الجنة و أورده حوضاً فيه من الأباريق عدد نجوم السماء عرضه ما بين ايلة و صنعاء.

#### [مسألة (١٩) يستحب مباشرة غسل الميت]

مسألة (١٩) يستحب مباشرة غسل الميت ففي الخبر كان فيما ناجى به موسى عليه السلام ربه قال يا رب ما لمن غسل الموتى

فقال اغسله من ذنوبه كما ولدته امه.

ورواه فى الكافى مسندا عن الباقر عليه السّلام، و رواه الصدوق مرسلا، و يدل على استحبابه أيضا خبر سعد الإسكاف عنه عليه السّلام قال أيما مؤمن غسل مؤمنا فقال إذا غسله اللهم هذا بدن عبدك المؤمن قد أخرجت روحه منه و فرقت بينهما فعفوك عفوك، الا غفر الله له ذنوب سنه الا الكبائر (و فى المروى) عن الصادق عليه السّلام ما من مؤمن يغسل ميتا مؤمنا و يقول و هو يغسله يا رب عفوك عفوك الا عفى الله عنه.

#### [مسألة (٢٠) يستحب للإنسان اعداد الكفن و جعله فى بيته]

مسألة (٢٠) يستحب للإنسان اعداد الكفن و جعله فى بيته و تكرار النظر إليه فى الحديث قال رسول الله صلّى الله عليه و آله إذا أعد الرجل كفنه كان مأجورا كلما نظر اليه و فى خبر آخر لم يكتب من الغافلين و كان مأجورا كلما نظر اليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٢

و الحديث الأول مذکور فى الكافى عن السكونى عن الصادق عليه السّلام، و الخبر الأخير مروى عن محمد بن سنان عن أخبره عن الصادق عليه السّلام، و فيه: من كان كفنه فى بيته لم يكتب من الغافلين و كان مأجورا كلما نظر اليه، و قد مر هذا فى فصل آداب المريض. و الى هنا تنتهى أبحاث أحكام الأموات و كان ذلك فى صبيحة يوم الأحد الرابع من شهر ذى الحجة الحرام سنه ١٣٨٢ هجرية فى عاصمة طهران ختم الله عواقب أمورنا بالخير و السعادة، و عليه التكلان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٣

#### [فصل فى الأغسال المندوبة]

##### إشارة

(فصل فى الأغسال المندوبة) و هى كثيرة وعد بعضهم الى سبع و أربعين و بعضهم الى خمسين و بعضهم الى أزيد من ستين و بعضهم الى سبع و ثمانين و بعضهم الى مائة.

و فى الجواهر المشهور المعروف منها ثمانية عشر غسلا و فى النفلية يستحب الغسل لخمسين، و عن المصاييح ان المذكورة هنا تقرب من مائة، و فى المستند أن بعض الأجلة عدّ منها نيفا و ستين.

و هى أقسام، زمانية و مكانية و فعلية اما للفعل الذى يريدان يفعل.

مثل غسل الإحرام و نحوه.

أو للفعل الذى فعله.

كالغسل لرؤية المصلوب أو ترك صلاة الكسوف متعمدا مع احتراق القرص كله.

و المكانية أيضا فى الحقيقة فعلية لأنها اما للدخول فى المكان.

كالغسل لدخول الحرم أو دخول مكة و نحوهما

و اما للكون فيه

و لا يبعدان يكون الغسل للوقوف بعرفات أو المشعر من هذا القبيل، و عليه فيكون من قبيل الأغسال الفعلية المتقدمة على الفعل،



و لا بأس بإرجاع المكانية مطلقا إلى الفعلية.

## [اما الزمانية فأقسام]

### إشارة

اما الزمانية فأقسام

## [أحدها غسل الجمعة]

### إشارة

أحدها غسل الجمعة، و رجحانه من الضروريات و كذا تأكد استحبابه معلوم من الشرع و الاخبار، و الحث عليه كثيرة و في بعضها انه يكون طهارة له من الجمعة إلى الجمعة.

كما في خبر محمد بن سنان المروى عن العلل و العيون عن الرضا عليه السلام في جواب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٤

مسائله التي كتبها اليه عن علة غسل الجمعة و العيد- الى ان قال- و ليكون طهارة له من الجمعة إلى الجمعة.

و في آخر غسل يوم الجمعة طهور و كفارة لما بينهما من الذنوب من الجمعة إلى الجمعة.

و رواه في الفقيه مرسلا.

و في جملة منها التعبير بالوجوب ففي الخبر انه واجب على كل ذكر أو أنثى من حر أو عبد و في آخر عن غسل يوم الجمعة فقال عليه السلام واجب على كل ذكر و أنثى من حر أو عبد.

ففي خبر محمد بن عبد الله (عبيد الله) المروى في الكافي عن الرضا عليه السلام قال عليه السلام غسل يوم الجمعة واجب على

كل ذكر و أنثى من عبد أو حر (و خبر عبد الله به مغيرة) عنه عليه السلام في الغسل يوم الجمعة، قال عليه السلام واجب على كل

ذكر أو أنثى عبد أو حر.

و في ثالث الغسل واجب يوم الجمعة.

ففي خبر زرارة المروى في الكافي عن الباقر عليه السلام: لا تدع الغسل يوم الجمعة- الى ان قال- الغسل واجب يوم الجمعة، و

في خبره الآخر المروى في الفقيه مسندا عن الباقر عليه السلام في حديث الجمعة قال عليه السلام و الغسل فيها واجب.

و في رابع قال الراوى كيف صار غسل الجمعة واجبا فقال عليه السلام.

ان الله أتم صلاة الفريضة بصلاة النافلة- الى ان قال- و أتم وضوء النافلة بغسل الجمعة.

و في خبر الحسين بن خالد المروى عن الكاظم عليه السلام قال سئلت أبا الحسن الأول عليه السلام كيف صار غسل الجمعة

واجبا، فقال عليه السلام ان الله أتم صلاة الفريضة بصلاة النافلة و أتم صيام الفريضة بصيام النافلة و أتم وضوء النافلة بغسل

الجمعة (و عن التهذيب): وضوء الفريضة «بدل النافلة، و عن الفقيه: الوضوء» بلا ذكر النافلة و الفريضة.

و في خامس لا يتركه الا فاسق.

و في مستدرک الوسائل ناقلا عن كتاب العروس للشيخ جعفر بن أحمد القمي

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٥

عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال كان لا يترك غسل الجمعة إلا فاسق.

وفى سادس عمن نسيه حتى صلى قال عليه السلام ان كان فى وقت فعله ان يغتسل و يعيد الصلاة و ان مضى الوقت فقد جازت صلوته، الى غير ذلك.

وفى خير عمار الساباطى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن الرجل ينسى الغسل يوم الجمعة حتى صلى، قال عليه السلام ان كان فى وقت فعله ان يغتسل و يعيد الصلاة و ان مضى الوقت فقد جازت صلوته.

ولذا ذهب جماعة إلى وجوبه منهم الكليني و الصدوق و شيخنا البهائي على ما نقل عنهم لكن الأقوى استحبابه و الوجوب فى الاخبار منزل على تأكيد الاستحباب و فيها قرائن كثيرة على ارادة هذا المعنى فلا ينبغى الإشكال فى عدم وجوبه و ان كان الأحوط عدم تركه.

المشهور استحباب غسل الجمعة استحباباً مؤكداً، و نسب الى الصدوق و الكليني وجوبه، و منشأ النسبة الى الصدوق انه قال فى الفقيه: و غسل الجمعة واجب على الرجال و النساء فى السفر و الحضر الا انه رخص للنساء فى السفر لقلّة الماء- الى ان قال- و غسل يوم الجمعة سنة واجبة- و نسب إليه المجلسى الأول (قده) فى شرحه على الفقيه انه صرح بالوجوب فى أماليه، و اما الكليني (قده) فمنشأ النسبة إليه أنه عنون فى الكافي بابا فى وجوب غسل يوم الجمعة و أورد فيه الأخبار المتضمنة للوجوب، و الى هذا القول مال الشيخ البهائي فى الحبل المتين. و يستدل للوجوب بهذه الاخبار المعبر فيها بالوجوب و ما يفيد معناه، و اما الاستحباب فيستدل له بأخبار أخر قد وقع التعبير فيها بالسنة (كخبر زرارة) المروى فى الكافي عن الباقر عليه السلام، و فيه: لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنه سنة- الى ان قال- الغسل واجب يوم الجمعة (و خبر على بن يقطين) المروى فى التهذيب قال سئلت أبا الحسن عن الغسل فى الجمعة و الأضحى و الفطر، قال عليه السلام سنة و ليس بفريضة (و خبر زرارة) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن غسل يوم الجمعة، فقال هو سنة فى الحضر و السفر الا ان يخاف المسافر على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٦

نفسه القرّ- اى البرد- (و خبر على) المروى فى التهذيب أيضاً عن الصادق عليه السلام عن غسل العيدين أ واجب هو؟ قال عليه السلام هو سنة، قلت فالجمعة، قال سنة (و مرسل المفيد) فى المقنعة عن الصادق عليه السلام: غسل الجمعة و العيد سنة فى السفر و الحضر (و خبر محمد بن سهل) عن أبيه المروى فى التهذيب قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدع غسل الجمعة ناسياً أو غير ذلك، قال عليه السلام ان كان ناسياً فقد تمت صلوته و ان كان متعمداً فالغسل أحب الى، فان فعل فليستغفر الله و لا يعود،- و غير ذلك مما يمكن ان يطلع عليه المتتبع.

(قال المجلسى قدس سره) فى شرحه على الكافي: من قال بالاستحباب يحمل الوجوب على تأكده لعدم العلم بكون الوجوب حقيقة فى المعنى المصطلح، بل الظاهر من الاخبار خلافه، و من قال بالوجوب يحمل السنة على ما يقابل الفرض- اى ما ثبت وجوبه بالسنة لا بالقرآن، و هذا أيضاً يظهر من الاخبار.

(أقول) و الأقوى ما عليه المشهور من القول بالاستحباب و ذلك لقرائن كثيرة فى هذه الاخبار شاهدة على إرادة تأكيد الاستحباب من الوجوب.

(منها) ما فى خير الحسين بن خالد المتقدم المعبر فيه بالوجوب من قوله عليه السلام:

و أتم وضوء النافلة- على ما فى الكافي- بغسل يوم الجمعة، فإن وضوء النافلة ليس بواجب لكى يجب إتمامه بالغسل.

(و منها) ما فى هذا الخبر أيضا من قوله ان الله اتم صلاة الفريضة بصلاة النافلة و اتم صيام الفريضة بصيام النافلة، فإن الظاهر من السياق ان إتمام الوضوء - سواء كان فريضة أو نافلة - أيضا بالنفل من الغسل، بل لعل هذا بناء على ما فى التهذيب من «وضوء الفريضة» بدل النافلة أظهر لكون الإتمام فى الصلاة و الصيام أيضا كذلك - اى بالنفل - (و منها) ما فى المرفوعة المروية عن العليل: غسل الجمعة واجب على الرجال و النساء فى السفر و الحضر الا انه رخص للنساء فى السفر لقله الماء، - فان الترخيص للنساء لقله الماء يلائم مع استحبابه بمعنى الحمل على عدم تأكده لهن حينئذ، و هذا بخلاف ما مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٧

إذا كان واجبا حيث انه لا- ينبغى ترخيصهن إلا- مع فقد الماء لا مع قلته، و معه فلا فرق بين النساء و الرجال حينئذ لأن الرجال أيضا لهم الرخصة فى الترك مع عدم الماء كما لا فرق أيضا حينئذ بين السفر و الحضر. (و منها) ما فى رواية على بن أبى حمزة عن الصادق عليه السلام عن غسل العيدين أ واجب هو قال هو سنة، قلت فالجمعة قال هو سنة، - فان فى نفى الوجوب عن غسل الجمعة و إثبات السنة له ظهورا فى إرادة الندب من السنة، حيث ان إطلاق السنة فيما يقابل الفريضة و ان كان كثيرا الا- ان ذلك حيث وقع ذكرها مع الفريضة لا مع الواجب كما فى الرواية، حيث ان وقوعها فى مقابل الواجب قرينة على ارادة الندب، مضافا الى ان الجمع بين الجمعة و العيدين فى كون غسلهما سنة مع استحباب غسل العيدين - كما سيأتى - قرينة أخرى على ارادة الندب من السنة.

(و منها) ما فى المروى عن جمال الأسبوع عن الباقر عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن النبي صلى الله عليه و آله انه قال لعلى عليه السلام: على الناس فى كل يوم من سبعة أيام الغسل فاغتسل فى كل جمعة و لو أنك تشتري الماء بقوت يومك و تطويه فإنه ليس شىء من التطوع بأعظم منه، - فان التعبير بالتطوع أظهر شاهد على كونه مستحبا.

(و منها) عدّه فى غير واحد من الاخبار من المستحبات مثل شم الطيب و لبس صالح الثياب ففى صحيح هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام ليتزينن أحدكم يوم الجمعة و يغتسل و يتطيب و يسرح لحيته و يلبس أنظف ثيابه، و صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنه سنة و شم الطيب و البس صالح ثيابك.

فهذه هى القرائن التى أشار إليها المصنف (قده) و قال هى فى هذه الاخبار كثيرة، و مع الغرض عن ذلك فليس ظهور الوجوب فى المعنى المصطلح أقوى من ظهور السنة فى الاستحباب، بل هما متكافئان، و مع التكافؤ يصير المقام مما أجمل فيه النص فتسقط الطائفتان عن صحة الاستناد إليهما فيرجع الى الأصل العملى و هو البراءة فى المقام، و مع الغرض عن ذلك أيضا فالأخبار الدالة على الوجوب ساقطة عن الحجية بالاعراض عنها،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٨

فالأقوى ما عليه المشهور من الاستحباب، و ان كان الاحتياط بعدم تركه، و الله العالم.

### [مسألة (١) وقت غسل الجمعة من طلوع الفجر الثانى إلى الزوال]

مسألة (١) وقت غسل الجمعة من طلوع الفجر الثانى إلى الزوال و بعده إلى آخر يوم السبت قضاء لكن الاولى و الأحوط فيما بعد الزوال الى الغروب من يوم الجمعة ان ينوى القرية من غير تعرض للأداء و القضاء كما ان الاولى مع تركه الى الغروب أن يأتى به بعنوان القضاء فى نهار السبت لا فى ليله و آخر وقت قضائه غروب يوم السبت و احتمال بعضهم جواز قضائه الى آخر الأسبوع لكنه مشكل نعم لا بأس به لا بقصد الورد بل بجراء المطلوبة لعدم الدليل عليه الا الرضوى الغير المعلوم كونه منه عليه السلام. فى هذه المسألة أمور (الأول) ابتداء وقت غسل الجمعة هو أول الفجر الثانى من يومها فلا يجوز تقديمه عليه الا فيما استثنى مما

يأتي، و في الجواهر: بلا خلاف أجده فيه، و في الخلاف و عن التذكرة الإجماع عليه صريحا (و استدل) لعدم جواز تقديمه على الفجر بأنه عبادة توقيفية جعل مضافا الى اليوم فلا بد من ان يقع فيه، و ما قبل الفجر ليس من اليوم قطعا فلا يجزئ بال غسل الواقع فيما قبل الفجر إلا- إذا قام دليل على الاجتزاء به، و لما كان اليوم يطلق على يوم الصوم (تارة) و هو من أول الفجر الثاني إلى ذهاب الحمرة المشرقية عندنا، و على يوم الشغل و العمل، و هو من ما بعد طلوع الشمس قليلا الى قبيل الغروب، الذي يشتغل فيه العامل الأجير (أخرى) و الى ما بين طلوع الشمس و غروبها (ثالثة) و كان المعنى الأخير أظهر عند العرف و يحمل اليوم عليه عند إطلاقه كان اللازم إيقاع ما حدد وقته باليوم فيه اى فيما بين طلوع الشمس و غروبها فيما لم يقم دليل على ارادة معنى آخر، لكن المستفاد من غير واحد من الاخبار كون ابتدائه من طلوع الفجر، و لولاه لكان الأليق إيقاعه من أول طلوع الشمس.

(و كيف كان) يدل على ان وقته من الفجر الثاني مضافا الى عدم الخلاف فيه و دعوى الإجماع عليه عن غير واحد من الأصحاب- صحيح زرارة و فضيل قال- قلنا له- على ما فى الكافي- و عن الباقر عليه السّلام- كما عن مستطرفات السرائر- أ يجزى إذا اغتسلت بعد الفجر للجمعة، قال عليه السّلام نعم (و خبر زرارة) عن أحدهما عليهما السلام: إذا اغتسلت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٩

بعد طلوع الفجر أجزأك ذلك للجنابة و الجمعة و عرفة (الحديث) و خبر بكير عن الصادق عليه السّلام فى أغسال شهر رمضان، قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل الجمعة إذا اغتسلت بعد الفجر أجزأك (الحديث) و عن الفقه الرضوى يجزيك إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر و كلما كان أقرب الى الزوال فهو أفضل،- هذا بالنسبة إلى أول وقته.

و اما بالنسبة إلى آخر وقته فالمشهور انه الزوال و فى المعتبر: و اما اختصاص الاستحباب بما قبل الزوال فعليه إجماع الناس (انتهى) و فيما ادعاه من إجماع الناس اشعار بدعوى الاتفاق عليه من العامة و الخاصة (و يدل عليه) من الاخبار خير زرارة عن الباقر عليه السّلام قال لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنه سنة- الى ان قال- و ليكن فراغك من الغسل قبل الزوال فإذا زالت فقم و عليك السكينة و الوقار (الحديث) و خبر محمد بن عبد العزيز المروى فى التهذيب و الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال كانت الأنصار تعمل فى نواضحها و أموالها فإذا كان يوم الجمعة حضروا المسجد فتأذى الناس بأرواح آباطهم و أجسادهم فأمرهم رسول الله صلى الله عليه و آله بال غسل فجرت بذلك السنة،- فان فيه إيماء بكون آخر وقته قبل الزوال فإنه وقت حضور المسجد لأجل الصلاة لإقامتها فى أول الوقت من الزوال و لا سيما بالنسبة إلى صلاة الجمعة، و من هذا الخبر يستفاد أيضا انه كلما كان أقرب الى الزوال كان أفضل (و خبر سماعة بن مهران) عن الصادق عليه السّلام فى الرجل لا يغتسل يوم الجمعة فى أول النهار، قال يقضيه فى آخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت،- بناء على ان يكون المراد بقوله يقضيه فى آخر النهار هو فعل الشىء فى خارج الوقت كما هو الظاهر منه، و يشهد له قوله عليه السّلام فليقضه يوم السبت، إذ هو بذاك المعنى قطعا.

و هذه الاخبار مع الإجماع المدعى كافية فى القول بأن آخر وقته الزوال، خلافا لما يظهر من بعض متأخرى المتأخرين من الميل الى القول باستمرار وقته الى الليل، و قال و لو لا الإجماع على الحكم لأمكن القول بامتداده الى الليل لإطلاق اليوم فى الروايات و حمل الأمر الوارد فى خبر زرارة: و ليكن فراغك من الغسل قبل الزوال على الندب، و لما فى المروى عن قرب الاسناد عن ابن ابي نصر عن الرضا عليه السّلام قال كان ابي- عليه السّلام- يغتسل للجمعة عند الرواح، بناء على إرادة آخر النهار من الرواح و انه بمنى العشى أو انه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٠

من الزوال الى الليل (و لا يخفى ما فيه) لأن إطلاق اليوم فى الروايات يقيد بالأخبار السابقة بما بين الفجر و الزوال، مضافا الى ما فى خبر ابن بكير عن الصادق عليه السّلام قال سألته عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة، قال عليه السّلام يغتسل ما بينه و بين الليل

فان فاته اغتسل يوم السبت فان الاغتسال ما بينه و بين الليل بعد فوت الغسل يوم الجمعة لا يتم الا بعد ان لا يكون وقته مجموع نهار الجمعة إلى الليل و الألم يصدق الفوت، فيكون هذا الخبر مقيدا لإطلاق الأمر بالاغتسال في اليوم (و ما في المحكى عن الفقه الرضوى): و ان نسيت الغسل ثم ذكرت العصر أو من الغد فاغتسل،- فان نسيانه ثم تذكره عند العصر لا يتم الا بكون العصر خارجا عن وقته.

و هذان الخبر ان ظاهر ان في خروج وقته في آخر النهار و ان لم يثبتا انتهاء وقته بالزوال و مما ذكرنا من تقييد إطلاق اليوم يظهر انتفاء ما يوجب حمل الأمر الوارد في خبر زرارة على الندب بل هو باق على ما هو ظاهره من انتهاء الوقت الى الزوال و لا ينافى ذلك ما عليه المشهور من انتهاء الوقت بالزوال لمكان الأمر بكون الفراغ من الغسل قبل الزوال لما سيأتى بيانه.

و اما ما في خبر قرب الاسناد فالظاهر ان المراد من الرواح فيه هو الذهاب إلى الصلاة لا العشى و لا ما بين الزوال الى الليل، و ذلك بقرينة قوله عليه السلام كان ابى يغتسل للجمعة عند الرواح، حيث ان فيه دلالة على الدوام و الاستمرار للعلم بأفضلية إيقاعه قبيل الزوال بحيث يمضى إلى الصلاة مغتسلا، و من المعلوم انه عليه السلام لم يكن مداوما لترك المستحب قطعاً، فلو كان المراد من الرواح هو العشى لكان اللازم هو مداومته عليه السلام على ترك الأفضل، فيتعين كون المراد هو الذهاب إلى الصلاة (و بالجملة) فاحتمال بقاء وقته الى الليل ضعيف في الغاية، و ان كان الاولى عدم التعرض لنية الأداء و القضاء إذا أراد الغسل بعد الزوال الى الليل من يوم الجمعة لعدم وجوب التعرض لهما في النية.

(و المحكى عن بعض الفقهاء) اعتبار وقوعه قبل الزوال بحيث يتحقق الفراغ منه قبله، و لعله لأجل ما تقدم في خبر زرارة من قوله عليه السلام: و ليكن فراغك قبل الزوال (و فيه) ان الظاهر من قوله عليه السلام هو التقديم لأجل درك صلاة الجمعة و حضور المسجد لا ان وقت الغسل ينتهى قبل الزوال فإنه مخالف مع الإجماعات المحكية على ان وقته يمتد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦١

الى الزوال، و يحتمل ان يكون المراد في الخبر هو انتهاء الغسل قبل الزوال لأجل العلم بوقوع الغسل كله قبله استظهاراً، و حينئذ فإن قلنا بخروج وقت الغسل بمجرد الزوال يكون النزاع لفظياً، فإنه على ما اخترناه أيضا ينبغي كون الشروع في الغسل قبل الزوال بحيث يكون الفراغ منه أيضا قبله لما ذكرنا من استظهار وقوع الغسل كله قبل الزوال، و الله العالم.

و ذهب الشيخ (قده) في الخلاف الى بقاء وقته الى ان يصلى الجمعة، و الظاهر ان مراده هو انتهاء وقت الغسل الى زمان يمكن ان يصلى فيه الجمعة و هو أول الزوال فيطابق مع المشهور، فليس مراده حصر وقت الغسل الى زمان يمكن درك صلاة الجمعة و الا يلزم سقوط الغسل عمن لا تجب عليه الجمعة كالمسافر و المرأة و العبد، نعم فيمن تجب عليه الجمعة لو زاحم الغسل مع الصلاة سقط من أجل التراحم لأن جهة خروج وقته، و قد صرح الشيخ نفسه في باب الطهارة بجواز الغسل الى ما قبل الزوال مستدلاً بإجماع الفرقة، فالحق ما عليه المشهور من انتهاء الوقت الى الزوال، و الأمر سهل بعد مسلمية عموم استحباب الغسل لمن لا يجب عليه الجمعة و سقوطه عمن تجب عليه إذا زاحمها كما إذا كان تأخير الغسل الى الزوال موجبا لفوت صلاة الجمعة.

(الأمر الثاني) لا خلاف في مشروعية قضاء غسل الجمعة ممن فاته في وقته المعهود، و قد تكرر نقل الإجماع عليه في غير واحد من كتب الأصحاب و تضافرت به الاخبار، و قد تقدم بعضها في الأمر الأول (فما في خبر ذريح) عن الصادق عليه السلام في الرجل هل يقضى غسل الجمعة قال عليه السلام لا (مطروح أو مؤول).

(الأمر الثالث) ظاهر غير واحد من الاخبار مشروعية القضاء ممن فإنه الغسل في وقته من أول زوال يوم الجمعة إلى الغروب و من أول نهار يوم السبت إلى آخره (ففى خبر سماعة) عن الصادق عليه السلام في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة أول النهار، قال يقضيه آخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت (و موثق ابن بكير) عنه عليه السلام عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة، قال يغتسل ما

بينه و بين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت (و المرسل المحكى عن الهداية) عن الصادق عليه السّلام ان نسيت الغسل أو فاتك لعلّه فاغتسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٢

بعد العصر أو يوم السبت (و ما فى الفقه الرضوى): إن نسيت الغسل ثم ذكرت بعد العصر أو من الغد فاغتسل. و لا ينافى هذه الاخبار ما اقتصر فيه على القضاء يوم السبت كخبر عبد الله بن جعفر القمى: لا يترك غسل يوم الجمعة إلا فاسق، و من فاته غسل الجمعة فليقضه يوم السبت (و مرسل حرّيز) عن الباقر عليه السّلام: لا بد من غسل يوم الجمعة فى السفر و الحضر فمن نسى فليعد من الغد،- فان المراد من فوته يوم الجمعة أو نسيانه فيه هو فوته و نسيانه فى مجموع وقته الأعم من الوقت الادائى و القضائى، و على تقدير الانصراف الى الوقت الادائى يحمل على الأعم بدلالة الأخبار المتقدمة، فما يظهر من عبارة الشرائع من اختصاص القضاء بيوم السبت مما لا وجه له، (الأمر الرابع) ظاهر الصدوقين اختصاص القضاء فى يوم الجمعة بما بعد العصر لظاهر خبر سماعه و ما فى الفقه الرضوى المتقدمين فى الأمر الثالث و المرسل المحكى عن النهاية: ان نسيت الغسل أو فاتك لعلّه فاغتسل بعد العصر أو يوم السبت (و الأقوى) هو عدم الاختصاص فيصح القضاء بعد الزوال الى الليل كما يدل عليه خبر ابن بكير المتقدم الذى فيه: يغتسل ما بينه و بين الليل.

(الأمر الخامس) المشهور عدم الفرق فى ثبوت القضاء بين ان يكون ترك الغسل عمدا أو نسيانا أو لعذر كفقده الماء أو عدم التمكن من استعماله، و عن كشف اللثام نسبته إلى الأكثر (و استدل له) بخبر سماعه فى الرجل لا يغتسل يوم الجمعة فى أول النهار، قال عليه السّلام يقضيه فى آخر النهار فان لم يجد يقضيه يوم السبت، و خبر ابن بكير المتقدم عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة، قال عليه السّلام يغتسل ما بينه و بين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت، و خبر عبد الله بن جعفر القمى: و من فاته غسل الجمعة فليقضه يوم السبت.

فان الفوت أعم من الترك عامدا و غيره.

(و المنسوب) الى ظاهر عبارة الصدوقين اختصاص القضاء بالناسى، و عن الحلّى انه لو تركه تهاونا ففى استحباب قضائه يوم السبت اشكال، و لعله لما فى مرسل الهداية:

ان نسيت الغسل أو فاتك لعلّه فاغتسل بعد العصر أو يوم السبت، و ما فى الفقه الرضوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٣

إن نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر أو من الغد فاغتسل، و ما فى مرسل حرّيز: لا بد من غسل يوم الجمعة فى السفر و الحضر فمن نسى فليعد من الغد (و الأقوى) ما عليه المشهور لعدم ظهور هذه الاخبار فى إرادة المفهوم، بل يشهد سياقها بكون الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، و لو سلم ظهورها فى إرادته فبمنع حمل المطلق على المقيد فى المستحبات، و لو سلم ذلك فبمنع صلاحية هذه الاخبار لتقييد المطلقات مع عدم عمل المشهور بها و بنائهم على العمل بالمطلقات.

(الأمر السادس) المنسوب الى أكثر الأصحاب جواز الإتيان بقضاء الغسل فى ليلة السبت و انها كيومه فى الاستحباب و نسبه بعضهم إلى الأصحاب، المشعر بتسالمهم عليه، و هو المحكى عن القواعد و الدروس و فوائد الشرائع و المسالك و الروض و المدارك، و فى المدارك ان عمل الأصحاب عليه (و يستدل له) بالأخبار الدالة على الأمر بقضائه يوم السبت بناء على ارادة ما يشمل الليل من يومه، إذ اليوم قد يطلق على اربع و عشرين ساعة من الزمان من الزوال الى الزوال و هو اليوم النجومى، أو من الغروب الى الغروب (و بأولوية) الإتيان به فى ليلة السبت لكونها أقرب الى يوم الجمعة (و باستصحاب) مطلوية القضاء الثابتة قبل الليل فى الطرف الأخير من نهار الجمعة.

(و دعوى) انقطاعها بظاهر الأخبار الدالة على توقيت القضاء بما بعد الزوال من يوم الجمعة و بيوم السبت- بناء على عدم ارادة ما يشمل الليل من اليوم- و ليلة السبت خارجة عن الوقتين (ضعيفة) باحتمال كون التقييد بيوم السبت جاريا مجرى الغالب من عدم الإتيان بال غسل فى الليل لا لأجل اعتبار وقوعه فى النهار.

(و بمرسل الهداية): ان نسيت الغسل أو فاتك لعله فاغتسل بعد العصر أو يوم السبت،- فان قوله عليه السلام بعد العصر يشمل ليلة السبت أيضا (و بخبر ابن بكير): يغتسل بينه و بين الليل، فان الضمير فى قوله- بينه- يرجع الى يوم الجمعة، و المراد جميعه الذى ينتهى إلى الليل فيكون من الليل إلى آخره، فيصير المعنى: فيغتسل ما بين آخر نهار الجمعة و بين آخر ليلة السبت فيصير جميع الليل وقتا للقضاء (و دعوى) ظهور الليل فى جميعه فيكون قرينه على ارادة الوقت المعهود من مرجع الضمير فى بينه و يصير وقت القضاء حينئذ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٤

بين وقت الأداء و بين دخول الليل (ليست بأولى من العكس).

و المحكى عن المبسوط و نهاية الشيخ و السرائر و الجامع و المعبر و المنتهى و التذكرة و الذكرى عدم جواز الإتيان به فى ليلة السبت، و استشكل فى جوازه فى البحار و الذخيرة و شرح الدروس و كشف اللثام و الحدايق.

و يستدل له بالاقتصار على مورد الاخبار مع ما فيها من الإشعار بإرادة القضاء كالأداء فى اليوم و لضعف ما استدل به للجواز، اما التمسك بالأخبار الدالة على القضاء فى يوم السبت بدعوى شمول اليوم لليل فيما فيه من منافاته مع المعنى العرفى من اليوم لكون المنسبق منه عندهم هو النهار و لا يطلق عندهم على ما يشمل الليل و ان كان عند المنجمين كذلك، لكن المدار على معناه المعهود عند العرف لكون الألفاظ بمدليلها العرفية موضوعات للاحكام.

(و اما دعوى الأولوية) و تنقيح المناط فهى على عهدة مدعيها، مضافا الى إمكان منعها باحتمال اعتبار المماثلة بين القضاء و الأداء (و اما التمسك بالاستصحاب) فبالمنع عن إجرائه فى الموقنات لانه من قبيل اسراء الحكم عن موضوع الى موضوع آخر مع ان المعبر فى الاستصحاب اتحاد الموضوع فى القضية المتيقنة و المشكوكه، و دعوى ورود القيد مورد الغالب من إيقاع الغسل فى النهار ضعيفة لأن غايتها عدم دلالة القيد على المفهوم لا اسراء الحكم الثابت لموضوع الى موضوع آخر من غير دليل.

(و اما التمسك) بمرسل الهداية ففيه ان الظاهر من قوله فاغتسل بعد العصر هو إرادة الساعة الأخيرة من نهار يوم الجمعة، و لو كان المراد هو الإطلاق الشامل لليلة السبت إلى آخر نهاره لكان ينبغى ان يقول بعد العصر من الجمعة إلى آخر السبت لا عطف يوم السبت على بعد العصر بكلمة- أو- الظاهر فى تحديد الوقت بوقتتين متغايرين الدال على مغايرة المعطوف مع المعطوف عليه. (و اما خبر ابن بكير) فان الظاهر ان يكون الضمير من قوله- ما بينه- راجعا الى وقت التفاته الى فوت الغسل فى وقته لا الى يوم الجمعة حتى يستظهر ارادة جميع اليوم بتمامه و لا الى الوقت المعهود للغسل اعنى وقت أدائه فالمعنى حينئذ انه حين يتوجه الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٥

فوت الغسل منه يغتسل من ذاك الحين فى بقية يومه الى الغروب، فلا دلالة فيه على قضاء الغسل فى الليل (و بالجمله) فليس فى البين ما يدل على ترخيص القضاء ليلة السبت، و معه فالأولى مع ترك قضائه إلى الغروب أن يأتى بعنوان القضاء فى نهار يوم السبت لا فى ليله، نعم لا بأس بإتيانه لا بعنوان القضاء رجاء مع اعادته يوم السبت رجاء أيضا مع إمكانه.

(السابع) المعروف ان آخر وقت قضائه هو غروب يوم السبت و ظاهرهم التسالم عليه من غير نقل خلاف فيه من أحد كما اعترف به بعض الأصحاب، لكن المصنف (قده) يحكى عن البعض احتمال جواز القضاء إلى آخر الأسبوع، و فى المصايح حكى عن بعض مشايخه المعاصرين احتمال ذلك تسامحا فى أدلة السنن (أقول) و لعل منشأ احتمال الجواز دلالة الفقه الرضوى عليه، ففيه:

فان فاتك الغسل يوم الجمعة قضيت يوم السبت أو بعده من أيام الجمعة، فإن الظاهر من قوله من أيام الجمعة هو أيام الأسبوع لإطلاق الجمعة على مجموع الأسبوع كثيرا، لكن في البحار: أنى لم أر به قائلا ولا رواية، وقد مر في مطاوى هذا الكتاب غير مرة عدم حجيه ما في الفقه الرضوى إلا ما علم من صاحب الكتاب إسناده الى الامام عليه السلام و لم يكن معرضا عنه، و كلا الشرطين مفقود ان فى المقام حيث لم يعلم اسناد هذه الجملة الى الامام و لم يعلم عامل به، نعم لا بأس بالإتيان به بعد السبت رجاء، و الله العالم.

### [مسألة (٢) يجوز تقديم غسل الجمعة يوم الخميس]

مسألة (٢) يجوز تقديم غسل الجمعة يوم الخميس بل و ليلة الجمعة إذ أخاف إعواز الماء يومها اما تقديمه ليلة الخميس فمشكل نعم لا بأس به مع عدم قصد الورود لكن احتمال بعضهم جواز تقديمه حتى من أول الأسبوع أيضا و لا دليل عليه، و إذا قدمه يوم الخميس ثم تمكن منه يوم الجمعة يستحب اعادته و ان تركه يستحب قضائه يوم السبت و اما إذا لم يتمكن من أدائه يوم الجمعة فلا يستحب قضائه، و إذا دار الأمر بين التقديم و القضاء فالأولى اختيار الأول.

فى هذه المسألة أمور (الأول) المشهور جواز تعجيل غسل الجمعة يوم الخميس فى الجملة، و فى الحدائق انه لا يعرف فيه خلاف، و عن كشف اللثام نسبته الى الأصحاب المشعر بالإجماع عليه (و يدل عليه) من الاخبار الصحيح المروى فى الكتب الأربعة عن الحسن بن موسى بن جعفر عليهما السلام عن امه و أم أحمد بن موسى عليه السلام قالتا كنا مع ابى الحسن عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٦

فى البادية و نحن نريد بغداد فقال لنا يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد- يوم الجمعة- فإن الماء بها غدا قليل، قالتا فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة (و مرسل محمد بن الحسين) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام انه قال لأصحابه إنكم تأتون غدا منزلا ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغد، فاغتسلنا ليوم الجمعة (و عن الفقه الرضوى): و ان كنت مسافرا و تخوفت عدم الماء يوم الجمعة فاغتسل يوم الخميس. و ما فى سند بعضها من الضعف منجبر بالشهرة على العمل بها مع ما عرفت من نفي الخلاف فيه.

(الثانى) يعتبر فى جواز التعجيل خوف فوت الغسل يوم الجمعة، و هل المعتبر فيه هو خصوص خوف إعواز الماء- كما هو مقتضى الجمود على ظاهر الاخبار المتقدمة، أو يكفى مجرد خوف عدم إمكان الغسل و لو من جهة عدم التمكن من استعمال الماء لمرض أو فقد الثمن أو لبرد و نحو ذلك، و جهان، و الأظهر هو الأخير كما عليه المحكى عن المبسوط و النهاية و السرائر و التذكرة لظهور كون الإناطة بعدم التمكن من الغسل و القطع بعدم خصوصية فقدان الماء- كما هو كذلك فى باب التيمم- و أيده فى المصاييح بذهاب المشهور الى عدم الاختصاص بالسفر مع بعد الإعواز فى الحضر (أقول) بل ذهاب المشهور الى عدم الاختصاص بالسفر مع كون مورد الاخبار خصوص السفر شاهد على انهم لم يفهموا منها الانحصار بمورده، فالمناط هو مجرد تعذر الغسل فى وقت أدائه، و ظاهر المصنف (قده) هنا و ان كان اعتبار خصوص إعواز الماء الا انه سيأتى منه فى المسألة السادسة نفي البعد عن الاكتفاء بمطلق التعذر.

(الثالث) المشهور كفاية مطلق الخوف سواء حصل اليأس عن التمكن منه أم لا و سواء حصل الظن بعدمه أم لا، و ظاهر المحكى عن بعض الأصحاب اعتبار خصوص الظن بالعدم، و عن بعضهم اعتبار خصوص اليأس، و الأقوى ما هو المشهور لظاهر الصحيح الأول و صريح الرضوى مع التأييد بالشهرة و لشهادة التتبع بكفاية الخوف فى سقوط الواجبات و الاكتفاء عنها ببدلها الاضطرارى



كما في مسألة التيمم وغيرها، ولتعد حصول العلم بعدم التمكن قبل مجيء وقته غالبا، ولا ينافيه ما في الصحيح الثاني من قوله عليه السلام إنكم تأتون غدا منزلا ليس فيه ماء، الظاهر في القطع بعدمه، وذلك لعدم دلالة على نفي التعجيل مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٧

فيما عده لعدم مفهوم فيه بالنسبة الى غير مورده فيرجع في غيره الى الصحيح الأول الذي فيه:  
فان الماء بها غدا قليل، فان قلّة الماء لا يوجب القطع بعدم التمكن.

(الأمر الرابع) لا- إشكال في جواز التقديم يوم الخميس إلى آخر نهاره، و في جوازه ليلة الجمعة و عدمه قولان، ظاهر بعض الفقهاء و صريح آخرين هو الجواز، و عن المصاييح دعوى الإجماع عليه، و يستدل له بانسباق ذلك من العلة المذكورة في الاخبار المتقدمة، حيث ان المتبادر منها هو كون المطلوب تحقق الغسل قبل يوم الجمعة من دون خصوصية يوم الخميس و ان المقصود كونه على طهارة و نظافة في يوم الجمعة مع كون ليلة الجمعة أقرب الى يومها من يوم الخميس فيكون الجواز فيها أولى.

(و لكن الأقوى هو العدم) و ذلك للاقتصار في الحكم المخالف للأصل على المتيقن منه و هو مورد النصوص، و ما ذكر من الانسباق من العلة المذكورة في الاخبار ممنوع بأن العلة ليست علة للتقديم المطلق، بل هي علة للتقديم يوم الخميس، و لعل لخصوص نهاره دخلا في جواز إيقاع الغسل فيه كما في أصل أدائه يوم الجمعة، اللهم الا ان يدعى الأولوية و تنقيح المناط، و القطع بذلك بعيد و ان كانت دعوى الظن لا يخلو عن الصواب، و لكنه لا يغني عن الحق شيئا، فالأظهر عدم جواز التقديم ليلة الجمعة، نعم لا بأس بالإتيان به برجاء المطلوبة، و مما ذكرنا يظهر عدم جواز التقديم على الخميس من أول الأسبوع، و احتمال جوازه من البعض ضعيف لعدم الدليل عليه.

و ما ذكرنا كله انما هو في غسل الجمعة الذي يستحب في يومها، و عن الحلبي إثبات غسل آخر ليلتها، قال في الجواهر: لم نعرف له موافقا و لا مستندا سوى ما يحكى عن ابن الجنيّد من إثباته لكل زمان شريف.

(الخامس) إذا قدمه يوم الخميس فيما يجوز التقديم ثم تمكن منه يوم الجمعة ففي استحباب اعادته و عدمه وجهان، المحكى عن غير واحد من الفقهاء كالعلامة في المنتهى و القواعد و الشهيد في الذكرى و غيرهما هو الأول لسقوط حكم البديل بالتمكن من المبدل منه، و إطلاق أدلة استحباب الغسل يوم الجمعة شامل لمن قدمه في يوم الخميس (و أورد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٨

على الأول بأن مفروض الكلام انما هو فيما إذا جاز الإتيان بالبديل واقعا بان تعلق به الأمر و وقع صحيحا لوجود شرطه الذي هو خوف الإعواز فلا يبطل بالتمكن من المبدل منه، و مع صحته واقعا فلو تعلق التكليف بالمبدل منه أيضا لزم الجمع بين البديل و المبدل منه مع تحقق القطع بعدم التكليف الا- بواحد منهما (و أورد على الثاني) بأن إطلاق الأدلة الدالة على استحباب غسل الجمعة بعد تسليم عدم انصرافها الى من لم يقدم الغسل قبل وقت أدائه محكوم بما يدل على صحته ما يؤتى به قبل وقت أدائه و انه غسل الجمعة الذي اراده الشارع من المتمكن كما في كل واجب رخص في تقديمه، كيف، و الا يلزم الخلف، اعنى عدم كون ذاك المتقدم هو ذاك الواجب الذي رخص في تقديمه.

(و يندفع الأول) بأن التكليف بالبديل مشروط بعدم التمكن من المبدل في وقته واقعا، و مع التمكن منه يكشف انه لم يكن مأمورا به واقعا. و انما هو تخيل أمر باعتقاد عدم التمكن، فالمأمور به ليس الا المبدل، فليس في التكليف به جمع بين البديل و المبدل (و منه يظهر) اندفاع الثاني أيضا، حيث ان حكومة أدلة التقديم فرع ثبوتها مع التمكن من المبدل واقعا، و مع عدم دلالتها على التقديم مع التمكن فلا حاكم حتى يقدم على محكومة.

(لا يقال) مقتضى ما ذكرت عدم جواز الإتيان بالبدل لانتفاء شرطه و هو عدم التمكن من المبدل، مع ان المفروض انما هو فيما يجوز الإتيان به لتحقيق شرطه، و ليس الشرط - على ما تقدم - إلا خوف عدم التمكن و ظاهره كون الخوف قد أخذ في موضوع الحكم بوصفه لا بعنوان الطريقيه.

(لأنه يقال) بل الخوف مأخوذ على وجه الطريقيه و ان كان الترخيص حاصلًا في التقديم معه واقعا، و لكن الترخيص مع خوف العجز عن الإتيان في وقته انما صدر من الشارع صونا للفعل عن الفوات (فالأقوى) حينئذ استحباب الإعادة إذا ظهر التمكن في وقت أدائه، و عليه فيستحب قضاءه إذا فاتته الأداء حينئذ بدليل ما يدل على استحباب القضاء لمن فات منه الغسل في وقته المعهود، و اما من لم يتمكن من الأداء يوم الجمعة فمع مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٩

تقديم الغسل لا يستحب منه القضاء لامثال التكليف بنفس التقديم و ظهور الأخبار الآمرة بالتقديم في كفايته عن القضاء. (الأمر السادس) لو دار الأمر بين التقديم و القضاء فالأقوى اختيار الأول لإطلاق الأوامر الواردة بالتقديم الشامل للعلم بالتمكن من القضاء، و لاستظهار كون الغسل المقدم بدلا عن الأداء فيكون بحكم الأداء فلا ترخيص في تركه و الاكتفاء بالقضاء كما لا ترخيص في ترك الأداء اكتفاء بالقضاء عنه، و لو فرض التعارض فأدلة المسارعة إلى الخيرات موجبة لتقديم التعجيل على القضاء، و احتمال أفضلية القضاء عن التعجيل قياسا على قضاء صلاة الليل فإن قضاؤها أفضل من تقديمها على نصف الليل، ضعيف لكونه قياسا محضا مع وجود الفارق بينهما فإن الحكمة في التعجيل هو حصول الطهارة و لو بمرتبة منها يوم الجمعة و تحقق النظافة يومها، و ليست هذه الحكمة موجودة في القضاء و انما أمر به بملاك آخر (و احتمال) تقديم بعض صور القضاء على بعض صور التعجيل كما لو كان بعد الزوال من يوم الجمعة بلا فصل كثير للقرب من وقت الأداء مع فرض إمكان درك صلاة الجمعة بعد الغسل و وجود القائل بأن الغسل أداء حينئذ (ضعيف) بل لعل التعجيل في صورة الفرض أفضل و لو سلم فلا يقاس عليها جميع صور التعجيل، و الله العالم.

### [مسألة (٣) يستحب ان يقول حين الاغتسال اشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له]

مسألة (٣) يستحب ان يقول حين الاغتسال اشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له و ان محمدا عبده و رسوله اللهم صل على محمد و ال محمد و اجعلني من التوابين و اجعلني من المتطهرين.

ففي خبر الحنّاط المروى في التهذيب عن الصادق عليه السّلام: من اغتسل يوم الجمعة للجمعة فقال - ثم ذكر ما في المتن بعينه - كان طهرا له من الجمعة إلى الجمعة (و في خبر عمار الساباطي) المروى في التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام قال إذا اغتسلت من جنابة فقل اللهم طهر قلبي و تقبل سعبي و اجعل ما عندك خيرا لي اللهم اجعلني من التوابين و اجعلني من المتطهرين، و إذا اغتسلت للجمعة فقل اللهم طهر قلبي من كل آفة تمحق ديني بها و تبطل بها عملي اللهم اجعلني من التوابين و اجعلني من المتطهرين، (و في خبر ثالث) مروى في الكافي و التهذيب عنه عليه السّلام قال تقول في غسل الجمعة اللهم طهر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧٠

قلبي من كل آفة تمحق بها ديني و تبطل بها عملي (و في الفقه الرضوي) فإذا فرغت منه - اي من غسل الجمعة - فقل اللهم طهرني و طهر قلبي و أنتق غسلني و أجر على لساني ذكرك و ذكر نبيك محمد صلّى الله عليه و آله و اجعلني من التوابين و اجعلني من المتطهرين.

## [مسألة (٤) لا فرق في استحباب غسل الجمعة بين الرجل والمرأة]

مسألة (٤) لا فرق في استحباب غسل الجمعة بين الرجل والمرأة والحاضر والمسافر والحر والعبد ومن يصلي الجمعة ومن يصلي الظهر بل الأقوى استحبابه للصبي المميز نعم يشترط في العبد اذن المولى إذا كان منافيا لحقه بل الأحوط مطلقا وبالنسبة إلى الرجال أكد بل في بعض الاخبار رخصة تركه للنساء.

ويدل على عدم الفرق في استحبابه بين الرجل والمرأة والحر والعبد ما تقدم من الخبر المروى في الكافي عن الرضا عليه السلام: غسل الجمعة واجب على كل ذكر وأنثى من عبد أو حر، وخبر عبد الله بن المغيرة المروى عنه عليه السلام، مضافا إلى أدلة الاشتراك في التكليف وان الأصل عموم التكليف بالنسبة إلى الجميع إلا ما دل الدليل على الاختصاص، ويدل على عدم الفرق بين المسافر والحاضر ما رواه في التهذيب عن الصادق عليه السلام عن غسل الجمعة، قال هو سنة في الحضر والسفر، ومرسل المفيد في المقنعة عند عليه السلام: غسل الجمعة والعيد سنة في السفر والحضر.

(ويدل) على عدم الفرق بين من يصلي الجمعة ومن يصلي الظهر نفس هذه الاخبار الدالة على عدم الفرق بين الرجل والمرأة والعبد والحر والمسافر والحاضر لسقوط الجمعة عن المرأة والعبد والمسافر بل لا تصح من الأخير، فاستحباب الغسل منهم مع عدم وجوب الجمعة عليهم دليل على استحبابه ممن يصلي الظهر، مضافا إلى انه يمكن ان يقال بان المستفاد من الاخبار الواردة في غسل الجمعة ان لغسلها تعلقا بالوقت وتعلقا بالصلاة، وان كان لو حصل الأول في وقته اغنى عن الثاني وحصلت به الفضيلة بالنسبة إلى الصلاة، بل يمكن ان يقال باستمرار استحباب فعله للصلاة وان كان بعد الزوال لمن تركه للوقت، وهذا ليس ببعيد، لكن في الجواهر: ان لم يتحقق إجماع على خلافه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧١

(والأقوى) استحبابه للصبي المميز بناء على صحة عباداته ومشروعيتها- كما تقدم في المسألة الرابعة من المسائل المتعلقة بنجاسة عرق الجنب من الحرام في الجزء الأول، ويشترط في العبد اذن المولى إذا كان منافيا لحقه لانه مع ماله من المنافع كلها ملك لمولاه فلا يجوز له التصرف فيما ينافي حقه الا باذنه، وهذا بخلاف ما لا يزاحم حقه، الا ان يعد شيئا عرفا، حيث انه أيضا منوط باذنه كما يدل عليه الآية المباركة- عبدا مملوكا لا يقدر على شيء- حسبما فصلناه في شروط المتعاقدين من حاشية المكاسب.

(و اما كونه أكد للرجال) وما أفاده في المتن من ان في بعض الاخبار ورود الرخصة للنساء في تركه فلم أعثر على شيء منهما بالإطلاق، لكن صاحب الوسائل عنون بابا في تأكد غسل الجمعة في السفر والحضر للأثني والذكر والعبد والحر وعدم تأكد الاستحباب للنساء في السفر، ثم ذكر فيه اخبارا منها خبر منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام: الغسل يوم الجمعة على الرجال والنساء في الحضر وعلى الرجال في السفر وليس على النساء في السفر، وهذا- كما ترى- يدل على تساوى الرجال والنساء في الحضر وعدم تأكد الاستحباب من النساء مخصوص فيه بالسفر فلا دلالة فيه على كونه أكد للرجال مطلقا حتى في الحضر ولا في الرخصة على تركه للنساء في الحضر.

(وقال في الكافي) بعد نقل الخبر المذكور: وفي رواية أخرى انه رخص للنساء في السفر لقلته الماء،- وفي هذه الزيادة احتمالان (أحدهما) احتمال ارادة عدم وجود ما يزيد على قدر الضرورة للشرب (و ثانيهما) ترخيص النساء في ترك الغسل في السفر ولو مع وجود ما يزيد من الماء على قدر الضرورة بملاك كون السفر في معرض التصادف مع قلته الماء ولو لم يتفق قلته لكون الملاك حكمة لا يلزم فيها الاطراد، والاحتمال الأول ضعيف فإنه لا فرق معه بين الرجل والمرأة ولا بين السفر والحضر،

فالمتمعن هو الاحتمال الأخير، و عليه فظاهره و ان كان عدم الاستحباب للنساء في السفر و لكن لقيام الدليل على استحبابه لهن في السفر أيضا يحمل هذا الخبر على نفى تأكيد الاستحباب لهن في السفر، فتصير النتيجة استحباب الغسل لهما بالسوية في الحضر و تأكيد الاستحباب لخصوص الرجال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧٢

بالنسبة الى النساء في السفر أو كما عبر به في الوسائل من عدم تأكيد الاستحباب لهن في السفر، و الله العالم.

#### [مسألة (٥) يستفاد من بعض الاخبار كراهة تركه]

مسألة (٥) يستفاد من بعض الاخبار كراهة تركه بل في بعضها الأمر باستغفار التارك، و عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال في مقام التوبيخ لشخص: و الله لأنت أعجز من تارك الغسل يوم الجمعة فإنه لا تزال في طهر إلى الجمعة الأخرى.

و قد عنون في الوسائل بابا في كراهة ترك غسل الجمعة، ففي خبر زارة المروي في الكافي عن الباقر عليه السلام قال لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنه سنة، و في خبر سهل المروي في التهذيب عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يدع غسل الجمعة ناسيا أو غير ذلك، قال عليه السلام ان كان ناسيا فقد تمت صلوته و ان كان متعمدا فالغسل أحب اليّ فان هو فعل فليستغفر الله و لا يعود، و المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام - كما في المتن - مروي في الكافي عن الأصمغ، و الضمير في قوله عليه السلام: فإنه لا يزال (إلخ) يرجع الى فاعل الغسل، و رواه في العلل مثله الا انه قال فإنه لا يزال في همّ إلى الجمعة الأخرى، و الضمير بناء عليه راجع الى تارك الغسل.

#### [مسألة (٦) إذا كان خوف فوت الغسل يوم الجمعة]

مسألة (٦) إذا كان خوف فوت الغسل يوم الجمعة لا لعواز الماء بل لأمر كعدم التمكن من استعماله أو لفقد عوض الماء مع وجوده فلا يبعد جواز تقديمه أيضا يوم الخميس و ان كان الاولى عدم قصد الخصوصية و الورود بل الإتيان برجاء المطلوبية. و قد مر الكلام في هذه المسألة في الأمر الثاني من الأمور المذكورة في المسألة الثانية.

#### [مسألة (٧) إذا شرع في الغسل يوم الخميس]

مسألة (٧) إذا شرع في الغسل يوم الخميس من جهة خوف إغواز الماء يوم الجمعة فتبين في الأثناء وجوده و تمكنه منه يومها بطل غسله و لا يجوز إتمامه بهذا العنوان، و العدول منه الى غسل آخر مستحب إلا إذا كان من الأول قاصدا للأمرين.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧٣

ما ذكره (قده) بناء على أخذ الخوف على وجه الطريقيه موضوعا لاستحباب التعجيل واضح، كيف، و قد مر في الأمر الخامس من الأمور المذكورة في المسألة الثانية استحباب الإتيان به لو تمكن منه في وقت أدائه، و كذلك الحكم لو قيل بأخذ الخوف على وجه الموضوعية، و ذلك لا اعتبار بقائه إلى آخر الغسل، و مع ارتفاعه في الأثناء يرتفع موضوع الأمر بالتعجيل فيرتفع الأمر به فلا يصح الإتمام، و لا يجوز العدول الى غسل آخر لعدم الدليل عليه مع كون الأصل عدم جوازه الا ما قام عليه الدليل، و مع كونه قاصدا للأمرين من أول الأمر يتمه لما يمكن إتمامه بعنوانه عند بقاء امره، و هذا ليس من العدول، فالاستثناء في قوله الا إذا كان (إلخ) منقطع كما هو ظاهر.

## [مسألة (٨) الأولى إتيانه قريبا من الزوال]

مسألة (٨) الأولى إتيانه قريبا من الزوال و ان كان يجزى من طلوع الفجر اليه كما مر.

المصرح به فى غير واحد من المتون أفضلية ما قرب من الزوال بل عن غير واحد حكاية الإجماع عليها، و يستدل لها بما فى الفقه الرضوى: و يجزيك إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر و كلما قرب من الزوال فهو أفضل، و صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنه سنة و شم الطيب و البس صالح ثيابك و ليكن فراغك من الغسل قبل الزوال فإذا زالت فقم و عليك السكينة و الوقار (و صحيح البنظي) عن الرضا عليه السلام:

كان ابى يغتسل للجمعة عند الرواح، بناء على ما تقدم استظهاره من كون معنى الرواح هو الذهاب إلى الصلاة، و ربما يؤيد ذلك بكون الحكمة فى تشريعه هى الطهارة و النظافة عند الزوال عند اجتماع الناس فى المسجد كما تقدم نقله من قضية الأنصار. (و كيف كان) فلا كلام فى أفضلية ذلك، انما الكلام فى الجمع بين هذه الأفضلية و أفضلية البكور الى المسجد مغتسلا لأجل صلاة الجمعة، فربما يقال باستحباب البكور بلا غسل ثم الخروج من المسجد قريب الزوال للغسل، و هو مع ما فيه من المشقة بعيد، و لعل الأحسن ان يقال بانصراف ما دل على أفضلية ما قرب من الزوال من الغسل الى من لا يريد البكور الى المسجد كما هو ظاهر صحيح زرارة حيث قال فإذا زالت الشمس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧٤

فقم و عليك السكينة و الوقار- أى الى المسجد- و كذا ما فى صحيح البنظي انه عليه السلام كان يغتسل للجمعة عند الرواح- أى المسجد- بل هو مطلق يشمل الذهاب الى المسجد و لو مبكرا، نعم ما فى الفقه الرضوى مطلق فيمكن تنزيله على غير من يريد البكور الى المسجد، و لو سلم الإطلاق فيكون المقام من قبيل تراحم المستحبات التى يتعذر الجمع بينها فيتخير المكلف بينها، و ربما يقال باستحباب غسلين حينئذ يغتسل فى أول النهار للبكور الى المسجد ثم يخرج و يغتسل قريب الزوال، و هذا مضافا الى ما فيه من المشقة فى الخروج قريب الزوال غالبا مع ازدحام الناس لصلاة الجمعة- يرد عليه انه لا دليل على مشروعية الغسل الثانى لسقوط الأمر به بالغسل الأول لحصول الامتثال به و لا معنى للامتثال عقيب الامتثال.

## [مسألة (٩) ذكر بعض العلماء ان فى القضاء كما كان أقرب الى وقت الأداء]

مسألة (٩) ذكر بعض العلماء ان فى القضاء كما كان أقرب الى وقت الأداء كان أفضل إتيانه فى صبيحة السبت اولى من إتيانه عند الزوال منه أو بعده و كذا فى التقديم، فعصر يوم الخميس اولى من صبحه، و هكذا، و لا يخلو عن وجه و ان لم يكن واضحا و اما أفضلية ما بعد الزوال من يوم الجمعة من يوم السبت فلا إشكال فيه و ان قلنا بكونه قضاء كما هو الأقوى.

لا إشكال فى أفضلية الإتيان بالغسل بعد الزوال من يوم الجمعة إلى الغروب بالنسبة إلى الإتيان به يوم السبت، و ذلك لاحتمال كونه أداء و للمسارعة إلى الخير و الاستباق اليه، و لخبر سماعه عن الصادق عليه السلام فى الرجل لا يغتسل يوم الجمعة فى أول النهار، قال يقضيه فى آخر النهار، فان لم يجد فليقضه يوم السبت، حيث علق الأمر بقضائه يوم السبت على عدم الوجدان به فى آخر نهار يوم الجمعة، و اما يوم السبت فربما يقال بأفضلية الإتيان به صباحا لا قريته إلى الأداء و للمسارعة إلى الخير، و ربما يقال بأفضلية الإتيان به قرب الزوال للمماثلة بين الأداء و القضاء (و لا يخفى ما فى الأخير) لعدم الدليل على المماثلة بين الأداء و القضاء من هذه الجهة، كما ان الأقربىة إلى الأداء لا- يوجب ترجيح الأول لعدم الدليل على كون مجرد الأقربىة من الأمور المرجحة، نعم لا بأس به من جهة حسن المسارعة إلى الخير، و احتمال

فى الجواهر ترجيح ما هو أقرب الى الزوال فى طرفى النهار، و لعل وجهه اما بالنسبة إلى الإتيان قبل الزوال قريبا منه فللمماثلة بين الأداء و القضاء و قد عرفت عدم الدليل عليه، و اما بالنسبة الى ما بعد الزوال و كون الإتيان به قرب الزوال أفضل من التأخير إلى العصر فوجهه هو حسن المسارعة إلى الخير، و لا- بأس به و اما فى صورة التقديم يوم الخميس فهل الأرجح الإتيان به صباحا للمسارعة إلى الخير، أو التأخير للاقربىة إلى الأداء، و جهان، و ربما يوجه الثانى هنا من جهة استظهار حسن بقاء النظافة و الطهارة و لو بمرتبة منهما الى يوم الجمعة فكلما اتى به قريبا من الأداء كان أرجح من هذه الجهة، و لعله أشار الى هذا الوجه فى المتن بقوله- و لا يخلو من وجه- و لكن هذا لوجه أشبه بالاستحسان الذى لا يكون مدركا للأحكام الشرعية عندنا مع معارضته بحسن المسارعة إلى الخير، و لعله لذا قال فى المتن: و ان لم يكن واضحا، و الله العالم.

#### [مسألة (١٠) إذا نذر غسل الجمعة وجب عليه و مع تركه عمدا تجب الكفارة]

مسألة (١٠) إذا نذر غسل الجمعة وجب عليه و مع تركه عمدا تجب الكفارة و الأحوط قضاءه يوم السبت و كذا إذا تركه سهوا أو لعدم التمكن منه فإن الأحوط قضاءه، و اما الكفارة فلا يجب الا مع التعمد. و جوب الغسل بالنذر ظاهر بعد فرض كونه راجحا ينقذ النذر به فتجب الكفارة مع تعمد الترك دون صورة النسيان أو العذر، و اما الوجه فى الاحتياط بالقضاء لو تركه عمدا أو نسيانا أو لعذر فلاحتمال وجوب القضاء فى الواجب المعين و لو فى غير الصلاة و الصوم، و لعل الوجه هنا فى الاحتياط من جهة مشروعية القضاء فى غسل الجمعة بالخصوص فالنذر يتعلق بغسل الجمعة بماله من الاحكام التى منها قضاؤه مع الفوت فكما يكون النذر سببا لوجوب الأداء كذلك يحتمل كونه موجبا للقضاء أيضا، و عليه فيحتمل وجوب التعجيل يوم الخميس لو خاف التعذر من الغسل يوم الجمعة، و هذا الوجه لا بأس به فيحسن الاحتياط حينئذ بل لا ينبغي تركه.

#### [مسألة (١١) إذا اغتسل بتخيل يوم الخميس]

مسألة (١١) إذا اغتسل بتخيل يوم الخميس بعنوان التقديم أو بتخيل يوم السبت بعنوان القضاء فتبين كونه يوم الجمعة فلا يبعد الصحة خصوصا إذا قصد الأمر الواقعى و كان الاشتباه فى التطبيق، و كذا إذا اغتسل بقصد

يوم الجمعة فتبين كونه يوم الخميس مع خوف الإيعاز، أو يوم السبت، و اما لو قصد غسلا آخر غير غسل الجمعة أو قصد الجمعة فتبين كونه مأمورا بغسل أخرى ففى الصحة إشكال إلا إذا قصد الأمر الفعلى الواقعى و لو كان الاشتباه فى التطبيق.

إذا اغتسل بتخيل يوم الخميس بعنوان التقديم أو بتخيل يوم السبت قضاء فتبين كونه يوم الجمعة فلا يخلو عن صور (الاولى) ان يكون قاصدا للإتيان به بعنوان التعجيل أو القضاء مقيدا به على نحو بشرط لا، بمعنى انه لو علم كونه أداء لما اتى به، و هذا لا إشكال فى بطلانه و ان بعد تحقق ذلك من المكلف، اما البطلان فلعدم قصد الامتثال، و اما بعد هذا الفرض فلان المكلف غالبا انما يقصد التعجيل و القضاء للتوصل إلى إدراك فضيلة غسل الجمعة فقصدته بالنسبة إلى أداء الجمعة أولى.

(الثانية) ان يكون قاصدا لامتثال امره الفعلى الواقعى الا انه تخيل كونه امرا بالتعجيل أو انه أمر بالقضاء ثم تبين انه أمر أدائى فى وقته، و لا ينبغي الإشكال فى صحته لانه قصد الإتيان بالمأمور به الواقعى بداعى امتثال امره الواقعى، و انما الخطأ فى تطبيقه الأمر الواقعى على الأمر بالتعجيل أو القضاء، و هو غير مضر بالامتثال، و هذا ما يسمى بالتحليل فى الداعى إذا كان الخطأ فى صفة

الأمر و توصيفه بغير ما هو عليه واقعا كتوصيف الأمر الوجوبى بالندب أو بالعكس.

(الثالثة) ان يكون قاصدا لأمره المتعلق بتعجيله أو قضاؤه لا بعنوان التقييد بمعنى انه لو كان فى وقته لكان قاصدا إلى إتيانه، و لكن القصد فعلا قد تعلق بالتعجيل أو القضاء فالقصد الفعلى متعلق بواحد منهما و اما الأمر بالأداء فلم يتعلق به قصد فعلا و انما القصد به تعليقا بمعنى انه لو كان يعلم انه يوم الجمعة لكان قاصدا الى الأمر به أداء، و الفرق بين هذه الصورة و الصورة السابقة ان القصد هناك انما تعلق بالأمر الفعلى الواقعى و انما وقع الخطاء فى تطبيقه على المورد، و فى هذه الصورة تعلق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧٧

القصد بنفس الأمر بالتعجيل أو القضاء غاية الأمر انه لو كان يعلم انه وقتة لحصل له القصد اليه، و هذا هو الذى نفى البعد فى المتن عن كونه صحيحا (و وجهه) ان ما يأتى به فى يوم الخميس أو يوم السبت ليس امرا مغايرا مع المأمور به فى يوم الجمعة بل هو نفس ذلك المأمور به الا انه رخص فى تقديمه أو شرع إتيانه خارج وقتة عند تركه فى وقتة- بناء على ما هو الحق من ان القضاء فعل الشىء فى خارج وقتة لا انه أجنبى عنه يتدارك به ما فات منه فى وقتة- و على هذا يتفرع كون القضاء بالأمر الأول لا بمعنى عدم الحاجة فى ثبوت وجوبه الى الأمر الجديد بل بمعنى كشف تعدد المطلوب منه من المأمورية بالأمر الأول، فبعد ورود الأمر بالقضاء يستظهر منه ان المأمور به فيه مطلوبان:

أصل وجوده، و كونه فى وقتة، و إذا فات المطلوب الثانى يبقى المطلوب الأول، و هذا الانكشاف لا- يحصل الا بكاشف، و الكاشف هو الأمر بالقضاء، و بعين هذا التقريب يقال فى تقديمه أيضا، فالمقدم و المؤخر هو نفس المأمور به الذى أمر به فى وقتة و قصد إتيانه بداعى امتثال امره لا ينفك عن قصد إتيانه بداعى أمره الواقعى، بعد ان ثبت كون الأمر بالقضاء أو التقديم كاشفا عن تعدد المطلوب فى الأمر الأول، فقصد الإتيان بالقضاء أو التقديم بداعى أمره هو القصد بإتيان المأمور به بالأمر الأول بداعى الأمر المتحقق فى ضمن الأول الذى كشف عنه الأمر الثانى المتعلق بالقضاء أو التقديم.

و هذا بخلاف ما لو قصد غسلا آخر غير الجمعة أو قصد الجمعة فتبين كونه مأمورا بغسل آخر فإن المأتى به ليس هو المأمور به بالأمر الواقعى لتعدد الأمرين و تباينهما، إلا إذا كان قصده امتثال الأمر الفعلى و كان الخطاء فى التطبيق فإنه يصح كما عرفت فى الصورة الثانية، و الله العالم.

#### [مسألة (١٢) غسل يوم الجمعة لا ينقض بشىء من الحدث الأصغر و الأكبر]

مسألة (١٢) غسل يوم الجمعة لا ينقض بشىء من الحدث الأصغر و الأكبر إذ المقصود إيجاد يوم الجمعة و قد حصل. ففى التهذيب عن ابن بكير عن أبيه قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الليالى التى يغتسل فيها من شهر رمضان- الى ان قال- و الغسل أول الليل، قلت فان نام بعد الغسل،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧٨

قال عليه السلام هو مثل غسل يوم الجمعة إذا اغتسلت بعد الفجر أجزاءك.

#### [مسألة (١٣) الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض]

مسألة (١٣) الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض بل لا يبعد اجزائه عن غسل الجنابة بل عن غسل الحيض إذا كان بعد انقطاع الدم.

قد مر منا البحث عن صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض و عدم اجزائه عن غسل الجنابة و لا عن غسل الحيض و تقدم



وجه ذكر غسل الحيض مقرونا بكلمة (بل) في باب غسل الجنابة في المسألة الخامسة عشر و السادسة عشر في تداخل الأغسال فراجع.

### [مسألة (١٤) إذا لم يقدر على الغسل لفقد الماء أو غيره يصح التيمم]

مسألة (١٤) إذا لم يقدر على الغسل لفقد الماء أو غيره يصح التيمم و يجوز نعم لو تمكن من الغسل قبل خروج الوقت فالأحوط الاغتسال لإدراك المستحب و قد حررنا حكم هذه المسألة في مباحث التيمم في المسألة العاشرة من مسائل فصل أحكام التيمم.

### [الثاني من الأغسال الزمانية أغسال ليالي شهر رمضان]

#### إشارة

الثاني من الأغسال الزمانية أغسال ليالي شهر رمضان، يستحب الغسل في ليالي الافراد من شهر رمضان و في الجواهر وفاقا لجماعة من أساطين أصحابنا منهم الشيخ، قال على ما نقل عنه «١» و ان اغتسل ليالي الافراد كلها و خاصة ليلة النصف كان له فيه فضل كثير (انتهى) و يدل على استحباب الغسل في ليالي الافراد ما ذكره السيد بن طوس (قده) في كتاب الإقبال في اعمال الليلة الثالثة من شهر رمضان، قال و فيها يستحب الغسل على مقتضى الرواية التي تضمنت ان كل ليلة مفردة من جميع الشهر يستحب فيها الغسل (انتهى) قال في الجواهر و ذلك كاف في إثباته.

و تمام ليالي العشر الأخيرة و في مرسل ابن ابي عمير المروى في الإقبال عن الصادق عليه السلام: كان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله يغتسل في شهر رمضان في العشر الأواخر في كل ليلة، و في خبر ابن عتياش المروى في الإقبال أيضا عن أمير المؤمنين عليه السلام: لما كان أول ليلة من شهر رمضان قام رسول الله صَلَّى الله عليه و آله فحمد الله و اثني عليه- الى ان قال- حتى إذا كان في أول ليلة من العشر قام فحمد الله و اثني عليه و قال مثل ذلك ثم قام و شمر و شد المثزر و برز من بيته و احبى الليل كله و كان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين،- بناء على ان يكون الضمير في قوله (منه) راجعا الى العشر المراد منه العشر الأخير.

(١) ذكره الشيخ (قده) في مصباح المتهجد في آخر فصل الاعتكاف في شهر رمضان.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧٩

و يستحب في ليلة الثالث و العشرين غسل آخر في آخر الليل

و في مضمهر بريد قال رأيت غسلا في ليلة ثلاث و عشرين مرتين: مرة أول الليل و مرة آخر الليل، و رواه في الإقبال عن بريد أيضا عن الصادق عليه السلام.

و أيضا يستحب الغسل في اليوم الأول منه

و في خبر السكوني المروى في الإقبال عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين صلوات الله عليهم انه من اغتسل في أول يوم من السنة في ماء جار و صب على رأسه ثلاثين غرفة كان دواء لسنته، و ان أول كل سنة أول يوم من شهر رمضان.



فعلى هذا الأغسال المستحبة فيه اثنان و عشرون

عشر منها فى لىالى الافراد من الليلة الاولى الى الليلة التاسعة عشر، و عشر منها فى العشر الأخير، و واحد منها فى اليوم الأول منه، و واحد منها فى ليلة ثلاث و عشرين فى آخر الليل.

وقيل باستحباب الغسل فى جميع لىاليه حتى لىالى الأزواج و عليه يصير اثنان و ثلاثون و لكن لا دليل عليه لكن الإتيان لاحتمال المطلوبة فى لىالى الأزواج من العشرين الأولين لا بأس به.

و يمكن ان يستدل له بخبر ابن عياش المتقدم، الذى فيه: و كان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين بناء على ان يكون الضمير فى (منه) راجعا الى شهر رمضان، و ربما يدعى ظهوره فيه كما هو ليس ببعيد و يشهد له ما فى زاد المعاد من انه ورد استحباب الغسل فى كل ليلة من شهر رمضان، و لعله (قده) استظهره من هذا الخبر، و الا فلم ينقل خبر فى ذلك ما عداه، و الله العالم.

و الأكيد منها لىالى القدر و على استحباب الغسل فيها حكى الإجماع عن الغنية و الروض و المصاييح، و يدل عليه الاخبار المعتمدة المستفيضة (فقى الكافى) عن سليمان بن خالد قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام كم اغتسل فى شهر رمضان ليلة، قال عليه السلام ليلة تسع عشرة و ليلة احدى و عشرين و ثلاث و عشرين، قلت فان شق على، قال حسبك الان (و خبر بكير بن أعين) المروى فى التهذيب قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام فى أى اللىالى اغتسل فى شهر رمضان، قال عليه السلام فى تسع عشرة و فى احدى و عشرين و فى ثلاث و عشرين، و الغسل أول الليل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٠

قلت فان نام بعد الغسل، قال عليه السلام هو مثل غسل يوم الجمعة إذا اغتسلت بعد الفجر أجزاءك، و غير ذلك من الاخبار و هى كثيرة يأتى بعضها إنشاء الله تعالى.

(و فى الجواهر): فى بعضها النهى عن تركه فى الأخيرين، المحمول على الكراهة أو تأكد الاستحباب (انتهى) و لعله (قده) يشير إلى روايه سماعه المروية فى الفقيه و الكافى عن الصادق عليه السلام، و فيها و غسل أول ليلة من شهر رمضان يستحب، و غسل ليلة احدى و عشرين سنة و غسل ليلة ثلاث و عشرين سنة لا تتركهما فإنه (لأنه) يرجى فى إحداهن (إحداهما) ليلة القدر (انتهى ما فى الجواهر) و المستفاد من هذا الخبر و خبر سليمان بن خالد أفضلية الغسل فى الأخيرين بالنسبة إلى ليلة تسع عشرة، كما ان فى ليلة ثلاث و عشرين أفضل لأن كونها ليلة القدر أرجى و لاستحباب غسل آخر فيها.

و ليلة النصف

فقى الإقبال فى اعمال الليلة الخامسة عشر: اما الغسل فرويناه عن المفيد فى روايه عن ابى عبد الله عليه السلام قال يستحب ليلة النصف من شهر رمضان، و فيه أيضا عن كتاب عمل شهر رمضان لابن أبى قره بإسناده إلى الصادق عليه السلام قال يستحب الغسل فى أول ليلة من شهر رمضان و ليلة النصف منه.

و ليلة سبعة عشر

و فى خبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن أحدهما عليهما السلام قال الغسل سبعة عشر موطنًا: ليلة سبعة عشر من شهر رمضان و هى ليلة التقى الجمعان، و ليله تسع عشره و فيها يكتب الوفد وفد السنة، و ليلة احدى و عشرين و هى الليلة التى أصيب فيها أوصياء الأنبياء و فيها رفع عيسى بن مريم و قبض موسى، و ليلة ثلاث و عشرين يرجى فيها ليلة القدر (و مرسل الفقيه) عن الباقر عليه السلام الغسل فى سبعة عشر موطنًا: ليلة سبعة - سبع - عشر من شهر رمضان (الحديث) و خبر إسماعيل بن مهران عن الصادق عليه السلام: من اغتسل لىالى الغسل خرج من ذنوبه كهيئة يوم ولدته امه، فقلت يا ابن رسول الله صلى الله عليه و آله ما لىالى الغسل، قال ليلة سبع عشرة و ليلة تسع عشرة و ليلة احدى و عشرين و ليلة ثلاث و عشرين من شهر رمضان.

و الخمس و عشرين

و فى خير عيسى بن راشد المحكى فى الإقبال عن ابى عبد الله عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨١

قال سئلته عن الغسل فى شهر رمضان، فقال كان ابى يغتسل فى ليلة تسع عشرة و احدى و عشرين و ثلاث و عشرين و خمس و عشرين.

و السبع و عشرين و تسع و عشرين منه

و فى الإقبال عن ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الغسل فى شهر رمضان، فقال اغتسل ليلة تسع عشرة و احدى و عشرين و ثلاث و عشرين و سبع و عشرين و تسع و عشرين، و كان الاولى للمصنف (قده) ان يخص أيضا ليلة أربع و عشرين فان الغسل فيها منصوص بالخصوص (ففى الإقبال) عن كتاب النهدي عن الصادق عليه السلام قال اغتسل فى ليلة أربع و عشرين من شهر رمضان، ما عليك ان تعمل فى الليلتين جميعا، و رواه الصدوق فى الخصال أيضا.

### [مسألة (١٥) يستحب ان يكون الغسل فى الليلة الاولى]

مسألة (١٥) يستحب ان يكون الغسل فى الليلة الاولى و اليوم الأول من شهر رمضان فى الماء الجارى كما انه يستحب ان يصب على رأسه قبل الغسل أو بعده ثلاثين كفا من الماء ليأمن من حكة البدن و لكن لا دخل لهذا العمل بالغسل بل هو مستحب مستقل

و فى الإقبال عن كتاب اعتقد أنه تأليف أبى محمد جعفر بن أحمد القمى عن الصادق عليه السلام: من اغتسل أول ليلة من شهر رمضان فى نهر جار و يصب على رأسه ثلاثين كفا من الماء طهر الى شهر رمضان من قابل، و قال أيضا، و من ذلك الكتاب المشار اليه عن الصادق عليه السلام: من أحب ان لا تكون به الحكة فليغتسل أول ليلة من شهر رمضان فإنه من اغتسل أول ليلة منه لا يصيبه حكة الى شهر رمضان القابل.

و ظاهر هذا الخبر يدل على ان حصول الأمان من حكة البدن مترتب على مجرد الغسل فى أول ليلة منه، و ظاهر المتن انه مترتب على صب ثلاثين كفا على رأسه فلعله (قده) اطلع على خبر لم نطلع عليه (و فى الإقبال) عن السكونى عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: من اغتسل أول يوم من السنة فى ماء جار و صب على رأسه ثلاثين غرفة كان دواء لسنته، و ان أول كل سنة أول يوم من شهر رمضان و اما ما افاده المصنف (قده) من انه لا دخل لصب الماء ثلاثين كفا بالغسل فهو جيد ان كان مراده انه ليس جزء من الغسل، إذ الظاهر من العطف فى الحديث انه عمل مستقل، و لكن من جهة حصول لظهور الى شهر رمضان القابل كما فى الخبر الأول أو كونه دواء لسنته كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٢

فى خبر السكونى فالظاهر ترتيبهما على مجموع الغسل و صب الثلاثين، و الله العالم.

### [مسألة (١٦) وقت غسل الليالى تمام الليل]

مسألة (١٦) وقت غسل الليالى تمام الليل و ان كان الاولى إتيانها أول الليل بل الاولى إتيانها قبل الغروب أو مقارنا له ليكون على غسل من أول الليل إلى آخره نعم لا يبعد فى ليالى العشر الأخير رجحان إتيانها بين المغرب و العشاء لما نقل من فعل النبى صلى الله عليه و آله و قد مر ان الغسل الثانى فى ليلة الثالثة و العشرين فى آخره.

اما كون وقت الغسل ممتدا إلى آخر الليل فهو مقتضى القاعدة فإن إضافة العمل الى زمان إذا كان أوسع من العمل يقتضى التخيير سواء كان الحكم إلزاميا كالواجب الموسع أو غير إلزامي كما في المقام، هذا مضافا الى دلالة بعض الاخبار عليه كخبر العيص بن القاسم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن الليلة التى يطلب فيها ما يطلب، متى الغسل، فقال من أول الليل، و ان شئت حيث تقوم من آخره، و ان كان فيه إشعارا بأن الأفضل كونه أول الليل، و لعله الوجه فيما أفاده فى المتن من أولوية كونه أول الليل مضافا الى ما فيه من المسارعة إلى الخير و كونه فى تمام الليل متطهرا، بل الاولى كونه قبل الغروب بقليل أو مقارنة له ليكون على غسل من أول الليل إلى آخره (و فى صحيح ابن مسلم) عن أحدهما عليهما السلام: و الغسل فى أول الليل و هو يجزى إلى آخره (و خبر ابن بكير) عن الصادق عليه السّلام فى الأغسال فى شهر رمضان: و الغسل أول الليل قلت فان نام بعد الغسل، قال عليه السّلام هو مثل غسل الجمعة إذا اغتسلت بعد الفجر أجزأك.

(و ربما يتوهم) دلالة الخبرين على انحصار الاستحباب بأول الليل (لكنه مندفع) بإشعار التشبيه بغسل الجمعة فى الخبر الأخير بعدم ارادة الانحصار، مضافا الى أنهما احتملان أفضلية الإتيان فى أول الليل بقرينة صحيح العيص المصرح فيه بجواز الإتيان آخر الليل (و فى الكافى و الفقيه) عن الباقر عليه السّلام: الغسل فى شهر رمضان عند وجوب الشمس قبيله ثم يصلى ثم يفطر (و فى خبر محمد بن سليمان) فلما كان ليلة تسع عشرة من شهر رمضان اغتسل حين غابت و صلى المغرب - الى ان قال - فلما كانت ليلة احدى و عشرين اغتسل حين غابت الشمس - الى ان قال - فلما كانت ليلة ثلاث و عشرين اغتسل كما اغتسل فى ليلة تسع عشرة و كما اغتسل فى ليلة احدى و عشرين. (و يدل على رجحان) إتيانه بين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٣

العشائين فى العشر الأخير ما تقدم من رواية السيد فى الإقبال عن ابن عياش الجوهري فى كتاب الأغسال من ان النبى صَلَّى الله عليه و آله كان يغتسل كل ليلة (منه) بين العشائين، و قد مر ان الغسل الثانى مستحب فى ليلة ثلاث و عشرين فى آخر الليل كما دل عليه مضمّر بريد.

### [مسألة (١٧) إذا ترك الغسل الأول فى الليلة الثالثة و العشرين فى أول الليل لا يبعد كفاية الغسل الثانى عنه]

مسألة (١٧) إذا ترك الغسل الأول فى الليلة الثالثة و العشرين فى أول الليل لا يبعد كفاية الغسل الثانى عنه و الاولى ان يأتى بهما آخر الليل برجاء المطلوبية خصوصا مع الفصل بينهما و يجوز إتيان غسل واحد بعنوان التداخل و قصد الأمرين. اعلم ان خبر بريد الدال على ان الصادق عليه السّلام اغتسل فى آخر الليل فى ليلة ثلاث و عشرين غسلا آخر دال على استحباب تكرار الغسل تلك الليلة على ان يكون كل غسل فيها مستحبا على حدة فللمكلف أن يأتى بكل منهما و ان يقتصر فى الإتيان بأحدهما أما بالأول أو بالآخر، و فى الإتيان بكل منهما أيضا يتخير بالفصل بينهما بالإتيان بكل على حدة أو بالجمع بينهما بغسل واحد على التداخل، فان اتى بالغسل الأول فى أول الليل فلا إشكال فى استحباب الإتيان بالثانى فى آخر الليل.

و ان ترك الغسل الأول فى أول الليل ففى استحباب الغسل الثانى حينئذ و كفايته عن الغسل الأول و عدمه وجهان، من كون كل منهما غسلا مستحبا مستقلا غير مرتبط أحدهما بالآخر ثبوتا و لا سقوطا فمع ترك الأول يكون الثانى مستحبا يصح الإتيان به، و من ان المتيقن من مشروعية الثانى هو ما إذا اتى بالأول فى أول الليل و ليس لدليل ثبوته إطلاق فإن الراوى انما نقل عمله عليه السلام و المفروض انه عليه السّلام قد اغتسل فى أول الليل، و لعل الوجه الأخير هو الأصوب، و عليه فالمستحب حينئذ هو الإتيان بالغسل الأول لجواز الإتيان به من أول الليل إلى آخره، و لكن الاولى ان يأتى بهما فى آخر الليل برجاء المطلوبية خصوصا إذا حصل الفصل بينهما، و له ان يأتى بغسل واحد فى آخر الليل و ينوى به كلا الغسلين فينوى الغسل الأول بعنوان كونه المأمور به

لما عرفت من جواز إتيانه طول الليل فى أى وقت شاء و ينوى الغسل الثانى أيضا رجاء، و لو نوى به كليهما رجاء كان أحوط، و الله العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٤

### [مسألة (١٨) لا تنقض هذه الأغسال أيضا بالحدث الأكبر والأصغر]

مسألة (١٨) لا تنقض هذه الأغسال أيضا بالحدث الأكبر والأصغر كما فى غسل الجمعة.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - إيران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ٧، ص: ٨٤

إجماعا كما عن المصايح، حيث يقول لا يعاد شىء منهما بالحدث إجماعا فلو أعاد حينئذ شرع، - و لما عرفت فى المسألة الثانية عشر من ان المقصود من الأغسال الزمانية إيجادها فيه، و مع حصوله يقتضى الاجزاء و لا يعقل معه الإتيان به للامتنال لاستحالة الامتنال بعد الامتنال، مضافا الى دلالة خبر ابن بكير و غيره عليه حسبما تقدم.

### [الثالث غسل يومى العيدين]

الثالث غسل يومى العيدين الفطر والأضحى و هو من السنن المؤكدة حتى انه ورد فى بعض الاخبار انه لو نسى غسل يوم العيد حتى صلى ان كان فى وقت فعله ان يغتسل و يعيد الصلاة و ان مضى الوقت فقد جازت صلوته و فى خبر آخر عن غسل الأضحى فقال عليه السلام واجب الا بمنى. و هو منزل على تأكد الاستحباب لصراحة جملة من الاخبار فى عدم وجوبه، و وقته بعد الفجر الى الزوال و يحتمل الى الغروب، و الاولى عدم نية الورود إذا اتى به بعد الزوال كما ان الاولى إتيانه قبل صلاة العيد لتكون مع الغسل، و يستحب فى غسل عيد الفطر ان يكون فى نهر، و مع عدمه ان يياشر بنفسه الاستقاء بتخضع، و ان يغتسل تحت الظلال أو تحت حائط و يبالح فى التستر و ان يقول عند ارادته اللهم ايماننا بك و تصديقا بكتابتك و اتباع سنة نبيك ثم يقول بسم الله و يغتسل، و يقول بعد الغسل اللهم اجعله كفارة لذنوبى و طهورا لدينى - و طهر دينى - اللهم أذهب عنى الدنس، و الاولى أعمال هذه الآداب فى غسل يوم الأضحى أيضا لكن لا بقصد الورود لاختصاص النص بالفطر، و كذا يستحب الغسل فى ليلة الفطر، و وقته من أولها الى الفجر، و الاولى إتيانه أول الليل، و فى بعض الاخبار: إذا غربت الشمس فاغتسل، و الاولى إتيانه ليلة الأضحى أيضا لا بقصد الورود لاختصاص النص بليلة الفطر.

فى هذا المتن أمور (الأول) اختلفت الاخبار فى الدلالة على وجوب غسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٥

العيدين و استحبابه كاختلافها فى مسألة غسل الجمعة (فمنها) ما هى ظاهرة فى الوجوب كموثق عمار، و هو ما أشار إليه فى المتن - عن الصادق عليه السلام عن الرجل ينسى ان يغتسل يوم العيد حتى يصلى، قال عليه السلام ان كان فى وقت فعله ان يغسل و يعيد الصلاة، و ان مضى فقد جازت صلوته، - و إطلاق العيد يشمل الفطر والأضحى، و فى دلالة على الوجوب تأمل، بل الظاهر منه شرطية الغسل لصحة صلاة العيد و لا يلزم منه وجوبه فى نفسه و لو على من لا تجب عليه صلاة العيد، و لا ينافى استحبابه النفسى مع الوجوب الشرطى المقدمى، و هو بهذا المعنى غير معمول به إذ لم يقل احد بوجوبه الشرطى فلا بد من

طرحه أو تأويله بتأكد الاستحباب.

(و مما يدل على الوجوب) مضمرة قاسم بن الوليد قال سألته عن غسل الأضحى قال واجب الا بمنى (و المروى فى التهذيب) عن الحلبي عن الصادق عليه السلام قال اغتسل يوم الأضحى و الفطر و الجمعة و إذا غسلت ميتا.

و اما الاخبار الظاهرة فى الاستحباب فهى كثيرة (منها) خبر عبد الله بن سنان المروى فى الإقبال عن الصادق عليه السلام قال: الغسل يوم الفطر سنة (و خبر على بن يقطين) المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام عن الغسل فى الجمعة و الأضحى و الفطر، قال عليه السلام سنة و ليس بفريضة (و خبر سماعة) المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السلام: غسل يوم الفطر و يوم الأضحى سنة لا- أحب تركها (و فى خبر آخر) عن غسل العيدين أ واجب هو؟ فقال هو سنة (و فى الفقه الرضوى) الغسل ثلاثة و عشرون: من الجنابة و الإحرام- الى ان عدّ منها- العيدين- الى ان قال- و الفرض من ذلك غسل الجنابة، و الواجب غسل الميت و غسل الإحرام و الباقي سنة (و فى الفقه الرضوى أيضا) و قد روى ان الغسل أربعة عشر وجها: ثلاث منها غسل واجب مفروض متى ما نسيه ثم ذكره بعد الوقت اغتسل- الى ان قال- واحد عشر غسلا سنة: غسل العيدين و الجمعة (الحديث) و لا ريب فى جواز الأخذ بما يدل على استحبابه و حمل الطائفة الأولى مما يظهر منه الوجوب على تأكد الاستحباب كما تقدم ذلك فى غسل الجمعة بل لم ينقل فيه خلاف فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٦

كتب أهل الفتوى الا ان المجلسى (قده) فى زاد المعاد أسند وجوبه فى العيدين الى بعض.

(الثانى) أول وقت غسل العيدين من طلوع الفجر، و لا خلاف فيه ظاهرا و يدل عليه ما عن قرب الاسناد عن على بن جعفر عليه السلام عن ابى الحسن عليه السلام قال سئل هل يجزىه ان يغتسل قبل طلوع الفجر و هل يجزىه ذلك من غسل العيدين، قال ان اغتسل يوم الفطر و الأضحى قبل طلوع الفجر لم يجزه و ان اغتسل بعد طلوع الفجر اجزئه (و فى الفقه الرضوى) إذا طلع الفجر من يوم العيد فاغتسل و هو أول أوقات الغسل- الى ان قال- و قد روى فى الغسل إذا زالت الليل يجزى من العيدين.

و لو لا هذه الاخبار لكان القول بكون أول وقته من أول طلوع الشمس متعينا لكونه ابتداء اليوم عرفا، و انما الكلام فى منتهاه فى كونه قبل الخروج الى المصلى كما عن الحلبي واحد قولى العلامة فى المنتهى و نسبه فى الذكرى الى ظاهر الأصحاب، أو الى الزوال كالجمعة، أو الى الغروب كما هو ظاهر الأكثر و صرح به غير من الأصحاب، وجوه.

(و يستدل للأول) بان المقصود من الغسل التنظيف للاجتماع و الصلاة قال فى الذكرى و يتخرج من تعليل الجمعة انه- اى وقت الغسل- إلى الصلاة أو الى الزوال الذى هو وقت صلاة العيد (انتهى) و بموثق عمار عن الصادق عليه السلام فى الرجل ينسى ان يغتسل يوم العيد حتى يصلى، قال عليه السلام ان كان فى وقت فعله ان يغتسل و يعيد الصلاة و ان مضى الوقت فقد جازت صلوته.

(و فيه) ان العلة المتخرجة لا يصلح لإثبات الحكم الشرعى لأنها من قبيل تخريب المناط، مع انها على فرض القطع بها تكون من قبيل الحكمة التى لا يلزم فيها الاطراد، و الموثق ظاهر فى سوقه لبيان شرطية الغسل للصلاة، و ظاهر قوله عليه السلام:

و ان مضى الوقت فقد جازت صلوته انها لا قضاء لها فى خارج الوقت إذا لم يأت بها أو اتى بها فاسدة فى الوقت، و قد تقدم ان الخبر بماله من الظهور ليس معمولا به.

(و يستدل للثانى) أى كون وقت الغسل الى الزوال بخبر عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام: الغسل من الجنابة و الجمعة و

يوم الفطر و يوم الأضحى و يوم عرفة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٧

عند زوال الشمس (و فيه) ان الظاهر كون القييد راجعا إلى الأخير و هو غسل يوم عرفه، مضافا الى ان مدلوله كون الغسل عند الزوال لا ان وقته ينتهى عند الزوال (و استدل له أيضا) بما فى الفقه الرضوى: ان طلع الفجر يوم العيد فاغتسل و هو أوقات الغسل الى الزوال (و فيه) انه لم يعلم إسناده الى الامام عليه السّلام مع انه معرض عنه لذهاب الأكثر إلى الوجه الثالث و هو امتداد وقته الغروب.

و يستدل له بإطلاق النص و الفتوى فى إضافة الغسل الى يوم العيد الشامل لجميع اجزاء يومه الى الغروب، مضافا الى استحباب بقاء استحبابه بعد الزوال، و لا- يرد عليه المنع عن إجرائه فى الموقنات و ذلك لكون المنع عنه فيها انما هو بالنسبة الى ما بعد انقضاء الوقت لو شك فى بقاءه، و ما نحن فيه ليس كذلك لان الموضوع المأخوذ فى لسان الدليل هو اليوم، و الشك فى بقاء الحكم بعد الزوال من جهة الشك فى أخذ خصوصية كونه قبل الزوال فى موضوعه، و فى مثله لا مانع عن صحة الاستصحاب لصدق اليوم على ما بعد الزوال أيضا، بخلاف ما إذا شك فى بقاء الحكم بعد انقضاء اليوم حيث ان إثبات الحكم بعده فى الليل بالاستصحاب من قبيل اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر. هذا، و لكن الأحوط إذا اتى به بعد الزوال عدم نية الورود بل يأتى به رجاء، كما ان الاولى و الأفضل إتيانه قبل صلاة العيد لمن يريد ان يصلحها ليكون فى حال الصلاة على غسل و طهارة كما دل عليه خبر عمار فإن الأفضلية المستفادة منها لا مانع من الاستناد إليه فى إثباتها و ان لم نعمل به فى شرطية الغسل للصلاة. (الأمر الثالث) المروى فى الإقبال عن ابن ابي قره عن الصادق عليه السّلام قال صلاة العيد يوم الفطر ان تغتسل من نهر فان لم يكن نهر قصدت بنفسك استقاء الماء بتخشع و ليكن غسلك تحت الظلال أو تحت حائط و تستر بجهدك، و إذا هممت بذلك فقل اللهم ايماننا بك و تصديقا بكتابك و اتباع سنة نبيك محمد صلى الله عليه و آله ثم سمّ و اغتسل فإذا فرغت من الغسل فقل اللهم اجعله كفارة لذنوبى و طهر دينى اللهم أذهب عني الدنس.

و هذا النص كما ترى ورد فى مورد عيد الفطر، و الاولى الإتيان بما فيه من الآداب فى يوم الأضحى لاحتمال اشتراكهما فى مثل هذه الاحكام و لكن يأتى بها لا بقصد الورود بل برجاء المطلوبة لثلا يكون عمله تشريعا محرما.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٨

(الأمر الرابع) يستحب الغسل ليلة الفطر أيضا لما رواه فى الكافى عن الحسن بن راشد عن الصادق عليه السّلام، قال قلت له عليه السّلام ان الناس يقولون ان المغفرة تنزل على من صام شهر رمضان- ليلة القدر، قال يا حسن ان القاريجار «١» انما يعطى أجرته عند فراغه و ذلك ليلة العيد، قلت جعلت فداك فما ينبغى لنا ان نفعل فيها، قال إذا غربت الشمس فاغتسل (الحديث) و ظاهره توقيت الغسل فيها بما بعد الغروب، لكن ظاهر الفتاوى و معقد إجماع الغنية هو الاجتزاء بأى ساعة من الليل فإنهم عبروا كما فى المتن من استحبابه ليلة الفطر، لكن لا ينبغى التأمل فى ان الاولى و الأفضل إتيانه أول الليل فإنه مضافا الى أنه مسارعة إلى الخير موجب لإدراك الليل كله مغتسلا و فى الإقبال: و روى انه يغتسل قبل الغروب من ليلته إذا علم انها ليلة العيد (و احتمال فى الجواهر) ان يكون هذا الغسل الذى يأتى به قبل الغروب مستحبا غير ما يستحب فى ليلة الفطر لعدم ظهور الخبر المذكور فى كونه غسل الليل، مع ان الأصل يقتضى عدم مشروعية تقديمه على الليل لكونه من الموقت الذى لا بد من إتيانه فى وقته (و كيف كان) فالأولى الغسل ليلة الأضحى أيضا لكن لأبنية الورود لعدم ورود دليل فى استحبابه فيها و لكن لأجل احتمال مشاركة الأضحى مع الفطر من هذه الجهة، و قد عنون فى الوسائل بابا فى استحباب الغسل فى ليلتى العيدين و يومهما و ذكر فيه الخبر المتقدم، و كأنه فهم منه استحبابه فى ليلة الأضحى أيضا.

الرابع غسل يوم التروية وهو الثامن من ذى الحجة ووقته تمام اليوم.

و يدل على ذلك مرسل الصدوق فى الفقيه عن الباقر عليه السلام قال: الغسل فى سبعة عشر موطنًا- الى ان قال- و يوم التروية، و المروى فى التهذيب عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام مثله، و صحيح زرارة عن الصادق عليه السلام إذا كان يوم التروية فاغتسل (الحديث) و فى خبر عمار عن الصادق عليه السلام ما يدل عليه (و الظاهر) امتداد وقته الى الغروب لإطلاق دليله، و لم أر تصريحًا فى الفتوى على ابتدائه، و لعل الظاهر ان يكون من أول الفجر- كما فى الجمعة و العيدين- و يمكن الاستدلال له بخبر زرارة المروى

(١) القاريجار معرب كارگر، و هو الأجير.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٩

فى الكافى و التهذيب كما يأتى فى غسل عرفه، و لا اشكال قطعًا فى مشروعيتها بعد طلوع الشمس كما لا إشكال فى عدم مشروعيتها تقديمه على الفجر،

### [الخامس غسل يوم عرفه]

الخامس غسل يوم عرفه و هو ممتد الى الغروب و الاولى عند الزوال منه و لا فرق بين من كان بعرفات أو سائر البلدان. و يدل على استحبابه- مضافًا الى الإجماع المحكى فى الغنىة و المدارك- النصوص المستفيضة ففى خبر معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: الغسل من الجنابة- الى ان قال- و يوم عرفه (و خبر سماعة) المروى فى التهذيب عنه عليه السلام عن غسل الجمعة- الى ان قال- و غسل يوم عرفه، و مرسل الفقيه عن الباقر عليه السلام الغسل فى سبعة عشر موطنًا- الى ان قال- و يوم عرفه، الى غير ذلك من الاخبار (و الظاهر) ان أول وقته الفجر من يوم عرفه كغسل الجمعة و العيدين، و يدل عليه خبر زرارة المروى فى الكافى و التهذيب: إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزئك غسلك ذلك للجنابة و الجمعة و عرفه و النحر (الحديث) و فى الكافى عن أحدهما عليه السلام إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزاء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه فى ذلك اليوم، بناء على شمول قوله عليه السلام يلزمه فى ذلك اليوم للغسل المندوب.

(و المعروف بين الأصحاب) امتداد وقته الى الغروب لإطلاق النصوص خلافًا للمحكى عن على بن بابويه، حيث قال: و اغتسل يوم عرفه قبل زوال الشمس، و قد يستدل له بخبر عبد الله بن سنان المتقدم فى مسألة استحباب غسل العيدين- عن الصادق عليه السلام:

الغسل من الجنابة و الجمعة و يوم الفطر و يوم الأضحى و يوم عرفه عند زوال الشمس، و لعل المراد من عبارته المتقدمة كالمذكور فى الخبر هو ذكر أفضل أوقاته مع رجحان اشتغاله بعد الغسل بالاعمال المطلوبة و الأدعية، و مع تسليم ظهور الخبر فى إرادة انحصار الوقت بما ذكر فيه فهو لا- يصح للاستناد اليه لكونه معرضًا عنه عند الأصحاب، فالحق ما هو المعروف من امتداد وقته الى الغروب (و لا- فرق) فى الاستحباب بين من كان بعرفات و من كان فى سائر البلدان لإطلاق غير واحد من النصوص، و لخصوص ما رواه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩٠

عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن غسل عرفه فى الأمصار، فقال عليه السلام اغتسل أينما كنت.



## [السادس غسل أيام من رجب]

السادس غسل أيام من رجب و هي اوله و وسطه و آخره و يوم السابع و العشرين منه و هو يوم المبعث و وقتها من الفجر الى الغروب و عن الكفعمي و المجلسي استحبابه في ليلة المبعث أيضا و لا بأس به لا بقصد الورود.

في هذا المتن أمور (الأول) قال في الإقبال وجدت في كتب العبادات عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ مَنْ أَدْرَكَ شَهْرَ رَجَبٍ فَاسْتَسَلَّ فِي أَوَّلِهِ وَوَسَطِهِ وَآخِرِهِ خَرَجَ مِنْ ذُنُوبِهِ كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ، وَ لَيْسَ فِي هَذَا الْخَبَرِ تَصْرِيحٌ بِكَوْنِ الْغَسْلِ فِي النَّهَارِ فِي الْأَيَّامِ الْمَذْكُورَةِ أَوْ فِي لَيَالِيهَا، وَ إِطْلَاقُهُ يَقْتَضِي الْحُكْمَ بِاسْتِحْبَابِهِ لَيْلًا وَ نَهَارًا وَ أَنَّهُ تَحَصَّلَ الْوُضُوءُ بِإِتْيَانِهِ فِي أَيِّ وَاحِدٍ مِنْهَا، وَ الْأَحْوَطُ تَكَرُّرُهُ فِيهِمَا لِاحْتِمَالِ الْاسْتِحْبَابِ فِي كُلِّ مِنْهُمَا بِالْخُصُوصِ، وَ الْمُنَاقَشَةُ فِي سَنَدِهِ بِالْإِرْسَالِ مَنْدَفَعَةٌ بِقَاعِدَةِ التَّسَامُحِ.

(الثاني) المشهور استحباب الغسل في ليلة النصف من رجب شهرة تكاد تكون إجماعا بين الأصحاب، بل في الوسيلة عدّه في المندوب بلا خلاف، و عن العلامة نسبه إلى الرواية و لعل الشهرة المحققة و نفى الخلاف عنه و اسناد استحبابه إلى الرواية من مثل العلامة كافية في إثبات الاستحباب فيها بالخصوص، مع إمكان إثباته بالخبر المتقدم في الأمر الأول، مضافا إلى إمكان القول باستحبابه في كل زمان شريف كما حكاه المصنف (قده) و يأتي في الرابع عشر من الأغسال الزمانية.

(الثالث) يستحب الغسل يوم المبعث و هو اليوم السابع و العشرين من رجب، و في الجواهر بلا خلاف أجده فيه، و عن الغنية الإجماع عليه، و عن الوسيلة عدّه في المندوب بلا خلاف، و عن العلامة و الصيمري نسبه إلى الرواية (و يمكن الاستدلال له) بالمرسل المروي عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ فِي جُمُعَةٍ مِنَ الْجُمُعِ: هَذَا يَوْمٌ جَعَلَهُ اللهُ عِيدًا لِلْمُسْلِمِينَ فَاسْتَسَلُّوا، وَ بِالْإِجْمَاعِ الْمَحْكِيِّ عَنِ الْخِلَافِ عَلَى اسْتِحْبَابِ الْغَسْلِ فِي الْجُمُعَةِ وَ الْأَعْيَادِ - بَلْفِظِ الْجُمُعِ - وَ لَعَلَّ هَذَا الْمَقْدَارُ كَافٍ فِي إِثْبَاتِ اسْتِحْبَابِهِ فَلَا وَجْهَ لِلتَّوَقُّفِ فِيهِ بِدَعْوَى عَدَمِ الظَّفَرِ لَهُ بِرَوَايَةٍ.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩١

(الرابع) صرح الشيخ (قده) في مصباح التهجد باستحباب الغسل ليلة المبعث و كذا الكفعمي في مصباحه، و لعل تصريح مثل الشيخ (قده) كاف في إثبات استحبابه فيها، مضافا إلى ما مر في الأمر الثاني و يأتي من حكاية استحبابه في كل زمان شريف، و لكن الأولى إتيانه بوجاء المطلوبة.

## [السابع غسل يوم الغدير]

السابع غسل يوم الغدير و الأولى إتيانه قبل الزوال منه

المعروف بين الأصحاب - على ما نسب إليهم - استحباب الغسل في يوم الغدير، و عن التهذيب و الغنية و الروض الإجماع عليه، و يدل على استحبابه خبر العبدى المروي في التهذيب عن الصادق عليه السّلام و فيه: صيام يوم غدير خم يعدل صيام عمر الدنيا - إلى ان قال - و من صلى فيه ركعتين يغتسل عند زوال الشمس من قبل ان تزول مقدار نصف ساعة - إلى ان قال - عدلت عند الله مائة ألف حجة و مائة ألف عمرة - و ظاهره توقيت الغسل بكونه قبل الزوال بمقدار نصف ساعة، و كلمات الأصحاب مطلقة، و لعلمهم حملوا التوقيت في الخبر على الاستحباب، أو لعله انما هو لأجل من يريد الصلاة المذكورة في الخبر، إذ الظاهر من الخبر بيان وظيفة المصلي في هذا اليوم، بل يمكن ان يقال باستحبابه لأجل الصلاة أيضا لأجل هذا الخبر و يكون استحبابه محدودا إلى الصلاة كما انه مستحب في هذا اليوم لأجل الإجماع عليه و يكون وقته من الجهة الثانية ممتدا إلى الغروب، و ليس في الخبر ما يدل على نفي الاستحباب من هذه الجهة إذ لا منافاة بينهما، و لو فرض دلالة الخبر على تجديد الوقت بما قبل الزوال بنصف



ساعة فهو معارض بما دل على كون وقته صدر النهار أو صبيحة ذاك اليوم كخبر ابي الحسن الليثي المروى في الإقبال عن الصادق عليه السلام، وفيه: فإذا كان صبيحة ذلك اليوم- يعنى يوم الغدير- وجب الغسل فى صدر نهاره (و بالجمله) فالعمده فى إثبات استحباب هذا الغسل و الرخصه فى إتيانه من أول الفجر الى الغروب هو الشهرة المحققة و الإجماعات المحكيه، فما عن الصدوق من التشكيك فى إثباته من جهة ان دليله هو خبر صلاة الغدير و انه مما لم يصححه شيخه محمد بن الحسن بن الوليد و ان ما لا يصححه شيخه ليس بصحيح عنده (ضعيف) لما عرفت من ان العمده فى دليل استحبابه هو الإجماعات المحكيه و عدم وجدان الخلاف فيه، مع ان ما لم يصححه شيخه إذا كان موثوقا صدوره لعمل الأصحاب به

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩٢

صحيح يجب العمل به، و كذا لا وجه لما عن ابن الجنيد من تحديد وقته بما بعد طلوع الفجر الى ما قبل صلاة العيد، لما عرفت من امتداد الوقت حسب إطلاق معاهد الإجماعات إلى الغروب، و الله الهادى.

### [الثامن يوم المباهلة]

الثامن يوم المباهلة و هو الرابع و العشرون من ذى الحجة على الأقوى و ان قيل انه يوم الحادى و العشرون، و قيل هو يوم الخامس و العشرين و قيل انه السابع و العشرين منه و لا بأس بالغسل فى هذه الأيام لا بقصد الورود فى هذا المتن أمران (أحدهما) ان المشهور فى يوم المباهلة هو كونه يوم الرابع و العشرين من ذى الحجة كما نسبه الى الشهرة فى الذكرى و الروض و فوائد الشرائع و الذخيرة و كشف الالتباس، و فى إقبال السيد نسبه الى أصح الروايات بعد ان حكى قولاً بأنه السابع و العشرون و قولاً آخر بأنه الواحد و العشرون، و ذهب المحقق فى المعتبر إلى أنه الخامس و العشرون (و الأقوى ما عليه المشهور) لدلالة النص عليه كما يأتى.

(و ثانيهما) استحباب الغسل فيه- على ما عليه المشهور، و يدل عليه مرفوعة على بن محمد القمى المروية فى الإقبال عن ابن أبى قره، و فيها: إذا أردت ذلك- أى الزيارة فى ذلك اليوم- فابدء بصوم ذلك اليوم شكراً لله تعالى و اغتسل و البس أنظف ثيابك و تطيب (الحديث) و خبر العنبرى المحكى فى مصباح الشيخ عن الكاظم عليه السلام قال يوم المباهلة يوم الرابع و العشرون من ذى الحجة تصلى فى ذلك اليوم ما أردت ثم قال و تقول و أنت على غسل الحمد لله رب العالمين- إلى آخر الدعاء- (و خبر سماعة) قال و غسل المباهلة واجب- بناء على ارادة غسل يومها لا الغسل لها، و لدعوى الغنية الإجماع على غسل المباهلة بناء على ارادة غسل يومها، و لعل هذا المقدار كاف فى إثبات استحبابه، و الله العاصم.

### [التاسع يوم النصف من شعبان]

التاسع يوم النصف من شعبان

لم أر من تعرض لهذا الغسل و لا خبراً فى ذلك، و المعروف استحباب الغسل فى ليلة النصف منه (و فى الجواهر): بلا خلاف فيه بل عن الغنية الإجماع عليه، و يدل عليه خبر ابي بصير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: صوموا شعبان و اغتسلوا ليلة النصف منه ذلك تخفيف من ربكم و رحمة، و فى مصباح الشيخ عن النبى صلى الله عليه و آله قال من تطهر ليلة النصف من شعبان فأحسن الطهر و لبس ثوبين نظيفين- الى آخر الحديث- بناء على ارادة الغسل من التطهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩٣

## [العاشر يوم المولود]

العاشر يوم المولود و هو السابع عشر من ربيع الأول

المشهور بين الفرقة الناجية كون ولادة خاتم النبيين صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ السَّابِعَ عَشَرَ مِنْ رَبِيعِ الْأَوَّلِ عِنْدَ الْفَجْرِ عَامَ الْفِيلِ، وَقِيلَ فِي أَوَّلِ الزَّوَالِ مِنْهُ، وَذَهَبَ الْكَلْبِيُّ فِي الْكَافِي إِلَى أَنَّهَا فِي الثَّانِي عَشَرَ مِنْهُ كَمَا عَلَيْهِ أَهْلُ السَّنَةِ، وَالْأَقْوَى مَا عَلَيْهِ الْمَشْهُورُ، وَقَالَ الْمَجْلِسِيُّ فِي شَرْحِهِ عَلَى الْكَافِي بَانَ الدَّلَائِلُ الْحَسَابِيَّةُ دَالَّةٌ عَلَيْهِ (وَكَيْفَ كَانَ) فَيَسْتَحَبُّ فِيهِ الْغَسْلَ، وَفِي الْجَوَاهِرِ أَنَّهُ لَمْ يَجِدْ فِيهِ خِلَافًا، وَعَنِ الْكُشْفِ نَسَبَتَهُ إِلَى الرَّوَايَةِ، مُضَافًا إِلَى أَنَّهُ مِنَ الْأَعْيَادِ وَقَدْ تَقَدَّمَ الْمُرْسَلُ الْمُرَوِيُّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ فِي جُمُعَةٍ مِنَ الْجُمُعِ: هَذَا يَوْمٌ جَعَلَهُ اللهُ عِيدًا لِلْمُسْلِمِينَ فَاغْتَسَلُوا فِيهِ، وَعَنِ الْخِلَافِ الْإِجْمَاعِ عَلَى اسْتِحْبَابِ الْغَسْلِ فِي الْجُمُعَةِ وَالْأَعْيَادِ- بَلْفِظِ الْجُمُعِ-

## [الحادي عشر يوم النيروز]

الحادي عشر يوم النيروز

والمعروف انه يوم انتقال الشمس الى برج الحمل، و يدل على استحباب الغسل فيه خبر معلى بن خنيس المروى فى مصباح الشيخ عن الصادق عليه السلام إذا كان يوم النيروز فاغتسل (الحديث) وقيل انه اليوم العاشر من أيار الرومى المطابق مع اليوم الثانى من برج الجوزاء الموافق مع الثانى من اردى بهشت، وقيل انه التاسع من شهر شباط، المطابق مع الثالث من برج الحوت الموافق مع الثالث من اسفند، وقيل انه يوم نزول الشمس فى أول الجدى (و عن المهذب البارع) انه المشهور بين فقهاء العجم، و قيل انه السابع عشر من كانون الأول و هو اليوم التاسع من برج الجدى التاسع من - ذى ماه- وقيل انه اليوم الأول من فروردين القديم و هو المطابق فى هذه الأعصار مع التاسع من برج الأسد و التاسع من - مرداد ماه- (و الأقوى ما عليه المشهور) فى هذه الأعصار كما نص عليه المجلسيان فى الحديقة و زاد المعاد، و الشهيد الثانى فى الروضة، و يدل عليه خبر المعلى من انه يوم طلعت فيه الشمس و هبت فيه الرياح اللواقح و خلقت زهرة الأرض، و مع الغرض عن ذلك فالأقوى انه اليوم الأول من فروردين القديم اليزدجردى لانه الأقرب استعمالا فى زمن صدور الاخبار فى استحباب الغسل فيه، و اما باقى الأقوال فلا اعتبار بها أصلا (و كيف كان) فالظاهر امتداد وقت الغسل فيه الى الغروب و ان كان الاولى كونه فى أول النهار لاستحباب المسارعة إلى الخير. مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩٤

## [الثانى عشر يوم التاسع من ربيع الأول]

الثانى عشر يوم التاسع من ربيع الأول

فقد حكى عن احمد بن إسحاق القمى انه خرج الى بعض أصحابه فى هذا اليوم و قد اغتسل، و قال انه يوم عيد كما هو مذکور فى البحار و زاد المعاد للمجلسى (قده) فى حديث طويل.

## [الثالث عشر يوم دحو الأرض]

الثالث عشر يوم دحو الأرض و هو الخامس و العشرون من ذى القعدة

المذكور فى غير واحد من كتب الأصحاب استحباب الغسل يوم دحو الأرض و فى الذكرى نسبتته إلى الأصحاب، و عن الفوائد

العلية و الحديقه نسبته الى المشهور، مضافا الى كونه يوم شريف ذو فضل و ان صومه يعادل صوم ستين شهرا، و فى خبر: سبعين سنة و ان الله سبحانه ينزل الرحمه فى هذا اليوم و ان مولانا الحجّه ارواحنا فداه يظهر فيه و انه ليس جماعة يجتمعون فيه لذكر ربهم الا- و يقضى الله سبحانه حوائجهم قبل تفرقهم و ان الله سبحانه ينزل فيه ألف ألف رحمه تسعه و تسعون منها تختص بالمجتمعين للذكر، و لعل هذا المقدار من الفضل مع تصريح غير واحد من الأساطين باستحباب الغسل فيه و اسناد بعضهم ذلك الى المشهور كاف فى الحكم باستحبابه، و الله العالم.

### [الرابع عشر كل ليلة من ليالى الجمعة]

الرابع عشر كل ليلة من ليالى الجمعة على ما قيل بل فى كل زمان شريف على ما قاله بعضهم و لا بأس بهما لا بقصد الورود. المنقول عن الحلبي فى إشارة السبق إثبات غسل آخر ليلة الجمعة عدا ما يستحب فى يومها، قال فى الجواهر لم نعرف له موافقا و لا مستندا، و المحكى عن ابن الجنيّد إثباته لكل زمان شريف و مكان شريف و هو أيضا مما لا مستند له فيما عدا الأعياد، لكن فى الجواهر: ربما يشهد له فحاوى كثير من الاخبار كتعليل غسل العيدين عن الرضا عليه السلام و يوم الجمعة و أغسال ليالى القدر و نحوه بل تتبع محال الأغسال يقضى به و المستحب يكفى فيه ادنى من ذلك (انتهى) لكن الإتيان لا بقصد الورود مما لا بأس به حذرا من التشريع المحرم، طهرنا الله تعالى من كل عيب خاصة من الجهل.

### [مسألتين]

#### [مسألة (١٩) لا قضاء للأغسال الزمانية]

مسألة (١٩) لا- قضاء للأغسال الزمانية إذا جاز وقتها كما لا تتقدم على زمانها مع خوف عدم التمكن منها فى وقتها إلا غسل الجمعة كما مر لكن عن المفيد استحباب قضاء غسل يوم عرفه فى الأضحى و عن الشهيد استحباب قضائها مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩٥ اجمع و كذا تقديمها مع خوف عدم التمكن منها فى وقتها و وجه الأمرين غير واضح لكن لا بأس بهما لا بقصد الورود. ظاهر الأصحاب ممن صرح بقضاء غسل الجمعة و لم يذكر قضاء ما عداه عدم مشروعية القضاء فيما عداه، و هو كذلك لأصالة عدم المشروعية عند الشك فيها مع احتياج إثباتها إلى أمر جديد- و لو كان ثبوته بالأمر الأول على نحوه تعدد المطلوب- لكنه فى مرحلة الإثبات يحتاج الى الدليل، و لم يسند خلاف الى احد فى ذلك الا ما عن المفيد، حيث حكى عنه استحباب قضاء يوم عرفه فى الأضحى.

و ربما يستدل له بخبر زرارة عن الباقر عليه السلام إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنازة و الجمعة و عرفه و النحر و الحلق و الذبح و الزيارة، فإن الجمع بين أداء غسل عرفه و أغسال يوم النحر لما لم يكن ممكنا و جب حمله على القضاء (وفيه) ان سوق الخبر انه فيما إذا اجتمع أغسال متعددة يجتزى بغسل واحد عن الجميع لا انه يجتزى به عن كل غسل و لو لم يثبت مشروعيتها، و اما ذكر الأغسال فى الخبر فلاجل أن غسلا واحد يجزى عن كل واحد منها من غير دلالة على إمكان اجتماعها جميعا و عدمه، و يشهد لما ذكرناه فى سوق الخبر- ما فى ذيل الحديث من قوله عليه السلام فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزاءك عنها غسل واحد و كذلك المرأة يجزئها غسل واحد لجنازتها و إحرامها و جمعتها و غسلها من حيضها و عيدها. و عن الشهيد استحباب قضاء جميع الأغسال الزمانية و تقديمها مع خوف عدم التمكن منها فى وقتها، و لم يعلم له وجه بعد

اقتضاء الأمر بالموقت عدم جواز تأخيره أو تقديمه عن الوقت المضروب له الا بعد قيام الدليل عليه، و لكن لا بأس بما افاده (قده) إذا اتى لا بقصد الورد بل برجاء المطلوبة.

### [مسألة (٢٠) ربما قيل بكون الغسل مستحبا نفسيا]

مسألة (٢٠) ربما قيل بكون الغسل مستحبا نفسيا فيشرع الإتيان به في كل زمان من غير نظر الى سبب أو غاية، و وجهه غير واضح و لا بأس به لا بقصد الورد.

ظاهر حصر الأصحاب محال الغسل فيما عدوه من الواجب و المندوب عدم استحبابه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩٦

ان لم يحصل شيء من موجباته من سبب أو غاية، و المحكى عن المحقق و العلامة استحبابه و ان لم يحصل شيء منهما، و قد يستدل له بما ورد من ان الطهر على الطهر عشر حسنات، و ما ورد من ان اي وضوء انقى من الغسل أو أظهر من الغسل، و ما ورد من الأمر بالغسل بماء الفرات من غير تعيين علة أو غاية، و الأقوى عدم ثبوت مشروعيته كذلك و عدم دلالة هذه الاخبار على استحبابه كذلك لظهور الطهر في الأغسال الموظفة من الواجبة و المندوبة في محالها، و الأمر بالغسل بماء الفرات لا يدل على استحبابه من حيث انه غسل، بل المستفاد منه استحباب إتيان الغسل المشروع به نظير ما إذا ورد الأمر بالوضوء بالماء البارد مثلا، مع انه على تقدير دلالة عليه لا يدل على استحبابه مطلقا و لو بغير ماء الفرات، و لكن لا بأس به لا بقصد الورد لاحتمال استحبابه كذلك المصحح لإتيانه رجاء.

### [فصل في الأغسال المكانية]

#### إشارة

فصل في الأغسال المكانية أي الذي يستحب عند ارادة الدخول في مكان و هي الغسل لدخول حرم مكة، و للدخول فيها و لدخول مسجدها و كعبتها و لدخول حرم المدينة و للدخول فيها و لدخول مسجد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ كذا للدخول في سائر المشاهد المشرفة للأئمة، و وقتها قبل الدخول عند ارادته و لا يبعد استحبابها بعد الدخول للكون فيها إذا لم يغتسل قبله كما لا يبعد كفاية غسل واحد في أول اليوم أو أول الليل للدخول إلى آخره بل لا يبعد عدم الحاجة الى التكرار مع التكرار كما انه لا يبعد جواز التداخل أيضا فيما لو أراد دخول الحرم و مكة و المسجد و الكعبة في ذلك اليوم فيغتسل غسلا واحدا للجميع و كذا بالنسبة إلى المدينة و حرمها و مسجدها.

في هذا المتن أمور (الأول) الأغسال المكانية هي ما يستحب عند ارادة الدخول في مكان، و قد تقدم في صدر البحث عن الأغسال المندوبة إمكان إرجاع الأغسال المكانية الى الفعلية، إذ الدخول في المكان فعل من الافعال (و كيف كان) يستحب الغسل للدخول في أمكنة (منها) الدخول في حرم مكة، للإجماع المحكى في الغنية المعتضد بنفى الخلاف عنه في المحكى عن الوسيلة، و يدل عليه من الاخبار خبر سماعة المروى في الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام- مع اختلاف فيهما في الضبط- قال سئلته عليه السلام عن غسل الجمعة- الى ان قال- و غسل دخول الحرم، و يستحب ان لا يدخله الا بغسل، و في الفقيه: و غسل دخول الحرم

واجب و يستحب ان لا يدخل الرجل الا بغسل (و صحيح عبد الله بن سنان): الغسل فى سبعة عشر موطنًا- الى ان قال- و دخول الكعبة و دخول المدينة و دخول الحرم، بناء على انصراف الحرم فى هذين الخبرين الى حرم مكة (و مرسل الفقيه) عن الباقر عليه السلام: الغسل فى سبعة عشر موطنًا- الى ان قال- و إذا دخلت الحرمين، بناء على ان يكون المراد منه حرم مكة و المدينة. (و منها) لدخول مكة، ففى الخصال فى حديث شرائع الدين عن الصادق عليه السلام عن على عليه السلام فى عدد الأغسال- الى ان قال- و غسل دخول مكة و غسل دخول المدينة (و خبر ابن عمار) عن الصادق عليه السلام: الغسل من الجنابة- الى ان قال- و حين تدخل مكة و المدينة (و خبر عبد الله بن سنان) عنه عليه السلام: الغسل من الجنابة- الى ان قال- و عند دخول مكة و المدينة و دخول الكعبة، هذا (و فى الجواهر): ما فى كشف الثام من الإجماع عن الخلاف على عدم استحباب الغسل لذلك لم نجده بل الموجود هو الإجماع على استحبابه (انتهى).

(و منها) للدخول فى مسجد الحرام، و قد ادعى عليه الإجماع فى الغنية و الخلاف، و عن الوسيلة دعوى نفى الخلاف فى استحبابه، و لعل هذا كاف فى إثبات استحبابه و لا حاجة معه الى الاستدلال بخبر على بن أبى حمزة عن الكاظم عليه السلام: فان اغتسلت بمكة ثم نمت قبل ان تطوف فأعد غسلك، بدعوى كون الغسل بمكة قبل الطواف لمكان الدخول فى المسجد، مع ان الظاهر منه كونه للطواف و لا دلالة فيه على استحباب الغسل لأجل الدخول فى المسجد (و استدل فى الجواهر) بفحوى ما دل على استحبابه لمسجد النبى صلى الله عليه و آله و قال لان المسجد الحرام أفضل منه (و فيه) مع عدم إحراز الأفضلية المذكورة- الا ان يتمسك لها بما دل على أفضلية الصلاة فيه عن الصلاة فى مسجد النبى صلى الله عليه و آله- ان ذلك لا يوجب أولوية استحباب الغسل لدخوله، و من الغريب ما حكى عن الجعفى من وجوب الغسل لدخول المسجد الحرام، و فى الجواهر انه شاذ لا يلتفت اليه.

(و منها) لدخول الكعبة زادها الله شرفا، و عن الغنية و الخلاف الإجماع عليه،

و فى خبر سماعة: و غسل دخول البيت واجب، و خبر ابن سنان: و عند دخول الكعبة، و خبر ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: و يوم تدخل البيت.

(و منها) لدخول حرم المدينة، و قد مرّ مرسل الفقيه عن الباقر عليه السلام: و إذا دخلت الحرمين.

(و منها) لدخول المدينة، و فى صحيح ابن سنان و دخول مكة و المدينة، و خبر ابن عمار عن الرضا عليه السلام: إذا دخلت المدينة فاغتسل قبل ان تدخلها أو حين تدخلها،- و لا فرق فى استحبابه لدخولها كما فى دخول مكة بين ان يدخلها لاداء فرض أو نفل أو غيرهما لإطلاق ما يدل على استحبابه، خلافا للمحكى عن المقنعة، من الاختصاص بما كان لاداء واحد منهما، و هو ضعيف مناف مع الإطلاق.

(و منها) لدخول مسجد النبى صلى الله عليه و آله، و فى خبر ابن مسلم: و إذا أردت دخول مسجد الرسول صلى الله عليه و آله (و المروى) عن الباقر عليه السلام: الغسل من الجنابة- الى ان قال- و إذا أردت دخول مسجد الرسول صلى الله عليه و آله.

(و منها) للدخول فى سائر المشاهد المشرفة للأئمة، و عن الموجز و شرحه و نهاية الأحكام استحباب الغسل لدخول مشاهد الأئمة و عده من الأغسال المكانية بعد ان ذكروا استحبابه للزيارة، الذى هو من الأغسال الفعلية، و المحكى عن ابى على استحبابه لكل مشهد أو مكان شريف و لكل زمان شريف و لكل فعل يتقرب به الى الله، و ليس لشيء من ذلك دليل، و فحوى ثبوت استحبابه للمدينة و مكة ممنوعة و القياس لا نقول به، نعم الإتيان برجاء المطلوبية حسن، و سيأتى الكلام فى ذلك فى

المسألة الأولى من هذا الفصل و في الخامس و العشرين من أقسام الأغسال الفعلية.

(الأمر الثاني) وقت الأغسال المكانية قبل الدخول في ذاك المكان، و لا إشكال في جواز تقديمه على الدخول، و انما الكلام في تحديد مقدار تقديمه، و المدار فيه على صدق كون الغسل لغاية الدخول كصدق كون الوضوء لأجل الصلاة مثلا، و قد حدّده الشيخ الأكبر (قده) في الطهارة ببقاء الأثر المقصود من الغسل الى زمان الدخول، و جعله حدا عرفيا (و لا يخفى) ان ما حدده و ان كان صحيحا الا انه لا مسرح للرجوع الى العرف في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩٩

ذلك لعدم إحاطة العرف بذلك الأثر لكي يرى بقاءه إلى زمان الدخول أو عدمه، فما افاده (قده) احالة على مجهول.

(و في الجواهر) انه يظهر من ملاحظة الأدلة إرادة الاتصال العرفي فلا يعتبر التعجيل و المقارنة كما لا يجتري بمطلق التراخي، و ما ذكره قدس سره جيد لكن لا بمعنى الاتصال العرفي بل بمعنى كونه على وجه يصدق معه كون الغسل للدخول عرفا، و لعله الى ما ذكرناه يرجع ما في المتن من كون وقتها قبل الدخول عند إرادته، إذ مع عدم ارادة الدخول لا يصدق الغسل لغاية الدخول، كما انه مع ارادته لا يصدق الغسل لأجله مع التراخي و فصل زمان معتد به بينه و بين الدخول كما إذا اغتسل للدخول بعد ثلاثة أيام أو يومين.

هذا بالنظر الى نفس ما ورد من الأمر بالغسل للدخول مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية و اما بالنظر إليها فالأخبار مختلفة في ذلك، فالمستظهر من خبر جميل عن الصادق عليه السلام هو الاجتزاء بغسل اليوم ليل و بالعكس، ففيه: انه عليه السلام قال غسل يومك يجزيك ليلتك و غسل ليلتك يجزيك ليومك، و مقتضى إطلاقه الاجتزاء بالغسل الواقع في أول النهار للدخول في آخر الليل الذي بعده أو الغسل الواقع في أول الليل للدخول في آخر اليوم الذي بعده، و كذا خبر إسحاق المروى في التهذيب، و فيه: سئلته عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار و يزور بالليل بغسل واحد، قال عليه السلام يجزيه ان لم يحدث فإن أحدث ما يوجب وضوء فليعد غسله.

و المستظهر من غير واحد من الاخبار هو الاجتزاء بغسل اليوم للدخول في يومه و في الليل للدخول لليلة، كصحيح عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام: يجزيك غسل يومك ليومك و غسل ليلتك ليلتك (و خبر ابي بصير) قال سئل رجل و انا حاضر فقال له اغتسل بعض أصحابنا فعرضت له حاجة حتى أمسى، قال عليه السلام يعيد الغسل، يغتسل نهارا ليومه ذلك و ليلا ليلته (و خبر عثمان بن يزيد) قال من اغتسل بعد طلوع الفجر غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل، و من اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر.

(و المشهور) على العمل بالأخير، و ربما يجمع بين الطائفتين بوجهين (أحدهما) جعل اللام في صحيح جميل بمعنى -الى-

فيطابق مع الطائفة الثانية، و اما خبر إسحاق فمتنه مضطرب، إذا المضبوط منه في الكافي ان الرجل يغتسل بالليل - مكان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠٠

يغتسل بالنهار- و لكون الكافي أضبط فالأولى الرجوع اليه فينطبق أيضا على الطائفة الأخيرة (و ثانيهما) حمل الطائفة الأولى على مرتبة من الاجزاء، و الثانية على عدم حصول مرتبة اخرى منه و انه يستحب الإعادة في الليل إذا اغتسل في النهار و بالعكس (و كيف كان) فالعمل على ما عليه المشهور.

و لو اغتسل آخر النهار للدخول في أول الليل أو اغتسل آخر الليل للدخول في أول النهار فالظاهر الاجتزاء، فإن الأخبار المتقدمة منصرفة عن مثل الفرض و ان الأمر بإعادة الغسل انما هو فيما حصل فصل معتد به، و يشهد له ما في خبر ابي بصير من قول السائل: اغتسل بعض أصحابنا فعرضت له حاجة حتى أمسى، فإنه ظاهر في حصول الفصل بين الفعل و بين الغسل له بكثير.

(الثالث) مقتضى القاعدة العقلية و دليل الاعتبار انه إذا شرع الغسل لأجل غاية من إيجاد فعل أو دخول مكان متطهرا ان يتقدم الغسل على الغاية التي يغتسل لأجلها، و هو المطابق مع غير واحد من النصوص و عليه الأصحاب، لكن في غير واحد من النصوص تشريع الغسل المكاني بعد الدخول في المكان (ففى خبر معاوية بن عمار) إذا دخلت المدينة فاغتسل قبل ان تدخلها أو حين تدخلها (و خبر ابان بن تغلب) المروى في حج التهذيب، و فيه: و لو لم يتمكن من الغسل عند دخول الحرم فليؤخره الى ان يتمكن قبل دخول مكة فان لم يتمكن جاز ان يغتسل بعد دخول مكة (و خبر ذريح) عن الباقر عليه السلام عن الغسل في الحرم قبل دخوله أو بعد دخوله، قال لا يضررك اى ذلك فعلت و ان اغتسلت في بيتك حين تنزل بمكة فلا بأس.

و قد تكلفوا في توجيه هذه الاخبار بوجوه (أوجهها) الالتزام بان مطلوب الشارع في موارد هذه الاخبار هو كون المكلف متطهرا في حال نزول هذه الأماكن أو تحصيل الطهر بعد النزول للكون فيها لو لم يكن متطهرا حال النزول، و هذا ما نفى عند البعد في المتن، حيث يقول: و لا يبعد استحبابها بعد الدخول للكون فيها إذا لم يغتسل قبله.

(الأمر الرابع) قد ظهر مما مر في الأمر الثاني الاجتزاء بالغسل الواقع في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠١

أول النهار للدخول في آخره، أو في أول الليل للدخول في آخره لما دل عليه من إطلاق خبر جميل لكن لا بد من التقييد بما إذا لم يطء بعد الغسل ما يوجب نقضه حسبما يأتي في آخر مبحث الأغسال المسنونة عند تعرض المصنف لذلك، و لكن لا يخفى ان صدق كون الدخول مع الغسل إذا كان دخوله آخر النهار و غسله أول النهار بعيد عند العرف لحصول الفصل بينهما، فالأولى مع الإمكان عدم الاجتزاء بذلك فيراعى عدم الفصل بمقدار يخرج عن الصدق العرفي.

(الأمر الخامس) الأقوى جواز التداخل فيما لو أراد دخول الحرم و مكة و المسجد و الكعبة في يوم واحد مع عدم تخلل الناقض بين الغسل و بين تلك الأمور و صدق كون الاغتسال لتلك الأفعال فيكتفى لجميع ذلك بغسل واحد إذا نوى جميع تلك الغايات، و هكذا لدخول المدينة المنورة و مسجد الرسول صلى الله عليه و آله، و ان كان الأفضل تكرار الغسل خصوصا مع حصول فصل يعتد به كما إذا دخل المدينة قبل الظهر و أراد دخول المسجد بعده و اما تكرار دخول المسجد فالظاهر عدم استحباب تكرار الغسل به إذا كان يعد عند العرف دخولا واحدا كما لو خرج الى باب المسجد لرؤية الفجر مثلا ثم عاد فإنه لا يتكرر الغسل به، نعم لو خرج الى منزله ثم أراد العود الى المسجد بعد ساعة مثلا فلا يبعد استحباب الغسل ثانيا، و ان كان للاجتزاء بالغسل الأول وجه إذا لم يفصل بينهما بناقض لإطلاق ما تقدم من اجزاء غسل اليوم إلى آخر النهار و كذا غسل الليل إلى آخره.

### [مسألة (١) حكى عن بعض العلماء استحباب الغسل عند ارادة الدخول في كل مكان شريف]

مسألة (١) حكى عن بعض العلماء استحباب الغسل عند ارادة الدخول في كل مكان شريف و وجهه غير واضح و لا بأس به لا بقصد الورد.

و قد مر في البحث عن استحباب الغسل لدخول المشاهد المشرفة حكاية استحبابه لكل مشهد و كل مكان شريف و كل زمان شريف و لكل فعل يتقرب به الى الله تعالى عن ابي على، و قلنا انه لا دليل له و سيأتى في الحادى و العشرين من الأغسال الفعلية.

فصل فى الأغسال الفعلية و قد مر انها قسمان

[القسم الأول ما يكون مستحبا لأجل الفعل الذى يريد ان يفعله]

القسم الأول ما يكون مستحبا لأجل الفعل الذى يريد ان يفعله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠٢

و هى أغسال

[أحدها للإحرام]

أحدها للإحرام و عن بعض العلماء وجوبه.

المعروف بين الأصحاب استحباب الغسل للإحرام و قد ادعى الإجماع عليه و عن حج التحرير انه ليس بواجب إجماعا، و المحكى عن ابن ابي عقيل و ابن الجنيد وجوبه و قد ينسب الى ظاهر الصدوق و غيره ممن عبر بلفظ الأمر به أو بإعادته أو بكلمة- عليك- و نحوها. و يدل على الاستحباب من النصوص خبر فضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام فيما كتبه للمأمون: و غسل الجمعة سنة و غسل العيدين و غسل دخول مكة و المدينة و غسل الزيارة و غسل الإحرام- الى ان قال- هذه الأغسال سنة و غسل الجنابة فريضة و غسل الحيض مثله (و عن الفقه الرضوى): الغسل أربعة عشر وجها- الى ان قال- واحد عشر غسلا سنة: غسل العيدين و الجمعة و غسل الإحرام (الخبر).

و يستدل للوجوب بمرسل يونس عن الصادق عليه السّلام: الغسل فى سبعة عشر موطئا، منها الفرض ثلاثة، قلت جعلت فداك و ما الفرض منها، قال غسل الجنابة و غسل من مس ميتا و غسل الإحرام (و الأقوى هو الاستحباب) لبعد كونه واجبا مع الشهرة العظيمة على عدمه و اختفاء وجوبه مع كثرة الابتلاء به و توفر الداعى على نقله، و لانه لو كان واجبا لكان وجوبه شرطيا دخيلا فى صحته الإحرام لبعد كونه واجبا نفسيا، مع انه لم يحكك اشتراط صحته به عن احد، بل عن ابن المنذر دعوى إجماع أهل العلم على ان الإحرام جائز بغير اغتسال، هذا مع دعوى الإجماع عن كثير من أهل العلم على عدم وجوبه فلا بد من حمل ما دل على الوجوب على تأكيد الاستحباب، و مع الغض عن ذلك فهو موهون بالاعراض عن العمل به.

[الثانى للطواف]

الثانى للطواف سواء كان طواف الحج أو العمرة أو طواف النساء بل للطواف المندوب أيضا.

لم نعر على نص لاستحباب الغسل للطواف الا- على خبر على بن ابي حمزة- المتقدم- عن الكاظم عليه السّلام، و فيه: ان اغتسلت بمكة ثم نمت قبل ان تطوف فأعد غسلك، و فيه اشعار باستحبابه للطواف، مع احتمال ان يكون لدخول المسجد حيث ان الطواف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠٣

لا يحصل الا بدخوله، كما يحتمل ان يكون لزيارة البيت، و بالطواف تحصل زيارته، و الغسل مستحب لدخول المسجد و لزيارة



البيت كليهما، فلا- بأس به لأجل الطواف أيضا رجاء، و عليه فلا فرق في الطواف بين المندوب و غيره و لا بين طواف الحج و العمرة و لا- بين طواف النساء و غيره، كل ذلك لإطلاق الدليل- لو تم- و لحسن الإتيان به رجاء في الجميع لو احتتمل استحبابه في الجميع.

### [الثالث للوقوف بعرفات]

الثالث للوقوف بعرفات.

و في صحيح معاوية بن عمار: فإذا زالت الشمس يوم عرفه فاغتسل (الحديث) و خبر الحلبي قال قال لي أبو عبد الله عليه السلام: الغسل يوم عرفه إذا زالت الشمس و تجمع بين الظهر و العصر بأذان و إقامتين، و قد استدل بهما في الحدائق لاستحباب الغسل للوقوف بعرفات، و لا- ارى فيهما دلالة عليه- و ان كان فيهما دلالة على استحبابه يوم عرفه- كما يدلان على استحباب كون الغسل عند الزوال و قد تقدم في الأغسال الزمانية دلالة صحيح ابن سنان عليه (نعم) ربما يستحسن الاستدلال لاستحبابه للوقوف بعرفات بخبر عمر بن يزيد: إذا زاغت الشمس يوم عرفه فاقطع التلبية و اغتسل و عليك بالتكبير و التهليل و التحميد و التسبيح و الشاء على الله وصل الظهر و العصر بأذان و إقامتين،- فان في الأمر بقطع التلبية اشعارا بأنه عليه السلام في مقام بيان وظائف الحاج يوم عرفه و ان استحباب الغسل له لأجل الوقوف بعرفات.

### [الرابع للوقوف بالمشعر]

الرابع للوقوف بالمشعر.

و حكى الشهيد (قده) في الدروس عن الصدوق و الشيخ في الخلاف استحباب الطهارة و الغسل للوقوف بالمشعر، و يستدل له بما في صحيح معاوية بن عمار: أصبح على طهر بعد ما صلى الفجر فقف إن شئت قريبا من الجبل و ان شئت فحيث شئت،- فإن الغسل طهارة، بل أى طهارة أنقى من الغسل- كما ورد في الخبر- و لعله بضميمة ما عن الصدوق و الشيخ كاف في إثبات الاستحباب سيما لو قلنا باستحبابه لكل مكان شريف (و في الجواهر) استدل له بأولويته عن الغسل للوقوف بعرفات، و لعل وجه الأولوية كون المشعر داخلا في الحرم و انه أعظم حرمة لذلك من عرفات، و لكن لا يخفى ان ذلك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠٤

لا يكون دليلا على مشروعية الغسل الا بعد دعوى القطع بان استحباب الغسل في عرفات انما هو لعظمة المكان و حرمة فيثبت الاستحباب فيما هو أولى بالحرمة منه، و إثبات هذه الدعوى على مدعيها، و لو ثبت ذلك فمرجعه الى استحباب الغسل لكل مكان شريف كما حكى عن ابن الجنيد (و كيف كان) فالأولى الإتيان به رجاء.

### [الخامس للذبح و النحر]

الخامس للذبح و النحر

### [السادس للحلق]

السادس للحلق.

و يمكن الاستدلال لهما بما في خبر زرارة- و قد تقدم- عن الباقر عليه السلام: إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلتك

ذلك للجنابة و الجمعة و النحر و الحلق و الذبح،- حيث انه يدل على استحباب الغسل لهذه المذكورات التي منها الذبح و النحر و الحلق.

و عن بعضهم استحبابه لرمى الجمار أيضا.

و هو المنقول عن المفيد (قده)، و المحكى عن الخلاف الإجماع على عدم الاستحباب، و يدل على عدمه- مضافا الى ما حكى عن الخلاف و أصالة عدم المشروعية- خبر الحلبي عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عليه السّلام عن الغسل إذا رمى الجمار، قال عليه السّلام ربما فعلت فأما السنة فلا، و لكن من الحرّ و العرق (و لو نوقش فيه) باحتمال كون مورد السؤال و الجواب في الخبر هو الغسل بعد الرمي بقرينة قوله عليه السّلام و لكن من الحرّ و العرق، فان التأذي منهما انما هو بعد الرمي لا قبله (أمكن الاستدلال) بخبره الآخر عنه عليه السّلام عن الغسل إذا أراد أن يرمى الجمار، قال عليه السّلام ربما اغتسلت، فاما من السنة فلا، فإنه صريح في السؤال عن الغسل قبل الرمي، فلو لا دعوى الشيخ الإجماع على عدم الاستحباب و دلالة الخبرين سيما الأخير على عدم لأمكن القول بالاستحباب بفتوى مثل المفيد به، لقاعدة التسامح، لكن لا بأس بالإتيان به رجاء،

### [السابع لزيارة أحد المعصومين من قريب أو بعيد]

السابع لزيارة أحد المعصومين من قريب أو بعيد.

الغسل لزيارتهم عليهم السّلام تارة يكون لزيارة خاصة قد ورد الأمر بالغسل فيها في ضمن آدابها مثلا، (و اخرى) يكون لأجل زيارتهم بوجه عام، و ظاهر المتن هو إثبات الاستحباب بالوجه الثاني فيكون الغسل مستحبا كلما أراد زيارتهم عليهم السّلام، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠٥

فربما يقال بعدم ورود دليل على العموم المذكور سوى ما رود في خصوص زيارة أمير المؤمنين و سيدنا الحسين و مولانا الرضا عليهم السّلام في خصوص زيارتهم من قريب، و لكن الحق استفادة العموم من بعض النصوص (ففي خبر العلاء) المروى في التهذيب عن الصادق عليه السّلام في تفسير قوله تعالى خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ، قال عليه السّلام الغسل عند لقاء كل امام،- و ظهوره بقرينة التعبير بلفظة كل- في قوله عليه السّلام (كل امام) غير قابل للإنكار، و ظاهره و ان كان الغسل لزيارتهم احياء كما هو ظاهر اللقاء الا ان ما ورد من تساوي حرمتهم عليهم السّلام احياء و أمواتا يوجب التعميم لزيارة قبورهم، مضافا الى منع اختصاص اللقاء بزيارتهم احياء بعد ثبوت انهم عليهم السّلام احياء عند ربهم يرزقون.

(و في المحكى عن الفقه الرضوي): و غسل الزيارة- بعد نصه على غسل زيارة البيت، و في الروض عن النهاية نسبة الغسل في زيارة النبي و الأئمة عليهم السّلام الى الرواية، و اشعار استحبابه لزيارة الجامعة التي يزار بها كل امام، و ما في خبر سليمان بن عيسى عن أبيه المروى في كامل الزيارة عن الصادق عليه السّلام، و فيه: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام كيف أزورك إذا لم اقدر على ذلك، قال يا عيسى إذا لم تقدر على المجيء فإذا كان يوم الجمعة فاغتسل أو توضأ و اصعد الى سطحك وصل ركعتين و توجه نحوي فإنه من زارني في حيوتي فقد زارني في مماتي و من زارني في مماتي فقد زارني في حيوتي،- بدعوى أولوية الغسل في زيارة القرب على البعد و ظهور عدم اختصاص الغسل بزيارته عليه السّلام بل يعم كل امام لعموم العلة المذكورة في الخبر.

و اشعار ما ورد في استحبابه في زيارة النبي صلّى الله عليه و آله و أمير المؤمنين و ابى عبد الله الحسين و ابى الحسن الرضا و مولانا الكاظم و ابى جعفر الجواد و العسكريين صلوات الله عليهم بالعموم في غيرهم من المعصومين، و عدم وروده في زيارة ائمة البقيع عليهم السّلام لعله للتقية أو للتداخل و الاكتفاء بغسل زيارة النبي صلّى الله عليه و آله و ان كان على سبيل الرخصة،

بل و يحتمل العزيمة في المجتمعين في محل واحد كما في أئمة البقيع و الكاظمين و العسكريين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠٦

عليهم السلام الا إذا أراد أن يزور و أحدا منهم ثم يخرج و يرجع لزيارة الآخر منهم صلوات الله عليهم.

و لعل ما ذكرناه كاف لإثبات استحباب الغسل لزيارتهم عليهم السلام بوجه عام، رزقنا الله زيارتهم في الدنيا و شفاعتهم في الآخرة و مجاورتهم في الجنة.

و قد ظهر مما ذكرنا استحباب الغسل لزيارتهم من بعيد كما في رواية كامل الزيارة، و في كشف الغطاء: استحبابه لزيارة فاطمة الزهراء سلام الله عليها أو أحد المعصومين من الأنبياء أو أوصيائهم السابقين عليهم السلام، و قد يلحق بذلك زيارة قبور المؤمنين، و تختلف مراتب رجحانه باختلاف مراتبهم، و الله العاصم.

### [الثامن لرؤية أحد الأئمة في المنام]

الثامن لرؤية أحد الأئمة في المنام كما نقل عن موسى بن جعفر عليهما السلام انه إذا أراد ذلك يغتسل ثلاث ليال و يناجيهم فيراهم في المنام.

ففي خبر ابي المعزى عن الكاظم عليه السلام المروى في كتاب الاختصاص للمفيد قال عليه السلام من كانت له الى الله حاجة و أراد ان يرانا و ان يعرف موضعه فليغتسل ثلاث ليال يناحى بنا فإنه يرانا و يغفر له بنا، قال في الجواهر بعد ذكر هذا الحديث: و منه يستفاد استحبابه أيضا لذلك يعنى استحباب الغسل لأجل رؤيتهم عليهم السلام في المنام.

### [التاسع لصلاة الحاجة بل لطلب الحاجة مطلقا]

التاسع لصلاة الحاجة بل لطلب الحاجة مطلقا.

على المشهور في الغسل لصلاة الحاجة من غير نقل خلاف فيه بل عن الغنية و ظاهر غير واحد من الأصحاب الإجماع عليه، و يدل عليه خبر عبد الرحيم القصير المروى في الكافي، قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام فقلت جعلت فداك انى اخترت دعاء، قال دعنى من اختراعك، إذا نزل بك أمر فافزع الى رسول الله صلى الله عليه و آله وصل ركعتين تهديهما الى رسول الله صلى الله عليه و آله، قلت كيف اصنع، قال تغتسل و تصلى ركعتين (الحديث) و خبر مقاتل المروى في الكافي عن الرضا عليه السلام: إذا كانت لك حاجة الى الله مهمة فاغتسل و البس أنظف ثيابك و شم شيئا من الطيب ثم ابرز تحت السماء فصل ركعتين (الحديث).

و عن جامع المقاصد ان المراد بصلاة الحاجة و الاستخارة هي الصلاة الخاصة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠٧

الواردة بكيفية خاصة لا مطلق الصلاة لهما، و ما افاده لا يخلو عن منع لان المستفاد من اخبار الحاجة هو ان للمكلف ان يصلى ركعتين بأى كيفية في كل حاجة في أى وقت، و ان كان في بعضها كفيات خاصة، و هى أمور خارجة عن أصل طلب الحاجة و ما يراد الغسل لأجله، و على هذا ينطبق إطلاق فتاوى الأصحاب و معاهد إجماعاتهم، حيث ان الظاهر منها استحباب الغسل لمطلق صلاة الحاجة، و ان لم يكن بالكيفية الواردة في خصوص الاخبار الإمرة بالغسل، فالظاهر شرعية الغسل لمطلق صلواتها كما ان الظاهر شرعية مطلق الصلاة لها و ان لم تكن بالآداب المنصوصة، هذا، و المحكى عن التذكرة ناسبا إلى علمائنا استحباب الغسل لنفس طلب الحاجة من دون صلاة، و نفى عنه البعد في الجواهر. و يمكن ان يستدل له بما في الفقه الرضوى في تعداد الأغسال:

و غسل طلب الحوائج، و كيف كان فلا بأس بإتيانه رجاء في كل مورد يشك في شمول النص له كما مر في أمثاله.

### [العاشر لصلاة الاستخارة]

العاشر لصلاة الاستخارة بل للاستخارة مطلقا و لو من غير صلاة.

الاستخارة تطلق تارة و يراد بها طلب الخير في الأمر الذى يطلبه فيه، و هى بهذا المعنى تدخل فى طلب الحاجة و تكون الصلاة لها صلاة الحاجة و الغسل لها الغسل للحاجة، و لعل ما فى خبر زرارة عن الصادق عليه السّلام ينطبق عليها (ففى التهذيب) عنه عليه السّلام فى الأمر يطلبه الطالب من ربه، قال عليه السّلام ليتصدق فى يومه على ستين مسكينا على كل مسكين صاع بصاع النبى صلّى الله عليه و آله فإذا كان فى الليل فاغتسل فى ثلث الليل الباقي- الى ان قال- فإذا رفع رأسه من السجدة الثانية استخار الله مائة مرة يقول- و ذكر الدعاء (إلى آخر الحديث) و كذا ما فى خبر مرزم عن الكاظم عليه السّلام فيما إذا فدحك أمر عظيم. (و تطلق اخرى) و يراد بها المشاورة و الاسترشاد الى الأصلح على ما هو المراد منها فى المقام و هو الشائع فى عرفنا الحاضر، و يدل على استحباب الغسل لها بهذا المعنى الأخير خبر سماعه: و غسل الاستخارة مستحب، و ما فى الفقه الرضوى فى تعداد الأغسال المستحبة: و غسل الاستخارة و غسل طلب الحوائج من الله تبارك و تعالى، و ظاهرهما الاستخارة بمعنى المشاورة. خصوصا ما فى الأخير من مقابلتها مع طلب الحوائج، إذ هى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠٨

بالمعنى الأول هى نفس طلبها لا أمر مغاير معها، كما ان الظاهر من الخبرين استحبابه للاستخارة نفسها و لو من غير صلاة فيكون احتمال استحبابه للاستخارة بلا صلاة أظهر من استحبابه لطلب الحاجة بلا صلاة، و الله العالم.

### [الحادى عشر لعمل الاستفتاح المعروف بعمل أم داود]

الحادى عشر لعمل الاستفتاح المعروف بعمل أم داود.

و الخبر الدال عليه معروف غنى عن البيان، و يمكن ان يستدل له بما يدل على استحبابه لصلاة الحاجة أو للحاجة مطلقا،

### [الثانى عشر لأخذ تربة قبر الحسين عليه السّلام]

الثانى عشر لأخذ تربة قبر الحسين عليه السّلام.

ففى مصباح السيد روى فى أخذ التربة انك إذا أردت أخذها فقم فى آخر الليل و اغتسل و البس أظهر ثيابك و تطيب بسعد و ادخل وقف عند الرأس وصل اربع ركعات (و فى البحار) عن المزار الكبير عن الباقر عليه السّلام: إذا أردت أن تأخذ التربة فتعمد لها آخر الليل و اغتسل لها بماء الفرات و تطيب بسعد (الحديث).

### [الثالث عشر لإرادة السفر خصوصا لزيارة الحسين عليه السّلام]

الثالث عشر لإرادة السفر خصوصا لزيارة الحسين عليه السّلام.

و يدل على استحبابه للسفر مطلقا ما رواه ابن طاوس (قده) فى أمان الأخطار انه روى ان الإنسان يستحب له إذا أراد السفر ان يغتسل و يقول عند غسله بسم الله و بالله و لا حول و لا قوة إلا بالله، و يدل على استحبابه فى سفر الزيارة للحسين عليه السّلام خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام: إذا أردت الخروج الى ابى عبد الله عليه السّلام فصم قبل ان تخرج ثلاثة أيام: يوم

الأربعاء و يوم الخميس و يوم الجمعة فإذا أمسيت ليلة الجمعة فصل صلاة الليل ثم قم فانظر في نواحي السماء فاغتسل تلك الليلة قبل المغرب ثم تنام على ظهر، فإذا أردت المشى إليه فاغتسل و لا تطيب و لا تدهن و لا تكتحل حتى تأتي القبر.

#### [الرابع عشر لصلاة الاستسقاء]

الرابع عشر لصلاة الاستسقاء بل له مطلقا.

لما عن الغنية من الإجماع على استحبابه لها و لما روى عن كتاب مدينة العلم لابن بابويه عن الصادق عليه السلام انه روى حديثا فى الأغسال ذكر فيها غسل الاستخارة و غسل صلاة الاستسقاء و غسل الزيارة، مضافا الى دخول صلوته فى عنوان صلاة الحاجة فيدل على استحباب الغسل لها ما يدل على استحبابه لصلاة الحاجة مطلقا، و يدل على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠٩

استحبابه للاستسقاء و لو من دون صلاة ما فى موثق سماعة: و غسل الاستسقاء واجب، و المراد تأكد الاستحباب لاتفاق الأصحاب على عدم وجوبه، و لا حاجة الى القول بكون ترك ذكر الصلاة فيه للاتكال على معلومية ذلك، بل يصح بقائه على إطلاقه، و لا بأس به.

#### [الخامس عشر للتوبة من الكفر الأصلي أو الارتدادى]

الخامس عشر للتوبة من الكفر الأصلي أو الارتدادى بل من الفسق بل من الصغيرة أيضا على وجه.

المشهور شهرة عظيمة كادت ان تكون إجماعا استحباب الغسل للتوبة فى الجملة، بل عن المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع، و يدل عليه خبر مسعدة بن زياد المروى مسندا فى الكافى و مرسلا فى التهذيب عن الصادق عليه السلام، و فيه: كنت عند ابى عبد الله عليه السلام فقال له رجل بأبى أنت و أمى انى ادخل كنيفا ولى جيران و عندهم جوار يتغنين و يضربن بالعود فربما أطلت الجلوس استماعا منى لهن، فقال عليه السلام لا تفعل، فقال الرجل و الله ما اتيتهن برجلى و انما هو سماع أسمعه بأذنى، فقال عليه السلام بالله أنت أما سمعت الله يقول إِنَّ السَّمْعَ وَ البَصِيرَةَ وَ الفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا، فقال بلى و الله كأنى لم اسمع بهذه الآية من كتاب الله من عربى و لا- من عجمى، لا- جرم لا أعود إنشاء الله و انى استغفر الله، فقال له قم فاغتسل و صل ما بدالك فإنك كنت مقيما على أمر عظيم، ما كان أسوء حالك لو مت على ذلك، احمد الله و سله التوبة من كل ما يكره فإنه لا يكره الأكل قبيح، و القبيح دعه لأهله فإن لكل أهلا.

و الاشكال فى الاستدلال به على استحبابه بكونه مرسلا- تارة- و انه حكم فى مورد خاص- اخرى- كما فى المعتمد (مدفوع) بأنه مسند فى الكافى مع انه لا يضره الإرسال بعد قيام الشهرة على العمل به بل انعقاد الإجماع عليه، و اما وروده فى مورد خاص فلا يوجب قصر الحكم به مضافا الى تعليل الأمر بالغسل و الصلاة و سؤال التوبة بالإقامة على المعصية فيدل على استحبابه عند التوبة عن كل فسق.

و ظاهر هذا الخبر هو استحباب الغسل عند التوبة من الكبيرة و لكن الأصحاب عموما الحكم باستحبابه بالنسبة إلى التوبة من الكفر سواء كان أصليا أو عن ارتداد كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٠

عمومه بالنسبة إلى الصغيرة (و استدلووا للأول) بان الكفر فسق و اى فسق أعظم منه فيكون الخبر الدال على ثبوته عند التوبة من الكبيرة دالا- على ثبوته عند التوبة من الكفر بطريق اولى، و لا-ن تعليله عليه السلام امره بالاغتسال بإقامته على أمر عظيم يدل

بالمفهوم على الأمر به في الإقامة على الكفر فإنه أيضا أمر عظيم.

واستدلوا أيضا بما ورد من أمر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَيْسُ بْنُ عَاصِمٍ وَثَمَامَةُ بْنُ أَثَالٍ «١» بالاعتسال لما أسلما، وما رُود في الحديث القدسي: يا محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَنْ كَانَ كَافِرًا وَأَرَادَ التَّوْبَةَ وَالْإِيمَانَ فَلْيَطْهَرْ لِي ثَوْبَهُ وَبَدَنَهُ، - بناء على إرادة الاعتسال من تطهير البدن، وبما فيه من التفأل للطهارة المعنوية بالطهارة الحسية (وهذه الوجوه) وان لم يسلم أكثرها عن القدر إلا ان المجموع لا سيما الأول منها كاف في إثبات الاستحباب عند التوبة من الكفر، مضافا الى دعوى الإجماع على استحباب الغسل للتوبة الشامل إطلاق معقده للتوبة عن الكفر، فلا ينبغي الإشكال في استحبابه.

(و استدل) لاستحبابه للتوبة من الصغيرة بالخبر المتقدم بدعوى ان الذنب الذي أمر الإمام بالتوبة منه من المعاصي الصغيرة، فإن الاستماع الى الغناء لم يعلم كونه من الكبائر (و في مصباح الفقيه) استظهر كون الاستماع اليه من الصغائر و استشكل كون الإصرار به من الجاهل موجبا لكونه من الكبائر إذ المفروض ان السائل كان جاهلا بالحرمة (و في المستند) ان ما في الخبر ليس إلا- صغيرة و لم يعلم من السائل انه كان مصرا به فإنه عبر بقوله فربما أطلت الجلوس (إلخ) و ظاهر كلمة (رب) للتقليل، فيدل الخبر على استحباب الغسل للتوبة من الصغيرة.

(و لا يخفى) ما في هذا الاستدلال من الضعف بعد ما في الخبر من استعظام الامام عليه السّلام لعمله و قوله عليه السّلام كنت مقيما على أمر عظيم و قوله عليه السّلام ما كان أسوأ حالك لو مت على ذلك و لم يقيم دليل على ان الاستماع الى الغناء من وراء الجدار من الصغائر، خصوصا إذا كان

---

(١) أثال بالثاء المثناة، و ثمامة بن أثال بن النعمان كان مشركا دخل المدينة معتمرا فقبض و اتى به الى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَأَمَرَهُمْ بِإِطْلَاقِهِ فَمَرَّ وَ اغْتَسَلَ وَ جَاءَ وَ اسْلَمَ وَ حَسَنَ إِسْلَامَهُ.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١١

الغناء من الجوارى المغنيات، هذا مضافا الى ما في قول الامام عليه السّلام: كنت مقيما على أمر عظيم - من انه عليه السّلام علم من السائل انه كان مصرا على عمله، فان ظاهر الإقامة على أمر هو المداومة و الإصرار عليه، و اما دعوى كون الإصرار من الجاهل لا يوجب كونه كبيرة فغير مسموعه لأن الكبيرة كبيرة و لو من الجاهل سيما إذا لم يكن معذورا في جهله (و بالجملة) فظهور الخبر في كون ما كان عليه السائل من الكبائر مما لا يمكن إنكاره، فلا دلالة في الخبر على استحباب الغسل للتوبة من الصغيرة (و لكن الأقوى) استحبابه لها - لا لدلالة الخبر - بل لدعوى العلامة (قده) في المنتهى الإجماع على استحبابه لها المؤيد بذهاب المشهور اليه، و الاشكال عليه بان الصغيرة لا تحتاج الى التوبة لكونها مكفرة بترك الكبائر، مندفع بان الصغائر مكفرة في حال الغفلة و النسيان، و اما بعد التذكر لها فالتوبة واجبة لكل صغيرة و كبيرة، و الصغيرة مع ترك التوبة إذا تكررت تكون كبيرة، مضافا الى ان الكلام في استحباب الغسل للتوبة من الصغيرة لا في وجوب التوبة منها فمن قال باستحباب الغسل لها يقول به و لو لم تكن التوبة واجبة، مضافا الى ان الصغيرة مكفرة من تارك الكبيرة، و اما مرتكب الكبيرة فلا كفارة له بالنسبة إلى صغيرته، فإذا أراد التوبة منها استحباب لها الغسل.

(و دعوى) أنّ التائب لا بد أن يبادر إلى التوبة من الكبائر، فإذا تاب من الكبائر تكون الصغائر مكفرة (مدفوعة) بإمكان فرض عدم تمشى التوبة من الكبائر أحيانا لغلبة شهوة العبد بالنسبة إليها، و بهذا يجاب عن الاشكال بعدم تبعض التوبة لا سيما بالتوبة من الصغيرة، فإن التبعض ممكن لأجل تفاوت الذنوب في شهوة العبد لها أو طول عاداته بالنسبة إليها من غير فرق بين الصغيرة و الكبيرة، و التفصيل في كتب الأخلاق، رزقنا الله تعالى التوبة من جميع ما يكرهه و طهرنا من دنس المعاصي و الغفلات.

(و قد يستدل) لاستحباب الغسل للتوبة باخبار اخرى (منها) ما فى مستدرک الوسائل عن معروف بن خربوذ عن الباقر عليه السلام قال دخلت عليه فانشأت الحديث فذكرت باب القدر، فقال عليه السلام لا أراك إلا هناك اخرج عنى، قال قلت جعلت فداك إني أتوب منه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٢

فقال لا والله حتى تخرج الى بيتك و تغتسل و تتوب منه الى الله كما يتوب النصراني من نصرانيته، قال ففعلت. (و منها) ما فيه أيضا فى إسلام أسيد بن خضير من الأوس و دخوله على مصعب بن عمير، فقال كيف تصنعون إذا دخلتم فى هذا الأمر قال نغتسل و نلبس ثوبين طاهرين و نشهد الشهادتين و نصلى ركعتين، فرمى بنفسه مع ثيابه فى البئر ثم خرج و عصر ثوبه. (و منها) ما عن الجعفریات فى حديث غريب مروى عن النبى صلى الله عليه و آله انه فيما انزل الله على انه ليس من عبد عمل ذنبا كائنا ما كان و بالغ ما بلغ ثم تاب إلا تاب الله عليه، فقم الساعة و اغتسل و خر لله سجدا (و فى حديث إسلام سعد بن معاذ) انه لما أراد ان يسلم بعث الى منزله و اتى بثوبين طاهرين و اغتسل و شهد الشهادتين، و تأمل بعضهم فى دلالة هذه الاخبار على استحباب الغسل لغاية التوبة لانسباق تطهير البدن عن النجاسة العرضية كما فى تطهير الثوب، و الله العالم.

### [السادس عشر للتظلم و الاشتكاء الى الله من ظلم ظالم]

السادس عشر للتظلم و الاشتكاء الى الله من ظلم ظالم، فى الحديث عن الصادق عليه السلام ما مضمونه إذا ظلمك احد فلا تدع عليه فان المظلوم قد يصير ظالما بالدعاء على من ظلمه لكن اغتسل وصل ركعتين تحت السماء ثم قل اللهم ان فلان بن فلان ظلمنى و ليس لى أحد أصول به عليه غيرك فاستوف لى ظلامتى الساعة الساعة بالاسم الذى إذا سئلك به المضطر أجبته فكشفت ما به من ضر و مكنت له فى الأرض و جعلته خليفتك على خلقك فاسئلك ان تصلى على محمد و ال محمد و ان تتوفى ظلامتى الساعة الساعة، فسترى ما تحب.

و قال فى مكارم الأخلاق: صلاة الانتصار من الظالم، عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال إذا طلبت بمظلمة فلا تدع على صاحبك فان الرجل يكون مظلوما فلا يزال يدعو حتى يكون ظالما، و لكن إذا ظلمت فاغتسل وصل ركعتين فى موضع لا يحجبك من السماء، ثم قل - ثم ذكر الدعاء، و فى آخره: فإنك لا تلبث حتى ترى ما تحب.

### [السابع عشر للأمن من الخوف من ظالم]

السابع عشر للأمن من الخوف من ظالم فيغتسل و يصلى ركعتين و يحسر عن ركبتيه و يجعلهما قريبا من مصلاه و يقول مائة مرة يا حى يا قيوم يا حى لا إله إلا أنت برحمتك استغيث فصل على محمد و ال محمد و أغثنى الساعة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٣

الساعة، ثم يقول اسئلك ان تصلى على محمد و ال محمد و ان تلتف بى و ان تغلب لى و ان تمكر لى و ان تخدع لى و ان تكفينى مؤنة فلان بن فلان بلا مؤنة، و هذا دعاء النبى صلى الله عليه و آله يوم احد.

و فى مكارم الأخلاق صلاة الخوف من الظالم: اغتسل وصل ركعتين و اكشف عن ركبتيك مما يلي المصلى و قل مائة مرة يا حى يا قيوم - يا حى - نسخه - لا إله إلا أنت برحمتك استغيث فصل على محمد و ال محمد و أغثنى الساعة، فإذا فرغت من ذلك فقل اسئلك اللهم ان تصلى على محمد و ال محمد و ان تلتف لى و ان تغلب لى و ان تمكر لى و ان تخدع لى و ان تكيد لى و ان تكفينى مؤنة فلان بن فلان، - فان هذا دعاء النبى صلى الله عليه و آله يوم احد.



## [الثامن عشر لدفع النازلة]

الثامن عشر لدفع النازلة يصوم الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر و عند الزوال من الأخير يغتسل. لم أجد في كتب الدعاء ما يدل على استحباب الغسل لدفع النازلة على ما في المتن، نعم ذكر في زاد المعاد استحباب عمل الاستفتاح في كل شهر للوصول إلى المطلوب، و لعل نظر المصنف (قده) الى ذلك (و كيف كان) فعلى ما ذكره المجلسي يصح القول باستحباب الصوم في أيام البيض من كل شهر و الغسل عند الزوال من اليوم الأخير لكن لمريد عمل الاستفتاح كما يستحب الصوم فيها مطلقا و لو لغير مریده.

## [التاسع عشر للمباهلة مع من يدعى باطلا]

التاسع عشر للمباهلة مع من يدعى باطلا. و في موثق سماعة قال و غسل المباهلة واجب، بناء على عدم تقدير كلمة (يوم) لأصالة عدمه و ان المراد بالوجوب تأكد الاستحباب، و خبر ابي مسروق المروي عن الصادق عليه السلام في الكافي قال قلت انا نكلم الناس فنحتج عليهم بقول الله عز و جل أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ، فيقولون نزلت في أمراء السرايا فنحتج بقول الله عز و جل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى فيقولون نزلت في مودة قربي المسلمين فنحتج بقول الله عز و جل إِنَّمَا وَدَّعْتُمُ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فيقولون نزلت في المؤمنين، فلم ادع شيئا مما حضرني ذكره من هذا و شبهه الا ذكرته فقال لي إذا كان ذلك فادعهم إلى المباهلة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٤

قلت فكيف اصنع، قال أصلح نفسك ثلاثا، و أظنه قال و صم و اغتسل و ابرز أنت و هو الى الجبان فشبك أصابعك اليمنى في اصابعهم، ثم أنصفه و ابدء بنفسك و قل اللهم رب السموات و الأرضين عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم ان كان أبو مسروق جحد حقا و ادعى باطلا فانزل عليه حسبانا من السماء أو عذابا أليما، ثم رد الدعاء عليه فقل و ان كان فلان جحد حقا و ادعى باطلا فانزل عليه حسبانا من السماء أو عذابا أليما، ثم قال فإنك لا تلبث الا ان ترى ذلك، قال فوالله ما وجدت خلقا يجيبني الى ذلك (قال في الجواهر) و قول الراوي- و أظنه قال- يختص بالصوم و لا يعم الاغتسال- كما هو ظاهر.

## [العشرون لتحصيل النشاط للعبادة]

العشرون لتحصيل النشاط للعبادة أو لخصوص صلاة الليل فعن فلاح السائل ان أمير المؤمنين عليه السلام كان يغتسل في الليالي الباردة لأجل تحصيل النشاط لصلاة الليل.

و عن فلاح السائل: رأيت في بعض الاخبار ان مولانا عليا عليه السلام كان يغتسل في الليالي الباردة طلبا للنشاط، و ظاهره الاغتسال لطلب النشاط في مطلق العبادة، و يحتمل ارادة خصوص صلاة الليل لانسباقها من إطلاق العبادة في الليل، و لعله لذلك تردد المصنف (قده)، مع ان في مستدرک الوسائل نقل عن فلاح السائل انه عليه السلام كان يغتسل في الليالي الباردة طلبا للنشاط في صلاة الليل.

## [الحادي و العشرون لصلاة الشكر]

الحادي و العشرون لصلاة الشكر.



و عن الغنيّة الإجماع على استحباب الغسل لها و قد يدعى دخولها في الحوائج لقوله تعالى لِيُنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ، قال في الجواهر و لم نقف على خبر يدل على استحباب الغسل لها و ان كان أصل صلاة الشكر مرويا عن الكافي.

### [الثاني و العشرون لتغسيل الميت و لتكفينه]

الثاني و العشرون لتغسيل الميت و لتكفينه.

و الظاهر ارادة استحباب الغسل لمن يريد تغسيل الميت أو تكفينه ممن لم يمسه بدنه و لم يجب عليه غسل المس - كما ذكره بعضهم - و قد يستدل له بما في خبر ابن مسلم، و فيه: الغسل في سبعة عشر موطنًا - الى ان قال - و إذا غسلت ميتا و كفتته - بعطف كفتته على غسلت بالواو - كما في التهذيب، أو بكلمة (أو) كما في الخصال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٥

(و قال المجلسي قدس سره) في توضيحه: قيل المراد ارادة التكفين اي يستحب إيقاع غسل مس الميت قبل التكفين و قيل باستحباب الغسل لتغسيل الميت و تكفينه قبلهما و ان لم يمسه، و ظاهر الخبر لزوم الغسل بعد تكفين الميت، و يمكن حمله على الاستحباب كما يظهر من غيره أيضا استحباب الغسل للمس بعد الغسل أو حمله على ما إذا مس ميتا لم يغسل و ان تيمم، فان الظاهر وجوب الغسل لمسه - الى ان قال - و ذكر المس بعد ذلك تعميم بعد التخصيص و حمله بعض الأصحاب على ما بعد الغسل استحبابا و هو بعيد جدا (انتهى) و لا يخفى انه مع تكثر هذه الاحتمالات لا يمكن استفادة استحباب الغسل لمن يريد تغسيل الميت أو تكفينه - و لو لم يمسه الميت - فالقول به مما لا دليل عليه.

### [الثالث و العشرون للحجامة]

الثالث و العشرون للحجامة على ما قيل و لكن قيل انه لا دليل عليه و لعله مصحف الجمعة:

و في خبر زرارة المروى في الكافي: إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غسلك ذلك للجنابة و الحجامة - على نسخة - و الجمعة - على نسخة اخرى، قال المجلسي في مرآت العقول: و المراد لغسل الحجامة و تطهيرها لا - لغسلها و كأنها سهو من النساخ.

### [الرابع و العشرون لإرادة العود الى الجماع]

الرابع و العشرون لإرادة العود الى الجماع لما نقل عن الرسالة الذهبية أن الجماع بعد الجماع بدون الفصل بالغسل يوجب جنون الولد لكن يحتمل ان يكون المراد غسل الجنابة بل هو الظاهر.

و في المروى عن الرسالة الذهبية التي كتبها الرضا عليه السلام للمأمون و الجماع بعد الجماع من غير فصل بينهما بغسل يورث للولد الجنون، - و فيه احتمالات و هي احتمال ان يكون الغسل - بالضم - و ارادة غسل الجنابة - كما هو الظاهر - و احتمال ان يكون الغسل بالضم و ارادة غسل آخر بعنوان غسل اعادة الجماع، و احتمال ان يكون الغسل بالفتح و يكون المراد تطهير الإله من الدنس، و كلا - الاحتمالين الأخيرين بعيدان، و ان كان احتمال الأول منهما أبعد فلا ظهور للحديث في استحباب الغسل بعنوان الإعادة للجماع، مضافا الى ان المستفاد من الخبر هو كراهة العود الى الجماع قبل الغسل لا استحباب الغسل للعود اليه، و قد مر في مبحث غسل الجنابة كراهة الجماع للمحتلم قبل الغسل للمروى في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٦

مجالس الصدوق و خصاله: و كره أن يغشى الرجل المرأة و قد احتلم حتى يغتسل من احتلامه الذى رأى فان فعل و خرج الولد مجنوناً فلا يلومنّ الا نفسه (و فى المعبر) نفى كراهة تكرار الجماع من غير فصل بال غسل و نسب نفيها إلى جماعة من الأصحاب، قال و يدل عليه ما روى عن النبي صَلَّى الله عليه و آله انه كان يطوف على نساءه بغسل واحد، و ربما يستبعد ذلك خصوصاً مع منافاته مع القسم بين أزواجه صَلَّى الله عليه و آله (و كيف كان) فلا بأس بالقول بالكراهة استناداً الى ما فى الرسالة الذهبية، و الله العالم.

### [الخامس و العشرون الغسل لكل عمل يتقرب به الى الله]

الخامس و العشرون الغسل لكل عمل يتقرب به الى الله كما حكى عن ابن الجنيد و وجهه غير معلوم و ان كان الإتيان به لا بقصد ورود لا بأس به.

و المحكى عن ابى على استحباب الغسل للدخول فى كل مشهد أو مكان شريف و لكل زمان شريف و لكل فعل يتقرب به الى الله تعالى، قال فى الجواهر: و لعله لحجية القياس عنده، و قال فى المستند و يومى الى استحبابه لكل زمان شريف استدلالهم لثبوت بعض الأغسال بشرافة الزمان، و قد تقدم ذلك فى المسائل السابقة.

### [القسم الثانى ما يكون مستحباً لأجل الفعل الذى فعله]

#### إشارة

القسم الثانى ما يكون مستحباً لأجل الفعل الذى فعله.  
و كان الفعل سبباً لاستحبابه كقتل الوزغ مثلاً  
و هى أغسال

### [أحدها غسل التوبة]

أحدها غسل التوبة على ما ذكره بعضهم من انه من جهة المعاصى التى ارتكبها أو بناء على انه بعد الندم الذى هو حقيقة التوبة لكن الظاهر انه من القسم الأول كما ذكر هناك و هذا هو الظاهر من الاخبار و من كلمات العلماء و يمكن ان يقال انه ذو جهتين فمن حيث انه بعد المعاصى و بعد الندم يكون من القسم الثانى و من حيث ان تمام التوبة بالاستغفار يكون من القسم الأول و خبر مسعدة بن زياد فى خصوص استماع الغناء فى الكنيف و قول الامام عليه السلام له فى آخر الخبر: قم فاغتسل فصل ما بدالك يمكن توجيهه لكل من أوجهين و الأظهر انه لسرعة قبول التوبة أو لكمالها

فى كون التوبة سبباً لاستحباب الغسل كقتل الوزغ و رؤية المصلوب، أو انها غاية له كالزيارة التى هى غاية للغسل مثلاً، أو انها ذات وجهين، و جوه، ظاهر بعضهم هو الأول فعن المبسوط فى مقام عدّ الأغسال المستحبة: و غسل التوبة و الكافر إذا أسلم، بل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٧

فى ظاهر المعبر إسناده إلى الأصحاب حيث يقول ان استحباب الغسل للكافر إذا أسلم مذهب الأصحاب، و هو الظاهر من بعض الاخبار المتقدمة المحكية عن المستدرک. و يمكن ان يوجه ذلك بكون الغسل من جهة ارتكاب المعاصى التى ارتكبها، أو يقال بأن التوبة عبارة عن الندم و هو متقدم على الغسل و ان كان الاستغفار متأخراً عنه.

(و لا يخفى ما فى الوجهين) لمخالفة الأول منهما لظاهر كلماتهم من التعبير بكون الغسل للتوبة لا للمعاصى المتقدمة، و الوجه الثانى أيضا ضعيف فان الندم المجرى عن الاستغفار ليس توبة بل هى عبارة عن الندم مع التلطف بالاستغفار و العزم على تركه فيما يأتى، كما يعتبر فى التوبة عن الكفر إظهار الشهادتين و لا يكتفى بالندم المجرى، و ظاهر ما تقدم من اخبار آداب الإسلام ان إظهار الشهادتين كان بعد الغسل.

فالظاهر هو الوجه الثانى كما هو ظاهر الأكثرين من تعبيرهم بغسل التوبة و هو المترادى من بعض الاخبار المتقدمة كالخبر المروى عن الجعفرىات، و يمكن ان يوجه بكون الغسل حينئذ شرطا لسرعة قبول التوبة كالصلاة التى أمر بها فى بعض أخبارها أو انه شرط لكمالها (و خير مسعدة بن زياد) فى موضوع الاستماع الى الغناء قابل الانطباق على الوجهين فيقال بان الغسل فيه ذو جهتين، (و كيف كان) فالظاهر عدم ثمره مهمة مترتبة على الوجوه المذكورة.

### [الثانى الغسل لقتل الوزغ]

الثانى الغسل لقتل الوزغ و يحتمل ان يكون للشكر على توفيقه لقتله حيث انه حيوان خبيث و الاخبار فى ذمه من الطرفين كثيرة ففى النبوى: اقلوا الوزغ و لو فى جوف الكعبة، و فى آخر من قتله فكأنما قتل شيطانا، و يحتمل ان يكون لأجل حدوث قذاره من المباشرة لقتله.

المحكى عن جماعة من الأصحاب استحباب الغسل لقتل الوزغ، و يستدل له بالمروى فى روضة الكافى و بصائر الدرجات و الخرائج و الجرائح عن الصادق عليه السلام، عن الوزغ، قال عليه السلام رجس و هو مسخ كله، فإذا قتله فاغتسل، و عن الهداية انه روى ان العلة فى ذلك انه يخرج من الذنوب فيغتسل منها (و استشكل فى المعتبر) فى إثبات استحبابه بعدم حجية الخبر الدال على استحبابه، و قال: ان العلة لا جدوى فيها، و لو صحت لما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٨

اختص الحكم بقتل الوزغ بل ينبغى القول باستحباب الغسل عند الإتيان بكل مكفر للذنب (و أجيب) بعدم المانع فى حجية الخبر المذكور بعد كونه فى الكافى و عمل جملة من الأصحاب به و لم يثبت اعراض الباقيين عنه و لا معارض له، و ظاهر الأمر فيه و ان كان هو الوجوب الا انه يحمل على الاستحباب لقيام الإجماع على عدم وجوبه، و اما العلة المذكورة فى خبر الهداية فلا يلزم التعدى بها عن مورد النص لكون العلة الشرعية من قبيل الحكم لا يلزم فيها الاطراد (و العمدة) فى إثبات الاستحباب هو الخبر الأول، و اما العلة فلا حاجة إليها بعد كونها مذكورة فى خبر مرسل كما لا حاجة الى الاحتمالين المذكورين فى المتن من كونه لأجل الشكر لله فى حصول التوفيق لقتله أو لحصول القذاره من قتله، بل يكفينا الأمر بالغسل المصرح به فى خبر الكافى، و الله هو الحكيم.

### [الثالث غسل المولود]

الثالث غسل المولود و عن الصدوق و ان حمزة و جوبه لكنه ضعيف، و وقته من حين الولادة حينا عرفيا فالتأخير الى يومين أو ثلاثة لا يضر و قد يقال إلى سبعة أيام و ربما قيل ببقائه إلى آخر العمر و الاولى على تقدير التأخير عن الحين العرفى الإتيان به برجاء المطلوبة.

المشهور استحباب غسل المولود، و عن الغنية دعوى الإجماع عليه، و عن ظاهر السرائر نفى الخلاف فيه، و عن الصدوق و ابن حمزة القول بوجوبه لظاهر موثقة سماعة:

غسل المولود واجب، و لكن الأقوى ما هو المشهور من الاستحباب لظاهر ما دل على حصر الغسل الواجب فيما عداه فلا بد من حمل الواجب فى الموثقة على مطلق الثبوت لاستعماله كثيرا فى الاخبار فى هذا المعنى أو يحمل على تأكيد الاستحباب، و مع الغض عن ذلك فلا يصح الإسناد إليه فى إثبات الوجوب لإعراض الأصحاب عنه.

(و ربما يستدل) للاستحباب بخبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام: اغسلوا صبيانكم من الغمر فان الشيطان يشم الغمر فيفزع الصبى، و لكن الظاهر ان الخبر غير مرتبط بالمقام فان الغمر بالتحريك الدسم و الزهومة من اللحم كالوضر من السمن و الزيت، فالخبر وارد فى غسل يد الصبى من دسومة اللحم و لا- ربط له بغسل المولود، فالعمدة فى إثبات الاستحباب موثقة سماعاً بضميمة الإجماع المحكى على عدم الوجوب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٩

و يبقى الكلام فى أمرين (الأول) ظاهر خبر سماعاً و كونه فى مقام تعداد الأغسال هو كون غسل المولود كسائر الأغسال الواجبة و المسنونة، لا- انه بمعنى الغسل (بالفتح)، فما عن بعضهم من احتمال انه تنظيف صرف فلا يعتبر فيه قصد القرية و لا الترتيب المعترف فى سائر الأغسال (ضعيف) و الاستدلال له بأنه لازالة القذر عنه ساقط، فإن الحكمة فى غير واحد من الأغسال كغسل الجمعة النظافة و هى لا تنافى اشتراط ما يشترط فيها من النية و غيرها، و دعوى انصراف ما دل على اعتبار الترتيب عن هذا الغسل غير مسموعة لعدم وجه للانصراف.

(الثانى) ان وقت هذا الغسل هو حين الولادة عرفا على ما هو المعمول عندهم و المعهود بينهم و هو قبل ان يلبس المولود ملابسه أو يلف فى ثوبه، و ربما يتوسع فيه الى يومين أو ثلاثة لصدق المولود عليه، و فى الجواهر: بل إلى سبعة أيام، و حكى عن المعترف نفي البعد عنه،- و لا بأس به لصدق الاسم، و اما احتمال بقاء الوقت ما دام العمر فضعيف ساقط، بل الاولى على تقدير التأخير عما هو المعمول من حين الولادة ان يؤتى بالغسل برجاء المطلوبة لا بقصد الورود.

## [الرابع الغسل لرؤية المصلوب]

### إشارة

الرابع الغسل لرؤية المصلوب و ذكروا ان استحبابه مشروط بأمرين أحدهما ان يمشى لينظر اليه متعمدا فلو اتفق نظره أو كان مجبوراً لا يستحب الثانى ان يكون بعد ثلاثة أيام إذا كان مصلوباً بحق لا قبلها بخلاف ما إذا كان مصلوباً بظلم فإنه يستحب معه مطلقاً و لو كان فى اليومين الأولين لكن الدليل على الشرط الثانى غير معلوم الا دعوى الانصراف و هى محل منع نعم الشرط الأول ظاهر الخبر و هو من قصد الى مصلوب فنظر اليه و جب عليه الغسل عقوبةً و ظاهره ان من مشى اليه لغرض صحيح كأداء الشهادة أو تحملها لا يثبت فى حقه الغسل.

لا إشكال فى رجحان الغسل عند رؤية المصلوب فى الجملة، و الأصل فى ذلك ما رواه الصدوق فى الفقيه مرسل حيث قال و روى ان من قصد إلى رؤية مصلوب فنظر اليه و جب عليه الغسل عقوبةً، و لكن يقع البحث عن أمور

## [الأول ان المشهور عدم وجوب هذا الغسل]

(الأول) ان المشهور عدم وجوب هذا الغسل،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢٠

و عن الغنيّة دعوى الإجماع على استحبابه و عن المصاييح اتفاق المتأخرين على الندب، و المنسوب الى الصدوق (قده) هو الوجوب، و لعل الوجه في نسبه اليه هو ذكره لهذا المرسل في الفقيه مع التزامه في أوله بالعمل بما يرويه فيه، لكن المنسوب اليه عدم بقائه على ما التزم به، و الله العالم، و حكى عن ابي الصلاح أيضا وجوبه، حيث قال: الأغسال المفروضة ثمانية وعددها- الى ان قال- و غسل القاصد لرؤية المصلوب من المسلمين بعد ثلاثه، و علله بأنه شرط في تكفير الذنب و صحه التوبه فيلزم العزم عليه (و الأقوى ما عليه المشهور) لضعف الخبر سندا و المنع عن دلالتة على الوجوب في مقابل الندب لما عرفت في غسل المولود من إطلاق الوجوب على الثبوت بالمعنى الأعم في الاخبار كثيرا و مع تسليم تمامية السند و الدلالة فلا يمكن الاستناد إليه في إثبات الوجوب لإعراض الأصحاب عنه بل يمكن دعوى عدم عامل به في ذلك لما عرفت ما في نسبة الوجوب الى الصدوق و استدلال ابي الصلاح بما حكى عنه من التعليل الظاهر في كونه هو المعتمد عنده في ذهابه الى الوجوب، و اما إثبات الاستحباب فلكفاية مثل هذا الخبر في إثباته مع ذهاب المشهور اليه و ذلك لقاعدة التسامح.

### [الثاني اشترطوا في استحباب هذا الغسل المشى إليه عامدا ليراه]

(الثاني) اشترطوا في استحباب هذا الغسل المشى إليه عامدا ليراه فلا استحباب فيما إذا اتفق النظر اليه من غير ان يتعمد، و لا فيما سعى لينظر اليه فلم يتفق رؤيته له و لا فيما إذا مشى اليه لغرض آخر فاتفق ان رآه، و لا- فيما إذا مشى و نظر اليه مجورا فيهما (و يدل على ذلك) ظاهر المرسل المتقدم: من قصد إلى رؤية مصلوب فنظر اليه و جب عليه الغسل عقوبة، حيث انه دال على اعتبار القصد إلى الرؤية فلا يكفي النظر بحسب الاتفاق، كما ان قوله فنظر اليه يدل على اعتبار النظر بعد المشى اليه، و قوله عقوبة يدل على اعتبار الاختيار في السعى و النظر فلا يكفي السعى و النظر إذا كان مجورا فيهما إذ لا عقوبة في صورة الإجماع.

### [الثالث صرح غير واحد من الأصحاب باعتبار كون السعى للنظر بعد الثلاثة]

(الثالث) صرح غير واحد من الأصحاب باعتبار كون السعى للنظر بعد الثلاثة، و في المصاييح نسبه إلى الأصحاب ما عدا الصدوق و المفيد، و ادعى في الغنيّة الإجماع مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢١ على استحباب الغسل في السعى إلى النظر بعد الثلاثة، و ظاهره اعتبار القيد المذكور في معقد إجماعه، و علل ذلك في المصلوب بحق بان الغسل إنما أمر به عقوبة و هو يقتضى اختصاصه بالنظر المحرم أو المرجوح إذ لا عقوبة إذا لم يكن النظر محرما و لا مرجوحا فيختص بما إذا كان بعد الثلاثة فإن الصلب انما شرع و جعل حده ثلاثة أيام لينظر الناس اليه و يكون لهم عبرة و يمنعهم ذلك عن اقتراف ما ارتكبه المصلوب من القبيح الذي استحق الصلب به، فلا عقوبة للناظرين اليه. و اما المصلوب ظلما ففي كونه كالمصلوب بالحق في اختصاص الحكم بالنظر اليه بعد الثلاثة- كما ادعاه بعضهم- أو اختصاص الحكم بخصوص المصلوب بحق فلا- يستحب الغسل في السعى إلى النظر الى المصلوب بالباطل مطلقا- كما حكى عن الصيمرى، أو اختصاص التقييد بالثلاثة بما إذا كان مصلوبا بالحق، فيستحب الغسل في المصلوب بالباطل و لو في الثلاثة (وجوه) أقواها الأخير، و ذلك لإطلاق النص و ثبوت ما يوجب الأخذ بإطلاقه و انتفاء ما يوجب تقييده بما بعد الثلاثة، لعدم الندب شرعا إلى رؤيته كما كان في المصلوب بالحق فيشملة إطلاق المرسل، لكن غير واحد من الأصحاب أطلقوا القول بالتقييد بما بعد الثلاثة و لم يقيده بالمصلوب بالحق، بل المصرح به في محكى جامع المقاصد و الروض و غيرهما التصريح بتعميم الحكم

للمصلوب بالحق و الباطل، و ما ذكرنا من التفصيل هو المطابق للقواعد و الأصول و الله العالم.

#### [الرابع ظاهر التعليل في المرسل - اعنى كونه عقوبه]

(الرابع) ظاهر التعليل في المرسل - اعنى كونه عقوبه

هو اختصاص مورده بما إذا لم يكن النظر لغرض شرعى كأداء الشهادة أو تحملها و نحو ذلك فلا يثبت فيما كان راجحا شرعا و ذلك لعدم ثبوت العقوبه في الأمر الراجح فضلا عن الواجب.

#### [الخامس ان مبدء الثلاثة فيما اشترط فيه كونه بعدها هو من حين الصلب]

(الخامس) ان مبدء الثلاثة فيما اشترط فيه كونه بعدها هو من حين الصلب

لا من حين الموت، فلو تخلف الموت عن الصلب اعتبرت الثلاثة من وقت الصلب، و ذلك لإطلاق المرسل المذكور اعنى قوله من قصد الى مصلوب (إلخ) حيث انه يعم السعى إلى النظر اليه و لو لم يمت بعد، مضافا الى ان الثلاثة من حين الصلب هي المدة التي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢٢

يترك فيها المصلوب شرعا، مات أو لم يمت، خلافا للمحكى عن بعضهم حيث جعل مبدأها الموت، و لا وجه له.

#### [السادس قد ظهر مما ذكرنا في الأمر السابق انه لا فرق بين كون المصلوب حيا أو ميتا]

(السادس) قد ظهر مما ذكرنا في الأمر السابق انه لا فرق بين كون المصلوب حيا أو ميتا

فلو بقى حيا الى بعد الثلاثة ثبت الغسل في رؤيته، و ذلك أيضا للإطلاق و لا يضر انصرافه الى الميت منه لكونه ناشيا من غلبه الوجود لندرة البقاء حيا الى بعد الثلاثة، و مثل هذا الانصراف لا يمنع من التمسك بالإطلاق.

#### [السابع) المقتول بغير الصلب لا غسل في السعى إلى رؤيته]

(السابع) المقتول بغير الصلب لا غسل في السعى إلى رؤيته

سواء كان بحق أو باطل لعدم الدليل عليه، كما انه لا غسل في رؤيه المصلوب بعد إنزاله لكون الظاهر من المرسل هو المصلوب الباقي على هيئته الصلب و ان المشى و النظر اليه يكون في حال تلبسه بتلك الهيئه.

#### [الثامن) لو سعى في الثلاثة للنظر اليه بعدها فالأقوى ثبوت الغسل]

(الثامن) لو سعى في الثلاثة للنظر اليه بعدها فالأقوى ثبوت الغسل

كما صرح به في المصايح حاكيا له عن ظاهر المعظم، و لا يتنافيه ظهور تعلق الظرف في قولهم - من سعى الى مصلوب ليراه بعد ثلاثة أيام - بالسعى لا بالرؤية، لأن هذا التعلق محمول على اتحاد زمان السعى و الرؤية، و الا فالمراد اناطة الحكم بالنظر بعد الثلاثة، و منه يظهر ثبوت الغسل أيضا لو سعى في الثلاثة لينظر فيها أو بعدها إذا اتفق النظر بعدها لما عرفت من اناطة الحكم بالنظر بعدها.

[ (التاسع) ظاهر تعليل هذا الحكم بالعقوبة هو اعتبار كون المصلوب مسلما ]

(التاسع) ظاهر تعليل هذا الحكم بالعقوبة هو اعتبار كون المصلوب مسلما و هو المأخوذ في معقد الإجماع المحكى عن الغنية، فلا غسل في المصلوب الكافر لعدم احترامه فلا عقوبة في السعي إلى رؤيته (و احتمال في الجواهر) ان يكون هذا هو مراد الجميع، و لكن يمكن ثبوت الغسل في الكافر أيضا بدعوى أن المنقصة الحاصلة في النفس انما هي بنفس رؤية المصلوب لا من جهة احترامه، بل النظر الى تلك الهيئة يوجب للإنسان حزاة لا ترتفع الا بالغسل غاية الأمر ان تلك المنقصة و الحزاة ليستا بمثابة يجب رفعها بل يستحب، و لعل هذا هو الأظهر، و الا فلا دليل على حرمة النظر الى المصلوب المسلم أيضا ما لم ينته الى هتكه و توهينه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢٣

[الخامس غسل من فرط في صلاة الكسوفين مع احتراق القرص]

إشارة

الخامس غسل من فرط في صلاة الكسوفين مع احتراق القرص اي تركها عمدا فإنه يستحب ان يغتسل و يقضيها و حكم بعضهم بوجوبه و الأقوى عدم الوجوب و ان كان الأحوط عدم تركه و الظاهر انه مستحب نفسى بعد التفريط المذكور و لكن يحتمل ان يكون لأجل القضاء كما هو مذهب جماعة فالأولى الإتيان به بقصد القربة لا بملاحظة غاية أو سبب، و إذا لم يكن الترك عن تفريط أو لم يكن القرص محترقا لا يكون مستحبا و ان قيل باستحبابه مع التعمد مطلقا و قيل باستحبابه مع احتراق القرص مطلقا. الكلام يقع في هذا المتن في أمور

[الأول اختلف في وجوب هذا الغسل و استحبابه على قولين]

(الأول) اختلف في وجوب هذا الغسل و استحبابه على قولين

فالمحكى عن غير واحد من القدماء كالمفيد في المقنعة و الشيخ في غير واحد من كتبه و غيرهما هو الوجوب، و عن الخلاف دعوى الإجماع عليه و مال إليه في محكى المنتهى و المدارك، و المشهور بين المتأخرين هو الاستحباب بل عن الغنية الإجماع عليه، و ظاهر الاخبار الواردة في المقام يدل على الأول.

(ففي خبر محمد بن مسلم) المروى في الخصال عن الباقر عليه السلام: الغسل في سبعة عشر موطننا- الى ان قال- و غسل الكسوف إذا احترق القرص كله فاستيقظت و لم تصل فعليك ان تغتسل و تقضى الصلاة (و صحيح محمد بن مسلم أيضا) المروى في التهذيب عن أحدهما عليه السلام: إذا احترق القرص كله فاغتسل (و مرسل حريز) عن الصادق عليه السلام: إذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل فكسل ان يصلى فليغتسل من غد و ليقض الصلاة، و ان لم يستيقظ و لم يعلم بانكساف القمر فليس عليه الا القضاء بلا غسل (و عن الفقه الرضوى):

و ان انكسف الشمس أو القمر و لم تعلم به فعليك ان تصلّيها إذا علمت، فان تركتها متعمدا حتى تصبح فاغتسل و صلّ، و ان لم يحترق القرص فاقضها و لا تغتسل.

و قد أخذ القائلون بالوجوب بظاهرها فأفتوا بالوجوب، و لكن المتأخرين حملوها على الاستحباب للأخبار الواردة في حصر الأغسال الواجبة فيما عداها، و لإشعار أخبار المقام بالاستحباب من حيث عدّ هذا الغسل في ضمن الأغسال المسنونة و تخصيص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢٤

الفرض فى خبر ابن مسلم المروى عن الخصال و خبره المروى فى التهذيب بغسل الجنابة، و لأن المحكى عن أكثر القائلين بالوجوب فى مبحث صلاة الايات هو القول بالاستحباب فى باب الطهارة، و للإجماع المحكى عن المصباح على الاستحباب، هذه هى الوجوه التى استند و إليها فى نفي الوجوب، و لا يخفى ان رفع اليد عن ظاهر الاخبار الآمرة بالغسل الدالة على الوجوب بمثل هذه الوجوه لا يخلو عن الاشكال، فالقول بالوجوب لو لم يكن أقوى يكون أحوط.

**[الثانى المصرح به فى غير واحد من كتب الأصحاب ثبوت هذا الحكم فى مورد خسوف القمر و كسوف الشمس]**

(الثانى) المصرح به فى غير واحد من كتب الأصحاب ثبوت هذا الحكم فى مورد خسوف القمر و كسوف الشمس، و فى المصباح انه محل وفاق، و عن بعضهم دعوى الإجماع عليه، و يدل على التعميم ما فى الرضوى من التصريح بهما و دلالة مرسل حريز على ثبوته فى خسوف القمر، فما فى خبر الخصال من التعبير بغسل الكسوف لا بد فيه من حمله على ارادة التعميم لإطلاق الكسوف على ما يعمهما كثيرا، بل يمكن فيه ترجيح ارادة خصوص خسوف القمر لظهور كونه فى الليل من قوله عليه السلام فاستيقظت و لم تصل، كما لا يخفى.

**[الثالث هل الأمر بهذا الغسل سواء كان وجوبيا أو نديبا نفسى أو غيرى]**

(الثالث) هل الأمر بهذا الغسل سواء كان وجوبيا أو نديبا نفسى أو غيرى وجهان، من ان الظاهر ان الأمر به انما هو عقوبته أو كفارة لتفريطه فى ترك الصلاة فيكون نظير الغسل لرؤية المصلوب، و من ان ظاهر الأمر فى مرسل حريز فليغتسل و ليقض الصلاة، و كذا فى الفقه الرضوى من قوله فان تركتها متعمدا حتى تصبح فاغتسل وصل، و كذا فى خبر ابن مسلم المروى فى الخصال من قوله فعليك ان تغتسل و تقضى الصلاة و مقارنته الأمر بالغسل فيها مع الأمر بقضاء الصلاة ان الأمر بالغسل لأجل الإتيان بالقضاء فعلى القول بالوجوب يكون الغسل حينئذ شرطا فى صحة القضاء، و لعل الأظهر هو الثانى فإن ذكر الأمر بالقضاء بعد الأمر بالغسل كالصريح فى كون المطلوب هو الإتيان بالقضاء مغتسلا من غير فصل بينهما و اما إطلاق خبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب فلا بد من تنزيهه على غيره من اخبار الباب من كون الأمر بالغسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢٥

لإتيان القضاء، مضافا الى ما فى الحدائق من استظهار كون هذا لخبر بعينه هو خبره المروى فى الخصال و انما ذكره الشيخ (قده) فى التهذيب مختصرا فيكون النقيض من قلمه الشريف، و اما استظهار كون هذا لغسل عقوبته و كفارة للتفريط فى الأداء فلا ينافى كون الغسل أيضا شرطا فى إتيان القضاء على القول بالوجوب أو مستحبا للإتيان به، و لعل الاولى - كما فى المتن - الإتيان بالغسل بقصد القربة من غير نية كونه الغاية للقضاء، و الأحوط مع ذلك ان يأتى بالقضاء بعد الغسل من غير الفصل بينهما بناقض كما هو شأن الأغسال الفعلية التى شرعت لإتيان فعل بعدها، و الله العالم.

**[الرابع المشهور اختصاص مشروعية هذا الغسل بما إذا فرط فى الأداء]**

(الرابع) المشهور اختصاص مشروعية هذا الغسل بما إذا فرط فى الأداء حتى خرج وقت الصلاة و هو الظاهر من غير واحد من اخبار الباب الا ما هو المتراءى من إطلاق خبر محمد بن مسلم المروى فى



التهديب: إذا احترق القرص كله فاغتسل، و لعله لذلك قال فى محكى المختلف باستحباب الغسل للأداء أيضا إذا احترق القرص كله و حكى ذلك عن المدارك و المفاتيح و شرحه أيضا.

(و فيه) ما مر فى الأمر المتقدم من ان الظاهر كون هذا الخبر بعينه هو ما فى الخصال الا ان الشيخ (قده) لم ينقله بتمامه و أسقط الزيادة التى فيه فى الخصال- كما ادعاه فى الحدائق- مستشهدا باتحادهما فى الراوى و المروى عنه، مضافا الى انه مطلق يجب تقييده بغيره من اخبار الباب كقوله عليه السّلام فى مرسل حرّيز: إذا استيقظ الرجل فكسل ان يصلى فليغتسل (إلخ) و قوله عليه السّلام فى خبر الخصال إذا احترق القرص كله فاستيقظت و لم تصل فاغتسل، و ما فى الفقه الرضوى: فإن تركتها متعمدا حتى تصبح فاغتسل و صلّ.

(فان قلت) ان حمل المطلق على المقيّد انما هو فى الأحكام الإلزامية دون المستحبات بل يؤخذ بإطلاق المطلق فيها و يحمل المقيّد اما على التأكيد أو على كونه أفضل الأفراد (قلت) ظاهر الخبر المذكور هو الوجوب النفسى للغسل فإنه لم يذكر فيه انه للأداء و هو خلاف الإجماع إذ لم يقل أحد بأن احتراق القرص من غير تفريط فى الصلاة موجب للغسل وجوبا نفسيا، و حينئذ فيجب حمله على الاستحباب، و ما حكى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢٦

عن المختلف هو الاستحباب للأداء و هو غير ظاهر من الخبر بل ظاهره بعد الحمل على الاستحباب هو الاستحباب النفسى و هو أيضا خلاف الإجماع فما يستفاد من الخبر لا يمكن ان يكون مستندا للاستحباب الغيرى اعنى استحبابه للأداء، فلا محيص عما ذكرناه من تقييده بصورة التفريط فلا مشروعية للغسل للأداء.

#### [الخامس المشهور ان مشروعية هذا لغسل مشروطة بأمرين]

(الخامس) المشهور ان مشروعية هذا لغسل مشروطة بأمرين

أحدهما- التفريط فى أداء الصلاة حتى يتركها عمدا- الثانى- احتراق القرص كله (و المحكى عن المقنع و الذكرى) عدم اعتبار التعمد فى ترك الصلاة فذهبا إلى مشروعية الغسل و لو فاتت الصلاة من غير تعمد، و لعل مستندهما هو إطلاق خبر ابن مسلم المتقدم الذى عرف ما فيه، و المحكى عن المرتضى (قده) عدم اعتبار الشرط الثانى فاكتمى فى الاستحباب بمطلق الكسوف و الخسوف و لو مع عدم استيعاب القرص و هو الظاهر من إطلاق مرسل حرّيز إذ لم يشترط فيه احتراق القرص، و يردده صريح غيره من الاخبار و فتاوى الأصحاب و ما فى الرضوى المتقدم: و ان لم يحترق القرص فاقضها و لا تغتسل، و الله العالم.

#### [السادس غسل المرأة إذا تطيبت لغير زوجها]

السادس غسل المرأة إذا تطيبت لغير زوجها ففى الخبر أيما امرأة تطيبت لغير زوجها لم تقبل منها صلاة حتى تغتسل من طيبها كغسلها من جنباتها، و احتمال كون المراد غسل الطيب من بدنها كما عن صاحب الحدائق بعيد و لا داعى له.

الخبر المذكور رواه فى الكافى عن سعد بن ابى عمرو الجلاب عن الصادق عليه السّلام و رواه فى الفقيه مرسلا، قال فى الحدائق بعد ذكر الخبر عن الوسائل: الظاهر ان المراد بالاغتسال فى الخبر انما هو غسل الطيب و ازالته عن بدنها بان تبالغ فيه كما تبالغ فى غسلها من جنباتها بإيصال الماء الى جميع بدنها و شعرها (أقول) و ما ذكره و ان كان هو الظاهر من قوله حتى تغتسل من طيبها الا انه لا يلائم مع قوله: كغسلها من جنباتها، إذ الظاهر منه كون الغسل من الطيب كالغسل من الجنابة، و تقدير المبالغة فى الغسل بعيد جدا، مضافا الى إمكان القول بظهور قوله تغتسل فى الغسل بالضم و الا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢٧

لكان الأليق ان يقال حتى تغسل طيبها، فلا بأس بالقول باستحباب الغسل فى المورد المذكور، واما ما يوهمه ظاهر الخبر من وجوب الغسل وانه شرط لصحة صلوتها فمما لم يذهب إليه أحد فيما اعلم فلا بد من الحمل على اشتراط الغسل لقبول صلوتها وكمالها لا فى أصل صحتها.

### [السابع غسل من شرب مسكرا فنام]

السابع غسل من شرب مسكرا فنام فى الحديث عن النبى صلى الله عليه وآله ما مضمونه: ما من احد نام على سكر إلا و صار عروسا للشيطان الى الفجر فعليه ان يغتسل غسل الجنابة. فعن جامع الاخبار و تفسير ابى الفتوح عن النبى صلى الله عليه وآله. ما من احد يبيت سكرانا الا- كان للشيطان عروسا الى الصباح فإذا أصبح وجب عليه ان يغتسل كما يغتسل من الجنابة فان لم يغتسل لم يقبل منه صرف و لا عدل، و لم أر فى عبارات الفقهاء من يفتى باستحبابه الا- ان ظاهر المتن استحبابه، و لا بأس بالقول به إذا دل عليه الدليل، و ظاهر الخبر و ان كان وجوبه لكنه يحمل على الاستحباب للإجماع على عدم وجوبه.

### [الثامن غسل من مس ميتا بعد غسله]

الثامن غسل من مس ميتا بعد غسله. و حكى القول باستحبابه عن جامع البهائى و عن المفاتيح و شرحه و الحديقة تبعا للشيخ فى الاستبصار، و يدل عليه موثقه عمار المرويه فى التهذيب و الاستبصار عن الصادق عليه السلام: يغتسل الذى غسل الميت و كل من مس ميتا فعليه الغسل و ان كان الميت قد غسل، و حملها الشيخ فى الاستبصار على الاستحباب و لعل حملة هو المنشأ لإسناد الاستحباب اليه (و كيف كان) فلا بأس به بعد وجود القائل به و قيام الدليل عليه، و استشكله فى الجواهر و قال: و فيه بحث، و لم يبين وجهه.

### [مسائل]

#### [مسألة (١) حكى عن المفيد استحباب الغسل لمن صب عليه ماء مظنون النجاسة]

مسألة (١) حكى عن المفيد استحباب الغسل لمن صب عليه ماء مظنون النجاسة و لا وجه له. و حكى هذا عن المفيد فى كتاب الاشراف، و قال فى الجواهر و لعله للاحتياط (أقول) لو كان المحكى عنه هو الغسل بالضم لم يكن هناك وجه للاحتياط فان الغسل عبادة تحتاج فى إثبات رجحانها الى دليل و لا وجه للاحتياط إذا لم يكن هناك ما يحتمل مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢٨ كونه دليلا على رجحانه، و يحتمل حينئذ كون مراد المفيد هو الغسل بالفتح، و عليه فيحسن الاحتياط دفعا لاحتمال تنجس البدن.

و ربما يعد من الأغسال المسنونة غسل المجنون إذا أفاق و دليله غير معلوم و ربما يقال انه من جهة احتمال جنابته حال جنونه لكن على هذا يكون من غسل الجنابة الاحتياطية فلا وجه لعدده منها. و حكى استحبابه عن نهاية العلامة، قال لما قيل ان من زال عقله انزل (انتهى) و ظاهر تعليقه هو ان الجنون يوجب الانزال لا انه

يحتمل الإنزال في حال الجنون، فالمحكى لا يطابق مع في المتن (و كيف كان) فلا وجه للقول باستحبابه كما نفاه العلامة (قده) في المنتهى وقال لعدم الدليل عليه، و في مصباح الفقيه: الأولى تركه لان استحبابه محكى عن الحنابلة.

كما لا وجه لعدا إعادة الغسل لذوى الأعذار المغتسلين حال العذر غسلا ناقصا مثل الجبيرة و كذا عد غسل من رأى الجنابة في الثوب المشترك احتياطا فان هذه ليست من الأغسال المسنونة.

المحكى عن كشف اللثام استحباب الغسل لذوى الأعذار إذا اغتسلوا في حال عذرهم ما هو تكليفهم من الغسل الناقص، قال: خروجاً عن خلاف من أوجهه و حكاة عن الشهيد في البيان و النلفية، و حكى عن كشف اللثام أيضا استحبابه لمن رأى الجنابة في الثوب المشترك، و أنت ترى ان شيئا منهما لا يكون من الأغسال المسنونة بل هو غسل الجنابة يؤتى به احتياطا، و هذا بناء على أخذ العناوين الواجبة كالجنابة و المس و نحوهما أو المستحبة كالجمعة و الزيارة و نحوهما في متعلق الأمر ظاهر، إذ الأمور به بالأمر الوجوبى أو الندبى حينئذ ليس هو الغسل المطلق بل غسل الجنابة مثلا أو غسل الجمعة، فالأمور به في كل من عناوين الأغسال مغاير مع الآخر، و حينئذ فلا يصح عدّ غسل الجنابة احتياطا من أغسال المندوبة، فإن حسن الاحتياط لا يوجب تعلق الأمر بنفس الغسل بحيث يكون الغسل مأمورا به بالأمر الاستحبابى بل الاحتياط مقتضى لإتيان الغسل بماله من العنوان- أعنى الجنابة- بداعى احتمال الأمر، و اين هذا من الغسل المستحب (نعم)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢٩

لو قلنا بان الأمر في جميع الأغسال متعلق بشيء واحد و هو عنوان الغسل المطلق أمكن القول بصحة عد ما يأتي من غسل الجنابة احتياطا من الأغسال المسنونة بأن يقال انه لا يجب قصد غسل الجنابة بل يقصد الغسل بداعى الاحتياط و يكون نفس الغسل المطلق راجحا لأجل حسن الاحتياط، و لكن المستظهر من الأدلة هو الأول، و قد مر الكلام في ذلك في مبحث تداخل الأغسال من مباحث غسل الجنابة مستوفى.

## [مسألة (٢) وقت الأغسال المكانية]

مسألة (٢) وقت الأغسال المكانية كما مر سابقا قبل الدخول فيها أو بعده لإرادة البقاء على وجهه، و يكفى الغسل في أول اليوم ليومه و في أول الليل ليلته بل لا يخلو كفاية غسل الليل للنهار و بالعكس من قوة و ان كان دون الأول في الفضل، و كذا القسم الأول من الأغسال الفعلية وقتها قبل الفعل على الوجه المذكور، و اما القسم الثانى منها فوقتها بعد تحقق الفعل إلى آخر العمر و ان كان الظاهر اعتبار إتيانها فورا ففورا.

وقت الأغسال الزمانية هو ذاك الزمان الذى استحب الغسل فيه لا- مقدما عليه و لا- متأخرا عنه الا فيما قام الدليل على جواز تقديمه أو تأخيره، و وقت الأغسال المكانية هو قبل دخول ذلك المكان عند إرادته أو بعد الدخول للبقاء فيه متطهرا، و وقت الأغسال الفعلية التى يكون الفعل غاية لها كوقت الأغسال المكانية، و يكفى غسل أول اليوم ليومه و أول الليل ليلته، و قد تقدم فى الأمر الثانى فى فصل الأغسال المكانية تفصيل ذلك، و اما الأغسال الفعلية التى يكون الفعل سببا لها فوقتها بعد الفعل و لكن بحيث يكون إتيانها مستندا الى الفعل الذى هو سبب له، و استدلل للجواهر لفوريته بعموم ما يدل على المسارعة و الاستباق، و لأن الأغسال السببية قد شرعت أما عقوبة كالغسل عند رؤية المصلوب أو للمبادرة إلى عمل كالتوبة أو للتفأل كالخروج من الذنوب لقتل الوزغ أو لشيء يكره البقاء عليه كمس الميت، و الكل تناسب الفورية، قيل و هو ظاهر الأصحاب و الاخبار الواردة فى تلك الأسباب بل قد يفهم منها التوقيت عند التأمل (انتهى).

### [مسألة (٣) ينتقض الأغسال الفعلية من القسم الأول و المكانية بالحدث الأصغر]

مسألة (٣) ينتقض الأغسال الفعلية من القسم الأول و المكانية بالحدث الأصغر من اى سبب كان حتى من النوم على الأقوى و يحتمل عدم انتقاضها بها مع استحباب اعاتها كما عليه بعضهم لكن الظاهر ما ذكرنا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣٠

قد تقدم فى المسألة الثانية عشر من غسل الجمعة ان الأغسال الزمانية لا تنتقض بالحدث الأصغر و كذا الأغسال الفعلية التى يكون الفعل سببا لها فلا تنتقض بالحدث فلا يجب اعاتها به للأصل و ظواهر الأدلة و الإجماع المحكى على ذلك و لان الفعل الذى كان سببا لها لم يكن سببا الا لاياتها مرة واحدة فلا دليل على التكرار بعد الحدث، و اما الفعلية التى يكون الفعل غاية لها التى منها الأغسال المكانية، ففى انتقاضها بالحدث الأصغر مطلقا نوما كان أو غيره، أو عدم انتقاضها به كذلك، أو التفصيل بين النوم و غيره من النواقض بالنقض فى الأول دون الأخير (وجوه) المحكى عن العلامة و الشهيد و ابى العباس هو الأول و نسبه بعض المحققين فى مورد النوم إلى الأصحاب مشعرا بدعوى الإجماع عليه للأخبار المعتبرة الصريحة فى الغسل للإحرام و الغسل لدخول مكة (ففى صحيح نضر بن سويد) عن ابى الحسن عليه السّلام عن الرجل يغتسل للإحرام ثم ينام قبل ان يحرم قال عليه السلام عليه اعادة الغسل (و صحيح ابن الحجاج) قال سئلت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضأ قبل ان يدخل، أ يجزيه أو يعيد، قال لا يجزيه انما دخل بوضوء، - و غير ذلك من الاخبار الواردة فى باب الإحرام، و هى و ان كانت فى باب الإحرام و دخول مكة الا ان الأصحاب كما فى المصايح لم يفرقوا بينهما و بين غيرهما لاتحاد الوجه و اشعار ما فى صحيح ابن الحجاج من قوله عليه السّلام: انما دخل بوضوء، كما ان اقتصارها بمورد النوم أيضا غير ضائر لكونه من باب التنبية بالأدنى على الأعلى مضافا الى إشعار ما فى صحيح ابن الحجاج المتقدم أنفا بتعميم الحكم.

(و موثق ابن عمار) فى غسل الزيارة، المروى فى التهذيب - عن الكاظم عليه السلام، و فيه سئلته عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار و يزور بالليل بغسل واحد، قال عليه السّلام يجزيه ان لم يحدث، فإن أحدث ما يوجب وضوء فليعد غسله، و مثله المروى فى الكافى الا ان فيه: يغتسل الرجل بالليل و يزور بالليل - الى ان قال - فليعد غسله بالليل، - و هذان الخبران يشملان جميع الأحداث، و يتعدى عن موردهما الى غيره لما تقدم فى الاخبار الواردة فى غسل الإحرام و دخول مكة.

و المحكى عن ابن إدريس هو الثانى أعنى عدم الانتقاض مطلقا لتركه العمل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣١

باخبار الآحاد و انتفاء ما عداها من المتواترات و الإجماع، و لإطلاق ما دل على اجزاء غسل اليوم ليومه و الليل لليلته كخبر عمر بن يزيد و خبر ابى بصير و خبر عثمان بن يزيد المتقدمه كلها فى أول فصل الأغسال المكانية (ص) (و لا يخفى ما فيه) بعد ضعف مبناه و لزوم الأخذ بالأخبار المذكورة ههنا و لو لم تبلغ حد التواتر.

(و المحكى) عن ظاهر غير واحد من الأصحاب هو التفصيل بين النوم و غيره بالقول بالنقض فى الأول دون الأخير (و استدلوا) بورود الاخبار فى النوم فقط فيبقى غيره تحت الأصل و عموم ما دل على الاجتزاء بغسل اليوم إلى آخر النهار و بغسل الليل إلى آخره مع غلبة تخلل الحدث فى هذه المدة (و فيه) ما تقدم من ان ذكر النوم انما هو من باب التنبية بالأدنى على الأعلى مضافا الى عموم ما دل على انتقاض غسل الزيارة بمطلق الحدث الأصغر و التعليل الوارد فى ذيل صحيح ابن الحجاج، فالحق ما عليه المشهور من النقض بما يوجب الوضوء مطلقا للأخبار المتقدمه، لكنها معارضة بصحيح عيص بن القاسم قال سئلت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يغتسل للإحرام بالمدينة و يلبس ثوبين ثم ينام قبل ان يحرم، قال عليه السّلام ليس عليه غسل، - و قد

جميع بينه و بين الاخبار المتقدمة بحمل هذا الخبر على عدم الانتقاض و حمل الاخبار المتقدمة على استحباب الإعادة مع عدم الانتقاض نظير الوضوء التجديدي، وهذا ما حكاه في المتن عن بعضهم و لعله العلامة الطباطبائي (قده) في مصابيحہ. (و لا- يخفى ما فيه) من ارتكاب خلاف الظاهر لا سيما مع ما في صحيح ابن الحجاج من قوله: لا يجزيه انما دخل بوضوء، و حمله على عدم الاجزاء فى كمال الفضل بعيد فى الغايه، و الأصوب حمله على ارادة نفى الوجوب دفعا لتوهم وجوبه و لا يبعد دعوى ظهوره فى ذلك، و مع الغض عنه فهو موهون بالاعراض عن العمل به، و الله العاصم.

#### [مسألة (٤) الأغسال المستحبة لا تكفى عن الوضوء]

مسألة (٤) الأغسال المستحبة لا تكفى عن الوضوء فلو كان محدثا يجب ان يتوضأ للصلاة و نحوها قبلها أو بعدها و الأفضل قبلها و يجوز إتيانه فى أثناءها إذا جرى بها ترتيبا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣٢

المشهور على ان شيئا من الأغسال الواجبة و المستحبة لا تكفى عن الوضوء الا غسل الجنابة و انه لو كان محدثا وجب الوضوء لما يشترط فيه، قبل الغسل أو بعده و ان الأفضل ان يكون قبله و يجوز إتيانه فى أثناء الغسل إذا اتى به ترتيبا لا ارتماسيا و قد استوفينا البحث عن كل واحدة من هذه الجهات فى أبحاث غسل الجنابة ص و أشرنا إليه فى أحكام الحائض.

#### [مسألة (٥) إذا كان عليه أغسال متعددة]

مسألة (٥) إذا كان عليه أغسال متعددة زمانية أو مكانية أو فعلية أو مختلفة يكفى غسل واحد عن الجميع إذا نواها جميعا بل لا يبعد كون التداخل قهريا لكن يشترط فى الكفاية القهرية ان يكون ما قصده معلوم المطلوبية لا- ما يؤتى به بعنوان احتمال المطلوبية لعدم معلومية كونه غسلا صحيحا حتى يكون مجزيا عما هو معلوم المطلوبية.

مبنى التداخل القهرى هو كون وحدة مهية الغسل مثل مهية الوضوء، إذ عليها يكون التداخل على الوجه القهرى السببى و لا محالة يكون على وجه العزيمة لا الرخصة، و التحقيق تعدد ماهية الأغسال و ان التداخل مسببى و يكون على وجه الرخصة، و قد استوفينا البحث عن جميع ذلك فى مبحث التداخل من أبحاث غسل الجنابة ص ٣٣٦ من المجلد الرابع.

#### [مسألة (٦) نقل عن جماعة كالمفيد و المحقق و العلامة و الشهيد و المجلسى استحباب الغسل نفسا]

مسألة (٦) نقل عن جماعة كالمفيد و المحقق و العلامة و الشهيد و المجلسى استحباب الغسل نفسا و لو لم يكن هناك غاية مستحبة أو مكان أو زمان، و نظرهم فى ذلك الى مثل قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ و قوله ان استطعت ان تكون بالليل و النهار على طهارة فافعل و قوله عليه السلام اى وضوء اطهر من الغسل و اى وضوء انقى من الغسل و مثل ما ورد من استحباب الغسل بماء الفرات من دون ذكر سبب أو غاية الى غير ذلك لكن إثبات المطلب بها مشكل.

و قد حررنا حكم هذه المسألة فى مسألة (٢٠) من مسائل الأغسال الزمانية مستوفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣٣

#### [مسألة (٧) يقوم التيمم مقام الغسل]

مسألة (٧) يقوم التيمم مقام الغسل فى جميع ما ذكر عند عدم التمكن منه.

و يأتي حكم هذه المسألة في أبحاث التيمم في المسألة العاشرة من أحكامه إنشاء الله، وقد انتهى بنا الكلام في الأغسال المسنونة في الرابع عشر من شهر محرم الحرام سنة ألف و ثلاثمائة و ثلاث و ثمانين، و الحمد لله على إفضاله، و يلحق هذا الفصل البحث عن التيمم إنشاء الله تعالى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣٤

## [فصل في التيمم]

### إشارة

فصل في التيمم و يسوغه العجز عن استعمال الماء و هو يتحقق بأمر  
التيمم في اللغة بمعنى القصد، و منه قوله تعالى **وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ**، أى لا تقصدوا (و شرعا) - بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية - هو القصد المخصوص، أى القصد الى الصعيد لمسح الوجه و اليدين على الكيفية الواردة في الشريعة، و على هذا فيكون من باب النقل من الأعم إلى الأخص كظائره مثل الصلاة و الصوم و الحج، و فى المدارك بعد ذكره معناه اللغوى انه نقل فى الشرع الى الضرب على الأرض و المسح بالوجه و اليدين على وجه القربة (انتهى) و على ما ذكره يكون من قبيل النقل من المباين الى المباين (و كيف كان) فالبحت عنه يقع فى فصول خمسة (١) عن الأسباب المسوغة له (٢) عما يجوز التيمم به (٣) عن شرائطه (٤) عن كفيته (٥) عن احكامه.

الفصل الأول فى مسوغاته و اختلفت العباثر فى عددها، ففى المنتهى انها ها إلى ثمانية، و هى: فقد الماء، و الخوف من استعماله، و الاحتياج اليه من العطش و نحوه، و الحرج، و فقد الإله التى يتوصل بها الى الماء، و الضعف عن الحركة، و خوف الزحام يوم الجمعة و عرفه، و ضيق الوقت (و فى الشرائع) جعلها ثلاثة و هى فقد الماء، و عدم الوصوله اليه، و الخوف، و لعل ما سواها من الأسباب الثمانية يرجع الى هذه الثلاثة إلا ضيق الوقت، و على هذا فيمكن إرجاع الكل إلى أمر واحد و هو ما ذكره الشهيد (قده) فى الذكري من العجز عن استعمال الماء، و له أسباب تكون الأمور المذكورة فى المنتهى منها، و عليه المحققون من المتأخرين، و تبعهم المصنف - قدس الله أسرارهم -

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣٥

فقال و يسوغه العجز عن استعمال الماء، و هو يتحقق بأمر،

## [مسوغات التيمم]

### [أحدها عدم وجدان الماء]

### إشارة

أحدها عدم وجدان الماء بقدر الكفاية للغسل أو الوضوء فى سفر كان أو حضر، و وجدان الماء الغير الكافى كعدمه، و يجب الفحص عنه إلى اليأس إذا كان فى الحضر، و فى البرية يكفى الطلب غلوة سهم فى الحزنه و لو لأجل الأشجار، و غلوة سهمين فى السهله فى الجوانب الأربع بشرط احتمال وجود الماء فى الجميع، و مع العلم بعدمه فى بعضها يسقط فيه، و مع العلم بعدمه فى

الجميع يسقط في الجميع، كما انه لو علم وجوده فوق المقدار وجب طلبه مع بقاء الوقت، و ليس الظن به كالعلم في وجوب الأزيد و ان كان أحوط خصوصا إذا كان بحد الاطمئنان بل لا- يترك في هذه الصورة فيطلب الى ان يزول ظنه، و لا- عبرة بالاحتمال في الأزيد.

في هذا المتن أمور (الأول) ان من الأمور المسوغه للتيمم عدم وجدان الماء بقدر الكفاية للغسل عند وجوبه أو الوضوء كذلك (في الجملة) و يدل عليه الأدلة الثلاثة من الكتاب و السنة و الإجماع، فمن الكتاب الآيات المباركتان في سورة النساء و سورة المائدة (و من السنة) صحيح محمد بن حمران و جميل بن دراج قالا قلنا للصادق عليه السلام:

امام قوم أصابته جنابة في السفر و ليس معه ما يكفيه للغسل، أ يتوضأ و يصلى بهم، قال عليه السلام لا، و لكن يتيمم الجنب و يصلى بهم فان الله تعالى قد جعل التراب طهورا، و في التهذيب: كما جعل الماء طهورا (و صحيح حماد بن عثمان) قال سئلت الصادق عليه السلام عن الرجل لا يجد الماء، أ يتيمم لكل صلاة، فقال عليه السلام لا، هو بمنزلة الماء (و صحيح عبد الله بن سنان) قال سمعت الصادق عليه السلام يقول إذا لم يجد الرجل طهورا و كان جنبا فلمسح من الأرض و ليصل فإذا وجد الماء فليغتسل، قد اجزئه صلوته التي صلى (و خبر ابي عبيدة الحذاء) قال سئلت الصادق عليه السلام عن المرأة الحائض ترى الطهر في السفر و ليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها و قد حضرت الصلاة، قال إذا كان معها مقدار ما تغسل فرجها فتغسله ثم تتيمم و تصلى، الى غير ذلك من الاخبار التي سيمر عليك بعضها في المباحث الآتية، و اما الإجماع فهو محقق عندنا بل ضرورة المذهب على ثبوته في الجملة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣٦

(الأمر الثاني) حكى في المدارك عن بعض العامة ان الصحيح الحاضر إذا عدم الماء كالمحبوس و من انقطع عنه الماء يترك التيمم و الصلاة، لأن التيمم مشروط بالسفر أو المرض، كما يدل عليه قوله تعالى وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ، ثم قال و بطلانه ظاهر لان ذكر السفر في الآية خرج مخرج الغالب لان عدم الماء في الحضر نادر، و إذا خرج الوصف مخرج الغالب انتفت دلالة على نفى الحكم عما عدا محل الوصف (انتهى) و لعله الى هذا أشار في المتن بقوله: في سفر كان أو حضر، و حكى عن الشافعي سقوط التيمم و الصلاة إذا كان السفر طويلا، و لعله مبني على الاستحسان من حيث مناسبة طول السفر و المشقة منه لسقوط أصل التكليف، و لا حاجة لنا الى التكلف في رده.

(الأمر الثالث) إذا وجد الماء و كان غير كاف للغسل أو الوضوء فهل هو كعدم الوجدان رأسا في وجوب التيمم، أو انه يجب عليه غسل ما يمكن غسله به، و ذلك لقاعدة الميسور، و جهان، المحكى عن الشيخ في بعض أقواله الاكتفاء بالتلفيق، و هو مذهب العامة- على ما في الروض، و عن الشيخ البهائي حيث قال: و للبحث في المنع عن التبويض مجال، و حكى عن العلامة في النهاية أيضا، لكن عبارته المحكية لا تطابق الحكاية، فعنه (قده) في النهاية انه قطع بان المحدث لو وجد من الماء ما لا يكفيه لطهارته لم يجب عليه استعماله، بل يتيمم: و احتمال في الجنب مساواته للمحدث و وجوب صرف الماء الى بعض الأعضاء لجواز وجود ما يكمل به الطهارة، قال: و الموالة ساقطة هنا بخلاف المحدث (انتهى).

و هذه العبارة- كما ترى- لا دلالة فيها على التبويض في الغسل من جهة قاعدة الميسور، بل انما احتمال وجوب صرف الماء في بعض الأعضاء في الغسل من جهة عدم وجوب الموالة فيه دون الوضوء، و ان كان يرد عليه ان عدم اعتبار الموالة في الغسل لا يوجب الفرق المذكور فان الاحتياط في الغسل بصرف الماء فيما يكفيه من غسل بعض الأعضاء- كما ذكره (قده)- و ان كان ممكنا، الا انه ليس بأرجح من ان يحتاط بحفظ الماء الى ان يصل الى ما يكمل به الغسل- ان أمكن ذلك- فيغتسل بالمجموع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣٧



و يغسل جميع الأعضاء، و هذا الاحتياط ممكن فى الوضوء أيضا، و لعله أولى بالرعاية من الأول إذ به يتمكن من غسل جميع الأعضاء مع الجزم بالنية دون الأول لأنه حين الإتيان بغسل بعض الأعضاء لا يتأتى له القصد الى الغسل الا برجاء الإتمام إذا وجد الماء لباقي الأعضاء.

(و كيف كان) فيستدل لهذا القول- على تقدير وجود القائل به- بقاعدة الميسور و ان ما لا يدرك كله لا يترك كله و عليه فلا فرق بين الوضوء و الغسل (و يرد عليه أولا) ما تكرر منافي هذا الكتاب و أثبتناه فى الأصول من ان العمل بقاعدة الميسور موقوف على تنقيح موضوعها بان يعد ما يمكن إتيانه من الأمور به ميسور إله و تشخيص ذلك الى العرف، فربما يكون ذلك واضحا عندهم كما إذا تعذر القيام فى الصلاة فان الصلاة جالسا تعد ميسورا للصلاة قائما، و ربما يكون عدمه بينا كتعذر الصلاة كلها الا السلام، فان السلام بانفراده لا يعد عندهم ميسورا للصلاة، و قد يخفى ذلك على العرف، و فى مثله يحتاج الى عمل الأصحاب- لا لانجبار سند القاعدة- فإنها من القواعد المسلمة، بل لتشخيص موضوعها فإنهم إذا عملوا بها فى مورد يستكشف انهم فهموا كون الباقي ميسورا للكل، و نظير ذلك أيضا فى باب القرعة، فإنها لكل أمر مشكل، و تشخيص كون المورد من المشكل محتاج الى عمل الأصحاب لا لان سند دليل اعتبار القرعة يحتاج فى انجباره الى عملهم، و لما لم يكن المقام- اعنى التبعض فى الوضوء و الغسل- مما عمل به الفقهاء و كان تشخيص موضوع القاعدة فيه غير جليّ فالاعتماد على القاعدة فى الحكم بالتبعض لا مورد له.

(و ثانيا) ان مورد القاعدة فيما إذا كان الأمر متعلقا بموضوع ذى اجزاء و شرائط فتعذر بعض اجزائه أو شرائطه، لا ما إذا كان الأمور به امرا بسيطا و لو كان المحصل له امرا مركبا ذا اجزاء، و المقام من هذا القبيل (بيان ذلك) انا فصلنا الكلام فى باب غسل الجنابة بما لا يزيد عليه ص. و قلنا ان الأمور به فى الوضوء و الغسل هو المسبب الحاصل من الغسلتين و المسحيتين فى الوضوء و من غسل جميع الأعضاء فى الغسل لا نفس الغسل و المسح، و حصول ذلك المسبب- أعنى الطهارة- لا يناط بانتهاء الغسلات و المسحات بحيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣٨

يتوقف حصوله على انتهاء الغسل أو الوضوء، بل حصوله تدريجى على نحو يحصل بغسل كل عضو أو مسحه طهارة ذلك العضو لا مطلقا بل بشرط تعقبه ببقية الغسلات و المسحات على النحو المعقول من الشرط المتأخر، فيكون الباقي من الغسلات و المسحات واجبا فى نفسه و شرطا فى حصول الطهر لما تقدم غسله أو مسحه نظير الركعات فى الصلاة حيث ان الركعة الثانية شرط فى صحة الركعة الأولى، فالتكليف إذا كان متعلقا بالمسبب و كان لا يحصل الا على هذا النحو فإذا تعذر بعض اجزاء السبب لا- يمكن ان يجعل الميسور منها واجبا بقاعدة الميسور، إذ القاعدة لا- تثبت سببية الميسور من اجزاء السبب لحصول المسبب و المفروض شرطية كل جزء من السبب لتأثير سائر الاجزاء منه.

(و الحاصل) ان القاعدة يصح جريانها فيما إذا كان الأمور به نفس الاجزاء بالأسر، و اما إذا كان المسبب منها هو الأمور به و لم يكن كل جزء محصلا له بالتدرج على نحو الإطلاق بل المحصل اما كل جزء مقيدا بتعقبه ببقية الاجزاء و لو كان على التدرج أو انه يحصل عند تمام الاجزاء على نحو تصوير النقل فى باب الفضولى فلا محل للتمسك بها.

(و ثالثا) ان التمسك بالقاعدة يصح فيما إذا لم يقم على خلافها دليل، و المقام مما قام الدليل على عدم تبعض الطهارة (كصحيح محمد بن مسلم) عن أحدهما عليهما السلام فى رجل أجنب فى السفر و معه ماء قدر ما يتوضأ به، قال عليه السلام يتيمم و لا- يتوضأ (و خبر الحلبي) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى الرجل يجنب و معه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلاة، أ يتوضأ أو يتيمم، قال عليه السلام بل يتيمم، الا ترى انه جعل عليه نصف الوضوء «١» و خبر الحسين بن علاء عنه



عليه السلام عن الرجل يجنب و معه من الماء بقدر ما يكفيه لوضوئه للصلاة، أ يتوضأ بالماء أو يتيمم، قال عليه السلام يتيمم، الا ترى انه جعل عليه نصف الطهور.

و المفهوم من هذه الاخبار و لو من حيث السكوت فى مقام البيان عدم

(١) اى حمل عليه مسح نصف أعضاء الوضوء تخفيفاً و الأمر بالوضوء مع احتياجه الى الماء ينافى التخفيف (مرآت العقول).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٣٩

و جوب صرف الماء فى غسل بعض الأعضاء، فإن من له الماء بقدر ما يتوضأ به يمكنه غسل بعض أعضاء الغسل به، اللهم الا ان يقال بمنع كونها فى مقام البيان من هذه الجهة و انها فى مقام نفى وجوب الوضوء لا فى مقام نفى وجوب غسل بعض الأعضاء، هذا فى باب الغسل، و اما فى باب الوضوء فالإجماع قائم على عدم التفكيك و التبعض إلا الجبيرة على التفصيل فيها، بل و فى باب الغسل أيضا إذ ليس فيه مخالف معلوم منا الا ما تقدم من حكايته عن بعض كتب الشيخ مع انه ادعى الإجماع فى الخلاف على عدم التبعض و انه إذا كان عنده ما لا يكفيه لغسله أو وضوئه تيمم إجماعاً، و قد عرفت حال المحكى عن نهاية العلامة، فلا ينبغى الإشكال فى الحكم أصلاً.

ثم انه لا فرق فى الحكم المذكور من عدم مشروعية التبعض بين ان يكون منشأ قلة الماء أو مرض فى بعض الأعضاء مانع من وصول الماء اليه - غير موارد الجبيرة - أو كان على بعض أعضائه نجاسة لا يستطيع غسلها لالم و نحوه كما صرح به غير واحد من الفقهاء كالشيخ فى المبسوط و الخلاف، و المحقق فى المعتمد، و العلامة فى المنتهى، و ان قال الشيخ فى المبسوط و الخلاف ان الأحوط غسل الأعضاء الصحيحة ثم التيمم ليكون مؤدياً صلواته بيقين، لكنك خير بأنه لا وجه لهذا الاحتياط.

(الرابع) يجب الفحص عن الماء فى الجملة فلا يصح التيمم قبله، قال العلامة فى المنتهى: و يجب الطلب عند إعواز الماء فلو أخل به مع التمكن لم يعتد بتيممه، و هو مذهب علمائنا اجمع (انتهى).

و يستدل على وجوبه اما عقلاً - فبان موضوع وجوب التيمم هو فقدان الماء و عدم وجدانه، و مع احتمال وجود الماء بالطلب يشك فى تحقق هذا الموضوع فلا يصح ترتب الحكم عليه، و هذا حكم كلى عقلى فى كل ما يتوقف فيه إحراز الموضوع على الفحص كالرجوع إلى الأصول العملية عند الشك المتوقف استقراره على الفحص، و كالعامل بأحكام الشك فى الركعات، المتوقف استقراره على التروى (و منه يظهر) ان مقدار الفحص اللازم عقلاً هو ما ذكرناه من إحراز موضوع فقدان و عدم الوجدان و اليأس عن الوصول اليه من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٤٠

غير فرق بين الحضر و السفر و بين الأرض الحزنة و السهلة و انه لا تقدير فى مقدار الطلب عقلاً بمقدار غلوة سهم أو أكثر، هذا ما تقضيه القواعد العامة.

و اما بحسب الروايات الواردة فى المقام (ففى حسنة زرارة) عن أحدهما عليهما السلام قال إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام الوقت باقياً فإذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم و يصل فى آخر الوقت فإذا وجد الماء فلا قضاء عليه و ليتوضأ لما يستقبل، - و تخصيصها بالطلب بالمسافر لعله من جهة ان المسافر لا يحصل له اليأس من وجود الماء الا بالطلب بخلاف الحاضر فان فقدانها مما يقطع به غالباً من غير حاجة الى الفحص لاطلاع الإنسان على وجود الماء و عدمه فى الحضر من غير مؤنة الفحص، و اما ما فى الخبر من إطلاق الأمر بالطلب ما دام الوقت باقياً فهو مقيد عقلاً بعدم حصول اليأس من الوصول اليه فهذه الرواية مطابقة مع ما تقضيه القواعد العامة.

و هي هنا رواية أخرى فى خصوص من كان فى البرية تدل على تحديد مقدار الطلب و هى ما رواه السكونى عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آباءه عن عبيّ عليهم السلام قال يطلب الماء فى السفر ان كان حزوناً فغلوّة و ان كانت سهلة فغلوّتين لا يطلب أكثر من ذلك،- فهذا الخبر يدل على كفاية المقدار المذكور فيه و ان لم يحصل به اليأس من الماء فيخرج به عن القواعد العامة و ما ذكرناه من حكم العقل، فلا يجب الطلب أكثر من ذلك فى البرية.

و لكن عن المحقق الأردبيلى (قده) عدم وجوب هذا لمقدار أيضا و انه مستحب لما ورد من الاخبار الدالة على عدم وجوبه (كخبر داود الرقى) عن الصادق عليه السلام قال قلت له عليه السلام أكون فى السفر و يحضرنى الصلاة و ليس معى ماء و يقال ان الماء قريب منا فاطلب و انا فى وقت يمينا و شمالا، فقال عليه السلام لا تطلب و لكن تيمم فإنى أخاف عليك التخلف عن أصحابك فتضل و يأكلك السبع (و خبر يعقوب بن سالم) قال سئلت الصادق عليه السلام عن الرجل لا يكون معه ماء و الماء عن يمين الطريق أو يساره غلوتين أو نحو ذلك، قال عليه السلام لا آمن ان يغرر بنفسه فيعرض له لص أو سبع (و خبر على بن سالم) عنه عليه السلام قال قال له داود الرقى أفاطلب يمينا و شمالا، فقال عليه السلام لا تطلب الماء يمينا و لا شمالا و لا فى بئر، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤١  
إن وجدته على الطريق فتوضأ و ان لم تجده فامض.

قال الأردبيلى (قده) فى محكى مجمع الفائدة انه ليس عليه- اى على وجوب الفحص- دليل، و الأصل يقتضى العدم، و الإجماع غير ظاهر، و ما نقل فيه من الخبر ليس بصحيح و لا صريح و هو خير النوفلى عن السكونى، و هو معارض بما ورد فى رواية على بن سالم: لا يطلب الماء يمينا و شمالا، و هذه أوضح دلالة و سندا و ان كان على بن سالم مجهولا، و الاستحباب طريق الجمع (انتهى).

و لا يخفى ما فى كلامه زيد فى علو مقامه لما عرفت من قيام الدليل على وجوب الفحص عقلا و دلالة حسنة زرارة المتقدمة على وجوبه و بهما ينقطع الأصل لو سلم كون مقتضاه البراءة من وجوب الطلب، مع انه قيل ان الأصل هنا يقتضى الاشتغال القاضى بوجوب الفحص و تحصيل القطع بالخروج عن عهدة التكليف بالصلاة مع الطهور المتوقف على إحراز العجز عن الطهارة المائية الذى هو شرط فى طهورية الترابية (لا يقال) ان القدرة على الطهارة المائية شرط فى تعلق التكليف بها فما لم يحرز القدرة ينفى وجوبها- أى الطهارة المائية- بالأصل فيتعين الترابية (لأننا نقول) القدرة على امتثال التكليف شرط عقلى يجب عند الشك فيها إحرازها على ما هو الحكم فى الشروط العقلية على ما تبين فى موضعه، مع انه على تقدير كونه شرطا شرعيا يجرى فيها البراءة لا يجدى فى إحراز العجز عن المائية الذى هو شرط فى صحة الترابية الا على القول بالأصل المثبت، هذا ما قيل فى تنقيح ما يقتضيه الأصل فى المقام.

(أقول) الظاهر كون القدرة على الماء شرطا شرعيا للطهارة المائية فإن مقابلة الطهارة المائية فى الآية الكريمة مع الطهارة الترابية مع جعل موضوع الترابية هو الفاقد للماء كاشفة عن كون الموضوع فى المائية أيضا هو الواجد، فكأنه قيل: الواجد للماء يجب عليه الوضوء أو الغسل، و الفاقد له يجب عليه التيمم فتكون القدرة مأخوذة فى موضوع الخطاب بالمائية، و لكن أصالة البراءة عن الطهارة المائية لا ينقح بها موضوع الخطاب بالتيمم فان موضوعه العجز عن الماء، و بالأصل لا يثبت عنوان العجز الا على الأصل المثبت.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤٢

و اما عدم ظهور الإجماع فهو غير ضائر بعد عدم ظهور الخلاف أيضا، مضافا الى تعدد نقل الإجماع فى غير واحد من العبائر كالخلاف و الغنية و المنتهى و جامع المقاصد و التذكرة و التنقيح و غيرها، و اما ما ورد من الاخبار مما يدل على وجوب

الفحص فرواية زرارة حسنة لا بأس بالعمل بها، و رواية السكوني منجبرة بعمل الأصحاب و اعتمادهم عليها و ليس في دالتهما أيضا ضعف و ان وجب الجمع بينهما على ما سيأتي إنشاء الله تعالى.

و اما الاخبار التي جعلها معارضة لما دل على وجوب الفحص فلا تصلح للمعارضة (اما أولا) فلضعفها سنداً و لا جابر لها فإن الشهرة قائمة على خلافها، و على فرض صحتها فهي معرض عنها لا- تصلح للاستناد إليها (و اما ثانيا) فلان محل الكلام في وجوب الفحص انما هو فيما احتمل وجود الماء مع إمكان الفحص عنه و عدم المانع منه من خوف لص أو سبيح أو التخلف عن الرفقة و نحو ذلك، و إلا- يسقط وجوبه، و حينئذ نقول اما خبر داود الرقي فهو دال على عدم وجوب الطلب عند الخوف عن التخلف و ضلال الطريق و السبيح، و اما خبر يعقوب فهو في مورد العلم بوجود الماء عن يمين الطريق أو يساره و انما المانع عن الوصول اليه تغرير النفس باللص و السبيح، فهو أجنبي عن مورد وجوب الفحص الذي مورده احتمال وجود الماء (و اما خبر على بن سالم) فهو و ان كان مطلقا الا انه يجب تقييده بالخبر الأول بما إذا كان في الفحص عنه خوف على ما يقتضيه القاعدة في المطلق و المقيد، مضافا الى احتمال كونه هو الخبر الأول و قد رواه على ابن سالم بالمعنى.

(و اما ثالثا) فلانه ليس لحمل الخبر الظاهر في وجوب الفحص على الندب وجه لو فرض دلالة تلك الاخبار على عدم وجوبه. (و اما رابعا) فلان النسبة بين هذه الاخبار و خبر السكوني بالإطلاق و التقييد، فإنها تنفي الفحص مطلقا و هو ينفيه في الزائد عن الغلوة و الغلوتين، و مقتضى الجمع بينهما هو حمل تلك الاخبار على عدم وجوبه فيما زاد عما في خبر السكوني فلا ينتهي الأمر إلى الحمل على الاستحباب،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤٣

فالحق ما عليه المشهور من وجوب الفحص في غير البرية إلى حد اليأس و فيها إلى الغلوة و الغلوتين و عليه فينبغي البحث عن أمور.

(الأول) الحزونة المأخوذة صفة للأرض في رواية السكوني جمع حزنه بسكون الزاء و هي ما غلظ من الأرض بالأحجار و الأشجار و نحوهما، و السهلة ما يكون على خلافها، و الغلوة بالفتح مقدار رمية سهم، و عن بعض أهل اللغة ان الفرسخ خمس و عشرون غلوة، فتكون الغلوة جزء من خمسة و عشرين جزء من الفرسخ، و عن بعضهم ان الغلوة قدر ثلاثمائة ذراع الى اربعمائه قيل انها مائة باع، و الباع مد اليمين يمينا و شمالا مع ما بينهما من البدن، و الميل عشر غلاء، و المعروف في تفسيره عند الفقهاء هو الأول أعنى مقدار رمية سهم، و حيث انها تختلف باختلاف قوة الرامي و القوس و السهم و سكون الهواء و وجود الريح جعلوا المناط فيها المعتدل من الرمي في جميع ما ذكر من الرامي و غيره.

(الثاني) لا- تعرض في خبر السكوني- كما عرفت- لذكر الجهات، و عليه فهل يكتفى بالفحص في جهة واحدة، أو لا بد من الفحص يمنا و يسرة- كما عن الوسيلة- أو مع زيادة الامام على اليمين و اليسار و ترك الخلف لكون الخلف مسيره الذي تجاوز عنه، أو اللانزم هو الفحص في الجهات الأربع، و جوه و احتمالات، المشهور على الأخير، و عن الفقيه الإجماع عليه، و عن التذكرة نسبته إلى علمائنا، و هذا هو الأقوى لأن المنسبق من الخبر المذكور بحسب الفهم العرفي الارتكازي فيما إذا أمر بالفحص عن شيء هو وجوبه في كل جهة يحتمل وجود الشيء فيها، و ذلك لان الفحص ليس واجبا موضوعيا تعبدا، بل انما يجب لأجل الوصول الى الشيء فلا بد منه في جميع الجهات التي يحتمل فيها ليصل اليه، و لازمه و ان كان وجوب الفحص في أزيد من جهات اربع حتى لو فرض جعل مبدء طلبه مركز دائرة نصف قطرها غلوة سهم أو سهمين و رسم الدائرة على منتهى نصف قطرها فمع احتمال وجود الماء في كل نقطة من الدائرة و كذا ما بينها و بين مركز الدائرة يجب الفحص عنها (و بعبارة أخرى) يجب الفحص في الفضاء الذي أحاطت به تلك الدائرة في جميع أجزائها إذا احتمل وجود الماء فيه، الا ان الإجماع قائم

على عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤٤

وجوبه فى أزيد من الجهات الأربع التى تنعقد من مرور قطرين من تلك الدائرة بحيث يتلاقيان على المركز و تحصل من تلاقيهما أربع زوايا قوائم فيجب الطلب فى كل نصف قطر من القطرين المذكورين الى محيط الدائرة. (و مما ذكرنا يظهر) بطلان الاكتفاء بجهة واحدة أخذا بإطلاق الخبر المذكور أو الاكتفاء بجهة اليمين و اليسار أو بإضافة جهة الإمام إليهما و ترك جهة الخلف بدعوى كونها مسيره فحصل الفحص عنها، إذ فيه ان حصول الفحص فيها انما هو فى الخط الذى سار فيه دون جوانبه- كما فى الجواهر- مع انه لا ملازمة بين سيره فى تلك الجهة و حصول الفحص لإمكان غفلته عنه وقت سيره.

و ربما يستدل لوجوب الفحص فى الجوانب الأربع بأن تعيين جهة دون اخرى ترجيح بلا مرجح (و فيه ما لا يخفى) حيث انه مع الإغماض عما قد مناه و تمامية إطلاق الخبر المذكور يحكم بالاكتفاء بجهة واحدة من غير تعيين فيكون مخيرا فى جهة الطلب. (الثالث) ربما يقال بمعارضة حسنة زرارة المتقدمة حيث انها تدل على انه يطلب دائما ما دام فى الوقت حتى يخاف فوت الصلاة- مع خبر السكونى الدال على سقوط الطلب فى الزائد عن النصاب المذكور فيه (و تندفع المعارضة) تارة بدعوى قصور الحسنه عن المكافئة بعد إعراض الأصحاب عنها و عملهم بخبر السكونى، مع معارضتها بما يدل على جواز التيمم مع السعة، و هذه الدعوى لا بأس بها على المختار عندنا فى باب حجية الخبر.

(و اخرى) بالجمع بينهما و لهم فيه وجوه (الأول) ما فى المدارك من حمل الأمر بالطلب الى ان يتضيق الوقت فى الحسنه على الاستحباب، قال فى الجواهر و لا بأس به.

(الثانى) ما فى الحدائق من حمل الحسنه على صورة الظن بوجود الماء فى الزائد على النصاب فيجب الفحص فى الزائد اتباعا للظن و حمل خبر السكونى على احتمال حصوله من غير ظن به (و لا يخفى) انه حمل بعيد لا شاهد له، و سيأتى حكم صورة الظن عند تعرض المصنف له.

(الثالث) ما عن جامع المقاصد من ان الحسنه فى مقام تحديد زمان الطلب و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤٥

انه يجب ان يكون بعد الوقت فلا يجزى قبله لعدم توجه الخطاب، فلا يرد حينئذ بأنها تدل على استيعاب الوقت بالطلب.

(الرابع) ما نسب الى القليل من ان الحسنه مسوقة لبيان وجوب الطلب فى سعة الوقت لا مع الضيق، و لا يخفى ما فيه و فيما قبله من البعد، ضرورة ان الحسنه تكاد تكون صريحة فى إرادة أنه يطلب الماء الى ان يتضيق الوقت و يخاف فوت الصلاة.

(الخامس) ما فى مصباح الفقيه من حمل الحسنه على وجوب الطلب ما دام الوقت باقيا تخيرا بينه و بين تحصيل الوثوق بعدم الماء فى الجهات الأربع بمقدار النصاب، فالواجب على المسافر ان يطلب الماء فى طريقه و لو بالسير فى الجهة الموصلة إلى مقصده ما دام الوقت باقيا الا ان يحصل له الوثوق بفقدان الماء فيما حوله بمقدار النصاب و بذلك رفع التنافى بين الخبرين (و لا يخفى) انه أيضا جمع بعيد عن الفهم العرفى و لا شاهد له.

(الأمر الرابع) من الأمور التى ينبغى البحث عنها ان الطلب المذكور فى خبر السكونى هل يختص بالمسافر بالسفر الشرعى الذى يجب تقصير الصلاة فيه، أو يكفى مطلق السفر، أو يعمه و كل من كان فى البادية و لو كان مقيما فيها كذوى البيوت من الشعر و القصب وجوه، ظاهر عبارة صاحب الجواهر (قده) فى نجاة العباد هو الأخير، و حكى عن كشف الغطاء أيضا حيث قال بثبوت الحكم لكل من كان فى الصحراء (و الأقوى) هو الوجه الثانى، و ذلك لكون الحكم المذكور على خلاف القاعدة فيجب

الاقتصار فيه على مورد دليله و هو السفر:

حيث ان فيه: قال يطلب الماء فى السفر (إلخ) و صدقه يتوقف على الضرب فى الأرض و لو لم يكن سفرا شرعيا فلا يصدق على المقيم فى الفلاة و الصحراء.

(الأمر الخامس) من الأمور التى تعرض لها فى المتن انه قد تبين فى الأمر السابق ان وجوب الفحص مشروط باحتمال وجود الماء و ذلك للقطع بان وجوبه لا يكون حكما تعديا محضا كسائر الأحكام التعبدية، بل المقصود منه بيان لزوم السعى فى تحصيل الماء ليتمكن من الطهارة المائية، و قد عرفت ان اللازم فى الفحص بحكم العقل هو بمقدار يحصل له اليأس عن وجود الماء، و لكن الشارع قد اكتفى من الطلب بالنصاب المذكور فى خبر السكونى للمسافر، و لازم ذلك أمر ان (أحدهما) سقوط السعى فيما يعلم بعدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤٦

وجود الماء فيه فان علم بعدمه فى جميع الجهات سقط فى الجميع، و ان علم بعدمه فى بعضها سقط بالنسبة إليه، بل ربما يقال انه يستحيل طلب ما يعلم بعدمه فالأمر بالطلب الذى ورد فى خبر السكونى بحكم العقل مخصص بغير ما يعلم فيه بعدم المطلوب، و هذا تخصيص عقلى و لا يلزم منه تجوز و لا إضمار فى الخبر، لانه مسوق لتحديد مقدار الطلب فى المورد الذى من شأنه أن يطلب الماء فيه، فما عن قواعد الشهيد من ان هذا الحكم تعبد محض فيجب الطلب و ان علم بعدم الماء و تبعه فى المعالم مستدلا بإطلاق النص، و عن الحبل المتين الميل اليه ضعيف غايته (و ثانيهما) انه لو علم بوجود الماء فوق المقدار المنصوص و جب طلبه مع التمكن من طلبه فان هذا الحكم الارفاقى مخصوص بمن يحتمل وجود الماء، و اما العالم فى الزائد على النصاب فهو باق على حكم العقل بوجوب السعى إليه مهما أمكن.

(الأمر السادس) هل الظن بوجود الماء فى الزائد عن النصاب يلحق بالعلم به فى الحكم مطلقا فيجب السعى فى الزائد عنه معه، أو يلحق بالاحتمال مطلقا فلا يجب، أو يفصل بين الظن الاطمئنانى و غيره، وجوه، المصرح به فى محكى نهاية العلامة و جماعة من الأصحاب هو الأول و فى الروض نسبة الى القيل و قطع به فى محكى جامع المقاصد معللا له بعدم حصول شرط التيمم مع الظن بوجود الماء فى الزائد عن النصاب- و هو العلم بعدم التمكن من الماء.

(و الأقوى) هو التفصيل، اما عدم الحاقه بالعلم فى غير مورد الاطمئنان فلا إطلاق خبر السكونى و عدم دليل على اعتبار الظن مع كون الأصل فيه عدم الاعتبار عند الشك فى اعتباره، و التعليل المحكى عن جامع المقاصد مردود.

أولا بالنقص بصورة احتمال وجود الماء فى الزائد عن النصاب، فان العلم بعدم التمكن من الماء غير حاصل مع احتمال وجوده. (و ثانيا) بان شرط التيمم مع قطع النظر عن ورود خبر السكونى هو الفحص بمقدار اليأس من الماء لكن الخبر دلّ على ان الشرط هو العلم بعدمه و اليأس عنه فى خصوص مقدار النصاب و ذلك حاصل بالسعى فيه، (و بالجملة) لا دليل على إلحاق الظن غير الاطمئنانى بالعلم فى المقام (و اما إلحاق الاطمئنان بالعلم) فلانه علم عرفى إذ العلم عندهم مرتبة من الإدراك التى تطمئن بها النفس و تركز إليها، و الدليل على حجيته بناء العقلاء على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤٧

العمل به، و مما ذكرنا يظهر حكم الظن بعدم وجود الماء فى مقدار النصاب و انه ما لم يصل الى حد الاطمئنان لا دليل على اعتباره فلا يسقط وجوب الطلب به و الله العاصم.

**[مسألة (١) إذا شهد عدلان بعدم الماء فى جميع الجوانب أو بعضها]**

مسألة (١) إذا شهد عدلان بعدم الماء فى جميع الجوانب أو بعضها سقط وجوب الطلب فيها أو فيه و ان كان الأحوط عدم الاكتفاء، و فى الاكتفاء بالعدل الواحد اشكال فلا يترك الاحتياط بالطلب.

اعلم انه قد ثبت فى موضعه عموم حجية البيئـة فى الموضوعات و عدم اختصاص حجيتها بموضوع دون آخر إلا ما قام الدليل على عدم حجيتها فيه و مما يدل على عموم حجيتها رواية مسعدة بن صدقة، التى فيها بعد ذكر جملة من الأمثلة فى الشبهة الموضوعية: و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئـة.

(و لكن ربما يشكل) فى اعتبارها هنا من وجهين.

(الأول) من جهة كون موضوع وجوب التيمم هو العجز عن الماء و هو أمر وجدانى ربما لا يحصل من اخبار عدلين بعدمه إذ لا يلزم الوثوق بخبرهما و دليل حجية البيئـة لا يدور مدار حصول الوثوق، ففى موارد عدم حصوله لا يتحقق موضوع العجز سيما إذا كان عدم الوثوق لجهات غير منافية للعدالة.

(الثانى) من جهة كونها شهادة على العدم و ان المعتبر من البيئـة ما كان على أمر وجودى (و الجواب عن الأول) ان موضوع وجوب التيمم فى مورد البحث هو عنوان العجز عن الماء الناشى من عدم وجدانه، و قد عرفت ان الطريق الى عدم الوجدان اما العلم بعدم الماء أو الاطمئنان و دليل حجية البيئـة موجب لقيامها مقام العلم الطريقى كما ثبت فى محله بقيام البيئـة على فقدان الماء يثبت شرعا موضوع وجوب التيمم كما لو حصل العلم به.

(و عن الثانى) ان الشهادة على العدم إذا كانت ناشئة عن أمر حسى غير قابل للاشتباه تكون حجة كالشهادة على الأمر الوجودى، فإذا قامت البيئـة على عدم وجود الماء فى جميع الجوانب شهادة حسية كما إذا كان أخبارهما بعد فحصهما فى جميع الجوانب و معاينتهما الأرض الفارقة للماء فهى حجة بلا إشكال، الا ان يقال يكون الفحص واجبا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤٨

تعبديا و قد عرفت ما فيه، أو يقال ان مقتضى إطلاق خبر السكونى وجوب الفحص، و انما خرج مورد العلم بعدم لما بينا سابقا من استحالة طلب ما يعلم بعدمه و هذا الملاك مختص بالعلم الوجدانى التكوينى. أو ما هو بمنزلة العلم عند العقلاء كالاطمئنان، و اما مورد قيام البيئـة على العدم فلا- وجه لخروجه عن إطلاق وجوب الفحص و لا دليل على قيام الامارات مقام الآثار العقلية لصفة العلم، و لعله لهذا احتاط فى المتن فقال: و ان كان الأحوط عدم الاكتفاء، (و اما العدل الواحد) فلا إشكال فى حجية قوله فيما إذا ورد الدليل على حجيتـه بالخصوص، و اما اعتبار قوله على نحو العموم كالبيئـة فهى إشكال منشأ انحصار الطريق فى إثبات الموضوعات بالبيئـة فى رواية مسعدة، و ثبوت حجيتـه فى كثير من الموارد بحيث يمكن اصطياذ عموم حجيتـه من استقصاء تلك الموارد، مثل ما ورد من ثبوت عزل الوكيل بالعدل الواحد، و ما دل على جواز وطى الأمة ياخبار البائع باستبرائها إذا كان عادلا و ما ورد من ثبوت دخول الوقت بأذان العدل العارف بالوقت، و ما دل على حجيتـه فى الأحكام الدال بالفحوى على حجيتـه فى الموضوعات، و ما ورد من خبر اللمعة فى غسل الجنابة و النهى عن إعلام المصلى بوجود الدم فى ثوبه، و غير ذلك من الموارد التى تظهر للمتبع.

(لكن الانصاف) عدم الوثوق بحجيتـه على نحو العموم فإن أكثرها انما يكون اعتباره لا بمناط كونه عدلا واحدا بل بمناط آخر ككونه ذى اليد أو لأجل التسهيل فى المورد و نحوه فلا يمكن استفادة القاعدة الكلية منها، فالحق عدم اعتباره فى الموضوعات الا فيما ثبت اعتباره فيه بالخصوص، فلا يكتفى هنا بقول العدل الواحد بعدم وجود الماء فى مقدار النصاب بل يجب الفحص إلا إذا حصل الاطمئنان من قوله فيتبع لكون المدار عليه كما تقدم.

## [مسألة (٢) الظاهر وجوب الطلب في الأزيد من المقدارين]

مسألة (٢) الظاهر وجوب الطلب في الأزيد من المقدارين إذا شهد عدلان بوجوده في الأزيد و لا يترك الاحتياط في شهادة عدل واحد به.

اعتبار البيئنة على وجود الماء في الأزيد أظهر من اعتبارها على عدمه في مقدار

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤٩

النصاب، لسلامتها عن الاشكال المتقدم، فان موضوع وجوب الطلب في الزائد عن النصاب هو العلم بوجود الماء فيه بما هو طريق لإثباته لا- لكونه صفة خاصة فتقوم البيئنة مقام العلم لان دليل اعتبارها يثبت طريقتها، كما لا مجال أيضا للإشكال فيها بكون الشهادة على أمر عدمي فلا وجه لما استدر كه بعض سادة مشايخنا رضوان الله تعالى عليه عند قول الماتن: الظاهر وجوب الطلب (إلخ) بقوله بل الأحوط، بل كان حق الاستدراك ان يقال: بل الأقوى، فإن «الظاهر» يستعمل فيما فيه احتمال الخلاف، مع ان احتمال عدم حجية البيئنة في المقام ضعيف في الغاية اللهم الا ان يمنع عن عموم حجيتها (و اما اعتبار قول العدل الواحد) في وجود الماء في الأزيد ففيه الكلام المتقدم، و حيث ان الأقوى عدم اعتبار قوله فيما لم يرد على اعتباره دليل بالخصوص فلا وجه للاحتياط اللازم في العمل به، نعم لا بأس بالاحتياط خروجاً عن خلاف من اعتبر شهادته.

## [مسألة (٣) الظاهر كفاية الاستنابة في الطلب]

مسألة (٣) الظاهر كفاية الاستنابة في الطلب و عدم وجوب المباشرة بل لا يبعد كفاية نائب واحد عن جماعة و لا يلزم كونه عادلا بعد كونه أميناً موثقاً.

صريح عبارة صاحب الجواهر في النجاة و المحكى عن الشهيدين و المحقق الثاني جواز الاستنابة في الطلب، و عن المسالك و جامع المقاصد اشتراط العدالة في النائب، و عن الموجز الحاوي تبعاً للنهاية الاجزاء مع الاستنابة و لو كان نائباً واحداً عن جماعة، و انه ان أخبر من غير استنابة لم يجز، و عن التذكرة الإشكال في كفاية الاستنابة، و عن المنتهى الحكم بعدم كفايتها (و يستدل للعدم) بعدم عموم أدلة الوكالة و ظهور دليل وجوب الطلب في المباشرة كما في الخطاب بأصل التيمم فكما لا يجوز في التيمم ان يتولاه غيره فكذلك في الفحص عن الماء.

(و تحقيق الكلام) في ذلك تارة يقع عند الشك في كون الشيء قابلاً للنياحة و اخرى في خصوص المقام (اما في الأول) فلا يخلو اما ان يعلم كون الواجب توصلياً بمعنى كون الغرض حصول متعلق الأمر في الخارج من اى فاعل كان و لو لم يكن مكلفاً و لا- فاعلاً- بالإرادة كغسل الثوب المعلوم حصوله بانغساله في الخارج بلا- نظر في خصوص فاعله، و اما ان يعلم كونه تعبدياً بالمعنى المقابل للتوصلي المذكور فيعلم كون المقصود حصول متعلق الأمر من المخاطب بعينه، و اما ان يشك في ذلك، فان علم أحد الأمرين فهو، و مع الشك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥٠

فيه يكون بحكم التعبدى على حسب ما تقتضيه الأدلة الاجتهادية و الأصول العملية على ما فصلناه في مبحث التعبدى و التوصلي. و اما في خصوص المقام فحيث ان الغرض من الأمر بالطلب معلوم من انه التوصل الى الماء و البلوغ اليه أو اليأس عنه و هذا يحصل بفعل الغير فالمدار على حصول هذا الغرض بفعل اى فاعل كان، فإذا حصل الاطمئنان و الوثوق بعدم الماء في الجوانب الأربعة في النصاب المذكور ينتقل التكليف الى التيمم سواء كان حصول الاطمئنان بالفحص أو بغيره و على تقدير الفحص كان

بفعله أو بفعل غيره، و على تقدير كونه بفعل غيره كان باستنابته أولاً، و سواء كان ذلك الغير عادلاً أولاً، و على تقدير الاستنابته كان نائباً عن شخص واحد أو عن جماعة، كل ذلك لحصول الغرض و هو حصول الاطمئنان بعدم الماء، كما انه مع عدم حصول الاطمئنان لا- يجزى و لو كان النائب عادلاً، و الحاصل ان المناط فى المقام تحقق الاطمئنان و الوثوق بعدم الماء من اى سبب حصل،

#### [مسألة (٤) إذا احتمل وجود الماء فى رحله أو فى منزله أو فى القافلة وجب الفحص]

مسألة (٤) إذا احتمل وجود الماء فى رحله أو فى منزله أو فى القافلة وجب الفحص حتى يتيقن العدم أو يحصل اليأس منه فكفاية المقدارين خاص بالبرية.

قد عرفت ان مقتضى حكم العقل (بعد كون الأمر بالتيمم فى موضوع فقدان الماء و انه مع التمكن منه تجب الطهارة المائية) هو وجوب الفحص عن الماء فى كل ما يحتمل وجوده فيه مع التمكن من الفحص و سعة الوقت و عدم المانع منه من غير فرق بين الحضر و السفر و بين ما كان فى مقدار النصاب أو دونه أو الأكثر منه و ان حد الفحص هو حصول أحد الأمرين: اما الظفر بالماء و الإتيان بالطهارة المائية، أو اليأس عنه و الإتيان بالتيمم، و قد خرج عن هذه الكليته ما إذا كان فى البرية على التفصيل المتقدم، فيبقى مثل الفحص عن رحله و رفقائه أو فى القافلة و نحو ذلك باقياً تحت الحكم الاولى من وجوبه الى حصول أحد الأمرين من الظفر أو اليأس.

#### [مسألة (٥) إذا طلب قبل دخول وقت الصلاة و لم يجد]

مسألة (٥) إذا طلب قبل دخول وقت الصلاة و لم يجد ففى كفايته بعد الوقت مع احتمال العثور عليه لو أعاده إشكال فلا يترك الاحتياط بالإعادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥١

و اما مع انتقاله عن ذلك المكان فلا إشكال فى وجوبه مع الاحتمال المذكور.

المحكى عن جماعة من الأساطين كالمحقق فى المعبر و العلامة فى المنتهى و الشهيد فى الذكرى انه لو طلب الماء قبل الوقت فلم يجده لم يعتد به و وجب إعادته الا- ان يعلم استمرار العدم الأول، و عن الذكرى أيضاً بعد ما ذكر وجوب اعادة الطلب: القول بالاكْتفاء بالطلب مرة فى الصلاة إذا ظن الفقد بالأول مع اتحاد المكان، و عن جامع المقاصد القول بالاكْتفاء به مرة للصلاة إذا حضرت صلاة اخرى مع الظن ببقاء الفقد الأول، و عن التحرير عدم وجوب اعادة الطلب مطلقاً- و لو ظن تجدد الماء- الا إذا انتقل عن ذلك المكان فإنه يجب حينئذ إعادة الطلب.

(و استدل) لوجوب اعادة الطلب بوجوه (الأول) قاعدة الاشتغال، فان الاكْتفاء فى امتثال الأمر بالصلاة بإتيانها مع الطهارة الترابية انما ثبت يقيناً فيما إذا وقعت بعد الفحص عن الماء عند كل صلاة، و مع عدمه يكون الامتثال و الفراغ عن عهده ما اشغلت الذمة به مشكوكاً، و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

(الثانى) دلالة الكتاب الكريم الدال على اشتراط عدم الوجدان فى التيمم، الظاهر فى إرادة عدم الوجدان عند إرادة الصلاة و فى زمان يصح فيه التيمم و هو بعد دخول الوقت لا مطلقاً.

(الثالث) حسنة زرارة المتقدمة التى فيها: إذا لم يجد المسافر الماء فيطلب ما دام فى الوقت، الدال على وجوب الطلب عن الماء عند كل صلاة.



(الرابع) إطلاق معاهد الإجماعات على وجوب الطلب، و الوجوب لا- يتحقق الا- بعد الوقت لكون وجوبه غيريا مقدميا لأجل الصلاة و هو لا يتحقق الا بعد تنجز وجوب الصلاة و هو بعد الوقت.

(الخامس) انه لو اكتفى به قبل الوقت لصح الاكتفاء به مرة واحدة للأيام المتعددة، و هو معلوم البطلان.

(السادس) ان المنساق من الأدلة إرادة الطلب عند الحاجة الى الماء و الحاجة إليه لا تكون الا بعد الوقت.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥٢

هذه وجوه استدلال بها فى الجواهر لعدم الاكتفاء بطلب الماء قبل الوقت (و الكل مخدوش) و ليعلم ان مورد الكلام هو ما إذا احتتمل مع طلبه الواقع قبل الوقت وجود الماء فى محل الطلب فيحتمل بعد الوقت انه إذا طلب الماء وصل اليه فلا يقطع بعدم الماء بطلبه قبل الوقت، أو بان احتتمل تجدد الماء بعد الوقت، و اما مع القطع بعدم فلا إشكال فى عدم وجوبه، إذ قد عرفت انه مع العلم بعدم يسقط وجوب الطلب و ان وجوبه انما هو فى مورد رجاء الوصول الى الماء به، كما لا ينبغي الإشكال فى وجوبه عند القطع بوجوده، إذا تبين ذلك فنقول: ما استدلال فى الجواهر من الوجوه مخدوشة كلها.

(اما الأول) فلان قاعدة الاشتغال إنما تجرى مع عدم دليل حاكم عليها من اماره أو أصل، و سيأتى صحة التمسك بما يستدل به للاكتفاء.

(و اما الثانى) فلان الكتاب الكريم لم يقيد فيه اعتبار عدم الوجدان فى خصوص الوقت، بل المسلم هو عدم الوجدان فى الجملة، و به يجاب عن.

(الوجه الثالث) اعنى الاستدلال بحسنه زرارة، مع ما فى التمسك بها من الاشكال، حيث قد عرفت معارضتها مع خبر السكونى و قيام العمل بخبر السكونى و اعراض الأصحاب عن حسنة زرارة الموجب لو هنها و سقوطها عن الحجية.

(و اما الرابع) أعنى إطلاق معاهد الإجماعات فلان الإجماع أو كل دليل يدل على وجوب الفحص لا يثبت به الوجوب من حيث كونه حكما تعبديا، بل المدار فى الفحص على حصول أحد الأمرين من الظفر بالماء أو اليأس منه مطلقا فى غير البرية، أو فى النصاب المخصوص فى البرية، و لا فرق فى حصول اليأس عنه بين الفحص بعد الوقت أو قبله و لا منافاة بين الوجوب الطريقي بهذا المعنى و بين كونه قبل الوقت و لا يحتاج الى تنجز وجوب ذى المقدمة بل بعد حصول اليأس من فحصه السابق يتنجز عليه خطاب التيمم بتحقيق موضوعه (و الحاصل) ان الإجماع انما هو على أصل الوجوب فى الجملة لا الوجوب بعد الوقت.

(و اما الخامس) اعنى ما قيل من انه لو اكتفى به قبل الوقت لصح الاكتفاء به

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥٣

مرة واحدة عن أيام متعددة (ففيه) ان مورد الكلام هو الفحص للمسافر فى البرية بمقدار النصاب المنصوص، و هذا الإيراد غير وارد فيه إذ الاكتفاء بالفحص مرة واحدة عن أيام متعددة يلازم بقاءه عدة أيام فى مكان واحد و به يخرج عن كونه مسافرا.

(و اما السادس) و هو كون المنساق من الأدلة إرادة الطلب عند الحاجة الى الماء فليت شعرى ما هذه الأدلة التى تنساق منها ذلك، فان كان المقصود منها الآية الكريمة و حسنة زرارة و معاهد الإجماعات فهى إعادة للأدلة المتقدمة، و قد عرفت الكلام فيها، و ان كان خبر السكونى فهو كما سيأتى دال على الاكتفاء بالفحص قبل الوقت، مع ان الفحص إذا وقع قبل الوقت بقليل ليتهيأ للصلاة فى أول الوقت خصوصا إذا أراد الرحيل مع القافلة بعدها- يعد عرفا طلبا للماء عند الحاجة إليه كما لا يخفى، هذا تمام الكلام فيما استدلال به لعدم الاكتفاء و ما يرد عليه.

و استدلال للاكتفاء أيضا بوجوه (منها) خبر السكونى، فان فى قوله عليه السلام:

يطلب الماء فى السفر (إلخ) إطلاقا يعم ما إذا كان الطلب بعد الوقت أو قبله، و دعوى انصرافه الى المتعارف من افراد الطلب و

هو ما بعد دخول الوقت ممنوعاً لمنع غلبة الطلب بعد الوقت أولاً، و منع إيجاب غلبة الوجود للانصراف ثانياً إذ المانع عن انعقاد الإطلاق إنما هو غلبة الاستعمال بحيث يكون التشكيك في صدق المفهوم على أفراد المطلق لا مجرد غلبة وجود بعض الأفراد، (و منها) الاستصحاب، و يقرر بوجوه (أحدها) استصحاب عدم حدوث الماء و تجددده إذا كان الشك في ذلك (الثاني) استصحاب كونه فاقداً للماء أو استصحاب عدم كونه واجداً له (الثالث) استصحاب بقاء عجزه عن الماء مع الشك في التمكن منه.

(و أورد عليه) بان موضوع وجوب التيمم هو العجز عن الماء و هو لا يحرز بالاستصحاب على الوجهين الأولين، و اما إجراءاته في نفس عنوان العجز- كما هو الوجه الثالث- فغير صحيح لان العجز موضوع عرفي وجداني يعلم وجوده و عدمه بالوجدان و لا يصح إحرازه بالأصل التعبدى (و أجيب عنه) بان الشرط في وجوب التيمم هو عدم الماء من حيث هو أمر عدمى لا شيء آخر، و لو سلم كون العجز عن الماء من حيث انه أمر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥٤

وجودى شرطاً فيه فلان عدم الوجدان من أسباب تحقق العجز فيصح إجراء الأصل في السبب ليرتب عليه تحقق المسبب فالأصل و ان لم يجر في نفس عنوان العجز لكونه من الحالات و الصفات الوجدانية، الا انه يجرى في سببه و هو عدم حدوث الماء و تجددده أو عدم وجدانه على احد التقريرين الأولين.

(أقول) قد عرفت ان المستفاد من خبر السكونى هو وجوب الفحص في النصاب المذكور فيه حتى يحصل له اليأس من الماء و الاطمئنان و الوثوق بعدمه في الجوانب الأربع بالمقدار المحدد، فحصول اليأس بعد الفحص هو الموضوع و الشرط لجواز التيمم للمسافر في البادية، و لا يخفى ان عناوين اليأس من الماء و الاطمئنان و الوثوق بعدمه أمور وجدانية عارضة للنفس لا يمكن تحقق الشك فيها و لا يمكن إثباتها بالتعبد، و استصحاب عدم تجدد الماء و حدوثه لا يوجب للنفس حالة اليأس و لا الاطمئنان و الوثوق، فالحق عدم صحة التمسك بالاستصحاب هنا في الاكتفاء بالفحص قبل الوقت.

و لعل صاحب الجواهر (قده) كان نظره الى ما ذكرنا من اشكاله على هذا الاستصحاب بان العجز عن الماء من الأمور العرفية الوجدانية التي لا يجرى فيها الاستصحاب، و يكون مراده (قده) من العجز هو اليأس عن الماء (و اما ما في مصباح الفقيه) من الجواب عن الاشكال بجريان الأصل في السبب لإثبات المسبب فلا يفي بدفع الاشكال على التقرير الذى ذكرناه فان حالة اليأس لا توجد للنفس باستصحاب عدم الماء.

و نظير ذلك في أبواب الفقه كثير كما إذا أدرك الإمام في الركوع و شك في بقاء الإمام في الركوع الى ان يكبر و يلحق به، فإنه لا يصح التمسك بالاستصحاب هنا لصحة الاقتداء (لأمن جهة كون المستصحب امراً استقبالياً و ان دليل اعتبار الاستصحاب منصرف عنه) لما حققناه في الأصول من اعتبار هذا الاستصحاب كما إذا كان في الماضى و الحال، بل من جهة ان شرط صحة الاقتداء هو الاطمئنان بإدراك الإمام في الركوع فباستصحاب بقاءه لا يثبت الاطمئنان.

(و كيف كان) فإذا شك في تجدد الماء بعد الوقت لا يصح التمسك بالاستصحاب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥٥

للاكتفاء بفحصه قبل الوقت (و اما التمسك بإطلاق خبر السكونى) فالإنصاف عدم انعقاد إطلاق فيه أيضاً من جهة كونه في مقام بيان أصل وجوب الطلب، فالأحوط- كما في المتن- عدم الاكتفاء بالفحص قبل الوقت.

بل ظهر مما تلوناه عليك انه لو حصل منه الفحص بعد الوقت ثم احتمل تجدد الماء في النصاب بحيث لم يطمئن بعدم الماء و زال يأسه الذى حصل من طلبه فمقتضى القاعدة تجديد الطلب كما لو كان فحصه السابق قبل الوقت، و لا فرق في ذلك بين ان

يفصل التيمم بينه وبين الفحص السابق أولاً، و هل يكفي بالتيمم الأول لو فحص ثانيا فلم يجد الماء، أولاً، قال في الجواهر: وجهان و لم يرجح شيئاً منهما (أقول) و الأقوى عدم الانتقاض لان ناقضة اما الحدث، أو وجدان الماء و شىء منهما لم يتحقق كما هو المفروض، و مما ذكرنا ظهر أنه لو انتقل عن محله الى محل آخر و احتمل وجود الماء في جوانبه و جب تجديد الطلب و لا يكفي بطلبه السابق سواء كان الطلب الأول في الوقت أو قبله، كما صرح به الماتن أخيراً، و منه يظهر حكم المسألة الآتية، و هي:

#### [مسألة (٦) إذا طلب بعد دخول الوقت لصلاة فلم يجد يكفي لغيرها من الصلوات]

مسألة (٦) إذا طلب بعد دخول الوقت لصلاة فلم يجد يكفي لغيرها من الصلوات فلا- يجب الإعادة لكل صلاة ان لم يحتمل العثور مع الإعادة و الا فالأحوط الإعادة. و هي بعينها ما بيناه أخيراً، و ظهر أيضاً حكم هذه المسألة و هي:

#### [مسألة (٧) المناط في السهم و الرمي و القوس و الهواء و الرامي هو المتعارف]

مسألة (٧) المناط في السهم و الرمي و القوس و الهواء و الرامي هو المتعارف المعتدل الوسط في القوة و الضعف. و ذكرنا حكمها في الأمر الأول من الأمور التي بحثنا عنها في مسألة وجوب الفحص و تقدم أيضاً حكم هذه المسألة و هي:

#### [مسألة (٨) يسقط وجوب الطلب في ضيق الوقت]

مسألة (٨) يسقط وجوب الطلب في ضيق الوقت. حيث قلنا ان وجوبه انما هو فيما إذا تمكن منه مع سعة الوقت له (و يدل) على اعتبار سعة الوقت انه مع ضيق الوقت عن الطلب بحيث لو اشتغل بالفحص لخرج وقت مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥٦ الصلاة فمع عدم كون الماء عنده و بعده عنه بمقدار يحتاج في الوصول إليه إلى مدة يخرج فيها وقت الصلاة فهو حقيقة فاقده الماء، و لو فرض ان الماء يكون قريباً منه و لكن لا علم له به و كان العلم به متوقفاً على الفحص الذي لا يسعه الوقت فان كان عدم الوجدان بمعنى عدم التمكن من الاستعمال فهو غير واجد بهذا المعنى أيضاً، و ان كان بمعنى عدم الحضور فالدليل على اعتبار سعة الوقت حينئذ هو حسنة زرارة المتقدمة التي فيها: فإذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم. و الله الهادي.

#### [مسألة (٩) إذا ترك الطلب حتى ضاق الوقت]

مسألة (٩) إذا ترك الطلب حتى ضاق الوقت عصي لكن الأقوى صحة صلوته حينئذ و ان علم انه لو طلب لعثر لكن الأحوط القضاء خصوصاً في الفرض المذكور. الكلام في هذا المسألة يقع تارة في الحكم التكليفي أعني حرمة التسويف و استحقاق العقاب على تركه (و اخرى) في حكمه الوضعي أعني صحة التيمم و الصلاة منه (و ثالثة) في سقوط القضاء عنه. (اما الأول) أعني الحكم بحرمة فالظاهر انه من المسلمات التي لم ينقل الخلاف فيه عن احد كما في مصباح الفقيه الا ما عن المحقق في المعبر، و يدل عليه ان التكليف بالطلب حكم منجز بتمامية ملاكه و فعلية خطابه و لا شبهة في قبح مخالفة التكليف

الفعلى المنجز التام الملا-ك بل و لو كان ملا-كه تاما و كان فعلياً الخطاب منوطاً بأمر غير اختياري مما له دخل فى حسن الخطاب لا- فى تمامية الملا-ك، كالواجب الموقت الذى لا- يكون وقته دخيلاً- فى تمامية ملا-كه فإنه يحرم تفويته قبل وقته- بخطاب آخر مستقل ينتج نتيجة الخطاب المقدمى- على ما أوضحناه فى الأصول و فى مبحث غسل الجنابة فى المسألة الثامنة من الفصل الأول.

(و اما الثانى) أعنى الحكم الوضعى فالمشهور- كما فى المدارك- هو الصحة، بل نسب الحكم بها فى الروض الى فتوى الأصحاب، لأن ضيق الوقت الموجب لانتفاء القدرة على الصلاة مع الطهارة المائية بنفسه من مسوغات التيمم مع القطع بوجود الماء فضلاً عن احتمالها، فلا يجب معه الطلب لعدم سعة الوقت له، فيدور الأمر بين ترك لصلاة رأساً و بين الصلاة مع التيمم، و حيث ان الصلاة لا تترك بحال مع إطلاق ما دل على بديهة التيمم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥٧

يحكم عليه حينئذ بالصلاة مع الطهارة الترابية، و الأمر بالصلاة كذلك الثابت من إطلاق أو أمر الصلاة مقتضى للاجزاء و الصحة عقلاً- و لو كان بحيث لو طلب لظفر بالماء و ذلك لما عرفت من ان ضيق الوقت من مسوغات التيمم و لو مع وجود الماء كما يأتى الكلام فيه فى المسألة السادسة و العشرين.

و المحكى عن الشيخ فى المبسوط و الخلاف انه لو أخل بالطلب لم يصح تيممه و حكى القطع به عن الشهيد (قده) فى الدروس و البيان و استدلل لذلك بفقدان شرط صحة التيمم و هو الطلب و عدم صدق فقدان (و فيه) منع اشتراط الطلب مع الضيق و انما هو شرط مع التمكن فى السعة و لمنع عدم صدق فقدان الماء بعد ان كان المراد منه عدم التمكن من استعماله، لكن الكلام المحكى عن المبسوط و الخلاف مطلق يمكن تنزيهه على ما إذا تيمم فى سعة الوقت مع الإخلال بالطلب، و عليه فيرتفع خلافه فى الحكم.

(و اما الثالث) اعنى سقوط القضاء و عدمه فمقتضى ما قويناه فى الأمر الثانى أعنى صحة الصلاة عدم وجوب القضاء إذا صلى مع التيمم فى ضيق الوقت سواء تبين وجود الماء بحيث لو طلب لظفر به أو تبين فقدان الماء أو لم يتبين الأمر، و ذلك لما عرفت من تعلق الأمر بالصلاة مع التيمم فى ضيق الوقت، و ان الأمر يقتضى الإجزاء، لكن فى الحدائق انه لو تبين وجود الماء وجب القضاء على المشهور و نقل عن المدارك و قبله المحقق الأردبيلي (قدس سرهما) الحكم بعدم الوجوب، و نسب الى المشهور استدلالهم لوجوب القضاء بخبر ابى بصير قال سئلته عن رجل كان فى سفر و كان معه ماء فنتسه و تيمم و صلى ثم ذكران معه ماء قبل ان يخرج الوقت، قال عليه ان يتوضأ و يعيد الصلاة (أقول) من العجيب استدلالهم بهذا الخبر لهذا الحكم مع كون مورد الخبر صورة النسيان و التذكر فى الوقت فكيف يثبت به وجوب القضاء فى خارج الوقت مع الإخلال بالطلب.

و ربما يستدل لهم بأنه كان مكلفاً بالطهارة المائية واقعا إذ لو طلب لظفر بالماء فهو فوت على نفسه الصلاة مع الطهارة المائية بسوء اختياره فعليه قضائها لعموم من فاتته فريضة فليقضها، و ما اتى به من الصلاة مع التيمم انما يسقط التكليف بالصلاة مع الطهارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥٨

الترابية لا المائية، فالصلاة مع الطهارة المائية فاتت عنه فيجب قضائها.

(و فيه ما لا يخفى) بعد ما علم فى الأمر السابق من صحة الصلاة فى ضيق الوقت لتعلق الأمر بها حينئذ، و لو تم هذا الاستدلال لاقتضى وجوب القضاء و لو مع الفحص و العجز عن الماء لصدق فوت الطهارة المائية حينئذ أيضاً، و الفرق بين الفوت عصياناً بسوء الاختيار و بين الفوت لعذر غير واضح بعد إطلاق دليل وجوب القضاء (و الحاصل) ان الواجب فى الوقت هو أحد الأمرين:

اما الصلاة مع المائئة مع التمكن منها، أو الصلاة مع الترابية مع العجز عن المائئة من غير فرق بين كون العجز بسوء اختياره أو عدمه، و مقتضى عموم البدلية هو انتقال التكليف في آخر الوقت إلى الطهارة الترابية و سقوط التكليف بالمائئة في آخر الوقت، فلم يكن حينئذ مكلفا بالمائئة حتى يصدق فوتها منه فيترتب عليه وجوب القضاء.

فالأقوى سقوط القضاء مطلقا لما ذكر و لإطلاق ما دل على عدم وجوب الإعادة على من صلى متيمما كصحيحة العيص في رجل يأتي الماء و هو جنب و قد صلى، قال يغتسل و لا يعيد الصلاة، - فإنها بإطلاقها تشمل ما إذا كان خارج الوقت و كان قد صلى في ضيق الوقت مع التيمم مع الإخلال بالطلب (و صحيحة ابن مسلم) عن رجل أجنب فتيمة بالصعيد و صلى ثم وجد الماء، قال لا يعيد، رب الماء و رب الصعيد واحد، و غير ذلك من الاخبار.

لكن الأحوط الإتيان بالقضاء خصوصا إذا تبين انه لو طلب الماء لعثر به خروجاً من مخالفة المشهور على ما نسب إليهم و ان كان استدلالهم غير سديد.

### [مسألة (١٠) إذا ترك الطلب في سعة الوقت و صلى بطلت صلاته]

مسألة (١٠) إذا ترك الطلب في سعة الوقت و صلى بطلت صلواته و ان تبين عدم وجود الماء نعم لو حصل منه قصد القربة مع تبين عدم الماء فالأقوى صحتها.

قد تبين في المسائل المتقدمة ان التيمم في سعة الوقت مشروط بالفحص عن الماء و ان وجوبه ليس تعدياً محضاً بل هو طريق الى حصول شرط التيمم و هو اليأس من الماء و الاطمئنان بعدمه في النصاب المذكور للمسافر في البرية أو مطلقاً لغيره، و لذلك قلنا بسقوطه مع العلم بعدم الماء كما انه لو علم بوجوده خارج النصاب يجب طلبه مع التمكن و سعة الوقت.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥٩

و هنا يقع الكلام في ان الفحص المذكور هل هو شرط واقعي لوجوب التيمم و صحته، أو ان الشرط واقعا هو عدم الماء و انما وجب الطلب ليحصل له الطريق الى عدمه و هو الاطمئنان و الوثوق بالعدم و اليأس من وجوده، و جهان، و تظهر الثمرة في انه لو أدخل بالطلب و صلى في سعة الوقت و تمشى منه قصد القربة ثم تبين عدم الماء واقعا صحت صلواته على الوجه الثاني دون الأول، و يظهر من عبارة الجواهر اختيار الوجه الأول، حيث يقول: و لو أدخل بالطلب و تيمم و صلى في سعة الوقت بطل تيممه و صلواته قطعاً و إجماعاً لما يدل على اشتراط التيمم به و لا فرق في ذلك بين ان يصادف عدم الماء بعد الطلب و عدمه كما لا فرق فيه بين العالم و الجاهل و الناسي و غيرهم قضاء للشرطية و لا بين وقوع نية التقرب به ان تصور ذلك و عدمه ثم قال:- فما عساه يظهر من بعض فروع التحرير من الحكم بالصحة لو صادف عدم الماء ليس في محله (انتهى).

و لكن التحقيق هو الوجه الثاني و ذلك بعد ما علم سابقاً من ان الطلب انما وجب للوصول الى الماء أو لحصول اليأس منه فما هو الشرط في مرحلة الثبوت هو عدم الماء و انما الطلب يوجب اطمئنان النفس بتحقق الشرط ليكون معذورا في ترك الطهارة المائئة، و يترتب على هذا صحة التيمم و الصلاة لو نسي الطلب و صلى مع التيمم ثم تبين عدم الماء، فإنه مع النسيان يتمشى منه قصد القربة و اما لو صلى مع ترك الطلب عامداً عالماً بوجوبه بحيث لم يتمش منه قصد القربة فصلواته باطلة مطلقاً لفقد النية، كما انه مع النسيان لو ظهر وجود الماء وجب الإعادة لفقد شرط التيمم واقعا، و النسيان إنما أثر في تمشى القربة لا في حصول الشرط.

### [مسألة (١١) إذا طلب الماء بمقتضى وظيفته فلم يجد فتيمة و صلى]

مسألة (١١) إذا طلب الماء بمقتضى وظيفته فلم يجد فتيماً و صلى ثم تبين وجوده فى محل الطلب من الغلوة أو الغلوتين أو الرحل أو القافلة صحت صلوته و لا يجب القضاء أو الإعادة.

لا ينبغى الإشكال فى عدم وجوب القضاء لو انكشف وجود الماء بعد خروج الوقت، و ذلك لتحقق موضوع الأمر بالتيمم و هو عدم وجدان الماء الذى أنيط به مشروعياً

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦٠

التييم فى الكتاب و السنة، و لما يدل على عدم إعادة الصلاة عند تجدد القدرة على الماء من الروايات الكثيرة التى سبق جملة منها و يأتى بعضها فى طى المباحث الآتية.

و اما لو كان الانكشاف فى الوقت فربما يقال بوجوب الإعادة لأن العجز عن الطهارة المائية فى الوقت انما يتحقق باستيعابه لتمام الوقت، حيث ان العجز عن الطبيعة انما يكون بالعجز عن جمع افرادها كما انه يكفى فى حصول القدرة عليها القدرة على بعض افرادها، و هذا بالنظر الى القاعدة و ان كان كذلك لكن مع فرض جواز البدار بالصلاة مع التيمم و قيام الدليل على عدم وجوب تأخير الصلاة إلى آخر الوقت فمقتضى ذلك تحقق الامتثال و عدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الخلاف، هذا، مضافاً الى إطلاق ما دل على عدم وجوب الإعادة لمن صلى مع التيمم، و اما خبر ابى بصير المتقدم نقله فى رجل كان فى سفر و كان معه ماء فنسيه و تيمم و صلى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان يخرج الوقت، قال عليه ان يتوضأ و يعيد الصلاة، فمحمول على صورة ترك الفحص عن الماء و لو نسيانا و الله العالم.

#### [مسألة (١٢) إذا اعتقد ضيق الوقت عن الطلب فتركه و تيمم و صلى]

مسألة (١٢) إذا اعتقد ضيق الوقت عن الطلب فتركه و تيمم و صلى و تبين سعة الوقت لا يعد صحة صلوته و ان كان الأحوط الإعادة أو القضاء بل لا يترك الاحتياط بالإعادة و اما إذا ترك الطلب باعتقاد عدم الماء فتبين وجوده و انه لو طلب لعثر فالظاهر وجوب الإعادة و القضاء.

فى هذه المسألة أمران (أحدهما) لو صلى مع التيمم و ترك الطلب لاعتقاد ضيق الوقت عنه ثم تبين سعة فيه وجوه.

(الأول) ان يحكم بصحة الصلاة مطلقاً فلا يجب الإعادة و لا القضاء كما نفى البعد عنه فى المتن، و ذلك لانه حين الصلاة كان غير متمكن من الماء لاعتقاده ضيق الوقت عن طلبه و اعتقاده هذا كان مانعاً له عن الماء و لو كان يصل اليه لو طلبه فضلاً عن صورة فقد الماء واقعا على فرض الطلب.

(الثانى) ان يحكم ببطلان الصلاة مطلقاً فيجب الإعادة فى الوقت و القضاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦١

فى خارجه لانه لم يكن مأموراً بالتيمم فى هذا الحال واقعا لإناطة الأمر به على الطلب لكون الوقت متسعاً له و لم يكن المأتى به من الصلاة إلا- باعتقاد الأمر و تخيله، و تحييل الأمر لا- يقتضى الاجزاء، و انما المقتضى للاجزاء هو ثبوت الأمر واقعا، فيجب الإعادة و القضاء و لو كان بحيث لو طلب الماء لم يجده بان تبين عدم وجود الماء فى موضع الطلب فضلاً عما لو تبين وجوده واقعا.

(الثالث) التفصيل بين تبين وجود الماء و بين عدم تبين وجوده سواء تبين عدمه أو لم يعلم الحال فيحكم بالبطلان فى الأول دون الأخير، و ذلك اى الحكم بالبطلان فى الأول لما تقدم من ان وجوب الفحص طريقى مقدمى لا نفسى واقعى، و ان المدار فى الأمر بالتيمم هو فقدان الماء واقعا، و انما الفحص طريق لإحرازه فى مرحلة الإثبات لا لثبوته فهو على فرض عدم الماء مأمور

بالتيمم واقعا، فالفحص ليس من مقدماته الوجوبية بحيث يكون وجوبه مشروطا به، ولا من مقدماته الوجودية بحيث يكون صحته متوقفة عليه لكي يكون التيمم بلا-فحص كالصلاة بلا طهارة، ولا يخفى ان الوجه الأخير هو الأقوى كما تقدم بيانه في المسألة العاشرة و عليه فبعد تبين سعة الوقت لا يخلوا ما ان يكون باقيا في محل الطلب و لم ينتقل منه، أو يكون منتقلا عنه الى محل آخر (فعلى الأول) فيطلب الماء في المحل الذي صلى فيه فمع عدم الظفر بالماء يكتفى بالصلاة التي صلاها لكونها المأمور بها واقعا، و مع الظفر به يعيد صلوته مع الطهارة المائية لأن ما اتى به كان غير مأمور به في تلك الحالة.

(و على الثانى) أى فرض خروجه عن المحل الأول فإن علم انه لو طلب هناك لم يظفر بالماء اكتفى بالصلاة الاولى، لتحقق الشرط واقعا و هو عدم الماء، و ان علم انه لو طلب لظفر أو شك في ذلك و لم يتبين الحال وجب عليه الإعادة، اما مع العلم فواضح لعلمه حينئذ انه لم يكن مأمورا بالتيمم واقعا و اما في صورة الشك فلقاعدة الاشتغال، هذا إذا تبين سعة الوقت للطلب و الوقت باق، و اما لو تبين ذلك بعد خروج الوقت فيحتمل عدم وجوب القضاء في صورة الاشتباه عملا بقاعدة الشك بعد الوقت و للشك في تحقق عنوان الفوت الموجب للقضاء، بل يمكن القول بعدم وجوب القضاء مطلقا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦٢

لرواية يعقوب فى رجل تيمم فأصاب بعد صلوته ماء، أ يتوضأ و يعيد الصلاة أم يجوز صلوته، قال إذا وجد الماء قبل ان يمضى الوقت توضأ و صلى فان مضى الوقت فلا إعادة عليه (و رواية أبى بصير) المتقدمة فى رجل كان فى سفر و كان معه ماء فنسيه و تيمم و صلى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان يخرج الوقت قال عليه ان يتوضأ و يعيد الصلاة، و لعله لهذا احتاط فى المتن فى صورة بقاء الوقت، فقال: بل لا يترك الاحتياط بالإعادة.

(أقول) الفرق بين الإعادة و القضاء انما يوجه فى صورة بقاء الاشتباه و عدم تبين الحال و اما فيما لو علم انه لو طلب الماء لظفر به فلا وجه له إذ كما يجب الإعادة يجب القضاء أيضا، و توهم عدم صدق الفوت فاسد فإن الصلاة مع الطهارة المائية التى كان مأمورا بها واقعا قد فاتته فيجب القضاء، و اما الروايتان فلخروجهما عن محل البحث و هو مورد ترك الفحص باعتقاد ضيق الوقت عنه و تبين خطائه و مورد هما فيما إذا وجد الماء بعد ما صلى بالتيمم، مضافا الى معارضتهما مع ما دل على عدم وجوب الإعادة مطلقا لا فى الوقت و لا خارجه.

(الأمر الثانى) من الأمرين المبحوث عنهما فى هذه المسألة انه لو صلى بالتيمم مع ترك الطلب لاعتقاده عدم وجود الماء ثم تبين وجوده و انه لو طلبه لوجده فالظاهر- كما فى المتن- وجوب الإعادة و القضاء من غير فرق بين ما إذا كان فى رحله أو فى القافلة أو فى النصاب الذى كان عليه الطلب فيه من الغلوة أو الغلوتين، كما لا فرق بين ما إذا كان اعتقاده عدمه لجهله المركب به رأسا أو كان لنسيانه لوجود الماء، كل ذلك لما تقدم من انه مع وجود الماء واقعا يتبين عدم تحقق شرط صحة التيمم و هو عدم وجود الماء، مضافا الى ما تقدم من رواية أبى بصير أيضا فى الناسى بضميمة عدم الفصل بينه و بين غيره، نعم هى لا تدل على وجوب القضاء، فيرجع فى إثبات وجوبه إلى إطلاق قوله عليه السلام من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته، و اما رواية يعقوب المتقدمة فى رجل تيمم و صلى فأصاب بعد صلوته ماء، التى حكم فيها بوجوب الإعادة فى الوقت دون القضاء فإنها ليست فى صورة نسيان الماء بل الحكم فيها بالإعادة فى الوقت فى صورة وجدان الماء بعد الصلاة لا تبين وجود الماء حين الصلاة فهى أجنبية عن مورد البحث،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦٣

هذا ما عندى فى هذه المسألة و شكره سبحانه على ما أولانا.

### [مسألة (١٣) لا يجوز اراقه الماء الكافي للوضوء أو الغسل بعد دخول الوقت]

مسألة (١٣) لا يجوز اراقه الماء الكافي للوضوء أو الغسل بعد دخول الوقت إذا علم بعدم وجدان ماء آخر، ولو كان على وضوء لا- يجوز إبطاله إذا علم بعدم وجود الماء، بل الأحوط عدم الإراقه و عدم الابطال قبل الوقت أيضا مع العلم بعدم وجدانه بعد الوقت، و لو عصى فارق أو أبطل يصح تيممه و صلوته و ان كان الأحوط القضاء.

قد أشبعنا الكلام في هذه المسألة في مبحث غسل الجنابة في المسألة الثامنة من الفصل الأول، و لعل منشأ الاحتياط بالقضاء هنا هو احتمال انصراف دليل بدلية التيمم عن الطهارة المائية عما إذا كان العجز عن الماء بسوء الاختيار، و قد مر نظيره في المسألة التاسعة من هذا البحث اعنى باب التيمم و في باب غسل الجنابة عند البحث عن شرطية عدم ضيق الوقت في وجوبه.

### [مسألة (١٤) يسقط وجوب الطلب إذا خاف على نفسه أو ماله]

مسألة (١٤) يسقط وجوب الطلب إذا خاف على نفسه أو ماله من لص أو سبع أو نحو ذلك كالتأخير عن القافلة و كذا إذا كان فيه حرج و مشقة لا تتحمل.

و يدل على سقوط الطلب في الموارد المذكورة خبر داود الرقى و خبر يعقوب بن سالم و خبر على بن سالم التي تقدم نقلها في أول هذا الأمر ص: ١٤٠ مضافا الى قاعدة الحرج و الضرر.

---

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ٧، ص: ١٦٣

### [مسألة (١٥) إذا كانت الأرض في بعض الجوانب حزنه]

مسألة (١٥) إذا كانت الأرض في بعض الجوانب حزنه و في بعضها سهله يلحق كلا حكمه من الغلوة و الغلوتين.

لاين كل جانب منها يكون موضوعا لحكمه فيشملة حكمه كما إذا لم يحتمل وجود الماء الا في بعض الجوانب، حيث يختص الفحص به، و لو اختلفت الجهة الواحدة فكان بعضها حزنه و الآخر سهله بحيث لا يصدق عليها احد الاسمين فهل يلحق بكل مقدار منها حكمه فيجب غلوة و نصف في مقدار السهله منها و نصف غلوة في الحزنه منها، أو يلحقها حكم الحزنه لوجود الحزنه فيها، أو يلحقها حكم السهله لوجود السهله فيها، و جوه، ربما يقال بالأول، و لكنه لا يخلو عن اشكال لانصراف الخبر عن مورد الفرض،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ٧، ص: ١٦٤

فمقتضى الاحتياط هو الثانى و عدم الاقتصار على ما دون الغلوتين، و اما الأخير فأضعف الوجوه.

### [الثانى عدم الوصلة إلى الماء الموجود]



الثانى عدم الوصله إلى الماء الموجود لعجز من كبر أو خوف من سيع أو لص أو لكونه فى بئر مع عدم ما يستقى به من الدلو و الحبل و عدم إمكان إخراج بوجه آخر و لو بإدخال ثوب و إخراج بعد جذبه الماء و عصره.

و فى الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف فيه بل عن المعتر ان عليه إجماع أهل العلم، و عن المنتهى انه قول علمائنا اجمع (و يدل على الحكم) مضافا الى ما ذكر (صحيحه الحلبي) عن الصادق عليه السلام فى الرجل يمر بالركبة و ليس معه دلو، قال ليس عليه ان يدخل الركبة لأن رب الماء هو رب الأرض فليتمم (و خير ابن ابى يعفور) عنه عليه السلام قال إذا أتيت البئر و أنت جنب فلم تجدد لو أو لا- شيئا تغترف به فتمم بالصعيد فان رب الماء هو رب الصعيد و لا تقع فى البئر و لا تفسد على القوم مائهم. و يفهم من قوله عليه السلام فان رب الماء هو رب الصعيد ابتداء أمر التيمم على التوسعة و التسهيل و انه لا يتوقف على العجز العقلى المسقط للتكاليف، بل يكفى أدنى عذر كالمشقة، و الخوف من نزول الماء أو من اختلاط ماء البئر بالطين و الوحل بنزوله فيه أو تنفر الطباع عن الماء بنزول الجنب فيه و اغتساله منه.

ثم ان الظاهر ان الخوف من السيع انما يكون على نفسه أو على نفس محترمة يجب حفظها، و اما الخوف من اللص فان كان على النفس فهو كالخوف من السيع مما لا اشكال فيه (و يدل عليه) من الاخبار خير يعقوب بن سالم، قال سئلت الصادق عليه السلام عن الرجل لا يكون معه ماء و الماء عن يمين الطريق أو يساره غلوتين أو نحو ذلك، قال عليه السلام لا آمن ان يغرر بنفسه فيعرض له لص أو سبع.

و اما الخوف من اللص على المال فالمصرح به عند الأصحاب عدم الفرق بينه و بين الخوف على النفس (و فى الحدائق) انه اتفاقى بينهم، و فى المدارك فى شرح عبارة الشرائع عند قوله الثالث الخوف و لا فرق فى جواز التيمم بين ان يخاف لصا أو سبعا أو ضياع مال (قال قدس سره) هذا الحكم مجمع بين الأصحاب على ما نقله جماعة، بل قال فى المنتهى انه لا يعرف فيه خلافا بين أهل العلم (انتهى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦٥

و يمكن ان يستدل له بخبر يعقوب بن سالم المتقدم أنفا بتقريب ان قوله عليه السلام:

لا- آمن أن يغرر بنفسه فيعرض له لص لا- يكون له ظهور فى خصوص خوف اللص على نفسه، فان تغرير النفس على اللص فى مقام الخطر على المال صحيح أيضا، بأن يقال لا تعرض نفسك على اللص فيذهب بمالك، فيكون الخبر دليلا على جواز التيمم عند الخوف من اللص مطلقا سواء كان على النفس أو على المال (و يدل عليه أيضا) ظهور دلالة أخبار التيمم بعد استقرارها فى سقوط الطهارة المائية بأقل من ذلك و ان أصل مشروعية التيمم ليسر، و بأدلة نفى العسر و الحرج و قاعدة لا ضرر. (لكن صاحب الحدائق قدس سره) استشكل فى ذلك- مع اعترافه بأنه مما اتفق عليه الكل - بأنه لم يدل نص على الجواز فى خوف ذهاب المال بدعوى كون خير يعقوب بن سالم فى مورد الخوف على النفس و ان النسبة بين قاعدة نفى العسر و الحرج و قاعدة نفى الضرر و بين ما يدل على الطهارة المائية بالعموم من وجه فلا وجه لتقديم الأوليين عليه، بل التقديم له عليهما لكونه أوضح.

(و لا يخفى ما فى كلامه زيد فى علو مقامه) يظهر مما قدمناه و ما ثبت فى الأصول من ان قاعدتى نفى الحرج و نفى الضرر لهما الحكومة على أدلة الاحكام التى منها ما يدل على وجوب الطهارة المائية و الدليل الحاكم مقدم على الدليل المحكوم من غير ان يلاحظ النسبة بينهما انه بالعموم من وجه أو بالعموم المطلق، فلا إشكال فى جواز التيمم عند خوف اللص على المال.

و انما الكلام فى أمور (الأول) ربما يقال بعدم الفرق فى المال بين القليل و الكثير و قد صرح به العلامة فى النهاية و تبعه الشهيد الثانى فى الروض، بل عن جماعة منهم نسبته إلى الأصحاب الظاهر منها كونه مذهب الجميع أو الأكثر (و يستدل له تارة) بقاعدة

نفى الضرر، و اخرى بدلالة إطلاق خبر يعقوب المتقدم عليه (و ثالثة) بدليل نفى الحرج كما عن العلامة في النهاية، حيث استدل بقوله تعالى ﴿لَجَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (و رابعة) بإطلاق ما دل على الأمر بإصلاح المال- كما عن الشهيد الثاني في الروض.

(أقول) الخوف من ضياع المال قد يتخلف عن الظن بالضرر إذا تحقق الخوف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦٦

باحتمال ضياعه من غير ظن به، فيخرج عن مورد قاعدة نفى الضرر المتوقف إجرائها على تحقق موضوعها و هو ترتب الضرر و لو بطريق ظني- بناء على اعتبار الظن في باب الضرر، و اما خبر يعقوب بن سالم فهو و ان تمت دلالاته عندنا على تسويغ الخوف من اللص على المال الا ان تعميمه بالنسبة إلى القليل من المال مشكل، و منه يظهر عدم تمامية الاستدلال بنفى الحرج في المال القليل إذ قد لا يكون في ذهابه حرج.

(و الأولى) إيكال ذلك الى العرف و العقلاء فخوف ذهاب المال إذا كان يعد حرجا بحيث يصد العقلاء عن جريهم و يمنعهم عما يستلزمه ذلك سواء كان من جهة أهمية المحتمل عندهم أو من جهة قوة الاحتمال فيكون ذلك مسوغا للتيمم إذا حصل هذا المقدار من الخوف احتمالا- و محتملا- في سبيل تحصيل الماء، و الا فلا دليل على تسويغه، و اما الأمر بإصلاح المال فهو بإطلاقه لا- يقابل العمومات الواردة في إثبات التكاليف التي منها الطهارة المائية، فالحق ما ذكرنا من جعل المدار على تحقق عنوان الحرج و هو يختلف باختلاف الموارد.

(الثاني) قال العلامة (قده) في المنتهى في وجه الفرق بين المال الذي يجب حفظه عن اللص و ان خوف ذهابه عن اللص مانع عن الطهارة المائية و بين المال الذي يجب بذله عوضا عن الماء للوضوء أو الغسل: بان الحاصل بالأول هو العوض على الغاصب و هو منقطع، اي لا يزيد شيئا في المال، و في الثاني فالعوض عليه سبحانه و هو الثواب الغير المنقطع فيزيد على المال. و أورد عليه الشهيد الثاني (قده) بان في الأول أيضا يتحقق الثواب لان عدم التحرز عن ضياع المال و إيقاعه في معرض اللص لأجل امتثال أمر الله سبحانه و الانقياد له تعالى فيه فضل عظيم- لو لم يكن الإيقاع حراما و كان بذله مباحا، بل هو أولى لاجتماع العوض و الثواب فيه، دون الأخير الذي ليس فيه الا الثواب، ثم قال (قده) و الفارق النص.

(أقول) و هو كذلك لدلالة جملة من الاخبار على وجوب بذل المال و لو كان أزيد من قيمة الماء إذا تمكن منه كصحيح صفوان عن الكاظم عليه السلام عن رجل احتاج الى الوضوء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦٧

للصلاة و هو لا يقدر على الماء فوجد قدر ما يتوضأ به بمائة درهم أو بألف درهم و هو واجد لها، يشتري و يتوضأ أو يتيمم، قال عليه السلام لا، بل يشتري، و قد أصابني مثل هذا فاشترت و توضأت، و ما يشتري بذلك مال كثير.

و يمكن ان يقال في الفرق بينهما مع قطع النظر عن النص بان في تعريض المال لأخذ الغاصب من لص أو غيره مهانة و غضاضة على النفس يصعب تحمله بل و لا يكون محمودا فيه بخلاف بذله اختيارا و لو بأضعاف مضاعفة من قيمة الماء، حيث ان فيه شرفا و رفعة كما لا يخفى على ذوى الهمم العالية.

و ربما يقال في الفرق أيضا بان في تسليط الغاصب على ماله اعانة له على المعصية و تسليط له عليها فيكون محرما، و في الشراء بأزيد من ثمن المثل لا معصية من البائع فلا منع عنه.

(الثالث) لا فرق في المال الذي يجب حفظه من اللص و نحوه بين مال نفسه أو مال غيره سواء كان امانة عنده أو كان مالا لمن يحسب من تبعه كزوجته و أولاده و أعوانه بحيث يعد تعرض الغاصب لمالهم تعرضا له، و اما لو كان مما يعد أجنيا عنه و لا

يجب حفظه عليه فالمحكي عن جامع المقاصد وغيره - على ما هو ظاهر إطلاق كلامهم - هو سقوط الطهارة المائية إذا خيف عليه، قال: انه لا فرق في جواز التيمم بين الخوف على ماله و مال غيره، و هو مشكل لا لدليل عليه، و لعل الإطلاق انما هو بالنسبة إلى المال الذى يكون تحت يده مما يكون ضمانه عليه لو تعدى و قصر فى تلفه و ضياعه، حيث يجب عليه حفظه، و يمكن ان يكون نظرهم فى التعميم الى ما لو كان طلبه الماء موجبا لتسليط الغاصب على مال الغير بحيث يسند التلف اليه عرفا أو كان يعد ذلك عند العرف اعانة للغاصب على أخذ مال الغير و لو لم يكن المال تحت يده و لا لمن تبعه ممن يعد من متعلقيه، أو كان ذلك المال بحيث يجب حفظه شرعا و علم من الشرع انه لا يرضى بضياعه و لو لم يكن تحت يده.

(الرابع) لا- إشكال انه لو خاف على عرضه أو عرض بعض متعلقيه بحيث يعد عرضه عرضا له جاز التيمم و كان الخوف مسوغا له، بل لعل العرض اولى من المال لأنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦٨

أهم عند ذوى الهمم العالیه، و يدل عليه قاعدة الحرج و لا حاجة فى إثباته إلى دليل بالخصوص، و اما لو خاف على عرض غيره الذى لا تعلق له به ففى تسويغه للتيمم اشكال تقدم فى الخوف على مال الغير، فىأتى فيه التفصيل المتقدم فيقال بجواز التيمم إذا خيف على عرض من يعلم من الشارع عدم رضاه بهتكه.

(الخامس) لا إشكال فى جواز التيمم عند الخوف من الحبس ظلما من استعمال الماء أو الحبس بحق يعجز عن تأديته، بخلاف ما إذا خاف عن الحبس بحق يقدر على أدائه حيث لا- شبهة فى وجوب أدائه و إتيان الطهارة المائية معه، و عن جامع المقاصد تجوز التيمم لو خاف من القتل قصاصا مع رجاء العفو بالتأخير مجانا أو بالصلح على الدية لأن حفظ النفس مطلوب (و تأمل صاحب الجواهر) فى ذلك- أقول- و لعله لا ينبغى التأمل فى صحته، ضرورة ان التسوية فى تأخير القتل مع عدم مطالبة ولى الدم للقصاص و رجاء الجانى العفو مجانا أو بالدية جائز، بل حتى و مع مطالبة ولى الدم إذا لم ينته التأخير إلى التهاون، و مع جوازه لا شبهة ان فى اقتحامه الحرج و يجوز معه التيمم قطعاً، نعم مع مطالبة ولى الدم للقصاص و اليأس عن العفو لا إشكال فى عدم تسويغه للتيمم.

(السادس) لا إشكال فى مسوغية الخوف على النفس أو المال أو العرض إذا كان الخوف منه متعارفا و كان له سبب عادى، و اما لو نشأ خوفه من الجبن و التخيل و خاف بسبب لا يخاف به أكثر الناس ففى تسويغه التيمم احتمالا، و المحكى عن المحقق و العلامة و الشهيدين قدس الله أسرارهم هو التسويغ- و هو الأقوى- لأن المناط فى التسويغ هو الخوف الشخصى و هو يختلف باختلاف الأشخاص، و لذا لو تحقق سببه العادى و لم يحصل منه الخوف كما فى بعض النفوس لم يؤثر فى جواز التيمم، و قد يكون اقدام الشخص على ما يخافه- و لو جنبا- مؤديا إلى ذهاب العقل فيكون ذلك تغيرا للنفس فى معرض الخطر، و لكن المحكى عن التحرير خلافه فلم يعتبر الخوف الناشى عن الجبن، و توقف فيه فى المنتهى، و لا وجه له أصلا.

(السابع) لا فرق فى الخوف المسوغ للتيمم بين ما إذا كان حصوله فى طريق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦٩

الوصول الى الماء أو على ما يتخلف عنه من المال و الأهل، كل ذلك لعموم دليله و هو الحرج الراجع للتكليف بالطهارة المائية المسوغ للتيمم و الله العاصم.

### [مسألة (١٦) إذا توقف تحصيل الماء على شراء الدلو أو الحبل]

مسألة (١٦) إذا توقف تحصيل الماء على شراء الدلو أو الحبل أو نحوهما أو استيجارهما أو شراء الماء أو اقتراضه وجب و لو

بأضعاف العوض ما لم يضر بحاله و اما إذا كان مضرا بحاله فلا كما انه لو أمكنه اقتراض الماء أو عوضه مع العلم أو الظن بعدم إمكان الوفاء لم يجب ذلك.

المراد بالحال فى قوله ما لم يضر بحاله هو حال المكلف بحسب جدته و تمكنه، سواء كان فى الحال المقابل للمستقبل أو كان حاله فى المستقبل نفسه، فليس المراد هو حاله الفعلى، فإذا أضر بحاله فى الاستقبال كان مسوغا للتيمم، ثم ان فى هذا المتن مسألتين (إحدهما) انه إذا توقف تحصيل الماء على صرف مال كثير لم يكن مضرا بحال المكلف و جب عليه بذله إجماعا على ما حكاه غير واحد من الأساطين (و يدل عليه) من الاخبار صحيحة صفوان قال سئلت أبا الحسن عليه السّلام عن رجل احتياج الى الوضوء للصلاة و هو لا يقدر على الماء فوجد بقدر ما يتوضأ به بمأة درهم أو بألف درهم و هو واجد لها، أ يشتري و يتوضأ أو يتيمم، قال عليه السّلام لا، بل يشتري، قد أصابنى مثل ذلك فاشترت و توضأت، و ما يشتري بذلك مال كثير (و خبر حسين بن أبى طلحة) قال سئلت عبدا صالحا عن قول الله عز و جل **أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا**، ما حد ذلك، قال فان لم تجدوا بشراء أو بغير شراء، قلت ان وجد قدر وضوء بمائة ألف أو بألف و كم بلغ؟ قال عليه السّلام ذلك على قدر جدته، و فى معناهما غيرهما من الاخبار.

(الثانية) إذا كان بذل المال للشراء أو استئجار الآلات مضرا بحاله لم يجب عليه البذل و جاز التيمم إجماعا كما فى غير واحد من العبارات و لقاعدتى نفى الضرر و الحرج و لذيل خبر ابن أبى طلحة المتقدم فإنه عليه السّلام علق الحكم على كونه على قدر جدته، فان المفهوم منه انه إذا كان بذل المال موقوفا على بذل ما يلزمه فى نفقته اللازمة بحيث يقع بعد بذل المال فى العسر و الحرج لا يجب عليه البذل، فإنه لا يصدق الجدة حينئذ،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧٠

فالمدار على عنوان الواجديّة و هو يختلف باختلاف الأحوال، و قد تقدم فى الأمر الثانى من الأمور المذكورة فى المسألة السابقة ما يتعلق بالمقام.

### [مسألة (١٧) لو أمكنه حفر البئر بلا حرج و جب]

مسألة (١٧) لو أمكنه حفر البئر بلا حرج و جب، كما انه لو وهبه غيره بلا منة و لا ذلة و جب القبول. اما وجوب حفر البئر إذا لم يكن فيه حرج فلما دل على وجوب الطلب و الفحص عن الماء إذ هو أيضا نوع من الطلب، و لولاه لأمكن المناقشة فى وجوبه بناء على اشتراط وجوب الطهارة المائية بوجدان الماء و ان وجوب الواجب المشروط لا يقتضى وجوب مقدماته الوجوبية، لكن ما دل على وجوب الفحص عن الماء كحسنة زرارة المتقدمة فى صدر الباب و قوله عليه السّلام: إذا لم يجد المسافر الماء فليطلبه ما دام الوقت (إلخ) دليل على وجوب حفر البئر إذا لم يكن فيه حرج، مضافا الى إمكان دعوى صدق الوجدان عند إمكان الحفر بلا مشقة و لا حرج كصدقه عند إمكان شراء الماء و لو بأعلى الثمن إذا كان واجدا له، و لو جعل المدار فى الوجدان على التمكن من استعمال الماء و الصرف فى الطهارة لكان الأمر أظهر، و اما وجوب القبول فيما لو وهبه له غيره بلا منة و لا ذلة فمما لا اشكال فيه، حيث انه كشرائه كذلك، انما الكلام فيما إذا كان فى قبوله منة، فالمشهور- كما فى الحدائق- وجوب قبوله لابتناء ذلك على المسامحة عرفا، فلا منة و لا ضرر، و هذا بخلاف قبول هبة ثمنه فإنه لاشتمال هبته عادة على المنة الموجبة للغضاضة و الامتهان لا يجب قبولها و تحملها و ان قل الثمن، و عن الشيخ وجوب قبول هبة الثمن أيضا لوجوب تحصيل شرط الواجب المطلق، و قد مال اليه صاحب المدارك (قده) حيث يمنع عن عدم وجوب تحمل المنة إذا توقف الواجب على تحملها، و استجوده صاحب الحدائق أيضا. (و لعل الأقوى) جعل المدار على الحرج فى تحمل المنة فان

النفوس تختلف في ذلك كما ان الأشخاص يختلف حالهم بحسب الرفع و الضعة و الزمان و المكان و الواهين، فإذا كان في قبول الهبة حرج لم يجب القبول من غير فرق بين هبة الماء أو ثمنه أو الإله التي يستخرج بها الماء، و منه يظهر حكم استيهابه فإنه إذا لم يكن فيه ذلة و مهانة يجب، كما انه إذا كان فيه ذلة بحيث

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧١

يكون تحملها عادة حرجيا لم يجب، و لو بذل له الماء أو الثمن إلى أجل فإن استطاع وفائه- و لو بالاحتمال العادي- و جب قبوله، بخلاف ما إذا علم أو ظن بعدم التمكن من الوفاء به فإنه لا يجب القبول.

### [الثالث الخوف من استعماله على نفسه]

#### إشارة

الثالث الخوف من استعماله على نفسه أو عضو من أعضائه بتلف أو عيب أو حدوث مرض أو شدته أو طول مدته أو بطؤ برئه أو صعوبة علاجه أو نحو ذلك مما يعسر تحمله عادة بل لو خاف من الشين الذي يكون تحمله شاقا تيمم، و المراد به ما يعلو البشرة من الخشونة المشوهة للخلقة أو الموجب لتشفق الجلد و خروج الدم و يكفي الظن بالمدكورات أو الاحتمال الموجب للخوف سواء حصل له من نفسه أو قول طيب أو غيره و ان كان فاسقا أو كافرا، و لا- يكفي الاحتمال المجرد عن الخوف كما انه لا يكفي الضرر اليسير الذي لا يعتنى به العقلاء، و إذا أمكن علاج المذكورات بتسخين الماء و جب و لم ينتقل الى التيمم.

في هذا المتن أمور (الأول) لا إشكال في تسويغ التيمم فيما إذا خاف المرض الشديد باستعمال الماء اما بخوف حدوثه أو زيادته أو بطؤ برئه أو صعوبة علاجه أو نحو ذلك مما لا يطاق تحمله عادة عند العقلاء (و استدلووا له) بعد الإجماع الصريح كما في كلام غير واحد- بالأدلة العامة الدالة على رفع كل تكليف عمن لا يتحمله، مثل قوله تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ و قوله تعالى ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ و قوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ و قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْرَهَا﴾ و قوله تعالى ﴿لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ و مثل قوله صلى الله عليه و آله بعثت بالحنفية السمحة، و قوله صلى الله عليه و آله لا ضرار و لا ضرر، و قولهم عليهم السلام ان دين محمد صلى الله عليه و آله أوسع مما بين السماء و الأرض ان الخوارج ضيقوا على أنفسهم و ان الدين أوسع من ذلك.

و بالأدلة الخاصة في باب الوضوء مثل الآية الكريمة و إن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامسه تمسوا النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا (الآية)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧٢

ذكر سبحانه جملا أربعة و فرع عليها عدم وجدان الماء و رتب عليه الجزاء في قوله فتيمموا، حيث ان جعل كل واحد من الأربع اعنى المرض و السفر و المجيء عن الغائط و لمس النساء شرطا مستقلا و تفريع عدم وجدان الماء عليه يستظهر منه ان المراد من عدم الوجدان أعم من عدمه أو عدم التمكن من استعماله و ان كان موجودا، فالمرضى الذي لا يتمكن من استعماله سواء كان لأجل الضعف و العجز عن تناول الماء أو كان لأجل تضرره به يتيمم فتدل الآية على تسويغ التيمم بسبب المرض، مضافا الى ان المرض بما هو مرض لا يوجب تسويغه إذ رب مرض يكون رفعه باستعمال الماء البارد فمن مناسبة الحكم و الموضوع و ظهور الآية الكريمة في كون التسويغ في حال المرض و حال عدم وجدان الماء امتنانا لا سيما بمناسبة ذيل الآية ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ

عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَ لِيَتِمَّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ يستظهر ان المراد هو المرض الذي يضر معه استعمال الماء أو يوجب العجز عن السعى اليه، و بذلك فسر الآيه في مجمع البيان، قال: و هو المروى عن السيد بن الباقر و الصادق عليهما السلام.

(و مثل صحيح ابن مسلم) قال سئلت الباقر عليه السلام عن الرجل يكون به القروح، قال عليه السلام لا بأس بان لا يغتسل و يتيمم (و صحيح ابن ابي نصر) عن الرضا عليه السلام في الرجل يصيبه الجنابة و به قروح أو جروح أو يخاف على نفسه من البرد، قال عليه السلام لا يغتسل و يتيمم (و المروى عن الصادق عليه السلام) في الكافي انه قيل له عليه السلام ان فلانا أصابته جنابة و هو مجذور فغسلوه فمات فقال عليه السلام قتلوه ألا سئلوا ألا يمموه، ان دواء العي السؤال و في معناه غيره.

و هذه الأدلة و ان أمكن الخدشه في دلالة بعضها كما ربما يقال في مثل لا ضرر و لا ضرار من توقف التمسك به على إحراز الضرر و لو ظنا فلا يثبت به الحكم في مورد الخوف الذي هو أعم من الظن، و في مثل آيه التهلكة أنها أخص من المدعى فإنها في خصوص الإلقاء في المهلكة و المرض المسوغ أعم منه- و لكن غير ذلك من الأدلة سليم عن المناقشة و يصح التمسك به.

(الثاني) ذكر غير واحد من الأصحاب كالمحقق في الشرائع انه لو خاف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧٣

الشين باستعمال الماء جاز له التيمم، و المراد منه- كما في المدارك و غيره و صرح به في المتن ما يعلو البشرة من الخشونة المشوهة للخلقة من استعمال الماء في البرد و قد يصل الى تشقق الجلد و خروج الدم، ففيما كان منه بالغاً الى ما لا يتحمل عادة لا إشكال في حكمه كالمرض الذي يكون كذلك، إذ المعيار هو كون الطهارة المائية مستلزماً لما يشق تحمله بحسب العادة، و اما ما لم يكن كذلك ففي تسويغه التيمم اشكال و المحكى عن المنتهى و جماعة من المتأخرين تقييده بالفاحش، و عن جماعة بما لا يتحمل و عن الكفاية دعوى الاتفاق على انه إذا لم يغير الخلقة و لم يشوهها لم يجز التيمم، و بهذا يظهر انه لا مورد لإثبات الجواز مطلقاً بإطلاق معقد الإجماعات المحكية على جواز التيمم مع خوف الشين، فلا- دليل على الجواز إلا- في مورد لزوم المشقة و الحرج و هو المتيقن من الإجماع.

(الأمر الثالث) المدار في ثبوت المذكورات من حدوث التلف باستعمال الماء أو العيب- إلى آخر ما ذكره في المتن- على العلم بحدوثها باستعماله أو الظن المستفاد من معرفة أو تجربة أو اخبار عارف و ان كان صيباً أو فاسقاً أو كافراً مع عدم اتهامه في الدين- و لو لم يقترنه الخوف، أو الخوف من استعماله و لو لم يحصل الظن إذ قد يحصل الخوف مع الشك بل مع الوهم، و لكن بشرط ان يكون معتداً به عند العقلاء، فالمدار بعد العلم على احد أمرين اما الظن و اما الخوف، اما الظن المجرد عن الخوف فلما يدل على وجوب دفع الضرر المظنون و ان الظن في باب الضرر حجة ببناء العقلاء على اعتباره و انهم يعاملون مع مظنون الضرر معاملة مقطوعة، و اما الخوف من الضرر فالمراد منه هو الحالة النفسانية الحاصلة من ترتب وقوع أمر مكروه في المال و النفس أو غيرهما الموجبة لتشويش خاطر عند العقلاء، (و ربما يقال) بإناطة تسويغه للتيمم على اقترانه بالظن بوقوع الأمر المخوف منه كما عن ظاهر العلامة و جملة ممن تأخر عنه و لكن الأقوى عدمها فان الخوف قد أخذ موضوعاً بنفسه في صحيح ابن ابي النصر المتقدم الذي فيه: أو يخاف على نفسه من البرد، و من المقطوع بالوجدان حصول الخوف بالاحتمال و ان لم يحصل الظن إذا كان الاحتمال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧٤

معتداً به عند العقلاء و لعله يختلف ذلك عندهم من حيث أهمية المحتمل و عدمها فقد يحصل الخوف عندهم بمجرد الوهم إذا كان المحتمل ذهاب النفس مثلاً، و بالجملة، فحصول الحالة النفسانية هو المناط على ما هو ظاهر الخبر المذكور.

و مما ذكرنا يظهر عدم الفرق بعد حصول العلم أو الظن أو الخوف بين استناد أحدها إلى قول الطبيب و عدمه كما لا فرق في الطبيب بعد تحقق احد المذكورات من قوله بين كونه مسلما أو كافرا خلافا لما عن المنتهى من عدم قبول قول الذمي، و هو بإطلاقه مشكل، اللهم الا ان يكون مراده (قده) فيما إذا كان متهما فإنه لا يقبل قوله مع الاتهام لعدم ترتب شيء من العلم و الظن و الخوف على قوله.

(الأمر الرابع) لا يكفي الضرر اليسير الذي لا يعتنى به العقلاء كما هو ظاهر الشرائع و المحكى عن المعبر و المبسوط و نسب الى المشهور أيضا (و المحكى) عن جامع المقاصد و الذكري و جملة أخرى من كتب الأصحاب جواز التيمم به و لو كان من قبيل الصداع أو الزكام و نحوهما مما لا يشق تحمله عادة استنادا الى ان الضرر اليسير قد يؤدي الى الشديد بل هو الغالب و لفحوى ما دل على تسويغ التيمم من ضرر الشين فان مثل الصداع و الزكام أشد منه (و لا يخفى ما فيه) فان الضرر اليسير إذا خيف منه الوقوع في الشديد فهو عبارة عن خوف الضرر الشديد الذي يعتبر عند العقلاء و يخرج عن محل البحث، و ان كان مما لا يحصل به الخوف على الشديد فاعتباره ممنوع، و اما فحوى اعتبار ضرر الشين فقد بينا فيما تقدم انه انما يكون الشين مسوغا فيما إذا كان بحيث لا- يحتمل عادة و يترتب عليه عنوان الحرج لا مطلقا (و بالجملة) فلا وجه للقول بجواز التيمم عند كل مرض مطلقا و لو كان يسيرا.

(الأمر الخامس) إذا أمكن علاج المذكورات بتسخين الماء أو بالتخفظ من البرد أو بلبس الثياب الكثيرة و نحو ذلك بحيث يرتفع به توقع الضرر و جب و لم ينتقل الى التيمم لصدق وجدان الماء بمعنى التمكن من استعماله حينئذ، و هو الموضوع لوجوب الطهارة المائية.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧٥

### [مسألة (١٨) إذا تحمل الضرر و توضأ أو اغتسل]

مسألة (١٨) إذا تحمل الضرر و توضأ أو اغتسل فان كان الضرر في المقدمات من تحصيل الماء و نحوه و جب الوضوء أو الغسل و صح، و ان كان في استعمال الماء في أحدهما بطل، و اما إذا لم يكن استعمال الماء مضرا بل كان موجبا للحرج و المشقة كتحمل الم البرد أو الشين مثلا فلا يبعد الصحة و ان كان يجوز معه التيمم لان نفي الحرج من باب الرخصة لا العزيمة و لكن الأحوط ترك الاستعمال و عدم الاكتفاء به على فرضه فيتيمم أيضا.

إذا كانت الطهارة المائية ساقطة عنه لأجل الضرر أو الحرج فتحمل ذلك و توضأ أو اغتسل فلا يخلو عن صور (الاولى) ما إذا كان الضرر أو الحرج في مقدماتها كما إذا توقف تحصيل الماء على سلوك طريق مظنون الضرر فسلكه و أصاب الماء سواء وقع في الضرر المظنون أو لم يقع، و في هذه الصورة يجب عليه الوضوء أو الغسل و ان عصى بتحصيل الماء و لكن لما كان بعد عصيانه واجدا للماء متمكنا من استعماله فهو مكلف حينئذ بالطهارة المائية لعدم سراية النهي إلى نفس الوضوء أو الغسل و ان كان الأمر بهما قبل تحصيل الماء ساقطا من جهة انتفاء شرط وجوبهما و هو التمكن من الماء، فبعد حصول الشرط و لو بالعصيان يتعلق الأمر الفعلي بهما فلا أمر حينئذ بالتيمم، و هذا ظاهر.

(الثانية) ما إذا كان الضرر في مقدماتها المقارنة مع فعلها أو كان بعض تلك المقدمات المقارنة مما تعلق به النهي من جهة أخرى غير الضرر كما إذا انحصر الماء في إناء مغصوب و تعذر الوضوء أو الغسل الا بالاغتراف منه شيئا فشيئا و لا يمكن صب الماء في إناء آخر فإن التكليف ينتقل الى التيمم، فلو عصى و اختار الوضوء أو الغسل فالحكم هو البطلان لأن الطهارة المائية حينئذ متوقفة على مقدمه محرمة مقارنة معها بالزمان فالأمر بها ساقط لكون الأمر بها متوقفا على الأمر بالقبيح أو تجويزه بخلاف

ما إذا كان الوضوء أو الغسل متأخرا عن المقدمة المحرمة فإنه بعد الإتيان بتلك المقدمة لا بأس بالأمر بذي المقدمة لسقوط النهي عن المقدمة بعصيانه.

(و توضيح ذلك) ان الواجب إذا توقف فعله على مقدمة محرمة يكون المورد من أقسام المتزاحمين، و الحكم فيه ملاحظه النسبة بينهما فان كان ملاك الوجوب أهم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧٦

ارتفع التحريم عن المقدمة، و ان كان ملاك حرمة المقدمة أهم ارتفع الوجوب عن ذى المقدمة، و ان كان الملاكان متساويين تخير المكلف بينهما إذا كانت المقدمة المحرمة مقارنه مع ذيهما بالزمان، و اما إذا كانت متقدمة عليه فحرمة المقدمة فعليه فملاك ذى المقدمة و ان كان متساويا مع ملاك حرمة المقدمة الا ان ملاك المقدمة لتقدمها بالزمان يكون أهم و يرتفع أهمية ملاك ذى المقدمة لتأخره عنها فحرمة المقدمة فى موطن وجودها حرمة فعليه لا شاغل عنها عقلا و لا شرعا، اما عقلا فلكون المقدمة مقدورة للمكلف فعلا و تركا تكوينيا، و اما شرعا فلان المانع المتصور عنه شرعا منحصر بالخطاب الوجوبى المتوجه إلى ذى المقدمة بإيجاده فى موطن وجوده، و هو لا- يصلح للشاغلية لتساوى ملاك وجوبه مع ملاك حرمتها، فالخطاب التحريمى الفعلى بالمقدمة مانع عن تعلق الأمر بذى المقدمة فإذا سقط هذا الخطاب عن المقدمة بالعصيان ارتفع المانع عن الخطاب بذى المقدمة و هذا بخلاف المقدمة المتساوية مع ذيهما بالزمان فان الملاكين إذا كانا متساويين فى الملاك فهما متساويان فى الشاغلية أيضا و لا ترجيح لأحدهما على الآخر فيتخير المكلف.

إذا عرفت ذلك فنقول ان الطهارة المائية إذا توقفت على مقدمة محرمة مساوية لها بالزمان فالرورد من أقسام المتزاحمين مع أهمية ملاك الحرمة لكون ذى المقدمة مما له البدل فيسقط وجوبه، و لأن الأمر به متوقف على الأمر بالقيح بناء على وجوب المقدمة أو على تجويزه بناء على عدم وجوبها و كلاهما قبيح من الشارع فإذا اتى المكلف بالطهارة المائية اتى بما ليس مأمورا به، و المفروض انها عبادة لا بد فى صحتها من الأمر بها.

(فان قلت) يمكن توجه الأمر إليها فى طول النهي عن المقدمة على نحو الترتب بان يقال إذا عصيت النهي عن المقدمة فيجب عليك الإتيان بذى المقدمة، كما فى المقدمة المحرمة لواجب أهم، حيث انها تسقط حرمتها بواسطة أهمية ملاك وجوب ذيهما، لكن يصح النهي عنها فى طول مخالفة ذيهما، فيقال ان عصيت الخطاب المتعلق بذى المقدمة يحرم عليك إتيان المقدمة.

(قلت) الخطاب الترتبى لا- يجرى فى المقام، و قياسه على المقدمة المحرمة لواجب أهم مع الفارق لصحة الخطاب الترتبى فى المقيس عليه دون المقام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧٧

اما صحتها فى المقيس عليه فلما حققناه فى محله من ان الخطاب المقدمى المتعلق بالمقدمة غيرى ترشحي ناش من الخطاب بذى المقدمة، فهو تابع له فى الإطلاق و التقييد و الإهمال، و الخطاب بذى المقدمة كسائر الخطابات مهمل بالنسبة إلى حالتى عصيانه و طاعته و لا يكون مقيدا بإحدهما و لا مطلقا عنهما، لأنهما فى الرتبة المتأخرة عن الخطاب و من الثابت فى محله على ما حققناه فى الأصول استحالة الإطلاق و التقييد بالنسبة إلى الحالات الطارئة على الخطاب، و حينئذ فيكون الخطاب بالمقدمة الناشى من الخطاب بذيهما أيضا مهملًا بالنسبة إلى حالتى عصيان الأمر بذى المقدمة و طاعته، ففى رتبة عصيان خطاب ذى المقدمة لا تكون المقدمة محكومة بالوجوب فيصح تعلق الخطاب التحريمى بها فى تلك الرتبة.

و اما فساده فى المقام (اعنى تعلق الخطاب الترتبى بذى المقدمة فى طول عصيان الخطاب التحريمى المتعلق بالمقدمة مثل الأمر بالوضوء مشروطا بعصيان النهي عن الاغتراف من الإناء الغصبى هكذا: لا تغترف من الإناء الغصبى و ان عصيت فاغترفت منه



فتوضاً) فلا بد شرط الأمر بالوضوء حينئذ هو عصيان النهى المتعلق بالمقدمة و هي الاغتراف من المغصوب، و المفروض ان الاغتراف تدريجي فلا بد لكل عضو من اغتراف خاص به، فإذا عصى و اغترف لغسل الوجه فهو غير متمكن من الوضوء أيضا لأنه يتوقف على اغتراف آخر لغسل اليد و هو منهي عنه فالأمر بالوضوء حينئذ ساقط فلا أمر بغسل الوجه، لأن الأمر به انما هو فى ضمن الأمر بالكل و هو الوضوء و المفروض سقوطه.

(الصورة الثالثة) ما إذا كان الضرر فى نفس استعمال الماء فى الوضوء أو الغسل أو يتحقق بوضوئه أو غسله عنوان محرم آخر منطبق عليهما كما إذا كان نفس أفعال الوضوء أو الغسل تصرفا فى المغصوب بان كان الماء مغصوبا فيدخل المورد فى باب اجتماع الأمر و النهى، و الحكم فيه هو بطلان العبادة التى اجتمعت مع المنهى عنه سواء قلنا بامتناع الاجتماع و عدم اجراء تعدد الجهة أو قلنا بالجواز.

(اما على الأول) فواضح من جهة عدم كون المجمع مأمورا به بعد فرض امتناع الاجتماع من ناحية الأمر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧٨

(و اما على الثانى) فلعدم قابلية المجمع لان يقع به الامتثال من جهة اقترانه مع المنهى عنه القبيح فإنرادته من الفاعل لا تنفك عن ارادة القبيح المقرون معه و هو مناف مع التقرب بإتيان المجمع، و تفصيل هذا المجمع موكول الى باب الاجتماع.

و لا- يجدى الخطاب الترتيبى الإيجابى بالمجمع مشروطا بعصيان الخطاب التحريمى المتعلق به، و ذلك لمكان اتحاد متعلقيهما فيكون الخطاب الإيجابى المتعلق به مشروطا بعصيان الخطاب التحريمى المتعلق به من قبيل تحصيل الحاصل لانه يكون بمنزلة ان يقال إذا عصيت و توضأت بالماء المغصوب فتوضأ و هو فاسد.

(الصورة الرابعة) ما إذا لم يكن استعمال الماء مضرا ضررا يجب التجنب عنه شرعا بل كان مما يجوز تحمله لسائر الأغراض العقلائية أو كان حرجيا كتحمل الم البرد أو الشين مع الأمن من العاقبة، فلو تحمل و اتى بالطهارة المائية فالظاهر الصحة، اما مع الضرر فلا بد المفروض كونه مما لا يجب الاجتناب عنه و ان كان يجوز التحرز عنه بترك الطهارة المائية و الإتيان بالتيمم، لكن مقتضى جواز تحمله أيضا صحة الطهارة المائية لو تحمل و اتى بها فيكون التيمم فى مثله رخصة لا عزيمة، و اما مع الحرج فلان أدلة نفيه واردة فى مقام الامتنان و مقتضاه نفى اللزوم لا نفى الجواز الذى لا امتنان فى نفيه بل نفيه عند تحمل المكلف إياه و إتيان الطهارة المائية خلاف الامتنان لانه موجب للضيق على المكلف بالإلزام بإتيان التيمم معه.

(لا- يقال) أدلة نفى الحرج حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف و مخصصة لها فلا- دليل على جواز الإتيان بها فى مورد الحرج، فاتيانها فى مورد تشرية محرم، أو يقال: انتفاء وجوب الطهارة المائية فى هذا المورد بدليل نفى الحرج موجب لانتفاء جوازها أيضا و الا يلزم بقاء ما هو كالجنس بلا فصل.

(لانه يقال) حكومة أدلة نفى الحرج على العمومات انما هى بمقدار دلالة تلك الأدلة على النفى، و حيث انها واردة فى مقام الامتنان لا- تدل من أول الأمر على رفع الأزيد من الإلزام، فالخارج عن تحت العمومات بعد تحكيم أدلة نفى الحرج عليها هو الإلزام الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧٩

يكون مدلول تلك العمومات لا أصل المطلوبية، فالمدال على محبوبية الفعل مع الحرج أو الضرر الذى لا يجب التحرز عنه هو نفس تلك العمومات المثبتة للتكاليف لعدم حاكم عليها فى مدلولها الذى هو محبوبية الفعل، و نتيجة ذلك أيضا كون التيمم فى مورد الحرج رخصة لا عزيمة.

و انما عبر فى المتن مع ذلك بنفى البعد عن الصحة و لم يجزم بها و قال: الأحوط ترك الاستعمال و عدم الاكتفاء به على فرضه

لما فى الحكم بصحة الطهارة المائية مع فرض جواز التيمم من الاشكال العظيم كما عبر به المحقق القمى (قده) فى الغنائم حيث قال عند ذكر خوف المرض و نحوه: و الاشكال العظيم من جهة احتمال البطلان لو تكلف الفعل، و لو فعل فالأحوط ضم التيمم إليه أيضا.

(أقول) و يمكن تقرير الاشكال من وجوه (الأول) ان الأمر فى الضرر الذى يتحملة العقلاء لأغراضهم يدور بين ما إذا بلغ إلى مرتبة الحرج و ما لم يبلغ الى تلك المرتبة كالالم الحاصل من البرد الشديد الذى يرتفع سريعا إذا كان مأمونا من تبعاتها و عواقبها (فعلى الأول) فلا تكليف بالطهارة المائية.

(و على الثانى) لا تكليف بالتيمم فالجمع بين صحة التيمم و بين صحة الطهارة المائية باطل.

(الثانى) ان صحة الطهارة المائية عند إيلاام النفس بالبرد أو الشين مع أمن العاقبة متوقفة على القول بإباحة إيقاع مثله من الألم الحالى على النفس و هو مشكل، فإن الإضرار على النفس بعد فرض صدقه حرام عقلا و شرعا، و ان لم يبلغ إلى مرتبة الجرح و لم يصدق عليه الإضرار فهو و ان لم يكن حراما الا انه لا يوجب الترخيص فى الإتيان بالتيمم و ترك الطهارة المائية، فالأمر فى التيمم دائر بين ان لا يكون صحيحا أو ان يكون واجبا.

(الثالث) ان التيمم طهارة اضطرارية شرع عند العجز عن الوضوء و الغسل، و الضرر أو الحرج إذا لم يبلغ مرتبة يجب التحرز عنه شرعا و عقلا لا يوجب الاضرار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨٠

فالأمر دائر بين حرمة استعمال الماء و بين وجوب استعماله، إذ مع جواز استعماله لا- اضطرار حتى تصل النوبة إلى التيمم (و أجاب عنه فى الجواهر) أولا بإمكان إرادة الاضرار النوعى فلا يلزم تحقق الاضرار فى كل مورد شخصى، فالاضطرار النوعى مسوغ للتيمم مطلقا و لو فى مورد عدم تحقق الاضرار الشخصى فيصح فرض اجتماع جواز التيمم مع جواز استعمال الماء. (و ثانيا) بان الضرر أو الحرج و ان لم يمنع عن استعمال الماء شرعا و عقلا الا انه أوجب رفع الوجوب، و معه يصدق الاضرار فهو اضطرار مجوز لا اضطرار محرّم.

(أقول) و فيما افاده قدس سره نظر بل منع اما قوله ان المدار على الاضرار النوعى ففيه ان الاضرار النوعى انما يصلح ان يكون مدارا للحكم فى عالم التشريع و الملاك، و اما فى مقام رفع الأحكام الثابتة لموضوعاتها فالمدار على الاضرار الشخصى فرجع وجوب الطهارة المائية بقاعدة نفي الحرج انما يكون فيما كان الحرج فيه ثابتا بالفعل لشخص المكلف لا الحرج النوعى.

(و اما قوله قدس سره) ان استعمال الماء مع رفع وجوبه للحرج أو الضرر يصدق فيه الاضرار الا انه اضطرار قد سوغ ارتكابه و تحمله (ففيه) ان صدق الاضرار عليه حينئذ ممنوع- و ان صدق عليه الحرج و الضرر، كيف، و موجب الاضرار اما العجز عن استعماله تكوينيا أو ما كان ممنوعا عنه تشريعا، و حيث ان المكلف فى المقام ليس عاجزا عن استعمال الماء لا عقلا و لا شرعا لوجود الماء حسب الفرض و جواز استعماله فلا اضطرار فى البين، و دعوى صدق الاضرار بمجرد ترخيص الشارع فى ترك استعمال الماء غير مسموعة، اللهم الا ان يقال بالمنع من اعتبار كون التكليف بالتيمم اضطراريا و كفاية صدق الحرج أو الضرر و لو لم يبلغ حد الاضرار.

(الرابع) ان التكليف بالوضوء ثم بالتيمم معلقا على عدم وجدان الماء المراد منه عدم التمكن من استعماله فى الآية الكريمة يوجب التنوع، لانه تفصيل، و التفصيل قاطع للشركة، فالمكلف على نوعين: المتمكن من استعمال الماء و هو الذى يجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨١

عليه الطهارة المائية، و العاجز عن استعماله و هو الذى يجب عليه التيمم، و اما المخير بين الطهارتين فلا يكون من احد القبيلين،

و ليس هناك نوع ثالث حتى يندرج فيه، فتصوير التخيير بين الطهارتين مشكل جدا.

(الخامس) انه على تقدير المنع عن التنوع بدعوى ان المكلف بالطهارة المائية هو مطلق المكلف، لكن لا- إشكال في كون التكليف بالتيمم طويا بالنسبة إلى المائية و مترتبا على العجز عنها، فكون المكلف واقعا في مرتبة يتعلق به التكليف بالتيمم مع كونه في مرتبة يتعلق به التكليف بالطهارة المائية ينافي طولية التكليف بالتيمم بالنسبة إلى المائية (و هذه الوجوه) مما سنع بالخاطر، و لا يخفى ان فيها ما يمكن الاعتماد عليه، و عليه فالاحتياط المذكور في المتن بترك استعمال المائية و عدم الاكتفاء به على فرض الاستعمال بل يأتي بالتيمم معه مما لا ينبغي تركه.

### [مسألة (١٩) إذا تيمم باعتقاد الضرر]

مسألة (١٩) إذا تيمم باعتقاد الضرر أو خوفه فتبين عدمه صح تيممه و صلوته، نعم لو تبين قبل الدخول في الصلاة وجب الوضوء أو الغسل، و إذا توضأ أو اغتسل باعتقاد عدم الضرر ثم تبين وجوده صح لكن الأحوط مراعاة الاحتياط في الصورتين، و اما إذا توضأ أو اغتسل مع اعتقاد الضرر أو خوفه لم يصح و ان تبين عدمه كما انه إذا تيمم مع اعتقاد عدم الضرر لم يصح و ان تبين وجوده.

في هذه المسألة صور يجب التعرض لها (الأولى) إذا تيمم باعتقاد الضرر أو خوفه و صلى معه ثم تبين عدم الضرر فهل يصح تيممه و صلوته مطلقا أو لا- يصح كذلك، أو يفصل بين ما إذا كان مع خوف الضرر و ما كان مع اعتقاد الضرر الخالي من الخوف فيصح في الأول دون الأخير، وجوه، قد يقال بالأول كما في المعبر القول به لكن في ظن المخوف، بل يظهر منه كونه إجماعيا عندنا حيث نسب الخلاف فيه الى أحمد في إحدى الروايتين منه، قال (قده) لو خشى على نفسه لصا أو سبعا تيمم و لا إعادة- الى ان قال- و لو ظن مخوفا فتيمم و صلى ثم بان فساد ظنه فلا إعادة، و عن احمد روايتان إحداهما يعيد لانه تيمم من غير سبب يبيح التيمم فأشبهه من نسي الماء في رحله (لنا) انه تيمم تيمما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨٢

مشروعا و صلى صلاة مأمورا بها فتكون مجزية، و حجة احمد ضعيفة لأن السبب الخوف و هو موجود، و قياسه على الناسي باطل لأننا نمنع الأصل و الفرع (انتهى) و التعبير بالظن في كلامه لعله لبيان ادنى فردى الرجحان فيشمل القطع أيضا، هذا. (و استدل) لإثبات الصحة في الصورتين- أى صورة اعتقاد الضرر و صورة خوفه- مع تبين الخلاف بان الاعتقاد بالضرر و لو كان ظنيا بل احتمالا- عقلايا كالخوف منه موضوعي لا انه طريق الى موضوع الحكم بالتيمم، و ذلك اما في الاعتقاد بالضرر فلأن العقل يحكم بوجود التحرز الديني المقطوع و المظنون و المحتمل احتمالا عقلايا بملاك واحد و هو الحكم بقبح الاقدام على لا- يؤمن فيه من الضرر فيقال في مثله بان العقل ذو حكم واحد في مقطوع الضرر و مظنونه و محتمله كما في باب حكمه بحرمة التشريع فإنه يحكم بحرمة فيما لم يعلم انه من الدين بملاك واحد شامل لما يعلم انه ليس منه و ما يشك فيه، فان الملاك عند العقل في ذلك هو قبح التصرف في وظيفة المولى و شركة العبد مع مولاه فيما هو خارج عن وظيفته.

و حيث ان الضرر الديني واقع في سلسلة علل الاحكام و ملاكاته بخلاف حكمه بالتحرز عن الضرر الأخرى الواقع في سلسلة معاليلها التي هي غير قابلة لإعمال المولوية فيها فلا- جرم يستكشف من حكمه بقبح الاقدام على ما لا- يؤمن ضرره بحكم الملازمة بين حكمه الواقع في مرتبة علل الاحكام و بين الأحكام الشرعية المعلولة لها عن خطاب شرعي مولوي متعلق الى التحرز عن اعتقاد الضرر و لو كان مظنونا بل محتملا، و لما كان حكم العقل الكاشف عن الحكم الشرعي في مورد القطع بالضرر و الظن به و احتمال العقلائي عن ملاك واحد و هو قبح الاقدام على ما لا يؤمن الضرر فيه كان الحكم الشرعي المستكشف منه

فى الموارد الثلاثة أعنى القطع و الظن و الاحتمال، أيضا بملاك واحد و هو عين ذلك الملاك بحكم الملازمة، فىكون مقطوع الضرر و مظنونه و محتمله حراما شرعيا واقعا استكشف حرمة من ناحية حكم العقل من جهة الملازمة سواء صادف الواقع اما لا، و هذا معنى ما فى المعبر من انه تيمم تيمما مشروعا و صلى صلاة مأمورا بها فتكون مجزية،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨٣

هذا بالنسبة إلى اعتقاد الضرر، و هكذا بالنسبة إلى الخوف، بل هو فى الخوف أظهر، حيث ان خوف الضرر موضوع لما يترتب عليه من الاحكام، بل لعل ذلك فيه إجماعى كما يظهر من نفي الخلاف بينهم ظاهرا فى ان سلوك الطريق الذى يخاف فيه من الضرر معصية يجب إتمام الصلاة فيه و لو انكشف بعده عدم الضرر، إذ الحكم بإتمام الصلاة مع خوف الضرر و صحتها و لو تبين الخلاف لا يتم الا بكون الخوف موضوعا للحكم و كذا فى المقطوع الضرر و مظنونه و محتمله و لو لم يكن معه خوف، و لا يمكن تصحيحه بحرمة التجري لعدم حرمة- كما حقق فى محله (و بالجملة) فالظاهر ان خوف الضرر كالاقتقاد به موضوعى بالقياس الى حكم التيمم، و سيأتى زيادة توضيح لذلك فى مسألة جواز البدار الى التيمم فى سعة الوقت إنشاء الله تعالى.

(و يستدل للثانى) بالمنع من كون العقل فى مورد الضرر ذا حكم واحد بملاك واحد فى مورد قطعه و ظنه و احتمال بل هو انما يحكم بقبح ارتكاب الضرر الواقعى بملاك كونه ضررا، و بحرمة ارتكاب مظنونه و محتمله بملاك انه لا يؤمن من ارتكابه عن الوقوع فى الضرر، و حكمه الأول نفسى، و الثانى طريقى، و الحكم الشرعى المستكشف من حكمه أيضا كذلك نفسى و طريقى بحكم الملازمة، و الحكم الطريقى لا يترتب عليه شىء سوى ما يترتب على ما كان طريقا اليه على تقدير موافقته، و مع تبين مخالفته فلا يترتب عليه أثر أصلا من الاجزاء و غيره، هذا بالنسبة إلى اعتقاد الضرر، و هكذا الكلام بالنسبة إلى خوفه.

(و مما ذكرنا يظهر) وجه التفصيل بين اعتقاد الضرر و بين خوفه و ان وجهه هو الالتزام بكون الحكم فى مورد اعتقاد الضرر طريقيا و فى مورد خوفه موضوعيا (و الانصاف) ان الحكم بحرمة الاقتحام عند خوف الضرر موضوعى حيث ان فى ارتكاب المخوف فى نفسه حرج و مشقة لا- يتحمل عادة. و اما حكم العقل بقبح ارتكاب الضرر الاعتقادى فالحق ان العقل فيه ذو حكيمين: حكم نفسى فى موضوع الضرر نفسه، و حكم طريقى فيما لا يؤمن فيه من الضرر حذارا يقع فى الضرر، و عليه فالحق هو التفصيل بين اعتقاد الضرر علما أو ظنا أو احتمالا عقلايا إذا كان مع عدم الخوف و بين الخوف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨٤

منه فيقال بعدم الصحة مع تبين الخلاف فى الأول و الصحة فى الثانى. و لكن الاحتياط فى صورة الخوف أيضا لا ينبغي تركه. هذا كله فيما إذا تبين عدم الضرر بعد التيمم و الصلاة معه، و اما لو تبين قبل الإتيان بالصلاة فلا إشكال فى عدم جواز الصلاة معه و ذلك لانه على تقدير صحة التيمم واقعا يبطل بالتمكن من استعمال الماء قبل الصلاة فىكون المورد من مصاديقه.

(الصورة الثانية) إذا توضح أو اغتسل باعتقاد عدم الضرر و مع عدم الخوف منه ثم تبين وجوده فعلى تقدير كون اعتقاد الضرر موضوعيا بالنسبة إلى حكم التيمم ينبغي القطع بصحة ما أتى به مع الطهارة المائية لعدم تكليفه بالتيمم من جهة انتفاء موضوعه الذى هو اعتقاد الضرر، و على تقدير كون الضرر بوجوده الواقعى موضوعا و أخذ الاعتقاد طريقا اليه فكذلك أيضا لأن الطهارة المائية حينئذ و ان كانت منهيها عنها لكن النهى عنها غير منجز لمكان الجهل به جهلا مركبا من جهة الاعتقاد بانتفاء الضرر، و النهى إذا لم يكن منجزا لا يؤثر بوجوده الواقعى فى البطلان فى المقام.

(اما إذا كان) ملا-كه تراحم الطهارة المائية مع واجب أهم من حفظ نفس محترمة أو نحو ذلك فواضح، حيث ان النهى عنها حينئذ ليس لمكان مبعوضية فيها بل لا بتلاؤها بتراحمها مع مصلحة أهم، فهى باقية على ما هى عليه من الملاك، لكن الأمر بما هو أهم منها شاغل مولوى عن إتيانها و شاغلية الخطاب بضدها عنها متوقفة على محركيته الفعلية المتوقفة على تنجزه، إذ ما لم يكن

منجزا لم يكن شاغلا- للمكلف بنفسه، و ما لم يكن شاغلا بنفسه لم يكن شاغلا له عن غيره، فيكون الإتيان بغيره صحيحا لوجود المقتضى له و تمامية ملا-كه و صلاحه و عدم المانع عنه لانحصار مانعية المانع في تنجزه، و هذا حكم كلى فى جميع موارد تراحم المهم و الأهم، حيث يصح الإتيان بالمهم عند عدم تنجز الخطاب بالأهم، و كذا باب اجتماع الأمر و النهى، حيث يصح الإتيان بالمجمع عند عدم تنجز النهى بنسيان موضوعه أو الجهل به أو نحوهما مما لا يرجع الى الجهل بالحكم فيما إذا لم يكن معذورا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨٥

و اما إذا كان ملا-ك النهى عنها من جهة انطباق عنوان محرم عليه كالضرر و نحوه فربما يقال- كما فى مصباح الفقيه- بأنه كذلك أيضا و ذلك لان الطهارة فى حد نفسها نور فيها ملاك المحبوبة، و انطباق العنوان المحرم عليها لا يخرجها عما تكون عليه، و انما هو من قبيل المانع عن المقتضى، و المانعية تؤثر عند تنجزها كما فى المتراحمين (و لكنه لا يخلو عن اشكال) بل منع، و ذلك لان المقتضى المقترن بالمانع لا- يكون تمام الملاك للأمر، بل انما يقتضيه فيما لا يكون هناك مانع، بمعنى ان تأثير اقتضائه فعلا- يتوقف على عدم وجود المانع، و مع انطباق عنوان محرم على الفعل يقع التراحم فى الملاكين فيحكم على المجمع بما يقتضيه الجمع بين الملاكين بعد ملاحظة أحدهما مع الآخر و الموازنة بينهما (و ان شئت قلت) بعد حكومة أدلة نفى الضرر على دليل الطهارة المائية تكون الأمور به من الطهارة المائية هو الذى لا يكون ضروريا و لا ينطبق عليه عنوان الضرر و يخرج الطهارة الضرورية عن تحت حكم الأمور به خروجا واقعا لأن الحكومة روحها التخصيص بلسان لا يرى بين المخصص و المخصص معارضة لكى يحتاج الى الجمع بينهما بتقديم الخاص على العام سواء كان لسان الحاكم لسان الشرح أو التقييد أو كان التصرف فى موضوع دليل المحكوم رفعا أو وضعيا على ما حققناه فى تفسير الحكومة فى محله.

(و كيف كان) فنتيجة ذلك عدم الأمر بالطهارة المائية فى النهى عنها واقعا و لو لم ينجز. النهى عنها (و بعبارة أخرى) يكون النهى عنها كالنهي الغيرى الذى هو منشأ انتزاع المانعية الذى لا يصح معه العبادة و لو لم يعلم به لكونه كاشفا عن وجود المانع عن ملاك المقتضى للأمر و لذا تبطل العبادة مع وجود المانع عنها واقعا و لو مع الجهل.

(و بعبارة أوضح) النهى الغير المنجز لا- يكون بوجوده الواقعى منشأ للبطلان إذا لم يكن ملاكه دخيلا فيه، و اما مع دخل ملاكه فى البطلان فيبطل و لو لم يكن النهى منجزا، فالبطلان ليس معلولا- للنهى بل هو مع النهى كلاهما ناشيان عن الملاك، و إذا سقط تنجز النهى فلا يسقط اثر ملاكه فى البطلان بواسطة عدم تنجزه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨٦

هذا كله مع تسليم تمامية مقتضى الأمر مع وجود ملا-ك النهى، و اما مع التنوع و دخل عدم ملاك النهى فى تمامية اقتضاء المقتضى فى مقام أصل الاقتضاء فالأمر أوضح فإن التكليف بالطهارة المائية حينئذ مشروط بعدم المانع عنه شرعا و يكون عدم المانع دخيلا فى ملاكه (و بالجملة) فما افاده (قده) مما لا يمكن المساعدة عليه. فالحق فى هذا القسم- اعنى ما كان منشأ النهى انطباق عنوان محرم على الطهارة المائية لو أتى بها مع اعتقاد عدمه و تبين الخلاف- هو الحكم بالبطلان، فإعادة الصلاة بما يكون وظيفته حين الإعادة من الطهارة المائية أو التيمم مما ينبغى لا تركه.

(الصورة الثالثة) إذا توضحا أو اغتسل مع اعتقاد الضرر أو خوفه فلا إشكال فى البطلان إذا لم يتبين عدم الضرر فضلا عما لو تبين وجوده، و اما لو تبين عدمه ففى البطلان و عدمه وجهان مبنيان على كون اعتقاد الضرر أو خوفه مأخوذا فى الحكم على وجه الموضوعية أو الطريقية (فعلى الأول) يبطل ما أتى به من الطهارة المائية لعدم التكليف بها واقعا- و ان فرض تمكنه من قصد القربة- لأن الفعل مما لا يصلح لان يتقرب به (و على الثانى) فكذلك لو لم يتمش منه قصد القربة، و البطلان حينئذ من جهة

عدم قصد القربة لا لعدم صلاحية الفعل للتقرب به، و اما لو فرض تمشى نية التقرب منه و قصده فالأقوى الصحة لكون الفعل واقعا مما يمكن التقرب به و قد نوى به التقرب فلا مانع عن الصحة (لكن قد تقدم) ان الأقوى كون خوف الضرر مأخوذا على وجه الموضوعية، و اما اعتقاد الضرر فقد قوينا كونه مأخوذا على وجه الطريقية، و عليه فالحكم هو البطلان فى صورة الخوف و لو فرض تمشى قصد القربة منه بخلاف ما إذا اعتقد الضرر بلا حصول الخوف فإنه مع تمشى قصد التقرب و حصوله منه لا يجب الإعادة و ان كان الاحتياط مما لا ينبغي تركه.

(الصورة الرابعة) إذا تيمم مع الاعتقاد بعدم الضرر فلا إشكال فى بطلان تيممه مع عدم انكشاف الخلاف فضلا عما لو انكشف عدم الضرر واقعا، و اما لو ظهر تحقق الضرر فى استعمال الماء فى بطلان تيممه و صحته الوجهان، فعلى الموضوعية يبطل لعدم الأمر به من جهة انتفاء موضوعه الذى هو اعتقاد الضرر أو الخوف، و كذا على الطريقية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨٧

مع انتفاء قصد القربة، و يصح مع تمشيه منه، و حيث ان الظاهر كون أخذ الاعتقاد طريقيا فمع فرض قصد القربة يمكن القول بالصحة و ان كان الاحتياط يلزم مراعاته.

### [مسألة (٢٠) إذا أجنب عمدا مع العلم يكون استعمال الماء مضرا، وجب التيمم و صح عمله]

مسألة (٢٠) إذا أجنب عمدا مع العلم يكون استعمال الماء مضرا، وجب التيمم و صح عمله، لكن ذكر بعض العلماء وجوب الغسل فى الصورة المفروضة و ان كان مضرا، فالأولى الجمع بينه و بين التيمم، بل الاولى مع ذلك اعادة الغسل و الصلاة بعد زوال العذر.

المشهور بين الأصحاب - كما فى الحدائق - عدم الفرق فى تجويز التيمم بين متعمد الجنابة و غيره، و عن الشيخين ان من أجنب متعمدا مختارا وجب عليه الغسل و ان خاف منه على نفسه و لم يجز له التيمم، و اختاره صاحب الوسائل أيضا و هو مختار صاحب المستند لكن مع عدم خوف تلف النفس، و يستدل لهم بطائفة من الاخبار التى فى بعضها دلالة على ذلك (كخبر على بن أحمد) الذى رفعه عن الصادق عليه السلام فى مجذور اصابته جنابة، قال عليه السلام ان كان أجنب هو فليغتسل و ان احتلم هو فليتيمم (و مرفوعة إبراهيم بن هاشم) قال ان أجنب فعليه ان يغتسل على ما كان منه و ان احتلم فيتيمم (و صحيحة سليمان) عن الصادق عليه السلام انه سئل عن رجل كان فى أرض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان يصيبه عنت من الغسل، كيف يصنع، قال يغتسل و ان اصابه ما اصابه، قال و ذكر انه عليه السلام كان وجعا شديدا الوجع فأصابته جنابة و هو فى مكان بارد و كانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلظة فقلت لهم احمولونى فاغسلونى فقالوا انا نخاف عليك فقلت ليس بد فحملونى و وضعونى على خشبات ثم صبوا على الماء فغسلونى (و صحيحة محمد بن مسلم) قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تصيبه الجنابة فى أرض باردة و لا يجد الماء و عسى ان يكون الماء جامدا، فقال عليه السلام يغتسل على ما كان، حدثه رجل انه فعل ذلك فمرض شهرا من البرد، فقال اغتسل على ما كان. فإنه لا بد من الغسل، و ذكر أبو عبد الله عليه السلام انه اضطر اليه و هو مريض فأتوا به مسخنا فاغتسل و قال لا بد من الغسل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨٨

(و لا يخفى) دلالة المرفوعتين على التفصيل بين المعتمد بالجنابة و بين غيره، لكن لا دلالة فى الصحيحتين الأخيرتين على التفصيل المذكور لكنهما حملوهما عليه بقرينة المرفوعتين.

(و كيف كان) فهذا القول مردود لضعف دليله، اما عندنا فلسقوط هذه الاخبار عن الحجية باعراض المشهور عنها فلا وثوق بها و

لا حجية لها و لا نحتاج الى تكلف تأويلها و الجمع بينهما و بين ما يدل على سقوط الغسل (و اما عند غيرنا) ممن لا يرى اعراض المشهور عن الخبر موجبا لو هنه فقد أجابوا عن الاستدلال بها بضعف المرفوعتين سندا لمكان الرفع و لمخالفتها مع ما دل على سقوط الغسل لخوف المرض من الكتاب و السنة بالخصوص، و مع ما دل على نفس العسر و الحرج بالعموم و مع ما يقتضيه حكم العقل بحرمة الاقتحام فى الهلكة.

و بان الاستفادة منهما هو حرمة الاجنب اختيارا فى تلك الحالة و ان وجوب الغسل عليه حينئذ من باب العقوبة مع ان المحكى عن المعبر الإجماع على اباحته و هى الموافقة مع الأصل و العمومات الدالة على الاذن فى إتيان الحرث متى شاء و للحرج الشديد فى تركه فى بعض الأحوال، مع إيماء صحيحة سليمان المتقدمة على الجواز لما فيه من حكاية عمل الامام عليه السلام مع نزعتهم عليه السلام عن الاحتلام، هذا مضافا الى الاخبار الدالة على الجواز مثل خبر السكونى ان أبا ذر اتى النبى صلى الله عليه و آله فقال يا رسول الله هلكت، جامعت على غير ماء قال فأمر النبى صلى الله عليه و آله بمحمل فاستترت به، و بماء فاغتسلت انا و هى، ثم قال يا أبا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين (و خبر إسحاق بن عمار) عن الرجل يكون مع أهله فى السفر فلا يجد الماء حين يأتى أهله فقال ما أحب ان يفعل ذلك الا ان يكون شبقا أو يخاف على نفسه، قلت يطلب بذلك اللذة، قال هو حلال (الخبر).

هذا فى المرفوعتين، و اما الصحيحتان فبالمنع عن دلالتها أيضا، حيث ليس فيهما شىء يدل على التفصيل بين المتعمد و غيره- كما تقدم- فيمكن حملهما على صورة المشقة التى تتحمل عادة كما ربما يدل عليه لفظ العنت فى صحيحة سليمان، و اما ما ذكر فى المتن من أولوية الجمع بين الغسل و التيمم فى الصورة المفروضة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨٩

فهو و ان كان كذلك لمكان الخروج عن مخالفته من أوجب الغسل فيهما الا انه مخالف للأولى من وجه آخر لدوران الغسل فى هذه الصورة بين الوجوب و الحرمة فكيف يكون الاحتياط فى فعله مع احتمال كونه حراما، نعم هذا يتم فيما كان سقوط الغسل على تقدير سقوطه رخصة لا عزيمة، و معه أيضا لا حاجة الى التيمم.

(و اما وجه أولوية إعادة الغسل و الصلاة بعد زوال العذر فعله لخبر عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام عن رجل أصابته جنابة فى ليلة باردة يخاف على نفسه التلف ان اغتسل، قال تيمم فإذا أمن من البرد اغتسل و أعاد الصلاة (و مرسل جعفر بن بشير) عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن رجل أصابته جنابة فى ليلة باردة يخاف على نفسه التلف ان اغتسل، قال عليه السلام يتيمم و يصلى فإذا أمن البرد اغتسل و أعاد الصلاة.

و قد افتى بمضمونهما جملة من الأصحاب كالشيخ فى المحكى عن التهذيب و الاستبصار و النهاية و المبسوط و عن المهذب البارع و الروض، و سيأتى الكلام فى هذه المسألة فى المسألة الثامنة من فصل أحكام التيمم إنشاء الله تعالى.

### [مسألة (٢١) لا يجوز للمتطهر بعد دخول الوقت ابطال وضوئه بالحدث الأصغر]

مسألة (٢١) لا يجوز للمتطهر بعد دخول الوقت ابطال وضوئه بالحدث الأصغر إذا لم يتمكن من الوضوء بعده كما مر لكن يجوز له الجماع مع عدم إمكان الغسل، و الفارق وجود النص فى الجماع، و مع ذلك الأحوط تركه. قد مر حكم هذه المسألة مستوفى فى المسألة الثامنة من مسائل فصل غسل الجنابة.

الرابع الحرج فى تحصيل الماء أو فى استعماله و ان لم يكن ضرر أو خوفه.

المراد بالحرج المشقة الشديدة التى لا تتحمل عادةً و هو غير الضرر و خوفه، و يدل على سقوط الطهارة المائية ما دل على نفي الحرج مثل قوله تعالى **مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ**، و قد اتضح الحكم فيه مما بيناه فى الأمر الثالث من الأمور المذكورة فى طى البحث عن الخوف من استعمال الماء، حيث قلنا ان المسوغ للتيمم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩٠

أحد أمور ثلاثة على سبيل منع الخلو: اما الضرر غير اليسير، أو الخوف من الضرر، أو المشقة الشديدة التى لا تتحمل عادةً.

### [الخامس الخوف من استعمال الماء على نفسه]

#### إشارة

الخامس الخوف من استعمال الماء على نفسه أو أولاده و عياله أو بعض متعلقيه أو صديقه، فعلا أو بعد ذلك من التلف بالعطش أو حدوث مرض بل أو حرج أو مشقة لا تتحمل، و لا يعتبر العلم بذلك بل و لا الظن، بل يكفى احتمال يوجب الخوف حتى إذا كان موهوما فإنه قد يحصل الخوف مع الوهم إذا كان المطلب عظيما- فيتيمم حينئذ، و كذا إذا خاف على دوابه أو على نفس محترمة و ان لم تكن مرتبطة به، و اما الخوف على غير المحترم كالحربى و المرتد الفطرى و من وجب قتله فى الشرع فلا يسوغ التيمم كما ان غير المحترم الذى لا- يجب قتله بل يجوز كالكلب العقور و الخنزير و الذئب و نحوها لا يوجبها و ان كان الظاهر جوازها ففى بعض صور خوف العطش يجب حفظ الماء و عدم استعماله كخوف تلف النفس أو الغير ممن يجب حفظه و كخوف حدوث مرض و نحوه، و فى بعضها يجوز حفظه و لا يجب، مثل تلف النفس المحترمة التى لا يجب حفظها و ان كان لا يجوز قتلها أيضا، و فى بعضها يحرم حفظه بل يجب استعماله فى الوضوء و الغسل كما فى النفوس التى يجب إتلافها، ففى الصورة الثالثة لا يجوز التيمم، و فى الثانية يجوز و يجوز الوضوء أو الغسل أيضا، و فى الأولى يجب و لا يجوز الوضوء أو الغسل. فى هذا المتن أمور

#### [فروع]

### [الأول إذا خاف من استعمال الماء على نفسه من العطش]

(الأول) إذا خاف من استعمال الماء على نفسه من العطش

خوفا ناشيا من قلة الماء بحيث لو صرف فى الطهارة يخاف التلف من العطش الموجود فى الحال أو يخاف من حدوثه و إتلافه له فى المآل- جاز له التيمم بلا خلاف، و نقل الإجماع عليه مستفيض، و فى الجواهر: إجماعا محصلا و منقولاً (و يدل عليه) من العمومات كلما دل على أهمية حفظ النفس عند الشارع و ان حفظها أهم عنده من الطهارة المائية التى جعل البدل لها و رخص فى تركها بأقل من ذلك بمراتب كثيرة كالأخبار الواردة فى النهى عن تغيير النفس للسبع و اللص فى طلب الماء فى السفر، و ما دل على النهى عن نزول البئر إذا لم يكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩١

معه دلو أو حبل، و غير ذلك، و للأخبار الخاصة فى المورد مثل خبر ابن سنان عن الصادق عليه السلام فى رجل أصابته جنابة



فى السفر و لى معه الإماء قلىل و ىخاف ان هو اغتسل ان يعطش قال ان خاف عطشا فلا يهرق منه قطرة و لىتمم بالصعید فان الصعید أحب الیّ (و خبر ابن ابى یعفور) عنه علیه السّلام فى الرجل ىجنب و معه من الماء ما ىكفیه لشربه أ یتیمم أو یتوضأ، قال علیه السّلام یتیمم أفضل، الا- ترى انه انما جعل علیه نصف الطهور (و خبر ابن ابى العلاء) عنه علیه السّلام عن الرجل ىجنب و معه من الماء بقدر ما ىكفیه لوضوء الصلاة، أ یتوضأ بالماء أو یتیمم، قال علیه السّلام یتیمم، الا- ترى انه جعل علیه نصف الطهور،- و المراد بنصف الطهور فى هذین الخبرین هو مسح نصف أعضاء الوضوء بإثبات المغسولین- اعنى الوجه و الیدین- دون الممسوحین- أعنى الرأس و الرحلین.

(و وجه المحدث الكاشانى) فى حاشیة منه على الوافى بإمكان كون النصف كنايةً عن احد المعادلین، قال (قده) یعنى ان الله تعالى جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا و هما سیان عدیلان لا- فرق بینهما فى الطهوریة كنصفى الشىء الواحد المتساویین و انما عبر عن كل منهما بالنصف لأنهما معا كشیء واحد فى الاحتیاج إلیهما فى الطهارة لا یغنى أحدهما فى محله عن الآخر (انتهى) أقول و لعل الوجه الأول أظهر و ان قال (قده) بأن الثانى أقرب الى الصواب (و یؤید ما استظهرناه) ما تقدم فى صدر الباب من خبر الحلبي المروى فى الكافى عن الصادق علیه السّلام عن الرجل ىجب و معه قدر ما ىكفیه من الماء لوضوء الصلاة، أ یتوضأ أ یتیمم، قال علیه السّلام لإبل یتیمم، الا- ترى انه جعل علیه نصف الوضوء،- فان المراد بنصف الوضوء هو المعنى الأول، و قد تقدم تقل كلام المجلسى (قده) فى مرآت العقول و انه فسر الحدیث بما ذكرنا.

(و كیف كان) فیدل على جواز التیمم مع خوف العطش أيضا صحیح الحلبي قال قلت للصادق علیه السّلام الجنب ىكون معه الماء القلیل فان هو اغتسل خاف العطش، أ یغتسل به أو یتیمم، قال علیه السّلام بل یتیمم و كذلك إذا أراد الوضوء (و موثق سماعه) قال سئلت الصادق علیه السّلام عن الرجل ىكون معه الماء فى السفر- فىخاف قلته قال یتیمم بالصعید و ىستبقى الماء، فان الله عزّ و جلّ جعلهما طهورا: الماء و الصعید.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩٢

و هذه الاخبار ظاهرة الدلالة فى كون خوف العطش المترقب مسوغا للتیمم و عدم جواز الطهارة المائية معه، و لا ینافیہ التعبير بالاحب- كما فى خبر ابن سنان- أو الأفضل- كما فى خبر ابن ابى یعفور- فإن الأفضل ینطبق على الواجب و هو أحب إلیه علیه السّلام، و اما كون هذه الاخبار فى مورد ترقب خوف العطش فى المآل فلا ینافی تعمیم الحكم بالقیاس الى ما ىخاف منه فى الحال، لان العطش المترقب إذا كان خوفه مسوغا فالعطش المحقق ىكون مسوغا بالفحوى.

### [الأمر الثانى إذ أخاف من استعماله عطش أو لاده]

(الأمر الثانى) إذ أخاف من استعماله عطش أو لاده

أو عیاله أو بعض متعلقیه أو صدیقه أو من كان مصاحبا معه أو من كان فى نفقته ممن ىحسب منه، سواء كان فعلا أو بالمآل على النحو الذى تقدم فى الأمر الأول بأن خاف علیهم من التلف عطشا، فان الحكم فىه هو انتقال التكلیف الى التیمم بلا اشكال و لا خلاف و ذلك لعموم دلیل نفى الحرج و إطلاق بعض الاخبار المتقدمة لا سیما الخبر الأول أعنى خبر ابن سنان المعبر فیہ بالعطش منكرا فى قوله علیه السّلام: ان خاف عطشا، الشامل لعطش نفسه، الذى هو مورد السؤال و عطش متعلقیه و مصاحبیه، فالقول بعدم شمول النصوص المتقدمة بدعوى ظهورها فى خوف المكلف على شخص نفسه لا وجه له.

### [الثالث إذا خاف على دوابه المملوكة له]

(الثالث) إذا خاف على دوابه المملوكة له

فالمشهور لى ما نسب إليهم وجوب التيمم وحفظ الماء لدابته، لكن فى المدارك- بعد حكاية تسويغ الخوف عليها للتيمم من المعبر لكونه من قبيل الخوف على المال- استشكل فيه وقال ان مطلق ذهاب المال غير مسوغ، و لهذا وجب صرف المال الكثير الذى لا يضر فوته فى شرائه، و منه الدواب لو توقف الشراء عليه فيمكن القول بوجوب حفظ الدابة أو إتلافها واستعمال الماء لانه واجد له غير مضطر اليه فلا يسوغ له التيمم (انتهى) و لا يخفى ما فيه للفرق بين صرف الدابة فى ثمن الماء إذا توقف شرائه على ذلك و بين إتلاف الدابة عطشا و صرف الماء فى الوضوء أو الغسل، فان شراء الماء بأعلى الثمن واجب بالنص- كما تقدم- فلا يقاس عليه إتلاف المال خصوصا إتلاف الدابة عطشا، حيث انه غير مستحسن عند العقلاء و أهل المرات مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩٣

فيدل على تسويغ التيمم بخوف تلفها ما تقدم مما دل على التسويغ فى الخوف على المال، مضافا الى دليل نفي الضرر. بل يمكن ان يقال بعدم اشتراط كون الدابة مملوكة له فيكفى الخوف عليها مطلقا و ذلك لأنها نفس محترمة بمعنى انه لا يجوز قتلها عطشا و ان جاز قتلها لأكل لحمها فالدليل على التسويغ ليس منحصر فى عنوان الخوف على المال فى المقام بل الدليل على وجوب حفظ النفس المحترمة كاف فى إثبات التسويغ، مضافا الى إمكان التمسك بإطلاق العطش المذكور منكرا فى خبر ابن سنان المتقدم و بموثقة سماعة المتقدمة أيضا، حيث كان السؤال فيها عن الرجل يكون معه الماء فى السفر فيخاف قتلته، فان مورد السؤال هو خوف القلة الشامل لخوفها على الدابة التى معه و لو لم تكن مملوكة له و ليس فى هذه الموثقة ما يدل على اختصاص الحكم بالخوف على نفس المكلف فالأقوى تعميم التسويغ فى الخوف على الدواب مطلقا سواء كانت مملوكة له أو لم تكن، و سواء تضرر بتلفها أولا.

#### [الأمر الرابع إذا خاف على نفس محترمة]

(الأمر الرابع) إذا خاف على نفس محترمة

و ان لم تكن معه و لا- مرتبطة به، كنفس المؤمن، حيث يجب حفظها من التلف، و لا- إشكال فى مسوغية الخوف على تلفها للتيمم لاهمية وجوب حفظها بالنسبة إلى الطهارة المائية التى لها بدل، و اما إذا لم تكن ممن يجب حفظها و ان لم يجز إتلافها و قتلها أيضا كالذمي المحقون دمه ففى كون الخوف عليه من التلف عطشا مسوغا للتيمم اشكال من جهة عدم وجوب حفظه عن التلف، و من جهة احترامه و لو لكونه محقون الدم و ان الشارع لا- يرضى بقتله عطشا لأجل الطهارة المائية التى لها بدل و لاستفادة الاكتفاء بالاهون من ذلك فى الانتقال الى التيمم و لما فى النفوس من ذوى المرات من الحرج و المشقة الشديدة فى مشاهدة هلاك النفس عطشا و لو كانت غير محترمة فيشمله دليل نفي الحرج و لما ورد من النهى عن قتل الكفار عطشا و منع الماء عنهم و لو فى الحرب و غير ذلك مما يقوى أهمية صرف الماء فى هذه النفس التى حكم الشارع بحق دمه، و عليه فلعل الأقوى هو التسويغ فى الذمي أيضا،

#### [الخامس إذا خاف على نفس غير محترمة كالمترد المهذور دمه]

(الخامس) إذا خاف على نفس غير محترمة كالمترد المهذور دمه

و من يجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩٤

قتله، فان كان يحتاج إليه في السفر بحيث يخاف على نفسه من تلفه، فهو يرجع الى الخوف على نفسه و يكون حكمه حكمه من تسويغه للتيمم و عدم جواز صرف الماء في الطهارة، و ان كان مع عدم الحاجة إليه فالمصرح به في محكى الذكرى عدم مزاحمته مع وجوب صرف الماء في الطهارة المائية و كذا لو وجب قتله لغير الارتداد كالمحكوم عليه بالرجم أو من يجب قتله قصاصا و كذا الكافر الحربى، و عليه المصنف (قده) فى المتن.

و يمكن ان يقال بتسويغه التيمم أيضا لأن دليل وجوب قتله لا يدل على جواز قتله عطشا بل يمكن ان يقال بوجوب إشباعه من الجوع و إبراد كبده من العطش ما دام حيا لم يقتل خصوصا فى المسلم المحكوم عليه بالقتل إذ لا يكون أقل حرمة من الحيوان المحلل لحمة الذى يجوز ذبحه و لكن لا يجوز منعه من الماء حتى يموت عطشا (نعم) لو كان الجانى قد قتل نفسا بمنع الماء عنه فمات عطشا فالقصاص منه يكون بهذا النحو من القتل، فمطلق جواز القتل أو وجوبه لا يدل على جواز القتل بحبس الماء عنه حتى يموت من العطش، و عليه فيقوى تسويغ هذا القسم أيضا للتيمم.

### **[السادس إذا خيف العطش على حيوان يجب أو يجوز قتله كالحية]**

(السادس) إذا خيف العطش على حيوان يجب أو يجوز قتله كالحية و الكلب العقور و نحوهما من السباع الضارية، فربما يقال هنا بعدم الإشكال فى عدم مسوغية الخوف عليه للتيمم إذ لا احترام لهذا الحيوان و لكن عن الذكرى الاشكال فيه و لعله للتأمل فى جواز قتله بالعطش و ان جاز بأنواع أخرى من القتل و استظهر فى المتن جواز التيمم هنا لا وجوبه و لعله للاعتراف بعدم جواز القتل بالعطش و لكن تحريم قتله بهذا النحو ليس من الأهمية بمثابة تكون مانعة من الطهارة المائية الواجبة على المكلف فيكون نتيجة التراحم هو الجواز.

### **[السابع قد قسم المصنف (قده) صور الخوف هنا على أقسام ثلاثة]**

(السابع) قد قسم المصنف (قده) صور الخوف هنا على أقسام ثلاثة و قال بان فى الثانية و هى الخوف من تلف النفس المحترمة التى لا يجب حفظها و ان كان لا يجوز قتلها يجوز التيمم و يجوز الوضوء و الغسل أيضا (و لا يخفى) ان ما افاده متوقف على صحة التخيير بين التيمم و الطهارة المائية و قد تقدم ان فى تصويره اشكالا من جهة طولية التكليف فيها بل التخيير لا يخلو عن المنع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩٥

ثم ان بعض السادة من مشايخنا (قده) كتب على قول المصنف: و ان كان لا يجوز قتلها،- بان هذا مناف لما ذكر أنفا من ان هذا القسم يجوز قتله (أقول) و لا- منافاة بينهما لان قوله هذا ذكر للفرد الخفى، فمعناه ان فى هذا القسم اعنى النفس التى لا يجب حفظها يجوز صرف الماء للوضوء و الغسل و لا- يجب، سواء كان مما يجوز قتله أو لا يجوز، فحكم بجواز حفظ الماء للطهارة المائية و عدم صرفه فى هذه النفس التى لا يجب حفظها و ان كان من القسم الذى لا يجوز قتلها أيضا، و من المعلوم ان فيما لا يجوز قتله إذا جاز صرف الماء فى الطهارة المائية يكون جواز صرفه فيها فيما يجوز قتله بطريق اولى، و هذا واضح.

### **[الأمر الثامن فى كل مورد يكون الخوف من تلف النفس مسوغا للتيمم]**

(الأمر الثامن) فى كل مورد يكون الخوف من تلف النفس مسوغا للتيمم يكون الخوف من حدوث المرض أيضا مسوغا له، و كذا يجوز التيمم إذا خيف على نفسه أو غيره من العطش الذى يكون فيه

مشقة شديدة لا- تتحمل عادة و ذلك لإطلاق جملته من الاخبار السابقة، و اما لو كان مما يسهل تحمله فلا يكون مسوغا لانصراف الأدلة عنه.

### [مسألة ٢٢ إذا كان معه ماء طاهر يكفى لطهارته و ماء نجس بقدر حاجته الى شربه]

#### إشارة

مسألة (٢٢) إذا كان معه ماء طاهر يكفى لطهارته و ماء نجس بقدر حاجته الى شربه لا يكفى فى عدم الانتقال الى التيمم لان وجود الماء النجس حيث انه يحرم شربه كالعدم فيجب التيمم و حفظ الماء الطاهر لشربه نعم لو كان الخوف على دابته لا على نفسه يجب عليه الوضوء أو الغسل و صرف الماء النجس فى حفظ دابته بل و كذا إذا خاف على طفل من العطش فإنه لا دليل على حرمة اشرايه الماء الممتنجس و اما لو فرض شرب الطفل بنفسه فالأمر أسهل فيستعمل الماء الطاهر فى الوضوء مثلا و يحفظ الماء النجس ليشربه الطفل بل يمكن ان يقال إذا خاف على رفيقه أيضا يجوز التوضى و إبقاء الماء النجس لشربه فإنه لا دليل على وجوب رفع اضطرار الغير من شرب النجس نعم لو كان رفيقه عطشانا فعلا لا يجوز إعطائه الماء النجس ليشرب مع وجود الماء الطاهر كما انه لو باشر الشرب بنفسه لا يجب منعه.

فى هذا المتن أمور

### [الأول لو كان عنده ماءان طاهر و نجس و كان عطشاناً]

(الأول) لو كان عنده ماءان طاهر و نجس و كان عطشاناً  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩٦  
فعلا انتقل حكمه الى التيمم و لا يجوز له شرب الماء النجس لتقديم مراعاة الحرمة عليه لكونها حرمة فعلية منجزه و يكون المقام من قبيل التراحم بين ما لا بدل له اعنى شرب الماء النجس المحرم و بين ما له البدل اعنى الطهارة المائية، و من المقرر فى باب التراحم تقديم ما لا بدل له على ماله البدل، و سنذكر وجهه فى طى الأمر السادس الذى عنونه فى المتن.

### [الثانى لو كان عنده ماءان طاهر و نجس و لكن يخاف من العطش فى المستقبل]

(الثانى) لو كان عنده ماءان طاهر و نجس و لكن يخاف من العطش فى المستقبل  
فالمحكى عن المحقق و غيره هو جواز حفظه للشرب و الاكتفاء بالتيمم و استجوده فى المدارك مبتنيا على ثبوت حرمة شرب الماء النجس مطلقا (و أورد عليه فى الحدائق و الجواهر) بعد استظهارهما من كلامه انه قد تأمل فى ثبوت حرمة شرب الماء النجس- بالإجماع منقولا- و محصلا على حرمة و بدلالة الأخبار القريبة من التواتر عليها فلا- موقع للتأمل، لكن ظاهر عبارة المدارك هو التأمل فى كون حرمة شربه بمرتبة من الأهمية بحيث توجب المزاحمة مع وجوب الطهارة المائية لا التأمل فى أصل الحرمة.

(و كيف كان) فالمقام من قبيل دوران الأمر بين مخالفة حكم إلزامى فى الحال مما له البدل و مخالفة حكم إلزامى فى الاستقبال مما لا بدل له، و الأقوى فى مثله عدم مزاحمة الحكم الاستقبالى مع الحكم الإلزامى فى الحال، لأن منشأ التراحم هو استتباع كل حكم من المولى لحكم العقل بوجوب صرف العبد قدرته فى امثاله، المستلزم لصرفه قدرته عن غيره فى مورد المزاحمة، و هذا

فى الحكمن المتقارنن بحسب الزمان ظاهر، و اما فى المختلفن فى الزمان ففنه تأمل بل منع، إذ لا- موجب للإلزام بترك الواجب فى الحال و حفظ القدرة لامثال الحكم المتأخر عنه زمانا الواقع فى الاستقبال، فالمقتضى لإتيان المتقدم و هو الخطاب المنجز به موجود، و المانع عنه و هو حكم العقل بلزوم إبقاء قدرته لصرفها فى امثال المتأخر مفقود فيجب الإتيان بالمتقدم، و تفصيل ذلك بأزيد مما ذكرنا موكول إلى مراجعة ما كتبناه فى الأصول فى باب التراحم.

### [الثالث إذ أخاف على دابته]

(الثالث) إذ أخاف على دابته

فلا إشكال فى وجوب صرف الماء الطاهر فى الوضوء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩٧

أو الغسل و حفظ الماء النجس لسقى دابته، إذ لا إشكال فى إشراب الدابة الماء النجس و لا دليل على حرمة.

### [الرابع إذ أخاف على طفل من العطش]

(الرابع) إذ أخاف على طفل من العطش

فان كان الأمر دائرا بين الطهارة المائية و إشراب الطفل الماء النجس و بين اشرا به الماء الطاهر و الإتيان بالتيمم فالترخيص فى التيمم موقوف على حرمة الاشراب، فعلى القول بحرمة يتعين التيمم لكون المقام من قبيل تراحم ما لا- بدل له أعنى حرمة الاشراب مع ما له البدل، اما لو دار الأمر بين صرف الطفل الماء النجس بنفسه لا بإشراب المكلف إياه و بين الإتيان بالتيمم فالظاهر عدم سقوط الطهارة المائية لعدم الدليل على وجوب منع الأطفال عن شرب الماء المتنجس، و اما اشرا به ففنه اشكال خصوصا إذا كان وليه و من يجب نفقة الطفل عليه (و كيف كان) فإذا أراد الإتيان بالطهارة المائية فالأولى ان يكون بعد صرف الماء المتنجس فى رفع عطش الطفل ليرتفع التراحم بالنسبة إلى الماء الطاهر، هذا إذ أخاف على الطفل من عطشه الموجود فى الحال و اما إذا خاف على عطشه فى المستقبل فيأتى فيه الإشكال الذى ذكرناه فى الأمر الثانى من ان التراحم حينئذ واقع بين الخطا بين الطولين بحسب الزمان و حكم العقل بصرف القدرة فى الحكم المتقدم زمانا لعله يقتضى تقديم الطهارة المائية.

### [الخامس إذ أخاف على رفيقه فى الحال أو فى المستقبل]

(الخامس) إذ أخاف على رفيقه فى الحال أو فى المستقبل،

فإنما يكون الابتلاء به على نحو اشرا به فى الحال أو فى المستقبل أو يكون على نحو يوجب اضطرار رفيقه فى شرب الماء النجس بنفسه (ففى الأول) يكون حكمه حكم ما لو توقف الطهارة المائية على شرب المكلف نفسه الماء النجس فإن إشراب الماء النجس لمكلف آخر حرام كشربه نفسه (و فى الثانى) يتعين الإتيان بالطهارة المائية فإنه لا دليل على وجوب رفع اضطرار الغير من شرب النجس إذا لم يكن ممن يجب مؤنته عليه و الا- فالاحتياط لا- يترك فيما إذا كان الابتلاء بصرف الماء النجس له فى الحال لرفع عطشه فعلا لا فى الاستقبال، فيصرف الماء الطاهر فى رفع عطش من يجب نفقته عليه ثم يأتى بالتيمم، لفقدان الماء حينئذ قطعاً.

و اما ما فى المتن من الفرق بين الخوف من عطش رفيقه فى المستقبل بجواز الإتيان بالطهارة المائية حينئذ و إبقاء الماء النجس لشربه و بين عطشه فعلا فلا يجوز إعطاء الماء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩٨

النجس له مع وجود الماء الطاهر فلم نعرف له وجهها، إذ لو جاز إبقائه لان يعطيه فى المستقبل لجاز إعطائه له فى الحال أيضا، اللهم الا- ان يكون نظره الى عدم تنجز التكليف الاستقبالى فى الحال، و هو كلام- حق الا ان الطاهر من المصنف (قده) عدم القول به، و يحتمل انه فرض الاضطرار فى الاستقبال فيما إذا احتمل شرب رفيقه الماء النجس بنفسه لا بان يضطر إلى إشراب المكلف إياه، إذ لا يجب على المكلف حينئذ رفع اضطرار غيره فى شرب الماء النجس، و اما صورة العلم بأنه إذا صرف الماء الطاهر فى الطهارة المائية يحصل له الابتلاء فى المستقبل بإعطاء الماء النجس لرفيقه فلم يذكره فى المتن، و الله أعلم بحقائق الأمور.

### [السادس إذا عارض استعمال الماء فى الوضوء أو الغسل واجب أهم]

#### إشارة

السادس إذا عارض استعمال الماء فى الوضوء أو الغسل واجب أهم كما إذا كان بدنه أو ثوبه نجسا و لم يكن عنده من الماء الا بقدر أحد الأمرين من رفع الحدث أو الخبث ففى هذه الصورة يجب استعماله فى رفع الخبث و يتيمم لان الوضوء له بدل و هو التيمم بخلاف رفع الخبث مع انه منصوص فى بعض صورته، و الاولى ان يرفع الخبث أولا ثم يتيمم ليتحقق كونه فاقد للماء حال التيمم، و إذا توضأ أو اغتسل حينئذ بطل لأنه مأمور بالتيمم و لا أمر بالوضوء أو الغسل، نعم لو لم يكن عنده ما يتيمم به أيضا يتعين صرفه فى رفع الحدث لأن الأمر يدور بين الصلاة مع نجاسة البدن أو الثوب أو مع الحدث و فقد الطهورين فمراعاة رفع الحدث أهم، مع ان الأقوى بطلان صلاة فاقد الطهورين فلا ينفعه رفع الخبث حينئذ.  
فى هذا المتن أمور

### [الأول ذكروا فى باب التزام مرجحات]

(الأول) ذكروا فى باب التزام مرجحات

لترجيح احد المتزامنين على الآخر (منها) ما إذا كان أحدهما أهم، و ضابطه ما إذا كان أحدهما راجعا الى حفظ بيضة الإسلام و كان مما يقوم به أساسه و يشيد به أركانه دون الآخر أو كان مما أحرز كون ملاكه أقوى بدليل آخر.  
(و منها) ما إذا كان أحدهما مما لا بدل له و الآخر مما له البدل، سواء كان ثبوت البدل لما له البدل من ناحية تعلق الأمر بالقدر المشترك بين أفرادها أو كان من ناحية تعلق أمر آخر بطبيعة أخرى فى طول الأمر الأول كالأمر بالتيمم فى طول الطهارة المائية، فعند التزام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩٩

ما لا بدل له مع ما له البدل فى كلا القسمين يقدم ما لا بدل له على ما له البدل، اما فى الأول فواضح كما فى مثل إزالة النجاسة عن المسجد فى أول وقت الصلاة و الصلاة فى هذا الوقت، حيث ان التزام فيه انما هو بين ما فيه الاقتضاء و هو الإزالة فى هذا الوقت و بين ما لا اقتضاء فيه و هو الصلاة فى أول الوقت، إذ لا التزام بخصوصية هذا الفرد، و انما الامتثال بإتيانه من جهة كونه مصدقا للطبيعة المأمور بها و ان العقل يحكم بالتخير فى إتيان الطبيعة فى ضمنه أو فى ضمن بقية الافراد، (و اما فى الثانى) فلان

ثبوت البدل الطولى لو أجب كاشف نوعى عن كون وجوبه مشروطا بالقدرة شرعا فيصير من قبيل تراحم الواجب المشروط مع الواجب المطلق فيقدم المطلق على المشروط لصلاحيه المطلق لكونه شاغلا مولويا عن المشروط دون العكس.

(و منها) إذا كانا طوليين بحسب الزمان، حيث يقدم المتقدم منهما زمانا إذا لم يكن المتأخر أهم فنفس التقدم الزمانى مرجح و لو لم يكن ملاك المتقدم أهم و كانا متساويين فى الملاك، و ذلك لان التراحم يوجب تقييد إطلاق كل واحد من الخطابين بعدم إتيان متعلق الآخر فيما إذا لم تكن أهمية فى البين- لا سقوطهما رأسا، و نتيجة ذلك هو تخير المكلف فى إتيان كل واحد من متعلقى الخطابين تخيرا عقليا كما ان نتيجة سقوط الخطابين هو استكشاف ثبوت خطاب واحد شرعى تخيرى متعلق بهما على نحو التخيير الشرعى (و لازم الأول) كون امتثال كل واحد من الخطابين شاغلا مولويا عن إتيان متعلق الآخر لا مانعا عن نفس الخطاب، فحيث ان المتأخر لم يمثل فى وقت المتقدم لم يكن شاغل مولوى عن إتيان المتقدم و يكون المقتضى لإتيانه متحققا من الخطاب الناشى عن الملاك و المانع عن إتيانه مفقودا و هو امتثال الخطاب المتأخر فلا جرم يجب الإتيان بالمقدم فى وقته الا ان يكون المتأخر أهم فإنه لأهميته يجب حفظ القدرة لإتيانه بترك المتقدم.

فهذه أمور ثلاثة من مرجحات باب التراحم قد ذكرناها هنا إجمالا و قد استوفينا تفصيل ذلك فى الأصول فى مبحث الضد، و نقول ههنا انه عند تعارض الطهارة المائية مع ازالة الخبث عن الثوب أو البدن يكون التقديم لازالة الخبث لكون الطهارة المائية مما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٠

له البدل، فيكون الأمر بإزالة الخبث شاغلا مولويا عن امتثال الأمر بالطهارة المائية لأن الأمر بها مشروط بالتمكن من استعماله عقلا و شرعا، و الأمر بإزالة الخبث يوجب حكم العقل بصرف القدرة إلى امتثاله و يتحقق حينئذ موضوع الأمر بالتميم و هو عدم التمكن من استعمال الماء.

هذا مضافا الى دلالة خبر ابى عبيدة عن الصادق عليه السلام قال سئلت عن المرأة ترى الطهر فى السفر و ليس معها ما يكفيها لغسلها و حضرت الصلاة، قال إذا كان معها بقدر ما تغسل فرجها فتغسله ثم تميم و تصلى،- فان فى تقديم ازالة الخبث بما معها من الماء مع وجوب الوضوء عليها أيضا لو لا الإزالة دلالة على تقديم ازالة الخبث على احد الطهورين، اللهم الا ان يقال بعدم كفاية ما معها من الماء للوضوء أيضا أو يقال بعدم وجوب الوضوء عليها مع عدم التمكن من الغسل بناء على ان يكون للوضوء دخلا فى رفع الحدث الأكبر و يكون جزء السبب لرفعه، إذ على هذا الفرض يكون الإتيان بالوضوء كالتبعض فى اجزاء طهارة واحدة، و سيأتى الكلام فى ذلك إنشاء الله تعالى، و لو أراد الاحتياط فى الفرض المذكور يصرف الماء أولا فى ازالة الخبث ليصير فاقد الماء فيتميم حينئذ من غير إشكال.

### [الأمر الثانى إذا توضأ أو اغتسل مع نجاسة بدنه أو ثوبه]

(الأمر الثانى) إذا توضأ أو اغتسل مع نجاسة بدنه أو ثوبه مع عدم كفاية الماء الذى معه لهما معا فى صحة الطهارة المائية و عدمها قولان: المحكى عن جامع المقاصد و مجمع البرهان هو البطالان، و عليه صاحب الجواهر (قده) و المصنف و ذلك لوجوب صرف الماء فى ازالة الخبث فهو غير واجد للماء فلا خطاب له بالوضوء أو الغسل، و لانزاه البطالان و لو لم نقل باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده (و المحكى عن النهاية) و الموجز الحاوى الصحة و تنظر فيها فى القواعد، و عن التذكرة و كشف الالتباس التفصيل بين احتمال وجود المزيل فى الوقت و عدمه بالحكم بالاجزاء فى الأول دون الأخير، و لعله لكفاية الرجحان الذاتى فى صحة العبادة بعد فرض القول بعدم اقتضاء الأمر



بالشىء للنهى عن ضده خصوصا مع احتمال وجود المزيل للنجاسة.

(و الأقوى هو الأول) و ذلك لأننا و ان صححنا العبادة المأتى بها عند مزاحمتها مع واجب أهم: اما بملاك الخطاب و الرجحان الذاتى لها فى تلك الحالة، أو بالخطاب الترتيبى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠١

حسبما ذكرنا تفصيله فى الأ-صول، لكن لا- يمكن القول به فى المقام الذى هو من باب الدوران بين ما لا بدل له و بين ما له البدل، حيث انك قد عرفت ان السر فى تقديم ما لا بدل له هو طولية التكليف ببدل ما له البدل بالنسبة إلى مبدله، و لازمه اشتراط التكليف بالمبدل بالقدرة و صيرورة القدرة شرطا شرعيا فيصير التراحم بينهما من قبيل التراحم بين الواجب المطلق و الواجب المشروط فيسقط الخطاب المشروط بانتفاء شرطه و سقوط موضوعه، و من المعلوم كون دخل القدرة شرعا فى موضوع الخطاب من جهة دخله فى الملاك فينتفى الملاك عن الواجب المشروط بتقديم المطلق عليه فلا يصح إتيانه بداعى الملاك و كذا بالخطاب الترتيبى فإنه متوقف على العلم بوجود الملاك و يكون المانع من الخطاب هو من جهة التراحم فقط و هو فيما كانت القدرة فيه شرطا عقليا لا شرعيا (و بالجملة) فالحكم فى الفرض المذكور هو بطلان الطهارة المائية.

### [الأمر الثالث لو كان معه من الماء ما يكفى أحد الأمرين]

(الأمر الثالث) لو كان معه من الماء ما يكفى أحد الأمرين

من الطهارة المائية و ازالة الخبث و لم يكن عنه ما يتمم به فيدور الأمر حينئذ بين صرف ما عنده من الماء فى إزالة الخبث فيكون فاقد الطهورين أو صرفه فى الطهارة المائية، فالمتعين هو صرفه فى الطهارة المائية لعدم وجود البدل لها حينئذ فلا يجىء فيه ما ذكرنا فيما له البدل إذ المكلف انما يتوجه اليه الخطاب بالتيتم إذا وجد ما يتمم به و مع فقدانه له يكون الأمر بالطهارة المائية غير مشروط شرعا بوجود الماء و يكون بالنسبة إليه واجبا مطلقا فيتراحمان و لما كان فقد الطهورين بمثابة قال جماعة بسقوط أصل الصلاة عنده يكشف عن أهمية الطهارة الحديثة بالنسبة إلى الخبيثة إذ لم يقل احد بسقوط الصلاة عند فقد الطهارة من الخبث اضطرارا، هذا بناء على احتمال عدم سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين و وجوبها عليه و صحتها منه، و اما بناء على سقوطها منه فالحكم بتقديم الطهارة الحديثة حينئذ أوضح فإنه لا ينفعه صرف الماء فى إزالة الخبث.

### [مسألة (٢٣) إذا كان معه ما يكفيه لوضوئه]

مسألة (٢٣) إذا كان معه ما يكفيه لوضوئه أو غسل بعض مواضع النجس من بدنه أو ثوبه بحيث لو تيمم أيضا يلزم الصلاة مع النجاسة ففى تقديم رفع الخبث حينئذ على رفع الحدث اشكال بل لا يبعد تقديم الثانى نعم لو كان بدنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٢

و ثوبه كلاهما نجسا و كان معه من الماء ما يكفى لأحد الأمور من الوضوء أو تطهير البدن أو الثوب ربما يقال بتقديم تطهير البدن و التيمم و الصلاة مع نجاسة الثوب أو عريانا على اختلاف القولين و لا يخلو ما ذكره من وجه.

فى هذه المسألة أمران (أحدهما) إذا كان معه ما يكفيه لطهارته المائية أو غسل بعض مواضع النجس من بدنه أو ثوبه بحيث لو تيمم أيضا لا يتخلص من الصلاة فى النجس و يكون صلوته فى الأقل نجاسة لا فى الطاهر ففى تقديم رفع الحدث أو رفع بعض الخبث و الصلاة مع التيمم وجهان، من كون مانعية النجس مأخوذة بنحو صرف الوجود فلا ينفع رفع بعض الخبث لأن النجاسة المانعة موجودة و لو كانت قليلة، و من احتمال كونها مانعة على نحو الطبيعة السارية بحيث يكون كل نجاسة مانعا مستقلا يجب



رفعها في الصلاة، و عليه فيجب حينئذ رفع الممكن رفعه منها و يكون دوران الأمر بين رفعها و بين صرف الماء في الطهارة الحديثة من قبيل دوران الأمر بين ما لا بدل له و ما له البدل فيقدم الأول و هو رفع الخبث على الثاني و هو الوضوء أو الغسل. (و الأقوى هو الثاني) لكون كل نجاسة مانعا مستقلا و قد استوفينا الكلام في ذلك فيما كتبناه في اللباس المشكوك من انحلال الخطابات الغيرية المستفادة منها المانعية كالخطابات النفسية، و لذا يجب تقليل النجاسة عن الثوب و البدن إذا كان له من الماء بمقدار تطهير بعضها منهما فإذا زاحم ذلك مع الطهارة المائية قدم إزالته ما يمكن إزالته من الخبث على الوضوء أو الغسل لكونهما مما له البدل و لا وجه لما في المتن من عدم استبعاد تقديم الطهارة المائية.

(الأمر الثاني) لو كان بدنه و ثوبه كلاهما نجسا و لم يكن له من الماء الا بمقدار رفع النجاسة عن أحدهما أو رفع الحدث فمقتضى ما ذكرنا في الأمر الأول هو سقوط الطهارة المائية من الحدث حينئذ فيدور الأمر بعد ذلك بين تطهير البدن به أو الثوب فهل يتعين الأول أو يتخير بينه و بين الثاني، وجهان، أقواهما الأول سواء قلنا بوجود الصلاة عريانا على من انحصر ثوبه في النجس مع عدم تمكن تطهيره، أو قلنا بوجود الصلاة في الساتر النجس حينئذ تقديم الملاك ستر العورة في الصلاة، و ذلك مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٣

لاحتمال أهمية إزالة النجاسة عن البدن فيتعين تقديمه لانه من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير في مرحلة الامتثال و سقوط التكليف لا في مرحلة إثباته و ان قيل في دوران الأمر بينهما في مرحلة إثبات التكليف بالبراءة عن التعيين، و الله العالم.

#### **[مسألة ٢٤ إذا دار الأمر بين ترك الصلاة في الوقت أو شرب الماء النجس]**

مسألة (٢٤) إذا دار الأمر بين ترك الصلاة في الوقت أو شرب الماء النجس كما إذا كان معه ما يكفي لوضوئه من الماء الطاهر و كان معه ماء نجس بمقدار حاجته لشربه و مع ذلك لم يكن معه ما يتيمم به بحيث لو شرب الماء الطاهر بقي فاقد الطهورين ففي تقديم ايها اشكال.

و لا يبعد تقديم الصلاة بصرف الماء الطاهر في الوضوء و شرب الماء النجس لو قيل بسقوط الصلاة عن فاقد الطهورين و عدم صحتها منه، لدوران الأمر بين ترك الصلاة الواجبة و شرب النجس و أهمية الصلاة بالنسبة الى كل واجب و محرم، هذا إذا قلنا بتحقيق الملاك عند فقد الطهورين و ان سقوط الصلاة ليس لفقد ملاكها بل لعدم إمكان تحصيله حينئذ، و اما لو قيل بانتفاء ملاكها و كان سقوط وجوبها لانتهاء الملاك فيكون وجوبها مشروطا بالطهارة لا وجودها فقط فيصير من قبيل الدوران بين الواجب المشروط و المطلق و ينبغي مراعاة ترك شرب الماء النجس حينئذ، لكن التحقيق هو الأول لإطلاق أدله وجوب الصلاة و عدم تقييدها بالطهارة و انها من المقدمات الوجودية فقط لا الوجوبية.

#### **[مسألة ٢٥ إذا كان معه ما يمكن تحصيل أحد الأمرين من ماء الوضوء أو الساتر]**

مسألة (٢٥) إذا كان معه ما يمكن تحصيل أحد الأمرين من ماء الوضوء أو الساتر لا يبعد ترجيح الساتر و الانتقال الى التيمم لكن لا يخلو عن اشكال و الاولى صرفه في تحصيل الساتر أولا ليتحقق كونه فاقد الماء ثم يتيمم و إذا دار الأمر بين تحصيل الماء أو القبلة ففي تقديم أيهما إشكال.

مقتضى ما تقدم من تقديم ما لا بدل له على ما له البدل هو تقديم الساتر هنا على الطهارة المائية لأن المستظهر من دليل بديهة التيمم هو طولية التكليف به بالنسبة إلى التكليف بالمائية فيكون اشتراط التكليف بالمائية بالقدرة شرعيا بخلاف الأمر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٤

بالبساتر، حيث ان وجوب الصلاة عاريا عند تعذر الستر ليس من باب بدلية الصلاة عاريا عن الصلاة مع الستر بل لسقوط وجوب البساتر عند تعذره عقلا و انما وجبت الصلاة عاريا عند التعذر من جهة ان الصلاة لا تترك بحال، و عليه فيكون اشتراط القدرة فى الستر عقليا و اشتراطها فى الطهارة المائية شرعيا، فيكون الدوران هنا بين الواجب المطلق و المشروط، و قد تقدم تقديم الأول على الثانى لكون الواجب المطلق موجبا لسلب القدرة شرعا عن الواجب المشروط.

(فالأولى) صرف القدرة فى تحصيل البساتر أولا- ليتحقق موضوع وجوب التيمم و يصلى مع الستر و لعله يستفاد الأولوية فى ترجيح جانب الستر من أهمية رعايته لكون الحضور بين يدي الجبار سبحانه و تعالى مقتضيا لكون المصلى مستور العورة و انه لا يلائم كونه عاريا حينئذ كالبهائم بخلاف الصلاة مع التيمم، حيث جعل التراب احد الطهورين و انه يكفيه عشر سنين و ان رب الماء رب الصعيد.

(و اما فى صورة الدوران) بين الصلاة إلى القبلة و الصلاة مع الطهارة المائية، فإن تمكن من الصلاة إلى أربع جهات فالظاهر تقديم الطهارة المائية لتمكن الاحتياط فى القبلة حينئذ دون المائية، فيدرك بذلك امثال التكليفين واقعا، و اما مع عدم التمكن من ذلك فمتضى ما تقدم فى البساتر هو تقديم رعاية القبلة لكون الدوران هنا بين ما لا بدل له و ما له البدل فإن الصلاة الى اى جهة شاء ليست من باب البدلية بل من جهة سقوط شرطية القبلة عند تعذر رعايتها بخلاف الطهارة المائية، حيث ان التيمم بدل لها، و لكن المسألة لا تخلو عن الاشكال.

### [السابع ضيق الوقت عن استعمال الماء]

#### إشارة

السابع ضيق الوقت عن استعمال الماء بحيث لزم من الوضوء أو الغسل خروج وقت الصلاة و لو كان لوقوع جزء منها خارج الوقت و ربما يقال ان المناط عدم إدراك ركعة منها فى الوقت فلو دار الأمر بين التيمم و إدراك إتمام الوقت أو الوضوء و إدراك ركعة أو أزيد قدم الثانى لان من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت لكن الأقوى ما ذكرنا، و القاعدة مختصة بما إذا لم يبق من الوقت فعلا الا مقدار ركعة فلا تشمل ما إذا بقى بمقدار تمام الصلاة و يؤخرها الى ان يبقى مقدار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٥

ركعة فالمسألة من باب الدوران بين مراعاة الوقت و بين مراعاة الطهارة المائية، و الأول أهم و من المعلوم ان الوقت معتبر فى تمام أجزاء الصلاة فمع استلزام الطهارة المائية وقوع جزء من اجزائها خارج الوقت لا يجوز تحصيلها بل ينتقل الى التيمم لكن الأحوط القضاء مع ذلك خصوصا إذا استلزم وقوع جزء من الركعة خارج الوقت.

فى هذا المتن أمران

### [الأول لا خلاف فى كون ضيق الوقت مسوغا للتيمم]

(الأول) لا خلاف فى كون ضيق الوقت مسوغا للتيمم

إذا لم يكن عن تفريط و كان بغير سوء اختياره كما إذا طهرت من الحيض فى الوقت الذى لا يسع الغسل، و انما الكلام فيما كان عن تفريط ففى الروضة كالمحكى عن العلامة فى جملة من كتبه كالمنتهى و التذكرة و المختلف تعين التيمم و الصلاة به و

نسبه في الرياض إلى الأشهر، و في المدارك انه لا يخلو عن رجحان، ثم قال: و لا ريب ان التيمم و الأداء ثم القضاء بالطهارة المائية أحوط، و في المعتبر: عدم مشروعية التيمم حينئذ، بل الواجب عليه الصلاة خارج الوقت مع الطهارة المائية، و عن جامع المقاصد التفصيل بين ضيق الوقت عن استعمال الماء الموجود و الضيق عن السعي إليه: تبين الصلاة مع التيمم في الثاني دون الأول.

(و استدلل للقول الأول) أعنى القول بتعين التيمم و الصلاة به أداء بأمور- منها- ما دل على عموم بدلية التيمم عن الوضوء و الغسل مثل قوله عليه السلام: هو بمنزلة الماء، و قوله عليه السلام رب الماء رب الأرض و قوله عليه السلام ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا- و منها- مساواة من آخر عمدا الى ان لا- يسع الوقت للصلاة الا- مع التيمم مع من يخاف فوت الوقت بالسعي إلى الماء، حيث يتعين عليه التيمم و لا- يجوز السعي إليه حينئذ و لو كان الماء موجودا- و منها- ظهور أصل مشروعية التيمم للمحافظة على الصلاة في وقتها، الكاشف عن اهميتها في نظر الشارع و انها لا تترك بحال كما لا تسقط عند تعذر تحصيل الساتر و القبلة و طهارة البدن و الثوب لأجل ضيق الوقت- و منها- اشعار الأمر بالتيمم عند خوف الزحام في يوم الجمعة أو عرفة كما في خبر السكوني- و منها- ظهور مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٦

الاتفاق على مشروعيته لصلاة الجنازة مع خوف فوتها، مع انه لا فرق بينها و بين اليومية إلّا بوجود الطهارة في اليومية و استحبابها في صلاة الجنازة، و هو غير فارق- و منها- استحباب وجوب الصلاة عليه قبل ضيق الوقت و لا تصح الا بالطهور، و حيث ان المائية متعذرة يتعين أن يأتي بالصلاة مع التيمم.

فهذه هي الوجوه التي استدلل بها لهذا القول، و قد أورد على كل واحد منها و أجيب عما أورد عليها بما لا حاجة الى نقلها (و جملة القول في ذلك) متوقفه على بيان المحتملات فيما هو المراد من وجدان الماء الذي أخذ عدمه موضوعا لوجوب التيمم في الآية الكريمة، فإن فيه احتمالات.

(الأول) ان يكون المراد به هو الوجدان في مقابل فقدان.

(الثاني) ان يكون المراد به التمكن من استعمال الماء عرفا الذي يحصل بوجود الماء و القدرة على استعماله بلا مشقة عرفية.

(الثالث) ان يكون المراد به التمكن منه مع التمكن من اقامته ما يشترط في صحته ذلك، فيصير المعنى: و ان لم تتمكنوا من الطهارة المائية و الإتيان بالصلاة بعدها فتيمموا.

فعلى الاحتمالين الأولين فالآية الكريمة لا تدل على الرخصة في التيمم عند ضيق الوقت، اما على الاحتمال الأول فواضح، ضرورة ان محل الكلام انما هو عند وجود الماء و عدم سعة الوقت لاستعماله و إتيان الصلاة بعده، كما انه على الاحتمال الثاني يكون وجود الماء و القدرة العرفية على استعماله حاصلين، و على الاحتمال الثالث يكون المتعين هو التيمم و ذلك لعدم تمكنه من استعمال الماء و إتيان الصلاة بعده لوقوع الصلاة حينئذ خارج الوقت.

و لا يخفى ان الظاهر العرفي و التأمل في الآية الكريمة من الصدر الى الذيل يعينان الاحتمال الأخير، حيث ان صدر الآية دال على كون الطهارة المائية لأجل الصلاة، مضافا الى مفروغية كون وجوبها غيريا لأجل وجوب ما يشترط صحته بها، فهذا الواجب الغيري إذا لم يتمكن أن يأتي به لأجل ذلك الواجب بان لم يتمكن من إتيان ذلك الواجب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٧

بعده يكون غير متمكن من الإتيان بالواجب الغيري بوصف انه واجب غيري- و ان تمكن من أصل إتيانه- فيكون ضيق الوقت كسائر الاعذار مسوغا للتيمم، من غير فرق بين ان يكون الضيق عن تقصير أو لا، و ان كان في صورة التقصير معاقبا في التأخير الا

انه مع إثمه و استحقيقه العقاب يصدق عليه انه غير متمكن من الطهارة المائية و الصلاة بعدها- و ان كان عجزه ناشيا عن تقصيره، لكن لا ينبغي ترك الاحتياط فى صورة التقصير بالجمع بين الصلاة مع التيمم و قضائها بعد الوقت مع الطهارة المائية.

### [الأمر الثانى هل المعتبر فى الضيق المسوغ للتيمم هو عدم التمكن من استعمال الماء]

(الأمر الثانى) هل المعتبر فى الضيق المسوغ للتيمم هو عدم التمكن من استعمال الماء مع إدراك الصلاة و لو بركعة منها فى الوقت و ان وقع باقيا فى خارج الوقت فمع التمكن من الطهارة المائية و إدراك الركعة من الصلاة يتعين إتيانها كذلك و لا يجوز معه التيمم، أو انه يكفى فى مسوغيته وقوع شىء من الصلاة فى خارج الوقت و لو التسليم منها، قولان، فعن التذكرة الأول، و اختاره الشهيد الثانى فى الروضة حيث يقول: أو لضيق الوقت بحيث لا يدرك منه معه بعد الطهارة ركعة (انتهى) و استدلل له بقاعدة من أدرك، أعنى ما ورد عنهم عليه السلام بان من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها، و لكن فى دلالتها على جواز التأخير الى ان يبقى من الوقت ركعة منع ظاهر، فان ظاهر المروى هو كونه فى مقام بيان غاية ما يدرك من الصلاة فى الوقت، و لا دلالة له على جواز التأخير الى هذا المقدار من الوقت، فالحق هو القول الأخير كما عليه جملة من الأساطين المتأخرين و عليه المصنف فى المتن لان مقتضى شرطية الوقت للصلاة هو وقوعها بجميع اجزائها فيه كما ان مقتضى شرطية الطهارة و الاستقبال و الستر هو أيضا ذلك فلو وقع جزء من الصلاة فاقتدا لها بطلت، و حينئذ فيقع التراحم بين الوقت و بين الطهارة المائية فيقدم الوقت لكونه مما لا بدل له و الطهارة المائية مما له البدل، و لا يقال ان الوقت أيضا مما له البدل و ان بدله هو أدرك الركعة، فإن الاستفادة من قاعدة من أدرك، هو ان إدراك الركعة بدل عن ادراك الجميع فى صورة تحقق العجز تكويننا بمعنى ان الحكم باجزاء إدراك الركعة انما هو بعد مضى الوقت بحيث لا يدرك من الوقت الا بمقدار ركعة، و اما قبل ذلك فليس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٨

هناك مورد للقاعدة حتى يتمسك بها و يحكم بجواز الطهارة المائية هذا ما قيل فى المقام، و لكنه لا يخلو عن المنع، فالأحوط فيما لو توقف الإتيان بالطهارة المائية على خروج مقدار من الصلاة عن الوقت و لو كان يدرك ركعة منها هو الإتيان بالصلاة بتمامها فى الوقت مع التيمم ثم قضائها مع الطهارة المائية خارج الوقت.

### [مسألة (٢٦) إذا كان واجدا للماء و آخر الصلاة عمدا]

مسألة (٢٦) إذا كان واجدا للماء و آخر الصلاة عمدا الى ان ضاق الوقت عصى و لكن يجب عليه التيمم و الصلاة و لا يلزم القضاء و ان كان الأحوط احتياطا شديدا.

اما عصيانه فيما إذا آخر الصلاة عمدا الى ان ضاق الوقت فلكون التكليف فعليا منجزا تاما بتمامية ملاكه و خطابه فيكون التأخير فى امتثاله الى ان يتضيق وقته عصيانا عمديا يستحق به العقاب، و اما انه يجب عليه التيمم و الصلاة فقد تقدم وجهه فى الأمر الأول فى المسألة المتقدمة بما لا مزيد عليه، و اما عدم وجوب القضاء فلعدم صدق الفوت فى الوقت لانه صلى مع التيمم الذى كان وظيفته.

(و ربما يقال) بصدق الفوت حينئذ لأنه كان مكلفا فى سعة الوقت بإتيان الصلاة مع الطهارة المائية و قد فوتها بسوء اختياره، و التى اتى بها من الصلاة مع التيمم فى ضيق الوقت تكليف اضطرارى فمتعلق الأمر الاختيارى قد فات فى الوقت فيجب قضائه (و لا يخفى ما فيه من الوهن) لان التكليف بالواجب الموسع يكون بالجامع بين أفراده التى يصح وقوعها فى وقته و إذا كانت طبيعة

الصلاة مشروطة بالطهارة و كانت الطهارة متحصلة بالماء عند التمكن منه و بالتيمم عند الاضطرار و المفروض كونه فى آخر الوقت عاجزا عن استعمال الماء فلا- محالة يكون تكليفه فى آخر الوقت هو الصلاة مع التيمم فطبيعة الصلاة مع الطهارة و لو الترابية منها قد اتى بها و لم تفت منه فلا وجه للقضاء (و الحاصل) انه لا وجه للجمع بين التكليف بالصلاة مع الطهارة الترابية فى الوقت و القضاء مع المائية فى خارج الوقت.

(نعم ربما يمكن عن يقال) بعدم التكليف بالصلاة مع التيمم فى الوقت حينئذ بدعوى انصراف دليل وجوبها مع التيمم عما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، و قد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٩

يستأنس له بما إذا قيل يجب على العاجز عن الحج ان يستنيب فإنه لا يتبادر منه القادر الذى صير نفسه عاجزا بتخلفه عن الرفقة، فكما انه لا يتبادر من دليل وجوب الاستنابة على العاجز شموله للعاجز بسوء اختياره فكذا لا يتبادر من دليل عدم سقوط الصلاة بحال من الأحوال شموله لمن صير نفسه عاجزا عن الإتيان بالفرد الاختيارى منها (لكن الأقوى) ضعف هذا الوجه و شمول الدليل لمثل هذا الاضطرار أيضا، و قد تقدم فى مسائل وجوب الفحص فى المسألة التاسعة منها جملة من القول فى ذلك، و تقدم أيضا شطر من الكلام فى مبحث غسل الجنابة فى المسألة الثامنة من مباحثه.

#### [مسألة (٢٧) إذا شك فى ضيق الوقت و سעתه بنى على البقاء]

مسألة (٢٧) إذا شك فى ضيق الوقت و سעתه بنى على البقاء و توضأ أو اغتسل، و اما إذ اعلم ضيقه و شك فى كفايته لتحصيل الطهارة و الصلاة و عدمها و خاف الفوت إذا حصلها فلا يبعد الانتقال الى التيمم، و الفرق بين صورتين ان فى الأولى يحتمل سعة الوقت و فى الثانية يعلم ضيقه فيصدق خوف الفوت فيها دون الاولى، و الحاصل ان المجوز للانتقال الى التيمم خوف الفوت الصادق فى الصورة الثانية دون الاولى.

إذا شك فى ضيق الوقت و سעתه للطهارة المائية يبنى على بقاءه للاستصحاب الجارى فى الوقت عند الشك فى بقاءه عند من يمنع عن إجرائه فى غير الوقت فضلا عن يقول بجريانه مطلقا، و إذا علم ضيقه فاما ان يعلم مقداره و يشك فى كفايته لتحصيل الطهارة المائية و الصلاة كما إذا علم بقاء عشر دقائق من الوقت و يشك فى كفايتها للوضوء أو الغسل و الصلاة، أو لا يعلم مقداره و انما يعلم ضيق الوقت إجمالا.

(فعلى الأول) فالظاهر الانتقال الى التيمم، حيث لا محل للاستصحاب أصلا، فإن تحصيل الطهارة المائية و الصلاة بعد تحصيلها فى عشر دقائق لم يكن متيقنا سابقا حتى يكون الشك فى بقاءه، و ما كان متيقنا هو وجوب تحصيل الطهارة و الصلاة فيما قبل هذه العشر دقائق، و حيث ان هذا الوقت صار متعينا بالعلم بمقداره و متخصصا بكونه عشر دقائق فلا يمكن انسحاب حكم ما قبله اليه بالاستصحاب لاختلاف الموضوع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٠

(و على الثانى) فلا مانع من اجراء الاستصحاب عند الشك فى سعة الوقت لتحصيل الطهارة المائية و الصلاة، و ان علم بضيقه فى الجملة، بل لا فرق بين هذه الصورة و بين ما لا يعلم بالضيق أصلا، و لعل نفي البعد عن الانتقال الى التيمم فى المتن راجع الى الأول- أعنى ما علم بمقدار الوقت تفصيلا و يشك فى سעתه و ضيقه.

#### [مسألة (٢٨) إذا لم يكن عنده الماء]

مسألة (٢٨) إذا لم يكن عنده الماء و ضاق الوقت عن تحصيله مع قدرته عليه بحيث استلزم خروج الوقت و لو فى بعض أجزاء الصلاة انتقل أيضا الى التيمم، و هذه الصورة أقل اشكالا من الصورة السابقة و هى ضيقه عن استعماله مع وجوده لصدق عدم الوجدان فى هذه الصورة بخلاف السابقة، بل يمكن ان يقال بعدم الإشكال أصلا فلا حاجة الى الاحتياط بالقضاء هنا. هذا- اى الفرق بين تأخير استعمال الماء فى الطهارة المائية عمدا حتى ضاق الوقت عن استعماله و بين التأخير فى السعى إليه كذلك حتى ضاق الوقت عن السعى إليه- هو التفصيل الذى تقدم حكايته عن جامع المقاصد- فى شرح المتن المتقدم، و الأقوى عدم الفرق بينهما و ان كان وجه الاحتياط فيما إذا أصر السعى إليه حتى ضاق الوقت أضعف، حيث انه مع عصيانه بتأخير السعى يكون فاقد الماء فى ضيق الوقت وجدانا فلا يتمشى الإشكال فى وجوب التيمم حينئذ بتوهم كونه واجد الماء، و منشأ رجحان الاحتياط مع ذلك هو الخروج عن خلاف من ذهب الى عدم مشروعية التيمم له بسبب عصيانه فى التأخير و دعوى انصراف أدلة التيمم عن مثله حسبما تقدم.

### [مسألة (٢٩) من كانت وظيفته التيمم]

مسألة (٢٩) من كانت وظيفته التيمم من جهة ضيق الوقت عن استعمال الماء إذا خالف و توضأ أو اغتسل بطل لانه ليس مأمورا بالوضوء لأجل تلك الصلاة، هذا إذا قصد الوضوء لأجل تلك الصلاة، و اما إذا توضأ بقصد غاية أخرى من غاياته أو بقصد الكون على الطهارة صح على ما هو الأقوى من ان الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده، و لو كان جاهلا بالضيق و ان وظيفته التيمم فتوضأ فالظاهر انه كذلك فيصح ان كان قاصدا مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١١ لإحدى الغايات الأخر و يبطل ان قصد الأمر المتوجه اليه من قبل تلك الصلاة.

فى هذه المسألة أمران (الأول) من كانت وظيفته التيمم من جهة ضيق الوقت إذا خالف و اتى بالطهارة المائية فإن كان إتيانه بها لأجل هذه الصلاة التى ضاق وقتها على وجد التقييد بان تعلق إرادته بالطهارة المائية المقيدة بكونها مأمورا بها لأجل تلك الصلاة المضيق وقتها بحيث لو لا هذه الصلاة لما أتى بالطهارة المائية بداع أخر فلا ينبغى الإشكال فى بطلانها، حيث ان صحتها متوقفة على الأمر بها و المفروض عدم الأمر بها بهذا العنوان المقيد؛ و ان كان إتيانه بها لأجل هذه الصلاة بنحو الداعى بحيث لو لا هذه الصلاة أيضا لكان يأتي بالطهارة المائية بداع أخر الا انه اتى بها بداعى هذه الصلاة تشريعا فهى باطلة أيضا بلا كلام، و إذا كان إتيانه بها لأجل هذه الصلاة على وجه الداعى اعتقادا، كما إذا اعتقد سعة الوقت فاغتسل أو توضأ فتيين ضيقه فالأقوى الصحة، و ان كانت الصحة أيضا لا يخلو عن تأمل تقدم وجهه فى غسل الجنابة.

(الثانى) لو اتى بالطهارة المائية فى ضيق الوقت بقصد غاية أخرى من غاياتها أو بقصد الكون على الطهارة ففى صحتها و بطلانها وجهان مبنيان على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده الخاص و عدمه، فعلى القول بالاقتضاء تبطل لكونها منهايا عنها بالنهى الناشئ عن الأمر بضدها، و على القول بعدم الاقتضاء فالأقوى الصحة، و ذلك اما لرجحانها الذى هو ملاك الأمر بها و ان لم تكن مأمورا بها بواسطة تعلق الأمر بضدها مع استحالة الأمر بالضدين بناء على كفاية الإتيان بملاك الأمر فى صحة العبادة و اما بالالتزام بكونها مأمورا بها بالأمر الترتيبى المشروط بعصيان الأمر المتعلق بضدها بناء على صحة الأمر الترتيبى، نعم من ينكر الترتب و لا يقول بكفاية قصد ملاك الأمر فى صحة العبادة ينبغى ان يحكم عليها بالبطلان لعدم تحقق شرط الصحة فيها حينئذ (لكن الأقوى) عندنا صحة الأمر الترتيبى كما ان الأقوى كفاية ملاك الأمر فى صحة العبادة حسبما حققنا القول فيهما فى الأصول بما لا مزيد عليه.

(و منه يظهر انه) لو أتى بالطهارة المائية مع الجهل بضيق الوقت تصح ان اتى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٢

بها بقصد غاية اخرى اما بالملاك أو بالخطاب الترتيبى أو بقصد الأمر المتوجه من قبل تلك الصلاة على وجه الداعى و تبطل ان قصده على وجه التقييد، و سيأتى فى ذلك زيادة كلام فى المسألة الرابعة و الثلاثين.

### [مسألة (٣٠) التيمم لأجل الضيق مع وجدان الماء لا يبيح الا الصلاة]

مسألة (٣٠) التيمم لأجل الضيق مع وجدان الماء لا يبيح الا الصلاة التى ضاق وقتها فلا ينفع لصلاة اخرى غير تلك الصلاة لو صار فاقدا للماء حينها بل لو فقد الماء فى أثناء الصلاة الأولى أيضا لا تكفى لصلاة اخرى بل لا بد من تجديد التيمم لها و ان كان يحتمل الكفاية فى هذه الصورة.

المعتبر فى إتيان كل غاية مشروطة بالطهارة بالتيمم هو العجز عن إتيانها بالمائية فيصح إتيانها مع التيمم سواء كانت الطهارة شرطا لصحتها كالصلاة أو لجواز الإتيان بها كالمكث فى المساجد و مس كتابة القران أو لكمالها كقراءة ما عدا العزائم من القران، و سواء اتى بالتيمم لأجل تلك الغاية التى يعجز عن إتيانها بالمائية صحيحا أو جائزا أو كاملا، أو لغاية اخرى، لكن مع العجز عن إتيان غير ما قصد التيمم لأجلها أيضا، و اما مع التمكن من إتيان المائية لغاية اخرى فلا يجوز إتيانها بالتيمم الذى اتى به لأجل غاية لا يتمكن من إتيانها بالمائية.

و يترتب على ذلك انه إذا تيمم لأجل ضيق الوقت مع وجود الماء عنده لا يصح له الإتيان بصلاة اخرى التى لم يتضيق وقتها- و لو فرض فقد الماء بعد الصلاة المضيق وقتها- بل لا بد من تجديد التيمم لها، هذا إذا كان الفقدان بعد الصلاة التى ضاق وقتها، و لو فقد الماء فى أثناءها فمع إمكان الاشتغال بالطهارة المائية لأجل الصلاة الأخرى لعدم منافاتها مع صورة الصلاة فكذلك يجب عليه التيمم بعد هذه الصلاة للصلاة الأخرى التى يريد ان يأتى بها، و لو لم يتمكن من الاشتغال بالطهارة المائية فيها لمنافاتها مع صورة الصلاة و كونها ماحية لها ففى الاكتفاء بتيممه هذا للصلاة الأخرى وجه قوى، حيث انه حين وجود الماء لم يكن متمكنا من استعماله للطهارة من جهة منافاته مع الصلاة التى كان مشغولا بها، و مع تمكنه من استعماله لم يكن واجدا له،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٣

و كذا إذا كان الفقدان بعد الصلاة لكن لا يسع زمان وجوده بعد الصلاة لاستعماله فى الطهارة، فالمدار فى عدم الاكتفاء بالتيمم لأجل الضيق للصلاة الأخرى هو وجود الماء مع التمكن من استعماله لأجل تلك الصلاة الأخرى سواء كان التمكن من استعماله فى أثناء الصلاة الأولى أو بعدها، كما ان المناط فى جواز الاكتفاء به هو عدم التمكن من استعمال الماء فى الطهارة عند وجوده قبل ان يفقد سواء كان فقدانه فى أثناء الصلاة الأولى أو بعدها، لكن الاحتياط بإعادة التيمم لأجل صلاة اخرى إذا فقد الماء و لو فى أثناء الصلاة الاولى مما لا ينبغى تركه.

(و مما ذكرنا ظهر) ان إطلاق قول الماتن (قده): و ان كان يحتمل الكفاية فى هذه الصورة غير صحيح، بل ينبغى تقييده بما إذا لم يتمكن من استعمال الماء فى الطهارة فى أثناء الصلاة، و الا- فمع تمكنه منه لا- يؤثر الفقدان فى أثناءها فى الاكتفاء، و الله العاصم.

### [مسألة (٣١) لا يستباح بالتيمم لأجل الضيق غير تلك الصلاة]

مسألة (٣١) لا- يستباح بالتيمم لأجل الضيق غير تلك الصلاة من الغايات الأخر حتى فى حال الصلاة فلا يجوز له مس كتابة



القران و لو فى حال الصلاة، و كذا لا يجوز له قراءة العزائم ان كان بدلا عن الغسل، فصحته و استباحته مقصورة على خصوص تلك الصلاة.

لا شبهة و لا إشكال فى عدم جواز الإتيان بما يشترط فيه الطهارة بالتيمم الذى اتى به لأجل الضيق بعد انقضاء صلواته التى ضاق وقتها، و انما الكلام فى الإتيان به فى حال اشتغاله بالصلاة أو بمقدماتها، فهل له الإتيان بسائر الغايات التى لم يتضيق أوقاتها فى تلك الحالة، أولا، وجهان، قد يقال بالأول، و استدل له بوجهين (الأول) إطلاق قول الفقهاء انه يستباح بالتيمم ما يستباح بالوضوء أو الغسل، فإنه يدل على انه أينما شرع التيمم لاستباحة غاية استباح به حال بقاء العذر سائر الغايات أيضا و ان لم يصح التيمم لها ابتداء، و ذلك ينشأ من عدم اشتراط ثبوت مسوغ التيمم لكل غاية، بل يكفى حصوله بالنسبة إلى غاية من الغايات بشرط بقاء ذلك العذر المسوغ عند الإتيان بغاية أخرى فيجوز مس كتابه القران

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٤

مثلا فى أثناء الصلاة التى ضاق وقتها، و لا يجوز بعد الفراغ لعدم بقاء العذر المسوغ حينئذ دون أثناء الصلاة.

(الوجه الثانى) يتوقف بيانه على أمرين (أحدهما) ان التيمم محصل للطهارة و هو احد الطهورين، غاية الأمر انتقاض الطهارة الحاصلة به بوجدان الماء كما تنتقض بالحدث، و ليس أثره حصول الاستباحة للدخول فيما يشترط فيه الطهارة فقط، و يدل على حصول الطهارة به ظهور جملة من الأدلة مثل قوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ﴾ و قول الصادق عليه السلام فى صحيحة حماد: هو بمنزلة الماء، و قوله عليه السلام فى صحيحة جميل ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا، و ما عن النبى صلى الله عليه و آله: جعلت لى الأرض مسجدا و ترابها طهورا، و غير ذلك مما لا حاجة الى نقله.

(ثانيهما) ان أخذ العجز عن الطهارة المائية فى موضوع التيمم انما هو على نحو الحثية التعليلية لا التقييدية، فالمكلف بما يشترط فيه الطهارة متعلق للخطاب بالتيمم و انما تعلقه به لمكان عجزه عن استعمال الماء فى الطهارة لا ان الخطاب به تعلق بالعاجز عن استعمال الماء فيها.

إذا عرفت ذلك فنقول العجز عن الإتيان بالصلاة التى ضاق وقتها بالطهارة المائية قد أثر فى مشروعية التيمم و تعلق الخطاب به، و الإتيان به على طبق الأمر به يؤثر فى حصول الطهارة به ما دام العجز باقيا، فالمكلف فى حال بقاء العجز حينئذ باق على الطهارة واقعا، فهو عند الاشتغال بمقدمات الصلاة التى ضاق وقتها و كذا فى أثناء تلك الصلاة عاجز عن الطهارة المائية، فهو فى الحالتين على طهارة واقعية حاصلة من التيمم فيصح له الإتيان بغايات اخرى حينئذ أيضا.

(نعم) لو كان العجز عن الطهارة المائية مأخوذا فى موضوع الخطاب بالتيمم على وجه التقييد أو كان التيمم مبيحا لا رافعا لكان اللازم عدم جواز الإتيان بغير الصلاة التى ضاق وقتها من سائر الغايات لعدم تحقق العذر بالنسبة إليها فلم يتحقق موضوع التيمم لها،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٥

لكن الظاهر من الأدلة كون أخذ العجز على الوجه التعليلى لا التقييدى، مع ان كونه على الوجه التقييدى أيضا لا يؤثر فى إمكان اتصاف المكلف فى زمان واحد بكونه متطهرا و غير مطهر- لو قلنا بكون التيمم محصلا للطهارة- فيكفى فى إثبات جواز الإتيان بالغايات الأخرى كون التيمم موجبا للطهارة من غير احتياج لإثبات كون العجز مأخوذا على وجه التعليل و ذلك لان المكلف بعد التيمم متطهر واقعا و الألم يجز له فعل الصلاة، و متى ما كان متطهرا جاز له فعل سائر الغايات المشروطة بالطهارة، إذ لو لم يجز له فعلها لزم اما تخلف أثر الطهارة عنها أو ان لا يكون الطهارة من حيث هى شرطا لها، و التالى بكلا شقيه باطل، اما الأول



فباطل بالضرورة و اما الثانى فمخالف مع ما يقتضيه الأدلة، فبطل المقدم أيضا و ثبت جواز فعل سائر الغايات ما دامت الطهارة باقية، و بقائها انما هو بقاء العجز المسوغ لفعل التيمم و هو ضيق الوقت عن استعمال الماء فى الطهارة للصلاة.  
(فان قلت) فعلى هذا إذا تيمم عند الضيق يلزم إباحتها سائر الغايات و لو عصى و ترك الصلاة التى ضاق وقتها، و هو معلوم البطلان.

(قلت) المسوغ للتيمم عند الضيق هو امتثال أمر الصلاة المشروطة بالطهارة، و امتثال أمر الصلاة فى الضيق متوقف على التيمم، فصحة التيمم مشروطة بإتيان الصلاة بعده على نحو الشرط المتأخر، فلا يصح تيممه مع ترك الصلاة بعده عصيانا.  
(و لا يخفى ما فى الوجهين من الوهن) اما الأول فلما فيه (أولا) من ان إطلاق عباراتهم فى انه يستباح بالتيمم ما يستباح بالوضوء أو الغسل منزل على ما إذا كانت الغايات الأخرى مثل الغاية التى تيمم لها قد حصل له العذر بالنسبة إليها كما لو ضاق وقتها أيضا، كيف، و الا- يلزم مشروعية التيمم فى الجملة من غير مسوغه، و هو مناف لإطلاق فتاويهم بأنه لا يصح التيمم الا عند تحقق مسوغه و هو العجز عن الطهارة المائية، إلا ما استثنى كصلاة الجنازة و التيمم للنوم- على ما يأتى- (و ثانيا) انه على فرض تسليم الإطلاق لا محصل للتمسك بإطلاق كلامهم، الا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٦

ان يؤل إلى الإجماع، و هو ممنوع قطعاً و لم يعلم حكايته فى المقام عن احد بل المعلوم خلافه و مع قطع النظر عن الإرجاع إلى الإجماع فلا وجه للاستناد إلى إطلاق كلامهم بعد ان لم يكن دليل على صحته.

(و اما الثانى) فلان المنع عن كون العجز مأخوذاً فى موضوع التيمم على وجه التقييد ساقط جدا ضرورة كون التيمم وظيفة العاجز عن الإتيان بالطهارة المائية حسبما يستفاد من لسان دليله كما لا يخفى على من تدبر فى قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا، و هذا مما لا- ينبغى الإشكال فيه، بل قد تقدم مرارا انه يستكشف من أخذ فقدان الماء فى موضوع التيمم و مقابلته مع الوضوء ان موضوع حكم الطهارة المائية أيضا قد أخذ فيه التمكن من استعمال الماء على وجه التقييد، فصار الفقدان و الوجدان موجبين للتنوع للمكلف، فالواجب يجب عليه الوضوء أو الغسل، و الفاقد بمعنى غير المتمكن من استعمال الماء فى الطهارة يجب عليه التيمم، هذا.

و لو نوقش فى أخذ القدرة فى موضوع الطهارة المائية و تنوع المكلف به فلا مجال للتشكيك فى أخذ العجز فى موضوع التيمم على وجه التقييد، و مع كون العجز مأخوذاً فى الموضوع على وجه التقييد لا- سبيل الى القول بحصول الطهارة بالتيمم لما لم يتحقق العجز بالنسبة إليه من الغايات الأخرى، و لازم ذلك حصول الطهارة بالنسبة الى ما تحقق موضوع التيمم بالقياس اليه و عدم حصولها بالنسبة الى ما لم يتحقق، و هذا ليس بغريب أصلا كما يحكم بارتفاعها عند ارتفاع العجز، فكما ان عند ارتفاع العجز ترتفع الطهارة و يكون التمكن من الطهارة المائية ناقضا للطهارة الترابية كنفذ الحدث لهما كذلك عند عدم العجز لا تحصل الطهارة بالنسبة الى ما لا عجز بالقياس اليه، و عدم حصولها بالنسبة الى ما لا يعجز عنه لا ينافى حصولها بالنسبة الى ما حصل العجز عن إتيانه مع المائية قضاء لحكم موضوعية العجز و أخذه قيدا للموضوع، هذا.

و لو كان التفكيك المذكور غريبا فليس أغرب من اشتراط صحة التيمم فى ضيق الوقت بامتنال الأمر الصلوتى بعده على نحو الشرط المتأخر، إذ تصوير الشرط المتأخر أصعب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٧

فى المقام من الالتزام بكون المكلف الآتى بالتيمم متطهرا و غير متطهر بالنسبة الى ما يعجز و ما لا يعجز (بالجملة) فهذا الوجه أيضا مما لا يمكن الالتزام به و ان صدر عن الفحل فى التحقيق و هو المدقق الهمدانى (قده).

(فالأقوى) ما فى المتن و عليه صاحب الجواهر من اختصاص التيمم لأجل الضيق فى استباحة الغايه التى اتى به لها مما ضاق وقته و لا يصح الإتيان معه بسائر الغايات و لو فى حال اشتغاله بالصلاة، و الله العالم بأحكامه.

### [مسألة (٣٢) يشترط فى الانتقال الى التيمم ضيق الوقت]

مسألة (٣٢) يشترط فى الانتقال الى التيمم ضيق الوقت عن واجبات الصلاة فقط فلو كان كافيا لها دون المستحبات و جب الوضوء و الاقتصار عليها بل لو لم يكف لقراءة السورة تركها و توضأ لسقوط وجوبها فى ضيق الوقت. قد عرفت سابقا ان منشأ صحة التيمم فى ضيق الوقت انما هو مزاحمة مراعاة الوقت مع الطهارة المائية، حيث لم يمكن الجمع بينهما، فيدور الأمر بين تقديم الطهارة المائية على الوقت و بين تقديم الوقت على الطهارة المائية بالإتيان بالتيمم، و لما كان الوقت مما لا- بدل له و الطهارة المائية مما له البدل حكمنا بتقديم الوقت على الطهارة المائية، و هذا- كما ترى- مبنى على تراحم الواجبين حتى يقدم أحدهما على الآخر، لكن لا مزاحمة بين الواجب و المستحب فلو كان الدوران بين ترك الطهارة المائية و بين ترك المستحب فى الصلاة كان المتعين ترك المستحب و الإتيان بالطهارة المائية لعدم المزاحمة، و هكذا الكلام لو كان التراحم بين الطهارة المائية و بين الواجب الذى يخرج عن الوجوب فى ضيق الوقت كالسورة الساقط وجوب قرائتها فى الضيق، فإنها فى الضيق لا تكون واجبة حتى يتراحم وجوبها مع وجوب الطهارة المائية، و هذا ظاهر.

### [مسألة (٣٣) فى جواز التيمم لضيق الوقت عن المستحبات الموقته اشكال]

مسألة (٣٣) فى جواز التيمم لضيق الوقت عن المستحبات الموقته اشكال فلو ضاق وقت صلاة الليل مع وجود الماء و التمكن من استعماله يشكل الانتقال الى التيمم.

لا- يخفى ان أكثر الأدلة المتقدمة الدالة على مسوغية ضيق الوقت عن الإتيان بالفريضة مع الطهارة المائية للتيمم يدل على مسوغيته له بالنسبة إلى المستحب الموقت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٨

أيضا، فإذا ضاق وقت المستحب عن الإتيان به مع الطهارة المائية جاز التيمم بنفس تلك الأدلة مثل ما دل على عموم بديله التيمم عن الطهارة المائية كقوله عليه السلام هو بمنزلة الماء، و قوله عليه السلام رب الماء هو رب الأرض، و قوله عليه السلام ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا، و مثل مساواة من أخر عمدا الى ان ضاق الوقت فلم يسع الا للصلاة مع التيمم مع من يخاف فوت الوقت بالسعى إليه بناء على جواز التيمم مع عدم الماء أو عدم التمكن من استعماله للمستحبات الموقته- كما هو الأقوى، و مثل ظهور الاتفاق على مشروعية التيمم لصلاة الجنائز مع خوف فوتها و لا فرق بين صلواتها و بين الصلوات المندوبة الموقته كصلاة الليل الا باستحباب الطهارة فى صلاة الجنائز و شرطيتها لصحة الصلوات المستحبة، و على هذا فالأقوى جواز التيمم لضيق الوقت عن المستحبات الموقته المشروطة بالطهارة، و لعل وجه الإشكال فى المتن هو دعوى انصراف تلك الأدلة عن المستحبات و ظهورها فى الواجب، و لا وجه لدعواه كما لا يخفى.

### [مسألة (٣٤) إذا توضحاً باعتقاد سعة الوقت فبان ضيقه]

مسألة (٣٤) إذا توضحاً باعتقاد سعة الوقت فبان ضيقه فقد مر انه إذا كان وضوئه بقصد الأمر المتوجه اليه من قبل تلك الصلاة بطل لعدم الأمر به، و إذا اتى به بقصد غايه أخرى أو للكون على الطهارة صح، و كذا إذا قصد المجموع من الغايات التى يكون

مأمورا بالوضوء فعلا لأجلها، و اما لو تيمم باعتقاد الضيق فبان سعتة بعد الصلاة فالظاهر وجوب اعادةتها، و ان تبين قبل الشروع فيها و كان الوقت واسعا توضاً وجوباً، و ان لم يكن واسعا فعلا بعد ما كان واسعا أو لا وجب اعادة التيمم. إذا توضاً باعتقاد سعة الوقت فبان ضيقه فلا يخلو وضوئه عن أنحاء يبطل في بعضها و يصح في البعض الآخر (الأول) ان يقصد بوضوئه هذا امتثال الأمر المتوجه اليه من قبل تلك الصلاة على وجه التقييد بان كان من قصده عدم الإتيان به بداعي امتثال أمر آخر، و الظاهر عدم الإشكال في بطلانه في هذه الصورة لأنه قد قصد امتثال أمر لم يكن متوجها اليه و قصد عدم امتثال الأمر المتوجه إليه إذ كان من نيته عدم امتثاله.

(الثاني) ان يقصد بوضوئه امتثال الأمر المتوجه اليه من قبل تلك الصلاة لكن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٩

على وجه الداعي لا التقييد بمعنى انه لما اعتقد سعة الوقت و تعلق الأمر به من ناحية هذه الصلاة قصد امتثاله، و لو كان عالما بتعلق الأمر به لغاية أخرى و عدم تعلقه به من قبل تلك الصلاة لكان آتيا به أيضا، ففي الحقيقة قصد امتثال الأمر المتوجه اليه واقعا، غاية الأمر مع تخيل كون توجهه اليه من قبل تلك الصلاة، فقد تمشى منه الإتيان بداعي امتثال الأمر واقعا، و لكن مع خطائه في التطبيق، و الظاهر صحة وضوئه في هذه الصورة لعدم إخلاله بما يعتبر في الامتثال، و هذه الصورة ليست مذكورة في المتن.

(الثالث) ان يأتي بالوضوء بقصد غاية أخرى غير تلك الصلاة و لا ينبغي الإشكال في صحته في هذه الصورة- بناء على ما هو التحقيق من عدم اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده الخاص.

(الرابع) ان يأتي به بقصد الكون على الطهارة، و لا إشكال في صحته في هذه الصورة أيضا.

(الخامس) ان يأتي بالوضوء بقصد مجموع الغايات التي يكون مأمورا بالوضوء لأجلها فعلا، و هذا أيضا صحيح، فالممدار في صحة الوضوء في هذه الصور على كونه مأمورا به فعلا و ان يكون قد قصد امتثال أمره الفعلى.

و لو تيمم باعتقاد الضيق فبان سعة الوقت، فان كان التبين بعد الصلاة فالظاهر وجوب استينافها أداء إذا كان التبين في الوقت، و قضاء لو كان في خارجه، ثم في الوقت يأتي بما هو وظيفته فان كان التبين في سعة الوقت يستأنفها مع الطهارة المائية ان تمكن منها و ان كان في ضيق الوقت يأتي بها مع التيمم، و ان كان قبل الشروع في الصلاة يأتي بها مع الطهارة المائية في سعة الوقت، و مع التيمم في ضيقه، و الحاصل انه بعد بطلان ما اتى به يكون حاله كمن لم يأت بالتيمم و الصلاة أصلا فيجب عليه الإتيان بها بما هو وظيفته فعلا.

## [الثامن عدم إمكان استعمال الماء لمانع شرعى]

### إشارة

الثامن عدم إمكان استعمال الماء لمانع شرعى كما إذا كان الماء في إنية الذهب أو الفضة و كان الطرف منحصر فيهما بحيث لا يتمكن من تفريره في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٠

ظرف آخر، أو كان في إناء مغصوب كذلك فإنه ينتقل الى التيمم، و كذا إذا كان محرم الاستعمال من جهة أخرى.

إذا كان في استعمال الماء في الوضوء أو الغسل مانع شرعى انتقل تكليفه الى التيمم، سواء كان المانع الشرعى من جهة تحقق عنوان محرم متحد مع الطهارة المائية كما لو تضرر باستعمال الماء أو تصرف بفعله الوضوئى أو الغسلى فى مال الغير بغير اذنه كما إذا كان الماء مغصوبا أو كان فى مكان مغصوب لا يمكن الاغتسال أو التوضى منه الا بالانغماس فيه على وجه يتحقق بفعله الخاص الغسل أو الوضوء و التصرف فى المغصوب أو كان الماء فى إنية الذهب و الفضة مع انحصار الظرف بهما و عدم التمكن من تفريغه عنهما الى ظرف آخر، أو كان المانع الشرعى من جهة توقف الطهارة المائية على مقدمة محرمة مع انحصار المقدمة بها، سواء كانت متقدمة عليها بالزمان كسلوك الطريق المظنون ضرره لتحصيل الماء أو كانت مقارنة معها بالزمان كما إذا كان الماء فى إنية مغصوبة منحصرة و لم يتمكن من استعماله الا بالاغتراف منها شيئا فشيئا.

و الحكم فى جميع ذلك هو الإتيان بالتيمم و ان كان يختلف فيما إذا عصى و اتى بالوضوء أو الغسل، حيث انه يصح فيما إذا كانت الحرمة متعلقة بالمقدمة المحرمة المتقدمة بالزمان، و يبطل فيما إذا كانت متعلقة بالمقدمة المقارنة بالزمان فضلا عما إذا كانت متعلقة بعنوان متحد مع الطهارة المائية فى الوجود- حسبما تقدم تفصيله فى المسألة الثامنة عشر من مسائل التيمم ص ١٧٥ و الدليل على الانتقال الى التيمم فى جميع الصور المتقدمة هو حكم العقل بامتناع صيرورة الفعل الخارجى - الذى اتحد مع عنوان محرم أو قارن مع مقدمة محرمة- حسنا الذى هو الملاك فى صحة تعلق الأمر به، و ذلك لاتصافه بالقبح الفعلى من جهة غلبة ملاك قبحه، فلا تتصف بالحسن حينئذ و لا يتعلق به الأمر فيكون خروجه عن عموم ما يدل على وجوب الطهارة المائية تخصيصا عقليا لا تخصيصا لفظيا.

### [مسألة (٣٥) إذا كان جنباً و لم يكن عنده ماء]

مسألة (٣٥) إذا كان جنباً و لم يكن عنده ماء و كان موجوداً فى المسجد فإن أمكنه أخذ الماء بالمرور و جب و لم ينتقل الى التيمم، و ان لم يكن له إنية لأخذ الماء أو كان عنده و لم يمكن أخذ الماء الا بالمكث فإن أمكنه الاغتسال مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢١

فيه بالمرور و جب ذلك، و ان لم يمكن ذلك أيضا أو كان الماء فى أحد المسجدين اى المسجد الحرام أو مسجد النبى صلى الله عليه و آله فالظاهر وجوب التيمم لأجل الدخول فى المسجد و أخذ الماء أو الاغتسال فيه، و هذا التيمم انما يبيح خصوص هذا الفعل اى الدخول و الأخذ أو الدخول و الاغتسال، و لا يرد الإشكال بأنه يلزم من صحته بطلانه حيث انه يلزم منه كونه واجدا للماء فيبطل كما لا يخفى.

إذا تمكن من أخذ الماء الذى فى المسجد أو الطهارة المائية فيه على وجه غير محرم و جب ذلك من غير اشكال، و ان لم يمكن ذلك اما لمكان عدم إمكان الأخذ أو الاغتسال فى حال الاجتياز أو لعدم إله يأخذ بها الماء أو لحرمة الاجتياز عليه كما فى المسجدين فالظاهر وجوب التيمم لأجل الدخول فى المسجد لأخذ الماء أو الاغتسال فيه، و قد استوفينا الكلام فى المسألة الثامنة من المسائل المذكورة فى الفصل المعقود فى بيان ما يحرم على الجنب فى باب غسل الجنابة، فراجع.

### [مسألة (٣٦) لا يجوز التيمم مع التمكن من استعمال الماء]

#### إشارة

مسألة (٣٦) لا يجوز التيمم مع التمكن من استعمال الماء الا فى موضعين

أحدهما لصلاة الجنائز فيجوز مع التمكن من الوضوء أو الغسل على المشهور مطلقاً لكن القدر المتيقن صورة خوف فوت الصلاة منه لو أراد أن يتوضأ أو يغتسل، نعم لما كان الحكم استحباً يجوز ان يتيمم مع عدم خوف الفوت أيضاً لكن بوجاء المطلوبية لا بقصد الورد و المشروعية.

لا ينبغي الإشكال في جواز التيمم بدلا عن الوضوء أو الغسل لصلاة الجنائز مع عدم التمكن من استعمال الماء و وجود مسوغ من المسوغات المتقدمة، و ذلك لعموم بدلية التيمم عن الطهارة المائية في كل ما يعتبر فيه الوضوء أو الغسل سواء كان اعتبارها لأجل الدخول في صحته كالصلوات الواجبة و المندوبة غير صلاة الجنائز، أو لأجل الدخول في كماله كصلاة الجنائز إذ لا إشكال في استحباب الطهارة لها و قد ورد في استحبابها لها أخبار كثيرة و حكي الإجماع عليه أيضاً فيقوم التيمم مقام الطهارة المائية عند تعذرهما، و لا إشكال أيضاً في مشروعيتها التيمم لها مع وجود الماء عند خوف فوت الصلاة منه لو اشتغل بالطهارة المائية، و يدل عليه صحيح الحلبي أو حسنه عن الصادق عليه السلام عن رجل تدركه الجنائز

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٢

و هو على غير وضوء، فان ذهب يتوضأ فاتته الصلاة عليها، قال عليه السلام يتيمم و يصلي.

و انما الكلام في مشروعيتها لها مع وجود الماء و عدم خوف فوتها، فالمشهور على الجواز مطلقاً، و عن الذكرى نسبتها إلى الأصحاب، و عن التذكرة نسبتها إلى علمائنا، و عن الخلاف دعوى الإجماع عليه صريحاً.

(و استدله) بإطلاق موثقة سماعه، و فيها قال سئلته عن رجل مرّ به جنازة و هو على غير وضوء كيف يصنع، قال يضرب بيده على حائط اللبن يتيمم، و مرسل حريز عن الصادق عليه السلام: و الجنب يتيمم و يصلي على الجنائز، و مرسل الصدوق، حيث يقول:

و في خبر آخر أنه يتيمم إن أجنب، و في الفقه الرضوي: و ان كنت جنباً و تقدمت الصلاة عليها تيمم أو توضأ و صلّ عليها.

و المحكى عن المرتضى و الشيخ في التهذيب و المبسوط و النهاية و الاقتصار و عن ابى على و سلالر و الشهيد في الدروس و البيان اعتبار خوف الفوت. و مال اليه المحقق في المعبر و صاحب المدارك، و ذلك للمناقشة فيما استدله به للمشهور، اما الإجماع المحكى عن الخلاف فبالطعن فيه أولاً- حيث انه منقول و بعدم كونه نصاً في المطلوب ثانياً، فان كلامه (قده) قابل للحمل على كون نظره في دعوى الإجماع هو مسألة جواز صلاة الجنائز بلا طهارة أصلاً، لا في مشروعيتها التيمم لها مطلقاً، و اما الاخبار فلأنها بين مضمرة و مرسله لا يثبت بها الحكم.

(أقول) الإنصاف ان التمسك بإجماع الشيخ في الخلاف مع نقل الخلاف عنه نفسه في أكثر الكتب- كما في الجواهر- لا يخلو عن غرابة، و اما موثقة سماعه فلا دلالة فيها في حكم الصلاة إذ يمكن ان يكون السؤال عن التشيع على غير وضوء، و المستظهر من مرسلتي حريز و الفقيه و الفقه الرضوي هو بيان أصل مشروعيتها التيمم لصلاة الجنائز بلا إحراز إطلاق فيها بالنسبة إلى وجود الماء و عدمه و خوف فوتها و عدمه، هذا مع ما فيها من الإرسال و الإضمار و ضعف السند فليس في البين إلا الشهرة المحققة على مشروعيتها لها و لو مع عدم الخوف، فإن أمكن إثبات الاستحباب بها بدليل التسامح بدعوى صدق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٣

البلوغ بفتوى الفقيه و يجعل الأخبار المذكورة مؤيدة له، و الا فالأخذ بالقدر المتيقن هو المتعين، و الإتيان بوجاء المطلوبية مما لا اشكال فيه فإنه مقتضى الاحتياط.

الثانى للنوم فإنه يجوز ان يتيمم مع إمكان الوضوء أو الغسل على المشهور أيضا مطلقا و خص بعضهم بخصوص الوضوء، و لكن القدر المتيقن من هذا أيضا صورة خاصة و هى ما إذا أوى إلى فراشه فتذكر انه ليس على وضوء فيتيمم من دثاره لا ان يتيمم قبل دخوله فى فراشه متعمدا مع إمكان الوضوء نعم هنا أيضا لا بأس به لا بعنوان الورود بل برجاء المطلوبية، حيث ان الحكم استحبابى.

الكلام فى مشروعية التيمم عند النوم أيضا يقع تارة مع عدم التمكن من الطهارة المائية، و اخرى مع التمكن منها. (اما الأول) فلا ينبغى الإشكال فى جوازه بناء على مشروعيته فى كل ما يشرع فيه الوضوء أو الغسل من الغايات الواجبة و المندوبة- كما سيأتى الكلام فيها- و إذ قد ثبت استحباب الطهارة المائية عند النوم كما تقدم فى مبحث الغسل فيقوم التيمم مقامها عند تعذرهما، مضافا الى المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام: لا ينام المسلم و هو جنب و لا ينام الا على طهور فان لم يجد الماء فليتيمم بالصعيد فان روح المؤمن تروح الى الله عز و جل فيلقاها و يبارك عليها فان كان أجلها قد حضر جعلها فى مكنون رحمته و ان لم يكن أجلها قد حضر بعث بها مع أمثائه من الملائكة فيردها فى جسده.

و اما الكلام فى المقام الثانى أعنى مشروعيته مع وجود الماء و التمكن من استعماله فى الحوادث نفى الخلاف فيها، و فى مصباح الفقيه: و كفى به دليلا لاستحبابه بعد البناء على المسامحة، و يدل على الحكم المذكور مرسل الصدوق و الشيخ عن الصادق عليه السلام: من تطهر ثم أوى إلى فراشه بات و فراشه كمسجده فان ذكر انه على غير وضوء تيمم من دثاره كائنا ما كان فان فعل ذلك لم يزل فى صلاة و ذكر الله.

(و أورد على الاستدلال به) بكونه مرسلا تارة، و بعدم عموم مفاده للمدعى،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٤

حيث انه فى مورد المحدث بالحدث الأصغر فلا يعم غيره، و بظهوره فى غير المتعمد، و لعل الوجه الثانى أوجب ذهاب بعضهم الى اختصاص هذا الحكم بخصوص الوضوء، كما ان الوجه الأخير هو المنشأ للماتن (قده) فى دعوى القدر المتيقن، و بمنافاته مع المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام- كما تقدم- الدال بمفهومه على عدم مشروعية التيمم عند وجدان الماء و انحصار مشروعيته بصورة عدم وجدان الماء و انه يتيمم حينئذ بالصعيد، و بان هذا التيمم ليس ما جعله الله سبحانه احد الطهورين لاختصاص الطهور بالأرض مع ان هذا يصح بالذثار و لو مع التمكن من الأرض.

(لكن الانصاف) عدم المناقشة فى الاستدلال بالخبر المذكور، اما الإرسال فلانجباره بالشهرة المحققة المؤيدة بنفى الخلاف فى الحكم المذكور- كما فى الحوادث- و اما كونه فى مورد الوضوء فالظاهر الموافق مع الفهم الارتكازى هو كون ذكر الوضوء من باب المثال، و ذلك بقرينة ذكر التطهر فى صدر الخبر عند قوله: من تطهر ثم أوى إلى فراشه (إلخ) فإن ضمه الى قوله عليه السلام فان ذكر انه على غير وضوء يصير قرينة على ان المراد من قوله على غير وضوء هو غير المتطهر، و يؤيده فهم الأصحاب منه ذلك، و اما ظهوره فى غير المتعمد لترك الوضوء فبادعاء فهم العرف من الحديث كون الحكم مبنيا على التوسعة و التسهيل، المستلزم للإلغاء مثل هذه الخصوصيات، و اما منافاته مع المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام فبالمنع عنها بدعوى حكومة المرسل على المروى عنه عليه السلام، فتأمل. و اما كون هذا التيمم مختلف الماهية مع ما جعله الله طهورا، ففيه ان المنسب من دليله بقرينة فهم الأصحاب هو كونه ذاك التيمم الا- ان الشارع سهل الأمر فيه بالتوسعة فيما يتمم به و فيما يسوغه بالاجتزاء بأدنى عذر و لو بمثل كلفه الخروج عن الفراش.

هذا، و لكن الاحتياط مع ذلك كله هو الاكتفاء بالقدر المتيقن و هو مورد المرسل و عدم التعدى عنه الى غيره الا ان يأتى برجاء المطلوبة لا بقصد الورود.

### [الثالث لو احتلم فى أحد المسجدين]

و ذكر بعضهم موضعاً ثالثاً و هو ما لو احتلم فى أحد المسجدين فإنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٥

يجب ان يتيمم للخروج و ان أمكنه الغسل لكنه مشكل بل المدار على اقلية زمان التيمم أو زمان الغسل أو زمان الخروج حيث ان الكون فى المسجدين جنباً حرام فلا بد من اختيار ما هو أقل زماناً من الأمور الثلاثة، فإذا كان زمان التيمم أقل من زمان الغسل يدخل تحت ما ذكرنا من مسوغات التيمم من ان من موارده ما إذا كان هناك مانع شرعى من استعمال الماء فإن زيادة الكون فى المسجدين جنباً مانع شرعى من استعمال الماء.

قد استوفينا الكلام فى حكمه فى المسألة الاولى من مسائل ما يحرم على الجنب فى باب غسل الجنابة بما لا مزيد عليه.

### [مسألة (٣٧) إذا كان عنده من الماء ما لا يكفيه لوضوئه أو غسله]

مسألة (٣٧) إذا كان عنده من الماء ما لا يكفيه لوضوئه أو غسله و أمكن تيممه بخلط شىء من الماء المضاف الذى لا يخرج عن الإطلاق لا يبعد وجوبه و بعد الخلط يجب الوضوء أو الغسل و ان قلنا بعدم وجوب الخلط لصدق وجدان الماء حينئذ. لو كان عنده من الماء ما لا يكفيه لطهارته المائية و أمكن مزجه بمائع مضاف على وجه يحصل به الكفاية للطهارة المائية من غير ان يسلب عنه صدق الماء عرفاً فالكلام فيه يقع فى مقامين (الأول) فى انه هل يجب المزج و الخلط أم لا فالمحكى عن بعض هو الجزم بوجوبه لكونه متمكناً من الطهارة المائية بهذا الطريق و يكون حاله كما لو كان الماء بعيداً عنه إذ يجب تحصيله مع الإمكان.

(و أورد عليه) بالفرق بين ما إذا كان الماء موجوداً و كان استعماله فى الطهارة موقفاً على السعى اليه أو شرائه أو إخراجه من البئر و نحو ذلك، و بين ما إذا لم يكن موجوداً و كان استعماله فيها متوقفاً على إيجاده مع التمكن من إيجادها: بصدق وجدان الماء الذى هو موضوع وجوب الوضوء فى الأول و صدق فقدانه الذى هو موضوع وجوب التيمم فى الأخير، و التكليف المتعلق بكل موضوع يكون تعلقه به على نهج القضايا الحقيقية، فيكون منوطاً بوجود موضوعه، و لا اقتضاء له فى إيجاد موضوعه، بل هو حكم على تقدير وجود الموضوع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٦

(و فيه) ان المختار كون الموضوع لوجوب التيمم هو العجز عن استعمال الماء فى الوضوء أو الغسل لا- عدم وجود الماء، و المكلف هنا غير عاجز عن استعمال الماء بعد فرض القدرة على تيمم الناقص بالماء المضاف فلا ينبغى التشكيك فى وجوب التيمم و الطهارة المائية.

و مما ذكرنا يظهر ما فى مصباح الفقيه من ان مناط ازدياد الماء بإدخال المضاف فيه هو إیراث التفاوت بإدخاله فيه كما لا كيفاً بمعنى ان انضمام المضاف اليه موجب لزيادة مقداره لكى يمكن إتيان الطهارة المائية به و لا يوجب ذلك تغيير الصورة المائية للماء الناقص و انما يوجب خروج المضاف عن كونه مضافاً و صيرورة الكل ماء واحداً، و هذا المعنى لا يتحقق الا باستهلاك المضاف بسبب انضمامه الى الماء و صيرورته مما يصدق عليه الماء عرفاً، و لا يخفى ان إطلاق اسم الماء على المختلط بشىء



من المضاف بعد استهلاك المضاف فيه انما هو لمكان عدم اعتناء العرف بالمستهلك و عدم ملحوظيته في حد ذاته محكوما بحكم، و هو يناقض حكمهم بوجوب إيجاده مقدمة لامتنال الأمر بتلك الطبيعة المغايرة له فإنه موقوف على ملاحظته جسما خارجيا مؤثرا في زيادة المقدار، التي بهذه الملاحظة يمتنع وقوعه امتثالا للأمر المتعلق بتلك الطبيعة، فان استقلاله بالملاحظة مانع عن عدّه جزء للمهيأة المغايرة له محكوما بحكمها، و لأجل ذلك لا يجوز مزج الحنطة الخالصة بالتراب في مقام الدفع الى الفقير زكاة أو الى المشتري المسلم إليه في مقام دفع المسلم به إليه في بيع السلم، و هذا بخلاف ما لو كانت ممزوجة من الأصل بحيث يرى الخليط مستهلكا فيه غير محكوم بحكم نفسه بل محكوما بالحنطة، فإنه يجوز دفعه في المقامين و يترتب عليه كلما يترتب على الحنطة من الحكم.

(و بالجملة) ففرق بين ما إذا لم يكن الماء ممزوجا بغير جنسه و بين ما إذا كان كذلك من أول الأمر مزجا لا يخرج به الماء عن صدق الماء عليه و موجبا لاستهلاك غير الماء فيه و صدق الماء على المجموع الحاصل منه و من الماء بسبب الانضمام، ففي الأول لا يرى العرف مزجه بغير جنسه من أسباب تحصيله، و في الثاني

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٧

يصدق عندهم على المجموع اسم المستهلك فيه و يترتب عليه ماله من الحكم، هكذا حققه (قده).

فان ما افاده و ان كان جيدا في مقام التحقيق الا انه لا يغني شيئا لما نحن بصدده، إذ موضوع وجوب التيمم هو العجز و عدم التمكن من استعمال الماء في الطهارة المائية، و المفروض انه بهذا النحو متمكن من استعمال الماء، و دعوى ان العرف لا يرى مزجه بغير جنسه من أسباب تحصيله غير مسموعة بعد صدق التمكن عندهم بذلك من استعمال الماء في الطهارة: و كون النظر الى الماء المضاف حين توجيه الأمر بإدخاله في الماء الناقص نظرا استقلاليا لا ينافي عدم توجه النظر اليه بعد الامتزاج بالاستقلال، و انما المحال اجتماع اللحاظين به في زمان واحد.

و مما يوضح عدم مورد للتشكيك في المقام في عدم سقوط الطهارة المائية انه لو فرض ذلك في رفع الخبث فكان الماء عنده لا يكفي لغسل بدنه أو ثوبه من النجاسة إلا بضم مقدار من الماء المضاف الذي لا يخرج الماء به عن الإطلاق و صدق الاسم فلا إشكال حينئذ في وجوب المزج و التطهير به و انه لا يجوز ان يصلى مع النجس بدعوى عدم كفاية الماء للتطهير.

هذا تمام الكلام في المقام الأول، و منه ظهر حكم المقام الثاني و هو انه إذا حصل الخلط و المزج و تحقق الماء الذي يكفي للطهارة من الوضوء أو الغسل و جب على المكلف ذلك و لا ينتقل الحكم الى التيمم سواء كان المزج واجبا أو لم يكن، و سواء حصل المزج بفعله أو بفعل غيره، كل ذلك لصدق التمكن من الطهارة المائية حينئذ، بل و صدق وجدان الماء في هذه الصورة فيجب صرفه في الوضوء و الغسل - و ان لم نقل بوجوب المزج - و الله العالم بأحكامه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٨

**[فصل في بيان ما يصح التيمم به]**

**إشارة**

فصل في بيان ما يصح التيمم به يجوز التيمم على مطلق وجه الأرض على الأقوى، سواء كان ترابا أو رملا أو حجرا أو مدرا أو غير ذلك و ان كان حجر الجصّ و النورة قبل الإحراق، و اما بعده فلا يجوز على الأقوى.



لا- اشكال و لا- خلاف بين الإمامية في اعتبار كون التيمم على الأرض فلا يجوز على ما يخرج من الأرض كالنبات- كما حكي عن مالك- و لا على الثلج- كما عن أبي حنيفة.

و في اعتبار كونه على التراب مطلقا بحيث يكون مع عدمه فاقد الطهورين، أو مع التمكن منه فيجوز على الحجر إذا فقد التراب، أو عدم اعتباره مطلقا فيصح التيمم بكل ما يقع عليه اسم الأرض من الحجر و الحصى و الرمل و المدر و لو مع التمكن من التراب (أقوال) المحكى عن المشهور هو الأخير و منشأ الخلاف في ذلك هو الاختلاف في مفهوم لفظ الصعيد لغه مع اختلاف الاخبار في التعبير عما يتيمم به أيضا فإما الخلاف في مفهوم الصعيد فقد حكي عن كثير من اللغويين ان الصعيد هو وجه الأرض ترابا كان أو غيره، و نسب إلى أكثرهم تفسيره بالتراب.

و حكي في الجمع بين التفسيرين (وجهه)- الأول- احتمال تعدد الوضع و كونه من قبيل الاشتراك اللفظي بين العام و الخاص، و الكلي و بعض افراده، بدعوى وضع لفظ الصعيد تارة لوجه الأرض و اخرى لخصوص التراب و لازم هذا الوجه هو إجمال لفظ الصعيد فيؤخذ بالقدر المتيقن و هو التراب (و لا- يخفى ما فيه) حيث ان أهل اللغة إنما يذكرون موارد استعمال اللفظ في المحاورات من غير تمييز بين الحقائق و المجازات كما يظهر ذلك من تتبع في كيفية تشخيصهم معاني الألفاظ، فإنهم إنما يرجعون في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٩

ذلك الى موارد استعمال اللفظ في محاورات المستعملين، و من المعلوم اختلاط الحقائق و المجازات في مقام الاستعمال، فاحتمال تعدد اللفظ بتعدد ما ينقلون من المعاني ضعيف جدا.

(الوجه الثاني) دعوى كون المراد من التراب الذي فسروه به هو مطلق وجه الأرض و انما خصوه بالذكر لانه الفرد الغالب الشائع منه (و لا- يخفى ما فيه أيضا) لعدم وجود قرينة على ذلك و لا- شاهد له بعد كون الظاهر من لفظ التراب هو المعنى المقابل للحجر و الحصى و نحوهما، و جعل التفسير الأول شاهدا على كون المراد من التفسير بالتراب مطلق وجه الأرض معارض باحتمال ارادة التراب في التفسير الأول من «وجه الأرض» من جهة انصراف المطلق إلى الشائع منه.

(الوجه الثالث) دعوى عدم المنافاة بين التفسيرين لعدم افادة كل منهما الحصر فيما يفسره، فلا مانع من كونه حقيقة في كلا المعنيين (و لا- يخفى ما فيه أيضا) فإنه ان أريد كونه حقيقة فيهما على نحو الاشتراك اللفظي كان هذا الوجه راجعا الى الوجه الأول الذي عرفت ما فيه، مع ان ظاهر كل تفسير هو الحصر كما لا يخفى على من تدبر في المحكى عن ابن دريد من قوله: الصعيد هو التراب، أو ما عن الجوهري: الصعيد التراب، و ان أريد انه حقيقة فيهما و ان ذكر التراب من باب ذكر بعض افراد العام، فيرد عليه ما ذكرنا من ان الظاهر ممن فسره بالتراب هو حصر المعنى به.

(الوجه الرابع) دعوى ان المراد من التراب ما كان ترابا و لو بالأصل فإن الحجر و المدر و الرمل و الحصى كلها أصلها التراب، و هذه الدعوى لعلها اسخف من الكل، ضرورة ثبوت التفاوت بين هذه المفاهيم قطعا بحيث لا يصح إرجاع بعضها إلى الآخر، مع انه يلزم صدق الصعيد حينئذ على النبات بل على غيره من المواليد الثلاثة من الحيوان و الإنسان لكون أصل ذلك كله هو التراب.

و الحاصل ان ما ذكره في وجه الجمع بين التفسيرين غير وجيه فالتفسيران متعارضان. فربما يقال بترجيح التفسير بمطلق وجه الأرض بالأكثرية و ان المفسرين به أكثر، و بان المفسر به مثبت، و المفسر بالتراب ناف، و المثبت مقدم على النافي، و بان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٠

المفسرين به أوثق و اعرف بموارد الاستعمالات، حيث ان منهم الراغب و أصحاب العين و المحيط و الأساس و المغرب و

مصباح المنير، و بأنه من قبيل دوران الأمر بين الحقيقة و المجاز و الاشتراك اللفظي و المعنوي، و ان الاشتراك المعنوي خير من اللفظي و من الحقيقة و المجاز فيتعين الحكم بكونه حقيقة في مطلق وجه الأرض.

و لا يخفى ضعف هذه الوجوه كلها فإنها وجوه ظنية لا تغنى من الحق شيئا.

و الذى عندى فى هذا المقام- و الله سبحانه هو العالم بحقيقة الحال- ان اللغويين- كما تقدم انما يذكرون موارد الاستعمال لا الموضوع له و ليس لهم سبيل الى تشخيصه و لا قولهم حجة فى ذلك بعد العلم بعدم طريق لهم إلى إحراز الوضع، فالاختلاف فى تفسير الصعيد ناش عن الاختلاف فى الاستعمال و لا إشكال فى استعماله فى مطلق وجه الأرض بلا مؤنة علاقة الحقيقة و المجاز و هو دال على كونه حقيقة فيه، فمن موارد استعماله فى الكتاب قوله تعالى فَتَضَيِّحْ صَيِّدًا زَلَقًا، حيث ان الصعيد هنا بمعنى الأرض، و كذا قوله سبحانه وَ إِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَيِّدًا حُرُزًا، و من السنة قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله يحشر الناس حفاة عرأتا على صعيد واحد، أى أرض واحدة، فلفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض و ان استعماله فى التراب لمكان شيوعه فى وجه الأرض بحيث يقال ان الصعيد هو التراب، مثل إطلاق الماء على الماء المشروب الخالص فى مقابل ماء الزاج و الكبريت، و على هذا فيرتفع الخلاف بين التفسيرين حيث ان اللفظ مستعمل فى كلا المعنيين، و لكن الموضوع له هو المعنى الأعم، هذا تمام الكلام فى ما وقع فيه من الخلاف فى لفظ الصعيد بين اللغويين.

و اما بالنظر الى الاخبار فقد وردت فى المقام منها طوائف.

(الأولى) ما وقع التعبير فيها بلفظ الصعيد كصحيحة ابن ابى يعفور و عنبسة عن الصادق عليه السلام قال إذا أتيت البئر و أنت جنب فلم تجد دلوا و لا شيئا تغترف به فتييم بالصعيد فان رب الماء هو رب الصعيد و لا تقع فى البئر و لا تفسد على القوم مائهم (و صحيحة الحلبي) فى الجنب لا- يجد الماء، قال يتييم بالصعيد (و خبر ابى بصير) انما هو الماء و الصعيد، و خبر محمد بن مسلم: ان رب الماء هو رب الصعيد، و خبره الآخر: ان رب الماء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣١

رب الصعيد،- و الكلام فى هذه الاخبار بعينه هو الكلام فى لفظ الصعيد الواقع فى الآية المباركة.

(الطائفة الثانية) ما عبر فيها بلفظ الأرض، مثل صحيحة ابن سنان: إذا لم يجد الرجل طهورا و كان جنبا فليمسح من الأرض، و خبر ابن بكير عن الصادق عليه السلام:

ان فاته الماء لم تفته الأرض، و خبر محمد بن مسلم: فان فاتك الماء لم تفتك الأرض، و ما ورد من قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: أيما رجل من أمتى أراد الصلاة و لم يجد ماء و وجد الأرض فقد جعلت له مسجدا و طهورا، و الاخبار الكثيرة الواردة فى كيفية التيمم المصرح فى بعضها بضرب كفيه على الأرض.

(و ربما يتمسك) بإطلاق هذه الطائفة لجواز التيمم بمطلق الأرض و لو مع التمكن من التراب، و يؤيد أيضا بورودها فى المدينة التى يغلب فى أرضها الأحجار و و غيرها مما لا يسمى ترابا (و لا يخفى) ما فى هذا التأييد من الوهن لان غلبة وجود الأحجار و غيرها فى أرض الطيبة لا يوجب فقد التراب فيها بما يتييم به مضافا الى ان الأغلب فى فقد الماء هو فى حال السفر فورود الاخبار بمعنى صدورها منهم عليهم السلام فى المدينة لا يدل على كون العمل بها فيها كما لا يخفى.

(و ربما يقال) بان ظاهر هذه الطائفة هو كونها فى مقام بيان أصل التشريع و ان ذكر الأرض فيها فى مقابل الماء لا ان المراد بها بيان الإطلاق فى ما يصدق عليه الأرض، مع ان فى الأول منها- أعنى صحيحة ابن سنان- إيحاء الى ان المراد من الأرض ليس مطلقا لقوله عليه السلام: فليمسح من الأرض، المشعر بالتبعيض لمكان كلمة «من» و الا كان الاولى التعبير بلفظة «على» فيقال فليمسح على الأرض، و اما التأييد بما فى خبر محمد بن مسلم: و لم يجد ماء و وجد الأرض و ان المراد هو بعض الأرض- أى

التراب- و الا- فالأرض موجودة دائما (فغير وجيه) لان وجود الأرض دائما بمعنى إمكان التيمم به ممنوع لفقدان الأرض للمحبوس في مكان نجس أو محل ليس فيه الا الخشب أو الجص المحروق أو من كان في أرض كلها سبخة يعلوها الملح أو في أرض عليها الثلج، فاشترط وجدان الأرض في الخبر لا يدل على كون المراد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٢

منها خصوص التراب (و كيف كان) فليس في هذه الطائفة ما يمكن تأييد الإطلاق و لا ترجيح الاختصاص بالتراب، و كونها في مقام أصل التشريع ليس ببعيد فهي مجمله من هذه الجهة.

(الطائفة الثالثة) ما فيها تصريح بجواز التيمم على غير التراب من اجزاء الأرض كالمروى عن الراوندى عن علي عليه السلام قال يجوز التيمم بالجص و النورة و لا يجوز بالرماد لانه لم يخرج من الأرض، فقيل له أ يتيمم بالصفة العالية على وجه الأرض، قال نعم (و في مجمع البحرين): الصفا يستعمل في الجمع و المفرد فإذا استعمل في المفرد فهو الحجر و إذا استعمل في الجمع فهو الحجاره الملساء، الواحدة صفواته، و الملساء مؤنث الأملس و هو ما لا خشونة فيه، فعلى تفسيره فالصفة العالية بمعنى الحجاره المرتفعة، و عليه يكون الحديث نصا في جواز التيمم على الحجاره و الجص و النورة، بل و مقتضى التعليل هو جواز التيمم على كل ما لا يخرج عن مسمى الأرض (و خبر السكوني) عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن علي عليه السلام انه سئل عن التيمم بالجص فقال نعم، فقيل بالنورة فقال نعم، فقيل بالرماد فقال عليه السلام لا، انه ليس يخرج من الأرض، إنما يخرج من الشجر، و ضعفها سندا منجبر بالشهرة و عمل الأصحاب بها على ما بنينا عليه في حجية الأخبار.

(الطائفة الرابعة) ما وقع التعبير فيها بلفظ التراب كصحيحة محمد بن حمران، و فيها ان الله عز و جل جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا (و صحيحة معاوية بن ميسرة) و فيها: رب الماء هو رب التراب (و المروى عن الخصال) عن رسول الله صلى الله عليه و آله قال قال الله عز و جل: جعلت لك و لأمتك الأرض مسجدا و ترابها طهورا (و عن أمير المؤمنين عليه السلام) عنه صلى الله عليه و آله: أعطيت ما لم يعط نبي من أنبياء الله، جعل لى التراب طهورا (و خبر رفاعه) عن الصادق عليه السلام: إذا كان الأرض مبتلة ليس فيها تراب و لا ماء فانظر أجف موضع تجده فتيمم منه (و المحكى عن الدعائم) و فيه عنهم عليهم السلام انه يتيمم على الغبار إذا لم يجد ترابا، هذه جملة من الاخبار التي وردت في المقام، و في معناها غيرها مما لا حاجة الى نقله.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٣

إذا تبين ذلك فنقول استدلل لتعين التراب مع التمكن منه بالكتاب و السنة و بالأصل، أما الكتاب فبوجهين (أحدهما) كون المراد من الصعيد هو التراب بناء على ترجيح التفسير به على التفسير بمطلق وجه الأرض.

(الثاني) وجود القرينة في الآية المباركة في سورة المائدة على ارادة التراب من الصعيد و لو من باب ذكر العام و ارادة الخاص، و هي كلمة «منه» في قوله تعالى فَاَمْسِكُوا بُرُوجَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ مِنْهُ، فان المتبادر منها ارادة المسح ببعض الصعيد، و هذا لا يستقيم إلا بإرادة التراب دون الحجر، فان الحجر لا يعلق باليد حتى يصدق المسح منه.

(لا يقال) يحتمل كون كلمة «من» للبدلية و كون الضمير المجرور بها راجعا الى الماء، فالمعنى فتيمموا صعيدا طيبا بدل الماء. (فإنه يقال) انه خلاف الظاهر بعيد عن سياق الآية كما يظهر للمتأمل فيها كما ان جعلها بمعنى الابتداء أيضا بعيد لعدم مناسبتها مع المقام، و لا يضر خلو الآية في سورة النساء عن ذكر كلمة «منه» فان ذكرها في سورة المائدة كاف في تفسير المراد من الصعيد و ان المراد منه هو ما يمكن علوقه باليد ليمسح منه على الوجه و اليمين.

(و يشهد لإرادة التبعض) في الآية ما ورد في تفسيرها في صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام، و فيها قال زرارة قلت له عليه السلام الا تخبرني من اين علمت و قلت ان المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين، فضحك ثم قال يا زرارة قال رسول الله صلى

اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَنَزَلَ بِهِ الْكِتَابَ مِنَ اللَّهِ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ فَعَرَفْنَا أَنَّ الْوَجْهَ كُلَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَغْسَلَ، ثُمَّ قَالَ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ، فَوَصَلَ الْيَدَيْنِ إِلَى الْمَرَافِقَيْنِ بِالْوَجْهِ فَعَرَفْنَا أَنَّهُ يَنْبَغِي لِهَٰمَا أَنْ تَغْسَلَا إِلَى الْمَرَافِقَيْنِ، ثُمَّ فَضَّلَ بَيْنَ الْكَلَامِ فَقَالَ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ، فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ بِرُؤُسِكُمْ أَنَّ الْمَسْحَ بِيَعِضِ الرَّأْسِ لِمَكَانِ الْبَاءِ، ثُمَّ وَصَلَ الرَّجْلَيْنِ بِالرَّأْسِ كَمَا وَصَلَ الْيَدَيْنِ بِالْوَجْهِ فَقَالَ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ فَعَرَفْنَا حِينَ وَصَلَهُمَا بِالرَّأْسِ أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى بَعْضِهَا، ثُمَّ فَسَّرَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ لِلنَّاسِ فَضِعْوَهُ، ثُمَّ قَالَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ، فَلَمَّا وَضَعَ الْوَضُوءَ عَمَّنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ اثْبَتَ بَعْضَ الْغَسْلِ مَسْحًا لِأَنَّهُ قَالَ بِوُجُوهِكُمْ ثُمَّ وَصَلَ بِهَا وَ أَيْدِيكُمْ ثُمَّ قَالَ مِنْهُ أَيَّ مِنْ ذَلِكَ التَّيْمِمِ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٤

لأنه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف و لا يعلق بعضها، ثم قال مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ، وَ الْحَرَجُ الضِّيقُ (انتهى الحديث) و انما أوردناه بطوله لما فيه من طريق الاستدلال المفيد لغير المقام أيضا، ففى قوله عليه السَّلام: ثم قال منه اى من ذلك التيمم دلالة على ان المراد فى الآية هو المسح بما على اليد من آثار التراب على الوجه و اليدين و يكون المراد من قوله عليه السَّلام من ذلك التيمم هو التيمم به اى من الصعيد بدليل قوله عليه السَّلام بعد ذلك: لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف (إلخ) فيصير الخبر دليلا على ارادة التراب من الصعيد، إذ الحجر لا يعلق بالكف، هذا تمام الكلام فى الاستدلال بالآية على اختصاص التيمم بالتراب.

(و لكن لا يخفى ما فيه) اما الاستدلال بها بناء على ترجيح تفسير الصعيد بالتراب فقد عرفت ما فيه و ما هو حق القول فيه. و اما الوجه الثانى و هو دعوى كون المراد من الصعيد هو التراب بقرينه كلمة «منه» المذكورة فى آية المائدة فلأنها لا تصلح لان تكون قرينه على ذلك إذ مبناه على كون «من» للتبعيض و ان الضمير المجرور راجع الى الصعيد فيكون المعنى: فامسحوا بوجوهكم و أيديكم بعض الصعيد اى بعض التراب الذى علق باليد مع ان فى تفسير كلمة «منه» فى الآية احتمالات (فمنها) ان تكون من للابتداء و يكون الضمير راجعا الى الصعيد، و المعنى حينئذ ان المسح يتبدء من الصعيد أو من الضرب عليه. (و منها) ان تكون للسببية و يكون الضمير راجعا الى الحدث المفهوم من الكلام، و المعنى حينئذ فامسحوا بوجوهكم و أيديكم بسبب الحدث الواقع، كما يقال اغتسلت من الجنابة اى بسببها، قال سبحانه مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا، و قول فرزدق: يغضى حياء و يغضى من مهابته.

(و منها) ان تكون من للبدلية و الضمير راجع الى الماء - كما تقدم.

(و منها) ما هو مبنى الاستدلال من كون من للتبعيض و الضمير يرجع الى الصعيد، و هذا و ان لم يكن ببعيد فى نفسه و لكن يبعده كون المستفاد من الآية المباركة حينئذ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٥

مسح الوجه و اليدين بالتراب و هذا هو الذى فهمه عمار من آية التيمم، و بعد القطع بعدم اعتبار مسح ما تيمم به و دله على وجهه و يديه خصوصا بعد ردع عمار عما استفاده من الآية و استحباب نفض اليدين - على ما سيأتى - فلا يمكن ان يفسر الآية بكون من للتبعيض فهذا الاحتمال مردود قطعاً، فيدور الأمر بين ما عداه و لعل الاحتمال الأول و هو كون من للابتداء أظهر لبعد معنى السببية من سياق الآية، و كذا البدلية للزوم رجوع الضمير حينئذ الى الماء و هو أبعد عن الضمير فى الآية من الصعيد، و يكون المعنى بناء على كون من للابتداء: ليكن ابتداء مسح الوجه و اليدين من ذلك الصعيد بضرب اليدين أولاً عليه ثم مسح الكفين على الوجه و اليدين.

(و مما ذكرنا يظهر الجواب) عن الاستدلال بصحيفة زرارة المتقدمة أيضا لأن كلمة من فى قوله عليه السَّلام: اى من ذلك

التيمم أيضا للابتداء بالبيان المتقدم فيكون معناه:

مبتدء من ذلك التيمم، و مع جعل التيمم بمعنى التيمم به يصير المعنى وجوب المسح مبتدء من الصعيد لا بنفس الصعيد، و انه لما علم سبحانه انه لا يعلق الصعيد بالكف بوجه يمكن مسحه على الوجه و اليدين أوجب كون المسح مبتدء منه لا به نفسه. و لو سلم ظهور كلمة- من- للتبعض و منافاته مع جواز التيمم بالحجر فلا يستلزم دلالة الآية على الاختصاص بالتراب إذ تشمل الآية كلما يمكن علوقه باليد كالرمل و الحجر المسحوق بل و الحجر المتماسك إذا كان عليه شىء من التراب بمقدار يعلق بالكف، فالدليل حينئذ أعم من المدعى، هذا تمام الكلام فى تقريب الاستدلال بالآية و ما يرد عليه.

و اما الاستدلال بالسنة للاختصاص بالتراب فبالاخبار المتقدمة المذكور فيها لفظ التراب، و هى على ما تقدم على أنحاء (منها) ما يدل على طهورية التراب كما فى صحيحة ابن حمران: ان الله عز و جل جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا، و صحيحة معاوية بن ميسرة: رب الماء هو رب التراب، بتقريب ان ذكر التراب فى مقابل الماء دليل على انحصار الطهور به، و يصير هذا قرينة على ارادته من الصعيد أو الأرض المذكورتين فى الاخبار الأخرى، (و منها) ما يدل على الإرفاق بهذه الأمة فى جعل التراب لهم طهورا كما فى المروى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٦

عن الخصال: قال الله عز و جل جعلت لك و لأمتك الأرض مسجدا و ترابها طهورا، و ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام عن النبي صلى الله عليه و آله: أعطيت ما لم يعط نبي من الأنبياء جعل لى التراب طهورا (بتقريب) ان ذكر التراب مع جعل مطلق الأرض طهورا يكون لغوا، لا- من جهة مفهوم اللقب لكى يرد عليه كما فى المعتبر بأنه تمسك بدلالة الخطاب المتركة فى معرض النص إجماعا، بل من جهة كونه فى مقام الامتتان و الإرفاق، حيث ان تخصيص التراب بالذكر مع كونه فى مقام الامتتان يناسب مطهريه التراب بالخصوص، إذ لو كان غير التراب من اجزاء الأرض طهورا لكان ذكره أدخل فى الامتتان.

(و منها) خبر رفاعه المتقدم ذكره و المحكى عن دعائم الإسلام عنهم عليهم السلام:

يتيمم بالغبار إذا لم يجد ترابا، بتقريب انه مع عدم التراب لا- ينتهى الأمر إلى الغبار إذا كان غير التراب مما على وجه الأرض موجودا مثل الحجر و نحوه، فيستكشف انحصار الطهور بالتراب و عدم التعميم بما على وجه الأرض.

(و أورد على الجميع) اما على ما ورد من ان التراب طهور، أو ان رب الماء و التراب واحد فبعدم المنافاة بين طهوريته و طهورية مطلق وجه الأرض إذا دل عليه الدليل، و هذا ظاهر، مع عدم دلالة تلك الاخبار على حصر الطهور بالتراب و لم يظهر من احد ادعاء دلالتها على الحصر خصوصا مع ثبوت مطهريه غير التراب فى الجملة و لو عند فقده، المنافى مع حصر الطهور به.

و اما ما ورد من التعبير بجعل التراب طهورا إرفاقا على هذه الأمة فبعدم ذكر التراب فى أغلب ما ورد فى ذاك المضمرة (قال فى الحدائق) و قد نقل فى الوسائل اربع روايات، واحدة منها من الكافى و الثانية من الفقيه و اثنتان من الخصال، و الجميع خال من هذه الزيادة.

(أقول) و لو سلم كون هذه الزيادة أيضا من الرواية (كما هو الظاهر من الرواية المحكية عن العلل، حيث ذكر فيها مسندا الى جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه و آله بسند متصل الا ان جل روايتها من العامة، و عن المحقق فى المعتبر انه قال صلى الله عليه و آله جعلت لى الأرض مسجدا و ترابها طهورا) لكان معارضا مع تلك الروايات التى ليست فيها تلك الزيادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٧

مثل ما فى الكافى عن الصادق عليه السلام: ان الله تبارك و تعالى اعطى محمدا صلى الله عليه و آله شرائع نوح و إبراهيم و موسى و عيسى- الى ان قال- و جعل له الأرض مسجدا و طهورا (و فى الخصال) عنه صلى الله عليه و آله: فضلت بأربع: جعلت

لى الأرض مسجدا و طهورا، و أيما رجل من أمتى أراد الصلاة فلم يجد ماء و وجد الأرض فقد جعلت له الأرض مسجدا و طهورا و فيه أيضا عنه صلى الله عليه و آله أعطيت خمسا لم يعطها أحد قبلى: جعلت لى الأرض مسجدا و طهورا.

و لا- يخفى ظهور هذه الاخبار فى جعل الأرض طهورا له صلى الله عليه و آله و لأئمة إرفاقا و تسهيلا، و تقييد الأرض فيها بالتراب، المذكور فى رواية العلل بعيد فى الغاية لإبائها عن التقييد لمكان كون ورودها فى مقام الإرفاق و التسهيل، بل لا بد فى ذكر التراب فى رواية العلل من نكتة، فيمكن ان يكون للجري مجرى العادة فى مقام التعبير عن رقبه الأرض بالتراب، أو لكون التراب هو الفرد الشائع، و لو لا- ذلك لكان اللازم عدم جواز التيمم بما عدا التراب أصلا و لو مع فقدته، و لا يقول به أكثر القائلين بتعين التراب مع إمكانه. و اما خبر رفاعة ففيه ان المراد من قوله: فانظر أجف موضع تجده فتييم منه لعله هو الحجر لأنه إذا وجد حجرا فقد وجد أجف موضع من الأرض، فلا يصير دليلا على اعتبار التراب، و مع الإغماض عن ذلك يكون مطروحا البتة، لدلالته على عدم جواز التيمم بغير التراب مطلقا مع انه يجوز ذلك قطعاً عند فقدته (و منه يظهر) ما فى التمسك بخبر دعائم الإسلام أيضا فإنه لا إشكال فى عدم انتهاء الأمر إلى التيمم بالغبار بعد فقد التراب مع وجود غيره من الحجر و نحوه، فلا بد من حمله على التيمم بالغبار إذا لم يجد التراب و لا غيره مما يتيمم به لا خصوص فقد التراب فقط.

(و استدلوا من الأصل) بقاعدة الاشتغال للعلم باشتغال الذمة بالصلاة مع التيمم عند فقد الماء و الشك فى الخروج عنه عند الإتيان بها متمما بغير التراب مع التمكن منه (و أورد عليه) بان الشك انما هو فى اعتبار خصوصية التراب، و المرجع فيه هو البراءة بناء على ما هو التحقيق من انها المرجع عند الشك فى الشرطية و الجزئية، و ذلك إذا قلنا بان ما هو شرط الصلاة عبارة عن نفس أفعال التيمم لا الأثر الحاصل منها أعنى الطهارة أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٨

إباحة الدخول فى الصلاة، و الا كان المرجع هو قاعدة الاشتغال لكون الشك فى المحصل حينئذ.

و استدل لجواز التيمم بمطلق وجه الأرض بالاخبار المعبرة فيها بلفظ الأرض و المصرحة فيها بجواز التيمم على الجص و النورة و الصفا العالية، و تعليل عدم الجواز فى الرماد بأنه ليس من الأرض و انما يخرج من الشجر، مع ما ورد من تفسير الصعيد بمطلق الأرض، و بان الأصل عند انتهاء الأمر إليه هو البراءة (و لا يخفى) قوة ما ذكره، الا انه لا ينبغى ترك الاحتياط بتقديم التراب على غيره عند التمكن منه، و ذلك لضعف ما يدل على جواز التيمم بأرض الجص و النورة و الصفا العالية و لم يثبت موافقة الشهرة عند القدماء معه حتى يجبر بالعمل، و لأن الأصل فى المقام راجع الى الشك فى المحصل و المرجع فيه هو الاشتغال لا البراءة.

و ينبغى التنبيه على أمور (الأول) انه بناء على المختار من عدم تعين التراب لا ينبغى الإشكال فى وجوب التيمم بالحجر عند فقد التراب، و هذا واضح، و على القول الآخر ففى صيرورته فاقد الطهورين عند فقد التراب، أو انه يجب عليه حينئذ التيمم بالحجر وجهان، المحكى عن ابن الجنييد هو الأول و لعله الظاهر من الغنية- على ما قيل- و ذلك لاختصاص الصعيد عندهما بالتراب، و المعروف بين الفقهاء هو الأخير- و هو الأقوى و ان كان إثباته بالدليل لا يخلو عن غموض، حيث انه لو كان الدليل عليه هو شمول الصعيد له للزم القول بالاكْتفاء به مع وجود التراب، و لو قيل باختصاص الصعيد بالتراب فلا يكون لنا دليل على جواز التيمم به مع فقد التراب.

و لكنه استدل لوجوب التيمم به عند فقد التراب بوجوه (الأول) الإجماع على وجوبه فى حال الاضطرار (و أورد عليه) بان القائلين به انما يقولون من جهة كونه مصداق الصعيد و لم يتحقق إجماع على وجوب التيمم به فى حال فقد التراب من حيث انه حجر (الثانى) ان الظن حاصل من الأدلة بجواز التيمم بمطلق الأرض فى الجملة، لكنه لا شمول فيها لجميع الأحوال بحيث يقاوم

ما دل على التراب حتى يتساوى معه في ذلك، فلا بد من تقديم التراب عند وجوده تحصيلاً لليقين بالبراءة، و لا شمول لما دل على اعتبار التراب لحال العجز عنه لكي يصير في حال فقدته فاقد الطهورين بحيث يقاوم ما دل مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٩

على مطلق الأرض - بالنسبة الى حال العجز عن التراب، و على هذا فيجب التيمم بغير التراب لتوقف اليقين بالبراءة عليه (و لا يخفى ما فيه) اما أولاً فلان دعوى حصول الظن من الأدلة بجواز التيمم بمطلق الأرض مع دعوى عدم شمولها لجميع الأحوال فاسدة جداً، إذ لو كان المستفاد من الأدلة جواز التيمم بمطلق الأرض (اما من جهة دعوى كون الصعيد هو مطلق الأرض و اما من جهة ما دل على جواز بالأرض مما تقدم من الاخبار) فلا - وجه للمنع عن شمولها لحالتي الاختيار و الاضطرار، و لو منع شمولها لحالة الاختيار فلا يكون في البين ما يدل على جوازه بمطلق الأرض في حالة الاضطرار.

(و اما ثانياً) فلان التمسك باليقين بالبراءة لإثبات وجوب التيمم بغير التراب لا وجه له، لعدم العلم باشتغال الذمة بالصلاة بناء على عدم وجوبها على فاقد الطهورين، فمع قطع النظر عن الأدلة الاجتهادية لا - يمكن التمسك بالأصل لإثبات وجوب التيمم بغير التراب مع العجز عنه.

(الثالث) استصحاب بقاء اشتغال الذمة الثابت قبل العجز عن التراب و عدم سقوط الصلاة بحال (و لا يخفى ما فيه أيضاً) لأن الاستصحاب المذكور لا - يثبت وجوب التيمم بغير التراب عند فقدته، مع عدم جريانه فيما كان فاقداً للتراب من أول الوقت، و اسراء الحكم بالنسبة الى ما كان الفقد من أول الوقت بعدم القول بالفصل فاسد، لعدم صحة تسريه الحكم الثابت بالأصل عن مورده الى غير بعدم القول بالفصل - على ما ثبت في محله.

(الأمر الثاني) ان الشيخ الأكبر (قده) ذكر في بعض رسائله العملية ترتيباً فيما يتيمم به بتقديم التراب على غيره مطلقاً، و مع فقدته يتيمم بالأرض، و مع عدم التمكن منه فبالرمل ثم بالحجر، و ان لم يتمكن من الحجر فبالغبار، و آخر المراتب هو الطين - ان لم يتمكن من تجفيفه، ثم بعد ذلك على الجص و اللبنه. و لعل الوجه في ذلك اما تقديم الأرض على ما عداها من المذكورات بعد فقد التراب فلتأخذ بالأخبار المعتبرة فيها بلفظ الأرض مما تقدم من الاخبار، و اما تقديم الرمل بعد عدم التمكن من الأرض فلأنه أقرب في صدق الأرض بل التراب عليه من الحجر، و اما تقديم الحجر على ما بعده فللمروى عن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤٠

الراوندى من التصريح بجواز التيمم على الصفا العالية بعد حملها على صورة عدم التمكن مما قبله من المراتب، و اما تأخر الغبار عما ذكر و تقدمه على الطين فللمحكي عن دعائم الإسلام - على ما تقدم - من انه يتيمم بالغبار إذا لم يجد تراباً، و غير ذلك من الاخبار التي ستمر عليك فيما بعد.

و اما وجه كون آخر المراتب الطين فلما يدل على ذلك مثل قول الصادق عليه السلام في خبر ابي بصير: إذا كنت في حال لا تقدر الا على الطين فتيمم به، فان الله اولى بالعدر إذا لم يكن معك ثوب جاف أو لبد تقدر ان تنفضه و تيمم به. و قول الباقر عليه السلام في صحيح زارة: ان كان الثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره أو من شيء مغبر (معه) و ان كان في حال لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم منه (و قول الصادق عليه السلام) في صحيح رفاعه:

إذا كانت الأرض مبتلة ليس فيها تراب و لا ماء فانظر أجف موضع تجده فتيمم به فان ذلك توسيع من الله عز و جل: قال فان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره أو شيء مغبر، و ان كان في حال لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتمم منه.

(الأمر الثالث) لا - إشكال في جواز التيمم على أرض النورة و الجص قبل الإحراق بناء على قول المشهور من جوازه على مطلق الأرض، و اما على اعتبار التراب فاللازم عدم جواز التيمم بهما مع إمكان التراب، و اما مع فقدته ففي وجوب التيمم عليهما

وجهان، و الأقوى هو الوجوب حينئذ و عن بعضهم دعوى الإجماع عليه بل و على جوازه بهما مع وجود التراب أيضا إلا عن الشيخ فى النهاية فإنه اعتبر فى جوازه بهما فقد التراب، و يدل على الجواز من الاخبار ما تقدم عن الراوندى و خير السكونى المنجبر ضعفهما بالعمل، هذا قبل احراقهما، و ذهب جماعة إلى جوازه بهما بعد الإحراق أيضا تمسكا بالخبرين المذكورين، و لا يخلو من وجه، لان الحكم بالجواز فى الخبرين فى الجص و النورة و عدم الجواز فى الرماد (معللا- بان الرماد ليس يخرج من الأرض و انما يخرج من الشجر) كاشف عن الجواز على الجص و النورة بعد الإحراق لا خصوص ما كان قبله.

(و منه يظهر) حكم الخزف أيضا، و لكن الحكم فيه أشكل من جهة استشكال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤١

جملة من الأساطين فيه و ذهاب جماعة أخرى منهم الى عدم جواز التيمم به فقد استشكل فيه المحقق فى المعتبر و العلامة فى المنتهى و توقف فيه الشهيد فى الدروس، لكن المحكى عن التذكرة و الذكرى و جامع المقاصد هو الجواز، و اختاره فى الجواهر، و لعله هو الأقوى لصدق الأرض عليه و عدم خروجه عنها بالإحراق و لذا يجوز السجود عليه، و لمفهوم التعليل فى خبر السكونى و مروى الراوندى فى الحكم بعدم جواز التيمم بالرماد بأنه لم يخرج من الأرض و انما خرج من الشجر بخلاف الجص و النورة، و لاستصحاب عدم خروجه عن مسمى الأرض- لو شك فى خروجه عنها بالإحراق- و لا يعارضه قاعدة الشغل اليقيني المتوقف على اليقين بالبراءة و ذلك لحكومة الاستصحاب عليها، خلافا للمصنف (قده) حيث يقول.

كما ان الأقوى عدم الجواز بالطين المطبوخ كالخزف و الأجر و ان كان مسحوقا مثل التراب.

و وجه الفرق بين المسحوق و غيره توهم صدق التراب على المسحوق من الخزف و الأجر، و هو فاسد، نعم يصدق عليه الأرض كصدقها على غير المسحوق أيضا، فعلى القول بالمنع من التيمم بالخزف لا فرق بين المسحوق و غيره كما انه على القول بالجواز قبل السحق لا إشكال فى الجواز بعده بطريق اولى.

و لا يجوز على المعادن كالمح و الزرنيخ و الذهب و الفضة و العقيق و نحوها مما خرج عن اسم الأرض.

عدم الجواز فى المعادن هو المعروف المشهور بين الأصحاب بل لم ينقل الخلاف الأمن ابن ابى عقيل بل فى محكى الغنية و الخلاف و المنتهى الإجماع عليه (و يستدل له) بصحة سلب اسم الأرض عنها حقيقة و عرفا، اما عرفا فواضح، و اما حقيقة فلكونها من المركبات المتولدة من العناصر، و هذا بخلاف الحجر الذى ليس الا التراب الذى اكتسب رطوبة لزجة فعملت فيه حرارة الشمس فتحجر.

(و استدل ابن ابى عقيل) لما ذهب إليه بأنها تخرج من الأرض، و لا يخفى ما فيه بعد عدم صدق الأرض عليها لعدم الدليل على جواز كلما يخرج من الأرض و لو لم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤٢

يصدق الأرض عليها، و الا يلزم الجواز على الشجر و نحوه، و ربما يستدل للجواز بمفهوم التعليل فى خبر السكونى و المروى عن الراوندى (و فيه) أولا انه يجب تقييده بما يصدق عليه اسم الأرض و لا جاز التيمم على الشجر.

(و ثانيا) انه لو فرض إطلاقهما بالنسبة الى ذلك من غير تقييد بصدق اسم الأرض فهما موهونان بإعراض الأصحاب عنهما و مخالفتها مع ظواهر الكتاب و السنة الدالة على اعتبار صدق الأرض فيما يتيمم به مع كونهما ضعيفى السند فى نفسهما.

ثم اعلم ان المناط فى المنع من التيمم على المعادن انما هو خروجها عن مسمى الأرض لا من جهة صدق المعدن عليها فلو كان شئ من المعادن يصدق عليه اسم الأرض لم يكن هناك مانع من التيمم عليه كما فى الجص و النورة و حجر الرحي و نحوها مما يأتى فى المسألة الرابعة.



و مع فقد ما ذكر من وجه الأرض يتيمم بغبار الثوب أو عرف الدابة و نحوها مما فيه غبار ان لم يمكن جمعه ترابا بالنفض و الا  
وجب و دخل فى القسم الأول و الأحوط اختيار ما غباره أكثر، و مع فقد الغبار يتيمم بالطين ان لم يمكن تجفيفه و الا و جب و  
دخل فى القسم الأول، فما يتيمم به له مراتب ثلاث الأولى الأرض مطلقا غير المعادن الثانية الغبار الثالثة الطين.

فى هذا المتن أمور (الأول) لا إشكال فى وجوب التيمم بالغبار عند فقد ما تقدم من التراب و نحوه، و هذا فى الجملة مما لا  
كلام فيه و قد ادعى عليه الإجماع كما فى المحكى عن المعتمر (و يدل عليه) من الاخبار خبر رفاعه عن الصادق عليه السّلام: إذا  
كانت الأرض مبتلة ليس فيها تراب و لا ماء فانظر أجف موضع تجده فتيمم به فان ذلك توسيع من الله عز و جل قال فان كان  
فى ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره أو شىء مغبر و ان كان فى حال لا يجد شيئا إلا الطين فلا بأس ان يتيمم منه (و خبر  
ابى بصير عنه عليه السّلام) إذا كنت فى حال لا تقدر الا على الطين فتيمم به فان الله اولى بالعدر إذا لم يكن معك ثوب جاف  
أو لبد تقدر ان تنفضه و تتيمم به (و صحيح زرارة) عن الباقر عليه السّلام: ان كان اصابه الثلج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤٣

فلينظر لبد سرجه فيتيمم به من غباره أو من شىء مغبر (معه) و ان كان فى حال لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم منه.  
(الثانى) لا ينبغى الإشكال فى عدم اختصاص الحكم بغبار الثوب أو اللبد أو عرف الدابة، و انما ذكرها الأصحاب تبعا للنصوص  
كما ان ذكرها فى النصوص أيضا من باب الجرى مجرى العادة و الغالب من كون ما فيه الغبار عند المسافر منحصر فى هذه  
الأمور، و يدل على عموم الحكم قول الصادق عليه السّلام فى خبر رفاعه أو شىء مغبر، و قول الباقر عليه السّلام فى حديث  
زرارة أو شىء مغبر (معه).

(الثالث) المشهور ظاهرا هو التخيير بين هذه الأمور فله اختيار التيمم بكل ما فيه غبار من دون ترتب، خلافا للشيخ فى محكى  
النهاية فإنه رتب بين عرف الدابة و لبد السرج و بين الثوب، و للحلى فإنه حكم بالترتيب بين الثوب و بين عرف الدابة و لبد  
السرج عكس ما حكى عن الشيخ، و لا وجه لهما، و ربما يوجه المحكى عن الشيخ بان غبار عرف الدابة و لبد السرج أكثر، و  
فيه انه غير مطرد.

(الرابع) ان التيمم بالغبار مشروط بعدم إمكان جمعه، ترابا بالنفض و الا- فيجب نفضه لإمكان التيمم بالتراب حينئذ و انتفاء  
الضرورة، و إطلاق الاخبار منزل على غلبة عدم إمكان ذلك سيما فى مورد السؤال فى تلك الاخبار، مضافا الى خبر ابى بصير  
المتقدم المصرح فيه بالنفض مع القدرة عليه.

(الخامس) هل الواجب بعد عدم إمكان جمع التراب بالنفض هو التيمم على ما فيه الغبار بضرب اليد عليه مطلقا و لو لم يحس  
غباره بعد الضرب عليه و ذلك لصدق التيمم على شىء مغبر، أو يشترط اثاره الغبار ليصدق التيمم على الغبار، أو انه يشترط  
اثارة الغبار أولا- ثم الضرب عليه فلا- يكفى اثاره الغبار بنفس الضرب للتيمم، و جوه أقواها الأخير للعلم فيه بصدق التيمم على  
الغبار، و بعده الوجه الثانى، و اما الوجه الأول فغير وجيه لبعده عما يفهمه العرف من التيمم على الغبار، بل و على شىء مغبر، فان  
الغبار إذا كان مستورا فى الثوب لا يظهر بالضرب عليه فتخصيصه مما لا وجه له.

(السادس) ظاهر الأصحاب اشتراط فقد التراب (بل مطلق ما يصح به التيمم)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤٤

فى جواز التيمم على الغبار و هو الأقوى كما يدل عليه الاخبار المتقدمة، خلافا للمحكى عن جمل المرتضى فحكم بمساواته مع  
التراب، و هو ضعيف و ربما حمل كلامه على ارادة نفض المغبر و جمع غباره ترابا، و الله اعلم.

(السابع) قيل انه يعتبر تقديم ما هو الأكثر غبارا لقاعدة الميسور، و الحق عدم اعتباره لإطلاق الاخبار و عدم ما يوجب انصرافه

الى ما هو الأكثر غبارا، الا كون قاعدة الميسور مغروسة في الذهن و ذلك لا يوجب الانصراف، لكنه أحوط.

(الثامن) يعتبر ان يكون الغبار من الأرض و اجزائها التي يصح التيمم بها، فلا يجزى غبار الأسنان و الدقيق و نحوهما لانصراف الاخبار عنها، خصوصا بعد الالتفات الى عدم جواز التيمم بأصله فكيف بغباره، بل يمكن ان يدعى اختصاص صدق الغبار بما يكون من التراب لا غيره من اجزاء الأرض، و هو ليس بكل البعيد.

(التاسع) مقتضى الاخبار المتقدمة في الأمر الأول هو وجوب التيمم على الطين عند عدم التمكن من التيمم على الغبار و انه متأخر عن التيمم على الغبار، و من الظاهر ان جواز التيمم بالطين أيضا مشروط بعدم إمكان تجفيفه، و الا وجب و يدخل في القسم الأول- أعنى التيمم بالتراب.

و مع فقد الجميع يكون فاقد الطهورين، و الأقوى فيه سقوط الأداء و وجوب القضاء و ان كان الأحوط الأداء أيضا.

في هذا المتن أمران (الأول) في موضوع فاقد الطهورين و ما به يتحقق مصداقه، و اعلم ان فاقد الطهورين هو من فقد الماء و ما يتيمم به اختيارا أو اضطرارا لقيد أو حبس في موضع لا- يتمكن فيه من استعمال الطهور اما لفقده أو لتعذر استعماله عقلا أو شرعا، و هذا الذي ذكرناه على سبيل الاجمال مما لا اشكال فيه، انما الإشكال في بعض مصاديقه كمن وجد الثلج بعد فقد المراتب المذكورة في المتن مما يتيمم به، فهل يكون فاقد الطهورين أو يجب عليه التيمم على الثلج، و سيأتى الكلام فيه.

(الثاني) في حكم فاقد الطهورين، و فيه أقوال- الأول- القول بوجوب الأداء عليه بلا- طهور، و لا- يجب عليه الإعادة في خارج الوقت، حكى هذا القول عن جدّ المرتضى-

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤٥

و ان قال في الجواهر انه لم يثبت.

(القول الثاني) ما حكى عن الشيخ في المبسوط من التخيير بين تأخير الصلاة و بين الصلاة في الوقت ثم الإعادة.

(الثالث) ما نسبه في الشرائع إلى القيل و حكى نسبه اليه عن العلامة في التذكرة و عن القاضي من انه يصلّى في الوقت من دون طهور ثم يعيد في خارج الوقت مع الطهارة، لكن في الجواهر و غيره انه لم يعرف قائله.

(الرابع) تعيين الإتيان بالقضاء و سقوط الأداء عنه، و نسبه في الجواهر إلى الأشهر بين المتقدمين و المتأخرين بل الى المشهور، و قد اختاره (قده).

(الخامس) سقوط الصلاة رأسا أداء و قضاء، و هو مختار المحقق في الشرائع.

(السادس) ما حكى عن المفيد (قده) في رسالته الى ولده من ان عليه ان يذكر الله تعالى في أوقات الصلاة- من دون تعرض للقضاء.

(و استدلل للمشهور) و هو سقوط الأداء و وجوب القضاء، اما على سقوط الأداء فبعد كونه ظاهر الأصحاب كما عن جامع المقاصد و الروض، و عن المدارك انه ظاهر الأصحاب لا نعلم فيه مخالفا صريحا- انه الموافق لاشتراط الصلاة بالطهارة و نفيها بدونها في قوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور.

(و توضيح المقام يحتاج الى بسط في الكلام) فنقول ان الأصل الاولي فيما اعتبر في شىء شرطا أو شطرا هو كونه معتبرا مطلقا و ان المركب أو المشروط ينتفى بانتفائه، و هذا معنى ما يقال ان الأصل في كل ما يعتبر في شىء هو الركنية، و لازمه سقوط المركب و المشروط بتعذر بعض اجزائه أو شروطه، هذا في مقام الثبوت، و اما في مقام الإثبات فالكلام يقع تارة فيما يستفاد من نفس دليل المأمور به و دليل اعتبار الجزء و الشرط، و اخرى فيما يستفاد من أدلة أخرى اجتهادية مثل قاعدة الميسور، و ثالثة فيما يقتضيه الأصل العملي.

اما بالنسبة الى ما يستفاد من نفس الدليلين فاما ان يكون لكليهما إطلاق، أو لا يكون إطلاق لشيء منهما، أو يكون للدليل المثبت لوجوب الكل أو المشروط إطلاق دون دليل الجزء أو الشرط، أو يكون بالعكس، فهذه صور أربع. فإن كان لدليل مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤٦

الجزء أو الشرط إطلاق فيحكم بإطلاق الجزئية و الشرطية بمعنى سقوط المركب أو المشروط بتعذر الجزء أو الشرط سواء كان لدليل وجوب المركب أو المشروط إطلاق أم لا، اما إذا لم يكن له إطلاق فواضح، حيث انه ليس فى البين إطلاق إلا لدليل الجزء أو الشرط فهو المحكم، و اما فى صورة إطلاق الدليلين فلحكومة إطلاق الدليل المثبت للجزء أو الشرط على إطلاق دليل الأمور به، لكون الأول بمنزلة القرينة لما يرد من الثانى، و إطلاق القرينة حاكم على إطلاق ذى القرينة.

و اما فى صورة اختصاص الإطلاق بدليل الأمور به و إجمال دليل الجزء و الشرط فيحكم بعدم سقوط الأمور به عند تعذر الجزء أو الشرط و يؤخذ بالقدر المتيقن من دليل الجزئية أو الشرطية.

و اما فى صورة إجمالها فيسقط الدليلان، و لا يمكن التمسك بشيء منهما و يكون المرجع ما يقتضيه الأصل لو لم يكن هناك دليل اجتهادى آخر كقاعدة الميسور و نحوها.

إذا تبين ذلك فنقول قد يقال بان المقام من قبيل ما يكون لدليل شرطية الشرط إطلاق، فإن دليل إثبات شرطية الطهارة الحديثة فى الصلاة قد ورد بلسان نفى مهية الصلاة مع فقد الطهور كما فى صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام لا صلاة الا بطهور، حيث ان لسانه لسان الوضع اى بيان شرطية الطهارة، و ظاهر نفى المهية بنفى الطهارة هو سقوط مهية الصلاة بفقد الطهارة مطلقا و لو كان للعجز عن تحصيلها، و هذا بخلاف ما لو كان الدليل المثبت للشرطية بصيغة الأمر فإنه يقيد عقلا و عرفا بالتمكن، فلا يعم حالة العجز عن الإتيان بمتعلقه.

(و لا يخفى) ان هذا الاستدلال حسن فى المقام الا انه منقوض بما ورد فى شرطية القبلة و جزئية فاتحة الكتاب مما يستفاد منه الوضع، مثل ما فى الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام: لا صلاة الا الى القبلة، و فى التهذيب عنه عليه السلام قال سئلته عن الذى لا يقرأ فاتحة الكتاب فى صلواته، قال عليه السلام لا صلاة له الا ان يقرأ بها فى جهر أو إخفات، - و من المعلوم المقطوع عند الأصحاب عدم سقوط الصلاة بتعذر القبلة أو فاتحة الكتاب، اللهم الا ان يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤٧

ذلك بدليل اجتهادى آخر، كما هو كذلك، هذا بالنسبة الى ما يستفاد من نفس الدليلين فى المقام.

و اما بالقياس الى ما يستفاد من أدلة أخرى فليس فى المقام إلا قاعدة الميسور و ما ورد من ان الصلاة لا تترك بحال، فلو تم الاستدلال بهما كان مقتضاهما عدم سقوط الأداء عن فاقد الطهورين كعدم سقوط الصلاة عند العجز عن الطهارة الخبثية و غيرها من شروط الصلاة (فنقول) التحقيق عدم إمكان التمسك بشيء منهما فى المقام، اما قاعدة الميسور فلوجهين (الأول) ان التمسك بهما انما يصح فيما إذا كان الميسور من الأمور به يعد عند العرف مرتبة من وجوده بحيث يصدق عليه انه ميسوره، و هذا المعنى قد يكون جليا فلا اشكال فيه، و قد يكون خفيا كما فى المقام حيث يحتمل ان تكون الصلاة بلا طهارة من الحدث فى نظر الشارع مما لا اثر له أصلا بحيث لا تكون فى نظره ميسورا للصلاة، فلو كان الأصحاب قد عملوا بقاعدة الميسور فى المقام كان عملهم موجبا لإثبات موضوع القاعدة، و هو كون الصلاة مع العجز عن الطهارة ميسورا للصلاة فيتمسك حينئذ بالقاعدة لإثبات وجوب الأداء، و لكن قد عرفت ان المشهور هو سقوط الصلاة هنا بل صريح المدارك انه ظاهر الأصحاب لم نعلم فيه مخالفا صريحا، و قد تكرر منا فى هذا الكتاب ان عمل الأصحاب انما يحتاج إليه فى قاعدة الميسور لا لضعف فى سندها بل لتشخيص موضوعها إذا كان خفيا، فإنهم إذا عملوا بها فى مورد يستكشف من عملهم بما هم أهل العرف تحقق

موضوع القاعدة.

(الوجه الثاني) انه لو فرض صدق الميسور عرفا على الصلاة بلا طهارة من الحدث، و لكن لازم لسان دليل الوضع فى شرطية الطهور للصلاة هو نفي مهية الصلاة عن الصلاة بلا طهارة، فيكون قوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور حاكما على قاعدة الميسور و مبينا لمقدار مدلولها و مفسرا لها لان لازم نفي مهية الصلاة هو كون الصلاة بلا طهارة أمرا أجنيا عن المهية التى أمر بها و انما هى صورة لها لا حقيقة لها، و المشابهة العرفية لا تصحح التمسك بالقاعدة إذا ثبت عدم تحقق الحقيقة واقعا، و بعد ورود البيان من الشارع بأن الصلاة الفاقدة للطهارة ليست حقيقة الصلاة ينتفى موضوع قاعدة الميسور فلا يمكن التمسك بها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤٨

و بهذا الوجه الأخير يظهر عدم إمكان التمسك بأن الصلاة لا تترك بحال، فان ذلك انما يصح فيما إذا كان المأتى به صلاة حتى يقال انها لا تترك، مع ان قوله عليه السلام: لا صلاة الا بطهور ينفى كون المأتى به بلا طهارة صلاة، فهو أيضا حاكم على قوله ان الصلاة لا تترك بحال لانه رافع لموضوعه، فظهر ان التمسك بقاعدة الميسور و ان الصلاة لا تترك بحال لا يستقيم فى المقام، هذا تمام الكلام فيما يستفاد من الأدلة الاجتهادية.

و اما الأصل العملى فالجارى منه فى المقام اما البراءة أو الاستصحاب فلو تم اجراء الثانى لا- ينتهى الأمر إلى اجراء البراءة لحكومة الاستصحاب عليها (و تقريب البراءة) ان يقال:

اما ان يجعل نفس وجوب الشرط المشكوك شرطية على الإطلاق مصبا للبراءة و مجرى لها، أو يجعل إطلاق شرطية مرفوعا بالبراءة و يحكم بعدم شرطية عند العجز عنه، أو يجعل وجوب المشروط بعد تعذر شرطه مجرى لها و مرفوعا بها (لكن الأول) أعنى نفس وجوب الشرط لا يجرى فيه البراءة و ذلك للقطع بسقوط وجوبه عند التعذر و رفع العقوبة عليه، مضافا الى ان العقاب انما هو على ترك المشروط لا على ترك الشرط من حيث هو فى نفسه، و اما الثانى - أعنى اجراء البراءة فى شرطية الشرط فى حال التعذر فهو أيضا باطل، لان البراءة الشرعية المستفاد من حديث الرفع و غيره حكم امتنانى يوجب التوسعة على المكلف، فلا تجرى فيما يترتب عليه الضيق - كما فى المقام - حيث انه يلزم من نفي شرطية الطهارة فى حال العجز بقاء وجوب الصلاة و عدم سقوطها عن المكلف الفاقد للطهورين.

(و اما الثالث) أعنى اجراء البراءة فى نفي وجوب المشروط عند تعذر شرطه فلا مانع منه فى نفسه إذا لم يكن فى المقام أصل حاكم عليها و هو الاستصحاب، و يمكن تقريبه فى المقام بوجهين (الأول) ان يقرر على نحو القسم الثالث من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى، و هو ما إذا كان الشك فى تبديل الفرد الموجود بفرد آخر من الكلى المشكك كالالوان، و ما نحن فيه من هذا القبيل، بل أظهر لأن الوجوب المتعلق ببقية الأجزاء بعينه هو المتعلق بالكل و قد حررناه فى الأصول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤٩

بما لا مزيد عليه، و قلنا بأن الحق فيه اجراء الاستصحاب، و نتيجة إجرائه فى المقام هو وجوب الصلاة على فاقد الطهورين. (الثانى) ان يتسامح فى تعيين موضوع الاستصحاب على حسب ما يتسامح فيه عند الشك فى بقاء الكر، و هذا لا يخلو عن النظر بل المنع لعدم جريان الاستصحاب مع تبديل الموضوع فى الحكم الكلى لأن الموضوع فيه هو المفهوم الذهنى، و المفهوم من الكل غير المفهوم من بقية الأجزاء و المتحصل مما ذكرناه ان المرجع ههنا هو إطلاق دليل شرطية الطهور الذى ورد بلسان الوضع و هو قوله عليه السلام لا- صلاة الا- بطهور، فإنه ينفى مهية الصلاة و حقيقتها إذا لم يكن مع الطهارة، الشامل بإطلاقه لصورة العجز عنها، و مع هذا الإطلاق لا تصل النوبة الى الأصل العملى من البراءة و الاستصحاب، و تكون النتيجة سقوط الأداء كما هو المشهور، بل لم يعلم مخالف صريح - كما تقدم عن المدارك - و لكن الاحتياط هو الإتيان بالصلاة فى الوقت ثم

القضاء مع الطهارة بعد الوقت، هذا بالنسبة إلى وجوب الأداء.

و اما وجوب القضاء فقد تقدم ان المشهور هو وجوبه (و تحقيق القول فيه) انه بناء على وجوب الأداء و عدم سقوطه ينبغي القول بعدم وجوب القضاء لعدم صدق الفوت كما في كل ما إذا اتى بالفرد الاضطراري، حيث يحكم بالاجزاء معه، و اما بناء على القول بسقوط الأداء و عدم وجوبه فان كان منشأ السقوط هو انتفاء ملاكته بعدم القدرة على الطهارة فينبغي القول بسقوط القضاء أيضا كما في باب الحائض و النفساء و المجنون و المغمى عليه، و ان كان منشأ سقوط الأداء عجز المكلف عن تحصيل ملاكته لا- سقوط أصل الملاك فاللازم ثبوت القضاء كما في النائم و الساهى و كما في صوم الحائض، هذا بحسب الثبوت، و اما بحسب الإثبات فالظاهر كون شرط الطهارة دخيلا في تحصيل الملاك فقط لا فيه نفسه، و الا كانت الطهارة من شرائط الوجوب فلا- يجب تحصيلها عند انتفائها و هو خلاف الضرورة و الإجماع و مدلول الاخبار، و حينئذ فيصح التمسك لإثبات وجوب القضاء بكل ما يدل على وجوبه عند فوت الأداء، و لا يحتاج في إثباته إلى التمسك بكون القضاء واجبا بنفس الدليل الدال على وجوب الأداء على نحو تعدد المطلوب، ضرورة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥٠

فساده بما حقق في الأصول من الاحتياج في إثبات وجوبه إلى أمر جديد، و ان كان بعد ثبوته بالأمر الجديد يكون الأمر بالقضاء كاشفا عن تعدد المطلوب في الأمر الأول.

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الحق هو القول المشهور من سقوط الأداء عن فاقد الطهورين و وجوب القضاء عليه، و ان كان الأحوط عدم ترك الأداء أيضا.

و الله العالم.

و إذا وجد فاقد الطهورين ثلجا أو جمدا قال بعض العلماء بوجوب مسحه على أعضاء الوضوء و الغسل و ان لم يجز، و مع عدم إمكانه حكم بوجوب التيمم بهما، و مراعاة هذا القول أحوط، فالأقوى لفاقد الطهورين كفاية القضاء و الأحوط ضم الأداء أيضا، و أحوط من ذلك مع وجود الثلج المسح به أيضا هذا كله إذا لم يمكن اذابة الثلج أو مسحه على وجهه يجرى و إلا تعين الوضوء أو الغسل و لا يجوز معه التيمم أيضا.

في هذا المتن أمور يجب البحث عنها (الأول) لا إشكال في تعيين الوضوء أو الغسل إذا تمكن من اذابة الثلج و استعماله فيهما- ان لم يتمكن من ماء آخر- و انه لا يجوز التيمم بتوهم انه فاقد للماء، و ذلك لصدق الوجدان بعد إمكان اذابة الثلج من غير مشقة لا تتحمل، و لو نوقش في صدق وجدان الماء أمكن إثبات وجوب الإذابة و الطهارة المائية بتحقق موضوع وجوب الوضوء أو الغسل، و هو التمكن من استعمال الماء فيهما و عدم العجز عنهما، و هذا ظاهر، و قد تقدم بعض الكلام في مسألة تيمم الماء المطلق بالمضاف، و اخترنا هناك وجوب التيمم، و هنا أولى بالوجوب، لكون الثلج في الحقيقة هو الماء الجامد، و مع التمكن من إذابته بلا مشقة و حرج يصدق على المكلف انه واجد للماء و متمكن منه.

(الأمر الثاني) إذا عجز عن إذابته و تمكن من مسحه على أعضائه على وجهه يجرى على الأعضاء بنفس المسح و لو من جهة تأثير حرارة البدن فيه فهل يجب ذلك- كما في المتن- أو لا يجب، وجهان، المحكى عن ظاهر المقنعة هو عدم الوجوب و انه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥١

ينتقل الى التيمم و ان حصل مسمى الغسل، بل عن كشف اللثام ان ذلك صريح المقنعة، و نسب أيضا الى النهاية و محتمل المبسوط و الوسيلة، و ربما يستدل له بان المتبادر من إطلاق الايات و الاخبار الآمرة باستعمال الماء هو استعمال ما يكون ماء حال الاستعمال لا ما يصير ماء بنفس الاستعمال.

(و لكن الأقوى هو الأول) لمنع التبادر المذكور و لما ورد من الاخبار الدالة على وجوب استعماله، كخبر معاوية بن شريح قال سئل رجل أبا عبد الله عليه السلام و انا عنده فقال يصيبنا الدمق «١» و الثلج و نريد أن نتوضأ و لا نجد الا ماء جامدا فكيف أتوضأ، ادلك به جلدي؟ قال نعم (و خبر على بن جعفر) عن أخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل الجنب أو على غير وضوء لا يكون معه ماء و هو يصيب ثلجا و صعيدا، أيهما أفضل، أيتيمم أم يمسح بالثلج وجهه، قال: الثلج إذا بلّ رأسه و جسده أفضل، فان لم يقدر على ان يغتسل به فليتيمم، و دلالة على تقديم المسح بالثلج إذا كان بحيث يصدق عليه الغسل بصدق مسمى الجرى واضحة، و لا- ينافيه التعبير بالأفضل، لأن السؤال عن الأفضل انما وقع فى كلام السائل فأجاب الإمام عليه السلام بكون المسح بالثلج أفضل ثم أوضح ان الأفضلية هنا على وجه التعيين بقوله عليه السلام: فان لم يقدر على ان يغتسل به فليتيمم، حيث علق التيمم على عدم القدرة على الاغتسال (فدعوى) ظهور الخبر فى جواز التيمم مع التمكن من المسح بالثلج بحيث يصدق مسمى الجرى و حمله على ما إذا كان المسح به حرجيا موجبا لرفع وجوب المسح به مع بقاء جوازه على وجه الندب و الأفضلية (بعيدة).

و يدل على وجوب المسح أيضا خبر محمد بن مسلم، قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب فى السفر لا يجد الا الثلج، قال يغتسل بالثلج أو ماء النهر.  
(قال فى الوافى) يعنى هما سواء (أقول) و هذا هو المتعين، و الاعم فرض

---

(١) قال فى الوافى فى بيان الحديث: الدمق بالتحريك ريح و ثلج، و هو معرب «دمه» و فى المجمع: فى الحديث يصيبنا الدمق، هو بالتحريك ريح و ثلج معرب دمه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥٢

الراوى انه لا يجد سوى الثلج لا موقع لبيان الاغتسال به أو بماء النهر الأرفع الاستبعاد و بيان عدم الفرق بين الثلج و بين ماء النهر، و مقتضى التسوية بينهما جواز اختياره و لو مع التمكن من ماء آخر، و اما الحمل على ما إذا كان ماء النهر جامدا بواسطة البرد فبعيد جدا.

و هذه الاخبار ظاهرة الدلالة بل صريحة فى وجوب الوضوء أو الغسل بالثلج بمسحه على الأعضاء - كما هو الظاهر من التعبير بالوضوء فى خبر معاوية بن شريح عند قول السائل: كيف أتوضأ، و التعبير بالاغتسال فى خبر بن جعفر فى قوله عليه السلام: فان لم يقدر على ان يغتسل به فليتيمم، و خبر محمد بن مسلم فى قوله عليه السلام يغتسل بالثلج أو بماء النهر. و بهذه الاخبار تندفع دعوى انصراف المطلقات الآمرة باستعمال الماء الى الماء قبل الاستعمال، مضافا الى ان فى تلك المطلقات ما لا يحتمل فيه ذلك كقوله عليه السلام إذا مس جلدك الماء فحسبك، حيث انه يصدق على ما إذا أمر الثلج على جسده بحيث صار بعد الإمرار ماء كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) إذا فقد ما يتيمم به من التراب و غيره و لم يجد الا الثلج و تمكن من إمراره على جسده لكن لا على وجه يجرى فهل يجب المسح به هكذا على أعضاء الوضوء أو الغسل و ان لم يحصل به أقل مسمى الغسل، أولا، قولان، فعن الشيخين و ابنى حمزة و سعيد و التذكرة و الحدائق و كاشف اللثام وجوبه للاحتياط و قاعدة الاشتغال و استصحاب التكليف. و ما دل على عدم سقوط الصلاة بحال، و ما دل على الاكتفاء بمثل الدهن، و ما ورد عن الصادق عليه السلام من أنه يجزيك من الغسل و الاستنجاء ما بلت يمينك، و ما نقل عن الباقر عليه السلام من أنه إذ مس جلدك الماء فحسبك، و لان الواجب على المكلف أمران إمساس جسده بالماء و إجرائه عليه، و لا يسقط الأول بتعذر الثانى لعدم سقوط الميسور بالمعسور و ان ما لا يدرك كله لا

يترك كله.

(و الأقوى) عدم وجوب المسح به لعدم الدليل على وجوبه لضعف كل ما ذكر مما استدل به للوجوب اما قاعدة الاشتغال و الاحتياط فلان المورد من موارد جريان البراءة عن التكليف بالمسح بالثلج عند عدم التمكّن من إذابته مضافا الى استصحاب عدم مشروعية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥٣

التمسح بالثلج، و به يجاب عن استصحاب التكليف، مضافا الى عدم المحصل لهذا الاستصحاب لان التكليف المستصحب ان كان هو وجوب أصل الصلاة فيه انه لا يثبت به وجوب المسح بالثلج، و ان كان وجوب الطهارة المائية فالمفروض سقوطها بالعجز، مضافا الى معارضته باستصحاب عدم التكليف فى بعض الصور، و هو ما إذا لم يكن متمكنا من المائية و الترابية من أول الوقت، و اما ما دل على عدم سقوط الصلاة بحال فقد مرّ انه فى غير مورد فاقد الطهورين، لما دل على نفي ماهية الصلاة عند فقط الطهارة المائية و الترابية- أعنى قوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور، و اما ما دل على الاكتفاء بمثل الدهن و بل اليمين أو مس الجسد بالماء فلضعف دلالة على وجوب المسح بالثلج إذا لم يحصل به مسمى الجرى- كما هو مفروض المسألة- لاحتمال إرادة كفاية مثل الدهن فى خصوص ما إذا صدق أقل الغسل كما دلت عليه الاخبار المتقدمة فى الأمر الثانى- أعنى خبر معاوية بن شريح و خبر على بن جعفر و خبر محمد بن مسلم- خصوصا مع ما يدعى من غلبة حصول مسماه بإمرار الثلج على الجسد لمكان حرارته الغريزية، و كيف كان، فلا دلالة فى اخبار الاكتفاء بالدهن على كفاية مسح الثلج مطلقا و لو لم يحصل به مسمى الجرى و الغسل، مضافا الى انه على تقدير تسلم دلالتها فاللزام تقديمه على التيمم بالتراب و نحوه، مع ان القائلين بالوجوب لا يقولون به الا عند فقد ما يتيمم به من التراب و غيره حتى الغبار، الا صاحب الحدائق، حيث ان المستظهر منه تقديم إمساس نداوة الثلج و ان لم يحصل مسمى الغسل به- على التيمم بالتراب.

و اما التمسك بقاعدة الميسور ففيه انها تختص بالمرکبات الخارجية الواجبة بالوجوب النفسى لا الاجزاء العقلية التحليلية و لا الواجبات الغيرية المقدمية، و من المعلوم ان وجوب الإمساس انما كان فيما رجب فيه الغسل، و بعد انتفاء وجوبه لا يبقى مجال لبقاء وجوب المس لانه وجوبه معلول لوجوب الغسل و لا- يعقل بقاء المعلول بعد زوال علته و لا وجوب المقدمة عند انتفاء وجوب ذيها بتعذره، كما لا تجرى القاعدة لإثبات وجوب الجنس عند تعذر فصله لان الجنس ليس ميسورا من المركب منه و من الفصل عرفا بل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥٤

عقلا ضرورة ان الموجود منه مع فصل آخر حصه مغايرة مع الموجود مع ما تعذر، و هذا بخلاف الجزء الخارجى فإنه عند وجوده منفردا هو بعينه الموجود مع جزء آخر، فالتكبيره مع القراءة هى التكبيره مع عدمها، مع ان الواجب على تقدير كونه مركبا هو المركب من المس بالماء و إجرائه على الجسد، و الجزء من هذا المركب هو المس بالماء لا المس بالثلج الذى لا يصدق عليه الماء عرفا، فهذا المس لم يكن جزء من الواجب قط حتى لا يسقط بتعذره.

(فالمتحصل مما ذكرناه) هو عدم الدليل على وجوب المسح بالثلج مع عدم صدق الغسل به عند فقد ما يتيمم به، و لازمه كونه من موارد فقدان الطهورين، و ان كان الاحتياط الجمع بين التمسح بالثلج و الصلاة ثم الإتيان بالقضاء بعد الوقت مع الطهارة المائية.

(الأمر الرابع) ان المعروف بين الأصحاب انتهاء مراتب التيمم بالطين، فمع تعذره بصير المكلف فاقد الطهورين و يجرى عليه حكمه، و ان تمكّن من التيمم على الثلج فلا يجزى التيمم به، و استدلوا له بعد الأصل- أى أصالة عدم مشروعيته و أصالة البراءة

من وجوبه حيث ان الشك في أصل وجوبه- بظهور النصوص و الإجماعات على انحصار الطهور بالماء و الصعيد، و مقتضاه عدم مشروعية غيرهما، و قد حكى الإجماع على الانحصار عن ابن إدريس، حيث يقول: الإجماع منعقد على ان التيمم لا يكون إلا- بالأرض و ما ينطبق عليه اسمها و من المعلوم ان الثلج لا- يصدق عليه اسم الأرض بوجه، و المحكى عن مصباح السيد و المراسم و ظاهر الكاتب وجوب التيمم بالثلج مع عدم التمكن من غيره مما يصح به التيمم و عدم إمكان حصول مسمى الغسل به و لو كان بمثل الدهن، و حكى اختياره عن القواعد و البيان و استدلوا له بالاحتياط و عدم سقوط الصلاة بحال و استصحاب التكليف بها، و بصحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام عن رجل أجنب في سفره و لم يجد الا الثلج أو ماء جامدا، فقال عليه السّلام هو بمنزلة الضرورة، يتيمم و لا ارى ان يعود الى هذه الأرض التي توبق دينه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥٥

(و الأقوى) ما عليه المشهور لضعف ما تمسك به للقول الآخر، اما ما عدا الصحيح من الاحتياط و الاستصحاب و ما دل على عدم سقوط الصلاة بحال فيما تقدم في الأمر الثالث، و اما الصحيح فلعدم صراحته بل و لا ظهوره في التيمم بالثلج لاحتمال ارادة الانتقال الى التيمم بالتراب و نحوه كما يرمى اليه قوله عليه السّلام بمنزلة الضرورة، و ترك الاستفصال عن وجود الغبار مع استبعاد فقده لإمكان تحصيله بنفض ما معه من الثياب و نحوه.

(لا يقال) النهى عن العود الى هذه الأرض، المعلل باستلزامه الهلاك للدين قرينة على ارادة التيمم بالثلج، إذ لا هلاك في التيمم بالتراب و نحوه بعد كونه احد الطهورين و انه يكفيك عشر سنين و انه مما امتن الله به على هذه الأمة.

(لأنه يقال) بعد فرض جواز التيمم على الثلج يكون الثلج في ذلك كالتراب بعينه فلا بد من ان يراد بهلاكه الدين ما يجتمع مع التيمم به، و لعل الوجه في ذلك نقصان الصلاة مع التيمم مطلقا عن الصلاة مع الطهارة المائية، و لا بد ان يكون كذلك أيضا و الا لم يكن بدلا اضطراريا، بل كان اللازم هو التخيير بين المائية و الترابية من أول الأمر، و يشهد لما ذكرناه ورود مثل هذا التعبير في موارد آخر مما ينتهي الأمر إلى الإتيان بالفرد الاضطراري، ففي التهذيب عن أحدهما عليه السّلام انه سئل عن الرجل يقيم في البلاد الأشهر ليس فيها ماء من أجل المراعى و صلاح الإبل، قال عليه السّلام لا، و المروى في كتاب المعاش عن الباقر عليه السّلام انه قال لا تطلب التجارة في أرض لا تستطيع ان تصلى الا على الثلج (قال في الوافي) بل ربما يستنبط من هذه الاخبار وجوب المهاجرة عن البلاد التي لا يمكن مع الإقامة فيها القيام بتمام بوظائف الطاعات و إعطاء العبادات حقها.

(فالمتحصل من هذا الأمر) عدم وجوب التيمم بالثلج، و ان المكلف يكون فاقد الطهورين بعد فقد ما يتيمم به و لو مع التمكن من التيمم بالثلج، فتسقط عنه الصلاة في الوقت و يقضيها في خارج الوقت مع الطهارة المائية، لكن الاحتياط بالتيمم به و الإتيان بالصلاة في الوقت ثم القضاء بعد الوقت حسن، و الحمد لله على إفضاله.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥٦

### [مسألة (١) و ان كان الأقوى كما عرفت جواز التيمم بمطلق وجه الأرض]

مسألة (١) و ان كان الأقوى كما عرفت جواز التيمم بمطلق وجه الأرض الا ان الأحوط مع وجود التراب عدم التعدي عنه من غير فرق فيه بين اقسامه من الأبيض و الأسود و الأصفر و الأحمر كما لا فرق في الحجر و المدر أيضا بين أقسامهما، و مع فقد التراب الأحوط الرمل ثم المدر ثم الحجر.

قد تقدم في التنبيه الثاني من التنبيهات التي أشرنا إليها في بيان ما يصح به التيمم ان الشيخ الأكبر الأنصاري (قده) ذكر في بعض



رسائله العمليّة و هو المسمّى بمسألة- ترتيبا فيما يتيمم به و هو تقدم التراب الخالص على غيره مطلقا، و مع فقدته يتيمم على الأرض، و مع عدم التمكن منه فالرمل ثم بالحجر، و ان لم يتمكن من الحجر فبالغبار، و آخر المراتب هو الطين إذا لم يتمكن من تجفيفه، ثم بعد ذلك على الجص و اللبنة، و ذكرنا وجها لهذا الترتيب هناك.

(و لا يخفى عدم استقامته) بناء على تعيين التراب (أما أولا) فلعدم تعيين مراده (قده) من الأرض، و الظاهر من تقديمها على الرمل و الحجر هو ارادة ما يسمى بالأرض إذا لم يكن يعلوها الرمل و الحجر، و لا يخفى أولوية اختيار الرمل و تقديمه على الأرض لكونه أقرب الى التراب منهما.

(و اما ثانيا) فلأنه لا وجه لعدم ذكر المدر مع الرمل إذ هو أيضا قريب من التراب كالرمل بل لعله أقرب منه لأنه الطين الجاف كاللبنة غير المطبوخة، التي لا إشكال في عدم خروجه عن حقيقة التراب.

(و اما ثالثا) فلأنه لا وجه لتأخير الحجر عن الرمل إذا كان المدرك لإثبات جواز التيمم به هو المروى عن الراوندى من التصريح بجواز التيمم على الصفا العالية- و لو مع حمله على صورة عدم التمكن من التراب، لعدم ما يوجب حمله على صورة عدم التمكن من الرمل أيضا الا ان يقال بكون الرمل أقرب الى التراب منه لكن لا وجه لتعيينه حينئذ أيضا، و لم سلم كونه أقرب الى التراب منه، (و اما رابعا) فلما في حكمه بجواز التيمم على الجص و اللبنة من الإبهام و عدم تعيين المراد منهما و انه هل هو المطبوخ منهما أو غيره و لا إشكال في كون الاحتياط

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥٧

تقديم غير المطبوخ منهما على الغبار و الطين حيث انهما أقرب الى الأرض بل هما يعدّان عند العرف من الأرض خصوصا في اللبنة غير المطبوخة، و لعله (قده) أراد المطبوخة منهما، و لا بأس به.

(و عن المفاتيح) جعل الأحوط تقديم التراب الخالص مع التمكن منه ثم غبار الثوب و نحوه ثم الجص و النورة ثم الطين ثم الحجر و الخزف (و لا يخفى ما فيه) من مخالفته للاحتياط ثم في تقديمه الغبار على غيره ما عدا التراب و تأخير الحجر عن الطين المخالف مع الإجماع و عطف الخزف على الحجر بالواو المشعر بتساويهما عند التمكن منهما و ترك ذكر الأرض.

(و عن كشف الغطاء) انه جعل المراتب سبعة: التراب، ثم الأرض- من الحجر و المدر و الحصى و الرمل و الجص و النورة- ثم غبار الثوب، ثم غبار الأرض مما يعد ترابا كالجص و النورة، ثم مسحوق المطبوخ من الجص و النورة، ثم الوحل، ثم المركب من هذه الأشياء السبعة، ثم شرع في بيان أقسام المركب منها على حسب اختلاف الاجزاء و أكثر في ذكر صورها و بيان الترجيح بينها (و لا يخفى ما فيه) من الوهن مما لا يحتاج الى البيان.

(و في المتن) جعل المراتب- كما ترى- بتقديم التراب ثم الرمل ثم المدر ثم الحجر (و لا- يخفى ما فيه أيضا) من ترك ذكر الأرض و تقديم الرمل على المدر و تأخير الحجر عنهما.

(و الأحوط عندى) في الترتيب ذكر الأرض بعد التراب ثم الحجر بعد الأرض ثم المدر ثم الرمل ثم الغبار ثم الوحل ثم الثلج، اما تقديم الأرض على غيره فلاخذ بما يدل على ان الصعيد هو الأرض، و اما تقديم الحجر على المدر و الرمل فللعمل بالمروى عن الراوندى من التصريح بجواز التيمم على الصفا العالية، و اما تقديم المدر على الرمل فلكونه التراب المتماسك، و اما تقديم الرمل على الغبار و الغبار على الوحل و الوحل على الثلج فواضح. هذا ما عندى بالنسبة الى ما يقتضيه الاحتياط، و قد عرفت ان الأقوى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥٨

تثليث المراتب بتقديم الأرض على الغبار و الغبار على الطين و عدم الفرق في الأرض بين التراب و الحجر و المدر و الرمل و

نحوها، و منه يظهر عدم الفرق فى التراب بين الأبيض و الأسود و الأحمر و الأصفر كما لا فرق فى الحجر و المدر و الرمل بين أقسامها، و الحمد لله.

### [مسألة (٢) لا يجوز فى حال الاختيار التيمم على الجص المطبوخ]

مسألة (٢) لا- يجوز فى حال الاختيار التيمم على الجص المطبوخ و الأجر و الخزف و الرماد و ان كان من الأرض لكن فى حال الضرورة بمعنى عدم وجدان التراب و المدر و الحجر الأحوط الجمع بين التيمم بأحد المذكورات ما عدا رماد الحطب و نحوه بالمرتبة المتأخرة من الغبار أو الطين، و مع عدم الغبار و الطين الأحوط التيمم بأحد المذكورات و الصلاة ثم إعادتها أو قضائها. قد تقدم فى التنبيه الثالث من التنبيهات المذكورة فى شرح قول المصنف (قده) و ان كان حجر الجص و النورة- ان الأقوى هو الجواز قبل الإحراق و ان الجواز بعد الإحراق أيضا ليس ببعيد، سواء فى ذلك الجص و النورة أو الخزف و الأجر و مسحوقهما، و عليه فالاحتياط بالتيمم بأحد المذكورات مع الغبار أو الطين مما لا ينبغى تركه، و مع عدم الغبار و الطين فالاحتياط هو التيمم بأحد المذكورات و الصلاة معه ثم إعادتها أو قضائها.

### [مسألة (٣) يجوز التيمم حال الاختيار على الحائط المبنى بالطين]

مسألة (٣) يجوز التيمم حال الاختيار على الحائط المبنى بالطين و و اللبن و الأجر إذا طلى بالطين. و ذلك واضح بعد عدم خروج التراب بجعله طينا أو لبنا غير مطبوخ عن اسم التراب فضلا عن اسم الأرض، و تأخر الطين عن جميع المراتب انما هو فى الرطب منه المسمى بالوحل، اما اليابس فيصدق عليه التراب.

### [مسألة (٤) يجوز التيمم بطين الرأس]

مسألة (٤) يجوز التيمم بطين الرأس و ان لم يسحق و كذا بحجر الرحي و حجر النار و حجر السن «١» و نحو ذلك لعدم كونها من المعادن الخارجة عن صدق الأرض و كذا يجوز التيمم بطين الأرمنى. قد تقدم فى أول هذا الفصل المعقود لبيان ما يتيمم به ان المنع عن التيمم بالمعادن انما هو لمكان خروجها عن مسمى الأرض لا من جهة خصوصية كونها معادن، و قلنا بأنه لو صدق عليها اسم الأرض يجوز التيمم بها أيضا، و عليه فيجوز التيمم بطين الرأس و حجر الرحي و غيرهما مما ذكر فى المتن و غيرها من المعادن التى لم تخرج عن

---

(١) سنك چاقو.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥٩

صدق الأرض عليها، بخلاف الخارجة عن مسمى الأرض كالمح و الزرنىخ و الذهب و الفضة و نحوها.

### [مسألة (٥) يجوز التيمم على الأرض السبخة]

مسألة (٥) يجوز التيمم على الأرض السبخة إذا صدق كونها أرضا بأن لم يكن علاها الملح.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی؛ ج ٧، ص: ٢٥٩

السبخة هي الأرض المالحة، و هو ما يقال لها بالفارسية (شوره زار) و لا ينبغي الإشكال في جواز التيمم بها و لو اختيارا بعد وقوع اسم الأرض عليها إذا لم تستتر بالملح بل يجوز التيمم بترابها حتى على القول باختصاص التيمم بالتراب لصدق الاسم عليه، نعم يكره التيمم بها- كما يأتي في المسألة العاشرة.

### [مسألة (٦) إذا تيمم بالطين فلصق بيده]

مسألة (٦) إذا تيمم بالطين فلصق بيده يجب إزالته أو لا ثم المسح بها و في جواز إزالته بالغسل إشكال.

اما وجوب إزالته فلعله لمكان اعتبار عدم الحائل بين الماسح و الممسوح، و لكنه لا يخلو عن المنع، ضرورة أن الحائل الذي يعتبر عدمه بينهما هو ما إذا كان من غير ما يتيمم به كالخاتم و نحوه، اما ما يتيمم به فلا دليل على اعتبار عدم حيلولته، بل يمكن القول باعتبار وجوده في الجملة بناء على اعتبار العلوق بمعنى وجود ما يتيمم به في اليد لا أثره فقط، و على القول بعدم اعتبار العلوق فليس على اعتبار عدمه أيضا دليل لعدم وجوب نفض اليدين- كما سيأتي- بل هو مستحب، و مما ذكرنا يظهر وجه الإشكال في غسل الطين بالماء، بل على ما ذكرنا ينبغي ان يقال بعدم جوازه، نعم على ما ذكره المصنف (قده) من وجوب إزالة الطين عن اليد ثم المسح بها لا يظهر وجه للإشكال في جواز إزالته بالماء، فتبصر.

### [مسألة (٧) لا يجوز التيمم على التراب الممزوج بغيره]

مسألة (٧) لا- يجوز التيمم على التراب الممزوج بغيره من التبن و الرماد أو نحو ذلك و كذا على الطين الممزوج بالتبن فيشترط فيما يتيمم به عدم كونه مخلوطا بما لا يجوز التيمم به الا إذا كان ذلك الغير مستهلكا.

و عن المنتهى انه لو اختلط التراب بما لا- يتعلق باليد كالشعر جاز التيمم به لان التراب موجود فيه و الحائل لا يمنع من التصاق اليد به، و استشكله في المدارك

مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ج ٧، ص: ٢٦٠

بان المعتبر مماسة باطن الكفين بأسرهما للصعيد، و ما أصاب الخليط من التراب لم يماس التراب (انتهى) و في المستند- بعد نقله لإشكال المدارك- قال و في وجوبه اي وجوب مماسة باطن الكفين للصعيد اشكال لعدم الدليل عليه و صدق الضرب بالكف عرفا مع وجوده، فالظاهر عدم البطلان مع بقاءه بل و كذلك ما يشبهه الخاتم من الموانع اليسيرة- ثم قال و الأحوط النزاع (انتهى). أقول: و فيما أفاده في المستند ما لا يخفى، ضرورة اشتراط مماسة اليدين للأرض في ضربهما عليها و انه لا يصدق ذلك مع وجود الحائل أو الخليط، و هذا واضح لا اشكال فيه فليس مناص عن اشتراط الخلوص فيما يتيمم به عما لا يجوز التيمم به، الا إذا كان الخليط مستهلكا فيجوز و المراد بالاستهلاك عدم تميز الخليط بالحس و صدق التراب الصرف على الممتزج به، و وجه

الجواز واضح لصدق التيمم بالتراب المحض عرفا و رجوع المورد الى موارد تطبيق المفهوم على المصدق الراجع إلى حكومة العرف في تشخيص المفهوم المتبع حكمه في ذلك.

### **[مسألة (٨) إذا لم يكن عنده الا الثلج أو الجمد]**

مسألة (٨) إذا لم يكن عنده الا الثلج أو الجمد و أمكن إذا بتة و جب كما مر كما انه إذا لم يكن الا الطين و أمكن تجفيفه و جب. و قد تقدم حكم و جب اذابة الثلج عند إمكانها و تجفيف الطين عند إمكانه و انه بإمكان اذابة الثلج يصير و احد الماء و بإمكان تجفيف الطين يكون متمكنا من التيمم على التراب فيجب تحصيله، لكون كل من المقدمات الوجودية للواجب واجبا عند تنجز و جب ذبيها، و منه يظهر حكم ما في.

### **[مسألة (٩) إذا لم يكن عنده ما يتيمم به و جب تحصيله]**

مسألة (٩) إذا لم يكن عنده ما يتيمم به و جب تحصيله و لو بالشراء و نحوه. حيث ان شأن المقدمات الوجودية هو و جب تحصيلها عند التمكن منها و لو بالشراء و نحوه.

### **[مسألة (١٠) إذا كان وظيفته التيمم بالغبار يقدم ما غباره أزيد]**

مسألة (١٠) إذا كان وظيفته التيمم بالغبار يقدم ما غباره أزيد كما مر. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦١ و قد تقدم في الأمر السابع من الأمور المذكورة في ذيل قول الماتن: و مع فقد ما ذكر من وجه الأرض (إلخ).

### **[مسألة (١١) يجوز التيمم اختيارا على الأرض الندية و التراب الندى]**

مسألة (١١) يجوز التيمم اختيارا على الأرض الندية و التراب الندى و ان كان الأحوط مع وجود اليابسة تقديمها. في جواز التيمم بالأرض النديّة و التراب الندى غير البالغ حد الطين و الوحل و جهان، و المحكى عن المحقق في المعبر و العلامة في التذكرة هو الجواز، بل في الثاني نسبه إلى علمائنا، قال (قده) و لا يشترط في التراب: اليوسة، فلو كان نديا لا يعلق باليد منه غبار جاز التيمم به عند علمائنا، و يظهر من صاحب الحقائق (قده) الميل الى عدم الجواز مع وجود الجاف لصحيحة رفاعه عن الصادق عليه السلام إذا كانت الأرض مبتلة ليس فيها تراب و لا ماء فانظر أجف موضع تجده فتيتم به فان ذلك توسيع من الله عز و جل، و قريب منها صحيحة ابن المغيرة و المروى عن نوادر الراوندى: من أخذته سماء شديدة و الأرض مبتلة فليتمم من غيرها أو من غبار ثوبه أو غبار سرجه أو اكفاه «١» و المروى عن دعائم الإسلام: من اصابته جنابه و الأرض مبتلة فلينفض لبدته و ليتيمم بغباره، كذلك قال أبو جعفر و أبو عبد الله عليهما السلام: لينفض ثوبه أو لبدته أو اكفاه إذا لم يجد ترابا طيبا.

فان فى التعبير باجف موضع تجده فى صحىحه رفاعه مع تعليله عليه السّلام بان ذلك توسيع من الله عز و جل ظهور فى تقييد الجواز بعدم التمكن من الجاف (و الأقرى هو الأول) لأن المصرح به فى صحىحه رفاعه هو انتفاء التراب، و تقييده بالجاف بعيد، فيحمل الأرض المبتلة فيها على ما إذا صارت طينا فيكون المراد من الاجف: الطين الاجف لا التراب الاجف، و يؤيده التعبير فى المروى عن الراوندى بقوله: أخذته سماء شديدة- المراد منها المطر الكثير العزيز المستلزم لصيرورة التراب طينا، و لكن الأحوط كما فى المتن مع وجود اليابسة تقديمها.

### [مسألة (١٢) إذا تيمم بما يعتقد جواز التيمم به فبان خلافه]

مسألة (١٢) إذا تيمم بما يعتقد جواز التيمم به فبان خلافه بطل و ان صلى به بطلت و وجبت الإعادة أو القضاء و كذا لو اعتقد انه من المرتبة المتقدمة فبان انه من المتأخرة مع كون المتقدمة وظيفته.

(١) الاكفاف جمع - كف - بمعنى حاشية الثوب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦٢

لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه، الذى يوجب الاجزاء، و عدم تحقق الامتثال بما اتى به مما يعتقد أنه المأمور به عند تبين الخلاف، و هذا ظاهر لا ستره فيه.

### [مسألة (١٣) المناط فى الطين الذى من المرتبة الثالثة كونه على وجه يلصق باليد]

مسألة (١٣) المناط فى الطين الذى من المرتبة الثالثة كونه على وجه يلصق باليد و لذا عبر بعضهم عنه بالوحد فمع عدم لصوقه يكون من المرتبة الأولى ظاهرا و ان كان الأحوط تقديم اليابس و الندى عليه.

المراد بالوحد فى عبارة من عبر به هو مطلق الطين - كما فى الجواهر - لتعليق الحكم على الطين مطلقا فى كثير من الاخبار المتقدمة لا خصوص الطين الرقيق - كما فسره به فى المجمع و الصحاح - و على هذا فيكون مرادفا مع الطين، و كيف كان، فلم أر فى التعبير عن الطين بالوحد شاهدا لكون المراد منه على وجه يلصق باليد (و بالجملة) فمع عدم لصوقه باليد إذا كان لقله نداوته فمع سلب صدق الطين عنه لا شبهة فى كونه من المرتبة الاولى مع ما تقدم من تقديم التراب اليابس عليه عند وجوده، و مع الشك فى صدقه عليه فالأحوط تقديم اليابس و الندى عليه مع مراعاة الاحتياط بين اليابس و الندى بتقديم اليابس على الندى، و مع عدمهما فالأحوط الجمع بين التيمم عليه و على الغبار، لاحتمال ان يكون طينا فيكون متأخرا عن الغبار.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦٣

### [فصل فى طهارة ما يتيمم به]

(فصل) يشترط فيما يتيمم به ان يكون طاهرا فلو كان نجسا بطل و ان كان جاهلا بنجاسته أو ناسيا و ان لم يكن عنده من المرتبة المتقدمة إلا النجس ينتقل إلى اللاحقة، و ان لم يكن من اللاحقة أيضا إلا النجس كان فاقد الطهورين و يلحقه حكمه، و يشترط أيضا عدم خلطه بما لا يجوز التيمم به كما مر، و يشترط أيضا إباحته و اباحه مكانه و الفضاء الذى يتيمم فيه و مكان التيمم فيبطل مع غصبيه أجد هذه مع العلم و العمد، نعم لا يبطل مع الجهل و النسيان.

فى هذا المتن أمور (الأول) لا يجوز التيمم بما يكون نجسا على المعروف بين الأصحاب، و قد حكى الإجماع عليه فى غير واحد من العبائر، و استدل له بأمر (منها) الآية الكريمة فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا، بناء على ان يكون المراد بالطيب هو الطاهر كما نسب الى مختار مفسرى الأصحاب، و ان قيل بأنه الحلال أو انه الذى ينبت، دون ما لا ينبت مؤيدا بقوله تعالى وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ لَبَأَتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ، لكن المعنى الأول لعله الأظهر لعدم دليل على تفسيره بالحلال و لكون التفسير الأخير بعيدا جدا.

(و منها) ما ورد من الاخبار الدالة على كون الأرض طهورا، بناء على ان الطهور هو الطاهر فى نفسه المطهر لغيره لأنه صيغة المبالغة، و قد استدل به فى الحدائق على اعتبار الطهارة فيما يتيمم به، و لكن لا يخلو عن المنع لعدم دلالة على اعتبار الطهارة فى حال حصول الطهر به، غاية الأمر انه يظهر منه كون الأرض طاهرة، و هذا مما لا كلام فيه.

(و منها) ثبوت الملازمة بين المطهريه و الطهارة حين المطهريه، و قد استدل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦٤

به فى محكى جامع المقاصد، حيث يقول: و لا- يعقل كون النجس مطهرا، و اعترف به فى الجواهر، حيث يقول ان الأصل كون المطهر طاهرا، و هو أصل ثابت خصوصا بمعنى عدم سبق النجاسة، و مراده من خصوصية عدم سبق النجاسة هو اعتبار طهارة المطهر حين الورود على النجس- و ان تنجس بإيراده عليه- كالماء القليل الوارد على النجس بناء على نجاسة ماء الغسالة، و لعل ما سمعته من دلالة الكتاب الكريم و لو باعتضاده بما فسره الأصحاب و عدم الخلاف فى الحكم المذكور بل نقل الإجماع المستفيض عليه كاف فى ثبوت الحكم المذكور، فلا ينبغى الإشكال فى اعتبار طهارة ما يتيمم به، ترابا كان أو غيره، و كان فى المرتبة الأولى أو غيرها، فلو كان نجسا بطل التيمم به.

(الثانى) لا فرق فى بطلان التيمم بالنجس بين حال العلم و الجهل، أو العمد و النسيان، من غير فرق فى الجهل بين كونه بالنسبة إلى التكليف أو الوضع أو كليهما، و ذلك لان شرطية طهارته واقعية لا يتفاوت فيها بين الأحوال و لم يقم دليل على معذورية الجاهل و الناسى فى هذا المورد، لا بالنسبة إلى الموضوع و لا بالنسبة إلى الحكم.

(الثالث) لا- فرق فى اعتبار الطهارة فيما يتيمم به بين ما إذا كان ممكن الحصول أو متعذرة فلو لم يكن عنده ما يتيمم به الا النجس سقط عنه التيمم و يصير بذلك فاقد الطهورين و يشمل حكمه، و ذلك لان الأصل فى الشرط هو ان يكون شرطا مطلقا و لو عند تعذره اللهم الا ان يثبت اختصاص الشرطية بصورة التمكّن، و هذا معنى كون الأصل فى الشرط ان يكون ركنا الا ما يثبت خلافه، و قد تقدم ذلك مرارا، و عليه فلو لم يكن عنده فى المرتبة المتقدمة إلا النجس و جب عليه التيمم على المرتبة المتأخرة عنها إذا كانت طاهرة.

(الأمر الرابع) يشترط فيما يتيمم به أيضا عدم خلطه بما لا يجوز التيمم به الا إذا كان الخليط مستهلكا فيجوز، لصدق الاسم عند العرف، و قد تقدم ذلك فى الفصل السابق فى المسألة السابعة، و قلنا ان المورد مما يتسامح فيه العرف من ناحية التسامح فى الصدق فإن منشأه هو التسامح فى المفهوم، فمفهوم التراب مثلا عندهم هو الأعم مما فيه الخليط القليل المستهلك فيه، و لذلك يصدق عندهم عليه، و ليس ذلك من جهة تسامحهم فى تطبيق المفهوم الغير المتسامح فيه على المورد حتى يستشكل فيه بعدم

اعتبار تسامحهم

فى ذلك، خلافا للمحكى عن الغنىة والخلاف فمنعا- من التيمم مع وجود الخليط و لو كان مستهلكا، و هو مردود بما ذكرنا، (الأمر الخامس) يشترط فى صحة التيمم اباحة ما يتيمم به فلا يصح التيمم بالمغصوب، و قد حكى الإجماع على اشتراطه فى الجواهر عن محكى التذكرة و المنتهى، و احتمله هو (قده) و قال ان لم يكن محصلا و لا فرق فى اشتراطه بين ما علق منه شىء باليد فمسح به جبهته و يديه أولا، و استدل لاعتباره مضافا الى الإجماع بالنهى المقتضى للفساد فى العبادة، لكن الاستدلال به متوقف على كون الضرب على ما يتيمم به مأخوذا فى التيمم واجبا عباديا سواء كان أخذه بنحو الشرطية أو الجزئية، و اما لو قيل بأنه من مقدمات التيمم و ان أول أفعاله هو المسح فيكون حال الضرب كاغتريف الماء من الإناء فى الوضوء و الغسل، و كذا لو كان الضرب مأخوذا جزء أو شرطا فى التيمم و لكن على نحو التوصلى لا التعبدى، ففى كلتا صورتين لا يقتضى النهى للفساد إلا إذا علق من التراب المغصوب شىء باليد فمسح به الوجه و اليدين، بل فى الجواهر انه يصح و لو مع العلق على اشكال، و لعل وجه صحته معه عدم صدق التصرف فيما يعلق باليد عرفا و ان كان كذلك حقيقة، و لكنه غير وجيه لصدق التصرف عرفا عليه خصوصا على القول باعتبار العلق.

(و كيف كان) فالظاهر ان الضرب جزء للتيمم و فعل من أفعاله كما سيأتى و انه أول فعل منه و حاله كغسل الوجه فى الوضوء و انه كسائر أفعال التيمم مأخوذ فيه على وجه كونه عبادة لا- بد من إمكان التقرب به الى المولى، فلا محيص عن اشتراط ان لا يكون ما يتيمم به مغصوبا فان الضرب عليه تصرف فيه و هو منهى عنه و العقل يحكم بعدم كون المنهى عنه قابلا للتقرب به الى المولى سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى أو امتناعه، لانه على القول بالجواز أيضا لا يصح الإتيان بالمجمع مع التمكن من الإتيان بغيره حسبما فصل فى الأصول، و قد أشرنا إليه فى مبحث الغسل و فى بعض المسائل المتقدمة فى التيمم فى فصل المسوغات أيضا.

(الأمر السادس) ذكر المصنف (قده) فى المتن اشتراط اباحة مكان ما يتيمم

به و الفضاء الذى يتيمم فيه و كذا مكان التيمم، و المراد بمكان ما يتيمم به هو المحل الذى جعل عليه التراب مثلا كالمنديل، أو البساط الذى يضع المنديل عليه، و بالفضاء الذى يتيمم فيه هو ما يقع فيه أفعال التيمم سواء كان هو المكان الذى جلس فيه أو خارجا عنه، كما إذا جلس فى مكان مباح و اخرج يديه الى الفضاء الذى فى ملك الغير فمسح كفيه فى ذلك الفضاء، و المراد بمكان التيمم هو القرار الذى يعتمد عليه كالسباط المغصوب المطروح على أرض مباحة إذا جلس عليه مع جعل ما يتيمم به على محل مباح فان الغضب حينئذ منحصر فى مكان التيمم، و لا غضب فى مكان ما يتيمم به و لا فى الفضاء الواقع فيه التيمم.

اما مكان ما يتمم به فالأصح بطلان التيمم إذا كان مغصوبا، و ذلك لصدق التصرف فى ذلك المكان بضرب اليد على ما يتيمم به و لما كان الضرب- كما عرفت- من أفعال التيمم فيكون النهى عنه من جهة الغضب موجبا لعدم إمكان التقرب به فيفسد، و منه يظهر حكم ما إذا كان الفضاء الواقع فيه التيمم مغصوبا، لان المسح الواقع فيه يعد تصرفا فى المغصوب، و اما مكان التيمم ففى المدارك ان الأصح عدم اعتبار اباحته لان الكون فيه ليس من أفعال التيمم بل هو من ضروريات الجسم (انتهى) و هو كذلك مع انفكاك التصرف فيه عن التصرف بالضرب و المسح حسب ما فرضناه، فان فعل التيمم من الضرب و المسح حينئذ لا يعد تصرفا فى المغصوب، و كون جلوسه تصرفا فى الغضب لا يوجب سراية النهى إلى فعل التيمم المقارن مع الجلوس، فالأقوى صحة التيمم فى هذا الفرض، فإطلاق المتن باعتبار اباحة مكان التيمم حتى فيما إذا لم يحصل تصرف منه فى المغصوب بفعل التيمم لا يخلو عن المنع.

ثم المدار في البطلان على تنجز النهى المتعلق به و عدم معذورية المكلف شرعا و عقلا، فلو لم يكن كذلك كما في صورة الجهل بالغصب أو نسيانه لم يبطل على اشكال في الناسى بالنسبة إلى الغاصب نفسه، فإنه ليس معذورا في نسيانه، و كذا الجاهل بحرمة الغصب أو ببطلان التيمم إذا كان مقصرا لا قاصرا، بخلاف الناسى لحرمة الغصب إذا كان مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦٧

معذورا في نسيانه، فالمدار في البطلان على تنجز التكليف و عدم معذورية المكلف، و الله العالم.

### [مسألة (١) إذا كان التراب أو نحوه في آنية الذهب أو الفضة تيمم به]

مسألة (١) إذا كان التراب أو نحوه في آنية الذهب أو الفضة تيمم به مع العلم و العمد بطل لانه يعد استعمالا لهما عرفا. قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه في طى شرح المتن المتقدم ان المدار في البطلان على تعلق النهى الفعلى المنجز بما يعد فعلا من أفعال التيمم من الضرب و المسح، من غير فرق بين كون النهى من جهة الغصب أو غيره مما ينطبق عليه عنوان محرم كاستعمال آنية الذهب أو الفضة، كما انه مع سقوط فعلية النهى أو تنجزه لا موجب للبطلان، و على هذا فحكم التيمم على التراب إذا كان في آنية الذهب أو الفضة حكم التيمم على التراب الواقع في مكان مغصوب، فيبطل التيمم مع العلم و العمد، و لا يبطل مع الجهل و النسيان إذا كان معذورا فيهما.

### [مسألة (٢) إذا كان عنده ترابان مثلا أحدهما نجس تيمم بهما]

مسألة (٢) إذا كان عنده ترابان مثلا- أحدهما نجس تيمم بهما كما انه إذا اشتبه التراب بغيره تيمم بهما و اما إذا اشتبه المباح بالمغصوب اجتنب عنهما و مع الانحصار انتقل إلى المرتبة اللاحقة، و مع فقدها يكون فاقد الطهورين كما إذا انحصر في المغصوب المعين.

في هذه المسألة أمور (الأول) إذا كان عنده ترابان أو غير التراب مما يصح به التيمم و كان أحدهما نجسا و لم يتمكن من التيمم بغيرهما و جب التيمم بهما لقاعدة العلم الإجمالى فى الشبهة المحصورة، بناء على ما هو التحقيق من عدم كون حرمة التيمم بالنجس ذاتية و انه ليس فى البين إلا شرطية الطهارة فى صحة التيمم، فلا مانع حينئذ فى الاحتياط بالتيمم بهما، و قياس المقام بباب الوضوء بالمائتين المشتبهين بالنجس باطل، لانه مع الفارق، حيث انه ورد النص بأنه يهريقهما و يتيمم، و لعل الوجه فى الأمر بإهراقهما هو صيرورته فاقد الماء ليصل الأمر إلى التيمم، مع الفرق بين المقامين بان الوضوء بالمائتين موجب لتنجس أعضاء الوضوء دون التيمم بالترابين المشتبهين، و عليه فلا بد من تخصيص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦٨

ما فى المتن بصورة جفاف الترابين و جفاف مواضع التيمم بحيث لا تسرى النجاسة إلى الوجه و اليدين.

هذا كله مع عدم التمكن من التيمم بغير المشتبهين، و اما مع التمكن منه فجواز الاحتياط بالتيمم بهما مبنى على جواز الاكتفاء بالامثال الاحتمالى الإجمالى مع التمكن التفصيلى، و لعل الأحوط بل الأقوى عدم الجواز خصوصا فيما إذا استلزم التكرار- كما فى المقام- و تفصيل الكلام فى الأصول.

(الأمر الثانى) لو اشتبه التراب بغير التراب فالحكم فيه كاشتبه النجس بغيره فى وجوب التيمم بهما مع الانحصار، و الأمر هنا



أسهل لعدم فرض سراية النجاسة إلى الوجه واليدين، و يكون المقام كاشتباه المائين إذا كان أحدهما مضافا و الآخر مطلقا، حيث يجب الوضوء أو الغسل بهما لحصول العلم حينئذ بصحة أحدهما.

(الأمر الثالث) لو اشتبه التراب المباح بالمغصوب بالحكم وجوب الاجتناب عنهما، لكون حرمة التصرف في المغصوب ذاتية لا تشريعية، فمع انحصار التراب بهما ينتقل التكليف إلى المرتبة اللاحقة، و مع عدمها أيضا يكون فاقد الطهورين، (لا يقال) ان التيمم بالتراب المباح أيضا واجب مع الانحصار و لا يحصل العلم بخروج العهدة عنه الا بالتيمم بهما معا فيكون المقام من قبيل الدوران بين الواجب و الحرام فلا- بد من مراعاة الأهم منهما، و لعله هو الواجب في ما نحن فيه لما علم من اهتمام الشارع بأمر الصلاة و انها لا- تترك بحال (فإنه يقال) نعم، و لكن المقام مما غلب فيه جانب الحرمة لكونه من قبيل حقوق الناس التي قدم مراعاتها على حق الله سبحانه، فحكم المشتبه بالغصب في الشبهة المحصورة حكم المغصوب المعلوم بالتفصيل في عدم جواز التيمم به و انه مع الانحصار ينتقل إلى المرتبة اللاحقة، و مع فقدها يكون فاقد الطهورين.

### [مسألة (٣) إذا كان عنده ماء و تراب و علم بغصيبة أحدهما لا يجوز الوضوء و لا التيمم]

مسألة (٣) إذا كان عنده ماء و تراب و علم بغصيبة أحدهما لا يجوز الوضوء و لا التيمم، و مع الانحصار يكون فاقد الطهورين، و اما لو علم بنجاسة أحدهما أو كون أحدهما مضافا يجب عليه مع الانحصار الجمع بين الوضوء و التيمم و صحت صلوته.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦٩

اما عدم الجواز في صورة اشتباه المغصوب بغيره فلما تقدم من ان حرمة الغصب ذاتية و انه لا يجوز الترخيص في اقتحامهما بعد كون النهي متعلقا بالتصرف في المغصوب الواقعي و ان العلم بالغصب طريق إلى إحرازه لا انه مأخوذ في موضوع الحكم، و ان العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في حكم العقل بتنجز التكليف به و عدم الترخيص في مخالفته، و اما الجمع بين الوضوء و التيمم في صورة اشتباه النجس بين الماء و التراب فلا-نه يعلم في صورة انحصار الماء بالمشتبه ان وظيفته اما الوضوء أو التيمم فيجب عليه الاحتياط بالإتيان بكليهما، و لكن ينبغي تقديم التيمم على الوضوء، فإنه في صورة تقديم الوضوء يحصل له العلم التفصيلي ببطان تيممه اما من جهة نجاسة التراب أو من جهة نجاسة محال التيمم بالملاقاة مع الماء النجس.

(بل يمكن ان يقال) بجواز الاكتفاء بالوضوء و عدم وجوب الاحتياط بالتيمم لأن نجاسة التراب في الفرض لا- يترتب عليها تكليف منجز، و انما الأثر مترتب على طهارة الماء، و هو وجوب الوضوء به، فلا- يعلم بتكليف منجز في أحد الطرفين حتى يتعارض الأصلان الجاريان فيهما، بل الأصل الجارى في الماء و هو أصالة الطهارة سليم عن المعارض، و لعل هذا هو الوجه فيما كتبه سيد مشايخنا (قده) في حاشيته في المقام حيث يقول: جواز الاكتفاء بالوضوء في الصورة الأولى- يعني ما لو علم بنجاسة أحدهما- لا يخلو من وجه (انتهى).

لكن لو كان منشأ تجويز الاكتفاء ذلك الذى ذكرناه لكان عليه تجويز الاكتفاء بالوضوء فيما لو علم بغصيبة أحدهما فيما إذا لم يكن الماء مسبوqa بملكية الغير و لا كونه في يد الغير المحتمل كونه له، بحيث يمكن إجراء أصالة الإباحة في الماء، فإنه يجرى فيه ما ذكر في صورة اشتباه النجس حرفا بحرف، حيث ان الأثر مترتب على اباحة الماء و غصبيته، و لا أثر في غصيبة التراب، فإنه مع اباحة الماء يجب الوضوء و لو كان التراب مباحا، و اما في صورة العلم بإضافة الماء أو اختلاط التراب بغيره مما لا يجوز التيمم به بالحكم هو وجوب الجمع بين الوضوء و التيمم للقطع حينئذ ببراءة ذمته من التكليف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧٠

المتوجه اليه، ولا- أصل يحرز به إطلاق الماء الا مع سبق إطلاقه، بل يحتاج الوضوء به و لو مع العلم الإجمالي بإطلاق أحدهما إلى إحراز إطلاق الماء، فيتعين حينئذ الجمع بين الوضوء و التيمم، و الله العالم.

#### [مسألة (٤) التراب المشكوك كونه نجسا يجوز التيمم به]

مسألة (٤) التراب المشكوك كونه نجسا يجوز التيمم به الا مع كون حالته السابقة النجاسة. وهذا ظاهر بعد كون الأصل في المشكوك طهارته هو الطهارة، و فيما كانت حالته السابقة الطهارة هو استصحابها.

#### [مسألة (٥) لا يجوز التيمم بما يشك في كونه ترابا أو غيره]

مسألة (٥) لا- يجوز التيمم بما يشك في كونه ترابا أو غيره مما لا يتيمم به كما مر فينتقل إلى المرتبة اللاحقة ان كانت و الا فالأحوط الجمع بين التيمم به و الصلاة ثم القضاء في خارج الوقت أيضا.

الظاهر ان يكون قوله (قده)- كما مر- راجعا الى ما لا يتيمم به لا الى عدم جواز التيمم بما يشك في كونه ترابا، إذ لم يتقدم منه (قده) حكم المشكوك فيه، ثم ان المشكوك في كونه مما يتيمم به و عدمه اما يعلم حالته السابقة أولا، فإن علم كونه مما يجوز التيمم به كما إذا علم كونه ترابا و شك في امتزاجه بما يخرج عن صدق اسم التراب عليه فيستصحب كونه ترابا و يتيمم به، و ان علم عدم كونه ترابا سابقا و شك في صدق اسم التراب عليه بعد ذلك أو لم يعلم حالته السابقة فلا يجوز الاكتفاء بالتيمم به عملا بالاستصحاب في الأول و قاعدة الاشتغال في الثاني، و حينئذ فلو كان غيره مما يجوز التيمم به في مرتبته تعين التيمم به، و مع عدمه و وجود المرتبة اللاحقة فالذي حكم به المصنف (قده) هو الانتقال إلى المرتبة اللاحقة، لكنه موجه فيما إذا كانت حالته السابقة عدم الترابية، و اما في صورة عدم العلم بالحالة السابقة فيشكل كفاية التيمم بالمرتبة اللاحقة، بل اللازم عليه الاحتياط بالتيمم بالمشكوك و بالمرتبة اللاحقة، إذ لو كان المشكوك ترابا لا ينتهي التكليف إلى المرتبة اللاحقة و يكون المورد من قبيل الدوران بين تعلق التكليف بأحد الأمرين فيجب الجمع بينهما، كما انه مع فقد المرتبة اللاحقة يتعين عليه الاحتياط بالتيمم بالمشكوك و الصلاة معه ثم القضاء في خارج الوقت، بناء على سقوط الأداء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧١

عن فاقد الطهورين و وجوب القضاء عليه، فإنه في المقام يعلم إجمالا بوجوب أحد الأمرين عليه: اما التيمم بالمشكوك و الصلاة معه في الوقت، و اما القضاء بعد الوقت فيجب عليه الجمع بينهما.

#### [مسألة (٦) المحبوس في مكان مغصوب يجوز ان يتيمم فيه على اشكال]

مسألة (٦) المحبوس في مكان مغصوب يجوز ان يتيمم فيه على اشكال لأن هذا المقدار لا يعد تصرفا زائدا بل لو توضع بالماء الذي فيه و كان مما لا قيمة له يمكن ان يقال بجوازه، و الاشكال فيه أشد و الأحوط الجمع فيه بين الوضوء و التيمم و الصلاة ثم إعادتها أو قضائها بعد ذلك.

اما تيمم المحبوس في المكان المغصوب إذا كان ما يتيمم به مباحا كما إذا كان معه تراب مباح و يريدان يتيمم به فلا ينبغي

الإشكال في صحته حيث انه كسائر تصرفاته الواقعة فيه ليس تصرفا زائدا على أصل الكون فيه، المفروض اضطراره فيه، و قد عرفت ان منشأ بطلان العبادة في المكان المغصوب هو تعلق النهى الفعلى المنجز بها، و مع الاضطرار في اللبث يرتفع النهى فيسقط منشأ البطلان، و اما إذا كان ما يتيمم به أيضا مغصوبا بان تيمم بالتراب الذى فى المكان المغصوب فصحته لا تخلو عن إشكال ينشأ من كون الضرب على التراب المغصوب تصرفا زائدا على أصل الكون فيه، و لعل ذلك مسلم عند العرف فيما إذا علق من التراب المغصوب شىء باليد.

(و توضيح المقام) انه حكى عن المحقق الثانى (قده) انه قال فى حكم المحبوس فى المكان المغصوب من حيث صلوته و تصرفاته: ان الإلزام بكيفية خاصة من الكون أو حركة خاصة متعذر أو متعسر بل هو ترجيح من غير مرجح، و من ثم جاز له ان يصلى و ينام و يقوم، و حق الغير يتدارك بالأجرة (انتهى) و بيان ما افاده (قده) يتوقف على أمرين (الأول) ان المحبوس لا على هيئة مخصوصة انما هو مضطر إلى أصل الكون فى المكان مع الاختيار فى هيئاته المختلفة من القيام و الجلوس و المشى و الاضطجاع، فالحبس انما وقع بالنسبة إلى الجامع بين هذه الهيئات.

(الثانى) ان تلك الخصوصية أحوال متساوية فى شغل الحيز و المكان، و ليس واحد منها اولى بصدق مسمى التصرف عليه من الآخر لان الجسم بماله من الطول و العرض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧٢

شاغل لمقدار من الحيز و هذا لا فرق فيه بين هيئاته، فالشمعة مثلا إذا زيد فى طولها نقص من عرضها و بالعكس، و أحوال القيام و الجلوس و الاضطجاع للجسم بهذه المثابة، و عليه فلا وجه لحصص الجواز بحاله كما توهمه بعض المعاصرين لصاحب الجواهر (قده).

و لقد أجاد فى الرد عليه (بعد ان نقل عنه القول بأنه يجب على المحبوس الصلاة على الكيفية التى كان عليها أول دخوله فى المكان المغصوب، بل قال انه لا يجوز له الانتقال الى حالة أخرى فى غير الصلاة أيضا) فقال (قده) و لم يتفطن ان البقاء على الكون الأول تصرف أيضا لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف كما انه لم يتفطن انه عامل هذا المظلوم المحبوس قهرا بأشد مما عامله الظالم، بل حبسه حبسا ما حبسه احد لأحد و قد صرح بعض هؤلاء انه ليس له حركة أجفان عيونه زائدا على ما يحتاج اليه و لا حركة يده أو بعض أعضائه كذلك.

إذا تبين ذلك فنقول ضرب المحبوس يده على الأرض المغصوبة شىء زائد على أصل كونه فيها فإن بقاءه على هيئاته المختلفة و ان كان جائزا كما أفاده فى الجواهر الا ان ضرب اليد على الأرض أمر آخر غير تلك الهيئات عند العرف فيشكل، و ان كان فى صدق التصرف الزائد عليه عقلا نوع خفاء فيما إذا لم يعلق من التراب المغصوب شىء باليد، إذ لا يرى العقل فرقا بين وضع اليد على الأرض و بين ضربها عليها، الا ان الانصاف انه يعد تصرفا زائدا عرفا، و المدار هو صدق التصرف الزائد عند العرف كما فى سائر المقامات لا الدقة العقلية، و لذا قال بعض مشايخنا رضوان الله عليه فى حاشيته فى المقام: فى كون الضرب تصرفا زائدا وجه و ان لم يكن كذلك دقة، و الى ذلك ينظر سيد مشايخنا (قده) حيث قال لا إشكال فى جواز التيمم فيه. و اما التيمم به فلا يخلو عن اشكال و ان كان الجواز غير بعيد، و وجه الفرق ان حركة اليد للمسح على الوجه و الكفين ليس تعد تصرفا زائدا فى المغصوب لأن حركة اليد ككونها فى أصل صدق التصرف فلا مرجح فى البين، و اما ضرب اليد على الأرض فليس كوضعها عليها إذ هو أمر زائد عند العرف،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧٣

لكن الأحوط مع ذلك الجمع بين التيمم و الصلاة معه ثم الإعادة أو القضاء بعد رفع الضرورة، هذا تمام الكلام بالنسبة إلى حكم

التيمم للمحبوس في المكان المغصوب.

و اما وضوئه أو اغتساله فيه فالذى احتمله المصنف (قده) هو التفصيل بين ما لا قيمة له و بين ما له قيمة باحتمال جواز استعمال الأول، و ان قال بأن الإشكال فيه أشد من الإشكال في التيمم بالتراب الذى فيه- و أنت خير- بما فيه، ضرورة أن انسلاب القيمة عن الشيء لا يوجب جواز التصرف فيه من غير اذن صاحبه، بل عدم القيمة يوجب عدم الضمان عند التصرف لا جواز التصرف، بل جوازه يدور مدار رضا مالكة، فالتصرف فى حبه شعير من مال الغير أو أقل من ذلك لا يجوز إلا بإذن مالكةا كالتصرف فى أكثر من ذلك (فالتحقيق) ان يقال انه لا- ينبغى الشك فى كون التصرف فى الماء المغصوب للمحبوس أمرا زائدا على أصل كونه فيه، فإنه إتلاف للماء فيكون كشر به فلا- يجوز الا- بمقدار الضرورة، و لا فرق فيه بين ماله قيمة و بين غيره، فالاحتياط يقتضى الانتقال الى التيمم و لو كان بالتراب المغصوب إذ لا يوجب التيمم به إتلافا له بخلاف الوضوء أو الغسل، فيتيمم حينئذ و يصلى به ثم يأتى بالإعادة أو القضاء بعد رفع الاضطرار، و منه ظهر ما فى كلام المصنف (قده) حيث قال بأن الأحوط الجمع بين الوضوء و التيمم و الصلاة ثم إعادتها أو قضائها، إذ الاحتياط انما هو فى ترك الوضوء الموجب لإتلاف الماء، ثم ان الاحتياط بالقضاء مبنى على وجوب القضاء على فاقد الطهورين فإنه على تقدير عدم جواز الوضوء و لا التيمم فيه يكون حكمه حكم فاقد الطهورين.

#### [مسألة (٧) إذا لم يكن عنده من التراب أو غيره مما يتيمم به]

مسألة (٧) إذا لم يكن عنده من التراب أو غيره مما يتيمم به ما يكفى لكفيه معا يكرر الضرب حتى يتحقق الضرب بتمام الكفين عليه و ان لم يمكن يكفى بما يمكن و يأتى بالمرتبة المتأخرة أيضا ان كانت و يصلى، و ان لم تكن فيكفى به و يحتاط بالإعادة أو القضاء أيضا.

سيأتى عنقريب انه يعتبر فى التيمم ضرب باطن الكفين معا على ما يتيمم به و كذا يعتبر ضرب تمام باطنهما فلا يصح الاكتفاء بضرب باطن إحداهما و لا بضرب بعض من باطنهما، و كذا يعتبر كون ضرب الكفين دفعة واحدة لا متعاقبا، هذا مع الاختيار و مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ٢٧٤

وجود التراب بمقدار يمكن ضرب باطن الكفين بتمامهما دفعة واحدة عليه، و اما لو كان قليلا بحيث لا يمكن ذلك، فإن أمكن ضرب الكفين عليه بتكرار الضرب بحيث يحصل شىء منهما فى ضرب و شىء آخر منها فى ضرب آخر و جب ذلك و يجتزء به و لا ينتقل إلى المرتبة اللاحقة- و لو أمكنت و تمكن من ضرب باطن الكفين عليها دفعة واحدة- و ذلك لقاعدة الميسور فان ضرب باطن الكفين بتكرار الضرب يعد ميسورا لضربها دفعة واحدة.

و اما إذا لم يمكن استيعاب باطنهما بالضرب على ما يتيمم به و لو بالتكرار فمع إمكان المرتبة اللاحقة فالأحوط الإتيان بما يمكن من الضرب على ما يتيمم به مع التيمم بالمرتبة اللاحقة و الصلاة معه ثم الإعادة أو القضاء بعد ذلك، و لم أعر على حكم هذه المسألة فى الكتب المبسوطة و لا على ذكر اعتبار كون ضرب تمام الباطن دفعة، اللهم الا ان يستفاد من دليل اعتبار كون ضرب اليدين دفعة، حيث انه مع عدم الدفعة فى ضرب باطن كل من اليدين لا يحصل الدفعة فى ضرب اليدين معا كما هو واضح، و سيجىء تمام الكلام فى ذلك فى كيفية التيمم إنشاء الله تعالى.

#### [مسألة (٨) يستحب ان يكون على ما يتيمم به غبار يعلق باليد]

مسألة (٨) يستحب ان يكون على ما يتيمم به غبار يعلق باليد و يستحب أيضا نفضها بعد الضرب.

فى هذه المسألة أمران (الأول) فى حكم العلق، و قد اختلف فى اشتراطه فى صحة التيمم، و المعروف عدمه، و فى الجواهر: و لا يعتبر العلق فى المشهور بين الأصحاب نقلا مستفيضا و تحصيلا (انتهى) و عن جملة من الأساطين دعوى الإجماع على عدم اعتباره، خلافا لابن الجنييد من القدماء و جملة من اجلة المتأخرين كالوحيد البهبهاني و الفاضل النراقي و المحدث البحراني فى الحدائق و المحقق السيزواري، و حكى أيضا عن الشيخ البهائي و والده.

(و الأقوى ما عليه المشهور) لوجوه (الأول) عدم الدليل على اعتباره، و ما استدل به القائل باعتباره مردود كما سنبينه فيرجع عند الشك فيه الى الأصل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧٥

(الثانى) الإجماع على استحباب النفض كما سيأتى و ورود الأخبار الصحيحة به، بل ربما يقال بوجوبه، و لو كان العلق معتبرا لما أمر الشارع بفعل ما يكون عرضة لزواله.

(الثالث) انه قد مر ان الأقوى فى الصعيد انه مطلق ما على وجه الأرض لا خصوص التراب، و معه فيسقط اعتبار العلق إذا كان المتيمم به مثل الحجر و نحوه مما لا- يعلق باليد بل لا- معنى لاعتباره إذا كان التيمم بالحجر الأملس، هكذا استدل به فى المدارك-، و عليه جملة من المحققين القائلين بعدم اعتبار العلق.

(و لا- يخفى) ان المفيد من هذه الوجوه هو الوجه الأول- و صحته مبنى على تزييف أدلة القائلين باعتباره، و عمدة أدلتهم صحيحة زرارة- و قد تقدم نقلها بطولها فى مبحث ما يتيمم به، و محل الشاهد فيها هو قوله عليه السلام: ثم قال- سبحانه- فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم، فلما ان وضع الضوء عن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها و أيديكم منه أى من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لا- يجرى على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف و لا يعلق ببعضها.

قال فى الحدائق و التقريب فى الخبر المذكور ان المراد بالتيمم المفسر به الضمير (يعنى فى قوله أى من ذلك التيمم) هو المتيمم به لان حاصل معنى الخبر انه سبحانه إنما أثبت بعض الغسل مسحا و لم يوجب مسح الجميع لانه لما علم ان ذلك الصعيد لا يأتى على الوجه كله من جهة أنه يعلق ببعض الكف و لا يعلق ببعضها الآخر قال سبحانه فامسحوا بوجوهكم و أيديكم منه، و حينئذ فقوله لانه علم ان ذلك اجمع لا يجرى على الوجه أى علم ان ذلك الصعيد المضروب عليه و هو المدلول عليه فى الرواية بالتيمم بمعنى المتيمم به (و لا- يخفى) ما فيه من الاشعار بالعلق بل الدلالة الصريحة، حيث جعل العلق بالبعض دون البعض علة للعلم بان ذلك لا يجرى بأجمعه على الوجه، و هذا الوجه الذى ذكرناه مبنى على كون من فى الآية للتبعيض و ان قوله عليه السلام: لانه علم ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧٦

ذلك أجمع (إلخ) تعليل لقوله اثبت بعض الغسل مسحا (انتهى).

و حاصل مراده (قده) استظهار كون كلمة من فى قوله تعالى و أيديكم منه للتبعيض و ان الضمير الذى فيه يرجع الى المتيمم به اعنى الصعيد و ان قوله عليه السلام لانه علم ان ذلك اجمع (إلخ) تعليل لإثبات مسح بعض الوجه، فيصير الحاصل انه تعالى أوجب مسح بعض الوجه الذى يجب غسل جميعه لانه تعالى عالم بان الصعيد لا يعلق تمامه على الكف من جهة أنه يعلق ببعض الكف و لا يعلق بالبعض الآخر فأوجب مسح بعض الوجه، هذا.

(و لا- يخفى ما فيه من البعد) و عدم المناسبة بين العلة و بين الحكم المعلل بها، و ذلك لان علق بعض الكف و عدم علق

بعضها الآخر لا يناسب لان يكون علته لايجاب مسح بعض الوجه دون كله، إذ هذا البعض يمسح بالكف التي علق بعضها و لم يعلق بعضها الآخر، و المناسب لهذا التبعض هو عدم إيجاب إيصال الصعيد بتمام ما يجب مسحه سواء كان ما وجب مسحه تمام الوجه أو بعضه، فالاستدلال بالحديث مبنى على معنى لا يتم بوجه من الوجوه.

و حينئذ نقول يحتمل فى فقه الحديث كما احتملوه وجوه (الأول) ما عرفته فى تقريب استدلال الحدائق مع ما فيه. (الثانى) ان يكون قوله عليه السّلام لانه علم ان ذلك أجمع (إلخ) تعليلا لقوله عليه السّلام لانه قال بوجهكم بالتقريب المتقدم فى الاحتمال الأول، و هذا مع ما يرد عليه مما تقدم فى الاحتمال الأول موهون بانفصال قوله عليه السّلام لانه قال بوجهكم عن العلة المذكورة بقوله عليه السّلام ثم وصل بها و أيدىكم منه اى من ذلك التيمم، و ان الظاهر انه علة لما ذكر فى قوله تعالى وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ.

(الثالث) ان يكون علة لقوله من ذلك التيمم و يكون التيمم بمعنى التيمم به و تكون كلمة - من - للتبعض، فيصير المعنى حينئذ هكذا: أوجب المسح ببعض الصعيد المتيمم به لانه علم ان كله لا يجرى على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد المتيمم به ببعض الكف و لا يعلق ببعض الآخر فلا يكون كله جاريا على الوجه. و هذا الاحتمال و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧٧

ان كان له ظهور فى نفسه بالنسبة إلى الأولين الا انه يبعده أمران (أحدهما) ان ارادة بعض الصعيد انما يصح و يستقيم فيما إذا أمكن إرادة كله فيراد التبعض دفعا لتوهم الجميع لكن لا يمكن ارادة كل الصعيد إذ لا يمكن التيمم بالصعيد كله اى ضرب اليد على جميعه سواء أريد منه الأرض أو التراب الخالص، بل الضرب يقع على بعض منه قهرا، فادراج كلمة من و ارادة التبعض منها لا تفيده فائدة أصلا، إذ لولاه أيضا لكان المراد هو التيمم ببعض الصعيد.

(و ثانيهما) انا لو أغمضنا عن الأمر الأول فنقول ارادة التبعض من كلمة - من - و جعل التبعض فى الصعيد بإرادة بعضه انما تستقيم فيما إذا جعل الصعيد ممسوحا به نظير مسح الوجه بالمنديل فى قولك مسحت وجهى بالمنديل حيث يكون المنديل ممسوحا به و تكون اليد إله لوقوع مسح الوجه بالمنديل، و هذا المعنى غير مراد قطعا، إذ لا يعتبر فى التيمم بالنص و الإجماع مسح الصعيد على الوجه و اليدين، بل المعتبر فيه مسحهما بالكفين بعد ضربهما على الأرض، و لو اعتبر فيه مسحهما بالصعيد لكان كما فهمه عمار مع انه ورد النصوص على خلافه، فهذا الاحتمال ساقط بهذين الوجهين.

(الاحتمال الرابع) هو الاحتمال الثالث بعينه بان يكون قوله عليه السّلام لانه علم ان ذلك أجمع (إلخ) علة لقوله من ذلك التيمم و يكون التيمم بمعناه الظاهر لا المتيمم به اعنى الصعيد و تكون كلمة من نشوية و للابتداء، فيصير المعنى: أوجب المسح من ذلك التيمم للصعيد حيث تباشره يده بالضرب عليه و ان لم يعلق شىء منه باليد لان هذه المباشرة كافية فى إيجاب التيمم بالصعيد، و تجرد اليد عن العلق لا ينافى صدق اسم المسح منه بعد مباشرتها إياه باعتبار كون ذلك التيمم ناشيا من الصعيد بضرب اليدين عليه و ابتدائه به، و انما لم يوجب مسح الوجه و الكفين بالصعيد نفسه لانه علم ان ذلك اجمع لا يجرى على الوجه، فعلى هذا يصير دليلا على عدم اعتبار العلق لا على اعتباره، و لعله لأجل هذا الاحتمال قال الشهيد (قده) فى الذكري بان فى الرواية إشعارا بعدم اعتبار العلق، قال (قده) بعد ذكر الوجوه الدالة على عدم اشتراط العلق: فان احتج ابن الجنيد لاعتبار الغبار بظاهر قوله تعالى - مِنْهُ - و من للتبعض منعناه لجواز كونها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧٨

لابتداء الغاية، مع انه فى رواية زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام ان المراد من ذلك التيمم، قال لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق عن ذلك الصعيد ببعض الكف و لا يعلق ببعضها ثم قال و فى هذا إشارة الى ان العلق غير معتبر (انتهى).

فانظر انه (قده) كيف جعل قوله عليه السّلام لانه علم ان ذلك اجمع لم يجز (إلخ) علمه لقوله من ذلك التيمم و كيف أبقي التيمم في قوله عليه السّلام من ذلك التيمم على ظاهره، و كيف ربط قوله عليه السّلام لانه يعلق عن ذاك الصعيد ببعض الكف بقوله من ذلك التيمم (و الانصاف) ان هذا الاحتمال لعله أظهر، و مع منع أظهرته فلا أقل من مساواته مع بقية الاحتمالات فلا يكون في هذه الفقرة من الحديث ظهور يوثق به فكيف يمكن دعوى صراحة الحديث في اعتبار العلقو كما في الحدائق، أو دعوى كونها في غاية الوضوح في اعتباره كما عن الوحيد البهبهاني (قده) في شرح المفاتيح- و بالجملة- فالانصاف عدم ظهور في الرواية للدلالة على اعتبار العلقو، و حينئذ فليس على اعتباره دليل، فإن عمدة أدلتهم هذه الرواية، و اما سائر أدلتهم فوجوه لا تغني شيئا، مثل أصالة الاشتغال اليقيني المقتضى للبراءة اليقينية التي لا تحصل الا مع العلقو، و مثل كون العبادة توقيفية لا يخرج عن عهدها الا بما علم لا بما احتمل سيما إذا كان الاحتمال مرجوحا، و مثل قاعدة البدلية و عموم المنزلة كما ورد في جملة من الاخبار ان رب الماء رب الصعيد و ان التراب ظهور كما ان الماء ظهور و نحو ذلك، و مثل التمسك بالآية المباركة التي في سورة المائدة نفسها مع قطع النظر عن الرواية المتقدمة بتقريب ان كلمة من في قوله تعالى وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ للتبويض و الضمير فيه راجع الى الصعيد، فتدل الآية على اعتبار ان يكون التيمم ببعض الصعيد كما يقال أخذت من الدراهم و أكلت من الطعام اي بعضهما حتى ان صاحب الكشاف مع كونه حنفيا- و الحنفية لا يشترطون العلقو- خالفهم في ذلك و قال باعتباره بالنظر الى الآية المباركة و ادعى انه لا- يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت برأسه من الدهن أو من الماء أو من التراب الا معنى التبويض.

هذه هي الوجوه التي استدلووا بها لاعتبار العلقو (و لكن كلها مخدوشة) اما أصالة الاشتغال فلأنها منقطعة بما ورد من الاخبار في كيفية التيمم، و ليس فيها ذكر عن العلقو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧٩

بحيث يحصل القطع من عدم ذكره فيها بعدم اعتباره فيه خصوصا فيما ورد من التيمم البياني الذي فيه ذكر لنفض اليد و ليس فيه ذكر عن العلقو، و منه يظهر الجواب عن الوجه الثاني و هو كون العبادات توقيفية، فان ما ورد من بيان التيمم مع عدم ذكر للعلقو بنفسه دليل على عدم اعتباره، مضافا الى إمكان قلب الدليل على المستدل، فيقال ان توقيفية العبادة تقتضى عدم الجزم باعتبار العلقو ما لم يثبت اعتباره، اللهم الا ان يريد المستدل لزوم الاحتياط برعاية العلقو لا الحكم بوجوده واقعا و الفتوى به. (و اما الوجه الثالث) أعنى قاعدة البدلية و عموم المنزلة ففيه انه يكفي في البدلية و المنزلة توقف حصول الطهر على الضرب عليه و لا- يستفاد منهما مزيد من ذلك، و الا- يلزم وجوب إمرار التراب على أعضاء الوضوء و الغسل كما فهمه عمار مع انه خلاف الضرورة فضلا عن النص و الإجماع.

و اما الآية المباركة مع قطع النظر عن الرواية ففيه ان ما ذكر من تقريبها لا يقتضى كون كلمة- من- للتبويض، لجواز ان تكون لابتداء الغاية كما هو الأصل فيها، و قد حكى عن السيد في طي كلامه التصريح بان كلمة من للابتداء و ان جميع النحويين من البصريين منعوا ورود من لغير الابتداء، و ما ذكر من عدم فهم العرب من الأمثلة المذكورة غير التبويض فلعله لخصوصية في الأمثلة، و قال بعض الأجلة انها إذا استعملت فيما يصلح للعلقو يكون المتبادر منها التبويض، و ان استعملت فيما لا يصلح لذلك كان المفهوم منها هو الأصل فيها و هو الابتداء، و حيث ثبت ان المراد بالصعيد هو مطلق وجه الأرض فلا- موجب في المقام للحمل على معنى التبويض، و اليه أشار في الجواهر بقوله: إذ لو سلم ظهور التبويض فيها فإنما هو فيما لو كان مجرورها قابلا لذلك لا- مطلقا، و احتمال جعل ظهور التبويض منها قرينة على ارادة التراب من الصعيد و لو مجازا ليس بأولى من العكس، خصوصا بعد منع الظهور في نفسه و توقفه على قابلية المجرور لذلك (انتهى).

و على هذا فيصير معنى الآية المباركة هو ان المسح يتبدء من الصعيد أو من الضرب عليه، هذا، و لو سلم ظهور كلمة من فى الآية المباركة فى التبعض و صيرورته قرينه على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨٠

ارادة التراب من الصعيد و لو مجازا فيمكن منع دلالة ظهورها فى التبعض على وجوب العلوق، و ذلك بدعوى خروج الآية الكريمة مخرج الغالب فى حصول العلوق من الصعيد المضروب عليه فيراد حينئذ بالمسح منه حيث يعلق، لا انه يجب العلوق. (و عن المقدس الأردبيلي) احتمال كون المراد على تقدير التبعض هو ان تضعوا أيديكم على بعض الصعيد ثم تمسحوا به الوجه و اليدين- و ان كان لا يخلو عن البعد، حيث قد عرفت فيما مضى ان الوضع على الصعيد لا ينفك عن الوضع على بعضه لتعذر الوضع على كله، فيكون افادة التبعض لغو إلا فائدة فيه.

(و ربما يحتمل فى الآية) ان تكون من فيها للسببية مع إرجاع الضمير الى الحدث المفهوم من الكلام السابق، فيكون مفادها نظير قول القائل تيممت من الجنابة- اى بسببها- كما ربما يحتمل البدلية بإرجاع الضمير الى الماء كما فى قوله تعالى أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ و قوله تعالى لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَ لَآ أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً و قد تقدم فى فصل ما يتيتم به ضعف كلا الاحتمالين لكون الأول خلاف الظاهر، و انه مبنى على إرجاع الضمير إلى الأبعد مع إمكان إرجاعه إلى الأقرب منه، مضافا الى انه مستلزم لجعل كلمة- منه- تأكيدا حيث ان السببية مستفادة من الفاء فى قوله تعالى وَ إِن كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا، مع ان التأسيس أولى من التأكيد، و اما الثانى فإرجاع الضمير فيه أيضا الى الأبعد، و ان جمعا من النحاة أنكروا مجيئى كلمة من للبدلية و قدروا لفظ البدل فى الآيتين المذكورتين و نظائرهما. فظهر من جميع ما ذكرناه ان الأقوى عدم وجوب المعلوق، و لكنه أحوط خروجا عن مخالفة من أوجبه، و لعل هذا أيضا منشأ حكم المصنف (قده) باستجابته فى المتن، حيث لم أعثر على دليل على استحبابه بالخصوص، هذا تمام الكلام فى الأمر الأول أى فى حكم العلوق (الأمر الثانى) انه يستحب نفض اليدين، و الكلام هنا يقع فى جهات (الاولى) فى معنى النفض و هو المرادف فى الفارسية مع (افشاندن) و لا- إشكال فى تحققه بصفق اليدين و ضرب إحداهما على اخرى و هل يحصل بنفض كل منهما مستقلا، أولا، احتمالان، ربما يقال بان المنساق الى الذهن من الأمر بنفض اليدين عدم تحققه الا بما هو المتعارف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨١

من ضرب إحداهما على الأخرى، كما وقع التعبير فى خبر زرارة عن الباقر عليه السّلام- المروى عن مستطرفات السرائر- حاكيا عن فعل رسول الله صلّى الله عليه و آله قال عليه السّلام: فضرِبَ بيديه على الأرض ثم ضرب إحداهما على الأخرى (الحديث) فيجعل هذا مبينا لما وقع فيه التعبير بالنفض كما فى خبر ابن ابي المقدام عن الصادق عليه السّلام انه وصف التيمم فضرِبَ بيديه على الأرض ثم رفعهما فنفضهما، و مثله خبر زرارة عن الباقر عليه السّلام، و لكن هذا الوجه لو صح فإنما يصح فيما ورد فيه النفض فى مقام الحكاية، حيث ان الفعل المحكى مجمل، و اما ما ورد فيه الأمر بالنفض كما فى المروى عن التهذيب عن الباقر عليه السّلام، و فيه: ثم تنفضهما (إلخ) و فى خبر ليث المرادى المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام قال تضرب بكفيك على الأرض مرتين ثم تنفضهما، فان النفض المأمور به فى الخبرين مطلق يشمل النفض الحاصل بغير ضرب احدى اليدين على الأخرى، هذا، و لكن الاولى الاقتصار على ما ورد عن النبی صلّى الله عليه و آله فى خبر السرائر تأسيسا به صلّى الله عليه و آله و اقتصارا على المتيقن.

و أقوى إشكالا ما لو غسل اليدين بالماء بعد الضرب على الأرض، فربما يحتمل حصول فائدة النفض بذلك مع عدم صدق عنوانه عليه قطعا، و لكنه فاسد بل قياس محض، مضافا الى انه مع الفارق فان المنساق من الأمر بالضرب على الصعيد و مسح



الوجه و اليدين بعده و كون نشو التيمم و ابتدائه من الصعيد أو من الضرب عليه هو عدم صحته إذا غسل اثر الصعيد عن اليدين لعدم صدق نشو التيمم من الصعيد و لا ابتدائه منه و قد تقدم فى المسألة السادسة من مسائل فصل ما يتيمم به ما يناسب المقام. (و كيف كان) فالإقتصار على المعلوم المتعارف من النفض أولى و أقرب الى الصواب.

نعم يمكن الاجتزاء بمطلق مسح احدى اليدين على الأخرى و ان لم يصدق عنوان الضرب- اى ضرب إحداهما على الأخرى- لأنه المتعارف فى النفض أيضا، بل فى الفقه الرضوى: و روى إذا أردت التيمم اضرب كفيك على الأرض ضربة واحدة ثم تضع احدى يديك على الأخرى (الخبر) فان فيه الاكتفاء بعنوان الوضع، فلا بأس بالعمل به.

و ان كان الإقتصار على المروى فى السرائر لعله أولى.

(الجهة الثانية) فى حكم نفض اليدين، و المشهور المعروف استحبابه، و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨٢

عن التذكرة الإجماع على عدم وجوبه، و عن المنتهى انه يستحب عند علمائنا خلافا للجمهور، و فى المدارك انه مذهب الأصحاب لا- نعلم فيه خلافا، و فى مقابل هذا القول قولان آخران متضادان- أحدهما- القول بوجوبه، و نسبه فى الجواهر الى القيل و لم يذكر قائله.

ثانيهما ما عن ابن الجنييد من وجوب المسح بالتراب المرتفع على اليدين، حيث جعلوا قوله فى مقابل قول المشهور و هو استحباب النفض، قال فى محكى المختلف ان ابن الجنييد اعتبر وجوب المسح بالتراب المرتفع على اليدين، و باقى أصحابنا استحباب النفض، و لكن الأجله المتأخرين القائلين باعتبار العلوق يقولون باستحباب النفض أيضا، قالوا انه لا منافاه بينهما لان النفض لا يرفع التراب عن اليد بالكلية بل يبقى معه أثره، و لو تم ما ذكره فى المسألة لأمكن نفى نسبة الخلاف الى ابن الجنييد أيضا.

(و كيف كان) فالحق ما هو المشهور من الاستحباب للإجماع المتقدم على عدم وجوبه و النصوص المستفيضه الداله على حكاية فعله أو الأمر به كما تقدمت الإشارة إليها فى الجهة الأولى، و توهم استفادة الوجوب من الخبرين المتقدمين الوارد فيهما بصيغته الجملة الخبرية الظاهرة فى الوجوب، فاسد، لما عرفت من الإجماع على عدم الوجوب مضافا الى خلو كثير من الاخبار الواردة فى بيان التيمم عنه، و الله العالم.

(الجهة الثالثة) هل النفض مستحب مطلقا، أو انه مستحب فيما لو علق باليدين شىء من اجزاء الأرض مما يزال بالنفذ، و جهان، من الأمر به مطلقا، و من دعوى القطع بكون المناط فيه هو ازاله ما علق باليدين من الصعيد مما يزال بالنفذ، و الأوجه هو الأخير، بل ادعى بعض المحققين (قده) نفى البعد عن ان يقال ان كون المتبادر من النفض هو النفض فى مقام الإزالة هو من ناحية أخذ ذلك فى مفهوم النفض، لكن ينبغى ان يقال باستحبابه فيما إذا كان معرضا للعلوق لا ما إذا علق باليدين بالفعل و ما كان معرضا للزوال بالنفذ و لو لم يزل به بالفعل.

(الجهة الرابعة) حكى عن الشيخ فى النهاية و المبسوط استحباب مسح احدى اليدين بالأخرى زائدا عن النفض، و أورد عليه بعدم الدليل على استحبابه، اللهم الا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨٣

ان يكون مراده إيجاد النفض بصورة المسح المذكور، لكنه لا يلائم مع قوله باستحباب المسح مع النفض، الظاهر فى استحبابه زائدا على استحباب النفض.

## [مسألة (٩) يستحب ان يكون ما يتيمم به من ربي الأرض و عواليها]

مسألة (٩) يستحب ان يكون ما يتيمم به من ربي الأرض و عواليها لبعدها عن النجاسة. و استدلال لهذا الحكم بالإجماع المحكى عن الخلاف و المعتبر و جامع المقاصد و ظاهر نسبته إلى علمائنا في محكى التذكرة مؤيدا ببعده العوالي عن النجاسة دون السوافل التى تسمى بالغائط، و لذا يطلق على رجيع الإنسان تسمية للحال باسم المحل لأن الإنسان يتحرى غالبا لرجيعه سوافل الأرض (و بالجملة) فعوالى الأرض غالبا أنظف خصوصا مع زوال النجاسات عنها بالسيول و الرياح، فهى أبلغ فى وصف الطيب المذكور فى الآية المباركة، مع ما ورد فى تفسير الصعيد بأنه الموضع المرتفع من الأرض، الملائم مع اشتقاقه من الصعود، ففى المحكى عن معانى الاخبار عن الصادق عليه السلام انه قال: الصعيد: المرتفع من الأرض، و الطيب: الذى ينحدر عنه الماء، و مثله ما عن الفقه الرضوى، و الخبر و ان كانا ضعيفين إلا أنهما يصلحان للحكم بالاستحباب أو لتأييد الحكم به.

## [مسألة (١٠) يكره التيمم بالأرض السبخة]

مسألة (١٠) يكره التيمم بالأرض السبخة إذا لم يعلوها الملح و الا فلا يجوز، و كذا يكره بالرمل و كذا بمهابط الأرض و كذا بتراب يوطأ و بتراب الطريق.

قد تقدم فى المسألة الخامسة من مسائل فصل ما يتيمم به جواز التيمم على الأرض السبخة إذا لم يعلوها الملح و عدم الجواز فيما علاها الملح، اما جوازه فى الأول فلأنها أرض حقيقة و انما تغيرت كفيته لاكتساب الحرارة و لا تخرج بذلك عن الحقيقة الأرضية و لا ترابها عن كونه ترابا، و لم يرد منع عن التيمم بها و لم يحك المنع عنه عن أحد إلا عن ابن الجنيد، و ذكر بعضهم فى توجيهه بأنه لذهابه الى تعيين التيمم بالتراب و عدم جوازه بغيره مع التمكن منه، و لكن قد عرفت صدق التراب أيضا على تراب الأرض السبخة، فهذا الوجه غير وجيه (و بالجملة) فلا دليل على المنع، و اما عدم الجواز فيما علاها الملح - فلخروج الملح - كما تقدم - عن اسم الأرض.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨٤

(و اما الكراهة) ففى المدارك انه لم يقف على اثر و ربما كان الوجه فيها احتمال خروجها عن حقيقة الأرض و خروجها من خلاف ابن الجنيد، و فى الحدائق: يمكن تأييد الوجه الأول - أى احتمال خروجها عن حقيقة الأرض - بما رواه فى الكافى و التهذيب عن محمد بن الحسين ان بعض أصحابنا كتب الى ابي الحسن الماضى عليه السلام يستلثه عن الصلاة على الزجاج، قال فلما نفذ كتابى إليه تفكرت و قلت هو مما أنبتت الأرض و ما لى ان اسئلته عنه، فكتب الى: لا تصل على الزجاج و ان حدثتكَ نفسك انه مما أنبتت الأرض - و لكنه من الملح و الرمل و هما ممسوخان قال بعض مشايخنا المحدثين يعنى حولت صورتها و لم يبقا على صرافتهما (انتهى كلام الحدائق).

و أنت ترى انه لا إيماء فى هذا الخبر بالنسبة إلى السبخة لأنه متعرض للملح الذى لا كلام فى خروجها عن مسمى الأرض، نعم يصح التأييد فى الرمل - كما سيأتى - و ربما يؤيد الكراهة بقوله تعالى وَ الَّذِي خَبَّتْ لَآ يَخْرُجُ إِلَّا نَكْدًا، حيث ان الأرض السبخة لا تقبل الزرع فلا يصدق عنوان الطيب عليها، و قد تقدم ان معنى الطيب فى آية التيمم غير معناه فى هذه الآية و لكن التأييد من جهة إطلاق الخبث على السبخة، و لا بأس به بضميمة فتوى الأصحاب بالكراهة و تسالمهم عليها.

و اما الرمل فبناء على المختار من جواز التيمم بمطلق الأرض يجوز التيمم به اختيارا- كما تقدم- و اما الكراهة فلتسالم الأصحاب عليها مع التأييد بالخبر المتقدم بعد عدم العمل به في الحكم بعدم الجواز، و اما ما عن المدارك من تأييد الكراهة هنا بالخروج عن خلاف بعض العامة فضعيف لا يلتفت إليه، كيف و قد ورد ان الرشد في خلافهم.

(و اما كراهة التيمم بمهابط الأرض) فلدعوى الإجماع على كراهته في المحكى عن الخلاف و المعتبر و جامع المقاصد، و نسبتها في محكى التذكرة إلى علمائنا و لاقربيتها إلى النجاسة و لما تقدم من تفسير الصعيد بالعوالي، و الطيب بما ينحدر عنه الماء، و اما التراب الذى يوطأ فلما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام انه لا وضوء من موطأ، بناء على كون المراد من الوضوء هو التيمم و ان المراد من الموطأ ما تطأ عليه برجلك و اما كراهة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨٥

تراب الطريق فللخبر المتقدم إذ الطريق مما يوطأ بالرجل غالبا و لما روى عنه عليه السلام أيضا انه نهى ان يتيمم الرجل بتراب من تراب الطريق.

(قال فى الجواهر) و لا يبعد تفاوت مراتب الاستحباب و الكراهة شدة و ضعفا بتفاوت الأمكنة فى القرب و البعد عن احتمال النجاسة (انتهى) و هو كذلك.

(بقى أمور مما ذكره) من المكروهات و المستحبات لم يتعرض لها فى المتن لعدم الدليل عليها و لكن تعرض لها بعض الأصحاب كالشهيد (قده) فى الذكري (منها) استحباب السواك عند التيمم لبدليته عن الوضوء و الغسل حيث يستحب فيهما ذلك (و منها) استحباب التسمية فى أوله للبدلية أيضا و لعموم استحبابها عند البدئة بكل أمر ذى بال (و منها) تفريج الأصابع عند الضرب مستندا الى نص الأصحاب باستحبابه (و منها) ان لا يرفع اليد عن الممسوح حتى يكمل مسحه لما فى الرفع من الإخلال بكمال الموالاة و المبالغة فيها (و منها) كراهة تكرار المسح لما فيه من التشويه، و من ثم لم يستحب تجديد التيمم لصلاة واحدة- و ان حصل الفصل بينه و بينها، و لا- يخفى ان ما ذكره من الوجوه و ان لم تسلم عن المناقشة الا انه كاف فى إثبات الحكم لأجل التسامح.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨٦

## [فصل فى كيفية التيمم]

### إشارة

فصل فى كيفية التيمم

## [و يجب فيه أمور]

### إشارة

و يجب فيه أمور

## [الأول ضرب باطن اليدين معا دفعة على الأرض]

(الأول) ضرب باطن اليدين معا دفعة على الأرض فلا يكفى الوضع بدون الضرب و لا الضرب بإحدهما و لا بهما على التعاقب و لا الضرب بظاهرهما حال الاختيار، نعم حال الاضطرار يكفى الوضع، و مع تعذر ضرب إحدهما يضعها و يضرب بالأخرى، و مع تعذر الباطن فيهما أو فى إحدهما ينتقل الى الظاهر فيهما أو فى إحدهما، و نجاسة الباطن لا تعد عذرا فلا ينتقل معها الى الظاهر.

فى هذا المتن أمور (الأول) لا إشكال فى اعتبار مماسة اليدين بالأرض إما بالضرب عليها أو الوضع و انه لا يكفى وضع التراب على الكفين على المشهور، بل ادعى عليه الإجماع للنصوص المستفيضة فى كفيته خلافا للمحكى عن النهاية من كفاية ذلك بل و الاكتفاء بما لو حصل ذلك- اى وقوع التراب على اليدين- بهبوب الرياح مثلا حملا للنصوص على الغالب، و لا يخفى ما فيه من البعد و حمل الظواهر على خلافها بلا شاهد مع مخالفته لظاهر الآية من قوله تعالى فَيَتِمُّوْا صَيِّدًا طَيِّبًا، إذ ظاهرها لزوم القصد الى الصعيد، و بالجملة فهذا الاحتمال ساقط.

(الثانى) اختلفت عبارات الأصحاب فى التعبير عن مماسة اليدين بالأرض، فالأكثر عبروا بالضرب، و عن الذكري ان معظم عبارات الأصحاب على ذكر الضرب، و عن كشف اللثام انه المشهور، و عن المصايح شهرة مقارنة للإجماع، و فى الشرائع و عن غيره التعبير بالوضع، و منشأ الاختلاف فى التعبير عن ذلك هو اختلاف الاخبار فقد ورد التعبير بالضرب فى اخبار متعددة تبلغ العشرة، و فى بعض الاخبار مما يقارب أربعا أو خمسا ورد بعنوان الوضع، فلا بد من الجمع بين الطائفتين لكى يعلم الحكم مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨٧

فى المسألة (فنقول) قد يقال بكون النسبة بين الوضع و الضرب بالتباين و ان الوضع هو الإلصاق بلا دفع، و الضرب هو ذلك مع الدفع و الاعتماد، و عليه فالطائفتان متعارضتان بالتباين، و الحكم فيه هو التخيير (و لكنه مندفع) بمنع كون التعارض تباينيا أولا، و منع كون الحكم فى المقام هو التخيير ثانيا.

(اما الأول) فلان الظاهر ان النسبة بين الوضع و الضرب، العموم المطلق بحسب الصدق و ان الوضع أعم من الضرب، فان الوضع و هو ما يعبر عنه بالفارسية (نهادن) أو (گذاشتن) عام مثل وضع الثوب فى الصندوق و وضع الحجر على الأرض شامل لما كان بالطرح و الدفع أو بغيرهما، و كذلك وضع اليد على الأرض يشمل ما يصدق عليه مسمى الضرب أيضا، فلا يشترط فى عنوان الوضع عدم صدق عنوان الضرب عليه حتى يكونا متباينين.

(و اما الثانى) أعنى منع كون الحكم فى المقام هو التخيير فلان التباين على تقدير تسليمه هنا جزئى لا كلى و ان النسبة بينهما العموم من وجه لصدق أقل مسمى الضرب مع الوضع إذا لم يرفع اليدين بسرعة، و انفكاك صدق الوضع عن الضرب فيما لم يكن فيه دفع أصلا، و انفكاك صدق الضرب عن الوضع فيما لو ضرب اليدين على الأرض ثم رفعهما بسرعة و حينئذ فالجمع بين الطائفتين باعتبار صدق العنوانين كليهما بان يضع اليدين مع صدق مسمى الضرب و ليس بين الطائفتين حينئذ تعارض و لا تدافع.

و لو سلم التعارض فأخبار الضرب أقوى ظهورا عن ظهور اخبار الوضع فى إرادة مطلق جعل اليد على الأرض و لو لم يصدق عليه ادنى مسمى الضرب، و لو سلم عدم إمكان الجمع الدلالى بينهما فالترجيح لاخبار الضرب و لا تصل النوبة إلى التخيير، و ذلك لوجه- منها- أكثرية اخبار الضرب- و منها- كون اخبار الضرب مطابقة للاحتياط إذ هو المتيقن من الكيفية المتلقاة من الشرع- و منها- و هو العمدة كون اخبار الضرب مما عمل به الأصحاب، و اخبار الوضع بمعنى اشتراط عدم صدق عنوان الضرب

أو بمعنى عدم اشتراط صدقه مما اعرض عنه الأصحاب لاشتراط المشهور أو الأكثر أو المعظم اعتبار عنوان الضرب و لعدم صراحة عبارة الشرائع فى ما ينافى المشهور، فإنه و ان عبر أولا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨٨

بالوضع الا انه بعد ذلك يقول: و يجزیه فى الوضوء ضربة واحدة و لا بد فيما هو بدل الغسل من ضربتين و قيل فى الكل ضربتان و قيل ضربة واحدة و التفصيل أظهر (انتهى) فهذا شاهد على انه أراد من الوضع الذى ذكره فى صدر كلامه- الضرب (و بالجملة) فلا اعتماد على اخبار الوضع لو سلم التعارض التباينى و لزوم عدم صدق عنوان الضرب فى مفهوم الوضع، و وجه عدم الاعتماد هو عدم عمل الأصحاب باخبار الوضع بل و عدم القطع بوجود عامل بها، و عليه فيجب ضرب اليدين على الأرض لو تمكن منه، نعم فى حال الاضطراب لحصول الم شديد مثلا فى الضرب يكفى مطلق الوضع كما سيأتى إنشاء الله تعالى.

(الثالث) يعتبر ان يكون الضرب بباطن الكفين فلا- يكفى بظاهرهما مع الاختيار لتبادر الباطن من النصوص الواردة فى ضرب اليدين مثل قوله عليه السلام فى خبر ليث المرادى: تضرب بكفيك على الأرض، فإن الكف و ان كان شاملا للظاهر و الباطن، الا ان ضربهما على الأرض و المسح بهما على الوجه يتبادر منه ما هو المتعارف من ضرب الباطن و المسح به على الوجه، مضافا الى عدم خلاف بين الأصحاب فى ذلك.

(الرابع) يعتبر أيضا ان يكون الضرب بباطن اليدين معا فلا يكفى ضرب إحداهما، قال فى الجواهر: إجماعا محصلا و منقولا و نصوصا (انتهى) و هو كذلك، و هو مقتضى ظواهر النصوص و الفتاوى.

(الخامس) ان يكون الضرب بباطن الكفين دفعة لا على التعاقب، و قد صرح بذلك فى محكى جامع المقاصد و غيره، و فى الحدائق نسبة الى ظاهر الاخبار و كلام الأصحاب، ثم ذكر جملة من الأحاديث الدالة عليه، مثل ما فى صحيحة زرارة: ثم أهوى يديه فوضعهما على الصعيد، و حسنه الكاهلى: فضرب يديه على البساط، و فى صحيحة أخرى لزرارة:

فوضع الباقر عليه السلام كيفية فى الأرض، و فى موثقة له أيضا قال عليه السلام تضرب بكفيك على الأرض.

و فى المدارك: الواجب الثالث وضع اليدين معا على الأرض و قد أجمع الأصحاب على وجوبه و شرطيته فى التيمم، و احتمال فى الجواهر استفادة اعتبار الدفعة من عبارة المدارك هذه، و قال بل قد يستفاد من معقد إجماع المعية فى المدارك، و ان احتمال المناقشة فى استفادته، و قال و أمكن المناقشة فيه باحتمال ارادة عدم الاجتزاء بالواحدة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨٩

كما انه (قد) ناقش فى أصل استفادة شرطية الدفعة من الاخبار، و قال بأن الدفعة و ان كانت منساقه من قوله اضرب بكفيك و نحوه، لكنه انسياق أظهيره لا شرطية، و الا فالصدق حاصل بالتعاقب (انتهى).

و يمكن ان يقال- كما قيل- بأنه لو سلم قصور كل واحدة من الروايات عن الدلالة على اعتبار معية اليدين فى الضرب على الصعيد لكن الإنصاف ان منع كل واحدة منها عن الإشعار مكابرة، و بعد انضمام بعضها الى بعض يبلغ المجموع حد الدلالة، مضافا الى تأييده بما ورد من ان التيمم ضربتان: ضربة للوجه و ضربة للكفين، بناء على انسباق الدفعة منه لا- بيان الضربة و الضربتين فقط، مع كون العمل بالدفعة موافقا للاحتياط لو كان المورد مجرى قاعدة الاحتياط لا البراءة.

(السادس) لو تعذر ضرب اليدين على الصعيد أو ضرب أحدهما مع التمكن من وضعهما يضعهما أو يضع إحداهما على الصعيد و يضرب بالأخرى، و ذلك لان الضرب- كما عرفت- هو الوضع مع الدفع و القوة فهو مركب من الوضع و الدفع، و مع تعذره بتعذر الدفع لا يسقط الوضع لقاعدة الميسور.

(لا يقال) عند تعذر الجزء إذا كان الضرب عبارة عن الوضع و الدفع، أو الشرط إذا كان هو الوضع المشروط بالدفع يسقط الوضع

أيضا لقاعدة انتفاء المركب بانتفاء جزئه و انعدام المشروط بانعدام شرطه.

(لانه يقال) هذا لو لا قاعدة الميسور، و الا فالمحكم هي تلك القاعدة، لحكومتها على ما تقتضيه قاعدة المركب و المشروط، و ربما يقال ان مقتضى إطلاقات الوضع هو كفايته على سبيل الإطلاق و لو لم يكن فيه دفع يصير به مصداق الضرب لكنه قيد باخبار الضرب، و المتيقن من تقييده هو صورة الاختيار، و مع عدم التمكن يبقى إطلاق الوضع على حاله، فلا ينتقل الى ضرب ظاهر الكفين مع التمكن من وضع باطنهما، و فيه منع.

و الاولى التمسك بقاعدة الميسور، فان وضع الباطن يعد ميسورا لضربه مع تعذره دون ضرب الظاهر، فإنه لا يعد ميسورا له الا بعد تعذر وضع الباطن أيضا كما لا يخفى على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩٠

الذهن السليم، مضافا الى كون عمل الأصحاب و فتاويهم عليه، و هو شاهد على تحقق موضوع قاعدة الميسور حسبما عرفت مرارا في هذا الشرح، و الله الهادي.

(السابع) لو تعذر وضع الباطن أيضا في اليدين أو في إحدهما ينتقل الى الظاهر فيما تعذر، كما هو المصرح به في المحكى عن الذكري و إرشاد الجعفرية و جامع المقاصد و المقاصد العلية، و استدلو له أيضا بإطلاق الآية و غيرها من الأدلة الدالة على اعتبار ضرب الكفين، حيث ان إطلاقهما يقتضي الإجزاء بالظاهر مع عدم نصوصية الاخبار و الفتاوى في وجوبه بالباطن، و دعوى تبادل الباطن ضعيفة لكون التبادر مقصورا على حال الاختيار (و لكن لا يخفى ما فيه) لإمكان ان يقال بانصراف المسح في الآية المباركة إلى المتعارف منه و هو المسح بالباطن مثل مسح الرأس بالكف و نحوه فيكون الضرب أيضا تابعا للمسح فان إله المسح هي موضع الضرب قطعاً، فمع عدم التمكن يبقى غيره- اعنى الضرب بالظاهر بلا دليل، فالأولى- كما تقدم- التمسك بقاعدة الميسور، و ان كان صدق موضوع الميسور هنا لا- يخلو من خفاء، و لكنه بضميمة عمل الأصحاب لا غبار في إحراز موضوعه كما تقدم مرارا، و الحمد لله.

(الثامن) لو كان الباطن نجسا و لم يمكن تطهيره، ففي كون نجاسته موجبة للانتقال الى ضرب الظاهر و المسح به تفصيل يحتاج الى بيان صور المسألة.

(فالصورة الاولى) ان تكون النجاسة مستوعبة لتمام الباطن مع عدم كونها مانعة من وصول البشرة إلى الأرض و عدم كونها مسرية الى ما يتيمم به و لا الى الممسوح و قد ادعى نفى الخلاف في هذه الصورة في وجوب الضرب بالباطن و انه لا ينتقل الى الظاهر لعدم دليل على اشتراط الطهارة في الماسح و الممسوح مع عدم التمكن منها، و ان اشترطت مع التمكن منها.

(الثانية) ان تكون النجاسة مستوعبة مع كونها مانعة لوصول البشرة الى ما يتيمم به و عدم كونها مسرية، و قد اختلف في حكمها، فالمحكى عن جامع المقاصد و الروض و في المدارك و الجواهر هو وجوب الضرب بالباطن، و عن الذكري و الروضة الانتقال الى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩١

الظاهر (و استدل لأول) بالأصل- أى أصالة عدم اشتراط المباشرة و عدم الحيلولة في الماسح أو الممسوح و لا اشتراط الطهارة فيهما الا فيما ثبت اعتبارهما و هو حال الاختيار، و بما دل على وجوب المسح على الجبيرة في الطهارة المائية و الترابية و تنزيل الحائل مع تعذر الإزالة منزلة البشرة، و الفرق بين الأعضاء الممسوحة و بين الماسح تحكّم (و استدل للثاني) بمساواة أعضاء التيمم لأعضاء الوضوء و الغسل فكما يشترط طهارة الأعضاء هناك كذلك هي هنا لعموم البدلية و المنزلة، بمعنى ان عموم بدلية التيمم عن الوضوء و الغسل و كونه بمنزلة يدلان على مساواته لهما في جميع الاحكام الا ما خرج بالدليل (و لا يخفى ما فيه)

للمنع عن استفادة مثل هذه الأمور من دليل بدلية التيمم، وربما يجاب عن الدليل المذكور بان اشتراط الطهارة في أعضاء الطهارة المائية انما هو لصون الماء عن الانفعال فلا يسرى الحكم الى الصعيد، حيث ان المفروض عدم سراية النجاسة من الكفين اليه، و يندفع بان اشتراط الطهارة هناك ليس لأجل ذلك، فإنه يجب طهارة الأعضاء و لو كان الوضوء أو الغسل بالماء المعتصم كالجارى و الكر، (و كيف كان) فالأقوى فى هذه الصورة أيضا عدم الانتقال الى الظاهر و وجوب الضرب بالباطن و المسح به، و ان كان الاحتياط بالجمع بينه و بين الضرب بالظاهر و المسح به مما لا ينبغي تركه فيتيمم مرتين مرة بضرب الباطن و المسح به و اخرى بضرب الظاهر كذلك.

ثم لو قلنا بالانتقال الى الظاهر فى هذا الفرض فلو فرض نجاسة الظاهر أيضا بالنجاسة المستوعبة الحائلة فهل يتعين الضرب بالباطن حينئذ لكون الظاهر مثله، أو يجرى عليه حكم الأقطع فيتيمم بمسح جبهته على الصعيد أو يتولى تيممه غيره، أو يكون بحكم فاقد الطهورين، وجوه أضعفها الأخير، و أقواها الأول كما اختاره فى الروضة، و طريق الاحتياط واضح.

(الصورة الثالثة) ان لا تكون النجاسة مستوعبة، و لا إشكال فى وجوب الضرب بالباطن و المسح به فى هذه الصورة إذا لم تكن حائلة و لا مسرية، و كذا لو كانت حائلة لو قلنا فى المستوعبة بعدم الانتقال الى الظاهر فان عدم الانتقال هنا اولى، و اما لو قلنا هناك بالانتقال الى الظاهر فهل ينتقل اليه مع عدم الاستيعاب أيضا، وجهان، من اعتبار كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩٢

الماسح بجميع اجزائه طاهرا خاليا عن الحاجب، و من صدق الضرب بالباطن و المسح به سيما إذا كان الحائل فى قليل من الباطن، و لقاعدة الميسور، و لعل هذا هو الأقرب، هذا كله فى حكم هذه الصور مع عدم تعدى النجاسة.

(الصورة الرابعة) ان تكون النجاسة متعدية، فإن أمكن تجفيفها فلا اشكال، و الا فى صورة لزوم تعدى النجاسة الى ما يتيمم به فالأوجه الانتقال الى الظاهر مع خلوه عن النجاسة المتعدية كذلك، و مع كون الظاهر أيضا نجسا بالنجاسة المتعدية كالباطن يكون حكمه كالأقطع فيمسح جبهته على التراب كما صرح به غير واحد من الأصحاب كالمحكى عن جامع المقاصد و الروض و الروضة و الذكري لاستلزام الضرب حينئذ نجاسة التيمم به الذى تقدم اشتراط طهارته.

(لا يقال) ان المتبادر مما يدل على اشتراط طهارة ما يتيمم به هو طهارته عند ارادة التيمم، فلا يعم النجاسة الحاصلة من استعماله فى التيمم، نظير النجاسة الحاصلة بملاقاة النجس عند استعمال الماء فى الطهارة عن الخبث.

(لانه يقال) قياس التيمم به على الماء المستعمل فى إزالة الخبث فاسد. بل المستظهر من الدليل و مناسبة الحكم و الموضوع هو اعتبار الطهارة فيما يستعمل فى رفع الحدث مطلقا و خلوه عن النجاسة و لو كانت حاصلة من نفس الاستعمال، سواء فى ذلك الماء أو الصعيد و ذلك بخلاف المزيل للخبث فان اشتراط عدم تنجسه بالاستعمال موجب لحصر المطهر فى الماء المعتصم مع قيام الضرورة على خلافه. هذا مع استلزام الضرب لتعدى النجاسة إلى الصعيد.

و اما لو استلزم التعدى إلى الممسوح لا الى الصعيد فإن أمكن الضرب و المسح بالظاهر من غير لزوم التعدى و جب، و ان كانت النجاسة المتعدية فى الظاهر و الباطن كليهما فعن جامع المقاصد و الروض اجراء حكم فاقد الطهورين عليه، و ضعفه فى الجواهر بعدم الفرق بين التعدى و عدمه بالنسبة إلى التيمم، حيث انه ان كان التيمم مع نجاسة اليد الماسحة صحيحا يكون مع تنجس الممسوح بمسح اليد النجسة عليه صحيحا أيضا، فالفرق بين نجاسة الماسح و بين نجاسة الممسوح تحكم (و مما ذكرنا ظهر) حكم ما إذا كانت النجاسة على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩٣

الأعضاء الممسوحة من الجبهة و ظاهر اليدين بجميع صوره من كونها مستوعبة أو غير مستوعبة و حائلة أو غير حائلة و متعدية أو

غير متعدية فإنه يجيء فيه جميع ما ذكر في صور نجاسة الماسح حرفا بحرف.

### [الثانى مسح الجبهة بتمامها و الجبينين بهما]

الثانى مسح الجبهة بتمامها و الجبينين بهما من قصاص الشعر الى طرف الأنف الأعلى و الى الحاجبين، و الأحوط مسحهما أيضا و يعتبر كون المسح بمجموع الكفين على المجموع فلا يكفى المسح ببعض كل من اليدين و لا مسح بعض الجبهة و الجبينين نعم يجزى التوزيع فلا يجب المسح بكل من اليدين على تمام اجزاء الممسوح.

فى هذا المتن أمران (الأول) فى تعيين الممسوح من الوجه فى التيمم، ففیه خلافان (أحدهما) فى انه هل يجب مسح جميع الوجه أو بعضه- و ثانيهما- فى تعيين ذلك البعض على تقدير القول بالتبعيض.

(اما الأول) فالمعروف المشهور بين الأصحاب قديما و حديثا هو مسح البعض لا الوجه كله، و المحكى عن والد الصدوق و جوب مسحه جميعا تعيينا، و عن المعبر هو التخيير بين مسح الوجه و مسح الجبهة، و الأول هو الأليق، و ذلك للاية المباركة فامسحوا بوجوهكم، المعبر فيها بكلمة الباء الدالة على التبعيض على ما فسره به الامام عليه السلام فى صحیحته زرارة المتقدمة التى فيها: قال عليه السلام ثم قال تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ، فلما ان وضع الوضوء عن لمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم (إلخ) و لعل المراد بقوله عليه السلام اثبت بعض الغسل مسحا انه تعالى اثبت المسح فى بعض ما يجب غسله من الوجه، و هذا لعله صريح فى التبعيض.

و للأخبار الكثيرة المعبر فيها بلفظ الجبين مفردا تارة و مثنى اخرى، و بلفظ الجبهة ثالثه كما يجيء، و مقتضى الجمع بينها و بين ما عبر فيه بلفظ الوجه هو حمل الوجه على التبعيض، و للإجماع المحصل - كما فى الجواهر و المحكى عن غير واحد من الكتب، فلا- يقدر فيه نسبة الخلاف الى على بن بابويه لسبق الإجماع عليه و انعقاده بعده- مع ما فى نسبة الخلاف إليه، فإن المعبر به فى العبارة المحكية عنه فى رسالته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩٤

هو لفظ الوجه، الظاهر بإطلاقه لجميعه، و لعل ذلك لكون عاداته (قده) كغيره من قدماء المحدثين هو التعبير فى الفتوى بعين ما ورد فى الاخبار، و قد عرفت - كما سيأتى أيضا- ورود التعبير فى الاخبار بكلمة الوجه، فيجىء فيه ما لا بد من الجمع فى الاخبار من حمل الوجه الوارد فيها على بعضه، و عليه فلا يحصل العلم بمخالفته (قده) مع الأصحاب، مضافا الى تصريح ولده الصدوق (قده) بكفاية مسح البعض، بل ظاهر المحكى عن أماليه انه المفروغ منه من دين الإمامية، و لو كان والده مخالفا لذكر خلافه، فهذا شاهد قوى على عدم ثبوت نسبة الخلاف إليه.

(و مما ذكرنا يظهر) ضعف ما حكى عن المعبر من التخيير بين البعض و بين الجميع لمخالفته للإجماع المذكور و الآية الكريمة و ما يستفاد من الجمع بين الاخبار - كما سيأتى - فلا- محيص عن القول المشهور و هو وجوب مسح بعض الوجه، هذا تمام الكلام فى الخلاف الأول.

(و اما الثانى) و هو الخلاف فى تعيين البعض الذى يجب مسحه ففیه أقوال، فالمشهور هو وجوب مسح الجبهة، بل وجوب مسحها هو المتيقن الذى لا خلاف فيه، بل عن مصايح السيد (قده) انه من ضروريات الدين، و انما الخلاف فى الاقتصار عليه أو وجوب الزائد عنه، و المحكى عن جماعة كثيرة كجامع المقاصد و المسالك و المدارك و شرح المفاتيح هو وجوب الجبهة و الجبينين، و عن الصدوق و الشيخ و الشهيد فى الذكري هو مسح الحاجبين أيضا مع الجبهة و الجبينين، و اما مسح الجبينين من دون مسح الجبهة فلم يذهب إليه أحد.



و منشأ الخلاف فى ذلك هو الاختلاف فى الاخبار، إذ هى على طوائف (فمنها) ما وقع التعبير فيها بلفظ الوجه، و هى كثيرة كصحيح أبى أيوب الخزاز عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن التيمم، فقال ان عمار بن ياسر أصابته جنباً فتمعك كما تتمعك الدابة فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله يا عمار تمعكت كما تتمعك الدابة، فقلت له عليه السّلام كيف التيمم، فوضع يده على الأرض ثم رفعها فمسح وجهه ثم مسح فوق الكف قليلاً.

و صحيح داود بن نعمان عنه عليه السّلام مثله، و صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام أيضاً مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩٥

مثله، و حسن الكاهلى قال سئلته عن التيمم، فضرب يديه على البساط فمسح بهما بوجهه ثم مسح كفيه إحداهما على ظهر الأخرى.

و خبر زرارة عن الباقر عليه السّلام فى التيمم، قال عليه السّلام تضرب بكفيك الأرض ثم تنفضهما و تمسح وجهك و يديك، و صحيح الكندى عن الرضا عليه السّلام، قال: التيمم ضربة للوجه و ضربة للكفين، و صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سئلته عن التيمم، فقال مرتين، مرتين للوجه و اليدين و صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام، قال قلت كيف التيمم، قال هو ضرب واحد للوضوء و الغسل من الجنباء، تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه و مرة لليدين، و خبر ليث المرادى عن الصادق عليه السّلام فى التيمم، قال تضرب بكيفك على الأرض مرتين ثم تنفضهما و تمسح بهما وجهك و ذراعك.

و موثق سماعه قال سئلته كيف التيمم، فوضع يده على الأرض فمسح بها وجهه و ذراعيه الى المرفقين، و صحيح محمد بن مسلم قال سئل الصادق عليه السّلام عن التيمم، فضرب بكفيه الأرض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع (الحديث) و ما فى الفقه الرضوى: تضرب بيديك الأرض ضربة واحدة تمسح بهما وجهك (إلخ).

(و منها) ما عبر فيها بلفظ الجبين مفرداً كصحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام، قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله لعمار فى سفر له يا عمار بلغنا أنك أجنب فكيف صنعت، قال تمرغت يا رسول الله فى التراب، قال فقال له كذلك يتمرغ الحمار، أ فلا صنعت كذا، ثم أهوى بيديه الأرض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينه بأصابعه، و كفيه إحداهما بالأخرى (و خبر عمر و بن ابى المقدام) عن الصادق عليه السّلام انه وصف التيمم فضرب بيديه على الأرض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح على جبينه و كفيه مرة واحدة، و موثق زرارة المروى عن الكافى و موضع من التهذيب قال سئل أبا جعفر عن التيمم، فضرب بيديه على الأرض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح بها جبينه و كفيه مرة واحدة.

و هذه الروايات الثلاث عبر فيها بلفظ الجبين مفرداً على ما شهد به صاحب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩٦

الحدائق - و ان كانت النسخ التى ذكرت الروايات فيها مختلفة، لكنها لا يؤمن عليها من الخطأ.

(و منها) ما عبر فيها بلفظ الجبين مثني - كما نقله ابن إدريس فى آخر السرائر عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام حاكياً عن رسول الله صلى الله عليه و آله فى قضية عمار:

فضرب بيديه على الأرض ثم ضرب إحداهما على الأخرى ثم مسح بجبينه ثم مسح كفيه كل واحدة على ظهر الأخرى.

(و منها) ما عبر فيها بلفظ الجبهة مثل ما تقدم من موثق زرارة المروى عن الكافى و موضع من التهذيب و بلفظ الجبين مفرداً، حيث انه روى فى موضع آخر من التهذيب بطريق آخر و عبر فيه بلفظ الجبهة، و قال ثم مسح جبهته، و ما فى الفقه الرضوى فى

صفة التيمم: تضرب بيدك الأرض ضربة واحدة تمسح بهما وجهك موضع السجود من مقام الشعر الى طرف الأنف الأعلى.

هذه جملة من الاخبار التى ظفرنا بها فى المقام، و هى - كما ترى - مختلفة لا بد من الجمع بينها، فنقول: أحسن المحامل فيها ان

يقال لا معارضة بين الطائفة الاولى المعبر فيها بلفظ الوجه و بين الطوائف الأخر بعد إمكان منع ظهور الوجه فى جميع الوجه أولا و إمكان رفع اليد عن الظهور- لو سلم كونها ظاهرة فى الجميع ثانيا و ذلك بقرينة الطوائف الأخر، إذ الجبهة و الجبين من الوجه كما هو ظاهر، و اما طريق الجمع بين الطوائف الباقية فالتى عبر فيها بالجبين مفردا يحمل على ما عبر فيها بصيغة التشبيه، فيحمل الأول على الجنس و الثانى على تعيين مقداره لكون الثانى أخص.

إنما الكلام فى وجه الجمع بين الجبين و الجبهة، و الذى ظهر لى من مراجعته كتب الفقه و اللغة ان كلا من الجبين و الجبهة يطلق تارة و يراد به المعنى المقابل للآخر، فالجبين هو ناحية الجبهة و ما تنتهى الجبهة إليه من طرفيها، و الجبهة هى موضع السجود الواقع بين الجبينين و هى من طرف طول الوجه من قصاص الشعر الى الطرف الأعلى من الأنف بمعنى الواقع فى أعلى الأنف من الوجه- اعنى العرنين- لا الاعلى باعتبار التواء، و من طرف عرض الوجه محدودة بما ينتهى إليه كل من الحاجبين من الداخل، و الجبين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩٧

من طرف طول الوجه من قصاص الشعر الى ان ينتهى إلى الحاجب و ليس الحاجب منه، و من طرف عرض الوجه من الجبهة الى أن ينتهى إلى الصدغ، و الصدغ من الطرف الخارج من الحاجب الى ان ينتهى الى الاذن، هذا إطلاق كل ما الجبهة و الجبين فى مقابل الآخر، و قد يطلق كل منهما و يراد به المعنى الأعم من معناه المتقدم، و ذلك إذا ذكر كل منهما مفردا عن الآخر فيستعمل كل منهما فيما يعم المعنى الخاص بالآخر، قال فى مصباح الفقيه: بل قد يقال ان المتبادر عرفا من إطلاق الجبهة و كذا الجبين مفردا- كما فى بعض الاخبار- هو المعنى الأعم، الا ترى ان المتبادر من مثل قوله إذا مات المؤمن عرق منه الجبين ارادة السطح المشتمل على الجبهة و الجبين (انتهى).

و على هذا فما عبر فيه بلفظ الجبين يراد منه السطح المشتمل على الجبهة الجبينين، و ما عبر فيه بلفظ الجبهة أيضا كذلك و يرتفع الاختلاف و يجب مسح الجبهة و الجبينين معا، و لعل هذا أيضا هو مراد المشهور الذين عبروا بلفظ الجبهة، و مع قطع النظر عن ذلك فليس للقول بمسح خصوص الجبهة بالمعنى الخاص دليل، لان ما عبر فيه بلفظ الجبهة- كما عرفت- هو ما فى الفقه الرضوى المعبر فيه بموضع السجود و ما فى موثق زرارة على احد طريقى التهذيب، و شىء منهما لا يصلح للاستناد اليه، اما الفقه الرضوى فلعدم اعتباره الا فيما علم إسناده الى الامام و عمل به الأصحاب، و لو فرض اعتباره فلا بد من الجمع بينه و بين ما دل على وجوب مسح الجبينين، لانه نص فى وجوب مسح الجبهة و ظاهر فى عدم اعتبار غيره من باب السكوت فى مقام البيان، و ما دل على وجوب مسح الجبين نص فى وجوب مسحه و ظاهر فى عدم وجوب مسح غيره، فيدفع ظاهر كل منهما بنص الآخر و تصير النتيجة وجوب مسح الجميع.

و اما موثق زرارة فلأنه لم يثبت كونه خيرا مغايرا مع المروى فى الكافى و موضع آخر من التهذيب، بل الظاهر انه متحد معه فيكون المتعين هو الأخذ بما فى الكافى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩٨

لكونه أضبط خصوصا فى المقام لموافقته مع ما فى موضع آخر من التهذيب، و لو سلم كونهما متغايرين فالوجه هو الجمع بينهما بما عرفت من الأخذ بكل منهما فى كل ما هو نص فيه، فتكون النتيجة: وجوب المسح على الجبين و الجبهة معا اعنى السطح المشتمل على الجبينين و الجبهة و مجموعه ما بين منتهى الطرف الخارج من الحاجب المتصل بالصدغ الى منتهى الطرف الخارج الأخر عرضا و من قصاص الشعر الى الطرف الأعلى من الأنف طولا.

و اما وجوب مسح الحاجبين فقد حكى القول به عن الصدوق فى الفقيه، قال (قده) و إذا تيمم الرجل للوضوء ضرب يديه على

الأرض مرة واحدة ثم نفضهما و مسح بهما حينيه و حاجبيه، و نفى عنه البأس فى الذكرى، و اختاره فى محكى جامع المقاصد و استظهر عن المنتهى انه من المسلمات، حيث يقول- بعد ان فرغ من البحث عن مسح الوجه:

فروع، ثالثها لا يجب ما تحت شعر الحاجبين، بل ظاهره كالماء، و عن شرح المفاتيح أيضا، حيث يقول بعد ان حكى عن الأمالى انه قال: مضى على مسح الجبين و ظهر الكفين مشايخنا، و أظنه قال و الحاجبين لكنه سقط من نسختى (انتهى) و استدل له بما نقل عن الصدوق من ان به روايه، و من عدم انفكاكه عن مسح الجبهه و الجبين غالبا، و موافقته للاحتياط اللازم مراعاته فى المقام.

(لكن الأقوى) عدم وجوبه لعدم ثبوت روايه تدل عليه، و عدم انفكاك مسحه عن مسح الجبهه و الجبين لا يوجب مسحه فى مقابل مسحهما مستقلا، نعم يصح التمسك به لوجوب مسحه مقدمه، و ليس المقام من موارد الاحتياط اللازم، و انما المرجع فيه هو البراءة لدوران الأمر بين الأقل و الأكثر- لو لا الشك فى المحصل- لكن الاحتياط حسن لا ينبغى تركه.

(الأمر الثانى) يعتبر كون المسح بمجموع الكفين على المجموع من الجبهه و الجبين، و المتصور فى هذا المقام أمور (الأول) ان يمسح بعض الممسوح و لو بتمام الماسح بان يمرّ على بعض الجبهه و الجبين باطن كفيه و لو تمامه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩٩

(الثانى) ان يقع مسح تمام الممسوح ببعض الكفين بان يمرّ بعض الكفين على تمام الجبهه و الجبين.

(الثالث) ان يقع مسح تمام المسح بكل جزء من اجزاء باطن الكفين بان يمرّ كل جزء منه على تمام اجزاء الممسوح.

(الرابع) ان يقع مسح تمام الممسوح بتمام الكفين على سبيل التوزيع بان يمرّ تمام باطن الكفين على الممسوح و لو لم يمر كل جزء منه على تمام الممسوح، و المعتبر هو الأخير، فلا يكفى الأول و الثانى كما لا يحتاج الى الثالث.

اما عدم كفايه الأول أعنى مسح بعض الجبهه و الجبين و لو بتمام باطن الكفين فهو صريح جملة من الأصحاب و ظاهر آخرين، حيث صرحوا بوجوب استيعاب الأعضاء الممسوحة بالمسح، بل عن الروض دعوى الإجماع عليه، و عن الرياض دعواه فى الكفين و يتم فى الجبهه و الجبين بعدم القول بالفصل، و يدل عليه مضافا الى الإجماع المذكور انسباق ذلك الى الذهن من الأدلة، فإن المتبادر من الأمر بالمسح على الجبهه و الكفين ارادة استيعابهما إذ لم يوجد هناك ما يكون قرينه على ارادة البعض فحال الممسوح هنا- أعنى الجبهه و الجبين- حال الوجه فى باب الوضوء، حيث يجب غسل جميعه هناك لعدم دخول الباء على الوجه حتى يكون قرينه على ارادة البعض.

و اما عدم كفايه الثانى- أعنى مسح تمام الممسوح ببعض الكفين فيدل عليه أولا انسباق ارادة المسح بما أريد ضربه على الصعيد من مثل قوله عليه السلام تضرب بكفيك الأرض و تمسح بهما وجهك و يديك.

و ثانيا اقتضاء المناسبه اعتبار المسح بما اعتبر مباشرته الأرض عند الضرب، حيث ان الظاهر ان اعتبار اليد على الأرض و ضربها عليها لمكان وقوع المسح بها لتصحيح علاقته مسح الجبهه و اليدين من الصعيد و كون الضرب عليها واسطه لا يصال مسح الوجه بالصعيد و ذلك يقتضى إمرار جميع الماسح على ما يجب مسحه.

(و ثالثا) صحیحه زرارة المتقدمه، ففيها التصريح بأنه مسح جبينه بأصابعه بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠٠

حمل الأصابع على ما يشمل تمام الكف لضرورة لزوم كون المسح بالكف و عدم كفايه المسح بالأصابع فقط.

و اما عدم لزوم الثالث- أعنى إمرار كل جزء من الكفين على كل جزء من الجبهه و الجبين- فلاذن المعتبر فى الاستيعاب هو الصدق العرفى و لا- يتوقف على المبالغه و التحليل، بل يحصل ذلك بمسح الجميع على الجميع مرة كما وقع التصريح بوقوع

المسح مرة في بعض الاخبار، و من المعلوم عدم مرور جميع اجزاء الماسح بنحو العام الاستيعابي على جميع اجزاء الممسوح بالمسح مرة بل و لو مرارا، فان تحققه بذلك متعسر لو لم يكن متعذرا و لعل من المقطوع عدم الحاجة الى ذلك، فإذا بطل الاحتمالات الثلاثة يتعين الأخير، و هو مسح مجموع الماسح على مجموع الممسوح على نحو التوزيع بمعنى كفاية توزيع اجزاء الماسح على الممسوح.

### [الثالث مسح تمام ظاهر الكف اليمنى بباطن اليسرى]

الثالث مسح تمام ظاهر الكف اليمنى بباطن اليسرى ثم مسح تمام ظاهر اليسرى بباطن اليمنى من الزند إلى أطراف الأصابع و يجب من باب المقدمة إدخال شيء من الأطراف، و ليس ما بين الأصابع من الظاهر فلا يجب مسحها إذ المراد به ما يماسه ظاهر بشرة الماسح، بل الظاهر عدم اعتبار التعميق و التدقيق فيه بل المناطق صدق مسح التمام عرفا.

لا- إشكال في وجوب مسح كل من اليدين في الجملة، و وجوب مسحهما كذلك ثابت بالكتاب و السنة بل بالضرورة من المذهب بل الدين، و انما الاختلاف في تحديد الممسوح، و المشهور بين الأصحاب هو وجوب مسح ظهر الكفين من الزندان إلى أطراف الأصابع، و عن والد الصدوق وجوبه من المرفقين إلى أطراف الأصابع، و حكى ابن إدريس عن بعض الأصحاب وجوب مسح ما بين أصول الأصابع إلى أطرافها، و عن المعتمد التخيير بين المسح على ظاهر الكفين و المسح على الذراع.

و يدل على قول المشهور بعد حكاية دعوى الإجماع عن غير واحد، بل عن الصدوق انه من دين الإمامية، جملة من الاخبار الدالة على وجوب مسح الكف، الظاهر في تمامها، و الكف عبارة عن ما بين الزند الى رؤس الأصابع، بل في بعض الاخبار نفى مسح الذراع، ففي صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام: ثم مسح وجهه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠١

و كفيه و لم يمسح الذراعين بشيء، و هي - كما ترى - نص في نفى مسح الذراعين، و حيث ان عمل المشهور منطبق على هذا الحديث و تكون الاخبار المعارضة له معرضا عنها فهي موهونة لا اعتبار لها و لا تصلح للمعارضة و لا تصل النوبة إلى علاج المعارضة، فالمتعين هو العمل على قول المشهور، و لا يعاب بما حكى من خلافهم - لو ثبت - بل الانصاف عدم ثبوته، اما ما حكى عن علي بن بابويه فلعدم ثبوت خلافه في هذا المقام كما لم يثبت خلافه في الوجه حسبما تقدم، و اما ما حكاه ابن إدريس عن بعض الأصحاب فلعدم معلومية قائله، و ما يدل عليه من الاخبار موهون بما عرفت من الاعراض، و اما ما حكى عن المعتمد فهو بظاهرة مخالف مع الإجماع، الا ان يريد استحباب المسح الى الذراع لا التخيير بين الأقل و الأكثر لكي يكون المسح على الذراع فردا من الواجب المخير، لكن الالتزام باستجابته أيضا لا يخلو عن الاشكال لعدم التعرض لاستجابته في شيء من العبارات و قيام السيرة المستمرة على ترك مسحه، فالقول باستجابته مشكل جدا، هذا تمام الكلام في تعيين الممسوح من الكفين، و يجب من باب المقدمة إدخال شيء من طرفيه في المسح لتحصيل القطع بحصول مسح ما يجب مسحه.

و يجب استيعاب مسح ظاهر الكفين بما يصدق عليه انه من الظاهر، و المراد من الظاهر ما يماسه ظاهر بشرة الماسح عند المرور عليه، فليس ما بين الأصابع منه، إذ لا يماسه ظاهر بشرة الماسح عند المس. و هل يجب التعميق و التدقيق في المسح أو يكفي ما يصدق عليه مسح تمام ظاهر الممسوح عرفا، وجهان، صريح المتن هو الأخير، و حكى عن مجمع البرهان أيضا، حيث يقول بالاكْتفاء بمسح ظهر الكف مرة واحدة مع عدم التهاون في الاستيعاب و ان لم يستوعب الجميع بحيث يبقى ما بين الأصابع حتى ما بين السبابة و الإبهام.

و يستدل له بصدق الاستيعاب عرفا بترك مسح ما بين الأصابع و كذا مسح الخلل و الفرج الحادثة في ظهر الكف بواسطة

انقباض الجلد، و لظهور التيممات البيانية في عدم التدقيق، و للاجتراء بالمسح مرة واحدة مع عدم حصول التدقيق بالمرّة قطعاً، هذا،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠٢

و لكن لا- يخلو عن التأمل كما اعترف به في الجواهر، و ذلك لقيام الإجماع على اعتبار استيعاب ظهر الكف، و مقتضاه لزوم تحققة حقيقته، و لا- عبرة بصدقه عرفاً بعد ما كان من باب مسامحة العرف في تطبيق المفهوم المبين على بعض المصاديق لا المسامحة في تعيين المفهوم من اللفظ، و مما ذكرنا من الإجماع على وجوب الاستيعاب الحقيقي يظهر الجواب عما يظهر من التيممات البيانية، و عن الاجتراء بالمسح مرة، فإن التيممات البيانية أفعال لا ظهور لها في ترك الاستيعاب، مع انه لو سلم ظهورها فهي معارضة بالإجماع، و لا بد من تقيدها بما لم يكن منافياً مع الاستيعاب المعتبر بالإجماع. و جواز المسح بالمرّة الواحدة أيضاً مقيد بما إذا تم بها الاستيعاب، فالأقوى لزوم التعميق و التدقيق ليحصل المسح على جميع اجزاء ظاهر الكف حقيقة- و لو بتكرار المسح- و الظاهر لزوم مسح ما بين السبابة و الإبهام، حيث انه أشبه بكونه من الظاهر و أقرب إليه من الباطن كما هو المحكى عن ظاهر الخلاف و المعتبر و المنتهى.

**[و اما شرائطه فهي أيضا أمور]**

**إشارة**

و اما شرائطه فهي أيضا أمور

**[الأول النية]**

الأول النية مقارنة لضرب اليدين على الوجه الذي مر في الموضوع.

التيمم من العبادات التي أنيطت صحتها بالنية على ما هي عليه معنى التعبدى بالمعنى الأخص، و قد ادعى في الجواهر الإجماع على اعتبارها فيه، و قال إجماعاً محصلاً و منقولاً مستفيضاً ان لم يكن متواتراً منا و من جميع علماء الإسلام الا من شذ (انتهى) بل المثبت لتعبدية أكثر العبادات هو الإجماع، و ان استدلل لها بايات أيضا مثل قوله تعالى وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ (الآية) و غيرها، الا ان شيئاً منها لا تدل على تعبدية ما يراد إثبات تعبديته بها- كما حررناه في مبحث التعبدية و التوصلية من الأصول بما لا مزيد عليه (و كيف كان) فلا إشكال في كون التيمم من العبادات فيعتبر فيه النية، و يعتبر مقارنة نيته مع أول أفعاله بناء على الاخطار لثلاث يقع بعض اجزائه بلا نية، و هذا أيضاً مما لا اشكال فيه.

انما الكلام في تعيين أول أفعاله فإنه وقع فيه الخلاف من جهة الخلاف في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠٣

كون ضرب اليدين على الصعيد من اجزائه بعد الاتفاق على وجوبه، فالمشهور انه من اجزائه، و عن النهاية و الجامع و المفاتيح انه من فروضه الخارجة عنه فيكون كاغتراف الماء في الموضوع.

(و الحق ما عليه المشهور) لما في بعض الاخبار- بعد السؤال عن التيمم- أنه ضربة للوجه و ضربة للكف، إذ حمل الضرب على التيمم دليل على انه داخل في حقيقته بكونه من اجزائه (و استدلل للقول الآخر) بظاهر الآية المباركة فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا

بُؤْجُوهِكُمْ (الآية) فان تفرع مسح الوجه على قوله تعالى فَتَيَمَّمُوا ظاهراً في كون أول أفعال التيمم هو المسح، إذ لو كان أول أفعاله هو الضرب لكان ينبغي الابتداء به، و بخبر زرارة عن أحدهما عليهما السلام: من خاف على نفسه من سب أو غيره و خاف فوات الوقت فليتيمم يضرب يده على اللبد أو البرذعة و يتيمم و يصلى، فان قوله عليه السّلام و يتيمم و يصلّى بعد قوله يضرب يده كاشف عن كون التيمم غير الضرب، و بعدم كون التراب المضروب عليه عندهم في حكم المستعمل حتى انه حكى الإجماع على عدم كونه مستعملاً سيما مع تعليل جملة منهم له بان الضرب كالاغتراف من الإناء.

(و أوجب عن الاستدلال بالآية) أولاً بان من المحتمل كون المراد من قوله تعالى فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً هو الضرب على الصعيد لا مطلق القصد فيكون حقيقة التيمم هو الضرب بمعنى انه ليس بخارج عن حقيقته و ان كان له أجزاء أخرى و هي المسح على الوجه و الكفين فعبر عن الضرب على الصعيد بتيمم الصعيد.

(و ثانياً) انه لو سلم ظهورها في كون المسح هو أول التيمم فاللازم رفع اليد عن هذا الظهور بورود الاخبار بكون الضرب أول أفعاله.

(و عن الخبر) بان قوله عليه السّلام و يتيمم و يصلى يحتمل ان يكون المراد منه إتمام التيمم، و يشهد له قوله عليه السّلام يضرب يده بعد قوله: فليتيمم، فان ذكر الضرب بعد ذكر التيمم كاشف عن كونه من اجزاء التيمم فيكون المراد من قوله عليه السّلام و يتيمم هو إتمامه، و عن سلب حكم المستعمل عن التراب المضروب عليه بأنه لا شهادة فيه في نفسه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠٤

على خروج الضرب عن حقيقة التيمم، و عن التعليل بكون الضرب كالاغتراف من الإناء، بأن هذا التعليل عن بعضهم لا يوجب جواز مخالفة ما يظهر من الأدلة و الاخبار المستفيضة الظاهرة في كون الضرب من التيمم، و كيف يسوغ رفع اليد عن تلك الأخبار الظاهرة بمجرد استدلال جماعة يكون الضرب كالاغتراف لسلب حكم الاستعمال عن التراب (و بالجملة) فالحق ما عليه المشهور من كون الضرب أول أفعال التيمم لا انه واجب خارج عنه.

ثم انه يترتب على القولين ثمرتان (الاولى) ما ذكر من محل النية و انه على القول المشهور هو حين الضرب و لا يجوز تأخيرها عنه، و على القول الآخر هو حين مسح الوجه.

(الثانية) في الحدث بعد الضرب قبل المسح، فعلى قول المشهور يجب اعادة الضرب، لوقوع الحدث في أثنايه بخلاف القول الآخر لعدم الدليل على بطلانه.

(و أورد على الاولى) بأنه لو قيل بكون الضرب شرطاً لا جزء يكون شرطاً تعديداً كشرطية الطهارات الثلاث للصلاة، فيعتبر في تحققه قصد الغاية، بأن يكون إتيانه بداعي المسح، لان هذا هو المتبادر من الأمر بضربه للوجه و ضربه للكفين كما في خبر الكندي.

(و على الثانية) بأن المنسبق الى الذهن من الأدلة هو إرادة إيجاد الضرب بعد الحدث الذي يريد ان يتطهر منه بالتيمم، كما هو الظاهر من الآية المباركة، حيث انه تعالى بعد ذكر الأحداث يأمر بالتيمم عند عدم وجود الماء، فيدل على لزوم سبق الحدث على الضرب- و لو قلنا بكونه شرطاً لا جزء.

(و لكن الانصاف) عدم تمامية شيء من المناقشتين، أما الاولى فلان الأمر بالضرب لأجل مسح الوجه و الكفين لا يستلزم إيجاب إتيانه بقصد مسحها الا على القول بلزوم قصد التوصل في المقدمة كما ان الأمر بإزالة النجاسة عن البدن و اللباس للصلاة لا يوجب قصد كون الإزالة للصلاة، مضافاً الى ان لزوم قصد التوصل إلى ذى المقدمة لا يوجب تعديداً المقدمة بحيث يجب فيها قصد التقرب، اللهم الا ان يقال بكون تعديداً

المقدمة عبارة عن وجوب قصد التوصل بها الى ذى المقدمة و انه لا معنى لتعديتها الا ذلك على ما حقق فى محله فى وجه تعديها الطهارات الثلاث من كون إتيانها بداعى امتثال الأمر بالصلاة المقيدة بها إتياناً لها على الوجه التعبدى.  
(و اما الثانية) فبان الانسباق المذكور و ان كان موافقا للوجدان و دلت عليه الآية المباركة الا أن الانصاف ان ذلك أدل دليل على جزئية الضرب للتميم و انه مع الالتفات الى شرطيته يمكن منع هذا الانسباق.  
و لا يعتبر فيه قصد رفع الحدث و لا الاستباحة.

الكلام هنا يقع فى مقامين (الأول) فى ان التيمم هل هو رافع للحدث أو انه يستباح به ما يشترط فيه الطهارة.  
(المقام الثانى) فى انه هل يعتبر قصد رفع الحدث أو الاستباحة أولا (أما المقام الأول) فالمختار عند جماعة من المحققين كونه رافعا للحدث، و قيل انه مبيح لا رافع و استدلل له بالإجماع و بانتقاض التيمم بوجدان الماء مع انه ليس بحدث.  
(و تحقيق القول فيه) يحتاج الى بيان التقابل بين الطهارة و الحدث و انه هل هو بالتضاد أو بتقابل الوجودى و العدمى، و على الأخير فهل الأمر الوجودى هو الطهارة أو الحدث، أو انهما متخالفان يمكن اجتماعهما فالمحتملات فيه وجوه أربعة.  
(أحدها) ان يكون التقابل بينهما بالتضاد بان يكونا أمرين وجوديين لا يجتمعان فى محل واحد، و ان الطهارة هى صفة خاصة نفسانية تحصل للنفس عند تحقق أسبابها من الوضوء و الغسل، و يعبر عنها بالنور، و الحدث أيضا صفة نفسانية و قذارة معنوية تحدث للنفس عند تحقق أسبابها الموجبة لها من موجبات الغسل أو الوضوء و يكون الطهارة و الحدث كالسواد و البياض من الضدين الذين لهما ثالث فلو فرض خلق انسان مكلف دفعة واحدة فهو لا متطهر و لا محدث إذا لم يسبق منه سبب من أسباب الحدث فيجب عليه الطهارة للصلاة، فإنه و ان لم يكن محدثا الا انه ليس بمتطهر أيضا فيجب عليه تحصيل الطهارة بالوضوء أو  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠٦

الغسل، و يترتب على هذا القول كون كل من الطهارة و الحدث رافعا للآخر لعدم إمكان اجتماع المتضادين.  
(الاحتمال الثانى) ان تكون الطهارة أمرا وجوديا و الحدث امرا عدميا و يكون التقابل بينهما بالعدم و الملكة فيكون الحدث هو عدم الطهارة عمن من شأنه ان يكون متطهرا، و على هذا يترتب وجوب الطهارة على من خلق مكلفا دفعة لكونه محدثا بهذا المعنى لانه غير متطهر، إذ لم يحصل منه سبب من أسباب الطهارة، فيجب عليه تحصيل الطهارة للصلاة، كما انه على هذا الاحتمال أيضا يكون كل من الحدث و الطهارة رافعا للآخر و لا يمكن اجتماعهما فى المكلف.

(الاحتمال الثالث) ان يكون الحدث امرا وجوديا و الطهارة أمرا عدميا عكس الاحتمال الثانى، فالحدث قذارة معنوية حاصلة بأسبابها، و الوضوء و الغسل رافعان لهذه القذارة فقط من غير ان يوجبان فى النفس حالة نفسانية وجودية، و على هذا فالإنسان المخلوق مكلفا لا يجب عليه الوضوء و لا الغسل لعدم كونه محدثا إذا لم يصدر منه موجب من موجبات الحدث.

(الاحتمال الرابع) ان يكون كل من الطهارة و الحدث امرا وجوديا مع كون التقابل بينهما بالتخالف كالحلاوة و البياض، فيمكن اجتماعهما فى محل واحد، و عليه فيكون وضوء المسلسوس و المبطنون و كذا الأعمال الواجبة على المستحاضة موجبا لتحقيق الطهارة حقيقة مع انه محدث، و أضعف الاحتمالات هو الأخير، و لو فرض صحته لكان بالنسبة إلى الحدث المقارن له، و اما بالقياس الى الحدث الذى قبله فلا وجه لاحتمال بقاءه بعد حصول الطهارة بعده، و أوجه الاحتمالات هو الأول و ان الطهارة صفة نورانية للنفس تحدث بأسبابها و الحدث قذارة معنوية أيضا تحدث بأسبابها.

ثم انه على تقدير كون الطهارة أمرا وجوديا سواء كان الحدث أيضا كذلك كلاحتمال الأول و الأخير أو كان عدميا كلاحتمال الثانى فيحتمل ان يكون سببها مقتضيا لحدوثها على نحو الإطلاق، و يحتمل ان يكون مقتضيا لذلك فى حال دون حال، و عليه

فيتصور ان يكون التيمم موجبا للطهارة في حال عدم التمكن من استعمال الماء، و لا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠٧

يكون كذلك في حال التمكن منه، فيكون التمكن من استعمال الماء مزيلا لتلك الحالة التي كان التيمم في تلك الحالة موجبا للطهارة، و هذا الاحتمال أمر معقول متصور يمكن تصديقه إذا دل عليه الدليل.

و لا يكون وجدان الماء حينئذ ناقضا للطهارة حتى يقال بقيام الإجماع على عدم كونه من النواقض فالعمدة حينئذ إثبات الدليل على رافعية التيمم للحدث و انه سبب للطهارة، و يكفي في إثبات ذلك ما ورد من ان التراب احد الطهورين و قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ جَعَلْتُ لِي الْأَرْضَ مَسْجِدًا وَ طَهْرًا، إذ ظاهر ما ذكر حصول الطهارة بالتيمم كما تحصل بالوضوء و الغسل، فما يدل على ارتفاعها بوجودان الماء يدل على كون بقائها مقيدا ببقاء صفة العجز، كما ان قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا (إلخ) يدل على ان حدودها بالتيمم مقيد بها.

(فان قلت) ظاهر جملة من الاخبار سلب المطهريّة عن التيمم و بقاء الحدث معه، مثل ما ورد من قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لا يَنْبَغُ لَكَ أَنْ تَتَيَمَّمُوا بِمَاءٍ فَتَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا (إلخ) لان العاص بعد ان صلى بأصحابه متيمما: صليت بأصحابك و أنت جنب، و ما ورد من قول الصادق عليه السّلام في خبر ابن بكير: رجل أم قوما و هو جنب و قد تيمم و هم على طهور، بل يمكن دعوى صراحة الأخير في عدم كون التيمم طهورا، و ذلك من جهة مقابله مع الطهور، و ما ورد من كراهة الائتمام بالتيمم، إذ لو لا بقاء الحدث و عدم ارتفاعه بالتيمم لما كان وجه لكراهة الائتمام به.

(قلت) يمكن ان يقال بكون الطهارة ذات مراتب و يكون التيمم محصلا لمرتبة منها لكن لا مطلقا بل مع العجز عن الماء، فيكون معنى قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ جَعَلْتُ لِي الْأَرْضَ مَسْجِدًا وَ طَهْرًا و أنت جنب بقاء مرتبة من الجنابة مع التيمم و ان ارتفعت مرتبة منها رفعا مقيدا ببقاء العجز، و بذلك يظهر وجه كراهة الائتمام بالتيمم و يصح مقابله مع الطهور في خبر ابن بكير و هذا المعنى و ان كان خلاف الظاهر من الخبرين الا انه لا محيص عنه بعد ملاحظة ما ورد من طهورية التراب.

و المتحصل من هذا البحث هو كون التيمم رافعا للحدث رفعا مقيدا ببقاء العجز

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠٨

عن استعمال الماء كما حكى عن السيد و قواعد الشهيد و شرح الألفية للشهيد الثاني و المدارك و غيرهم من أساطين الأصحاب هذا تمام الكلام في المقام الأول.

(المقام الثاني) في وجوب قصد رفع الحدث بالتيمم بناء على كونه رافعا، و وجوب قصد الاستباحة لما يشترط فيه الطهارة بناء على كونه مبيحا، فالمحكى عن جماعة من المحققين وجوب قصد أحدهما، إذ اللازم في مقام الامتثال التعبدى قصد المأمور به على ما هو عليه في الواقع من الوجوه و الأوصاف حتى يصير متعلق الإرادة الآمرية بعينه متعلق الإرادة الفاعلية و تحصل المطاوعة و يتحقق الامتثال، و لكن الحق عدم وجوب قصد شيء منهما لان المعتبر في الامتثال و ان كان تعلق ارادة الفاعل بما تعلق به ارادة الأمر لكن داعوية قصد الرفع أو الاستباحة ليست مما تعلقت به ارادة الأمر لأن الداعوية من الأوصاف الخارجة عن عنوان المأمور به فإذا اتى المكلف بالتيمم الذي أمر به متقربا الى الله يترتب عليه رفع الحدث أو إباحه ما يشترط فيه الطهارة من غير لزوم قصد أحدهما، فرفع الحدث أو الاستباحة من الآثار المترتبة على فعل الأمور به لا من أوصافه و عناوينه حتى يلزم قصدهما، فتحصل انه لا يشترط في التيمم قصد شيء من الرفع و الاستباحة، و الحمد لله.

**[الثاني المباشرة حال الاختيار]**



## الثاني المباشرة حال الاختيار

المراد بالمباشرة هو ان يتولى تيممه بنفسه بحيث يسند الفعل اليه مستقلا لا الى غيره مستقلا و لا اليه و الى غيره بالاشتراك، و هي معتبرة في حال الاختيار على ما هو ظاهر عبارة المحقق وغيره من الأصحاب، و عن المنتهى نفى الخلاف فيه عندنا، و عن المدارك نفى الريب عنه، و من كشف اللثام الإجماع عليه ظاهرا، و هو مقتضى القاعدة المؤسسة عند الشك في كون الشيء تعبديا بمعنى عدم سقوطه عن المكلف بفعل غيره، فإن التعبدى يطلق تارة و يراد منه ما يعتبر في صحته إتيانه على وجه قربي، و يطلق اخرى و يراد منه عدم سقوط المأمور به بفعل غير المكلف المأمور، و الأصل عند الشك في التعبدى بالمعنى الثاني هو التعبدية حتى يثبت عدمها، و المراد بالأصل هنا هو مقتضى الدليل الاجتهادى و الأصل العملى، أما الدليل الاجتهادى فلان ظاهر الأمر بالشيء هو ارادة الفعل من المأمور لكون الخطاب متوجها اليه،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠٩

فإذا شك في إرادة الفعل من الأعم منه و من غيره فإطلاق الأوامر يقتضى عدمها، إذ العبارة الحاكية عن ارادة الفعل من الأعم ان يقال افعل أنت أو غيرك، فإذا أطلق و لم يعطف على المكلف غيره فمقتضى هذا الإطلاق إرادة الفعل من شخص المكلف، كما ان مقتضى الإطلاق أيضا عدم كون الوجوب مشروطا بعدم إتيان الغير: ألّا ان يقيد بقوله: افعله ان لم يفعله غيرك فمقتضى الإطلاق من هذه الجهة أيضا هو وجوب الفعل على المكلف نفسه سواء فعله غيره اما لا، هذا بحسب الدليل الاجتهادى، و اما الأصل العملى فلان الشك في اعتبار المباشرة يرجع الى الشك في سقوط الواجب بفعل الغير بعد القطع بثبوته على عهد المكلف، و المرجع فيه هو قاعدة الاشتغال أو استصحاب التكليف - على ما اوضحناه في الأصول، و بهذا ثبت انه يشترط في التيمم المباشرة في حال الاختيار، و اما مع العجز عن المباشرة فسيأتي حكمه في المسألة السادسة إنشاء الله تعالى.

## [الثالث الموالة و ان كان بدلا عن الغسل]

الثالث الموالة و ان كان بدلا عن الغسل و المناط فيها عدم الفصل المخل بهيئته عرفا بحيث تمحو صورته. الكلام في الموالة في التيمم يقع تارة في معناها، و اخرى في وجوبها، و ثالثة في ان وجوبها شرطى أو نفسى، فهنا مقامات. (المقام الأول) في معنى الموالة اعلم ان الموالة بمعنى المتابعة الحقيقية لما كانت متعسرة أو متعذرة فهي غير معتبرة في التيمم قطعا، لكنه قد اختلف في المراد بها بعد صرفها عن معناها الحقيقي على ثلاثة أقوال.

(الأول) ان المراد بها الموالة المعتبرة في الوضوء من ملاحظة الجفاف التقديرى، فيقدر انه لو كان بدل الصعيد ماء لم يجف، و هذا هو المحكى عن الشهيد فى الدروس، و لعل نظره فى ذلك الى بدلية التيمم عن الوضوء فيعتبر فيه ما يعتبر فى الوضوء (و لا يخفى ما فيه) لأن بدلية التيمم من الوضوء لا يقتضى اشتراكه معه فى جميع ما يعتبر فيه، مضافا الى انه لا يقتضى اعتبارها بهذا المعنى فى التيمم بدل الغسل لعدم وجوب الموالة فى المبدل منه، بل اللازم حينئذ هو الالتزام بالتفصيل فى اعتبار الموالة - كما قيل به - على ما سيأتى، فهذا القول ضعيف.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١٠

(الثانى) المتابعة العرفية، بحيث يعد عرفا متشاغلا به غير مفرق بين اجزائه، و هو المحكى عن جامع المقاصد و الروض. (الثالث) عدم التفريق بين أفعاله بحيث يزول صورته و تمحى هيئته، فلا يضر ترك المتابعة العرفية ما لم ينتف مسماه و صورته، و هذا هو مختار صاحب الجواهر (قده) و عليه المصنف (قده) فى المتن (و أورد عليه) بان تفريق الاجزاء بمقدار يكون ماحيا للاسم مبطل آخر غير مختص بالتيمم بل هو مبطل فى جميع العبادات، و لا يحتاج فى كونه مبطلا الى الاستدلال بظهور الآية فى

شرطيتها أو التيممات البيانية، فهذا كاشف عن كون مرادهم من الموالاة أمرا زائدا عما يعتبر في جميع العبادات من عدم تفرقة الاجزاء بما يحو به الاسم.

(و أورد في مصباح الفقيه) على ما ذكره في الجواهر و ما أورد عليه جميعا بعدم وجود صورة في العبادات سوى اجزائها المأخوذة فيها بشرائطها المعتبرة فيها، و المفروض عدم ثبوت الموالاة في التيمم بعد، فسقط ما ذكره في الجواهر من ان الموالاة في التيمم هي عدم تفرقة الاجزاء بما تمنحى به صورته و كذا ما أورد عليه من ان هذا المعنى معتبر في جميع العبادات لما علم من عدم اعتباره في شىء من العبادات رأسا و انه ليس فيها صورة سوى الإتيان بنفس الاجزاء.

(أقول) قد ذكرنا في مبحث الصحيح و الأعم عند تصور الجامع على القول بالأعم:

ان كل مركب اعتبارى تكون له صورة اعتبارية يكون هو بها، كالبيت و السرير و نحوهما من غير فرق في ذلك بين المخترعات الشرعية و بين غيرها و لا بين العبادات و غيرها، فإنكار الصورة في المركبات التى لها وحدة اعتبارية و القول بأنها ليست سوى اجزائها المأخوذة فيها بشرائطها مما لا يصغى اليه، و مع هذا أيضا لا نسلم تفسير الموالاة هنا بعدم تفرقة الاجزاء بما تمنحى به الصورة، و ذلك لان الصورة الاعتبارية التى تعتبر في كل مركب لا تكون مقيدة باعتبار الموالاة فيه، بل كل مركب سواء اعتبر فيه الموالاة كالوضوء و الصلاة، أم لا كالغسل مشتمل على صورة و هيئة خاصة تحصل من اجتماع اجزائها على وضع خاص و ترتيب مخصوص يضر بوجودها التفرق بين اجزاء المركب فى بعض و لا يضر به فى بعض آخر، فمجرد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١١

اعتبار الصورة للمركب لا- يوجب اشتراط الموالاة فيه فليس المراد بالموالاة حينئذ عدم التفرقة بما تبطل به الصورة، فالحق مع المورد على الجواهر، و إذ قد بطل تفسير الموالاة بهذا المعنى تعين تفسيره بمعنى المتابعة العرفية لما تقدم من بطلان التفسير الأول أيضا.

(المقام الثانى) فى حكمها، فنقول اما فى التيمم بدل الوضوء فالظاهر عدم الخلاف فى اعتبارها فيه بل نقل الإجماع مستفيض لو لم يكن متواترا، فقد نقل الإجماع فيه عن المنتهى و التذكرة و جامع المقاصد و الروض و المدارك و الحدائق و مجمع البرهان بعبائر مختلفة، و اما فى التيمم بدل الغسل فلم يحك الخلاف فيه أيضا إلا ما عن نهاية الاحكام من احتمال عدم وجوبها فيه لعدم وجوبها فى المبدل، و قد عرفت فى المقام الأول ضعف ما عليه مبنى هذا الاحتمال و ان قضية البدلية لا توجب اعتبار جميع ما يعتبر فى المبدل فى البدل أيضا، مضافا الى ان الكلام فى إثبات الموالاة بمعنى المتابعة العرفية لا ما يعتبر فى الوضوء من الجفاف التقديرى، مع ان البدلية تقتضى اعتبار ما هو المعتبر فى المبدل لا شىء آخر.

فنقول ما يمكن الاستدلال به لوجوب الموالاة بمعنى المتابعة العرفية أمور.

(الأول) ما تقدم من الإجماع المستفيض.

(الثانى) قاعدة المنزلة فيما هو بدل الوضوء فيتعدى الى ما هو بدل الغسل بالإجماع المركب، و قد عرفت ضعف هذا الوجه، مضافا الى إمكان قلب الدليل بإثبات عدم اعتبارها فى ما هو بدل عن الغسل بقاعدة المنزلة و يتعدى عنه الى ما هو بدل عن الوضوء بالإجماع المركب.

(الثالث) ظهور كلمة الفاء فى قوله تعالى فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا و تقريب الاستدلال به ان كلمة الفاء تفيد التعقيب بلا مهلة كما قال ابن مالك: الفاء للتعقيب باتصال، و المراد بالتعقيب فى الآية هو تعقيب التيمم لإرادة القيام إلى الصلاة بلا مهلة، و لا يمكن ذلك إلا- بالإتيان به فوراً مع الموالاة و الألم يحصل التعقيب عرفاً (و ضعفه فى المدارك) بان المراد من التيمم فى قوله تعالى فَتَيَمَّمُوا هو القصد لا- التيمم المصطلح، و فى الجواهر بالقطع بكون المراد من الآية عدم الدخول فى الصلاة بدون الطهارة،

للإجماع على عدم وجوبه عند

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١٢

إرادة القيام إلى الصلاة، بل إنما تجب الطهارة عند الدخول فى تكبيرة الإحرام، مع المنع عن افادة الفاء فى مثل الآية للتعقيب.  
(الرابع) كلمة الفاء فى قوله تعالى فَاَمْسِجُوا، فإنها تدل على تعقيب مسح الجبهة بلا مهلة على قصد الصعيد بالضرب عليه فيتعدى الى مسح الكفين بعدم القول بالفصل (و أورد عليه) بمنع استفادة وجوب الموالاة بالمعنى المتقدم من مجرد هذه الكلمة- أعنى الفاء- (الخامس) دلالة الأخبار الحاكية للتييمات البيانية، و نوقش فيه بعدم ظهورها فى اعتبار الموالاة لاحتمال كونها لضرورة البيان كما هو المعتاد فى كل ما يراد بيانه مما لا يعتبر فيه الموالاة قطعاً فإنه يبين كذلك- اى متواليا- فالتوالى نشأ من اقتضاء البيان لا من جهة اعتباره فى الميّن.

(السادس) ما فى مصباح الفقيه من انه إذا أمر بمركب ذى أجزاء موسوم باسم مغاير لعناوين اجزائه أو بعدة أمور مرتبطة بعضها ببعض فى التأثير و ان لم يسم المجموع باسم مخصوص و كان إيجادها تدريجياً كقراءة سورة من القرآن مثلاً أو إنشاد قصيدة، فالعرف يفهم من الأمر به إرادة إيجادها متوالياً، و هذا الفهم العرفى ناش من انصراف الذهن و انسباقة عند الأمر به الى إرادة إيجادها كذلك، بحيث لا يشك فى اعتبار التوالى فيه.

و هذا الوجه و ان كان لا- يخلو أيضاً عن المناقشة الا- ان القطع بالحكم المذكور للإجماع المحقق و تأيده ببعض الوجوه المذكورة كاف فى الثبوت، فالحق اعتبار الموالاة فى التيمم مطلقاً و لو كان بدلاً عن الغسل.

(المقام الثالث) فى ان وجوب الموالاة فى التيمم هل هو نفسى و تعبد محض يأثم بتركها فيه، أو انه شرطى يفسد التيمم بتركها، قال فى الروضة: و ظاهر الأصحاب الاتفاق على وجوبها، و هل يبطل بالإخلال بها أو يأثم خاصة، وجهان، على القول بمراعاة الضيق فيه مطلقاً تظهر قوة الأول، و الا- فالأصل يقتضى الصحة (انتهى) و عن محكى كاشف اللثام وجود القول بالصحة مع الإخلال بها، و عن مجمع البرهان التوقف فى ذلك، و صريح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١٣

الجواهر هو البطلان بالإخلال بها (و استدل) بظهور معاهد الإجماعات فى ذلك بناء على ان المستفاد من معاهدها الشرطية كسائر الشروط.

و ما ذكره (قده) ليس ببعيد مع موافقته للأصل بناء على كون الشك هنا فى المحصل و ان الشرط للصلاة عبارة عن الطهارة سواء المائية أو الترابية خصوصاً على ما اخترناه من كون التيمم رافعاً للحدث لا مبيحاً فإنه يحصل بأفعال التيمم مرتبة من الطهارة التى هى شرط فى صحة الصلاة، فإذا شك فى تحقق الشرط أعنى الطهارة مع عدم الموالاة فى أفعال التيمم يكون المرجع قاعدة الاشتغال لا البراءة، و الله العالم.

#### [الرابع الترتيب]

الرابع الترتيب على الوجه المذكور

المراد بالوجه المذكور هو تقديم ضرب اليدين على ما يتيمم به أولاً ثم مسح الوجه بهما ثم مسح ظهر اليد اليمنى بباطن اليسرى ثم مسح ظهر اليد اليسرى بباطن اليمنى.

(و استدل على وجوبه) بالإجماع عليه تارة، و بالإجماع على عدم الفرق بين التيمم و الوضوء فى وجوب الترتيب اخرى، فعن المرتضى (قده) ان من فرق بينهما خرق الإجماع، و بالأخبار الواردة فى التيمم البيانى كصحيح الخزاز عن الصادق عليه السلام و

صحيح زرارة و مضمير الكاهلي و كالمروى عن مستطرفات السرائر عن الصادق عليه السلام حكاية عن النبي صلى الله عليه و آله بعد ذكر قصة عمار، قال فضرب يديه على الأرض ثم ضرب إحداها على الأخرى ثم مسح جبينه ثم مسح بكفيه كل واحدة على ظهر الأخرى: مسح اليسرى على اليمنى و اليمنى على اليسرى، و هذا الأخير ظاهر فى اعتبار الترتيب بين اليدين فى المسح عليهما، و لا ينافيه التعبير بكلمة الواو التى هى المطلق الجمع بعد تبادل الترتيب من مثله.

(و فى الفقه الرضوى) صفه التيمم ان تضرب يديك على الأرض ثم تمسح بها وجهك موضع السجود من مقام الشعر الى طرف الأنف ثم تضرب اخرى فتمسح بها اليمنى الى حد الزند و روى من أصول الأصابع، تمسح باليسرى اليمنى و باليمنى اليسرى.

(و فى صحيح محمد بن مسلم) عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن التيمم فضرب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١٤

بكفيه الأرض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع واحدة على ظهرها و واحدة على بطنها ثم ضرب يمينه الأرض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه، ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل فى الوضوء: الوجه و اليدين الى المرفقين، و القى ما كان عليه مسح الرأس و القدمين فلا يؤم بالصعيد.

و دلالة هذه الاخبار على وجوب الترتيب بين مسح ظهر اليدين واضحة، و لا يضر بالاستدلال بها لذلك اشتمال بعضها على ما لا نقول به كالصحيح الأخير، فلا شبهة فى اعتبار الترتيب المذكور.

### [الخامس الابتداء بالأعلى و منه الى الأسفل فى الجبهة و اليدين]

الخامس الابتداء بالأعلى و منه الى الأسفل فى الجبهة و اليدين.

الكلام يقع تارة فى الابتداء فى كل عضو من أعضاء التيمم كالوجه و اليدين من الأعلى، و اخرى فى لزوم الابتداء من الأعلى فالأعلى بحيث يبتدئ من الأعلى ثم يتنزل منه الى ما يليه حتى ينتهى إلى الأسفل، و قد أشار المصنف (قده) إلى الأول بقوله: الابتداء بالأعلى، و الى الأخير بقوله و منه الى الأسفل.

(و المشهور) كما فى الحدائق وجوب الابتداء منه، و عن شرح المفاتيح نسبتة الى ظاهر الأصحاب، و عن المنتهى الى ظاهر عبارة المشايخ، و عن الأمالى نسبتة الى دين الإمامية.

و استدلل له بوجوه غير نقيه مثل قاعدة المنزلة فيما هو بدل من الوضوء و يتم فيما هو بدل من الغسل بعدم القول بالفصل، و مثل ما ورد من ان التيمم نصف الوضوء، و قد عرفت ضعف ذلك فيما تقدم فى شرطية الموالاة من منع عموم المنزلة بحيث يقتضى مساواة التيمم مع الوضوء فيما ثبت له، بل المستفاد من الأدلة ليس الأزيد من تنزله منزلته فى جواز الدخول فيما يشترط فيه الطهارة.

(و مثل ما فى الجواهر) من كونه المنساق الى الذهن من الوضوءات البيانية للسائل عن الكيفية، بل لا يخطر بالبال غيره، فكذا فى التيمم (و فيه) ان ذلك موقوف على عموم المنزلة و قد عرفت ما فيه.

(و مثل ما فى الجواهر أيضا) من انه لو وقع فى التيممات البيانية ابتداء بغير الأعلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١٥

لنقله السائل، (و فيه أيضا) ان عدم وقوعه فى الفعل البيانى بغير الأعلى لا يدل على اعتبار وقوعه بالأعلى، مع ان عدم النقل أيضا لا يدل على عدم الوقوع.

(و مثل التمسك بما في الفقه الرضوي): تمسح بهما وجهك موضح السجود من مقام الشعر الى طرف الأنف.

(و فيه أولا) المنع عن حجيته الا فيما إذا علم إسناده الى الامام عليه السلام مع عدم معارض له.

(و ثانيا) بمنع دلالته لاحتمال ان يكون التحديد للممسوح، و لكن الاحتياط يقتضى الابتداء بالأعلى لأنه المتيقن من كيفية المسح، و قد تقدم ان مقتضى كون الشرط في الصلاة هو الطهارة لأنفس أفعال الوضوء و الغسل و التيمم، هو كون الشك في اعتبار شيء في الطهارات الثلاث شكا في المحصل - بناء على كون التيمم رافعا للحدث موجبا لحصول مرتبة من الطهارة، فلا يترك الاحتياط بالبدئة بالأعلى.

### [السادس عدم الحائل بين الماسح و الممسوح]

السادس عدم الحائل بين الماسح و الممسوح و يدل على اعتباره الإجماع عليه مع الاخبار البيانية، و قد عرفت سابقا ان المتيقن منه هو صورة الاختيار، و مع عدم التمكن من رفعه يجب المسح عليه كما في الوضوء مع الجبيرة

### [السابع طهارة الماسح و الممسوح]

السابع طهارة الماسح و الممسوح و استدلالا لاعتبار الطهارة فيهما بالإجماع و ببدلية التيمم عن الطهارة المائية و بان الصعيد ينجس بملاقاة النجس و الأول - أعنى الإجماع دليل يمكن الاستناد اليه، لكن الكلام في صغراه، حيث ان المسألة غير مصرح بها في كثير من المتون و العبارات، و قد صرح بعدم اعتبارها بعض، و تردد فيها بعض آخر، فتحصيل الإجماع مشكل جدا، و يرد على الثاني المنع من عموم البدلية و التنزيل كما مر مرارا، و على الثالث انه أخص من المدعى، إذ الكلام ليس في خصوص النجاسة المسرية إلى الصعيد، و حينئذ فمقتضى إطلاقات أدلة التيمم عدم اعتبارها.

الا ان يقال ان المغروس في الذهن و المنسب اليه كون نجاسة المواضع من الماسح و الممسوح محذورا عند الشارع و ان بقائها على أعضاء التيمم لا يناسب استعمال الطهور فيها لرفع القذارة المعنوية - اعنى الحدث - فهذا المعنى المغروس في الذهن لعله يوجب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١٦

انصراف الإطلاقات عن التيمم مع نجاسة الماسح أو الممسوح، فالاحتياط بمراعاة هذا الشرط مما لا يترك، هذا مع إمكان التطهير، و مع تعذره يسقط اعتبار الطهارة إذا كانت النجاسة غير مسرية، و مع السراية ففيها كلام قد تقدم في أول فصل كيفية التيمم في البحث عن ضرب اليد على الأرض.

### [مسائل]

#### [مسألة (١) إذا بقي من الممسوح ما لم يمسخ عليه]

مسألة (١) إذا بقي من الممسوح ما لم يمسخ عليه و لو كان جزء يسيرا بطل، عمدا كان أو سهوا أو جهلا، لكن قد مر انه لا يلزم

المداقه و التعميق.

قد مر وجوب مسح تمام ظاهر الممسوح و انه يجب الاستيعاب الحقيقي فلو بقى جزء يسير لم يمسح عليه و جب المسح عليه مع عدم فوت الموالاة و يجب استيناف التيمم مع فواتها، و قد مر حكم المداقه و التعميق فيما مر قبل ذكر الشرائط.

### **[مسألة (٢) إذا كان فى محل المسح لحم زائد يجب مسحه أيضا]**

مسألة (٢) إذا كان فى محل المسح لحم زائد يجب مسحه أيضا و إذا كانت يد زائدة فالحكم فيها كما مر فى الوضوء. اما وجوب مسح اللحم الزائد النابت على موضع المسح فلو وجوب الاستيعاب فى المسح و انه من اجزاء الممسوح فيدل على وجوب مسحه ما يدل على وجوب مسح العضو الذى فيه، و اما اليد الزائدة فإن كانت من فوق الزند فحكمها حكم اليد الزائدة فى الوضوء- اعنى الزائدة فوق المرفق- فلا- يجب مسحها مع تميزها عن الأصلية، و يجب مسحها معا من باب المقدمة مع الاشتباه بين الأصلية و الزائدة، و ان كانت الزيادة دون الزند و جب مسحها و يكون حكمها حكم اللحم الزائد النابت على الممسوح، و لكن لا يجوز المسح بها لأنها زائدة بل يمسح باليد الأصلية، و الله العالم،

### **[مسألة (٣) إذا كان على محل المسح شعر يكفى المسح عليه]**

مسألة (٣) إذا كان على محل المسح شعر يكفى المسح عليه و ان كان فى الجبهة بأن يكون منبته فيها، و اما إذا كان واقعا عليها من الرأس فيجب رفعه لانه من الحائل.

الشعر النابت على محل المسح اما يكون فى محل ينبت منه الشعر عادة كظفر اليد، أو يكون فى محل لا ينبت منه الشعر الا نادرا كالجبهة، اما القسم الأول فلا- إشكال فى جواز الاكتفاء بالمسح عليه و انه لا- يجب رفعه سواء كان خفيفا أو كثيفا، و ذلك لإطلاق أدلة التيمم كتابا و سنه و الاخبار الدالة على التيمم البياني، بل يمكن دعوى الإجماع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ٣١٧

على عدم وجوب ازاله الشعر المذكور بالحلق و التتف و غيرهما ليقع المسح على البشرة، و اما القسم الثانى- أى النابت على الجبهة مما لا- يعتاد إنبات الشعر فيه- فالظاهر كفاية المسح عليه أيضا، و ان كان ربما يدعى انصراف الاخبار عنه، و لكن الانصراف ممنوع لكونه ناشيا من ندره الوجود و أس الذهن الى الفرد الغالب، و الانصراف المانع عن التمسك بالإطلاق هو ما كان ناشيا عن التشكيك فى صدق المطلق على افراده حسبما حقق فى الأصول، هذا كله فى الشعر النابت فى موضع المسح، اما الواقع عليه من غيره كالشعر الواقع على الجبهة من الرأس فيجب رفعه من غير إشكال: لأنه حائل، و قد تقدم فى الأمر السادس عدم كفاية المسح على الحائل مع الاختيار.

### **[مسألة (٤) إذا كان على الماسح أو الممسوح جيرة يكفى المسح بها أو عليها]**

مسألة (٤) إذا كان على الماسح أو الممسوح جيرة يكفى المسح بها أو عليها. إذا تعذر المسح بالبشرة أو عليها لجرح أو جيرة أو حائل لا يمكن إزالته ففى سقوط التيمم و كون المكلف فاقد الطهورين لقاعدة انتفاء المركب بانتفاء بعض اجزائه، أو وجوب المسح على الحائل من جيرة و نحوها لقاعدة الميسور، و جهان، المشهور هو الأخير، و فى الجواهر: الاحتياط فيه لا بد منه لعدم وضوح استنباط الحكم بحيث يطمئن إليه الفقيه إذ لا دليل خاص فيه، و الأصول و القواعد و انتفاء المركب كقاعدة الميسور و غيرها متصادمة مع عدم التنقيح و التحرير لشيء منها هنا (انتهى).

و لعل الأرجح ما عليه المشهور من كفاية المسح على الجبيرة و نحوها، لقاعدة الميسور مع إحراز موضوعها في المقام بعمل الأصحاب و ذهاب المشهور اليه، مضافا الى ما يستفاد من خبر عبد الأعلى في المسح على المرارة الموضوعه على الإصبع من قوله عليه السلام: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله تعالى، قال الله تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، امسح عليه، فان المستفاد منه ان المسح على المرارة من مراتب المسح على البشرة، و ان مقتضى رفع وجوب المسح على البشرة- من جهة الحرج- هو ثبوت ما ينوب منابه و هو المسح على الدواء الموضوع عليها، و هذه الاستفادة من الآية عامة لاشباه مورد الخبر فيعم ما نحن فيه، خصوصا في الماسح إذا كان عليه جبيرة، لكون المسح به بعد الضرب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١٨

على الصعيد مما يعد عند العرف ميسورا لضرب بشرة الكف و المسح بها، و صدق الميسور فيه اجلى من صدقه في الممسوح لصدق استعمال الطهور- اعنى الصعيد- بذلك، فان ضرب الكف على الصعيد إنما أمر به لكون الضرب عليه موجبا للربط بين الصعيد و المسح على أعضاء التيمم، و هذا المعنى المنسب الى الذهن يتحقق عند العرف بضرب الكف إذا كان عليها الجبيرة و مسحها كذلك على الوجه و اليدين عند الضرورة، و اما المسح على الجبيرة فلعل صدق ذلك فيه اخفى (و كيف كان) فقول المشهور هو الأقوى، و ان كان الاحتياط بالجمع بين ما عليه المشهور و القضاء بعد رفع العذر حسنا، و الله العالم.

#### [مسألة (٥) إذا خالف الترتيب بطل]

مسألة (٥) إذا خالف الترتيب بطل و ان كان لجهل أو نسيان.

و هذا واضح بعد كون الترتيب شرطا واقعا غير مقيد بحال دون حال، فعند مخالفته يبطل التيمم و لو كانت المخالفة عن جهل أو نسيان، لفوات الشرط المستلزم لانتفاء المشروط.

#### [مسألة (٦) يجوز الاستتابة عند عدم إمكان المباشرة]

مسألة (٦) يجوز الاستتابة عند عدم إمكان المباشرة فيضرب النائب بيد المنوب عنه و يمسح بها وجهه و يديه، و ان لم يمكن الضرب بيده فيضرب بيده نفسه.

الكلام في هذه المسألة في أمور (الأول) في جواز الاستتابة عند عدم إمكان المباشرة، و لا إشكال في جوازها، و قد ادعى في الجواهر عدم الخلاف فيه، و استدلل له بخبر ابن مسكين و غيره عن الصادق عليه السلام في المجدور الذي غسل فمات: الا يَمّموه ان شفاء العي السؤال، و مرسل ابن ابي عمير: يؤمّ المجدور و الكسير إذا أصابتهما جنابة، و مرسل الفقيه عن الصادق عليه السلام: المبطون و الكسير يؤمّان و لا يغسلان. و هذه الاخبار بضميمة دعوى نفى الخلاف في الحكم و موافقته مع الشهرة المحققة كافية في إثبات الحكم، فلا اشكال فيه أصلا.

(الثاني) هل المتولى للنية أيضا هو النائب أو المتيّم، احتمالان مبنيان على ان فعل العامل من باب النيابة أو الاستعانة، فعلى الأول تكون النية على النائب،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١٩

و على الثاني تكون على المتيّم. قال في الجواهر- بعد الحكم بجواز الاستتابة عن العليل:-

لكن في غير النية بل يتولاها العليل كالوضوء بل قد يظهر من المدارك و غيره دعوى الإجماع عليه هنا، الا انه قال في جامع المقاصد: لو نويّا كان اولي، قلت اي أحوط، لظهور انتساب الفعل للعامل (انتهى ما في الجواهر) و يظهر منه ميله إلى مراعاة هذا

الاحتياط و صدور النية منهما معا، و هو كذلك و ان قلنا بكون فعل العامل هنا من قبيل الإعانة لا النيابة فإن كون الفعل من العامل و ظهور كون المتييم محلا- لفعله يقتضى وجوب النية أيضا على العامل، كما ان لزوم الاقتصار على المتيقن فى سقوط الواجب يقتضى كون النية على المكلف نفسه إذ لا- وجه لسقوطها عنه بعد إمكانها منه، فتصادم الوجهين يوجب الاحتياط بصدور النية منهما.

(الثالث) إذا أمكن ضرب الصعيد بيد المتييم فهل اللازم ضرب يديه و المسح بهما، أو يكتفى بضرب يد المتولى و يمسح بهما وجه المتييم و يديه، وجهان، و المحكى عن الذكرى و جامع المقاصد و المدارك هو الأول، و فى الجواهر انه لم يطلع على قائل بالثانى مع إمكان ضرب الصعيد بيد المتييم، و عن الكاتب انه يضرب بيد الصحيح ثم يضرب بيد العليل، و فى الجواهر انه لم يقف على مأخذه،- و لعل وجه الاحتياط فى الجمع بينهما لدوران الأمر بين المتبائنين.

(و استدلال لتعين) ضرب يدي المتييم بقاعدة الميسور و عدم سقوطه بالمعسور.

و لجواز الاكتفاء بضرب يدي المتولى بأصالة البراءة عن وجوب ضرب يدي المتييم فى تلك الحالة، و بإطلاق ما يدل على التولية ان لم نقل بظهوره فى مباشرة المتولى، و بعدم استناد المسح الى المتييم و انما هو مستند الى العامل و يكون مسح المتييم بالنسبة إلى العامل كالمسح بالة أجنبية، و بعدم مراعاة هذا التفصيل فى الطهارة المائية، و لو كان معتبرا فى التيمم دون الطهارة المائية لزم زيادة البدل على المبدل، و الفرع على الأصل، و بظهور ما دل على أمر الصادق عليه السلام غلمته فى الليلة التى كان شديد الرجوع بتغسيله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٠

فحمل و وضع على خشبات و غسل، إذ الظاهر تمكن الغلمة من مباشرة بعض الغسل بيديه عليه السلام.

(أقول) اما الاستدلال بقاعدة الميسور لتعين ضرب يد المتييم فهو مبنى على ان يكون فعل المتولى من باب الإعانة لا النيابة، إذ على النيابة يكون الفعل من النائب لأمن التيمم نفسه، و معه أيضا يتوقف التمسك بالقاعدة على ان يكون الضرب على الصعيد مما يعد ميسورا من التيمم الذى عجز عن مباشرته، و لعله كذلك، إذ الساقط حينئذ هو صدور المباشرة بالاختيار، و اما الضرب باليدين و المسح بهما على الوجه و ظاهر الكفين المتمكن منه بفعل المتولى فهو مما يعد من مراتب التيمم الواجب عرفا، فلا مانع عن التمسك بالقاعدة فى المقام.

(و منه يظهر) سقوط التمسك بأصالة البراءة لإثبات جواز الاكتفاء بضرب يدي العامل، فإن قاعدة الميسور دليل اجتهادى تقدم على البراءة، هذا لو قلنا بكون المقام من مجارى البراءة. اما على ما تقدم ترجيحه من كون الشك فى المحصل و ان ما هو شرط للصلاة عبارة عن الطهارة الحاصلة من التيمم فالمرجع هو أصالة الاحتياط، و اما إطلاق الأمر بالتولية و اقتضائه عدم لزوم ضرب يدي المتييم، فيه ان المستفاد من الأمر به هو الاستعانة- لا الاستنابة- فيسقط دعوى التمسك بالإطلاق فضلا عن دعوى ظهوره فى مباشرة المتولى، و بهذا ظهر ما فى دعوى عدم استناد المسح الى المتييم و كون ضرب يديه بالنسبة إلى العامل كالمسح بالة أجنبية، و اما ترك هذا التفصيل فى الطهارة المائية فلا يضر باعتباره فى التيمم لكون ضرب اليدين هنا من اجزاء الفعل- كما تقدم- و انه ليس كالاعتراف فى الوضوء و الغسل، حيث انه هناك من المقدمات لا الاجزاء، و منه يظهر سقوط التمسك بما دل على أمر الصادق عليه السلام غلمته بتغسيله كما لا يخفى. فالأقوى لزوم ضرب يدي المتييم و المسح بهما مع تمكنه.

(الأمر الرابع) إذا لم يتمكن من ذلك فالمتعين هو ضرب يدي المتولى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢١

على الصعيد و المسح بهما على وجه المتييم و ظهر يديه، و هذا مما لا اشكال فيه بعد الإجماع على عدم سقوط التيمم رأسا فى



تلك الحالة و إطلاق الاخبار المتقدمة، و لو توقف تولى الغير على بذل اجرة و جب على المقيم بذلها ما لم يضر بحاله، و الا فيدخل في موضوع فاقد الطهورين كما إذا لم يكن عنده من يتولى تيممه.

### [مسألة (٧) إذا كان باطن اليدين نجسا و جب تطهيره]

مسألة (٧) إذا كان باطن اليدين نجسا و جب تطهيره إن أمكن و إلا سقط اعتبار طهارته و لا ينتقل الى الظاهر إلا إذا كانت نجاسة مسرية الى ما يتيمم به و لم يمكن تجفيفه.  
قد مر الكلام في تفصيل هذه المسألة مستوفى في أول هذا الفصل عند البحث عن الضرب على الأرض.

### [مسألة (٨) الأقطع بإحدى اليدين يكتفى بضرب الأخرى و مسح الجبهة بها]

مسألة (٨) الأقطع بإحدى اليدين يكتفى بضرب الأخرى و مسح الجبهة بها ثم مسح ظهرها بالأرض، و الأحوط الاستنابة لليد المقطوعة فيضرب بيده الموجودة مع يد واحدة للنائب و يمسح بهما جبهته و يمسح النائب ظهر يده الموجودة، و الأحوط مسح ظهرها على الأرض أيضا، و اما اقطع اليدين فيمسح بجبهته على الأرض، و الأحوط مع الإمكان الجمع بينه و بين ضرب ذراعيه و المسح بهما و عليهما.

الكلام في هذه المسألة يقع في أمرين (الأول) في حكم من قطع إحدى يديه، فان كان قد بقي من كفه شيء و جب ضرب ما بقي منها مع تمام الكف الأخرى التي لم تقطع، فيمسح بهما وجهه و يمسح بباقي المقطوعة ظاهر التي لم تقطع و بغير المقطوعة ظاهر المقطوعة، و ذلك لقاعدة الميسور و وضوح عدم سقوط أصل التيمم، و اما لو لم يبق من المقطوعة شيء من الكف بان قطعت من الزند فيحتمل فيه وجوه.

(الأول) ان يضرب الذراع من اليد المقطوعة مع الكف من اليد الأخرى و يمسح بهما وجهه، و يمسح على ظاهر الكف من الصحيحة بباطن الذراع من المقطوعة و يمسح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٢

على الذراع من المقطوعة بباطن الكف من الصحيحة مع مراعاة الترتيب في اليمنى و اليسرى أيضا. (الثاني) ضرب باطن اليد الصحيحة على الأرض و المسح بها على الوجه و مسح ظهرها على الأرض. (الثالث) الاستنابة لليد المقطوعة، فيضرب يده الصحيحة مع يد النائب ثم يمسح بهما جبهته ثم يمسح النائب ظهر يده الموجودة. (الرابع) سقوط مسح ظهر اليد الصحيحة رأسا- كما حكى عن الروضة.

أما وجه الأول فلبديئة الذراع عن الكف في مقطوع الكفين معا- على القول بها هناك كما سيأتى وجهه، إذ لا فرق في قيام الذراع مقام الكف بين قطع الكفين أو قطع إحداهما (و وجه الثاني) عدم ثبوت البدلية في اقطع اليدين و وجوب مسح الجبهة على الأرض هناك، و عليه فيجب مسح ظهر اليد الصحيحة هنا على الأرض.

(و وجه الثالث) هو إطلاق ما دل على وجوب الاستنابة على العاجز الذي منه من قطعت إحدى يديه، و لم يظهر للرابع وجهه، و لذا قال في الجواهر: و هو غريب، و هو كذلك إذ لا وجه لسقوط مسح ظهر اليد الصحيحة رأسا مع إمكان مسحه بالأرض، كما ان احتمال الاستنابة أيضا ضعيف، إذ الاخبار المتقدمة في تيمم المجدور و الكسير لا إطلاق لها بحيث يشمل مقطوع اليدين أو إحداهما، و لذا لم يحتمله المصنف (قده) في مقطوع اليدين، فيبقى الاحتمالان الأولان، و حيث لا دليل على تعيين أحدهما فالأحوط هو الجمع بينهما بضرب اليد الصحيحة و الذراع من المقطوعة معا على الصعيد ثم المسح بهما على الجبهة و إعادة

المسح عليها بالكف من الصحيحة، و مسح ظهر الكف من الصحيحة بالذراع من المقطوعه و مسح الذراع بالكف من الصحيحة ثم مسح ظهر الكف من الصحيحة على الأرض، و بهذا يجمع بين الوجهين الأولين.  
(الأمر الثاني) فى حكم مقطوع اليدين و المحتمل فيه أيضا وجوه (الأول) سقوط التيمم منه رأسا و انه يكون بحكم فاقد الطهورين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٣

(الثانى) وجوب مسح جبهته بالصعيد و سقوط المسح على الذراعين كسقوط ضربهما على الصعيد. (الثالث) ضرب الذراعين على الصعيد و المسح بهما على الجبهة ثم مسح ظهر كل من الذراعين بطن الأخرى. (الرابع) التخيير بين الوجهين فى مسح الجبهة بمعنى انه يتخير بين ان يمسح جبهته بالصعيد و بين ان يمسح عليها بالذراعين (الخامس) تعيين الاستنابة.

أما الوجه الأول و هو سقوط التيمم رأسا و كونه فاقد الطهورين فهو المحكى عن الشيخ فى المبسوط، و لم يثبت، لاحتمال ان يكون مراده سقوط التيمم المعهود و هو ضرب اليدين و المسح بهما و عليهما، فلا ينافى ثبوت بعض الفرض اعنى مسح الجبهة، اما بمسحها على الصعيد أو بمسحها بالذراعين بعد ضربهما على الأرض.

(و كيف كان) فلم ينقل سقوط التيمم رأسا عن غير الشيخ، و لذا قال فى الجواهر:

لعل الإجماع على عدم سقوطه- ان لم يكن ضروريا- و استدلل لعدم سقوط التيمم مضافا الى الإجماع المذكور بوجوه- منها- قاعدة الميسور- و منها- انه لو سقط التيمم بتعذر بعضه لزم سقوط الوضوء أيضا من المقطوع اليدين فان وجه السقوط مشترك بينهما، و يلزم حينئذ سقوط أصل الطهارة و الصلاة عنه فى مدة العمر و هو مما قامت الضرورة على خلافه (و منها) ما فى الجواهر من استصحاب بقاء وجوب التيمم بما يمكن من اجزائه (و منها) ما فيه أيضا من ان الصلاة لا تترك بحال.

(أقول) و العمدة فى إثبات وجوب التيمم بما يمكن و عدم كونه من قبيل فاقد الطهورين هو الإجماع و قاعدة الميسور، و اما الاستدلال بلزوم سقوط الوضوء عنه أيضا فلا وجه له، فان غسل الوجه يتحقق بإجراء الماء عليه و لو بغير إله اليد كالارتماس، و اما المسح على الوجه فى التيمم فليس فى أصل الفرض الا بالكفين فإثباته بغيرهما محتاج الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٤

الدليل، فلا يلزم من سقوط التيمم عن مقطوع اليدين سقوط الوضوء عنه أيضا حتى يلزم سقوط الصلاة عنه ما دام العمر بناء على سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين.

(و اما التمسك بالاستصحاب) ففيه ان المتيقن السابق- لو سلم- هو وجوب مسح الوجه بالوجوب الضمنى. على ما هو التحقيق فى وجوب الجزء- أو الوجوب التبعي المقدمى- بناء على القول الآخر، و المشكوك هو وجوبه الاستقلالى بعد سقوط الكل، و اما عدم سقوط الصلاة بحال فهو انما يتم دليلا لوجوب التيمم بالممكن لو لم يدخل فى حكم فاقد الطهورين، فلا بد من إخراجهم عن موضوع فاقد الطهورين بالإجماع أو بغيره، فليس عدم سقوط الصلاة بحال بنفسه دليلا فى المقام (و بالجملة) فالمختار هو عدم سقوط أصل التيمم فى الفرض للإجماع و قاعدة الميسور، و حينئذ فلا بد من تعيين كيفية التيمم.

(فقول) اما الوجه الأول فى كيفية- اعنى مسح الجبهة بالصعيد- فللقاعدة الميسور و ان مسحها بالصعيد يعد ميسورا لمسحها باليدين بعد ضربهما على الصعيد، و لا دليل على قيام الذراعين مقام الكفين، فيسقط المسح بهما و عليهما، فلا يبقى من فرض التيمم الا مسح الجبهة، و حيث لا يتمكن الا من مسحها على الصعيد فلا يجب عليه الا ذلك.

و اما الوجه الثانى و هو الاستعانة بالذراعين و المسح بهما و عليهما فلدعوى قيامهما مقام الكفين و كون ذلك ميسورا لما تعذر منه، و منه ظهر وجه التخيير بين مسح الجبهة بالصعيد و المسح عليها بالذراعين، و هو دعوى كون كل ذلك ميسورا عند العرف

و مرتبة من مراتب أصل الفرض فيتخير في العمل بأحد الميسورين، و هذه الوجوه متضاربه لا تطمئن النفس الى واحد منها، مضافا الى احتمال الاستنابة و كون حكم مقطوع اليدين كالمرضى العاجز عن المباشرة، فالاحتياط هو الجمع بين الاستنابة و مسح الجبهة بالصعيد و الاستعانة بالذارعين و المسح بهما و عليهما، و كان على المصنف (قده) ذكر الاستنابة أيضا في وجه الاحتياط هنا- أى فى مقطوع اليدين- و ان لم يكن له وجه فى مقطوع اليد الواحدة كما ذكرناه فى الأمر الأول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٥

### [مسألة (٩) إذا كان على الباطن نجاسة لها جرم يعد حائلا و لم يمكن إزالتها]

مسألة (٩) إذا كان على الباطن نجاسة لها جرم يعد حائلا- و لم يمكن إزالتها فالأحوط الجمع بين الضرب به و المسح به و الضرب بالظاهر و المسح به. و قد مرّ حكم هذه المسألة عند الكلام فى حكم ضرب باطن اليدين مستوفى.

### [مسألة (١٠) لا يجب تعيين المبدل منه مع اتحاد ما عليه]

مسألة (١٠) لا يجب تعيين المبدل منه مع اتحاد ما عليه، و اما مع التعدد كالحائض و النفساء فيجب تعيينه و لو بالإجمال. الكلام فى هذه المسألة يقع تارة فى وجوب قصد البدلية فى التيمم و عدمه، و اخرى فى وجوب تعيين المبدل منه و عدمه. (اما المقام الأول) ففيه أقوال- أحدها- القول بعدم وجوب قصد البدلية مطلقا سواء تعدد ما فى الذمة أو اتحد، و سواء قلنا باتحاد كيفية التيمم فيما هو بدل عن الوضوء مع ما هو بدل عن الغسل أو لم نقل، و هذا القول محكى عن جماعة من المحققين كصاحبى المدارك و الذخيرة و كاشف اللثام، و نسب الى أكثر المتأخرين. (و استدل له) بان عنوان البدلية غير مأخوذة فى ماهية التيمم بحيث يكون من مقوماته و اجزائه و ليس امرا قصديا كالقيام للتعظيم، بل هو أمر انتزاعى ينتزع عن أفعال التيمم سواء قصد الفاعل أم لا، و عليه فليس على اعتبار قصده دليل، و عند الشك فى اعتباره يكون مقتضى الأصل و إطلاق ظواهر الأدلة من الايات و الاخبار و صدق الامتثال بدون قصده، عدم اعتباره. و هذا فى صورة اتحاد ما فى الذمة ظاهر، و مع تعدده ربما يقال باعتبار قصد البدلية، للزوم تعيين ما عليه و لو بالإجمال فيحتاج الى المعين الذى منه قصد البدلية.

(و فيه) انه لا ينحصر التعيين فى قصد البدلية بل يمكن تعيينه بكل ما يخرج عن الاجمال كما إذا كان عليه تيمان أحدهما بدل الوضوء و الآخر بدل الغسل كما فى الحائض و النفساء فيمكن الإتيان بتيمم بقصد رفع الحدث الأصغر، و بتيمم آخر بقصد رفع الحدث الأكبر- بناء على المختار من كون التيمم رافعا للحدث- إذ التعيين يحصل بذلك مع انه لم يقصد البدلية فى شىء منهما، و كذا لو قلنا باختلاف كيفيتهما فيأتى بأحدهما بضربة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٦

واحدة و بالآخر بضربتين، حيث يتعين كل واحد منهما بكيفيته عن الآخر، و هذا القول لا يخلو عن قوة.

و منه يظهر ضعف الأقوال الأخرى، و هى: القول بوجود قصد البدلية مطلقا، و القول بوجوده عند تعدد ما عليه، و عدمه مع اتحاده، و القول بوجوده مع الاختلاف فى الكيفية، و عدمه مع اتحادها.

(و اما المقام الثانى) أعنى وجوب قصد المبدل منه على تقدير القول بوجود قصد البدلية، فالذى يظهر من المصنف (قده) فى المتن هو التفصيل بين اتحاد ما عليه و بين تعدده بعدم وجوب التعيين فى الأول و وجوبه فى الأخير، و هذا لا يخلو عن المنع، بل

اللازم على تقدير وجوب قصد البدلية هو وجوب تعيين المبدل منه، إذ قصد البدلية لا ينفك عن قصد المبدل منه، لأن البدلية من الأوصاف التي تلزمها الإضافة إلى الغير، فلا يعقل قصدها مع عدم قصد المبدل منه و لو إجمالاً، و ليس المراد من قصد البدلية قصد مفهومها حتى لا يلزمه قصد المبدل منه، نعم في صورة الاتحاد يكفي في قصد المبدل منه قصد ما عليه بعنوان ما في ذمته، فإنه متعين بالذات و يكون اشارة اليه بالإجمال، بخلاف صورة التعدد فإنه يحتاج فيها الى تعيين ما عليه مما يكون في ذمته و الله العالم بحقائق الأحكام.

#### [مسألة (١٢) مع اتحاد الغاية لا يجب تعيينها]

مسألة (١٢) مع اتحاد الغاية لا يجب تعيينها، و مع التعدد يجوز قصد الجميع و يجوز قصد ما في الذمّة كما يجوز قصد واحدة منها فيجزى عن الجميع.

في وجوب قصد الغاية- أى الفعل الذى يشترط في صحته أو كماله الطهارة- و عدمه وجهان مبيان على ان التيمم هل هو مستحب نفسى كالغسل و الوضوء أولاً، و سيأتى البحث عنه، ثم انه على تقدير وجوب قصد الغاية لا يجب تعيينها فيما إذا كانت واحدة، و مع تعددها يجوز إتيان التيمم بقصد جميعها فيكون امتثالاً للجميع كما يجوز قصد واحدة منها فيكون امتثالاً بالنسبة الى ما قصده و يجزى عن الجميع إلا إذا كان المسوغ للتيمم مختصاً ببعضها- كما سيأتى في شرح المسألة التاسعة من الفصل الآتى إنشاء الله تعالى،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٧

#### [مسألة (١٣) إذا قصد غاية فتبين عدمها بطل تيممه،]

مسألة (١٣) إذا قصد غاية فتبين عدمها بطل و ان تبين غيرها صح له إذا كان الاشتباه في التطبيق و بطل ان كان على وجه التقييد. إذا تيمم لغاية بعينها و تبين عدمها و عدم غاية أخرى بطل، الا- ان فرض انتفاء الغايات كلها غير واقع- بناء على صحة التيمم للكون على الطهارة- و ان تبين وجود غاية أخرى غير الغاية المنوية فإن كان قصد الغاية المنوية على وجه التقييد بطل أيضاً، و ذلك لان مرجع التقييد الى انتفاء النية للغاية الموجودة، فإن معنى التقييد إتيان التيمم للغاية المنوية بحيث لولاها لما كان آتياً به، و ان كان من باب الاشتباه في التطبيق صح لتمامية النية حينئذ، و هو ظاهر.

#### [مسألة (١٤) إذا اعتقد كونه محدثاً بالحدث الأصغر]

مسألة (١٤) إذا اعتقد كونه محدثاً بالحدث الأصغر فقصد البدلية عن الوضوء فتبين كونه محدثاً بالأكبر، فإن كان على وجه التقييد بطل، و ان اتى به من باب الاشتباه في التطبيق أو قصد ما في الذمّة صح، و كذا إذا اعتقد كونه جنباً فبان عدمه و انه ماس للميت مثلاً.

و ما ذكره (قده) ظاهر بعد ما عرفت في المسألة السابقة من مناط الصحة و البطلان فيما إذا كان الإتيان في صورة تخلف المنوى على وجه الاشتباه في التطبيق أو التقييد و انه على الأول لا يضر بالنية و لا يخل بقصد الامتثال دون ما كان على وجه التقييد.

#### [مسألة (١٥) في مسح الجهة و اليدين يجب إمرار الماسح على الممسوح]

مسألة (١٥) في مسح الجهة و اليدين يجب إمرار الماسح على الممسوح فلا- يكفي جر الممسوح تحت الماسح، نعم لا تضر

الحركة اليسيرة في الممسوح إذا صدق كونه ممسوحا.

المسح هو إمرار الماسح على الممسوح، و يتحقق بجر الماسح عليه، و يلزمه سكون الممسوح إذ مع حركته يكون كل منهما ماسحا و ممسوحا، كما انه لو كان الماسح ساكنا و الممسوح متحركا يلزم كون الممسوح ماسحا و الماسح ممسوحا، فيعتبر في تحقق مسح اليد على الوجه و ظاهر اليدين سكون الوجه و اليدين و حركة الماسح و جره عليهما، نعم لا تضر الحركة اليسيرة التي لا تضر بصدق الممسوح عليهما عرفا.

#### **[مسألة (١٦) إذا رفع يده في أثناء المسح ثم وضعهما بلا فصل و أتم]**

مسألة (١٦) إذا رفع يده في أثناء المسح ثم وضعهما بلا فصل و أتم فالظاهر كفايته و ان كان الأحوط الإعادة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٨

و لعل وجه الاحتياط في الإعادة هو اما احتمال وحدة المسح كما يستفاد من التيممات البيانية و كونه القدر المتيقن و مطابقته مع الأصل بناء على كون الأصل في المقام هو الاشتغال لكون الشك في المحصل، و اما لمنافاته مع الموالاة المعتبرة في التيمم، لكن الظاهر عدم وجوب هذا الاحتياط لعدم الدليل على اعتبار وحدة المسح، و التيممات البيانية أفعال مجملة لا دلالة فيها على اعتبارها، و ليس في المقام دليل آخر يثبت اشتراط الاتصال و الوحدة في المسح فالمحكم هو إطلاق ما دل على وجوب المسح فإنه شامل للمسح بمثل هذا النحو فلا تصل النوبة الى الأصل العملي، و اما المنافاة للموالاة ففيه ان الكلام فيما لم يكن منافيا لها كما في غسل الوضوء و مسحه.

#### **[مسألة (١٧) إذا لم يعلم انه محدث بالأصغر أو الأكبر]**

مسألة (١٧) إذا لم يعلم انه محدث بالأصغر أو الأكبر و علم بأحدهما إجمالا يكفيه تيمم واحد بقصد ما في الذمة.

اما على القول باتحاد كفيته التيمم فيهما فواضح، و اما على القول بالاختلاف فيأتي بتيمم واحد بضربتين بان يمسح الوجه و الكفين بالضربة الاولى ثم يضرب يديه مرة ثانية يمسح بعدها على الكفين، و لا يوجب المسح على الكفين قبل الضربة الثانية فوات الموالاة كما يأتي في آخر المسألة الاتية.

#### **[مسألة (١٨) المشهور على انه يكفي فيما هو بدل عن الوضوء ضربة واحدة للوجه و اليدين]**

مسألة (١٨) المشهور على انه يكفي فيما هو بدل عن الوضوء ضربة واحدة للوجه و اليدين و يجب التعدد فيما هو بدل عن الغسل و الأقوى كفاية الواحدة فيما هو بدل الغسل أيضا و ان كان الأحوط ما ذكره و أحوط منه التعدد فيما هو بدل الوضوء أيضا، و الاولى ان يضرب بيديه و يمسح بهما جبهته و يديه ثم يضرب اخرى و يمسح بها يديه، و ربما يقال غاية الاحتياط ان يضرب مع ذلك مرة أخرى يده اليسرى و يمسح بها ظهر اليمنى ثم يضرب اليمنى و يمسح بها ظهر اليسرى.

اختلف في الواجب من عدد الضربات على أقوال فالمحكي عن جماعة كالسيد و ابن الجنيد و ابن ابي عقيل و المفيد في العزيمة و الصدوق في ظاهر المقنع و المدارك و الحدائق و الرياض كفاية ضربة واحدة مطلقا، و هو مختار جملة من المحققين من المتأخرين و منهم المصنف (قده).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٩

و عن أركان المفيد و علي بن بابويه و المنتقى و التبيان و الذخيرة و جوب الضربتين مطلقا.

و المشهور بين المتقدمين و المتأخرين شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً- كما فى الجواهر- هو التفصيل بين ما هو بدل عن الوضوء و ما هو بدل عن الغسل بكفاية الضربة الواحدة فى الأول و وجوب الضربتين فى الأخير، و نسب الى والد الصدوق وجوب الضربات الثلاث: واحدة للوجه، و الثانية لمسح اليد اليمنى، و الثالثة لمسح اليد اليسرى، و عبارته المحكية هكذا: إذا أردت ذلك فاضرب بيديك على الأرض مرة واحدة و انفضهما و امسح بهما وجهك، ثم اضرب بيسارك الأرض فامسح بها يمينك من المرفق إلى أطراف الأصابع، ثم اضرب بيمينك الأرض و امسح بها يسارك من المرفق إلى أطراف الأصابع (انتهى) و هذه العبارة- كما ترى- لا تدل على ذهابه الى اعتبار ضربات ثلاث، بل المستفاد منها هو اعتبار الضربتين، لكن مع عدم اعتبار كون الضربة الثانية التى لليدين دفعة، بل اعتبر كونها على التعاقب.

(و كيف كان) فمناً الاختلاف فى ذلك اختلاف الأخبار الواردة فى المقام التى صريح بعضها كفاية الضربة الواحدة، و صريح بعضها اعتبار مرتين، و سيأتى نقلها، و قد جمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على ما هو بدل من الوضوء، و الثانية على ما هو بدل من الغسل، و استدل على هذا الجمع بوجه- منها- موافقته للمشهور المحقق و الإجماع المنقول (و منها) ان الطائفة الأولى نص فى كفاية الضربة الواحدة و ظاهرة فى إطلاقها بالنسبة الى ما كان بدلاً عن الغسل، و الطائفة الثانية نص فى اعتبار التعدد و ظاهرة فى إطلاقها بالنسبة الى ما كان بدلاً عن الوضوء، فيؤخذ بنص كل و يرفع اليد عن ظهوره فى إطلاقه على ما هو القاعدة فى كل متعارضين لهما نص و ظاهر، حيث يرفع اليد عن ظهور كل بنص الآخر و لا يخفى ما فيه، لا اشتراك الطائفتين فى إطلاقهما بالنسبة الى ما هو بدل عن الغسل و الوضوء فتكونان من قبيل المتبائنين.

(و منها) صحيحة ابن أذينة عن محمد بن مسلم قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن التيمم فضرب بكفيه الأرض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع واحدة على ظهرها و واحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الأرض ثم صنع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٠

بشماله كما صنع بيمينه: ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل و فى الوضوء الوجه و اليدين الى المرفقين و القى ما كان عليه مسح الرأس و القدمين فلا يؤم بالصعيد (و تقريب دلالتها) ان قوله عليه السلام هذا التيمم على ما كان فيه الغسل و فى الوضوء الوجه و اليدين (إلخ) ظاهر فى مغايرة التيمم الذى هو بدل عن الغسل مع ما هو بدل عن الوضوء بتكرار الضربة فيما هو بدل عن الغسل دون ما هو بدل عن الوضوء، و لا ينافيه اشتمال الصحيحة على ثلاث ضربات فيما هو بدل عن الغسل على ما ذهب اليه على بن بابويه لانه محمول على جواز التفريق فى الضربة الثانية للكفين كما حكى القول به عن العلامة و المحقق فى المعتمد و الشيخ فى الاستبصار.

(و منها) صحيحة زارة عن الباقر عليه السلام، قال قلت له كيف التيمم، قال هو ضرب واحد للوضوء و الغسل من الجنبات تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه و مرة لليدين و متى أصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنباً و الوضوء ان لم تكن جنباً (و تقريب دلالتها) ان قوله عليه السلام هو ضرب واحد للوضوء معناه ان للوضوء ضربة واحدة، و قوله عليه السلام و الغسل من الجنبات جملة مستأنقة و الواو فيها للاستيناف، و كلمة الغسل مرفوعة بالابتداء، و قوله تضرب بيديك خبر لها فتصير دليلاً على التفصيل، بل ادعى بعض صراحته فيها.

(و منها) ما أرسله العلامة فى المنتهى، قال (قده) روى- يعنى الشيخ- فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام ان التيمم من الوضوء مرة واحدة، و من الجنبات مرتان، و هو صريح فى التفصيل، و استدلال به العلامة للحكم به و تبعه الشهيدان. (و منها) عدة مراسيل مرية فى المعتمد و الغنية و السرائر من أنه ضربة واحدة للوضوء و للغسل من الجنبات مرتين.

(و منها) ان التفصيل أقرب الى الاعتبار لان الوضوء أخف استعمالا للماء من الغسل، فينبغى ان يكون تيممه أخف من تيمم الغسل، و انه مخالف للعامة، إذ أكثرهم يقولون بالمرتين مطلقا، و كثير منهم يقولون بالمرءة مطلقا، فالتفصيل بالمرءة فى الوضوء و المرتين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣١

فى الغسل مخالف معهم فيه الرشاد لان الرشيد فى خلافهم (و منها) موافقة المرءة فى الوضوء مع أصالة البراءة، و المرتين فى الغسل مع الاشتغال.

هذه جملة من الوجوه و الشواهد التى ذكروها فى وجه الجمع بين الطائفتين على ما عثرت عليه (و لا يخفى ما فى الكل) و انه لا يمكن الجمع بين الطائفتين بالحمل المذكور و لا يصح الاستشهاد له بشىء مما ذكر، اما عدم إمكان الجمع المذكور فلا بد ما يدل على المرءة عن الحمل على ما كان بدل الوضوء. لكون مورده الغسل و ذلك كأغلب الأخبار الواردة فى بيان التيمم، التى منها ما ورد فى قضية عمار كقول الباقر عليه السّلام فى صحيحة ابن بكير و حكاية تيمم النبى صلى الله عليه و آله لتعليمه، قال فضرب صلى الله عليه و آله بيده على الأرض ثم ضرب إحداهما على الأخرى ثم مسح بجبينه ثم مسح كفيه كل واحدة على ظهر الأخرى فمسح اليسرى على اليمنى و اليمنى على اليسرى، و قوله عليه السّلام فى صحيحة زرارة فى حكاية تيمم عمار و تعليم النبى صلى الله عليه و آله له، قال عليه السّلام: ثم أهوى يديه إلى الأرض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينه بأصابعه و كفيه إحداهما بالأخرى ثم لم يعد.

(و ظهورهما) فى وحدة الضربة غير قابل للإنكار و عدم قبولهما للحمل على ما هو بدل عن الوضوء واضح لكون المورد هو التيمم بدلا عن الغسل، و ما قيل من احتمال عدم إرادتهم عليه السّلام فى تلك الوقائع إلا بيان كيفية المسح لا عدد الضربة و لذا ضرب يديه على البساط - كما فى بعض الاخبار، أو كون الاقتصار على الضربة من الحاكي فى مقام الحكاية، حيث انه لم يتعلق غرضه بنقل الفعل بجميع خصوصياته المعبرة فى التيمم - فى غاية الضعف.

و أضعف منه احتمال عدم ارادة المعصوم عليه السّلام بنقله لفعل النبى صلى الله عليه و آله الا بيان نوع التيمم فى الجملة، و هو يحصل ببيان قسم منه - اعنى التيمم الذى يقع بدلا عن الوضوء.

و ضعف الاحتمال الأول ظاهر بعد ملاحظة كون الامام عليه السّلام فى مقام بيان مهية التيمم و انه لو كان المعبر فيه الضربتان لم يتركهما الامام عليه السّلام و لم يكتف بذكر ضربة واحدة مع كونه فى مقام بيان المهية، فترك ذكر الضربة الأخرى - و الحال هذه - أقوى شاهد على عدم كونها مأخوذة فى ماهية التيمم، و اما كون الاحتمال الأخير أضعف فلان مورده قضية عمار و هو التيمم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٢

بدلا عن الغسل، فلو كان المقام مقتضيا لبيان نوع التيمم فى الجملة لكان الأنسب بيان القسم الذى هو محل الابتلاء فى مورد الحديث لا ذكر ما هو بدل عن الوضوء، الخارج عن مورد.

(و بالجملة) فالذى يقتضيه التدبر التام عدم ملائمة الجمع المذكور بين هذه الاخبار، بل الذى يستفاد منها كون التعارض بينهما بالتباين و انه لا بد من رعاية قاعدة التعارض التباينى، و سيأتى وجه الجمع بينها و العلاج لتعارضها إنشاء الله تعالى. و اما عدم صحة الوجوه و الشواهد المذكورة فلما فى الوجه الأول - أعنى موافقة التفصيل مع المشهور و الإجماع المنقول - من ان الشهرة فى الفتوى لا - توجب ظهورا فى الخبر بل لا بد من ان يكون الظهور من اللفظ نفسه بحيث لو القى الخبران على العرف لم يتحير فى وجه الجمع بينهما كالعام و الخاص، و المطلق و المقيد، و من المعلوم ان المقام ليس كذلك، و منه يظهر سقوط الاستشهاد

بالإجماع المنقول بطريق أولى.

و اما الوجه الثانى - أعنى رفع اليد عن ظاهر كل بنص الأخر ففيه ما عرفت من كون مورد كثير من اخبار الاكتفاء بالمرء - هو التيمم بدلا عن الغسل، فلا يمكن حمله على البدل من الوضوء مضافا الى ما تقدم من عدم صحة هذه الوجه رأسا.

(و اما الثالث) اعنى الاستشهاد بصحيحة ابن أذينة عن محمد مسلم فليس فيما ظفرنا عليه من الصحيحة عطف الوضوء فيها بالواو على الغسل، بل المذكور فى ذيل الحديث هكذا: ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل فى الوضوء الوجه و اليدين الى المرفقين و القى ما كان عليه مسح الرأس و القدمين فلا يؤم بالصعيد-، و عليه فالصحيحة تدل على ان الكيفية التى بينها الامام عليه السلام من مسح الوجه و اليدين الى المرفقين قد جعل فيها المسح على مواضع الغسل فى الوضوء و لم يفرض المسح فى التيمم على مواضع المسح فى الوضوء- إلى الرأس و القدمين- فالصحيحة أجنبية عما أريد الاستشهاد به من التفصيل المذكور، و قد تقدم نقل الحديث- كما ذكرنا- عن محمد بن مسلم فى مسألة اعتبار الترتيب فراجع.

و اما الرابع- أعنى صحيحة زرارة- فظاهرها كون مراده عليه السلام من قوله هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٣

ضرب واحد للوضوء و الغسل من الجنابة، ان التيمم قسم واحد يستوى فيه ما كان للوضوء و الغسل، ثم بين عليه السلام الكيفية الواحدة فيهما فقال: تضرب بيديك مرتين (إلخ) و حمل قوله ضرب واحد على ان المراد ضربة واحدة لليدين على الأرض و جعل قوله عليه السلام و الغسل من الجنابة جملة مستأنفة ركيك فى الغاية.

و اما الخامس اعنى ما أرسله العلامة فى المنتهى فقد أورد عليه كما فى الوسائل بأن الحديث المدعى لا وجود له فى كتب الاخبار بل هو خبر ابن أذينة عن ابن مسلم و قد فسره الشيخ فى التهذيب بما حكاه العلامة فى المنتهى، لا انه متن الحديث، و قد عرفت ان خبر أذينة أجنبى عن ذلك و ليس فيه تفصيل بين التيمم بدل الوضوء و التيمم بدل الغسل أصلا، و منه يظهر الجواب عن المراسيل المروية عن المعتمر و الغنية و السرائر، فإنها أيضا محصل ما استفادوه من الاخبار و جعلوه دليلا على التفصيل المذكور، و اما السابع اعنى كون التفصيل أقرب الى الاعتبار فهو اعتبار محض لا جدوى فيه و لا يصح جعله مناطا لاستنباط حكم من الاحكام.

و اما الثامن- أعنى موافقة المرء فى الوضوء مع البراءة، و المرتين مع الاشتغال فغريب جدا، إذ لو كان التيمم مجرى للبراءة فكيف يتمسك للمرتين بقاعدة الاشتغال، و لو كان مجرى للاشتغال فكيف يتمسك للمرء بالبراءة، فهذا التفكيك لا يليق بان يسطر، فكيف يجعل شاهدا للتفصيل.

و قد ظهر ان القول بالتفصيل ليس عليه دليل و لا شاهد سوى ذهاب المشهور اليه و انه من الموارد التى لو اتبع المشهور لكان متابعتهم من غير دليل، فسقط القول بالتفصيل و بقى القولان الآخرا- اعنى القول بكفاية المرء مطلقا و القول بوجوب المرتين مطلقا (و استدلل للأول) بإطلاق الكتاب الكريم و ما دل على كفاية المرء من النصوص مثل ما عن التهذيب من خبر زرارة قال سئلت الباقر عليه السلام عن التيمم، فضرب يديه على الأرض ثم رفعهما فففضهما ثم مسح جبهته و كفيه مرة واحدة (و خبر ابن ابي المقدام) عن الصادق عليه السلام انه وصف التيمم فضرب يديه على الأرض ثم رفعهما فففضهما ثم مسح جبينه و كفيه مرة واحدة-، بناء على ان يكون قوله مرة واحدة- فى الخبرين قيذا للضرب، فيكون المعنى: ضرب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٤

بيديه على الأرض مرة واحدة (و المروى عن دعائم الإسلام) عنهم عليهم السلام: المتييم تجزيه ضربة واحدة يضرب يديه على الأرض فيمسح بها وجهه و يديه (و كالمروى عن السرائر) قال و قد روى ان الضربة الواحدة للوجه و الكفين تجزى فى الوضوء



و الجنباء و كل حدث، و اليه ذهب قوم منا و عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله انه قال لعمار يكفيك ان تقول بيديك هكذا: ثم ضرب بيده الأرض ضربة واحدة ثم مسح الشمال على اليمين و ظاهر كفيه و وجهه (و كالرضوى) المروى فى محكى الرياض: صفة التيمم للوضوء و الجنباء و سائر أبواب الغسل واحد و هو ان تضرب بيديك على الأرض ضربة واحدة (و كصحيحة الكاهلى) قال سئلته عن التيمم فضرب على البساط فمسح بهما وجهه ثم مسح كفيه إحداهما على ظهر الأخرى (و بالأخبار الواردة) فى حكاية عمار، التى لم يقيد فيها الضربة بالمرتين مع كونها فى مقام بيان الكيفية و تعليم السائل، لا سيما صحيحة زرارة عن الباقر عليه السّلام التى فيها: قال عليه السّلام ثم أهوى - يعنى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله - بيديه إلى الأرض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينه بأصابعه و كفيه إحداهما على الأخرى ثم لم يعد ذلك -، بناء على ان يكون فعل المضارع من باب الافعال من الإعادة، فالمعنى عدم اعادة الوضع على الأرض، فيكون نصا فى المرة (و بالأصل) أى أصالة البراءة - بناء على عدم كون الشك فى المحصل.

و أورد على الجميع اما على الاستدلال بإطلاق الآية الكريمة فبمنع الإطلاق فإنها فى مقام أصل تشريع الحكم لا فى بيان كفيته، و بان الإطلاق - لو سلم - قابل للتقييد كما فى مطلقات الاخبار بما دل على اعتبار المرتين، و اما الاخبار فهى ما بين ما صرح فيه بكفاية المرة الواحدة و بين ما استفيد كفاية المرة منه بإطلاقه، أما القسم الثانى فهو قابل للتقييد بما يأتى مما يدل على اعتبار مرتين، و اما القسم الأول فلمعارضته مع ما يدل على التعدد، و اما الأصل فلمنع كون المقام من موارد جريان البراءة لكون الشك فيه فى المحصل على ما مر مرارا من ان الشرط للصلاة هو الأثر الحاصل من الوضوء و الغسل و التيمم، اعنى الطهارة الحاصلة منها لأنفس الافعال.

(فالعمدة) النظر إلى أدلة القول بالتعدد، و قد تمسكوا له أيضا بوجوه عمدتها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٥

الأخبار الدالة عليه (كصحيح الكندى) عن الرضا عليه السّلام قال التيمم ضربة للوجه و ضربة للكفين، و النبوى مثله، و صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام عن التيمم، فقال مرتين مرتين للوجه و اليدين -، بناء على ان تكون كلمة مرتين الثانية تأكيدا للأولى، إذ لم يقل احد بوجوب الضرب اربع مرات. و ان يكون المراد من المرتين ضربتين و ان يكون الضربتان إحداهما للوجه و الأخرى الكفين لا ان يكون المراد ضربتين متعاقبتين قبل مسح الوجه (و صحيح ليث المرادى) عن الصادق عليه السّلام فى التيمم، قال تضرب بكفيك على الأرض مرتين ثم تنفضهما و تمسح بهما وجهك و ذراعيك -، بناء على ان يكون المراد بالمرتين التوزيع على مسح الوجه و اليدين لا ضربهما متعاقبين (و الرضوى المروى) فى صفة التيمم، و فيه تضرب بيدك على الأرض ثم تمسح بها وجهك موضع السجود من مقام الشعر الى طرف الأنف ثم تضرب اخرى فتمسح بها اليمنى الى حدّ الزند و روى من أصول الأصابع تمسح باليسرى على اليمنى و باليمنى على اليسرى.

هذه هى الأخبار التى يتمسك بها لاعتبار المرتين، و لا يخفى ان الدال منها على التعدد منحصر فى صحيح الكندى و النبوى الذى مثله فى المضمون، و اما صحيح ابن مسلم و صحيح المرادى فليس فيهما ظهور فى اعتبار ضربة للوجه و ضربة لليدين بل لعلهما فى الدلالة على اعتبار الضربتين المتعاقبتين قبل مسح الوجه أظهر سيما صحيح المرادى حيث قال فيه تضرب بكفيك على الأرض مرتين ثم تنفضهما و تمسح بها وجهك و ذراعيك، فإنه كالصريح فى ان نفص اليدين و المسح على الوجه و الذراعين كل ذلك بعد المرتين لا انه على نحو التوزيع، و عليه فيسقط الخبر ان عن الحجية بالإعراض عن العمل بهما من هذه الجهة لعدم معهودية القول بوجوب المرتين المتعاقبتين عن احد من الأصحاب، و اما الرضوى ففيه مضافا الى عدم حجيته عندنا إلا إذا كان مستندا إلى الرواية عن الامام عليه السّلام مع عمل المشهور به، معارض مع ما فى الفقه الرضوى أيضا الذى تقدم نقله فى اخبار

المرّة من انه يكفي الضرب مرّة واحدة للوضوء والجنابة و سائر أبواب الغسل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٦

فالعمدة فى القول بالتعدد هو صحيح الكندى، فإن النبوى و ان كان مثله فى الدلالة الا انه قاصر من حيث السند، و فى مقابله الأخبار الصريحة فى كفاية المرّة الواحدة، و قد تقدم عدم إمكان الجمع بينهما بالتفصيل بين ما هو بدل عن الوضوء و ما هو بدل عن الغسل، فقد يقال بان صحيح الكندى موهون بإعراض الأصحاب عنه و فى الجواهر ان ندرة القول به من الإمامية تمنع من البناء عليه- فالمتعين هو الأخذ بأخبار المرّة و القول بكفايتها مطلقا، (لكن الإنصاف) ان الدال على التعدد ليس معرضا عنه، كيف و المشهور قد جعلوا مناط القول بالتفصيل الأخذ به و الجمع بينه و بين أخبار المرّة فقد اعتمدوا على أخبار التعدد من هذه الجهة، و اما ما فى الجواهر من ندرة القول باعتبار المرتين مطلقا ففيه انه ليس من الندرة بمثابة تجعل الخبر الدال عليه معرضا عنه إذ قد تقدم نقل القول بوجود المرتين مطلقا عن أركان المفيد و والد الصدوق و غيره من جماعة من القدماء، فيبقى ترجيح الأخبار الدالة على المرّة بكثرتها و ان الدال على المرتين خبر واحد لا يقاوم تلك الأخبار. و هذا الوجه و ان كان لا بأس به، الا ان الاحتياط يقتضى التعدد مطلقا سواء فى ما هو بدل عن الوضوء و ما هو بدل عن الغسل.

و قد ذكر فى طريق الاحتياط وجوه (الأول) ان يحتاط بتكرير التيمم بان يتيمم مرّة بالضربة الواحدة فيمسح بها الوجه و اليدين، ثم يتيمم اخرى بالضربتين فيمسح بالضربة الاولى وجهه و بالثانية اليدين، و ان شاء يتيمم ثالثة بثلاث ضربات يمسح بالأولى وجهه و بالثانية يده اليمنى و بالثالثة يده اليسرى خروجا عن خلاف من أوجب الثلاث كما حكى عن على بن بابويه و وردت رواية عليه، و ان شاء رفع الوهم بالكلية احتاط بتكرار الضرب قبل مسح الوجه فى واحد من هذه التيممات ليطبق عمله مع ما تقدم من ظاهر خبر ليث المرادى و ان لم يعمل به احد من هذه الجهة.

(الوجه الثانى) ان يتيمم تيمما واحدا بالضربتين: ضربة لمسح الوجه و ضربة لمسح اليدين على ما هو مفاد صحيح الكندى، و ربما يشكل فيه بإيجابه فوات الموالاته على القول بالمرّة، لانه يفصل الضربة الثانية بين مسح الوجه و مسح الكفين،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٧

لكنه يندفع بأن العبرة فى الموالاته هو المتابعة العرفية، و هى حاصله مع الفصل المذكور، فلا بأس بهذا الاحتياط. (الوجه الثالث) ما ذكره فى المتن و أشار إليه الشيخ الأكبر الأنصارى (قده) فى حاشيته على نجاه العباد و اشتهر العمل به بعده، و هو ان يمسح بالضربة الأولى الوجه و اليدين جميعا ثم يضرب يديه مرّة أخرى فيمسح بها يديه، و قد أشكل عليه أيضا بفوات الموالاته على القول بالمرتين بفصل المسح على اليدين قبل الضربة الثانية، لكن قد عرفت فى الوجه السابق عدم فوات الموالاته بمثل ذلك لحصول المتابعة العرفية.

(الوجه الرابع) هو الوجه الثالث لكن مع الإتيان بضربة واحدة بباطن اليمنى يمسح بها ظهر اليد اليسرى خروجا من خلاف على بن بابويه، و اما فى المتن من انه ربما يقال ان غاية الاحتياط ان يضرب مع ذلك مرّة أخرى يده اليسرى (إلخ) فالظاهر انه لا وجه لتكرار ضرب اليد اليسرى للمسح على اليمنى لحصول ذلك فى ضمن الضربة الثانية لليدين للمسح على ظهر الكفين، فالقول بالإعادة حذرا من فوات الموالاته لا يخلو من وسواس، كما ان ترجيح الاحتياط بالوجه الأول أيضا مرجوح لقربه من الوسوسة التى هى من الشيطان، فأحسن الوجوه فى الاحتياط هو الوجه الثانى أو الثالث، و لا بأس بالوجه الرابع أيضا على الوجه الذى ذكرناه، هذا ما عندى فى هذه المسألة العويصة، و الله العالم بأحكامه.

**[مسألة (١٩) إذا شك فى بعض اجزاء التيمم بعد الفراغ منه]**

مسألة (١٩) إذا شك في بعض اجزاء التيمم بعد الفراغ منه لم يعتن به و بنى على الصحة، و كذا إذا شك في شرط من شروطه، و إذا شك في أثنائه قبل الفراغ في جزء أو شرط فان كان بعد تجاوز محله بنى على الصحة و ان كان قبله اتى به و بما بعده من غير فرق بين ما هو بدل عن الوضوء أو الغسل لكن الأحوط الاعتناء به مطلقا و ان جاز محله أو كان بعد الفراغ ما لم يقم عن مكانه أو لم ينتقل الى حالة اخرى على ما مر في الوضوء خصوصا فيما هو يدل عنه.

إذا شك في جزء من اجزاء التيمم أو شرط من شروطه بعد الفراغ منه و الدخول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٨

في غيره لم يعتن به و بنى على الصحة، لقاعدة الفراغ الجارية في كل عمل شك في صحته بعد الفراغ عنه. و هذا مما لا اشكال فيه، كما انه لا إشكال في وجوب الاعتناء به و الإتيان بالمشكوك و بما بعده لو شك في إتيانه في أثناء التيمم قبل تجاوز محل المشكوك من غير فرق بين ما هو بدل عن الوضوء أو الغسل، و انما الإشكال فيما لو شك في الأثناء في إتيان جزء بعد تجاوز محله و انه هل يجب الإتيان به و بما بعده مطلقا أو لا يجب كذلك أو يفصل بين ما إذا كان بدلا عن الوضوء فيأتى بالمشكوك و بين ما إذا كان بدلا عن الغسل فلا يجب الإتيان به، و منشأ الاحتمالات هو الخلاف في عموم قاعدة التجاوز لغير الصلاة.

(و تفصيل ذلك) انه لا شبهة في عدم جريان قاعدة التجاوز عند الشك في شيء من الوضوء إذا كان الشك في الأثناء و لو كان بعد التجاوز عن محل المشكوك كما إذا شك في غسل الوجه مثلا في حال مسح الرجلين و انما الكلام في ان عدم جريان القاعدة في الوضوء هل هو على طبق القاعدة الأولية و ان قاعدة التجاوز مختصة بباب الصلاة، فيكون مقتضى الاستصحاب و قاعدة الاشتغال هو الإتيان بالمشكوك في الوضوء، أو ان القاعدة عامة لكل مركب ذى اجزاء، و انه انما خرج الوضوء عن قاعدة التجاوز بدليل خاص في بابه و هو صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام المذكور في محله.

فمختار الشيخ الأكبر الأنصارى (قده) هو التعميم في قاعدة التجاوز لعموم دليلها مثل قوله عليه السلام في خبر إسماعيل بن جابر: كل شيء شك فيه مما قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه، و خبر زرارة عن الصادق عليه السلام بعد ذكر جملة من أفعال الصلاة:

يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء (و تقريب الاستدلال) ان كلمة- شيء- المذكورة في هذه الاخبار دالة على معنى عام شامل لاجزاء الصلاة و غيرها من المركبات التي لها اجزاء.

و مختار جملة من أساتيدنا تبعا لغير واحد من المحققين من محشى الرسائل هو الاختصاص بباب الصلاة، و ذلك لان ذكر القاعدة المذكورة بلفظها العام في ذيل الشك في أفعال الصلاة يوجب اختصاصها بخصوص الشك في أفعالها، كما في مثل قوله عليه السلام الا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٩

أجمع لك السهو في كلمتين إذا شككت فابن على الأكثر، الواقع بعد حكم الشك في ركعات الصلاة فإنه لم يحتمل فيه العموم لغير الصلاة، و لا يخفى ان الثانى أقوى، و عليه فلا تشمل القاعدة للطهارات الثلاث جميعا لا من جهة خروجها عن القاعدة بالتخصيص، بل من جهة عدم شمولها لها رأسا، فيكون الحكم في الشك فيها هو الاعتناء به للاستصحاب، و قد ظهر بذلك عدم وجه للتفصيل بين ما هو بدل عن الوضوء و ما هو بدل عن الغسل، فان الشك في أثناء الغسل أيضا لا دليل على عدم الاعتناء به، مضافا الى ان التفصيل مبنى على تبعية التيمم لما هو بدل منه في احكامه، و قد تقدم مرارا عدم ثبوت التبعية المذكورة لعدم الدليل عليها.

## [مسألة (٢٠) إذا علم بعد الفراغ ترك جزء يكفيه العود اليه]

مسألة (٢٠) إذا علم بعد الفراغ ترك جزء يكفيه العود اليه و الإتيان به و بما بعده مع عدم فوت الموالاة، و مع فوتها و جب الاستيناف، و ان تذكر بعد الصلاة و جب إعادتها أو قضائها، و كذا إذا ترك شرطا مطلقا ما عدا الإباحة في الماء أو التراب فلا يجب الا مع العلم و العمد.

الحكم في هذه المسألة واضح بعد فرض كون المتروك مأخوذا في ماهية التيمم وجودا أو عدما. و ان الإخلال به و لو جهلا أو سهوا أو نسيانا يوجب عدم تحقق المأمور به الموجب لعدم تحقق الامتثال، فيجب العود اليه بما يوجب الامتثال، و يتفاوت الامتثال فيما إذا فات الموالاة و ما لم تفت باستيناف التيمم في الأول و إتيان المتروك في الأخير، كما يجب استيناف الصلاة اعادة أو قضاء لو كان التذكر بعد إتيانها و تبين وقوع الصلاة من غير طهارة، و اما عدم وجوب الإعادة عند الخلل بإباحة ما يتيمم به جهلا أو سهوا و نسيانا فلما تقدم وجهه فيما يشترط فيما يتيمم به.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤٠

## [فصل في أحكام التيمم]

### إشارة

(فصل في أحكام التيمم)

## [مسألة (١) لا يجوز التيمم للصلاة قبل دخول وقتها]

مسألة (١) لا يجوز التيمم للصلاة قبل دخول وقتها و ان كان بعنوان التهيؤ، نعم لو تيمم بقصد غاية أخرى واجبة أو مندوبة يجوز الصلاة به بعد دخول وقتها كأن يتيمم لصلاة القضاء أو للنافلة إذا كان وظيفته التيمم.

الكلام في التيمم قبل الوقت للصلاة التي لم يدخل وقتها يقع تارة مع التمكن من التيمم في الوقت، و اخرى مع عدمه. اما الأول فالمعروف عندهم عدم جوازه للإجماع عليه، و في الجواهر: محصلا و منقولا عن كتب كثيرة بل لعله متواتر، و المراد بالتيمم قبل الوقت هو التيمم بقصد إتيان ذات الوقت في وقتها، نظير الوضوء قبل الوقت لإتيان الفريضة في وقتها، لا- التيمم لغاية أخرى كصلاة القضاء أو النافلة أو قراءة القران و نحوها.

و اعلم ان ظاهر المعبر و المنتهى أو صريحهما ان عدم جواز التيمم قبل الوقت لأجل ذات الوقت من خواص التيمم و به يفترق عن الطهارة المائية الجائز وقوعها قبل الوقت كذلك، للدليل على الجواز فيها دون التيمم، و ما أفاده من الفرق محتاج الى التفتيح و البحث. (فنقول) لا- إشكال في جواز الوضوء و الغسل قبل الوقت لأجل غاية أخرى كالقراءة و نحوها من الغايات المندوبة أو الواجبة، كما لا- إشكال في جوازهما أيضا لأجل الكون على الطهارة، فإنه أيضا غاية من غاياتهما المندوبة على التحقيق، و هو المقصود من الاستحباب النفسى للوضوء و الغسل إذ لم يثبت الاستحباب النفسى لهما مع قطع النظر عما يترتب عليهما من الطهارة كما حققناه في باب الغسل في مسألة ان غسل الجنابة مستحب نفسى.

و اما جواز الغسل و الوضوء قبل الوقت لعنوان التأهب للصلاة بحيث تكون الغاية

المنوية نفس عنوان التأهب فعن كشف اللثام انه ليس معناه الا الكون على الطهارة و الإتيان بالصلاة بعد الوقت، فليس التأهب عنده عنوانا آخر غير عنوان الكون على الطهارة، و لكن التحقيق خلافه، لاختلاف المفهوم من العنوانين و اختلاف ما استدلوا به لصحة الوضوء لهما، و هنا عنوان ثالث و هو الوضوء أو الغسل قبل الوقت لإتيان الفريضة فى وقتها بحيث تكون الغاية نفس إتيان الفريضة لا التأهب لها، و الفرق بينهما كالفرق بين المفعول له الحصولى و التحصيلى، فالتأهب كالحصولى، فان نفس الوضوء أو الغسل مصداق للتأهب و هو حاصل قبل الوقت بخلاف إتيان الفريضة فإنه أمر مفارق مع الطهارة المائية مترتب عليها.

و حينئذ فيقع البحث فى جواز الطهارة المائية قبل الوقت على هذين الوجهين فربما يستدل للجواز بالمرسل المروى فى الذكرى: ما وقر الصلاة من آخر الطهارة لها حتى يدخل وقتها، لكن القدر المتيقن منه هو ما إذا كانت الغاية نفس إتيان الصلاة لا بعنوان التأهب، و ذلك لظهور كون الطهارة لنفس إتيان الصلاة من قوله: من آخر الطهارة لها- الا ان يقال ان توقيير الصلاة المحثوث عليه فى المرسل يحصل بإتيان الطهارة للتأهب أيضا و لا يبعد ذلك بناء على تعميم قوله: الطهارة لها، لما يكون لأجل الصلاة و لو مع واسطة عنوان التأهب.

إذا تبين ذلك فنقول انه بناء على عدم جواز الطهارة المائية قبل الوقت بعنوان التأهب و لا بعنوان إتيان الفريضة فى الوقت لإنكار مغايرة هذين العنوانين مع عنوان الكون على الطهارة، فينتفى الفرق بين التيمم و الطهارة المائية بناء على جواز التيمم قبل الوقت للكون على الطهارة لما دل على ان التراب احد الطهورين و انه بمنزلة الماء، فإذا جاز الإتيان به لهذه الغاية و حصلت الطهارة به جاز الاكتفاء به بعد دخول الوقت للصلاة و اما بناء على ما اخترناه من المغايرة بين العنوانين الثلاثة و جواز الإتيان بالطهارة المائية لكل من تلك العنوانين فيقع البحث فى جواز التيمم لكل منها أيضا، فإن خصصنا الجواز فى التيمم بما إذا نوى الكون على الطهارة لاختصاص ما ذكر من الدليل - اعنى كون التراب طهورا- به فيحصل الفرق بين الطهارة المائية و التيمم، و لعل الأظهر ذلك لإطلاق معاهد الإجماعات المحكية على عدم جواز التيمم قبل الوقت و انصراف المرسل المروى فى الذكرى الى

الطهارة المائية و عليه فيثبت صدق ما حكى عن المعتمد و المنتهى من اختصاص عدم الجواز بالتيمم فيما إذا اتى به للتأهب أو لإتيان الصلاة بعد الوقت، بل الأقوى عدم الجواز فى التيمم حتى بعنوان الكون على الطهارة بعد تسليم الإجماعات المحكية على عدم الجواز لظهور شمول إطلاقها له أيضا- و لو كان مقتضى عموم المنزلة و ان التراب احد الطهورين جوازه كذلك، هذا تمام الكلام فيما إذا اتى بالتيمم قبل الوقت من التمكن منه بعده.

(و اما المقام الثانى) أعنى ما إذا لم يتمكن من التيمم بعد الوقت فربما يحتمل جوازه قبل الوقت و لو لفعل الفريضة بعد الوقت أو للتأهب لها، بل استظهر وجوبه بعضهم من كلام كاشف الغطاء (قده) فى شرح المفاتيح و حاشية المدارك- لكونه مقدمة للواجب، و قال لا- مانع من وجوبه قبل الوقت هنا لانه كمقدمات الحج و نحوها من مقدمات الواجب المشروط قبل وقته، و لعموم المنزلة و شدة الاهتمام بأمر الصلاة و عدّ العبد عاصيا بتركه عرفا (و ربما يعارض) بإطلاق الإجماع على المنع منه قبل الوقت، و يجاب بمنع شموله لمثل الفرض لكونه من الافراد النادرة.

و لكن الانصاف عدم استقامة ما ذكره، اما الوجوب للمقدمة فلمنع وجوب مقدمة ما يشترط وجوبه بالوقت الا فيما إذا كان تركه مستلزما لترك الواجب غالبا بحسب العادة كمقدمات الحج و نحوها، فان عدم وجوب المقدمة حينئذ مناف مع تشريع ذى المقدمة، فيستكشف وجوب المقدمة بحكم العقل بخطاب نفسى أصلى ينتج نتيجة الخطاب المقدمى من باب تيمم الخطاب على ما فصلناه فى الأصول و أشرنا إليه فى مبحث الغسل أيضا و اما عموم المنزلة فهو غير ثابت و ان أرسلوه إرسال المسلمات، و

اما شدة الاهتمام بأمر الصلاة فلأنها تقتضى وجوب إتيانها فى جميع الأحوال إذا ثبت الترخيص فى إتيانها و لا تكون هى بنفسها مشرعا لايتيانها، فلو فرض عدم التمكّن بعد الوقت من التيمم بالتراب و نحوه، و لكن كان متمكنا من الغبار أو الطين مثلا- فشدة الاهتمام بأمر الصلاة لا تقتضى وجوب التيمم بالتراب قبل الوقت، فتحصل انه لا دليل على الوجوب، و اما الجواز فهو تابع للقول به فى ما إذا تمكن منه بعد الوقت، و قد تقدم الكلام فيه، و الجواز هنا أقوى إذا اتى به قبل الوقت للكون على الطهارة، و ذلك لقوة دعوى انصراف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤٣

إطلاقات الإجماعات المحكية على عدم الجواز عن صورة العلم بعدم التمكّن من التيمم بعد الوقت لكونها من الافراد النادرة، بل الأحوط عدم الترك لاستلزام تركه كونه فاقد الطهورين بعد الوقت المستلزم لترك الصلاة و فوتها منه بناء على ما قويناه من سقوط الأداء عن فاقد الطهورين.

هذا كله فيما إذا اتى بالتيمم لغير غاية واجبة أو مندوبة، و اما إذا اتى به لغاية واجبة كصلاة القضاء فيما إذا كان وظيفته التيمم لها كما إذا ضاق وقتها لظن الموت أو قلنا بجواز صلاة القضاء مع التيمم مطلقا- كما يأتى حكمه فى المسألة السادسة- فالظاهر جواز الاكتفاء به بعد الوقت لأداء الفريضة أيضا، و اما الغايات المندوبة فقد عرفت حكم نية الكون على الطهارة و التهيو، نعم فيما جاز التيمم له كصلاة الليل و غيرها من النوافل فالظاهر أيضا جواز الاكتفاء به للفريضة بعد دخول وقتها، كل ذلك لخروج هذه الموارد عن معقد الإجماعات المحكية و انصرافها الى التيمم لأجل الصلاة التى لم يحضر وقتها، و مما ذكرنا ظهر الوجه فى المسألة الآتية و هى:

### [مسألة (٢) إذا تيمم بعد دخول وقت فريضة أو نافلة]

مسألة (٢) إذا تيمم بعد دخول وقت فريضة أو نافلة يجوز إتيان الصلوات التى لم يدخل وقتها بعد دخوله ما لم يحدث أو يجد ماء فلو تيمم لصلاة الصبح يجوز ان يصلى به الظهر و كذا إذا تيمم لغاية أخرى غير الصلاة. هذا مع قطع النظر عن القول بالمضايقة. و اما بالنظر إليه فسيأتى الكلام فيه فى المسألة الرابعة.

### [مسألة (٣) الأقوى جواز التيمم فى سعة الوقت]

مسألة (٣) الأقوى جواز التيمم فى سعة الوقت و ان احتمال ارتفاع العذر فى آخره بل أو ظن به، نعم مع العلم بالارتفاع يجب الصبر لكن التأخير إلى آخر الوقت مع احتمال الرفع أحوط و ان كان موهوما نعم مع العلم بعدمه و بقاء العذر لا إشكال فى جواز التقديم، فتحصل انه اما عالم ببقاء العذر إلى آخر الوقت أو عالم بارتفاعه قبل الآخر أو محتمل للأمرين فيجوز المبادرة مع العلم بالبقاء و يجب التأخير مع العلم بالارتفاع، و مع الاحتمال الأقوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤٤

جواز المبادرة خصوصا مع الظن بالبقاء، و الأحوط التأخير خصوصا مع الظن بالارتفاع.

اختلف فى جواز التيمم فى سعة الوقت على أقوال، فقيل بالجواز مطلقا و لو علم أو ظن اصابة الماء فى آخر الوقت، و هو المحكى عن الصدوق و قواه فى المنتهى و التحرير، و حكاه الشهيد عن ظاهر الجعفى، و استقر به فى البيان.

وقيل بعدم الجواز مطلقا و لو ظن أو علم بعدم اصابة الماء إلى آخر الوقت، و هو المحكى عن الشيخ في أكثر كتبه و السيد و ابى الصلاح، و ادعى السيد عليه الإجماع في المسائل الناصرية و الانتصار.

و فصل جملة من الأصحاب بين رجاء زوال العذر و عدمه بالمنع في الأول و الجواز في الأخير، و هو المحكى عن ابن الجنيد و المحقق في المعبر و العلامة في جملة من كتبه.

(و استدل للأول) - أعنى الجواز مطلقا - بإطلاق الكتاب الكريم، الأمر بالتيمم مع عدم وجدان الماء الظاهر في قيام التيمم مقام الوضوء و الغسل عند إرادة الصلاة و لو في أول الوقت (و أورد عليه) المرتضى بان الاستدلال بالاية متوقف على إثبات جواز إرادة الصلاة في أول الوقت، قال: و نحن نخالفه فيه و نقول ليس كذلك (و أوجب عنه) بان المراد من ارادة الصلاة هو ارادتها في الجملة لا خصوص الإرادة المتصلة بفعل الصلاة، فلا مانع من ان يريد الصلاة المتأخرة عن أول الوقت و يصح بهذه الإرادة التيمم في أول الوقت (و لا يخفى) ما في هذا الجواب من التكلف، مضافا الى ان ذلك لا يثبت جواز الصلاة بهذا التيمم في أول الوقت، فالإنصاف تمامية إيراد المرتضى على الاستدلال بالاية.

و استدل للجواز أيضا بجملة من الاخبار مثل ما دل على وجوب الصلاة بمجرد دخول الوقت، نحو قوله عليه السلام إذا دخل الوقت فقد وجب الصلاة و الطهور، و ما دل على استحباب فعل الصلاة في أول الوقت و الحث على المحافظة على ذلك، و بالنبوى المعروف: أينما أدركنى الصلاة تيممت و صليت.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤٥

(و خبر داود الرقى) عن الصادق عليه السلام: أكون في السفر و تحضرني الصلاة و ليس معي ماء و يقال ان الماء قريب منا، فاطلب الماء و انا في وقت يمينا و شمالا، قال لا تطلب و لكن تيمم فإنى أخاف عليك التخلف عن أصحابك ففضل و يأكلك السبع -، و ظهوره في الجواز في سعة الوقت باعتبار قول الراوى: و تحضرني الصلاة، و قوله و انا في وقت، و جواب الامام عليه السلام بقوله لا تطلب و لكن تيمم غير قابل للإنكار، بل قيل انه نص في صحة التيمم عند سعة الوقت.

(و خبر ابى عبيدة) عن الصادق عليه السلام عن المرأة ترى الطهر في السفر و ليس معها ماء يكفيها لغسلها و قد حضرت الصلاة، قال إذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثم تيمم و تصلى -، و هو في الظهور كخبر الرقى باعتبار اشتماله على قول الراوى و قد حضرت الصلاة، الظاهر في كونه في ابتداء الوقت.

و ما ورد من الصحيحة في إمام قوم أصابته جنابة و ليس معه ما يكفيه للغسل، أيتوضأ بعضهم و يصلى بهم، قال لا و لكن تيمم الجنب الامام و يصلى بهم، ان الله قد جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا -، بدعوى ان الغالب وقوع الجماعة في سعة الوقت، مع بعد أمر المأمومين بالتأخير إلى آخر الوقت لدرك فضيلة الجماعة مع خصوص هذا الامام مع إمكان إدراكها بإمام آخر متطهر بالطهارة المائية (و ما ورد) من جواز صلاة الليل و النهار بتيمم واحد.

و ما ورد من الاخبار المستفيضة في عدم الإعادة لمن صلى تيمما ثم وجد الماء، بعضها بالإطلاق الشامل للوجدان في الوقت و خارجه (مثل صحيح الحلبي) عن الصادق عليه السلام في الرجل إذا أجنب و لم يجد الماء، قال يتيمم بالصعيد فإذا وجد ماء فليغتسل و قد اجزئته صلوته التي صلى، و في معناه غيره، و بعضها بالتصريح بعدم وجوب الإعادة في الوقت مثل خبر على بن سالم عن الصادق عليه السلام قال قلت له أتيتم و أصلى ثم أجد الماء و قد بقى على وقت، فقال لا تعد الصلاة فإن رب الماء هو رب الصعيد، و صحيحة زرارة قال قلت لأبى جعفر عليه السلام فإن أصاب الماء و قد صلى بتيمم و هو في وقت، قال عليه السلام تمت صلوته و لا إعادة عليه -، و نحوهما غيرهما.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤٦

و هذه الاخبار أظهر ما يدل على التوسعة لا سيما المصرح فيها بعدم وجوب الإعادة في الوقت، الا ان دلالتها بالنسبة إلى إتيان الصلاة مع التيمم مع رجاء زوال العذر و عدمه بالإطلاق، و حمل هذه الاخبار الظاهرة في جواز الصلاة متيمما في سعة الوقت على ارادة ما لو صلى في السعة بظن الضيق- كما عن بعض- بعيد في الغاية، كما ان حمل صحيحة زرارة المصرحة بجوازها في السعة على إرادة الصلاة مع التيمم في الوقت لا- اصابة الماء في الوقت بجعل قوله في السؤال- و هو في وقت- قيذا لقوله و قد صلى بتيمم لا لقوله فإن أصاب الماء- كما صنعه الشيخ (قده) أبعد، مع انه لا يمكن القول به في خبر على بن سالم و نظائره. (و بالجملة) لا يكاد يشك في ظهور هذه الاخبار- أعني ما ورد في عدم وجوب الإعادة في الوقت- في الدلالة على التوسعة، و لكن سيأتي أنه لا- بد من تقييدها بصورة عدم رجاء زوال العذر جمعا بينها و بين ما سيأتي من أدلة المانعين و قد ذكر في الجواهر وجوها لتأييد القول بالتوسعة مطلقا مثل دعوى أداء القول بالتضييق الى العسر و الحرج و كونه مفوتا لكثير من المستحبات كالنوافل المرتبة، و مساواة العجز عن استعمال الماء مع سائر الأعذار التي يجوز معها الصلاة في السعة كالسلس و البطن و الاستحاضة، و سيجيء تضعيف كل هذه المؤيدات بل و تزييف غير الطائفة الأخيرة من الأدلة المتقدمة للتوسعة في ضمن إثبات ما نختاره من التفصيل بين رجاء زوال العذر و عدمه.

(و استدلل للقول بالمنع مطلقا) أيضا بوجوه لا يخلو أكثرها عن المناقشة مثل استصحاب بقاء التكليف بالطهارة المائية حتى يتحقق العجز عنها المتحقق بالضيق، و قاعدة الاشتغال الجارية في الطهارات الثلاث على ما تقدم من كون الشك في اعتبار شيء فيها شرطا أو جزء من قبيل الشك في المحصل، و مثل ان التيمم طهارة اضطرارية متوقفة على تحقق الاضطرار عن الطهارة المائية و العجز عنها، و حيث ان المطلوب هو طبيعة الطهارة المائية و الصلاة معها الجامعة بين أفرادها الزمانية من أول الوقت إلى آخرها فيكون الاضطرار عنها متوقفا على الاضطرار عن جميع أفرادها الطولية،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤٧

و لا يتحقق ذلك إلا بتأخير الصلاة إلى آخر الوقت بمقدار لا يتمكن الا من الصلاة مع الطهارة الترابية. و استدلل أيضا بالأخبار الآمرة بالإعادة في الوقت عند وجدان الماء (منها) صحيحة يعقوب، قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تيمم فصلى فأصاب بعد صلوته ماء، أتوضأ و يعيد الصلاة أم تجوز صلوته، قال عليه السلام إذا وجد الماء قبل ان يمضى الوقت توضأ و أعاد، فان مضى الوقت فلا إعادة (و منها) موثق منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام في رجل تيمم و صلى ثم أصاب الماء، فقال اما انا ان كنت فاعلا اني كنت أتوضأ و أعيد (و منها) خبر ابى بصير قال سئلته عن رجل كان في سفر و معه ماء فنسيه و تيمم و صلى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان يخرج الوقت، قال عليه ان يتوضأ و يعيد الصلاة.

و لا يخفى ان هذه الروايات لا دلالة فيها على المنع (اما لاولي) فلأنها على الدلالة على التوسعة أظهر، غاية الأمر كونها دالة على وجوب الإعادة عند وجدان الماء في الوقت فيدل على انه مع عدم الوجدان تكون صلاة مجزية، و اين هذا من القول بوجوب التأخير إلى آخر الوقت، و اما الرواية الثانية فهي في الدلالة على الاستحباب أظهر من جهة قوله عليه السلام:

اما انا ان كنت فاعلا اني كنت أتوضأ و أعيد، إذ لو كانت الإعادة واجبة لأمر بها صريحا من غير ان يخص نفسه عليه السلام بها، مضافا الى ما عرفت في الخبر الأول من عدم دلالة وجوب الإعادة على وجوب التأخير، و اما خبر ابى بصير فهو أجنبي عن الدلالة على التضييق رأسا، لكون مفاده وجوب الإعادة على من نسي الماء في رحله و ان نسيانه الماء لا يكون موجبا للدخول تحت عنوان فاقد الماء و لا- تحت عنوان العاجز عن استعماله، بل كان واجد الماء واقعا فلم يتحقق معه موضوع جواز التيمم، و لذا وجب الإعادة عليه بعد التذكر.

و عمدة ما استدلل به لهذا القول هي الأخبار الآمرة بالتأخير إلى آخر الوقت (كصحيحة محمد بن مسلم) قال سمعته يقول إذا لم



تجد الماء و أردت التيمم فاخر التيمم إلى آخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الأرض (و حسنة زرارة) عن أحدهما: إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام الوقت فان خاف ان يفوته الوقت فليتيمم و ليصل في آخر مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤٨

الوقت و لا قضاء عليه و ليتوضأ لما يستقبل، و عن المحقق البهبهاني فى حاشيته على المدارك ان هذه الرواية وردت بإسناد آخر: فليمسك بدل فليطلب، و عليه فتكون دلالتها أوضح (و موثقة ابن بكير) عن الصادق عليه السّلام: فإذا تيمم الرجل فليكن ذلك فى آخر الوقت فان فاته الماء فلن يفوته الأرض (و موثقة الآخر) أيضا قال سئل أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل أجنب فلم يصب الماء، أ يتيمم و يصلى، قال عليه السّلام لا، حتى آخر الوقت، فان فاته الماء لم تفته الأرض (و خبر محمد بن حمران) عنه عليه السّلام قال قلت له رجل تيمم ثم دخل فى الصلاة و قد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل فى الصلاة، قال يمضى فى الصلاة، و اعلم انه ليس ينبغى لأحد أن يتيمم إلا آخر الوقت (و عن دعائم الإسلام) عنه عليه السّلام عن آبائه عن على عليهم السلام: لا- ينبغى ان يتيمم من لا- يجد الماء الا- فى آخر الوقت (و عن الفقه الرضوى) و ليس للمتيمم ان يتيمم إلا فى آخر الوقت أو الى ان يتخوف خروج وقت الصلاة.

و استدلل للتفصيل بالجمع بين الاخبار المصرحة فيها بالتوسعة و بين الاخبار التى استدلل بها القائل بالتضييق بدعوى ان الاخبار الدالة على التوسعة مطلقة بالنسبة إلى صورة رجاء زوال العذر و ليست صريحة فيها، و الاخبار المانعة ظاهرة فى خصوص العذر المرجو الزوال فيقيد بها الأخبار المجوزة و تكون النتيجة التوسعة فى صورة عدم رجاء زوال العذر، و الذى يشهد باختصاص الأخبار المانعة- و هى الأخبار الآمرة بالتأخير- بصورة رجاء ارتفاع العذر إلى آخر الوقت هو اشتمال جملة من تلك الاخبار على انه ان فاته الماء لم تفته الأرض، الظاهر فى ان التأخير انما هو لرجاء الوصول الى الماء فى أثناء الوقت، بل فى مصباح الفقيه ان فى هذا القول إشارة أبلغ من التصريح بأن التأخير انما هو لرجاء اصابة الماء و هو كذلك، بل فى قوله فى حسنة زرارة فليطلب ما دام الوقت أيضا إشارة الى ذلك، حيث ان الظاهر منه كون التأخير لمكان الطلب الذى لا جدوى له الا مع رجاء الوصول إليه، إذ لا- معنى للأمر بالطلب مع العلم بالعدم، بل قد يقال باستحالة طلب ما يعلم بعدم الوصول اليه، بل لو كان لفظ الخبر فليمسك بدل فليطلب لكان فيه أيضا تلويح الى ان الإمساك لمكان رجاء الوصول الى الماء، إذ من المستبعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤٩

جدا ان يأمر بالتأخير تعبدا مع القطع بإتيان الصلاة فى آخر الوقت متيمما، مضافا الى ما فى خبر محمد بن حمران من كلمة ليس ينبغى (إلخ) فإن فيها شائبة الدلالة على استحباب التأخير و كذا قوله لا ينبغى (إلخ) فى خبر دعائم الإسلام. (و لا يخفى) ان دليل القول بالتفصيل أجود، و عليه فلا محيص عن الالتزام به، فالأقوى وجوب التأخير مع رجاء زوال العذر سواء علم زواله أو ظنه أو احتمله بالاحتمال المتساوى، بل و لو كان موهوما و كان عدم الزوال مظنونا ما لم يبلغ درجة الاطمئنان الذى هو علم عادى، و جواز البدار مع العلم أو الاطمئنان بعدم الزوال، و ما ذكرناه هو مقتضى الجمع بين الطائفتين من الاخبار المتقدمة.

و بما ذكرناه من كون التفصيل هو مقتضى الجمع بين الاخبار يندفع التمسك لجواز البدار مع رجاء الزوال باستصحاب بقاء العذر إلى آخر الوقت، و ذلك لعدم انتهاء الأمر الى الأصل العملى مع الدليل الاجتهادى، مع ما فى هذا الأصل من كونه جاريا فى الأمر الاستقبالى بمعنى كون اليقين فيه متعلقا بالأمر الموجود فى الحال و الشك متعلقا ببقائه فى الزمان المستقبل، و فى جريانه و شمول اخبار الاستصحاب له كلام قد حرر فى الأصول و الحق عدم الجريان لانصراف الاخبار عنه كما هى منصرفه عن الاستصحاب القهقرائى، فراجع.

و اما سائر الوجوه التي استدلت بها للتوسعة و التضييق فشىء منها مما لا يمكن الركون اليه، اما ما استدلت به للتوسعة فإطلاق الآية الكريمة قد عرفت ما فى الاستدلال به، و انه انما ورد فى مقام بيان أصل التشريع، لا فى بيان كيفية التيمم بخصوصياته، و اما ما يدل على وجوب الصلاة بمجرد دخول الوقت ففيه انه يتم الاستدلال به لو لم يقيد بما يدل على وجوب التأخير، و مع أخصية أخبار التضييق - كما عرفت - تصير مقيدة له، و نتيجة التقييد هو وجوب التأخير مع رجاء زوال العذر، و منه يظهر حكم ما يدل على استحباب فعل الصلاة فى أول الوقت.

و اما النبوى المعروف: أينما أدركتنى الصلوة (إلخ) فالاستدلال به ضعيف لضعف سنده بالإرسال - و ان قال فى الجواهر انه مروى على لسان غير واحد من الأصحاب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥٠

على ان كلمة أينما تدل على الظرف المكاني لا- الزمانى فلا- دلالة فيه على العموم بحسب الوقت، مضافا الى انه على تقدير العموم الزمانى فإنما يدل على فعل التيمم فى أى وقت أدركته الصلاة مع وجدانه لسائر الشرائط لا مطلقا، و ليس فيه دلالة على شرطية شىء أو نفى شرطيته، و انما يثبت حكم كل شرط إثباتا أو نفيا بدليل آخر، فعلى تقدير شرطية التأخير إلى آخر الوقت اما مطلقا أو مع رجاء زوال العذر فلا ينفى شرطيته بعموم هذا الحديث.

(و اما خبر داود الرقى) فهو فى مقام المنع عن التخلف عن الرفقة و النهى عن الطلب خوفا من الضلال و الهلاك لا- فى مقام جواز الإتيان بالصلاة مع التيمم فى أول الوقت مطلقا و لو مع العلم بوجدانه فى آخره، و لو سلم إطلاقه فيقيد بما عرفت مما يدل على المنع مع الرجاء، و كذا خبر ابى عبيدة فى المرأة التى ترى الطهر فى السفر.

و اما ما ورد فى إمام قوم أصابته جنابة فلعله مسوق لدفع توهم عدم صلاحية التيمم للايتمام به لا لبيان جواز صلاة التيمم فى كل جزء من الوقت مطلقا، و مع فرض الإطلاق من هذه الجهة أيضا فليس إطلاقه أقوى من المطلقات المتقدمة التى عرفت تقييدها بما يدل على المنع مع الرجاء (و منه يظهر) حكم ما ورد من جواز صلاة الليل و النهار بتيمم واحد، إذ لا كلام فى جواز ذلك أصلا، و انما الكلام فى جواز التيمم فى سعة الوقت، و اما إذا تيمم فى وقت يجوز التيمم لها فى السعة أو الضيق مطلقا أو مع عدم رجاء الزوال فبقى تيممه هذا الى وقت صلاة اخرى فيجوز صلوته معه اما مطلقا حتى على القول بالضيق أو مع الانتظار مطلقا أو مع الرجاء، و اما ما دل على عدم وجوب الإعادة لمن صلى متيمما ثم وجد الماء مطلقا أو مع التصريح فى الوقت فتلك الأخبار هى عمدة ما استدلوا به - كما تقدم - و لكنها مطلقات بالنسبة إلى الرجاء و عدمه فيقيد إطلاقها بما دل على وجوب التأخير فى صورة الرجاء، و مما ذكرنا ظهر حال المؤيدات التى ذكرها فى الجواهر لهذا القول، فلا تطيل الكلام بالبحث عنها، هذا تمام الكلام فى أدلة القائلين بجواز البدار مطلقا، و اما أدلة المانعين فهى أيضا ضعيفة سوى ما تقدم من اخبار وجوب التأخير مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥١

اما استصحاب بقاء التكليف بالطهارة المائية إلى آخر الوقت و كذا قاعدة الاشتغال ففيه انه يتم الرجوع الى الأصل مع عدم وجود الدليل الاجتهادى، و قد عرفت ان مقتضى الجمع بين اخبار الباب هو التفصيل.

و اما ان التيمم طهارة اضطرارية و ان الاضطرار عن الطبيعة انما يتحقق بالاضطرار عن جميع أفرادها فى جميع الوقت ففيه أولا انه يمكن تصوير الأمر بالطبيعة الجامعة بين الافراد الاضطرارية فى أول الوقت و الافراد الاختيارية فى آخره، بأن يقال صلّ اما متطهرا مع التيمم فى أول الوقت أو متطهرا بالطهارة المائية فى آخره، و هذا لا- مانع منه إذا دل عليه الدليل، و تصير النتيجة وجوب الصلاة فى كل جزء من الوقت على نحو العموم البدلى على حسب ما هو وظيفته من الاضطرار و الاختيار، نظير التكليف بالجامع بين القصر و الإتمام لو كان فى بعض الوقت حاضرا و فى بعضه مسافرا.

(و ثانيا) ان تحقق الاضطرار فى آخر الوقت لا يتوقف على تحقق آخر الوقت، بل يحصل بالعلم بعدم التمكن من استعمال الماء فيه و لو كان العلم به فى أول الوقت، فهذا يصير دليلا- للقول بالتفصيل لا- القول بالضيق مطلقا، فتحصل ان الحق هو التفصيل لحمل الأخبار الواردة فى وجوب التأخير على صورة رجاء زوال العذر.

هذا كله إذا كان العذر فى التيمم هو عدم وجدان الماء، و اما سائر المسوغات فالظاهر مساواتها من هذه الجهة مع عدم وجود الماء فلا- بد فيها أيضا من التفصيل بين الرجاء و عدمه، و قد حكى عن الشهيد الثانى فى الروض دعوى الإجماع على عدم الفرق، خلافا لظاهر الجواهر حيث خصّص الضيق على القول به بما إذا كان العذر المسوغ عدم وجود الماء لورود الأدلة الدالة على التضيق فى مورده، و يقول بالتوسعة فى سائر الأعذار- قال (قده) و كذا لا تقتضى تلك الأدلة وجوب التأخير فى غير فقد الماء من أسباب التيمم كالمرض و نحوه فقضية إطلاق القاعدة أو العموم الجواز فيه مع السعة حتى على القول بالتضيق (انتهى) و لكن الحق هو العموم بالقياس الى جميع الأعذار للإجماع المحكى عن الروض و لوجود ملاك لزوم التأخير و هو رجاء زوال العذر، و الله العالم بحقيقته احكامه.

#### [مسألة (٤) إذا تيمم لصلاة سابقه و صلى]

مسألة (٤) إذا تيمم لصلاة سابقه و صلى و لم ينتقض تيممه حتى دخل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥٢

وقت صلاة اخرى يجوز الإتيان بها فى أول وقتها و ان احتل زوال العذر فى آخر الوقت على المختار، بل و على القول بوجوب التأخير فى الصلاة الأولى عند بعضهم لكن الأحوط التأخير فى الصلاة الثانية أيضا و ان لم يكن مثل الاحتياط السابق بل أمره أسهل، نعم لو علم بزوال العذر يجب التأخير كما فى الصلاة السابقة.

إذا تيمم لصلاة حاضرة ضاق وقتها أو لفائتة ثم حضرت وقت صلاة اخرى فعلى القول بالتوسعة مطلقا كما هو مختار المصنف (قده) يجوز الإتيان بالصلاة الثانية فى أول وقتها، و على المختار من التفصيل أو القول بالمضايقه مطلقا ففى جواز الإتيان بها قولان، فعن المبسوط و المحكى عن صريح جماعة و ظاهر آخرين- كما فى الجواهر- هو الجواز لظهور أدلة المضايقة فى غير التيمم فلا يشمل من كان على تيمم فى الوقت، و بما دل على الاكتفاء بتيمم واحد لصلوات متعددة، و بوجود المقضى و هو الطهارة و سببها الوقت للوجوب و ارتفاع المانع، و عن مصباح السيد و الشهيد فى البيان و جملة من المتأخرين هو المنع لأن الأدلة المانعة عن التوسعة و ان كان ظاهرها غير التيمم الا انها تشمل التيمم أيضا لعموم علتها فإنها معللة برجاء الماء و هو متحقق فى الفرض، و ما دل على الاكتفاء بتيمم واحد لصلوات متعددة لا يدل على جواز إيقاع تلك الصلوات فى أول أوقاتها، و دعوى انتفاء المانع ممنوع بادعاء وجوده و هو رجاء الماء على القول المختار، أو عدم تحقق الضيق على القول بالمضايقه مطلقا. و لا يخفى ان هذا هو الأقرب الى ما اخترناه من التفصيل.

و هل يجوز الصلاة مع هذا التيمم فيما يصح منه الصلاة أعنى فى أول الوقت مع العلم ببقاء العذر أو فى آخره مع رجاء الزوال، أو يجب تجديده للصلاة الثانية، المحكى عن الإيضاح وجهها و قولها هو الأخير، و قد حكى عن بعض العامة الذى أوجب لكل صلاة تيمما، و هذا فى غاية الضعف و الشذوذ (و الأقوى هو الجواز) للأخبار المتظاهرة الدالة على جواز إتيان الصلوات المتعددة بتيمم واحد و كفاية التيمم الواحد

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی؛ ج ۷، ص: ۳۵۳

مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ج ۷، ص: ۳۵۳

لصلوات الليل و النهار (ففى خبر زرارة) عن الباقر عليه السلام قال قلت لأبى جعفر عليه السلام يصلى الرجل بتيمم واحد صلاة الليل و النهار كلها، فقال عليه السلام نعم ما لم يحدث أو يصب الماء (و خبر آخر) لزرارة عن الصادق عليه السلام فى رجل تيمم، قال عليه السلام يجزيه ذلك الى ان يجد الماء (و خبر حماد بن عثمان) قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يجد الماء، يتيمم لكل صلاة؟ فقال عليه السلام لا، هو بمنزلة الماء (و خبر السكونى) عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آباءه عليهم السلام، قال لا بأس بأن تصلى صلاة الليل و النهار بتيمم واحد ما لم تحدث أو تصب الماء.

### [مسألة (۵) المراد باخر الوقت الذى يجب التأخير اليه أو يكون أحوط الآخر العرفى]

مسألة (۵) المراد باخر الوقت الذى يجب التأخير اليه أو يكون أحوط:

الآخر العرفى فلا يجب المداقفة فيه و لا الصبر الى زمان لا يبقى الوقت الا بقدر الواجبات فيجوز التيمم و الإتيان بالصلاة مشتملة على المستحبات أيضا، بل لا ينافى إتيان بعض المقدمات القريبة بعد الإتيان بالتيمم قبل الشروع فى الصلاة بمعنى إبقاء الوقت بهذا المقدار.

هل المراد باخر الوقت هو الوقت الموسع لمقدار الواجب من التيمم و إدراك ركعة من الصلاة بقاعده من أدرك ركعة فقد أدرك الوقت، أو إدراك الواجب من التيمم و ادراك جميع الصلاة مقتصرًا على واجباتها، أو مع ادراك مقدار الإتيان بمستحباتها المتعارفة، أو مطلق مستحباتها أو مع الإتيان ببعض المقدمات القريبة بعد الإتيان بالتيمم، احتمالات، أقواها الأخير، و ذلك لانصراف الإطلاقات الدالة على التأخير إلى متعارفة العرفى كما هو المناط فى سائر المقامات و التحديدات، فيكون المدار على الصلوات المتعارفة على حسب اختلافها من الأشخاص من البطوء و السرعة و اشتغالها على المندوبات و عدمه، و به يبطل بقية الاحتمالات سيما الاحتمال الأول فإنه ضعيف فى الغاية، إذ التنزيل فى قاعدة من إدراك ركعة من الوقت انما هو فيمن عجز عن ادراك جميع الركعات فى الوقت لا انه يجوز التأخير الى ان لا يدرك من الوقت إلا ركعة.

### [مسألة (۶) يجوز التيمم لصلاة القضاء]

مسألة (۶) يجوز التيمم لصلاة القضاء و الإتيان بها معه و لا يجب التأخير إلى زوال العذر، نعم مع العلم بزواله عن قريب يشكل الإتيان بها

مصباح الهدى فى شرح العروۃ الوثقى، ج ۷، ص: ۳۵۴

قبله، و كذا يجوز للنوافل الموقته حتى فى سعة وقتها بشرط عدم العلم بزوال العذر إلى آخره.

فى هذه المسألة أمران (الأول) فى جواز التيمم لقضاء الفريضة و الإتيان بها معه، و اعلم ان المصنف (قده) أفتى فى هذه المسألة بجواز التيمم، و فى مبحث القضاء احتياط فى تأخير ذوى الأعذار مطلقًا و لم يفت بالجواز، حيث قال فى المسألة الرابعة و

الثلاثين منه: الأحوط لذوى الأعذار تأخير القضاء الى زمان رفع العذر إلا إذا علم بعدم ارتفاعه إلى آخر العمر أو خاف مفاجأة الموت (انتهى) و لم يعلم ان ما ذكره في باب القضاء هل هو عدول منه عما افتي به في هذه المسألة، أو انه يفرق بين العذر في الطهارة المائية و بين سائر الأعذار مثل العذر عن القيام و نحوه (و كيف كان) فابسط ما عثرت عليه في عبارة الأصحاب و هو ما أفاده في المستند، قال (قده) يتيمم للفائت فريضة كانت أو نافله في كل وقت تذكر و أراد فعلها، اما على القول بالمضايقة في القضاء فظاهر، و اما على التوسعة فلعومات جواز فعلها متى ذكرها و إطلاق الآيتين و اخبار التيمم مع أصالة عدم التوقيت لها بوقت، خلافا للبيان، فقال لا- يتيمم للفائت لأن وقتها العمر فيشملها اخبار التأخير إلى آخر الوقت (و فيه) ان هذا التحديد غير مستفاد من التوقيت بل هو من مقتضيات عدم الفورية و مثل ذلك ليس وقتا بل يجوز التيمم في كل وقت لمن عليه فائتة و لو لم يرد فعلها لان وجوبها عليه مستلزم لوجوب مقدمتها التي هي التيمم مع العذر فلا مناص من القول اما بعدم وجوب الفائتة حين العذر أو بوجوب مقدمتها أيضا، و الأول ظاهر الفساد بالإجماع و العمومات فتعين الثاني، ثم ذكر حكم غير الموقته من سائر الصلوات من النوافل و النذر المطلق و ان حكمها كالقضاء في جواز البدار بها مع التيمم حتى النوافل المبتدئة في أوقات كراهتها- الى ان قال- و اما ماله وقت كالنذر الموقت و النوافل اليومية و الايات و العيدين فمقتضى إطلاق أخبار المضايقة في التيمم عدم صحتها إلا في آخر أوقاتها، و دعوى ظهورها في الفرائض اليومية غير مسموعة، و لكن قيل الظاهر عدم الخلاف في جواز التيمم لكل منها في حال إيقاعها، فإن ثبت الإجماع فهو، و الا فالوقوف على الاخبار (انتهى).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥٥

و حاصل كلامه انه جعل المدار في جواز البدار في القضاء مع التيمم إخراجه عن الموققات و ظاهره بل صريحه انه على تقدير كون القضاء من الموققات يشمله إطلاق أخبار المضايقة.

(و التحقيق) ان يقال ان القضاء و ان لم يكن من الموققات و لو على القول بالمضايقة في القضاء، الا انه ليس مبنى جواز البدار هنا على ذلك، اما عدم كونه من الموققات فلان المراد بالموقت هو ما كان الإتيان به في الوقت دخيلا في ملاكه بحيث لو كان يمكن إيجاده لا- في زمان لما كان مطلوبا، و غير الموقت هو الذي كان الإتيان به في وقت من الأوقات من ضروريات زمانية فاعله و ان الفاعل الزماني لا يقع فعله إلا في الزمان من غير دخل للزمان في ملاكه، و صلاة القضاء من هذا القبيل سواء قلنا فيه بالفورية و المضايقة أو قلنا بالمواسعة. اما على الثاني فواضح، و اما على الأول فلكون القضاء حينئذ كصلاة الزلزلة، و مجرد وجوب الفورية فيها لا يجعلها من الموققات.

و اما انه ليس مبنى الجواز هنا على عدم كون القضاء من الموققات فلا- الأمر بالتأخير إلى آخر الوقت في اخبار التيمم ليس بملا-ك كون الصلاة من الموققات بل بملاك رجاء زوال العذر و هو حاصل في غير الموقت أيضا، فإذا كان العذر مما يرجى زواله فظاهر تلك الاخبار و وجوب التأخير.

(فالأولى) ان يجعل مبنى المسألة في جواز القضاء مع التيمم أو مع عذر آخر على استفادة عموم البدلية مما يدل على بدلية الافراد العذرية عن الأفراد الاختيارية مثل صلاة المتييم عن المتوضى أو المغتسل و صلاة القاعد عن القائم و نحوه فان استفيد من دليل البدلية عموم فهو، و الا- فمقتضى القاعدة هو الانتظار الى ان يزول العذر أو يحصل اليأس عن زواله، و الظاهر عدم الإطلاق في أدلة البدلية في شىء عن الاعذار سواء كان مدركها قاعدة الميسور أو الاخبار الخاصة الواردة في كل عذر لورودها في مقام ثبوت أصل البدلية في الجملة، فالمحكم هو إطلاق أدلة الصلاة الاختيارية، و مقتضى إطلاق تلك الأدلة عدم جواز البدار في فعل القضاء مع العذر الا مع خوف مفاجأة الموت أو مع اليأس

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥٦

من البرء و زوال العذر كما احتاط المصنف (قده) في مبحث القضاء على ما عرفت.

و قد ظهر مما ذكرناه ضعف ما تمسك به في المستند لإثبات جواز البدار في القضاء متيما من عمومات جواز فعلها متى ذكرها و إطلاق الآيتين و اخبار التيمم و أصالة عدم التوقيت لها بوقت، فان عمومات جواز فعل صلاة القضاء متى ذكرها لا تشمل الا فعلها مع جميع شرائطها الاختيارية و ذلك لإطلاق ما دل على شرطيتها في الصلاة، و اما إطلاق الآيتين و اخبار التيمم فقد تقدم منعه.

و أضعف من ذلك ما افاده (قده) في طى كلامه بقوله بل يجوز التيمم في كل وقت لمن عليه فائتة و لو لم يرد فعلها لان وجوبها عليه مستلزم لوجوب مقدمتها التي هي التيمم مع العذر (و وجه ضعفه) ان عبادية الطهارات الثلاث انما تصح بامثال العبادة المشروطة بها لا لأمرها الغيرى المقدمى التوصلى و لا يعقل إتيان التيمم حينئذ عبادة مع عدم ارادة الفعل المشروط به، و تفصيل ذلك موكول إلى الأصول، هذا تمام الكلام في حكم إتيان قضاء الفريضة بالتيمم.

(الأمر الثانى) في إتيان النوافل، و الظاهر ان الموقنات منها حكمها حكم الفرائض الموقنة فلا يجوز التيمم لها مع سعة الوقت مع رجاء زوال العذر و يجوز مع عدم رجائه، فيصح التيمم لصلاة الليل مثلا في أول الثلث الأخير من الليل مع اليأس عن زوال عذره إلى آخر الليل، و يجب التأخير إلى آخر الليل مع الرجاء، و دعوى انصراف الأدلة الدالة على التضييق الى خصوص الفرائض الموقنة ممنوعة بأنها تشمل النوافل بعموم التعليل و الملاك، و اما غير الموقنة من النوافل فيصح التيمم لها في حال العذر و لو علم بزواله بعده، و ذلك لعموم ما يدل على طهورية التراب و انه يكفيك عشر سنين و عدم ما يدل على التضييق مثل ما ورد في الموقنات من قولهم عليه السلام فليكن تيممك في آخر الوقت من غير فرق في ذلك بين ذوات الأسباب أو النوافل المبتدئة، و في المبتدئة أيضا من غير فرق بين إتيانها في الأوقات المكروهة أو غيرها، خلافا للمحكى عن المعتبر و المنتهى و التذكرة فلم يجوزوا التيمم للمبتدئة في الأوقات المكروهة و لم يعلم وجه لل منع عنه، و لعل نظرهم إلى مرجوحية الصلاة في أوقاتها المكروهة، فذهبوا الى عدم شمول أدلة مشروعية التيمم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥٧

لها، و لكن مرجوحيتها لا تنافى رجحانها الذى به يتم كونها عبادة فلا مانع عن شمول أدلة التيمم لها.

(و مما ذكرنا كله) ظهر ما فى الجواهر أيضا من ترخيصه التيمم لقضاء الفرائض مطلقا و للنوافل كذلك موقناتها و غير موقناتها من ذوات الأسباب أو المبتدئة، قال (قده) كما انها- اى أخبار التضييق- لا تقتضى وجوب تأخير التيمم إلا بالنسبة للموقت أى الذى ضرب الشارع له وقتا خاصا محدد بل الفرائض خاصة، فمن أراد قضاء فائتة و لو قلنا بالتوسعة فى القضاء، أو نافلة راتبه مع سعة وقتها أو مبتدئة فى الأوقات المكروهة أو غيرها أو نحو ذلك جاز له التيمم (انتهى) و ما ذكره (قده) فى النوافل المبتدئة و ان كان مقبولا بل فى ذوات الأسباب من غير الموقنة، و لكن حكمه (قده) فى قضاء الفائتة و فى النوافل الراتبية فى سعة وقتها منظور فيه، و الصواب ما ذكرناه من عدم الجواز مع رجاء زوال العذر فى أوقاتها.

### [مسألة (٧) إذا اعتقد عدم سعة الوقت فتييم و صلى]

مسألة (٧) إذا اعتقد عدم سعة الوقت فتييم و صلى ثم بان السعة فعلى المختار صحت صلوته و يحتاط بالإعادة و على القول بوجوب التأخير تجب الإعادة.

الظاهر ان مراد المصنف (قده) فى هذه المسألة ما إذا كان العذر المسوغ للتيمم غير ضيق الوقت من مرض و نحوه، إذ حينئذ

يصح التيمم و الصلاة في فرض المسألة بناء على القول بالمواسعة كما هو مختاره، و قد استدرك سيد مشايخنا (قده) ما استظهرناه من كلامه و قال في حاشيته في هذا المقام عند قوله - عدم سعة الوقت -: مع وجود العذر المسوغ للتيمم غير ضيق الوقت، و لكن بعض أساتيدنا المعظمين (قده) كأنه حمل كلامه على ما إذا كان العذر هو ضيق الوقت و قال في حاشيته في هذا المقام عند قول المصنف (قده) - و على القول بوجوب التأخير تجب الإعادة -: الظاهر وجوب الإعادة في المقام على كل تقدير (و لا يخفى) ان عبارة المتن آية عن هذا الحمل، و الصواب هو الأول.

ثم ان الحكم في المسألة هو الصحة على القول بالمواسعة على ما اختاره المصنف،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥٨

و اما على القول بالمضايقة المطلقة حتى مع عدم رجاء زوال العذر فالحكم هو البطلان إذا كان وجوب التأخير إلى آخر الوقت تعبدا محضا، و اما على القول بالتفصيل فلا بد ان ينظر في ان المدار هل هو على الضيق الواقعي فيكون العلم به طريقا محضا، أو ان العبرة بإحراز الضيق بعلم أو اماره معتبرة، أو ان المعتبر هو خوف الضيق و لو كان حاصله من غير طريق معتبر، و الأقوى هو الأخير، لما تقدم من حسنة زرارة من قوله عليه السلام: فان خاف ان يفوته الوقت فليتيمم، و من الواضح تحقق خوف الفوت مع ظن الضيق فضلا عن اعتقاده بل و مع احتمالها إذا كان عقلايا و الأمر بالتيمم عند الخوف مقتضى للاجزاء و ان تبين السعة، لأن موضوع الحكم و هو عنوان الخوف متحقق، فالأقوى على المختار من التفصيل صحة صلوته في الفرض.

### [مسألة (٨) لا يجب اعادة الصلوات التي صلاها بالتيمم الصحيح]

مسألة (٨) لا يجب اعادة الصلوات التي صلاها بالتيمم الصحيح بعد زوال العذر لا في الوقت و لا في خارجه مطلقا نعم الأحوط استحبابا بإعادتها في موارد (أحدها) من تعمد الجنابة مع كونه خائفا من استعمال الماء فإنه يتيمم و يصلى لكن الأحوط إعادتها بعد زوال العذر و لو في خارج الوقت (الثاني) من تيمم لصلاة الجمعة عند خوف فوتها لأجل الزحام و منعه (الثالث) من ترك طلب الماء عمدا إلى آخر الوقت و تيمم و صلى ثم تبين وجود الماء في محل الطلب (الرابع) من أراق الماء الموجود عنده مع العلم أو الظن بعدم وجوده بعد ذلك، و كذا لو كان على طهارة فأجنب مع العلم أو الظن بعدم وجود الماء (الخامس) من آخر الصلاة متعمدا الى ان ضاق وقته فتييمم لأجل الضيق.

في هذا المتن أمور (الأول) لا يجب اعادة ما صلاها بالتيمم الصحيح بعد زوال العذر لا في خارج الوقت و لا في الوقت، اما عدم وجوب قضائها في خارج الوقت فللإجماع، كما حكى عن الخلاف و المعتبر و التحرير و التذكرة و المنتهى، منا و من غيرنا عدا ما عن طاوس، و قد نسبة الصدوق في محكي الأمالي إلى دين الإمامية أيضا، و عدم صدق الفوت و لان القضاء بأمر جديد و هو غير ثابت في المقام، و للأخبار المتظاهرة الدالة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥٩

على عدم وجوب القضاء اما بالتصريح كحسنة زرارة المتقدمة عن أحدهما عليهما السلام: فإذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم و يصلى في آخر الوقت فإذا وجد الماء فلا قضاء عليه و ليتوضأ لما يستقبل - أو بالإطلاق - كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام في الرجل إذا أجنب و لم يجد الماء، قال عليه السلام يتيمم بالصعيد فإذا وجد الماء فليغتسل و لا يعيد الصلاة (و حسنته) قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول إذا لم يجد الرجل طهورا و كان جنبا فليتمسح من الأرض و ليصل فإذا وجد ماء فليغتسل و قد اجزئه صلوته التي صلى (و صحيح العيص) قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل أجنب فتييمم بالصعيد ثم

وجد الماء، قال لا يعيد، ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين، أو بخصوص الحكم بعدم القضاء مع إثبات وجوب الإعادة في الوقت كصحيحه يعقوب بن يقطين، قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن رجل تيمم فصلى فأصاب بعد صلوته ماء، أ يتوضأ و يعيد الصلاة أم تجوز صلوته، قال عليه السلام إذا وجد الماء قبل ان يمضى الوقت توضأ و أعاد، فان مضى الوقت فلا اعاده عليه.

و اما عدم وجوب الإعادة في الوقت بعد ان صلى بتيمم صحيح فلا بد في فرض صحة تيممه أولا ان يقال بابتائه على القول بالتوسعة مطلقا أو كان التيمم باعتقاد ضيق الوقت ثم بان سعته- بناء على صحة التيمم بذالك الاعتقاد- كما اخترناه، أو ما إذا صلى في سعة الوقت لا بالتيمم لهذه الصلاة بل كان متيمما لغاية أخرى من صلاة فريضة سابقه أو نافله أو غيرهما بناء على جواز الصلاة في سعة الوقت للمتيمم و ان لم يجز له التيمم في سعته- كما تقدم القول به (و كيف كان) فالكلام في المقام فيما إذا فرض صلوته في سعة الوقت بتيمم صحيح ثم ارتفع العذر في الوقت، لا ما إذا كان تيممه باطلا فإنه خارج عن محل الكلام فإنه يجب فيه القضاء و الإعادة بلا إشكال.

إذا تبين محل البحث فنقول الحق في المقام أيضا هو عدم وجوب الإعادة في الوقت للإجماع عليه عدا ما حكى عن ابن الجنيدي و ابن ابي عقيل من القول بالصحة في هذا الحال و لزوم الإعادة، و الإجماع سابق عليهما و منعقد بعدهما على خلافهما، و لقاعدة الاجزاء و إطلاق ما تقدم من صحيح الحلبي و حسنته و صحيح العيص،  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦٠

و خصوص الاخبار الدالة على عدم وجوب الإعادة في الوقت كصحيح زرارة قال قلت لأبي جعفر عليه السلام فإن أصاب الماء و قد صلى بتيمم و هو في وقت، قال عليه السلام قد مضت صلوته و لا اعاده عليه (و موثق على بن أسباط) عن عمه عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل تيمم و صلى ثم أصاب الماء و هو في وقت قال قد مضت صلوته و ليتطهر (و صحيح ابي بصير) قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تيمم و صلى ثم بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت، فقال عليه السلام ليس عليه إعادة الصلاة (و خبر معاوية بن ميسرة) قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل في السفر لا يجد الماء تيمم و صلى ثم اتى الماء و عليه شيء من الوقت، أ يمضى على صلوته أم يتوضأ و يعيد الصلاة، قال يمضى على صلوته، فان رب الماء هو رب التراب (و خبر على بن سالم) عن ابي عبد الله عليه السلام، قال قلت له أ تيمم و أصلى ثم أجد الماء و قد بقى على وقت، فقال لا تعد الصلاة، فإن رب الماء هو رب الصعيد.

و هذه الاخبار صريحة في عدم وجوب الإعادة إذا وجد الماء في الوقت، فلا مناص عن الأخذ بمضمونها و العمل بها، و اما صحيحة يعقوب المتقدمة الدالة على التفصيل بين وجوب الإعادة في الوقت و عدم وجوبها في خارج الوقت فهي لا تقاوم ما تقدم من الاخبار المصرحة بعدم الإعادة في الوقت لإعراض الأصحاب عن العمل بها إذ قد عرفت عدم نسبة القول بوجوب الإعادة الا الى ابن الجنيدي و ابن ابي عقيل، مضافا الى إمكان حملها على الاستحباب بقريته موثق منصور بن حازم- و قد تقدم- عن الصادق عليه السلام في رجل تيمم و صلى ثم أصاب الماء، فقال عليه السلام اما انا فكنت أتوضأ و أعيد، أو بحملها على التقيء، حيث ان وجوب الإعادة في الوقت مذهب كثير من فقهاء العامة كطاوس و عطاء و قاسم بن محمد و مكحول و ابن سيرين و الزهري و ربيعة، و ان كان وجوب القضاء خارج الوقت لم ينقل إلا عن طاوس - كما تقدم.

(الأمر الثاني) لا فرق في عدم وجوب اعاده ما صلاها بتيمم صحيح بين الحاضرة و الفائتة و المنذورة و الايات و النوافل المرتبة و غيرها، اما غير اليومية من الموقتات سواء كانت فريضة كصلاة الايات و المنذورة الموقته، أو نافله كالرواتب اليومية فلا إطلاق  
الأخبار



المتقدمة الدالة على عدم وجوب الإعادة فى الوقت و لا القضاء، فى خارجه. و اما غير الموقته كصلاة القضاء فلان محل الكلام هو ما إذا اتى بها بتيمم صحيح و قد تقدم ان المختار فى صلاة القضاء هو عدم جواز التيمم لها الا مع اليأس عن زوال العذر إلى آخر العمر أو مع خوف مفاجأة الموت، فإذا تيمم و الحال هذه و صلى القضاء ثم ارتفع العذر على خلاف العادة مثلاً فمقتضى قوله عليه السلام فى تعليل عدم وجوب الإعادة فى الوقت فى الموقتات بان رب الماء هو رب التراب هو عدم وجوب الإعادة فى كل مورد اتى بالصلاة مع تيمم صحيح و لو كان غير موقت.

و مما ذكرنا ظهر الحال فى الصلاة المنذورة المطلقة، فإن جواز الإتيان بها مع التيمم أيضاً كصلاة القضاء مقيد- على المختار- بعدم رجاء زوال العذر إلى آخر العمر أو خوف مفاجأة الموت، فإذا صلاها مع تحقق احد الشرطين فمقتضى ما تقدم من التعليل عدم وجوب الإعادة، كما انه قد ظهر أيضاً تصوير الصلاة مع التيمم الصحيح بناء على ما اخترناه من توقف جواز البدار على اليأس من زوال العذر إلى آخر الوقت، فإنه إذا علم ببقاء العذر و صلى مع التيمم فقد كانت صلوته بتيمم صحيح، فإذا وجد الماء أو زال العذر بوجه آخر فمقتضى الأخبار المتقدمة و التعليل الوارد فيها هو عدم وجوب الإعادة.

(الأمر الثالث) لا فرق فى عدم وجوب إعادة ما صلاها بتيمم صحيح بين المسافر و الحاضر لعموم الدليل بالنسبة إليهما خلافاً للمحكى عن السيد فى شرح الرسالة، فأوجب الإعادة على الحاضر لو تيمم لفقد الماء ثم وجده، و استدلل له بإشعار ما ورد فى وجوب الإعادة فيمن صلى متيمماً عند منعه الزحام يوم الجمعة عن الخروج للوضوء، و انصراف الأدلة الدالة على عدم الإعادة عن الحاضر الفاقد للماء لندرة فقد مثله الماء لا سيما مع عدم عموم لغوى فى أكثر تلك الأدلة.

(و فيه) ما لا يخفى، لمنع اشعار ما ورد فى وجوب الإعادة فى مورد الزحام بوجوبه على الحاضر الفاقد للماء مطلقاً و لو لغير الزحام كالمحبوس فى مكان لا يتمكن من الماء فيه

مثلاً بل تعميم الحكم له قياس محض، مضافاً الى ما سياتى من عدم وجوب الإعادة فى زحام الجمعة أيضاً، و اما دعوى انصراف الأدلة فهى غير مسموعة لأن المدار على الانصراف الناشى من تفاوت صدق المفهوم على افراده من جهة التشكيك فيه لا من مجرد غلبه وجود بعض الافراد فلا- يحتاج مع الإطلاق و عدم صحة دعوى الانصراف الى وجود العموم للغوى، مضافاً الى ان الشك فى شمول تلك الاخبار للحاضر موجب للشك فى صحة أصل التيمم لا فى الإعادة خاصة، فهذا فى الحقيقة يرجع الى القول بعدم تسويغ عدم وجدان الماء للتيمم بالنسبة إلى الحاضر و اختصاصه بالمسافر، فيخرج عن موضوع الفرض و هو ما إذا اتى بالصلاة بتيمم صحيح، و قد عرفت ان عموم التعليل فى الاخبار المتقدمة يقتضى الاجزاء و عدم وجوب الإعادة فى كل مورد صلى بتيمم صحيح.

و من ذلك ظهر أيضاً عدم وجوب الإعادة و لا القضاء فيما إذا كان العذر المسوغ للتيمم غير فقد الماء- و ان كان مورد الأخبار المتقدمة خصوص عدم وجدان الماء- و الظاهر عدم وجود الخلاف فيه و عدم قائل بالتفصيل فى الاعذار، كل ذلك شاهد على انهم فهموا العموم من الاخبار من عموم التعليل الوارد فيها بان رب الماء هو رب التراب كما فى ذيل خبر معاوية بن ميسرة، أو ان رب الماء هو رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين- كما فى ذيل صحيح العيص، و قوله عليه السلام فان رب الماء هو رب الصعيد الوارد فى ذيل خبر على بن سالم، و بذلك كله ظهر ان الأصل فى كل مورد اتى بالصلاة مع التيمم الصحيح هو الاجزاء لعموم التعليل المذكور و عموم ما دل على ان التراب احد الطهورين على ما يأتى بيانه لا لما أطالوا الكلام فيه فى الأصول من توقف الاجزاء فى الأمور به بالأمر الاضطرارى على اشتغال الأمور به الاضطرارى على جميع مصلحة الفرد الاختيارى فى حال

الاضطرار أو على بعضها مع عدم إمكان استيفاء ما بقى منها بعد رفع الاضطرار أو كان ما بقى منها غير لازم الاستيفاء و أطالوا هناك الكلام في النقض و الإبرام، فإن من المقرر ان الواجب على المكلف هو امتثال الأمر لا النظر في مصالح المأمور به و إمكان استيفائها و عدمه، بل النظر في مصالح المأمور به من وظيفة الشارع،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦٣

(و التحقيق) ان ظاهر الأوامر الاضطرارية هو الاجزاء لا من جهة النظر الى المصالح فيها بل من جهة ان التكليف بالواجب الموسع الذي يكون وقته أوسع منه لا- محالة يرجع الى الأمر بالجامع بين أفراده التي يمكن وقوعها في وقته، فإذا وقع الاضطرار بالنسبة الى بعض الافراد فدليل الأمر الاضطراري يقتضى بدلية الفرد الاضطراري عن الفرد الاختياري و مقتضى بدليته عنه و قيامه مقامه هو تطبيق المأمور به على كل منهما فإذا كان في أول الوقت مأمورا بالأمر الاضطراري فمقتضاه توجه الخطاب بالمأمور به الى هذا الفرد منه اعني الفرد المضطر اليه و ان كان بحيث لو لم يأت به الى آخر الوقت كانت وظيفته الفرد الاختياري و لكن بعد قيام الدليل على جواز البدار و عدم وجوب التأخير و لو من جهة اليأس عن زوال العذر- كما على المختار من القول بالتفصيل في جواز البدار- فلازم الدليل الدال على جواز الفرد الاضطراري في أول الوقت هو كونه بمنزلة القصر و الإتمام للمسافر و الحاضر فكما ان الدليل الدال على جواز صلاة المسافر أول الوقت قصر دال على تطبيق الصلاة المأمور بها على ما اتى به. فلا يجب عليه الإعادة إذا قدم أهله في آخر الوقت كذلك في ما نحن فيه، و انما الفرق بوجود التأخير في القصر و الإتمام مطلقا و لو كان عالما بقدوم أهله في آخر الوقت، و لكن التأخير في الأوامر الاضطرارية- بناء على التفصيل- مقيد بما إذا علم بعدم زوال العذر، و على القول بجواز البدار مطلقا بكون التأخير أيضا مطلقا كالتأخير الحاصل في القصر و الإتمام في الفرض المتقدم.

(فالعمدة في إثبات الاجزاء) هي استفادة وحدة الأمر في الفرد الاختياري و الاضطراري و انه ليس في الواجب الموسع إلا أمر واحد و هو المتعلق بالافراد الاختيارية في صورة عدم تحقق الاضطرار، و بالفرد الاضطراري و الاختياري مع تحقق الاضطرار في بعض الافراد فيكون الترخيص في البدار موجبا للتأخير عقلا- بين الفردين- بناء على وقوف الأمر على العنوان الجامع فقط- أو التأخير شرعا- بناء على سراية الأمر من الجامع الى الخصوصيات- إذا تبين ذلك فنقول ان الأمر بالصلاة متعلق بالجامع المشروط بالطهارة التي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦٤

تتحصل بالماء في حال الاختيار و بالصعيد في حال الاضطرار، فلازم الدليل الدال على كون الصعيد طهورا هو بدلية الطهارة الحاصلة من الصعيد في حال الاضطرار عن الحاصلة من الماء، فإذا دل الدليل على جواز البدار كان ذلك دالا على التأخير العقلي أو الشرعي بين الفردين و لازمه تطبيق المأمور به على الفرد الاضطراري كتطبيقه على الفرد الاختياري و هو مقتض للاجزاء و عدم وجوب الإعادة، هذا حكم الإعادة في الوقت.

و منه يظهر حكم القضاء في خارج الوقت بطريق أولى، فإن القضاء الذي هو بأمر جديد انما يجب مع صدق عنوان فوت الفريضة في الوقت، و بعد ثبوت تطبيق المأمور به على الفرد الاضطراري لا مجال للشك في عدم صدق عنوان الفوت فلا وجه معه لوجوب القضاء.

فتحصل ان الأصل يقتضى الاجزاء في الأوامر الاضطرارية مطلقا في الواجبات الموسعة إذا دل الدليل على جواز البدار فيها- فلا يجب الإعادة بعد رفع الاضطرار في الوقت فضلا عن القضاء في خارجه و اما في الواجبات المضيقة و كذا في الموسعات مع عدم جواز البدار فيها فالأصل أيضا الاجزاء بمعنى عدم وجوب القضاء إذا اتى بالواجب الاضطراري على الوجه الصحيح لعدم صدق الفوت حينئذ، و الله الموفق للصواب.

(الأمر الرابع) حكم جملة من الأصحاب بوجوب الإعادة في موارد خاصة أنها ما المصنف (قده) إلى خمسة، و الحق عدم وجوب الإعادة فيها أيضا و ان كان الأحوط استحبابا هو الإعادة فيها بعد زوال العذر خروجاً عن خلاف من أوجبها، بل قد تقدم ان مقتضى رواية منصور بن حازم هو استحباب الإعادة مطلقاً و لو في غير هذه الموارد الخمسة لقوله عليه السّلام فيها: اما انا فكنّت أتوضأ و أعيد، فاللازم ان يبحث عن كل واحد من الموارد المذكورة، فنقول.

(الأول) منها من تعمد الجنابة مع كونه خائفا من استعمال الماء، و الكلام في حكم هذا الأمر من جهات (الأولى) في جواز تعمد الجنابة مع كونه خائفا من استعمال الماء، و التحقيق جوازه للإجماع المحكى في المعتمد على إباحته و موافقة جوازه مع مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦٥

الأصل و العمومات الدالة على الاذن في إتيان الحرث متى شاء، و للحرص الشديد في المنع عنه في بعض الأحوال، و دلالة خبر السكوني الحاكي لقضية أبي ذر و قوله لرسول الله صَلَّى الله عليه و آله: هلكت، جامع على غير ماء، و قوله صَلَّى الله عليه و آله يا أبا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين، و خبر إسحاق بن عمار عن الرجل يكون مع أهله في السفر فلا يجد الماء يأتي أهله- الى ان قال عليه السّلام هو حلال بل و ما ورد في صحيح سليمان ان الصادق عليه السّلام كان وجعا شديداً الوجل فأتى أهله- هو في مكان بارد و كانت ليلة شديدة الريح باردة فأمر غلمانه فصبوا عليه الماء و غسّلموه فإنه و ان ورد فيه انه اتى بال غسل لا التيمم الا انه مبني على القول بعدم انتقال التكليف الى التيمم في الجنابة العمدية فهو و ان كان من هذه الجهة غير معمول به الا انه يدل على جواز التعمد للجنابة في حال الاضطرار في الجملة و لو من جهة الاضطرار الى عدم المباشرة في الغسل فإنه عليه السّلام أمر غلمانه فجعلوه على خشبة و صبوا عليه الماء و غسلوه، و اما استفادة تعمد الجنابة من الحديث فليقارن الدليل و الضرورة على نزاهتهم من الاحتلام، و قد مر شرط من الكلام في ذلك من مسألة العشرين من مبحث مسوغات التيمم، و في المسألة الثامنة من مبحث ما يوجب الجنابة من مباحث الغسل.

(الجهة الثانية) إذا تعمد الجنابة من الخوف من استعمال الماء لمرض فهل يجب عليه الغسل و لو أدى الى الضرر، أو يتعين التيمم، و قد تقدم البحث في ذلك في مسألة العشرين المتقدمة و ذكرنا ان المشهور هو تعيين التيمم، و حكى عن الشيخين وجوب الغسل عليه و ان خاف على نفسه و اختاره صاحب الوسائل أيضا و عليه صاحب المستند لكن مع عدم خوف تلف النفس، و ذكرنا ان الأقوى ما عليه المشهور.

(الجهة الثالثة) إذا صلى مع التيمم فهل يجب عليه الإعادة في الوقت إذا زال عذره و تمكن من الطهارة المائية، أولا، قولان، المحكى عن جملة من كتب الشيخ كالتهذيب و الاستبصار و النهاية و المبسوط و عن المهذب البارع و الإصباح و روض الجنان هو الأول، و استدلل له بعض بقاعدة الاحتياط، لعدم العلم باجزاء الطهارة الترابية في الفرض مع ما ورد في غير واحد من الاخبار من التشديد عليه بالأمر بالاعتسال و ان تألم من البرد،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦٦

و بالمرور عن الصادق عليه السّلام، و فيه: قال سئلته عن رجل أصابته جنابة في ليلة باردة يخاف على نفسه التلف ان اغتسل، قال عليه السّلام يتيمم، فإذا أمن البرد اغتسل و أعاد الصلاة.

(و الأقوى) عدم وجوب الإعادة لقاعدة الاجزاء على ما تقدم بيانها في ذيل الأمر الثالث، و للأخبار المتقدمة الدالة على عدم وجوب الإعادة و لا القضاء مع التعليل بان رب الماء هو رب الصعيد، فإنها شاملة بإطلاقها صورة تعمد الجنابة، و خبر ابي ذر الذي فيه انه يكفيك عشر سنين و عدم ورود الأمر فيه من رسول الله صَلَّى الله عليه و آله لأبي ذر بإعادة الصلاة بعد وجدان الماء، فإنه لو أمره بإعادة الصلاة لحكاها الامام عليه السّلام في مقام البيان.

و بذلك يندفع ما استدل به للاول من عدم العلم بالاجزاء، و ذلك لعدم وضوح الفرق بين المورد و بقیة الموارد فی شمول قاعدة الاجزاء، فان الواجب فی الجميع ليس إلا- الطبیعة المنطبقة علی الفرد و ان المأتی به مع التیمم فرد منها كالمأتی به مع الطهارة المائیة و ان الفرض صحة التیمم و وقوع الأمر به و انطباق المأمور به علی المأتی به و انه ليس علیه من الواجب فردان من الطبیعة، فاللازم هو الاجزاء، و الا فلا بد اما من القول ببطان المأتی به أو بوجوب التكرار فی أصل الواجب و كلاهما خلاف الفرض.

و اما المرسل فمضافا الى ضعفه بالإرسال لا صراحة فيه بمن تعمد الجنابة بل التأمل فيه قاض بكون مورده غير المتعمد لها و ذلك للتعبير فيه بقوله أصابته جنابة، لإشعاره بعدم كونه متعمدا فی ذلك، فان حق التعبير عن المتعمد ان يقال أجنب نفسه، هذا مضافا الى انه معارض بما هو أصرح منها دلالة و أقوى سندا مما تقدم من الاخبار الصريحة فی نفي و جوب الإعادة فیمن أجنب و لم يجد الماء. و موردها و ان كان فی صورة عدم وجدان الماء فلا منافاة لها مع المرسل الدال علی الإعادة فی صورة خوف التلف من البرد، الا- ان الظاهر المقطوع به عدم الفرق بين فقد الماء و بين سائر الأعذار المسوغة للتیمم تنزيلا للمنع الشرعی الناشئ من خوف استعمال الماء منزلة المنع العقلي الناشئ من فقدانه، لا سيما مع عدم حرمة التعمد للجنابة كما مر فی الجهة الاولى مع التعليل فی غير واحد من تلك الاخبار لعدم و جوب الإعادة بان رب الماء هو رب الصعيد، الذي تقدم

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦٧

انه يدل علی عدم و جوب الإعادة فی كل مورد اتی بالصلاة مع التیمم الصحيح، فلا بد من حمل المرسل اما علی الندب أو علی التقیة، و مع ذلك فالاحتياط فی الإعادة حسن لاحتمال كون الأمر بالإعادة فی المرسل تعبدا محضا للتشديد فی أمر تعمد الجنابة كما فی الاخبار الواردة فی و جوب الغسل علیه، فان المستفاد منها انه انما أمر فیها بالغسل لعدم المساهلة فی تعمد الجنابة و الاهتمام بأمر الصلاة و الطهارة المائیة، و لكن لما كان المرسل ضعيفا لإرساله لم يكن هذا الاحتياط واجبا، و لا بأس به استحبابا كما فی المتن.

(الثاني) من الموارد الخمسة من تيمم لصلاة الجمعة عند خوف فوتها لأجل الزحام و منعه عن الخروج للوضوء، و الكلام فيه يقع فی مقامين (الأول) فی مشروعیة التيمم و صحته فی الفرض (فبقول) لا إشكال فی مشروعیة التيمم و صحته فی الفرض بناء علی القول بوجوب صلاة الجمعة تعینا، و ذلك لدخول المورد فی عنوان التيمم لأجل ضيق الوقت، حيث انه تفوته صلاة الجمعة بالخروج للوضوء مع عدم وجود الماء فی المسجد أو عدم إمكان الوضوء فيه، بل قيل انه لا خلاف فی صحته فی الفرض حتى ممن أنكر جواز التيمم لأجل ضيق الوقت مطلقا، قال و لعله للفرق بينهما من جهة مانعیة الزحام هنا لا الضيق المجرد و للاهتمام بصلاة الجمعة التي هي أهم من جميع الصلوات اليومية بناء علی وجوبها التعیني كما هو مفروض المسألة، و لخصوص خبر السكوني و موثق سماعه الآتين فی المقام الثاني.

و اما علی القول بالوجوب التخيري فيها فلاشكال فی مشروعیة التيمم و صحته حينئذ مجال لعدم ثبوت مسوغة فوات أحد فردي الواجب للتيمم له مع إمكان الإتيان بالفرد الأخر، بل الأقوى هو المنع عن صحته، و عليه فيخرج هذا المورد عن حكم المفروض فی المقام و هو البحث عما إذا صلى بتيمم صحيح بناء علی التحقيق من عدم و جوب صلاة الجمعة تعینا فی الغيبة.

(المقام الثاني) فی حكم اعادة ما صلاها جمعة بتيمم صحيح بعد خروج وقت صلاة الجمعة، و انه هل يجب إعادة الفريضة مع الطهارة المائیة ظهرا اربع ركعات أولا،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦٨

فعن الوسيلة و الجامع و المقنع و النهاية و المبسوط و المهذب هو الوجوب، و ذلك للشك فی اجزاء الجمعة المأتی بها بالتيمم.

و لموثق سماعه عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن علي عليهم السلام انه سئل عن الرجل يكون في وسط الزحام يوم الجمعة أو يوم عرفه فأحدث أو ذكر انه على غير وضوء ولا يستطيع الخروج من كثرة الزحام، قال يتيمم و يصلى معهم و يعيد إذا هو انصرف.

(و خبر السكوني) أيضا عنه عن آبائه عن علي عليهم السلام انه سئل عن رجل يكون في وسط الزحام يوم الجمعة أو يوم عرفه لا يستطيع الخروج من المسجد من كثرة الناس، قال يتيمم و يصلى معهم و يعيد إذا انصرف.

و الأقوى عدم وجوب الإعادة كما حكى عن المحقق و العلامة و الشهيدين و المحقق الثاني و غيرهم من متأخري المتأخرين، بل في الجواهر:

لعله لا خلاف بينهم فيه للأصل - أي أصالة البراءة - و عدم وجوب الأزيد من فرد واحد من الطبيعة، و قاعدة الاجزاء بعد القطع بصحة ما اتى به مع التيمم، فلا شك معها في الاجزاء، و لما ورد مما يدل على عدم الإعادة معللا بان رب الماء هو رب الصعيد، و عدم دلالة الخبرين على وجوب الإعادة لمكان الإتيان بالتيمم، بل لعل الظاهر منهما كون الإعادة لمكان كون الصلاة معهم، كما يدل قوله عليه السلام في الخبرين: يتيمم و يصلى معهم و يعيد، لا سيما معروفة انعقاد الجمعة معهم في ذلك الزمان، فتكون الإعادة لعدم اجزاء ما اتى به تقيده كما يدل عليه صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام، قال قلت له ان أناسا رووا عن أمير المؤمنين عليه السلام انه صلى اربع ركعات بعد الجمعة لم يفصل بينهن بتسليم فقال عليه السلام يا زرارة ان أمير المؤمنين عليه السلام صلى خلف فاسق فلما سلم و انصرف قام أمير المؤمنين عليه السلام فصلى اربع ركعات بينهن بتسليم، فقال له رجل الى جنبه: يا أبا الحسن صليت اربع ركعات لم تفصل بينهن، فقال اما انها اربع ركعات مشتبهات، فسكت، فو الله ما عقل ما قال له، هذا، و لو سلم ظهور دلالتها على وجوب الإعادة لأجل إتيان الجمعة بالتيمم فلا بد من رفع اليد عن ظهورهما بالأدلة القوية التي قويناهما و قويناهما عدم وجوب الإعادة، فيحمل الخبران على الاستحباب، و هذا هو الوجه في القول باستحباب الإعادة في المقام مع الخروج عن خلاف من أوجه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦٩

(لكن الانصاف) ظهور الخبرين في كون الإعادة لمكان كون الجمعة معهم، و عليه فلا يبقى محل للقول باستحباب الإعادة فيما إذا كانت الجمعة مع الامام العادل مع التيمم، الا ان يقال بالاحتياط و الإتيان برجاء افضليتها.

(المورد الثالث) من ترك طلب الماء إلى آخر الوقت و تيمم و صلى ثم تبين وجود الماء في محل الطلب، و الكلام في هذا المورد أيضا في جهات (الاولى) في حكم ترك طلبه الى آخر الوقت (الثانية) في انه إذا ترك الطلب إلى آخر الوقت فهل يجب عليه الصلاة متيمما في آخر الوقت أو انها تسقط عنه بعصيانه و ترك الطلب في سعة الوقت (الثالثة) في انه إذا كان مكلفا بالصلاة مع التيمم في آخر الوقت فهل يجب عليه القضاء في خارج الوقت أولا، و قد استوفينا الكلام في الجهات الثلاث في طي المسألة التاسعة في مسوغات التيمم ص ١٥٦ مفصلا، و في المسألة السادسة و العشرين في مسوغات ضيق الوقت ص ٢٠٨، فراجع إليهما.

(المورد الرابع) من أراق الماء الموجود عنده مع العلم أو الظن بعدم وجوده بعد ذلك، و كذا لو كان على طهارة فأجنب مع العلم أو الظن بعدم وجود الماء، و البحث في هذا المورد أيضا يقع تارة عن حكم اراقه الماء أو اجنابه عمدا و اخرى في حكمه بعد الإراقة أو الاجناب و انه هل هو مكلف بالصلاة متيمما و يصح منه التيمم أولا، و ثالثة في حكم وجوب الإعادة عليه في الوقت عند التمكن من الماء أو القضاء في خارجه، و قد استوفينا الكلام في الجهات الثلاث في المسألة الثالثة من مسائل الفصل المعقود في غسل الجنابة مفصلا و أشرنا إلى الكلام فيها في المسألة الثالثة عشر من مسائل التيمم في البحث عن مسوغاته ص

(المورد الخامس) من آخر الصلاة متعمدا الى ان ضاق وقته فتيمم لأجل الضيق، و الكلام فيه أيضا يقع تارة في حكمه بعد الضيق و انه هل يصح منه التيمم أولا، و اخرى في وجوب القضاء عليه إذا صلى تيمما في الضيق، و قد استوفينا الكلام في الجهتين في المسألة السادسة و العشرين في مسوغية ضيق الوقت تفصيلا ص ٢٠٨، و أشرنا إليه في المسألة الثامنة في غسل الجنابة، فراجع. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٠

### [مسألة (٩) إذا تيمم لغاية من الغايات كان بحكم الطاهر]

مسألة (٩) إذا تيمم لغاية من الغايات كان بحكم الطاهر ما دام باقيا لم ينتقض و بقي عذره فله ان يأتي بجميع ما يشترط فيه الطهارة إلا إذا كان المسوغ للتيمم مختصا بتلك الغاية كالتيمم لضيق الوقت فقد مر انه لا يجوز له مس كتابه القرآن و لا قراءة العزائم و لا الدخول في المساجد، و كالتيمم لصلاة الميت أو للنوم مع وجود الماء.

في هذه المسألة أمور (الأول) انه إذا تيمم لصلاة جاز ان يصلى به صلاة اخرى و ان يجمع بين صلوات متعددة بتيمم واحد سواء كانت مشتركة في الوقت أو مختلفه، و قد مر الوجه في ذلك في المسألة الرابعة من هذا الفصل اعنى البحث عن أحكام التيمم ص ٣٥٢ (الثاني) إذا تيمم لغاية كالدخول في المساجد مثلا جاز له الإتيان بغاية أخرى مما يشترط فيه الطهارة ما دام بقاء ذاك التيمم و عدم انتقاضه بحدث أو بإصابة الماء بشرط العجز عن تحصيل الطهارة المائية لتلك الغاية الأخرى و جواز الإتيان بها تيمما للعجز عن الطهارة المائية، فلا يجب تجديد التيمم لكل غاية على حدة، و لا خلاف في ذلك بينهم، قال في الجواهر: لا اعرف فيه خلافا من احد من الأصحاب بعد فرض كون الغاية مما تستباح بالتيمم، و قال بل ظاهر المنتهى أو صريحة الاتفاق عليه، نعم ربما كان بين الأصحاب بحث في أصل مشروعية التيمم لبعض الغايات كما ستسمعه (انتهى) و يدل على ذلك عموم تنزيل التيمم منزلة المائية و انه لا ينتقض الا بالحدث أو التمكن من الماء و انه يكفيك عشر سنين و ان رب الماء هو رب التراب، و الاخبار الدالة على جواز إتيان الصلوات المتعددة بتيمم واحد حسبما أشرنا إليه في الأمر الأول و نقلناها في ذيل المسألة الرابعة من هذا الفصل ص ٣٥٣، و خصوص خير زرارة عن الصادق عليه السلام في رجل تيمم، قال عليه السلام يجزيه ذلك الى ان يجد الماء، فإن إطلاق الإجزاء يشمل اجزائه لكل غاية و لو كانت غير الصلاة.

(الأمر الثالث) إذا كان المسوغ للتيمم مختصا بغاية لا يجوز الإتيان بغاية أخرى به مما لا يعجز عن إتيان الطهارة المائية له، و قد استوفينا الكلام في هذا الأمر في المسألة الحادية و الثلاثين في مبحث المسوغات عند البحث عن مسوغية ضيق الوقت، فراجع.

ص ٢١٣

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧١

### [مسألة (١٠) جميع غايات الوضوء و الغسل غايات للتيمم أيضا]

مسألة (١٠) جميع غايات الوضوء و الغسل غايات للتيمم أيضا فيجب لما يجب لأجله الوضوء أو الغسل و يندب لما يندب له أحدهما فيصح بدلا عن الأغسال المندوبة و الوضوءات المستحبة حتى وضوء الحائض و الوضوء التجديدي مع وجود شرط صحته من فقد الماء و نحوه نعم لا يكون بدلا عن الوضوء التهيئي كما مر كما ان كونه بدلا عن الوضوء للكون على الطهارة

محل اشكال، نعم إتيانه برجاء المطلوبية لا مانع منه لكن يشكل الاكتفاء به لما يشترط فيه الطهارة أو يستحب إتيانه مع الطهارة. اعلم ان ههنا مقامات ثلاثة أشار إليها المصنف (قده) في هذه المسائل (الأول) انه يستباح جميع الغايات المشترطة بالطهارة المائية بالتيمم لا- خصوص الغايات التي اضطر الي فعلها مثل الصلاة المفروضة التي لا سبيل له الا الى إتيانها مع التيمم، بل يستباح به جميع الأفعال التي تكون الطهارة شرطا لصحتها كصلاة النافلة أو لكمالها كقراءة القران، أو لجوازها كمس كتابة القران و اللبث في المسجد. وقد تقدم الكلام في المسألة التاسعة ص ٣٧٠.

(الثاني) انه يستباح جميع الغايات المشترطة صحتها أو جوازها أو كمالها بالطهارة بفعل التيمم و لو لم يأت به لتلك الغاية بل اتى به لغاية أخرى فإذا تيمم لغاية مثل صلاة الفريضة أو النافلة جاز له الإتيان بكل ما يشترط صحته أو جوازه أو كماله بالطهارة بذاك التيمم ما لم ينتقض بحدث أو بالتمكن من استعمال الماء، وهذا أيضا تقدم في المسألة السابقة.

(الثالث) انه يجوز له الإتيان بالتيمم لكل غاية يشترط صحتها أو جوازها أو كمالها بالطهارة المائية، و لا يتوقف صحته على خصوص غاية من الغايات، بل له ان يتيمم عند كل غاية إلا ما استثني، وهذا هو الذي أشار إليه المصنف (قده) في هذه المسألة، و قد صرح جملة من الأصحاب بهذه الكلية، و في الحدائق انه المشهور بين الأصحاب، و عن الغنية الإجماع عليه، و عن المعتمر انه يجوز التيمم لكل من وجب عليه الغسل إذا عدم الماء و كذلك كل من وجب عليه الوضوء و هو إجماع أهل الإسلام.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٢

(و استدلووا) لهذه الكلية بقوله تعالى بعد ما أمر بالتيمم لمن لا. <sup>□</sup> مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ، و ما ورد من ان التراب احد الطهورين و انه بمنزلة الماء و يكفيك عشر سنين: و ان التيمم غسل المضطر و انه الوضوء التام في وقت الضرورة، و بما ورد من الاخبار في الموارد الخاصة مثل تيمم الحائض بعد النقاء لحلية وطبها و ما ورد في التيمم للنوم و للخروج من المسجدين جنباً، و ما ورد من بدليته عن غسل الإحرام، و غير ذلك من الموارد.

فهذه الكلية في الجملة مما لا- ينبغي الإشكال فيها الا انه وقع البحث عن موارد جزئية و هي أمور (الأول) في التيمم لدخول المسجدين و اللبث في سائر المساجد و لمس المصحف <sup>□</sup> فهلي يستباح به الغايات المذكورة أولاً، فعن كاشف الغطاء الميل اليه، و عن فخر المحققين المنع عنه مستدلاً بقوله تعالى <sup>□</sup> وَ لَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا- بناء على ان المراد منه النهي عن دخول الجنب في المساجد بكون المراد من الصلاة في صدر الآية مواضعها، و تقريب الاستدلال انه تعالى جعل الاغتسال غاية للتحريم فلا يستباح بغيره، و الحق به مس كتابة القران لعدم فرق الأمة بينهما و يلزمه المنع عن استباحة الطواف به أيضا لاستلزامه الدخول في المسجد.

و هذا الاستدلال منه (قده) عجيب، لمنع ارادة المساجد من الصلاة أولاً لعدم قرينة دالة عليها بعد إمكان ارادة معناها الحقيقي لكي يكون النهي متعلقاً بالصلاة في حال الجنابة إلا في حال السفر المعبر عنه بقوله تعالى <sup>□</sup> عَابِرِي سَبِيلٍ- فيجوز التيمم للصلاة حينئذ، و اختصاص جواز التيمم بالسفر لغلبة فقدان الماء فيه، كما وقع التصريح بلفظ السفر في آخر الآية.

(و ثانيا) انه يجب الخروج عن ظهور كون خصوص الغسل غاية للتحريم بما دل على بدلية التيمم من الأدلة المتقدمة.

(و ثالثاً) انه لا- دليل على إلحاق غير اللبث في المساجد به الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل، و هو ممنوع فالحق جواز التيمم للبث في المساجد و دخول المسجدين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٣

و مس كتابة القران لعموم دليل طهورية التراب و سائر ما تقدم الاستدلال به في الكلية المتقدمة.

(الثانى) حكى فى الجواهر عن الشهيد فى الذكري الإشكال فى صوم الجنب و وطى الحائض بعد انقطاع الدم بالتيمم، ثم حكى عن الغنية الميل الى العدم بالنسبة إلى الأول، و لم أر فى الذكري كلاما له فى صوم الجنب، لكن الصريح منه فى مبحث الحيض جواز الوطى بعد انقطاع الدم إذا تيممت و غسلت فرجها مستدلا بالخبر الوارد فى ذلك، و لم أدر من اين يحكى عنه المنع كما انى لم أعثر على ما نسبه الى الغنية من المنع.

(نعم) قوى فى المدارك فى كتاب الصوم المنع عن بدلية التيمم عن الغسل فى صوم الجنب و الحائض، و قال: الأصح عدم الوجوب لاختصاص الأمر بالغسل فيسقط بتعذره و ينتفى بالأصل، و قيل يجب لعموم الأمر بالتيمم فى الآية المباركة عند عدم وجدان الماء، و لان حدث الجنابة و الحيض مانع من الصوم فيستصحب الى ان يثبت المزيل و هو الغسل أو ما يقوم مقامه فى الإباحة، و ضعف الدليلين ظاهر (انتهى) و مراده (قده) من قوله لاختصاص الأمر بالغسل هو ان الواجب فى الصوم هو خصوص الغسل أو الطهارة الحاصلة منه لا مطلق الطهارة و لو كانت حاصلة من التيمم و لا دليل على بدلية التيمم عن الغسل أو الوضوء فى خصوص صوم الجنب و الحائض.

و حكى عن العلامة فى المنتهى أيضا القول بالمنع مستدلا بان المانع من صحة الصوم هو حدث الجنابة، و التيمم لا يرفعه بل هو ظهور بمنزلة الماء فى كل ما يجب فيه الغسل لا فيما توقف على رفع الجنابة، فالتيمم يجب فى كل موضع يجب فيه الغسل لا فيما يشترط بعدم الجنابة (و لا- يخفى ما فى كلامهما) اما ما فى المدارك فلان الظاهر من دليل اعتبار الغسل ليس اعتباره من حيث انه غسل، بل الظاهر منه اعتباره من أجل اعتبار ما يترتب عليه من الطهارة، فبدليل طهورية التيمم عند العجز عن الغسل يثبت به ما يثبت بالغسل، و اما ما عن المنتهى فلما تقدم من ان التيمم رافع للحدث لا انه يترتب عليه الاستباحة فقط، مع ان الاستفادة من أدلة شرطية الغسل فى الصوم هو شرطية لا مانعية الجنابة، و لو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٤

أغضنا عن ذلك فغاية ما يمكن تسليمه هو اعتبار الخلو من الحدث فى صحته، و بدليل بدلية التيمم عن الغسل يترتب عليه آثار الخلو من الحدث سواء كان الحدث مانعا أو الخلو منه شرطا (و بالجملة) فالأقوى ما عليه المشهور من صحة صوم الجنب مع التيمم عند تعذر الغسل، و تمام الكلام فى ذلك فى كتاب الصوم.

(الثالث) ربما يستشكل فى استباحة الوطى بالتيمم بعد انقطاع الدم بناء على حرمة قبل الاغتسال بان التيمم ينتقض بمطلق الحدث الذى منه الجنابة الحاصلة بمسمى الوطى فيكون الوطى بقاء فى حال الحدث (و أجيبت) بعدم الدليل على حرمة الوطى مع حدث الحيض إلا فى حدوده دون بقاءه و ذلك بعد ورود الدليل على جواز وطى الحائض إذا تيممت ففى خبر ابى عبيدة عن الصادق عليه السلام فى المرأة ترى الطهر فى السفر و ليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها و قد حضرت الصلاة، قال عليه السلام إذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثم تيمم و تصلى، قال فإتيها زوجها فى تلك الحال، قال نعم إذا غسلت فرجها و تيممت، و فى خبر آخر عنه عليه السلام بعد ان سئل عن المرأة إذا تيممت من الحيض هل يحل لزوجها وطئها، قال عليه السلام نعم، و فى الجواهر: و ربما يظهر منهما عدم الاحتياج الى تجديد التيمم لكل وطئ كما عن النهاية النص عليه، قيل لأن الجنابة لا- يمنع الوطى فلا- ينتقض التيمم المبيح له (أقول) و لعل مراد من نقل عنه القول بعدم انتقاض التيمم هو جعله كالتيمم للوصول الى الماء فى المسجد إذا انحصر الماء فيه فإنه يجوز التيمم له، و حينئذ فلا- ينتقض بالوصول الى الماء، بل و يجوز الوضوء أو الغسل فى المسجد بهذا التيمم مع عدم إمكان اتيانهما فى خارج المسجد، و كذا فى التيمم و الوضوء للنوم فإن أثرهما لا يرتفع به و انما الوضوء أو التيمم حينئذ لأجل إيقاع النوم على وجه الكمال (و كيف كان) فلا بأس باستفادة عدم لزوم تجديد التيمم لكل وطئ من إطلاق الخبرين سواء أثبتنا بذلك عدم انتقاض التيمم بالوطئ أو قلنا بان الحكم تعبدى محض.



و ليس الاشكال بلزوم انتقاض التيمم بأول الوطى مبتنيا على القول بحرمة وطى الحائض بعد طهرها قبل الاغتسال بل يتمشى الاشكال على القول بالكراهة أيضا، فما فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٥

الجواهر- بعد ذكر الاشكال المذكور- من قوله (قده) الا ان الأمر سهل عندنا لعدم اشتراط الوطى بالغسل كما مر- غير سديد، لأن الكراهة مسلّمة عند القائلين بعدم الحرمة، للجمع بين الخبرين وغيرهما مما ظاهره المنع و بين ما صريحه الجواز كموثقة ابن يقطين عن الكاظم عليه السّلام فى الحائض ترى الطهر، أ يقع عليها زوجها قبل ان تغتسل، قال عليه السّلام لا بأس، و بعد الغسل أحب (و مرسله ابن مغيرة) عنه عليه السّلام: المرأة إذا طهرت من الحيض و لم تمسّ الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل فان فعل فلا بأس، و تمسّ الماء أحب الى، بل الخبر ان يدلان بنفس مدلولهما على الكراهة فيحمل عليها ما يدل بظاهره على المنع كموثقة أبى بصير عن الصادق عليه السّلام عن امرأة كانت طامثا فرأت الطهر، أ يقع عليها زوجها قبل ان تغتسل، قال عليه السّلام لا يصلح حتى تغتسل، و تمام الكلام فى حكم الوطى قبل الغسل فى محله (و بالجملة) فالوجه فى دفع الاشكال هو ما ذكرناه من عدم ارتفاع اثر التيمم بالوطى بالنسبة الى هذه الغاية أعنى الوطى كعدم ارتفاع أثره بالوصول الى الماء فى المسجد فى الفرض المتقدم بالنسبة الى هذه الغاية أعنى الدخول فى المسجد لأخذ الماء أو الاغتسال فيه، و الله الهادى.

(الرابع) ربما يشكل فى بدلية التيمم عن الوضوء الذى لا يكون رافعا للحدث كوضوء الجنب للأكل و النوم و وضوء الحائض للذكر فى أوقات صلواتها، و كذا فى بدلية التيمم عن الأغسال المستحبة كغسل الجمعة:

من إطلاق أدلة بدلية التيمم مثل قوله عليه السّلام: التيمم بالصعيد لمن لا يجد الماء كمن توضأ من غدیر ماء، و قوله صَلَّى الله عليه و آله يكفيك التراب عشر سنين، مع ضرورة الاحتياج فى عشر سنين الى ما ذكر من الوضوءات الصورية و الأغسال المسنونة، فكيف يكفيه الصعيد إذا لم يكفه لها، و ما دل على بدلية التيمم عن غسل الإحرام بضميمة عدم الفصل بينه و بين غيره من الأغسال المندوبة، و لإطلاق قوله فى الرضوى: التيمم غسل المضطر و وضوئه، و لعموم المنزلة فى صحيحة حماد: هو بمنزلة الماء، حيث ان المتبادر منه كونه بمنزلة الماء فى التوضى و الاغتسال، و لأولوية غير الصلاة فى الاكتفاء بالتيمم بعد ثبوت كفايته لها مع وجود المسوغ له من العجز عن استعمال الماء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٦

و من دعوى انصراف تلك الأدلة عما لا يرفع الحدث خصوصا بملاحظة كون الحكمة فى مشروعية الوضوءات المذكورة و الأغسال المسنونة للتنظيف غالبا، كما يستفاد من العلة فى تشريع غسل الجمعة من انه شرع لرفع ريح الآباط، و لاستبعاد جواز التيمم بدلا عن غسل الجمعة مع عدم الإشارة إليه فى شىء من الاخبار المسوقة لبيان حكم من لا يتمكن منه فى يوم الجمعة من تقديمه يوم الخميس أو قضاؤه يوم السبت.

(و لا- يخفى) ان الأول هو الأقوى لما فى أدلة البدلية من الإطلاق القوى، هذا بناء على المشهور من عدم الاجتزاء بالأغسال المسنونة عن الوضوء، و اما على القول بالا-اجتزاء فهى رافعة للحدث الأصغر، فلا- إشكال فى البدلية لعدم مورد للانصراف المذكور فى إطلاقات أدلة التيمم.

(الأمر الخامس) قد تقدم الكلام منا فى حكم التيمم بدلا عن الوضوء قبل الوقت للتهيؤ لأجل الصلاة و عن الوضوء للكون على الطهارة فى المسألة الاولى من هذا الفصل و قوينا هناك عدم الجواز للإجماع المحكى على عدم جواز التيمم قبل الوقت فراجع، ص ٣٤١ و الله الهادى إلى سواء السبيل.

## [مسألة (١١) التيمم الذى هو بدل عن غسل الجنابة حاله]

مسألة (١١) التيمم الذى هو بدل عن غسل الجنابة حاله كحالته فى الإغناء عن الوضوء كما ان ما هو بدل عن سائر الأغسال يحتاج الى الوضوء أو التيمم بدله مثلها، فلو تمكن من الوضوء توضأ مع التيمم بدلها، و ان لم يتمكن تيمم تيممين أحدهما بدل عن الغسل و الآخر عن الوضوء.

إذا تيمم بدلا عن غسل الجنابة فلا يحتاج معه الى الوضوء إذا تمكن منه و لا الى التيمم بدلا منه مع عدم التمكن منه، اما عدم الحاجة الى الوضوء مع التمكن منه فلخبر الحلبي عن الصادق عليه السلام عن الرجل يجنب و معه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلاة، أيتوضأ بالماء أو يتيمم، قال عليه السلام لايل يتيمم، و اما عدم الحاجة الى التيمم مع عدم التمكن من الوضوء فقد ادعى فى الجواهر عدم وجدان الخلاف فيه، و استدلل له بظاهر الآية المباركة أعنى قوله تعالى **أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا** (الآية)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٧

حيث انه تعالى أمر بطبيعة التيمم الحاصلة بمره واحده فيكتفى بها، و لكن فى دلالة تأمل بل منبع، لأنه فى مقام أصل التشريع لا يصدد بيان الاجتزاء بالمره و عدمه (و بصحيح زرارة) عن الباقر عليه السلام فى حكاية تيمم عمار و تعليم النبى صلى الله عليه و آله له كيفية التيمم، قال عليه السلام: ثم أهوى صلى الله عليه و آله يديه إلى الأرض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينه بأصابعه و كفيه إحداهما بالأخرى ثم لم يعد ذلك- بناء على ان يكون المراد بقوله ثم لم يعد ذلك:

عدم التجاوز عما فعله صلى الله عليه و آله من تيمم واحد، و بان التيمم بدل عن غسل الجنابة الذى يكفى عن الوضوء فيكون هو كذلك قضاء لحكم البدلية.

و اما التيمم بدلا عن غير غسل الجنابة من الأغسال فمع التمكن من الوضوء فلا خلاف فى عدم اغناؤه عنه- بناء على عدم اجزاء غير غسل الجنابة عن الوضوء، حيث ان الأصل أعنى غسل غير الجنابة لم يكن مجزيا لعدم اجزاء بدله يكون بطريق أولى لأن البدل لا يكون أقوى من مبدله.

(و مع عدم التمكن منه) ففى الحاجة الى تيمم آخر بدلا عن الوضوء زائدا عمار يأتي به بدلا عن الغسل خلاف، فعن المقنع: الحكم بالتسوية بين تيمم الجنابة و الحيض فى الاكتفاء بتيمم واحد، و استدلل له الشيخ فى التهذيب بخبر ابى بصير قال سئلته عن تيمم الحائض و الجنب سواء إذا لم يجد ماء، قال نعم، و عن عمار الساباطى مثله.

قال فى المدارك ما لفظه: قال فى الذكرى و خرّج بعض الأصحاب وجوب تيممين على غير الجنب بناء على وجوب الوضوء هنالك، و لا بأس به، و الخبر ان غير مانعين منه، لجواز التسوية فى الكيفية لا الكمية، ثم قال فى المدارك: و ما ذكره أحوط و ان كان الأظهر الاكتفاء بتيمم واحد- بناء على ما اخترناه من اتحاد الكيفية و عدم اعتبار نية البدلية فيكون جاريا مجرى أسباب الوضوء أو الغسل المختلفة، و لو قلنا باجزاء الغسل مطلقا عن الوضوء كما ذهب اليه المرتضى ثبت التساوى من غير اشكال (انتهى ما فى المدارك).

و الأقوى هو الاحتياج الى تيمم آخر بدلا عن الوضوء كما حكاها فى مفتاح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٨

الكرامة عن جملة من كتب العلامة كالمنتهى و النهاية و التحرير، و عن الدروس و البيان و الموجز و كشف الالتباس و جامع المقاصد و إرشاد الجعفرية و غيرها، و استدلل له فى الجواهر بوجوب المبدلين اعنى الغسل و الوضوء معا و عدم إغناء أحدهما

عن الآخر، فالبدل اولى.

(قلت) و ليس فى البين ما يوجب الاكتفاء بتيمم واحد الا ما تقدم من الخبرين اعنى خبر ابى بصير و خبر عمار و كون الاسباب المتعددة للغسل و الوضوء كالاسباب المتعددة للوضوء فى عدم الحاجة الى تعدد المسبب فىكون التداخل بينهما سبباً لا مسبباً كما قال صاحب المدارك فى حاشيته على الألفية ما لفظه: و قيل بالاكتفاء بتيمم واحد و هو متجه على القول باتحاد الكيفية و عدم نية البدلية فىكون كما لو تعددت اسباب الوضوء (انتهى).

و لا يخفى ان شيئاً منهما لا يكفى فى إثبات هذه الدعوى، اما الخبران فلما فىهما من احتمال كون التسوية فى الكيفية لا الكمية- كما احتمله فى الذكرى- و اما ما ذكره صاحب المدارك فلما تقرر فى الأصول من ان الأصل عند الشك فى التداخل سواء كان سبباً أو مسبباً هو عدمه الا ما ثبت بالدليل، فان مقتضى تعدد الشرط هو تعدد الجزاء إلا إذا ثبت وحدته و هو منتف فى المقام، و قوله عليه السلام إذا اجتمعت عليك لله حقوق أجزاءك عنها غسل واحد انما يراد منه اجتماع اسباب متعددة للغسل لا اسباب الوضوء و الغسل كليهما، و اما ما ذكره فى المدارك و حاشية الألفية من ابتناء القول بكفاية تيمم واحد على القول باتحاد كيفة التيمم فى الجميع و عدم وجوب نية البدلية (ففيه) ان اتحاد كيفة التيمم و عدمه و وجوب نية البدلية و عدمه كلاهما أجنبى عن الدلالة على الاكتفاء بتيمم واحد و عدمه، بل الاكتفاء به موقوف على ثبوت التداخل و لو مع اتحاد الكيفة و عدم وجوب نية البدلية، و الله الموفق للصواب.

### [مسألة (١٢) ينتقض التيمم بما ينتقض به الوضوء و الغسل من الأحداث]

مسألة (١٢) ينتقض التيمم بما ينتقض به الوضوء و الغسل من الأحداث كما انه ينتقض بوجودان الماء أو زوال العذر و لا يجب عليه اعادة ما صلاه كما مر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٩

و ان زال العذر فى الوقت، و الأحوط الإعادة حينئذ بل و القضاء أيضاً فى الصور الخمسة المتقدمة.

لا إشكال فى انتقاض التيمم الذى هو بدل عن الغسل بالحدث الموجب للغسل و كذا انتقاض التيمم الذى هو بدل عن الوضوء بالحدث الناقض للوضوء سواء كان الحدث الأصغر أو الأكبر، و كذا انتقاض التيمم بوجودان الماء أو زوال العذر، للإجماع على ذلك كله و دلالة النصوص عليه، قال فى المعبر: لا- ينقض التيمم الا- ما ينقض الطهارة المائية و وجود الماء مع التمكن من استعماله و هو مذهب أهل العلم (و فى المدارك) هذا الحكم- اى انتقاض التيمم بأحد الأمرين- مجمع عليه بين الأصحاب، و اخبارهم به ناطقة، و قد نقل الإجماع عليه فى عبائر آخرين كالتذكرة و المنتهى و الذكرى و كشف اللثام.

(و يدل عليه) من النصوص خبر زرارة، قال قلت لأبى جعفر عليه السلام يصلى الرجل بوضوء واحد صلاة الليل و النهار كلها، قال نعم ما لم يحدث قلت فيصلى بتيمم واحد صلاة الليل و النهار، قال نعم ما لم يحدث أو يصب الماء.

(و خبر السكونى) عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: لا- بأس بأن تصلى صلاة الليل و النهار بتيمم واحد ما لم يحدث أو تصب الماء.

و اما حكم انتقاض التيمم الذى هو بدل عن الغسل بالحدث الأصغر فسيأتى فى المسألة الرابعة و العشرين، كما تقدم فى المسألة الثامنة ص ٣٥٨ حكم إعادة الصلاة إذا اتى بها بتيمم صحيح و الموارد الخمسة التى يستحب فيها الاحتياط بالإعادة، فلا نعيد الكلام فيها.

## [مسألة (١٣) إذا وجد الماء أو زال عذره قبل الصلاة لا يصح ان يصلى به]

مسألة (١٣) إذا وجد الماء أو زال عذره قبل الصلاة لا يصح ان يصلى به و ان فقد الماء و تجدد العذر فيجب ان يتيمم ثانيا، نعم إذا لم يسع زمان الوجدان أو زوال العذر للوضوء أو الغسل بان فقد أو تجدد العذر بفصل غير كاف لهما لا يبعد عدم بطلانه و عدم وجوب تجديده لكن الأحوط التجديد مطلقا و كذا إذا كان وجدان الماء أو زوال العذر فى ضيق الوقت فإنه لا يحتاج إلى الإعادة حينئذ للصلاة التى ضاق وقتها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٨٠

لا إشكال فى انتقاض التيمم بوجدان الماء أو زوال العذر و عدم جواز الإتيان بالصلاة بذلك التيمم و ان فقد الماء أو تجدد العذر بعد ذلك و لكن مع حصول الفصل بمقدار يكفى للوضوء أو الغسل، لإطلاق النصوص فى انتقاض التيمم بوجدان الماء أو زوال العذر و إطلاق الإجماعات المحكية عليه، فيجب عليه حينئذ إعادة التيمم للعذر الجديد و لا يكتفى بتيممه الأول، بل لم يحك الخلاف فيه الا- عن بعض العامة كالشعبى و ابى سلمة، و انما الكلام فى أمور (الأول) لو وجد الماء بعد التيمم و لم يتمكن من استعماله لحدوث مرض أو لضيق الوقت من استعماله فى جواز الاكتفاء بالتيمم المأتى به لفقد الماء قولان، ظاهر المشهور هو الجواز و عدم وجوب الإعادة، بل فى الجواهر دعوى نفي الخلاف فيه، و المحكى عن ظاهر المنتهى و المدارك و الذخيرة و الكاشانى فى المفاتيح و عن الغنائم هو وجوب الإعادة و استدلوها له باستصحاب بقاء شغل الذمة بالعبادة لو اكتفى بذاك التيمم و اتى بالصلاة به و بإطلاق جملة من الاخبار (كصحيح زرارة) المتقدم فى المسألة السابقة، الذى فيه: يصلى بتيمم واحد صلاة الليل و النهار، قال نعم ما لم يحدث أو يصيب الماء.

(و فى خبر الدعائم) إذا مرّ بالماء أو وجده انتقض تيممه، حيث ان إطلاق قوله أو يصيب الماء فى الأول و ظهور قوله عليه السلام إذا مر بالماء أو وجده يدل على ان المدار فى الانتقاض نفس الإصابة و الوجدان و لو لم يتمكن من استعماله.

(و لكن الأقوى) كون المنساق من الخبرين و أمثالهما هو الوجدان الذى يتمكن معه من الاستعمال لا صرف الوجدان و المرور، و يؤيده بل يدل عليه ما ورد فى تفسير عدم الوجدان فى الآية المباركة من كونه عبارة عن عدم التمكن من الاستعمال و لو مع وجوده و بذلك اندفع توهم إطلاق ما دل على الانتقاض بالوجدان و الإصابة، مع انه لو سلم الإطلاق و منع دعوى الانسباق المذكور لكان الإطلاق مقيدا بما يدل على اعتبار التمكن كما فى خبر أبى أيوب عن الصادق عليه السلام: التيمم بالصعيد لمن لا يجد الماء كمن توضع من غدیر ماء، أليس الله تعالى يقول فَيَتِمُّوا صَيِّبًا طَيِّبًا، قال قلت فإن أصاب الماء و هو فى آخر الوقت، قال فقال قد مضت صلوته، قال قلت فيصلّى بالتيمم صلاة اخرى، قال عليه السلام إذ رأى الماء و كان يقدر عليه انتقض التيمم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٨١

و اما ما تمسكوا به للانتقاض بمجرد الوجدان من استصحاب بقاء الشغل فيه انه محكوم بأصالة بقاء الطهارة الحاصلة بالتيمم قبل الوجدان. بناء على ما اخترناه من كون التيمم رافعا للحدث و محصلا لمرتبة من الطهارة فتستصحب الى ان يحصل القطع بمزيلها، و القدر المتيقن هو الوجدان مع تمكن استعمال الماء.

فتحصل ان مقتضى الدليل الاجتهادى- و هو دلالة الإطلاقات على كون المناطق فى تسويغ التيمم هو عدم التمكن من استعمال الماء- و كذا الأصل العملى أعنى استصحاب الطهارة هو عدم انتقاض التيمم و عدم وجوب إعادته فى صورة وجدان الماء إذا كان فى ضيق الوقت أو مع مقارنته بمرض لا يتمكن معه من الوضوء أو الغسل، هذا فيما كان عدم الوجدان مقارنا مع عذر آخر

مسوغ للتيمم.

(الأمر الثاني) فيما إذا وجد الماء قبل الصلاة ثم فقد أو طرء عذر آخر للتيمم مع عدم الفصل بمقدار الإتيان بالطهارة المائية فهل يجب عليه حينئذ إعادة التيمم أولا- وجهان من إطلاق ما دل على انتقاض التيمم بمجرد الوجدان بل و ان قيدها بالتمكن من استعماله، حيث انه قبل طرو العذر يتمكن منه، و من ان المراد بالتمكن هو التمكن من إتيان الوضوء التام أو الغسل كذلك لا الإتيان ببعض اجزائهما، فالعجز عن البعض عجز عن الكل.

(و التحقيق) ان يقال انه إذا وجد الماء وجب عليه بمقتضى ظاهر الحال البناء على انتقاض تيممه فان كان فى الوقت وجب عليه حفظه و التطهر به فان قصر فى ذلك حتى فقد الماء ثانيا و كان فقدانه بتقصير منه وجب عليه إعادة التيمم للصلاة، بل و يحتاط بإعادة الصلاة مع الطهارة المائية بعد زوال العذر فى الوقت أو فى خارجه- كما تقدم- و ان كان فقد الماء لا بتقصير منه بل طرء ذلك بلا اختيار أو طرء عذر آخر كحصول مرض مانع من استعمال الماء و لم يفصل بين وجدان الماء و بين طرو العذر من فقد الماء أو المرض زمان يسع الطهارة المائية فمقتضى انه واقعا لم يكن متمكنا من استعمال الماء و ان كان فى ظنه انه متمكنا منه هو عدم وجوب إعادة التيمم لبقاء العذر واقعا و هو عدم التمكن من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٨٢

الاستعمال، و لو شك فى شمول الأدلة الاجتهادية للمقام فمقتضى استصحاب بقاء الطهارة الحاصلة من التيمم هو عدم انتفاضة و جواز الاكتفاء به، و لكن الاحتياط بالإعادة لا ينبغى تركه.

(الأمر الثالث) لا- فرق فى انتقاض التيمم بوجدان الماء بين ما إذا كان الوجدان فى وقت الفريضة أو قبله، فلو تيمم قبل الوقت لغاية أو كان متيمما لصلاة الصبح مثلا و بقى تيممه- اى لم يحدث بعده- حتى طلعت الشمس ثم تمكن من استعمال الماء قبل دخول وقت الصلاة فلم يستعمل حتى طرء العجز ثانيا فعليه ان يتيمم بعد دخول الوقت للصلاة سواء كان طرو العجز بعد دخول الوقت أو قبله. لشمول ما دل على انتقاض التيمم بإصابة الماء و التمكن من استعماله لهذه الصورة.

(و ربما يتخيل) عدم انتفاضة حينئذ بتوهم انه قبل الوقت لم يكن متمكنا من الطهارة المائية لخصوص الغاية التى لم يدخل وقتها- بناء على بطلانها قبل الوقت بقصد إتيان الصلاة فى وقتها كما تقدم تحقيقه.

(و لكنه تخيل باطل) فان وجدان الماء متحقق و التمكن من استعماله الذى قلنا انه شرط فى انتقاض التيمم ليس مقيدا بالتمكن منه لأجل غاية خاصة، بل مقتضى القاعدة هو الاكتفاء بمجرد التمكن من استعماله و لو كان بقصد الكون على الطهارة أو التهيؤ للصلاة أو غيرهما من الغايات، و يدل عليه أيضا إطلاق ما تقدم فى الأمر الأول من خبر أبى أيوب عن الصادق عليه السلام، حيث قال فى آخر الحديث: قلت له فيصلى بالتيمم صلاة اخرى، قال عليه السلام إذا رأى الماء و كان يقدر عليه انتقض التيمم، فإن إطلاقه يشمل رؤية الماء و القدرة عليه قبل الوقت أيضا و لو حصل العجز بعد ذلك، و الله الهادى إلى الصواب.

### [مسألة (١٤) إذا وجد الماء فى أثناء الصلاة]

مسألة (١٤) إذا وجد الماء فى أثناء الصلاة فإن كان قبل الركوع من الركعة الأولى بطل تيممه و صلوته و ان كان بعده لم يبطل و يتم الصلاة، لكن الأحوط مع سعة الوقت الإتمام و الإعادة مع الوضوء و لا فرق فى التفصيل المذكور بين الفريضة و النافلة على الأقوى و ان كان الاحتياط بالإعادة فى الفريضة أكد من النافلة.

الأقوال فى هذه المسألة و ان كثرت حتى أنهاها بعضهم إلى سبعة الا ان عمدتها

قولان (أحدهما) التفصيل بين وجدان الماء قبل الركوع من الركعة الأولى و بين وجدانه بعده ببطان الصلاة فى الأول و صحتها فى الأخير.

(و ثانيهما) ما نسب الى المشهور بل عن السرائر دعوى الإجماع عليه، و هو القول بالصحة مطلقاً و لو كان وجدان الماء قبل الركوع الأول بل و لو قبل القراءة.

(اما القول الأول) فقد حكى عن جملة من المتقدمين، منهم المرتضى فى غير واحد من كتبه، و عليه جملة من متأخرى المتأخرين منهم كاشف الغطاء و العلامة الطباطبائى و عليه صاحب الجواهر قدس الله أسرارهم.

و منشأ الاختلاف هنا هو اختلاف الاخبار فى المقام (و لا بد أولاً) من بيان ما هو مقتضى القاعدة فى المسألة مع قطع النظر عن الاخبار الواردة فى خصوص المورد. فنقول: مقتضى الجمع بين ما دل على ان التيمم طهارة اضطرارية و ما دل على ان وجدان الماء ناقض له كالحديث هو انتقاضه مطلقاً و لو كان فى أثناء الصلاة سواء كانت فريضة أو نافلة الا ان يدعى انصراف ما يدل على نقضه بوجدان الماء عما إذا وجدته فى أثناء الصلاة و لا وجه له، و لازم انتقاض التيمم هو فقدان الطهارة فى أثناء الصلاة، فيكون حكمه كما لو أحدث فى أثناءها، فالقاعدة تقتضى بطلانها و لو كان قبل التسليم الأخير.

الا انه قد وردت فى المقام أخبار دالة على صحة الصلاة فى الجملة، و هى على قسمين (الأول) ما يدل صريحاً على التفصيل بين ما قبل الركوع من الركعة الأولى و بين ما بعده، و الذى ورد فيه حديثان: صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام، قال قلت له ان أصاب الماء و قد دخل فى الصلاة، قال فليصرف فليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض فى صلوته فان التيمم احد الطهورين، و خبر ابن عاصم عن الصادق عليه السلام عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم و يقوم فى الصلاة فجاء الغلام فقال هو ذا الماء، فقال ان كان لم يركع فليصرف و ليتوضأ و ان كان قد ركع فليمض فى صلوته.

(القسم الثانى) ما يدل على صحة الصلاة مطلقاً و لو وجد الماء قبل الركوع من الركعة الأولى كصحيح زرارة و محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال قلت له فى رجل

لم يصب الماء و حضرت الصلاة فتييمم فصلى ركعتين ثم أصاب الماء، أ ينقض الركعتين أو يقطعهما و يتوضأ ثم يصلى، قال عليه السلام لا، يمضى فى صلوته و لا- ينقضهما. لمكان انه دخلها و هو على طهر بتيمم، حيث انه عليه السلام علل وجوب المضى بأنه دخل فى الصلاة و هو على طهر فيدل على ان المدار على مجرد دخول الصلاة، و هو يحصل بتكبير الإحرام (و خبر محمد بن حمران) عن الصادق عليه السلام، قال له: رجل تيمم ثم دخل فى الصلاة و قد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل فى الصلاة، قال عليه السلام يمضى فى الصلاة، و اعلم انه ليس ينبغى لأحد أن يتيمم إلا فى آخر الوقت،- فان فى التعبير بصيغة المضارع فى قوله فى السؤال: حين يدخل فى الصلاة دلالة على إتيان الماء بمجرد دخول الصلاة من غير فصل. (و ما فى الفقه الرضوى) فإذا كبرت فى صلوتك تكبير الافتتاح و أتيت بالماء فلا تقطع الصلاة و لا تنقض تيممك و امض فى صلوتك، و المرسل المحكى عن كتاب الجمل للمرتضى، قال و روى انه إذا كبر تكبير الإحرام مضى فيها.

و فى مقابل هذين الفريقين من الاخبار ما يدل على انتقاض التيمم بوجدان الماء فى أثناء الصلاة كخبر زرارة عن الباقر عليه السلام المروى فى آخر السرائر قال سئلته عن رجل صلى ركعة بتيمم ثم جاء رجل و معه قربتان من ماء، قال يقطع الصلاة و يتوضأ ثم يبنى على واحدة.

(و خبر الحسن الصيقل) قال قلت للصادق عليه السلام رجل تيمم ثم قام يصلى فمرّ به نهر و قد صلى ركعة، قال فليغتسل و

يستقبل الصلاة، قلت انه قد صلى صلواته كلها، قال لا يعيد.

ولكن لا- يمكن التعويل على هذين الخبرين لإعراض المشهور عنهما، فإنه لم ينقل القول بالانتقاض بعد الركوع من الركعة الأولى إلا عن ابن الجنيّد القائل باشتراط صحّة الصلاة بالدخول في ركوع الركعة الثانية، مضافا الى اشتمال الخبر على خلاف المشهور من جهة أخرى و هي البناء على الصلاة بعد الوضوء و عدم وجوب الاستيناف، فلا محيص عن العمل بمدلول الفريقين السابقين.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٨٥

(فقول) هل النسبة بينهما بالإطلاق و التقييد بكون القسم الثاني مطلقا يدل بإطلاقه على صحّة الصلاة و لو كان وجدان الماء قبل الركوع، فيقيد بما يدل عليه القسم الأول من الأمر بالانصراف قبل الركوع و المضى إذا كان بعده، و بهذا الوجه تمسك القائلون بالتفصيل، أو ان النسبة بينهما بالتباين بدعوى ظهور خبر محمد بن حمران في كون إتيان الماء بمجرد الدخول في الصلاة بلا فصل للتعبير بصيغته المضارع و صريح ما في الرضوى من قوله فإذا كبرت في صلواتك تكبيره الإحرام و أتيت بالماء (إلخ) و كذا المرسل المحكى عن جمل المرتضى، بل و التعليل في صحيح زرارة و محمد بن مسلم بقوله عليه السلام لمكان انه دخلها و هو على طهر بتيمم، فان المورد و ان كان بعد إتيان الركعتين الا ان الحكم في التعليل انما تعلق بمجرد دخول الصلاة، فكل ذلك كالصريح في كون المدار على مجرد افتتاح الصلاة بحيث يأبى عن التقييد بما بعد الركوع.

(و لكن الإنصاف) انه ليس ظهور القسم الثاني بحيث لا يتطرق اليه التقييد بعد صراحة القسم الأول في التفصيل فإن العمدة في الاخبار المذكورة هو خبر محمد بن حمران و صحيح زرارة و محمد بن مسلم، أما الرضوى و المرسل فلا- يمكن الاعتماد عليهما، مضافا الى احتمال كون المرسل المذكور في الجمل بعينه هو احد الخبرين الأولين، و الذي يقتضيه النظر فيهما هو عدم كون دلالتهما على صورة الوجدان قبل الركوع إلا بالإطلاق القابل للتقييد بأى قيد يقوم عليه الدليل، اما التعبير بصيغته المضارع في كلام السائل فليس فيه الا إشعار بكون إتيان الماء بمجرد الدخول في الصلاة، مضافا الى ان استفادة العموم انما هي من ترك الاستفصال في كلام الامام عليه السلام، فليس فيه صراحة في الاختصاص بما قبل الركوع، و اما التعليل فلا يزيد عن عموم قابل للتخصيص إذا دل عليه الدليل و نظير هذا التعليل ما ورد في صحيح زرارة الدال على التفصيل بين ما قبل الركوع و ما بعده فإنه قال بعد الأمر بالمضى إذا كان قد ركع: فان التيمم احد الظهورين، مع ان التعليل يقتضى عدم الفرق بين ما قبل الركوع و ما بعده.

و لو سلم ظهورهما في ان المدار على مجرد الدخول في الصلاة فليس هذا الظهور أقوى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٨٦

من ظهور ما دل في اخبار الصوم على عدم البأس على الصائم إذا اجتنب اربع خصال كقوله عليه السلام:

لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب اربع خصال: الشراب و الطعام و النساء و الارتماس في الماء فان مدلوله هو حصر المفطرات بهذه الأربع، و مع ذلك فقد قيد بما يدل على مفطرية ما عداها مما ينتهي إلى العشرة، و لا إشكال في ان دلالة خبر محمد بن حمران و التعليل في صحيح زرارة و محمد بن مسلم ليست بهذه المثابة من الظهور، حتى يدعى كون التعارض بين الفريقين بالتباين. فمقتضى الجمع بين الفريقين تقييد القسم الثاني بالأول، و نتيجة هذا التقييد هو القول الأول- أعنى التفصيل الذي اختاره المصنف (قده) في المتن، و لكن الاحتياط يقتضى الإتمام في صورة وجدان الماء قبل الركوع ثم الإعادة مع الوضوء مع سعة الوقت للوضوء و الصلاة بعده، و اما مع الضيق بان لم يكن له من الوقت الا بمقدار إتمام الصلاة مع التيمم فلا إشكال في صحّة الصلاة لبقاء العذر في التيمم، فهو كما لو وجد الماء قبل الصلاة مع ضيق الوقت عن استعماله، حيث تقدم عدم وجوب إعادة

التيتم حينئذ.

و مما ذكرنا ظهر عدم الفرق بين كون وجدان الماء في أثناء صلاة الفريضة أو النافلة لإطلاق ما تقدم من الاخبار خصوصا مع التعليل الوارد في بعضها بان التيمم احد الطهورين و في بعض آخر بأنه دخلها و هو على طهر بتيمم، الشامل للنافلة أيضا. فما في الجواهر من اختصاص صحة الصلاة اما مطلقا أو إذا كان بعد الركوع من الركعة الأولى بالفريضة بدعوى انصراف الأخبار إليها خصوصا مع جواز قطع النافلة في حال الاختيار، مما لا وجه له بعد ما تقدم من إطلاقها و عموم التعليل، و الأمر الوارد فيها بالمضى لا دلالة فيه على الوجوب حتى يختص بالفريضة، بل المفهوم منه هو صحة الصلاة و عدم وجوب قطعها و استينافها بعد الطهارة المائية، فالمفهوم منه ليس الا- الترخيص في الإتمام لوقوع الأمر هنا في مقام توهم الحظر باحتمال حرمة إتمام الصلاة لكون إتمامها من قبيل الصلاة بلا طهارة.

و مما ذكرنا في وجه الجمع بين الاخبار في المقام يظهر النظر فيما أطال الكلام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٨٧

فيه كثير من الأصحاب في وجوه الجمع بينها فلا وجه لاطالة الكلام بذكرها و النقض و الإبرام فيها، كما ظهر أن مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الاخبار هو بطلان الصلاة لإطلاق ما دل على انتقاض التيمم بوجودان الماء، و عليه فلا مجال للتمسك بحرمة قطع الصلاة، فإنها إنما ثبتت في الصلاة الصحيحة لا ما إذا بطلت بفقد بعض شروطها كما إذا أحدث في الصلاة، و منه ظهر حكم المسألة الآتية و هي.

### [مسألة (١٥) لا يلحق بالصلاة غيرها إذا وجد الماء في أثناءها]

مسألة (١٥) لا- يلحق بالصلاة غيرها إذا وجد الماء في أثناءها بل تبطل مطلقا و ان كان قبل الجزء الأخير منها فلو وجد في أثناء الطواف و لو في الشوط الأخير بطل، و كذا لو وجد في أثناء صلاة الميت بمقدار غسله بعد ان تيمم لفقد الماء فيجب الغسل و إعادة الصلاة، بل و كذا لو وجد قبل تمام الدفن.

و وجه عدم لحوق غير الصلاة بها في الحكم المذكور هو اختصاص الدليل بالصلاة فيكون الطواف باقيا تحت القاعدة التي كان مقتضاها هو الانتقاض، و يترتب على ذلك بطلان الطواف إذا وجد الماء في أثناءه و لو في الشوط الأخير، و هذا في التيمم بدل الغسل الراجع لحدث الجنابة أو الحيض و النفاس أظهر، فإنه بعد وجدان الماء لو قلنا بعدم بطلان طوافه لكنه يبطل تيممه بالنسبة إلى اللبث في المسجد فيجب عليه الخروج و لا يصح معه الطواف منه.

(و ربما يتوهم) عدم بطلان الطواف و جواز إتمامه لعموم تشبيهه بالصلاة في قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة، المقتضى لاشتراكه معها في كل مالها من الاحكام التي منها عدم بطلانها بوجودان الماء في أثناءها، (لكنه و هم محض) فان التشبيه المذكور منصرف عن هذا الحكم قطعاً.

و كذا لو وجد الماء في أثناء الصلاة على الميت الذي تعذر غسله لفقد الماء فتيمم بدلا من الغسل، فإنه بعد وجدان الماء بمقدار غسله- في أثناء الصلاة عليه- تبطل الصلاة، لانتقاض التيمم بوجودان الماء فيجب تغسله و استئناف الصلاة عليه لوجوب الترتيب بين غسله و الصلاة عليه، و لا يكتفى بتيممه استنادا الى عموم تنزيل التيمم منزلة الطهارة و ان التراب احد الطهورين فان التنزيل حاصل ما دام بقاء العذر و هو فقد الماء.

و لو كان الوجدان بعد الفراغ من الصلاة عليه فالظاهر أيضا وجوب إعادة الصلاة



بعد تغسيله لارتفاع اثر التيمم بوجدان الماء، و ما دل على الاجزاء فى باب الصلاة اليومية إذا وجد الماء بعد الصلاة أو فى أثنائها لا- يشمل صلاة الميت، و لا- دليل على تنزيلها منزلة اليومية فى هذا الحكم. فما عن المعبر من احتمال الاجزاء ضعيف، بل مقتضى القاعدة هو فقدان المشروط بفقدان شرطه، فإذا بطل تيممه بطلت الصلاة أيضا لفقدان الترتيب الذى هو شرط فى صحة الصلاة، فما دام لم يدفن الميت يجب تغسيله و إعادة الصلاة عليه بل الحكم ذلك و ان كان وجدان الماء بعد الدفن إذا فرض خروجه من القبر لسيل و نحوه.

### [مسألة (١٦) إذا كان واجدا للماء و تيمم لعذر آخر من استعماله]

مسألة (١٦) إذا كان واجدا للماء و تيمم لعذر آخر من استعماله فزال عذره فى أثناء الصلاة هل يلحق بوجدان الماء فى التفصيل المذكور، اشكال فلا يترك الاحتياط بالإتمام و الإعادة إذا كان بعد الركوع من الركعة الأولى نعم لو كان زوال العذر فى أثناء الصلاة فى ضيق الوقت أتمها و كذا لو لم يف زمان زوال العذر للوضوء بان تجدد العذر بلا فصل فان الظاهر عدم بطلانه و ان كان الأحوط الإعادة.

قد تقدم ان مقتضى القاعدة هو بطلان الصلاة و التيمم بالتمكن من استعمال الماء فى أثناء الصلاة، الا ان يدل دليل على جواز المضى معه، لكن الدليل دل على جوازه معه إذا كان التمكن من استعمال الماء بوجدانه، و اما إذا كان العجز من استعماله لا بسبب فقدانه بل بسبب آخر كالمرض و نحوه فارتفع فى أثناء الصلاة فى إلحاقه بوجدان الماء و عدمه وجهان، من ان المدار فى تسويغ التيمم هو العجز عن استعمال الماء سواء كان لفقدانه أو لعذر آخر، فالمدار فى انتقاضه أيضا على مطلق التمكن من الاستعمال، و من ان الحكم بالمضى مطلقا أو مع التفصيل المذكور ورد فى مورد وجدان الماء و ان مقتضى القاعدة فى غير مورد النص هو الحكم بالبطلان لانتقاض التيمم.

(و لا يخفى) ان الجزم بأحد الطرفين مشكل، فالأحوط على القول بالمضى مطلقا فى صورة الوجدان و لو كان قبل الركوع هو الإتمام ثم الإعادة مع الطهارة المائية فى سعة الوقت مطلقا و لو كان زوال العذر قبل الركوع، و على المختار من التفصيل فيرفع اليد عن الصلاة إذا زال العذر قبل الركوع، و يحتاط بالإتمام و الإعادة إذا زال بعد الركوع،

هذا إذا كان فى سعة الوقت، و اما مع ضيقه بحيث لا- يسع الوقت لاستئناف الصلاة مع الطهارة المائية فلا- يحتاج الى هذا الاحتياط، بل يتعين عليه الإتمام و لو كان زوال العذر قبل الركوع لان نفس ضيق الوقت من الاعذار و كذا لو تجدد العذر فى أثناء الصلاة أو بعدها بلا- فصل فان الظاهر عدم البطلان لكون المدار فى البطلان على التمكن من استعمال الماء، و هو غير حاصل، و اما وجه الاحتياط المذكور فى المتن فهو الخلاف فى ان مجرد زوال العذر هل هو موجب للبطلان، أو زواله مع التمكن من استعمال الماء، و قد مر تحقيق الكلام فيه فى شرح المسألة الثالثة عشر فى الأمر الأول من الأمور التى مهدناه فيها ص ٣٨٠.

### [مسألة (١٧) إذا وجد الماء فى أثناء الصلاة بعد الركوع]

مسألة (١٧) إذا وجد الماء في أثناء الصلاة بعد الركوع ثم فقد في أثنائها أيضا أو بعد الفراغ منها بلا فصل هل يكفي ذلك التيمم لصلاة أخرى أولا، فيه تفصيل، فاما ان يكون زمان الوجدان وافيا للوضوء أو الغسل على تقدير عدم كونه في الصلاة أولا، فعلى الثانى الظاهر عدم بطلان ذلك التيمم بالنسبة إلى الصلاة الأخرى أيضا، واما على الأول فالأحوط عدم الاكتفاء به بل تجديده لها لان القدر المعلوم من عدم بطلان التيمم إذا كان الوجدان بعد الركوع انما هو بالنسبة إلى الصلاة التى هو مشغول بها.

المذكور فى كتب الأصحاب ان فى هذه المسألة قولان (أحدهما) ما هو المعروف بين الأصحاب من عدم انتقاض التيمم للصلاة الأخرى و صحة الاكتفاء به لها، و ذلك لان الناقض و هو التمكن من استعمال الماء غير متحقق لا فى أثناء الصلاة و لا بعدها، اما فى أثنائها فلوجوب المضى فيها و حرمة ابطالها فهو يمنع عن استعمال الماء فى أثنائها شرعا، و المانع الشرعى كالمانع العقلى فى ذلك، و اما بعد الصلاة فللفرض فقدان الماء اما فى الأثناء أو بعدها بلا فصل، هذا مضافا الى استصحاب بقاء الطهارة الحاصلة بالتيمم لو شك فى ارتفاعها بهذا القدر من الوجدان و استبعاد اجتماع الصحة و الفساد فى تيمم واحد بالقول بصحته بالنسبة إلى الصلاة التى هو فيها و بطلانه بالنسبة إلى صلاة اخرى، و استبعاد بقاء الصحة فى حال الصلاة مع كونه واجدا للماء فى أثنائها و بطلان التيمم بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩٠

الفراغ من الصلاة مع كونه فاقدا للماء حينئذ، فيلزم الالتزام بصحته فى حال وجدان الماء و بطلانه حال فقدانه عكس ما هو حكم التيمم.

(و ثانيهما) ما هو المحكى عن المبسوط و الموجز و المنتهى و مال إليه فى التذكرة و حكى أيضا عن فخر المحققين، و هو الانتقاض بالنسبة إلى صلاة اخرى، و ذلك لتحقق القدرة عقلا، و المنع الشرعى لا يوجب زوالها عقلا، و المدار فى الانتقاض على التمكن العقلى و هو حاصل (و لا يخفى ما فيه من الضعف) إذ الممنوع الشرعى كالممنوع العقلى.

و اما التفصيل المذكور فى المتن فلم أعثر عليه فى كلمات الأصحاب، و حاصله التفصيل بين ما إذا كان زمان الوجدان وافيا بإتيان الطهارة المائية على تقدير عدم كونه فى الصلاة، و عدمه: بالقطع بعدم الانتقاض فى الأخير و الاحتياط فى الأول، و لا يخفى انه ليس تفصيلا فى المسألة، إذ صورة عدم وفاء زمان الوجدان خارج عن محل الكلام (و الأقوى) عدم الانتقاض فيما هو محل الكلام و هو صورة وفاء زمان الوجدان للطهارة المائية الأعلى القول بانتقاضه بمجرد الوجدان و لو لم يتمكن معه من الاستعمال، نعم على القول بجواز قطع الصلاة أو استحبابه كما قيل بهما فى المسألة السابقة فالقول بالانتقاض قوى لعدم المانع الشرعى حينئذ لكون المانع كما عرفت هو حرمة الابطال، و لا ينافيه جواز إتمام خصوص تلك الصلاة به و لزوم اجتماع الصحة و الفساد فى طهارة واحدة مجرد استبعاد يمكن الالتزام به إذا اقتضاه الدليل مثل ما دل على جواز المضى فى الصلاة، الحاكم على عموم ما دل على انتقاض التيمم بالوجدان فيخرج خصوص تلك الصلاة عن تحت عمومه.

مع إمكان ان يقال بعدم الانتقاض للصلاة الأخرى فى هذه الصورة أيضا كما يحكى عن الذكري و جامع المقاصد لاستصحاب بقاء الطهارة (و كيف كان) ينبغى مراعاة الاحتياط مطلقا سواء قلنا بحرمة الإبطال أو جوازه، فيأتى للصلاة الأخرى بتيمم آخر.

**[مسألة (١٨) فى جواز مس كتابة القرآن]**

مسألة (١٨) فى جواز مس كتابة القرآن و قراءة العزائم حال الاشتغال

بالصلاة التى وجد الماء فيها بعد الركوع اشكال لما مر من ان القدر المتيقن من بقاء التيمم و صحته انما هو بالنسبة إلى تلك الصلاة، نعم لو قلنا بصحته الى تمام الصلاة مطلقا كما قاله بعضهم جاز المس و قراءة العزائم ما دام فى تلك الصلاة، و مما ذكرنا ظهر الإشكال فى جواز العدول من تلك الصلاة إلى الفائتة التى هى مترتبة عليها لاحتمال عدم بقاء التيمم بالنسبة إليها. قد تقدم فى المسألة الحادية و الثلاثين من مبحث مسوغات التيمم البحث عن الطهارة الحاصلة من التيمم عند العجز عن تحصيل الطهارة المائية و ان الحاصل منه هل يكون طهارة مطلقة بالنسبة الى جميع الغايات، أو بالنسبة الى ما عجز عن تحصيل الطهارة المائية له دون غيره مما يمكنه تحصيلها له، و ذكرنا وجه احتمال كون الحاصل الطهارة المطلقة و أبطلناه بما لا مزيد عليه و قوينا احتمال كون الحاصل منه الطهارة بالنسبة الى ما يعجز عنه، و على هذا فالأقوى فى هذه المسألة أيضا عدم جواز مس كتابة القران و قراءة العزائم، لأن بقاء هذا التيمم يفيد الطهارة بالقياس الى هذه الصلاة لا الطهارة المطلقة فى حال تلك الصلاة و لو بالقياس إلى غاية أخرى، و يترتب على ذلك عدم جواز العدول من تلك الصلاة إلى فائتة سابقة لعدم بقاء التيمم بالنسبة إليها.

### [مسألة (١٩) إذا كان وجدان الماء فى أثناء الصلاة]

مسألة (١٩) إذا كان وجدان الماء فى أثناء الصلاة بعد الحكم الشرعى بالركوع كما لو كان فى السجود و شك فى انه ركع أم لا، حيث انه محكوم بأنه ركع فهل هو كالوجدان بعد الركوع الوجدانى أم لا، اشكال فالاحتياط بالإتمام و الإعادة لا يترك. لا يخفى ان قاعدة التجاوز الجارية فى الافعال من الأصول المحرزة التى مؤديها البناء على تحقق المشكوك فى محله و ترتيب آثاره عليه، و لكن الآثار المترتبة عليه مختلفة، فمنها ما هو من إثارة المترتبة عليه بلا واسطة كعدم وجوب اعادته، و منها ما يترتب عليه بواسطة، و الوسطة قد تكون شرعية و قد يكون عقلية، و على الأخير قد يكون ترتب

ما له واسطة غير شرعية على تحقق المشكوك مدلولاً عرفياً لوجوب البناء على تحققه الذى هو مدلول قاعدة التجاوز من غير حاجة الى إثبات جعل آخر، و قد يكون مدلولاً عرفياً لدليله مع الحاجة الى إثبات جعل آخر بالجعل الأول، و نظير الأخير ما إذا شك فى حال القيام بين الثلاث و الأربع مع الشك فى إتيان القراءة أو الركوع فى الركعة الثالثة، فإن ما بيده من الركعة ان كانت ثالثة يكون الشك فى إتيان وظيفتها شكاً فى المحل، و ان كانت رابعة يكون شكه بعد المحل، فإذا بنى على الأربع بحكم قاعدة الشك فى الركعات لا يجب عليه الإتيان بوظيفة الركعة الثالثة لكن لا بنفس قاعدة البناء على الأربع، بل بحكم الشارع بتجاوز محل المشكوك، و الدليل المثبت للتجاوز عن محله هو دليل البناء على الأكثر بدلالة الترامية عرفية، و قد لا يكون ثبوت الأثر مدلولاً عرفياً أصلاً لا بواسطة جعل آخر و لا من غير واسطته.

و حكم هذه الاقسام هو ثبوت الأثر إذا كان بلا واسطة أو بواسطة شرعية أو غير شرعية إذا كان ترتبه عليه مدلولاً عرفياً لوجوب البناء على تحقق المشكوك سواء كان إثباته بجعل آخر أولاً، و اما إذا لم يكن مدلولاً عرفياً فترتيب الآثار التى تترتب على المشكوك بواسطة غير شرعية مبنى على القول بالأصل المثبت.

إذا تبين ذلك فنقول ما نحن فيه من قبيل ما يثبت الأثر بتوسط إثبات جعل آخر مع كونه مدلولاً عرفياً، إذ للبناء على تحقق الركوع - كما عرفت - آثار، منها صحة الصلاة، و منها كون وجدان الماء فى تلك الحالة وجداناً له بعد الركوع المحكوم معه بالمضى فى الصلاة، المحتاج الى جعله، لكن الدليل الدال على البناء على إتيان الركوع يدل بدلالة الترامية على وجوب المضى -

فالأوسطه هنا و ان كان غير شرعيه- أعنى كون الوجدان للماء وجدانا له بعد الركوع- الا ان العرف يفهم من وجوب البناء على تحقق الركوع بعد ملاحظه الأمر بالمضى فى الصلاة مع الوجدان بعد الركوع ان الشارع أمر بالمضى فى الفرض لعموم وجوب البناء على تحقق الركوع، فالأقوى ان يقال انه لا إشكال فى انه كالوجدان بعد الركوع الوجدانى، و لا يحتاج إلى الإعادة بعد الإتمام، و ان كان الاحتياط حسنا على كل حال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩٣

### [مسألة (٢٠) الحكم بالصحة فى صورة الوجدان بعد الركوع]

مسألة (٢٠) الحكم بالصحة فى صورة الوجدان بعد الركوع ليس منوطا بحرمة قطع الصلاة فمع جواز القطع أيضا كذلك ما لم يقطع، بل يمكن ان يقال فى صورة وجوب القطع أيضا إذا عصى و لم يقطع، الصحة باقية بناء على الأقوى من عدم بطلان الصلاة مع وجوب القطع إذا تركه و أتم الصلاة.

قد عرفت فيما تقدم فى المسألة الرابعة عشر ان الدليل على الصحة إذا وجد الماء فى أثناء الصلاة- اما مطلقا أو إذا كان بعد الركوع- ليس حرمة قطع الصلاة، بل الدليل على الصحة ورود الأخبار الدالة عليها، فحرمة الإبطال و عدمها سيان فى الحكم بالصحة، و لذا قلنا بالصحة فى النافله أيضا لإطلاق الدليل، و يترتب على ذلك انه لو فرض عروض ما يجوز قطع الصلاة أو ما يجب معه قطعها فالصحة باقية ما لم يقطع بناء على عدم بطلان الصلاة بعروض ما يوجب قطعها (و تفصيل ذلك) ان المحكى عن الذكرى انه قد يجب قطع الصلاة كما فى حفظ الصبى و المال المحترم عن التلف و إنقاذ الغريق و المحترق- حيث يتعين عليه، فلو استمر بطلت صلواته للنهى عنه المفسد للعبادة، مع انه (قده) قال فى مسألة التحية على المصلى انه لو عصى و لم يرد الجواب و اشتغل بالصلاة لم تبطل صلواته، قال: و بالغ بعض الأصحاب فى ذلك فقال تبطل الصلاة لو اشتغل بالأذكار و لما يرد السلام، و هو من مشرب اجتماع الأمر و النهى فى الصلاة كما سبق، و الأصح عدم الإبطال بترك رده (انتهى) و اعترض فى الحدائق على حكمه بالبطلان للنهى عنه المفسد للعبادة- بأنه مبنى على استلزام الأمر بالشىء للنهى عنه، و الظاهر منه فى غير موضع من كتابه عدم القول به، و لعل مراده مما استظهره منه هو ما ذكره فى مسألة ترك رد التحية و نظائرها. (و كيف كان) فقد أورد عليه فى الجواهر بان وجه البطلان ليس مسألة الضد حتى يورد عليه بمنافاته مع التحقيق و مع ما هو بناء الشهيد (قده) عليه، بل الوجه فيه هو الأمر بالقطع فى صحيح حريز و هو لا يجامع الأمر بالإتمام، ضرورة. لا للنهى عن الضد فان فرض تلك المسألة الانتقال اليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩٤

من الأمر بالشىء لا مع التصريح بالنهى مثلا عن الضد بالخصوص و ليس هو مبنى المسألة قطعا (انتهى).

و صحيح حريز الذى أشار إليه هكذا: قال عليه السلام إذا كنت فى صلاة الفريضة فرأيت غلاما لك قد أبق أو غريما لك عليه مال، أو حية تتخوفها على نفسك فاقطع الصلاة و ابتغ غلامك أو غريمك و اقتل الحية، و مراده (قده) من قوله فان فرض تلك المسألة (إلخ) هو ان البطلان فى المقام ناش من الأمر بالقطع المنافى للإتمام لكونه نقيضه لا من باب اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده الخاص، و لا- إشكال فى الاقتضاء للنهى عن النقيض اما من باب العينية أو الاستلزام باللزوم البين بالمعنى الأخص، فيرجع دعواه (قده) الى ان الإتمام نقيض للقطع المأمور به لا انه ضده.

(و لكن التحقيق) ان القطع و الإتمام كلاهما أمران وجوديان متضادان، لا ان يكون القطع عدم الإتمام، فالأمر بالقطع فى الصحيح

المذكور لا يدل على حرمة الإتمام الا على قاعدة اقتضاء الأمر بالشىء للنهي عن ضده الخاص، مع انه يمكن ان يقال ان الأمر بالقطع فى الخبر وارد مورد توهم الحظر فلا يفيد الوجوب- كما اعترف به صاحب الجواهر (قده) و لكن منع من إفادته الإباحة، مضافا الى إمكان ان يقال ان النهى عن الإتمام على تقدير كونه نقيضا للقطع عرضى و ان المنهى عنه هو العنوان الملازم له مما فيه المفسدة مثل ترك العبد الأبق و الغريم و الحية المتخوف منها و لا إشكال فى تضاد هذه العناوين مع إتمام الصلاة، فيرجع الأمر الى باب الضد أيضا، فالحق ان العصيان فى ترك امتثال الأمر بالقطع و الاشتغال بالصلاة لا يكون الأمن من باب التراحم الذى ثبت فيه صحة الإتيان بالمهم عند عصيان الأمر بالأهم اما من باب الإتيان بداعى الملاك أو بداعى الأمر الترتيبى، فالحق عدم بطلان الصلاة مع وجوب القطع إذا تركه و أتم الصلاة.

### [مسألة (٢١) المجنب المتيمم بدل الغسل]

مسألة (٢١) المجنب المتيمم بدل الغسل إذا وجد ماء بقدر كفاية الوضوء فقط لا يبطل تيممه، و اما الحائض و نحوها ممن تيمم تيممين إذا وجد بقدر الوضوء بطل تيممه الذى هو بدل منه، و إذا وجد ما يكفى للغسل و لم يمكن مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩٥

صرفه فى الوضوء بطل تيممه الذى بدل عن الغسل و بقى تيممه الذى هو بدل عن الوضوء من حيث انه حينئذ يتعين صرف ذلك الماء فى الغسل فليس مأمورا بالوضوء، و إذا وجد ما يكفى لأحدهما و أمكن صرفه فى كل منهما بطل كلا التيممين، و يحتمل عدم بطلان ما هو بدل عن الوضوء من حيث انه حينئذ يتعين صرف ذلك الماء فى الغسل فليس مأمورا بالوضوء، و لكن الأقوى بطلانها.

فى هذه المسألة أمران (الأول) المجنب المتيمم بدل الغسل إذا وجد ماء بقدر كفاية الوضوء فقط لا يبطل تيممه، و ذلك لما تقدم فى المسألة الحادية عشر من ان التيمم الذى هو بدل عن غسل الجنابة لا يحتاج الى الوضوء مع التمكن منه و لا الى التيمم بدلا من الوضوء مع عدم التمكن منه بل حاله فى الإغناء عن الوضوء كحال الغسل نفسه، و عليه فلا وجه لبطلان التيمم بدل الغسل بوجدان الماء بقدر الوضوء فقط لان عدم التمكن من الغسل المسوغ للتيمم بدلا منه باق على حاله، و انما قيد المصنف (قده) المجنب المتيمم بما إذا كان تيممه بدل الغسل لإمكان أن يتيمم بدل الوضوء، و ذلك فيما إذا تيمم بدلا عن الغسل ثم أحدث بالحدث الأصغر فإنه مع عدم التمكن من الوضوء يجب عليه التيمم بدلا عنه على ما سيأتى فى المسألة الرابعة و العشرين من عدم بطلان التيمم بدل الغسل بالحدث الأصغر بعده، فلعل تقييده فى المتن لإخراج هذا التيمم، فإنه ينتقض بوجدان الماء بقدر الوضوء.

(الثانى) من يجب عليه تيممان (كالحائض و النفساء و المستحاضة و الذى مس الميت) إذا وجد الماء بقدر الوضوء فقط بطل تيممه الذى هو بدل عن الوضوء، و إذا وجد ما يكفى للغسل فقط بطل تيممه الذى هو بدل عن الغسل، لان وجدان الماء الذى هو ناقض للتيمم هو الوجدان مع التمكن من الاستعمال فى الطهارة و المفروض ان التمكن من استعماله مختص بواحد من الغسل و الوضوء فيكون النقض مختصا بما يتمكن من استعماله فى مبدله، و هذا من حيث الكبرى لا اشكال فيه، و قد ذكره فى الجواهر أيضا، لكن الكلام فى تحقق صغراه، إذ ما يكفى للغسل يكفى للوضوء قطعا، و لذا لم يذكر فى مصباح الفقيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩٦

وجدان ما يكفى للغسل فقط، لكن المصنف (قده) فرض وجدان ما يكفى للغسل و لم يمكن صرفه للوضوء، و يمكن فرضه فيما

إذا كان ملكا للغير و اذن مالكة للصرف في الغسل و نهى عن صرفه في الوضوء فالمتيمم حينئذ متمكن من الغسل دون الوضوء. و اما إذا وجد ما يكفي لأحدهما و أمكن صرفه في كل منهما (ففى الجواهر) ان فى انتقاضهما معا بذلك، أو ما يختاره المكلف منهما، أو القرعة، أو وجه، أقواها الأول لصدق الوجدان فى كل منهما و عدم الترجيح (انتهى).

أقول: و فى المسألة وجهان آخران أحدهما انتقاض ما هو بدل عن الغسل خاصة و ثانيهما عدم انتقاض شىء منهما، فتصير الوجوه خمسة.

(أما وجه الأول) أعنى انتقاضهما فلان التمكن من استعمال الماء فى كل واحد منهما تخييرا كالتمكن من استعماله فى كل منهما تعيينا فى كونه وجدانا و تمكنا، كما ان الإكراه فى ارتكاب احد المحرمين تخييرا كالإكراه فى ارتكاب أحدهما تعيينا فى إثبات الترخيص فى ارتكابه و رفع المنع الشرعى عنه، و كذا الإكراه فى إحدى المعاملتين تخييرا كالإكراه فى إحداها تعيينا فى رفع أثرها بسبب الإكراه، و إذا صح التمكن فى تحصيل كل واحدة من الطهارتين باستعمال الماء فيهما يبطل التيمم الذى هو بدل منهما فينتقض كلا التيممين.

و اما انتقاض ما يختاره المكلف فلم يظهر لى له وجه، إذ لا- ربط فى اختيار المكلف فى صدق الوجدان، الا ان يدعى عدم صدق الوجدان بالنسبة الى كل منهما الا بعد صرفه فيه، و هو كما ترى، فان صدق الوجدان بالنسبة الى كل منهما أمر وجدانى، نعم بعد صرف الماء فى أحدهما يصدق الفقدان بالنسبة إلى الآخر و لكنه فقدان بعد الوجدان.

و من ذلك ظهر عدم وجه للقرعة، فإنها فى كل أمر مشكل، و الوجدان هنا لا- اشكال فيه و لا- خفاء لان المفروض اختيار المكلف فى صرفه فى كل منهما- بناء على عدم تعيين صرفه فى الغسل- مضافا الى عدم معهودية القرعة فى مثل المقام مما يرجع الى استنباط الاحكام، كما ظهر بطلان الوجه الأخير- و هو عدم انتقاض شىء من التيممين-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩٧

لما عرفت من صدق وجدان الماء بلا ريب. فالانتقاض متحقق بلا اشكال، و حينئذ فيدور الأمر بين وجهين: انتقاضهما معا، و انتقاض ما هو بدل عن الغسل خاصة، و لعل الأوجه هو الثانى بناء على ما يأتى من المصنف (قده) فى المسألة الثالثة و العشرين من تعيين صرف الماء فى الغسل فى فرض المسألة، فيكون تعيين صرفه فى الغسل كالتعجيز بالنسبة الى الوضوء، و المنع الشرعى كالمنع العقلى و يكون حكمه كما إذا اذن المالك فى صرف الماء فى الغسل خاصة، و لكن المصنف (قده) مع اختياره هناك تعيين صرف الماء فى الغسل رجح هيهنا انتقاض التيممين مدعىا صدق الوجدان بالنسبة إليهما معا، و لكن الأقوى عدم صدق ذلك بعد تعيين الصرف فى الغسل كما استقواه سيد مشايخنا (قده) فى حاشيته فى هذا المقام، و الحمد لله.

### [مسألة (٢٢) إذا وجد جماعة متيممون ماء مباحا لا يكفي إلا لأحدهم]

مسألة (٢٢) إذا وجد جماعة متيممون ماء مباحا لا يكفي إلا لأحدهم بطل تيممهم أجمع إذا كان فى سعة الوقت، و ان كان فى ضيقه بقى تيمم الجميع، و كذا إذا كان الماء المفروض للغير و اذن للكل فى استعماله، و اما إذا اذن لبعض دون الآخرين بطل تيمم ذلك البعض فقط كما انه إذا كان الماء المباح كافيا للبعض دون البعض الآخر لكونه جنبا و لم يكن بقدر الغسل لم يبطل تيمم ذلك البعض.

إذا وجد جماعة متيممون ماء مباحا لا يكفي إلا لأحدهم فاما ان يتبادر كل منهم الى حيازته أو لا يتبادر احد منهم إليها، فعلى الأول فاما ان يسبق أحدهم إلى حيازته أو يتساوون فى الحيازة، ففي صورة عدم تبادر أحدهم اليه ينتقض تيممهم جميعا إذا كان

الماء كافيا لكل واحد منهم على البديل لا لواحد منهم على التعيين لصدق الوجدان على كل واحد منهم، هذا مع سعة الوقت، و اما مع ضيقه بمعنى ضيق الوقت عن استعمال الماء في الطهارة فلا ينقض تيممهم أصلا، لما تقدم سابقا من ان مجرد وجدان الماء لا- ينقض التيمم الا مع التمكن من استعماله في الطهارة المائية، و ضيق الوقت مانع من استعماله، و ان كان كافيا للبعض دون البعض كما إذا كان بعضهم جنبا و لا يكفى الماء للغسل بطل تيمم من يكفيه الماء دون الآخر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩٨

و اما فى صورة تبادل جميعهم إلى الحيازة فإن سبق أحدهم كان الماء له و بطل تيممه دون الباقيين، و ان تساوا فى الحيازة كان الماء لهم بالشركة و لم ينتقض تيمم احد منهم، إذا المفروض عدم كفايته إلا لأحدهم، و ما لكل واحد منهم لا يكفى لطيهارته، فلا يتمكن كل واحد منهم من استعماله الا ان يبذل الشركاء نصيبهم لواحد منهم أو كان نصيب بعضهم يكفى له خاصة كما إذا كان متيما بدلا عن الوضوء و كان تيمم الآخرين بدلا عن الغسل فينتقض تيمم المتمكن من رفع حدثه بالماء خاصة دون الباقيين، هذا فى الماء المباح.

(و منه يظهر) حكم الماء المملوك للغير إذا أذن لكل فى استعماله، فإنه ينتقض تيممهم جميعا لصدق التمكن بالنسبة الى كل واحد منهم، إلا إذا استعمل واحد منهم بعد الاذن بلا مهلة، بحيث لم يمض زمان يمكن للآخرين استعماله فان الانتقاض حينئذ ينحصر بالمستعمل دون الآخرين و لو اذن لبعضهم دون الآخرين بطل تيمم المأذون فقط هذا تمام الكلام فى حكم ما إذا وجد جماعة متيممون ماء لا يكفى إلا لأحدهم.

و لو اجتمع جماعة محدثون على ماء لا- يكفى إلا لأحدهم و لا مالك له أو كان له مالك اذن الكل فى استعماله فالظاهر انه يجب على كل واحد منهم ان يتطهر به الا ان يتبادر أحدهم إلى حيازته فيختص الوجوب به أو تساوا فى حيازته فلا يجب على الجميع الا مع رضا الآخرين بتصرف واحد منهم كما فى المتممين، لكن المحكى عن بعض معاصرى مشايخنا الميل الى سقوط الطهارة عن الجميع، و المحكى عنه فى وجهه ان تكليف كل واحد منهم بالطهارة المائية مع عدم كفايته إلا- لأحدهم غير معقول، و ترجيح أحدهم المعين به دون الآخر ترجيح بلا- مرجح، و الحكم بالتخير يحتاج الى الأمر به كذلك، مع ان الأمر بالطهارة ظاهر فى الطلب التعيينى- الى ان قال- و احتمال القرعة- لأنها لكل أمر مشكل- مدفوع بعدم الجابر لها فى المقام (انتهى).

أقول- و لم يظهر لى وجه فى تعبيره عن تكليف الجميع بالحكم التخييري، بل المقام بالواجب الكفائى أشبه، بأن يكون الكل مكلفا بالمبادرة إلى استعمال الماء فى الطهارة فإذا سبق أحدهم إليه سقط عن الباقيين بارتفاع موضوعه، فان الواجب الكفائى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩٩

يسقط تارة بفعل بعض مع إمكان فعله من الآخرين فيكون سقوط الواجب عن الباقيين من جهة سقوط ملاك الواجب، و اخرى يكون السقوط من جهة ارتفاع الموضوع و عدم إمكان التكرار كدفن الميت مثلا، و ما نحن فيه من قبيل الأخير، و لازم الوجوب على الجميع على هذا النحو هو عصيان الجميع و استحقاقهم للعقاب إذا تركوا جميعا استعمال الماء الموجود فى الطهارة، و هذا النحو من الوجوب من معقول و هو مدلول الأمر فى مثل هذا المورد.

(و بيان ذلك) إجمالا ان كل تكليف متعلق بموضوع خارجى و ان كان بصورة الخطاب المنجز مثل اشرب الماء يكون مشروطا بوجود موضوعه، و لذا قيل ان مرجع القضية الطلبية أو الخبرية إلى قضية شرطية يكون شرطها موضوع تلك القضية و جزأيا محمولها، فمعنى اشرب الماء هو انه لو وجد الماء يجب عليك شربه، فوجوب الطهارة المائية مشروط بوجود الماء، فإذا وجد الماء تنجز الوجوب، و تكليف كل واحد من المجتمعين ليس مشروطا بتكليف الآخرين و لا بعدم تكليفهم، و المفروض ان كل



واحد منهم - على نحو العام البدلي - قادر على استعماله في طهارته، و انما الممتنع استعمال الجميع بوصف الاجتماع، و التكليف ليس متعلقا بالمجموع بل بكل واحد على حدة، فيجب حينئذ على كل واحد المبادرة إلى الاستعمال، فإذا سبق إليه أحدهم سقط عن الباقيين، و إذا ترك الجميع يستحق كل واحد منهم العقاب على عصيانه، فالمقام و ان لم يكن من قبيل الواجب الكفائي ملاكا، لأن ملاك الوجوب في كل واحد منهم موجود، الا انه من قبيل ذلك في مقام الامتثال، لما عرفت من ارتفاع الموضوع باستعمال واحد منهم - و ان كان قبل استعمال الجميع يكون موضوع التكليف ثابتا لكل واحد منهم و بذلك يكون التكليف منجزا لكل واحد أيضا، فلا وجه للسقوط عن الجميع كما افاده هذا القائل، و الله الهادي إلى سواء السبيل.

### [مسألة (٢٣) المحدث بالأكبر غير الجنابة إذا وجد ماء]

مسألة (٢٣) المحدث بالأ-كبر غير الجنابة إذا وجد ماء لا يكفي إلا لوأحد من الوضوء أو الغسل قدم الغسل و تيمم بدلا عن الوضوء، و ان لم يكف الا للوضوء فقط توضأ، و تيمم بدل الغسل.

اما تقديم الوضوء في الفرض الثاني فظاهر، لعدم كفاية الماء الا له، و اما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٠

وجه تعين الغسل في الفرض الأول مع إمكان صرفه في الوضوء، فلأنه إذا صرفه في الوضوء يبقى الحدث الأكبر بحاله، و لا اشكال ان اهتمام الشارع برفع الحدث الأكبر أشد، و الطهارة الحاصلة من الغسل أقوى من الحاصلة بالوضوء، فمقتضى أهمية الغسل في نظر الشارع تقديمه عند التزاحم كما هو الحال في كل متزاحمين، و لو تطرق الشك في إثبات أهمية الغسل فلا شك في كونه محتمل الأهمية لعدم وجود احتمال كون الوضوء أهم، فيكون المقام من قبيل الدوران بين التعيين و التخيير و لا يحتمل تعين الوضوء فمقتضى الاحتياط تقديم الغسل.

ثم انه بناء على تعين الغسل لو عصى و توضأ فهل يبطل الوضوء لعدم الأمر به، أو يصح إذا اتى به بداعي الملاك أو بداعي الأمر الترتيبي، وجهان مبنيان على صحة الإتيان بالمهم مع وجود الأهم في باب المتزاحمين، و المختار عندنا هو الصحة لأن سقوط التكليف عن الوضوء انما هو لابتلائه بالأهم لا لعدم وجود الملاك فيه. فإذا اتى به بداعي ملاكه صح و كذا إذا اتى بداعي الأمر الترتيبي - بناء على المختار عندنا من صحة الترتيب - كما نقحناه في الأصول بما لا مزيد عليه.

### [مسألة (٢٤) لا يبطل التيمم الذي هو بدل عن الغسل]

مسألة (٢٤) لا يبطل التيمم الذي هو بدل عن الغسل من جنابة أو غيرها بالحدث الأصغر فما دام عذره عن الغسل باقيا يكون تيممه بمنزلته، فان كان عنده ماء بقدر الوضوء توضأ و الا تيمم بدلا عنه، و إذا ارتفع عذره عن الغسل اغتسل، فان كان عن جنابة لا حاجة معه الى الوضوء، و الا توضأ أيضا، و لكن الأحوط إعادة التيمم أيضا فإن كان عنده من الماء بقدر الوضوء تيمم بدلا عن الغسل و توضأ و ان لم يكن تيمم مرتين مرة عن الغسل و مرة عن الوضوء، هذا إذا كان غير غسل الجنابة، و الا يكفيه مع عدم الماء للوضوء تيمم واحد بقصد ما في الذمة.

المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة بل قيل كادت ان تكون إجماعا ان الجنب إذا تيمم بدلا عن الغسل ثم أحدث بالأصغر و وجد ماء بقدر ما يتوضأ به لا يجوز له الوضوء بل يتيمم بدلا عن الغسل، و المحكى عن السيد المرتضى (قده) وجوب الوضوء



عليه لو كان عنده الماء بقدره، و مع عدمه يتيمم بدلا عن الوضوء ما دام عذره للغسل باقيا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠١

(و استدل للمشهور بوجوه) منها، دعوى الإجماع على ان التيمم لا يرفع الحدث بل يستباح به الصلاة، فالجنابة باقية، و الاستباحة الحاصلة بالتيمم تزول بالحدث الأصغر، فهو بعد الحدث الأصغر جنب لا يستباح له الصلاة، فحاله بعد الحدث كحاله قبل الإتيان بالتيمم.

(و استدل فى المعبر) على بقاء الجنابة بعد التيمم بان التيمم يجب عليه الطهارة عند وجود الماء بسبب الحدث السابق فلو لم يكن الحدث السابق باقيا لكان وجوب الطهارة بسبب وجود الماء، فيلزم ان يكون وجود الماء من موجبات الطهارة كالحدث مع ان وجود الماء ليس حدثا إجماعا، و لانه لو كان حدثا لوجب استواء المتيممين فى وجبه لاستوائهم فى وجود الماء لهم، و لكن استوائهم فيما يوجبه عند وجوده باطل، لان المحدث بالأصغر يتوضأ بعد وجود الماء و لا يغتسل المجنب يغتسل و لا يتوضأ. (و منها) إطلاق الجنب عليه فى بعض الاخبار، مثل المرسل المروى فى محكى الغوالى عن النبى صَلَّى الله عليه و آله انه قال لبعض أصحابه الذى تيمم من الجنابة و صَلَّى: صليت بأصحابك و أنت جنب.

(و منها) دعوى الإجماع من كل من قال ببقاء الجنابة فإنه يقول فى مورد الكلام بالتيمم بدلا عن الغسل دون الوضوء، فالقول بوجوب الوضوء أو التيمم بدله دون التيمم بدل الغسل مع القول ببقاء الجنابة خرق للإجماع المركب.

(و منها) جملة من الاخبار، كصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام: متى أصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا، و الوضوء ان لم تكن جنبا- فقد شرط فى الوضوء عدم الجنابة، و إطلاقه يقتضى عدم الفرق بين ما قبل التيمم و ما بعده.

(و صحيحة أخرى له) عنه عليه السلام: يصلى الرجل بتيمم واحد صلاة الليل و النهار كلها، فقال عليه السلام نعم ما لم يحدث أو يصب الماء.

(و خبر السكونى) عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام: لا بأس ان يصلى الرجل صلاة الليل و النهار بتيمم واحد ما لم يحدث أو يصب الماء-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٢

فإنه يفهم منهما ان مطلق الحدث كوجدان الماء ناقض لمطلق التيمم.

(و خبر الحلبي) عن الصادق عليه السلام عن الرجل يجنب و معه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلاة، أ يتوضأ بالماء أو يتيمم، قال لا، بل يتيمم.

هذه جملة ما استدل به للمشهور، و قد تقدم منا فى باب نية التيمم انه رافع للحدث بمعنى انه موجب لمرتبة من الطهارة إلى زمان وجود الماء و التمكن من استعماله، فان كان ما ادعى من الإجماع على عدم كونه رافعا للحدث معناه الرفع المطلق فمسلم، و لكنه لا ينافى الرفع فى الجملة، و ان أريد به مطلق الرفع فالإجماع عليه ممنوع، بل مقتضى إطلاق الطهور على التراب و ان رب الماء هو رب الصعيد و غير ذلك مما تقدم الاستدلال به على الرافعية هو ترتب الطهارة على التيمم.

و منه يظهر ضعف ما استدل به فى المعبر لبقاء الجنابة، فإن وجود الماء ليس حدثا و لكن لما كان غاية للطهارة الحاصلة من التيمم كان وجدانه و التمكن من استعماله سببا لارتفاع الطهارة، و تقدم هناك ان هذا أمر معقول يمكن الالتزام به إذا دل عليه الدليل و أضعف منه ما ذكره من لزوم استواء المتيممين فى وجدان الماء، لان لزومه مبنى على جعل وجدان الماء حدثا، و قد عرفت بطلانه.

(و الحاصل) ان رفع الحدث بالتيمم مقيد ببقاء موضوعه و هو العجز عن استعمال الماء، و عند وجود الماء و التمكن منه يرتفع

موضوعه، فالمحدث بالحدث الأكبر إذا تيمم يجب عليه الغسل عند التمكن منه لكون الطهارة الحاصلة له من حدثه مقيدة بعجزه لا لأجل كون وجدان الماء حدثاً.

و اما إطلاق الجنب عليه في بعض الاخبار ففيه ان الخبر المحكى عن الغوالى ضعيف بالإرسال لا يقاوم الأخبار المستفيضة الدالة على كون التيمم طهوراً و انه يكفيك عشر سنين، مضافاً الى معارضته مع ما دل على صحته إمامة التيمم للمتطهر بالطهارة المائية- كما هو المختار في مبحث الجماعة- و تقدم دلالة الصحيحة عليه في إمام قوم أصابته جنابة و ليس معه ماء يكفي للغسل، أ يتوضأ بعضهم و يصلى بهم، قال لا، و لكن يتيمم مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٣

الجنب الامام و يصلى بهم، ان الله قد جعل التراب طهوراً كما جعل الماء، بل التعليل الوارد في ذيل الحديث بنفسه دليل على عدم صحته إطلاق الجنب على التيمم بعد ان جعل الله له التراب طهوراً بحيث يصح له ان يكون اماماً للمتطهرين. (و اما الإجماع المركب) ففيه ان القائل بعدم انتقاض التيمم بدل الغسل بالحدث الأصغر لا يقول ببقاء الجنابة كما انه لا يقول بارتفاعها رفعا مطلقاً، بل رفعا مقيداً ببقاء العجز عن استعمال الماء.

و اما الاخبار التي استدلت بها فالإنصاف عدم دلالة شىء منها، اما الصحيحة الأولى فلظهورها في حكم مصيب الماء و انه يجب عليه الغسل إذا كان جنبا و الوضوء ان لم يكن جنبا، و اشتراط عدم الجنابة لوجوب الوضوء انما هو لبيان تحقق الموضوع و انه يجب الوضوء على المحدث بالحدث الأصغر، فبناء على رفع الحدث الأكبر بالتيمم يكون الحدث الأصغر بعده بنفس هذه الصحيحة موجبا للوضوء إذا وجد الماء بقدر ما يكفي فقط.

(و اما الصحيحة الثانية) و خبر السكوني فلا يفهم منهما الا ان الحدث ناقض للتيمم الذي اتى به لأجله، لا ان مطلق الحدث و لو كان أصغر ناقض لمطلق التيمم و لو كان بدلا عن الغسل، و الذي يشهد لما ذكرناه ان اصابة الماء لا تنقض التيمم إلا إذا تمكن المكلف معها من إتيان الطهارة التي تيمم بدلا عنها، فإذا كان متيمماً بدل الغسل فالناقض له هو وجدان الماء بمقدار يتمكن منه من الغسل لا بمقدار الوضوء فقط، فالحدث الذي ذكر في الخبرين أيضاً كذلك فكل حدث ناقض لما اتى بالتيمم بدلا عن الطهارة منه، لا لمطلق التيمم، و لما لم يكن الحدث الأصغر ناقضاً للغسل و لا موجبا له فلا دليل على كونه ناقضاً للتيمم الذي هو بدل منه أيضاً.

(و اما خبر الحلبي) فأجبنى عن المقام رأساً، لأن ظاهره السؤال عن أصل وجوب التيمم بدل الغسل من الجنابة لا عن التكليف بعد تعقبه بالحدث الأصغر.

فهذه الأدلة لا تنهض لإثبات قول المشهور، فالمرجع عند الشك في نقض الحدث

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٤

الأصغر للتيمم بدل الغسل هو استصحاب بقاء اثر التيمم اعنى الطهارة الحاصلة به الى ان يحصل القطع بحدوث رافعه من جنابة جديدة أو وجدان الماء بحيث يتمكن معه من الغسل، فالقاعدة تقتضى عدم الانتقاض كما عليه المحققون من المتأخرين، و لكن الاحتياط يقتضى إعادة التيمم بدل الغسل خروجاً من مخالفة المشهور فان تمكن من الوضوء توضاً، و الا جاز له ان يأتي بالتيمم بقصد ما في ذمته من التيمم بدل الغسل أو الوضوء، هذا فيما كان التيمم بدل الغسل من الجنابة، و منه ظهر حكم غيره ممن تيمم بدلا عن الغسل كالحائض و غيرها، فإذا وقع منها الحدث الأصغر بعد تيممين أحدهما بدلا عن الغسل و الآخر بدلا عن الوضوء فالأقوى عدم انتقاض التيمم الذي هو بدل عن الغسل، و ان كان الاحتياط اعادته.

## [مسألة (٢٥) حكم التداخل الذي مر سابقا في الأغسال يجرى في التيمم أيضا]

مسألة (٢٥) حكم التداخل الذي مر سابقا في الأغسال يجرى في التيمم أيضا، فلو كان هناك أسباب عديدة للغسل يكفي تيمم واحد عن الجميع، وحينئذ فإن كان من جملتها الجنابة لم يحتج الى الوضوء أو التيمم بدلا عنه. لا إشكال في كفاية تيمم واحد بدلا عن الوضوء عند اجتماع أسباب متعددة للوضوء كما في الوضوء نفسه، وهذا هو المعبر عنه بالتداخل السببي بمعنى حدوث حدث واحد عند اجتماع الأسباب المتعددة، فلا محالة يكون الحادث منها أولا هو المؤثر في تحقق الحدث، فلا يوجب الأسباب التي بعده لحدوث الحدث أصلا، كما لا ينبغي الإشكال في عدم جواز الاكتفاء بتيمم واحد عند تحقق الحدث الأكبر والأصغر في غير الجنابة، بل يجب الوضوء مع التيمم بدلا عن الغسل، ومع عدم التمكن منه يجب الإتيان بتيمم آخر بدلا عن الوضوء، وتوهم الاكتفاء بتيمم واحد ضعيف في الغاية، لما عرفت في المسألة الحادية عشر من ان الاستفادة من قوله عليه السلام إذا اجتمعت عليك حقوق أجزاءك عنها غسل واحد هو اجتماع أسباب متعددة للغسل فقط لا للوضوء والغسل كليهما فإذا لم يتم دليل على التداخل عند اجتماع سبب الغسل والوضوء فلا يجوز الاكتفاء بغسل واحد عن الغسل والوضوء، فعدم جواز الاكتفاء بالتيمم الذي بدل الغسل عما هو بدل الوضوء يكون أولى لعدم زيادة الفرع على الأصل و البديل عن المبدل.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٥

و هل يجوز الاكتفاء بتيمم واحد عن الأغسال المتعددة و يجرى فيه التداخل المسببي كما في الأغسال نفسها، أو لا يجوز، بل يجب الإتيان عن كل غسل بتيمم على حدة وجهان، أفواهما الأول، لعموم تنزيل الصعيد منزلة الماء و انسحاب حكم المبدل الى البديل، فإذا اجتمعت أسباب متعددة للغسل يكفي تيمم واحد عن الجميع، و حينئذ فإن نوى الجميع تفصيلا يكفي عن الجميع، سواء كانت الجنابة فيها أم لا، و مع وجود الجنابة فيها لا يحتاج الى تيمم آخر بدلا عن الوضوء لعدم وجوب الوضوء مع التمكن من الغسل في الفرض، فكذا في بدله، و ليس ذلك لإغناء التيمم بدلا عن الغسل عن الوضوء و الغسل كليهما، و ان لم تكن فيها غسل الجنابة احتاج الى الوضوء أو التيمم بدلا عنه، و ان نوى الجنابة يكفي عن التيمم بدلا عن غسل غير الجنابة أيضا و سقط عنه الوضوء و التيمم بدله، و ان نوى بالتيمم عن غير غسل الجنابة ففي اغنائه عن غسل الجنابة إشكال تقدم في باب الأغسال من انه لو نوى بالغسل غير الجنابة فهل يغنيه عن الجنابة أو لا (و كيف كان) فلا إشكال في كفاية تيمم واحد مع أسباب متعددة للغسل، لعدم وجوب مزيد من غسل واحد عن الجميع فكذا في بدله قضاء لحكم البديلة.

## [مسألة (٢٦) إذا تيمم بدلا عن أغسال عديدة فتبين عدم بعضها]

مسألة (٢٦) إذا تيمم بدلا عن أغسال عديدة فتبين عدم بعضها صح بالنسبة إلى الباقي، و اما لو قصد معينا فتبين ان الواقع غيره فصحته مبنية على ان يكون من باب الاشتباه في التطبيق لا التقييد كما مر نظائره مرارا. قد تقدم نظيره في المسألة الثالثة عشر و الرابعة عشر من فصل كيفية التيمم، لكن في انطباق قاعدة الخطاء في التطبيق في هذا المورد خفاء.

(و توضيح ذلك) ان تلك القاعدة تجرى فيما إذا قصد المأمور به و تعلق ارادته بعين ما تعلق به ارادة الأمر و كان خطائه فيما لا يكون من مقومات ماهية المأمور به من أوصافه كوصفي الأداء و القضاء، و اما إذا كان الخطاء في المأمور به نفسه أو في

صفاته المقومة له فهو خارج عن باب الخطاء فى التطبيق، بل الحكم فيه هو البطلان و ان لم يكن على وجه التقييد و هذا الذى ذكرناه من حيث الكبرى الكلية لا اشكال فيه، و انما الكلام فى تشخيص مصاديقها و تمييز الأوصاف المقومة للمأمور به عن غير المقومة، و قد جعلوا الأداء و القضاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٦

و الوجوب و الندب من الأوصاف التى لا يتقوم بها المأمور به، كما ان عنوان الظهر و العصر من الأوصاف المقومة، فلو نوى العصر مكان الظهر بطلت صلوته و لو لم يكن على وجه التقييد.

و على هذا فلا بد من البحث عن ان وصف البدلية عن غسل معين هل هو من الأوصاف المقومة للتيمم أولا، و لعل مبنى الأول هو تغاير ماهيات التيممات باعتبار كونها بدلا عن الوضوء أو الغسل، و فيما هو بدل عن الغسل أيضا فيما إذا كان بدلا عن غسل الجنابة أو غسل الحيض، و مبنى الثانى هو كون التيمم فى الجميع ماهية واحدة يقع بدلا عن الوضوء أو الغسل بأقسامه، فبالنظر الى تغاير ماهيات الأغسال يمكن ان يقال بتغاير ماهيات التيممات التى تقع بدلا عنها.

و لكن الأظهر عدم كون البدلية من الأوصاف المقومة بناء على عدم اختلاف التيمم الذى هو بدل عن الغسل مع الذى هو بدل عن الوضوء فى الكيفية، و اما فى بدليته عن غسل معين فلا اشكال لعدم الاختلاف فى الكيفية فى بدل الأغسال، و وجه ظهور كون التيمم ماهية واحدة فى الجميع هو الأمر به فى الآية المباركة بعد ذكر أسباب متعددة له من أسباب الوضوء و الغسل، و حينئذ فالخطاء فى التطبيق لا يضر بصحة التيمم إذا وقع فى نية ما هو بدل عنه من الأغسال، و الله الهادى.

### [مسألة (٢٧) إذا اجتمع جنب و ميت و محدث بالأصغر]

مسألة (٢٧) إذا اجتمع جنب و ميت و محدث بالأصغر و كان هناك ماء لا يكفى إلا لأحدهم فإن كان مملوكا لأحدهم تعين صرفه لنفسه، و كذا ان كان للغير و اذن لواحد منهم، و ان كان مباحا أو كان للغير و اذن للكل يتعين للجنب فيغتسل، و يتيمم الميت و يتيمم المحدث بالأصغر أيضا.

فى هذه المسألة فروض ينبغى ان يتعرض لها (الأول) إذا اجتمع جنب و ميت و محدث بالأصغر و كان هناك ماء لا يكفى إلا لأحدهم و كان مملوكا لأحدهم فإن كان للميت تعين صرفه فى تغسيله و ليس لوارثه ان يوجد به، لخروج ماء الغسل من أصل المال و انه يبدء به ثم ينتهى إلى الإرث، فالميت اولى بماء غسله من وارثه، و ان كان للجنب أو للمحدث بالأصغر فالمذكور فى غير واحد من عبائر الأصحاب كالمتن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٧

تعين صرفه فى نفسه، و فى الجواهر: يحرم على كل من الآخرين بذله لغيره مع تحقق الخطاب باستعماله و ضيقه بل وسعته بل مع عدم الرجاء لغيره بل و مع الرجاء ما لم يعلم الممكنة فى وجه تقدم سابقا (انتهى).

و فى المدارك: فان كان ملكا لأحدهم اختص به و لم يكن له بذله لغيره مع مخاطبته باستعماله لوجوب صرفه فى طهارته (انتهى).

و الظاهر من قوله مع مخاطبته باستعماله هو ارادة اختصاص المنع بما إذا دخل الوقت و تنجز عليه التكليف بالصلاة، فيكون نظير صدر كلام الجواهر من قوله مع تحقق الخطاب باستعماله، الا انه قيده أولا بقوله و ضيقه، ثم اضرب بقوله بل وسعته.

و عن بعض المحققين (قده) جواز بذله و لو مع العلم بعدم اصابته، قال (قده) و لو قلنا بحرمة إراقتة و نحو إراقتة مما يعد فى

العرف فرارا من امتثال التكليف و مسامحة في أدائه.

(و استدله) بعدم ما يدل على حرمة بذله و نحو بذله مما يعد من المقاصد العقلانية من مأكله و مشربه و الإنفاق على صديقه و دابته، فإن حرمة إراقته و نحوها ثبت بالإجماع و نحوه من الأدلة اللبية، و القدر المتيقن منها هو فيما إذا عدّ التصرف تفويتا للتكليف مثل اراقه الماء من غير غرض عقلائي لا مثل البذل و السماح به لحفظ احترام الميت المؤمن ببذل مائه في تغسيله أو صرفه في شرب دابته و نحوه (انتهى بمعناه).

و ما ذكره (قده) جدير بالتصديق، و قد اخترناه كما استوفينا الكلام فيه في المسألة الثانية من المسائل المذكورة في فصل غسل الجنابة، فراجع تجده كافيا لإنشاء الله تعالى (و الأقوى) جواز ان يصرف المالك مائه في تغسيل الميت ثم الإتيان بالتيمم سواء كان المجنب أو المحدث بالأصغر، بل لعل جواز التيمم مع حفظه لرعاية احترام الميت و لو لم يصرف بعد حتى يجعله فاقدا للماء لا يكون بعيدا، و ان كان الأحوط خلافه.

(الثاني) إذا كان الماء ملكا لجميعهم على نحو الاشتراك و لم يكن حصه كل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٨

واحد منهم و افيا لما عليه من الغسل أو الوضوء، فان علم أحدهم بالمكنة مما يكملها بحيث يفى بما عليه أو ظن ذلك فالحكم كما إذا كان مالكا لما يفى بما عليه من الأول، و ان لم يعلم أحدهم المكنة من ذلك و لم يظن به، فان قلنا بوجوب الممكن من أغسال الميت بعد العجز من كلها و أمكن ذلك و جب صرف حصه الميت فيما يمكن من أغساله و ليس لو ارثه ان يسمح به لغير الميت- كالفرض الأول- و ان لم يجب ذلك أو لم يمكن سقط الغسل و انتقل الى التيمم، و لا يجب غسل بعض أعضاء الميت كما لا يجب على الجنب أو المحدث بالأصغر التبعض في الغسل و الوضوء، و لا يجب على أحدهم بذل ماله من الماء لغيره ليكمل به ما يفى بالغسل أو الوضوء، لعدم الدليل على ذلك.

(الثالث) ان يكون الماء مباحا لا مالكا له، فهل يجب على كل من الجنب و المحدث و وارث الميت المبادرة إلى حيازته أولا، و جهان، المختار عند صاحب المدارك هو الأول (و الأقوى هو الأخير) لما عرفت في الفرض الأول من عدم حرمة البذل، فلا دليل على وجوب تحصيله أيضا بعد كون وجوب الغسل و الوضوء مشروطا بوجوده شرعا، و المقدمات الوجودية في الواجب المشروط لا- تصير واجبة من قبل وجوب ذبيها كما هو ظاهر، و يمكن وجوبها قبل وجوب ذبيها بخطاب نفسى أصلى متعلق بها ينتج نتيجة الوجوب المقدمى الغيرى، و لكن إحراز ذلك يحتاج الى دليل مثبت له و هو مفقود في المقام، اللهم الا ان يتمسك بما دل على وجوب الطلب لتسويغ التيمم و وجوب شراء الماء و لو بأغلى الثمن بدعوى ان المبادرة إلى حيازة الماء المباح اولى بالوجوب من الشراء، و يجعل ذلك دليلا على عدم كون وجوب الطهارة المائية مشروطا بوجود الماء أو يكون الأمر بالطلب خطابا نفسيا ينتج نتيجة الخطاب الغيرى.

(و كيف كان) فان تبادر و أو سبق بعضهم الى الماء كان ملكا له دون الآخرين فيدخل في الفرض الأول، و ان تساوا في الحيازة كان الماء مشتركا بينهم و يكون كالفرض الثاني، و ان لم يتبادر احد منهم أو كان الماء للغير و اباحه لواحد منهم لا على التعيين فالظاهر قيام الإجماع على عدم تعيين صرفه في أحد من الثلاثة بحيث لا يكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٩

للآخرين صرفه في طهارته، انما الكلام في الأفضل و الاولى منهم فالمشهور كونه الجنب فيغتسل و يدفن الميت بتيمم و يتيمم المحدث بالأصغر، و نسب في الشرائع قولاً بأن الاولى هو الميت، و ان قال في المدارك انه لم يعرف قائلًا به.

(و استدله للمشهور) بما رواه في الفقيه عن ابن ابى نجران عن الكاظم عليه السلام في ثلاثة نفر كانوا في سفر أحدهم جنب و

الثاني ميت و الثالث على غير وضوء و حضرت الصلاة و معهم من الماء قدر ما يكفي أحدهم، من يأخذ الماء، و كيف يصنعون، قال يغتسل الجنب و يدفن الميت بتيمم و يتمم الذي هو على غير وضوء، لان الغسل من الجنابة فريضة و غسل الميت سنة و التيمم للآخر جائز.

و لعل المراد من كون غسل الجنابة فريضة ان وجوبه ثبت بالقران الكريم، و من كون غسل الميت سنة ان وجوبه ثبت بالحديث. و الا فهما واجبان من غير اشكال، و التعبير بالفريضة و السنة بهذا التفسير كثير في الاخبار (و خبر التفليسي) قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن ميت و جنب اجتماعا و معها ماء يكفي أحدهما، أيهما يغتسل، فقال عليه السلام إذا اجتمعت سنة و فريضة بدء بالفرض (و خبر الحسن بن النضر الأرميني) عن ابي الحسن الرضا عليه السلام عن قوم يكونون في السفر فيموت منهم ميت و معهم جنب و معهم ماء قليل قدر ما يكفي أحدهما، أيهما يبدأ به، قال يغتسل الجنب و يترك الميت، لان هذا فريضة و هذا سنة، و عن المعتمر انه استظهر اتحاد الخبرين الأخيرين و ان التفليسي هو الأرميني و لعله لكون التفليس من بلاد الأرمن. (و كيف كان) فما تقدم من الحديثين أو الأحاديث دليل على تقديم الجنب، و ظاهر ما ذكر و ان كان التعيين و وجوب تقديم الجنب الا انه يحمل كون ذلك على وجه الأولوية لعدم القائل بالوجوب على إطلاقه الذي هو ظاهره، و ان نقل عن بعض القول بتعيين صرف الماء في الجنب في بعض الفروض اعنى ما إذا كان الماء مباحا أو مبدولا لأحدهم لا على التعيين، و استدلال للقول الآخر- أعنى تقديم الميت- بالمرسل المروي عن الصادق عليه السلام عن الميت و الجنب يتفقان في مكان لا يكون الماء الا بقدر ما يكفي أحدهما، أيهما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١٠

اولى ان يجعل الماء له، قال عليه السلام يتيمم الجنب و يغسل الميت بالماء، و لكن المرسل لضعفه بالإرسال لا يقاوم ما تقدم مما دل على تقديم الجنب خصوصا مع التعليل الوارد فيها بتقديم الفريضة على السنة، مع انه لم يعرف القائل بتقديم الميت- كما تقدم عن المدارك- و استدلال لكل من القولين بوجوه اعتبارية لا يمكن التعويل عليها، كالاستدلال لتقديم الجنب بان حدث الجنابة أعظم و ان غاية غسله الإتيان بالواجب اعنى صلاة الفريضة دون غسل الميت، إذ لا يترتب على غسله سوى تنظيفه، و كالاستدلال لتقديم الميت بان الغسل خاتمة طهارته بخلاف الجنب فإنه يمكن وصوله الى الماء، و بان تيمم الجنب يورث الطهارة دون تيمم الميت بناء على وجوب غسل المس على من مسه بعد تيممه، فالميت اولى بالماء لانه يحصل بغسله طهارته و لا تحصل طهارته بتيممه، و بان الموت أيضا يوجب الجنابة.

(و لا يخفى) انه لا اعتبار بهذه الوجوه في ترجيح احد القولين، فالعمدة ما تقدم من الاخبار و ظاهر المصنف (قده) في المتن تعيين تقديم الجنب على الميت و المحدث بالأصغر، و لعل مراده التقديم على نحو الأولوية لا الوجوب. لعدم إمكان استفادة الوجوب مما تقدم من الاخبار لان العمل بظاهرها غير ممكن، إذ ظاهرها تعيين تقديم الجنب مطلقا و هو خلاف الإجماع و حملها على صورة كون الماء مباحا أو مبدولا لأحدهم من المالك لا على التعيين ليس بأولى من حمل الأمر بتقديم الجنب على الأولوية و الاستحباب، و الله العالم.

(الفرض الرابع) لو اجتمع جماعة محدثون بالمحدث الأصغر و جنب، و معهم من الماء ما يكفي لغسل الجنب أو لوضوء من عداه من الجماعة المحدثين لا- يبعد تقديم حق المحدثين على الجنب كما ربما يدل عليه خبر ابي بصير قال سئلت الصادق عليه السلام عن قوم كانوا في سفر فأصاب بعضهم جنابة و ليس معهم من الماء الا ما يكفي الجنب لغسله، يتوضؤون هم هو أفضل أو يعطون الجنب فيغتسل و هم لا يتوضؤون، قال يتوضؤون هم و يتيمم الجنب.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١١

و لا منافاة بين تقديم الجنب على المحدث بالأصغر إذا كان واحدا كما هو مفاد صحيح ابن ابي نجران- و بين تقديم المحدث على الجنب إذا كان المحدث متعددا- كما هو مفاد هذا الخبر، لإمكان كون تعددهم موجبا لتقديم حقهم، و عليه فلا حاجة الى حمل هذا الخبر على ما إذا كان الماء ملكا للمحدثين، لإطلاق الخبر و عدم شاهد لهذا الجمع، نعم لا بد من حمل الخبر على ما إذا لم يكن ملكا لأحدهم بالخصوص، و الا- لوجب صرفه في طهارة نفسه، الا ان يجعل هذا الخبر دليلا على جواز ان يسمح المحدث مائه لغيره، و لكنه مشكل، و ظاهر الأصحاب تقديم الجنب مطلقا و لو كان المحدث متعددا.

بل عن التنقيح: الإجماع على تقديم سائر أنواع الحدث الأكبر عليه- كما قد عرفت في المسألة الثالثة و العشرين من ان المحدث بالحدث الأكبر غير الجنابة إذا كان معه مقدار من الماء ما لا يكفي إلا الواحد من الغسل و الوضوء تعين صرفه في الغسل و ملاك التقديم عندهم هو أهمية الغسل بالنسبة إلى الوضوء، و لكن تسريه الحكم الى دوران الأمر بين رفع الحدث الأكبر من احد و بين رفع الحدث الأصغر من جماعة آخرين لا تخلو من اشكال، لكن الذي يسهل الخطب هو ان الأولوية المبحوثة في المقام على وجه الاستحباب لا على وجه الالوجوب، و لعله يكفي في الترجيح على هذا النحو ما في خبر ابي بصير من ترجيح المحدثين بالحدث الأصغر، و الله الهادي.

### [مسألة (٢٨) إذا نذر نافلة مطلقة أو موقته في زمان معين و لم يتمكن من الوضوء]

مسألة (٢٨) إذا نذر نافلة مطلقة أو موقته في زمان معين و لم يتمكن من الوضوء في ذلك الزمان تيمم بدلا عنه و صلى، و اما إذا نذر مطلقا لا مقيدا بزمان معين فالظاهر وجوب الصبر الى زمان إمكان الوضوء.

مورد المسألة هو ما إذا نذر إتيان النافلة من غير التفات إلى إتيانها مع الوضوء أو الغسل أو التيمم، و اما لو قيد نذره بإتيانها مع الوضوء خاصة أو الغسل كذلك بحيث لم يتعلق نذره بالنافلة مع التيمم فلا كلام في سقوط النافلة بالعجز عن الطهارة المائية لتقيد نذره بغير صورته العجز، ثم ان النافلة المنذورة إما تكون مقيدة بزمان معين سواء كانت موقته في نفسها- كما إذا نذر صلاة الليل في ليلة معينة- أو كانت مطلقة- كما إذا نذر إتيان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١٢

ركعتين في ليلة خاصة، و اما تكون غير مقيدة بزمان خاص - سواء كانت موقته كما إذا نذر إتيان صلاة الليل من غير تعيين ليلة خاصة، أو كانت مطلقة كإتيان ركعتين من غير تقييد بزمان.

(فعلى الأول) يتيمم مع العجز عن الطهارة المائية و يأتي بالصلاة المنذورة و يكون حكمها حكم اليومية في وجوب التيمم لها لإطلاق ما دل على كون التراب طهورا و غيره من أدلة مشروعية التيمم.

(و على الثاني) فمع رجاء الزوال، الظاهر وجوب الصبر الى زوال العذر و التمكن من الوضوء أو الغسل أو يحصل اليأس من التمكن طول العمر أو يخاف مفاجأة الموت، و قد تقدم الإشارة الى ذلك في مسألة إتيان قضاء الصلاة مع التيمم و اخترنا ذلك أيضا في قضاء الصلاة و انه لا يجوز الإتيان بها مع التيمم إلا إذا حصل له اليأس من زوال العذر أو إذا خاف مفاجأة الموت، و الله العالم بحقيقة الحال.

### [مسألة (٢٩) لا يجوز الاستيجار لصلاة الميت ممن وظيفته التيمم مع وجود من يقدر على الوضوء]

مسألة (٢٩) لا- يجوز الاستيجار لصلاة الميت ممن وظيفته التيمم مع وجود من يقدر على الوضوء بل من كان قادرا ثم عجز عنه يشكل جواز الإتيان بالعمل المستأجر عليه مع التيمم، فعليه التأخير إلى التمكن مع سعة الوقت، بل مع ضيقه أيضا يشكل كفايته فلا يترك الاحتياط.

في هذه المسألة أمران (الأول) لا يجوز الاستيجار للصلوات اليومية عن الميت ممن وظيفته الإتيان بالصلوات العذرية التي منها الصلاة مع التيمم- مع وجود من يقدر على الصلوات الكاملة الاختيارية التي منها الصلاة مع الطهارة المائية، سواء كان الفائت عن الميت الصلوات الاضطرارية أو الاختيارية، وذلك لظهور الأوامر الواردة في القضاء عن الميت في القضاء عنه بما هو المتعارف من الصلوات الكاملة الاختيارية و لو كانت الفائت عنه الصلاة الاضطرارية كظاهر ما دل على القضاء على المكلف نفسه فان الواجب عليه ان يقضى ما عليه بالإتيان بالكاملة الاختيارية و لو كانت الفائتة منه اضطرارية، و اعتبار المماثلة بين القضاء و الأداء المستفاد من قوله عليه السلام يقضى ما فاته كما فاته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١٣

مختص بالشرائط و الاجزاء و غيرها من الأوصاف في حال الاختيار كالقصر و الإنتمام و الجهر و الإخفات، و اما المماثلة فيما سقط عنه بالاضطرار في الأداء فلا يعتبر في القضاء، لاختصاص دليل سقوط صلاة المختار و كفاية الصلاة الاضطرارية بحال العذر و الاضطرار، و هذا واضح (نعم) مع عدم التمكن من استيجار القادر بوجه من الوجوه و عدم من يتبرع بالقضاء عنه و عدم تمكن الولي من الإتيان بالقضاء يصح استيجار غيره ممن يأتي بالصلاة الاضطرارية و لو كان الفائت من الميت الصلاة الاختيارية. (الأمر الثاني) لو كان الأجير قادرا فعجز فمع سعة الوقت يجب عليه التأخير إلى زوال العذر، و مع ضيقه فالظاهر انفساخ الإجارة لانصراف الإجارة إلى الإتيان بالصلاة الكاملة الاختيارية لكونها المتعارف مما يستأجر للإتيان به (و توهم) وجوب الصلاة الاضطرارية على الأجير عند عجزه كوجوبها عليه لو عجز عن الصلاة الاختيارية لنفسه (فاسد) فان معقد الإجارة هو الإتيان بالصلاة الكاملة، و الفرد الاضطراري خارج عن مصب الإجارة فمع العجز عن الإتيان بالعمل المستأجر عليه في الوقت المشروط عليه يكون كغيره من موارد عجز الأجير في انفساخ الإجارة بالنسبة الى ما عجز عنه، و لا- يجوز للمستأجر للصلاة عن الميت الاكتفاء بإتيان الأجير بالصلاة الاضطرارية، بل يجب عليه بعد انفساخ الإجارة استيجار غيره ممن يتمكن من الصلاة الكاملة إلا إذا لم يوجد الا من يصلى الصلاة الاضطرارية كما تقدم في الأمر الأول، هذا إذا شرط على الأجير مباشرته في الإتيان بالعمل، و لو كان أجيرا في إبراء ذمة الميت عما عليه و لو بأن يستأجر غيره فمع عجز نفسه يجب عليه استيجار غيره ممن يأتي بصلاة المختار، و لا يجوز له الإتيان بصلاة المضطر لعدم وقوع الإجارة عليها، و مما ذكرنا ظهر ما في المتن من الاستشكال في الحكم خصوصا في صورة ضيق الوقت لما عرفت من عدم الإشكال في انفساخ الإجارة مع ضيق الوقت في صورة اشتراط المباشرة، فيكون حكمه حكم خراب الدار المستأجرة أو موت العبد المستأجر أو غضب الغاصب لهما قبل تسليمهما إلى المستأجر و الله الموفق للصواب.

### [مسألة (٣٠) المجنب التيمم إذا وجد الماء في المسجد]

مسألة (٣٠) المجنب التيمم إذا وجد الماء في المسجد و توقف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١٤

غسله على دخوله و المكث فيه لا يبطل تيممه بالنسبة إلى حرمة المكث و ان بطل بالنسبة إلى الغايات الأخر فلا يجوز له قراءة



العزائم ولا- مس كتابه القرآن، كما انه لو كان جنباً و كان الماء منحصراً في المسجد و لم يمكن أخذه إلا بالمكث و جب ان يتيمم للدخول و الأخذ كما مر سابقاً و لا يستباح له بهذا التيمم الا المكث فلا يجوز له المس و قراءة العزائم. قد مر حكم المجنب المتيمم إذا وجد الماء في المسجد في المسألة الثامنة من مسائل الفصل المعقود فيما يحرم على الجنب في مبحث غسل الجنابة، و فصلنا عدم جواز الإتيان بغاية اخرى كقراءة العزائم في المسألة الحادية و الثلاثين في فصل مسوغات التيمم.

### [مسألة (٣١) لو كان عنده من الماء ما يكفي لأحد الأمرين]

مسألة (٣١) قد مر سابقاً انه لو كان عنده من الماء ما يكفي لأحد الأمرين من رفع الخبث عن ثوبه أو بدنه و رفع الحدث قدم رفع الخبث، لكن هذا إذا لم يمكن صرف الماء في الغسل أو الوضوء و جمع الغسالة في إناء نظيف لرفع الخبث، و إلا تعين ذلك، و كذا الحال في مسألة اجتماع الجنب و الميت و المحدث بالأصغر بل في سائر الدورانات.

قد مر حكم الدوران بين رفع الحدث و الخبث في ذيل العنوان السادس من مسوغات التيمم و هو وقوع التزاحم بين رفع الحدث بالماء و واجب آخر أهم، و اما إمكان صرف الماء في رفع الخبث باستعماله أولاً في الوضوء أو الغسل و جمع الغسالة فيتصور ذلك في صورة عدم نجاسة البدن بان احتاج الى الماء في رفع الخبث عن اللباس، و الا فيتوقف تصور إمكان ذلك على القول بطهارة الماء المستعمل في التطهير من النجاسة، و اما إمكان ذلك في مسألة اجتماع الجنب و الميت و المحدث بالأصغر، فمبنى على جواز استعمال غسالة المستعمل في رفع الحدث اما مطلقاً أو خصوص المستعمل في الوضوء إذا فرض ابتداء المتوضى باستعمال الماء، فيجوز للجنب حينئذ ان يجمع غسالته و يكمل به الماء لغسله، فيبقى الإشكال في غسل الميت بغسالة الجنب فعلى القول بجواز رفع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ٤١٥

الحدث بالماء المستعمل في الحدث الأكبر فلا بأس بإتيان ما يمكن من أغسال الميت بما يجمع من غسالة الجنب أيضاً إذا كان بدنه طاهراً، و لا ينافي إمكان ذلك إطلاقاً ما تقدم من خبر ابن ابي نجران و غيره في تقديم الجنب في صورة الدوران المذكور، و ذلك لانصراف الخبر الى ما هو الغالب من عدم إمكان جمع الغسالة بحيث يمكن الطهارة المائية في الجميع (فما في الذكرى) من الاستدلال بالخبر المذكور على عدم طهورية المستعمل في الحدث، حيث قال (قده) بعد ذكر الخبر: و فيه إشارة الى عدم طهورية المستعمل و الا لأمر بجمعه، غير وجيه، و مما ذكرنا ظهر الحكم فيما لو أمكن جمع الغسالة في سائر الدورانات كما إذا اجتمع الجنب مع جماعة محدثين بالمحدث الأصغر، فمع إمكان جمع غسالة المتوضين في إناء و طهارة ذلك الماء يمكن ان يغتسل الجنب به و لا ينتقل الى التيمم، و هذا واضح.

### [مسألة (٣٢) إذا علم قبل الوقت انه لو أخر التيمم الى ما بعد دخوله لا يتمكن من تحصيل ما يتيمم به]

مسألة (٣٢) إذا علم قبل الوقت انه لو أخر التيمم الى ما بعد دخوله لا- يتمكن من تحصيل ما يتيمم به فالأحوط أن يتيمم قبل الوقت لغاية أخرى غير الصلاة في الوقت و يبقى تيممه الى ما بعد الدخول فيصلى به، كما ان الأمر كذلك بالنسبة إلى الوضوء إذا أمكنه قبل الوقت و علم بعدم تمكنه بعده فيتوضأ على الأحوط لغاية أخرى أو للكون على الطهارة.

قد مر حكم هذه المسألة منافي طى المسألة الاولى من هذا الفصل، و يظهر مما تقدم هناك الوجه فى الاحتياط بالوضوء قبل الوقت لغاية أخرى أو للكون على الطهارة- إذا علم بعدم إمكان الوضوء فى الوقت، و تقدم هناك حكم الإتيان بالوضوء قبل الوقت لإتيان الصلاة فى الوقت و كذا الوضوء للتأهب للصلاة، فراجع ما ذكرناه هناك تجده كافيا فى حل هذه المسألة، فلا نعيده.

### [مسألة (٣٣) يجب التيمم لمس كتابة القرآن ان وجب]

مسألة (٣٣) يجب التيمم لمس كتابة القرآن ان وجب، كما انه يستحب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١٦

إذا كان مستحبا، و لكن لا يشرع إذا كان مباحا، نعم له ان يتيمم لغاية أخرى ثم يمسح المسح المباح.

قد تقدم فى المسألة العاشرة من هذا الفصل ان جميع غايات الوضوء و الغسل غايات للتيمم أيضا فيجب التيمم لما يجب لأجله الوضوء أو الغسل و يندب لما يندب له أحدهما، فيصح التيمم لمس كتابة القرآن و يجب له ان وجب و يستحب له ان استحب، و تقدم الإشكال فى التيمم للكون على الطهارة، و عليه فيشكل الإتيان بالتيمم لمس كتابة القرآن إذا لم يكن واجبا و لا مستحبا، لما اخترناه فى مبحث غسل الجنابة من ان الطهارات الثلاث بمعنى نفس أفعالها ليست مستحبة فى نفسها بل لا بد ان يؤتى بها لغاية من الغايات فإذا لم تكن الغاية التى يؤتى بها لأجلها متعلقا للأمر لا الوجوبى و لا الندبى فلا يمكن تصحيحها و تصحيح عباديتها، و عليه فيشكل الإتيان بالوضوء أيضا لأجل مس كتابة القرآن إذا كان المس غير واجب و لا مستحب و لم ينو غاية أخرى غيره حتى الكون على الطهارة، و لكن الظاهر من عبارة المصنف (قده) فى مبحث الوضوء هو الجواز، حيث قال فى فصل غايات الوضوء: اما شرط لجوازه كمس كتابة القرآن، و قال فى فصل الوضوءات المستحبة: أما القسم الأول- أى ما يستحب فى حال الحدث الأصغر- فلأمور- الى ان قال- العشرون مس كتابة القرآن فى صورة عدم وجوبه و هو شرط جوازه (انتهى) و لم يقيد فى العبارتين جواز الوضوء للمس بما إذا كان واجبا أو مستحبا و لم يذكر حكم الوضوء للمس المباح، فإطلاقه يقتضى جوازه، فإذا جاز الوضوء للقاعدة تقتضى على مذهب جواز التيمم أيضا لما تقدم من ان جميع غايات الوضوء و الغسل غايات للتيمم أيضا و لقاعدة البدلية و عموم كون التراب طهورا كالماء.

### [مسألة (٣٤) إذا وصل شعر الرأس إلى الجبهة]

مسألة (٣٤) إذا وصل شعر الرأس إلى الجبهة فإن كان زائدا على المتعارف و جب رفعه للتيمم و مسح البشرة و ان كان على المتعارف لا يبعد كفاية مسح ظاهره عن البشرة و الأحوط مسح كليهما.

لو كان شعر الرأس منشورا على الجبهة و كان زائدا على المتعارف فلا إشكال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١٧

فى عدم كفاية مسحه و وجوب رفعه و مسح البشرة، و ان كان على المتعارف فالظاهر أيضا وجوب رفعه لعدم كون منبته من الجبهة، و وجه نفى البعد فى كفاية مسحه لعله لكون نشره على الجبهة متعارفا و صدق مسح الجبهة على مسحه، لكنه بعيد بعد فرض وقوع الشعر عليها من الرأس، فالأقوى لزوم المسح على البشرة و ان كان لا بأس بالاحتياط المذكور فى المتن بان يمسح

على الشعر مرة ثم يرفع الشعر و يمسح على البشرة أو بالعكس.

### [مسألة (٣٥) إذا شك في وجود حاجب في بعض مواضع التيمم حاله حال الوضوء و الغسل]

مسألة (٣٥) إذا شك في وجود حاجب في بعض مواضع التيمم حاله حال الوضوء و الغسل في وجوب الفحص حتى يحصل اليقين أو الظن بالعدم.

الشك في وجود الحاجب في بعض مواضع الوضوء و الغسل اما يكون في حاجبيه الموجود أو في أصل وجود الحاجب، اما الشك في حاجبيه الموجود فقد ذكر المصنف (قده) في مبحث الوضوء في المسألة التاسعة من مسائل فصل أفعال الوضوء انه يجب تحصيل اليقين بزوال المانع أو وصول الماء إلى البشرة، و الوجه فيه هو قاعدة الاشتغال و انه لا بد من إحراز فراغ الذمة و لا- يصح الرجوع الى أصله عدم الحاجب لان الشك في حاجبيه الموجود و بإجراء الأصل في العدم الأزلي لا يثبت العدم النعتي، مضافا الى ان هذا الأصل لا- يثبت وصول الماء إلى البشرة الأعلى القول بالأصل المثبت، و لصحيح على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السلام في المرأة التي عليها السوار و الدمليج لا- تدرى يجرى الماء تحته أم لا، كيف تصنع إذا توضأت أو اغتسلت، قال عليه السلام تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه.

و اما الشك في أصل وجود الحاجب فما عليه المصنف (قده) في شرائط الوضوء انه يجب الفحص حتى يحصل له اليقين أو الظن بعدمه، و ادعى في الجواهر استمرار السيرة على عدم الفحص و حكى عن بعض دعوى الإجماع عليه (و أورد عليه الشيخ الأكبر) في الطهارة بأن دعوى السيرة و الإجماع في بعض افراد المسألة مجازفة كما إذا شك في وجود القلنسوة على الرأس أو الجورب في الرجل، و الفرق بين كون المشكوك رقيقا أو غليظا اقتراح، و الحوالة على السيرة في الفرق المذكور فرار عن المطلب (انتهى).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١٨

و الظاهر قيام السيرة على الاكتفاء بالظن الاطمئنانى النوعى و عدم الاعتناء بالاحتمال الذى لا يعتنى به عند العقلاء، فإذا كان منشأ الشك امرا عقلاييا فالواجب الفحص حتى يحصل الاطمئنان، و اما الظن بالعدم فلا يغنى من الحق شيئا بل حكمه حكم الشك فلا بد من الفحص ليحصل الاطمئنان العادى، هذا إذا حصل الشك في الأثناء، و اما لو حدث بعد الفراغ فمقتضى القاعدة عدم الاعتناء، إلا إذا شك في حاجبيه الموجود و علم انه في حال الطهارة كان غافلا عن رعاية المشكوك فيشكل حينئذ إجراء قاعدة الفراغ، و اما في الشك في أصل وجود الحاجب بعد الفراغ مع العلم بعدم الالتفات في الأثناء فالظاهر قيام السيرة على عدم الاعتناء و انهم يعتمدون على الاطمئنان النوعى الحاصل غالبا، فإذا حدث الشك بعد الفراغ كان عندهم من الشكوك التي لا يعتنى بها العقلاء.

### [مسألة (٣٦) في الموارد التي يجب عليه التيمم]

مسألة (٣٦) في الموارد التي يجب عليه التيمم بدلا عن الغسل و عن الوضوء كالحائض و النساء و ماس الميت الأ-حوط تيمم ثالث بقصد الاستباحة من غير نظر الى بدليته عن الوضوء أو الغسل بان يكون بدلا عنهما، لاحتمال كون المطلوب تيمما واحدا من باب التداخل، و لو عين أحدهما في التيمم الأول و قصد بالثاني ما فى الذمة اغنى عن الثالث.

قد عرفت في المسألة الحادية عشر والخامسة والعشرين من هذا الفصل ان توهم الاكتفاء بتيمم واحد عند تحقق الحدث الأكبر والأصغر معا كما في غير الجنب ضعيف في الغاية، لعدم الدليل عليه بعد كون الأصل مقتضيا لعدم التداخل عند الشك فيه، والتداخل في المقام مسيبي بمعنى ان أسباب الحدث موجبة لتحقيق حدثين متغايرين الأكبر والأصغر، والتداخل على فرض ثبوته لا يوجب اتحادا في سببي الطهارة أعني الحدثين وانما يدل على رفعهما بتيمم واحد، فلو اتى لكل من الحدثين بتيمم صح من غير اشكال، و عليه فالاحتياط بالتيمم الثالث مما لا حاجة إليه لعدم احتمال كون التداخل سببيا كالوضوء لأسباب متعددة من النوم والبول وغيرهما، حيث ان التداخل فيه على وجه العزيمة لا الرخصة إذ لا تعدد في الحدث الأصغر بتعدد أسبابه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١٩

### [مسألة (٣٧) إذا كان بعض أعضائه منقوشا باسم الجلالة]

مسألة (٣٧) إذا كان بعض أعضائه منقوشا باسم الجلالة وغيره من أسمائه تعالى أو آية من القرآن فالأحوط محوه حذرا من وجوده على بدنه في حال الجنابة أو غيرها من الأحداث لمناطق حرمة المس على المحدث، وان لم يمكن محوه أو قلنا بعدم وجوبه فيحرم إمرار اليد عليه حال الوضوء أو الغسل بل يجب اجراء الماء عليه من غير مس أو الغسل ارتماسا أو لف خرقة بيده و المس بها، وإذا فرض عدم إمكان الوضوء أو الغسل الا بمسه فيدور الأمر بين سقوط حرمة المس أو سقوط وجوب المائبة و الانتقال الى التيمم و الظاهر سقوط حرمة المس بل ينبغي القطع به إذا كان في محل التيمم لأن الأمر حينئذ دائر بين ترك الصلاة و ارتكاب المس و من المعلوم أهمية وجوب الصلاة فيتوضأ أو يغتسل في الفرض الأول و ان استلزم المس، لكن الأحوط مع ذلك الجبيرة أيضا بوضع شيء عليه و المسح عليه باليد المبللة، و أحوط من ذلك ان يجمع بين ما ذكر و الاستنابة أيضا بأن يستناب متطهرا يباشر غسل هذا الموضع بل و ان يتيمم مع ذلك أيضا ان لم يكن في مواضع التيمم و إذا كان ممن وظيفته التيمم و كان في بعض مواضعه و أراد الاحتياط جمع بين مسحه بنفسه و الجبيرة و الاستنابة، لكن الأقوى كفاية مسحه و سقوط حرمة المس حينئذ.

إذا كان بعض أعضاء الإنسان منقوشا بما يحرم على المحدث مسه فالأحوط محوه لئلا يكون على بدنه في حال الحدث، فان نفس وجوده على العضو و ان لم يصدق عليه المس عرفا و لكنه موجب لتحقيق ما هو مناطق حرمة المس، و هو مباشرة بدن المحدث له، بل هذا أولى، و لذا لا إشكال في حرمة كتابة اسم الجلالة على بدنه إذا كان محدثا لأن الكتابة حينئذ توجب مباشرة بدن المحدث للاسم، بل الظاهر صدق المس بالكتابة و ان أنكره في المستند كل ذلك لتعظيم الاسم و ترفعه من ان يناله و يباشره بدن المحدث، و ان شئت قلت بتعميم المس لكل ذلك و لكن بمعناه الاسم المصدرى - أى الأثر الحاصل من المس و ان لم يصدق عليه بمعناه المصدرى، فيجب محوه. (و كيف كان) فما دام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢٠

باقيا على بدنه يحرم مسه في حال الحدث لعدم الفرق في الحرمة بين أنواع الكتابة و النقش، و عليه فلا يجوز المسح عليه في حال الوضوء و الغسل، لعدم حصول الطهارة المجوزة للمس الا بعد تمام الوضوء أو الغسل، بل الظاهر بطلانه لكون إمرار اليد المتحد مع غسل الأعضاء أو مسحها محرما فيدخل في باب اجتماع الأمر و النهي، فيجب عليه مع الإمكان غسل المحل بإجراء الماء عليه.

و ان لم يمكن محوه و لا- الغسل بإجراء الماء عليه أو كان في محل المسح في الوضوء يكون المورد من باب التراحم بين حرمة

المس و وجوب الطهارة المائية، فمقتضى كون الطهارة المائية مما له البدل هو الانتقال الى التيمم إذا لم يكن النقش في موضعه و الا فالظاهر سقوط حرمة المس للزوم كونه فاقد الطهورين لو كانت الحرمة باقية، و من الواضح اهتمام أمر الصلاة و عدم رضا الشارع بتركها، و لكن المصنف (قده) رجح جانب الطهارة المائية و استظهر سقوط حرمة المس، و لعله من جهة دعوى أهمية الطهارة المائية في نفسها و ان كانت مما له البدل، و لم يعلم لها وجه، و عليه فالاحتياط يقتضى الجمع بين الطهارة المائية مع المس، و وضع شيء على الموضع المنقوش و إمرار اليد المبتلة عليه نحو الجبيرة، و الاستنابة في المسح بان يستناب متطهرا لياشر غسل الموضع أو مسحه، ثم الإتيان بالتيمم إذا لم يكن النقش في موضعه، و إلا سقط التيمم.

و لو كانت وظيفته التيمم لفقد الماء و نحوه و كان النقش في محل التيمم فحكمه أيضا كالوضوء في الاحتياط بالجمع بين المسح على الموضع و المسح على نحو الجبيرة و الاستنابة.

و يحتمل سقوط حرمة المس هنا من جهة ان المسح على المنقوش في حال تحصيل الطهارة خصوصا مع عدم إمكان المحو و عدم إمكان الوضوء أو الغسل الا بالمس لا يكون مشمولاً لدليل حرمة اما لانصرافه عنه أو لتخفيف الحرمة لأجل كون ذلك في أثناء تحصيل الطهارة خصوصا مع القول بتحقيق الطهارة تدريجا بأفعال الوضوء و الغسل،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢١

و عليه فلعل الأقوى لزوم تقديم الطهارة المائية عند التزاحم و لعل نظر المصنف (قده) الى هذا الوجه باحتمال شمول المتطهر للمغتسل بإتيان الطهارة أيضا مع الضرورة بعدم إمكان تحصيل الطهارة إلا بالمس، جعلنا الله تعالى من المتطهرين و رزقنا الله الحشر مع الطاهرين محمد و إله الأطيبين صلوات إله عليهم أجمعين، إلى هنا انتهى الكلام في مباحث التيمم و به تنتهي مباحث الطهارة أيضا و كان ختامه في مستهل محرم سنة ألف و ثلاثمائة و إحدى و سبعين من الهجرة، و الحمد لله رب العالمين و سلام على المرسلين اللهم اختم لنا بالخير و السعادة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢٣

هو

## [كتاب الصوم]

### إشارة

كتاب الصوم

من مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى لمؤلفه الفقير الفاني الحاج الشيخ محمد تقى الآملى عفى عنه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، و العاقبة للمتقين، و الصلاة و السلام على محمد سيد المرسلين و إله الطاهرين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

و بعد فهذه جملة مما نحرره في شرح مسائل كتاب الصوم من العروة الوثقى لفتية عصره و وحيد دهره آية الله على الإطلاق سيدنا الأعظم السيد محمد كاظم اليزدى الطباطبائي قدس الله سره و طيب رسمه، و هو من اجزاء شرحنا المسمى بمصباح الهدى لمؤلفه الفقير المحتاج الى عفو ربه الكريم الرحيم محمد تقى بن محمد الآملى عصمه الله تعالى من الزلل و الطغيان و غفر له و

لوالديه و لجميع المؤمنين و المؤمنات بمنه وجوده و كان الشروع فى تحريره عشية يوم الجمعة الرابع عشر من شهر محرم الحرام سنة ١٣٨٣

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ٤٢٥

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصوم، و هو الإمساك عما يأتى من المفطرات بقصد القربة، و ينقسم الى الواجب و المندوب و الحرام و المكروه بمعنى قلة الثواب، و الواجب منه ثمانية: صوم شهر رمضان، و صوم القضاء، و صوم الكفارة على كثرتها، و صوم بدل الهدى فى الحج، و صوم النذر و العهد و اليمين، و صوم الإجارة و نحوها كالمشروط فى ضمن العقد، و صوم الثالث من أيام الاعتكاف، و صوم الولد الأكبر عن أحد أبويه، و وجوبه فى شهر رمضان من ضروريات الدين و منكره مرتد يجب قتله، و من أفطر فيه لا مستحلا- عالما عامدا يعزّر بخمسة و عشرين سوطا فان عاد عزر ثانيا فان عاد قتل على الأقوى و ان كان الأحوط قتله فى الرابعة و انما يقتل فى الثالثة أو الرابعة إذا عزر فى كل من المرتين أو الثلاث، و إذا ادعى شبهة محتملة فى حقه درء عنه الحد. فى هذا المتن أمور

### [المقدمة فى بيان أمور]

### [الأول] فى تعريف الصوم

(الأول) فى تعريف الصوم، و قد حدّد بحدود لا يسلم شىء منها عن المناقشات طردا أو عكسا، و أحسن ما يقال ان ما ذكره فى تعريفه لا يزيد على شرح اللفظ و لا يضربه الانتقاض اطرادا و انعكاسا، فالصوم وظيفة خاصة من الوظائف التى بين المخلوق و خالقه و خشوع مخصوص يعرفه أهل كل ملّة و نحلة و به يتقربون الى خالقهم مع ما بينهم من الاختلاف فى تأديته، و منه يظهر انه ليس له حقيقة شرعية و لا- متشعبة بل معناه أمر يعرفه العامة من الناس من المسلم و غيره، نعم مفهومه عندهم يغير معناه اللغوى، فإنه فى اللغة مطلق الإمساك، و فى العرف عبارة عن إمساك مخصوص عن أشياء خاصة فى وقت مخصوص، فتكون المغايرة بين معناه اللغوى و مفهومه العرفى بالعموم و الخصوص.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ٤٢٦

### (الأمر الثانى) فى أقسام الصوم

ينقسم الصوم الى الواجب و المندوب و الحرام و المكروه، و فى الشرائع عدّ الواجب منه الى ستة، و هى ما عد منه فى المتن عدا صوم الإجارة و صوم الولد الأكبر، و حكى ذلك عن العلامة أيضا، و فى الجواهر: باستقراء الأدلة الشرعية و الإجماع بقسميه عليه، و الأمر فى عددها سهل، لعدم مخالف فى وجوب الصوم بالإجارة و نحوها كالمشروط فى ضمن العقد، و لا فى وجوبه على الولد الأكبر فى الجملة،

### (الأمر الثالث) وجوب صوم شهر رمضان على من اجتمع فيه شرائط الوجوب

مما ثبت بالكتاب الكريم و الاخبار المتواترة بين الطائفتين و عليه إجماع المسلمين، فهو من ضروريات الدين، و منكره مرتد

يلحقه احكامه من النجاسة و غيرها، و هذا مع التفاته الى كونه ضروريا مما لا اشكال فيه لأن إنكاره يرجع الى إنكار الدين، و مع عدم التفاته الى ذلك فالأقوى كونه موجبا للارتداد أيضا حسبما حققناه فى أبواب النجاسات بما لا مزيد عليه، فيقتل لو كان ارتداده عن فطرة، و يستتاب لو كان مليئا و يقتل مع عدم رجوعه، و الحاقه بالمرتد لا يتوقف على إفطاره بل هو مرتد باستحلال إفطاره و لو لم يفطر، كما انه مع القطع بوجوبه فى الشريعة لو استحل إفطاره رجع ذلك الى إنكار الشريعة و لو لم يكن الصوم من ضروريات الدين كما فى غير صوم شهر رمضان من أقسام الواجب منه (و يدل على وجوب قتله) فى صوم شهر رمضان صحيح بريد العجلي المروى فى الكافى و الفقيه عن الباقر عليه السلام عن رجل شهد عليه شهود أنه أفطر من شهر رمضان ثلاثة أيام، قال يسئل هل عليك فى إفطارك اثم، فان قال لا فإن على الامام ان يقتله، و ان قال نعم فان على الامام ان ينهكه ضربا (و النهك هو المبالغة فى كل شىء) فالمراد هو التشديد فى ضربه و المبالغة فيه.

### (الأمر الرابع) إذا أفطر عالما عامدا لا مستحلا

وجب تعزيره بلا- خلاف فيه، و ان اختلف فى مقداره، فعن غير واحد بل لعلة المشهور تحديده بخمسة و عشرين سوطا لخبر مفضل بن عمر عن الصادق عليه السلام فيمن أتى امرأته و هما صائمان: إن أكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا نصف الحد، و ان كانت طاوعته ضرب خمسة و عشرين سوطا و ضربت خمسة و عشرين سوطا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢٧

(و عن جماعة آخرين) ترك التقدير و إيكال مقداره الى الحاكم لما فى ذيل خبر العجلي المتقدم من قوله فان على الامام ان ينهكه ضربا، و لإطلاق ما دل على إيكال تقدير التعزير الى الامام، و لاختصاص خبر مفضل بالإفطار بالجماع و لا دليل على التعدى إلى غيره.

فالأقوى هو العمل بخبر مفضل فى مورده كما ان الاحتياط للحاكم هو اختيار التقدير الوارد فيه بمعنى عدم الزيادة عليه خروجاً من خلاف من قال بتعيينه إلا إذا كان هناك سبب آخر للتشديد و الزيادة على المقدر.

### (الأمر الخامس) لو عزر مرة ثم عاد يعزر ثانياً،

فان عاد ففى قتله فى الثالثة أو تعزيره فيها و عدم جواز القتل إلا فى الرابعة لو عاد، قولان، المحكى عن الأكثر بل عن المشهور هو الأول لمقطوعة سماعه قال سئلته عن رجل أخذ فى شهر رمضان و قد أفطر ثلاث مرات و قد رفع الى الامام ثلاث مرات، قال يقتل فى الثالثة.

(و صحيحة يونس) عن ابى الحسن عليه السلام: أصحاب الكبائر كلها إذا أقيم عليهم الحد مرتين قتلوا فى الثالثة.

(و خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السلام: من أخذ فى شهر رمضان و قد أفطر فرفع الى الامام، قال يقتل فى الثالثة.

و الظاهر من جماعة انه يقتل فى الرابعة لضعف الأخبار الدالة على القتل فى الثالثة سندا، و اختصاص صحيحة يونس بمن أقيم عليه الحد فلا يشمل التعزير، و للمرسل المروى فى التهذيب: أصحاب الكبائر يقتلون فى الرابعة.

(و خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السلام: الزانى إذا جلد ثلاثا يقتل فى الرابعة، فيدل بالفحوى فى غيره، و لا يخفى انه مع تعارض الأدلة ينبغى الرجوع الى الأصل و هو فى المقام يقتضى الاحتياط لكونه فى باب الدماء، المعلوم من الشريعة عدم جواز التهجم على سفكها الا بدليل قاطع.



## (الأمر السادس) حكى في الجواهر عن التذكرة أنه إنما يقتل في الثالثة أو الرابعة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢٨

لو رفع في كل مرة الى الامام و عزّر، و اما إذا لم يرفع اليه فعليه التعزير خاصة، ثم قال و هو جيد (أقول) و لعله بالنظر الى ما يستفاد من الاخبار المتقدمة أعنى مقطوعة سماعه و صحيحة يونس و خبر ابى بصير الأخير و يقيد بها غيرها مما يتوهم منه الإطلاق.

(الأمر السابع) إذا ادعى شبهة محتملة في حقه درء عنه الحدّ، لإطلاق ما يدل على درء الحدود بالشبهات، و لخصوص ما ورد فيمن أفطر في شهر رمضان.

(ففى خبر زرارة و ابى بصير) عن الباقر عليه السّلام فى رجل أتى أهله فى شهر رمضان أو اتى أهله و هو محرم و هو لا يرى الا ان ذلك حلال له، قال ليس عليه شيء، و فى خبر محمد بن عمران عن الصادق عليه السّلام قال اتى أمير المؤمنين عليه السّلام و هو جالس فى المسجد بالكوفة يقوم وجودهم يأكلون بالنهار فى شهر رمضان فقال لهم أمير المؤمنين عليه السّلام أكلتم و أنتم مفطرون قالوا نعم، قال يهود أنتم، قالوا لا، قال فنصارى، قالوا لا، قال فعلى اى شيء من هذه الأديان المخالفين للإسلام، قالوا بل مسلمون، قال فسفر أنتم، قالوا لا، قال فبكم علّة استوجبتم الإفطار لا نشعر بها فإنكم أبصر بأنفسكم لأن الله عز و جل يقول بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ، قالوا بل أصبحنا ما بنا من علّة (الحديث) فان ظاهر قبول عذرهم لو أجابوه به سيما فى سؤاله عليه السّلام عن السفر و المرض و قوله عليه السّلام فإنكم أبصر بأنفسكم فيدل التعليل على قبول قول من ادعى شبهة محتملة فى حقه فى درء الحد بل التعزير عنه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢٩

## [فصل فى النية]

### إشارة

(فصل) فى النية، يجب فى الصوم القصد اليه مع القرية و الإخلاص كسائر العبادات بلا- خلاف فى ذلك بل الإجماع بقسميه عليه بل هو كالضرورى، فلا يحتاج الى تجشم الاستدلال، و قد مر فى البحث عن نية الوضوء انها عبارة عن ارادة الشيء و قصده قصدا ناشيا عن التقرب اليه تعالى و ابتغاء وجهه سبحانه، فهى مؤتلفة من أمرين: قصد الشيء، و كون قصده بداعى التقرب، و بالأول يصير الفعل اختياريا لان ملاك اختيارية الشيء كونه صادرا بالإرادة، و بالتانى يصير عباديا، و يكون تسمية مجموع الأمرين بالنية من باب تسمية الشيء باسم جزئه.

و ليعلم انه لو كانت علّة وجود الشيء مركبا من أمور مثل المقتضى لوجوده كالنار للإحراق و شرائطه كمجاورة المحترق مع النار، و عدم المانع كانتفاء الرطوبة فى الجسم المحترق، يكون تحقق المعلول متوقفا على تحقق علته بجميع أجزائها، فيكفى فى انتفاء المعلول انتفاء بعض اجزاء علته، و لكن استناد انتفاء المعلول الى وجود المانع أو عدم الشرط انما يصح إذا كان المقتضى موجودا إذ مع انتفاء المقتضى لا- يستند انتفاء المعلول إلا- إليه لا الى انتفاء الشرط و لا الى وجود المانع، و كذا استناد عدم المعلول الى المانع متوقف على وجود الشرط أيضا كوجود المقتضى، فالمانعية الفعلية و فعلية المانع انما هما بعد وجود المقتضى و الشرط.



إذا تحقق ذلك فنقول العزم على ترك المفطرات بمنزلة المانع عن فعلها، فاستناد تركها الى العزم متوقف على وجود مقتضى فعلها و تحقق شرائط تأثير مقتضيها، لكن هذا المعنى - اعنى استناد الترك الى العزم عليه في جميع انات الصوم غير متحقق كما مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٠

في حال الغفلة و النوم، بل ربما لا يكون الترك من ابتداء الصوم أيضا مستندا اليه- و ان كان العزم أيضا متحققا- كما إذا لم يكن المقتضى لفعلها موجودا أو كانت شرائطه منتفية، إذ الترك حينئذ يستند الى عدم المقتضى أو انتفاء الشرط، فالمراد من النية في الصوم هو كون الإمساك عن المفطرات مستندا الى العزم عليه شأننا و لو لم يكن بالفعل مستندا اليه، فكون ترك المفطرات بداعى القرية بمعنى استناد تركها اليه مع فرض وجود المقتضى لفعلها و تحقق شرائطه، و لذا يصح الصوم من النائم و الغافل إذا نوى من الليل الإمساك عن المفطرات في النهار لداعى القرية.

(و اما الإخلاص) فقد مر معناه و وجه اعتباره في العبادة و أنحائه و اقسامه و حكم كل قسم منه في مبحث الوضوء، فراجع، و لا يجب الاخطار بل يكفى الداعى

و قد مر معنى الاخطار و الداعى و الاكتفاء بالداعى في العبادات في مباحث الوضوء أيضا.

و يعتبر فيما عدا شهر رمضان حتى الواجب المعين أيضا القصد الى نوعه من الكفارة أو القضاء أو النذر مطلقا كان أو مقيدا بزمان معين، من غير فرق بين الصوم الواجب و المندوب، ففي المندوب أيضا يعتبر تعيين نوعه من كونه أيام البيض مثلا- أو غيرها من الأيام المخصوصة، فلا يجزى القصد الى الصوم مع القرية من دون تعيين النوع من غير فرق بين ما إذا كان ما في ذمته متحدا أو متعددا ففي صورة الاتحاد أيضا يعتبر تعيين النوع و يكفى التعيين الإجمالى كان يكون ما في ذمته واحدا فيقصد ما في ذمته و ان لم يعلم انه من اى نوع و ان كان يمكنه الاستعلام أيضا، بل فيما إذا كان ما في ذمته متعددا أيضا يكفى التعيين الإجمالى كان ينوى ما اشتغلت ذمته أولا أو ثانيا أو نحو ذلك

و ليعلم أولا- انه يعتبر في الإرادة المتوقفة عليها اختيارية الفعل المأمور به ان يكون متعلقها هي الماهية النوعية التي تعلق بها ارادة الأمر بحيث ينطبق عليه انطباق الكلى على فرده، و هذا القدر مما يتوقف عليه تحقق اختيارية الفعل المأمور به سواء كان متحدا أو متعددا، فلو لم يقصد إتيان الفرد المأمور به بل قصد الإتيان بفرد من غيره أو قصد الإتيان بالماهية الجنسية مع تعلق الأمر بنوع منها لم يكن المأتى به منطبقا على ما أمر به فإذا كان مأمورا بغسل الجنابة فأتى بغسل المس أو بقصد مطلق الغسل من دون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣١

قصد غسل الجنابة أو غيره لم يقع صحيحا، لان المعبر في صحته كون المأمور به بعينه هو متعلق ارادة الفاعل، و مع تعلق ارادة الأمر بغسل الجنابة لا يكون غسل المس و لا مطلق الغسل من حيث هو معنى جنسى متعلق ارادته لكى ينطبق متعلق ارادة الفاعل مع ما تعلق به ارادة الأمر، و هذا ضابط كلى في اعتبار التعيين فى الإتيان بالمأمور به، و اما تشخيص متعلق الأمر و ما يكون من مقوماته و ذاتياته بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته و ما يكون من عوارضه الخارجة عن ماهيته فهو محتاج إلى مراجعة دليله و ملاحظة ما هو مأخوذ فى موضوعه، و لعل عنوان الظهر و العصر لصلواتهما من هذا القبيل و كذا القصر و الإتمام و صوم شهر رمضان و غيره من أنواع الصيام، لان الظاهر من النصوص الواردة فى الأمر بصوم شهر رمضان أو قضائه أو صوم الكفارة أو بدل الهدى أو نحوها هو أخذ عنوان القضاء أو الكفارة أو نحوهما فى موضوع الأمر و متعلقه، و يدل على ذلك اختلاف آثارها و أحكامها مثل التضييق و التوسعة و السقوط عند العجز بلا بدل أو مع البدل و نحو ذلك، فان اختلاف الآثار يكشف عن اختلاف مؤثرها، و هذا الاختلاف و ان أمكن استناده إلى ناحية الأمر مع وحدة المأمور به، لكنه بعيد فى الغاية.

إذا تبين ذلك فنقول: ينقسم الصوم بالنظر الى الحاجة الى التعيين و عدمها إلى أقسام.

[أمور]

### الأول صوم القضاء الموسع و الكفارة

و النذر المطلق و بدل الهدى فى الحج و نحوها من أقسام الصوم الواجب غير المعين، و المعروف اعتبار نية التعيين فيه، و عن بعض دعوى نفي الخلاف فيه، و عن المعبر ان على ذلك فتوى الأصحاب، و عن السرائر دعوى الإجماع عليه، و فى الشرائع: لو اقتصر على نية القربة و ذهل عن تعيينه لم يصح.

(و يدل على ذلك) ان متعلق الأمر هو الصوم المخصوص بخصوصية كونه قضاء أو كفارة مثلا، لا الصوم الجنسى الذى هو القدر المشترك بين أنواعه، فإتيان القدر المشترك ليس امتثالا للأمر بالصوم المخصوص لعدم مطابقته معه.

### (الثانى) الواجب المعين بنذر و شبهه

أو الإجازة كما إذا أجر نفسه للصوم فى وقت معين، أو قضاء صوم شهر رمضان إذا صار مضيقا، ففى اعتبار التعيين فيه كالموسع مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٢

أو عدمه كشهر رمضان حسبما يأتى، قولان- المحكى عن الشيخ و عن العلامة فى غير واحد من كتبه و الشهيدين و غيرهم هو الأول، و نسبه فى المسالك الى المشهور، و المحكى عن المرتضى و الحلى و العلامة فى المنتهى هو الأخير.

(و يستدل للأول) بأن زمان الصوم فى الواجب المعين ما عدا شهر رمضان فى ذاته صالح لوقوع غيره فيه، و لذا يصح لو نوى غيره مع الغفلة أو النسيان عما عليه من الواجب المعين، فتخصيص تحقق واحد مما يصلح ان يقع فيه دون الآخر يحتاج الى مخصص و هو قصد الفاعل، إذ لا مخصص غيره لقوله صلى الله عليه و آله إنما الأعمال بالنيات.

و هذا بخلاف شهر رمضان الذى لا يصح فيه صوم غيره أصلا، فإنه متعين بذاته، لان الزمان لا يقبل غيره من أقسام الصوم، كما يدل عليه ما ورد من عدم وقوع صوم آخر فيه و لو لم يجب عليه الصيام فيه كما فى السفر، ففى مرسل الحسن بن بسام عن رجل قال كنت مع ابى عبد الله عليه السلام فيما بين مكة و المدينة فى شعبان و هو صائم ثم رأينا هلال شهر رمضان فأفطر، فقلت جعلت فداك أمس كان من شعبان و أنت صائم و اليوم من شهر رمضان و أنت مفطر، فقال عليه السلام ان ذلك تطوع و لنا ان نفعل ما شئنا، و هذا فرض و ليس لنا ان نفعل الأمر ما أمرنا.

و دلالة على عدم وقوع التطوع بالصوم فى شهر رمضان غير قابل للإنكار، فلا يرد عليه انه لا يدل الا على المنع من صوم شهر رمضان فى السفر و لا دلالة له على المنع من غير صومه فيه.

و بما ذكرنا يظهر بطلان ما يستدل به للقول الأخير من ان زمان الواجب المعين قد تعين لصومه فصار كشهر رمضان، و ان اختلفا فى التعيين بالأصالة و العرض، هذا مضافا الى ان الوجه فى اعتبار التعيين- كما عرفت- هو لزوم اتحاد متعلق ارادة الفاعل مع متعلق ارادة الأمر فى صدق الامتثال من غير فرق فى ذلك بين وحدة الأمور به و تعدده، لكن إثبات الحاجة الى التعيين من هذا الوجه يوجب نفي الفرق بين شهر رمضان و بين غيره فى الحاجة إليه، اللهم الا ان يتشبه لعدم اعتباره فى شهر رمضان بالإجماع،

و سيأتي الكلام فيه،  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٣

### (الثالث) الصوم المندوب،

ولا إشكال في لزوم التعيين في النية في غير المعين منه، وكذا المعين كصوم يوم الغدير و أيام البيض - بناء ما اخترناه من اعتبار التعيين في الواجب المعين غير شهر رمضان، وذلك للعلّة المشتركة بينهما و هي صلاحية الفعل المشترك لوقوعه على وجوه، فلا ينصرف إلى شيء منها الا بالقصد، و ليس القدر المشترك الجنسي بينها مأمورا به حتى يقصد إتيانه و يقع امتثالا للأمر، و هذا هو المعروف بين الأصحاب، خلافا للمحكي عن الشهيد (قده) في البيان من عدم اعتبار التعيين في المندوب المعين، بل المحكي عنه في الروضة انه الحق في بعض تحقيقاته مطلق المندوب بالواجب المعين لتعيينه شرعا في جميع الأيام إلا ما استثنى، فيكفي فيه نية القرية، ثم قال و هو حسن، و تبعه في الذخيرة و نفى عنه البأس في المدارك و لا سيما مع براءة ذمّة المكلف من الصوم الواجب.

(أقول) و ما استحسنوه حسن و لكن لا- لأجل ما ذكروه من تعين الصوم في جميع الأيام شرعا، بل لما سيأتي منافي ذيل المتن الاتي إنشاء الله تعالى.

ثم انه يكفي التعيين الإجمالي في كل موضع يحتاج الى التعيين، و لا يحتاج الى التفصيل (قال في الجواهر) المراد بالخصوصية الموجبة للتعين هي ما تفيد تعيين الصوم الواقع على وجه تشخصه فلا يجب التعرض لخصوص الكفارة مثلا بل يكفي القصد الى ما في ذمته مع فرض اتحاده و ان لم يعلم كونه قضاء أو كفارة كما صرح به شيخنا في كشفه، و دعوى أنها أوصاف داخله في حقيقة المكلف به فيجب حينئذ قصدها واضحة المنع (انتهى).

أقول: و الى ذلك أشار المصنف (قده) بقوله: و يكفي التعيين الإجمالي (إلخ) و منه يعلم انه إذا كان ما في الذمّة متعددا أيضا يكفي التعيين الإجمالي بأن ينوي ما اشتغلت الذمّة به أولا أو ثانيا لحصول التعيين به، و الله العالم.

و اما في شهر رمضان فيكفي قصد الصوم و ان لم ينو كونه من رمضان بل لو نوى فيه غيره جاهلا أو ناسيا اجزاء عنه، نعم إذا كان عالما به و قصد غيره لم يجزه، كما لا يجزى لما قصده أيضا، بل إذا قصد غيره عالما به مع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٤

تخيل صحة الغير فيه ثم علم بعدم الصحة و جدّد نيته قبل الزوال لم يجز أيضا، بل الأحوط عدم الاجزاء إذا كان جاهلا بعدم صحة غيره فيه و ان لم يقصد الغير أيضا بل قصد الصوم في الغد مثلا فيعتبر في مثله تعيين كونه من رمضان، بل وجوب ذلك لا يخلو من قوة.

في هذا المتن أمور

[و أيضا أمور]

(الأول) المشهور على انه يكفي في شهر رمضان ان ينوي الصوم غدا

ان لم ينو كونه من رمضان، و عن الغنية و التقيح دعوى الإجماع عليه، و استدل له بحصول التعين المغنى عن التعيين المشترك فى امتثال الأمر عقلا و شرعا، (و توضيح ذلك) انه مع العلم بكون الغد من شهر رمضان- و مع العلم بوجود صوم شهر رمضان و مع العلم بعدم وقوع ما عدا صوم شهر رمضان فيه- إذا قصد صوم الغد بداعى امتثال امره تقربا اليه تعالى فهذا القصد منه لا ينفك عن قصد صوم شهر رمضان، فيكفى فى تعيينه، لما عرفت من ان المعبر من التعيين هو ان يتميز المأمور به لكى تتعلق به الإرادة الفاعلية و يتحد متعلق الإرادتين حتى يحصل به الامتثال، و هذا المعنى حاصل مع فرض العلم بالأمر الثلاثة، أعنى وجود صوم شهر رمضان و ان الغد من شهر رمضان و انه لا يقع ما عدا صوم شهر رمضان فيه، مع كونه مريدا للصوم غدا بداعى امتثال الأمر تقربا اليه تعالى، و لا معنى للتعيين الآ هذا.

فالقول بأنه فى صوم شهر رمضان لا- حاجة الى التعيين مسامحة فى التعبير، و الصواب ان يقال ان قصد صومه لا- ينفك عن التعيين، مضافا الى ان ما يخرج من حيز ارادة الفاعل من مقومات ما تعلق به الأمر لا يعقل ان يتعلق به ارادته لخروجه عن حيز قدرته (و تفصيل ذلك) ان الماهية النوعية التى تعلق بها الأمر تختلف باعتبار مقوماتها فقد يكون المقوم لها امرا خارجا عن قصد الفاعل و قدرته و ذلك كصوم يوم الغدير أو شهر رمضان، و كالحج فى ذى الحجة و نحو ذلك، فان كون الغد مثلا يوم الغدير أو من شهر رمضان أو كون هذا الشهر ذا الحجة خارج عن قدرة الفاعل و ارادته و اختياره، فما هو باختياره هو الصوم غدا أو الحج فى هذا الشهر، و قد يكون المقوم للماهية من الأمور التى يمكن تعلق ارادة الفاعل به و يصح منه قصده لكونه تحت اختياره ككون صوم الغد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٥

قضاء أو كفارة أو كون هذه الصلاة صلاة جعفر أو غيرها من العناوين القصدية، ففى القسم الأول يكفى فى صدق الامتثال مثلا قصد صوم الغد بلا حاجة الى قصد عنوان شهر رمضان أو الغدير أو غيرهما لان العقل و الشرع انما يحكمان بوجود قصد ما هو باختيار المكلف لا- ما هو خارج عن اختياره، و مما ذكرنا ظهر عدم الفرق بين صوم شهر رمضان و بين صوم النذب المطلق و المعين، ففى الجميع يكون ما يمكن ان تتعلق به ارادة الفاعل من المأمور به المقيد بالزمان هو القطعة منه فى ظرف تحقق ما هو خارج من حيز ارادة الفاعل، و ليس هذا مختصا بباب الصوم بل كل مأمور به إذا كان مقيدا بالوقت يكون كذلك مثل النوافل و غيرها، فإيقاع الركعتين فى كل زمان يسعهما مطلوب يكفى فى تطاوع ارادة الفاعل لإرادة الأمر قصد إيقاع الركعتين فى ذلك الوقت بلا حاجة الى تعيين كونهما فى ذاك الوقت فحديث اعتبار التعيين من ناحية اعتبار تعلق الإرادة الفاعلية بعين ما تعلق به الإرادة الأمرية ينفع فيما يمكن ان يتعلق به ارادة الفاعل من مقومات المأمور به مثل صلاة جعفر و نحوها أو صوم القضاء و صوم الكفارة، و اما فيما يكون التقوم بأمر خارجة عن قدرة الفاعل فاعتبار الاتحاد بين متعلق الإرادتين يقتضى اعتبار تعلق ارادة الفاعل بكل ما يمكن ان يتعلق به ارادته دون الأمور الخارجة عن قدرته، و هذا ما وعدنا البحث عنه فى شرح المتن المقدم فى البحث عن نية الصوم المندوب المعين و المطلق و قلنا بكفاية نية الصوم فى الغد فى الجميع بلا فرق بين شهر رمضان و غيره، و الحمد لله،

### (الأمر الثانى) لو نوى غير شهر رمضان فيه جاهلا بكونه من رمضان

كما فى يوم الشك أو ناسيا له أو ذاهلا عنه اجزاء عن شهر رمضان و لا يقع ما نواه، اما عدم وقوع ما نواه فلانه لا يقع فى شهر رمضان صوم غيره على المشهور بين الأصحاب بل قيل انه المعروف فى الشريعة بحيث كاد ان يكون من قطعات الشرع عندهم،

و قد مرت الإشارة اليه و الاستدلال له بخبر الحسن بن بسام، و سيأتي تفصيله في المسألة السادسة، و اما إجزائه عن شهر رمضان فلإجماع عليه كما ادعاه غير واحد من الأصحاب، و في المدارك: اما الوقوع عن رمضان مع الجهالة بالشهر فالظاهر انه موضع وفاق كما اعترف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٦

به الأصحاب في صيام يوم الشك بنية الندب (انتهى) و يدل على ذلك مضافا الى الإجماع، النصوص الواردة في يوم الشك كخبر الزهري «١» و فيه، قال عليه السلام ينوي ليلة الشك أنه صائم من شعبان فان كان من شهر رمضان اجزاء عنه، و ان كان من شعبان لم يضره، فقلت و كيف يجزى صوم تطوع عن فريضة، فقال عليه السلام لو ان رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا و هو لا يعلم انه من شهر رمضان ثم علم بذلك لا جزء عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه (و خبر عبد الله بن سنان) عن الصادق عليه السلام عن رجل صام شعبان فلما كان شهر رمضان أضمر يوما من شهر رمضان فبان انه من شعبان لانه وقع فيه الشك، فقال يعيد ذلك اليوم، و ان أضمر من شعبان فبان انه من رمضان فلا شيء عليه (و مرسل المفيد في المقنعة) قال ثبت عن الصادقين عليهم السلام انه لو ان رجلا تطوع شهرا و هو لا يعلم انه شهر رمضان ثم تبين له بعد صيامه انه كان شهر رمضان لاجزئه ذلك عن فرض الصيام (و خبر سماعة) عن الصادق عليه السلام، و فيه: انما يصام يوم الشك من شعبان و لا يصومه من شهر رمضان لانه قد نهى ان ينفرد الإنسان بالصيام في يوم الشك، و انما ينوي من الليلة أنه يصوم من شعبان و ان كان من شهر رمضان اجزاء عنه بتفضل الله و بما قد وسع على عباده، و لو لا ذلك لهلك الناس.

(و كيف كان) فهذا الحكم أعنى الاجزاء عن شهر رمضان إذا نوى غيره جهلا أو نسيانا مما لا ينبغي الريب فيه سواء قلنا بكونه على طبق القاعدة أو قلنا بكونه على خلافها و انه انما ثبت لأجل النص و الفتوى.

### (الأمر الثالث) لو نوى غير رمضان في شهر رمضان مع العلم بكونه منه

فلا إشكال في عدم وقوع ما نواه، لما عرفت و سيأتي في المسألة السادسة من عدم وقوع صوم غير رمضان فيه، و في وقوعه عن رمضان كما في صورة الجهل به أو نسيانه و عدمه قولان، المصرح به في المعبر و المحكى عن المرتضى و التذكرة للعلامة هو الأول و قواه في المختلف، و يستدل له بحصول نية القربة أعنى قصد صوم يوم من رمضان بداعي امتثال

(١) الزهري بضم الزاء و سكون الهاء هو محمد بن مسلم ينتهي نسبه الى زهرة بن كلاب كان من علماء المخالفين و كان له رجوع الى مولانا سيد الساجدين سلام الله عليه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٧

الأمر، و الزائد عليها أعنى قصد صوم غيره لغو لا عبرة به بعد فرض عدم إمكان وقوعه فيه، و لانه لا فرق عند التأمل بين الجاهل أو الناسي و بين العالم سوى ارتفاع حكم الخطاب عنهما دون العالم، و هو غير فارق بعد اشتراك الجميع في قاعدة تبعية الافعال للنيات، و حيث ثبت الصحة و الاجزاء عن رمضان في حال الجهل و النسيان فليكن صورة العلم أيضا كذلك.

و عن الحلبي و الشهيدين و جماعة هو الثاني، لأن وقوعه منه متوقف على قصده اما بالخصوص أو بالعموم بان يقصد مطلق الصوم، و شيء منهما لم يحصل، لأنه إنما قصد خصوصية غير شهر رمضان مع العلم بأنه من شهر رمضان، فمقتضى قوله صلى الله عليه و آله: إنما الأعمال بالنيات هو عدم الوقوع من رمضان، و من ذلك يظهر ان الصحة و الاجزاء من شهر رمضان على

خلاف القاعدة و انما خرج صورة الجهل و النسيان لأجل النصوص و الإجماع، و اما مورد العلم فلم يثبت شىء منهما، فيبقى تحت القاعدة.

(و لا يخفى) ان هذا هو الأقوى لما عرفت من ان المنشأ لعدم الحاجة فى شهر رمضان الى التعيين انما هو كون قصد صومه (مع علمه بكونه من رمضان و علمه بوجوب صومه و علمه بأنه لا يقع غيره فيه) موجبا لامتنال أمره لأنه لا ينفك عن قصد صوم رمضان، فينصرف إطلاق الصوم الى صوم شهر رمضان، و هذا هو تعيينه بكونه منه من غير حاجة الى تعيين آخر، و ذلك بعد فرض كفاية التعيين إجمالاً، فعدم الحاجة الى التعيين ليس لأجل إلغاء خصوصية كونه من رمضان و الاكتفاء بإتيان المعنى الجنسى كما يترأى مما حققه فى مصباح الفقيه فى المقام، بل مع فرض تعلق الأمر بالماهية النوعية المتخصصة بكونها فى رمضان و اعتبار تعلق الإرادة الفاعلية بعين ما تعلق به الإرادة الآمرية يكون الاكتفاء بقصد صوم الغد لأجل عدم انفكاكه عن قصد الخصوصية، و من المعلوم انه مع قصد خصوصية أخرى لا يعقل انصراف الإطلاق إلى خصوصية رمضان، فالقاعدة تقتضى فى صورة نية الخلاف عدم وقوعه عن رمضان مطلقاً. و انما ثبت الاجزاء فى غير صورة العلم بالنص و الإجماع، و يؤيده ما وقع من التعبير فى خبر سماعه المتقدم من كون الاجزاء بتفضل من الله و بما قد وسع على عباده و انه لو لا ذلك لهلك الناس.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٨

#### **(الأمر الرابع) إذا كان عالماً بكون الغد من رمضان و نوى غيره**

اما تشريعاً أو للجهل بعدم وقوع غيره فيه ثم علم بعدم الصحة فجدد النية قبل الزوال فى الصحة و عدمها وجهان، من جواز تجديد النية قبل الزوال فى شهر رمضان فى بعض الصور- كما يأتى فى المسألة الثانية عشر، و من ان الحكم فى تلك المسألة على خلاف القاعدة، إذ اللازم من اعتبار النية فى الصوم حصولها من أوله و استدامتها فى جميع اجزاء النهار فلا تكفى النية فى أثناءه، و ما دل على الاجتزاء انما ورد فىمن لم ينو الصوم أصلاً لا- فيمن نوى صوماً آخر غير الواجب عليه، فاسراء الحكم اليه قياس باطل لا نقول به، و هذا هو الأقوى.

#### **(الأمر الخامس) قد عرفت فيما تقدم فى الأمر الأول ان الاكتفاء بنية الصوم**

المطلق و عدم الحاجة الى تعيين كونه من رمضان انما هو بعد العلم بكونه من رمضان و بوجوب صومه و بعدم وقوع غيره فيه، و مقتضاه الحاجة الى التعيين فيما لو كان جاهلاً بشىء من هذه الأمور، فلو كان جاهلاً بعدم وقوع غيره فيه و جواز صلاحية الزمان له و لغيره فالقاعدة تقتضى الاحتياج الى التعيين للزوم انطباق متعلق ارادة الفاعل مع متعلق ارادة الأمر، قال الشهيد (قده) فى البيان: المتوخى لشهر رمضان كالمحبوس الذى لا يعلم الأهل هل يشترط فيه التعيين يحتمل ذلك، لانه زمان لا يتعين فيه الصوم، و يحتمل عدمه لأنه بالنسبة إليه شهر رمضان، و يقوى الأول لأنه معرض للقضاء و القضاء يشترط فيه التعيين، ثم فصل بين القول بعدم وجوب الاجتهاد و جواز إيقاع الصوم فى أى وقت شاء و بين القول بوجوبه و احتمال وجوب التعيين فى الأول دون الأخير.

(أقول) الظاهر وجوب التعيين مطلقاً لاشتراك العلة فى وجوبه سواء قلنا بوجوب التحرى على المحبوس أم لا فان ما يختاره يصير فى حقه شهر رمضان، فان قلنا بعدم وجوب التعيين فى صورة التحرى فاللازم هو القول بعدم الوجوب أيضاً مع عدم التحرى على

القول بعدم وجوبه، لكفاية مجرد الاختيار في ان يكون ما اختاره شهر رمضان في حقه، فالفرق الذي ذكره (قده) لا وجه له، و  
الله العاصم.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٩

### [مسألة (١) لا يشترط التعرض للأداء والقضاء]

مسألة (١) لا يشترط التعرض للأداء والقضاء ولا الوجوب والندب ولا سائر الأوصاف الشخصية، بل لو نوى شيئاً منها في محل  
الأخر صح إلا إذا كان منافياً للتعين، مثلاً إذا تعلق به الأمر الادائي فتخيل كونه قضائياً فإن قصد الأمر الفعلي المتعلق به و اشتبه  
في التطبيق فقصد قضاء صح، و اما إذا لم يقصد الأمر الفعلي بل قصد الأمر القضائي بطل لانه مناف للتعين حينئذ، و كذا يبطل  
إذا كان مغيراً للنوع كما إذا قصد الأمر الفعلي لكن بقيد كونه قضائياً مثلاً أو بقيد كونه وجوبياً مثلاً فبان كونه ادائياً أو كونه ندبياً  
فإنه حينئذ مغير للنوع و يرجع الى عدم قصد الأمر الخاص.

ما في هذه المسألة مأخوذ مما في نجاه العباد، قال (قده) في مبحث الصوم- بعد جملة من الكلام- فلا يلزم حينئذ فيها- أى في  
العبادات- التعرض للوجوب والندب ولا القضاء والأداء ولا الأصالة والتحمل، فلو لم ينو شيئاً منهما بل لو نوى شيئاً منها في  
محل ضده على وجه لا ينافي التعيين ولا يقتضى تغيير النوع صح (انتهى).

وقد اختلفت الانظار في فهم المراد منه (و توضيحه) انه قد مر ان المعتبر في النية هو ان يكون متعلق ارادة الفاعل هو بعينه ما  
تعلق به ارادة الأمر لكي تكون الهوية المأتى بها بعينها الهوية المأمور بها حتى يكون إتيانها بداعى الأمر بها امثالاً للأمر بها، فلو  
لم يقصد ما تعلق به الأمر و قصد غيره مكانه لم يكن أتياً بالمأمور به و لا يكون إتيانه امثالاً للأمر، و لا يمكن تصحيحه بالخطأ  
في التطبيق لان فرضه يصح فيما إذا قصد المأمور به و أخطأ في أوصافه الغير المقومة له، كما إذا اتى بما تعلق به الأمر باعتقاد انه  
قضاء ثم بان كونه أداء، حيث ان المأتى به بعينه هو المأمور به و انما الاختلاف في الصفة الخارجة عن قوام المأمور به.

إذا تبين ذلك فنقول الخصوصيات المأخوذة في المأمور به على أقسام (منها) ما لا بد من قصده لتوقف اتحاد متعلق ارادة الفاعل  
مع متعلق ارادة الأمر على قصده كعنوان الظهر والعصر وغيرهما من العناوين المقومة لذات المأمور به و هويته (و منها) ما لا  
يعتبر قصده في قصد المأمور به و لكن يكون قصد ضده مضراً بقصده كالقصر والإتمام بناء على عدم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٠

كونهما نوعين مختلفين، فلو نوى صلاة الظهر مثلاً بلا قصد كونها تماماً أو قصرها فأتمها على ما هو وظيفته من القصر والإتمام  
كانت صحيحة، و كذا لو كان في مواضع التخيير فصلى من غير تعيين لأحدهما في أول الصلاة فأتمها قصرًا أو تماماً صحت  
صلوته، لكن لو نوى القصر في موضع التمام أو بالعكس يكون مخلاً بالصحة فيكون قصد أحدهما غير معتبر في أول الأمر بل  
يكون قصد ضده مخلاً، و ليس إخلالاً بقصد ضده من جهة أخذهما في ماهية المأمور بها حتى يقال بلزوم قصدهما من أول  
الأمر، بل لأجل كون وصف القصر والإتمام موجبا لتفاوت الاجزاء نقيصة و زيادة، و إذا كان حاضراً و نوى القصر يكون قصده  
هذا هو القصد إلى أتين الصلاة الناقصة، و إذا كان مسافراً و نوى التمام يكون قصده الإتيان بالزيادة في الصلاة، المبطله لها. و  
على التقديرين يكون قصده من أول الصلاة الإتيان بالصلاة الفاسدة لا الصحيحة، فيكون كما لو نوى من أول الصلاة الإتيان  
بالمبطل في أثنائها بحيث تكون نية المبطل منضممة إلى نية الصلاة و يكون مرجعها إلى نية الصلاة الباطلة، هذا إذا نوى الضد ثم  
اتى بما هو وظيفته بان عدل عما نواه أولاً و أتمها على الوجه الصحيح، و اما لو أتمها على ما نواه أولاً بأن اتى بالقصر في موضع



الإتمام أو بالعكس فالبطلان من جهة إتيان الزيادة و النقصان لأمن جهة قصدهما فقط، و لعل مراد صاحب الجواهر (قده) من قوله و لا- يقتضى تغيير النوع هو مثل هذه الصورة، و ان كان التعبير عنه بتغيير النوع لا يخلو عن مساهلة لكون البطلان فى مثله لأجل الزيادة أو النقيضة لا لأجل تغيير النوع.

(و منها) ما لا يعتبر فى المأمور به و لا يكون قصد ضده أيضا منافيا للتعين و لا مغيرا للنوع كما إذا قصد الجماعة ثم بان عدم وقوعها من جهة خلل فيها، و لكنه اتى بما هو وظيفة المنفرد، فان صلوته صحيحة فرادى و لو كان ناويا للجماعة- بناء على القول بها- فلا يعتبر فى تحقق الفرادى قصد الفرادى، و لا يضر بتحققها قصد الجماعة التى هى ضدها لان قصدها لا ينافى التعيين و لا يوجب اختلاف المأمور به مع المأتى به و لا يوجب تغيير النوع، هذا ما يتعلق بشرح مراد صاحب الجواهر (قده).

و مما ذكرنا ظهر ما فى المتن من مواقع النظر فإنه فسر ما يكون قصد الضد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤١

منافيا للتعين بما إذا تعلق الأمر الدائى بشىء فتخيل كونه قضائيا و فسر ما يكون قصده مغيرا للنوع بما إذا قصد الأمر الفعلى بقيد كونه قضائيا أو وجوبيا فبان كونه ادائيا أو ندييا. (و أنت خبير) بان عنوان الأداء و القضاء و كذا الواجب و المندوب ليسا من العناوين المنوعة للصوم بحيث يكونان داخلين فى قوامه بل هما من الأوصاف الخارجة الغير المقومة، فقصد أحدهما فى محل الأخر لا- يوجب الإخلال بالتعيين كما فى الظهر و العصر و نحوهما من العناوين المقومة، و لا- تغيير النوع كما فى القصر و الإتمام، فحديث الإخلال بالتعيين و إيجاب تغيير النوع أجنبى عن المقام.

(فالأولى ان يقال) ان البطلان فى صورتين انما هو من جهة انه لم يقصد امتثال الأمر الفعلى المتعلق به، اما فى الصورة الأولى فواضح، فإنه لم يقصد امتثال الأمر الفعلى أصلا، و انما قصد الأمر القضائى أو الوجوبى الذى لم يكن متوجها إليه، و اما فى الصورة الثانية فلأنه لما قيد الأمر الفعلى فى نيته بكونه قضائيا مثلا ففى الحقيقة لم ينو الأمر الادائى الفعلى (و الحاصل) ان الفرق هنا بين صورتى الخطاء فى التطبيق و التقييد بالصحة فى الاولى و البطلان فى الثانية انما هو من جهة قصد الأمر المتوجه إليه و عدمه ففى صورة الخطاء فى التطبيق انما قصد الأمر الفعلى و لكن أخطأ فى تطبيقه على الأمر الموجود المتوجه إليه، و فى صورة التقييد لم يقصد الأمر المتوجه إليه أصلا، و مما ذكرنا ظهر أن عدم وجوب التعرض للأداء و القضاء و كذا الوجوب و الندب انما هو مع تحقق قصد امتثال الأمر المتعلق به لا مطلقا.

### [مسألة (٢) إذا قصد صوم اليوم الأول من شهر رمضان]

مسألة (٢) إذا قصد صوم اليوم الأول من شهر رمضان فبان انه اليوم الثانى مثلا أو العكس صحح و كذا لو قصد اليوم الأول من صوم الكفارة أو غيرها فبان الثانى مثلا أو العكس و كذا إذا قصد قضاء رمضان السنة الحالية فبان انه قضاء رمضان السنة السابقة و بالعكس.

و ليعلم ان اعتبار تعيين المأتى به فى العبادات قد ينشأ من ناحية اعتبار تعلق ارادة الفاعل بعين ما تعلق به ارادة الأمر، و قد تقدم ان اعتبار التعيين من هذه الجهة انما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٢

هو فى الصفات المنوعة المقومة لماهىة المأمور به لا فى الصفات الشخصية الخارجة عن قوامه، و قد ينشأ من ناحية تعدد المأمور به، و هو على أقسام (الأول) ان يكون التعدد فى الافراد العرضية بحسب الزمان كما إذا كان عليه صومان صوم القضاء و صوم



الكفارة مثلا فإنه يمكن وقوع كل منهما في اليوم الذى يريد ان يصوم فيه، فان قلنا بكون القضاء و الكفارة نوعين مختلفين فاعتبار التعيين يكون ناشيا من الجهة الاولى - اعنى اعتبار اتحاد متعلق ارادة الفاعل مع متعلق ارادة الأمر - و ان قلنا بعدم اختلافهما فى الماهية بل كان وصف القضاء أو الكفارة من العناوين الخارجة عن قوام الأمور به فاعتبار التعيين هنا انما هو لرفع الإبهام من جهة تعدد الأمور به فيرجع وجوب تعيين الأمور به الى تعيين الأمر الذى يريد امتثاله.

(القسم الثانى) ان يكون التعدد فى الافراد الطويلة بحسب الزمان كصوم أيام شهر رمضان أو غيره من أيام النذر و الكفارة و الاعتكاف، فان المكلف فى كل يوم مكلف بصوم ذلك اليوم فقط و فى مثله لا يحتاج الى التعيين لاتحاد الأمور به فى كل يوم.

(القسم الثالث) ان يكون التعدد فى الافراد العرضية مع توقف أحد الافراد فقط على التعيين دون الباقي كما إذا اشتغلت ذمته بقضاء الصوم عن نفسه و قضائه عن الغير فان وقوعه عن نفسه لا- يحتاج الى قصد كونه عن نفسه، بل وقوعه عن غيره متوقف على قصد كونه عن غيره، فإذا نوى الصوم مطلقا صح عن نفسه، فالتعيين فى هذا القسم واجب بالنسبة إلى القضاء عن الغير لا القضاء عن النفس، و هذا سار فى غير الصوم من العبادات بل و المعاملات حيث ان البيع لنفسه لا يحتاج إلى ارادة إيقاعه عن نفسه، و انما يحتاج البيع عن غيره الى قصد وقوعه عن الغير، فمجرد القصد الى العمل مع عدم قصد وقوعه عن الغير كاف فى وقوعه لنفسه.

إذا تبين ذلك فنقول كل يوم من أيام شهر رمضان و كذا النذر و الكفارة متعين لوقوع صومه فيه فلا يحتاج الى تعيين كونه اليوم الأول مثلا، فإذا لم يقصد الا الصوم غدا كان كافيا فى الصحة، و اما لو قصد يوما فبان غيره كما لو نوى اليوم الأول فبان انه مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٣

اليوم الثانى فالظاهر ان يفرق بين كونه على وجه التقييد أو الخطاء فى التطبيق بالصحة فى الثانى دون الأول و لكن المصنف (قده) حكم بالصحة مطلقا، و سيجىء فى نية قضاء شهر رمضان عدم اعتبار تقديم المتقدم منه فى الفوت على المتأخر، و عليه فلا يجب تعيين المتقدم و المتأخر أيضا و اما لو نوى قضاء شهر رمضان من السنة السابقة فبان برأيه ذمته منها و ان القضاء الذى عليه كان من هذه السنة فصحته أيضا متوقفة على عدم كونه من باب التقييد بل كان من الخطاء فى التطبيق بان كان من نيته امتثال الأمر الفعلى المتعلق بالقضاء فأخطأ فى تطبيقه على المأتى به، و المصنف (قده) فى هذا أيضا حكم الصحة مطلقا، و الأقوى ما ذكرنا.

### [مسألة (٣) لا يجب العلم بالمفطرات على التفصيل]

مسألة (٣) لا يجب العلم بالمفطرات على التفصيل فلو نوى الإمساك عن أمور يعلم دخول جميع المفطرات فيها كفى. المعتمد فى الصوم هو ترك جميع مفطراته فلو نوى ترك عدة أمور يعلم ترك جميع المفطرات فى ضمنها صح، إذا كان نيته لترك الجميع من المفطر و غيره لا- من جهة نية دخول غير المفطر فى حقيقة الصوم، بل ليتحقق ترك المفطر فى ضمن ترك الجميع، و الا كان تشريعا محرما.

### [مسألة (٤) لو نوى الإمساك عن جميع المفطرات]

مسألة (٤) لو نوى الإمساك عن جميع المفطرات و لكن تخيل ان المفطر الفلانى ليس بمفطر فان ارتكبه فى ذلك اليوم بطل

صومه و كذا ان لم يرتكبه و لكنه لاحظ في نيته الإمساك عما عداه، و اما ان لم يلاحظ ذلك صح صومه على الأقوى. البطلان في صورة ارتكاب المفطر مبنى على الحكم بالبطلان فيما إذا اتى بالمفطر جاهلا بالحكم كما سيأتى، و اما في صورة عدم ارتكاب المفطر، فان كان في وقت نية الصوم غافلا عنه مع قصده الإمساك عن غيره من المفطرات فالظاهر الصحة لعدم الإخلال بصومه لا بارتكاب المفطر و لا بالإخلال بالنية، و اما لو كان وقت النية ناويا لارتكابه فان كان ذلك من جهة اعتقاده عدم كونه مفطرا بحيث لو اعتقد أو احتمل كونه مفطرا لنوى الإمساك عنه فالظاهر أيضا الصحة لقصده الإمساك عنه بالقصد التقديرى مع قصده

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٤

لعنوان الصوم الواجب شرعا فيكفى قصده الفعلى للإمساك عما هو مفطر واقعا و ان لم يقصده تفصيلا، و قصد عدم الإمساك عن مفطر باعتقاد عدم كونه مفطرا لا يضر بقصد أصل الصوم.

### [مسألة (٥) النائب عن الغير لا يكفيه قصد الصوم بدون نية النيابة]

مسألة (٥) النائب عن الغير لا يكفيه قصد الصوم بدون نية النيابة و ان كان متحدا، نعم لو علم باشتغال ذمته بصوم و لا يعلم انه له أو نيابة عن الغير يكفيه ان يقصد ما فى الذمة. قد عرفت فى طى المسألة الثانية الفرق بين إتيان العبادة عن نفسه و إتيانه عن الغير بعدم الحاجة الى التعيين فى الأول و الحاجة إليه فى الأخير، فلو نوى الصوم و لم ينو عن الغير وقع عن نفسه لو كانت ذمته مشغولة به و يقع لغوا لو لم يكن كذلك، فوقع الصوم عن الغير موقوف على نيته عن الغير سواء كانت ذمته مشغولة بالصوم لنفسه أم لا و لكن يكفى القصد الإجمالى فى ذلك، فلو علم اشتغال ذمته و لم يعلم انه لنفسه أو لغيره يكفيه ان يقصد ما فى ذمته لتعلق القصد اليه على تقدير كونه لغيره فلا يجب التكرار عن نفسه تارة و عن غيره اخرى، و ان كان أحوط.

### [مسألة (٦) لا يصلح شهر رمضان لصوم غيره]

#### إشارة

مسألة (٦) لا- يصلح شهر رمضان لصوم غيره واجبا كان ذلك الغير أو ندبا سواء كان مكلفا بصومه أولا كالمسافر و نحوه فلو نوى صوم غيره لم يقع عن ذلك الغير سواء كان عالما بعدم وقوع غيره فيه أو جاهلا و لا- يجزى عن رمضان أيضا إذا كان مكلفا به مع العلم و العمد، نعم يجزى عنه مع الجهل أو النسيان كما مر، و لو نوى فى شهر رمضان قضاء رمضان الماضى أيضا لم يصح قضاء و لم يجز عن رمضان أيضا مع العلم و العمد. فى هذه المسألة أمور

### [ (الأول) المشهور نقلا و تحصيلا كما فى الجواهر انه لا يقع فى شهر رمضان صوم غيره ]

(الأول) المشهور نقلا- و تحصيلا كما فى الجواهر انه لا- يقع فى شهر رمضان صوم غيره، واجبا كان أو مندوبا، من المكلف

بصومه و غيره كالمسافر، خلافا للمحكي عن المبسوط فجوز صوم المندوب و الواجب من غير رمضان للمسافر في شهر رمضان، قال (قده) لو كان مسافرا سفر القصر فصام بنية رمضان لم يجزه، و ان صام بنية التطوع كان جائزا، و ان كان عليه صوم نذر معين و وافق ذلك شهر رمضان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٥

فصام عن المندوب و هو حاضر وقع عن رمضان و لا يلزم القضاء لمكان النذر، و ان كان مسافرا وقع من النذر و كان عليه القضاء لرمضان، و كذا ان صام و هو حاضر بنية صوم واجب عليه غير رمضان وقع عن رمضان و لم يجزه عما نواه، و ان كان مسافرا وقع عما نواه (انتهى).

و يستدل للأول بأن العبادة وظيفته متلقاه من الشرع تتوقف على النقل و لم يثبت التبعيد في شهر رمضان بصوم سوى الصوم الواجب فيه بالأصالة، فيكون فعله فيه بدعة محرمة، من غير فرق في ذلك بين من يجب عليه صومه و من لا يجب عليه، و لخبر الحسن بن بسام عن رجل قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام فيما بين مكة و المدينة في شعبان و هو صائم ثم رأينا هلال شهر رمضان فأفطر، فقلت له جعلت فداك أمس كان من شعبان و أنت صائم و اليوم من شهر رمضان و أنت مفطر، فقال ان ذلك تطوع و لنا ان نفعل ما شئنا، و هذا فرض و ليس لنا ان نفعل الا ما أمرنا.

و دلالة على عدم جواز التطوع بالصوم في شهر رمضان واضحة، إذ لو كان جائزا لما كان فرق بينه و بين شعبان في جواز الصوم ندبا من المسافر بل المستفاد من قوله عليه السلام: و ليس لنا ان نفعل الا ما أمرنا عدم وقوع مطلق الصوم فيه غير صوم شهر رمضان سواء كان في السفر أو الحضر، فتوهم اختصاص الخبر بنفي صوم شهر رمضان في السفر بنية انه من رمضان فاسد، (و يدل عليه أيضا) ما تقدم من خبر الزهري الذي فيه فقال عليه السلام: لو ان رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا و هو لا يعلم انه من شهر رمضان ثم علم بذلك لا جزء عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه. فان ما ذكره عليه السلام من التعليل صريح في ان الفرض شاغل لشهر رمضان عن صوم غيره فيه فلا يقع فيه غيره مطلقا.

(و استدلال العلامة) في محكي المختلف بقوله تعالى **فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**، بدعوى دلالة على إيجاب الإفطار مطلقا لأن إيجاب صوم أيام آخر يستلزم إيجاب الإفطار، و بقوله صلى الله عليه و آله ليس من البر الصيام في السفر، ثم أورد على نفسه سؤالا حاصله ان شهر رمضان للمسافر زمان لا يجب صومه فيه، فاجزاؤه عن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٦

غير رمضان يكون كغيره من الأزمنة التي لا يتعين فيها الصوم، و أجاب عنه بالفرق بينهما، فان هذا الزمان لا ينفك عن وجوب صومه عن رمضان و وجوب الإفطار فيه في السفر، فأشبه العيد في عدم صحة صومه.

و هذه الأدلة و ان كان لا يخلو بعضها عن المناقشة الا ان في خبر الحسن بن بسام و خبر الزهري غنى و كفاية، مضافا الى عدم نقل الخلاف الا ما تقدم من المحكي عن المبسوط و لم يعلم له وجه، و في الجواهر ان ما ذهب اليه غريب.

(و يدل على وجوب الإفطار) في شهر رمضان في السفر و عدم صحة الصيام فيه مطلقا و لو عن غير رمضان مرسل إسماعيل بن سهل قال خرج أبو عبد الله عليه السلام من المدينة في أيام معين من شعبان و كان عليه السلام يصوم ثم دخل شهر رمضان و هو في السفر فأفطر فقليل له تصوم شعبان و تفطر شهر رمضان، فقال شعبان التي، ان شئت صمته و ان شئت لا، و شهر رمضان عزم من الله على الإفطار، و هو بصريحه دال على عدم جواز التطوع في السفر في شهر رمضان بل مقتضى قوله عليه السلام: و شهر رمضان عزم من الله على الإفطار و وقوعه تعليلا لعدم التطوع في السفر هو عدم صحة غير التطوع في السفر أيضا كالنذر المعين و غيره، فالخبر صريح في خلاف المحكي عن المبسوط من وقوع صوم النذر و غيره من المسافر في شهر رمضان.

## [الأمر الثاني لو نوى صوم غير شهر رمضان فيه مع العلم و العمد]

(الأمر الثاني) لو نوى صوم غير شهر رمضان فيه مع العلم و العمد ففى وقوعه عن شهر رمضان و عدمه قولان، المحكى عن غير واحد من الأصحاب منهم الشيخ و المحقق و المرتضى قدس الله أسرارهم هو الأول، و استدلل له فى المعتبر بأن النية المعتبرة حاصله بركنها جميعا- اعنى القصد الى الصوم و التقرب به الى الله- و ما زاد عليهما و هو قصد خصوصية ما عدا شهر رمضان لغو لا عبرة به فيقع عن شهر رمضان لعدم وقوع غيره فيه، و المحكى عن الحلى و الشهيدين و جماعة هو الأخير و هو الأقوى. و قد مر الدليل عليه فى الأمر الثالث كما انه قد تقدم عدم الخلاف فى الصحة و الاجزاء عن شهر رمضان إذا نوى صوم غيره فيه لجهل أو نسيان و ذكرنا هناك النصوص الدالة على ذلك فراجع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٧

## [الأمر الثالث لو نوى فى شهر رمضان قضاء شهر رمضان الماضى]

(الأمر الثالث) لو نوى فى شهر رمضان قضاء شهر رمضان الماضى لم يقع قضاء بل و لا عن شهر رمضان أداء مع العلم و العمد و يصح عنه مع الجهل بكونه من شهر رمضان كيوم الشك، و ربما يتوهم صحته و وقوعه من شهر رمضان مع العلم و العمد أيضا لأن عدم الصحة انما كان فى صورة نية غير رمضان، و المفروض انه نوى يوما من رمضان و ان كان قصده شهر رمضان الماضى فليس ماهية المنوى مغايرة مع فرضه (و لكن الأقوى هو البطلان) لأن نية غير رمضان الحاضر كاف فى تحقق مغايرة المنوى مع الماتى به: الموجب للفساد على ما تقدم بيانه سابقا.

## [مسألة (٧) إذا نذر صوم يوم بعينه لا تجزئه نية الصوم]

### إشارة

مسألة (٧) إذا نذر صوم يوم بعينه لا تجزئه نية الصوم بدون تعيين انه للنذر و لو إجمالا كما مر، و لو نوى غيره فان كان مع الغفلة عن النذر صح، و ان كان مع العلم و العمد ففى صحته إشكال. فى هذه المسألة أمور

## [الأول قد تقدم لزوم اتحاد متعلق ارادة الفاعل مع متعلق ارادة الأمر]

(الأول) قد تقدم لزوم اتحاد متعلق ارادة الفاعل مع متعلق ارادة الأمر بالنسبة إلى الأوصاف التى بها قوام ماهية المأمور به، و ان اختلاف الصوم بحسب أنواعه من هذا القبيل. فقصد مطلق الصوم بالمعنى الجنسى غير كاف فى تحقق الامتثال سواء تعدد ما عليه من الصوم أو لم يكن عليه الا نوع واحد منه. و عليه فلو نذر يوما معينا وجب عليه عند النية القصد إلى أنه للنذر و لو لم يكن عليه صوم آخر، و تعين ذلك اليوم للنذر ليس كتعين شهر رمضان

لصومه في عدم صلاحيته لوقوع غيره فيه. حيث قلنا هناك انه مع العلم بعدم وقوع غيره فيه و العلم بكونه من رمضان و العلم بوجود صومه عليه يكفي القصد الى صوم الغد و ان ذلك مستلزم للتعين، و النذر و ان تعلق بيوم معين ليس كذلك لعدم الدليل على عدم صلاحية اليوم المنذور فيه لوقوع غيره، فمجرد قصد صومه لا يوجب التعيين المتوقف عليه تحقق الامتثال (نعم) يكفي التعيين و لو إجمالاً، فلو علم بوجود صوم يوم معين عليه و لم يعلم انه للنذر أو لغيره من أسباب الوجوب يكفي نية صومه بقصد ما في ذمته.

### [الثاني لو نوى غير المنذور في اليوم الذي يجب عليه صومه بالنذر]

(الثاني) لو نوى غير المنذور في اليوم الذي يجب عليه صومه بالنذر مع الغفلة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٨

عن النذر صح ما نواه، لما عرفت في الأمر الأول من عدم الدليل على عدم صلاحية اليوم المنذور فيه لوقوع غيره. (و ربما يقال) ان النذر يوجب حكماً وضعياً من ملك أو حق لله سبحانه بالنسبة إلى متعلق النذر، فقول الناذر لله علي صوم يوم بعينه عبارة عن تمليك صوم ذلك اليوم لله تعالى أو جعله حقاً له فيكون ذلك شاغلاً لذلك اليوم عن وقوع صوم آخر فيه، فيكون حاله كشهر رمضان في عدم وقوع غيره فيه و لو في مع الجهل أو النسيان. (و فيه) ان اللام في قول الناذر لله علي كذا لا تدل على التمليك أو إنشاء الحق بالنسبة إلى متعلق النذر، بل غاية ما يستفاد منها هو الحكم الوضعي بمعنى اشتغال الذمة لله سبحانه لمتعلق النذر لا ان يكون نفس متعلق النذر ملكاً له سبحانه أو متعلقاً لحقه، فلا يوجب ذلك اشغال اليوم المعين عن وقوع صوم آخر فيه، و عليه فيكون فعل غيره فيه من قبيل الإتيان بأحد الضدين مع تعين الضد الآخر لضيق وقته أو غيره، فإنه يصح الإتيان بالمهم في حال النسيان عن الأهم أو الجهل به.

### [الأمر الثالث لو نوى غير النذر المعين عامداً عصياً]

(الأمر الثالث) لو نوى غير النذر المعين عامداً عصياً

و لم يقع عن المنذور، و في وقوعه لما نوى و عدمه وجهان مبنيان على ما تقدم في الأمر الثاني من تحقق الحكم الوضعي أعني الملك أو الحق لمتعلق النذر و عدمه، فعلى ما قويناه من عدم الدليل على ثبوته فمقتضى القاعدة هو الصحة، بناء على صحة إتيان الضد المهم مع وجود الأهم عالماً عامداً اما بداعي ملاك الأمر أو الأمر الترتيبي كما هو المختار.

### [مسألة (٨) لو كان عليه قضاء رمضان السنة التي هو فيها]

مسألة (٨) لو كان عليه قضاء رمضان السنة التي هو فيها و قضاء رمضان السنة الماضية لا يجب عليه تعيين انه من اي منهما بل يكفي نية الصوم قضاء و كذا إذا كان عليه نذران كل واحد يوم أو أزيد و كذا إذا كان عليه كفارتان غير مختلفتين في الآثار. و الوجه في ذلك كله عدم اختلاف افراد صوم القضاء و النذر و الكفارة في الماهية، و انما الاختلاف بين افرادها بالتشخص و

الوجود مع عدم اعتبار الترتيب بين افراد القضاء و جواز تقديم المتأخر منها فوتاً على المتقدم و كذا لا يجب تقديم افراد المنذور بتقديم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٩

وقوع النذر عليه، فيجوز تقديم ما وقع عليه النذر أخيراً على المتقدم و كذا فى الكفارة فلا- يعتبر الترتيب فى صومها بحسب الترتيب فى وقوع أسبابها.

(و الضابط) فى الجميع هو اتحاد الافراد فى الآثار، فى كل ما لا- يختلف فيه الآثار يكون الحكم هو الجواز و عدم وجوب التعيين فى النية، و اما مع الاختلاف فى الآثار فيجب التعيين، كما إذا كان عليه قضاء الصوم من السنة الماضية و من السنة الحاضرة مع ضيق وقت الحاضرة فإنه يجب تقديمه و هو لا يحصل إلا بالنية و كالكفارتين المختلفتين من جهة اشتراط التابع بان كان عليه كفارتان إحداها يجب فيها التابع فى الصوم و الأخرى لا يجب، فإنه لا بد حينئذ من تعيين إحداها.

### [مسألة (٩) إذ أنذر صوم خميس معين]

مسألة (٩) إذ أنذر صوم خميس معين و نذر صوم يوم معين من شهر معين فاتفق فى ذلك الخميس المعين يكفيه صومه و يسقط النذران، فان قصدتهما أثيب عليهما و ان قصد أحدهما أثيب عليه و سقط عنه الآخر.

إذا نذر صوم يوم خميس معين كالثميس من هذا الأسبوع مثلاً و صوم يوم معين من شهر معين كيوم النصف من شعبان هذه السنة مثلاً و اتفق مطابقته مع الخميس المعين فى انعقاد النذرين معا و سقوطهما بصوم ذاك اليوم، أو انعقاد المتقدم منهما و لغوية الآخر احتمالان، مبنيان على كون العنوان مأخوذ فى كل من النذرين مأخوذاً على وجه الموضوعية أو على وجه المراتبة للزمان المعين (فعلى الأول) ينعقد النذران و يسقطان بصوم ذلك اليوم، و يكون الإفطار فيه موجباً لحثين و يستحق به عقوبتين (و على الثانى) ينعقد المتقدم منهما و يلغو الآخر لعدم الاختلاف فى متعلق النذرين، إذ يلزم من صحة النذر الثانى صحة الالتزام بالشىء بعد الالتزام به بعنوان واحد، و هذا لا ينافى صحة نذر الواجب كنذر صوم شهر رمضان إذ ليس فيه الا التزام واحد من ناحية المكلف.

(و الأقوى) كون العنوان الذى تعلق به النذر مأخوذاً على وجه الموضوعية فيصح النذران معا و يترتب على انعقادهما ما يترتب على النذر من المثوبة فى الوفاء به و العقوبة فى مخالفته، و يكفى صومه لسقوط كلا النذرين كما يكفى صوم شهر رمضان إذ أنذر صومه فى سقوط كلا الأمرين، و يتوقف ترتب الثواب عليهما على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٠

قصد امتثالهما معا، فان قصدتهما أثيب عليهما، و ان قصد أحدهما أثيب عليه و سقط عنه الآخر.

و لا يقال ان الثواب يترتب على اطاعة الأمر الذاتى المتعلق بالمنذور لأجل اعتبار رجحانه فى صحة النذر لا الأمر العرضى بالوفاء بالنذر، لان كلا الأمرين يصير ان كأمر واحد تعبدى لكون الأمر الذاتى الناشى عن رجحانه تعبدى فيه اقتضاء التعبدية، و الأمر العرضى الناشى من النذر توصلى لا اقتضاء فيه للتعبدية، و مع اجتماعهما يصيران كأمر واحد تعبدى، فيصح ان يقال بترتب الثواب على قصد امتثاله و سقوطه مع عدمه،

### [مسألة (١٠) إذا نذر صوم يوم معين فاتفق ذلك اليوم فى أيام البيض مثلاً]

مسألة (١٠) إذا نذر صوم يوم معين فاتفق ذلك اليوم في أيام البيض مثلا فان قصد وفاء النذر و صوم أيام البيض أثيب عليهما و ان قصد النذر فقط أثيب عليه فقط و سقط الآخر و لا يجوز ان يقصد أيام البيض دون وفاء النذر. ما في هذه المسألة ظاهر مما تقدم، و قد ظهر وجه صحة وفاء النذر و ترتب الثواب عليه من المسألة المتقدمة، و وجه عدم جواز ترك قصد الوفاء بالنذر أيضا يظهر من اعتبار قصده و لزوم تعيينه كما تقدم في المسائل المتقدمة.

### [مسألة (١١) إذا تعدد في يوم واحد جهات من الوجوب]

مسألة (١١) إذا تعدد في يوم واحد جهات من الوجوب أو جهات من الاستحباب أو من الأمرين فقصد الجميع أثيب على الجميع و ان قصد للبعض دون البعض أثيب على المنوى و سقط الأمر بالنسبة إلى البقية. سقوط الأمر تارة يكون بالامتنال و اخرى يكون بمضى زمانه في الموقنات و عدم الإتيان به في وقته عصيانا أو بلا عصيان، و لا بد حينئذ من ان يكون سقوط الأمر عن البقية في خصوص ما كانت من الوظائف الموقنة بالوقت المضيق ليسقط أمرها بمضى وقتها.

### [آخر وقت النية من الواجب المعين رمضان كان أو غيره عند طلوع الفجر الصادق]

#### إشارة

مسألة (١٢) آخر وقت النية من الواجب المعين رمضان كان أو غيره عند طلوع الفجر الصادق و يجوز التقديم في أى جزء من اجزاء ليلة اليوم مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥١ الذى يريد صومه، و مع النسيان بكونه رمضان أو المعين الآخر يجوز متى تذكر الى ما قبل الزوال إذا لم يأت بمفطر و اجزئه عن ذلك اليوم. و لا يجزيه إذا تذكر بعد الزوال، و اما فى الواجب غير المعين فيمتد وقتها اختيارا من أول الليل الى الزوال دون ما بعده على الأصح، و لا فرق فى ذلك بين سبق التردد أو العزم على العدم، و اما فى المندوب فيمتد الى ان يبقى من الغروب زمان يمكن تجديدها فيه على الأقوى. فى هذه المسألة أمور

### [الأول آخر وقت النية فى الواجب المعين عند طلوع الفجر الصادق]

(الأول) آخر وقت النية فى الواجب المعين عند طلوع الفجر الصادق على وجه يقع الإمساك فى الآن الأول من النهار مع النية، لأن الظاهر من اعتبار النية فى الصوم هو كون الإمساك فى كل آن من آنات يومه مع النية، و لما كان العلم بأول زمان طلوع الفجر متعسرا أو متعذرا رخص فى تقديم النية على طلوع الفجر مع بقائها الى الفجر، و هذا بناء على كون النية عبارة عن الاخطار، و اما بناء على الداعى كما هو التحقيق فالأمر أسهل، فإن نفس الداعى بمعنى عدم التردد فى الصوم و عدم نية الخلاف باق من الليل إذا كان من عازما فى الليل ان يصوم غدا، و لا حاجة الى بقاء الالتفات الى زمان طلوع الفجر (و كيف

كان) فلا يجوز تأخير النية من أول الفجر اختيارا بمعنى كونه عند طلوع الفجر مرددا في الصوم أو ناويا لعدمه.

### [ الأمر الثاني) يجوز للناسي و الجاهل أن ينوي الصوم في الواجب المعين متى تذكر ]

(الأمر الثاني) يجوز للناسي و الجاهل أن ينوي الصوم في الواجب المعين متى تذكر الى ما قبل الزوال إذا لم يتناول المفطر و يجزيه عن ذلك اليوم، ففي الواجب المعين كشهر رمضان و النذر المعين وقتان للنية: اختياري و آخره عند طلوع الفجر، و اضطراري و آخره عند الزوال، و عن المعتمر و التذكرة انه موضع وفاق بين الأصحاب.

(و يستدل له) بما روى من ان ليلة الشك أصبح الناس فجاء أعرابي إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَشَهِدَ بِرُؤْيَيْهِ الْهَلَالَ فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَنَادِيًا يَنَادِي مَنْ لَمْ يَأْكُلْ فَلْيَصُمْ وَمَنْ أَكَلَ فَلْيَمْسِكْ (و المناقشة فيه) بأنه مرسل عامي، و انه يدل على الاكتفاء بشاهد واحد في الهلال، و انه في مورد الجهل فلا دلالة فيه على صورة النسيان، و بأنه مطلق لا تحديد فيه بانتهاه مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٢

وقت النية إلى الزوال (مدفوعة) بجبران ضعف الخبر بالعمل، و انه لا صراحة في الخبر بانحصار الشاهد في الأعرابي لاحتمال كونه مكملًا للشهادة، و لا إطلاق في الخبر من هذه الجهة بل هي قضية شخصية كما انه ليس فيه إطلاق من جهة اعتبار العدالة في الشاهد مع ظهور غلبة عدمها في اعراب البادية كما يشهد به قوله تعالى الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا (الآية).

و عن العلامة في المنتهى انه إذا جاز مع الجهل جاز مع النسيان، و لعله أراد أولوية الناسي في المعذورية من الجاهل من جهة احتمال الجاهل كونه من شهر رمضان، و اما إطلاقه بالنسبة الى ما بعد الزوال فيقيد بما سيأتي مما يدل على انتهاء وقت الاضطراري للنية في الصوم الواجب الى الزوال، مضافا الى إمكان منع إطلاقه لكون مورده قضية شخصية، بل يمكن دعوى انصرافه الى ما قبل الزوال كما يظهر لمن تدبر في قوله ان ليلة الشك أصبح الناس فجاء أعرابي، فإن ظاهره مجيء الأعرابي صباحا (و بالجملة) فلا ينبغي الإشكال في الاستدلال به.

و يستدل له أيضا بفحوى ما دل على انعقاد الصوم في المريض و المسافر إذا زال عذرهما قبل الزوال، و لا ينافيه عدم ورود النص في المريض و ان الأصحاب ذكروه ببعض الوجوه الاعتبارية، فإن تلك الوجوه التي ذكروها في المريض تجرى في المقام أيضا، و بأصالة عدم اعتبار تبييت النية مع النسيان، و بحديث رفع النسيان بناء على ارادة رفع جميع الآثار في مورد النسيان، التي منها وجوب القضاء، و بالاخبار الاتية الدالة على بقاء وقت النية إلى الزوال، الشاملة بإطلاقها للواجب المعين أيضا، المخصصة بصورة عدم تنجز التكليف بالصوم على المكلف لنسيان أو جهل أو فقد شرط من شرائطه كما إذا كان مريضا أو مسافرا، و هذه الأدلة و ان لم يسلم أكثرها عن المناقشة الا ان مجموعها مع الإجماع المدعى و ذهاب المشهور كاف في إثبات الحكم. خلافا للمحكي عن ابن ابي عقيل من القول ببطان الصوم مع الإخلال بالنية في الليل و لو كان ناسيا، و هو و ان كان موافقا مع القاعدة الا أن الأدلة المتقدمة كافية في ابطاله.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٣

### [ الأمر الثالث) يمتد وقت النية في الصوم الواجب غير المعين الى الزوال ]

(الأمر الثالث) يمتد وقت النية في الصوم الواجب غير المعين الى الزوال بمعنى جواز تأخيره اليه و عدم جواز تأخيره عنه و عدم



اجزاء النية بعد الزوال للناسى و نحوه و هذا هو المشهور بين الأصحاب (و استدلووا له) بموثق عمار عن الصادق عليه السلام فى الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان و يريد ان يقضيها، متى ينوى الصيام، قال عليه السلام هو بالخيار الى ان تزول الشمس، فإذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم و ان كان نوى الإفطار فليفطر، سئل فإن كان نوى الإفطار يستقيم أن ينوى الصوم بعد ما زالت الشمس، قال عليه السلام لا، و هذا- كما ترى- صريح فى عدم اجزاء نية قضاء شهر رمضان بعد الزوال (و خبر ابن بكير) على الصادق عليه السلام عن رجل طلعت عليه الشمس و هو جنب ثم أراد الصيام بعد ما اغتسل و مضى من النهار، قال عليه السلام يصوم ان شاء و هو بالخيار الى نصف النهار (و صحيح هشام بن سالم) عن الصادق عليه السلام، قال قلت له الرجل يصبح و لا ينوى الصوم فإذا تعالى النهار حدث له رأى فى الصوم، فقال ان هو نوى الصوم قبل ان تزول الشمس حسب له يومه، و ان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذى نوى، فان الحكم بالصحة و انه يحسب له يومه ان نوى الصوم قبل الزوال يشمل الصوم الواجب و غيره، و ان كان قوله عليه السلام و ان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذى نوى لا ينطبق الا على الصوم المندوب و يكون المعنى انه يوجر عليه بمقدار ما نوى بعد عدم صحة الصوم فى اليوم الكامل فان التبعض فى الصحة فى الصوم غير معهود فى الشريعة، و هذه الاخبار مع ذهاب المشهور الى انتهاء وقت النية فى الصوم الواجب الى الزوال كافيّة للقول به.

(خلافا للمحكى عن ابن الجنيد) من القول بجواز تجديدها بعد الزوال، قال و يستحب للصائم فرضا و نفلا ان يبيت الصيام من الليل لما يريد به، و جائز ان يبتدئ بالنية و قد بقى بعض النهار و يحتسب به من واجب إذا لم يكن أحدث ما ينقض الصيام، و لو جعله تطوعا كان أحوط، و عن المفاتيح و الذخيرة موافقته (و استدل له) بصحيح ابن الحجاج عن الكاظم عليه السلام فى الرجل يبدو له بعد ما يصبح و يرتفع النهار فى صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر رمضان و لم يكن نوى ذلك من الليل، قال عليه السلام نعم ليصمه و يعتد به إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٤

لم يكن أحدث شيئا، بناء على ان يكون المراد من ارتفاع النهار ذهاب عامته المنتهى الى العصر (و أصرح من ذلك) مرسل البنزطى عن الصادق عليه السلام فى الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان و يصبح فلا يأكل إلى العصر، أ يجوز ان يجعله قضاء من شهر رمضان، قال عليه السلام نعم.

(و الأقوى ما عليه المشهور) لسقوط هذين الخبرين عن الحجية بالاعراض عنهما و العمل بما يعارضهما من الاخبار المتقدمة، بل عن المنتهى نسبتها الى الشذوذ، و عن ظاهر الانتصار الإجماع على ما ذهب اليه المشهور، حيث يقول: صوم الفرض لا يجزى عندنا إلا- بنية قبل الزوال، مضافا الى إمكان المنع عن دلالة صحيح ابن الحجاج فان ارتفاع النهار ظاهر فى وقت غلبة ضوء الشمس قبل الزوال لا فى ذهاب عامته، خصوصا مع اقترانه بقوله بعد ما يصبح (و كيف كان) فلا فرق فى تجديد النية إلى الزوال بين سبق التردد فى الصوم بل العزم على العدم و عدمه بان كان غافلا، و ذلك للإطلاق فيما تقدم من الاخبار، بل ظاهر صحيح هشام كونه فى مورد العزم على العدم، حيث قال: الرجل يصبح و لا ينوى الصوم فإذا تعالى النهار حدث له رأى فى الصوم.

### [الأمر الرابع الأكثر على ان الصوم المندوب يمتد وقت النية فيه]

(الأمر الرابع) الأ- كثر على ان الصوم المندوب يمتد وقت النية فيه الى ان يبقى من الغروب زمان يمكن تجديد نيته فيه، و عن الانتصار و الغنية و السرائر الإجماع عليه، و يدل عليه صحيح هشام المتقدم فى الأمر الثالث، و خبر ابى بصير عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة، قال عليه السلام هو بالخيار ما بينه و بين العصر فان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم و لم يكن نوى ذلك

فله ان يصوم ذلك اليوم ان شاء- و لإطلاق صحيح محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال قال عليّ عليه السلام إذا لم يفرض الرجل على نفسه صياما ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاما أو يشرب شرابا و لم يفطر فهو بالخيار، ان شاء صام و ان شاء أفطر (و صحيح هشام بن الحكم) عن الصادق عليه السلام قال كان أمير المؤمنين عليه السلام يدخل على اهله فيقول عندكم شيء و الاصمت، فان كان عندهم شيء أتوه به و إلا صام.

(و المحكى عن غير واحد من الأصحاب) كون الصوم المندوب كالواجب في امتداد وقت نيته الى الزوال، و نسبه في المسالك الى المشهور، و يستدل له بخبر ابن بكير

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٥

عن الصادق عليه السلام في رجل طلعت عليه الشمس و هو جنب ثم أراد الصيام بعد ما اغتسل و مضى من النهار، قال يصوم ان شاء و هو بالخيار الى نصف النهار، و صحيح هشام بن سالم المتقدم الذي فيه: و ان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى،- بناء على ان يكون المراد من حساب بقية اليوم هو فساد الصوم حيث ان الصوم لا يتبعض.

و استدل العلامة في محكى المختلف بقوله عليه السلام لأعمل إلا بالنية، و قال: و مضى جزء من النهار بغير نية يستلزم نفى حكمه، و قد ترك العمل به في صورة ما إذا نوى قبل الزوال لمعنى يختص به و هو صيرورة عامة النهار مستويا فيبقى الباقي على الأصل، ثم قال و لأنه عبادة مندوبة فيكون وقت نيتها وقت نية فرضها كالصلاة.

و لا يخفى ان دلالة خبر ابن بكير على تحديد وقت نية الصوم المندوب بالزوال انما تكون بالإطلاق، و لكن خبر ابي بصير نص في امتداد وقت نية المندوب الى العصر، و مقتضى الصناعة تقييد إطلاق خبر ابن بكير بخبر ابي بصير، و ما في صحيح هشام محمول على الفضل بتفاوت فضل الصوم عند تفاوت وقت نيته من التبييت به في الليل الى ان ينوى به في آخر النهار كما هو الموافق مع الاعتبار.

(و مما ذكرنا يظهر) ضعف ما حكى عن العلامة في المختلف، فان عدم العمل بقوله عليه السلام لا عمل إلا بالنية فيما إذا نوى قبل الزوال لقيام الدليل عليه يقتضى ذلك فيما إذا نوى بعده أيضا في الصوم المندوب لقيام الدليل عليه و هو خبر ابي بصير المتقدم، و صيرورة عامة النهار مستويا فيما إذا نوى قبل الزوال لا يصحح ترك النية في جزء من العمل، المنافي مع قوله لا عمل إلا بالنية، مع ما في الاستدلال بقوله لا عمل إلا بالنية لإثبات وجوب النية في الأعمال بالمعنى المعترف في العبادات حسبما فصلناه في مبحث النية من باب الوضوء.

(فالأقوى) هو القول الأول من امتداد وقت نية صوم المندوب الى ان يبقى من النهار بمقدار يمكن صومه لا ان يكون انتهاء النية مع انتهاء النهار و الله الهادي.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٦

### [مسألة (١٣) لو نوى الصوم ليلا ثم نوى الإفطار ثم بدا له الصوم]

مسألة (١٣) لو نوى الصوم ليلا ثم نوى الإفطار ثم بدا له الصوم قبل الزوال فنوى و صام قبل ان يأتي بمفطر صحح على الأقوى الا ان يفسد صومه برياء و نحوه فإنه لا يجزيه لو أراد التجديد قبل الزوال على الأحوط.

الظاهر ان فرض المسألة في الواجب غير المعين الذي يمتد فيه وقت النية إلى الزوال، و يمكن فرض المسألة بحيث يشمل الصوم المندوب (فتقول) لو نوى الصوم الواجب غير المعين أو المندوب ليلا- (أو في النهار في الواجب غير المعين قبل الزوال و في

المندوب و لو بعد الزوال) ثم نوى الإفطار فى النهار ثم بدا له الصوم فى الواجب غير المعين قبل الزوال و فى المندوب مطلقا و لو بعد الزوال فنوى و صام قبل ان يأتى بمفطر ففى صحه صومه و عدمها (احتمالان) أقواهما الأول، و احتمال الأخير فى المدارك مع التصريح بضعفه (و يستدل للأول) بأنه لو قلنا بان العزم على الإفطار مفسد للصوم و ان لم يتناول المفطر - كما هو الحق و سيأتى البحث عنه - لا يكون فساد به الا لارتفاع أثر النية السابقة بواسطة العزم على الخلاف و وقوع الإمساك الحاصل فى هذا الجزء من الزمان بلا نية، لكنه غير قادح بعد دلالة الأخبار المتقدمة على عدم اشتراط الصوم بالنية السابقة و انه ان لم يتناول المفطر فله ان ينوى فى أثناء النهار، فحال العازم على الصوم و النوى للإفطار كحال غير العازم عليه أو العازم على عدمه من الأول فى انه إذا بدا له نية الصوم يصح منه. (و احتمال) ان نية الإفطار فى الأثناء بنفسها تكون من مبطلات الصوم كالأكل و الشرب (مندفع) بمخالفته للأصل و ظواهر ما يدل على حصر المفطرات فيما عداه، فالأقوى فى مفروض الكلام صحه الصوم لما ذكر، و لظهور خبر عمار المتقدم فى إرادة التخيير الاستمرارى الى ان تزول الشمس و بعده ينقطع الخيار و يتعين عليه المضى على الصوم ان كان نواه الى الزوال كما لا يخفى على المتدبر فى قوله عليه السلام: هو بالخيار الى ان تزول الشمس فى جواب السائل عن الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان و يريد ان يقضيها متى ينوى الصيام، هذا كله فيما إذا نوى الصيام ثم نوى الإفطار فى النهار ثم عاد إلى نية الصوم،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٧

و اما لو نوى الصيام ثم أفسده بالرياء و نحوه ثم أراد تجديد النية و الإخلاص قبل الزوال فالأحوط ان لم يكن أقوى هو البطلان لكون الرياء فى العمل من مبطلات العبادة على ما دل عليه أدلة فساد العبادة به، و ليس حكمه حكم نية الإفطار، حيث عرفت عدم الدليل على كونه مفسدا فإذا فسد الصوم بالرياء لا يمكن إصلاحه بتجديد النية لأن الصوم لا يتبعص فى الصحة و الفساد، فيكون حال قصد الرياء كحال الإتيان بسائر المفطرات.

#### [مسألة (١٤) إذا نوى الصوم ليلا لا يضره الإتيان بالمفطر بعده]

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ٧، ص: ٤٥٧

مسألة (١٤) إذا نوى الصوم ليلا لا يضره الإتيان بالمفطر بعده قبل الفجر مع بقاء العزم على الصوم.

لا- يخفى انه بناء على كون النية عبارة عن الداعى لا مجال للتريد فى صحه الصوم مع العزم عليه فى الليل و بقاءه إلى طلوع الفجر، و انما يتمشى عنوان هذه المسألة بناء على كون النية عبارة عن الاخطار، قال فى البيان: و لا تبطل النية بنوم و لا تناول ليلا- بعدها، و فى الجماع و ما يوجب الغسل تردد، من أنه مؤثر فى صيرورة المكلف غير قابل للصوم فيزيل حكم النية، و من حصول شرط الصحة و زوال المانع بالغسل (انتهى) فقله (قده) فيزيل حكم النية انما يصح بناء على الاخطار، و اما على الداعى فإن العزم بنفسه عبارة عن النية فإذا كان باقيا فالنية حاصلة بنفسها و باقية ما لم يحصل للمكلف تديد فى الصوم.

ثم ان الأقوى بناء على الاخطار أيضا عدم بطلان النية بتناول المفطر ليلا و لا بالجماع، لعدم الدليل على بطلانها بما ذكر، فإن المنوى هو الإمساك من أول الفجر الى الغروب، الذى هو ظرف للصوم لا- الإمساك فى الليل، و لا يخرج المكلف عن قابلية

الصوم في النهار بالجماع في الليل مع فرض إمكان الغسل بعده.

### [مسألة (١٥) يجوز في شهر رمضان ان ينوى لكل يوم نية على حدة]

مسألة (١٥) يجوز في شهر رمضان ان ينوى لكل يوم نية على حدة، و الاولى ان ينوى صوم الشهر جملةً و يجدد النية لكل يوم و يقوى الاجتزاء بنية واحدة للشهر كله، لكن لا يترك الاحتياط بتجديدها لكل يوم، و اما في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٨

غير شهر رمضان من الصوم المعين فلا بد من نيته لكل يوم إذا كان عليه أيام كشهرك أو أقل أو أكثر.

و هذه المسألة أيضا انما يصح عنوانها بناء على الاخطار، و اما على القول بكون النية عبارة عن الداعي فلا مجال للبحث عنها رأسا، فإن العزم على الصوم بنفسه حيثئذ عبارة عن النية، إذا الفرق بين الاخطار و الداعي بعد اشتراكهما في كونهما عبارة على العزم على إتيان العمل، هو ان الاخطار هو العزم مع الالتفات اليه، و الداعي هو العزم و لو مع الغفلة عنه. بحيث لو التفت لوجد نفسه عازما على الفعل، فبناء على الداعي يكون العزم و لو كان مغفولا عنه مما لا بد منه عند العمل و انما يزيله العزم على ترك العمل أو التردد فيه، و هذا المعنى مما لا إشكال في لزومه لكل يوم من شهر رمضان، فلو عزم في أول ليلة منه على صيام الشهر كله لم يكفه الا- مع بقاء العزم في كل يوم كما انه لو لم ينو صوم الشهر في أول ليلة منه، و لكنه عزم عليه في كل يوم بحيث كان عند طلوع الفجر من كل يوم عازما على الصوم غير مردد فيه صح صومه لحصول النية.

(نعم) يبقى الكلام في ان صوم شهر رمضان هل هو عبادة واحدة لها اجزاء و ان صوم كل يوم جزء من عمل واحد على نحو الارتباط كأجزاء الصلاة أو على نحو الاستقلال كافعال الحج، أو ان كل يوم يكون صومه عملا مستقلا لا ارتباط له بالآخر لا ثبوتا و لا سقوطا، و لا يخفى انه لا وجه لاحتمال ارتباطية كل يوم بالنسبة إلى اليوم الآخر لوضوح استقلال كل يوم في شرائط الوجوب من البلوغ و العقل و كونه حاضرا و الخلو من المرض و الحيض و النفاس و غير ذلك، و كذلك في مقام الامتثال، فيتحقق بالإتيان بالصوم في كل يوم و ان عصى بتركه في اليوم الآخر، فاستقلال كل يوم سقوطا و ثبوتا مما لا اشكال فيه، و انما يقع البحث في ان صوم الشهر كله هل هو يعتبر عملا واحدا في الشرع و ان كان له أجزاء مستقلة أولا، فعلى الأول يصح اعتبار النية للشهر كله مع توقف الصحة في كل يوم على العزم على صومه عند طلوع الفجر منه، و على الثاني - أي عدم اعتبار الشهر عملا واحدا- لا وجه لنية صوم الشهر كله، بل يكفي العزم في كل يوم. و الحق انه ليس مثل الحج فإن أفعال الحج في الجملة ارتباطية لوجوب الترتيب فيها في الجملة بخلاف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٩

صوم شهر رمضان لصحة صوم كل يوم مع الإفطار في الباقي، و عليه فلا وجه لوجوب نية صوم الشهر كله، نعم العزم عليه واجب لا بالوجوب الشرطي بل لانه عزم على إطاعة أمر المولى (و كيف كان) فلا إشكال في وجوب بقاء العزم في كل يوم عند طلوع الفجر، فلو نوى صيام الشهر كله و كان عند طلوع الفجر في يوم من أيامه مرددا أو ناويا للإفطار لم يصح صوم ذلك اليوم كما انه لا يضر بالصحة التردد في الصوم أو العزم على الترك في الليل مع تجديد النية في آخره بحيث يكون عند طلوع الفجر عازما على الصوم، هذه خلاصة البحث في هذه المسألة بناء على ما هو التحقيق من كون النية عبارة عن الداعي، و منه يظهر عدم الحاجة الى تطويل الكلام فيما ذكره الأصحاب قدس الله أسرارهم فإن كل ذلك ساقط بناء على ما اخترناه من الداعي، كما انه ظهر الحكم في غير شهر رمضان من الصوم المعين و انه لا بد في كل يوم من النية بمعنى وجوب العزم على الصوم عند طلوع

الفجر و عدم صحه الاكتفاء بنيه واحده للجمع، إذ لا شك في وجوب بقاء العزم لكل يوم، كما ان عدم اعتبار كون صوم الجمع عملا واحدا في غير شهر رمضان أوضح.

### [مسألة (١٦) يوم الشك في انه من شعبان أو رمضان]

#### إشارة

مسألة (١٦) يوم الشك في انه من شعبان أو رمضان يبنى على انه من شعبان فلا يجب صومه، و ان صام ينويه ندبا أو قضاء أو غيرهما، و لو بان بعد ذلك انه من رمضان اجزاء عنه و وجب عليه تجديد النية ان بان في أثناء النهار و لو كان بعد الزوال، و لو صامه بنية انه من رمضان لم يصح و ان صادف الواقع. في هذه المسألة أمور

### [الأول يوم الشك في انه من شعبان أو رمضان]

(الأول) يوم الشك في انه من شعبان أو رمضان يبنى على انه من شعبان لاستصحاب بقاء شعبان (و توهم المنع عن استصحابه) بدعوى عدم اتحاد متعلق الشك و اليقين فيه، إذ المتيقن مرتفع قطعاً، و المشكوك منه مشكوك الحدوث (مندفع) بكون شعبان اعنى به القطعة من الزمان المحدود من اجتماع النيرين الى اجتماعهما أمر وحداني متصل واحد كان متعلقاً لليقين فيشك في بقاءه (نعم) قد يستشكل مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦٠ في استصحابه لأجل كون الشك في بقاءه من جهة الشك في مقتضى بقاءه كما إذا شك فيه في يوم الثلاثين من جهة الشك في كون شعبان ثلاثين يوماً أو تسعة و عشرين فإنه يمنع عن استصحابه من لا يقول بالاستصحاب عند الشك في المقتضى. و اما إذا علم بكون شعبان تسعة و عشرين و شك في كون هذا اليوم هو التاسع و العشرين منه أو يوم الثلاثين من جهة الشك في رؤية الهلال في أوله فلا يكون من قبيل الشك في المقتضى، فتأمل.

### (الأمر الثاني) لا يجب صوم يوم الشك ظاهراً

للأصل الموضوعي أعنى ما تقدم من استصحاب بقاء شعبان أو عدم دخول رمضان، و الحكمي - أعنى استصحاب عدم وجوب صومه مع حكومة الأول على الأخير، و لنفى الخلاف في عدم وجوبه (و في استصحاب صومه) بنية انه من شعبان أو كراهته قولان، المختار عند من عدا المفيد هو الأول و ادعى عليه الإجماع في محكى الانتصار و الغنية و الخلاف و ظاهر التنقيح و الروضة، و النصوص المستفيضة دالة على استحبابه (ففى مرسل ابى الصلت) المحكى عن مقنعة المفيد (قده) عن الرضا عليه السلام عن أبيه عن جده عن رسول الله صلى الله عليه و آله: من صام يوم الشك فرارا بدينه فكأنه صام ألف يوم من أيام الآخرة غراء زهراء لا يشاكلن أيام الدنيا، قال و روى أبو خالد عن زيد بن على بن الحسين عن آبائه عن أمير المؤمنين عن رسول الله

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ صَوْمُوا سِرَّ اللَّهِ، قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَمَا سِرُّ اللَّهِ، قَالَ: يَوْمَ الشُّكِّ، وَ لِلْأَخْبَارِ الْوَارِدَةُ فِي فَضْلِ صَوْمِ شَعْبَانَ جَمِيعًا وَ الثَّلَاثَةَ الْآخِرَةَ مِنْهُ وَ وَصَلَهُ بِصَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ.

والمحكى عن المفيد كراهته فيما إذا لم يصم قبله، و يستدل له بأخبار ظاهرها النهى عن صومه كالمروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام، قال نهى رسول الله صَلَّى الله عليه و آله عن صوم ستة أيام: العيدين و أيام التشريق و اليوم الذى يشك فيه شهر رمضان (و خبر عبد الكريم) المروى فى التهذيب أيضا عنه عليه السّلام، و فيه انى جعلت على نفسى ان أصوم حتى القائم، قال عليه السّلام لا تصم فى السفر و لا العيدين و لا أيام التشريق و لا اليوم الذى يشك فيه (و خبر محمد بن الفضيل) قال سئلت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن اليوم الذى يشك لا يدرى أ هو من شهر رمضان أو من شعبان فقال عليه السّلام شهر رمضان شهر من الشهور يصيبه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦١

ما يصيب الشهور من الزيادة و النقصان فصوموا للرؤية و أفطروا للرؤية و لا يعجبني ان يتقدم احد بصيام يوم. و هذه الاخبار تحمل على ما إذا صامه بنية شهر رمضان أو تحمل على التقيّة لذهاب العامة على المنع عن صومه (و فى الجواهر): ما حكى عن المفيد شاذ، على خلافه النصوص و الإجماع المحكى، و الاخبار التى ظاهرها النهى محمولة على التقيّة لأنه مذهب جماعة من العامة.

### (الأمر الثالث) كما يصح صوم يوم الشك ندبا بنية انه من شعبان

يصح صومه قضاء أو كفارة أو نذرا أو غير ذلك من أنواع الصوم الواجب اتفاقا، و دعوى انصراف ما دل على صحه صومه بنية شعبان الى الصوم المندوب ممنوعة، مضافا الى إمكان التمسك بإطلاق أدلته مشروعيتها- أى أنواع الصوم الواجب- مع ما فى جواز الإتيان بالمندوب مع اشتغال ذمته بالصوم الواجب و لا سيما القضاء و خصوصا إذا صار معينا بكونه قضاء ما فات منه من رمضان هذه السنة، مع ان مقتضى استصحاب بقاء شعبان و إثبات كون المشكوك من شعبان هو صلاحيته لكل صوم واجب مما يصح وقوعه فى شعبان.

### (الأمر الرابع) لو صام فيه ندبا فبان انه شهر رمضان

اجزاء عنه، و فى رسالته الشيخ الأكبر (قده) إجماعا نصا و فتوى، و به يخرج عن قاعدة عدم اجزاء المندوب عن الواجب مع اختلاف حقيقتهما (انتهى)، و يدل على الاجزاء به عن شهر رمضان بمعنى سقوط القضاء به نصوص متظافرة كصحیح الكاهلى قال سئلت أبا عبد الله عليه السّلام عن اليوم الذى يشك فيه من شعبان، قال عليه السّلام:

لأن أصوم يوما من شعبان أحب اليّ من ان أفطر يوما من رمضان، و معناه ان صيام هذا اليوم من شعبان أحب اليّ من ان أفطره فيظهر كونه من شهر رمضان فأكون بمنزلة من أفطر فى شهر رمضان و وجب عليه القضاء بإفطاره، فلو لا اجزائه عن رمضان على تقدير مصادفته معه لما كان صومه موجبا لترك الإفطار فى شهر رمضان (و خبر الأعرج) المروى فى الكافى و التهذيب، قال قلت لأبى عبد الله عليه السّلام انى صمت اليوم الذى يشك فيه فكان من شهر رمضان، فأقضيه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦٢



قال عليه السلام لا، هو يوم وفقت، و ذلك بعد تقييده بما إذا لم يكن صومه بنيةً انه من رمضان كما سيأتي. (و موثقه سماعة) قال سئلته عن اليوم الذى يشك فيه من شهر رمضان لا يدري أ هو من شعبان أو من رمضان فصامه فكان من شهر رمضان، قال عليه السلام هو يوم وفق له و لا قضاء عليه-، بناء على نسخة الكافى التى هى أضبط، و لكن فى التهذيب مع انه نقلها عن الكافى نقلها هكذا: (فصامه من شهر رمضان) بإسقاط كلمة فكان، و الظاهر ان سقوطها سهو من القلم، و على فرض صحته معرض عنه فان ظاهره صحة صوم يوم الشك بنيةً انه من شهر رمضان، و هو خلاف المشهور كما سيأتي. (و موثقه الآخر) المروى فى الكافى أيضاً، قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجل صام يوماً و هو لا يدري أمن شهر رمضان هو أم من غيره فجاء قوم فشهدوا انه كان من شهر رمضان فقال بعض الناس عندنا لا يعتد به، فقال بلى، فقلت انهم قالوا صمت و أنت لا- تدري أمن شهر رمضان هذا أم من غيره، فقال بلى فاعتد به، و انما هو شىء وفقك الله له، انما يصام يوم الشك من شعبان و لا- يصومه من شهر رمضان لانه قد نهى ان ينفرد الإنسان بالصيام فى يوم الشك و انما ينوى من الليل ان يصوم من شعبان، فان كان من شهر رمضان اجزاء عنه بتفضل الله تعالى و ما قد وسع على عباده و لو لا ذلك لهلك الناس. و لعل مبنى النهى عن ان ينفرد الإنسان بالصيام هو النهى عن صيامه بنيةً صوم شهر رمضان مع عدم ثبوته عند الناس و عدّهم إياه من شعبان، و يمكن ان يكون معنى قوله عليه السلام و لو لا- ذلك لهلك الناس انه لو لا- التكليف بالظاهر و المعاملة مع المشكوك بكونه من شعبان على ما هو الظاهر ثم الحكم من الله سبحانه باجزائه عن الواقع لو ظهر كونه من شهر رمضان. لكان فيه هلاك الناس، و لكن الله سبحانه وسع عليهم بكلا الأمرين- أى جعله فى الظاهر من شعبان، و حكم باجزاء صومه عن شهر رمضان لو صامه بنيةً شعبان- و ذلك تفصل منه تعالى عليهم.

و التعبير بالاجزاء لعله ظاهر فى مغايرة المأتى به مع ما يجب عليه من صوم شهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦٣

رمضان كما يدل عليه أيضاً قوله عليه السلام بتفضل الله تعالى و ما قد وسع على عباده، لا كون المأتى به نفس صوم رمضان و ان نيةً غيره لا يقدح فى وقوعه إذا وقع أصل الصوم بداعى مطلوبيته فى ذلك اليوم و ان كان عنوان المطلوب فى الواقع مخالفاً مع عنوانه باعتقاد المكلف- و ان كان هذا المعنى أيضاً هو المستظهر من التعبير بقوله عليه السلام انما هو شىء وفقك الله له (و بالجملة) فالخبر نص فى اجزاء ما اتى به بنيةً صوم شعبان عن صوم رمضان لو صادف كونه من رمضان (و خبر محمد بن حكيم) قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن اليوم الذى يشك فيه فان الناس يزعمون ان من صامه بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان، فقال كذبوا، ان كان من شهر رمضان فهو يوم وفقت له، و ان كان من غيره فهو بمنزلة ما مضى من الأيام (و خبر بشير التّبال) عن الصادق عليه السلام، قال سئلته عن صيام يوم الشك، فقال صمه، فإن يك من شعبان كان تطوعاً، و ان يك من شهر رمضان فيوم وفقت.

و هذه جملة من الاخبار التى ظفرت بها، و لعل المتتبع يطلع على أكثر منها، فلا ينبغى التأمل فى الاجزاء لو ظهر بعد ذلك انه كان من رمضان.

### (الأمر الخامس) لو صام يوم الشك بنيةً صوم واجب غير شهر رمضان

من قضاء أو نذر و نحوهما فبان بعد ذلك انه من رمضان ففى إجزائه عن شهر رمضان بمعنى عدم وجوب قضاء ذلك اليوم و وجوب الإتيان بالواجب الذى كان عليه (قولان) و المحكى عن العلامة و الشهيدين فى الدروس و الروضة و ظاهر جماعة

آخرين هو الأول، و عليه صاحب الجواهر فى الجواهر و النجاة، و عليه المصنف (قده) فى المتن.

(و يستدل له) بأصالة عدم وجوب القضاء المستلزم للاجزاء، و بأنه زمان لا يصلح الا لصوم شهر رمضان و ان صومه فيه لا يحتاج الا الى الإمساك عن المفطرات مع النية و لا يحتاج فى نيته الى قصد كونه من شهر رمضان- كما تقدم- و بإطلاق جملة من الاخبار المتقدمة (كخبر سعيد الأعرج) الذى فيه: انى صمت اليوم الذى يشك فيه فكان من شهر رمضان، أفأفضيه، قال لا هو يوم وفقت له (و خبر ابن حكيم) عن اليوم الذى يشك فيه، فان الناس يزعمون ان من صامه بمنزلة من أفطر فى شهر رمضان، فقال كذبوا، ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦٤

كان من شهر رمضان فهو يوم وفق له، و ان كان من غيره فهو بمنزلة ما مضى من الأيام، و إطلاقهما بالقياس الى الصوم الواجب و غيره ظاهر من جهة ترك التعرض لكون صومه مندوبا أو غيره.

(و لا يخفى) ما فى هذه الأدلة من الوهن، ضرورة ان صحة التمسك بالأصل موقوفة على عدم دليل على عدم الاجزاء، و مقتضى القاعدة الأولية هو لزوم مطابقة ما تعلق به ارادة الفاعل مع ما تعلق به ارادة الأمر، فالاجزاء مع عدمها محتاج الى الدليل، و اما عدم صلاحية شهر رمضان لصوم غيره فلا يفيد الا عدم الحاجة فيه الى تعيين انه من شهر رمضان لا فى نفي الضرر بتعيين صوم واجب غيره، و اما إطلاق ما ذكر من الاخبار فممنوع بعدم الإطلاق فى خبر الأعرج لكونه من مورد قضية شخصية، و لانصراف خبر محمد بن حكيم الى الصوم بنية شعبان بل هو كالصريح فى ذلك كما يدل عليه قوله: فان يك من شعبان كان تطوعا، فان ثبت الإجماع على عدم الفرق بين المندوب و الواجب فى الاجزاء فهو، و الا فاللازم فى الحكم بالاجزاء هو الاقتصار على المتيقن، و هو صوم التطوع، و قد استشكل جملة من الأصحاب فى الحكم به، بل ظاهرهم الحكم بعدم الصحة فالمسألة لا تخلو عن شوب الاشكال، و الله العالم.

### (الأمر السادس) لو صام يوم الشك بنية انه من شعبان

فبان فى أثناء النهار انه من رمضان يجزيه عن شهر رمضان و لو كان بعد الزوال، فيجب عليه تجديد النية، أما إجزائه عن شهر رمضان فللاجماع عليه و أولويته عن الاجزاء فيما إذا كان التبين بعد مضى النهار و لإطلاق جملة من النصوص المتقدمة الدالة على الاجزاء الشاملة لما إذا كان التبين فى أثناء النهار كخبر محمد بن حكيم و خبر بشير النبال و غيرهما.

و اما وجوب تجديد النية فلان مقتضى القاعدة هو وجوب مطابقة المنوى مع المأمور به و قد اغتفر فيه فى المقام بما دل على الاجزاء لو نوى غير شهر رمضان و القدر المتيقن منه هو الاغتفار إذا لم يتبين فى جميع النهار اما إذا تبين فى أثناء النهار فالامثال لا يتحقق الا بقصد المأمور به فعلا و هو صوم شهر رمضان، و اما عدم الفرق بين كون التبين قبل الزوال أو بعده فلا إطلاق ما ذكر و الأولوية المذكورة و يكون هذا الحكم مختصا بيوم الشك،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦٥

و اما إذا نسى النية فى الليل أو كان له عذر عن الصوم كالمرض فرال عذره فى أثناء النهار فإنه لا يصح صومه فى شهر رمضان إلا إذا كان التذكر أو زوال العذر قبل الزوال- كما تقدم فى أوائل فصل النية.

### (الأمر السابع) المشهور هو عدم جواز صوم يوم الشك بنية انه من شهر رمضان



و انه لو صام كذلك بطل صومه و لو تبين انه من شهر رمضان و عن المبسوط نسبته إلى الأصحاب مشعرا بالإجماع عليه، و في الرياض نسبته إلى عامة المتأخرين (و يستدل له) بالنهي عنه المقتضى لفساده- و لو كان النهي عنه لشرطه- بناء على شرطية النية، فلا يقال ان النهي انما تعلق بالنية لا بالصوم نفسه، و النية خارجة عن العبادة، مع ان الحق عندنا دخول النية في العبادة لكن بأمر آخر المعبر عنه بنتيجة التقييد على ما فصلناه في الأصول.

(ففى خبر الزهرى) قال سمعت على بن الحسين عليه السلام يقول يوم الشك أمرنا بصيامه و نهينا عنه، أمرنا أن يصومه الإنسان على انه من شعبان، و نهينا ان يصومه على انه من شهر رمضان و هو لم ير الهلال (و فى موثق سماعة) عن الصادق عليه السلام انما يصام يوم الشك من شعبان و لا يصومه من شهر رمضان لانه قد نهى ان ينفرد الإنسان بالصيام فى يوم الشك و انما ينوى من الليل انه يصوم من شعبان، فان كان من شهر رمضان اجزاء عنه بفضل الله عز و جل و بما وسع على عباده و لو لا ذلك لهلك الناس.

(و صحيح محمد بن مسلم) المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام فى الرجل يصوم اليوم الذى يشك فيه من رمضان، فقال عليه السلام عليه قضاءه و ان كان كذلك، و الظرف فى قوله من رمضان يحتمل ان يكون متعلقا بقوله يصوم، اى يصوم بنية انه من رمضان، و يحتمل ان يكون متعلقا بقوله يشك فيه، اى يشك فى كونه من رمضان (فعلى الأول) يكون الخبر كالنص فى البطلان و ثبوت القضاء عليه- و لو كان اليوم من رمضان- من جهة كون نيته فى صومه ان يكون من رمضان (و على الثانى) فلا بد اما من حمله على التقييد أو تقييده بما إذا نوى به صوم شهر رمضان.

(و صحيح هشام) عن الصادق عليه السلام: يوم الشك من صامه قضاءه و ان كان كذلك،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦٦

يعنى من صامه على انه من شهر رمضان بغير رؤية قضاءه و ان كان يوما من شهر رمضان لأن السنة جاءت لصيامه على انه من شعبان و من خالفها كان عليه القضاء.

و الظاهر من قوله يوم الشك من صامه قضاءه- مع الغض عما فسر به أخيرا- هو وجوب القضاء على من صامه مطلقا و لو بغير نية شهر رمضان إذا تبين كونه منه، و فى قوله يعنى (إلخ) احتمال ان يكون من الامام عليه السلام ان يكون من الراوى- اعنى هشام- أو يكون من الشيخ فى التهذيب (فعلى الأول) يصير الخبر نصا فى المطلوب (و على الثانى) يكون دليلا عليه أيضا لأن ما ينقله الراوى عن الامام يكون حجة و لو كان نقلا بالمعنى فيكون كما إذا نقل ما سمعه منه عليه السلام بلفظه (و على الثالث) فيصح الاستدلال به بعد تقييده بما إذا كان المنوى شهر رمضان و ان كان يصح حمله على التقييد أيضا.

(و بالجملة) فهذه الاخبار اما دالة بصراحاتها على عدم الاجزاء إذا صام بنية شهر رمضان أو بإطلاقها بعد تقييدها بما ذكر بقربنة ما تقدم من الاخبار الواردة فى الصحة و الاجزاء إذا صام بنية انه من شعبان، فلا محيص عن قول المشهور.

خلافا للمحكى عن الشيخ فى الخلاف و ابن الجنيد و ابن ابي عقيل فذهبوا الى الاجتزاء به عن شهر رمضان لو صادفه، و احتج له الشيخ فى الخلاف بإجماع الفرقة و اخبارهم على ان من صام يوم الشك اجزاء عن رمضان و لم يفرقوا، و فى احتجاجه بإجماع الفرقة ما لا يخفى، كيف و هو قد نسب فى المبسوط عدم الاجزاء الى الأصحاب مشعرا بدعوى الإجماع عليه، و قد عرفت المستفاد من الاخبار.

(نعم) يمكن الاستدلال له بخبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام عن الرجل يصوم اليوم الذى يشك فيه من شهر رمضان فيكون كذلك، فقال هو شىء وفق له-، بناء على ان يكون قوله من شهر رمضان متعلقا بقوله يصوم لا بقوله يشك فيه (و موثق سماعة) المتقدم- قال سئلته عن اليوم الذى يشك فيه من شهر رمضان لا يدري ا هو من شعبان أو من رمضان فصامه من شهر

رمضان- بناء على ما فى التهذيب- فقال هو يوم وفق له و لا قضاء عليه (لكن الانصاف) عدم صحة التمسك بهذين الخبرين للقول بالاجزاء، اما الخبر الأول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦٧

فلاحتمال ان يكون الظرف فى قوله من شهر رمضان متعلقا بقوله يشك بل لعل هذا أظهر لكونه أقرب، و مع تساوى الاحتمالين أيضا يبطل الاستدلال لعدم ظهور الخبر فى الصوم بنىة شهر رمضان (و اما الثانى) فلان المضبوط فى الكافى هكذا: فصامه فكان من شهر رمضان، بزيادة لفظه (فكان) و قد تقدم فى الأمر الثالث ان الاعتماد على نسخة الكافى خصوصا مع ان الشيخ فى التهذيب قد روى الحديث عن الكلينى، و عليه فيكون الخبر انما يدلان على الاجزاء فى مورد البحث بإطلاقهما، فلا بد من تقييدهما بما تقدم مما يدل على التفصيل بين ان ينوى الصوم على انه من شعبان أو ينويه على انه من رمضان بالصحة فى الأول و البطلان فى الأخير، و مع الغض عن ذلك فلا يمكن الاعتماد على الخبرين لإعراض الأصحاب عن العمل بهما و قيام الشهرة العظيمة على خلافهما، فالقول بالبطلان و وجوب قضائه قوى جدا، و الله العالم بالصواب.

**[مسألة (١٧) صوم يوم الشك يتصور على وجوه]**

**إشارة**

مسألة (١٧) صوم يوم الشك يتصور على وجوه

**[الأول ان يصوم على انه من شعبان]**

(الأول) ان يصوم على انه من شعبان، و هذا لا اشكال فيه سواء نواه ندبا أو بنىة ما عليه من القضاء أو النذر أو نحو ذلك، و لو انكشف بعد ذلك انه كان من شهر رمضان اجزاء عنه و حسب كذلك

**[الثانى ان يصومه بنىة انه من رمضان]**

(الثانى) ان يصومه بنىة انه من رمضان، و الأقوى بطلانه و ان صادف الواقع

**[الثالث ان يصومه على انه ان كان من شعبان كان ندبا و ان كان من رمضان كان واجبا]**

(الثالث) ان يصومه على انه ان كان من شعبان كان ندبا و ان كان من رمضان كان واجبا، و الأقوى بطلانه أيضا. اما الوجهان الأولان فقد تقدم الكلام فيهما فى الأمر السادس و السابع فى المسألة المتقدمة (و اما الوجه الثالث) فقد وقع الخلاف فيه على قولين، فالمحكى عن كتب الشيخ ما عدا الخلاف و المبسوط و عن السرائر و الشرائع هو البطلان، و عليه أكثر المتأخرين، و استدلووا له بوجوه (منها) ما حكى عن الشيخ (قده) من انه إذا نوى كذلك لم ينو احد السببين قطعا، و النية فاصلة

بين الوجهين، و لعل مراده (قده) هو لزوم تعيين احد النوعين من الصوم المندوب و الصوم المفروض فى شهر رمضان، و هو لا يحصل إلا بالنية (و منها) ما افاده الشيخ الأكبر (قده) فى رسالته الصوم، و هو ان حقيقة صوم شهر رمضان تغاير حقيقة الصوم المندوب كما يكشف عن ذلك اختلاف أحكامهما، فإذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦٨

لم يعين حقيقة أحدهما فى النية التى حقيقتها استحضار حقيقة الفعل المأمور به لم يقع عن أحدهما: و لعل ما افاده (قده) يرجع الى الوجه الأول لأن كون النية فاصلة بين الوجهين موقوف على اختلاف الصومين بالنوع و الحقيقة، و الا- كان نية القدر المشترك بينهما كافية.

(و منها) ان الاستفادة من الاخبار الواردة فى صوم يوم الشك هو حصر صحته بما إذا نوى انه من شعبان كقوله عليه السلام فى موثق سماعة: إنما يصام يوم الشك من شعبان- الى ان قال- و انما ينوى من الليل انه يصوم من شعبان فان كان من شهر رمضان اجزاء عنه بفصل الله عز و جل (إلخ) و ظاهر الحصر هو وجوب نية شعبان فيه على نحو الجزم فيخرج صورة التردد عن مورد الحصر.

(و نوقش فيه) بان الحصر فى الخبر إضافى فى مقابل أن ينوى صومه على انه من شهر رمضان كما يظهر بالتأمل فى الموثق المذكور (و فى خبر الزهرى) المتقدم فى الأمر السابع من المسألة المتقدمة: يوم الشك أمرنا بصيامه و نهينا عنه، أمرنا أن يصومه الإنسان على انه من شعبان و نهينا ان يصومه على انه من شهر رمضان و هو لم ير الهلال، فإن صورة التردد خارج عن مورد النهى كما انه خارج عن مورد الأمر (و التحقيق ان يقال) بالفرق بين ما إذا كان التردد فى أصل النية و بين ما كان التردد فى المنوى مع الجزم بالنية (و توضيحه) ان القصد تارة يتعلق بالصوم المردد بين الوجهين بلا تصور جامع بينهما، فينوى ان يكون صومه من شهر رمضان ان كان اليوم من رمضان و ان يكون من شعبان ان كان اليوم من شعبان فنيته مبهمه مرددة بين الوجهين و مرجعه الى عدم تحقق النية رأساً، فإن القصد انما يصح تعلقه بما يمكن وجوده خارجاً، و الأمر المردد لا يمكن ان يتحقق فى الخارج، إذ الموجود فى الخارج هو الفرد المعين لا احد الفردين لا بعينه فلا يصح تعلق القصد به (و اخرى) يتعلق القصد بالصوم غداً و يكون الداعى له فى صومه هو رجحانه الجامع بين الوجوب و الندب، فمتعلق النية أمر قابل للوجود الخارجى، و هو صوم هذا اليوم، و الباعث له فى إتيانه أمر كلى قابل الانطباق على الوجوب و الندب، فليس فيه إبهام و لا- تردد فى أصل النية، فمقتضى لزوم النية فى العمل هو البطلان على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦٩

الوجه الأول لما عرفت من ان مرجعه الى عدم تحقق النية رأساً، لعدم إمكان تعلقها بالأمر المبهم المردد الذى لا وجود له خارجاً، بخلاف الوجه الثانى فإن التعيين المعتبر فى النية متحقق فيه بالإجمال و لو لم يكن متحققاً بالتفصيل، و هذا هو المعبر عنه بالترديد فى المنوى مع الجزم بالنية، بمعنى انه قاصد للإتيان بالمأمور به الواقعى لكن المنوى و هو صوم هذا اليوم الشخصى المعين مردد فى وصفه انه من شعبان أو من شهر رمضان، و هذا النحو من التردد فى المنوى لا يوجب تردداً فى النية: و هذا هو الوجه الرابع الذى ذكره المصنف (قده) بقوله.

#### **[الرابع ان يصومه بنية القربة المطلقة بقصد ما فى الذمة]**

الرابع ان يصومه بنية القربة المطلقة بقصد ما فى الذمة و كان فى ذهنه انه اما من رمضان أو غيره بان يكون التردد فى المنوى لا

فى نيته فالأقوى صحته و ان كان الأحوط خلافه.

و وجه الاحتياط فيه هو النهى عن صومه على انه من شهر رمضان فى الاخبار المتقدمة، فإذا قصد ما فى ذمته من الأمر و كان من شهر رمضان فقد نوى صومه على انه من رمضان و هو مورد النهى فى الاخبار، و هذا الاحتياط غير لازم. فإن النهى الوارد فى الاخبار انما تعلق بالصوم بنية شهر رمضان على نحو الجزم فلا- يشمل تعلق قصده به بعنوان ما فى الذمة، و لكن الاولى هو الاقتصار على ما وقع التصريح به فى الاخبار من نية الصوم على انه من شعبان للقطع ببراءة الذمة بهذا الوجه و خروجاً عن مخالفة من قال بالبطلان و ان كان القول بالصحة أيضاً محكياً عن غير واحد من الأصحاب كالشيخ فى المبسوط و الخلاف و العمانى و ابن حمزة و العلامة فى المختلف و الشهيد فى الدروس، و الله العاصم.

### [مسألة (١٨) لو أصبح يوم الشك بنية الإفطار]

#### إشارة

مسألة (١٨) لو أصبح يوم الشك بنية الإفطار ثم بان له انه من الشهر فان تناول المفطر وجب عليه القضاء و أمسك بنية النهار وجوبا تأديبا، و كذا لو لم يتناوله و لكن كان بعد الزوال، و ان كان قبل الزوال و لم يتناول المفطر جديد النية و اجزاء عنه. فى هذه المسألة أمور

### [الأول لا اشكال و لا خلاف فى جواز الإفطار فى يوم الشك]

(الأول) لا اشكال و لا خلاف فى جواز الإفطار فى يوم الشك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ٤٧٠

من شعبان للاستصحاب و لتوقف وجوب الصوم على ثبوت شهر رمضان و للأخبار الواردة فى ان الصوم للرؤية و الإفطار للرؤية. و خبر محمد بن الفضيل عن الرضا عليه السلام عن اليوم الذى يشك فيه لا يدري أ هو من شهر رمضان أو من شعبان، فقال عليه السلام شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من الزيادة و النقصان، فصوموا للرؤية و أفطروا للرؤية و لا يعجبني أن يتقدم احد بصيام يوم، و قد تقدم ذلك فى طى الأمر الثانى من الأمور المذكورة فى المسألة السادسة عشر

### [الأمر الثانى لو أصبح يوم الشك بنية الإفطار ثم بان انه من شهر رمضان]

(الأمر الثانى) لو أصبح يوم الشك بنية الإفطار ثم بان انه من شهر رمضان

بعد ان تناول المفطر وجب عليه قضاء ذلك اليوم و الإمساك فى بقية اليوم تأديبا، اما وجوب القضاء فواضح، فإنه أفطر يوما من شهر رمضان مع اجتماع شرائط التكليف فيه و لو لم يكن التكليف به منجزا لمكان الجهل بموضوعه، و لا- يقاس بالمتناول للمفطر نسيانا لاختصاص دليل عدم وجوب القضاء به فلا يشمل المقام.

و اما وجوب الإمساك تأديبا فالظاهر ان عليه الإجماع كما عن الشيخ فى الخلاف، و عن العلامة فى المنتهى و الشهيد فى

الذكرى انه لم يعلم القائل بجواز تناول المفطر فى بقية اليوم الا ما حكى عن عطا و احمد فى روايه، و يدل عليه النبوى المتقدم نقله الوارد فى يوم الشك، و فيه ان ليلة الشك أصبح الناس فجاء أعرابى فشهد برؤية الهلال فأمر النبى صلى الله عليه و آله مناديا ينادى من لم يأكل فليصم و من أكل فليمسك، و قد تقدم ان ضعف سنده منجبر بالعمل.

### [الأمر الثالث لو أصبح يوم الشك نية الإفطار]

(الأمر الثالث) لو أصبح يوم الشك نية الإفطار و لم يتناول المفطر الى ما بعد الزوال ثم بان انه من شهر رمضان فلا إشكال فى وجوب الإمساك عليه الى الليل و هل يصح منه الصوم لو جدد النية و يترتب عليه سقوط القضاء عنه أولا، وجهان، من إطلاق النبوى المتقدم و هو قوله صلى الله عليه و آله من لم يأكل فليصم، و من ظهوره فى كون ذلك قبل الزوال فيقتصر فيه على مورده، فيعمل فى غيره على ما هو مقتضى القاعدة من ان الإخلال بالنية موجب لفساد العبادة، و انما خرج عن هذه القاعدة فى مورد نسيان النية و تجديده قبل الزوال فى الواجب المعين كما تقدم، كما انه لو صام نية شعبان كان مجزيا و لو بان انه من رمضان بعد الزوال، و ذلك لدلالة الأخبار المتقدمة على الاجتزاء به مطلقا سواء كان التبين بعد انقضاء النهار مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧١ أو فى أثناءه قبل الزوال أو بعده، و لا دلالة لتلك الاخبار على ان من أمسك من غير نية الصوم شهر رمضان ثم قضائه بعد ذلك.

### [الأمر الرابع لو أصبح يوم الشك نية الإفطار]

(الأمر الرابع) لو أصبح يوم الشك نية الإفطار و تبين انه من شهر رمضان قبل الزوال و لم يتناول المفطر وجب عليه تجديد النية و إتمام الصوم و لا يجب عليه القضاء لبقاء الوقت الاضطرارى للنية إلى الزوال لمن تركها فى الليل لعذر من نسيان أو جهل حتى أصبح كما تقدم فى أول الفصل و للنبوى المتقدم: من لم يأكل فليصم، و قد يستدل له بفحوى ما دل على انعقاد الصوم من المسافر و المريض إذا زال عذرهما قبل الزوال، و لكنه فى المريض غير منصوص عليه و انما ورد النص فى المسافر و قد الحقوا به المريض، و مع ذلك فالأولوية ممنوعة، و الإجماع و النبوى كافيان فى إثبات الحكم، و قد تقدم الكلام فى الأمر الثانى من الأمور المذكورة فى المسألة الثانية عشر.

### [مسألة (١٩) لو صام يوم الشك نية انه من شعبان ندبا أو قضاء أو نحوهما]

مسألة (١٩) لو صام يوم الشك نية انه من شعبان ندبا أو قضاء أو نحوهما ثم تناول المفطر نسيانا و تبين بعده انه من رمضان اجزاء عنه أيضا و لا يضره تناول المفطر نسيانا كما لو لم يتبين و كما لو تناول المفطر بعد التبين. حكم هذه المسألة مبنى على عدم قدح تناول المفطر مع عدم العمد به فى جميع أنحاء الصيام من المندوب و المفروض بأقسامه، و سيأتى الكلام فيه.

## [مسألة (٢٠) لو صام بنية شعبان ثم أفسد صومه برباء و نحوه لم يجزه عن رمضان]

مسألة (٢٠) لو صام بنية شعبان ثم أفسد صومه برباء و نحوه لم يجزه عن رمضان و ان تبين كونه منه قبل الزوال. و قد مر حكم هذه المسألة في طي المسألة الثالثة عشر.

## [مسألة (٢١) إذا صام يوم الشك بنية شعبان ثم نوى الإفطار]

### إشارة

مسألة (٢١) إذا صام يوم الشك بنية شعبان ثم نوى الإفطار و تبين كونه من رمضان قبل الزوال قبل ان يفطر فنوى صح صومه، و اما ان نوى الإفطار فى يوم من شهر رمضان عصيانا ثم تاب فجدد النية قبل الزوال لم ينعقد صومه، و كذا لو صام يوم الشك بقصد و أحب معين ثم نوى الإفطار عصيانا ثم مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧٢. تاب فجدد النية بعد تبين كونه من رمضان قبل الزوال. فى هذه المسألة أمور

## [الأول إذا صام يوم الشك بنية شعبان ثم نوى الإفطار]

(الأول) إذا صام يوم الشك بنية شعبان ثم نوى الإفطار فتبين كونه من رمضان قبل الزوال و لم يتناول مفطرا فنوى صومه من رمضان صح صومه و لو قلنا بان العزم على الإفطار مفسد للصوم كما هو الأقوى و سيأتى البحث عنه، و ذلك لان العزم على الإفطار ليس بنفسه من المفطرات بل انما يوجب الإخلال بالنية فيجعله كمن لم ينو الصيام رأسا، و قد تقدم انه لو نوى الإفطار فى يوم الشك ثم تبين انه من رمضان قبل الزوال فنوى الصوم صح منه، و قد تقدم حكمه فى المسألة الثامنة عشر.

## [الأمر الثانى إذا نوى الإفطار فى يوم من شهر رمضان عصيانا]

(الأمر الثانى) إذا نوى الإفطار فى يوم من شهر رمضان عصيانا ثم تاب و جدد النية قبل الزوال ففى انعقاد الصوم بتجديد النية و عدمه قولان (و تفصيل ذلك) ان هيهنا مسألتين (إحداهما) فيما إذا أصبح بنية الإفطار عالما عامدا بحيث لم ينو الصوم من الابتداء رأسا ثم تاب و جدد النية قبل الزوال، و المعروف من مذهب الأصحاب هو البطلان و وجوب القضاء حتى ان العلامة (قده) فى المنتهى لم ينقل خلافا فيه، و قد تقدم الكلام فى ذلك فى المسألة الثانية عشر فى ان آخر وقت النية فى شهر رمضان و الواجب المعين هو عند طلوع الفجر و ان تأخير النية عامدا موجب للبطلان و لا يصححه تجديد النية قبل الزوال، و ذلك للزوم النية فى كل آن من آتات الصوم فيبطل بالإخلال بها فى بعض

النهار فإنه يوجب فساد الصوم في ذلك الزمان الفاقد للنية فإذا بطل في ذلك الزمان بطل في الجميع، إذ الصوم لا يتبعص في الصحة و الفساد.

(لكن المحقق في الشرائع) قال انه لو قيل بالانعقاد كان أشبه بالقواعد. وقد ذكر وافى توجيهه وجوها (منها) ما في المسالك من انه مبني على الاجتزاء بالنية الواحدة للشهر كله مع تقدمها أو على القول بجواز تأخير النية عمدا الى قبل الزوال (و فيه) ان المعبر على الاجتزاء بالنية الواحدة استدامة حكمها بمعنى عدم نية خلافها، و مع الإصباح بنية الإفطار يزول حكم النية حتى على القول بالاجتزاء بنية واحدة، و اما جواز تأخيرها الى ما قبل الزوال في الواجب المعين فلم يتحقق القول به و مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧٣

على فرض تحققه فهو ضعيف مردود بما تقدم من انتهاء وقت النية اختيارا في الواجب المعين الى الفجر.

(و منها) ما في مصباح الفقيه من ان عدم الانعقاد مبني على وجوب التبييت بالنية، و هو ممنوع لان عمدة دليله الإجماع، و يشكل الاعتماد عليه مع اختيار مثل المحقق الذي هو ترجمان الفقهاء القول بالانعقاد المنافي مع اعتبار التبييت و اشعار كلامه بكونه قولاً معروفاً بين الأصحاب، المنافي مع الإجماع (و فيه) ان المنافي مع الانعقاد ليس اعتبار التبييت، كيف و قد تقدم عدم اعتباره مع مقارنة الفجر للنية و انه انما رخص في تقديم النية على الفجر لمكان تعسر العلم بالمقارنة بل تعذره، فالمانع عن الانعقاد خلو قطعة من زمان الصوم عن النية اختياراً.

(و منها) ما احتمله الشيخ الأكبر (قده) من كون مراد المحقق ما إذا عزم على الإفطار في الليل ثم ذهل عن نية الصوم و الإفطار جميعاً عند طلوع الفجر فأصبح غير ملتفت الى الصوم ثم جدد النية قبل الزوال، فإنه يمكن ان يكون حكم هذا حكم الناسي للنية في الليل رأساً لأنه لم يتعمد ترك النية في وقته و هو الجزء الأخير من الليل المتصل بالفجر، و المتيقن من العامد الذي يبطل صومه بترك النية هو الذي نوى الإفطار في ذلك الوقت أو كان مردداً في الصوم مع الالتفات اليه (و فيه) انه مع تقدم العزم على الإفطار في الليل و عدم نية الصوم بعده الى الصبح فغفلته عن الإفطار و الصوم لا يوجب اجراء حكم الناسي عليه مع بقاء العزم على الإفطار في أول النهار و ان لم يكن ملتفتاً الى عزمه، فالعزم في ارتكازه موجود و لا عذر له في ذلك بعد سبق العزم على الإفطار في الليل (فالأقوى) في هذه المسألة ما عليه المشهور من البطلان و عدم الانعقاد و وجوب القضاء، و الظاهر ان مراد المصنف (قده) في هذه المسألة من قوله. و اما إذا نوى الإفطار في يوم شهر رمضان (إلخ) هو هذا الفرض اعني ما إذا نوى الإفطار من ابتداء النهار بحيث أصبح ناوياً له (المسألة الثانية) ما إذا نوى الصوم في وقت النية و دخل في النهار بنية الصوم ثم نوى الإفطار في أثناء النهار ثم تاب و رجع الى نية الصوم قبل الزوال، و قد تعرض المصنف (قده)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧٤

لهذه المسألة فيما يأتي في المسألة الثانية و العشرين و سنتعرض لتفصيل البحث فيها إنشاء الله تعالى.

### **[الأمر الثالث من الأمور المبحوث عنها في هذه المسألة انه لو صام يوم الشك بقصد واجب معين]**

(الأمر الثالث) من الأمور المبحوث عنها في هذه المسألة انه لو صام يوم الشك بقصد واجب معين ثم نوى الإفطار عصياناً ثم تاب و جدد النية بعد ما تبين انه من رمضان قبل الزوال فالمصرح به في المتن هو عدم الانعقاد و هو مبني على ما يأتي من بطلان الصوم في الواجب المعين بنية الإفطار في أثناء النهار، فيكون كما نوى الإفطار في يوم من شهر رمضان مع العلم بأنه منه من الابتداء، إذ لا فرق في إبطال نية الإفطار بين الرجوع عنها الى قصد الصوم قبل الزوال و عدمه.

(و احتمال في المستمسك) صحته بدعوى ان قصد الإفطار انما كان تجريا محضا، لان المفروض عدم صحة الصوم الذي نواه من أول الأمر لعدم وقوع صوم غير رمضان فيه، فإذا جدد النية بعد تبين انه من شهر رمضان قبل الزوال يكون كما لو أصبح بنية الإفطار ثم تبين قبل الزوال انه من رمضان و لم يتناول المفطر بعد، فإنه يجدد النية و يصح صومه.

(أقول) يمكن اندفاعه بالعلم التفصيلي بحرمه الإفطار في ذلك اليوم فإنه يعلم انه اما من شهر رمضان أو من واجب معين غيره، فنية الإفطار ليست تجريا محضا، فتكون كما لو نوى الإفطار مع العلم بأنه من شهر رمضان، و لكن يمكن الجواب عن ذلك بان النهى عن صوم يوم الشك بنية انه من رمضان مانع من حصول هذا العلم التفصيلي، و فما هو الموجب لصوم هذا اليوم قبل تبين انه شهر رمضان ليس الا كونه واجبا معيناً غير رمضان. و المفروض انه قد تبين خلافه، و النهى عن الصوم بنية انه من رمضان و ان كان حكما ظاهريا لكون موضوعه هو الشك في كون اليوم من رمضان الا انه مانع من تنجز التكليف بصوم رمضان في هذا اليوم ما دام الشك باقيا، بل مجرد الترخيص في الإفطار كاف في رفع تنجز التكليف، فليس له قبل تبين الحال علم تفصيلي بتكليف منجز و لعله لذا تأمل سيد مشايخنا (قده) في البطلان في حاشيته في المقام.

### [مسألة (٢٢) لو نوى القطع أو القاطع في الصوم الواجب المعين بطل صومه]

#### إشارة

مسألة (٢٢) لو نوى القطع أو القاطع في الصوم الواجب المعين بطل مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧٥

صومه سواء نواهما من حينه أو فيما يأتي و كذا لو تردد، نعم لو كان تردده من جهة الشك في بطلان صومه و عدمه لعروض عارض لم يبطل و ان استمر ذلك الى ان يسئل، و لا فرق في البطلان بنية القطع أو القاطع أو التردد بين ان يرجع الى نية الصوم قبل الزوال أم لا، و اما في غير الواجب المعين فيصح لو رجع قبل الزوال.

في هذه المسألة أمور

### [الأول إذا نوى الإفطار في أثناء النهار]

(الأول) إذا نوى الإفطار في أثناء النهار

في الصوم الواجب المعين بعد ان نوى صومه فالأقوى بطلان الصوم و وجوب القضاء سواء رجع عنه و جدد النية قبل الزوال أم لا، و سواء كان نوى القطع أو القاطع، و المراد من نية القطع هو العزم على الخروج من الصوم و رفع اليد عنه في مقابل العزم على الصوم، من غير قصد فعل مفطر خاص من المفطرات، و من نية القاطع هو العزم على فعل احدي المفطرات، و الدليل على البطلان في جميع ذلك هو خلو قطعة من الزمان من نية الصوم مع اشتراطه بالنية لكونه عبادة، فإن نية الإفطار منافية مع قصد الصوم و كذا لو تردد في الإفطار و عدمه فإنه مناف مع العزم على تركه و لو في جزء من الزمان.

و لكن المنسوب الى المشهور بين الأصحاب عدم البطلان و انه لو رجع و جدد النية صح صومه، بل ظاهر المحكى عن بعض كالمحقق في المعبر إطلاق الحكم بالصحة و لو لم يرجع عن عزمه و لم يتفق له تناول المفطر الى الليل.



و استدلوا للصحة بمقايضة نية الخلاف في أثناء النهار بالنوم و الغفلة الحاصلة في أثناءه، و بحصر المفطرات في غير واحد من الاخبار بأمور ليس منها قصد الإفطار (ففي صحيح محمد بن مسلم) عن الباقر عليه السلام: لا يضر بالصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال: الطعام و الشراب و النساء و الارتماس في الماء، و بان النية لا يجب تجديدها في كل أزمنة الصوم إجماعاً فلا تتحقق المنافاة، و باستصحاب بقاء الصحة.

و لا- يخفى ما في هذه الوجوه من الوهن، فإنك قد عرفت سابقاً ان النية عبارة عن العزم على العمل للتقرب الى الله سبحانه، و العزم قد يكون ملتفتاً اليه و قد يكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧٦

مغفولاً- عنه، و الغفلة عنه لا- تنافي وجوده الارتكازي في النفس، و انما الذي ينافيه هو العزم على العدم أو التردد فيه، فقياس المقام بالنوم و الغفلة لا وجه له.

و منه يظهر بطلان الاستدلال بعدم وجوب تجديد النية في كل أزمنة الصوم، فإن النية بمعنى العزم الارتكازي باقية ما لم يعزم على الخلاف و لم يحصل له التردد من غير حاجة الى التجديد، و استصحاب بقاء الصحة لا يجدي بعد حصول ما ينافي عبادية الفعل و ان لم يحصل من الاعمال ما يوجب الإفطار، و اما الاستدلال بحصر المفطرات فيما عدا نية الخلاف ففيه ان المدعى ليس كون نية الخلاف من جملة المفطرات، بل لان الصوم لا بد فيه من النية، و العزم على الإفطار أو التردد فيه مناف مع النية المشروطة في العبادة.

و قد نسب القول بما قويناه من البطلان الى غير واحد من الأساطين كالمرتضى و العلامة و ولده و الشهيدين و المحقق الثاني قدس الله أسرارهم، و حاصل استدلالهم هو ما ذكرنا من ارتفاع النية حقيقة أو حكماً بالعزم على الخلاف أو التردد فيه، فيكون حكم المضي في يوم الصوم حكم المضي في الصلاة و الإتيان بأفعالها مع النية بأن يكون عازماً على إبطالها أو مردداً في ذلك.

### **[الأمر الثاني لا فرق في إبطال نية القطع أو القاطع بين ان يعزم على الإفطار في الحال أو الاستقبال]**

(الأمر الثاني) لا فرق في إبطال نية القطع أو القاطع

بين ان يعزم على الإفطار في الحال أو الاستقبال، و ذلك لان الصوم عبارة عن الإمساك في جميع النهار فإذا عزم على الإفطار في جزء من اجزائه أو تردد في ذلك فقد حصل ما ينافي نية الإمساك في جميع النهار فهو في حال التردد أو العزم على الإفطار ليس له نية في الصوم، و مقتضى اشتراط النية في جميع آتات العمل هو بطلانه بفقدتها و لو في بعض آتاته، و العزم على الإفطار و لو في المستقبل يوجب الإخلال بالنية المشروطة في العبادة فعلاً.

(و اختار في الجواهر) الفرق بين كون المنوى الإفطار في الحال أو الاستقبال، قال (قده) و اما نية القطع بمعنى العزم على ما يحصل به ذلك و ان لم يتحقق الإنشاء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧٧

المزبور و كذا نية القاطع فقد يقوى عدم البطلان بهما استصحاباً للصحة السابقة التي لم يحصل ما ينافيها إذ الواقع عند التأمل يؤكدها، و دعوى كون المعبر في الصحة العزم في سائر الأزمنة على الامتثال بالصوم في سائر أوقات اليوم لا نعرف لها مستنداً، و ان كان مقتضى الاقتصار على المتيقن ذلك (انتهى).

و ظاهر كلامه (قده) هو صورة نية القطع أو القاطع في المستقبل بقرينه قوله:

إذ الواقع عند التأمل يؤكدها، يعنى ان العزم على الإفطار فى المستقبل لازمه العزم على الإمساك فى الحال و هذا العزم يؤكد النية (و لا يخفى ما فى كلامه) فإنه كما يجب فى ابتداء الصوم القصد إلى الإمساك فى جميع النهار كذلك يجب بقاء هذا القصد إلى آخر زمان الصوم فلو نوى من الليل الإمساك فى بعضه و كان عازما على الإفطار فى جزء من النهار أو كان مرددا فى ذلك لم يصح صومه لانه ينوه من الليل، إذ الذى نواه لم يكن صوما بل إمساكا فى بعض النهار، و الصوم عبارة عن الإمساك من أول الفجر الى الغروب فهذه النية لا بد من بقائها فى جميع اناات النهار ليتحقق معنى العبادة و هو الإمساك مع النية. و اما ما افاده من عدم المستند لاعتبار العزم فى سائر الأزمنة على الامتثال بالصوم فى سائر أوقات اليوم (ففيه) ان المستند له هو ارتباطية الاجزاء المؤتلفة للمركب الذى تعلق به التكليف فى مرتبة ثبوت التكليف به، فلا بد فى امتثال التكليف من تعلق ارادة المكلف به لينطبق متعلق ارادة الفاعل مع متعلق ارادة الأمر، و مما ذكرنا ظهر فساد الصوم بالترديد فى الإفطار فى الأثناء سواء كان ترديده فى الإفطار فى الحال أو فى الإفطار فى المستقبل لمنافاة التردد مطلقا مع العزم على الصوم اللازم بقاءه من أول الصوم إلى آخره.

### **[الأمر الثالث ان نية القطع أو القاطع أو التردد انما يبطل به الصوم]**

(الأمر الثالث) ان نية القطع أو القاطع أو التردد انما يبطل به الصوم إذا كان منافيا مع نيته، فلو فرض عدم منافاته معها لم يبطل، و ذلك فى موارد. (منها) ما إذا كان قصد الإفطار مبنيا على تقدير السفر كما إذا قصد مسافة يشك فى كونها مسافة التقصير فقصد الإفطار على تقدير كونها مسافة القصر، فان هذا القصد لا يضر بنية الصوم على تقدير وجوبه عليه كما لا يضر بها إذا كان من نيته ذلك من الليل كما إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧٨

احتمل السفر فى النهار فنوى الإفطار من الليل على تقدير السفر، فاتفق عدم السفر فإنه يصح صومه. (و منها) ما إذا كان قصده للإفطار مبنيا على اعتقاد زوال حكم نية الصوم لأمر آخر كما لو نوى الإفطار فى يوم الشك انه من شوال على تقدير ثبوت الهلال مع بقاء قصد الصوم ما دام لم يثبت، فلا يضر ذلك بصومه لو لم يثبت الهلال، لان نيته للإفطار انما هى على تقدير عدم قابلية الزمان للصوم لا مطلقا (و منها) ما إذا قصد الإفطار لاعتقاد فساد صومه بسبب آخر كما إذا اعتقدت المرأة حدوث الحيض فنوت الإفطار ثم تبين طهرها قبل ان تتناول المفطر، و الحكم فى الجميع هو عدم فساد الصوم بمجرد هذا النحو من قصد الإفطار، لعدم انتفاء العزم على الصوم المأمور به فى شىء من هذه الموارد لبقائه على عزمه على تقدير صحة صومه، و لا فرق فى حصول التردد له فى هذه الموارد بين بقاءه مدة الى ان يسئل و يتبين له الأمر و بين زواله بلا مهلة، و ذلك لبقاء عزمه على الصوم على تقدير صحته، و هو كاف فى تحقق النية المفتقر إليها فى العبادة.

### **[الأمر الرابع ان ما ذكر كله انما هو فى الواجب المعين]**

(الأمر الرابع) ان ما ذكر كله انما هو فى الواجب المعين، و اما فى غيره من المندوب أو غير المعين من الواجب فلو نوى القطع أو القاطع أو تردد فى إتمامه صح مع الرجوع عن نيته و العزم على الإتمام قبل الزوال فى الواجب و الى انتهاء النهار فى المندوب لما تقدم من جواز تأخير النية فيهما كذلك من أول

الأمر، إذ مرجعه الى ثبوت التخيير طول النهار في المندوب في إنشاء النية و الى الزوال في الواجب غير المعين فليس نية الإفطار في زمان التخيير اولى بالإبطال من ترك النية رأسا إذا جردها في وقتها، و هذا ظاهر.

### [مسألة (٢٣) لا يجب معرفة كون الصوم هو ترك المفطرات مع النية]

مسألة (٢٣) لا يجب معرفة كون الصوم هو ترك المفطرات مع النية أو كف النفس عنها معها. في هذه المسألة أمران (أحدهما) انه وقع الاختلاف في التعبير عن مهية الصوم، فعن كثير ان الصوم هو ترك المفطرات مع النية، و قال بعضهم انه عبارة عن الكف عن المفطرات، لان الترك أمر عدمي أزلى خارج عن قدرة المكلف، و متعلق الأمر لا بد مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧٩

ان يكون امرا مقدورا، و ليس ذلك الأ-كف النفس، (و أورد عليه) بأنه ان كان المراد من الكف هو ردع النفس و حبسها عن ارتكاب المفطرات فهو منتقض بلزوم خروج الترك في حال الغفلة و النوم و عند عدم ميل النفس الى المفطرات كلا أو بعضا أو عدم القدرة عليها كذلك- عن ماهية الصوم، إذ الترك في هذه الموارد ليس لأجل ردع النفس و حبسها عن الارتكاب، و ان كان المراد توطين النفس على الترك فيه أولا انه عبارة عن العزم و النية، فيلزم ان يكون الصوم عبارة عن نفس النية و هذا باطل فان الصوم مما يتعلق به النية و لا- يعقل ان يتعلق النية بالنية (و ثانيا) ان الترك إذا كان امرا ازليا غير مقدور فالتعريف بتوطين النفس عليه لا- يرفع الإشكال، فإن توطين النفس على غير المقدور أيضا غير معقول، (مضافا) الى ان الترك الأزلى ليس متعلقا للأمر بل متعلقه هو الترك في زمان مخصوص و هو مقدور للمكلف، و بعبارة أخرى استمرار الترك في زمان الصوم هو المكلف به و هو أمر تحت قدرة المكلف، فالحق ان الصوم عبارة عن نفس الترك. و لا يرد عليه الا النقض بلزوم بطلان الصوم بفعل المفطرات نسيانا مع ان المذهب على خلافه، و الجواب انه من باب ان المولى تفضل على عباده برفع المؤاخذه عنهم بارتكاب المفطر نسيانا و قنع بالمأتمى به عن المأمور به كما في غير الصوم من العبادات التي لها اجزاء وجودية إذا ترك المكلف بعضها نسيانا و دل الدليل على عدم البطلان مع النسيان.

(الأمر الثاني) انه لا- يجب على المكلف معرفة كون الصوم هو الترك أو الكف، لان اختلاف تعبيرهم في ذلك ليس فيه ثمره عملية، لاتفاقهم على صحة الصوم من النائم و الغافل و من لا رغبة له في المفطر أو لا قدرة له عليه، فإذا ترك المفطرات سواء كان بكف نفسه عنها أو بغيره صح صومه على القولين، فالمكلف ينوي بالصوم ما هو المأمور به واقعا و يكفى ذلك له و ان لم يعلم عنوان المأمور به بالتفصيل.

### [مسألة (٢٤) لا يجوز العدول من صوم الى صوم واجبين كانا أو مستحيين]

مسألة (٢٤) لا يجوز العدول من صوم الى صوم واجبين كانا أو مستحيين أو مختلفين، و تجديد نية رمضان إذا صام يوم الشك بنية شعبان ليس من باب العدول بل من جهة ان وقتها موسع لغير العالم الى الزوال. و ليعلم أولا ان مقتضى القاعدة عدم جواز العدول مما هو مشتغل به الى عبادة مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨٠

أخرى من الصلاة و الصوم و نحوهما مما تكون مختلفه الأنواع و المشتركة تحت معنى واحد جنسى مثل صلاة الظهر و العصر بناء على كونهما كذلك و صوم شهر رمضان و صوم آخر غيره من واجب أو مندوب و ذلك لان العدول في الأثناء إما يكون

باعتبار انقلاب ما مضى من المعدول عنه الى المعدول اليه، أو يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان عليه من الهوية الواقعة و إيقاع الباقي على الهوية المعدول إليها، و شىء منهما لا يستقيم، اما الأول فلاستلزامه انقلاب الشىء عما هو عليه، و هو محال، و اما الثانى فلاستلزامه تركيب العمل الواحد من هويتين مختلفتين بالماهية، و هو أيضا مستحيل فى العقليات كما لا يخفى. و مقتضى ذلك عدم جواز العدول من ماهية الى ماهية أخرى، فإذا ورد دليل عليه بالخصوص لا بد من حمله على معنى معقول، و هو الحكم بترتيب آثار المعدول اليه بعد تبدل النية لا انقلاب الماهية حقيقة، و هذا المعنى محتاج الى الدليل و لم يرد فى باب الصوم دليل على ذلك إلا فى بعض الصور.

(و تفصيل ذلك) ان الصوم المعدول عنه ينقسم إلى أقسام (فمنها) الواجب المعين مما لا يجوز قطعه و رفع اليد عنه اختيارا و لا يصلح وقوع صوم آخر فى وقته، سواء كان وقته مما لا يصلح لوقوع صوم آخر فيه بالذات كشهر رمضان أو بالعرض كالنذر المعين و قضاء شهر رمضان إذا صار مضيقا و الواجب بالإجارة فى وقت معين، و حكم هذا القسم هو عدم جواز العدول عنه الى غيره من واجب آخر أو مندوب، و ذلك واضح بعد رض عدم جواز رفع اليد عما هو متلبس به من الواجب المعين و عدم صلاحية زمانه لوقوع صوم آخر فيه و لو بالعرض، و من ذلك العدول عن قضاء شهر رمضان الى صوم آخر بعد الزوال و لو لم يكن وقته مضيقا.

(و منها) ما لو صلح الزمان للمعدول عنه و المعدول اليه مع جواز قطع الأول كالواجب غير المعين و قضاء شهر رمضان قبل الزوال إذا كان الوقت موسعا و الصوم المندوب و لو بعد الزوال، ففى جواز العدول عنه الى فرض مثله أو الى صوم مندوب قولان، المصرح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨١

به فى الدروس جوازه من نفل الى نفل آخر، قال: و فى العدول من فرض غير معين الى نفل قولان، و ان المنع فيه اولى، و اختار صاحب الجواهر المنع فى الجميع مستدلا بان جواز القطع و إبطاله بنية قطعه أو الإتيان بالقاطع لا يستلزم جواز عدوله الى غيره بالنية ما لم يدل على جوازه دليل، نعم بعد إبطاله بالنية يمكن القول بجواز قصد غيره فيما إذا كان وقت نيته باقيا كما فى الواجب غير المعين قبل الزوال و المندوب و لو بعد الزوال.

(و منها) صوم يوم الشك من شعبان لو صامه لأبنيه انه من شهر رمضان ثم تبين انه منه فى أثناء النهار و لو بعد الزوال، فان الظاهر انه مورد العدول، بناء على وجوب تجديد النية، و ليس تجديدها من جهة ان زمان النية للناسى و الجاهل موسع فى شهر رمضان الى الزوال - كما أفاده فى المتن - فإنه يرد عليه أولا منافاته مع ما تقدم منه (قده) من عدم الفرق فى التبين لمن صام يوم الشك بنية انه من شعبان بين كونه قبل الزوال أو بعده (و ثانيا) ان تجديد النية بعنوان انه من شهر رمضان عبارة عن العدول فى النية فلا داعى إلى تأويله بعد ما تقدم من انه معقول بمعنى ترتيب آثار صوم شهر رمضان على هذا الصوم، التى منها عدم وجوب القضاء عليه.

و قد تقدم الفرق بين ما إذا نوى يوم الشك الصوم بنية انه من شعبان و بين ما إذا نوى الإفطار و لم يتناول المفطر و انه يصح الصوم بعد تبين انه من شهر رمضان فى الأول سواء كان قبل الزوال أو بعده، و فى الثانى يختص الصحة بما إذا كان التبين قبل الزوال، و هذا شاهد على ان تجديد النية فى الأول انما هو من مصاديق العدول لا من باب توسعة وقت النية لغير العالم كما لا يخفى. و الله العالم بالصواب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨٢

إشارة

فصل فيما يجب الإمساك عنه في الصوم، و هي أمور

[الأول والثاني الأكل والشرب]

إشارة

الأول والثاني الأكل والشرب، من غير فرق في المأكل والمشروب بين المعتاد كالحبز والماء ونحوهما وغيرها كالتراب والحصى وعصارة الأشجار ونحوها ولا بين الكثير والقليل كعشر حبة الحنطة أو عشر قطرة من الماء أو غيرها من المائعات حتى انه لو بلّ الخياط الخيط بريقه أو غيره ثم رده الى الفم وابتلع ما عليه من الرطوبة بطل صومه إلا إذا استهلك ما كان عليه من الرطوبة بريقه على وجه لا يصدق عليه الرطوبة الخارجية وكذا لو استاك وخرج المسواك من فمه وكان عليه رطوبة ثم رده الفم فإنه لو ابتلع ما عليه بطل صومه إلا مع الاستهلاك على الوجه المذكور، وكذا يبطل بابتلاع ما يخرج من بقايا الطعام من بين أسنانه.

في هذا المتن أمور

(الأول) لا إشكال في وجوب الإمساك عن الأكل والشرب في حال الصوم

في الجملة بلا خلاف فيه بين المسلمين، وهو من ضروريات الدين، ويدل عليه قوله تعالى وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْمَأْيُضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ، المفسر في خبر إبراهيم بن هاشم المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام ببياض النهار وسواد الليل، وللنصوص الكثيرة الواردة في ذلك.

(ففي صحيح محمد بن مسلم) عن الباقر عليه السلام: لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال: الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء - على ما في الفقيه وموضع من التهذيب، وفي موضعين آخرين من التهذيب: (ثلاث خصال) مع عد الأربعة المذكورة، وربما يوجه على فرض صحة النسخة بجعل الأكل والشرب خصلة واحدة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨٣

(و الحصر في الأربع) مع كون المفطرات أكثر منها غير مضر، لكون دلالة الخبر على الحصر بالإطلاق، وهو قابل للتقييد. (و خبر ابي بصير) عن الصادق عليه السلام: الصيام من الطعام والشراب، والإنسان ينبغي ان يحفظ لسانه من اللغو والباطل في رمضان وغيره.

(و المحكى عن رسالة المحكم والمتشابه) للسيد عن علي عليه السلام، قال و اما حدود الصوم فأربعة حدود أولها اجتناب الأكل والشرب، والثاني اجتناب النكاح، والثالث اجتناب القىء متعمدا، والرابع اجتناب الارتماس في الماء و ما يتصل بها و ما يجرى مجراها.

(و خبر إبراهيم بن هاشم) وفيه قال صَلَّى اللهُ عليه وآله إذا سمعتم صوت بلال فدعوا الطعام و الشرب فقد أصبحتم، و غير ذلك من الاخبار التي تأتي الإشارة إلى بعضها في تضاعيف المباحث الآتية.

### **(الأمر الثاني) المشهور عدم الفرق بين كون المأكول و المشروب معتادين و عدمه**

لعموم الأدلة المتقدمة و إطلاق بعضها الشامل لغير المعتاد منهما، و المحكى عن ابن الجنيد، و السيد المرتضى عدم البطلان به. (و يستدل لهما) بدعوى الانصراف في مطلقات الكتاب و السنة إلى المعتاد و المتعارف، و لخبر مسعدة بن صدقة المروى في الكافي عن الصادق عن آبائه عن علي عليهم السلام عن الذباب يدخل في حلق الصائم، قال عليه السّلام ليس عليه قضاء، انه ليس بطعام،- و الظاهر من السؤال و ان كان عن مورد دخول الذباب في الحلق من غير عمد، الا ان التعليل في الجواب بأنه ليس بطعام يدل على ان ما ليس بمأكل عادة لا يضر بالصوم و لو كان عمدا.

(و الأقوى ما عليه المشهور) لمنع دعوى الانصراف، مع انه لو سلم فإنما هو في المطلقات دون العموم، مثل ما ورد النهى فيه عن الأكل و الشرب، فان حذف المتعلق دال على العموم لصدق الأكل و الشرب في غير المعتاد- و ان قلنا بانصراف المأكول مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨٤

و المشروب الى خصوص المعتاد منهما- و اما خبر مسعدة فمردود بإعراض الأصحاب عنه- لو سلم التعميم فيه لصورة العمد- بل يمكن دعوى الإجماع على البطلان لعدم العثور على مخالف سوى ابن الجنيد، و الإجماع سابق عليه و متأخر عنه، و اما السيد فالمحكى عنه في المسائل الناصرية انه لا خلاف فيما يصل الى جوف الصائم من جهة فمه إذا اعتمد انه يفطره مثل الحصاة و الخرزة «١» و ما لا يؤكل و لا يشرب، و انما خالف في ذلك الحسن بن صالح و قال انه لا يفطر و روى نحوه عن أبي طلحة، و الإجماع متقدم و متأخر عن هذا الخلاف فسقط حكمه (انتهى) و مع هذا الكلام منه (قده) فذهابه الى عدم البطلان بعيد جدا.

### **(الأمر الثالث) لا فرق بين الكثير و القليل**

لإطلاق الأدلة و عمومها و عدم صحة دعوى الانصراف فيها فيبطل الصوم بمثل عشر حبة الحنطة و عشر قطرة من الماء ما لم يصير مستهلكا، فلو بل الخياط الخيط بريقه أو غير ريقه ثم رده الى الفم و ابتلع ما عليه من الرطوبة بطل صومه، إلا- إذا استهلكت الرطوبة في ريقه بحيث صدق على ابتلاعه انه ابتلاع ريقه، و كذا الحكم في المسواك، و سيأتي فيما يكره للصائم حكم المسواك الرطب و ما ورد فيه من الاخبار.

### **(الأمر الرابع) يبطل الصوم بابتلاع ما يخرج من بقايا الطعام من بين أسنانه**

عمدا، قولاً واحدا عندنا- كما في الجواهر- خلافا لأبي حنيفة، حيث حكى عنه نفى البأس عنه. و ربما يستشكل فيه كما في المدارك مع الغرض عن الإجماع عليه بعدم تسميته أكلا، و بصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السّلام في الرجل الصائم يقلس «٢» فيخرج منه الشيء، أ يفطره ذلك، قال لا، قلت فان ازدرد بعد ان صار على لسانه، قال لا يفطره ذلك.

(و يندفع) بأن المناقشة في الإبطال ببلعه اما لأجل دعوى انصراف الأكل عنه

(١) خرزة بفتحتين: مهره (صراح اللغّة).

(٢) القلس بالتحريك و قيل بالسكون ما خرج من الجوف ملأ الفم أو دونه (مجمع البحرين).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨٥

مع تسليم كونه من افراده و صدق مفهوم الأكل عليه عرفا، و اما لأجل منع صدق الأكل عليه رأسا إما لقلته أو لأجل دخل الإدخال من الخارج في الفم في صدق الأكل، و شيء من ذلك لا يمكن المساعدة عليه، و ذلك لمنع الانصراف أو كونه بدويا على تقدير تسليمه، و عدم صدق الأكل عليه لقلته ممنوع بمعلومية إرادة ما يشمل مثل ذلك من الأكل الممنوع منه في الصوم، و قد تقدم نفى الفرق بين القليل و الكثير.

(و اما الفرق) بين الإدخال من خارج الفم و عدمه بصدق الأكل في الأول دون الأخير فهو أو هن من الفرق بين القليل و الكثير، مع انه على تقدير تسليمه يجدى في مثل النخامة و بقايا القيء في الفم، لا في بقايا الغذاء المختلف بين الأسنان، ضرورة انه بعد ابتلاع المتخلف منه يصدق عليه انه أكل ما أدخله في فمه من الخارج صدقا حقيقيا، و لا يشترط في إبطال الأكل كون إدخال الغذاء في الفم في زمان الصوم، لعدم الإشكال في انه لو جعل الغذاء في فمه بالليل ثم ابتلعه بعد طلوع الفجر يبطل صومه، و الفرق بينه و بين المختلف بين الأسنان تحكم.

و اما التمسك بالصحيح) فيه أولا المنع عن العمل به في مورده اما بحمله على التقيّة أو بإرادة أصل اللسان المتصل بالحلق من قوله: بعد ان صار الى لسانه، حتى لا يتعدى الى فضاء الفم، أو بحمل الازدراء على كونه بغير اختياره كما هو الغالب - و ذلك لعدم نقل الخلاف في عدم جواز بلعه اختيارا، بل ظاهرهم الاتفاق على فساد الصوم به إذا دخل في فضاء الفم، و ان وقع الخلاف في إيجابه القضاء خاصة كما عن ظاهر الغنية دعوى الإجماع عليه، أو انه يوجب الكفارة أيضا كما عن الحلّي التصريح به و لعله الأقوى كما سيأتي.

(و ثانيا) بالفرق بين مورد الصحيح و هو ما يخرج من الجوف و بين ما بقى من الغذاء بين الأسنان الذى وصل الى الفم من الخارج، حيث ان الصحة في الأول لا يستلزمها في الثانى،

### [مسألة (١) لا يجب التخليل بعد الأكل لمن يريد الصوم]

مسألة (١) لا يجب التخليل بعد الأكل لمن يريد الصوم و ان احتمل ان تركه يؤدي الى دخول البقايا بين الأسنان في حلقه، و لا يبطل صومه لو دخل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨٦

بعد ذلك سهوا، نعم لو علم ان تركه يؤدي الى ذلك و جب عليه و بطل صومه على فرض الدخول.

لا- يجب التخليل بعد الأكل قطعا لمن يريد الصوم إذا لم يحتمل ان تركه يؤدي الى دخول ما بقى بين الأسنان في حلقه. (و مع احتمال) ففي وجوبه وجهان مبنيان على بطلان الصوم بدخول ما بين الأسنان في حلقه سهوا و عدمه، فان قلنا بالبطلان و جب التخليل تحفظا عن دخوله الموجب لبطلان الصوم، و ان قلنا بعدمه لم يجب، و فى بطلان الصوم بدخوله سهوا و عدمه قولان، المحكى عن فوائد الشرائع ان الأقرب و جوب القضاء خاصة لتعريض صومه للإفطار بتهاونه فى تخليل الأسنان (انتهى) و مال إليه



في المسالك.

(و أورد عليه) بان تعرض الصوم للإفطار ان كان موجبا للقضاء لصيرورة الدخول في الحلق عمديا بتهاونه في التخليل كان موجبا للكفارة أيضا، و الا فلا موجب للقضاء، فالتفصيل بين القضاء و الكفارة لا وجه له.

(و يمكن ان يقال) في توجيهه ان مقتضى القاعدة بطلان الصوم بابتلاع ما بين الأسنان و لو كان سهوا، لأن الأصل فيما ثبت دخله في الأمور به هو إطلاق اعتباره فيه بالنسبة الى حال العمد و النسيان و السهو، و قد خرج عنه الإتيان بالمفطر سهوا بالنص و الإجماع، لكن المخرج لا إطلاق له بالنسبة إلى السهو مع تفريط المكلف، و القدر المتيقن منه ما لم يكن عن تفريط منه فيقع ما كان منه بتفريط داخلا في إطلاق ما دل على مفطرية الأكل، و اما عدم وجوب الكفارة فلدعوى ان الظاهر من دليل وجوبها هو صورة العمد لا ما كان عن سهو و لو كان عن تفريط، و لعل هذا هو الوجه فيما ذكره في نجاه العباد من الاحتياط بالقضاء حينئذ، و سيأتي الكلام في البحث عن إطلاق ما يدل على عدم بطلان الصوم بارتكاب المفطر سهوا.

و مما ذكرنا ظهر حكم ما لو علم بان ترك التخليل يؤدي الى دخول ما بين الأسنان في الحلق، فإنه مع الدخول يبطل صومه و يجب القضاء و الكفارة معا، و مع عدمه لا تجب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨٧

الكفارة، و ظاهر المتن عدم وجوب القضاء أيضا، و لكن الأقوى وجوبه فان ترك التخليل مع العلم بأنه يؤدي الى الدخول في الجوف و لو سهوا مستلزم للإخلال بالنية إذ مرجعه الى ترك العزم على الإمساك عن هذا المفطر، و هو موجب للقضاء على ما سيأتي.

### [مسألة (٢) لا بأس ببلع البصاق و ان كان كثيرا مجتمعا]

مسألة (٢) لا بأس ببلع البصاق و ان كان كثيرا مجتمعا، بل و ان كان اجتماعه بفعل ما يوجبه كتذکر الحامض مثلا لكن الأحوط الترك في صورة الاجتماع خصوصا مع تعدد السبب.

لا- بأس ببلع البصاق فيما إذا لم يكن كثيرا مجتمعا في فمه، لانصراف ما دل على النهي عن الأكل و الشرب عنه و لقيام السيرة على عدم الإمساك منه، و عن التذكرة دعوى الإجماع عليه بل و كذا المجتمع منه إذا لم يكن بفعله، و عن الخلاف نفى الخلاف عن عدم ابطال الصوم به و اما إذا كان سببه كتذکر الحامض أو لعارض آخر أوجب اجتماع البصاق على غير الوجه المعتاد ففيه إشكال فإنه بمنزلة ابتلاع بقايا القيء الواصل الى فضاء الفم حيث تقدم و يأتي فساد الصوم به إذا تعدده، هذا في غير الخارج من الفم.

و اما لو خرج من الفم ثم ادخله فيه و ابتلعه فالظاهر صدق الأكل عليه و لو كان قليلا فالأرجح بطلان الصوم به سواء قلنا بحرمة اكله لكونه كعرقه و نخامته و دمعته و غيرها من فضلات الإنسان و انها تعد عرفا من الخبائث، أو قلنا بحليته.

و عن المنتهى انه لو ترك في فمه حصاة أو درهما فأخرجه و عليه لمعة من الريق ثم اعاده فيه و ابتلعه فالوجه الإفطار قل أو كثر لا ابتلاعه اللبل الذي على ذلك الجسم و قال بعض الجمهور لا يفطر ان كان قليلا (انتهى).

و مما ذكرنا يظهر حكم بلع بصاق غيره فإنه مما يصدق عليه الأكل بطريق اولي كما ان حرمة الأكل فيه أقوى، و لكن الاستفادة من بعض الاخبار هو الجواز بل عدم بطلان الصوم به، فمما يدل على الجواز في غير الصوم صحيح الصيقل المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام، قال مرت امرأة مدنية برسول الله صلى الله عليه و آله و هو يأكل - الى ان قال - فقالت ناولني لقمه من



طعامك فناولها، فقالت لا والله الا الذي في فمك، فاخرج رسول الله صَلَّى الله عليه وآله اللقمة من فمه فناولها فأكلها، قال فما أصابها داء حتى فارقت الدنيا،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨٨

وما ورد في النص على ابي جعفر الجواد عليه السّلام المروي في الكافي أيضا، وفيه قال علي بن جعفر فقمتم فمصصت ريق ابي جعفر عليه السّلام وقلت أشهد أنك إمامي عند الله، فان ذلك لما كان بمحضر من الرضا عليه السّلام فتقريره عليه السّلام و عدم إنكاره عليه دليل على الجواز، ويمكن القول باختصاص ذلك بريق المعصوم إذا فعل ذلك حباله و تبركا به. و مما يدل على عدم بطلان الصوم به صحيح ابي ولاد المروي في التهذيب قال قلت لأبي عبد الله عليه السّلام اني اقبل بنتا لى صغيرة و انا صائم فيدخل جوفى من ريقها شىء، قال فقال لى لا بأس، ليس عليك شىء.

(و موثق ابي بصير) المروي في التهذيب أيضا، قال قلت لأبي عبد الله عليه السّلام الصائم يقبل امرئته قال عليه السّلام نعم و يعطيها لسانه تمصه، بناء على إطلاقه الشامل لما إذا كانت المرأة صائمة أيضا. و أصرح منه ما فى خبر على بن جعفر المروي فى التهذيب أيضا عن أخيه عليه السّلام قال سئلته عن الرجل الصائم إله أن يمص لسان المرأة و تفعل المرأة ذلك، قال لا بأس. لكن ظاهر الأصحاب عدم العمل بها فى الصائم فيحمل خبر ابي ولاد على صورة عدم الاختيار فى دخوله فى الجوف، و خبر ابي بصير و على بن جعفر على عدم البأس بمجرد المص لا يبلعه أيضا، بل مجرد عدم عمل الأصحاب كاف فى عدم حجية ما ذكر على ما هو طريقنا فى باب العمل بالاخبار، و الله الهادى.

### **[مسألة (٣) لا بأس بابتلاع ما يخرج من الصدر و ما ينزل من الرأس ما لم يصل الى فضاء الفم]**

#### **إشارة**

مسألة (٣) لا بأس بابتلاع ما يخرج من الصدر و ما ينزل من الرأس ما لم يصل الى فضاء الفم، بل الأقوى جواز الجر من الرأس إلى الحلق و ان كان الأحوط تركه و اما ما وصل منهما الى فضاء الفم فلا يترك الاحتياط فيه بترك الابتلاع. الظاهر ان فى المسألة أقوالا ثلاثة

#### **(الأول) جواز الابتلاع فيما يخرج من الصدر و ما ينزل من الرأس**

و عدم بطلان الصوم به مطلقا و لو كان و أصلا إلى فضاء الفم ما لم ينفصل عنه الى الخارج و هو المحكى عن المعتمد و المنتهى و المدارك.

(و يستدل له) بان ذلك لا يسمى أكلا و لا شربا فيكون سائغا بأصالة البراءة السالمة عن المعارض، و بان النخامة مساوقة للريق فى عدم الوصول من الخارج فوجب مساواتها له فى الحكم، و بأنه لا ينفك عنه الصائم إلا نادرا فوجب العفو عنه لعموم البلوى، و لخبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨٩

غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السّلام: لا بأس بأن يزدرد الصائم نخامته، بناء على كون النخامة بالمعنى الأعم من الخارج من الصدر و النازل من الرأس - كما يشهد به ما عن بعض أهل اللغة «١» و لفحوى صحيح عبد الله بن سنان - المتقدم - الدال

على جواز ابتلاع اجزاء القلس بعد ان صار على لسانه.

### (القول الثانى) ما عن العلامة فى التذكرة و الشهيدين و هو الجواز فيهما ما لم يصل الى فضاء الفم

و المنع عنهما بعد الوصول اليه، اما الجواز قبل الوصول اليه فلما استدل به للقول الأول، و اما المنع بعده فلصدق الأكل على ابتلاعهما حينئذ، فلا بد من حمل خبر غياث على صورة عدم الوصول الى فضاء الفم، مضافا الى ضعف سنده، و اما صحيح ابن سنان فلعدم العمل به فى مورده- كما تقدم فى طى الأمر الرابع من الأمور المذكورة فى أول الفصل ص ٤٨٥

### (القول الثالث) التفصيل بين الخارج من الصدر و النازل من الرأس

بالجواز فى الأول إذا لم يصل الى فضاء الفم و المنع فى الأخير، و هو الظاهر من المحقق فى الشرائع و وجه الجواز فى الأول هو ما تقدم فى القولين الأولين، و يستدل للمنع فى الثانى بإجمال معنى النخامة لاختلاف كلمات أهل اللغة فى تفسيرها بعد اتفاقهم على ان الخارج من الصدر يسمى نخامة، فالمتيقن من معناها هو ذلك فلا دلالة لخبر غياث على الجواز فى النازل من الرأس، مضافا الى قوة صدق الأكل عليه، فإنه إدخال شىء فى الجوف من خارجه بخلاف الخارج من الصدر، فان ابتلاعه اعاده ما كان فى الجوف اليه فلا يصدق عليه الأكل إلا إذا وصل الى فضاء الفم.

(و الأقوى هو القول الثانى) لعدم صدق الأكل فيهما قبل الوصول الى الفم، و الفرق بينهما ضعيف فان ما ينزل من الرأس أيضا يعد من جوف البدن، و ليس الاستناد فى الجواز الى خبر غياث حتى يقال بإجمال معنى النخامة بل المناط انه لا يعد بلعهما قبل الوصول الى فضاء الفم أكلا، و اما بعد الوصول إليه فالإنصاف صدق الأكل حينئذ.

(١) نخمة بالفتح: آب بينى و دماغ و سينه، تنخم: انداختن از سينه يا از بينى (منتهى الاريب)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٩٠

(و مما ذكرنا ظهر) حكم الجر من الرأس إلى الحلق و انه لا بأس به ما لم يصل الى فضاء الفم، و الله الهادى.

### [مسألة (٤) المدار على صدق الأكل و الشرب و ان كان بالنحو الغير المتعارف]

#### إشارة

مسألة (٤) المدار على صدق الأكل و الشرب و ان كان بالنحو الغير المتعارف فلا يضر الوصول الى الجوف إذا لم يصدق الأكل و الشرب كما إذا صب دواء فى جرحه أو شيئا فى اذنه أو إحليله فوصل الى جوفه، نعم إذا وصل من طريق انفه فالظاهر انه موجب للبطلان ان كان متعمدا لصدق الأكل و الشرب حينئذ. فى هذه المسألة أمران

### (الأول) المدار فى الأكل و الشرب على ما يصدق عليه أحدهما

و ان كان على غير النحو المتعارف، و الظاهر ان المناط فيهما دخول الطعام و الشراب الى الجوف عن طريق الحلق و لو كان

وصوله الى الحلق عن غير ناحية الفم كما لو فرض وصوله اليه من ناحية الأنف و الاذن و العين، بخلاف ما يصل الى الجوف من غير ناحية الحلق و ان وجد طعمه فى الحلق، و القول بان وصول طعمه اليه ملزوم وصول نفسه إليه لاستحالة انتقال العرض من موضوعة الى موضوعة آخر مردود، فان المدار على صدق دخول ذى الطعم فى الحلق عرفا لا بالدقة العقلية.

(و كيف كان) فلا يضر مجرد الوصول الى الجوف إذا لم يصدق عليه الأكل و الشرب لأنهما قد أخذوا موضوعين للحكم فى باب الصوم.

(فان قلت) مقتضى إطلاق ما يدل على وجوب الاجتناب عن الطعام و الشراب كونهما مفطرين و لو لم يصدق على إدخالهما فى الجوف عنوان الأكل أو الشرب كصحيح ابن مسلم:

لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب اربع خصال: الطعام و الشراب و النساء و الارتماس فى الماء.

(و خبر ابى بصير): الصيام من الطعام و الشراب و (قوله عليه السلام) فى خبر آخر فى مقام المبالغة: ليس الصيام من الطعام و الشراب وحده (و قوله عليه السلام) فى خبر آخر فى مقام تعليل عدم الإفطار بدخول الذباب فى الحلق: انه ليس بطعام، الظاهر فى كون المدار فى المفطر على كونه طعاما و لو لم يصدق على إدخاله فى الجوف عنوان الأكل (و خبر ابن ابى يعفور) فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٩١

تعليل نفي لباس عن الاكتهال: انه ليس بطعام و لا شراب (قلت) المتفاهم من الاجتناب عن كل شىء هو الاجتناب عن فعل ما هو المعتاد بالنسبة إليه، فالاجتناب عن الطعام و الشراب هو ما هو المعتاد المنصرف اليه فيهما- أعنى الأكل و الشرب كما ان الاجتناب عن النساء المذكور فى صحيح محمد بن مسلم هو الاجتناب عن مباشرتهن لا مطلق الاستمتاع حتى النظر و اللمس فالتعبير بالأكل و الشرب تارة و بالطعام و الشراب اخرى لا يوجب اختلافا فيما هو المقصود من المفطر، إذ مرجع التعبيرين أمر واحد و هو الإمساك عن أكل المأكول و شرب المشروب.

### (الأمر الثانى) مقتضى ما ذكرناه فى الأمر الأول عدم فساد الصوم بصب الدواء فى الجرح

أو فى الإحليل و لو وصل الى الجوف، و كذا فى الاذن و العين إذ أوصل إلى الجوف من غير ناحية الحلق، خلافا للمحكى عن الشيخ فى المبسوط و جماعة منهم العلامة فى المختلف من البطلان و لم يحك عنهم دليل عليه، و لعله لدعوى استفادة المنع عن مطلق إدخال الشىء فى الجوف مما دل على المنع من الأكل و الشرب، أو لما تقدم فى الأمر الأول مما ورد من المنع عن الطعام و الشراب و انهما أعم من الأكل و الشرب، أو لما ورد من المنع عن الاحتقان بالمائع كما يأتى، أو لما ورد من المنع عن صب الدهن فى الاذن إذا كان يصل الى الحلق، ففى خبر على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السلام عن الصائم هل يصلح له ان يصب فى اذنه الدهن، قال عليه السلام إذا لم يدخل حلقه فلا بأس، فإنه يدل بمفهومه على ثبوت البأس إذا دخل فى الحلق، أو لما ورد من البطلان بتعمد الاستنشاق أو دخول الغبار فى الأنف.

(ففى خبر سليمان المروزى) قال سمعته يقول إذا تمضمض الصائم فى شهر رمضان أو استنشق متعمدا أو شم رائحة غليظة أو كنس بيتا فدخل فى انفه و حلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين ان ذلك مفطر مثل الأكل و الشرب و النكاح.

(و قد يستدل) للبطلان بصب الدواء فى الإحليل حتى يصل الى الجوف بأنه قد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٩٢

أوصل إلى جوفه مفطرا بأحد المسلكين، فإن المثانة تنفذ الى الجوف فكان موجبا للإفطار كما فى الحقنة.

(و أورد عليه فى المعبر) بأن المثانة ليست موضوعة للاغتذاء و قولهم للمثانة منفذ الى الجوف غير مسلم، بل ربما كان يرد إليها

من الماء على سبيل الرشح، و لا يبطل الصوم بالأمر المحتمل، و ظاهره تسليم البطلان لو علم بدخول الدواء من الإحليل فى الجوف، و انما منع عن البطلان لأجل عدم العلم به و انه من الأمر المحتمل.

(و الأقوى) عدم البطلان بشىء من ذلك الا ما تقدم من استظهار البطلان فيما يدخل عن طريق الحلق و لو من غير ناحية الفم كالاذن و العين و الأنف، و اما من ناحية الجرح و الإحليل فلا دليل على البطلان لعدم صدق عنوان الأكل و الشرب بذلك، و عدم استفادة مبطلية كل ما يدخل فى الجوف مما دل على مبطلية الأكل و الشرب، فإنه قياس محض، و المنع عن الاحتقان بالمائع لا يدل على المنع عن كل ما يدخل فى الجوف، لاحتمال الخصوصية فيه، و لذا يجوز الاحتقان بالجامد، بل يمكن قلب الدليل و الاستدلال بالجواز فى الجامد على عدم المنع و لو فى الجملة، و ما ورد من منع صب الدهن فى الاذن إذا وصل الى الحلق لا يدل على ما إذا دخل الجوف عن غير طريق الحلق، فهو على خلاف ما استدلل له أدل.

و أوضح فسادا الاستدلال بما ورد من المنع عن تعمد الاستنشاق، للإجماع على عدم مبطلية الاستنشاق إذا لم يؤد الى الدخول فى الحلق، و لو قيّدنا الخبر بصورة دخول الماء فى الحلق عن طريق الأنف فلا دلالة فيه على مبطلية مطلق ما يدخل فى الجوف و لو عن غير ناحية الحلق، و ذلك لصدق الشرب على إدخال الماء فى الجوف عن طريق الأنف، كما ان البطلان بدخول الغبار فى الأنف أيضا لا يدل على ذلك، و مما ذكرنا ظهر بطلان الاستدلال بان للمثانة منفذا الى الجوف، لان النفوذ الى الجوف على تقدير تسليمه لا يدل على البطلان ما لم يصدق عليه عنوان الأكل أو الشرب، و الله العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٩٣

### [مسألة (٥) لا يبطل الصوم بإنفاذ الرمح أو السكين أو نحوهما]

مسألة (٥) لا يبطل الصوم بإنفاذ الرمح أو السكين أو نحوهما بحيث يصل الى الجوف و ان كان متعمدا. على المشهور سواء كان رطبا أو يابسا و سواء كان بمباشرة نفسه أو غيره و سواء كان بأمره أولا، و ذلك لوضوح عدم صدق الأكل عليه، بل عدم الفساد هنا اولى من إدخال الدواء فى الجوف، لاستقراره فى الجوف و صيرورته بمنزلة الغذاء للجسم بخلاف السكين و الرمح، خلافا للمحكى عن المبسوط من البطلان إذا طعن نفسه أو أمر غيره بطعنه ففعل و وصل الى جوفه- على ما نقله عنه العلامة فى المختلف- و هو ضعيف مخالف للمشهور و مخالف مع ما صرح به الشيخ نفسه فى الخلاف من عدم الإفطار بوصول الرمح الى الجوف رطبا كان أو يابسا، استقر فى الجوف أولا، كان باختياره أولا، و انما حكى فى الخلاف قولا بالبطلان به عن بعض العامة، و هو يرمى الى عدم الخلاف بين أصحابنا، و هو كذلك إذ لم يحك الخلاف فى ذلك الا عنه (قده) فى المبسوط.

(الى هنا تم بعون الله تعالى) ما أردنا تحريره من الجزء السابع من كتاب مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى) على يد مؤلفه الحقيقير الفقير محمد تقى بن محمد الآملى عاملهما الله تعالى بلطفه الخفى و الجلى و عفى الله سبحانه عنى و عن والدى و عن إخواننا المؤمنين و المؤمنات و يتلوه الجزء الثامن من أول الثالث من مفطرات الصوم و الحمد لله أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا و صلواته و تحياته على نبيه المصطفى و آله البررة الأتقياء و كان الفراغ عن طبعه فى مطبعة الفردوسى فى يوم الجمعة غرة شهر رجب من سنة ١٣٨٧ هـ ق ١٣٤٦ هـ ش اللهم اختم لنا بالسعادة

(تتمه مفطرات الصوم)

الثالث: الجماع و ان لم ينزل، الذكر والأنثى، قبلا- أو دبرا، صغيرا كان أو كبيرا حيا أو ميتا، واطأ أو موطوء، و كذا لو كان الموطوء بهيمه، بل و كذا لو كانت هي الواطئة، و يتحقق بإدخال الحشفة أو مقدارها من مقطوعها، فلا تبطل بأقل من ذلك، بل لو دخل بجملته ملتويا، و لم يكن بمقدار الحشفة لم يبطل، و ان كان لو انتشر كان بمقداره.

في هذا المتن أمور. (الأول) لا إشكال في مبطلية الجماع للصوم في الجملة، إجماعا من المسلمين بل هي من ضروريات الدين، و يدل عليه الكتاب و السنة فمن الأول قوله تعالى أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ إِلَى قوله تعالى فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَ ابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطَ (إلخ) بناء على كون حتى و مدخولها غاية المباشرة النساء أيضا كما هو الظاهر، و من السنة أخبار كثيرة، مثل صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: لا يضر الصائم إذا اجتنب أربع خصال (أو ثلاث) الطعام و الشراب و النساء و الارتماس في الماء، و غير ذلك مما يأتي في خلال المباحث الآتية إنشاء الله.

(الثاني) لا إشكال في تحقق المفطر بالإدخال في قبل المرأة، و ان لم ينزل إجماعا، و هو القدر المتيقن من مورد الأدلة المتقدمة من الكتاب و السنة و انه ضروري من الدين، و كذا في دبرها مع الانزال بلا خلاف فيه بين العلماء، و يشهد له فحوى ما يدل على الإفطار بلا إنزال، و اما مع عدم الانزال فالمعروف المشهور بينهم الفساد، و عن الخلاف و الوسيلة الإجماع عليه، و عن الغنية الإجماع على الفساد بحصول الجنابة، فيدخل الوطى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤

في الدبر فيه بناء على حصول الجنابة به، و لم يحك في ذلك خلاف عن أحد غير ان الشيخ في مبسوطه يظهر منه نوع تردد فيه حيث يقول يجب القضاء و الكفارة بالجماع في الفرج أنزل أم لم ينزل، سواء كان قبلا- أو دبرا، فرج امرأة أو غلام أو ميتة أو بهيمه، و على كل حال على الظاهر من المذهب، و قد روى ان الوطى في الدبر لا يوجب نقض الصوم إلّا إذا أنزل معه، و ان المفعول به لا- ينقض صومه بحال، و الأحوط الأول، انتهى، و الأقوى ما هو المعروف من بطلان الصوم بالوطى في دبر المرأة و ان لم ينزل، و ذلك لدعوى الإجماع عليه مع عدم ظهور مخالف فيه، و دلالة الآية المباركة عليه، بناء على شمول الاذن في المباشرة في قوله تعالى فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ للوطى في الدبر أيضا، فتدل الآية ح على حرمة في حال الصوم، كحرمة الوطى في القبل أيضا، مع إمكان القول بدلالاتها على الابطال به و لو مع عدم حرمة في نفسه، إذ يكون ح حرما في حال الصوم أيضا، لكونه

مبطلا له، و لكنه بعيد و يدل عليه من النصوص، صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يعبت بأهله في شهر رمضان حتى يمى، قال: عليه من الكفارة مثل ما على الذى يجامع، و صحىحه الآخر عن الصادق عليه السلام، قال سئلته عن رجل عبث بامرئته و هو محرم من غير جماع، أو فعل ذلك فى شهر رمضان، فقال عليه السلام عليهما من الكفارة مثل ما على الذى يجامع، و مرسل حفص عنه عليه السلام أيضا فى الرجل يلاعب أهله أو جاريتة فى قضاء شهر رمضان فيسبقه الماء فنزل، قال عليه السلام عليه من الكفارة مثل ما على الذى جامع فى شهر رمضان، و خبر الهروى القائل بالرضا عليه السلام: قد روى عن آبائك فىمن جامع فى شهر رمضان و أفطر فيه ثلاث كفارات، و روى عنهم أيضا كفارة واحدة، فبأى الحديثين نأخذ، قال عليه السلام.

بهما جميعا، متى جامع الرجل حراما، أو أفطر على حرام، فى شهر رمضان فيه ثلاث كفارات، و ان نكح حلالا أو أفطر على حلال فعليه كفارة واحدة، و ان كان ناسيا فلا شىء عليه، بناء على شمول الجماع فى هذه الروايات و النكاح فى الخبر الأخير للوطى فى الدبر أيضا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥

و مضمرة سماعة قال سئلته عن رجل أتى أهله فى رمضان متعمدا، فقال عليه عتق رقبة، و إطعام ستين مسكينا، و صيام شهرين متتابعين، و قضاء ذلك، و اين (أو أنى) له مثل ذلك اليوم بناء على صدق إتيان الأهل على وطئها فى الدبر و دعوى انصرافه إلى وطئها فى القبل مطلقا، أو مع الانزال و ان لم تكن بعيدة لكنه بدوى يزول بعد الالتفات إلى سببىة نفس الجماع للجنابة و الإفطار و ان الدبر أحد المأتين الذين رتب الشارع عليهما أحكام الجماع، ففى مرسل حفص بن سوفة عن الصادق عليه السلام عن الرجل يأتى أهله من خلفها، قال هو احد المأتين ففیه الغسل فانظر الى ما فيه فإنه كالنص فى ترتب الأحكام الثابتة على الوطى فى الدبر أيضا و ان الجماع بما له من الاحكام هو الأعم من الوطى قبلا أو دبرا، و يمكن الاستدلال بالملازمة بين حصول الجنابة العمدية و بين فساد الصوم بها بناء على حصول الجنابة بالوطى بالدبر بلا إنزال كالوطى فى القبل كما تقدم فى مباحث غسل الجنابة من الطهارة، و يدل على الملازمة بينهما مضافا الى الإجماع المحكى عن الغنية على ان الجنابة عمدا يفسد الصوم معتصدا بعدم نقل الخلاف فيه عن احد، الروايات الواردة فىمن أجنب متعمدا فى شهر رمضان فى ليله أو نهاره بمباشرة أهله أو غيرها و فىمن أصبح جنبا و فى حكم الجنابة فى شهر رمضان فان التدبر فيها مما يشرف الناظر إليها فى ان الفساد مستند إلى الجنابة، بحيث يحصل له القطع بان تعمد الجنابة كتعمد الأكل و الشرب يناقض الصوم، ففى خبر عمر بن يزيد قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام لأتى علة لا يفطر الاحتلام الصائم و النكاح يفطر الصائم، قال عليه السلام: لأن النكاح فعله و الاحتلام مفعول به، فانظر إلى السؤال حيث ان المستفاد منه ارتكاز ذهن السائل بتساوى الاحتلام مع النكاح فى كونهما موجبا للجنابة، و الى الجواب عنه حيث انه عليه السلام يقرر السائل على ما هو عليه من الارتكاز، و انما يفرق بينهما بالاختيار و غير الاختيار، فيستفاد منه ان الجنابة الاختيارية موجبة للفساد، و بعد كون الوطى فى الدبر بلا إنزال موجبا للجنابة يثبت كونه سببا لبطلان الصوم، و اما مرفوعة البرقى عن الصادق عليه السلام النافية للغسل عليهما ما لم ينزل، و وجوبه عليه دونها مع الانزال، قال عليه السلام: إذا أتى الرجل المرأة فى دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦

و ان انزل فعليه الغسل و لا غسل عليها، فهى موهونة بالاعراض عنها، فلا تصلح لمعارضة ما تقدم من الأدلة، و لا يصح الاستناد إليها، و مما ذكر من الحكم فى وطئ دبر المرأة بلا إنزال يظهر حكم الوطى فى دبر الغلام بلا إنزال أيضا، و انه أيضا مما يفسد به الصوم و تجب به كفارة الجمع لانه من المفطر الحرام لحصول الجنابة به بناء على الملازمة بين ما يوجب الجنابة و بين فساد

الصوم به، لكن إثبات السببية للجنابة بالدليل في طرف الفاعل مشكل و في طرف المفعول أشكل، اللهم الا ان يدعى الإجماع في طرف الفاعل، و يثبت في طرف المفعول بعدم القول بالفصل، و كيف كان فالاحتياط مما لا ينبغي تركه، (الأمر الثالث) لا اشكال و لا خلاف في فساد صوم المرأة بالجماع في قبلها و لو مع عدم الانزال، و كذا يفسد صومها بالجماع في دبرها مع عدم الانزال، إذا الجماع موجب لفساد صوم الطرفين لا خصوص الرجل بلا خلاف في ذلك و لا اشكال، و إذا كان الوطى في الدبر موجبا لفساد صوم الواطى يكون موجبا لفساد صوم الموطوء أيضا، و مرفوعة أحمد بن محمد عن الصادق عليه السلام في الرجل يأتي المرأة في دبرها و هي صائمه، قال عليه السلام لا ينقض صومها و ليس عليها غسل، و مرسله على بن الحكم عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام إذا اتى الرجل المرأة في الدبر و هي صائمه لم ينقض صومها و ليس عليها غسل، و مرفوعة البرقي المذكورة في الأمر المتقدم قاصرة عن إثبات الصحة لإعراض الأصحاب عنها ساقطة عن الحجية، لا يصلح الاستناد إليها أصلا، (الأمر الرابع) لا فرق بعد تحقق اسم الوطى و الجماع بين ان يكون الواطى و الموطوء كلاهما كبيرين أو صغيرين، أو مختلفين، فلو أولج في قبل صغيرة أو درها أفسد صومه، و لو أولج الصغيرة في قبل كبيرة أو دبرها أفسد صومها، و كذا صوم الصغيرة الموطوءة و الصغير الواطى لو كانتا صائمين و احتاجا الى الغسل من الجنابة و لو بعد البلوغ، و ذلك لصيرورتها بالوطى و الموطوءة جنبا فيحتاجا في رفع جنابتهما الى الغسل، و يصح منهما الغسل في حال الصبي بناء على شرعية عبادات الصبي، كما مر مرارا و منه يظهر انها لو كانا صغيرين صائمين يفسد صومهما، و هذا فيما إذا كان الولوج بما يتحقق به اسم الوطى،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧

و لو لم يكن كذلك كما إذا أدخل آلة الطفل قبل نشوه ففي حصول الجنابة به للطرفين و الاحتياج الى الغسل و بطلان الصوم به اشكال و لعل الأقوى هو العدم، لعدم صدق الوطى الذي به تحصل الجنابة و وجوب الغسل و فساد للصوم، (الأمر الخامس) لا فرق في الواطى و الموطوء بين كونهما حيا أو ميتا، فلو أدخلت المرأة آلة ميت في قبلها أو دبرها أبطل صومها كما لو أدخلت آلة ميت أو دبره أفسد صومه، بناء على حصول الجنابة بوطى الميت أو لصيرورته موطوءة و ذلك لأتى و المدرك في الجميع.

(الأمر السادس) لا فرق في الوطى الموجب للجنابة و بطلان الصوم بين ان يكون الموطوء إنسانا أو بهيمة، و لا في الواطى بينهما و ذلك لحصول الجنابة بوطى البهيمه و بموطئته كما مر في مبحث الجنابة من الطهارة مستدلا له بالإجماع عليه، لكن في الحكم بحصول الجنابة بوطى البهيمه إشكال و بصيرورته موطوء بها أشكل، و المقام مما لا ينبغي ان يترك فيه الاحتياط، (و الأمر السابع) يتحقق الوطى الموجب للجنابة و بطلان الصوم بإدخال الحشفة أو مقدارها من مقطوعها، و لا تبطل بأقل من ذلك و ذلك لكون المفسد منه الصوم هو الموجب للجنابة و الغسل، لما عرفت من ان الاستفادة من النصوص هو كون الوطى الموجب للجنابة هو المفسد للصوم، و حيث ان الموجب لها هو إدخال الحشفة فيمن هي له، و إدخال مقدارها من مقطوعها فالمفسد للصوم أيضا هو المحدود بذلك الحد ففي المقطوع منه الحشفة لو ادخل بجملته ملتويا و لم يكن بمقدار الحشفة لم يبطل، و ان كان لو انتشر لكان بمقدارها، لعدم صدق إدخال مقدار الحشفة على إدخال الجملة الملتوية التي لا تكون بمقدارها.

### [مسألة ٦- لا فرق في البطلان بالجماع بين صورة قصد الانزال به و عدمه]

مسألة ٦- لا فرق في البطلان بالجماع بين صورة قصد الانزال به و عدمه.

و ذلك لكون الجماع بنفسه مبطلا- و لو مع عدم الانزال، فقصد من حيث نفسه قصد للمفطر، فلا يحتاج في الإبطال به قصد



الانزال و هذا ظاهر،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨

### [مسألة ٧- لا يبطل الصوم بالإيلاج فى غير احد الفرجين بلا إنزال]

مسألة ٧- لا يبطل الصوم بالإيلاج فى غير احد الفرجين بلا إنزال إلا إذا كان قاصدا له فإنه يبطل و ان لم ينزل من حيث انه نوى المفطر.

عدم البطلان بالإيلاج فى غير احد الفرجين بلا إنزال، لأجل انه لا يكون من المفطرات، و البطلان مع قصد الإنزال لأن قصده قصد للمفطر، فيفسد من جهة الإخلال بالنية و ان لم نيته إلى الإنزال خلافا لصاحب الجواهر: فإنه قد عده مع اختياره البطلان بنية القاطع، يقوى الصحة فى المقام و لعله عدل عن فتاواه بالبطلان عند قصد المفطر و الا فلا وجه له كما لا يخفى.

### [مسألة ٨- لا يضر إدخال الإصبع و نحوه لا بقصد الانزال]

مسألة ٨- لا يضر إدخال الإصبع و نحوه لا بقصد الانزال

لان إدخال الإصبع فى أحد الفرجين لا- يكون موجبا للجناية، ففى إدخاله لا بقصد الانزال لا يكون آتيا بالمفطر، و لا قاصدا لإتيانه، فلا يكون مضرا بصحة صومه، و مع تحقق الانزال به يدخل فى الاستمنا و سيأتى حكمه،

### [مسألة ٩- لا يبطل الصوم إذا كان نائما أو كان مكرها بحيث خرج عن اختياره]

مسألة ٩- لا يبطل الصوم إذا كان نائما أو كان مكرها بحيث خرج عن اختياره كما لا يضر إذا كان سهوا.

لا- يبطل الصوم لو جامع مكرها بغير اختيار، أو فى حال النوم و الإغماء و نحوهما مما لا عمد له معه كما لا يضر إذا كان عن سهو من الصوم، لكن الإكراه عليه لا- بد من ان يكون على وجه موجب لسلب القدرة و الاختيار عنه، مثل إذا أوجر شىء فى حلقه أو أخذ و القى فى الماء و غمس فيه على وجه تحقق الارتماس، و الإكراه بهذا الوجه الموجب لسلب الاختيار فى الجماع فى طرف الموطوء ممكن، كما إذا قهر و فعل به، و اما فى طرف الواطئ فلعله مما لا يقع، بل الواقع هو الوطئ منه احتيارا، لكن على وجه الاضطرار فى الاختيار، كما إذا أقدم عنده طعاما و أجبره على أكله أو أمره بالارتماس فى الماء بحيث يكون الأكل أو الارتماس بإرادة منه لكن إرادة ناشئة عن إبعاد المكره، بحيث لولاه لما كان الفاعل يريد، فان الصوم ح فاسد يجب قضائه، لكن لا عصيان فى إبطاله، و لا كفارة عليه، و السر فى عدم وقوع ذلك فى طرف الواطئ هو توقف الجماع على حال العوظ و انتشار الآلة المتوقف على القصد و الاختيار، اللهم الا ان المكره يأخذ آله و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩

يدخلها فى فرج و هو بعيد، و كيف كان فمع تحقق الإكراه على حد القهر المانع عن الإرادة لا يكون الصوم باطلا، و لو كان كلام لكان فى تحقق صغراه: أى صيرورة الإكراه موجبا لصدور الوطئ لا بالاختيار، كما ان الوطئ فى حال النوم أيضا كذلك فى طرف الواطئ، و انه أمر ممكن فى طرف الموطوء، و كيف كان فيدل على عدم بطلان الصوم بالجماع على وجه القهر المانع



عن الاختيار، أو على وجه النسيان عن الصوم، مضافا الى الإجماع على اعتبار العمد و الاختيار في صدوره، بل في صدور غيره من المفطرات، كما سيأتى البحث عنه النصوص المعتمدة في المقام.

ففى موثق عمار انه سئل عن الصادق عليه السلام عن الرجل ينسى و هو صائم فيجامع أهله فقال يغتسل و لا شىء عليه. و مرسل الصدوق فى الفقيه قال و روى عن الأئمة عليهم السلام ان هذا فى شهر رمضان و غيره و لا يجب عنه القضاء. و الموثق الآخر للعمار المروى فى الكافى قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل و هو صائم فيجامع أهله فقال عليه السلام يغتسل و لا شىء عليه، و حملة الشيخ على النسيان، و احتمال فى الوسائل حملة على الجاهل و على الصوم المندوب، فلا شىء عليه و ان بطل، و قد ورد أخبار كثيرة فى عدم البطلان بالأكل و الشرب مع نسيان الصوم، و انه رزق رزقه الله تعالى.

### [مسألة ١٠- لو قصد التفخيذ مثلا فدخل فى أحد الفرجين لم يبطل]

مسألة ١٠- لو قصد التفخيذ مثلا- فدخل فى أحد الفرجين لم يبطل و لو قصد الإدخال فى أحدهما فلم يتحقق كان مبطلا من حيث انه نوى المفطر.

الدخول فى أحد الفرجين عند قصد التفخيذ لا يكون مبطلا لانه غير اختياري و لا يكون بإرادة منه، و البطلان فى صورة قصد الإدخال يكون بنية الإتيان بالمفطر، و قصد الإتيان بالقاطع و ان لم ينته الى الدخول فى أحدهما لأن نية القاطع بنفسها مبطل لأجل الإخلال بنية الصوم و قد مر فى المسألة السابقة حكاية الخلاف فى ذلك عن صاحب الجواهر و انه قوى الصحة فى المقام و لا وجه له.

### [مسألة ١١- إذا دخل الرجل بالخنثى قبلا لم يبطل صومه و لا صومها]

مسألة ١١- إذا دخل الرجل بالخنثى قبلا لم يبطل صومه و لا صومها و كذا لو دخل الخنثى بالأنثى و لو دبرا اما لو وطى الخنثى دبرا بطل صومهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠

و لو دخل الرجل بالخنثى و دخلت الخنثى بالأنثى بطل صوم الخنثى دونهما و لو وطئت كل من الخنثيين الأخرى لم يبطل صومهما.

اعلم ان الحكم ببطلان الصوم بالجماع، و ترتيب آثار بطلانه من الإتيان بالقضاء و الكفارة يتوقف على إحراز الوطى الموجب له، و مع الشك فيه يكون المرجع هو الأصل الجارى فيه من البراءة و الاستصحاب، و يترتب على ذلك الفروع المذكورة فى هذه المسألة و هى أمور.

(الأول) إذا دخل الرجل فى قبل الخنثى لم يبطل صومه و لا صومها، و لا يجب الغسل عليه و لا عليها، و لا يحكم بجنايته و لا بجنايتها، و ذلك للشك فى كون المدخول فيه هو الفرج بناء على عدم كون الخنثى طبيعةً ثالثةً و لا كونها واجدةً للطبيعتين، اعنى كونها رجلا و امرأة، مقابل كونها فى الواقع اما رجلا أو امرأة، للشك ح فى كون الثقب المدخول فيها فرجا لأنها فرج على تقدير كونها امرأة، مع انها على تقدير كونها طبيعةً ثالثةً أو جامعةً للطبيعتين يكون الدخول فى قبلها مما يشك فى ترتيب آثار الجماع و الوطى فى القبل عليه بالشبهة الحكمية، لأن الأدلة الدالة على حكم الوطى فى قبل المرأة لا تشمل الخنثى لخروجها

عن الأنتى موضوعا بناء على كونها طبيعةً ثالثةً، و لانصرافها عنها بناء على كون جامعةً للرجولية و الأنوثية، فلا تكون مشمولاً لحكم الوطى المرأة كما لا يخفى.

(الثانى) إذا دخل الخنتى بالأنتى لا يبطل صومها سواء دخل فى قبلها أو دبرها، للشك فى كون الآلة التى تدخلها آلة الرجولية، و قد تقدم عدم البطلان بإدخال، ما عداها و لا يعلم ح بطلان صومها و لا صوم المرأة المدخول بها.

(الثالث) لو وطى للخنتى دبرا بطل صوم الواطى و الخنتى معا لحصول الجنابة لهما.

(الرابع) لو دخل الرجل الخنتى و الخنتى بالأنتى بطل صوم الخنتى، للعلم التفصيلى بتحقق الوطى منه، ان كان رجلاً أو فيه ان كانت امرأة، دون الرجل و الأنتى، لشك الرجل فى وطى المرأة، و شك الأنتى فى الوطى الرجل إياها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١

(الخامس) لو وطئت كل من الخنتين الأخرى لم يبطل صومهما، لشك كل واحد منهما فى صيرورته واطيا للمرئة أو موطوء للرجل، و ذلك للشك فى كل واحد منهما فى الرجولية و الأنوثية، و كون الصادر منهما المساحقة بناء على كونهما مرأتين و هى لا توجب البطلان مع عدم قصد الانزال.

### [مسألة ١٢- إذا جامع نسيانا أو من غير اختيار]

مسألة ١٢- إذا جامع نسيانا أو من غير اختيار ثم تذكر أو ارتفع الجبر وجب الإخراج فوراً فان تراخى بطل صومه. و وجه صحة صومه لو أخرجه فوراً عدم صدور المبطل منه، لأنه فى حالة القهر و النسيان لم يصدر منه المبطل، لعدم كونه مبطلا و بعد التذكر و الاختيار لم يصدر منه فعل لكى يكون مبطلا، و مقدار زمان الإخراج الذى يشتغل به أيضا خارج عن الاختيار، و وجه بطلانه مع الإخراج متراخيا هو صدور الوطى منه بالاختيار، بناء على ظهور دليل مبطلية الجماع فى كون المبطل منه هو الأعم من الحدوث و البقاء.

### [مسألة ١٣- إذا شك فى الدخول أو شك فى بلوغ مقدار الحشفة لم يبطل صومه]

مسألة ١٣- إذا شك فى الدخول أو شك فى بلوغ مقدار الحشفة لم يبطل صومه. للشك فى تحقق المبطل، و كون الشبهة موضوعية، فيرجع الى الأصل من البراءة و الاستصحاب مع حكومة الاستصحاب على البراءة.

### [الرابع من المفطرات الاستمنا]

### إشارة

الرابع من المفطرات الاستمنا أى إنزال المنى متعمداً بملامسة أو قبله أو تفخيذ أو نظر أو تصوير صورة الواقعة أو تخيل صورة امرأة أو نحو ذلك من الأفعال التى يقصد بها حصوله فإنه مبطل للصوم بجميع افراده و اما لو لم يكن قاصداً للإنزال و سبقه

المنى من دون إيجاد شيء مما يقتضيه لم يكن عليه شيء.

من المفطرات للصوم الاستمناء، وهو طلب خروج المنى بغير الجماع مما يوجب خروجه به عادة كالتفخيذ ونحوه مع خروجه أيضا، فيعتبر فيه قصد خروج المنى وكون الفعل الموجب لخروجه مما يوجبه عادة، وخروج المنى وهو بهذا المعنى من المفطرات، وظاهرهم الاتفاق على حصول الإفطار به،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢

وفي المعبر ويفطر بإنزال الماء بالاستمناء والملامسة والقبلة اتفاقا، وعن المنتهى الإنزال نهارا مفسد للصوم مع العمد سواء نزل باستمناء أو ملامسة أو قبلة بلا خلاف.

وعن المدارك قد اجمع العلماء كافة على ان الاستمناء مفسد للصوم.

وعن الفاضل الهندي ان إفساده مما أطبق عليه الأصحاب.

ويدل عليه جملة من النصوص، كصحيح ابن الحجاج عن الصادق عليه السلام، عن الرجل يعبث بأهله حتى يمى قال: عليه من الكفارة مثل ما على الذى يجامع، بناء على ان تكون كلمة (حتى) فى قوله حتى يمى تعليلية، حتى يصير المعنى انه يعبث بأهله لكي يخرج منه المنى، فينطبق على ما إذا قصد خروجه.

وخبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام عن رجل وضع يده على شيء من جسد امرئته فأدق، فقال: كفارته ان يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا أو يعتق رقبة.

وخبر سماعه فى رجل لزق بأهله فأنزل قال: إطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين، والمصرح به فى هذه الاخبار الثلاثة هو وجوب الكفارة، دون البطلان والقضاء، الا ان وجوبها يلزم البطلان ووجوب القضاء، للإجماع على عدم الكفارة عند عدم البطلان، والخبران الأخيران أعنى خبر ابى بصير وخبر سماعه، يدلان على البطلان بالإنزال مع عدم قصد خروج المنى بالإطلاق.

وصحيح ابى مسلم عن الباقر عليه السلام هل يباشر الصائم أو يقبل فى شهر رمضان؟

فقال عليه السلام: انى أخاف عليه فليتنزه عن ذلك، ألا ان يثق ان لا يسبق منيه، وهذا الخبر الأخير يدل على البطلان فيما إذا لم يكن قاصدا لخروج المنى، الا- فيما لم يكن من عادته خروجه مما يفعل من المباشرة والتقبيل، ويدل على البطلان أيضا النصوص الدالة على بطلان الصوم بالجنابة العمدية ولو كانت بغير الجماع، لأن خروج المنى بالاستمناء بقصد خروجه جنابة عمدية، وذلك كخبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام وقد تقدم فى ص ٤ ولا فرق فى الفعل الموجب لخروج المنى بين الملامسة والقبلة والتفخيذ، كما ادعى عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣

الاتفاق فى المعبر والمنتهى، والمصرح به فى النصوص المتقدمة من العبث واللزق والمباشرة ووضع اليد على شيء من جسد المرنة، وبين النظر وتصوير صورة الواقعة، وتخييل صورة المرأة، وقد وقع الخلاف فى البطلان بالنظر وبما بعده، واستظهر المحقق قده فى الشرائع: عدم البطلان بالنظر الى المرأة أو باستماع صوتها إذا تعقب بالامناء مطلقا، سواء كان النظر إليها حلالا كالنظر الى حليلته، أو حراما كالنظر الى الأجنبية، وسواء كان مقصوده الامناء، أولا، وسواء كان الامناء من عادته بمثل هذا النظر أو الاستماع أولا، والمحكى عن الشيخ التفصيل بين من يحل النظر إليها ومن يحرم: بوجود القضاء فى الأول، دون الأخير، وحكى عن ابى الصلاح وجوب القضاء على من اصغى الى حديث أو ضم أو قبل فأمنى، من غير فرق بين الحلال والحرام، وقال فى المدارك: الأصح ان ذلك غير مفسد إلا إذا كان من عادته الامناء، قال: وكذا القول فى التخييل لو ترتب عليه الإنزال.

والتحقيق ان يقال بوجود القضاء والكفارة بالامناء بما يترتب عليه و كان من عادته خروج المنى منه به، وذلك لانه قاصد

للإتيان بالمفطر، فيكون صدوره منه بالعمد والاختيار، وهذا هو القدر المتيقن مما يستفاد من النصوص الواردة في البطلان بالاستمنا، وان لم يكن موردها النظر والتخيل والإصغاء، بل كان المباشرة والزلزلة ونحوهما مما في النصوص، لكن المعلوم بالوجدان هو عدم اعتبار خصوصية الفعل الموجب لإخراج المني في ذلك، بل العبرة في الفساد هو الإتيان بالمفطر عن عمد بما يكون من عادته حصوله به، فيتحقق به الفساد الموجب للقضاء والكفارة معا، قال في الجواهر:

و كأنه لا- خلاف فيه، كما اعترف به في الرياض، هذا إذا قصد الإتيان بما يكون من عادته الامناء به، ولو قصد الامناء بما لا يوجبه عادة و اتفق خروج المني منه، فالظاهر فساد صومه و وجوب القضاء والكفارة معا، كما في المختلف و اللمعة، لأنه قصد الإتيان بالمفطر و اتى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤

به عن العمد والاختيار، و كون الفعل مما لا يوجبه عادة لا ينفذ في سلب البطلان بعد صدور المبطل عنه بالاختيار، و لو أتى بما يوجبه عادة فأمنى من دون قصد الإمنا، ففي الروضة الحكم بالبطلان لقصد ما يوجب خروج المني به عادة مع خروجه، و تنظر فيه في الجواهر و قال قده:

دخول ذلك في الاستمنا بسبب اعتياده مع انه غير مقصود لا- يخلو من نظر، أقول: و الأقوى ما قاله في الروضة لأن قصد ما يوجب خروج المني عادة مع الالتفات بكونه كك قصد للاستمنا، كما ان قصد ما يصدق عليه الرجوع في الطلاق رجوع، و ان لم يقصد به الرجوع، و قصد ما يصدق عليه البيع في المعاطاة قصد للبيع، و ان لم يقصد البيع، فالرجوع في الطلاق قد يتحقق بقصد مفهومه و إنشائه بقوله رجعت، و قد يتحقق بما لا يصح وقوعه إلا بالزوجة كالوطى و التقبيل و التفخيز، و ان لم يقصد به الرجوع، و في المقام أيضا يكون قصد ما به يخرج المني عادة مع خروجه قصد للإمنا فهو استمنا، و اللازم على ذلك وجوب الكفارة أيضا بخروجه، كما فيما إذا قصد الامناء لما لا يوجب خروج المني به مع اتفاق خروجه.

و اختصاص نصوص المقام بذكر الكفارة بالملاعبة و الزلزلة و نحوهما، و ليس لوجوبها لكل ما به يحصل الأمانة إذا قصد ذاك الموجب دليل، و لا سيما إذا كان ما يحصل به الامناء مما لا يوجبه عادة و كان خروج المني به من باب الاتفاق.

غير قادح في وجوبها لإمكان إثبات وجوبها بما يدل على ثبوتها في كل إفطار عمدى صدر بالقصد والاختيار لكن في الجواهر قوى وجوب القضاء خاصة بكل منهما (اي مما يقصد الامناء أو يقصد ما يوجبه عادة بلا قصد الامناء) و قال: بل بكل إنزال غير مقصود حصل من النظر والاستمتاع بشهوة لغلام أو امرأة محللة أو محرمة، و حكى القول به عن العلامة في المختلف، و الشهيد في اللمعة، و استدلل له بما يفهم من فحوى نصوص اللبس و التقبيل، و ما فيها من التعليل بخوف الانزال، و ما استشهد به في تلك النصوص من ان بدو القتال اللطام الى ان قال و بذلك يظهر عدم الفرق بين المحلل و المحرم ضرورة عدم مدخلية الإثم في حصول البطلان انتهى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥

أقول: و قد عرفت ان الأقوى وجوب الكفارة في كل منهما، (اي فيما يقصد الامناء أو يقصد ما يوجبه عادة بلا قصد الامناء) و فيها يفرق بين المحلل و المحرم، بوجوب كفارة واحدة في المحلل، و كفارة الجمع في المحرم، و لو أتى بما لا يوجبه من غير قصد خروجه و اتفق خروجه فلا إشكال في عدم البطلان، و لا يجب قضاء و لا كفارة لعدم قصد الإتيان بالمفطر أصلا، و كون خروج المني منه بلا- قصد منه في خروجه و لا- قصد منه لما يوجب خروجه عادة، و ذلك ظاهر كما سيأتى في المسألة الثامنة عشر و سيأتى في المسألة السابعة عشر: انه لو قصد الإنزال، بإتيانه ما يوجب خروج المني و لكن لم ينزل من باب الاتفاق يبطل صومه، من باب نية إيجاد المفطر، و لا كفارة عليه.

## [مسألة ١٤ - إذا علم عن نفسه انه لو نام في نهار شهر رمضان يحتلم]

مسألة ١٤- إذا علم عن نفسه انه لو نام في نهار شهر رمضان يحتلم فالأحوط تركه و ان كان الظاهر جوازه خصوصا إذا كان الترك موجبا للحرج:

و ليعلم أن إفساد الصوم بفعل المفطر، منوط على صدور المفطر عن اللصائم بالإرادة و الاختيار، و اختيارية الفعل اما بكونه بنفسه متعلقا للإرادة، كالأكل، أو بالقدرة على إيجاد مقدماته، بحيث لا يبقى بعد ما يوجد منها مقدمة أخرى خارجة عن قدرته و اختياره كفري الأوداج المترتب عليه القتل، إذا تبين ذلك فاعلم، ان خروج المنى عن النائم في حال نومه متوقف على نومه، و ليس بعد تحقق النوم منه مما يترتب عليه الاحتلام نحو ترتب القتل على فري الأوداج، بل يحتاج إلى أمور أخرى خارجة عن حيز اختيار النائم لا يكون النائم بالنسبة إليها فاعلا بل يكون مفعولا، و لذا ورد الفرق بين الاحتلام و بين النكاح، في خبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام: بان النكاح فعله، و الاحتلام مفعول به، بمعنى احتياجه الى تصوير صورة في حالة النوم و تخيلها، و حيث ان الخيال قوى في حالة النوم لإعراض النفس عما عداه بغنوة الحواس و ركودها يتأثر الجسم المتخيل من ناحية الصورة المرئية في الطيف و ينزل منه المنى، و منه ظهر ان بين النوم الذى مقدمة للاحتلام و بين تحقق الاحتلام أمور غير اختيارية يكون النائم مفعولا به، فح لا يكون الاحتلام اختياريا، لعدم كونه بنفسه مرادا، و لا كون مقدمته الاختيارية اعنى النوم مما يترتب عليه الاحتلام من دون واسطة أمر غير مقدور، بل هو نظير صيرورة البذر سنبلًا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦

المتوقفة على إلقائه في الأرض، و تحقق أمور غير اختيارية بعد الإلقاء حتى ينتهى إلى صيرورته سنبلًا، و هذا مما لا اشكال فيه، انما الكلام في المراد من مفعولية النائم بالاحتلام، و انه هل هو صرف خروجه عن اختيار النائم و لو كان نومه بالاختيار، أو أنه يستفاد عذر النائم عن تحققه عقلا، لكونه مما يفعل به لا بالاختيار، فعلى الأول يكفى في رفع أثره الذى هو البطلان صرف كونه خارجا عن الاختيار، و على الثانى لا بد في رفع أثره كونه غير مقدور على نحو الإطلاق، فمع التمكن من المنع عنه و لو بترك مقدمة من مقدماته اعنى النوم، لا يعذر العقل في تحققه منه، و لعل الوجه في بطلان الصوم بنوم الصائم مع علمه بأنه يحتلم في نومه، هو استفادة المعذورية العقلية عن تحقق الاحتلام المتوقفة على خروجه عن حيز ارادته بقول مطلق، و وجه صحته هو استفادة كون خروجه عن حيز الإرادة في الجملة، و لعل هذا هو الأظهر، و عليه فالأقوى صحة الصوم إذا نام الصائم في نهار رمضان، مع علمه بأنه يحتلم في نومه و لا- سيما إذا كان الترك موجبا للحرج، لتحقق المعذورية العقلية ح بسلب القدرة عن ترك النوم، فيصير الاحتلام خارجا عن حيز القدرة على نحو الإطلاق، و لا يرد بأن أدلة الحرج و للضرر على تقدير جريانها انما تدل على جواز الإفطار، لا على نفي المفطرية، بل الحرج ح يصير منشأ لسلب القدرة عن ترك مقدمته التى هى النوم، كما لا يخفى لكن الأحوط مع ذلك كله تركه ح خصوصا إذا لم يكن تركه موجبا للحرج، و الله العالم.

## [مسألة ١٥ - يجوز للمحتلم في النهار الاستبراء بالبول أو الخرطات و ان علم بخروج بقايا المنى في المجرى]

مسألة ١٥- يجوز للمحتلم في النهار الاستبراء بالبول أو الخرطات و ان علم بخروج بقايا المنى في المجرى، و لا- يجب عليه التحفظ بعد الانزال من خروج المنى إن استيقظ قبله خصوصا مع الإضرار أو الحرج، اعلم ان الموجب للجنابة خروج المنى عن المجرى الى خارجه، فما لم يخرج عن المجرى لا تحصل الجنابة، و ان تحرك عن

محلّه الى محل آخر، ثم ان خروجه عن المجرى بعد خروجه لا يحدث جنابة جديدة، بل التكرار فى الخروج لا يوجب إلا جنابة واحدة، وهذا بخلاف ما لو خرج منه شىء فاعتسل له ثم بعد الاغتسال خرج منه شىء من بقايا ما بقى من الإنزال الأول فى المجرى حيث ان إخراجة بعد الاغتسال يوجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧

إحداث جنابة اخرى موجبة لغسل آخر، إذا تبين ذلك فنقول يجوز للمحتلم فى النهار الاستبراء بالبول أو الخرطات قبل ان يغتسل، و ان علم بخروج بقايا المنى فى المجرى، لان هذا الخارج و ان كان مما يترتب عليه الأثر بالنسبة إلى اقتضائه فساد الصوم، إذا الخارج من المنى بالاحتلام لم يؤثر فى فساده، و لهذا الباقى الذى يخرج بالاستبراء اثر جديد و هو فساد الصوم، الا ان أدلة فساد الصوم بخروج المنى عن العمد و الاختيار منصرفه عن خروج ما يبقى منه فى المجرى بعد الاحتلام، فالمرجع فيه هو أدلة جواز الاستبراء، و لو منع عن الرجوع إليها أيضا بدعوى منع إطلاقها لكى يشمل صورة لزوم الإفطار، فليرجع الى الأصل العملى و هو البراءة فى المقام، هذا مضافا الى ان الحكم بجواز الاستبراء له مقطوع به، و لم يحك فيه الخلاف، و يمكن التمسك بالسيرة العملية حيث، ان عمل الصائمين على البول بعد الاحتلام، بلا احتمال لهم للمنع عنه هذا تمام الكلام فى جواز الاستبراء، و هل يجب التحفظ عن خروج المنى إلى خارج المجرى بعد ان تحرك عن محلّه الى المجرى أم لا، وجهان، و أقواما الأخير لانصراف أدلة الإمساك عن خروجه عن مثله، و لا سيما فيما كان التحفظ ضروريا أو حرجيا كما لا يخفى.

### [مسألة ١٦- إذا احتلم فى النهار و أراد الاغتسال]

مسألة ١٦- إذا احتلم فى النهار و أراد الاغتسال فالأحوط تقديم الاستبراء إذا علم انه لو تركه خرجت البقايا بعد الغسل فتحدث جنابة جديدة.

و وجه الاحتياط هو جواز تقديم الاستبراء على الغسل، لعدم كونه مستلزما لجنابة جديدة، و انصراف أدلة مفترية إخراج المنى بمخرج اختياري عنه، و كونه بعد الغسل موجبا لحدوث جنابة جديدة، و هو اعنى حدوثها مفطر على الإطلاق، فيكون الاحتياط عند الدوران بين خروج بقايا المنى الموجود فى المجرى قبل الغسل، أو بعده هو إخراجة قبله، لعدم استلزام الجنابة الجديدة، بخلاف ما بعد الغسل المستلزم إخراجة إياها، و هذا فيما إذا علم بخروجها بعد الغسل، من دون اختيار منه فى إخراجها، و اما لو أخرجها بعده بالاختيار و الإرادة ببول أو خرطات، فالأقوى هو البطلان، و وجوب القضاء و الكفارة معا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨

### [مسألة ١٧- لو قصد الإنزال بإتيان شىء مما ذكر]

مسألة ١٧- لو قصد الإنزال بإتيان شىء مما ذكر و لكن لم ينزل بطل صومه من باب نية إيجاد المفطر: و قد تقدم الكلام فى ذلك ص ١٥ و لا فرق مع قصد الإنزال بين الأسباب التى يقصد به الإنزال من العادية و غيرها، مما صرح به فى النصوص أو غيره من المحلل أو المحرم، و يكون منشأ البطلان فى الجميع هو قصد الإنزال المضر بنية الصوم، و يكون الفساد من جهة الإخلال بها، و لا كفارة فيه لكون الكفارة فى مورد الإتيان بالمفطر، لا ما إذا كان الفساد لأجل النية.

## [مسألة ١٨ - إذا أوجد بعض هذه الأفعال لا بنية الانزال]

مسألة ١٨ - إذا أوجد بعض هذه الأفعال لا بنية الانزال لكن كان من عادته الانزال بذلك الفعل بطل صومه أيضا إذا أنزل واما إذا أوجد بعض هذه و لم يكن قاصدا للانزال و لا كان من عادته فاتفق أنه انزل فالأقوى عدم البطلان و ان كان الأحوط القضاء خصوصا في مثل الملاعبة و الملامسة و التقبيل

إذا أوجد بعض هذه الأفعال لا بنية الانزال و كان من عادته الانزال بذلك يبطل صومه مطلقا، سواء أنزل أم لا، لان قصد الانزال محل بالنية، و لو لم يتحقق الانزال و وجب القضاء، و مع الانزال تجب الكفارة أيضا، لكونه إفتارا عمديا صدر عن الاختيار و لا كفارة مع عدم الانزال، و لو أوجد ما لا- يوجب الإنزال عادة و لم يكن قاصدا للإنزال فمع عدم الانزال لا إشكال في صحة صومه، لعدم الإتيان بالمفطر أو الإخلال منه في النية، و لو اتفق خروج المنى به فالأقوى عدم البطلان، لكن مقتضى الجمود على ظواهر بعض الاخبار المتقدمة هو البطلان، مثل نصوص الواردة في اللمس و التقبيل، و ما فيها من التعليل بخوف الانزال و ما استشهد به في تلك النصوص من ان بدو القتال اللطام، و قد تقدم حكاية القول بالفساد بكل إنزال غير مقصود من النظر و الاستمتاع بشهوة محللة كالنظر الى حليلته، و استماع صوته بشهوة، أو محرمة كالنظر و الاستمتاع لغلام أو أجنبية، عن العلامة في المختلف و الشهيد في اللمعة، و لا يخفى حسن مراعاة الاحتياط بالقضاء خصوصا في مثل الملاعبة و الملامسة و التقبيل مما ورد فيه النص، إذا لم يكن من عادته الانزال به، و لو كان كذلك في غيره، و الله العاصم من الزلل في القول و العمل.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩

## [الخامس: تعمد الكذب على الله تعالى أو رسوله أو الأئمة صلوات الله عليهم]

### إشارة

الخامس: تعمد الكذب على الله تعالى أو رسوله أو الأئمة صلوات الله عليهم سواء كان متعلقا بأمور الدين أو الدنيا، و سواء كان بنحو الاخبار، أو بنحو الفتوى، بالعربي أو بغيره، من اللغات من غير فرق بين ان يكون بالقول، أو الكتاب، أو الإشارة أو الكناية، أو غيرها مما يصدق عليه الكذب مجعولا له، أو جعله غيره و هو أخبر به، مسندا اليه لا على وجه نقل القول، و اما لو كان على وجه الحكاية و نقل القول فلا يكون مبطلا،

في هذا المتن أمور: (الأول) لا إشكال في حرمة الكذب على الله تعالى أو رسوله أو الأئمة صلوات الله عليهم، و في قبحه و كونه من أقبح أنواع الكذب، حيث انه افتراء على الله سبحانه و على خلفائه، من غير فرق في ذلك بين الصائم و غيره، و لا بين هذه الكبيرة و بين غيرها من المحرمات، و ان كانت حرمة الجميع على الصائم أشد، و انما الكلام في انه كالأكل و الشرب مما يكون الإمساك عنهما مأخوذا في مهية الصوم و من مقوماتها، أولا، فقد وقع الخلاف فيه، فالمحكي عن الشيخين و القاضي و التقي و السيدين في الانتصار و الغنية هو الأول، و عن السيدين دعوى الإجماع عليه، و عن الدروس نسبتها الى المشهور، و عن الرياض نسبتها إلى الأكثر.

و يستدل له بخبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام، الكذبة تنقض الوضوء و تفتقر الصائم، قال قلت هلكننا، قال: ليس حيث تذهب انما ذلك على الله و على رسوله و على الأئمة عليهم السلام و خبره الآخر عنه عليه السلام قال: ان الكذب على الله و

على رسوله و على الأئمة عليهم السلام يفطر الصائم و خبره الآخر المروى عن نواذر احمد بن محمد عنه عليه السّلام من كذب على الله و على رسوله و هو صائم نقض صومه و وضوئه إذا تعمد.

و موثق سماعة قال سئلته عن رجل كذب فى شهر رمضان فقال قد أفطر و عليه قضائه، فقلت و ما كذبتة، قال يكذب على الله و على رسوله صلى الله عليه و آله.

و موثقة الآخر، قال سألته عن رجل كذب فى شهر رمضان، فقال: قد أفطر و عليه قضائه، و هو صائم يقضى صومه، و وضوئه، إذا تعمد، و يحتمل ان يكون الأخبار الثلاثة المحكية عن ابى بصير كموثقى سماعة فى الأصل خبرا واحدا تعدد بحسب تعدد النقلة عنهما.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠

و مرفوعة الخصال عن الصادق عليه السّلام خمسة أشياء تفطر الصائم، الأكل و الشرب و الجماع و الارتماس فى الماء و الكذب على الله و على رسوله و على الأئمة عليهم السلام.

و عن الفقه الرضوى خمسة أشياء تفطرك الأكل و الشرب و الجماع و الارتماس فى الماء و الكذب على الله و على رسوله و على الأئمة عليهم السلام و هذه الاخبار كما ترى ظاهرة الدلالة، لو لم نقل بصراحاتها فى بطلان الصوم بهذا الكذب، و وجوب قضائه، و ضعف سند بعضها منجبر بالعمل، و قد عرفت استناد القول بالفساد إلى الشهرة، عن محكى الدروس، و دعوى الإجماع عليه فى المحكى عن الانتصار و الغيبة. و المحكى عن العماني و جمل السيد و عن الحلبي و أكثر المتأخرين هو الأخير، و نسبة فى الحدائق إلى المشهور بين المتأخرين، و يستدل له بالأصل بعد استضعاف ما استدل به للقول الأول و حصر المفطر فى صحيح محمد بن مسلم فى غيره، و فيه قال سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول:

لا- يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال (أو أربع) الطعام و الشراب و الارتماس فى الماء و وجه ضعف ما استدل به للقول الأول هو موهونية الإجماع بذهاب كثير الى خلافه، بل الناقل للإجماع و هو السيد فى كتاب الانتصار خالفه و ذهب الى القول الأخير فى كتاب جملة، و قال فيه: بعدم الفساد، و بعدم إحراز الشهرة القدمائية على البطلان و ان قيل بها، و ضعف الاخبار المستدل بها سندا، و اشتغال بعضها على ما لا يقول به احد، و هو نقض الوضوء كالصوم بهذا الكذب، و ما ورد فى اخبار كثيرة من الأمر بالصائم فى حفظ لسانه عن الكذب مطلقا و عن الفحش و الغيبة و مطلق الباطل، و الحكم بإبطال الصوم فى كثير مما لم يقل أحد بإبطاله به، كالمروى عن عقاب الاعمال عن رسول الله صلى الله عليه و آله، و من اغتاب أخاه المسلم بطل صومه و نقض وضوئه، فان مات و هو كك مات و هو مستحل لما حرم الله، و خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام: الغيبة تفطر الصائم و عليه القضاء، و المروى فى تحف العقول عن النبي صلى الله عليه و آله فى وصيته لعلى عليه السّلام يا على احذر الغيبة و النميمة، فإن الغيبة تفطر الصائم، و النميمة توجب عذاب القبر، و غير ذلك من الاخبار الدالة على الإفطار بما لا يكون مفطرا قطعا، المحمول على دخل الإمساك عنه فى تحقق الصوم الكامل من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١

غير دخل له فى امتثال الأمر بالصوم و سقوط القضاء، و به يضعف دلالة الأخبار الدالة فى الإفطار بهذه الكذبة أيضا، لأن الأخبار يفسر بعضها بعضا، و الأقوى هو القول الأول، و فساد الصوم بهذا الكذب لذهاب المشهور من القدماء اليه و كون بعض الاخبار الدالة عليه من الموثقات مع جبر سند غيرها باستناد الشهرة القدمائية إليه الموجب لانجبار ضعف سندها و عدم اشتغال جميعها الى نقض الوضوء بذلك الكذب لكى يوهن دلالتها على الفساد مع ان اشتغال بعضها الآخر غير قادح فى الأخذ بتلك الجملة الدالة على نقض الصوم به مما لا معارض لها فى تلك الجملة، و الحصر المستفاد من صحيح ابن مسلم إضافي، لعدم ذكر كثير



من المفطرات فيه، مع ان غايته العموم فيخصص بما يدل على تخصيصه، و الاخبار الواردة في الإفطار بالغيبه و النميمه و مطلق الكذب و الفحش، و ان يوهن دلالة تلك الاخبار على البطالين بهذا الكذب الا انها ليست بمثابة توجب رفع اليد عنها، فلا محيص إلا بالأخذ بها، و الحكم بمؤداهها، و الله هو العليم بأحكامه، (الأمر الثاني) هل الحكم بالإبطال يختص بالكذب في حكم شرعى بان نسب الى الله تعالى أو إلى رسوله أو إلى الأئمة عليهم السلام قولاً- أو فعلاً- أو تقريراً يستفاد منه حكم شرعى، أو يعمه، و ما يتعلق بأمر دنيوى كما إذا أخبر كذباً بان الحسين عليه السلام قال فى يوم الطف كذا، أو فعل كذا، أو قتل كذا، (وجهان): من إطلاق النصوص و الفتاوى، و من إمكان دعوى انصرافها إلى إرادة الكذب فى الأمور الشرعية التى بيانها من خواصهم، و المحكى عن التحرير هو الأول، و لا- بعد فى الأخير، لكن الأحوط هو الأول، بل لعله الأقوى، لإطلاق النصوص، و منع دعوى الانصراف.

(الأمر الثالث) لا فرق فى الكذب بين ان يكون بنحو الاخبار، أو بنحو الفتوى، لان الكذب و ان كان من أوصاف الخبر، حيث ان الكلام إذا كان لنسبة الكلامية اعنى، يوجد فى أثناء الكلام من النسبة الرابطة بين موضوعه و محموله واقع اى نسبة خارجية فهو خبر صدق مع مطابقتها النسبتين، و كذب مع تخالفهما، و الا- فإنشاء فالصدق و الكذب من أوصاف الخبر، دون الإنشاء، لكن الفتوى متضمنة للخبر، لان المفتى فى إبراز فتواه، تارة يحكى عن الواقع هذا الشىء حلال، أو حرام، و اخرى يخبر عن فتواه، و يقول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢

حرمة ذاك الشىء أو حليته قوى عندى، أو ما استنبطته من الأدلة هو حرمة هذا الشىء، ففى الأول يحكى عن الواقع صريحاً، و يتضمن حكايته عنه لنقل فتواه ضمناً، و فى الثانى يحكى فتواه صريحاً، و يتضمن لاجباره عن الواقع ضمناً، و على كلا التقديرين يخبر عن الواقع اما صريحاً، أو ضمناً، و إذا كان كاذباً فى حكايته عنه يصير كلامه خبراً كاذباً، فلا فرق ح بين كونه حاكياً للواقع أو عن فتواه.

(الأمر الرابع) لا- فرق فى الاخبار عن الشىء بين ان يكون بالعربى أو بغيره، و ان كان المخبر عنه عربياً، لكن الناقل ينقل عنه بالمعنى، فالنقل بالمعنى أيضاً داخل فى الاخبار يتصف بالصدق و الكذب فيما إذا كان مطابقاً مع المحكى عنه، أو مخالفاً له، فلا فرق بين ألفاظ اللغات للإطلاق.

(الأمر الخامس) لا فرق فى تحقق الكذب بين ان يكون النقل بالقول كان يقول قال الله تعالى كذا، أو بالكتابة بأن يكتب لأحد انه تعالى يقول كذا، أو بالإشارة كما إذا سئل عن قوله تعالى بأنه يقول كذا فيجب بخفض الرأس بأنه نعم، أو برفعه بأنه لا، أو بالكناية كما إذا قال بان الله تعالى راض عن من يفعل كذا فيخبر بلازم حكمه و هو الرضا بفعل شىء، أو تركه، و نحو ذلك مما يصدق عليه الكذب، فيبطل الصوم فى الجميع، لإطلاق ما يدل على بطلانه بالكذب من غير فرق بين اقسامه، و لعل التصريح بذلك لدفع توهم كون الكذب من أوصاف الخبر، و هو انما يكون بالقول دون غيره فيندفع لصدق الخبر فيما عدا الاخبار بالقول أيضاً، فيتصف بالصدق و الكذب كما فى الاخبار بالقول.

(الأمر السادس) لا فرق فى الكذب بين ان يكون مجعولاً للناقل، أو انه جعله غيره، و الناقل ينقل ما جعله غيره بصورة الاخبار عن الواقع، مسنداً الى الجاعل لا على وجه نقل قوله كان يقول قال الله تعالى كذا، كما ذكره فلان فى كتابه بحيث يكون النقل عن الله و مستنده فى نقله عنه تعالى كتاب كذا، فإنه كذب على الله تعالى الذى جعله الجاعل فى كتاب كذا، و هذا بخلاف ما إذا كان نقله عن ذاك الكتاب على وجه الحكاية، كان يقول كتب فلان فى كتابه كذا من دون نقله عنه تعالى مستنداً الى ذاك الكتاب، فلا يكون مبطلا لعدم صدق الكذب على الله تعالى، لعدم صدق النقل عنه تعالى، بل هو ناقل عن ذاك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣

الكتاب، فهو فى نقله عنه اما صادق أو كاذب، و صاحب الكتاب ناقل عن الله تعالى فهو كاذب فى نقله عنه تعالى.

### [مسألة ١٩- الأقوى إلحاق باقى الأنبياء و الأوصياء بنبينا (ص)]

مسألة ١٩- الأقوى إلحاق باقى الأنبياء و الأوصياء بنبينا (ص) فيكون الكذب عليهم أيضا موجبا للبطلان بل الأحوط إلحاق فاطمة الزهراء سلام الله عليها بهم أيضا.

الأقوى إلحاق الزهري سيدة النساء و باقى الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام بالرسول و الأئمة عليهم السلام، فيما يحكى عنهم من الأحكام الشرعية، لرجوع الكذب عليهم فى نقل الأحكام الشرعية عنهم الى الكذب على الله، و اما الكذب عليهم فى الأمور العادية و الطبيعية مثل النقل عنهم فى أكلهم أو ذهابهم أو ضحكهم أو بكائهم مما لا يرجع الى النقل عن الاحكام بناء على بطلان الصوم بالكذب على الله و الرسول و الأئمة عليهم السلام فى النقل عنهم فيما عدا الاحكام من الأمور العادية و غيرها ففى إلحاقه منع، إذ لا يرجع الكذب عليهم فى غير الأمور الشرعية إلى الكذب الى الله، و لا يصح التعدى عن الرسول و الأئمة عليهم السلام، الى سائر الأنبياء و الأوصياء، بدعوى ارادة الجنس منهما الشامل لمطلق الرسل و الأوصياء، لما فيه من البعد، ثم مع ذلك لا يشمل الصديقة الكبرى، اللهم الا ان يدعى بكون العبرة فى البطلان فى الكذب على الرسول و الأئمة عليهم السلام بملاك كونه كذبا على المعصوم، فيشمل الصديقة الكبرى سلام الله عليها، و فيه من البعد ما لا يخفى.

### [مسألة ٢٠- إذا تكلم بالخبر غير موجه خطابه الى احد]

مسألة ٢٠- إذا تكلم بالخبر غير موجه خطابه الى احد أو موجهها الى من لا يفهم معناه فالظاهر عدم البطلان و ان كان الأحوط القضاء.

و فى اعتبار توجيه الخطاب الى مخاطب يقصد إفهامه فى تحقق الكذب و عدمه.

(وجهان). المختار عند بعض من الأصحاب هو الأول، فلا يكفى مجرد تكلمه عند نفسه من دون ان يكون مخاطبا أو موجهها الى من لا يعقله، كان يخاطب عربا بلسان عجمى لا يعرفه و هذا هو الأقوى، لعدم صدق الخبر من دون توجيه الخطاب، أو توجيهه الى مخاطب لا يفهمه، و لو سلم صدقه فبدعوى انصراف إطلاق دليل مبطليته بما إذا القى الخطاب الى مخاطب يفهمه، قال فى الجواهر يشترط فيه (اي فى تحقق الكذب) قصد الافهام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤

فلو تكلم بالخبر غير موجه خطابه الى احد أو موجهها الى من لا يفهم معنى الخطاب فلا فساد، انتهى. و لعل وجه الاحتياط فى القضاء هو الإطلاق، و لا بأس به، و ان لم يكن على وجوبه دليل.

### [مسألة ٢١- إذا سئله سائل، هل قال النبي (ص) كذا فأشار (نعم) فى مقام (لا)]

مسألة ٢١- إذا سئله سائل، هل قال النبي (ص) كذا فأشار (نعم) فى مقام (لا)، أو (لا) فى مقام (نعم)، بطل صومه،

و ذلك لما تقدم فى طى الأمر الخامس من كفاية تحقق الكذب بكل ما يصدق عليه الخبر، سواء كان بلفظ صريح، أو بكتابة، أو بكناية، أو إشارة بالإشارة بنعم فى مقام (لا) و بالعكس من هذا القبيل فتكون مفسدا للصوم.

### **[مسألة ٢٢- إذا أخبر صادقا عن الله أو عن النبي (ص) مثلا]**

مسألة ٢٢- إذا أخبر صادقا عن الله أو عن النبي (ص) مثلا- ثم قال كذبت بطل صومه، و كذا إذا أخبر بالليل كاذبا ثم قال فى النهار ما أخبرت البارحة صدق.

و ما فى هذه المسألة أيضا داخل فى الكذب غير الصريح و فى الجواهر حاكيا عن كشف الغطاء لو حدث بحكم صادق، ثم قال كذبت، أو كاذب فقال صدقت، أو كذبت ليلا فقال نهارا ما أخبرت به البارحة صدق، أو أخبر صادقا فى الليل فقال فى النهار خبرى ذلك كذب ترتب الفساد.

### **[مسألة ٢٣- إذا أخبر كاذبا ثم رجع عنه بلا فصل، لم يرتفع عنه الأثر]**

مسألة ٢٣- إذا أخبر كاذبا ثم رجع عنه بلا- فصل، لم يرتفع عنه الأثر، فيكون صومه باطلا بل و كذا إذا تاب بعد ذلك فإنه لا تنفعه توبته فى رفع البطلان،

بطلان الصوم بتعمد الكذب على الله تعالى أو الرسول أو الأئمة عليهم السلام كبطلانه بالأكل أو الشرب، فكما ان الأكل بحدوثه يبطل الصوم، و لا يرتفع أثره بالندم عنه و التوبة فكذلك الكذب، لا يرتفع أثره و هو البطلان بالرجوع أو بالتوبة عنه، و استدل لذلك فى الجواهر: بظهور الأخبار الدالة على البطلان، فى عدم الفرق بين الرجوع عن الكذب و الاخبار بالصدق و عدمه مع التوبة و عدمها و الجهل بالحكم و عدمه، انتهى.

و ان شئت فقل: ان الكذب بحدوثه يبطل للصوم، و الرجوع الى الصدق و التوبة عنه مانعان عن البقاء، فالمؤثر فى البطلان لا يرتفع بهما.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥

### **[مسألة ٢٤- لا فرق فى البطلان بين ان يكون الخبر المكذوب مكتوبا فى كتاب من كتب الاخبار أو لا]**

مسألة ٢٤- لا- فرق فى البطلان بين ان يكون الخبر المكذوب مكتوبا فى كتاب من كتب الاخبار أو لا فمع العلم بكذبه لا يجوز الاخبار به و ان أسنده الى ذلك الكتاب الا- ان يكون ذكره على وجه الحكاية دون الاخبار بل لا يجوز الاخبار به على سبيل الجزم مع الظن بكذبه بل و كذا مع احتمال كذبه الا على سبيل النقل و الحكاية فالأحوط لناقل الاخبار فى شهر رمضان مع عدم العلم بصدق الخبر ان يسنده الى الكتاب أو إلى قول الراوى على سبيل الحكاية.

و قد تقدم فى الأمر السادس من الأمور المذكورة فى أول المبحث عن الكذب ص ٢٤ انه لا فرق فى الكذب المبطل للصوم، بين ان يكون مجعولا- للناقل أو لغيره، بان سمعه من غيره أو رآه مكتوبا فى كتاب، فمع العلم بكذبه لا يجوز الاخبار به، لانه كذب و ان أسنده إلى الغير أو الى ذلك الكتاب، اللهم الا ان يكون ذكره على وجه الحكاية بأن يقول كان فلان يقول كذا، أو

ان ذلك مكتوب في كتاب كذا حيث انه اخبار عن قول الغير أو عن كتابه، لا انه خبر عن الواقع فبالنسبة إلى الواقع لا يكون خبرا عنه.

و بالنسبة إلى النقل عن الغير أو عن كتابه ليس نقلا- عن الواقع و هو صادق في نقله عنه أو عن كتابه، و لو كان كاذبا بان لم يسمع منه و لم ير في كتابه فهو كاذب في نقله عنه و ليس هذا كذبا على الله و رسوله الذي هو المبطل، هذا مع العلم بكذب ما في الكتاب، و لا- إشكال في جواز الاخبار به على سبيل الجزم مع العلم بصدقه أو قيام أماره معتبره على صدقه من توثيقه أو توثيق مصنفه، و مع عدم العلم بصدقه أو كذبه فلا يجوز الاخبار عنه على الجزم سواء كان شاكا، في تحققة أو ظانا به بظن غير معتبر، أو ظانا بعدمه، لأن في إلغاء الخطاب على المخاطب على وجه الجزم مع عدم العلم بتحقيق المخبر به نحو تدليس و إيقاع للمخاطب على الخلاف و هو محرم، مضافا الى النهي عنه، في قوله تعالى أ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ و نحوه و في بطلان الصوم به و عدمه احتمالان: من انه على تقدير المخالفة كذب فيكون مبطلا، و من انه لا يصدق عليه العمد لانه لم يجزم بكذبه بل أتى بما يحتمل كذبه، و الأقوى هو الأول، لأن احتمال المصادفة ينافي الجزم بكونه كذبا، لا انه على تقدير كونه كاذبا يجعله كذبا صادرا عن غير العمد، كيف و الا لم يصح العقاب عليه، مع انك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦

عرفت حرمة الموجبة لترتب العقاب عليه، و يكون في الاخبار بما يحتمل كذبه قاصدا للكذب على تقدير المخالفة، كما ان في قصد شرب احد الكاسين اللذين يقطع بخمريه أحدهما، قاصد لشرب الخمر على تقدير كون ما يشربه خمرا، و كيف كان فالظاهر ان الاخبار بما لم يحرز صدقه على وجه الجزم به موجب لبطلان الصوم، لو كان في الواقع كذبا، و لو أخبر باعتقاد الصدق فبان انه كذب لم يبطل صومه، كما ان اخباره لا يكون حراما بالحرمة التكليفية، و ذلك لا لأجل كون المدار على الصدق و الكذب هو مطابقة الخبر مع الواقع و عدمها بحسب اعتقاد المخبر، لما ثبت في محله من فساده بل لأجل اعتبار التعمد في الكذب في البطلان، و مع اعتقاد الصدق لم يصدر منه الكذب العمدي، و ان صدر منه الكذب لا عن عمد، و لو أخبر باعتقاد الكذب فبان انه صدق لم يصدر منه المفطر و هو الكذب، و في بطلان صومه و عدمه احتمالان، أقواهما الأول لأجل الإخلال بالنية لما مر من الفساد بنية القاطع و لو لم ينته الى فعله.

### [مسألة ٢٥- الكذب على الفقهاء و المجتهدين و الرواة]

مسألة ٢٥- الكذب على الفقهاء و المجتهدين و الرواة و ان كان حراما لا يوجب بطلان الصوم، إلا إذا رجع الى الكذب على الله و رسوله (ص)،

و يدل على حرمة ما دل على حرمة الكذب مطلقا، الا فيما كان فيه مصلحة أهم، و اما انه لا يوجب فساد الصوم فلدلالة الأخبار المتقدمة على عدم فساد الصوم بكل كذب، ففي موثق ابي بصير قال بعد ان سمع من الصادق نقض الصوم بالكذب هلكننا، قال عليه السلام ليس حيث تذهب انما ذلك الكذب على الله و على رسوله و على الأئمة، فانظر انه يدل على نفى البطلان فيما عدا الكذب على الله و رسوله و الأئمة، فلا ينتهي إلى الرجوع الى أصالة البراءة، و منه يظهر البطلان فيما إذا رجع الكذب الى الفقهاء و أضرابهم إلى الكذب على الله و رسوله، لإطلاق دليله حيث لم يقيد الكذب عليه تعالى أو الرسول بقيد مخصوص فيبطل بكلمة يصدق عليه اسم الكذب عليه و لو كان في ضمن الكذب على الفقهاء و أمثالهم.

## [مسألة ٢٦- إذا اضطر الى الكذب على الله و رسوله (ص)]

مسألة ٢٦- إذا اضطر الى الكذب على الله و رسوله (ص) في مقام التقيّة من ظالم لا تبطل صومه به، كما انه لا تبطل مع السهو أو الجهل المركب.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧

في بطلان الصوم بالكذب على الله أو الرسول اضطرارا في مقام التقيّة و عدمه قولان، المختار عند كاشف الغطاء هو الأخير، و استشكل عليه في الجواهر بأن التقيّة رافعة للإثم في ارتكاب المفطر بعد الفراغ عن كونه مفطرا، و أورد عليه الشيخ الأكبر في رسالة الصوم بان المتبادر من الدليل اختصاص المفطر بالكذب المحرم، و القول بأن التقيّة ترفع حكم الإثم دون الإفطار ساقط، لان المتبادر تعلق الحكم على الكذب المحرم كما يشهد به ضمّ نقض الوضوء إليه في بعض الاخبار بان الناقض له هو المحرم من الكذب لو قيل به، لا-الكذب مطلقا، و مع دعوى ان المتبادر انحصار المفطر بالمحرم من الكذب، فليس عدم الإفطار عند التقيّة لأجل انتفاء التحريم حتى يقال ان ارتفاع الإثم بسبب التقيّة لا يوجب ارتفاع الفساد بسببها، لأن التقيّة لا ترفع مفطرية المفطر، بل انما هو لأجل انحصار المفطر بالمحرّم، ثم انه قد عمّ الحكم بعدم مفطرية الكذب المرخص فيه بالكذب الذي يصدر عن الصبي، حيث انه أيضا لا يكون محرما فلا يفسد به صومه إذا كان مميزا، بناء على شرعية عباداته كما هو التحقيق، و استحسن كلامه في مصباح الفقيه بانصراف دليل مبطلية الكذب بما يكون محرما في الكذب في مقام التقيّة، و أورد عليه في الكذب الصادر عن الصبي بان عدم مؤاخذه الصبي عليه ليس لإباحته في حقه بل لرفع القلم عنه و عدم مؤاخذته على ارتكاب المحرمات فهو مكلف بترك الكذب أيضا على حد تكليفه بترك الأكل و الشرب في صومه، و لكنه غير ملزم شرعا بالخروج عن عهده، هذا هو ما صدر عن هؤلاء الأعاضم في ذاك المقام، و حاصل منشأ القول بعدم البطلان هو دعوى انحصار المبطلية الكذب بما يكون محرما، و لعل دعواه ينشأ عن اقتضاء الكذب للحرمه حيث انه إذا أطلق ينصرف الى المحرم منه، و هذا بخلاف الأكل و الشرب حيث ان فيهما اقتضاء للحليه، بمعنى أنهما لو خليا و نفسيهما فيهما الملاك للحليه، و انما يصيران محرمين بطرؤ طار عليهما كما لا يخفى. فهذا الاقتضاء المحرز في الكذب للحرمه هو الموجب لانصراف دليل مبطليته للصوم الى تعليق الحكم بالفساد على المحرّم منه، و هذا بخلاف الأكل و الشرب و نحوهما من المفطرات، و منشأ القول بالفساد هو منع الانصراف فالمرجع هو إطلاق الدليل، و ح يجب الاقتصار في الرفع بسبب التقيّة بالقدر المتيقن مما رفع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨

بها و هو الحكم التكليفي أعنى الحرمه، لا الوضعي أعنى الفساد، و دليل دعوى الانصراف لا تخلو عن القرب، و عليه فالأقوى عدم البطلان فيما إذا اضطر الى الكذب في مقام التقيّة، كما لا يبطل الصوم بالكذب مع السهو عن الصوم، أو السهو عن الكذب، أو مع الجهل المركب بأن أخبر باعتقاد كونه صادقا فبان انه كذب، كل ذلك لاعتبار التعمد في إتيان المفطر في الابطال و لا عمد مع السهو أو الجهل المركب كما هو واضح.

## [مسألة ٢٧- إذا قصد الكذب فبان صدقا]

مسألة ٢٧- إذا قصد الكذب فبان صدقا دخل في عنوان قصد المفطر بشرط العلم بكونه مفطرا.

و قد مر الكلام في حكم هذه المسألة في طي المسألة الرابعة و العشرين و وجه تقييد البطلان بالعلم بكونه مفطرا هو انه مع العلم

به ان اعتقد عدم مفطريته لا يكون قصده قصدا لمفطر الا تشريعا و هو لا يكون قصدا للقاطع، اللهم الا ان يرجع الى العدول عن الصوم و مع احتمال مفطريته يكون قصد الإتيان به قصد الإتيان بما يحتمل كونه مفطرا، و هو لا يضر بالصوم مع تبين المخالفة، كما هو مفروض الكلام، حيث ان الكلام فيما يتبين كونه صدقا.

### [مسألة ٢٨- إذا قصد الصدق فبان كذبا لم يضر]

مسألة ٢٨- إذا قصد الصدق فبان كذبا لم يضر كما أشير إليه.  
بقوله (أو الجهل المركب) في ذيل المسألة السادسة والعشرين.

### [مسألة ٢٩- إذا أخبر هزلا بان لم يقصد المعنى أصلا لم يبطل صومه]

مسألة ٢٩- إذا أخبر هزلا بان لم يقصد المعنى أصلا لم يبطل صومه.  
المراد بالهزل هنا إلقاء اللفظ على المخاطب لا على وجه الاستعمال و قصد إلقاء المعنى بكسوة اللفظ، بل على وجه النظر الى اللفظ بنحو الموضوعية لا الطريقية، و وجه عدم كونه مبطلا هو عدم كونه اخبارا حتى يتصف بالكذب أو الصدق، و انما هو إيقاع اللفظ من حيث هو لفظ.

### [السادس إيصال الغبار الغليظ الى حلقه]

السادس إيصال الغبار الغليظ الى حلقه بل و غير الغليظ على الأحوط سواء كان من الحلال كغبار الدقيق أو الحرام كغبار التراب و نحوه و سواء كان باثارتته بنفسه بكنس أو نحوه أو باثارة غيره بل أو باثارة الهواء مع التمكين منه و عدم تحفظه، و الأقوى إلحاق البخار الغليظ و دخان التباك و نحوه و لا بأس بما يدخل في الحلق غفلة أو نسيانا أو قهرا أو مع ترك التحفظ بظن عدم الوصول و نحو ذلك.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩

في هذا المتن أمور: (الأول) المشهور على فساد الصوم بإيصال الغبار الى الحلق، أى الى ما يحكم معه بالإفطار بإيصال المفطر إليه في الجملة، و وجوب القضاء و الكفارة به، و عن الغنية و السرائر و التنقيح الإجماع عليه، و في الجواهر انه لم احد خلافا بين القائلين بعموم المفطر للمعتاد و غيره الا- المحقق في المعتبر حيث انه مع ذهابه الى عموم المفطر تردد في فساد الصوم بإيصال الغبار الى الحلق، و المحكى عن السيد و اتباعه عدم الفساد، بناء على ذهابهم الى اختصاص المفطر من الأكل و الشرب الى المعتاد منهما، و الغبار من غير المعتاد.

و عن ابى الصلاح فساد الصوم به لكنه موجب للقضاء فقط من دون وجوب الكفارة به، و الأقوى ما عليه المشهور، لما عرفت من عدم الخلاف في الفساد الا من المحقق الذى تردد فيه لكون مخالفة السيد لأجل الخلاف في انحصار المفطر بالمعتاد، و حكاية الإجماع عليه من غير واحد من الأعيان، و إطلاق ما دل على مفطرية الأكل و عدم تقييده بالمعتاد إذ الغبار المتعدى إلى الحلق نوع من المتناولات و ان كان غير معتاد فيحرم و يفسد و تجب به الكفارة، و خبر المروزي قال: سمعته يقول إذا تضمنض

الصائم في شهر رمضان أو استنشق متعمدا أو شم رائحة غليظة أو كنس بيتا فدخل في أنفه و حلقة غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك له مفطر كالأكل و الشرب و النكاح. فان قوله عليه السلام:

فان ذلك له مفطر كالأكل و الشرب. صريح في كونه من المفطرات، مضافا الى ان إيجاب الكفارة بعد الحكم بالإفطار يلزم وجوب القضاء أيضا، لأن الكفارة لا تجب إلا بإفساد الصوم عمدا و هو موجب للقضاء و ان انفك وجوب القضاء عن وجوبها كما في بعض الموارد حسب ما يأتي، و إضمار الخبر غير مضر بحجته بناء على ان يكون من جهة تقطيع الخبر كما هو الظاهر، و ربما يقال: بل و لو لم يكن ككك لانجبار ضعفه الناشئ عن الإضمار بالعمل، و لكنه مندفع بان العمل يجبر ضعف الخبر المفروغ خبريته، و لو لم يكن الإضمار من ناحية التقطيع لم يحرز خبرية هذا الخبر حتى يجبر ضعفه بالإرسال، اللهم الا ان يحرز بالعمل خبريته أيضا فيرجع ح الى ان الإضمار ناش عن التقطيع في الخبر، أو يحرز خبريته بذكره في كتب الاخبار في عداد سائر الأخبار المروية عنهم عليهم السلام، إذ عدم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠

الداعي لمصنفيها في النقل عن غير المعصومين يورث الظن القوي بكون هذا الخبر أيضا منهم، أو بالمنع عن اختصاص الانجبار بما إذا نسب الى الامام، و لا يحتاج في تسميته خبرا الى الانتساب اليه كما في كتاب الصوم للشيخ الأكبر قده، و لكن المنع عنه في غير محله، و كيف كان فلا يضر إضماره بحجته، كما لا يضر بها اشتماله على ما ليس به قائل من حصول الإفطار بشم الرائحة و المضمضة و الاستنشاق، لما تبين في محله من ان الخبر المشتمل على جمل متعددة بمنزلة اخبار متعددة، و ان اشتمل على جواب واحد فيصح تفكيكه في الحجية إذا اقتضاه القاعدة، كما في المقام حيث ان بعض ما يشتمل عليه هذا الخبر مما عمل به، و بعضه موهون بالاعراض عنه، و بالجملة فلا يضر التمسك به اشتماله على ما لا يقول به أحد من الأصحاب كما لا يضره معارضته على ما يدل على عدم البطلان به، كالموثق المروى عن الرضا عليه السلام سألته عن الصائم يدخن بعود أو بغير ذلك فيدخل الدخنة في حلقة قال: لا بأس و يؤيده الصحيح الحاصر للمفطر في غيره و فيه لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال (أو أربع خصال) الطعام و الشراب و النساء و الارتماس في الماء، فان الظاهر من قوله يدخل الغبار في حلقة هو السؤال عن دخول الغبار بلا عمد منه، و ان الظاهر من خبر المروزي هو دخوله بعمد منه ذلك بترك تحفظه عن دخوله في أنفه و حلقة عند الكنس، لان اثارته بالكنس و ترك التحفظ يوجب التعمد في دخوله في حلقة، فلا معارضة بينهما لدلالة خبر المروزي على البطلان بدخول الغبار في الحلق عمدا، و الموثق على عدم البطلان بدخوله بغير العمد.

و مع إطلاق الموثق الشامل لحال العمد يجب تقييده بخبر المروزي، لكون النسبة بينهما نسبة المطلق و المقيد، و مع فرض كون النسبة بينهما بالتباين بأعمية خبر المروزي و شموله لغير حال العمد أيضا يجب طرح الموثق للاعراض عن العمل به و سقوطه عن الحجية بالاعراض فلا محيص الا عن الالتزام بما عليه المشهور من بطلان الصوم بإيصال الغبار الى الحلق عمدا و وجوب القضاء به، و منه يظهر وجوب الكفارة أيضا لكون المنصوص في خبر المروزي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١

هو الكفارة، و انما أثبتنا به القضاء لوجوب القضاء عند وجوب الكفارة و ان لم يلزم الكفارة عند وجوب القضاء. (الأمر الثاني) ظاهر الأكثرين تقييد الغبار بالغليظ أو الكثير، و ظاهر الآخرين إطلاق الحكم بإبطاله و لو لم يكن غليظا أو كثيرا، حيث تركوا التقييد بالغليظ أو الكثير، و بالغ الشهيد الثاني في الروضة حتى نفى الوجه في التقييد، و قال قده: و تقييده (اي الغبار) بالغليظ في بعض العبارات و منها الدروس لا وجه له و قال في المسالك في شرح عبارة الشرائع في المقام انه لم يقيد الغبار بكونه غليظا كما فعل جماعة و ورد في بعض الاخبار، و الظاهر ان عدم القيد أجود لأن الغبار المتعدى إلى الحلق نوع من

المتناولات و ان كان غير معتاد فيحرم و يفسد الصوم و يجب به الكفارة، سواء في ذلك الغليظ و الرقيق بل الحكم فيه أغلظ من تناول المأكول إذا كان غبار ما يحرم تناوله و حيث اعتبر الغليظ فالمرجع فيه الى العرف، انتهى. و الأقوى التقييد لكونه المتيقن من الإجماعات و الشهرة، و لعدم صدق الأكل في غيره و الا لفسد الصوم بإيصال مطلق الهواء الكدر المخلوط بالاجزاء الأرضية، فلا يقال انه أكل التراب بخلاف ما إذا كان غليظا، و لخبر المروزي الذي هو المدرك لذاك الحكم اعنى قوله عليه السلام أو كنس بيتا فدخل في انفه و حلقه غبار، فان الغبار الذي يثار من كنس البيت يكون غالبا من الغليظ، و لكن الأحوط كما في المتن الاجتناب عن مطلق الغبار و لو كان رقيقا لما في المسالك من كون الغبار المتعدى إلى الحلق نوعا من التناول و لو لم يكن معتادا، بناء على حصول الابطال بالتناول و لو لم يكن أكلا- أو شربا، و منع ظهور الخبر في الغبار الغليظ بمنع غلبة اثاره الغبار الغليظ من كنس البيت، و مع تسليمها فممنوع كون غلبتها منشأ لظهور اللفظ في التقييد المانع عن التمسك بالإطلاق، و عدم الملازمة بين فساد الصوم بإيصال الغبار الرقيق الى الحلق و بين فساده بإيصال مطلق الهواء الكدر المخلوط بالاجزاء الأرضية، إذ الاجزاء الأرضية المخلوطة بالهواء لا يصدق عليه الغبار حتى تدخل في إطلاق الخبر الدال على النهي عن التناول، و لو لم يصدق عليه الأكل و لا الشرب كما لا يصدق التناول على استنشاق الهواء من ناحية الفم أو الأنف، اللهم إلا إذا اجتمعت في فضاء الفم ثم ابتلع المجتمع منها حيث انه مبطل من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢

غير اشكال، لصدق التناول و البلع بل الأكل كما لا يخفى، و ح فالأحوط ان لم يكن أقوى الاجتناب عن الغبار مطلقا و لو كان رقيقا، (الأمر الثالث) لا فرق في الغبار بين ما كان من الحلال كغبار الدقيق أو الحرام كغبار التراب، و العلة الوجه في التصريح بعدم الفرق هو دفع توهمه من ناحية كون الخبر في مورد الحرام منه الذي يثار من كنس البيت و هو من الغبار المحرّم، و وجه اندفاعه هو إلغاء خصوصية المورد بنظر العرف، و كون المفهوم من النص عندهم هو أوسع عن إيصال نفس الغبار بما هو غبار من غير مدخلية حرمة في كونه موضوعا لهذا الحكم، مضافا الى ان عموم حرمة التناول أيضا يقتضى ذلك حيث انه يصدق التناول على إيصال الحلال من الغبار كإيصال الحرام منه من غير فرق بينهما، و لعل هذا الحكم مما لا ينبغي الإشكال فيه.

(الأمر الرابع) لا فرق في إيصال الغبار بين ان يكون باثارة من الصائم بكنس كما في مورد الخبر، أو نحو كنس، أو باثارة غيره أو باثارة الهواء مع عدم تحفظه مع التمكن منه، خلافا لما يظهر من فقيه عصره في كشفه، حيث يقول و لا يلزم سدّ الفم و الأنف عن غبار الهواء، و يلزم عما يحدث بكنس أو نسف (اي قلع بناء) أو تقليب طعام أو حفر ارض و نحوها انتهى. و ظاهره الفرق بين ترك التحفظ من الهواء، و بين تركه من الكنس و نحوه، بالصحة في الأول و البطلان في الأخير، و لعل منشئه كون النص في مورد كنس البيت، و لكن الظاهر انتفاء الفرق لفهم العرف كون المناط في البطلان هو تعمد إيصال الغبار الى الحلق، سواء كان بسببه، أو باثارة غيره أو كان باثارة الهواء، مضافا الى عموم المنع عن التناول حيث لا يختص بفرد دون فرد، و لو كان ورود النص في مورد الكنس منشأ للاختصاص للزم التخصيص به و عدم التعدى عنه الى ما ذكره من النسف و تقليب الطعام و حفر الأرض و نحوها، و كما يتعدى عن مورد الكنس الى هذه المذكورات يتعدى عنه الى ما كان باثارة الهواء.

(الأمر الخامس) صرح في كشف الغطاء بان البخار غير مفطر الا مع الغلبة و الاستدامة، قال: فإنه إذا فقد الماء قد يقوم هذا مقامه و الأحوط تجنب الغليظ منها مطلقا، و استشكل عليه في الجواهر بأنه لا يرجع الى دليل معتبر، ثم استدرك القول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣

بالإفطار به بناء على شمول الإطلاقات للغبار، باعتبار كونه اجزاء وصلت الى الجوف بالحلق، و المفروض عدم اعتبار الاعتياد بالمفطر انتهى، و التحقيق ان يقال: إذا كان البخار في الغلظة أو الكثرة على حد يؤثر في رطوبة ما يلاقه و يصل اليه بحيث يصير



رطباً يكون مبطلاً للصوم، لاجتماع مياه في الفم بمداخلته فيه مما يصدق على بلعه الشرب، ولو لم يكن بهذه المثابة ولم يؤثر في رطوبة المحل الملاقي له لم يضر ترك التحفظ عنه لعدم صدق الأكل ولا الشرب ولا تناول على تركه، ولقيام السيرة على عدم التجنب عن بخار الحمام في حال الصوم و ورود الصائمين في الحمام بحيث يقطع باتصالها الى أعصار المعصومين، وهذا مع الشك في كونه من قبيل الأول أو الأخير فالمرجع هو البراءة.

(الأمر السادس) ألحق المتأخرون بالغبار الدخان الغليظ الذي يحصل منه اجزاء ويتعدى الى الحلق، واستبعده في المدارك و التنقيح و الكفاية و الذخيرة، و فصل الشيخ الأ- كبر قدس سره في كتاب الصوم بين القول بعموم حكم الغبار لغير الغليظ، أو اختصاصه بخصوص الغليظ منه، و قال في الأول بإلحاق الدخان به لتنقيح المناط و الأولوية، و قو في الثاني عدم اللحق و قال: لان الاجزاء الترابية في الغبار تلتصق بالحلق و تنزل مع الريق، بخلاف الأجزاء اللطيفة الرمادية في الدخان، فإنها تدخل في الجوف مصحبا للدخان النازل، و لا- تلتصق بالحلق و لا تنزل مع الريق منها شيء، و الدخان ليس مما يؤكل و الاجزاء الرمادية ليست منفردة عن الدخان حتى يصدق عليها الأكل بنزولها، و بالجملة فالفرق بين الاجزاء الترابية الداخلة في الحلق مع الهواء، و الاجزاء الرمادية النازلة مع الدخان، في دخول الاولى بنفسها في الحلق منفصلا عن الهواء مخالطاً للريق، و نزول الثانية في ضمن الدخان بحيث لا ينفصل عن الهواء الدخاني و لا تختلط بالريق واضح، انتهى.

و فيه أولا- ان الفرق بين الاجزاء الترابية في الغبار و الرمادية في الدخان بلصوق الأول بالحلق و نزولها مع الريق في الجوف و عدمه في الثاني، لا- يوجب تفصيل الحكم بالإلحاق بين عموم الحكم في الغبار، أو اختصاصه بخصوص الغليظ، إذ مع القول بالعموم يكون الاجزاء الرمادية أيضا كك، و لعل نظره في ذاك التفصيل الى دعوى الفرق في الدليل المثبت لحكم الغبار إذ بناء على القول بعموم الحكم فيه للغليظ و غيره، لا بد من ان يقال بثبوت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤

الحكم فيه كذلك بالتعبد، و ذلك لعدم صدق الأكل و الشرب و تناول الأعم منهما على إيصال الرقيق من الغبار الى الحلق، فلو كان إيصاله مضراً بالصوم يجب ان يكون بالتعبد، و على القول باختصاص البطلان بخصوص الغليظ من الغبار، يكون إبطاله لصدق تناول على إيصاله بالحلق فيكون مبطلاً، بناء على عموم الابطال و شموله لكل تناول و لو لم يصدق عليه الأكل و الشرب، و هذا بخلاف الاجزاء الرمادية في الدخان، حيث انها لما لم تلتصق بالحلق و لا تنزل في الجوف مع الريق لا يصدق عليها تناول، لعدم صدقه على تناول الدخان و عدم انفرادها عن الدخان حتى يصدق على تناولها الأكل، و لا يخفى ما فيه فإنه بناء على عموم الحكم في الغبار لا يلزم ان يكون وجه القول به هو التعبد، و على القول به لا يلزم إلحاق الدخان به للأولوية و تنقيح المناط، إذ لعل في الغبار خصوصية أوجبته إيجاب التنزه عنه في حال الصوم، معدومة في الدخان و لعل ما أبداه قده من الفرق بين الغبار و الدخان صار منشأ للفرق بينهما بالتعبد، و بناء على اختصاص الحكم بالبطلان بالغليظ من الغبار لم يعلم الفرق بين الغبار و بين الدخان بلصوق الأجزاء الترابية في الأول دون الأخير، و على تقدير ثبوته لا يكون فارقا إذ المدار على الابطال ليس بإلصاق المفطر على الحلق حتى إذا دخل الجوف مع عدم لصوقه لا- يكون مبطلاً- مع انه على القول باعتباره في المفطر يمكن القول: بوجود التحرز عن الدخان أيضا بالتعبد، كما يقال: به في الغبار بناء على عموم الحكم فيه و شموله لغير الغليظ منه، فما فضّله قده ليس بمرضى، و الحق عدم إلحاق الدخان بالغبار لعدم الدليل عليه، و كون الأصل مقتضيا لعدم الإلحاق، مضافا الى موثق عمر بن سعيد عن الرضا عليه السلام عن الصائمين يتداخن بعود أو بغير ذلك فتدخل الدخنة في حلقه، فقال عليه السلام جائز لا بأس به، و دخول الدخنة في الحلق عند التداخن بالعود ظاهر في كونه لأجل ترك التحفظ، و التمكن من دخولها فيه فيكون عمديا مضافا الى دلالة الحكم بالجواز في قوله عليه السلام جائز على التعمد به إذ ما لا- يكون عمدا لا- يحتاج الى الحكم

بالجواز، فحمل الخبر على غير العمد مما لا- وجه له، و ترك العمل بما فى ذيله من نفى البأس عن دخول الغبار فى الحلق غير مضر بحجيه ما فى صدره، لتحقق المعارض لذيله دون صدره، و هذا فى الدخان الذى لا يجتمع منه شىء إلى الفم مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥

حتى يدخل الى الجوف من الحلق ليس ببعيد، و لكن فيما كان كذلك فالأقوى وجوب التجنب عنه، لصدق الأكل على بلع المجتمع منه و ان لم يكن المأكول معتادا لما تقدم من عدم اعتبار الاعتياد فى الأكل و لا فى المأكول، هذا حكم مطلق الدخان و اما شرب التتون من التباك و غيره فالحكم فيه أشد، و قد قيل بوجوب التحرز عنه و لو مع عدم وجوبه فى غيره من الأدخنة، و يستدل له بوجوه.

منها صدق الشرب على استعماله فى عرف أهل اللسان فى هذه الأعصار و ان لم يكن هذا المشروب فى زمان صدور النهى عن الشرب، لكن النهى عنه يشمل ما يتحقق بعد صدور الخطاب، إذ الحكم بترك الشرب لا يختص بزمان الصدور، بل هو عام الى يوم القيام على نهج القضايا الحقيقية هكذا كلما وجد و كان على تقدير وجوده مما يصدق عليه مفهوم الشرب فهو حرام على الصائم، و من المعلوم عن عرف أهل اللسان ان استعمال التتون على النحو المتعارف مما يصدق عليه الشرب فيكون حراما على الصائم، و هذا الوجه مما لا- بأس به و ان لم يخلو عن البعد، لانصراف الشرب عن امتصاص غير المائع، اما لأجل وضعه لامتناع المائع، أو لانصرافه إلى مضمه لو كان موضوعا لمطلق المص، (و منها) ان استعماله بواسطة الاعتياد و التلذذ يقوم مقام القوت، و يكون أشد من الغبار و هذا الوجه محكى عن كشف الغطاء، و لا بأس به أيضا. (و منها) استقرار سيرة المسلمين على الاجتناب عنه.

(و منها) انه ما ح لصورة الصوم بحسب ارتكاز المتشرعة بحيث يرون فاعله مفطرا غير صائم، و هذا مما لا ينبغي إنكاره، و ان كان منشئه ارتكاز مفطريته منهم بحيث يعاملون معه معاملة الأكل و الشرب و هذه الوجوه و ان لم يسلم شىء منها من المناقشة، الا- ان تعاضد بعضها ببعض يوجب الاطمئنان بوجوب التحرز عنه، و كون التجنب عنه موافقا مع الاحتياط اللازم مراعاته فى الدين، و ان مراعاته فى ترك استعماله الزم من مراعاته فى التجنب عن الغبار و البخار و الدخان الغليظ و الله العاصم. (الأمر السابع) لا بأس بما يدخل فى الحلق غفلة أو نسيانا أو قهرا، أو بظن عدم الوصول، و نحو ذلك مما لا يكون دخوله فيه عمديا، و هذا فى صورة الغفلة و النسيان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦

و القهر مما لا اشكال فيه، لعدم تحقق العمد قطعاً، و اما فى ترك التحفظ بظن عدم الوصول فلا يخلو عن الاشكال، لتحقق العمد ح بالتمكين عن الوصول، و لو كان تمكينه لأجل الظن بعدمه، حيث لم يقم دليل على جواز اتباعه، و الأحسن أن يعتبر بما فى النجاء بقوله (أو تخيل عدم الوصول) بدل الظن بعدمه، لان التخيل يجتمع مع القطع بعدم الوصول كما لا يخفى، و مع القطع بعدمه لا يكون الوصول مع ترك التحفظ عمديا.

## [السابع الارتماس فى الماء]

### إشارة

السابع الارتماس فى الماء و يكفى فيه رمس الرأس فيه و ان كان سائر البدن خارجا عنه من غير فرق بين ان يكون رمسه دفعة أو

تدریجاً على وجه يكون تمامه تحت الماء زماناً، و اما لو غمسه على التعاقب لا على هذا الوجه فلا بأس به و ان استغرقه، و المراد بالرأس ما فوق الرقبة بتمامه، فلا يكفي غمس خصوص المنافذ في البطان و ان كان هو الأحوط و خروج الشعر لا ينافي صدق الغمس.

في هذا المتن أمور الأول وقع الخلاف في حكم الارتماس على الصائم تكليفاً على أقوال، و المشهور هو الحرمة، و المحكى عن الشيخ في التهذيب و السيد في أحد قوليه و الحلى هو الكراهة، و عن ابن ابي عقيل جوازه من دون كراهة، و قد نقل عنه العلامة في المحكى عن المنتهى، و نسبه الى الجمهور أيضاً، و لا يخفى سقوط القول الأخير بالإجماع على خلافه، و الأقوى ما عليه المشهور للنصوص الكثيرة الواردة في النهي عنه، كخبر يعقوب بن شعيب عن الصادق عليه السلام قال: لا يرمس المحرم في الماء و لا الصائم.

و صحيح الحلبي لا يرمس الصائم و لا المحرم رأسه في الماء.

و خبر الصيقل عن الصادق عليه السلام عن الصائم يرمس في الماء قال عليه السلام: لا.

و خبر ابن مسلم الصائم يستنقع في الماء و يصب على رأسه و يتبرّد بالثوب و ينضح المروحة و ينضح البوريا تحته و لا ينغمس رأسه في الماء.

و خبر حرير عن الصادق عليه السلام قال: لا يرمس الصائم و لا المحرم رأسه في الماء.

و مرسل الحنات عن الصادق عليه السلام عن الصائم يرمس في الماء قال: لا و لا المحرم و عن الصائم ألبس الثوب الملول قال عليه السلام لا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧

و خبر حنان عن الصادق عليه السلام عن الصائم يستنقع في الماء قال: لا بأس و لكن لا ينغمس فيه و المرأة لا تستنقع في الماء لأنها تحمل الماء، بقبلها، و هذه الاخبار كما ترى ظاهرة الدلالة في التحريم، و عمل بظاهرها المشهور شهرة كادت ان يكون إجماعاً و لا يعارضها شيء مما يخالفها في التحريم لكي يرفع اليد به عما هي ظاهرة فيه، فالعمل بها متعين.

(الثاني) اختلف القائلون بحرمة الارتماس على الصائم في انه هل يفسد به الصوم، و يوجب القضاء أم لا، و المشهور فيه هو الفساد، و المحكى عن الشيخ في الاستبصار و المحقق في المعتمد و الشرائع و العلامة في المختلف و المنتهى و المحقق الثاني في حاشية الإرشاد و الفخر و الشهيد الثاني و صاحب المدارك هو عدم الفساد، و نسب الى أكثر المتأخرين، و استدلل للأول بالأخبار المتقدمة و غيرها، بتقريب ان الأصل في الأمر و النهي الوارد و في العبادات و المعاملات المركبة من الاجزاء و الشرائط و الموانع هو الغيرية التي يستفاد منها دخل متعلقها في المركب جزء أو شرطاً أو مانعاً، و ان كان الأصل الاولي في الأوامر و النواهي هو الأصلية، فالنهي في تلك الاخبار ظاهرة في مانعية متعلقة عن الصوم و هو معنى الفساد و الابطال، مضافاً الى تصريح غير واحد من الاخبار بذلك، كصحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام المتقدم نقله مراراً، و فيه لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال (أو أربع) الطعام و الشراب و النساء و الارتماس في الماء، و ظاهر الإضرار به هو الإضرار بصومه، فما عن الشهيد في شرح الإرشاد بأنه يكفي في الإضرار كونه محرماً عليه مخالف مع الظاهر كما هو واضح، و أظهر من ذلك.

الخبر المروي عن الخصال خمسة أشياء تفسد الصائم، الأكل و الشرب و الجماع و الارتماس في الماء و الكذب على الله و على رسوله و على الأئمة عليهم السلام.

و عن الفقه الرضوي انه قال: خمسة أشياء تفسد الصائم، الأكل و الشرب و الجماع و الارتماس في الماء و الكذب على الله و على رسوله و على الأئمة عليهم السلام. و عدّ الارتماس في هذين الخبرين من المفطرات كالأكل و الشرب دليل ظاهر على اتحاد

حكمه مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨

سائر المفطرات فى الإبطال و وجوب القضاء بل الكفارة فيما تجب فيه، و لا ينبغي التأمل فى ظهور هذه الاخبار فى التحريم و فى الفساد، لكن يعارضها.

موثق ابن عمار عن الصادق عليه السلام عن رجل صائم ارتمس فى الماء متعمدا عليه قضاء ذلك اليوم قال عليه السلام ليس عليه قضاء و لا يعودن، و ظهوره فى عدم الفساد بتعمد الارتماس فى الماء، بل نصوصيته فى عدم وجوب القضاء عليه الذى هو لازم صحة صومه و عدم بطلانه بالارتماس غير قابل للإنكار، و لا بد من الجمع بينه و بين الاخبار المتقدمة و قد اختلف فى طريقه بوجهين.

أحدهما بحمل النهى فى الاخبار المتقدمة على الكراهة و يشهد له الخبر المروى عن ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال: يكره للصائم ان يرتمس فى الماء، و لعله المنشأ للقول بكراهة الارتماس، و لا يخفى عدم ملائمته مع ما فى خبر الخصال و فقه الرضا و صحيح ابن مسلم من التصريح بمفطرية الارتماس و كونه مضرا بالصوم، و مع ما فى هذا الموثق من النهى عن العود الى الارتماس، و اقتران ارتماس الصائم بما لا يقبل الحمل على الكراهة كارتماس المحرم فى صحيح الحلبي و صحيح حرير و مرسل الحنات المتقدمة ص ٣٧ و اقترانه بما يحرم على الصائم كالأكل و الشرب و الجماع فى صحيح ابن مسلم المتقدم ص ٣٧. و ثانيهما بإبقاء النهى فى الاخبار المتقدمة على ظاهره من الحرمة و صرفه عن ظهوره فى الحرمة الغيرية الدالة على مانعية الارتماس عن صحة الصوم و حمله على الحرمة الذاتية التكليفية من دون استتباعه الفساد، و إبقاء الموثق على ظاهره من عدم الفساد بالارتماس و لا ظهور لخبر ابن سنان فى الكراهة المصطلحة لإطلاق الكراهة كثيرا على الحرمة فى الاخبار مع ظهوره فى حرمة، حيث ينهى عن العود إليه، و هذا الحمل و ان كان أقرب من الأول، لكن لا يلائم مع ظهور خبر الخصال، و ما فى فقه الرضا عليه السلام بل نصوصيتهما فى الفساد، و خبر ابن مسلم فى إضرار الارتماس بالصوم الظاهر فى الفساد، و لعل هذا الحمل من القائلين بحرمة الارتماس تكليفا، و عدم الفساد به وضعاء، بطرح خبر الخصال، و ما فى فقه الرضا لضعفهما سندا و حمل الإضرار فى خبر ابن مسلم على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩

ارتكاب فعل المحرم مثل الجدال و الغيبة فى حال الصوم، و لا يخفى ما فيه لانجبار ضعف سند خبر الخصال و ما فى فقه الرضا بالعمل، حيث ان المشهور بين الفقهاء هو حرمة الارتماس و فساد الصوم به أيضا، و ان كفاية فعل المحرم فى الإضرار خلاف الظاهر من الإضرار، فالأقوى ما عليه المشهور من القول بحرمة الارتماس على الصائم و فساد الصوم به، و انه يوجب القضاء بلا كلام فيه و الكفارة بناء على وجوبها بتعمد إفساد الصوم بكل مفطر، و ان لم يرد على وجوبها بالخصوص، و سيأتى البحث عن ذلك.

(الأمر الثالث) الرمس فى اللغة (سر بآب فرو بردن) و الارتماس على ما فى منتهى الارب (بآب فرو شدن) و ظاهره إدخال جميع البدن فى الماء و تغطيته به من القدم الى القرن بحيث يقع جميعه تحت الماء فى آن ما دفعة أو تدريجا، و على هذا المعنى فسّروه فى الغسل الارتماسى فى باب الأغسال، لكن فى باب الصوم فسّروه بغمس الرأس و إدخاله تحت الماء و لو مع خروج البدن عنه، و ذلك لإطلاق النهى عنه الشامل لما كان مع خروج البدن، و تردّد الشهيد قده فى الدروس فى إلحاق إدخال الرأس فقط بإدخال جميع البدن و قال: و لو غمس رأسه فى الماء دفعة أو على التعاقب ففى إلحاقه بالارتماس نظر، و أورد عليه بأنه مخالف لإطلاق النهى عن رمس الرأس فى الماء، و دفعه عنه فى مصباح الفقيه بدعوى انصراف النصوص إلى إرادة الارتماس

المطلق، كما وقع التعبير في بعض تلك الاخبار، وقال: في تقييده بالرأس في جملة منها لكونه الجزء الأخير الذي يتحقق به الانغماس، لا لإرادته بالخصوص و هذه الدعوى غير بعيدة عن مساق الاخبار، الا انها قابلة للمنع، فالأخذ بالإطلاق أوفق بالقواعد انتهى، و ظاهره تسليم إطلاق النهى عن رمس الرأس في الماء الشامل لغمسه فيه مع خروج باقى البدن، و لا يخفى منافاته مع معنى الرمس و الارتماس لغه و عرفا، و منافاته مع ما تسالموا عليه من معناه فى الغسل الارتماسى، و لو لم يكن الاخبار الناهية عن الارتماس المطلق و كانت النصوص منحصرة فى النهى عن الارتماس بالرأس إذ الرمس أو الارتماس لا يحصل الا بدخول الرأس فى الماء مع جميع البدن فيما تنظر فيه فى الدروس قوى جدا. اللهم الا- ان يقوم الإجماع على خلافه هنا، و قال فى الجواهر: بأنه لا أجد فيه خلافا انتهى، و حكموا بطلان الصوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠

برمس الرأس فى الماء مع خروج البدن و أرسلوه إرسال المسلمات.

(الأمر الرابع) يعتبر فى تحقق رمس الرأس أو البدن إدخال مجموعته تحت الماء، و تغطيته به بحيث يحصل تمام الرأس أو البدن تحت الماء، فى آن أو زمان، سواء حصل غمسه دفعة أو تدريجا، فلو حصل الغمس على التعاقب بان يغمس طرفا من الرأس فى الماء مع خروج طرفه الأخر، ثم اخرج ذاك الطرف و ادخل الطرف الآخر و هكذا بحيث ادخل كل طرف منه فى الماء لكن لا فى زمان واحد بل كل طرف فى زمان غير زمان الطرف الأخر و لم يحصل تغطية المجموع فى زمان واحد فلا بطلان لعدم تحقق الارتماس، و ان استغرقه الماء على سبيل التعاقب، فالمعتبر فى الدفعة فى الارتماس هو الدفعة فى مقابل الدفعات، لا الدفعة فى مقابل التدريج، إذ لا يحصل الارتماس الا بالتدرج لكونه زمانيا اى واقعا فى الزمان على وجه الانطباق.

(الأمر الخامس) المصرح به فى غير واحد من كلمات الأصحاب ان المراد بالرأس هنا مجموع ما فوق الرقبة إلى منابت شعر الرأس، فالمدار فى الفساد تغطية ذاك المجموع فى الماء لانسباقه الى الذهن من إطلاق الرأس فى المقام، فلو ادخل المنافذ كلها و كانت منابت شعر الرأس خارجة عن الماء لم يبطل به الصوم، خلافا لما يظهر من صاحب المدارك حيث لم يستبعد تعلق التحريم بغمس المنافذ كلها دفعة و ان كانت منابت الشعر خارجة عن الماء، و لعل الوجه عنده كون البطلان بتغطية الرأس كله دخول المنافذ فى الماء و نفوذ الماء فيها، فيكون المدار على دخول المنافذ سواء دخل المنابت أم لا، و يشهد لذلك مضافا الى فهم العرف من النهى عن إدخال الرأس فى الماء و انسباق ذلك منه ما فى خبر حنان عن الصادق عليه السلام عن الصائم يستنقع فى الماء قال عليه السلام لا بأس و لكن لا يغمس فيه و المرأة لا تستنقع فى الماء، لأنها تحمل الماء بقبلها، فإن النهى عن استنقع المرأة معللا بأنها تحمل الماء، و عطفها على النهى عن انغماس المرء فى الماء يشعر بكون العلة فى النهى عن انغماسه أيضا هو حمله بمنافذ الماء، فيكون المدار على تغطية المنافذ فقط، و ان لم تحصل تغطية الرأس بتمامه، و فيه ما لا يخفى لان ما ذكر مما لا يدل عليه دليل، و فهم العرف ذلك ممنوع، بعد احتمال كون الحكم تعديدا، و لو سلم انسباق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١

ذلك الى أذهانهم فلا مسرح للرجوع إليهم فى ذلك لعدم اعتبار إفهامهم فى ملاكات الاحكام و لا إشعار فى خبر حنان على عليه نفوذ الماء من منافذ الرأس فى النهى عن الانغماس فى الماء و لو سلم فعمل لتغطية منابت شعر الرأس مدخلية فى ذلك، إذ لا إشكال فى تأثير تغطيتها فى نفوذ الماء فى منافذ الرأس فالأقوى ح عدم فساد الصوم بإدخال منافذ الرأس مع خروج منابته عن الماء، و ان كان الاحتياط حسنا على كل حال، كما ان الأقوى عدم إفساد إدخال تمام منابت شعر الرأس الى أن ينتهى إلى المنافذ مع خروج المنافذ عن الماء، و بعبارة أوضح لا بطلان برمس نصف الرأس سواء كان النصف الأعلى أو الأسفل و سواء كان نصفًا متساويا أو كان أقل أو أكثر، و خروج شعر الرأس عن الماء لا يضر بصدق الغمس مع دخول المنابت فى الماء، و لا

سيما فيما طال الشعر كما لا يخفى.

### [مسألة ٣٠- لا بأس برمس الرأس أو تمام البدن في غير الماء من سائر المائعات]

مسألة ٣٠- لا بأس برمس الرأس أو تمام البدن في غير الماء من سائر المائعات بل ولا رسمه في الماء المضاف و ان كان الأحوط الاجتناب خصوصا في الماء المضاف.

المائعات اما لا يصدق عليه اسم الماء و لو مع القيد كاللبن و السمن و الدبس و نحوها، و اما يطلق عليها الماء المضاف و إطلاقه على هذا الأخير اما من جهة كونه شبيها بالماء كالمضاف المعتصر، أو من جهة اختلاطه بالماء كالمضاف الممزوج إذا تبين ذلك فنقول في إلحاق المائع و لو لم يصدق عليه الماء المضاف بالماء، أو إلحاق المضاف به دون غيره من المائعات، أو عدم الإلحاق مطلقا و لو ما كان يصدق عليه المضاف وجوه، المصرح به في المسالك هو الأول قال قده: في حكم الماء مطلق المائع و ان كان مضافا كما نبه عليه بعض أهل اللغة و الفقهاء انتهى، و لا يخفى ان تعميم الحكم بالبطان بالنسبة الى غير الماء من المائعات إما يكون بدعوى صدق الارتماس على إدخال الرأس في غير الماء من المائعات، و اليه ينظر حكم الشهيد الثاني بالإلحاق متمسكا بصدق الارتماس عليه كما نبه عليه بعض أهل اللغة و الفقهاء، و اما يكون لأجل قيام الدليل على البطان بمطلق الارتماس، سواء كان في الماء أو غيره بعد الفراغ عن صدق الارتماس في غير الماء أيضا، و هو صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام و فيه الصائم يستقع في الماء و لا يرمس رأسه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢

حيث ان النهى عن رمس الرأس على نحو الإطلاق يشمل ما كان الرمس في الماء أو في غيره من المائعات التي يصدق الرمس على التغطية به، و الوجه الأول و ان كان صحيحا بمعنى صدق الارتماس على الغمس في غير الماء خصوصا في المضاف الا ان الحكم بالبطان مختص بالغمس في الماء، و لا دلالة لصحيح الحلبي على الإطلاق، لأن عطف قوله و لا يرمس رأسه على قوله يستقع في الماء، يدل على ارادة رمس الرأس في الماء لا مطلق الرمس و لو كان في غير الماء، مع انه على تقدير الإطلاق يقيد بما عداه و لو منع التقييد لكونهما مثبتين و لم يحرز اتحاد الحكم فيهما فلا أقل من دعوى الانصراف، اعنى انصراف الارتماس الى الرمس في الماء، فالحق عدم شمول الإطلاق لمطلق المائعات غير الماء، و اما المضاف فالحق فيه التفصيل بين المعتصر و المصعد مما يطلق عليه الماء لمشابهته معه، و بين الممتزج الذي يطلق عليه، لاشتماله عليه فيقول في الأول بعدم الإلحاق، لكونه كالمائعات في عدم صدق الماء حقيقة عليه، و في الثاني بالإلحاق لكون المضاف الممزوج ماء حقيقة، و لم يخرج بالمزج عن كونه ماء و ان لم يصدق عليه الماء على نحو الإطلاق، و هذا التفصيل ليس ببعيد، لكن طريق الاحتياط في الجميع واضح و الله الهادي.

### [مسألة ٣١- لو لطح رأسه بما يمنع من وصول الماء اليه]

مسألة ٣١- لو لطح رأسه بما يمنع من وصول الماء اليه ثم رسمه في الماء فالأحوط بل الأقوى بطلان صومه نعم لو أدخل رأسه في إناء كالشيشة و نحوها و رمس الإناء في الماء فالظاهر عدم البطان.

لو لطح رأسه بما يمنع من وصول الماء اليه كالطين و الحناء و السدر و نحوها ثم غمر في الماء، ففي صدق الارتماس عليه تأمل

من جهة صدق (فرو رفتگی سر در آب) و من جهة عدم وصول الماء اليه، و لعل الأول أقوى و عليه فالأقوى بطلان الصوم به، و لو أدخل رأسه في إناء و رمس الإناء في الماء فالظاهر عدم صدق الارتماس قطعاً، و منه السير في السفن تحت البحريّة المعمولة في هذه الأعصار حيث انه ليس بالارتماس قطعاً.

### [مسألة ٣٢- لو ارتمس في الماء بتمام بدنه الى منافذ رأسه]

مسألة ٣٢- لو ارتمس في الماء بتمام بدنه الى منافذ رأسه و كان ما فوق المنافذ من رأسه خارجاً عن الماء كلاً أو بعضاً لم يبطل صومه على الأقوى و ان كان الأحوط البطلان برمس خصوص المنافذ كما مر.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣

قد مر هذه المسألة عند قوله فلا يكفي غمس خصوص المنافذ خلافاً لما يظهر من صاحب المدارك، و قد قلنا بان المدار في البطلان هو غمس تمام الرأس مما فوق الرقبه إلى منابت شعر الرأس، و لا يكفي بعضه سواء كان البعض الأعلى اعني منابت الشعر أو البعض الأسفل الذي فيه المنافذ.

### [مسألة ٣٣- لا بأس بإفاضة الماء على رأسه]

مسألة ٣٣- لا بأس بإفاضة الماء على رأسه و ان اشتمل على جميعه ما لم يصدق الرمس في الماء نعم لو أدخل رأسه أو تمام بدنه في النهر المنصب من عال الى السافل و لو على وجه التسليم فالظاهر البطلان لصدق الرمس و كذا في الميزاب إذا كان كبيراً و كان الماء كثيراً كالنهر مثلاً.

لا بأس بإفاضة الماء على الرأس و ان أحاط على جميعه ما لم يصدق عليه الرمس، لما في صحيح ابن مسلم الصائم يستنقع في الماء و يصب على رأسه، و المدار في نفى البأس على سلب صدق الرمس عليه، من غير فرق بين كثرة الماء و قلته و جريانه و ركوده، و على ذلك فلا بأس بالوقوف تحت الدوشات المعمولة في الحمامات في هذه الأعصار، و يبطل في كلما يصدق عليه الارتماس كالموارد التي عدها المصنف قده في المتن.

### [مسألة ٣٤- في ذى الرأسين إذا تميز الأصلي منهما فالمدار عليه]

مسألة ٣٤- في ذى الرأسين إذا تميز الأصلي منهما فالمدار عليه، و مع عدم التميز يجب عليه الاجتناب عن رمس كل منهما لكن لا يحكم ببطلان الصوم الا برمسهما و لو متعاقباً.

اعلم ان ذى الرأسين إما يعلم بكون رأسهما كلاهما أصليين، أو يعلم بزيادة أحدهما و أصالة الآخر، و على الأخير فإما يتميز الزائد عن الأصلي أو يشته بينهما، فهنا صور.

(الاولى) فيما إذا علم بأصالة كلا الرأسين، و الحكم فيها هو حكم ذى الرأس الواحد فيحرم ارتماس كل واحد منهما منفرداً و يبطل به الصوم كما يحرم و يبطل الصوم بارتماسهما معاً و ذلك لان كل واحد منهما رأس أصلي يحرم ارتماسه بإطلاق دليل الارتماس الشامل لذى الرأسين و ذى الرأس الواحد معاً.

(الثانية) ما إذا علم بزيادة أحدهما مع تميز الزائد عن الأصلي، و الحكم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤

فيها واضح بحرمة الارتماس بالأصلى و فساد الصوم به، و عدم حرمة الارتماس بالزائد و لا فساد الصوم به و ذلك ظاهر.

(الثالثة) ما إذا علم بزيادة أحدهما مع اشتباه الزائد بالأصلى، و الحكم فيها اما بالنسبة إلى حرمة الارتماس فالأقوى و جوب التحرز عن الارتماس بكل واحد منهما، كما لا إشكال فى حرمة الارتماس بهما معا، و ذلك لكون المورد من موارد العلم الإجمالى بحرمة أحد الارتماسين المردد بين الارتماس بهذا أو ذاك، فيجب الاجتناب عن كل واحد منهما منفردا لأجل الوجوب الموافقة القطعية فى أطراف المعلوم بالإجمال، و ان ارتكابهما معا مستلزم للمخالفة القطعية، إذ بارتماسهما معا يحصل القطع بتحقيق الارتماس المحرم سواء ارتكبهما دفعة أو متعاقبا، و لا إشكال فى بطلان الصوم بارتماسهما معا و لو على التعاقب للقطع بارتماس الرأس الأصلى فى الماء الموجب للبطلان، و انما الكلام فى الفساد بارتماس أحدهما، ففيه (وجهان) من انه لا يوجب للحكم بالإفطار لا واقعا حيث يشك فى تحقق المفطر واقعا حيث يشك فى كون الارتماس بالرأس الأصلى، و لا ظاهرا حيث لا أصل يوجب به الحكم بالإفطار ظاهرا، و الحكم بوجوب التحرز عن الارتماس فى أحدهما حكم عقلى من باب المقدمة العلمية لإحراز التحرز عن المفطر الواقعى، و هو لا- يوجب الحكم بالإفطار ظاهرا، بل لا- يترتب على مخالفته العقوبة إلا مع مصادفتها لمخالفة الواقع حيث يترتب على مخالفة الواقع العقاب لصيرورته منجزا بالعلم الإجمالى، اللهم الا- على القول باستحقاق المتجرى للعقاب، حيث انه يترتب على الارتماس فى أحدهما ح العقاب و لو لم يصادف مع مخالفة الواقع لأجل التجرى. و من ان العلم الإجمالى الموجب لتنجز الواقع به عند المصادفة يقتضى حكم العقل بعدم الاجتزاء به لاحتمال مصادفة الواقع المنجز و عدم أصل محرز للصحة ظاهرا، و ان لم يكن أصل محرز للفساد ظاهرا لكن عدم الأصل المحرز للصحة ظاهرا كاف لحكم العقل بعدم الاجتزاء بما اتى به لاحتمال مخالفته مع الواقع المنجز بقيام العلم الإجمالى عليه، و لعل الوجه الثانى أقرب، و لكن الشيخ الأكبر قده فى حاشيته على نجاه العباد افتى بعدم البطلان برمس أحدهما فى الماء. كالمصنف قده فى المتن و الله العالم بأحكامه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥

### **[مسألة ٣٥- إذا كان مائعان يعلم بكون أحدهما ماء]**

مسألة ٣٥- إذا كان مائعان يعلم بكون أحدهما ماء يجب الاجتناب عنهما و لكن الحكم بالبطلان يتوقف على الرمس فيهما. البحث عن حكم هذا المسألة مبنى على الفرق بين الماء و غيره فى المنع عن الارتماس فى الماء دون غيره من المائعات، فح تصوير هذه المسألة من صغريات باب العلم الإجمالى كالمسألة المتقدمة بعينها، فان قلنا فى المسألة المتقدمة بوجوب الاجتناب عن الارتماس فى كل واحد منهما من باب المقدمة العلمية، و عدم البطلان بالارتماس فى أحدهما كما هو مختار المصنف قده بكون الحكم فى تلك المسألة أيضا كذلك، و ان قلنا فى تلك المسألة بالبطلان اى بوجوب القضاء بالارتماس فى أحدهما لأجل نفي ما يوجب الاكتفاء بما اتى به، لعدم ما يوجب الحكم بصحته- واقعا و لا ظاهرا يكون الحكم فى هذه المسألة أيضا كذلك، لكن بعض مشايخنا رضوان عليه كتب فى حاشيته على هذه المسألة بكفاية الرمس فى أحدهما فى البطلان، و لم يكتب فى المسألة المتقدمة شيئا، و لعل الفرق بين المسئلتين فى ذلك غير ظاهر يحتاج الى التدبر.



### [مسألة ٣٦ - لا يبطل الصوم بالارتماس سهوا]

مسألة ٣٦- لا يبطل الصوم بالارتماس سهوا أو قهرا أو السقوط في الماء من غير اختيار. و السهو في الارتماس اما يكون بالإتيان به غفلة عن كونه ارتماسا كما إذا كان مشغول القلب بهمّ شاغل له فارتمس غافلا عن كونه ارتماسا في الماء، و اما يكون بالغفلة عن كونه صائما فيرتمس مع الالتفات بكونه ارتماسا، و المراد بالقهر هو ان يرمه غيره في الماء و يسقطه فيه بلا اختيار منه، و السقوط في الماء من غير اختيار ظاهر كما إذا وقف على طرف الماء فزلّ قدمه و سقط فيه، و الحكم في الجميع هو عدم البطلان و ذلك لاعتبار التعمد في الإتيان بالمفطر في البطلان حسبما يأتي البحث عنه.

### [مسألة ٣٧ - إذا القي نفسه من شاهق في الماء]

مسألة ٣٧- إذا القي نفسه من شاهق في الماء بتخيل عدم الرسم فحصل لم يبطل صومه. و لعل المراد من التخيل هو اعتقاد عدم الرسم بمعنى الاطمئنان بعدمه، و الافع عدمه يشكل الحكم بالصحة كما لا يخفى. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦

### [مسألة ٣٨ - إذا كان مائع لا يعلم انه ماء أو غيره]

مسألة ٣٨- إذا كان مائع لا يعلم انه ماء أو غيره أو ماء مطلق أو مضاف لم يجب الاجتناب عنه. و البحث عن حكم هذه المسألة أيضا كالمسألة الخامسة و الثلاثين مبنى على الفرق بين الماء و غيره، و في الماء بين المطلق منه و المضاف باختصاص المفطر بالارتماس في الماء المطلق دون المضاف و المائع الأخر غير الماء، و عليه ففي وجوب الاجتناب عن الارتماس فيما يشك في كونه ماء أو مائعا آخر أو كونه ماء مطلقا أو مضافا (وجهان) مبنيان على ان متعلق النهى عن الارتماس هل هو مأخوذ على نحو صرف الوجود المنطبق على أول الوجود، أو على نحو العام الاستغراقي بالنسبة الى كل فرد فرد من افراد طبيعته، أو على نحو العام المجموعى الحكمى، إذ متعلق الحكم ثبوتيا كان أو عدميا يتصور أخذه على احد هذه الأنواع الأربعة، و الفرق بين صرف الوجود و العام الاستغراقي واضح، حيث ان المتعلق في صرف الوجود هو نفس الطبيعة من حيث الوجود بحيث لا- يتثنى و لا- يتكرر، و ينطبق دائما على أول الوجود، و في العام الاستغراقي يكون كل فرد بخصوصيته الفردية مأخوذا في المتعلق في مقابل فرد آخر، و الفرق بينهما و بين الأخذ على نحو العام المجموعى الحقيقى أو الحكمى أيضا واضح، حيث ان في العام المجموعى يصير كل فرد كالجاء من المتعلق، و هذا بخلاف الأخذ على نحو صرف الوجود أو العام الاستغراقي، حيث ان في صرف الوجود تكون الطبيعة من حيث الوجود الصريف مأخوذا دون الخصوصية الفردية، و هى باعتبار الوجود تكون تمام الموضوع، و في العام الاستغراقي تكون الخصوصية الفردية مأخوذا في الموضوع على نحو التمام، بحيث يكون كل فرد موضوعا تاما للحكم ثبوتا و سقوطا، و لازم ذلك انحلال الحكم إلى أحكام متعددة حسب تعدد موضوعه، فكل فرد من العام يخصه حكم مستقل مختص به طاعة و معصية، و هذا بخلاف العام المجموعى حيث ان الافراد يكون فيه ملحوظا كالجاء من الموضوع، و الفرق بين العام المجموعى الحقيقى و بين الحكمى هو ان في الحقيقى تكون الافراد بخصوصيتها الفردية ملحوظة كالجاء من المتعلق، و في الحكمى تكون الافراد باعتبار الوجود السعى للطبيعة ملحوظة ككك، و هو المعبر عنه

بالطبيعة السارية، و لازم أخذ المتعلق على نحو صرف الوجود هو عدم صحة الرجوع الى البراءة و الإباحة عند الشك في الشبهة المصدقية لكون الشك فيه شكا في المحصل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧

الواجب فيه الرجوع الى الاشتغال، و ذلك لتبين التكليف و متعلقه معا، و كون الشك في تحقق مصداقه، و لازم الأخذ على نحو العام الاستغراقى هو صحة الرجوع فيه الى البراءة، لكون الشك في أصل التعلق التكليف المستقل المشكوك زائدا عما علم به لكون المشكوك على تقدير كونه مصداقا للعام متعلقا لتكليف مستقل متعلق به ثبوتا و سقوطا و له اطاعة و عصيان على حدة في صورتى الموافقة و المخالفة، و لازم أخذه على نحو العام المجموعى الحقيقى و الحكمى هو رجوع الشك في المشكوك الى الشك بين الأقل و الأكثر الارتباطى المورد للخلاف فيه في الرجوع الى الاشتغال أو البراءة، و ان الحق عندنا هو الرجوع الى البراءة العقلية و الشرعية معا، إذا تبين ذلك فنقول ربما يقال في المقام إذا شك في كون المانع مما يبطل الصوم بالارتماس فيه أم لا- يجب الاجتناب عن الارتماس فيه لكون الارتماس فيما يبطل الصوم به مأخوذا عند تعلق النهى به على نحو صرف الوجود فيكون المرجع عند الشك في مصداق شىء له هو الاشتغال، و أورد عليه بان مرجع الشك في المقام الى الشك في اتساع التكليف بنحو يشمل الارتماس في المردد و عدمه، فيكون الارتماس موضوعا للشك في التكليف، و الشك في التكليف مطلقا مجرى لأصالة البراءة انتهى، و كأنه مع تسليم كون المتعلق مأخوذا على نحو صرف الوجود يقول بكون الشك في المقام في اتساع التكليف بنحو يشمل الارتماس في المردد و لا يخلو عن التعسف، اللهم الا ان يكون مراده منع كون المتعلق مأخوذا على نحو صرف الوجود بل هو مأخوذ على نحو العام المجموعى الحكمى المعبر عنه بالطبيعة السارية، و كيف كان فالحق في المقام هو القول باستحالة أخذ المتعلق على نحو صرف الوجود لكون التكليف فيه عدمى و فى التكاليف العدمية يستحيل أخذ المتعلق على نحو صرف الوجود، لأن النهى عن الشىء ناش عن مبغوضية وجوده على نحو صرف الوجود و هى أى مبغوضية وجوده كك يقتضى تعلق الطلب الى عدمه على نحو السلب المطلق، لان صرف الوجود فى قوة الموجبة الجزئية، و نقيض الموجبة الجزئية هو السلب الكلى، فمبغوضية صرف الوجود يقتضى مطلوبية الترك على نحو الإطلاق فلا يتعلق النهى بصرف الوجود أصلا، فلا بد ان يكون اما على نحو العام الاستغراقى، أو على نحو العام المجموعى بأحد قسميه أعنى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٨

الحقيقى و الحكمى، فيكون المرجع عند الشك في مصداقه هو البراءة، و ان كان التحقيق فى كون التعلق مأخوذا على نحو العام المجموعى الحكمى المعبر عنه بالطبيعة السارية و الله العالم.

### [مسألة ٣٩- إذا ارتمس نسيانا أو قهرا]

مسألة ٣٩- إذا ارتمس نسيانا أو قهرا ثم تذكر أو ارتفع القهر وجب عليه المبادرة إلى الخروج و الا بطل صومه. و ذلك لان المنهى عنه هو كون الرأس مرموسا سواء كان فى حال حدوثه أو بقاءه، فالبقاء بعد التذكر أو ارتفاع القهر ارتماس عمدى و ان كان بقاء فهو مبطل للصوم، و دعوى الانصراف المبطل منه الى حال الحدوث دون البقاء موهونة،

### [مسألة ٤٠- إذا كان مكرها فى الارتماس لم يصح صومه]

مسألة ٤٠- إذا كان مكرها في الارتماس لم يصح صومه بخلاف ما إذا كان مقهورا.

المراد بكونه مكرها في الارتماس هو ان يكون الارتماس صادرا منه بإرادة منه إرادة ناشئة من إبعاد المكره بالكسر، و بكونه مقهورا على الارتماس هو ان يكون الارتماس صادرا منه لا بالاختيار و من دون ارادة منه له كما إذا أخذ و القى في الماء. و السر في البطالان في المكره، و الصحة في المقهور ظاهر، لكون الارتماس إراديا منه في الأول دون الأخير، فالإكراه يرفع العصيان بالإبطال لا الإبطال نفسه.

### [مسألة ٤١- إذا ارتمس لإنقاذ غريق بطل صومه]

مسألة ٤١- إذا ارتمس لإنقاذ غريق بطل صومه و ان كان واجبا عليه.

و يكون المقام من قبيل التزاحم بين وجوب شيء له مقدمه محرمة كإنقاذ غريق متوقف على الدخول في ملك مغصوب حيث ان الدخول حرام و الإنقاذ المتوقف على الدخول واجب، و الحكم فيه هو سقوط حرمة المقدمه لو كان وجوب ذبها أهم، و سقوط وجوب ذب المقدمه لو كانت حرمة المقدمه أهم، أو كان وجوبه مساويا مع حرمتها في الملاك، اما سقوط وجوبه فيما كانت حرمة المقدمه أهم فظاهر، لدوران الأمر بين المهم و الأهم الواجب فيه تقديم الأهم، و اما في المتساويين فلان تقديم المقدمه التي تساوى حرمتها مع وجوب ذب المقدمه الذي يساوى وجوبه مع حرمتها يوجب اهميتها على الوجوب المتأخر، إذ العقل لا يرخص العبد في ارتكاب مخالفة المولى الآن لأجل موافقته لأمر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٩

في الاستقبال مساو مع ما يخالفه الان في الملاك، و ان شئت فقل ان العقل لا يراه ح في المخالفة حتى يحكم له بجوازها، و لا يخفى ان مورد حكم العقل في مورد حكمه بجواز المخالفة انما هو في رفع المؤاخذه عن ارتكاب الحرام عند أهمية وجوب ذب المقدمه لا- بطلان الصوم بالارتكاب، و بعبارة أوضح المحكوم عليه بالجواز هو الإبطال، لا أصل الإبطال، فما يصدر منه ابطال مجوز لا انه ليس بإبطال.

### [مسألة ٤٢- إذا كان جنبا و توقف غسله على الارتماس انتقل الى التيمم]

مسألة ٤٢- إذا كان جنبا و توقف غسله على الارتماس انتقل الى التيمم إذا كان الصوم واجبا معينا و ان كان مستحبا أو كان واجبا موسعا و جب عليه الغسل و بطل صومه.

يمكن فرض توقف الغسل على الارتماس فيما إذا كان مائه للغير و لا يرضى صاحبه الا بالغسل فيه على نحو الارتماس، فإذا كان جنبا و توقف غسله على الارتماس، فان كان الصوم واجبا معينا يصير المقام من قبيل التزاحم بين الواجبين اللذين لأحدهما البدل حيث انه يقدم على ما لا بدل له لكون ما لا بدل له أهم، فالصوم الواجب المعين مما لا بدل له، و الغسل مما له البدل، فيتعين الإتيان بالتيمم، و السر في ذلك ان في تقديم ما لا بدل له يحرز الواجبان أحدهما بنفسه و الآخر ببدله، فالعقل لا يرخص العبد في ترك ما لا بدل له لإحراز ماله البدل، لان فيه تفويت لمصلحته من غير تدارك، بخلاف تقديم ما لا بدل حيث ان فيه إحراز لمصلحته بنفسه و إحراز مصلحة ما له البدل ببدله، و ان كان الصوم مما يجوز إبطاله بكونه مندوبا أو واجبا موسعا، و جب عليه تقديم الغسل لكون الدوران بينه و بين الصوم المندوب من قبيل الدوران بين الواجب و المستحب، و لو كان الواجب مما له

البديل و من المعلوم عدم التراحم بين الواجب و المندوب و لو كان وجوب الواجب في مرتبة الأدنى من الواجب، إذ لا معنى في التراحم بين ما يجوز تركه و ما لا- يجوز و لو كان عدم جواز تركه عن ملاك ضعيف يوجب عدم جوازه، و من ذلك يظهر تقديمه على الصوم الواجب الموسع، و ذلك لكون الأمر بالتييم و بدليلته عن الغسل، انما هو في ظرف العجز عن الغسل عجزا تكوينيا أو تشريعا، و مع الترخيص في إبطال الصوم الواجب الموسع لا يكون عاجزا عن إتيان الغسل لا عقلا و لا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٠

شرعا، و لا- فرق في ذلك بين القول بمفطرية الارتماس أو القول بتحريمه من غير ان يكون مفسدا، غاية الأمر بناء على الثاني يجب الإفطار أولا- ثم الإتيان بالغسل الارتماس حذرا عن ارتكاب الارتماس المحرم في حال الصوم بناء على عموم حرمة بالنسبة إلى الصوم الواجب الموسع و المندوب أيضا، لكنك قد عرفت ضعف القول بالتحريم من دون الإبطال و ان الأقوى كون ذلك من المبطلات للصوم.

### **[مسألة ٤٣- إذا ارتمس بقصد الاغتسال في الصوم الواجب المعين، بطل صومه و غسله]**

مسألة ٤٣- إذا ارتمس بقصد الاغتسال في الصوم الواجب المعين، بطل صومه و غسله إذا كان متعمدا، و ان كان ناسيا صحا معا، و اما إذا كان الصوم مستحبا أو واجبا موسعا بطل صومه و صح غسله.

إذا ارتمس في الماء بقصد الاغتسال بان نوى الغسل في حال الدخول في الماء مع العلم و العمد، فان كان صومه واجبا معنا من رمضان أو غيره فلا- إشكال في بطلان صومه و غسله معا، اما الصوم فلبطلانه بالارتماس عمدا و اما الغسل فلكونه منهي عنه، و النهى عنه يوجب فساده لكونه عبادة و النهى عنها يوجب فسادها، و ان كان ناسيا للصوم صح صومه و غسله، اما الصوم فلعدم بطلانه بالارتماس السهوى، و اما الغسل فلعدم النهى عنه لاختصاص النهى بالارتماس عمدا، هذا في الصوم الواجب المعين الذي لا- يجوز نقضه بالإفطار، و اما ما يجوز إفطاره و رفع اليد عنه كالصوم المستحب و قضاء شهر رمضان قبل الظهر في الوقت الموسع فعلى القول بمفطرية الارتماس بطل صومه لإتيانه المفطر عمدا و صح غسله لانه لا يكون منهي عنه لجواز نقض الصوم، و على القول بحرمة من دون ان يكون مفطرا فان قلنا بعموم تحريمه في كل صوم من الواجب المعين و الموسع و المستحب يصح صومه و يبطل غسله عكس الأول، اما انه يصح صومه فلعدم كون الارتماس مفطرا على هذا القول، و اما بطلان غسله فلحرمة الارتماس عليه في كل صوم فيكون الارتماس في الصوم المندوب حراما كحرمة التكتف في الصلاة المندوبة، و على القول باختصاص التحريم بالصوم الواجب المعين لانصراف دليله إليه و لكون قياسه مع.

الصلاة المندوبة مع الفارق حيث ان المصلى يأتي في الصلاة بعنوان الوظيفة، و هذا بخلاف الارتماس في الصوم المندوب يصح صومه و غسله معا و هذا ظاهر.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥١

### **[مسألة ٤٤- إذا أبطل صومه بالارتماس العمدي]**

مسألة ٤٤- إذا أبطل صومه بالارتماس العمدي فان لم يكن من شهر رمضان و لا من الواجب المعين غير رمضان يصح له الغسل حال المكث في الماء أو حال الخروج، و ان كان شهر رمضان يشكل صحته حال المكث لوجوب الإمساك عن المفطرات فيه

بعد البطلان أيضا، بل يشكل صحته حال الخروج أيضا لمكان النهى السابق كالخروج من الدار الغصبية إذا دخلها عامدا، و من هنا يشكل صحة الغسل في الصوم الواجب المعين أيضا سواء كان في حال المكث أو حال الخروج.

إذا أبطل صومه بالارتماس العمدي ثم أراد الغسل بالارتماس فان لم يعرضه حرمة خارجية فلا إشكال في صحة غسله، لأن ارتماسه بعد فساد صومه بالارتماس المتقدم لا يكون حراما لا من جهة كونه مفطر أولا من جهة حرمة بعروض حرمة خارجية بعد ابطال صومه بالمفطر العمدي و هو الارتماس المتقدم، و ان عرضه حرمة خارجية بأن كان شهر رمضان، و قلنا بأنه يجب عليه الإمساك عن سائر المفطرات حتى الارتماس تعبدا بعد إفساد الصوم فلا يصح غسله في حال الدخول في الماء، لوجوب الإمساك عنه بعد ابطال الصوم بالمفطر الأول و لا في حال مكثه في الماء، لان المستفاد من دليل حرمة الارتماس هو حرمة مرموسية الرأس لا مجرد احداثه لكي يكون لو ارتمس غفلة لكان البقاء بعد تذكره جائزا بل بقاءه كدخوله يكون مبعوضا و معه فيمتنع ان يقع عبادة و انما الكلام في صحة صومه لو اغتسل حال الخروج فإنه يكون كالخروج من الدار الغصبية إذا دخلها عامدا، و قد اختلف في حكمه على أقوال (منها): انه واجب و حرام معا، و أحب لكونه تخلصا عن الغضب و التخلص عنه واجب بمعنى ان التخليه بين المغصوب و بين مالكة واجب، و هي تختلف في المنقول و غيره بحسب اختلاف المغصوب و التخليه عن الدار المغصوبة بالخروج عنها و رفع المانع عن المالك في اعمال السلطنة عليها، فالخروج بنفسه واجب نفسى لكونه مصداق رد المغصوب الى مالكة و هو واجب لا لأجل كونه مقدمة للواجب و هو الكون في المكان المباح لكي يمنع مقدميته تارة و وجوبه الغيرى المقدمى أخرى بمنع وجوب الكون في المكان المباح بدعوى ان الثابت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٢

في الشريعة المقدسة ليس الا حرمة الكون في المكان المغصوب لا وجوب الكون في المكان المباح، و ما في التمسك من انه ليس بواجب نفسى كما هو ظاهر ليس على ما ينبغي، بل الظاهر وجوبه النفسى لكونه مصداق التخلص عن الغضب و رد المغصوب الى مالكة و هو واجب لأمر الله سبحانه بالرد إلى أهلها، و حرام لكونه تصرفا في مال الغير من دون رضاه و يكون مصداق الغضب، و العقل و ان يحكم بارتكابه لوجوب ارتكاب أقل القبيحين لكون التصرف الخروجى أقل من التصرف المكثى فيصير مضطرا الى مقدار ذاك التصرف الخروجى لكن لما كان منشأ اضطراره اليه سوء اختياره بالدخول عمدا و الاضطرار بالاختيار لا ينافى الاختيار و مع كونه مختارا في ارتكابه يصير الارتكاب منها عنه، و يكون هو مستحقا للعقاب عليه فيكون واجبا و حراما بالنهى عنه فعلا، و هذا القول من ابي هاشم من المعتزلة، و قد أجمع أهل العدل من الإمامية و المعتزلة على تخطئه و لم يوافق معه احد من أهل العدل أصلا، و منها ما اختاره المحقق القمى قده و هو كون الخروج واجبا و حراما أيضا، لكن مع تبديله الحرام بالحكم التسجيلى و مراده منه هو الحكم الصادر عن المولى لأجل تصحيح العقاب على العبد كما في التكليف بالعصاة مع العلم بعصيانهم، إذ لا فائدة فيه الا تسجيل العقوبة عليهم و قيام الحجة للمولى على عقابهم، و لا يخفى ان الحكم التسجيلى في نفسه من الله سبحانه غير معقول إذ لا يعقل التشفى منه بل توجيه التكليف عليهم بعينه بملاك توجيهه الى المطيعين لطفًا بهم جميعا، مع توقف ترتب أثره و هو القرب الحاصل للمكلف بامتثاله على اختيار العبد في ترتبه على ارادته، و في هذه المرحلة ينقسم العبد الى المطيع و العاصى بالاختيار، فيثاب المطيع و يعاقب العبد على ما يختاره و يريد من غير تفاوت أصلا، هذا و مع الغض عن استحالته في نفسه فكون التكليف في المقام من الحكم التسجيلى فاسد لان المضطر الى الخروج ان صح تكليفه بعدمه لكون اضطراره اليه بسوء اختياره كما يقول به أبو هاشم فلا حاجة الى الالتزام بكونه تسجيليا، بل هو مثل سائر التكاليف لصحته بالنسبة إلى المضطر الناشى اضطراره عن سوء الاختيار و ان لم يصح تكليفه بعدم الخروج لاستحالة تكليف غير القادر على الشيء مطلقا، سواء كان امتناعه بالاختيار

أولا بالاختيار، فلا يصح تكليفه عند العقل تسجيلا كما لا يصح بغيره أيضا، فحديث التسجيل لا يسمن ولا يغنى من الجوع لانه لا- كبرى له ولا- صغرى، (و منها) ما اختاره فى الفصول من انه واجب بالأمر الفعلى، و يكون فى حكم المعصية بالنهى السابق الساقط بسبب الاضطرار، (و منها) ما اختاره فى الكفاية من انه ليس بواجب فعلا و محكوم بالنهى السابق الساقط، و هذه الأقوال الأربعة كلها مشتركة فى كون المقام من مصاديق الممتنع بالاختيار، و القول الأول مبنى على القول بصحة تعلق النهى بالممتنع إذا كان الاضطرار اليه بسوء الاختيار مع كون النهى عنه أصليا نفسيا، و القول الثانى أيضا كالقول الأول لكن مع تبديل الحكم النفسى بالتسجيلى على ما مر، و القولان الأخيران مبيّان على امتناع تعلق النهى بالممتنع من التسجيلى و غيره كان الامتناع بالاختيار أولا- بالاختيار، و يفترقان بتعلق الأمر الفعلى به على ما اختاره فى الفصول أو بامتناع تعلق الأمر به أيضا على ما اختاره فى الكفاية، (و منها) انه واجب بالوجوب الفعلى للأمر المتعلق به فعلا و ليس بحرام بالنهى عنه لا فعلا و لا بالنهى السابق الساقط بالاضطرار، و يكون المقام خارجا عن مورد الامتناع بالاختيار لكى يقال ببقاء النهى فعلا خطابا و ملاكا أو سقوطه كك أو سقوط خطابا و بقاءه ملاكا، بل الخروج عن الدار الغصبى مأمور به بالأمر الفعلى بلا تعلق نهى به فعلا، و لا بالنهى السابق الساقط لعدم تعلق النهى به لا قبل الدخول و لا بعده، اما بعده فواضح لانه كما عرفت مأمور بالتخلص من الغصب و الخروج تخلص منه، و اما قبل الدخول فلان النهى عن الخروج اما يكون مطلقا أو يكون مشروطا بالدخول لكن المطلق منه غير معقول و ذلك لتحقيق الخروج قبل الدخول بمعنى كونه خارجا عن الدار المغصوب و النهى عنه بالنهى المطلق تحصيل للحاصل و هو قبيح بل ممتنع، فلو كان نهى عنه قبل الدخول لكان مشروطا بالدخول بهذه الصورة ان دخلت الدار المغصوب فلا تخرج عنه و هذا أيضا غير معقول، بل لو صح التكليف المشروط بالدخول لكان بصورة الأمر هكذا ان دخلت الدار الغصبى فاخرج عنها، و هذا القول هو المرضى عند الشيخ الأكبر قده و هو الحقيق بالقبول، و قد بسطنا الكلام فى تنقيحه فى الأصول بما لا مزيد عليه، و يترتب عليه صحة الصلاة فى حال الخروج فى ضيق الوقت، لعدم اجتماعها مع

النهى عن الكون الصلاتى أصلا كما يترتب على الأقوال الأربعة الأولى صيرورة المقام من صغريات باب اجتماع الأمر و النهى اما ملاكا فقط أو ملاكا و خطابا معا، هذا حكم الخروج عن الدار الغصبى إذا عرفت ذلك فاعلم ان الخروج عن الماء فى المقام كالخروج عن الدار الغصبى، و ان الأقوال فيه كالأقوال فى الخروج عن الدار الغصبى، و ان الحق منها فيه كالحق منها فيه و عليه فيكون إخراج الرأس عن الماء واجبا بالوجوب الفعلى من غير ان يكون منهيًا عنه لا ملاكا و لا ملاكا و خطابا، و يصح الغسل فى حال الإخراج عنه، و توهم بطلانه بعدم كونه ارتماسا كما حكى عن الذخيرة مدفوع بما بيناه فى البحث عن الغسل الارتماسى فى باب غسل الجنابة فراجع هذا تمام الكلام فى شهر رمضان، إذا أفسد صومه بمفطر حيث قام الدليل على وجوب الإمساك فى بقية يومه تأدبا، و اما فى الصوم الواجب المعين غير شهر رمضان فليس على وجوب الإمساك فى بقية يومه بعد إبطاله دليل، و عليه فيصح غسله فى حال الدخول فى الماء إذا كان الإفساد بغير هذا الارتماس أو المكث فيه، فضلا عن قصد الغسل فى حال الخروج، و لو كان الإفساد بالدخول فى الماء، فما فى المتن من الاشكال فيه سواء كان فى حال المكث أو حال الخروج مما لا وجه له أصلا و الله العالم.

مسألة ٤٥- لو ارتمس الصائم في الماء المغصوب فان كان ناسيا للصوم و الغصب صح صومه و غسله، و ان كان عالما بهما بطلا معا، و كذا ان كان متذكرا للصوم ناسيا للغصب، و ان كان عالما بالغصب ناسيا للصوم صح الصوم دون الغسل. إذ ارتمس الصائم في الماء المغصوب بنية الغسل، فان كان ناسيا للصوم و الغصب صح صومه و غسله بلا اشكال و لا خلاف فيهما، اما صحة صومه فلان مفطرية الارتماس مختصة بالعامد و من بحكمه مثل الجاهل بالحكم و ناسي الحكم الذي هو أيضا جاهل به في حال نسيانه دون ناسي الموضوع، فمع نسيان الصوم لا يكون الارتماس مبطلا أصلا، و اما صحة غسله فواضح، حيث ان بطلانه انما هو لكونه محرّما و النهي في العبادة يوجب فسادها و المفروض انتفاء المفطرية في حال النسيان فلا نهى عن الارتماس ح حتى يوجب فساد الغسل، و ان كان عالما بهما بطلا معا، و ذلك أيضا ظاهر لفساد صومه بتعمد الإتيان مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٥

بالمفطر و صيرورته حراما موجبا لبطلان الغسل، و كذا لو كان عالما بالصوم و ناسيا للغصب لكون الارتماس ح حراما لأجل كونه مفطرا و يفسد الغسل و ان لم يكن الغصب موجبا لبطلان الغسل به لأجل نسيانه إذ يكفي في بطلانه الالتفات بكونه مفطرا محرما مع عدم التفات بكونه غصبا، و ان كان عالما بالغصب ناسيا للصوم يصح صومه لعدم كونه مفطرا و يبطل غسله لعلمه بالغصب.

#### **[مسألة ٤٦- لا فرق في بطلان الصوم بالارتماس بين ان يكون عالما بكونه مفطرا أو جاهلا]**

مسألة ٤٦- لا فرق في بطلان الصوم بالارتماس بين ان يكون عالما بكونه مفطرا أو جاهلا. وقد تقدم في المسألة المتقدمة عدم اختصاص الاحكام بالعالمين بها إلا في مسألة القصر و الإتمام و مسألة الجهر و الإخفات فالحكم الواقعي في حق الجاهل بحكم الارتماس هو مفطريته و إذا ارتكبه بطل صومه واقعا و لو لم يعلم ببطلانه، و لم يكن معاقبا عليه لو لم يكن مقصرا في جهله و لو صار عالما به و جب عليه قضائه.

#### **[مسألة ٤٧- لا يبطل الصوم بالارتماس في الوحل]**

مسألة ٤٧- لا يبطل الصوم بالارتماس في الوحل و لا بالارتماس في الثلج. وقد تقدم في مسألة الثلاثين نفى البأس عن الارتماس في المائع غير الماء، بل في بعض أقسام المضاف لعدم صدق الارتماس في الماء عليهما، و هذا اي عدم الصدق في الارتماس في الوحل و الثلج أظهر.

#### **[مسألة ٤٨- إذا شك في تحقق الارتماس بنى على عدمه]**

مسألة ٤٨- إذا شك في تحقق الارتماس بنى على عدمه للاستصحاب.

#### **[الثامن البقاء على الجنابة عمدا الى الفجر الصادق]**



الثامن البقاء على الجنابة عمدا الى الفجر الصادق فى صوم شهر رمضان أو قضائه دون غيرهما من الصيام الواجبة و المندوبة، و ان كان الأحوط تركه فى غيرهما أيضا خصوصا فى الصيام الواجب موسعا كان أو مضيقا.

لا ينبغى الإشكال فى كون البقاء على الجنابة عمدا الى الفجر الصادق مبطلا للصوم، و انه من المفطرات فى الجملة، فى قبال نفى مفطريته رأسا على المشهور المعروف بين الأصحاب و فى غير واحد من الكتب دعوى الإجماع عليه، و فى جواهر انه اى الإجماع لو لم يكن محصلا يمكن دعوى تواتره، و يدل عليه الاخبار الكثيرة بل قيل لعلها متواترة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٦

كخبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام فى رجل أجنب فى شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى أصبح قال عليه السلام: يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا و عن المعتمر ان بهذا الخبر أخذ علمائنا إلا شاذ، و احتمال كون الكفارة فيه لأجل مجرد المعصية فلا يدل على ثبوت القضاء الملازم مع البطلان مندفع بثبوت الملازمة بين وجوب الكفارة و بين ثبوت القضاء فى الصوم، و ان لم تكن ملازمة بين ثبوت القضاء و وجوب الكفارة، مضافا الى التصريح بالقضاء مع الكفارة فى خبر المروزي عن الفقيه قال إذا أجنب الرجل فى شهر رمضان بليل و لا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم و لا يدرك فضل يومه، و خبر ابن عبد الحميد عن بعض مواليه قال سألته عن احتلام الصائم قال:

فقال عليه السلام إذا احتلم نهارا فى شهر رمضان فليس له ان ينام حتى يغتسل، و ان أجنب ليلا فى شهر رمضان فلا ينام ساعة حتى يغتسل، فمن أجنب فى شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا و قضاء ذلك اليوم و يتم صيامه و لن يدركه ابدا و الاخبار الواردة فى حكم النائم جنبا و هى كثيرة، كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام فى رجل احتلم أول الليل أو أصاب من اهله ثم نام متعمدا فى شهر رمضان حتى أصبح قال عليه السلام يتم صومه ذلك ثم يقضيه إذا أفطر من شهر رمضان و يستغفر ربه، و صحيح البنزطى عن الرضا عليه السلام عن رجل أصاب من أهله فى شهر رمضان، أو أصابته جنابة ثم ينام حتى يصبح متعمدا قال عليه السلام يتم ذلك اليوم و عليه قضائه، و غير ذلك من الاخبار التى تأتى الإشارة إلى بعضها، و لعل هذه الاخبار المعتضدة بالشهرة المحققة و نقل الإجماع المستفيض كاف فى إثبات هذا الحكم اى الحكم ببطلان الصوم بالبقاء على الجنابة إلى الصبح عمدا، خلافا للمحكى عن الصدوق فى المقنع، و الأردبيلي فى شرح الإرشاد، و السيد المير داماد فى الرسالة الرضاعية أو شرح النجاة، لكن لم تثبت النسبة إلى الأولين الا ان فى الحدائق تصريح المير داماد فى رسالة الرضاع الى اختيار الصحة و عدم وجوب القضاء، و يستدل له بإطلاق قوله تعالى **أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيِّمِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ**،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٧

فإن إطلاقه يقتضى جواز مباشرتهن فى كل جزء من اجزاء الليل و لو فى الجزء الأخير منه، و قوله تعالى **فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَ ابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ، وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ، بِنَاء عَلَى ان يكون قوله تعالى مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ متعلقا بالجميع لا خصوصا قوله تعالى وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا، فإنه ح يقتضى جواز المباشرة كجواز الأكل و الشرب فى الجزء الأخير من الليل جواز البقاء على الجنابة إلى الصبح، و بجملة من النصوص كصحيح العيص عن الصادق عليه السلام عن رجل أجنب فى شهر رمضان فى أول الليل فاخر الغسل حتى يطلع الفجر قال يتم: صومه و لا قضاء عليه، و صحيح الخنعمى عن الصادق عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه و آله: يصلى صلاة الليل فى شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر، و خبر سليمان بن زينة قال كتبت الى ابى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام، أسئله عن رجل**



أجنب في شهر رمضان من أول الليل فاخر الغسل حتى طلع الفجر فكتب الى بخطه أعرفه مع مصادف يغتسل من جنابته و يتم صومه و لا شىء عليه، و خبر إسماعيل بن عيسى قال سألت الرضا عليه السلام عن رجل أصابته جنابته في شهر رمضان فنام حتى يصبح أى شىء عليه قال: لا يضره هذا و لا يفطر و لا يبالي، فان ابى قال قالت عائشة ان رسول الله صلى الله عليه و آله جنبا أصبح من جماع من غير احتلام قال لا يفطر و لا يبالي، و رجل أصابته جنابته فبقى نائما حتى يصبح قال لا بأس يغتسل و يصوم، و صحيح القمط انه سئل أبو عبد الله عليه السلام عنمن أجنب في أول الليل فى شهر رمضان فنام حتى أصبح قال عليه السلام: لا شىء عليه و ذلك ان جنابته كانت فى وقت حلال، و خبر حماد بن عثمان عن الصادق عليه السلام عن رسل أجنب فى شهر رمضان من أول الليل فاخر الغسل الى ان طلع الفجر فقال له قد كان رسول الله صلى الله عليه و آله يجامع نسائه من أول الليل و يؤخر الغسل حتى يطلع الفجر و لا- أقول كما يقول هؤلاء الأقباب [١] يقضى يوما مكانه هذه جملة ما تمسك به للقول بعدم الفساد بتعمد البقاء على الجنابة إلى طلوع الفجر،

[١] (الأقباب جمع قشب ككتف و هو من لا خير فيه من الرجال)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٨

و لا- يخفى ما فيه اما التمسك بالآية الأولى ففيه أولا بالمنع عن إطلاقها من حيث جواز الرث فى كل جزء من اجزاء الليل، بل هى فى مقام بيان جوازه فى الليل فى مقابل عدم جوازه فى النهار، أو دفع توهم المنع عنه فى الليل كما انه يمنع عنه فى النهار، و هذا المعنى بالنظر الى نفس الآية ظاهر و بالنظر الى ما ورد فى شرح نزولها أظهر ففى تفسير على بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام قال كان النكاح حراما فى الليل و النهار فى شهر رمضان الى ان قال: و كان قوم من الشباب ينكحون بالليل سرا فى شهر رمضان فانزل الله عز و جل **أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ** (الآية) الى ان قال و أحل الله تعالى النكاح بالليل فى شهر رمضان و الأكل بعد النوم الى طلوع الفجر، و ثانيا لو سلم إطلاق الآية المباركة فهى كسائر المطلقات قابلة للتقييد إذا كان لها مقيد و الاخبار الدالة على المنع عن البقاء على الجنابة عمدا و وجوب القضاء بل الكفارة به مقيدة لإطلاقها كما هو الشأن فى كل مطلق و مقيد بناء على ما هو التحقيق من صحة تخصيص العام الكتابى و تقييد إطلاقه بالخبر كما هو المحقق فى الأصول، و اما التمسك بالآية الثانية ففيه أولا- منع شمول الغاية المستفادة من قوله تعالى **حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ** إلخ لغير الجملة الأخيرة أعنى قوله تعالى **وَ كَلُوا وَ اشْرَبُوا** و ثانيا على تقدير تسليم الشمول فهى أيضا قابلة للتقييد كالأية الأولى، و اما التمسك بالاخبار ففيه أولا بالمنع عن حجيتها جميعا بالاعراض عنها و سقوط الخبر المعرض عنه عن الحجية على ما هو طريقتنا فى حجية الاخبار، و ثانيا بالتكلم فى كل واحد منها على حدة، فنقول اما التمسك بصحيح العيص فيما كان حمله على تأخير الغسل الى الصبح من غير عمد، جمعا بينه و بين الاخبار المتقدمة الظاهرة فى صورة العمد، أو حمله على التقييد لموافقة القول بالصحة مع مذهب العامة، أو حمل الفجر على الفجر الكاذب، أو حمل قوله حتى يطلع الفجر على انه كاد ان يطلع، أو على الضرورة لاعواز الماء و التراب، و يحمل خبر الخنعمى على التقييد لإشعاره بمداومة النبى صلى الله عليه و آله على هذا الفعل و هى بعيدة عنه صلى الله عليه و آله، و قد يقال بحمله على صورة العذر جمعا بينه و بين الاخبار المتقدمة و هو بعيد، و منه يظهر الحال فى خبر إسماعيل بن عيسى و خبر حماد بن عثمان بل أمارات صدورهما للتقييد أظهر، و لنعم ما فى الجواهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٩

من انه كيف يسوغ لمسلم ان يسند إلى النبى المكرم من انه صلى الله عليه و آله كان يجامع نسائه من أول الليل و يؤخر الغسل حتى يطلع الفجر مع انه لا- ينبغى ان ينسب الى من له أدنى رابطة فى الدين فضلا الى من هو أساسه و نظامه و المتأسى به فى

أقواله و أفعاله خصوصا مع ظهور.

(كان) فى استمرار ذلك منه، مع ان صلاة الليل واجبة عليه اتفاقا، و منافاة ما يفعله مع حرمة شهر رمضان و نوافله و احياء ليلة بالعبادة، فلا يشك من له أدنى ممارسة لكلماتهم فى ان ذلك منهم خارج مخرج التقيّة أو انه تعريض بهم على نحو الاستهزاء و السخرية بهم و بعائشة التى روت ذلك لهم، و كيف يدعن شيعى بان الرضا عليه السّلام يروى عن أبيه انه قال قالت عائشة ان رسول الله أصبح جنبا من جماع كما فى خبر إسماعيل بن عيسى، و يمكن حمل خير حماد على بيان الردع عما يقول العامة بأن يحمل قوله قد كان رسول الله يجامع إلخ على الاستفهام الإنكارى يعنى أ كان صلّى الله عليه و آله يفعل ذلك و لا أقول انه صلّى الله عليه و آله كان يفعله كما يقول هؤلاء الاقناب أى العامة العمياء، بل أقول انه يقضى يوما مكانه و هذه المحامل و ان كانت بعيدة لا موجب لها بعد الفراغ عن سقوط تلك الاخبار عن الحجية بالاعراض عنها الا انه لا بأس بذكرها تشجيذا للذهن و كيف كان فلا- ينبغى التأمل فى صحة القول بكون البقاء على الجنابة عمدا الى الصبح من المفطرات، هذا بالنسبة إلى شهر رمضان.

و هكذا الحكم بالنسبة إلى قضائه، و يدل عليه بالخصوص.

صحيح ابن سنان المروى فى الكافى قال كتب أبى الى ابى عبد الله عليه السّلام و كان يقضى شهر رمضان و قال: انى قد أصبحت بال غسل و أصابتنى جنابة فلم اغتسل حتى طلع الفجر فأجابته لا يصم هذا اليوم و صم غدا. و خبر الآخر الذى رواه الصدوق و الشيخ عن ابن سنان انه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يقضى شهر رمضان فيجنب من أول الليل و لا يغتسل حتى يجىء آخر الليل و هو يرى ان الفجر قد طلع قال: لا يصوم ذلك اليوم و يصوم غيره.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦٠

و موثق سماعة قال سألته عن رجل أصابته جنابة فى جوف الليل فى رمضان فنام و قد علم بها و لم يستيقظ حتى يدركه الفجر فقال: عليه ان يتم صومه و يقضى يوما آخر، فقلت إذا كان ذلك من الرجل و هو يقضى رمضان قال: فليأكل يومه ذلك و ليقض، فإنه لا- يشبه رمضان شىء من الشهور، و ظاهر ذيله هو بيان الفرق بين شهر رمضان و بين غيره فى أنهما بعد صدور المنافى و تحقق الإبطال يختص شهر رمضان بعدم جواز تناول المفطر بعد إبطاله، و اما غيره فلا يجب الإمساك بعد إبطاله و يجوز تناول المفطر بعد إبطاله سواء كان قضاء شهر رمضان أو غيره، و ربما يقال فى تفسيره بإرادة إلحاق قضاء شهر رمضان بأدائه فى الحكم ببطلانه بالإصباح جنبا عن عمد، و ان حرمة شهر رمضان يوجب إلحاق قضائه به فى ذلك الحكم، ففرع عليه صحة صوم النافلة مع الإصباح به جنبا بل النذر المعين من غير احتياج الى القضاء، و هذا المعنى لا يوافق مع ظاهر الخبر و سيأتى حكم غير قضاء شهر رمضان فى ذلك، و كيف كان فالأخبار المذكورة واضحة الدلالة على اعتبار الإمساك عن الإصباح جنبا عمدا فى قضاء شهر رمضان، مضافا الى إمكان إلحاقه بشهر رمضان لانه هو هو الا انه يوتى فى خارجه فيعتبر فيه ما يعتبر فى الأداء بنفس دليل اعتباره فى الأداء و لو لم يكن دليل آخر على اعتباره فى القضاء، مع إمكان ان يقال: بان ما يدل على اعتبار شىء فى الأداء يدل بظاهره على اعتباره فيه من حيث هو صوم بمعنى دلالة على دخله فى مهية الصوم كلما تحققت فيدل على اعتباره فى كل صوم، الا ان فيه كلام سنحقة، و بالجملة فلا ينبغى التأمل فى إلحاق قضاء شهر رمضان بصوم شهر رمضان فى ذاك الحكم كما عليه ظاهر الأصحاب، خلافا لما عن المعتبر من الميل الى عدم إلحاقه به و ما عن المنتهى من التردد فيه معللا باختصاص النصوص بشهر رمضان، و أنت ترى ان ما فى موثق سماعة المتقدم فى صدر هذه الصفحة متعرض لحكم الأداء و القضاء معا مع ما عرفت من ان التعرض لحكم الأداء كاف فى إثبات إلحاق القضاء به هذا فى قضاء شهر رمضان، و اما الصوم الواجب غير القضاء من الموسع كالنذر المطلق و المضيق كالنذر

المعين، فالمشهور على ما نسب إليهم الحاقه بشهر رمضان وقضائه فى الفساد بالبقاء على الجنابة عمدا، و يستدل له بان المتبادر من الصوم فى الموارد التى تعلق به أمر وجوبى أو ندى هو تلك المهية المعهودة التى أوجبها الشارع فى شهر رمضان وإذا ورد نص على اعتبار شىء فيه فى شهر رمضان كما فى المقام يستكشف منه اعتباره فيه من حيث هو صوم لا من حيث خصوص شهر رمضان، كما فى الصلاة والوضوء والغسل ونحوها، وهذا بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية فى تلك الماهيات المخترعة أظهر، ولكن يشكك ذلك بأنه يتم لولا قيام الدليل على عدم منافاة البقاء على الجنابة عمدا الى طلوع الفجر فيما عدا شهر رمضان فى الجملة فإنه يستكشف منه ان هذا المفطر ليس كسائر المفطرات المنافية مع مهية الصوم من حيث انه صوم، وذلك لتخلفه فى بعض الموارد وهو ما قام الدليل على عدم منافاته فيه فيتحصل من ملاحظة المجموع موارد ثلاث، منها ما قام الدليل على منافاة البقاء على الجنابة فيه كصوم شهر وقضائه، ومنها ما قام الدليل على عدم منافاته فيه كصوم النافلة لو كان كذلك، ومنها ما لم يرد فيه دليل على احد الطرفين لا على المنافاة ولا على عدمها كالصوم الواجب غير شهر رمضان وقضائه، والأمر يدور فيه بين الحاقه بشهر رمضان وقضائه، أو إلحاقه بالصوم المندوب وليس فى إلحاقه بالأول ترجيح على إلحاقه بالثانى فيصير من صغريات ما لا نص فيه الذى يرجع فيه الى البراءة، والى ذلك يشير فى المدارك بقوله ان المطابق لمقتضى الأصل عدم اعتبار هذا الشرط والواجب المصير إليه الى ان يثبت المخرج عنه انتهى، وهذا ولكن مراعاة الاحتياط حسن على كل حال، واما الصوم المندوب فالمشهور فيه عدم المنافاة، و يستدل له بصحيح الخثعمى قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام أخبرنى عن التطوع وعن هذه الثلاثة الأيام [١] إذا أجنبت

[١] ولعل المراد من الأيام الثلاثة هى الأيام التى يستحب صومها فى كل شهر.

من أول الليل فاعلم انى أجنبت فأنام متعمدا حتى ينفجر الفجر أصوم أو لا أصوم، قال عليه السلام: صم، و موثق ابن بكير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح يصوم ذلك اليوم تطوعا فقال: أليس هو بالخيار ما بينه و ما بين نصف النهار، و موثقه الآخر عنه عليه السلام قال سئل عن رجل طلعت عليه الشمس و هو جنب ثم أراد الصيام بعد ما اغتسل و مضى من النهار ما مضى قال: يصوم ان شاء و هو بالخيار الى نصف النهار، و مقتضى ترك الاستفصال فى هذا الخبر بين الصوم الواجب و المندوب، و مفهوم الموثق الأول فى قوله أليس هو بالخيار ما بينه و ما بين نصف النهار هو جواز الصوم مع الإصباح جنبا فى الواجب غير المعين أيضا، الا انه يستثنى قضاء شهر رمضان بالنصوص المتقدمة، فيبقى ما عداه مما يوسع وقت نيته الى الزوال اختيارا دون الواجب المعين الذى يمتد وقت نيته الى الفجر خاصة، فيمكن الاستدلال بهما على عدم المنافاة بين الصوم و بين الإصباح جنبا متعمدا فى الواجب غير المعين و لكنه لا يخلو عن الإشكال لأنه بعد العلم بخروج قضاء شهر رمضان منها لا يبعد دعوى انصرفهما إلى النافلة، مع كون السؤال فى الموثق الأول عن النافلة و الموثق الثانى و ان لم يكن كذلك الا انه لا يبعد دعوى انصراف السؤال فيه الى النافلة، بل لو اعتمدنا الى ما تقدم من ان المتبادر من إطلاق الأمر بالصوم فى أى مورد انما هو إرادة الطبيعة المعهودة التى أوجبها الشارع فى شهر رمضان بقوله تعالى شَهْرُ رَمَضَانَ الى قوله:

فمن شهد منكم الشهر فليصمه أى يأتى فيه بتلك الطبيعة المعهودة، مع دعوى إمكان حمل الأخبار الواردة فى عدم المنافاة فى الصوم المندوب إلى التقيية كما يشعر بها قوله عليه السلام فى الموثق أليس هو بالخيار بينه و بين نصف النهار حيث ان احتمال كونه ظفراً عن الواجب فيه أظهر و لا وجه له الا التقيية، و لعله لذلك يصح الاحتياط فى الصوم المندوب أيضا، الا انه لا معارض

للأخبار الدالة على عدم المنافاة فى الصوم المندوب.

فالقول بالمنافاة فيه بحمل تلك الاخبار على التقيّة قول بلا وجه، و حمل تلك الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦٣

على التقيّة حمل بلا- ضرورة فالأقوى فى الصوم المندوب عدم المنافاة و ان كان مراعاة الاحتياط فيه حسن أيضا، و لو لأجل القائل بالمنافاة فيه لكنها فى الصوم الواجب من الموسع و المضيق أحسن، اللهم الا ان يؤتى به فى المندوب برجاء حسنه فإنه أحسن من تركه للاحتياط لأن فى ترك الصوم لأجل الاحتياط تفويت للمندوب و هو مخالف للاحتياط كما لا يخفى، و قد استوفينا البحث عن تلك المسألة فى مبحث غسل الجنابة من كتاب الطهارة عند البحث عما يتوقف على الغسل فراجع تجده أو فى و الله العالم بأحكامه.

و اما الإصباح جنبا من غير عمد فلا- يوجب البطلان إلا- فى قضاء شهر رمضان على الأقوى و ان كان الأحوط إلحاق مطلق الواجب غير المعين به فى ذلك، و اما الواجب المعين رمضان كان أو غيره فلا يبطل بذلك.

الإصباح جنبا من غير عمد تارة يكون بنسيان الجنابة، و سيأتى حكمه فى مسألة الخمسين، و اخرى يكون للجهل و هذا هو المراد به فى هذا المقام، و حكمه انه لا يوجب البطلان فى شهر رمضان و فى الواجب المعين غيره و لا فى الصوم المندوب، و يوجب البطلان فى قضاء شهر رمضان و فى إلحاق الواجب غير المعين بالواجب المعين من شهر رمضان و غيره أو بقضاء شهر رمضان وجهان، يأتى الكلام فيما هو التحقيق فيه اما عدم إيجابه الفساد فى شهر رمضان فهو ظاهر الأصحاب حيث قيدوا الإفطار بصورة العمد فى البقاء على الجنابة، و سيأتى فى مسألة السادسة و الخمسين دعوى الإجماع على صحته صومه لو نام ناويا للغسل فاستمر الى ان أصبح، و فى الخلاف إذا أجنب فى أول الليل و نام عازما على ان يقوم فى الليل و يغتسل فبقى نائما الى طلوع الفجر لم يلزمه شىء بلا خلاف انتهى، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، و فى المدارك انه مذهب الأصحاب لا اعلم فيه مخالفا انتهى، و لا يخفى ان ما ادعى عليه الإجماع و عدم وجدان الخلاف من مصاديق الإصباح جنبا من غير عمد، و يدل على ذلك صحيح القمات عن الصادق عليه السلام عن أجنب فى شهر رمضان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦٤

فى أول الليل فنام حتى أصبح قال عليه السلام: لا شىء عليه، و ذلك ان جنابته كانت فى وقت حلال، و صحيح ابن رثاب عنه عليه السلام عن الرجل يجنب بالليل فى شهر رمضان فينام و لا يغتسل حتى يصبح، قال عليه السلام: لا بأس يغتسل و يصلى و يصوم، و يحملان على صورة غير العمد جمعا بينهما و بين.

صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سألته عن الرجل، تصيبه الجنابة فى شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال عليه السلام، يتم صومه و يقضى ذلك اليوم، و ذلك بعد حمل هذا الصحيح على العمد، و الشاهد على صحة هذا الجمع بذاك التصرف فى الطرفين هو صحيح الحلبي الوارد فى النائم المتعمد على الإصباح جنبا، و فيه انه سئل عن الصادق عليه السلام عن رجل احتمل أول الليل أو أصاب من اهله ثم نام متعمدا فى شهر رمضان حتى أصبح قال عليه السلام: يتم صومه ذلك ثم يقضيه إذا أفطر من شهر رمضان (يعنى بعد انقضائه بمجىء يوم الفطر) و يستغفر ربه، و ذلك لعصيانه فى ترك الغسل عن عمد، و بهذا الصحيح يقيد إطلاق صحيح محمد بن مسلم بصورة العمد، و بعد يقيده به بصورة العمد يصير أخص من صحيح القمات و صحيح ابن رثاب الدالين على نفي البأس و الحكم بالاجزاء مطلقا فيقيدان بصحيح ابن مسلم بعد صيرورته أخص منهما بتقيده بما فى صحيح الحلبي و ان كانت النسبة بينه و بين صحيح القمات و صحيح ابن رثاب بالتباين، لولا تقيده بما فى صحيح الحلبي و قد ثبت فى باب التعارض صحة هذا الجمع.

هذا في شهر رمضان و اما غيره من الواجب المعين فهو أيضا كذلك، لدعوى صاحب الجواهر عدم وجدان الخلاف، بل هو داخل في دعوى نفى الخلاف عنه في كتاب الخلاف، ويمكن الاستدلال له بإلحاقه بشهر رمضان للخبرين المتقدمين اعنى صحيح القمط و صحيح ابن رثاب، و ذلك بعد إلغاء خصوصية موردهما اعنى شهر رمضان و بعموم ما دل على حصر المفطر في غيره، و بهذين الوجهين يثبت الصحة في الصوم المندوب أيضا، مضافا الى ما تقدم من صحته مع التعمد في الإصباح جنبا، فضلا عن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦٥

غير العمد، و بأصالة البراءة عن وجوب القضاء و الكفارة به لو أغمضنا عن الوجهين الأولين، و انتهى الأمر إلى الرجوع الى الأصول العلمية، و اما قضاء شهر رمضان فالمنسوب الى الشيخ و الفاضلين و المحقق الثاني هو البطلان، و نسبه المحقق الثاني إلى الأصحاب، و يستدل له بصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام عن الرجل يقضى شهر رمضان فيجنب من أول الليل و لا يغتسل حتى يجيء آخر الليل و هو يرى ان الفجر قد طلع قال: لا يصوم ذلك اليوم و يصوم غيره.

و صحيحه الآخر كتب أبي الى ابي عبد الله عليه السلام و كان يقضى شهر رمضان و قال:

انى أصبحت بال غسل و أصابتنى جنابة فلم اغتسل حتى طلع الفجر فأجابه عليه السلام لا تصم هذا اليوم و صم غدا، و موثق سماعه عن رجل أصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام و قد علم بها و لم يستيقظ حتى يدركه الفجر فقال: عليه ان يتم صومه و يقضى يوما آخر، فقلت إذا كان ذلك من الرجل و هو يقضى رمضان قال فليأكل يومه ذلك و ليقتض فإنه لا يشبه رمضان شيء من الشهور، بناء على ان يكون قوله فإنه لا يشبه رمضان إلخ علة لوجوب إتمام ذاك الصوم في شهر رمضان و جواز الأكل في قضائه بعد اشتراكهما في البطلان بسبب البقاء على الجنابة إلى الصبح من غير عمد، و ربما يستشكل في الاستدلال بهذه الاخبار على البطلان بالإصباح جنبا بغير تعمد في قضاء شهر رمضان، اما في صحيح ابن سنان فلاشتمالهما على قوله لا يغتسل حتى يجيء آخر الليل كما في الصحيح الأول، و قوله فلم اغتسل حتى طلع الفجر كما في الصحيح الثاني و إطلاق هيات الافعال و الأسماء المشتقة ينصرف إلى الاختيارية منها، مثل صرب و أكل و قام و قعد و نحوها، و اما في موثق سماعه فلان السؤال عن الإصباح جنبا في قضاء شهر رمضان الواقع في ذيله يوافق مع السؤال عنه في شهر رمضان الواقع في صدره فيجب تطابقهما في الحكم، لكن الصدر يقيد بصورة العمد بعد تبين عدم بطلان صوم شهر رمضان بالإصباح جنبا بغير العمد و النسيان فيكون الحكم في قضائه أيضا كذلك فلا يشمل الذيل ما كان الإصباح بغير العمد كالجهل بالجنابة، لكن الاشكال على الاستدلال بالصحيحين يندفع بمنع انصراف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦٦

الهيئات إلى الأفعال الاختيارية و ذلك لكونها على اختلافها موضوعة لنسبة العرض الى موضوعه، على اختلاف النسب من غير فرق في ذلك بين كون الفعل اختياريا للفاعل مثل الأمثلة المتقدمة، أو غير اختيارى مثل مرض و مات و نحوهما، و لا بين كون العرض من أفعال السجايا و الطبائع اللازمة و غيرها، و لا بين كون الفعل لازما أو متعديا على ما حررناه في الأصول، و اما في الموثق فلعله لا يخلو عن وجه، و كيف كان فلعل ما في الصحيحين كاف في إثبات الحكم، هذا تمام الكلام في قضاء شهر رمضان، و اما ما عداه من الواجب غير المعين ففي إلحاقه بصوم شهر رمضان و الواجب المعين غيره، و ذلك بإلغاء خصوصية شهر رمضان في الحكم بعدم فساده بالإصباح جنبا بغير العمد، كما انه بالغائها عنه الحق الواجب المعين به، أو إلحاقه بقضاء شهر رمضان، و ذلك بإلغاء خصوصية القضاء في الحكم بالإفساد به (وجهان) و ليس لأحدهما ترجيح على الآخر و مع تساويهما يخرج المورد عن مجرى الدليل الاجتهادى، و لا بد من الرجوع الى الأصل العملى و هو البراءة في المقام، لكن الاحتياط في

إلحاقه بقضاء شهر رمضان حسن على كل حال والله العالم.

كما لا يبطل مطلق الصوم واجبا كان أو مندوبا معنا أو غيره بالاحتلام في النهار.

اتفق الأصحاب على عدم بطلان الصوم بجميع أقسامه بالاحتلام في النهار، من غير فرق فيه بين الصوم الواجب والمندوب، وفي الواجب بين المعين وغيره، وفي المعين بين شهر رمضان وغيره، وقد ادعى عليه الإجماع في السنة غير واحد، وعن العلامة في المنتهى انه لا نعلم فيه خلافا، وفي الجواهر الإجماع بقسميه عليه، وفي المستمسك بل لعله ضروري، ويدل عليه من النصوص.

خبر عبد الحميد عن بعض مواليه عليه السلام قال سألته عن احتلام الصائم قال فقال:

إذا احتلم نهارا في شهر رمضان فلا- ينم حتى يغتسل، وإرساله وقصوره من حيث السند منجبر بعمل الأصحاب، ولا ينافيه إشعاره بوجوب المبادرة إلى الغسل من ظهوره في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦٧

حرمة النوم عليه قبل الاغتسال، لحمله على الكراهة لأجل مخالفته مع فتوى الأصحاب بعدم حرمة النوم عليه قبل الاغتسال، وعدم وجوب المبادرة إلى الغسل مع إرسال الخير وقصوره من حيث السند، بل لو كان صحيح السند لكان الاعراض عن العمل به من هذه الجهة موجبا لسقوطه عن الحجية، ولا ينافي سقوطه عن الحجية من هذه الجهة مع حجيته من جهة دلالة على عدم الإفساد بالاحتلام في النهار، ولا ينافي اختصاص تعرضه لعدم النوم قبل الاغتسال بشهر رمضان مع عموم الحكم بعدم الابطال بالاحتلام في جميع أقسام الصوم المستفاد من إطلاق قول السائل سألته عن احتلام الصائم.

وصحيح عبد الله بن ميمون عن الصادق عليه السلام ثلاثة لا يفطرن الصائم القيء والاحتلام والحجامة، ولا ينافيه اشتماله على الحكم بعدم الإفطار بالقيء بعد قيام الدليل على مفطرته لإمكان حمله على غير صورة العمد كما هو كذلك.

وصحيح العيص انه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا بأس، وإطلاقه يشمل ما كان الاحتلام بالليل أو النهار، ولا يضر بالتمسك به بعدم الإفساد بالاحتلام في النهار كون محط السؤال فيه عن حكم النوم قبل الاغتسال، وذلك لان نفى البأس عنه على الإطلاق، ولو كان الاحتلام في النهار يدل على عدم الإفساد بالاحتلام، وموثق ابن بكير المروى في الكافي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحتلم بالنهار في شهر رمضان أ يتم صومه كما هو قال عليه السلام: لا بأس.

وخبر عمر بن يزيد المروى في العلل قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام لأي علة لا يفطر الاحتلام الصائم، والنكاح يفطر الصائم قال عليه السلام: لان النكاح فعله والاحتلام مفعول به، ولعل هذا المقدار من الأدلة كاف في إثبات ذاك الحكم، ونفى الريب عنه رأسا والحمد لله.

ولا- فرق في بطلان الصوم بالإصباح جنبا عمدا بين ان يكون الجنابة بالجماع في الليل أو الاحتلام، ولا بين ان يبقى كذلك متيقظا أو نائما بعد العلم بالجنابة مع العزم على ترك الغسل.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦٨

لا فرق في بطلان الصوم بالإصباح جنبا عمدا بين ان تكون الجنابة بالجماع في الليل أو الاحتلام، للتصريح به في صحيح الحلبي وصحيح البزنطي، ففي الأول في رجل احتلم أول الليل أو أصاب من أهله ثم نام متعمدا الى ان قال يقضيه إذا أظطر، وفي الثاني عن رجل أصاب من أهله في شهر رمضان أو أصابته جنابة ثم ينام حتى يصبح متعمدا قال عليه السلام: يتم ذلك اليوم وعليه قضائه، وقد تقدم الصحيحان صفحة ٥٦ ولا- بين ان يكون متيقظا أو نائما، ويدل على الثاني التصريح به في غير واحد من النصوص كالصحيحين المذكورين آنفاه وخبر ابن عبد الحميد وفيه وان أجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق

رقبة إلى آخر الحديث، و قد تقدم صفحة ٥٦، و إذا كان النائم كذلك يكون الحكم فى المتيقظ كذلك بالطريق الأولى، مضافا الى إطلاق جملة من الفتاوى و النصوص، كخبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام فى رجل أجنب فى شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى أصبح (الحديث)، و قد تقدم، و لكن يعتبر فى النائم ان يكون مع العزم على ترك الغسل، و الا لا يكون الإصباح جنبا عمديا فيما إذا نام مع العزم على الغسل قطعا، و فىمن لم يعزم عليه و لا عدمه كلام يأتى فى مسألة السادسة و الخمسين.

و من البقاء على الجنابة عمدا الاجناب قبل الفجر متعمدا فى زمان لا يسع الغسل و لا التيمم و اما لو وسع التيمم خاصة صح صومه و ان كان عاصيا فى الاجناب.

قال فى الجواهر: و من البقاء على الجنابة عمدا احداث سببها فى وقت لا يسع الغسل بعد حصوله و لا التيمم انتهى، لا يقال المفطر هو تعمد البقاء على الجنابة، و البقاء عليها فى وقت لا يسع رفعها بالغسل و التيمم ليس اختياريا ضرورة استحالة إيجاد الشىء فى وقت لا يسعه و لذا يستحيل الأمر بموقت لا يسعه و فته فلا يعقل التعمد به، لأنه يقال المقدور بالواسطة مقدور، فالبقاء مقدرة على سببه و هو حدوث الجنابة فى ذاك الوقت فيتعلق به العمد،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦٩

و اما لو وسع التيمم خاصة فالكلام فيه يقع تارة فى صحة صومه إذا أصبح متيمما و عدمها، و اخرى انه على تقدير صحته هل يكون عاصيا باجنابه فى وقت لا يسع الا التيمم، أو لا يكون عاصيا، و ثالثة فى وجوب قضاء ذاك الصوم و عدمه، اما الكلام فى صحة صومه متيمما و عدمها ففيها قولان، و المشهور الصحة، و المحكى عن العلامة فى منتهاه هو الفساد، و اختاره السيد فى المدارك، و يستدل للمشهور بعموم بدلية التيمم عن الطهارة المائية و ما دل على ان التراب احد الطهورين و انه يكفيك التراب عشر سنين و ان التيمم غسل المفطر و انه الوضوء الكامل فى وقت الضرورة و نحو ذلك مما نقلناه فى مبحث التيمم فى المسألة العاشرة فى بيان ان جميع غايات الغسل و الوضوء غايات التيمم التى منها الصوم، و استدل العلامة لما ذهب اليه من الفساد بان المانع من صحة الصوم هو حديث الجنابة و التيمم لا يرفعه بل هو طهور بمنزلة الماء فيما يجب فيه الغسل لا فيما هو مشروط صحته بعدم الجنابة، و ما افاده قدس سره مبنى على القول بكون التيمم مبيحا لا رافعا للحدث، و قد تقدم المنع عنه فى مبحث التيمم، و ان الحق كونه رافعا له، و ان اشتراط صحته بالغسل هو بعينها اشتراطها بعدم الجنابة، لأن صحته مشروط بالغسل بما هو رافع للجنابة لا من حيث انه غسل و مع كون التيمم رافعا عند تعذر الغسل يترتب عليه ما يترتب على الغسل من الرفع، فيكون معه إصباحه مع الطهارة لا مع الجنابة، و لا فرق فى ذلك بين ان تكون الطهارة شرطا فى صحة الصوم أو كون الجنابة مانعا عنها، لكون التيمم محصلا للاول و رافعا للثانى، و استدل صاحب المدارك قده لعدم وجوب التيمم بما حاصله: ان الواجب فى الصوم هو خصوص الغسل أو الطهارة الحاصلة منه، لا مطلق الطهارة و لو كانت حاصلة من التيمم و ليس دليل على بدلية التيمم عن الغسل و الوضوء بخصوصهما، و يندفع بان الظاهر من دليل اعتبار الغسل هو اعتباره بما يترتب عليه الطهارة لا اعتباره من حيث انه غسل، و بدليل طهورية التيمم و بدليته عن الغسل عند العجز عنه يترتب عليه ما يترتب على الغسل و لا دليل على اعتبار خصوص الطهارة الحاصلة من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧٠

الغسل فى صحة الصوم، مع انه لو قام عليه الدليل أيضا لكان دليل بدلية التيمم عن الغسل مثبتا لكون الطهارة الحاصلة منه فى ظرف العجز عن الغسل هى الطهارة الحاصلة من الغسل فى حال التمكن منه بحكم بدليته و الا لم يكن بدلا كما لا يخفى. و ربما يقال بعدم التكليف بالتيمم إذا كان العجز عن الغسل بسوء الاختيار باجنابه فى وقت لا يسع فيه الغسل، بدعوى انصراف

دليل وجوبه عما إذا كان العجز ناشيا عن سوء الاختيار وقد يستأنس له بما إذا قيل يجب على العاجز عن الحج ان يستتيب انه لا يتبادر منه القادر الذى صير نفسه عاجزا بتخلفه عن الرفقة، وفيه المنع عن الانصراف، بل الظاهر منه كون المناط فى وجوب التيمم هو العجز عن الإتيان بالمائية من غير مدخلية فى سبب العجز فى ذلك، وانه كان بالاختيار أولا بالاختيار، فلا فرق بين العجز الناشى عن سوء الاختيار أولا- عن سؤئه، فيشمل العمومات ما كان العجز بسوء الاختيار مثل شمولها لما يكون لا بسؤئه، هذا تمام الكلام فى صحة الصوم إذا أجنب فى وقت لا يسع الا التيمم خاصة مع إصباحه متيمما، واما عصيانه فى ذلك و عدمه ففيه احتمالان مبنيان على ان تعلق الخطاب بالطهارة الترابية فى طول الطهارة المائية، وعند العجز عنها هل هو على سبيل التنوع كالتكليف بالقصر والإتمام، حيث ان المكلف بالأول هو المسافر و بالثانى هو الحاضر، و يكون فاقد الماء موضوعا للتيمم و واجده موضوعا للطهارة المائية من الغسل أو الوضوء، أو لا يكون كذلك، بل تكون الترابية بدلا اضطراريا بلا ان يصير منشأ لتقييد موضوع الخطاب بالمائية بالواجد بل متعلق التكليف بالمائية هو المكلف مطلقا واجدا كان للماء أو فاقد له، و لمكان عجزه عن امتثال التكليف بالمائية جعل الشارع الإتيان بالترابية بدلا منها نظير بدلية سائر المراتب المتأخرة عن الصلاة الاختيارى عنها عند العجز عنها، حيث ان الخطاب بها لا يوجب تقييد الخطاب بالصلاة الاختيارى بالقدرة عليها شرعا، فالتكليف بالمائية مطلق و بالترابية مشروط بالعجز عن المائية، و الأقوى بالنظر هو الأول لأن مقابلة الفاقد لموضوع المائية فى قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا تفكيك بين موضوع الترابية و المائية، و الفصل و التفكيك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧١

قاطع للشركة، فيستفاد منه مغايرة موضوع الترابية مع موضوع المائية و إذا أخذ الفاقد موضوعا للترابية و كان موضوعها مغايرا مع موضوع المائية يختص موضوع المائية بخصوص الواجد و يحصل التنوع و يتحقق نوعان من المكلف واجد الماء و فاقده، و يصير الواجد موضوع الطهارة المائية و الفاقد موضوع الطهارة الترابية، و يترتب على ذلك عدم ملاك الطهارة المائية عند العجز عنها لعدم الملاك للطهارة الترابية عند التمكن من المائية، كعدم الملاك للطهارة الترابية عند التمكن من المائية و حيث ان كل تكليف لا يقتضى إيجاب إيجاد موضوعه فى ظرف عدمه و لا- حفظ وجوده فى ظرف وجوده و ذلك لكونه متعلقا به على تقدير وجوده على نحو القضية الحقيقية و الواجب المشروط ففعليته تتوقف على وجود موضوعه فلا- اقتضاء فيه لتحصيله عند عدمه و لا لحفظه عند وجوده كما ان التكليف بالتيمم لا يقتضى وجوب تحصيل الفقدان عند عدمه و لا حفظه عند تحققه فلا جرم لا يكون تحصيل التمكن من المائية واجبا عند عدمه و لا حفظه واجبا عند وجوده، فيكون إجناب الشخص جائزا فى وقت لا- يسع الا- للتيمم بالنسبة إلى الصوم و الصلاة و كل أمر واجب متوقف على الطهارة، و يترتب على عدم التنوع حرمة تفويت التمكن من المائية عند وجوده و وجوب تحصيله عند عدمه، فان قلت بناء على التنوع أيضا لا يمكن الالتزام بعدم حرمة تفويت التمكن من المائية لو كان متمكنا منها، و عدم وجوب تحصيله عند عدمه، لانه لا اشكال و لا كلام فى ان التكليف بالمائية و الترابية ليس عرضيا كالتكليف بالواجبات التخيرية شرعا أو عقلا، كما بظهر من قوله تعالى إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ (الآية) الى قوله تعالى وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا، حيث أخذ فى موضوع التيمم عجز المكلف من الإتيان بالمائية، فيستكشف من تقديم المائية على الترابية اشتمالها على مزية لازمة الاستيفاء فى الجملة، اما فى نفسها أو فى الغاية المترتبة عليهم و إلا لزم من الإلزام بها عند التمكن فيها و عدم جواز الاكتفاء بالترابية مع تساوى الطهارتين فى نفسها و فيما يترتب عليهما من الغاية الترجيح من دون مرجح، و الجهل بخصوصية تلك المزية و كونها فى نفس الطهارة أو فيما يترتب عليها من الغاية غير مضر فى العلم بها من جهة العلم بعلتها التى هى طولية التكليفين.

قلت طولية التكليفين ليست علة لوجود مزية لازم الاستيفاء فى المائية، لاحتمال



كون تقديم الطهارة المائية عند التمكن منها فقد موضوع الترابية و هو العجز عن الطهارة المائية، حيث انه لا يجتمع مع موضوع المائية للتضاد بينهما، فالمتحقق دائما منهما ليس الا واحد منهما، اما التمكن الذى هو موضوع للمائية، أو العجز الذى هو موضوع للترابية، فيترتب ح على التنويع جواز ان يخرج المكلف نفسه عند التمكن عن موضوع المائية بإذهاب التمكن و جعله نفسه عاجزا، فينتفى عنه حكم المائية بزوال موضوعه لا عن موضوعه، و هذا كما فى موضوع الحضر و السفر حيث ان له إخراج نفسه عن موضوع و إدخاله فى موضوع آخر، غاية الأمر ان ذلك فى الحضر و السفر من الطرفين بمعنى ان يجعل نفسه حاضرا بعد ان يكون مسافرا و بالعكس، و فى المقام من طرف واحد بمعنى ازالة التمكن عن نفسه و جعل نفسه عاجزا دون العكس، لانه التمكن من ازالة العجز عن المائية هو تمكن عليها، إذ المراد بالتمكن عليها هو الأعم من القدرة عليها نفسها أو على تحصيل القدرة عليها و لذا يكون فاقد الماء القادر على تحصيله بالسعى فى الأرض أو بالشراء أو الاستيهاب و نحوها قادرا عليه، فالمتمكن من الماء يمكنه الإخراج عن التمكن و جعله نفسه عاجزا عنه بإراقته و نحوها، و لكن العاجز الواجب عليه التيمم انما يكون عاجزا إذا لم يتمكن من رفع عجزه، و الا يصير متمكنا على الماء بالتمكن على تحصيل تمكنه، و من هذا ينشأ الطولية و تقديم المائية على الترابية دون العكس، و نتيجة ذلك هو جواز إجناب نفسه فى وقت لا يسع الا التيمم خاصة، الا ان يقوم دليل على عدم جوازه بالخصوص.

و مما ذكرناه يظهر عدم وجوب قضاء ذاك الصوم، لان ضيق الوقت عن الغسل و تعلق التكليف بالتيمم و إتيانه بما هو وظيفته فى ذاك الحال من التيمم و الإصباح به و إتمام الصوم يسقط عنه القضاء مثل من أتى بالتيمم فيما تعلق به التكليف من غير الإجناب العمدى فى مثل هذا الوقت، و هذا بناء على عدم كونه عاصيا بتعمد الجنابة فى ذاك الوقت واضح، و كذا على القول بالعصيان إذ العصيان انما هو فى الاجناب فى ذاك الوقت، و اما بعد تحققه فتكون وظيفته التيمم بناء على عموم دليله و شموله لما إذا كان العجز عن المائية

بسوء الاختيار، فح يكون مأمورا بالصوم متيمما، و مع الإتيان به يكون مجزيا موجبا لسقوط القضاء.

و كما يبطل الصوم بالبقاء على الجنابة متعمدا كذا يبطل بالبقاء على حديث الحيض و النفاس الى طلوع الفجر، فإذا طهرت قبل الفجر وجب عليها الاغتسال أو التيمم، و مع تركهما عمدا يبطل صومها، و الظاهر اختصاص البطلان بصوم رمضان و ان كان الأحوط إلحاق قضاؤه به أيضا، بل إلحاق مطلق الواجب بل المندوب أيضا، و اما لو طهرت قبل الفجر فى زمان لا يسع الغسل و لا التيمم أو لم تعلم بطهرها فى الليل حتى دخل النهار فصومها صحيح واجبا كان أو ندبا على الأقوى.

فى هذا المتن أمور (الأول) المشهور على إلحاق حديث الحيض بالجنابة فيبطل الصوم بالبقاء على حدثه الى طلوع الفجر، فإذا طهرت عن الحيض وجب عليه الاغتسال فيما تمكنت منه أو التيمم فيما يصح منها، و مع تركهما معا عمدا يبطل صومها، خلافا للمحكى عن نهاية العلامة و الأردبيلى و صاحب المدارك و نسب الى جمل السيد و مبسوط الشيخ أيضا و يستدل للمشهور بموثق ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال: ان طهرت بليل من حيضها ثم توات ان تغتسل فى رمضان حتى أصبحت عليها قضاء ذلك اليوم، و يمكن ان يستدل باشتراك الحائض مع الجنب فى أغلب ما على الجنب من الاحكام و يندفع بعد التلازم بينهما فى الاحكام، و الاشتراك الغالبى لا يوجب إلحاق المشكوك بالغالب بعد فرض نفى التلازم بينهما، و ربما يستدل له كما فى الجواهر بأولوية حدث الحيض فى الإبطال عن حدث الجنابة لكون غير الاختيارى من الحيض أيضا مبطلا كما فى صورة المفاجأة به قهرا دون الجنابة لما عرفت من عدم الإبطال بها بالاحتلام، و لا يخفى ما فيه من الغرابة لأن ما هو أشد تأثيرا من

الجنابة هو نفس الحيض، و الكلام ليس فيه نفسه و ما يكون محل الكلام هو ما يبقى من أثره بعد ارتفاعه بحصول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧٤

الطهر منه و هو الذى يمنع عن الصلاة و الصوم و هذا ليس أشد من الأثر الحاصل عن الجنابة كما لا يخفى و كيف كان ففى الاستدلال بالخبر غنى و كفاية، و استدلال للقول الآخر بالأصل مع ضعف الخبر المذكور سنداً، و فيه ان الخبر فى نفسه من الموثق لا ضعف فيه و على تقدير ضعفه فهو منجبر بالعمل، لاستناد المشهور اليه، بل عن جامع المقاصد نفى الخلاف فيه لان المنسوب الى المخالف هو التردد فى الحكم أو الميل الى الخلاف لا الجزم به، و كيف كان فلا ينبغى التأمل بناء على المختار فى حجية الاخبار كما مر منا مرارا فلا وجه للتريد و التأمل أصلا (الثانى) الحق المشهور النفاس الى الحيض فى ذاك لقاعدة المجمع عليها فى إلحاقه بالحيض حكما بل موضوعا، لكون دم النفاس هو بعينه دم الحيض الذى احتبس لحكمة تكون الولد و قد مر الكلام فى تلك القاعدة، و دعوى الإجماع عليها فى مبحث النفاس من الطهارة.

(الثالث): ظاهر الموثق المذكور إثبات هذا لحكم فى شهر رمضان و عدم تعرضه لصوم ما عداه من قضاؤه أو غيره من الواجب المعين أو غيره و المندوب، و المرجع فيما عدا شهر رمضان هو عموم الحصر المستفاد من قوله عليه السلام: لا يضر الصائم شيئا إذا اجتنب عن اربع (الحديث)، أو أصالة البراءة لو انتهى الأمر إلى الرجوع الى الأصول العملية، لكن الأحوط إلحاق قضاء شهر رمضان به بناء على كونه هو بنفسه صوم شهر رمضان، الا انه يؤتى به فى خارج وقته، بل لعل هذا هو الأقوى كما يعبر عنه بأن القضاء فعل الشىء فى خارج وقته و لا سيما فيما إذا استفيد من الأمر بالقضاء تعدد المطلوب من الأمر بالأداء، إذ عليه يكون القضاء بنفسه هو المأمور به بالأمر الادائى، الا انه يستفاد ذلك بمعونة الأمر بالقضاء، و عليه فالأقوى فى القضاء إلحاقه بالأداء بل الأحوط إلحاق مطلق الواجب من المعين و غيره بل المندوب بشهر رمضان، و ذلك لاحتمال ان يكون الصوم فى الجميع حقيقة واحدة و طبيعة فأرده و مهية نوعية مشتركة فى الجميع، و تكون اقسامه من الواجب و المندوب و غيرها من أصنافها، و ان المستفاد من دليل اعتبار شىء فيه من مورد مثل اعتبار الخلو عن حدث الحيض الذى هو محل الكلام فى المقام هو اعتباره فيه من حيث تلك الحقيقة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧٥

النوعية، فيعم اعتباره فى جميع أصنافه اللهم الا ان يقوم دليل على اختصاصه ببعضها، و هذه الدعوى و ان لم تكن فى الوضوح كدعوى إلحاق قضاء شهر رمضان بصومه، الا انها أيضا ليست بكل البعيد، و عليه فاللازم مراعاة الاحتياط فيما عدا صوم شهر رمضان و قضاؤه من أقسام الصوم.

(الرابع): لو طهرت قبل الفجر فى زمان لا يسع الغسل و لا- التيمم أو لم تعلم بطهرها فى الليل حتى دخل النهار أو علمت به و لكنها ظنت سعة الوقت للغسل ففاجئها الصبح فى أثنائه صح صومه، لاختصاص الموثق المذكور بصورة التوانى عن الغسل، فلا دليل على الفساد فيما عداه، من غير فرق فى ذلك بين أقسام الصوم، لكن خصص صاحب الجواهر الحكم بالصحة فيما عداه بما عدا الموسع و المندوب، و ظاهره الحكم بالبطلان فى الموسع و المندوب، و لعل وجهه فى الموسع هو النهى عن صومه كذلك فى قضاء شهر رمضان، و صحيح ابن سنان من قوله عليه السلام لا تصم هذا اليوم و صم غدا مع مساواة الحديثين، و لا يخفى ما فيه من البعد بعد كون الدليل على إلحاق الحيض بالجنابة هو الموثق المذكور المقتصر فيه الحكم بالبطلان على التوانى و ليس على مساواة الحديثين دليل، هذا فى الموسع و اما فى المندوب فلا ينبغى التأمل فى الحكم بصحته فى مفروض الكلام أصلا.

مسألة ٤٩- يشترط في صحته صوم المستحاضة على الأحوط الأغسال النهارية التي للصلاة دون ما لا يكون لها فلو استحاضت قبل الإتيان بصلاة الصبح أو الظهرين بما يوجب الغسل كالمتوسطة أو الكثيرة فتركت الغسل بطل صومها واما لو استحاضت بعد الإتيان بصلاة الفجر أو بعد الإتيان بالظهرين فتركت الغسل الى الغروب لم يبطل صومها، و لا يشترط فيها الإتيان بأغسال الليلة المستقبلية و ان كان أحوط، و كذا لا يعتبر فيها الإتيان بغسل الليلة الماضية بمعنى انها لو تركت الغسل الذي للعشائين لم يبطل صومها لأجل ذلك، نعم يجب عليها الغسل حينئذ لصلاة الفجر فلو تركته بطل صومها من هذه الجهة، و كذا لا يعتبر فيها ما عدا الغسل من الاعمال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧٦

و ان كان الأحوط اعتبار جميع ما يجب عليها من الأغسال و الوضوءات و تغيير الخرقه و القطنه، و لا- يجب تقديم الغسل المتوسطه و الكثيرة على الفجر و ان كان هو الأحوط.

و قد استوفينا الكلام في أطراف هذه المسألة في طي المسألة الثانية عشر من مسائل أحكام الاستحاضة من كتاب الطهارة فراجع تجده وافيا.

### [مسألة ٥٠- الأقوى بطلان صوم شهر رمضان بنسيان غسل الجنابة ليلا]

مسألة ٥٠- الأقوى بطلان صوم شهر رمضان بنسيان غسل الجنابة ليلا قبل الفجر حتى مضى عليه يوم أو أيام، و الأحوط إلحاق غير شهر رمضان من النذر المعين و نحوه به و ان كان الأقوى عدمه كما ان الأقوى عدم إلحاق غسل الحيض و النفاس لو نسيتهما بالجنابة في ذلك و ان كان أحوط. و ليعلم أن الإصباح جنبا.

تارة يكون مع العلم بالموضوع اي الجنابة و الحكم اعنى كونه مبطلا، و هذا هو الذى تقدم حكمه، و اخرى يكون مع الجهل بالموضوع، و هذا أيضا قد تقدم من انه لا يوجب البطلان إلا فى قضاء شهر رمضان، و ثالثه يكون مع الجهل بالحكم، و الأقوى فيه البطلان و وجوب القضاء بل الكفارة أيضا، و ذلك لعدم معذورية الجاهل فى الحكم.

و رابعة مع نسيان الغسل فى الليل قبل الفجر فيما كان مكلفا به على تقدير تذكره بان كان الوقت يسع له و هذا هو الذى تعرض له فى تلك المسألة، و قد اختلف فى حكمه فالمعروف المشهور هو البطلان و وجوب القضاء به، خلافا للمحكى عن ابن إدريس و المحقق فى الشرائع و النافع، و استدلل للمشهور بان صحه الصوم مشروطة بالإصباح على الطهارة و هو شرط واقعى غير مقيد بحالة العلم و الجهل و النسيان، و مع الإخلال به و لو نسيانا لم يقع المأمور به على وجهه و يبقى فى عهده فيجب عليه القضاء، فالنسيان عذر لسقوط الإثم و ما يترتب عليه من الكفارة، لا فى سقوط القضاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧٧

كما لا يسقط بنسيانه قضاء الصلاة و بالنصوص الواردة فى وجوب القضاء.

كصحيح الحلبي المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب فى شهر رمضان فنى حتى خرج رمضان قال عليه السلام: عليه ان يقضى الصلاة و الصيام، و فى خبره الآخر عنه عليه السلام كذلك.

و صحيح إبراهيم بن ميمون المروى فى الفقيه قال سئلت أبا عبد الله عن الرجل يجنب بالليل فى شهر رمضان ثم ينسى حتى يمضى لذلك جمعة أو يخرج شهر رمضان قال:

عليه قضاء الصلاة و الصوم، و المرسل المروي في الفقيه أيضا قال و روى في خبر آخر ان من جامع في أول شهر رمضان ثم ينسى الغسل حتى خرج شهر رمضان: ان عليه ان يغتسل و يقضى صلاته و صومه، الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فإنه يقضى صلاته و صيامه الى ذلك اليوم و لا يقضى ما بعد ذلك، و مقتضى هذه الاخبار هو اعتبار خروج شيء من رمضان أو مضى جمعة اى أسبوع في ذلك، و عليه مشى الفقهاء في متونهم، فعبروا بما في الاخبار مع ادنى تغيير، و عبر في الشرائع بقوله حتى مر عليه الشهر كله أو أيام، و عبر في المتن بما في نجاه العباد حتى مضى عليه يوم أو أيام، و الظاهر عدم اعتبار مضى اليوم بتمامه فضلا عن خروج الشهر كله، بل المدار على الإصباح جنبا نسيانا للغسل مثل الإصباح به عمدا، فيكون حال الإصباح به نسيانا كحال الإصباح به عمدا في وجوب القضاء و ان خالفه في وجوب الكفارة و ما هو المناط في البطلان هو ذلك من غير فرق بين البقاء على الجنابة بعد الإصباح جنبا طول النهار أو مبادرته الى الغسل بعد الإصباح جنبا، فمن نسي الغسل حتى أصبح يجب عليه القضاء، كما ان من نام جنبا في الليل مع العزم على الاغتسال بعد الانتباه فلم ينتبه حتى أصبح فنسى الاغتسال طول النهار لا يجب عليه القضاء، و الى ذلك تحمل النصوص المتقدمة و كلمات الأصحاب اللذين اتبعوا النصوص في التعبير، و على ذلك إذا مضى عليه الشهر كله ناسيا للغسل أو مضى أيام متعددة منه يكون بطلان كل يوم منه بالإصباح فيه جنبا ناسيا للغسل بلا اعتبار اجتماع الأيام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧٨

في ذلك بل بطلان كل يوم بالإصباح فيه جنبا، سواء بقى النسيان مستمرا أو زال في كل يوم في النهار و عاد بعد انقضائه في الليل، و لا يعتبر في الجنابة المنسية بين وقوعها في شهر رمضان أو قبله فنسيها في الليل الأول منه حتى انتهى الى إصباحه جنبا في ليلة واحدة أو الليالي المتعددة في الشهر في بعض منه أو جميعه، ثم انه على ما فسرنا المراد من نسيان الغسل إذا مضى عليه يوم أو أيام يرد الإشكال في الجمع بين الحكم بالبطلان فيما إذا نسي الغسل و ورد في الصبح جنبا ناسيا للغسل و بين الحكم بالصحة فيما إذا تذكر الغسل و نام بقصد الانتباه مع عاداته عليه فاتفق عدم انتباهه الى الصبح، و وجه الاشكال ان النسبة بين موردى الحكمين هو العموم من وجه، و يجتمعان فيما إذا نسي الغسل و نام الى الصبح، فان دليل الحكم بالبطلان عند النسيان يقتضى بطلانه و دليل الحكم بالصحة عند عدم الانتباه في النوم الأول يقتضى صحته، و قد شططوا في وجه الجمع بينهما بوجوه لا تخلو كلها من التعسف، أقواها أن اجتماع الدليلين من قبيل الاجتماع بين المقتضى و اللامقتضى، حيث ان نصوص المقام تقتضى البطلان فيما إذا نسي الغسل و نام و لم ينتبه الى الفجر، و دليل الصحة بالإصباح جنبا لا يقتضى البطلان بإصباحه كذلك لا انه يقتضى الصحة مع نسيان الجنابة و غسلها فالدليلان لا يزايمان أصلا، و الحكم في مورد الاجتماع هو البطلان للنسيان فلا حاجة في الجواب الى الالتزام بكون النسيان بعد الانتباه عن النوم الأول إذا نسي بعده فنام النوم الثانية إلى الصبح، حيث ان الدليلين يقتضيان فيه القضاء و لو كان في الليلة الاولى و لو كان قبل النوم الأول بناء على ان لا يكون النوم الأول فيما عدا الليلة الاولى في حكم النوم الأول بل في حكم ما عداه من الثاني و الثالث لما فيهما من التكلف المستغنى عنه مع ما في الأخير من الفساد ضرورة ان حكم النوم الأول و الثاني و الثالث انما يقاس بالنسبة إلى ليلة واحدة لا الى الجميع، فلو نام في الليل الأول و انتبه قبل الفجر و نام في الليلة الثانية إلى الصبح لا- يكون نومه في الليلة الثانية في حكم النوم الثاني، و ربما يقال في وجه الجمع بين الدليلين بحمل ما ورد من صحة الصوم بالإصباح جنبا في النوم الأول و ما ورد من البطلان من النسيان على النسيان في الشهر كله أو أيام متعددة منه، فيفرق بين اليوم الواحد و بين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧٩

غيره من الأيام المتعددة و الجميع، و لا يخفى ما فيه من الوهن فإنه مع عدم الحاجة الى التكلف به يرد عليه بما قدمناه من كون

العبرة في البطلان بسبب النسيان هو الإصباح جنباً ناسياً للغسل وانه في كل يوم تكليف متعلق به و يخصه من غير اعتبار اجتماع الأيام أو الشهر كله في ذلك وانه لا عبرة بنسيان الغسل في النهار بتمامه بل الذي يبطل العمدة به يكون مبطلاً أيضاً إذا كان عن النسيان و هو الإصباح جنباً، واما بقائه على الجنابة طول النهار فليس العمدة به مفطراً، فلا يكون نسيانه أيضاً كذلك فكل يوم إذا أصبح به جنباً عن نسيان يكون صومه باطلاً كما ان إصباحه جنباً عن عمد أيضاً يكون كذلك، و لعله الى ما ذكرناه يرجع ما في الروضة من الإشكال في هذا الوجه حيث يقول: و يشكل بان قضاء الجميع يستلزم قضاء الأبعاض لاشتراكهما في المعنى ان لم يكن اولى انتهى، و وجه استلزام قضاء الأبعاض و هي الإصباح جنباً عن نسيان للغسل في كل يوم من أيامه لكونه هو الموجب للبطلان و المعنى المشترك في الجميع لا بقاء النسيان في جميع تلك الأيام لكن لا أولوية للبعض ح على الجميع بعد اشتراكهما في العلة الموجبة، و في بعض حواشي الروضة جعل وجه الأولوية اسهلية قضاء البعض عن قضاء الجميع، و لا يخفى ان اسهلية القضاء في البعض لا توجب أولويته و قد يقال ان اليوم الأول أقرب الى زمان حدوث الجنابة فيكون اولى بالتذكر عما بعده لقربه به فيصير إيجاب القضاء فيه اولى و لا يخلو ما فيه أيضاً، و كيف كان فلا ينبغي الإشكال في فساد الصوم بالإصباح به جنباً نسياناً للغسل للنصوص المتقدمة، خلافاً للحلى و المحقق في الشرائع و النافع، و يستدل له بما ذهب إليه الحلى من المنع عن العمل باخبار الآحاد و بحديث الرفع الدال على رفع النسيان المحمول على رفع المؤاخذة عليه بناء على ان يكون القضاء عقوبة و مؤاخذة على ترك الأداء، و الأول مندفع بالمنع عنه بما ثبت من حجية كل خبر يوثق بصدوره، و الثاني بأن قضاء تكليف جديد يتعلق بالمكلف منوطاً بترك الأداء و ليس لأجل العقوبة على تركه، نعم يصح التمسك بحديث الرفع لعدم وجوب الكفارة، حيث انه مما يصح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٠

ان تكون عقوبة على العصيان هذا، و في اختصاص وجوب القضاء بنسيان الغسل بخصوص شهر رمضان أو مع إلحاق قضاؤه به أو مع التعدى إلى الواجب المعين كالنذر المعين أو التعدى إلى الواجب الموسع أيضاً و اختصاص الصحة بالصوم المندوب، (وجوه):

من كون مورد النصوص هو شهر رمضان و التعدى عنه الى ما عداه من أقسام الصيام يحتاج إلى إلغاء خصوصية مورد النص، و لا دليل عليه و ان قضاء صوم رمضان نفسه الا انه يقع في خارج وقته بل على تقدير استفادة تعدد المطلوب من الأمر بالأداء و لو بقربنة الأمر بالقضاء يكون القضاء، هو بعينه ما وجب من الأمر بالأداء و أصل كونه مطلوباً و الخصوصية الفائتة مطلوبة بطلب آخر منضم الى طلب أصل الطبيعة، إذ عليه يكون ما هو معتبر في الأداء اعتباره في القضاء أظهر، و من ان الاستفادة من النصوص اشتراط صحة الصوم بعدم الإصباح جنباً مطلقاً سواء كان عن علم و عمد أو عن جهل أو نسيان و مقتضاه هو البطلان بأي نحو كان من العلم و الجهل و النسيان و غيرها في أى صوم كان، الا ما يقوم الدليل على عدم الإبطال به، و لا يخفى ان الوجه الأخير هو الأجدود و عليه فالأقوى عدم الفرق بين أقسام الصوم حتى الواجب الموسع الا الصوم المندوب الذي لا يضر به البقاء على الجنابة عمداً، و الأقوى عدم إلحاق الحائض و النفساء في نسيان ما عليهما من الغسل على الجنب لعدم الدليل على الإلحاق، مع ورود النص في الناسى لغسل الجنابة، و لكن الأحوط الإلحاق لاحتمال كون المدار في بطلان الصوم نسيان غسل الجنابة هو الإصباح جنباً عن نسيان من حيث هو حدث، لا من حيث كونه جنباً بالخصوص، و الله العالم بأحكامه.

**[مسألة ٥١- إذا كان المجنب ممن لا يتمكن من الغسل]**

مسألة ٥١- إذا كان المجنب ممن لا- يتمكن من الغسل لفقد الماء أو لغيره من أسباب التيمم وجب عليه التيمم، فان تركه بطل صومه، و كذا لو كان متمكنا من الغسل و تركه حتى ضاق الوقت.

وقد مر حكم هذه المسألة مستوفى بالنسبة إلى المجنب غير المتمكن من الغسل لا- بسوء الاختيار أو بسوء، و ان مقتضى ما استدل به العلامة في المنتهى و صاحب المدارك لعدم التكليف بالتيمم هو عدم الفرق فيه بين ما كان عدم التمكن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨١

بالاختيار أولا- بالاختيار، نعم ما ذكره بعض المحققين من انصراف دليل التكليف بالتيمم عما كان العجز فيه بالاختيار يقتضى المنع عنه فيما إذا كان سلب التمكن بالاختيار، و كيف كان فقد عرفت فيما مضى عدم الفرق بين كون العجز بالاختيار أولا بالاختيار، و انه مع العجز يجب عليه التيمم و يبطل صومه بتركه لبطالانه بترك الغسل عند التمكن منه و انه مع الإصباح متيما عند العجز عن المائئة يصح صومه و يسقط عنه القضاء فراجع

### [مسألة ٥٢- لا يجب على من يتيمم بدلا عن الغسل ان يبقى مستيقظا حتى يطلع الفجر]

مسألة ٥٢- لا- يجب على من يتيمم بدلا عن الغسل ان يبقى مستيقظا حتى يطلع الفجر فيجوز له النوم بعد التيمم قبل الفجر على الأقوى و ان كان الأحوط البقاء مستيقظا لاحتمال بطلان تيممه بالنوم كما على القول بان التيمم بدلا عن الغسل يبطل بالحدث الأصغر.

إذا تيمم الجنب بدلا عن الغسل فيما يصح منه التيمم بتحقيق شيء من مسوغاته ففي وجوب إبقائه مستيقظا حتى يطلع الفجر أو جواز النوم له متيما الى ان يطلع الفجر كالمغتسل، قولان مبنيان على بطلان التيمم الذي بدل عن الغسل بالحدث الأصغر كما يبطل الأكبر أو بالتمكن من استعمال الماء، فعلى القول ببطلانه بالحدث الأصغر يبطل تيممه بالنوم لكونه من الحدث الأصغر، و مع بطلانه يكون جنبا كالمتمكن من استعمال الماء حيث ان المتيمم بعد تمكنه من استعمال الماء يعود جنبا يجب عليه الغسل و إذا بطل تيممه بالنوم كبطلانه بالتمكن من استعمال الماء يصح جنبا عمدا فيبطل صومه بالإصباح به، إذ لا فرق في إبطاله بالحدث الأصغر بين ان يكون الحدث هو النوم أو غيره من الأحداث، و اما بطلان التيمم الذي بدل عن الغسل بالحدث الأصغر و عدمه فربما يقال بابتناؤه على القول بكون التيمم رافعا أو مبيحا، فعلى الأول لا يبطل بالأصغر و على الثاني يبطل، و لكن الابتناء على ذلك فاسد لإمكان القول ببقاء أثره بعد الحدث الأصغر على القول بالإباحة أيضا، كما انه على القول بكونه رافعا أيضا يمكن القول بانتقاضه بالحدث الأصغر إذا دل عليه الدليل كما ينتقض بالتمكن من استعمال الماء و لو على القول بكونه رافعا و لذا يعبر عنه بكونه رافعا ما دام بقاء العجز عن استعمال الماء،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٢

و يمكن ان يدعى قيام الدليل على انتقاضه بالحدث الأصغر، كصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام عن الرجل يصلي بتيمم واحد صلاة الليل و النهار كلها فقال عليه السلام: نعم ما لم يحدث أو يصيب ماء، و خير السكوني عن الصادق عليه السلام عن آباءه عليهم السلام لا بأس بان يصلي الرجل بتيمم واحد صلاة الليل و النهار ما لم يحدث أو يصيب الماء، فان جعل الغاية لنفي البأس هو الحدث، ثم عطف اصابه الماء عليه مع كون الإصابة ناقضة للتيمم رأسا يستفاد منه كون الحدث أيضا كذلك، و إطلاقه يقتضى عدم الفرق بين كونه أصغر أو أكبر كما ان إطلاق التيمم أيضا يقتضى عدم الفرق بين كونه بدلا عن الوضوء أو عن الغسل، و هذه الدعوى ليست بعيدة، و عليه فالأحوط لو لم يكن أقوى معاملة الناقض للتيمم مع الحدث الأصغر فيجب عليه

الإصباح متهما في حال اليقظة، و لا يكفى في صحته صومه التيمم مع الإصباح به نائما و لو على القول بكونه رافعا، و قد استوفينا الكلام في رافعية التيمم و استباحته و في البحث عن انتقاضه بالحدث الأصغر و عدمه في مبحث التيمم في فصل البحث عن احكامه فراجع، فان قلت فعلى القول بانتقاض التيمم بالحدث الأصغر يمكن القول بعدم بطلان الصوم إذا أصبح بعد التيمم نائما لأن انتقاضه بالنوم الذى هو من الأحداث انما هو بعد تحققه و مع تحقق النوم لا يبقى التكليف بالصوم لاستحالة تكليف الغافل، قلت ما ذكرته شىء استدل به فى المدارك على عدم وجوب الإصباح به متيقظا و هو فاسد لصحة تكليف النائم به و لو لم يكن منجزا عليه كما فى حال النوم فى النهار مع ان حكم الإفساد بالنوم حكم و ضعى لا يدور صحته مدار صحة التكليف لكونه مستقلا بالجعل، و سيأتى فى حكم النوم الأولى مع العزم على ترك الغسل حرمة النوم و بطلان الصوم به إذا انتهى الى الفجر، و ان النوم، يصح تعلق التكليف به من الإيجاب و التحريم و غيرهما من الأحكام التكليفية لكونه مقدورا بالقدرة على مقدماته و ان المقدور بالواسطة مقدور.

### [مسألة ٥٣- لا يجب على من أجنب فى النهار بالاحتلام]

مسألة ٥٣- لا يجب على من أجنب فى النهار بالاحتلام أو نحوه من الأعذار أن يبادر الى الغسل فورا و ان كان هو الأحوط.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٣

و عن منتهى العلامة انه لو احتلم نهارا فى رمضان نائما أو من غير قصد لم يفسد صومه و يجوز له تأخير الغسل و لا نعلم فيه خلافا انتهى، و يمكن الاستدلال له بإطلاق صحيح عيص بن قاسم و فيه انه سئل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينام فى شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال عليه السلام:

لا بأس: و إطلاقه كما ترى يشمل النوم نهارا و لا معارض له إلا خبر إبراهيم بن عبد الحميد [١] عن بعض مواليه قال سألته عن احتلام الصائم قال: إذا احتلم فى نهار شهر رمضان فلا ينام حتى يغتسل لكنه مع ضعفه و إرساله و إضماره يكون معرضا عنه حملة الأصحاب على الكراهة هذا و فى المستمسك نسبتة الإجماع بقسميه على عدم وجوب المبادرة إلى الغسل الى الجواهر و نفى العلم بالخلاف فيه الى الحدائق لكن الذى فى الجواهر هو دعوى الإجماع بقسميه على عدم فساد الصوم بالاحتلام فى النهار لا على عدم وجوب المبادرة إلى الغسل بعد الانتباه و كذا فى الحدائق يقول لا خلاف بين الأصحاب فيما اعلم فى انه لا يبطل الصيام بالاحتلام نهارا فى شهر رمضان و غيره انتهى، نعم فيه بعد ان ذكر خبر إبراهيم بن عبد الحميد قال: و حمل الأصحاب النهى عن النوم فى هذا الخبر على الكراهة انتهى، و هو يشعر فى دعوى إجماع الأصحاب على الكراهة، و كيف كان و لعل الوجه فى الاحتياط على المبادرة إلى الغسل الذى ذكره المصنف هو دلالة هذا الخبر عليه و لا بأس به لانه حسن على كل حال.

### [مسألة ٥٤- لو تيقظ بعد الفجر من نومه فرأى نفسه محتلما]

مسألة ٥٤- لو تيقظ بعد الفجر من نومه فرأى نفسه محتلما لم يبطل صومه سواء علم سبقه على الفجر أو علم تأخره أو بقى على الشك لانه لو كان سابقا كان من البقاء على الجنابة غير متعمد و لو كان بعد الفجر كان من الاحتلام فى النهار نعم إذا علم سبقه على الفجر لم يصح صوم قضاء رمضان مع كونه موسعا و اما مع ضيقه فالأحوط الإتيان به و بعوضه.

لو علم باحتلامه و علم بسبقه على الفجر يكون من البقاء على الجنابة إلى



[١] إبراهيم بن عبد الحميد الأسدي البزاز الكوفي و إبراهيم عبد الحميد الصنعاني كلاهما واقفيان و لكن عد خبر الثاني منهما من الموثق،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٤

الفجر غير متعمد فيصح صومه فيما عدا قضاء شهر رمضان و يبطل فيه كما تقدم و لو علم بتأخره عن الفجر يكون من الاحتلام فى النهار فيصح مطلقا و لو فى قضاء شهر رمضان، و لو شك فى سبقه و تأخره صح أيضا حتى فى قضاء شهر رمضان لأصالة تأخره عن الفجر فيترتب عليه حكم الاحتلام فى النهار، و هذا كله ظاهر انما الكلام فى ان البطلان فى قضاء شهر رمضان بالإصباح جنبا عن جهل بالجنابة هل يختص بالموسع منه أو يعمه و المضيق أيضا فإن فيه احتمالا ان منشئهما إطلاق ما ورد من انه لا يصوم ذلك اليوم و يصوم غيره الشامل للموسع و المضيق معا، أو انصرافه الى الموسع حيث انه ليس للمضيق غير حتى يصومه، و لعل الأخير أظهر، و استدل فى المسالك لعدم انعقاد الصوم القضائى ممن لم يعلم بالجنابة حتى أصبح بإطلاق النهى، و بان القضاء موسع، و هذا كما ترى ظاهر فيما كان القضاء موسعا لم يتضيق وقته، ثم انه قد استدرك بقوله نعم لو تضيق برمضان أمكن جواز القضاء للثانى انتهى، و مراده من الثانى هو من لم يعلم بالجنابة حتى أصبح، و كيف كان فالأحوط كما فى المتن الإتيان به و بعوضه لكونه من صغريات ما علم إجمالا بوجوب صوم يوم مردد بين هذا اليوم و يوم آخر فى المستقبل حيث يجب فيه الاحتياط بالجمع بينهما.

### [مسألة ٥٥- من كان جنبا فى شهر رمضان لا يجوز له ان ينام قبل الاغتسال]

مسألة ٥٥- من كان جنبا فى شهر رمضان لا يجوز له ان ينام قبل الاغتسال إذا علم انه لا يستيقظ قبل الفجر للاغتسال، و لو نام و استمر الى الفجر لحقه حكم البقاء متعمدا فيجب عليه القضاء و الكفارة، و اما ان احتمل الاستيقاظ جاز له النوم و ان كان من النوم الثانى أو الثالث أو الأزيد فلا يكون نومه حراما و ان كان الأحوط ترك النوم الثانى فما زاد و ان اتفق استمراره الى الفجر غاية الأمر و جوب القضاء أو مع الكفارة فى بعض الصور كما سنيين.

من كان جنبا لا يجوز له ان ينام بالليل قبل الاغتسال إذا علم انه لا يستيقظ قبل الفجر للاغتسال فى شهر رمضان بل فى كل يوم يجب عليه صومه معيناً و لو من غير شهر رمضان، بناء على الحاقه بشهر رمضان فى ذاك الحكم، و يستدل لحرمة نومه بأنه مع العلم بعدم الانتباه قبل الفجر يكون من اصباح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٥

الجنب عمدا، فيكون مقدمة للتعمد للإفطار المحرم، قال فى المسالك: ان النوم الأولى بعد الجنابة انما تصح مع نية الغسل ليلا و الا- لم يصح النوم و لا بد مع ذلك (اي مع نية الغسل ليلا) من احتمال الانتباه و كون الانتباه معتادا له و الا كان كمتعمد البقاء انتهى، و لكن استشكل عليه سبطه فى المدارك بقوله و هو مشكل جدا خصوصا على القول بان غسل الجنابة انما يجب لغيره الى ان قال و كيف كان فلا- ريب فى تحريم العزم على ترك الاغتسال، فاما تعلق الحرمة بالنوم فغير واضح خصوصا مع اعتياد الانتباه قبل طلوع الفجر (انتهى)، و لعل فى قوله خصوصا على القول بان غسل الجنابة انما تجب لغيره يشير الى المنع عن حرمة النوم من أجل وجوب تركه من باب المقدمة كما نبحت عنه فى حكم النوم الثانية، و كيف كان فمع الغض عن الإشكال فى حرمة النوم و لو قلنا بجوازه فلا- ينبغى الإشكال فى وجوب القضاء و الكفارة فيما إذا نام و استمر نومه الى الفجر لانه بقاء على



الجنابة عمدا الى الفجر، إذ مع العلم بعدم الانتباه قبل الفجر للاغتسال لو نام لكان عازما على ترك الغسل و البقاء على الجنابة الى الفجر و لا- فرق في البقاء عليها عمدا الى الفجر، بعد العزم على ترك الاغتسال عمدا الى الفجر بين الإصباح مستيقظا، أو نائما، كان نومه نوم الأول أو غيره، حيث انه في جميع تلك الفروض باق على الجنابة عمدا الى الفجر بعزمه على ترك الاغتسال الى الفجر فيلحقه حكم البقاء متعمدا، هذا مع العلم بعد الانتباه قبل الفجر للاغتسال، و اما مع احتمال له و اعتياده له فلا ينبغي الإشكال في جواز النوم الأول إذا نام مع العزم على الاغتسال قبل الفجر بعد الانتباه، انما الكلام جواز ما زاد عنه من النوم الثاني و الثالث أو الأزيد، و المصرح به في المسالك هو حرمة مطلقا و لو مع العزم على الغسل، قال قده: أن النومة انما تصح مع العزم على الغسل و إمكان الانتباه و اعتياده فإذا نام بالشرط ثم انتبه ليلا حرم عليه النوم ثانيا و ان عزم على الغسل و اعتاد الانتباه لكن لو خالف و اثم فأصبح نائما و جب عليه القضاء خاصته انتهى، و ناقشه في المدارك بعدم وضوح مأخذ لحرمة الى ان قال و الأصح إباحة النوم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٦

الثاني بل الثالث و ان ترتب عليهما القضاء، كما اختاره العلامة تمسكا بمقتضى الأصل السليم عن المعارض انتهى ما في المدارك، و ما اختاره هو المصرح به في كلمات غير واحد من المتأخرين، و كيف كان فيمكن الاستدلال للتحريم بوجوه (منها) من ناحية و جوب المقدمة بتقريب ان الواجب على المكلف في يوم الصوم الإصباح إلى فجره متطهرا عن الجنابة، و هو متوقف على الغسل قبل فجره فيجب الاغتسال قبل الفجر وجوبا مقدما موسعا من أول الليل الى ان يبقى منه ما يسع فيه الغسل بحيث ينطبق آخر الغسل إلى آخر الليل حتى يدخل في الفجر متطهرا، و حيث ان وجوبه من أول الليل إلى آخره يكون موسعا و الواجب الموسع يتخير فيه المكلف في إتيان الأمور به في كل أن من آتات وقته تخيرا عقليا لو لم يتعلق الطلب. بخصوصيات متعلقة على نحو التخيير، أو شرعا لو تعلق بها، فلا جرم يتخير المكلف عقلا أو شرعا في إتيان الأمور به في كل أن من آتات وقته الموسع إذا أحرز القدرة في إتيانه في كل أن من وقته، و مع عدم إحرازها يجب عليه البدار في الوقت الذي يتمكن من الإتيان به فيه، و هو أي إتيانه فيه يتوقف على ترك النوم فيه فيجب عليه تركه لكون تركه مما يتوقف عليه فعل الغسل الواجب، و الأمر المقدمي بتركه يقتضى النهي عن فعله لأن الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده العام، فيصير النوم ح منها عنه و لا يخفى ما فيه لان وجوب المقدمي للاغتسال في الليل على نحو الواجب الموسع يقتضى تخيير المكلف في إتيانه إلى آخر وقته حسبما يقتضى توسعته، و الإلزام بإتيانه قبله مشروط بإحراز عدم القدرة عليه في آخر الوقت فما لم يحرز عدمها فيه يكون المكلف في فسحة من تأخيره بمقتضى حكم العقل ببراءة ذمته عن التكليف بتقديمه، و الحاصل ان وجوب تقديمه على آخر الوقت مشروط بإحراز عدم القدرة في آخره، لا- ان جواز تأخيره إلى آخر الوقت يكون مشروطا بالقدرة فيه لكي يحتاج إلى إحرازها فيه، فحديث المقدمة لا يثبت حرمة النوم قبل آخر الوقت لأجل وجوب الاغتسال فيه، و لعله الى ذلك ينظر صاحب المدارك في إشكاله في حرمة النوم في قوله خصوصا على القول بان غسل الجنابة انما يجب لغيره

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٧

(و منها) انه لو نام ثانيا يتفق استمراره الفجر فيلزم بقاءه إليه جنبا و هو حرام، و فيه أولا- النقص بالنوم الأول، فإنه أيضا يتفق استمراره الى الفجر مع انه جائز من غير اشكال فيه إذا نام مع العزم على الاغتسال بعد الانتباه مع احتمال الانتباه و اعتياده، و ثانيا ان اتفاق استمرار نومه الى الفجر لا- يصير البقاء على الجنابة اليه عمديا، و ما يكون حراما هو التعمد بالإصباح جنبا، (و منها) استصحاب بقاء النوم الى الصبح فإنه محرز للبقاء اليه جنبا فيثبت حرمة، و فيه أولا- النقص بالنوم الأول، و ثانيا بالمنع عن جريانه لكونه من إجراء الأصل في الأمر المستقبل حيث ان المتيقن هو تحقق النوم في الحال و الشك في بقاءه في الاستقبال، فان دليل

حجيه الاستصحاب لا يدل على حجته، و ثالثا ان هذا الاستصحاب و لو قلنا باعتباره لكنه لا يثبت به حرمة هذا النوم إذا لحرمة تثبت على البقاء على الجنابة عمدا الى الفجر، و باستصحاب بقاء النوم الى الصبح لا يثبت تعمد البقاء على الجنابة إلى الصبح الا على القول بالأصل المثبت، حيث ان ترتب تعمد البقاء على الجنابة على استمرار النوم الى الصبح ليس من قبيل ترتب الآثار الشرعية المترتبة على المستصح، و انما أثره الشرعي هو حرمة النوم و هي لا تترتب على المستصح اعنى بقاء النوم الى الصبح الا بعد ترتب تعمد البقاء على الجنابة عليه و هو لا يثبت بالاستصحاب، و رابعا انه لو قلنا باعتبار الأصل المثبت أيضا لا يجدى التمسك به فى المقام، لأن الأثر أعنى حرمة النوم مترتب على تعمد البقاء على الجنابة من حيث انه أمر وجدانى حاصل بالوجدان، مثل ما إذا عزم على ترك الغسل الى الصبح، و على القول باعتبار الأصل المثبت لا يحصل التعمد على البقاء على الجنابة لا وجدانا و لا تعبدا، لان المراد باعتبار الأصل المثبت هو ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصح بواسطة الآثار غير الشرعية المترتبة عليه من دون إثبات تلك الوسطة، لا إثبات الوسطة نفسها، إذ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٨

بالاستصحاب يثبت نفس المستصح لو كان حكما شرعيا أو حكمه الشرعي لو كان المستصح موضوعا له، و اما الآثار غير الشرعية المترتبة على المستصح فلا يثبت بالاستصحاب أصلا، فتعمد البقاء على الجنابة لا يثبت باستصحاب استمرار النوم الى الفجر أصلا، و خامسا انه لو قيل بإثبات مثله بالتعبد فلا ينفع الاستصحاب أيضا فى إثبات حرمة النوم و لو ثبت التعمد بالبقاء على الجنابة باستصحابه، لأن الحرمة من آثار التعمد الوجدانى على نحو يصدق انه تعمد على البقاء على الجنابة، و هذا المعنى لا يثبت بثبوت التعمد تعبدا، و نظير ذلك جواز الاقتداء بالإمام فى ركوعه مع الشك فى بقائه فيه الى ان يلحقه به المأموم فى الركوع، حيث ان استصحاب بقائه فى الركوع الى ان يدركه المأموم فيه لا يثبت جواز الاقتداء لان جوازه من آثار اطمينان المأموم بإدراكه فى ركوعه، و باستصحاب بقائه فى الركوع لا يحصل صفة الاطمينان للمأموم و لو ثبت بقائه فيه بالتعبد، إذ التعبد بالبقاء لا يورث صفة الاطمينان بالوجدان و هذا لعله ظاهر، (و منها) التمسك بغير واحد من النصوص التى يمكن الاستدلال بها لإثبات حرمة، كصحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام عن الرجل يجنب فى أول الليل ثم ينام حتى يصبح فى شهر رمضان قال عليه السلام: ليس عليه قلت فان استيقظ ثم نام حتى أصبح قال عليه السلام: فليقض ذلك اليوم عقوبة، و تقريب الاستدلال به هو ان ظاهر قوله عليه السلام عقوبة هو ان وجوب القضاء عقوبة مترتب على نومه حتى الصباح بعد الاستيقاظ، فيدل على حرمة، إذ لو لا حرمة لم تكن عقوبة عليه، لاختصاص العقوبة بارتكاب الحرام، و فيه ان العقوبة المترتبة على ارتكاب الحرام مختصة بالعقوبة الأخرى، و القضاء ليس كك، لعدم الملازمة بين وجوبه و بين ارتكاب الحرام كما لا يخفى، و كخبر إبراهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال سألته عن احتلام الصائم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٩

قال فقال: إذا احتلم نهارا فى شهر رمضان فلا ينم حتى يغتسل، و ان أجنب ليلا فى شهر رمضان فلا ينام ساعة حتى يغتسل، فمن أجنب فى شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا و قضاء ذلك اليوم و يتم صيامه و لن يدركه ابداء، و تقريب الاستدلال تارة بقوله فلا ينام ساعة حتى يغتسل حيث انه نهى عن النوم قبل الاغتسال، و بإطلاقه يشمل ما إذا كان النوم الأول أو غيره كان مع العزم على الغسل أو على عدمه أو بلا عزم أصلا فيدل على حرمة النوم الثانى و الزائد عنه حتى مع العزم على الغسل، و اخرى بقوله فمن أجنب فى شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة (إلخ) فإن وجوب الكفارة انما يصح فيما إذا ارتكب الحرام و ليس حرام فى البين الا النوم جنبا حتى يصبح فعليه عتق رقبة (إلخ) فإن وجوب الكفارة انما يصح فيما سند أو إرساله و إضمامه و اشتماله على ما لا يقول به احد و هو حرمة نوم الصائم الجنب فى النهار، و اما ثانيا فبالمنع عن صحة

التمسك به، اما التمسك بقوله فلا ينام ساعة فلان المضبوط منه في نسخة التهذيب و بعض نسخ الوسائل و ان كان كذلك، الا انه في الاستبصار و بعض نسخ الوسائل مضبوط مع كلمة (الا) هكذا فلا ينام إلا ساعة و هو في الدلالة على جواز النوم أظهر، و كيف كان فلا يصح التمسك به لا على المنع و لا على الجواز، و اما التمسك بوجود الكفارة فبالمنع عن الملازمة بين وجوبها و بين ارتكاب الحرام بل هو يصح مع عدم ارتكابه كما في إفتار الحامل المقرب و ذى العطاش و الشيخ و الشيخة و غير ذلك من الموارد، و هى فى ارتكاب تروك الإحرام و جوازه مع الفداء كثيرة، و كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السّلام فى رجل احتلم أول الليل أو أصاب من اهله ثم نام متعمدا فى شهر رمضان حتى أصبح قال عليه السّلام: يتم صومه ذلك ثم يقضيه إذا أفطر من شهر رمضان و يستغفر ربه، و لعل المستدل به يستدل بقوله عليه السّلام: و يستغفر ربه حيث ان الاستغفار انما يكون من الذنب و فيه ما لا يخفى لظهوره فى كون النوم متعمدا مع العزم على ترك الغسل فيصير من البقاء على الجنابة عمدا مع عدم ظهور الاستغفار فى صدور الذنب و عدم ظهور الأمر به لأجل النوم لاحتمال كونه لترك الغسل الى الصبح،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٠

فان قلت: الظاهر من قوله ثم نام متعمدا فى شهر رمضان حتى أصبح، هو كون أصل النوم عمدا لا خصوصية كونه الى الصبح كذلك فلا ظهور له مع العزم على ترك الغسل الى الصبح بل يجتمع مع العزم عليه بعد الانتباه فينحصر فى كون الاستغفار من ارتكاب النوم من حيث هو نوم لا من ارتكابه الى الصبح من حيث ملازمته مع العزم على ترك الغسل و مع المنع عن ظهوره فى ذلك يحمل عليه بقرينة ترك ذكر الكفارة إذ لو كان الاستغفار من العزم على ترك الغسل الى الصبح و البقاء على الجنابة عمدا الى الصبح لكان له ان يذكر وجوب الكفارة لكونه فى مقام البيان، قلت: ما ذكرته لا يوجب ظهور الخبر فى إرادة مرید الغسل، و ترك ذكر الكفارة أيضا لا يصير قرينة على الحمل على خصوص مرید الغسل لكونه كما قررت من باب السكوت فى مقام البيان فيجب رفع اليد عنه بالأخبار الميينة لوجوبها لحكومتها عليه، و بالجملة فالاستدلال بهذا الخبر لحرمة النوم الثانى و ما زاد عليه ساقط، فلم يبق ما يمكن الاستناد إليه فى تحريمه فالحق عدم حرمة، و ان كان الأحوط ترك النوم الثانى فما زاد اختيار الان الاحتياط حسن على كل حال.

### [مسألة ٥٦- نوم الجنب فى شهر رمضان فى الليل]

مسألة ٥٦- نوم الجنب فى شهر رمضان فى الليل مع احتمال الاستيقاظ أو العلم به إذا اتفق استمراره الى طلوع الفجر على أقسام، فإنه إما يكون مع العزم على ترك الغسل، و اما يكون مع التردد فى الغسل و عدمه، و اما يكون مع الذهول و الغفلة عن الغسل، و اما يكون مع البناء على الاغتسال حين الاستيقاظ مع اتفاق الاستمرار، فان كان مع العزم على ترك الغسل أو مع التردد فيه لحقه حكم تعمد البقاء جنبا بل الأحوط ذلك ان كان مع الغفلة و الذهول أيضا و ان كان الأقوى لحوقه بالقسم الأخير، و ان كان مع البناء على الاغتسال أو مع الذهول على ما قويننا فان كان فى النوم الأولى بعد العلم بالجنابة فلا شىء عليه و صح صومه، و ان كان فى النوم الثانية بأن نام بعد العلم بالجنابة ثم انتبه و نام ثانيا مع احتمال الانتباه فاتفق الاستمرار و جب عليه القضاء فقط دون الكفارة على الأقوى، و ان كان فى النوم الثالثة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩١

فكذلك على الأقوى، و ان كان الأحوط ما هو المشهور من وجوب الكفارة أيضا فى هذه الصورة بل الأحوط وجوبها فى النوم الثانية أيضا بل و كذا فى النوم الأولى أيضا إذا لم يكن معتاد الانتباه، و لا يعد النوم الذى احتلم فيه من النوم الأول، بل المعبر

فيه النوم بعد تحقق الجنابة فلو استيقظ المحتلم من نومه ثم نام كان من الأول لا الثاني.

فى هذه المسألة أمور (الأول): إذا نام الجنب فى الليل من شهر رمضان مع العزم على ترك الغسل و استمر نومه الى طلوع الفجر يكون ممن تعمد على البقاء على الجنابة الى الفجر، سواء كان مع العلم بعدم الانتباه أو مع العلم به أو مع احتمال له و اتفق استمراره فىلحقه حكمه و هو بطلان الصوم و وجوب قضائه كما تقدم إجماعا كما عن الرياض و عند علمائنا كما عن المعبر و المنتهى، و كيف كان فيدل على حكم هذه الصورة كلما دل على حكم التعمد بالبقاء على الجنابة إلى الصبح من الإجماع و الاخبار المتقدمة الدالة على حكم التعمد بالبقاء، (الثانى): إذا نام الجنب فى الليل مع التردد فى الغسل و عدمه و استمر نومه الى طلوع الفجر، ففى بطلان الصوم به و وجوب القضاء عليه و عدمه قولان ظاهر الشرائع و المصرح به فى المعبر هو الأول، و ظاهر العلامة فى المنتهى دعوى الإجماع عليه حيث يقول: و لو نام غير ناو للغسل فسد صومه و عليه القضاء، ذهب إليه علمائنا و تأمل فى المدارك فى وجوبه و مال فى الرياض الى عدمه و استدل فى المعبر على وجوب القضاء بان مع العزم على ترك الاغتسال يسقط اعتبار النوم و يعود كالتعمد للبقاء على الجنابة و مراده قده من سقوط اعتبار النوم هو عدم تأثيره فى اتصاف ترك الغسل و البقاء على الجنابة بكونه اضطراريا بل يصير كالتعمد للبقاء على الجنابة، و اعترض عليه فى المدارك بان عدم نية الغسل أعم من العزم على تركه، و المتحقق مع التردد هو الأول أعنى عدم نية الغسل، و ما استدل به لوجوب القضاء هو الأخير أعنى العزم على العدم، و هو غير متحقق كيف و التردد لا يجتمع مع العزم أصلا لا الى الوجود و لا الى العدم، و أوجب عنه بان مراد المحقق قده من الاستدلال بالعزم على ترك الغسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٢

هو التمسك بكون البقاء على الجنابة مع التردد و عدم العزم على الغسل اختياريا حيث انه مع عدم العزم عليه لو أصبح مستيقظا يكون باقيا على الجنابة عمدا حقيقة، و لو نام الى ان طلع الفجر يكون باقيا عليها عمدا حكما، فما هو المدار على اختيارية البقاء جنبا هو عدم العزم، لا العزم على العدم، و انما عبر فى مقام الاستدلال بالعزم على العدم لان عدم العزم على الغسل فيه أظهر، و لا يخفى ما فيه من التكلف، و مخالفته لظاهر ما فى المعبر فان الظاهر من قوله من نام جنبا غير ناو للغسل فسد صومه هو النوم مع العزم على عدم الغسل، لا مطلق عدم نية الغسل الشامل لمن لم ينو الغسل و لا عدمه، و اما صحة القول بأنه مع التردد فى الغسل يكون البقاء على الجنابة نائما إلى الصبح اختياريا يلحقه حكم التعمد على البقاء، فسيأتى الكلام فيها، و استدل على الفساد، بصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام فى رجل احتلم أول الليل، أو أصاب من أهله، ثم نام متعمدا فى شهر رمضان حتى أصبح قال عليه السلام: يتم صومه و يقضيه إذا أفطر من شهر رمضان و يستغفر ربه، و بصحيح البيزنطى عن الرضا عليه السلام عن رجل أصاب من أهله فى شهر رمضان أو أصابته جنابة، ثم ينام حتى يصبح متعمدا قال عليه السلام يتم ذلك اليوم و عليه قضائه، و تقريب الاستدلال بهما أنهما بإطلاقهما يدلان على فساد الصوم بالبقاء على الجنابة إلى الصبح نائما، سواء كان مع العزم على الاغتسال بعد الانتباه أو مع العزم على عدمه أو كان بلا عزم على احد الطرفين خرج عنه ما كان على العزم على الاغتسال بالأخبار المفصلة بين النومة الاولى و بين ما زاد عليها، و يبقى الباقي تحت إطلاقها، و لا يخفى ان الظاهر من معنى تعمد النوم الى الصباح هو العزم على البقاء على الجنابة، فلا إطلاق لهما لكى يشمل حالة التردد أو الذهول و الغفلة، و بخبر المروزي عن الفقيه عليه السلام (يعنى الكاظم) قال عليه السلام: إذا أجنب الرجل فى شهر رمضان و لا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم.

و خبر عميد الحميد المتكرر نقله و فيه: فمن أجنب فى شهر رمضان فنام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٣

حتى يصبح فعليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا و قضاء ذلك اليوم و يتم صيامه، و لعل المتمسك بهذين الخبرين أيضا يتمسك بإطلاقهما، و فيه ان عدم إطلاقهما أظهر من الصحيحين الأولين كما لا يخفى.

و استدل الشيخ الأكبر في رسالة الصوم بأن النائم مترددا كالمستيقظ مترددا الى ان يفجأه الصبح، و قد اتفقوا على ان من بات عازما على ترك الصوم أو مترددا فيه فسد صومه لترك تبين النية ليلا و لا- ريب في ان المتردد في الغسل متردد في النية للصوم الصحيح، فالنائم على التردد في الغسل إذا فاجأه الصبح فهو كالباقى مستيقظا الى الفجر مع التردد في الغسل و في الصوم، و عليه القضاء، و لا- فرق في ذلك بين ما إذا اعتاد الانتباه و عدمه، إذ مع عدم العزم على الغسل لا فرق بين اعتياده للانتباه و عدمه إذا لم يتفق الانتباه بل بقى نائما الى ان طلع الفجر، إذ الاعتقاد للانتباه انما يفيد إذا كان علمه بذلك موجبا لعزمه على الغسل بعد الانتباه، و مع بقاءه على النوم مترددا يكون كالباقى مترددا الى الصبح مستيقظا كما لا يخفى، هذا ما يستفاد من عبارته المشوشة في هذا المقام، الا ان المستفاد منها هو فساد الصوم من جهة الإخلال بنية الصوم في الليل الى ان طلع الفجر، لا من جهة الإتيان بالمفسد و هو البقاء على الجنابة عمدا الى الصبح، فاللازم مما حققه قده هو بطلان الصوم بالنوم في الليل جنبا مترددا الى الصبح و وجوب القضاء عليه دون الكفارة لأن الفساد الناشئ من الإخلال بالنية يوجب القضاء دون الكفارة كما سيأتى، مع انه قده يصرح بان عليه القضاء و الكفارة، و لعله الى ما ذكره الشيخ قده يرجع ما حققه بعض المحققين [١] في توجيه استدلال المحقق قده في المعبر، حيث استدل لفساد الصوم إذا نام غير ناو للغسل بان مع العزم على ترك الاغتسال يسقط اعتبار النوم، و أورد عليه بان عدم نية الغسل أعم من العزم على ترك الاغتسال، و أجاب عنه المحقق المذكور قده في مصباحه بان ما يسقط اعتبار النوم هو عدم العزم لا- العزم على العدم، و تعبير المحقق في المعبر بالعزم على العدم اما من باب التمثيل. بملاحظة ان الحكم مع العزم على الترك أوضح، أو من باب التوسع بإرادة الترك الاختيارى من

---

[١] هو المحقق الهمداني قده صاحب مصباح الفقيه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٤

قوله مع العزم على ترك الاغتسال لا خصوص الترك المسبوق بالعزم عليه، و لا يخفى انه لو لا إرجاعه الى ما حققه الشيخ قده من فساد الصوم للإخلال بنيته، ليرد عليه بان مع عدم العزم على الغسل لا يصير الإصباح جنبا في حالة النوم اختياريًا، لكي يدخل في البقاء على الجنابة الى الفجر عمدا، بخلاف النوم مع العزم على العدم، و هذا لعله ظاهر مع ان هذا التوجيه يخالف مع ظاهر التعبير لما في المعبر، و كيف كان فالحق بطلان الصوم و وجوب قضائه فيما إذا نام الجنب مع عدم العزم على الغسل بعد الانتباه و اتفق استمرار نومه الى الفجر فيما إذا احتمل الانتباه و كان معتادا له.

(الثالث): إذا نام الجنب في الليل مع الذهول و الغفلة عن الغسل، و في كونه كمن نام مع التردد في الغسل و عدم العزم عليه، أو كمن عزم عليه وجهان ظاهر غير واحد من الفقهاء هو الأول، و لعل الأخير أقوى، و ذلك لان شمول النصوص المتقدمة التي استدل بها لفساد الصوم مع التردد في الغسل لهذه الصورة التي يكون المكلف غافلا عن الجنابة رأسا أخفى و لا منافاة بين نومه هذا و بين نية الصوم أيضا، لإمكان ارتكاز نية الصوم مع الغفلة عن هذا المفطر لغفلته بحيث لو كان متوجها اليه لكان ينوى الإمساك عنه فإنه يكون ناويا للإمساك عنه إجمالا، و هو كاف في صحة الصوم كما تقدم في مباحث النية، و هذا بخلاف صورة التردد في الغسل، حيث انه لمكان التفاته اليه لا يكون ناويا للإمساك عنه لا تفصيلا و لا إجمالا.

(الرابع): ما إذا نام عازما على الاغتسال حين الاستيقاظ مع احتمال انتباهه و اعتياده عليه و استمر نومه الى الصباح فلا يخلو اما يكون النوم هو النوم الأولى بعد العلم بالجنابة، أو يكون النوم الثانية أو الثالثة، فإن كانت النوم الأولى فالمشهور بين الأصحاب

صحته صومه و عدم وجوب شيء عليه من القضاء و الكفارة و صرح جماعة بعدم الخلاف فيه و عن الخلاف الإجماع عليه، و يدل عليه من الاخبار صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام في الرجل يجنب من أول الليل ثم ينام حتى مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٥

يصبح في شهر رمضان قال عليه السلام: ليس عليه شيء قلت فإنه يستيقظ ثم نام حتى أصبح قال: فليقض ذلك اليوم عقوبة، و لا يضر بالتمسك به لصحة صوم من نام بعد العلم بالجنابة بعزم الاغتسال بعد الانتباه لإطلاق قوله ليس عليه شيء الشامل لمن لم يكن من عزمه الاغتسال الناشئ من ترك الاستفصال فإنه منصرف إلى صورة العزم على الاغتسال أو متعين صرفه إليها جمعا بينه و بين ما تقدم من الاخبار الدالة على القضاء بترك الغسل اختيارا التي شمولها لمن عزم على ترك الاغتسال أظهر من شمول صحيح ابن عمار له، و لا يعارضه موثق سماعه و فيه سألته عن رجل أصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام و قد علم بها و لم يستيقظ حتى يدركه الفجر فقال عليه السلام: عليه ان يقضى يومه و يقضى يوما آخر، و صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سألته عن الرجل تصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال: يتم صومه و يقضى ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن فيطلع الفجر فلا يقضى يوما، و وجه نفي المعارضة إما بدعوى كون صحيح ابن عمار أخص من هذين الخبرين لكونه نصا في انه ليس عليه شيء لو لم يستيقظ الى الصبح، و ان القضاء انما يجب فيما لو استيقظ ثم نام، و هذان الخبر ان دالان على وجوب القضاء عليه بالإطلاق، فيقيد إطلاقهما بصحيح ابن عمار، فان قلت الخبران يدلان بالنصوصية على استمرار النوم الأول إلى طلوع الفجر، كما لا يخفى على الناظر في قوله في الموثق فنام و قد علم بها و لم يستيقظ حتى يدركه الفجر، و قوله في صحيح ابن مسلم ثم ينام قبل ان يغتسل، و قوله الا ان يستيقظ قبل ان يطلع الفجر، قلت الظاهر من الخبرين انهما يدلان على استمرار النوم الأول الى الفجر بالإطلاق لا بالنصوصية، لاحتمال ان يكون المراد من قوله في الموثق لم يستيقظ حتى أدركه الفجر انه لم يستيقظ في الوقت الذي كان من شأنه الغسل فيه، لا انه لم يستيقظ أصلا حتى في ابتداء نومه، و ان يكون المراد بقوله في صحيح ابن مسلم انه نام قبل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٦

ان يغتسل أنه أخر الغسل عن النوم فلا يأتیان عن التقييد و هذا الاحتمال فيهما و ان كان خلاف الظاهر منهما، لكنه جار فيهما، يمنع عن نصوصيتها فيما ذكر، بحيث لا يقبلان التقييد، و اما بدعوى حملهما على ما إذا لم يكن عازما على الغسل لو سلم صراحتهما في إرادة استمرار النوم الأولى المانعة عن تقييدهما بما عدا النوم الأولى لو أمكن حملهما على ما إذا لم يكن عازما عليه، و اما بدعوى الفرق بين الجنابة بغير العمد مثل الاحتلام و الجنابة بالاختيار بالفساد في الأول و الصحة في الآخر، لظهور موثق سماعه في الجنابة بالاحتلام، و حمل إطلاق صحيح ابن مسلم عليه لعدم إباته عنه، و ظهور صحيح ابن عمار في الجنابة بالاختيار، فلا معارضة بينهما بناء على صحة الفرق بين الجنابتين كما قيل به، و اما بطرحهما بالاعراض عنهما و انطباق عمل المشهور على معارضتهما، و هو صحيح معاوية بن عمار كما هو المختار عندنا من سقوط الخبر عن الحجية بالاعراض عنه، و كيف كان فلا محيص عن متابعة المشهور و لزوم الأخذ بصحيح ابن عمار و العمل عليه، و قد يستدل للمطلوب بصحيح ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام في الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال عليه السلام يتم صومه و يقضى يوما آخر و ان لم يستيقظ حتى أصبح أتم صومه و جاز له، و لا يخفى ما فيه، فان الظاهر من قوله يجنب ثم يستيقظ ثم ينام، هو كون الجنابة المسئول عن حكمها هي بالاحتلام، و انه يعلم بالاستيقاظ عن نومته التي احتلم فيها و ان النوم بعد الاستيقاظ عن النوم التي احتلم فيها هو النوم الأول بعد العلم بالجنابة، و قد حكم عليه السلام فيه بالقضاء، و ان ما حكم فيه بالجواز له و عدم وجوب القضاء هو الإصباح بالنوم الذي احتلم فيه و يكون الإصباح بالجنابة قبل العلم بها، فيصير المستفاد من

الصحيح وجوب القضاء في النوم الأول بعد العلم بالجنابة و عدم وجوبه في النوم الذي احتلم فيه و هو النوم قبل العلم بالجنابة، و لا يخفى ان هذا الصحيح بهذا الظاهر يعارض مع صحيح ابن عمار، اللهم الا ان يقال بالفرق مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٧

بين الجنابة الاختيارية و بين الاحتلام بعدم كون استمرار النوم الأول بعد العلم بالجنابة الاختيارية موجبا للقضاء، و كون استمراره بعد العلم بالجنابة القهرية الحاصلة بالقهر موجبا له كما قيل به، أو كون الباقي من النوم الذي احتلم فيه الى ان استيقظ منه هو النوم الأول، و النوم الواقع بعد الاستيقاظ من النوم الحاصل فيه الاحتلام هو النوم الثاني كما سيأتى البحث عنه، و ذلك فيما إذا لم يستيقظ عن نومه الحادث فيه الجنابة عند حدوث الاحتلام، بل بقى بعد حدوثه نائما و لو فى قليل من الزمان بحيث يصدق عليه انه النوم فى حال الجنابة، و كيف كان فهذا الخبر لا يصح التمسك به فى المقام، نعم يصح الاستدلال بما فى فقه الرضا: و ان اصابتك جنابة فى أول الليل فلا بأس ان تنام متعمدا و فى نيتك ان تقوم و تغتسل قبل الفجر فان غلبك حتى تصبح فليس عليك شىء، الا ان تكون انتبهت فى بعض الليل ثم نمت و توانيت و لم تغتسل و كسلت فعليك صوم ذلك اليوم و اعادة يوم آخر مكانه، و ان تعمدت النوم الى ان تصبح فعليك قضاء ذلك و الكفارة و هى صوم شهرين متتابعين أو عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا، و دلالة على عدم وجوب القضاء إذا استمر النوم الأول بعدم العلم بالجنابة الى الفجر واضحة، سواء كانت الجنابة بالاختيار أو بالقهر و الاحتلام، كما يظهر من قوله و ان اصابتك جنابة فى أول الليل، حيث انه يشمل القهرية و الاختيارية معا و سنده أيضا قوى حيث ان ما فيه حجة عندنا إذا علم استناده الى الامام عليه السلام، و لم يكن من قول صاحب الكتاب، و لم يكن عمل المشهور على خلافه و كلا الأمرين محرز فى المقام، حيث انه عبر فى أول الكلام بقوله (قال) الظاهر فى كون قائله الامام، و انه مما انطبق عليه العمل فلا بأس بالاستناد اليه و الاستدلال به، هذا تمام الكلام فيما إذا كان النوم المستمر الى الفجر هو النوم الأول و اما إذا انتبه عنه ثم نام بعده بالنوم الثانى و استمر نومه الثانى إلى الصباح، فالمشهور هو وجوب إتمام ذاك الصوم و قضائه بعد شهر رمضان و عدم وجوب الكفارة به، و فى الخلاف إجماع الفرقة عليه، و عند المستند نقل الإجماع عليه مستفيض، و حكى عن المدارك نسبه إلى الأصحاب، لكن الذى فيه نسبة عدم وجوب القضاء فى النوم الأول إليهم، و يدل على وجوب القضاء ذيل صحيح ابن عمار و فيه فإنه استيقظ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٨

ثم نام حتى أصبح قال: فليقض ذلك اليوم عقوبة، و قد استدل له بصحيح ابن ابى يعفور أيضا و فيه ما تقدم فى الاشكال على الاستدلال به لعدم وجوب القضاء فى النوم الأولى، هذا بالنسبة إلى وجوب القضاء فى النوم الثانية، و اما عدم وجوب الكفارة فيها فقد استدل له بالإجماع على عدم وجوبها و بالأصل، و عدم تعرض النصوص الدالة على وجوب القضاء لوجوبها مع كونها فى مقام بيان ما يجب فيها، و قد ناقش فيه فى الجواهر لو منع عن الإجماع بقاعدة أصالة ترتبها على كل مبطل مقصود و الأصل يندفع بها و اقتصار النصوص على القضاء خاصة أعم من عدمها انتهى، أقول اما القاعدة فلا دليل عليها، و لو سلم فهى فيما كان الإتيان بالمبطل مقصودا، كما أشار إليه فى الجواهر بقوله كل مبطل مقصود و النوم الثانية من الجنب ليست ككك، إذ المفروض هو نوم الجنب مع العزم على الانتباه قبل الفجر و الغسل بعد انتباهه مع احتمال الانتباه و كونه معتادا له و معه فلا يكون الإتيان بالمبطل مقصودا خصوصا مع ما اخترناه من جواز النوم ثانيا و ثالثا و ما زاد، و لذا يستشكل فى وجوب الكفارة فى النوم الثالثة أيضا، كما يأتى و عدم التعرض للكفارة فى مقام البيان يدل على عدم وجوبها، مع انه يكفى الأصل فى نفى وجوبها لو لم يتم الدليل على وجوبها، و لو لم يتم الإطلاق المقامى فى نفيه، و قد يستدل لوجوبها بخبر المروزي إذا أجنب الرجل فى شهر رمضان بليل و لا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم و لا يدرك فضل يومه، و خبر إبراهيم بن

عبد الحميد فمن أجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبته أو إطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم و يتم صيامه و لن يدركه ابدا، لكن الخبر المروزي خال عن ذكر النوم و خبر إبراهيم ظاهر في النوم الأولى، و حملهما على النوم الثانية خلاف الظاهر منهما من غير قرينة دالة عليه، و لعل الأولى حملهما على صورة العمدة، و يشهد له

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٩

موثق ابي بصير عن الصادق عليه السلام في رجل أجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى أصبح قال عليه السلام: يعتق رقبته أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا، قال و قال انه خليق الا يدركه، هذا تمام الكلام في النوم الثانية، و اما النوم الثالثة و هي التي تقع بعد النومين الأولين، بأن نام بعد العلم بالجنابة ثم انتبه و نام ثانيا مع احتمال الانتباه ثم انتبه و نام ثالثا، و اتفق استمراره الى طلوع الفجر، فالمشهور على انه يجب القضاء و الكفارة معا، اما وجوب القضاء فلعلمه مما لا خلاف فيه، و يدل عليه كل ما دل على وجوبه في النوم الثانية، إذا الظاهر من النوم الثانية هو غير النوم الأولى و لو كانت ثالثة أو رابعة فما زاد، و اما وجوب الكفارة ففيه قولان: فالمحكي عن الشيخين و ابن حمزة و ابن زهرة و غير واحد من الفقهاء وجوبها، و عن الغنية و في الخلاف دعوى الإجماع عليه، و استدلل له الشيخ قده بخبر المروزي و مرسل إبراهيم و موثق ابي بصير المذكورة أنفا، و قد عرفت ظهور الخبر المروزي و موثق ابي بصير في الإصباح جنبا عمدا، و ظهور الخبر المرسل في النوم الأولى، فلا دلالة لهذه الاخبار على وجوب الكفارة في النوم الثالثة إذا نام مع العزم على الاغتسال بعد الانتباه مع احتمال و كونه معتادا له، و ليس ما عدا هذه الاخبار مما يمكن ان يستدل له لوجوب الكفارة في النوم الثالثة، فالحق عدم وجوبها للأصل، و فاذا للمحكي عن المعتمد و المنتهى، و قال في المدارك و الأصح ما اختاره المحقق في المعتمد و العلامة في المنتهى من سقوط الكفارة مع تكرار النوم ناويا للغسل تمسكا بأصالة البراءة و ان النوم سائغ و لا قصد له في ترك الغسل فلا عقوبة، إذا الكفارة إنما يترتب على التفريط و الإثم و ليس أحدهما ثابتا انتهى، و ما افاده جيد، و ما في الجواهر من كون النوم الثالث كتمعد البقاء على الجنابة لندرة الانتباه فيه و فيما بعده ضعيف، بالمنع عن ندرته و عن كون ندرته على تقدير تسليمها موجبا لإلحاق النوم الثالث الى تعمد البقاء على الجنابة كما ان منعه عن التلازم بين الكفارة و بين الإثم لا يخلو عن المنع، و ان لم يكن التلازم بينهما أيضا ثابتا، و كيف كان فالأقوى عدم وجوب الكفارة و فاذا للشيخ الأكبر في رساله الصوم حيث يقول: و القول بعدم وجوب الكفارة لا يخلو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٠

عن قوة، و ان كان الأحوط ما عليه المشهور من وجوب الكفارة في النوم الثالثة لأن مخالفة المشهور مشكل، و الاحتياط حسن على كل حال بل الأحوط و وجوبها في النوم الثانية أيضا لما عرفت من دعوى أصالة ترتبها على كل مبطل و دلالة الأخبار المتقدمة أعنى خبر المروزي و مرسل إبراهيم و موثق ابي بصير عليه، و تلك الدعوى و ان كانت ضعيفة لكنها تكفي في إیراث الاحتمال الموجب لرعاية الاحتياط، بل الأحسن مراعاة الاحتياط في النوم الأولى أيضا إذا لم يكن معتادا للانتباه، لما قال في المسالك و شرط بعض الأصحاب مع ذلك اعتياده الانتباه و الا كان كتمعد البقاء على الجنابة و لا بأس به انتهى، و لا يخفى ان شرط بعض الأصحاب ذلك و نفى بأس مثل الشهيد الثاني (قده) كاف في رعاية الاحتياط و الله العاصم.

(الأمر الخامس): ظاهر كلمات الفقهاء كصريح غير واحد منهم هو ان المراد في النوم المحكوم عليه بما ذكر من النوم الأول و الثاني و الثالث هو النوم الواقع بعد حصول العلم بالجنابة قال فخر الإسلام: لو أجنب في النوم و لم ينتبه بالاحتلام ثم انتبه فالظاهر انه غير معدود في النومات، و انما المعدودة بعد العلم بالجنابة، و ادعى في الجواهر القطع بذلك و قال: لعدم صدق انه نام جنبا ثم استيقظ، و المحكي عن جملة من المتأخرين الالتزام بأن النوم التي حصلت الجنابة فيها هي النوم الأولى لكن يشترط



استمرارها الى ما بعد حصول الجنابة في الجملة و عدم حصول الانتباه بالاحتلام لكي يصدق على ما يتحقق منها بعد الاحتلام ما في الاخبار من قوله ثم نام أو ينام حتى أصبح قال في المستند: ظاهر الروايات المتقدمة احتساب نومة الاحتلام من النومتين، لأنها نوم يصدق على ما بعدها من زمان حصول الاحتلام انه نوم الجنب الى الصباح، و الاخبار المشار إليها هي خبر المروزي و مرسل إبراهيم و موثق ابي بصير، و قد عرفت ظهورها في تعمد البقاء على الجنابة و مع الغض عن ذلك كان حملها على ما كان النائم عازما على ترك الاغتسال، أو على عدم العزم عليه كان أولى، الا ان ظاهر صحيح ابن ابي يعفور هو وجوب القضاء في النوم الواقع بعد الانتباه عن النوم الذي احتلم فيه، و فيه الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠١

يصبح قال: يتم صومه و يقضى يوما آخر، و ان لم يستيقظ حتى أصبح أتم صومه و جاز له، و هذا الخبر كما ترى ظاهر في الحكم بوجوب القضاء في النوم الذي يحصل بعد الاستيقاظ من النوم الحاصل فيه الجنابة، و لا يخفى ان القول به أحوط لو لم يكن أقوى، بل الأحوط منه احتساب الذي حصلت فيه الجنابة من النوم، و لو لم يبق بعد حصول الجنابة في الجملة، بل حصل الانتباه حين حدوثها و ذلك لإطلاق ما في الصحيح المذكور يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ الشامل لما كان الاستيقاظ حين حدوثها ان لم نقل بدلالة كلمة (ثم) في قوله عليه السلام يستيقظ على تأخر الاستيقاظ عن حدوث الجنابة، و قد يستدل لعدم عد النوم الذي احتلم فيه من النوم الأول، بصحيح العيص بن القاسم عن الصادق عليه السلام في الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال عليه السلام: لا بأس و فيه انه ليس السؤال فيه عن الاحتلام في الليل و البقاء معه الى الصباح، بل الظاهر منه هو السؤال عن وقوع الاحتلام في النهار و ترك الاغتسال بعد الاستيقاظ و الاشتغال بالنيام، و انه أجاب عنه بنفي البأس الظاهر في كون السؤال عن بطلان الصوم به، و لا دخل له بوقوع جنبا الى الصبح في حال النوم.

### [مسألة ٥٧- الأحوط إلحاق غير شهر رمضان من الصوم المعين به]

مسألة ٥٧- الأحوط إلحاق غير شهر رمضان من الصوم المعين به في حكم استمرار النوم الأول أو الثاني أو الثالث حتى في الكفارة في الثاني و الثالث، إذا كان الصوم مما له كفارة كالنذر و نحوه.

و في إلحاق الصوم المعين الذي فيه القضاء و الكفارة بصوم شهر رمضان في النومات الثلاث و عدمه وجهان، من كون اختصاص النصوص الواردة في أحكامها بمورد شهر رمضان و من استفادة شرطية صحة الصوم بما هو صوم بالإمساك عن هذا المفطر كسائر المفطرات، هذا في حكم ما عدا النوم الأول، و اما في حكمه فجميع أقسام الصوم على السواء و هو الصحة بلا وجوب القضاء و الكفارة و هو الموافق لأصالة البراءة، كما ان الحكم فيما عدا رمضان فيما عدا النوم الأول أيضا هو البراءة لو شك في الإلحاق و لم يستظهر التعدي عن مورد النص الى غيره من الصيام، هذا كله في غير قضاء شهر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٢

رمضان، و اما فيه فالأقوى الإلحاق لكونه هو صوم شهر رمضان واقع في غير وقته، كما تقدم الكلام فيه في مسألة نسيان غسل الجنابة و لا يخفى انه على القول بالإلحاق يتعدى عن شهر رمضان الى الواجب المعين الذي فيه القضاء و الكفارة كالنذر المعين، على القول بثبوتها فيه لا مطلق الصوم و لو كان مندوبا، كيف و تعمد البقاء على الجنابة في المندوب لا يكون مفسدا فضلا عما إذا نام مع العزم على الاغتسال بعد الانتباه و لا الصوم الواجب غير المعين و لا في المعين الذي لا قضاء و لا كفارة في مخالفته كالصوم المعين الذي يجب بالنوم عن صلاة العشاء على القول بوجوبه معينا، و بعدم وجوب قضائه لو خالف و عدم

الكفارة في مخالفته.

### [مسألة ٥٨- إذا استمر النوم الرابع أو الخامس]

مسألة ٥٨- إذا استمر النوم الرابع أو الخامس فالظاهر ان حكمه حكم النوم الثالث. فان المستظهر من النصوص المتقدمة كون المراد من النوم الثاني في وجوب القضاء ما ليس من النوم الأول لا خصوص كونه ثانيا في مقابل الثالث والرابع، وان المراد من الثالث ما ليس بالثاني لا خصوص الثالث المقابل للرابع والخامس وما بعده.

### [مسألة ٥٩- الجنابة المستصحبة كالمعلومة في الأحكام المذكورة]

مسألة ٥٩- الجنابة المستصحبة كالمعلومة في الأحكام المذكورة. لكون الاستصحاب أصلا محرزا يقوم مقام العلم في الأحكام المترتبة على الدرجة الثالثة من العلم الطريقي و يثبت به للمستصحب، كلما يترتب عليه عند العلم به من الاحكام على ما تبين في الأصول فتكون الجنابة المستصحبة مثل المعلومة في جميع مالها من الأحكام.

### [مسألة ٦٠- ألحق بعضهم الحائض و النفساء بالجنب]

مسألة ٦٠- ألحق بعضهم الحائض و النفساء بالجنب في حكم النومات، و الأقوى عدم الإلحاق، و كون المناط فيهما صدق التواني في الاغتسال فمعه يبطل و ان كان في النوم الأول و مع عدمه لا يبطل و ان كان في النوم الثاني أو الثالث. قال الشيخ الأكبر قده في رسالته الصوم، و هل يجرى في النوم عن غسل الحيض و النفاس و الاستحاضة ما يجرى في النوم على الجنابة من الأقسام الثلاثة وجهان أقواهما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٣

العدم، و ان كان الجريان لا- يخلو عن قوة انتهى، و قوى في النجاة إلحاق الحائض و النفساء بالجنب في حكم الانتباهة و الانتباهتين، و لم يتعرض للمستحاضة و نسب الإلحاق اى إلحاق الحائض و النفساء الى الجنب في حكم النومات الى غير واحد ممن تأخر، و لعل وجهه ما استدلل لبطلان الصوم بنسيان غسل الجنابة في الليل الى ان دخل في الصبح جنبا نسيانا بان صحة الصوم مشروطة بالإصباح على الطهارة و هو شرط واقعي يوجب انتفائه الفساد، و عليه فكما يعتبر في صحة الإصباح على الطهارة من الجنابة يعتبر فيها الإصباح على الطهارة من حدث الحيض و النفاس فيما إذا نقيت من الدم، و ان النصوص الواردة في النومات و ان كانت في الجنب، الا انه يتعدى عنه و يجرى في الحائض و النفساء بالأولوية، هذا في النوم الثانية و الثالثة، و اما النوم الأولى فالحكم في الجميع ظاهر، و هو صحة الصوم و عدم وجوب القضاء الموافق مع الأصل، و لا يخفى عدم ثبوت اشتراط صحة الصوم بعدم البقاء على الحدث الأكبر إلى الصبح، و ان الثابت بالدليل هو عدم تعمد البقاء على الجنابة و الحيض، و قد الحق النفاس بالحيض بدعوى اشتراكه مع في أحكامه بل انه هو الحيض نفسه على ما تقدم و ان التعدي عن الجنابة إلى الحيض و النفاس ممنوع بمنع الأولوية حسبما قد مناه في حكم البقاء على الحيض ص، و ليس دليل آخر يدل على إلحاق

الحيض و النفاس بالجنابة في حكم النوم الثاني و الثالث، فالأقوى عدم إلحاقهما بها فيه، و ان المناط فيهما هو التواني من الاغتسال لورود النص في موثق ابي بصير على البطلان به، و فيه ان طهرت بليل من حيضها ثم توات ان تغتسل في رمضان حتى أصبحت عليها قضاء ذلك اليوم، فمع التواني يبطل و ان كان في النوم الأول، كما إذا نامت مع عدم العزم على الاغتسال و نحوه، و مع عدمه لا يبطل و ان كان في النوم الثاني و الثالث كما إذا كانت مطمئنا على انتباهها و نامت بعزم الغسل بعد الانتباه و اتفق استمرار النوم الى الفجر.

### [مسألة ٦١- إذا شك في عدد النومات بنى على الأقل]

مسألة ٦١- إذا شك في عدد النومات بنى على الأقل.  
و ذلك لأصالة عدم الزائد عليه، فيتأتى. بحكم الأقل لأنه المتيقن، و يبقى حكم الزائد على حكمه بالأصل.  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٤

### [مسألة ٦٢- إذا نسي غسل الجنابة و مضى عليه أيام]

مسألة ٦٢- إذا نسي غسل الجنابة و مضى عليه أيام و شك في عددها يجوز له الاقتصار في القضاء على القدر المتيقن و ان كان الأحوط تحصيل اليقين بالفراغ.

اما جواز الاقتصار في القضاء على القدر المتيقن فلكون المقام من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر الاستقلالي الذي يؤخذ عند الشك فيه بالأقل الذي هو المتيقن، و يرجع في الزائد عليه المشكوك الى البراءة، و اما الاحتياط في تحصيل اليقين بالفراغ فلذهاب المشهور في قضاء الفائتة المرددة بين الأقل و الأكثر إلى الاشتغال مع بنائهم في الدوران بين الأقل و الأكثر الاستقلالي إلى الرجوع الى البراءة فيما زاد على الأقل المتيقن، و وجه الشيخ الأكبر (قده) كلامهم في الرسائل بالابتناء على تعدد المطلوب في باب القضاء مع الحاجة في إثبات وجوبه الى الأمر الجديد به، و ذلك يحرز تعدد المطلوب في الأمر بالأداء عن ناحية تعلق الأمر بالقضاء فالقضاء يحتاج في إثبات وجوبه الى الأمر الجديد، لكن المستفاد منه كون الأداء من حيث أصل الطبيعة، مطلوباً و من حيث خصوصية كونه في وقته مطلوباً آخر، و إذا فات منه خصوصية كونه في الوقت يشك في تحقق امتثال أصل الطبيعة بعد القطع باشتغال الذمة بها، فيكون الشك في فراغ الذمة عما اشتغلت به، لا في أصل الاشتغال، فيكون المرجع قاعدة الاشتغال هذا بالنسبة إلى حكم أصل الشك في الأقل و الأكثر مع قطع النظر عن وجود أصل محرز يحرز به حال الزائد على الأقل، و اما بالنظر إليه فهل المرجع ها هنا استصحاب بقاء النسيان الى زمان يقطع بزوال الجنابة فيه بالاغتسال و عدمه احتمالان و التحقيق في ذلك ان الشك في طرف الأكثر اما يحصل من جهة الشك في ابتداء زمان الجنابة مع القطع بزمان انقطاعها كما إذا علم بالاغتسال في آخر شهر رمضان مثلاً- و يشك في كون الجنابة و نسيانها من أول الشهر أو من وسطه مثلاً، فبالنسبة الى نصف الشهر يقطع بالبطلان و يكون الشك في النصف الأول، و في مثله يجري استصحاب بقاء الطهارة الى نصف الشهر و به يحرز كون الواجب من القضاء عليه هو الأقل، و اما يحصل من جهة الشك في انتهاء زمان نسيان الجنابة مع العلم بابتدائه كما إذا علم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٥

بنسيان الجنابة من أول الشهر و يعلم ببقائه الى نصف الشهر و يشك في زواله في النصف منه و بقاءه الى آخر الشهر، و الأصل

الجارى فى مثله هو استصحاب بقاء الجنابة، و نسيانها الى آخر الشهر، و به يحرز الأكثر، و لا بأس بالرجوع اليه لو لم يكن أصل حاكم عليه، فربما يقال بان المرجع هو أصالة الصحة فى المقدار المشكوك و هو النصف الأخير من الشهر، و هى حاكمه على الاستصحاب، و لكن فى صحة التمسك بها اشكال، لكونها من الأصول المحرزة الثابتة حجيتها ببناء العقلاء بمناط الاذكريه، فينحصر موردها بما إذا لم يشك فى الخلل من جهة طرو النسيان، حيث انه يقطع بان البقاء على الجنابة إلى آخر الشك على تقدير تحققه كان عن جهة نسيانها المنتفى معه الاذكريه، فلا محل للتمسك بأصالة الصحة فيما يشك فى صحته من جهة نسيان ما هو دخيل فى صحته، فالمرجع فى المقام هو بقاء نسيان الجنابة إلى آخر الشهر، فيجب الإتيان بالأكثر كما لا يخفى.

### [مسألة ٦٣- يجوز قصد الوجوب فى الغسل]

مسألة ٦٣- يجوز قصد الوجوب فى الغسل و ان أتى به فى أول الليل لكن الاولى مع الإتيان به قبل آخر الوقت ان لا- يقصد الوجوب بل يأتى به بقصد القرية

و ليعلم ان الواجب الموقت يكون وجوبه مشروطا بوجود وقته، سواء كان الوقت دخيلا فى ملاكه أو فى تحصيل ملاكه، و يكون إنشاء وجوبه مع أخذ وقته مفروض الوجود على نهج القضايا الحقيقية، و ذلك بعد بطلان الواجب المعلق كما حقق فى الأصول و ان وجوب المقدمة يتبع وجوب ذبيها فى الإطلاق و الاشتراط و الفعلية و عدمها، و إذا كانت فعلية وجوب ذى المقدمة مشروطة بمجيء وقت الواجب تكون فعلية وجوب مقدمته أيضا كذلك، و يستحيل ان تصير المقدمة واجبة بالوجوب الفعلى قبل مجيئ وقت ذى المقدمة، لكن إتيان بعض الواجبات فى وقته منوط بإيجاد مقدمته قبل وقته، و منه ما فى المقام من غسل الجنابة قبل الفجر لأجل الإمساك من أول الفجرة، و إذا لم يمكن وجوبه بالوجوب المقدمى الغيرى و لم يكن رفع اليد عنه أيضا ممكنا لاستلزامه نقض الغرض من ارادة ذبيها فى وقته، فلا جرم يتوسل الأمر بخطاب آخر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٦

نفسى أصلى متوجه إلى إيجاد المقدمة قبل مجيئ وقت ذبيها، فهذا الخطاب أصلى نفسى لكنه ينتج نتيجة الوجوب المقدمى الغيرى، و لا- بد ان يكون جاعله الشارع، و يكون جعله على نحو متمم الجعل، و ان كان استكشاف جعله منه من ناحية إرشاد حكم العقل بجعله من الشارع و ليس وجوبه عقليا من ناحية حكم العقل بوجوبه بالاستقلال، لأن وظيفة العقل ليس هو الشارعية، و شرح ذلك بأزيد من هذا موكول إلى الأصول، و يترتب على ذلك وجوب الغسل من أول الليل لأجل الإمساك من أول الفجر بالوجوب الشرعى الغيرى المتحصل من الخطاب الشرعى الأصلى النفسى الذى نتيجته وجوبه بالوجوب الغيرى يعنى يترتب على وجوبه الأصلى الثابت بالخطاب النفسى ما يترتب على وجوبه المقدمى لو أمكن توجيه الخطاب اليه، و حيث ان الكاشف من هذا الخطاب النفسى المسمى بتمم الجعل هو حكم العقل بثبوتة، و القدر المتيقن من حكمه به هو قبل الفجر فى زمان يتمكن من الغسل فيه بحيث إذا فرغ منه يطلع عليه الفجر فى حال طهارته من الحدث، و اما قبل ذلك فليس لنا طريق الى استكشاف ذاك الخطاب الشرعى من ناحية حكم العقل من جعله من الشارع على نحو متمم الجعل، فلا جرم يكون المتيقن من الوجوب هو وجوبه فى آخر الوقت، فيصح منه قصد الوجوب فى إتيانه لو اتى به فى آخر الوقت، و اما فيما قبله فالأحوط لو لم يكن أقوى إتيانه بقصد القرية أو قصد غاية أخرى غير الإمساك من أول الفجر و لو كانت هى الكون على الطهارة، و هذا ما عندى فى هذه المسألة و عليك بمطالعة ما فى بعض الشروح فيها و الله العاصم،

## [مسألة ٦٤- فاقد الطهورين يسقط عنه اشتراط رفع الحدث للصوم]

مسألة ٦٤- فاقد الطهورين يسقط عنه اشتراط رفع الحدث للصوم فيصح صومه مع الجنابة أو مع حديث الحيض و النفاس. و استدلل لذلك بالإجماع على ان الطهارة شرط اختياري للصوم فيسقط شرطية الشرط عند الاضطرار، بخلاف الصلاة بناء على سقوطها عن فاقد الطهورين كما عليه المشهور، خلافا لمن قال بوجود قضائها، أو القائل بوجود الذكر عليه في وقت الصلاة، و يدل على ذلك ما فى صحيح ابن مسلم فان انتظر ماء يسخن أو يستسقى فطلع الفجر فلا يقضى صومه، حيث انه يدل على ان انتظار الماء للغسل و مفاجأة الصبح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٧

الظاهر فى كونه بظن بقاء الوقت للغسل لا يكون مبطلا للصوم، فينحصر المبطل بما إذا طلع الفجر جنبا عن الاختيار، و لا دلالة فيه على عدم وجوب التيمم أيضا عند تعذر الغسل لأجل ترك امره به و ذلك لظهوره فى كون الانتظار لأجل توهم بقاء الوقت الغسل كما يشهد به (الفاء) فى قوله فطلع الفجر، و خبر ابى بصير فى الحائض ان طهرت بليل من حيضها ثم توات ان تغتسل فى رمضان حتى أصبحت عليها قضاء ذلك، فإنه يدل على ان اصباحها من دون التوانى لا يضر بصومها.

## [مسألة ٦٥- لا يشترط فى صحة الصوم الغسل لمس الميت]

مسألة ٦٥- لا يشترط فى صحة الصوم الغسل لمس الميت كما لا يضر مسه فى أثناء النهار. و ذلك لعدم الدليل على شرطية الطهارة عن حدث المس فى صحة الصوم، و لا لمانع حدثه عنها لا حدوثا و لا بقاء، فلا موجب لاعتباره فى صحة الصوم أصلا،

## [مسألة ٦٦- لا يجوز إجناب نفسه فى شهر رمضان]

مسألة ٦٦- لا يجوز إجناب نفسه فى شهر رمضان إذا ضاق الوقت عن الاغتسال أو التيمم بل إذا لم يسع للاغتسال و لكن وسع للتيمم، و لو ظن سعة الوقت فتبين ضيقه فإن كان بعد الفحص صح صومه، و ان كان مع ترك الفحص فعليه القضاء على الأحوط.

قد مر حكم الاجتناب فى شهر رمضان فى وقت لا يسع للاغتسال و التيمم، و فى وقت لا يسع للاغتسال و لكن يسع للتيمم فى ص ٦٨ و لو ظن سعة الوقت فتبين ضيقه فلا إشكال فى صحة صومه إذا كان بعد الفحص، و اما مع تركه ففى صحته اشكال لاحتمال صدق التعمد على إصباحه جنبا، و لا سيما مع احتمال اللزيق، فالأحوط ان عليه القضاء لو لم يكن أقوى.

## [التاسع من المفطرات الحقة بالمائع]

التاسع من المفطرات الحقنة بالمائع و لو مع الاضطرار إليها لرفع المرض و لا بأس بالجامد و ان كان الأحوط اجتنابه أيضا:  
وقع الخلاف في جواز الاحتقان بالمائع للصائم و حرمة ثم على تقدير حرمة ففي كونه حراما محضا تعبدا أو كونه مفسدا  
للصوم و انه من المفطرات، و على تقدير

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٨

فساد الصوم به فهل هو موجب للكفارة أم لا- على أقوال، المحكى عن ابن جنيد استحباب الامتناع عنه معللا- بأنه يصل الى  
الجوف و ظاهر إطلاق الاستحباب هو الجواز، و هو الظاهر عن محكى جمل السيد حيث يقول: ان قوما قالوا بأن الحقنة تنقص  
الصوم و لا- تبطله و هو الأشبه، و المحكى عن الشيخ في جملة من كتبه و الحلبي و المحقق في المعتمد و صاحب المدارك هو  
الحرمة فقط من دون فساد الصوم به، و تردد في الفساد في الشرائع و المحكى عن مبسوط الشيخ و القاضى و الحلبي و عن  
الإرشاد و التحرير و الدروس بطلان الصوم به، و عن الناصريات انه لم يختلف في ان الحقنة تفطر، و في الجواهر الأقوى ان لم  
ينعقد إجماع كما حكاها في المختلف من السيد وجوب الكفارة به لاندرجه فيمن أظفر متعمدا، و الأقوى هو حرمة و فساد  
الصوم به، و ذلك للإجماع المدعى على وقوع الإفطار به في الخلاف و عن الغنية بل عرفت عن ناصريات السيد انه لم يختلف  
في ان الحقنة تفطر، و يدل على فساد الصوم به صحيح البنزطى عن الرضا عليه السلام في الرجل يحتقن تكون به العلة في شهر  
رمضان فقال عليه السلام: الصائم لا يجوز له ان يحتقن.

و مفهوم القيد الوارد في موثق الحسن بن فضال عن أبيه المروى في الكافي قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام ما تقول في  
اللفظ [١] يستدخله الإنسان و هو صائم فكتب عليه السلام:

لا بأس بالجامد. و عن فقه الرضا عليه السلام قال: لا يجوز للصائم ان يقطر في اذنه شيئا و لا يسعط و لا يحتقن، و الأصل الاولى  
في النواهي و ان كان هو الحرمة التكليفية الا انه انقلب في النواهي الواردة في المركبات الى الغيرية فيستفاد منها مانعية متعلقها  
في المركب المأمور به فتدل على فساد الصوم به فالقول بعدم حرمة كما عن ابن الجنيد ضعيف في الغاية كما ان القول بحرمة  
التكليفية محضا و عدم فساد الصوم به مستدلا بالنواهي الواردة في الاخبار المذكورة بدعوى عدم دلالتها على الأزيد من الحرمة  
التكليفية و عدم دلالتها على الفساد أيضا مثله و قد عرفت ما فيه، و استدلال العلامة في المختلف للفساد بان تعليق الحكم على  
الوصف في قوله عليه السلام

[١] هو إدخال الشيء في الفرج.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٩

الصائم لا يجوز له ان يحتقن، يشعر بالعلية فيكون بين الصوم و الاحتقان الذى هو نقيض المعلول منافاة و ثبوت احد المتنافيين  
يقضى عدم ثبوت الآخر و ذلك يوجب عدم الصوم عند ثبوت الاحتقان، و أورد عليه في المدارك بان المعلول للصوم هو عدم  
جواز الاحتقان لا الاحتقان نفسه و نقيض عدم جوازه هو جوازه لا وجوده فما هو المنافي له هو جواز الاحتقان لا الاحتقان نفسه،  
و أنت تعلم ما في هذه الاستدلال من التكلف مع الغنى عنه بما تقدم من استفادة المانعية من هذه النواهي لظهورها في مانعية  
متعلقها عن صحة المأمور به، و به يبطل ما أوردته عليه في المدارك حيث انه مع استفادة المانعية لا يبقى محل للقول بعدم منافاة  
الصوم مع الاحتقان كيف و الا- يلزم وجود الشيء مع المانع عن تحققه و هو خلف بل على ما ذكرنا المترتب على الوصف من  
أول الأمر هو الوضع أعنى مانعية الاحتقان عن الصوم لا التكليف اعنى عدم جواز الاحتقان، فالاستدلال كالايراد عليه كلاهما  
ساقطان لا معول عليهما، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال في فساد الصوم بالاحتقان بالمائع لانصراف الاحتقان بخصوص المائع،

و على تقدير إطلاقه فيقيد بالمائع للموثق المصرح فيه بنفى البأس عن الجامد، و اختصاص المائع بدعوى الإجماع على عدم جوازه، و لا فرق فيه بين ان يكون مع الاضطرار اليه و عدمه، لتصريح الصحيح المتقدم على ان الصائم لا يجوز له الاحتقان في صورة العلة و الحاجة الى الاحتقان، و من هنا يظهر صحة ما ادعيناه من استفادة المانع من هذا النهي، إذ الحرمة التكليفية لا تجتمع مع الحاجة و العلة الى الاحتقان، بخلاف الوضع حيث انه يجتمع مع الاضطرار، و اما ثبوت الكفارة به فيما إذا كان محرما عند عدم الاضطرار فسيأتي البحث عنه في مبحث الكفارة فانتظر هذا كله في الاحتقان بالمائع، و اما بالجامد فالمشهور على نفي البأس عن الاحتقان به فلا- يكون حراما و لا- موجبا للقضاء و لا- للكفارة، خلافا للحكمى عن المعتمد فإنه حرمه خاصة و عن العلامة في المختلف فأوجب به القضاء خاصة و عن غير واحد من الفقهاء فأوجبوا به القضاء و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١٠

الكفارة معا، و يستدل للمشهور بالأصل و بما دل على حصر المفطر في غيره، و صحيح على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السلام عن الرجل و المرأة هل يصلح لهما ان يستدخلا الدواء و هما صائمان فقال عليه السلام: لا بأس، و موثق الحسن بن فضال المروى في الكافي عن أبيه قال كتب الى ابي الحسن عليه السلام ما تقول في اللطف يستدخلة الإنسان و هو صائم، فكتب عليه السلام: لا- بأس بالجامد، و في التهذيب مثله، الا ان فيه ما تقول في التلطف بالأشياء، و إطلاق الصحيح الأول يقتضى عدم الفرق في إدخال الدواء فى القبل و الدبر، و ظاهره الانصراف الى الدواء الجامد، و مع إطلاقه لو سلم إطلاقه يقيد بمفهوم الموثق حيث ان نفي البأس فيه عن الجامد يشعر بل يدل بالدلالة السياقية بثبوت البأس فى المائع، و لا يعارضهما صحيح البنظى عن الرضا عليه السلام الصائم لا يجوز له ان يحتقن لعدم إطلاق الاحتقان على إدخال الجامد، و لو سلم إطلاقه فيقيد بالموثق الذى صرح فيه بنفى البأس عن الجامد، فيصير المتحصل من مجموع هذه الروايات بعد ضم مقيدتها بمطلقها هو نفي البأس عن الجامد و ثبوته فى المائع و هو ما ذهب اليه المشهور و عليه المعول و به يبطل ما عدها من الأقوال، و لعل الوجه فى تلك الأقوال هو ترك العمل بالموثق لوجود ابن فضال فى سنده مع كونه مكاتبه، و لا يخفى ما فيه لحجية الموثق عندنا لا سيما ما كان فى سنده بنو فضال الوارد فيهم بقوله عليه السلام خذوا ما رووا و منه يظهر انه لا يضر بصحة التمسك به كونه مكاتبه لكون المناط فى صحة الأخذ به هو الوثوق بصدوره.

### [مسألة ٦٧- إذا احتقن بالمائع]

مسألة ٦٧- إذا احتقن بالمائع لكن لم يصعد الى الجوف بل كان بمجرد الدخول فى الدبر فلا يبعد عدم كونه مفطرا و ان كان الأحوط تركه.

و لعل الوجه فى نقي البعد عن سلب مفطريته هو انصراف الاحتقان و سلب صدقه عنه، و لا يخفى ما فيه بعد فرض دخول المائع فى الدبر.

### [مسألة ٦٨- الظاهر جواز الاحتقان بما يشك فى كونه جامدا أو مائعا]

مسألة ٦٨- الظاهر جواز الاحتقان بما يشك فى كونه جامدا أو مائعا و ان كان الأحوط تركه.

و وجه الجواز فيه هو الرجوع الى الإباحة بعد عدم صحة الرجوع الى عموم



## [العاشر تعمد القىء]

### إشارة

العاشر تعمد القىء و ان كان للضرورة من رفع مرض أو نحوه و لا بأس بما كان سهوا أو من غير اختيار و المدار على الصدق العرفى فخرج مثل النواة أو الدودة لا يعد منه.

فى هذا المتن أمور (الأول): اختلف فى حكم تعمد الصائم للقىء، و المشهور عندهم انه مفطر للصوم و موجب للقضاء خاصة دون الكفارة و عن المرتضى عدم وجوب شىء به أصلا، و عن الحلبي انه حرام تكليفا و لا- يجب به قضاء و لا كفارة بل انه منقصر للصوم غير مبطل له، و حكى السيد عن بعض قولاً بأنه موجب للقضاء و الكفارة معا، و يستدل للمشهور بصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: إذا تقيأ الصائم فقد أفطر و ان ذرعه يعنى (سبقه) من غير ان يتقيأ فليتم صومه.

و صحيحه الآخر عنه عليه السلام قال: إذا تقيأ الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم و ان ذرعه من غير ان يتقيأ فليتم صومه. و موثق سماعة عن الصادق عليه السلام عن القىء فى شهر رمضان قال: ان كان شىء يذرعه فلا بأس و ان كان شىء يكره عليه نفسه فقد أفطر و عليه القضاء.

و موثق ابن بكير عن بعض أصحابنا عن الصادق عليه السلام قال: من تقيأ متعمدا و هو صائم قضى يوما مكانه. و خبر مسعدة بن صدقة عنه عليه السلام قال: من تقيأ متعمدا و هو صائم فقد أفطر و عليه الإعادة. و لعل ذكر التعمد فى هذه الاخبار حمل الأصحاب على تقييد هذا المفطر بقيد التعمد حيث يقولون تعمد القىء، و الا فقد يأتى اختصاص مفطرية جميع المفطرات بصورة العمدة الالبقاء على الجنابة، و كيف كان فهذه الأخبار الدالة على وجوب القضاء مع الشهرة المحققة و الإجماع المحكى عن الخلاف و الغنية بل فى الجواهر إجماع المتأخرين على وجوب القضاء كافيته فى الذهاب اليه، فلا محيص الا بالقول به، و يستدل لعدم وجوب الكفارة به بالإجماع المدعى على عدم وجوبها كما فى صريح الخلاف و ظاهر غيره المؤيد بالتبع بل فى الجواهر انه لم يعرف القائل بوجوب

القضاء و الكفارة معا من الا- ما حكى المرتضى قولاً- بوجوبهما و لم يعلم قائله، و استدل للمرتضى بالأصل و بان الصوم هو الإمساك عما يدخل فى الجوف لا- ما يخرج منه و بما فى الصحيح عن الباقر عليه السلام ما يضر الصائم إذا اجتنب عن اربع خصال الطعام و الشراب و النساء و الارتماس، و بالمروى عن الصادق عليه السلام ثلاثة لا يفطرن الصائم القىء و الاحتلام و الحجامه، و يندفع التمسك بالأصل بانقطاعه بما تقدم من الاخبار الصريحة فى وجوب القضاء و معها لا يبقى محل للتمسك بالأصل و بها يندفع أيضا الوجه الثانى أعنى قوله ان الصوم هو الإمساك عما يدخل فى الجوف لا ما يخرج منه إذ هو مع هذه النصوص كأنه اجتهاد فى مقابل النص مضافا الى منعه فى كثير من المفطرات كالارتماس و الكذب بالله أو برسوله و البقاء على الجنابة و الجماع و نحوها، و المروى عن الباقر عليه السلام فى حصر المفطرات مطلق قابل للتقييد، فيقيد بتلك الاخبار كما قيد بغيره مما دل على بقاء المفطرات، و أغرب فى الجواهر فى القول باحتمال اندراج القىء فى الطعام بناء على إرادة الأعم من



ابتلاعه أو إخراجه، و المروى عن الصادق عليه السّلام ساقط عن الحجية بالاعراض لو لم يجمع بينه وبين تلك الاخبار، و قد قيل فى الجمع بينهما بحمل القىء على ما كان بغير الاختيار كما يكون الاحتلام ككك لكنه بعيد، و احتمال فى الجواهر حمله على نفى الكفارة و هو أبعد، و بما ذكرناه يظهر بطلان قول الحلبي (قده) أيضا من ان القىء حرام على الصائم لكنه لا يكون مفطرا لحمله تلك النصوص الدالة على القضاء على الحرمة و هو أيضا لا يخلو عن الغرابة، و كيف يرضى بحمل قوله قضى يوما مكانه فى موثق ابن بكير أو قوله فقد أفطر و عليه الإعادة فى خبر مسعدة على الحرمة المحضة بلا- وجوب القضاء، و يستدل لوجوب الكفارة مع القضاء لو كان له قائل بإطلاق نصوص الكفارة فىمن أفطر عمدا، و بالملازمة بين الكفارة و بين الابطال عصيانا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١٣

و يندفع بلزوم الخروج عن حكم الإطلاق بالإجماعات المحكية و عدم وجدان الخلاف فى عدم وجوبها، و منع الملازمة بين الكفارة و بين الابطال عصيانا كما سيأتى فى مبحث الكفارة، و ربما يقال بانحصار الكفارة بمورد الإفساد بالأكل أو الشرب لتبادره من الإفطار و فيه منع واضح.

(الأمر الثانى): لا- فرق فى وجوب القضاء بالقىء بين ان يكون بالاختيار أو بالاضطرار بان كان مريضا مضطرا اليه بمعنى الاضطرار فى اختيار القىء كالاضطرار فى شرب الدواء أو الحجامه مثلا، لا طلاق النصوص الشامل لحالة الاضطرار و الاختيار، (الأمر الثالث): يختص المفطر من القىء بما إذا كان عمديا، و لا- بأس بما إذا كان سهوا عن الصوم أو سبقه من غير اختيار، لدلالة الأخبار المتقدمة على الاختصاص كما أشرنا إليه.

(الأمر الرابع): المدار فى المفطر على ما يصدق عليه القىء عرفا فلا يبطل بخروج مثل النواة و الدودة فيما لا يصدق على خروجه القىء، و هذا فيما لا يصدق عليه القىء قطعاً ظاهراً، و مع الشك فيه أيضا ككك لكونه من الشبهة الموضوعية التحريمية المرجع فيها الى البراءة.

### [مسألة ٦٩- لو خرج بالتجشؤ شىء ثم نزل من غير اختيار]

مسألة ٦٩- لو خرج بالتجشؤ شىء ثم نزل من غير اختيار لم يكن مبطلا و لو وصل الى فضاء الفم فبلعه اختيارا بطل صومه و عليه القضاء و الكفارة بل تجب كفارة الجمع إذا كان حراما من جهة خباثته أو غيرها.

لو خرج بالتجشؤ شىء و وصل الى فضاء الفم ثم نزل فله صور، الاولى ان يكون كلاهما قهريا من غير اختيار بحيث لم يكن شىء من التجشؤ و خروج شىء من الحلق الى فضاء الفم و لا- عوده الى الحلق اختياريا، و الحكم فيه انه لم يبطل صومه به، اما بخروج شىء بالتجشؤ الى فضاء الفم فلاّنه مما لا يصدق القىء و لا شىء من المفطر عليه مع انه لو صدق عليه القىء أو مفطر آخر يكون قهريا سبقه من غير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١٤

اختياره، و قد مر فى المسألة السابقة عدم الابطال بالقىء إذا اذرعه من غير اختيار، و اما بنزوله الى الحلق من غير اختيار فلاّنه و ان صدق عليه الأكل لكنه لما كان بغير الاختيار فلا يضر بالصوم لاعتبار كون المبطل صادرا بالاختيار إلا فى مثل البقاء على الجنابة فى بعض الصور حسبما فصل، و على ذلك يحمل ما فى صحيح عبد الله بن سنان قال سأل أبو عبد الله عليه السّلام عن الرجل الصائم يقلس (اي يتجشأ) فيخرج منه الشىء من الطعام أ يفطر ذلك قال عليه السّلام: لا قلت فان اذردده (اي ابتلعه) بعد

ان صار على لسانه قال عليه السّلام: لا يفطره ذلك، و موثق عمار عن الرجل يخرج من جوفه القلس حتى يبلغ الحلق ثم يرجع الى جوفه و هو صائم قال عليه السّلام: ليس بشيء.

الصورة الثانية ان يكون الخروج بالتجشؤ قهريا و لكنه بلعه اختيارا و الحكم فيها هو بطلان الصوم و عليه القضاء و الكفارة، و لم يحكم خلاف في ذلك عن احد، نعم حكى عن أبي حنيفة نفى الباس عن ابتلاع ما يخرج من بقايا الطعام من بين الأسنان و لعل ما يتخلف في الفم من بقايا القيء أو التجشؤ عنده كذلك، و كيف كان و الإجماع عندنا على خلافه، و لأجله حمل صحيح عبد الله بن سنان المتقدم في الصورة الأولى على التقية بناء على ظهوره في كون الابتلاع اختياريا و إباطه عن الحمل على القهر، و هذا بخلاف موثق عمار فإنه لا يأبى عن الحمل في رجوع ما يخرج بالتجشؤ الى الجوف قهرا حيث لم يسند الخروج و الرجوع فيه الى الصائم و قد تقدم بعض الكلام في ذلك في الأمر الرابع من الأمور المذكورة في أول الفصل المعقود فيما يجب الإمساك عنه، هذا تمام الكلام في وجوب القضاء و الكفارة في هذه الصورة و لا يخفى انه مع كون الخارج مما يحرم بلعه من جهة خباثته كما إذا كان من بقايا القيء أو كان نخامة أو من جهة نجاسته و نحوها تجب كفارة الجمع بناء على وجوبها في الإفطار بالحرام، الصورة الثالثة ما إذا كان الخروج و النزول كلاهما عمديا، و لا إشكال في فساد الصوم به و وجوب القضاء و الكفارة معا، الصورة الرابعة ما إذا كان الخروج عمديا و النزول قهريا و في بطلان الصوم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١٥

به احتمالات من كون التجشؤ عمديا و ان كان الرجوع الى الحلق قهريا فيكون الرجوع في حكم العمد كما في نزول ما بين الأسنان من بقايا الغذاء إذا نزل بترك الخلال و لو كان النزول قهريا، و من ان الرجوع قهري و ان كان التجشؤ عمديا، اللهم الا مع العلم بنزوله قهرا لو تجشأ عمدا، و الأقوى هو الأخير و ان كان الأحوط هو الأول، و قد مر نظير ذلك و سيأتي حكم هذه المسألة في المسألة الثامنة و السبعين.

### [مسألة ٧٠- لو ابتلع في الليل ما يجب عليه قيؤه في النهار فسد صومه]

مسألة ٧٠- لو ابتلع في الليل ما يجب عليه قيؤه في النهار فسد صومه ان كان الإخراج منحصر في القيء و ان لم يكن منحصر فيه لم يبطل إلا إذا اختار القيء مع إمكان الإخراج بغيره و يشترط ان يكون مما يصدق القيء على إخراجة و اما لو كان مثل درة أو بندقة أو درهم أو نحوها مما لا يصدق معه القيء لم يكن مبطلا.

إذ ابتلع في الليل ما يجب عليه قيؤه في النهار كالمثل فسد صومه مع انحصار إخراجة بالقيء و ان لم يتقيأ، و ذلك لا لأن إخراجة ضد الإمساك عن القيء حتى يبتنى بطلانه على اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده و الا فيصح الضد العبادي و لو لم يكن مأمورا به اما بالملاك أو بالأمر الترتبي بناء على صحة الرتب، بل لان وجوب الإخراج مع انحصار طريقه بالقيء يوجب إيجابه و وجوب فعله يضاد مع وجوب تركه لانه من قبيل الضد العام الذي لا إشكال في اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عنه فوجوب الإخراج يمنع عن التعبد بتركه و الإمساك عنه، و ان شئت فقل المقام من قبيل فوجوب شئ مما له مقدمه محرمة، لأن الإخراج الواجب متوقف على القيء الذي هو محرم لوجوب الإمساك عنه في الواجب المعين و مع أهمية وجوبه تسقط الحرمة عن مقدمته، و سقوط الحرمة عنها برفع الوجوب عن تركها الذي هو الموجب لحرمتها و مع رفعه عن تركها يمتنع التعبد بتركها، فيقع الكسر و الانكسار بين ملاك وجوب تركها و وجوب فعلها بالوجوب المقدمي، و مع أهمية ملاك وجوبها المقدمي يمتنع التعبد بتركها بملاكة النفسى، و هذا بخلاف الضد الخاص مثل الإزالة و الصلاة، فإن ملاك فعل الإزالة لا يضاد مع ملاك الصلاة، و

مع أهمية الإزالة لا يضمحل ملاك الصلاة لكن المكلف غير متمكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١٦

من إحرازه بفعل الصلاة مع إحراز ملاك الإزالة، فبأهمية ملاك الإزالة يرفع اليد عن تحصيل ملاك الصلاة فى ظرف كونها ذا ملاك، وهذا بخلاف ملاك وجوب الإمساك عن القىء فإنه يضمحل بأهمية ملاك فعله لأجل إخراج ما ابتلعه فى الليل فالدوران فيه بين ملاك تركه و ملاك فعله، و مع أهمية فعله بالملاك يضمحل ملاك تركه بالكسر و الانكسار، و بعبارة ثالثة التراحم فى الضد المبتلا بالضعف الأهم فى الضد الخاص انما هو بين ملاك الضدين و عدم قدرة المكلف فى الجمع بينهما فى الإحراز، و فى وجوب الشىء و حرمة مقدمته انما هو بين ملاك ترك المقدمة و ملاك فعله، و حيث انه فى الأخير يكون التراحم بين وجود الشىء و عدمه لا محالة يقع الكسر و الانكسار بين الملاكين، و نتيجة ذلك انه لو عصى فى الإتيان بذى المقدمة و ترك مقدمته لا يصح التعبد بتركها لو كان تركها عباديا كما فى المقام، هذا كله مع انحصار الإخراج بالقىء و مع عدم الانحصار فلا يبطل الصوم ما لم يتقياً للأمر بالصوم لإمكان امتثاله بإخراج ما ابتلعه بغير القىء فلا مانع عن صحة الأمر بالصوم مع وجوب إخراج ما ابتلعه و يكون المقام من قبيل وجوب شىء له مقدمة محرمة مع عدم الانحصار حيث يحكم العقل ببقاء وجوبه و حرمة مقدمته و لزوم الإتيان به بإتيان ما عدا المقدمة المحرمة منه، و لا يخفى ان قرص الكلام فى هذه المسألة انما هو فيما إذا توقف إخراج ما يجب إخرجه بالقىء، و اما لو كان مثل الدرّة (اي الدر) أو الدرهم أو البندق [١] فلا يكون إخرجه مبطلا

### [مسألة ٧١- إذا أكل فى الليل ما يعلم انه يوجب القىء فى النهار من غير اختيار]

مسألة ٧١- إذا أكل فى الليل ما يعلم انه يوجب القىء فى النهار من غير اختيار فالأحوط القضاء.

إذا أكل فى الليل ما يعلم انه يوجب القىء فى النهار من غير اختيار، ففى بطلان الصوم به و عدمه وجهان مبيان على ان التعمد المعبر فى فساد الصوم بالقىء هل هو التعمد فى زمان القىء أو التعمد به و لو ييجاد ما يوجب تحققه بلا اختيار، و الأقوى هو الأول لظهور الأخبار المتقدمة من قوله: و ان اذرعه من غير ان يتقيئاً و قوله: ان كان شىء يذرعه و قوله: من تقياً متعمدا فى ان انسباق القىء من غير ارادة و اختيار

[١] البندق واحدة البندق و هو ما يرمى به عن الجلاهدق من طين مدور مجفف- مجمع البحرين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١٧

لا- يوجب الفساد و لو كان منشأ انسباقه بالاختيار، و لكن يمكن ان يقال ان أكل ما يوجب القىء فى النهار مع العلم به يوجب عدم تمشى نية الصوم منه اعنى قصد ترك المفطرات التى منها القىء فى النهار إذ هو بأكله يعلم بصدور القىء منه، اللهم الا ان يقال بان المفطر هو القىء بالاختيار و العلم بصدور القىء منه بلا اختيار ليس علما بصدور المفطر منه، و العمدة فى ذلك ما ذكرناه من ان التعمد المطلق و لو بالعمد إلى إيجاد مقدمات القىء هو المعبر فى فساد الصوم بالقىء أو التعمد بالنسبة إليه نفسه و الظاهر هو الأخير و الأحوط هو الأول.

### [مسألة ٧٢- إذا ظهر اثر القىء و أمكنه الحبس و المنع وجب]

مسألة ٧٢- إذا ظهر اثر القيء و أمكنه الحبس و المنع وجب إذا لم يكن حرج و ضرر.

إذا ظهر اثر القيء و أمكنه الحبس فلو لم يحبسه و قاء لكان قيئه بالاختيار فيدخل في المفطر العمدي الموجب للبطلان، و حيث ان الإتيان بالمفطر حرام و يجب عليه الحبس و المنع ما لم يكن حرج و لا- ضرر، و مع الحرج أو الضرر في حبسه لا يجب عليه الحبس فلو قاء (ح) يدخل قيئه هذا في المفطر العمدي بالاضطرار نظير إفتار المريض فيبطل صومه و يجب عليه القضاء، هذا إذا تمكن من المنع و لم يمنع لحرج أو ضرر فيه، و لو لم يتمكن من المنع فلا بطلان لدخوله فيمن سبقه القيء من غير اختيار.

### **[مسألة ٧٣- إذا دخل الذباب في حلقه وجب إخراجه مع إمكانه]**

مسألة ٧٣- إذا دخل الذباب في حلقه وجب إخراجه مع إمكانه و لا يكون من القيء و لو توقف إخراجه على القيء سقط وجوبه و صح صومه.

و جوب إخراج الذباب من الحلق انما هو لحرمة أكله لكونه من الحشرات المحرم أكلها بالإجماع بقسيمه كما في الجواهر، و لكون الحشرات بأجمعها من الخبائث، و لكون بعضها مما نص على تحريمه بالخصوص، و بعضها ذات سموم يحرم لما فيه من الضرر فلا إشكال في حرمة أكله، فإذا دخل في الحلق و أمكن إخراجه وجب و لا يكون إخراجه من القيء لما عرفت في مسألة السبعين و في أول البحث من القيء من عدم صدق القيء على إخراج مثل الدودة و النواة و أمثالهما و منه الذباب فلا يبطل الصوم بإخراجه فلا مزاحم لإخراجه الواجب، و لو توقف إخراجه على القيء، المبطل للصوم يقع التزاحم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١٨

بين وجوب إخراجه و بين وجوب الإمساك عن القيء و حرمة إبطال الصوم بالقيء فان كان في إدخال الذباب في الجوف ضررا يجب تقديم إخراجه بإبطال الصوم بالقيء، و مع عدمه ففي تقديم أحدهما على الآخر نظر، و لعل مراعاة الصوم إذا كان في شهر رمضان تكون أهم، و اليه ينظر المصنف قده في قوله سقط وجوبه و صح صومه، لا في مطلق الصوم كما هو ظاهر، و لا في مطلق الواجب منه، و لا- في مطلق المعين من الواجب منه، و الحكم الكلي في المقام و أمثاله هو تقديم الأهم منهما إذا كان معلوما أو محتملا و الا فالتخيير.

### **[مسألة ٧٤- يجوز للصائم التجشؤ اختبارا]**

مسألة ٧٤- يجوز للصائم التجشؤ اختبارا و ان احتمل خروج شيء من الطعام معه و اما إذا علم بذلك فلا يجوز.

لا إشكال في جواز تجشؤ الصائم اختبارا مع العلم بعدم خروج شيء من الطعام معه لعدم ما يقتضى المنع عنه و حصر المبطلات فيما عداه و هذا ظاهر، و مع احتمال ففى جوازه و عدمه احتمالان أقواهما الأول للأصل و ظاهر صحيح ابن سنان المتقدم في الرجل الصائم يقلس (اي يتجشؤ) فيخرج منه الشيء من الطعام (الحديث) و الكلام في ذلك انما هو فيما يصدق على الخارج عنوان القيء، و الا فمع عدمه فلا ينبغي الإشكال في جوازه و لو مع العلم بخروجه فضلا عن احتمال فحينئذ فيمكن القول بعدم جوازه لمنافاته مع استمرار النية إلى آخر النهار و التعمد بالتجشؤ مع احتمال تعقبه بالقيء ينافي مع قصد الإمساك عنه في وقت يحتمل تحققه فيه بالتجشؤ، مع ان المعتبر في صحة الصوم قصد الإمساك عن المفطرات في جميع انات النهار الى الغروب كما تقدم في مبحث النية، و مما ذكرناه يظهر بطلان الصوم بالتجشؤ الاختياري مع العلم بخروج شيء من الطعام معه حيث انه اختيار

للقىء بالتجشؤ فيكون مبطلا و لو لم يخرج و كان علمه جهلا مركبا و ذلك لا خلاله بالنيء.

### **[مسألة ٧٥- إذا ابتلع شيئا سهوا فتذكر قبل ان يصل الى الحلق وجب إخراجُه و صح صومه]**

مسألة ٧٥- إذا ابتلع شيئا سهوا فتذكر قبل ان يصل الى الحلق وجب إخراجُه و صح صومه و اما ان تذكر بعد الوصول اليه فلا يجب بل لا يجوز إذا صدق عليه القىء و ان شك في ذلك فالظاهر وجوب إخراجُه أيضا مع مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١٩  
إمكانه عملا بأصالة عدم الدخول في الحلق.

إذا ابتلع شيئا سهوا فتذكر قبل وصوله الى الجوف الذى هو بوصوله الى انتهاء الحلق وجب إخراجُه و صح صومه، اما وجوب إخراجُه فلان إيصاله الى الجوف أكل يبطل به الصوم لأن الأكل عبارة عن إيصال شىء الى الجوف من ناحية الحلق و الإيصال الاختيارى بعد التذكر كذلك حيث انه إيصال الى الجوف من ناحية الحلق فلا يجوز فيجب إخراجُه، و اما صحة صومه فلان إخراجُه من الحلق و لو من منتهاه لا يصدق عليه القىء فلا موجب لبطلانه، و اما إذا تذكر بعد الوصول الى الجوف بتجاوزه عن منتهى الحلق و دخوله فى الجوف فلا- يجب إخراجُه لتحقق الأكل سهوا بدخوله فى الجوف فلا- موجب لإخراجُه بل لا يجوز إخراجُه إذا كان إخراجُه مما يصدق عليه القىء، و لو شك فى وصوله الى الجوف يجب إخراجُه أيضا لأصالة عدم وصوله الى الجوف فيترب عليها حرمة ابتلاعه و وجوب إخراجُه ان لم يحتج فى ترتبهما إلى إثبات كون ابتلاعه أكلا، و الا فيصير من الأصل المثبت الذى لا يعول عليه.

### **[مسألة ٧٦- إذا كان الصائم بالواجب المعين مشتغلا بالصلاة الواجبة]**

مسألة ٧٦- إذا كان الصائم بالواجب المعين مشتغلا بالصلاة الواجبة فدخل فى حلقه ذباب أو بق أو نحوهما أو شىء من بقايا الطعام الذى بين أسنانه و توقف إخراجُه على إبطال الصلاة بالتكلم ب (أخ) أو بغير ذلك فإن أمكن التحفظ و الإمساك إلى الفراغ عن الصلاة وجب و ان لم يمكن ذلك و دار الأمر بين ابطال الصوم بالبلع أو الصلاة بالإخراج فان لم يصل الى الحد من الحلق كمنخرج الخاء و كان مما يحرم بلعه فى حد نفسه كالذباب و نحوه وجب قطع الصلاة بإخراجُه و لو فى ضيق وقت الصلاة، و ان كان مما يحل بلعه فى ذاته كبقايا الطعام فى سعة الوقت للصلاة و لو يادراك ركعة منه يجب القطع و الإخراج، و فى الضيق يجب البلع و ابطال الصوم، تقديمًا لجانب الصلاة لاهميتها، و ان وصل الى الحد فمع كونه مما يحرم بلعه وجب إخراجُه بقطع الصلاة و ابطالها على اشكال، و ان كان مثل بقايا الطعام لم يجب و صحت صلاته و صح صومه على التقديرين لعدم عد إخراج مثله قىئا فى العرف.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٠

إذا كان الصائم بالصوم الواجب المعين مشتغلا بالصلاة الواجبة فدخل فى حلقه ما يحرم بلعه فى نفسه كالذباب و البق و نحوهما، أو ما يحل بلعه كبقايا الطعام الذى فى فمه أو بين أسنانه و توقف إخراجُه على إبطال الصلاة بالتكلم فإن أمكن التحفظ و الإمساك على تلك الحالة و ترك الإخراج الذى به تبطل الصلاة و البلع الذى به يبطل الصوم وجب الإمساك على تلك الحالة، و لا- دوران ح بين إبطال الصلاة أو الصوم و ان لم يمكن ذلك و دار الأمر بين إبطال أحدهما أما الصلاة بالإخراج أو

الصوم بالبلع ففيه صور، (الاولى) انه لم يصل الى حد الحلق بل يكون في فضاء الفم مما يتصل بالحلق و كان مما يحرم بلعه في نفسه فان كان في سعة وقت الصلاة يجب قطعها بإخراجه لاهمية إتمام الصوم عن إتمام الصلاة مع التمكن من الإتيان بالصلاة التامة في الوقت بل حرمة قطع الصلاة في مثله غير معلوم لجواز قطعها عند طرو الحاجة التي منها الفرار عن الإتيان بالمحرم، و ان كان في ضيق الوقت عن تمام الصلاة في الوقت مع التمكن من إدراك ركعة منها فيه فان لم يكن التضيق بالاختيار، فلا إشكال في كونه كمن أدرك الوقت جميعا فيجب عليه قطع الصلاة بإخراج ما في فمه ثم الاشتغال بالصلاة و إدراك الركعة منها في وقتها، و ان كان التضيق بالاختيار ففي كونه كمن أدرك الوقت كله و عدمه وجهان مبنيان على ان الاستفادة من قوله عليه السلام: من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كله هل هو فوت الوقت عما عدا الركعة بلا اختيار منه بان صار بالغا أو عاقلا أو صارت المرأة طاهرة عن الحيض فيما لم يبق من الوقت إلا ركعة، أو ان الاستفادة منه هو ان درك الركعة من الوقت في حكم ادراك جميعه مطلقا، و لو ان المكلف بنفسه أوقع نفسه في ذاك الوقت عمدا بان لم يصل الى ان بلغ الى ذاك الوقت فعلى الأول فالحكم فيه كمن لم يدرك من الوقت شيئا، إذ دليل بديلة ادراك الوقت فيمن أدرك ركعة منه يختص ح بمن وقع في هذا الوقت قهرا، و على الثاني يكون حكمه حكم من أدرك الوقت كله فيكون مثل من كان في سعة الوقت ممن يجب عليه قطع الصلاة بإخراجه،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢١

و ان كان الضيق عن إدراك ركعة من الوقت أيضا، فالذى عليه المصنف قده في المتن هو وجوب قطع الصلاة أيضا، و ظاهره من فرض كون ما في الفم محرم الأكل في نفسه هو كون الدوران بين ما يحرم بلعه بعنوانين، و هما عنوان كونه مما يحرم بلعه في نفسه، و عنوان كونه مبطلا للصوم الذى من الواجب المعين، و بين ما يحرم إخراجه لكونه مبطلا للصلاة في الوقت الذى لا بدل له، و المحرم بعنوانين أهم مما يحرم بعنوان واحد، و هذا على نحو العموم مما لا سبيل إلى ادعائه إذ رب واجب يقدم على محرمات كثيرة لأقوائيه ملاكه عن ملاك محرمات متعددة، و لعل الصلاة التي بنى الإسلام عليها و تكون من أركانها من هذا القبيل، و لعل في مثل هذا الفرض لا بدل لها لكي ينتقل اليه حتى يصير المورد من التراحم بين مالا بدل له و بين ما له البدل كما هو ظاهر، (الصورة الثانية) ما إذا كان الشيء الداخلى في الفم مما يحل اكله كبقايا الطعام الذى بين الأسنان، و الحكم فيها انه يجب قطع الصلاة و إخراجه في سعة الوقت و لو بإدراك ركعة من الوقت، و هذا مما لا- اشكال فيه للتمكن من إدراك الصلاة في الوقت و لو بركعة منه، فيصير المورد من موارد الدوران بين مالا بدل له و بين ماله البدل، و في الضيق من إدراكها و لو بركعة منها في الوقت يجب البلع و ابطال الصوم لاهمية الصلاة عنه و لو منع عن العلم باهميتها فلا أقل من كونها مما تحتمل اهميتها، و مع المنع عن احتمالها أيضا فلا ينبغي الإشكال في عدم احتمال أهمية الصوم عنها، فالحكم ح هو التخيير، فيصح ان يقال بعدم احتمال تقديم الصوم بإبطال الصلاة تعيينا مع احتمال تقديم الصلاة بإبطال الصوم، و اما ما في المستمسك من ان ثبوت الأهمية انما هو إذا دار الأمر بين فوات الصلاة في الوقت بالمرّة و فوات الصوم، و اما إذا دار بين فوات الصلاة التامة و فوات الصوم فثبوتها محل تأمل، فلعله خارج عن الفرض لان المفروض في المتن هو الضيق عن درك ركعة من الوقت الذى يفوت الصلاة معه بالمرّة، (الصورة الثالثة) ما إذا واصل الى حد الحلق و كان مما يحرم بلعه و لا إشكال في وجوب إخراجه بقطع الصلاة و إبطالها في سعة الوقت و في ظاهر عبارة المتن هو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٢

وجوب إخراجه بقطع الصلاة و ابطالها مطلقا و لو في ضيق الوقت، و هو لا- يخلو عن المنع لاهمية الصلاة كما تقدم في بيان حكم ما لم يصل الى الحد من الحلق، و الحق في المقام ان يقال مع النزول الى الجوف لا يجب إخراجه لتحقق الأكل السهوى

بالنزول فيه فلا- يكون بقاءه مبطلا- للصوم، من غير فرق بين ما كان مما يحرم أكله أو يحل، إلا- إذا كان بقاءه ضروريا فيجب إخراج ح لأجل رفع الضرر، و كلما كان إخراج ما يصدق عليه القيء يحرم إخراج لإبطال الصوم به الا إذا جاز أو وجب إخراج لأجل الضرر أو غيره، و فيما لم ينزل الى الجوف يحرم بلعه لإبطال الصوم به سواء كان بلعه حراما فى نفسه أم لا، و مع المزامنة بين الصوم و إبطال الصلاة يتعين إبطال الصلاة فى سعة الوقت و ابطال الصوم فى ضيقه و لو من إدراك ركعة من الوقت، هذا ما عندى فى هذا المقام و الله العالم بحقائق الأحكام، بقى الكلام فى قول المصنف: و ان كان مثل بقايا الطعام لم يجب و صحت صلاته و صح صومه على التقديرين لعدم عد إخراج مثله قيا، و حكمه بعدم وجوب إخراج انما هو لمكان تحقق الأكل بالوصول الى ذاك الحد من الحلق و حكمه بصحة صلاته لعدم الإخراج الموجب لبطلانها و بصحة صومه على التقديرين يعنى تقدير الا- خراج و عدمه اما مع الإخراج فلعدم صدق القيء عليه عرفا لان القيء هو إخراج الغذاء الوارد فى الجوف منه و اما مع عدم الإخراج فلكون الأكل المتحقق بوصوله الى ذاك الحد من الحلق سهويا و إنزاله الى الجوف من ذاك الحد لا- يكون أكلا، هذا بيان المراد من هذه العبارة، و لا يخفى ما فيه بعد كون الأكل هو الإدخال فى الجوف و إنزاله فيه، و الحق فى المقام هو وجوب الإخراج ما لم ينزل فى الجوف و بطلان الصوم بتركه و دوران الأمر بين بطلان الصوم و الصلاة و وجوب إبطال الصلاة بالإخراج مع الإمكان فى سعة الوقت و ابطال الصوم بالإنزال فى ضيقه.

### [مسألة ٧٧- قيل يجوز للصائم ان يدخل إصبعه فى حلقه و يخرج عمدا]

مسألة ٧٧- قيل يجوز للصائم ان يدخل إصبعه فى حلقه و يخرج عمدا و هو مشكل مع الوصول الى الحد فالأحوط الترك. ما فى هذه المسألة مشتبه المراد حيث لم يعلم مرجع الضمير المنصوب فى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٣ قوله و يخرج، و انه هل هو الإصبع لكى يصير المعنى يدخل الإصبع و يخرج الإصبع عمدا، أو ما دخل فى الحلق الذى ذكره فى المسألة المتقدمة، لكن الأخير بعيد، لاستقلال كل مسألة فى الذكر، فلو كان المراد هو ما دخل فى الحلق لكان الأنسب التصريح به، و ظاهر المستمسك هو إرجاعه الى الإصبع حيث يقول: ان كان الاشكال من جهة الإدخال فيه انه لم يتضح الفرق بين إنفاذ الرمح و السكين و بين الإصبع، و ان كان من جهة الإخراج لاحتمال القيء فيه انه ضعيف، و مترجمى العبارة أرجعوه الى ما فى الحلق فنى غاية القصوى ما لفظه، بعضى علماء كفته اند جائز است صائم عمدا انكشت خود را داخل حلق كند و چيزيكه فرو رفته بيرون آورد انتهى، و يظهر هذا أيضا من العلامة البروجردى قده فيما كتبه ها هنا حيث علق على قول المصنف فالأحوط الترك ما لفظه مع إمكان إخراج بغيره و الا فالأحوط الإخراج به و الإتمام ثم القضاء انتهى، و يحتمل عندى معنى ثالث و هو إرجاع الضمير المذكور الى ما اكله و دخل فى جوفه بان أدخل إصبعه و اخرج شىء مما اكله عمدا، و وجه الاشكال و الاحتياط بالترك هو الإخراج العمدى مع عدم ضرورة فيه و لا دوران بين ابطال الصوم بالبلع و إبطال الصلاة بالإخراج، بل لأجل استفادة حرمة إخراج ما فى الجوف مثل إدخاله من غير فرق بين كونه الإخراج بالقيء أو باليد و الإصبع و لو لم يصدق عليه القيء، و هذا و ان لم يكن معلوما قطعا الا انه ليس ببعيد، و يكفى انسباقه الى الذهن فى الاشكال عليه و الاحتياط فى تركه، و حيث ان تحقق الأكل عند المصنف بالوصول الى الحد المذكور فى المسألة السابقة للحلق قال: و هو مشكل مع الوصول الى الحد، و على ما اخترناه ينبغى ان يقال الاشكال انما هو فيما وصل الى الجوف و اما إدخال الإصبع فى الحلق و إخراجه فينبغى القطع بجوازه و انه مما لا اشكال فيه أصلا، و ما أفاده العلامة البروجردى (قده) فلعله بعيد عن العبارة جدا، إذ ليس الكلام فيما



يجب إخراجہ حتى يقال مع إمكان إخراجہ بغيرہ يكون الأحوط ترك الإخراج بالإصبع و مع عدم إمكانہ فالأحوط الإخراج به و الإتمام ثم القضاء، فتدبر في المتن و في الحواشي المتعلقة عليه حتى ظهر لك حقيقة الحال.  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٤

### [مسألة ٧٨ - لا بأس بالتجشؤ القهري]

مسألة ٧٨- لا بأس بالتجشؤ القهري و ان وصل معه الطعام الى فضاء الفم و رجع، بل لا بأس بتعمد التجشؤ ما لم يعلم انه يخرج معه شيء من الطعام، و ان خرج بعد ذلك و جب إلقائه، و لو سبقه الرجوع الى الحلق لم يبطل صومه و ان كان الأحوط القضاء. و قد تقدم حكم هذه المسألة في مسألة ٧٤، و قلنا بإمكان القول بالمنع عن التجشؤ مع احتمال خروج شيء مما يصدق عليه القيء لمنافاته مع النية المعتبرة فيها الاستمرار كما تقدم حكم التجشؤ القهري أيضا.

### [فصل في اعتبار العمد و الاختيار في الإفطار]

#### إشارة

فصل في اعتبار العمد و الاختيار في الإفطار المفطرات المذكورة ما عدا البقاء على الجنابة الذي مر الكلام فيه تفصيلا، انما توجب بطلان الصوم إذا وقعت على وجه العمد و الاختيار، و اما مع السهو و عدم القصد فلا توجه من غير فرق بين أقسام الصوم من الواجب المعين و الموسع و المنسوب، و لا فرق في البطلان مع العمد بين الجاهل بقسميه و العالم، و لا بين المكروه و غيره، فلو اكره على الإفطار فأفطر مباشرة فراراً عن الضرر المترتب على تركه بطل صومه على الأقوى، نعم لو وجر في حلقه من غير مباشرة منه لم يبطل.

في هذا المتن أمور، (الأول) قد تقدم في طي بيان الجنابة في حالة الصوم ان الجهل بها الى ان يصبح مبطل لصوم قضاء شهر رمضان، و ان نسيانها في ليلة شهر رمضان الى ان يصبح مبطل لصومه و ان البقاء عليها عمدا مبطل لجميع أقسام الصوم الا الصوم المنسوب، و ان النوم جنبا الى الفجر مبطل على حسب التفصيل المتقدم بين النومات و الأحوال كل ذلك قد تقدم تفصيله في طي الثامن من الفطرات.

(الثاني) ما عدا البقاء على الجنابة من المفطرات يعتبر في مفطريتها ان يكون صدورهما على وجه العمد و الاختيار. فلو كان وقوعها على السهو و عدم القصد فلا تبطل بها، و السهو و عدم القصد قد يكون في فعل المفطر كما في الذباب الذي يطير

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٥

الى الحلق و الغبار الذي يدخل في الحلق و كالوقوع في الماء و رمسه فيه من غير ارادته و أمثال ذلك، و قد يكون عن الصوم و ارتكب المفطر عمدا للسهو عن الصوم أو نسيانه و يدل على عدم البطلان مع عدم القصد الإجماع عليه كما ادعاه غير واحد من الفقهاء، و في الجواهر قولاً واحداً، و عن المستند بلا ريب و لا خلاف فيه، و يدل عليه من النصوص صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام عن رجل نسي فأكل و شرب ثم ذكر قال:

لا- يفطر انما هو شيء رزقه الله فليتم صومه، و خبر عمار بن موسى المروي في الفقيه عنه عليه السلام عن الرجل ينسى و هو صائم فجاءه اهله و لا شيء عليه ثم قال الصدوق قده بعد ذكر هذا الخبر قال مصنف هذا الكتاب رحمه الله و ذلك في شهر



رمضان وغيره ولا يجب فيه القضاء هكذا روى عن الأئمة صلوات الله عليهم.

وخبر سماعة المروى في الكافي قال سألته عن رجل صام في شهر رمضان فأكل وشرب ناسيا قال: يتم صومه (يومه) وليس عليه قضائه.

وخبر زرارَةَ المروى في العلل عن الباقر عليه السَّلام في المحرم يأتي أهله ناسيا قال عليه السَّلام: لا شيء عليه انما هو بمنزله من أكل في شهر رمضان وهو ناس.

وخبر الزهري المروى في الكافي عن زين العابدين عليه السَّلام قال: عليه السَّلام واما صوم الإباحة كمن أكل وشرب ناسيا أو قاء من غير تعمد فقد أباح الله له ذلك و اجزاء عنه صومه، وخبر عبد السلم بن صالح الهروي قال قلت للرضا عليه السَّلام يا ابن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله قد روى عن ابائك عليه السَّلام فيمن جامع في شهر رمضان أو أفطر فيه ثلاث كفارات و روى عنهم عليه السَّلام أيضا كفارة واحدة فأبى الحديثين فأخذ قال: بهما جميعا متى جامع الرجل على حرام في شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات، عتق رقبته، و صيام شهرين متتابعين، و إطعام ستين مسكينا و قضاء ذلك اليوم، و ان كان نكح حلالا أو أفطر على حلال فعليه كفارة واحدة و قضاء ذلك اليوم، و ان كان ناسيا فلا شيء عليه، و الاخبار الواردة في القىء الدالة على تقييد مفطريته بالعمد، و الواردة في الكذب على الله أو على رسوله صَلَّى الله عليه وآله المقيد بالعمد، و قد تقدمت في البحث عن القىء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٦

و الكذب و ما ورد في وجوب القضاء على من أفطر قبل الغروب معللا بأنه أكل متعمدا الدال على ان المفطر من الأكل هو ما يكون عن العمد، ففي خبر سماعة و ابى بصير عن الصادق عليه السَّلام في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحب السود عند غروب الشمس فرأوا أنه الليل فأفطر بعضهم ثم ان السحاب انجلى فإذا الشمس فقال: على الذي أفطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول **ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** فمن أكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضائه لأنه أكل متعمدا، و غير ذلك من الاخبار الواردة في موارد شتى، (الثالث) المستفاد من بعض هذه الاخبار اعتبار العمد في الأكل و الشرب، و عن بعضها اعتباره في الجماع و عن بعضها اعتباره في القىء و عن بعضها في الكذب على الله و رسوله و الأكل و الشرب و الجماع و الارتماس في الماء و القىء بالاختيار الى ان قال: و ان نويت الصوم و لم تقع شيئا من هذه الأمور عمدا فقد أدبت ما وجب عليك في الصوم و يقبل الله منك بفضله، و ان نسيت و أكلت و شربت أتممت الصوم و ليس عليك قضائه انتهى بمعناه، هذا و لكن الأصحاب كما في الحدائق قاطعون بعموم الحكم في الجميع، و يمكن ان يستدل للعموم بعدم القول بالفصل و انسباق عدم الخصوصية في الموارد المنصوصة و استفادة عليه النسيان من حيث انه نسيان فيطرده في الجميع من صحيح محمد بن قيس و فيه كان أمير المؤمنين عليه السَّلام يقول: من صام فنسى و أكل و شرب فلا يفطر من أجل أنه نسي فإنما هو رزق رزقه الله تعالى فيتم صيامه، فان في قوله عليه السَّلام من أجل أنه نسي إشعار بكون المنشأ لعدم الإفطار و إتمام الصيام هو النسيان في تناول و لو كان تناول غير الأكل و الشرب من بقية المفطرات.

(الأمر الرابع) المعروف على انه لا فرق في بطلان الصوم بارتكاب احدى مفطراته عمدا و عدم بطلانه بارتكابها من غير عمد بين أقسام الصوم من الواجب المعين و الموسع و المندوب و صوم شهر رمضان وغيره، الا ما تقدم من البقاء على الجنابة جهلا بها في قضاء شهر رمضان من بطلانه، و ما تقدم في نسيان الجنابة في شهر رمضان بلا خلاف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٧

فى ذلك كما صرح به غير واحد من الأصحاب، خلافا لما عن السيد فى أجوبة المسائل المهناية و عن التذكرة من الفساد فى الواجب غير المعين و المندوب و الأول هو الأقوى، و يدل عليه من النصوص المرسل المتقدم من الفقيه و هو قوله: و ذلك فى شهر رمضان و غيره، و لا يجب فيه القضاء هكذا روى عن الأئمة صلوات الله عليهم مضافا الى إطلاق صحيح الحلبي و خبر عمار بن موسى و خبر الزهري و الى خبر سماعه و خبر زرارة الواردين فى شهر رمضان، و خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام فى رجل صام يوما نافله فأكل و شرب ناسيا قال عليه السلام: يتم يومه و ليس عليه شىء، و استدل له بالقاعدة المستفاد من عموم قوله عليه السلام كلما غلب الله عليه فالله اولى بالعدر الوارد فى نفي القضاء عن المغمى عليه بملاحظة وروده فى مورد نفي القضاء عن المغمى عليه، فلا يرد على الاستدلال به لنفي القضاء و الكفارة فى تناول شىء من المفطرات، بكون المستفاد منه هو القاعدة المختصة بإثبات المعذورية من جهة التكليف فلا ينافيها ثبوت القضاء معها، و دفعه واضح بعد كون ورودها فى مورد نفي القضاء، و يستدل للمحكى عن السيد و التذكرة بأن حقيقة الصوم هى الإمساك عن المفطرات و لم تتحقق مع تناول شىء منها و لو سهوا أو من غير قصد، و بصحيفة ابن مسلم المتقدمة مرارا عن الباقر عليه السلام لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال الطعام و الشراب و النساء و الارتماس فى الماء، فان عمومها يشمل صورة السهو، و معنى الضرر هو عدم انعقاد الصوم مع ارتكاب شىء من هذه الأربعة عمدا أو سهوا، و مقتضاه وجوب قضائه فى الواجب المعين فيما فيه القضاء و عدم ترتب الأثر عليه فيما لا قضاء فيه كالواجب غير المعين و المندوب، و فيه أولا النقص بالواجب المعين لأن حقيقة الصوم لا تختلف فى أقسامه و لو لم تتحقق حقيقته فى الواجب غير المعين و المندوب مع تناول بعض المفطرات سهوا لم تتحقق مع تناوله سهوا فى الواجب المعين أيضا، مع ان السيد و العلامة قدس سرهما لا يقولان بالفساد فيه، و لا يمكن ان لا يقال به أيضا، و ثانيا بالحل اما ما ذكر من ان حقيقة الصوم هى الإمساك عن المفطرات (إلخ) فيه انه بعد قيام الدليل على عدم مضرته تناول المفطرات سهوا بالصوم يمكن ان يقال: بان حقيقته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٨

هى الاجتناب عن ارتكاب المفطرات عمدا و ليس القول به مع قيام الدليل عليه بمستنكر بعد كون حقيقته من الأمور الاعتبارية التى يصح اعتبارها فيمن بيده الاعتبار كيف يشاء و على حسب ما يراه من المصلحة، و اما الاستدلال بصحيفة ابن مسلم فان ما افادوه فى تقريب الاستدلال بها على فساد تناول المفطر أعنى الأربعة المذكورة فيها سهوا من قولهم، و معنى الضرر هو عدم انعقاد الصوم مع ارتكاب شىء من هذه الأربعة عمدا أو سهوا و ان كان يصح الا انه مع الغض عما يدل على عدم الضرر بارتكاب هذه الأربعة سهوا، و اما بالنظر اليه فالمستفاد من الصحيحة مع ما يدل على عدم الإضرار بارتكاب هذه الأربعة سهوا هو عدم انعقاد الصوم مع ارتكاب شىء من هذه الأربعة عمدا فقط، و هذا أيضا مما ليس فيه حزاة بعد قيام الدليل عليه، و العمدة فى المقام تمامية إطلاق ما يدل على عدم الفساد بارتكاب المفطر سهوا بالنسبة إلى أقسام الصوم، مع تصريح خبر ابي بصير بعدم الفساد فى نسيان الأكل و الشرب فى صوم النافلة، و معه فالقول بالفساد كأنه اجتهاد فى مقابل النص و الله العالم.

(الأمر الخامس) اختلف فى فساد الصوم و وجوب القضاء و الكفارة به بارتكاب احدى مفطراته جهلا بحكمها و مفطريتها و عدمه على أقول خمسة، ١- و هو المعروف منها و هو الفساد، و عدم الفرق بين العالم و الجاهل بها، و فى المدارك نسبه إلى الأ-كثر و ربما ينسب الى المشهور، ٢- و عن الشيخ فى موضع من التهذيب و الحللى انه لو جامع أو أفرط جاهلا- بالتحريم فلا يجب عليه شىء، و احتمله فى المنتهى إلحاقا للجاهل بالناسى، ٣- و عن المحقق فى المعتمد التفصيل بين القضاء و الكفارة بوجوب الأول و عدم وجوب الأخير، ٤- و فى الجواهر التفصيل بين الجاهل المتنبه المقصر فى ترك السؤال و بين غيره بوجوب القضاء و الكفارة فى الأول، و وجوب القضاء دون الكفارة فى الأخير، ٥- و فى رسالة الصوم للشيخ الأكبر قدس هذا التفصيل

الأخير بوجوب القضاء و الكفارة معا في المتن به مثل ما اختاره في الجواهر، لكن مع عدم وجوب شيء منهما في القاصر،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٩

و استدلل للقول الأول اما لوجوب القضاء بارتكابها فباطلاق ما دل على اعتبار الإمساك عن تلك المفطرات في ماهية الصوم بل الصوم ليس إلا الإمساك عن تلك المفطرات مع النية فيمتنع تحققه بدونه، و تحققه من الناسى تعبد شرعى بقناعه الشارع بما ليس بمأمور به بدلا عنه لحكمة فيها، و لعل منها اشتراكه مع المأمور به في تحصيل مقدار المهم من المصلحة، بل ربما يقال بان تقييد مفطرية المفطر بالعلم بها الراجع الى اشتراط وجوب الإمساك عنها بالعلم بوجوبه غير معقول، و اما لوجوب الكفارة فباطلاقات كثير من أدلتها الدالة على ترتيبها على تناول المفطر مطلقا عالما كان أم جاهلا، مثل الأخبار المتقدمة الواردة في الاستمنا و الاخبار الواردة في مسألة البقاء على الجنابة المتقدمة، و استدلل للقول الثاني و هو القول بالصحة و عدم وجوب شيء عليه مطلقا لا القضاء و لا الكفارة بالأصل الخالي عن المعارض، إذ ما يتوهم ثبوت شيء من القضاء أو الكفارة به هو المعلومات التي استدلل بها في القول الأول لثبوتها بتناول شيء من المفطرات جهلا بالحكم و شيئا منها مما لا يثبت به شيء لاختصاصها بغير الجاهل بالحكم، اما لانسباقة منها، أو لأجل تقييد أكثرها بتمتع الإفطار غير الصادق مع الجهل بالحكم، لكون التعمد بالإفطار منوطا بالعلم بكونه مفطرا، أو بعبارة أوضح التعمد انما هو بإتيان المفطر لا بالإفطار به و ما هو المبطل هو التعمد بالإفطار لا بفعل المفطر و لو مع عدم قصد الإفطار به للجهل بكونه مفطرا، و بموثق زرارة و ابى بصير قالا سألنا أبا جعفر عليه السلام عن رجل أتى أهله في شهر رمضان، أو أتى أهله و هو محرم و هو لا يرى الا ان ذلك حلال له قال: ليس عليه شيء، و ظاهره نفى مطلق ما يوجب الإتيان بالمفطر ثبوته شرعا من القضاء و الكفارة لا استحقاق المؤاخذه عليه التي ترتبها عليه عقلي، و لا العقوبة الأخروية التي محلها في الآخرة فهو (ح) ظاهر في نفى وجوب القضاء و الكفارة، و به يخصص العمومات

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣٠

الواردة في ثبوتها في مورد الجهل بالحكم لو منع عن انسباقتها إلى صورة العلم بالحكم، أو تقييد أكثرها بالعمد غير الصادق مع الجهل، و بصحيح عبد الصمد الوارد فيمن لبس قميصا حال الإحرام، و فيه اي رجل ارتكب أمرا بجهالة فلا شيء عليه، و إطلاق الأمر المرتكب بجهالة يشمل تناول المفطر بجهالة أيضا، و نفى الشيء عن مرتكبه يعم نفى القضاء و الكفارة، و بصحيح عبد الرحمن بن الحجاج الوارد في تزويج المرأة في عدتها و فيه قلت فبأي الجهالتين أعذر جهالته بان ذلك محرم عليه أم جهالته انها في العدة فقال عليه السلام:

احدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهالة بأن الله حرم عليه و ذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الأخرى معذور فقال: نعم و هذا يدل على نفى القضاء و الكفارة في ارتكاب المفطر مع الجهل بحكمه و يأتي في طي الاستدلال لبقية الأحوال ما يدل على نفى خصوص الكفارة فيه، و استدلل للقول الثالث و هو التفصيل بين القضاء و بين الكفارة بوجوب الأول و عدم وجوب الأخير، اما وجوب القضاء فباطلاق الأمر به عند عروض احدى الأسباب المقتضية لفساد الأداء الشامل للعالم و الجاهل كما مر تقريبه في الدليل للقول الأول، و اما عدم وجوب الكفارة فيما استدلل به لعدمه في الدليل للقول الثاني من الأصل و خبر زرارة و ابى بصير عن الباقر عليه السلام المتقدم، و استدلل للقول الرابع و هو الفرق بين الجاهل المتن به المقصر في ترك السؤال و بين غيره بوجوب القضاء و الكفارة في الأول و وجوب القضاء فقط دون الكفارة في الأخير، اما وجوب القضاء في المتن به و غيره بوجوب القضاء و الكفارة في المتن به و غيره مع عدم ما يوجب تقييده بالعالم أو بالمتن به من الجاهل، فان قلت إطلاق نفى الشيء عن المتناول في خبر زرارة و ابى بصير يعم نفى القضاء و الكفارة و ما عداهما مما يترتب على التناول لولا الجهل فيكون معارضا مع ما يدل على وجوب القضاء بتناوله بالإطلاق، قلت الظاهر من خبر زرارة و ابى

بصير هو نفى الكفارة مع انه على تقدير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣١

عموم النفى تكون معارضة مع ما يدل على وجوب القضاء بالإطلاق على نحو العموم من وجه، و مادة افتراق الإطلاقات الدالة على وجوب القضاء هو فى العالم بالحكم و مادة افتراق خبر زرارة و ابى بصير هو فيما عدا القضاء مما يترتب على تناول المفطر جهلا بالحكم، لكن يقدم إطلاق ما يدل على وجوبه على خبر زرارة و ابى بصير لموافقته مع الشهرة الفتوائية و ظهور جملة من أدلة القضاء فى الجاهل، و اما وجوب الكفارة فى المتنبه المقصر فى ترك السؤال فبإطلاق ما يدل على وجوبه الشامل للعالم و الجاهل كخبر عبد السلم بن صالح الهروى المتقدم ص ١٧٧، و فيه متى جامع الرجل على حرام فى شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات، و ان كان نكح حلالا أو أفطر على حلال فعليه كفارة واحدة و قضاء ذلك اليوم و ان كان ناسيا فلا شىء عليه، و خبر سماعة قال سألته عن رجل لزم بأهله فأنزل قال: عليه إطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين، و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام فى رجل يعث بأهله فى شهر رمضان حتى يمضى قال: عليه من الكفارة مثل ما على الذى يجمع فإن إطلاق هذه الاخبار كما ترى يشمل العالم و الجاهل، مضافا الى انه لو منع عن وجوب الكفارة بدعوى عدم صدق العمدة على الإتيان بالمفطر و ان صدق العمدة على الإتيان بالفعل يلزم القول بعدم وجوب القضاء أيضا، لأن وجوبه أيضا فى صورة العمدة بالإفطار فالفرق بين القضاء و بين الكفارة بوجود الأول دون الأخير، مستدلا لعدم وجوب الأخير بانتفاء العمدة على الإفطار مع اعتباره فى وجوبه كما فى المدارك مما لا وجه له، و استدلال القول الخامس و هو القول الرابع لكن مع عدم وجوب القضاء و الكفارة معا فى غير المتنبه القاصر عن السؤال بعموم قاعدة كلما غلب الله تعالى عليه فالله اولى بالعدر بلحاظ التمسك بها لطفى القضاء عن المغمى عليه و بعمومها تشمل الجاهل غير المتنبه القاصر عن السؤال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣٢

أيضا، و خصوص ما ورد فى خبر زرارة و ابى بصير فيمن أتى امرئته و هو صائم لا يرى الا ان ذلك حلال له من انه ليس عليه شىء، فإن إطلاق نفى الشىء عنه يدل على نفى القضاء و الكفارة عنه معا، فان قلت عموم قاعدة كلما غلب و خصوص ما فى خبر زرارة و ابى بصير معارضة مع إطلاقات وجوب القضاء و الكفارة على من يتناول المفطر الشامل للعالم و الجاهل بقسميه من المقصر و القاصر، قلت لا معارضة بينهما بل القاعدة و الخبر حاكمان على تلك العمومات و الا لم يبق مورد للنفى، إذ الحاكم لا ينفى الإمالة اقتضاء الثبوت لولاه و ليس ذلك الا بقيام دليل على ثبوته بحيث لولا الحاكم ليحكم بثبوته لدليله، فان قلت إطلاق الخبر يشمل الجاهل المقصر أيضا فلو تم الاستدلال به لطفى القضاء و الكفارة فى القاصر لكان اللازم القول بنفيهما فى المقصر أيضا، فالفرق بين المقصر و القاصر بالقول بثبوت القضاء و الكفارة فى المقصر. و عدمهما فى القاصر مستدلا لنفيهما فى القاصر بالخبر المذكورة ليس على ما ينبغى، قلت المنفى فى قوله عليه السلام ليس عليه شىء و ان لم يكن مختصا بالعقاب و استحقاقه لكنه لا إشكال فى انه يشملهما أيضا، و مع شمولهما أيضا فى النفى يجب تقييد الخبر بما يصح فيه نفى العقاب و استحقاقه عقلا و هو القاصر عن السؤال و إخراج من قصر فى إزالة الجهل عن نفسه بالسؤال و هو المتنبه المقصر فى السؤال، و الأقرب من هذه الأقوال هو القول الأخير بوجود القضاء و الكفارة فى الجاهل المقصر، و عدم وجوبهما فى القاصر، و يمكن ان يستدل لوجوب الكفارة فى المقصر بالإطلاقات الدالة على وجوبها على من أفطر، و لا يضر فى التمسك بها تقييد وجوبها فى بعض الاخبار بالتعمد لكفاية إطلاق بعضها الآخر للتمسك به فى إثباته، فإن قلت الظاهر انصراف الإفطار إلى صورة العمدة و القصد كما فى كل فعل اختياري يسند الى الفاعل فيختص بالعالم العامد، إذا لجاهل بمفطرية المفطر لا يتمشى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣٣

منه قصد الإفطار بما لا يعلم بكونه مفطرا لا سيما في الجهل المركب إذا اعتقد عدم مفطريته، قلت أولا لا نسلم في صحة إسناد الفعل الاختياري إلى فاعله صدور منه بالقصد والإرادة إذ لا منشأ له لا من جهة الهيئة ولا من جهة المادة وقد تقدم في هذا الكتاب غير مرة، ومع التسليم فهو انما يتم فيما إذا كان التعبير في الدليل على ثبوت الكفارة بالإفطار، لكن الأخبار المثبتة للكفارة ليست مختصة بما أسند الإفطار إلى الفاعل حتى يدعى انصرافها إلى ما يكون صدور المفطر منه بالقصد والاختيار، بل في الأخبار ما علق الكفارة فيه إلى نفس الفعل كالأخبار الواردة في ثبوت الكفارة بالاستمناء أو الجماع، وما في خبر عبد السلام المتقدم ان نكح حلالا- فعليه كفارة واحدة، وقوله ومتى جامع حراما فعليه ثلاث كفارات، وما ورد في المعتكف من انه ان وطئها فعليه كفارتان، وما ورد فيمن أكره امرئته على الوقاع، وفيمن كنس بيتا فدخل الغبار في حلقه، ومن نام على الجنابة نوما ثالثا، ومن آخر الغسل متعمدا، وما ورد في ان الكذبة تفطر الصائم فان المسند إلى الفاعل في هذه الموارد هو الفعل الذي صدر منه بالاختيار، وان لم يقصد منه الإفطار، وبالجملة فهذا ما عندي في هذا المقام، وقد أطلنا البحث عنه لكونه من مزال الأقدام.

(الأمر السادس) لو تناول مفطرا من المفطرات مكرها فان بلغ الإكراه حدا يرفع به قصد المتناول و صار تناوله بلا ارادة منه ولا اختيار فلا- اشكال ولا خلاف في عدم الإفساد به لانتفاء العمد المعتبر في فساد الصوم بتناول المفطر إجماعا، وذلك كما إذا وجر في حلقه من غير مباشرة منه إذ لم يحصل منه فعل (ح) بالمباشرة بل هو محل الفعل المباشري من غيره نظير تغسيل الحى للميت، حيث ان الفعل فعل للحى والميت محل لفعله فيصدق على المكروه ح انه ممسك عن تناول المفطر فيدل على عدم الإفساد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣٤

به عموم قوله عليه السّلام: لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع (أو ثلاث) خصال (إلخ)، وفي حكم الإيجار في حلقه من غير مباشرة ما إذا بلغ خوفه من المكروه (بالكسر) إلى حد ارتكب المفطر بإرادة المكروه قبل ان يتصور الغايات المترتبة على فعله من كونه مفسدا للصوم ونحوه لخروج الفعل ح كصورة الإيجار في الحلق عن الاختيار وان كان بمباشرة المكروه (بالفتح) لكنه كأنه بإرادة المكروه (بالكسر)، نظير حركة الفارة نحو الهرة فيما إذا غلبها الخوف من الهرة فتحرك نحوها بالمباشرة لكن بإرادة من الهرة وهذا هو صدور الفعل عن الفاعل بإرادة من غيره بالإرادة التكوينية كما في حركة الجوامد بإرادة الغير و وجه الحاقه بالإيجار هو انتفاء العمد فيه وان تحققت المباشرة لكنها لا يكون بالاختيار وهذا ظاهر للمتدبر وان كان خفيا لغيره غاية الخفاء وكيف كان فهذا مما لا شبهة فيه، انما الإشكال فيما إذا تناول المفطر عمدا بإرادة من المكروه لكن بإرادة ناشئة عن خوفه عن المكروه فرارا عن الضرر المتوقع عليه بحيث لولاه لما كان له داع في تناول أصلا، فالفعل فعله بالمباشرة بإرادة منه لكن الإرادة حصلت له من إيعاد المكروه (بالكسر)، فالمنسوب إلى الأكثر انه كالناسي والمفطر الموجه عليه في حلقه في عدم فساد صومه به، وعن الشيخ في المبسوط بطلان الصوم به وان كان مرخصا في فعله في بعض مراتب الإكراه كما يأتي، وعليه غير واحد من الفقهاء كالشهيد الثاني في المسالك وغيره في غيره وعليه المصنف قده في المتن، ويستدل للاول وهو عدم الفساد بالتناول مكرها بالأصل وعموم ما في حديث الرفع من قوله عليه السّلام: رفع عن أمتي ما استكروهوا عليه، ومشاركة المكروه مع الناسي في عدم الإثم في تناول و عدم ترتب الأثر على أفعال المكروه في الشرع كعمالاته وإيقاعاته ونحوهما، ولا يخفى ما فيه لانقطاع الأصل بالدليل وهو العمومات الدالة على كون الإتيان بتلك المفطرات بالاختيار مفسدا للصيام، ولا مانع عن شمولها للمكروه الا بدعوى عدم صدق الإتيان بها بالاختيار مع الإكراه أو قصور شمولها له ولو صدق على إتيانها كونه بالاختيار و كلتا الدعويين ضعيفه، لأن المعتبر في الإتيان بالاختيار انما هو حصول

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ۸، ص: ۱۳۵

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۸، ص: ۱۳۵

التناول بالقصد و الإرادة فی مقابل عمل المضطر و الناسی لا بمعنى ما يطلق علیه العرف انه عمل بالاختیار فی قبال ما یصدر عنه بالإكراه، فالاختیار المعتبر فی تحقق العمد متحقق و الاختیار بالمعنی المقابل للإكراه لا دلیل علی اعتباره، و اما قصور العمومات عن شمولها للمكروه ففیه انه ان أريد بالقصور عن الشمول لأجل عدم المقتضى له فهو باطل، و ذلك لان الصوم عرفا و شرعا ليس إلا- الإمساك عن المفطرات فی الوقت المضروب له، و من المعلوم انه یمنع تحققه مع تناول شیء منها الا ان یقوم دلیل علی إقناع الشارع عما طلبه من الصوم بإتيان ما لا یكون صوما لأجل اشتراكه معه فی شیء من مصلحته كما فی الناسی و غیره، فمقتضى العمومات هو عدم صحة ما یأتی غیر موافق مع المأمور به عمدا أو سهوا عالما أو جاهلا اختیارا أو اضطرارا بطیب النفس أو بالإكراه، الا ان یرد دلیل علی الصحة و استفيد منه بقناعة الشارع عن المأمور به بما ليس منه فالمقتضى للشمول تام لا تردید فیه، و ان أريد بالقصور وجود المانع عنه ففیه ما یأتی من عدم ما یمنع عنه كما نوضحه، و اما التمسك بحديث الرفع ففیه أولا ان الظاهر منه بالظهور المستند إلى الدلالة السياقية هو رفع المؤاخذه أو الأثر المناسب الذى یؤل الى رفع المؤاخذه لا رفع جميع الآثار لکی يشمل القضاء و الكفارة أيضا، و ثانيا انه علی تقدير تسليم عموم المرفوع فإنما یسلم عمومه بالنسبة الى كل أثر شرعی قابل للوضع و الرفع شرعا و كان ترتبه علی الشیء بلا واسطة أمر غیر شرعی و ان كان بواسطة أمر شرعی، و لا یخفى ان القضاء ليس كذلك، لانه مترتب علی مخالفة المأتی به مع المأمور به التى ینتزع منها الفساد، و من المعلوم ان الفساد المنتزع عن المخالفة و الصحة المنتزعة عن الموافقة كمنشأهما لیستا من الأمور الجعلیة الشرعیة فلا یكون الفساد كالمخالفة قابلا للرفع التشريعی، فلو اكره علی ترك ركعة من الصلاة أو ترك الإمساك عن الأكل مثلا فهو كما لو اكره علی ترك أصل الصلاة و الصوم رأسا، فكلما أثر شرعی لهذه المخالفة فهو مما یرفع بالرفع كالحرمة بل الكفارة و نحوهما دون الفساد الذى ینتزع عن مخالفة المأتی به للمأمور به، بل الحق فی القضاء ان یقال انه عبارة عن نفس الأداء الا انه یقع فی خارج وقته علی نحو تعدد المطلوب الذى یتكشف مطلوبته من

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۸، ص: ۱۳۶

نفس الأمر بالأداء من الأمر بالقضاء إذ لو لا الأمر بالقضاء لكان الظاهر من الأمر بالأداء هو تقييد مطلوبية متعلقة بالوقت الادائی و مع عدم إتيان المأمور به فی وقته یتفاد من الأمر بالقضاء و جوب إتيانه فی خارج وقته من الأمر الادائی بقربینه الأمر بالقضاء، فهو لانزم عقلی للمخالفة لا- أمر شرعی یرفع بالرفع، و الفرق بین ما ذكرناه أخیر أو بین ما ذكر أولا ان مبنى الأول تسليم كون و جوب القضاء امرا شرعيا الا انه لا یثبت رفعه بالحديث لكونه مترتبا علی الشیء بواسطة أمر عقلی و هو المخالفة، و مبنى الأخير علی إنكار كون وجوبه شرعيا مترتبا علی وجوب الأداء و لو بواسطة أمر عقلی بل وجوب القضاء هو نفس الأداء الواجب علی نحو تعدد المطلوب، و انما الحاجة الى الأمر الجديد بالقضاء لأجل استكشاف تعدد المطلوب به من الأمر بالأداء، و بالجملة فالاستدلال بحديث الرفع لنفى القضاء عن المكروه بالإفطار فی شهر رمضان كالأستدلال به لنفيه عن المكروه بترك الصوم أو الصلاة فی وقتها فكما لا إشكال فی عدم صحة الاستدلال به لنفى القضاء فی الأخير ینبغى نفي الاشكال فی عدم صحته لنفيه فی الأول، و اما مشاركة المكروه مع الناسی فی عدم الإثم فی تناول فلا تدل علی عدم وجوبه القضاء علی المكروه إلا إذا قام الدلیل علی عدم وجوبه علیه مثل قيامه علی عدم وجوب القضاء علی الناسی و الا یكون من القیاس المحرم العمل، و اما عدم

ترتب الأثر على أفعال المكروه فهو على عمومه ممنوع، بل المسلم منه هو رفع الآثار التي يتوقف ترتبها على الاختيار المقابل للإكراه كالعقود والإيقاعات حيث ان صحتها متوقفة على طيب الخواطر والرضا، وقد عرفت عدم اعتبار الاختيار بذاك المعنى المقابل للإكراه في مفطرية المفطرات، و انما المعتبر فيها مباشرة فعل المفطر بالقصد والإرادة على معنى كونها بالاختيار و ان كان باعته في قصد المفطر هو التحرز عن إيعاد المكروه (بالكسر) و التحرز عن ضرره و لم يكن له الرضا و طيب النفس بالإفطار، فظهر مما ذكرناه بطلان الصوم بتناول المفطر مع الإكراه و يترتب على فساده وجوب قضائه فيما فيه القضاء كصوم شهر رمضان لعدم القول بالفصل بين فساده و بين وجوب قضائه، بل قد عرفت ان وجوب القضاء فيما فيه القضاء إذا كان على نحو تعدد المطلوب فلا يحتاج في إثباته فيما ثبت بطلان الأداء الى التمسك الى عدم القول بالفصل،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣٧

بل البطلان مع استكشاف تعدد المطلوب كاف في الحكم بوجوبه كما لا يخفى، و يؤيد وجوب القضاء عند تناول المفطر بالإكراه بل يدل عليه مرسل رفاعه المروي عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: دخلت على ابي العباس بالحيرة فقال يا أبا عبد الله ما تقول في صيام اليوم فقلت ذاك الى الامام ان صمت صمنا و ان أفطرت أفطرتنا فقال يا غلام على بالمائدة فأكلت معه و انا أعلم و الله انه من شهر رمضان فكان إفطاري يوما و قضائه أيسر من ان يضرب عنقي و لا أعبد الله، و مرسل داود بن الحصين بعد قوله عليه السلام و قلت الصوم معك و الفطر معك فقال عليه السلام: اي و الله يوما من شهر رمضان أحب الى من ان يضرب عنقي، فإن التعبير بالإفطار في الخبرين مع التصريح في الأول بالقضاء يدلان على وجوب القضاء في الإفطار بالإكراه، فإن الإفطار تقياً من الإفطار بالإكراه، و سيأتي في طي المسألة الثانية تتمه الكلام في الإفطار تقياً.

### [مسألة ١- إذا أكل ناسيا فظن فساد صومه فأفطر عامدا بطل صومه]

مسألة ١- إذا أكل ناسيا فظن فساد صومه فأفطر عامدا بطل صومه و كذا لو أكل بتخيل ان صومه مندوب يجوز إبطاله فذكر انه واجب.

اما بطلان الصوم بالإفطار عمدا فيما إذا ظن فساد صومه بالأكل نسيانا فلانه من صغريات الجهل بالحكم، إذ لا فرق في الجهل به بين ما إذا جهل حكم المفطر مع العلم بالصوم، أو جهل حكم الصوم مع العلم بالمفطر حيث ان في كليهما يكون جاهلا بالحكم بناء على ما تقدم من بطلان الصوم بتناول المفطر جهلا بالحكم و ان أمكن الفرق بين الصورتين لو قلنا بعدم بطلانه نظرا الى ما في خبر زرارة و ابي بصير المتقدم في حكم الجاهل بالحكم، لان ما في الخبر المذكور هو نفى الباس عن الجاهل بالمفطر مع العلم بالصوم، فلو قلنا به لأجل الخبر المذكور يمكن اختصاص القول بمورده لكون الحكم على خلاف القاعدة و الذهاب في غير مورده مثل المقام الى البطلان لعدم الدليل فيه على الصحة، و اما لو أكل بتخيل ان صومه مندوب يجوز إبطاله فتذكر انه كان واجبا فلا إشكال في بطلانه لانه لا موجب لصحته إلا قياسه بتناول المفطر عند نسيان الصوم، فيتوهم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣٨

مساواة نسيانه مع نسيان صفته، لكنه توهم فاسد، بل الحكم بالصحة عند نسيان الصوم لأجل قيام الدليل عليه لا يوجب الحكم بها عند نسيان صفته الا على القول بالقياس المحرم العمل.

### [مسألة ٢- إذا أفطر تقياً من ظالم بطل صومه]

مسألة ٢- إذا أفطر تقيته من ظالم بطل صومه.

و في كون الإفطار تقيته من الظالم كالإفطار إكراهيا موجبا للقضاء مطلقا أو عدمه ككك، أو التفصيل بين ما كانت التقيته في الحكم الكلي بأن كان الحكم الكلي عندهم مخالفا مع ما هو الحكم عندنا كالإفطار عند استتار القرص، حيث أنهم يرون انتهاء الصوم به، و نحن نرى انتهائه بذهاب الحمرة المشرقية، و كالإفطار بما لا يروونه مفطرا كالارتماس و نحوه مما يخالفوننا في مفطريته، و بين ما إذا كانت في الموضوع كالإفطار في يوم يروونه عيد الفطر، و نحن لا نراه ككك حيث ان الاختلاف في تعيين يوم الفطر لا في حكمه، و كما في الاختلاف في يوم عرفه و الأضحى (وجوه)، قد يقال بالأول كما أشرنا إليه في طي بيان حكم المكروه من ان الإفطار تقيته من الإفطار بالإكراه فيكون حكمه حكمه، و قد يقال بالثاني و ذلك لدلالة ما ورد في التقيته من الاخبار على الاجتزاء بما اتى به تقيته الموجب لانقلاب الحكم الواقعي الاولي الى الحكم الواقعي الثانوي فما يأتي به في حال التقيته موافقا معهم هو حكمه الواقعي، و لذا لو ترك التقيته في محل اعمالها و اتى بما هو الواقع الاولي ففي صحة عمله اشكال، و يدل على الاجتزاء الكاشف عن الانقلاب من الاخبار صحيح هشام عن ابي عمرو عن الصادق عليه السلام تسعة أعشار الدين في التقيته و لا دين لمن لا تقيته له و التقيته في كل شيء إلا في ثلاث شرب المسكر و المسح على الخفين و متعة الحج، فان الظاهر منه بقرينه استثناء مسح الخفين و متعة الحج هو جواز ارتكاب كل محظور لأجل التقيته، سواء كان المنع عنه لو لا التقيته نفسيا كشرب النبيذ، أو غيريا كالتكثف في الصلاة و غسل الرجلين في الوضوء و رفع المنع الغيرى و الرخصة في ارتكاب الممنوع عنه لولا- التقيته يستلزم عقلا صحة المأتي به في حال التقيته، و قول الباقر عليه السلام التقيته في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣٩

و موثق سماعه التقيته واسعة و ليس الا و صاحبها مأجور إنشاء الله تعالى، و غير ذلك من الاخبار التي يستفاد منها الرخصة في ارتكاب الممنوع منه بالنهي الغيرى في حال التقيته المقتضى لصحة ما يأتي به فيفرق بتلك الاخبار بين الإفطار إكراهيا و بنيه تقيته بالقول بالبطلان و وجوب القضاء مع الإكراه، و الصحة و عدم وجوب قضائه مع التقيته، و قد يقال بالأخير أعنى التفصيل بين ما لو تناول المفطر بعنوان المفطر و ترك الصوم كما في يوم الذي يحكمون بكونه عيدا، و بين لو تناوله لا بذاك العنوان كالإفطار عند استتار القرص، أو تناول ما لا يروونه مفطرا كالارتماس مثلا فيحكم بالبطلان في الأول، و بالصحة في الثاني، و وجه البطلان في الأول هو انصراف الأخبار المرخصة للتقيته عما يكون الانتفاء في موافقتهم في الموضوع الخارجى ككون اليوم عيدا مع توافقهم معنا في احكامه، و وجه الصحة في الثاني هو تلك الأخبار الدالة على كون التقيته من الدين، و ان من لا تقيته له لا دين له، و لا يخفى ان هذا الأخير أقرب الى الصواب، و قد فصلنا البحث عن التقيته في الموضوع الخارجى كالعيد في مبحث الوضوء عند البحث عن المسح على الحائل، و ذكرنا ما عندنا في حكم الاجزاء في متابقتهم في يوم عرفه و العيد فيما إذا خالفوا معنا فيهما فراجع.

### [مسألة ٣- إذا كانت اللقمة في فمه و أراد بلعها لنسيان الصوم فتذكر وجب إخراجها]

مسألة ٣- إذا كانت اللقمة في فمه و أراد بلعها لنسيان الصوم فتذكر وجب إخراجها، و ان بلعها مع إمكان إلقائها بطل صومه بل تجب الكفارة أيضا، و كذا لو كان مشغولا بالأكل فتبين طلوع الفجر.

وجوب إخراج اللقمة عن الفم بعد التذكر واضح، و بطلان صومه بالبلع مع إمكان إلقائها ككك فان بلعها اختيارا تجب الكفارة، حيث ان البطلان ينشأ من البلع الاختيارى، و الكفارة تترتب على ابطال الصوم بالاختيار، و الحكم فيما لو كان مشغولا بالأكل



فتبين طلوع الفجر أيضا كك.

#### [مسألة ٤- إذا دخل الذباب أو البق أو الدخان الغليظ أو الغبار في حلقه]

مسألة ٤- إذا دخل الذباب أو البق أو الدخان الغليظ أو الغبار في حلقه من غير اختياره لم يبطل صومه، و ان أمكن إخراجه وجب و لو وصل الى مخرج الخاء.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٠

عدم البطلان بدخول ما ذكر في المتن من دون الاختيار واضح بعد كون المبطل هو التعمد بالإفطار، كما ان وجوب إخراجه ان أمكن ظاهر بعد كون بلعه حراما و لو بعد وصوله الى مخرج الخاء لكونه مما يحرم اكله كما مر في طي مسألة الثالثة و السبعين و لا يبطل الصوم بإخراجه لعدم صدق القىء.

#### [مسألة ٥- إذا غلب على الصائم العطش]

مسألة ٥- إذا غلب على الصائم العطش بحيث خاف من الهلاك يجوز له ان يشرب الماء مقتصرًا على مقدار الضرورة و لكن يفسد صومه بذلك و يجب عليه الإمساك بقیة النهار إذا كان في شهر رمضان و اما في غيره من الواجب الموسع و المعين فلا يجب الإمساك و ان كان أحوط في الواجب المعين.

إذا غلب على الصائم العطش بحيث يخاف من الهلاك يجوز له ان يشرب الماء لأجل وجوب حفظ النفس عن الهلاك و كذا يجوز شربه لو كان في تركه حرج أو ضرر مما لا- يتحمل عادةً لدليل نفى الحرج و الضرر و يجب عليه الاقتصاد على مقدار الضرورة و هو ما يرفع به الهلاكة أو ما يرفع به الحرج أو الضرر، و ذلك لموثق عمار عن الصادق عليه السلام في الرجل يصيبه العطاش حتى يخاف على نفسه قال عليه السلام: يشرب بقدر ما يمسك ريقه و لا يشرب حتى يروى، و خبر المفضل قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ان لنا فتيات و شبانا لا يقدرّون على الصيام من شدة ما يصيبهم من العطش قال عليه السلام: فليشربوا بقدر ما تروى به نفوسهم و ما يحذرون.

و يفسد عليه صومه بذلك لتناول المفطر بالاختيار و لو كان مضطرا في اختياره كما في المكروه على الإفطار، و يجب عليه قضائه لو كان له القضاء لأدلة وجوبه، و يجب عليه الإمساك بقیة النهار إذا كان في شهر رمضان لوجوب إمساكها على من أبطل صومه بتناول المفطر تأديبا، سواء كان مع العصيان أو من دون عصيان، و يدل عليه ما تقدم من الاخبار في الإصباح جنبا و فيمن نام جنبا و امتد نومه الى طلوع الفجر، و موثق عمار و خبر المفضل المذكوران في المقام، و اما في غير شهر رمضان من الواجب الموسع أو المعين فلا يجب الإمساك لعدم الدليل على وجوبه الا انه في الواجب المعين أحوط

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤١

لاحتمال إطلاق موثق عمار و خبر المفضل المتقدمين و ان كان الأقوى انصرفهما الى خصوص شهر رمضان و ليعلم ان ها هنا عنوانين، أحدهما ذو العطاش و هو الذى به العطاش و داء العطش اى الاستسقاء كلما شرب الماء لا يروى، و سيأتي حكمه في الفصل المعقود فى الأشخاص اللذين وردت الرخصة فى إفطارهم فى شهر رمضان، و ثانيهما من يصيبه العطش حتى يخاف على نفسه من الهلاك من غير ان يكون به مرض، و هو المراد من الموثق و خبر الفضيل كما يشهد به قول السائل فى الموثق عن الرجل يصيبه العطش أو العطاش حتى يخاف على نفسه، و قوله فى خبر الفضيل لا يقدرّون على الصيام من شدة ما يصيبهم من

العطش، و لكن صاحب المدارك حمل الموثق على المعنى الأول و قال: و هل يجب على ذى العطاش الاقتصار على الشرب على ما يندفع به الضرورة، أم يجوز التملى من الشراب و غيره، قيل بالأول لرؤية عمار عن ابن عبد الله عليه السلام ثم نقل الموثق المذكور الى ان قال: و قيل بالثاني و هو خيرة الأكثر لإطلاق قوله عليه السلام: الشيخ الكبير و الذى به العطاش يفطران، و لا- ريب ان الأول الأ-حوط انتهى، و لا- يخفى ما فيه لان الموثق انما هو فيمن يغلب به العطش و الإطلاق انما هو فيمن به داء العطش اعنى الاستسقاء و هما مغايران موضوعا و حكما، و كيف كان فالكلام فى المقام انما هو فيمن غلبه العطش على حد يخاف الهلاك، و حكمه جواز الشرب على قدر ما يرتفع به خوفه و انه يجب عليه الإمساك فى بقية يومه، و يجب عليه القضاء فيما فيه القضاء و لا- كفارة و لا فدية عليه، و اما من به داء العطش فهو مرخص فى ترك الصوم و يجوز له الامتلاء من الماء و غيره و عليه الفدية عن كل يوم بمد أو مدين، و لا يجب عليه القضاء مع تمكنه منه على كلام فيه مما يأتى و الله العاصم.

### [مسألة ٦- لا يجوز للصائم ان يذهب الى المكان الذى يعلم اضطرابه فيه الى الإفطار]

مسألة ٦- لا يجوز للصائم ان يذهب الى المكان الذى يعلم اضطرابه فيه الى الإفطار بإكراه أو إيجار فى حلقه أو نحو ذلك، و يبطل صومه لو ذهب و صار مضطرا و لو كان بنحو الإيجار بل لا يبعد بطلانه بمجرد القصد الى ذلك فإنه كالقصد للإفطار.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٢

اما عدم جواز ذهابه الى ما يعلم باضطرابه الى الإفطار بالإكراه فظاهر، حيث انه اضطراب بالاختيار، و هو لا ينافى الاختيار و معه فيصدق أنه إفطار عمدى يبطل صومه، و لو ذهب و صار مضطرا كما ان الإفطار بالإكراه مبطل للصوم و لو لم يكن الاضطراب بالاختيار، و اما ذهابه الى ما يعلم بايجار الغذاء فى حلقه فقد يمنع عن حرمة بدعوى ان العمد اليه عمد الى غير المفطر لكى يكون حراما بل هو كالعمد الى النوم الذى يعلم باحتلامه الذى تقدم جوازه فى مسألة الرابع عشر فى مبطلات الصوم، و لكن الأقوى بطلان الصوم بذهابه اليه، و ذلك لانه كاختيار إيقاعه فى الماء قهرا و إسقاطه فيه من غير اختيار، فإنه اختيار للارتماس، و عدم كون الإيجار حراما انما هو لأجل كونه خارجا عن الاختيار و مع اختيار بالتماسه عن مؤجره أو ذهابه اختيارا الى ما ينتهى إلى الإيجار إذا صار الإيجار اختياريا يصير حراما، كما ان التماسه فى إسقاطه فى الماء يكون ارتماس بالاختيار، هذا إذا ذهب و صار مضطرا و لو بنحو الإيجار، و فى بطلان الصوم بمجرد القصد الى ذلك و لو مع عدم الذهاب احتمالات، أقواهما البطلان لما تقدم من ان قصد المفطر لمفطر للإخلال بالنية المعبرة فى الصوم.

### [مسألة ٧- إذا نسى فجامع لم يبطل صومه]

مسألة ٧- إذا نسى فجامع لم يبطل صومه و ان تذكر فى الأثناء و جب المبادرة إلى الإخراج و الا و جب عليه القضاء و الكفارة. اما عدم البطلان بالجماع عند نسيان الصوم فلما تقدم من اعتبار العمد فى مفطرة المفطر، و اما وجوب المبادرة إلى الإخراج عند التذكر فى الأثناء فلكون المفطر عند العمد به مفطرا حدوثا و بقاء، و قد تقدم هذه المسألة فى مسألة الثانية عشر من مسائل المفطرات.

### [فصل فى أمور لا بأس بها للصائم]

فصل لا- بأس للصائم بمص الخاتم أو الحصى و لا بمضغ الطعام للصبى و لا بزق الطائر و لا بذوق المرق و نحو ذلك مما لا يتعدى الى الحلق و لا يبطل صومه إذا اتفق التعدى إذا كان من غير قصد و لا علم بأنه يتعدى قهرا أو نسيانا اما مع العلم بذلك من الأول فيدخل فى الإفطار العمدى.

و يدل على نفى البأس عما ذكر فى المتن الأصل، و عدم صدق شىء من المفطرات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٣

عليه، و عموم حصر المفطر فى غيره، و خصوص ما ورد من النصوص فيه، ففى صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يعطش فى شهر رمضان قال عليه السّلام:

لا- بأس ان يمص الخاتم، و خبر يونس بن يعقوب قال سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول الخاتم فى فم الصائم ليس به بأس فأما النواة فلا- و خبر منصور بن حازم عنه عليه السّلام فى الرجل يجعل النواة فى فيه و هو صائم قال لا قلت فيجعل الخاتم قال عليه السّلام: نعم. و يحمل النهى عن النواة على ما إذا انفصل شىء منها و انتشر فى الفم فيحرم بلعه على ما هو المشهور أو يحمل النهى على الكراهة أو على ما إذا كانت النواة رطبا كما يتفق كثيرا، و فى الحدائق استظهار ارادة ما كان على النواة من اثر التمر و لا- بأس به و ليس على جواز مص الحصى بالخصوص نص، و يمكن إدراجه فى الخاتم لانه اما منه أو قريب منه، و يشهد على ذلك ما فهمه الكلينى قده من الخاتم حيث انه عنون بابا بعنوان باب فى الرجل يمص الخاتم و النواة، و ذكر فيه صحيح ابن سنان و خبر يونس بن يعقوب و ليس فى شىء منهما ذكر عن الحصى، و يدل على نفى البأس عن مضغ الطعام للصبى خبر مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: ان فاطمة عليها السلام كانت تمضغ للحسن و الحسين عليهما السلام و هى صائمة فى شهر رمضان، و صحيح الحلبي عنه عليه السّلام و فيه و سأل عن المرأة يكون لها الصبى و هى صائمة فتمضغ الخبز و تطعمه فقال عليه السّلام: لا بأس و الطير ان كان لها، و هذا الأخير يدل على جواز زق الطائر أيضا، و يدل عليه أيضا خبر حماد عن الصادق عليه السّلام فى الصائم يصيب الدواء فى اذنه قال عليه السّلام: نعم و يذوق المرق و يزق الفرخ، و مرسل المفيد فى المقتعة قال عليه السّلام لا بأس ان يذوق الطباخ المرق ليعرف حلو الشىء من حامضه و يزق الفرخ و يمضغ الخبز بعد ان لا يبلغ من ذلك شيئا و يبصق إذا فعل ذلك مرارا أدناها ثلاث مرات و يجتهد، و هذا الأخير يدل على جواز ذوق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٤

المرق أيضا، و يدل عليه أيضا صحيح الحلبي المروى فى التهذيب انه سئل عن المرأة الصائمة تطبخ القدر فتذوق المرق تنظر اليه فقال: لا بأس، و خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام قال: لا بأس بأن يذوق الرجل الصائم القدر، و خبر على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام قال سألته عن الصائم يذوق الشراب و الطعام يجد طعمه فى حلقه قال: لا يفعل قلت فان فعل فما عليه قال:

لا- شىء عليه و لا- يعود، و خبر الحسين بن زياد عن الصادق عليه السّلام قال لا بأس للطباخ و الطباخة أن يذوق المرق و هو صائم، و اما خبر سعيد الأعرج عن الصادق عليه السّلام عن الصائم أن يذوق الشىء و لا يبلعه قال عليه السّلام: لا فهو محمول على الكراهته للأخبار المصرحة فيها بنفى البأس، و حملة الشيخ قده على عدم الحاجة كما سيأتى، و هذه الاخبار كما ترى ظاهرة فى عدم بطلان الصوم بشىء مما ذكر إذا اتفق التعدى إلى الحلق ما لم يكن عن قصد أو علم بالتعدى قهرا أو نسيانا، و على هذا الظاهر هو العمل و هو المطابق مع القاعدة لعدم العمد الذى يعتبر فى مفطرية المفطر، خلافا للشيخ فى الاستبصار فإنه بعد ان ذكر خبر سعيد الأعرج قال هذه الرواية محمولة على من لا يكون له حاجة الى ذلك لان الرخصة إنما وردت فى ذلك عند الضرورة الداعية إليه من فساد طعام أو هلاك صبى أو موت طير عنده يهلك ان لم يذقه و اما مع فقد ذلك فلا يجوز على حال، و لا

يخفى ان بعض الاخبار المتقدمة و ان كان كك كخبر على بن جعفر في زق الطير الا ان أكثرها مطلق لا منشأ لتقييده فإطلاقه هو المحكم، هذا فيما إذا لم يتعد الى الحلق، و خلافا لما عن المنتهى من وجوب القضاء إذا كان الإدخال لا لغرض صحيح فيما إذا تعدى الى الحلق، و إطلاق ما في هذه الاخبار مع عدم صدق الإفطار عمدا يرد هذا مع عدم القصد و لا العلم بالتعدى إلى الحلق و اما مع احد هما فالأقوى هو البطلان لصدق العمد بل لا خلاف ظاهرا فيه في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٥

صورة العمد.

و كذا لا بأس بمضغ العلك و لا ببيع ريقه و ان وجد له طعاما فيه ما لم يكن ذلك بتفتت اجزاء منه بل كان لأجل المجاورة. العلك بالكسر معروف و هو المسمى بالفارسية (بقنذرون)، و لا إشكال في جواز مضغه فيما إذا لم ينفصل اجزاء و تفتت في الفم و لم يتغير الريق، و ذلك لعدم ما يوجب البطلان به، و لا صدق شيء من المفطرات عليه، كما لا إشكال في عدم جوازه مع تفتت اجزاء منه و انتشارها حيث ان بلعها من المفطرات، لما عرفت في البحث عن الأكل انه مبطل للصوم قليلا أو كثيره إذا صدق عليه الأكل، إنما الكلام فيما إذا تغير طعام الريق بمجاورته معه من دون تفتت اجزاء منه فيه، فقد وقع الخلاف فيه، و عن الشيخ في النهاية تحريمه و هو الظاهر من ابن الجنيد، و عن المبسوط جوازه مع الكراهة، و يستدل للاول بخبر الحلبي المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام قال قلت للصائم يمضغ العلك قال: لا و بان وجود الطعام في الريق دليل على تخلل شيء من اجزاء ذى الطعام فيه لاستحالة انتقال العرض عن موضوع الى موضوع آخر فيكون ابتلاعه مفطرا، و لا يخفى ما فيه اما الخبر فلمعارضته مع خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الصائم يمضغ العلك فقال: نعم إنشاء و به يحمل ما في خبر الحلبي على الكراهة لأن النهى الظاهر في التحريم مع الترخيص في فعل المنهى عنه منشأ لاستفادة الكراهة، و يشهد بها ما في خبر ابن مسلم عن الباقر عليه السلام قال: يا محمد إياك ان تمضغ علكا فاني مضغت اليوم علكا و انا صائم فوجدت في نفسي منه شيئا، فإن التحذير الشديد فيه مع فعله عنه عليه السلام دليل على الكراهة، و لعل صدوره عنه عليه السلام كان مع علمه عليه السلام بتغيير طعام الريق به لكنه بعد مضغه رأى زيادة تغير الريق به على ما يظن، و لذا نهى عنه تنزيها، و اما الاستدلال بما ذكر من ان وجود الطعام (إلخ) فهو مبنى على القول بالانتشار في باب الاعراض و هو ان كان ممكنا لكن الانحصار به ممنوع لإمكان حصول العرض بالمجاورة كما فيمن لطح باطن قدميه بالحنظل فإنه يجد طعامه في ذائقته مع انه لا سبيل فيه في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٦

الانتشار مع انه على القول بالانحصار فيه فكون الاجزاء المنتشرة التي لا يدرك بالحس موجبا للبطلان ممنوع، لاستهلاكه عرفا و ان العلم بها انما هو من ناحية وجود اعراضها مع حكم العقل بالملازمة بينها و بين موضوعاتها عقلا على القول بانحصار وجود الاعراض بالانتشار، و من الواضح ان مثل هذا العلم بوجودها لا يكون مبطلا بعد عدم صدق الأكل على ابتلاع الريق المتطعم بطعمها كما لا يخفى، فالحق جواز مضغه مع الكراهة و الله العالم.

و كذا لا بأس بجلوسه في الماء ما لم يرتمس رجلا كان أو امرأة و ان كان يكره لها ذلك.

و يستدل لعدم البأس في انغماس الصائم في الماء بدون الارتماس بالأصل و عموم ما يدل على انحصار المفطر فيما سواه و عدم ما يدل على مفطريته و خصوص خبر الحسن بن راشد عن الصادق عليه السلام في الصائم يستنقع في الماء قال عليه السلام: نعم و صحيح محمد بن مسلم عنه عليه السلام الصائم يستنقع في الماء و يصب على رأسه و يتبرد بالثوب و ينفع البورياء تحته و لا يغمس رأسه في الماء، و خبر الحلبي عنه عليه السلام الصائم يستنقع في الماء و لا يرمس رأسه، و خبر حنان بن سدير عنه عليه السلام عن الصائم يستنقع في الماء قال عليه السلام: لا بأس و لكن لا يغمس رأسه و المرأة لا تستنقع في الماء لأنها تحمل الماء

بقبلها، و لا خلاف فى جواز ذلك للرجل و قد وقع الخلاف فى جوازه للمرء، و المشهور فيها أيضا هو الجواز، خلافا للمحكى عن الحلبي القائل بوجوب القضاء فقط، و عن القاضى و ابن زهرة القضاء مع الكفارة و يستدل لهم بما فى خبر حنان و المرأة لا تستنقع فى الماء لأنها تحمل الماء بقبلها، و الأقوى ما عليه المشهور من عدم الفرق بين المرء و المرأة بعدم القضاء و الكفارة، و حمل ما فى خبر حنان على الكراهة كما يؤيدها التعليل المذكور فيه إذ لم يعلم حملها الماء بقبلها، و مع فرض تحققه فلا يكون موجبا للبطان، فالتعليل المذكور بعيد من حيث الموضوع و الحكم، لكن لا بأس فى حمله على الكراهة، و لذا افتى المصنف

قده فى المتن بكراهة لها، و الحق الشهيد قده فى اللمعة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٧

بالمرئة الخثى و الخصى الممسوح لمساواتهما معها فيه العلة، و لا يخفى ما فيه من الوهن و الله العالم.

و لا بيل الثوب و وضعه على الجسد.

و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه و يستدل لكراهته بنصوص واردة فى النهى عنه كخبر الحسن بن راشد المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام الحائض تقضى الصلاة قال عليه السلام: لا قلت تقضى الصوم قال نعم قلت من اين جاء ذا قال: ان أول من قاس إبليس، قلت و الصائم يستنقع فى الماء قال: نعم قلت فيل ثوبا على جسده قال:

لا قلت من اين جاء ذا قال: من ذلك، و خبر الحسن الصيقل قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصائم يرمى فى الماء قال: عليه السلام لا و لا المحرم قال و سألت عن الصائم أيلس الثوب المبلول قال عليه السلام: لا، و خبر عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لا تلزق ثوبك الى جسدك و هو رطب و أنت صائم حتى تعصره، بحملها على الكراهة لدلالة، صحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام على الجواز و فيه الصائم يستنقع فى الماء و يصب على رأسه و يتبرد بالثوب و ينضح المروحة و ينضح البورياء تحته و لا يغمس رأسه فى الماء بناء على ان يكون المراد من التبريد بالثوب هو بله كما يدعى ظهوره فيه، و لا- أقل من شموله إياه و لو لم ينحصر المراد به، مضافا الى نفي وجدان الخلاف فيه، بل ادعاء الإجماع عليه، و ضعف النصوص الناهية سندا، فلا ريب فى الحكم بالكراهة أصلا.

و لا بالسواك باليابس بل بالرطب أيضا لكن إذا أخرج المسواك من فمه لا يردده و عليه رطوبة و الا كانت كالرطوبة الخارجية لا يجوز بلعها الا بعد الاستهلاك فى الريق.

لا- خلاف فى جواز السواك باليابس بل فى استحبابه، و فى الجواهر الإجماع بقسميه عليه، و يدل عليه المطلقات الدالة على جواز السواك بقول مطلق فى شهر رمضان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٨

و هى كثيرة، ففى خبر عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام يستاك الصائم أى ساعة من النهار أحب، و خبر الحلبي عنه عليه السلام الصائم يستاك أى النهار شاء، و خبر محمد بن سنان عن الباقر عليه السلام عن السواك للصائم قال: يستاك أى ساعة شاء من أول النهار إلى آخره، و غير ذلك من الاخبار و الاخبار المطلقة الدالة على استحباب السواك الشاملة بإطلاقها للصائم و غيره، و فى السواك بالرطب خلاف و المشهور على جوازه، و عن المنتهى ان جوازه قول علمائنا اجمع خلافا للمحكى عن ابن عقيل، و اختلف فى النقل عنه فعن المنتهى انه كرهه، و عن المختلف حكاية المنع عنه، و يستدل للمنع لو كان له قائل بجملة من الاخبار الناهية عنه كخبر ابى بصير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: عليه السلام لا يستاك الصائم بعود رطب، و خبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السلام قال: يستاك الصائم أى النهار شاء و لا يستاك بعود الرطب، و خبر الحلبي عنه عليه السلام عن الصائم يستاك قال: لا بأس به و قال: لا يستاك بسواك رطب، و خبر

عمار بن موسى عنه عليه السّلام عن الصائم ينزع ضره قال: لا ولا يدمى فاه ولا يستاك بعود رطب، وغير ذلك من الاخبار، والأقوى ما عليه المشهور لورود جملة من الاخبار على جوازه، كخبر المروى فى قرب الاسناد عن على عليه السّلام قال: لا بأس بأن يستاك الصائم بالسواك الرطب فى أول النهار وأخره، فقيل لعلى عليه السّلام فى رطوبة السواك فقال: عليه السّلام المضمضة بالماء أرطب منه فقال عليه السّلام: فان قال قائل لا بد من المضمضة لسنة الوضوء له قيل له فإنه لا بد من السواك لسنة التى جاء بها جبرائيل، ومثله الخبر المروى فى التهذيب عن الرضا عليه السّلام،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٩

والمروى فى آخر السرائر عن كتاب موسى بن بكر عن الصادق عليه السّلام وفيه انى لأستاك بالماء وانا صائم، ولأجل هذه الاخبار المصرحة بالجواز تحمل الأخبار الناهية على الكراهة، ويشهد له خبر عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السّلام انه كره للصائم ان يستاك بسواك رطب وقال عليه السّلام: لا- يضر ان يبيل سواكه بالماء ثم ينفضه حتى لا يبقى فيه شىء، ولفظة الكراهة وان لم تكن ظاهرة فى لسان الاخبار فى الكراهة المصطلحة الا انها ليست ظاهرة فى الحرمة أيضا، ولا يخلو عن الإشعار بالكراهة الكافية للتأية به مع ان الجمع بين الطائفتين جمع لا يحتاج الى شاهد آخر على ما مر منا فى هذا الكتاب مرارا من ان النهى المنضم اليه الترخيص فى الفعل هو منشأ إثبات الكراهة كما ان الأمر بالشىء المنضم اليه الترخيص فى الترك هو الاستحباب مع استعمال صيغتي النهى والأمر فى معنى واحد فى كلتا حالتى الضم الى الترخيص وعدمه، وشرح ذلك فى الأصول وبالجملة فلا ينبغى الإشكال فى جواز الاستياك بالرطب، انما الكلام فى جوازه هل هو مع المرجوحية التى يصير بها مكروها فى مقابل الاستحباب وسائر الاحكام، أو ان المراد منه هو الكراهة فى العبادات بمعنى كونه مستحبا لكنه يكون أقل ثوبا من الاستياك باليابس نظير كراهة الصلاة فى الحمام، ظاهر المحكى عن ابن ابي عقيل هو الأول، والحق هو الأخير لما عليه الأصحاب من الاستحباب بالرطب كما حكى عن المنتهى بان استحبابه قول علمائنا اجمع، ثم ان الشيخ قده فى التهذيب جمع بين الطائفتين بحمل الأخبار الناهية عن السواك بالرطب الى من لا يضبط نفسه فيصق ما يحصل فى فمه من رطوبة العود، فاما من يتمكن من حفظ نفسه فلا بأس باستعماله على كل حال، وأورد عليه فى الجواهر بأنه جمع تبرعى لا شاهد له، أقول ولعل ما افاده الشيخ جمع ينسب الى الذهن فكأنه قال: لا- يفعل بالرطب لكى لا ينتهى إلى بلع رطوبته فيكون النهى لأجل التحرز عن الابتلاء بابتلاعه وهو حسن الا ان النهى حينئذ يحمل على الإرشاد وهو بعيد، وكيف كان إذا خرج المسواك عن فمه لا يرد الى فمه و عليه رطوبة سواء كانت الرطوبة لنفسه أو كانت رطوبة خارجية،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٠

ولا يجوز بلع رطوبته إلا إذا كان مستهلكا فى الريق بحيث لا يعد بلع الريق المستهلك فيه الرطوبة بلعا للرطوبة ولا بلعا لهما بل لا يصدق عليه الا بلع الريق فقط، وقد مر هذا البحث فى أول البحث عما يجب الإمساك عنه.

وكذا لا بأس بمص لسان الصبى أو الزوجة إذا لم يكن عليه رطوبة ولا بتقبيلها أو ضمها أو نحو ذلك.

اما مص لسان الصبى فلم يرد على جوازه نص بالخصوص الا انه ورد فى خبر ابي ولاد عن الصادق عليه السّلام انى اقبل بنتا لى صغيرة و ان صائم فيدخل فى جوفى من ريقها شىء فقال عليه السّلام: لا بأس ليس عليه شىء، ودخول شىء من ريقها فى جوفه لعله يكون لأجل تقبيل فمها ومص لسانها، ولا بأس بالتمسك به بعد حملة على ما إذا كان دخول الريق فى الجوف من غير قصد به بل دخل من غير اختيار، وكيف كان فالأصل فيه وفى مص لسان الزوجة وعموم حصر المفطرات فى غيره وعدم الدليل على مفطريته يقتضى الجواز وعدم بطلان الصوم به من غير فرق بين ما كان عليه رطوبة أم لا ما لم يبلعها أو لم يقصد بلعها ولو لم يبلعها، واما مص لسان الزوجة فقد ورد النص على جوازه كما ورد فى جواز مصها لسان زوجها ففى خبر على بن

جعفر عن أخيه الكاظم عليه السّلام قال سألته عن الرجل الصائم إله أن يمص لسان المرأة و تعمل المرأة ذلك قال: لا بأس، و خبر ابى بصير قال قلت لأبى عبد الله عليه السّلام الصائم يقبل امرئته قال: نعم و يعطيها لسانه تمصه، و اما تقبيل المرأة و ضمها و لمسها و الملاعبة معها ففيها طوائف من الاخبار، منها ما يدل على المنع عنها مطلقا كخبر على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السّلام قال سألته عن الرجل هل يصلح له ان يقبل و يلمس و هو يقضى شهر رمضان قال عليه السّلام: لا، و خبره الآخر عن المرأة هل تحل لها ان تعتق الرجل فى شهر رمضان و هى صائمة فتقبل بعض جسده من غير شهوة قال: لا بأس قال و سألته عن الرجل هل يصلح له و هو صائم فى رمضان ان يقبل الجارية فيضرب على بطنها و فخذها و عجزها قال: ان لم يفعل ذلك بشهوة فلا بأس و اما بشهوة فلا يصلح،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥١

و منها ما يدل على الجواز مطلقا، كمرسل الفقيه قال سأل النبى صلّى الله عليه و آله عن الرجل يقبل امرئته و هو صائم قال: صلّى الله عليه و آله هل هى الاريحانة يشمها، و خبر ابى بصير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يضع يده على جسد امرئته و هو صائم فقال عليه السّلام: لا بأس و ان أمذى فلا يفطر، و خبره الآخر المذكور أنفا فى مص اللسان، و منها ما يدل على المنع ممن يحرك شهوته كصحيح الحلبي المروى فى الكافي عن الصادق عليه السّلام عن رجل لمس من المرأة شيئا أفسد ذلك صومه أو ينقضه فقال: ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المنى، و خبر منصور بن حازم المروى فى الكافي أيضا قال قلت لأبى عبد الله عليه السّلام ما تقول فى الصائم يقبل الجارية و المرأة فقال: اما الشيخ الكبير مثلى و مثلك فلا بأس و اما الشاب الشيق فلا لانه لا يؤمن و القبلة إحدى الشهوتين، و صحيح زرارة و محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السّلام انه سئل هل يباشر الصائم أو يقبل فى شهر رمضان فقال: انى أخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق الا يسبقه منيه، و خبر سماعة المروى فى الفقيه قال سأل سماعة أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يلصق بأهله فى شهر رمضان قال: ما لم يخف على نفسه فلا بأس، و منها ما يدل على وجوب القضاء به كصحيح رفاعه المروى فى الفقيه و التهذيب قال سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل لامس جارية فى شهر رمضان فأمذى قال: ان كان حراما فليستغفر الله استغفار من لا يعود ابدا و يصوم يوما مكان يوم، و زاد فى التهذيب و ان كان من حلال فليستغفر الله و لا يعود و يصوم يوما مكان يوم، و الجمع بين هذه الاخبار يمكن بحمل الاخبار المرخصة على نحو الإطلاق على من يثق من نفسه عدم الانزال و الاخبار المانعة على نحو الإطلاق على من لا يثق لشهادة الأخبار المانعة ممن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٢

يحرك شهوته بعدم الكراهة فى الأول و بالكراهة فى الأخير أو بحمل الأخير على شدة الكراهة مع ثبوتها فى الأول بمرتبة ضعيفة منها، و مقتضى الجمع الأول هو نفى الكراهة ممن يثق من نفسه رأسا، و مقتضى الجمع الأخير ثبوت الكراهة فى الجميع مع تأكدها ممن لا يثق فى نفسه، و على كل واحد قائل من الأصحاب، و الحق ان يقال بحرمة مباشرة النساء تقبيلا و لمسا و ملامسة مع قصد الإنزال أو عادته و لو لم يقصد و فساد الصوم به و لو لم ينزل و كراهتها مع عدم قصد الانزال و لا عادته مطلقا ممن يحرك شهوته و من لم يحرك و وثق بنفسه أو من لم يثق إذا لم يكن من عادته الانزال بمثله مع شدة الكراهة ممن لم يثق بنفسه، و يدل على الكراهة فى الجميع ما رواه الشيخ فى التهذيب عن أصبغ بن نباتة قال جاء رجل الى أمير المؤمنين عليه السّلام فقال يا أمير المؤمنين اقبل و انا صائم فقال عليه السّلام: له عف صومك فان بدو القتال اللطام، و قال عليه السّلام: أيضا اما يستحى أحدكم ان يصبر يوما الى الليل، انه كان يقال ان بدو القتال اللطام، و صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السّلام عن الرجل يجد البرد أيدخل مع أهله فى لحاف و هو صائم فقال: له يجعل بينهما ثوبا، و يمكن ان يستفاد من هذه الاخبار كون منشأ

الكراهة هو التلذذ المتحقق في الجميع ممن يثق من نفسه و من لا- يثق، كما يظهر من التعليل بقوله عليه السلام ان بدو القتال اللطام، و إطلاق الأمر بجعل الستر فيما بين الرجل و المرأة في اللحاف.

### [مسألة ١- إذا امتزج بريقه دم و استهلك فيه]

مسألة ١- إذا امتزج بريقه دم و استهلك فيه يجوز بلعه على الأقوى، و كذا غير الدم من المحرمات و المحللات، و الظاهر عدم جواز تعمد المزج و الاستهلاك للبلع سواء كان مثل الدم و نحوه من المحرمات أو الماء و نحوه من المحللات فما ذكرنا من الجواز انما هو إذا كان ذلك على وجه الاتفاق.

إذا استهلك الدم في ريق الفم على وجه يصدق على بلعه انه بلع الريق فقط و لا يصدق عليه بلع الدم لا منفردا و لا منضمما الى الريق يجوز بلعه، لجواز بلع ريق الفم و المفروض انه كك بعد الاستهلاك، و لعل التعبير بالأقوى لاحتمال تنجس الريق مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٣

بملاقاته الدم فيما إذا كان الدم ورد عليه من الخارج و احتياجه الى التطهير بالمضمضة، فإن الأقوى فيه عدم النجاسة بالملاقاة أو طهره بزوال عين النجاسة لو قيل بنجاسته بالملاقاة من غير حاجة الى التطهير، و استظهر المصنف قده جوار البلع بعد الاستهلاك بما إذا كان الامتزاج بالاتفاق لا بالعمد للبلع بعد الاستهلاك، و لعل الوجه في ذلك صدق بلع الممتزج بالريق من المحرم كالدّم أو المحلل كالماء و ان لم يصدق بلعه بصيرورته مستهلكا بالامتزاج لكن قصد بلعه في نفسه مفسد للصوم للإخلال بالنية و ان لم يتعقبه الإتيان بالمفطر، فلا وجه لما تنظر فيه بعض الأعظم من أساتيدنا قده في المقام، و لا لما تبعه في المستمسك من دعوى عدم ظهور وجه للمنع عن الجواز فيما إذا تعمد المزج و الاستهلاك للبلع.

### [فصل يكره للصائم أمور]

#### إشارة

فصل يكره للصائم أمور

### [أحدها مباشرة النساء]

أحدها مباشرة النساء لمسا و تقييلا و ملاعبة خصوصا لمن يتحرك شهوته بذلك بشرط ان لا يقصد الانزال و لا كان من عادته و الا حرم إذا كان في الصوم الواجب المعين. و قد اتضح البحث عن ذاك الأمر مفصلا في المتن السابق عند البحث عن قوله و لا بتقبيلها أو ضمها.

### [الثاني الاكتمال بما فيه صبر أو مسك أو و نحوهما]

الثاني الاكتمال بما فيه صبر أو مسك أو و نحوهما مما يصل طعمه أو رائحته إلى الحلق و كذا ذر مثل ذلك في العين. و في الجواهر حكاية الإجماع صريحا و ظاهرا على عدم حرمة الاكتمال، بل الإجماع المحصل على نفيها و في كراهته مطلقا و شدتها بما فيه صبر أو مسك أو نحوهما مما يصل طعمه أو رائحته إلى الحلق، أو عدم كراهته رأسا إلا بما فيه ما يصل به طعمه



أو رائحته إلى الحلق احتمالان مناشهما اختلاف الاخبار في ذلك و تعدد الاحتمالات في كيفية الجمع بينها، فمن الأخبار الواردة في الاكتحال ما يدل على الترخيص فيه مطلقا كصحيح محمد بن مسلم المروى في الكافي و التهذيب عن الباقر عليه السلام في الصائم يكتحل قال عليه السلام: لا بأس به ليس بطعام و لا شراب،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٤

و خبر عبد الحميد بن ابي العلاء عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: لا بأس بالكحل للصائم، و خبر ابن ابي يعفور عنه عليه السلام عن الكحل للصائم فقال: لا بأس به انه ليس بطعام يؤكل، و خبر الحسين بن ابي منذر قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام اكتحل بكحل فيه مسك و انا صائم قال: لا بأس به، و خبر غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال عليه السلام: لا بأس بالكحل للصائم و كره السعوط و خبر عبد الله بن ميمون عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام انه كان لا يرى بأس بالكحل للصائم، و منها ما يدل على المنع مطلقا، كصحيح الحلبي المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام عن الرجل يكتحل و هو صائم قال عليه السلام: لا انى أتخوف عليه ان يدخل رأسه، و خبر الحسن بن علي المروى في التهذيب أيضا عن ابي الحسن عليه السلام عن الصادق عليه السلام: لا يسوغ له ذلك، فقال: لا يكتحل (و الذرور كرسول ما يذر في العين من الدواء اليابس يقال ذررت عينه إذا داويته بها)، و صحيح سعد الأشعري المروى في الكافي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام عن يصبه الرمذ في شهر رمضان هل يذر عينه بالنهار و هو صائم قال: يذرها إذا أفطر و لا يذرها و هو صائم، و منها ما يدل على التفصيل كصحيح محمد بن مسلم المروى في التهذيب عن أحدهما عليه السلام عن المرأة تكتحل و هي صائمة فقال: إذا لم يكن تجد له طعاما فلا بأس، و موثق سماعة المروى في الكافي و التهذيب قال سألت عن الكحل للصائم فقال: إذا كان كحلا ليس فيه مسك و ليس له طعام في الحلق فليس به بأس،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٥

و خبر الحسين بن علوان عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام ان عليا عليه السلام كان لا يرى بأسا بالكحل للصائم إذا لم يجد طعامه، و عن الفقه الرضوي و لا- بأس بالكحل إذا لم يكن ممسكا، و قد اختلف في الجمع بين هذه الطوائف على وجوه، منها ما هو المحكى عن الذخيرة من الجمع بينها بالإطلاق و التقييد بحمل ما يدل على الجواز مطلقا على ما ليس فيه مسك و لا يوجد طعامه في الحلق، و حمل ما يدل على المنع مطلقا على ما فيه المسك و يوجد طعامه فيه بقريئة الأخبار المفصلة الحاكمة على الطائفتين الأوليين على قاعدة الجمع بين المطلق و المقيد، و لازم ذلك حرمة الاكتحال بما فيه مسك أو نحوه مما يجده في حلقه، و لا يخفى ما فيه لمخالفته مع الإجماع على الكراهة و عدم الحرمة، و منافاته مع بعض ما يدل على الجواز كخبر محمد بن مسلم و خبر ابن ابي يعفور المعلل فيهما الجواز بعدم كون الكحل طعاما و شرابا و انه ليس بطعام يؤكل الجارى فيما فيه المسك و نحوه، حيث انه أيضا مما لا يؤكل و لا يشرب، و مع خبر الحسين بن ابي منذر المصرح بجواز الاكتحال بما فيه مسك فهذا الجمع ليس بشيء، (و منها) حمل أخبار المرخصة على ما إذا لم يجد له طعاما في الحلق أو لم يكن ممسكا بالقول بكونه جائزا من غير كراهة، و اخبار المنع على ما إذا كان ككك بالقول بكونه مكروها، و هذا الجمع و ان كان أقرب من الجمع الأول الا انه يرد عليه بأنه يتوقف على حمل المطلق على المقيد و هو غير ثابت في غير الإلزاميات مثل المندوب و المكروه فإن القاعدة فيه هو إبقاء المطلق على حاله، و منها حمل الأخبار المجوزة على الجواز المطلق المجتمع مع الكراهة و حمل الأخبار المانعة على الكراهة مطلقا فيما فيه ما يصل طعامه إلى الحلق و ما لا يكون ككك، و الاخبار المفصلة على شدة الكراهة، و هذا الجمع أقرب عن الجمعيين الأولين و ان لم يخلو حمل الأخبار المفصلة على شدة الكراهة عن البعد أيضا الا انه المتيقن،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٦

و عليه فالأقوى كراهة الاكتحال للصائم مطلقا و ان كانت كراهة ما يصل طعمه إلى الحلق أشد و الله العالم، هذا حكم الاكتحال، و منه يظهر حكم ذرّ مثل ذلك في العين لكونه من الاكتحال فيشملة حكمه،

### [الثالث دخول الحمام إذا خشي منه الضعف]

الثالث دخول الحمام إذا خشي منه الضعف.  
و في صحيح محمد ابن مسلم المروى في الكافي و الفقيه عن الباقر عليه السّلام انه سئل عن الرجل يدخل الحمام و هو صائم فقال عليه السّلام: لا بأس ما لم يخش ضعفا.  
و المروى في العيون عن الرضا عليه السّلام عن آبائه عليه السّلام قال قال علي عليه السّلام: ثلاثة لا يعرض أحدكم نفسه لهن و هو صائم الحمام و الحجامة و المرأة الحسناء، و قد حملا على الكراهة للإجماع على عدم العزيمة كما في الجواهر، و لخبر ابي بصير عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يدخل الحمام و هو صائم قال:  
لا-بأس، و يقيد إطلاق نفى البأس فيه كإطلاق النهي عن التعرض للحمام بما إذا لم يخش الضعف و اما اختصاص الكراهة بما إذا خشي الضعف فلعله مما لا ينطبق عليه القاعدة من عدم حمل المطلق على المقيد في غير موارد الإلزام و عليه ينبغي القول بالكراهة مطلقا، و شدتها فيما إذا خشي الضعف، و يؤيده التعبير في المروى في العيون بالتعريض لان فيه مظنة كون النهي عن الحمام لكونه مما يوجب الضعف، و يدل على أصل الكراهة أيضا ما ورد من النهي عن إخراج الدم معللا بكونه مما يتخوف منه الفساد فيدل على كراهة كلما يتخوف منه الفساد و لو بغير إخراج الدم الذي منه الدخول في الحمام.

### [الرابع إخراج الدم المضعف بحجامة أو غيرها]

الرابع إخراج الدم المضعف بحجامة أو غيرها و إذا علم بأدائه إلى الإغماء المبطل للصوم حرم بل لا يبعد كراهة كل فعل يورث الضعف أو هيجان المرءة.  
و يدل على كراهة إخراج الدم المضعف غير واحد من الاخبار، ففي صحيح الحلبي المروى في الكافي و الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال سألته عن الصائم أ يحتجم فقال: اننى أتخوف عليه ما يتخوف به على نفسه قلت ماذا يتخوف عليه قال عليه السّلام: الغشيان (الغثي به) أو ان تثور به مرّة قلت أ رأيت ان قوى على ذلك و لم مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٧  
يخش شيئا قال: نعم إنشاء، و خبر الحسين ابن ابي العلاء عن الصادق عليه السّلام عن الحجامة للصائم قال عليه السّلام: نعم إذا لم يخف ضعفا و خبر عمار بن موسى عن الصادق عليه السّلام في الصائم ينزع ضرسه قال: لا و لا يدمى فاه و لا يستاك بعود رطب، و مرسل الصدوق قال و كان أمير المؤمنين عليه السّلام يكره ان يحتجم الصائم خشية أن يغشى عليه فيفطر، و المروى في العيون عن الرضا عليه السّلام عن آبائه عليه السّلام عن أمير المؤمنين ثلاثة لا يعرض أحدكم نفسه لهن و هو صائم الحمام و الحجامة و المرأة الحسناء، و خبر سعيد الأعرج عن الصادق عليه السّلام عن الصائم يحتجم فقال: لا بأس الا ان يتخوف على نفسه الضعف، و خبر عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السّلام قال: لا بأس بأن يحتجم الصائم إلا في شهر رمضان فإنى أكره أن يغرر بنفسه الا ان لا يخاف على نفسه و انا إذا أردنا الحجامة في رمضان احتجمنا ليلا، و هذه الاخبار دالة على كراهة إخراج الدم المضعف في الجملة إلا انه ينبغي البحث عن أمور (الأول) أكثر هذه الاخبار واردة في الحجامة، لكن الأقوى تعميم الحكم

بالنسبة إلى مطلق إخراج آدم و لو بغير الحجامه و ذلك لخبر عمار بن موسى الناهي عن نزع الضرس و ادماء الفيه مضافا الى التعليل في مورد الحجامه أيضا بتخوف الفساد أو حصول الضعف أو ثوران المره حيث ان القاعدة في الحكم الوارد في مورد المعلل بعله هي تسريته الى غير مورد وروده مما يسرى فيه العله كما انه يوجب قصره في مورده مما يجرى فيه العله فإذا قال لا تأكل الرمان لانه حامض توجب العله تسريه الحكم الى الحامض من غير الرمان و عدم سرايته الى غير الحامض من الرمان بل الأقوى التعميم بغير إخراج الدم مما يورث شيئا من ذلك، (الثاني) ظاهر بعض هذه الاخبار و ان كان هو النهي عن إخراج الدم المضعف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٨

الا انه محمول على الكراهه بقريته البعض الأخر، و بالإجماع على عدم الحرمة محصلا و منقولا، و يدل على نفي التحريم صريحا ما في خبر القداح المروي في التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: ثلاثة لا يفطر الصائم القيء و الاحتلام و الحجامه، و قد احتجم النبي صلى الله عليه و آله و هو صائم و كان لا يرى بأسا بالكحل للصائم، و ما في خبر عمار الساباطي عن الصادق عليه السلام عن الحجام يحجم و هو صائم و عن الصائم يحتجم قال: لا بأس و ما في خبر الحلبي عنه عليه السلام لا بأس ان يحتجم الصائم في شهر رمضان، (الثالث) لا فرق في الجواز مع الكراهه في شهر رمضان و غيره لإطلاق غير واحد من تلك الاخبار، و ما في خبر ابن سنان من قوله عليه السلام لا بأس بأن يحتجم الصائم إلا في شهر رمضان فإنني أكره أن يغفر بنفسه الا ان لا يخاف على نفسه و انا إذا أردنا الحجامه في رمضان احتجنا ليلا، و في المروي في مكارم الأخلاق عن الصادق عليه السلام يحتجم الصائم في غير شهر رمضان متى شاء، فاما في شهر رمضان فلا يضر بنفسه و لا يخرج الدم الا ان تبيغ [١] به فاما نحن فحجامتنا في شهر رمضان بالليل و حجامتنا يوم الأحد و حجامه موالينا يوم الاثنين، فمحمول على شدة الكراهه فيه كما ان ما في خبر الساباطي من انه لا ينبغي للحجام ان يحجم و هو صائم و لا بأس على الصائم ان يحتجم، محمول على الكراهه الشديده في الحجام و الرخصة مع أصل الكراهه في المتحجم، و لعل منشأ الكراهه في الحجام هو ان يدخل الدم حلقه بغير اختياره أو بغير شعوره.

الرابع المستفاد من تلك الاخبار هو نفي البأس رأسا مع عدم الخوف، و ثبوته معه مطلقا، و شدته في شهر رمضان ما لم يعلم بانتهاه إلى حصول الغشيان، و اما مع العلم به فيحرم لحصول البطلان به مع العلم بانجراره إلى الإغماء الموجب للبطلان. الخامس قد ظهر من التعليل الوارد في غير واحد من تلك الاخبار كراهه كل فعل يورث الضعف أو هيجان المره الصفراء أو السوداء [٢] و الله العالم.

[١]- البيغ الهيجان و في المجمع في الحديث ان الله فرض على ائمة العدل ان يقدروا على أنفسهم بضعفه الناس لكيلا تبيغ على الفقير فقره اي يتهيج به-

[٢]- المره بكسر الميم خلط من أخلاط البدن غير الدم و المجمع مرار بالكسر مجمع البحرين.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٩

### [الخامس السعوط]

الخامس السعوط مع عدم العلم بوصوله الى الحلق و الا فلا يجوز على الأقوى.

و فى المسالك السعوط بفتح السين و ضم العين ما يصل الى الدماغ من الأنف انتهى، و قد ورد فى حكمه نصوص كخبر ليث المرادى المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن الصائم يحتجم و يصب فى اذنه الدهن قال عليه السّلام: لا بأس إلا السعوط فإنه يكره، و خير غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام عن على عليه السّلام قال: لا بأس بالكحل للصائم و كره السعوط للصائم، و عن الفقه الرضوى لا يجوز للصائم ان يقطر فى اذنه شيئا و لا يسعط، و قد وقع الخلاف فى حكمه بين الأصحاب فى مقامات:

الأول فى كراهته ما لم يعلم بوضوئه الى الحلق أو الدماغ، فالمحكى عن كثير من الفقهاء هو الكراهة، و عن المفيد و سلار هو الحرمة و بطلان الصوم و وجوب القضاء و الكفارة به، و عن ابن جنيد و مقنع الصدوق عدم الكراهة، و الأقوى ما عليه الأكثر للأصل و حصر المفطر فى صحيح محمد بن مسلم فيما عداه، و ما ورد فى نفى البأس من الكحل من التعليل بأنه ليس بطعام و لا شراب حيث انه قد مر بأنه يدل على تعدى الحكم بنفى البأس عن الكحل الى كلما لا يكون طعاما و شرابا، و بهذه الوجوه ينفى حرمة و وجوب القضاء و الكفارة به، و يدل على كراهته الأخبار المتقدمة المعبرة فيها فيما عدا المحكى عن فقه الرضا عليه السّلام بالكراهة فإن لفظه الكراهة و ان لم تكن فى لسان الاخبار ظاهرة فى الكراهة المصطلحة لاستعمالها فى الاخبار فى الحرمة كثيرا الا انها ليست ظاهرة فى الحرمة و المتيقن منها هو المرجوحية المنطبق على الكراهة مضافا الى فحوى كراهة الاكثحال بذى الطعام، و ما فى الفقه الرضوى لم يحرز استناده الى الامام عليه السّلام، و لم يوافق المشهور، و هما شرطان فى اعتبار ما فيه و لم يحرز شىء منهما فى هذا لمقام مع احتمال الكراهة أيضا فى التعبير بعدم الجواز كما احتمله فى الحدائق،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦٠

و يستدل للمحكى عن المفيد و سلار بالأخبار المتقدمة بناء على إرادة الحرمة من لفظه الكراهة فى الخبرين المتقدمين اعنى خبر ليث و خبر سماعة، و فيه ما بيناه آنفا من عدم ظهور لفظه الكراهة فى الحرمة و ان لم تكن ظاهرة فى الكراهة المصطلحة، و اما ما نسب الى ابن الجنيد و المقنع من عدم الكراهة رأسا فليس له وجه مع إطلاق الاخبار المتقدمة، المقام الثانى فيما إذا علم بتعديه الى الحلق، و ظاهر إطلاق كثير من كلمات الأصحاب هو الكراهة أيضا كالاخلاف و النهاية و الجمل، و ظاهر غير واحد هو الحرمة حيث قيدوا الكراهة بما لا يتعدى الى الحلق كالشرائع و قال فى المدارك و به قطع الشيخ و جماعة، و الأقوى فيما لا يعلم بتعديه اليه هو الكراهة و ان انتهى الى التعدى اليه و ذلك لإطلاق الاخبار المتقدمة و عدم الدليل على البطلان بالتعدى فيما إذا لم يعلم به من أول الأمر، و استدلال العلامة للبطلان فى محكى المختلف بأنه أوصل إلى جوفه المفطر فكان عليه القضاء و الكفارة، و لا يخفى ما فيه اما أولا فلمنع لزوم السعوط الوصول الى الحلق فتعمده ليس تعمدا على الوصول و حصوله من دون العمد به لا- يكون مفطرا موجبا للقضاء فضلا عن الكفارة، و اما ثانيا فبالمنع عن كون مطلق الإيصال إلى الجوف مفسدا بل المفطر هو الإيصال إلى المعدة بما يسمى أكلا، فالحق عدم مفطرية السعوط فيما إذا وصل الى الحلق فيما لم يعلم بوضوئه من أول الأمر المقام الثالث فيما إذا علم بوضوئه الى الحلق من أول الأمر، فالمشهور من كلامهم أيضا هو الكراهة، و يمكن ان يتمسك به بما ذكر أخيرا من المنع عن كون الإيصال إلى الحلق مفطرا لعدم صدق الأكل عليه، و المحكى عن المبسوط و المختلف هو عدم الجواز و عليه المصنف فى المتن و يستدل له لصدق الأكل عليه و هو لا يخلو عن المنع و لكن الأحوط تركه مع العلم بوضوئه الى الحلق و الله العالم

السادس شم الرياحين و المراد بها كل نبت طيب الريح.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦١

المراد بالرياحين كل نبت طيب الريح و كراهة شمها على الصائم مما ظاهرهم الاتفاق عليها و عن المنتهى انها قول علمائنا اجمع فهو اى شمها جائز مع الكراهة و يدل على أصل جوازه غير واحد من الاخبار، كصحيح عبد الرحمن بن الحجاج المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السّلام عن الصائم أ ترى له ان يشم الرياحان أم لا ترى ذلك له فقال: لا بأس به، و صحيح محمد بن مسلم المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن الصائم يشم الرياحان و الطيب قال: لا بأس، و خبر سعد بن سعيد المروى فى التهذيب قال كتب رجل الى ابي الحسن عليه السّلام هل يشم الصائم الرياحان يتلذذ به فقال عليه السّلام: لا بأس به، و خبر ابي بصير عن الصادق عليه السّلام قال: الصائم يدهن بالطيب و يشم الرياحان، و يدل على كراهة شمه أيضا أخبار آخر كخبر الحسن بن راشد المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال: الصائم لا يشم الرياحان، و خبره الآخر عنه عليه السّلام عن الصائم يشم الرياحان قال عليه السّلام: لا لأنه لذة و يكره له ان يتلذذ، و مرسل الصدوق فى الفقيه قال و كان الصادق إذا صام لا يشم الرياحان فسئل عن ذلك فقال: انى اكره أن أخلط صومى بلذة، و روى فى مرسل آخر عنه عليه السّلام عن المحرم يشم الرياحان قال عليه السّلام: لا قيل و الصائم قال لا قيل يشم الصائم الغالية و الدخنة قال: نعم قيل كيف حل له ان يشم الطيب و لا يشم الرياحان قال: لان الطيب سنة و الرياحان بدعة للصائم، و خبر الحسين الصيقل عن الصادق عليه السّلام قال و سألته عن الصائم يلبس الثوب المبلول فقال: لا- و لا يشم الرياحان، و مقتضى الصناعة فى الجمع بين الطائفتين هو كراهة شم الرياحان للصائم إذا النهى المنضم اليه الترخيص فى الفعل يستفاد منه الكراهة لا- بمعنى استعمال النهى فى الكراهة مجازا أو حقيقة بل النهى المنضم اليه الترخيص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦٢

كالنهي الذى لم ينضم اليه الترخيص مستعمل من حيث المادة و الهيئة فى معنى واحد، غاية الأمر بعد ضم الترخيص فى الفعل يستفاد منه مرجوحية الفعل مع جوازه و هو معنى الكراهة، و يدل على خصوصية النرجس فى الكراهة ما ورد من النهى عنه بالخصوص كخبر محمد بن الفيض (العيص) المروى فى الكافى قال سمعت أبا عبد الله عليه السّلام ينهى عن النرجس فقلت جعلت فداك لم ذلك فقال: لانه ريحان الأعاجم، و قال الكليني بعد نقل هذا الخبر أخبرنى بعض أصحابنا ان الأعاجم كانت تشمه إذا صاموا و قال: انه يمسك الجوع، و عن المفيدة قده ان ملوك العجم كان لهم يوم معين يصومونه و يكثرون فيه شم النرجس فنهوا عليه السّلام عن ذلك خلافا لهم، و فى الاستبصار كان للمجوس يوم يصومونه فلما كان ذلك كانوا يشمون النرجس، أقول لو كان منشأ خصوصية النرجس بالكراهة هو ورود النهى عن شمه بالخصوص لكان اللائق ذكر المسك معه لورود النص فيه أيضا، و فى خبر غياث بن إبراهيم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن أبيه ان عليا عليه السّلام كره المسك ان يتطيب به الصائم، و لو كان منشأ اختصاص النرجس بالذكر هو شدة رائحته لكان المسك أيضا كذلك، و لذا الحقه العلامة فى المنتهى بالنرجس لشدة رائحته، و كيف كان فهذا الحكم أعنى كراهة الشم يختص بالرياحين، و اما استعمال الطيب فهو مستحب فى حال الصوم من غير خلاف، و يدل على استحبابه جملة من النصوص كخبر الحسن بن راشد المروى فى الكافى قال كان أبو عبد الله عليه السّلام إذا صام يتطيب بالطيب و يقول الطيب تحفة الصائم، و مرسل الصدوق قال قال الصادق عليه السّلام: من تطيب بطيب أول النهار و هو صائم لم يكده يفقد عقله، و عن الخصال عن الحسن بن علي عليه السّلام تحفة الصائم ان يدهن لحيته و تجمر ثوبه و تحفة المرأة الصائمة أن تمشط رأسها و تجمر ثوبها، و كان أبو عبد الله الحسين عليه السّلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦٣

إذا صام يتطيب و يقول الطيب تحفة الصائم، و قد تقدم في مرسل الصدوق قوله عليه السّلام الطيب سنه و الريحان بدعه للصائم، و في تاسع عشر من البحار نقلا عن كتاب جعفر بن سليمان عن الصادق عليه السّلام ان من ضرب وجهه بكف ماء ورد في ذلك اليوم (أى في اليوم الأول من شهر رمضان) أمن من المذلة و الفقر و من وضع على رأسه من ماء ورد أمن تلك السنه من السرسام فلا تدعوا ما نوصيكم به.

### [السابع بل الثوب على الجسد]

السابع بل الثوب على الجسد.

بلا- خلاف يوجد فيه كما في الجواهر بل الإجماع على كراهته ظاهرا، و يدل عليها من الاخبار خبر الحسن بن راشد و فيه عن الصائم يستنقع في الماء قال: نعم قلت فيبل ثوبا على جسده فقال: لا، و خبر الصيقل عن الصائم يلبس الثوب المبلول فقال: لا و هذا الخبر يقتضى كراهه لبسه و لو لم يكن على الجسد كما لا يخفى على الناظر في قوله يلبس الثوب المبلول، إذ هو أعم من مباشرته مع الجسد، و خبر عبد الله بن سنان لا- تلبس ثوبك و هو رطب و أنت صائم حتى تعصره، و هذا الخبر يقتضى رفع الكراهه بالعصر مع انه بعد العصر لا يرتفع رطوبته فلا بد اما من ارادة قبل العصر من الرطب اى المرطوب الذى لم يعصر بعد كما هو الظاهر من المبلول أو إرادة تخفيف الكراهه من العصر و ان لم ترتفع بالكليه، و هذه الاخبار و ان تشتمل على النهى الظاهر فى التحريم الا انها تحمل على الكراهه لعدم الخلاف فيها بل للإجماع الظاهر عليها، و لصحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السّلام قال الصائم يستنقع في الماء و يصب على رأسه و يتبرد بالثوب و ينضح المروحه و ينضح البوريا تحته و لا يغمس رأسه فى الماء بناء على ارادة بل الثوب من التبرد به كما هو المنساق منه و يؤيده التعبير ينضح المروحه و البوريا.

### [الثامن جلوس المرأة فى الماء بل الأحوط لها تركه]

الثامن جلوس المرأة فى الماء بل الأحوط لها تركه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦٤

و قد مر الكلام فى ذلك ذيل قول المصنف و كذا لا بأس بجلوسه فى الماء،

### [التاسع الحقنة بالجامد]

التاسع الحقنة بالجامد.

و قد تقدم فى حكم الحقنة بالجامد فى فصل ما يجب الإمساك عنه من المفطرات.

### [العاشر قلع الضرس بل مطلق ادماء الفم]

العاشر قلع الضرس بل مطلق ادماء الفم.

لموثق عمار بن موسى المروزى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن الصائم ينزع ضرسه قال: لا و لا يدمى فاه و لا يستاك بعود رطب، مضافا الى ما تقدم من ما يدل على كراهه إخراج الدم المضعف.

## [الحادى عشر السواك بالعود الرطب]

الحادى عشر السواك بالعود الرطب.  
و قد تقدم مرارا.

## [الثانى عشر المضمضة عبثا]

الثانى عشر المضمضة عبثا و كذا إدخال شىء آخر فى الفم لا لغرض صحيح.  
يمكن ان يستدل لكرهه المضمضة عبثا على الصائم بما يأتى من النصوص الواردة فى حكم المضمضة و الاستنشاق كما سيأتى فى الفصل المذكور فيه أحكام المضمضة.

## [الثالث عشر إنشاد الشعر]

الثالث عشر إنشاد الشعر و لا يبعد اختصاصه بغير المراثى أو الاشتمال على المطالب الحقه من دون إغراق أو مدح الأئمة عليهم السلام و ان كان يظهر من بعض الاخبار التعميم.  
قال فى الحدائق و لم يذكر الأصحاب الشعر فى مكروهات الصيام و ان من ذكره منها خصه بما إذا كان من الإشعار الدنيوية الخارجة عن الحكمة و الوعظ و مدح أهل البيت أو رثائهم، أقول و النصوص الواردة فى ذلك مختلفة فمنها ما يدل على كراهته مطلقا كصحيح حماد المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام تكره رواية الشعر للصائم و المحرم و فى الحرم و فى يوم الجمعة و ان يروى بالليل قال قلت و ان كان شعر حق قال: و ان كان شعر حق،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦٥

و خبره الآخر عنه عليه السلام قال لا ينشد الشعر بالليل و لا ينشد فى شهر رمضان بليل و لا نهار فقال له إسماعيل يا أبتاه و ان كان فينا قال: عليه السلام و ان كان فينا، و منها ما يدل على تخصيص الكراهة بما عدا مراثى الأئمة كخبر خلف بن حماد المروى فى كتاب الآداب الدينية للخزانة المعينية للشيخ أبو على الفضل ابن الحسن الطبرسى عن الرضا عليه السلام قال قلت له ان أصحابنا يروون عن ابائك ان الشعر ليله الجمعة و يوم الجمعة و فى شهر رمضان و فى الليل مكروه و قد هممت أن أرثى أبا الحسن عليه السلام و هذا شهر رمضان فقال ارث أبا الحسن فى ليالى الجمع و فى شهر رمضان و فى سائر الأيام فإن الله عز و جل يكافئك على ذلك و مثل ذلك ما ورد فى رثاء الحسين عليه السلام و هى كثيرة لا تحصى، و منها ما يدل على نفى البأس عن إنشاد الشعر فى الحرم و حالة الإحرام فيما إذا اشتمل على الحكمة كصحيح على بن يقطين و فيه انه سئل أبا الحسن عليه السلام عن إنشاد الشعر فى الطواف فقال ما كان من الشعر لا بأس به فلا بأس به، و مورده كما ترى هو فى الطواف و فى الحرم مع ان فى خبر حماد بن عثمان تصريح بكرهه إنشاده فى حال الإحرام و فى الحرم، و خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام بينا رسول الله صلى الله عليه و آله ذات يوم بفناء الكعبة يوم افتتح مكة إذ أقبل إليه وفد فسلموا عليه فقال رسول الله صلى الله عليه و آله من القوم قالوا وفد بكر بن وائل قال صلى الله عليه و آله فهل عندكم علم من خبر قس بن ساعدة الى ان قال صلى الله عليه و آله:

و هل فيكم احد يحسن من شعره شيئا قال بعضهم سمعته يقول: فى الأولين الذاهبين من القرون لنا بصائر، الى آخر ما قرئته، و هذا

الخبر أيضا صريح في ترغيب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَى إِنْشَادِ الشَّعْرِ بَيْنَ يَدَيْهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي مَسْجِدِ الْحَرَامِ، فَيَدُلُّ عَلَى رَجْحَانِهِ وَمُقْتَضَى الْجَمْعِ بَيْنَ هَذِهِ الْأَخْبَارِ هُوَ اخْتِصَاصُ الْكِرَاهَةِ بِغَيْرِ الْمَرَاتِي وَ مَدْحِ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ مَا لَا يَشْتَمِلُ عَلَى الْمَطَالِبِ الْحَقَّةِ، وَ هَذَا هُوَ مَخْتَارُ الشَّهِيدِ فِي الذِّكْرِ وَ الشَّهِيدِ الثَّانِي فِي غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ كِتَابِهِ وَ الْمُحَقِّقِ الثَّانِي وَ صَاحِبِ الْمَدَارِكِ بَلِ الْأَوْجِهَ اخْتِصَاصُهَا بِمَا يَكُونُ مَرْجُوحًا فِي غَيْرِ حَالَةِ الصِّيَامِ لِكَوْنِهِ حَرَامًا أَوْ مَكْرُوهًا فَيَكُونُ فِي حَالِ الصُّومِ أَشَدَّ كَمَا يَكُونُ مَصْبَاحُ الْهُدَى فِي شَرْحِ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى، ج ٨، ص: ١٦٦

كَكَ فِي الْأَوْقَاتِ الشَّرِيفَةِ وَ الْأَمْكَنَةِ الْمُقَدَّسَةِ، وَ أَمَا مَا كَانَ مِنْهُ رَاجِحًا ذَا فَضِيلَةٍ فَيَكُونُ فِي الْحَالَاتِ الشَّرِيفَةِ وَ الْأَوْقَاتِ وَ الْأَمْكَنَةِ الْمُقَدَّسَةِ أَفْضَلَ، وَ عَلَى هَذَا فَيَنْبَغِي حَمْلُ الْخَبَرَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ أَعْنَى صَحِيحِ حَمَادٍ وَ خَبَرِهِ الْأَخْرَجِيُّ عَلَى التَّقْيَةِ، وَ لَا سِيَّمَا الْأَخِيرَ مِنْهُمَا الْمَشْتَمَلِ عَلَى قَوْلِ إِسْمَاعِيلَ يَا أَبَتَاهُ وَ إِنْ كَانَ فِينَا وَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ إِنْ كَانَ فِينَا، وَ أَمَا مَا اسْتَدَلَّ بِهِ فِي الْحَدَائِقِ لِنَفْيِ الْكِرَاهَةِ فِي الْمَرَاتِي مِنْ صَحِيحِ عَبْدِ اللَّهِ الْفَضْلِ مِنْ قَالَ فِينَا بَيْتَ الْحَدِيثِ وَ خَيْرَ الْحَسَنِ الْجَهْمِ مَا قَالَ فِينَا مُؤْمِنٌ بَيْتَ الْحَدِيثِ وَ نَحْوَهُمَا فَهُوَ أَجْنَبِيٌّ عَنِ الْمَقَامِ، لِكَوْنِهِ فِي مَقَامِ إِنْشَاءِ الشَّعْرِ فِيهِمْ لَا إِنْشَادِهِ مَعَ إِنْ مَا يَدُلُّ عَلَى الْكِرَاهَةِ أَخْصَرَ مِنْهُ فَيُقَيِّدُ أَوْ يَخْصُصُ بِهِ

### [الرابع عشر الجدل والمراء]

الرابع عشر الجدل والمراء و أذى الخادم و المسارعة إلى الحلف و نحو ذلك من المحرمات و المكروهات في غير حال الصوم فإنه تشتد حرمتها أو كراهتها حاله.

و في خبر المدايني و لا تنازعوا و لا تحاسدوا إلى ان قال و قال أبو عبد الله عليه السلام:

إِذَا صَمْتٌ فَلْيَصْمِمْ سَمْعَكَ وَ بَصْرَكَ مِنَ الْحَرَامِ وَ الْقَبِيحِ وَ دَعِ الْمَرَاءَ وَ أذَى الْخَادِمِ، وَ فِي خَبَرِ الْفَضِيلِ ابْنِ يَسَارِ الْمُرُورِيِّ فِي التَّهْذِيبِ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا صَامَ أَحَدُكُمْ الثَّلَاثَةَ الْأَيَّامِ فِي الشَّهْرِ فَلَا يَجَادُ لِنِ أَحَدًا وَ لَا يَجْهَلُ وَ لَا يَسْرَعُ إِلَى الْإِيمَانِ وَ الْحَلْفِ بِاللَّهِ وَ إِنْ جَهِلَ عَلَيْهِ أَحَدٌ فَلْيَحْتَمِلْهُ، وَ أَمَا اشْتِدَادُ حَرْمَةِ الْمَحْرَمَاتِ وَ كِرَاهَةِ الْمَكْرُوهَاتِ فِي غَيْرِ حَالِ الصُّومِ فِي حَالِهِ فَلَمْ أَرِ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ نَصًّ بِهَذَا الْعِنْوَانِ، نَعَمْ يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَدَلَّ لَهُ بِخَبَرِ الْمَدَائِنِيِّ وَ خَبَرِ الْفَضِيلِ، وَ قَدْ وَرَدَ تَضَاعُفُ الْحَسَنَاتِ وَ السَّيِّئَاتِ فِي إِيْتَانِ الْفَضَائِلِ وَ الرِّزَائِلِ فِي الْأَوْقَاتِ الشَّرِيفَةِ كَالْجُمُعَةِ وَ نَحْوِهَا، وَ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اجْتَنَبُوا الْمَعَاصِيَ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ فَإِنَّ السَّيِّئَةَ مَضَاعِفَةٌ فَالْحَسَنَةُ مَضَاعِفَةٌ، وَ مَنْ تَرَكَ مَعْصِيَةَ اللَّهِ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ كَمَا سَلَفَ مِنْهُ، وَ قِيلَ لَهُ اسْتَأْنَفَ الْعَمَلَ وَ مَنْ بَارَزَ اللَّهَ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ بِمَعْصِيَةٍ أَخَذَهُ اللَّهُ بِكُلْمَا عَمِلَ فِي عَمْرِهِ وَ ضَاعَفَ عَلَيْهِ الْعَذَابَ بِهَذِهِ الْمَعْصِيَةِ، وَ عَنِ ثَوَابِ الْأَعْمَالِ عَنِ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: الْخَيْرُ وَ الشَّرُّ يَضَاعَفُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦٧

و عَنِ الدَّعَائِمِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَكْثَرُوا مِنَ الصَّلَوَاتِ عَلَى يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَإِنَّهُ يَوْمٌ يَضَاعَفُ فِيهِ الْأَعْمَالُ، وَ فِي خُطْبَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي آخِرِ شَعْبَانَ مَا يَدُلُّ عَلَى تَضَاعُفِ الْخَيْرِ وَ الشَّرِّ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، قَدْ وَرَدَ النَّصُّ فِي تَضَاعُفِهِمَا فِي ذِي الْحِجَّةِ وَ فِي كُلِّ زَمَانٍ شَرِيفٍ وَ مَكَانٍ مَنِيفٍ يُمْكِنُ مِنْهَا اصْطِيَادُ تَضَاعُفِهِمَا فِي الْحَالَاتِ الشَّرِيفَةِ أَيْضًا كَحَالَةِ الصُّومِ رَزَقْنَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ الدَّوَامَ عَلَى طَاعَتِهِ وَ الْاجْتِنَابَ عَمَّا يَكْرَهُهُ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ وَ الْأَوْقَاتِ

### [فصل فيما يوجب الكفارة]



فصل فيما يوجب الكفارة المفطرات المذكورة كما انها توجب القضاء كذلك توجب الكفارة إذا كانت مع العمد و الاختيار من غير كره و لا إجبار من غير فرق بين الجميع حتى الارتماس و الكذب على الله و على رسوله بل الحقنة و القيء على الأقوى، نعم الأقوى عدم وجوبها في النوم الثاني من الجنب بعد الانتباه بل و الثالث و ان كان الأحوط فيها أيضا ذلك خصوصا الثالث، و لا فرق أيضا في وجوبها بين العالم و الجاهل و المقصر و القاصر على الأحوط و ان كان الأقوى عدم وجوبها على الجاهل خصوصا القاصر و المقصر غير الملتفت حين الإفطار، نعم إذا كان جاهلا بكون الشيء مفطرا مع علمه بحرمة كما إذا لم يعلم ان الكذب على الله و رسوله من المفطرات فارتكبه حال الصوم فالظاهر لحوقه بالعالم بوجود الكفارة.

في هذا المتن أمور (الأول): لا إشكال في وجوب الكفارة في إبطال الصوم بارتكاب مفطر من المفطرات في الصوم الذي تجب الكفارة فيه مما سيأتي في الجملة، و يدل عليه من النصوص صحيح عبد الله بن سنان المروى في الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام عن رجل أفطر من شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال عليه السلام: يعتق نسمة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر تصدق بما يطيق.

و خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله المروى في الكافي و التهذيب قال سألته عن رجل أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا قال: يتصدق بعشرين صاعا و يقضى مكانه،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦٨

و المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام انه سئل عن رجل أفطر يوما من شهر رمضان فقال: كفارته جريان من طعام و هو عشرون صاعا، و ما رواه الشيخ عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عليه السلام عن رجل أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا قال: عليه خمسة عشر صاعا لكل مسكين مد بمد النبي صلى الله عليه و آله أفضل، و خبر المشرقى الذي رواه الشيخ قده أيضا عن الكاظم عن رجل أفطر من شهر رمضان أياما متعمدا فعليه عتق رقبة مؤمنة و يصوم يوما بدل يوم، و هذه الأخيار كما ترى تدل على وجوب الكفارة بالإفطار في شهر رمضان بأى مفطر كان من دون فرق فيه بين المفطرات، مضافا الى ما ورد في بعض المفطرات بالخصوص ففي خبر المروى في التهذيب قال سمعته يقول إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان أو استنشق متعمدا أو شم رائحة غليظة أو كنس بيتا فدخل في انفه و حلقة غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك مفطر مثل الأكل و الشرب و النكاح، و خبر ابي بصير المروى في التهذيب أيضا عن الصادق عليه السلام فيمن ترك الغسل متعمدا حتى أصبح قال: يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا، و خبر المروى عن الفقيه عليه السلام فيمن أجنب بليل و لا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم، و مضمّر عبد الحميد عن بعض مواليه و فيه فمن أجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا و قضاء ذلك اليوم، و النصوص الواردة في الاستمنا و قد تقدمت، و النصوص الواردة في الجماع المتقدمة، (الأمر الثاني): انما تجب الكفارة بارتكاب مفطر من المفطرات فيما إذا ارتكبه بالعمد و الاختيار من دون كره و لا إجبار، اما اعتبار العمد و الاختيار في مقابل السهو و النسيان فلانه مع السهو و النسيان لا يكون المفطر مفطرا فلا يجب القضاء فضلا عن الكفارة كما تقدم، و اما الاختيار في مقابل الإكراه و الإجبار فلان المستفاد من الأدلة الواردة في وجوب الكفارة انها تجب فيما إذا كان بطلان الصوم على وجه العصيان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦٩

كما يشهد به ما في صحيح عبد الله بن سنان (متعمدا من غير عذر) فلا كفارة فيما لا يكون الإفطار عن العصيان و كان معذورا فيه فلا كفارة في مورد الإكراه و الإجبار على الإفطار و لعل هذا ظاهر، (الأمر الثالث): قد عرفت في الأمر الأول استفادة وجوب الكفارة في الإفطار بأى مفطر من المفطرات المذكورة للاخبار العامة الدالة على وجوبها بالإفطار، و الاخبار الخاصة الواردة في

الأكل و الشرب و الجماع و نحوها، و لكن وقع الخلاف فى بعض منها، منها الارتماس فالمشهور من القائلين بكونه مفطرا هو وجوب الكفارة بالتعمد به، و المحكى عن ابى الصلاح هو وجوب القضاء به خاصة دون الكفارة و هو الظاهر من المحقق فى النافع و العلامة فى القواعد، و يستدل للأخير بالأصل و خلو النصوص عن ذكرها مع كونها متعرضة لإيجاب القضاء الكاشف عن ورودها فى مقام الحاجة و عدم دلالة النصوص الدالة على وجوبها بارتكاب اى مفطر من المفطرات لانصرافها الى نحو الأكل و الشرب و الجماع دون نحو الارتماس، و الأقوى هو الأول و هو وجوب الكفارة فى التعمد بالارتماس لدلالة العمومات المتقدمة على وجوبها بالتعمد فى الإفطار و دلالة الأخبار المذكورة فى الارتماس على كون الارتماس من المفطرات، فلا تأمل فى وجوبها بالتعمد عليه بعد دلالة الدليل على كونه من المفطرات و وجوب الكفارة فى التعمد بما يكون منها، و منها الكذب على الله و على رسوله و قد اختلف فى وجوب الكفارة فى التعمد به أيضا، و الأقوى فيه أيضا وجوب الكفارة مع التعمد به لإطلاق المفطر عليه و عموم ما دل على وجوب الكفارة فى التعمد به بالمفطر، و لعل القائل بعدم وجوبها فيه ممن يقول بعدم كونه مفطرا للصوم، و منها الحقنة بالمائع و المحكى عن جمل السيد انه قال و قالوا فى اعتماد الحقنة و ما يتيقن وصوله الى الجوف من السعوط و فى اعتماد القيء و بلع الحصى انه يوجب القضاء من غير كفارة، و المحكى عن الشيخ فى الجمل و الاقتصاد القضاء بالمائعات خاصة، و كره الجامدات، و يحتمل ان تكون خاصة إشارة إلى انحصار القضاء بالمائعات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٠

دون الجامدات، و يشهد به ذكره الكراهة فى الجامدات، و يحتمل ان يكون إشارة إلى انحصار القضاء خاصة فى المائعات دون الكفارة فيكون قائلًا- بعدم الكفارة فى الحقنة بالمائع مع قوله بثبوت القضاء، و فى الجواهر و الأقوى ان لم ينعقد إجماع كما حكاه فى المختلف عن السيد وجوب الكفارة به (اى بالاحتقان بالمائع) لاندراجها فىمن أظفر متعمدا، اللهم الا ان يدعى انسباق غيره منها و فيه بحث انتهى، أقول ليس فى اخبار الاحتقان إطلاق المفطر على الاحتقان كإطلاقه على الارتماس و الكذب على الله، و انما القول بفساد الصوم بالتعمد به لأجل نفى الجواز عنه فى صحيح ابن ابي نصر و نفى البأس عن الجامد المشعر بثبوته فى المائع و ذلك بعد فرض ظهور الأوامر و النواهي الواردة فى المركبات فى الغيرية، و دلالتها على جزئية متعلق الأوامر أو شرطية و مانعية متعلق النواهي، و هذا و ان كان مقبولا عندنا حسبما حررناه فى الأصول لكنه ليس فى الوضوح بمثابة التعبير بالمفطر كما عبر به فى الارتماس و الكذب، و عليه فالأحوط لو لم يكن أقوى ثبوت الكفارة فى التعمد بالحقنة، و اما حديث الانصراف على تقدير صدق المفطر على الاحتقان ففيه ما مر من انه لا- يضر بالتمسك بالإطلاق، و منها القيء و لم يحك وجوب الكفارة به عن احد منا الا ما حكى المرتضى قولا بوجوبها مع القضاء و لم يعلم قائله، و يستدل لعدم وجوبها بالإجماع المدعى على عدمه كما فى صريح الخلاف، و ظاهر غيره المؤيد بعدم وجدان القائل بوجوبها مع دعوى انحصار الكفارة بمورد إفساد الصوم بالأكل أو الشرب لتبادره من الإفطار، و فيه ما لا يخفى لعدم تحقق الإجماع و انه لا يضر بالقول بوجوبها عدم وجدان القائل به إذا دل الدليل على وجوبها، و استدل لوجوبها بنصوص الكفارة فىمن أظفر عمدا كخبر مسعدة بن صدقة من تقياً متعمدا و هو صائم فقد أظفر و عليه الإعادة، و صحيح الحلبي إذا تقياً الصائم فقد أظفر، و نحوهما من الاخبار المتقدمة فى مقام بيان ما يمسك عنه، و الاستدلال بها بعد ضمها الى العمومات الدالة على وجوب الكفارة عند تعمد الإفطار أظهر من إثبات وجوبها بالتعمد بالحقنة حيث قد عرفت عدم إطلاق المفطر عليها فى شىء من الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧١

و ان استفيد مفطريتها من النهى عنها، و اما القيء فالمصرح به فى هذه الاخبار مفطريته عند التعمد به و مقتضاه لزوم الكفارة به أيضا لكن الإجماع المدعى على عدم وجوبها به و عدم وجدان القائل بوجوبها أوجب التردد فيه و اللازم فيه الاحتياط لو لم نقل

بكون وجوبها أقوى و الله العالم.

(الأمر الرابع): الأقوى عدم وجوب الكفارة في النوم الثاني من الجنب بعد الانتباه بل و الثالث و ان كان الأحوط فيهما ذلك خصوصا الثالث بل الأحسن مراعاة الاحتياط في النوم الأول إذا لم يكن من عادته الانتباه كما مر كل ذلك في مباحث ما يمسك عنه.

(الأمر الخامس): قد تقدم في فصل المعقود في اعتبار العمد و الاختيار في الإفطار حكم الجاهل بالحكم التكليفي و الوضعي و اقسامه من القاصر و المقصر و المتنبه على السؤال و غير المتنبه عليه و اختلاف الأقوال في وجوب الكفارة عليه و ما هو المختار منها، (الأمر السادس): لو كان عالما بحكمه التكليفي و جاهلا بالوضعي كما إذا كان جاهلا بكون الشيء مفطرا مع علمه بحرمة كما إذا لم يعلم بان الكذب على الله سبحانه من المفطرات فارتكبه حال الصوم فالذى عليه المصنف قده هو لحوقه بالعالم في وجوب الكفارة، و لعل منشئه هو التمسك بموثق زرارة في الرجل يأتي اهله و هو في شهر رمضان أو يأتي اهله و هو محرم و هو لا يرى الا ان ذلك حلال له قال عليه السلام: ليس عليه شيء، فإنه بعموم نفي الشيء عنه يدل على نفي الكفارة عنه في مورد الجهل بالحكم و هو حرمة المأتي به من حيث نفسه و من حيث كونه مضرا بالصوم، و لا دلالة له فيما إذا علم بحرمة من حيث نفسه و كان جاهلا- من حيث الصوم فيرجع الى العمومات الدالة على وجوب الكفارة في تناول المفطر الشامل لما إذا كان عن جهل بالحكم لاختصاص نفي البأس في الموثق بما إذا كان تناول عن الجهل بالحكم وضعا و تكليفا معا، و ما استفادة قده لا يخلو عن المنع بل الظاهر منه كون الجهل في حرمة من حيث الصوم ضرورة العلم بحلية الإتيان بالأهل من حيث نفسه فالجهل بها انما هو من حيث الصوم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٢

ففيما إذا جهل بحرمة شيء في حال الصوم من حيث الصوم يشمل الحكم بأنه ليس عليه شيء و لو كان عالما بحرمة من حيث نفسه كما في مثل الكذب على الله سبحانه إذا علم بحرمة من حيث نفسه و جهل كونه من المفطر.

### [مسألة ١- تجب الكفارة في أربعة أقسام من الصوم]

#### إشارة

مسألة ١- تجب الكفارة في أربعة أقسام من الصوم،

### [الأول صوم شهر رمضان]

الأول صوم شهر رمضان و كفارته مخيرة بين العتق و صيام شهرين متتابعين و إطعام ستين مسكينا على الأقوى و ان كان الأحوط الترتيب فيختار العتق مع الإمكان و مع العجز عنه الصيام و مع العجز عنه فالإطعام، و يجب الجمع بين الخصال ان كان الإفطار على محرم كأكل المغصوب و شرب الخمر و الجماع المحرم.

كان ما تقدم في حكم الكفارة في ارتكاب المفطرات و في هذه المسألة في الصوم الذي تجب الكفارة في إفطاره و هو أربعة أقسام من الصوم، الأول صوم شهر رمضان، و لا اشكال و لا خلاف في وجوب الكفارة بالتعمد في إفطاره، و قد دلت الأخبار

المتقدمة و الاتية عليه كما لا إشكال فى كون كفارته الخصال الثلاث اعنى العتق و الصيام و الإطعام، و انما الكلام فى كونها على نحو الترتيب أو التخيير فان فيه قولين و المشهور انه على نحو التخيير و عن الانتصار و الغنية دعوى الإجماع عليه، و استدلوا له بصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام فى رجل أفطر فى شهر رمضان متعمدا يوما واحد من غير عذر قال عليه السلام: يعتق نسمة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر تصدق بما يطيق، و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام عن رجل وقع يده على شىء من جسد امرئته فأدق فقال: كفارته ان يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا أو يعتق رقبة، و موثق سماعه سأله عن رجل أتى أهله فى شهر رمضان متعمدا قال: عليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا أو صوم شهرين متتابعين و قضاء ذلك اليوم و اين له مثل ذلك، و صحيح عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام سأله عن رجل أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا قال عليه السلام: عليه خمسة عشر صاعا لكل مسكين مدا، و خير جميل المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن رجل أفطر يوما من شهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٣

رمضان متعمدا فقال عليه السلام: ان رجلا النبى صلى الله عليه و آله فقال: هلكت يا رسول الله الى ان قال وقعت على أهلى قال صلى الله عليه و آله: تصدق و استغفر الله، و التقريب فى هذين الخبرين الأخيرين هو دلالتهما على الاجتزاء بالصدقة مطلقا و لو كانت الكفارة مرتبة لما كان وجه للاكتفاء بذكر الصدقة فقط بل مقتضى البيان ذكر الخصالين الآخرين و الانتهاء الى ذكر الصدقة عند تعذرهما، و عن فقه الرضا و من جامع فى شهر رمضان أو أفطر فعليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا لكل مسكين مد من طعام و عليه قضاء ذلك اليوم و انى له مثله. و دلالة هذه الاخبار على التخيير واضحة بل هى صريحة فيه، و المحكى عن ابن ابى عقيل و السيد فى أحد قولييه انه على وجه الترتيب بمعنى وجوب العتق أولا- و ان لم يجد فالصيام و ان لم يجد فالإطعام، و يستدل للترتيب بالمروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام ان رجلا اتى النبى صلى الله عليه و آله فقال هلكت و أهلك فقال صلى الله عليه و آله: و ما أهلكك قال: أتيت امرأتى فى شهر رمضان و انا صائم فقال النبى صلى الله عليه و آله عتق رقبة قال: لا أجد قال: فصم شهرين متتابعين فقال: لا أطيق قال: تصدق على ستين مسكينا قال: لا أجد فاتى النبى صلى الله عليه و آله بعذق (اي نخلة بحملها) فى مکتل (اي زنبيل كبير) فيه خمسة عشر صاعا من تمر فقال النبى صلى الله عليه و آله خذها فتصدق بها فقال فالذى بعثك بالحق ليس ما بين لبيتها أهل بيت أحوج إليه منا فقال خذ فكله أنت و أهلك فإنه كفارة لك.

و المروى عن كتاب على بن جعفر انه سئل أخاه عن رجل نكح امرئته و هو صائم فى رمضان ما عليه قال عليه السلام: عليه القضاء و عتق رقبة و ان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فإطعام ستين مسكينا فان لم يجد فليستغفر الله، مضافا الى الأصل العملى فى مثل المقام، حيث انه يقتضى الترتيب و هو الاحتياط اللازم لكون الشك فى التخيير و الترتيب يرجع الى الشك فى مرحلة الفراغ حيث يقطع بتعلق الذمة بالعتق لكنه يشك فى الفراغ عنه بالصيام و الإطعام لأن وجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٤

العتق لو كان تخييرا يفرغ الذمة عنه بالإتيان بالصيام و الإطعام و لو كان على الترتيب لا يفرغ عنه إلا بإتيانه الا مع العجز عنه، و الأقوى ما عليه المشهور من التخيير للشهرة المحققة و الإجماع المدعى عليه و الاخبار المستفيضة، و اشتمال بعض منها على تقديم الإطعام على الصيام و الاقتصار فى بعض منها على ذكر بعضها كصحيحة عبد الرحمن بن ابى عبد الله و موثقة سماعه المقتصر فيهما على ذكر الإطعام، ففى الصحيحة فى السؤال عن أفطر يوما من شهر رمضان قال: يتصدق بعشرين صاعا و يقضى مكانه، و فى خبره الآخر عليه خمسة عشر صاعا لكل مسكين مد بمد النبى أفضل، و فى الموثقة فى السؤال عن لزق بأهله فأنزل

قال: عليه إطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين، و كخبر المشرقي المقتصر فيه على ذكر العتق و فيه فى السؤال عمن أفطر من شهر رمضان أياما متعمدا ما عليه من الكفارة فكتب من أفطر يوما من شهر رمضان فعليه عتق رقبة مؤمنة و يصوم يوما بدل يوم، و كخبر المروزي المقتصر فيه على الصيام و قد تقدم، فان هذا الاختلاف يلائم مع التخيير، و هذا بخلاف الترتيب كما لا يخفى مع قصور سند ما يدل على الترتيب و عدم صراحة المروى عن النبى صلى الله عليه و آله فى الترتيب حيث ان ما فيه ترتيب ذكرى فقط و هو أعم، و اشتماله على كون مصرف الصدقة الواجبة عليه هو نفسه و اهله، و احتمال التقيّة عن الباقر عليه السّلام فى حكايته عن النبى صلى الله عليه و آله لموافقته مع ما يحكى المخالفين عنه صلى الله عليه و آله كأبى حنيفة و غيره، و تقيّة الكاظم عليه السّلام فى خبر على بن جعفر فى موافقتهم فى الحكم على طبق حكمهم بالترتيب و إمكان حمل خبر الترتيب على الاستحباب، مضافا الى سقوطه عن الحجية باعراض المشهور عن العمل به و أخذهم باخبار التخيير على ما هو التحقيق من اعتبار الخبر الموثوق بصدوره و سقوط الخبر عن الاعتبار بالاعراض عنه لزوال الوثوق عنه بالاعراض كما مر مرارا و الله العالم، و مع ذلك كله فالاحتياط مما لا- ينبغى تركه باختيار العتق مع الإمكان و مع العجز عنه الصيام و مع العجز عنه فالإطعام، هذا تمام الكلام فى الترتيب و التخيير،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٥

و لا- إشكال فى كفاية الإتيان بإحدى الخصال فى الإفطار بالمحلل اعنى بالإفطار بما يكون تناوله حلالا لو لا الصوم كالاتيان بالزوجة و تناول ما يحل أكله أو شربه، و انما الكلام فى تناول المحرم كأكل المغصوب و شرب الخمر و الجماع المحرم كالزنا و اللواط و قد اختلف فيه فالمشهور فيه أيضا هو كفاية الإتيان بإحدى الخصال كالإفطار بالمحلل للأصل و المطلقات الدالة على كفاية الإتيان بإحدى الخصال على وجه التخيير أو الترتيب و عدم ما يوجب تقييدها بالإفطار بالمحلل لضعف ما يدل على وجوب الجمع فى الإفطار بالمحرم، و المحكى عن الصدوق وجوب الجمع بين الخصال الثلاث، و يستدل له بخبر عبد السلام الهروى عن الرضا عليه السّلام فى اختلاف الروايات فى كفارة الإفطار فى شهر رمضان و الأخذ بأيهما و فيه قال عليه السّلام: يؤخذ بهما جميعا متى جامع الرجل حراما أو أفطر على حرام فى شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات عتق رقبة و صيام شهرين متتابعين و إطعام ستين مسكينا و قضاء ذلك اليوم، و ان نكح حلالا أو أفطر على حلال فعليه كفارة واحدة و قضاء ذلك اليوم و ان كان ناسيا فلا شىء عليه، و موثق سماعه على ما رواه الشيخ قده فى رجل أتى أهله فى شهر رمضان متعمدا قال عليه السّلام: عليه عتق رقبة و إطعام ستين مسكينا و صوم شهرين متتابعين و قضاء ذلك اليوم و من اين له مثل ذلك اليوم، بناء على عطف إطعام و صوم شهرين على ما قبلهما بكلمة (و) لا- (أو) و حمل الخبر على صورة الإفطار بالحرام، و ما فى الفقيه من ان الخبر الذى روى فىمن أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا ان عليه ثلاث كفارات فإنى افتى به فىمن أفطر بجماع أو بطعام محرم عليه لوجود ذلك فى رواية أبى الحسن الأسدى فيما ورد عليه من الشيخ أبى جعفر محمد بن عثمان العمرى انتهى، و الظاهر اتصال ذلك بالناحية لأن العمرى من الوكلاء و هم لا ينطقون الا عن الناحية و لا يخفى ان مقتضى الصناعة هو حمل الأخبار المطلقة الدالة على كفاية الإتيان بإحدى الخصال على تلك الاخبار، و تقييد المطلقات بما عدا الإفطار بالمحرم و العمل فى الإفطار بالمحرم بتلك الأخبار الدالة على وجوب الجمع بين الخصال فيه لكن الذى يمكن الاستناد إليه هو خبر عبد السلام الصرح بالتفصيل بين الإفطار بالمحلل و المحرم،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٦

و اما موثق سماعه فهو مختلف الضبط فى التعبير بكلمة (أو) أو (و) لا يصح الاستناد اليه كما ان ما فى الفقيه لم يثبت استناده إلى الناحية فلعل العمرى افتى على طبق ما استنبطه و لكن لا يصح الاستناد الى خبر عبد السلام لما فى سنده من الدغدغة و كون

مضمونه مخالف لما عليه المشهور فيكون معرضا عنه لكن الاحتياط فيه مما لا ينبغي تركه، ثم انه على القول بوجوب كفارة الجمع في الإفطار بالمحرم القدر المتيقن منه هو وجوبها في الجماع المحرم والإفطار على المحرم ذاتا كالخمر والمغصوب، و في التعدى عنهما الى كل محرم كوطى الزوجة في حال الحيض و أكل ما يضر بالبدن اشكال، و إطلاق النص يقتضيه لو لم يدع انصرافه الى المحرم بالذات و الله العالم.

### [الثانى صوم قضاء شهر رمضان إذا أفطر بعد الزوال]

الثانى صوم قضاء شهر رمضان إذا أفطر بعد الزوال و كفارته إطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يتمكن فصوم ثلاثة أيام و الأحوط إطعام ستين مسكينا.

فى هذا المتن أمور، (الأول): المشهور على وجوب الكفارة فى الإفطار فى قضاء شهر رمضان بعد الزوال و المحكى عن ابن ابى عقيل عدمه، و الأقوى ما عليه المشهور، و يدل عليه خبر بريد العجلى المروى فى الكافى و الفقيه عن الباقر عليه السلام فى رجل أتى أهله فى يوم يقضيه من شهر رمضان قال عليه السلام: ان اتى أهله قبل الزوال فلا شىء عليه الا يوما مكان يوم، و ان اتى أهله بعد الزوال فان عليه ان يتصدق على عشرة مساكين فان لم يقدر عليه صام يوما مكان يوم و صام ثلاثة أيام كفارة لما صنع، و مثله فى الدلالة على أصل وجوب الكفارة غيره مما يأتى، و استدلل لما حكى عن ابن ابى عقيل بموثق عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام فى الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان يريد ان يقضيه متى يريد ان ينوى الصيام قال: هو بالخيار الى ان تزول الشمس فإذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم و ان كان نوى الإفطار فليفطر، سئل فإن كان نوى الإفطار يستقيم أن ينوى الصوم بعد ما زالت الشمس قال: عليه السلام لا، سئل فإن نوى الصوم ثم أفطر بعد ما زالت الشمس قال: قد أساء و ليس عليه شىء إلا قضاء ذلك اليوم الذى أراد ان يقضيه، و فيه ما مر منا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٧

مرارا من سقوط الخبر عن الحجية بالأعراض عنه و قيام العمل على خلافه، فالموثق و ان كان موثقا يصح الاستناد اليه لكن بعد الاعراض عن العمل به يسقط عن الحجية بزوال الوثوق عنه بسبب الاعراض، فلا محيص إلا بالأخذ بما عليه المشهور، و لا حاجة لنا الى الجواب عن الموثق بتضعيف سنده باشماله على جماعة من الفطحية حتى يورد عليه بعدم موافقته مع من يعمل بالأخبار الموثقة من الأصحاب، بل لو كان السند قويا فى أعلى الدرجة من القوة يصير بسبب الاعراض أو هن، و أجاب الشيخ قده فى التهذيب عنه بان قوله عليه السلام ليس عليه شىء إلا قضاء ذلك اليوم محمول على انه ليس عليه شىء من العقاب لان من أفطر فى هذا اليوم لا يستحق العقاب و ان أفطر بعد الزوال و تلمزه الكفارة، و لا يخفى ما فيه من البعد و من المخالفة مع ما يدل عليه ما فى هذا الموثق من قوله عليه السلام قد أساء و من الفتوى على حرمة الإفطار فى قضاء صوم شهر رمضان المترتب عليها استحقاق العقاب و من الملازمة بين وجوب الكفارة و بين العصيان فى الإفطار و ان انفك العصيان به عن الكفارة فى بعض الموارد فهذا التوجيه ليس بشىء، و حملة فى الحدائق على التقيّة لذهاب الجمهور على عدم وجوب الكفارة فى إفطاره و لا بأس به و ان لم نحتج إليه.

(الأمر الثانى) مقتضى خبر بريد و غير واحد من الاخبار الأخرى وجوب الكفارة فيما إذا أفطر بعد الزوال و لو كان قبل العصر، و لكن المذكور فى صحيح هشام بن سالم المروى فى التهذيب هو نفي الكفارة ان وقع الإفطار قبل صلاة العصر و ثبوتها ان وقع بعدها، و فيه قلت لأبى عبد الله عليه السلام رجل وقع على أهله و هو يقضى شهر رمضان فقال:

ان كان وقع عليها قبل صلاة العصر فلا شىء عليه يصوم يوما بدل يوم و ان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم و أطمع عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلاثة أيام كفارة لذلك، و العمل على طبق خبر البريد، فهذا الخبر و لو كان صحيحا مطروح بالاعراض عنه، و يمكن حمله على ارادة دخول وقت الصلاتين بالزوال الا- ان هذه قبل هذه، و ربما يسند الى و هم النساخ بتبديله الظهر بالعصر و لكنه مع بعده و عدم جواز إبداء احتماله فى باب الاخبار لسلب الوثوق به لا يكون وجيها لعدم دخل بعد الصلاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٨

و لو كانت صلاة الظهر بل المدار على بعد الزوال و قبله، و قد يجمع بينه و بين خبر البريد بالإثم بالإفطار بالزوال و لو كان قبل صلاة العصر و بوجوب الكفارة إذا كان بعد صلاة العصر و هو أيضا ضعيف لانه مع ما فيه من البعد فرع المعارضة و قد عرفت عدم مقاومة الصحيح لذلك لسقوطه عن الحجية بالاعراض.

(الأمر الثالث) المستفاد من خبر البريد و صحيح هشام هو كون الكفارة فى إفطار قضاء شهر رمضان إطعام عشرة مساكين ان قدر عليه و الا فصيام ثلاثة أيام، و قد ورد فى اخبار آخر كونها ككفارة الإفطار فى شهر رمضان، ففى مرسل الفقيه انه ان أفطر قبل الزوال فلا شىء عليه و ان أفطر بعد الزوال فعليه الكفارة مثل من أفطر يوما فى شهر رمضان، و موثق زرارة المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السّلام فى رجل صام قضاء من شهر رمضان فاتى النساء قال: عليه السلام عليه من الكفارة ما على الذى أصاب فى رمضان لان ذلك اليوم عند الله من أيام رمضان، و خبر حفص بن سوفة المروى عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يلاعب عياله أو جاريتيه و هو فى قضاء شهر رمضان فيسبقه الماء فينزّل فقال: عليه من الكفارة مثل ما على الذى يجامع فى شهر رمضان، و عن الفقه الرضوى إذا قضيت صوم شهر رمضان أو النذر كنت بالخيار فى الإفطار إلى زوال الشمس، فإن أفطرت بعد الزوال فعليك كفارة مثل من أفطر يوما من شهر رمضان، و قد روى ان عليه إذا أفطر بعد الزوال إطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد من طعام فان لم يقدر عليه صام يوما بدل يوم و صام ثلاثة أيام كفارة لما فعل و لأجل اختلاف الاخبار فى ذلك اختلفت الأقوال فى مقدار كفارته فالأكثر على انه إطعام عشرة مساكين إن أمكن، و مع عدم إمكانه فصيام ثلاثة أيام و قد نسب الى المشهور أيضا، و يستدل لهذا القول بخبر البريد و صحيح هشام، و قد ناقش فى الاستدلال بهما صاحب المدارك باشمال خبر البريد على الحرث بن محمد و هو مجهول، و صحيح هشام على جواز فعل المفطر بعد الزوال قبل فعل صلاة العصر و هو مخالف لما ذهب إليه الأصحاب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٩

و لا يخفى ما فيه فان اشمال خبر البريد على ما قال لا يضر بحجيته بعد ان كان مما يوثق بصدوره لاستناد المشهور أو الأكثر عليه لما عرفت من كون المدار فى حجيته هو الوثوق بصدوره فكلما كان الخبر أضعف سنداً يصير بالاستناد إليه أوثق مع ان الراوى عن الحرث هو الحسن بن محبوب الذى هو من أصحاب الإجماع على انه لا- يروى إلا- عن الثقة فالجهل الحاصل من مجهولية الحرث يرتفع برواية الحسن عنه، و بالجملة فهذه المناقشة ضعيفة جدا على ما عليه بناء الأصحاب فى حجية الاخبار فى هذه الأعصار و عليه يدور مبنى الفقه فيها و لولاها للزم تأسيس فقه جديد مع كثرة الاختلاف فيما بأيدينا من الاخبار كما ان المناقشة فى صحيح هشام بسبب اشماله على التحديد ببعده صلاة العصر مندفعة بما ثبت فى الأصول من صحة التفكيك فى الخبر الواحد بالنسبة إلى مداليله فى الحجية و لو كان لأوله بالنسبة الى كل مدلول منه الى خبر آخر فيمكن التفكيك فيه فى الحجية، و المحكى عن ابنى بابويه اعنى الصدوق و أباه أن كفارة إفطار قضاء شهر رمضان بعد الزوال ككفارة إفطار شهر رمضان نفسه و يستدل له بموثق زرارة عن الباقر عليه السّلام و مرسل حفص و مرسل الفقيه و ما فى الفقه الرضوى المتقدم

جميعها أنفاً، لكن لا يصلح الاستناد بشيء منها بعد الاعراض عنها وقيام الشهرة على العمل بخلافها مع كون مرسل حفص و الفقيه قاصرین عن المعارضة مع خبر البرید و صحیح هشام و عدم حجیة ما فی الفقه الرضوی فی المقام لظهوره فی كونه من صاحب الكتاب كما يدل عليه تعقبه بقوله و روى ان عليه إذا أفطر (إلخ) فلم يبق الا- موثق زرارة و هو ساقط عن الحجیة بالاعراض و لا يحتاج الى حمله على الاستحباب.

و المحكى عن ابن البراج ان كفارة قضاء رمضان كفارة اليمين إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة مخيراً بينها و مع العجز عن الجميع فصيام ثلاثة أيام، و عن ابى الصلاح انها صيام ثلاثة أيام أو إطعام عشرة مساكين و ظاهره التخيير بينهما، و فى المدارك انه لم نقف لهذين القولين على مستند.

### [الثالث صوم النذر المعين]

الثالث صوم النذر المعين و كفارته ككفارة إفطار شهر رمضان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٠

فى هذا المتن أمران (الأول) المعروف بين الأصحاب و جوب الكفارة فى حث النذر المعين و إفطار صومه، و فى المدارك دعوى نفى الخلاف فيه و فى صوم شهر رمضان و صوم الاعتكاف الواجب، و لكنه حكى عن ابن ابى عقيل ان من جامع أو أكل أو شرب فى قضاء شهر رمضان أو صوم كفارة أو نذر فقد اثم و عليه القضاء و لا كفارة عليه، و إطلاق كلامه يقتضى نفيها فى النذر المعين أيضاً لكن لم يسند الخلاف إليه أحد من الأصحاب و لم يقم عنه دليل على النفى، و كيف كان فلا ينبغى التأمل فى وجوبها فى إفطاره كما يدل عليه الاخبار الآتية مضافا الى الإجماع و نفى الخلاف فى وجوبها.

(الأمر الثانى) اختلف فى مقدار كفارة حث النذر المعين فالأكثر كما فى المدارك انها كالإفطار فى شهر رمضان كفارة كبرى مخيرة بين العتق و الصيام و الإطعام و عن الصدوق و المحقق فى النافع انها ككفارة اليمين و هى عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم على وجه التخيير و مع العجز عن الجميع فصيام ثلاثة أيام كما نص عليه القرآن الكريم فى قوله تعالى فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ. و استدلل للأول بخبر عبد الملك بن عمرو المروى فى التهذيب فى باب النذور عن الصادق عليه السلام فىمن جعل لله عليه ان لا يركب محرماً سماه فركبه قال: و لا أعلم إلا قال: فليعتق رقبة أو ليصم شهرين أو ليطعم ستين مسكينا، و خبر على بن مهزيار المروى فى التهذيب و فيه كتب إليه (يعنى الى ابى الحسن عليه السلام) يسأله يا سيدى رجل نذر ان يصوم يوماً فوق ذلك اليوم على اهله ما عليه من الكفارة فكتب عليه السلام اليه يصوم يوماً بدل يوم و تحرير رقبة مؤمنه، و خبر القاسم الصيقل المروى فى التهذيب فى باب قضاء شهر رمضان من كتاب الصيام و فيه انه كتب إليه أيضاً يا سيدى رجل نذر ان يصوم يوماً لله فوق فيه فى ذلك اليوم على اهله ما عليه من الكفارة فأجابه يصوم يوماً بدل يوم و تحرير رقبة مؤمنه، و تقريب الاستدلال بالخبرين الآخرين مبنى على كون الأمر بالعتق فيهما على وجه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨١

التخيير بينه و بين الإطعام و الصيام، و خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السلام فىمن عاهد الله تعالى فى غير معصيته ما عليه ان لم يف بعهده قال عليه السلام: يعتق رقبة أو يتصدق بصدقة أو يصوم شهرين متتابعين، و خبر ابى بصير عن أحدهما عليهما السلام و فيه من جعل عليه عهد الله و ميثاقه فى أمر الله طاعة فحث فعليه عتق رقبة أو صيام شهرين أو إطعام ستين مسكينا، بناء على كون



النذر مثل العهد في كونهما التزاما فيجب في حثه ما يجب في حث العهد، و يستدل للثاني بصحيح الحلبي المروي في الفقيه عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الرجل يجعل عليه نذرا ولا يسميه قال: ان سميت فهو ما سميت و ان لم يسم شيئا فليس بشيء فان قلت لله على فكفارة يمين، و صحيح على بن مهزيار قال كتب بNDAR مولى إدريس يا سيدي اني نذرت أن أصوم كل سبت و ان لم أصمه ما يلزمني من الكفارة، فكتب و قرأته لا تتركه الا من علة و ليس عليك صومه في سفر و لا مرض الا ان تكون نويت ذلك و ان كنت أفطرت فيه من غير علة فتصدق بعدد كل يوم سبعة مسكين. بناء على ان يكون المروي (شبعة) بالشين المعجمة بعده الباء الموحدة بمعنى الإشباع اي إشباع المساكين إشارة إلى إطعام المساكين المعهود و هو إطعام العشرة منهم الذي احدى الخصال من كفارة اليمين أو على السهو من النساخ في عبارة التهذيب بإبدال العشرة بالسبعة و يؤيد الأخير تعبير الصدوق في المقنع بمضمونه مبدلا للسبعة بالعشرة، قال في المدارك و من شأنه أي الصدوق في ذلك الكتاب اي المقنع نقل متون الاخبار و إفتائه بمضمونها و لعل لفظ السبعة وقع في التهذيب سهوا و في المسالك ان المقنع بخط الصدوق عندي مضبوط فيه العشرة و قد اختلف الانظار في الجمع بين هذه الاخبار على وجوه، منها ما هو المحكى عن السيد المرتضى في بعض كتبه و الحلبي و العلامة في غير المختلف بحمل ما دل على ان كفارة حث النذر ككفارة الإفطار في شهر رمضان على نذر الصوم و حمل ما دل على انها كفارة اليمين على نذر غيره و ذلك لمشاركة صوم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٢

النذر مع صوم رمضان في الوجوب المعين فناسب ان تكون كفارته كفارته قالوا و هذا الحمل اولى من العمل بأحد الجانبين خاصة المستلزم لا- طراح الأخر مع تقاربهما في القوة، و لا- يخفى انه مع كونه تبرعيا لا شاهد عليه و ان ما ذكر في وجهه أمر اعتباري لا يصح الاستناد إليه أنه طرح لمدلول كليتهما لا انه عمل بهما معا، و منها حمل ما دل على انها كفارة شهر رمضان على القادر على الإتيان بها و ما يدل على كونها كفارة اليمين على العاجز عنها، و يستشهد لهذا الجمع بخبر جميل بن صالح عن الكاظم عليه السلام قال عليه السلام: كل من عجز عن نذر نذره فكفارته كفارة يمين و فيه ان الظاهر من هذا الخبر هو العجز عن فعل المنذور لا عن كفارة النذر فلا شهادة فيه على كون كفارة النذر هي كفارة اليمين عند العجز عن الإتيان بكفارة شهر رمضان فلا- بد (ح) من حمل هذا الخبر على الندب لعدم وجوب الكفارة على الناذر عند العجز عن العمل بالنذر، و منها ما احتمله في الجواهر في كتاب الكفارات من حمل ما دل على كونها كفارة شهر رمضان على النذر الذي لا يجوز مخالفته و تكون الكفارة لحنثه، و ما دل على كونها كفارة اليمين على النذر الذي تجوز مخالفته و تكون الكفارة لإيقاعه مع حمل تلك الطائفة على الندب لعدم وجوب الكفارة لإيقاع النذر الذي لا ينعقد و تجوز مخالفته و استشهد على ذلك، بخبر عمر و بن خالد المروي في التهذيب عن الباقر عليه السلام قال: النذر نذران فما كان لله فف به و ما كان لغير الله فكفارته كفارة يمين. قال في الوافي في بيان هذا الخبر لعل المراد ان ما كان لله يجب الوفاء به و مخالفته معصية و ما كان لغير الله تجوز المخالفة فيه و ان اشتركا في وجوب الكفارة بالمخالفة انتهى، أقول و لكن الكفارة فيما كان لله لأجل مخالفته و على وجه الوجوب، و ما كان لغير الله لأجل إيقاعه و على وجه الندب.

و بخبر عمر و بن حريث المروي في التهذيب عن الصادق عليه السلام في رجل قال ان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٣

كلم ذا قرابة له فعليه المشى إلى بيت الله و كل ما يملكه في سبيل الله و هو برئ من دين محمد صلى الله عليه و آله قال عليه السلام: يصوم ثلاثة أيام و يتصدق على عشرة مساكين، و حملة الشيخ في الاستبصار على الندب أو على ان يجعل ذلك شكرا بمخالفته لمعصيته دون ان يكون ذلك كفارة، أقول و حملة على الندب مبنى على ما ذكرناه من كون صيام ثلاثة أيام و التصدق

على عشرة مساكين لأجل إيقاع النذر الذى تجوز مخالفته لكونه فى معصية إذ ترك التكلم مع ذى قرابه من المعاصى فهذه وجوه ذكرت فى الجمع بين هذه الاخبار، والتحقيق هو القول بكون كفارة حنث النذر هى كفارة الإفطار فى شهر رمضان كما عليه المشهور، وعن الانتصار والغنية الإجماع عليه، ورجحان النصوص الدالة عليه لكون معارضها الدالة على كونها ككفارة اليمين موافقا مع مذهب العامة مع اعراض المشهور عن العمل به الموجب لسقوطه عن الحجية وان كان الاحتياط باختيار إطعام ستين مسكينا ومع العجز عنه وعن بقيه الخصال الإتيان بصيام ثلاثة أيام مما لا ينبغي تركه، ومما ذكرنا يظهر ما عن الحلوى والعلامة فى بعض كتبه والشهيد الثانى فى الروض من التفصيل بين نذر الصوم ونذر غيره بوجود كفارة شهر رمضان فى الأول وكفارة اليمين فى الأخير، وعن سلار والكراچكى أن كفارة النذر ككفارة الظهار ولم يظهر له وجه، وعن الراوندى انها كفارة الظهار مع الإمكان ومع العجز عنها فكفارة اليمين ولا وجه له أيضا والله العالم بأحكامه.

### [الرابع صوم الاعتكاف]

الرابع صوم الاعتكاف وكفارته مثل كفارة شهر رمضان مخيرة بين الخصال ولكن الأحوط الترتيب المذكور هذا وكفارة الاعتكاف مختصة بالجماع فلا تعم سائر المفطرات والظاهر انها لأجل الاعتكاف لا للصوم ولذا تجب فى الجماع ليلا. فى هذا المتن أمور (الأول) المشهور شهره عظيمة كادت ان تكون إجماعا وجوب الكفارة فى إبطال الاعتكاف إذا وجب الاعتكاف بل بلا خلاف فيه كما فى الجواهر بل قال: لا بأس بدعوى الإجماع وهو ككك إذ لم يثبت خلاف فى ذلك الا من ظاهر عبارة ابن ابي عقيل وهو مع انه غير ثابت ولم يكن له شاهد مما لا يصغى اليه ويدل على مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٤

وجوبها فيه غير واحد من الاخبار كخبر زرارة المروى فى الفقيه والكافى والتهديب عن الباقر عليه السلام فى المعتكف يجمع اهله قال إذا فعل فعليه ما على المظاهر، وخبر سماعة المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام فى معتكف واقع اهله فقال: هو بمنزلة من أفطر يوما من شهر رمضان، وخبره الآخر المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام فى معتكف واقع اهله قال:

عليه ما على الذى أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا، وخبر عبد الأعلى المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام فى رجل وطأ امرئته وهو معتكف ليلا فى شهر رمضان قال: عليه الكفارة قال قلت فإن وطأها نهارا قال: عليه كفارتان، واختلاف هذه الاخبار فى كمية كفارته لا يضر بالاستدلال بها على أصل وجوبها وسيأتى وجه الجمع بينها فى قدرها.

(الأمر الثانى) المصرح به فى الخبر الأخير لسماعة المروى فى الفقيه وظاهر خبره الأول هو كون كفارة الاعتكاف ككفارة شهر رمضان، وظاهر خبر زرارة هو كونها ككفارة الظهار، وانما قلنا ظاهره ذلك لانه يحتمل ان يكون المراد من قوله فعليه ما على المظاهر هو ثبوت أصل الكفارة عليه مثل المظاهر وان اختلفا فى المقدار كما يحتمل ذلك فى الخبر الأول لسماعة فى قوله عليه السلام هو بمنزلة من أفطر فى شهر رمضان، وان المشهور كما فى الجواهر على انها فى الكمية ككفارة شهر رمضان وقال بل نسبه الفاضل إلى الأصحاب تارة والى علمائنا اخرى مشعرا بدعوى الإجماع عليه وهذا هو الأقوى لتصريح خبر سماعة به و موافقته مع الشهرة وتأييده بانتسابه إلى الإجماع واقتضاء الجمع بين صريح ما فى خبر سماعة و ظاهر خبر زرارة برفع اليد عن ظهوره وحمله على التشبيه فى أصل الكفارة لا فى مقدارها أو حمله على استحباب الترتيب فإن كفارة الظهار هو كفارة شهر

رمضان لكن على نحو الترتيب كما عليه نص القران

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٥

الكريم [١] و لعل الاحتياط المذكور فى المتن فى الترتيب ينشأ من ذلك و لا بأس به.

(الأمر الثالث) المصرح به فى الشرائع كالمحكى عن الشيخ اختصاص الكفارة فى إفساد الاعتكاف بالجماع و نسبه فى المعبر الى أكثر المتأخرين، و المحكى عن المفيد و السيد المرتضى و جوبها بفعل المفطر مطلقا و لو كان غير الجماع قال فى المعبر و لا- اعرف مستندهما انتهى، و الأقوى هو الأول لاختصاص الأخبار المتقدمة الواردة فى كفارته بمورد الجماع و ليس على جوبها فى غير الجماع دليل و مع الشك فيه فالأصل المعول عليه هو البراءة.

(الأمر الرابع) الظاهر ان الكفارة فى صوم الاعتكاف لأجل الاعتكاف لا للصوم كما يدل عليه خير عبد الأعلى المتقدم فى الأمر الأول و يترتب على ذلك وجوب الكفارة بالجماع ليلا كما هو مورد الخير المذكور و تعددها بالجماع نهارا فى شهر رمضان أو فى صوم واجب يعين فيه الكفارة كالنذر المعين أو قضاء رمضان إذا أفسده بعد الزوال، و قد تجتمع فيه اربع كفارات كما إذا أكره المرء المعتكف امرته المعتكفة على الجماع فى نهار شهر رمضان، بناء على وجوب كفارة اعتكافها عليه أيضا ككفارة شهر رمضان عليه اربع كفارات اثنتان لصومه و اعتكافه، و اثنتان لصومها و اعتكافها، و قد بقى أمور فى كفارة الاعتكاف يأتى فى مسائله إنشاء الله.

و اما ما عدا ذلك من أقسام الصوم فلا كفارة فى إبطاله واجبا كان كالنذر المطلق و الكفارة أو مندوبا فإنه لا كفارة فيها و ان أفطر بعد الزوال.

قال فى المدارك هذا يعنى عدم وجوب الكفارة فيما عدا ما ذكر من أقسام الصوم موضع وفاق بين الأصحاب بل قال العلامة انه قول العلماء كافة انتهى، و فى جواز الإفطار فى الصوم الواجب غير المعين ما عدا قضاء شهر رمضان قبل الزوال و بعده احتمالان

[١] سورة المجادلة آية ٣ وَ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ تُوَعِّظُونَ بِهِ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٦

ربما يقال بالتحريم لعموم النهى عن ابطال العمل و هو ضعيف لمنع ذاك العموم و عدم ما يدل على تحريمه فى الصوم و قد نص العلامة و غيره على جواز الإفطار قبل الزوال و بعده.

## [مسألة ٢- تتكرر الكفارة بتكرر الموجب فى يومين]

مسألة ٢- تتكرر الكفارة بتكرر الموجب فى يومين أو أزيد من صوم له كفارة و لا تتكرر بتكرره فى يوم واحد فى غير الجماع و ان تخلل التكفير بين الموجبين أو اختلف جنس الموجب على الأقوى و ان كان الأحوط التكرار مع أحد الأمرين بل الأحوط التكرار مطلقا.

لا- اشكال و لا- خلاف نصا و فتوى فى تكرر الكفارة بتكرر موجبها فى يومين أو أزيد بمعنى وجوبها لكل يوم على حدة من صوم له كفارة سواء كان من شهر رمضان أو غيره و فى شهر رمضان كان من شهر واحد أو أكثر كالإفطار فى يوم من شهر رمضان هذه السنة و يوم من شهر رمضان السنة الماضية خلافا للمحكى عن احمد و الزهرى و عن أبى حنيفة ان لم يكفر فى

إحدى الروایتین عنه، و سواء قلنا بكون التكليف بالصوم فى جميع الشهر و فى الشهر الواحد تكليفا واحدا و لذا يصح الاكتفاء بنية واحدة لجميع الشهر، أو قلنا بكون التكليف به فى كل يوم تكليف مستقل على حدة له امثال مستقل و عصيان على حدة فيحتاج كل يوم إلى نية مستقلة، و انما الخلاف فى تكرر موجبها فى يوم واحد، ١- و المحكى عن مبسوط الشيخ هو عدم تكررها بتكرره فيه و كفاية كفارة واحدة و اختاره جماعة منهم ابن حمزة و المحقق فى الشرائع و النافع و المعتمر، ٢- و عن المحقق الثانى تكررهما بتكرر موجبها فى يوم واحد مطلقا، ٣- و عن السيد المرتضى تكررهما بتكرر الوطى و عدمه فى تكرر غيره، ٤- و عن ابن الجنيد التكرر فيما إذا تخلل التكفير و عدمه مع عدمه مطلقا سواء فى الوطى أو غيره، ٥- و عن العلامة فى المختلف التكرر مع تغاير جنس المفطر و عدمه مع عدمه سواء كان فى الوطى أو غيره مع تخلل التكفير و عدمه، و يستدل للاول مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٧

١- بأصالة البراءة عن الأ-كثر عن المرة، ٢- و بطواهر إطلاق النصوص الدالة على وجوب الكفارة مثل ما فى خبر سعيد بن المسيب ان رجلا قال يا رسول الله أفطرت يوما من شهر رمضان فقال: عليه السلام أعتق رقبة و صحيح عبد الله بن سنان فى رجل أفطر فى شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال: يعتق نسمة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا، و فى خبر آخر من أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة مؤمنة، فإن إطلاق هذه الاخبار يدل على كفاية عتق الرقبة أو أحد الخصالين الآخرين للإفطار فى يوم من شهر رمضان و لو مع تعدد تناول المفطر فيه لا سيما مع غلبة تعدد تناوله عن غير الصائم فى الأكل و الشرب و نحوهما خصوصا ان قلنا بتعدد الأكل بتعدد الازدراء و الابتلاع من غير فرق فى ذلك بين الجماع و غيره و ذلك مع طرح ما ورد فى تعدد الكفارة بتعدد الجماع كما أتى لضعف سنده، ٣- و بتعليق الكفارة فى أكثر النصوص كهذه النصوص و غيرها على الإفطار و هو المتحقق بالتناول الأول الموجب لفساد الصوم و بطلانه و ما يقع بعده لا يكون مفسدا له لفساده بالأول بل المنسب من الاخبار التى علقت الكفارة فيها على ما يصدق عليه المفطر و لم يعقلها على عنوان المفطر نفسه مثل ما فى خبر ابن الحجاج المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى الرجل يعيب بأهله فى شهر رمضان قال عليه السلام: عليه من الكفارة مثل ما على الذى يجمع، و غير ذلك من الاخبار يكون أيضا هو المفطر لا فعل ذلك مطلقا، ٤- و بعدم الأمر بتعدد الكفارة فى الجماع الذى يكون الغالب فيه تعدد المفطر عند ارتكابه حيث انه يحصل بالإدخال و الاستمنا و كل واحد منهما من المفطرات، و استدلل للثانى أعنى التكرر بتكرر المفطر مطلقا ١- بان تعدد السبب موجب لتعدد المسبب و الأصل عدم التداخل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٨

٢- و بان الإمساك بعد الإفطار واجب فى شهر رمضان تأدبا فيكون الإفطار بعد الإفطار كالأفطار قبله فى كونه هتكا لشهر رمضان و الكفارة انما تجب بالإفطار لكونه هتكا فتتعدد بتعدد الإفطار، و لا يخفى ما فيه بمنع تعدد السبب بعد ما عرفت من كون وجوب الكفارة معلقا على تناول المفطر و هو لا- يتكرر لانطباقه على ما يفسد به الصوم و هو تناول منه فى الأول، و بان الإمساك بعد الإفطار و ان كان واجبا فى شهر رمضان تأدبا الا انه لم يرق دليل على وجوب الكفارة بمخالفته بعد ما عرفت من تعليق وجوب الكفارة على إفساد الصوم و تناول مفسدة و لم يرد دليل على وجوبها بكل ما يكون هتكا لحرمة، و استدلل للثالث و هو التفصيل بين تعدد الوطى و تعدد غيره بالتعدد فى الأول و كفاية كفارة واحدة فى الأخير، اما الاكتفاء بالكفارة الواحدة فى غير الوطى فيما تقدم فى الاستدلال للقول الأول، و اما وجوب التعدد فى الوطى فيما ورد فى العيون و الخصال من خبر الفتح بن يزيد الجرجانى و فيه انه كتب الى ابى الحسن عليه السلام يسئله عن رجل واقع امرأة فى شهر رمضان من حلال أو حرام فى يوم عشر مرات قال عليه السلام: عليه عشر كفارات لكل مرة كفارة فإن أكل أو شرب فكفارة يوم واحد، و حكى العلامة عن ابن ابى

عقيل انه قال ذكر أبو الحسن زكريا ابن يحيى صاحب كتاب شمس المذهب عنهم عليهم السلام ان الرجل إذا جامع في شهر رمضان عامدا عليه القضاء والكفارة فإن عاود إلى المجامعة في يومه ذلك مرة أخرى فعليه في كل مرة كفارة، وقال العلامة أيضا وروى عن الرضا عليه السلام ان الكفارة تتكرر بتكرار الوطى، قال في الحدائق و يمكن ان يكون هذا الذي أرسله العلامة إشارة إلى خبر الفتح المتقدم أو إلى رواية أخرى غيره و عن المنتهى انه تأمل في سند خبر الفتح و قال لا يحضرني الآن حال رواته و نفى البعد في الجواهر عن القول بالتكرار عند تكرره، و هذا هو الأقوى إذ الخبر المذكور مقبول لا معارض له و لم يثبت قيام الشهرة على خلافه فيجب الأخذ به، و اما القول الرابع و هو المحكى عن ابن الجنيدي بتكرار الكفارة فيما إذا مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٩

تخلل التكفير و عدمه مع عدمه فليس له من الاخبار دليل، و لعله ذهب اليه لما يحكى عن أبي حنيفة من القول بعدم التكرار للإفطار في أيام متعددة من شهر رمضان إذا لم يتخلل بينها التكفير مستدلا له بأن الكفارة عقوبة على جناية تكرر سببها قبل استيفائها فداخلتا كالحد، و لا يخفى انه لو تم في الإفطار في الأيام المتعددة لأمكن القول به في يوم واحد أيضا و لكنه ممنوع، و قياس أبي حنيفة ضعيف حيث ان الدليل قام على وحدة الحد عند تعدد موجهه مع انه مبنى على التخفيف فلم يتكرر بتكرار موجهه قبل استيفائه، و هذا بخلاف التكفير حيث انه لم يقيم دليل على وحدته عند تكرار موجهه و الأصل يقتضى تكرره عند تكرار موجهه، هذا بالنسبة الى ما يحكى عن أبي حنيفة بالنسبة إلى تعدد الإفطار في أيام متعددة و مع فرض صحته فلا يتم في يوم واحد لما عرفت من عدم تكرار الموجه فيه لترتبه على الإفطار و لا يحصل الا بالتناول الأول من المفطر إلا في الوطى لقيام الدليل فيه بتكرار التكفير عند تعدده، لا يقال لو كان المدار في ثبوت الكفارة في اليوم الواحد على تناول المفطر و إفساد الصوم به يلزم عدم ثبوتها في التناول الأول أيضا ضرورة ابطال الصوم بقصد تناوله في الرتبة المتقدمة على تناوله لمكان الإخلال بالنية. لأنه يقال ما ذكرته اجتهاد في مقابل النص إذ لا شبهة في ثبوت الكفارة بالتناول الأول فيمكن ان يقال حينئذ ان الموجه لها هو قصد الإفطار المتعقب لتناول المفطر على نحو الشرط المتأخر حيث ان الإخلال بالنية مبطل للصوم لكنه لا يوجب الكفارة ما لم يتناول المفطر و لا بأس بذلك فيما إذا دل عليه الدليل، و كيف كان فهذا القول ليس له دليل، و استدلال العلامة في المختلف للقول الخامس اعنى تعدد الكفارة بتعدد موجهها مع اختلافه في الجنس و عدمه عند تعدد موجهها مع اتحاده فيه بقوله بان الكفارة تترتب على كل واحد من المفطرات فمع الاجتماع لا يسقط الحكم و إلا لزم خروج المهية عن مقتضاها حالة انضمامها الى غيرها فلا تكون تلك المهية هذا خلف، ثم أيده بخبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عليه السلام في رجل أفطر يوما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٠

من شهر رمضان متعمدا قال: عليه السلام عليه خمسة عشر صاعا، و في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام في الرجل يعبث بأهله في شهر رمضان حتى يمني قال:

عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع ثم قال لو أفطر إنسان بأكل أو شرب أو جماع و جب عليه الكفارة بالحديث الأول و لو عاد يعبث بأهله حتى امنى و جب عليه الكفارة للحديث الثاني فإنه دال على إطلاق هذا الفعل و لأن إيجاب الكفارة يتعلق على الجماع مطلقا و هو صادق على المتأخر عن الإفطار صدقه في المتقدم و ماهيته واحدة فيهما فيثبت الحكم المطلق على مطلق الماهية ثم قال و اما مع اتحاد الجنس فان كفر عن الأول تعددت الكفارة أيضا لأن الثاني جماع وقع في زمان يجب الإمساك عنه فترتب عليه وجوب الكفارة لأنها معلقة على مطلق الجماع و الثاني مساو للاول في الماهية و إذا كان موجبا للكفارة فاما ان تكون الكفارة الواجبة هي التي وجبت أولا- فيلزم تحصيل الحاصل و هو محال و ان كان غيرها ثبت المطلوب الى ان قال و اما

إذا لم يكفر عن الأول فلان الحكم معلق على الإفطار فهو أعم من المتحد والمتعدد والأصل براءة الذمة انتهى ما أردنا نقله، و لا يخفى ما فى كلامه من البداية إلى النهاية، اما قوله قده ان الكفارة تترتب على كل واحد من المفطرات (إلخ) فيه أولا ما تقدم من ان المعلق عليه الكفارة هو المفطر فمع الاجتماع ينحصر المفطر فى الأول منها و لا يكون ما عداه مفطرا لبطلان الصوم بتناول الأول منها فسقط قوله قده و إلا لزم خروج المهية عن مقتضاها حالة انضمامها الى غيرها، و اما ثانيا فلانه لو تم ما ذكره بناء على ان يكون تناول الأكل و الشرب و نحوهما بعنوان الأكل و الشرب و نحوهما موجبا للكفارة لا بعنوان كونه مفطرا فاللازم ثبوت الكفارة بفعل ما دل الدليل على إيجابه لها من غير فرق بين تغاير الأجناس أو اتحادها إذ فى متحد الجنس أيضا يلزم خروج المهية عن مقتضاها حالة انضمامها الى فرد آخر من جنسها كما لا يخفى، و اما ما أيده بصحيح ابن الحجاج فى الرجل يعث بأهله فيه انه يدل على كون الامناء بالعبث بالأهل موجب للكفارة إذا كان مفطرا لا مطلقا و لو ممن لم يكن مكلفا بالصوم و مفطريته يتوقف على كونه فى حالة الصيام لا فى ما إذا أبطل بتناول المفطر المتقدم عليه من جنسه أو من غير جنسه فسقط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩١

قوله فإنه دال على إطلاق هذا الفعل، و كذا قوله و لأن إيجاب الكفارة يتعلق على الجماع مطلقا و هو صادق على المتأخر عن الإفطار (إلخ)، و اما قوله قده و اما مع اتحاد الجنس فان كفر عن الأول تعددت الكفارة أيضا لأن الثانى جماع وقع فى زمان يجب الإمساك عنه ففيه أولا- ان وجوب الكفارة معلق على الإفطار لا على ترك الإمساك فى زمان يجب فيه الإمساك فليس فى كل ترك واجب إفطار حتى يقال بعدم التفاوت بين الفعل الأول الذى به يتحقق الإفطار و يبطل به الصوم، و بين الثانى الذى يترك به الإمساك الواجب و ثانيا فبأنه لو تم ما ذكره لا يفرق بين التكفير عن الأول و عدمه، و قوله قده ان الحكم معلق على الإفطار و هو أعم من المتحد و المتعدد عدول عما بنى عليه من الإطلاق، و تمسكه بأصالة البراءة مع فرضه إطلاق ما يوجب الكفارة من غير فرق بين المتحد و المتعدد و بين الاتحاد فى الجنس و التغاير و بين تخلل التكفير و عدمه مما لا سبيل اليه، و بالجملة فما أفاده فى المقام ليس على ما ينبغى، و لقد أجاد فى الجواهر حيث يقول بعد جملة من كلامه و ان أردت تمام العجب فالحظ ما فى المختلف و هو كما يقول و الله الهادى، و المتحصل من هذا المبحث بطوله هو عدم تكرار الكفارة بتكرر موجبه فى يوم واحد الا- بتكرر الجماع من غير فرق فى المتكرر من الموجب بين ما يكون من جنس واحد أو من أصناف متغايرة، و لا- بين ما تخلل التكفير بينها و ما لم يتخلل الا ان الأحوط التكرار مع أحد الأمرين بل الأحوط التكرار مطلقا خروجا عن خلاف من أوجه.

### [مسألة ٣- لا فرق فى الإفطار بالمحرم الموجب لكفارة الجمع]

مسألة ٣- لا- فرق فى الإفطار بالمحرم الموجب لكفارة الجمع بين ان تكون الحرمة أصلية كالزنا و شرب الخمر أو عارضية كالوطى فى حال الحيض أو تناول ما يضره.

لإطلاق ما يدل على ثبوت كفارة الجمع فى الإفطار بالمحرم الشامل لما هو محرم بالأصل أو بالعارض كما فى خبر عبد السلام المروى عن الرضا عليه السلام و فيه متى جامع الرجل حراما أو أفطر على حرام فى شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات (إلخ)، فإن إطلاقه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٢

يشمل المحرم الأصلى و العرضى، اللهم الا ان يدعى انصرافه الى المحرمات الأصلية و هو مشكل و قد تقدم الكلام فى ذلك فى

المسألة الأولى من هذا الفصل.

#### [مسألة ٤- من الإفطار بالمحرم الكذب على الله ورسوله (ص)]

مسألة ٤- من الإفطار بالمحرم الكذب على الله ورسوله (ص) بل ابتلاع النخامة إذا قلنا بحرمتها من حيث دخولها في الخبائث لكنه مشكل.

أما الكذب على الله ورسوله والأئمة عليهم السلام فقد احتمل فيه عدم وجوب الكفارة به أصلاً بناء على بطلان الصوم به بدعوى تعليق وجوبها على التعمد بالإفطار المتبادر منه إفساد الصوم بالأكل والشرب ولو تم ذلك لاختص وجوبها بتعمدهما ولكنه ممنوع لصدق المفطر على غيرهما مما يجب الإمساك عنه مع ورود النصوص على وجوبها بالجماع والاستمناة ومعاودة النوم جنباً وعليه فلا فرق بعد صدق الإفطار بالمحرم بتعمده بينه وبين غيره من المفطر المحرم، وأما ابتلاع النخامة ففي كونه من الإفطار بالمحرم أشكال من جهة الإشكال في معنى النخامة موضوعاً وفي حرمتها بعد تبين موضوعها، أما الأول ففسرها في مجمع البحرين بأن النخامة بالفم ما يخرج الإنسان من حلقه من مخرج الخاء، وهو المصرح به في الصحاح حيث يقول النخامة النخاعة وبالعكس، وعن الدروس وغيره أنها مطلق ما يخرج من الصدر أو الخيشوم، وعن بعض أن النخامة ما ينزل من الرأس ويخرج من الخيشوم، والنخاعة ما يخرج من الصدر، وقد اختلف في فساد الصوم ببلعها على ثلاثة أقوال وهي القول بأنها كالريق لا يفطر إلا إذا انفصلت عن الفم كما عن المعتمد والمنتهى، والقول بأنها لا تفطر ما لم تصل إلى فضاء الفم وتفطر إذا أصابت في فضائه إذا ابتلعها عمداً كما عن الشهيدين والعلامة في التذكرة سواء خرجت عن الصدر أو نزلت عن الرأس، والقول بالتفصيل بين ما يخرج من الصدر وما ينزل من الرأس بجواز ابتلاع الأول ما لم ينفصل عن الفم ولو وصل إلى فضاء الفم والمنع عن ابتلاع الأخير ولو لم يصل إلى الفم، وقد ذكرنا ما هو الحق في ذلك في المسألة الثالثة من مسائل الفصل فيما يجب الإمساك عنه إنما الكلام في حكم ابتلاع النخامة من حيث الحرمة والحلية فربما يقال بالحرمة لكونها من الخبائث التي تستقذرها النفوس وهي حرام لكنه بالنسبة إلى نخامة الغير وإن كان كذلك لكن بالنسبة إلى ما للإنسان نفسه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٣

ممنوع، بل المتعارف واقع بابتلاع ما للإنسان نفسه من غير كراهة واستقذار، ويمكن أن يستدل لحلية بلع ما لنفسه بصحيح عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام من تنخع في المسجد ثم ردها في جوفه لم تمر بداء في جوفه إلا أبرأته منه، ومع الشك في حرمة بلعها فالمرجع هو أصالة البراءة وكيف كان فيترتب على حرمة بلعها وجوب كفارة الجمع لو أفطر بها الصوم لإطلاق ما يدل على وجوبها الشامل لجميع المحرمات.

#### [مسألة ٥- إذا تعذر بعض الخصال في كفارة الجمع]

مسألة ٥- إذا تعذر بعض الخصال في كفارة الجمع وجب عليه الباقي.

لا بأس في بسط الكلام في المقام في أمور (الأول) الظاهر كون الجمع في الكفارة استقلالياً لا ارتباطياً بمعنى صحة التفكيك في الامتثال بإتيان البعض والعصيان بالبعض الآخر فلو أعتق مثلاً وترك الإطعام والصيام يكون العصيان بتركهما لا بترك الجميع فلا يضر تركهما بصحة عتقه نظير أداء بعض ما في الذمة من الدين، حيث إن الباقي منه لا يضر ببراءة ذمته عما آداه، فما في المستمسك من كون التكليف به ارتباطياً مستظهماً من الدليل مما ليس على ما ينبغي، وعليه فلا يكون سقوط البعض بالعجز عنه



موجبا لسقوط المقدور منه كما ان من عجز عن الخصال الثلاث يتخير بين ان يصوم ثمانية عشر يوما أو يتصدق بما يطيق، و لو عجز اتى بالممكن منهما كما سيأتى، و لو لم يرد على التخير بين صوم ثمانية عشر يوما و بين التصدق بما يطيق لكان اللازم القول بالتخير بين ما يطيق من الصوم و ما يطيق من الصدقة.

(الثانى) بناء على ارتباطية التكليف بالجمع فهل القاعدة تقتضى سقوط التكليف بالعجز عن الجمع، أو انه يجب الإتيان بالباقي وجهان، أقواهما الأخير و ذلك لاستصحاب وجوبه فيما إذا توارد عليه الحالتان اعنى حالة القدرة و العجز على ما عجز عنه كما إذا كان قادرا على الجميع فطره عليه العجز بالنسبة الى ما عجز عنه حيث كان وجوب الباقي قبل طرو العجز متحققا فيستصحب بعد طرو العجز على ما عجز عنه و هذا الاستصحاب من قبيل القسم الثالث من أقسام القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى و هو ما إذا تبدل وجود الفرد الى وجود آخر كما فى تبدل مرتبة من وجود

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٤

السواد إلى مرتبة اخرى منه فيما إذا اختلف بالتشكيك، و قد ثبت فى الأصول صحة الاستصحاب فيه بل المقام أظهر منه بما بيناه فى الأصول فى مبحث الشك فى الشرطية و الجزئية، و مع الغض عن ذلك فيمكن القول بصحة الاستصحاب فيما إذا كان المتعذر مما يتسامح به عرفا بحيث يصدق بعد تعذره بقاء الوجوب للباقي لو قيل ببقائه و ارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه بناء على المسامحة فى الموضوع فى الاستصحاب، و قد يتمسك لإثبات وجوب الباقي بقاعدة الميسور بما تقرر فى الأصول و لا بأس به، و كيف كان فلا- إشكال فى المقام فى وجوب الميسور من الخصال عند تعذر جميعه فيما إذا وجب الجمع بين الخصال و الله العاصم.

#### [مسألة ٦- إذا جامع فى يوم واحد مرات وجب عليه كفارات بعددها]

مسألة ٦- إذا جامع فى يوم واحد مرات وجب عليه كفارات بعددها و ان كان على وجه المحرم تعددت كفارات الجمع بعددها. لا- يخفى ان الظاهر من خبر الهروى المتقدم الذى فيه متى جامع الرجل حراما أو أفطر على حرام فى شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات، و ان نكح حلالا أو أفطر على حلال فعليه كفارة واحدة، بعد ضمه الى خبر الفتح الذى فيه السؤال عن رجل واقع امرأة فى شهر رمضان من حلال أو حرام فى يوم عشر مرات قال عليه السلام: عليه عشر كفارات لكل مرة كفارة، هو ان ما يجب فى المرة الواحدة من كفارة واحدة فى الإفطار بالحلال أو كفارة الجمع فى الإفطار بالحرام يتعدد بتعدد الجماع فى اليوم الواحد و هذا كما ترى مما لا خفاء فيه، و لكنه قد استصعب على صاحب الحدائق حيث يقول بقى الإشكال فى ان ظاهر الخبرين (اى خبر الفتح و ما حكاه ابن ابى عقيل عن صاحب كتاب شمس المذاهب) ان الواجب بالمتعدد من الجماع كفارة واحدة و ان كان الجماع لأجنبية الى آخر عبارته و أنت ترى ما فيه بل الظاهر منهما هو وجوب الكفارة مرات متعددة نحو ما يجب منها فى المرة الواحدة من الجمع بين الخصال أو الاكتفاء بإحداها.

#### [مسألة ٧- الظاهر ان الأكل فى مجلس واحد يعد إفطارا واحدا و ان تعددت اللقم]

مسألة ٧- الظاهر ان الأكل فى مجلس واحد يعد إفطارا واحدا و ان تعددت اللقم فلو قلنا بالتكرار مع التكرار فى يوم واحد لا تتكرر بتكررها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٥



و كذا الشرب إذا كان جرعة فجرعة.

قال فى المسالك و الأكل و الشرب مختلفان و يتعددان بتعدد الازدراء و الجماع بالعود بعد النزاع، و ما افاده بعيد فى الغاية، بل الظاهر صدق الوحدة عرفا على ما يقع فى مجلس واحد بحيث تصدق عليه الوحدة عرفا و لو كان من الأكل و الشرب و كان المشروب و المأكول مختلفه الأصناف فى سفرة واحدة كما ان تكرار الإدخال و الإخراج لا يوجبان التكرار مع صدق الوحدة عرفا بان كان تكررها فى جماع واحد و قد ظهر مما ذكرناه حكم ما فى المسألة الآتية.

### [مسألة ٨- فى الجماع الواحد إذا أدخل و اخرج مرات]

مسألة ٨- فى الجماع الواحد إذا أدخل و اخرج مرات لا تتكرر الكفارة و ان كان أحوط.

### [مسألة ٩- إذا أفطر بغير الجماع ثم جامع بعد ذلك يكفيه التكفير مرة]

مسألة ٩- إذا أفطر بغير الجماع ثم جامع بعد ذلك يكفيه التكفير مرة و كذا إذا أفطر أولا بالحلال ثم أفطر بالحرام تكفيه كفارة الجمع.

إذا أفطر بغير الجماع ثم جامع فعلى احتمال عدم تكرار الكفارة بتكرار الجماع لا ينبغى التأمل فى الاكتفاء بالتكفير الواحد و هذا ظاهر و على القول بتكررها بتكرار الجماع فالظاهر أيضا كذلك لان تعددها انما هو بتعدد الجماع لا بتعدد غيره و لا بتعدد المفطر من الجماع و غيره، و دعوى ظهور دليله فى سبب كل فرد من الجماع للتكفير و لو لم يتعدد الجماع ممنوعه، و منه يظهر انه لو جامع أولا- ثم اتى بمفطر غير الجماع يكفيه التكفير الواحد قطعاً، و إذا أفطر أولا- بالحرام ثم أفطر بالحلال تكفيه كفارة الجمع، و لو انعكس ففى وجوب الجمع تأمل لكون كفارة الجمع فى الإفطار بالحرام، و مع تأخر تناول الحرام لا يكون الإفطار بالحرام بل الإفطار تحقق بالأول منهما و هو الحلال نعم يجب الإمساك فى بقية اليوم لكن لم يقم دليل على وجوب الكفارة بتركه لتناول المفطر فضلا عن وجوب الجمع فى تناول الحرام، اللهم الا ان يقال باستفاده وجوب كفارة الجمع بتناول الحرام فى شهر رمضان و لو وقع الإفطار بغيره و هو بعيد و ان لا يخلو عن الاعتبار.

### [مسألة ١٠- لو علم انه اتى بما يوجب فساد الصوم]

مسألة ١٠- لو علم انه اتى بما يوجب فساد الصوم و تردد بين ما يوجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٦

القضاء فقط أو يوجب الكفارة أيضا لم تجب عليه.

و ذلك للعلم التفصيلى بوجوب القضاء و الشك البدوى فى وجوب الكفارة و المرجع فيه البراءة و هذا ظاهر.

و إذا علم انه أفطر أياما و لم يدر عددها يجوز الاقتصار على القدر المعلوم.

بالنسبة إلى القضاء و الكفارة أيضا إذا كان الإفطار مما يوجبها و فى المستمسك فسر المتن بجواز الاقتصار فى الكفارة و لعل وجهه كون المقام فى بيان أحكامها، و الا فالحكم فى القضاء و الكفارة سياتى من جواز الاقتصار على المتيقن منهما، و الرجوع فى الزائد المشكوك الى البراءة.

و إذا شكك فى انه أفطر بالمحلل أو المحرم كفاه احدى الخصال.

لكون إحداها المتيقن و يكون الشك في الزائد منها المرجع فيه البراءة من غير فرق بين كون الجمع بين الخصال على وجه الارتباطية أو الاستقلالية، لكون المرجح في الأقل و الأكثر الارتباطية أيضا هو البراءة.  
و إذا شك في ان اليوم الذى أفطره كان من شهر رمضان أو كان من قضاؤه و قد أفطر قبل الزوال لم تجب عليه الكفارة.  
للشك في وجوبها، لأن الإفطار قبل الزوال لو كان في قضاء رمضان لا تجب به الكفارة.  
و ان كان بعد الزوال كفاه إطعام ستين مسكينا بل له الاكتفاء بعشرة مساكين.  
لاشتماله على كفارة إفطار قضاء رمضان مع الزيادة عليها و يجوز الاكتفاء بإطعام عشرة مساكين لكون وجوبه هو المتيقن فيرجع فيما زاد عليه الى البراءة

### [مسألة ١١- إذا أفطر متعمدا ثم سافر بعد الزوال لم يسقط عنه الكفارة بلا اشكال]

مسألة ١١- إذا أفطر متعمدا ثم سافر بعد الزوال لم يسقط عنه الكفارة بلا اشكال و كذا إذا سافر قبل الزوال للفرار عنها و كذا لو بدا له السفر لا بقصد الفرار على الأقوى و كذا لو سافر فأفطر قبل الوصول الى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٧  
حد الترخص و اما لو أفطر متعمدا ثم عرض له عارض قهرى من حيض أو نفاس أو مرض أو جنون أو نحو ذلك من الأعذار ففى السقوط و عدمه وجهان بل قولان أحوطهما الثانى و أقواهما الأول.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا أفطر فى نهار صوم تجب الكفارة بإفطاره كشهر رمضان ثم سافر بعد الزوال لا تسقط عنه الكفارة قطعا لأن المسافرة بعد الزوال لا توجب سقوط فريضة الصوم بل يصح من المسافر به الصوم خصوصا إذا بدا له السفر بعد الزوال و لم ينوه من الليل على ما سيأتى البحث عنه، (الثانى) إذا سافر قبل الزوال بقصد الفرار عن الكفارة لا تسقط عنه الكفارة للاتفاق المدعى عليه كما حكاه بعض المتأخرين من ان موضع الخلاف فى غير هذه الصورة، و لانه لو لم يكن كك لصار عذرا لسائر العصاء المتتولين للمحرمات، و للجزم بوجوب الكفارة على المسافر الذى أفطر قبل بلوغه الى حد الترخص كما يأتى، و ربما يستدل له بصحيح زرارة و محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام و فيه قال أبو عبد الله عليه السلام أيما رجل كان له مال و حال عليه الحول فإنه يزكاه قلت فان وهبه قبل حله بشهر أو يوم قال: ليس عليه شىء أبدا قال و قال زرارة عنه عليه السلام انه قال انما هذا بمنزلة رجل أفطر فى شهر رمضان يوما فى إقامته ثم خرج فى آخر النهار فى سفر فأراد بسفره ذلك إبطال الكفارة التى وجبت عليه و قال انه حين رأى الهلال الثانى عشر وجب عليه الزكاة و لكنه لو وهبها قبل ذلك لجاز و لم يكن عليه شىء بمنزلة من خرج ثم أفطر، و المحكى عن المنتهى فى شرح هذا الحديث ان الظاهر ان مرجع الإشارة فى قوله (انما هذا) سقط من الرواية و فى الكلام الذى بعده شهادة لما قلناه و دلالة على ان المرجع هو حكم من وهب بعد الحول و رؤية هلال الثانى عشر انتهى، و قال فى الوافى قوله عليه السلام انما هذا بمنزلة رجل إشارة إلى قوله أيما رجل كان له مال و حال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٨

عليه الحول فإنه يزكاه و لعله سقطت كلمه (ثم وهبه) من قلم النساخ أو اكتفى عنها بدلالة ما بعدها عليها انتهى، ما فى الوافى و كيف كان فالخبر يدل على ان المسافرة لأجل سقوط الكفارة بعد وجوبها لا توجب سقوطها كما ان الهبة بعد حلول الحول لا توجب سقوط الزكاة و ان المسافرة قبل وجوب الكفارة كمن خرج ثم أفطر توجب سقوطها كما ان الهبة قبل حلول الحول توجب سقوط الزكاة فيدخل الخبر على ان المسقط للصوم بعد وجوب الكفارة لا يوجب سقوطها هذا و يرد على الاستدلال به

ان السفر في آخر النهار لا يكون مسقطا للكفارة لأنه لا يكون موجبا لسقوط وجوب الصوم لصحة الصوم عن المسافر إذا شرع فيه بعد الزوال كما سيأتي فالخبر أجنبى عما نحن فيه من حكم سقوط الكفارة بطرو مسقط الصوم كما لا يخفى، وبنى العلامة و من تأخر عنه حكم المسألة على مسألة امتناع أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرط المأمور به و عدمه، و قال فعلى الأول تسقط الكفارة لانتفاء الأمر بالصوم، و على الثاني تجب لثبوت الأمر بالصوم قبل تحقق المسقط للصوم و وجوب الصوم الى ان يأتي بالمسقط فكان الإفطار عن الصوم الصحيح الواجب الموجب للكفارة بعموم ما يدل على ثبوتها بالتعمد بالإفطار و ليس فى البين ما يوجب سقوطها بعد ثبوتها، و أورد عليه فى المدارك بعدم المنافاة بين الحكم بامتناع التكليف بالفعل مع علم الأمر بامتناع الشرط و بين الحكم بثبوت الكفارة، لتحقق الإفطار فى صوم واجب بحسب الظاهر و شيدته فى الحدائق مع زيادة بسط فى المقال، و قال ان الاحكام الشرعية و التكاليف الواردة من الشارع انما بنيت على الظاهر لا- على نفس الأمر و الواقع إلى آخر ما أفاده فى ذاك الموضوع مما لا يرجع الى محصل، و التحقيق عندى ان المانع من صحة الصوم و المسقط لوجوبه من السفر و المرض و نحوهما هو المتحقق منه بوجوده العيني الخارجى من غير فرق فى ذلك بين ما يكون شرطاً للوجوب و كان دخيلاً فى الملاك، أو كان شرطاً للواجب و كان دخيلاً- فى تحصيل الملاك-ك بعد الفراغ عن تماميته، و لا- بين كون وجوده العيني قهرياً أو كان تحققه بالاختيار فما لم يتحقق السفر مثلاً يكون المكلف مأموراً بالصوم واقعا لوجود المقتضى له و عدم المانع، لان المانع عنه هو السفر الخارجى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٩

و لو كان موجبا لزوال الملاك، و يشهد بذلك القطع بوجوب إمساك المسافر ما لم يخرج عن حد الترخيص و جوبا واقعا لا ظاهريا، و انه يجب بعنوان الصوم لا- بعنوان وجوب الإمساك كمن أفطر عامدا فى شهر رمضان حيث يجب عليه الإمساك فى بقيه يومه تأدبا من غير فرق فى ذلك بين علمه بتعقب سفره الى الخروج عن حد الترخيص و عدمه، بل و لا بين علم الأمر و جهله به لو فرض جهله و العياذ بالله، و يشهد بذلك انه لو لم يخرج عن حد الترخيص الى الزوال ثم ندم عن السفر و عزم على عدمه بعد الزوال فإنه يصح منه صومه، و لا- يجب عليه القضاء، و ليس ذلك إلا لأجل كون الإمساك المتحقق منه قبل الزوال صوما حقيقه، و الا- لوجب عليه القضاء لانقضاء وقت تجدد نيته بعد الزوال، و على ذلك يترتب وجوب الكفارة بالإفطار عمدا و لا يسقط باختيار المسافرة لاسقاطها قبل الزوال، و اما مسألة امتناع أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرط المأمور فهى غير مرتبطة بالمقام مع انه لا أساس لها أصلا، بناء على ما هو التحقيق من كون جعل الاحكام لموضوعاتها على نهج القضايا الحقيقية لا الخارجية، و عليه فلا- يبقى مجال للبحث عن إمكان الأمر مع العلم بانتفاء شرط المأمور أو امتناعه، فان قلت ما ذكرته ينافى مع اشتراط التكليف بالصوم و صحته على خلوه المكلف عن موانعه فى جميع انات النهار، فلو طرء الحيض فى آخر آنات النهار لا تكون مكلفا بالصيام من أول النهار و لا يصح منها الإمساك من اوله فيكون وجوب الإمساك و صحته فى الآنات المتقدمة مشروطا بالخلو عن الموانع الى آخر الآنات على نحو الشرط المتأخر.

قلت هذا الذى ذكرته لا ينافى مع ما ذكرناه لان اشتراط صحة الإمساك فى الآنات المتقدمة على عدم طرو الموانع فى الآنات التالية لها انما يوجب رفع الوجوب و بطلان الإمساك عند تحقق الموانع فى آن تحققها، لا رفعه بالعلم بتحققها فى آن تحققها قبل تحققها و ان علم بتحققها فى وقت تحققها لانه كما يعلم بتحققها فى الآن المتأخر يعلم بعدم تحققها قبل مجيئى آن تحققها، و ما ذكرناه لا يخلو تصوره عن الغموض لكن يمكن ان يلقاه من كان له سمع و هو على ذلك شهيد و الله العاصم،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٠

و مما ذكرناه ظهر حكم ما إذا سافر لا بقصد الفرار عن الكفارة، فإنه أيضا لا يوجب سقوطها على الأقوى كما هو المشهور،

خلافًا للمحكي عن المختلف فحكم بسقوطها ولا-وجه له، (الثالث) لو سافر فأفطر قبل الوصول الى حد الترخيص، و قد تبين حكمه مما تقدم و انه يجب عليه الكفارة من غير اشكال بل لعله مما اتفق عليه و انعقد عليه الإجماع قال في الجواهر و سيأتي من المصنف (يعني المحقق) الجزم بوجوب الكفارة على من أفطر من المسافرين قبل البلوغ الى حد الترخيص و ان سافر بعد ذلك، و لعله يخرج عن موضع النزاع أيضا، (الرابع) لو أفطر متعمدا ثم عرض له عارض قهري من حيض أو نفاس أو مرض أو جنون أو سفر قهري بان أزعج من محل اقامته و اخرج الى محل آخر بالسير في مسافة التقصير، ففي سقوط الكفارة به و عدمه قولان، و المختار عند الأكثر كما في الجواهر هو الأخير، و عن الخلاف الإجماع عليه، و المحكي عن فوائد الشرائع حكاية الأول أعني السقوط عن بعض، و في الجواهر انه لم يتحقق قائله، و وجه القولين يظهر مما تقدم، و الأقوى ها هنا أيضا هو عدم السقوط لما تقدم و لما يمكن ان يقال بان المدار في وجوب الكفارة هو حصول هتك الحرمة بالجرأة على عصيان المولى و تهتك حرمة الحاصل بالإفطار قبل تحقق المسقط، هذا و لكن الحق هو ما تقدم من عدم انتفاء التكليف بالإمساك ما لم يتحقق المسقط و لو مع العلم بأنه يتحقق في الان المتأخر.

(الخامس) لو أفطر متعمدا ثم بان انه من شوال كما في يوم الشك منه إذا أفطر قبل ثبوت كونه من شوال و ظاهر غير واحد منهم هو سقوط الكفارة فيه، و ان سقوطها من المسلمات، و نفى عنه البأس في الجواهر ان كان إجماعا أو قلنا بان المدار في وجوبها هو تعمد الإفطار في شهر رمضان واقعا قال قده و الافناء على مدار الكفارة التكليف شرعا ظاهرا يتجه (ح) و وجوبها فيه أيضا كما لو طرء الحيض و نحوه، أقول و لا ينبغي التأمل في كون المستفاد من النصوص هو كون المدار في وجوبها هو التكليف بالصوم في شهر رمضان واقعا، و انه في مورد طريان الحيض و نحوه أيضا ما لم يطرء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠١

مكلف بالصوم واقعا، فالحق في هذه الصورة أعني صورة تبين كون اليوم من شوال عدم وجوبها بعد التبين و الله العالم، و هذا الأمر هو الذي تعرض له المصنف قده في المسألة الآتية و هي قوله

### [مسألة ١٢- لو أفطر يوم الشك في آخر الشهر ثم تبين انه من شوال]

مسألة ١٢- لو أفطر يوم الشك في آخر الشهر ثم تبين انه من شوال، فالأقوى سقوط الكفارة و ان كان الأحوط عدمه، و كذا لو اعتقد انه من رمضان ثم أفطر متعمدا فبان انه من شوال أو اعتقد في يوم الشك في أول الشهر انه من رمضان فبان انه من شعبان. و الحكم في الجميع هو سقوط الكفارة لكون المدار في ثبوتها و هو تعمد الإفطار في شهر رمضان غير المتحقق في الجميع.

### [مسألة ١٣ من أفطر في شهر رمضان عالما عامدا ان كان مستحلا فهو مرتد]

مسألة ١٣- قد مر ان من أفطر في شهر رمضان عالما عامدا ان كان مستحلا فهو مرتد، بل و كذا ان لم يفطر و لكن كان مستحلا له، و ان لم يكن مستحلا عزز بخمسة و عشرين سوطا فان عاد بعد التعزير عزز ثانيا فان عاد كذلك قتل في الثالثة، و الأحوط قتله في الرابعة.

و قد مر البحث عنه مفصلا في ص ٤٢٦ من المجلد السادس

### [مسألة ١٤- إذا جامع زوجته في شهر رمضان و هما صائمان مكرها لها كان عليه كفارتان]

مسألة ١٤- إذا جامع زوجته في شهر رمضان و هما صائمان مكرها لها كان عليه كفارتان و تعزيران خمسون سوطا فيتحمل عنها الكفارة و التعزير و اما إذا طاعته في الابتداء فعلى كل منهما كفارته و تعزيره، و ان أكرهها في الابتداء ثم طاعته في الأثناء فكذلك على الأقوى و ان كان الأحوط كفارة منها و كفارتين منه، و لا فرق في الزوجة بين الدائمة و المنقطعة.

في هذه المسألة أمور (الأول) لا- ينبغي الإشكال في وجوب كفارتين على المرء إذا أكره امرئته على الوطى و هما صائمان في الجملة، للإجماع على وجوبها عليه كما ادعاه غير واحد من الأساطين، و في المعبر قال علمائنا من أكره امرئته على الجماع عزر خمسين سوطا و عليه كفارتان و لا- كفارة عليها، و قال في الحدائق قد صرح الأصحاب من غير خلاف يعرف بان من أكره زوجته على الجماع في نهار شهر رمضان و هما صائمان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٢

فإن عليه كفارتين و لا كفارة عليها، و يدل على ذلك خبر مفضل بن عمر المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام في رجل أتى امرئته و هو صائم و هي صائمة فقال: ان استكرهها فعليه كفارتان و ان كانت طاعته فعليه كفارة و عليها كفارة، و ان أكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا نصف الحد، و ان كانت طاعته ضرب خمسة و عشرون و ضربت خمسة و عشرون سوطا، و الاشكال في الاستدلال به بأن إبراهيم بن إسحاق الذي راويه ضعيف متهم، و المفضل بن عمر ضعيف جدا، كما في المعبر مدفوع بما هو المختار عندنا من حجية الخبر الموثوق بصدوره و ان من أقوى المنشأ للوثوق به هو استناد الأصحاب اليه و اعتمادهم عليه الموجود في هذا الخبر فلا موقع للإشكال فيه من حيث سنده كما لا موقع للإشكال من حيث دلالة بأن المرأة مع صيرورتها مكرهة لا عصيان لها و لا كفارة عليها، و لا يقيم عليها الحد لكي يتحمل عنها الزوج لا سيما إذا قلنا بعدم فساد صومها اما مطلقا، كما هو المشهور بل ظاهر التذكرة الإجماع عليه أو فيما إذا فعل بها من غير اختيارها فإنه اجتهاد في مقابل النص مع إمكان ان يقال ان الكفارة و التعزير يقعان في مقابل إكراهها لا لأجل تحمل الزوج عنها، و ليس في لفظ الخبر كلمة التحمل حتى يستشكل بعدم تحققها في حقها حتى يتحملها عنها الزوج، و بالجملة فهذا القدر الذي يستفاد من الخبر في الجملة مما لا اشكال فيه، (الأمر الثاني) ظاهر المتن كغيره من المتون تقييد الحكم بكون الصوم من شهر رمضان، و لكن النص المذكور خال عن التقييد، و عليه فيمكن طرو الحكم في كل ما له كفارة من الصوم الواجب عليهما كما يمكن اختصاصه بشهر رمضان و قضائه لو ضاق وقته و صار متعينا، و لعل وجه التقييد بخصوص شهر رمضان انسباقة من النص مع كون الحكم مخالفا للقواعد و الأصل و دعوى الانسباق ليست ببعيد، (الثالث) لا إشكال في ان على كل منهما كفارته و تعزيره إذا طاعته في الابتداء و إذا أكرهها في الابتداء ثم طاعته في الأثناء ففي ان على كل منهما ح كفارته أو انه تجب كفارتها عليه كما لو لم تطاوع في الأثناء أو انه تجب كفارتان عليه و كفارة عليها احتمالات، و وجه الأول اما وجوب كفارة واحدة على الرجل فلان الظاهر من النص

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٣

اعتبار استمرار الإكراه إلى الفراغ في وجوب الكفارتين عليه فيبقى غيره على مقتضى الضوابط الذي منه ما إذا طاعته في الأثناء، و اما وجوبها على المرأة فلأنها لمطاوعتها متعمد فعل المفطر فتجب عليها الكفارة، و وجه الثاني اما وجوب الكفارتين عليه فلانه بإكراهه إياها تجب عليه الكفارتان لإطلاق النص الدال على وجوبهما بإكراهه إياها الشامل لما استمر الإكراه إلى الفراغ أو صارت مطاوعة في الأثناء، و ليس ما يدل على تقييد الإكراه بالاستمرار إلى الفراغ فمقتضى الإطلاق و انتفاء ما يوجب التقييد هو وجوب الكفارتين عليه و لو طاعته في الأثناء، و اما عدم وجوب شيء عليها فلبطالان صومها بحدوث الجماع بالإكراه لأن المكروه في تناول المفطر يبطل صومه، و يجب عليه قضائه و ان لم يكن عاصيا في الإفطار و لا- تجب عليه الكفارة لأنها عند مطاوعتها لم تكن صائمة حتى يبطل صومها بالمطاوعة لكي تصير الكفارة واجبة عليها، و وجه الثالث اما وجوب كفارتين على

المرء فلما تقدم في وجه الاحتمال الثاني من إطلاق النص في وجوبهما عليه بإكراهه إياها، واما وجوب كفارة واحدة على المرأة فلصحة صومها ما لم تطوع اما مطلقا، أو فيما إذا فعل بها من غير اختيارها، و لعل الأقوى هو وجوب كفارتين على المرء لا كراهة إياها و اعتبار استمرار الإكراه إلى الفراغ مما لا شاهد عليه، و الظاهر كفاية تحققه منه و لو في حال حدوث الجماع، و وجوب كفارة عليها فيما إذا كان العمل عليها بالإجبار من غير اختيار منها، و مع اختيارها بالإكراه بسبب توعيد المكروه فالأقوى بطلان صومها به، و معه فلا- تجب عليها الكفارة بالمطوعة في الأثناء لبطلان صومها بحدوث الفعل باختيارها و لو بالإكراه، و ليست المطوعة على الجماع تكرر للجماع حتى يقال بإيجابه الكفارة مع إمكان المنع عن إيجابه لتكررها فيما إذا لم يوجب المتقدم منه للكفارة كما لا يوجب حدوثه في المقام لها لمكان الإكراه، (الأمر الرابع) لا فرق في الزوجة بين الدائمة و المنقطعة أيضا لإطلاق النص بناء على صدق المرأة المضافة إلى المرء على المنقطعة أيضا فيقال عليها انها امرئته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٤  
كما هو المعبر في النص فيشمها الحكم.

### [مسألة ١٥- لو جامع زوجته الصائمة و هو صائم في النوم لا يتحمل عنها الكفارة]

مسألة ١٥- لو جامع زوجته الصائمة و هو صائم في النوم لا يتحمل عنها الكفارة و لا التعزير كما انه ليس عليها شيء و لا يبطل صومها بذلك و كذا لا يتحمل عنها إذا أكرهها على غير الجماع من المفطرات حتى مقدمات الجماع و ان أوجبت إنزالها. ذهب الشيخ في الخلاف الى وجوب كفارتين على المرء بجماعة مع زوجته الصائمة في حال نومها كما في حالة يقظتها مع الإكراه و الأقوى عدم وجوب التحمل عنها في حالة النوم لكون النص في مورد الإكراه، و حيث ان الحكم مخالف مع القاعدة و الأصل يجب الاقتصار على مورد قيام الدليل عليه، و لا يجوز التعدى عنه الى ما لا يشمله الدليل، و لا يبطل صومها بوطئها في حال نومها لعدم تحقق المفطر منها كما هو واضح، و لا يتحمل عنها التعزير أيضا، و منه يظهر انه لا يتحمل عنها الكفارة بإكراهها على ارتكاب مفطر آخر غير الجماع و لو كان من مقدمات الجماع المنتهى الى إنزالها الموجب لفساد صومها، كل ذلك لوجوب الاقتصار على مورد النص.

### [مسألة ١٦- إذا أكرهت الزوجة زوجها لا تتحمل عنه شيئا]

مسألة ١٦- إذا أكرهت الزوجة زوجها لا تتحمل عنه شيئا. و ذلك أيضا للزوم الاقتصار على مورد النص في الحكم المخالف مع القاعدة.

### [مسألة ١٧- لا تلحق بالزوجة الأمة إذا أكرهها على الجماع و هما صائمان]

مسألة ١٧- لا- تلحق بالزوجة الأمة إذا أكرهها على الجماع و هما صائمان فليس عليه الا كفارته و تعزيره و كذا لا تلحق بها الأجنبية إذا أكرهها عليه على الأقوى و ان كان الأحوط التحمل عنها خصوصا إذا تخيل انها زوجته فأكراهها عليه. اعلم ان المضبوط من النص في كتب الفروع و الأصول هو ما حكيناه من خبر المفضل في رجل اتى امرئته و هو صائم و هي صائمة. بإضافة الامرأة إلى الضمير الراجع الى الرجل، و قال في الجواهر بل لم نعثر على نسخة بالتجريد عن الإضافة، لكن صاحب الحدائق أسند إلى الفخر بأنه في الإيضاح غير الرواية فبدل لفظ امرئته في الخبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٥

بامرئىء بحذف الضمير، وقال: و كأنه سهو منه (قده)، لان الموجود فى كتب الاخبار و كذا فى كتب الفروع إثبات الضمير كما نقلناه انتهى ما فى الحقائق، أقول فعلى ما هو المضبوط من لفظ الخبر فى كتب الأصول و الفروع ينبغى القطع بعدم شمول الخبر للأمة و لا الأجنبية لعدم صدقها عليهما، إذ لا يقال لهما انهما امرأة الرجل، و هذا فى الأجنبية ظاهر، و فى الأمة أيضا كك، و مع كون الحكم مخالفا مع القواعد و الأصول يلزم الاقتصار على مورد دليله، و لنعم ما فى المعتبر فى الرد على الشيخ قده فى ذهابه الى ثبوت الحكم فى النائمة حيث يقول ذلك الحكم ثابت على خلاف الأصل و لا يلزم من ثبوته فى مورد لوجود الدلالة ثبوته فى مورد آخر مع عدمها انتهى ما فى المعتبر، و على ما ينسب إلى الإيضاح فالظاهر أيضا كذلك، لان اندراج الأمة فى المرأة ممنوع لانسباق المزوجة من المرأة كما تنسيق المزوجة من الزوجة أيضا، و دعوى إلحاقها بالمزوجة و ان لم تكن مندرجة فيها ضعيفة هذا بالنسبة إلى الأمة، و اما الأجنبية فقد يقال بإلحاقها بالمزوجة لا غلظية إكراهها على الجماع، و فيه ان اغلظية إكراه الأجنبية و ان كانت مما لا ريب فيها الا ان كونها موجبة لوجوب كفارتها على المكروه ممنوع، لاحتمال ان تكون الاغلظية موجبة لسقوط الكفارة إذ قد يكون عظم الذنب موجبا لسقوط التكفير لعدم قبوله له، إذ الكفارة انما هى للتدارك لما صدر منه من الخطيئة و هى قد لا تقبل التدارك كما فى ترك الحج مع الاستطاعة إليه حيث انه ورد فى تاركة بان الله غنى عن العالمين، و لم يبين له حدا و لا- كفارة، لكن فى الجواهر ان الانصاف قوة القول بها، فالاحتياط لا ينبغى تركه خصوصا لو أكرهها على انها زوجته ثم بان أنها أجنبية، إذ لا عظم فيه ح للذنب كما لا يخفى انتهى، و لعل المصنف قده الى ذلك يشير بالاحتياط فى قوله لا سيما فيما إذا تخيل انها زوجته و الله العالم.

### [مسألة ١٨- إذا كان الزوج مفطرا بسبب كونه مسافرا أو مريضا]

مسألة ١٨- إذا كان الزوج مفطرا بسبب كونه مسافرا أو مريضا أو نحو ذلك و كانت زوجته صائمة لا يجوز له إكراهها على الجماع و ان فعل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٦

لا يحتمل عنها الكفارة و لا التعزير و هل يجوز له مقاربتها و هى نائمة إشكال.  
فى هذه المسألة أمور (الأمر الأول) إذا كان الزوج مفطرا و كانت الزوجة صائمة ففى جواز إكراهه إياها على الجماع و عدمه وجهان، فعلى القول بعدم فساد صومها به اما مطلقا على خلاف التحقيق، أو فيما إذا كان فعله بالإجبار بلا ارادة منها، فالحق هو الجواز لكونه مباحا غير مفطر لها، فالمقتضى للتحريم متنف (ح) و هو فساد الصوم إذ المفروض ان صومها لا يفسد بذلك اما مطلقا، أو فيما إذا كان بلا ارادة منها و لو بالإكراه، و على القول بفساد صومها بذلك فيما إذا كان بإرادة منها إرادته ناشئة عن الإكراه، ففى المدارك ان الأصح التحريم لأصالة عدم جواز إجبار المسلم على غير الحق الواجب عليه انتهى، و ظاهره عدم ثبوت حق الانتفاع عن البضع للزوج فيما إذا توقف على ارتكاب محرم عليها من إفطار محرم عليها أو ترك صلاة واجبة عليها و نحوهما، و استشكل فيه فى الجواهر و قال (قد) و فيه بحث و لم يبين وجهه، و ربما يتمسك لجواز إكراهها بعموم ما دل على ثبوت حق الانتفاع بالبضع للزوج، و ان كان التمكين حراما عليها من جهة ترتب الإفطار العمدى عليه المحرم عليها، فيجوز على الزوج إكراهها، و يجب عليها الامتناع ما أمكن، و فيه منع ذاك العموم، و المتيقن مما ثبت هو إطلاق وجوب اطاعتها له فى الاستمتاع المترتبة على الزوجية، و من الواضح تقييده بما لا يكون محرما عليها إذ لا يعقل وجوب الإطاعة فيما يحرم عليها



كما لا يخفى، وقد يستدل للجواز بإطلاق قوله تعالى نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ. وفيه أيضا انه لا يثبت الحق للزوج فيما يكون محرما عليها، كما لا دلالة له في ثبوته له فيما يحرم عليه، وهذا ظاهر، فالحق عدم جواز إكراهها على الجماع و ان كان الجماع جائزا للزوج لأجل كونه ممن لا يجب عليه الصيام.

(الأمر الثاني) لو أكرهها على الجماع ففي تحمله عنها الكفارة والتعزير قولان، قال في الجواهر المحكى عن بعضهم وجوب الكفارة عنها عليه، واحتمل في القواعد سقوطها عنه مستدلا بكونه مباحا غير مفطر لها، ومقتضى استدلاله للسقوط مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٧

هو ثبوتها لو كان الفعل حراما عليه كما هو الحق حسبما مر في الأمر الأول، والأقوى هو السقوط حتى فيما إذا كان الفعل حراما على الزوج، لعدم اندراجه في مورد النص وهو ما إذا كانا كلاهما صائمين لا ما إذا لم يكن الزوج صائما.

(الأمر الثالث) قال المصنف قدس سره وهل يجوز له مقاربتها وهي نائمة إشكال، وقال في المستمسك الإشكال يبنى على ثبوت الحق وعدمه في المقام نظير ما تقدم في الإكراه، أقول بناء على عدم ثبوت الحق للزوج ينبغي القول بالجواز، وذلك لانه وان لم يكن له حق في حال كون الزوجة صائمة الا ان مقاربتة معها مباح تكليفا، والمفروض حليتها للزوج لعدم كونه صائما، وعدم تكليف الزوجة بالمنع عنها لكونها نائمة، وعدم بطلان صومها بها لعدم ارادتها لها و كونها بغير اختيار منها، فالمقتضى للجواز متحقق ولا مانع عنه، فاللازم هو القول بالجواز والله سبحانه هو العالم بأحكامه.

#### [مسألة ١٩- من عجز عن الخصال الثلاث في كفارة مثل شهر رمضان]

مسألة ١٩- من عجز عن الخصال الثلاث في كفارة مثل شهر رمضان تخير بين ان يصوم ثمانية عشر يوما أو يتصدق بما يطيق و لو عجز اتى بالممكن منهما و ان لم يقدر على شيء منهما استغفر الله تعالى و لو مرة بدلا عن الكفارة و ان تمكن بعد ذلك منها اتى بها.

وقع الخلاف فيما لو عجز عن الخصال الثلاث فيما تجب ذلك تخيرا أو تعيينا على أقوال، فالمحكى عن المفيد والمرضى و الحلبي أنه يصوم ثمانية عشر يوما و استدلوا لذلك بخبر ابى بصير و سماعه المروى في التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام، و لم يقدر على العتق، و لم يقدر على الصدقة، قال عليه السّلام: فليصم ثمانية عشر يوما عن كل عشرة مساكين ثلاثة أيام.

و الخبر الآخر لأبى بصير المروى في التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام عن الرجل ظاهر امرته فلم يجد ما يعتق، و لا ما يتصدق، و لا يقوى على الصيام، قال عليه السّلام: يصوم ثمانية عشر يوما لكل عشرة مساكين ثلاثة أيام.

و المحكى عن مقنع الصدوق و عن ابن الجنيد انه يتصدق بما يطيق،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٨

و يستدل له بصحيح عبد الله بن سنان المروى في الكافي و التهذيب عن الصادق عليه السّلام في رجل أفطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال عليه السّلام: يعتق نسمة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكينا. فان لم يقدر تصدق بما يطيق.

و خبره الآخر عنه عليه السّلام في رجل وقع على أهله في شهر رمضان فلم يجد ما يتصدق به على ستين مسكينا قال: يتصدق بقدر ما يطيق.



و المحكى عن المختلف و الدروس هو التخيير بين صيام ثمانية عشر يوما و بين الصدقة بما يطبق، و عليه غير واحد من الأصحاب، و يستدل له بكون التخيير هو مقتضى الجمع بين تلك الاخبار، و أورد عليه في المدارك بان الحكم بالتخيير للجمع بين تلك الاخبار جيد لو تكافأ السند ان لكن الأمر بخلاف ذلك، و قد اختار الأخذ بما يدل على وجوب التصديق بما يطبق لضعف ما يدل على وجوب ثمانية عشر، و ظاهره بل صريحة صحة الحكم بالتخيير لو تم التكافؤ سندا، و لا يخفى ما في اعتراضه على ضعف السند بعد كون الأخبار الدالة على صوم ثمانية عشر معمولاً بها، و لا ينظر الى جمل روايته، و لا الى عدم التعرض فيه مدحا أو قدحا، لكن الكلام في صحة الجمع بينها و بين ما يدل على التصديق بما يطبق بالحمل على التخيير، لان الخبر الأول المروى عن ابي بصير و سماعه مطلق بالنسبة الى ما يجب فيه الشهران المتتابعان و يشمل شهر رمضان و غيره، و ما ورد في وجوب التصديق بما يطبق وارد في شهر رمضان، و مقتضى الصناعة في الجمع بين المطلق و المقيد هو تقييد إطلاق خبر ابي بصير و سماعه بما عدا شهر رمضان، و القول في شهر رمضان بوجوب التصديق بما يطبق و الخبر الثاني لأبي بصير في مورد الظهار، و لا منافاة بين وجوب صوم ثمانية عشر فيه و بين وجوب التصديق بما يطبق في شهر رمضان، و مقتضى ذلك هو تعيين التصديق بما يطبق في شهر رمضان كما نسب الى الصدوق و ابن الجنيد، و لا يخفى ان ذلك لو لم يكن أقوى لكان أحوط، و المحكى عن منتهى العلامة هو الترتيب بين التصديق بما يطبق و بين صوم الثمانية عشر بوجوب الأول مع إمكانه، و مع العجز عنه فالثاني، و هو بعيد لا وجه له، و لا يخفى ان مقتضى الصناعة هو القول بتعيين التصديق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٩

بما يطبق بعد العجز عن الإتيان بالخصال كلها، و لا أقل من كون اختياره هو الأحوط لكونه فردا من الواجب المخير مع احتمال تعيينه، و كيف كان فلا إشكال في الاجتزاء بالإتيان، إنما الكلام في أمور (الأمر الأول) وقع التعبير في عبارات الأكثرين بما في المتن من قوله: من عجز عن الخصال الثلاث في كفارة إلخ. و مقتضاه هو وجوب التصديق بما يطبق، أو صيام ثمانية عشر يوما بعد العجز عن الخصال الثلاث جميعا، و لكن في الشرائع قال: كل من وجب عليه شهران متتابعان فعجز عن صومهما صام ثمانية عشر يوما، و مقتضى إطلاقه وجوب صيام ثمانية عشر يوما عند العجز عن صوم الشهرين مطلقا من غير فرق بين ما لو كان وجوبهما بسبب كفارة أو نذر و نحوه، و لا في الكفارة بين كونها للإفطار في شهر رمضان أو لغيره، و لا بين كونها على وجه التخيير أو التعيين، و لا يخفى ما فيه لاقضائه وجوب ثمانية عشر يوما في مثل كفارة الظهار الذي يجب فيه الخصال الثلاث على وجه الترتيب مع ان المنصوص في الكتاب الكريم هو إطعام ستين مسكينا بعد العجز عن الصيام قال الله تعالى فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامَ سِتِّينَ مِسْكِينًا. و كيف كان فالتعبير بما في الشرائع ليس بصواب.

(الأمر الثاني) قال المصنف قده: و لو عجز اتى بالممكن منهما، و لعل هذه العبارة مأخوذة من النجاة العباد حيث قال فيها: و من عجز عن الخصال الثلاث في كفارة مثل شهر رمضان صام الثمانية عشر يوما، أو تصدق بما يطبق مخيرا بينهما، و لو عجز اتى بالممكن منهما، و قد أورد عليه في المستمسك بأنه مع فرض العجز عن الصدقة بما يطبق كيف يمكن تكليفه بالممكن منهما. أقول فكأنه فسر العبارة أعنى قوله (و لو عجز اتى بالممكن) إلى انه لو عجز عن تمام صوم الثمانية عشر و عن الصدقة بما يطبق جميعا و صار كلا فردى التخيير متعذرا اتى بالممكن منهما اى بالممكن من الصوم، و هو بعض الثمانية عشر، أو بالممكن مما يطبق من الصدقة، إذ على هذا التفسير لا يبقى محل للقول بالإتيان بالممكن مما يطبق بعد تعذر الإتيان بما يطبق، و يمكن ان تفسير العبارة المذكورة إلى انه لو تعذر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٠

احدى فردى التخيير مع التمكن من الأخر اتى بالممكن منهما، كما هو الشأن في كل واجب مخير، فان لم يتمكن من صوم

الثمانية عشر أصلا و لو من بعضها و تمكن من الإتيان بالصدقة بما يطبق يأتي بها، و لو عجز عن الصدقة بما يطبق و تمكن من الإتيان بصوم تمام الثمانية عشراتي به، و هذا ظاهر حيث انه حكم الواجب المخير، و لعل العبارة بهذا التفسير انسب، و عليه و ربما تفسر العبارة بأن المراد من الصدقة بما يطبق الصدقة على ستين مسكينا بما أمكن و لو لم يكن لكل مسكين مدا بل الممكن هو الأقل منه و ح فالبديل عنه في حال العجز عنه هو الإعطاء بكل مسكين بما يمكن من الأقل من المد، لكن ذاك التفسير كما ترى بعيد من هذه العبارة، مع انه على تقدير ارادته مما لم يعرف له دليل.

(الأمر الثالث) لو قدر على أكثر من ثمانية عشر يوما أو على الأقل منها، و الوجه عدم الوجوب اما في أكثر فلاصل، و اما في الأقل فكك، الا انه ربما يقال بوجوب الممكن منها مع العجز عن التصديق بما يطبق و ذلك لقاعدة الميسور المستفادة من قوله صلى الله عليه و آله: إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. و قوله عليه السلام: ما لا يدرك كله لا يترك كله. و قوله عليه السلام: الميسور لا يسقط بالمعسور. و نفى عنه البعد الشيخ الأكبر قده في رسالة الصوم، و ان استظهر صاحب الجواهر من الأدلة عدم وجوب الأقل لو قدر عليه خاصة، قلت و لعل ما في الجواهر هو الأصوب، و ذلك لان تعيين الثمانية عشر بعد العجز عن صوم الشهرين و تعيين الاستغفار بعد العجز عن صوم الثمانية عشر يدل على عدم وجوب الأكثر من الثمانية عشر و عدم وجوب الأقل منها لو قدر عليهما، و لو سلم جريان قاعدة الميسور في المقام و عدم الحاجة في تشخيص كون المقام من موارد ما كان ما يدل على وجوب الاستغفار بعد العجز عن صوم الثمانية عشر المستفاد منه عدم وجوب الأقل لو أمكن منه أخص من دليل القاعدة فيخصص دليل القاعدة به، فالأقوى عدم وجوب الأقل من ثمانية عشر لو قدر به، و هذا مما لم يتعرض له المصنف قده في المتن لو فسرنا قوله: و لو عجز اتى بالممكن منهما بما فسرناه، و الا لكان المتن متعرضا له، و لكنه يرد عليه بعدم معقولية ذلك في التصديق بما يطبق.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١١

(الأمر الرابع) لو لم يقدر على شيء منهما استغفر الله تعالى، و في المدارك الانتقال الى الاستغفار مع العجز عن الصوم مقطوع به في كلام الأصحاب، بل ظاهرهم انه موضع وفاق، و استظهر الشيخ الأكبر في رسالة الصوم عدم الخلاف فيه، و يدل عليه خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام: كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه صوم، أو عتق، أو صدقة، في يمين، أو نذر، أو قتل، أو غير ذلك، مما تجب على صاحبه فيه الكفارة فلاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار.

و موقوف ابن بكير عن زرارة عن الباقر عليه السلام المروى في الكافي و التهذيب قال:

سألته عن شيء من كفارة اليمين فقال عليه السلام: يصوم ثلاثة أيام قلت انه ضعف عن الصوم و عجز قال: يتصدق على عشرة مساكين قلت انه عجز عن ذلك قال: فليستغفر الله و لا يعد. و زاد في الكافي فإنه (يعنى) الاستغفار أفضل [١] الكفارة و أقصاه و أدناه فليستغفر ربه و ليظهر توبه و ندامه، فلا إشكال في وجوبه بعد العجز عن الخصال جميعا، و عما ثبت بدليته عن الخصال عند العجز عنه كصوم ثمانية عشر أو التصديق بما يطبق، انما الكلام في جهتين (الأولى): ظاهر الأصحاب عموم بدلية الاستغفار عن الخصال و هو الظاهر من خبر ابي بصير المتقدم من قوله: كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه صوم (إلخ)، لكن في الجواهر استشكل في عموم بدليته و قال: لم أجد من النصوص تعميم بدليته أيضا، ثم نقل خبر ابي بصير و موقوف ابن بكير المتقدمين و قال: و هما غير عامين لجميع صور تعذر وجوب الشهرين بل في أولهما التصريح بخروج يمين الاستظهار، و لا يخفى عموم خبر ابي بصير لاشتماله على أداته اعنى لفظه كل و ان إخراج يمين الاستظهار يشهد على ارادة العموم إذ لولاها لما كان محل للإخراج و لعل هذا ظاهر.

(الثانية) الظاهر من المدارك بدلية الاستغفار عن الخصال و كونه فردا من الكفارة عند العجز عن الخصال و عما هو بديل عنه

[١] اما كونه أفضل و أقصى فلانه ينفع العاجز و ان لم يأت بغيره و لا ينفع غيره القادر بدونه و اما كونه ادنى فلانه لا مؤنة فيه (و افي).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٢

يطبق و قال: هذا الانتقال مع العجز عن الصوم الى الاستغفار مقطوع به فى كلام الأصحاب بل ظاهرهم انه موضع وفاق، أقول: و يدل عليه ما فى خبر ابي بصير من قوله عليه السلام: فالاستغفار له كفارة. و ما فى موثق ابن بكير على ما فى الكافي من قوله عليه السلام:

فإنه (يعنى الاستغفار) أفضل الكفارة و أقصاه و أدناه. و لكن استشكل فى الجواهر فى ذلك قال: ان لم ينعقد الإجماع على كونه كفارة أمكن إرادة سقوط الكفارة من الخيرين ما دام عاجزا و الاجتزاء بالتوبة لا على انها بدل عن الكفارة، و ربما يرمى اليه ما فى الموثق فى المظاهر انه يستغفر و يطأ فإذا وجد الكفارة كفر، و عن الشيخ العمل به فى التهذيبيين إذ لو كان بدلا لا جزء و ان تمكن، انتهى ما فى الجواهر، و لا يخفى ما فيه لأن بدلية الاستغفار لعلها مقطوع بها كما يعترف هو قده به أيضا، و ان الظاهر من الخيرين هو البدلية كما استظهرناه، و استشهاد قده بإيماء الموثق الوارد فى المظاهر لا يخلو عن الغرابة بعد استثناء الظاهر عن ذلك فى خبر ابي بصير بقوله عليه السلام: فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار. ضرورة ان مقتضى استثناء بدليته فى يمين الظهار هو الحكم بوجوب أداء الكفارة بعد وجدانها على ما هو مفاد الموثق الوارد فى الظهار مع انه لو لم يكن خبر ابي بصير لكان ذلك الموثق الوارد فى الظهار كافيا فى استثناء بدليته فى الظهار كما لا يخفى فالحق هو بدلية الاستغفار عن الكفارة فى حال العجز عنها إلا فى يمين الظهار، و عليه المصنف فى المتن حيث يقول بدلا عن الكفارة.

(الأمر الخامس) المعتبر من الاستغفار كما فى غير واحد من كتب الأصحاب هو المرة الواحدة لما ثبت فى الأصول من ان الأمر بالشىء يقتضى تحقق الامتثال بإتيان المأمور به و لو مرة واحدة، و ذلك لا من جهة دلالة الأمر على وجوبه مرة واحدة، بل لان تعلق الأمر بالطبيعة الغير المقيدة بالمرة أو التكرار هو المقتضى لحصول الامتثال فى إتيانه و لو فى ضمن المرة، و يعتبر فيه بقصد البدلية عن الكفارة، لما عرفت من كونه بدلا عنها فى حالة العجز عنها، فلا يكفى الاستغفار بلا قصد كونه كفارة فى تلك الحالة، و ان يتلفظ بلفظة الاستغفار من كلمة استغفر الله، أو ما يؤدي معناها، فلا يكفى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٣

الندم على ما فعل و العزم على عدم العود، و ان احتاج معه إليهما لما تحقق فى محله من ان حقيقة التوبة هى الندم على ما فعل و العزم على عدم العود مع التلفظ بكلمة الاستغفار، مضافا الى دلالة الموثق المروى عن الباقر عليه السلام عليه اعنى قوله: فليستغفر الله و لا يعد.

(الأمر السادس) قد ظهر مما قررناه فى الأمر الرابع ان الاستغفار فى حالة العجز عن الخصال رأسا بدل عن الكفارة إلا فى يمين الظهار، و يترتب على ذلك انه لا تجب الكفارة بعد الاستغفار ان تمكن منها، كما انه على ما مال إليه فى الجواهر يجب الإتيان بها بعد التمكن منها و لو بعد حين. قال الشهيد قده فى الدروس: و لو قدر بعد الاستغفار فأشكال إذ لا تجب الكفارة على الفور و من الامتثال و اما لو قدر بعد الثمانية عشر و ما أمكن منها فلا شىء انتهى. أقول: و تمام الكلام فيه هو إثبات بدلية الاستغفار كما عرفت، كما ثبت بدلية صوم الثمانية عشر و التصدق بما يطيق منها، فما فى المتن من انه ان تمكن بعد ذلك اتى بها مما لا يجب اعتباره و ان كان أحوط.

(الأمر السابع) فى اشتراط التتابع فى صوم الثمانية عشر و عدمه قولان، يأتى ما هو الحق منهما عند تعرض المصنف له فى المسألة الأولى من فصل صوم الكفارة.

(الأمر الثامن) لو حصل العجز عن صوم الشهرين بعد صوم شهر منهما، ففى وجوب صوم الثمانية عشر و عدمه (وجه): من وجوب صوم تسعة أيام لأن صوم الثمانية عشر كان بدلا عن الشهرين فيكون نصفه و هو صوم التسعة بدلا عن الشهر، و من سقوط البدل ح لصدق صيام ثمانية عشر على ما صامه من الشهر، حيث انه مشتمل عليها و من وجوب الثمانية عشر لضعف الأولين، اما الأول فلان وجوب صوم الثمانية عشر عند العجز عن صوم شهرين لا يقتضى وجوب صوم تسعة أيام الذى نصف صومها عند العجز عن صوم شهر واحد ما لم يدل عليه الدليل، لان الظاهر المستفاد من الدليل كون صوم الثمانية عشر بدلا عن صوم الشهرين عند العجز عن صومهما رأسا بحيث لا يطبق على صوم يوم منهما، و من الواضح عدم دلالة ذلك على وجوب أبعاض الثمانية عشر عند العجز عن صوم أبعاض صوم الشهرين كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٤

لا يخفى.

و اما الثانى فلان صوم الثمانية عشر الذى فى ضمن صوم الشهر لا يكون معنونا بعنوان كونه بدلا عن الشهرين، بل هو من أبعاض الشهرين فهو من المبدل و لا يحسب من البدل، فلو كان المستفاد من الدليل وجوب البدل عند عدم التمكن من الإتيان بتمامه لكان اللازم هو الإتيان بالثمانية عشر و لو اتى ببعض المبدل، هذا كله مع عدم التمكن عن التصديق بما يطبق و الا- فيجب التصديق به من غير اشكال، و لا ينتهى إلى احتمال الإتيان بالصوم فى تسعة أيام.

(الأمر التاسع) لو عجز عن الثمانية عشر اتى بالممكن منه بناء على تعيين صوم الثمانية عشر، أو عدم إمكان التصديق بما يطبق، و الا فهو المتعين بناء على التخيير بينهما، أو تعيين التصديق بما يطبق.

(الأمر العاشر) قال العلامة فى الإرشاد: و لو قدر على العدد دون الوصف فالوجه وجوب المقدور، و مراده من القدرة على العدد هو التمكن من صوم شهرين، و من عدم التمكن من الوصف هو العجز عن إتيانه متواليا. و قال الشهيد قده فى الدورس حتى لو أمكن الشهران متفرقين وجب. و قال الشيخ الأكبر فى رسالة الصوم الذى هو شرح على الإرشاد عند قول العلامة: فالوجه وجوب المقدور ما لفظه و لم اعرف هذا الوجه بعد دلالة الرواية على وجوب ثمانية عشر مع العجز عن صيام شهرين متتابعين انتهى، و لا يصح التمسك بقاعدة الميسور، لعدم إجرائها فى فاقدة الشرط، لكون التقييد امرا ذهنيا، و الفاقدة للشرط يرى متباينة مع واجده، فلا تكون بعضا من الواجد، و لا الميسور منها أو المستطاع منها، مع انه على تقدير جريانها فى فاقدة الشرط يكون الخبر الدال على وجوب صوم ثمانية عشر يوما أخص منها، فيجب تخصيصها به، فالحق عدم وجوب المقدور هذا ما خطر ببالي فى شرح هذه المسألة و الله العاصم.

### [مسألة ٢٠- يجوز التبرع بالكفارة عن الميت صوما كانت أو غيره]

مسألة ٢٠- يجوز التبرع بالكفارة عن الميت صوما كانت أو غيره و فى جواز التبرع بها عن الحي إشكال و الأحوط العدم خصوصا فى الصوم.

اعلم انه قد حقق فى مبحث التعبدى و التوصلى من الأصول انه إذا شك فى سقوط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٥

ما يجب على المكلف بالوجوب العيني في مرحلة الثبوت بفعل المتبرع أو الأجير في مرحلة السقوط، فالأصل أي الاستفادة من إطلاق الأمر به من الدليل الاجتهادي ومقتضى الأصل العملي هو عدم السقوط إلا إذا قام الدليل على سقوطه، و بعد تبين ذلك فنقول يجوز التبرع بالكفارة عن الميت صوما كانت أو غيره، وقد ادعى نفي الخلاف المعتد به فيه، ويستدل له بالأخبار المتضمنة لانتفاع الميت بما يلحقه من الطاعات.

كخبر حماد بن عثمان عن الصادق عليه السلام قال: ان الصلاة و الصوم و الصدقة و الحج و العمرة و كل عمل صالح ينفع الميت، حتى ان الميت في ضيق فيوسع عنه و يقال: هذا بعمل ابنك فلان و بعمل أخيك فلان أخوه في الدين. و خبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام: من عمل عن ميت من المؤمنين عملا صالحا أضعف الله أجره و ينعم الميت بذلك.

و خبر محمد بن مسلم عنه عليه السلام قال: يقضى عن الميت الحج و الصوم و العتق و فعاله الحسن.

و خبر عمر بن يزيد المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام أ يصلى عن الميت؟

قال عليه السلام: نعم حتى انه يكون في ضيق فيوسع عليه ذلك الضيق ثم يؤتى فيقال له خفف عنك ذلك الضيق بصلاة فلان أخيك عنك، و خبر هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام و فيه: يصل الى الميت الدعاء و الصدقة و الصلاة و نحوه هذا قلت و يعلم من ذلك به قال: نعم ثم قال: يكون مسخوطا عليه فيرضى عنه.

و خبر ابن ابي عمير و فيه: يدخل على الميت في قبره الصلاة و الصوم و الحج و الصدقة و البرّ و الدعاء قال: و يكتب أجره للذي يفعله و للميت.

و الخبر المروى عن الفقيه عليه السلام: يدخل على الميت في قبره الصلاة و الصوم و الحج و الصدقة و العتق، الى غير ذلك من الاخبار البالغة إلى ثلاث و ثلاثين، و قد ذكرها ابن طاوس (قده) في «كتاب غياث سلطان الوري» و نقلها غير واحد من الأصحاب منهم صاحب الحدائق في كتاب الصلاة في مبحث القضاء عن الأموات، فلا ينبغي الإشكال ح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٦

في جواز التبرع بالكفارة عن الميت لانه تبرع بالصوم أو العتق أو الصدقة التي هي مورد الأ-كثر من تلك الاخبار، و إطلاقها يقتضى الجواز فيما إذا كان الميت مشغول الذمة بها أو بريئا، بل ظاهر غير واحد منها هو في مورد شغل ذمة الميت بها، كخبر هشام في مورد الدعاء و الصدقة و الصلاة الذي فيه قوله عليه السلام: يكون مسخوطا عليه فيرضى عنه. و في خبر حماد بن عثمان: ان الصلاة و الصوم و الصدقة و الحج و العمرة و كل عمل صالح ينفع الميت حتى ان الميت ليكون في ضيق فيوسع عليه و يقال: هذا بعمل ابن فلان أو بعمل أخيك فلان أخوه في الدين. إذ السخط و الضيق لا يكونان الا بالمداهنة في ترك الواجب فيصير التبرع به موجبا لرفعهما، و حصول السعة للميت. و لعل هذه الاخبار مع عدم الخلاف المعتد به في الجواز كاف في الحكم به، و سع الله تعالى علينا في الآخرة إنشاء الله تعالى هذا كله في التبرع بالكفارة عن الميت من غير فرق بين الصوم و غيره. و اما التبرع عن الحي فقد اختلف فيه على أقوال، فالمحكى عن مبسوط الشيخ (قده) هو الجواز مطلقا من غير فرق بين الصوم و غيره، و عن المختلف موافقته، و ذهب صاحب المدارك الى المنع مطلقا، و اختاره في الجواهر و قال: و الأقوى عدم التبرع عن الحي مطلقا وفاقا لجماعة، بل لعله المشهور و ذهب المحقق في الشرائع إلى التفصيل بين الصوم و غيره بالمنع في الصوم و الجواز في غيره، و استدلل للأول بوجوه، (الأول) ان الكفارة دين و كل دين يجوز التبرع عنه عن الميت و الحي، اما انها دين فلاقتضاء تنزيلها في النصوص منزلة الدين كتزليل الصلاة منزلة الدين، ففي خبر حماد عن الصادق عليه السلام في اخباره عن لقمان و فيه: إذا جاء وقت الصلاة فلا- تؤخر بشيء صلها و استرح منها فإنها دين. و ما رواه الصدوق في باب آداب المسافرين: إذا جاء وقت

الصلاة فلا تؤخرها بشيء صلها و استرح منها فإنها دين.

و خبر حريز المروى عن الباقر عليه السلام قال قلت له رجل عليه دين من صلاة فلم يقضه فخاف ان يدركه الصبح و لم يصل صلاة ليلته تلك قال عليه السلام: يؤخر القضاء و يصلى صلاة ليلته تلك. و إطلاق الدين فى هذه الاخبار و ان كان على الصلاة الا انه يعلم بالقطع عدم الفرق بين الصلاة و بين غيرها من الصيام و الصدقة و العتق و نحوها مما تشتغل الذمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٧

بها فى كون اشتغال الذمة بها ديناً كما لا يخفى على المتدبر.

و اما ان كل دين يصح التبرع عنه فلخبر الخثعمية و فيه انها سألت رسول الله صلى الله عليه و آله ان ابى أدركته فريضة الحج شيخاً زمننا لا- يستطيع ان يحج ان حججت عنه أ ينفعه ذلك فقال صلى الله عليه و آله لها: أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته ينفعه ذلك قالت نعم قال: فدين الله أحق بالقضاء.

(الثانى) ابتداء حق الله سبحانه على التخفيف، فصحة التبرع فى حق غيره تعالى كما لو كان لادى يقتضى صحته فى حقه تعالى لبنائه على التخفيف.

(الثالث) صحيح جميل عن الصادق عليه السلام و فيه انه عليه السلام قال: ان رجلاً اتى النبى صلى الله عليه و آله فقال: هلكت يا رسول الله فقال: مالك قال: النار يا رسول الله قال: و مالك قال: وقعت على أهلى قال: تصدق و استغفر الى ان قال صلى الله عليه و آله: خذ هذا التمر فتصدق به فقال يا رسول الله على من أتصدق و قد أخبرتك انه ليس لى شيء قليل و لا كثير قال: فخذ و اطعمه عيالك و استغفر الله.

و خبر عبد المؤمن الأنصارى عن الباقر عليه السلام ان رجلاً اتى النبى صلى الله عليه و آله فقال:

هلكت و أهلكت فقال: ما أهلكك فقال: أتيت امرئى فى شهر رمضان و انا صائم الى ان قال فاتى النبى صلى الله عليه و آله بعدق فى مکتل فيه خمسة عشر صاعاً من تمر فقال النبى صلى الله عليه و آله: خذها فتصدق بها (الحديث).

(الرابع) خبر على بن أبى حمزة المروى فى كتاب المنسك لحسين بن الحسن العلوى الكوكبى عن الكاظم عليه السلام قال قلت لأبى إبراهيم: أحج و أصلى و أتصدق عن الاحياء و الأموات من قرابتي و أصحابى قال: نعم تصدق عنه وصل عنه و لك أجر آخر بصلتك إياه.

و موقوف إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام فى رجل يجعل عليه صياماً فى نذر فلا يقوى قال عليه السلام: يعطى من يصوم عنه فى كل يوم مدين. فإنه لو حصل فراغ الذمة بفعل الغير فى النذر لكان حصوله فى الكفارة بالطريق الاولى، و هذه وجوه استدلال أو يمكن الاستدلال بها على جواز التبرع بالكفارة عن الحى، و الكل مخدوش لا يصح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٨

الاستناد بشيء منها.

اما الأول فبالمنع عن كون الكفارة و غيرها من الواجبات المالية كالزكاة و الخمس و غير المالية ديناً، و ذلك لان الدين عبارة عن المال الكلى الثابت فى ذمة شخص لشخص آخر بسبب من الأسباب كالاقتراض أو أمر آخر اختيارى كجعله مبيعاً فى السلم أو ثمناً فى النسيئة و نحو ذلك، أو قهرى كباب الضمانات فهو حكم وضعى مجعول بالجعل الشرعى المستقل على ما هو التحقيق فيه يتبعه أحكام تكليفية كوجوب أدائه فى الحال منه مع التمكن و اليسار و حرمة التسوية فى أدائه مع مطالبته الدائن، و حرمة مطالبته مع إعسار المديون و نحو ذلك من الاحكام، و من الواضح ان الحقوق الإلهية من الواجبات المالية و غيرها ليست

كذلك، بل المجعول فيها أولا- حكم تكليفي يتبعه حكم العقل بلزوم امتثاله، و لو أمر الشارع بامثاله لكان امره إرشاديا لعدم صحة إعمال المولوية في مرحلة الامتثال للزوم التسلسل، فالأمر بشيء مالي مثل الأمر بإعطاء الزكاة أو ذبح الشاة ونحوهما لا يفيد الا وجوب ذاك الشيء من دون إثبات شيء في ذمته لله سبحانه بحيث يصير الله سبحانه دائما و هو مديونا و يتبعه الأحكام التكليفية، بل ليس من الأصول الا- الأمر بذاك الشيء و حكم العقل بلزوم امتثاله، و لو أطلق عليها الدين لكان من باب التنزيل تشبيها بالدين في لزوم الخروج عن عهده، هذا في صغرى كونه دينا، و لو سلم كونها دينا و ليس كل دين مما يصح التبرع عنه ضرورة اقتضاء الحاجة في إثباته إلى دليل، و خبر الخنعية مما لا يصح الاستناد اليه لكونه عاميا، و ليس في البين ما يصلح لان يرفع اليد عما يقتضيه الأصل من التعبدية بمعنى عدم تفرغ الذمة عنه بفعل الغير كما لا يخفى.

و اما الثاني أعني ابتناء حق الله سبحانه على التخفيف و ان صحة التبرع في حق غيره تقتضى صحته في حقه تعالى لبنائه على التخفيف، و فيه ان ما يدل على ابتناء حق الله سبحانه على التخفيف انما ورد للحث و الترغيب في أداء حقوق الناس و الخروج عن مظالم العباد لان المطالب في حقوقه تعالى انما هو سبحانه الكريم فالأمر مع الكريم الرحيم بخلاف حقوق الناس فالتخفيف بهذا المعنى لا يرتبط لسقوطه بتبرع المتبرع أو عدم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٩

سقوطه، و مع الغض عن ذلك إذا كان حق الناس الذي هو الأشد قابلا- للسقوط بالتبرع لا- يلزم ان يكون حق الله الذي هو الأخص قابلا- أيضا إذ في التبرع في حق الناس يصل ذى الحق إلى حقه بتبرع المتبرع حيث انه يؤدي حقه، و الكلام بعد في صحة التبرع في حق الله تعالى و القول بان صحته في حق الناس يستلزم صحته في حق الله قياس باطل لا نقول به، مع ان صحة التبرع في كلما يكون من حقوق الناس أول الكلام، و المحكى عن المحقق الثاني (قده) هو المنع عن صحة التبرع عن دين الحي بلا اذن منه، و كيف كان فهذا الوجه ليس بشيء.

و اما الوجه الثالث اعني صحيح جميل و خبر الأنصاري فهما أيضا لا يدلان على تبرع النبي صلى الله عليه و آله بإعطاء كفارة الأعرابي بل ظاهرهما تمليكه (صلى الله عليه و آله) التمر إلى الأعرابي لكي يصرفه في كفارته كما يدل عليه قوله صلى الله عليه و آله بعد تضرع الأعرابي و إظهار فاقته: فخذ و اطعمه عيالك.

و اما الرابع اعني خبر علي بن أبي حمزة فمع ما فيه من عدم الوثوق فليس فيه ظهور في التبرع عن الحي فيما يجب عليه، فيمكن حمله على النيابة في الندب أو على فعل الندب و إهداء ثوابه الى الاحياء و الأموات، لكن الأول أعني الحمل على النيابة أظهر، و عن السيد الزاهد ابن طاوس حمله في الحي على ما يصح النيابة من الصلوات، و يبقى الميت على عمومه. أقول و في التفكيك بين الحي و الميت بعد لظهوره في وحدة السياق. و اما موثق ابن عمار ففيه انه لم يعمل به في مورده اعني النذر، و مع الغض عنه فالتعدى عنه إلى الكفارة ممنوع لبطلان القياس، فالحق ان شيئا من هذه الوجوه لا يصح الاستناد إليه في إثبات جواز التبرع بالكفارة عن الاحياء مطلقا صياما كان أو غيره، و استدلل للثاني أعني المنع عن التبرع عن الحي مطلقا بأنه المطابق مع الأصل أعني إطلاق الدليل و قاعدة الاشتغال و استصحاب بقاء الشغل بعد فعل المتبرع مع عدم الدليل على جوازه للمناقشة فيما استدلل به على الجواز كما عرفت من غير فرق في ذلك بين الصوم و غيره،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٠

و يستدل للتفصيل بين الصوم و غيره بان الصوم كالصلاة لا يؤدي عن الحي أصالة و هذا بخلاف العتق و الإطعام، و فيه أولا ان العتق و الإطعام اللذان من الكفارة عبادة كالصوم و من شأن العبادة بمعنى ان الأصل فيها ان لا تقبل النيابة و التبرع الا فيما قام الدليل عليه، و ثانيا انه لو تم الأدلة التي استدلل بها على الجواز لا- يفرق في دلالتها على الجواز بين الصوم و غيره، و الحق هو

القول بالمنع مطلقا لعدم تمامية ما استدل به على الجواز، و مع الإغماض عنه و تسليم تمامية تلك الأدلة فاللازم هو القول بالجواز مطلقا، فالقول بالتفصيل مما لا وجه له أصلا و الله العالم بأحكامه.

### [مسألة ٢١- من عليه الكفارة إذا لم يؤدها حتى مضت عليه سنين لم تتكرر]

مسألة ٢١- من عليه الكفارة إذا لم يؤدها حتى مضت عليه سنين لم تتكرر. لعدم ما يدل على تكرارها بمضى سنين و مع الشك فيه فالمرجع هو البراءة.

### [مسألة ٢٢- الظاهر ان وجوب الكفارة موسع]

مسألة ٢٢- الظاهر ان وجوب الكفارة موسع فلا تجب المبادرة إليها نعم لا يجوز التأخير إلى حد التهاون. و ليعلم ان الأصل في الأمر هو لزوم الإتيان بمتعلقه من غير دلالة فيه على الفور أو التراخي، و مقتضاه تخير المكلف في إتيانه فورا أو متراخيا و هو معنى السعة في الامتثال لكن لا- يجوز التأخير إلى حد التهاون في الامتثال لانه هتك على المولى و استخفاف به المحرم عقلا لكن في الكفارة خصوصية ربما يقال بكونها موجبة لوجوب المبادرة إليها عقلا كوجوب المبادرة إلى التوبة عقلا- و ذلك لكونها كفارة للذنوب و مذهب له، فكما يحكم العقل بوجوب المبادرة إلى التوبة كك يحكم بوجوب المبادرة إلى الكفارة المذهبة للذنوب فمثالها الى مآل التوبة في كونها مذهب لذهاب درن المعصية عن القلب الموجب لحكم العقل بوجوب زوالها فورا، لكنه مدفوع بان ما هو الواجب شرعا من الكفارة هو الذي اقتضاه دليل وجوبه و هو صرف وجود الكفارة غير مقيد بالفور أو التراخي على ما هو معنى الوجوب الموسع، و مع استفادة سعة وجوبها من الشرع ليس للعقل ان يحكم بفورية وجوبها كما انه لولا- وجوبها شرعا لم يكن للعقل إيجابها إذ العقل لا يكون مشرعا و هذا بخلاف التوبة فإن وجوبها كفورية وجوبها كلاهما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢١

عقلي و لولا- الأمر بها شرعا لكان حكم العقل بوجوبها كافيا في لزوم الإتيان بها، فلا يقاس الكفارة بها في حكم العقل بوجوب المبادرة إليها، و قد ذكرنا جملة وافية في وجوب التوبة عقلا، و في فورية وجوبها كذلك، و ان ما ورد في وجوبها شرعا إرشادي في أول أحكام الأموات ص ٣١٦، و كيف كان لا ينبغي التأمل في كون وجوب الكفارة موسعا لا تجب المبادرة إليها.

### [مسألة ٢٣- إذا أفطر الصائم بعد المغرب على حرام]

مسألة ٢٣- إذا أفطر الصائم بعد المغرب على حرام من زناء أو شرب الخمر أو نحو ذلك لم يبطل صومه و ان كان في أثناء النهار قاصدا لذلك.

و وجه ذلك واضح فإن صحة الصوم في النهار غير مشروطة بعدم صدور المعصية عنه في الليل، و عليه فلا يضر بصومه صدور العصيان منه بالليل و لو كان قاصدا له في النهار و مع الشك في صحته فالمرجع هو البراءة.

### [مسألة ٢٤- مصرف كفارة الإطعام للفقراء]



مسألة ٢٤- مصرف كفارة الإطعام للفقراء اما بإشباعهم و اما بالتسليم إليهم كل واحد مدا و الأحوط مدان من حنطة أو شعير أو أرز أو خبز أو نحو ذلك و لا يكفي في كفارة واحدة إشباع شخص واحد مرتين أو أزيد أو إعطائه مدين أو أزيد بل لا بد من ستين نفسا نعم إذا كان للفقير عيال متعددون و لو كانوا أطفالا صغارا يجوز إعطاؤه بعدد الجميع لكل واحد مدا.

في هذه المسألة أمور. (الأمر الأول) المذكور في نصوص الكفارة هو إطعام ستين مسكينا، و لم يرد التعبير بإطعام الفقراء الا ان الفقهاء بنوا على عدم الفرق في باب الكفارة بين الفقير و المسكين للإجماع منهم على ان معنى كل من الفقير و المسكين هو معنى الآخر عند الانفراد، و قد شاع ان الفقير و المسكين كالجار و المجرور إذا اجتماعا افترقا و إذا افترقا اجتماعا بمعنى انهما عند اجتماعهما كما في آية الزكاة يراد من كل منهما معنى غير معنى الآخر و عند انفرادهما كما في الكفارة التي عبر فيها بالمسكين يراد منه معنى الذي يعم الفقير، و قد اختلف في تباين معانيهما أو اتحادهما على أقوال.

(منها) القول بأنهما مترادفان، و نسبة في المدارك إلى جماعة منهم المحقق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٢

في الشرائع و قال: بهذا الاعتبار جعل أصناف المستحقين للزكاة سبعة.

(و منها) انهما متغايران مفهوما و مصداقا و هو الظاهر من صاحب المدارك حيث يقول بعد جملة من الكلام: المتجه بعد ثبوت التباين عدم دخول أحدهما في إطلاق لفظ الآخر إلا بقرينة، و الا إرادة الآخر مجاز لا يصار اليه الا مع القرينة، و مع انتفائها يجب حمل اللفظ على حقيقته انتهى كلامه في كتاب الزكاة.

(و منها) هو القول الثالث لكن مع أخصية المسكين عن الفقير و هو المحكى عن الأ-كثر بل هو المشهور و هو المختار، و قد فصلنا الكلام في ذلك في كتاب الزكاة، و الذي ينبغي ان يقال في المقام: هو ارادة المعنى الأعم من لفظة المسكين الواردة في نصوص الكفارة و جواز صرف الإطعام فيها على الفقير بناء على أسوئية المسكين منه كما هو المختار، و ذلك لا لتعدد وضع المسكين بلحاظ حالة الانفراد و الاجتماع كما قيل لبعده، و لا لقيام قرينة خارجية على إرادة الأعم من المسكين، بل لمناسبة الحكم و الموضوع حيث يظهر من الأمر بالإنفاق على المسكين ان المنشأ لوجوب الإنفاق عليه انما هو حاجته لا لمذلتة الحاصلة من حاجته التي هي مدلول المسكين، لان المسكين مأخوذ من المسكنة بمعنى الذلة كما ان الفقير مأخوذ من الفقر بمعنى الحاجة، و لا شبهة ان محل الإنفاق و مورده هو المسكين الذي مسكنته ناشئة عن الفقر و الحاجة، لا من عليه المسكنة مطلقا و لو كان غنيا، فمن نفس وجوب الإنفاق يستكشف ان السبب في إيجابه هو رفع خلّة المسكين و حاجته التي هي موجودة في الفقير كما لا-شبهة في جواز الإنفاق على المسكين فيما ورد الأمر بالإنفاق على الفقير بناء على أسوئية المسكين بطريق اولي، فظهر انهما في مورد الإنفاق يدخل كل منهما تحت الآخر في حال الانفراد من جهة مناسبة الحكم و الموضوع، لا من جهة ترادفهما مفهوما، و لا من جهة تعدد وضع لكل منهما في حال الانفراد و الاجتماع، و لا من جهة قيام قرينة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٣

خارجية حتى يصير مجازا مضافا الى الإجماع و الاتفاق المدعى في كلمات الأساطين على صحة الإطعام في الفقراء و ان لم تكونوا مساكين، فظهر صحة ما عبر به المصنف (قده) في المتن بقوله: مصرف كفارة الإطعام للفقراء، و ان عبر في النصوص بالمساكين.

(الأمر الثاني) صرف الإطعام إلى الفقراء اما بإشباعهم، و اما بالتسليم إليهم لصدق الامتثال في كل واحد من الإطعام و التسليم، و نفى الخلاف و الاشكال في ذلك، في الجواهر و ان كان الإطعام في الإشباع أظهر و الظاهر جواز التفريق أيضا بالإطعام بالبعض و التسليم بالبعض الآخر للصدق المزبور أيضا، اما الإشباع ففي الاكتفاء به مرة واحدة سواء كان في الليل أو النهار كما نسب الى

المشهور، أو اشباعهم طول يوم واحد و لو بصرف الطعام غير مرة كما عن المفيد، أو اشباعهم فى الفداء و العشى كما عن ابن الجنيد، أقول، أقواها الأول لخبر ابى بصير عن الباقر عليه السّلام و فيه سألت أبا جعفر عليه السّلام عن أوسط ما تطعمون أهليكم قال عليه السّلام: نعم ما تقوتون به عيالكم من أوسط ذلك. قلت و ما أوسط ذلك، فقال:

الخل و الزيت و التمر و الخبز يشبعهم به مرة واحدة. حيث انه نص فى الاكثفاء بمرة واحدة، و إطلاقه يدل على الاكثفاء بالمرة الواحدة سواء كان فى النهار أو فى الليل، و فى النهار فى الغداء أو فى العشى، و مورده و ان كان فى كفارة اليمين حيث ان الآية المباركة فى مورد اليمين الا انه يتعدى عنه إلى سائر الكفارات بعدم الفصل.

و استدلل للمفيد بخبر سماعه عن الصادق عليه السّلام قال سألته عن قول الله عز و جل **مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ** فى كفارة اليمين قال عليه السّلام: ما يأكل أهل البيت ليشبعهم يوما و كان يعجبه مد لكل مسكين. و أوجب عنه بضعف الخبر بالإرسال أقول: و بمخالفته مع المشهور الموجب لوهنة و لو لم يكن مرسل بل بالمناقشة فى دلالة لظهوره فى تقدير الإطعام بكونه بما يشبعهم يوما بمعنى كون مقدار الطعام ما يشبعهم يوما بحيث لا يحتاج الأكل الى الطعام إلى آخر اليوم و لو كان الأكل مرة واحدة، فلا دلالة فيه على تكرار الإشباع طول اليوم، و لما كان ذلك المعنى يحصل فى غالب الناس بإشباع المد من الطعام قال: و كان يعجبه مد لكل مسكين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٤

و اما ما ذهب اليه ابن الجنيد فلم ينقل له دليل حتى ينظر فيه فهو مردود بعدم الدليل عليه و كيف كان فلا يعتبر فى الإشباع ان يكون بقدر المد أو المدين أو أزيد أو انقص بل ما يحصل به الإشباع عادة سواء زاد عن المدام نقص، فلو لم يكفه المد زاده كما انه لو شبع بدونه كفى، و يجزى فى الإشباع كلما يتعارف التغذى به لغالب الناس من المطبوخ و ما يصنع من أنواع الأطعمة و من الخبز من اى نوع من أنواعه مما يتعارف تخييزه من حنطة أو شعير أو غيرهما، و لا يشترط فيه الإدام و ان كان أفضل و هو كل ما جرت العادة على اكله مع الخبز جامدا كالجنبن أو مائعا كاللبن الحامض و نحوهما و كلما كان أجود كان أفضل، و يتساوى فى الإشباع الصغير و الكبير ان اجتمعوا فى الأكل، و لو انفرد الصغار احتسب الاثنان بواحد. و يدل على الأول فى صورة الاجتماع صدق إطعام العدد، و حسنة الحلبي عن الصادق عليه السّلام فى قول الله تعالى **مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ**، قال عليه السّلام: هو كما يكون انه يكون فى البيت من يأكل أكثر من المد و منهم من يأكل أقل من المد فبين ذلك و ان شئت جعلت لهم إداما فالإدام أدناه الملح و أوسطه الزيت و الخل و ارفعه اللحم. و لا فرق فى صورة الاختلاط بين كون الكبار بقدر الصغار أو أكثر أو أقل، لإطلاق النص، و لا بين كون أكل الصغير بقدر أكل الكبير أو دونه أو أكثر، لإطلاق النص أيضا، و لا تقدير فى الكبير و الصغر شرعا فيرجع فيهما الى العرف، و لا يعتبر فى الكبير البلوغ، و لعل البالغ عشر سنين ممن يصدق عليه الكبير عرفا فيكون الصغير ما دونه. و يدل على الثانى أعنى احتساب الاثنين من الصغار واحدا عند الانفراد اتفاق الأصحاب عليه كما فى المسالك، مضافا الى خبر غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السّلام قال: لا- يجزى إطعام الصغير فى كفارة اليمين و لكن صغيرين بكبير. و ظاهره و ان كان يقتضى عدم اجزاء الصغير مطلقا الا انه يحمل على حالة الانفراد جمعا بينه و بين خبر يونس عن الكاظم عليه السّلام قال سألته عن رجل عليه كفارة إطعام مساكين أ يعطى الصغار و الكبار سواء و الرجال و النساء أو يفضل الكبار على الصغار و الرجال على النساء فقال عليه السّلام: كلهم سواء. بحمل خبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٥

غياث على صورة انفرد الصغار، و حمل خبر يونس على صورة الاختلاط، و ذلك مضافا الى ظهور خبر يونس فى نفسه فى الاختلاط بشهادة ما فى خبر الحلبي المتقدم من قوله: انه يكون فى البيت من يأكل أكثر من المد و منهم من يأكل أقل من المد.

بناء على ان يكون التفاوت بينهم فى الأكل بسبب التفاوت فى الصغر و الكبر، و ظهوره فى صورة الاختلاط ظاهر لا يخفى، و اما كون خبر الحلبي و خبر غياث فى مورد كفارة اليمين فلا يثبت بهما عموم الحكم فى جميع الكفارات، ففيه ان العموم يثبت بعدم القول بالفصل، و لو نوقش فى هذا الجمع بدعوى ظهور خبر يونس فى حكم التسليم و لا نزاع فيه فى استواء الصغير و الكبير مطلقا سواء كانوا مجتمعين أو منفردين، و ليست دعوى ظهوره فيه ببعيد كما يظهر من التأمل فى قوله: أُعطى الصغار و الكبار. حيث ان الظاهر من الإعطاء هو التسليم لا الإشباع، و حسنة الحلبي لا تدل على التسوية بين الصغير و الكبير لان الاختلاف فى الأكل يتحقق فى الكبار بما لا يحصى، و خبر غياث يبقى ح بلا معارض لكنه ضعيف لا يصح الاستناد اليه فيرجع الى عموم الآية اعنى قوله تعالى فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ إِنْخ [١] و هو يقتضى التساوى بين الصغير و الكبير مطلقا فى صورة الاجتماع و الانفراد فى الإشباع و التسليم، يقال: بخروج الصغار فى حال الانفراد فى الإشباع بالاتفاق على التفاوت فى حال الانفراد فيبقى الباقي بحكم العموم، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى التفاوت فى حال الانفراد و انه يحسب الاثنان من الصغار واحدا، هذا تمام الكلام فى حكم الإشباع، و اما التسليم فالكلام فيه فى مواضع (الأول) فى قدر الطعام و فيه أقوال.

(منها) ما هو المشهور و لا سيما بين المتأخرين: من انه قدر مد لكل مسكين، و استدلوا له بقوله تعالى فإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا. الشامل للمد و ما فوَّقه أو ما دونه و قد خرج ما دونه بالإجماع فيبقى الباقي مجزيا، و بحديث الأعرابي و قد تقدم مرارا

[١] سورة المائدة آية ٩١.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٦

و فيه ان النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ اتى بعدق من تمر فيه خمسة عشر صاعا فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: خذ بهذا فأطعم عنك ستين مسكينا. و من المعلوم ان كل صاع أربعة أمداد و إذا قسم على ستين يبلغ نصيب كل واحد منهم مدا. و بخبر عبد الله سنان عن الصادق عليه السلام: إذا قتل خطأ ادى ديته إلى أوليائه ثم أعتق رقبة فان لم يجد صام شهرين متتابعين فان لم يستطع اطعم ستين مسكينا مدا مدا.

هذا مضافا الى أصالة البراءة عن الزائد للمد، و الإجماع على عدم جواز الاكتفاء بالأقل منه. و بخبر عبد الرحمن بن ابى عبد الله عن الصادق عليه السلام قال سألته عن رجل أفطر يوما من شهر رمضان قال: عليه خمسة عشر صاعا لكل مسكين مد.

و موقوف سماعه قال سألته عن رجل لزرق بأهله فأنزل قال عليه السلام: عليه إطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين. (و منها) ما ذكره الشيخ (قده) فى الخلاف و المبسوط و النهاية و التبيان و مجمع البيان و الوسيلة و الإصباح: من انه قدر مدين و استدل له بالإجماع الذى ادعاه الشيخ فى كتاب الخلاف.

و بخبر ابى بصير الوارد فى كفارة الظهار عن أحدهما عليهما السلام تصدق على ستين مسكينا ثلاثين صاعا. فان ثلاثين تبلغ الى مائة و عشرين مدا، و تقسيمه الى ستين يصير نصيب كل واحد منهم مدين. و المرسل المروى عن على عليه السلام فى الظهار أيضا: يطعم ستين مسكينا نصف صاع.

و بان المدين هو الموافق للاحتياط.

(و منها) التفصيل بين حال القدرة و العجز بوجوب المدين فى الأول و جواز الاكتفاء بالمد فى الثانى.

(و منها) التفصيل بين كفارة الظهار و بين غيرها: بوجوب المدين فى الاولى و مد فى الأخير، و الأقوى هو القول الأول أعنى الاجتزاء بمد و ذلك لما تقدم من أدلته، و ضعف ما استدل به الآخرون، اما الإجماع الذى ادعاه الشيخ فى الخلاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٧

فبمنعه مع ذهاب المشهور على الاكتفاء بالمد. و خبر ابى بصير و المرسل المروى عن على عليه السّلام محمولان على الندب، لكون الحمل عليه جمعا عرفيا بينهما و بين ما تقدم فى النصوص الصريحة الدالة على الاجتزاء بمد واحد، كما يحمل عليه ما فى خبر الحلبي من إعطاء حفنة زائدة على المد فى كفارة اليمين و فيه:

يطعم عشرة مساكين لكل مسكين مد من حنطة أو مد من دقيق و حفنة. و الحفنة بفتح الحاء المهملة ملاء الكفين من طعام، و ما فى خبر هشام عن الصادق عليه السّلام قال: فى كفارة اليمين مد مد من حنطة و حفنة لتكون الحفنة فى طحنه و حطبه. و لكن المحكى عن الكافى و جوب الحفنة للخبرين و ضعف قوله بخلو النصوص المعتضدة بالعمل الواردة فى مقام العمل عن ذكرها، فالمتجه ح حمل الخبرين على الاستحباب، فىكون الزائد عن المد مستحبا، و اقله الحفنة للخبرين، و أكثره المدان لخبر ابى بصير، و منه يظهر بطلان القول بالتفصيل بين القدرة و العجز، مع انه لم يعلم به قائل. و اما القول بالتفصيل بين كفارة الظهر و بين غيرها فلخبر ابى بصير المتقدم الوارد فى كفارة الظهر و المرسل المروى عن على عليه السّلام فى الظهر أيضا حسبما نقلناه فى الاستدلال للقول الثانى و هو فى حد نفسه حسن فىمكن إبقاء كل واحد على حاله لكن التفصيل مخالف للإجماع المركب، و عليه فلا- محيص الا عن القول بالمد لموافقته مع المشهور مع عدم الاطلاع على قائل بالتفصيل بين الظهر و غيره، و اما قاعدة الاحتياط فالحكومة البراءة عليها، مع انه قد يكون المدان مخالفا مع الاحتياط كما فيما إذا اوصى بالكفارة و لم يبين القدر و له أطفال صغار، فإن إعطاء المدين ح خلاف الاحتياط و بالجملة فالأقوى ما عليه المشهور من الكفاية بالمد و ان كان الاحتياط فيما يمكن فيه مما لا ينبغى تركه.

(الموضع الثانى) المشهور على ان جنس المخرج يجب ان يكون حنطة أو دقيقا أو خبزا أو نحو ذلك مما يسمى طعاما كالشعير و الأرز و نحوهما، و استدلل له بإطلاق الأدلة أعنى ما ورد من الأمر بالإطعام من غير تقييد بطعام مخصوص، و دعوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٨

الإجماع فى الخلاف عليه، و ما فى بعض كتب اللغة من اختصاص الطعام بالبر غير قادح فى الحكم المذكور لانه خلاف الاستعمال الشائع كما انه فى عرفنا الحاضر ربما يطلق على الملح مضافا الى ان المدار على صدق الإطعام و هو يصدق بتسليم ما عدا البر مما يصدق عليه الطعام قطعا، و يكفى إخراج الحنطة و الشعير و دقيقهما و ان توقف على عمل زائد الى ان يصير مأكولا بالفعل للإطلاق، و عن ابن الجنيدي يجب مؤنة طحنه و خبزه و ادامه، و لعله يستدل بما فى خبر هشام بن الحكم عن الصادق عليه السّلام فى كفارة اليمين:

مد من الحنطة و حفنة و لتكون الحفنة فى طحنه و حطبه، و قد عرفت فى الموضع الأول حمله على الاستحباب.

و ربما يقال بالتفصيل بين كفارة اليمين و بين غيرها من الكفارات باعتبار الحنطة أو الدقيق أو الخبز فى كفارة اليمين، و الاكتفاء بما يسمى طعاما فى باقى الكفارات، و ذلك لتقيد النصوص الواردة فى كفارة اليمين بالحنطة و الدقيق و الخبز، و إبقاء إطلاق ما ورد بالإطعام على نحو الإطلاق فى بقية الكفارات على ما هو مقتضى الجمع العرفى بين المطلق و المقيد. فمن النصوص الواردة فى كفارة اليمين صحيح الحلبي: يطعم عشرة مساكين لكل مسكين مد من حنطة أو مد من دقيق.

و صحيح الثمالى: إطعام عشرة مساكين مدا مدا دقيق أو حنطة.

و خبر هشام: مد مد من حنطة.

و خبر ابى بصير بعد السؤال عن أوسط ذلك قال: الخل و الزيت و التمر و الخبز يشبعهم له مرة واحدة.

و اما الاخبار الواردة فى الإطعام المطلق فهى كثيرة فى موارد مختلفة، و لا- يقال بكون التفصيل بين كفارة اليمين و بين غيرها

مخالف مع الإجماع لعدم القول بالفصل بينهما لأنه يقال: بالمنع عن الإجماع لوجود القائل بالتفصيل، وهذا هو الحلّي يقول: يجوز ان يخرج حبا و دقيقا و خبزا و كلما يسمى طعاما إلا كفارة اليمين، فإنه مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٩

يجب ان يخرج من الطعام الذي يطعم للاية، وهذا هو العلامة يقول في التحرير: يجوز إخراج الخبز و الدقيق و السويق و الحب لا- السنبل من كل ما يسمى طعاما في جميع الكفارات إلا كفارة اليمين فان الواجب الإطعام من أوسط ما يطعم اهله، و لو اطعم مما يغلب على قوت البلد جاز انتهى، و الأقوى عدم الفرق بين كفارة اليمين و بين غيرها في صحة الاكتفاء بإعطاء ما يصدق عليه الطعام و لو لم يكن حنطة أو دقيقا أو خبزا، و ذلك لضعف ما تمسك به للتفصيل. اما الاخبار الواردة في كفارة اليمين فالإنصاف عدم استظهار تقييد المخرج بالثلاثة المذكورة فيها بل الظاهر منها هو بيان الفرد الظاهر من الطعام، و الذي يدل على ذلك هو الاكتفاء بذكر الحنطة و الدقيق في صحيح الحلبي و صحيح الثمالي و ذكر الحنطة فقط في هشام، و اما خبر ابي بصير فهو أجنبى عن الدلالة على تقييد الطعام بكونه حنطة أو دقيقا أو خبزا كما لا يخفى على الناظر فيه، و اما الاستشهاد بما حكى عن الحلّي و التحرير على عدم انعقاد الإجماع المركب على عدم التفصيل بين كفارة اليمين و كفارة غيره فالإنصاف عدم دلالة المحكى عنهما على التفصيل أيضا، بل الظاهر منهما الفرق بين كفارة اليمين و بين غيرها في اعتبار كون المخرج في كفارة اليمين من أوسط ما تطعمون للاية، بخلاف الكفارات الأخرى، و اين هذا من التفصيل بين كفارة اليمين و غيرها في اعتبار كون المخرج في كفارة اليمين هو أحد الثلاثة المذكورة. و بالجملة فالأقوى نفى التفصيل بين الكفارتين، بل المعتبر في الجميع ما يصدق عليه الطعام، و ان ذكر الحنطة و نحوها في نصوص الكفارة من باب بيان الفرد الشائع من الطعام لا تقييد الطعام المخرج به هذا.

و لصاحب الجواهر (قده) تفصيل آخر بين ما كان الإخراج بالإشباع أو كان بالتسليم باعتبار كون المخرج في التسليم هو ما يسمى طعاما عرفا بخلاف الإشباع لكفاية الإشباع فيه و لو من غير الطعام من الفواكه و نحوها من البقوليات. و فيه أولا عدم ظهور ذاك الفرق من الأدلة بل الظاهر منها اعتبار الإشباع من الطعام كما يعتبر تسليم الطعام. و ثانيا عدم صدق الإطعام بإشباع غير الطعام، و لعله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٠  
أيضا ظاهر.

(الموضع الثالث) ظاهر الأوسط المذكور في الآية المباركة الواردة في كفارة اليمين مع الغمض عما ورد في تفسيره هو الوسط في الجنس، فإذا كان المطعم من الحنطة مثلا- عاليا أو دنيا، يكون المخرج متوسطا بينهما، لا يعتبران يكون من الأعلى، و لا يكفي ان يكون من الأدنى، و هذا المعنى يساعد مع الاعتبار، إذ تعين إخراج الأعلى حيف على المخرج، و الاكتفاء بالأدنى جور على المستحق، و إخراج الوسط منهما قسط عليهما، ضرورة ان خير الأمور أوسطها، لكن اختلف النصوص في تفسيره فمنها ما فسر فيه بالتوسط من جنس الأطعمة مثل الخبز و ماء اللحم المتوسط بين الخبز و الجبن و بين الطيبخ من الأرز كخبر ابي بصير السائل عن أوسط ما تطعمون أهليكم قال عليه السلام: ما تقوتون به عيالكم عن أوسط ذلك، قلت و ما أوسط ذلك قال: الخل و الزيت و التمر و الخبز تشبعهم به مرة واحدة. و نحوه غيره.

و منها ما فسر فيه بالتوسط في المقدار كالخبر الآخر لأبي بصير أيضا قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز و جل مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ قال عليه السلام: قوت عيالكم و القوت يومئذ مد، و صحيح الحلبي المتقدم في السؤال عن الوسط عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام:

هو كما يكون في البيت من يأكل المد، و منهم من يأكل أكثر من المد، و منهم من يأكل أقل من المد، فبين ذلك، و ان شئت جعلت لهم إداما، و الإدام أدناه ملح، و أوسطه الخل و الزيت، و ارفعه اللحم.

ولا يخفى انه بناء على ما هو الظاهر من الآية المباركة مع الغمض عما ورد في تفسيرها ينبغي القول بوجوب إخراج الأوسط بهذا المعنى و عدم الاكتفاء بالأدنى كما سيأتى فى المواضع الآتية، و بناء على التفسير الأول الوارد فى النص ينبغي القول باستحباب إخراج الوسط، إذ مرجح هذا التفسير الى ازدياد الإدام على الطعام، و صريح صحيح الحلبي عدم وجوبه لا يكال إخراجها الى مشية المكلف، فيكون الخبر قرينة على استحباب اختيار الإدام لو كان المراد من الأوسط فى الآية هو هذا التفسير، و بناء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣١

على التفسير الأخير أيضا يحمل على الفضل فى الإشباع، للاتفاق على عدم إخراج المد فى الإشباع، و يبقى على وجوبه فى التسليم، هذا بالنسبة إلى قوله تعالى **مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ**. و اما قوله تعالى **أَهْلِيكُمْ** ففيه احتمالان، أحدهما ان يكون المراد من المخاطب لضمير الجمع هو المخرج للطعام، و يؤيده ما فى خبر الأخير لأبى بصير قوت عيالك. إذ الظاهر منه هو عيال المعطى، و ثانيهما ان يكون المراد منه هو المكلفون بمعنى ما يكون قوتا للناس، و عليه فيرجع الى إرادة إخراج ما يكون قوت الغالب للناس و لعله أظهر.

(الموضع الرابع) المعروف اجزاء إخراج المد من الحنطة و الشعير و الدقيق و الخبز، و ان توقف غير الخبز على عمل حتى يصير مأكولا، و استدلوا بالإطلاق، خلافا لابن الجنييد فإنه أوجب مؤنة طحنه و خبزه و ادامة، و استدل بخبر هشام عن الصادق عليه السلام فى كفارة اليمين مد من الطعام و حفنة و لتكون الحفنة فى طحنه و حطبه.

و الخبر محمول على الندب جمعا بينه و بين صحيح الحلبي المتقدم الذى أو كل فيه إخراج الزائد عن المد الى مشية المكفر. (الموضع الخامس) لا خلاف كما فى الجواهر فى اعتبار إخراج عين الطعام، فلا يجزى إخراج قيمته لاشتغال الذمة بعين الخصال لا بقيمتها، و الاجتزاء بالقيمة فى الزكاة و نحوها بالدليل فلا يقاس المقام بها، مع عدم قيام الدليل على الاجتزاء بها فيه، و مخالفة بعض العامة لبعض من الاستحسان مردودة عليه، نعم يجوز إعطاء القيمة إلى المستحق و توكيله فى شراء عين الطعام ثم احتسابه من الكفارة.

(الموضع السادس) الظاهر ان التسليم الى المستحق تمليك له فله التصرف فيه بما شاء و لا يتعين عليه الصرف فى الأكل و الإشباع كما فى باب الزكاة فله ان يملكه غيره ببيع أو صلح أو هبة أو مهر و نحوها، و يصح للمعطى أن يملك منه بإحدى موجباته على كراهة فيه، كما يكره تملك الزكاة على المزكى، و يترتب على ذلك تأدى الواجب بمد واحد بشرائه عن المستحق بعد احتسابه عليه ثم احتسابه على غيره و هكذا الى آخر العدد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٢

(الموضع السابع) يشترط فى العين المخرج ان يكون سليما من العيب و مازجة غيره من التراب و الزوان الا ما يعتاد اختلاطه، و ذلك لعدم صدق الطعام على ما هو الخارج من معتادة و ذلك ظاهر.

(الأمر الثالث) من الأمور المذكورة فى المتن لا يجوز صرف الكفارة الى ما دون العدد، بل فيما يجب فيه إطعام الستين أو العشرة يجب إكمال العدد، و لا يجوز الصرف الى ما دون العدد و ان راعى العدد فى الدفع بان دفع الى مسكين ستين يوما فضلا عن ان يدفع اليه ما يدفع الى الستين فى يوم واحد، خلافا لأبى حنيفة القائل باجتزاء الصرف الى واحد فى ستين يوما، و اما الصرف اليه دفعة فلم يجوزها احد من المسلمين، و كيف كان فيدل على عدم الجواز فيما ذكرناه اتفاق فقهاءنا، و خبر إسحاق بن عمار عن

الكاظم عليه السّلام عن إطعام عشرة مساكين أو إطعام ستين مسكينا أ يجمع ذلك لإنسان واحد يعطاه؟ فقال عليه السّلام: لا و لكن يعطى إنسانا إنسانا كما قال الله تعالى.

مضافا الى ان إطعام الستين مسكينا أو عشرة مساكين يشتمل على وصف و هو المسكنة و عدد و هو الستون أو العشرة، فكما لا يجوز الإخلال بالوصف، لا يجوز الإخلال بالعدد، و هذا فيما إذا تمكن من العدد ظاهر، و مع التعذر بان لا يوجد الستين أو العشرة في البلد، و لا يرجو تحققهم، و لا يتمكن من صرفه في بلد آخر، فالمشهور على جواز الاقتصار على الممكن، و تفريق العدد عليهم بحسب الأيام، حتى لو لم يجد سوى واحد فرق عليه في ستين يوما، و في الجواهر لم نقف فيه على مخالف صريح معتد به كما اعترف به غيرنا أيضا، ثم حكى عن كشف اللثام انه يظهر من الخلاف الاتفاق عليه، و استدل على ذلك بخبر السكوني عن الصادق عليه السّلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام: ان لم يجد في الكفارة إلا الرجل و الرجلين فلتكرر عليهم حتى يستكمل العشرة يعطيهم اليوم ثم يعطيهم غدا. و نوقش في الاستدلال به تارة بأنه ضعيف السند و الآية ظاهرة في عدم الاجتزاء لما دون العدد مطلقا فيبقى في الذمة الى ان يوجد، و قال في المسالك بعد هذه المناقشة لكن الحكم به مشهور لا راد له، و اخرى باحتمال التقيّة من ابي حنيفة بقرينه كون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٣

الراوى منهم، و ثالثه بكونه في مورد كفارة اليمين فلا يعم ما عداها. و الجواب عن الأول ظاهر بعد كون ضعف الخبر مجبورا بالعمل على ما هو البناء في حجية الخبر و عن الثاني بعدم موافقته مع فتوى أبي حنيفة لاشتراط جواز الصرف فيما دون العدد في هذا الخبر بعدم وجدان غير الرجل و الرجلين و هو مناف مع فتوى أبي حنيفة من إطلاق الاجتزاء.

و عن الثالث بالدلالة السياقية على كون الحكم في مطلق الكفارة كك بإلغاء خصوصية المورد و هو كفارة اليمين عرفا، أو بعدم القول بالفصل، نعم ظاهر الخبر و بعض الفتاوى ملاحظة التعدد في الأيام، و قال في الجواهر: و لا ريب انه أحوط، أقول: و يمكن ان يكون ملاحظة التعدد في الخبر بالنظر الى الإشباع فإنه من المستحيل عادة إشباع شخص واحد ستين مرة أو عشر مرات دفعة كما يومى اليه قوله: فليتكرر عليهم حتى يستكمل العشرة، و ان كان يبعده قوله: فيعطيه اليوم ثم يعطيهم غدا، و كيف كان فلا ريب في ان ملاحظة تعدد الأيام أحوط.

(الأمر الرابع) قد تقدم منا جواز الإعطاء إلى الصغار كالكبار، و انه في الإشباع يحسب كل صغير شخصا واحدا في حال الانضمام مع الكبار، و يحسب الاثنان بواحد في حال الانفراد و في التسليم يحسب كل صغير شخصا واحدا مطلقا في حال الانضمام و الانفراد للإجماع عليه كما تقدم.

### [مسألة ٢٥- يجوز السفر في شهر رمضان]

مسألة ٢٥- يجوز السفر في شهر رمضان لا لعذر و حاجة و لو كان للفرار من الصوم لكنه مكروه.

المشهور بين الأصحاب جواز السفر في شهر رمضان، و ان كان على كراهة الى ان يمضى من الشهر ثلاثة و عشرون يوما فتزول الكراهة، و المحكى عن ابي الصلاح عدم جوازه مختارا إذا دخل شهر رمضان، و ما عليه المشهور هو المعول، و يدل على جوازه أخبار كثيرة.

كخبر محمد بن مسلم المروى في الفقيه عن الباقر عليه السّلام انه سئل عن الرجل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٤

يعرض له السفر في شهر رمضان و هو مقيم و قد مضى منه أيام فقال: لا بأس بأن يسافر و يفطر و لا يصوم.

و ظاهر السؤال في هذا الخبر و ان كان عند عروض الحاجة الى السفر لكن الجواب مطلق يشمل ما إذا كان السفر اقتراحيا، و خبر حماد بن عثمان قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل من أصحابي جئني خبره من الاعراض و ذلك في شهر رمضان أتلفاه و أفطر أو أقيم و أصوم قال: تلقاه و أفطر «و الاعراض بالعين و الصاد المهملتين قرية قريب المدينة» و المرسل المروي في الفقيه عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل يخرج يشيع أخاه مسيرة يومين أو ثلاثة فقال: ان كان في شهر رمضان فليفطر قبل أيهما أفضل يصوم أو يشيعه قال عليه السلام: يشيعه ان الله عز و جل وضع عنه الصوم إذا شيعه، و مثله صحيح محمد بن مسلم المروي في الكافي و المرسل المروي في المقنع و خبر عبيد بن زرارة المروي في الكافي و التهذيب قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز و جل فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ قال عليه السلام: ما أئينها من شهد فليصمه و من سافر فلا يصمه و استدل في المدارك أيضا بالأصل و ظاهر قوله تعالى وَ مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ و صحيح عمار بن مروان: من سافر قصر و أفطر.

و لا يخفى ما فيه، اما الأصل فبأنه لو لا الاخبار المتقدمة لكان محكوما بالاخبار الآتية التي يستدل بها للقول الآخر، فلا مسرح للتعويل على الأصل لشيء من القولين، و اما قوله تعالى فَمَنْ كَانَ مِنْكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَلَا يُطْرَقُ لَهُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ يَتَعَدَّىٰ عَنْهُ أَيَّامَهُ مِنَ الْوَجوبِ المستظهر من الأدلة كون الحضر من المقدمات الوجوبية للصوم و ان وجوبه مشروط بالحضر، و ان وجوب الواجب المشروط لا يقتضى وجوب مقدماته الوجوبية لكونه حكما له على تقدير وجود مقدمات وجوبه، و تكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٥

فعليته عند وجود مقدمات وجوبه، و لا يعقل وجوب تلك المقدمات من ناحية وجوبه بالوجوب المقدمي، و هذا الوجه أيضا ليس بشيء لانه لو سلم كون الحضر من المقدمات الوجوبية للصوم ان المقدمات الوجوبية كما ذكر و ان استحال وجوبها من ناحية وجوب ذبيها بالوجوب المقدمي، الا انها يمكن وجوبها بخطاب آخر مستقل نفسى يوجب وجوبها بالوجوب النفسى و ينتج نتيجة الوجوب المقدمي المسمى عندنا بمتتم الجعل كوجوب الأغسال الليلية للصوم في النهار، و كوجوب تحصيل الرفقة و الراحلة للمسير الى الحج، و مع تمامية الاخبار المستدل بها للقول بالمنع تصير تلك الاخبار دالة على وجوب حفظ تلك المقدمة الوجوبية بعد تحققها نظير ما يدل على وجوب حفظ الاستطاعة في أشهر الحج لو قيل به، مع ان الاستطاعة من المقدمات الوجوبية بلا اشكال، و استدل للقول الآخر بكون الحضر من المقدمات الوجوبية كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، و يدل على كونه من المقدمات الوجوبية قوله تعالى فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، بتقريب ان كلمة (الشهر) منصوب على انه مفعول به لقوله (شهد) فيصير معناه من حضره شهر رمضان و شهد هلاله فليصمه تماما، و قد خرج منه من كان مريضا أو مسافرا حين حضوره بقوله تعالى: الا من كان مريضا اما مسافرا، يعنى حين حضوره فيبقى الباقي على حكم الوجوب و منه من يختار السفر في أثنائه، و بجمله من الاخبار كخبر الحسين بن المختار المروي في التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: لا تخرج في رمضان الا للحج أو العمرة أو مال تخاف عليه الفوت أو لزرع يحين حصاده.

و خبر ابي بصير عنه عليه السلام عن الخروج إذا دخل شهر رمضان فقال: لا الا فيما أخبرك به خروج إلى مكة أو غزوة في سبيل الله تعالى أو مال تخاف هلاكه أو أخ تخاف هلاكه.

و في حديث الاربعاء: ليس للعبد ان يخرج الى سفر إذا دخل شهر رمضان لقول الله عز و جل فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ.



و يندفع اما كون الحضر من المقدمات الوجودية ففيه ان الظاهر من الأدلة كونه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٦

من شرائط الوجوب و مقدماته، و ما استدل به لذلك بالآية المباركة مدفوع بكون الظاهر من الآية كون كلمة (الشهر) منصوبا بنزع الخافض بإضمار حرف الجر، و التقدير فمن شهد منكم فى الشهر بمعنى ان منكم من كان فى الشهر حاضرا فليصمه، فتكون الآية فى بيان تنويع المكلف فى شهر رمضان، و ان من كان فيه حاضرا يجب عليه الصوم، و من كان فيه مسافرا فعدّه من أيام آخر، و هذا المعنى مع ظهور الآية فيه فى نفسه مؤيد بمقارنته السفر مع المرضى، إذ لا ريب فى فساد القول بكون معنى الآية ان من كان سالما فى أول الشهر يجب عليه الصوم إلى آخره و لو صار مريضا فى أثناءه، بل لا إشكال فى كون الآية فى مقام تنويع المكلف بالنسبة إلى الصحة و المرض، و انه فى كل يوم من الشهر يجب عليه الصوم فيه إذا كان صحيحا، و فى عدة من أيام آخر إذا كان مريضا، و يكون الحكم فى السفر أيضا كذلك بحكم المقارنة بينهما، و هذا عين الواجب المشروط، مع انه على تقدير كون الحضر من المقدمات الوجودية فكونه مما يجب إيجاده لو لم يكن موجودا، أو حفظه فيما إذا كان موجودا بالوجوب المقدمى ممنوع، إذ ليس كل مقدمة وجودية كذلك، بل هى تختلف بما يجب إيجادها عند عدمها، و يجب حفظها و يحرم إعدامها عند وجودها و بما لا يجب شيئا منهما بل إنما أخذ وجودها الاتفاقى لا بالاختيار من المقدمات و بما يجب حفظها لو كان موجودا و لكن لا يجب إيجادها لو كانت معدومة، و هذا الاختلاف نشأ من ناحية دخلها فى تحصيل الملاك حسبما حقق فى الأصول، فيمكن ان يكون الحضر ثبوتا بالنسبة إلى الصوم كذلك، و يجعل الأخبار المتقدمة الدالة على جواز السفر مثبتة له فى مرحلة الإثبات، لكن الحق ما حققناه من كون الحضر من شرائط الوجوب لا من مقدمات الوجود.

و اما الاستدلال بالأخبار المستدل بها على المنع عن السفر ففيه أولا انها ليست بحجة لأنها مع ضعف سندها تكون معرضا عنها، و ذلك بناء على ما هو التحقيق عندنا من حجية الخبر الموثوق بصدوره، و ان الاعراض عن الخبر يوجب الوهن بصدوره بحيث كلما كان أصح يصير بالاعراض أو هن، و قد مر ذلك فى مطاوى هذا الشرح مرارا، و ثانيا بإمكان الجمع بين هذه الاخبار و بين الاخبار المتقدمة الدالة على الجواز بكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٧

الاخبار المجوزة نصا فى الجواز، و هذه الاخبار المانعة ظاهرة فى التحريم، فيرفع اليد عن ظاهرها بقرينة تلك الأخبار المجوزة، مع ان لنا تحقيق فى المنشأ بالأمر و النهى و انه معنى حرفى، و نسبة ارسالية فى الأمر و احتباسية فى النهى فى عالم التشريع، و ان العقل يحكم بلزوم اتباعها بإتيان المأمور به، و الصرف عن المنهى عنه لولا ترخيص الشارع فى ترك الأول و فعل الثانى فينتزع منهما الوجوب و التحريم لا ان الصيغة استعملت فيهما، و على هذا فالجمع بين الطائفتين بدلاتهما على الجواز مع الكراهة أظهر. بقى أمور (الأول): ان مقتضى ما ذكرناه من الجمع بين الطائفتين هو كراهة السفر فى شهر رمضان اقتراحا، لكن الظاهر من جملة من الاخبار استحباب تركه كصحيح الحلبي المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل يدخل شهر رمضان و هو مقيم لا يريد براحا ثم يبدو له بعد ما يدخل شهر رمضان ان يسافر فسكت فسألته غير مرة فقال: يقيم أفضل الا ان يكون له حاجة لا بدله الخروج فيها أو يتخوف على ماله.

و نحوه غيره مما يأتى، و بذلك الظاهر أخذ صاحب المدارك (قده) و قال: بأفضلية الحضر، و لم يتعرض لكراهة السفر، لكنه لا منافاة بين الأخذ بذاك الظاهر و القول بأفضلية الحضر و الأخذ بظاهر النواهي بعد استفادة الكراهة منها، إذ يمكن الجمع بين أفضلية الحضر و كراهة ضده الذى هو السفر، و لا مانع من الجمع بين استحباب احد الضدين و كراهة الضد الآخر.

(الثانى) لا ينبغى الإشكال فى جواز السفر فى شهر رمضان فيما إذا كان لحاجة كالحج و العمرة أو مال يخاف عليه الفوت أو

الزرع حين حصاده أو لتشييع أخ له أو غزو مما استثنى في الاخبار الناهية عن السفر، و لو كانت هذه الاخبار مستند ابي الصلاح لكان له ان يستثنى هذه الموارد عن المنع كما استثنى في هذه الاخبار، لكنه (قده) أطلق المنع، و الظاهر ان ذكر هذه الموارد من باب المثال، و المدار على عروض الحاجة الى السفر و ان الحاجة العارضة من سنخ هذه المذكورات في هذه الاخبار، و لعل استثناء هذه الموارد أيضا دليل على عدم ارادة التحريم من النهي، إذ الحرمة لا تزول بعروض حاجة تشييع الأخ أو توديعه، لعدم مزاحمة الاستحباب مع التحريم، و هذا بخلاف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٨

الكراهة فإنها يمكن ان تزول بعروض مستحب أفضل و أكد منها في الملاك، و يومى الى ما ذكرناه ما فى خبر زرارة عن الباقر عليه السلام عن الرجل يشيع أخاه فى شهر رمضان اليوم و اليومين قال: يفطر و يقضى قيل له فذلك أفضل أو يقيم و لا يشيعه قال عليه السلام:

يشيعه و يفطر فان ذلك حق عليه. فان قوله عليه السلام: فان ذلك حق عليه يدل على أفضلية التشييع مع الإفطار عن الإقامة و الصوم.

(الثالث) مقتضى ما ذكرناه فى الأمر الثانى أفضلية السفر لزيارة الحسين عليه السلام عن الإقامة و الصوم، لأنه إذا كان تشييع المؤمن أو توديعه أو المرافقة مع أخ له فى السفر أو لحاجة الحج و العمرة موجبا لافضلية السفر فكيف لا يكون لزيارة الحسين التى هى أفضل من الحج و العمرة ألف ألف مرة، و يكون فيها ملاك الوجوب و قد ارتفع وجوبها رافة على المكلفين لكونه صلوات الله عليه باب الرحمة و شاء الله تعالى ان لا يرد من ناحيته ضيق على عبادة و وجوب زيارته عليه السلام ضيق عليهم ارتفع عنهم ببركته لأنه رحمه الله الواسعة مع ما ورد من الترغيب و التأكيد. فى زيارته فى شهر رمضان، و ان فيه أوقاتا مخصوصة لزيارته كالليلة الاولى و ليلة النصف و الأخيرة منه و لىالى القدر و خاصة ليلة الثالث و العشرين و ليلة الفطر، و هذه الترغيبات لا يلائم مع كراهة السفر فى شهر رمضان لزيارته، و قد ورد فى الفقيه و الكافى عنهم عليهم السلام انه لا يفطر الرجل فى شهر رمضان إلا فى سبيل حق و أى سبيل أحق من سبيل زيارة سيد الكونين سلام الله عليه، لكنه مع ذلك ورد ما يدل على كراهته كخبر ابي بصير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال قلت له جعلت فداك يدخل على شهر رمضان فأصوم بعضه فتحضرنى نية زيارة قبر ابي عبد الله عليه السلام فأزوره و أفطر ذاهبا و جائيا أو أقيم حتى أفطر و أزوره بعد ما أفطر بيوم أو يومين فقال: أقم حتى تفطر، قلت له جعلت فداك فهو أفضل قال: نعم اما تقرأ فى كتاب الله: فمن شهد منكم الشهر فليصمه و خبر محمد بن الفضل البغدادي المروى فى التهذيب أيضا قال كتبت الى ابي الحسن العسكري عليه السلام جعلت فداك يدخل شهر رمضان على الرجل فيقع بقلبه زيارة الحسين عليه السلام و زيارة أبيك ببغداد فيقيم فى منزله حتى يخرج عنه شهر رمضان ثم يزورهم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٩

أو يخرج فى شهر رمضان و يفطر فكتب لشهر رمضان من الفضل و الأجر ما ليس لغيره من الشهور فإذا دخل فهو المأثور [١] و احتمال حمل هذين الخبرين على من يزوره بعد شهر رمضان بيوم أو يومين فكره له السفر لزيارته فيه ضعيف فى الغاية لا يلائم مع الترغيب فى زيارته فيه لا سيما ليلة القدر و ليلة الفطر، و اولى المحامل حملهما على التقيّة كما يؤيده الخبر الثانى الذى بالمكاتبه و الله العالم.

(الرابع) المشهور على جواز السفر فى شهر رمضان و لو كان للفرار من الصوم، خلافا للمحكى عن العماني و ابن الجنيد و ابي الصلاح القائلين بالحرمة إذا كان كذلك، و الأقوى ما عليه المشهور للأخبار المتقدمة الدالة على الجواز، حيث أن إطلاقها

يشمل ما إذا كان السفر لأجل الفرار عن الصوم بل لعله الظاهر من خبر الحلبي المتقدم إذ فيه السؤال عن الرجل يدخل شهر رمضان و هو مقيم لا يريد براحا ثم يبدو له بعد ما يدخل شهر رمضان ان يسافر، إذ الظاهر منه كون ارادة السفر منه لدخول شهر رمضان بحيث لولاه لا يريد براحا، و لعل سكوت الامام عليه السّلام عن الجواب و سؤال السائل عنه غير مرة يؤيد ذاك الظاهر، مع ان جواز إعدام شرط الوجوب إذا لم يتم دليل على حرمة يكون على طبق القاعدة، ضرورة ان وجوب الواجب عند وجوده لا يقتضى حفظ وجوده فيجوز إعدامه و لو كان لأجل زوال الوجوب بإعدامه.

(الخامس) المعروف بين الأصحاب زوال كراهة السفر إذا مضى من الشهر ثلاثة و عشرون يوما، و يستدل لذلك بمرسل على بن أسباط المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام إذا دخل شهر رمضان فله فيه شرط قل الله تعالى فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، فليس للرجل إذا دخل شهر رمضان ان يخرج إلا فى حج أو عمرة أو مال يخاف تلفه أو أخ يخاف هلاكه و ليس له ان يخرج فى إتلاف مال غيره [٢] فإذا مضت ليلة ثلاثة و عشرين فليخرج حيث يشاء. و لكن هذا الخبر يدل على زوال الكراهة بعد مضى

[١] المأثور كأنه من أثر كالمحجوب من أحب و يحتمل ان يكون من اثر على أصحابه الشىء كفرح اى اختاره لنفسه عليهم و الاسم الأثره (وافى)

[٢] يعنى فى شأن إتلافه بان يمنعه عن التلف (وافى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٠

ليلة ثلاثة و عشرين و المعروف زوالها بعد مضى يومها و لعله لا وجه له.

### [مسألة ٢٦- المد ربع الصاع]

مسألة ٢٦- المد ربع الصاع و هو ستمائة مثقال و اربع عشر مثقالا و على هذا فالمد مائة و خمسون مثقالا و ثلاثة مثاقيل و نصف مثقال و ربع ربع المثقال، و إذا أعطى ثلاثة أرباع الوقيء من حقه النجف فقد زاد أزيد من واحد و عشرين مثقالا إذ ثلاثة أرباع الوقيء مائة و خمسة و خمسون مثقالا.

و ما ذكره ظاهر كما ان المن التبريز المعمول فى إيران الذى هو ستمائة مثقال و أربعين مثقالا لو اعطى ربعه الموسوم عندهم (بجهار يك) قد زاد سبعة مثاقيل إلا نصف مثقال و ربع ربعه كما انه لو اعطى الكيلو المعمول فى هذه الأعصار الذى هو ثلث المن التبريزى قد زاد عن المد بكثير.

### [فصل يجب القضاء دون الكفارة فى أمور]

#### إشارة

فصل يجب القضاء دون الكفارة فى أمور

### [أحدها ما مر من النوم الثانى بل الثالث]

أحدها ما مر من النوم الثاني بل الثالث و ان كان الأحوط فيهما الكفارة أيضا خصوصا الثالث.  
و قد مر منا شرح ذلك مستوفى.

### [الثاني إذا بطل صومه بالإخلال بالنية]

الثاني إذا بطل صومه بالإخلال بالنية مع عدم الإتيان بشيء من المفطرات أو بالرياء أو بنية القطع أو القاطع.  
اما بطلان الصوم بالإخلال بالنية أو بالرياء أو بنية القطع أو القاطع فقد مر البحث عنه مستوفى في خلال البحث عن مسائل النية، و  
اما عدم وجوب الكفارة به فلان المستفاد من أدلته وجوبها انما هو وجوبها عند تناول المفطر و الإتيان بشيء من المفطرات لا  
في إبطال الصوم مطلقا، و لو بواسطة ترك مراعاة ما يجب مراعاته.

### [الثالث إذا نسي غسل الجنابة]

الثالث إذا نسي غسل الجنابة و مضى عليه يوم أو أيام كما مر.  
و قد مر حكم نسيان غسل الجنابة في مبحث المبطلات بأنه من المبطلات، و لا يجب به الكفارة لاعتبار العمد في الإفطار في  
وجوبها مضافا الى ان الكفارة عقوبة تجب عند العصيان و لا عصيان في النسيان.

### [الرابع من فعل المفطر قبل مراعاة الفجر ثم ظهر سبق طلوعه]

الرابع من فعل المفطر قبل مراعاة الفجر ثم ظهر سبق طلوعه  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤١

و انه كان في النهار، سواء كان قادرا على المراعاة أو عاجزا عنها لعمى أو حبس أو نحو ذلك، أو كان غير عارف بالفجر، و كذا  
مع المراعاة و عدم اعتقاد بقاء الليل بان شك في الطلوع أو ظن فأكل ثم تبين سبقه، بل الأحوط القضاء حتى مع اعتقاد بقاء  
الليل، و لا فرق في بطلان الصوم بذلك بين صوم رمضان و غيره من الصوم الواجب و المندوب، بل الأقوى فيهما ذلك حتى مع  
المراعاة و اعتقاد بقاء الليل.

في هذا المتن أمور (الأول): من فعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة عليها بان لم يكن اعمى و لا محبوس و كان عارفا  
بالفجر و لم يكن في الهواء غيم و نحوه مما يوجب المنع عن المراعاة ثم ظهر سبق طلوعه و انه كان في النهار، و البحث في هذا  
الأمر يقع في جهات (الاولى) في جواز تناوله المفطر قبل المراعاة، و المصرح به في عبارة غير واحد من المحققين جوازه اعتمادا  
على استصحاب بقاء الليل، و في عبارة الشيخ الأكبر في رسالته الصوم نفى الخلاف فيه في الجملة قال مازجا مع عبارة الإرشاد:

و يجب القضاء بفعل المفطر مطلقا قبل مراعاة الفجر قبل القدرة عليها و يكون الفجر طالعا في الواقع حين الأكل و ان كان مأذونا  
في الفعل بلا- خلاف في الجملة كما قيل بناء على إرجاع قوله: بلا خلاف الى الجميع حتى قوله: و ان كان مأذونا و قال في  
الجواهر: مع انه لا خلاف في جواز تناول المفطر فيه، كما اعترف فيه بعضهم انتهى، و هذا هو الأقوى، استنادا الى الاستصحاب  
الجارى في الشبهات الموضوعية قبل الفحص، و لكن أشكل عليه بعض السادة (قده) [١] في شرحه على نجاه العباد و قال:  
بحرمة تناول لعدم جواز الرجوع الى الأصول قبل الفحص مطلقا، كانت الشبهة حكيمية أو موضوعية، و استدلل لذلك بوجوه

[١] و هو السيد السند السيد أبو تراب الخوانسارى (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٢

(منها): ان ما ورد من النصوص مقررة لحكم العقل و بناء العقلاء.

(و منها) ان المتبادر منها هو حكم الجاهل العاجز عن الاستعلام، و الشك الذى لا يزيله الفحص.

(و منها) ان لفظ الشك و نحوه مما هو موضوع لتلك الحالة منصرف الى ما لا يقدر المكلف على إزالته بسهولة.

و يندفع الأول بأن جملة من تلك النصوص و ان كان مساقها مساق حكم العقل مثل الناس فى سعة مما لا يعلمون، لكن فيها ما

ليس كك مثل كل شىء حلال حتى تعرف انه حرام.

و منه يظهر ضعف الوجه الثانى، حيث ان مفاد الطائفة الثانية ليس مقصورا على بيان حكم الشك الذى لا يزيله الفحص، نعم

المعتبر هو الشك المستقر، فما توقف استقراره على التبع يجب التبع عنه، لأجل استقرار الشك، و هذا ليس بفحص، إذ المراد

بالفحص هو التفحص بعد استقرار الشك، و هذا تتبع لأجل استقرار الشك و لعل هذا هو مراده (قده)، كما يظهر من وجهه

الثالث من دعوى انصراف لفظ الشك الى ما لا يقدر المكلف ازالته بسهولة، إذ مرجعه الى كون الموضوع فى أدلة الأصول هو

الشك المستقر، و بالجملة فالإجماع على عدم وجوب الفحص بعد استقرار الشك فى الشبهات الموضوعية كاف فى إثبات عدم

وجوبه، فلا ينبغى الإشكال فيه.

الجهة الثانية فى وجوب القضاء عليه، و الأقوى وجوبه، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، بل فى صريح الانتصار و الخلاف و

ظاهر الغنية الإجماع عليه، مضافا الى ان وجوبه على طبق القاعدة لفساد الصوم الذى يتحقق بالإمساك عن المفطرات فى تمام

اليوم بناء على الملازمة بين فساد الصوم و وجوب قضائه، كما استظهر الشيخ الأكبر انعقاد الإجماع عليها، و جواز تناول بحكم

الاستصحاب لا يوجب رفع وجوب القضاء، لما تقرر فى محله من ان الحكم الظاهرى لا يقتضى الاجزاء، و يدل على ذلك من

النصوص موثق سماعه المروى فى الكافى و الفقيه قال سألته عن رجل أكل و شرب بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٣

ما طلع الفجر فى شهر رمضان فقال: ان كان قام فنظر فلم يرى الفجر فأكل ثم عاد فرآى الفجر فليتم صومه و لا اعادة عليه، و ان

كان قام فأكل و شرب ثم نظر الى الفجر فرأى انه قد طلع فليتم صومه و يقضى يوما آخر لأنه بدء بالأكل قبل النظر فعليه الإعادة،

و صحيح الحلبي المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام انه سئل عن رجل تسحر ثم خرج من بيته و قد طلع

الفجر و تبين قال: يتم صومه ذلك ثم ليقضه، فان تسحر فى غير شهر رمضان بعد الفجر أفطر ثم قال: ان ابى كان ليلة يصلى و انا

أكل فانصرف فقال: اما جعفر فقد أكل و شرب بعد الفجر، فأفطرت ذلك اليوم فى غير شهر رمضان.

و مكاتبة خليل بن هاشم الى ابى الحسن عليه السلام المروى فى التهذيب عن رجل سمع الوطى و النداء [١] فى شهر رمضان

فظن ان النداء للسحور فجامع فخرج فإذا الصبح قد اسفر. فكتب عليه السلام بخطه يقضى ذلك اليوم إنشاء الله، و غير ذلك من

الاخبار التى يأتى بعضها فى محله إنشاء الله، الجهة الثالثة فى وجوب الكفارة عليه، و فى الجواهر دعوى عدم الخلاف فى عدم

وجوبه، للأصل السليم عن المعارض، و الاقتصار فى النصوص على القضاء خاصة مع كونها فى مقام البيان، و لأن الكفارة دائرة

مدار الإثم و لا اثم فى المقام لما تقدم من جواز تناول بحكم الاستصحاب، و لأنها مترتبة على التعمد بالإفطار و لا عمد به هنا و

ان كان متعمدا فى فعل المفطر، و هذه الأدلة و ان لم يسلم بعضها عن المناقشة لكن فى بعضها الأخر كفاية كدوران الكفارة

مدار الإثم المنتفى فى المقام و الله العالم بالأحكام.

(الأمر الثانى) مما فى المتن إذا تناول المفطر قبل مراعاة الفجر، و ظهر وقوعه فى النهار، مع العجز عن المراعاة، لعمى، أو حبس،

أو غيم في الهواء أو لعدم كونه عارفاً بالفجر، و نحو ذلك، و الجامع هو العجز عن المراعاة، ففي فساد الصوم به و وجوب قضائه أو عدمه (وجهان) المعروف بين الأصحاب هو الأخير، بل عن الرياض عدم وجدان الخلاف فيه، لجواز تناول له مع اختصاص النص و الفتوى بحكم الانسباق،

[١] سمع الوطى أى صوت النعال و رفعها حين المشى و النداء للأذان،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٤

و الدلالة السياقية بصورة التمكّن من المراعاة، و خصوص ذيل موثق سماعه الذى فيه (لانه بدء بالأكل و الشرب قبل النظر فعليه الإعادة) حيث علل وجوب الإعادة بالتقصير فى النظر، و لا تقصير على العاجز عن النظر، و المحكى عن موهم كلام المقنعة هو الأول، و مال إليه فى الجواهر، و لعله الأقوى، كما عليه المصنف فى المتن، لما تقدم فى الجهة الثانية من الأمر المتقدم من عدم تحقق حقيقة الصوم عرفاً بترك الإمساك عن المفطرات فى بعض النهار، و فساده بتناول بعضها فيه مطلقاً، سواء كان تناول عن العلم، أو العمد، أو الاختيار أو عن الجهل، أو السهو، أو النسيان، أو الاضطرار، مع الملازمة بين الفساد و بين وجوب قضائه فى صوم شهر رمضان، و وجه عدم الفرق بين أسباب ترك الإمساك فى جزء من النهار فى تحقق ترك تلك الحقيقة هو انها إذا لم تتحقق لم تتحقق، و لو اختلف الموجب، لعدم تحققها بالعمد و نحوه، لان هذا الخلاف فيما يوجب عدم تحققها، اللهم الا ان يدل دليل على عدم وجوب قضائه الكاشف عن قناعة الشارع عما اتى به من غير المأمور به و هو الإمساك فى بقية النهار عما هو المأمور به و هو الإمساك فى تمامه، لنكتة رآها ليس علمها فى سعتنا، و لعلها اشتراك المأتى به مع المأمور به فى بعض الملاك، و الله العالم، كما ورد الدليل فى السهو و النسيان، لكنه مفقود فى المقام، لضعف ما استدل به على عدم وجوب القضاء، اما جواز تناول المفطر، فلما عرفت فى الأمر الأول: من انه لا يقتضى نفي القضاء، لان الحكم الظاهرى لا يقتضى الاجزاء، و اما اختصاص النص و الفتوى بصورة القدرة على المراعاة فبمنع انسباقيهما بصورة القدرة، كيف و هذا هو صحيح الحلبي فى رجل تسحر ثم خرج من بيته و قد طلع الفجر و تبين، ترى انه مطلق بالنسبة إلى القادر عن الفحص و العاجز عنه لشموله لما إذا كان تبين الفجر بعد خروجه من بيته بسؤاله عن الناس و تبين الفجر عنهم مع كونه عاجزاً عن المراعاة، و هذا مما لا ينبغى الإشكال فيه، و اما ذيل موثق سماعه بتعليل إيجاب القضاء بالتقصير فى ترك المراعاة فيما كان تقصير العاجز من جهة ترك السؤال، فيجب عليه السؤال، و مع عدم السؤال يجب عليه القضاء، فلم يبق الا عدم وجدان الخلاف، و لا دلالة فيه، فالحق عدم الفرق بين القادر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٥

على المراعاة و العاجز عنها فى وجوب القضاء على الجميع، و هذا فى العجز الناشئ عن غير الجهل بالفجر ظاهر، و اما إذا كان من جهة عدم معرفة الفجر فلا إشكال فى كونها كالعدم، لكن فى كونه فى حكم العاجز، أو كون مراعاته فى الرجوع الى غيره وجهان.

(الأمر الثالث) لا إشكال فى عدم وجوب القضاء لو راعى عن الفجر و اعتقد بقاء الليل فتناول المفطر ثم تبين خطائه فى اعتقاده، و ان تناول وقع فى النهار، و يدل على ذلك مضافاً الى الإجماع المحكى على عدم وجوبه عن غير واحد من الأصحاب صدر موثق سماعه المتقدم نقله الذى فيه: ان كان قام فنظر فلم ير الفجر فأكل ثم عاد فرآى الفجر فليتم صومه و لا اعادة عليه. و ما فى صحيح ابن عمار من قوله عليه السلام: اما انك لو كنت أنت الذى نظرت ما كان عليك قضائه. و هذان الخبران مع الإجماعات المحكية كافية فى الحكم لعدم وجوب القضاء، لكن مع كون تناول بعد المراعاة على وجه يكون مستنداً إليها عرفاً، و لم

يحصل بينهما فصل محوج عادة الى إعادة المراعاة، الإبقاء الاعتقاد على بقاء الليل، و لو لا الإجماع و دلالة الاخبار على عدم الوجوب، لكان مقتضى القاعدة هو الوجوب، لانتفاء حقيقة الصوم بعدم تحقق الإمساك في تمام النهار، بل القول به هنا اولى مما لم يحصل له الاعتقاد، لاستناده فيه الى الاستصحاب، لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، لكن فيما اعتقد ببقاء الليل لا أمر بجواز تناول لا- واقعا ولا- ظاهرا، بل هو تخيل الجواز و الرخصة العقلية في جواز تناول من جهة الجهل بطلوع الفجر جهلا مركبا معذورا معه في مخالفة التكليف الواقعي، و المعذورية العقلية في مخالفته مما لا يقتضى الاجزاء عند الجميع، بل ليس سوى حكم العقل بالمعذورية شيء أصلا (هذا) و قد احتاط المصنف بالاحتياط الاستحبابي في الإتيان بالقضاء بقوله:

بل الأحوط القضاء حتى مع اعتقاد بقاء الليل، و لعله مع الاخبار المتقدمة الدالة على عدم وجوب القضاء و الإجماعات المحكية مما لا- وجه له، و حملة على إرادة صورة ترك المراعاة لأجل اعتقاد بقاء الليل و نفي البعد عن وجوب القضاء ح لإطلاق النصوص بعيد، لان المراعاة طريقى أمر بها لأجل إحراز بقاء الليل، و مع إحرازه فلا حاجة  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٦

إليها، و يدل على طريقه المراعاة اباحة تناول المفطر الى ان يتبين لكم الخيط الأبيض (الآية).

(الأمر الرابع) لو تفحص عن الفجر و حصل له الظن ببقاء الليل، أو الظن بالطلوع، أو بقى على شكه، و لم يحصل له شيء من الظن و اليقين، و تناول المفطر، فتبين انه وقع في النهار، ففي وجوب القضاء عليه، و عدمه، و جهان: من إطلاق أدلة المفطرية، و عموم ما دل على القضاء بتناول المفطر، و لأنه اولى بذلك من الظان ببقاء الليل باخبار الغير كما سيأتى و عدم الدليل على اعتبار الظن بالبقاء. و من إطلاق الاخبار الدالة على نفي القضاء مع المراعاة، و ان بقى على شكه، أو حصل له الظن بالطلوع، فضلا عن الظن بالبقاء، و الأقوى عندي هو عدم وجوب القضاء، سواء كان شاكا بعد المراعاة، أو ظانا بالطلوع، فضلا عن الظن بالبقاء، و ذلك لترتب وجوب الإمساك على التبين بالطلوع، و كون المراعاة طريقا إليه، فأمر بالمراعاة لكي يحصل له اليقين بالفجر، و مع مراعاته و عدم حصول اليقين بالفجر لا يجب عليه الإمساك، و لو مع حصول الظن بالطلوع، ما لم يتم على اعتباره دليل بناء على موضوعية التبين لا- طريقته، و لو نوقش في ذلك و قيل بطريقته كما هي الأصل في كلما أخذ العلم موضوعا في دليل، الا ان تقوم قرينة على موضوعيته، لكان إطلاق ما يدل على نفي القضاء مع المراعاة كافيا في صحة الحكم بنفيه معها، و لو حصل الظن بالطلوع، فضلا عن الشك فيه أو الظن بالبقاء.

(الأمر الخامس) لا- إشكال في بطلان الصوم بتناول المفطر بعد طلوع الفجر مع عدم المراعاة في صوم غير شهر رمضان، كما يبطل في صوم شهر رمضان، و انما الكلام في إلحاق صوم غير شهر رمضان بصومه، في عدم الفساد مع المراعاة، فقد اختلف فيه على أقوال، و المحكى عن العلامة و غيره عدم الإلحاق مطلقا، و بطلان غير صوم شهر رمضان و لو مع المراعاة مطلقا، سواء كان الصوم واجبا أو مندوبا، و في الواجب سواء كان معيناً أو غير معين، و في المعين سواء كان معيناً بالأصل كالمنذور المعين، أو بالعرض كقضاء شهر رمضان إذا ضاق وقته، و استظهر في المحكى عن المستند

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٧

عدم الخلاف فيه، و حكى عن بعض نفي الاشكال عنه، و يستدل لذلك بكون الفساد هو مقتضى القاعدة، و عدم ما يوجب رفع اليد عنها فيما عدا صوم شهر رمضان، مع ما يدل على الجرى على طبق القاعدة في بعض مما عداه بالخصوص، اما كون الفساد على طبق القاعدة فلما تقدم من كون حقيقة الصوم عرفا و شرعا عبارة عن الإمساك في تمام النهار، و مع انتفائه و لو بتركه في بعض النهار لا يتحقق الصوم، و إطلاق ما يدل على مفطرية المفطر في كل الأحوال التي منها تناوله في حال الجهل بطلوع الفجر، و لو مع المراعاة الموجب لتداركه بإعادته فيما يجب فيه القضاء، و إطلاق ذيل صحيح الحلبي المتقدم الذي فيه: فان تسحر في

غير شهر رمضان بعد الفجر أفطر، بناء على شموله لصورة المراعاة، و عدم اختصاصه بما عداها.

و موثق ابن عمار عن الكاظم عليه السّلام و فيه: يكون على اليوم و اليومان من شهر رمضان فأتسحر مصبحا أفطر ذلك اليوم و اقضى مكان ذلك اليوم يوما آخر أو أتم على صوم ذلك اليوم و اقضى آخر فقال عليه السّلام: لا بل تفطر ذلك اليوم لأنك أكلت مصبحا و تقضى يوما آخر.

و خبر على بن أبي حمزة عن الكاظم عليه السّلام عن رجل شرب بعد ما طلع الفجر و و هو لا يعلم فى شهر رمضان قال عليه السّلام: يصوم يومه ذلك و يقضى يوما آخر، و ان كان قضاء لرمضان فى شوال أو غيره فشرّب بعد الفجر فليفطر يومه ذلك و يقضى، و اما عدم ما يوجب رفع اليد عن القاعدة فى ترك الإمساك فى جزء من النهار، فلان ما دل على الصحة عند تناول المفطر بعد الفجر فى شهر رمضان و هو موثق سماعه المتقدم و صحيح معاوية بن عمار الاتى لا يدل على صحة ما عدا شهر رمضان أيضا، اما الموثق فلان السؤال فيه عن الرجل يأكل و يشرب بعد ما طلع الفجر فى شهر رمضان و لم يذكر فى الجواب الا حكم ما سئل، فهو سؤال و جوابا فى مورد شهر رمضان، و لا تعرض فيه لصوم غيره، و اما صحيح ابن عمار فهو و ان لم يكن فى سؤاله ذكر شهر رمضان، لكن فى الجواب ما يوجب انحصار الحكم فيه، إذ فيه انه عليه السّلام قال: يتم صومه ذلك ثم ليقضه، فان إتمام صومه مع فساده المستفاد من قضائه مختص بشهر رمضان، حيث يجب إمساك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٨

بقية اليوم بعد فساده تأدبا له، و اما ما عداه من الصيام فلا يجب الإمساك فى بقية اليوم بعد فساده، و ان وجب قضائه فيما فيه القضاء، أو إتيانه فى يوم آخر فى غير المعين منه.

فان قلت قوله عليه السّلام فى صحيح ابن عمار فى الجواب و ان كان يختص بشهر رمضان لما ذكرت من الأمر بالإتمام بعد الفساد المختص بشهر رمضان، لكنه ذيله يعم صوم رمضان و غيره، إذ فيه: اما انك لو كنت أنت الذى نظرت ما كان عليك قضائه، فإنه كما ترى يشمل صوم رمضان و غيره، قلت الظاهر من مخاطبة السائل بقوله عليه السّلام: اما انك (إلخ) هو ارادة بيان حكمه الذى وقع منه تناول المفطر فى شهر رمضان، فيكون المورد مما فيه القدر المتيقن فى مورد التخاطب المانع من انعقاد الإطلاق، فينحصر المستفاد منه فى حكم صوم شهر رمضان و لا يشمل غيره هذا، و المصرح به فى المدارك إلحاق الواجب المعين بشهر رمضان فى عدم الفساد، لو كان تناول بعد المراعاة، حيث يقول: اما المعين فالأظهر مساواته لصوم رمضان فى الحكم، و إطلاق كلامه يقتضى عدم الفرق بين المعين بالأصل أو بالعرض، و تبعه غير واحد ممن تأخر عنه فمالوا فى الواجب المعين إلى الإلحاق، و استدلوا بان الإمساك فى الواجب المعين يكون واجبا الى الغروب، و مع الشك فى زواله لأجل تركه فى جزء من النهار يجب استدامته الى الغروب، عملا- باستصحاب وجوبه، و تحصيلا للقطع بالفراغ، و لا- يجب معه القضاء، لان القضاء، بأمر جديد يشك فيه، و يرجع فيه الى البراءة، و صحيح ابن عمار الاتى الذى فيه: اما انك أنت الذى نظرت (إلخ) المؤيد بموثق سماعه الذى علل فيه وجوب القضاء بكون التناول قبل النظر الدال على انه لو كان بعده لا يجب معه القضاء، فهو و ان كان فى مورد شهر رمضان، الا- ان العبرة بعموم العلة لا- بخصوص المورد، هذا فى الواجب المعين، و اما فى غير المعين، فحيث ان وقته باق لا- يحصل القطع بالفراغ منه الا بإتيانه فى يوم آخر، و لا يسمى إتيانه فيه قضاء، بل هو فى وقت آخر يقع فى وقته لكونه غير معين، هذا خلاصة ما استدل به لهذا القول، و لا يخفى ما فيه، اما التمسك بقاعدة الاشتغال، فلانه بعد إطلاق دليل مفطرية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٩

ما تناوله فى أول النهار جهلا بالطلوع لا يبقى له شك فى الاشتغال، حتى يتمسك فيه بقاعدة وجوب تحصيل اليقين بالفراغ، و



حيث انه مما لا- يجب إتمامه بعد فسادة و انه يجوز له الإفطار، و لا يجب عليه الإتمام، علم ان هذا الواجب المعين إذا كان مما يجب قضاءه يجب عليه الإتيان بالقضاء فى يوم آخر، فحديث التمسك بقاعدة الاشتغال مع فرض ما ذكر من إطلاق دليل مفترية ما تناوله و ثبوت الفساد به بعيد لا يخفى، و أبعد منه هو التمسك باستصحاب الوجوب، حيث ان تناول لما وقع فى أول النهار فلم يزل عليه زمان يقطع فيه بوجوب الإمساك لكى يستصحب عند الشك فى بقائه، مع انه لو كان تناول فى أثناء النهار لا محل لاستصحابه أيضا، إذا لوجوب الثابت قبل تناول فى الأثناء كان معلقا بالصوم فى هذا اليوم، و قد ارتفع بالفساد الناشى عن تناول المفطر، و لو كان الإمساك معه واجبا فى بقية النهار لكان وجوبا آخر متعلقا بهذا الإمساك لا بعنوان الصيام، و هو أيضا مما يقطع بعدمه، للإجماع على عدم وجوب إمساك بقية اليوم إذا فسد الصوم فى أثناء النهار، و لو فرض شك فى بقاء الوجوب لكان من قبيل الشك فى القسم الثانى من أقسام القسم الثالث من أقسام الاستصحاب فى الكلى، و هو ما إذا كان موجودا فى ضمن مقطوع الارتفاع، و يكون الشك فى بقائه لأجل الشك فى حدوث فرد آخر مقارنا لارتفاع الفرد المقطوع ارتفاعه، حيث يشك فى المقام بعد القطع بارتفاع وجوب الإمساك قبل تناول المفطر بحدوث وجوب الإمساك بعد تناوله، و الحكم فى هذا القسم هو عدم الجريان، كما حقق فى الأصول، و اما صحيح ابن عمار فقد تقدم أنه بقرينة الحكم فيه بالإتمام يختص بمورد صوم رمضان، و لا يشمل غيره من الصيام، و بالجملة فلم يظهر وجه لإلحاق الواجب المعين بشهر رمضان فى الحكم بصحته مع المراعاة، و المحكى عن بعض من تأخر الميل إلى إلحاق مطلق الواجب و لو غير المعين منه الى شهر رمضان، و استدل له بوجوه (منها) ان الأصل الجارى فى المقام هو الأصل الجارى فى الشك فى مفترية المفطر، و هو حاكم على استصحاب الاشتغال و قاعدته، لان الشك فى الاشتغال ناش عن الشك فى المفترية.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٠

(و منها) ان ذلك إذا لم يضر يصدق الصوم شرعا فى شهر رمضان بمقتضى حكم الشارع فيه بالصحة لا يضر فى غيره أيضا، لأن مرجع مفسدته لسائر الاقسام الى اعتبار أمر زائد عن المسمى فيها، فيكون تقييدا فى الأدلة ينفى بالأصل عند الشك فيه، مضافا الى ان الصوم ماهية واحدة يجب اتحاد افراده فيما به يتحقق تلك المهية، و الا لم تكن واحدة.

(و منها) ان الحكم بعدم الإعادة فى موثق إسحاق، و صحيح ابن عمار مع المراعاة، و ان كان فى مورد صوم شهر رمضان بقرينة ما فيهما من الأمر بالإتمام، مع عدم المراعاة المختص بصومه، لكن من تعليل الإعادة بعدم المراعاة يستفاد عموم الحكم بعدم الإعادة مع المراعاة، إذ العبرة بعموم التعليل لا- بخصوصية المورد، و بالجملة فحق القول ان يقال: اما باختصاص الحكم بعدم الإعادة مع المراعاة بخصوص صوم شهر رمضان، أو يقال: بالتعميم فى الجميع، و اما التفصيل فيما عدا شهر رمضان بين الواجب المعين و بين غيره، و إلحاق المعين بصوم شهر رمضان دون غيره مما لا وجه له، هذا خلاصة ما استدل به لهذا القول، و لا يخفى ما فيه، اما الوجه الأول فللمنع عن إجراء الأصل فى مفترية المفطر بعدم عموم الدليل على مفتريته الا فيما قام الدليل فيه على الاختصاص مثل ما يدل على اختصاص مفترية الإصباح جنبا من غير عمد بقضاء شهر رمضان، و ما يدل على اختصاص مفترية الإصباح جنبا عمدا بصوم شهر رمضان و قضاؤه، دون غيرهما من أنواع الصيام، لكن الدليل على تخصيص المفترية مفقود فى المقام، و عليه فالمرجع هو عموم دليل المفترية، و معه فلا ينتهى الى الأصل.

و اما الوجه الثانى ففيه ان تناول المفطر جهلا بالطلوع مع مراعاته إذا لم يضر بصحة صومه بعد قيام الدليل عليه لا يوجب إلحاق غيره به، مع عدم قيام الدليل عليه، إذ يمكن ان يكون لخصوصية فى شهر رمضان موجبة لذلك، مع عدم صدق اسم الصوم على ما تناول فيه المفطر، أو كان مع صدق الاسم عليه أيضا، و ذلك برفع مفترية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥١

المفطر منه، إذ يمكن التفكيك في افراد الصيام بمفطرية شىء في فرد دون فرد آخر كما في مثل الإصباح جنباً عمداً أو جهلاً، و هذا ليس اختلافاً في مهية الصوم، حتى يقال: بظهور الأدلة في وحدتها، بل هو اختلاف في مفطرية المفطر، نظير اختلاف افراد الصلاة في الاجزاء و الشرائط، مع صدق الصلاة على الجميع.

و اما الوجه الثالث فبالمنع عن عموم التعليل في الخبرين، اما موثق سماعاً فالعلة المذكورة فيه هي التقصير في المراعاة لوجوب الإعادة، لا علية المراعاة لعدمها، و اما صحيح ابن عمار فان الظاهر كون العلة أعنى قوله عليه السلام: اما انك لو كنت أنت الذى نظرت ما كان عليك قضائه، علة لخصوص الحكم المتقدم عليها و هو ما أمر فيه الجارية بالنظر، فكأنه قال: و اما انك في مورد نظر الجارية لو كنت أنت الناظر لما وجبت عليك الإعادة، فيكون نظير قولك الخمر حرام لإسكاره، حيث لا يتعدى منه الى حرمة كلما فيه الإسكار، و هذا بخلاف ما إذا قيل الخمر حرام لانه مسكر، حيث انه يصير صغرى لكبرى كلية، و هي و كل مسكر حرام، حتى ينتج انها حرام، فالأقوى ح هو القول الأول، و هو القول باختصاص الصحة مع المراعاة بخصوص شهر رمضان، و بطلان الصوم فيما عداه حتى مع المراعاة و اعتقاد بقاء الليل، و هذا ما عندي في هذه المسألة و الحمد لله.

### [الخامس الأكل تعويلا على من أخبر ببقاء الليل و عدم طلوع الفجر]

الخامس الأكل تعويلا على من أخبر ببقاء الليل و عدم طلوع الفجر.

اما وجوب القضاء إذا أكل تعويلا على من أخبر ببقائه مع القدرة على مراعاته فمما لا خلاف فيه، بل عن الغنية الإجماع عليه، و هو مقتضى القاعدة فيما إذا ظهر ترك الإمساك في جزء من النهار و لو جهلاً، كما مر، مضافا الى صحيح ابن عمار المروى في الكافي و الفقيه عن الصادق عليه السلام أمر الجارية ان تنظر أطلع الفجر أم لا فنقول: لم يطلع بعد فأكل ثم انظر فأجده قد كان طلع حين نظرت فقال: تتم يومك و تقضيه اما انك لو كنت أنت الذى نظرت ما كان عليك قضائه، و ظاهره اعتبار المباشرة في المراعاة، فلا يجدى مباشرة غيره، و ان كان غير الجارية سواء كان رجلاً، أو امرأة،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٢

واحداً، أو متعدداً، عدولاً، أو غير عدول، و ان كان السؤال في صدر الخبر عن الجارية، لكن العبرة بالعموم المستفاد من الجواب، فيجب القضاء مع عدم المباشرة في جميع هذه المفروض، خلافاً للمحقق الثانى و الشهيد الثانى (قدس سرهما) و قالوا: بسقوط القضاء بالعدلين لكونهما حجة شرعية، و عن آخر الاكتفاء بالعدل الواحد، بناء على ان المقام من باب الاخبار لا الشهادة، فيكون العدل الواحد حجة شرعية، و لا يخفى ان كون العدلين أو العدل الواحد حجة شرعية إنما ينفع لجواز التناول، و ليس الكلام فيه، لجوازه باستصحاب بقاء الليل كما تقدم، و ان القضاء انما يجب بعد انكشاف الخلاف، و عدم وجوبه مبنى على مسألة الاجزاء، و ان الأقوى فيها عدمه، مع ان حجية العدل الواحد ممنوعة حسبما قررناه في كتاب الطهارة، فالحق وجوب القضاء و لو مع قيام البينة على الطلوع عند انكشاف الخلاف، هذا مع عدم المباشرة على المراعاة عند القدرة عليها، و معها فلا يجب القضاء بلا خلاف فيه، كما في الجواهر و عن صريح الانتصار، و ظاهر المحكى عن المنتهى و غيره الإجماع عليه، و ظاهر النص و الفتوى سقوط القضاء مع المراعاة و لو مع الظن بالطلوع، فضلاً عن الشك أو الظن ببقاء الليل، هذا تمام الكلام في إثبات وجوب القضاء، و اما الكفارة فالأقوى عدم وجوبها، لعدم ما يدل على وجوبها، مضافا الى اعتبار التعمد في وجوبها المنتفى في المقام، مع ثبوت الرخصة الظاهرية استنادا الى استصحاب بقاء الليل، و مع الشك في وجوبها عليه فالمرجع هو البراءة.

### [السادس الأكل إذا أخبره مخبر بطلوع الفجر]

السادس الأكل إذا أخبره مخبر بطلوع الفجر لزعمه سخرية المخبر أو لعدم العلم بصدقه.

قال في المدارك: وقد قطع الأصحاب بوجوب القضاء على من هذا شأنه دون الكفارة. أقول: أما القضاء فلما مر في الموارد المتقدمة من انتفاء حقيقة الصوم بترك الإمساك في جزء من النهار فيفسد، و إن فساده يستلزم وجوب قضائه في صوم شهر رمضان مضافا الى صحيح عيسى بن القاسم عن رجل خرج في رمضان وأصحابه يتسحرون في بيت و نظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم و ظن بعضهم انه يسخر فأكل قال عليه السلام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٣

يتم يومه و يقضى. و في رسالة الشيخ الأ-كبر (قده) ان إطلاق النص و الفتوى يقتضى عدم الفرق في ثبوت القضاء بين كون الأكل بظن كذب المخبر بعد النظر، أو من دون نظر، ثم قال: و يشكل الأول من جهة عموم منطوق صدر الموثقة السابقة (يعنى موثقة سماعاً) الدال صدرها على عدم القضاء مع المراعاة، أقول ظاهر صحيح العيص: هو كون الإفطار عند اخبار المخبر بطلوع الفجر مع ترك مراعاة المفطر، كما يظهر من قوله: عن رجل خرج في رمضان وأصحابه يتسحرون في بيت و نظر الى الفجر، لان مراعاة الأكل للفجر أيضا تتوقف على خروجه من البيت، و لا- تنفع مراعاته قبل ذلك، لان المراعاة التي توجب سقوط القضاء هي ما كانت يقع الأكل بعدها متصلا بها، بحيث يسند إليها عرفا، و الظاهر من الصحيح عدم وقوعها من الأكل بهذه الصفة، ثم لو سلم إطلاق الصحيح و شموله لما صدر النظر من الأكل فربما يقال:

بمعارضته مع صدر موثقة سماعاً بالعموم من وجه فيتساقطان، و يكون المرجع عموم وجوب القضاء، و ما تقتضيه القاعدة من وجوبه مع فساد الصوم، و يمكن منع ذلك، لان اخبار الغير بالطلوع يوجب تزلزل المراعاة الصادرة منه المحجوج إلى إعادتها، لأن الظاهر من سقوط القضاء بالمراعاة انما هو من جهة عدم تقصير المتناول في تناول المفطر، كما يظهر من ذيل تلك الموثقة، و من المعلوم ان طرح اخبار الغير لا من جهة احتمال الكذب، بل من جهة احتمال السخرية المدفوع شرعا بالأصل، و الاتكال على نظره السابق أيضا تقصير، فح لا ينتهي الى معارضة الموثقة مع الصحيح، مع انه على تقدير تسليم المعارضة تكون العبرة عند مخالفة نظر الأكل مع نظر غيره الى نظره نفسه، كما يدل عليه مضمرة سماعاً المروية في الكافي و الفقيه و التهذيب قال سألته عن رجلين قاما فنظر الى الفجر فقال أحدهما: هو ذا و قال الآخر ما أرى شيئا، قال: فليأكل الذي لم يتبين له الفجر و ليشرب، و قد حرم على الذي زعم انه رأى الفجر، لان الله عز و جل يقول وَ كَلُّوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ، فانظر كيف جعل المدار عند مخالفة نظر الأكل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٤

مع غيره على نظره، ثم ان مقتضى ترك الاستفصال في صحيح العيص هو وجوب القضاء مطلقا و لو مع عجز المتناول عن المراعاة و هو ككك لكون ثبوت القضاء مع العجز عن المراعاة هو المطابق مع القاعدة، مضافا الى ان تكليف العاجز عن المراعاة هو الرجوع الى الغير و لم يفعل، الا ان يقال: بان مخالفته معه لظن كذبه سخرية، فيكون وجود الخبر عنده كعدمه، و مع عجزه عن المراعاة و ظنه ببقاء الليل و عدم خبر يصح ركونه اليه لا يجب عليه القضاء بلا خلاف فيه، و انما يجب القضاء على العاجز إذا تمكن من الرجوع الى الغير حيث انه فحصه حينئذ، هذا تمام الكلام في حكم القضاء لو لم يلتفت الى اخبار المخبر بالطلوع ظنا منه كذبه للرجل سخرية، و اما عدم الكفارة فلعدم ما يدل على وجوبها، مع ما تقدم من كون ثبوتها في مورد العمد في الإفطار المنتفى في المقام، و في الجواهر و الجميع مشتركون في نفيها بالأصل انتهى، و ظاهر الجميع عدم الفرق في نفيها بين وحدة المخبر، كما هو مورد الصحيح و بين تعدده، و عدالته و فسقه، خلافا لجماعة فاستقربوا الكفارة باخبار العدلين، و عن بعضهم باخبار العدل الواحد أيضا، و التحقيق ان يقال: اما إذا كان المخبر عدلين فلا يخلو اما ان يظن بها السخرية و الهزل أولا،

فعلى الأول ففى وجوب الكف استنادا الى قولهما و عدمه وجهان: من أصالة عدم السخرية و بناء العقلاء على كون المخبر بخبر فى مقام الجحد فى الاخبار، و من عدم ثبوت كون أخبارهما بينة شرعية حتى يترتب عليها الأثر من وجوب الكف و وجوب القضاء لو ترك الإمساك، و الأقوى هو الأخير، لأن أكثر ما يمكن ان يستفاد منه حجية البينة من الايات و الروايات انما تدل على وجوب تصديق العادل، و عدم الاعتناء باحتمال كذبه، من غير نظر لها إلى إلغاء احتمال هزله و سخريته فيما لم تكن السخرية معصية، و نتيجة ذلك عدم دلالة أدلة حجية البينة فيما لم يحرز كون المخبر فى مقام الجحد فى الاخبار، و ان كان الأصل الجارى فى رفع كونه فى مقام الهزل هو ظهور حال المتكلم فى مقام الجحد فى الاخبار، لكنه لا يرفع به الشك فى الهزل، و ما لم يرفع لا يثبت البينة، و خير العدل حتى تثبت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٥

حجيتها بأدلتها، و مما ذكرناه يظهر عدم وجوب الكفارة بترك ترتيب الآثار على خبره قطعاً، بل يكون خبر كلا خبر رأساً، و لذلك أخرج فى الجواهر صورة الظن بالسخرية عن مورد الحكم بوجوب الكفارة رأساً، و قال (قده) بعد ما نقل عن جماعة استقراب الكفارة باخبار العدلين (: و لعلمهم يريدون إذا لم يظن السخرية بأخبارهما) و على الثانى فلا ينبغى الإشكال فى وجوب الكف و لا فى وجوب القضاء عند تركه، و انما الكلام فى وجوب الكفارة كما عن العلامة و الشهيدين، أو عدمه كما هو ظاهر إطلاق الفتاوى، ففيه وجهان: من ان الإفطار مع قيام البينة على الطلوع يكون كالإفطار مع تيقنه فيكون عمدياً تجب فيه الكفارة، و من ان الكفارة مترتبة على تعمد الإفطار الذى لا يتحقق الا بالعلم بالنهار، و مجرد كون زمان فى حكم النهار بمقتضى قيام البينة لا يوجب صدق التعمد إلى الإفطار، و الأقوى هو الأول، لأن النهار الذى تقوم عليه البينة ليس قسيماً للنهار الواقعى، و انما هو زمان أثبتت الشارع أحكام النهار الواقعى له بدلالة دليل حجية، فكل ما كان من آثار النهار الواقعى يترتب على النهار الثابت بالبينة، اللهم الا ان يقال: بأن الكفارة مترتبة على تعمد نقض الصوم و هى من لوازم تعمد هتك حرمة اليوم الذى لا يتحقق الا بالعلم بالنهار الواقعى، و لكنه أيضاً يتحقق بقيام البينة، و مما ذكرناه يظهر حكم اخبار العدل الواحد بالطلوع، فإنه فى حكم العدلين فى تمام مالهما من الاحكام، بناء على اعتبار قوله أيضاً، لكن إثبات اعتباره بالدليل مشكل، و ان كان مخالفته أيضاً لا يخلو عن الاشكال، و قد فصلنا الكلام فيه فى مباحث المياه و النجاسة و الطهارة من كتاب الطهارة، و قلنا بلزوم مراعاة الاحتياط فيه، و عليه فلا بد من مراعاته فى المقام أيضاً و الله الهادى.

### [السابع الإفطار تقليدا لمن أخبر بدخول الليل]

السابع الإفطار تقليدا لمن أخبر بدخول الليل و ان كان جائزاً له لعمى أو نحوه و كذا إذا أخبره عدل بل عدلان بل الأقوى وجوب الكفارة أيضاً إذا لم يجز له التقليد.

فى هذا لمتن أمور (الأول) ربما يقال: بجواز الإفطار تقليدا ممن أخبر بدخول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٦

الليل إذا لم يتمكن من تحصيل العلم به، و لا- يجب عليه التأخير حتى يحصل له العلم به، و قال فى المدارك: لا خلاف بين علمائنا ظاهراً فى جواز الإفطار بظن الغروب إذا لم يكن للظان طريق الى العلم به انتهى، و قال فى الجواهر: الإفطار تقليد المن أخبر ان الليل دخل حيث يجوز له التقليد لعمى أو شبهه، و قال فى المدارك فى مبحث أوقات الصلاة: ان مالا طريق له الى العلم يجوز له الاجتهاد فى الوقت بمعنى التعويل على الأمارات المفيدة للظن و لا تكليف له بالصبر حتى ييقن، و هو احد القولين فى

المسألة و أشهرهما بل قيل انه إجماع، و قال ابن الجنيدي ليس للشاك يوم الغيم و لا غيره ان يصلى الا عند يقينه بالوقت، و صلاته في آخر الوقت مع اليقين خير من صلاته مع الشك الى ان قال في المدارك: و يمكن ان يستدل للاول بخبر ابي الصلاح الكناني قال سألت أبا عبد الله عن الرجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت و في السماء علة فأفطر ثم ان السحاب قد انجلي فإذا الشمس لم تغب فقال: قد تم صومه و لا يقضيه. و إذا جاز التعويل على الظن في الإفطار جاز في الصلاة، إذ لا قائل بالفرق انتهى ما في المدارك، اعلم ان هاهنا مقامين أحدهما في جواز الإفطار تقليدا ممن أخبر بدخول الليل عند تعذر العلم به، سواء ظن بدخوله، أو شك فيه، أو كان ظانا بعدمه، و ثانيهما في جواز الإفطار عند الظن بدخول الليل عند تعذر العلم به، سواء حصل الظن به من اخبار المخبر بدخوله، أو من أسباب آخر غيره من الأسباب العامة كظلمة في الهواء مورثة للظن، أو غيم أو غبار و نحو ذلك أو من الأسباب الخاصة كورد أو اشتغال بعمل يظن بدخول الليل عند تمامه، اما المقام الأول فمقتضى القاعدة عدم جواز تقليد غيره إذا تمكن من العلم بدخول الليل بالتأخير، و ذلك لعدم ما يدل على جواز التعويل عليه، و معه فالأصل يقتضى عدم الاعتماد عليه، و الإجماع المدعى على صحة الاستناد اليه غير مفيد، لعدم تحصيل محصله، و عدم صحة الاعتماد على منقوله، مع ان في الكلمات استظهار الإجماع و لم يدعه احد صريحا، مع ما في دعواه في باب الصوم مع ثبوت الخلاف في باب الصلاة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٧

مع دعوى عدم القول بالفرق بينهما، فالقول بعدم جواز التقليد ممن لا يتمكن من العلم بدخول الوقت إلا بالتأخير في باب الصلاة و الصوم قوى جدا، الا ان يقوم الإجماع على جوازه، هذا مع عدم التمكن من العلم بدخوله إلا بالتأخير، و اما مع تعذر العلم به حتى مع التأخير إذا اتفق كما في المحبوس في مكان مظلم يتساوى له الليل و النهار فالأقوى جواز التقليد له، لجريان شبه دليل الانسداد في حقه، لا سيما إذا حصل له الظن بالدخول من التقليد.

و اما المقام الثاني فاعلم ان الإفطار من جهة دخول الليل مع عدم دخوله واقعا، اما يكون من جهة اعتقاده بدخوله جهلا مركبا، أو يكون مع الشك في دخوله مع عدم قيام أماره شرعية عليه، أو يكون لأجل الظن به، و على الأول فلا إشكال في جواز تناوله و عدم الإثم عليه لتعبده بعلمه و ليس بعد إحراز دخول الليل إحرازا علميا ما يوجب منعه عن الإفطار بعد فرض كونه مكلفا بإتمام صومه الى الليل، و هذا واضح لا يعتريه الريب، مضافا الى ما دل عليه من النص كما يأتي في الأمر الاتي، كما لا إشكال في عدم وجوب الكفارة عند انكشاف الخلاف، و تبين كون الإفطار في النهار لعدم العمد في الإفطار و في وجوب القضاء عليه قولان، يأتي ما هو الحق منهما.

و على الثاني أعني ما إذا أفطر شاكا في دخول الليل مع عدم قيام أماره شرعية على دخوله لا إشكال في حرمة، و كونه آثما لعدم جواز نقض اليقين بالشك و عليه القضاء من دون خلاف فيه، و في الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه، و الأقوى وجوب الكفارة عليه لأنه بمنزلة العالم العامد بحكم استصحاب بقاء النهار مع تناوله في النهار واقعا، و ربما يقال: بعدم وجوبها مع جهله بعدم جواز الاقدام بناء على سقوطها عن الجاهل بالحكم، و لا يخفى ما فيه لفساد المبنى كما تقدم في البحث عن اعتبار العمد و الاختيار في وجوب الكفارة، و على الثالث اعني حصول الظن بدخول الليل ففي جواز عمله به مع عدم التمكن من العلم بالدخول إلا بالتأخير و عدمه أقوال، و المشهور جواز العمل بهذا الظن مطلقا من غير فرق بين الأسباب الميثرة له من ظلمة و غيرها، و المحكى عن المفيد و الشيخ و سلالر و ابي الصلاح هو العدم، لانه انتقال من اليقين بالنهار الى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٨

الظن بدخول الليل، و عن الحلبي التفصيل بين الظن الغالب و غيره: بجواز العمل بالأخير دون الأول، و المختار عند صاحب الجواهر (قده) هو التفصيل بين ما كان حصوله لعله في السماء من سحب أو غيم و نحوهما، و ما لم يكن كك، بجواز العمل

بالأول دون الأخير، و سيأتي ما هو الحق في ذلك.

(الأمر الثاني) إذا أفطر تقليدا لمن أخبر بدخول الليل فيما يجوز له تقليده ثم تبين وقوع إفطاره في النهار يجب عليه القضاء، و لا تجب عليه الكفارة، اما وجوب القضاء فلانتفاء حقيقة الصوم عرفا و شرعا بترك الإمساك في جزء من النهار بأى نحو اتفق من العمد و غيره مع الملازمة بين فساد الصوم و بين وجوب قضائه فيما ثبت فيه القضاء، مضافا الى فحوى ما ثبت من وجوب القضاء مع استصحاب الليل و اخبار المخبر ببقائه، و قد عرفت في الأمر الأول ادعاء الإجماع على جواز التقليد ممن لا يتمكن من العلم بدخول الليل إلا بالتأخير لعمى أو حبس و نحوهما مع ما فيه، و في الجواهر إلحاق الاعتماد على قول العدل الواحد بمن يجوز له التقليد لعمى و نحوه، بناء على جواز التعويل في دخول الوقت في اخباره و عليه مشى المصنف (قده) في المتن، حيث يقول:

و كذا إذا أخبره عدل، و لكن الأقوى كما مر مرارا عدم الدليل على اعتبار قول العدل في الموضوعات، لان ما يدل على حجية الخبر الواحد هو السنة و شىء منها لا يدل على اعتبار قول العدل الواحد في الموضوعات، و لا دلالة في آية النيا على اعتبار خبر العدل في الأحكام فضلا عن الموضوعات، و على تقدير دلالتها فهى بالإطلاق الشامل للأحكام و الموضوعات، و لا بد من تقييده بالأحكام بخبر مسعدة بن صدقة الدال على انحصار الحجّة في إثبات الموضوعات بالبينّة عند عدم العلم بها، و تفصيل ذلك موكول إلى الأصول، و قد حررنا شيئا منها في كتاب الصلاة في البحث عن المواقيت، و مرنا في كتاب الطهارة من هذا الشرح أيضا، نعم لا ينبغي الإشكال في إثبات الوقت بالبينّة، و توهم اختصاص حجيتها بالحاكم عند القضاء ضعيف في الغاية، مخالف مع ما يستفاد من عموم حجيتها للحاكم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٩

و غيره في مورد القضاء و غيره، كما يظهر من قوله عليه السّلام: و الأشياء كلها على ذلك حتى يستبين أو تقوم بها البينّة، كما ان القول باختصاص اعتبارها في الموضوعات بما يكون لها حكم تكليفي نفسى له امتثال و مخالفة بما هو هو فلا تدرج فيها ما ليس لها حكم نفسى بل كان لها حكم غيرى من جهة شرطيتها أو جزئيتها للغير كالوقت و نحوه (ساقط)، و لعل منشأ القول به هو انحصار دليل حجيتها في الموضوعات بخبر المسعدة [١] و الموارد المذكورة فيه هى الموضوعات التى لها حكم تكليفي نفسى كالثوب و العبد و الزوجة، و يندفع بان معنى قوله عليه السّلام: و الأشياء كلها على ذلك، ان الأشياء كلها على حالها الأصلي الذى يقتضيه أصل كل شىء و كون مورد الخبر من ما فيه الحكم النفسى من باب ذكر المورد لا لخصوصية فيه، فيدل على ان كل شىء على حاله الذى يقتضيه الأصل الجارى فيه، الا ان تقوم البينّة على خلافه، فيشمل ما كان من الموضوع ذو حكم نفسى أو غيرى جميعا، و كيف كان فلا إشكال في اعتبار البينّة في الوقت، و جواز الإفطار عند قيامها على دخول الليل، و انه يجب القضاء إذا انكشف خطاها و وقوع الإفطار في النهار، و ربما يقال: بعدم وجوب القضاء عند انكشاف الخلاف بدعوى انها في حكم العلم فكما انه مع العلم بدخول الليل لا يجب القضاء عند انكشاف الخلاف فكذلك مع ما هو بمنزلة العلم به لا يجب القضاء عند انكشاف خلافه، و قد حكى ذاك القول عن المحقق الثاني (قده) مستدلا له بحجية شهادتهما، و لا يخفى ما فيه لمنع ذلك في العلم الوجدانى فضلا عن العلم التعبدى، لأن دليل الحجية يثبت حجيتها في ظرف تحقق موضوعها و هو ظرف عدم العلم بخلافها، و مع انكشاف الخلاف تسقط عن الاعتبار بانتفاء موضوعها، و معه فمقتضى القاعدة بطلان الصوم بترك الإمساك في جزء من النهار فيجب

[١] و فيه كل شىء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك و لعله سرقة أو العبد يكون عندك و لعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع أو امرأة تحتك و هى أختك أو رضيعتك و الأشياء كلها

على هذا حتى تستبين أو تقوم بها البيئته.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦٠

قضائه ما لم يقم دليل على عدم وجوبه، و صرف الدليل على حجيه البيئته لا يقتضى عدم وجوبه، و لعل هذا المعنى فى العلم الوجدانى عند انكشاف خلافه أظهر إذ ليس فيه توهم حكم شرعى حتى يقال: بان امتثاله يجزى عن الواقع، بخلاف البيئته التى هى حجة شرعية، إذ ربما يتوهم بان الاستناد إليه فى مخالفة الواقع مجز عن الواقع، و ان كان الحق فساده، لان المجعول الشرعى فى مورد البيئته ليس الاحجيتها الثابتة بدليل اعتبارها و هو لا يثبت الا كون البيئته علما تعديا فتصير بعد قيام الدليل على اعتبارها كالعلم الوجدانى من غير ترتيب اثر ما عداه عليها أصلا، و شرح ذلك بأزيد من ذلك موكول إلى الأصول، هذا كله حكم القضاء فيما إذا انكشف الخلاف، و اما الكفارة فالحق عدم وجوبها، لعدم الإثم و التقصير فى تناول، و جواز تناوله شرعا فلا موجب لها، و مع الشك فى وجوبها فالمرجع هو البراءة.

(الأمر الثالث) إذا أفطر تقليدا لمن أخبر بدخول الليل مع عدم جواز تقليده فلا إشكال فى وجوب القضاء عليه، و الأقوى وجوب الكفارة أيضا، لصدق الإفطار عمدا فى زمان حكم الشارع بمقتضى الاستصحاب بكونه نهارا، و لا يقال: بأن أدلة وجوبها منصرفة عن النهار الاستصحابى، و انما تثبت وجوبها بتعمد الإفطار فى النهار الواقعى.

لأنه يقال: النهار الاستصحابى ليس قسيما للنهار الواقعى، بل هو هو تنزيلا و تعبدا، و لذا يقال: بان المجعول فى الامارات و الأصول المحرزة هو الهوهويه، و نتيجة ذلك إثبات حكام ما للنهار الواقعى للنهار الاستصحابى بدليل التعبد بالاستصحاب فيثبت وجوب الكفارة للنهار الاستصحابى، لكونه ثابتا للنهار الواقعى، و ربما يقال: بعدم وجوب الكفارة فيما إذا كان جاهلا بعدم جواز التقليد فيما قلد فيه غيره و أفطر تقليدا، بناء على سقوط الكفارة عن الجاهل بالحكم، و فيه ما عرفت من فساد المبنى و انه لا فرق فى ثبوتها بين الجاهل و العالم إذا كان الجاهل مقصرا فى ترك السؤال، لكن لا بأس بالقول بسقوطها فى القاصر، إذ الاستفادة من الدليل ثبوتها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦١

فى حق المقصر و لو كان جاهلا، فلم تثبت فى حق الجاهل إذا كان قاصرا.

### [الثامن الإفطار لظلمة قطع بحصول الليل منها فبان خطائه]

#### إشارة

الثامن الإفطار لظلمة قطع بحصول الليل منها فبان خطائه و لم يكن فى السماء علة، و كذا لو شك أو ظن بذلك منها، بل المتجه فى الأخيرين الكفارة أيضا لعدم جواز الإفطار حينئذ و لو كان جاهلا- بعدم جواز الإفطار، فالأقوى عدم الكفارة و ان كان الأحوط إعطائهم، نعم لو كانت فى السماء علة فظن دخول الليل فأفطر ثم بان له الخطاء لم يكن عليه قضاء فضلا عن الكفارة، و محصل المطلب ان من فعل المفطر بتخيل عدم طلوع الفجر أو بتخيل دخول الليل بطل صومه فى جميع الصور، إلا فى صورة ظن دخول الليل مع وجود علة فى السماء من غيم أو غبار أو بخار أو نحو ذلك من غير فرق بين شهر رمضان و غيره من الصوم الواجب و المنسوب و فى الصور التى ليس معذورا شرعا فى الإفطار كما إذا قامت البيئته على ان الفجر قد طلع و مع ذلك اتى بالمفطر أو شك فى دخول الليل أو ظن ظنا غير معتبر و مع ذلك أفطر يجب الكفارة أيضا فيما فيه الكفارة.

فى هذا المتن أمور (الأول) إذا أفطر لظلمة قطع معها بحصول الليل مع عدم علّة فى السماء من غيم و نحوه فى ان خطائه، و ان تناوله المفطر كان فى النهار فلا إشكال فى انتفاء الإثم، لكونه متعبدا بعلمه فلا كفارة عليه، لاعتبار التقصير فى وجوبها عليه، و فى وجوب القضاء عليه و عدمه (قولان) المصرح به فى الجواهر هو الأول، و فى شرح النجاة للسيد الخوانسارى (قده) انه لم نجد قائلا به الا المصنف انتهى، و كيف كان فعليه المصنف فى المتن، و يستدل له بانتفاء حقيقة الصوم عرفا و شرعا بترك الإمساك فى جزء من النهار الموجب لفساد ما تحقق منه من الإمساك المستلزم فساده لوجوب قضائه فيما فيه القضاء، و عموم ما دل على وجوب القضاء بتناول المفطر، و إطلاقه الشامل لما إذا كان تناول مع القطع بدخول الليل مع عدم دخوله واقعا، و خبر ابى بصير و سماعه عن الصادق عليه السّلام فى قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحب اسود عند غروب الشمس فرأوا أنه الليل فأفطر بعضهم، ثم ان السحاب انجلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦٢

فإذا الشمس طلعت. فقال عليه السّلام: على الذى أفطر صيام ذلك اليوم، ان الله عز و جل يقول:

ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ، فمن أكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضائه لأنه أكل متعمدا، بناء على ان يكون المراد من قوله فرأوا أنه الليل هو العلم و الاعتقاد، و حيث ان العلم غالبا يحصل بالرؤية و المشاهدة يصح التعبير عنه بالرؤية كما فى قوله عليه السّلام: صم للرؤية و أفطر للرؤية، إذ المراد من الرؤية هو العلم لعدم اعتبار خصوص الرؤية فى الإفطار و الصيام قطاعا، هذا و لو أغمض عن ذلك فلا أقل من ان يراد من قوله: فرأوا مطلق الإدراك الراجح الشامل للعلم أيضا، و صدر الخبر و ان كان فيما يكون فى السماء علّة لكن ذيله الذى من الامام عليه السّلام يدل بإطلاقه على وجوب القضاء فيما لم تكن علّة فى السماء اعنى قوله عليه السّلام ان الله عز و جل يقول ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ الى قوله عليه السّلام:

لأنه أكل متعمدا، و الاشكال فى الاستدلال به دلالة تارة باحتمال ان يكون المراد من الأمر بصيام ذلك اليوم إتمام صومه، و اخرى باحتمال ان يكون المراد وجوب القضاء على من أفطر بعد كشف الخلاف بتوهم ان ذلك الإفطار يبيح له الإفطار بعد كشف الخلاف دفعا لتوهمه، و قد أيد الاحتمال الأخير بقوله عليه السّلام فى ذيل الخبر: لأنه أكل متعمدا، حيث ان تعمد الأكل لا يكون الا بعد انكشاف الخلاف، و الاعم عدم انكشافه لا يكون الأكل عمديا (ضعيف) فى الغاية، مخالف لظاهر الخبر، إذ لا شبهة فى ظهوره فى وجوب القضاء، هذا و المنسوب الى المشهور عدم وجوب القضاء عليه، و استدلاله بالأصل، و انصراف الإطلاقات الدالة على وجوب القضاء عند فساد الصوم عن تناول المفطر باعتقاد دخول الليل لأجل ظلمة موهمة، و فحوى ما يدل على انتفاء القضاء عند تناول المفطر بالظن فى دخول الليل، إذ لو لم يجب القضاء مع الظن بدخوله لكان عدم وجوبه مع العلم به اولى، و صحيح زرارة المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن الباقر عليه السّلام: وقت المغرب إذا غاب القرص فإن رأيته بعد ذلك و قد صليت أعدت الصلاة و مضى صومك و تكف عن الطعام ان أصبت منه شيئا. و مثله خبر زيد الشحام المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦٣

بناء على إرادة غيبوبة الشمس بحسب العلم و الاعتقاد من قوله: إذا غاب القرص، لا بحسب الواقع، و الا لم يكن معنى للرؤية بعده، و ذكر الرؤية قرينة على ارادة تحقق الغيبوبة بحسب العلم لا بحسب الظن، فإن إطلاق الغيبة ظاهر فى تحققها عنده، و المظنون غير متحقق، و المضى، فى قوله عليه السّلام: و مضى صومك كناية عن الصحة و عدم وجوب القضاء، كما عبر به عن الصحة فى موارد اخرى، و يشهد بذلك مقابله مع إعادة الصلاة بقوله عليه السّلام. أعدت الصلاة. و حملة على البطلان بان يكون المراد من مضيه زواله اى فساد و ذهابه، أو ان المراد منه مضى وقته و عدم إمكان إعادته لأن القضاء بأمر مستأنف، و هذا



بخلاف الصلاة فإن وقتها باق يمكن إعادتها في وقتها بعيد في الغاية، و مخالف مع ظاهر الخبر بلا نهاية، و الخبر بظهوره يدل على عدم القضاء عند الإفطار بالعلم بغيوبه الشمس إذا انكشف خلافه، و يكون معمولاً به قد عمل به المشهور و لا معارض له فيجب الأخذ به.

أقول: هذا ما قيل أو يمكن ان يقال في الاستدلال للقولين، و الأقوى هو الأخير أى عدم وجوب القضاء، و ذلك لقوة دلالة خبرى زرارة و الشحام بالتقريب المتقدم مع صحة سند خبر زرارة و موافقتها مع المشهور و تأيد مضمونها بالأولوية عن عدم القضاء فى صورة الظن بالدخول، و تقييد إطلاق ما دل على وجوب القضاء بهما، و صحة الاستناد إليهما فى مخالفة القاعدة فيما يقتضيه من انتفاء حقيقة الصوم بترك الإمساك فى جزء من النهار كما يخرج عما يقتضيه القاعدة فى ترك الإمساك سهواً أو نسياناً لقيام الدليل عليه، و ليس فى البين ما يعارض الخبرين إلا خبر سماعه بالتقريب المتقدم، لكنه ضعيف، لكون سماعه واقفياً، و لا جابر له مضافاً الى ما قيل من ذهاب المشهور على خلافه، فهو موهون بالأعراض و لو كان صحيحاً فضلاً عن كونه ضعيفاً محتاجاً الى العجز، و لكن الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

(الأمر الثانى) لو أفطر مع عدم علة فى السماء لظلمة شك بها فى حصول الليل، و لا ينبغى الإشكال فى عدم جواز إفطاره و انه آثم به، لعدم جواز نقض اليقين بالشك، و يجب عليه القضاء من غير خلاف فيه، و فى الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه، و يدل مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦٤

على وجوبه عموم ما يدل على وجوبه بتناول المفطر فى النهار عمداً و انتفاء حقيقة الصوم بإفطاره، و ذيل خبر سماعه أعنى قوله عليه السلام ان الله عز و جل يقول إلى آخر الحديث، و يجب عليه الكفارة إلا إذا كان جاهلاً قاصراً حسبما مر.

(الأمر الثالث) لو أفطر ظاناً بدخول الليل لظلمة مورثة للظن بدخوله مع عدم علة فى السماء فبان وقوعه فى النهار، و قد اختلف فى حكمه فعن المفيد و الشيخ و السيد و غيرهم وجوب القضاء عليه، لانه انتقل من اليقين بالنهار الى الظن بالليل و ذلك تفريط، و إطلاقات أدلة القضاء و موثق سماعه المتقدم، بناء على ان يكون المراد من الرؤية المذكورة فيه (فأوا أنه الليل) هو الظن اعنى الاعتقاد الراجح المقابل للعلم، كما يدل خبره الآخر عبر فيه بالظن بدل الرؤية، ففى الكافى عن سماعه قال: سألت عن قوم صاموا شهر رمضان، فغشيهم سحب اسود عند غروب الشمس، فظنوا انه ليل فأفطروا الى آخر الحديث.

و المحكى عن الحلوى هو التفصيل بين الظن القوى و الضعيف، بوجوب القضاء فى الأخير دون الأول، و لم يحدد مرتبة القوة إذ هى قابلة للتشكيك، و فصل فى الجواهر بين ما إذا لم تكن فى السماء علة، و بين ما كان كذلك بوجوب القضاء فى الأول و عدمه فى الأخير، و استدلل له بالجمع بين خبر سماعه و الاخبار الآتية الواردة فى عدم وجوب القضاء مع الظن بدخول الليل بحمل خبر سماعه على ما إذا لم تكن فى السماء علة، و كان منشأ الظن نفس الظلمة الموهمة، و الاخبار الآتية على ما إذا كانت علة فى السماء من غيم و نحوه، و لا يخفى إباء خبر سماعه عن الحمل على ما إذا لم تكن فى السماء علة، مع ان المصرح فيه غشاء السماء بالسحاب الأسود.

و الحق فى هذا الأمر هو وجوب القضاء بل الكفارة أيضاً، لإطلاق أدلته وجوبهما، و عدم ما يدل على جواز الاعتماد على ذلك الظن، و عدم ما يدل على سقوط القضاء على تقدير جواز الاعتماد عليه، و ربما يستدل لجواز الاستناد اليه بما قيل من ان المرء متعبد بظنه، بل فى المدارك ظهور عدم الخلاف فى جواز التعويل على الظن، حيث لا طريق الى العلم،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦٥

فح فلا يتعقبه قضاء، نظراً الى ان الليل ما هو ظن انه الليل فقد اتى بالصوم الشرعى، و لازمه الاجزاء، و بصحيح زرارة و خبر الشحام المتقدمين، و لا يخفى ما فيه اما أولاً فبالمنع عن تعبد المرء بظنه ما لم يقيم دليل على اعتباره، مع ان الأصل عدم حجيته

إلا إذا دل الدليل عليها، واما ثانيا فلانه على تقدير جواز الاعتماد عليه فليس جوازه مما يوجب تقييد الواقع بما قام عليه الظن الا على القول بالتصويب الباطل عندنا بالإجماع، فلا يلزم من جواز الاستناد اليه نفي القضاء عند انكشاف الخلاف، نعم فائدة جوازه رفع الإثم فى الاستناد اليه و عدم الكفارة فى تناوله المفطر عند انكشاف الخلاف، و اما نفي القضاء فلا، و اما صحيح زرارة فقد تقدم منا دعوى ظهوره فى صورة العلم بالغروب و عدم شموله لما ظن به، و ما فى المدارك من ظهور عدم الخلاف فى جواز التعويل على الظن ممنوع، كيف و هو (قده) ينقل الخلاف فى جواز الاعتماد على الظن بالوقت فى باب الصلاة، مع تصريحه بعدم التفكيك فى الوقت بين الصلاة و الصوم بالقول بجواز الاعتماد بالظن فى أحدهما دون الآخر، مع انه (قده) يختار عدم الجواز فى الصلاة، و بالجملة فالأقوى كما فى المتن وجوب القضاء و الكفارة فى صورة الشك أو الظن و الله العالم.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ هـ ق

مصباح الهدی فى شرح العروة الوثقى؛ ج ۸، ص: ۲۶۵

(الأمر الرابع) ربما يقال بسقوط الكفارة عمن يكون جاهلا بعدم جواز الاعتماد على الظن، و عدم جواز الإفطار فى حال الشك، بناء على عدم وجوبها على الجاهل بالحكم، و عليه المصنف (قده) فى المتن، و الحق ما مر منا مرارا من الفرق بين المقصر و القاصر بوجوبها على المقصر، دون القاصر، و لعل هذا هو مراد المصنف فى المقام و ان كان إطلاق كلامه هو الأول.

(الأمر الخامس) لو كانت فى السماء علةً فظن بها دخول الليل فأفطر، ثم بان الخطاء، فالمشهور عدم وجوب القضاء فيه، مستندا الى غير واحد من الاخبار الدالة على نفيه بالنصوصية كخبر زرارة عن الباقر عليه السلام المروى فى التهذيب، انه قال لرجل ظن ان الشمس قد غابت فأفطر ثم أبصر الشمس بعد ذلك قال عليه السلام: ليس عليه قضاء، المحمول على ما إذا كان فى السماء علةً للاخبار الآتية

مصباح الهدی فى شرح العروة الوثقى، ج ۸، ص: ۲۶۶

كخبر ابى الصلاح الكنانى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت و فى السماء غيم فأفطر ثم ان السحاب انجلى فإذا الشمس لم تغب فقال عليه السلام: قد تم صومه فلا يقضيه.

و خبر زيد الشحام المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السلام فى رجل صائم ظن ان الليل قد كان، و ان الشمس قد غابت و كان فى السماء سحاب فأفطر، ثم ان السحاب انجلى فإذا الشمس لم تغب فقال عليه السلام: تم صومه و لا يقضيه. و لا معارض لهذه الاخبار إلا خبر سماعه خصوصا على ما فى الكافى من التعبير بكلمة فظنوا بدل فرأوا، لكن العمل على طبق هذه الاخبار فلا ينبغى التردد فى المقام.

(الأمر السادس) لا فرق فى جميع ما ذكر من صور انكشاف الخلاف فى طرف طلوع الصبح أو دخول الليل فيما يوجب الفساد، و ما لا- يوجب، و ما فيه القضاء من الصيام التى يجب قضائها عند فسادها، و ليس فيه القضاء بين صوم شهر رمضان و غيره من الصوم الواجب و المندوب، و ذلك لإطلاق النص فى الجميع، و ان كان بعض الاخبار منه فى مورد شهر رمضان، الا ان إطلاق البعض الآخر كاف فى اطراده فى الجميع.

**[مسألة ۱- إذا أكل أو شرب مثلا مع الشك فى طلوع الفجر]**

مسألة ١- إذا أكل أو شرب مثلاً- مع الشك في طلوع الفجر و لم يتبين أحد الأمرين لم يكن عليه شيء، نعم لو شهد عدلان بالطلوع و مع ذلك تناول المفطر وجب عليه القضاء بل الكفارة أيضا و ان لم يتبين له ذلك بعد ذلك، و لو شهد عدل واحد بذلك فذلك على الأحوط.

في هذه المسألة أمور، (الأول): إذا شك في طلوع الفجر فلا- إشكال في جواز تناوله المفطر بعد الفحص و لو بقي شكه في الطلوع، و في جوازه مع عدم الفحص قولان، أقواهما الأول للاستصحاب، و الخبر المروي في التهذيب عن ابن عمار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أكل في شهر رمضان بالليل حتى أشك قال عليه السلام: كل حتى لا تشك خلافا لما في الخلاف من المنع مع الشك في الطلوع، و لم يذكر دليلا لمنعه، و استدل له غيره بان الصوم الواقعي المأمور به عبارة عن الإمساك في النهار فيجب الكف في الجزء المشكوك من النهار مقدمة لتحصيل القطع بامتنال الأمر بالصوم النفس الأمري، و هذا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦٧

أصل وارد على استصحاب حلية الأكل، و فيه انه و ان كان كذلك الا انه محكوم بالأصل الجارى في الموضوع اعنى استصحاب عدم طلوع الفجر، و مع إجرائه لا يبقى محل للرجوع إلى قاعدة الاشتغال و لزوم تحصيل القطع بالامتنال.

(الأمر الثاني): إذا تناول المفطر مع الشك و لم يتبين أحد الأمرين لا الطلوع و لا عدمه، لم يكن عليه شيء و لو مع الظن بالطلوع بظن غير معتبر فضلا عن غيره من الشك أو الظن بعدم الطلوع، و ذلك لاستصحاب بقاء الليل، و أصالة عدم تحقق التناول في النهار، و استصحاب كون الزمان الذى وقع فيه التناول من الليل، حيث انه كان مسبوqa بالليل بناء على صحة إجراء الاستصحاب في التدريجات، و يثبت به كون الأكل فى الليل لا- فى النهار، و تعلق الحكم على تبين الفجر فى الآية الكريمة مع ما ورد من نفى القضاء على من لم يتبين له الطلوع، ففى خبر سماعه فى رجلين قاما فنظرا الى الفجر فقال أحدهما: هو ذا و قال الآخر: ما أرى شيئا قال: فأكل الذى لم يتبين له الفجر و ليشرب (الحديث) و أصالة البراءة من وجوب القضاء و الكفارة، و لا فرق فى ذلك بين من تناول مع المراعاة أو مع عدمها.

(الأمر الثالث) لو قامت البينة على الطلوع و مع ذلك تناول المفطر وجب عليه القضاء و الكفارة، و ان لم يتبين له الطلوع بعده، و لو تبين خطأ البينة و ان التناول وقع فى الليل فلا- يجب القضاء قطعاً، و فى وجوب الكفارة و عدمه احتمالان مبنيان على ان المدار فى وجوبها هو التكليف بالصوم ظاهرا لكون مخالفته هتكا على المولى و جرئة على عصيانه و هى تجب لكون المخالفة هتكا، أو ان المدار فيه هو تعمد الإفطار فى شهر رمضان واقعا، و الأقوى هو الأخير، و ان كان الأحوط هو الأول، و قد مر نظير ذلك فى المسألة الثانية عشر من مسائل أحكام الكفارة فيما إذا أفطر يوم الشك من آخر الشهر ثم تبين انه من شوال، أو اعتقد انه من شهر رمضان فأفطر ثم تبين انه من شوال، أو اعتقد فى يوم الشك فى أول الشهر انه من رمضان فأفطر ثم بان انه من شعبان، أو انه فى المقام اعتقد طلوع الفجر فأفطر فبان عدم طلوعه فى وقت الإفطار، و البينة فى حكم اعتقاد الطلوع كما لا يخفى،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦٨

و قد مر حكم شهادة العدل الواحد فى الأمور المتقدمة قبل هذه المسألة بما لا مزيد عليه.

## [مسألة ٢- يجوز له فعل المفطر و لو قبل الفحص]

مسألة ٢- يجوز له فعل المفطر و لو قبل الفحص ما لم يعلم طلوع الفجر و لم يشهد به البينة، و لا- يجوز له ذلك إذا شك فى

الغروب عملاً- بالاستصحاب فى الطرفين و لو شهد عدل واحد بالطلوع أو الغروب فالأحوط ترك المفطر عملاً- بالاحتياط للإشكال فى حجيه خبر العدل الواحد و عدم حجته الا- ان الاحتياط فى الغروب إلزامى و فى الطلوع استحبابى نظراً للاستصحاب.

اما جواز فعل المفطر و لو قبل الفحص ما لم يعلم طلوع الفجر و لو مع الظن به بظن لم يقم على اعتباره الدليل فقد مر منا فى طى المسألة الاولى، و قويناه لاستصحاب بقاء الليل، خلافاً لما فى الخلاف، و اما عدم جوازه إذا شك فى الغروب و لو مع الظن به بظن غير معتبر، فلاستصحاب بقاء النهار، و الأصل الجارى فى بقاء الليل و النهار عند الشك من المسلمات، بل ادعى الأمين الأسترآبادى انه من الضروريات، و الاشكال عليه بان الزمان أمر تدريجى ذو اجزاء، كل جزء منه مغاير مع جزئه الآخر، فلا يكون المتيقن منه هو المشكوك، مدفوع بما تقرر فى الأصول من عدم الفرق بين الأمور القارة و التدريجية فى صحة الاستصحاب فى الجميع، نعم يرد الإشكال فى إجرائه فيه لإثبات حكم الفعل المقيّد بالزمان كالإمساك المقيّد بالنهار، فإن الأصل الجارى فى بقاء النهار الذى هو مفاد كان التامة و الوجود المحمولى للنهار لا يثبت اتصاف الإمساك بكونه فى النهار الا على القول بالأصل المثبت، و ليس لوجود النهار على نحو مفاد كان التامة أثر حتى يثبت بالاستصحاب و لكنه أيضا يندفع بتقريب أحدهما بإجراء الأصل فى بقاء الفعل المقيّد بالزمان كالإمساك الذى هو محل البحث فى المقام، و إذا شك فى بقاء النهار و يشك فى بقاء الإمساك المقيّد به يقال قبل زمان طرو الشك فى بقاء النهار كان الإمساك المقيّد بالنهار موجوداً و صار بقائه فى زمان طرو الشك فى بقاء النهار مشكوكاً لأجل الشك فى بقاء النهار، و حيث ان الشك فى بقائه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦٩

لا- يجرى فيه الأصل لإثبات حكم الشك المسبب لصورته مثبتاً يجرى الأصل فى نفس الشك المسبب فيقال: الأصل بقاء الإمساك المقيّد بالنهار و يترتب عليه حكمه، و هذا الأصل يجرى فيما يكون للفعل المقيّد بالنهار حالة سابقة، و لا يجرى فيما لا يكون ككك الا على نحو التعليق، و معه أيضا لا يثبت شيئاً حسبما فصل فى الأصول.

و ثانيهما ان تقييد متعلق الحكم بقيد انما يصح فيما إذا كان القيد عرضاً للمتعلق مثل تقييد الرقبة بالمؤمنه، حيث ان الايمان من اعراض الرقبة دون ما لم يكن ككك، حيث ان المعتبر فيما عداه هو صرف القارن لا التقييد، و ذلك مثل الصلاة و الطهارة، حيث ان الطهارة ليست عرضاً للصلاة بل كلاهما عرضان للمصلى، و فى مثله لا يعتبر إلا مقارنة الصلاة مع الطهارة، و لا يصح تقييد الصلاة بها، و لذا لو شك فى وجود الطهارة مع التيقن بها سابقاً يستصحب بقائها على نحو مفاد كان التامة و لا يحتاج إلى إثبات مفاد كان الناقصة لكى يصير من الأصل المثبت، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الإمساك صفة للممسك، و النهار عرض للزمان، و فى مثله لا يعتبر إلا مقارنة الإمساك مع الزمان، و إذا كان الموضوع مركباً من اجزاء و كان بعض اجزائها محرزاً بالوجدان، و بعض اجزائها مجرى الأصل يصح إجراء الأصل فيه، و يثبت الموضوع المركب بعضه بالوجدان، و بعضه بالأصل، و يترتب عليه الحكم الأصلى، و تفصيل هذا بأزيد من ذلك موكول إلى الأصول، و اما ما فى المستمسك فى هذا المقام فمما يحتاج الى التوضيح و البيان، و اما ما افاده المصنف (قده) فى اعتبار قول العدل الواحد فقد مر مراراً من انه لا دليل على اعتباره، انما الكلام فيما ذكره من نديية الاحتياط فى الطلوع، مع انه على تقدير الإشكال فى اعتباره ينبغى رعاية الاحتياط فى الطلوع أيضاً، و لا اثر لاستصحاب بقاء الليل مع قيام الامارة على خلافه على تقدير اعتبار قول العدل الواحد، اللهم الا ان يقال ان الشك فى الحجية يستتبع القطع بعدمها، لأن الحجية هى التى بوصولها تصير حجة فلا يضر الإشكال فى حجيه قوله مع الاستصحاب المخالف له، لكن هذا فى معنى عدم اعتبار قوله كما لا يخفى.

التاسع إدخال الماء في الفم للتبرد بمضمضة أو غيرها فسبقه و دخل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٠

الجوف فإنه يقضى و لا كفارة عليه، و كذا لو ادخله عبثا فسبقه، و اما لو نسي فابتلعه فلا قضاء عليه أيضا، و ان كان الأحوط، و لا يلحق بالماء غيره على الأقوى و ان كان عبثا كما لا- يلحق بالإدخال في الفم الإدخال في الأنف للاستنشاق أو غيره و ان كان الأحوط في الأمرين.

في هذا المتن أمور (الأول) المعروف من مذهب الأصحاب كما في المدارك جواز المضمضة للصائم في الوضوء و غيره، للأصل و عدم ما يدل على المنع عنه.

و خبر يونس الآتي الذي فيه: و الأفضل للصائم ان لا يتمضمض، حيث انه يدل على استحباب تركه، و خبر حماد المروى في الكافي عن الصادق عليه السّلام في الصائم يستنشق و يتمضمض قال: نعم و لكن لا يبلع، خلافا لظاهر الشيخ في الاستبصار حيث يقول بعد ذكر خبر زيد الشحام عن الصادق عليه السّلام في صائم يتمضمض قال عليه السّلام: لا يبلع ريقه حتى يلزق ثلاث مرات، هذا الخبر مختص بالمضمضة إذا كانت لأجل الصلاة، فاما للتبرد فإنه لا يجوز على حال انتهى، لكنه (قده) استدل لعدم الجواز بما في خبر يونس: من ان الأفضل للصائم ان لا يتمضمض، و يمكن ان يجعل استدلاله به قرينة على ارادة ترك الأفضل لا عدم الجواز و الا لم يصح استدلاله، و قد يستدل للجواز بالمحكي عن منتهى العلامة من انه لو تمضمض لم يفطر بلا خلاف بين العلماء كافة سواء كان في الطهارة أو في غيرها انتهى، و فيه ان ذلك لا يدل على الجواز كما لا يخفى.

(الأمر الثاني) لو ادخل الماء في الفم للتبرد بمضمضة أو غيرها فسبقه و دخل جوفه، فمقتضى الأصل و حديث الرفع و اعتبار العمد و الاختيار في تناول المفطر في بطلان الصوم هو صحة صومه و عدم وجوب القضاء، لكن المشهور ذهبوا على وجوبه، بل عن المنتهى عليه الإجماع، و يدل عليه من النصوص خبر سماعة المروى في الفقيه و التهذيب، قال سألته عن رجل عبث بالماء يتمضمض من عطش فدخل حلقه قال عليه السّلام: عليه قضاؤه و ان كان في وضوئه فلا بأس.

و خبر الحماد المروى في الكافي و التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن الصائم يتوضأ

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧١

للسّلام فيدخل حلقه الماء فقال: ان كان وضوئه لصلاة فريضه فليس عليه شيء، و ان كان وضوئه لصلاة نافله فعليه القضاء. و خبر يونس المروى في الكافي و التهذيب و الاستبصار في الصائم في شهر رمضان ان تمضمض في وقت فريضه فدخل الماء حلقه فلا شيء و قد ثم صومه، و ان تمضمض في غير وقت فريضه فدخل الماء حلقه فعليه الإعادة، و الأفضل للصائم ان لا يتمضمض.

مضافا الى أولوية ما دل على وجوب القضاء إذا دخل في الحلق ماء المضمضة لوضوء النافلة كالخبرين الأخيرين لو قيل به، و قد يقال: بمعارضه هذه الاخبار مع ما يدل على عدم وجوب شيء بفعل المفطر سهوا، و قد مر مرارا.

و بخبر عمار الساباطي المروى في التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء قال عليه السّلام: ليس عليه شيء قال قلت: يتمضمض و هو صائم قال:

ليس عليه شيء إذا لم يتعمد ذلك، قلت فان تمضمض الثانية فدخل في حلقه الماء قال:

ليس عليه شيء، قلت تمضمض الثالثة قال فقال: قد أساء ليس عليه شيء ولا قضاء، ولا يخفى ما فيه، اما بالنسبة الى معارضة هذه الاخبار مع عموم ما يدل على نفي البأس بفعل المفطر بلا عمد فيه، فلان النسبة بين هذه الاخبار الواردة في المقام الدالة على وجوب القضاء، وبينه بالعموم من وجه لدلالة هذه الاخبار على وجوب القضاء بما يدخل في الحلق بالمضمضة مطلقا، سهوا أو عمدا، ودلالة عموم ما يدل على نفي القضاء في فعل المفطر من دون العمد مطلقا سواء كان بما يدخل في الحلق بالمضمضة أو غيرها، وتفترق هذه الاخبار في مورد ما يدخل في الحلق عمدا بالمضمضة، ويفترق عموم ما يدل على عدم القضاء في غير العمد بفعل المفطر في غير العمد في ما عدا ما يدخل في الحلق بالمضمضة، ويتعارضان فيما يدخل في الحلق بغير العمد بالمضمضة، لكن الترجيح مع هذه الاخبار لاعتزادها بالشهرة المحققة والإجماع المحكى، واما بالنسبة إلى موثق عمار فلحملة على المضمضة في الوضوء مطلقا، أو الوضوء لصلاة الفريضة، لكون النسبة بينه وبين الاخبار الدالة على وجوب القضاء بالإطلاق مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٢

والتقييد، بإطلاق هذا الخبر، وتقييد تلك الاخبار بما إذا كانت المضمضة في غير الوضوء، أو في الوضوء لصلاة الفريضة، بحمل هذا الموثق على ما إذا كانت للوضوء مطلقا، أو لوضوء الفريضة كما يشعر بذلك تكرار السائل وفرضه وقوع ذلك في المضمضة الثانية والثالثة أيضا المناسب مع التضمض للوضوء اما مطلقا، أو للوضوء في الفريضة كما لا تخفى، وبالجملة فلا ينبغي التأمل في وجوب القضاء لدخول الماء في الحلق بالمضمضة من دون الاختيار.

(الأمر الثالث) المشهور كما في المنتهى على عدم وجوب الكفارة فيما يدخل في الحلق بالمضمضة من دون الاختيار مما يجب به القضاء، فيكون المورد مما يجب فيه القضاء خاصة، واستدل لعدم وجوبها بالأصل، وعدم الإثم في المضمضة كما عرفت في الأمر الأول، وعدم ما يدل على وجوبها بالخصوص، كما دل على وجوب القضاء كذلك، وعدم جواز الرجوع الى عمومات الكفارة لاختصاصها بصورة العمد المنتفى في المقام، واقتصار النصوص على ذكر القضاء، خلافا للشيخ (قده) في التهذيب حيث يقول: و المتمضمض والمستنشق إذا كان للصلاة فلا شيء عليه، مما يدخل في حلقه وان كان لغير الصلاة فدخل في حلقه فعليه القضاء، وتلزمه الكفارة، ثم استدلل بخبر المروزي قال سمعته يقول: إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان أو استنشق متعمدا أو شم رائحة غليظة أو كنس بيتا فدخل في أنفه أو حلقه غبار، فعليه صوم شهرين متتابعين، فان ذلك له فطر مثل الأكل والشرب والنكاح، وفيه ان راوى الخبر سليمان بن حفص المروزي وان كان ثقة يعد خبره من الحسان لكنه مضممر، مع اشتماله على وجوب القضاء والكفارة بتعمد المضمضة والاستنشاق ولو لم يدخل في حلقه شيء، وهذا مما على خلافه الإجماع، مضافا الى أنه معرض عنه لمخالفته مع المشهور، و ادعاء الإجماع على خلافه فلا تكون حجة.

(الأمر الرابع) صرح بعض الفقهاء بإلحاق العبث بالتبرد في وجوب القضاء، و جزم به غير واحد من المتأخرين، وقواه صاحب الجواهر في النجاة، ويستدل له بكونه داخلا في معقد إجماع المنتهى،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٣

وفي معقد إجماع الانتصار حيث يقول: التضمض لغير الطهارة من التبرد ونحوه وألوية وجوب القضاء فيه عن وجوبه في المضمضة للعطش أو في الوضوء لصلاة النافلة بناء على وجوبه فيه، وذيل خبر يونس وان تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الإعادة، حيث ان إطلاقه يشمل ما إذا كانت المضمضة للعبث، ومفهوم موثق سماعه وان كان في وضوئه فلا بأس، حيث انه يدل على ثبوت البأس فيما عدا ما كان في الوضوء مطلقا ولو كانت للعبث، وانتفاء حقيقة الصوم بالدخول في الحلق حيث انه إمساك عن المفطرات، ويكون تركه بأى نحو كان موجبا لانتفاء حقيقته، وخروج النسيان ونحوه بالدليل لا

يقتضى بخروج ما يدخل بالمضمضة عبثاً، إذا لم يدل دليل على خروجه، و أورد على الكل بعدم التعويل على المنقول من الإجماع، و منع أولوية العبث عن التبريد للعطش لاحتمال مدخلية العطش في جذب الماء الى الجوف، فيكون فعل المضمضة معه أقرب الى العمد من فعلها للعبث الذي يكون احتمال غلبه الماء في الدخول الى الحلق فيه أبعد، مع انه على تقدير تسليم الأولوية لا- تكون قطعية فلا- يعبأ بها، كما في أولوية وجوب القضاء في العبث عن وجوبه في الوضوء لصلاة النافلة مع ما في وجوبه فيه حسبما يأتي، و خبر يونس موقوف يحتمل ان يكون منه لا- من الامام، و ان كان جلاله شأنه انه لا ينطق الا عنه عليه السلام، و مفهوم خبر سماعه هو ثبوت البأس في مضمضة العطش التي هي مورد السؤال لا- في مطلق المضمضة في مقابل مضمضة الوضوء، و الأقوى هو الإلحاق للشهرة المحققة، و الإجماع المحكى، و الظن الاطمئنانى بمجموع ما استدل به من الأدلة، و ان كان كل واحد منها لا تخلو عن المناقشة، الا ان في المجموع كفاية.

(الأمر الخامس) لو ابتلع ما أدخله في فمه للمضمضة لسيانته الصوم، فالمعروف هو عدم وجوب القضاء، لعموم ما يدل على عدم وجوبه بالتناول نسياناً، و إطلاق دليل العفو عنه، مع عدم ما يدل على وجوبه في المقام لانساقه الى السبق، و الدخول مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٤

في الحلق بلا- اختيار منه، خلافاً للمحقق في المعتبر حيث يقول: لو أدخل في فمه شيئاً فإن كان عابثاً و ابتلعه ناسياً فعليه القضاء انتهى، و مثله المحكى عن المنتهى و التذكرة و لم يعللاه بوجه، و لعله دعوى تنقيح المناط و هو ضعيف.

(الأمر السادس) الأقوى عدم وجوب القضاء بإدخال غير الماء في الفم، و دخول شيء منه في الحلق من دون ارادة و اختيار و لو كان عبثاً، فضلاً عما يكون لغرض صحيح، و ذلك لعدم ما يدل على وجوبه لانساق الأخبار المتقدمة إلى إدخال الماء، و لا دليل سواها مع كون مقتضى الأصل و القاعدة و حديث الرفع و حصر المفطرات في غيره هو عدم الوجوب، و لكنه استشكل في وجوبه في القواعد، و لعله لتفتح المناط و لا وجه لدعواه.

(الأمر السابع) الأقوى عدم إلحاق ما يدخل في الفم بالاستنشاق بالمضمضة، و ان قلنا بطلان الصوم بإدخال المأكول أو المشروب الى الحلق من ناحية الأنف، و ذلك لاختصاص الأخبار المتقدمة بما يصل الى الحلق بالمضمضة، فلا تشمل ما يصل اليه بالاستنشاق، و لا فرق في ذلك بين ما كان الاستنشاق لغرض صحيح أم لا:

### [مسألة ٣- لو تمضمض لوضوء الصلاة فسبغه الماء]

مسألة ٣- لو تمضمض لوضوء الصلاة فسبغه الماء لم يجب عليه القضاء، سواء كانت الصلاة فريضة أو نافلة على الأقوى، بل لمطلق الطهارة ان كانت لغيرها من الغايات من غير فرق بين الوضوء و الغسل و ان كان الأحوط القضاء فيما عدا ما كان لصلاة الفريضة خصوصاً فيما كان لغير الصلاة من الغايات.

في هذه المسألة أمور، (الأول) لا إشكال في عدم وجوب القضاء لو تمضمض في وضوء الفريضة اليومية المؤداة بلا خلاف فيه نصاً و فتوى و إجماعاً، كما عن الانتصار و الخلاف و المنتهى، و يدل عليه من النصوص موثقة سماعاً المتقدمة و فيها: و ان كان في وضوئه فلا بأس، و خبر يونس الذي فيه ان تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء في حلقه فلا شيء عليه و قد تم صومه، بناء على ان يكون المراد من قوله في وقت فريضة هو الوضوء للفريضة، و لو لم يكن في وقتها و لو بقرينة القطع بعدم مدخلية وقت الفريضة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٥



من حيث هو وقتها، لسقوط القضاء و ان الحكم بالسقوط لا يدور مدار كون الوضوء فى وقت الفريضة بالإجماع، اللهم الا ان يقال: بعدم جواز الوضوء للفريضة إلا- فى وقتها، و جعل هذا الخبر مما يدل عليه و هو فاسد كما تقدم فى مبحث الوضوء، و صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام فى الصائم يتوضأ للصلاة فيدخل الماء حلقه قال عليه السلام: ان كان وضوء لصلاة فريضة فليس عليه قضاء، و ان كان وضوء لصلاة النافلة فعليه القضاء، و مقتضى هذه الصحيحة بل و خبر يونس بناء على ما قربناه عدم الفرق فى الفريضة بين اليومية و غيرها، و لا فى اليومية بين الأداء و القضاء، و هو كذلك لعدم القول بالفصل أيضا، فالمعيار فى سقوط القضاء هو كون الوضوء لصلاة فريضة بأى نحو كان.

(الأمر الثانى) ظاهر كثير من الأصحاب تعميم الحكم بعدم القضاء بالوضوء للنافلة أيضا، و عن التحرير انتسابه الى المشهور، و استدلل له فى الجواهر بالأصل، و حديث الرفع، و ما فى موثق سماعه من قوله عليه السلام: و ان كان فى وضوئه فلا- بأس، و الإجماع المحكى على عدم وجوبه فى الوضوء للنافلة أيضا، و ما أرسله فى الحدائق من اخبار الطائفة عليه، و ظاهر جماعة اختصاص العفو بالوضوء للفريضة، و وجوب القضاء فى الوضوء للنافلة، لصحيح الحلبي و خبر يونس المتقدمين، و لعل هذا هو الأقوى لكون النسبة بين هذين الخبرين و بين خبر سماعه بالإطلاق و التقييد، فيجب تقييد إطلاق خبر سماعه بهما، الا ان الشأن فى حجيتهما مع ذهاب المشهور على الأول، و ظهور إجماع المحكى عن الخلاف و المنتهى فيه، و كون خبر يونس موقفا لم يعلم استناده الى الامام، و كيف كان فلو لم يكن القول بوجوب القضاء فيه قويا و لا ينبغي التأمل فى كونه أحوط و الله العالم.

(الأمر الثالث) بناء على تعميم العفو فى مطلق الوضوء و لو كان للنافلة، ففى تعميمه لمطلق الوضوء و لو كان لغايات اخرى غير الصلاة مثل قراءة القران، أو الكون على الطهارة (وجهان) من إطلاق ما فى ذيل موثق سماعه من قوله: و ان كان فى وضوئه مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٦

فلا بأس، و من انصرافه الى ما كان للصلاة.

(الأمر الرابع) لا- فرق فى ثبوت العفو بناء على عدم اختصاصه بالوضوء للصلاة الفريضة بين الطهارة الصغرى اعنى الوضوء، و الكبرى اعنى الغسل، للأصل و القاعدة، و خبر يونس، و موثق عمار، و معقد إجماع الانتصار، حيث يدعى الإجماع على عدم القضاء فى التضمن للطهارة، و لا يعارض مع هذه الأدلة إلا ما فى ذيل موثق سماعه من مفهوم قوله: و ان كان فى وضوئه فلا بأس، حيث انه يدل على ثبوت البأس فيما عدا الوضوء، لكنه مطلق يقيد بما فى خبر يونس ان تضمن فى وقت فريضة فدخل الماء حلقه فلا شىء و قد تم صومه، حيث انه أخص مما فى مفهوم ذيل موثق سماعه، مضافا الى ان الحكم بالصحة فى الوضوء يقتضى الحكم بها فى الغسل بالطريق الاولى، ثم انه على القول بإلحاق الغسل بالوضوء فى ثبوت العفو فهل يختص بالغسل للفريضة كالأغسال الرافعة للحدث أو يعم ما للنافلة أيضا وجهان، لا يبعد الأخير عن الوجه، و ان لا يخلو أيضا عن الإشكال.

(الأمر الخامس) ظاهر الشرائع و التذكرة عدم وجوب القضاء فيما لو كانت المضمضة للتداوى، أو ازالة النجاسة عن الفم، و قواه فى الجواهر أيضا للأصل و القاعدة و العمومات الدالة على انحصار المبطل بما إذا كان تناول عن العمد المنتفى فى المقام، و كون المضمضة مأذونا فيه، بل مما أمر به فى ازالة النجاسة عن الفم، فلا يستتبع القضاء، و لا يخفى ان الأصل و القاعدة مما يجب رفع اليد عنهما لأجل ما فى ذيل موثق سماعه، و العمومات أيضا تخصص به، و لا منافاة مع الاذن فى المضمضة، و الأمر بها، و وجوب القضاء فيما سبقه الماء و دخل فى حلقه كما فى سائر موارد الاذن فى ترك الصوم مع ثبوت القضاء كما فى المريض و المسافر و الحائض و نحوها، و هذا الأمر مما لم يتعرض له فى المتن.



مسألة ٤- يكره المبالغة في المضمضة مطلقا و ينبغي له ان لا يبلع ريقه حتى ييزق ثلاث مرات.

أما كراهة المبالغة فيدل عليها مرسل حماد المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٧

في الصائم يستنشق و يتمضمض قال: نعم و لكن لا يبلغ، بناء على ان يكون قوله: لا يبلغ بالغين المعجمة فيحمل على الكراهة، و يحتمل ان يكون بالعين المهملة كما في بعض نسخ الحديث، و عليه فلا يكون دليلا على الكراهة، و كيف كان فالمراد بالمبالغة في المضمضة و الاستنشاق اما بحسب الكم بان يكررها دفعات متعددة، أو بحسب الكيف بإيصال الماء في المضمضة إلى قرب الحلق، و في الاستنشاق إلى أعلى الأنف، و كان على المصنف ان يذكر الاستنشاق مع المضمضة لاتحادهما من حيث المدرك، و كأنه تبع نجاه العباد في ذلك، حيث ان فيه أيضا اقتصار على ذكر المضمضة، و اما استحباب ان لا يبلع ريقه حتى ييزق ثلاث مرات، فلخبر زيد الشحام المروى في الكافي و التهذيب و الاستبصار عن الصادق عليه السلام في صائم يتمضمض قال: لا يبلع ريقه حتى ييزق ثلاث مرات، و قال في التهذيب و قد روى مرة واحدة و قد حمل النهي فيه على الكراهة، و كان الأنسب أن يعبر بكراهة بلعه قبل البزق، اللهم الا- ان يقال: كل مكروه مما ينبغي تركه و ان لم يكن تركه مستحبا بل هو ترك المكروه.

#### [مسألة ٥- لا يجوز التمضمض مطلقا]

مسألة ٥- لا يجوز التمضمض مطلقا مع العلم بأنه يسبقه الماء الى الحلق أو ينسى فيبلعه.

اما عدم جواز التمضمض مع العلم بأنه يدخل به الماء في الحلق أو ينسى فيبلعه فلان ارتكابه ح يكون بالاختيار، فيكون عمدا، إذ الاقتحام الى ما ينتهي إلى صدور المفطر موجب لصدق العمد على صدوره فيبطل صومه مع الانتهاء الى صدوره، و في بطلانه مع عدم الانتهاء الى صدوره احتمالا، أقواهما البطلان، لان قصد المفطر مفسد للإخلال بالنية المعترية في الصوم، و لا فرق فيما ذكرناه بين المضمضة من كونها لغرض، أو كان عبثا، أو كان في وضوء أو غسل لصلاة أو غيرها، و هذا معنى قول المصنف (مطلقا)، و قد سبق حكم هذه المسألة في المسائل المتقدمة مرارا كالمسألة السبعين و الإحدى و السبعين من فصل مفطرات الصوم، و المسألة السادسة من فصل اعتبار العمد في الإفطار.

#### [العاشر سبق المنى بالملاعبة أو الملامسة إذا لم يكن من قصده]

العاشر سبق المنى بالملاعبة أو الملامسة إذا لم يكن من قصده و لا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٨

عادته على الأحوط و ان كان الأقوى عدم وجوب القضاء أيضا.

و قد تقدم حكم هذه المسألة في المسألة الثمانية عشر من فصل ما يجب الإمساك عنه، و في فصل ما لا بأس للصائم.

#### [فصل في الزمان الذي يصح فيه الصوم]

فصل فى الزمان الذى يصح فيه الصوم و هو النهار من غير العيدين، و مبدئه طلوع الفجر الثانى، و وقت الإفطار ذهاب الحمرة من المشرق، و يجب الإمساك من باب المقدمة فى جزء من الليل فى كل من الطرفين ليحصل العلم بإمساك تمام النهار، و يستحب تأخير الإفطار حتى يصلى العشاءين.

لتكتب صلاته صلاة الصائم، الا ان يكون من ينتظره للإفطار أو تنازعه نفسه على وجه يسلبه الخضوع و الإقبال، و لو كان لأجل القهوة و التتن و الترياك، فإن الأفضل حينئذ الإفطار ثم الصلاة مع المحافظة على وقت الفضيلة بقدر الإمكان.

فى هذا المتن أمور. (الأول) الزمان الذى يصح فيه الصوم هو النهار دون الليل، فلا يشرع فى الليل فقط أو فيه مع النهار إجماعاً، و فى الجواهر بل ضرورة من المذهب بل الدين، فلا يصح الا فى النهار فقط، و لا يصح فى العيدين إجماعاً من المسلمين، و كذا فى أيام التشريق لمن كان بمنى، و كان على المصنف (قده) ان يذكره أيضاً، و لعل تركه لكونه بمسائل الحج أمس و أنسب.

(الثانى) مبدء وقت الإمساك هو طلوع الفجر الثانى بلا خلاف بين علماء الإسلام، و فى الجواهر بل إجماعهم بقسميه عليه، و فى الآيه الكريمة كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ، و فى الكافى عن الصادق عليه السلام هو بياض النهار من سواد الليل، و ربما يسند إلى الأعمش خلاف ذلك، و منشئه ما يحكى عنه من قوله:

يجب الإمساك من طلوع الفجر الذى يملأ البيوت و الطرق، و أنت ترى ان هذه العبارة لا تدل على مخالفته مع ما عليه المسلمون، و وقت الإفطار هو غروب الشمس بلا خلاف أيضاً، و انما الكلام فى محددة، و عند أكثر أصحابنا هو ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس إلى جانب المغرب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٩

خلافاً لجماعة منا، و أكثر العامة فذهبوا إلى أنه باستتار القرص، و الأقوى هو الأول، لصحيح يزيد بن معاوية عن الباقر عليه السلام و فيه: إذا غابت الحمرة من هذا الجانب المعين يعنى ناحية المشرق فقد غابت الشمس فى شرق الأرض و غربها، اى شرق أفق الصائم و غربه، و خبر ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام قال: وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصيام ان تقوم بحذاء القبلة و تفقد الحمرة التى ترتفع من المشرق فإذا جاءت قمة [١] الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار و سقط القرص، و يستدل للقول الآخر بصحيح عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها، و فيه انه محمول على الغيوبه من أفق الصائم من شرقه و غربه الذى يفسره ما فى صحيح يزيد بن معاوية فتكون نسبة ما فيه الى ما فى هذا الصحيح نسبة الحاكم إلى محكومة، فلا معارضة بينهما إذ لا تعقل المعارضة بين المفسر و المفسر.

(الأمر الثالث) يجب الإمساك من باب المقدمة العلمية فى جزء من الليل فى قبل طلوع الصبح و بعد خروج النهار، لا لأن الإمساك فيهما من مقدمات الإمساك فى النهار بحيث يلزم من عدمه عدم الإمساك فى النهار لوضوح نفي المقدمة بهذا المعنى، بل لكون الإمساك فيهما موجبا للعلم بحصول الإمساك فى النهار الذى هو المأمور به، و على عهد المكلف إتيانه طاعة للامثال، و لا يخرج عن عهده الا بالعلم بإتيانه و هو لا يحصل إلا بالإمساك فى شىء من الطرفين، ضرورة تعسر العلم بالطلوع و الغروب غالباً، بل تعذره، و لذا يجب تقديم النية على الطلوع حفظاً لإحراز تحققها حينه، لتعسر إحرازه الا بالتقديم، و لولاه لكان المقارنة كافية، بل كان اللازم تحصيلها بناء على كون النية هى الاخطار كما تقدم فى مبحث النية، و هذا الوجوب فى جزء من الليل فى طرفى النهار ناش من حكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، و لا سيما فى مثل المقام الذى يحصل العلم بالمخالفة غالباً بترك الإمساك فى الطرفين،

[١] و القمّة بالكسر أعلى الرأس (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٠

للزوم و وقوع تناول المفطر فى أول الطلوع أو آخر النهار لعدم حصول العلم بتحققهما الا بعد تحققهما غالبا، و هذا لعله ظاهر.  
(الأمر الرابع) يستحب له تأخير الإفطار عن الصلاة لتكتب صلاته صلاة الصائم، و ذلك لما فى صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام عن الإفطار قبل الصلاة أو بعدها قال عليه السلام: ان كان معه قوم يخشى ان يحبسهم عن عشاءهم فليفطر معهم، و ان كان غير ذلك فليصل و ليفطر.

و موثق زرارة و فضيل بن يسار عن الباقر عليه السلام فى رمضان: يصلى ثم يفطر الا ان تكون مع قوم ينتظرون الإفطار فإن كنت معهم فلا- تخالف عليهم و أفطر ثم صل و الا- فابدء بالصلاة قلت لم ذلك قال: لانه حضر ك فرضان الإفطار و الصلاة فابدء بأفضلهما، و أفضلهما الصلاة ثم قال: تصلى و أنت صائم فتكتب صلاتك تلك و تختم بالصوم أحب إلى، و لعل المراد من قوله: فتكتب صلاتك و تختم بالصوم انه تكتب صلاتك صلاة الصائمين كما فسره الفقهاء بذلك كما فى المتن، و مرسل ابن بكير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: يستحب للصائم ان قوى على ذلك ان يصلى قبل ان يفطر، و المرسل المروى عن مقنعة المفيد قال: و روى فى ذلك انك إذا كنت تتمكن من الصلاة و تعقلها و تأتى على حدودها قبل ان تفطر فالأفضل ان تصلى قبل الإفطار، و ان كنت ممن تنازعك نفسك للإفطار و تشغلك شهوتك عن الصلاة فابدء بالإفطار ليذهب عنك و سواس النفس اللوامة، غير ان ذلك مشروط بان لا يشتغل بالإفطار قبل الصلاة الى ان يخرج وقت الصلاة.

(الأمر الخامس) هل الحكم بأفضلية تأخير الإفطار عن الصلاة يعم العشاء الأخيرة أو يختص بالمغرب (وجهان)، بل قولان: من إطلاق الاخبار المتقدمة فى الأمر المتقدم، و عموم التعليل فى موثق زرارة و فضيل من قوله: فتكتب صلاتك تلك و تختم بالصوم و من انسباق الصلاة الاولى من الإطلاق لمكان العادة فى زمن صدور تلك الاخبار على التفريق بين العشاءين و الظهرين، و تأخير العشاء الأخيرة إلى ربع الليل أو ثلثه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨١

و ليس فى التعليل المذكور فى الموثق ظهور فى إرادة ما قيل فى معناه من انه تكتب صلاتك مختومة بالصوم بمعنى كتابتها صلاة الصائمين، بل يحتمل ان يراد منه ختم الصلاة على الصوم، اى صيرورتها ختما له بانتهاء الصوم إليها، كما انه يفتح بها بمصادفة أول النهار بصلاة الصبح، و هذا المعنى و ان كان أيضا بعيدا لكنه لا يكون أبعد من المعنى الأول أعنى كتابة الصلاة صلاة الصائمين، على انه على تقدير تسليم الظهور فى المعنى الأول لا ظهور له فى شموله لصلاة العشاء أيضا، و لذا يقول فى الوافى فى بيان الحديث الشريف: يعنى فتكتب الصلاة و تختم مع كتابتها حال كونها ملتبسة بالصوم، كأنه أراد بها صلاة المغرب لأنهم كانوا يفرقون بين الصلاتين انتهى، فانظر انه لو كان المراد تلبس الصلاة بالصوم فلا يصدق على صلاة العشاء مع ما بينها و بين الصوم من الفصل، و لا- سيما إذا اتى قبلها ما ندب اليه من الإتيان بنوافل شهر رمضان من ثمان ركعات منها، و كيف كان فالمتيقن من هذه الاخبار أفضلية تقديم صلاة المغرب على الإفطار، و اما تقديم صلاة العشاء فاستفادة أفضلية تقديمها عليه لا يخلوا عن غموض، و لذا خص الحكم فى الشرائع بصلاة المغرب.

(الأمر السادس) المصرح به فى الاخبار المتقدمة استحباب تأخير الصلاة عند انتظار الرفقة، لكن عن غير واحد من الفقهاء استحبابه أيضا عند تنازع نفسه للإفطار، قال فى المدارك: و لعل وجهه استلزام تقديم الصلاة على هذا الوجه (اى على وجه تنازع نفسه) فوات الخشوع و الإقبال المطلوب فى العبادة ثم قال: و عندى ان الاولى تقديم الصلاة فى هذه الصورة لإطلاق النصوص المتقدمة، و مخالفة النفس فى الميل الى خلافه، فان الخير عادة (انتهى)، لكن المحكى عن مرسل مقنعة المفيد ما

يمكن ان يستدل به على استحباب تأخير الصلاة عند تنازع النفس في تقديمها، قال و روى انك إذا كنت تتمكن من الصلاة و تفعلها و تأتي على حدودها قبل ان تفرط فالأفضل ان تصلى قبل الإفطار، و ان كنت ممن تنازعك نفسك للإفطار و يشغلك شهورتك عن الصلاة فابدء بالإفطار ليذهب عنك وسواس النفس اللوامة، غير ان ذلك مشروط بان لا يشتغل بالإفطار قبل الصلاة الى ان يخرج وقت الصلاة،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٢

أقول: و يمكن الاستدلال لذلك بقول الصادق عليه السّلام في مرسل ابن بكير المتقدم: يستحب للصائم ان قوى على ذلك ان يصلى قبل ان يفطر، فإنه مع تنازع النفس في تقديم الصلاة لا يبقى للمصلى قوة على تقديمها، و ربما يستدل له أيضا بفتوى المحقق (قده) و غيره باستحباب تأخيرها مع تنازع النفس في ذلك بدليل التسامح في أدلة السنن، بناء على ثبوت البلوغ بفتوى الفقيه، و أورد عليه في الجواهر بان دليل التسامح انما يجرى فيما إذا كان الاحتمال الجارى في مقابل الاستحباب هو احتمال الإباحة، بأن يدور الأمر بين استحباب الشيء أو إباحته، لا فيما إذا دار بين استحبابه و استحباب شيء آخر كما في المقام، حيث ان تقديم الإفطار على الصلاة يستلزم ترك مستحب آخر و هو تقديم الصلاة على الإفطار، و دليل التسامح لا يتكفل لإثبات استحباب تركه، و ما افاده (قده) جيد و كيف كان ففي مرسل المقنعة و مرسل ابن بكير كفاية.

(الأمر السابع) قد يقال: بان الظاهر من النص و الفتوى عدم استحباب تقديم الصلاة في مورد المستثنى اعنى مورد انتظار الرفقة، و مورد تنازع النفس في تقديم الصلاة، لا- استحباب تقديم الإفطار، و الأمر المتعلق بالإفطار في مرسل المقنعة بقوله (فابدء بالإفطار) انما هو في مقام دفع توهم ترك الأولى، و بيان عدم كون تأخير الصلاة تركا للأولى، و يندفع بظهور النص في استحباب تقديم الإفطار لا عدم استحباب تقديم الصلاة كما لا يخفى، على الناظر في قوله عليه السلام في موثق زرارة و الفضيل: لانه حضر ك فرضان الإفطار و الصلاة فابدء بأفضلهما، و أفضلهما الصلاة، و منه يظهر انه مع انتظار الرفقة أو تنازع النفس يكون تقديم الصلاة على الإفطار أيضا مستحبا، الا ان تقديم الإفطار عليها أفضل لا اختصاص الفضل بتقديمه عليها فلا يكون تقديمها عليه مستحبا، (الأمر الثامن) في حكم منازعة النفس للإفطار منازعتها للتب و التباك و الشاي و القهوة و الترياق للمعتاد بها ان لم تدخل تحت المراد من الإفطار، و لكن الأقوى صدق الإفطار على تناول شيء منها كما يصدق على تناول الماء الفاتر أو التمر أو الرطب و قطع الصوم بها.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٣

(الأمر التاسع) لا يعتبر ان يكون المنتظرين جماعة يصدق عليهم القوم، و ان كان لفظه القوم مأخوذة في صحيح الحلبي و موثق زرارة و الفضيل، لكن العبرة بالمنتظر و لو كان واحدا، بل يمكن ان يقال بصدق القوم عليه أيضا.

(الأمر العاشر) الظاهر عدم اختصاص هذا الحكم بخصوص شهر رمضان، بل هو جار في كل صوم، و ذلك لإطلاق ما في صحيح الحلبي و مرسل ابن بكير و مرسل المقنعة، و لا ينافيه ذكر شهر رمضان في موثق زرارة و الفضيل لعدم وجوب حمل المطلق على المقيد في المستحبات.

(الأمر الحادى عشر) ظاهر صحيح الحلبي استحباب تأخير الصلاة فيما إذا خاف حبس القوم عن عشاءهم، لا انه ترخيص في ترك المستحب و هو تقديم الصلاة على الإفطار كما لا يخفى على الناظر في قوله فليفطر معهم.

(الأمر الثانى عشر) الظاهر عدم كون الحكمة في تقديم الصلاة المحافظة على وقت الفضيلة، بل هى وصل الصوم بالصلاة و تلبسه بها، فلو أفطر بما لا ينافى وقتها فاته المستحب و ان أدرك فضيلة الوقت.

(الأمر الثالث عشر) الممسك أدبا كالمسافر الوارد في وطنه الذى أفطر قبل وروده، فإنه يستحب له الإمساك أدبا في بقية يومه

خارج عن حكم هذه المسألة، لأنه ليس بصائم حتى يشمله هذا الحكم.  
(الأمر الرابع عشر) الاولى فيما يستحب تقديم الإفطار المحافظة على وقت الفضيلة بالجمع بينهما مهما أمكن، كما دل عليه ما فى مرسل المقنعة من قوله: غير ان ذلك مشروط بان لا يشتغل بالإفطار قبل الصلاة الى ان يخرج وقت الصلاة انتهى، و عليه فلو لم يمكن الجمع يقدم الصلاة، لأنه لا يعادل الوقت شيئا و الله العالم بأحكامه.

### [مسألة ١- لا يشرع الصوم فى الليل و لا صوم مجموع الليل و النهار]

مسألة ١- لا يشرع الصوم فى الليل و لا صوم مجموع الليل و النهار بل و لا إدخال جزء من الليل فيه الا بقصد المقدمية.  
و قد اتضح حكم هذه المسألة مما تقدم فى الأمر الأول من الأمور المتقدمة،  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٤  
من الإجماع بل ضرورة المذهب بل الدين على اختصاص زمان الصوم بالنهار، فلا يشرع فى الليل منفردا، و لا منضمما الى النهار و لو بإدخال جزء من الليل، فلو فعل ذلك لكان تشريعا محرما فيبطل ما يقع منه فى النهار أيضا لأنه جزء من الصوم المحرم.

### [فصل فى شرائط صحة الصوم]

#### إشارة

فصل فى شرائط صحة الصوم

#### [و هى أمور]

#### إشارة

و هى أمور

### [الأول الإسلام و الايمان]

الأول الإسلام و الايمان، فلا- يصح من غير المؤمن و لو فى جزء من النهار، فلو أسلم الكافر فى أثناء النهار و لو قبل الزوال لم يصح صومه، و كذا لو ارتد ثم عاد إلى الإسلام بالتوبة و ان كان الصوم معينا و جدد النية قبل الزوال على الأقوى.  
هذا الفصل معقود لبيان شرائط صحة الصوم و هى أمور، الأول الإسلام فلا يصح الصوم كسائر العبادات من الكافر مطلقا، أصليا كان، أو انتحاليا، مرتدا كان أو غيره، و ان وجب عليه بناء على كونه مكلفا بالفروع كالأصول، و يدل على عدم صحة العبادات عنه الإجماع بقسميه من المحصل و المنقول، و ربما يستدل لذلك مضافا الى الإجماع بالكتاب و السنة و بعض الوجوه العقلية،  
فمن الأول قوله تعالى وَ مَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَ بِرَسُولِهِ. و قوله تعالى:  
لئن أشركت ليحبطن عملك، و قوله تعالى وَ قَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا.

و لا يخفى عدم دلالة شىء من هذه الايات على اشتراط صحة العبادة بالإسلام بمعنى كونها مسقطه للإعادة و القضاء، بل الآية الأولى تدل على عدم قبولها مع الكفر، و الثانية تدل على حبط الاعمال بالشرك المتعقب لها كما ورد مثله فى قوله صلى الله عليه و آله إياكم ان ترسلوا إليها ناراً فتحرقوها، و كذا الآية الثالثة بل هى باعتبار ما ورد فى تفسيرها فى الدلالة على الصحة أشبه، ففى الكافى عن الصادق عليه السلام انه سئل عن هذه الآية (و قدمنا الى ما عملوا إلخ) فقال: ان كانت لأشد بياضاً من القباطى (و هى ثوب من اعمال مصر بيضاء) فيقول الله عز و جل كونى هباء منثوراً، و ذلك انهم كانوا إذا شرع لهم الحرام أخذوه.

و من الثانى جملة من الاخبار الدالة على اشتراط ولاية ولى الله تعالى و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٥

معرفة فى قبول الاعمال، و قد عنون لها فى الوسائل بابا كالمروى عن العلل عن الصادق عليه السلام انه كتب الى مفضل كتاباً و فيه انما يتقبل من العباد العمل بالفرائض التى افترضها الله تعالى على حدودها مع معرفة من دعى اليه قال: و ان صلى و ان زكى و حج و اعتمر و فعل ذلك كله بغير معرفة من افترض الله طاعته فلم يفعل شيئاً من ذلك و لم يصل و لم يصم و لم يزك و لم يحج و لم يعتمر و لم يغتسل من الجنابة و لم يتطهر و لم يحرم لله حراماً و لم يحل له حلالاً- و ليس له صلاة و ان ركع و ان سجد و لا زكاة له و لا حج و انما ذلك كله بمعرفة رجل أمر الله تعالى على خلقه طاعته، و أمر بالأخذ عنه، فمن عرفه و أخذ منه أطاع الله، و نحوه غيره، و الانصاف عدم دلالة هذه الاخبار أيضاً على اشتراط الإسلام فى الصحة بمعنى كونه مسقطاً للإعادة و القضاء، و ان دلت على اعتبار الولاية فى القبول بمعنى ترتب الأثر على العمل فى الآخرة:

و من الثالث اعنى الاستدلال بالوجوه و الاعتبار ما استدلوا لاشتراط الإسلام فى صحة العمل كاشتراط الطهارة فى صحة الصلاة مثلاً- بامتناع نية القربة عن الكافر، لامتناع حصول القرب له، و فيه ان امتناع حصول القرب لا يوجب امتناع نية التقرب، لاحتمال إمكان حصوله له، و معه فيحصل منه نيته، مع ان المعتبر فى صحة العبادة هو قصد الامتثال الأمر لا قصد التقرب فقط، و ان أمكن ان يكون الداعى لقصد الامتثال هو قصد التقرب و قصد الامتثال ممكن ممن يعتقد بوجود الرب الأمر له و ان كان كافراً، بل ممن يعتقد برسالة محمد صلى الله عليه و آله و كان كافراً أو مرتداً لإنكاره ضرورياً من الضروريات للدين، و بالجملة فهذه الأدلة مما لا يمكن ان يثبت بها اعتبار الإسلام فى صحة العبادات بمعنى كونه معتبراً فى سقوط الإعادة و القضاء، لكن الإجماع المحصل و المنقول كاف فى اعتباره و عليه فلا يصح الصوم من الكافر و ان وجب عليه، و قد فصلنا الكلام فى ذلك فى كتاب الزكاة فى المسألة السادسة عشر و مما ذكرناه يظهر ان الأمر فى اعتبار الايمان بالمعنى الأخص فى مقابل المخالفين أشكل، لأن الأدلة المتقدمة لا تكون وافية فى إثبات اعتباره، و ليس إجماع على اعتباره أيضاً، بل هو مما فيه الخلاف فعن غير واحد صحة عبادات المخالفين إذا تعقت بالاستبصار منهم على نحو الشرط المتأخر، نعم مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٦

عدمه فلعله مما انعقد الإجماع على فسادها، و قد حققنا القول فى ذلك فى الزكاة، و كيف كان لو أسلم الكافر فى أثناء النهار، و المرتد عاد إلى الإسلام بالتوبة فى أثناءه، فإن كان بعد الزوال فلا إشكال فى بطلانه و وجوب الإمساك عليه فى بقية النهار تأديباً، و وجوب القضاء عليه فيما يجب عليه القضاء كما فى المرتد، و ان كان قبل الزوال ففى صحة صومه و عدمها قولان، و المحكى عن المبسوط و الحلى و المحقق هو الصحة، لما دل على تأثير النية فى أثناء النهار قبل الزوال، و المحكى عن العلامة و الشهيد و غيرهما هو البطلان، و اختاره فى الجواهر، و عليه المصنف (قده) فى المتن، لان اشتراط الإسلام فى صحة الصوم يوجب اعتباره فى كل جزء من اجزائه بحيث لو انتفى فى جزء منه لانتفت الصحة، و لا يصح القول بصحة جزء و بطلان جزء آخر لأن الصوم لا يتبعض، و قياس المقام بما إذا أثر النية فى أثناء النهار قبل الزوال باطل، لانه مع الفارق، بل المقام من قبيل ما إذا بطل صومه قبل

الزوال بمبطل ثم أراد تجديد النية قبل الزوال، وهذا هو الأقوى كما لا يخفى، واما بطلان الصوم بالارتداد كما إذا عقد الصوم مسلماً ثم ارتد ثم عاد إلى الإسلام قبل ان يتناول مفطر ففيه قولان، أقواهما البطلان، و سيأتي وجهه في المسألة الأولى من فصل أحكام القضاء.

## [الثاني العقل]

الثاني العقل فلا يصح من المجنون و لو أدوارا و ان كان جنونه في جزء من النهار، و لا من السكران، و لا من المغمى عليه، و لو في بعض النهار و ان سبقت منه النية على الأصح.

في هذا المتن أمور، (الأول) يشترط في صحة الصوم كسائر العبادات العقل، فلا يصح من المجنون بلا خلاف فيه كما عن غير واحد، و لحديث رفع القلم المروى عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه و آله انه قال: رفع القلم عن ثلاثة، عن المجنون حتى يفيق، و عن الصبي حتى يبلغ، و عن النائم حتى يتبته، و ان كان رفع القلم دالا على عدم الوجوب لا على نفى الصحة، و لذا يصح من النائم من غير اشكال كما سيأتي، و لا فرق في الجنون الراجع للصحة بين كونه إطباقيا، أو أدواريا، كان في تمام النهار، أو في جزء منه، سبق منه النية قبل الفجر في حال عقله، أم لا، كانت إفاقته منه قبل الزوال مع تجدد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٧

النية بعد الإفاقة، أم لا، و ذلك لما تقدم في اعتبار الإسلام من ان اشتراطه يقتضى تحققه في جميع اوقات النهار بحيث لو خلى منه آن منه لبطل قضاء للشرطية في جميع الآتات.

(الثاني) يشترط في صحة الصوم الخلو من السكر و الإغماء، فلا يصح من السكران و المغمى عليه، اما مع عدم سبق النية منهما في الليل قبل طرو السكر و الإغماء و عدم تجديدها بعد زوالهما في أثناء النهار في وقت يصح منه تجديدها فيه بحسب أقسام الصيام فللاجماع على بطلانه ح، مضافا الى ترك النية فيه التي لا شبهة في اعتبارها في فساد الصوم بتركها كما هو واضح، و اما مع سبق النية قبل الفجر قبل طروهما ففي الصحة و عدمها قولان، فالمحكى عن المفيد و الشيخ في المغمى عليه، و صاحب المدارك و غير واحد ممن تأخر عنه في المغمى عليه و السكران هو الصحة، و لو مع الاستيعاب في تمام النهار، كالنوم المستوعب في النهار مع سبق النية في الليل، و الأكثرون على الفساد و عليه المصنف (قده)، و يستدل للأخير بوجوه، منها ان السكران و المغمى عليه بزوال عقلهما و لو في جزء من النهار في صورة عدم الاستيعاب يسقط عنهما التكليف وجوبا أو ندبا، لزوال عقلهما، و قبح المطالبة عن غير العاقل عقلا، فلا يصح منهما الصوم مع سقوطه.

و منها ان ما أفسد الصوم إذا وجد في جميع النهار أفسده إذا وجد في بعضه، كالجنون و الحيض و النفاس، إلا إذا قام الدليل على عدم إفساده إذا وجد في البعض كالسفر بعد الزوال على ما يأتي البحث عنه، و مقتضى ذلك هو الفساد حتى في صورة عدم الاستيعاب، و منها ان سقوط القضاء يستلزم سقوط الأداء و القضاء ساقط عن المغمى عليه كما سيأتي، فيكون الأداء أيضا كذلك.

و منها انه لو لم يضر تخللها مع سبق النية لم يضر تخلل الموت أيضا مع سبقها، بان يموت المكلف في أثناء النهار ثم يطرئه الحيات و النهار باق لاشترائكهما مع الموت في ارتفاع التكليف، مع ان من المعلوم بطلانه بطرو الموت و لو طرء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٨

بعده الحيوة.

و منها انه لو صح صوم السكران و المغمى عليه مع سبق النية منهما للزم صحته مع صدور المنافى منهما فى حال السكر و الإغماء فى أثناء النهار لعدم كون صدوره منهما عمدا مع انحصار المبطل بالصدور عمدا.

و منها عدم صدق الصوم عرفا و شرعا مع طروهما، و لا سيما مع استيعابهما تمام النهار.

و منها ان المصحح مع سبق النية فى الليل هو بقائها على سبيل الاستدامة الحكيمية لكنه منتف عنها لانتفاء أهليتهما عن القصد، فلا تبقى فيهما النية حكما على ما تقدم من معنى الاستدامة الحكيمية الذى مرجعه إلى بقائها فى النفس مع الغفلة عنه بحيث لو توجه لوجد نفسه ناويا، و من المعلوم ان المغمى عليه و السكران و المجنون و نحو ذلك ممن يزول عقله ليس كذلك، و هذا بخلاف الغافل و النائم و الساهى و نحو ذلك ممن تكون النية باقية فيهم على نحو الاغتراس مع غفلتهم عن بقائها، و يستدل للأول أعنى القول بالصحة بالنقض بالنائم فإنه غير مكلف قطعاً، مع ان صومه لا يفسد بنومه إجماعاً، و لا يقال بخروج صحة صوم النائم بالنص و الإجماع و لو بدعوى اجراء الشارع صومه مجرى الصوم الصحيح فى إسقاط القضاء و ترتب الثواب، لان سقوط التكليف عن غير المستأهل له عقلى، و مع انتفاء الأهلية عن النائم لا محل لإخراج صحة صومه عما يقتضيه حكم العقل بالنص و الإجماع، لأن الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص، بل الخارج منهما خارج بالتخصص، بل السر فى خروجه هو عدم قدح عروض احد هذه الأحوال من الجنون و الإغماء و السكر و النوم و نحوها فى صدق الامتثال فيما إذا عرض شىء منها فى أثناء النهار، إذ لا ريب فى انه إذا أمر المولى عبده بفعل مستمر ممتد طول النهار، و اشتغل العبد بامتثاله فعرضه شىء من هذه الأحوال فى أثناء النهار، ثم ارتفع، فإنه يعد ممتثلاً فى عرف العقلاء، و اما الأدلة التى استدلت بها للقول بالفساد فكلها مخدوشة، لا يصح الاستناد إليها، هذا ما قيل أو يمكن ان يقال فى المقام، و الحق بطلان الصوم بعروض الإغماء أو السكر فى أثناء النهار و لو فى لحظة منه، و ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٩

للفرق بين النوم و بين الإغماء، بناء على كون الإغماء موجبا لازالة العقل، و كون النوم موجبا لتغطيته، لا ازالته، قال الفخر (قده) فى شرح الإرشاد: ان النوم و السكر مغطيان للعقل و لا يزيلانه، و الجنون مزيل له قطعاً، و فى الإغماء احتمالان، و الأكثر على انه أيضا مزيل انتهى، فالفرق بين النوم و الإغماء ح بعد اشتراكهما فى تعطيل الحواس هو كون الإغماء مزيلاً للعقل، و النوم مغطى له، و مع هذا الفرق يصح التكليف بالنائم لبقاء عقله دون المغمى عليه، و يتم ما ذكره المشهور من صحة صوم النائم مع سبق النية منه دون المغمى عليه، و من وجوب القضاء على النائم مع عدم سبق النية منه دون المغمى عليه، فيكون النائم كالسكران فى صحة التكليف بهما و بقاء إرادتهما على نحو الاغتراس المعبر عنها بالاستدامة الحكيمية لبقاء عقليهما و ان كان مغطى، و ان المغمى عليه كالمجنون فى زوال العقل عنهما فلا يصح تكليفهما بعروض الإغماء أو الجنون و لو فى جزء من النهار مع سبق النية و عدمه، و لا يجب عليهما القضاء، و مما ذكرناه يظهر عدم صحة الصوم بتجديد النية لو ارتفع الإغماء أو الجنون فى وقت يصح فيه تجديدها، و صحته بتجديدها لو انتبه أو ارتفع سكره فى وقت يصح منه تجديدها لو لم يسبق منه النية قبل طريانهما، و لكن الصحة مع تجديد النية فى وقته تختص بمن لم يكن طريان الإغماء و السكر عليه بفعله، و الا لبطل صومه بطريانهما لكونه ناشيا عنه بالاختيار.

### [الثالث عدم الإصباح جنبا]

الثالث عدم الإصباح جنبا أو على حدث الحيض و النفاس بعد النقاء من الدم على التفصيل المتقدم.



### [الرابع الخلو من الحيض و النفاس فى مجموع النهار]

الرابع الخلو من الحيض و النفاس فى مجموع النهار، فلا يصح من الحائض و النفساء إذا فاجأهما الدم و لو قبل الغروب بلحظة، أو انقطع عنهما بعد الفجر بلحظة، و يصح من المستحاضة إذا أتت بما عليها من الأغسال النهارية. اما اعتبار الخلو من الحيض و النفاس فى مجموع النهار فعليه الإجماع، و يدل عليه من النصوص أخبار كثيرة ادعى تواترها، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٠

ففى خبر الحلبي المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن امرأة أصبحت صائمة فلما ارتفع النهار أو كان العشى حاضت أو تظفر قال عليه السّلام: نعم و ان كان وقت المغرب فلتظفر، قال و سألته عن امرأة رأت الطهر فى أول النهار فى شهر رمضان فتغتسل (لم تغتسل) و لم تطعم فما تصنع فى ذلك اليوم قال: تظفر ذلك اليوم فإنما فطرها من الدم، و خبر عيص بن قاسم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن امرأة تطمّث فى شهر رمضان قبل ان تغيب الشمس قال عليه السّلام: تظفر حين تطمّث، و خبر منصور بن عازم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام: اى ساعة رأيت الدم فهى تظفر الصائمة إذا طمّثت، و خبر عبد الرحمن بن الحجّاج المروى فى الكافى قال سألت أبا الحسن عليه السّلام عن المرأة تلد بعد العصر أتم ذلك اليوم أم تظفر؟ قال: تظفر و تقضى ذلك اليوم، و اما صحة الصوم من المستحاضة إذا أتت بما هو وظيفتها فيما يعتبر فى صحته صومها فقد تقدم الكلام فيه فى المسألة الثانية عشر من مسائل أحكام الاستحاضة فى كتاب الطهارة فراجع.

### [الخامس ان لا يكون مسافرا]

الخامس ان لا يكون مسافرا سفرا يوجب قصر الصلاة مع العلم بالحكم فى الصوم الواجب إلا فى ثلاثه مواضع، (أحدها) صوم ثلاثه أيام بدل هدى التمتع.

(الثانى) صوم بدل البدنة ممن أفاض من عرفات قبل الغروب عامدا و هو ثمانية عشر يوما.

(الثالث) صوم النذر المشترط فيه سفرا خاصة أو سفرا و حضرا دون النذر المطلق بل الأقوى عدم جواز صوم المندوب فى السفر أيضا إلا ثلاثه أيام للحاجه فى المدينة، و الأفضل إتيانها فى الأربعاء و الخميس و الجمعة، و اما المسافر الجاهل بالحكم لو صام فيصح صومه و يجزيه حسبما عرفته فى جاهل حكم الصلاة، إذ الإفطار كالقصر، و الصيام كالتمام فى الصلاة، لكن يشترط ان يبقى على جهلة إلى آخر النهار، و اما لو علم بالحكم فى الأثناء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩١

فلا يصح صومه، و اما الناسى فلا يلحق بالجاهل فى الصحة، و كذا يصح صومه إذا لم يقصر فى صلاته كناوى الإقامة عشرة أيام أو المتردد ثلاثين يوما و كثير السفر و العاصى بسفره و غيرهم ممن تقدم تفصيلا فى كتاب الصلاة.

فى هذا المتن أمور، (الأول) لا يصح صوم شهر رمضان و لا يجب فى السفر الذى يقصر فيه الصلاة إجماعا بل بالضرورة من المذهب، و يدل عليه الكتاب الكريم و السنة قال الله تعالى **فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ.**

و مرسل حسن بن أسباط قال كنت مع ابى عبد الله عليه السلام فيما بين مكة و المدينة فى شعبان و هو صائم، ثم رأينا هلال

شهر رمضان فأفطر، فقلت له جعلت فداك أمس كان من شعبان و أنت صائم و اليوم من شهر رمضان و أنت مفطر فقال: ان ذلك تطوع و لنا ان نفعل ما شئنا، و هذا فرض فليس لنا ان نفعل إلا ما أمرنا.

و خبر يحيى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال: الصائم فى السفر فى شهر رمضان كالمفطر فيه فى الحضر، ثم قال: ان رجلا- اتى النبى صلّى الله عليه و آله فقال يا رسول الله انه علىّ يسير فقال رسول الله صلّى الله عليه و آله: ان الله عز و جل تصدق على مرضى أمتى و مسافريها بالإفطار فى شهر رمضان أ يجب أحدكم لو تصدق بصدقة ان ترد عليه.

و خبر عيص بن القاسم عن الصادق عليه السّلام قال: إذا خرج الرجل فى شهر رمضان مسافرا أفطر و قال: ان رسول الله صلّى الله عليه و آله خرج من المدينة إلى مكة فى شهر رمضان و معه الناس و فيهم المشاة فلما انتهى الى كراع الغميم [١] دعا بقدح من ماء فيما بين الظهر و العصر فشربه و أفطر ثم أفطر الناس معه و تم أناس على صومهم فسامهم العصاة، و انما يؤخذ باخر أمر رسول الله صلّى الله عليه و آله.

و خبر عبيد بن زرارَةَ المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن قول الله عز و جل:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ما أبينها من شهد فليصمه و من سافر فلا يصمه.

---

[١] و كراع الغميم بالغين المعجمة و زان كريم واد بينه و بين المدينة نحو من مائة و سبعين ميلا- و بينه مكة نحو ثلاثين ميلا (مجمع البحرين) و الميل أربعة آلاف ذراع و كل ثلاثة أميال فرسخ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٢

و خبر صفوان بن يحيى المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السّلام انه سئل عن الرجل يسافر فى شهر رمضان فيصوم قال عليه السّلام: ليس من البر الصيام فى السفر.

و المرسل المروى فى مجمع البيان، قال روى أصحابنا عن الصادق عليه السّلام الصائم فى شهر رمضان فى السفر كالمفطر فيه فى الحضر.

و خبر معاوية بن عمار المروى فى التهذيب قال سمعته يقول: إذا صام الرجل رمضان فى السفر لم يجزه و عليه الإعادة، و المطلقات الواردة فى عدم جواز الصوم فى السفر، فإنها تدل على عدم جوازه فى شهر رمضان قطعاً.

(الأمر الثانى) المشهور على عدم جواز صوم الواجب غير صوم شهر رمضان فى السفر الا ما ورد الرخصة فيه حسبما يأتى، خلافاً للمحكى عن المفيد من جواز صوم ما عدا شهر رمضان من الواجبات فى السفر كما حكاه عنه المحقق فى المعتبر و العلامة فى المختلف، و للمحكى عن على بن بابويه من جواز صوم جزاء الصيد فى السفر، و ما عليه المشهور هو الأظهر لخبر صفوان بن يحيى المتقدم عن الكاظم عليه السّلام انه سئل عن الرجل يسافر فى شهر رمضان فيصوم فقال عليه السّلام: ليس من البر الصيام فى السفر، بناء على ان كون العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال.

و صحيح عمار بن مروان عن الصادق عليه السّلام قال: من سافر قصر و أفطر.

و خبر ابان عن الباقر عليه السّلام عن رسول الله صلّى الله عليه و آله قال: خيار أمتى الذين إذا سافروا قصرُوا و أفطروا.

و خبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن الصادق عن الظهر على الحرّة و الأمة قال: نعم الى ان قال: و ان ظاهر و هو مسافر أفطر حتى يقدم [١] و ان صام فأصاب ما لا- يملك فليقض الذى ابتداء فيه، و ما ورد فى عدم جواز صوم قضاء شهر رمضان فى السفر، و خبره الآخر المروى فى الكافى عن أحدهما عليهما السلام قال سألته عن الظهر على الحرّة و الأمة فقال عليه السّلام: نعم الى ان قال عليه السّلام.

[١] فى الوافى و ان صام فأصاب ما لا فليمض الذى ابتداء فيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٣

و خبر على بن جعفر المروى فى الكافى من الكاظم عليه السّلام عن الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان و هو مسافر يقضى إذا قام فى المكان قال عليه السّلام: لا حتى يجمع على مقام عشرة أيام.

و خبر عقبه بن خالد المروى فى الكافى أيضا عن الصادق عليه السّلام فى رجل مرض فى شهر رمضان، فلما برء أراد الحج، كيف يصنع بقضاء الصوم قال: إذا رجع فليصمه.

و الاخبار المطلقة الناهية عن الصوم فى السفر، و الاخبار الواردة فى المنع عن صوم المنذور فى السفر الا ما نوى الإتيان به فى السفر، و الاخبار الواردة فى استثناء المواضع الثلاثة عن المنع عن الصوم فى السفر الدالة على المنع عما عداها فى الصيام الواجبة، و اما ما حكى عن المفيد من جواز الصوم الواجب فى السفر ما عدا شهر رمضان، أو عن على بن بابويه من صحة صوم جزاء الصيد فيه فلم يقدّم له دليل، و الاخبار المتقدمة يردّه كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) السفر الذى يجب الإفطار فيه هو ما يوجب فيه قصر الصلاة، للتلازم بين قصر الصلاة و الإفطار، كما يدل عليه خبر معاوية بن وهب المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السّلام و فيه: إذا قصرت أفطرت و إذا أفطرت قصرت، و خبر سماعة المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام قال: و ليس يفتقر التقصير و الإفطار فمن قصر فليفطر، و المرسل المروى فى مجمع البيان عن الصادق عليه السّلام: من سافر قصر و أفطر.

(الأمر الرابع) يعتبر فى الإفطار فى السفر علم المكلف بسقوط الصوم فى السفر، لما دل على اعتباره فى قصر الصلاة، مع ما دل على التلازم بين القصر و الإفطار، مضافا الى ما دل على اعتباره فى جواز الإفطار، ففى خبر عيص بن القاسم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: من صام فى السفر بجهالة لم يقضه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٤

و خبر عبد الرحمن بن ابى عبد الله المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن رجل صام شهر رمضان فى السفر فقال عليه السّلام: ان كان لم يبلغه ان رسول الله صلى الله عليه و آله نهى عن ذلك فليس عليه القضاء و قد اجزء عنه الصوم، و خبر ابن أبى شعبة المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام فى رجل صام فى السفر فقال عليه السّلام: ان كان قد بلغه ان رسول الله صلى الله عليه و آله نهى عن ذلك فعليه الإعادة و ان لم يكن بلغه فلا شىء عليه.

(الأمر الخامس) استثنى عن عدم جواز الصوم الواجب فى السفر مواضع ثلاثة، أحدها صوم ثلاثة أيام بدل هدى التمتع لمن لا يجد هدى التمتع و لا ثمنه، فإنه يصوم عشرة أيام بدله ثلاثة فى الحج، و سبعة إذا رجع الى أهله، للإجماع المحكى لو لم يكن محصلا، و نص الكتاب الكريم بقوله تعالى فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ، و دلالة الأخبار الكثيرة عليه، ففى خبر سماعة قال سألته عن الصيام فى السفر قال عليه السّلام: لا صيام فى السفر، قد صام أناس على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله فسامهم العصاة فلا صيام فى السفر إلا الثلاثة أيام التى قال الله عز و جل فى الحج، و خبر يونس المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام فى رجل تمتع لم يكن معه هدى قال: يصوم ثلاثة أيام قبل التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفه، قال فقلت له إذا دخل يوم التروية و هو لا ينبغى ان يصوم بمنى أيام التشريق قال: فإذا رجع الى مكة صام، قال قلت فإن أعجله أصحابه و أبوا أن يقيموا بمكة قال: فليصم فى الطريق، قال فقلت يصوم فى السفر قال: هو ذا هو يصوم فى يوم عرفه و أهل عرفه فى السفر، و خبر الحسن بن الجهم المروى فى التهذيب

قال سألته عن رجل فاته صوم الثلاثة أيام في الحج قال عليه السّلام من فاته صيام ثلاثة أيام في الحج ما لم يكن عمدا تاركا فإنه يصوم بمكة ما لم يخرج منها، فان ابى جماله ان يقيم عليه فليصم في الطريق،  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٥

وخبر معاوية بن عمار المروى في الكافي عن الصادق عليه السّلام عن متمتع لم يجد هديا قال: يصوم ثلاثة أيام في الحج يوما قبل يوم التروية و يوم التروية و يوم عرفة، قال قلت فان فاته ذلك قال: يتسحر ليلة الحصة [١] و يصوم ذلك اليوم و يومين بعده، قلت فان لم يقم عليه جماله أ يصومها في الطريق قال: ان شاء صامها في الطريق، و ان شاء إذا رجع الى اهله، و هذه الاخبار مع الآية الكريمة، و عدم وجدان الخلاف، و دعوى الاتفاق على هذا الحكم كاف في إثباته في الجملة، و تفصيل البحث عنه موكول الى محله، و اما خبر محمد بن مسلم المروى في التهذيب عن أحدهما عليهما السلام الصوم الثلاثة أيام ان صامها فأخرها يوم عرفة، فان لم يقدر على ذلك فليؤخرها حتى يصومها في اهله، و لا يصومها في السفر، فلا يعارض مع الاخبار المتقدمة لسقوطه عن الحجية بالإعراض عنه، و حملة الشيخ في التهذيب على نفى الوجوب التعييني للصوم في السفر، بل هو مخير بينه و بين ما إذا رجع الى اهله، و لا يخلو عن القرب لا سيما مع اعتضاده بالمرسل المحكى عن المفيد قال سئل عن لا يجد هديا و جهل ان يصوم الثلاثة أيام كيف يصنع فقال: اما اننى لا أمره بالرجوع إلى مكة و لا أشق و لا أمر بالصيام في السفر و لكن يصوم إذا رجع الى أهله انتهى، فإنه كالصريح في نفى تعيين الصوم في السفر كما لا يخفى. (و ثانيها) صوم الثمانية عشر يوما ممن لا يجد البدنة إذا أفاض قبل الغروب عامدا من عرفات، و المشهور جواز الإتيان به في السفر و انه يتخير في الإتيان في مكة أو في الطريق أو فيما إذا رجع الى اهله، و يدل عليه خبر يونس المروى في الكافي عن الباقر عليه السّلام عن رجل أفاض من عرفات من قبل ان تغيب الشمس عامدا قال عليه السّلام: عليه بدنة ينحرها يوم النحر، فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة أو في الطريق أو في اهله، و عن غير واحد احتمال ذهابهم الى عدم جوازه في السفر، و ذلك لعدم تعرضهم له، بل اقتصارهم على استثناء الثلاثة أيام

[١] في المجمع و ليلة الحصة بالفتح بعد أيام التشريق و هو صريح بان يوم الحصة يوم الرابع عشر لا يوم النفر انتهى و في خبر رفاعه المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال الراوى قلت له و ما الحصة قال يوم نفر و هو ظاهر في كونه يوم الثالث عشر و العلم عند الله.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٦

بدل الهدى، و لعله لأجل الإطلاقات المتقدمة الدالة على عدم جواز الصوم الواجب في السفر، مع دعوى نفى ظهور خبر يونس في جوازه، و ذلك لاحتمال إرادة إقامة عشرة أيام في الطريق و هو بعيد، و كيف كان فالمسألة خالية عن الاشكال. (و ثالثها) صوم النذر المشترط بالسفر خاصة أو المقيد بالسفر و الحضر دون النذر المقيد بالحضر أو المطلق عن قيد الحضر و السفر، و المشهور المحقق صحته في السفر، قال المحقق في الشرائع:

و النذر المشترط سفرا و حضرا على قول مشهور، و قال في الجواهر: و قد يشعر عبارة المتن (يعنى الشرائع) بوجود الخلاف فيه الا- انى لم أجده لأحد من أصحابنا كما اعترف به بعضهم انتهى، و قال المحقق في المعتمد بعد نقل ما يدل عليه من النص: و لمكان ضعف هذه الرواية جعلناه قولاً مشهوراً انتهى، و يستدل لهذا بخبر على بن مهزيار قال كتب بندار مولى إدريس يا سيدى نذرت أن أصوم كل يوم سبت فإن انا لم أصمه فما الذى يلزمنى من الكفارة فكتب و قرئته لا تتركه الا من علته، و ليس عليك صومه في سفر و لا مرض الا ان تكون نويت ذلك، و أورد على الاستدلال به بضعف السند تارة، و الدلالة اخرى، اما ضعفه

سندا فلجهالة البندار الكاتب و المكتوب إليه الذى لم يعلم أنه الإمام عليه السّلام، و اما ضعفه دلالة فلاحتمال كون المراد من قوله نويت ذلك هو نية الصوم و إنشاء السفر بعدها، لا نية نذر الصوم فى السفر، مع ما فى استثناء نذر الصوم فى المرض عما لا يصح الصوم فى حالة طريانه، و اشتماله على كون كفارة النذر الصدقة على سبعة مساكين مع انه مما لا قائل به، لكن دعوى ضعف السند مدفوعة بكون الراوى هو على بن مهزيار الذى روايته من الصحاح لتصريحه بقراءته لما كتب فى الجواب، و ان الظاهر منه كون المكتوب اليه هو الامام، و ذلك لاهتمام على بن مهزيار فى نقله و تصريحه بقراءة المكتوب، و التعبير عما فى الكتابة من المكتوب اليه بقول الكاتب (يا سيدى) الذى لا يعبر عنه غالبا إلا فى الإمام، قال فى المدارك: و ان الرواية صحيحة السند و لا يضر جهالة الكاتب لان مقتضى الرواية أخبار على بن مهزيار بقراءة المكتوب انتهى، و يجاب عن المناقشة فى دلالة بان ما ذكر من المناقشات احتمالات لا يدفع الظهور، و لا إشكال فى ظهوره فى استثناء نذر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٧

الصوم المقيد بالسفر و هو اى الظهور هو المناط فى الاستدلال كما عليه المعول فى إثبات أكثر الاحكام، و اشتماله على ما لا قائل به أيضا غير ضائر فى الاستدلال به، لإثبات ما يقوله المشهور لصحة التفكيك فى اجزاء الخبر فى الحجية على ما حقق فى الأصول، مع احتمال إرجاع الاستثناء فى قوله: الا ان تكون نويت ذلك الى السفر خاصة، بدعوى تخصيص الإشارة اعنى كلمة ذلك فى قوله: نويت ذلك بالسفر، و ان كان هو خلاف الظاهر لظهورها فى الإرجاع إلى الجميع، لو لم نقل بظهوره فى الاختصاص بالأخير اعنى المرض، فلا موجب لطرح الخبر بعد استناد المشهور اليه، و العمل بمضمونه، فلا إشكال فى صحة صوم المنذور المشترط بالسفر منفردا أو منضمنا الى الحضر، و المحكى عن المفيد و السيد و سلاص صحة المنذور مطلقا، لتناول إطلاقه السفر، و لعموم الوفاء بالنذر، و لإطلاق خبر إبراهيم بن عبد الحميد المروى فى التهذيب عن الرضا عليه السّلام عن الرجل يجعل لله عليه صوم يوم مسمى قال: يصوم ابدا فى السفر و الحضر، و فيه ان إطلاق ما يدل على صحة صوم المنذور فى السفر، يقيد بما يدل على عدم صحته فيما إذا لم ينو ذلك عند نذره، و عموم وجوب الوفاء بالنذر مخصص بما يدل على اعتبار اباحة المنذور و رجحانه، فلا يصح نذر ما يكون مباحا فضلا عما يكون مرجوحا أو حراما، و إطلاق خبر إبراهيم بن عبد الحميد يقيد بما فى خبر على بن مهزيار، كما يقيد به المطلقات الدالة على عدم صحة الصوم المنذور فى السفر، مع ان النسبة بين خبر إبراهيم بن عبد الحميد الدال بإطلاقه بصحة الصوم النذرى فى السفر و لو مع عدم اشتراطه به، مع تلك المطلقات الدالة على بطلانه فيه و لو مع اشتراطه به بالعموم من وجه، و لو أغمضنا عن تقييد خبر إبراهيم و تلك المطلقات بخبر على بن مهزيار، و سلمنا استقرار التعارض بينهما بالعموم من وجه، لكان اللازم ترجيح تلك المطلقات على خبر إبراهيم، لكثرة تلك المطلقات و كون خبر إبراهيم واحدا، و موافقة المطلقات مع المطلقات الدالة على فساد الصوم فى السفر، و ما ورد مما يدل على اعتبار الرجحان فى متعلق النذر و ان المعبر هو الرجحان لولا النذر لا الحاصل بسببه، فلا يصح نذر المرجوح و ان حصل له الرجحان به الا إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٨

قام الدليل على صحته كندر الإحرام قبل الميقات، فهذه مرجحات توجب ترجيح المطلقات على خبر إبراهيم ان تم التعارض بينهما، لكن الانصاف تقيدها كتقييد خبر إبراهيم بخبر على بن مهزيار، و المتحصل منهما بعد تقييدهما به هو صحة صوم المنذور المشترط بالسفر منفردا أو منضمنا بالحضر، و بطلان المنذور مطلقا أو مقيدا بالحضر خاصة إذا اتى به فى السفر، فمن تلك المطلقات خبر كرام المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال قلت لأبى عبد الله عليه السّلام انى جعلت على نفسى ان أصوم حتى يقوم القائم فقال عليه السّلام: صم و لا تصم فى السفر، و لا العيدين، و لا أيام التشريق، و لا اليوم الذى يشك فيه انه من رمضان.

و خبر القاسم ابن ابى القاسم الصيقل المروى فى التهذيب قال كتبت اليه يا سيدى رجل نذر ان يصوم يوما من الجمعة (كما فى الوسائل) كل جمعة دائما (كما فى التهذيب) ما بقى، فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر أو أضحى أو أيام التشريق أو سفر أو مرض، هل عليه صوم ذلك اليوم أو قضاؤه أو كيف يصنع يا سيدى، فكتب اليه قد وضع الله عنك الصيام فى هذه الأيام كلها و تصوم يوما بدل يوم إنشاء الله تعالى.

و خبر زرارة المروى فى الكافى و التهذيب عن الباقر عليه السلام قال قلت لأبى جعفر عليه السلام ان أمى كانت جعلت عليها نذرا ان الله ان رد عليها بعض ولدها من شىء كانت تخاف عليه ان تصوم ذلك اليوم الذى يقدم فيه ما بقيت، فخرجت معنا مسافرة إلى مكة فأشكل علينا لمكان النذر، أ تصوم أم تفطر فقال عليه السلام: لا- تصوم وضع الله عنها حقه و تصوم هى ما جعلت على نفسها، قلت فما ترى إذا رجعت الى المنزل أ تقضيه قال عليه السلام: لا قلت افتركت ذلك قال عليه السلام: لا لأنى أخاف ان ترى فى الذى نذرت فيه ما تكره.

و خبر عمار الساباطى عن الصادق عليه السلام عن الرجل يقول: لله على ان أصوم شهرا أو أكثر من ذلك أو أقل فيعرض له أمر لا بد له ان يسافر أ يصوم و هو مسافر قال:

إذا سافر فليفطر لانه لا يحل له الصوم فى السفر فريضة كان أو غيره، و الصوم فى السفر معصية.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٩

(الأمر السادس) وقع الخلاف فى جواز صوم المندوب و عدمه فى السفر، و المنقول عن الأكثر من القدماء هو الأخير، و المحكى عن جماعة من المتأخرين هو الأول أعنى الصحة، اما مع الكراهة كما عن بعضهم، أو مع عدمها كما عن آخرين، و منشأ الخلاف فى ذلك هو اختلاف الاخبار فيه و مما يدل على المنع هو المطلقات المتقدمة الدالة على حرمة الصوم فى السفر، و خبر عمار الساباطى المتقدم فى الأمر الخامس، بناء على ان يكون المراد من قوله أو غيره هو الصوم المندوب، و من الفريضة فى قوله فريضة كان مطلق الفريضة، و ارادة خصوص صوم شهر رمضان من قوله: فريضة، و ما عداه من الصيام الواجبة من قوله: أو غيره بعيد جدا، و خبر البنزطى المروى فى التهذيب عن ابى الحسن الرضا عليه السلام عن الصيام بمكة و المدينة و نحن فى سفر قال: فريضة فقلت: لا و لكنه تطوع، كما يتطوع بالصلاة، فقال تقول اليوم و غدا، قلت: نعم قال: لا تصم و احتمال ارادة خصوص مكة و المدينة أو من يقول اليوم و غدا كما فى الوسائل بعيد فى الغاية، و المروى عن تفسير العياشى لم يكن رسول الله صلى الله عليه و آله يصوم فى السفر تطوعا و لا فريضة، و خبر زرارة عن الصادق عليه السلام و فيه: لم يكن رسول الله صلى الله عليه و آله يصوم فى السفر فى شهر رمضان و لا- غيره، و مما يدل على الجواز الخبر المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام و فيه انه عليه السلام خرج من المدينة فى أيام بقیين من شعبان فكان يصوم ثم دخل عليه شهر رمضان و هو فى السفر فأفطر فقليل له أ تصوم شعبان و تفطر شهر رمضان؟ فقال عليه السلام: نعم شعبان التى إن شئت صمته، و ان شئت لا، و شهر رمضان عزم من الله عز و جل على الإفطار.

و الخبر الآخر المروى فيهما أيضا، و فيه كنت مع ابى عبد الله عليه السلام فيما بين مكة و المدينة فى شعبان و هو صائم، ثم رأينا هلال شهر رمضان فأفطر، فقلت له جعلت فداك أمس كان من شعبان و أنت صائم، و اليوم من شهر رمضان و أنت مفطر، فقال:

ان ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٠

تطوع، و لنا ان نفعل ما شئنا، و هذا فرض فليس لنا ان نفعل إلا ما أمرنا. و خبر الجعفرى قال سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: كان ابى عليه السلام يصوم يوم عرفه فى اليوم الحار فى الموقف، و يأمر بظل مرتفع فيضرب له، بناء على ان يكون صومه عليه

السِّيَلام مندوبا لا واجبا بالندب ونحوه، والاستفصال المذكور في خبر البنزطى لأنه لو لم يكن بين الفرض والندب فرق لم يكن وجه للاستفصال، وهذه هي الأخبار الواردة في الصوم المندوب في السفر على ما اطلعنا عليه، فمنهم من أخذ بالطائفة الأولى وحكم بالمنع، ومنهم من أخذ بالطائفة الثانية وحكم بالجواز، ومنهم من جمع بينهما بحمل ما في الطائفة الأولى على الكراهة بقريته الطائفة الثانية المصرحة بالجواز وعليه المحقق في الشرائع حيث يقول: وقيل يكره وهو أشبه، والأقوى هو المنع، وذلك لذهاب المحصلين من أصحابنا إليه كما عن الحلبي وعن المفيد نسبه الى المشهور عند القدماء، وكون الأخبار الدالة عليه أصح وأكثر مما عمل بها القدماء، وعدم صحة الاخبار الدالة على الجواز في نفسها مع عدم الجابر لها فضلا عن كونها معرضا عنها بقيام الشهرة القدمائية على الاعراض عنها، مضافا الى ان معارضتها مع ما يدل على المنع بالعموم من وجه، وعلى تقدير استقرار التعارض بينهما يجب الحكم بسقوطهما معا في مورد الاجتماع، والرجوع الى المطلقات الدالة على المنع كما هو الحكم في المتعارضين بالعموم من وجه، واما الاستفصال بين الفرض والندب فلا دلالة فيه على بطلان الصوم المندوب في السفر، لان ترك الاستفصال دليل على العموم، لكن الاستفصال لا يدل على الخصوص.

(الأمر السابع) استثنى من عدم جواز الصوم المندوب في السفر صوم ثلاثة أيام للحاجة في المدينة بلا خلاف فيه، ويدل عليه خبر معاوية بن عمار المروى في التهذيب عن الصادق عليه السِّيَلام قال: ان كان لك مقام بالمدينة ثلاثة أيام صمت أول يوم الأربعاء وتصلى ليلة الأربعاء عند أسطوانة أبي لبابة وهي أسطوانة التوبة التي كان ربط إليها نفسه حتى نزل عذره من السماء، وتعد عندها يوم الأربعاء ثم تأتي يوم الخميس التي تليها ما يلي مقام النبي صلى الله عليه وآله ليلتك ويومك، وتصوم يوم الخميس ثم تأتي الأسطوانة التي تلي مقام النبي صلى الله عليه وآله ومصلاه ليلة الجمعة فتصلى عندها ليلتك ويومك، وتصوم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠١

يوم الجمعة، وان استطعت ان لا تتكلم بشيء في هذه الأيام إلا ما لا بد لك منه، ولا تخرج من المسجد إلا لحاجة، ولا تنام في ليل ولا نهار فافعل فان ذلك مما يعد فيه الفضل، ثم احمد الله سبحانه في يوم الجمعة وأثن عليه، وصل على النبي صلى الله عليه وآله، و سل حاجتك و ليكن فيما تقول: اللهم ما كانت لي إليك من حاجة شرعت انا في طلبها و التماسها، أو لم أشرع سألتكها أو لم أسألكها فإني أتوجه إليك بنبيك محمد صلى الله عليه وآله نبي الرحمة في قضاء حوائجي صغيرها و كبيرها. وهذه الرواية كما ترى تدل على استحباب ذلك الأمر في الوقت المضروب له وهو من يوم الأربعاء الى يوم الجمعة، لكن الفقهاء ذكروا استحبابه مطلقا، وقالوا: بكونه في الوقت المذكور أفضل، ولم يرد على استحبابه مطلقا دليل، ولعلمهم قدس أسرارهم فهموا من هذا الخبر الاستحباب على نحو تعدد المطلوب، ولذا قالوا بكونه في الوقت المذكور في الخبر أفضل، ولا بأس به، والمحكى عن المفيد (قده) إلحاق المشاهد الأئمة صلوات الله عليهم بمشهد النبي صلى الله عليه وآله في استحباب الصوم في ثلاثة أيام للحاجة للمسافر، ولا دليل على الإلحاق، ولعله (قده) استنبط الملاك من الخبر المقدم للاستحباب، وانه لمكان مجاورة قبر المعصوم فحكم بإلحاق المشاهد المتبركة اليه ولا وجه له.

(الأمر الثامن) قد مر في الأمر الرابع اعتبار العلم بالحكم في وجوب الإفطار في السفر، فلو صام فيه مع الجهل بوجوبه يجزى عنه، ويسقط عنه، القضاء، وذلك لاعتبار العلم بالحكم بوجوب القصر في الصلاة، وصحة التمام مع الجهل بالحكم، والملازمة بين القصر والإفطار والتمام والصوم، مضافا الى الاخبار المصرحة باجزاء الصوم مع الجهل بالحكم كخبر عيص وخبر عبد الرحمن وخبر ابن أبي شعبة المتقدم كلها في الأمر الرابع، والمروى في الكافي عن الصادق عليه السلام إذا سافر الرجل في شهر رمضان أفطر وان صام بجهالة لم يقض، مضافا الى الإجماع المحقق كما قيل، لكن الجهل بالحكم الموضوع للحكم بوجوب الصوم هو

الجهل المستمر فى تمام النهار فلو علم به فى أثناء النهار وجب عليه الإفطار لخروجه عن موضوع الجاهل بالحكم فى بقیة النهار كما لا يخفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٢

(الأمر التاسع) لا إشكال فى ان الناسى للموضوع اعنى به السفر لو صام و لم يتذكر حتى انتهى النهار يصح صومه، كما انه لو صلى تماما و لم يتذكر فى الوقت لا يجب عليه القضاء حسبما حقق فى كتاب الصلاة من وجوب إعادة على ناسى الموضوع فى الوقت، و عدم وجوب القضاء عليه لو تذكر فى خارج الوقت، و مع عدم وجوب قضاء الصلاة فى خارج الوقت لا يجب عليه قضاء الصوم لو تذكر بعد انقضائه، و ذلك للملازمة بين قصر الصلاة و الإفطار، و ان كل من يجب عليه التمام يجب عليه الصيام، و اما الناسى للحكم ففى إلحاقه بالعامد فيجب عليه القضاء أو الى الجاهل فلا يجب (وجهان) أقواهما الأول، لوجوب قضاء الصلاة عليه لما حقق فى كتاب الصلاة من انحصار المعذورية فى الجاهل بحكم القصر بما إذا كان جاهلا بأصل الحكم جهلا مطلقا، و كان ممن لم يقرء عليه آية التقصير و لم يفسر له، و انصراف دليله عن كان عالما به ثم نسيه، و يكون حكم هذا حكم من لم يأت بما يجب عليه، و يكون الواجب عليه القضاء، هذا مع الملازمة بينه و بين وجوب قضاء الصوم.

(الأمر العاشر) الملازمة بين القصر و الإفطار ثابتة الا فيما إذا سافر بعد الزوال، و لا سيما من لم يقصد السفر من الليل فإنه يجب عليه إتمام صومه، و يصح منه مع انه تجب عليه الصلاة قصرا، أو يصل الى ما يجب فيه إتمام الصلاة بعد الزوال فإنه يجب عليه التمام، مع وجوب الإفطار عليه حسبما فصل فى كتاب الصلاة، و يأتى فى بيان شرائط وجوب الصوم أيضا. (الحادى عشر) كل من لم يقصر فى صلاته يصح منه الصوم كناوى الإقامة عشرة إذا كان خروجه عن حكم المسافر حكما لا موضوعيا، و المتردد ثلاثين يوما، و كثير السفر، و العاصى بالسفر، و غيرهم كمن لم يقصد المسافة، و ربما يقال فى كثير السفر بالفرق بين المكارى و غيره بجواز الإفطار فى المكارى دون غيره، و لا يخفى ما فيه كما قد يقال بالفرق بين السفر لصيد التجارة و بين غيره بوجوب الصوم فى الأول، و الإفطار فى الأخير، و كذا بين المسافر أربعة فراسخ مع عدم الرجوع ليومه و بين غيره بوجوب الصوم أيضا فى الأول، دون الأخير، و لا وجه لشيء من هذه الأقوال، نعم بناء على وجوب الاحتياط فى المسافر أربعة فراسخ مع عدم الرجوع ليومه فى الصلاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٣

بالجمع بين القصر و الإتمام يجب الاحتياط فى الصوم أيضا بالجمع بين الصوم و قضائه.

### [السادس عدم المرض أو الرمد الذى يضره الصوم]

السادس عدم المرض أو الرمد الذى يضره الصوم لإيجابه شدته أو طول برئه أو شدة ألمه أو نحو ذلك سواء حصل اليقين بذلك أو الظن، بل أو الاحتمال الموجب للخوف، بل لو خاف الصحيح من حدوث المرض لم يصح منه، و كذا إذا خاف من الضرر فى نفسه أو غيره، أو عرضه أو عرض غيره، أو فى مال يجب حفظه و كان وجوبه أهم فى نظر الشارع من وجوب الصوم، و كذا إذا زاحمه واجب آخر أهم منه، و لا يكفى الضعف و ان كان مفرطا ما دام يتحمل عادة، نعم لو كان مما لا يتحمل عادة جاز الإفطار، و لو صام بزعم عدم الضرر فبان الخلاف بعد الفراغ من الصوم ففى الصحة إشكال فلا يترك الاحتياط بالقضاء، و إذا حكم الطيب بان الصوم مضر و علم المكلف من نفسه عدم الضرر يصح صومه، و إذا حكم بعدم ضرورة و علم المكلف أو ظن كونه مضرا وجب عليه تركه و لا يصح منه.



فى هذا المتن أمور. (الأول) لا إشكال فى اشتراط صحة الصوم كوجوبه بعدم المرض الذى يضره فى الجملة بالأدلة الأربعة فمن الكتاب قوله تعالى وَ مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ، و من السنة غير واحد من الاخبار التى يمر عليك بعضها فى الأمور الاتية، و من الإجماع ما ادعاه غير واحد من الأصحاب، ففى الجواهر بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه، و من العقل وجوب دفع الضرر و قبح إيقاع النفس فى مظنونه بل محتمله، و قبح إيقاعها فى التهلكة، و لا ينافى تلك الأدلة ما فى خبر عقبه بن خالد عن الصادق عليه السلام فى رجل صام و هو مريض قال عليه السلام: يتم صومه و لا يعيد، و ذلك لحمله على ما إذا لم يتضرر به، لان المدار فى جواز الإفطار عند المرض هو حصول الضرر كما سيتضح.

(الأمر الثانى) لا فرق فى أقسام المرض بين أنواعه و أقسامه من الرمد و غيره، و انما خص الرمد بالذكر تبعاً للرواية، ففى خبر حريز عن الصادق عليه السلام: الصائم إذا خاف على عينيه من الرمد أفطر،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٤

و خبر عمار عن الصادق عليه السلام فى الرجل يجد فى رأسه وجعا من صداع شديد هل يجوز الإفطار قال عليه السلام: إذا صدع صداعاً شديداً و إذا حم حمى شديدة و إذا رمدت عيناه رمداً شديداً فقد حل له الإفطار، و كان عليهم ذكر الصداع أيضاً إذ هو أيضاً مذكور فى هذا الخبر، و الأجمع ما فى صحيح على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السلام قال: كل شىء من المرض أضر به الصوم فهو يسعه ترك الصوم، و لعل المراد من السعة هو معناها الأعم الشامل للوجوب فيما كان تركه واجبا.

(الأمر الثالث) لا فرق فى الضرر الحاصل من الصوم بين ان يكون الصوم موجبا لشدته أو طول برئه أو شدة ألمه بل و لو بحدوث مرض آخر فيما إذا كان مريضا، بل و لو كان صحيحا و لكن يكون الصوم موجبا لصيرورته مريضا، و فاقا للمشهور فى الأخير، لعموم ما دل على تعليق الحكم على الضرر كما فى صحيح على بن جعفر و خبر حريز المتقدمين فى الأمر السابق، و مرسل الصدوق فى الفقيه، و فيه و قال صلوات الله عليه:

كلما اضر به الصوم فالإفطار له واجب. و تردد العلامة فى المنتهى فى الأخير من وجوب الصوم و سلامته من معارضة المرض، و من كون المريض يبيح له الإفطار لأجل ان المرض يوجب حصول الضرر بصومه، و الضرر هاهنا حاصل فالخوف من حصول الضرر فى السالم فى معنى الخوف من زيادته و تطاوله فى المريض، و الأقوى ما عليه المشهور و لا وجه للتردد أصلا.

(الأمر الرابع) لا إشكال فى سقوط التكليف بالصوم مع اليقين بالضرر لكون سقوطه معلقا على الضرر، و العلم به إحراز له فيقطع بسقوط التكليف عنه و هذا ظاهر، و كذا يسقط مع الظن بالضرر للإجماع بقسميه على اعتبار الظن بالضرر، و كونه المورث للخوف الذى علق عليه الحكم بالسقوط فى خبر الحريز المتقدم (الصائم إذا خاف على عينيه من الرمد أفطر) و للزوم الحرج لولاه لعدم إمكان العلم غالبا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٥

و لقاعدة وجوب دفع الضرر المظنون، و لكون مخالفته إيقاعا للنفس فى التهلكة المحرم عقلا و شرعا، و ان كان حكم العقل بوجوب اتباعه طريقى لأنه فى مورد الضرر ذا حكمين حكم بحرمة الضرر و هو حكم نفسى ناش عن قبح الاقتحام فيه، و حكم بحرمة ما يتحمل فيه الضرر و هو حكم طريقى ناش عن لزوم التجنب، و لعل معنى التهلكة هو ذلك الذى نهى الله سبحانه عن إلقاء النفس فيها فى قوله تعالى وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ.

و هل الخوف الحاصل من احتمال الضرر احتمالا- موهوماً أو مساويا الذى يعبر عنه بالشك مثل العلم أو الظن بالضرر، أم لا (وجهان) مختار غير واحد من المحققين هو الأول، لكون المدار فى السقوط كما يستفاد من خبر الحريز على الخوف، و هو يحصل مع الاحتمال الموهوم فضلا عن المساوى، و للزوم الحرج لولاه، و منافاة ترك الاعتناء به مع سهولة الشريعة السمحة مع

إمكان عدم حصول الظن غالباً، لكن الأقوى هو الأخير، لتعليق الحكم بالسقوط في غير واحد من الاخبار على وجدان الضرر اللازم منه الاقتصار على العلم بالضرر، الا انه جاز الاكتفاء بالظن به أيضاً، للإجماع بقسميه عليه، واما مع الاحتمال فلا، ففي خبر سماعة المروى في الكافي ما حد المرض الذي يجب على صاحبه فيه الإفطار كما يجب عليه في السفر من كان مريضاً أو على سفر قال: هو مؤتمن عليه مفوض إليه فإن وجد ضعفاً فليفطر، و ان وجد قوةً فليصمه كان المرض ما كان، و خير محمد بن مسلم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما حد المريض إذا نقه [١] في الصيام فقال: ذلك اليه هو اعلم بنفسه إذا قوى فليصم، و خير ابن أذينة المروى في الكافي قال كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام اسئله

[١] قال في مرات العقول اى خرج من مرضه وبقى فيه ضعف قال فيروزآبادى نقه من مرضه كخرج و منع صح و فيه ضعف.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٦

ما حد المرض الذي يفطر فيه صاحبه، و المرض الذي يدع صاحبه الصلاة من قيام قال:

بَلِ الْإِنْسَانُ عَلِيٌّ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ، و قال ذلك اليه هو اعلم بنفسه، و خير محمد بن عمران عن الصادق عليه السلام في حديث القوم الذين رفعوا الى على عليه السلام و هم مفطرون و فيه قال على عليه السلام: فيكم علة استوجبتم الإفطار لا نشعر بها فإنكم أبصر بأنفسكم، لأن الله تعالى يقول بَلِ الْإِنْسَانُ عَلِيٌّ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ، و هذه الاخبار التي علق فيها سقوط التكليف بالصوم على الوجدان أخص من خبر حريز الذي علق فيه السقوط على الخوف، اللهم الا ان يقال بعدم المنافاة بينهما، بل مقتضى تلك الاخبار سقوط التكليف بوجدان الضرر، و مقتضى خبر حريز سقوطه بخوفه و لو حصل من احتمال الضرر، و هذا هو الأقوى، لكن في الاحتمال المعتد به عند العقلاء و لو لم يكن مساوياً، الا ان الاحتياط مما لا ينبغي تركه، و لا فرق فيما يورث الاحتمال بين كونه اماره، أو تجربه، أو قول عارف من طبيب أو غيره، و في اعتبار شهادة العدلين في ذلك اشكال، لخروجه عن الشهادة الحسية، و كونه من الحدسيات، و الأقوى هو العدم، و ان لم تكن ثمرة لاعتبارها في المقام، لانه مع ايراثها الاحتمال المخوف يترتب عليها الحكم و لو لم تكن حجة شرعية، و مع عدمه لا يترتب عليها الحكم و لو كانت حجة، لأن حجية البيئه مختصة بما إذا لم يعلم خلافها إذ لا معنى للتعبد بها مع العلم بخلافها، اللهم الا ان يقال: بترتب الثمرة على حجيتها فيما أورث منها الاحتمال غير المخوف فإنها يعمل بها على القول بحجيتها، و لا يعمل بها على القول بعدمها، و الحق حينئذ عدم حجيتها لكونها حدسية.

(الأمر الخامس) يسقط التكليف بالصوم أيضاً فيما إذا خاف بسببه من الضرر في نفسه أو غيره، أو عرضه أو عرض غيره، كما في موارد التقيه لقول الصادق عليه السلام حين أفطر في مجلس المنصور، و قال بعد خروجه منه: لأن أفطر يوماً من شهر رمضان ثم اقصيه أحب الى من ان يضرب عنقي، و غير ذلك مما ورد في التقيه و نحوها من الضرورات التي يسقط التكليف عند طروها، و كذا يسقط عند التزاحم مع واجب آخر يكون أهم منه في نظر الشارع، كحفظ مال و نحوه مما أحرز أهميته عنده فيجب عليه تركه،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٧

و الإتيان بما هو أهم، لكن لو خالف و اتى بالصوم يصح صومه، اما بالخطاب الترتيبي، و اما بالملاك حسبما حقق في الأصول، و ليس مثل الصوم عن المريض بحيث يكون باطلاً لأجل كون السلامة عن المرض من شرائط وجوبه و صحته، بل الحكم بتركه ينشأ من عجز المكلف عن الجمع بينه و بين الواجب الأهم، و حكم العقل بلزوم صرف القدرة في الإتيان بالأهم مع كون المهم ح تام الملاك، و ان المرخص له في تركه هو العجز عن إتيانه مع الإتيان بالأهم، و تفصيل ذلك موكول إلى الأصول.

(الأمر السادس) لا يكفي الضعف المفرط في إسقاط التكليف عن الصوم إذا كان مما يتحمل عادة، كيف و امثال كل تكليف

لا ينفك عن تحمل مشقة ما على حسب اختلاف التكليف في ذلك من الحج والجهاد إلى أدناها، ولذلك سمي بالتكليف مأخوذاً من الكلفة بمعنى المشقة، ولو كان الضعف مما لا يحتمل عادةً يصير ضرراً جازماً معه الإفطار، والحاكم على ذلك هو الوجدان على ما دل عليه الاخبار المتقدمة، ومع الشك في كونه كك يجب الصوم، لتوقف سقوط التكليف عنه بإحراز كون الضعف الحاصل منه مما لا يتحمل عادةً.

(الأمر السابع) لو صام بزعم عدم الضرر فبان بعد الفراغ عنه خلافه، وأنه كان مضراً، ففي صحته وعدم وجوب قضائه، أو بطلانه ووجوب قضائه وجهان مبنيان على كون وجدان الضرر علماً أو ظناً أخذ موضوعاً لسقوط التكليف عن الصوم، أو أن موضوعه هو الضرر الواقعي، وأن الوجدان طريق إليه، فعلى الأول يصح صومه لتحقق موضوعه وهو وجدان عدم الضرر، وعلى الثاني يبطل وأن جهل المكلف ببطلانه، ولا يخفى أن الأخير هو الأظهر، وقد مر أننا إن العقل في موارد الضرر يكون ذا حكمين حكم نفسي بحرمة الاقتحام فيه، وحكم طريقي بلزوم الاحتراز عن مظنون الضرر ومحتمله للتحرز عن الاقتحام فيه، وحكمه الأول النفسي مما يثبت به الحكم الشرعي بحرمة الاقتحام فيه بقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع على ما حقق في الأصول.

(الأمر الثامن) إذا حكم الطبيب بان الصوم مضراً، وعلم المكلف من نفسه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٨

عدمه فصام يصح صومه، وإذا حكم بعدمه، وعلم المكلف بأنه مضراً أو ظن به وجب عليه تركه، ولا يصح منه لما تقدم من الاخبار الدالة على تحديد المرض المسقط للصوم بالوجدان، وأن قول الطبيب وغيره طرق للإحراز، ولا شك أنه مع مخالفة الطريق مع ذيه بنظر المكلف يكون المنطوق على وجدانه وهذا ظاهر.

### [مسألة ١- يصح الصوم من النائم]

مسألة ١- يصح الصوم من النائم ولو في تمام النهار إذا سبقت منه النية في الليل، وأما إذا لم تسبق منه النية فإن استمر نومه إلى الزوال بطل صومه، ووجب عليه القضاء إذا كان واجباً، وأن استيقظ قبله نوى وصح، كما أنه لو كان مندوباً واستيقظ قبل الغروب يصح إذا نوى.

لا اشكال ولا خلاف في صحة صوم النائم إذا سبقت منه النية في الليل، ولو استغرق النوم تمام النهار، وفي الجواهر بل الإجماع عليه بقسميه بل لعله من الضروريات المستغنية عن الاستدلال بالإجماع والروايات انتهى، واستدل له من الاخبار بخبر الحسن بن صدقة المروى في الكافي عن أبي الحسن عليه السلام قال عليه السلام: قيلوا فإن الله يطعم الصائم ويسقيه في منامه، وعن مقنعة المفيد أنه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: نوم الصائم عبادة ونفسه تسبيح، وقال الصادق عليه السلام: الصائم في عبادة وإن كان نائماً على فراشه ما لم يغترب مسلماً، ولا ينبغي الإشكال في صحة صومه عملاً وإن كان لا يخلو عنه علماء، فعن ابن إدريس أن النائم ليس مكلفاً بالصوم وليس صومه شرعياً، وأورد عليه العلامة في المختلف بعدم سقوط التكليف بالصوم عن النائم بنومه لزوال عذره سريعاً، ووجه ما أفاده الحلبي بأن مراده إجراء الشارع صوم النائم مجرى الصوم الصحيح في استحقاق الثواب وفي إسقاط القضاء، ولا يخفى ما في كلام الحلبي وفي إيراد العلامة عليه، وفي توجيه الموجه لكلام الحلبي جميعاً، أما كلام الحلبي فإنه لعله اجتهد في مقابل النص، وذلك للنص والإجماع على صحة صومه إذا سبقت منه النية ولو استوعب نوعه تمام النهار، ومع فلا معنى لنفي الصحة عن صومه شرعاً، ونفي التكليف عنه بما لا يطاق، وأما إيراد العلامة

عليه فبان زوال المانع عن التكليف سريعا أو غير سريع أو عدم زواله أصلا لا يوجب الفرق في جواز التكليف معه، إذ على فرض مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٩

مانعية النوم عن التكليف يكون مانعا بوجوده عنه و لو كان موجودا في آن واحد، و زوال التكليف عنه في آن وجوده يوجب بطلانه رأسا لعدم جواز التبعض في الصوم، و التفكيك في صحته بالقول بصحته في حال اليقظة و بطلانه في حال النوم، و اما توجيه الموجه فلبعده عن كلام الحلّى جدا، و التحقيق ان يقال: بصحة صوم النائم و كون صومه شرعيا، و كونه مكلفا به لا لأجل زوال النوم بسرعة كما ذكره العلامة بل لأجل بقاء ملاك صحة التكليف و هو العقل الذي لا يزول بالنوم مثل زواله بالجنون و الإغماء، بل هو باق في حال النوم كبقائه في حال الغفلة و السهو من دون فرق بينه و بين الغفلة و السهو في بقاءه، و ان اختلفا بركدة الحواس في حاله، دون حالتي الغفلة و السهو، كما يصح تكليف الجاهل أيضا، و لا أقول بصحته بشرط الغفلة و السهو و النوم و الجهل، بل المنظور صحته في تلك الأحوال و ان كانت الحالة تزول به أيضا أعنى انه يصير عالما بعد ان كان جاهلا، و ملتفتا بعد ان كان غافلا، و متذكرا بعد ان كان ساهيا، و قد تقدم في البحث عن صوم المغمى عليه بان النوم لا يزيل العقل، بل انه يغطيه دون الإغماء، و مقتضى ذلك صحة الصوم من النائم إذا سبق منه النية لعدم ما يوجب فساد من النية و العقل، أما النية فلسبقها منه مع استدامتها الحكيمية كما في الغافل و الساهي، و اما العقل فلبقاءه في حال النوم و ان كان مغطى، و اما بقاء النية بالاستدامة الحكيمية فلبقاء النية و اغتراسها في حال النوم بحيث لو توجه و التفت الى حاله ليرى نفسه عازما على الصوم بانها عليه من غير تردد و تحير فيه، فهو على نيته ان لم يكن بسبب النوم ملتفتا الى ما عليه من العزم الثابت الراسخ على ما نواه من الصوم، و انما اعتبرنا في صحته سبق النية بالليل، لانه مع عدمه يكون في مقدار زمان نومه من دون نية، فلا يكون باقيا بالاستدامة الحكيمية، فيبطل صومه ح لأجل الخلل في نيته لو لم يدرك بعد انتباهها زمانا يمكن تجديد النية فيها، كما إذا انتبه في الصوم الواجب بعد الزوال، أو نام في الليل بلا نية مع الالتفات بأنه لا نية إلا بعد الفجر، حيث انه ح تارك للنية عمدا، فيبطل صومه للإخلال بنيته عمدا، بل هو موجب للكفارة أيضا، كما قواه في الجواهر، و لعله الى ما ذكرناه يرجع ما في المسالك مما حققه في المقام جزاه الله عن العلم خير

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٠

الجزء قال (قده): اعلم ان النوم غير مزيل للعقل إجماعا، بل إنما يغطي الحواس الظاهرة و يزيل التمييز الى ان قال: النائم و الغافل و نحوهما قد ينظر فيه من حيث الابتداء بمعنى توجه الخطاب اليه بالفعل، و قد ينظر اليه من حيث الاستدامة، و القسم الأول لا إشكال في امتناع التكليف به، و القسم الثاني قد يكون العارض مخرجا للكلف عن أهلية الخطاب به كالجنون، و هذا يمنع عن استدامة التكليف أيضا، و قد لا يخرج عنه كالنوم و السهو و النسيان مع بقاء العقل، و هذا و ان منعت عن ابتداء التكليف لكن لا يمنع عن استدامته الى ان قال: ان مقتضى الصحة و هو النية و البلوغ و كمال العقل و الإسلام و نحوها موجود و المانع مفقود، و استدامة النية حكما بمعنى عدم نية المنافي حاصله، فتعين القول بالصحة انتهى.

أقول و لقد أجاد فيما أفاد و لكنه لم يبين وجه البطلان فيما إذا كان النوم من حيث الابتداء، بل المستفاد منه هو امتناع توجه التكليف اليه، و هو لا يخلو عن المنع، بل لعل مراده هو حالة التوجه الى التكليف و قصد امتثاله الذي هو عبارة عن النية، إذ النية سواء كانت هي الداعي أو الاخطار انما هي قصد الإتيان بالمأمور به بداعي امتثال امره، و انما الفرق بينهما انها تعتبر على الإخطار لأن تكون مقارنا مع أول العمل، و على الداعي يكفي تحققها قبل العمل مع استدامتها حكما، و إذا لم يكن من حيث الابتداء ملتفتا متوجها لم يصدر منه النية في زمان يعتبر حصولها من حيث كونها داعيا أو إخطارا، و مع عدم حصولها تبطل العبادة للخلل في نيتها، فالمدار في البطلان فيما إذا كان النوم من حيث الابتداء انما هو من جهة فقد النية ح، و الافع سبقها

على النوم و لو كان من أول الليل فيما إذا كان قاصدا لصوم الغد و لم يستيقظ الا بعد تمام النهار من الغد يصح صومه، لما ذكره من النية و البلوغ و كمال العقل و استدامة النية حكما، اللهم الا على القول بالإخطار في النية حيث يعتبر ان تكون ذاك القصد مقارنا مع أول الفجر، و قد تقدم الفرق بين الداعي و الإخطار في أول مباحث النية، و بما ذكرناه يظهر صحة الصوم إذا نواه في أول شهر رمضان إذا قلنا بكفاية النية في اوله، و عدم الحاجة الى تجديدها في كل ليلة، إذ النوم في كل يوم ح مسبوق بالنية في أول الشهر، و يترتب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١١

على ذلك انه لو نوى الصوم في أول ليلة من شهر رمضان بل قبل الدخول فيه ثم نام و لم ينتبه الا بعد مضي الشهر لكان صومه في جميع الشهر صحيحا، و هذا و ان كان غريبا الا ان منشئه فساد الاكتفاء بنية واحدة للشهر كله، و بما ذكرنا كله ظهر صحة ما في المتن من صحة صوم النائم إذا سبقت منه النية، و بطلانه فيما إذا لم تسبق و استمر نومه الى الزوال في الصوم الواجب فيجب عليه القضاء في الواجب المعين، و الإعادة في غير المعين، و يصح إذا استيقظ قبل الزوال و يجدد النية فيما إذا لم يترك النية عمدا في الليل قبل النيام، كما انه لو كان مندوبا و استيقظ قبل الغروب يصح إذا نوى، لما تقدم في مبحث النية من امتداد وقت النية اختيارا في الصوم المندوب الى ان يبقى من النهار لحظة و الله العاصم.

## [مسألة ٢- يصح الصوم و سائر العبادات من الصبي المميز على الأقوى]

مسألة ٢- يصح الصوم و سائر العبادات من الصبي المميز على الأقوى من شرعية عبادته، و يستحب تمرينه عليها بل التشديد عليه لسبع من غير فرق بين الذكر و الأنثى في ذلك كله.

الكلام في هذه المسألة يقع في أمور. (الأول) هل الصوم الصادر من الصبي و سائر عباداته صحيح شرعى، أو تمريني، و جهان بل قولان، أقواهما الأول، و تفصيل ذلك يتوقف على بيان الاحتمالات في عباداته ثبوتا، ثم بيان ما هو الحق منها إثباتا بما يقتضيه الدليل فنقول: اما الاحتمالات ثبوتا فأمر.

(منها) ان تكون عباداته تمرينية محضا من دون الأمر بها شرعا، لا أمرا إلزاميا و لا غير إلزامي، بل يكون الصادر منه كالصادر عن النائم، و انما أمر الأولياء ببعث الصبي على العبادات لكي يسهل عليهم الإتيان بها بعد البلوغ بسبب الملكة الحاصلة لهم في إتيانها بما صدر عنهم قبل البلوغ، من دون ان يكون فيما يأتي به قبل البلوغ ملاك رجحان إلزامي أو غير إلزامي أصلا، فيكون حال ما يصدر منهم كما يصدر عن البهائم أو غير المميز من الأطفال، و انما الملاك في بعثهم الى العبادات حصول الملكة لهم في الإتيان بما فيه الملاك من العبادات، و هي ما يصدر عنهم بعد البلوغ، و على هذا فلا يتصف عملهم بالصحة الشرعية أصلا بمعنى الموافقة مع المأمور به، حيث انه لا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٢

أمر بهم حتى يكون ما يصدر منهم موافقا معه تارة، و كان صحيحا و مخالفا اخرى و كان فاسدا، إذ الصحة و الفساد هنا بمعنى موافقة المأتمن به مع المأمور به و مخالفته، و أنت بعد تصور التمرين بهذا المعنى تعلم قطعا بفساده، إذ لا فرق بنظر العقل القطعي بين ما يصدر عن الصبي المميز البالغ سنه الى ان لا يبقى الى بلوغه الا مقدار ساعة، و بين البالغ إلى مرتبة البلوغ، و كان التفاوت بينهما بقدر ساعة أو يوم مثلا، لكي يقال:

بانتفاء الملاك في عمل الأول و هو من بلغ الى بلوغه ساعة، و تحققه في الأخير.

(و منها) ان تكون عباداته شرعية بمعنى كون أفعاله ذات ملاك ثابت فيها موجب للأمر بها من الشارع، لكن لا يجد مقتضى للإلزام، بل تكون في ذاتها قاصرة عن حد الإيجاب عليه، لكنها موجبة للرجحان، و لهذا صارت منشأ للأمر بها فأمر بها بما ورد من قولهم مروهم و هم أبناء السبع وغيره، بناء على ان الأمر بالأمر أمر حقيقة.

(و منها) ان تكون شرعية بمعنى كونها ذات مصلحة ملزمة مقتضية لشمول الإطلاقات الآمرة بها لو لا- تقييدها بما أوجب تخصيصها بالبالغين مثل حديث رفع القلم ونحوه، فعلى الأولين يكون خروج الصبي عن موضوع التكليف بالتخصص، و على الثالث بالتخصيص، و ذلك بعد فرض كونه مميزا قابلا لان يتوجه اليه الخطاب عقلا.

و يترتب على الأولين وجوب استيناف الصلاة التي يبلغ في أثنائها بغير ما ينقض الطهارة، فيجب عليه الاستيناف بعد البلوغ، و لا يحرم عليه قطع ما بلغ في أثنائها بعد البلوغ، اما على الوجه الأول فواضح، إذ الصادر منه قبل البلوغ كالصادر عن الجمادات و البهائم مما ليس بعبادة أصلا، و اما على الثاني فلان المأتى به منها و ان كان عبادة صحيحة شرعا لكنه فاقد لملاك الإلزام به، و المفروض تعلق الأمر الإلزامي بها من حين البلوغ، فيجب عليه الاستيناف لامتنان التكليف المتعلق به من حين البلوغ.

و يترتب على الثالث جواز الاكتفاء بما في يده، بل يحرم عليه القطع، لأن المصلحة فيه موجودة، و انما المرتفع منه هو الإلزام لمصلحة في رفعه و هو أيضا يثبت بالبلوغ، هذا ما يحتمل من الوجوه في عباداته بحسب مقام الثبوت، و اما ما يمكن القول مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٣

به من هذه الاحتمالات فقد عرفت بطلان الوجه الأول و انه مما لا- يحتاج بطلانه الى دليل بعد تصوره، فيبقى تعيين احد الاحتمالين الأخيرين فقد يقال: بالأول منها و هو كون عبادات الصبي ذات مصلحة غير ملزمة أوجبت رجحانها منه مع قصور ملاكها عن حد الإلزام، و ذلك لان المستفاد من الدليل كحديث رفع القلم أو ما دل على الأمر بأمرهم بها هو اشتغال أفعالهم على المصالح في الجملة، و اما كونها بقدر الإلزام فلا- دليل عليه أصلا، فالمتيقن مما يثبت في أفعالهم هو الرجحان القدر المشترك بين الوجوب و الاستحباب، اما كون الرجحان بقدر الإلزام فلا، و لا يخفى ما فيه اما أولا فيما ذكر من بطلان احتمال التمرين في أفعالهم، و ذلك لعدم رؤية الفرق بين ما يصدر عن البالغ في أول بلوغه، و بين ما يصدر عنه قبل بلوغه بساعة أو يوم لكي يقال: بتمامية ملاك الإلزام في الأول، و قصوره في الأخير.

و اما ثانيا فبان في التعبير برفع القلم عن الصبي دلالة على ان في عمله مقتضى الإلزام و هو ملاك، و انما الرفع نشاء عن مصلحة فيه و هي مصلحة التسهيل و الإرفاق كما هو مفاد الرفع، إذ رفع ما ليس فيه مقتضى الثبوت لا إرفاق فيه و لا امتنان به، فيكون المرفوع اما فعلية التكليف كما هو الحق، أو تنجزه، و أياما كان تكون عباداته صحيحة شرعا يترتب على إتيانها الثواب، بل ثواب ما فيه ملاك الإلزام، و لا يترتب على عدم إتيانها العقاب لارتفاع فعلية التكليف عنه أو تنجزه، و هذا هو الموافق للتحقيق و الله العالم. و قد مر منا بعض القول في ذلك في المسألة الرابعة من مسائل العرق الجنب من الحرام في الجزء الأول من هذا لشرح.

(الأمر الثاني) يستحب تمرين الولي الصبي على العبادة، و حمله عليها ليعتادها و لا يجد مشقة بعد البلوغ، قال في المدارك: التمرين تفعيل من المرانة و هي العادة يقال: مرن على الشيء مرونا و مرانته تعوده و استمر عليه، و لا خلاف و لا إشكال في استحبابه على الولي سواء كانت عبادات الصبي شرعية أو تمرينية، و انما الخلاف في مبدئه و منشئه اختلاف الاخبار في ذلك، و عن المفيد في المقنعة انه يؤخذ الصبي بالصيام إذا بلغ الحلم، أو قدر على صيام ثلاثة أيام متتابعات، و لعله (قده) استند في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٤

ذلك الى خبر السكوني المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام: إذا أطاق الغلام صوم ثلاثة أيام متتابعة فقد وجب عليه صيام شهر رمضان و لعل الوجوب المذكور فيه محمول على الاستحباب المؤكد للإجماع على اناطة الوجوب بالبلوغ، و يحتمل

حمل الخبر على التقيّة، فإن الوجوب عند أطاقه الصوم ثلاثة أيام متتابعة منقول عن احمد محتجا بما روى عن النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله: إذا أطاق الغلام صيام ثلاثة أيام وجب عليه صيام شهر رمضان، وهو المناسب مع روايه وهو السكوني، إذ كثيرا يروى ما يوافقهم، بل عن غير واحد من أصحاب الرجال انه منهم، ويعضد الحمل على التقيّة موافقة مضمونه مع ما يحكى عن ابن الجنيّد، حيث ان المحكى عنه أيضا ذلك، فإنه يقول: يستحب ان يعود الصبيان وان لم يبلغوا الصيام، ويؤخذوا إذا أطاقوا صيام ثلاثة أيام تباعا، وعن الشيخ في النهاية انه يستحب ان يؤخذ الصبيان إذا أطاقوه وبلغوا تسع سنين وان لم يكن واجبا عليهم، و ظاهره ان مبدء الأخذ هو كمال التسع إذ لم يتعرض لما قبل التسع، لكن المحكى عن مبسوطه ان مبدء ذلك بعد تمام سبع سنين، ويمكن ان يستدل لكون المبدء تسع سنين بما في ذيل خبر الحلبي المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام في حديث قال عليه السلام: انا نأمر صبياننا بالصيام إذا كانوا بنى سبع سنين بما أطاقوا من صيام اليوم، فان كان الى نصف النهار أو أكثر من ذلك أو أقل، فإذا غلبهم العطش والغث [١] أفطروا حتى يتعودوا الصوم ويطيقوه، فمروا صبيانكم إذا كانوا بنى تسع سنين بالصوم ما أطاقوا من صيام فإذا غلبهم العطش أفطروا. و ظاهره كما ترى هو الفرق بين صبيانهم و صبيان غيرهم، بكون المبدء في أخذ صبيانهم هو إكمال السبع، و في صبيان غيرهم هو إكمال التسع، فيصير دالا على كون المبدء في صبيان غيرهم هو التسع، و بما أرسله الصدوق في الفقيه عن الصادق عليه السلام: الصبي يؤخذ بالصيام إذا بلغ تسع سنين على قدر ما يطيقه، فإن أطاق إلى الظهر أو بعده صام الى ذلك الوقت، فإذا غلب عليه الجوع و العطش أفطر. و مثل ما أرسله الصدوق ما في فقه الرضوى وفيه:

و اعلم ان الغلام يؤخذ بالصيام إذا بلغ تسع سنين على قدر ما يطيقه، فإن أطاق إلى

[١] الغث بالتحريك الجوع و قد غث بالكسر كفرح جاع فهو غثان (مجمع البحرين)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٥

الظهر أو بعده صام الى ذلك الوقت، فان غلب عليه الجوع و العطش أفطر و إذا صام ثلاثة أيام ولاء يأخذه بصيام الشهر كله. و يستدل لكون المبدء هو كمال السبع على ما اختاره الشيخ في المبسوط و استقره العلامة في محكى المختلف بصدر خبر الحلبي المتقدم اعنى قوله عليه السلام: انا نأمر صبياننا بالصيام إذا كانوا بنى سبع سنين، و لا يخفى ان هذا الخبر بصدره و ذيله دالّ على الفرق بين صبيانهم و صبيان غيرهم، بكون المبدء في صبيانهم هو تمام السبع، و في غيرهم بإكمال التسع، و لا دلالة له في غير صبيانهم بكون المبدء هو السبع كما لا يخفى.

و في الشرائع يمرن الصبي و الصبية على الصوم قبل البلوغ و يشدد عليهما بسبع مع الطاقة، و ظاهر قوله: و يشدد عليهما بسبع، مع إطلاق قوله: قبل البلوغ انه يقول: باستحباب التميرين قبل السبع أيضا، و بذاك الظاهر يصرح في المعتمد حيث يقول: و يؤخذ الصبي بالصوم إذا بلغ ست سنين و أطاق الصوم استحبابا، و يلزم وجوبا إذا بلغ خمس عشرة سنة، و أورد عليه بعدم الدليل على ما قاله، لان الروايات بين ما دل على السبع أو التسع أو القدرة على ثلاثة أيام متواليات أو الإطاقة و القوة على الصيام، و ليس فيها ما يدل على استحباب التميرين قبل السبع و لا على التشديد في السبع أقول: و لعل نظر المحقق في استحباب الست هو على صدر خبر الحلبي المذكور فيه السبع، بناء على عدم استفادة اختصاص السبع بصبيانهم، مع ان الخبر في المحكى عن المختلف مضبوط بالسبع في كلا الموضعين، فيستفاد مبدئية السبع بالنسبة الى جميع الصبيان مع ارادة الطعن في السبع من السبع الذي يحصل بإكمال الست، أو كان نظره (قده) الى ما يدل على مبدئية القدرة على ثلاثة أيام متتابعات، أو على القوة و الإطاقة، إذ كثيرا ما تحصل قبل إكمال السبع و لا سيما في القوة و الإطاقة على بعض اليوم كنصفه أو الأقل منه أو الأكثر، لأن المدار على حصول

التميز و هو يحصل قبل إكمال السبع بكثير.

و فى خير سماعه المروى فى الكافى قال سألته عن الصبى متى يصوم قال: إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٦

قوى على الصيام، و خير زرارة و الحلبي المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السّلام انه سئل عن الصلاة على الصبى

متى يصلى عليه؟ يعنى على جنازته قال: إذا عقل الصلاة قلت:

متى تجب الصلاة عليه يعنى متى تجب الصلاة الفريضة عليه إذا كان حيا، و لعل المراد بفرضها و هو ابن ست سنين ثبوتها عليه و

لو نفلا، أو ثبوت استحباب تمرينية فيها فقال:

إذا كان ابن ست سنين و الصيام إذا أطاقه.

و خبر على بن جعفر المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السّلام قال سألته عن الصبى أ يصلى عليه إذا مات و هو ابن خمس

سنين؟ فقال: إذا عقل الصلاة صلى عليه. هذا بالنسبة الى حكمه باستحباب التمرين قبل إكمال السبع، و اما التشديد عليه فى السبع

فليصير ربه أقوى بإكمال السبع، و عليه فكلما يصير أقوى يصير التشديد عليه أكد.

و خلاصة الكلام فى ذلك ان المتحصل من الروايات هو ان استحباب التمرين انما هو بالنسبة الى من يطبق، و الإطاقة تتفاوت

بحسب أسنان الصبى، و لعل من بلغ التسع بالطعن فى العشر ممن يطبق و فى مثله لا يوجد من لا يطبق، فيستحب التمرين بالنسبة

إليه عموما، و يتفاوت الصبيان قبل بلوغ التسع فى القوة و الطاقة بحسب اختلاف أمزجتهم و أمكنتهم فى الحر و البرد فى القوة و

الطاقة، فالقوى منهم يمرن و لو لم يبلغ الست، و الضعيف منهم ممن لا يعقل الصلاة، و لا يقوى على الصوم لا يمرن لعدم الفائدة

فى تمرينه، و منه يظهر صحة التمرين فى الرابع عشر أو الخامس عشر قبل إكماله، كما نطق به ما فى خبر معاوية بن وهب

المروى فى الكافى قال سألت أبا عبد الله عليه السّلام فى كم يؤخذ الصبى بالصيام قال: ما بينه و بين خمس عشرة سنة و اربع

عشرة سنة فان هو صام قبل ذلك فدعه و لقد صام ابنى فلان قبل ذلك فتركته.

و المروى فى الخصال عن الصادق عليه السّلام: يؤدب الصبى على الصوم ما بين خمس عشرة سنة إلى ست عشرة سنة، و المرسل

المروى عن المقنع انه روى: ان الغلام يؤخذ بالصيام ما بين أربعة عشرة سنة الا ان يقوى قبل ذلك.

(الأمر الثالث) قال فى المدارك: ما وقفت عليه من الروايات فى هذه المسألة مختص بصوم الصبى، و قد قطع الأصحاب

باستحباب تمرين الصبى قبل البلوغ و التشديد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٧

عليها للسبع، و لا ريب فى استحباب التمرين الا ان تعيين مبدئه يتوقف على النقل انتهى، و يدل على استحبابه فى الصبى اشتراكها

مع الصبى فى ملاك استحبابه، و هو تعوده بالصيام و تسهيله عليه بعد بلوغه كما نطق به فى خبر الحلبي المتقدم.

### [مسألة ٣- يشترط فى صحة الصوم المندوب]

مسألة ٣- يشترط فى صحة الصوم المندوب مضافا الى ما ذكر ان لا يكون عليه صوم واجب من قضاء أو نذر أو كفارة أو نحوها

مع التمكن من أدائه، و اما مع عدم التمكن منه كما إذا كان مسافرا و قلنا بجواز الصوم المندوب فى السفر أو كان فى المدينة و

أراد صيام ثلاثة أيام للجاجة فالأقوى صحته، و كذا إذا نسي الواجب و اتى بالمندوب فإن الأقوى صحته إذا تذكر بعد الفراغ، و

اما إذا تذكر فى الأثناء قطع، و يجوز تجديد النية حينئذ للواجب مع بقاء محلها كما إذا كان قبل الزوال، و لو نذر التطوع على



الإطلاق صح و ان كان عليه واجب فيجوز أن يأتي بالمنذور قبله بعد ما صار واجبا، و كذا لو نذر أياما معينة يمكن إتيان الواجب قبلها، و اما لو نذر أياما معينة لا يمكن إتيان الواجب قبلها ففي صحته اشكال، من انه بعد النذر يصر واجبا، و من ان التطوع قبل الفريضة غير جائز فلا يصح نذره، و لا يبعدان يقال: انه لا يجوز بوصف التطوع و بالنذر يخرج عن الوصف، و يكفي في رجحان متعلق النذر رجحانه و لو بالنذر، و بعبارة أخرى المانع هو وصف المندوب و بالنذر يرتفع المانع.

في هذه المسألة أمور. (الأول) المشهور على عدم جواز التطوع بشيء من الصيام لمن عليه صوم واجب في الجملة، خلافا للمحكي عن السيد المرتضى و العلامة في القواعد و جماعة فجوزوا التطوع به لمن عليه الفرض مطلقا، و لو كان قضاء شهر رمضان، و استدل المشهور بصحيح زرارة المروي في التهذيب في باب كيفية الصلاة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن ركعتي الفجر قال عليه السلام: قبل الفجر انهما من صلاة الليل ثلاث عشر ركعة صلاة الليل أ تريد ان تقايس لو كان عليك من شهر رمضان أ كنت تطوع إذا دخل عليك وقت الفريضة فابدء بالفريضة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٨

و صحيح الحلبي المروي في الكافي و التهذيب عن الصادق عليه السلام عن الرجل عليه من شهر رمضان طائفة أ يتطوع؟ فقال: لا حتى يقضى ما عليه من شهر رمضان.

و خبر ابي الصباح الكناني المروي في الكافي و التهذيب أيضا عن الصادق عليه السلام عن رجل عليه من شهر رمضان أيام أ يتطوع؟ قال عليه السلام: لا حتى يقضى ما عليه من شهر رمضان، و قال الصدوق في الفقيه في باب الرجل يتطوع بالصيام و عليه شيء من الفرض.

وردت الاخبار و الآثار عن الأئمة صلوات الله عليهم انه لا يجوز ان يتطوع الرجل بالصيام و عليه شيء من الفرض، و ممن روى ذلك الحلبي و أبو الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام.

و في الوسائل نقلا عن المقنع قال: اعلم انه لا يجوز ان يتطوع الرجل و عليه شيء من الفرض كذلك وجدته في كل الأحاديث، و يستدل للقول المحكي عن السيد بإطلاق ما دل على استحباب الصوم اما في كل يوم عدا الأيام المحرمة مطلقا، أو على وجه مخصوص من الصيام المندوبة الشامل بإطلاقه لمن عليه الصوم الواجب، و لا يخفى ما فيه بعد ورود المقيد لإطلاقه و تقييده بمن لا يكون عليه الفريضة، و اما قياس الصوم المندوب ممن عليه الفريضة بالصلاة المندوبة ممن عليه الفريضة، بناء على جوازها منه فمندفع ببطلان القياس، و كونه مع الفارق لورود ما يدل على عدم الجواز فلا معارض في الصوم دون الصلاة مع ما في جواز المقيس عليه.

(الأمر الثاني) المشهور على عدم جواز التطوع بالصوم إذا كان عليه صوم واجب، سواء كان قضاء شهر رمضان أو واجب آخر من كفارة أو نذر و نحوهما، خلافا لصاحب المدارك و الحدائق و استظهر من الكليني أيضا، حيث انه عنون في الكافي بابا في الرجل يتطوع بالصيام و عليه من قضاء شهر رمضان، ثم ذكر فيه صحيح الحلبي و خبر الكناني حيث انه يظهر منه فتاواه باختصاص المنع عن التطوع بمن عليه قضاء شهر رمضان، و كيف كان و اختاره جملة من المتأخرين، و استدل للمشهور بما أرسله الصدوق في الفقيه و المقنع من قوله في الفقيه: وردت الاخبار و الآثار عن الأئمة عليهم السلام انه لا يجوز ان يتطوع الرجل بالصيام و عليه شيء من الفرض، و في المقنع: انه لا يجوز

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٩

ان يتطوع الرجل و عليه شيء من الفرض، كذلك وجدته في كل الأحاديث، و ما ذكر (قده) لا يكون أقل من الخبر المرسل و قد عمل به المشهور فيكون حجة، مثل الصحيح المسند مضافا الى تحقق ملاك المنع عن التطوع فيما إذا كان عليه واجب آخر

عدا قضاء شهر رمضان و هو شغل الذمة بالصوم الواجب، و هذا الاستدلال و ان لم يخلو عن القرب حيث ان ما أرسله الصدوق و تلقاه الأصحاب بالقبول و عملوا به يكون حجة قطعاً، الا ان في المقام ما يوجب وهنه و هو قوله في الفقيه: و ممن روى ذلك الحلبي و الكنانى الظاهر منه كون نظره الى ما في الكافي من روايتهما التي في مورد المنع عن التطوع ممن عليه قضاء شهر رمضان من غير تعرض لما عداه بالنفى أو الإثبات مع ما في ورود الاخبار و الآثار عن الأئمة عليهم السلام في المنع عن التطوع و عليه شىء من الفرض مع عدم وجوده فيما بأيدينا من الاخبار سوى ما تقدم من صحيح الحلبي و خير الكنانى و صحيح زرارة الوارد كلها في من عليه قضاء شهر رمضان، و هذا مع قوله في الفقيه: و ممن يروى ذلك الحلبي و الكنانى يشهد بان نظره (قده) في قوله: وردت الاخبار و الآثار انه لا يجوز التطوع و عليه شىء من الفرض الى هذه الاخبار الواردة في قضاء شهر رمضان، و يرتفع الوثوق بإرساله خبراً آخر ما عدا هذه الاخبار، و من المعلوم قصور تلك الاخبار عن إثبات المنع فيما عدا قضاء شهر رمضان و ان لم تدل على جوازه، فلا بد من ان يرجع فيما عدا قضاؤه الى الأصل و هو يقتضى الجواز، لكن الاحتياط لذهاب المشهور الى المنع مما لا ينبغي تركه.

(الأمر الثالث) لا إشكال في عدم جواز التطوع بالصوم لمن عليه الفريضة إذا تمكن من أدائها، و اما مع عدم التمكن منه كما إذا كان مسافراً لا يجوز له الإتيان بالصوم الواجب، و قلنا بجواز الصوم المندوب في السفر أو كان في المدينة و أراد صيام ثلاثة أيام للحاجة أو وجب عليه الكفارة متتابعة و لم يسع الوقت لها ففي صحة تطوعه ح (وجهان) من كون المانع تراحم الصوم الواجب مع المندوب و أهمية الواجب عنه و مع عدم التمكن من إتيانه فلا مزاحمة لكى يحكم بتقديم الأهم منهما، و من كون المانع اشتغال الذمة بالواجب و لو لم يتمكن من إتيانه و مع شغل الذمة به لا يصح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢٠

الإتيان بالمندوب، و الأقوى هو الأول لبعد الأمر بترك الصوم الذى هو جنه من النار لمكان شغل الذمة بما لا يتمكن من إتيانه، كما ان الأمر بترك الصلاة المندوبة في وقت الاجزائي للواجب و استحباب تأخير الواجب لإيقاعها في وقت الفضيلة و عدم الاشتغال بالمندوبة بعيد جداً، فعلى القول بالمضايقة في باب الصلاة ينبغي تخصيصها بما لم يكن تأخير الفريضة لانتظار الوقت الفضلى مستحبا، و اما مع استحبابه فترك الصلاة المندوبة لأجل فريضة ينتظر مجيئى وقتها و لا يؤتى بها في وقت ترك المندوبة مما لا وجه له، و ان كان مع دلالة الدليل عليه يجب القول به، لكن الدليل الدال على المضايقة منصرف عنه.

(الأمر الرابع) لو نسى الصوم الواجب و اتى بالمندوب ففي صحته وجهان، من كون النسيان موجبا لعدم تمكنه من الإتيان بالمنسى فيصير كالفرع السابق لا يتمكن من الإتيان بالواجب، و من ان الاستفادة من الدليل شرطية خلو الذمة عن الواجب و لو كانت مستفاداً من النهى عن الإتيان بالنفل، إذ لا فرق في الشرط في كونه واقعياً بين ان يكون مستفاداً من الوضع أو التكليف، من أمر أو نهى غيرى منشأ لاستفادته، و الأقوى هو الأول، لكون المانع ينشأ من تراحم الواجب الذى هو الأهم مع النفل كما في الفرع السابق، لكن في الجواهر فضيل بين الفرعين و قال: بالصحة في صورة نسيان الواجب مع ميله بالقول بالبطلان فيما إذا لم يتمكن من الإتيان بالواجب، و لا وجه له هذا كله فيما إذا كان التذکر بعد الفراغ، و اما إذا تذكر في الأثناء ففي المتن انه يقطع و يجوز تجديد النية ح مع بقاء محلها، و مثله ما في الجواهر و عليه جملة من المتأخرين، و لكنه بإطلاقه ممنوع بل الحق هو التفصيل بين ما إذا كان التذکر في وقت يمكن إتيان الواجب معه كما إذا كان قبل الزوال، أو كان في وقت لا يمكن ذلك، ففي الأول يجب القطع أو تجديد النية في الواجب فيما إذا لم يكن الواجب معيناً، و يتعين التجديد فيما كان كذلك، و على الثانى ينبغي القول بجواز التمام نفلاً و ذلك لانه قبل التذکر كان ناسياً للواجب، و بعد التذکر لم يكن متمكناً من ان يأتى بالواجب

فى ذاك اليوم، فلا يمنع وجوبه من إتمام النفل نفلا، و لم أر من تعرض لذلك فى هذا المقام و الله العالم بأحكامه.  
 (الأمر الخامس) لو نذر التطوع على الإطلاق من غير تعيين وقت معين كما إذا نذر صوم يوم من الأيام، أو نذر صوم يوم معين يمكن إتيان الواجب قبله صح نذره، و يجوز الإتيان بالمندور قبل ما عليه من الواجب لصيرورة النفل واجبا بطرو النذر عليه، غاية الأمر انه واجب بالعنوان الثانوى الطارى عليه، و ما كان واجبا عليه مثل القضاء و نحوه كان واجبا عليه بالعنوان الاولى، فهو اى النفل الطارى عليه الفرض حين ما يؤتى يكون فرضا صادرا ممن عليه فرض آخر، لا انه نفل و يكون خارجا عن موضوع التطوع ممن عليه الفريضة من غير فرق ذلك بين بقاء الأمر الندبى المتعلق بالمندوب بعد عروض الوجوب عليه بطرو الطارى كما فى وجوب أمر ندبى بطرو الإجارة عليه فيما إذا آجر نفسه لإتيان أمر مندوب كالزيارة و قراءة القرآن و نحوهما، أو وجوب مندوب بأمر ممن يجب امتثال امره كالوالدين بالنسبة إلى أولادهما، أو الزوج بالنسبة إلى زوجته، أو السيد بالنسبة إلى عبده، و نحو ذلك مما يكون المندوب بوصف كونه مندوبا متعلقا للأمر الوجوبى بطريان الأمر الطارى عليه، و كان الأمران طولين بمعنى أخذ الأمر الندبى فى موضوع ما تعلق به الأمر الوجوبى، و جاز اجتماعهما بالطولية، أو زال الأمر الندبى كما إذا تعلق الأمر الوجوبى عند طرو الطارى بنفس ما تعلق به الأمر الندبى و فى رتبة تعلقه و صار الأمران أمرا واحدا وجوبيا، حيث يمتنع اجتماعهما فى رتبة واحدة، و لمكان كون الأمر الندبى مما لا- اقتضاء فيه للمنع عن الترك، و فى الأمر الوجوبى اقتضاء له، و لم يكن تنافر بينهما لعدم التنافى بين مالا اقتضاء فيه و بين ما فيه الاقتضاء، فلا جرم يصير مؤدى الأمرين شيئا واحدا و هو الإتيان بالمأمور به مع المنع عن تركه، فيخرج عن كونه مندوبا و يصير واجبا بالعرض ان بسبب طرو الطارى عليه، غاية الأمر انه فيما يبقى النفل بعد طرو الفرض ان المأتى به نفل و فرض، لكن دليل المنع عن التطوع ممن عليه الفريضة لا- يشمله لانصرافه الى نفل لم يطء عليه الفرض، و فيما اضمحل عنه وصف النفل فرض محض

خارج عن موضوع التطوع ممن عليه الفريضة رأسا، و ما ذكرناه ظاهر بعد فرض صحة النذر، و صيرورة المندور واجبا بطرو النذر عليه بدليل وجوب الوفاء بالنذر، انما الكلام فى صحته، و منشأ الإشكال فى صحته هو اعتبار الرجحان فى متعلقة، و لا رجحان للنفل الصادر ممن عليه الفريضة لكونه حراما، و مع حرمة فلا- رجحان فيه، و تخلص عنه المصنف (قده) فى المتن بكفاية الرجحان الجائى من قبل النذر فى صحة النذر و لا يحتاج الى رجحان سابق عن تعلقه، و قد تكرر هذا منه فى غير موضع من هذا الكتاب، و لكنه مما لا- يمكن الموافقة معه و ذلك لتوقف صحة النذر و انعقاده على رجحان متعلقة و توقف رجحانه على انعقاده، مضافا الى ان الاكتفاء بمثل ذلك الرجحان الجائى من قبل النذر مستلزم لتجويز نذر كل مرجوح بل محرم، و ان أجاب عنه المصنف (قده) فى كتاب الحج بان الالتزام به فى كل مورد يحتاج الى دليل يدل على كفاية الرجحان بشرط النذر فى ذاك المورد، و الا فاللازم هو القول باعتبار رجحان المتعلق لولا النذر كما ورد الدليل على صحة الصوم المندوب فى السفر بشرط النذر بان يكون المندور الصوم فى السفر خاصة، أو الصوم فى الحضر و السفر، و فى صحة الإحرام قبل الميقات بشرط النذر و قال: فلا- يرد ان لازم ذلك (أى كفاية الرجحان بشرط النذر) صحة نذر كل مكروه أو محرم، و قال بعض أساتيدنا بكفاية الرجحان الذاتى الذى فى مثل الصلاة و الصوم مع قطع النظر عن تعلق الأمر بهما و صحة الإتيان بهما بداعى ذاك الرجحان و لو سقط عنهما الأمر، و أورد عليه فى المستمسك بان هذا غير معقول، لان ذات التطوع ان كانت راجحة امتنع النهى عن التطوع بها، لان التطوع بالراجع من المستقلات العقلية كالتطوع بالواجب، و ان كانت مرجوحة امتنع نذرها لاعتبار الرجحان فى متعلق النذر، أقول يمكن ان يقال: برجحانها فى ذاتها مع صحة النهى عنها صحة ناشئة عن مزاحمتها مع الواجب الأهم، لا لأجل مرجوحية فيه،

فما فيه من الرجحان مصحح لنذره و انعقاده، و ما فيه من تفويت الواجب الأهم صار منشأ للنهي عنه، و لولا النهي عنه لكان اللازم صحة إتيانه بترك الواجب و لو مع العصيان فى تركه فيما كان مضيقا و ذلك بداعى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢٣

ما فيه من الرجحان، أو بداعى الأمر الترتيبى بناء على صحته، الا ان النهي عنه صار موجبا لبطلانه عند إتيانه بترك الواجب و لو مع عدم العصيان فى تركه فيما كان موسعا، لأن النهي فى العبادة يوجب فسادها، و لا فرق فى بطلان العبادة المنهى عنها بين ان يكون النهي عنها ناشيا عن مرجوحية متعلقة، أو عن إيجاب الإتيان به لترك ما هو الأهم، و لكن يرد عليه (قده) بان الرجحان الذاتى فى الصوم و الصلاة لا بكفى فى صحة إتيانها عبادة، بل فى التعبد بهما يلزم الإتيان بهما اما بداعى التقرب، أو بداعى امتثال الأمر بهما مع ان النذر يتعلق بالصوم المندوب بوصف الندب، لا- به من حيث انه صوم و لو لم يكن مندوبا، كما ان الإجارة تتعلق به ككك اى يصير الأجير مشغول الذمة بإتيانه بعنوان كونه صوما مندوبا عمن قصد إتيانه عنه فهو صوم مندوب عن المستأجر و ان كان واجبا على المؤجر بالإجارة، فالحق ان يقال: ان النذر يتعلق بالصوم بوصف كونه مندوبا، و ان نذر الصوم المنهى عنه باطل الا ان يقوم دليل على صحته، مثل ما قام على صحة إحرام قبل الميقات بالنذر لكن ليس فى المقام دليل على صحة الصوم المندوب بالنذر قبل إتيان الصوم الواجب، و لازم ذلك عدم صحة إتيان المندوب قبل الإتيان بالصوم الواجب، سواء نذر التطوع على الإطلاق، أو فى أيام معينة يمكن إتيان الواجب قبلها، اما على الأول فلان طبيعة الصوم التى تعلق بها النذر تكون جامعا بين ما يؤتى به بعد إتيان الصوم الواجب و ما يؤتى به قبله، لكن ما يؤتى به قبله يكون منهيا عنه و لا- ينعقد النذر به، فمقتضى ذلك تضيق دائرة الطبيعة المندورة عنها من حيث هى طبيعة، و تختص بما ينطبق على ما يؤتى به بعد إتيان الواجب و لا يصير الطبيعة من حيث هى طبيعة واجبة بالنذر حتى تخرج بسببه عن موضوع التطوع بالصوم، و على الثانى فكذلك إذ الصوم فى وقت معين يمكن إتيان الصوم الواجب قبله أيضا مما يمكن ان يؤتى به بعد إتيان الواجب قبله، و ان يؤتى به قبله، لكن المأتى به قبله منهى عنه فلا- يكون صحيحا، و المفروض عدم صحته بالنذر، فقها ينطبق المندوب على ما يؤتى به بعد إتيان الواجب قبله، و منه يظهر بطلان النذر رأسا فيما إذا نذر صوم يوم معين لا يمكن إتيان الواجب قبله، و يختص المندوب بالصوم المحرم فلا ينعقد لعدم قيام دليل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢٤

على انعقاد.

#### [مسألة ٤- الظاهر جواز التطوع بالصوم]

مسألة ٤- الظاهر جواز التطوع بالصوم إذا كان ما عليه من الصوم الواجب استيجاريا و ان كان الأحوط تقديم الواجب فى جواز التطوع بالصوم ممن كان الصوم الواجب عليه استيجاريا و عدمه وجهان، من إطلاق الأدلة الدالة على المنع، و من ان المنساق منها هو الواجب عليه لنفسه، و الواجب عليه بالاستيجار ليس واجبا على نفسه بل هو واجب على المنوب عنه، و النائب يؤدى ما هو فرض على غيره، و الأقوى هو الأول لمنع الانسباق، مع ان الواجب بالاستيجار لا يختص بما يؤدى واجبا بالنيابة عن الغير، بل يصح الاستيجار و لو لم يكن الأداء بعنوان النيابة كاستيجار شخص لعمل مشروط بالصوم فى وقت غير معين، فإنه يصح استيجاره و يجب على الأجير إتيانه، مع انه لا- يكون فرضا على غيره و انما فرض على الأجير، لكن بالاستيجار و إذا أراد ان يتطوع بالصوم يكون صومه تطوعا ممن عليه الفريضة نفسه الا انها فرض بالاستيجار.

فصل فى شرائط وجوب الصوم وهى أمور

### [الأول والثانى البلوغ والعقل]

الأول والثانى البلوغ والعقل، فلا يجب على الصبى والمجنون الا ان يكملا قبل طلوع الفجر، دون ما إذا كملا بعده فإنه لا يجب عليهما و ان لم يأتيا بالمفطر، بل و ان نوى الصبى الصوم ندبا لكن الأحوط مع عدم إتيان المفطر الإتمام والقضاء إذا كان الصوم واجبا معيننا، و لا فرق فى الجنون بين الإطباقي والأدوارى إذا كان يحصل فى النهار و لو فى جزء منه، اما لو كان دور جنونه فى الليل بحيث يفيق قبل الفجر فيجب عليه.

فى هذا المتن أمور. (الأول) يعتبر و يشترط فى وجوب الصوم كسائر العبادات البلوغ والعقل، فلا يجب على الصبى والمجنون إجماعا محصلا و منقولا، و يدل عليه نصوص كثيرة كحديث المعروف فى رفع القلم عن الثلاثة، و فى الوسائل عن الخصال عن ابن ظبيان قال: اتى عمر بامرئ مجنون قد زنت فأمر برجمها فقال على عليه السلام: اما علمت ان القلم يرفع عن ثلاثة عن الصبى حتى يحتلم، و عن المجنون حتى يفيق، و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢٥

عن النائم حتى يستيقظ، و نحوه غيره.

(الثانى) لا إشكال فى وجوب الصوم على الصبى أو المجنون إذا كملا قبل طلوع الفجر بحيث يطعم عليهما الفجر و هما كاملان، كما لا إشكال فى عدم وجوبه عليهما إذا كملا بعد الفجر بعد تناولهما المفطر و لو قبل الزوال، أو بعد الزوال و لو قبل تناول المفطر، انما الكلام فيما إذا كملا- بعد الفجر قبل الزوال و قبل تناولهما شيئا من المفطرات، ففى عدم وجوب الصوم عليهما باستيناف النية من حين الكمال مطلقا، أو وجوبه كذلك، أو التفصيل بين سبق النية ليلا كما فى الصبى إذا أصبح مع نية الصوم ثم كمل قبل الزوال، و من لم ينو الصوم ليلا- بوجوب إتمام الأول، و عدم الوجوب فى الأخير أقوال، و المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعا كما فى الجواهر هو الأول، بل عن الحلّى الإجماع عليه، و استدلل له بان المستفاد من دليل اعتبار البلوغ و العقل فى وجوب الصوم هو اعتبار تحققهما فى جميع اوقات النهار بحيث لا يخلو آن منه عنهما، كما فى اعتبار الخلو عن حدث الحيض و النفاس و مع خلو أول النهار من أحدهما لا يكون واجبا، و إذا لم يكن من أول النهار الى زمان حصول الكمال واجبا لا يصح ان يصير من زمان حصوله الى آخر النهار واجبا، لعدم صحة تبعض صوم يوم واحد فى الوجوب و عدمه، مضافا الى ان العقل شرط للصحة أيضا كما هو شرط للوجوب، و القطعة من الصوم الخالية عن عقل صائمه محكومة بالفساد، فلا يصح اتصاف قطعة الحاصل فيها العقل و البلوغ بالصحة، لأن الصوم الواحد لا يتبعض فى الصحة و الفساد، و المحكى عن الوسيلة هو وجوب إكماله عليهما بعد حصول كمالهما و لو مع عدم سبق النية، و قواه فى المعتبر، و مال إليه فى المدارك، و استدلل له فى المحكى عن المعتبر بان الصوم ممكن فى حقهما، و وقت النية باق، ثم أورد عليه بان الصبى لم يكن مخاطبا، و أجاب بأنه الآن يصير مخاطبا، و لو قيل بأنه لا يجب صوم بعض اليوم، قلنا إذا تمكن من نيته تسرى حكمها إلى أول النهار فلا يكون تبعضا فى الصوم، و لا- يخفى ما فيه لان الكلام فى إمكان الصوم عليهما، فإنه بعد اعتبار البلوغ و العقل فى وجوب الصوم عليهما بل اعتبار

العقل في صحته من أول النهار إلى آخره كما هو الفرض لا يكون الصوم ممكنا عليهما، و ليس لبقاء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢٦

وقت النية دليل لإقياس المقام بالمسافر الذي يرد في محل ينقطع به سفره قبل الزوال حين لم يتناول مفطرا قبله، و الناسى نية الصوم ليلته إذا التفت الى نسيانه قبل الزوال و هو باطل، لقيام الدليل على السريان فيهما دون المقام، و مخاطبة الصبي حين البلوغ مشروط: بصحة مخاطبته في تمام آتات النهار فلم يقيم دليل على التمكن من اسراء حكم النية إلى أول النهار، و المحكى عن الشيخ في مبسوطه و خلافه هو التفصيل بين سبق النية منهما و عدمه، بوجوب تجديدها في الأول، و إكمال الصوم، و يصح منهما و لا قضاء عليهما و عدمه في الأخير، لأن النية تصحح الصوم، اما في الصبي فبناء على شرعية عباداته واضح، و اما في المجنون فلعدم قدح تخلل الخروج عن أهلية التكليف في بعض النهار في حكم النية كما في النائم، و إذا صح وجب، و لا يخفى ما فيه لان تصحح الصوم بالنية أول الكلام، كيف و يعتبر في صحته البلوغ و العقل تمام آتات النهار، و ليس إذا تحققت نيته لكان صحيحا و لو مع فقد ما عدا نيته مما يعتبر في صحته، اما في الصبي فبناء على شرعية عباداته فلا يمكن القول بصحة عباداته من الصلاة أو الصوم و نحوهما الا بعد إحراز كون المرفوع عنه في حال الصبي هو الإلزام، مع اشتراكه مع البالغين في ملاك الإلزام، و هذا و ان كان قريبا، و قد استظهرناه عن التعبير بالرفع كما تقدم، لكن بناء على كون صحة عباداته لأجل تحقق ملاك الاستحباب فيها الموجب لتعلق الأمر النديبي بها فلا يتم صحته بعد البلوغ، لاستلزامه تبعض الصوم في الندب و الوجوب و كونه قبل بلوغ الصبي مندوبا، و بعده واجبا، و هذا و ان كان ممكنا لكنه بعيد في الغاية، مع انه على تقدير القول به لا يكون مصححا للصوم أيضا لأن وجوب الواجب منه منوط بتحقق شرط وجوبه و هو البلوغ في تمام النهار، و مع عدمه في أول النهار ينتفى الوجوب عن آخره الذي تحقق فيه البلوغ، و اما في المجنون فالأمر أوضح لأنه مع اعتبار خلو الصائم عن الجنون طول النهار يقدح تخلل الخروج عن أهلية التكليف في بعض النهار، و قياس المجنون بالنائم مع الفارق لما عرفت في مسألة صحة صوم النائم و لو استوعب النهار إذ استتبعته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢٧

النية من ان النوم لا يخرج المكلف عن أهلية التكليف بل يكون حاله حال الجهل و الغفلة اللذين يرتفعان بالتكليف و يصير عالما و متذكرا، و هذا بخلاف الجنون و الإغماء و السكر، و اما قوله: و إذا صح وجب ففيه من منع الملازمة بينهما، إذ يمكن ان يكون صحيحا لتحقق شرط صحته، و لا يكون واجبا لانتفاء شرط وجوبه كما في عبادات الصبي بناء على شرعيته عن ملاك استحبابي فيها، فالملازمة بين الصحة و الوجوب هي أول الكلام.

و المحكى عن الاقتصاد هو عدم وجوب الإتمام أيضا و لو مع سبق النية، لكن مع وجوب القضاء عليه لصدق الفوت عليه، و لا يخفى ما فيه أيضا من عدم صدق الفوت مع عدم وجوبه عليه في وقته، و ان وجوب القضاء لا يدور مدار صدق الفوت، بل هو ينوط بقيام الدليل عليه، و حيث لا يدل على وجوبه دليل فالقول به قول بلا دليل، و مع الشك فالمرجع فيه هو البراءة. فقد تبين ان الأقوال أربعة في المقام، و هي القول بعدم وجوب الإتمام في الوقت مطلقا، و لا القضاء في خارجه و هو ما ذهب اليه المشهور.

و القول بعدم وجوب الإتمام أيضا مع وجوب القضاء و هو المحكى عن الاقتصاد.

و القول بوجوب الإتمام مطلقا و لو مع عدم سبق النية، و هو المحكى عن المبسوط و الخلاف.

و القول بالتفصيل بين سبق النية و عدمه، و هو المحكى عن الوسيلة و قواه في المعتبر، و ان الأجود منها هو الأول، لكن الأحوط هو الإتمام مع الإتيان بالقضاء، لكي يوافق مع جميع الأقوال كلها.

(الأمر الثالث) لا فرق في الجنون الذي يرتفع معه التكليف بالصوم بين الإطباقي والأدواري إذا كان دوره في النهار و لو في جزء منه، لإطلاق ما يدل على ارتفاعه معه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢٨

(الأمر الرابع) ما ذكر في الحكم في الجنون انما هو فيمن لا يعقل العبادة من المجانين، و اما من يعقلها و جنونه في غيرها فالأقوى وجوب الصوم عليه، و صحته منه، و لعل إطلاق كلام الأصحاب منزل على من عداه، و هذا الأمر لا يكون مذكورا في المتن

### [الثالث عدم الإغماء]

الثالث عدم الإغماء فلا يجب معه الصوم و لو حصل في جزء النهار، نعم لو كان نوى الصوم قبل الإغماء فالأحوط إتمامه. الكلام في صوم المغمى عليه مع سبق النية منه قبل الفجر، تارة يقع في صحته و وجوب إتمامه لو زال الإغماء في أثناء النهار، و قد تقدم في شرائط صحة الصوم ان الأقوى عدم صحته بطوره في جزء من النهار و لو مع سبق النية منه قبل الإغماء، و اخرى في وجوب القضاء عليه و سيأتي في فصل أحكام القضاء.

### [الرابع عدم المرض الذي يتضرر معه الصائم]

الرابع عدم المرض الذي يتضرر معه الصائم، و لو برء بعد الزوال و لم يفطر لم يجب عليه النية و الإتمام، و اما لو برء قبله و لم يتناول مفطرا فالأحوط أن ينوى و يصوم و ان كان الأقوى عدم وجوبه.

و قد تقدم في شرائط صحة الصوم اشتراط صحته و وجوبه بعدم المرض الذي يتضرر معه الصائم بالأدلة الأربعة، و الذي هو في هذا المقام انه لو برء منه بعد الزوال و لم يفطر، أو قبل الزوال بعد ان أفطر لا يجب عليه الإمساك في بقية يومه، اما فيما إذا برء بعد الزوال قبل ان يفطر فلفوات وقت النية في الصوم الواجب، و هي معتبرة في صحة الصوم، و اما فيما إذا برء قبل الزوال بعد ان أفطر فلفساد الصوم بالتناول، و يستحب الإمساك في هاتين الصورتين لما فيه من التشبه بالصائمين، و لقول زين العابدين عليه السلام في خبر الزهري: من أفطر لعله من أول النهار ثم قوى بقية يومه أمر بالإمساك عن الطعام بقية يومه و ليس بفرض، و سيأتي البحث عن استحباب ذلك في المسألة الثالثة من فصل أقسام الصوم، و لو برء قبل الزوال و لم يتناول مفطرا ففي وجوب تجديد النية، و وجوب الصوم عليه و عدمه وجهان، و المشهور على الأول، و نسبه في ظاهر المدارك إلى علمائنا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢٩

اجمع، و ادعى نفى الخلاف فيه عن المفاتيح، و عن الذخيرة نقل الإجماع عليه عن بعض، و استدل له المحقق في المعتمد و العلامة في التذكرة و المنتهى بأنه قبل الزوال يتمكن من أداء الواجب على وجه تؤثر النية في ابتدائه فيجب، و استدل له في المدارك بفحوى ما دل على ثبوت ذلك في المسافر فان المريض أعذر منه، و المحكى عن إطلاق كلام ابن زهرة و ابن حمزة هو عدم الوجوب، و مال إليه في الجواهر لو لم يكن الإجماع على خلافه، و فصل القول في ذلك هو انه بعد ورود الدليل على وجوب الصوم على الجاهل و الناسي و المسافر إذا علم أو تذكر أو قدم من السفر قبل الزوال و تناول المفطر يقع البحث في ان الأصل يقتضى بقاء وقت النية لاولى الأعذار إذا زال عذرهم قبل الزوال و لم يتناولوا المفطر، أو ان الأصل يقتضى عدم بقاءه لاعتبار كون كل جزء من اجزاء الصوم مع النية حقيقة أو حكما، و اما اسراء النية المتأخرة الى ما تقدم من الإمساك بلا نية فمما يبابه العقل و الاعتبار، إلا إذا قام الدليل عليه كما في المسافر و الجاهل بشهر رمضان و الناسي، و ما لم يرد عليه الدليل فمقتضى

الأصل عدم بقائه، ولا يخفى ان الأقرب الى النظر هو الأخير، ولا أقل من الشك و عليه فلا محيص الا الاحتياط بأن ينوى الصوم، و ان كان الأقوى عدم وجوبه بالنظر الى أقربيه كون اقتضاء الأصل عدم بقاء وقت النية فيما لم يرد على بقاءه دليل بالخصوص و الله العالم.

### [الخامس الخلو من الحيض و النفاس]

الخامس الخلو من الحيض و النفاس فلا يجب معهما و ان كان حصولهما فى جزء من النهار: و قد تقدم فى شرائط صحة الصوم الأخبار الدالة على اعتبار الخلو من الحيض فى وجوب الصوم، مع ما دل على اشتراك النفاس مع الحيض فى الأحكام، مضافا الى الإجماع على اعتبار الخلو منه فى وجوب الصوم أيضا.

### [السادس الحضر]

#### إشارة

السادس الحضر فلا يجب على المسافر الذى يجب عليه قصر الصلاة، بخلاف من كان وظيفته التمام كالمقيم عشرا و المتردد ثلاثين يوما و المكارى و نحوه و العاصى بسفره فإنه يجب عليه التمام، إذ المدار فى تقصير الصوم على تقصير الصلاة، فكل سفر يوجب قصر الصلاة يوجب قصر الصوم و بالعكس. مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٠ و قد تقدم هذا الأمر فى شرائط الصحة مفصلا.

### [مسألة ١- إذا كان حاضرا فخرج الى السفر]

مسألة ١- إذا كان حاضرا فخرج الى السفر، فان كان قبل الزوال وجب عليه الإفطار، و ان كان بعده وجب عليه البقاء على صومه، و إذا كان مسافرا و حضر بلده، أو بلدا يعزم على الإقامة فيه عشرة أيام فإن كان قبل الزوال و لم يتناول المفطر وجب عليه الصوم، و ان كان بعده أو تناول فلا، و ان استحب له الإمساك ببقية النهار، و الظاهر ان المناط كون الشروع فى السفر قبل الزوال أو بعده لا الخروج عن حد الترخص، و كذا فى الرجوع المناط دخول البلد لكن لا يترك الاحتياط بالجمع إذا كان الشروع قبل الزوال و الخروج عن حد الترخص بعده، و كذا فى العود إذا كان الوصول الى حد الترخص قبل الزوال و الدخول فى المنزل بعده.

فى هذه المسألة أمور: (الأول) اختلفت الأقوال فى الحاضر الخارج الى السفر فالمحكى عن المفيد (قده) ان المسافر ان خرج من منزله قبل الزوال وجب عليه الإفطار و القصر فى الصلاة، و ان خرج بعد الزوال وجب عليه التمام فى الصيام و القصر فى الصلاة، سواء بيت نية السفر فى الليل أم لا، و هو اختيار ابن الجنيد و ابى الصلاح، الا- ان أبا الصلاح مع الخروج بعد الزوال أوجب الإمساك فى بقية يومه مع قضاء ذاك الصوم أيضا، و ما اختاره المفيد هو مختار المحققين من المتأخرين و عليه صاحب الجواهر (قده) أيضا و قد اختاره المصنف (قده) فى المتن، و قد انتسب الى المشهور بل قيل كاد ان يكون إجماعا، و يستدل له بجملة من النصوص المشتملة على الصحاح و غيرها، ففى صحيح الحلبي المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام



انه سئل عن الرجل يخرج من بيته و هو يريد السفر و هو صائم قال فقال عليه السّلام: ان خرج من قبل ان ينتصف النهار فليفطر و ليقض ذلك اليوم، و ان خرج بعد الزوال فليتم يومه.

و صحيح محمد بن مسلم المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السّلام قال: إذا سافر الرجل فى شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم و يعتد به من شهر رمضان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣١

و خبر عبيد بن زرارَةَ المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يسافر فى شهر رمضان يصوم أو يفطر؟ قال: ان خرج قبل الزوال فليفطر، و ان خرج بعد الزوال فليصم، فقال: يعرف ذلك بقول على عليه السّلام أصوم و أفطر حتى إذا زالت الشمس عزم على يعنى الصيام.

و خبره الآخر المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال: إذا خرج الرجل فى شهر رمضان بعد الزوال أتم الصيام، فإذا خرج قبل الزوال أفطر، و هذه الاخبار مطلقة تشمل ما إذا كان مع نية السفر بالليل و عدمه فى كلا حكميها اعنى الإفطار فيما إذا كان الخروج قبل الزوال، و الإتمام إذا كان بعد الزوال، و المحكى عن الشيخ و ابن حمزة و ابن البراج و العلامة فى بعض كتبه و المحقق فى الشرائع و المعتمد و النافع اعتبار تبييت النية من الليل، فمعه يفطر و لو خرج بعد الزوال، و مع عدمه يجب الإمساك و لو خرج قبله، و استدل له فى المعتمد بإطلاق قوله تعالى ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ. و قال: و لا يلزم ذلك علينا لان مع نيته من الليل يكون صوما مشروطا فى نيته، و لأنه إذا عزم من الليل لم ينو الصوم فلا يكون صوما تاما، و لو قيل يلزم على ذلك لو لم يخرج ان يقضيه التزما ذلك فإنه صام من غير نية الا ان يكون جدد نيته قبل الزوال، ثم أيد ذلك بما ورد من الروايات، كرواية رفاعَةَ بن موسى (المروى فى التهذيب) عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يعرض له السفر فى شهر رمضان حين يصبح قال: يتم صومه (يومه) ذلك.

و رواية على بن يقطين عن الكاظم عليه السّلام (المروى فى التهذيب) فى الرجل يسافر فى شهر رمضان أفطر فى منزله؟ قال عليه السّلام: إذا أحدث نفسه فى الليل بالسفر أفطر إذا خرج من منزله، و ان لم يحدث نفسه من الليلة ثم بدا له فى السفر من يومه أتم صومه.

و رواية أبى بصير المروى فى التهذيب أيضا قال: إذا خرجت بعد طلوع الفجر و لم تنو السفر من الليل فأتم الصوم و اعتد به من شهر رمضان، ثم أجاب عن رواية الحلبي بأنها مطلقة فيحمل على من نوى الصوم من الليل، و الإطلاق لا ينافى الصريح انتهى ما فى المعتمد، و يدل على هذا القول أخبار آخر كمرسل إبراهيم بن هاشم عن الرضا عليه السّلام و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٢

فيه: لو انه خرج من منزله يريد النهر و ان ذاهبا و جاثيا لكان عليه ان ينوى من الليل سفرا و الإفطار، فإن هو أصبح و لم ينو السفر فبدا له من بعد ان أصبح فى السفر قصر و لم يفطر يومه ذلك، و المرسل الآخر عن ابى بصير: إذا خرجت بعد طلوع الفجر و لم تنو السفر من الليل فأتم الصوم و اعتد به من شهر رمضان.

و مرسل سماعة عن ابى بصير قال سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: إذا أردت السفر فى شهر رمضان فنويت الخروج من الليل فان خرجت قبل الفجر أو بعده فأنت مفطر و عليك قضاء ذلك اليوم، و خبر سليمان بن جعفر الجعفرى قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن الرجل ينوى السفر فى شهر رمضان فيخرج من اهله بعد ما يصبح فقال: إذا أصبح فى أهله فقد وجب عليه صيام ذلك اليوم الا ان يدلج دلجة [١] و ظاهر المحكى عن المبسوط اعتبار تبييت النية و الخروج قبل الزوال فى الإفطار، و ان انتفى أحدهما لزمه الصوم و لا قضاء عليه، و قال الشيخ الأكبر فى رسالة الصوم: و لم نقف له على مستند، ثم

حكى عن بعض مشايخه ان فيه جمعا بين الاخبار الدالة على اشتراط الإفطار بالخروج قبل الزوال، و بين الدالة على اشتراطه بالعزم على السفر، بتخصيص ما دل على الإفطار قبل الزوال بما إذا عزم على السفر من الليل، لان التعارض بينهما بالعموم من وجه، فيقيد عموم كل منهما بخصوص الآخر، فإن الظاهر يحمل على النص، و مثل هذا الجمع لا يحتاج الى الشاهد، ثم قال: و على هذا استدلال للشيخ و تبعه بعض مشايخنا، ثم شرع (قده) فى تزييف هذا الجمع، و انه مستلزم للجمع بين النقيضين بما سنيين ما افاده (قده) هذا و عن على بن بابويه عدم اشتراط الإفطار بشىء من الأمرين لا الخروج قبل الزوال، و لا تبييت النية بالليل، بل لو خرج قبل الغروب يجب عليه الإفطار و يبطل

[١] الدلجة السير بالليل يقال أدلج بالتخفيف إذا سار من أول الليل و بالتشديد إذا سار من آخره و الاسم الدلجة بالضم و الفح (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٣

صومه و يجب عليه قضاءه و لو لم يبيت الصيام من الليل.

و استدلال له بخبر عبد الأعلى مولى آل سام المروى فى التهذيب فى الرجل يريد السفر فى شهر رمضان قال: يفطر و ان خرج قبل ان تغيب الشمس بقليل، هذه خلاصة الأقوال الظاهرة فى المسألة و هى القول باشتراط الخروج قبل الزوال فى الإفطار و لو مع التبييت، و القول باشتراط التبييت و لو خرج بعد الزوال، و القول بكفاية أحد الأمرين فى الإفطار و وجوب الإتمام عند انتفائهما معا كما إذا خرج بعد الزوال من دون تبييت، و القول بعدم اعتبار شىء منهما بل يجب الإفطار و لو خرج بعد الزوال من دون التبييت، و الأجود منها هو القول الأول الذى نسب إلى الشهرة، أما عندنا فبملاك تحقق الحجية فى الاخبار الدالة عليه، و انتفائها فى الاخبار الدالة على ما عداه من استناد المشهور الى هذه الاخبار و الاعراض عما سواها، و لا سيما الشهرة القدمائية التى عليها التعويل فى الاستناد و الاعراض فلا ينتهى الأمر إلى إعمال قواعد التعارض بسقوط العامين من وجه فى مورد التعارض، مع عدم الترجيح لأحدهما و الأخذ بالمرجح فيما له الترجيح.

و اما مع الإغماض عما ذكرناه و البناء على تعارض هذه الاخبار فيقال: ان كل واحدة من الطائفتين أعنى ما تدل على اعتبار الخروج قبل الزوال فى الإفطار، و ما تدل على اعتبار التبييت فيه متعرضة لشرطيتين، فالطائفة الأولى تحتوى على شرطية إذا خرجت الى السفر قبل الزوال فأفطر، و شرطية إذا خرجت بعد الزوال فتمم الصوم، و الطائفة الثانية تشتمل على شرطية إذا خرجت مع التبييت فأفطر، و شرطية إذا خرجت بلا تبييت فتمم، و المعارضة انما تقع بين الشرطية الاولى اعنى إذا خرجت قبل الزوال فأفطر، و بين الشرطية الثانية من الطائفة الثانية أعنى إذا خرجت بلا تبييت فتمم، فيما إذا خرج قبل الزوال بلا تبييت، حيث ان مقتضى الشرطية الاولى من الطائفة الاولى هو الإفطار، و مقتضى الشرطية الثانية من الطائفة الثانية هو الإتمام، و بين الشرطية الثانية من الطائفة الاولى اعنى إذا خرجت بعد الزوال فتمم، و الشرطية الاولى من الطائفة الثانية أعنى إذا خرجت مع التبييت فأفطر، فيما إذا خرج مع التبييت بعد الزوال، حيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٤

ان مقتضى الشرطية الثانية من الطائفة الاولى هو الإتمام، و مقتضى الشرطية الاولى من الطائفة الثانية هو الإفطار، و اما بين الشرطية الاولى من الطائفتين، و الثانية منهما فلا تعارض أصلا، و ح فطريق الجمع بين الطائفتين فى مورد التعارض اما بتقييد إطلاق كل من الشرطيتين بالأخرى، و هذا ما ذكره بعض مشايخ الشيخ الأكبر قدس سرهما فى تقرير الاستدلال لما ذهب اليه الشيخ فى المبسوط من اعتبار الخروج قبل الزوال و التبييت معا فى الإفطار، لكنه يؤدى الى الجمع بين النقيضين، لان مقتضى تقييد قولنا:

إذا خرجت قبل الزوال فأفطر بقولنا: إذا خرجت من دون التبييت فتمم هو اعتبار التبييت فى الإفطار و عدم جواز الإفطار من دون التبييت، و مقتضى تقييد الشرطية الأولى من الطائفة الثانية أعنى قولنا: إذا خرجت من دون التبييت، فتمم، بالشرطية الأولى من الطائفة الأولى اعنى قولنا: إذا خرجت قبل الزوال فأفطر، هو عدم اعتبار التبييت فى الإفطار قبل الزوال، فيلزم اعتباره و عدم اعتباره معا و هذا هو التناقض، و اما بتقييد إطلاق الشرطية الأولى من الطائفة الأولى بالثانية من الطائفة الثانية، و إبقاء الشرطية الأولى من الطائفة الثانية على حالها، و مقتضاه هو البناء على اعتبار التبييت مطلقا، سواء خرج قبل الزوال أو بعده، فيجب الإفطار معه و لو خرج بعد الزوال، و الإتمام مع عدمه و لو خرج قبل الزوال، و اما بتقييد إطلاق الشرطية الأولى من الطائفة الثانية أعنى قولنا: إذا خرجت مع التبييت فأفطر، بالشرطية الثانية من الطائفة الأولى اعنى قولنا: إذا خرجت بعد الزوال فتمم، و بقاء الشرطية الأولى من الطائفة الأولى على حالها من الإطلاق، و مقتضاه هو ما ذهب اليه المشهور من كون المدار فى الإفطار على الخروج قبل الزوال و وجوب إتمام الصوم مع الخروج بعد الزوال و لو مع تبييت النية ليلا، و لو كان لأحد التقييدين مرجح يجب تقديمه، و مع عدم المرجح فى البين يسقط المتعارضان فى مورد التعارض، و هو فى مورد الخروج قبل الزوال بلا تبييت النية، و بعد الزوال مع التبييت لو لم يكن لأحدهما ترجيح، لكن الترجيح للطائفة الأولى الدالة على اعتبار الخروج قبل الزوال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٥

فى الإفطار لكونها أكثر، و وجود الصحيح فيها، و اشتها مضمونها بين الأصحاب و لا سيما القدماء، و ضعف سند الطائفة الثانية و كونها معرضا عنها، و ضعف دلالتها و موافقتها مع العامة كالا و زاعى و ابى ثور و الزهرى و النخعى و مكحول على ما حكى فى منتهى العلامة، فالمتحصل من هذا المبحث بطوله هو ان المدار فى الإفطار هو الخروج قبل الزوال و لو لم يبيت الليل، و مع الخروج بعد الزوال يجب الإتمام و لو مع عدم التبييت، و بما ذكرناه ظهر بطلان القول بوجود الإفطار مطلقا، و لو مع الخروج بعد الزوال من دون التبييت، و ذلك لعدم اعتبار خبر عبد الأعلى لكونه غير منسوب الى الامام عليه السلام أولا، و انه مطلق يمكن تقييده بما يدل على اعتبار التبييت ثانيا، و انه معرض عنه ساقط عن الحجية بالاعراض ثالثا، و الحمد لله على انعامه.

(الأمر الثانى) لا إشكال فى انه إذا حضر المسافر بلده أو بلدا عزم على الإقامة فيه عشرة و كان بعد الزوال و لو لم يتناول مفطرا، أو قبل الزوال و قد تناوله قبل حضوره لا- يجب عليه صوم ذلك اليوم، و يجب عليه القضاء، للإجماع المدعى على ذلك، و النصوص الآتية الدالة عليه خلافا لظاهر إطلاق ما فى النهاية من إطلاق وجوب الصوم عليه، و سقوط القضاء عنه إذا قدم اهله و لم يكن قد فعل ما ينقض الصوم لو لم يحمل على قدومه قبل الزوال، كما انه لا إشكال فى جواز تناوله المفطر قبل قدومه و لو مع علمه بأنه سيدخل قبل الزوال، و لو قدم قبل الزوال و لم يتناول شيئا من المفطر و جب عليه الصيام، و يكتفى بإتمامه، و لا يجب عليه القضاء، و يدل على الجميع مضافا الى الإجماع عليه نصوص كثيرة.

ففى صحيح يونس المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن الكاظم عليه السلام:

فى المسافر يدخل اهله و هو جنب قبل الزوال و لم يكن أكل فعليه ان يتم صومه و لا- قضاء عليه يعنى إذا كانت جنابته من احتلام، قال المجلسى (قده) فى شرح الكافى قوله: يعنى إلخ لعله من كلام يونس و حملها على جنابة لم تخل بصحة الصوم، و خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى أيضا عن الصادق عليه السلام قال: فإذا دخل أرضا قبل طلوع الفجر و هو يريد الإقامة بها فعليه صوم ذلك اليوم، و ان دخل بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٦

طلوع الفجر فلا صيام عليه و ان شاء صام، و حمل قوله عليه السلام: فلا صيام عليه على ما إذا أفطر قبل قدومه و قوله: و ان شاء صام على التخيير بين ترك تناول قبل القدوم لكى يقدم قبل الزوال غير متناول للمفطر، و بين تناوله قبله لكى لا يجب عليه

الصوم بعد القدوم.

وخبر رفاعه بن موسى المروى فى الكافى أيضا عن الصادق عليه السلام عن الرجل يقبل فى شهر رمضان من سفر حتى يرى انه سيدخل أهله ضحوة أو ارتفاع النهار قال:

إذا طلع الفجر و هو خارج و لم يدخل فهو بالخيار ان شاء صام و ان شاء أفطر.

وخبر محمد المروى فى الكافى قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل قدم من سفر فى شهر رمضان و لم يطعم شيئا قبل الزوال قال عليه السلام: يصوم.

وخبر ابى بصير المروى فى التهذيب قال سألته عن الرجل يقدم من سفر فى شهر رمضان فقال: ان قدم قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم و يعتد به.

ومضمّر سماعه عن الرجل كيف يصنع إذا أراد السفر الى ان قال: بعد زوال الشمس أفطر و لا يأكل ظاهرا، و ان قدم من سفره قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ان شاء، و هذا الخبر الأخير يدل على استحباب ترك الأكل فيما إذا دخل من سفره بعد الزوال فى بقية يومه، بعد حمل النهى فى قوله: و لا يأكل ظاهرا عليه، و يدل على ذلك أيضا مضمّر آخر لسماعه المروى فى الكافى قال سألته عن مسافر دخل اهله قبل زوال الشمس و قد أكل قال: لا ينبغى له ان يأكل يومه ذلك شيئا، و لا يواقع فى شهر رمضان ان كان له أهل، و دلالة على الاستحباب واضحة بعد التعبير بقوله: لا ينبغى.

و أصرح من ذلك ما فى خبر الزهرى المروى فى الكافى عن زين العابدين عليه السلام و فيه: و اما صوم التأديب فأن يؤخذ الصبى إذا راهق بالصوم الى ان قال عليه السلام: و كذلك المسافر إذا أكل أول النهار ثم قدم أهله أمر بالإساک بقية يومه و ليس بفرض، و بهذه الاخبار يندفع ما يحكى عن المفيد و المرتضى و الخلاف من إيجاب الإساک عليه تعبدا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٧

لو لم يحمل على الاستحباب المؤكد، كما ان بالأخبار المتقدمة يندفع ما عن الغنية من إطلاق استحباب الإساک للمسافر إذا قدم اهله لو لم يحمل على ما بعد الزوال، أو على صورة تناول المفطر و لو كان قبل الزوال، و كيف كان فالحكم واضح لا اشكال فيه أصلا.

(الأمر الثالث) اعلم ان المسافر الذى يكون موضوعا للأحكام السفرى هو الذى يتلبس بالسفر و يشتغل به، و قد تحقق فى كتاب الصلاة باعتبار كونه ملتبسا بالضرب فى المسافة، و ان مبدء المسافة هو آخر بلده، فبالخروج عن آخر بلده يصدق عليه المسافر لا الخروج من منزله قبل الخروج من بلده، و لا الخروج عن حد الترخّص إذا تغاير آخر البلد مع آخر منزله، و مع حد الترخّص، فحد الترخّص مبدء لحكم السفر لا انه مبدء لموضوعه، و ليس يجب توافق مبدء السفر مع مبدء حكمه كما انه بالخروج عن المنزل لا يصدق عليه المسافر ما دام كونه فى بلده و لم يخرج منه، نعم قد يتوافق آخر البلد مع آخر المنزل كمنزل أهل البادية من الكوخ و الخيم، حيث ان خيمته بلده لو لم يكن محل الخيم بلده، إذا تبين ذلك فنقول: هل المناط بالخروج الى السفر و الرجوع عنه قبل الزوال أو بعده هو الشروع فى السفر الذى يحصل بالخروج عن البلد لا عن المنزل و لا عن حد الترخّص و بالقدوم الى البلد لا الدخول فى المنزل و لا فى حد الترخّص، أو المناط على الخروج من حد الترخّص و العود اليه، و ذلك بعد القطع بعدم كون المناط على الخروج من المنزل و العود إليه إذا تفاوت آخر المنزل مع آخر البلد، و ذلك للقطع بعدم تحقق السفر موضوعا ما دام كونه فى البلد (وجهان)، من كون حد الترخّص كما ذكرناه مبدء لحكم السفر لا لموضوعه، و من احتمال كونه مبدء للسفر موضوعا، و الأقوى منهما هو الأول، و ذلك لصدق المسافر على من كان بين البلد و بين حد الترخّص قطعاً، كالقطع بعدم صدقه على من كان بين منزله و بين آخر البلد و لم يخرج بعد عن البلد، لكن الاحتياط بالجمع بين الصوم و بين

قضائه إذا كان الشروع في السفر بالخروج عن البلد قبل الزوال، و الخروج عن حد الترخيص بعده، أو كان الوصول الى حد الترخيص

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٨

قبل الزوال، و الدخول في البلد بعده مما لا ينبغي تركه، و كان على المصنف (قده) ان يعبر بالدخول في البلد بعد الزوال بدلا عن قوله: و الدخول في المنزل كما لا يخفى.

### [مسألة ٢- قد عرفت التلازم بين إتمام الصلاة و الصوم و قصرها و الإفطار]

مسألة ٢- قد عرفت التلازم بين إتمام الصلاة و الصوم و قصرها و الإفطار، لكن يستثنى من ذلك موارد، أحدها الأماكن الأربعة فإن المسافر يتخير فيها بين القصر و التمام في الصلاة و في الصوم يتعين الإفطار. الثاني ما مر من الخارج الى السفر بعد الزوال فإنه يتعين عليه البقاء على الصوم مع انه يقصر في الصلاة. الثالث ما مر من الرجوع من سفره فإنه ان رجع بعد الزوال يجب عليه الإتمام مع انه يتعين عليه الإفطار.

و قد تقدم الدليل على التلازم في شرائط صحة الصوم كخبر معاوية بن وهب و خبر سماعة و المرسل المروي في مجمع البيان، ص ٢٩٣ و يدل على ذلك مضافا الى الاخبار المتقدمة خبر الفضل بن شاذان المروي في العيون عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون: إذا قصرت أفطرت و من لم يفطر لم يجز عنه صومه في السفر و عليه القضاء لانه ليس عليه صوم في السفر، هذا و قد استثنى من ذلك موارد، منها الأماكن الأربعة التي يتخير فيها بين القصر و الإتمام في الصلاة، حيث انه يتعين عليه الإفطار، و لا تخيير له بين الصوم و الإفطار، و ذلك لانه ليس في أدلة ثبوت التخيير في الصلاة ما يدل على ثبوته في الصوم، كما لا دلالة في الاخبار الدالة على الملازمة بين القصر و التمام على الملازمة بين التخيير في القصر و التمام في الصلاة، و التخيير في الصوم و الإفطار في الصوم، فأدلة وجوب الإفطار في السفر تعيينا سليمة عما يوجب تخصيصها بما عدا أماكن التخيير، مضافا الى خبر عيسى بن عثمان عن الصادق عليه السلام عن إتمام الصلاة و الصيام في الحرمين فقال: أتمها و لو صلاة واحدة. فإن الاكتفاء في الجواب بالصلاة و ترك التعرض عن الصوم يشهد على اختصاص الحكم بالصلاة، و دعوى كون الضمير في قوله: أتمها تثنية راجعا إلى الصلاة و الصوم يكذبها مخالفته مع النسخ المضبوطة على نحو الافراد،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٩

مع ان الضمير التثنية لا يلائم مع قوله: و لو صلاة واحدة، إذ هو شاهد على افراد الضمير، و بالجملة فالحكم لعله مما لا اشكال فيه.

و منها الخارج الى السفر و الرجوع عنه بعد الزوال فإنه يتعين على الأول إتمام صومه مع تعين القصر عليه في الصلاة، و على الثاني الإفطار مع تعين الإتمام عليه في الصلاة، و قد مر حكم هاتين الصورتين مفصلا في المسألة الاولى من هذا المبحث. ص ٣٣٠

### [مسألة ٣- إذا خرج الى السفر في شهر رمضان]

مسألة ٣- إذا خرج الى السفر في شهر رمضان لا- يجوز له الإفطار إلا- بعد الوصول الى حد الترخيص، و قد مر سابقا وجوب الكفارة عليه ان أفطر قبله.

و قد حررنا البحث في ذلك مفصلا في طى المسألة الحادية عشر من فصل الكفارة ص ١٩٧.

#### [مسألة ٤- يجوز السفر اختيارا في شهر رمضان]

مسألة ٤- يجوز السفر اختيارا في شهر رمضان بل و لو كان للفرار من الصوم كما مر، و اما غيره من الواجب المعين فالأقوى عدم جوازه الا مع الضرورة كما انه لو كان مسافرا وجب عليه الإقامة لإتيانه مع الإمكان.

اما جواز السفر اختيارا في شهر رمضان و لو للفرار من الصوم فقد مر البحث عنه في المسألة الخامسة و العشرين من فصل الكفارة ص ٢٣٣، و اما في غير شهر رمضان من الواجب المعين ففي جوازه و عدمه لو كان حاضرا، و وجوب الإقامة لإتيانه مع إمكانها إذا كان مسافرا، قولان مبنيان على ان الحضر من شرائط وجوب الصوم، أو من شرائط وجوده على نحو يجب إبقائه لو كان متحققا، و إيجاده لو كان معدوما، فعلى الأول فلا يجب إبقائه لو كان موجودا، و لا إيجاده لو كان معدوما، بخلاف الأخير و توضيح ذلك ان شرائط الوجوب كلها مما لا يجب تحصيله لو كانت معدومة، و لا حفظها لو كانت موجودة من غير فرق بين الاختيارية منها و غيرها، اما ما لا تكون بالاختيار فواضح ضرورة امتناع إيجادها لكي يصح تعلق التكليف بإيجادها أو إبقائها بعد وجودها كالزمان مثلا، و اما ما كان منها اختياريا فلان فعلية وجوب الواجب اعنى ذى المقدمة منوطه بتحقق وجود مقدمه و جوبه فما كانت فعلية و جوبه كك لا يعقل ان يترشح من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤٠

و جوبه خطاب مقدمى متعلق بإيجاد مقدمته عند عدمها أو حفظها عند وجودها، لان فعليته متحققه على تقدير وجود تلك المقدمة، و لا اقتضاء لها لإثباتها أو إبقائها كما هو شأن الواجب المشروط، و اما شرائط وجود الواجب فهي على أنحاء. فمنها ما يكون خارجا عن الاختيار، و هذا كشرائط الوجوب مما لا يعقل إيجابه بالوجوب المقدمى، بل لا بد من ان يكون فعلية و جوب ذيه مشروطا بوجوده لكونه خارجا عن الاختيار.

و منها ما يكون امرا اختياريا و يكون شرطا للواجب على نحو إطلاق غير مأخوذ فى شرطيته نحو من الأنحاء، و هذا مما يجب تحصيله بالوجوب المقدمى لو كان معدوما و يجب حفظه لو كان موجودا إذا توقف وجود الواجب على حفظه.

و منها ما يكون شرطا على نحو يجب حفظه لو كان موجودا، و لا يجب تحصيله لو كان معدوما، و لعل الوضوء قبل الوقت يكون من هذا القبيل، حيث انه لو كان على الوضوء قبل الوقت، و يعلم انه إذا نقضه لا يتمكن من تجديده، بناء على القول بوجوب حفظه مع الإمكان، و لو لم يكن مع الوضوء و يعلم انه لو لم يتوضأ لم يتمكن منه بعد مجيئ وقت الصلاة لا- يجب عليه الوضوء.

و منها ما يكون بوجوده الاتفاقى شرطا للواجب، و هذا أيضا مثل شرط الوجوب لا يعقل ان يصير واجبا بالوجوب المقدمى. إذا تبين ذلك فنقول: الأمر فى شرطية الحضر للصوم يدور ثبوتا بين ان يكون شرطا لوجوبه، أو شرطا لوجوده على احد أنحاء شرطيته لكن من وجوب القضاء على المسافر يستفاد شرطيته للواجب لا للوجوب، لان شرط الوجوب دخيل فى الملاك، و عند انتفائه ينتفى الملاك، و مع انتفائه لا يصير القضاء واجبا، لان وجوبه ينشأ من وجوب تدارك الملاك الفائت بفوت الأداء بإتيان القضاء فبوجوب القضاء يستكشف ان ملاك وجوب الصوم فى الأداء تام و انما السفر مانع عن إحراز فى ظرف تماميته، لا انه بالحضر يصير ذا ملاك فحال الحضر بالنسبة إليه كحال الطهارة بالنسبة إلى الصلاة، و لازم ذلك عدم جواز السفر فيما إذا كان عليه الصوم الواجب المعين من شهر رمضان، أو غيره من الواجب المعين بالأصل،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤١

كقضاء شهر رمضان إذا صار مضيقاً، أو بالعارض كالنذر المعين و وجوب الإقامة لإتيانه إذا كان مسافراً، لكن الدليل دل على جواز السفر فى شهر رمضان فيستفاد منه كون شرطية الحضر بالنسبة اليه على نحو شرط الوجود الذى لا- يجب بالوجوب المقدمى، بل كان شرطية بوجوده الاتفاقي، و هذه الاستفادة منتغية فيما عداه، و إطلاق شرطية الشرط يقتضى ان يكون شرطاً مطلقاً فيفترق صوم شهر رمضان عن غيره من أقسام الواجب المعين بعدم وجوب تحصيل مقدمته التى هى الحضر دون ما عداه، اللهم الا ان يقال بعدم الفرق بينهما و ان ما تثبت شرطية فيه يكون شرطاً فى غيره على نحو اشتراطه فيه، و هذا ليس ببعيد بعد كون الصوم حقيقة نوعية واحدة، و انما الاختلاف بين أصنافها و افرادها باختلاف عوارضها المصنفة و المشخصة، و لقد أجاد صاحب الجواهر (قده) حيث يقول:

ان الصوم لا يجب الأعلى الحاضر، و انه لا يجب عليه ان يحضر فلا يكون مكلفاً بتحصيل الحضر بل السفر باق على ما هو عليه من الإباحة، و هذا فى شهر رمضان بل لعل ذلك كذلك فى كل صوم قد تعين كقضاء شهر رمضان عند التضيق و صوم النذر المعين و صوم الكفارة إذا تعين فيكون الحاصل من مجموع الأدلة وجوب الصوم على من كان حاضراً، و عدمه على المسافر الا ما خرج بالدليل انتهى ما افاده بمعناه، و يؤيد ذلك ما فى خبر عبد الله بن جندب و فيه قال عبد الله بن جندب: سمعت من زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل جعل على نفسه نذر صوم فحضرته نية فى زيارة ابي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام:

يخرج و لا- يصوم فى الطريق فإذا رجع قضى ذلك، و فيه دلالة على جواز السفر ممن عليه صوم واجب معين بالنذر من غير اضطرار الى السفر، فيلحق ما عدا الواجب المعين بالنذر به لعدم القول بالفصل.

### [مسألة ٥- الظاهر كراهة السفر فى شهر رمضان]

مسألة ٥- الظاهر كراهة السفر فى شهر رمضان قبل ان يمضى ثلاثة و عشرون يوماً إلا فى حج أو عمرة أو مال يخاف تلفه أو أخ يخاف هلاكه.

قد مر حكم هذه المسألة مستوفى فى المسألة الخامسة و العشرين من فصل الكفارة ص ٢٣٣.

### [مسألة ٦- يكره للمسافر فى شهر رمضان]

مسألة ٦- يكره للمسافر فى شهر رمضان بل كل من يجوز له الإفطار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤٢

التملى من الطعام و الشراب، و كذا يكره له الجماع فى النهار بل الأحوط تركه و ان كان الأقوى جوازه. قال فى الشرائع: من له الإفطار فى شهر رمضان يكره له التملى من الطعام و الشراب، و قال فى المدارك: يندرج فيمن يسوغ له الإفطار المريض و المسافر و الحائض و الشيخ و الشيخة و غيرهم ثم قال: و قد قطع الأصحاب بكراهة التملى من الطعام و الشراب للجميع، و استدلوا عليه بان فيه تشبيها بالصائمى، و امتناعاً من الملاذ طاعة لله انتهى، و يدل على كراهة ذلك على المسافر صحيح ابن سنان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن الرجل يسافر فى شهر رمضان و معه جارية له أفله ان

يصيب منها بالنهار فقال:

سبحان الله اما يعرف هذا حرمة شهر رمضان ان له في الليل سبحا طويلا قلت: أليس له أن يأكل و يشرب و يقصر؟ قال: ان الله تبارك و تعالي قد رخص للمسافر في الإفطار و التقصير رحمة و تخفيفا لموضع التعب و النصب و وعث السقر و لم يرخص له في مجامعة النساء في السفر بالنهار في شهر رمضان، و أوجب عليه قضاء الصيام و لم يوجب عليه قضاء تمام الصلاة إذا آب من سفره ثم قال: و السنة لا تقاس و اني سافرت في شهر رمضان ما آكل الا القوت و ما اشرب كل الري.

و خبره الأخر المروى في الكافي و التهذيب عن الرجل يأتي جاريته في شهر رمضان بالنهار في السفر فقال: ما عرف هذا حق شهر رمضان ان له في الليل سبحا طويلا، و من تعليل الحكم في هذين الخبرين بكونه لحرمة شهر رمضان يستفاد عدم اختصاصه بالمسافر بل يعمه و كل من يسوغ له الإفطار في شهر رمضان مع إمكان إتمامه بالإجماع، إذ لم يحك الخلاف فيه عن أحد إلا عن الحلبي المحكى عنه حرمة التملی في خصوص ذی العطاش مستدلا بموثقة عمار المروى عن الصادق عليه السلام في الرجل يصيبه العطش حتى يخاف على نفسه قال عليه السلام: يشرب بقدر ما يمسك رمقه و لا يشرب حتى يروى.

و خبر مفضل بن عمر المروى في الكافي أيضا عن الصادق عليه السلام و فيه قلت لأبي عبد الله عليه السلام ان لنا فتيات و شبابا (فتيان و بنات) لا يقدرن على الصيام من شدة ما يصيبهم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤٣

من العطش قال: فليشربوا بقدر ما تروى به نفوسهم و ما يحذرون، و فيه أولا بالمنع عن ظهور هذين الخبرين في حكم سقى من يسوغ له الإفطار في شهر رمضان على ما هو محل الكلام في هذه المسألة، لاحتمال ان يكون المنع عن الامتلاء لأجل ان المقدار المسوغ من الشرب لأجل الضرورة لا يكون مفطرا، و انه مع ارتكابه أيضا صائم، و هذا الاحتمال و ان كان باطلا لما تقدم من ان تناول المفطر لأجل الضرورة لا يخرج عن كونه مفطرا مبطلا للصوم، الا انه لا يكون حراما لأجل الضرورة بل هو مخالف مع الإجماع على بطلان صوم مناوله و ان اختلف في وجوب القضاء عليه كما سيأتي، لكن وجود هذا الاحتمال يضر بالتمسك بهذين الخبرين لإثبات حرمة امتلاء ذی العطاش من السقى و ان كانا على هذا الاحتمال مخالفا مع الإجماع، و ثانيا بالقطع بمساواة ذی العطاش مع غيره ممن يسوغ له الري إجماعا، بل أولويته عن غيره في الري لمكان كونه ذا العطاش، هذا و عن الشيخ (قده) حرمة الجماع على المسافر في نهار شهر رمضان، و عن الحلبي حرمة على كل من سوغ له الإفطار مطلقا مستدلا بظاهر خبري عبد الله بن سنان، و فيه أولا إشعار الخبرين بكرهة الجماع في قوله عليه السلام: اما يعرف هذا حرمة شهر رمضان في الخبر الأول، و قوله: و ما عرف هذا حق شهر رمضان في الخبر الثاني، إذ الإنصاف انهما لا يخلوان عن الإشعار بالكرهة، و ثانيا بمعارضتهما مع اخبار كثيرة مصرحة بنفي البأس عن الجماع المقتضى لرفع اليد عن ظهور هذين الخبر في الحرمة لو سلم ظهورهما فيها، و ذلك لقاعدة تحكيم النص أو الأظهر على الظاهر خصوصا بناء على ما هو المختار فيما يستعمل فيه الأمر و النهي كما مر في هذا الكتاب مرارا.

ففي خبر عمر بن يزيد المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام عن الرجل يسافر في شهر رمضان إله أن يصيب من النساء؟ قال عليه السلام: نعم و خبر سهل المروى في الكافي أيضا عن الكاظم عليه السلام عن رجل أتى أهله في شهر رمضان و هو مسافر قال عليه السلام: لا بأس.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤٤

و خبر الهاشمي المروى في الكافي عن الكاظم عليه السلام أيضا عن الرجل يجامع أهله في السفر و هو في شهر رمضان قال: لا بأس.



و خبر ابى العباس المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يسافر و معه جارية فى شهر رمضان هل يقع عليها؟ قال نعم. و خير داود بن الحصين المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يسافر فى شهر رمضان و معه جارية أ يقع عليها؟ قال نعم.

و خبر على بن الحكم المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السّلام عن الرجل يجامع أهله فى السفر فى شهر رمضان قال عليه السّلام: لا بأس به.

و خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يقدم من سفره بعد العصر فى شهر رمضان فيصيب امرئته حين طهرت من الحيض أ يواقعها قال عليه السّلام: لا بأس، و هذه الاخبار بنصويتها فى نفى الباس عن الجماع، و التصريح بجوازه موجبة لحمل الخبرين الأولين على الكراهة، لكن الأحوط تركه لذهاب الشيخ و ابى الصلاح على حرمة، و الاحتياط حسن على كل حال، وفقنا الله تعالى لما يحبه و يرضاه.

### [فصل وردت الرخصة فى إفطار شهر رمضان لأشخاص]

#### إشارة

فصل وردت الرخصة فى إفطار شهر رمضان لأشخاص بل قد يجب

#### [ (الأول و الثانى) الشيخ و الشيخة ]

(الأول و الثانى) الشيخ و الشيخة إذا تعذر عليهما الصوم أو كان حرجا فيجوز لهما الإفطار، لكن يجب عليهما فى صورة المشقة بل فى صورة التعذر أيضا التكفير بدل كل يوم بمد من طعام و الأحوط مدان و الأفضل كونهما من حنطة، و الأقوى وجوب القضاء عليهما لو تمكنا بعد ذلك.

فى هذا المتن أمور. (الأول) الشيخ و الشيخة إذا عجزا عن الصيام أصلا أو يشق عليهما مشقة شديدة جاز لهما الإفطار بل يجب إذا ترتب على صومهما ضرر لا يتحمل عادة فيكون حراما يجب تركه، و يدل على أصل الحكم الأدلة الأربعة فمن الكتاب قوله تعالى وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مِّسْكِينَ بِنَاء عَلَى ان يكون المراد منه (و الله العالم) و على اللذين يصرفون فى الإتيان بالصوم تمام جهدهم و طاقتهم بحيث لا يبقى فى إتيانه من طاقتهم شيئا، و لا يكونوا فى سعة فى إتيانه بل يكونوا فى ضيق منه مرخصون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤٥

فى ترك الصوم و الإتيان بما هو فداء عن صومهم و هو إطعام الطعام على قدر ما يشبعه، و الآية المباركة و ان لم تكن ظاهرة فى هذا المعنى لما فيها من الاحتمالات الا انها يحمل عليها بما ورد فيها من الاخبار فى صحيح محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام فى قول الله عز و جل:

وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مِّسْكِينَ قال عليه السّلام: الشيخ الكبير و الذى يأخذه العطاش.

و مرسل ابن بكير المروى فى الكافى أيضا عن الصادق عليه السّلام فى قول الله عز و جل وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مِّسْكِينَ قال عليه السّلام: الذين كانوا يطيقون الصوم و أصابهم كبر أو عطاش أو شبه ذلك فعليهم لكل يوم مد.

و خبر ابى بصير المروى فى تفسير العياشى قال سألته عن قول عز و جل وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهِ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مَسْكِينٍ قال: هو الشيخ الكبير الذى لا يستطيع و المريض.

و خبر رفاعه عن الصادق عليه السّلام فى قول الله عز و جل وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهِ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مَسْكِينٍ المرأه تخاف على ولدها و الشيخ الكبير.

و من السنه هذه الاخبار المتقدمه مضافا الى ما ورد فى حكم الشيخ و الشيخه، كصحيح محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام قال سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: الشيخ الكبير و الذى به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا فى شهر رمضان، و يتصدق كل واحد منهما فى كل يوم بمد من الطعام، و لا قضاء عليهما و ان لم يقدرأ فلا شىء عليهما، و فى صحیحه الآخر ذكر مثله الا ان فيه: و يتصدق كل واحد منهما فى كل يوم بمدين من طعام.

و خبر عبد الملك الهاشمى المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السّلام عن الشيخ الكبير و العجوز الكبيره التى تضعف عن الصوم فى شهر رمضان قال عليه السّلام: يتصدق فى كل يوم بمد حنطه، و خبر عبد الله بن سنان المروى فى الكافى قال سألته عن رجل كبير ضعف

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤٦

عن صوم شهر رمضان قال: يتصدق كل يوم بما يجزى من طعام مسكين.

و خبر الحلبي المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن رجل كبير يضعف عن صوم شهر رمضان فقال: يتصدق بما يجزى عنه طعام مسكين لكل يوم.

و خبر الكرخى المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام فى رجل شيخ لا يستطيع القيام إلى الخلاء [١] لضعفه و لا يمكنه الركوع و السجود فقال: ليؤم رأسه إيماء الى ان قال قلت: فالصيام قال: إذا كان فى ذلك الحد فقد وضع الله عنه، فان كانت له مقدرة فصدقه مد من طعام بدل كل يوم أحب الى، و ان لم يكن له يسار ذلك فلا شىء عليه.

و خبر ابى بصير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام: أيما رجل كان كبيرا لا يستطيع الصيام أو مرض من رمضان الى رمضان ثم صح فإنما عليه لكل يوم أفطر فيه فديه إطعام و هو مد لكل مسكين.

و خبر ابى بصير المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام عن الشيخ الكبير لا يقدر ان يصوم فقال: يصوم عنه بعض ولده قلت: فان لم يكن له ولد قال: فادنى قرابته قلت: و ان لم يكن قرابه قال: يتصدق بمد فى كل يوم فان لم يكن عنده شىء فليس عليه.

فى الجواهر و ما فى هذا الخبر الأخير من صيام الولد أو غيره من ذوى القربى من الشيخ لم أجد عاملا مما يظهر منه من وجوب ذلك فى زمن حياته، نعم حملة الشيخ و الشهيد فى الدروس على الندب و لا بأس به و ان كان مستغريا انتهى، هذا ما اطلعت عليه من الاخبار، و لعل المتتبع يجد أكثر من ذلك.

و من الإجماع ما يظهر منه لمن تتبع كتب الأصحاب، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه من غير فرق بين عجزهم عنه، و بين كونه شاقا عليهم مشقة لا تتحمل عادة.

و من العقل فيما إذا عجزوا عن الصيام أصلا حكم العقل بقبح المطالبه عن

[١] مرحوم مجلسى أول در شرح فقيه چنين ترجمه نموده اند كه مردى پير بسيار پير است كه نمى تواند بأدب خانه رفتن بسبب ضعف.

يعجز عن الإتيان بما يطلب منه واضح ظاهر، و فيما إذا كان شاقا عليهم بالمشقة التى لا تتحمل عادة فكك، و لا سيما مع ما ورد فى الشريعة من نفى الحرج، و بناء هذا الدين على التسهيل و السماح، و انه تعالى لا يكلف الا وسعها، بل و نفس هذه الآية الواردة فى الصوم اعنى قوله تعالى وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ، بناء على بعض احتمالاته اعنى الترخيص فى ترك الصوم و الإتيان بالغداء ممن يحتاج فى الصوم الى صرف تمام طاقته الذى هو عبارة أخرى عن تحمله المشقة الشديدة فى مقابل العاجز رأسا، و كيف كان فترخيص الشيخ و الشيخة فى ترك الصوم مع العجز عنه رأسا أو كونه شاقا بما لا تتحمل عادة مما لا ينبغى الارتياح فيه.

(الأمر الثانى) المشهور على وجوب الفدية على الشيخ و الشيخة إذا أفطر، سواء كان افطارهما للعجز عن الصوم رأسا أو لكونه شاقا عليهما مشقة شديدة، خلافا للمحكى عن المفيد و المرتضى من عدم وجوب الفداء فى صورة العجز عن الصوم مثل عدم وجوب القضاء، و اختصاص وجوبها بما إذا أطاقه بمشقة شديدة، و اختاره العلامة فى المختلف و هو مختار الشهيد الثانى أيضا و نسبة العلامة فى المنتهى الى أكثر علمائنا، و يستدل للمشهور بصحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: الشيخ الكبير و الذى به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا فى شهر رمضان و يتصدق كل واحد فى كل يوم بمد من طعام و لا قضاء، حيث ان إطلاقه يشمل ما إذا كان الحرج بالغا الى حد العجز، أو الى كون الصوم فيه مشقة شديدة.

و خبر عبد الملك الهاشمى عن الشيخ الكبير و العجوز الكبيرة التى تضعف عن الصوم فى شهر رمضان قال: تتصدق عن كل يوم بمد من حنطة.

و صحيح الحلبي عن رجل كبير يضعف عن صوم شهر رمضان فقال: يتصدق بما يجزى منه طعام مسكين لكل يوم، فإن إطلاق الضعف فى هذين الجرين يشمل ما إذا بلغ الى حد العجز عن الصوم أو مع التمكن منه مع المشقة الشديدة، و اما ما ذهب اليه المفيد و المرتضى فقال الشيخ فى التهذيب: فلم أجد به حديثا و الأحاديث كلها على انه متى عجزا كفرا عنه ثم قال و الذى حملة (يعنى المفيد

قده) على هذا التفصيل هو انه ذهب الى ان الكفارة فرع على وجوب الصوم، و من ضعف عن الصيام ضعفا لا يقدر عليه جملة فإنه يسقط عنه وجوبه جملة لانه لا يحسن تكليفه الصيام، و حاله هذه و قال الله تعالى (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) ثم أورد عليه بان هذا ليس بصحيح لان وجوب الكفارة ليس مبنيا على وجوب الصوم، لانه لا يمتنع ان يقول الله تعالى: متى لم تطيقوا الصيام فصار مصلحتكم فى الكفارة و سقط وجوب الصوم عنكم و ليس لأحدهما تعلق بالآخر انتهى ما فى التهذيب، و أورد عليه فى المدارك بان ما وجه به كلام المفيد لا وجه له، فان التكليف بالصيام كما يسقط مع العجز عنه لإناطة التكليف بالوسع كذا يسقط مع المشقة الشديدة، لأن العسر غير مراد لله تعالى، و أيضا فإنه لا خلاف فى جواز الإفطار مع المشقة الشديدة، إنما الكلام فى وجوب التكفير معه كما هو واضح انتهى ما فى المدارك (أقول): و أنت تعلم كما انه لا خلاف فى جواز الإفطار مع المشقة الشديدة كك لا خلاف فى وجوب التكفير معه، إذا لفقهاء من المفيد و غيره قائلون بوجوبه معه، و انما الكلام فى وجوب الكفارة مع الإفطار عند العجز عن الصوم رأسا فكان ما ذكره (قده) من ان الكلام فى وجوب التكفير عند الإفطار مع المشقة من طغيان القلم، و كيف كان فالأقوى ما عليه المشهور من ثبوت الكفارة مطلقا فى صورة العجز عن الصوم و فى صورة المشقة، لا لإطلاق الآية الشريفة و النصوص، بل لدلالة خبر الكرخى المتقدم على وجوب الكفارة مع العجز و فيه بعد السؤال عن الرجل الشيخ الذى لا يستطيع القيام الى الخلاء و لا يمكنه الركوع و السجود قال قلت: فالصيام قال: إذا كان فى ذلك الحد فقد

وضع الله عنه و ان كانت له مقدره صدقه مد من طعام بدل كل يوم أحب الى (الحديث)، فإنه طاهر فى العاجز عن الصيام و لا أقل من إطلاقه الشامل له، اللهم الا- ان يقال: بظهوره فى استحباب الغداء على ما يدل عليه قوله (أحب الى) و اما ما عداه فالإنصاف عدم ظهوره فى وجوب الكفارة فى صورة العجز، اما الآية فلما عرفت ما فيها من الاحتمالات و هى احتمال كون قوله تعالى (وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ) فى مقام تشريع التخيير بين الصوم و الفداء فى أول الإسلام، الا انه نسخ بقوله تعالى فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤٩

فَلْيُضْمَهُ، و احتمال كونه فى بيان حكم من كان قادرا على الصوم ثم طرء عليه العجز عنه على تقدير الإضمار و الحذف، و احتمال ان يكون المراد منه اللذين يطيقون الصوم اى يصرفون فيه تمام طاقتهم بحيث لا يبقى لهم معه طاقة، و الاحتمال الأول بعيد فى الغاية، و ان قال به غير واحد من المفسرين، و الاستدلال بالآية لحكم الشيخ و الشيخة مبنى على احد الاحتمالين الأخيرين لكن الاحتمال الثانى أيضا بعيد لاحتياجه الى الحذف أو الإضمار و لا قرينه عليه، فتعين حمل الآية على الاحتمال الأخير، و معه ينحصر موردها بمن يتحمل الصوم مع المشقة الشديدة، و مع الغض عن ذلك فلا أقل من تساوى الاحتمالات، و معه فتخرج الآية عن إمكان الاستدلال بها لإثبات وجوب الكفارة فى صورة العجز عن الصوم، و اما الاخبار المستدل بها لقول المشهور فالظاهر عدم ظهورها فى وجوب التكفير عند العجز، اما صحيح محمد بن مسلم فلان مفاده هو نفى الحرج فى إفتار الشيخ الكبير و ذى العتاش، و الحرج هو المشقة الشديدة مضافا الى ان نفيه إرفاق و امتنان فلا بد من ان يكون مما يمكن فيه التكليف لكى يكون فى رفعه امتنانا، و اما ما لا يصح فيه التكليف رأسا كمورد العجز المطلق فلا مقتضى لثبوته لكى يكون فى رفعه منه، و اما خبر الهاشمى و خبر الحلبي فلما فيهما من التعبير بالضعف عن الصوم المختص بما إذا كان فيه المشقة و لا يشمل مورد العجز، و لا- يخفى انه مع انتفاء ما يدل على حكم الفدية فى صورة العجز إثباتا أو نفيا و انتهاء الأمر إلى الرجوع الى الأصل يكون المرجع هو البراءة، فيما ذهب اليه المفيد لا يخلو عن القرب، الا ان الأحوط عدم التعدى عما ذهب اليه المشهور و الله العالم.

(الأمر الثالث) المعبر عنه فى القرآن الكريم و أكثر النصوص عما يجب إعطائه هو الطعام، قال سبحانه وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ، و الطعام هو ما يؤكل بمعنى ما يتغذى به الإنسان مثل الحنطة و الحبوب، و قد فسر الطعام فى قوله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٠

تعالى وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ بِالْعَدَسِ وَ الْحَمَصِ وَ غير ذلك، و عليه فيكفى إخراج كلما يعد غذاء للإنسان و لو لم يكن حنطة، لكن فى خبر عبد الملك الهاشمى تصدق فى كل يوم بمد حنطة، فيمكن ان يكون ذكر الحنطة لكونها من الطعام، و كانت العبرة على إخراج الطعام، و يمكن ان يكون لخصوصية فى إخراجها و عليه فالقدر المتيقن مما يجزى إخراجها هو الحنطة، فالأحوط عدم التعدى عنها، و يؤيده تخصيص الطعام فى بعض كتب اللغة بالحنطة.

(الأمر الرابع) المشهور فى القدر المخرج هو المد، و يدل عليه غير واحد من النصوص المتقدم بعضها فى الأمر الأول، لكن فى أحد صحيحى ابن مسلم (و يتصدق كل واحد منهما فى كل يوم بمدين من طعام) و حملة الشيخ (قده) فى التهذيب على من يتمكن من إخراج المدين، و ما اشتمل على المد على من لم يتمكن من المدين، و فيه من البعد ما لا يخفى، و حمل المدين فى الاستبصار على الاستحباب، و كأنه لا بأس به.

(الأمر الخامس) لا إشكال فى سقوط القضاء عن الشيخ و الشيخة مع عدم تمكنهما من الإتيان به كالأداء نفسه، و مع تمكنهما منه ففى وجوبه عليهما و عدمه وجهان، بل قولان المصرح به فى الشرائع هو الأول، و حكى النص عليه عن العلامة و غيره، و

عليه المصنف في المتن، و يستدل له بعموم وجوبه على من فات منه الأداء، و لان المتمكن منه يشبه المريض فيشملة الوجوب الثابت على المريض بدلالة قوله تعالى وَ مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ. و المحكى عن ظاهر الغنية و المقنع و صريح على بن بابويه و سلار و جماعة ممن تأخر هو الأخير أعنى عدم الوجوب، و قواه الشيخ الأكبر في رسالته الصوم، و قد يدعى انه ظاهر من اقتصر على ذكر الفدية في الشيخ و الشيخة خاصة، و لكنه يندفع بظهور كلامهم على إرادة صورة الاستمرار كما هو الغالب في الشيخ و الشيخة، حيث ان منشأ عجزهما أو تحمل المشقة في الأداء موجود فيهما في الإتيان بالقضاء غالباً، و ان أمكن التخلف أيضا كما إذا صادف شهر رمضان بالصيف حيث لا يتمكنا من الصوم فيه أصلاً أو بلا مشقة، بخلاف قضائه حيث يتمكنا منه في الشتاء، و كيف كان فيستدل له بالأصل و عدم ما يدل على وجوبه عليهما عموماً أو خصوصاً،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥١

و ما يدل على نفيه عنهما كخبر محمد بن مسلم المتقدم في الأمر الأول الذي فيه: و لا قضاء عليهما.

و خبر داود بن فرقد عن أبيه عن الصادق عليه السلام فيمن ترك صيام ثلاثة أيام في كل شهر فقال: ان كان من مرض فإذا برء فليقضه، و ان كان من كبر أو عطش فبدل كل يوم مد، حيث انه فصل بين المرض و بين الكبر و العطش، و حكم في المرض بوجوب القضاء و في الكبر و العطش بالفدية و بدليتها عن الصوم، و التفصيل قاطع للشركة، مع ان البدلية أيضا تقتضى سقوط القضاء، و الا يلزم الجمع بين البدل و المبدل منه.

و مثله في التعبير عن الفدية بالبدل خبر الكرخي و فيه (فصدقة مد من طعام بدل كل يوم) و خبر الحلبي الذي فيه و يتصدق بما يجزى عنه (اي عن الصوم) طعام مسكين لكل يوم.

و خبر ابن سنان الذي فيه أيضا: و يتصدق كل يوم بما يجزى من طعام مسكين، فإن اجزاء الصدقة عن الصوم يقتضى عدم وجوب القضاء على المتصدق عنه، و الا فمع وجوب القضاء لا تكون الصدقة مجزية عنه، و يمكن الاستدلال بالاية المباركة أيضا فإن إيجاب القضاء على المسافر و المريض، و إيجاب الفدية على اللذين يطيقونه في مقابل إيجاب القضاء على المسافر و المريض يدل على عدم وجوب الفدية على المسافر و المريض، و القضاء على اللذين يطيقونه لما عرفت من ان التفصيل قاطع للشركة، و استدلال أيضا بالمحكى عن فقه الرضا عليه السلام و فيه: إذا لم يتها للشيخ أو للشاب المعلول أو المرأة الحامل ان يصوم من العطش أو الجوع أو تخاف المرأة أن يضر بولدها فعليهم جميعاً الإفطار و التصديق واحد من كل يوم بمد من طعام و ليس عليه القضاء، و هذه الاستدلالات من الطرفين لا تخلو عن المناقشة، اما ما استدلل به لوجوب القضاء من عموم وجوبه على من فات منه الأداء، أو ان المتمكن منه يشبه المريض فيشملة الوجوب،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٢

ففيه عدم عموم يدل على وجوب قضاء الصوم عند فوت أدائه كما يعترف به الشيخ الأكبر (قده) حيث يقول: ان الأقوى عدم وجوب القضاء و ان قدر بعد ذلك، لعدم الدليل لا خصوصاً و لا عموماً انتهى، فإثبات وجوبه في كل مورد يحتاج الى قيام دليل يدل على ثبوته فيه بالخصوص، و منع تشبه المتمكن من الصوم في الشيخ و الشيخة بالمريض، و ان هو كك في ذى العطاش بل هو مريض في نفسه، و منع كون التشبه به موجبا لشمول حكم المريض لهما بعد فرض نفي المرض عنهما و انهما شبيهان بالمريض حيث انه لا دليل لثبوت حكم المريض لمن يشبهه به بعد فرض انه ليس بمريض بل هو شبيهه به كما لا يخفى، و اما ما استدلل به لعدم الوجوب بالأصل منه يسلم عن المناقشة لو لم يدل على وجوبه دليل اجتهادى من عموم أو خصوص، و الا فلا معول على الرجوع الى الأصل.

و اما خبر محمد بن مسلم فالمنساق منه هو عدم القضاء في صورة عدم التمكن منه كما هو الغالب في مورد الشيخ و الشيخة فلا

تعرض فيه للقضاء في صورة التمكّن منه و ان كان يندفع بعطف ذى العطاش فيه على الشيخ الكبير و هو مما يرجى تمكّنه من القضاء بزوال ما فيه من المرض، و خبر داود بن فرقد انما هو في مورد قضاء صوم الأيام الثلاثة من كل شهر، لا أيام شهر رمضان الذى هو محل الكلام، اللهم الا ان يقال باستفاده القاعدة الكليّة منه و لا بأس به، و اما التعبير بالبدليّة عن الفديّة فهو لا يدل على كون الفداء بدلا عن القضاء حتى يكون الجمع بينهما جمعا بين البدل و المبدل منه، بل استفاد منه بدليته عن الأداء الذى هو لا يتحصل بالقضاء، إذ الوقت الفائت لا يدرك بالقضاء بل القضاء محصل لأصل مصلحة الفعل على نحو تعدد المطلوب بلا تداركه لما فات من مصلحة الأداء، و منه يظهر المنح عن الاستدلال بما عبر فيه بالاجزاء و ان الفداء يجزى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٣

عن الصوم إذا القدر المتيقن منه هو الاجزاء عما فات منه الأداء لا مطلقا، و اما الاستدلال بالآية ففيه انه انما ينفع لتأييد الدليل إذا دل على عدم الوجوب، و اما هو بنفسه فلا يثبت عدم الوجوب، و اما المروى عن فقه الرضا ففيه انه يتم الاستدلال به فيما أحرز إسناده الى الامام و انه ليس من مصنفه مع عدم اعراض المشهور عنه و لم يحرز اسناد هذه الجملة الى الامام عليه السلام، و ان المشهور كما فى الحدائق هو وجوب القضاء عند التمكّن منه، فالأقوى ح بحسب النظر الى الدليل عدم الوجوب و ان كان الاحتياط مما لا ينبغى تركه و الله العالم.

### [الثالث من به داء العطش]

الثالث من به داء العطش فإنه يفطر سواء كان بحيث لا يقدر على الصبر أو كان فيه مشقة، و يجب عليه التصديق بمد و الأحوط مد ان من غير فرق بين ما إذا كان مرجو الزوال أم لا، و الأحوط بل الأقوى وجوب القضاء عليه إذا تمكن بعد ذلك، كما ان الأحوط ان يقتصر على مقدار الضرورة.

فى هذا لمتن أمور. (الأول) العطاش بضم العين داء لا يروى صاحبه من الماء و هو المعبر عنه بالاستسقاء، و لا إشكال فى سقوط التكليف بالصوم عنه مع العجز عنه، و لا خلاف ظاهرا فى جواز الإفطار له إذا شق عليه الصوم، و حكى عليه الإجماع مستفيضا، و استدل له بعمومات جواز الإفطار للمريض، و بما دل على نفي العسر و الحرج، و كون التكليف منوطا بالوسع، و ان العسر غير مراد له تعالى، و صحيح محمد بن مسلم المتقدم فى الشيخ و الشيخة الذى فيه الشيخ الكبير و الذى به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا فى شهر رمضان و يتصدق كل واحد منهما فى كل يوم بمد من الطعام، و فى صحيحه الآخر (بمدين) و لا قضاء عليهما، و ان لم يقدر فلا شىء عليهما.

(الأمر الثانى) الظاهر وجوب الصدقة على ذى العطاش أيضا لدلالة خبر ابن مسلم المتقدم على وجوبها عليه، و قيل باختصاصها بما لو استمر مرضه الى رمضان القابل حيث لا يجب القضاء و هو تخصيص بلا مخصص إذ لا موجب له، و عن المحقق الثانى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٤

عدم وجوب الفديّة فيما إذا لم يكن مرجو الزوال فبرء على خلاف العادة و لا دليل له أصلا.

(الأمر الثالث) لا إشكال فى عدم وجوب القضاء عليه مع عدم التمكّن منه، و انما الخلاف فى وجوبه عليه إذا برء فالأكثر على وجوبه ح، بل حكى عليه عدم الخلاف خلافا للمحكى عن المحقق الثانى (قده) من انه إذا كان غير مرجو الزوال لم يجب القضاء إذا برء على خلاف العادة و حكى عن سلار أيضا قبله، و الأقوى ما عليه الأكثر للعمومات الدالة على وجوب القضاء على المريض إذا برء من الكتاب و السنة، إذ العطاش كما عرفت داء و مرض من الأمراض.

و لا يقال: ان العمومات الدالة على وجوب القضاء مخصصة بصحيح ابن مسلم المصرح بعدم القضاء في ذى العطاش لأن النسبة بينهما بالعموم المطلق.

لانه يقال: المنسبق من الصحيح هو نفى القضاء عن ذى العطاش كالشيخ فيما إذا لم يقدر عليه بملاك ما يسقط عنهما الأداء، و لا تعرض له في سقوطه عنهما مع التمكن من القضاء، و لو سلم إطلاقه للمتمكن وغيره تكون النسبة بينه و بين العمومات الدالة على وجوب القضاء بالعموم من وجه، لعموم الصحيح بالنسبة إلى المتمكن من القضاء وغيره، و اختصاص العمومات بالمتمكن، و اختصاص الصحيح بذى العطاش من المرضى، و شمول العمومات لغير ذى العطاش من المرضى، فان قلت الحكم في العموم من وجه هو سقوط المتعارضين في مورد التعارض و الرجوع الى الأصل و الأصل المرجح في المقام هو البراءة عن وجوب القضاء.

قلت: انما هو فيما إذا لم يكن لأحد المتعارضين مرجح و هو هنا موجود للعمومات لموافقتها مع الكتاب التي هي من المرجحات في المتعارضين بالعموم من وجه.

(الأمر الرابع) الأكثر على جواز التملی من الماء وغيره لذی العطاش لإطلاق قوله عليه السّلام في صحيح ابن مسلم: الشيخ الكبير و الذی به العطاش يفطران في شهر رمضان، و الترخيص في الإفطار يقتضى جواز تناول كل مفطر كان و لو لم يكن بقدر الضرورة، و المحكى عن الحلبي وجوب الاقتصار على شرب الماء فقط بقدر الضرورة لخبر عمار عن مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٥

الصادق عليه السّلام في الرجل يصيبه العطش حتى يخاف على نفسه قال: يشرب بقدر ما يمسك به ريقه و لا يشرب حتى يروى، و فيه ان هذا الخبر ليس في مورد من به داء العطاش، بل انما هو في مورد من عرضه العطش حتى يخاف الخوف من نفسه بحيث يزول عارضته بشرب مقدار من الماء إذا المتعين عليه الشرب بقدر ما يدفع به ضرورته، و هذا بخلاف من كان مريضاً بمرض داء الشرب الذي سهل الله سبحانه له الإفطار بمرضه، و كيف كان فقد تقدم في المسألة السادسة من الفصل المتقدم كراهة التملی من الطعام و الشراب على كل من يجوز له الإفطار في شهر رمضان، منه الشيخ و الشيخة و من به داء العطش و الله العالم.

#### [الرابع الحامل المقرب التي يضرها الصوم أو يضر حملها]

الرابع الحامل المقرب التي يضرها الصوم أو يضر حملها فتفطر و تصدق من مالها بالمد أو المدين و تقضى بعد ذلك. في هذا المتن أمور. (الأول) الحامل المقرب و هي التي قرب زمان وضعها إذا خافت من الصوم بالضرر على نفسها أو ولدها جاز لها الإفطار بلا خلاف ظاهر، و عن المنتهى ان عليه إجماع فقهاء الإسلام، و استدلل له بعمومات نفى العسر و الحرج و أدلة نفى الضرر، و ما ورد في سهولة الشريعة و ان العسر غير مراد له تعالى و انه أراد اليسر من عباده، و صحيح محمد بن مسلم المروى في الكافي و التهذيب و الفقيه عن الباقر عليه السّلام في الحامل المقرب و المرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما ان تفطرا في شهر رمضان لأنهما لا تطيقان الصوم و عليهما ان تصدق كل واحد منهما في كل يوم تفطر فيه بمد من طعام، و عليهما قضاء كل يوم أفطرتا فيه تقضيانه بعد.

و صحيح ابن مسكان المروى في الكافي و التهذيب عن ابي الحسن عليه السّلام و فيه ان امرأتى جعلت على نفسها صوم شهرين فوضعت ولدها و أدركها الحبل [١] فلم تقو على الصوم قال عليه السّلام: فلتصدق مكان كل يوم بمد على مسكين، و المروى

عن فقه الرضا عليه السلام و فيه إذا لم يتهيأ للشيخ أو الشاب أو المعلول أو الحامل ان يصوم من العطش أو الجوع أو تخاف المرأة أن يضر بولدها فعليهم جميعا

[١] و حبلت المرأة بالكسر جبلا إذا حملت الولد و الحبلى الحامل (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٦

الإفطار و يتصدق كل واحد منهم بمد من طعام و ليس عليه القضاء.

(الأمر الثانى) لا- فرق فى الضرر المترتب عليها من ناحية الصوم المرخص لافطارها بين ان يكون على نفسها أو على ولدها لإطلاق النص، و قد ادعى عليه الاتفاق أيضا، مضافا الى قاعدة نفي الضرر، و فى وجوب التصديق عليها مطلقا و لو كان الإفطار للخوف على النفس، أو اختصاصه بما إذا كان للخوف على الولد قولان يأتى البحث عنه إنشاء الله تعالى.

(الأمر الثالث) لا اشكال و لا خلاف فى وجوب التصديق عليها بعد ان أفطرت فى الجملة، كما تدل النصوص المتقدمة فى الأمر الأول، و انما الخلاف فى وجوبه عليها مطلقا، أو اختصاصه بما إذا كان الخوف على ولدها، و عدم وجوبه فيما إذا كان الخوف على نفسها، و مقتضى صحيح محمد بن مسلم المتقدم فى الأمر الأول هو الأول، بل قد يدعى ظهوره فيما إذا كان الخوف على النفس و هى ليست بعيدة كما لا يخفى على الناظر فى قوله: لأنهما لا تطيقان الصوم، و إطلاق معقد إجماع ما فى الخلاف حيث يقول:

الحامل و المرضع إذا خافتا أفطرتا و تصدقا عن كل يوم بمد الى ان قال: دليلنا إجماع الفرقة و طريقة الاحتياط، و إطلاق ما فى خبر ان مسكان و هو و ان كان فى مورد الصوم المنذور لكن بضميمة عدم القول بالفصل يثبت الحكم فى صوم شهر رمضان أيضا، و صريح ما فى فقه الرضا من عدم تهيب الصوم للحامل من العطش أو الجوع حيث انه مما يختص بها دون الحمل، و المحكى عن العلامة و ولده الفخر و المحقق و الشهيد الثانيين هو الأخير، و نسب الى المشهور و يستدل له بمكاتبة على بن مهزيار الواردة فى المرضع قليلة اللبن بناء على دلالتها على عدم الكفارة عليها بالتقريب الذى يأتى فى البحث عن حكمها بضميمة عدم الفصل بينها و بين الحامل فى حكمها، و بان خوف الحامل على نفسها من المرض أو من زيادته المندرجة فى المرض يعد من المرض المرخص للإفطار الموجب للقضاء من غير كفارة فيشملة حكمه، و لو سلم عدم اندراجه فى موضوع الضرر فلا أقل من ان يكون المقام اعنى خوف الحامل ادنى من خوف المكلف من حصول المرض بصومه أو من زيادته به فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٧

ظرف كونه مريضا، و لا إشكال فى عدم الفدية فى الأخير الذى هو أقوى من خوف الحامل على نفسه، و مع عدمه فى الأقوى يكون عدمه فى الأدنى أولى، و بان ظهور صحيح محمد بن مسلم فى وجوب الفدية على الحامل عند الخوف على نفسها مما يجب رفع اليد عنها باعراض المشهور عنه، هذا ما قيل أو يمكن ان يقال للقول الأخير، و الأقوى هو الأول لضعف ما تمسك به للأخير، أما مكاتبة ابن مهزيار فلما يأتى من منع دلالتها على نفي الفدية فيما إذا كان الخوف على نفس المرضعة القليلة اللبن، و منع اسراء حكمها الى الحامل لو سلم دلالتها على نفي الفدية فى المرضع، و اما اندراج الخوف على النفس فى حكم المريض فهو و ان كان صحيحا الا انه لا يمنع عن وجوب الفدية عليه إذا قام الدليل على وجوبها، لانه لم يقم دليل على ان الإفطار لأجل الخوف من طريان المرض أو من زيادته يقتضى نفي وجوب الفدية فيه أو فى بعض موارد حتى يكون إيجابها فى بعض ما قام الدليل عليه من باب تخلف المعلول عن علته المستحيل، فلا بأس بالفرق بين أفرادها فى وجوب الفدية و عدمه إذا اقتضاه الدليل، و مما ذكرناه ظهر بطلان دعوى اقتضاء عدمه، فى الأقوى عدمه فى الأدنى لعدم مجال للعقل فى إدراك ذلك بحيث يصير قرينه



على رفع اليد عن ظهور الدليل في الإطلاق، كما ان ظهوره لا يرتفع باعراض المشهور عن العمل لو سلم اعراضهم مع ما في نسبة ذلك إليهم، إذ لم يظهر القائل بالقول الأخير الا من العلامة في بعض كتبه و ولده الفخر و المحقق و الشهيد الثانيين بل الظاهر من المحقق في المعتبر عدم القائل به منا، حيث يسند القول به الى الشافعي، و كيف كان فالأقوى وجوب الفدية عليها إذا أفطرت سواء كان الإفطار لأجل خوفها على نفسها أو على حملها.

(الأمر الرابع) مقتضى إطلاق المتن وجوب الفدية على الحامل عدم الفرق بين ما إذا كان الخوف على النفس أو على الولد، للجوع أو العطش و نحوهما أو لغير ذلك كالخوف على حصول المرض، أو على إشرافه عليه الموجب لشرب الدواء و نحوه و هو كك لإطلاق دليله، و قد يقال: باختصاص وجوبها بالأول للأصل مع المنع عن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٨

شمول الدليل للأخير لانصرافه عنه و هو ممنوع إذ لا وجه لدعوى الانصراف الا غلبة وجود المنصرف اليه و ندرة المنصرف عنه و هما لا يمنعان عن الأخذ بالإطلاق، و انما المانع عنه هو الانصراف الناشئ عن غلبة الاستعمال في المنصرف إليه الناشئة عن تشكيك المفهوم و كونه ذا مراتب مختلفة في الجلاء و الخفاء حسبما حقق في الأصول.

(الأمر الخامس) الفدية الواجبة عليها تكون من مالها لا مال زوجها لو كانت لها الزوج، و ذلك لظهور الأمر بها في ذلك كما ان القضاء يجب عليها أيضا لذلك، و ليست الفدية و لا ما يجب عليها من سائر الكفارات و الضمانات من النفقة الواجبة لعدم كونها من المؤنثة، و يشهد على ذلك وجوب الكفارة بالجماع عليها إذا كانت مطاوعة له، بل وجوب كفارتها على زوجها إذا أكرهها على الجماع.

(الأمر السادس) المقدار الواجب إخراجه هو المدد من الطعام لما تقدم في الشيخ و الشیخة و ذی العتاش، و ینبغی الاحتیاط ها هنا أيضا بإخراج المدين لما تقدم في الشيخ و الشیخة.

(الأمر السابع) المشهور على وجوب القضاء عليها لما في صحيح محمد بن مسلم المتقدم في الأمر الأول و فيه: و تقضيانه بعد، و في الخلاف دعوى الإجماع على وجوبه، و عن علي بن بابويه و سلار عدم وجوبه عليها، و يستدل له بصحيح ابن مسكان المتقدم في الأمر الأول بتقريب ان التعرض لوجوب الفدية عليها و عدم التعرض للقضاء في الجواب عن حكمها دليل على عدم وجوب القضاء عليها، لان المقام يقتضى التعرض لوجوبه لو كان واجبا، و لا يخفى ان في عدم التعرض للقضاء و ان كان اشعار على عدم وجوبه لكنه لا- يكون له ظهور في ذلك بمثابة يصير الخبر قرينة على صرف خبر ابن مسلم عما هو ظاهر فيه من الوجوب، و حملة على الاستحباب غاية الأمر انه على تسليم ظهور خبر ابن مسكان في عدم الوجوب يصير معارضا مع خبر ابن مسلم، و لكن الترجيح لخبر ابن مسلم بكونه معمولا به و خبر ابن مسكان معارضا عنه، و لكن لا ينتهي الأمر الى ذلك لمنع ظهور عدم التعرض للقضاء في خبر ابن مسكان في عدم وجوب القضاء لكي ينتهي إلى التعارض و الله العالم.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٩

### [الخامس المرضعة القليلة اللبن إذا أضر بها الصوم]

الخامس المرضعة القليلة اللبن إذا أضر بها الصوم أو أضر بالولد، و لا فرق بين ان يكون الولد لها أو متبرعة برضاعه أو مستأجرة و يجب عليها التصديق بالمدد أو المدين أيضا من مالها و القضاء بعد ذلك، و الأحوط بل الأقوى الاقتصار على صورة عدم وجود من يقوم مقامها في الرضا تبرعا أو بأجرة من أبيه أو منها أو من متبرع.

الحكم فى المرضعة كالحكم فى الحامل فيجوز لها الإفطار إذا أضر الصوم بها أو بالرضيع كان الضرر من قبيل الجوع و العطش و نحوهما أو غيره، و يجب عليها التصدق من مالها بالمد أو المدين و يجب القضاء بعد ذلك، و يدل على ذلك كله صحيح ابن مسلم المتقدم فى الأمر الأول فى حكم الحامل و مكاتبه على بن مهزيار المرويه فى آخر السرائر و فيها كتبت إليه (يعنى الهادى عليه السلام) اسئله عن امرأة ترضع ولدها أو غير ولدها فى شهر رمضان فيشتد عليها الصوم و هى ترضع حتى يغشى عليها و لا تقدر على الصيام أ ترضع و تظفر و تقضى صيامها إذا أمكنها؟ أو تدع الرضاع و تصوم فان كانت ممن لا يمكنها اتخاذ من ترضع ولدها فكيف تصنع، فكتب عليه السلام ان كانت ممن يمكنها اتخاذ ضئر استرضعت ولدها و أتمت صيامها و ان كان ذلك لا يمكنها أفطرت و أرضعت ولدها و قضت صيامها متى ما أمكنها هذا و لكن بقى فى المرضعة أمور. (الأول) قد يقال: بدلالة هذه المكاتبه على عدم وجوب الفديه على المرضعة بتقريب عدم التعرض لوجوبها فيها مع كون المقام مقتضيا لتعرضه لو كانت واجبه حيث يكون السؤال عما يجب كما يدل عليه قوله: فكيف تصنع و لأجل هذه الدلالة ربما يقال: بعدم وجوب الفديه عليها بل قد يقال: بتعميمه بالنسبه إلى الحامل أيضا بدعوى عدم القول بالفصل بينهما و بين المرضعة القليله اللبن، و لا يخفى ان ترك التعرض للصدقه فى هذه المكاتبه و ان كان له إشعار الى عدم وجوبها، الا انه لا يبلغ إلى مرتبه الظهور حتى يقاوم مع ظهور صحيح ابن مسلم فى وجوبها حيث صرح فيه بان عليهما (اي على الحامل و المرضع) ان تتصدق كل واحد منهما فى كل يوم تظفر فيه بمد من طعام، المعتضد بالإجماع المحكى عن الخلاف بل لم يحك نفي وجوبها عن المرضعة على نحو الإطلاق عن احد، و ان قيل

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦٠

فيهما و فى الحامل بالتفصيل بينهما بنفى وجوبها عنهما فيما إذا كان الخوف على أنفسهما خاصه، و وجوبها عليهما فيما إذا كان الخوف على الولد بدعوى اختصاص المكاتبه بما إذا كان الخوف على نفس المرضعة كما يدل عليه قوله: فيشتد عليها الصوم و هى ترضع حتى يغشى عليها و لا تقدر على الصيام، و حمل صحيح ابن مسلم على ما إذا كان الخوف على الولد، و قد تقدم ما فيه فى البحث عن الحامل و انه على تقدير تعميمه فى المرضعة لا وجه لإلحاق الحامل بها فى هذا الحكم، لعدم تماميه عدم القول بالفصل ما لم ينته الى القول بعدم الفصل.

(الأمر الثانى) الأكثر فى المرضعة على عدم الفرق بين ان تكون اما للولد أو غيرها، و لا فى غير الام بين ان تكون مستأجره أو متبرعه، و هو كك لإطلاق صحيح ابن مسلم و تصريح المكاتبه بعدم الفرق فى قوله: عن امرأة ترضع ولدها أو غير ولدها فى شهر رمضان.

(الأمر الثالث) هل الرخصه فى الإفطار تختص بما لم يتمكن من حفظ الولد بغير إرضاعها من إرضاع امرأة اخرى متبرعه أو بأجره مساويه لما تأخذها المرضعة الأولى أو مع زيادتها عليها إذا أمكن دفعها، أو انها يجوز لها الإفطار مطلقا و لو مع التمكن من حفظ الولد بإرضاع الغير أو باشرا به اللبن من غير مرضعه كما اعتيد فى هذه الأعصار قولان، مختار المصنف فى المتن هو الأول، للمكاتبه المذكوره ان كانت ممن يمكنها اتخاذ ضئر استرضعت ولدها و أتمت صيامها مؤيدا بما فى صحيح ابن مسلم لا حرج عليهما ان تظفرا فى شهر رمضان لأنهما لا تطيقان الصوم إذ الحرج فى الصوم و عدم الإطاقه ترتفعان بإمكان حفظ الولد بغير إرضاع من فى إرضاعها الحرج و الإطاقه، و ذهب فى الجواهر إلى الأخير لإطلاق صحيح ابن مسلم مع اعتضاده بإطلاق الفتوى و عدم مقاومه المكاتبه معه سند أو غيره قال (قده): و لا استبعاد فى الرخصه شرعا لخصوص المرضعة كائنه ما كانت فى ذلك انتهى، أقول: و مجرد نفي الاستبعاد فى الرخصه لا يوجب الرخصه ما لم يرد عليها دليل، و لا بأس بالاستناد إلى المكاتبه فى نفي الرخص مع التمكن من اتخاذ ضئر اخرى، و قد عرفت عدم دلالة الصحيح على الرخص مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦١

التمكن منه، فما فى المتن من الاقتصار فى الإفطار على صورة عدم التمكن من حفظ الولد على نحو آخر هو الأقوى كما هو واضح.

(الأمر الرابع) لا فرق فى التمكن ممن يقوم مقامها بين ان يكون بضئ أخرى أو بنحو آخر غير الضئ، و لا فى الضئ بين ان تكون متبرعة أو ممن تأخذ الأجرة، و لا فى الأجرة بين ان تكون بمقدار اجرة المثل أو أزيد ما لم يبلغ الى حد الإجحاف المنتهى الى الضرر، و لا- فى باذل الأجرة بين ان يكون أب الولد أو أجنبيا متبرعا فى البذل، أو كان هى المرضعة الأولى فتجب عليها مع تمكنها من البذل بذل الأجرة من باب المقدمة مع عدم باذل آخر توقف صومها الواجب عليها و لو كانت متبرعة فى الضئ و البذل و هذا ما انتهى اليه هذا الفصل و الحمد لله.

### [فصل فى طرق ثبوت هلال رمضان و شوال للصوم و الإفطار]

#### إشارة

فصل فى طرق ثبوت هلال رمضان و شوال للصوم و الإفطار

[و هى أمور]

#### إشارة

و هى أمور.

[ (الأول) رؤية المكلف نفسه]

(الأول) رؤية المكلف نفسه،

[ (الثانى) التواتر]

(الثانى) التواتر،

[ (الثالث) الشياح المفيد للعلم]

(الثالث) الشياح المفيد للعلم، و فى حكمه كل ما يفيد العلم و لو بمعونة القرائن، فمن حصل له العلم بإحدى الوجوه المذكورة و جب عليه العمل به و ان لم يوافق احد، بل و ان شهد ورد الحاكم شهادته،

## [ الرابع ) مضى ثلاثين يوما من هلال شعبان أو ثلاثين يوما من هلال رمضان ]

(الرابع) مضى ثلاثين يوما من هلال شعبان أو ثلاثين يوما من هلال رمضان فإنه يجب الصوم معه فى الأول و الإفطار فى الثانى .  
يثبت الشهر برؤية الهلال من غير اشكال و لا خلاف بيننا، و الإجماع بقسميه عليه نصدق الرؤية المأمور بالصوم و الإفطار عندها،  
و صدق شهادة الشهر المأمور بالصوم عندها فى قوله تعالى فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، بناء على ان يكون المراد به مشاهدة  
الشهر و حضوره، و لا- ريب انه برؤية الهلال يشاهد الشهر، و النصوص بثبوتة بالرؤية كثيرة بل متواترة، ففى صحيح الحلبي  
المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى السؤال عن الأهلة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦٢

قال: و هى اهله الشهور فإذا رأيت الهلال فصم و إذا رأيت فافطر، و صحيح محمد بن مسلم المروى فى الكافى و الفقيه و  
التهذيب عن الباقر عليه السلام قال: إذا رأيت الهلال فصوموا و إذا رأيتموه فأفطروا و ليس بالرأى و لا بالتظنى و لكن بالرؤية، و  
غير ذلك من الاخبار التى لا- حاجة الى نقلها بعد تواترها، و لا فرق فى وجوب ترتيب أحكام الشهر عند رؤية هلاله بين ان  
يكون منفردا فى رؤيته أولا، و شهد عند الحاكم بالرؤية أولا، و قبل الحاكم شهادته أولا، بالإجماع و السنة، ففى صحيح على بن  
جعفر المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام فى الرجل يرى الهلال فى شهر رمضان وحده لا يبصره غيره إله أن يصوم قال  
عليه السلام: إذا لم يشك فليصم و الا- فليصم مع الناس، و فى الفقيه مثله الا ان فيه: إذا لم يشك فليفطر و الا فليصم مع الناس،  
فيكون المفروض فى خبر الفقيه الرؤية فى آخر الشهر و فى خبر التهذيب الرؤية فى أوله، قال فى الوسائل: و الظاهر تعدد  
الروايتين، و كيف كان فلا إشكال فى هذا الحكم و لا خلاف فيه بيننا، و ان حكى الخلاف فيه عن بعض العامة من عدم صوم  
المنفرد و فطرة إلا- فى جماعة الناس قال فى الجواهر: و هو محجوج بالكتاب و السنة و الإجماع، و يثبت أيضا بالتواتر و الشيع  
المفيد للعلم و لا- فرق بين الشيع المفيد للعلم و بين التواتر موضوعا، إذ المراد بالتواتر هو اخبار جماعة يمتنع تواطئهم على  
الكذب فلا محالة يحصل العلم من اخبارهم على صدق ما يخبروا به، و الشيع عبارة عن إشاعة الشىء، و مع تقيده بكونه مفيدا  
للعلم يكون هو التواتر و لذا يستدل فى محكى المنتهى و التذكرة لاعتبار الشيع بأنه نوع تواتر يفيد العلم، و لى شعرى لم فرقوا  
بينهما و عدوا الشيع بعد التواتر من الأسباب المثبتة للشهر، و كيف كان ففىما يحصل به العلم بالشهر يكون المدار على حصوله،  
و حيث ان العلم بالشهر مأخوذ على وجه الطريقيه، و العلم الطريقي لا يفرق فيما به يحصل من أسباب حصوله، و يكون اعتباره  
ذاتيا غير قابل للتصرف الشرعى نفيًا أو إثباتًا، فلا جرم لا يفرق فيه بين حصوله بالرؤية أو بالتواتر أو بالشيع لو تصورنا مغايرة  
الشيع مع التواتر بل من عد ثلاثين من الشهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦٣

السابق بعد القطع بان الشهر الهلالى لا يزيد على ثلاثين يوما بل بكل ما يفيد العلم و لو لم يكن من الأسباب العادية لحصوله،  
فعلى هذا فلا يعتبر فى الشيع عدد مخصوص فى المخبرين، و لا فرق فيهم بين الصغير و الكبير، و لا بين الذكر و الأنثى، و لا بين  
المسلم و الكافر، هذا فيما إذا أفاد العلم و لو لم يحصل منه العلم فلا إشكال فى عدم التعويل عليه فيما إذا لم يحصل منه الظن  
أيضا، و مع حصوله ففى جواز التعويل عليه قولان، فعن التذكرة الأقوى التعويل عليه كالشاهدين فان الظن الحاصل بشهادتهما  
حاصل مع الشيع، و هو المحكى عن المسالك أيضا، و حكى فى المدارك عن جده الشريف انه احتمل اعتبار زيادة الحاصل  
من ذلك على ما يحصل فيه بقول العدلين لتحقق الأولوية المعتبرة فى مفهوم الموافقة، و لا يخفى ما فى هذه الاستدلالات فان  
اعتبار البينة ليس لأجل حصول الظن منها، بل لا يعتبر حصول وصف الظن منها، و لو كان الملاك فى اعتبارها الظن لكان من

باب الظن النوعى المطلق من غير مدخلية لحصول الظن الشخصى فى مورد قيامها فى اعتبارها، و المفروض عدم قيام دليل على اعتبار الشيع، و ليس لفظ الشيع موضوعا فى دليل يدل على اعتباره حتى يتمسك بإطلاقه و يثبت به اعتباره و لو فيما لا يحصل به العلم و لو كان كك لكان اللانزم اعتباره و لو فيما لم يحصل منه الظن، مع ان المحكى عن العلامة انما هو اعتباره فيما إذا حصل منه الظن الغالب بالرؤية مع انه يلزم من اعتباره الاكتفاء بالظن الحاصل من غير الشيع إذا ساوى الظن الحاصل من شهادة العدلين أو كان أقوى و هو باطل بالإجماع، و مما ذكرناه يظهر بطلان ما حكى عن الشهيد الثانى (قده) من اعتبار زيادة الظن الحاصل من شهادة العدلين فى اعتباره لكى يتم بها الاستدلال بالفحوى، و ذلك لان اعتبار البينة لا يكون معللا بإفادتها الظن حتى يتعدى منها الى ما يحصل به ذلك بالأولوية، و انما هو مستنبط لا عبرة به عندنا، و اما الشيع العلمى فهو حجة لأجل كون العلم الطريقي مدارا فى إحراز موضوع الحكم الشرعى، فهو مما به يحرز المعلوم بل هو إحراز المعلوم من غير فرق فيه فى أسبابه عند العقل،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦٤

و كيف كان فالحق عدم ما يدل على اعتبار الشيع الظنى، و عدم الدليل على اعتباره كاف للقطع بعدم اعتباره، إذ الأصل عند الشك فى اعتبار دليل غير علمى هو عدم الاعتبار الا ما قام الدليل على اعتباره، و مما ذكرناه يظهر حكم مضى ثلاثين يوما من الشهر السابق فإنه يوجب العلم بكون اليوم الحادى و الثلاثين منه من الشهر اللاحق، و ذلك للقطع بان الشهر الهلالى لا يزيد عن ثلاثين، و يدل على ذلك خبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن أحدهما عليهما السلام: شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان فإذا صمت تسعة و عشرين يوما ثم تغمت السماء فأتتم العدة ثلاثين.

و خبر محمد بن قيس المروى فى التهذيب أيضا عن الباقر عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام و فيه: و ان غم عليكم فعدوا ثلاثين ليلة ثم أفطروا، و خبر إسحاق بن عمار المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السلام فى حديث قال: ان خفى عليكم فأتتموا الشهر الأول ثلاثين، و خبر ابى خالد الواسطى المروى فيه أيضا عن الباقر عليه السلام و فيه: إذا خفى الشهر فأتتموا العدة شعبان ثلاثين يوما و صوموا الواحد و ثلاثين و غير ذلك من الاخبار.

### [الخامس البينة الشرعية]

الخامس البينة الشرعية و هى خبر عدلين، سواء شهدا عند الحاكم و قبل شهداتهما أو لم يشهدا عنده، أو شهدا ورد شهداتهما، فكل من شهد عنده عدلان يجوز بل يجب عليه ترتيب الأثر من الصوم أو الإفطار، و لا فرق بين ان تكون البينة من البلد أو من خارجه، و بين وجود العلة فى السماء و عدمها، نعم يشترط توافقهما فى الأوصاف، و لو اختلفا فيها لا اعتبار بها، نعم لو أطلقا أو وصف أحدهما و أطلق الآخر كفى، و لا يعتبر اتحادهما فى زمان الرؤية فى الليل، و لا يثبت بشهادة النساء، و لا يعدل واحد و لو مع ضم اليمين.

فى هذا المتن أمور. (الأول) لا ينبغى الإشكال فى اعتبار البينة فى باب الهلال و إثباته بها فى الجملة، و لم يحك الخلاف فى ذلك عن أحد إلا ما نسبه فى الشرائع إلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦٥

القييل من عدم إثبات الهلال بها مطلقا، و فى الجواهر و غيره انه لم يعرف قائله، و لكن يمكن استناده الى صاحب الحدائق من المتأخرين حيث انه يقول: بعدم جواز التعويل عليها إلا- إذا أفاد العلم، فإنه لا خلاف فى جواز التعويل عليها فى صورة افادتها

العلم بل ليس ح الا- اتباع العلم، و ليس فى العلماء من يمنع عن العمل به، و لا يعقل المنع عنه الا برفع اليد عن العمل بالمعلوم، فمحل الكلام فى جواز التعويل على البيئـة انما هو فيما لم يحصل منها العلم، فهو اى صاحب الحدائق فيه اى فى محل الكلام يقول:

بعدم جواز التعويل عليها، و كيف كان يدل على ثبوت الهلال بالبيئـة ما دل على اعتبارها على نحو الإطلاق مثل رواية مسعدة بن صدقة و نحوها، و قد استقصيناه فى كتاب الطهارة فى البحث عن النجاسة و الطهارة، و ما دل على جواز التعويل بها فيما هو أعظم من الهلال كالدماء و النفوس و الأموال و الفروج، و ما ورد فى اعتبارها فى الهلال بالخصوص كصحيح منصور بن حازم المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: صم لرؤية الهلال و أفطر لرؤيته فإن شهد عندكم شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه، و الظاهر انه عليه السلام لما قال: صم للرؤية و أمكن ان السائل لم ير الهلال فى أول الشهر و تناول المفطر لأجل عدم رؤيته قال عليه السلام: ان اتفق ذلك و شهد الشاهدان أنهما رأياه يجب القضاء، و هو صريح فى ثبوت الشهر بالبيئـة كما هو واضح، و صحيح الحلبي المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام أيضا قال قال على عليه السلام: لا تقبل شهادة النساء فى رؤية الهلال إلا شهادة رجلين عدلين.

و صحيح أخر له المروى فى التهذيب عنه عليه السلام أيضا قال عليه السلام: ان عليا كان يقول: لا أجزى فى رؤية الهلال إلا شهادة رجلين عدلين، و خبر عبد الله بن سنان المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السلام عن الأهله قال: هى اهله الشهور فإذا رأيت الهلال فصم و إذا رأيتـه فأفطر قلت: ان كان الشهر تسعة و عشرين يوما اقضى ذلك اليوم؟ قال: لا الا ان تشهد لك بيئـة عدول فان شهدوا انهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم، و غير ذلك من الاخبار التى لا حاجة الى نقلها و مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦٦

لعله يأتى بعضها فى الأمور الاتية.

(الأمر الثانى) لا- يعتبر فى اعتبار البيئـة ان يكون عند الحاكم بل تعتبر و لو لم تكن عنده، أو كانت عنده و لكن ردها الحاكم لأجل عدم إحراز عدالة الشاهدين أو كونهما فاسقين عنده، فيجوز لكل من كانا عنده عدلان ترتيب الأثر عليها من الصوم و الإفطار من غير خلاف فى ذلك، بل ادعى عليه الإجماع، و يدل عليه خبر منصور بن حازم المتقدم الذى فيه: فان شهد عندك شاهدان مرضيان (الحديث) و ما فى خبر الشحام: الا ان يشهد لك بيئـة عدول، و إطلاق باقى الأخبار التى لم يقيد قبولها بكونها عند الحاكم أو بعدم ردها إياها.

(الأمر الثالث) المشهور كما فى الجواهر على اعتبار البيئـة فى الهلال مطلقا سواء كانت من البلد أو جاءت من خارجه، و سواء كان فى الصحو أو فى الغيم و علته فى السماء، و استدلوا له بالأدلة المتقدمة مما يدل على اعتبارها بالعموم، و الاخبار المتقدمة الواردة فى قبولها فى الهلال بالخصوص، و حكى القول به عن المفيد و المرتضى و الحلبي و عامة المتأخرين، خلافا للمحكى عن آخرين مع ما فى تغايرهم من الاختلاف، فعن المبسوط و الغنية و الوسيلة اعتبار عدد القسامة و هو الخمسون مطلقا، سواء كانوا من البلد أو من خارجه مع الصحو و الاجتراء بشهادة رجلين عدلين مطلقا سواء كانا من البلد أو من خارجه مع الغيم و العلة، و عن النهاية و القاضى اعتبار عدد القسامة مع الصحو من خارج البلد خاصة، و مع العلة يعتبر عدد القسامة من أهل البلد، و يكتفى بالعدلين من خارجه، و عن الخلاف اعتبار عدد القسامة من أهل البلد أو العدلين من خارجه مع الصحو و الاجتراء بالعدلين مطلقا سواء كانا من أهل البلد أو من خارجه مع العلة، و عن المقنع اعتبار عدد القسامة مطلقا سواء كانوا من أهل البلد أو من خارجه مع الصحو و عدد القسامة من البلد أو العدلين من خارجه مع العلة، هذا ما يحكى من عبائهم و لم يعلم منهم اختلافهم فى الحكم أو انهم اختلفوا فى التعبير، و ان مآل الجميع

واحد، و كيف كان فيستدل لهم بالجمع بين ما تقدم من الدليل للقول المشهور مما دل على قبول شهادة العدلين مطلقا من الأدلة العامة و الخاصة، و بين ما يخالفها من النصوص كصحيح أبى أيوب إبراهيم بن عثمان بن الخزازى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عما يجرى فى رؤية الهلال قال عليه السلام: ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظنى، و ليس رؤية الهلال ان يقوم عدة فيقول واحد: قد رأيته و يقول الآخرون: لم نره إذا رآه واحد رآه مائة، و إذا رآه مائة رآه ألف، و لا يجرى فى رؤية الهلال إذا لم يكن فى السماء علة أقل من شهادة خمسين، و إذا كانت فى السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان و يخرجان من مصر. و لعل منشأ ما فى المبسوط و الغنية و الوسيلة من اعتبار الخمسين مع الصحو مطلقا و الاجتزاء بالعدلين مطلقا مع العلة هو هذا الخبر، و خبر الخزاعى (الختعمى) الجماعى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: لا تجوز الشهادة فى رؤية الهلال دون خمسين رجلا عدد القسامة، و انما تجوز شهادة رجلين إذا كانا من خارج المصر و كان بالمصر علة فأخبرا أنهما رأياه و أخبرا عن قوم صاموا للرؤية و أفطروا للرؤية، و هذا الخبر لعله على القول المحكى عن المقنع و هو اعتبار الخمسين مطلقا مع الصحو و اعتبارها من أهل البلد و الاجتزاء برجلين من خارج البلد مع العلة أدل، لكن مع الإضافة على الاخبار بالرؤية اخبارهم عن قوم فى خارج البلد صاموا للرؤية و أفطروا للرؤية، و خبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام قال: إذا رأيت الهلال فصوموا و إذا رأيتموه فأفطروا و ليس بالرأى و لا بالتظنى و لكن بالرؤية، قال:

و الرؤية ليس ان يقوم عشرة فينظروا فيقول واحد: هو ذا هو و ينظر تسعة فلا يروونه إذا رآه واحد رآه عشرة آلاف و إذا كانت علة فأتى شعبان ثلاثين، و زاد الحماد الراوى عن الخزاعى فيه قوله: و ليس ان يقول رجل هو ذا هو و لا أعلم إلا قال و لا خمسون، و موثق ابن بكير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: صم للرؤية و أفطر للرؤية و ليس رؤية الهلال ان يجيء الرجل و الرجلان فيقولان: رأينا إنما

الرؤية ان يقول القائل: رأيت فيقول القوم صدق، و خبر ابى العباس المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: الصوم للرؤية و الفطر للرؤية و ليس الرؤية ان يراه واحد و لا اثنان و لا خمسون، و هذه الاخبار الثلاثة الأخيرة تخالف مع جميع الأقوال المتقدمة، و قد اختلفت الانظار فى طريق الجمع بينها ورد المحقق فى المعتبر هذه الاخبار المعارضة مع الاخبار العامة و الخاصة الدالة على اعتبار البينة مطلقا، بكونها مخالفة مع عمل المسلمين إذ لم يوجد اشتراط الخمسين فى حكم سوى قسامة الدم، و منع العلامة فى المنتهى عن العمل بها لأجل ضعفها سندا، و حملها فى المختلف على عدم عدالة الشهود و حصول التهمة فى اخبارهم، و حملها فى الجواهر على ما فى أيدي العامة من الاجتزاء بشهادة رجلين فى الصحو مع القطع بكذبهما باعتبار عدم العلة فى الرأى و المرئى و كثرة المطلعين، و اليه يؤل ما فى المستمسك من ظهور الأخبار المعارضة فى عدم حجية البينة مع عدم الاطمئنان النوعى بالخطأ، فالممنوع من حجية البينة هو تلك الصورة، و لذا رخص فى الرجوع إليها فى حال علة السماء أو ما إذا كانت البينة من خارج البلد، و جمع فى الحدائق بين هذه الاخبار، و بين ما دل على الاجتزاء بعدلين بحمل تلك الاخبار على ما إذا لم يحصل العلم من شهادة عدلين، و قال: بان المستفاد من مجموع الاخبار هو اعتبار العلم فى الهلال و عدم الاكتفاء بغيره و لو مع شهادة خمسين، و جعل الاخبار الثلاث الأخيرة أعنى خبر محمد بن مسلم و موثق ابن بكير و خبر ابى العباس شاهدا على ما فهمه من الاخبار من اعتبار العلم فى إثبات الهلال، و لا يخفى ان هذه الوجوه و ان لم يسلم عن المناقشات الا ان المجموع منها كاف فى الاطمئنان بما عليه المشهور،

و لا سيما ما ذكره فى الجواهر حيث ان اعتبار البيئه و ان لم يتوقف على حصول الظن منها شخصا بحيث كان المدار فى اعتبارها على وصف الظن، لكن من المعلوم ان اعتبارها انما هو لأجل الظن النوعى المطلق، و هو يتم فيما إذا لم يلزم مع قيام ما يورث الظن النوعى على خلافه، و لا إشكال انه مع الصحو و عدم العلة فى الرأى و المرئى و كثرة الناظرين مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦٩

إذا رآه واحد يراه مائة و إذا رآه مائة يراه ألف فاختصاص الواحد أو الاثنين من بينهم فى الرؤية مع اشتراك الباقين معهم فى الرؤية و سلامتهم عما يمنعهم عنها كاشف قوى عن الاطمئنان بخطاء المدعين لها، و معه فلا ظن نوعى معه بمطابقة خبرهم مع الواقع فيخرج المورد عما يدل عليه دليل اعتبارها و هو ما كان مفيدا للظن بنوعه و ان لم يفده فى المقام، فالحق ما عليه المشهور من اعتبار البيئه مطلقا، و لو كانت من البلد مع الصحو، الا فيما إذا حصل الاطمئنان بخطائها و الله الهادى.

(الأمر الرابع) يشترط توافق الشاهدين فى صفة الهلال بالاستقامة و الانحراف و نحو ذلك مما به يوجب اتحاد المشهود عليه، و ان اختلفا فى التعبير و كان المفهوم مما عبر به أحدهما مغايرا مع المفهوم مما عبر به الآخر، فلو اختلفا على وجه اختلف المشهود عليه بطلت شهادتهما لعدم تحقق البيئه التى هى عبارة عن شهادة شاهدين على المشهود عليه الواحد، بل كان المشهود عليه أمرين أقيم على كل واحد شاهد واحد، و لعل اختلفهما فى مكان الهلال من هذا القبيل، كما إذا قال أحدهما بكونه فى طرف الجنوب و قال الآخر بكونه فى طرف الشمال، أو شهد أحدهما بكون تحديه إلى الأرض و قال الآخر بكونه الى جانب آخر مغاير مع الجانب الأول حيث ان كل واحد منهما ينفى ما يشهده الآخر فلا يثبت شيئا منهما، فان قلت القدر المشترك مما يشهدان به و هو رؤية الهلال أمر واحد مشهود عليه فهو مما يثبت بشهادتهما، و ان كانت خصوصية كونه فى هذا المكان أو ذاك أو كونه على هذا الوصف أو ذاك لم تثبت بها، بل لا- اثر لها فى المقام إذ الشهر يثبت برؤية الهلال لا- بإثبات أو صافه، قلت القدر المشترك لا يكون مشهودا و من المدلول اللفظى مما شهدا به، بل هو أمر عقلى و من المدليل العقلية التى لم تتعلق بها الشهادة، فلا- يكون مما قامت عليه البيئه لكى يثبت بها، و لو أطلقا فى الشهادة، أو أطلق أحدهما و وصف الآخر يثبت المشهود عليه المطلق بشهادتهما لكون نفس المعنى الإطلاقى هو المشهود عليه فى الأول أى فى صورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧٠

إطلاقهما، و عدم تكاذبهما فى الأخير أى فيما إذا وصف أحدهما و أطلق الآخر، و لا مغايرة فيما شهدا عليه لكى يكون لكلام كل منهما مدلولان هما إثبات ما شهد به و و نفى ما شهد به الآخر، بل ما شهد به أحدهما يجتمع مع ما شهد به الآخر، كما انه لا يعتبر اتحادهما فى زمان الرؤية مع توافقهما على الرؤية فى الليل كما إذا شهد أحدهما برؤيته فى أول الليل، و شهد الآخر برؤيته بعد انقضاء نصف ساعة منه، فان المشهود عليه فى شهادتهما شىء واحد، و ليس فى مدلول شهادة كل واحد منهما نفى ما يشهد به الآخر لإمكان كونه فوق الأفق فى أول الليل و بعد نصف ساعة من اوله، و لو شهد أحدهما برؤية هلال شعبان ليلة الاثنين مثلا، و الآخر برؤية هلال شهر رمضان فى ليلة الأربعاء فلا إشكال فى عدم ثبوت كون الاثنين من شعبان بشهادتهما إذا كان أثرا لكونه من شعبان، و لا فى عدم ثبوت كون الأربعاء أول شهر رمضان إذ لم تقم البيئه بشىء منهما، و هل يثبت بهما كون الأربعاء من شهر رمضان و لو كان ثانيه أم لا وجهان، احتمال الأول منهما فى الجواهر و قال: و لعل الأول أقوى، و لعل وجهه هو دعوى اتفاقهما فى كون الأربعاء من رمضان، و ربما يقال: بالأخير بدعوى ان اختلاف الشاهدين فى السبب يوجب اختلافهما فى المسبب فيخرج عن كون المشهود عليه امرا واحدا، أو بدعوى ان دليل اعتبار البيئه يدل على اعتبارها عند قيامها على رؤية الهلال فى كل شهر، و لا يخفى ما فى هاتين الدعويتين من الوهن، و لكن الأقوى هو عدم الثبوت و ذلك لان ثبوت كونه من شهر رمضان لا بد من ان يكون اما بنفسه مما قامت عليه البيئه، أو مما يترتب على ما قامت عليه البيئه، و المفروض عدم قيام البيئه



على كون الأربعاء من شهر رمضان و لم تقم على ما يترتب عليه كون الأربعاء من شهر رمضان، لان كل من الرؤيتين اعنى رؤية هلال شعبان فى ليلة الاثنين، و رؤيه هلال شهر رمضان فى ليلة الأربعاء لم يثبت بالبينة، بل الشاهد على كل واحد منهما شاهد واحد، و ثبوت كون الأربعاء من شهر رمضان متوقف على ثبوتها و لم يثبتا بالوجدان كما هو واضح، و لا بقيام الامارة عليهما لعدم قيامها، فلا يثبت كونه من شهر رمضان، و لا يجب ترتيب شهره عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧١

(الأمر الخامس) لا يثبت الهلال بشهادة النساء و لا بعدل واحد و لو مع ضم اليمين إجماعا فى الأول، و يدل عليه نصوص كثيرة كصحيح الحلبي الذى فيه لا تقبل شهادة النساء فى رؤية الهلال إلا شهادة رجلين عدلين، و صحيح حماد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: ان عليا كان يقول:

لا- أجزى فى الهلال إلا شهادة رجلين، و خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى و فيه: لا تجوز شهادة النساء فى الهلال، و غير ذلك من الاخبار، و ظاهر هذه الاخبار بل صريحها اعتبار رجلين عدلين، فلا تجوز شهادة النساء مطلقا سواء كانت مستقلات أو منضمات الى الرجال، كما لا اعتبار بشهادة الصبيان و لو كانوا عدولا، و المشهور عدم ثبوت الهلال بشهادة عدل واحد خلافا للمحكى عن سائر من الاكتفاء بالعدل الواحد فى الصوم دون الإفطار، و يدل على قول المشهور من عدم اعتبار قول عدم الواحد فى الهلال عدم ما يدل على اعتباره، و مع عدمه فالأصل هو عدم الاعتبار إذ حجية الحجة منوطه بوصولها الى المكلف و ما لم تصل يقطع بعدمها بمعنى انه لا يجوز العمل بها قطعا، و ما ورد فى نوادر الراوندى فى عدم اعتبار شهادة العدل الواحد و لو مع ضم اليمين و فيه قضى رسول الله صلى الله عليه و آله بشهادة الواحد و اليمين فى الدين، و اما الهلال فلا إلا بشاهدى عدل. و استدلل للسائر بصحيح محمد بن قيس المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا رأيتم الهلال فأفطروا أو شهد عليه عدل من المسلمين، و فى الاستدلال به أولا انه ساقط عن الحجية بالإعراض عنه على ما هو طريقنا فى حجية الخبر كما مر غير مرة، و ثانيا باختلاف متن الخبر فى الضبط، ففى النسخة المطبوعة من التهذيب و اشهدوا عليه عدولا من المسلمين، و فى النسخة المطبوعة القديمة من الوسائل أو شهد عليه عدول من المسلمين، و ان كان فى المطبوعة الجديدة أو شهد عليه عدل من المسلمين، و مثله فى النسخة المطبوعة من الفقيه، و حكاها مصحح التهذيب فى حاشيته عن بعض نسخ المخطوطة من التهذيب، و مع هذا الاضطراب لا تصلح للاستناد اليه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧٢

و ثالثا ان العدل مصدر يطلق على الواحد و الكثير يقال: رجل و رجلان عدل و رجال عدل، و رابعا أنه قائل بالاجتزاء بالعدل فى هلال شهر رمضان بالنسبة إلى الصوم، و الخبر لو تمت دلالاته ليدل على الاجتزاء به فى هلال شهر شوال بالنسبة إلى الفطر فهو مغاير مع مطلوبه، و خامسا انه على تقدير حجيته و تماميته سنداً و دلالة لا يصلح لمعارضة ما تقدم من الاخبار الدالة على اعتبار الشاهدين، و عدم الاجتزاء بالشاهد الواحد، لكون تلك الاخبار أكثر عدداً و أصح سنداً، و موافقته مع الإجماع على اعتبار التعدد المتقدم على سائر و المتأخر عنه، فالترجيح لها، فلا إشكال فى ضعف هذا القول و ان ما عليه المشهور هو المتبع.

### [السادس حكم الحاكم الذى لم يعلم خطائه و لا خطأ مستنده]

السادس حكم الحاكم الذى لم يعلم خطائه و لا خطأ مستنده كما إذا استند الى الشيع الطنى.

ظاهر الأصحاب كما فى الحدائق وجوب العمل بحكم الحاكم الشرعى بالهلال عند ثبوته عنده و حكمه به، و استدلوا له

بالعمومات الدالة على وجوب اتباعهم فيما يحكمون به و إطلاقاتها مثل ما فى مقبوله عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام: فإذا حكم بحكمنا و لم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله و علينا رد و الراد علينا الراد على الله، و قول الحجة أرواحنا فداه: اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا فإنهم حجتى عليكم و انا حجة الله، و صحيح محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام: إذا شهد عند الامام شاهدان أنهما رأيا الهلال فى منذ ثلاثين يوما أمر الإمام بالإفطار ذلك اليوم (الحديث)، و مرسل رفاعه عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: دخلت على ابى العباس بالحيرة فقال يا أبا عبد الله ما تقول فى الصيام اليوم فقلت ذاك الى الامام ان صمت صمنا و ان أفطرت أفطرتنا فقال: يا غلام على بالمائدة فأكلت معه و انا و الله اعلم انه من شهر رمضان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧٣

فكان إفطاري يوما و قضائه أيسر على من ان يضرب عنقى و لا أعبد الله، و قريب منه مرسل داود بن حصين الذى فيها قوله عليه السلام: الصوم معك و الإفطار معك، و خبر خلاد المروى فى التهذيب الذى فيه قوله عليه السلام قلت يا أمير المؤمنين ما صومى إلا صومك و لا إفطاري إلا إفطارك، و تقريب الاستدلال بهذه الاخبار الثلاث الأخيرة هو انه لا إشكال فى اعمال تقيه من الامام عليه السلام فى قوله عليه السلام: ذاك الى الامام ان صمت صمنا (إلخ) و فى قوله: الصوم معك، و قوله: ما صومى إلا صومك، فيحتمل ان يكون قوله ذاك الى الامام إلى آخر قوله و هو ان أفطرت أفطرتنا و أفعاله و هو اكله معه تقيه، و عليه فلا دلالة فيها على اعتبار حكم الحاكم فى الهلال، و يحتمل ان يكون قوله ذاك الى الامام مطابقا مع الواقع و كان تطبيق الامام على ابى العباس فى قوله: ان صمت صمنا و ان أفطرت أفطرتنا الى آخر كله عليه السلام معه صادرا عن التقيه، و على هذا فتصير الاخبار الثلاث دليلا على اعتبار حكم الحاكم فى الهلال، و الظاهر هو الاحتمال الأخير، و ذلك للقطع بكون قوله عليه السلام: ان أفطرت أفطرتنا الى آخر كله يكون للتقيه و انما الشك فى كون قوله ذلك الى الامام أيضا صادرا عن التقيه، و أصله جهة الصدور فى كونه فى مقام بيان الحكم الواقعى من غير مزاحم لها تقتضى الحمل على بيان الواقع مضافا الى ان سوق القضية يشهد عن مفروغية كون ذلك الى الامام عنده عليه السلام و عند اللعين ابى العباس و عند حاضرى مجلسه، حيث انه عليه السلام يستدل بان صومه صومه و إفطاره إفطاره بكون ذلك للإمام غاية الأمر مع تطبيق الإمامة على ابى العباس و لو لم يكن ذاك الأمر للإمام لما كان محل لقوله عليه السلام: ذلك الى الامام و لا فى تطبيق الإمامة على ابى العباس، و لعل هذا ظاهر و يؤيده بل يدل عليه المروى عن النبى صلى الله عليه و آله ان ليلة الشك أصبح الناس فجاة أعرابى فشهد برؤية الهلال فأمر النبى صلى الله عليه و آله مناديا ينادى من لم يأكل فليصم، و قد تقدم فى مباحث النية، و أنت ترى انه يشهد بكون الأمر بالصيام كان من مناصبه صلى الله عليه و آله و انه كان معلوما عند الجميع، و من صبح الناس مع الشك يظهر انه لم يكن عندهم الامارات الأخرى من البينة و الشيع و عد شعبان ثلاثين، لاحتمال ان يكون أوله أيضا مشكوكا، و هذه الأدلة لعلها كافية فى حصول الاطمئنان للتقيه فى اعتبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧٤

حكم الحاكم فى الهلال و ان أمكن المناقشة فى بعضها، مضافا الى ان المدار فى إثبات ولاية الحاكم اعنى المجتهد الجامع لشرائط الفتوى هو ولايته على كل ما للقضاء عند العامة ولاية عليه و يعد من مناصبه و شؤنه، فكلما علم انه من مناصب قضاتهم فهو من مناصب الحاكم الشرعى لنا فى عصر الغيبة، و من المعلوم ان الحكم بالحلال فى الصوم و الإفطار و الحج و سائر المواقيت من شئون قضاتهم كما هو الا- أيضا كك، حيث يلزمون الناس بمتابعة قاضيهم فى الحكم بالحلال و التشديد فى الإنكار على من لا- يوافقهم فيه على حد يعدون المخالفة معهم من المنكرات، و ليس ذلك إلا- لأجل مفروغية كون إثبات

الهلال بحكم القاضى من الأمور المسلم عندهم بحيث يعدون مخالفه مخالفا مع المسلمين و الظاهر ان هذا الديدن كان من الصدر الأول إلى الان، كما يدل عليه خبر الأعرابي المتقدم، و لعل فى ما ورد من قوله عليه السّلام فى خبر ابي الجارود: الفطر يوم يفطر الناس، و الأضحى يوم يضحي الناس، و الصوم يوم يصوم الناس، إشارة الى ذلك، و بالجملة فلا إشكال فى كون الحكم بالهلال من مناصب قضاتهم، و اما إثبات ولاية الحاكم منا على كل ما كان من شئون ولائهم فهو موكول الى محل آخر، و قد أثبتناه فى كتاب القضاء و لعل مقبوله عمر بن حنظلة بعد الردع البالغ عن الرجوع الى قضاتهم و بيان الوظيفة فى الرجوع الى ولائنا شاهد عليه، حيث ان ترك ذكر ما يرجع الى المنصب منهم عليهم السلام بعد الردع عن الرجوع الى قضاء الجور، و تعيين الوظيفة إلى قضاء الحق يدل على صحة الرجوع الى قضاء الحق فى كل ما يرجع الى قضاتهم الذى منه الهلال، و مما ذكرنا ظهر اعتبار قول الحاكم فى الهلال بما لا مزيد، خلافا لبعض المتأخرين المانع عنه أو الشاك فيه تارة بدعوى انه منهى عنه، للنهى عن العمل فى شهر رمضان بالرأى و التظنى و لكن العمل فيه بالرؤية، و من المعلوم عدم حصول العلم بالهلال من حكم الحاكم فالعمل بحكمه اتباع له بغير علم، و اخرى بمنافاته مع ما دل على انحصار ما يرجع إليه بالبينه كما دل عليه الاخبار المتقدمة من قوله عليه السّلام: لا أجزى فى الهلال إلا شهادة رجلين عدلين، و لا يخفى ما فيه إذ الرجوع الى حكم الحاكم بعد قيام الدليل على جوازه رجوع الى العلم اعنى ما يعلم اعتباره و لو لم يورث العلم بالواقع،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧٥

و بعبارة اخرى انه و لو لم يكن علما بالواقع الا انه علمى الاعتبار مثل البينة نفسها، و ان الحصر فى قوله عليه السّلام: لا أجزى فى الهلال (إلخ) إضافى يعنى فى قبول الشهادة على الهلال لا يقبل إلا شهادة عدلين رجلين دون العدل الواحد و دون شهادة النساء لا انه لا يثبت الهلال مطلقا الا بشهادتهما، فالمتحصل هو لزوم اتباع حكم الحاكم فى الهلال فى الجملة و الله العاصم. (الأمر الثانى) يعتبر فى جواز اتباع حكم الحاكم عدم العلم بخطائه أو خطائه فى مستنده، فلو علم بخطائه فلا يجب بل لا يجوز اتباعه كما إذا علم بكون اليوم الذى حكم بكونه من شهر رمضان انه ليس من رمضان، بل انه آخر شعبان أو أول شوال مثلا، و ذلك لان حكم الحاكم يكون من الامارات بل لعله بعد الإقرار من أقواها، و من المعلوم ان دليل اعتبار الامارة اى اماره تكون يدل على اعتبارها فى مورد الشك فى الواقع و ان لم يكن الشك موضوعا لها، إذ لا معنى للتعبد بما يعلم خلافه، و السر فى ذلك هو كون اعتبار الامارة مطلقا على وجه الطريقيه المحضه بلا- ادنى تغيير فى الواقع و لا المس بكرامته أصلا، و الا يلزم التصويب الممتنع عقلا- أو ما قام الإجماع على خلافه، و مع بقاء الواقع على ما هو عليه لا يعقل أن يؤمر العالم به على مخالفته الا على وجه التصويب و الانقلاب، فاعتبار حكم الحاكم كاعتبار سائر الامارات يختص بما عدا العلم بمخالفته مع الواقع و مع العلم بها فلا- يعقل اعتبارها فدليل اعتبارها يضيق اعتبارها بصورة ما عدا العلم بخلافها مع الواقع، و هذا معنى ما يقال: من ان العمل بالامارة يختص بما إذا لم يعلم بمخالفته مع الواقع بحيث أخذ الجهل بالواقع موردا للعمل بها لا موضوعا لها، و توضيح ذلك موكول إلى الأصول، هذا فيما إذا علم بخطائه بمعنى كون المحكوم عليه مخالفا مع الواقع، و كذا إذا علم بخطائه فى مستنده و ان لم يعلم بخطائه فى ما حكم به، كما إذا استند فى حكمه الى شهادة الفاسق مع تقصيره بان كان عالما بفسقه، أو كان الشهود عنده مجهول الأحوال فحكم بشهادتهم بلا- مطالبه الجرح و المعدل، و بعبارة أوضح لا يكون حكمه جاريا منه على موازين الحكم، و منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧٦

حكم قضاء الجور مستندا إلى شهادة غير المزكى أو شهادة رجل واحد، فهذا الحكم أيضا مما لا يجب اتباعه لانه حكم بغير حق، و اما إذا كان الحكم على موازين القضاء بان طالب المعدل بعد أداء الشهود شهادتهم و شهد المعدل بعدالة الشهود و كان

المعدلون عدولا عند الحاكم و لكن أخطأ المعدلون في ما شهدوا به من عدالة الشهود و كان الشهود فساقا في الواقع و صدر الحكم عن الحاكم على موازين القضاء نفذ حكمه و يجب اتباعه على من ابتلى به و لو كان موازينه مخالفا مع رأى المبتلى به أو رأى مجتهدة، و منه ما إذا كان مستند حكم الحاكم بالهلال هو الشياخ الظنى حيث انه يرى حجيته و حكم بالهلال لحصوله عنده فإنه يجب اتباعه ممن لا- يرى حجيته أو لا- يرى مجتهدة حجيته لكون حكمه صادرا عن ميزان الحكم و يكون على موازين القضاء و ان كانت الموازين التي عنده موازين غير موازين عند من يجب العمل بحكمه، و يدل على ما ذكرناه ما في مقبولة عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكموا الى السلطان الى ان قال: ارجعوا الى من كان منكم قد روى حديثنا الى ان قال: فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخف و علينا قد رد، و لا- يخفى ان الظاهر من المنازعة في الدين أو الميراث هو كونها فيهما على نحو الاختلاف في حكمها من باب الشبهة الحكمية بأن تكون المنازعة في الدين بكون أحدهما مدعيا في الدين المستوعب بتعلق حق الديان الى مال الميت و عدم انتقال أمواله إلى ورثته، و يدعى الآخر بانتقالها الى الوارث و ان وجب عليه أداء الدين و لو من مال آخر، أو كانت الدعوى في منجزات المريض بان يدعى أحدهما كونها من الأصل، و يدعى الآخر بإخراجها من الثلث، و في الميراث مثل ما إذا ادعى الولد الأكبر بكون الكتب العلمية مطلقا من الحبو، و الآخر يدعى باختصاصها بالقران وحده، و في مثل هذه المنازعات ان رجعوا إلى القاضى بالحق و كان فتواه مطابقا مع احد المتنازعين و مخالفا مع الآخر يجب على الآخر اتباعه في حكمه مع كون حكمه مخالفا مع رأيه أو رأى مجتهدة الذي يقلد عنه، و يكون الرد عليه في حكم الرد على الله سبحانه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧٧

و لو لا- وجوب اتباعه لكان الرجوع اليه لغوا غير حاسم للدعوى و يلزم منه تعطيل الدعوى و هو مناف مع جعله حاكما كما لا يخفى، و الى بعض ما ذكرناه يشير المصنف (قده) في ما كتبه في القضاء بقوله: و لا يجوز له (اي لحاكم آخر) نقضه إلا إذا علما قطعيا بمخالفته للواقع بان كان مخالفا للإجماع المحقق أو الخبر المتواتر أو إذا تبين تقصيره في الاجتهاد، ففي ما عدا هاتين الصورتين لا- يجوز له نقضه و ان كان مخالفا لرأيه بل و ان كان مخالفا لدليل قطعي نظري كإجماع استنباطي، أو خبر محفوف بقرائن و أمارات قد توجب القطع مع احتمال عدم حصوله للحاكم الأول (انتهى) أقول: و لعل من هذا القبيل ما في المقام من كون حكمه مستندا الى شياخ ظنى لأجل اعتباره عنده فيجب اتباعه على من لا يرى اعتباره أو يقلد من لا يقول باعتباره، بخلاف ما ذكره في المتن من تقييد الرجوع الى حكم الحاكم بما لم يعلم خطأ مستنده كما إذا استند الى الشياخ الظنى فما يذكره هناك مخالف لما حققه في رسالة القضاء و الله العاصم

و لا يثبت بقول المنجمين

لا- ينبغي الإشكال في وجوب اتباع العلم بالشهر إذا حصل من قول المنجم، لما مر من ان العلم بالشهر مأخوذ على الوجه الطريقي، و ان العلم الطريقي لا- ينظر إلى أسباب حصوله فمن اي طريق حصل يلزم اتباعه، لانه بنفسه إحراز الواقع و ليس بعد إحرازه شيء إلا حكم العقل بلزوم مراعاة الواقع، اللهم الا ان يمنع عنه مانع كما في مثل قطع القطاع مع ما في المنع من الاشكال حسبما حرر في الأصول مع جوابه، فإطلاق المنع عن العقل بقول المنجم في الهلال ليس بمراد أو انه ضعيف جدا، اللهم الا ان يكون نظر المانع الى المنع عن حصول العلم من قوله فيكون منعا صغويا، لا انه مع حصول العلم من قوله لا يجوز العمل به، هذا فيما أفاد الرجوع الى المنجم العلم بالشهر، و فيما لم يفد العلم كما هو الغالب فلا يجوز العمل به لأن الأصل في الأمارات التي لا يحصل منها العلم هو عدم جواز العمل بها إلا إذا قام الدليل على اعتبارها، و لم يتم دليل على اعتبار قول المنجم بل النصوص المستفيضة الحاصرة لثبوت الشهر بالرؤية أو بمضى ثلاثين يوما من الشهر المتقدم عليه تدل على عدم اعتبارها فلا حاجة

الى الإطالة فى المنع عنه، و ادعاء كون أكثر أحكام المنجمين مبني على الحدس الذى خطائه أكثر من صوابه و انهم لا يشبتون أول الشهر على وجه لزوم الرؤية و انما هو على معنى تأخير القمر عن المحاذاة ليترتبوا عليه مطالبهم، و لا- للجواب عنه بأن اخبارهم مبنى على محاسبات دقيقة عن سير القمر و الشمس لا يبتنى على الحدس و انهم يخبرون بالرؤية و يعينون أول الشهر و آخره و لا فى إثبات المنع عن الركون الى اخبارهم بالمروى عن النبى صلى الله عليه و آله: من صدق كاهنا أو منجما فهو كافر بما انزل على محمد صلى الله عليه و آله، مع ظهور ذاك المروى فى النهى عما يخبرون عنه من الحوادث التى يدعون حدوثها عن قبل تأثير الفلكيات فى حدوثها، و اما الأمور المبتنية على الحساب فالنصديق بها ليس منهما عنه، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى عدم جواز الاعتماد على قول المنجمين فى الهلال فيما إذا لم يحصل العلم من أقوالهم، خلافا لشاذ منا و عن بعض الجمهور من صحة الاعتماد إليهم مستدلا بقوله تعالى وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ، و بصحة الرجوع الى الكواكب فى القبلة و الأوقات التى تترتب عليها أمور شرعية فكذا هنا، و لا يخفى ما فيه اما التمسك بالاية الشريفة فإن المراد من الاهتداء بالنجم هو معرفة مسالك البلدان و معايرها بالنجم فى البر و البحر و ان كان الرجوع الى الكوكب فى القبلة و الأوقات انما هو بمشاهدة النجم، و اين هذا من الرجوع الى قول المنجم مع ان الرجوع إليه فى معرفة الوقت و القبلة لأجل قيام الدليل عليه، بخلاف المقام الذى لا دليل على صحة الرجوع الى قول المنجم، بل قد قام ما يدل على المنع عنه، و بالجملة فلا ريب فى عدم جواز الاعتماد على قول المنجم فى الهلال ما لم يحصل العلم منه.

و لا بغيوبه الشفق فى الليلة الأخرى.

المراد بهذه العبارة هو غيبوبة الشفق، قبل غروب الهلال و غروبه بعد غيبوبة الشفق و المشهور بين الأصحاب انها لا تكون اماره على ان هذه الليلة الثانية من الشهر، خلافا للمحكى عن مقنع الصدوق قال (قده): إذا غاب الهلال قبل الشفق (يعنى قبل

غيبته) فهو لليلة و ان غاب بعد الشفق فهو لليتين و ان رأى فيه ظل الرأس [١] فهو لثلاث ليال، و يمكن ان يستدل له بما رواه فى الفقيه عن الصادق عليه السلام: إذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلة و إذا غاب بعد الشفق فهو ليتين، و المحكى عن فقه الرضا عليه السلام و قد روى إذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلة و إذا غاب بعد الشفق فهو لليتين و إذا رأيت ظل رأسك فيه فهو لثلاث ليال، و الأقوى ما عليه المشهور لهجر ما رواه فى الفقيه و كون بقاء الهلال بعد الشفق فى الليلة الثانية غالبا و الا فمن الممكن غروبه قبل غيبه الشفق فى الليلة الثانية و ذلك فيما إذا رأى فى الليلة السابقة منها ضعيفا و وجهه هو خروجه عن تحت الشعاع قبيل الليلة الاولى و لذا يرى فيها ضعيفا بمشقة و يغرب قبل غروب الشفق فى الليلة الثانية، و قد يغرب فى الليلة الأولى بعد غروب الشفق فيما إذا رأى فيها واضحا منيرا و ذلك لكون خروجه عن تحت الشعاع فى الليلة السابقة منها بعد مضى ساعه من الليل بحيث لا- يرى فيها لكون الخروج تحت الأفق و لكنه يرى فى الليلة المستقبلة كأنه لليتين، و يدل على ما عليه مضافا الى النصوص الحاصرة فى إثبات الهلال بالرؤية أو عد الثلاثين من الشهر السابق ما فى خبر على بن راشد المروى فى التهذيب قال كتب الى أبو الحسن العسكرى عليه السلام كتابا أرخه يوم الثلاثاء ليلية بقيت من شعبان و ذلك فى سنة اثنتين و ثلاثين و مائتين و كان يوم الأربعاء يوم الشك و صام أهل بغداد يوم الخميس و أخبرونى أنهم رأوا الهلال ليلة الخميس و لم يغب الا بعد الشفق بزمان طويل قال فاعتقدت ان الصوم يوم الخميس و ان الشهر (أو ان الشك) كان عندنا ببغداد يوم الأربعاء قال: فكتب الى زادك الله توفيقا فقد صمت بصيامنا قال: ثم لقيته بعد ذلك فسألته عما كتبت به اليه فقال لى: أو لم اكتب إليك إنما صمت الخميس و لا- تصم إلا- للرؤية، فإنه يدل على انه مع بقاء الهلال فى ليلة الخميس بعد الشفق بزمان طويل جعل الخميس أول

الشهر متمسكا بأنه الموافق مع الرؤية، فيدل على عدم الاعتبار بهذه الامارة.

[١] فلعل رؤية ظل رأس الرائي في القمر لأجل صقالة جرم القمر كالمرآة فإذا حاذاه الرائي يرى ظل رأسه به كما في المرات.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٠

ولا برؤيته يوم الثلاثين قبل الزوال فلا يحكم بكون ذلك اليوم أول الشهر.

المشهور على عدم اعتبار رؤية الهلال يوم الثلاثين قبل الزوال في ثبوت أنه لليلة الماضية.

وقد نسهب العلامة في المنتهى الى أكثر علمائنا الا من شذ منهم، و عن التذكرة نسبته إلى علمائنا من دون إشارة إلى شذوذ المخالف، و في الجواهر يمكن تحصيل الإجماع عليه، و يدل عليه من الاخبار خبر محمد بن عيسى المروى في التهذيب و الاستبصار قال كتبت اليه عليه السلام جعلت فداك ربما غم علينا هلال شهر رمضان (على ما في التهذيب) أو في شهر رمضان (على ما في الاستبصار) فنرى من الغد الهلال قبل الزوال و ربما رأيناه بعد الزوال فترى ان نفطر قبل الزوال إذا رأيناه أم لا؟ و كيف تأمرني في ذلك، فكتب عليه السلام تتم الى الليل فإنه ان كان تاما رئي قبل الزوال.

و تقريب الاستدلال به ان الظاهر من قول السائل ربما غم علينا في شهر رمضان بناء على نسخة الاستبصار هو السؤال عن غم هلال شوال في شهر رمضان، و على نسخة التهذيب ينبغي ان يحمل على هلال شوال أيضا و ان لم يكن ظاهرا فيه، و ذلك بقرينه ما في السؤال من قوله: فترى ان نفطر قبل الزوال إذا رأيناه إذ لو كان السؤال عن هلال شهر رمضان ينبغي ان يقول: فترى ان نصوم إذا رأيناه قبل الزوال، و تعليل الامام عليه السلام إتمام الصوم الى الليل بقوله ان كان تاما رئي قبل الزوال بمعنى ان شهر رمضان لو كان ثلاثين أمكن ان يرى الهلال في آخره أي يوم الثلاثين قبل الزوال فلا تكون الرؤية قبل الزوال علامة لكون الليلة الماضية أول الشهر، و على هذا فالخبر بالنصوية أو بالظهور القوي يدل على عدم اعتبار رؤية الهلال قبل الزوال في إثبات الهلال في الماضية.

و أورد على الاستدلال به تارة بضعف السند و جهالة المكتوب اليه، و اخرى بضعف الدلالة و اضطرابها لكون المفروض في السؤال وقوع الاشتباه في شهر رمضان و انه انما رئي في غد تلك الليلة و هو يوم الثلاثين من شعبان، و على هذا فالحكم بصوم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨١

ذلك اليوم يدل على اعتبار الرؤية قبل الزوال، و قول السائل فترى ان نفطر و التعليل المذكور في الجواب يدلان على ان الاشتباه في هلال شوال و انه لا اعتبار برؤيته قبل الزوال في الحكم به لليلة الماضية لأنه قد يتفق رؤية هلال الليلة اللاحقة قبل الزوال إذا كان الشهر تاما فتكون دلالة الخبر مضطربة ساقطة، بل يمكن على الأخير أيضا جعله دليلا على اعتبار الرؤية قبل الزوال و ذلك بحمل التعليل على ان المراد منه هو ان الشهر المستقبل ان كان تاما رئي هلاله قبل الزوال.

و لا يخفى ما في الجميع، اما ضعف سند الخبر فهو منجبر بالشهرة لما عرفت من ان الحكم بعدم الاعتبار مشهور بالشهرة العظيمة التي كادت ان تبلغ الى حد الإجماع.

و اما جهالة المكتوب اليه فيما في الخبر من القرائن على كون المكتوب اليه هو الامام كالتعبير عنه بقوله (عليه السلام) كما في التهذيب و الاستبصار، و بقول السائل إليه بكلمة (جعلت فداك) الذي لا يعبر عنه بالنسبة الى غير الامام، و نقل الأساطين من المحدثين الخبر في طي ما يحكى عن الامام عليه السلام. و اما ضعف دلالة فيه ما عرفت في تقريب الاستدلال ان الخبر على نسخة الاستبصار واضح الدلالة بل نص في الدلالة على عدم الاعتبار، و على نسخة التهذيب أيضا ظاهر و لو بقرينه ما في السؤال و الجواب مضافا الى الاطمئنان بغلط نسخة التهذيب المحذوف فيها كلمة (في) في قوله شهر رمضان لعدم استقامة المعنى سؤالا

و جوابا مع حذف- فى- فى كلمة شهر رمضان مع ان الخبر المذكور فى كتابى التهذيب و الاستبصار خبر واحد قطعاً، فأحدى النسختين مشتملة على غلط إما بزيادة- فى- فى نسخة الاستبصار، و اما بنقصه فى نسخة التهذيب، و مع الدوران بين الزيادة و النقصه يكون الأصل مقتضيا لعدم النقصه لاحتياج الزيادة إلى مؤنه زائده عما يحتاج إليه النقصه يكون مقتضى الأصل عدمها عند الشك فيها.

و اما ما قيل من إمكان الاستدلال بهذا الخبر على اعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال فى إثبات كون يوم الرؤيه أول الشهر بحمل قوله عليه السلام ان كان تاما رثى قبل

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٢

الزوال على ان الشهر المستقبل ان كان تاما رثى هلاله فى أوله قبل الزوال فلا تخلو عن الغرابه فأى مناسبة لتمايمته مع رؤيه هلاله فى أول يوم منه قبل الزوال و هذا بخلاف ما إذا كان الشهر السابق تاما ثلاثين فإنه يمكن ان يخرج القمر فى ليلة الثلاثين منه عن تحت شعاع الشمس بعد نصف ساعه من أول الليل بحيث لا يرى فى تلك الليلة لكون الخروج و بعد القمر عن الشمس يبعد المعدل و بعد السواء على قدر يمكن رؤيته تحت الأفق فلا يرى فى ليلة ثلاثين و لو ضعيفا و لكنه يرى فى ليلة الإحدى و الثلاثين جليا نيرا، و يمكن ان يرى فى يوم الحادى و الثلاثين قبل الزوال مع انه اليوم الأول من الشهر قطعاً، فالإنصاف حذف هذه الحمل و أمثالها عن الفقه لكنهم فعلوا و نحن نفتى آثارهم مع ما فيها و الله العاصم عن الزلل، و بالجملة فلا قصور فى دلالة هذا الخبر على عدم الاعتبار، و خبر جراح المداينى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: من رأى هلال شوال بنهار فى شهر رمضان فليتم صيامه (أو صومه)، و قد يناقش فيه أيضا بضعف سنده و دلالة لكونه مطلقا بالنسبة الى قبل الزوال فيقيد بما يأتى من الاخبار الدالة على الاعتبار فيما إذا كانت الرؤيه قبل الزوال: و فيه ما مر فى الخبر الأول من انجبار ضعفه بعمل المشهور و ان تقييده بما يأتى من الاخبار متفرع على صلاحية تلك الاخبار لان يقيد بها الإطلاق و سيأتى ما فيه، و المرسل المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام: إذا رأيت الهلال أو رأوه ذوا عدل منكم نهارة فلا تفطروا حتى تغرب الشمس كان ذلك فى أول النهار أو فى آخره و قال:

لا- تفطروا الا- لتمام ثلاثين من رؤيه الهلال أو بشهادة شاهدين عدلين أنهما رأياه. و دلالة على المنع عن التعويل برؤيته قبل الزوال واضحة، لأن قوله عليه السلام: كان ذلك فى أول النهار نص فيه، و إرساله أيضا منجبر بالعمل هذا مضافا الى النصوص المستفيضة على ان الصوم و الإفطار بالرؤيه أو بشهادة عدلين و مع عدمهما فبالاكمال ثلاثين، هذا و المحكى عن السيد اعتبار رؤيته يوم الثلاثين قبل الزوال فى ثبوت انه لليلة الماضية

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٣

و ينسب إلى الكلينى و الصدوق أيضا، و حكى عن صاحب الذخيرة و الكاشانى و قربه فى المستند، و عن المختلف التفصيل فى اعتباره بين الصوم و الفطر و اعتباره فى الصوم دون الفطر.

و استدلال اعتباره مطلقا من غير فرق بين الصوم و الفطر بخبر عبيد بن زراره و عبد الله بن بكير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: إذا رثى الهلال قبل الزوال فذاك اليوم من شوال، و إذا رثى بعد الزوال فذاك اليوم من شهر رمضان، و خبر حماد بن عثمان المروى فى الكافى عنه عليه السلام قال: إذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية، و إذا رآه بعد الزوال فهو لليلة المستقبله. قال فى المدارك و المسألة قوية الإشكال لأن الخبرين المتضمنين لاعتبار ذلك معتبر الإسناد الى ان قال:

و من ثم تردد المحقق فى النافع و المعبر و هو فى محله انتهى، أقول: لا- إشكال فى المسألة بناء على ما هو المختار من حجية

الخبر الموثوق به و ان من أقوى موجبات الوثوق هو استناد الأصحاب اليه و لا سيما المتقدمين منهم و انه كلما كان أضعف يصير بالاستناد إليه أقوى كما ان الاعراض موجب لسلب الوثوق عنه و كلما كان في نفسه قويا يصير بالاعراض أضعف و من المعلوم ذهاب المشهور الى القول بعدم الاعتبار بل قيل بأنه مشهور بالشهرة العظيمة التي كادت ان تكون إجماعا و ان كان الاحتياط حسنا على كل حال.

و اما ما نسب إلى العلامة في المختلف فليس له وجه بل خبر عبيد بن زرارة و ابن بكير صريح في اعتباره في الفطر، لكن الاستفادة من عبارة المختلف هو ذهابه الى عدم الاعتبار مطلقا و انه يقول في الصوم لأجل الاحتياط و الله الهادي و ربما يستدل للاعتبار مطلقا بإطلاق ما ورد من الإفطار و الصوم بالرؤية من قوله عليه السلام: إذا رأيت الهلال فصم و إذا رأيت فافطر، بدعوى ان ذلك شامل لما قبل الزوال، و لا يخفى ما فيه من انصرافه إلى الرؤية في وقتها و هو الليل و لا يشمل النهار أصلا.

### [ما يفيد الظن بثبوت هلال شهر رمضان]

#### إشارة

ما يفيد الظن بثبوت هلال شهر رمضان و لا بغير ذلك مما يفيد الظن و لو كان قويا الا للأسير و المحبوس.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٤

و هو أمور منها عد شعبان ناقصا و شهر رمضان تاما ابدا و المشهور عدم التعويل عليه لدلالة جملة من الاخبار على ان شهر رمضان كغيره من الشهور يصيبه ما يصيبها من النقصان، و ذلك كصحيح حماد بن عثمان المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: في شهر رمضان هو شهر من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان، و خبر محمد بن مسلم المروى في التهذيب عن أحدهما عليهما السلام قال:

شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان فإذا صمت تسعة و عشرين يوما ثم تغيمت السماء فأتم العدة ثلاثين، و خبر المفضل و الشحام المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام عن الأهلة فقال:

هي أهلة الشهور فإذا رأيت الهلال فصم و إذا رأيت فافطر قلت أرايت ان كان الشهر تسعة و عشرين يوما اقضى ذلك اليوم فقال عليه السلام: لا الا ان يشهد لك بينة عدول فان شهدوا أنهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم، و غير ذلك من الاخبار البالغة إلى عشرين مما لا يحتاج الى النقل، خلافا للمحكي عن بعض كتب المفيد و اختاره الصدوق (قده) في الفقيه و نسب الى غير الصدوق أيضا للأخبار الكثيرة الدالة على ان شهر شعبان ناقص ابدا و شهر رمضان تام ابدا كخبر حذيفة بن منصور عن معاذ بن كثير المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام قال قلت له عليه السلام ان الناس يقولون ان رسول الله صلى الله عليه و آله صام تسعة و عشرين أكثر مما صام ثلاثين فقال: كذبوا ما صام رسول الله صلى الله عليه و آله منذ بعثه الله تعالى الى ان قبضه أقل من ثلاثين يوما، و لا نقص شهر رمضان منذ خلق الله تعالى السموات و الأرض من ثلاثين يوما و ليلة، و غير ذلك من الاخبار التي تبلغ إلى أربعة عشر خبرا. قال الصدوق في الفقيه بعد نقل جملة منها ما لفظه قال مصنف هذا الكتاب من خالف هذه الاخبار و ذهب الى الاخبار الموافقة للعامة في ضدها اتقى كما يتقى العامة و لا يكلم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٥

إلا- بالتقية كائنا من كان الا ان يكون مسترشدا فيرشد و يبين له فإن البدعة إنما تمت و تبطل بترك ذكرها و لا قوة إلا بالله



انتهى ما فى الفقيه، و قال فى محكى الخصال ان خواص الشيعة و أهل الإستبصار منهم فى شهر رمضان انه لا ينقص من ثلاثين يوما، و الاخبار فى ذلك موافقة الكتاب و مخالفة العامة فمن ذهب من ضعفة الشيعة الى الاخبار التى وردت للتقية فى انه ينقص و يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان و التمام اتقى منه كما يتقى عن العامة انتهى، هذا ما ظهر من الصدوق (قده) فى هذه المسألة، و قال المحقق (قده) فى المعبر و لا اعتبار بالعدد (يعنى يعدّ شعبان ناقصا و شهر رمضان تاما ابدا) فان قوما من الحشوية يزعمون ان شهور السنة قسمان ثلاثون يوما و تسعة و عشرون يوما فرمضان لا ينقص ابدا و شعبان لا يتم ابدا محتجين بأخبار منسوبة الى أهل البيت يصادمها عمل المسلمين فى الأقطار بالرؤية و روايات صريحة لا يتطرق إليها الاحتمال فلا ضرورة إلى ذكرها انتهى ما فى المعبر، و قال فى الجواهر و كأن المحقق يشير الى الصدوق فى قوله: من الحشوية لكن لا ينبغي ترك الأدب معه لانه من أجلاء الطائفة و من خزان ال محمد عليهم السلام، أقول: من البعيد جدا ان يكون نظر المحقق (قده) فى قوله من الحشوية الى الصدوق، و لا- ينبغي منه ان يكون ناظرا اليه كما لا ينبغي على الصدوق (قده) أيضا ان يعبر عن القائلين بالرؤية بضعفة الشيعة و بالاتقاء عنهم مثل ما يتقى عن العامة معللا بأن البدعة تمت بترك ذكرها مع ذهاب جل الفقهاء الى القول بها، و انها الموافق للقران الكريم اعنى قوله تعالى **يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ**، حيث انه نص فى ان المدار فى الشهور على الأهلة، و قد دلت عليه الاخبار المتظافرة بالغة الى عدد كثير و انه الموافق مع الوجدان إذ لا فرق بين شهر رمضان بين غيره فى طرو الزيادة و النقصان، و المعصوم من عصمه الله تعالى عصمنا الله تعالى من الخطاء و الزلل و من الطغيان فى القلم، و كيف كان فعن بعض الاخبارية اختيار هذا القول و قد يسند إلى طائفة منهم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٦

المسمون بالشيخية و الأقوى ما عليه المشهور، اما على المختار فى حجية الخبر فلسقوط اخبار العدد عن الحجية باعراض المشهور عن العمل بها، و اما على تقدير شمول أدلة الحجية لها فقد قيل بترجيح أخبار الرؤية بوجوه لا يسلم شيئا منها عن المناقشة لا حاجة الى ذكرها، و الأظهر عندى كون اخبار العدد اخبارا مدسوسة ناشئة عن دس الدساسين و الزنادقة البارزة فى عصر الصادق عليه السلام، و يؤيده كونها الا- واحدا منها منسوبا الى الصادق عليه السلام و قد قال ابن ابى العوجاء أو ان قتله و الله لئن قتلتمنى لقد وضعت أربعة آلاف حديث أحرم فيها الحلال و أحل فيها الحرام و الله لقد فطرتكم يوم صومكم و صومتمكم يوم فطركم، و ذاك إشارة الى ان اخبار العدد من مجعولاته و مدسوساته، حيث ان بها يحصل الفطر فى يوم الصوم و الصوم فى يوم الفطر إذ الثمرة بين أخبار الرؤية و اخبار العدد تظهر فيما إذا لم يظهر الهلال فى ليلة الثلاثين من شعبان، فيوم الثلاثين من أول شعبان يصير آخر شعبان عند العاملين بأخبار الرؤية، و أول شهر رمضان عند القائلين بالعدد، و إذا لم ير هلال شوال فيوم الحادى و الثلاثين من أول يوم الصوم و هو يوم الثلاثين من أول شعبان يوم الفطر عند القائلين بالعدد، و آخر شهر رمضان عند العاملين بأخبار الرؤية أى يوم لا يجب صومه، و يوم الصوم عند أهل العدد و يوم الحادى و الثلاثين من أول يوم الصوم يكون يوم الفطر عند أهل العدد و يوم الصوم عند أهل الرؤية فبدس اخبار العدد و العمل بها يحصل الصوم فى يوم الفطر و الفطر فى يوم الصوم كما هو ظاهر.

هذا تمام الكلام فى اعتبار العد اعنى عد شهر شعبان ناقصا ابدا و شهر رمضان تاما ابدا، و قد ظهر ان الأقوى عدم اعتباره.

(و منها) التطوق و المراد به ظهور النور فى جرم القمر مستديرا بحيث يصير طوقا عليه، و المعروف عدم الاعتبار به و فى المدارك لا- اعلم فيه مخالفا، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، و المنسوب الى الصدوق أنه أماره كونه لليلتين و يستدل له بصحيح مرازم عن أبيه المروى فى التهذيب و الاستبصار عن الصادق عليه السلام و فيه: إذا تطوق الهلال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٧

فهو لليلتين و ان رأيت ظل رأسك فيه فهو لثلاث ليال، و حملة الشيخ فى التهذيب على ما إذا كان فى السماء علمه من غيم و نحوه فجاز حينئذ اعتباره فى الليلة المستقبلة بتطوق الهلال و غيوبته قبل الشفق أو بعده، و اما مع زوال العلة و كون السماء مصحية فلا يعتبر هذه الأشياء.

و أورد عليه فى المدارك بان التطوق و نحوه ان كان مقتضيا للحكم بكون الهلال لليلتين و جب اطراده و الا فلا انتهى، و الكلام فى هذا الخبر مثل ما تقدم من انه موهون بإعراض الأصحاب فليس بحجة حتى يعارض مع ما تقدم من الاخبار الدالة على انحصار الامارة بالرؤية و ما فى حكمها من الشيع العلى أو البينة أو عدّ الثلاثين من أول الشهر مع أصالة عدم الحجية فيما يشك فى اعتباره.

(و منها) عدّ خمسة أيام من أول هذا الشهر فى السنة الماضية فالخامس أول هذا الشهر من السنة الآتية، و لم يحك القول به عن احد من الأصحاب لكن به روايات، و فى الجواهر انه موافق للعادة قال و فى المحكى عن عجائب المخلوقات امتحنوه خمسين سنة فكان صحيحا انتهى ما فى الجواهر، و يدل على اعتباره من الاخبار مرسل الجدرى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: صم فى العام المستقبل اليوم الخامس من يوم صمت فيه عام أول.

و خبر عمران الزعفرانى المروى فى الكافى أيضا عن الصادق عليه السلام و فيه قلت لأبى عبد الله عليه السلام ان السماء تطبق علينا بالعراق اليومين و الثلاثة فأى يوم نصوم قال عليه السلام:

انظروا اليوم الذى صمت من السنة الماضية فعد منه خمسة أيام و صم يوم الخامس.

و مثله خبره الآخر المروى فى الكافى أيضا و فيه قلت لأبى عبد الله عليه السلام انما نمكث فى الشتاء اليوم و اليومين لا يرى شمس و لا نجم فأى يوم نصوم قال: انظر اليوم الذى صمت من السنة الماضية و عد خمسة أيام و صم يوم الخميس.

و خبر عاصم بن حميد المروى فى الإقبال عن الصادق عليه السلام عدوا اليوم الذى تصومون فيه و ثلاثة أيام بعده و صوموا اليوم الخامس، و لكن فى مكتبة محمد بن الفرغ إلى العسكرى عليه السلام استثنى السنة الخامسة و قال فيها بعد الست بين الاولى و الآتية من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٨

جهة الكيسة، و فيها كتب محمد بن الفرغ إلى العسكرى يسئله عما روى من الحساب فى الصوم عن ابائك عليهم السلام فى خمسة أيام بين أول السنة الماضية و السنة الثانية الذى يأتى فكتب صحيح، و لكن عد فى كل اربع سنين خمسا و فى السنة الخامسة ستا بين الاولى و الحادث و ما سوى ذلك فإنما هو خمسة خمسة. قال السيارى و هذه من جهة الكيسة قال: و قد حسبه أصحابنا فوجدوه صحيحا، قال و كتب اليه محمد بن الفرغ فى سنة ثمان و ثلاثين و مأتين هذا الحساب لا يتهاى لكل إنسان ان يعمل عليه انما هو لمن يعرف السنين و من يعلم متى كانت سنة الكيسة ثم يصح له هلال شهر رمضان أول ليلة فإذا صح الهلال لليلته و عرف السنين صح له ذلك إنشاء الله.

و هذه الاخبار أيضا مهجورة بأعراض المشهور عن العمل بها بل قد عرفت عدم القائل منا بمضمونها، و أقرب المحامل لها حملها على ما إذا حصل العلم بهذه العلامة بالهلال كما لا يبعد حصوله بعد التجربة و الله العالم.

(و منها) عد تسعة و خمسين يوما من أول رجب و صوم يوم الستين، ففى مرفوعة أبى خالد المروية فى كتاب فضائل شهر رمضان عن الصادق عليه السلام قال: إذا صح هلال رجب فعد تسعة و خمسين يوما و صم يوم الستين، و رواه الصدوق فى الفقيه و المقنع مرسلا عن الصادق عليه السلام أيضا و هذا الخبر أيضا مما لم يعرف عامل به و لعله يرجع الى اخبار العدد حيث ان مقتضى أخذ شهر من السنة تاما و شهر ناقصا و ان شعبان ناقص ابدا هو كون رجب أيضا تاما ابدا فيكون يوم الستين من أول

رجب أول الشهر من رمضان، و كيف كان فلو كان كذلك يرد على الاستدلال به ما تقدم في الاستدلال باخبار العدد، هذا و اما استثناء الأسير و المحبوس عن عدم جواز العمل بما يفيد الظن من هذه الأمارات الذى ذكره فى المتن فسيأتى البحث عنه فى طى المسألة الثامنة من هذا الفصل.

### [مسألة ١- لا يثبت بشهادة العدلين إذا لم يشهدا بالرؤية]

مسألة ١- لا يثبت بشهادة العدلين إذا لم يشهدا بالرؤية بل شهدا شهادة علمية.

المستفاد من الاخبار المتقدمة الواردة فى الشهادة هو اعتبارها فيما إذا كانت على الرؤية فلا تقبل الشهادة العلمية ما لم تكن على الرؤية. قال فى المدارك و لا يكفى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٩

قول الشاهد اليوم الصوم أو الفطر بل يجب على السامع الاستفصال لاختلاف الأقوال فى المسألة فيجوز استناد الشاهد الى سبب لا يوافق مذهب السامع، نعم لو علم الموافقة اجزاء الإطلاق كما فى الجرح و التعديل، و قال فى الجواهر بأنه قد يناقش فى ذلك بان مقتضى شهادته كونه كك واقعا و هو لا اختلاف فيه و لذا لم يجب استفصاله بالشهادة بالملك و الغصب و النجاسة و نحوها مما هى مختلفة الأسباب و كذلك الجرح و التعديل، و ان ظهر من المدارك المفروغية من وجوب الاستفصال فيهما حيث يقيس الشاهد فى الصوم أو الفطر بالشاهد على العدالة أو الفسق فى قوله كما فى الجرح و التعديل، ثم قال و لعل الأمر فى الشاهد على العدل و الفسق بالعكس يعنى المفروغ فيهما عدم وجوب استفصال الشاهد عليهما كما يشهد به الاكتفاء بما يذكره علماء الرجال فيهما بل السيرة من العلماء و غيرهم على عدم استفصال الشاهد إذا شهد بالفسق أو العدالة و ما ذلك الا ما ذكرناه فتأمل جيدا انتهى ما فى الجواهر، و لعمري ان للتأمل فيما ذكره مجالا، اما قوله (قده) بان مقتضى شهادته كونه كك واقعا (إلخ) فهو مبنى على صحة حمل قول القائل على الصحيح الواقعى لا على الصحة عنده و لا الصحة عند الحامل، و هو على الإطلاق ممنوع بل انما يتم فيما إذا علم الحامل بعلم القائل بالصحة مع علمه بتوافقهما فيما يوجبها، أو بكون التخالف بينهما بالعموم المطلق مع أعمية الصحة عند الحامل عن الصحة عند القائل إذ يصح له حمل قول القائل على الصحة الواقعية لكون الصحيح عند القائل ح صحيحا عند الحامل دون ما عدا هاتين الصورتين حيث لا يصح حمل كلامه على الواقعية حسبما فصل فى البحث عن أصالة الصحة فى رسالة على حدة، ففى مثل العدالة و الفسق و نحوهما مما له أسباب مختلفة لا محيص عن الاستفصال لكى يحرز توافقهما فى أسباب العدالة و الفسق، و هذا الحكم لا يختص بالعدالة و الفسق بل يجرى فى مثلها مما يمكن اختلاف الحامل و القائل فى أسباب ما يشهد به و منه الصوم و الفطر اللذان محل البحث فى المقام.

و اما ادعاء مفروغية عدم وجوب الاستفصال فى الشهادة على العدالة و الفسق بشهادة الاكتفاء بما يذكره علماء الرجال فيهما ففيه ان منشأ الاكتفاء بما يذكره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩٠

علماء الرجال هو حصول الاطمئنان بما يذكرونه، و صيرورة ما يخبره المخبر موثوق الصدور و لا ربط له بباب الشهادة كيف و لم يشاهد الشاهد المشهود به أصلا حيث ان علماء الرجال لا يكونون فى عصر الرواة.

و اما دعوى سيرة العلماء على عدم استفصال الشاهد فى الفسق و العدالة فهى ممنوعة، بل الحق فيه وجوب الاستفصال و عدم الاكتفاء بالشهادة عليهما على الإطلاق إلا فيما إذا علم بعلم الشاهد بأسباب العدالة أو الفسق مع العلم بتوافق مذهب الشاهد مع

مذهب المشهود عنده في الأسباب أو أعمية ما ذهب اليه المشهود عنده عن مذهب الشاهد اجتهادا أو تقليدا أو باختلاف مع التخالف حيث انه لا- يجب الاستفصال ح، و فيما عدا هاتين الصورتين يجب الاستفصال و لا بأس بدعوى السيرة على عدم استفصال الشاهد في مثل الملك و الغصب و النجاسة، و لكن التعدى عما قام عليه السيرة إلى غيره مما لا دليل عليه و الله الهادى.

### [مسألة ٢- إذا لم يثبت الهلال و ترك الصوم ثم شهد عدلان برؤيته يجب قضاء ذلك اليوم]

مسألة ٢- إذا لم يثبت الهلال و ترك الصوم ثم شهد عدلان برؤيته يجب قضاء ذلك اليوم، و كذا إذا قامت البينة على هلال شوال ليلة التاسع و العشرين من هلال رمضان أو رآه في تلك الليلة بعينه.

إذا لم يثبت الهلال في يوم الشك من شعبان فترك الصوم ثم شهدت البينة برؤيته يجب قضاء ذلك اليوم بلا خلاف فيه، لأن الشهادة تثبت الهلال و مع ثبوته بها يجب ترتيب جميع آثار ثبوته واقعا على ثبوته التعبدى بالبينة التى منها وجوب قضاء صوم ذلك لو أفطر فيه، و يدل على ذلك بالخصوص صحيح منصور بن حازم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام و فيه: صم لرؤية الهلال و أفطر لرؤيته و ان شهد عندك شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه.

و خبر عبد الرحمن المروى فى التهذيب قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال شهر رمضان يغم علينا فى تسع و عشرين من شعبان قال: لا- تصم الا- ان تراه فان شهد أهل بلد آخر فاقضه، و فى معناهما غيرهما من الاخبار و هى كثيرة، و مما ذكرناه يظهر وجوب القضاء أيضا فيما إذا قامت البينة على هلال شوال ليلة التاسع و العشرين من هلال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩١

رمضان، أو رأى الهلال بنفسه فى تلك الليلة فإن من آثار رؤية الهلال فى ليلة التاسع و العشرين من هلال رمضان هو كون اليوم المتقدم على التاسع و العشرين أيضا من شهر رمضان إذ الرضان لا ينقص عن التاسع و العشرين، و إذا ثبت الهلال فى ليلة التاسع و العشرين من هلال شهر رمضان يكون اليوم المتقدم على هلاله أيضا من شهر رمضان و مع ترك الصوم فيه يجب قضائه، و يدل على ذلك بالخصوص خبر ابن سنان المروى فى التهذيب عن رجل نسى حماد بن عيسى الراوى عن ابن سنان اسمه قال (يعنى ذاك الرجل) صام على عليه السلام بالكوفة ثمانية و عشرين يوما شهر رمضان فأمر الهلال فأمر مناديا ينادى اقضوا يوما فان الشهر تسعة و عشرون يوما.

---

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ٨، ص: ٣٩١

### [مسألة ٣- لا يختص اعتبار حكم الحاكم بمقلديه]

مسألة ٣- لا يختص اعتبار حكم الحاكم بمقلديه بل هو نافذ بالنسبة إلى الحاكم الآخر أيضا إذا لم يثبت عنده خلافه. لإطلاق دليل اعتباره و دلالة مقبوله عمر بن حنظلة على اعتباره فى الشبهات الحكمية التى يكون حكم الحاكم فيها مخالفا مع

رأى أحد المتنازعين أو رأى مجتهدة قطعاً، مع لزوم اتباعه عليهما و كون رده حراماً عليهما كما تقدم، و قد تقدم أيضاً انحصار اعتباره بما لم يثبت عنده خلافه.

#### [مسألة ٤- إذا ثبت رؤيته في بلد آخر و لم يثبت في بلده]

مسألة ٤- إذا ثبت رؤيته في بلد آخر و لم يثبت في بلده فان كانا متقاربين كفى و الا- فلا- إلا- إذا علم توافق افقها و ان كانا متباعدين.

المراد من البلاد المتقاربة في هذا المقام هو البلاد التي لم تختلف مطالعها بحيث تكون رؤية القمر في بلد منها موجبا لإمكان رؤيته في بلد آخر منها لو لا- عروض ما يمنع عنها كالغيم و نحوه، و عليه فالمراد من المتباعدة التي في مقابلها هو ما تختلف مطالعها و مغاربها، و لكن المراد من المتقاربة في المتن هو معناها العرفي حيث جعل المتباعدة التي في مقابلتها على قسمين، ما علم توافق وافقهما و ما لا- يعلم، و ما ذكرناه أحسن إذ المتقاربان بالمعنى العرفي غير منضبط لكونها قابلةً للتشكيك، و كيف كان ففي الجواهر بلا- خلاف و لا إشكال في ذاك الحكم أى في حكم تساوى الجميع في وجوب الصوم و الفطر في المتقاربة إذ حال بلد بالنسبة إلى بلد كحال محله من بلد بالنسبة إلى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩٢

محله اخرى من ذاك البلد، و يدل على ذلك إطلاق ما في صحيح منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام: فان شهد عندك شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه، حيث ان إطلاقه يشمل ما إذا كان الشاهدان من البلد أو من خارجه.

و ما في صحيح هشام فيمن صام تسعة و عشرون يوماً ان كانت له بينه عادلة على أهل مصر انهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً، فإنه أيضاً يشمل ما كان الشاهد من أهل ذاك المصر أو من سائر الأمصار، و غير ذلك من الاخبار التي يأتي بعضها هذا في البلاد المتقاربة. و اما البلاد المتباعدة أعني ما علم أو احتمال اختلافها في المطالع فالمشهور كما في الحدائق هو ان لكل بلدة حكم نفسها، فما يرى فيها الهلال يجب على أهلها الصوم أو الإفطار دون ما لا يرى، و هذا الحكم عندهم ناش عن اختلاف المطالع، و ينشأ اختلافها عن كروية الأرض و لازم ذلك كون زمان معين من شهر رمضان في بلد و من شعبان أو شوال في بلد آخر، و لا غر فيه كما يكون زمان معين ليلاً في بلد و نهاراً في بلد آخر باعتبار اختلافهما في كون الشمس فوق الأفق في بلد و تحته في بلد آخر اختلافاً ناشياً عن اختلاف المطالع أيضاً، أو كون زمان معين جمعة في بلد و سبتاً في بلد آخر و يوم الأحد في بلد ثالث، و حدد البعد الذي به تختلف المطالع بساعة بألف ميل. قال الفخر في الإيضاح كل بلد غربى بعد عن الشرقى بألف ميل يتأخر غروبه عن غروب الشرقى ساعة واحدة و يتقدم طلوع الشرقى عن طلوعه بتلك الساعة، و ذكر بعضهم ان تفاوت العرض في بلدين إذا بلغ الى خمس عشر درجة يتفاوتان في المطالع و المغارب بمقدار ساعة، و قال آخر من الشافعية إذا كان الفصل بين البلدين بمقدار ثمانية فراسخ يكون التفاوت بينهما في الطلوع و الغروب، و نقل العلامة عن بعض علمائنا قولاً بان حكم البلاد كلها واحد فمتى رأى الهلال في بلد و حكم بأنه أول الشهر كان ذلك الحكم ماضياً في جميع أقطار الأرض سواء تباعدت البلاد أو تقاربت اختلفت مطالعها أم لا هذا ما حكى عنه (قده) في التذكرة، و مال الى هذا القول في المنتهى و استدلل له بأنه إذا رأى الهلال في بلد فهو من شهر رمضان فيه للرؤية و لباقي البلاد بالشهادة فيجب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩٣

على الجميع صومه لقوله تعالى فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، و لأن البيهة العادلة شهدت بالهلال فيجب الصوم على الجميع كما

لو تقاربت البلاد، و بأنه شهد برؤيته من يقبل قوله فيجب القضاء لو فات لما رواه الشيخ عن ابن مسكان و الحلبي جميعا عن ابي عبد الله عليه السلام قال فيها الا ان يشهد لك بينة عدول فان شهدوا انهم راو الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم، و في الحسن عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان فقال: لا تقضه الا ان يشهد شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر و قال: لا تصم ذلك اليوم الذي يقضى الا أن يقضى أهل الأمصار فإن فعلوا فصمه قال (قده) علق عليه السلام وجوب القضاء بشهادة العدلين من جميع المسلمين و هو نص في التعميم قريبا و بعدا ثم عقبه بمساواته لغيره من أهل الأمصار و لم يعتبر القرب في ذلك، و في حديث عبد الرحمن بن ابي عبد الله فان شهد أهل بلد آخر فاقضه و لم يعتبر القرب أيضا، ثم نقل صحيح هشام بن الحكم المتقدم و قال (قده) علق عليه السلام قضاء اليوم على الشهادة على مصر في قوله عليه السلام: ان كانت له بينة عادلة على مصر و هو (يعنى كلمة على مصر) نكرة شائعة تتناول الجميع فلا تخصيص للصلاحيه لبعض الأمصار إلا بدليل الى ان قال: و الأحاديث كثيرة بوجوب القضاء إذا شهدت بالرؤية، و لم يعتبروا قرب البلد و بعدها الى ان قال: و بالجملة ان علم طلوعه في بعض الأصقاع و عدم طلوعه في بعضها المتباعدة عنه لكروية الأرض لم يتساو حكما اما بدون ذلك فالتساوى هو الحق انتهى.

و لا يخفى ان صدر عبارته مخالف مع ذيلها و صدرها يدل على ذهابه على تساوى البلاد المختلفة في المطالع في الحكم، و ذيلها يدل على قوله بعدم التساوى في الحكم في البلاد التي علم اختلافها في المطالع، فيحتمل ان يكون نظره في صدر العبارة على ظاهر ما يحكى عن المشهور من الفرق بين المتقاربة و المتباعدة بالحكم بالتساوى في الأول و عدمه في الثاني من غير فرق فيهما بين المتحد في المطالع و مختلفه،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩٤

و يحتمل ان يكون نظره الى إبطال الحكم بعدم التساوى في الحكم فيما لم يعلم الاختلاف في المطالع بل الحاقه بما علم باتحاد المطالع فيكون الحكم عنده فيما علم باتحاد المطالع و ما لم يعلم به هو التساوى في الحكم، و فيما علم باختلاف المطالع هو الحكم بعدم التساوى، و كيف كان فقد حكى احتمال هذا القول اعنى القول بتساوى الحكم في البلاد المختلفة في المطالع الذى حكاه العلامة في التذكرة عن بعض علمائنا عن الشهيد (قده) في الدروس و ان لم أجده فيها، و حكى اختياره عن غير واحد ممن تأخر و منهم صاحب المستند و قواه في الجواهر حيث يقول: فالوجوب ح على الجميع مطلقا قوى، و اختاره بعض ممن عاصرناهم في شرحه على نجاة العباد، و كيف كان فيستدل له بوجوه (منها) دعوى القطع بعدم تأثير بعد البلاد في ذلك و هى لا تخلو عن الجراف (و منها) المنع عن اختلاف المطالع و المغارب في الربع المسكون اما لعدم كروية الأرض، و اما لكونه قدرا يسيرا لا اعتداد باختلافه بالنسبة إلى علو السماء، و لا يخفى ما فيه من الوهن بل الأنصاب حذف أمثال هذه الكلمات عن كتب الفقه لانه يكشف عن قلة اطلاع قائله على العلوم الطبيعية و الرياضية، لكن في الحقائق أصر على إنكار كروية الأرض كل الإنكار و استدعى مساعدة التوفيق لكتابة رسالة شافية مشتملة على الاخبار الصريحة في دفع القول بها، و هذا كما ترى فاختلف البلاد الشرقية و الغربية في المطالع و المغارب أمر وجدانى غير قابل للإنكار.

(و منها) التمسك بما في دعاء السمات من قوله: و جعلت رؤيتها لجميع الناس مرأى واحدا، بناء على ان يكون المراد به انه إذا رأى في بلد يرى في جميع البلاد، و هذا الاستدلال أيضا لا تخلو عن الغرابة، و كيف يمكن مصادمة الوجدان بظاهر لفظ ظنى يحتمل فيه وجوه من الاحتمالات من الاتحاد في الرؤية أو المرئى أو هما معا مع ما في سنده من الاشكال.

(و منها) ان القطع بإمكان الرؤية في بلد و عدمه في بلد آخر غير ممكن لأحد لا بتناؤه على قواعد رصدية و هى لا تفيد القطع غاية الأمر كونها مفيدة للظن و لا

دليل على اعتباره، وهذا الوجه أيضا لا يخلو عن التعسف لإمكان حصول القطع عند العالم بها كما هو كذلك كثيرا، مع انه إذا لم يحصل منها القطع بالاختلاف لا يحصل القطع بالاتحاد أيضا، فكيف تصح معه الحكم بأن الرؤية فى بلد موجب لوجب ما يترتب عليه على جميع الناس من أهل هذا البلد وغيرهم.

(و منها) ما ذكره بعض من كفاية الرؤية فى بلد من البلاد لوجب الصوم أو الفطر فى بلد آخر من المعمورة مع عدم إمكان الرؤية فيه، وذلك لإطلاق أو أمر الصوم بالرؤية و الإفطار بالرؤية، و إطلاق ما دل على كفاية الرؤية فى بلد آخر من غير تقييد بما لا يكون مختلفا فى الأفق و لصحيح محمد بن عيسى المروى فى التهذيب فى باب علامة أول شهر رمضان و آخره و دليل دخوله قال كتب إليه أبو عمرو أخبرنى يا مولاى انه ربما أشكل علينا هلال شهر رمضان فلا نراه و نرى السماء ليست فيها علة فيفطر الناس و نفطر معهم، و يقول قوم من الحساب قبلنا انه يرى فى تلك الليلة بعينها بمصر و إفريقية و الأندلس فهل يجوز يا مولاى ما قال الحساب فى هذا الباب حتى يختلف الفرض على أهل الأمصار فيكون صومهم خلاف صومنا و فطرهم خلاف فطرنا فوق عليه السلام لا تصومن الشك أفطر لرؤيته و صم لرؤيته، و تقريب الاستدلال به ان النهى عن الصوم لأجل كونه شاكا من قولهم كالصريح فى انه لو كان قاطعا برؤية أهل تلك البلد كان حكمه حكمهم مع انها من البلاد البعيدة بالنسبة إلى بلاد الراوى.

و لا يخفى ما فيه لأن الأمر بالرجوع إلى الرؤية مع اختلاف البلاد فيها فى إمكانها و عدمه بنفسه دليل على ان العبرة فى كل بلدة برؤية أهل للهلال فيه كما يستعلم من نظائره من الليل و النهار، و إذا اختلفت البلاد فيهما تكون العبرة فى الليل و جواز تناول المفطر فيه و وجوب الإمساك و حرمة تناول المفطر فى النهار بالنسبة الى كل بلد بليلة و نهاره و يترتب عليه صيرورة ساعة معينة ليلا- لبلد كالخراسان و اشتغل اهله بالإفطار، مع كون تلك الساعة بعينها نهار الأهل طهران و كون ساعة كك نهارا لأهل بلد كخراسان و ليلا لبلد آخر كطهران حيث ان طلوع الصبح فى خراسان يتقدم على طلوعه فى طهران،

و لا- يمكن ان يقال طلوعه فى بلدة يكون موجبا لترتيب أحكامه فى جميع البلدان حتى فيما لم يطلع بعد و لا فرق فى اختلاف البلاد فى الليل و النهار أو اختلافها فى الشهور، و قد تقدم إمكان ان يكون يوما واحد خميسا لواحد و جمعة لآخر و سبتا لثالث، و من الغرائب ان فى الحدائق جعل ذلك من اللوازم الفاسدة المترتبة على كروية الأرض و لأجله أنكر الكروية، و لعمري لقد كثر احتياج الفقه إلى إسقاط هذه الجمل عنه و يتوقف على مؤسس جديد و الله العاصم.

و اما خبر محمد بن عيسى فهو على خلاف ما استدلل به له أظهر، حيث ان محط نظر السائل الى ان اختلاف البلدان هل يوجب اختلاف الفرض بحيث يكون صوم بعضهم على خلاف صوم بعض آخر و فطر بعضهم على خلاف بعض آخر، و أجاب عليه السلام بان كل مكلف بالصوم و الفطر برؤيته، و مع ضم الاكتفاء بالبيننة تصير النتيجة هو تكليف أهل كل بلد بالصوم أو النظر برؤية الهلال أو بقيام البينة على رؤيته فى بلد يكون رؤيته فيه موجبا لرؤيته فى بلد آخر مثله لتقاربهما، أو كون الرؤية فى بلد شرقى بالنسبة إلى بلد واقع فى غربه، فالمحصل من هذا البحث بطوله هو تساوى البلاد فى حكم الصوم و الإفطار فى البلاد التى علم باتحادها فى الأفق و عدمه فيما يعلم باختلافها فيه أو يحتمل ذلك الا انه فى صورة الاحتمال مع التمسك بالاستصحاب، و لا- يخفى انه إذا رأى الهلال فى البلاد الشرقية فى ليلة يقطع بكونها أول ليلة الشهر فى البلاد الغربية منها لأن رؤيته فى البلد الشرقى يوجب أظهرية رؤيته فى الغرب منه، و اليه ينظر الشهيد (قده) فى الدروس عند قوله: و يحتمل ثبوت الهلال فى البلاد الغربية برؤيته فى البلاد الشرقية و ان تباعدت للقطع بالرؤية عند عدم المانع، و لكن يرد عليه (قده) بالتعبير بالاحتمال مع ان حق

التعبير ان يقول: و يقطع ثبوته لما عرفت من ان العلم بالهلال مأخوذ على وجه الطريقيه و العلم الطريقي لا ينظر إلى أسبابه فبأى سبب حصل يجب اتباعه، و بما ذكرناه يظهر ضعف ما فى شرح الدروس فى هذا المقام حيث يقول:

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩٧

و انما جعل احتمالا لاحتمال ان لا يكون بناء الأحكام الشرعية على أمثال تلك العلوم الدقيقه و لا سبيل إلى استفادة ذلك من الاخبار الواردة فى هذا الباب انتهى. و من الغريب اسناد احتمال القول بتساوى البلاد البعيده مع اختلافها فى الأفق إلى الشهيد (قده) نظرا الى عبارته هذه و هو كما ترى و الله العاصم.

### [مسألة ٥- لا يجوز الاعتماد على البريد البرقى]

مسألة ٥- لا يجوز الاعتماد على البريد البرقى المسمى بالتلغراف فى الاخبار عن الرؤيه إلا إذا حصل منه العلم بان كان البلدان متقاربين و تحقق حكم الحاكم أو شهادة العدلين برؤيته هناك.

اعلم ان وصول الاخبار بالآلات المعده لإيصالها مثل البريد البرقى و التلفون و الراديو كالوصول على نحو المشافهه، فما كان حجه كالبيئه و حكم الحاكم عند الاطلاع عليه بلا آله يكون حجه إذا وصل إليك بالآله، و ما لم يكن حجه إذا كان الاطلاع عليه بلا آله لا يكون حجه عند الاطلاع عليه بالآله، فإذا بلغك البريد برؤيه الهلال فى بلد آخر لا بد لك من تنظر الى متكلمه و الى كون ذاك البلد مما يتساوى مع بلدك فى الأفق فمع إحراز الاتحاد، و كون المخبر بالآله شاهدين عدلين، أو الحاكم الشرعى الذى يخبر بحكمه بالآله، أو كان المخبرين بها بقدر يحصل بهم الشيع القطعى و نحو ذلك، يصح الاعتماد عليه، و إذا لم يكن كذلك فلا يصح فالمعيار بعد حصول العلم باتحاد الأفق هو حصول العلم بالرؤيه فى ذلك البلد، أو حصول العلم بقيام حجه شرعية على تحقق الرؤيه فيه من البيئه أو حكم الحاكم، فحال ما يصل إليك من البعد بالبريد و نحوه كحال ما يبلغك من بلدك فى الإحراز بالعلم أو قيام حجه شرعية و عدمهما، و هذا المعنى لعله مخفى على العوام من الناس و إذا وصل إليهم بريد من بلد فى يوم الشك من شوال يتبادرون بالإفطار من غير إحراز توافق الأفقين و من غير علم بالمخبر بالبريد و من غير حصول علم بالرؤيه و ليس هذا إلا- لجهلهم بالمسائل، و لأجل ذلك يكتبون الفقهاء فى رسائلهم عدم جواز الاعتماد على البريد يعنى عدم جواز الاعتماد على ما يصنعه عامه الجهلاء، و الا فمع بلوغ الخبر بالآله يكون حكم الاعتماد عليه كالاتماد بما يبلغك بلا إله و يصح الاعتماد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩٨

على ما يصح الاعتماد عليه بلا إله، و لا يصح على ما لا يصح و الله العالم.

### [مسألة ٦- فى الشك انه من رمضان أو شوال يجب ان يصوم]

مسألة ٦- فى الشك انه من رمضان أو شوال يجب ان يصوم و فى الشك فى انه من شعبان أو رمضان يجوز الإفطار و يجوز ان يصومه لكن لا بقصد انه من رمضان كما مر سابقا تفصيل الكلام فيه، و لو تبين فى الصورة الأولى كونه من شوال وجب الإفطار سواء كان قبل الزوال أو بعده، و لو تبين فى الصورة الثانية كونه من رمضان وجب الإمساك و كان صحيحا إذا لم يفطر و نوى قبل الزوال و يجب قضائه إذا كان بعد الزوال.



و قد تقدم تحرير ما فى هذه المسألة فى مسائل النية من مسألة السادسة عشر إلى آخر مسألة الثامنة عشر.

### [مسألة ٧- لو غمت الشهور و لم ير الهلال فى جملة منها]

مسألة ٧- لو غمت الشهور و لم ير الهلال فى جملة منها أو فى تمامها حسب كل شهر ثلاثين ما لم يعلم النقصان عادة. إذا غم شهر أو شهران أو ثلاثة أو ما لا تقضى العادة بنقصان بعضها يعد ما قبلها ثلاثين و يجعل اليوم الحادى و الثلاثين مما قبله أول الشهر، و ذلك لصحيح محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال ان أمير المؤمنين عليه السلام كان يقول: و ان غم عليكم فعدوا ثلاثين ثم أفطروا، و صحيح محمد بن مسلم عنه عليه السلام: و فيه و إذا كانت علة فأتى شعبان ثلاثين، مضافا الى أصالة بقاء الشهر السابق الى ان يعلم انقضاءه، و امتناع الحكم بدخول الشهر اللاحق بمجرد الاحتمال و هذا ظاهر، و لو غمت شهور السنة أو أكثر بحيث اقتضت العادة نقصان بعضها فى تنقيح حال شهر منها بخصوصه فيما إذا تعلق به حكم شرعى كما لو نذر عبادة شهر من صوم أو غيره فى سنة هلالية و اتفق غم الشهور كلها أقوال أحدها عد كل شهر منها ثلاثين كما فى ما إذا كانت الشهور المشتبهة مما لم تقض العادة بنقصان بعضها، و هو المحكى عن الشيخ فى المبسوط و جماعة و قال المحقق فى الشرائع بأنه أشبه و أورد عليه بان عد كل شهر كك مع العلم بنقصان بعض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩٩

منه فيما إذا كان جميع الشهور مورد الابتلاء فاسد، للعلم القطعى بمخالفته مع ما هو تكليفه فيه.

و ثانيا احتساب بعضها ناقصا، و أسنده فى الشرائع إلى القيل و قال فى المدارك:

انه مجهول القائل مع جهالة الناقص.

و ثالثها العمل فى ذلك برواية الخمسة و هو أيضا للشيخ فى المبسوط و اختاره العلامة فى غير واحد عن كتبه، و قال فى المختلف الاعتماد فى ذلك على العادة لا الرواية.

أقول و ذلك لان رواية الخمسة هى ما رواه عمران الزعفرانى انه سئل الصادق عليه السلام ان السماء تطبق علينا بالعراق اليومين و الثلاثة لا نرى السماء فأى يوم نصوم قال: أفطر اليوم الذى صمت فيه و صم يوم الخامس، و هى لا تصلح لان يستند إليها لأن عمران مجهول و الرواية فى طريق منها مرسله، و فى طريق آخر ضعيفة، و هى غير مفيدة لغمة الشهور، لكون المفروض فيها غمة السماء يومين أو الثلاثة و تحتاج الى تقيدها بغير السنة الكبيسة و فيها ستة، هذا و لكن يرد على العلامة (قده) بعدم اطراد العادة بالنقيصة على هذا الوجه اى على وجه يوافق أول الشهر من هذه السنة مع اليوم الخامس من هذا الشهر فى السنة الماضية.

و رابعها ما ارتضاه صاحب الجواهر (قده) و افتى به فى النجاء و هو عد كل شهر ثلاثين الى شهر يحصل العلم بنقص فيه أو فيما قبله، و توضيح ذلك انه على ما صرح به أهل الحساب عدم إمكان التمام فى أزيد من أربعة أشهر متوالية، و عدم إمكان النقص فى أزيد من ثلاثة أشهر متوالية، و على هذا فلو أراد تنقيح حال شهر واحد من أربعة أشهر من السنة الهلالية التى تغم شهورها جميعا و كان ما قبلها ناقصا عد الشهور من أول السنة إلى أربعة شهور تاما من غير اشكال، و إذا أراد تنقيح حال الشهر الخامس فليس له إكمال الجميع ثلاثين، للقطع بنقصان شهر من هذه الشهور الخمسة بيوم، لكن الناقص بين ان يكون هو الخامس أو شهر من أربعة شهور قبله، فلا يجرى استصحاب بقاء الشهر فى شىء من الطرفين،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٠

و لا- يصح التمسك بإطلاق الأخبار الآمرة بالإكمال ثلاثين فيجب إسقاطهما عن الطرفين لأجل التعارض و ان يرجع الى أصالة

البراءة عن يوم الثلاثين من الشهر الخامس و في مثل الصوم و الدوران بين آخر شعبان و أول شهر رمضان الى الاخبار يوم الشك و هما يعينان تعيين الناقص في الشهر الخامس، و إذا أراد تنقيح حال الشهر السادس أو السابع يفعل مثل ما ذكر في الخامس و ما قبله، و إذا أراد تنقيح الشهر العاشر فيعلم إجمالاً بنقص يومين لكن لا يمكن نقصهما من شهر واحد إذ الشهر لا يصير ثمانية و عشرين يوماً فيجعل النقص يوماً منه كالشهر الخامس و يوماً مما قبله، و هكذا يفعل في الشهر الحادي عشر و الثاني عشر، و لازم ما ذكرناه هو انه لو نذر عبادة سنة هلالية من صوم أو غيره و اتفق غم الشهور كلها اتى بتلك العبادة في ثلاثمائة و ثمانية و خمسين يوماً، و ذلك للقطع بنقص شهرين من شهور السنة الهلالية، و هذا إذا كان ما قبل هذه السنة من الشهور ناقصاً، و إذا كان ما قبل تلك الشهور أربعة تامة يفعل بالشهر الأول من السنة ما قلناه في الشهر الخامس منها لو كان ما قبلها شهوراً ناقصةً، و لا يخفى ان هذا القول الأخير أجود، و لعل ما في المتن من احتساب كل شهر ثلاثين ما لم يعلم النقصان عادة ينطبق على هذا القول الأخير و الله العالم.

### [مسألة ٨- الأسير و المحبوس إذا لم يتمكن من تحصيل العلم بالشهر عملاً بالظن]

مسألة ٨- الأسير و المحبوس إذا لم يتمكن من تحصيل العلم بالشهر عملاً بالظن، و مع عدمه تخيراً في كل سنة بين الشهور فيعينان شهر إله، و يجب مراعاة المطابقة بين الشهرين في سنتين بان يكون بينهما احد عشر شهراً، و لو بان بعد ذلك ان ما ظنه أو اختاره لم يكن رمضان فان تبين سبقه كفاه لأنه حينئذ يكون ما اتى به قضاء، و ان تبين لحوقه و قد قضى قضاؤه، و ان لم يَمْضِ اتى به، و يجوز له في صورة عدم حصول الظن ان لا يصوم حتى يتيقن انه كان سابقاً فيأتى به قضاء، و الأحوط إجراء أحكام شهر رمضان على ما ظنه من الكفارة و المتابعة و الفطرة و صلاة العيد و حرمة صومه ما دام الاشتباه باقياً و ان بان الخلاف عمل بمقتضاه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠١

في هذه المسألة أمور (الأول) من لم يتمكن من تحصيل العلم بشهر رمضان كالأسير و المحبوس يجب عليه تحصيل الظن و العمل به إجماعاً على ما حكاه العلامة في التذكرة و المنتهى، و يدل عليه من الاخبار خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عليه السلام قال قلت له رجل أسرته الروم و لم يصم شهر رمضان و لم يدر اى شهر هو، قال: يصوم شهراً يتوخاه و يحسب فان كان الشهر الذى صامه قبل رمضان لم يجزه، و ان كان بعد رمضان اجزئه، و يمكن ان يستدل له بشبه دليل الانسداد فيقال: باب العلم بشهر رمضان مسدود و ان التكليف بالصوم فيه لم يسقط بسبب تعذر العلم به لكون ترك الصوم رأساً مخالفة قطعية، و ان الاحتياط بصوم تمام السنة لا يكون واجباً لتعسره لو لم يكن متعذراً مع استلزامه المخالفة القطعية أيضاً في صوم الأيام المحرمة صومها، و ان القرعة ليست مورداً للرجوع إليها لعدم إحراز كون المورد مورداً، فحينئذ فمع التمكن من تحصيل الظن و العمل به لو لم يعمل بالظن و عمل بما يشك في كون رمضان أو يظن بعدمه يكون من قبيل ترجيح المرجوح على الراجح، فيتعين ح ان يعمل به، و مع عدم حصوله يجب تحصيله مقدماً للعمل به.

(الأمر الثاني) لا خلاف ظاهراً في انه لو لم يظن شهر أصلاً تخير في كل سنة شهراً فيعين له شهراً، و قد ادعى بعضهم عليه الإجماع، و يدل عليه ما قررناه من شبه دليل الانسداد للعمل بالظن في الأمر الأول، و تقريره في هذا الأمر عدم جواز ترك الصوم رأساً لكونه مخالفة قطعية محرمة، و لا يمكن الموافقة القطعية بالاحتياط بالصوم في تمام السنة لتعسره بل تعذره مع الابتلاء بالمخالفة القطعية في صوم الأيام المحرمة، و لا دليل على اعتبار القرعة في أمثال المقام فتعين الاكتفاء بالامثال الاحتمالي و هو

يحصل باختيار شهر من الشهور فيكون مخيرا في تعيينه حيث لا مرجح في البين، وقد يستدل بخبر عبد الرحمن المتقدم في الأمر الأول بتقريب ان المأمور به فيه هو صوم شهر يتوخاه اى يقصده مع التحرى اى الطلب و هو صادق على اختيار شهر بعد التحرى سواء حصل له الظن أم لا، و مع عدم حصوله يكون الحكم هو التخير،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٢

لكن الظاهر من التحرى هو طلب ما هو أقرب الى الواقع فيختص بالظن.

و ربما يقال بان الواجب مع التمكن من تعيين شهر رمضان هو الصيام فيه على نحو تعدد المطلوب اعنى وجوب أصل الصوم و وجوب كون الصوم فيه، و مع تعذر التعيين يكون الساقط هو التعيين نفسه فيكون الباقي هو وجوب صوم شهر عليه بلا تعيين.

و لا يخفى ما فيه من الوهن لان ما هو الواجب هو صوم شهر رمضان بنحو وحدة المطلوب كما يستفاد من قوله تعالى فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، و العجز عنه عجز مسقط له بناء على ما هو التحقيق فى القيود من ان الأصل فيها القيدية المطلقة الموجب لسقوط المقيد عند تعذره، لا سقوط قيديته و بقاء الواجب مطلقة فى الذمة، مع ان المتعذر ليس هو إتيان الصوم فى شهر رمضان بل العلم بإتيانه فيه لا يتحصل الا بالتكرار فاللازم هو الاحتياط التام كما فى جميع موارد العلم الإجمالى فى الشبهة الوجوبية مثل الدوران بين وجوب الظهر و الجمعة فى يومها حيث يجب فيه الاحتياط و مع عدم التمكن من الاحتياط التام فاللازم هو التبعض فى الاحتياط كما قرر فى دليل الانسداد الكبير مع انه لو تم ما ذكره لكان اللازم الاجتزاء بما يأتى به و لو تبين كونه قبل رمضان مع انه خلاف الإجماع و الخبر المتقدم فى الأمر الأول.

(الأمر الثالث) ظاهر الأصحاب وجوب المطابقة بين الشهرين فى الستين بان يكون الفصل بينهما بأحد عشر شهرا لا يزيد و لا انقص، و يدل على اعتباره مضافا الى الإجماع على اعتباره انه لو زاد على احد عشر و لو شهرا واحدا بان فصل بين الشهرين و الستين اثنى عشر شهرا فيكون فى هذا الفصل رمضان تركه صومه قطعاً، إذ شهر من اثنى عشر يكون رمضان قطعاً، و لو نقص عن احد عشر يحصل القطع بان احد الشهرين اللذين ظن بكونهما رمضان أو اختارهما عند عدم حصول الظن لا يكون رمضان، و لا جل ذلك لا بد من ان يكون الفصل بين الشهرين احد عشر شهرا لا يزيد و لا انقص.

(الأمر الرابع) لا إشكال فى الاجزاء عن صوم الشهر المظنون أو المختار لو استمر الاشتباه و لم يتبين الواقع، أو تبين موافقة الشهر الذى صام فيه مع رمضان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٣

اما مع تبين الموافقة فواضح حيث ان صومه وقع فى محله بلا خلل فيه لا فى نيته حيث نوى الصوم الواجب أداء، و لا فى المنوى حيث كان الواجب عليه هو صوم شهر رمضان أداء. و اما مع استمرار الاشتباه بالإجماع كما ادعاه غير واحد من الأصحاب، و دلالة خبر عبد الرحمن المتقدم فى الأمر الأول الذى فيه فان كان الشهر الذى صامه قبل شهر رمضان لم يجزه حيث ان الحكم بعدم الاجزاء فى هذه الصورة يدل على الاجزاء فيما عداه. و لو تبين الخلاف فان كان الصوم واقعا قبل شهر رمضان فيجب عليه الإتيان فى شهره، و هذا مع ظهوره مما قام عليه الإجماع و صريح ما فى خبر عبد الرحمن: و ان كان بعد شهر رمضان يكون مجزيا عن صوم شهر رمضان قضاء بالإجماع و النص أيضا حيث ان فى الخبر المذكور:

و ان كان بعد رمضان اجزئه، و قد يشكل عليه بان شرط صحة القضاء نيته تعيينا و هو لم ينو القضاء بل انما نوى الأداء، و لكنه مندفع بأنه اجتهاد فى مقابل النص، مع انه لا- يجب تعيين الأداء و القضاء بل و لا الوجوب و الندب بل لو نوى شيئا منهما فى محل الآخر صح إذا لم يكن على وجه التقييد كما مر فى مبحث النية فى الصوم و فى الوضوء و الغسل مفصلا، و فى الجواهر و يمكن التخلص منه بما قيل من أنه ينوى الوجوب عما فى ذمته فان كان ذلك الشهر شهر رمضان اجزئه ذلك، و ذلك للاكتفاء

بنية القربة، و ان كان ما بعده تعين كونه قضاء لانه هو الثابت فى الذمة أقول: نية الوجوب عما فى الذمة تتوقف على إحراز اشتغال الذمة، و مع احتمال تقدمه على شهر رمضان لم يحرز اشتغال الذمة الا على تصوير الواجب المعلق المستحيل.

(الأمر الخامس) حكى فى المدارك عن بعض العامة انه فيما لم يحصل الظن بشهر رمضان لا يلزمه الصوم لانه لم يعلم دخول شهر رمضان و لا ظنه ثم قال: و هو محتمل انتهى، لكن فى الجواهر نسب الميل إليه الى بعض المحققين من مشايخه و لم يعينه، و يحتمل ان يكون مراده هو صاحب المدارك، و كيف كان فيمكن ان يكون منشأ احتمال عدم الوجوب كون المقام من قبيل ما كان المعلوم بالإجمال مرددا بين الأمور التدريجية التى يكون وجود بعض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٤

أطرافها بعد تصرف الطرف الآخر منها، كالصوم الواجب المردد بين هذا اليوم أو الغد أو هذا الشهر و شهر آخر بناء على عدم تنجز المعلوم بالإجمال، لأنه لو كان فى الاستقبال لم يكن فعليا حين تعلق الحكم به لتوقف فعليته بمجىء وقته فيصح إجراء الأصل فى عدم وجوبه فى الحال كما يصح إجراءاته فى الاستقبال لعدم جريانه بالنسبة إلى الطرف الأول الذى مضى فى حال الاستقبال، فالأصل فى كل من الأطراف التدريجية لا يكون مبتلى بمعارضه الأصل الجارى فى الطرف الآخر، لكن الأقوى عدم الفرق فى تأثير العلم الإجمالى فى تنجز متعلقه بين ما كانت أطرافه فعليا أو تدريجيا حسبما قرر فى الأصول، من غير فرق بين ما لا يكون للزمان دخلا فى التكليف ملاكا و خطابا، و ما كان له الدخلى فيه ملاكا و خطابا، أو كان له الدخلى فى الخطاب دون الملاك لانه على جميع التقادير يعلم بتوجه التكليف إليه المردد بين كون المعلوم به فى الحال أو فى الاستقبال غاية الأمر فيما كان الزمان دخيلا فى الملاك بضم مقدمة خارجية و هى حكم العقل بحرمة تركه امتثال مثل هذا المعلوم بالإجمال كحكمه بحرمة المخالفة القطعية فيما إذا كان وجود الأطراف دفعا، فاحتمال جواز المخالفة القطعية فى التدريجيات ضعيف جدا، فاحتمال جواز عدم الإتيان بالصوم فى صورة عدم حصول الظن مما لا يعبا به هذا، و احتاط صاحب الجواهر (قده) فى النجاة فى الإتيان بالقضاء بعد الحكم بالتخيير فيما لم يظن شهرا أصلا، ثم قوى تعين القضاء عليه مع سقوط الأداء عنه، و استدلل له بعض شراح النجاة بأن التخيير لم يثبت كونه طريقا شرعيا و ان الانتقال إليه من مجرد فرض الخطاب بالصوم مع تعدد الطرق الممكن تكليف الشارع بها من القرعة و نحوها، و احتمال سقوط أصل الخطاب بالصوم مما يورث القطع بإسقاطه إذ ما لا طريق الى امثاله يسقط التكليف به لكون التكليف به عبثا مع ان الغرض منه هو بعث المكلف الى امثاله فعلا أو تركا، و لا يخفى ان الاستفادة من خبر عبد الرحمن المتقدم فى الأمر الأول عدم سقوط التكليف فى حال تعذر العلم بشهر رمضان و بعث المكلف إلى تحرى الشهر و العمل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٥

به بالظن و العقل يحكم بالتخيير (ح) مع تعذر الظن و عدم طريق آخر للامتنال لعدم ثبوت طريقه القرعة لأجل قيام الإجماع على عدم الرجوع إليها فى المقام، مع توقف صحة الرجوع إليها إلى الجابر بمعنى إحراز كون المقام مقام العمل بها و انه من المشكل أو المشتبه الذى يجب الرجوع فيه الى القرعة، و انه لا يجب فيه الاحتياط لتعذره أو تعسره أو قيام الإجماع على عدم وجوبه، و من المعلوم ان مع فرض التكليف بالصوم كما هو مقطوع به عند الأصحاب. و قد قال فى المدارك و لو لم يغلب على ظن الأسير شهر فقد قطع الأصحاب بأنه يتخير فى كل سنة شهرا و يصومه، و عدم إحراز طريق للامتنال يتعين التخيير فلا محيص الا بالرجوع إليه، و ان كان الاحتياط فى الإتيان بالقضاء أيضا حسن على كل حال.

(الأمر السادس) صرح غير واحد من الأصحاب بإجراء أحكام شهر رمضان على ما ظنه من وجوب صومه و التتابع بالصوم فى أيامه، و حرمة الإفطار فيه، و وجوب الكفارة على إفطاره، و وجوب إخراج الفطرة فى اليوم الذى بعده و حرمة صومه ما دام

الاشتباه باقيا، و الإتيان بكلمة يؤتى في شهر رمضان في أيامه و لياليه و في العيد و ليلته من المرغبات.

و نوقش في هذه الكلية بأنه لا دليل على هذه الكلية، و انما المستفاد من خبر عبد الرحمن المتقدم هو الاكتفاء بالظن في الامتثال بعد تعذر العلم به، و مقتضاه وجوب صومه، و اما ترتيب جميع آثار شهر رمضان عليه فمما لم يثبت بدليل، و التحقيق ان يقال لا إشكال في دلالة الخبر المتقدم على جواز العمل بالظن في شهر رمضان عند تعذر العلم به و لكن في الرجوع اليه ح احتمالات. (أحدها) كون التكليف في الامتثال ح هو الامتثال الظنى بعد تعذر العلم بالامتثال بلا- جعل الظن طريقا في إثباته، و لا جعل المظنون شهر رمضان في الأحكام المترتبة على رمضان فحال العمل بالظن في شهر رمضان كحال ما يختاره للصوم عند تعذر الظن، فكما ان ما اختاره لا يصير محكوما بأحكام شهر رمضان بل الأمر باق على واقعه، و لذا لا يجزى مع تبين الخلاف و تقدم مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٦

ما اختاره على شهر رمضان و يقع قضاء عن شهر رمضان مع تبين تأخره، و كك حال العمل بالظن و هذا مبنى المناقشة المذكورة في هذه الكلية.

(و ثانيها) إحراز حجية الظن في تنزيل المظنون منزلة شهر رمضان من الأحكام المترتبة عليه من وجوب الصوم و حرمة الإفطار و وجوب الكفارة على إفطاره و وجوب المتابعة في صيامه، لا ما يكون من لوازمه و ملزوماته و ملازمته فيكون حال هذا الظن حال الأصل العملى في عدم حجيته مثبتة.

(و ثالثها) كونه كالامارات التى جعل طريقا الى الواقع، و انه العلم التعبدى و ان المجمعول فيه هو الدرجة الثانية من العلم الطريقى، فيكون مثبتاته حجة و هذا مبنى ما صرحوا به من الكلية، و الانصاف أن إثباته بالدليل في غاية الإشكال لعدم دلالة النص المذكور على حجيته بهذا المعنى، و عدم دلالة دليل العقل على اعتباره بهذه الكلية، و عليه فيكون المتيقن من الدليل هو الاحتمال الأول و مع الغض عنه فالمتعين هو الثانى و اما الاحتمال الأخير فكأنه لا وجه له.

### [مسألة ٩- إذا اشتبه شهر رمضان بين شهرين أو ثلاثة أشهر]

مسألة ٩- إذا اشتبه شهر رمضان بين شهرين أو ثلاثة أشهر مثلا فالأحوط صوم الجميع و ان كان لا يبعد اجراء حكم الأسير و المحبوس، و اما ان اشتبه الشهر المنذور صومه بين شهرين أو ثلاثة فالظاهر وجوب الاحتياط ما لم يستلزم الحرج و معه يعمل بالظن و مع عدمه يتخير.

و ليعلم ان مقتضى القاعدة في اشتباه شهر رمضان بين الشهور هو وجوب الاحتياط بالصوم فى كلما يحتمل كونه شهر رمضان لكونه من موارد العلم الإجمالى فى الشبهة الموضوعية الوجوبية الناشئة من دوران الموضوع بين أمرين أو أمور متعددة، لكن خبر عبد الرحمن المتقدم فى الأمر الأول فى المسألة المتقدمة دل على جواز العمل بالظن و لو مع التمكن من الاحتياط التام، لكن مورد الخبر هو الأسير إذ فيه: رجل أسرته الروم و لم يصم شهر رمضان و لم يدر أى شهر هو (إلخ) فيحتمل ان يكون الحكم المذكور فيه مختصا بالأسير الذى هو مورد السؤال، و كان حكم غيره هو العمل على طبق العلم الإجمالى و الاحتياط التام الذى به

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٧

يحصل الموافقة القطعية إن أمكن، و الا فبما أمكن منه الذى يحصل به الموافقة الاحتمالية و ترك المخالفة القطعية نظير ما يجب منه فى الشبهة التحريمية عند الاضطرار الى غير المعين من بعض افراد المتحمل منها.

و يحتمل ان يكون الحكم المذكور فيه بمناط الاشتباه الناشى عن القهر و الغلبة و ان لم يكن بالأسر، فيتعدى عن مورد الخبر و هو الأسير الى كل من حصل له الاشتباه لأجل القهر و الغلبة، و على هذا الاحتمال أخذ الأصحاب و تعدوا عن الأسير إلى المحبوس مع ان مورد النص كان فى الأسير.

و يحتمل ان يكون المدار على الاشتباه الحاصل فى شهر رمضان إذا اشتبه فى شهور السنة كما يظهر من قول السائل فى الخبر «و لم يدر أى شهر هو» الظاهر كونه مرددا فى تمام شهور السنة و لو لم يكن الاشتباه حاصلًا من القهر و الغلبة، و عليه فيتعدى الى كل شبهة ناشئة عن اى سبب لكن مع الاختصاص بكون المشتبه هو شهر رمضان مع تردده بين تمام شهور السنة. و يحتمل ان يتعدى عنه الى ما كان الاشتباه فى شهر رمضان لا لأجل القهر و الغلبة و لو لم يكن المشتبه مرددا فى تمام الشهور بل كانت الشبهة فى شهرين منها أو ثلاثة أو أكثر، و عليه يجرى حكم الأسير و المحبوس على الجاهل بشهر رمضان و لو مع عدم تردده بين تمام السنة.

و يحتمل ان يكون المدار على مطلق المشتبه الواجب صومه و لو لم يكن شهر رمضان، بل كان مما يجب صومه بالندر و نحوه، و لا يخفى أن الدلالة السياقية للخبر تدل على عدم اختصاص حكمه بخصوص الأسير، بل و لا بما إذا كان الجهل ناشيا عن القهر و الغلبة فيما إذا كان المشتبه هو شهر رمضان مع تردده فى تمام شهور السنة، و اما التعدى إلى شهر رمضان إذا كان مرددا بين بعض شهور السنة فالإنصاف انه مما لم يتضح دلالة الخبر عليه فضلا عما كان المشتبه غير شهر رمضان مما يجب صومه بالندر و نحوه، و كيف كان ففى كل ما يجب فيه الاحتياط ان لم يتمكن منه للزوم العسر أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٨

الحرص، فمع حصول الاطمئنان بشهر من الشهور يجب صومه سواء كان الاشتباه فى شهر رمضان أو فيما يجب صومه بالندر و نحوه، و مع عدم حصول الظن الاطمئنانى يجب مراعاة الاحتياط بما أمكن، و الاولى تقديم المظنون على غيره و مع التساوى فى الاحتمال فالحكم هو التخيير، و الأجود تأخير الصوم الى حد يقطع بعدم تقديمه على زمان يجب فيه فى شهر رمضان أو غيره، فيأتى ح بقصد ما فى ذمته أداء كان أو قضاء بلا تعيين شىء منهما فى النية.

### **[مسألة ١٠- إذا فرض كون المكلف فى المكان الذى نهاره ستة أشهر و ليله ستة أشهر]**

مسألة ١٠- إذا فرض كون المكلف فى المكان الذى نهاره ستة أشهر و ليله ستة أشهر، أو نهاره ثلاثة و ليله ستة أو نحو ذلك فلا يبعد كون المدار فى صومه و صلاته على البلدان المتعارفة المتوسطة مخيرا بين افراد المتوسطة، و اما احتمال سقوط تكليفيهما عنه فبعيد كاحتمال سقوط الصوم و كون الواجب صلاة يوم واحد و ليلة واحدة، و يحتمل كون المدار على بلده الذى كان متوطنا فيه سابقا ان كان له بلد سابق.

المحتملات فى مفروض هذه المسألة أمور (الأول) رجوع من فى تلك البلاد الى البلدان المتعارفة المتوسطة اعنى الآفاق المائلة الواقعة بين الآفاق الاستوائية و الآفاق الرحوية، و ذلك لما فى نظائره من رجوع غير المتعارف الى المتعارف كما فى تحديد الوجه فى الضوء بما دارت عليه الإبهام و الوسطى حيث ان غير المتعارف فى الأصابع طولًا- و قصرًا يرجع الى المتعارف، و كتحديد الكر بالأشبار و نحوهما و هى كثيرة.

و فيه ان وجوب الصلوات اليومية و الصيام مشروطة بأوقاتها المضروبة لهما من الزوال و الغروب و الفجر فى الصلاة و نهار شهر رمضان فى الصوم، و كيف يصح فعلية الواجب الموقت فى غير وقت وجوبه، ثم جعل المرجع البلاد المتوسطة مما لا وجه له.

اللهم الا- ان يقال بكون المسلمين غالبا في تلك البلاد، أو لأجل تحقق تشريع حكم الصلاة و الصوم صادرا في تلك البلاد كملكه و المدينة لكن لو تم هذا الأخير يجب البناء على الرجوع الى إحدى البلدين دون التخيير بين الافراد المتوسطة.

(الثانى) سقوط تكليف الصلاة و الصوم عن من في تلك البلاد لفقد شرط وجوبهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٩

فيها من الأوقات المضروبة لهما، و قد بعده المصنف (قده) و لكنه ليس بكل البعيد بعد فرض فقد الوقت الذى هو شرط الوجوب.

(الثالث) الفرق بين الصوم و الصلاة بسقوط الصوم لفقد شرط وجوبه و هو نهار شهر رمضان و وجوب صلاة يوم واحد و ليلة واحدة، و أورد عليه بعدم تحقق الدلوكة الذى هو شرط وجوب الظهرين و ان أمكن تحقق الفجر و المغرب و العشاء لكن يمكن فرض الدلوكة بمجىء نصف النهار من يومه، و كيف كان فهذا الاحتمال سخيف جدا.

(الرابع) كون المدار بلده الذى كان متوطنا فيه ان كان له بلد، و لعل الوجه فيه هو استصحاب بقاء حكمه بعد خروجه عنه، و لا يخفى ما فيه من الوهن، و الحق فى المقام هو استحالة هذا الفرض لخروج هذه الآفاق عن قابلية المسكونية، و البحث عن حكم فرض مستحيل تضييع للعمر، قال بعض مشايخنا فى حاشيته فى المقام: الظاهر خروج هذا الفرض و أشباهه من الممتنعات العادية عن موضوعات الاحكام.

## [فصل فى أحكام القضاء]

### إشارة

فصل فى أحكام القضاء، يجب قضاء الصوم ممن فاته بشروط و هى البلوغ و العقل و الإسلام فلا يجب على البالغ ما فاته أيام صباه، نعم يجب قضاء اليوم إذا بلغ فيه قبل طلوع فجره أو بلغ مقارنا لطلوعه إذا فاته صومه، و اما لو بلغ بعد الطلوع فى أثناء النهار فلا- يجب قضاؤه و ان كان الأحوط، و لو شك فى كون البلوغ قبل الفجر أو بعده فمع الجهل بتاريخهما لم يجب القضاء و كذا مع الجهل بتاريخ البلوغ، و اما مع الجهل بتاريخ الطلوع بان علم انه بلغ قبل ساعة مثلا و لم يعلم انه كان قد طلع الفجر أم لا فالأحوط القضاء و لكن فى وجوبه إشكال.

فى هذا المتن أمور (الأول) يجب قضاء من فات منه الصوم بشروط منها البلوغ فلا يجب قضاء ما فات من الصبى أيام صباه بعد بلوغه إجماعا محصلا و منقولا و لا صالة البراءة عن وجوبه عليه لو شك فيه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٠

و ربما يستدل له بحديث رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ، و يضعف بأنه ان أريد منه رفع القلم عنه بالنسبة إلى القضاء فيه ان الكلام فى وجوب القضاء عليه بعد بلوغه فهو ح ليس بصبى، و ان أريد به نفي الأداء عنه المستلزم لنفي القضاء ففيه المنع عن الملازمة كما يدل على نفيها نفس ذاك الحديث إذ فيه: رفع القلم عن ثلاثة عن الصبى حتى يبلغ، و عن النائم حتى يستيقظ، و عن المجنون حتى يفيق، مع عدم سقوط القضاء عن النائم إجماعا كما مر و سيأتى أيضا، و بالجملة فلا إشكال فى عدم وجوب ما فات فى حال الصبى بعد البلوغ.

(الثانى) لو بلغ قبل طلوع الفجر بحيث يدخل فى الصبح بالغا و لم يصم فى يومه و جب عليه القضاء إجماعا لإطلاق الأدلة الدالة على وجوب القضاء على من فات منه الأداء عند وجوبه عليه من غير فرق بين من بلغ بما يوجب الجنابة و غيره، و لا فيمن بلغ

بالجنابة بين من تمكن بالطهارة غسلًا أو تيممًا وغيره لوجوب الصوم على من لم يسعه الطهارة من الجنابة ولو بالتيمم لما تقدم في مبحث المفطرات من سقوط شرطية الطهارة عن الجنابة حينئذ، وكذا يجب القضاء فيما إذا بلغ مقارنا لطلوع الفجر، ولا يتوهم من ان الشرط يعد من العلة التامة المعتبر تقدمها على المعلول فلا يكفي تحقق البلوغ الذي شرط للوجوب مقارنا مع طلوع الصبح في وجوب صوم ذاك اليوم، وذلك لان المعتبر من التقدم هو التقدم بالذات لا- الزمان، بل المعتبر في العلة الفاعلية تقارنها مع المعلول بالزمان و الا يلزم تخلف المعلول عنها.

(الأمر الثالث) لو بلغ بعد طلوع الفجر في أثناء النهار و لو بعد آن من الطلوع بحيث ورد في الصبح صيبًا و لم يصم ففي وجوب القضاء عليه و عدمه (وجهان) مبنيان على وجوب الصوم عليه لو بلغ في أثناء النهار قبل الزوال مع عدم فعله للمفطر كالمريض أو المسافر إذا زال مرضه أو صار حاضرًا قبل الزوال مع عدم تناوله المفطر كما تقدم، و عدمه. فعلى القول بوجوبه عليه يجب عليه القضاء لو كان البلوغ قبل الزوال مع عدم فعله المفطر قبله،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١١

و لكن الأقوى عدم وجوب الصوم عليه لما تقدم من ان شرائط الوجوب لا بد من تحققها في جميع آئات نهار الصوم بحيث لا يخلوان من نهاره منها إذ الصوم لا- يتبعض في النهار بحيث يكون واجبا في آن و غير واجب في آن آخر، اللهم إلا إذا قام عليه دليل بالخصوص كما في المسافر، و قد الحقوا به المريض مع ما في إلحاقه به من الاشكال، و قد فصلنا الكلام في ذلك في البحث عن شرائط وجوب الصوم.

(الأمر الرابع) لو شك في كون البلوغ قبل الفجر أو بعده فلا يخلو عن صور (إحداها) ان يكون تاريخ كل من البلوغ و الطلوع مجهولًا و الحكم فيها هو عدم جريان الأصل في كل واحد منهما اما لعدم محل لجريانه فيهما لأجل عدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين فيكون التمسك بدليل الاستصحاب فيه من قبيل التمسك بعموم العام في الشبهة المصدقية للعام غير الجائر قطعًا، أو لخروجه عن تحت دليل الاستصحاب حيث ان مورده ما كان الشك في امتداد المستصحب لا في اتصاله بوجود حادث آخر من جهة الشك في التقدم و التأخر، و اما لجريانه فيهما و سقوطهما بالمعارضة حسبما فصل في الأصول، و قد حررناه في مبحث المياه في توارد الكرية و الملاقاء عند الشك في التقدم و التأخر، ثم على الثاني ففي ثبوت التقارن بهما و عدمه وجهان من ان التقارن أمر حادث و جودى مسبق بالعدم فيكون إثباته بأصالة عدم كل منهما الى زمان الآخر مثبتًا، و من انه من اللوازم الخفية الثابتة بالاستصحاب، و الأقوى هو عدم ثبوت التقارن لان التقارن كالتقدم و التأخر مما يحتاج في إثباته إلى إجراء الأصل فيه فدعوى خفاء الواسطة غير مسموعة، مع ما في القول بصحة إثبات ما واسطته خفية حسبما حقق في الأصول، إذا تبين ذلك فنقول: في هذه الصورة يكون الحكم هو عدم وجوب القضاء في مجهولى التاريخ في البلوغ و الطلوع بناء على ما اخترناه من عدم ثبوت التقارن بإجراء الأصل فيهما، و ذلك لكون المرجع بعد عدم جريان الأصل فيهما رأسًا أو سقوطه بالتعارض و عدم ثبوت التقارن بهما هو البراءة عن وجوب القضاء،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٢

و بناء على جريان الأصل فيها و سقوطه بالتعارض مع ثبوت التقارن بهما يكون الحكم هو وجوب القضاء لما عرفت من وجوبه مع تقارن البلوغ مع الطلوع، قال في الجواهر: و لو شك في تقدمه و تأخره بنى على تأخر مجهول التاريخ منهما، فلو جهل تاريخهما حكم بالاقتران فيجب الصوم حينئذ لكن فيه ما أشرنا سابقًا في كتابي الطهارة و الصلاة من ان الاقتران حادث أيضا و الأصل عدمه، فالمتجه الرجوع الى غيرهما من أصل و نحوه و هو هنا البراءة انتهى و هو يتضمن بعض ما قدمناه.

(الثانية) ان يكون تاريخ البلوغ مجهولًا- و تاريخ الطلوع معلوما، و الحكم فيها أيضا هو عدم وجوب القضاء لاستصحاب عدم



تحقق البلوغ الى زمان الطلوع.

(الثالثة) ان يكون تاريخ الطلوع مجهولا- و تاريخ البلوغ معلوما، و فى وجوب القضاء فيها بإجراء الأصل فى تأخر الطلوع عن البلوغ اشكال، من ان أصالة عدم الطلوع الى ما بعد البلوغ يثبت كونه قبل الفجر و هو مقتضى لوجوب القضاء لو ترك الأداء، و من ان وجوب الصوم مترتب على كون البلوغ قبل الطلوع أو مقارنا و بأصالة تأخر الطلوع عن البلوغ لا يثبت كون البلوغ قبله أو معه الأعلى القول بالأصل المثبت، و لعل هذا الأخير هو الأقوى.

و كذا لا- يجب على المجنون ما فات منه أيام جنونه من غير فرق بين ما كان من الله أو من فعله على وجه الحرمة أو على وجه الجواز.

هذا هو الشرط الثانى فى وجوب قضاء الصوم، فلا- يجب على المجنون فى نهار الصوم و لو فى جزء منه كما فى الصبى. و فى الجواهر بلا خلاف يعتد به بينهم، و عن الروضة حكاية الإجماع عليه، و حكم من أفاق من الجنون قبل الفجر أو مقارنا له كحكم الصبى، و كذا فى حكم الشك فى كون الإفاقة قبل الفجر أو بعده، و لا فرق فى عدم وجوب القضاء عليه بعد الإفاقة بين من يتقدم منه النية على الصوم قبل جنونه، و بين غيره، خلافا للمحكى عن الشيخ من تكليفه بالقضاء إذا أفاق ان لم تتقدم منه النية، و صحة صومه مع تقدمها منه و لعله (قده) قاسه بالنائم، و لا يخفى ما فيه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٣

و كذا لا- فرق فى الجنون بين ما كان من الله أو من فعله، و لا- فيما كان من فعله بين ما كان على وجه محرم أو محلل، خلافا للإسكافى فيما إذا كان بفعله على وجه محرم، و لعل نظره فى ذلك الى انه هو الذى يفوت على نفسه الشرط فيكون فى ذلك كالكافر، و لا- يخفى ان إطلاق الأدلة يقتضى عدم الفرق فى ذلك مع انه لو تم لكان اللزم عدم الفرق بين ما كان فعله بين المحلل و المحرم كما قال به بعض، و قد يستدل لعدم وجوب القضاء فيما إذا كان الجنون بفعله تعالى لقوله عليه السلام: كلما غلب الله تعالى عباده فهو تعالى اولى بالعدر، و فيه ان الظاهر من الخبر الشريف هو رفع العقوبة فيما كان حدوثه بفعله و لا ربط له بوجوب القضاء، و لذا لا يرى المنافاة بينه و بين وجوب القضاء على الحائض و النفساء مع ان حدوث الحيض و النفاس بفعله تعالى، و كذا المسافر الذى اضطر الى السفر بغير اختيار منه، فالمدار على وجوب القضاء انما هو قيام الدليل على وجوبه من غير فرق بين ما كان سقوط الأداء بفعل المكلف نفسه أو بفعل غيره، و مع عدم قيامه فلا يكون واجبا و مع الشك فيه يكون المرجع هو البراءة.

و كذا لا يجب على المغمى عليه سواء نوى الصوم قبل الإغماء أم لا.

المشهور على عدم وجوب القضاء على المغمى عليه مطلقا سواء نوى الصوم قبل الإغماء أم لا- و به قال الشيخ فى النهاية و المبسوط و قطع به الحلوى و عليه عامة المتأخرين، و يدل عليه الاخبار الكثيرة كصحیح أيوب بن نوح المروى فى التهذيب قال: كتبت الى ابي الحسن الثالث اسئله عن المغمى عليه يوما أو أكثر هل يقضى ما فاتته فى الصلاة أم لا، فكتب لا يقضى الصوم و لا يقضى الصلاة.

و صحیح على بن مهزيار المروى فى الفقيه قال: سئلته (يعنى عن الهادى) عن المغمى عليه يوما أو أكثر هل يقضى ما فاتته من الصلاة أم لا، فكتب لا يقضى الصوم و لا الصلاة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٤

و خبر القاسانى المروى فى التهذيب قال: كتبت اليه و انا بالمدينة اسئله عن المغمى عليه يوما أو أكثر هل يقضى ما فاتته فكتب عليه السلام لا يقضى الصوم.

و خبر عبد الله بن سنان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: كلما غلب الله عليه فليس على صاحبه شىء، بناء على شموله للقضاء حيث انه شىء على صاحبه فيكون منفيًا بما إذا حدث من الإغماء من فعله تعالى، و لا يعارض هذه الاخبار بما ورد مما ينافيه كخبر منصور بن حازم المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن المغمى عليه شهرا أو أربعين ليلة قال: ان شئت أخبرتك بما أمر به نفسى و ولدى ان تقضى كل ما فاتك، و خبر حفص بن البختري المروى فيه أيضا عن الصادق عليه السلام قال:

يقضى المغمى عليه ما فاته، و ذلك لإعراض المشهور عنه و ذهابهم الى العمل بالأخبار المصرحة بنفى القضاء على ما هو الحق عندنا فى حجية الاخبار، مع إمكان حمل المعارض على الاستحباب، مع ما فى خبر منصور مما يؤيد الحمل عليه، بل يدعى ظهوره فيه من قوله عليه السلام: ان شئت أخبرتك، حيث ان بيان الحكم الإلزامى لا يليق تعليقه على مشية المخاطب ممن وظيفته إرشاد الجاهل و قوله عليه السلام:

بما أمر به نفسى و ولدى حيث ان فيه إيماء بل ظهور فى كون ما يأمر به نفسه الشريف و ولده مما يليق بجنابه و لو كان حكما إزاميا لكان اللازم على الكل اتباعه، مع ان فى هذين الخبرين ليس تصريح بثبوت القضاء فى الصوم، بل التعبير فيهما هو القضاء فى كلما يفوت بالإغماء، و الاخبار المتقدمة نص فى نفي القضاء عن الصوم الفاتت بالإغماء، فتكون النسبة بينهما نسبة النص و الظاهر فيقدم النص على الظاهر كما هو الحكم عند المعارضة بينهما هذا، و المحكى عن المفيد و المرتضى و الشيخ فى الخلاف هو التفصيل بين من سبقت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٥

منه النية و من لم تسبق منه بعدم وجوب القضاء فى الأول، و وجوبه فى الأخير، و قال فى المدارك: و لم نقف للقائلين بالوجوب على حجة يعتد بها، و قال الشيخ الأكبر (قده) فى رسالته الصوم: لو ثبت دليل دال على وجوب القضاء بفوت الصوم كما ادعاه هذا المحقق فعله هو دليلهم نظرا الى فساد الصوم بعدم النية كما فى النائم إذا لم تسبق منه النية، و كما لا يوجد فى الإغماء دليل على وجوب القضاء كذا فى النوم، و لو دل العموم المدعى على وجوب القضاء فى النوم يدل على القضاء فى الإغماء، و الفرق بين النوم و الإغماء كما ادعوه لم يتحقق، اللهم الا- ان يفرق بالإجماع انتهى، أقول: و قد تقدم الفرق بينهما فى مبحث شرائط وجوب الصوم و صحة ما حققه الفخر (قده) من الفرق بينهما من ان النوم يكون مغطى العقل لا مزيله، و الجنون و السكر مزيل له، و ان فى الإغماء وجهان أقواهما كونه كالجنون مزिला للعقل، و عليه فيصح الفرق بينهما بصحة تكليف النائم بالأداء و تمكنه من الامتثال بالانتباه كالجاهل الذى يتمكن من الامتثال بزوال جهله، بل التكليف ليس الا- لزوال الجهل عن الجاهل، و هذا بخلاف المغمى عليه فان زوال إغمائه يكون خارجا عن قدرته و اختياره كالجنون، و مع عدم وجوب الأداء فلا يجب القضاء مضافا الى ما أشار إليه الشيخ الأكبر (قده) من قيام الإجماع على وجوب القضاء على النائم و لم يبق دليل على وجوبه على المغمى عليه، و لعل هذا كاف فى الفرق و ان كان الحق ان نظر المجمعين على وجوبه على النائم هو صحة تكليفه بالأداء، و كيف كان فقد استدلت العلامة (قده) فى محكى مختلفة: بأن الإغماء مرض فيدخل فى عموم ما دل على وجوب القضاء على من فات منه الصوم بالمرض من الكتاب و السنة، و بأنه يجب قضاء الصلاة على المغمى عليه فيجب عليه قضاء الصوم أيضا، لعدم القول بالفرق بينهما،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٦

و لا يخفى ما فيه اما دعوى كون الإغماء مرضا فبالمنع عن كونه مرضا عرفا و ان كان مرضا حقيقة، و يدل على عدم كونه مرضا عرفا ان المرضى اللذين يحدث فيهم الإغماء للحاجة إليه فى مقام العمل الجراحى فيهم لا يرون الإغماء الحادث فيهم مرضا

حادثا فيهم كما لا- يخفى، و بالمنع عن انصراف عمومات وجوب القضاء على المريض اليه و مع تسليم كونه مرضا و تسليم شمول العمومات له أيضا فبكونها مخصصة بالأخبار المتقدمة الدالة على عدم وجوب القضاء عليه، إذ النسبة بينها و بين هذه الاخبار بالعموم و الخصوص المطلق.

و اما دعوى وجوب قضاء الصلاة عليه فيجب قضاء الصوم عليه أيضا لعدم القول بالفصل، فبالمنع عن وجوب قضاء الصلاة عليه أولا لكون الاخبار الدالة على وجوبه عليه معارضة بما يدل على عدمه، و بالفرق بين الصلاة و الصوم بأكديء الصلاة بالنسبة إلى الصوم، و بالمنع عن القول بعدم الفصل بين الصلاة و الصوم و عدم العلم بالقائل لا يقتضى العلم بالعدم، فالحق عدم وجوب القضاء على المغمى عليه مطلقا و لو مع عدم سبق النية منه قبل الإغماء من غير فرق بين من كان إغمائه بفعله أو بفعل غيره أو بفعل الله تعالى، و ان كان ممن حدث الإغماء فيه بفعله لا يخلو عن الاشكال و ينبغي مراعاة الاحتياط فيه.

و كذا لا يجب على من أسلم عن كفر إلا إذا أسلم قبل الفجر و لم يصم ذلك اليوم فإنه يجب عليه قضائه، و لو أسلم في أثناء النهار لم يجب عليه صومه و ان لم يأت بالمفطر و لا- عليه قضائه من غير فرق بين ما لو أسلم قبل الزوال أو بعده و ان كان الأحوط القضاء إذا كان قبل الزوال.

لا يجب القضاء على من أسلم عن كفر أصلى بالنسبة الى ما فات منه الصوم في الأيام السابقة على اليوم الذى أسلم فيه إجماعا، بل يمكن دعوى الضرورة فيه إذ لم يعهد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٧

فى عصر من الأعصار أن يأمر الكافر الذى أسلم بقضاء ما فات منه فى أيام كفره، و حديث الجب المعروف يدل عليه، و كذا اليوم الذى أسلم فى أثناءه بعد تناول المفطر سواء أسلم قبل الزوال أو بعده و لم ينقل الخلاف فى ذلك عن احد، و قد ادعى عليه الإجماع أيضا، و استدلوا بصحيح العيص بن القاسم المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام عن قوم أسلموا فى شهر رمضان و قد مضى منه أيام هل عليهم ان يصوموا ما مضى منه أو يومهم الذى أسلموا فيه فقال عليه السلام: ليس عليهم قضاء و لا يومهم الذى أسلموا فيه الا ان يكونوا أسلموا قبل طلوع الفجر، و خبر مسعدة بن صدقة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام ان عليا عليه السلام كان يقول فى رجل أسلم فى نصف شهر رمضان انه ليس عليه الا ما يستقبل، و لا يعارض هذه الاخبار مع خبر الحلبي المروى فى التهذيب و الاستبصار عن الصادق عليه السلام و فيه عن رجل أسلم بعد ما دخل شهر رمضان أيام فقال: ليقض ما فاتة. و حمله الشيخ على كون الفوات بعد الإسلام لمرض أو غير ذلك أو جهلا بوجوب الصوم عليه لكونه جديد الإسلام، و قال فى الوسائل: و يمكن حمله على المرتد إذا أسلم أو على الاستحباب، و هذه المحامل و ان لم تخلوا عن البعد الا- ان الحكم مما لا شبهة فيه و لو أسلم بعد الزوال فالحكم أيضا كك و ان لم يتناول المفطر و ذلك لانقضاء زمان النية فلا محل لتوهم تجديدها منه و صحة صومه معه، و لو أسلم قبل الزوال من قبل تناول المفطر فالمشهور على بطلان الصوم ح و عدم وجوب قضائه لدلالة صحيح عيص بن قاسم الذى فيه: و ليس عليهم قضاء و لا يومهم الذى أسلموا فيه الا ان يكونوا أسلموا قبل طلوع الفجر، خلافا للمحكى عن المبسوط من انه إذا أسلم قبل الزوال جدد النية و كان صومه صحيحا، و ان ترك قضاءه و قواه المحقق فى المعتمد و غيره فى غيره، و استدلوا له بما دل على تأثير النية فى أثناء النهار قبل الزوال و بقاء وقت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٨

النية إلى الزوال لمن فاتت منه النية فى وقتها الاختيارى كما فى الجاهل بشهر رمضان أو المريض أو المسافر إذا زال مرضه أو حضر قبل الزوال، و فيه ان اشتراط الإسلام فى صحة الصوم يوجب اعتباره فى كل آن من آتات نهاره، و لا يصح القول بصحة

جزء و بطلان جزء آخر لأن الصوم لا- يتبعص، و قياس المقام بما ثبت فيه تأثير النية في أثناء النهار قبل الزوال باطل، لان المقام من قبيل ما إذا أبطل صومه قبل الزوال بمبطل ثم أراد تجديد النية قبل الزوال، و قد تقدم البحث عن ذلك في فصل شرائط صحة الصوم، و استدلوا بخبر الحلبي المتقدم الذى دل على وجوب القضاء، و لا- ينافيه صحيح العيص النافى لوجوبه لإمكان حمله على نفى وجوبه فيما إذا جدد النية و أتم الصوم بعد تجديدها حيث يحتمل معه وجوب القضاء لخلو قطعة من نهاره عن النية فدفعه بعدم وجوبه، لكن خبر الحلبي محمول بالمحامل المتقدمة، و صحيح العيص غير قابل للحمل على ما ذكر لما فيه من حصر الوجوب بما إذا كان الإسلام قبل طلوع الفجر، و لقد أجاد صاحب المدارك حيث انه بعد نقله لما حكى عن المبسوط قال:

و هو جيد لولا ورود الرواية بعدم الوجوب انتهى، و لكن الإنصاف أنه لولا ورود الرواية بعدم الوجوب أيضا لا يمكن القول بما فى المبسوط إلا- إذا يقوم عليه الدليل لان مقتضى القاعدة هو البطلان بفقدان شرط الصحة فى جزء من النهار فيحتاج إثبات الصحة مع فقدته فيه الى إقامة الدليل عليه، و كيف كان فالأقوى عدم وجوب تجديد النية و عدم وجوب الإمساك فى بقية يومه و لا وجوب قضائه، و لكن يستحب الإمساك فى بقية اليوم لما تقدم من استحبابه فى كلما لا يجب فيه الإمساك، و قد عرفت حمل خبر الحلبي عليه، و انه من احدى محامله و الله العالم.

#### [مسألة ١- يجب على المرتد قضاء ما فاته أيام رده]

مسألة ١- يجب على المرتد قضاء ما فاته أيام رده سواء كان عن ملء أو فطرة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٩

و ليعلم ان ها هنا مقامين (الأول) فى ان الارتداد يوجب بطلان الصوم أم لا.

(و الثانى) فى انه إذا بطل صومه اما بارتداده أو بتناول مفطر بعد الارتداد فهل يجب عليه القضاء أم لا، اما المقام الأول ففى بطلان الصوم بالارتداد و عدمه قولان فعن الشيخ و الحلبي و جماعة منهم المحقق فى المعتبر هو عدم البطلان، قال فى المعتبر: لو عقد الصوم مسلما ثم ارتد ثم عاد لم يفسد صومه، و عن العلامة فى غير واحد من كتبه و الشهيد فى الدروس هو البطلان، و هذا الأخير هو الأقوى كما تقدم من المصنف فى أول فصل شرائط صحة الصوم، و يستدل له بأن الإسلام شرط للصحة و قد فات بالارتداد فيفوت مشروطه، و يلزم من فساد الجزء فساد الكل لان الصوم عبادة واحدة لا تقبل التجزى كما مر غير مرة، و لكن الذى ثبت اعتباره فى صحة الصوم بالدليل هو الخلو عن الكفر الأصلى، و اعتبار الخلو عن الكفر العارضى فلم يقد عليه دليل إذ الدليل كما تقدم منحصر بالإجماع و هو منتف فى الكفر العارضى.

و اما المقام الثانى ففى الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف فى وجوب القضاء عليه، و قد استظهره الشيخ الأكبر (قده) أيضا من الأصحاب، و مورد الكلام انما هو فى المرتد الذى إذا أفسد صومه بمفسد و كان مسلما كان القضاء عليه واجبا فهل يجب عليه القضاء إذا كان مرتدا، و على هذا التقرير فلا ينبغى التأمل فى دليل وجوب القضاء لان ما يدل على وجوب القضاء على المسلم إذا أفسد صومه بمفسد يدل على وجوبه على الكافر أيضا مرتدا أو غيره، و ذلك واضح بعد اشتراك جميع الناس فى الاحكام و كون الكفار مكلفا بالفروع كالأصول و ليس فى البين ما يوجب إخراج المرتد عن ذاك الحكم، لأن الإطلاقات الدالة على سقوط القضاء عن الكافر إذا أسلم مثل حديث الجب و غيره تنسب الى الكافر الأصلى، فالمقتضى لوجوب القضاء على المرتد و هو ما يدل على وجوب القضاء على المسلم موجود، و المانع عن شموله للمرتد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٠

مفقود فيشملة حكمه، و بهذا البيان يندفع الإشكال فى وجوبه عليه بدعوى المنع عن العموم الدال على وجوب قضاء ما فات من الصيام، أو المنع عن دلالة خبر الحلبي و خبر ابن سنان على وجوب القضاء على المرتد، ففي خبر الحلبي: إذا كان على الرجل شىء من صوم شهر رمضان فليقضه فى أى الشهور شاء أياما متتابعة، و فى خبر ابن سنان: من أفطر شيئا من رمضان فى عذر فان قضاؤه متتابعاً فهو أفضل، و ان قضاؤه متفرقا فحسن، و ذلك بدعوى عدم بيان من عليه القضاء عموماً أو خصوصاً فى شىء من الخبرين أصلاً، و كيف كان فلا إشكال فى وجوب القضاء على المرتد من هذه الجهة الى من جهة فقد العموم الدال على بيان من عليه القضاء لاین الكلام فى وجوب القضاء عليه انما هو فيما يوجب القضاء على غيره من المكلفين و وجوب مثله عليه بعد الفراغ عن كونه مكلفاً بالفروع و مشتركاً مع غيره فى الاحكام، انما الكلام فى صحته منه بناء على القول بعدم قبول توبته باطنا، إذ اللازم عدم صحته منه. و معه يستحيل تعلق التكليف به لامتناع حصوله منه مع ان المعتبر فى صحة التكليف مقدورية متعلقة كما هو واضح، لكن الأقوى قبول توبته باطنا كما فصلناه فى كتاب الطهارة فى المطهرات، و يمكن ان يجاب على القول بعدم قبول توبته بكفاية فائدة ما فى حسن التكليف و لو مع عدم التمكن من إتيان متعلقه لصحة ترتب العقوبة على تركه إذا كان عدم التمكن من الفعل بسوء الاختيار المصحح للعقاب على مخالفته و ان لم يصح به الخطاب، و تمام الكلام فى ذلك موكول الى محله.

### [مسألة ٢- يجب القضاء على من فاته لسكر]

مسألة ٢- يجب القضاء على من فاته لسكر من غير فرق بين ما كان للتداوى أو على وجه الحرام. قد تقدم فى فصل شرائط صحة الصوم ان الأقوى صحته عن النائم و السكران و الغافل و الساهى بخلاف المجنون و المغمى عليه، و ان التفاوت بين الأولين و بين المجنون و المغمى عليه بعدم ازالة العقل فى الأولين، و إزالته فى المجنون و المغمى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢١

عليه، و يترتب على ذلك أمران أحدهما صحة الصوم عن النائم و السكران إذا سبقت منهما النية فى وقتها قبل حدوث النوم و السكر، و ثانيهما وجوب القضاء عليهما مع فوت الصوم عنهما بتخلل النية أو غيره من المفسدات، و يدل على وجوب القضاء عليه ما دل على وجوبه عند فساد الأداء بمفسد، و لا فرق بين ان يكون منشأ السكر من فعله نفسه أو بفعل غيره، و لا فى فعله بين ان يكون على وجه الحلال كما إذا كان للتداوى أو على وجه الحرام خلافاً للمحكى عن ابى على من الفرق بين المحلل و المحرم بوجوب القضاء فى المحرم دون المحلل و لا وجه له.

### [مسألة ٣- يجب على الحائض و النفساء قضاء ما فاتهما حال الحيض و النفاس]

مسألة ٣- يجب على الحائض و النفساء قضاء ما فاتهما حال الحيض و النفاس، و اما المستحاضة فيجب عليها الأداء و إذا فات منها فالقضاء

اما وجوب القضاء على الحائض و النفساء فبالإجماع المحصل و المنقول مضافاً الى الاخبار الواردة فى ذلك، ففي التهذيب عن الصادق عليه السلام فى امرأة حاضت فى رمضان حتى إذا ارتفع النهار رأت الطهر قال: تفتقر ذلك اليوم كله تأكل و تشرب ثم تقضيه، و خبر زرارة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام عن قضاء الحائض الصلاة ثم تقضى الصيام فقال: ليس عليها ان

تقضى الصلاة و عليها ان تقضى صوم شهر رمضان ثم اقبل على فقال ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يأمر بذلك فاطمة عليها السلام و كانت تأمر بذلك المؤمنات، و خبر أبان المروى فى الكافى أيضا عن الباقر و الصادق عليهما السلام قالاً:  
الحائض تقضى الصوم و لا تقضى الصلاة، و خبر الحسن بن راشد عن الصادق عليه السلام عن الحائض تقضى الصوم قال: نعم  
قلت تقضى الصلاة قال عليه السلام: لا قلت من اين جاء هذا قال: أول قاس إبليس، و خبر سماعة المروى فى الفقيه و التهذيب  
عن الصادق عليه السلام عن المستحاضة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٢

قال: تصوم شهر رمضان إلا الأيام التى كانت تحيض فيهن ثم تقضيها بعد، و يدل على وجوبه على النفساء خبر البجلي المروى فى الكافى و الفقيه قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة تلد بعد العصر أ تتم ذلك اليوم أم تفتقر فقال: تفتقر ثم تقضى ذلك اليوم، و خبره الآخر المروى فى التهذيب عن ابى الحسن عليه السلام قال سألته عن النفساء تضع فى شهر رمضان بعد صلاة العصر أ تتم ذلك اليوم أم تفتقر فقال: تفتقر ثم لتقض ذلك اليوم، و اما المستحاضة فقد مر مرارا بأنها تجب عليها الصوم و يصح منها إذا فعلت ما يجب عليها و يجب عليها قضائه إذا فات منها أو تركت ما يجب عليها، ففى خبر على بن مهزيار المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب قال كتبت إليه امرأة طهرت من حيضها أو دم نفسها فى أول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت و صامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمل المستحاضة من الغسل لكل صلاتين هل يجوز صومها و صلاتها أم لا فكتب تقضى صومها و لا تقضى صلاتها ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يأمر فاطمة عليها السلام و المؤمنات من نسائه بذلك و لا ينافى تضمينه لما هو متروك بالاتفاق اعنى عدم قضاء ما فات منها من الصلاة على حسب وظيفتها مع قيام الإجماع على وجوب قضائها عليها لو أخلت بما هو وظيفتها من الأغسال و غيرها لان ترك العمل بجزء من الخبر لا يضر بحجيته فى ما عداه لو تم ملاك حجيته كما هو مقرر فى محله و الله العاصم.

#### [مسألة ٤ - المخالف إذا استبصر يجب عليه قضاء ما فاته]

مسألة ٤- المخالف إذا استبصر يجب عليه قضاء ما فاته و اما ما اتى به على وفق مذهبه فلا قضاء عليه.

فى هذه المسألة أمور ينبغى البحث عنها (الأول) وقع الخلاف فى اعتبار الايمان بالمعنى الأخص فى صحة العبادات بمعنى كونها مستقطعة للإعادة و القضاء و عدم اعتباره على قولين المصرح به فى المدارك هو الأول و ان الحق بطلان عبادة المخالف و ان فرض وقوعها مستجمعة لشرائط الصحة عندنا للأخبار المستفيضة المتضمنة لعدم انتفاعه بشيء من اعماله و استظهر فى الجواهر صحة عباداته لما فى صحيح البجلي كل عمل عمله فى حال نصبه و ضلالتة ثم من الله عليه و عزّفه الولاية فإنه يوجر عليه الا الزكاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٣

و ما فى خبر ابن حكيم قال كنا عند ابى عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه كوفيان كانا زبيدين فقالا: انا كنا نقول بقول و ان الله منّ علينا لولايتك فهل يقبل شيء من أعمالنا فقال عليه السلام: اما الصلاة و الصوم و الحج و الصدقة فإن الله يتبعهما ذلك فيلحق بكما، و اما الزكاة فلا لأنكما أبعثتما حق امرء مسلم و أعطيتما غيره، فإن الأجر على العمل و إلحاق العمل بالعامل متوقف على صحته إذ لا معنى للأجر على الفاسد، و الانصاف عدم دلالة شيء من الاخبار المستفيضة المتضمنة لعدم انتفاعه بشيء من اعماله على اعتبار الايمان فى الصحة مثل اعتبار الطهارة فى الصلاة بمعنى بطلانها بدونها، بل الظاهر منها عدم حصول اثر على

عباداته من أجر أو أقرب أو ارتفاع درجة و نحو ذلك لا البطلان بمعنى عدم سقوط الإعادة و القضاء، ففي صحيح أبي حمزة الثمالي قال قال لنا علي بن الحسين عليه السّلام اى البقاع أفضل قلت الله و رسوله و ابن رسوله اعلم قال: ان أفضل البقاع ما بين الركن و المقام و لو ان رجلا- عمّر عمر نوح فى قومه ألف سنة إلا خمسين عاما يصوم النهار و يقوم الليل فى ذلك المكان ثم لقي الله بغير ولايتنا لم ينتفع بذلك شيئا، و فى صحيح محمد بن مسلم و اعلم يا محمد ان أئمة الجور و اتباعهم لمغزولون عن دين الله قد ضلوا و أضلوا فأعمالهم التى يعملونها كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف لا يقدرّون على شىء مما كسبوا ذلك هو الضلال البعيد، و فى المروى عن الصادق عليه السّلام سواء على الناصب صلى أم زنا، و غير ذلك من الاخبار، و هى كما ترى لا تدل الا على عدم القبول و ترتب الأثر لا البطلان بمعنى عدم سقوط الإعادة و القضاء، و ان ترتب الأجر و إلحاق العمل بالعامل بعد الإستبصار أيضا لا يدل على الصحة الا ان الحق عدم ترتب أثر عملى على البحث عن اشتراط الايمان فى صحة العبادات لانه مع موت المخالف على ما عليه من الخلاف لا اثر لعمله فى الآخرة أصلا بل لا ينفع بشىء منها رأسا و مع موته مستبصرا يوجر عليه و يتبعه عمله سواء قلنا بصحته أو بتفضله من الله سبحانه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٤

و بالنسبة إلى إسقاط عمله عن الإعادة و القضاء بعد استبصاره لا إشكال فى إسقاطه لهما إذا عمل على طبق مذهبه إلا الزكاة، ففي صحيح ابن أذينة قال كتب الى أبو عبد الله عليه السّلام ان كل عمل عمله الناصب فى حال ضلالته أو حال نصبه ثم من الله عليه و عرفه هذا الأمر فإنه يوجر عليه و يكتب له الا الزكاة، و فى صحيح الفضلاء عن الصادقين عليهما السلام فى الرجل يكون فى بعض هذه الأهواء كالحروية [١] و العثمانية و القدرية ثم يتوب و يعرف هذا الأمر و يحسن رأيه أ يعيد كل صلاة صلاها أو صوم أو زكاة أو حج، أو ليس عليه إعادة شىء من ذلك قال: ليس عليه إعادة شىء من ذلك غير الزكاة فإنه لا بد أن يؤديها لأنه وضع الزكاة فى غير موضعها و انما موضعها أهل الولاية، فلا ثمرة فقهية على البحث عن صحة عباداته و عدمها و ان ترتب عليه الثمر بالنسبة إلى ترتب العقاب على ترك القضاء لو مات على الخلاف، و لكنها ثمرة كلامية، و لا يقال: لا فرق بينه و بين الكافر من هذه الجهة مع انه لا إشكال فى اعتبار الإسلام فى صحة العبادات لانه يقال: الفرق بينهما هو قيام الدليل على اعتبار الإسلام فى صحة العبادات و هو الإجماع و ان استدلل له بغيره، لكن العمدة فيما يدل على اعتباره فيها هو الإجماع و هو مفقود فى اعتبار الايمان للاختلاف فى اعتباره فى العبادات.

(الأمر الثانى) المخالف إذا استبصر يجب عليه قضاء ما فاته للعمومات الدالة على وجوب القضاء على من فاته الأداء الشامل للجميع من المخالف و الموافق و المسلم و غيره خرج عنها الكافر الأصلي بدليل الجب و الإجماع كما تقدم و يبقى الباقي و منه المخالف، و ربما يقال: بدلالة خبر سليمان بن خالد على عدم وجوب قضاء ما فات منه

---

[١] و حرورى يقصر و يمد اسم قرية بالكوفة نسب إليها الحرورية بفتح الحاء و ضمها و هم الخوارج و هم المارقون (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٥

من الصلاة فى حال ضلالته، لكنه مندفع بظهور الخبر فى عدم وجوب قضاء ما اتى به فى حال الضلالة لا ما فات منه فى تلك الحالة، و فيه قال سليمان بن خالد لأبى عبد الله عليه السّلام و انا جالس انى منذ عرفت هذا الأمر أصلى فى كل يوم صلاتين اقضى ما فاتنى قبل معرفتى قال عليه السّلام: لا تفعل فان الحال التى كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة، فإن الظاهر منه كون الفوت منه قبل معرفته هو لإتيان الصلاة على طريقة أهل الخلاف لا- ترك الصلاة رأسا، و مع المنع عن ظهوره فى

ذلك فلا أقل من الاحتمال المضر بالاستدلال، و حمله الشهيد على ارادة ما تركت من شرائطها و أفعالها لا تركها بالكلية، و ما ذكرناه أظهر، و كيف كان فلا ظهور له فى الدلالة على عدم قضاء ما فات منه قبل المعرفة بالكلية حتى ينافى مع ما يدل على وجوب قضاؤه.

(الأمر الثالث) قد تبين فى الأمر الأول عدم وجوب قضاء ما اتى به من العبادات على طبق مذهبه إلا الزكاة كما هو المصرح به فى صحيح ابن أذينة و صحيح الفضلاء المتقدمين و غيرهما من الاخبار، و لا فرق فى ذلك بين من كان منهم محكوما بالكفر و بين غيرهم، كما يدل عليه صحيح ابن أذينة الذى فى الناصب و صحيح الفضلاء فى الحرورية التى من الخوارج و الناصبى و الخارجى كلاهما محكومان بالكفر كما مر فى كتاب الطهارة.

(الأمر الرابع) فى وجوب قضاء ما اتى به على وفق مذهبا و عدمه وجهان، من انصراف النصوص المتقدمة الدالة على عدم القضاء الى ما كان ما اتى به فى حال ضلالتة موافقا لمذهبه، و من ان سقوط القضاء فيما إذا كان ما اتى به موافقا لمذهبا اولى عن سقوطه فيما إذا كان موافقا لمذهبهم لا- قريته الى الواقع، و هذا الأخير لعله الأقوى فيما إذا كان ما اتى به موافقا لمذهبا صادرا منه على وجه قربى لكى لا يختل نيته، لكن المصنف فى كتاب الصلاة احتاط فى القضاء إذا كان ما اتى به موافقا لمذهبا و الله العالم.

#### [مسألة ٥- يجب القضاء على من فاته الصوم للنوم]

مسألة ٥- يجب القضاء على من فاته الصوم للنوم بان كان نائما قبل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٦

الفجر الى الغروب من غير سبق نية و كذا من فاته للغفلة كذلك.

قد تقدم الكلام فى حكم هذه المسألة، و صحة صوم النائم مع سبق النية منه و ان استوعب نومه تمام النهار، و وجوب القضاء عليه مع عدم سبقها إذا كان الانتباه فى وقت لا يصح تجديد النية فيه كما إذا كان بعد الزوال و صحة تجديد النية منه إذا كان الانتباه فى وقت يصح منه تجديدها فيه كما إذا كان قبل الزوال.

#### [مسألة ٦- إذا علم انه فاته أيام من شهر رمضان]

مسألة ٦- إذا علم انه فاته أيام من شهر رمضان و دار بين الأقل و الأ- أكثر يجوز له الاكتفاء بالأقل و لكن الأحوط قضاء الأكثر خصوصا إذا كان الفوت لمانع من مرض أو سفر أو نحو ذلك و كان شكه فى زمان زواله كان يشك فى انه حضر من سفره بعد أربعة أيام أو بعد خمسة أيام مثلا من شهر رمضان.

إذا علم بوجود قضاء صوم عليه لكن تردد مقداره بين الأقل و الأكثر، مقتضى القاعدة جواز الاكتفاء فى الإتيان بالأقل، لكون المقام من موارد الأمر بين الأقل و الأكثر الاستقلالى الذى تيقن بالأقل، و يشك فى الزائد عنه و هو الأكثر، فيجب الإتيان بالأقل لكون وجوبه معلوما تفصيلا و يرجع فى الزائد عليه الى البراءة، لكن المشهور فى دوران الأمر فى الفئات فى الصلاة بين الأقل و الأ- أكثر ذهبوا الى وجوب الأ- أكثر و هو لا- يوافق مع بنائهم فى الرجوع الى البراءة عند الدوران بين الأقل و الأ- أكثر الاستقلالى، و وجهه الشيخ الأ- كبر (قده) فى الرسائل بأن القضاء و ان كان وجوبه بأمر جديد الا ان الأمر به كاشف عن كون الأمر بالأداء على نحو تعدد المطلوب بكون الإتيان بالمأمور به مطلوبا و إتيانه فى وقته مطلوبا آخر و عند فوت إتيانه فى وقته



يكون إتيانه على نحو الإطلاق مطلوباً بالأمر الأول بدلالة الأمر بالقضاء عليه، و ح إذا شك في الفوت يكون الاشتغال بالأداء متيقناً و يشك في فراغ الذمة عنه فيرجع الى الاشتغال ثم ضعفه بالمنع عن كاشفية الأمر بالقضاء عن تعدد المطلوب في الأمر بالأداء، بل الظاهر من الأمر بالقضاء مترتباً على فوت الأداء هو كون التكليف بالقضاء مغايراً للتكليف بالأداء شرع لما فات منه من الأداء، مع انه على تسليم تعدد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٧

المطلوب في الأمر بالأداء يكون المرجح عند الشك في الأداء هو قاعدة حيلولة الوقت و عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد خروج وقته، إذا عرفت ذلك فاعلم ان مقتضى القاعدة في الشك في عدد الفئات هو جواز الاكتفاء بالأقل و الرجوع الى البراءة في الأكثر، و لعل الاحتياط في قضاء الأكثر للخروج عن مخالفة المشهور فيما ذهبوا إليه في قضاء الصلاة عند الشك في الأقل و الأكثر إذ ما ذكروا فيه يجرى في قضاء الصوم أيضاً، و اما خصوصية ما أزا كان الفوت لمانع من مرض أو سفر و كان شكه في زوال المانع كما إذا شك في انه حضر من سفره أو سلم من مرضه بعد ثلاثة أيام أو أربعة أيام فلجريان الاستصحاب في بقاء السفر أو المرض الى اليوم الرابع فيثبت به فوت الصوم فيه، لكنه كما ترى من الأصول المثبتة التي لا- تعويل عليها لكون الأثر مترتباً على ترك الصوم في اليوم الرابع لأعلى بقاء السفر أو المرض فيه، و ترتب تركه على بقائهما ليس من الآثار الشرعية حتى يثبت به من دون الابتناء على الأصل المثبت، بل الأثر الشرعي هو وجوب الإفطار فيه الذي هو حكم شرعي مترتب على بقاء السفر أو المرض لا الترك الخارجي كما لا يخفى، هذا إذا علم بأنه لو كان في اليوم الرابع مسافراً أو مريضاً لكان تاركاً للصوم، و لو علم بأنه لو كان مسافراً أو مريضاً لكان صائماً على وجه محرم فباستصحاب بقاء السفر مثلاً يثبت ح حرمة صومه إذ الحرمة مترتبة على بقاء السفر و يثبت بثبوت حرمة وجوب قضاؤه إذ المسقط للقضاء هو الإتيان بالأداء لأعلى وجه محرم، لكن أصالة الصحة عند الشك في كون صومه في اليوم الرابع حراماً يثبت صحته لحكومتها على الاستصحاب، هذا كله إذا كان الشك في زوال السفر أو المرض و لو شك في الأقل و الأكثر من جهة الشك في زمان حدوث المانع فباستصحاب عدم حدوثه الى زمان القطع بحدوثه يثبت الأقل و لا حاجة الى قضاء الأكثر من غير اشكال و الله الهادي.

#### [مسألة ٧- لا يجب الفور في القضاء و لا التابع]

مسألة ٧- لا- يجب الفور في القضاء و لا- التابع نعم يستحب التابع فيه و ان كان أكثر من سنة لا التفريق فيه مطلقاً أو في الزائد على السنة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٨

في هذه المسألة أمور (الأول) المعروف من مذهب الأصحاب عدم وجوب الفور في القضاء بل يجوز التراخي فيه، خلافاً للمحكي عن الحلبي من وجوب الفور فيه حيث يقول: يلزم من يتعين عليه فرض القضاء لشيء من شهر رمضان ان يبادر في أول أحوال الإمكان، و الأقوى ما عليه المعروف لصحيح الحلبي المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: إذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في أي الشهور شاء أياماً متتابعةً فان لم يستطع فليقضه كيف شاء و ليمحص الأيام فإن فرق فحسن و ان تابع فحسن، قال قلت أ رأيت ان بقى عليه من صوم رمضان شيء أ يقضيه في ذى الحجة قال: نعم و صحيح ابن سنان المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام أيضاً قال: من أفطر شيئاً من شهر رمضان في عذر فان قضاؤه متتابعاً فهو (كان) أفضل و ان قضاؤه متفرقاً فحسن، و صحيح حفص بن البختری المروى في الكافي و التهذيب عن الصادق عليه السلام

أيضا قال عليه السّلام: كن نساء النبي صلّى الله عليه وآله إذا كان عليهن صيام أخرن ذلك الى شعبان كراهة ان يمنعن رسول الله صلّى الله عليه وآله فإذا كان شعبان صمن و صام، و لم ينقل عن الحلبي دليل على ما ذهب اليه من وجوب الفور، و ربما يستدل له بدلالة الأمر على الفور و لا يخفى ما فيه من الوهن لانه مع المنع عن دلالة عليه كما حرر في الأصول يحمل على الفور فيما إذا لم يقدّم دليل على جواز التراخي و مع ورود الأخبار الدالة على جوازه فلا تبقى للأمر دلالة على الفور، و ربما يحمل كلامه على إرادة تأكيد الندب لكونه مسارعة على الخير التي لا إشكال في رجحانها.

(الأمر الثاني) لا- تجب المتابعة في القضاء إجماعا بقسميه من المحصل و المنقول، كما حكى عن الناصريات و الخلاف و المختلف، للأصل و صحيح الحلبي و صحيح ابن سنان المتقدمين في الأمر الأول.

و خبر الجعفرى عن الرضا عليه السّلام عن الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان أ يقضيها متفرقة قال عليه السّلام: لا بأس بتفريق قضاء شهر رمضان،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٩

و موثق سماعه عن يضى شهر رمضان منقطعا قال: إذا حفظ أيامه فلا بأس.

و خبر البصرى عن الصادق عليه السّلام عن قضاء شهر رمضان في ذى الحجة و قطعه قال: اقضه في ذى الحجة و اقطعه إن شئت.

و في حديث شرائع الدين: و الغائت من شهر رمضان ان قضاها متفرقا جاز و ان قضاها متتابعا كان أفضل.

(الأمر الثالث) المشهور على استحباب المتابعة في القضاء مطلقا و ان كان أكثر من ستة أو ثمانية لكونها مسارعة الى الخير، و يدل على صحيح الحلبي و صحيح ابن سنان المتقدمان في الأمر الأول و حديث شرائع الدين المتقدم في الأمر الثاني، و خبر غياث عن الصادق عليه السّلام عن علي عليه السّلام انه قال في قضاء شهر رمضان ان كان لا يقدر على سرده [١] ففرقه و قال: لا يقضى شهر رمضان في عشر ذى الحجة و ظاهر ذيل هذا الأخير كراهة التفريق بناء على ان يكون النهى عن القضاء في عشر ذى الحجة للتحرز عن التفريق بيوم العيد و أيام التشريق، و حمله الشيخ على من كان حاجا فإنه مسافر، و احتمل في الوسائل حمله على التقية، و كيف كان نفى البأس عن التفريق و التصريح بحسنه في صحيح الحلبي و صحيح ابن سنان يأبى عن الكراهة و الله العالم.

و المحكى عن بعض الأصحاب على ما أرسله في السرائر استحباب التفريق مطلقا، و يستدل له للفرق بين الأداء و القضاء، و لا يخفى انه وجه استحسانى لا- يصح التعويل عليه في إثبات الحكم الشرعى أعنى استحباب التفريق مطلقا، مع ان الاعتبار على خلافه لأن في التتابع يحصل التشابه بين القضاء و المقضى و هو اولى و أقرب بقوله عليه السّلام: من فاتته فريضة يقضيها كما فاتته، و في المدارك نسب الميل الى هذا القول الى المفيد

---

[١] و السرد تتابع بعض حلق الدرع الى بعض فقال سرد فلان الصوم إذا والاه و منه إذا كان لا يقدر على سرده فرقه (مجمع البحرين).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٠

في مقننته حيث انه بعد ان حكم بالتخير بين التتابع و التفريق قال و قد روى عن الصادق عليه السلام إذا كان عليه يومان فصل بينهما بيوم، و كذا إذا كان عليه خمسة أيام و ما زاد فان كان عليه عشرة أو أكثر تابع بين الثمانية ان شاء ثم فرق الباقي، و الوجه في ذلك انه ان تابع بين الصيام في القضاء لم يكن فرق بين الشهر في صومه و بين القضاء فأوجب السنة الفصل بين الأيام ليقع

الفرق بين الأمرين انتهى، ولا يخفى ان ذيل كلامه يشهد بصحة ما نسب اليه من الميل الى هذا القول فلا يرد على المدارك بما فى الجواهر من قوله (قده): لكنه كما ترى ليس فيه استحباب التفريق مطلقا انتهى، وكيف كان فليس لهذا القول دليل أصلا، والمحكى عن بعض آخر على ما أرسله فى السرائر أيضا استحباب التتابع فى ستة أيام ثم يفرق فى الباقي، ويستدل له بخبر عمار الساباطى وهو مع اشتماله على جماعة من الفطحية سندا مضطرب المتن كما فى كثير مما ينقله العمار وأجودها ما حكاه الشيخ فى باب الزيادات من التهذيب عن عمار عن الصادق عليه السلام عن الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان كيف يقضيها قال عليه السلام: ان كان عليه يومان فليفطر بينهما يوما، وان كان عليه خمسة أيام فليفطر بينها يومين، وان كان عليه شهر فليفطر بينها أياما، وليس له ان يصوم أكثر من ثمانية أيام يعنى متوالية، فإن كان عليه ثمانية أيام أو عشرة أيام أفطر بينها يوما. ولا يخفى انه مع ضعف سنده واضطراب متنه والاعراض عن العمل به لا- يوافق مع ما أرسل إليه القول بالتتابع فى الستة والتفريق فى الباقي، والاولى حذف حكاية هذا القول عن الأقوال وإرجاع الخبر إلى قائله، فلا محيص عن القول باستحباب التتابع مطلقا فى الستة وما زاد عليها والله العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣١

### [مسألة ٨- لا يجب تعيين الأيام]

مسألة ٨- لا- يجب تعيين الأيام فلو كان عليه أيام فصام بعددها كفى وان لم يعين الأول والثانى وهكذا بل لا يجب الترتيب أيضا فلو نوى الوسط أو الأخير تعين و يترتب عليه أثره. وليعلم ان ها هنا مقامين الأول فى انه إذا كان عليه قضاء صيام أيام متعددة كعشره أيام مثلا هل يجب تعيين الأيام على ترتيب فوت المقضى بأن يأتى بقضاء صوم اليوم الأول أولا ثم الثانى ثم الثالث إلى آخر الأيام أم يكفى الإتيان بصيام عشرة أيام قضاء من غير تعيين.

الثانى انه لو عين على خلاف الترتيب فى المقضى هل يتعين بتعيينه، أو يكون لغوا.

اما المقام الأول فقد مر الكلام فيه فى المسألة الاولى والثانية من مسائل النية بيان الضابط فيما يحتاج الى التعيين وما لا يحتاج مفصلا، وخلاصته ان الحاجة الى التعيين يتحقق بأحد أمرين أحدهما فى اتحاد متعلق ارادة الفاعلية مع متعلق ارادة الأمرى بكون متعلق الأمر بين «متعلق ارادة الفاعل و فى مثله يحتاج الى التعيين و لو كان المأمور به واحدا، و ثانيهما ان يكون المأمور به متعددا و لم تكن التكاليف المتعددة طولية و كان المأمور به لولا التعيين باقيا على الإبهام كما فى مثل صلاة الصبح و نافلتها حيث ان زمانهما يصلح للإتيان بهما، فلو قصد الإتيان بالماهية المأمور بها فى هذا الوقت من غير تعيين لم تقع لا عن الفريضة و لا- عن النافلة، إذا تبين ذلك فنقول كل يوم من أيام رمضان لا يحتاج صومه الى تعيين كونه اليوم الأول أو الثانى أو الثالث، بل يكفى قصد الصوم فيه لأن خصوصية كونه فيه ليست من مقومات المأمور به و مأخوذة فيه بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته، فالواجب فى كل يوم هو ان يصوم فيه لا ان الصوم المقيد بكونه فيه واجب فيه، ولقد أجاد صاحب الجواهر (قده) حيث عبر عن هذا فى مقام الاستدلال على عدم الحاجة الى التعيين بعدم وجوبه فى الأداء و انما كان فيه من ضرورة الوقت، و مراده

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٢

(قده) ان ظرفية نهار اليوم الأول مثلا لم يؤخذ قيدا فى المأمور به لكى يكون الصوم المقيد بنهار اليوم الأول هو المأمور به، بل المأمور به هو الإمساك فى نهار اليوم الأول، و إذا لم تكن تلك الخصوصية مأخوذة فى المأمور به فلا تكون مأخوذة فى قضائه

فعند تعدد القضاء عليه يكون الواجب إتيانه بعدة ما يجب عليه بلا حاجة الى تعيين كونه قضاء عن الأول أو عن الوسط أو عن الأخير، فلو اخلى النية عن التعيين أو عين على خلاف الترتيب يكون مجزيا.

و يدل على ذلك مع عدم وجدان الخلاف فيه الأصل و إطلاق دليل وجوب القضاء. اما المقام الثانى فالظاهر ممن تعرض لهذا الحكم انه يتعين، لا ان نية تعيينه تقع لغوا، فلو تعين اللاحق قبل الإتيان السابق يقع عما عين.

و تظهر الثمرة فيما لو ظهر صحة ذلك اليوم الذى نوى قضائه فإن المتجه ح عدم وقوعه عن غيره لعدم نيته و لا يصح عدوله الى غيره، اما بعد الفراغ عن الصوم فواضح حيث لا محل للعدول ح، و اما لو كان فى الأثناء فيما يكون محل النية باقيا كما إذا كان قبل الزوال فلان محل تجديد النية انما هو فيما إذا لم يتعين فى الابتداء ثم بدا له الصوم فى أثناء النهار لا ما إذا عين صوما ثم بدا له العدول الى الصوم الأخر، و قد تقدم فى مباحث النية عدم جواز العدول من صوم الى صوم آخر، و ربما يقال بعدم تعيين ما عينه على خلاف الترتيب لكون الأمر بالقضاء كالأمر بصوم عدد معين من الزمان لا جهة لتعيين أحدها، و فيه انه قياس مع الفارق حيث ان السبق و اللحق فى القضاء جهة معينة فى القضاء موجبة لتعيينه لو نواه بخلاف الأمر بصوم عدد معين من الزمان حيث لا جهة معينة فيه أصلا، هذا و هل يستحب تعيين الأول فالأول على ترتيب فوت الأداء أم لا احتمالا، المصرح به فى المسالك هو الأول، قال لكون الأسبق أحق بالمبادرة، و لا يخفى ما فيه لتساوى الأيام فى الذمة، و كون الترتيب غير مأخوذ فى الأداء بل انما حصل من ضرورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٣

الوقت هذا كله فى قضاء صيام أيام متعددة من شهر واحد، و هكذا الكلام فى الأيام المتعددة من شهور متعددة على ما فى المسألة الآتية.

### [مسألة ٩- لو كان عليه قضاء من رمضان فصاعدا]

مسألة ٩- لو كان عليه قضاء من رمضان فصاعدا يجوز قضاء اللاحق قبل السابق بل إذا تضيق اللاحق بان صار قريبا من رمضان آخر كان الأحوط تقديم اللاحق و لو أطلق انصرف الى السابق و كذا فى الأيام.

حكم قضاء الصوم من رمضانين أو أكثر هو حكم قضاء أيام متعددة من رمضان واحد فلا يجب فبه التعيين، و لو عين لتعين، و يجوز تقديم اللاحق على السابق، بل قد يجب فيما إذا صار اللاحق مضيقا دون السابق و هو يتصور فيما إذا كان عليه شىء من قضاء رمضان السابق، و شىء من قضاء رمضان هذه السنة، و بقى إلى رمضان المقبل بقدر ما عليه من رمضان فى هذه السنة، بناء على عدم جواز تأخيره إلى رمضان المقبل، و عدم وجوب المبادرة فيما بقى من رمضان السابق حيث ان وجوب قضاء رمضان السابق ح يكون موسعا مع تضيق ما من رمضان فى هذه السنة، فيجب تقديم ما لهذه السنة على رمضان السابق كما هو الشأن فى كل موسع و مضيق.

و اما قول المصنف (قده): و لو أطلق انصرف الى السابق فلعل وجهه هو تعيينه بالسبق، و كذا فى الأيام، و مقتضى ذلك بطلانه إذا ظهر صحة الصوم السابق و عدم وجوب قضائه، اللهم الا ان يقال الانصراف الى السابق مع الإطلاق يتم فيما إذا كان عليه قضاء السابق لا مطلقا، و هو لا يخلو عن التعسف.

### [مسألة ١٠- لا ترتيب بين صوم القضاء و غيره من أقسام الصوم الواجب]

مسألة ١٠- لا- ترتيب بين صوم القضاء و غيره من أقسام الصوم الواجب كالكفارة و النذر و نحوهما نعم لا يجوز التطوع بشيء لمن عليه صوم واجب كما مر.

لا- ترتيب بين صوم القضاء و غيره من أقسام الصوم الواجب كفارة أو غيرها للأصل بعد عدم ما يدل على الترتيب بينها، خلافا للمحكي عن ابن ابي عقيل من عدم جواز الصوم عن النذر أو الكفارة لمن عليه قضاء شهر رمضان حتى يقضيه، و لم يظهر له وجه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٤

و اما مسألة عدم جواز التطوع بشيء من الصوم المندوب ممن عليه صوم واجب فقد استوفينا الكلام فيها فى فصل شرائط صحة الصوم ص ٣١٧.

### [مسألة ١١- إذا اعتقد ان عليه قضاء فنواه]

مسألة ١١- إذا اعتقد ان عليه قضاء فنواه ثم تبين بعد الفراغ فراغ ذمته لم يقع لغيره، و اما لو ظهر له فى الأثناء فإن كان بعد الزوال لا يجوز العدول الى غيره، و ان كان قبله فالأقوى جواز تجديد النية لغيره و ان كان الأحوط عدمه.

إذا اعتقد ان عليه قضاء فنواه ثم بعد الفراغ عنه تبين فراغ ذمته عنه و صحة صوم المقضى يقع القضاء لغوا و ليس له ان يعد له الى غيره لعدم صحة العدول بعد الفراغ، لعدم الدليل عليه مع ان الأصل فى الصوم عدم صحة العدول عما نواه الى غيره فيما لم يرد دليل على جوازه، و قد مر ان فى نية القضاء عن نفسه لا يحتاج الى تعيين كونه عن نفسه، بل نية الإتيان بالقضاء على نحو الإطلاق ينصرف الى نفسه إلا- إذا نوى عن غيره، فمع الإطلاق يقع عن نفسه إذا كان ممن يجب عليه القضاء، و يقع لغوا لو لم يكن ككك، و لو ظهر له فى الأثناء فمع انقضاء زمان نية غيره من الصوم الواجب أو المندوب لا يجوز العدول الى غيره، سواء كان قبل الزوال أو بعده، و مع بقاء زمان نية غيره، و لو كان بعد الزوال كالصوم المندوب ففى جواز تجديد نية غيره مما يكون وقت نيته باقيا و عدمه وجهان من بقاء وقت نية غيره و من ظهور الدليل فى جواز التجديد فيما إذا كان ابتدائيا لا ما إذا نوى صوما فأراد عدوله الى صوم آخر فالأقوى هو الأول، و الأ-حوط هو الأخير، لكن الاحتياط فى ترك العدول الى الواجب و الاكتفاء به. و اما إذا كان المعدول اليه مندوبا فلا إشكال فى جواز العدول اليه رجاء و الله العاصم.

### [مسألة ١٢- إذا فاته شهر رمضان أو بعضه]

مسألة ١٢- إذا فاته شهر رمضان أو بعضه بمرض أو حيض أو نفاس و مات فيه لم يجب القضاء و لكن يستحب النيابة عنه فى أدائه و الاولى ان يكون بقصد إهداء الثواب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٥

فى هذه المسألة أمور (الأول) لا اشكال و لا خلاف فى انه إذا فاته شهر رمضان أو بعض منه لمرض أو حيض أو نفاس فمات قبل ان يخرج شهر رمضان لم يقض عنه وجوبا، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه، و يدل عليه من النصوص أخبار مستفيضة كخبر سماعة المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل دخل عليه شهر رمضان و هو مريض لا يقدر على الصيام فمات فى شهر رمضان أو فى شهر شوال قال عليه السلام:

لا- صيام عليه و لا- قضاء عنه. قلت فامرأه نفساء دخل عليها شهر رمضان و لم تقدر على الصوم فماتت فى شهر رمضان أو فى

شوال فقال: لا تقضى عنها.

و خبر منصور بن حازم عن الصادق عليه السّلام المروى فى التهذيب عن المريض فى شهر رمضان فلا يصح حتى يموت قال عليه السّلام: لا يقضى عنه و الحائض يموت فى شهر رمضان قال: لا يقضى عنها.

و خبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن الحائض تظفر فى شهر رمضان أيام حيضها فإذا أفطرت ماتت قال: ليس عليها شىء.

و قد يستدل على عدم وجوب القضاء فى مفروض المقام بعدم وجوب القضاء على الميت فأولى ان لا يجب على الحى، لأنه ان وجب على الحى كان عن ميتة الذى لا يجب عليه.

و أورد عليه بأنه ان أريد من عدم الوجوب على الميت عدمه فعلا فهو مسلم، لكن عدم وجوبه لا يوجب امتناع التكليف بالقضاء على الحى إذ يكفى وجود الملاك كما هو كك بالنسبة إلى الأداء، و ان أريد عدم الملاك فممنوع، لأنه خلاف إطلاق أدلة القضاء. أقول: و لعل هذا الإيراد اجتهاد فى مقابلة النص، حيث انه علل عدم وجوب القضاء عنه بعدم جعل القضاء عليه حيا.

ففى صحيح ابى بصير المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن امرأة مرضت فى شهر رمضان و ماتت فى شوال فأوصتنى أن أقضى عنها قال: هل برأت من مرضها قلت:

لا ماتت فيه قال: لا تقضى عنها فان الله لم يجعله عليها قلت: فإنى اشتهى ان أقضى عنها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٦

و قد أوصتنى بذلك قال: فكيف يقضى شيئا لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم. حيث انه يدل على توقف وجوب القضاء عنه ميتا على وجوبه عليه حيا، فما لا- يجب عليه فى حال حياته لا- يجب عنه بعد موته و هو بعينه الاستدلال المحكى عن القليل و لا غبار عليه بعد ورود النص به.

(الأمر الثانى) لا إشكال فى عدم وجوب القضاء فيما إذا فاته شىء من شهر رمضان بمرض أو حيض أو نفاس و مات فيه، و اما إذا فاته للسفر و مات فيه مسافرا ففى كونه كما إذا كان الفوت لمرض أو حيض أو نفاس فى عدم وجوب القضاء عنه أو عدمه قولان، و المحكى عن غير واحد من المتأخرين هو الأول.

و يستدل له بالتعليل المذكور فى خبر ابى بصير المتقدم اعنى قوله عليه السّلام:

فان الله لم يجعله عليها و قوله عليه السّلام: فكيف يقضى شيئا لم يجعله الله عليها المستفاد منه عدم وجوب ما فات منه مما لم يجب عليه قضائه سواء كان الفوت لمرض أو سفر و نحوهما، و بما فى خبر ابن بكير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يموت فى شهر رمضان قال: ليس على وليه ان يقضى عنه ما بقى من الشهر، و ان مرض فلم يصم رمضان ثم لم يزل مريضا حتى مضى رمضان و هو مريض ثم مات فى مرضه ذلك فليس على وليه ان يقضى عنه الصيام، فان مرض فلم يصم شهر رمضان ثم صح بعد ذلك فلم يقضه ثم مرض فمات فعلى وليه ان يقضى عنه لأنه قد صح فلم يقض و وجب عليه فان المستفاد من قوله عليه السّلام: لأنه قد صح فلم يقض و وجب عليه هو ان المدار فى وجوب القضاء عنه هو وجوبه عليه فما لم يجب عليه فلا يجب عنه و لو كان عدم وجوبه عليه لأجل السفر.

و المحكى عن التهذيب و المقنع هو الأخير، و قد مال إليه فى الشرائع حيث يقول: و لا- يقضى الولى إلا ما تمكن الميت من قضائه و أهمله إلا ما يفوت بالسفر و لو مات مسافرا على رواية انتهى، و اختاره فى المدارك، و يستدل له بصحيح ابن مسلم المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام فى امرأة مرضت فى شهر رمضان أو طمشت أو سافرت فماتت قبل ان يخرج شهر رمضان هل يقضى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٧

عنها؟ قال عليه السّلام: اما الطمث و المرض فلا، و اما السفر فنعلم.

و خبر منصور بن حازم المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يسافر فى رمضان فيموت قال: يقضى عنه و ان امرأة حاضت فى رمضان فماتت لم تقض عنها و المريض فى رمضان و لم يصح حتى مات لا يقضى عنه.

و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام عن رجل سافر فى رمضان فأدركه الموت قبل ان يقضيه قال عليه السّلام: يقضيه أفضل أهل بيته، و ربما يرجح هذا القول اى القول بوجود القضاء عن المسافر الذى مات فى شهر رمضان بالفرق بين المسافر و المريض فيما لم يضطر الى السفر بان السفر من فعله و انه يمكنه الإقامة و الأداء الذى هو أبلغ من التمكن من القضاء بخلاف المرض أو طرو الحيض و النفاس الذى هو مما غلب الله سبحانه عليه فهو تعالى اولى بالعدر، و ربما يرجح القول الأول بدعوى المناقشة فى سند هذه الاخبار الدالة على ثبوت القضاء على المسافر و منع صحته، أو بدعوى حملها على ما إذا كان السفر معصية و لو لأنه فى شهر رمضان بناء على حرمة فيه الا لضرورة أو بدعوى حملها على الندب أو بدعوى المنع عن حجيتها باعراض المشهور عن العمل بها، فهى قاصرة عن تقييد ما يدل بإطلاقه على عدم وجوب القضاء عنه فيما لا يجب القضاء عليه، خصوصا مثل خبر ابى بصير المتضمن لتعجب الصادق عليه السّلام عن وجوب القضاء، و لا يخفى ما فى ترجيح القول الأول بتلك الدعاوى لما فى المناقشة فى سند هذه الاخبار لاشتمالها على الصحاح، و ضعف حملها على ما إذا كان السفر معصية لأنه خلاف الظاهر منها، مع انه عليه لا يكون مرخصا فى الإفطار بعد كونه حراما مع ما تقدم من جواز السفر فى شهر رمضان و لو لأجل الفرار عن الصيام، و عدم قرينه موجبة للحمل على الندب و لم يثبت اعراض المشهور عن العمل بها على وجه يسقطها عن الحجية، و على هذا فالقول بوجود القضاء عنه هو الأحوط لو لم يكن أقوى و الله العالم.

(الأمر الثالث) ذهب الأصحاب كما عن المنتهى الى استحباب القضاء عن فوات منه الأداء بمرض و نحوه و مات قبل ان يتمكن من القضاء، و استدلل له فى المنتهى بأنه طاعة تفعل عن الميت يوصل اليه ثوابها، و نوقش

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٨

فيه بعدم ثبوت مشروعيته لكى يكون طاعة يوصل الى الميت ثوابه، اللهم الا ان يكون على نحو إهداء الثواب بمعنى ان الحى يصوم صوما مندوبا و يهدى ثوابه إلى ميته.

و أنت ترى ان هذا ليس قضاء عن الميت، و التعبير عنه باستحباب القضاء عن الميت مسامحة واضحة، و أجاب عنه فى الجواهر بأن إطلاق دليل مشروعية القضاء مع ما دل على مشروعية النيابة عنه يدل على مشروعيته، و لا يحتاج الى الحمل على إهداء الثواب خصوصا مع ملاحظة ما يحكى من تعاهد بعض السلف من أصحاب الأئمة على ان يؤدى الحى منهم عن الميت الصوم الصلاة فإن من الواضح عدم كون ذلك من إهداء الثواب.

و لا يخفى ان إطلاق أدلة مشروعية القضاء لا يثبت مشروعية القضاء عنه فيما لم يثبت مشروعيته عليه، و لم يثبت من السلف الصالح من أصحاب الأئمة أداء الحى منهم عن الميت الصوم و الصلاة فيما لم يجب القضاء على الميت فى حال حياته، و ان ثبت النيابة عنهم فيما يجب عليهم قطعا أو فيما يحتمل اشتغال ذمتهم به احتياطا، فإن ثبات المشروعية بما افاده (قده) فى الجواهر فى غاية الإشكال لا سيما مع استفادة عدمها من خبر ابى بصير المتقدم فى الأمر الأول فإن قوله عليه السّلام: فكيف يقضى شيئا لم يجعله الله عليها. ظاهر فى نفي مشروعية القضاء، و ان الظاهر من قوله عليه السّلام: فان اشتبهت ان تصوم لنفسك فصم. هو الإتيان بالصوم المندوب عليه و إهداء ثوابه الى الميت، و حمل المنع عن القضاء على المنع عنه بعنوان كونه ثابتا عليها و تفرغا لذمتها كما يظهر من وصيتها و لجدّ الوصى على العمل بوصيته و إنفاذه كما يدل عليه قوله: فإنى اشتبهت ان أقضى عنها و قد

أوصتني بذلك لا مجرد الفعل عنها فلا بأس ح بان يصوم عنها لنفسه لا بداعي وصيتها له بعيد في الغايه، و كيف كان فالأولى كما ذكره المصنف (قده) ان يكون بقصد إهداء الثواب.

### [مسألة ١٣- إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لعذر]

مسألة ١٣- إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لعذر و استمر الى رمضان آخر، فإن كان العذر هو المرض سقط قضاؤه على الأصح، و كفى عن كل يوم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٩

بمدد و الأحوط مدان، و لا- يجزى القضاء عن التكفير، نعم الأحوط الجمع بينهما، و ان كان العذر غير المرض كالسفر و نحوه فالأقوى و جوب القضاء، و ان كان الأحوط الجمع بينه و بين المدد، و كذا ان كان سبب الفوت هو المرض و كان العذر في التأخير غيره مستمرا من حين برئه الى رمضان آخر أو العكس فإنه يجب القضاء أيضا في هاتين الصورتين على الأقوى، و الأحوط الجمع خصوصا في الثانية.

في هذه المسألة صور ينبغي التعرض عن حكم كل منها مستقلا.

(الأولى) إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لمرض و استمر مرضه الى رمضان القابل، فالأكثر على سقوط القضاء عنه و يجب عليه التصديق عما فاته من الأيام. و في الجواهر انه هو المشهور، و يدل عليه نصوص مستفيضة بل متواترة كخبر زرارة المروى في الكافي و الفقيه عن الباقر عليه السّلام في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان و يخرج عنه و هو مريض و لا يصح حتى يدركه شهر رمضان آخر قال عليه السّلام: يتصدق عن الأول و يصوم الثاني فإن كان صح فيما بينهما و لم يصم حتى أدركه شهر رمضان آخر صامهما جميعا و يتصدق عن الأول.

و خبر محمد بن مسلم المروى في الكافي أيضا عن الباقر و الصادق عليهما السلام عن رجل مرض فلم يصم حتى أدركه رمضان آخر فقالا: ان كان برء ثم توانى قبل ان يدركه رمضان الآخر صام الذى أدركه و تصدق عن كل يوم بمدد من طعام على مسكين و عليه قضاؤه، و ان كان لم يزل مريضا حتى أدركه رمضان آخر صام الذى أدركه و تصدق عن الأول لكل يوم مد على مسكين و ليس عليه قضاؤه.

و خبر ابى بصير المروى في الكافي عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: إذا مرض الرجل من رمضان الى رمضان ثم صح فإنما عليه لكل يوم أفطره فدية طعام و هو مد لكل مسكين، قال عليه السّلام: و كذلك أيضا في كفارة اليمين و كفارة الظهار مدا و ان صح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٠

فيما بين الرمضانين فإنما عليه ان يقضى الصيام، فان تهاون به و قد صح فعليه الصدقة و الصيام جميعا لكل يوم مدا إذا فرغ من ذلك رمضان.

و خبر الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام و هو طويل، و خبر على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السّلام. و خبر ابى الصباح الكنانى و خبر عبد الله بن سنان و غير ذلك من الاخبار، و بهذه الاخبار تقييد إطلاق ما يدل على وجوب القضاء على المريض من الكتاب مثل قوله تعالى فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ. بناء على جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد مع ان هذه الاخبار مستفيضة يدعى تواترها، و كذا إطلاق ما دل عليه من السنه، و طرح ما يدل على خلافها لكونه موافقا



للعامه و مخالفًا لعمل الجماعة.

خلافًا للمحكي عن الصدوق من وجوب القضاء دون التكفير متمسكا بعموم قوله تعالى **فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** المقيد بما تقدم من الاخبار، و كأنه (قده) لا يرى جواز تخصيص الكتاب بالسنة و هو كما ترى، و خلافًا للمحكي عن ابن الجنيد فأوجب الأمرين الفدية و القضاء للاحتياط، و لرواية سماعه قال سألته عن رجل أدركه رمضان و عليه رمضان قبل ذلك لم يصمه فقال: يتصدق بدل كل يوم من رمضان الذي كان عليه بمد من طعام و ليصم هذا الذي أدركه فإذا أفطر فليصم رمضان الذي كان عليه فاني كنت مريضًا فمر على ثلاث رمضان لم أصح فيهن ثم أدركت رمضانًا آخر فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام ثم عافاني الله تعالى و صمتهن. و فيه ان الاحتياط ليس بواجب في المقام بعد قيام الدليل على وجوب الفداء و عدم وجوب القضاء، بل في خبر الفضل المروى في الوسائل في باب حكم من كان عليه شيء من قضاء رمضان فأدركه رمضان آخر عن العيون و العلل عن الرضا عليه السلام ما هو صريح في نفي وجوب الجمع بينهما، و انه إذا وجب الفداء لا يجب القضاء، و فيه ان قال فلم إذا مرض الرجل أو سافر في شهر رمضان فلم يخرج من سفره

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤١

أو لم يقوم من مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان آخر وجب عليه الفداء للاول و سقط القضاء، و إذا أفاق بينهما أو أقام و لم يقضه وجب عليه القضاء و الفداء قيل الى ان قال: لأنه بمنزلة من وجب عليه صوم في كفارة فلم يستطعه فوجب عليه الفداء، و إذا وجب عليه الفداء سقط الصوم و الصوم ساقط و الفداء لازم، فإن أفاق فيما بينهما و لم يصمه وجب عليه الفداء لتضييعه و الصوم لاستطاعته، و بالجملة المورد و ان كان في حد نفسه من موارد العلم الإجمالي بوجود أحد الأمرين المتباينين يوجب الاحتياط بالجمع بينهما الا انه فيما لم يقيم دليل على إثبات وجوب أحدهما و نفي وجوب الآخر، حيث ان العلم الإجمالي ينحل بقيامه كك ح، و بالجملة فلا مورد لدعوى وجوب الاحتياط في المقام بعد ورود الأخبار المتقدمة على نفي وجوب القضاء. و ما في خبر سماعه محمول على الاستحباب بقريته ما في خبر عبد الله بن سنان المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام و فيه: من أفطر شيئًا من رمضان في عذر ثم أدرك رمضان آخر و هو مريض فليصدق بمد لكل يوم فأما أنا فإني صمت و تصدقت. حيث انه كالصريح في كون الصيام للاستحباب، إذ لو كان واجبا عليه لكان واجبا على الكل و لم يكن محل لقوله عليه السلام: فليصدق بمد لكل يوم الظاهر من انحصار التكليف به كما لا يخفى، هذا تمام الكلام فيما يجب على من فات منه صوم شهر رمضان أو بعضه لمرض مستمر الى رمضان آخر، و قد تبين انه يجب عليه الفداء و يسقط عنه القضاء.

و اما مقدار الفداء فالمشهور بين الفقهاء شهرة عظيمة هو المد، و قد دل عليه الاخبار المتقدمة، و لكن المحكي عن النهاية و الاقتصاد و ابن حمزة و ابن البراج انه مدان، و لا دليل له الأضبط بعض النسخ من خبر سماعه في قوله: كان عليه بمد من طعام بمدين طعام، و هذه النسخة ليست مما بأيدينا من النسخ، بل الموجود في التهذيب و الاستبصار و الوافي هو المضبوط بمد من طعام،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٢

و قال في الجواهر: و كان ضبط كلمة مد من طعام اشتباه من قلم الناسخ في رسم خطه، حيث ان كلمة من المبدوءة بميم قريب في الكتابة إلى كلمة من المبدوءة بالياء مع ان (مد من طعام) بجر طعام غلط من حيث الاعراب، و ان الصواب نصب كلمة طعام لكي تكون تمييزًا، و هذا أيضا شاهد على كون مد من بالثنية غلطا ناشيا من اشتباه الناسخ، و ليس لوجوب المد من مدرك سواه، و ربما يتمسك له بوجوده على الشيخ و الشيخة و ذى العتاس، و لا يخفى ما فيه من الوهن لعدم وجوبهما على الشيخ و الشيخة و ذى العتاش أولا كما تقدم في البحث عنه، و عدم صحة التعدي عنهما الى المقام لو قيل بوجوبهما في الشيخ

و الشيخة و ذى العتاش ثانيا، و مع ذلك الأحوط إخراج المدين حذرا عن مخالفة القائل بوجوبه و ان لم يكن له مدرک، و الظاهر ان وجوب إخراج المد فى فرض المقام تعيينى لا انه محمول على الرخصة فلا يجزى القضاء عن الفداء خلافا للمحكى عن التحرير من القول بالاجزاء به عنه حملا للفداء على الرخصة و الاخبار المتقدمة و لا سيما ما فى خبر الفضل بن شاذان دالة على بطلانه، نعم الأحوط الجمع بينهما حذرا عن مخالفة من أوجهه كابن الجنيد كما تقدم. (الصورة الثانية) ما إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لعذر غير المرض كالسفر و استمر الى رمضان المقبل بان كان من رمضان الأول الى الثانى مسافرا، ففى إلحاقها بالصورة الأولى بكون الحكم فيها أيضا هو وجوب الفداء و سقوط القضاء أو وجوب القضاء فيها فقط أو الجمع بينهما (وجوه) المنسوب الى الشيخ فى الخلاف هو الإلحاق، و لكن الموجود فى الخلاف يخالف معه فإنه بعد ان حكم بوجوب القضاء على من فاته صوم رمضان لعذر من مرض أو غيره، قال فان كان تأخير أى تأخير القضاء الى رمضان آخر لعذر من سفر أو مرض استدأ به فلا- كفارة عليه فظاهر انه لا- يقول فى الفوت بالمرض مع استدأمة المرض الى رمضان آخر بالفدية، بل المختار عنده هو وجوب القضاء فقط، و كيف كان فيستدل لهذا القول لو كان قائل به بصحيح عبد الله بن سنان المتقدم الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٣

فيه: من أفطر شيئا من رمضان فى عذر ثم أدرك رمضان آخر و هو مريض فليصدق بمد، فإن إطلاق قوله فى عذر يشمل ما إذا كان العذر هو المرض أو غيره، و بما فى خبر الفضل بن شاذان الذى فيه ان قال: فلم إذا مرض الرجل أو سافر فى شهر رمضان فلم يخرج من سفره أو لم يقوم من مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان آخر وجب عليه الفداء للاول و سقط القضاء، و إذا أفاق بينهما أو أقام و لم يقضه وجب عليه القضاء و الفداء (الحديث) فإنه الصريح فى اشتراك السفر و المرض فى ذلك الحكم. و المحكى عن المختلف و الشهيد الثانى (قدس سرهما) هو عدم الإلحاق و وجوب القضاء فقط من دون الكفارة، و اختاره فى المدارك أيضا، و استدلوا له بعموم ما دل على وجوب القضاء من الكتاب و السنة السالم عن معارضة ما يدل على ثبوت الفداء و سقوط القضاء لوروده فى مورد المرض عدا صحيح ابن سنان و خبر الفضل و هما لا ينهضان حجة فى معارضة العموم الدال على وجوب القضاء، اما الصحيح فلان قوله عليه السلام: فيه من أفطر شيئا من رمضان فى عذر، و ان كان مطلقا الا ان قوله عليه السلام: ثم أدركه رمضان آخر و هو مريض، يشعر بان هذا هو العذر، فلا يصلح لان يخصص به العمومات. و اما خبر الفضل فهو و ان تمت دلالة لكنه ساقط عن الحجية بالاعراض، إذ لم يعرف قائل بالحق ما عدا المرض من الاعذار بالمرض.

و أورد عليه بان الإشعار فى صحيح ابن سنان و ان هو مما لا اشكال فيه لكنه لا يكون بمثابة يكون قرينه على ارادة خصوص المرض من العذر، بل هو كما ذكره المستدل ليس أزيد من الاشعار، و اما الاعراض عن خبر الفضل على نحو وجوب وهنه و سقوطه عن الحجية فهو أيضا غير محرز، و على ذلك فالمسألة لا تخلو عن شوب الاشكال، و لا محيص فيها الا الاحتياط بالجمع بين الفداء و القضاء.

(الصورة الثالثة) ما إذا كان الفوت بسبب المرض و المانع عن القضاء غيره كالسفر الضرورى الذى لا يتمكن من تركه و الإقامة فى محل بعدة أيام يجب عليه القضاء،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٤

و الحكم فيها كالحكم فى الصورة الثانية من الوجوه و الدليل، و قد استدلل للقول بسقوط القضاء فيها بصحيح ابن سنان المتقدم بتقريب ان إطلاق العذر فى ترك الأداء و تعيين المرض فى ترك القضاء يدل على عدم اعتبار بقاء عذر المانع عن الأداء و ممانعته عن القضاء، لكنك عرفت ما فى دلالة على إطلاق العذر فضلا عن دلالة على تخالف عذر المانع عن الأداء مع العذر

المانع عن القضاء، بل المتيقن من النصوص هو سقوط القضاء فيما إذا كان سبب الفوت هو المرض مع استمراره الى رمضان المقبل، و عدم وجوب الاحتياط في الجمع بين القضاء و الفداء في هذه الصورة أظهر.

(الصورة الرابعة) ما لو كان الفوت بما عدا المرض و المانع عن القضاء هو المرض، و الحكم فيها كالحكم في الصورة الثانية و الثالثة، و لكن المصنف (قده) في المتن جعل الاحتياط فيها اولى من الصورة الثالثة، و قال: و الأحوط الجمع خصوصا في الثانية يعنى ما أشار إليه بقوله: أو العكس و لعل وجه الأولوية هو دلالة ذيل صحيح ابن سنان اعنى قوله: ثم أدرك رمضان آخر و هو مريض، حيث ان إطلاقه يدل على ان منع المرض عن القضاء مسقط له، و لو لم يكن هو مانعا عن الأداء، و عليه فلا- يمكن الالتزام بكفاية القضاء عن الفداء و ان لم يمكن القول بكفاية الفداء عن القضاء، فلا محيص عن الجمع بينهما و الله الهادى.

### [مسألة ١٤- إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لا لعذر]

مسألة ١٤- إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لا- لعذر بل كان متعمدا في الترك و لم يأت بالقضاء الى رمضان آخر و جب عليه الجمع بين الكفارة و القضاء بعد الشهر، و كذا ان فاته لعذر و لم يستمر ذلك العذر بل ارتفع في أثناء السنة و لم يأت به الى رمضان آخر متعمدا و عازما على الترك أو متسامحا و اتفق العذر عند الضيق فإنه يجب حينئذ أيضا الجمع، و اما ان كان عازما على القضاء بعد ارتفاع العذر فاتفق العذر عند الضيق فلا يبعد كفاية القضاء لكن لا يترك الاحتياط بالجمع أيضا، و لا فرق فيما ذكر بين كون العذر هو المرض أو غيره، فتحصل مما ذكر في هذه المسألة و سابقها ان تأخير القضاء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٥

الى رمضان آخر إما يوجب الكفارة فقط و هى الصورة الأولى المذكورة في المسألة السابقة، و اما يوجب القضاء فقط و هى بقية الصورة المذكورة فيها، و اما يوجب الجمع بينهما و هى الصور المذكورة في هذه المسألة، نعم الأحوط الجمع في الصور المذكورة في السابقة أيضا كما عرفت.

في هذه المسألة أيضا صور ينبغى البحث عنها (الأولى) إذا برئ المريض المفطر بعد خروج شهر رمضان و قضى ما فات منه قبل حلول رمضان الآخر فلا اشكال و لا خلاف في عدم وجوب الفداء عليه، و انه لا يجب عليه شىء غير القضاء للعمومات الدالة على وجوب القضاء من الكتاب و السنة، و عدم شمول نصوص الفداء لهذه، الصورة أصلا.

(الثانية) إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لا لعذر و لم يأت بالقضاء الى رمضان آخر.

(الثالثة) ما إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لعذر و لم يستمر ذلك العذر بل ارتفع في أثناء السنة و لكنه لم يأت بالقضاء الى رمضان آخر متعمدا و عازما على الترك أو متسامحا و متهاونا بالقضاء بمعنى عدم العزم بإتيانه سواء كان مع العزم على عدمه أو بلا عزم عليه أو على عدمه، و المعروف في هاتين الصورتين هو وجوب الجمع بين القضاء و الفداء، القضاء لاستطاعته و الفداء لتضييعه، بل لم يحك خلاف الا عن الحلّى في السرائر، و قيل بأنه مسبوق بالإجماع و ملحق به على خلافه، و ما عليه المعروف هو المتبع للدلالة الأخبار المتقدمة في المسألة السابقة عليه.

ففى خبر زرارة: فإن كان صح فيما بينهما و لم يصم حتى أدركه شهر رمضان آخر صامهما جميعا و يتصدق عن الأول.

و فى خبر محمد بن مسلم: ان كان برء ثم توانا قبل ان يدركه رمضان الآخر صام الذى أدركه و تصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين و عليه قضائه.

و خبر ابى بصير: و ان صح فيما بين الرمضانين فإنما عليه ان يقضى الصيام فان تهاون به و قد صح فعليه الصدقة و الصيام جميعا

لكل يوم مدا إذا فرغ من ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٦

الرمضان.

ومضمرة الآخر المروى فى تفسير العياشى قال سألته عن رجل مرض من رمضان الى رمضان قابل و لم يصح بينهما و لم يطق الصوم قال: يتصدق مكان كل يوم أفطر على مسكين بمد من طعام الى ان قال: فان صح فيما بين الرمضانين فتوانى ان يقضيه حتى جاء رمضان الآخر فإن عليه الصوم و الصدقة جميعا يقضى الصوم و يتصدق من أجل انه ضيع ذلك الصيام.

و فى خبر الفضل بن شاذان: فإن أفاق فيما بينهما و لم يصمه و جب عليه الفداء لتضييعه و الصوم لاستطاعته و هذه الاخبار و ان كانت فى مورد ما إذا كان الفوت فى رمضان للعدر، و انه لم يستمر العذر بل ارتفع فى أثناء السنة أعنى الصورة الثالثة، لكنها تشمل الصورة الثانية أيضا أعنى ما إذا كان فوت الأداء لا لعذر، بل كان متعمدا فى الترك و لم يأت بالقضاء الى رمضان آخر، و ذلك بجعل منشأ وجوب الجمع بين القضاء و الفداء هو تمكنه من القضاء و تهاونه فيه الحاصل بعدم العزم عليه أو بالعزم على عدمه، فندل على وجوب الجمع بين القضاء و الفداء فى صورتين معا هذا لما ذهب اليه المعروف، و لم يظهر لما ذهب إليه الحلّى من سقوط الفداء و وجوب القضاء فقط وجه الا ما بنى عليه من عدم جواز العمل باخبار الآحاد و هو مع خلله فى نفسه لا يصح التمسك به فى المقام، لكون الاخبار المذكورة خارجة عن حيز الاخبار الظنى إلى درجة القطع، بل يمكن دعوى تواترها.

و لقد أجاد المحقق (قده) فى المعتبر حيث يقول: رواة الفدية فضلاء السلف كزرارة و محمد بن مسلم و ابى الصباح الكنانى و ابى بصير و عبد الله بن سنان و ليس لروايتهم معارض الا- ما يحتمل رده الى ذلك انتهى، و لعل مراده من المعارض الذى يحتمل رده الى ذلك هو العمومات الدالة على وجوب القضاء، إذ لا تنافى بينها و بين وجوب الفداء،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٧

و ان وجوب القضاء يثبت بها، و وجوب الفدية ثبت بتلك الاخبار الدالة على وجوبها و بالجمله فلا معارض لهذه الاخبار الا مرسل سعد بن ابى سعيد المروى فى الكافى عن رجل عن ابى الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل يكون مريضا فى شهر رمضان ثم يصح بعد ذلك فيؤخر القضاء سنة أو أقل من ذلك أو أكثر ما عليه فى ذلك قال: أحب له تعجيل الصيام فان كان أخره فليس عليه شىء. فإنه ظاهر فى عدم وجوب الفداء لكنه ساقط بالإرسال و متروك بالهجر، و يمكن حمله على التقيّة لموافقته مع مذهب ابى حنيفة و جماعة من العامة، و حمله الشيخ على التأخير مع نية الصيام و الضعف عنه و كون التأخير بغير تهاون حتى يدركه رمضان الآخر.

و فيه ما لا يخفى من البعد، و كيف كان فلا ينبغى التأمل فى وجوب الجمع بين القضاء و الفداء فى الصورة الثانية و الثالثة. (الصورة الرابعة) ما إذا فات منه الصوم فى شهر رمضان لمرض ثم برء من المرض بعد خروج شهر رمضان، و ترك القضاء لا للتهاون، بل كان عازما عليه و أخر اعتمادا على سعة الوقت، فلما ضاق حصل العذر، و لا إشكال فى وجوب القضاء عليه بعد خروج رمضان الأخير إذا برء من المرض، و فى وجوب الكفارة عليه و عدمه قولان، أقواهما الأول، و هو المحكى عن الصدوقين و محتمل ابن سعيد و ابن زهرة و اختاره الشهيدان و صاحب المدارك، و حكى عن المحقق فى المعتبر خلافا لكثير من الفقهاء، و فى رسالة الصوم للشيخ الأكبر (قده) بل الأكثر، و يستدل للأول بإطلاق الأمر بالفداء منضمما الى القضاء فيما إذا برء بين الرمضانين، و ترك القضاء الشامل لما إذا عزم على القضاء و أخر اعتمادا على سعة الوقت ثم حصل العذر فى ضيقه، أو عزم على عدمه أو لم يعزم عليه و لا على عدمه بل كان بلا عزم الى ان ضاق الوقت و حصل فيه العذر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٨

ففى صحيح زرارة: فإن كان صح فيما بينهما و لم يصح حتى أدركه شهر رمضان آخر صامهما و تصدق عن الأول.  
و فى صحيح ابى الصباح عن رجل عليه من شهر رمضان طائفة ثم أدركه شهر رمضان قابل قال: عليه ان يصوم و ان يطعم كل يوم مسكينا.

و فى خير سماعه عن رجل أدركه رمضان و عليه رمضان قبل ذلك لم يصمه فقال: يتصدق بدل كل يوم من رمضان الذى كان عليه بمد من طعام و ليصم هذا الذى أدركه فإذا أفطر فليصم رمضان الذى كان عليه.

و هذه الاخبار كما ترى تشمل بإطلاقها ما إذا كان ترك الصوم بين الرمضانين فى حال الصحة و البرء مع العزم عليه أو العزم على عدمه أو بلا عزم أصلا، و مقتضاه وجوب القضاء بعد الرمضان الأخير مع الفدية. اللهم الا ان يقوم مقيد لإطلاقها و يقيدها بما عدا العزم على القضاء بين الرمضانين و هو الذى يستدل به القائل بوجوب القضاء فقط فى تلك الصورة. و قد نسب الى المشهور و لا سيما المتأخرين منهم و هو عدة اخبار، كصحيح محمد بن مسلم الذى فيه قولهما عليهما السلام: ان كان برء ثم توانا قبل ان يدركه الرمضان الآخر صام الذى أدركه و تصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين و عليه قضائه، و ان كان لم يزل مريضا حتى أدركه رمضان آخر صام الذى أدركه و تصدق عن الأول لكل يوم مد على مسكين و ليس عليه قضائه، و قد تقدم.

و خبر ابى بصير الذى فيه: فان تهاون به و قد صح فعليه الصدقة و الصيام جميعا لكل يوم مدا، و قد تقدم و خبره الآخر المروى عن تفسير العياشى الذى فيه: فان صح فيما بين الرمضانين فتوانى ان يقضيه حتى جاء الرمضان الآخر فإن عليه الصوم و الصدقة جميعا يقضى الصوم و يتصدق من أجل انه ضيع ذلك الصيام، و قد تقدم و خبر الفضل الذى فيه: فان أفاق فيما بينهما و لم يصمه و جب عليه الفداء لتضييعه و الصوم لاستطاعته، و قد تقدم و تقرب الاستدلال بهذه الاخبار على تقييد الأخبار المطلقة المتقدمة هو ان التوانى و التهاون و التضييع التى أخذت فى هذه الاخبار قيادا لموضوع الحكم بالجمع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٩

بين الفداء و القضاء فيما إذا صح و برء بين الرمضانين و لم يصمه، تدل على عدم الحكم به عند عدمها، اما بتقريب مفهوم الشرط كما فيما أخذ التوانى قيادا كما فى صحيح محمد بن مسلم و الخبر الأول لأبى بصير، أو فيما أخذ التهاون قيادا كما فى الخبر الأخير لأبى بصير، و اما بتقريب مفهوم التعليل كما فى خبر الأخير لأبى بصير الذى فيه قوله: من أجل انه ضيع ذلك الصيام.

و خبر الفضل الذى فيه: و جب عليه الفداء لتضييعه الصوم لاستطاعته. و كيف كان فتدل على عدم وجوب الجمع مع عدم التوانى أو التهاون أو التضييع، فيها يقيد إطلاق الاخبار المتقدمة، و من المعلوم انه مع العزم على الصوم فى سعة و وقته لا يكون التأخير فى وقته الواسع مع العزم المذكور تهاونا أو توانيا أو تضييعا، و إذا صار معذورا فى ضيق وقته يجب عليه القضاء بعد خروج الرمضان الأخير لأجل لاستطاعته على الصوم بين الرمضانين و لا يجب عليه الفداء لعدم التوانى أو التهاون أو التضييع فى القضاء، اما فى سعة الوقت فلكونه مرخصا فى التأخير فى سعة الوقت، و اما فى ضيقه فلصيرورته معذورا فى الترك، هذا غاية ما قيل فى تقريب الاستدلال بهذه الاخبار على وجوب القضاء فى هذه الصورة.

و يرد عليه أولا- بأن التوانى و التهاون و التضييع تصدق مع العزم على القضاء، لأن التوانى يحصل بمجرد الترك لا لعذر سواء كان عازما على الفعل أم لا كما انه إذا أخر فى سعة الوقت حتى إذا تعذر عليه فى ضيقه يصدق على تأخيره التضييع بلحاظ ان فى التأخير آفات، و منه يظهر صدق التهاون أيضا على تأخيره و ان كان التأخير جائزا بملاحظة سعة وقته لكن الإنسان لا يؤخر الأمور المهمة فى سعة وقته مع احتمال طرو العذر عن إتيانه فى ضيقه كما هو مشاهد بالعيان، و ليس التأخير إلا عن عدم

الاهتمام به اما كسلا أو لرعاية ما هو أهم منه عنده، و على التقديرين يصدق على تسويفه التواني و التهاون و التضيق كما لا يخفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٠

و ثانيا لو سلم عدم مجامعة التواني أو التهاون أو التضيق مع العزم على القضاء فى آخر الوقت لكن دلالة هذه الاخبار الدالة على اعتبار التواني و نحوه على اشتراط وجوب الجمع بين القضاء و الفداء بالتواني متوقف على وجود المفهوم فى الرواية لكى يدل مفهومها على عدم وجوب الجمع مع عدم التواني فيتحقق التعارض بين هذا المفهوم و بين إطلاق الاخبار المتقدمة الدالة على وجوب الجمع و لو مع عدم التواني، فيحمل المطلق على المقيد بحكم تحكيمه على المطلق، و اما مع عدم المفهوم فلا تعارض بينهما حتى يحتاج الى الحمل، إذ المطلق يدل على وجوب الجمع حتى مع عدم التواني، و المقيد يدل على وجوبه فى صورة التواني و لا يدل على عدمه عند عدمه، و لا منافاة بين وجوبه فى صورة التواني على ما هو مفاد المقيد، و وجوبه مع عدمه أيضا على ما هو مفاد المطلق، لكن دلالة تلك الاخبار على المفهوم ممنوعة سواء كان المفهوم المدعى هو مفهوم الشرط، أو مفهوم التعليل بالتضيق، لان مفهومها هو الذى نطق به فى ذيل الخبر بقوله: و ان كان لم يزل مريضا فيكون الصدر متضمنا لحكم من صح بين الرمضانيين و لم يصم، و الذيل متضمنا لحكم من استمر مرضه بينهما، و ليس فيه صدرا و ذيلا تعرض لحكم السالم بين الرمضانيين بوجوب الجمع على المتواني و المتهاون منه، و عدم وجوبه على غيره. فهذه الاخبار غير صالحة لأن تكون موجبة لتقييد إطلاق الاخبار المطلقة، فيكون المرجح هو تلك المطلقات، الا ان ذهاب المشهور الى عدم وجوب الفداء فى هذه الصورة و جواز الاكتفاء بالقضاء فقط يبعد الاطمئنان بالقول بعدم وجوبه.

و ما فى الجواهر من جعل الشهرة قرينة صارفة للكلام عن ظاهره الى غيره أبعد، و لنعم ما قاله الشهيد الثانى (قده) فى موضع من ان مخالفة المشهور مشكلة، و موافقتهم من غير دليل أشكل، و لا محيص فى أمثال المقام الا التمسك بعروة الاحتياط، و على الله سبحانه التوكل و به الاعتصام. و قد تحصل مما ذكره المصنف فى هاتين المسألتين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥١

و شرحناه بما لا مزيد عليه ان تأخير القضاء الى رمضان آخر إما يوجب الكفارة فقط و هى الصورة الأولى، فى المسألة السابقة و هى ما إذا فاته شهر رمضان أو بعضه للمرض و استمر مرضه الى رمضان القابل، و اما يوجب القضاء فقط، و هى الصور الباقية فى المسألة الاولى اعنى ما إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لغير المرض و هى الصورة الثانية، و ما فاته بسبب المرض لكن زال المرض و تجدد عذر آخر عن القضاء كالسفر و هى الصورة الثالثة، و ما فاته بسبب عذر آخر غير المرض لكن زال و تجدد المرض المانع عن القضاء و هى الصورة الرابعة، و قد تقدم رجحان الاحتياط بالجمع بين القضاء و الفداء فى هذه الصورة، و اما يوجب الجمع بينهما و هى الصورة المذكورة فى هذه المسألة ما عدا الصورة الأولى منها التى لم يتعرض المصنف لها و قد ذكرناها و الله الهادى.

### [مسألة ١٥ - إذ استمر المرض الى ثلاث سنين]

مسألة ١٥ - إذ استمر المرض الى ثلاث سنين يعنى رمضان الثالث، و جبت كفارة للأولى و كفارة أخرى للثانية و يجب عليه القضاء للثالثة إذا استمر إلى آخرها ثم برئ، و إذا استمر إلى أربع سنين و جبت للثالثة أيضا، و يقضى للرابعة إذا استمر إلى آخرها أى رمضان الرابع، و اما إذا أخر قضاء السنة الاولى الى سنين عديدة فلا تتكرر الكفارة بتكررها بل تكفيه كفارة واحدة.

فى هذه المسألة أمران أحدهما إذا استمر المرض الى ثلاث سنين بمعنى استمراره من الرمنان الأول الى الرمنان الثالث يجب فداء للسنة الأولى، أى لترك القضاء بين الرمنان الأول و الثانى، و لا يجب قضاء الرمنان الأول، و يجب فداء آخر للسنة الثانية أى لترك قضاء الرمنان الثانى فيما بينه و بين الرمنان الثالث من دون وجوب قضاائه بعد الرمنان الثالث، و يجب قضاء الرمنان الثالث بعده بينه و بين الرمنان الرابع إذا صح فيه، و مع استمرار المرض بين الرمنان الثالث و الرابع يجب فداء آخر لترك قضاء الرمنان الثالث بينه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٢

و بين الرابع، و يجب قضاء الرابع بعد الرابع بينه و بين الرمنان الخامس إذا برء فيه، و هكذا و ذلك لإطلاق ما يدل على وجوب فدية الاستمرار، و عدم الفرق فيه بين الرمنان الواحد و الأكثر، و لخصوص خير سماعه الذى فيه: فانى كنت مريضاً فمر على ثلاث رمنانات لم أصح فيهن ثم أدركت رمنانا آخر فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام ثم عافانى الله تعالى و صمتهن. بعد حمل قضاء جميع الرمنانات الثلاث على الندب بقريته خير ابن سنان حسبما تقدم فى المسألة الثالثة عشر. و خبر ابى بصير المروى عن تفسير العياشى الذى فيه بعد الحكم بالتصدق مكان كل يوم أفطر على مسكين بمد من طعام قال: فان استطاع ان يصوم الرمنان الذى استقبل و الا فليتبص الى رمنان قابل فيقضيه فان لم يصح حتى رمنان قابل فليصدق كما تصدق مكان كل يوم أفطر مدا مدا.

و لعل هذا المقدار كاف لإثبات ذاك الحكم، فلا ينبغي الإشكال فيه خلافا للمحكى عن الصدوقين من وجوب الفدية للرمنان الأول و وجوب القضاء للرمنان الثانى الذى استمر بعده المرض الرمنان الثالث، و قد يستدل له بخبر على بن جعفر المروى عن قرب الاسناد عن أخيه الكاظم عليه السلام عن رجل تتابع عليه رمنانان لم يصم فيهما ثم صح بعد ذلك كيف يصنع قال: يصوم الآخر و يتصدق عن الأول بصدقه كل يوم مد من طعام لكل مسكين.

و لا يخفى ما فى هذا القول من الضعف و مخالفته مع الإطلاق، و ما دل عليه خبر سماعه و خبر ابى بصير و الخبر المروى عن قرب الاسناد محمول على ما إذا حصل البرء بعد الرمنان الثانى لا ما إذا استمر الى الرمنان الثالث، بل المحكى عن الصدوقين قابل للحمل على ذلك كما احتمله العلامة فى المختلف بل جزم به ابن إدريس على ما حكى عنه، و عليه فلا خلاف فى المسألة.

و ثانيهما انه لا تتكرر الكفارة بتكرر السنين من غير فرق فيها بين فدية الاستمرار و فدية التهاون لصدق الامتثال بإخراجها مرة واحدة، و قد صرح بذلك غير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٣

واحد من الأصحاب، و فى الجواهر بل لا أجد فيه خلافا الا عن المحكى عن التذكرة فقال:

بتكرارها بتكرر السنة قياساً على السنة الأولى التى أوجبت المد عن كل يوم، و لا يخفى ما فيه من الضعف.

### [مسألة ١٦ - يجوز إعطاء كفارة أيام عديدة من رمنان واحد أو أزيد بفقر واحد]

مسألة ١٦- يجوز إعطاء كفارة أيام عديدة من رمنان واحد أو أزيد بفقر واحد فلا يجب إعطاء كل فقير مدا واحدا ليوم واحد. و ذلك لإطلاق دليبه كما تقدم فى مطاوى الأخبار السابقة فى صحيح ابن مسلم: و تصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين.

و فى خبر ابى الصباح: عليه ان يصوم و ان يطعم كل يوم مسكينا. و نحوهما غيرهما، فإطلاق المسكين فى قوله عليه السّلام: على مسكين و قوله: كل يوم مسكينا يشمل المسكين الذى اطعمه ليوم واحد أو لأيام متعددة كما يشمل ما إذا كانت الفدية فدية الاستمرار أو فدية التهاون فى القضاء، و هذا بخلاف كفارة الإفطار فى شهر رمضان إذا أراد الإطعام أو تعين، فإن إطعام ستين مسكين لا يصدق على إطعام مسكين واحد ستين مرة.

### [مسألة ١٧- لا تجب كفارة العبد على سيده]

مسألة ١٧- لا- تجب كفارة العبد على سيده من غير فرق بين كفارة التأخير و كفارة الإفطار، ففى الأول ان كان له مال و اذن له السيد اعطى من ماله، و الا- استغفر بدلا عنها، و فى كفارة الإفطار يجب عليه اختيار صوم شهرين مع عدم المال و الاذن من السيد، و ان عجز فصوم ثمانية عشر يوما، و ان عجز فالاستغفار.

لا تجب كفارة العبد على سيده لان الواجب على السيد نفقه عبده، و الكفارة ليست من نفقته، كما لا تجب كفارة الزوجه على زوجها و لا كفارة ما عداها من واجبي النفقه على من تجب النفقه عليه من غير فرق فى ذلك بين كفارة تأخير القضاء أو كفارة الإفطار فيما تجب الكفارة به، و لا فى كفارة التأخير بين فدية الاستمرار اى استمرار المرض بين الرمضانين أو فدية التهاون اى ترك الصوم فيما بين الرمضانين مع تحقق البرء و الصحه. ففى كفارة التأخير ان كان للعبد مال و اذن له مولاه فى صرف ماله فى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٤

كفارته يجب عليه إخراجها من ماله، بناء على القول بحصول الملك له مع عدم جواز تصرفه فيه الا بإذن مولاه، و اما على القول باستحالة حصول الملك له و انه مع ما فى يده ملك لمولاه فلا ملك له حتى يصح له التصرف فيه باذن مولاه، بل اذن المولى له ح تصرف منه فى ملك نفسه، و يكون صرفه فى كفارة عبده تبرعا فى إخراج كفارة عبده من ماله.

و كيف كان فان لم يكن له مال أو لم يأذن سيده فى صرف ماله فى كفارته بناء على اشتراط صحه تصرفه فى ماله على اذن السيد مطلقا و لو كان المصرف فيما يجب عليه يجب عليه الاستغفار، بدلا عن الكفارة بناء على وجوب الاستغفار على من تجب عليه الكفارة عند عدم التمكن منها مطلقا أيه كفارة كانت كما تقدم عموم بدليته عن الكفارة إلا كفارة يمين الظهار كما تقدم، و فى كفارة الإفطار يجب عليه اختيار الصوم مع عدم المال أو مع عدم اذن السيد فيما كان له مال إذا كان الواجب احدى الخصال على نحو التخيير، و مع العجز عن صوم شهرين فصوم ثمانية عشر يوما، و مع العجز عنه فالاستغفار على ما هو الواجب فى كفارة الإفطار.

### [مسألة ١٨- الأحوط عدم تأخير القضاء الى رمضان آخر]

مسألة ١٨- الأحوط عدم تأخير القضاء الى رمضان آخر مع التمكن عمدا و ان كان لا دليل على حرمة. المصرح به فى كلام جماعة من الأصحاب عدم جواز تأخير القضاء الى رمضان آخر عمدا مع التمكن منه، و قد استدلت العلامة (قده) فى محكى المختلف لسقوط القضاء عند استمرار المرض الى رمضان آخر بأن العذر قد استوعب وقت الأداء و القضاء فوجب ان يسقط عنه القضاء، اما استيعاب وقت الأداء فظاهر، و اما استيعاب وقت القضاء فلان وقته ما بين الرمضانين إذ لا يجوز التأخير عنه.

و قال الشهيد فى الدروس: لا يجوز تأخير قضاء رمضان عن عام الفوت اختيارا، و تجب المبادرة، و فى غنائم القمى (قده) إذا برء



بين الرمضانين يجب عليه القضاء ولا يجوز التأخير عن الرمضان الآتى، و الظاهر عدم الخلاف فيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٥

وفى شرح النجاة عن بعض الأجله ان عدم وجوب التعجيل بين الرمضانين متروك، واستدلوا له بالأخبار المتقدمه فى طى المسأله الرابعه عشر الداله على ثبوت الكفاره بالتأخير من غير عذر، معللاً فى بعض منها بالتضييع أو التوانى أو التهاون مع ما ينسب إلى الذهن من ان الكفاره لا تكون الا عن ذنب، ففى خبر ابى بصير المتقدم فى المسأله المذكوره: وان صح فيما بين الرمضانين فإنما عليه ان يقضى الصيام فان تهاون به و قد صح فعليه الصدقه و الصيام جميعاً لكل يوم مدا إذا فرغ من ذلك الرمضان.

و خبره الآخر المروى عن تفسير العياشى و فيه: فان صح فيما بين الرمضانين فتوانى ان يقضيه حتى جاء الرمضان الآخر فإن عليه الصوم و الصدقه جميعاً يقضى الصوم و يتصدق من أجل انه ضيع ذلك الصيام.

وأظهر منهما ما فى خبر الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام و فيه ان قال: فلم إذا مرض الرجل أو سافر فى شهر رمضان فلم يخرج من سفره أو لم يقو من مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان أخر وجب عليه الفداء للأول و سقط القضاء، و إذا أفاق بينهما أو أقام و لم يقضه وجب عليه القضاء و الفداء. قيل: لان ذلك الصوم انما وجب عليه فى تلك السنه فى هذا الشهر، فأما الذى لم يقف فإنه لما مر عليه السنه كلها و قد غلب الله عليه فلم يجعل له السبيل إلى أدائها سقط عنه، و كذلك كل ما غلب الله عليه مثل المغمى الذى يغمى عليه فى يوم و ليله فلا يجب عليه قضاء الصلوات، كما قال الصادق عليه السلام: كل ما غلب الله على العبد فهو أعذر له لانه دخل الشهر و هو مريض فلم يجب الصوم فى شهره و لا فى سنته للمرض كان فيه، و وجب عليه الفداء لأنه بمنزله من وجب عليه الصوم فلم يستطع أدائه فوجب عليه الفداء، كما قال الله تعالى **فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَابَعَيْنِ. فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِطْرًا مَسْكِينًا** و كما قال الله تعالى **فَقِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٌ أَوْ نُسُكٍ** [١] فأقام الصدقه مقام الصيام إذا عسر عليه، فان قال: فان لم يستطع إذ ذاك فهو الان يستطيع، قيل لانه لما دخل عليه شهر رمضان أخر

[١] و فسر النسك بالشاء و أصل النسك التطهير.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٦

وجب عليه الفداء للماضى لأنه بمنزله من وجب عليه صوم فى كفاره فلم يستطعه فوجب عليه الفداء، و إذا وجب عليه الفداء سقط الصوم و الصوم ساقط و الفداء لازم. فإن أفاق فيما بينهما و لم يصمه وجب عليه الفداء لتضييعه و الصوم لاستطاعته انتهى. و انما نقلناه بطوله لدلاله غير موضع منه على لزوم الإتيان بالقضاء قبل الرمضان الأخر، و قد يستدل كما عن الفاضلين بان القضاء مأمور به، و جواز التأخير فى القدر المذكور أعنى إلى الرمضان الأخر معلوم من السنه، فينتفى ما زاد عنه، و هذا الاستدلال كما ترى لا يخلو عن الاجمال، و قد يوجه بابتناؤه على دعوى ظهور الأوامر فى الفور، و لا يخفى ما فيه من الوهن، و لعل الأصوب حملة على كون التأخير عن السنه مساهله فى الإتيان بالواجب و مسامحه فيه و هى محرمة، و التأخير إلى الرمضان الأخر و ان كان كذلك كما يعلم ممن أخر قضاء يوم واحد فات من رمضان الى يوم الأخر من شعبان فإنه لا إشكال فى صدق التساهل عليه و ان ثبت جوازه بالأخبار المرخصه فى التأخير إلى الرمضان الأخر لكن التساهل فى التأخير عن الرمضان الأخر لم يثبت جوازه بدليل، بل الدليل يدل على عدم جوازه و لا بأس به.

و المحكى عن المستند الميلى الى جواز التأخير عن الرمضان الأخر للأصل، و دلالة مرسله سعد بن سعيد عن رجل عن ابى الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل يكون مريضاً فى شهر رمضان ثم يصح بعد ذلك فيؤخر القضاء سنه أو أقل من ذلك أو

أكثر ما عليه في ذلك قال: أحب له تعجيل الصيام فان كان آخره فليس عليه شيء. و عدم دلالة ما استدل به لعدم الجواز على عدمه، و ذلك لحمل ما علل فيه الكفارة بتضييع القضاء أو التواني أو التهاون فيه على التضييع و التواني و التهاون مما فات منه من الفضل في تأخيره عن رمضان الأخير، إذ لا إشكال في رجحان التعجيل كما نطق به خير سعد في قوله عليه السلام: أحب له تعجيل الصيام. و حمل خبرى أبي بصير على ارادة القضاء في زمان الصحة بعد رمضان الأخير، و لم يتعرض للاستدلال بخبر الفضل فكأنه (قده) لا يراه دالا على عدم الجواز، و لا يخفى ما في كلامه (قده) من الضعف، إذ الأصل مقطوع بالدليل، و مرسله مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٧

سعد ضعيفة بالإرسال و مهجورة بذهاب المشهور على خلاف ما فيها، و حمل التعليل بالتضييع و نحوه على تضييع ما فات منه من فضل التعجيل، و حمل خبرى أبي بصير على ارادة القضاء بعد رمضان موهون بكونه خلاف الظاهر، مع ان الخبر الفضل أصرح و أظهر في الدلالة على عدم جواز التأخير عن رمضان الأخير، و لكنه (قده) لم يتعرض له مضافا الى ما ادعى من الإجماع على عدم الجواز و عدم وجدان المخالف في ذلك، بل استظهار عدم الخلاف فيه، و بالجملة فلا سبيل الى القول بالجواز و لا- الى دعوى عدم الدليل على عدم الجواز كما في المتن و الله الهادي. ثم انه هل الاستفادة من الاخبار الدالة على حرمة التأخير هو توقيت القضاء بما بين الرمضانين بحيث يكون وجوبه فيه من قبيل الواجب الموقت كوجوب الأداء في شهر رمضان غاية الأمر كون وجوب الأداء في وقته من الواجب الموقت المضيق و وجوب القضاء فيما بين الرمضانين من الواجب الموسع، أو الاستفادة منها هو وجوب تعجيل القضاء قبل رمضان الأخير و عدم تأخيره عنه بلا إثبات كونه واجبا موقتا، المصرح به في المعتمد هو الأول، حيث يقول في أول كلامه:

وقت قضاء صومه (اي صوم شهر رمضان) ما بينه و بين الآتى فلا يجوز الإخلال بقضائه حتى يدخل الثانى الى ان قال: و اما لو استمر به المرض الى رمضان آخر ففيه قولان، القول بعدم وجوب القضاء كما عن الشيخين، و القول بوجوبه كما عن ابن بابويه، ثم استدل على عدم الوجوب بان العذر استمر أداء و قضاء فقط لأننا بينا ان وقت القضاء ما بين الماضى و الآتى، فكان كما لو أغمى عليه من أول وقت الصلاة حتى خرج انتهى، و به صرح فى الحدائق أيضا حيث يقول: الاستفادة من الاخبار الدالة على سقوط القضاء مع استمرار المرض الى رمضان آخر ان وقت القضاء الموظف له شرعا هو ما بين الرمضانين فان صح ما بينهما و أمكنه القضاء وجب عليه فى هذه المدة، و لو أخل به و الحال هذه لزمه مع القضاء الكفارة، اما القضاء فبالدليل الدال على وجوب القضاء هنا، و اما الكفارة فعقوبة لإخلاله بالواجب الذى هو الإتيان به فى تلك المدة.

و لو لم يصح فيما بينهما فلا- قضاء عليه بعد ذلك، لان الوقت المعين للقضاء قد فات بالعذر الموجب لعدم توجه الخطاب الشرعى إليه فيه، و القضاء بعده و الحال هذه يحتاج الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٨

دليل انتهى.

و عن المنتهى هو الأخير حيث يقول: و قولهم ان وقت القضاء بين الرمضانين ممنوع، إذ وجوب القضاء فيه لا يستلزم تعينه له، و لهذا لو فرط لوجب قضائه بعد رمضان الثانى، و لا يخفى ما فيه، و الذى يسهل الخطب عدم ثمره للقول بالتوقيت و عدمه، إذ مع استمرار العذر لا يجب القضاء بعد رمضان الأخير و لو قلنا بعدم التوقيت، و ذلك لما دل على عدم وجوبه مع استمرار العذر من الاخبار كما تقدم، و لو برء بين الرمضانين و ترك القضاء فيه مع التمكن منه وجب القضاء بعد رمضان الأخير مع الكفارة و لو قلنا بعدم التوقيت، فالبحث عن التوقيت مما لا- طائل فيه، و ان كان الظاهر من الاخبار خصوصا خبر الفضل بن شاذان هو التوقيت و الله العالم.

## [مسألة ١٩- يجب على ولي الميت قضاء ما فاته من الصوم]

مسألة ١٩- يجب على ولي الميت قضاء ما فاته من الصوم لعذر من مرض أو سفر أو نحوهما لا ما تركه عمدا أو أتى به و كان باطلا من جهة التقصير في أخذ المسائل، و ان كان الأحوط قضاء جميع ما عليه و ان كان من جهة الترك عمدا، نعم يشترط في وجوب قضاء ما فات بالمرض ان يكون قد تمكن في حال حياته من القضاء و أهمل و الا فلا يجب لسقوط القضاء حينئذ كما عرفت سابقا، و لا فرق في الميت بين الأب و الام على الأقوى، و كذا لا فرق بين ما إذا ترك الميت ما يمكن التصديق به عنه و عدمه، و ان كان الأحوط في الأول الصدقة عنه برضاء الوارث مع القضاء، و المراد بالولي هو الولد الأكبر و ان كان طفلا أو مجنونا حين الموت بل و ان كان حملا.

في هذه المسألة أمور (الأول) المشهور على انه إذا مات الميت و عليه شيء من الصيام يجب على وليه إتيانه في الجملة، و عن المنتهى انه مذهب علمائنا و هو ظاهر في الإجماع، بل عن الخلاف و السرائر الإجماع عليه صريحا و يدل عليه نصوص كثيرة كصحيحه البخري المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام في الرجل يموت و عليه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٩

صلاة أو صيام قال: يقضى عنه اولى الناس بميراثه قلت ان كان اولى الناس به امرأة فقال عليه السلام: لا الا الرجل. و صحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سألته عن رجل أدركه رمضان و هو مريض فتوفى قبل ان يبرء قال عليه السلام: ليس عليه شيء و لكن يقضى عن الذي برء ثم يموت قبل ان يقضى.

و موثقه ابن بكير عن بعض أصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام في من يموت في شهر رمضان قال: ليس على وليه ان يقضى عنه الى ان قال: فان مرض فلم يصم شهر رمضان ثم صح بعد ذلك فلم يقضه ثم مرض فمات فعلى وليه ان يقضى لأنه قد صح فلم يقص و وجب عليه.

و موثقه ابي بصير عن الصادق عليه السلام في رجل سافر في رمضان فأدركه الموت قبل ان يقضيه قال: يقضيه أفضل أهل بيته. و غير ذلك من الاخبار التي يمر عليك بعضها فيما يأتي، فلا ينبغي الإشكال في وجوب القضاء على الولي في الجملة.

خلافاً للمحكي عن ابن ابي عقيل: من ان الواجب على الولي انما هو الصدقة عن الميت عن كل يوم بمد من طعام قال: و بهذا تواترت الاخبار عنهم عليهم السلام ثم قال: و القول الأول (يعنى القول بوجوب القضاء) مطرح لانه شاذ، و ما يحكى عنه لا يخلو عن الغرابة، و كيف كان يستدل له بصحيحه ابي مريم الأنصاري عن الصادق عليه السلام: إذا صام الرجل شيئا من شهر ثم لم يزل مريضا حتى مات فليس عليه شيء و ان صح ثم مرض ثم مات و كان له مال تصدق عنه مكان كل يوم بمد و ان لم يكن له مال صام عنه وليه (على ما في الكافي و الفقيه) أو و ان لم يكن له مال تصدق عنه وليه (على ما في التهذيب).

و صحيحه ابن بزيع عن الجواد عليه السلام رجل مات و عليه صوم يصام عنه أو يتصدق؟

قال: يتصدق عنه فإنه أفضل، و الأقوى ما عليه المشهور للأخبار الكثيرة الدالة عليه و كونها معمولا بها، و كون هذين الخبرين معرضا عنهما مع احتمال التقيّة فيهما لكون القول بالصدقة منسوباً الى ابي حنيفة و مالك و الثوري و الشافعي في رأيه الجديد،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٠

و كيف كان فهذا القول شاذ مطروح، و خلافاً للمحكي عن المبسوط و الجمل و الاقتصار فخير بين الصدقة و القضاء، و ربما يحكى عن السيدين الإجماع عليه، و حكى عن الإسكافي أيضا و يستدل له بأنه جمع بين الاخبار التي استدلت بها المشهور على وجوب القضاء و خبر ابي مريم الذي استدلت به لما حكى عن ابن ابي عقيل بقريته صحيح ابن بزيع المصرح فيه بأفضلية الصدقة،

و لا يخفى انه لو تمت حجيه خبر ابى مريم لكان هذا الاستدلال أصوب مما استدل به للمحكى عن ابن ابى عقيل، لكن قد عرفت عدم تمامية الاستدلال به لكونه معرضا عنه و موافقا مع مذهب العامة فلا يعول عليه.

(الأمر الثانى) لا إشكال فى وجوب قضاء ما فات عن الميت لعذر كالمرض و الحيض و نحوهما، و فيما فات منه عمدا عصيانا قولان، و المحكى عن المحقق فى مسائله البغدادية اختصاص الوجوب بما فات منه لعذر لا ما تركه عمدا مع قدرته عليه، و حكى الشهيد فى الذكري عن شيخه عميد الرؤساء أنه ينصر هذا القول، ثم نفى عنه البأس و قال: بان الروايات تحمل على الغالب من الترك و هو انما يكون على هذا الوجه يعنى ان الغلبه فى الفوت تكون على وجه العذر لا الترك عمدا، و حكى الميل الى ذلك عن جمله من المتأخرين كصاحبى المدارك و الذخيره، و استحسنته فى الحدائق و قال: بان الروايات منها ما هو مصرح فيه بالسبب الموجب للترك كالحيض و المرض، و منها مطلق و مقتضى القاعدة حمل مطلقها على مقيدها انتهى، و لا يخفى ما فيه لان غلبه فوت الصيام عن عذر ممنوعه، و على تقدير التسليم كونها موجبا لحمل الفوت فى المطلق منه على الفوت عن العذر ممنوع، إذ الغلبه الوجودية لا يوجب صرف اللفظ الى الفرد الغالب ما لم ينته الى غلبه الاستعمال الناشئه عن كون صدق المطلق على افراده بالتشكيك، فالأقوى عدم الفرق فى وجوب القضاء على الولي بين ما كان الفوت عن عمدا و عن عذر لدلالة الأخبار المطلقة على الإطلاق، و لا موجب لحملها على المقيد اعنى ما ذكر فيه سبب الفوت من الاعذار لما تحقق فى الأصول من عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦١

حمل المطلق على المقيد فيما إذا كانا متوافقين فى النفى أو الإثبات إلا مع إحراز وحدة المطلوب.

و اما الاستدلال للعموم بعموم التعليل فى بعض الاخبار مثل ما فى مرسله ابن بكير لانه قد صح فلم يقض و وجب عليه، الدال على كون المدار على وجوب القضاء على الولد هو الفوت عن الميت مع تمكنه من القضاء سواء كان الفوت عمدا أو عن عذر أو بالأولوية و الفحوى، حيث ان ترك القضاء اعتمادا على سعة الوقت إذا كان موجبا للقضاء عنه فتركه أداء و قضاء عمدا و عصيانا أولى بإيجابه لذلك قطعا ممنوع بأنه مع تسليم الانصراف و حمل المطلق على المقيد لا سبيل لدعوى اسراء الحكم الى غير مورد المعلل له، و إثبات الحكم له عن عموم العلة لأنه إثبات للحكم به فى غير موضوعه، مع ان العلة علة لثبوته لموضوعه و هو الفوت عن عذر، كما ان دعوى أولوية ثبوت الوجوب فيما كان ترك القضاء عصيانا عن ثبوته فيما إذا كان اعتمادا على سعة الوقت ليست مظنونة فضلا عن كونها قطعية، و أى مناسبة بين ترك القضاء عن الميت عصيانا و بين وجوبه على وليه حتى يدعى القطع به.

(الأمر الثالث) يشترط فى وجوب القضاء على الولي تمكن الميت على قضائه و إهماله فيه، دون ما إذا استمر العذر به الى ان مات، و هذا فيما إذا كان العذر غير السفر إجماعى ادعى عليه الإجماع بقسميه، و يدل عليه النصوص المستفيضة التى تقدم بعضها، و فيما إذا كان العذر هو السفر كلام تقدم فى طي المسألة الثانية عشر، و قد قلنا ان وجوب القضاء عنه أحوط لو لم يكن أقوى.

(الأمر الرابع) المحكى عن نهاية الشيخ عدم الفرق فى وجوب القضاء على الولي بين ان يكون الميت رجلا أو امرأة فكما يجب على الولد قضاء ما فات من أبيه يجب قضاء ما فات من امه أيضا، و حكى عن مبسوطه أيضا و اليه مال العلامة فى المنتهى و المختلف، و تردد فيه المحقق فى الشرائع و أنكره ابن إدريس أشد الإنكار بل قال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٢

ليس هذا مذهبا لأحد من فقهاءنا و انما أورده الشيخ إيرادا لإعتقادنا، و يستدل للاول بوجوه منها قاعدة الاشتراك بين الرجال و

النساء فى الأسئلة التى وردت بعبارة عن الرجل إذ الحكم المذكور فيه يشترك بين الرجل و المرأة الا- ان يدل دليل على الاختصاص، و فيه ان دليل الاشتراك يثبت الاشتراك بين الرجل و المرأة فيما كان لهما من الاحكام لا فى موضوعيته لحكم شرعى متعلق بمكلف آخر كفوت الأداء عن الميت مع تمكنه من القضاء الذى هو موضوع لوجوب القضاء على الولى، إذ ثبوت موضوعية فوته عن الرجل مع تمكنه من القضاء لا يقتضى موضوعية فوته عن المرأة أيضا مع تمكنها من القضاء.

و منها عموم بعض الاخبار المعلقة فيه الحكم عن الميت الصادق على الذكر و الأنثى كخبر ابن سنان عن الصادق عليه السلام انه قال: الصلاة التى حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضيها اولى الناس به و هو و ان كان فى مورد الصلاة لكن يتعدى عنها الى الصوم بالإجماع المركب، و ان من يقول بوجوب قضاء الصلاة عنها يقول بوجوب قضاء الصوم أيضا.

و منها الأخبار الواردة فى وجوب قضاء الصوم عن المرأة كصحيح أبى حمزة عن الباقر عليه السلام عن امرأة مرضت فى شهر رمضان أو طمشت أو سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها قال: اما الطمث و المرض فلا و اما السفر فنعيم.

و مثله صحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام و قد مر فى طى المسألة الثانية عشر، و صحيح أبى بصير عن الصادق عليه السلام عن امرأة مرضت فى رمضان و ماتت فى شوال فأوصتني أن أقضى عنها قال: هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال: لا يقضى عنها فان الله لم يجعله عليها إلى آخر الحديث، و قد تقدم فى طى المسألة الثانية عشر. و تقريب الاستدلال بالأخير انه لو لم يجب القضاء عن المرأة لم يكن للاستفسار عن حالها و انها هل برئت أم لا وجه، فهو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٣

ظاهر الدلالة فى وجوب القضاء عنها إذا برئت من مرضها و لم تأت بالقضاء، و الاشكال فى الاستدلال بهذه الاخبار بان أقصاها الدلالة على مشروعية القضاء لا على وجوبه، إذ المشروعية تجامع مع الاستحباب الذى لا اشكال فيه، ضعيف بأن الإنصاف ظهور تلك الاخبار فى الوجوب، لكن يرد على الاستدلال بها انها لا- تدل على وجوبها على الولى بل أقصاها الدلالة على وجوب القضاء عنها و لو بالاستيجار من صلب مالها لادن يقضى عنها لو كان لها مال، فما فى الجواهر من انه إذا ثبت الوجوب ثبت بالنسبة إلى الولى ضرورة معلومية عدم الوجوب على جميع الناس فليس ح إلا- الولى و لو بقرينة ثبوته فى الرجل مندفع بما احتملناه: من إمكان وجوبه بإخراج أجرته عن مالها كسائر الديون التى تبقى بعد الموت مع عدم وجوب إخراجها على جميع الناس، و لعل خبر ابن سنان المصرح فيه بأنه يقضى اولى الناس به منضمنا إلى الإجماع المركب بعدم الفرق بين الصلاة و الصوم مع ذهاب الأكثر الى عدم الفرق فى الميت بين الرجل و المرأة كاف فى إثبات الحكم فى المرأة أيضا.

(الأمر الخامس) المشهور بين الأصحاب هو وجوب القضاء على الولى مطلقا سواء كان للميت مال يمكن ان يتصدق به عنه عن كل يوم بمد أم لا، و ذلك لإطلاق الأخبار المتقدمة، و المحكى عن السيد المرتضى (قده) اعتبار ان لا يخلف الميت ما يتصدق به عنه فى وجوب القضاء على الولى، و اما مع تخلفه فاللازم هو التصديق به عنه. و يستدل له بصحيح أبى مريم المتقدم بناء على نسخة الكافى و الفقيه: و ان لم يكن له مال صام عنه وليه، و الأقوى ما عليه المشهور لاختلاف متن الخبر و كونه فى التهذيب: و ان لم يكن له مال تصدق عنه وليه، و كونه موافقا مع العامة، و اعراض الأصحاب عن الاستناد اليه و العمل به الموجب لسقوطه عن الحجية على ما هو المناط عندنا فى حجية الخبر كما مر مرأ، و ان كان الحق عند الاختلاف بين نسخة الكافى و التهذيب صحة العمل بما فى الكافى لأنه أتقن من الشيخ فى نقل الاخبار كما صرح به فى المدارك فى هذا المقام: من ان الظاهر ترجيح

ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٤

فى الكافى و الفقيه كما يعرفه من يقف على حقيقة هذا الكتاب.

(الأمر السادس) المشهور لا سيما في كلام المتأخرين ان المراد بالولي هو أكبر أولاده الذكور، و استدل له العلامة في المختلف بأصالة البراءة عن وجوبه على من عداه، قال و خالفنا الأصل في الولد الأكبر للنقل و الإجماع عليه، و لاختصاصه بالحباء من التركة فيبقى الباقي على أصل الدليل.

و قال في المعتبر مقام الاستدلال بأن الأصل براءة ذمة الوارث الا ما حصل الاتفاق عليه.

أقول و لعلهما (قدس سرهما) يريا إجمال الولي و عدم إطلاقه لكل من يكون وارثا و لذا يقولوا: بالأخذ بالقدر المتيقن و هو الولد الأكبر و الا فمع فرض إطلاقه و شموله لكل وارث لا يبقى محل للأخذ بالقدر المتيقن، و لا للرجوع الى البراءة فيما عداه، فالعمدة في اختصاص الوجوب بالولد الأكبر هو دعوى عدم إطلاق الولي بل إجماله و عدم شموله لكل وارث، و الا ففي الأخبار ليس تصريح بالولد الأكبر.

ففي صحيح البخري عن الصادق عليه السلام في الرجل يموت و عليه صلاة أو صيام قال: يقضى عنه اولي الناس بميراثه قلت: ان كان اولي الناس به امرأة فقال لا الا الرجل، و في مرسل حماد بن عثمان عن ذكره عن الصادق عليه السلام في الرجل يموت و عليه من شهر رمضان من يقضى عنه قال: اولي الناس به قلت فان كان اولي الناس به امرأة قال لا الا الرجال، و في صحيح ابن ابي عمير عنه عليه السلام في الرجل يموت و عليه صلاة أو صيام قال:

يقضيه اولي الناس به، و في خبر ابي بصير: يقضى عنه أفضل أهل بيته، و في مرسل الفقيه: يقضى عنه من شاء من اهله، و في الفقه الرضوي: و إذا مات

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٥

الرجل و عليه من صوم شهر رمضان فعلى وليه ان يقضى عنه و كذلك إذا فاته في السفر الا ان يكون مات في مرضه من قبل ان يصح فلا قضاء عليه، و إذا كان للميت وليان فعلى أكبرهما من الرجال ان يقضى عنه فان لم يكن له ولي من الرجال قضى عنه وليه من النساء.

و هذه الاخبار كما ترى لا تعرض فيها لاختصاص الوجوب بالولد الأكبر الذكور بحيث لو لم يكن لم يجب على من عداه من الورثة، و لكن يمكن استظهار الوجوب به مع وجوده حيث اولي الناس بالميت من الأولاد هو الذكور منهم إذا اجتمعوا مع الإناث كما يدل عليه كون سهمهم من الإرث ضعف سهم الأنتى، و إذا كانوا متعددين يكون أكبرهم أولى بالميت ممن عداه كما يدل عليه اختصاصه بالحباء، و لعله الى ذلك ينظر العلامة في استدلاله بكون المراد من الولي هو الأكبر من أولاده الذكور باختصاصه بالحباء، بمعنى ان من اختصاصه بالحباء يستفاد كونه اولي بالميت، لا ان اختصاصه به يدل على اختصاص وجوب القضاء به فلا يرد عليه بما في الحدائق من ان الاختصاص بالحباء غير مقتض لما ذكره لجواز ان تكون العلة في إيجاب القضاء غير ذلك، و لعل ذهاب المشهور على اختصاص الوجوب بالأكبر من الذكور ناش عما استفدناه، لكنه يرد عليه بان أولوية الولد الأكبر من الذكور يدل على اختصاص وجوب القضاء به عند وجوده، لأعلى انتفاء الوجوب عن عداه عند عدمه، و قد تقدم في مباحث أحكام الأموات عند البحث عن كون اولي الناس بأحكام الميت اولي الناس بميراثه ما ينفع في المقام فراجع.

(الأمر السابع) ظاهر عبارة المتن من قوله (قده): و المراد بالولي هو الولد الأكبر اختصاصا بالأكبر من الذكور فلا يجب على البنات من الأولاد عند عدم الذكور، كما يدل عليه قوله في المسألة الاتية لو لم يكن للميت ولد لم يجب على احد من الورثة و ان كان الأحوط قضاء أكبر الذكور من الأقارب عنه، و بذلك يصرح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٦

الشيخ و غيره فاسقطوا القضاء عن الولي من النساء، و يدل عليه ما في خبر البخري و خبر الحماد من نفى الوجوب عن النساء،

لكن المحكى عن الصدوقين و المفيد و ابن البراج و جوبه على النساء، و يدل عليه ما فى فقه الرضا عليه السّلام: فان لم يكن له ولى من الرجال قضى عنه و ليه من النساء، لكن حجيه ما فى فقه الرضا ينحصر بما إذا كان مرويا عن الامام و لم يكن من صاحب الكتاب و لم يكن مما اعرض عنه الأصحاب، و الظاهر ذهاب المشهور إلى الأول كما نسب إلى المعظم، و ليس شىء من حواشى أهل العصر حاضرا لدى حتى اعلم فتواهم فى ذلك.

(الأمر الثامن) هل يشترط فى تعلق الوجوب بالولى بلوغه حين يموت مورثه أم يراعى الوجوب ببلوغه فيتعلق به ح و لو كان حين الموت طفلا- أو مجنونا بل و ان كان حملا- وجهان بل قولان: من إطلاق قوله أولى الناس بالميت أولى الناس بميراثه: و من انصرافه عن من لم يكن مكلفا حين موت المورث و لا سيما فيما إذا كان حملا، و لعل الأول أقوى لصدق أولى الناس بميراثه على الطفل و المجنون بل و على الحمل، و ان كان الوجوب عليهم مرعى بتحقق شرائط التكليف من البلوغ و العقل و الله الهادى.

### [مسألة ٢٠- لو لم يكن للميت ولد لم يجب القضاء على احد من الورثة]

مسألة ٢٠- لو لم يكن للميت ولد لم يجب القضاء على احد من الورثة و ان كان الأحوط قضاء أكبر الذكور من الأقارب. و مبنى عدم وجوب القضاء على احد من الورثة عند فقد الولد هو القول باختصاص الوجوب بالولد كما تقدم فى الأمر الرابع فى المسألة المتقدمة، كما ان وجه الاحتياط فى أكبر الذكور من الأقارب هو عدم استفادة الاختصاص بخصوص الولد الأكبر، لكن عليه ينبغى القول بالاحتياط فى الإتيان بالقضاء على مطلق الذكور من الأقارب إذ لا وجه لاحتمال اختصاص الوجوب ح بالأكبر من الذكور منهم كما لا يخفى

### [مسألة ٢١- لو تعدد الولي اشتركا]

مسألة ٢١- لو تعدد الولي اشتركا و ان تحمل أحدهما كفى عن الآخر كما انه لو تبرع أجنبى سقط عن الولي. المراد بأكبر الأولياء الذى فسروا به الولي هو من لا أكبر منه، فيشمل الواحد و المتعدد فيما إذا كانوا متساويين فى السن و ح ففى وجوب القضاء على الجميع على نحو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٧

الاشتراك و التوزيع فإذا كان للميت وليان مثلا و كان عليه قضاء عشرة أيام مثلا يجب على كل واحد منهما خمسة أيام، أو وجوب الجميع على الجميع على نحو الوجوب الكفائى، أو وجوبه على واحد منهم على نحو الوجوب العينى و تعيين المكلف منهم بالقرعة أو سقوط التكليف بالقضاء و عدم وجوبه على واحد منهم وجوه، و أقوال، ذهب الأ-كثر إلى الأول لإطلاق قوله عليه السّلام: يقضى عنه أولى الناس بميراثه الشامل للمتحد و المتعدد، و إذا وجب القضاء على المتعددين تساوا فيه لامتناع الترجيح بلا مرجح فيجب عليهم التشريك فيه بالتوزيع، و المحكى عن البعض هو وجوب الجميع على الجميع على نحو الوجوب الكفائى، و ذلك لان التوزيع لا يتم فيما يلزم فيه الكسر كما إذا كان الولي اثنين و كان القضاء على الميت تسعة أيام أو أحد عشر يوما، فان اليوم المنكسر لا يوزع عليهما، بل لا بد من ان يأتى به أحدهما لأن الصوم اليوم الواحد لا يتبعض بين اثنين، كما ان الصلاة الواحدة أيضا ككك فلا محالة يكون وجوب اليوم المنكسر على كل واحد منهما على نحو الوجوب الكفائى بمعنى استحقاقهما العقاب بتركهما معا، و امتثال أحدهما بفعله و ترتب الثواب عليه و سقوطه عن الآخر فيما إذا فعله أحدهما و تركه الآخر و إذا كان الواجب فى ما يلزم الكسر على نحو الوجوب الكفائى فليكن الجميع على الجميع كذلك، و لكن فيما إذا أتيا به

فى يوم واحد أو صلوا معا بتلك الصلاة الواحدة فى آن واحد فى اتصاف فعل كل واحد منهما بالوجوب و ترتب الثواب على امثال كل واحد منهما كما فى صلاة المتعددين على الميت دفعة واحدة جماعة أو فرادى إشكال، لأن فعل كل واحد يكون بالنيابة عن الميت فيما اشتغلت ذمته به، و المفروض اشتغال ذمته بصوم يوم واحد أو صلاة واحدة فلا يقع فعلهما معا عن الميت لانه متعدد و المتعدد من حيث انه متعدد لا يقع عن الواحد، و بعبارة أخرى تفريغ ذمة الميت غير قابل للتكرار فلا يصح تحققه عن المتعدد و ليس مثل الصلاة على الميت و انما هو كالقتل مثلا، و إذا لم يتكرر فلا ينطبق ضابط الوجوب الكفائى على فعلهما فيما إذا أتيا دفعة و ان كان فعل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٨

أحدهما يوجب السقوط عن الآخر إذا لم يأتيا به دفعة كما ان تركهما معا يوجب استحقاقهما العقوبة على ترك الواجب دفعة، و لعل هذا صار المنشأ لذهاب الأكثر على التوزيع على الجميع، و قالوا بوجوب التوزيع على الجميع لا بنحو الوجوب الكفائى، بل يكون سقوطه عن المتعددين بفعل أحدهم كسقوطه عن الولى بفعل المتبرع إذ المتبرع لا يجب عليه حتى يكون سقوطه عن وجب عليه أعنى الولى بإتيان من وجب عليه حتى يكون كفائيا، بل السقوط عنه بفعل المتبرع لكون فعله مذهباً لموضوع الوجوب على الولى و هو اشتغال ذمة الميت به، إذ الواجب على الولى هو تفريغ ذمة الميت عنه المتوقف على اشتغالها به بناء على قيام الدليل على صحة التبرع فى الإتيان بما اشتغلت ذمة الميت به كما هو الأقوى، و لكن يرد الاشكال فيما إذا كان المتعددون من الأولياء أو الولى و المتبرعون المتعددون و أتوا دفعة، كما إذا كان المديون مشغول الذمة بالخمس مثلاً و تبرع اثنان بتفريغ ذمته بإعطاء الخمسة بالدائن دفعة إذ فى حصول الملك للدائن بكلتا الخمستين مع كونه مالكا للخمس فى ذمة المديون، و المفروض إعطاء كل واحد من المتبرعين بعنوان تفريغ ذمة المديون عن الخمسة أو تفريغ ذمته بأحدهما غير المعين لاستحالة وقوعه بأحدهما معينا لعدم المرجح لأحدهما واقعا، أو عدم حصول التفريغ أصلا لكون كل واحد منهما مانعا عن حصول التفريغ بالآخر اشكال، و الأقوى بالنظر هو الأخير، و لكن الالتزام به فيما إذا كان على الميت صلاة واحدة أو صوم واحد و اتى المتعددون به دفعة مشكل، و ان لم يكن به بأس فى الدين الواحد فى ذمة ميت أو حتى إذا تعدد المتعددون فى أدائه دفعة، لان الالتزام بصيرورة الدائن مالكا لكل ما يأخذه من المتعددين فى مقام تفريغ ذمة المديون بعيد جدا، و كيف كان فالمحكى عن ابن البراج القرعة، و لعله لأن القرعة لكل أمر مشكل، و لا يخفى ان الرجوع إليها يصح فيما إذا كان واقع مجهول احتيج الى التعيين فيعين بالقرعة و لا يكون فى المقام ككك إذ ليس احد من هؤلاء الأولياء مأمورا بالقضاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٩

واقعا حتى يتعين بالقرعة، مع انه يحتاج فى إجراءاتها إلى إحراز الإشكال المتوقف على عمل الأصحاب و لم يحرز عملهم بالقرعة فى المقام، بل المحرز عدمه إذ لم يحك القول بالقرعة عن سوى ابن البراج.

و عن ابن إدريس سقوط القضاء عن الجميع لان التكليف يتعلق بالولد الأكبر المنتفى مع التعدد، و فيه ما لا يخفى لعدم تعرض الاخبار كما عرفت بتعيين الولد الأكبر، و ان المراد به كما قدمناه هو من لا أكبر منه الشامل للمتحد و المتعدد، فالأقوى فى هذا المقام ما عليه الأكثر و الله الموفق.

### [مسألة ٢٢- يجوز للولى أن يستأجر من يصوم عن الميت]

مسألة ٢٢- يجوز للولى أن يستأجر من يصوم عن الميت و ان يأتى به مباشرة و إذا استأجر و لم يأت به المؤجر أو أتى به باطلا



لم يسقط عن الولي.

اعلم أن الأصل في كل واجب على مكلف هو لزوم الإتيان به بالمباشرة، ولا يسقط بإتيان غيره سواء كان بإجارة أو أتى به تبرعا -ال- ان يقوم دليل على جواز الاستتابة فيه، وان الأصل في كلما يصح فيه التبرع جواز أخذ الأجرة عليه، ولا إشكال في صحة التبرع في الإتيان بما اشتغلت ذمة الميت به من صلاة أو صوم أو حج أو دين كما دل عليه النصوص المستفيضة، والسرف فيه هو ظهور دليل الدال على وجوب قضاء ما فات منه على الولي لأجل تفرغ ذمته عما تكون مشغولة به لا خصوص إتيانه بالمباشرة و عليه فيسقط عن الولي بفعل غيره بالتبرع أو بالإجارة، ومقتضى ذلك جواز استئجار الولي غيره في ان يأتي بما فات من الميت بعنوان تفرغ ذمة الميت عما اشتغلت به كما يجوز له طلب إتيان غيره به تبرعا لكن استئجار غيره لا يسقطه عن الولي وان صار بالإجارة واجبا على الأجير، كما ان بالطلب عن المتبرع لا يسقط عن الولي بل المسقط عنه هو فعل الأجير أو المتبرع صحيحا على وجه يوجب تفرغ ذمة الميت عنه، و -ال- فمع بقاء شغل ذمة الميت به يجب على الولي إتيانه لبقاء منشأ وجوبه عليه و هو شغل ذمة الميت به.

### [مسألة ٢٣- إذا شك الولي في اشتغال ذمة الميت و عدمه]

مسألة ٢٣- إذا شك الولي في اشتغال ذمة الميت و عدمه لم يجب عليه شيء و لو علم به إجمالا و تردد بين الأقل و الأكثر جاز له الاقتصار على الأقل.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٠

لما كان وجوب القضاء على الولي متوقفا على اشتغال ذمة الميت به، بل مع تمكنه منه و عدم الإتيان به يكون شك الولي في اشتغال ذمة الميت موجبا لشك في وجوب قضائه عليه، و المرجع في شك في وجوب قضائه عليه هو البراءة لكون الشك في تعلق التكليف به عليه لكن هذا الأصل محكوم بأصالة عدم إتيان الميت بالأداء عند تمكنه التي من أثارها الشرعية تعلق الأمر بالقضاء عليه، بناء على كون القضاء بالأمر الجديد و مقتضاها هو وجوب الإتيان بالقضاء على الولي لو لم تكن محكومة بأصل آخر حاكم عليها، لكن قاعدة الوقت حائل، و عدم الاعتبار في الشك بعد الوقت بناء على عدم اختصاصها بالصلاة و جريانها في جميع الموقنات عند الشك بعد خروج وقتها في إتيانها في وقتها و أصالة الصحة في فعل الميت عند الشك في تركه الأداء إذا كان الشك في اشتغال ذمته من جهة الشك في تركه الأداء عمدا أو من جهة تركه القضاء عند تمكنه منه و أصالة عدم حصول التمكن من القضاء له إذا كان الشك في اشتغاله من جهة الشك في تمكنه من القضاء إذا لم يكن ترك الأداء منه عمديا، و لعل المرجع في هذا الشك هو الأصل الأخير، و عليه فالحكم هو عدم وجوب القضاء على الولي عند شك في اشتغال ذمة الميت به هذا إذا كان شكه فيه بسيطا غير مقرون بالعلم الإجمالي.

و كذا لو علم إجمالا باشتغال ذمته به و شك في الأقل و الأكثر بأن دار المعلوم بالإجمال بينهما، فإنه يرجع في طرف الأكثر إلى البراءة لكون المورد من موارد الشك بين الأقل و الأ-كثر الاستقلالي الجارى فيه البراءة عن الأ-كثر من غير اشكال، و حكم الأصول الحاكمة عليها حكم ما لو كان الشك في أصل الاشتغال.

### [مسألة ٢٤- إذا أوصى الميت باستئجار ما عليه من الصوم أو الصلاة سقط عن الولي]

مسألة ٢٤- إذا أوصى الميت باستئجار ما عليه من الصوم أو الصلاة سقط عن الولي بشرط أداء الأجير صحيحا و الأوجب عليه.

الكلام فى هذه المسألة فى أمرين أحدهما فى صحة وصية استيجار ما عليه من الصوم و الصلاة، و لا إشكال فى صحتها لعموم ما يدل على صحة الوصية و وجوب إنفاذها، و لا فرق بين ان يوصى به مطلقا أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧١

من أجير معين، و يجب إخراجها من الثلث بناء على عدم كون ما عليه من الدين و لو مع تعيين إخراجها من الأصل إلا مع اجازة الوارث، و على البناء على كون ما عليه من الصلاة و الصوم من الدين فيخرج من الأصل إلا إذا اوصى بإخراجها من الثلث. و ثانيهما فى حكم الولى مع هذه الوصية، و لا- إشكال فى سقوط ما عليه بسبب الفوت عن الميت بعد تحقق الاستيجار من الوصى و صدور العمل عن الأجير صحيحا، لما عرفت فى طى المسألة الثانية و العشرين من سقوط التكليف عن الولى بصدور العمل عن الأجير صحيحا، لكون المقصود من أمر الولى به هو تفرغ ذمة الميت لا صدور العمل عن الولى بالمباشرة، و لا فرق فى الأجير بين ان استأجره الولى أو وصى الميت إذا اوصى الميت، و لا يسقط عن الولى بتحقيق الاستيجار قبل ان يعمل الأجير عمله فضلا عن سقوطه بنفس الوصية و لو قبل صدور الاستيجار عن الوصى لما تقدم فى المسألة المذكورة: من ان موضوع وجوب القضاء على الولى هو اشتغال ذمة الميت بما فات منه فما دام بقاء الاشتغال يكون القضاء واجبا عليه، و من المعلوم عدم فراغ ذمة الميت بصدور الإجارة عن الوصى فضلا عن نفس وصيته قبل تنفيذها، و مع بقاء اشتغاله به يكون الواجب باقيا على الولى حتى يأتى به أو يسقط عنه بإتيان غيره من الأجير الموصى به أو غيره من أجير يستأجره الولى أو من المتبرع، إذ الظاهر جواز استيجار الولى أجيورا لذلك مع إيصال الميت به كما يجوز الإتيان به عن المتبرع، لان دليل وجوب تنفيذ وصية الميت لا يمنع الولى عن فعل ما يجب عليه و عن جواز استيجاره له و لا لفعل المتبرع، لان وجوب تنفيذها متوقف على بقاء اشتغال ذمة الميت بما فات منه، و عمل الأجير نفسه بالمباشرة أو بالاستيجار مع صدور العمل عن أجيوره و عمل المتبرع يرفع الاشتغال فيرتفع حكم الوصية بارتفاع موضوعها، و لا يعقل ان يكون وجوب تنفيذها حافظا لموضوعها الذى هو الاشتغال، لان فعليته منوطه على بقاء الموضوع، و لا- يعقل ان يكون الحكم المنوط على بقاء الموضوع حافظا للموضوع، و تفصيل ذلك موكول إلى المراجعة إلى الأصول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٢

### [مسألة ٢٥- انما يجب على الولى قضاء ما علم اشتغال ذمة الميت به]

مسألة ٢٥- انما يجب على الولى قضاء ما علم اشتغال ذمة الميت به أو شهدت به البينة أو أقربه عند موته، و اما لو علم انه كان عليه القضاء و شك فى إتيانه حال حياته أو بقاء ذمته فالظاهر عدم الوجوب عليه باستصحاب بقاءه، نعم لو شك هو فى حال حياته و أجرى الاستصحاب أو قاعدة الشغل و لم يأت به حتى مات فالظاهر وجوبه على الولى.

الواجب على الولى قضاء ما اشتغل به ذمة الميت من الصوم أو الصلاة، و تنجز وجوبه عليه يتوقف على إحرازه اشتغال ذمة الميت به. فما لم يحرز اشتغالها به يكون المرجع للولى عند الشك فى وجوب القضاء عليه هو البراءة، و طريق الإحراز أما العلم الوجدانى باشتغال ذمة الميت به، و هذا ظاهر بعد كون العلم مأخوذا على الوجه الطريقيه حيث انه مما يحرز به المعلوم بل هو عين إحرازه.

و اما قيام البينة على اشتغال ذمة الميت به و ذلك بناء على عموم حجية البينة و كونها طريقا لإثبات موضوعات الاحكام، لكنه قد يشكل حجيتها فى إثبات شغل ذمة الميت بالصلاة و الصوم لما ورد فى عدم الاجتزاء بها فى إثبات الدين على الميت الا بعد ضم

اليمين من المدعى إليها معللا باحتمال الوفاء بناء على ان الصوم و الصلاة أيضا دين فيشملهما ما دل على عدم الاجتزاء في إثبات الدين، لكن الأقوى انصراف ذلك الى دين المخلوقين و لا يشمل دين الخالق و ان كان هو أحق بالوفاء و اما إقرار الميت بشغل ذمته عند موته مع إشكال في حجيته أيضا، لأنه انما يثبت ما يكون على المقر، و وجوب القضاء على الولي يكون له لا عليه و ان كان الإقرار من أقوى الأمارات بعد الإحراز الوجداني، و اما أصل محرز للاشتغال كأصالة عدم الإتيان بالأداء و القضاء عند التمكن من القضاء و لكنه لا معول عليه لكونها محكومة بقاعدة الوقت حائل بناء على جريانها في جميع الموقفات عند الشك فيها بعد خروج وقتها، و عدم اختصاصها بالصلاة، و لو شك الميت في حال حياته في بقاء شغل ذمته و أجرى الاستصحاب أو اعتمد على قاعدة الشغل و لكن لم يأت به حتى مات ففي وجوب الإتيان به على الولي و عدمه وجهان مبنيان على توقف وجوب القضاء على الولي على إحراز ترك الأداء و القضاء عنده أو على إحرازه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٣

عند الميت فعلى الأول فلا يجب القضاء على الولي لعدم الإحراز عنده دون الأخير، لكن الظاهر كون العبرة على إحراز الولي لا الميت، و لذا لو علم الميت باشتغال ذمته و علم الولي بعدمه لا- يجب على الولي قضاؤه، و لو علم الولي بالاشتغال مع اعتقاد الميت بعدمه لوجب عليه القضاء.

و منه يستظهر ان المدار في الوجوب و عدمه على الولي على ثبوت الفوت عند الولي و لو لم يثبت عند الميت حال حياته و الله العالم.

### [مسألة ٢٦- في اختصاص ما وجب على الولي بقضاء شهر رمضان]

مسألة ٢٦- في اختصاص ما وجب على الولي بقضاء شهر رمضان أو عمومه لكل صوم واجب قولان إطلاق بعض الاخبار الثانى و هو الأحوط.

المحكى عن الشيخين و جماعة عدم الفرق في وجوب القضاء بين صوم شهر رمضان و غيره من الصيام الواجبة على الميت التى في ذمته، بل نسب ذلك الى الكل الا من خص رمضان بالذكر كالعماني و ابني بابويه، و استدلوا لذلك بالإجماع بناء على ان اختصاص رمضان بالذكر في من خصه به لا يدل على ذهابه الى عدم وجوب غير رمضان على الولي عنده، لاحتمال ان يكون اختصاص خصوص رمضان بالذكر عنده هو اقتفائه في ذلك بغير واحد من الاخبار الواردة في قضاء رمضان، حيث انه لا يدل على نفى الوجوب في غيره، و مع تسليم مخالفتهم في ذلك في الفتوى بذهابهم على عدم الوجوب في غير رمضان نقول بعدم قدح خلافهم في الإجماع، حيث ان خلافهم مسبق بالإجماع، و ملحق به على خلافهم فلا يضر مخالفتهم فيه.

و بعموم صحيح البخارى الذى فيه: الرجل يموت و عليه صلاة أو صيام قال عليه السلام: يقضى عنه اولى الناس بميراثه، فان العموم الإطلاقي في قوله: أو صيام يشمل كل صيام من رمضان و غيره.

و خبر الوشاء عن الرضا عليه السلام: إذا مات رجل و عليه صيام شهرين متتابعين من علة فعليه ان يتصدق عن الشهر الأول و يقضى الشهر الثانى، و هو و ان كان في مورد وجوب صوم شهرين متتابعين الا انه يتعدى عنه الى غيره من الصيام بعدم القول بالفصل،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٤

مضافا الى اشعاده بوجوب قضاء كل صوم في ذمة الميت على الولي حيث انه يشعر بمفروغية وجوب صوم شهرين متتابعين عليه،

و كونه عليه السَّلام فى مقام بيان حكمه بعد الفراغ عن وجوبه، ففيه إيماء بوجوب قضاء كل صوم عليه فلا يضر فى التمسك به على العموم كونه فى مورد شهرين متتابعين، كما انه لا يضر بصحة التمسك به و بصحيح البخارى كون التعبير فيهما بالجملة الفعلية، فإنها تدل على الوجوب بل ربما تكون فى الدلالة عليه أظهر، و مرسل ابن بكير الذى فيه: فعلى وليه ان يقضى عنه لانه قد صح فلم يقض و وجب عليه، فان عموم التعليل فى قوله عليه السَّلام: لانه قد صح فلم يقض، يشمل ما إذا كان الواجب عليه غير شهر رمضان فتأمل.

و اما تقييد هذه الاخبار بما ورد من النصوص فى وجوب قضاء شهر رمضان على الولى ففيه ما لا يخفى من التعسف، حيث انهما مثبتين، و المطلق منهما لا يحمل على المقيد الا مع إحراز وحدة المطلوب، فالأقوى ما عليه المشهور من عدم اختصاص ما وجب على الولى بخصوص قضاء شهر رمضان، الا انه يقع الشك فى موردين أحدهما فيما وجب على الميت بالولاية كما إذا كان على الولى قضاء ما فات من ميته فمات قبل الإتيان به مع تمكنه من أدائه، و ثانيهما ما وجب عليه بالإجارة فمات قبل الإتيان به ففى وجوبهما على الولى مطلقا أو عدمه كذلك أو التفصيل بين ما وجب بالولاية و ما وجب بالإجارة بوجوب قضاء الأول دون الأخير وجوه أقواها الأخير، و ذلك لشمول الإطلاق لما يجب على الولى بالولاية، و لا سيما إذا كان الواجب هو الصيام على نفسه بعدة ما فات من مورثه و كان الفوت منه سببا لإيجاب عدته على الولى، و انما يسمى قضاء عنه توسعا، و هذا بخلاف ما يجب على الأجير بالإجارة، فإن الإجارة تبطل بموت الأجير لأن المستأجر إنما يملك عمل الأجير بالإجارة لا عمل غيره، بل ربما لا يرضى بعمل وليه أصلا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٥

و عن الشهيد فى الذكرى و شرح المفاتيح و الذخيرة الجزم بالعدم فى الواجب بالإجارة و الولاية معا للأصل بعد دعوى انصراف أدلة الوجوب على الولى عما يجب على مورثه بالولاية أو الإجارة، و لا- يخفى ان دعوى الانصراف فيما وجب على المورث بالإجارة ليست بعيدة و الله العالم بأحكامه.

### [مسألة ٢٧- لا يجوز للصائم قضاء شهر رمضان]

مسألة ٢٧- لا- يجوز للصائم قضاء شهر رمضان إذا كان عن نفسه الإفطار بعد الزوال، بل تجب عليه الكفارة به و هى كما مر إطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد، و مع العجز عنه صيام ثلاثة أيام، و اما إذا كان عن غيره بإجارة أو تبرع فالأقوى جوازه، و ان كان الأ-حوط الترك كما ان الأقوى الجواز فى سائر أقسام الصوم الواجب الموسع و ان كان الأحوط الترك فيها أيضا، و اما الإفطار قبل الزوال فلا- مانع منه حتى فى قضاء شهر رمضان عن نفسه الا- مع التعيين بالنذر أو الإجارة أو نحوهما أو التضييق بمجىء رمضان آخر ان قلنا بعدم جواز التأخير إليه كما هو المشهور.

فى هذه المسألة أمور (الأول) المشهور على عدم جواز الإفطار فى قضاء شهر رمضان بعد الزوال إذا كان الصوم عن نفسه، و عن الانتصار و الخلاف و الغنية الإجماع على عدم جوازه، و يدل عليه من الاخبار صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السَّلام و فيه: صوم النافلة لك ان تظفر ما بينك و بين الليل متى شئت و صوم قضاء الفريضة لك ان تظفر الى زوال الشمس فإذا زالت الشمس فليس لك ان تظفر.

و صحيح جميل عنه عليه السَّلام فى الذى يقضى شهر رمضان: انه بالخيار الى زوال الشمس و ان كان تطوعا فإنه إلى الليل بالخيار.

و خبر إسحاق عنه عليه السلام: الذي يقضى شهر رمضان بالخيار في الإفطار ما بينه و بين ان تزول الشمس و في التطوع ما بينه و بين ان تغيب الشمس.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٦

و خبر سماعه عنه عليه السلام في قوله عليه السلام: الصائم بالخيار الى زوال الشمس قال:

ان ذلك في الفريضة فأما في النافلة فله ان يفطر اى وقت شاء الى الغروب، و ما ورد في وجوب الكفارة على من أفطر بعد الزوال كخبر زيد العجلي فيمن أفطر بعد الزوال في قضاء شهر رمضان فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر صام يوما مكان يوم و صام ثلاثة أيام كفارة لما صنع، فإنه بالدلالة السياقية تدل على حرمة الإبطال بعد الزوال و ان وجوب الكفارة لما صنع عقوبة عليه.

و المحكى عن الشيخ في التهذيب و الاستبصار جواز الإفطار في قضاء شهر رمضان بعد الزوال و ان وجب به الكفارة لموثقة أبي بصير عن الصادق عليه السلام المرأة تقضى شهر رمضان فيكرهها زوجها على الإفطار فقال عليه السلام: لا ينبغي ان يكرهها بعد الزوال، حيث ان (لا ينبغي) ظاهر في الكراهة.

و موثق عمار عن الصادق عليه السلام عن الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان و يريد ان يقضيها متى يريد ان ينوي الصيام قال عليه السلام: هو بالخيار الى ان تزول الشمس فإذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم و ان كان نوى الإفطار فليفطر سئل فإن كان نوى الإفطار يستقيم أن ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس قال عليه السلام: لا سئل فإن نوى الصوم ثم أفطر بعد ما زالت الشمس قال: قد أساء و ليس عليه شيء.

و صحيح هشام عن الصادق عليه السلام في رجل وقع على اهله و هو يقضى شهر رمضان فقال: ان كان وقع عليها قبل صلاة العصر فلا شيء عليه يصوم يوما بدل يوم و ان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم و أطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلاثة أيام.

و لا يخفى ان هذه الاخبار معرض عنها ساقطة عن الحجية بالاعراض، فلا يصح الاستناد إليها مضافا الى ضعف خبر ابي بصير و قصور دلالاته بمنع الملازمة بين جواز اكراه الزوج زوجته و جواز الإفطار عليها، و منع ظهور كلمة لا ينبغي في الكراهة مع كون الأخبار المتقدمة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٧

كالنص في الحرمة فيجب حمله على الحرمة، و ظهور موثق عمار في الحرمة و نفى الكفارة كما لا يخفى على المتأمل في قوله عليه السلام: قد أساء و ليس عليه شيء، مع ان المستدل يستدل به على عدم الحرمة و ثبوت الكفارة عكس ما يدل عليه، و ان الاستدلال بصحيح هشام على جواز الإفطار بعد الزوال مبنئ على دعوى انه إذا ثبت الجواز قبل العصر ثبت بعده بضميمة الإجماع، و لا يخفى انه يمكن دعوى القلب بان يقال: انه يدل على عدم جواز الإفطار بعد العصر، و إذا ثبت به عدم جوازه بعده يثبت فيما قبله بعدم القول بالفصل مع انه ظاهر في نفى الكفارة إذا كان الإفطار قبل صلاة العصر لا على جواز الإفطار قبلها كما لا يخفى على المتأمل في قوله: ان كان وقع عليها قبل صلاة العصر فلا شيء عليه خصوصا بقربنه مقابلته مع قوله عليه السلام: و ان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم و أطعم عشرة مساكين (إلخ) مع ما فيه من الحكم بإتمام صيام ذلك اليوم مع انه لا يجب عليه بعد الإفطار الإمساك في بقية يومه على الأقوى.

و بالجملة فالأقوى ما عليه المشهور من حرمة الإفطار بعد الزوال في قضاء شهر رمضان.

(الأمر الثاني) المشهور على انه إذا أفطر في قضاء شهر رمضان يجب عليه الكفارة، خلافا للمحكى عن ابن ابي عقيل حيث انه

قال: من جامع أو أكل أو شرب في قضاء شهر رمضان أو صوم كفارة أو نذر فقد اثم و عليه القضاء و لا كفارة و نقل عنه الشهيد (قده) في الدروس انه لا- كفارة في غير رمضان ثم قال: و هو شاذ، و الأقوى ما عليه المشهور لصحيح هشام المتقدم في الأمر الأول الذى فيه: فان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم و أطعم عشرة مساكين (إلخ) و صحيح بريد العجلي المتقدم في الأمر الأول، و مرسل الفقيه حيث يقول: و روى انه ان أفطر قبل الزوال فلا شىء عليه و ان أفطر بعد الزوال فعليه الكفارة مثل ما على من أفطر يوماً في شهر رمضان.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٨

و خبر زرارة المروى في التهذيب عن الباقر عليه السلام عن رجل صام قضاء من شهر رمضان تأتي النساء قال: عليه من الكفارة ما على الذى أصاب في رمضان لان ذلك اليوم عند الله من أيام رمضان. و مرسل حفص عن الصادق عليه السلام فى الرجل يلاعب عياله أو جاريتته و هو فى قضاء شهر رمضان فيسبقه الماء فينزل فقال: عليه من الكفارة مثل ما على الذى يجامع فى شهر رمضان.

و عن الفقه الرضوى إذا قضيت صوم شهر رمضان أو النذر كنت بالخيار فى الإفطار إلى زوال الشمس فإن أفطرت بعد الزوال فعليك كفارة مثل من أفطر يوماً من شهر رمضان، و قد روى ان عليه إذا أفطر بعد الزوال إطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد من طعام فان لم يقدر عليه صام يوماً بدل يوم و صام ثلاثة أيام كفارة لما فعل. و احتج ابن ابي عقيل بموثق عمار المتقدم فى الأمر الأول الذى فيه قال عليه السلام:

قد أساء و ليس عليه شىء، و فيه انه ساقط عن الحجية عندنا بالاعراض عنه، و أجاب عنه فى الاستبصار بحمل قوله عليه السلام: ليس عليه شىء على نفى العقاب عنه و ان لزمته الكفارة، و هذا الحمل مع بعده فى نفسه مبنى على ما ذهب اليه الشيخ من جواز الإفطار بعد الزوال مع لزوم الكفارة به، و قد عرفت منعه، و أجاب عنه فى المدارك بضعف السند و فيه انه موثق يجب العمل به لولا الاعراض عنه، و حملة فى الحدائق على التقيّة لكون سقوط الكفارة مذهب الجمهور على ما نص عليه العلامة فى المنتهى و لا بأس به.

(الأمر الثالث) المشهور على ان كفارة من أفطر فى قضاء شهر رمضان بعد الزوال هى إطعام عشرة مساكين، فان لم يتمكن فصيام ثلاثة أيام، و قد مر الكلام فى فصل ما يوجب الكفارة.

(الأمر الرابع) هل الحكم بحرمة الإفطار بعد الزوال و وجوب الكفارة به

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٩

فى قضاء شهر رمضان يختص بما إذا كان عن نفسه، أو يعمه و ما كان عن غيره بالإجارة أو التبرع (وجهان) من إطلاق الاخبار و من ان المنسب منها هو ما كان عن نفسه فيختص به لعدم الدليل على تسريته الى غيره، قال فى الحدائق: و لم أقف على من تعرض للتنبيه على ذلك من الأصحاب انتهى، و فى المستمسك جعل الفرق بين هذا الحكم و سائر الاحكام التى استقر بناؤهم على تسريتها للفعل عن الغير هو ان مرجعه الى وجوب البقاء على النيابة فلا يكون من آثار الفعل الوضعية أو التكليفيه بل من آثار النيابة. أقول بناء على إطلاق الاخبار لا فرق بين فعل نفسه و بين ما يفعله عن الغير بالنيابة، لكون المفروض شمول الإطلاق لما يفعله عن الغير مع ان أول البحث عن حرمة الإفطار و وجوب الكفارة به فيما يفعله بالنيابة إلى البحث عن وجوب البقاء على النيابة فيما إذا كانت النيابة بالإجارة لا بالتبرع ممنوع، إذ لا إشكال فى وجوب البقاء عليها ما لم يفسخ عقد الإجارة، و كيف كان فالأقوى عدم التسرية الى ما يفعله عن الغير للانصراف و ان كان أحوط.

(الأمر الخامس) المشهور بين الأصحاب جواز الإفطار فى كل صوم واجب موسع عدا صوم شهر رمضان و قضائه، و لو كان بعد

الزوال، سواء كان نذرا غير معين أو كفارة أو غيرهما، وقد صرح العلامة في المختلف و التذكرة على جواز الإفطار قبل الزوال و بعده، و كذا الشهيد الثاني و جماعة، و استدلوا له بالأصل و إطلاق الأمر به و عدم ما يدل على حرمة.

و المحكى عن الحلبيين عدم جواز ذلك في النذر غير المعين، و عن الصدوق مساواة النذر مع قضاء رمضان في الحرمة بعد الزوال و في الكفارة، و وافقهم في الحرمة خاصة غير واحد ممن تأخر للنهي عن ابطال العمل مطلقا الا ما خرج بالدليل كالإفطار في قضاء شهر رمضان قبل الزوال، و لإطلاق صحيح ابن سنان و خبر سماعه ففي الأول:

في صوم قضاء الفريضة لك ان تظفر الى زوال الشمس فإذا زالت الشمس فليس لك ان تظفر،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٨٠

فإن إطلاق قضاء الفريضة يشمل كل فريضة و لو كانت غير قضاء شهر رمضان و في الثاني في قوله: الصائم بالخيار الى زوال الشمس قال: ان ذلك في الفريضة و اما في النافلة فله ان يظفر اي وقت شاء الى الغروب، و فيه ان النهي عن ابطال العمل لا يدل على جواز رفع اليد عنه و الإتيان بفرد آخر، بل هو وارد في مقام إبطاله بالإتيان بما يوجب حبطه كما قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: يَاكُمْ ان ترسلوا إليها نارا فتحرقوها، ثم تمثل صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بقوله تعالى وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ.

و صحيح ابن سنان غير ظاهر فيما استدلوا به و لا سيما ما عبر فيه بصوم قضاء الفريضة إذ ليس في أقسام الصوم الواجب ما يجب قضائه عدا شهر رمضان الا النذر المعين، و لكنه ينصرف الى ما هو فريضة بالأصالة و ينحصر في شهر رمضان، و بذلك يجاب عن التمسك بخبر سماعه و ان كان هو في الدلالة على العموم أظهر من صحيح ابن سنان و ذلك لمقابلة الفريضة فيه مع النافلة، لكن انصراف الفرض بالأصل عن لفظ الفريضة يمنع عن التمسك بالإطلاق و ان لم يخلو عن المنع أيضا، و عليه فالأحوط في الواجب الموسع ترك الإفطار بعد الزوال.

و اما الكفارة فلعلها لا وجه لها إلا موافقة الصدوق في قضاء النذر المعين، حيث انه حكم بمساواته مع قضاء رمضان حتى في وجوب الكفارة في إفطاره بعد الزوال.

(الأمر السادس) المشهور على جواز الإفطار في قضاء شهر رمضان حتى عن نفسه قبل الزوال إلا إذا تعين بالعرض بنذر أو إجارة أو التضييق بمجىء رمضان بناء على عدم جواز القضاء كما تقدم، و يدل على جواز الإفطار صحيح ابن سنان و صحيح جميل و خبر إسحاق و خبر سماعه المتقدم جميعها في الأمر الأول.

و مرسل الفقيه المتقدم في الأمر الثاني، و خبر بريد العجلي عن الباقر عليه السّلام في رجل أتى أهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال: ان كان اتى أهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان يوم و ان كان اتى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٨١

أهله بعد زوال الشمس فان عليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر صام يوما مكان يوم و صام ثلاثة أيام كفارة لما صنع، خلافا للمحكي عن ابن زهرة و العماني و الحلبي فحرموه، و قد ادعى ابن زهرة على حرمة الإجماع و استدلوا لحرمة بالنهي عن ابطال العمل و قاعدة البدلية حيث ان القضاء بدل عن الأداء بل هو فعل الأداء في خارج الوقت و مقتضاه اشتراكه مع الأداء في جميع ما للأداء من الاحكام التي منها حرمة إبطاله، و لانه لو لم يحرم لكان الإتمام مستحبا فلا يجزى عن الواجب، و لعموم قوله تعالى ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ، و عموم ما في خبر زرارة عن الباقر عليه السّلام في رجل صام قضاء من شهر رمضان فاتي النساء قال عليه السّلام: عليه من الكفارة ما على الذي أصاب في شهر رمضان لان ذلك اليوم عند الله من أيام شهر رمضان، و مرسل حفص عن الصادق عليه السّلام في الرجل يلاعب أهله أو جاريتها و هو في قضاء شهر رمضان فيسبقه الماء فينزل فقال: عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع في رمضان.

و صحيح ابن الحجاج عن الصادق عليه السّلام فى رجل يقضى رمضان له ان يفطر بعد ما يصبح قبل الزوال إذا بدا له فقال: إذا كان ذلك من الليل و كان ذلك من قضاء شهر رمضان فلا يفطر و يتم صومه، و نوقش فى الكل اما فى النهى عن ابطال العمل فلما مر فى الأمر الخامس من انه وارد فى مقام ابطال العمل بما يوجب حبطه لا فى مقام رفع اليد عن فرد و الإتيان بفرد آخر، و اما بديلة القضاء عن الأداء فلعدم ما يدل على مساواة البدل و المبدل فى جميع الاحكام على نحو العموم، و اما انه لو لم يحرم الابطال لكان الإتمام مستحبا فلان جواز القطع و تبديل هذا بفرد آخر لا يستلزم استحباب الواجب، بل و لا استحباب الإتمام و انما هو مناف مع تعين هذا الفرد للوجوب لا وجوب أصل الطبيعة، فإذا قطعه يكون قطعاً للواجب، و إذا أتمه يكون إتمامه إتماماً للواجب، و اما آية و أتموا الصيام الى الليل فهى فى خصوص شهر رمضان لا فى قضائه، اللهم الا ان يستدل بعموم مساواة البدل و المبدل فيرجع الى الوجه الثانى و قد عرفت ما فيه.

و اما خبر زرارة و مرسل حفص فإنما يقيد إطلاقهما بما مر من الاخبار المصرحة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٨٢

بجواز إفتار قضاء شهر رمضان قبل الزوال مع إمكان منع إطلاقهما بدعوى ان ترك الاستفصال لأجل كون السؤال عن الإفطار بالجماع فيما يحرم عليه، لا السؤال عن زمان ما يحرم عليه، و اما صحيح ابن الحجاج فهو يدل على حرمة الإفطار قبل الزوال فى صورة تبيت النية بالليل و هو لا- يوافق مع القول بحرمة الإفطار قبل الزوال مطلقاً، و لم يحك القول بمضمونه عن احد من الأصحاب، فهو بماله من المؤدى مطروح معرض عنه على ما هو مدار الحجية عندنا فى باب الاخبار، و مع الغض عن ذلك فيحمل على إرادة كراهة الإفطار و استحباب الإتمام، و اما الجمع بينه و بين الاخبار الدالة على جواز الإفطار قبل الزوال بحمل الاخبار المجوزة على صورة عدم التبيت بالليل بل قصد الصوم فى النهار فبعيد فى الغاية، لاستلزامه لحمل الاخبار الكثيرة الدالة على الجواز على الفرد النادر، و هو ما إذا نوى الصوم فى النهار خاصة، و لا يخفى ما فيه من البعد و الله العاصم من الزلل. الى هنا تم بعون الله تعالى ما أردنا تحريره من الجزء الثامن من كتاب مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى على يد مؤلفه الحقيق الفقير محمد تقى بن محمد الآملى عاملهما الله تعالى بلطفه الخفى و الجلى و عفى عنهما و عن المؤمنين و المؤمنات و يتلوه الجزء التاسع من أول الفصل فى صوم الكفارة و الحمد لله أولاً- و آخراً و ظاهراً و باطناً و صلواته التامات على نبيه المصطفى و آله البررة الأتقياء و كان الفراغ عن طبعه فى مطبعة الفردوسى فى اليوم الآخر من شهر محرم الحرام من سنة ١٣٨٨ هـ ق ١٣٤٧ هـ ش اللهم اختم لنا بالسعادة

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

## الجزء التاسع

[تتمه كتاب الصوم]

[فصل فى صوم الكفارة]

إشارة

فصل فى صوم الكفارة



و هو أقسام

[ (منها) ما يجب فيه الصوم مع غيره ]

(منها) ما يجب فيه الصوم مع غيره، و هي كفارة قتل العمد و كفارة من أفطر على محرم فى شهر رمضان فإنه تجب فيه الخصال الثالث.

و الجمع بين الخصال الثالث فى كفارة قتل العمد ثابت بإجماع المسلمين على ما ادعى، و يدل عليه من الاخبار (صحيح عبد الله بن سنان) و ابن بكير المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال سئل عن المؤمن يقتل المؤمن متعمدا هل له توبه، فقال ان كان قتله لإيمانه فلا توبه له، و ان كان قتله لغضب أو لسبب من أمر الدنيا فان توبته ان يقاد منه، و ان لم يكن علم به احد انطلق إلى أولياء المقتول فأقر عندهم بقتل صاحبهم، فان عفوا عنه و لم يقتلوه أعطاهم الديه و أعتق نسمة و صام شهرين متتابعين و اطعم ستين مسكينا.

و اما كفارة إفطار شهر رمضان بالمحرم فالمشهور هو كفاية إحدى الخصال فيه، و قد مر الكلام فيه فى البحث عن حكم الكفارة فى الجزء الثامن ص: ١٧٥.

[ و منها ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره ]

و منها ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره و هي كفارة الظهر و كفارة قتل الخطأ فان وجوب الصوم فيهما بعد العجز. عن غيره، و كفارة الإفطار فى قضاء رمضان فان الصوم فيها بعد العجز. عن الإطعام كما عرفت.

ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره موارد (أحدها) فى كفارة الظهر، قال الله تعالى فى سورة المجادلة وَ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا - الى ان قال تعالى - فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا (و فى مرسل كالصحيح) رجل صام من كفارة الظهر ثم وجد نسمة، قال يعتقها و لا يعتد بالصوم - الى غير ذلك من النصوص - مضافا الى الإجماع كما عن المنتهى.

(و ثانيها) كفارة قتل الخطأ، قال الله تعالى فى سورة النساء وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤

خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُمَّ عَلِيمًا حَكِيمًا، دلت الآية على الترتيب بين العتق و الصيام، و قد دلت السنة على وجوب الإطعام ان لم يتمكن من الصوم (ففى صحيح ابن سنان): إذا قتل خطأ يؤدي ديته إلى أولياءه ثم أعتق رقبه فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع اطعم

ستين مسكينا، و الحكم فيه مشهور، بل عن المبسوط و المسالك ففى الخلاف فيه، لكن المحكى عن الديلمى و ابن حمزة هو الحكم بالتخيير و لم يحك عنهما له وجه، و ظاهر القران ينافيه.

(و ثالثها) كفارة الإفطار فى قضاء شهر رمضان، فان المشهور فيها هو إطعام عشرة مساكين فان لم يتمكن فصيام ثلاثة أيام، و قد تقدم فى الجزء الثامن ص ١٧٦ (و رابعها)

كفارة اليمين و هى عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم و بعد العجز عنها فصيام ثلاثة أيام. إجماعا و يدل عليه قوله تعالى فى سورة المائدة وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ، و عليه نصوص كثيرة. (و خامسها)

كفارة صيد النعامة و كفارة صيد البقر الوحشى و كفارة صيد الغزال فإن الأول يجب فيه بدنه و مع العجز عنها صيام ثمانية عشر يوما، و الثانى يجب فيه ذبح بقرة و مع العجز عنها صوم تسعة أيام، و الثالث يجب فيه شاء و مع العجز عنها صيام ثلاثة أيام. المشهور على ان الكفارة فى صيد النعامة و البقرة الوحشية و الغزال تكون مترتبة بما ذكره فى المتن، خلافا لجماعة منهم الحلى و العلامة، فقالوا بالتخيير نظرا الى ظاهر الآية الكريمة وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَيْدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا، و استدلت المشهور بالنصوص الكثيرة الواردة فى ذلك الحاكمة على ظاهر الآية، و تردد المحقق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥ فى الشرائع، و تفصيل ذلك موكول الى كتاب الحج.

(و سادسها)

كفارة الإفاضة من عرفات قبل الغروب عامدا و هى بدنه و بعد العجز عنها صيام ثمانية عشر يوما.

و قد ادعى الإجماع على وجوب الكفارة فى الإفاضة من عرفات قبل الغروب عامدا، محصلا و منقولا، و المشهور كون الكفارة فيها على الترتيب المذكور لصحيح ضريس عن الباقر عليه السلام فى رجل أفاض من عرفات من قبل ان تغيب الشمس، قال عليه بدنه ينحرها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة أو فى الطريق أو فى اهله (و مرسل ابن محبوب) عنه عليه السلام فى رجل أفاض من عرفات قبل ان تغرب الشمس، قال عليه بدنه فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما، خلافا للمحكى عن الصدوقين فقالا ان كفارتها شاء، و لم يوجد لهما مستند الا ما حكى عن الجامع من إسناده إلى روايه، و عن الشيخ فى الخلاف ان عليه دما مستدلا بالإجماع و الاحتياط و بقول النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فى خبر ابن عباس: من ترك نسكا فعليه دم و التفصيل موكول الى محله.

(و سابعها)

كفارة خدش المرأة وجهها فى المصاب حتى ادمته و نتفها رأسها فيه و كفارة شق الرجل ثوبه على زوجته أو ولده فإنهما ككفارة اليمين.

على المشهور، و عن الروضة و الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف فيه، و عن الانتصار و السرائر دعوى الإجماع عليه، و يدل عليه خبر خالد بن سدير عن الصادق عليه السلام عن رجل شق ثوبه على أبيه أو على امه أو على أخيه أو على قريب له، فقال لا بأس بشق الجيوب قد شق موسى بن عمران على أخيه هارون و لا يشق الوالد على ولده و لا زوج على امرته و تشق المرأة على زوجها و إذا شق الزوج على امرته أو والد على ولده فكفارته كفارة حنت يمين و لا صلاة لهما حتى يكفرا أو يتوبا عن ذلك و

إذا خدشت المرأة وجهها أو جزت شعرها أو نتفته ففى جز الشعر عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا و فى الخدش إذا أدمت و فى النتف كفارة حنث يمين و لا شىء فى اللطم على الخدود سوى الاستغفار و التوبة و لقد شققن الجيوب و لظمن الخدود الفاطميات على الحسين بن على عليهما السلام و على مثله تشق الجيوب و تلطم الخدود.  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦

### [ و منها ما يجب فيه الصوم مخيرا بينه و بين غيره ]

و منها ما يجب فيه الصوم مخيرا بينه و بين غيره و هى كفارة الإفطار فى شهر رمضان و كفارة الاعتكاف و كفارة النذر و العهد و كفارة جز المرأة شعرها فى المصاب فان كل هذه مخيرة بين الخصال الثلاث على الأقوى و كفارة حلق الرأس فى الإحرام و هى دم شاة أو صيام ثلاثة أيام أو التصدق على ستته مساكين لكل و اجد مدان.

أما كفارة الإفطار فى شهر رمضان بالمحلل فقد مر الكلام فيها فى المسألة الاولى من الفصل المعقود فى ما يوجب الكفارة و قلنا ان المشهور فى كفارته هو أصل الخصال الثلاث على نحو التخيير.

و اما كفارة الاعتكاف فالأكثر على انها كفارة شهر رمضان لموثق سماعه عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله، قال هو بمنزلة من أفطر يوما من شهر رمضان (و موثقة الأخر) عن معتكف واقع اهله، قال عليه ما على الذى أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا: عتق رقبة أو صوم شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا (خلافًا) للمحكى عن الصدوق و جماعة من ان كفارته ككفارة الظهار لصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام عن المعتكف يجمع اهله، قال عليه السلام إذا فعل فعليه ما على المظاهر، و صحيح الحناط عن الصادق عليه السلام فى امرأة كان زوجها غائبا فقدم و هى معتكفة بإذن زوجها فخرجت حين بلغها قدمه من المسجد الى بينه فتهيأت لزوجها حتى واقعها، فقال عليه السلام ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تمضى ثلاثة أيام و لم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر، و قد تقدم ذلك فى فصل الكفارات فى الجزء الثامن ص ١٨٣ و اما كفارة حنث النذر فالأظهر انها أيضا كفارة شهر رمضان سواء كان المندور صوما أو غيره، و قد تقدم القول فى ذلك أيضا فى فصل الكفارات ص ١٨٠ و اما كفارة العهد فالمشهور فيها انها أيضا كفارة شهر رمضان، و عن الانتصار دعوى الإجماع عليه، و يدل عليه خبر ابى بصير عن أحدهما عليهما السلام، من جعل عليه عهد الله و ميثاقه فى أمر الله طاعة فحنث فعليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧

إطعام ستين مسكينا (و خبر احمد بن محمد بن عيسى عن الجواد عليه السلام فى رجل عاهد الله تعالى عند الحجر ان لا يقرب محرما ابدا فلما رجع عاد الى المحرم، فقال أبو جعفر عليه السلام يعتق أو يصوم أو يتصدق على ستين مسكينا، و ما ترك من الأمر أعظم و يستغفر الله و يتوب اليه (و خبر على بن جعفر عليه السلام) عن أخيه عليه السلام فى رجل عاهد الله تعالى فى غير معصية، ما عليه ان لم يف بعهده؟ قال عليه السلام يعتق رقبة أو يتصدق أو يصوم شهرين متتابعين، و إطلاق الصدقة محمول على الستين بقرينة العتق و شهرين متتابعين.

و هذه الاخبار - كما ترى - ظاهرة الدلالة فى كون كفارة العهد ككفارة شهر رمضان و لا - معارض لها من الاخبار، الا انه استشكل فى العمل بمضمونها بوجهين (الأول) ما ذكره فى المسالك من إجماع الأصحاب على انه اما فى حكم النذر أو اليمين (الثانى) شمول إطلاق العهد على النذر و اليمين و شمول إطلاق اليمين على العهد فيتعارض ما دل على كفارته مع ما دل على

كفارة اليمين فيساقطان (و يندقع الأول) بعدم تحقق الإجماع و المنقول منه غير مفيد (و الثاني) بانصراف العهد حين الإطلاق الى ما يقابل النذر و اليمين و ان كان يصح إطلاقه و ارادة أحدهما أيضا مع القرينه، فلا ينبغي الإشكال في الحكم المذكور، و لكن المحكى عن الصدوق و جماعه هو كون كفارته ككفارة اليمين، و لا وجه له، كما لا وجه لما يحكى عن المفيد من انها ككفارة الظهار.

و اما كفارة جز المرأة شعرها في المصاب فلما في خبر خالد بن سدير من قوله عليه السلام في جز الشعر عتق رقبه أو صيام شهرين أو إطعام ستين مسكينا، و الخبر و ان كان ضعيفا بالراوى المذكور حتى ان الصدوق صرح بأن كتابه موضوع- الا ان ضعفه منجر بالعمل فلا- بأس بالأخذ به، و الله الموفق للصواب و اما كفارة حلق الرأس في الإحرام فقد نص الكتاب الكريم بالتخيير فيها، قال سبحانه في سورة البقرة وَ لَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفَدِّيْهِ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ. و في مجمع البحرين انه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨

فسر النسك بالشاء، و الصيام بثلاثة أيام، و الصدقة بإطعام ستة مساكين (أقول) و قد وقع الخلاف في تعيين الصدقة فقليل انها عبارة عن إطعام ستة مساكين لكل مسكين مدان- و عليه المصنف في المتن، و قيل انها إطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد، و تحقيق ما هو الحق موكول الى باب الحج، و قد كتبنا ما هو الحق هناك مفصلا، وفقنا الله لطبعه و نشره.

### [ و منها ما يجب فيه الصوم مرتبا على غيره ]

و منها ما يجب فيه الصوم مرتبا على غيره مخيرا بينه و بين غيره و هي كفارة الواطئ أمنه المحرمة يأذنه فإنها بدنه أو بقره، و مع العجز فشاء أو صيام ثلاثة أيام.

بلا خلاف يوجد فيه، و يدل عليه موثق إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام في رجل محل وقع على امه محرمة الى ان قال ان كان موسرا و كان عالما انه لا ينبغي له و كان هو الذى أمرها بالإحرام فعليه بدنه و ان شاء بقره و ان شاء شاة، و ان كان أمرها و هو معسر فعليه دم شاة أو صيام،- بناء على كون المراد عن الصيام هو صيام ثلاثة أيام التي هي المعروفة في بدل دم الشاة، و احتمال في حج الجواهر الاكتفاء بصوم يوم واحد (و كيف كان) فالمذكور في الرواية هو التخيير بين البدنه و البقره و الشاة للموسر، و لكن الفتوى غير منطبق عليه، و التحقيق موكول الى محله.

### [مسألة (١) يجب التتابع في صوم شهرين من كفارة الجمع]

مسألة (١) يجب التتابع في صوم شهرين من كفارة الجمع و كفارة التخيير و يكفى في حصول التتابع فيها صوم الشهر الأول و يوم من الشهر الثانى و كذا يجب التتابع في الثمانية عشر بدل الشهرين بل هو الأحوط في صيام سائر الكفارات و ان كان فى وجوبه فيها تأمل و إشكال.

فى هذه المسألة أمور (الأول) يجب التتابع فى صوم شهرين من كفارة الجمع أو التخيير، و قد نفى الخلاف فيه ظاهرا و يدل عليه من الكتاب الآية المباركة فى قتل الخطاء- فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين- و فى الظهار: فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا، و من السنة اخبار متظافرة مركبها و يأتى الإشارة إلى بعضها الأخر، فلا إشكال فى وجوب التتابع

فى صوم شهرين فى كفارة شهر رمضان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩

سواء كان فى كفارة الجمع أو كفارة التخيير.

(الأمر الثانى) ظاهر التابع المذكور و ان كان هو التابع فى جميع الشهرين الا ان الاخبار دلت على الاكتفاء فى حصوله بصوم الشهر الأول متتابعاً و يوم من الشهر الثانى، و عن العلامة فى التذكرة دعوى اتفاق علمائنا على ذلك، و فى صحيح جميل و محمد بن عمران عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يلزمه صوم شهرين متتابعين فى ظهار فيصوم شهراً ثم يمرض، قال عليه السّلام يستقبل، فان زاد على الشهر الآخر يوماً أو يومين بنى على ما بقى، و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام قال ان كان على الرجل صيام شهرين متتابعين فأفطر أو مرض فى الشهر الأول فإن عليه ان يعيد الصيام و ان صام الشهر الأول و صام من الشهر الثانى شيئاً فإنما عليه ان يقضى.

و دلالة الخبرين على كفاية الصوم فى الشهر الأول و شىء من الشهر الثانى فى حصول التابع واضحة، و اما ما فيها من وجوب الإعادة فيما لم يكن كذلك و لو كان لمرض مع انه إذا كان ترك التابع لعذر يجوز البناء بعد زوال العذر فيأتى الكلام فيه فى مطاوى الأمور الآتية إنشاء الله تعالى (و صحيح الحلبي عنه عليه السّلام) قال صيام كفارة اليمين فى الظهار شهر ان متتابعان و التابع ان يصوم شهراً و يصوم من الآخر أياماً أو شيئاً منه، فان عرض له شىء يفطر منه ثم قضى ما بقى عليه، و ان صام شهراً ثم عرض له شىء فأفطر قبل ان يصوم من الآخر شيئاً فلم يتابع فليعد الصوم كله، و قال صيام ثلاثة أيام فى كفارة اليمين متتابع و لا يفصل بينهما (و صحيح منصور بن حازم) عنه عليه السّلام فى رجل صام فى ظهار شعبان، قال بصوم شهر رمضان و يستأنف الصوم فان صام فى الظهار فزاد فى النصف يوماً قضى بقيته (و موثق سماعة) قال سئلته عن الرجل يكون عليه شهر ان متتابعان أ يفرق بين الأيام، فقال إذا صام أكثر من شهر فوصله ثم عرض له أمر فاقطر فلا بأس و ان كان أقل من شهر أو شهراً فعليه ان يعيد الصيام (و صحيح أبى أيوب) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام فى رجل كان عليه صوم شهرين متتابعين فى ظهار فصام ذا القعدة و دخل عليه ذو الحجة، قال عليه السّلام يصوم ذا الحجة كله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠

إلا أيام التشريق ثم يقضيها فى أول يوم من المحرم حتى يتم له ثلاثة أيام فيكون قد صام شهرين متتابعين، قال و لا ينبغي له ان يقرب اهله حتى يقضى ثلاثة أيام التشريق التى لم يصمها و لا بأس ان صام شهراً ثم صام من الشهر الذى يليه أياماً ثم عرضت له عله أن يقطعه ثم يقضى بعد تمام الشهرين.

(الأمر الثالث) انه بعد البناء على حصول التابع بصوم الشهر الأول و يوم من الشهر الثانى ففى جواز التفريق اختياراً بعد الإتيان بالصوم فى اليوم الأول من الشهر الثانى أو حرمة تكليفاً و ان صح الصوم مع التفريق، قولان، و المشهور على الأول للأصل و ظاهر صحيح الحلبي المتقدم فى الأمر الثانى الذى فيه: و التابع ان يصوم شهراً و يصوم من الآخر أياماً أو شيئاً منه، و ما فى صحيح منصور بن حازم: فان صام فى الظهار فزاد فى النصف يوماً قضى بقيته، و ما فى موثق سماعة: إذا صام أكثر من شهر فوصله ثم عرض له أمر فأفطر فلا بأس.

(و المحكى) عن المفيد و المرتضى و ابى الصلاح و ابن إدريس حصول الاثم فى التفريق عمداً و ان جاز بعده الإتمام، فعن المفيد انه لو تعمد الإفطار بعد ان صام من الشهر الثانى شيئاً فقد أخطأ و ان جاز له الإتمام، و استدلل الحلبي بأن التابع ان يصوم الشهرين كملاً و لم يحصل و لا استبعاد فى الاجزاء مع الإثم.

و لا يخفى انه مع التصريح بتفسير التابع المأمور به فى الصوم بتتابع صوم شهر و شىء من الشهر الآخر يكون القول بعدم حصوله

كما اجتهدا في مقابل النص، فلا موقع للقول به بعد شرح الشارع ما هو المراد منه، فلو كان في المقام كلام ينبغي ان يحزر في انه بعد حصول التتابع بالمنى المذكور فهل يجوز التفريق فيما بقي من الشهرين تكليفا أولا، و لو لم يكن جائزا فعدم جوازه لا لأجل دخل عدمه في التتابع بل لأمر تعبدى لا بد من ورود الدليل عليه، و من المعلوم عدم ما يدل على حرمة فالمرجع مع الشك في حرمة هو البراءة.

و مما ذكرناه يظهر عدم صحة التمسك لجوازه بالأخبار المتقدمة لأنها لا تدل على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١

الأزيد من حصول التتابع المأمور به من غير تعرض لجواز التفريق بعده أو عدمه، نعم يمكن الاستدلال بخبر سماعه الذي تعرض لنفى البأس بعد حصول التتابع، لكن الانصاف المنع عنه أيضا و لا سيما ما فيه من قوله عليه السلام إذا صام أكثر من شهر فوصله ثم عرض له فأفطر فلا بأس، فإن مورد نفي البأس فيه هو عروض أمر مانع له من التتابع في الباقي، و حمل العارض على ما أوجب اختيار الإفطار عمدا لا يخلو من البعد، و الله العالم (الأمر الرابع) المشهور هو وجوب التتابع في الثمانية عشر الذي هو يدل عن الشهرين عند العجز عنهما - كما تقدم - و استدلوا له بوجوه (منها) ان المستفاد من دليل وجوبه انه من جهة اقتصار الشارع بالثمانية عشر عن الشهرين من باب الاكتفاء بالجزء عند العجز. عن الكل، و كما كان التتابع في الكل واجبا و جب في الجزء أيضا إبقاء لحكمه الثابت في ضمن الكل (و منها) ما أرسله المفيد في المقنعة، فإنه بعد التصريح باعتبار التتابع في الثمانية عشر قال: بمجىء الآثار عنهم عليهم السلام، و ما أرسله لا ينقص عن مرسل عنهم عليهم السلام فيجب العمل به إذا اجتمعت فيه شرائط الحجية التي من أهمها ذهاب المشهور الى الفتوى به (و منها) لزوم الاحتياط عند الشك في وجوبه لكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخير الواجب فيه الاحتياط (و منها) قاعدة البدلية - اعنى تساوى حكم البدل و المبدل منه - و قد دل خبر ابي بصير و سماعه و الخبر الآخر لأبي بصير على بدلية الثمانية عشر عن الشهرين، و قد مر نقل الخبرين في الجزء الثامن من الكتاب ص ٢٠٧ (و منها) التمسك بالاستصحاب، بتقريب ان التتابع في صوم الثمانية عشر في ضمن الشهرين كان واجبا، و عند العجز عن صوم الشهرين و وجوب الإتيان بالثمانية عشر يشك في بقاء الوجوب فيستصحب بقاءه، و منه يظهر تقريب الاستدلال بقاعدة الميسور (و منها) ان صوم الثمانية عشر كفارة فيدل على اعتبار التوالى فيه كلما يدل على اعتباره في صوم الكفارة كما ورد في التعليل لوجوبه في الشهرين بأنه لأجل ان لا يستخف بأداء الواجب (هدا ما قيل في الاستدلال لوجوب التتابع في المقام)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢

و يمكن المناقشة في الجميع (اما الأول) أعنى استفادة ان صوم الثمانية عشر جزء من صوم الشهرين عند العجز عن إتيانه فلما فيه أولا - من منع ذلك كما يأتى وجهه في وجه المنع عن بدليته عن صوم الشهرين (و ثانيا) ان الواجب من التتابع في الشهرين لا يكون في جميعهما بل هو في شهر و يوم في الشهر الآخر، فلو سلم جزئية صوم الثمانية عشر للشهرين لم يعلم كونه جزء مما يجب فيه التتابع أو من غيره (و ثالثا) انه لو سلم كونه جزء مما يجب فيه التتابع فلم يعلم وجوب التتابع فيه إذا انفرد عن بقية الاجزاء، إذ لعل لحال الانضمام إلى بقية الأجزاء دخلا في وجوبه، اللهم الا ان يتمسك لبقاء وجوبه بالاستصحاب فيرجع الى الوجه الآخر و سيئاتى ما فيه.

(و اما الثانى) أعنى دعوى المفيد (قده) مجيئى الآثار عنهم عليهم السلام بذلك فلان ذلك لا يدخله في الخبر المرسل لاحتمال ان يكون نظره (قده) استفادة وجوب التتابع من الاخبار التي ما يدينا فيكون دعواه لأجل ما فيه من انسباق التتابع من هذه الاخبار. (و اما الثالث) اعنى لزوم الاحتياط عند الشك فلان الأقوى هو الرجوع في مثله الى البراءة كما ثبت في الأصول في حكم الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين، و ليس المقام من قبيل الشك في التخير و التعيين أصلا.

(و اما الرابع) أعنى قاعدة تساوى حكم البدل و المبدل منه ففيه أولا منع تلك القاعدة من حيث الكبرى إذ لم يقم عليها برهان، و ثانيا منعها من حيث الصغرى حيث لم يثبت بديله صوم ثمانية عشر يوما عن صوم الشهرين، بل مقتضى خبر ابى بصير و سماعه و الخبر الآخر لأبى بصير المتقدمين هو كون صوم الثمانية عشر بدلا عن الإطعام و الإطعام بدل عن صوم الشهرين، ففى خبر ابى بصير و سماعه: فليصم ثمانية عشر يوما عن كل عشرة مساكين ثلاثة أيام، و فى الخبر الآخر: يصوم ثمانية عشر يوما لكل عشرة مساكين ثلاثة أيام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣

(و منه يظهر) ما فى الخمس اعنى استصحاب وجوب التتابع، فان صوم الثمانية عشر ليس جزء من الشهرين بل هو بنفسه بدل عن الإطعام، و على تقدير كونه جزء منه لم يعلم كونه جزء مما يجب فيه التتابع اعنى الشهر الأول مع يوم من الشهر الثانى لاحتمال كونه جزء مما لا يجب فيه ذلك و هو بقية الشهر الثانى، فلا يقين باعتبار التتابع فى الثمانية عشر سابقا و لو فى ضمن الشهرين، فلا محل للاستصحاب (و منه ظهر) فساد الاستدلال بقاعدة الميسور أيضا إذ ليس وجوب صوم الثمانية عشر بعنوان كونه جزء من صوم الشهرين حتى يثبت وجوب التتابع فيه بتلك القاعدة.

و اما التمسك باعتبار التوالى فى صوم الكفارة مطلقا فسيظهر تفصيل القول فيه فى الأمر الاتى و هو.

(الأمر الخامس) مما تعرض له المنصف (قده) فى المتن (فنقول) ان المعروف بين الأصحاب وجوب التتابع فى كل صوم إلا أربعة، قال فى الشرائع و كل الصوم يعتبر فيه التتابع إلا أربعة، و قال فى الجواهر فى شرحه: لان ما عداها- اى ما عدا الأربعة فالتتابع فيه اما لان الزمان كشهر رمضان أو منصوص عليه فى الكتاب و السنة أو فى السنة خاصة (انتهى) و قال فى المدارك: يمكن المناقشة فى وجوب المتابعة فى صوم كفارة قضاء رمضان و حلق الرأس و صوم الثمانية عشر فى بدل البدنة و بدل الشهرين عند العجز عنهما لإطلاق الأمر بالصوم فيها فيحصل الامتثال مع التتابع و بدونه (انتهى) و يظهر من تخصيصه المناقشة فى وجوب المتابعة بما ذكره من الموارد تسلمه لوجوبها فيما عداها و هو- اى التسلم- فى محله (و قد ادعى الإجماع) بقسميه على ثبوت الكلية فيما عدا ما ناقش فيه فى المدارك بعد استثناء الأربعة فلا إشكال فى وجوب المتابعة فيما ثبت قيام الإجماع عليه- و ان كان الاستدلال على ثبوت الكلية فى بعض افرادها باقتضاء الزمان ذلك مثل شهر رمضان كما فى الجواهر لا يخلو عن المنع، ضرورة ان المراد باعتبار المتابعة هو ما يكون تركها موجبا لاستيناف الصوم كما فى الشهرين المتتابعين حيث ان ترك التتابع فيهما من دون عذر يوجب الاستيناف، و من المعلوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤

ان ترك التتابع فى شهر رمضان ليس كذلك و ان أوجب ضرورة الوقت التالى فى أيامه، فعد صيام شهر رمضان مما يجب فيه التتابع لا يخلو عن المسامحة (و بالجملة) فلا ينبغى التأمل فى صدق الكلية فى ما عدا ما ناقش فيه فى المدارك و ما استثناه فى الشرائع و غيره من كتب الأصحاب، و انما الكلام فى هذين الموردين.

(فنقول) ما ناقش فيه فى المدارك أربعة اما صيام كفارة قضاء شهر رمضان- أعنى الثلاثة أيام- فالظاهر انصراف التتابع من إطلاق دليله و لو بقريته كونه كفارة و كون الغالب فى الكفارة التتابع، مضافا الى ما ورد من كون الصوم فى كفارة قضاء شهر رمضان كالصوم فى كفارة اليمين المعلوم فيه التتابع، و لما ورد فى التعليل لوجوب التتابع فى الشهرين بان لا يسهل عليه الأداء ليستخف به، و العبرة بعموم العلة لا بخصوص المورد، فيتعدى عن المورد الى كل كفارة.

و اما الصوم الواجب فى حلق الرأس و هو صوم ثلاثة أيام مخيرا بينه و بين دم شاة أو إطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد أو ستة مساكين لكل مسكين مدان- فعن ظاهر الغنية أو صريحها الإجماع على وجوب التتابع فى صومه و اما الثمانية فتحقيق القول

فى وجوب التتابع فى صومها موكول الى كتاب الحج، و قد مر البحث عن صوم الثمانية عشر بدل الشهرين و ان الحق فيه عدم وجوب التتابع فيه.

(بقى الكلام) فيما استثنوه من تلك الكلية، و هو أربعة موارد (الأول) صوم النذر و العهد و اليمين مجردا عن التقييد بالتتابع و سيأتى حكمه فى المسألة الثانية الاثنية (الثانى) صوم قضاء الواجب و لو نذرا معنا أو نذرا اشترط فيه التتابع، و سيأتى فى المسألة الثالثة (الثالث) جزاء الصيد و ان كان نعاماً، فالأكثر فيه على عدم وجوب التتابع خلافا للمفيد و المرتضى و سائر فأوجبوا فى جزائه التتابع، و عن المختلف ان المشهور فيه صوم شهرين متتابعين و هو ضعيف، و تحقيق القول فيه موكول الى كتاب الحج (الرابع) صوم سبعة أيام بدل الهدى، و المشهور فيه هو وجوب التتابع خلافا للحسن و الحلبيين، و تحقيقه أيضا موكول الى كتاب الحج.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥

### [مسألة ٢ إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزيد]

مسألة ٢ إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزيد لم يجب التتابع إلا مع الانصراف أو اشتراط التتابع فيه. إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أكثر فلا يخلو عن صور (الاولى) ما إذا اشترط التتابع فى المنذور، و لا إشكال فى اعتباره حينئذ و عدم حصول العمل بالنذر بإتيان المنذور متفرقا (الثانية) ما إذا لم يشترط التتابع و لكن قصد ما هو المنسب من اللفظ عند إطلاقه و كان المنسب منه هو التتابع و ذلك كما إذا نذر صوم شهر و قلنا بانسباق الشهر إلى الهلالى، و لا إشكال فى اعتبار التوالى فيها أيضا لأن قصد ما هو المنسب من اللفظ مع انسباق الشهر الهلالى عن الشهر يوجب قصد التتابع فى المنذور إجمالا لأن الشهر الهلالى هو الشهر الواقع بين الهلالين و لازمه التوالى كما يلزمه الابتداء به من أول الشهر و جواز الاكتفاء به و لو كان ناقصا عن الثلاثين.

(الثالثة) ما إذا اشترط التفريق أو عمم فى قصده صريحا و لا إشكال فى عدم اعتبار التتابع فى هذه الصورة. (الرابعة) ما إذا كان المنذور مجردا عن التقييد بالتتابع و لم يقصد ما ينسب اليه اللفظ أو لم يكن للفظ انسباق الى التتابع و كان قصده مطلق الصوم اللابشرط عن التتابع بمعنى عدم لحاظ شىء معه حتى لحاظ كونه لا بشرط أو الصوم المطلق، و قد وقع الخلاف فى اعتبار التتابع فيها و المشهور على عدم اعتباره فيها للأصل و عدم ما يدل على اعتباره، و المحكى عن ابى الصلاح اعتباره فيها، قال إذا نذر صوم شهر و أطلق فإن ابتداء بشهر لزمه إكماله (انتهى).

و هذه العبارة ليست ظاهرة فى اعتبار التوالى فى هذه الصورة لاحتمال انطباقها على الصورة الثانية- أعنى ما كان قصده ما ينسب من اللفظ و كان المنسب منها هو التتابع، و عن ابن زهرة انه إذا نذر صوم شهر فان نذر صوم شهر فأفطر مضطرا نبى، و ان كان مختارا فى النصف الأول استأنف، و ان كان فى النصف الثانى اثم و جاز له البناء، و حكى عن البراج بل عن المفيد أيضا، و استدلوا له بانسباق الاتصال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦

كما ينسب من نظائره مما جعل موضوعا لحكم شرعى كالثلاثة فى الحيض و أيام الاعتكاف و العشرة فى الإقامة و نحوها، حيث ان المقبر فيها هو المتوالى فيها، بل لعل هذا هو المدرك لهم فى اعتبار التوالى فى جملة من الكفارات التى ذكروا فيها وجوب التوالى ككفارة قضاء شهر رمضان و الثمانية عشر يوما لمتعمد الإفاضة من عرفات قبل الغروب و كفارة الحلق و نحوها إذ ليس



لاعتبره فى شىء من تلك الموارد دليل بالخصوص، مع ان جلالتهم تأتى عن الإفشاء من غير دليل.  
(و بالجمله) فالكلام ينتهى إلى دعوى انسباق الاتصال من لفظ المنذور عند الإطلاق كما فى النظائر المذكورة، و الانصاف  
صحة دعواه لا سيما فيما إذا كان المنذور مثل الشهر و الأسبوع و ثلاثة أيام و نحوها، و نتيجة ذلك هو اعتبار التوالى من المنذور  
الا فيما إذا قيده بعدم اعتباره فيه أو علم من قصده الصوم المطلق أو مطلق الصوم بمعنى الصوم اللابشرط حتى عن الإطلاق.  
(و ربما يستدل) له بخبر الفضيل بن يسار عن الباقر عليه السلام فى رجل جعل على نفسه صوم شهر فصام خمسة عشر يوما ثم  
عرض له أمر، فقال عليه السلام جاز له ان يقضى ما بقى عليه، و ان كان أقل من خمسة عشر يوما لم يجز حتى يصوم شهرا (و  
خبر موسى بن بكير) عن الصادق عليه السلام فى رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوما ثم عرض له أمر، فقال  
عليه السلام ان كان صام خمسة عشر يوما فله ان يقضى ما بقى، و ان كان أقل من خمسة عشر يوما لم يجز حتى يصوم شهرا  
تاما.  
و أورد على الاستدلال بها يضعف السند و اعراض المشهور عن العمل بهما و احتمال حملهما على ما إذا اشترط التابع فى  
المنذور. و ظهورهما فى المعذور و المختار لو منع ظهورهما فى المعذور مع انه لا قائل به فى المعذور.

### [مسألة (٣) إذا فاته النذر المعين أو المشروط فيه التابع]

مسألة (٣) إذا فاته النذر المعين أو المشروط فيه التابع فالأحوط فى قضائه التابع أيضا.  
المشهور على عدم وجوب التابع فى قضاء الصوم المنذور بالنذر المعين كندر  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧  
صوم أيام البيض من هذا الشهر من هذه السنة مثلا- أو المشروط فيه التابع كندر صوم عشرة أيام متتابعا، للأصل السالم عن  
المعارض بعد أن كان القضاء بأمر جديد إذ الأمر به لا يقتضى ايتانه متتاليا إلا إذا ورد الأمر به كما ورد الأمر بأصل القضاء،  
خلافًا للمحكى عن الشهيد (قد) فى الدروس حيث استقرب وجوب التابع فى قضائه و تردد العلامة فى وجوبه فى القواعد.  
و يمكن الاستدلال له بان القضاء هو الأداء و انما التفاوت بينهما فى الوقت و لذا قالوا انه فعل الشىء فى خارج وقته، فإذا كان  
الأداء متتاليا وجب ان يكون القضاء كذلك و إلا لزم التفاوت بينهما (و بان التابع) الذى هو قيد الصوم المنذور منذور فكما  
يجب قضاء الصوم لكونه منذورا يجب قضاء قيده أيضا لأنه أيضا متعلق للنذر (و بما ورد) من قولهم عليهم السلام من فاتته  
فريضة فليقضها كما فاتته و إذا كان الفاءت هو الصوم المتتابع وجب ان يكون القضاء أيضا كذلك.  
و الأقوى ما عليه المشهور لضعف هذه الوجوه بعد كون القضاء بالأمر الجديد (اما الأول) فلان المنذور إذا لم يؤت فى وقته  
ينحل وجوبه بانحلال النذر عند فوت وقته، و إذا لم يكن أمر بالقضاء لا- يكون ايتانه فى خارج وقته واجبا، و المفروض عدم  
دلالة الأمر بالقضاء على ايتانه متتاليا فإطلاقه يقتضى جواز الاكتفاء فى ايتانه لا على وجه التابع (و مما ذكرناه يظهر) الجواب عن  
الثانى- أعنى القول بان التابع أيضا منذور مثل أصل الصوم، إذ التابع انما كان واجبا لأجل تعلق النذر به، و المفروض انحلال  
النذر بفوات وقته: و الصوم انما وجب قضائه لقيام الدليل على وجوبه، و لم يبق دليل على وجوب التابع حتى يثبت به وجوب  
قضائه (و اما الوجه الثالث) اعنى التمسك بقولهم من فاتته فريضة (إلخ) ففيه انه مرسل غير ثابت و على تقدير ثبوته فيمكن ان  
يقال بظهوره فى فريضة الصلاة للانصراف، و على تقدير تسليم التعميم لغيرها فيمكن القول بانصرافه الى ما كان فريضة فى  
نفسها، لا ما يكون واجبا بنذر و شبهه (و بالجمله) فالظاهر فى هذه المسألة ما عليه المشهور و ان كان الاحتياط مما لا ينبغى

تركه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨

### [مسألة (٤) من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع]

مسألة (٤) من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع لا يجوز ان يشرع فيه فى زمان يعلم انه لا يسلم له بتخلل العيد أو بتخلل يوم يجب فيه صوم آخر من نذر أو إجارة أو شهر رمضان فمن وجب عليه شهر ان متتابعان لا يجوز له ان يتبدء بشعبان بل يجب ان يصوم قبله يوماً أو أزيد من رجب و كذا لا- يجوز ان يقتصر على شوال مع يوم من ذى القعدة أو على ذى الحجة مع يوم من المحرم لتقصان الشهرين بالعيدين نعم لو لم يعلم من حين الشروع عدم السلامة فاتفق فلا بأس على الأصح و ان كان الأحوط عدم الاجزاء، و يستثنى مما ذكرنا من عدم الجواز مورد واحد و هو صوم ثلاثة أيام بدل هدى التمتع إذا شرع فيه يوم التروية فإنه يصح و ان تخلل بينها العيد فيأتى بالثالث بعد العيد بلا فصل أو بعد أيام التشريق بلا فصل لمن كان بمنى، و اما لو شرع فيه يوم عرفه أو صام يوم السابع و التروية و تركه فى عرفه لم يصح و وجب الاستيناف كسائر موارد وجوب التتابع.

فى هذه المسألة أمور (الأول) من وجب عليه الصوم المعتبر فى صحته التتابع فليس له ان يشرع فيه فى زمان يعلم انه لا يسلم له و لا يحصل به الامتثال، و ذلك لتوقف الامتثال على الأمر به المنفى فى مثل ذلك الزمان الذى لا يصلح لإتيان الأمور به فيه، و لا إشكال فى عدم حرمة ذلك تكليفا بالحرمة الذاتية نظير حرمة صوم يوم العيد، نعم فى تحقق الحرمة التشريعية بالأتان به زائدا على بطلانه وضعا تردد، أقواه ذلك بناء على سراية التشريع الى العمل المشرع به- كما حقق فى الأصول.

(الثانى) لا فرق فى عدم سلامة الزمان لان يقع فيه الصوم المتتابع بين ان يكون لأجل تخلل العيد فيه أو تخلل يوم يجب فيه صوم آخر من نذر معين أو إجارة أو شهر رمضان فمن وجب عليه شهر ان متتابعان لا يجوز له ان يتبدء بشعبان، بل يجب ان يصوم قبله يوماً أو أزيد، و هذا على تقدير كون شعبان تاما واضح، حيث ان التتابع يتحقق بين شهر أيامه ثلاثون و يوم أو أزيد من شهر آخر، و على تقدير نقصه يتوقف على كفاية الشهر الهلالى إذا ابتداء بالصوم فى أثنائه و لا يلزم كونه ثلاثين متصله، و قد اختلف فيه على قولين أحدهما ذلك- كما فى المسالك- و على كل تقدير يتوقف صحة الاكتفاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩

بشعبان و يوم أو أزيد من رجب على عدم الفرق فى البوم الزائد على الشهر بين ان يكون سابقا عليه أو لاحقا به و فيه وجهان، الذى ينسب الى الذهن هو الأخير أعنى لحوق اليوم بالشهر و تأخره عنه و ان مقتضى التدبر هو كون المراد صوم شهر و يوم زائد على الشهر سواء كان متقدما أو متأخرا.

و كذا لا- يجوز له ان يقتصر على شوال مع يوم من ذى القعدة لنقصان شوال من اوله بيوم و هو يوم الفطر الذى يحرم صومه، فيجب عليه الإتيان بصوم شوال مع يومين من ذى القعدة لو كان شوال تاما أو ثلاثة أيام ان كان ناقصا- لو قلنا بان البدئة بالصوم فى أثناء الشهر يوجب اعتبار كون الشهر ثلاثين متصله، و كذا لا يجوز ان يقتصر على ذى الحجة مع يوم من المحرم، و ذلك لنقصان ذى الحجة بالعيد بل لا يصح الإتيان بالصوم فى ذى الحجة إلا إذا شرع فيه بعد العيد فلا يعتد بما يصومه قبل العيد لحصول الفصل به. فإذا ابتداء باليوم الحادى عشر يتحقق التتابع بإكمال الصوم الى اليوم الحادى عشر من المحرم لو كان ذو الحجة تاما، و الى اليوم الثانى عشر من المحرم لو فرض نقصان ذى الحجة بناء على ما تقدم من القول باعتبار الثلاثين فى الشهر الأول إذا ابتداء بالصوم فى أثناء الشهر.

(الأمر الثالث) ما تقدم في الأمرين السابقين انما هو فيما إذا علم حين الشروع بأنه لا يسلم الزمان له، واما إذا لم يعلم به من أول الأمر واتفق في الأثناء ففي الصحة و إتمام الصوم بعد رفع الخلل مطلقا أو عدمها و وجوب الاستيناف و رفع الخلل كذلك، أو التفصيل بين ما كان الخلل بمثل فصل العيد أو شهر رمضان و بين ما كان بغير ذلك كالحيض و النفاس و المرض، وجوه: المصرح به في نجاه العباء هو الأول، و عليه المصنف (قده) في المتن (و يستدل له) بما ورد في جواز البناء على ما مضى عند طرو العذر و عدم وجوب الاستيناف معللا- بأنه مما غلب الله تعالى عليه و ليس على ما غلب الله عليه شيء، و مع عدم العلم بالخلل يكون تخلله عذرا لا يجب معه الاستيناف.

و مختار غير واحد من الفقهاء هو الثاني لإطلاق النص الدال على وجوب الاستيناف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠

الشامل لصورة الجهل بتحقيق الفصل ففي صحيح منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام في رجل صام شعبان في ظهار ثم أدركه شهر رمضان، قال يصوم شهر رمضان و يستأنف الصوم، فان صام في الظهار فزاد في النصف يوما قضى بقيته (و موثق محمد) عنه عليه السلام: ان ظاهر في شعبان و لم يجد ما يعتق ينتظر حتى يصوم رمضان ثم يصوم شهرين متتابعين، و ان ظاهر هو مسافر انظر حتى يقدم، و بأنه مع عدم سلامة الزمان للصوم المتتابع لا يكون مأمورا به فيه، و الأمر الظاهري الناشئ عن اعتقاد السلامة لا يقتضى الإجزاء، بل هو ليس إلا تخيل الأمر فليس هناك أمر أصلا حتى الأمر الظاهري.

و المحكى عن الشهيد (قد) في الدروس هو التفصيل، و لعل وجهه هو المنع عن صدق العذر فيما إذا كان المانع عن التتابع مثل مجيء شهر رمضان أو العيد، و صدقه فيما إذا كان مثل الحيض و النفاس، مع منع إطلاق الخبرين و شموله لما لا يعلم بالطرو و لعل ما فصله (قد) هو الأقوى إلا فيما إذا كان مع الغفلة عن اتفاهه أو مع الاعتقاد بعدم اتفاهه على نحو الجهل المركب حيث يصدق معه المعذورية حينئذ فان المدار على صدقها.

(الأمر الرابع) المشهور على انه يستثنى من عدم جواز الشروع في زمان لا يسلم له التتابع في الصوم فيما يجب فيه التتابع مورد واحد و هو صوم ثلاثة أيام بدل هدى التمتع إذا شرع فيه يوم التروية، فإنه يصوم بعدها يوم عرفه و يترك العيد ثم يصوم بعده بلا فصل أو بعد أيام التشريق لمن كان بمنى، و عن الحلبي الإجماع عليه (و يدل عليه) من النصوص خبر عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام فيمن صام التروية و يوم عرفه، قال يجزيه ان يصوم يوما آخر، و خبره الآخر عن ابى الحسن عليه السلام كان أبو جعفر عليه السلام يقول ذو الحجة كله من شهر الحرام، و من صام يوم التروية و يوم عرفه فإنه يصوم يوما آخر بعد أيام التشريق، و موثق يحيى الأزرق عن ابى الحسين عليه السلام عن رجل قدم يوم التروية متمتعا و ليس له هدى فصام يوم التروية و يوم عرفه، قال يصوم يوما آخر بعد أيام التشريق.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١

و لا يعارضها ما بظاهره يدل على انه إذا فات منه التتابع فقد فاته صيام ثلاثة أيام كمضر الواسطى: إذا صام المتمتع يومين لا يتابع اليوم الثالث فقد فاته صيام ثلاثة أيام في الحج فليصم بمكة ثلاثة أيام متتابعات فان لم يقدر و لم يقد عليه الجمال فليصمها في الطريق أو إذا قدم على اهله صام عشرة أيام متتابعات، و خبر حماد، و فيه: صيام ثلاثة أيام في الحج قبل يوم التروية و يوم عرفه، فمن فاته ذلك فليستح ليله الحصبه (أى ليلة النفر) و يصبح صائما و يومين بعده و سبعة إذا رجع،- و غيرهما.

و وجه عدم المعارضه هو ان النسبة بين هذه الاخبار و بين الاخبار المتقدمة هي نسبة الظاهر و النص و العموم و الخصوص لدلالة الأخبار المتقدمة على جواز ترك التتابع فيما إذا صام يوم التروية و يوم عرفه بالنصوصية، و دلالة هذه الاخبار على فوت ثلاثة أيام في الحج بالظهور، فيقدم الأخبار المتقدمة على هذه الاخبار، و مع الإغماض عن ذلك فبسقوط هذه الاخبار بإعراض

الأصحاب عن العمل بها و لدعوى الحلوى و العلامة (قدس سرهما) الإجماع على الاكتفاء باليومين قبل العيد فى حصول التتابع، فما عن المدارك من الميل الى خلاف ذلك قائلا ان الروايات بذلك ضعيفة و ان فى مقابلها أخبار آخر صحيحة السند دالة على خلاف ما تضمنته، فى غير محله.

و انما الكلام فى جهات (الاولى) ظاهر الأصحاب عدم جواز التأخير عما بعد العيد لمن لم يكن بمنى و عما بعد أيام التشريق لمن كان فيها لان المنساق من الأمر به بعد العيد أو بعد أيام التشريق هو بعدهما بلا فصل، و لان التتابع واجب و قد اغتفر الفصل بما ذكر لحرمة الصوم فيهما و لا عذر للتأخير بعدهما، كما إذا أفطر فى أثناء الشهرين لعذر من مرض و نحوه فإنه لا يجوز التأخير و لا التفريق فيما بقى بعد زوال العذر كما أتى - فكذاك فى المقام.

خلافًا للمحكى عن المستند، حيث جوز التأخير اختيارا ما لم يخرج ذو الحجة للأصل و إطلاق البعديّة و قصور الأوامر الواردة فى النصوص عن إثبات التعجيل (و الأقوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢

هو الأول) لصحة دعوى الانسباق، و اما التأخير عن ذى الحجة فعله لا يجوز بالاتفاق لاعتبار كون الثلاثة فى الحج بنص الآية الكريمة.

(الثانية) مورد الاستثناء هو ما ذكر من صورة الشروع يوم التروية. فلو شرع يوم عرفة لم يصح الإتيان باليومين الآخرين بعد العيد أو أيام التشريق - بلا خلاف يوجد فيه عملا بالقاعدة من غير ما يوجب رفع اليد عنها، و كذا لا يصح لو شرع فى اليوم السابع و صام يوم التروية و تركه يوم عرفة فيجب الاستيناف على المشهور لما ذكر من القاعدة، خلافًا للمحكى عن ابن حمزة فجوز الفصل بيوم عرفة و لم يظهر له وجه، لكن فى المختلف نفى عنه البأس لمطلوبية التشاغل بالدعاء فيه (و لا يخفى ما فيه) فان مطلوبية الدعاء لا يزاحم وجوب الصوم فيه كما ورد النصوص الدالة على وجوبه فى اليوم السابع و التروية و عرفة، مع انه على تقدير المزاحمة و ترجيح الدعاء و لو كان مستحبا على الصوم الواجب فيه لكان اللازم هو الاستيناف لا البناء و ايتان الباقي بعد العيد أو أيام التشريق.

(الثالثة) المشهور على جواز الشروع يوم التروية و تأخير اليوم الثالث عمدا و اختيار لإطلاق الأخبار المتقدمة خلافًا للمحكى عن بعضهم من اختصاص الجواز بصورة الجهل و الغفلة، قال فى المسالك، و يظهر من بعض الأصحاب ان البناء مشروط بما لو ظهر العيد و كان ظنه يقتضى خلافه و الاستأنف، و لعل وجه دعوى انصراف الأخبار المتقدمة إلى صورة الضرورة (و لا يخفى ما فيه) لعدم الانصراف بل حمل الأخبار المتقدمة على خصوص صورة الجهل حمل على الفرد النادر لعدم غفلة الناسك عن العيد غالبا، اللهم إلا إذا كان لأجل الاشتباه فى الهلال، فالأقوى تعميم الجواز لصورة العلم و العمد للإطلاق كما عليه المصنف (قد) فى المتن.

(الرابعة) الأكثر على انه لا يجوز الإتيان بباقي الأيام الثلاثة فى أيام التشريق لعموم ما دل على عدم جواز الإتيان بالصوم فيها لمن كان بمنى و صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام عن رجل تمتع فلم يجد هديا قال فليصم ثلاثة أيام ليس فيها أيام التشريق، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣

و نحوه صحيح ابن مسكان عنه عليه السلام، و خبر الأزرق المتقدم الذى فيه: قال يصوم يوما آخر بعد أيام التشريق. خلافًا للمحكى عن ابن الجنيد فجوز ان يصوم ذلك فى أيام التشريق لخبر قداح عن الصادق عليه السلام: من فاته صيام ثلاثة أيام فى الحج و هى قبل يوم التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفة فليصم أيام التشريق فقد اذن له، و خبر إسحاق عنه عليه السلام عن أبيه ان عليا عليه السلام كان يقول من فاته صيام الثلاثة أيام التى فى الحج فليصمها أيام التشريق.

و الأقوى ما عليه الأ-كث، لضعف هذين الخبرين و اعراض الأصحاب عن العمل بهما و إمكان حملهما على التقيّة و ذهب الصدوق و والده و الشيخ فى المبسوط و النهاية إلى جواز صوم اليوم الآخر من أيام التشريق و هو اليوم الثالث عشر و تبعهم فى ذلك الحلى و صاحب المداك و الخراسانى فى الذخيرة- للأخبار الكثيرة المتظافرة الدالة عليه كصحيح حماد عن الصادق عليه السّلام: صيام ثلاثة أيام فى الحج قبل التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفه فمن فاته ذلك فليتسحر ليلة الحصبه يعنى ليلة النفر و يصبح صائما و يومين بعده و سبعة إذا رجع (و صحيح العيص) عن الصادق عليه السّلام فى متمتع يدخل فى يوم التروية و ليس له هدى، قال فلا يصوم ذلك اليوم و لا يوم عرفه و يتسحر ليلة الحصبه فيصبح صائما و هو يوم النفر و يصوم يومين بعده، و غير ذلك من النصوص.

و أورد فى الجواهر على الاستدلال بها بمعارضتها مع ما دل على المنع عن الإتيان بهذه الثلاثة فى أيام التشريق كخبر ابن سنان و خبر الأزرق و صحيح ابن مسكان و عموم ما يدل على حرمة صيام أيام التشريق و بضعف دلالتها على جواز الإتيان به فى اليوم الثالث عشر بإمكان كون المراد من صبحية الحصباء اليوم الذى بعدها، قال بل قبل انه المتبادر، فهو حينئذ الرابع عشر (انتهى).

و أورد عليه بان اخبار الجواز أخص مما دل على التحريم المطلق و تحريم خصوص الثلاثة أيام فإن التجويز فى اخبار الجواز انما ورد فى خصوص اليوم الأخير من أيام التشريق، و اما تضعيف دلالة أخبار الجواز على جواز الصيام فى اليوم الثالث عشر مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤

فمندفع بصراحة بعضها فى ذلك ففى صحيح رفاعه فى المتمتع لا يجد الهدى، قال يصوم قبل التروية و يوم التروية و يوم عرفه، قلت فإنه قدم يوم التروية، قال يصوم ثلاثة أيام بعد التشريق، قلت لم يقم عليه جماله، قال يصوم يوم الحصبه و بعده يومين، قال قلت ما الحصبه، قال يوم نفره، قلت يصوم و هو مسافر، قال نعم، أ ليس هو يوم عرفه مسافرا، إنا أهل بيت نقول ذلك لقول الله عز و جل فَصَلِّ يَوْمَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ (الحديث) فانظر ما فيه من التصريح بكون يوم الحصبه من أيام التشريق، حيث قال عليه السّلام أولا: يصوم ثلاثة أيام بعد التشريق، ثم قال بعد سؤال السائل انه لم يقم عليه جماله: يصوم يوم و بعده يومين، ثم فسر الحصبه بأنه يوم النفر، مضافا الى ان المناسب لتسمية يوم الحصبه بهذا الاسم هو كونه اليوم الثالث عشر الذى فيه الرمي، فإن الحصبه بالفتح من حصبته حصبا، اى رميته بالحصبا.

(أقول) اما التصريح فى تلك الاخبار بكون يوم الحصبه من أيام التشريق فهو معارض بما يدل على انه بعدها كالمروى عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السّلام عن على عليه السّلام، قال يصوم المتمتع قبل يوم التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفه فان فاته ذلك و لم يكن عنده دم صام إذا انقضت أيام التشريق: يتسحر ليلة الحصبه ثم يصبح صائما، و خبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام عن متمتع لم يجد هديا، قال عليه السّلام يصوم ثلاثة أيام فى الحج يوما قبل الروية و يوم الروية و يوم عرفه، قال قلت فان فاته ذلك، قال يتسحر ليلة الحصبه و يصوم ذلك اليوم و يومين بعده، قلت فان لم يقم عليه جماله أ يصومها فى الطريق، قال ان شاء صامها فى الطريق و ان شاء إذا رجع الى أهله،- فإن ظاهره كون ليلة الحصبه بعد انقضاء اليوم الثالث عشر فينطبق يوم الحصبه على اليوم الرابع عشر إذ هو اليوم الذى ينبعث الجمال للخروج من مكة و لا يمهل للناسك ان يصومه، و اما اليوم الثالث عشر فهو يوم النفر من منى الى مكة، و لا ينافى النفر عن منى مع صوم الناسك حتى يسئل عنه (و منه يظهر) إمكان حمل يوم النفر فى بقيه الأخبار الواردة فى المقام على النفر من مكة، و لكنه بعيد.

و فى صحيح البجلي عن الكاظم عليه السّلام فى جواب عباد البصرى- قال عليه السّلام يصوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥

صبيحه و يومين بعد ذلك فلا نقول كما قال عبد الله بن الحسن يصوم أيام التشريق فان جعفر ا كان يقول ان رسول الله صلى الله

عليه و آله أمر بلا لا ينادى ان هذه أيام أكل و شرب فلا يصومن احد (و قال فى مجمع البحرين) و ليلة الحصة بالفتح بعد أيام التشريق و هو صريح فى كون يوم الحصة هو اليوم الرابع عشر لا يوم النفر، هذا مضافا الى انه لو أخذ بهذه الاخبار و قيل بجواز الإتيان بما بقى من صوم هذه الثلاثة فى اليوم الثالث لكان اللازم هو القول بوجوبه لما عرفت فى الأمر الثانى من وجوب المبادرة بعد العيد أو أيام التشريق لرعاية التتابع مع انه لا قائل بالوجوب كما اعترف به فى المستند على ما حكى عنه (و بالجمله) لا محيص عن القول بوجوب التأخير عن أيام التشريق لإعراض الأصحاب عن العمل بمضمون ما دل على جواز الصيام فى اليوم الثالث عشر- لو سلمنا دلالتها على ذلك- و الله الموفق للصواب.

(الأمر الخامس) ان المحكى عن الصدوق و الشيخ و ابن حمزة جواز صوم يوم الأضحى و أيام التشريق فى كفارة القتل من القاتل فى أشهر الحرم لخبرين مرويين عن زرارة عن الباقر عليه السلام بجواز ذلك، و سيأتى الكلام فى تحقيقه فى ذكر أقسام الصوم المحرم إنشاء الله تعالى.

### [مسألة (٥) كل صوم يشترط فيه التتابع إذا أفطر فى أثناءه لا لعذر اختيارا يجب استينافه]

مسألة (٥) كل صوم يشترط فيه التتابع إذا أفطر فى أثناءه لا لعذر اختيارا يجب استينافه و كذا إذا شرع فيه فى زمان يتخلل فيه صوم واجب آخر من نذر و نحوه، و اما ما لم يشترط فيه التتابع و ان وجب فيه بنذر أو نحوه فلا يجب استينافه و ان أتم بالإفطار كما إذا نذر التتابع فى قضاء رمضان فإنه لو خالف و اتى به متفرقا صح و ان عصى من جهة خلف النذر.

فى هذه المسألة أمور (الأول) أجمع علماء الإسلام على انه إذا أفطر فى أثناء الشهر الأول أو بعد إكماله قبل ان يصوم من الشهر الثانى شيئا لغير عذر يجب استينافه و لا يعتد بما اتى به قبل الإفطار، و وجوب الاستيناف بذلك فى الشهرين المتتابعين إجماعى بالإجماع المحصل و المحكى متواترا حكاه غير واحد من الأساطين كالحلى فى السرائر و المحقق فى المعتمد و العلامة فى المنتهى و التذكرة و التحرير، و فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦

الجواهر: و لا- أجد خلافا فى غير الشهرين خصوصا فى الشهر المنذور تتابعه، و فى شرح النجاة أنه اعترف بالإجماع فى غير الشهرين غير واحد من الأصحاب.

و يدل على ذلك فى الشهرين من النصوص ما تقدم من الاخبار فى المسائل المتقدمة (كصحيح الحلبي) عن الصادق عليه السلام: صيام كفارة اليمين فى الظهار شهر ان متتابعان- الى ان قال- و ان صام شهرا ثم عرض له شىء فأفطر قبل ان يصوم من الآخر شيئا فلم يتابع فليعد الصوم كله،- بناء على ان يكون المراد من قوله ثم عرض له شىء عروضه عمدا من غير عذر (و فى صحيح منصور بن حازم) فى رجل صام فى ظهار شعبان ثم أدركه شهر رمضان، قال يصوم شهر رمضان و يستأنف الصوم (و خبر سماعة) فى الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين يفرق بين الأيام، قال عليه السلام إذا صام أقل من شهرا و شهرا فعليه ان يعيد الصيام،- الى غير ذلك من الاخبار.

و استدلووا لذلك أيضا بأنه لم يأت بالمأمور به و هو صوم شهرين متتابعين و لم يفعله فلا يخرج عن العهدة، و هذا الأخير لو تم لدل على وجوب الاستيناف فى كل صوم يشترط فيه التتابع سواء كان شهرين أو شهرا واحدا أو ثلاثة أيام (و قد أورد عليه فى الجواهر) بان الاستدلال مبنى على كون وجوب التتابع فيما يجب فيه شرطيا لا نفسيا تعديا، و إثبات ذلك مستلزم للوازم يعسر الالتزام بها ككون الجميع عبادة واحدة، و كفاية نية واحدة للجميع، و منافاته مع حصر مفسدات الصوم الشامل للكفارات و

غيرها بما عدا ذلك، وكون الشرط من الشرط المتأخر لكون صحة كل يوم متقدماً متوقفاً على صوم اليوم المتأخر، ومعناه الظاهر منه مستحيل، ولو ثبت في مورد بدليل فلا بد من الحمل على شرطية التعقب أو على الكشف الحكمي، وكلاهما بعيد يحتاج في إثباته إلى دليل قوي لا يمكن التخلص عنه المفقود في المقام، وعليه فلا يبعد القول بكون كل يوم من الأيام عبادة مستقلة لا ربط لصحة بعضها بصحة الآخر وإن أوجب الشارع متابعتها (هذا ملخص ما في الجواهر في المقام).

و يرد عليه (أولاً) أن الشرطية لا تقتضي كون الجميع عبادة واحدة، بل يمكن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧

أن تكون عبادتان مستقلتان مترتبتان تكون السابقة شرطاً لصحة اللاحقة كما في الظهرين والعشائين أو تكون اللاحقة شرطاً لصحة السابقة كما في أفعال الحج، فلا يلزم من القول بالشرطية كفاية نية واحدة للجميع، ومنه ظهر عدم منافاة الشرطية مع ما دل على حصر المفسدات بما عدا التتابع، فإن الحصر المذكور إنما هو في الصوم المطلق لا ما وجب فيه التتابع (و ثانياً) أن الشرط المتأخر على المعنى الصحيح منه من اشتراط التعقب أو الكشف الحكمي وإن كان محتاجاً إلى دليل قوي إلا أن قيام الإجماع في الشهرين وعدم وجدان الخلاف في غيرهما مما ورد الأمر فيه بالتتابع كاف لإثبات الشرطية بالمعنى المذكور، فالحق صحة الاستدلال بما ذكره من أنه مع ترك التتابع لم يأت بالمأمور به فلا مقتضى للأجزاء، والله الهادي.

(الأمر الثاني) قد مر في المسألة الرابعة أنه لا يجوز أن يشرع فيما يشترط فيه التتابع في زمان يعلم أن لا يسلم له بتخلل يوم يجب صومه لنذر أو غيره، وذلك لأن هذا الزمان صار مشغولاً بواجب آخر فلا يصح وقوع صوم الكفارة فيه، وما قبله وما بعده أيضاً لا يقع فيه الكفارة لتخلل هذا الزمان بصوم غيره وهو ينافي التتابع المعتبر فيه.

(الأمر الثالث) أن ما لم يشترط فيه التتابع إذا وجب فيه لعارض من نذر أو شبهه لا يجب الاستيناف إذا أحل بالتتابع ولو عمداً، وذلك لأن النذر أو شبهه لا يوجب شرطية التتابع في ما لم يشترط فيه ذلك، غاية الأمر تحقق حث النذر بالتفريق فإنه بعد وقوع المأمور به لا محل لتداركه لأنه كان واجباً في ضمن واجب آخر، والمفروض تحقق ذاك الواجب ولا يصح إيتائه ثانياً لتدارك التتابع الواجب إذا لا معنى للامتنال عقيب الامتنال.

### **[مسألة (٦) إذا أفطر في أثناء ما يشترط فيه التتابع]**

مسألة (٦) إذا أفطر في أثناء ما يشترط فيه التتابع لعذر من الأعذار كالمرض والحيض والنفاس والسفر الاضطراري دون الاختياري لم يجب استينافه بل يبني على ما مضى، ومن العذر ما إذا نسي النية حتى فات وقتها بان تذكر بعد الزوال، ومنه أيضاً ما إذا نسي فنوى صوماً آخر ولم يتذكر إلا بعد الزوال، ومنه ما إذا نذر قبل تعلق الكفارة بصوم كل خميس فإن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨

تخلله في أثناء التتابع لا يضر به ولا يجب عليه الانتقال إلى غير الصوم من الخصال في صوم الشهرين لأجل هذا التعذر، نعم لو كان قد نذر صوم الدهر قبل تعلق الكفارة اتجه الانتقال إلى سائر الخصال.

في هذه المسألة أمور (الأول) المشهور عند الأصحاب أن كلما يشترط فيه التتابع من كفارة أو نذر في الشهرين أو الشهر الواحد أو غيرهما إذا أفطر في أثناءه لعذر من مرض أو حيض ونحوهما لم يجب عليه الاستيناف بل يبني على ما مضى بعد زوال العذر، وليعلم أن مقتضى القاعدة هو وجوب الاستيناف مطلقاً فإن الأصل في الشرطية هو كونه شرطاً على نحو الإطلاق الشامل لصورة العجز عنه وعدمه، ولازمه انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط، إلا أن يقوم دليل على سقوط الشرطية في صورة العجز وبقاء

وجوب المشروط حينئذ، فلا بد من البحث في المقام عن دلالة الدليل على ذلك (فقول) اما في الشهرين المتتابعين فقد ادعى الإجماع على عدم وجوب الاستيناف مع تعذر التتابع في الأثناء، ونقل الإجماع عليه مستفيض بل متواتر.

(و يدل عليه) من النصوص صحيح رفاعه عن الصادق عليه السلام عن رجل عليه صيام شهرين متتابعين فصام شهرا و مرض، قال يبنى عليه، الله حبسه، قلت امرأة كان عليها صيام شهرين متتابعين فصامت و أفطرت أيام حيضها، قال تقضيها، قلت فإنها قضتها ثم يئست من الحيض، قال لا تعيدها، اجزئها، و مثله صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام،- و صدره كما ترى دال على عدم قرح المرض بعد صوم شهر، و ذيله يدل على عدم قرح طرو الحيض مطلقا و كفاية الإتيان بما لم يأت به بعد زوال العذر، بل العلة المذكورة في صدر الخبر- اعنى قوله عليه السلام: الله حبسه- دالة على تعميم الحكم لحصول المرض بعد صوم أقل من شهر، و نحوه في ذلك (خبر سليمان بن خالد) عن الصادق عليه السلام في رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة و عشرين يوما ثم مرض فإذا برء يبنى على صومه أم يعيد صومه كله، فقال عليه السلام بل يبنى على ما كان صام، ثم قال هذا مما غلب الله عز و جل عليه، و ليس على ما غلب الله عز و جل عليه شىء.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩

و لا يعارض هذه الاخبار شىء إلا خبر جميل و محمد بن حمران عن الصادق عليه السلام في الرجل الحر يلزمه صوم شهرين متتابعين في ظهار فيصوم شهرا ثم يمرض، قال يستقبل فان زاد على الشهر يوما أو يومين بنى على ما بقى (و خبر ابى بصير) قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قطع صوم كفارة اليمين و كفارة الظهار و كفارة الدم، فقال عليه السلام ان كان على رجل صيام شهرين متتابعين فأفطر أو مرض في الشهر الأول كان عليه ان يعيد الصيام و ان صام الشهر الأول و صام من الشهر الثانى شيئا ثم عرض له ما فيه العذر فإنما عليه ان يقضى- لكن هذين الخبرين ليسا بحجة لإعراض الأصحاب عنها على ما هو طريقنا في حجية الخبر، فلا نحتاج الى تكلف وجه الجمع بينهما و بين الاخبار السابقة بحملهما على ما يوافقها- كما فعله فى الجواهر- بحملهما على كون المرض العارض على حد لا يمنع من الصوم فلا يكون عذرا، أو على عدم المبادرة على الصوم بعد ارتفاعه، أو على التقية لما يحكى عن الشافعى فى أحد قولييه من اختصاص العذر بالحيض دون المرض، هذا مع ما فى الجميع من البعد بل إباثهما عنه و تصريح خبر ابى بصير بكون العارض عن عذر فى قوله عليه السلام: ثم عرض له ما فيه العذر، و هو غير قابل لحمل المرض على ما لا- يتمتع من الصوم، و لتأخر عصر الشافعى عن عصر الصادق عليه السلام المانع لحمل الخبر على التقية (نعم) يمكن ان يقال بتقديم الاخبار السابقة على الخبرين لكونها أقوى ظهورا فى عدم وجوب الاستيناف من جهة استظهارها بذكر العلة- أعنى كون ذلك من أجل ان الله سبحانه حبسه أو انه مما غلب الله عز و جل عليه.

و اما صحيح الحلبي المتقدم فى المسألة الاولى فهو محمول على ما كان الشىء العارض للإفطار مما لا يكون عذرا مانعا فيكون الإفطار من قبيل الإفطار العمدى الواقع عن اختيار، و ذلك بقرينة قوله عليه السلام: و التتابع ان يصوم شهرا و يصوم من الآخر أياما أو شيئا منه فان عرض له شىء يفطر منه ثم قضى ما بقى عليه،- حيث ان المراد منه هو العروض بالاختيار، و لو سلم شموله لما لا يكون بالاختيار فهو يكون بالإطلاق، فيقيد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠

بما مر مما يدل على عدم الاستيناف مع العذر فى صورة الإفطار مع العذر فى ما إذا لم يتحقق التتابع بصوم شهر شىء من الشهر الآخر، هذا فى الشهرين المتتابعين.

و اما الشهر الواحد فالمشهور فيه أيضا عدم الاستيناف بل عن شرح الروضة انه مما اتفقت عليه كلمة الأصحاب، و يدل عليه عموم العلة المذكورة فى الاخبار المتقدمة و مكاتبة الحسين بن سعيد الى الرضا عليه السلام، و فيها: جعلت فداك رجل نذر ان



يصوم أياما معلومة فصام بعضها ثم اعتل فأفطر، أ يتبدئ في صومه أم يحتسب بما مضى، فكتب اليه:  
يحتسب بما مضى.

و عن الشيخ في النهاية ما يظهر منه انه مع العذر يجب عليه الاستيناف، حيث يقول: من نذر ان يصوم شهرا متتابعاً فصام خمسة عشر يوماً و عرض له ما يفطر فيه و جب عليه صيام ما بقى من الشهر، و ان كان صومه أقل من خمسة عشر يوماً كان عليه الاستيناف (و في المدارك) التصريح بالاعتصار في عدم الاستيناف على صوم الشهرين خاصة فحكم بوجوب الاستيناف فيما عداه من الشهر الواحد و الثلاثة أيام مطلقاً الا ثلاثة أيام في بدل الهدى لمن صام يومين و حصل الفصل بالعيد، و استدل بأن الأصل يقتضى بقاء المكلف تحت عهدة التكليف إلا- إذا ثبت خلافه، و ما ذكره (قده) جيد من حيث الكبرى، حيث قلنا ان الأصل في الشرطية هو إطلاقها بالنسبة إلى صورة العذر عن ايتان الشرط و عدمه، و لكن الكلام في الصغرى اعنى عدم قيام الدليل على خلاف الأصل المذكور، و الانصاف تامية الاستدلال بعموم العلة مع انضمامه بالمكاتبة المتقدمة مضافاً الى الشهرة المحققة المؤيدة بدعوى اتفاق كلمة الأصحاب على عدم الاستيناف و ربما يستدل بوجوب الاستيناف في الفرض المذكور- أعنى في الشهر الواحد الذى و جب صومه متتابعاً إذا صام الأقل من خمسة عشر يوماً- بخبر موسى بن بكير عن الصادق عليه السلام فى رجل جعل عليه صوم شهر فصيام منه خمسة عشر يوماً ثم عرض له أمر، فقال ان كان صام خمسة عشر يوماً فله ان يقضى ما بقى، و ان كان أقل من خمسة عشر يوماً لم يجز حتى يصوم شهراً تاماً (و خبر الفضيل بن يسار) عن الباقر عليه السلام فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١

رجل جعل على نفسه صوم شهر فصام خمسة عشر يوماً ثم عرض له أمر، فقال جاز له ان يقضى ما بقى عليه، و ان كان أقل من خمسة عشر يوماً لم يجز. حتى يصوم شهراً- بناء على ان يكون المراد من عروض الأمر هو العروض بغير اختيار منه فيكون دالاً على وجوب الاستيناف فيما كان ترك التتابع لعروض العذر الموجب للإفطار قبل إكمال خمسة عشر يوماً. و لكن يرد على الاستدلال بهما ان الظاهر منهما هو إطلاقهما بالنسبة إلى عروض الأمر الاختيارى و غيره لا- خصوص غير الاختيارى منه، و حينئذ فيقيد هذا الإطلاق بعموم التعليل المتقدم و مكاتبة الحسين بن سعيد، و اما دعوى ظهورهما ابتداء فى صورة العمد مستظهما بان الأمر يطلق على ما هو اختيارى و هو من أفعال العبد لا ما هو من العوارض القهرية الخارجة عن الاختيار فقيه انه ممنوع، و لا ظهور للفظه- الأمر- فيما ذكر، بل الانصاف ما ادعيناه من شموله لصورتى القهر و الاختيار، كما ان دعوى ضعفهما سندا أيضاً مدفوعة بكونهما معمولاً بهما عند الأصحاب كما يظهر فى المسألة السابقة (و بالجملة) فالأقوى هو تساوى الشهر الواحد و الشهرين فى الحكم المذكور سواء كان طرو العذر قبل بلوغ النصف أو بعده.

و اما فيما عدا الشهر و الشهرين كالثمانية عشر و الثلاثة أيام فالمشهور على ما استظهره صاحب الجواهر (قده) من فحوى كلامهم هو عدم وجوب الاستيناف، و عن الانتصار الإجماع عليه فى الصوم المتتابع على وجه الإطلاق، و عن الغنية الإجماع عليه فى كفارة الحلق و كفارة اليمين، و استدلو له بما تقدم من عموم التعليل بان ما غلب الله عليه فلا شىء فيه و كذا إطلاق مكاتبة الحسين بن سعيد المتقدمة بعد القطع بعدم الفرق بين الصوم المنذور و غيره.

خلافاً للمحكى عن المبسوط و الجمل و الاقتصاد و الجامع و قواعد العلامة و الدروس و اللمعة و المسالك و الروضة من وجوب الاستيناف فى كل ثلاثة أيام يجب التتابع فى صومها- إذا حصل العذر المانع إلا فى الثلاثة فى بدل الهدى للمتمتع إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢

صام يومين قبل العيد فحصل الفصل بيوم النحر و أيام التشريق، و استدلو له بقاعدة عدم الاجزاء عند عدم الإتيان بالمأمور به

على وجهه الا فيما قام الدليل على الاجزاء و لم يتم دليل عليه فيما عدا الشهر و الشهرين، لقول الصادق عليه السلام فى صحيح الحلبي المتقدم فى المسألة الاولى: و صيام ثلاثة أيام فى كفارة اليمين متتابع و لا يفصل بينهما، و قوله عليه السلام فى صحيح ابن سنان كل صوم يفرق إلا- ثلاثة أيام فى كفارة اليمين- بناء على ارادة عدم جواز التفريق فى المستثنى- اعنى صوم كفارة اليمين- و لو كان لعذر، و ذلك لانه لولاه لكان الحكم فى المستثنى منه على خلاف الإجماع أو لزوم تخصيص الأكثر، لكثرة ما يجب فيه التتابع غير كفارة اليمين من أقسام الصوم خصوصا الكفارة، و هذا بخلاف ما إذا أريد من المستثنى منه جواز التفريق مع العذر فيقال كل صوم يجوز التفريق فيه مع العذر إلا- فى كفارة اليمين فإنه لا- يجوز التفريق فيها و لو كان العذر بل يجب الاستيناف.

و هذا غاية يمكن الاستدلال به لهذا القول، و قد ظهر أن العمدة فيه هو دعوى عدم ما يدل على الاجزاء بما اتى به قبل طرو العذر، و قد عرفت دلالة عموم التعليل على الاجزاء، و اما ما فى صحيح الحلبي فالظاهر منه هو انه لبيان أصل وجوب التتابع فى كفارة اليمين فى مقابل ما لا يجب فيه التتابع كقضاء شهر رمضان- لا بيان حكم المعذور فى تركه: و حينئذ فيكون عموم التعليل بما غلب الله عليه دالا- على الاجزاء فيها أيضا، و اما ما فى صحيح ابن سنان فيمكن حمله على ففى التفريق فى كفارة اليمين اختيارا بعد تجاوز النصف، فيكون المنفى فى كفارة اليمين هو التفريق الثابت بعد تجاوز النصف فى سائر الكفارات، و لا مرجح لحمله على التفريق لعذر إذ لا شاهد له، هذا مضافا الى ان مفاد الخبر هو عدم جواز التفريق فى خصوص كفارة اليمين لا غيرها مما يجب فيه صوم ثلاثة أيام ككفارة الحلق عمدا و كفارة الإفطار فى قضاء شهر رمضان مع ان المحكى عنهم هو القول بوجوب الاستيناف مع الفصل لعذر إلا فى الثلاثة أيام بدل الهدى بالفصل بالعيد، و صحيح ابن سنان لا يثبت ذلك. فالمتحصل من هذا الأمر هو صحة ما ذكره فى المتن من عدم وجوب الاستيناف إذا كان طرو الفصل لعذر سواء كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣

فى الشهرين أو الشهر الواحد أو ثلاثة أيام و لو كان فى كفارة اليمين.

(الأمر الثانى) أطلق بعضهم كالمحقق فى الشرائع تعليق الحكم على العذر من غير تفصيل فى العذر، و أطلق آخرون تعليقه على حصول الاضطرار من غير فرق فى أقسامه، و قصر بعضهم بذكر المرض و الحيض، و المحكى عن الصدوق (قده) هو ذكر المرض خاصة، فلا بد من تفصيل الكلام فى البحث عن ذلك، فتقول اما المرض فما كان حاصله منه بغير اختيار من العبد فلا إشكال فى كونه عذرا، و ذلك لكونه مما غلب الله عليه، و اما إذا كان حدوثه بفعل المكلف ففى كونه عذرا موجبا لجواز البناء على ما اتى به وجهان مبنيان على ان المراد مما غلب الله عليه هو ما كان بفعله تعالى و ان كان ذلك بسبب من العبد و اختياره فعل ما يوجب المرض، أو ان المراد خصوص ما لم يكن للعبد فيه اختيار، و ظاهر إطلاق النهاية هو الأول، و سيجىء تحقيقه فى حكم السفر.

(و اما الحيض) فلا إشكال فى كونه عذرا إذا لم يكن بفعل ما يوجبه، و هو المعروف بين الفقهاء بل لم يعرف فيهم قائل بخلافه، و اقتصار الصدوق بذكر المرض لا يدل على نفيه فى الحيض، و يدل عليه عموم التعليل بما غلب الله تعالى عليه و وقوع التصريح فى خبر رفاعه- و ان كان مورده خصوص الشهرين المتتابعين، كما ان إطلاقه يقتضى عدم الفرق بين قرب حصول بأسها و عدمه فلا- يجب الانتظار فى الأول، و لا- بين ان يكون صيام الشهرين على وجه التعيين أو التخيير، فلا- يجب اختيار غير الصوم من الخصال مع التمكن. و اما الحيض الحارث بفعلها ما يوجبه فسيجىء حكمه (و مما ذكرناه يظهر) حكم النفاس أيضا.

و اما السفر ففى كونه عذرا مطلقا و لو كان اختياريا بلا ضرورة فيه، أو عدمه مطلقا و لو كان ضروريا مضطرا فيه أو مكرها عليه، أو التفصيل بين الاختيارى منه و غيره (وجوه) قوى أولها فى الجواهر، و قال ما حاصله ان تجوز السفر له مع المنع من الصوم فيه

حبس من الله سبحانه إياه عن الصوم وانه مما غلب الله عليه باعتبار تحريم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤

الصوم فى السفر، فىكون قوله ما غلب الله تعالى عليه كناية عن كل ما ينافى الصوم إذا لم يكن من قبل المكلف، و مرجع ذلك هو انحصار ما ينافى التتابع بتعمد الإفطار فيما لا مانع من الصوم فيه من قبل الشارع، فلا ينافيه ما إذا كان هناك مانع من الصوم و لو كان إيجاد المانع بفعل المكلف كالسفر الاختيارى.

(و المحكى عن الوسيلة) و السرائر و ظاهر الخلاف هو قاطعية السفر للتتابع مطلقا و لو كان مضطرا فيه، لعدم صدق كونه مما غلب الله تعالى عليه بعد ان كان باختيار منه و لو اضطرارا كالاضرار الى مبيع ما له فلا ينافى الاختيار بمعنى كونه من فعل العبد و مستندا اليه، و هذا بخلاف المرض و الحيض فان حصولهما ليس من فعل المكلف و ان كان سببهما بفعله، و اما السفر فهو من فعل المكلف و لو حصل له الاضرار فيه.

و استحسن المحقق فى المعتبر الفرق بين السفر الضرورى و الاختيارى بجواز البناء فى الأول و عدمه فى الثانى، و المحكى عن العلامة القطع به و اختاره فى الدروس فيما إذا حدث سببه بعد الشروع فى الصوم.

(و هذا الأخير هو الأقوى لصدق غلبة الله عليه فى السفر الضرورى دون الاختيارى، أما صدقه فى الأول فلكون المكلف مضطرا الى السفر فىكون اختياره له لأجل اضطراره، فىكون حاله فى دفع الاضرار بالسفر كحاله فى تناول المفطر لأجل اضطراره فى تناوله بالمرض، و اما عدم صدقه فى السفر الاختيارى فلان المستظهر من غلبة الله تعالى عليه هو ما كان بفعله تعالى تكويننا كالمرض و الحيض، و المنع الشرعى عن الصوم فى السفر و ترخيصه إياه للسفر ليس فعلا تكوينيا له سبحانه.

(و مما ذكرنا يظهر) نفى الفرق فى المرض و الحيض بين ما كان بفعل ما يوجبهما اختيارا و عدمه بل و كذا فى السفر الاضطرارى لا فرق بين ما كان حصول الاضرار الى السفر باختيار منه و غيره لظهور المدار فى صدق غلبة الله عليه و هو حاصل فى جميع الصور لكون الاضرار و المرض و الحيض بفعله سبحانه و ان كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥

سببها من المكلف، و لكن المسألة لا تخلو من شوب اشكال، و مما ذكرناه ظهر حال سائر الأعذار كالحامل و المرضعة إذا خافتا على الولد- و ان وقع الخلاف فيهما- لكن الأقوى فيهما أيضا هو جواز البناء على ما مضى لو فرض تجدد العذر فى الأثناء، و ذلك لصدق غلبة الله سبحانه عليهما تكوينيا.

(الأمر الثالث) لو نسى النية فى بعض أيام الشهر حتى فات محلها ففى المدارك انه يفسد صوم ذلك اليوم، قال: و هل ينقطع التتابع بذلك، قيل نعم لان فساد الصوم يقتضى عدم تحقق التتابع و قيل لا لحديث الرفع و ظاهر التعليل المستفاد من قوله عليه السلام:

الله حبسه و ليس على ما غلب الله عز و جل عليه شيء و استشكل عليه فى الحدائق بأن النسيان ليس من فعله تعالى و انما هو من الشيطان كما يدل عليه قوله تعالى فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ و قوله تعالى وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ، و قوله تعالى وَإِنَّمَا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ (الآية).

و لا- يخفى انه لا- دليل على حصر سبب النسيان بالشيطان، و الايات المباركات لا تدل الأعلى وقوعه منه لا على انحصار كل نسيان من كل احد بكونه منه، و يؤيد وقوعه منه تعالى ما ذكره الصدوق فى باب سهو النسيان صلى الله عليه و آله من انه اسهأ من الله سبحانه لا انه سهو من الشيطان، مع إمكان ان يقال ان المراد من التعليل هو ما يقابل الإفطار الاختيارى و لو كان بتوسط مخلوق، و فى حكم نسيان النية من نام عن النية حتى فات محلها، فإنه أيضا لا يضر بالتتابع، أو نسي أنه مشغول بالصوم المتتابع و

نوى صوماً آخر و لم يتذكر الا بعد الزوال، حيث انه لا يضر بالتتابع و ان لم يقع منه اليوم الصوم الذى يجب فيه التتابع. (الأمر الرابع) لو نذر قبل تعلق الكفارة أن يصوم كل خميس مثلاً إلى آخر عمرة انعقد نذره فلا يخلو له الزمان للتتابع لتخلل صوم النذر، و لكن ذلك لا يضر بالتتابع لصدق الحبس و غلبة الله تعالى عليه، و عليه فلا يجب عليه الانتقال الى غير الصوم مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦

من الخصال لو كان وجوب الصوم تخييرياً كما لا يجب على المرأة الانتقال الى غيره لعروض المانع لها من الصوم فى كل شهر هكذا صرح فى الجواهر و افتى به فى نجاه العباد و تبعه المصنف فى المتن.

لكن الحكم بعدم انقطاع التتابع مشكل لما تقدم منا من استظهار كون الحبس و الغلبة من الله تعالى بفعله التكويني لا الحكم الشرعى، و الحبس عن الصوم المتتابع فيه ليس لأمر تكويني بل لحكم الشارع بوجوب الوفاء بالنذر، فالظاهر وجوب اختيار غير الصوم لو كان وجوبه تخييرياً و تمكن من غيره من الخصال.

و اما مع كون الصوم المتتابع فيه واجبا تعييناً و لو لأجل عدم التمكن من غيره فيحتمل انحلال النذر لتبين عدم رجحان متعلق النذر فى زمان الإتيان به كما لو نذرت المرأة صوم كل خميس مثلاً ثم تزوجت و زاحم الصوم المنذور لاداء حق الزوج، و لعل الأظهر عدم انحلال النذر و عدم إضرار التخلل بالتتابع فيأتى بالباقي متتابعاً لقاعدة الميسور لو لم يمنع عن إجرائها فى الشروط عند تعذرهما.

(هذا إذا كان النذر قبل وجوب الصوم المتتابع فيه، و اما النذر بعد وجوبه فان كان وجوب الصوم تخييرياً فالظاهر صحة النذر و تعين غير الصوم من بقیة الخصال، و ان كان وجوبه تعيينياً فالظاهر فساد النذر و عدم انعقاده رأساً لإخلاله بالواجب الفعلى. و منه ظهر حكم ما لو نذر صوم الدهر ثم وجب عليه صوم الكفارة فإنه مع التخيير ينتقل إلى بقیة الخصال و مع الترتيب كصوم كفارة الظهار يكون الصوم حينئذ ملحقا بصورة عدم التمكن منه لان المنع الشرعى كالمنع العقلى فينتقل إلى الإطعام، و اما مع التعيين كما إذا تعذر سائر الخصال فيحتمل انحلال النذر بالنسبة إلى زمان أداء صوم الكفارة لتبين عدم رجحان متعلقة فى ظرف الإتيان به، و الاحتياط يقتضى الإتيان بالصوم بمقدار ما يجب فى الكفارة بقصد ما فى ذمته من غير تعيين الصوم المنذور أو الكفارة، و الله العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧

### [مسألة (٧) كل من وجب عليه شهران متتابعان]

مسألة (٧) كل من وجب عليه شهران متتابعان من كفارة معينة أو مخيرة إذا صام شهر أو يوماً متتابعاً يجوز له التفريق فى البقية و لو اختياراً لا لعذر، و كذا لو كان من نذر أو عهد لم يشترط فيه تتابع الأيام جميعاً و لم يكن المنساق منه ذلك، و الحق المشهور بالشهرين الشهر المنذور فيه التتابع فقالوا إذا تابع خمسة عشر يوماً منه يجوز له التفريق فى البقية اختياراً، و هو مشكل فلا يترك الاحتياط فيه بالاستيناف مع تخلل الإفطار عمداً و ان بقى منه يوم كما لا إشكال فى عدم جواز التفريق اختياراً مع تجاوز النصف فى سائر أقسام الصوم المتتابع.

فى هذه المسألة أمور (الأول) من وجب عليه شهران متتابعان فى كفارة يكفيه فى حصول التتابع صوم شهر و يوم متتابعاً و يجوز التفريق فى الباقي اختياراً و لو من غير عذر خلافاً لما عن محتمل النهاية من اختصاص ذلك بحال العجز، و قد تقدم تفصيل ذلك فى الأمر الثانى من الأمور المذكورة فى شرح المسألة الاولى من هذا الفصل كما سبق فى الأمر الثالث هناك ان التفريق

بعد التتابع المذكور لا اثم فيه و لا حرمة فيه تكليفا خلافا لما عن المفيد و السيد و غيرهما من حصول الإثم، و تقدم هناك وجه ضعف هذا القول فلا نعيد.

(الأمر الثاني) ما ذكر من كفاية التتابع بصوم شهر و يوم لا اشكال فيه في صوم الكفارة، و هل يجزى ذلك في الشهرين المنذور صومهما أو يختص ذلك بصوم الكفارة، الظاهر انه يختلف ذلك باختلاف كيفية النذر فان كان صريح النذر أو المنساق منه هو التتابع في جميع الشهرين فالظاهر عدم جواز التفريق أصلا و لو كان الباقي يوما واحدا، و اما إذا قصد التتابع مطلقا أو قصد التتابع الشرعى فالظاهر إلحاق النذر بالكفارة في ذلك، فاق بعض الاخبار المتقدمة في المسألة الاولى و ان كان مختصا بصوم الكفارة كصحيح جميل و محمد بن عمران و صحيح الحلبي و صحيح أبي أيوب، الا ان بعضها الآخر مطلق بالنسبة الى كل من وجب عليه شهران متتابعان كموثق سماعة، قال سئلته عن الرجل يكون عليه شهران متتابعان أ يفرق بين الأيام، فقال ان صام أكثر من شهر فوصله ثم عرض له أمر فأفطر فلا بأس (الحديث) و مثله ما لو قيد التتابع بالعرفى منه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨

فان التتابع بعد تفسير الامام عليه السلام يكون معناه هو التتابع بين الشهر الأول و الشهر الثاني و لو بشيء من الشهر الثاني لا تتابع جميع أيامهما (و عبارة أخرى) يكون معناه هو كون شهر بعد شهر و هذا يصدق بتتابع بعض الشهر الثاني للشهر الأول، و الله العالم.

(الأمر الثالث) المشهور هو إلحاق الشهر المنذور فيه التتابع بالشهرين فإذا تابع في خمسة عشر يوما جاز له التفريق في الباقي اختيارا، و عن الحلبي الإجماع عليه مدعيا تواتر الاخبار به عن الأئمة الأطهار عليهم السلام (فمنها) خبر فضيل بن يسار المروى في التهذيب عن الباقر عليه السلام في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوما ثم عرض له أمر، فقال جائز له ان يقضى ما بقى عليه، و ان كان أقل من خمسة عشر يوما لم يجز حتى يصوم شهرا تاما (و خبر موسى بن بكير) عن الصادق عليه السلام في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوما ثم عرض له أمر، فقال ان كان صام خمسة عشر فله ان يقضى ما بقى، و ان كان أقل من خمسة عشر يوما لم يجز حتى يصوم شهرا تاما.

و ربما يناقش في هذا الحكم كما في المدارك بالمنع عن صحة التمسك بالخبرين لقصورهما سندا و دلالة لضعف سندهما و عدم ظهورهما في رفع اليد عن التتابع عمدا (و لكنها مندفة) لانجبار ضعف السند بعمل المشهور بهما و قصور دلالتهما بإطلاق قوله عليه السلام فيها ثم عرض له أمر و شموله لما كان عن عمد أو عن عذر، غاية الأمر تقييده فيما إذا كان عن عذر إذا كان أقل من خمسة عشر يوما بما تقدم من الاخبار الدالة على جواز الاكتفاء بما مضى معللا بان ما غلب الله تعالى فليس عليه شيء. و قد يدعى ظهور الأمر في قوله عليه السلام ثم عرض له أمر في الأمر الاختياري و ما كان من فعل المكلف عامدا لا ما هو حادث قهري (و لكنها ممنوعة) بعدم كون ذلك متبادرا عند العرف، و لعل اشكال المصنف في هذا الحكم في المتن و نهي عن ترك الاحتياط لأجل المناقشة المذكورة في التمسك بالخبرين سندا و دلالة، و لا وجه له- و ان كان الاحتياط حسنا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩

و لا حاجة الى تجاوز النصف بيوم- كما في الشهرين، لعدم اشتراطه في الخبرين و انما جعل المناط في الحكم بالاجتزاء فيهما صيام خمسة عشر يوما لا أزيد منه، فما عن الوسيلة من اعتبار الزيادة على النصف لا وجه له الا القياس على الشهرين، و هو باطل مضافا الى انه مع الفارق لما تقدم الإشارة إليه من ان التتابع في الشهرين- بعد قيام الدليل بتفسيره بتتابع شهر و يوم- يكون معناه هو مجرد كون شهر عقيب شهر لا تتابع جميع أيام الشهرين، و هذا المعنى منتف في الشهر الواحد فيحتاج الاجتزاء ببعض أيامه إلى دليل. فمع التمسك بالخبرين ينبغي ان يقال بالاجتزاء بخمسة عشر يوما الذي هو مؤداهما، و مع الإشكال في العمل بهما لا

محيص عن الإشكال في أصل الحكم، والله العاصم.

(الأمر الرابع) المشهور على عدم جريان الحكم المذكور في غير الشهر المنذور صومه كصوم الشهر الواحد الواجب في قتل الخطأ مع كون القاتل رقاً لا -حراً، فإن عليه نصف ما على الحر من الكفارة، وذلك لاختصاص دليل الحكم -اعني الخبرين المتقدمين- بمورد النذر لظاهر قوله فيهما- في رجل جعل عليه صوم شهر- خلافاً للمحكي عن الشيخ في المبسوط و الجمل، و العلامة في بعض كتبه، و لعله لتعميم قوله: جعل عليه صوم شهر بإيجابه عليه بقتل الخطأ و انه بالقتل قد أوجب على نفسه صيام الشهر، و لكنه بعيد، لظهور الجعل في كونه بمثل النذر و العهد و اليمين، كما انه لا وجه لإلحاق غير الشهر الواحد به في هذا الحكم كما لو نذر صوم عشرين يوماً، فلا وجه للاجزاء بصوم عشرة أيام متتابعاً في جواز التفريق في الباقي، و عن الشيخ جريان الحكم فيما لو نذر صوم سنة، و لم نثر له على دليل في ذلك، والله الهادي.

### [مسألة (٨) إذا بطل التابع في الأثناء]

مسألة (٨) إذا بطل التابع في الأثناء لا يكشف عن بطلان الأيام السابقة، فهي صحيحة و ان لم تكن امتثالاً للأمر الوجوبي و لا الندبي لكونها محبوبة في حد نفسها من حيث انها صوم، و كذلك الحال في الصلاة إذا بطلت في الأثناء فإن الأذكار و القراءة صحيحة في حد نفسها من حيث محبوبيتها لذاتها.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠

الصحة في العبادات بمعنى انطباق المأتي به مع ما هو مراد المولى، و هي بهذا المعنى يترتب عليها أمران لازمان لها (أحدهما) استحقاق الثواب و سقوط العقاب (و ثانيهما) اجزاء المأتي به عن الأمور به و عدم وجوب الإعادة و القضاء، و المتكلم يبحث عن الصحة باعتبار لازمها الأول لأن نظره الى ما يستحق به الثواب و يباعد عن العقاب، و الفقيه يبحث عنها باعتبار لازمها الثاني لأن المهم عنده هو ما يسقط به الإعادة و القضاء (إذا تبين ذلك فاعلم) ان حكم المصنف (قده) بالصحة في فرضي المسألة لا يخلو من المسامحة لأن صوم الأيام السابقة- إذا لم يكن مأموراً به بأمر وجوبي و لا ندبي- لا ينطبق على الأمور به فلا تكون في ايتانها موافقة للأمر و لا يكون مجزياً و مسقطاً للإعادة و القضاء بل يجب استينافها، و كونها محبوبة لذاتها و ان كان مما لا كلام فيه ضرورة ان الصوم جنه من النار و ان الجوع بمعنى ترك الأكل من أوصاف الملائكة و المقربين و ليس كالأكل و الشرب و نحوها لكن الصحة بمعنى انطباقه مع ما هو المحبوب ذاتاً و كونه إتياناً لما هو مصداق المحبوب و ترتب الأثر عليه من المثوبة منوطاً بما إذا كان الباعث في ايتانه هو ذلك، و المفروض انه لم يؤت كذلك، فالحكم بالصحة و ان كان لم يكن امتثالاً مما لا وجه له.

نعم هنا شيء و هو ان الأمور به إذا كان تدريجياً كصوم كل يوم بل صوم اليوم الواحد باعتبار أجزائه الواقعة في انات اليوم يكون التكليف به اعني فعلية التكليف المنوطة بمجيء وقته كامتثال المكلف تدريجياً فبمجيء كل آن من آنات النهار يصير التكليف المتعلق بالصوم فيه فعلياً- بناء على انحلال الأمر بالصوم في هذا اليوم الى أو أمر بعده انات ذلك اليوم كل واحد منها يتعلق بالإمساك في آن منه الى آخر آناته، فكأنه قال أمسك في الاين الأول عند مجيئه و في الاين الثاني عند مجيئه، فالأمر الانحلالى بالإمساك في كل ان مشروط بمجيء ذاك الاين، و حيث ان الشرط تدريجى فالفعلية المشروطة بالشرط التدريجى أيضاً تدريجى، و امتثال المكلف لهذا التكليف أيضاً تدريجى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١

و على هذا يترتب بطلان تصوير الواجب المعلق بدعوى كون الوجوب فى أول الوقت فعليا و الواجب- اعنى ما يتحقق فى هذا الزمان إلى آخر الوقت على نحو الاستمرار- استقباليا (و وجه البطلان) هو ان الوجوب فى أول الوقت و ان كان فعليا لا اشكال فيه لكن فعليته تدريجية بمعنى انه بمجىء كل آن يصير الوجوب فى ذاك الان فعليا كما ان فى ايتان المكلف فى كل آن يتحقق الامتثال فى ذاك الان تدريجيا على نحو الاستمرار المتصل إلى آخر الوقت، و حيث ان الوجوبات الانحلالية كامتثالاتها كلها ارتباطية فلا- جرم لو لم يمثل الوجوب المتعلق بالإمساك فى الان الأخير لم يتحقق امتثال الوجوب المتعلق بالإمساك فى الان الأول، لكن عدم تحقق امتثال الوجوب المتعلق بالإمساك فى الان الأول لا يكون لأجل عدم انطباقه مع ما هو المأمور به فى ذاك الان، بل انما هو لأجل عدم تعقبه بامتثال الوجوب المتعلق بالإمساك فى الان الأخير، و ان شئت فعبر عن المأتى به فى الان الأول بالصحيح لكن بالصحة التأهيلية بمعنى كونه على وجه لو انضم إليه بقية الأجزاء لترتب عليه الغرض من موافقة الأمر و كونه مسقطا للإعادة و القضاء.

و يترتب على ذلك انه لو كان للصحة بهذا المعنى اثر يترتب عليه و لعل الأذكار و القراءة فى الصلاة تكون كذلك فإذا بطلت الصلاة فى الأثناء و كان للاذكار و القراءة اثر من حيث انها ذكر أو قراءة يصح ترتبه عليها كما إذا نذر القراءة و لو كانت فى ضمن صلاة باطله فإنه يحصل البر بها، لكن هذا فى ما مضى من أيام الصوم المتتابع مشكل بناء على ان صحة الصوم لكونه عبادة منوطة بإتيانها و لو لأجل محبوبيته الذاتية، و المفروض عدم إتيانها كذلك، نعم لو كان الصوم بذاته عبادة كالسجود يصح ان يقال بصحته عبادة بلا حاجة فى عباديته إلى الإتيان بقصد محبوبيته لكن كونه بذاته عبادة غير معلوم و ان علم بكونه محبوبا بذاته لكن صرف محبوبيته الذاتية لا يصيرها عبادة ما لم يأت بداعى التعبد به، و هو يتوقف على إتيانه بما يصيره عبادة إذا لم يكن بذاته عبادة.

هذا ما عندى فى هذا المقام، و عليك بمراجعة المستمسك فى هذه المسألة فان ما فيه لا يخلو عندى من الانظار، و الله المستعان، و عليه التكلان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢

## [فصل فى أقسام الصوم]

### إشارة

### فصل

## [أقسام الصوم أربعة]

### إشارة

أقسام الصوم أربعة: واجب و ندى و مكروه كراهة عبادة و محظور، و الواجب أقسام: صوم شهر رمضان و صوم الكفارة و صوم القضاء و صوم بدل الهدى فى حج التمتع و صوم النذر و العهد و اليمين و الملتزم بشرط أو إجارة و صوم اليوم الثالث من أيام الاعتكاف، اما الواجب فقد مر جملة منه.

ينقسم الصوم بالمعنى الأعم الشامل للصحيح و الفاسد إلى أربعة أقسام، و سيأتى تصوير الحرمة و الكراهة فيه مع كونه عبادة.

## [ و اما المندوب منه فأقسام ]

### إشارة

و اما المندوب منه فأقسام،

### [منها ما لا يختص بسبب مخصوص و لا زمان معين]

منها ما لا يختص بسبب مخصوص و لا زمان معين كصوم أيام السنة عدا ما استثنى من العيدين و أيام التشريق لمن كان بمنى، فقد وردت الاخبار الكثيرة فى فضله من حيث هو و محبوبيته و فوائده، و يكفى فيه ما ورد فى الحديث القدسى: الصوم لى و انا اجازى به، و ما ورد من ان الصوم جنه من النار و ان نوم الصائم عبادة و صمته تسبيح و عمله متقبل و دعائه مستجابات، و نعم ما قال بعض العلماء من انه لو لم يكن فى الصوم الا- الارتقاء عن حضيض النفس البهيمية إلى ذروة التشبه بالملائكة الروحانية لكفى به فضلا و منقبة و شرفا.

الصوم المندوب ينقسم إلى أقسام (منها) ما لا يختص بسبب مخصوص و لا زمان معين كصوم أيام السنة ما عدا المحرم منها، و يكون أسبابه نظير استحباب النوافل المبتدئة التى هى خير موضوع فمن شاء استقل و من شاء استكثر، و لا إشكال فى استحبابه مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣

كذلك، بل لعله من الضرورى الذى لا يجهله احد من المسلمين، و يدل عليه نصوص كثيرة متواترة، كالحديث القدسى الذى حكاه فى المتن- و ان لم أعتز عليه فيما عندى من الاخبار (نعم) فى خبر الكنانى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام، الله تعالى يقول الصوم لى و انا أجزى عليه، قال فى الوافى: إنما خص الصوم بالله من بين سائر العبادات و بأنه جاز به مع اشتراك العبادات فى ذلك لكونه خالصا له و جزائه من عنده خاصا من غير مشاركة أحد فيه لكونه مستورا عن أعين الناس مصونا عن ثنائهم عليه (انتهى) (و فى خبر فضيل) المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام، قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله قال الله عز و جل الصوم لى و انا أجزى به (و فى المروى عن الخصال) عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه و آله قال الله عز و جل كل عمل ابن آدم له الا الصيام فهو لى و انا أجزى به (و فى المروى عن معانى الاخبار) عن رسول الله صلى الله عليه و آله قال الله عز و جل كل اعمال ابن آدم بعشرة أضعافها إلى سبعمائة ضعف الا الصبر فإنه لى و انا أجزى به فتواب الصبر مخزون فى علم الله، و الصبر الصوم.

و ما ورد من ان الصوم جنه من النار، ففى الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام فى حديث، قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم الصوم جنه من النار، و مثله المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام، و قال فى الوافى انما كان الصوم جنه من النار لانه يدفع حر الشهوة و الغضب اللتين بهما يصلى نار جهنم فى باطن الإنسان فى الدنيا و تبرز له فى الآخرة.

و ما ورد من ان ثوم الصائم عبادة، ففى الفقيه عن الصادق عليه السلام، نوم الصائم عبادة و صمته تسبيح و عمله متقبل و دعائه مستجاب، و رواه فى ثواب الاعمال عنه عليه السلام عن النبى صلى الله عليه و آله (و خبر عبد الله بن طلحة) عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه و سلم: الصائم فى عبادة و ان كان على فراشه- أو: و ان كان نائما على فراشه- على ما فى



بعض نسخ الكافي.

و ربما يستدل بهذه الاخبار على استحباب النوم للصائم، و لكنها أجنبيه عن ذلك بل هي في مقام بيان ان الصائم في حال نومه يكتب له ثواب العبادة كما انه في حال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤

صمته يكتب له ثواب التسبيح لا ان النوم مستحب له، نعم قد ورد في الحديث ما يدل على استحباب القيلولة للصائم بل مطلق النوم له: ففي الكافي و الفقيه و ثواب الاعمال عن الحسن بن صدقة عن ابي الحسن عليه السلام قال قيلوا فان الله يطعم الصائم و يسقيه في منامه.

و قد ورد في فضل الصوم من حيث هو صوم أخبار كثيرة أنهاها في الوسائل إلى أربعين حديثا، و حكي في كتاب احياء عن بعضهم انه قيل لو لم يكن في الصوم الا الارتقاء من حضيض البهيمية إلى ذروة التشبه بالملائكة الروحانية لكفى به فضلا و منقبة، و حكاها أيضا في الجواهر، و لم يتبين قائله.

### [ و منها ما يختص بسبب مخصوص ]

و منها ما يختص بسبب مخصوص و هي كثيرة مذكور في كتب الأدعية كالصوم في عمل أم داود و الصوم لعمل ليلة الرغائب و هي أول ليلة جمعة من رجب فيصام يوم الخميس و كالصوم للعمل الذي علمه رسول صلى الله عليه و آله للإمام موسى الكاظم عليه السلام في النوم فأطلقه الرشيد من الحبس، فعن العيون في حديث طويل عن الفضل بن الربيع، و فيه ان هارون امره بإطلاق موسى بن جعفر عليه السلام و ان يدفع اليه ثلاثين ألف درهم- الى ان قال- فقلت له يا بن رسول الله أخبرني بالسبب الذي نلت به هذه الكرامة من هذا الرجل، فقال عليه السلام رأيت النبي صلى الله عليه و آله ليلة الأربعاء في النوم فقال لي يا موسى أنت محبوس مظلوم، فقلت نعم يا رسول الله الى ان قال صلى الله عليه و سلم- أصبح صائما و اتبعه بصيام الخميس و الجمعة فإذا كان وقت الإفطار فصل اثنتي عشرة ركعة تقرأ في كل ركعة الحمد و اثنتي عشرة مرة قل هو الله فإذا صليت منها اربع ركعات فاسجد ثم قل يا سابق الفوت يا سامع كل صوت يا محيي العظام و هي رميم بعد الموت أسألك باسمك العظيم الأعظم ان تصلى على محمد عبدك و رسولك و على أهل بيته الطيبين الطاهرين و ان تعجل لي الفرج مما انا فيه. (الحديث)

### [ و منها ما يختص بوقت معين ]

#### إشارة

و منها ما يختص بوقت معين و هو في مواضع، منها- و هو أكدها-

### [ منها صوم ثلاثة أيام من كل شهر و قد ورد انه يعادل صوم الدهر ]

صوم ثلاثة أيام من كل شهر و قد ورد انه يعادل صوم الدهر و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥

يذهب بوحر الصدر، و أفضل كفياته ما عن المشهور و يدل عليه جملة من الاخبار و هو ان يصوم أول خميس من الشهر و آخر

خميس منه و أول أربعاء فى العشر الثانى، و من تركه يستحب له قضاءه، و مع العجز عن صومه لكبر و نحوه يستحب ان يتصدق عن كل يوم بمد من الطعام و أو بدرهم.

و يدل على آكديء صوم الثلاثة أيام من كل شهر خبر زرارء المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن أفضل ما جرت به السنء فى التطوع من الصوم، فقال عليه السلام ثلاثة أيام من كل شهر: الخميس فى العشر الأول و الأربعاء فى العشر الأوسط و الخميس فى العشر الآخر قال قلت هذا جميع ما جرت به السنء، قال نعم، و رواه فى الفقيه مع حذف كلمه (أفضل) قال فى الحدائق: و عليه فالمراد ما جرت به السنء المؤكدة.

و يدل على انه يعادل صوم الدهر ما فى خبر حماد المروى فى الفقيه و الكافى عن الصادق عليه السلام و فيه: ثم قبض صلى الله عليه و سلم على صيام ثلاثة أيام فى الشهر و قال يعدلن صوم الدهر (و فى صحيح محمد بن مروان) و كان عليه السلام يقول ذلك يعدل صوم الدهر، و لعله لأجل ان الحسنء توجر بعشر أمثالها كما فى الآية المباركة فتعدل ثلاثة أيام فى كل شهر لصيام الشهر كله فمن صامها طول عمره كان كمن صام الدهر كله- أى عمره كله- و قال المجلسى (قده) فى شرح الكافى: ربما يستدل به على رجحان صوم الدهر، و لا يخفى ما فيه.

و يدل على ان هذا الصوم يذهب بوجع الصدر ما فى خبر حماد أيضا، و فيه: و يذهب بوجع الصدر، و قال حماد: الوجع- الوسوسة، و عن نهاية ابن أثير: فى الحديث الصوم يذهب الوجع، هو بالتحريك غشه و وسوسته و قيل الحقد و الغيظ و قيل العداوة و قيل أشد الغضب.

و يستفاد من الاخبار ان لهذا الصوم كفيات، و أفضلها ما عليه المشهور و هو المذكور فى المتن و يدل عليه خبر حماد المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و سلم صام حتى قيل ما يفطر، ثم أفطر حتى قيل ما يصوم، ثم صام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦

صوم داود يوما و يوما، ثم قبض صلى الله عليه و سلم على صيام ثلاثة أيام فى الشهر، و قال يعدلن صوم الدهر- الى ان قال- فقلت اى الأيام هى، قال أول خميس فى الشهر و أول أربعاء بعد العشر منه و آخر خميس منه، فقلت و كيف صادت هذه الأيام التى تصام، فقال لان من قبلنا من الأمم كانوا إذا نزل على أحدهم العذاب نزل فى هذه إلا أيام فصام رسول الله صلى الله عليه و سلم هذه الأيام لأنها الأيام المخوفة.

و ظاهر الحديث استحباب الخميس الأول من الشهر و الأربعاء الأول من العشر الثانى و الخميس الأخير من العشر الأخير فيما إذا تعدد الخميس و الأربعاء فى بعض عشراته، كما ذكره فى المتن.

و فى جملة من الاخبار ذكر مطلق خميسين بينهما أربعاء كخبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: كان رسول الله صلى الله عليه و سلم أول ما بعث يصوم حتى يقال ما يفطر و يفطر حتى يقال ما يصوم ثم ترك ذلك و صام يوما و أفطر يوما و هو صوم داود عليه السلام ثم ترك ذلك و صام الثلاثة أيام الغر- يعنى الأيام البيض- ثم ترك ذلك و فرقها فى كل عشرة يوما: خميسين بينهما أربعاء، فقبض صلى الله عليه و آله و هو يعمل ذلك.

و قال المجلسى (قده) فى شرح الفقيه انه قد ورد أخبار كثيرة على الترغيب فى أتباعه صلى الله عليه و سلم فيما كان عليه فى آخر عمره (أقول) منها خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام المروى فى التهذيب عن صوم السنء فقال صيام ثلاثة أيام من كل شهر: الخميس و الأربعاء و الخميس يذهب ببلابل القلب «١» فان الظاهر من صوم السنء انه ما جرت عليه سنء الرسول صلى الله عليه و سلم، ففسره الصادق عليه السلام بما كان صلى إله عليه و آله يعمله فى آخر عمره و انه هو الذى يذهب ببلابل القلب.

(١) البلبال: الوسواس (وافية)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧

ومن كفياته ما ذكر فى بعض الاخبار من التخيير بين خمسين بينهما أربعا وبين اربعائين بينهما خميس كخبر إسماعيل بن داود المروى فى التهذيب عن الرضا عليه السلام عن الصيام، فقال ثلاثة أيام فى الشهر: الأربعاء والخميس والجمعة، فقلت ان أصحابنا يصومون أربعا بين خمسين، فقال عليه السلام لا بأس بذلك ولا بأس بخمسين بين أربعائين.

ومن كفياته خميسان بينهما أربعا فى شهر وأربعائين بينهما خميس فى شهر آخر، ففى مضمرة سماعة قال سئلته عن صوم ثلاثة أيام فى الشهر، فقال فى كل عشر أيام يوما: خميس وأربعاء وخميس والشهر الذى يليه أربعا وخميس وأربعاء.

(و منها) الأربعاء والخميس والجمعة فى كل شهر، ففى خبر إسماعيل بن داود عن الرضا عليه السلام قال ثلاثة أيام فى الشهر الأربعاء والخميس والجمعة.

(و منها) التخيير بين أمور ثلاثة ففى خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام عن صوم السنة، فقال صيام الثلاثة أيام فى كل شهر: الخميس والأربعاء والخميس، وان شاء الاثنين والأربعاء والخميس، وان شاء فى كل عشرة يوما، كان ذلك ثلاثون حسنة، و ان أحب ان يتزيد على ذلك فليزد.

(و منها) صوم ثلاثة أيام فى الشهر مطلقا، متوالية أو متفرقة (ففى خبر عمار الساباطى) عن الصادق عليه السلام فى الرجل يكون عليه ثلاثة أيام من الشهر هل يصلح له ان يؤخرها أو يصومها فى آخر الشهر، قال لا بأس، قلت يصومها متوالية أو يفرق بينها، قال ما أحب، ان شاء متوالية وان شاء فرق بينها (و خبر على بن جعفر عليه السلام) عن أخيه الكاظم عليه السلام عن صيام الثلاثة أيام فى كل شهر يكون على الرجل، يصومها متوالية أو يفرق بينها، قال اى ذلك أحب.

وربما يحمل هذان الخبران على القضاء بقريئة ما فيهما من كلمة (عليه) وقال فى الجواهر: وحمل ذلك على خصوص القضاء مما لا داعى إليه (أقول) وما ذكره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨

(قده) جيد ولكن الظاهر من كلمة عليه كون صوم الثلاثة أيام فى الشهر واجبا عليه، ولعل الظاهر كون السؤال عن أوجب على نفسه صوم ثلاثة أيام فى الشهر بنذر أو نحوه.

(و كيف كان) فيستظهر من مجموع الأخبار المتقدمة التخيير بين الكيفيات المذكورة فيها وان أفضلها ما عليه المشهور لصراحة خبر حماد فى تعيين ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه فى آخر عمره وهو المراد من صوم السنة فى جملة من اخبار الباب، ومن الواضح أفضلية اتباع سنته صلى الله عليه وسلم وبه قال فى الجواهر، حيث يقول: والذى يظهر من مجموع ما وصل إلينا من النصوص ان الأفضل ما ذكره المصنف (يعنى المحقق فى الشرائع) وغيره من الكيفية المزبورة فى صومها (انتهى) وقال فى الشرائع: الأول صوم ثلاثة أيام من كل شهر: أول خميس منه وآخر خميس وأول أربعا فى العشر الثانى (انتهى).

ومن تركه يستحب له قضائه، ويدل على استحبابه خبر ابن سنان المروى فى الكافى والتهذيب قال سئل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصوم أشهر الحرم فيمر به الشهر والشهران لا يقضيه قال فقال لا يصوم فى السفر ولا يقضى شيئا من صوم التطوع إلا- الثلاثة الأيام التى كان يصومها فى كل شهر ولا- يجعلها بمنزلة الواجب الا التى أحب لك ان تدوم على العمل الصالح.

ومن تركه للعجز عنه لكبير ونحوه يستحب ان يتصدق عن كل يوم بمد من الطعام أو بدرهم ويدل على استحباب المد من

الطعام خبر العيص بن القاسم المروى فى الكافى و الفقيه قال سألته عن من لم يصم الثلاثة الأيام من كل شهر و هو يشتد عليه الصيام، هل فيه فداء قال مد من طعام فى كل يوم (و خبر يزيد بن خليفة) المروى فى الكافى عن الصادق ع قال شكوت الى ابي عبد الله عليه السلام فقلت انى اصرع إذا سمت هذه الثلاثة الأيام و يشق على قال فاصنع كما أصنع، فإنى إذا سافرت تصدقت عن كل يوم بمد من قوت أهلى الذى أقوتهم به.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩

و يدل على استحباب إعطاء الدرهم خبر عمر بن يزيد المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام ان الصوم يشتد على فقال لى لدرهم تصدق به أفضل من صيام يوم، ثم قال و ما أحب ان تدعه (و فى الخصال) عن الصادق عليه السلام فمن لم يقدر عليها لضعف فصدقة درهم أفضل له من صيام يوم (و فى الكافى) عن عقبه قال قلت للصادق جعلت فداك انى كبرت و ضعفت عن الصيام فكيف اصنع بهذه الثلاثة الأيام فى كل شهر فقال يا عقبه تصدق بدرهم عن كل يوم قال قلت درهم واحد، قال لعلها كثرت عندك فأنت تستقل الدرهم قال قلت ان نعم الله على لسابغة، فقال يا عقبه لإطعام مسلم خير من صيام شهر.

هذا ما يتعلق بما فى هذا المتن، و قد بقى أمور ينبغى التعرض لها (الأول) المشهور على استحباب قضاء هذا الصوم ممن فات منه مطلقاً، عمداً كان أو لسفر أو مرض و نحوهما من الأعذار لإطلاق خبر ابن سنان عن الصادق عليه السلام، و قد مر (و خبر داود بن فرقد) عن الصادق عليه السلام فى من ترك صيام ثلاثة أيام فى كل شهر، فقال ان كان من مرض فإذا برء فليقضه و ان كان من كبر أو عطش فبدل كل يوم مد» و إذا كان القضاء مشروعاً للمريض فللمسافر بطريق أولى فإن المريض أعذر منه قطعاً- و ان كانت الأولوية ممنوعة- و على تقدير ثبوتها فإثبات القضاء فى المسافر تملك الأولوية ائمة، ضرورة ان ثبوت القضاء لا يدور مدار العذر و لا عدم العذر فى ترك الأداء.

و خالف صاحب المدارك فى استحبابه إذا فات الأداء للمرض أو السفر (لصحيح سعد بن سعد) عن الرضا عليه السلام عن صوم ثلاثة أيام فى الشهر، فيه قضاء على المسافر؟

قال لا (و خبر مرزبان بن عمران) قلت للرضا عليه السلام أريد السفر فأصوم لشهرى الذى أسافر فيه قال عليه السلام: لا، قلت فإذا قدمت افضيه؟ قال لا كما لا تصوم كذلك لا تقضى» و إذا سقط عن المسافر فعن المريض بطريق أولى لأنه أعذر.

(و فيه) خبر ابن فرقد المتقدم نص فى مشروعية القضاء إذا كان الفوت للمرض، مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٠

ما فى التمسك بالأولوية من حيث الصغرى و الكبرى- كما عرفت فى طى الاستدلال للمشهور- و صحيح سعيد و خبر مرزبان يحملان على نفى الوجوب، و يمكن ان يحمل الإثبات و النفى على إثبات تأكيد الاستحباب و نفيه كما يشعر به خبر عذافر المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام أصوم هذه الثلاثة الأيام فى الشهر فربما سافرت و ربما أصابتنى علة، فيجب على قضائها؟ قال فقال لى انما يجب (فى) الفرض فأما غير الفرض فأنت فيه بالخيار، قلت بالخيار فى السفر و المرض؟ قال فقال: المرض قد وضعه الله و السفر ان شئت فاقضه، و ان لم نقضه فلا جناح عليك.

(الأمر الثانى) الأقوى عدم كفاية قضائها فى مثلها من الأيام لكى يحسب أداء و قضاء على نحو التداخل و ذلك لأصالة عدم الدخال الا فيما قام الدليل عليه و لم يقم على صحته فى المقام دليل، خلافاً لما عن الشهيد الثانى فى الروضة من انه إذا قضاها فى مثلها من الأيام أحرز فضيلة الأداء و القضاء قيل و لعله لما علل فى بعض الاخبار من ان استحباب صوم الخميس لكونه يوم عرض الاعمال كما فى غير واحد من الروايات ففى العلل و العيون عن الرضا عليه السلام فى حديث قال عليه السلام اما الخميس فقد قال الصادق عليه السلام تعرض كل خميس اعمال العباد على الله تعالى فأحب أن يعرض عمل العبد على الله و هو صائم

(الحديث) و ان استحباب صوم الأربعاء لاستدفاع العذاب كما فى الخبر المتقدم و انما جعل الأربعاء فى العشر الأوسط لأن الصادق عليه السلام أخبر ان الله خلق النار فى ذلك اليوم و فيه أهلك الله القرون الأولى و هو يوم نحس مستمر فأحب ان يدفع العبد عن نفسه نحس ذلك اليوم بصومه» (و فيه) ذلك مما لا يثبت به جواز التداخل حتى يرفع اليد عن أصالة عدمه بالدليل و سيأتى وجهه.

(الأمر الثالث) المحكى عن الفخر فى شرح الإرشاد انه إذا صادف الأيام الثلاثة أو بعضها مع ما يجب فيه الصوم كـشهر رمضان أو النذر المعين يحصل له ثواب الواجب و المندوب و كفت نية الواجب عن المندوب و دخل المندوب ضمناً، قال و كذا مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥١

لو صام قضاء شهر رمضان أو النذر غير المعين أو الكفارات أو أى صوم كان من الواجبات فى الأيام المندوبات فإنه يحصل له ثواب الصوم الواجب و المندوب معاً، و يكفى فيه نية الواجب أو المندوب.

(و لا- يخفى ما فيه) لا ببناء صحة ما قاله على جواز التداخل السببى كما يظهر فى قوله كفت نية الواجب عن المندوب و دخل المندوب ضمناً، مع ان المقام مما لم يثبت فيه التداخل المسببى فضلاً عن السببى و لا يجتمع الصوم الواجب مع المندوب لما تقدم من عدم جواز الصوم المندوب مع اشتغال الذمة بالواجب منه، و على فرض الاجتماع فلا- يبقى الأمر النديبى مع الأمر الوجوبى بالنسبة إلى يوم معين بل الباقي منهما هو الأمر الوجوبى فلا يصح قوله و يكفى فيه نية الواجب أو المندوب و على فرض بقاء الأمرين لا بد فى حصول الثواب بهما من قصد امتثالهما معاً فلو قصد امتثال أحدهما فقط يكون امتثالاً لما قصد و إسقاطاً للآخر فيترتب الثواب على ما قصد امتثاله.

و يمكن تصحيح كلامه فى المقام بكون المستفاد من النصوص رجحان وجود طبيعة الصوم فى الأيام الثلاثة واجبا كان أو غيره، و طريق استفادته من النصوص هو التعليل المذكور فيها من كون استحباب صوم يوم الخميس لأجل كونه يوم عرض الاعمال فناسب ان يعرض اعماله و هو صائم، و يوم الأربعاء يوم خلق الله فيه النار و أهلك فيه القرون الأولى فناسب استدفاع العذاب فيه بالصوم لكون الصوم جنه من النار، و من المعلوم ان المناسب لعرض الاعمال فى حال الصوم أو استدفاع العذاب عنه انما هو طبيعة الصوم و لو كانت متحققه فى ضمن الفرد الواجب منها لكن الإشكال فى استنباط ذلك من ذاك التعليل لادن العلل الشرعية حكم و مصالح لجعل الاحكام فلا يلزم فيها الاطراد فالمجوعول هو استحباب صوم تلك الأيام الذى هو نوع من الصوم لا جعل استحباب طبيعته المتحققه و لو فى ضمن الفرد الواجب مع ان فى استحباب الطبيعة من حيث هى طبيعة و وجوبها من حيث تخصصها بخصوصية فرد معين اشكالا و ان لم يكن إشكال فى العكس أى فى وجوبها من حيث هى طبيعة و استحبابها من حيث تخصصها بخصوصية الفردية كالصلاة مطلقاً و الصلاة فى المسجد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٢

(و كيف كان) فانجزم بحصول ثواب المندوبات المتعددة أو الواجب و المندوب فيما إذا اجتمع جهات متعددة فى غاية الاشكال و ان كان رجائه من الله سبحانه فيما إذا لاحظ المكلف نديبها ضميمه لواجب أو نديب آخر ليس ببعيد لانه تعالى ذو الفضل العظيم وفقنا الله تعالى لطلب مرضاته.

(الأمر الرابع) رخص فى تأخير صوم هذه الأيام من أول الشهر الى آخره و من الصيف الى الشتاء (و يدل على الأول) موثق عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن الرجل تكون عليه من الثلاثة أيام الشهر هل يصح له ان يؤخر؟ أو يصومها فى آخر الشهر قال لا بأس فقلت يصومها متواليه أو يفرق بينها قال ما أحب، ان شاء متواليه و ان شاء فرق بينها (و يدل على الثانى) أعنى التأخير من الصيف الى الشتاء خبر حسن بن أبى حمزة المروى فى الفقيه قال قلت لأبى جعفر أو لأبى عبد الله عليهما

السلام صوم ثلاثة أيام في الشهر أواخر في الصيف الى الشتاء فإنى أجده أهون على، فقال نعم فاحفظها (و خبر حسن بن راشد) المروى في الكافي قال قلت لأبي عبد الله أو لأبي الحسن عليهما السلام الرجل يتعمد الشهر في الأيام القصار يصوم لسنة قال لا بأس، ومثلهما غيرهما (ولا يخفى) ان مرجع هذا الترخيص الى الترخيص في ترك الأداء والإتيان به قضاء.

(الأمر الخامس) المستفاد من خبر ابن راشد المتقدم في الأمر السابق جواز تعجيلها، حيث ان إطلاق قوله يتعمد الشهر في الأيام القصار يشمل ما إذا كان التعمد بالتقديم (و قال في الجواهر) لم أجد من ذكره، لكنه (قده) مال إليه في النجاء حيث يقول بل قد يقوى جواز تعجيلها أيضا.

(الأمر السادس) المحكى عن علي بن بابويه في رسالته الى ابنه: إذا أردت سفرا و أردت ان تقدم من صوم السنة شيئا فصم ثلاثة أيام للشهر الذي تريد الخروج فيه (قال في المدارك) و لم نقف لما ذكره على مستند، بل في خبر المرزبان المروى في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٣

الكافي ما ينافيه وفيه: قلت للرضا عليه السلام أريد السفر فأصوم لشهرى الذي أسافر فيه قال عليه السلام لا (و قال في الحدائق) و لعل مستند ابن بابويه ما في كتاب فقه الرضا عليه السلام، إذ فيه: ان أردت سفرا و أردت ان تقدم من السنة شيئا فصم ثلاثة أيام الشهر الذي تريد الخروج فيه (و اماما في خبر المرزبان) فيمكن ان يحمل النهى فيه على النهى عن الصيام في السفر لا- عن تقديمه، و هذا الكلام صريح في الرخصة في التقديم فلا منافاة، و لعله كما رخص في القضاء رخص في التقديم (انتهى ما في الحدائق) و ما فيه يقوى ما قواه في النجاء من استحباب التعجيل الا انه خاص بمن أراد السفر و الله العالم بأحكامه.

(الأمر السابع) ربما يقال بأنه إذا كان في العشر الأخير من الشهر خميسان يعجل و يصوم في الأول منها مستدلا بما في الفقيه مرسلا، وفيه: روى انه سئل العالم عليه السلام عن خميسين يتفقان في آخر الشهر فقال صم الأول فلعلك لا تلحن الثاني (و لا يخفى) عدم دلالة ما في الفقيه على استحباب التعجيل في الخميس الأول عند اجتماع الخميسين في العشر الأخير مطلقا لما في قوله فلعلك لا تلحق الثاني و حمله على لحوق الثاني بطرو قبل لحوقه بعيد حيث انه لا يوجب تقديم ما يستحب التأخير (اللهم) الا- ان يحمل على جواز التقديم فيكون المرسل أيضا دليلا عليه و هو أيضا لا يخلو عن البعد (و الاولى) حمله على ما إذا كان الخميس الثاني يوم الثلاثين من الشهر و احتمال نقصان الشهر و كان الخميس الثاني الخميس الأول في الشهر الذي بعد هذا الشهر فإنه (ح) يفوته الخميس في العشر الأخير فيصح القول بتقديم الخميس الأول معللا بأنه لعله لا يلحقه (و قال في الوافي) الخميس الثاني في نفسه أفضل و الخميس الأول بهذه النية أى بقصد انه لعله لا يلحقه الثاني يصير أفضل فأفضلية كل منهما من جهة غير جهة الآخر (انتهى) و ما افاده جيد و مرجعه الى مراعاة الاحتياط في إدراك فضيلة صوم الخميس الأخير و الله العالم.

(الأمر الثامن) تقدم انه من ترك هذا الصوم للعجز عنه لكبر و نحوه يستحب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٤

ان يتصدق عن كل يوم بمد من الطعام أو بدرهم، و ظاهره اختصاص استحباب الفدية بما إذا كان الترك عن العجز، فلا فدية فيما إذا كان الترك اختياريا، لكن المحكى عن الدروس استحبابه عند الترك اختيارا فيما إذا لم يرد القضاء.

و يستدل له بإطلاق ما في خبر عقبة: لإطعام مسلم خير من صيام شهر، و في خبر إبراهيم صدقة درهم أفضل من صيام يوم و هما و ان كانا في مورد المشقة و الشدة الا ان خصوصية المورد لا يخصص الوارد بل العبرة على إطلاقه أو عمومه، الا ان المستفاد من خبر عمر بن يزيد كراهة ترك الصوم مع القدرة و العدول الى الفداء، و فيه بعد قوله عليه السلام: الدرهم يتصدق به أفضل من صيام يوم قال عليه السلام و ما أحب ان تدعه» بناء على ظهوره في إرجاع الضمير في تدعه الى الصيام لا الى التصدق بالدرهم، و احتمال رجوعه الى التصدق به بعيد في الغاية، و اما النصوص المستفيضة على ان الصدقة بالدرهم أفضل من صيام

يوم فهو فى مطلق اليوم لا خصوص أحد الثلاثة و لا منافاة بين أفضليته على صوم اليوم المطلق و أفضلية صوم أحد الأيام الثلاثة عليه و الله العالم.

(الأمر التاسع) يكره فى تلك الأيام التى يصوم فيها المجادلةة و الجهل و الإسراع إلى الحلف بالله كما هى مكروهة فى كل الأيام و الأوقات و لو فى غير أيام الصوم، و كما أنها مكروهة فى حال الصوم و لو فى غير هذه الأيام و لا سيما صيام شهر رمضان بل فى شهر رمضان و لو فى غير حال الصوم كالثالى منه، بل يستحب فى هذه الأيام احتمال من يجهل عليه. و يدل على كراهة ما ذكر و استحباب تحمل من يجهل عليه خبر فضيل عن الصادق عليه السلام إذا صام أحدكم الثلاثة أيام من الشهر فلا يجادل أحدا و لا يجهل و لا يسرع إلى الحلف بالله و الايمان بالله و ان جهل عليه فليحتمل.

### [ (و منها) صوم أيام البيض من كل شهر ]

(و منها) صوم أيام البيض من كل شهر و هى الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر على الأصح المشهور و عن العماني أنها الثلاثة المتقدمة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٥

و قد ادعى الإجماع على استحباب صومها كما عن الغنية و المختلف و اتفاق كافة العلماء عليه كما عن المنتهى و التذكرة خلافا للمحكى عن الصدوق من نسخ استحباب صومه بصوم السنة فى كل شهر و هو الصوم المتقدم و المشهور فى أيام البيض هى الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر و عن العماني أنها الأيام الثلاثة المتقدمة التى يستحب صومها.

و الحق ما عليه المعظم من أنها الثالث عشر إلى الخامس عشر و انه يستحب صومها و ليس استحبابه منسوخا و يدل على الأمرين معا مضافا إلى دعوى الإجماع و اتفاق العلماء عليهما جملة من النصوص، ففي الخبر المروى فى العلل عن النبى صلى الله عليه و سلم ان الله أهبط آدم إلى الأرض مسودا فلما رأته الملائكة ضجت و بكت و انتحبت (إلى ان قال صلى الله عليه و آله فنادى مناد من السماء ان صم لربك اليوم فصام فوافق يوم ثالث عشر من الشهر فذهب ثلث السواد ثم نودى يوم الرابع عشر ان صم لربك اليوم فصام فذهب ثلث السواد ثم نودى يوم خمسة عشر بالصيام فصام و قد ذهب السواد كله فسميت أيام البيض للذى رد الله عز و جل على آدم من بياضه ثم نادى مناد من السماء يا آدم هذه الثلاثة أيام جعلتها لك و لولدك، من صامها فى كل شهر فكأنما صام الدهر.

و عن الدرور الواقية لابن طائوس عن أمير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله: أتانى جبرائيل فقال قل لعلى صم من كل شهر ثلاثة أيام يكتب لك بأول يوم تصومه عشرة آلاف سنة و بالثانى ثلاثون ألف و بالثالث مائة ألف سنة قلت يا رسول الله صلى الله عليه و آله الى ذلك خاصة أم للناس عامة فقال يعطيك ذلك و لمن عمل مثل ذلك فقلت ما هى يا رسول الله صلى الله عليه و آله قال صلى الله عليه و آله الأيام البيض من كل شهر و هى الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر.

و هما نص فى استحباب أيام البيض و فى أنها الثالث عشر إلى الخامس عشر من كل شهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٦

و استدل لما نسب إلى الصدوق من نسخ استحبابه بخبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام الذى فيه ثم ترك ذلك و صام الثلاثة الأيام الغر ثم ترك ذلك و فرقها فى كل عشرة يوما خمسين بينهما أربعاء فقبض صلى الله عليه و آله و هو يعمل ذلك و لا يخفى عدم دلالة ذلك على نسخ استحباب صوم أيام البيض، نعم هو دال على أفضلية صوم الأيام المشهورة فى الشهر بل عبارة الصدوق أيضا غير ظاهرة فى النسخ فإنه قال بعد نقل النبوى المتقدم: هذا الخبر صحيح و لكن رسول الله صلى الله عليه و آله

سن مكان أيام البيض خميسا فى أول الشهر و أربعاء فى وسطه و خميسا فى آخره (قال فى الوسائل) بعد نقل ذلك عن الصدوق لا منافاة بين استحباب هذه الثلاثة و تلك الثلاثة، و كان مراده بيان تأكد الاستحباب انتهى ما فى الوسائل.

و استدلل العماتى بخبر عبد الله بن جعفر المروى فى قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام عن أبيه ان عليا عليه السلام كان ينعث صيام رسول الله صلى الله عليه و آله قال صام رسول الله صلى الله عليه و آله الدهر كله ما شاء الله ثم ترك ذلك و صام صيام داود عليه السلام: يوما لله و يوما له ما شاء الله ثم ترك ذلك و صام أيام البيض ثلاثة أيام من كل شهر فلم يزل ذاك صيامه حتى قبضه الله اليه» منضمًا إليه الأخبار الكثيرة الدالة على ان صومه صلى الله عليه و آله فى آخر عمر الشريف هو صوم الثلاثة الأيام المتقدمة.

(و فيه) ان هذا مخالف مع تنصيب الأخبار المتقدمة و تصريحها يكون أيام البيض هى الثالث عشر الى الخامس عشر مع ما هو المعروف من تسميتها بأيام البيض و وجه تسميتها بها من كون لياليها بيضاء كايامها و تصريح ما فى خبر محمد بن مسلم من مغايرتها مع الثلاثة المتقدمة حيث ان فيها ثم ترك ذلك (اي صوم داود) و صام الثلاثة الغر (أى أيام البيض) ثم ترك ذلك و فرقها فى كل عشرة فصام خمسين بينهما أربعاء فقبض و هو يعمل ذلك، مع دعوى الاتفاق على انها ما ذهب اليه المشهور.

### [ و منها صوم يوم مولد النبي صلى الله عليه و آله و سلم ]

و منها صوم يوم مولد النبي صلى الله عليه و آله و سلم و هو السابع عشر من ربيع و الأول على الأصح و عن الكليني انه الثانى عشر منه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٧

قد مر فى البحث عن الأغسال المسنونة فى كتاب الطهارة ان المشهور بين الفرقة الناجية ان ولادة سيدنا سيد المرسلين صلى الله عليه و آله كان فى السابع عشر من شهر ربيع الأول عام الفيل فى أول الفجر الثانى من يوم الجمعة، و ذهب الكليني فى الكافى إلى انها فى الثانى عشر من ربيع الأول و عليه الجمهور و لم يذكر الكليني مدركا لما ذكره قال المجلسى فى شرحه على الكافى ان ما ذكره الكليني يمكن ان يكون اختياره أو انه ذكره تقيية، و الثانى أقرب (أقول) و احتمال التقيية أيضا بعيد حيث ان كتاب الكافى ينادى بتشيع مصنفة و لا موقع لحمل مثل هذه القضية التى لا قائل بها غيره من الخاصة على التقيية (و كيف كان) فيدل على كون المولد هو السابع عشر و على استحباب صومه غير واحد من الاخبار كخبر إسحاق بن عبد الله العلوى العريضى المروى فى كتاب الخرائج و الجرائح لسعيد بن هبة الله الراوندى قال ركب ابى و عمومتى الى ابى الحسن عليه السلام و قد اختلفوا فى الأيام التى تصام فى السنة و هو مقيم فى قرية «١» قبل مسيره إلى سر من رأى فقال لهم جئتم تسئلونى عن الأيام التى تصام فى السنة فقالوا ما جئناك إلا لهذا فقال و هى الأربعة أولهن يوم السابع و العشرين من رجب يوم بعث الله محمد صلى الله عليه و آله و سلم إلى خلقه رحمة للعالمين و يوم تولده و هو السابع عشر من شهر ربيع الأول و يوم الخامس و العشرين من ذى القعدة فيه دحيت الكعبة و يوم الغدير فيه اقام رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عليا عليه السلام علما و اماما من بعده، و رواه الشيخ فى التهذيب و فى المصباح بإسناده إلى إسحاق العلوى.

و عن المفيد فى مسار الشيعة فى اليوم السابع عشر من ربيع الأول كان مولد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و لم يزل الصالحون من آل محمد عليهم السلام على قديم الأوقات يعظمونه و يعرفون حقه و يرعون حرمة و يتطوعون بصيامه، قال قدس سره و روى عن أئمة الهدى عليهم السلام انهم قالوا من صام يوم السابع عشر من شهر ربيع الأول و هو مولد سيدنا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كتب الله له صيام سنة و



(١) و فى التهذيب نقلا عن ابن عباس و هو بصربا بدل قوله و هو مقيم فى قرية الصربا قرية على ثلاثة أميال من المدينة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٨

قال فى المقنعة قد ورد الخبر عن الصادقين عليهم السلام بفضل صيام أربعة أيام فى السنة:

يوم السابع عشر من ربيع الأول و هو اليوم الذى ولد فيه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فمن صامه كتب الله له صيام ستين (إلخ).

و فى كتاب روضة الواعظين روى ان يوم السابع عشر من ربيع الأول هو يوم مولد النبى صلى الله عليه و آله و سلم فمن صامه كتب الله له صيام ستين سنة (و لا يخفى) كفاية مثل ذلك من الاخبار فى إثبات استحباب صوم مولد النبى صلى الله عليه و آله و سلم و انه هو يوم السابع عشر و ان كان خير إسحاق العريضى ضعيف السند مشتملا على عدة من الضعفاء و المجاهيل و ما فى كتابى المفيد و الروضة من المراسيل لكن الانصاف حصول الاطمئنان بشهادة مثل المفيد (قده) بكون اليوم السابع عشر مما لم يزل الصالحون من آل محمد عليهم السلام يعظمونه و يعرفون حقه على قديم الأيام و قوله قد ورد الخبر عن الصادقين بفضل صيامه و انه اليوم الذى ولد فيه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و هذه العبائر تدل على شهرة كون اليوم السابع عشر ميلاده صلى الله عليه و آله و سلم فى عصره (قده) و الأعصار المتقدمة عليه، و الانصاف انه مما يطمئن به النفس و يصح ان يستند إليه فى إثبات الحكم الإلزامى المخالف مع القاعدة المحتاج فى إثباته إلى الدليل القوى فضلا عن الحكم الندى الذى يتسامح فيه بما لا يتسامح فى غيره، كل ذلك مع الشهرة القطعية بل اتفاق العلماء قديما و حديثا على الأمرين معا عنى استحباب صوم يوم ولادته صلى الله عليه و آله و سلم و انه هو اليوم السابع عشر و به يثبت حجية هذه الاخبار و لو كانت مراسيل أو ضعاف الاسناد فالأقوى ما عليه المعظم من كونه يوم السابع عشر و انه يستحب صومه وفقنا الله لصيامه.

ثم لا يكاد ينقضى تعجيبى فى منشأ حدوث أمثال هذه الاختلافات فى مثل مولده صلى الله عليه و آله و سلم و وفاته أو مواليده الأئمة عليهم السلام و وفياتهم و سائر الوقائع المهمة مع ان الاهتمام بها و عدم الباعث على الخلاف يوجب تحقق الوفاق فيها بين العامة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٩

و الخاصة اللهم الا ان يقال كان المخالفة عنادا منهم يالزامهم بالأخذ بما لا يوافق أهل البيت عليه السلام، و لا يخفى ان فى أمثال ذلك يكون الأحرى اتباع أهل البيت لأنهم أدرى بما فى البيت.

### [و منها صوم يوم الغدير]

و منها صوم يوم الغدير و هو الثامن عشر من ذى الحجة.

و هو العيد الكبير و أعظم الأعياد شرفا و حرمة، ففى خبر الحسن بن راشد المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام، قال قلت له جعلت فداك هل للمسلمين عيد غير العيدين، قال نعم يا حسن أعظمها و أشرفها، قلت أى يوم هو؟ قال هو يوم نصب فيه أمير المؤمنين عليه السلام علما للناس قلت جعلت فداك و ما ينبغى لنا ان تصنع فيه قال تصومه يا حسن و تكثر الصلاة على محمد و آله و تبرء الى الله ممن ظلمها حقهم فإن الأنبياء كانت تأمر الأوصياء باليوم الذى كان يقام فيه الوصى ان يتخذ عيدا قال قلت فما لمن صامه قال صيام ستين شهرا.

و فى خبر العبدى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام صيام يوم غدير خم يعدل صيام الدنيا لو عاش انسان ثم صام ما

عمرت الدنيا لكان له ثواب ذلك و صيامه يعدل عند الله عز و جل فى كل عام مائة حجة و مائة عمرة مبرورات متقبلات و هو عيد الله الأكبر» الى غير ذلك من الاخبار المتواترة.

### [ و منها صوم يوم مبعث النبى صلى الله عليه و آله و سلم ]

و منها صوم يوم مبعث النبى صلى الله عليه و آله و سلم و هو السابع و العشرون من رجب. و فى خبر الحسن بن راشد المتقدم و لا تدع صيام يوم سبع و عشرين من رجب فإنه اليوم الذى نزلت فيه النبوة على محمد صلى الله عليه و سلم و ثوابه مثل ستين شهرا لكم و غير ذلك من الاخبار. و اما خبر الصيقل عن الرضا عليه السلام بعث الله محمد الثالث ليال مضين من رجب و صوم ذلك اليوم كصوم سبعين عاما فعن سعد بن عبد الله القمى انه كان مشايخنا يقولون مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٠ ان ذلك غلط من الكاتب و انه لثلاث بقين من رجب.

### [ و منها صوم يوم دحو الأرض من تحت الكعبة ]

و منها صوم يوم دحو الأرض من تحت الكعبة و هو اليوم الخامس و العشرون من ذى القعدة. و فى خبر حسن بن على الوشاء عن الرضا عليه السلام من صام ذلك اليوم كان كمن صام ستين شهرا، و فى مرسل الصدوق عن الكاظم عليه السلام فى خمس و عشرين من ذى القعدة أنزل الله الكعبة البيت الحرام فمن صام فى ذلك اليوم كان كفارة سبعين سنة و هو أول يوم انزل الله فيه الرحمه. و فى خبر آخر فى خمس و عشرين ليلة من ذى القعدة أنزلت الرحمه من السماء و انزل الكعبة على آدم فمن صام ذلك اليوم استغفر له كل شىء بين السماء و الأرض، و غير ذلك من الاخبار التى لا حاجة الى ذكرها بعد كثرتها مع انه لم ينقل خلاف فى استحباب صومه.

### [ و منها يوم عرفة ]

و منها يوم عرفة لمن لا يضعفه الصوم عن الدعاء. المشهور على استحباب صوم عرفة لمن لا يضعفه الصوم عن الدعاء و ذلك للأخبار الكثيرة الدالة على استحبابه كمرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام ان صوم يوم التروية كفارة سنة و صوم يوم عرفة كفارة سنتين (و صحيح ابن مسلم) عن أحدهما عليهما السلام انه سئل عن صوم يوم عرفة فقال انا أصومه (و خبر عبد الرحمن) عن ابى الحسن عليه السلام صوم يوم عرفة يعدل السنة (و فى خبر آخر) ان فى تسع ذى الحجة نزلت توبه داود عليه السلام فمن صام ذلك اليوم كان كفارة تسعين سنة خلافا لما عن المستند من منعه لاستحباب صومه بالخصوص و ان استحباب بما انه يوم من الأيام و يستحب صوم كل يوم ما عدا ما يحرم صومه و استدلل له بخبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يصم عرفة فقد نزل صيام شهر رمضان (و خبر محمد بن قيس) عن الباقر عليه السلام (و خبر زرارة عنه و عن الصادق عليهما السلام قال لا تصم يوم عاشوراء و لا يوم عرفة بمكة و لا فى المدينة و لا فى وطنك و لا فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦١

بعض الأمصار بعد حمل النهى فى هذه الاخبار على الكراهة جمعا بينها وبين الاخبار الدالة على الجواز وفيه ان الظاهر من خبر محمد بن مسلم هو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصم يوم عرفة بعد نزول صيام شهر رمضان وجوبا لاستقرار الوجوب فى صوم شهر رمضان فلا منافاة بينه وبين ما يدل على استحباب صوم عرفة بالخصوص، وخبر محمد بن قيس وخبر زرارة مطلق يحمل على ما يدل على كراهته فيما إذا كان يضعف عن الدعاء أو ما إذا كان يوم عرفة مشكوكا ومشتبها بالعيد أو ما إذا كان صومه ممن يتأسى به ويوشك ان يتوهم الناظرون إليه فى كونه واجبا على ما يأتى فى بيان الصيام المكروهة.

### [و منها يوم المباهلة]

و منها يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون من ذى الحجة. و صرح باستحباب صومه غير واحد من الأصحاب كالشيخ فى مصباحه والعلامة وغيرهما واعترف غير واحد منهم بعدم وقوفهم على نص على استحبابه بالخصوص والمحكى عن منتهى العلامة بأنه يوم شريف قد أظهر الله فيه نبينا على خصمه وحصل فيه من التنبية على قرب على عليه السلام من ربه واختصاصه به وعظم منزلته وثبوت ولايته واستجابته الدعاء به ما لم يحصل لغيره وذلك من أعظم الكرامات لاخبار الله تعالى ان نفسه نفس رسول الله «١» فيستحب صومه شكرا لهذه النعمة الجسيمة، والمشهور فى يوم المباهلة هو اليوم الرابع والعشرون من ذى الحجة وقبل هو الخامس والعشرون ولم يعلم قائله وحكى المجلسى (قده) فى زاد المعاد عن بعض بأنه يوم السابع والعشرون وعن بعض بأنه الحادى والعشرون وليوم الرابع والعشرين مزيد شرافة بأنه اليوم الذى تصدق مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بخاتمه على المسكين ونزل فى فضله الآية المباركة إنما وليكم الله ورسول (الآية).

(١) ولقد يعجبني ما قاله ابن حماد: و سماه رب العرش فى الذكر نفسه- فحسبك هذا القولى ان كتب ذا خير- وقال لهم هذا وصيى و وارثي- و من شد رب العالمين به ازرى- على كزرى من فيمصى اشارة- بان ليس يستغنى القميص عن الزر. مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٢

### [و منها كل خميس و جمعة معا]

و منها كل خميس و جمعة معا أو الجمعة فقط يستحب صوم كل خميس و جمعة منفردا أو معا، و استدلال لاستحبابه كذلك بان هذين اليومين شريفان يضاعف فيهما الحسنات فاستحب فعله و هذا كما ترى لا يثبت استحباب صومهما منفردا أو معا بالخصوص. (و يدل) على استحباب صوم يوم الخميس منفردا عن الجمعة الخبر المروى عن أسامة بن زيد ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم و كان يصوم الاثنين و الخميس فسئل عن ذلك فقال ان اعمال الناس تعرض يوم الاثنين و الخميس (و خبر محمد بن مروان) عن الصادق عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصوم حتى يقال لا يفطر و يفطر حتى يقال لا يصوم ثم صام يوما و أفطر يوما ثم صام الاثنين و الخميس. (و على استحباب صوم يوم الجمعة منفردا عن الخميس) خبر ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال رأيت صائما يوم الجمعة فقلت جعلت فداك ان الناس يزعمون انه يوم عيد قال كلا- انه يوم خفض و دعة (الخبر المروى فى العيون) عن الرضا عليه السلام من صام يوم الجمعة احتسابا اعطى ثواب صيام عشرة أيام غر و زهر.

و يدل على استحباب صومهما معا خبر الدارم المروى فى العيون عن الرضا عليه السّلام عن آبائه انه قال رسول الله لا تفرد و الجمعة بصوم، و ما رواه الشيخ فى التهذيب بسنده عن أبى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال لا تصوموا يوم الجمعة الا ان تصوموا قبله أو بعده، ففيه دلالة على استحباب صوم يوم الجمعة مع صوم اليوم الخميس.

و قد يستدل لاستحباب صومهما بالمروى فى المقنعة عن راشد بن محمد عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من صام من شهر حرام الخميس و الجمعة و السبت كتب الله له عبادة تسع مائة سنة، و الاستدلال به لاستحباب كل خميس و كل جمعة من كل شهر لا يخلو عن الغرابة (و المحكى) عن ابن الجنيد نسخ استحباب صوم مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٣

يوم الاثنين و الخميس و نفى استحباب صوم يوم الجمعة منفردا عما قبله أو بعده، و لعله يستدل للاول بخبر محمد بن مروان المتقدم و فيه بعد قوله عليه السّلام ثم صام الاثنين و الخميس قال ثم آل من ذلك الى صيام ثلاثة أيام فى الشهر (الى آخر الحديث).

و يستدل للثانى بخبر الدارم المتقدم و ما رواه الشيخ عن أبى هريرة (و لا يخفى ما فيه) اما خبر محمد بن عمران و ما فى معناه فهو لا يدل على الأزيد من أفضلية صوم الأيام الثلاثة فى كل شهر على صوم يوم الاثنين و الخميس، و لا دلالة فيه على نسخ صومهما كما مر نظيره فى صوم أيام البيض، و اما خبر الدارم فهو مع كونه ضعيف السند معرضا عنه ساقط عن الحجية بالاعراض و اما خبر أبى هريرة فحالته معلوم و قد قال الشيخ (قده) بعد نقله هذا الخبر: طريقه رجال العامة لا يعمل به و ان المعمول به هو خبر ابن سنان (انتهى) و قد مر خبر ابن سنان فى الصفحة السابقة نعم فى خصوص صوم الاثنين ورد خبر يمكن استظهار الكراهة منه (فى الخصال) عن عقبه بن بشر الأزدي قال جئت الى ابى جعفر عليه السّلام يوم الاثنين فقال كل فقلت انى صائم فقال و كيف صمت، قال فقلت لان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ولد فيه، فقال اما ما ولد فيه فلا يعلمون و اما ما قبض فيه فنعم، ثم قال فلا تصم و لا تسافر فيه (و اما صحيح على بن مهزيار) الوارد فىمن نذر ان يصوم يوما دائما ما بقى فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر أو أضحى أو يوم جمعة أو أيام التشريق أو سفر أو مرض فكتب فى جوابه قد وضع الله الصيام فى هذه الأيام كلها» فهو مع ظهوره فى نفى المشروعية بقرينة ما فى سياقه مما لا عامل به و لو حمل على الكراهة لأن ابن الجنيد يقول بنفى استحباب صوم يوم الحمة منفردا عما قبله أو ما بعده لا بكراهته مطلقا.

### [ و منها أول ذى الحجة بل كل يوم من التسع فيه ]

و منها أول ذى الحجة بل كل يوم من التسع فيه.

و يدل على استحباب صوم يوم الأول من ذى الحجة مرسل سهل بن زياد المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السّلام قال عليه السّلام و فى أول يوم من ذى الحجة ولد إبراهيم خليل الرحمن على نبينا عليه السّلام فمن صام ذلك اليوم كتب الله له صيام ستين شهرا (و فى مصباح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٤

المتهجد) قال من صام أول يوم من العشر عشر ذى الحجة كتب الله له صوم ثمانين شهرا (و روى الصدوق فى ثواب الاعمال) مرسلا ان فى أول يوم من ذى الحجة ولد إبراهيم خليل الرحمن على نبينا و عليه السّلام فمن صام ذلك اليوم كان كفارة ستين سنة، و يدل على استحباب صوم كل يوم من التسع فيه ما رواه الصدوق فى الفقيه: فان صام التسع كتب الله له صوم الدهر.

## [و منها يوم النيروز]

و منها يوم النيروز

و قد روى الشيخ فى المصباح عن معلى بن خنيس عن الصادق عليه السّلام قال إذا كان يوم النيروز فاغتسل و البس أنظف ثيابك و تطيب بأطيب طبيك و تكون ذلك اليوم صائما» و قد مر فى كتاب الطهارة فى البحث عن الأغسال المسنونة الاختلاف فى تعيين يومه و ان المشهور الآن هو يوم انتقال الشمس الى برج الحمل فلا بأس بالبناء عليه و الإتيان فيه بما يستحب ان يؤتى فى النيروز.

## [و منها صوم رجب و شعبان]

و منها صوم رجب و شعبان كلا أو بعضا و لو يوما من كل منهما.

و على استحباب صومهما كلا أو بعضا إجماع المسلمين بل و ضرورة الدين و النصوص به متواترة عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمة المعصومين و يدل على استحباب صوم رجب كلا- ما روى المفيد (قده) فى مسار الشيعة قال روى عن أمير المؤمنين عليه السّلام انه كان يصوم الرجب كله و يقول رجب شهرى و شعبان شهر رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و شهر رمضان شهر الله عز و جل (و عن المجالس و ثواب الاعمال) فى حديث طويل فى فضل رجب و ثواب الصيام فى أيامه قال صلى الله عليه و آله و سلم و من صام من رجب ثلاثين يوما نادى مناد من السماء يا عبد الله اما ما مضى فقد غفر لك فاستأنف (و فى خبر صالح الهروى) المروى فى كتاب فضائل رجب عن الرضا عليه السّلام:

و من صام رجب كله خرج من ذنوبه كهيئته يوم ولدته امه و أعتق من النار و ادخل الجنة مع المصطفين الأخيار و عن مقنعة المفيد عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم قال من صام رجبا كله كتب الله له رضاه و من كتب له رضاه لم يعذبه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٥

(و عن مصباح الشيخ (قده) ان من صام الشهر كله أعتق الله الكريم رقبته من النار و قضى له حوائج الدنيا و الآخرة و كتب فى الصديقين (و عن سلمان الفارسى) عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فى حديث قال من صام رجبا كله أنجاه الله من النار و أوجب له الجنة.

و يدل على استحباب يوم منه أو من شعبان، ما حكاه الصدوق فى المجالس فى حديث عن الصادق عن أبيه عن جده عليهم السلام عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم قال من صام يوما من رجب ايمانا و احتسابا غفر له و من صام يوما من شعبان ايمانا و احتسابا غفر له و نحو ذلك من الاخبار.

و يدل على استحباب صوم شعبان كله خبر عنبسة العابد المروى فى الكافى قال قبض النبى صلى الله عليه و آله و سلم على صوم شعبان و رمضان و ثلاثة أيام من كل شهر أول خميس و أوسط أربعاء و آخر خميس و كان أبو جعفر و أبو عبد الله يصومان ذلك «١» (و خبر أبى سلمة) المروى فى المجالس قال ان رسول الله صلى الله عليه و آله سلم لم يكن يصوم فى السنة شهرا تاما إلا- شعبان يصل بشهر رمضان (و خبر صفوان) المروى فى مصباح الشيخ قال قال لى أبو عبد الله عليه السّلام حث من فى ناحيتك على صوم شعبان فقلت جعلت فداك ترى فيه شيئا فقال نعم، ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كان إذا رأى هلال شعبان أمر مناديا ينادى فى المدينة يا أهل يثرب انى رسول رسول الله إليكم، الا و ان شعبان شهرى فرحم الله من أعاننى على شهرى- ثم قال- ان أمير المؤمنين عليه السّلام كان يقول ما فاتنى صوم شعبان منذ سمعت منادى رسول الله صلى الله عليه و

آله و سلم ينادى فى شعبان و لن يفوتنى فى أيام حياتى شعبان ان شاء الله ثم كان يقول صوم شهرين متتابعين توبة من الله.

(١) و خبر فضيل بن يسار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال و فرض الله فى السنة صوم شهر رمضان و سن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم صوم شعبان و ثلاثة أيام من كل شهر مثلى الفريضة فأجاز الله عز و جل له ذلك و فى خبر الحلبي المروى فى الكافى قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام هل صام احد من آبائك شعبان قط قال صامه خير آبائى رسول الله مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٦

و يدل على استحباب بعض أيامه و لو يوما واحدا غير واحد من الاخبار كخبر مروان بن مسلم المروى فى كتاب فضائل شعبان عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله شعبان شهرى و رمضان شهر الله فمن صام من شهرى يوما وجبت له الجنة و من صام منه يومين كان من رفقاء النبيين و الصديقين يوم القيامة و من صام الشهر كله و وصله بشهر رمضان كان ذلك توبة له من كل ذنب صغير أو كبير و لو من دم حرام (و خبر العباس بن هلال) المروى فى العيون و الخصال قال سمعت أبا الحسن على بن موسى الرضا عليهما السلام يقول من صام من شعبان يوما واحدا ابتغاء ثواب الله دخل الجنة، و غير ذلك من الاخبار التى لا تحصى كثرة.

لكن ورد اخبار آخر فى النهى عن صوم شعبان و انه سئل عنه فقال ما صامه احد من الأئمة (ففى الكافى) انه جاء فى صوم شعبان انه سئل عنه فقال ما صامه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و لا احد من آبائى ثم حمله (قده) على ارادة نفى الوجوب و انهم ما صاموه على ذلك الوجه بل على الاستحباب، قال و ذلك ان قوما قالوا ان صومه فرض مثل صوم شهر رمضان و ان من أفطر يوما من شعبان وجبت عليه الكفارة و حمله الشيخ أيضا على نفى الوجوب و قال ان أبا الخطاب و أصحابه كانوا يذهبون الى ان صومه فرض واجب مثل شهر رمضان و ان من أفطر فيه وجب عليه الكفارة.

### [ و منها أول يوم من المحرم و ثالثة و سابعه ]

و منها أول يوم من المحرم و ثالثة و سابعه.

و يدل على استحباب الصوم فى اليوم الأول منه ما أرسله فى الفقيه و قال روى ان فى أول يوم من المحرم دعا زكريا ربه عز و جل فمن صام ذلك اليوم استحباب الله له كما استحباب لزكريا عليه السلام، و روى المفيد فى المقنعة مثله عن النبي صلى الله عليه و سلم (و عن المجالس و العيون) عن ابن شبيب عن الرضا عليه السلام قال عليه السلام ان هذا اليوم (يعنى أول المحرم) هو اليوم الذى دعا فيه زكريا ربه فقال رب هب لى من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء، فاستحباب الله له و أمر الملائكة فنادت زكريا و هو قائم يصلى فى المحراب ان الله يبشرك بيحيى، من صام هذا اليوم ثم دعا الله عز و جل استحباب الله له كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٧

استحباب لزكريا.

و يدل على استحباب يوم ثالثة ما رواه فى الإقبال عن النبي صلى الله عليه و سلم ان من صام اليوم الثالث من المحرم استحباب دعوته، و فى شرح النجاة للسيد العقيلي (قده) ان فى اليوم الثالث من المحرم كان خلاص يوسف من الجب (أقول) و هو لا يدل على استحباب صومه بالخصوص، اللهم الا على القول باستحباب صوم كل يوم شريف لما سنع فيه، و ليس لاستحباب صوم سابعه بالخصوص خبر، و لكن صاحب الجواهر عد صومه مما ثبت فيه التأكد من النصوص، و قال فى النجاة أيضا باستحبابه- كما فى المتن، و قال السيد الخوانسارى (قده) فى شرحه على النجاة: و الظاهر انه سهو، و الصحيح تاسعه كما يظهر من الروايات

(انتهى) و لم يذكر المصنف استحباب صوم اليوم التاسع مع انه مروى (ففى خبر مسعدة بن صدقة) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن أبيه ان عليا عليه السلام قال صوموا العاشوراء التاسع و العاشر فإنه يكفر ذنوب سنة، و فى الحدائق: بل يستحب صوم المحرم تماما كمالا (أقول) و يمكن ان يستفاد استحباب صومه بتمامه عن غير واحد من الاخبار كخبر نعمان بن سعد المروى عن مقنعة المفيد (قده) عن على عليه السلام انه قال رسول الله صلى الله عليه و سلم لرجل ان كنت صائما بعد شهر رمضان فصم المحرم فإنه شهر تاب الله على قوم و يتوب الله فيه على آخرين.

و عن المفيد (قده) فى كتاب حدائق الرياض ان من أمكنه صوم المحرم فليصم فإنه يعصم صائمه من كل سيئة، و عن النبي صلى الله عليه و سلم ان أفضل الصلاة بعد الفريضة الصلاة فى جوف الليل و ان أفضل الصوم من بعد شهر رمضان صوم شهر الله الذى يدعو له محرم.

بل المستفاد من بعض الاخبار استحباب صوم المحرم و لو يوما منه ففى النبوى) المروى فى الإقبال قال صلى الله عليه و آله من صام يوما من المحرم فله بكل يوم ثلاثون يوما (قال فى الإقبال) و روى من طرقهم عليهم السلام ان من صام يوما من المحرم محتسبا جعل الله بينه و بين جهنم جنه كما بين السماء و الأرض «هذا كله فى غير يوم مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٨ العاشوراء و اما فيه فسيأتى الكلام فيه فى الصيام المكروهة.

#### [ و منها التاسع و العشرون من ذى القعدة ]

و منها التاسع و العشرون من ذى القعدة.

ففى مرسل الفقيه انه روى ان فى تسع و عشرين من ذى القعدة أنزل الله عز و جل الكعبة و هى أول رحمة نزلت فمن صام ذلك اليوم كان كفارة سبعين سنة و لا منافاة بين هذا الخبر و بين ما دل على كون دحو الأرض فى يوم الخامس و العشرين من ذى القعدة بإمكان خلق الأرض بقدر موضع الكعبة أو لإثم إنزال الكعبة إليها و دحو الأرض منها ثانيا و الله العالم بخلقها، الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير.

#### [ و منها صوم ستة أيام بعد عيد الفطر ]

و منها صوم ستة أيام بعد عيد الفطر بثلاثة أيام أحدها العيد.

لما فى خبر الزهدى المروى عن زين العابدين عليه السلام فى الكافى و الفقيه قال فى عداد الصوم الذى صاحبه بالخيار: و صوم ستة أيام من شوال بعد شهر رمضان و النبوى العامى: من صام رمضان و اتبعه بست من شوال فكأنما صام الدهر، و قال الشهيد الثانى (قده) فى الروضة فمن صامها مع شهر رمضان عدلت صيام السنة ثم قال و فى الخبر ان المواظبة عليها تعدل صوم الدهر و قال و علل فى بعض الاخبار بان الصدقة بعشر أمثالها فىكون رمضان بعشرة أشهر و الستة بشهرين و ذلك تمام السنة فدوام فعلها كذلك يعدل صوم دهر الصائم» و إطلاق تلك الأخبار يقتضى عدم الفرق بين كون الستة متصله بالعيد أو منفصلة عنه، الا ان إطلاقها يقيد بما يدل على كراهة الصوم بعد العيد بلا فصل ففى خبر زياد عن الصادق عليه السلام لا صيام بعد الأضحى ثلاثة أيام و لا بعد الفطر ثلاثة أيام، إنها أيام أكل و شرب (و موثق حرين) عنه عليه السلام إذا أفطرت رمضان فلا تصومن بعد الفطر تطوعا الا بعد ثلاثة ماضين، و عن الشيخ نفى استحباب هذه الستة و نقل عن بعض الأصحاب كراهتها مستدلا بهذه الاخبار (و يرد) بأن الأخبار الدالة على الاستحباب ليست نصا فى الاتصال بيوم العيد بل تكون دلالتها بالإطلاق فيقيد إطلاقها بهذه الاخبار



فلا- موجب لطرح تلك الاخبار و الأخذ بهذه الأخبار الدالة على الكراهة ترجيحاً لها عليها و قال الشهيد الثاني فى الروضة: و التعليل (اى التعليل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٩

بكون صوم هذه السنة مع صوم شهر رمضان معادل صوم الدهر) و ان اقتضى عدم الفرق بين صومها متواليه و متفرقه بعده بغير فصل و متأخرة الا ان فى بعض الاخبار اعتبار القيد (يعنى قيد الاتصال و التوالى) ثم قال فيكون (يعنى الاتصال) فضيلة زائدة على القدر (انتهى).

و لا يخفى انه ليس فى الاخبار ما يدل على اعتبار القيد بل الموجود هو ما يدل على الفصل و هو (قده) أبصر بما قال (و كيف كان) فالأولى جعل العيد من الثلاثة فيؤخر فى صوم السنة عن العيد بيومين.

و يدل على ذلك صحيح البجلي عن الصادق عليه السلام عن اليومين الذين بعد الفطر أ يصام أم لا فقال عليه السلام اكره لك ان تصومهما» حيث انه يدل على كراهة صوم يومين بعد العيد و يصيرا مع انضمام العيد بها ثلاثة أيام، لكن الظاهر من خبر زياد المتقدم هو الثلاثة بعد الفطر لا بعد الصوم من شهر رمضان كما لا يخفى على الناظر فى قوله و لا بعد الفطر ثلاثة أيام، و صحيح البجلي لا يدل على انحصار الكراهة باليومين بعد العيد و الله العالم- هذا بالنسبة إلى الاتصال بيوم العيد و الفصل عنه- و اما بالنسبة إلى التوالى و التفرقة فالظاهر هو التخيير للإطلاق و عدم ما يوجب تقييده بالتوالى أو التفرقة.

#### [ و منها يوم النصف من جمادى الاولى ]

و منها يوم النصف من جمادى الاولى.

ذكره بعض الأصحاب و عده من الصوم المندوب فى الجواهر، و قال بعضهم انه ليس على استحبابه خبر (أقول) و صرح الشيخ باستحبابه فى المصباح و قال بان فى النصف منه سنة ست و ثلاثين كان مولد ابى محمد على بن الحسين زين العابدين عليهما السلام و يستحب صيام هذا اليوم و فيه بعينه من هذا الشهر من هذه السنة كان فتح بصره لأمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه (انتهى) و لعل ما ذكره كاف للحكم باستحبابه بناء على ثبوته بفتوى الفقيه لأجل قاعدة التسامح فى أدلة السنن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٠

#### [ مسألة (١) لا يجب إتمام صوم التطوع بالشروع فيه ]

مسألة (١) لا يجب إتمام صوم التطوع بالشروع فيه بل يجوز له الإفطار إلى الغروب و ان كان يكره بعد الزوال. الصوم المندوب لا يصير بالشروع فيه واجبا الا اليوم الثالث من الاعتكاف على ما أتى، فله الإفطار فى أى وقت شاء الى الغروب إجماعا بقسميه كما فى الجواهر (و يدل عليه) من الاخبار صحيح جميل عن الصادق عليه السلام فى الذى يقضى شهر رمضان انه بالخيار الى زوال الشمس و ان كان تطوعا فإنه إلى الليل بالخيار. (و صحيح عبد الله بن سنان) عنه عليه السلام: صوم النافلة لك ان تظطر، الى غير ذلك من النصوص كخبر ابن عمار و خبر ابى بصير و خبر سماعة و نحوها التى لا- معارض لها الا ما يتوهم من النهى عن ابطال العمل الذى مر غير مرة عدم دلالة على حرمة ابطال العمل برفع اليد عنه ابطال فى أثائه فى الواجب فضلا عن المندوب، و لو فرض دلالة عليه لوجب تقييده بما عدا الصوم المندوب بالأخبار الدالة على جواز قطعه، فلا ينبغى الإشكال فى جواز قطعه الى الغروب (و لكن يكره بعد الزوال) لخبر مسعدة بن صدقة عن الصادق عن أبيه عليهما السلام ان عليا عليه السلام قال الصائم تطوعا بالخيار ما بينه و بين نصف النهار فان انتصف النهار فقد وجب الصوم» بناء على حمله على



الأولوية كما حملة الشيخ عليها في التهذيب و الاستبصار و على تأكد الاستحباب.

(لا- يقال) حمل الوجوب على الاستحباب حمل على خلاف الظاهر مع انه لا يثبت الكراهة حيث ان تأكد رجحان الفصل لا يوجب مرجوحية الترك.

(لانه يقال) تأكد الندب بالدلالة السياقية يدل على رجحان الفعل و مرجوحية الترك إذ ما كان فعله راجحا و تركه مرجوحا يكون أكد مما يكون فعله راجحا و لا يكون تركه مرجوحا.

و يمكن ان يستدل للكراهة بخبر معمر بن خلاد المروى في التهذيب عن ابي الحسن عليه السلام قال كنت جالسا عنده آخر يوم من شعبان فلم أره صائما فأتوه بمائدة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧١

فقال ادن- و كان ذلك بعد العصر- قلت له جعلت فداك صمت اليوم فقال لى و لم قلت جاء عن ابي عبد الله عليه السلام فى الذى يشك فيه انه قال يوم وفق له قال أ ليس تدرتون انما ذلك إذا كان لا يعلم أ هو من شعبان أم من شهر رمضان فصامه الرجل فكان من شهر رمضان كان يوما وفق له فاما و ليس علة و لا شبهة فلا فقلت فأفطر الان فقال لا فقلت و كذلك لنوافل ليس لى ان أفطر بعد الظهر قال نعم» و ظهور قوله عليه السلام نعم فى انه ليس لك ان تفطر بعد الظهر غير قابل للإنكار، و توهم كون المراد منه نعم لك ان تفطر بعيد فى الغاية فهو نهى عن الإفطار بعد الزوال محمول على الكراهة بقريته النص على جوازه الى الغروب فى الاخبار المتقدمة، و المناقشة فيه باحتمال كون قوله نعم جوابا له بان لك الإفطار بعد الزوال واهية لأنها خلاف الظاهر.

و الانصاف تمامية هذا الاستدلال مضافا الى فتوى الفقهاء بها و هى كافية فى إثبات الحكم غير الإلزامى بدليل التسامح فى دليل السنن.

### [مسألة ٢ يستحب للصائم تطوعا قطع الصوم]

مسألة ٢ يستحب للصائم تطوعا قطع الصوم إذا دعاه أخوه المؤمن إلى الطعام بل قيل بكرأته حينئذ

فى هذه المسألة أمور (الأول) يستحب للصائم المتطوع قطع الصوم إذا دعاه أخوه إلى الطعام على ما هو المشهور بين الأصحاب و قيل انه مما لا يوجد فيه الخلاف بل عن المعتمد دعوى الاتفاق عليه للنصوص الكثيرة الدالة عليه فى خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام قال إفطارك لأخيك المؤمن أفضل من صيامك تطوعا (و خبر عبد الله بن جندب) عن بعض الصادقين عليه السلام قال من دخل على أخيه و هو صائم تطوعا فأفطر كان له أجر لنيته و أجر لإدخال السرور عليه و غير ذلك من الاخبار التى يأتى بعضها.

(الثانى) الظاهر عدم الفرق فى استحباب قطع الصوم بين الصوم المستحب و بين الواجب الموسع فى زمان يجوز قطعه كقضاء شهر رمضان قبل الزوال فيما لم يصر مضيقا بمجىء رمضان المستقبل و كالواجب غير المعين فيما إذا وجب كذلك بالإجارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٢

أو النذر و شبهه و لو كان بعد الزوال و ذلك لإطلاق جملة من الاخبار كخبر نجم بن حطيم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال من نوى الصوم ثم دخل على أخيه فسيلة أن يفطر عنده فليفطر فليدخل عليه السرور فإنه يحتسب له بذلك اليوم عشرة أيام و هو قول الله عز و جل مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ مِّثَالِهَا (و خبر داود الرقى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال لإفطارك فى منزل أخيك المسلم أفضل من صيامك سبعين ضعفا أو تسعين ضعفا و خبر عبد الله بن جندب المروى فى

الكافي قال قلت لأبي الحسن الماضي عليه السلام ادخل على القوم و هم يأكلون و قد صليت العصر و انا صائم فيقولون أفطر فقال أفطر فإنه أفضل و خير حسين بن حماد) المروى فى المحاسن قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام ادخل على الرجل و انا صائم فيقول لى أفطر فقال ان كان ذلك أحب إليه فأفطر (و خير السكونى) المروى فى المحاسن عن الصادق عليه السلام قال فترك لأخيكَ المسلم (اى لأجله) و إدخالك السرور عليه أعظم اجرا من صيامك، و غير ذلك من الاخبار بل فى بعض الاخبار التصريح بذلك فى الصوم الواجب.

(فى خبر الخثعمى) المروى فى الكافي عن الصادق عليه السلام عن الرجل ينوى الصوم فيلقاه أخوه الذى هو على امره أ يفطر قال عليه السلام ان كان تطوعا اجزئه و حسب له و ان كان قضاء فريضة قضاء.

(الثالث) لا فرق فى استحباب القطع بين ما إذا دعى إلى طعام أو ورد هو فى منزل من غير دعوة و ذلك لإطلاق غير واحد من تلك الاخبار أو تصريح بعضها بدخول الصائم على أخيه، الظاهر فى كونه من غير دعوته اليه كخبر جندب المتقدم فى الأمر الأول الذى فيه من دخل على أخيه و هو صائم إلى آخر الحديث و خير حسين بن حماد المتقدم فى الأمر الثانى الذى فيه ادخل على الرجل و انا صائم و خير موسى بن بكر المروى فى المحاسن عن الكاظم عليه السلام قال فترك لأخيكَ و إدخالك السرور عليه أعظم من الصيام و أعظم أجرا.

خلافًا لما فى الحدائق من اختصاص الاستحباب بما إذا كان الدخول على الأخ عن دعوة و قال بأنه المستفاد من الاخبار (أقول) ليس فى اخبار الباب على ما تصفحت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٣

فى الوسائل خبر يشتمل على ذكر الدعوة إلا خبر إسماعيل بن مهران المروى عن المحاسن عن الصادق عليه السلام حيث ان فيه: قلت لأبى عبد الله عليه السلام يدعونى الرجل من أصحابنا و هو يوم صومى فقال عليه السلام أجبه و أفطر. (و لا يخفى) ان المستفاد منه و من سائر الأخبار هو التماس الإفطار من الصائم و سرور الملتمس بإفطاره و لا خصوصية لدعوته إياه، مع ان القاعدة فى المندوبات إبقاء المطلق على إطلاقه و عدم حمله على المقيد، فلا وجه لحمل مطلقات الباب على ما فى هذا الخبر و تخصيص الاستحباب بما إذا كان عن الدعوة كما لا يخفى.

(الرابع) لا فرق فى الاستحباب بين ما إذا هياء للصائم طعاما أم لا لإطلاق الأخبار المتقدمة و عدم ما يوجب تقييدها بصورة ما إذا هياء له الطعام و ان كانت عرف القضية بكون السؤال عن الإفطار ينبغى ان يكون عند إحضار شىء للصائم حيث انه لا محل للسؤال عن الإفطار بما للصائم نفسه كما لا يخفى.

(الخامس) لا فرق فى استحباب الإفطار بين ما إذا يشق على سائل الإفطار مخالفة الصائم و عدمه للإطلاق و لكن ما فى بعض تلك الاخبار التعليل بإدخال السرور يومى الى اختصاص الندب بما يشق على سائل الإفطار مخالفته بل فى خبر الحسين بن حماد المروى فى المحاسن عن الصادق ما يدل عليه، و فيه ادخل على الرجل و انا صائم فيقول لى أفطر فقال عليه السلام ان كان ذلك أحب إليه فأفطر.

(السادس) المحكى عن الحلبي (قده) اعتبار عدم الاعلام بالصوم فى أفضلية الإفطار و ذلك لما فى خبر جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام قال أيما رجل مؤمن دخل على أخيه و هو صائم فسيئه الأكل فلم يخبره بصيامه فيمن عليه بإفطاره كتب الله جل ثناؤه له بذلك اليوم صيام سنة و مثله غيره (و لا يخفى) انه لا يستفاد منه اعتبار كتمان الصوم عن الصائم فى الاستحباب بل الظاهر منه كونه من قبيل المستحب فى المستحب، مضافا الى ان فى غير واحد من الاخبار سؤال الإفطار عن الصائم المنوط بعلمه بصيامه

ففى خبر ابن حطيم من نوى الصوم ثم دخل على أخيه فسيلاً أن يفطر عنده فليفطر فليدخل عليه السرور (الحديث) و نحوه غيره و هو كثير.

(السابع) إطلاق الاخبار المتقدمة يقتضى استحباب الإفطار من الصائم إذا سئل عنه فيما يجوز له الإفطار سواء كان قبل الزوال أو بعده بل الخبر المروى عن عبد الله بن جندب المتقدم فى الأمر الثانى صريح فى استحبابه بعد العصر إذ فيه ادخل على القوم و هم يأكلون و قد صليت العصر و انا صائم فيقولون أفطر فقال أفطر فإنه أفضل، و لا منافاة بين كراهة الإفطار فى الصوم المندوب بعد الزوال و بين استحبابه إذا سئل الأخ المؤمن لأنه بطرو فضيلة اجابة سؤال المؤمن و سروره بها يصير أفضل و ان كان هو من حيث نفسه و مع قطع النظر عما يطء عليه كان مرجوحاً (الثامن) الظاهر اعتبار كون الإفطار بقصد اجابة سؤال السائل و إدخال السرور عليه فى استحبابه و ترتب الثواب عليه لأنه عبادة يتوقف ترتب الثواب عليها على القصد فلو أفطر بعد السؤال عنه لا بقصد اجابة سؤال السائل بل لأجل اشتهاة الإفطار فى نفسه لم يترتب عليه ثواب الإجابة و على ذلك يترتب صحة ما فى الحدائق من قوله و اما ما اشتهر فى هذه الأوقات سيما فى بلاد العجم من تعمد تفتير الصائم بشيء يدفع اليه من تمره أو يسير من الحلواء أو نحو ذلك لأجل تحصيل الثواب بذلك فليس بداخل تحت هذه الاخبار و لا هو مما يترتب عليه الثواب (انتهى) و ان كان هو (قده) يذكر هذا الكلام متفرعاً على ما اختاره من اعتبار الدعوة الى الطعام فى استحباب الإفطار و قلنا بعدم اعتبارها فى الأمر الثالث.

(التاسع) الأخبار الواردة فى المقام بين ما علق الاستحباب فيه على سؤال القوم كما فى خبر عبد الله بن جندب أو سؤال الرجل كما فى خبر حسين بن حماد المتقدمين فى الأمر الثانى و ما علق فيه على طلب الأخ الإفطار من الصائم كخبر بن حطيم المتقدم فى الأمر الثانى الذى فيه من نوى الصوم ثم دخل على أخيه فسيلاً (الحديث) و غير ذلك و ما علق فيه على سؤال الأخ المسلم كخبر داود الرقى المتقدم فى الأمر الثانى

الذى فيه لإفطارك فى منزل أخيك المسلم (الحديث) و غيره و ما علق فيه على سؤال الأخ المؤمن كخبر إسحاق بن عمار المتقدم فى الأمر الأول و نحوه و لا إشكال فى اعتبار كون السائل مسلماً و ان كان لفظ (الرجل) أو (القوم) يشمل غير المسلم أيضاً بل لفظ الأخ المطلق لو لا انصرافه الى المسلم و انما الكلام فى شموله لغير المؤمن بالمعنى الأخص أو اختصاصه به فالمحكى عن المحقق و العلامة هو الأخير لكونه المنطبق من لفظه (الأخ) و لأنه الذى جعل ذاك الحكم لرعايته و كان إدخال السرور فى قلبه بإجابة ملتتمسه أفضل من الصوم و هذا هو الأقوى.

(الأمر العاشر) - و هو تمام الأمور - المصرح به فى غير واحد من كتب الأصحاب كراهة إتمام الصوم و مخالفة السائل و ترك إجابته فى الإفطار و قد عده المحقق فى الشرائع من الصوم المكروه و جعله الرابع من اقسامه و صرح بالكراهة أيضاً العلامة و الشهيد قدس سرهما و اعترض عليهما المدارك بعدم الوقوف على ما يدل على الكراهة من النصوص و انما هى تدل على أفضلية القطع و هى لا تستلزم كراهة عدمه، و أجاب عنه فى الجواهر بإمكان إثبات الكراهة بما دل على النهى عن معارضة المؤمن و ترك إجابته و بما فى خبر سماعة بن مهران إذا دخلت الى منزل أخيك فليس لك معه أمر (و فى خبر الحسين بن حماد) إذا قال أخوك كل و أنت صائم فكل و لا تلجئه الى ان يقسم عليك، و كفى بذلك دليلاً لمثلها.

(و لا يخفى ما فيه) - لا ينما يدل على النهى عن معارضة المؤمن لا يدل على النهى عن ترك الإفطار، حيث انه لا ينطبق عليه عنوان معارضته و ترك إجابته - و ان كان ملازماً معه، و إسناد النهى المتعلق به الى إبقاء الصوم عرضى و يكون مجازاً من قبيل

المجاز في الاسناد، و خبر سماعه لا يدل على كراهة الصوم بوجه من الوجوه إذ نفى الأمر عن ينزل في منزل أخيه لا يدل على كراهة ما يصدر من النازل شرعا، و النهى عن إلقاء الأخ إلى القسم ليس نهيا عن الصوم حتى يصير الصوم به مكروها، و عن بعض السادة في شرحه على النجاة إثبات الكراهة بكون المراد منها في العبادة هي أقلية

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٦

الثواب و النصوص الواردة في المقام كلها تدل على افضلته الإفطار عن الصوم فيتحقق معنى الكراهة أعني كونها أقل ثوابا. (و لا- يخفى ما فيه) لأن كلما يكون أقل ثوابا من شيء آخر لا يكون مكروها و الا يلزم ان يكون الحج مثلا مكروها لان ثوابه أقل من الصلاة، و هذا كما ترى، بل الكراهة بمعنى أقل ثوابا تكون على ضابط يجيء في الصيام المكروهة عن قريب إنشاء الله تعالى، و هو لا ينطبق على المقام، فالحق ان يقال ان أمكن إثبات الكراهة بفتوى الفقيه بالكراهة من باب قاعدة التسامح أمكن القول بكراهة الصوم بعد التماس الإفطار لما عرفت من تصريح المحقق في الشرائع بها وعده من أقسام الصوم المكروه، و سيجيء مزيد توضيح لذلك عن قريب، و الله الهادي.

## [ و اما المكروه منه ]

### إشارة

و اما المكروه منه بمعنى قلته الثواب ففي مواضع أيضا.

اعلم انه لما اعتبر الرجحان في العبادة و هو لا يجتمع مع كراهتها المستلزم لمرجوحيتها فسروا و الكراهة في العبادة بمعنى كونها أقل ثوابا و حيث يورد على هذا التفسير بوجه من الإيراد كلزوم اجتماع المصلحة و المفسدة المؤثرتين في الكراهة و الإيجاب أو الندب لأن أقلية الثواب تنشأ عن وجود مفسدة في الفعل و هو اى اجتماع المصلحة و المفسدة المؤثرتين في طلب الفعل و الترك إلزاميا أو غيره غير معقول بل لا يؤثر شيء منهما لو كانتا متساويين و يكون الحكم تابعا للأهم منهما لو كانت إحداهما أهم و كلزوم كون النهى اخبارا بأقلية الثواب لا إنشاء و هو أمر غير معهود حيث اندلم يعهد استعمال الإنشاء في الاخبار و ان كثر استعمال الجملة الخبرية في الإنشاء بل قيل ان الإنشاء بها أكد و كلزوم عدم الانضباط لا في طرف المكروه و لا في المستحب إذ الصلاة في الحمام مثلا يكون أقل ثوابا من الصلاة في البيت و يمكن ان تكون أكثر ثوابا في مكان آخر أخس من الحمام و الصلاة في البيت يلزم ان تكون مستحبة بالقياس إلى الصلاة في الحمام و مكروهة بالقياس إلى الصلاة في المسجد و كذا الصلوات في المساجد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٧

المتفاوتة في الفضيلة مع انها لا تتصف بالكراهة أصلا كما ان الصلاة في البيت لا تكون مكروهة قطعا.

فلا جرم وجهه بما يسلم عن تلك الخلل و قالوا بأن لماهية الصلاة مثلا قدرا من الثواب مترتبا على الإتيان بها للامتثال من دون دخل خصوصية الفرد المأتي به في ذلك بحيث لو أمكن تفكيك الطبيعة عن خصوصيات الفردية لكان ذاك الثواب مترتبا على إتيانها و يكون ضم الخصوصيات إليها ناشيا عن امتناع تحقق الطبيعة منفكة عنها و ضم الخصوصيات إليها في مقام ترتب الثواب كضم الجدار إلى الإنسان في كونه أجنبيا عنه و ذلك كالصلاة في البيت و قد تكون لطبيعة الصلاة باعتبار وجودها الخاص ثوابا زائدا على ما يترتب على نفسها ناشيا عن وجودها الخاص و ذلك كالصلاة في المسجد أو الجماعة و قد يكون باعتبار وجودها

الخاص ينقص عن ثوابها المترتب عليها من حيث هي صلاة فتصير أقل ثوابا مما لا تكون منضمه إليها فالصلاة المستحب في المسجد بمعنى أكثرية ثوابها عما يترتب على طبيعتها المنفكة عن كافة الخصوصيات الفردية لاقتضاء زيادته على ما ترتب عليها بواسطة عارضها الخاص و هو كونها في المسجد و الصلاة المكروهة في الحمام بمعنى اقلية ثوابها عما يترتب على نفسها بواسطة وجود المانع عما يترتب عليها من حيث نفسها و هو عارضها الخاص اعنى كونها في الحمام و بذلك يندفع جميع الشكوك المذكورة بحذافيرها حيث لا يلزم اجتماع المؤثرين في الحكمين المتضادين و لا استعمال الإنشاء في الاخبار و تحقق الانضباط في المستحب و المكروه و هذا معنى العبادة المكروهة و هو معنى قلة الثواب.

### [منها صوم عاشوراء]

منها صوم عاشوراء.

اختلفوا في حرمة صوم يوم العاشوراء و استحبابه أو كراهته و منشأ الاختلاف في ذلك هو الاختلاف في الاخبار الواردة في صومه و هي على ما اطلعت عليه على طوائف منها ما يدل بظاهره على الاستحباب.

كخبر ابي همام المروى في التهذيب عن الكاظم عليه السلام قال صام رسول الله صلى الله عليه و سلم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٨

يوم عاشوراء و خبر مسعدة بن صدقة المروى في التهذيب عن الصادق عن أبيه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال صوموا العاشوراء التاسع و العاشر فإنه يكفر ذنوب سنة.

و خبر القداح المروى في التهذيب أيضا عن الصادق عن أبيه قال صيام يوم عاشوراء كفارة سنة.

و خبر جعفر بن عثمان المروى فيه أيضا عن الصادق عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه و آله كثيرا ما ينقل يوم

عاشوراء في أفواه الأطفال المراضع من ولد فاطمة عليها السلام من ريقه فيقول لا تطعموهم شيئا الى الليل و كانوا يروون من ريق

رسول الله صلى الله عليه و آله قال و كان (نت) الوحش تصوم يوم عاشوراء على عهد داود ع (و خبر كثير النواء) المروى في

التهذيب أيضا عن الباقر عليه السلام قال لزقت السفينة يوم عاشوراء على الجودي فأمر نوح عليه السلام من معه من الجن و

الإنس أن يصوموا ذلك اليوم قال أبو جعفر عليه السلام أتدرون ما هذا اليوم هذا اليوم الذي تاب الله عز و جل فيه على آدم و

حوا و هذا اليوم الذي فلق الله فيه البحر لبنى إسرائيل فأغرق فرعون و من معه و هذا اليوم الذي غلب فيه موسى عليه السلام

فرعون و هذا اليوم الذي ولد فيه إبراهيم عليه السلام و هذا اليوم الذي تاب الله فيه على قوم يونس و هذا اليوم الذي ولد فيه

عيسى بن مريم عليه السلام و هذا اليوم يقوم فيه القائم عليه السلام (و في حديث الزهري) عن زين العابدين في تقسيم الصيام

عد صوم يوم العاشوراء من الصيام التي صاحبها بالخيار ان شاء صام و ان شاء أفطر و منها ما يدل على المنع كخبر زرارة و ابي

مسلم المروى في الفقيه عن الباقر عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء فقال كان صومه قبل شهر رمضان فلما نزل شهر رمضان

ترك و خبر ابان بن عبد الملك) المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام عن صوم تاسوعا و عاشوراء من شهر المحرم فقال

عليه السلام تاسوعا يوم حوضر فيه الحسين عليه السلام و أصحابه رضى الله عنهم بكرىلاء و اجتمع عليه خيل أهل الشام و أناخوا

عليه و فرح ابن مرجانة و عمر بن سعد بتوافر الخيل و كثرتها و استضعفوا فيه الحسين عليه السلام و أصحابه كرم الله وجوههم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٩

و أيقنوا ان لا يأتي الحسين ناصر و لا يمد له أهل العرق بابى المستضعف ثم قال و اما يوم عاشوراء فيوم أصيب فيه الحسين عليه

السلام صريعا بين أصحابه و أصحابه صرعى حوله أ فصوم يكون في ذلك اليوم كلا و رب البيت الحرام ما هو يوم صوم و ما

هو الا يوم حزن و مصيبة دخلت على أهل السماء و أهل الأرض و جميع المؤمنين و يوم فرح و سرور لابن مرجانة و آل زياد و أهل الشام غضب الله عليهم و على ذرياتهم و ذلك يوم بكت فيه (عليه) جميع بقاع الأرض خلا بقعة الشام فمن صام أو تبرك به حشره الله مع آل زياد ممسوخ القلب مسخوط عليه و من ادخر إلى منزله فيه ذخيرة أعقبه الله تعالى نفاقا في قلبه الى يوم يلقاه و انتزع البركة عنه و عن أهل بيته و ولده و شاركه الشيطان في جميع ذلك.

(و خبر زيد النرسي المروى في الكافي أيضا عن الصادق عليه السلام قال من صامه (اي يوم عاشوراء) كان حظه من صيام ذلك اليوم حظ ابن مرجانة و آل زياد قال قلت و ما كان حظهم من ذلك اليوم قال النار أعادنا الله من النار و من عمل يقرب من النار. و خبر نجبة «١» عن الباقر عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء فقال صوم متروك بنزول شهر رمضان و المتروك بدعة قال نجبة فستلت أبا عبد الله عليه السلام من بعد أبيه عليه السلام عن ذلك فأجبنى بمثل جواب أبيه ثم قال اما انه صوم يوم ما نزلت به كتاب و لا جرت به سنة الا سنة آل زياد بقتل الحسين بن علي عليه السلام.

و خبر حرير عن زرارة عن الباقر و الصادق عليهما السلام قال لا تصم (تصوموا) في يوم عاشوراء و لا عرفه بمكة و لا في المدينة و لا في وطنك و لا في مصر من الأمصار.

---

(١) نجبة بالنون و الجيم المفتوحتين و الباء الموحدة شيخ صادق و كان صديقا لعلي بن يقطين (وافي).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٠

(و خبر ابي عند المروى في المجالس عن الصادق عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء قال عليه السلام ذلك يوم قتل الحسين فان كنت شامتا فصم ثم قال ان آل أمية نذر و انذرا ان قتل الحسين عليه السلام ان يتخذوا ذلك اليوم عيدا لهم يصومون فيه شكرا و يفرحون أولادهم فصارت في آل ابي سفيان سنة الى اليوم فلذلك يصومونه و يدخلون على أهاليهم و عيالاتهم الفرح ذلك اليوم ثم قال ان الصوم لا يكون للمصيبة و لا يكون الا شكرا للسلامة و ان الحسين عليه السلام أصيب يوم عاشوراء فان كنت فيمن أصيب به فلا تصم و ان كنت شامتا ممن سره سلامة بنى أمية فصم شكرا لله تعالى.

و خبر جعفر بن عيسى.

المروى في الكافي عن الرضا عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء و ما يقول الناس فيه فقال عليه السلام عن صوم ابن مرجانة تسألني ذلك يوم صامه الأعداء من آل زياد بقتل الحسين عليه السلام و هو يوم يتشائم به أهل الإسلام لا يصام و لا يتبرك به و يوم الاثنين يوم نحس قبض الله فيه نبيه صلى الله عليه و آله و ما أصيب آل محمد إلا في يوم الاثنين فتشائمنا به و تبرك به عدونا و يوم عاشوراء قتل الحسين عليه السلام و تبرك به ابن مرجانة و تشائم به آل محمد صلى الله عليه و آله فمن صامهما أو تبرك بهما لقي الله تبارك و تعالى ممسوخ القلب و كان حشره مع الذين سوا صومهما و التبرك بهما.

و المروى في المجالس عن جيلة المكية قالت سمعت ميثم التمار يقول و الله لتقتلن هذه الأمة ابن بنيتها في المحرم لعشر مضمين منه و ليتخذن أعداء الله ذلك اليوم يوم بركة و ان ذلك لكائن قد سبق في علم الله تعالى ذكره اعلم ذلك بعهد عهد الى مولاي أمير المؤمنين عليه السلام و لقد أخبرني أنه يبكي عليه كل شيء حتى الوحوش في الفلوات، و الحيتان في البحار و الطير في جو السماء و تبكي عليه الشمس و القمر و النجوم و السماء و الأرض و مؤمنو الإنس و الجن و جميع ملائكة السموات و رضوان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨١

و مالك و حملة العرش و تمطر السماء دما و رمادا ثم قال و جبت لعنة الله على قتلة الحسين عليه السلام كما و جبت على المشركين الذين يجعلون مع الله إلهها آخر و كما و جبت على اليهود و النصارى و المجوس قالت جيلة فقلت له يا ميثم و كيف

يتخذ الناس ذلك اليوم الذي يقتل فيه حسين بن علي عليهما السلام يوم بركة فبكى ميثم رضى الله عنه ثم قال سيزعمون بحديث يضعونه انه اليوم الذي تاب الله فيه على آدم عليه السلام فإنما تاب الله على آدم فى ذى الحجة و يزعمون انه اليوم الذي قبل الله فيه توبه داود عليه السلام و انما قبل الله توبته فى ذى الحجة و يزعمون انه اليوم الذي أخرج الله فيه يونس من بطن الحوت و انما أخرجه الله من بطن الحوت فى ذى القعدة و يزعمون انه اليوم الذي استوت فيه سفينة نوح عليه السلام على الجودي و انما استوت على الجودي يوم الثامن عشر من ذى الحجة و يزعمون انه اليوم الذي فلق الله فيه البحر لبنى إسرائيل و انما كان ذلك فى ربيع الأول (الحديث) و منها خبر عبد الله بن سنان الذي رواه الشيخ مرسلا فى المصباح قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام يوم عاشوراء و دموعه تنحدر على عينيه كاللؤلؤ المتساقط فقلت مم بكائك فقال أ فى غفلة أنت أما علمت ان الحسين عليه السلام أصيب فى مثل هذا اليوم فقلت ما قولك فى صومه فقال صمه من غير تبيت و أفطره من غير تسميت و لا تجعله يوم كملا- و ليكن إفطارك بعد صلاة العصر بساعة على شربه من ماء فإنه فى مثل ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلت الهيحاء عن آل رسول الله (الحديث).

هذا ما وصل إلينا من الاخبار فى صوم يوم العاشوراء و حمل بعض الطائفة الدالة على الاستحباب على التقيّة لموافقتهما مع العامة و الاستناد فى بعض منها إلى آبائهم عليهم السلام الغالب فيه كونه عن التقيّة لأن فى بيان الحكم الواقعى من الامام لا يحتاج الى النقل عن امام آخر ففى النقل عنه إيماء إلى التقيّة و ذلك كخبر ابي همام عن الكاظم عليه السلام الذى فيه اسناد صوم العاشوراء الى رسول الله صلى الله عليه و سلم و خبر مسعدة الذى يروى الصادق عن ابيه عن أمير المؤمنين عليه السلام و خبر القداح الذى يروى فيه الصادق عليه السلام عن ابيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٢

و خبر جعفر بن عثمان الذى يروى فيه الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه و سلم فعله فى أولاد فاطمة عليها السلام و اما خبر كثير النواء فليس فيه ذكر عن صوم يوم عاشوراء و ليت شعرى لم جعلوه من الاخبار الدالة على استحباب صومه مع ما فى كثير النواء من الدم و انه كان بتريا عاميا «١» و قول الصادق عليه السلام فى اللهم إنى إليك من كثير النواء برىء فى الدنيا و الآخرة و قال أيضا ان الحكم بن عيينة و سلمة و كثير النواء و أبا المقدام و التمار (يعنى سالما) أضلوا كثيرا ممن ضل من هؤلاء و انهم فيمن قال و من الناس من يقول أمنا بالله و باليوم الآخر و ما هم بمؤمنين مع معارضة خبره مع المحكى عن ميثم و اسناد ميثم ما يحكيه النواء الى الوضع و الجعل مع جلاله قدره و قوله ان ما يحكيه مما يعلمه بعهد عهد إليه أمير المؤمنين عليه السلام و قول الباقر عليه السلام فيه انه كان مؤمنا شاكرا فى الرجاء و صابرا فى البلاء و ان الباقر عليه السلام يحبه حبا شديدا و قد ثبت انه من حوارى أمير المؤمنين عليه السلام و خواصه و لا ينبغي الإشكال فى ترجيح ما يحكيه على ما حكاه النواء و ان قول النواء ساقط بمعارضة ما يحكيه الميثم معه كما لا يخفى.

و حمل الشيخ اخبار الاستحباب على ما إذا كان الصوم على طريق الحزن بمصاب رسول الله صلى الله عليه و آله و الجزع لما حل بعترته و اخبار المنع على ما إذا كان على وجه التبرك.

و التحقيق ان يقال انه يختلف حكم صوم يوم العاشوراء باختلاف وقوعه فإنه يمكن ان يقع على أنحاء.

(١) البتريّة بضم الموحدة فرق من الزيدية قبل نسبوا إلى المغيرة بن سعيد و لقبه الأبتري و قيل هم أصحاب كثير النواء الحسن بن صالح و سالم بن أبى حفصة و الحكم بن عيينة و سلمة بن كهيل و أبو المقدم ثابت الحداد و هم الذين دعوا إلى ولاية على عليه السلام فخلطوها بولاية أبى بكر و عمر و يشتون لهم الإمامة و يبغضون عثمان و طلحة و الزبير و عائشة و يرون الخروج مع

ولد على عليه السلام (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٣

منها ان يقع على وجه التبرك مثل ما وقع عن بنى أمية و اتباعهم و لا- إشكال فى حرمة لأنه مضادة مع الله و مع رسوله و آل رسوله بل يمكن الحكم بكفر فاعله حيث انه يعمل ما علم بأنه ليس من الدين بالضرورة و لا يقر عليه إذا كان شيعيا. و منها ما إذا وقع بعنوان كونه مندوبا فى يوم عاشوراء بالخصوص كصوم يوم الغدير و نحوه من الأيام التى يستحب صومها بالخصوص و الأقوى عدم استحبابه كذلك لعدم ما يدل عليه لكون الأخبار المجوزة كما ذكر قاصرة عن إثبات استحبابه بالخصوص لقوة احتمال كون صدورهما للتقية مع مواظبة الأئمة سلام الله عليهم أجمعين على ترك صومه و مواظبة المخالفين على فعله بحيث يعد تركه منهم عليهم السلام و فعله عن مخالفهم من الشعار و ما اشتمل عليه الاخبار المانعة من متروكية صومه و من قوله عليه السلام فى خبر ابان بن عبد الملك: أ فصوم يكون فى ذلك اليوم كلا و رب البيت الحرام ما هو يوم صوم و ما هو إلا يوم حزن و مصيبة و قوله فيه: فمن صام أو تبرك به حشره الله مع آل زياد حيث ان عطف أو تبرك به على قوله من صام يدل على كون صومه و لو لم يكن لأجل التبرك به مرجوحا مسخوطا و منه يظهر بعد ما اختاره الشيخ فى التهذيب و الاستبصار من حمل الأخبار المانعة على ما إذا كان الصوم على وجه التبرك و الاخبار المجوزة على ما إذا كان على وجه الحزن إذ لا معنى لكون الصوم على وجه الحزن و قد صرح فى خبر ابى غندر بان الصوم لا يكون على وجه المصيبة و لا يكون الا شكرا للسلامة و كيف يصح مع تلك الجملة حمل الأخبار المجوزة على ما إذا كان الصوم على وجه المصيبة و بالجملة فالظاهر دلالة الأخبار المانعة على عدم استحباب صوم يوم العاشوراء بالخصوص و سقوط الأخبار المجوزة عن صحة التمسك بها على استحبابه بالخصوص لسقوط ما يمكن ان ينفى به احتمال كون صدورهما عن التقية و فى صحته و بطلانه إذا اتى به بقصد كونه مستحبا بالخصوص و جهان مبنيان على عدم انطباق التشريع على العمل الخارجى و قصره على العمل الجانحى أو انطباقه و صيرورة العمل الخارجى مصداقا له و الأقوى هو الأخير كما حقق فى الأصول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٤

و منها ما إذا وقع بعنوان كونه مندوبا لا- بالخصوص بل بعنوان كونه صوما مندوبا بالعموم و انه يستحب فى كل يوم لم يكن صومه محظورا كالعيدين و أيام التشريق لمن كان بمنى إذ لا شبهة فى ان صوم يوم العاشوراء ليس كصوم يوم العيدين بل يصح صومه واجبا كان أو مندوبا على نحو مندوبية صوم كل يوم ما عدا الأيام المحرمة صومه و الأقوى جواز صومه كذلك و كونه مندوبا و مكروها بمعنى قلته ثوابه اما جوازه فلعموم ما يدل على جواز الصوم فى كل يوم ما عدا الأيام المحظورة صومه و اما كونه مندوبا فلان الصوم عبادة لا تقع الا راجحا و لا أقل من كونه مندوبا لو لم يكن بواجب و اما كونه مكروها فلانطباق عنوان عليه يرجح به تركه على فعله أو ملازمته مع عنوان كذلك بلا ان يصير فعله به مرجوحا بل هو باق على ما هو عليه من الرجحان من غير ان يحدث فيه منقصة أو حزاة موجبة لتركه فلو فعله لكان فعله مستحبا و لو تركه لكان تركه أيضا مستحبا و ذاك العنوان المنطبق على الفعل أو الملازم له هو عنوان التشبه ببنى أمية و آل زياد لعنهم الله فيدخل ذلك فى باب التراحم غاية الأمر أنه تراحم بين النقيضين إذ التراحم لا ينحصر بالضدين فيكون الحكم هو التخيير بين الفعل و الترك عند التساوى بينهما فيصير المكلف مخيرا بينهما كالتخيير بين الضدين عند التساوى و تعين الأهم منهما عند ترجيحه على الأخر و فى مثل صوم يوم العاشوراء الذى مما لا بدل له يكون أهمية الترك محرزة بمواظبة الأئمة عليهم السلام و شيعتهم عليه لكن أهمية الترك لا توجب بطلان الفعل بل لو وقع لوقع صحيحا لرجحان فعله أيضا و كونه موافقا للغرض كما انه عند تراحم الضدين المستحيين مع كون أحدهما أهم لو ترك الأهم و اتى بالمهم يكون كذلك.



فان قلت إذا كان الترك أرجح يكون الفعل مرجوحا لان أرجحية الترك هو عين مرجوحية الفعل بناء على ان الأمر بالشىء يقتضى المنع عن ضده العام الذى هو تركه على وجه العينية و مع مرجوحية الفعل بوجه غالب على رجحانه يصير رجحانه مغلوبا فلا يصح الأمر به و لا يصير عبادة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٥

قلت أرجحية الترك يوجب مرجوحية الفعل إذا أوجب حرازة و منقصة له و اما مع عدمه فلا و لكن النهى عن فعله ح لا بد و ان يكون إرشادا إلى أرجحية تركه لا لمصلحة فى الترك نفسه لانطباق عنوان عليه موجبا لارجحية تركه أو لملازمته معه مع بقاء فعله على ما هو عليه من المصلحة و فيه بحث موكول إلى الأصول فراجع فتحصل ان صوم يوم عاشوراء بعنوان كونه صوم يوم من الأيام مستحب و ان كان الأفضل تركه بذاك العنوان لأجل التشبه بأعداء الدين و يدل على ذلك مرسل عبد الله بن سنان المتقدم ص ٨٥ إذ هو حاكم على الطائفتين الأولين أعنى ما يدل على الاستحباب و على المنع بالحكومة بالمعنى الأخص أعنى كون الحاكم شارحا و مفسرا للمحكوم حيث ان ما فيه بيان للمراد من الطائفتين و ان الصوم المندوب إليه بالطائفة الاولى هو الصوم من غير تبيت و الإفطار من غير تسميت و عدم كونه الصوم الكامل و كون الإفطار بعد صلاة العصر ساعة على الماء و ان الممنوع عنه بالطائفة الثانية هو الصوم الكامل بتبيت فى الليل و الإفطار بعد الغروب فيدل على نحو الشرح و التفسير بكرهه الصوم الكامل على نحو صوم سائر الأيام و حيث انه يقطع بصحته على تقدير وقوعه فلا- جرم يلزم حمل الاخبار على الكراهة بمعنى اقلية الثواب فصوم يوم العاشوراء يعد من الصيام المكروهة هذا ما عندى فى هذه المسألة رزقنا الله موالاة الحسين عليه السلام و موالاة أوليائه و معاداة أعدائه.

### [ و منها صوم عرفة لمن خاف ان يضعفه عن الدعاء ]

و منها صوم عرفة لمن خاف ان يضعفه عن الدعاء الذى هو أفضل من الصوم و كذا مع الشك فى هلال ذى الحجة خوفا من ان يكون يوم العيد.

قد مر فى بيان الصيام المندوبة استحباب صوم عرفة بالخصوص لمن لا يضعفه الصوم عن الدعاء و لم يكن يومها مشكوكا و لم يكن الصائم ممن يتأسى به فيوهم الناظر اليه وجوبه و انه يكره فى الموارد الثلاثة و يدل على كراهته فى المورد الأول غير واحد من الاخبار.

كخبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام عن صوم يوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٦

عرفة فقال عليه السلام من قوى عليه فحسن ان لم يمنعك من الدعاء فإنه يوم دعاء و مسألة فصمه و ان خشيت ان تضعف من ذلك فلا تصمه.

و يدل على كراهته فيما يضعفه عن الدعاء و فى مورد الشك فى يومها خبر سدير المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام قال سئلته عن صوم يوم عرفة فقلت جعلت فداك انهم يزعمون انه يعدل صوم سنة فقال كان ابى لا يصومه قلت و لم ذاك جعلت فداك قال ان يوم عرفة يوم دعاء و مسألة و أتخوف أن يضعفنى عن الدعاء و اكره أن أصومه و أتخوف ان يكون يوم عرفة يوم اضحى و ليس بيوم صوم.

و يدل على المورد الثالث خبر سالم المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال اوصى رسول الله صلى الله عليه و سلم الى على عليه السلام وحده و اوصى على عليه السلام الى الحسن و الحسين عليهما السلام جميعا فكان الحسن امامه فدخل رجل يوم

عرفةً على الحسن عليه السّلام و هو يتغذى و الحسين عليه السّلام صائم ثم جاء بعد ما قبض الحسن عليه السّلام فدخل على الحسين عليه السّلام يوم عرفة و هو يتغذى و على بن الحسين عليه السّلام صائم فقال له الرجل انى دخلت على الحسن عليه السّلام و هو يتغذى و أنت صائم ثم دخلت عليك و أنت مفطر فقال ان الحسن عليه السلام كان إماماً فأفطر لثلاثاً يتخذ صومه سنة و ليتأسى به الناس فلما ان قبض كنت أنا الإمام فأردت ان لا يتخذ صومى سنة فتأسى الناس بى» قال فى الوسائل المقصود دفع توهم الناس وجوب صوم عرفة لا استحبابه انتهى.

### [ و منها صوم الضيف بدون اذن مضيعه ]

و منها صوم الضيف بدون اذن مضيعه و الأحوط تركه مع نهيهِ بل الأحوط تركه مع عدم إذنه أيضاً. فى كراهة صوم الضيف مطلقاً و لو مع نهي المضيف أو حرمة بدون اذن مضيعه و لو مع عدم نهي المضيف عنه أو التفصيل بين عدم إذنه فيكره إذا لم ينع عنه و بين النهى عنه فيحرم (وجوه) و أقوال و المشهور كراهته مطلقاً و لو مع نهي المضيف عنه و استدلوها لها بخبر الزهرى المعروف عن زين العابدين عليه السّلام و فيه و الضيف لا يصوم تطوعاً إلا بإذن صاحبه قال رسول الله صلى الله عليه و سلم و من نزل على قوم فلا يصومون تطوعاً إلا بإذنهم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٧

و النهى فى وصية النبي صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام و لا يصوم الضيف تطوعاً إلا بإذن صاحبه (و خبر فضيل بن يسار) عن الباقر عليه السّلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا أدخل رجل بلدة فهو ضيف على من بها من أهل دينه حتى يرحل عنهم و لا ينبغي للضيف ان يصوم إلا بإذنهم لثلاث يعملوا الشئ فيفسد عليهم و لا ينبغي لهم ان يصوموا إلا بإذن الضيف لثلاثاً يحتشمهم فيشتهى الطعام فيتركه لهم.

و خبر هشام بن الحكم عن الصادق عليه السّلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعاً إلا بإذن صاحبه الى ان قال و الا كان الضيف جاهلاً و ذلك بعد حمل النهى الوارد فى خبر الزهرى و فى وصية النبي صلى الله عليه و سلم على الكراهة لعدم صلاحية خبر الزهرى سنداً لتقييد أصالة الجواز و أصالة عدم الاشتراط المستفادين من إطلاق الأمر بالصوم و انه جنه من النار و ما ورد فى استحبابه تمام الأيام إلا العيد و أيام التشريق مع اشعار كلمة (و لا ينبغي) و التعليل الوارد فى خبر فضيل و قوله من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعاً إلا- بإذن صاحبه و الا كان الضيف جاهلاً فى خبر هشام على الكراهة و المحكى عن الشيخين و جماعة النهى عن صوم الضيف بدون اذن مضيعه و فى المعبر و عن السرائر و النافع و الإرشاد و غير ذلك انه لا يصح و فى المعبر انه ما اتفق عليه علمائنا و أكثر علماء الإسلام و استدلوها بظاهر النهى فى خبر الزهرى و النبوى المروى فى وصية النبي صلى الله عليه و سلم و الخبرين الأخيرين أعنى خبر فضيل و خبر هشام و قد عرفت عدم تمامية الاستدلال بالأولين أعنى خبر الزهرى و النبوى المروى فى وصية النبي لضعفهما سنداً و لا بالأخيرين دلالة بل إشعارهما على الكراهة و دعوى اتفاق العلماء فى المعبر معارضة بدعوى إجماع الفقيه على الكراهة فهى ساقطة و لا سيما مع قيام الشهرة على خلافها و المصرح به فى الشرائع هو عدم انعقاد الصوم مع النهى و الكراهة بدون اذن مضيعه و قد استدلت له بخبر هشام المتقدم بتقريب عدم تحقق الجهل من الضيف الأبعد نهي مضيعه فان المراد بالجهل هو الجهل بحق المضيف و ما يجب رعايته من جانب ضيفه فان صام الضيف بدون اذن مضيعه و لم يعلم به المضيف لم ينكسر قلبه إلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٨

إذا قدم الى الضيف ما يتناوله و امتنع الضيف عنه لكنه غير لازم و هذا بخلاف ما إذا نهاه المضيف و لم ينته الضيف عنه حيث

انه ينكسر قلب المضيف و يحصل الجهل بحقه و لا يخفى ما فيه من الوهن إذ لا يتعين الجهل ان يكون بهذا المعنى بل الظاهر من قوله عليه السلام من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا هو بيان المنافاة بين الذهاب إلى الضيافة و بين الصوم لان مقتضى ورود الضيف على بيت المضيف هو تهيئة المضيف نزلا له لإكرامه و إذا حضره عند الضيف و لم يصل اليه يده ينكره المضيف و يقع في قلبه خيفة فالصوم لا يلائم الذهاب إلى الضيافة و يكون جهلا بوظيفة الذهاب إليها و خارجا عن فقهها و هذا المعنى حاصل بالصوم لا- يتوقف حصوله على نهى المضيف عنه نعم يرتفع باذنه فيه كما لا- يخفى فالحق و هن هذا التفصيل بل اللازم هو اختيار احد القولين الأولين و ذلك لان الأخبار المتقدمة ان تمت دلالتها على المنع فلا يعتبر فيه النهى لأنها تدل على اعتبار عدم الاذن الشامل للنهى و عدمه و ان منع عن العمل بها فاللازم هو القول بالصحة من غير فرق أيضا بين نهى المضيف عنه و عدمه و قد عرفت عدم إمكان العمل بظاهرها لعدم تماميتها سندا أو دلالة فالحق ما عليه المشهور من صحة صوم الضيف و لو مع نهى المضيف فضلا عما إذا كان مع عدمه لكن الاحتياط فيما إذا نهى عنه مما لا ينبغي تركه و ذلك لدعوى مثل المحقق الذى هو لسان الفقهاء و مترجمهم اتفاقهم على المنع بل الاحتياط فيما إذا لم يكن باذن المضيف و لو لم ينه عنه أيضا حسن خروجنا عن خلاف من منع عنه أخذا بظاهر ما فى خبر الزهرى و النبوى المحكى فى وصيته صلى الله عليه و سلم لأمر المؤمنين عليه السلام. و كيف كان فهل الممنوع منه تنزيها أو تحريما اقدام الضيف على الصوم بعد صيرورته ضيفا كما إذا نوى الصوم بالليل فى حال كونه ضيفا مع عدم اذن المضيف أو مع نهيه عنه و اما إذا ورد على المضيف صائما فلا كراهة و لا تحريم أو مطلقا و لو بوروده على المضيف صائما احتماله أقواهما الأول و ذلك لدلالة الأخبار المتقدمة على المنع عن صوم الضيف لا المنع عن صيرورة الصائم ضيفا و لو سلم شمولها للمنع عن الابتداء بالصوم و عن استدامته فلا فرق بين المنع عن استدامته فيما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٩

إذا صار ضيفا قبل الزوال أو بعده فما يقال بكراهته إذا صار ضيفا قبل الزوال دون ما بعد الزوال لإطلاق كراهة الإفطار بعد الزوال و شمول دليل كراهته لما إذا صار ضيفا بعد الزوال ممنوع بأن النسبة بين الإطالقين أعنى إطلاق ما يدل على كراهة الإفطار بعد الزوال و إطلاق ما يدل على المنع عن استدامة الصوم بعد صيرورته ضيفا هى بالعموم من وجه و مقتضاها هو سقوط كلا الإطالقين فى مورد التعارض و العمل بالأصل فيه لا ترجيح إطلاق ما يدل على كراهة الإفطار بعد الزوال كما هو واضح.

### [و منها صوم الولد بدون اذن والده]

و منها صوم الولد بدون اذن والده بل الأحوط تركه خصوصا مع النهى بل يحرم إذا كان إيذاء له من حيث شفقتة عليه و الظاهر جريان الحكم فى ولد الولد بالنسبة إلى الجد و الاولى مراعاة اذن الوالدة و مع كونه إيذاء لها يحرم كما فى الوالد. فى هذا المتن أمور (الأول) المحكى عن الشرائع و القواعد و المنتهى و التذكرة كراهة صوم الولد من غير اذن والده. لخبر هشام المتقدم فى صوم الضيف الذى فيه و من بر الولد ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن أبويه و أمرهما الى ان قال و الا لكان الولد عاقا.

و خبر نشيط بن صالح المروى فى العلل و فيه من بر الوالدين ان لا- يصوم تطوعا و لا يحج تطوعا و لا يصلى تطوعا إلا بإذن أبويه و أمرهما بعد حملهما الكراهة لشهادة السياق على ذلك و دلالة خبر النشيط على تسوية ما ذكر فيه من الصوم و الحج و الصلاة فى ذلك مع عدم القائل بالحرمة فى الصلاة أصلا مضافا الى أصالة الجواز و أصالة عدم اشتراط صحة صوم الوالد باذن والده و الإطلاقات الدالة على استحباب الصوم و انه جنه من النار و حصر الصوم المحرم فى غير ذلك خلافا للمحكى عن النافع و التلخيص و التبصرة و الإرشاد و شرحه للفخر و الدروس و غيرها فذهبوا الى حرمة لظهور النهى فى التحريم و دلالة خبر هشام

على ان صومه من دون اذن والده من العقوق والعقوق محرم و سبب المحرم أيضا محرم و الأقوى هو الأول لضعف الخبرين  
سندا مع ما فيهما بالاشعار على الكراهة فلا يقاومان مع ما دل على استحباب الصوم على الإطلاق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٠

و منع كون الصوم فى الولد من دون اذن والده عقوقا إذ العقوق معنى عرفى لا يتحقق عندهم فى صوم الولد بمجرد عدم اذن  
الوالد له على الصوم و لا- سيما مع عدم علمه به نعم مع منعه عنه تكون مخالفته عقوقا و لو لم ينته إلى إيذائه فلا يبعد القول  
بحرمته مع نهى الوالد عنه و كراهته مع عدم اذنه و الأحوط تركه مع عدم الإذن أيضا خروجا عن خلاف من حرمه مع ظهور  
الخبرين فى التحريم و الله العالم.

الأمر الثانى يحرم صوم الولد إذا كان فيه إيذاء لوالده من حيث شفقتة على ولده لحرمة إيذائه فيحرم الصوم الذى سبب له و  
توهم ان حرمة إذا كانت فيما يؤذى والده لكان اللازم حرمة إذا كان يؤذى به غيره لأنه أيضا حرام إذ لا فرق فى حرمة الإيذاء  
بين إيذاء الوالد أو الأجنبى مدفوع بالمنع عن إيذاء الأجنبى بصوم الأجنبى و لذا قيدوا الإيذاء بالصوم بما كان من حيث الشفقة  
على الصائم المختص بابويه أو من كان مثلهما فى الشفقة عليه و الا فلا يتحقق الإيذاء بصوم الأجنبى و على فرض تحققه فلا  
يكون حراما و لا يصح منع المكلف عن الصوم عند تأذى الأجنبى عن صومه كما لا يجوز منعه عن التصرف فى داره إذا كان  
تصرفه موجبا لإيذاء جاره و بالجملة فلا إشكال فى حرمة صوم الولد إذا كان موجبا لإيذاء والديه من حيث شفقتهما عليه (الأمر  
الثالث) لا إشكال فى ثبوت الحكم كراهة أو تحريما فى صوم الولد بلا واسطة من دون إذن أبيه بلا واسطة و اما إجرائه فى ولد  
الولد و ان نزل من غير اذن والده و ان علا فقيه اشكال من جهة احتمال شمول ما فى النص من لفظ الولد لولد الولد و ان نزل و  
الوالد للجد و ان علا و احتمال انصرافه الى الولد و الوالد بلا واسطة بل منع صدق الولد و الوالد على ما كان منهما مع الواسطة  
(الأمر الرابع) لا إشكال فى حرمة صوم الولد إذا كان موجبا لإيذاء والدته لحرمة إيذائها كإيذاء الوالد و فى إجراء حكم الوالد  
على الوالدة مع عدم الإيذاء احتمالا لان أقواها ذلك لما فى خبر هشام من التعبير بابويه فى قوله عليه السلام من بر الولد ان لا  
يصوم تطوعا إلا بإذن أبويه و أمرهما و كذا فى خبر نسيط من قوله من بر الوالدين ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن أبويه و أمرهما و  
لم يذكر المصنف (قده) كراهة صوم المضيف من دون اذن ضيفه مع ان الخبر مشتمل عليه أيضا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩١

ففى خبر الفضيل المتقدم و لا ينبغى لهم ان يصوموا إلا بإذن الضيف لئلا يحتشمهم فيشهى الطعام فيتركه لهم.

**[و اما المحظور منه ففى مواضع أيضا]**

**إشارة**

و اما المحظور منه ففى مواضع أيضا.

قد يستشكل فى تصوير حرمة العبادة بالحرمة الذاتية لان عباديتها تتوقف على الإتيان بداعى الأمر بها و الأمر بها لا يجتمع مع  
النهى عنها فلا تكون محرمة بالحرمة الذاتية بل حرمتها لا تكون إلا تشريعية و يندفع بأنه فيما تكون عبادة بالذات كالسجود  
تصور الحرمة الذاتية بمكان من الإمكان حيث انها فى كونها عبادة لا تحتاج الى الأمر بها لكونها بذاتها عبادة فيصح تعلق النهى  
بها و فيما لا تكون عبادتها ذاتية و تتوقف فى صيرورتها عبادة إلى تعلق الأمر به لكى يؤتى بداعى الأمر بها حتى تصير عبادة

يكون النهى متعلقا بذات العمل الذى شرع نوعه لان يتعبد به و لو لم يكن نفس ذاك العمل المنهى عنه مشروعاً فالمنهى عنه هو ذات العمل التى ليست مأموراً به لكنها تكون عبادة لو لم يكن منها عنه و قد مر زيادة البحث فى ذلك فى أحكام الحائض

### [أحدها صوم العيدين]

أحدها صوم العيدين الفطر والأضحى و ان كان عن كفارة القتل فى أشهر الحرم و القول بجوازه للقاتل شاذ و الرواية الدالة عليه ضعيفة سندا و دلالة.

لا- خلاف فى حرمة صوم يومى العيدين و الإجماع عليه قائم بل حرمة صومهما ضرورى بين المسلمين و النصوص فى حرمة متظاهرة فى خبر الزهرى المعروف و اما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر و يوم الأضحى و فى وصية النبى صلى الله عليه و سلم لعلى عليه السلام المروية فى الفقيه قال صلى الله عليه و سلم يا على صوم الفطر حرام و صوم يوم الأضحى حرام. و فى خبر الحسين بن زيد المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله نهى عن صيام ستة أيام يوم الفطر و يوم الشك و يوم النحر و أيام التشريق و غير ذلك من الاخبار التى لا حاجة الى نقلها مع كثرتها و تظايرها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٢

ولا- فرق فى حرمة صومهما بين القاتل فى أشهر الحرم و غيره لإطلاق النص و الفتوى خلافا لما عن الشيخ و الصدوق و ابن حمزة من ان القاتل فى أشهر الحرم يصوم شهرين منها و ان دخل فيها العيد و أيام التشريق.

لخبر زرارة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام عن رجل قتل رجلا خطأ فى الشهر الحرام قال عليه السلام و يغلظ عليه الديه و عليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين من أشهر الحرم قلت فإنه يدخل فى هذا شىء قال عليه السلام و ما هو قلت يوم العيد و أيام التشريق قال عليه السلام يصوم فإنه حق لزمه.

و خبره الآخر المروى فى الكافى أيضا عن الباقر عليه السلام فى رجل قتل رجلا فى الحرم قال عليه ديه و ثلث و يصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم و يعتق رقبة و يطعم ستين مسكينا قال قلت يدخل فى هذا شىء قال و ما يدخل قلت العيدين و أيام التشريق قال يصومه فإنه حق لزمه و الأقوى هو الأول لمخالفة هذين الخبرين مع إجماع الأصحاب كما عن العلامة فى التذكرة و المنتهى و عن المعبر انها شاذان نادران لا يقومان على تخصيص العموم المعلوم.

(أقول) مع ما فى الأول من ضعف السند لاشتمال طريقه على سهل بن زياد و هو ضعيف و ضعف دلالتهما معا لعدم التصريح فيهما بدخول العيد و أيام التشريق فى أيام الصوم بل يحتمل ان يراد منها عدم إخلال الإفطار فيهما بالتالى المعتبر فى صوم الشهرين مع ان دخول العيد و أيام التشريق فى صوم الشهرين المتتابعين غير لازم بناء على كون المراد من التالى صوم شهر و يوم من شهر آخر لإمكان الابتداء من أول ذى القعدة و اتصاله باليوم الأول من ذى الحجة فيحصل التالى بالمعنى المذكور و لا يخفى ان ما عندى من نسخة الوسائل اثبت الخبر الأول هكذا (يصومه فإنه حق يلزمه) مع الضمير المنصوب فى يصومه و فى الخبر الثانى يصوم من دون الضمير و لكن المذكور فى الجواهر عكس ذلك أعنى إثبات يصوم من دون الضمير فى الخبر الأول و مع الضمير المنصوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٣

فى الخبر الثانى و قال بعد نقل الخبر الثانى ما لفظه: بل ارادة صوم الشهرين و انه لا يضر هذا الفصل بالتتابع أظهر من الأول لاتحاد ضمير يصومه و المتقدم فيه العيدين مع انه ليس فى هذه الأشهر إلا الأضحى الا ان يريد بالآخر يوم الغدير و ان لم يحرم

صومه انتهى و لا- يخفى ما فى إرادة يوم الغدير من اليوم الآخر من البعد مع ان الخبر الثانى وارد فيمن قتل فى الحرم و لا يصح الاستدلال به لحكم من قتل فى شهر الحرام الا- ان فى مجموع الكافى و التهذيب و الفقيه اربع روايات مشتملة على ضبط (يصومه) مع الضمير المنصوب فى الجميع و الله العالم.

### [الثانى صوم أيام التشريق]

الثانى صوم أيام التشريق و هى الحادى عشر و الثانى عشر و الثالث عشر من ذى الحجة لمن كان بمنى و لا فرق على الأقوى بين الناسك و غيره.

لا خلاف فى تحريم صوم أيام التشريق فى الجملة بل ادعى عليه الإجماع فى المحكى عن الغنية و المعبر و التذكرة و المنتهى. و يدل عليه ما فى خبر الزهرى و اما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر و يوم الأضحى و ثلاثة أيام من أيام التشريق. و فى خبر زياد بن ابى الجلال عن الصادق عليه السلام لا تصم بعد الأضحى ثلاثة أيام و لا بعد الفطر ثلاثة أيام إنها أيام أكل و شرب» الى غير ذلك من النصوص المطلقة الدالة على تحريم صيام أيام التشريق التى يجب تقييدها بما يدل على من كان بمنى. كصحيح معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن صيام أيام التشريق قال عليه السلام اما بالأمصار فلا بأس به و اما بمنى فلا و فى خبره الآخر المروى فى الفقيه عنه عليه السلام عن صيام أيام التشريق قال عليه السلام انما نهى رسول صلى الله عليه و سلم عن صيامها بمنى فاما بغيرها فلا بأس.

و خبر منصور بن حازم المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام النحر بمنى ثلاثة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٤

أيام فمن أراد الصوم لم يصم حتى تمضى الثلاثة الأيام و النحر بالأمصار يوم فمن أراد ان يصوم صام من الغد مضافا الى دعوى الشهيد الثانى فى الروضة الإجماع على عدم الحرمة لمن لم يكن بمنى و ربما يوجه إطلاق من أطلق حرمة صومها و لم يقيدها بمن يكون بمنى بأنه عبر بأيام التشريق بلفظ الجمع و هو كافى فى التقييد بمن كان بمنى لان كلمة (أيام) جمع و أقل الجمع ثلاثة و أيام التشريق لا يكون ثلاثة إلا بمنى فإنها فى غيرها يومان قال الشهيد الثانى (قده) فى الروضة و هو لطيف. و هل الحكم بحرمة لمن كان بمنى يعم الناسك و غيره أو يختص بالناسك.

وجهان بل قولان الأكثر على الأول لإطلاق الأخبار المتقدمة و عدم ما يوجب تقييدها بالناسك و المحكى عن العلامة هو الأخير و لا يخلو عن القرب لانسباق الاختصاص من تلك الاخبار و اشعار جملة أخرى منها بالتقية.

ففى مرسل الفقيه قال و عن النبى صلى الله عليه و سلم و الأئمة عليه السلام انما كره الصيام فى أيام التشريق لان القوم زوار الله فهم فى ضيافته و لا ينبغى للضيف ان يصوم عند من زاره و اضافه و إشعاره باختصاص الحكم بالناسك ممن كان بمنى غير قابل للإنكار بل يمكن دعوى ظهوره فيه كما لا يخفى على المتأمل فى قوله عليه السلام لان القوم زوار الله فهم فى ضيافته حيث ان التعبير بالقوم و كونهم فى ضيافته تعالى ظاهر فى الناسكين و فى قرب الاسناد عن حماد بن عيسى قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول قال ابى قال على بعث رسول الله صلى الله عليه و آله بديل بن ورقاء الخزاعى على جمع أورك «١» أيام منى فقال تنادى فى الناس الا لا تصوموا فإنها أيام أكل و شرب و مرسل الصدوق فى المقنع قال روى ان النبى صلى الله عليه و سلم بعث بديل بن ورقاء الخزاعى على جمل أورك و امره أن ينهى الناس عن صيام أيام منى هذا و لكن الأحوط لغير الناسك تركه فى أيام منى لعدم القائل بجوازه له قبل المحقق (قده) و انما قال به العلامة فى القواعد و الإرشاد و لكنه استشكل فيه فى التحرير و التذكرة.



(١) و الأورق من الإبل الذى فى لونه سواد الى بياض و منه جمل أورق (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٥

و فى كشف الغطاء تحريمه لمن كان بمكة و ليس له وجه الا دعوى انصراف الأمصار و غير منى فى الاخبار الى غير مكة و لا يخفى ان دعواه فى كلمة غير منى ضعيفة فى الغاية بل هى فى كلمة الأمصار أيضا كذلك.

(و كيف كان) فلم يحك فى حرمة صومه ممن يكون بمنى خلاف إلا فى مواضع أحدها ما تقدم ممن قتل فى أشهر الحرم من جواز صوم أيامه كفارة له و قد تقدم مع ما فيه (و ثانيها) ما عن ابن الجنيذ من جواز صومها فى كفارة بدل الهدى ممن شرع فى الثلاثة يوم الرؤية أو فاته تمام الثلاثة قبل الحج و قد تقدم مع ما فيه (و ثالثها) ما عن الصدوق و والده و الشيخ و غيرهم من صوم اليوم الآخر من أيام التشريق و قد تقدم مع ما فيه و المراد بأيام التشريق هو الحادى عشر و الثانى عشر و الثالث عشر من ذى الحجة لمن كان بمنى و الحادى عشر و الثانى عشر منه لغيره سمي بذلك لان لحوم الأضاحى كانت تشرق فيها اى تبسط فى الشمس لتجف أو لأن الضحايا لا تذبح و لا تنحر حتى تشرق الشمس اى تطلع.

### [الثالث صوم يوم الشك فى انه من شعبان أو رمضان بنية انه من رمضان]

الثالث صوم يوم الشك فى انه من شعبان أو رمضان بنية انه من رمضان و اما بنية انه من شعبان فلا مانع منه كما مر. و قد مر منا البحث عن ذلك مفصلا.

### [الرابع صوم وفاء نذر المعصية]

الرابع صوم وفاء نذر المعصية بأن ينذر الصوم إذا تمكن من الحرام الفلانى أو إذا ترك الواجب الفلانى يقصد بذلك الشكر على تيسره و اما إذا كان بقصد الزجر عنه فلا بأس به نعم يلحق بالأول فى الحرمة إذ أنذر الصوم زجرا عن طاعة صدرت منه أو عن معصية تركها.

نذر صوم فعل المعصية أو ترك الطاعة يقع على وجوه منها ان ينذر الصوم إذا تمكن من الحرام الفلانى أو ترك الواجب الفلانى شكرا بان يقول ان صادف لى شرب الخمر فى هذه الليلة أو ترك الصلاة فيها لا صوم فى يوم كذا شكرا لفعل المعصية أو لترك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٦

الطاعة من غير فرق بين ان يكون المنذور صوم يوم من الأيام أى يوم كان أو يكون صوم يوم مخصوص كأول رجب مثلا و قال فى الجواهر و لا خلاف أجده فى حرمة الصوم بل نسبه بعضهم الى قطع الأصحاب.

(أقول) فلا ينبغى الإشكال فى بطلانه للنهى عنه الموجب للفساد و يدل على حرمة صوم يوم من أيام رجب مثلا و قال العابدین عليه السلام و فيه و صوم نذر المعصية حرام (و خبر حماد بن عمرو) و انس بن محمد عن أبيه جميعا المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام فى وصية النبى صلى الله عليه و سلم لعلى عليه السلام قال و صوم نذر المعصية حرام (و خبر أبى حمزة) عن الباقر عليه السلام قال من صام شعبان كان طهر الله من كل زلة و وصمة قال قلت ما الوصمة قال اليمين فى المعصية و لا نذر فى المعصية» و النذر على المعصية يشمل ما إذا كان لفعل الحرام أو ترك الواجب حيث ان تركه حرام و على كلا الحالين يكون إتيان المنذور معصية و المستفاد من هذه الاخبار ان حرمة ذاتية لا تشريعية فقط خلافا لما يظهر

من الفاضل الهندي و اليه يلوح كلام صاحب المدارك أيضا حيث يقول لا ريب في عدم انعقاد هذا النذر و تحريم الصوم على هذا الوجه لان الصوم يفترق إلى القربة و هذا مما لا يمكن التقرب به (انتهى).

و أنت ترى انه جعل المانع عن صحته هو عدم إمكان التقرب به إذ الإتيان بالصوم شكرا على المعصية بفعل المحرم أو ترك الواجب مناف مع إتيانه بداعي التقرب في امتثال أمر الشارع كما هو واضح، و لازم ذلك هو صحته لو أمكن ان يؤتى بداع قربي كما في حال النسيان أو الغفلة إن أمكن الإتيان به معهما، و هذا بخلاف ما لو كان حراما ذاتيا كالصوم في العيدين أو صوم المرأة في حال الحيض حيث انه حرام و ان اتى به بداع قربي في حال الغفلة أو النسيان.

(و يدل) على كون حرمة ذاتية مضافا الى الاخبار المتقدمة صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام انه سئل عن امرأة جعلت مالها هديا و كل مملوك لها حرا ان كلمت أختها أبدا قال تكلمها و ليس هذا بشيء انما هذا و شبهه من خطوات

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٧

الشياطين» مع انه يرد على البناء على فساده بكون حرمة تشريعية مانعة عن قصد التقرب به لزوم تعميم الحكم ببطان كل صوم منذور لم ينقذ نذره و لو لم يكن نذره شكرا على المعصية و الالتزام به مشكل لانه مبني على تعلق الأمر النذري الجائي من قبل و جوب الوفاء به بالمنذور في رتبة الأمر المتعلق بالمنذور لو لا النذر لكي يأخذ كل واحد منهما ما لا اقتضاء فيه عما يقتضيه الآخر من الوجوب و التعبدية فيما إذا كان الأمر الاصلى تعبديا نديا حيث انه لا اقتضاء فيه بالنسبة إلى الوجوب كما ان الأمر النذري و جوبى لا اقتضاء فيه بالنسبة التعبدية فيصير المأمور به بالأمرين حينئذ واجبا تعبديا لكن فيما إذا انعقد النذر لا مع عدم انعقاده فيكون الإتيان به وفاء بالنذر تشريعا محرما و هذا بخلاف ما إذا تعلق النذر بما هو مأمور به بأمرة الاصلى حيث يؤخذ أمره في موضوع الأمر النذري كالأمر الجائي من قبل الإجارة حيث ان الأجير يصير أجيرا في الإتيان بما هو مأمور به بالأمر الاصلى و لذا يجب قصد امتثاله فيما يمكن قصد امتثاله بمعنى كون العمل المأمور به قابلا للنيابة فإن الأمر الجائي من الالتزام بعقد الإجارة يكون في طول الأمر المتعلق بالعمل و لا يمس بكرامته أصلا و عدم انعقاد النذر حينئذ لا يضر بصحة العمل بل يصير العمل حينئذ صحيحا كالصادر من المتبرع بداعي أمره الاصلى النديي التعبدى فإن قلت اضمحلل نديية الأمر النديي و تلونه بلون الوجوب الناشى من الأمر النذري الوجوبى بعد اتحادهما و صيرورتهما امرا واحدا و جوبيا تعبديا متوقف على انعقاد النذر و المفروض هو صحة المنذور عند عدم انعقاده و مع عدمه فلا يتحول الأمر الاصلى عما هو من كونه مندوبا بالأمر النديي التعبدى فيصح الإتيان به مع عدم انعقاد النذر قلت المفروض كون الإتيان به بداعى وجوبه التعبدى الناشى وجوبه من الأمر النذري و تعبديته من الأمر النديي الاصلى بحيث لو كان باقيا على ندييته لما كان يأتي به و المفروض عدم وجوبه كذلك لعدم انعقاد النذر فلا يمكن الإتيان به بداعى التقرب به و لكن الكلام بعد لا يخلو عن الخلل إذ مع طولية الأمرين أيضا يكون الإتيان به بداعى أمره النذري بحيث لولاه لم يكن الأمر المتعلق به عباديا داعيا للإتيان به و عليه فاللازم هو الحكم بالبطان عند عدم انعقاد النذر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٨

و لو لم يكن عدم انعقاده لأجل كون المنذور معصية هذا كله تمام البحث في حرمة المنذور و الظاهر كون النذر أيضا حراما إذ إنشائه بعنوان التقرب به حرام لكونه تشريعا محرما بناء على سراية التشريع الى العمل الخارجى و صيرورة العمل حراما كحرمة قصده اى البناء و الالتزام بمشروعيته و ليس هو كنية المعصية التى يعفو الله عنها إذا لم يصدر منها كما ربما يلوح اليه ما يظهر من بعض المتأخرين و لعل نظره (قده) الى المنع عن صيرورة العمل الخارجى تشريعا و فيه ما لا يخفى و الله العالم.

(و منها) اى من أنحاء نذر الصوم للمعصية أن ينذره زجرا عن طاعة صدرت منه أو عن معصية تركها و هذا كالأول و انما الفرق



بينهما ان النذر فى الأول معلق على فعل المعصية أو ترك الطاعة و يكون الإتيان بالمنذور عند حصول المعلق عليه شكرا لحصوله من فعل المعصية أو ترك الطاعة و فى الثانى منجز لا تعليق فيه و يكون إتيان المنذور زجرا لتحقيق الطاعة منه أو ترك المعصية عنه (و كيف كان) فحكمه حكم الأول فى حرمة النذر و المنذور معا بالأدلة المتقدمة.

و منها ما إذا علق النذر على فعل المعصية أو ترك الطاعة زجرا و لا ريب فى انعقاده و صحة الصوم المنذور لخروجه عن نذر المعصية كما هو واضح ثم ان العهد و اليمين كالنذر فى جميع ذلك.

### [الخامس صوم الصمت]

الخامس صوم الصمت بأن ينوى فى صومه السكوت من الكلام فى تمام النهار أو بعضه بجعله فى نيته من قيود صومه و اما إذا لم يجعله قيذا و ان صمت فلا- بأس به بل و ان كان بانيا على ذلك إذا لم يجعل الكلام جزء من المفطرات و تركه قيذا فى صومه.

لا إشكال فى حرمة صوم الصمت و بطلانه فى الجملة و عن التذكرة و المنتهى و غيرهما ان على حرمة إجماع علمائنا. و يدل عليه من النصوص خبر زرارة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام فى حديث قال و لا صمت يوما الى الليل (و خبر الزهرى) المعروف عن زين العابدين عليه السلام و فيه و صوم الصمت حرام (و المروى عن حماد و انس جميعا عن الصادق مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٩

عليه السلام عن آباءهم عليهم السلام فى وصية النبى لعلى عليهما السلام قال صلى الله عليه و آله و لا صمت يوما الى الليل الى ان قال و صوم الصمت حرام (و ما فى معانى الاخبار و الخصال) عن زين العابدين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله ليس فى أمتى رهبانية و لا سياحة و لا ذم يعنى السكوت.

و ينبغى التفصيل فى أقسام صوم الصمت فإنه يقع على أنحاء (منها) ما إذا جعل الصمت صفة الصوم و قيده له و نوى الصوم الذى يكون التكلم من مفطراته فيقصد الإمساك عنه كالإمساك عن بقية مفطراته سواء كان القيد اعنى الصمت الذى جعله قيذا للصوم و نوى الصوم المقيد به قيذا له فى تمام النهار أو فى بعضه فالظاهر فساد الصوم فى هذا النحو لعدم الأمر به بهذا النحو أى بنحو يكون الإمساك من الكلام من أحد اجزائه و الكلام كالأكل و الشرب و سائر المفطرات من مفطراته و عدم قصد امتثال الأمر المتعلق بالصوم و هو الصوم الذى لا يكون مقيدا و متصفا بصفة كونه بالإمساك من الكلام و هذا معنى ما قاله المصنف (قده) بجعله فى نيته من قيود صومه.

و صرح فى المدارك بان ظاهر الأصحاب ان الصوم على هذا الوجه يقع فاسدا لمكان النهى لكنه (قده) احتمل الصحة قال لصدق الامتثال بالإمساك عن المفطرات و توجه النهى إلى الصمت المنوى و نيته و هو خارج عن حقيقة العبادة و لا يخفى ما فيه لان مبنى الفساد ان كان النص و معقد الإجماع فالظاهر منهما هو توجه النهى إلى الصوم المقيد لا الى قيده و صفته فيكون مما تعلق النهى بالعبادة لقيده لا انه تعلق بقيده و بينهما من الفرق ما لا يخفى و ان كان مبناه هو التشريع فالتحقيق هو الفساد لان ما تعلق به الأمر لا يكون منويا و لا قصد امتثال امره و ما نواه لا يكون مأمورا به و لا يكون امتثاله امتثالا للأمر المتوجه اليه مع ان قوله بخروج النية عن حقيقة العبادة ممنوع بما تحقق من دخولها فيها و لو بأمر آخر على نحو نتيجة التقييد حسبما فصل فى الأصول.

(و منها) ما إذا ترك التكلم و لو فى تمام النهار من دون أخذ تركه وصفا للصوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٠

و لا إدخال تركه فى نية الصوم و هذا النحو من الصوم لا يكون فاسدا لعدم كونه منهيًا عنه فهو جائز بل هو أفضل لما ورد فى النصوص فى آداب الصوم من استحباب ترك التكلم (ففى خير جابر) المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم لجابر بن عبد الله يا جابر هذا شهر رمضان من صام نهاره و قام وردا من ليله و عف بطنه و فرجه و كف لسانه خرج من ذنوبه كخروجه من الشهر و فى خبر الجراح المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال ان الصيام ليس من الطعام و الشراب وحده ثم قال قالت مريم إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا اى صوما و صمتا (و فى نسخة اخرى) اى صمتا فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم (الحديث).

(و خبر ابى بصير المروى فى التهذيب) عن الصادق عليه السلام قال الصيام ليس من الطعام و الشراب و الإنسان ينبغى ان يحفظ لسانه من اللغو و الباطل فى رمضان و غيره (و المرسل المروى) فى المقنعة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم من صام شهر رمضان ايمانا و احتسابا و كف سمعه و بصره و لسانه عن الناس قبل الله صومه (الحديث). و فى نوادر احمد بن محمد بن عيسى عن الصادق عليه السلام و فيه الزم ما استطعت من الصمت و السكوت الا عن ذكر الله تعالى.

(و فى خبر آخر) عنه فى النوادر أيضا إنما للصوم شرط يحتاج ان يحفظ حتى يتم الصوم و هو الصمت الداخلى اما تسمع قول مريم بنت عمران: إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا يعنى صمتا فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم من الكذب الى ان قال و الزموا الصمت و السكوت الى ان قال و واليت فى صومك بالصمت من جميع الجهات مما قد نهاك الله عنه فى السر و العلانية و غير ذلك من الاخبار الكثيرة.

و كان مولانا زين العابدين عليه السلام لما يدخل شهر رمضان لا يتكلم الا بالدعاء و التسييح و الاستغفار و التكبير.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠١

(و بالجملة) فلا ينبغى التأمل فى أفضلية الصمت عن التكلم مطلقا لا سيما فى حال الصوم عن المباح فضلا عن المرجوح لا سيما عن الحرام و فقنا الله لما يحب و يرضاه منا و هذا ما أشار إليه المصنف (قده) بقوله و اما إذا لم يجعله قيذا و ان صمت فلا بأس به.

(و منها) ما إذا أدخل الصمت فى نية الصوم بان نوى الصوم و الصمت بنية واحدة و ضم أحدهما إلى الأخر فى النية لكن لا يجعل الصمت صفة و قيذا للصوم بل بلحاظ كون كل واحد مغايرا مع الأخر على نحو اين هو من صاحبه الا انه نواها بنية واحدة متعلقة به و بالصوم و الظاهر ان نيته كذلك حرام إذا لم يتعلق بالصمت غرض صحيح يوجهه أو يندبه لان الصمت من دون غرض صحيح تشريع محرم و لو كان بنية مستقلة لكن انضمامه الى الصوم فى نيتها بنية واحدة لا يوجب بطلان الصوم لأن النهى بأمر خارج عن العبادة اما فى المنوى اعنى الصمت و الصوم فواضح حيث لم يجعل الصمت قيذا للصوم و اما فى النية فلأنها من حيث هى متعلقة بالصوم لا تكون منهيًا عنها و ان تعلق بها النهى من حيث هى متعلقة بالصمت و ربما يشكل بأنه مع التشريع لا أمر به كذلك لعدم الصحة لعدم الأمر به و لا يخفى ما فيه من الوهن و الى هذا النوع أشار المصنف (قده) بقوله بل و ان كان بانيا على ذلك إذا لم يجعل الكلام جزء من المفطرات و تركه قيذا فى صومه.

(و منها) الصمت عن الكلام فقط دون سائر المفطرات و هو كان مشروعًا فى شريعة بنى إسرائيل و به فسر قوله تعالى، فَإِذَا تَرَيَنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا» الا انه منسوخ فى شريعتنا فلو نواه بقصد مشروعيته يكون تشريعا محرما (نعم) لا بأس بترك الكلام إذا كان فيه غرض صحيح و لم يتعرض له المصنف فى المتن لانه خارج عن الصوم المعهود قال فى الجواهر و هو (اى هذا النوع من الصمت) غير مراد هنا ضرورة كون المراد بيان أنواع الصوم بالمعنى المعروف

دون هذا المعنى و ان كان هو حراما أيضا إذا لم يتعلق به غرض صحيح يوجبه أو يندبه  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٢  
انتهى و وجه حرمة هو ما بيناه من كونه تشريعا محرما.

### [السادس صوم الوصال]

السادس صوم الوصال و هو صوم يوم و ليلة إلى السحر أو صوم يومين بلا إفطار فى البين و اما لو آخر الإفطار إلى السحر أو الى  
الليلة الثانية مع عدم قصد جعل تركه جزء من الصوم فلا بأس به و ان كان الأحوط عدم التأخير إلى السحر مطلقا.  
لا اشكال بل لا خلاف فى حرمة صوم الوصال فى الجملة و نسبة جوازه الى ابن الجنيد غير ثابتة و على تقدير الثبوت فمخالفته  
غير مضر بانعقاد الإجماع لعدم نقل الخلاف عن عداه و على تقدير ضرره بالإجماع فالنصوص الواردة فى حرمة كافية فى  
إثبات حرمة.

(ففى خبر زرارة) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال لا- وصال فى صيام و مثله خبر منصور بن حازم المروى فى  
الكافى و الأمالى و خبر حماد و انس جميعا عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام فى وصية النبى صلى الله عليه و آله  
لعلى عليه السلام قال و لا وصال فى صيام الى ان قال و صوم الوصال حرام و غير ذلك من الاخبار.  
(و كيف كان) فلا- إشكال فى حرمة و انما الكلام فى موضوعه و عن الشيخ فى المبسوط و النهاية هو ان ينوى الإمساك عن  
المفطرات الى وقت السحر و يدخل بعض الليل فى صومه بالنية و هو بهذا المعنى حرام قطعاً.  
و يدل على حرمة (مضافا الى كونه تشريعا محرما لانفاق المسلمين على انتهاء وقت الصوم بانتهاء النهار و ان اختلفوا فى انتهاء  
النهار فيكون إدخال شىء من الليل فى الصوم تشريعا محرما) صحيح الحلبي المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام  
قال الوصال فى الصيام ان يجعل عشاء سحوره «١» (و خبر حفص) المروى فى الكافى عنه

---

(١) العشاء بفتح عين المهملة و المد طعام العشى و السحور بالفتح ما يتسحر به.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٣

عليه السلام الواصل فى الصيام يصوم يوما و ليلة و يفطر فى السحر.

و عن اقتصاد الشيخ و ابن إدريس هو ان يصوم يومين من غير ان يفطر بينهما ليلا- و هو بهذا المعنى أيضا حرام لكونه تشريعا  
مضافا الى خبر محمد بن سليمان عن أبيه المروى فى الوسائل عن الصادق عليه السلام عن صوم شعبان و رمضان لا. يفصل  
بينهما قال عليه السلام إذا أفطر فى الليل فهو فصل قال و انما قال رسول الله صلى الله عليه و آله لا وصال فى صيام يعنى لا  
يصوم الرجل يومين متواليين من غير إفطار و قد يستحب للعبد ان لا يدع السحور (و خبر زرارة) المروى فى آخر السرائر من  
كتاب حريز عن الباقر عليه السلام قال و لا قران بين صومين.

و ذهب الشهيد الثانى (قده) فى الروضة إلى انه أعم من الأمرين، جمعا بين النصوص، و قال فى الوسائل تفسير الوصال  
بالتفسيرين يدل على حصوله و صدقه بكل واحد منهما (أقول) و هذا هو الأقوى و العبارة الجامعة للمعنيين ان يقال ان الوصال  
عبارة عن إدخال إمساك شىء من غير صوم يومه فى صومه بالنية سواء كان إمساك شىء من الليل أو إمساك صوم الغد و انما  
قلنا بالنية لأن ترك الإفطار فى الليل ليس حراما و فعل المفطر فيه ليس بواجب ما لم ينو تركه فى صومه فلا بأس بتأخير الإفطار  
إلى السحر بل إلى الليلة الثانية مع عدم النية (و عن المدارك) انه مما قطع به الأصحاب و لكنه (قده) قال ان الاحتياط يقتضى

اجتنب ذلك إذ المستفاد من الرواية تحقق الوصال بتأخير الإفطار إلى السحر مطلقا أقول و لعله أراد من الرواية صحيح المجلسي المتقدم الذى فيه الوصال فى الصيام ان يجعل عشاء سحوره فإنه يمكن ان يدعى إطلاقه لما لم ينو ترك المفطر فى شىء من الليل فى وقت النية و يمكن ان يستدل لذلك بالاية الشريفة: و أتوموا الصيام الى الليل» و ما فى خبر ابن ابى عمير عن الصادق عليه السلام وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصيام (الحديث) و قد تقدم و بما فى خبر زرارة و فضيل المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام فى حديث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٤

فضل البدء بالصلاة و سؤال المروى لم ذلك قال عليه السلام لانه قد حضر ك فرضان الإفطار و الصلاة فابعد بأفضلهما و أفضلهما الصلاة و قد استدل به فى الوسائل على حرمة صوم الوصال لدلالته على وجوب الإفطار الدال على حرمة تركه و لكن الأقوى عدم وجوب الإفطار لأصالة الإباحة عن وجوبه مع عدم الدليل عليه للمنع عن دلالة ما استدل له فان الظاهر من النصوص ملاحظة النية التى هى معتبرة فى مفهوم الصيام شرعا فمجرد ترك الإفطار فى الليل أو تأخيره عن أول الليل الى السحر لا يصدق عليه الصوم حتى يصير محرما فالمستفاد من صحيح المجلسي فى تفسير الوصال بجعل العشاء سحورا هو جعله كذلك بالنية فلا إطلاق له حتى بعم ما إذا كان بلا- نية إدخاله فى الصوم و منه يظهر ان وجوب الإفطار المذكور فى خبر ابن ابى عمير و خبر زرارة و فضيل هو وجوبه عن الصوم الشرعى المتقوم بالنية لا مطلق الإمساك بلا نية للصوم أصلا و الآية المباركة تدل على عدم وجوب الصوم بعد دخول الليل لا- على وجوب الإفطار بعده و لكن رعاية الاحتياط فى ذلك حسن أيضا و لذا قال المصنف (قده) بأن الأحوط عدم التأخير إلى السحر مطلقا و الله العالم.

### [السابع صوم الزوجة مع المزاحمة لحق الزوج]

السابع صوم الزوجة مع المزاحمة لحق الزوج و الأحوط تركه بلا اذن منه بل لا يترك الاحتياط مع نهييه عنه و ان لم يكن مزاحما لحقه.

و الكلام فى جواز صوم التطوع للزوجة و صحته منها أو حرمة عليها و عدم صحته تارة يقع بالنسبة الى ما تقتضيه القاعدة و اخرى بالنظر الى ما يستفاد من الاخبار الواردة فى المقام.

اما الأول فبسط الكلام فيه ان يقال لا يخلو اما ان يكون صومها علة تامة لتركها ما يجب قيامها به من تسليم نفسها الى زوجها لكى يتمتع بها بحيث يغدو عليها و يروح كما إذا كان تركها التسليم متوقفا على صومها بحيث لولاه لم يمكنها تركه و يتحقق منها التسليم قهرا (و اما ان لا- يكون كذلك) بل كانت بحيث لو ترك الصوم أمكنها ترك التسليم بالاشتغال بضد آخر غير الصوم فعلى الأول يصير الصوم حراما عليها لترتب ترك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٥

التسليم الواجب عليها مع ان تركه حرام عليها لأن الأمر بالتسليم يقتضى النهى عن تركه حيث ان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام و هو نقيضه فيصير حراما و هو اى ترك التسليم مما يترتب على الصوم لكون الصوم علة تامة له على ما هو المفروض فيصير الصوم حراما لأن العلة التامة للحرام حرام على ما ثبت فى البحث عن مقدمه الواجب و مع حرمة يكون باطلا لأن النهى فى العبادات يقتضى الفساد و على الثانى يكون حرمة الصوم عليها مبنيا على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده الخاص و هو ممنوع لبطلان مقدمية فعل الضد لترك ضده فلا موجب لفساده فيصح منها و يترتب عليه الثواب و ان كانت عاصية بترك تسليم نفسها الى زوجها لان يتمتع بها متى شاء هذا إذا كان صومها مانعا عن استمتاع زوجها منها فالحق صحة صومها لان منافعتها ملك

لها لا- تخرج عن ملكها و سلطنتها بالزوجيه كما فى الأولاد بالنسبه إلى أبيها و ليست هى كالمملوك بالنسبه إلى مولاه أو الأ-جبر بالنسبه إلى مستأجره فلا- مانع لها فى ان تتصرف فى نفسها أو مالها ما تقتضيه سلطنتها عليهما الا ما كان مزاحما لحق زوجها أو حق آخر المفروض انتفائه فلها السلطنه على نفسها تفعل ما تشاء و لا فرق فى ذلك بين ان ياذنها زوجها أو لم ياذنها و لا بين ان ينهى عنه أو لم ينه عنه.

و اما المقام الثانى فقد اختلف النصوص فى ذلك فمنها ما يدل على منعها عن الصوم من دون اذن زوجها. كصحيح محمد بن مسلم.

المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال قال النبى صلى الله عليه و آله ليس للمرءه ان تصوم تطوعا إلا بإذن زوجها. (و صحيحه الآخر) المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام أيضا قال جاءت امرأه إلى النبى صلى الله عليه و آله فقالت يا رسول الله صلى الله عليه و آله ما حق الزوج على المرأه فقال لها ان تطيعه و لا تعصيه و لا تصدق من بيته إلا باذنه و لا تصوم تطوعا مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٦

إلا باذنه و لا تمنعه نفسها و ان كانت على ظهر قتب «١» و خبر عمر و بن جبير عن الصادق عليه السلام قال جاءت امرأه إلى النبى صلى الله عليه و سلم فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على المرأه فقال صلى الله عليه و آله هو أكثر من ذلك فقالت أخبرنى بشىء من ذلك فقال صلى الله عليه و آله ليس لها ان تصوم إلا- باذنه و فى خبر هشام ان المرأه لو صامت بدون اذن الزوج كانت عاصيه.

(و منها) ما يشعر بالكراهه كمرسل قاسم بن عروه المروى فى الكافى عن الصادق قال عليه السلام لا يصلح للمرءه ان تصوم تطوعا إلا بإذن زوجها.

(و منها) ما يدل على نفى الباس عنه كخبر على بن جعفر عليه السلام المروى عن كتابه عن الكاظم عليه السلام عن المرأه تصوم تطوعا بغير اذن زوجها قال عليه السلام لا بأس.

و قد اختلف الانظار فى وجه الجمع بينها فعن غير واحد حمل الأخبار المانع على الكراهه لتصريح خبر على بن جعفر على نفى البأس عنه فيما إذا صامت بغير اذن زوجها فى الصوم المتطوع به و يؤيده ما فى خبر قاسم من التعبير بكلمه (لا يصلح) الظاهره فى الكراهه أو المشعره بها و هذا جمع حسن لا بأس به و لا سيما على المختار فى مدلول صيغه الأمر و انه هو البعث الى الشىء بمعنى احداث مصداق البعث لا- إنشاء مفهومه و انه ما لم ينضم اليه الترخيص فى الترك لكان المكلف ملزما بامثاله بإتيان متعلقه إلزاما عقليا فينتزع منه الوجوب لا ان الصيغه استعملت فى الوجوب بداعى إنشائه، و من المعلوم ان انتزاع الوجوب بما ذكر متوقف على عدم ضم الرخص فى الترك اليه و ان صيغه النهى مستعمله فى أحداث مصداق الزجر عن الشىء بما هو معنى حرفى لا إنشاء مفهومه و انه ما لم ينضم إليها الترخيص فى الفعل يستفاد منها التحريم عقلا

(١) القتب بالتحريك رحل البعير و الرحل كالسرج للفرس و هو ما يشد على البعير (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٧

كما فى صيغه الأمر و حيث ان خبر على بن جعفر صريح فى نفى الباس فلا جرم تنتفى الدلاله على الحرمة فيستفاد منه الكراهه و لو لم تكن عليها قرينه أخرى مع ان فى المقام تكون عليها قرينه أخرى و هى كلمه (لا- يصلح) فى خبر قاسم فما يكرره فى الحدائق من المنع عن هذا الجمع و قال بأنه لا أصل له و ان كان مشهورا بينهم الا انه رب مشهور لا أصل له و رب متأصل ليس بمشهور ليس على ما ينبغى و قد حمل صاحب الحدائق خبر على بن جعفر على الصوم الواجب و قال بان الروايات المتقدمه

(يعنى ما تدل على المنع) صريحه أو كالصريحه فى التحريم ثم قال: و يؤيده أيضا ما صرح به الأصحاب من ان منافع الاستمتاع بالزوجه مملوكه للزوج فلا يجوز لها ان تعرض نفسها للتصرف فيما يمنعه.

(أقول) خبر على بن جعفر- على ما فى نسختين من الوسائل الموجودتين عندى- هكذا (و سألته عن المرأة تصوم تطوعا بغير اذن زوجها) لكنه (قده) لم يذكر فى الخبر عند نقله كلمه (تطوعا) و لم أتحقق ما هو الصحيح فيحتمل سقوط هذه الكلمه عن النسخه الموجوده عند صاحب الحدائق، و يؤيد صحه ما عندنا ان صاحب الوسائل ذكر هذا الخبر فى باب صوم المرأة تطوعا بغير اذن زوجها، حيث انه يشهد بأنه ضبط الخبر مع كلمه التطوع.

(و كيف كان) فمع كون الصحيح من الخبر هو كونه مع كلمه (تطوعا) لا- محلل لحمله على الصوم الواجب، و مع عدمه فالإنصاف أنه حمل بعيد لا شاهد له أصلا.

و عندى ان الاولى حمل خبر على بن جعفر على ما إذا لم يزاحم صومها لاستمتاع الزوج منها. و الاخبار المانع على ما إذا زاحم الزوج فى استمتاعه منها، و على هذا ينطبق ما فى الاخبار مع ما تقتضيه القاعده فى صومها. و يؤيده ما ذكره فى الحدائق من تصريح الأصحاب، بأن منافع الاستمتاع بالزوجه مملوكه للزوج فلا يجوز لها التصرف فيما يمنع الزوج عن حقه منها، و الحاصل جواز صومها من دون اذن زوجها إذا لم يزاحم حق زوجها، لكن الأحوط ترك الصوم المندوب من دون اذن زوجها فرارا عن مخالفة

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٨

من منع عنه. و اما التفصيل بين عدم اذن الزوج و بين نهييه عنه بالجواز فى الأول و المنع فى الأخير، ففى الجواهر عدم وجدان القائل به، و على تقدير تحققه فلا دليل عليه.

أقول: و لعل الاحتياط مع نهى الزوج عنه أكد، و ذلك لاحتمال كونه مع النهى عنه مظنه الإجماع على حرمة عليها، و لذا قال المصنف (قده): بأنه لا- يترك الاحتياط مع نهييه عنه. ثم انه بناء على ما اخترناه فى وجه الجمع بين تلك الاخبار بحمل الأخبار المانع على صورة المزاحمة، و حمل بخر على بن جعفر المصرح بنفى البأس على صورة عدم المزاحمة، و اتحاد مفاد هذه الاخبار مع ما تقتضيه القاعده هو اختصاص الحرمة بما إذا كان الزوج مريدا للتمتع عنها، فيفرق بين حضوره و عدمه، و بين غفلته و عدمها، و بين صحته و مرضه، و بين صغره و كبره، بل العبارة الجامعة ان يقال: بالفرق بين ما إذا كان صومها مانعا عن استمتاعه فيما إذا كان المقتضى له متحققا عند الزوج و بين عدمه و عليه فلو كان الزوج كبيرا حاضرا متذكرا غير غافل و لم يكن فيه اقتضاء التمتع و اشتهاؤه لم يكن الصوم حراما على الزوجه، بل يمكن القول بصحة صومها إذا أسلمت نفسها للزوج للتمتع بها بالإفطار عن الصوم، إذ المانع عن صحته هو تزاحم حق استمتاع الزوج منها و لا مزاحمة فى هذه الصورة كما لا يخفى، هذا على ما اخترناه فى وجه الجمع. و اما لو قدمنا الأخبار المانع فالظاهر عدم الفرق بين الجميع حتى فيما إذا كان الزوج مريضا أو صبيا، و ان كان قد يشك فى الصبى فى تناول تلك النصوص له لظهورها فيما كان الزوج أهلا لأن يأذن، و دعوى انتقال الاذن الى وليه (واهيء).

و كيف كان فلا فرق فى الزوجه بين الدائمة و المنقطعة، و اما المحللة فهى فى حكم المملوكه التى يأتى حكمها.

### [الثامن صوم المملوك مع المزاحمة لحق المولى]

الثامن صوم المملوك مع المزاحمة لحق المولى، و الأحوط تركه من دون اذنه بل لا يترك الاحتياط مع نهييه. الكلام فى صحه صوم التطوع من العبد كالكلام فى صحته من الزوجه يقع تارة مع قطع النظر عما ورد فى صومه من النصوص، و

اخرى بالنظر الى ما يستفاد من النصوص.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٩

اما الأول فقد ذكرنا فى مسألة صحة وضوء العبد من دون اذن مولاه بل مع نهيه عنه فى مباحث الوضوء من كتاب الطهارة من ان تصرفاته المعتد بها التى يعد شيئا عرفا منوط باذن مولاه على ما يستفاد من الآية الكريمة عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَيَّ شَيْءٌ. و قد فصلنا الكلام فى ذلك فى حاشية المكاسب فى شروط المتعاقدين، و على هذا فيجب الفحص عن كون الصوم هل هو كذلك أم لا- فنقول: مع مزاحمته لما للمولى من استيفاء منافع العبد لا- ينبغى التأمل فى حرمة و فساده، لكون منفعه مملوكة للمولى فيحرم على العبد تفويتها و يحرم ما يوجب تفويتها فيصير الصوم محرما عليه لكونه مفوتا للمنافع المملوكة للمولى، و مع عدم مزاحمته مع ما للمولى من منفعه فحرمة من دون اذن المولى متوقف على كونه تصرفا معتادا به عرفا حتى يكون منهيا عنه، و الظاهر انه لا يكون كذلك لكونه تروكا مشروطا بالنية، بل يمكن ان يقال: انه ليس بتصرف أصلا و المفروض عدم مزاحمته مع ما للمولى من منفعه، لكن الانصاف كونه عند العرف تصرفا معتادا به.

و اما الثانى فقد ورد أخبار دالة على المنع عن صومه من دون اذن مولاه.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ ه ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ٩، ص: ١٠٩

كخبر الزهرى المروى عن زين العابدين عليه السلام و فيه: و اما صوم الاذن فالمرثئة لا تصوم تطوعا إلا باذن زوجها و العبد لا يصوم تطوعا إلا باذن مولاه.

و خبر هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه و سلم و فيه: و من صلاح العبد و طاعته و نصيحته (نصحه) لمولاه ان لا يصوم تطوعا إلا باذن مولاه و امره الى ان قال: و الا كان العبد فاسقا عاصيا.

و فى خبر وصية النبى صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام قال صلى الله عليه و آله:

و لا يصوم العبد تطوعا إلا باذن مولاه، و ظاهر هذه الاخبار كما ترى يدل على المنع عن صومه، و إطلاقها يقتضى ثبوت المنع حتى فيما لم يزاحم صومه مع ما للمولى استيفائه منه من منفعه، و ليس فى الاخبار ما يعارضها. و يثبت الجواز و قد افتى بمضمونها كثير من الأصحاب، و نسب الى المشهور أيضا، و عن المنتهى عدم الخلاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٠

فيه خلافا للمحكى عن جمل السيد و ابن زهرة و ابن حمزة و كثير ممن تأخر، و عن ابن زهرة دعوى الإجماع على الجواز، و استدلوا له بالأصل و العمومات الدالة على استحباب الصوم على المكلفين الشاملة للعبد و الحر، و جعل النهى عن صومه فى خبر الزهرى فى أقسام صوم الاذن فى مقابل صوم المحظور الظاهر فى مغايرته مع المحظور و ذكره فى هذه الاخبار فى سياق صوم الولد من دون إذن أبويه و صوم الضيف من دون اذن مضيفه اللذين يكون الحكم فيهما هو الكراهة مع ما فى سند هذه الاخبار من الضعف و عدم بلوغ الشهرة على المنع الى حد تكون جابرة لضعفها، و ما استدلوا به لا يخلو عن قوة لكن لما كان الانصاف عدم تمامية دعوى سلطنة العبد على الإتيان بالصوم كسلطنته على الإتيان بالذكر و الدعاء و نحوهما مما لا ينافى مع استيفاء المولى ما له من المنافع لما عرفت من دعوى نفي البعد عن كون الصوم تصرفا عرفا و شيئا معتادا به و ان كان حقيقته تروكا مع النية، فلا جرم يكون الأحوط تركه منه بلا اذن مولاه لو لم يكن أقوى، و لا سيما مع نهى المولى عنه و الله هو العليم.

## [التاسع صوم الولد مع كونه موجبا لتالم الوالدين و اذيتهما]

التاسع صوم الولد مع كونه موجبا لتالم الوالدين و اذيتهما.  
و قد مر حكم صوم الولد كراهة و حرمة فى البحث عن الصوم المكروه.

## [العاشر صوم المريض]

العاشر صوم المريض و من كان يضره الصوم.  
و قد تقدم فى فصل شرائط صحة الصوم.

## [الحادى عشر صوم المسافر]

الحادى عشر صوم المسافر إلا فى الصور المستثناة على ما مر.

## [الثانى عشر صوم الدهر]

الثانى عشر صوم الدهر حتى العيدين على ما فى الخبر و ان كان يمكن ان يكون من حيث اشتماله عليهما لا لكونه صوم الدهر من حيث هو.

ففى خبر الزهرى قال عليه السلام، و صوم الدهر حرام.  
و فى خبر حماد و أنس فى وصية النبى صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام قال  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١١  
و صوم الدهر حرام.

و فى خبر زرارة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن صوم الدهر فقال عليه السلام:  
لم يزل كان مكروها.

و خبره الآخر المروى فى الكافى عنه عليه السلام عن صوم الدهر فقال عليه السلام: لم يزل نكرهه.

و خبر سماعة المروى فى الكافى قال سألته عن صوم الدهر فكرهه و قال: لا بأس ان يصوم يوما و يفطر يوما.

و المروى عن الصادق عليه السلام فى كتاب اللهوف ان زين العابدين عليه السلام بكى على أبيه أربعين سنة صائما نهاره قائما ليله، و هذه الاخبار كما ترى تدل على حرمة صوم الدهر من حيث هو صومه، لا لأجل اشتماله على الأيام التى يحرم صومها كالعيدين و أيام التشريق، و لا سيما ما فى خبر سماعة حيث انه بعد الحكم بكرهته نفى البأس عن صوم يوم و إفطار يوم، و لا ينافه التعبير بالكراهة إذ المراد بها الحرمة كما يعبر عن الحرمة بها كثيرا فى الاخبار، لكن ظاهر الأصحاب الاتفاق على عدم حرمة ما عدا الأيام المحرمة منها بل هو مكروه، و يدل على عدم حرمة ما حكى عن زين العابدين عليه السلام من صيام أربعين سنة المحمول على ما عدا الأيام الحرمة منها قطعاً، و يشعر بذلك التعبير بالكراهة فى خبرى زرارة و خبر سماعة. فالأقوى حينئذ كراهة صوم الدهر ما عدا الأيام المحرمة منها، و حرمة مع تلك الأيام و الله العالم.

## [مسألة ٣ يستحب الإمساك تأدياً فى شهر رمضان]



مسألة ٣ يستحب الإمساك تأديا في شهر رمضان و ان لم يكن صوما في مواضع.  
و في الحدائق: قد صرح الأصحاب بأنه يستحب الإمساك تأديبا و ان لم يكن ذلك صياما في مواطن ثم شرع في عد مواطنه كما  
في المتن.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٢

### [أحدها المسافر إذا ورد أهله أو محل الإقامة بعد الزوال مطلقا]

أحدها المسافر إذا ورد أهله أو محل الإقامة بعد الزوال مطلقا أو قبله و قد أفطر، و اما إذا ورد قبله و لم يفطر فقد مر انه يجب  
عليه الصوم.

و قد تقدم في فصل شرائط وجوب الصوم.

### [الثاني المريض إذا برء في أثناء النهار و قد أفطر]

الثاني المريض إذا برء في أثناء النهار و قد أفطر و كذا لو لم يفطر إذا كان بعد الزوال بل قبله أيضا على ما مر من عدم صحة  
صومه و ان كان الأحوط تجديد النية و الإتمام ثم القضاء.

و قد تقدم في فصل شرائط وجوب الصوم.

### [الثالث الحائض و النفساء]

الثالث الحائض و النفساء إذا طهرتا في أثناء النهار.

و يدل على ذلك ما في حديث الزهري قال عليه السلام: و اما صوم التأديب فإنه يؤمر الصبي إذا بلغ سبع سنين بالصوم تأديبا و  
ليس بفرض، و كذا من أفطر لعله أول النهار ثم قوى بقیة يومه أمر بالإمساك بقیة يومه تأديبا و ليس بفرض، و كذلك المسافر  
إذا أكل من أول النهار ثم قدم أهله أمر بقیة يومه بالإمساك تأديبا و ليس بفرض، و كذلك الحائض إذا طهرت أمسكت بقیة  
يومها.

و خبر عمار بن موسى المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام في المرأة يطلع الفجر و هي حائض في شهر رمضان فإذا  
أصبحت طهرت و قد أكلت ثم صلت الظهر و العصر كيف تصنع في ذلك اليوم الذي طهرت فيه قال: تصوم و لا تعتد به.

و خبر محمد بن مسلم المروى في التهذيب أيضا عن الباقر عليه السلام عن المرأة ترى الدم غدوة أو عند ارتفاع النهار أو عند  
الزوال قال: تفطر و إذا كان ذلك بعد العصر أو بعد الزوال فلتمض على صومها و لتقض ذلك اليوم، بناء على حمل هذين  
الخبرين على الاستحباب بقرينة ما فيهما من وجوب القضاء و عدم الاعتداد بما تأتي به مع ما في خبر الزهري من كونه صوم  
التأديب و عدم كونه فرضا في نظائره و عطف صوم الحائض عليها الدال على اشتراكه معها في عدم كونه فرضا، هذا كله في

الحائض، و اما النفساء فتلحق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٣

الحائض فى ذلك الحكم لتصريح الأصحاب باشتراكهما فيه مع اشتراكهما فى كثير من الأحكام.

### [الرابع الكافر إذا أسلم فى أثناء النهار]

الرابع الكافر إذا أسلم فى أثناء النهار أتى بالمفطر أم لا، الخامس الصبى إذا بلغ فى أثناء النهار، السادس المجنون و المغمى عليه إذا أفاقا فى أثناءه.

وقد تقدم فى أثناء المباحث المتقدمة عدم وجوب الصوم على كل واحد من هؤلاء إذا ارتفع عنهم ما يوجب فساد الصوم، فى أثناء النهار سواء كان الارتفاع قبل الزوال أو بعده و سواء كان بعد تناول المفطر أو قبله مع ما فى هذه المسائل من الخلاف. و اما استحباب الإمساك فى بقية النهار تأديبا فلنص الأصحاب على استحبابه، و دلالة خير الزهرى عليه فى قوله: و كذا من أفطر لعله أول النهار ثم قوى بقية يومه، هنا الى انتهى الكلام فى مباحث الصوم ختم الله سبحانه لنا بالخير و السعادة، و نجانا من مضلات الفتن، و كان ختامه فى عصر يوم الثلاثاء الخامس و العشرين من شهر ربيع المولود من شهر ١٣٨٤ اللهم أعطنا ثواب الصائمين بحق محمد و آله الطاهرين صلوات إله عليهم. أجمعين  
بسم الله الرحمن الرحيم

### [كتاب الاعتكاف]

#### إشارة

كتاب الاعتكاف

### [و هو اللبث فى المسجد بقصد العبادة]

و هو اللبث فى المسجد بقصد العبادة، بل لا يبعد كفاية قصد التعبد بنفس اللبث و ان لم يضم اليه قصد عبادة أخرى خارجة عنه، لكن الأحوط الأول، و يصح فى كل وقت يصح فيه الصوم و أفضل أوقاته شهر رمضان و أفضله العشر الأواخر منه، و ينقسم الى واجب و مندوب، و الواجب منه ما وجب بنذر أو عهد أو يمين أو شرط فى ضمن عقد أو إجارة أو نحو ذلك و الا ففى أصل الشرع مستحب، و يجوز الإتيان به عن نفسه و عن غيره الميت، و فى جوازه نيابة عن الحى قولان لا يبعد ذلك بل هو الأقوى، و لا يضر اشتراط الصوم فيه فإنه تبعى فهو كالصلاة فى الطواف الذى يجوز فيه النيابة عن الحى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٤

فى هذا المتن أمور (الأول) الاعتكاف فى الأصل الإقامة، قال الله تعالى:

عَاكِفُونَ فِى الْمَسَاجِدِ أَيْ مَقِيمِينَ فِيهَا، وَقَالَ تَعَالَى سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ أَيْ الْمَقِيمُ وَ مُتَجَدِّدِ الْقُدُومِ وَ الْإِحْتِبَاسِ، قَالَ تَعَالَى وَ الْهُدَى مَعْكُوفًا أَيْ مَحْبُوسًا وَ اللَّبْثُ الطَّوِيلُ قَالَ تَعَالَى يَعْكُفُونَ عَلَيَّ أَصْنَاءٌ لَّهُمْ أَيْ يَلْزَمُونَ وَ يَؤَاطِبُونَ بِهَا مِنْ عَكْفٍ عَلَى الشَّيْءِ مِنْ بَابِ ضَرْبٍ وَ قَعْدٍ أَيْ لَازِمٍ وَ وَاظِبٌ، أَوْ مِنْ عَكْفُوا عَلَى الشَّيْءِ أَيْ اسْتَدَارُوا عَلَيْهِ، وَ عِنْدَ الْمُتَشَرِّعِ هُوَ اللَّبْثُ فِى الْمَسْجِدِ عَلَى

نحو مخصوص، وقد عرف بتعاريف لا يسلم شيء منها عن النقوض لا حاجة الى ذكرها و ذكر ما أورد عليها و ما يدفع عنه بعد كونها تعاريف لفظية تورده لكشف المراد في الجملة، و الأحسن ان يقال: انه عمل مخصوص و عبادة خاصة شرعت في الشرع لان يتعبد به، و من الوظائف المقررة للمكلف في مقام التعبد كسائر العبادات المقررة في الشريعة، و في ثبوت الحقيقة الشرعية له و عدمه، و على تقدير الثبوت كونه موضوعا للصحيح أو الأعم بحث راجع الى الأصول. (الثاني) المعروف بين الأصحاب انه يكفي فيه إتيانه بقصد التعبد به، و لا- يعتبر فيه ضم قصد عبادة أخرى خارجة عنه، و ذلك لإطلاق النصوص الواردة فيه و ظهورها في مشروعية الاعتكاف لنفسه، و ما ورد من استحباب اللبث في المسجد، و أن المؤمن في المسجد كالسمك في الماء و أن المنافق فيه كالطير في القفس.

و في خبر السكوني المروي في قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه و سلم: من كان القرآن حديثه و المسجد بيته بنى الله له بيتا في الجنة، و ما رواه الديلمي عن علي عليه السلام قال عليه السلام: الجلسة في الجامع خير لي من الجلسة في الجنة لأن الجنة فيها رضى نفسى و الجامع فيه رضى ربي، و المروي في الخصال عن النبي صلى الله عليه و سلم سبعة يظلمهم الله في ظله الى ان قال: و رجل قلبه متعلق بالمسجد إذا خرج منه حتى يعود اليه، و إطلاق ما ورد في الاعتكاف مما يدل بإطلاقه على كونه نفس اللبث في المسجد.

ففى خبر السكوني المروي في الفقيه اعتكاف عشر في شهر رمضان تعدل حجتين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٥

و عمرتين، و صحيح داود بن سرحان المروي في الفقيه أيضا قال كنت بالمدينة في شهر رمضان فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: انى أريد أن اعتكف فماذا أقول و ما إذا افرض على نفسى، فقال: لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، و لا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك، و في دلالتهما على عدم اعتبار ضم العبادة الخارجة عن اللبث في المسجد إليه تأمل، و العمدة في عدم اعتباره عدم ما يدل على اعتباره و هو كاف في عدمه للأصل، خلافا لما يحكى عن التذكرة حيث يظهر منه اعتبار ذلك قال في الاستدلال على اشتراط الصوم فيه: ان الاعتكاف لبث في مكان مخصوص فلم يكن بمجرد قربة كالوقوف بعرفات، و ظاهره ان الاعتكاف في المسجد من حيث هو لبث في المسجد ليس من العبادة فيحتاج في صيرورته عبادة إلى ضم عبادة اليه كالصوم. و لا- يخفى ما فيه حيث ان اللبث في المسجد من حيث هو لبث من العبادات، و انه على تقدير عدمه لا يثبت اعتبار الصوم فيه بالخصوص، و قد جزم باعتبار ذلك فيه فقيه عصره في كشفه و قال:

ان حقيقة الاعتكاف هو اللبث المخصوص للعبادة معتادة أو غير معتادة و لو قصد اللبث مجردا عن قصد العبادة أو العبادة مجردة عن اللبث لم يكن معتكفا على الأقوى انتهى.

و الأقوى ما عليه الأكثر من عدم اعتبار ضم العبادة الخارجة عنه إليه في كونه اعتكافا لعدم ما يدل على اعتباره، و لكن الظاهر من المصنف (ره) هو الأخير حيث قال: و هو اللبث في المسجد بقصد العبادة يعنى بقصد عبادة خارجة عن اللبث بقريته قوله: بل لا يبعد كفاية قصد التعبد بنفس اللبث، و قوله: و لكن الأحوط الأول.

و عندى في أصل البحث عن اعتبار عبادة خارجة عن اللبث في المسجد تأمل، لأن ثمرة البحث عنه تظهر في اعتبارها في نيته بناء على اعتبارها في حقيقته مع ان نيته لا تنفك عن نيتها إذ المعتبر فيها الصوم فيدخل نيته في نيته تبعا و هذا شيء سنع بالخواطر عند الكتابة في هذا المقام و لم أر من تعرض له في كلام الأصحاب. (الثالث) لا- إشكال في مشروعية الاعتكاف، و على مشروعيته على وجه الندب الإجماع من المسلمين.

و يستدل لمشروعيته بقوله تعالى **أَنْ طَهَّرْنَا بَيْتَنَا لِلطَّائِفِينَ وَ الْعَاكِفِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ**،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٦

وقوله **وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ**. و فى دلالتها على مشروعيتها هذا الاعتكاف المعهود الذى يبحث عنه تأمل، و لكن النصوص المتواترة دالة على مشروعيتها، و سيمر عليك بعضها فى طى ما يأتى من المسائل. (الرابع) يصح فى كل وقت يصح فيه الصوم بمعنى انه يصح فى كل زمان يصح فيه الصوم، و لا يصح فى زمان لا يقع فيه الصوم كالعيدين، اما صحته فى كل زمان يصح فيه الصوم فلعدم ما يدل على تقييد مشروعيتها بوقت مخصوص، فىكون مقتضى إطلاق دليل مشروعيتها جواز الإتيان به فى كل وقت، و اما عدم صحته فى زمان لا يقع فيه الصوم فلاعتبار الصوم فى تحققه كما سيأتى فلا بد من وقوعه فى زمان يقع فيه الصوم مضافا الى عدم الخلاف فيه. (الخامس) أفضل أوقاته شهر رمضان، ففى خبر السكونى المتقدم عن رسول الله صلى الله عليه و سلم اعتكاف عشر فى شهر رمضان تعدل حجتين و عمرتين. لكنه يدل على فضل الاعتكاف فى شهر رمضان لا على أفضليته فيه عن غيره، و أفضل أوقاته فى شهر رمضان هو العشر الأخير منه.

ففى صحيح الحلبي المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا كان العشر الأواخر اعتكف فى المسجد، و ضربت له قبة من شعر و شمر المئزر و طوى فراشه. و خبر ابى العباس المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام أيضا قال: اعتكف رسول الله صلى الله عليه و آله فى شهر رمضان فى العشر الأول ثم اعتكف فى الثانية فى العشر الوسطى ثم اعتكف فى الثالثة فى العشر الأواخر ثم لم يزل صلى الله عليه و آله يعتكف فى العشر الأواخر.

و مرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام قال كانت بدر فى شهر رمضان و لم يعتكف رسول الله صلى الله عليه و آله فلما ان كان من قابل اعتكف عشرين عشرا لعامه و عشرا قضاء لما فاته.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٧

و خبر داود بن سرحان المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: لا اعتكاف إلا فى العشر الأواخر من شهر رمضان، و فى الفقيه لا- اعتكاف إلا فى العشرين من شهر رمضان المحمول على الأفضلية. (السادس) الاعتكاف مستحب فى أصل الشرع، و يمكن ان يعرضه الوجوب بعارض من نذر أو عهد أو يمين أو شرط فى ضمن عقد أو إجارة أو نحو ذلك كأمر الوالدين ولدهما به، فهو مستحب ذاتا و يطرد عليه الوجوب بسبب طار عليه بالعرض، فينقسم الى مستحب بالذات و واجب بالعرض.

(السابع) يجوز الإتيان به عن نفسه مباشرة، و عن غيره الميتم نيابة، و فى جوازه نيابته عن الحى قولان المصرح به فى كشف الغطاء هو العدم و استدلل له بعدم الدليل على جوازه و هو كاف فى عدم مشروعيتها عنه، و بان المعبر فى صحته الصوم و لم يثبت جواز النيابة عن الحى فيه، و ذهب صاحب الجواهر (قده) الى الجواز و قال: لا- يقدر ما فيه من النيابة فى الصوم التبعى كالصلاة فى الطواف و نحوها انتهى.

و ليعلم ان الأصل فى كل تكليف متعلق بمكلف هو اعتبار صدوره عنه بالمباشرة و عدم جواز الاستنابة عنه الا ما ثبت جوازا فيه بالدليل، فحينئذ لا بد من التماس الدليل على جواز النيابة فى الاعتكاف مثل ما دل على جوازا فى الطواف، و الحق عدم قيام دليل عليه و على هذا فيقع السؤال عما يدل على جواز النيابة عن الميت إذا كان الأصل فيه عدم الجواز الا ما قام الدليل عليه، و سيأتى البحث عنه فى المسألة السابعة فى فصل أحكام الاعتكاف.

[و يشترط فى صحته أمور]

و يشترط في صحته أمور

### [الأول الإيمان]

الأول الإيمان فلا يصح من غيره.

يشترط في صحة الاعتكاف الإسلام، فلا يصح من الكافر لأنه عبادة و هي لا تصح من الكافر لاعتبار قصد القربة في صحتها، و كون الفاعل ممن يمكن ان يتقرب بها و الكافر لا يمكن حصول القرب له، مع ان منه ممن لا يحصل منه قصد التقرب كالمنكر للالوهية أعاذنا الله تعالى من إنكارها، مضافا الى ان الاعتكاف هو اللبث في المسجد و هو مناف مع الكفر لوجوب إخراجه عن المسجد بناء على كون الكافر مكلفا بالفروع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٨

كالأصول كما هو الحق فيكون لبثه في المسجد حراما فلا يصح منه بناء على حرمة دخول الكافر في المسجد و حرمة لبثه فيه. و الظاهر اعتباره ابتداء و استدامة فلو ارتد في الأثناء بطل اعتكافه، لافتقاره في آن ارتداده إلى النية على وجه يمكن ترتب القربة عليه و هي في حال الارتداد منتفية عنه على هذا الوجه، اما لعدم تمشى قصد القربة منه ان كان ارتداده بإنكار الله سبحانه. و اما لعدم أهليته لان يحصل له القرب لو كان ارتداده بغيره، خلافا للمحكي عن المبسوط من عدم بطلانه بالارتداد في الأثناء و لا يخفى ما فيه، و لم يتعرض المصنف (قده) لاشتراطه لاستغنائه بذكر اشتراط الايمان لانه أخص من الإسلام، و اشتراط الأخص كاف عن اشتراط الأعم إذ مع انتفاء الأعم يكون الأخص منتفيا قطعاً و ان أمكن انتفائه مع وجود الأعم أيضا، و كيف كان فيشترط الايمان بالمعنى الأخص لعدم أهلية غير المؤمن لأن يتقرب به و ان أمكن منه قصد التقرب، و لا إشكال في انتفاء الثواب على عمله، و انه يكون هباء منثورا، و في اعتبار الايمان في صحة العمل شرعا كلام قد مر في الصوم، و قد ادعى عليه الإجماع، و تظهر الثمرة فيما إذا نذر الاعتكاف ندرا مطلقا في حال الاستبصار فارتد و اتى به في حال الضلال ثم رجع الى الاستبصار فإنه لا يكفى ما اتى به في حال ضلاله لما نذره و فاء بنذره لبطلانه بواسطة انتفاء الايمان، و هذا بخلاف ما لو لم يكن الايمان شرطا في صحته.

### [الثاني العقل]

الثاني العقل فلا يصح من المجنون و لو أدوارا في دوره، و لا من السكران و غيره من فاقدى العقل. و ذلك لان الاعتكاف من العبادات، و يعتبر في العبادات القصد و هو منتف من فاقدى العقل، و انه يعتبر في صحته التكليف و لو ندبا، و لا إشكال في عدم نية فاقد العقل للخطاب.

### [الثالث نية القربة]

الثالث نية القربة كما في غيره من العبادات و التعيين إذا تعدد و لو إجمالا و لا يعتبر فيه قصد الوجه كما في غيره من العبادات و ان أراد أن ينوي الوجه ففي الواجب منه ينوي الوجوب و في المندوب الندب و لا

يقدر فى ذلك كون اليوم الثالث الذى هو جزء منه واجبا لانه من احكامه فهو نظير النافلة إذا قلنا بوجوبها بعد الشروع فيها و لكن الأولى ملاحظة ذلك حين الشروع فيه بل تجديد نية الوجوب فى اليوم الثالث و وقت النية قبل الفجر و فى كفاية النية فى أول الليل كما فى صوم شهر رمضان اشكال نعم لو كان الشروع فيه فى أول الليل أو فى أثنائه نوى فى ذلك الوقت و لو نوى الوجوب فى المندوب أو الندب فى الواجب اشتباها لم يضر إلا إذا كان على وجه التقييد لا الاشتباه فى التطبيق.

فى هذا المتن أمور (الأول) يعتبر النية فى الاعتكاف لانه من العبادات و هى مما تعتبر فيها النية بلا خلاف فهما بل بالاتفاق و المراد بالنية المعتبرة فيه هى ما يعتبر فى غيره من العبادات و قد تقدم تحقيق البحث عنها فى مباحث الوضوء و الغسل و التيمم من كتاب الطهارة و فى مباحث نية الصوم مستوفى. (الثانى) يشترط فى صحته التعيين فيما إذا كان متعددا كالمندوب و المستأجر عليه و المندوب و غير ذلك مما به يتعدد و قد تقدم وجه اعتباره و الضابط فى اعتبار فيه و ما لا يعتبر فى أول الصوم و يكفى التعيين الإجمالى فى كلما يحتاج الى التعيين قال فى الجواهر يحتاج فى صحة العبادة إلى إرادة الخصوصية الموجبة لتعيينها مما تكون من مقوماتها و داخله فى حقيقتها التى بها تتنوع العبادة و تصير بها نوعا مغايرا مع نوع آخر منها، و المراد بتلك الخصوصية هى ما توجب تعيين المنوى على وجه تشخصه، فلا- يجب فى الصوم مثلا- ان يتعرض لخصوص الكفارة مثلا فيما عليه الكفارة، بل يكفى القصد الى ما ذمته مع فرض اتحاده و ان لم يعلم كونه قضاء أو كفارة. و دعوى أنها أوصاف داخله فى حقيقة المكلف به فيجب حينئذ قصدتها واضحة المنع انتهى بمعناه. (الثالث) لا يعتبر فى الواجب من الاعتكاف قصد وجوبه، و لا فى المندوب منه قصد ندبه، و لا قصد وجه الوجوب و وجه الندب، و قد سبق فى مبحث الوضوء و غيره معنى الوجه و وجه عدم اعتباره و ما قيل فى وجهه مع ما فيه مستوفى. (الرابع) لو أراد ان ينوى الوجه فلا إشكال فى انه فى الواجب منه ينوى الوجوب كما فى المندوب و نحوه، و قد وقع الإشكال فى المندوب

منه حيث انه يصير واجبا بعد الشروع أو بعد مضى يومين منه على ما سيأتى، و قد وقع الخلاف فى كيفية نية وجهه حينئذ على أقوال منها ما ذكره جماعة من الأصحاب و عليه المصنف (قده) فى المتن: من كفاية نية الندب، و استدلوا له بان الاعتكاف عمل واحد و عبادة واحدة، و لا توصف قبل وقوعه الا بالندب فالندب حينئذ وجهه، و الوجوب الحاصل بعد الشروع فيه أو بعد مضى اليومين منه انما هو من احكامه لا- من وجوه امره، ضرورة كونه بأمر آخر غير الأمر بأصل الاعتكاف، و لا- يعتبر فى صحة الاعتكاف إتيانه بداعى هذا الأمر فضلا عن نية وجهه، إذ هو توصلى لا يعتبر فى سقوطه إتيان متعلقة بداعيه، و لذا لو أتم الفاعل اعتكافه بداعى الأمر الأول غير عالم بالأمر الثانى صح فعله قطعا، و لعل وجوب إتمام الحج المندوب بعد الشروع فيه، أو وجوب إتمام النافلة بعد الشروع فيها لو قيل بوجوبه فى النافلة من هذا القبيل. و لا يورد عليه بما أورده فى المدارك من انه لا معنى لإيقاع الفعل الواجب على وجه الندب لان الوجوب لما كان عارضا على الفعل المندوب و قد أخذ وصف الندب فى موضوعه و يكون فى طول ندبه و العارض على الشئ لا- يعقل ان يكون رافعا له إذ العرض لا- يعقل ان يكون رافعا لموضوعه، فلا جرم يكون الفعل المندوب بوصف كونه مندوبا واجبا عند عروض سبب وجوبه من الشروع فيه، أو مضى يومين من أيامه، أو نذر إتمامه أو نحو ذلك من العوارض، و من ذلك يظهر ان الأمر الجائى من قبل نذر المندوب لا يتحد مع الأمر المندوب، و لا يتخذ كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر كما كان بعض مشايخنا يقول به مصرا عليه، بل حال نذر المندوب كحال الإجارة عليه أو ما تأتى بأمر من يجب امتثال امره من المولى بالنسبة الى العبد و الوالدين بالنسبة إلى الولد، و هذا معنى ما ذكره من كون الوجوب الحاصل بعد الشروع فيه أو بعد مضى اليومين منه من احكامه.

و بالحمله فهذا الوجه مما لا غبار عليه. و منها ما اختاره فى المدارك من أنه ينوى فى ابتداء العمل إتيانه بجملته إلى آخره على ان يكون الجزء الأول منه أو اليومان الا- و لان على وجه الندب و الباقي على وجه الوجوب، و لما أورد على هذا الوجه بلزوم تقدم النية على محلها إذ محل فعل الواجب هو اليوم الثالث مثلا بناء على وجوبه بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢١

مضى اليومين، فلو نواه فى أول الشروع فى العمل لزم تقديم النية على محلها مع ان اللازم مقارنتها مع العمل. أجاب بأن الاعتكاف واحد يعتبر فيه نية واحدة متعلقة بجملته لا بكل جزء جزء منه بالاستقلال مقارنة مع الشروع فى العمل، و هو كذلك حيث انه ينوى الجملة فى أول العمل غاية الأمر انه يقع على وجهين بالنسبة إلى بعضه على وجه الندب و بالنسبة إلى بعضه الآخر على وجه الوجوب.

و أورد عليه فى الجواهر بأنه لو تم ما ذكره لكان اللازم تجديد النية عند تحقق سبب الوجوب من الشروع فى العمل أو مضى يومين منه، إذ لا معنى لقصد امتثال الأمر الوجوبى قبل تحقق الخطاب به ضرورة عدم الوجوب الا بعد مضى اليومين مثلا. أقول يندفع ما أورد عليه بإمكان تحقق الخطاب على نحو الواجب المعلق لو قيل بإمكانه، أو بكون الأمر و شرطه و امتثاله كلها تدريجية بناء على امتناع تصور الواجب المعلق، و لا- يلزم منه قصد امتثال الأمر الوجوبى قبل تحقق الخطاب. و عندى ان هذا الوجه أيضا مما لا غبار عليه.

و منها ما ذكره فى الشرائع من أنه ينوى الجزء الأول أو اليومين الأولين منه على وجه الندب مقتصرا عليه ثم يجدد النية بعد الجزء الأول أو بعد مضى اليومين على وجه الوجوب. و أورد عليه بأن الاعتكاف لا يتحقق بالأقل من ثلاثة أيام و هى عبادة واحدة متصلة شرعا، و من شأن العبادة المتصلة ان لا تفرق النية على اجزائها بل تقع بنية واحدة. و يندفع بأن وحدة العبادة لا يلزم مع وحدة نيتها كما أن تعددها لا يلزم مع تعددها بل كل من وحدة النية و تعددها يتبع الدليل الدال عليه، كيف و الحج عمل واحد و كل واحد من اجزائه يؤتى بينه مستقلة، و صوم كل يوم من شهر رمضان عبادة مستقلة و مع ذلك يصح الإتيان بالجميع بنية واحدة على القول بصحته كما تقدم فى مباحث نية الصوم، و هذا الوجه أيضا مما لا غبار عليه. و عندى وجه آخر يمكن تطبيق ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٢

فى الشرائع عليه، و هو ان يؤتى الكل على وجه الندب لا ان يقتصر على جزئه الندبى على وجهه ثم إذا شرع فيه أو مضى يومان منه يجدد النية على وجه الوجوب، و هذا أمس بما فى الشرائع حيث قال: و ان كان مندوبا نوى الندب و إذا مضى له يومان وجب الثالث على الأظهر و جدد نية الوجوب. فان الظاهر من قوله: نوى الندب انه نوى الجملة على وجه الندب و إذا مضى يومان و وجب الثالث تجدد النية إذ مع اقتصار قصد وجه الندب على الجزء المندوب لا يصدق تجديد النية على الجزء الواجب منه، و كيف كان فعلى المختار من تدريجية الامتثال لا وقع لهذا الإشكال أصلا، لكون الامتثال التدريجى يقع بعضه على وجه الندب و بعضه على وجه الوجوب من غير اشكال، و لعل ما فى المتن من قوله: و لكن الأولى ملاحظة ذلك حين الشروع ناظر الى الوجه الثانى الذى هو مختار صاحب المدارك، و قوله بل تجديد نية الوجوب فى اليوم الثالث ناظر الى ما ينسب إلى الشرائع (أو الى ما احتملناه و الله العالم). (الخامس) وقت نية الاعتكاف هو أول الشروع فيه، و هو أول الفجر من اليوم الأول من أيامه لو لم يلاحظ دخول الليلة الأولى أو بعضها فى اعتكافه، و ذلك بناء على عدم دخول الليلة الأولى و الليلة الرابعة فى أيامه مع عدم لحاظ دخولها فيها كما هو الحق. و يأتى البحث عنه فيجب ان تكون النية مقارنة مع أول العمل بناء على الاخطار لا مقدما عليه، لاعتبار مقارنتها مع العمل على القول بالإخطار، و لا- يؤخر عنه للزوم كون الجزء الأول من العمل بلا نية. و المحكى عن فقيه

عصره فى رسالته هو كفاية التبيت هنا كما يكفى فى شهر رمضان، و لم يعلم انه يقول بكفايته بناء على الداعى أو الاخطار. و التحقيق ان يقال: بعدم اعتبار مقارنة النية مع أول العمل فى شىء من العبادات بناء على الداعى كما مر مرارا و اعتبارها معه بناء على الاخطار، و حيث ان المختار فيها كفاية الداعى و عدم اعتبار المقارنة مع كفايته فالأقوى صحة وقوعها فى أول الليل مع بقائها فى خزانه النفس الى الشروع فى العمل حتى ينتهى إلى آخره، و توقيت المصنف (قده) إياها بقبل الفجر اما على القول بالخطار و ان لم يكن هو قائلا به، أو على القول بالداعى إذا ذهل و غفل بنحو ذهب الداعى بالمره و دخل فى الصبح كذلك، و وجه الاشكال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٣

ينشأ من عدم حدوث اللبث عن داعى الاعتكاف، و من ان طرو الغفلة كذلك فى الأثناء لا يضر بالداعى إذا كان بحيث لو التفت ليرى فى نفسه العزم على العمل، و يكون طروها فى الابتداء كذلك، كما انه فى صوم شهر رمضان يكون كذلك فإنه تصح النية فى أول الليل إذا نام معها الى الصباح و لم ينتبه الا بعد الفجر، و الأقرب صحته فى الاعتكاف أيضا لعدم الفرق بناء على الداعى بينه و بين صيام شهر رمضان و سائر العبادات هذا كله مع عدم لحاظ إدخال الليل الأول أو شىء منه فى الاعتكاف، و لو شرع فيه من أول الليل الأول أو من أثنائه نواه من ذلك الوقت الذى يشرع فيه بناء على صحة الزيادة على ثلاثة أيام ببعض اليوم أو الليل كما سيأتى. (السادس) لو نوى الوجوب فى المندوب أو الندب فى الواجب فمع كونه على وجه الاشتباه فى التطبيق و كون الداعى هو الأمر الواقعى المتوجه اليه الا- انه يخيل وجوبه مع كونه نديا أو العكس فلا بأس و يصح منه، و مع كونه على وجه التقييد فلا يصح لعدم امتثال الأمر المتوجه اليه واقعا، و إتيانه بداعى الأمر التخليى و هو لا يوجب الاجزاء، و قد مر بسط الكلام فى ذلك فى المسألة الاولى من مسائل أبحاث نية الصوم.

#### [الرابع الصوم]

الرابع الصوم فلا- يصح بدونه، و على هذا فلا- يصح وقوعه من المسافر فى غير المواضع التى يجوز له الصوم فيها، و لا- من الحائض و النفساء، و لا فى العيدين بل لو دخل فيه قبل العيد بيومين لم يصح و ان كان غافلا حين الدخول، نعم لو نوى اعتكاف زمان يكون اليوم الرابع أو الخامس منه العيد فان كان على وجه التقييد بالتتابع لم يصح، و ان كان على الإطلاق لا يبعد صحته فيكون العيد فاصلا بين أيام الاعتكاف.

يشترط فى صحة الاعتكاف الصوم، فلا- يصح بدونه. و فى الجواهر بلا- خلاف فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، و عليه نصوص متواترة.

ففى خبر الحلبي المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال: و تصوم ما دمت معتكفا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٤

و خبر الزهرى عن زين العابدين عليه السلام: و صوم الاعتكاف واجب.

و المروى فى العيون عن الرضا عليه السلام قال قال على بن أبى طالب عليه السلام:

لا- اعتكاف الا بالصوم. و مثله خبر ابى داود و خبر محمد بن مسلم و خبر عبيد بن زرارة المروى كلها فى الكافى عن الصادق عليه السلام و غير ذلك من الاخبار، فلا- يصح وقوعه من المسافر فيما لا يجوز له الصوم فيه، خلافا للمحكى عن الصدوق و الشيخ و الحلبي فذهبوا الى استحبابه فى السفر، و استدلوا له بأنه عبادة لا يشترط فيها الحضر، و حيث انه مشروط بالصوم فإطلاق



دليل مشروعيته و عدم تقييدها بالحضر يثبت جواز صومه في السفر، و لا يخفى ما فيه فإنه يمكن ان يقال بالعكس من ذلك و هو ان اعتبار الصوم في الاعتكاف و إطلاق عدم صحته في السفر سواء كان في حال الاعتكاف أو غيره يثبت عدم جواز الاعتكاف في السفر، مع ان التعارض بين إطلاق ما يدل على جواز الاعتكاف في السفر، و إطلاق ما يدل على عدم جواز الصوم فيه بالعموم من وجه المقتضى لسقوطهما معا في مورد التعارض، فلا وجه لترجيح إطلاق ما يدل على جواز الاعتكاف في السفر على إطلاق ما يدل على عدم جواز الصوم فيه، و نتيجة سقوطهما هو انتفاء ما يدل على مشروعية الاعتكاف في السفر. و بالجملة فلا ينبغي التأمل في عدم صحته من المسافر الذي لا يصح منه الصوم، بخلاف ما يصح منه في السفر كالمندور سفرا أو سفرا و حضرا، و كالثلاثة بدل الهدى، و الثمانية عشر بدل البدنة، و الثلاثة التي للحاجة في المدينة و كالصوم المندوب عند من يجوزه في السفر.

و كذا لا يصح من الحائض و النفساء لعدم صحة الصوم منهما و ان لم يصح منهما أيضا لحرمة اللبث في المسجد عليهما. و كذا لا يصح في زمان لا يصح فيه الصوم كالعيدين، فلا يصح الشروع فيه من يوم الفطر أو الأضحى بل لو دخل فيه قبل العيد بيومين لم يصح و ان كان غافلا حين الدخول لبطان صوم يوم الثالث و حرمة عليه و عدم جواز الفصل بين الأيام الثلاثة بترك اليوم الثالث و الإتيان به في اليوم الرابع لاعتبار التوالي في أيامه بالإجماع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٥

و لو نوى اعتكاف زمان رابعة أو خامسة العيد فان كان على وجه التقييد بالتتابع بأن ينوى اعتكاف جميع الأيام الأربعة أو الخمسة شيئا واحدا و عملا فاردا قاصدا لصومه كذلك، كما ينوى اعتكاف ثلاثة أيام و صومها كذلك لم يصح لاشتماله على يوم لم يصح الصوم فيه و يبطل اعتكافه، و ان كان على وجه الإطلاق بأن نوى الثلاثة المشتملة على الزيادة شيئا و الزيادة عليها شيئا آخر ففي صحة ما عدا العيد أو بطلانه (وجهان): من تحقق أقل الاعتكاف: و من ان متعلق النية الجميع. أقول: إذا نوى اعتكاف ستة أيام أحد الأيام الثلاثة الثانية منها العيد لا على وجه التقييد بالتتابع فلا ينبغي الإشكال في صحة الثلاثة الأولى منها لأنها أقل زمان يصح فيها الصوم و الاعتكاف و لم يعتبرها مقيدة بما يزيد عليها، و اما الثلاثة الثانية فإن صادف اليوم الأول منها مع العيد يبطل و لا يضر بطلانه بصحة الثلاثة الأولى المتقدم عليه، و لو استمر عليه و أتى به في اليوم الثاني و الثالث منه يصح و يكون اعتكافا مستأنفا يجب إتمامه بيوم آخر، و ان صادف اليوم الثاني من الثلاثة الثانية العيد يصح اليوم الأول منها و هو اليوم الرابع من أول الشروع، و يبطل اليوم المصادف مع العيد و يصح اليوم السادس و لا يجب إتمامه بيومين آخرين لانه اعتكاف مستأنف لا- يجب إتمامه إلا- بعد مضي يومين منه و هاهنا قد مضى من الاعتكاف الثاني يوم واحد لدخول اليوم الرابع في الاعتكاف الأول، و انقطاعه بفصل العيد في اليوم الخامس فلم يمض من الاعتكاف الثاني الا يوم واحد و هو اليوم السادس فلا يجب إتمامه، و ان صادف اليوم الثالث من الثلاثة الثانية العيد فهو باطل قطعا، و في بطلان اليومين المتقدمين عليه اعني اليوم الرابع و الخامس من أيام الاعتكاف احتمالان: من إدخالهما في الثلاثة الأولى: و من ان كل ثلاثة اعتكاف على حدة و لذا يجب الثالث منها فيجب السادس بعد اعتكاف الرابع و الخامس، و التاسع بعد اعتكاف السابع و الثامن منها فيجب السادس بعد اعتكاف الرابع و الخامس، و التاسع بعد اعتكاف السابع و الثامن فيكون حال كل ثلاثة كالثلاثة الأولى في بطلان اليومين الأولين منها إذا صادف اليوم الثالث منها مع العيد، هكذا ينبغي ان يحزر المقام و لم أر من حرره كذلك و الحمد لله على إرشاده.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٦

**[الخامس ان لا يكون أقل من ثلاثة أيام]**

الخامس ان لا يكون أقل من ثلاثة أيام، فلو نواه كذلك بطل، واما الأزيد فلا بأس به و ان كان الزائد يوما أو بعض يوم أو ليلة أو بعضها، ولأحد لأكثره، نعم لو اعتكف خمسة أيام وجب السادس بل ذكر بعضهم انه كلما زاد يومين وجب الثالث فلو اعتكف ثمانية أيام وجب اليوم التاسع وهكذا، وفيه تأمل، و اليوم من طلوع الفجر الى غروب الحرمة المشرقية فلا يشترط إدخال الليلة الاولى و لا الرابعة و ان جاز ذلك كما عرفت، و يدخل فيه الليلتان المتوسطتان و في كفاية الثلاثة التلغيفية إشكال. في هذا المتن أمور (الأول) يشترط في صحة الاعتكاف ان لا يكون زمانه أقل من ثلاثة أيام، فلو نواه كذلك بطل، و في الجواهر بلا خلاف أجده فيه بيننا بل الإجماع بقسميه عليه، أقول: و يدل على ذلك من الأخبار. خبر ابي بصير المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال: لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام. و خبر عمر بن يزيد المروى في التهذيب عنه عليه السلام قال: لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام. و خبر داود بن سرحان المروى في الكافي قال بدأنى أبو عبد الله عليه السلام من غير ان أسأله فقال: الاعتكاف ثلاثة أيام يعنى السنة ان شاء الله «١».

و خبر ابي عبيدة المروى في الكافي عن الباقر عليه السلام قال: من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة أيام آخر، و ان شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام آخر

---

(١) قوله يعنى السنة هو من كلام الراوى و المعنى ان السنة الجارية في الاعتكاف ثلاثة أو المراد انه قال ذلك في الاعتكاف السنة فيكون لبيان الفرد الخفى (مرآة العقول)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٧

(الأمر الثاني) لا بأس بالزيادة على الثلاثة إجماعا، و يدل عليه من النصوص ما ورد من استحباب الاعتكاف في العشر الأواخر من شهر رمضان، و ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يعتكف فيه، و انه فاته في عام بدر فاعتكف في العام القابل عشرين عشر العامة و عشرا قضاء لما فاته، و قول رسول الله صلى الله عليه و آله: ان اعتكاف عشر في شهر رمضان تعدل حجتين و عمرتين، و ما ورد من استحباب اعتكاف شهرين في المسجد الحرام ففي خبر ابي حمزة المروى في ثواب الاعمال عن زين العابدين عليه السلام قال: و الله لقضاء حاجته يعنى الأخ المؤمن أحب الى الله عز و جل من صيام شهرين متتابعين و اعتكافهما في المسجد الحرام، و مثله خبر ابن عمار و خبر إبراهيم الحاذقى المرويين في الكافي عن الصادق عليه السلام، و خبر ابي عبيدة المتقدم الذى فيه: من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة أيام آخر و ان شاء خرج من المسجد.

(الأمر الثالث) لا خلاف ظاهرا في انه لأحد في طرف الأكثر من الاعتكاف، و أرسله غير واحد من الأصحاب إرسال المسلمات، و يمكن ان يستأنس له بتحديد الطرف الأقل، و السكوت عن تحديد الطرف الأكثر حيث انه يشعر بعدم حد فيه إذ لولاه لكانوا متعرضين له كما تعرضوا لطرف الأقل. (الأمر الرابع) لا بأس بكون الزيادة يوما أو بعض يوم أو ليلة أو بعضها، و يمكن ان يستدل له بعدم التحديد في الطرف الأكثر اللازم منه إدخال بعض اليوم أو الليلة فيه، و ما في خبر ابي عبيدة من قوله عليه السلام:

فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة أيام و ان شاء خرج من المسجد، فإن إطلاق قوله عليه السلام: و ان شاء خرج من المسجد يشمل ما إذا خرج في أثناء اليوم الرابع، أو عند ابتدائه أو عند انتهائه، فيدل بالدلالة السياقية على جواز زيادة البعض، لكن في الجواهر يحكى عن بغية شيخه كاشف الغطاء الميل الى العدم، قال في الجواهر:

و عليه إبداء الفرق. (الأمر الخامس) المشهور على انه لو اعتكف خمسة أيام وجب اليوم السادس، و يدل على ذلك خبر ابي عبيدة المتقدم الذى فيه: فان أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام آخر، و هو كما ترى نص في

وجوب اليوم السادس إذا اعتكف بعد الثلاثة الأولى بيومين يجب الثالث بعدهما حتى يتم ثلاثة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٨

أيام آخر. (الأمر السادس) ذكر الشهيد الثانى فى المسالك و سبطه فى المدارك عدم القائل بالفرق بين اليوم السادس و بين كل ثالث من كل ثلاثة، و إذا قلنا بوجوب السادس لقلنا بوجوب كل ثالث من كل ثلاثة بعده، لكن يجب القول بوجوب السادس لانه منصوص لخبر ابى عبيدة فيجب القول بوجوب كل ثالث بعده.

أقول يمكن ان يستدل لوجوب كل ثالث من كل ثلاثة بخبر ابى عبيدة أيضا فإن فيه: من اعتكف ثلاثة أيام فهو فى اليوم الرابع بالخيار و قوله: فإن أقام يومين بعد الثلاثة (الحديث) فإن إطلاقه يشمل كل ثلاثة و انصرافه إلى الثلاثة الأولى من حين الشروع فى الاعتكاف بدوى لا يضر بالتمسك بالإطلاق، فلو اعتكف ثمانية أيام وجب اليوم التاسع و هكذا. (الأمر السابع) المشهور على ان المراد من اليوم هو يوم الصوم اعنى من طلوع الفجر الصادق الى ذهاب الحمرة المشرقية عن سمت الرأس، فلا يشترط إدخال الليلة الأولى و لا الرابعة، و يعتبر دخول الليلتين المتوسطتين، فهنا دعويان إحداها عدم دخول الليلة الأولى و لا الرابعة، و هذه الدعوى متفرعة على كون المراد باليوم هنا هو يوم الصوم، و استدلوا له بأنه المعروف من اليوم عند الإطلاق لغه و استعمالا، و قد استعمل فيه فى القرآن الكريم عند قوله تعالى سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ. إذ الظاهر من الأيام بقرينه مقابلتها مع الليالى هو الأيام التى تقابلها، لا ما يعمها و يشملها، خلافا للمحكى عن العلامة و جماعة من دخول الليلة الأولى فى الاعتكاف لكون المراد من اليوم هو المركب من بياض النهار و الليل، و استدلوا له باستعمال اليوم فى المركب من الليل و النهار، و بدخول الليلتين المتوسطتين فى الاعتكاف، و قال فى المسالك:

بان هذا أولى. و لكن الأقوى ما عليه المشهور لان الاستعمال فى الأعم أعم من الحقيقة، و دخول الليلتين المتوسطتين لقيام الدليل عليه لا- يثبت كون المراد من اليوم هو الأعم، و تظهر الثمرة فى الليلة الأولى فإنها تدخل فى الاعتكاف على القول بإرادة الأعم من اليوم، و خارجه عنه على القول بإرادة ما يقابل الليل من اليوم، و قد تقدم فى بيان وقت نية الاعتكاف ان وقته عند طلوع الفجر من اليوم الأول و ان كان الأولى تقديمها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٩

عند أول الليل ثم تجديدها عند طلوع الفجر، هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الليلة الأولى، و اما الليلة الرابعة فينبغى ان يقال: بخروجها عن الاعتكاف إذ لا وجه لتوهم دخولها فيه، لكن فى المدارك انه احتمال بعض الأصحاب دخول الليلة المستقبلية فى مسمى اليوم، و على هذا فلا ينتهى الأيام الثلاثة إلا بانتهاء الليلة الرابعة. قال: و هو بعيد جدا بل مقطوع بفساده انتهى.

أقول قال المحقق المجلسى (قده) فى كتاب السماء و العالم من البحار: لا ريب فى ان الليل بحسب الشرع مقدم على اليوم، فما ورد فى ليلة الجمعة مثلا- انما هى الليلة المتقدمة لا- المتأخرة، و ما يعتبره بعض المنجمين و بعض العرب فى تأخير الليلة فهو محض اصطلاح منهم، و لا يبتنى عليه شىء من أحكام الشريعة، ثم قال: و مما يدل عليه ما رواه الكلينى فى الروضة بسند موثق عن عمر بن يزيد قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام ان المغيرية يزعمون ان هذا اليوم لهذه الليلة المستقبلية فقال: كذبوا هذا اليوم لليلة الماضية، ان أهل بطن نخلة حيث رأوا الهلال قالوا قد دخل الشهر الحرام، ثم ذكر (قده) المغيرية و قصة أهل بطن نخلة الى ان قال: فالليل سابق على النهار و محسوب مع اليوم الذى بعده يوما، و ما سبق من تقديم خلق النهار على الليل لا ينافى ذلك انتهى. أقول: و لعل ما احتمله هذا البعض من الأصحاب من دخول الليلة المستقبلية فى مسمى اليوم مأخوذ مما زعمه المغيرية أو اتخذه مما يدل على تقديم النهار على الليل، و كيف كان فهو احتمال يقطع بفساده، هذا تمام الكلام فى الدعوى الأولى اعنى دعوى عدم دخول الليلة الأولى و لا الرابعة فى الاعتكاف الا فيما إذا أدخلها أو أدخل بعضهما فيه بالنية.

و اما الدعوى الثانية فهي في دخول الليلتين المتوسطتين فيه فالمشهور فيه ذلك خلافا لما في الخلاف، قال في المسألة الخامسة و العشرين من كتاب الاعتكاف إذا قال لله على ان اعتكف ثلاثة أيام، لزمه ذلك، فان قال متتابعه لزم بينهما ليلتان، و ان لم يشترط المتابعة جاز له ان يعتكف نهارا ثلاثة أيام لا لياليتين، ثم نقل أقوال أصحاب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٠

الشافعي وغيرهم الى ان قال: دليلنا ان الأصل براءة الذمة و الذي وجب عليه بالنذر الاعتكاف ثلاثة أيام، و اليوم عبارة عما بين طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس هكذا ذكره الخليل وغيره من أهل اللغة، و الليل لم يجر له ذكر فوجب ان لا يلزمه انتهى، و لا يخفى ما فيه مع انه (قده) ذكر في المسألة الحادية عشر منه انه لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام و ليلتين الى ان قال: دليلنا إجماع الفرقة على انه لا يجوز (أو لا يكون) الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام انتهى، و كيف كان فالأقوى ما عليه المشهور من جهة اعتبار الاستمرار الذي أخذت الأيام الثلاثة ظرفا له، و من المعلوم انه مع خروجه عن المسجد في الليلتين المتوسطتين لا يكون اللبث فيه مستمرا ثلاثة أيام، و ان كان معتكفا في تلك الأيام المتوالية على سبيل الاستمرار، و هكذا في نظائر الاعتكاف مثل أيام الإقامة و أيام الحيض و الطهر و الخيار و نحوها.

فان قلت: يمكن ان يكون التوالى في الاعتكاف كالتوالى في الصوم فيما يعتبر فيه الموالاة كالكفارات، فكما انه يتحقق فيه الموالاة مع خروج الليل إجماعا كذلك يتحقق في الاعتكاف بتوالى الأيام الثلاثة مع خروج الليالي عنه.

قلت الفرق بين الاعتكاف و الصوم مضافا ما ذكرت في السؤال من الإجماع على تحقق التوالى في الصوم مع خروج الليل، هو ان الاعتكاف يتحقق في الليل كما يتحقق في النهار، و من ثم لو صرح بإدخال الليالي أو بعضها و اتى بلفظ يستلزم إدخالها دخلت، و إذا لم يدخل الليالي المتوسطة كان قد فرق الاعتكاف فلا يكون متتاليا و هذا بخلاف الصوم، فإنه لما لم يتحقق في الليل تعين حمل الموالاة فيه على توالى نهار الأيام خاصة لا متناع غيره، و الموالاة المعتبرة في الاعتكاف اعتبرت في الفعل الواقع في الأيام، و المعتبرة في الصوم اعتبرت في نفس الأيام، و الا فالإفطار في الليل يتخلل بين الصومين و ان كانت الموالاة متحققه بين يوميهما، هذا مضافا الى ان المعهود في الاعتكاف و السيرة الجارية فيه هو استمراره من أول شروعه الى غروب يوم الثالث منه و عدم انقطاعه بالخروج في الليالي المتوسطة بين أيامه بخلاف الصوم، مع ان في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣١

وجوب الكفارة بالجماع في الليل دلالة على وجوب الاعتكاف فيه.

ففي خبر ابن أعين المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل وطأ امرئته و هو معتكف ليلا في شهر رمضان، قال: عليه الكفارة قلت: فإن وطأها نهارا قال: عليه كفارتان. (الأمر الثامن) المحكى عن العلامة في المختلف اجزاء التلفيق في صدق الثلاثة مع الاتصال، و عليه جماعة أخرى منهم صاحب الجواهر (قده) و قالوا بأنه لو نوى الاعتكاف في أول الظهر من يوم الخميس مثلا يحصل اقله بمضى هذا النصف من يوم الخميس و تمام يوم الجمعة و السبت و نصف يوم الأحد إلى الظهر منه، فيتحقق بيومين تامين و نصف يوم الخميس و نصف من الأحد فيدخل فيه ثلاث ليال، ليلة الجمعة و السبت و الأحد، خلافا للمحكى عن المبسوط و جماعة أخرى فذهبوا الى عدم الاجزاء بذلك. و استدلل للأول بأن المنساق الى الذهن من اعتبار الأيام الثلاثة في عدد الاعتكاف هو مقدار الزمان المساوي لزمان ثلاثة أيام، لا خصوص تلك الأيام بعينها، لكونه المتداول في الاستعمالات كما في مثل قوله تعالى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ، حيث ان المراد من ستة أيام فيه هو مقدارها إذ لا- يوم قبل خلق السموات و الأرض كما لا- يخفى، مضافا الى إرادة مثل ذلك فيما هو من أمثال المقام الذي يكتفى فيه بالتلفيق قطعا كاقبل الحيض أو أكثره و أكثر النفاس و إقامة العشرة في المسافر و أيام الاستبراء و العدة و مدة الخيار، حيث انه يكتفى في جميع تلك

الموارد بالمدة المضروبة لها و لو حصلت بالتلفيق.

و استدلل للثاني: بأن اليوم حقيقة عرفا و لغة في زمان مخصوص ممتد من أول الفجر الصادق الى الغروب، و بعض اليوم ليس بيوم حقيقة لمغايرة الجزء و الكل كما هو واضح، الا ان تقوم قرينة على ارادة مقدار زمانه عند إطلاقه و هي منتفية في المقام، بل يمكن ان يدعى بقيامها على ارادة خصوص اليوم منه في المقام و هي اعتبار الصوم في الاعتكاف الذي لا للتلفيق فيه قطعا، بل اللازم من جواز التلفيق بما صورناه اعتبار صوم أربعة أيام من الخميس إلى آخر يوم الأحد لعدم تمشى التلفيق فيه و قيام قرينة في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٢

الموارد التي ذكروها في الاستدلال مثل الآية المباركة و المقامات التي ذكر اجزاء التلفيق فيها لقيام الدليل عليه لا يقتضى حمل مورد الاعتكاف عليها، مع عدم قيام دليل عليه في هذا المورد بل مع قيام الدليل على عدمه، و هو اعتبار الصوم فيه مع عدم صحة التلفيق فيه، و لا- شبهة في احتمال اعتبار خصوصية اليوم الكامل في المقام، و معه فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الدليل في اعتباره مع عدم ما يدل على خلافه، فالأقوى عدم الاجزاء بالتلفيق، نعم لا بأس بازياذ بعض اليوم أو الليل على الأيام الثلاثة كما تقدم في البحث عن نيته.

### [السادس ان يكون في المسجد الجامع]

السادس ان يكون في المسجد الجامع، فلا يكفي في غير المسجد و لا في مسجد القبيلة و السوق، و لو تعدد الجامع تخير بينها، و لكن الأحوط مع الإمكان كونه في أحد المساجد الأربعة مسجد الحرام و مسجد النبي (ص) و مسجد الكوفة و مسجد البصرة. في هذا المتن أمور (الأول) يشترط في صحة الاعتكاف ان يكون في المسجد إجماعا منا بقسميه، و النصوص به مستفيضة، و سيمر عليك بعضها و قد تطابق النصوص و الفتاوى على عدم صحته في غير المسجد مطلقا من غير فرق في المعتكف بين الرجل و المرأة خلافا للمحكي عن بعض العامة فجوز للمرئة الاعتكاف في مسجد بيتها و هو مردود بالإجماع منا على خلافه، و بالجملة فلا- خلاف في اشتراط كونه في المسجد، و انما الخلاف في تعيينه فقد اختلفوا فيه على أقوال منها ما هو المحكي عن ابن ابي عقيل: من صحته في كل مسجد من الجامع و غيره، و يستدل له بظاهر الآية المباركة:

و لا تباشروهن و أنتم عاكفون في المساجد. حيث انها تدل على اعتبار كونه في المسجد، و صحته في أي مسجد كان، و تقريب دلالتها على الأول أنها خصت تحريم المباشرة مع النساء لمن كان معتكفا في المسجد، و لو كان الاعتكاف صحيحا في غيره لم يكن التحريم مختصا بمن كان معتكفا فيه، فمن اختصاصه به يثبت اعتبار صحته فيه، و تقريب دلالتها على الثاني هو الإتيان بالجمع المعروف باللام اعنى قوله: في المساجد، و هو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٣

يدل على العموم، و فيه ان ظهور الجمع في العموم و ان كان مما لا- ينكر الا- انه مخصص بالنصوص الدالة على المسجد المخصوص كما سيأتي.

و منها اعتبار كونه في المسجد الجامع و هو المسجد الذي يجتمع فيه معظم من أهل البلد في مقابل مسجد السوق أو القبيلة و نحوهما مما أعد لطائفة خاصة، فهو اي المسجد الجامع مما أعد لمعظم أهل البلد سواء انعقد فيه الجمعة أو الجماعة أم لا، و ان كان لا ينفك في الغالب عنهما أو عن أحدهما، لكنه لا يعتبر في صدق الجامع انعقادهما أو انعقاد أحدهما فيه، بل المدار في

صدقه كونه مما أعد لمعظم أهل البلد.

قال فى الروضة: و هو اى المسجد الجامع ما يجتمع فيه أهل البلد و ان لم يكن أعظم لا نحو مسجد القبيلة، و هو مختار المحقق فى الشرائع، و حكى عن المفيد أيضا، و قد اختار غير واحد من المتأخرين كصاحب الجواهر و غيره، و استدلوا له بجملة من النصوص.

كصحيح الحلبي المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال عليه السّلام: لا اعتكاف الا بصوم فى مسجد الجامع، و صحيح داود بن سرحان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال: ان عليا كان يقول لا ارى الاعتكاف إلا فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلّى الله عليه و سلّم أو مسجد جامع، و خير على بن عمران عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام انه قال: المعتكف يعتكف فى المسجد الجامع، و خير داود بن الحصين المحكى عن جامع البزنطى عن الصادق عليه السلام قال عليه السّلام: لا اعتكاف الا بصوم و فى المصر الذى أنت فيه، و قال فى الوسائل بعد نقل هذا الأخير و هذا مبنى على عدم وجود المسجد الجامع فى غير المصر غالبا انتهى.

و منها اعتبار كونه فى مسجد جماعة أو ما يصلى فيه صلاة اليومية بالجماعة، و حكى عن جماعة من الأصحاب و ظاهرهم الانعقاد فيه و لو لم يكن جامع البلد، و استدلوا له بنصوص كثيرة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٤

كصحيح الحلبي المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: لا يصلح الاعتكاف إلا فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول أو مسجد الكوفة أو مسجد جماعة و تصوم ما دمت معتكفا.

و موقوف ابن سنان المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال: لا يصلح العكوف فى غيرها (يعنى غير مكة) الا ان يكون فى مسجد رسول الله صلّى الله عليه و سلّم أو فى مسجد من مساجد الجماعة.

و خبر يحيى بن العلاء الرازى عن الصادق عليه السّلام قال: لا يكون اعتكاف إلا فى مسجد جماعة.

و خبر عمر بن يزيد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام ما تقول فى الاعتكاف ببغداد فى بعض مساجدها فقال: لا اعتكاف إلا فى مسجد جماعة قد صلى فيه امام عدل صلاة جماعة، و لا بأس ان يعتكف فى مسجد الكوفة و البصرة و مسجد المدينة و مسجد مكة، بناء على ان يكون المراد بالإمام العدل المقابل لإمام المخالف كما كان هو الغالب فى مساجد البغداد، لا الامام المعصوم بقريئة ما فيه من نفى الباس عن الاعتكاف فى المساجد المذكورة فى ذيله، إذ لو كان المراد من قوله: امام عدل هو ذلك لا نحصر صحة الاعتكاف فى المساجد التى ينفى عنها الباس فلا معنى حينئذ لنفى الباس عنها بعد الحكم باعتبار كون المسجد مما صلى فيه المعصوم مع كون هذه المساجد المذكورة مما صلى فيه المعصوم كما لا يخفى.

و خبر ابى الصلاح الكنانى المروى عن الصادق عليه السلام قال ان عليا كان يقول:

لا ارى الاعتكاف إلا فى المسجد الحرام، أو فى مسجد الرسول صلّى الله عليه و سلّم، أو فى مسجد جامع جماعة.

و منها اعتبار كونه مسجدا يصلى فيه صلاة الجمعة بالجماعة، و هو المحكى عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٥

انتصار السيد و مبسوط الشيخ، و حكاها فى المحكى عن المختلف عن المفيد و ابن حمزة و الحلبي.

و يستدل لهذا القول بالمرسل الذى حكاها فى المختلف عن ابن الجنيد انه روى عن ابن سعيد عن الصادق عليه السلام جوازه فى كل مسجد صلى فيه امام عدل صلاة جمعة، و فى المسجد الذى يصلى فيه الجمعة بإمام و خطبة.

و منها ما عن الأكثر و نسب الى الشيخ و المرتضى و الصدوق و ابى الصلاح و ابن البراج و ابن حمزة و ابن سعيد و هو انه لا يصلح الاعتكاف إلا فى أربعة مساجد، المسجد الحرام، و مسجد النبى صلى الله عليه و سلم و مسجد الكوفة، و مسجد البصرة، و مثله المحكى عن ابن بابويه الا انه بدل مسجد البصرة بمسجد المدائن، و نسب مسجد البصرة إلى روايته، ثم قال: و العلة فى ذلك كله انه لا- يعتكف إلا- فى مسجد جمع فيه امام عدل، و جمع النبى صلى الله عليه و سلم بمكة و المدينة، و جمع أمير المؤمنين عليه السلام فى هذه المواضع، و عن الشيخ صحته فى الخمسة بذكر مسجد المدائن مع مسجد البصرة، و استدلوا له مضافا الى الإجماع المدعى به فى الانتصار و الخلاف و التبيان و الغنية و السرائر و مجمع البيان.

بصحيح عمر بن يزيد المتقدم و فيه قلت لأبى عبد الله عليه السلام ما تقول: فى الاعتكاف ببغداد فى بعض مساجدها، فقال: لا اعتكاف إلا فى مسجد جماعة صلى فيه امام عدل صلاة جماعة و لا بأس ان يعتكف فى مسجد الكوفة و البصرة و مسجد المدينة و مسجد مكة.

و مرسل الفقيه و فيه و قد روى فى مسجد المدائن.

و ما أرسله ابن الجنيد و قال روى ابن سعيد عن الصادق عليه السلام: جواز الاعتكاف فى كل مسجد صلى فيه امام عدل صلاة الجمعة جماعة، و فى المسجد الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٦

تصلى فيه الجمعة بإمام و خطبة.

و مرسل المقنع و فيه لا اعتكاف إلا فى مسجد يصلى فيه الجمعة بإمام و خطبة، بناء على حمل الإمام فى هذه الاخبار على إمام الأصل، و هذه الاخبار كما ترى مقيدة بما إذا كان المسجد مما جمع فيه امام معصوم جمعة أو جماعة، فينحصر فى الأربعة أو الخمسة المذكورة، و الاخبار المتقدمة التى استدلت بها للأقوال الأخر مطلقه، فيجب حملها على تلك الأخبار المقيدة على ما تقتضيه القاعدة فى الجمع بين المطلق و المقيد، مع ان جواز الاعتكاف فى هذه المساجد متيقن، و فيما سواها مشكوك، فيجب الاقتصار على المتيقن، هذه جملة الأقوال فى المسألة، و ما استدلت به لكل واحد منها، و قد ظهر مما ذكرناه ان منشأ الاختلاف فى الأقوال هو اختلاف الاخبار فى ذلك، فلا بد من الجمع بين تلك الاخبار على ما يرفع الاختلاف. فتقول: الظاهر عدم الاختلاف فى الاخبار التى عبر فيها بالمسجد الجامع، و مسجد الجماعة، و المسجد الذى صلى فيه امام عدل صلاة الجمعة جماعة، إذ الجميع ينطبق على المسجد الجامع بمعنى ما يجتمع فيه المعظم. فى مقابل مسجد السوق و القبيلة مع إمكان تفسير الجامع بما يصلى فيه الجمعة كما فسره فى مصباح المنير بذلك، أو بما يصلى فيه الجماعة كما فسره به فى المسالك، و ذلك لوقوع الجماعة و الجمعة فى الأمصار بحسب الغالب فى ما يجتمع فيه المعظم، فمآل هذه الطوائف أعنى ما عبر فيها بالجامع، أو مسجد الجماعة، أو ما يصلى فيه الجمعة واحد، و اما ما عبر فيه بالمساجد المخصوصة الأربعة أو الخمسة كصحيح عمر بن يزيد فهو ان كان صحيحا من حيث السند لكن لا دلالة له على إرادة امام المعصوم فيما فيه من امام عدل لما أوضحناه، مع ان تنكير العدل فى قوله: امام عدل يشعر بل يدل على كون المراد اى عدل كان، لا خصوص المعصوم، و به يجاب عن الاستدلال بمرسل المقنع مع ما فيه من الإرسال، و اما مرسل الفقيه، و ما أرسله ابن الجنيد فيرد عليهما مضافا الى ما يرد على الاستدلال، بصحيح عمر بن يزيد، و بمرسل مقنع من انهما لا يدلان على حصر الجواز بما صلى فيه إمام الأصل بالجمعة أو الجماعة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٧

هذا مضافا الى منع كون هذه الاخبار مقيدة، و ما عداها مطلقه الواجب حملها عليها إذ فى ما عداها ما لا يقبل ذلك، و كيف يصح حمل ما فى صحيح داود بن سرحان الذى فيه: ان عليا كان يقول: لا ارى الاعتكاف إلا فى المسجد الحرام، أو مسجد

الرسول، أو مسجد جامع، على إرادة المسجد الحرام، و مسجد الرسول عن قوله: أو مسجد جامع، أو حمل قوله في خبر داود بن الحصين: لا اعتكاف إلا في المصر الذى أنت فيه على احدى المساجد الأربعة، أو الخمسة، أو حمل ما في موثق ابن سنان: لا يصح العكوف في غيرها يعنى مكة الا ان يكون في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله، أو في مسجد من مساجد الجماعة، فلا ينبغي التأمل في إرادة الفضيلة في تلك الأخبار المنصوصة بالمساجد المخصوصة. و اما دعوى الإجماع فهى موهونة بالقطع بتحقيق الخلاف، و كون المسألة ذات أقوال متعددة، و اما كون المساجد المخصوصة متيقنة فهو لا تنافى جواز الإتيان في غيرها، إذا دل عليه الدليل، فالحق جواز الإتيان بكل مسجد أعد لاجتماع المعظم فيها، سواء أقيمت فيه الجماعة أو الجمعة أم لا، و سواء صلى فيه المعصوم جمعة أو جماعة أم لا، و لكن الأحوط مع التمكن من الإتيان فى إحدى المساجد المخصوصة عدم اختيار غيرها، لما ذكر من كونها المتيقن، و للخروج عن مخالفة من اختصه بها و الله العالم.

### [السابع اذن السيد بالنسبة إلى مملوكه]

السابع اذن السيد بالنسبة إلى مملوكه، سواء كان قنا أو مدبرا أو أم ولد أو مكاتبا لم يتحرر منه شيء، و لم يكن اعتكافه اكتسابا، و اما إذا كان اكتسابا فلا مانع كما انه إذا كان مبعوضا فيجوز منه فى نوبته؟؟؟ مولاة من دون اذن بل مع المنع منه أيضا، و كذا يعتبر اذن المستأجر بالنسبة إلى أجيده الخاص، و اذن الزوج بالنسبة إلى الزوجة إذا كان منافيا لحقه، و اذن الوالد و الوالدة بالنسبة إلى ولدهما، إذا كان مستلزما لإيذائهما، و اما مع عدم المنافاة و عدم الإيذاء فلا يعتبر إذنه، و ان كان أحوط خصوصا بالنسبة إلى الزوج و الوالد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٨

فى هذا المتن أمور (الأول) لا خلاف و لا إشكال فى اعتبار اذن المولى فى صحة اعتكاف العبد، لما تقدم فى أبحاث الصوم المستحب من انه عبد مملوك لا يقدر على شيء، فما فيه من المنافع و الانتفاعات و التصرفات لمولاه، و لا يصح له التصرف فيه بلا اذن من مولاه لانه، تصرف فى ملك الغير من دون اذنه، فكلما يكون شيئا معتدا به عرفا من أفعاله و حركاته و سكناته خارج عن تحت سلطنته و مملوك لمولاه، و لا شبهة ان الاعتكاف فى المسجد الذى لا يكون أقل من ثلاثة أيام يكون كذلك، أى شيء معتد به عرفا فيحتاج فى صحته إلى اذن مولاه، فلا يصح منه الا بإذن مولاه، و ليس المانع عن صحته كونه مفوتا لحق مولاه، و مانعا عن استيفائه، بل لو لم يكن كذلك لكان باطلا لانه تصرف فيما للغير من دون اذنه كتصرف أحد فى ملك الأخر، حيث ان المنع عنه لا ينوط بكونه مفوتا لحق مالكة، بل انما هو لأجل كونه تصرفا فى ملك الغير، و لا يحل لأحد ان يتصرف فى ملك غيره الا باذنه، و لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه، و قد استوفينا فى بيان خروج ما كان من تصرفاته يعد شيئا معتدا به عن حيز سلطنته عن الآية المباركة، عبد مملوك لا يقدر على شيء و هو كلى على مولاه، فى بيع العبد فى المعاملات. (الأمر الثانى) لا فرق فى المملوك فيما ذكر بين كونه قنا أو مدبرا أو أم ولد أو مكاتبا مشروطا أو مطلقا لم يتحرر منه شيء، و ذلك لمناظر تحقق الممنوعية فى الجميع، و هو كونه عبدا مملوكا فلا يقدر على شيء و هذا ظاهر. (الأمر الثالث) يصح الاعتكاف من المكاتب إذا كان اعتكافه اكتسابا، كما إذا أجر نفسه للاعتكاف نيابة عن غيره ميتا، أو عن الحى بناء على صحة النيابة عن الحى أيضا، و ذلك لا لأجل عدم الحاجة الى الاذن حينئذ، بل لتحقيق الاذن من مولاه بعقد المكاتبه. اللهم الا ان يمنعه عن مثل هذا الاكتساب، فلا فرق مع عدم المنع عنه بين كون الكتابة مطلقه، أو مشروطة، لتحقيق الاذن بصدور عقد الكتابة مطلقا و لو كانت مشروطة.

(الأمر الرابع) يصح الاعتكاف من العبد المبعوض إذا هياه «١» مولاه إذا كان الاعتكاف منه فى توبته، بحيث



(١) المهايأة فى كسب العبد انهما يقسمان الزمان بحسب ما يتفقان عليه و يكون كسبه فى كل وقت لمن ظهر له بالقسمه (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٩

تسع توبته له من دون اذن من مولاه، بل و لو مع نهيه عنه أيضا، لأنه لكونه مبعضا يكون بعض منافعه له على مقدار تبعيضه فى المملوكية، فتصير منافعه مشتركه بينه و بين مولاه على نحو الإشاعة، و لا يجوز لأحد من الشركاء ان يتصرف فيما له على الإشاعة إلا بإذن شريكه، لكن الاذن يتحقق من المولى بإيقاع المهايأة بينه و بين عبده، فتصير منافعه التى للعبد متميزه عما تكون لمولاه بواسطة المهايأة و صحتها فىكون تصرفه فى أيام نوبته فى ملكه، مع اذن مولاه الذى هو شريكه فيها كما هو ظاهر. (الأمر الخامس) صرح الشهيد (قده) باعتبار اذن المستأجر فى صحة اعتكاف أجيره الخاص، و اختاره صاحب الجواهر (قده) و غيره أيضا مستدلين له بكون المستأجر مالكا لمنفعة أجيره، و ما ذكروه على إطلاقه ممنوع، بل يجب التفصيل فى الأجير فإنه يتصور على أقسام.

(الأول) فيما إذا أجر نفسه فى كلما له من المنافع و الافعال بحيث يصير جميع منافعه ملكا للمستأجر، و فى هذا القسم يصح القول بتوقف صحة اعتكافه على اذن مستأجره، لان هذا الفعل الصادر منه يكون ملكا لمستأجره لا يصح تصرف الأجير فيه الا بإذنه، فهو حينئذ كالعبد، الا ان منافع العبد مملوكه لمولاه تبعا لملكه لعينه، نظير ملك منافع الدار لصاحب الدار تبعا، و فى هذا الأجير مملوكه للمستأجر بعقد الإجارة، نظير ملك مستأجر الدار لمنافعها بالإجارة، و كيف كان فحكم هذا الأجير حكم العبد فى عدم صحة تصرفاته فيما له من المنافع إلا بإذن مستأجره، و لعل ما استدلوا به من كون منافعه لمستأجره انما هو فى هذا القسم، إذ فيه يكون نفس فعله الاعتكافى ملكا لمستأجره، فلا يصح استيفائه من الأجير إلا بإذن مستأجره. (القسم الثانى) ما إذا أجر نفسه لعمل فى وقت معين يضاد مع الاعتكاف فى ذلك الوقت، كما إذا أجر نفسه لتعمير دار المستأجر فى أيام معينه، حيث ان عمله فيها لا يجتمع مع عمل الاعتكاف فى ذلك الوقت لكونه ضدا له، و هذا يدخل فى باب الأمر بالشىء، و حيث انه لا يقتضى النهى عن الضد الخاص و ان كان موجبا لارتفاع الأمر عنه، فلو ترك المأمور به و اشتغل بضده يكون صحيحا، اما بالملاك، أو لصيرورته مأمورا بالأمر الترتيبى على ما حقق فى الأصول، فاللزام

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٠

حينئذ صحة اعتكافه و ترتب الثواب عليه، و ان كان عاصيا لما يجب عليه بعقد الإجارة و مستحقا للعقوبة على تركه. (القسم الثالث) ما إذا لم يكن الاعتكاف منافيا مع ما يجب عليه بالإجارة، كما إذا أجر نفسه لخياطة ثوب أو كتابة كتاب فى زمان معين، فاعتكف فى المسجد و اشتغل بما يجب عليه بالإجارة، و لا إشكال فى صحة اعتكافه، و صحة عمله المستأجر عليه، و استحقاقه الأجرة، و أوضح من ذلك ما إذا توقف العمل المستأجر عليه باللبث فى المسجد كما إذا أجر نفسه لتعمير المسجد فى زمان معين بحيث يتوقف اشتغاله به على لبثه فيه، فيقصد الاعتكاف فى لبثه فيه زمان عمل المستأجر عليه، و هذا مما لا اشكال فيه. فتبين ان صورة بطلان الاعتكاف منحصرة بالقسم الأول، بحيث لم يكن الأجير مالكا لعمل من اعماله كالعبد، و فيما عداه يصح منه الاعتكاف و ان كان عاصيا بترك العمل المستأجر عليه فى القسم الثانى أيضا. (الأمر السادس) ظاهر الأصحاب اعتبار اذن الزوج فى صحة اعتكاف الزوجه، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، معللين بملكية الزوج منافعها، فلا يجوز صرفها بغير الاذن، و قد يدعى دلالة صحيح ابى ولاد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عليه، و فيه سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة كان زوجها غائبا فقدم و هى معتكفة بإذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بيتها فتهيات لزوجها حتى

واقعتها (الحديث) فان في التعبير في السؤال بقول السائل: و هي معتكفة بإذن زوجها دلالة على مفروغية اعتبار اذن الزوج في صحة اعتكافها، و الا لم يكن محل لذكره، مضافا الى اشتراط الصوم في الاعتكاف مع اعتبار اذن الزوج في المندوب من الصوم (هذا). و لا يخفى ما في هذه الأدلة من الوهن، للمنع عن ملك الزوج منافع الزوجة، و المنع عن عدم جواز صرفها بغير الاذن، و منع دلالة صحيح ابي ولاد على اعتبار اذن الزوج في اعتكاف الزوجة، بل و لا إشعاره به، و منع اعتبار اذن الزوج في صحة صوم المندوب من زوجته كما تقدم، و منع اعتبار الصوم المندوب في صحة الاعتكاف لكفاية مطلق الصوم في صحته و لو كان واجبا كما يأتي، و إمكان انفكاك الصوم المندوب، و الاعتكاف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤١

في الاذن بأن كانت مأذونه في الصوم دون الاعتكاف، فاللازم صحة اعتكافها إذا كانت مأذونه في الصوم المندوب، فلا يدل على اعتبار اذنه في اعتكافها، و التحقيق ان يقال:

ببطلان اعتكافها فيما إذا كان علة تامة لتفويت التمتع منها بحيث لولاه لتمتع منها زوجها قهرا لكونه حينئذ علة تامة للتفويت المحرم عليها، و العلة التامة للمحرم محرمة، و مع حرمة يكون باطلا لأن النهي عنه يقتضى فساد، و فيما إذا لم يكن كذلك لا يكون فاسدا، لان فساد متوقف على النهي عنه، و لا يكون منهيا عنه لأن النهي عنه متوقف على كون الأمر بالشىء مقتضيا للنهي عن ضده الخاص، و هو ممنوع بالمنع عن مقدمية فعل الضد لترك ضده حسبما برهن عليه في الأصول، هذا إذا صار الاعتكاف موجبا لتفويت حق الزوج من الاستمتاع بها، و مع عدمه كما إذا كان الزوج غائبا عنها، أو مريضا، أو صغيرا، أو معتكفا مثلها فالحكم بعدم البطلان أظهر، فالمتحصل هو بطلان اعتكاف الزوجة من دون اذن زوجها فيما إذا كان علة تامة لترك تسليم نفسها بزوجها لان يتمتع بها، و صحته فيما عداه، و قد مر بعض الكلام في ذلك في البحث عن تطوع الزوجة بالصوم. (الأمر السابع) المحكى عن الدروس اعتبار اذن الوالد و المضيف في صحة اعتكاف الولد و الضيف، و الأقوى في الضيف عدم اعتبار اذن مضيفه لعدم الدليل عليه أصلا، بل لعله لا يحتاج الى البيان، و لعل ما ذكره (قده) انما هو لأجل اعتباره في الصوم المندوب مع اشتراط الصوم في الاعتكاف و هو مع ما في اعتبار اذن المضيف في صحة تطوع الضيف بالصوم ممنوع بعدم اعتبار الصوم المندوب في الاعتكاف، و اما اعتكاف الولد فالحق فيه عدم اعتبار اذن الوالد فيه، الا إذا كان موجبا لإيذائه، حيث انه حرام حينئذ لحرمة إيذائه من غير اشكال، و لا فرق بينه و بين الوالدة في ذلك، بل لعل حرمة إيذاء الوالدة تكون آكد، و فيما سوى ذلك فلا دليل على البطلان مع نهيهما عنه فضلا عن اعتبار إذنهما، لكن الأحوط مراعاة إذنهما و عدم الاشتغال به بدونه، لا سيما مع نهيهما، أو نهى أحدهما عنه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٢

### [الثامن استدامة اللبث في المسجد]

الثامن استدامة اللبث في المسجد، فلو خرج عمدا اختيارا لغير الأسباب المبيحة بطل من غير فرق بين العالم بالحكم، و الجاهل به، اما لو خرج ناسيا أو مكرها فلا يبطل، و كذا لو خرج لضرورة عقلا- أو شرعا أو عادة كقضاء الحاجة من بول أو غائط أو للاغتسال من الجنابة أو استحاضة و نحو ذلك، و لا يجب الاغتسال في المسجد و ان أمكن من دون تلويث و ان كان أحوط، و المدار على صدق اللبث، فلا ينافيه خروج بعض اجزاء بدنه من يده أو رأسه أو نحوهما.

في هذا المتن أمور. (الأول) يعتبر في صحة الاعتكاف استدامة اللبث في المسجد بمقدار ما يحصل به العدد المعتبر في

الاعتكاف، و هو ثلاثة أيام، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، و عن المدارك نسبتة الى العلماء كافة و يدل عليه مضافا الى الإجماع و الى انه لا معنى للاعتكاف الا اللبث فى المسجد، فيكون اللبث ذاتيا له بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته بل هو نفس مهيته، فلا يعقل تحقق الاعتكاف مع انتفائه، النصوص الكثيرة.

ففى خبر داود بن سرحان المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام قال:

و لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، و المرأة مثل ذلك. و خبره الآخر المروى فى الكتب الثلاثة قال كنت بالمدينة فى شهر رمضان فقلت لأبى عبد الله عليه السلام: انى أريد ان اعتكف فماذا أقول و ما اذا افرض على نفسى. فقال:

لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، و لا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك.

و خبر عبد الله بن سنان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة أو جنازة أو غائط.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٣

و صحيح الحلبي المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام قال: لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، و لا يخرج فى شىء إلا لجنازة، أو يعود مريضا، و لا يجلس حتى يرجع، قال: و اعتكاف المرأة مثل ذلك. (الأمر الثانى) لو خرج عمدا اختيارا لغير الأسباب المبيحة لخروجه، فان كان قبل إكمال الثلاثة بطل اعتكافه من أصله، و لو كان بعد إكمالها صح اعتكافه الى زمان الخروج، و بطل ما يقع منه بعده. اللهم الا ان ينوى اعتكافا مستأنفا ثلاثة أيام، أو أزيد، و ذلك لان المستفاد من النصوص المتقدمة فى الأمر الأول شرطية استدامة اللبث فى صحته المقضى لانعدام المشروط بانعدام شرطه. (الأمر الثالث) لا فرق فى بطلان الاعتكاف بالخروج عن المسجد بين ان يكون عالما بمبطليته، أو جاهلا، و ذلك لان المستفاد من النصوص المتقدمة كون الاستدامة من الشروط الواقعية، و هى لا تتفاوت بين العلم و الجهل بها، و ان كان يتفاوت فى المعذورية و عدمها إذا كان جاهلا قاصرا، و أرسل فى الجواهر نفى الفرق بين العلم و الجهل بالحكم فى المقام إرسال المسلمات، و قال (قده): الجهل بالحكم ليس عذرا بخلاف الموضوع.

(الأمر الرابع) المعروف على انه لو خرج ناسيا أو ساهيا لم يبطل اعتكافه، و فى الجواهر دعوى نفى الخلاف فيه، و يستدل له بأصالة عدم مانعية الخروج النسيانى عن صحته بعد عدم قيام الدليل عليها، إذ الدليل على مانعية الخروج من دون الأسباب المبيحة له اما الإجماع على مانعيته، أو الاخبار المتقدمة فى الأمر الأول المشتملة على النهى عن الخروج المستفاد منها مانعية الخروج عن صحته، أو كونه منافيا لحقيقة الاعتكاف، إذ هو كما عرفت ليس الا اللبث فى المسجد مع النية، فالخروج بما هو خروج و لو كان عن سهو أو نسيان مناف مع حقيقته، موجب لانتفائه، و شىء من هذه الأدلة لا يثبت البطلان مع الخروج النسيانى. اما الإجماع فلأنه فى صورة العلم و الاختيار بل قد عرفت دعوى نفى الخلاف فى عدم البطلان عند الخروج مع النسيان، و اما الاخبار فهى أيضا منصرفه عن صورة النسيان فى أنفسها، و لا سيما مع اشتمالها على النهى عن الخروج المختص بصورة التذكر، إذ لا يصح نهى الناسى عنه، و اما كونه منافيا لحقيقة الاعتكاف،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٤

فالكلام هاهنا فى اليسير من الخروج الذى لا ينافى مع صدق اللبث عرفا كالخروج بقدر ما لا بد للحاجة كما سيأتى، مع انه لو كان قاطعا لحقيقته لكان منافيا معه، فيما يكون بضرورة فيه و فيما لا بد منه، غاية الأمر عدم الإثم فيه لو كان الاعتكاف واجبا. و اما الخروج الطويل المضاد مع صدق الاسم معه فهو خارج عن محل الكلام كما سنذكره، و بالجملة فشىء من هذه الأدلة لا

يوجب البطلان مع الخروج بالسهو أو النسيان، فمع الشك في بطلانه به يكون المرجح هو الأصل، أى أصالة عدم مانعيته عنه، بل يصح الرجوع الى حديث الرفع، والاستدلال به على عدم البطلان تارة بجملة ما فيه من رفع النسيان، حيث انه يدل على ان حكم الخروج مع التذکر مرفوع عند طرو النسيان، بناء على تعميم المرفوع بكلما يكون قابلا للرفع و الوضع شرعا، من الحكم التكليفي والوضعي، و يكون المستفاد منه اختصاص حكم مانعية الخروج بصورة التذکر، و ارتفاعه بسبب النسيان، و هذا الرفع واقعي كالوضع مع التذکر، فيدل على اختصاص المانعية بصورة التذکر.

و اخرى بجملة ما فيه من قوله: ما لا يعلمون، إذ بعد التذکر يشك في بطلان الاعتكاف للشك في كون الخروج النسياني قاطعا له، فقاطعية المشكوكه بعد تذكرة مرفوعة برفع ما لا يعلمون، لكن هذا رفع ظاهري يثبت الصحة في مرحلة الظاهر عند الشك فيها واقعا، و الا فلا يمس بكرمه الواقع، و يشهد على صحة التمسك بحديث الرفع في المقام استشهاد الامام عليه السلام به على بطلان الحلف بالطلاق و العتاق و الصدقة عند الاستكراه.

ففى صحيح البنزطى عن ابى الحسن الرضا عليه السلام فى الرحل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك أ يلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: لا قال رسول الله صلى الله عليه و سلم:

وضع عن أمتى ما اكرهوا عليه، و ما لم يطيقوا، و ما أخطئوا، فان الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه و سلم على رفع ما اكرهوا و ما لم يطيقوه و ما أخطئوا دليل على ارادة رفع الحكم الوضعى مما فيه، و حيث ان من جملة ما فيه هو النسيان، فيدل على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٥

رفع مانعيته الخروج عن المسجد بسبب النسيان، فيثبت صحة الاعتكاف مع الخروج عن النسيان و هو المطلوب، هذا ما قيل، أو يمكن ان يقال: فى عدم مانعية الخروج النسيانى عن صحته، و لا يخلو عن المنع. اما التمسك بأصالته عدم المانعية فهو يتم إذا لم يكن دليل اجتهادى فى المقام يقتضى البطلان، لكن الانصاف وجوده فيه، و هو إطلاق الاخبار المتقدمة الدالة على مانعية الخروج، و لو ما كان منها مشتملا على النهى، لأن النهى غيرى دال على مانعية متعلقة، فلا فرق فيما يدل على المانعية بين ما كان بخطاب الوضع الشامل للمتذکر و الناسى، أو كان بالخطاب التكليفي، حيث ان الخطاب التكليفي، إذا كان غيريا دالا على المانعية أو الجزئية أو الشرطية يعم الناسى أيضا، و معه فلا ينتهى الرجوع الى الأصل العملى. نعم الإجماع على مانعية الخروج لا يشمل الخروج النسيانى، لعدم الإجماع فيه، بل ادعى الإجماع على عدمها، كما ان التمسك بمنافاة الخروج مع حقيقة الاعتكاف أيضا لا- يتم فى الخروج الذى هو محل الكلام فى المقام، حيث قد عرفت فى تقريب الاستدلال بان البحث فيما إذا صدق الاعتكاف عرفا مع الخروج. و اما التمسك بحديث الرفع اما جملة ما فيه من رفع النسيان فهو فاسد، لان الكلام فى حكم المنسى بعد زوال النسيان، و قد ثبت فى الأصول ان موارد التمسك بالحديث انما هو فيما إذا كان المرفوع امرا وجوديا شاغلا لمحلله المناسب له فى عالم العين أو الاعتبار، و ان يكون قابلا للرفع التشريعى إما بنفسه، كما إذا كان حكما، أو بأثره كما إذا كان موضوعا لحكم شرعى، و ان يكون فى رفعه منه على المكلف؟ حيث انه ورد فى مقام الامتنان، و ذلك كأكل شىء محرم نسيانا لحرمته، حيث انه مما وجد فى عالم العين و يكون بأثره قابلا للرفع و هو الحرمة و المانعية لما لم تكن مجعولة بالأصالة، و كان وضعها بتعلق الأمر بشىء مقيد بعدم شىء آخر حيث ينتزع منه مانعية ذاك الأمر الذى اعتبر عدمه فى متعلق الأمر يكون رفعه أيضا برفع منشأ انتزاعه و هو الأمر بذاك المقيد، فرفع مانعية المانع مع بقاء الأمر بذات المقيد مجردا عن قيده يحتاج الى دليل يدل عليه، و ليس فى رفع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٦

النسيان دلالة عليه، و ان شئت فقل: ان لسان نفي النسيان بمعنى المنسى هو رفعه من حيث هو رفع، لا- إثبات شىء آخر، و الحاصل ان المانع كانت منزعة عن الأمر بالشىء المقيد بعدم المانع، و يكون رفعه برفع ذاك، و مع رفعه إثبات صحة الممنوع مجردا يحتاج إلى أمر آخر و يحتاج إثباته إلى الدليل، و ليس فى نفي الأمر المتعلق بالمقيد دلالة على تعلقه بالمتعلق المجرد عن قيده كما لا يخفى. فالقول بان وجوب المتعلق مجردا عن التقييد بعدم المانع يثبت بالأدلة المثبتة له، و نفي مانعية المانع فى حال النسيان يثبت بحديث الرفع اعنى ما فيه من رفع النسيان، و من ضمه الى تلك الأدلة يثبت وجوبه بلا قيد عدم المانع ساقط، لا يصح الاعتماد عليه، هذا. و اما التمسك بجملة ما فيه من رفع ما لا يعلمون، حيث انه بعد رفع النسيان يشك فى حكم هذا الخروج النسيانى من جهة الشك فى اختصاص مانعية الخروج بصورة التذكر، أو شموله لما كان بالنسيان، و فى مثله يصح التمسك برفع ما لا يعلم، الا انه متوقف على عدم تمامية إطلاق ما يدل على مانعيته، و الاعمى فالمحكم هو إطلاقه، و كيف كان فلو تم الإجماع على عدم بطلان الاعتكاف بالخروج عن النسيان فهو، و الا فالحكم بالصحة معه لا يخلو عن الاشكال، و لا فرق فى النسيان بين كونه نسيان الحكم، حيث انه بعد نسيانه يصير جاهلا به، فيشمله إطلاق ما يدل على رفع الحكم المجهول، أو نسيان الاعتكاف، أو نسيان حدود المسجد، فخرج عن حده بزعم انه غير خارج.

(الأمر الخامس) المصرح به فى الشرائع بطلان الاعتكاف بالخروج عن المسجد عن كره، حيث يقول: فلو خرج بغير الأسباب المبيحة بطل اعتكافه طوعا أو كرها، و يستدل له بان الاعتكاف لبث فى المسجد، و الخروج مناف له، و المحكى عن العلامة فى التذكرة اختصاص البطلان بالخروج الاختيارى، اما إذا أخرج كرها فلا، الا مع طول الزمان بحيث يخرج عن كونه معتكفا، و فى المدارك نفي البأس عما ذكره فى التذكرة، و استدلل له بالأصل، و حديث رفع القلم، و عدم توجه النهى الى هذا الفعل.

و ظنى عدم الخلاف بين ما ذكره المحقق و ما ذكره العلامة، لأن المحقق يقول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٧

البطلان مع الإكراه فيما إذا لم يصدق اللبث فى المسجد مع الخروج الإكراهى، و العلامة يقول: بالصحة إلا فيما إذا خرج عن كونه معتكفا، و كيف كان فمع انتفاء صدق اللبث فى المسجد ينبغى القول بالبطلان، لانتفاء موضوعه، و لعله لا ينبغى الخلاف فيه، بل يمكن ان يقال: بعدم الخلاف فيه، و مع صدق اللبث فيه يكون الخروج سيرا كالخروج للحاجات الضرورية فالأقوى عدم البطلان، لما ورد من الرخصة فى الخروج للحاجة بأدنى من الإكراه و أسهل منه، بحيث يقطع بالترخيص فيه فيما هو أشد منه، و إذا ثبت جواز الخروج للحاجة من الحوائج فأى حاجة أشد من دفع ضرر الإكراه، و إذا جاز عند طرو ضرورة من الضرورات فأى ضرورة أقوى من ضرورة دفع ضرر المتوعد عليه عند الإيعاد عليه، فهذا لبس بقياس يحرم العمل به كما هو ظاهر.

(الأمر السادس) لا يبطل الاعتكاف بالخروج لضرورة فى الجملة بلا خلاف فيه، و عن المنتهى انه قول العلماء كافة، و يدل عليه من النصوص.

صحيح داود بن سرحان المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام قال: لا ينبغى للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، و المرأة مثل ذلك. و غير ذلك من الاخبار التى تقدم بعضها فى الأمر الأول، و لا فرق فى الضرورة بين كونها عقلا، مثل تحصيل الغذاء، أو الدواء، أو الماء لمن كان فاقدا لها، و لا يتمكن من تحصيلها و هو فى المسجد، أو شرعا كقضاء الحاجة من بول، أو غائط، أو الاغتسال من الجنابة، أو الاستحاضة الوسطى و الكبرى إذا استلزم الاغتسال فى المسجد تلويثه، أو عادة كالاغتسال فيه إذا لم يستلزم إتيانه فى المسجد تلويثه، لجريان العادة على الخروج منه له، و لو لم يستلزم الإتيان به هتكا للمسجد أو مكثا محرما عليه، و ذلك لقيام السيرة على الخروج لمثله، فيعد الخروج له ضروريا بحسب العادة، و فى وجوب الخروج حينئذ و عدمه وجهان. ظاهر الأكثر الأول، لعله للهتك و الامتهان المنافى للاحترام، لكن

لزومهما على الدوام ممنوع، بل الأحوط عدم الخروج فيما إذا لم يستلزم تلويثا، و لم ينته الى الهتك المحرم، و منه بظهر عدم مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٨

جواز الخروج للوضوء أو الغسل المندوب كما صرح بعدم جوازه فى الغسل المندوب فى المدارك، و هو المحكى عن التذكرة، و استحسنة فى المدارك أيضا. (الأمر السابع) قال فى المعتبر: يجوز ان يخرج رأسه ليرجل شعره و يده و بعض أطرافه لما يعرض من حاجة الى ذلك، لان المنافى للاعتكاف خروجه لا خروج بعضه، و قد روى الجمهور عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه و سلم كان يدنى الى رأسه لا-رجله و هو معتكف، و كان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان. و قال الشهيد الثانى (قده) فى المسالك، يتحقق الخروج من المسجد بخروج جزء من البدن، لمنافاة خروج الجزء له كالكل. و الأقوى دوران الأمر بين صدق اللبث مع إخراج بعض البدن و عدمه، فيصح مع صدقه، و يبطل مع عدمه، و ربما يفرق بين خروج المعظم من البدن و إبقاء القليل منه، و بالعكس، كما ربما يختلف الصدق بين الإخراج على سبيل الدوام و مدة طويلة، و بين زمان قليل، أو إخرجه لحاجة و لو لأجل ترجيل شعره، و من دون حاجة اليه، و كيف كان فالمدار على صدق اللبث و عدمه. و اما ما روى الجمهور عن عائشة ففيه انه مع عدم كونه من طرفنا لا ظهور فيه لخروج رأسه صلى الله عليه و سلم عن المسجد، نعم الظاهر منه إدناء رأسه الى جانب عائشة، و كون عائشة فى خارج المسجد، و من الغريب استظهار وقوع ذلك (اي ترجيل شعره صلى الله عليه و سلم) فى المسجد، قال: اما لذهابها اليه، أو لاعتكافها أيضا فى المسجد انتهى، و هو كما ترى بعيد.

و مما ذكرناه من حصول التفاوت فى صدق اللبث بين ما كان إخراج البعض فى تمام مدة الاعتكاف و بعضه، يظهر صحة ما استدركه فى الجواهر بقوله: نعم ليس له ان ينوى الاعتكاف ببعض بدنه، و ليس ذلك مناقضا لحكمه الأول بعدم المنافاة فى خروج بعض اجزاء بدنه، و ذلك لعدم صدق اللبث فى الأول دون الأخير، فما فى شرح النجاة لبعض السادة (قده) من التناقض بين الحكمين مندفع بعدم التناقض بينهما، مع ان الظاهر من قوله فى الجواهر: ليس له ان ينوى الاعتكاف ببعض بدنه هو كون المنوى الاعتكاف ببعض بدنه و خارجا عنه ببعضه الآخر، و هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٩

كما قال ضرورة عدم مشروعية مثل ذلك، و اما إخراج بعض البدن مع صدق اللبث معه فإنما لا يكون مضرا لمكان صدق اللبث بتمام البدن عرفا من جهة المسامحة العرفية لكون الخارج قليلا من البدن لا يضر خروجه فى صدق اللبث بتمامه، و كيف هذا مع قصده عدم الاعتكاف بشىء من بدنه أصلا و لو بقدر القليل منه الذى لا يضر خروجه فى الأثناء فى صدق اسم اللبث عرفا بتمام البدن و الله العالم.

## [مسائل]

### [مسألة ١ لو ارتد المعتكف فى أثناء اعتكافه بطل]

مسألة ١ لو ارتد المعتكف فى أثناء اعتكافه بطل و ان تاب بعد ذلك إذا كان ذلك فى أثناء النهار بل مطلقا على الأحوط. قد مر حكم هذه المسألة فى مبحث شرائط صحة الاعتكاف، و لا يخفى ان الحق ان يقول المصنف (قده): بل مطلقا على الأقوى، و انما اقتصر على ذكر الاحتياط لمخالفة الشيخ فى المبسوط فى بطلان الاعتكاف بارتداد المعتكف فى الليل، بخلاف ما كان منه فى أثناء النهار، فان البطلان به مما عليه الاتفاق، و يمكن ان يكون خلاف الشيخ لأجل عدم دخول الليل عنده فى الاعتكاف، و كيف كان فالأقوى بطلانه بالارتداد فى أثناءه، و لو كان الارتداد فى الليل لا فى النهار.

## [مسألة ٢ لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف الى غيره]

مسألة ٢ لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف الى غيره و ان اتحدا في الوجوب و الندب، و لا عن نيابة ميت إلى آخر أو الى حى أو عن نيابة غيره الى نفسه أو العكس.

و ليعلم ان الأصل عند الإتيان بعمل من عبادة أو معاملته من عقد أو إيقاع، بل ما تكون معاملته بالمعنى الأعم بمعنى عدم اعتبار قصد القرية في صحته و ان لم تكن من العقود و الإيقاعات عدم جواز العدول منه الى الآخر، سواء كان في الأثناء أو بعده، و سواء كان المعدول عنه و المعدول اليه مختلفين في الوجوب و الندب، أو القضاء و الأداء، أو في الأصالة و التحمل، أو في النيابة عن الحى و الميت، أم لا، فلا يجوز العدول عما قصد الإتيان به الى شىء آخر، و ذلك اما في الأثناء فلان العدول اما يكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٠

باعتبار انقلاب ما مضى من المعدول عنه الى المعدول اليه، أو يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان من الهوية الواقعة، و إيقاع ما يأتى منه على الهوية المعدول إليها، أو يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان من الهوية الواقعة، و إيقاع ما يأتى منه على الهوية المعدول إليها، و كل واحد منهما فاسد، اما الأول فلاستلزامه انقلاب الشىء عما هو عليه و هو في التكوينات مستحيل، و فى الاعتباريات مما ينكر، و به يبطل العدول بعد الفراغ عن العمل، فلا يصح العدول من العصر الى الظهر و بالعكس، و لا من القضاء إلى الأداء و بالعكس، و لا- مما عن نفسه الى ما عن غيره و بالعكس، و لا فى التحمل عما يكون عن زيد الى ما يكون عن عمرو و نحو ذلك.

و اما الثانى أعنى بقاء ما مضى الى ما كان عليه، و إيقاع ما بقى منه على الهوية المعدول إليها، فلاستلزامه تركيب عمل واحد من هويتين متغايرين و هو فى الاعتباريات مما ينكر، و ان لم يكن بمستحيل، لكن يحتاج فى إثباته إلى دليل قوى يدل عليه، و فيما لا دليل عليه فمقتضى الأصل بالمعنى المتقدم عدم صحته.

إذا تبين ذلك فنقول: فبمقتضى هذه القاعدة لا يصح العدول بالنية من اعتكاف الى غيره، و ان اتحدا في الوجوب و الندب و غيرهما، و لا عن نيابة ميت الى ميت آخر أو الى حى، أو عن حى إلى ميت، أو عن ميت الى ميت، أو عن نيابة غيره الى نفسه، أو عن نفسه الى غيره، لعدم الدليل على صحة شىء من ذلك، و قد صرح بعدم جوازه فى الجواهر بعد ان حكى عدم جوازه عن رسالته شيخه حيث قال: لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف، الى غيره مع اختلافهما فى الوجوب و الندب، أو اتحادهما، و لا عن نيابة ميت الى غيره إلى آخر عبارته.

## [مسألة ٣ الظاهر عدم جواز النيابة عن أكثر من واحد فى اعتكاف واحد]

مسألة ٣ الظاهر عدم جواز النيابة عن أكثر من واحد فى اعتكاف واحد نعم يجوز ذلك بعنوان إهداء الثواب فيصح إهدائه الى متعددين احياء و أمواتا أو مختلفين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥١

اعلم انه كما عند الشك فى قبول العمل للنيابة كانت القاعدة تقتضى عدم جوازها الا فيما إذا قام الدليل عليه كما مر فى المسألة الثانية، كذلك عند الشك فى جوازها عن أكثر من واحد فى اعتكاف واحد يكون الأصل هو عدم الجواز، الا فيما دل الدليل على جوازها، لأصالة عدم المشروعية فيما لم يثبت مشروعيته بالدليل، و مقتضى ذلك عدم صحة النيابة عن الأكثر من الواحد فى الاعتكاف الواجب بمعنى عدم تفرغ ذمة المنوب عنه عما فى ذمته بفعل النائب، و اما فى الاعتكاف المندوب فيمكن ان

يقال فيه: بعدم الجواز أيضا، وذلك لان النيابة كما عرفت على خلاف الأصل، إذ الأصل في كل عمل من عبادة أو غيرها من عقد أو إيقاع عند الشك في اعتبار المباشرة في إتيانه أو الاستتابة فيه هو عدم جواز الاستتابة، وقد خرجنا عن حكمه في نيابة الواحد عن الواحد في الاعتكاف، لقيام الدليل عليه، واما نيابة الواحد عن أكثر من واحد فلم يبق دليل فيبقى تحت الأصل، وهذا كما ترى يثبت المنع عن نيابة الواحد عن الأ-كث من واحد في الاعتكاف الواجب أو المندوب، ويمكن ان يقال فيه: بالجواز لما ورد في غير واحد من الاخبار التي يمكن حملها على النيابة.

كخبر محمد بن مروان المروى في الكافي عن الصادق عليه السّلام قال: ما يمنع الرجل منكم ان يبى والديه حيين و ميتين يصلى عنهما، و يتصدق عنهما، و يحج عنهما، و يصوم عنهما، فيكون الذى صنع لهما و له مثل ذلك فيزيده الله عز و جل بيره و صلته خيرا كثيرا، و ظهوره في النيابة عنهما غير قابل للإنكار بقرينه قوله عليه السّلام: فيكون الذى صنع لهما، و لذا حمل فى الوسائل الصلاة التى فى قوله يصلى عنهما على صلاة الطواف، و صلاة الزيارة، لعدم صحة النيابة عن الحى فى الصلاة، و احتمال كون ما ذكر فيه على نحو إهداء الثواب بعيد فى الغاية كبعد حمل إرادة أن يفعل كل ما ذكر عن كل واحد من الأبوين منفردا لا بالاشتراك.

و خبر على بن أبى حمزة عن الكاظم عليه السلام أحج و أصلى و أتصدق عن الاحياء و الأموات من قرابتي و أصحابي قال عليه السّلام: نعم تصدق عنه وصل عنه، و لك أجر بصلتك مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٢ إياه، قال فى الوسائل قال ابن طاوس يحمل فى الحى على ما يصح فيه النيابة.

و فى خبره الأخر قال سألته عن الرجل يحج و يعتمر و يصلى و يصوم و يتصدق عن والديه و ذوى قرابته قال: لا بأس به يوجر فيما يصنع، و له أجر آخر بصلته قرابته، قلت و ان كان لا يرى ما ارى و هو ناصب قال يخفف عنه بعض ما هو فيه، و يؤيد ذلك مما هو بظاهره يدل على جواز النيابة فى الحج المندوب عن أكثر من واحد، لكن الانصاف سوق الأخبار المذكورة فى المقام لبيان حكم أصل مشروعية النيابة، لا بيان النيابة الواحد عن أكثر من واحد، و الاخبار الواردة فى الواحد لا ظهور لها فى جواز نيابة الواحد عن أكثر من واحد، و على تقدير ظهورها فلا يصح قياس الاعتكاف بالحج مع عدم ورود الجواز فيه، و بالجملة فالأقوى عدم جواز نيابة الواحد فى اعتكاف واحد عن أكثر من واحد، و لا بأس بالإتيان به عن نفسه، و إهداء ثوابه الى متعددين احياء أم أمواتا أو مختلفين.

### [مسألة ٤ لا يعتبر فى صوم الاعتكاف ان يكون لأجله]

مسألة ٤ لا- يعتبر فى صوم الاعتكاف ان يكون لأجله، بل يعتبر فيه ان يكون صائما أى صوم كان، فيجوز الاعتكاف مع كون الصوم استيجاريا أو واجبا من جهة النذر و نحوه، بل لو نذر الاعتكاف يجوز له بعد ذلك ان يوجر نفسه للصوم و يعتكف فى ذلك الصوم، و لا يضره وجوب الصوم عليه بعد نذر الاعتكاف، فإن الذى يجب لأجله هو الصوم الأعم من كونه له، أو بعنوان آخر، بل لا بأس بالاعتكاف المنذور مطلقا فى الصوم المندوب الذى يجوز له قطعه، فان لم يقطعه تم اعتكافه، و ان قطعه انقطع و وجب عليه الاستيناف.

قال شيخ الفقهاء (قده) فى الجواهر: الظاهر ان شرطية الصوم له (اى للاعتكاف) كشرطية الطهارة للصلاة لا يعتبر فيه وقوعه له، بل يكفى فى صحة الاعتكاف وقوعه معه و ان لم يكن له، سواء كان الصوم واجبا أو ندبا رمضان كان أو غيره، ثم قال



بلا- خلاف أجده فيه، ثم حكى عن المعبر ان عليه فتوى علمائنا، و يدل على ذلك فعل النبى صلى الله عليه و آله له فى شهر رمضان، بل ضرورة مشروعيته فيه و كونها من وظائف شهر رمضان و سنته بحيث لا يعتره ريب و لا شك مع القطع بأنه لا يقع فى شهر رمضان صوم غيره، و إذا صح مع صوم شهر رمضان فيصح مع واجب آخر من قضاء أو استيجار أو نذر و نحوه، و على ذلك فيجوز ان يوجر نفسه للصوم أولا- ثم ينذر الاعتكاف صائما بأى صوم كان، فيصوم للإجارة و يعتكف وفاء للنذر كما انه يجوز ان ينذر أولا- ثم يوجر نفسه للصوم فيصوم للاعتكاف وفاء بنذره، كما انه يجوز ان يأتى بالاعتكاف المنذور فى الصوم المندوب إذا لم يكن عليه صوم واجب، و وجوب الاعتكاف عليه بالنذر لا ينافى مع مندوبية الصوم، لان الصوم المندوب مأخوذ فى موضوع حكم المنذور، و لا- يعقل ان يكون موجبا لزواله، لان الحكم حكم للموضوع، و لا يعقل ان يكون مزيلا له لكون زوال موضوعه موجبا لزوال نفسه. و مما ذكرناه يظهر ضعف ما عن التذكرة:

من انه لو نذر الاعتكاف ثلاثة أيام وجب عليه الصوم بالنذر، لان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا، وجه الضعف ان النذر إذا تعلق بالاعتكاف بالصوم المندوب يكون الواجب عليه هو الاعتكاف فى الصوم المندوب، و وجوبه عليه كذلك لا ينافى مع مندوبية صومه، و لا يحتاج الى ما أجب عنه فى المدارك بان النذر المطلق يصح إيقاعه فى صوم شهر رمضان، أو واجب غيره، فلا- يكون نذر الاعتكاف مقتضيا لوجوب الصوم الى ان قال: نعم لو كان الوقت معيناً و لم يكن صومه واجبا اتجه وجوبه للنذر أيضا، أقول:

مع اتجه وجوبه للنذر لا يخرج عن كونه مندوبا لان النذر تعلق بالاعتكاف الذى يكون فى تعلق الحكم النذرى به صومه مندوبا و ندبية الصوم فى موضوع حكم النذر لا ينافى مع وجوبه بذاك الحكم كوجوب الحج المندوب بالاستيجار عليه. و ظهر أيضا ضعف ما فى المسالك من الجزم بالمنع من جعل صوم الاعتكاف مندوبا للتنافى بين وجوب المضى على الاعتكاف الواجب، و جواز قطع الصوم المندوب و ذلك لما ذكرناه من عدم المنافاة، و عليه فيتم ما ذكره المصنف (قده) من

انه يجوز له قطعه، فان قطعه انقطع، و وجب عليه الاستيناف فى النذر المطلق كما يجب عليه الكفارة فى قطع الاعتكاف فى النذر المعين، و ان لم يقطعه تم اعتكافه، و هذا كله فيما عدا اليوم الثالث، و اما اليوم الثالث فيأتى حكمه.

### [مسألة ٥ يجوز قطع الاعتكاف المندوب فى اليومين الأولين]

مسألة ٥ يجوز قطع الاعتكاف المندوب فى اليومين الأولين، و مع تمامهما يجب الثالث، و اما المنذور فان كان معيناً فلا يجوز قطعه مطلقاً، و الا فكالمندوب.

اختلف الأصحاب (قدس الله أسرارهم) فى وجوب الاعتكاف المندوب بالدخول فيه و عدمه على أقوال. (منها) انه يجب بالدخول فيه كالحج المندوب، و قد حكى عن الشيخ فى المبسوط و الحلبى و ابن زهرة، و يستدل له بدعوى ابن زهرة الإجماع على وجوب إتمامه بالدخول فيه، و بما دل على حرمة إبطال العمل مثل قوله تعالى وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ. و بإطلاق ما دل على وجوب الكفارة بالوقاع قبل تمام ثلاثة أيام الشامل لليوم الأول أيضا، مثل خبر ابى ولاد عن الصادق عليه السلام فى المرأة يقدم زوجها و هى معتكفة فهيات له حتى يواقعها قال: ان كانت خرجت من المسجد قبل مضى ثلاثة أيام، و لم يكن اشترطت فى اعتكافها فعليها ما على المظاهر، و مثله خبر زرارة عن الباقر عليه السلام. و بإطلاق خبرى ابن الحجاج، و ابى بصير الدالين على

وجوب القضاء على الحائض بعد الطهر، و المريض بعد البرء، حيث ان هذا الإطلاق يتم إذا وجب بالشروع، ففي الأول المروى في الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام: إذا مرض المعتكف أو طمئت المرأة المعتكفة فإنه يأتي بيته ثم يعيد إذا برء و يصوم، و في الثاني المروى في الكافي و الفقيه عن الصادق عليه السلام في المعتكفة إذا طمئت قال: ترجع الى بيتها فإذا طهرت رجعت فقضت ما عليها.

و فيه ما لا يخفى، اما دعوى الإجماع على وجوب المضي بالشروع فيه مما لا يلتفت إليها بعد القطع بكون المسألة خلافية ذات أقوال متعددة، و ان المشهور ذهبوا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٥

الى عدم الوجوب بمجرد الشروع. و اما ما دل على حرمة إبطال العمل فهو أجنبى عن الدلالة على حرمة إبطال ما شرع فيه، مضافا الى انه لو كان كذلك لوجب تحصيله بالواجب، فلا يشمل المندوب، و لو فرض شموله له لوجب تقييده بما يدل على عدم وجوبه قبل مضي اليومين منه على ما يأتي، فلا تعويل على الاستدلال به، و بمثل هذا الأخير يجاب عن الاستدلال بإطلاق ما يدل على وجوب الكفارة بالوقوع قبل تمام أيام الثلاثة، مضافا الى إمكان القول: بوجوب الكفارة بالجماع في الاعتكاف المستحب أيضا ما لم يقطعه، و كون الكفارة على ما عهد من الشروع انما تجب في مقام مخالفة الواجب للعقوبة ممنوع، مع ان تلك المعهودية لا تنافي مع وجوبها في ترك المستحب إذا قام عليه الدليل، غاية الأمر كون وجوبها على خلاف المعهود، فالعمدة ما ذكرناه أولا- من لزوم تقييد دليله في الاعتكاف بما إذا مضى منه يومان و صار واجبا به، و بذلك يجاب أيضا عن الاستدلال بخبري ابن الحاج و ابي بصير حيث يقيد إطلاقهما في المندوب بما إذا مضى منه يومان، و بالجملة فهذا القول مما لا يمكن المساعدة معه.

و منها عدم وجوبه مطلقا حتى بعد مضي اليومين منه، و قد حكى عن السيد المرتضى و الحلبي و عن مختلف العلامة و منتهاه و عن المعتبر انه الأشبه بالمذهب.

و استدلل له بأصالة عدم الوجوب، و استصحاب بقاء الجواز، و أصالة البراءة، و انه عبادة مندوبة فلا يجب بالشروع فيه كغيره من المندوبات الا الحج المندوب الذي فارق ما عداه من المندوبات، لورود الدليل عليه دون ما عداه، و لأن اليوم الثاني و الأول متساويان، فلو اقتضى الثاني وجوب الإتمام لاقتضاه الأول أيضا، و لا يخفى أن الأصول التي استدلل بها لا تجرى بعد قيام الدليل الاجتهادي على قيامها كما سيأتي، و باقى ما استدلل به لا يغنى من الحق شيئا.

و منها التفصيل بين ما إذا شرط الرجوع، و ما إذا لم يشترطه، بالقول: بعدم الوجوب في الأول مطلقا و لو مع مضي اليومين، و وجوب اليوم الثالث بعد مضي اليومين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٦

في الثاني أى مع عدم الشرط، و هو المحكى عن ابن حمزة، و الظاهر انه هو القول الرابع، الا انه تعرض لفائدة الشرط كما سيحىء البحث عنه، فالأولى حذفه عن الأقوال، و ذكره في مقام ذكر فائدة الشرط.

و منها القول بعدم الوجوب ما لم يمض منه اليومان، و الوجوب عند مضيه، و هو المحكى عن ابن الجنيد، و ابن البراج، و ظاهر الشيخ في النهاية، و المحقق في الشرائع، و اختاره غير واحد من المتأخرين، و عليه المصنف في المتن.

و استدلل له بصحيح محمد بن مسلم المروى في الكافي عن الباقر عليه السلام قال: إذا اعتكف يوما و لم يكن اشترط فله ان يخرج و يفسخ الاعتكاف، و ان أقام يومين و لم يكن اشترط فليس له ان يخرج و يفسخ الاعتكاف حتى يمضى ثلاثة أيام.

و صحيح ابي عبيدة المروى في الكافي عن الباقر عليه السلام أيضا قال: من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد

ثلاثة أيام آخر، و ان شاء خرج من المسجد، و ان أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام، بل الاستفادة من الأخير وجوب كل ثالث من كل ثلاثة من دون اختصاص بالثلاثة الاولى.

و طعن العلامة في الاستدلال بهذين الخبرين بالطعن في السند، لما في سندهما ابن الفضال و هو ضعيف معروف بفساد العقيدة، و أوجب عنه بأنهما على حسب نقل الشيخ يكونا كذلك، و اما بحسب ما في الكافي فهما في أعلى مرتبة الصحة، مع ان ضعف سندهما على حسب نقل الشيخ أيضا غير مضر بالحجية على حسب ما اخترناه من حجية الخبر الموثوق بصدوره، و انهما مما يوثق بهما، فإن العلامة في الخلاصة قال:

و انا اعتمد على رأى على بن الحسن بن الفضال و ان كان مذهبه فاسدا، و عن الكليني و النجاشي توثيقه مع ان ضعفه ينجر بالشهرة، و لا معارض لهما من الاخبار، فلا محيص

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٧

إلا بالأخذ بهما و العمل على طبقهما، فهذا القول هو المتعين، هذا كله في الاعتكاف المندوب، و اما الواجب ففي المعين منه لا يجوز قطعه قطعاً، و في المطلق منه المشهور على وجوبه كالمعين، بمجرد الشروع، و لا وجه له، الا ما استدلل له بوجوب الشروع في المندوب. و الأقوى انه كالمندوب في عدم وجوبه إلا بمضى يومين، قال في المدارك: و لو قيل بمساواته للمندوب في عدم وجوب المضى فيه قيل مضى اليومين لم يكن بعيداً.

### [مسألة ٦ لو نذر الاعتكاف في أيام معينة]

مسألة ٦ لو نذر الاعتكاف في أيام معينة و كان عليه صوم مندور أو واجب لأجل الإجارة يجوز له ان يصوم في تلك الأيام و فاء عن النذر أو الإجارة، نعم لو نذر الاعتكاف في أيام مع قصد كون الصوم له و لأجله لم يجز عن النذر أو الإجارة. لما كان المعبر في الاعتكاف الصوم المطلق اي صوم كان، فان كان عليه صوم مندور أو واجب بالإجارة يجوز له ان يصوم في أيام اعتكافه صوم المندور أو الإجارة و فاء عنهما، اللهم إلا إذا نذر الاعتكاف مع الصوم الذي يصومه لأجله، حيث انه لم يخرج عن النذر أو الإجارة، فلو صام في أيامه كذلك لم يحصل الوفاء بالنذر في اعتكافه.

### [مسألة ٧ لو نذر اعتكاف يوم أو يومين]

مسألة ٧ لو نذر اعتكاف يوم أو يومين فان قيد بعدم الزيادة بطل نذره و ان لم يقيده و جب ضم يوم أو يومين. بطلان النذر مع تقيد المندور باعتكاف يوم أو يومين بشرط عدم الزيادة انما هو لأجل عدم مشروعيته، مع ان المعبر في صحة النذر رجحان المندور، و وجه صحته مع عدم تقيد المندور بعدم الزيادة هو إمكان الإتيان بالمندور في ضمن الفرد المشتمل على الزيادة، فينعقد النذر، و يجب الإتيان بالمندور، و حيث ان صحته متوقفة على الإتيان بالزيادة فلا جرم يجب عليه الإتيان بالزيادة مقدمة لإتيان المندور، و لا فرق في ذلك بين أخذ المندور يوماً أو يومين مطلقاً أو مهملاً، و إرجاع أخذه مهملاً إلى إرجاعه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٨

مقيدا بعدم الزيادة لكونه بمنزلة في عدم المشروعية مما لا وجه له، بعد صحة إمكان إتيانه في ضمن الفرد المشتمل على الزيادة و لو لم يكن المندور على وجه الإهمال مشروعاً، فاللازم عدم صحته مع الإطلاق أيضاً، لأن المشروع هو اعتكاف يوم أو يومين

مع الزيادة، و بعبارة أخرى مع شرط الزيادة فالمطلق اعنى لا- بشرط عن الزيادة سواء كان معها أو لم يكن لا يكون مشروعاً، فالحق صحة نذره مطلقاً أو مهملاً عن الزيادة، لإمكان الإتيان معها، وهذا بخلاف المقيّد بعدم الزيادة، إذا المأتى به معها لا ينطبق عليه المنذر و هو اليوم أو اليومان مع عدم الزيادة، و مع عدمها لا يكون مشروعاً، و ان كان منذوراً، لكن لا يصح نذره لعدم المشروعية.

### [مسألة ٨ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام معينة أو أزيد]

مسألة ٨ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام معينة أو أزيد فاتفق كون الثالث عيداً بطل من أصله، و لا يجب عليه قضائه لعدم انعقاد نذره لكنه أحوط.

أما وجه البطلان من أصله فلان الاعتكاف لا يصح الا في ثلاثة أيام و ما زاد، و لا في زمان لا يصح فيه الصوم، فلا يصح في ثلاثة أيام يكون أحدها عيداً لعدم صحة الصوم في العيد منها، فإذا نذر اعتكافها على نحو التعيين مع الجهل بكون يوم منها عيداً لا ينعقد نذره لعدم كون المنذور مشروعاً، و مع عدم انعقاده فلا يجب قضائه، لأن وجوبه يتوقف على فوت الأداء في وقته، و مع عدم انعقاد النذر فلا فوت حتى يجب به القضاء، و وجه الاحتياط في القضاء هو احتمال تعدد المطلوب في النذر بتحليل نذر الأيام الثلاثة المعينة إلى نذر الاعتكاف في ثلاثة أيام، و كون الثلاثة هي هذه الثلاثة المعينة من باب تعيين المصداق، و يحتمل ان يكون لاحتمال إيراد مصلحة من اعتكاف يومين في الاعتكاف الثالثه موجبة لإتمامها، و لما صادف اليوم الثالث مع العيد وجب قضائه، و يحتمل ان يستفاد وجوب قضائه مما ورد في الحائض و المريض: من وجوب القضاء عليهما بعد الطهر و البرء، و لعل هذه الاحتمالات كافية في إبداء احتمال وجوب القضاء الموجب لحسنه، و كيف كان فطريق الاحتياط هو استئناف الثلاثة قضاء لها، لا بقضاء يوم العيد فقط إذ بتخلل العيد انفصم الاعتكاف الذي صادف أحد أيامه مع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٩

العيد، فالإكتفاء بقضاء يوم العيد فقط يكون اعتكافاً بالأقل من الثلاثة، و لا يكون مشروعاً، قال في النجاة: و الأحوط استئناف ثلاثة قضاء لها انتهى، لكن المصنف (قده) لم يتعرض لذلك.

### [مسألة ٩ لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل]

مسألة ٩ لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل الا ان يعلم يوم قدومه قبل الفجر، و لو نذر اعتكاف ثانياً قدومه صح و وجب عليه ضم آخرين.

لا يخفى ان نذر الاعتكاف يوم قدوم زيد يمكن ان يقع على وجوه، بعض منها يصح، و بعض يبطل. منها ان ينذر الاعتكاف من ابتداء ساعة قدومه في يوم قدومه الى انتهاء يوم الثالث منه، و هذا لا ينعقد، لكون المنذور أقل من ثلاثة أيام بقدر الساعات التي تمضي من اليوم الأول إلى ساعة قدوم زيد، و هو ليس بمشروع، لاعتبار ان لا يكون عدد الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام، و لو أراد الناذر في نذره ان يكون ابتداء صومه أيضاً من حين شروعه في الاعتكاف اعنى الساعة التي يقدم زيد فيها في يوم قدومه يزداد الموجب في عدم مشروعيته، حيث ان الصوم لا يتبعض، و الى هذا الوجه يشير صاحب الجواهر (قده) في النجاة حيث فرع على اعتبار ان لا يكون عدد الاعتكاف أقل من الثلاثة على وجه التقييد، ثم قال نعم لو نذر من غير تقييد صح، و ضم يوماً أو يومين كما لو نذر اعتكاف ثانياً يوم قدوم زيد مثلاً انتهى، حيث انطوى فيه عدم الصحة فيما

لو نذر اعتكاف يوم قدومه، و وجه عدم صحته هو كون زمان الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام إذا كان ابتدائه من ساعة قدومه. و انتهائه آخر يوم الثالث منه، أو مع تبعيض الصوم أيضا و كل واحد منهما موجب لعدم انعقاد النذر لعدم مشروعيته.

و منها ان ينذر الاعتكاف في يوم وروده من أول الفجر إلى آخر يوم الثالث، و يصوم من أول الفجر أيضا، و هذا النذر ينعقد لرجحان متعلقة، فمع العلم التفصيلي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٠

بيوم وروده ينوى الاعتكاف و الصوم من أول طلوع فجره، و لو علم به إجمالا- و تردد بين أطراف محصورة يجب الاحتياط بالشروع فيه من أول يوم من أطرافه المحتمل لقاعدة العلم الإجمالي في التدريجيات حسبما فصل في الأصول، و أشير إليها في بعض مواضع هذا الكتاب.

و منها ان ينذر الاعتكاف في يوم وروده من أول ساعة وروده الى ان يكمل ثلاثة أيام بالتلفيق مع صوم اليومين اللذين يقع الاعتكاف في بعضهما من أول الاعتكاف و آخره بالتمام، و ينعقد هذا النذر لرجحان متعلقة بناء على جواز التلفيق كما تقدم و مع العلم التفصيلي بيوم وروده ينوى صومه من أول فجره، لان الصوم لا يتبعض، و ينوى اعتكافه من حين قدوم زيد، و مع العلم الإجمالي به و كون المعلوم في أطراف محصورة يفعل ذلك في أول احتمالاته، فتبين مما ذكرناه ان الحكم الكلي بعدم الانعقاد لا يصح في جميع الوجوه المحتملة في تلك المسألة، و انه لا ينعقد في بعضها، و ينعقد في البعض الآخر و ان الغرض من ذكر هذه المسألة في المتن على ما يظهر من المراجعة إلى النجاة هو بيان ما لا ينعقد النذر فيه من هذه الوجوه، لكون المنذور هو أقل من ثلاثة أيام، و انه لا يكون مشروعاً هذا ما سنح لي في شرح هذه المسألة و الله العالم. و لو نذر اعتكاف ثاني يوم قدمه صح، إذا لم يكن المنذور مقيدا بشرط عدم الزيادة، و وجب عليه ضم يومين آخرين لتوقف تحقق المنذور عليه.

### [مسألة ١٠ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام]

مسألة ١٠ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام من دون الليلتين المتوسطتين لم ينعقد.

يعنى إذا كان المنذور هو الأيام الثلاثة المقيدة بعدم كونها مع الليلتين المتوسطتين، و وجه عدم انعقاده عدم مشروعية المنذور لأجل خلو الليلتين عن الاعتكاف مع اعتبار الاعتكاف فيهما لأجل التتابع كما سبق، و اما إذا كان المنذور هو الأيام الثلاثة لا بشرط عن الليلتين المتوسطتين فينعقد النذر، و يجب الإتيان بالاعتكاف في التمام، غاية الأمر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦١

كون ما عدا الليلتين واجبا بالنذر، و كون الاعتكاف في الليلتين واجبا لتوقف المنذور عليه، فيجب ضم اعتكافهما إليه.

### [مسألة ١١ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام أو أزيد]

مسألة ١١ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام أو أزيد لم يجب إدخال الليلة الأولى فيه بخلاف ما إذا نذر اعتكاف شهر فإن الليلة الأولى جزء من الشهر.

الغرض من ذكر هذه المسألة هو بيان الفرق بين ما إذا كان المنذور عنوان ثلاثة أيام، أو عنوان الشهر، بعدم دخول الليلة الأولى في الأول، و دخولها في الأخير، و ذلك لخروجها عما يصدق عليه الأيام الثلاثة، و لأجل ذلك قلنا بعدم دخولها في أقل ما يعتبر في الاعتكاف من العدد، و دخولها فيما يصدق عليه الشهر إذا الشهر عبارة عن ابتداء الليلة الأولى التي يطلع فيها القمر إلى أول

ليلة يرى فيها القمر في شهر بعده، فالليلة داخله في الشهر، فتدخل في المنذور، و خارجة عن الأيام الثلاثة فلا يتعلق بها. ولا يتوقف تحقق المنذور على اعتكافها لكي يجب اعتكافها مقدمة لتحقيق المنذور.

### [مسألة ١٢ لو نذر اعتكاف شهر يجزيه ما بين الهالين]

مسألة ١٢ لو نذر اعتكاف شهر يجزيه ما بين الهالين و ان كان ناقصا، و لو كان مراده مقدار شهر و جب ثلاثون يوما. لو نذر اعتكاف شهر معين أو غير معين يجزيه ما بين الهالين، سواء كان تاما، أو ناقصا، اما في المعين فظاهر، حيث ان المنذور هو اعتكاف شهر رجب مثلا أو اعتكاف هذا الشهر، و اما في غير المعين فلانسباق الشهر الهلالي منه، و في الاجتزاء منه بالشهر العددي أعنى ثلاثين يوما من غير الشهر الهلالي وجهان: من صدق الامتثال بكل منهما عرفا: و من الانصراف إلى الهلالي دون العددي، و لعل الأخير أظهر، و لو كان مراده الشهر العددي يتعين عليه ثلاثون يوما، و ذلك لانصراف مقدار الشهر الى الشهر الكامل و هو ثلاثون، و لو شرع في الأول الشهر الهلالي و كان ناقصا و جب تكميله بيوم آخر من الشهر الذي بعده حتى يتم ثلاثون.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٢

### [مسألة ١٣ لو نذر اعتكاف شهر و جب التتابع]

مسألة ١٣ لو نذر اعتكاف شهر و جب التتابع، و اما لو نذر مقدار الشهر جاز له التفريق ثلاثة ثلاثة الى ان يكمل ثلاثون يوما، بل يبعد جواز التفريق يوما فيوما و يضم الى كل واحد يومين آخرين، بل الأمر كذلك في كل مورد لم يكن المنساق منه هو التتابع.

الفرق بين الشهر و بين مقداره هو بتتابع أجزاء الأول، فيكون نذر اعتكافه راجعا الى نذر اعتكاف اجزائه المتتابعة، و يعبر عنه بكون التتابع شرطا في المنذور معنى، كما سيجيء في المسألة اللاحقة، و هذا بخلاف مقدار الشهر، فإنه ليس فيه ما يدل على أخذ التتابع في المنذور لا لفظا و لا معنى، و على هذا يجب التتابع فيما لو نذر اعتكاف شهر سواء كان معيناً أو غير معين، و لا يجب فيما لو نذر اعتكاف ثلاثين يوما، و جاز له التفريق ثلاثة ثلاثة الى ان يتم الثلاثين، لتحقيق الامتثال بالتفريق كما يتحقق بالتتابع، و انما قلنا له التفريق ثلاثة ثلاثة لأن الثلاثة أقل مدة يسوغ الاعتكاف فيها، و في جواز تفريقه يوما فيوما بضم يومين آخرين بكل يوم منه سواء كان اليومان الآخران مندوبين أو واجبين بغير النذر وجهان، و استتقرب العلامة في التذكرة و المنتهى جوازه، قال (قده) في التذكرة: و هل يجوز التفريق يوما فيوما بان يعتكف يوما من نذره ثم يضم اليه يومين مندوبين الأقرب الجواز كما لو نذر ان يعتكف يوما و سكت عن الزيادة و عدمها، فان عليه الإتيان بذلك اليوم و يضم اليه يومين آخرين، فحينئذ إذا نذر ان يعتكف ثلاثة أيام فاعتكف يوما عن النذر و ضم اليه آخرين لا عنه بل تبرع بهما ثم اعتكف يوما آخر عن النذر و ضم اليه آخرين ثم اعتكف ثالثا عن النذر و ضم اليه آخرين جاز سواء تابع التسعة أو فرقها انتهى، و اختاره في الحدائق قال:

و هو جيد، و استظهر بعض عدم الجواز، نظر الى ان المنساق من هذه الألفاظ اعنى لفظة ثلاثين أو عشرة أو ثلاثة أيام في المقام هو المتوالى منها لأجل إضافة الاعتكاف إليها الذي هو الظاهر في المتتابع منه، فيكون كالقرينة المحفوظة بالكلام الموجب لانصراف اللفظ اليه المانع عن التمسك بإطلاقه، و هذا الأخير لا يخلو عن القرب،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٣

و عليه فالأولى عدم الإتيان متفرقا على نحو ما ذكره في التذكرة و الله العالم.

### [مسألة ١٤ لو نذر الاعتكاف شهرا أو زمانا على وجه التابع]

مسألة ١٤ لو نذر الاعتكاف شهرا أو زمانا على وجه التابع سواء شرطه لفظا، أو كان المنساق منه ذلك، فأخل بيوم أو أزيد بطل، و ان كان ما مضى ثلاثة فصاعدا و استأنف آخر مع مراعاة التابع فيه و ان كان معيناً و قد أخل بيوم أو أزيد و جب قضائه، و الأحوط التابع فيه أيضا و ان بقى شيء من ذلك الزمان بعد فالأحوط ابتداء القضاء منه.

في هذه المسألة أمور (الأول): نذر الاعتكاف شهرا أو زمانا كعشر الأخير من شهر رمضان، أو أيام البيض منه، أو من شهر رجب مثلا على وجه التابع اما يكون باشرط التابع لفظا، أو يكون بحصول التابع معنى، و المراد من التابع لفظا ان يكون مدلولا عليه بلفظ التابع أو ما يؤدي مؤداه كأن يقول لله على ان اعتكف ثلاثة أيام متتابعاً، و من التابع معنى ما يكون مدلولا بالالتزام كنذر اعتكاف شهر رجب أو شهر رمضان، حيث ان المنذور لا يتحقق الا بالتابع. (الثاني): إذا أخل بيوم أو أزيد في النذر المطلق اعنى ما لم يتعين المنذور بوقت معين كما إذا نذر اعتكاف ثلاثة أيام من غير تحديدها بهذه الثلاثة أو هذه بطل، و يجب عليه الاستيناف، سواء كان الإخلال قبل إكمال ثلاثة أيام منه فيما إذا كان المنذور أكثر منها، أو بعده و ذلك لأن ما مضى منه قبل الإخلال يبطل لو كان أقل من الثلاثة، لعدم صحة الاعتكاف في زمان أقل من الثلاثة، و لاعتبار التابع في مندورة و لو كان ثلاثة أيام أو أزيد فلا اعتبار التابع فيما مضى منه قبل الإخلال و لا ينطبق على المنذور و يجب عليه الإتيان بالمنذور لمكان النذر، و جوب الوفاء به، و ما يأتي به مستأنفا لا يكون قضاء بل هو نفس المنذور لعدم تحديده بوقت معين ليكون فعل الشيء في خارج وقته حتى يصدق عليه القضاء و هذا ظاهر. (الثالث):

إذا كان الإخلال بيوم أو أزيد في النذر المعين فلا إشكال في جوب قضائه بناء على جوب قضاء المنذور، انما الكلام في انه يجب قضاء تمام المنذور مما اتى به قبل الإخلال، و مما أخل به، و مما يبقى منه بعد الإخلال مطلقا، أو يجوز الاقتصار على قضاء ما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٤

أخل به مع ما بعده، و لا- يجب الاستيناف بإعادة ما اتى به قبل الإخلال مطلقا، أو يفصل بين ما إذا كان الدال على التابع هو اشتراطه لفظا، أو كان مدلولا عليه بالالتزام بلزوم الاستيناف و الإتيان بتمام المنذور في الأول دون الأخير وجوه، بل أقوال، المحكى عن المبسوط و غيره هو الأول، و استدلل له بعدم الإتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعا، و لو بسبب النذر الذى لم يخرج من عهده بذلك، و المحكى عن المختلف و المسالك هو الثانى، قال فى المختلف بعد نقل القول الأول عن المبسوط و لقائل أن يقول: لا- يجب الاستيناف و ان وجب عليه الإتمام متتابعاً و كفارة النذر لأن الأيام التى اعتكفها متتابعة وقعت على الوجه المأمور به فيخرج بها عن العهدة، و لا يجب عليها استينافها، لأن غيرها لم يتناولها النذر بخلاف ما إذا أطلق و شرط التابع فإنه هنا يجب الاستيناف لأنه أخل بصفة النذر فوجب عليه استينافه من رأس، بخلاف صورة النزاع، و الفرق بينهما تعين الزمان هناك، و إطلاقه هنا، فكل صوم متتابع و اى زمان كان مع الإطلاق يصح ان يجعله المنذور، اما مع التعيين فلا يمكنه البدلية انتهى، و ارتضاه صاحب المدارك (قده) بعد نقله و قال، و هو جيد و قال فى المسالك: و الأصح انه يأتي بما بقى من الأيام و يقضى ما أهمل و ما مضى ان قصر عن ثلاثة و الا فلا.

و المصرح به فى الشرائع و المحكى عن الدروس هو الثالث، قال فى الشرائع:



و لو نذر اعتكاف أيام معينه ثم خرج قبل إكمالها بطل الجميع ان شرط التتابع، و يستأنف، قال فى المسالك فى شرح هذه العبارة: المراد بالتعيين حصرها فى زمان معين كالعشرة الأولى من رجب، و قد عرفت ان مثل ذلك يقتضى التتابع معنى، فقولته: ان شرط التتابع يريد به شرطه لفظا مع كونه متتابعاً معنى انتهى، و مثله ما فى المدارك الا انه أورد عليه فى طى ما أفاده فى شرح الفرع الأول من الفروع التى ذكرها فى الشرائع فى طى ذكر الشرط السادس بقوله: الأصح عدم بطلان ما فعل إذا كان ثلاثة فصاعداً مع التلفظ بالتتابع و بدونه، إذ المفروض تعيين الزمان، و قد عرفت ان التلفظ مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٥

بالتتابع لا- يقيد مع تعيين الزمان الا مجرد التأكيد لإفادة التعيين التتابع المعنوى انتهى ما فى المدارك، و هذا الثالث هو مختار صاحب الجواهر أيضاً، قال (قده) بعد ان استظهر التفصيل عن عبارة الشرائع و نسبه الى صريح الدروس قال: و هو كذلك ضرورة كون التتابع فيه كالتتابع فى شهر رمضان لأنه يعنى ان الخلل فى أثناؤه لا يفسد ما سبق و لا ينافى ما يأتى، و انما يجب قضائه نفسه انتهى، و كأنه (قده) يريد ان يفرق بين التتابع معنى و لفظاً بكون الأول من قبيل التتابع المعنى فى شهر رمضان، حيث ان صوم كل يوم منه واجب مستقل ثبوتاً و سقوطاً، فالإخلال بيوم منه لا يفسد ما سبق و لا ينافى ما يأتى، و الشرط اللفظى من قبيل التتابع المعنى فى أقل ما يعتبر فى الاعتكاف من الزمان و هو ثلاثة أيام، حيث ان الإخلال بيوم يبطل الجميع، و ما ذكره من الفرق غير ظاهر، بل الفرق بين نحوى اشتراط التتابع هو بقصد الناذر حين النذر، فان نوى النحو الأول يقع النذر كذلك، و لو لم يشترط التتابع لفظاً، و لو نوى النحو الثانى يقع على ما نوى، و لو اكتفى بما يدل على اشتراط التتابع معنى و لم يشترط لفظاً، فالمدار على ما قصده، فان علم فهو، و مع الشك فيه يأتى حكمه فى الأمر الآتى.

فالحق انه مع إحراز قصده التتابع المعنى فى الأيام الثلاثة إذا أخل بيوم أو أزيد هو وجوب قضاء الجميع مما سبق و ما أخل به و ما يأتى بمعنى استيناف الاعتكاف، و حيث انه لا يقع فى وقته المعين بالنذر فيكون فعل الشىء فى خارج وقته و يكون قضاء، و يصح ان يعبر عنه بالقضاء، و حيث انه استيناف لما يعتبر فيه التتابع فالأحوط التتابع فيه أيضاً، و حيث ان ما بقى من الوقت مما عين فيه الاعتكاف بالنذر فالأحوط ابتداء القضاء منه. (الأمر الرابع) لو علم الناذر بأنه قصد التتابع بأحد نحويه من التتابع المعنى فى أيام شهر رمضان، أو فى الأيام الثلاثة من الاعتكاف، و شك فى كونه على النحو الأول، أو الأخير، أو علم بأنه قصد التتابع فى الجملة من دون قصد احد نحويه، فهل الواجب ترتيب آثار تتابع المعنى فى الأيام الثلاثة بالإخلال بيوم منه أو أزيد بقضاء الجميع؟ أو يصح الاكتفاء بترتيب آثار تتابع المعنى فى شهر رمضان بقضاء ما أخل به وجهان مبنيان على ان المقام من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر، أو بين التعيين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٦

و التخيير، فعلى الأول فيرجع الى البراءة، و على الثانى إلى قاعدة الاشتغال بناء على كونها المرجع فى الدوران بين التعيين و التخيير. و الأقوى هو التفصيل بين ما إذا علم الناذر انه قصد أحد نحوى التتابع و شك فى كونه هو التتابع فى أيام شهر رمضان، أو التتابع المعنى فى الأيام الثلاثة من الاعتكاف، و بين ما إذا علم بعدم قصد احد النحويين من التتابع، بل انما تعلق قصده بالتتابع فى الجملة بلا قصد أحد نوعيه أصلاً بالرجوع الى الاشتغال فى الأول، فيحتاط بقضاء الجميع عند الإخلال بيوم من الاعتكاف أو أزيد للعلم إجمالاً- باشتغال ذمته بأحد نحوى التتابع، و يكون اللازم عليه تحصيل العلم بالفراغ، و لا يحصل العلم به الا بقضاء الجميع مما مضى، و ما أخل به، و ما بعده، و فى الثانى يكتفى بقضاء ما أخل به بعد الفراغ عن إتيان ما بقى من الوقت بعد الإخلال، ضرورة انه يعلم بعدم تعلق قصده فى الاعتكاف فى الشهر الذى تعلق نذره به بإتيانه متتابعاً على نحو التتابع المعنى فى الأيام الثلاثة، فلا موجب لقضاء الجميع عليه لا بجعل تشريعى فى أصل الشرع، و لا بجعل الناذر على نفسه فى نذره، فحينئذ لا



يضر الفصل بين الأيام بتخلل ترك الاعتكاف في يوم أو أزيد بصره ما مضى منه قبل الإخلال كما في صوم شهر رمضان من غير فرق في ذلك بين ان يكون قصد الإجمالى للتتابع باشرطه لفظا أو معنى.

### [مسألة ١٥ لو نذر اعتكاف أربعة أيام فأخل بالرباع]

مسألة ١٥ لو نذر اعتكاف أربعة أيام فأخل بالرباع و لم يشترط التتابع و لا كان منساقا من نذره و جب قضاء ذلك اليوم و ضم يومين آخرين، و الاولى جعل المقضى أول الثلاثة و ان كان مختارا في جعله أيا منها شاء.

إذا نذر اعتكاف أربعة أيام، فاما ان يقصد الأربعة المتتالية نحو تتابع الأيام الثلاثة سواء اشترطه لفظا أو معنى، أو لا يقصد تتابعها كذلك سواء قصده على نحو التتابع في أيام شهر رمضان أم لا، فعلى الأول إذا أخل باليوم الرابع يجب استيناف الاعتكاف في غير المعين منه، و قضائه في المعين كما مر في المسألة المتقدمة، و على الثاني يجب قضاء اليوم الرابع، و حيث ان الاعتكاف لا يكون أقل من الثلاثة و صار اليوم الذى يأتى قضاء عن اليوم الرابع منفصلا عن الثلاثة الأولى بالإخلال في اليوم الرابع احتيج

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٧

الى ضم يومين الى اليوم الذى يأتى بالقضاء عن اليوم الذى أخل باعتكافه، و هل يتخير في جعل اليوم الواجب عليه هو اليوم الأول أو الثانى أو الأخير، أو يتعين اليوم الأول له (وجهان) من صلاحية كل واحد من الأيام الثلاثة لأن يجعله اليوم الواجب عليه بالنذر، و عدم الدليل على تعيين أحدها، و لاستلزام جعل اليوم الأخير واجبا لنديبة الأولين و لا يجوز التطوع بالصوم لمن عليه الصوم الواجب، و ان اليوم الثالث يصير واجبا بمضى اليومين الأولين فلا يجزى عن الواجب عليه بالنذر لعدم جواز التداخل فيما لم يرد دليل على جوازه. و الأقوى هو التخيير لفساد الوجه الأخير بوجهيه، اما استلزام جعل اليوم الثالث هو الواجب عليه بالنذر لنديبة اليومين الأولين ففيه أولا منع الاستلزام لكونهما مقدمة للصوم الواجب فيصير ان واجبا بالوجوب المقدمى، و ثانيا بالمنع عن عدم جواز التطوع بالصوم لمن عليه الصوم الواجب بالنذر و انما الممنوع عن التطوع به هو من فى ذمته قضاء شهر رمضان لا مطلق الواجب كما تقدم فى فصل شرائط صحة الصوم، و اما صيرورة اليوم الثالث واجبا بمضى اليومين الأولين ندبا فلا يجزى عن الواجب عليه بالنذر لعدم الدليل على جواز التداخل فيه، ففيه ان غاية ما يستفاد من الأدلة الشرعية كما فى المدارك هو ان من اعتكف يومين يتعين عليه اعتكاف الثالث، و هو لا ينافى وجوبه من جهة أخرى.

أقول: و ما أفاده فى المدارك جيد كما يظهر من صحة الاعتكاف فى شهر رمضان، فان اليوم الثالث منه يصير واجبا بمضى اليومين الأولين منه فلا يجوز الإخلال به مع انه يجب صومه لشهر رمضان، بل إذا نذر فى الاعتكاف فى شهر رمضان يصير اليوم الثالث منه واجبا بالنذر، و بكونه ثالث أيام الاعتكاف و بكونه من شهر رمضان و يصير واجبا مؤكدا بتأكد ملاكه لاجتماع الملاكات الثلاث و ان لم يجتمع الوجوبات لاستحالة، لكونه من باب اجتماع الأمثال المحال كاستحالة اجتماع الأضداد.

ثم ان صاحب المدارك (قده) ذكر ان جمعا من المتأخرين ذكروا ان الزائد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٨

على الواجب أصالة ان تأخر عن الواجب لم يقع الا واجبا، و ان تقدم جاز ان ينوى به الوجوب من باب مقدمة الواجب و الندب لعدم تعيين الزمان له.

ثم قال: و قد يشكل إذا كان الواجب يوما واحدا، فان اعتكاف اليومين بنى الندب يوجب الثالث، و لا يكون مجزيا عما فى ذمته، و أيضا فإن الاعتكاف يتضمن الصوم و هو لا يقع مندوبا ممن فى ذمته واجب، و ظاهر هذا الاشكال هو الاشكال على قول

القائلين بأنه عند تقدم الزائد على الواجب أصالةً جاز ان ينوى به الندب لعدم تعيين الزمان له، مع ان كلامهم من صدره الى ذيله لا يخلو عن الإشكال، أما قولهم الزائد على الواجب أصالةً ان تأخر عن الواجب لم يقع الا واجبا ففيه انه يتم فيما إذا كان الزائد عن الواجب المتأخر عنه هو اليوم الثالث باختيار اليوم الثاني لكونه واجبا بالنذر حيث ان اليوم الثالث من الاعتكاف لا يقع الا واجبا، وإذا اختار اليوم الأول للواجب بالأصالة فلا موجب لليوم الثاني، بل يمكن إيقاعه على صفة الندب كما إذا كان مقدما على الواجب بالنذر، فقولهم ان الزائد على الواجب أصالةً ان تأخر عن الواجب لم يقع الا واجبا بإطلاقه باطل.

و اما قولهم انه ان تقدم الزائد على الواجب بالأصالة جاز ان ينوى به الوجوب من باب المقدمة، و الندب لعدم تعيين الزمان له ففيه انه مع كونه مقدمة للواجب لا يبقى على صفة الندبية الفعلية لكي ينوى الندب، اللهم ان يراد بالندبية الأصلية التي كان عليها لو لا مقدميته للواجب، فالحق عدم الفرق في اليومين الزائدين على الواجب بالنذر في كونهما واجبين بالوجوب المقدمى بين كونهما متقدمين على الواجب الأصلي، أو متأخرين عنه أو كانا مختلفين في التقدم بجعل الواجب الأصلي هو اليوم الثاني، و في جميع ذلك يكون اليومان المنضمان واجبين بالوجوب المقدمى، غاية الأمر ما يكون مقدما يكون من قبيل الشرط المتقدم لصحة الواجب الأصلي بالنذر، و ما يكون متأخرا يكون من قبيل الشرط المتأخر، هذا ما عندى في المقام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٩

وقال فى الجواهر: و لو أراد زوال الإشكال الأول من أصله (يعنى اشكال صيرورة اليوم الثالث إذا نوى به الوجوب الأصلي واجبا بمضى يومين فلا يبرء به الذمة عن الواجب) نوى بالأول الندب، و يجعل ما فى ذمته وسطا على انهما واجبان من باب المقدمة فلا إشكال حينئذ من هذه الجهة انتهى.

أقول: و لا ينحصر دفع الإشكال الأول بجعل اليوم الوسط ما فى ذمته، بل يندفع بجعل اليوم الأول ما فى ذمته أيضا، بل لعل جعله اولى، حيث انه بالقصد الاولى، و يأتى بما فى ذمته فى اليوم الأول، و حيث ان صحته يتوقف على ضم يومين آخرين اليه فيأتى بعد اليوم الأول بهما تحصيلًا لتفريغ ذمته عما تشتغل به، حيث انه لا- يحصل الا بضم اليومين اليه، و من ذلك يظهر مقدمية اليومين لتفريغ الذمة عما تشتغل به من غير فرق بين الإتيان بهما مقدما أو مؤخرا عن الواجب بالنذر، أو بالتفريق، لكن فى المستمسك ما يظهر منه منع مقدمية اليومين للواجب بالنذر، قال: دامت بركاته إذا فرض انه لا يشرع الاعتكاف أقل من ثلاثة، و انه يجب قضاء اليوم الفائت كان ذلك، دالا- على وجوب الضم فيكون المنضم واجبا، و لا- وجه لكونه مندوبا لا- ذاتا لعدم مشروعية أقل من ثلاثة، و لا عرضا كما هو واضح، و لا واجبا من باب المقدمية إذ لا مقدمية بين اليوم و اليومين، فإنها جميعا اعتكاف واحد، و لو لا وجوب القضاء لكان مندوبا لكن لوجوب القضاء صار الجميع واجبا واحد انفسيا لا مقديما، و من ذلك تعرف الإشكال فى كلمات الجماعة انتهى. أقول: أكثر ما افاده حق، انما الكلام فى قوله: و لا واجبا من باب المقدمية، و قوله: و لكن لوجوب القضاء صار الجميع واجبا واحد انفسيا لا مقديما، فان فيه ان الجميع و ان صار واجبا واحدا لكنه لما ذكره من عدم مشروعية الاعتكاف أقل من ثلاثة و وجوب قضاء اليوم الفائت صار بعض من هذا الاعتكاف الواحد واجبا لمكان وجوب قضاء اليوم الفائت، و بعض منه واجبا لتوقف صحته ما وجب قضاؤه على إتيانه و هو اليومين، فهذا الواحد الواجب وجوب بعض منه أصلى نفسى وجب بالنذر، و وجوب بعض منه غيرى مقدمى وجب لتوقف صحته الواجب بالنذر على إتيانه، و لعل ما ذكرناه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٠

ظاهر لا ينبغى التأمل فيه، و منه تعرف عدم الإشكال فى كلمات الجماعة و لا يحتاج الى الأمر بالتأمل و الله العالم.

**[مسألة ١٦ لو نذر اعتكاف خمسة أيام وجب ان يضم إليها سادسا]**

مسألة ١٦ لو نذر اعتكاف خمسة أيام وجب ان يضم إليها سادسا سواء تابع أو فرق بين الثلاثين.

لو نذر اعتكاف خمسة أيام وجب ان يضم إليها اليوم السادس بناء على وجوب كل يوم ثالث من كل ثلاثة سواء كان هو اليوم السادس الذي هو ثالث الثلاثة الثانية، و دل على وجوبه صحيح ابى عبيدة عن الباقر عليه السلام حسبما مر، أو اليوم التاسع الذي هو ثالث الثلاثة الثالثة، وهكذا كل ثالث من كل ثلاثة لعدم القائل بالفرق بينها وبين السادس الذي هو الثالث من الثلاثة الثانية، ولا فرق في ذلك في الاعتكاف المندوب بين ما إذا نوى في أول الاعتكاف اعتكاف خمسة أيام، أو فصل بين الثلاثة الأولى وبين الرابع والخامس بالنية كما انه لا إشكال في وجوب ضم السادس إذا فصل بينهما وبين الاعتكاف في الثلاثة الأولى بالنية، كما إذا نذر اعتكاف ثلاثة أيام ثم نذر الرابع والخامس، إذ الرابع والخامس حينئذ اعتكاف آخر منفصل عن الثلاثة الأولى يجب الثالث منه بعد مضي يومين منه، و اما لو نذر اعتكاف خمسة لا بشرط عن عدم الزيادة فنوى كذلك أيضا ففي وجوب ضم السادس اليه وعدمه قولان، و المعروف هو الوجوب، و نسب عدم وجوبه في الروضة إلى القيل، و قال بأنه مال اليه المصنف (يعنى الشهيد- قده) في بعض تحقیقاته، و الفرق بين الرابع والخامس في المندوب و بينهما في الواجب انهما في المندوب منفصلان عن الثالث شرعا، و لما كان أقله ثلاثة كان الثالث هو المتمم للمشروع بخلاف الواجب فإن الخمسة فعل واحد واجب متصل شرعا انتهى، و لا يخفى ما فيه لان وجوب الخمسة و صيرورتها فعلا واجبا متصلا شرعا انما هو بسبب النذر، و هو ای وجوبه بالنذر يتوقف على مشروعيته، و المفروض ان المشروع منه هو ما يتعقب بالسادس، حيث انه يجب كل ثالث من كل ثلاثة بمضى اليومين منها فما هو المندوب هو الخمسة التي يتعقبها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧١

السادس، فلا بد من ان ينضم إليها السادس وفاء بالنذر، و لا يصح الاكتفاء بالخمسة فقط حيث انها لا تكون مشروعة.

### [مسألة ١٧ لو نذر زمانا معنا]

مسألة ١٧ لو نذر زمانا معنا شهرا أو غيره و تركه نسيانا أو عصيانا أو اضطرارا وجب قضائه و لو غمت الشهور فلم يتعين عنده ذلك المعين عمل بالظن و مع عدمه يتخير بين موارد الاحتمال.

في هذه المسألة أمران (الأول) يجب قضاء ما وجب من الاعتكاف بالنذر المعين فيما إذا نذره في زمان معين فتركه نسيانا أو عصيانا أو اضطرارا، و قد ادعى نفى الخلاف في وجوب قضائه، و في المدارك ان وجوب قضائه مقطوع به في كلام الأصحاب، و يستدل له مضافا الى الإجماع المذكور.

بالمرسل المروى عنهم عليه السلام من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته، بناء على عموم لفظه (فريضة) و شموله للاعتكاف الواجب، و عدم انصرافها إلى فريضة اليومية.

و قولهم عليه السلام اقض ما فات كما فات.

و بان الاعتكاف مشتمل على الصوم الذي قد ثبت القضاء في ترك الواجب منه، و بأنه قد ثبت القضاء في الحائض و المريض بالنص مع عدم القول بالفصل بينهما و بين غيرهما.

ففي صحيح ابن الحجاج عن الصادق عليه السلام إذا مرض المعتكف أو طمشت المرأة المعتكفة فإنه يأتي بيته ثم يعيد إذا برء. و خبر ابى بصير عنه عليه السلام في المعتكفة إذا طمشت ترجع الى بيتها فإذا طهرت رجعت فقضت ما عليها. هذا و لو تم الإجماع على وجوب قضائه فهو، و الا ففي إثبات الوجوب بما ذكر من الأدلة تأمل، أما المرسلان فيما فيهما من الإرسال و ضعف الدلالة

حيث انهما فى مقام بيان كيفية قضاء ما فات، و انه يقضى كما فات من القصر و التمام و الجهر و الإخفات لا انه يجب قضاء كلما فات مع انسباق اليومية من الفريضة فى قوله عليه السّلام: من فاتته فريضة، فلا يشمل كل فرض، مع انه لو سلم شموله لكل فرض فإنما يشمل ما كان فرضا بالأصل كصوم شهر رمضان لا ما يعرضه الفرض بالنذر و نحوه، و اما اشتغال الاعتكاف على الصوم فلما فى وجوب قضاء كل صوم واجب أولا، و لان وجوب قضاء صومه الواجب لا يقتضى وجوب قضاء الاعتكاف ثانيا، و النص الدال على وجوب القضاء على الحائض و المريض بعد الظهر و البرء لا- يدل على عموم وجوب القضاء فى فوت الأداء نسيانا أو عسيانا أو اضطرارا، لاحتمال ان تكون فى الحيض و المرض خصوصية توجب وجوب القضاء عند فوت الأداء بهما، و مع ذاك الاحتمال لا يصح التعدى عنهما الى كل فوت. اللهم الا بالتمسك بعدم الفصل و هو غير ثابت، الا ان الإجماع مؤيدا بتلك الأدلة كاف فى إثبات وجوبه و الله العالم. (الثانى) المحكى عن الشهيد انه لو غمت عليه الشهور و لم يعلم بالشهر الذى نذر فيه الاعتكاف تعيينا توخى و يحصل الظن به و يعمل بما ظن، و اعترض عليه بأنه لا دليل على اعتبار الظن فى المقام، و قياسه على من غمت عليه الشهور فى صوم شهر رمضان مع الفارق، حيث انه قد ورد الدليل على اعتبار الظن فيه دون المقام، لكن الأقوى صحة ما قاله الشهيد (قده) و ذلك بإجراء دليل انسداد فى كلا المقامين تقدم تقيبه فى الصوم، فلا نعيده، و مع عدم الظن يتخير بين موارد الاحتمال لحصول الموافقة الاحتمالية به، فلا يجوز تركها الموجب للقطع بالمخالفة.

### [مسألة ١٨ يعتبر فى الاعتكاف الواحد وحدة المسجد]

مسألة ١٨ يعتبر فى الاعتكاف الواحد وحدة المسجد، فلا يجوز ان يجعله فى مسجدين سواء كانا متصلين، أو منفصلين، نعم لو كانا متصلين على وجه يعد مسجدا واحدا فلا مانع.

يعتبر فى الاعتكاف الواحد وحدة المسجد، لظهور الأدلة فى اعتبار وحدته كما يظهر بالتدبر فى قوله عليه السّلام فى صحيح الحلبي: لا اعتكاف الا بصوم فى مسجد الجامع،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٣

و نحو ذلك، و حمل المسجد الجامع على الجنس بعيد فى الغاية، و قد حكى عن المنتهى انه لو فصل الجامع الذى يجوز الاعتكاف فيه بحاجز جاز ان يعتكف بكل منهما لانه بعضه، و ليس له ان يخرج عن أحدهما إلا لضرورة أو حاجة من حر أو برد أو غير ذلك.

اما لو كان احد الموضوعين ملاصقا بالآخر بحيث لا يحتاج إلى المشى فى غيره لجاز ان يخرج من أحدهما إلى الآخر انتهى، و عن بغيه فقيه عصره جواز التشريك فى مسجدين متصلين بالباب، و الأقوى تحديد الجواز بما يصدق الوحدة العرفية على المتصلين بحيث يصدق عليهما انهما مسجد واحد كالقسمه الجنوبية من المسجد السلطاني فى طهران و ما يشبهه المشتمل على وسط محفوف بحاشيتين حيث انه مع حاشيته مسجد واحد و مسجد الكوفة حيث انه من أول ما يدخل فيه من بابه إلى آخره من صحنه و حجراته و جانبه الجنوبي كلها مسجد واحد، و اما فى مثل المسجد السلطاني بالنسبة جانبه الجنوبي و الشمالى اللذين يتوسطهما الصحن الخارج عن المسجد ففى التشريك فيهما فى اعتكاف واحد اشكال، و لعل الأقوى عدم جوازه، لكونهما غير متلاصقين يحتاج الخروج عن أحدهما و الدخول فى الآخر إلى المشى فى خارج المسجد اعنى صحنه الذى لم يوقف مسجدا، و هذا بخلاف مثل مسجد الكوفة الذى صحنه و كلما فى داخل بابه مسجد الكوفة.

## [مسألة ١٩ لو اعتكف في مسجد ثم اتفق مانع من إتمامه فيه]

مسألة ١٩ لو اعتكف في مسجد ثم اتفق مانع من إتمامه فيه من خوف أو هدم أو نحو ذلك بطل ووجب استينافه أو قضائه ان كان واجبا في مسجد آخر أو ذلك المسجد إذا ارتفع عنه المانع وليس له البناء سواء كان في مسجد آخر أو ذلك المسجد بعد رفع المانع.

قال في الجواهر و لو تعذر إتمام اللبث في المكان الذي اعتكف فيه لخروجه عن قابلية اللبث فيه بأحد الأسباب احتمال الاكتفاء باللبث في غيره بل ربما قيل به وهو مشكل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٤

و لو زال المانع احتمال البناء و الأقوى الاستيناف مع فرض الوجوب.

أقول لا- وجه لاحتمال البناء في مسجد آخر بعد اعتبار وحدة المكان من الدليل و اما البناء فيه فمع طول المدء و محو صورة الاعتكاف بحيث لا يعد ما مضى منه قبل الخروج مع ما يأتي منه بعده اعتكافا واحدا فكذلك و اما مع قصر زمان الخروج و صدق الوحدة على المكث الحاصل قبل الخروج مع ما يحصل منه بعده فالحق جوازه لكونه من الخروج الضروري الذي لا يضر بصحة اعتكافه بل لعل هذا أولى من الخروج لما رخص فيه فتكون صحة البناء فيه بالطريق الاولى.

## [مسألة ٢٠ سطح المسجد و سردابه و محرابه منه]

مسألة ٢٠ سطح المسجد و سردابه و محرابه منه ما لم يعلم خروجها و كذا مضافاته إذا جعل جزء منه كما لو وسع فيه.

قال في الجواهر و يلحق بالمساجد حيطانها التي من جانبها و آبارها و سطوحها و منائرها و منايرها و محاريبها و سردابها كبيت الطشت في الكوفة و نحو ذلك مما هو مبنى على الدخول ما لم يعلم الخروج بخلاف سناثدها و نحوها مما هو مبنى على الخروج ما لم يعلم دخولها انتهى، و المراد بالسناثد هي التي استندت إليها حيطان المسجد من خارجها، و المحكى عن المنتهى دخول السطح في مسمى المسجد عرفا لكونه بحكمه في سائر الأحكام عندهم، و لما دل على ان من تخوم الأرض إلى عنان السماء من المسجد شرعا، هذا و لكن المحكى عن الدروس تحقق الخروج من المسجد بالصعود على السطح لعدم دخوله في مسماه، و التحقيق ان يقال: الكلام في مضافات المسجد يقع في مقامين، الأول في حكم ما علم منها بكونها من المسجد كما في ما يكون في داخل باب مسجد الكوفة من البئر و السرداب و السطح و المنارة و الحجرات و المحاريب، و كلما يكون في داخل الباب، حيث يقطع بان جميعها من المسجد، و حكم هذا هو جواز الاعتكاف فيه لإطلاق ما دل على جوازه في مسجد الجامع و احتمال انصرافه على غير

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٥

واحد منها لعدم جريان السيرة في الاعتكاف بها كراس المنارة و المنبر أو تحت البئر ضعيف في الغاية بعد فرض صدق المسجد على الجميع، و لعل ما في الدروس خارج عن هذا الفرض كما يدل عليه بعدم دخول السطح في مسمى المسجد.

و الثاني فيما به يحرز دخول هذه المذكورات في المسجد عند الشك فيه، فكلما ثبت مسجديته في دفتر من الدفاتر المعمولة عند الناس من كتابة الأوراق و السجلات التي يكتب بينهم كتاب بالعدل فهو، و الا فما فيه ظهور من الافعال في كونه مسجدا أو خارجا عن المسجد أعد لحوائج الواردين في المسجد مثل المدخل و المخرج و محل وضع الخفاف و النعال و نحو ذلك فان هذه الظهورات حجة عندهم من باب حصول الاطمئنان بها، و مع عدمه فالشياع العلمي و البينة و حكم الحاكم و مع عدم ذلك

فالمرجع هو استصحاب عدم المسجديّة، واما الإضافات الى المسجد التي تضاف اليه بعد بنائه أو معه لأجل اتساعه فحكمها حكمه إذا كان اتخاذا كاتخاذه للمسجديّة، و جعلها جزء منه لصدق الوحدة على الزائد و المزيد عليه بعد صيرورة الزائد جزء من المزيد عليه.

### [مسألة ٢١ إذا عين موضعا خاصا من المسجد محلا لاعتكافه]

مسألة ٢١ إذا عين موضعا خاصا من المسجد محلا لاعتكافه لم يتعين و كان قصده لغوا. للأصل و عدم الدليل على تأثير هذه النية اللهم الا ان يرجع الى التقييد فى الامتثال فيبطل اللبث فى غيره حينئذ للإخلال بالنية، و لو نذر الاعتكاف فى مكان مخصوص منه لفضيلة فيه كما فى مقام إبراهيم من المسجد الحرام، أو جنب المنبر من مسجد النبى صلى الله عليه و سلم ينعقد و يتعين لأجل النذر، فلو تخلف و اعتكف فى غيره يلزم الحث و يصح اعتكافه فى غيره و ان لزمه الكفارة فى مخالفة النذر لو كان النذر معينا فى وقت مخصوص، قال صاحب الجواهر فى النجاة: و لو خصصه الولي الشرعى كحاكم الشروع لمصلحة من المصالح أمكن اعتباره. و لكنه مشكل لعدم الدليل على عموم ولايته، اللهم الا ان ترجع المصلحة إلى السياسة المدنية التى لا- ملجأ عن مراعاتها، و يكون الحاكم هو القائم بحفظها، و قال السيد الجليل الخوانسارى فى شرح النجاة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٦

و له (اى لاعتباره) وجه فى المتولى الخاص للمسجد، و لم يظهر لى مراده (قده) من متولى الخاص للمسجد مع كون وقف المسجد تحريريا فتدبر.

### [مسألة ٢٢ قبر مسلم و هانى ليس جزء من مسجد الكوفة على الظاهر]

مسألة ٢٢ قبر مسلم و هانى ليس جزء من مسجد الكوفة على الظاهر. لخروج بنائهما من المسجد، و عدم إحاطة حائط المسجد بهما، و استقرار بناء المسلمين على عدم دفن أمواتهم فى المساجد مع ما كان من قهر اللعين ابن زياد عليه لعائن الله، عليهما الموجب لمنعه عن دفنهما فيه لو كان الدفن فيه من دافنهما لأجل التعظيم لهما صلوات الله عليهما، و اللعن على قاتلتهما.

### [مسألة ٢٣ إذا شك فى موضع من المسجد انه جزء منه أو من مرافقه]

مسألة ٢٣ إذا شك فى موضع من المسجد انه جزء منه أو من مرافقه لم يجر عليه حكم المسجد. و ذلك لاستصحاب عدم مسجديته كما تقدم منا فى طى المسألة العشرين.

### [مسألة ٢٤ لا بد من ثبوت كونه مسجد أو جامعا بالعلم الوجدانى]

مسألة ٢٤ لا بد من ثبوت كونه مسجد أو جامعا بالعلم الوجدانى أو الشيع المفيد للعلم أو البينة الشرعية، و فى كفاية خبر العدل الواحد اشكال و الظاهر كفاية حكم الحاكم الشرعى.



لا- إشكال فى لزوم إحراز مسجديئى المسجد أو جامعئى الجامع فى ترتيب آثارهما عليهما التى منها الاعتكاف، و طريق الإحراز بعد العلم الوجدانى و الشىاع المفيد للعلم هو البيئئى الشرعئى لعموم حجيتها و إثبات الموضوعات بها كما يدل عليها خبر مسعدة بن صدقة، و قد تكرر هذا فى هذا الشرح غير مرة، و الظاهر عدم إثباتهما باخبار العدل الواحد لعدم اعتباره فى الموضوعات الا ما قام الدليل على اعتباره، و فى إثباتهما بحكم الحاكم الشرعى إشكال، و الأقوى عدم الثبوت الا ان يكون حكمه فى مورد الخصومة و كان الحكم لرفعها و الله العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٧

### [مسألة ٢٥ لو اعتكف فى مكان باعتقاد المسجديئى أو الجامعيئى]

مسألة ٢٥ لو اعتكف فى مكان باعتقاد المسجديئى أو الجامعيئى فبان الخلاف تبين البطلان. و هذا ظاهر لعدم تحقق الاعتكاف فى المسجد أو فى الجامع منه حتى يصير محكوما بالصحة، بل هو محكوم بالبطلان و ان قلنا بكون الأمر الظاهرى مقتضيا للإجزاء إذ فى صورة اعتقاد الخلاف لا يكون امرا ظاهريا حتى يقتضيه، و انما هو تخيل الأمر و اعتقاده بالجهل المركب.

### [مسألة ٢٦ لا فرق فى وجوب كون الاعتكاف فى المسجد الجامع بين الرجل و المرأة]

مسألة ٢٦ لا فرق فى وجوب كون الاعتكاف فى المسجد الجامع بين الرجل و المرأة فليس لها الاعتكاف فى المكان الذى اعدته للصلاة فى بيتها بل و لا فى مسجد القبيلة و نحوها. قال فى الجواهر بلا خلاف أجده بيننا، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه كما ادعاه فى الحدائق لأصالة الاشتراك، أقول: و يدل عليه من النصوص ما فى خبر داود ابن سرحان، و خبر الحلبي المرويين فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام بعد قوله عليه السّلام: لا- ينبغى للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع قال عليه السّلام: و المرأة مثل ذلك، و فى الأخير و اعتكاف المرأة مثل ذلك، ثم الغرض من ذكر هذه المسألة هو دفع توهم ما عن بعض العامة من جواز الاعتكاف لها فى بيتها مستدلا بما ورد من ان مسجد المرأة بيتها، و فيه ان المراد منه كون بيتها كالمسجد فى الفضيلة و الثواب لا فى مطلق أحكام المسجد كما هو ظاهر.

### [مسألة ٢٧ الأقوى صحة اعتكاف الصبي المميز]

مسألة ٢٧ الأقوى صحة اعتكاف الصبي المميز فلا يشترط فيه البلوغ. صحة اعتكاف صبي المميز مبنية على صحة عباداته، و قد مر فى هذا الشرح صحتها منه غير مرة فى كتاب الطهارة و فى شرائط صحة الصوم و شرائط وجوبه من كتاب الصوم.

### [مسألة ٢٨ لو اعتكف العبد بدون اذن المولى بطل]

مسألة ٢٨ لو اعتكف العبد بدون اذن المولى بطل و لو أعتق فى أثناءه لم يجب عليه إتمامه، و لو شرع فيه باذن المولى ثم أعتق

فى الأثناء فإن كان فى الیوم الأول أو الثانى لم یجب علیه الإتمام الا ان یكون من الاعتكاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٨

الواجب، و ان كان بعد تمام الیومین و جب علیه الثالث، و ان كان بعد تمام الخمسة و جب السادس.

قد مر اعتبار اذن المولى فى صحة اعتكاف عبده، فلو اعتكف بدون اذنه كان باطلا و لو أعتق فى أثناءه لا یصیر إتمامه علیه

واجبا لعدم و جوب إتمام الباطل، لكن المحكى عن الشیخ و جوب إتمامه علیه و ان لم یكن أصله مأذونا فیه، قال فى الجواهر:

و هو غریب، و لو شرع فیه باذن المولى ثم أعتق فى الأثناء فإن كان فى الیوم الأول أو الثانى لا یجب علیه الإتمام بناء على عدم

و جوب إتمامه بمجرد الشروع فیه الا ان یكون واجبا بالندر و شبهه، و ان كان بعد تمام الیومین و جب علیه الثالث، و ان كان بعد

الخمسة و جب السادس، و هكذا فى كل ثلاثة إذا مضى منها یومان فإنه یجب علیه الإتيان بالثالث لو كان عتقه بعد مضى الیومین

منها و هذا ظاهر.

### [مسألة ٢٩ إذا اذن المولى لعبده فى الاعتكاف جاز له الرجوع عن اذنه]

مسألة ٢٩ إذا اذن المولى لعبده فى الاعتكاف جاز له الرجوع عن اذنه ما لم یمض یومان، و لیس له الرجوع بعدها لوجوب

إتمامه حیثئذ، و كذا لا یجوز له الرجوع إذا كان الاعتكاف واجبا بعد الشروع فیه من العبد.

لا إشكال فى جواز رجوع المولى عن اذنه بعد شروع العبد فى الاعتكاف المأذون فیه ما لم یجب إتمامه على العبد، كما إذا لم

یمض علیه یومان و لم یكن إتمامه منذورا فیه باذن المولى و لم یكن الاعتكاف منذورا فیه لو قیل بوجوب إتمام الواجب بالندر

بالشروع فیه، و بعبارة أوضح یكون رجوع المولى عن الاذن فیما لم یجب الإتمام على العبد بوجه من الوجوه، و ذلك لعدم

المانع عن رجوعه مع المقتضى له و هو عموم دلیل سلطنته على عبده، و كون العبد مع منافعہ ملكا لمولاه، و انما الكلام فى

جواز رجوعه بعد صيرورة الإتمام واجبا على العبد كما إذا قلنا بوجوب إتمامه بمجرد الشروع فیه و لو كان مندوبا، أو فیما إذا

كان واجبا فیما إذا كان أصل الاعتكاف منذورا باذن المولى، أو فیما كان الإتمام واجبا بالندر، أو كان بعد مضى الیومین من

الاعتكاف، ففى تأثير رجوعه و بطلان الاعتكاف به و عدمه و جهان، و هذه مسألة سیالة لها نظائر فى الفقه یجمعها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٩

كون فعل شىء عن فاعل منوطا باذن غیره فاذن له ثم رجع عن اذنه كرجوع المولى عن اذن عبده فى الحج بعد إحرام العبد

للحج باذنه، و رجوع البازل للفقءة عن اذنه فى حج الغير بماله بعد شروع المأذون فیه، و رجوع الآذن غیره فى دفن میتة فى أرضه

بعد الدفن، و رجوع الآذن فى رهن ماله بعد وقوع الرهن، و رجوع المالك عن اذنه فى الصلاة فى داره أو أرضه بعد شروع

المأذون فى الصلاة، و منها ما فى المقام من رجوع المولى عن اذنه فى الاعتكاف الذى یجب إتمامه على العبد، و من هذا القبیل

أیضا رجوع الآذن عن اذنه فى الغرس أو الزرع أو البناء فى ملكه بعد وقوع شىء من هذه الأمور، و قد قیل بعدم جواز الرجوع

عن الاذن فى هذه المواضع، و عدم تأثيره لو رجع، و ذلك لوجوه فصلناها فى كتاب الصلاة فى مبحث مكان المصلی، و الحق

فى الاذن فیما یجب إتمامه بالشروع فیه كالحج و الصلاة الفریضة الیومیة، أو بعروض الموجب لإتمامه كندر الإتمام، أو مضى

یومین فى الاعتكاف هو جواز الرجوع عن الإذن لأن حرمة إبطاله و جوب المضى متوقف على صحة عمله بقاء و تمكنه من

إتمامه و برجوع المولى عن اذنه یصیر اعتكاف العبد باطلا لا انه یبطله بعد رجوع المولى عن الإذن لكى یصیر حراما بدلیل قوله

تعالى وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ، و قوله علیه السّلام لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، بل هو انبطل، نعم رجوع المولى یصیر سببا



للإبطال لكن المولى لا يكون مكلفا بمضى العبد و لا يكون ابطال عمل العبد حراما عليه، و منعه عن الرجوع عن الاذن قصر له فى سلطنته، على ما له و هو ينافى مع عموم سلطنته، و الحاصل ان رجوع المولى عن اذنه يكون رافعا لموضوع حرمة الابطال، و وجوب المضى على العبد و هو الاعتكاف الصحيح حيث ان صحته متوقف على عدم رجوعه.

### [مسألة ٣٠ يجوز للمعتكف الخروج من المسجد]

مسألة ٣٠ يجوز للمعتكف الخروج من المسجد لإقامة الشهادة أو لحضور الجماعة أو لتشيع الجنازة و ان لم يتعين عليه هذه الأمور، و كذا فى الضرورات العرفية أو الشرعية الواجبة أو الراجعة سواء كانت متعلقة بأمور الدنيا أو الآخرة مما يرجع مصلحته الى نفسه أو غيره و لا يجوز الخروج اختيارا بدون أمثال هذه المذكورات.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٠

اما جواز الخروج لإقامة الشهادة فى الجواهر انه لم اعشر فيها و فى تشيع المؤمن على نص بالخصوص إلا أنهما مندرجان فى الحاجة انتهى، و لعل إدخال إقامة الشهادة فى الحاجة التى يجوز لها الخروج مما لا اشكال فيه بناء على تعميم الحاجة الى ما يرجع الى مصلحة غيره، و لا- سيما مع تعيينها عليه، و كذا لتحمل الشهادة مع تعيينه عليه، و اما مع عدم تعيينه عليه فى جوازه اشكال.

و اما لحضور الجماعة فإن كان المراد من الجماعة هو الجمعة فلا إشكال فى جواز الحضور لها فتوى و نصا، قال فى الحدائق: و منها (اي من الأمور التى يجوز الخروج لها) الجمعة لو كانت تقام فى غير ذلك المسجد انتهى، و يدل على جواز الخروج لها خبر عبد الله بن سنان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة أو جنازة أو غائط، و ان كان المراد من الجماعة هو الصلاة جماعة فى فريضة اليوميه فهذا مما لم يرد عليه نص، و لم أر من تعرض لجوازه، بل لعل الفتوى و النص على خلافه، فى الشرائع: و لا يجوز للمعتكف الصلاة فى خارج المسجد، و قال فى الجواهر ما زجا مع عبارة الشرائع بعد قول الشرائع خارج المسجد بهذه العبارة الذى اعتكف فيه مع عدم الضرورة لإطلاق الأدلة السابقة، و إطلاقه كما ترى يشمل ما إذا كان خارج المسجد الذى اعتكف فيه مسجداً آخر و كان صلاة المعتكف فيه بالجماعة، و القول بأن إدراك الجماعة من الضرورة بعيد فى الغايه، و كيف كان فيدل عليه من النصوص غير واحد من الاخبار. فى خبر عبد الله بن سنان المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول: المعتكف بمكة صلى فى أى بيوتها شاء سواء عليه صلى فى المسجد أو فى بيوتها (الى ان قال) و لا يصلى المعتكف فى بيت غير المسجد الذى اعتكف فيه الا بمكة فإنه يعتكف بمكة حيث شاء لأنها كلها حرم الله.

و بالجملة فلم أر من محشى العروة تعرضا فى ذلك المقام الا من السيد السند البروجردى (قده) فإنه قال: لا يخلو من الإشكال إلا فى مكة انتهى و الله العالم.

و اما الخروج لتشيع الجنازة فقد ادعى عليه اتفاق العلماء، فعن المنتهى انه قال علمائنا يجوز ان يخرج لتشيع الجنازة و عيادة المريض، و يدل عليه من النصوص.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨١

صحيح الحلبي و فيه: و لا- يخرج فى شىء إلا- لجنازة أو يعود مريضا، و صحيح ابن سنان و فيه: ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة أو جنازة أو غائط، قال فى الحدائق يجوز حضور الجنازة لتشيعها و الصلاة عليها أعم من ان يكون متعينا

عليه أم لا لإطلاق النص.

و اما الخروج للضرورات العرفية أو الشرعية الواجبة فتقدم الكلام فيه مستوفى فى طى الأمر الثامن فى استدامة اللبث فى المسجد، و اما الخروج للأمر الراجحة ففى جوازه و عدمه خلاف، و المحكى عن النافع انه لو خرج أبطله إلا لضرورة أو طاعة مثل تشييع جنازة المؤمن، و عن المنتهى انه يجوز ان يخرج إلى زيارة الوالدين لأنه طاعة فلا- يمنع الاعتكاف، و عن المبسوط انه يجوز للمعتكف صعود المنارة و الأذان فيها، سواء كانت داخل المسجد أو خارجه لانه من القربات، و فى الخلاف يجوز للمعتكف ان يخرج لعيادة المريض، و ان يزور الوالدين، و الصلوات على الأموات، و قال فى مسألة ١٦: يجوز للمعتكف ان يخرج فيؤذن فى منارة خارجه للجامع، و ان كان بينه و بين الجامع فضاء لما روى فى الحث على الأذان من الاخبار إذ لم يفصلوا فيه بين حالة الاعتكاف و غير حاله فوجب ان تكون على عمومها.

و يمكن ان يستدل لذلك بفهم ذلك مما صرح به فى النصوص من جواز الخروج له كالجمعة، و تشييع الجنازة و نحوهما، فيكون المدار فى جوازه على ما يكون من أمثاله، و ضابطه ما يكون فى الطاعة كالأذان و نحوه.

أو بإدراج ما لم يرد فيه نص بالخصوص فى الحاجة التى نص على جواز الخروج بها فى غير واحد من النصوص، ففى خبر ابن سنان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: و لا يخرج المعتكف من المسجد إلا فى حاجة، أو فى الحاجة التى لا بد منها كما وردت فى غير واحد من الاخبار، بناء على شمول اللابدية لما لا بد منها عرفا أو شرعا أو عادة فيشمل جميع ذلك لا سيما إذا عمنا الحاجة بما كانت لمصلحة نفسه أو غيره، أو لأن التعارض بين دليل استحباب المستحبات، و دليل المنع عن الخروج بالعموم من وجه، و عند تعارضهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٢

فى مورد الاجتماع يتساقطان و يرجع الى الأصل و هو جواز الخروج فيما لم ينته الى محو صورة الاعتكاف، أو يقال بترجيح دليل الاستحباب كما قيل به فى معارضة دليل المنع عن الخروج، مع ما يدل على وجوب شىء من الواجبات مع كون التعارض بينهما أيضا بالعموم من وجه، و لعل المرجح فى المقامين فى ترجيح ما دل على الوجوب فى الواجب، أو على الاستحباب فى المستحب هو ما ذكرناه من فهم المثالية مما نص على جواز الخروج به، و لعل بهذا و أمثاله يمكن الفتوى بجواز الخروج فيما ذكره من الموارد التى لم يرد فيها نص بالخصوص على الجواز، و لكن الاحتياط فيما لم يرد فيه نص بالخصوص بترك الخروج مما لا- ينبغى تركه، و منه يظهر عدم جواز الخروج لما كان فى ارتكابه غضاضة فيخرج لرفعها خلافا للمحكى عن المنتهى قال (قده): لو كان الى جانب المسجد سقاية خرج إليها الا ان يجد غضاضة بأن يكون من أهل الاحتشام فيجد المشقة بدخولها لأجل الناس، قال (قده) فعندى هاهنا يجوز ان يعدل عنها إلى منزله و ان كان أبعد، ثم قال: و لو بذل صديق منزله لقضاء حاجته لم يلزم اجابته لما فيه من المشقة بالاحتشام، بل يمضى إلى منزله هذا، و عن الرياض ان من الضرورة فعل الأكل فى غير المسجد لمن عليه فيه غضاضة مستدلا باندرجه فى الحاجة و الضرورة، و لا يخفى ما فيه.

و اما جواز الخروج فيما يجوز الخروج له سواء كان لمصلحة نفسه أو غيره فلما فى خبر ميمون بن مهران المروى فى الفقيه قال كنت جالسا عند الحسن بن على عليهما السلام فأتاه رجل فقال له يا ابن رسول الله صلى الله عليه و سلم: ان فلانا على مال و يريد ان يحبسنى فقال:

و الله ما عندى مال فأقضى عنك، قال فكلمه، قال فلبس نعله فقلت له يا ابن رسول الله صلى الله عليه و سلم أنسيت اعتكافك، فقال له لم انس و لكنى سمعت ابى يحدث عن جدى رسول الله صلى الله عليه و سلم انه قال: من سعى فى حاجة أخيه المسلم فكأنما عبد الله عز و جل تسعة آلاف سنة صائما نهاره قائما ليله، فإنه يدل على جواز الخروج لمصلحة غيره و هو واضح، و لكنه

مع ما فيه من ضعف السند قاصر الدلالة أيضا لاحتمال ان يكون عليه السلام رجوع عن اعتكافه، إذ ليس فيه انه رجوع عليه، و  
يحتمل ان يكون خروجه واجبا لكونه تخليصا للمؤمن المعسر عما فيه من مشقة المطالبة عنه، و كان خروجه من باب النهي عن  
المنكر الواجب عليه صلوات الله عليه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٣

لكن الأصحاب استندوا اليه و أفتوا بجواز الخروج فيما كان الخروج لمصلحة غيره و الله العالم بأحكامه.

و من جميع ما ذكرناه يظهر عدم جواز الخروج اختيارا فيما ذكر فى المتن من الموارد لانه خروج بغير سبب مبيح له.

### [مسألة ٣١ لو أجنب فى المسجد و لم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج]

مسألة ٣١ لو أجنب فى المسجد و لم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج و لو لم يخرج بطل اعتكافه لحرمة لبثه فيه.

لو أجنب فى المسجد بلا- عمد و لا- اختيار سواء كان بالاحتلام أو بغيره و أمكنه الغسل فى المسجد ففى وجوب الخروج عن  
المسجد للغسل، أو وجوب الغسل فيه، أو جواز الغسل فيه مع جواز الخروج أيضا وجوه بل أقوال، المحكى فى المدارك عن  
إطلاق جماعة هو الأول، و يستدل له بكونه منافيا لا- احترام المسجد، و مستلزما للبث المحرم، و بورود النهي عن الوضوء فى  
المسجد من البول و الغائط فيكون النهي عن الغسل للجنابة فيه أولى، و بكون ذلك فى معرض تلوين المسجد دائما إذ قلما يتفق  
خلو بدن الجنب عن النجاسة، لا سيما إذا حصلت الجنابة بالاحتلام.

و المختار عند جماعة وجوب الغسل فيه مع الإمكان للمنع عن منافاته مع احترام المسجد على وجه يصير محرما، و ان كان منافيا  
مع وضع المسجد و بنائه فى الجملة إذ هو لم يعد للاغتسال فيه و المنع عن استلزامه للبث المحرم دائما لإمكان الاشتغال بالغسل  
فى حال الخروج عن المسجد الذى هو واجب على الجنب، و بعدم دلالة النهي عن الوضوء فى المسجد من البول و الغائط على  
المنع عن الغسل فيه، لعدم دلالته على حرمة الوضوء فيه، بل هو محمول على الكراهة، و عدم دلالته على حرمة الغسل فيه  
بالأولوية لعدم تنقيح المناط، بل كون المنع عن الوضوء من البول أو الغائط أمرا تعبديا لا- يعلم ملاكه حتى يتعدى عنه الى  
الغسل.

و بان مفروض الكلام فيما إذا لم ينته الى تلوين المسجد، لان البحث عن وجوب الغسل فيه انما هو مع إمكانه فيه و مع التلوين  
لا إمكان له، نعم يكون فى عرضة التلوين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٤

لكن صرف المعرضية لا يوجب المنع عنه، و المرضى عند جماعة هو جوازه فى المسجد مع أولوية الخروج عنه، و الغسل فى  
الخارج، اما جوازه فلما ذكر فى وجه القول الثانى من ان الكلام فى صورة إمكانه فى المسجد على وجه لا يلزم ارتكاب محرم  
من تلوين المسجد و نحوه حتى استلزام اللبث المحرم لفرض الكلام فيما إذا لم يستلزمه كما إذا كان زمان الغسل فى المسجد  
مساويا مع زمان الخروج عنه، أو كان أقل، إذ هذا لمقدار من اللبث مما يضطر اليه لعدم إمكان تركه، و مع الاضطرار اليه لا  
يكون محرما لكى يبطل به الاعتكاف، فيصح ان يشتغل فيه بالغسل، و لا يحتاج الى ان يكون شعلة به فى حال الخروج بل لا  
معنى لكون الشغل به فى حال الخروج إذ مع الغسل فى حال الخروج لا يحتاج الى الخروج، نعم لا بد من مراعاة زمان الخروج و  
زمان الغسل و مقايستهما معا، و مع تساويهما فى غير مورد الاعتكاف يكون الحكم هو التخيير، و مع اقلية زمان الاغتسال يتعين  
الاغتسال لكون زمان اللبث المضطر اليه مع الغسل أقل.

و اما جواز الخروج و الاغتسال في خارج المسجد فللسيرة القطعية على جوازه، و كون الغسل في المسجد في معرض تلويثه، و منافاته مع وضع المسجد، و ما جعل المسجد له للفرق بين المسجد و الحمام، و كونه من الحاجات التي لا بد منها، و من الضرورات العرفية و العادية، و هذا الأخير هو الأقوى و ان كان الغسل فيه مع إمكانه و خلوه عن ارتكاب ما يحرم في المسجد أحوط، هذا كله مع إمكانه في المسجد، و مع عدم إمكانه يجب عليه الخروج، و في وجوب التيمم عليه لخروجه بحث طويل استوفيناه في مبحث غسل الجنابة فراجع، و لو لم يخرج بطل اعتكافه لحرمة اللبث عليه و هي موجبة لبطان الاعتكاف لكونه عبادة يبطل بالنهاى عنه، و لبعض أعظم أساتيدنا (قده) حاشية مبسوطه في هذا المقام فصل فيها بين ما لو كان جنبا في أول اعتكافه، أو في أثنائه أو في آخره قال في الأول: ببطان الاعتكاف، و حكم في الثاني أى فيما صار جنبا في أثناء اعتكافه بلزوم المبادرة إلى الخروج للاغتسال ثم الرجوع لإتمام اعتكافه، و فصل في بطلان الاعتكاف و عدمه لو تأخر الخروج و ترك المبادرة إليه بين ان يكون تأخير الخروج مستلزما لتأخير الرجوع اللازم بعد الاغتسال عن أول أزمته إمكانه، و بين ما لم يستلزمه، و قال بالبطان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٥

في الأول، و بعدمه في الثاني، و مثل للثاني بما إذا كان الماء بعيدا لا يصل اليه الا بعد ساعة و لكنه يؤتى بجريانه بباب المسجد بعد نصف الساعة فلم يخرج من المسجد بانتظار وصول الماء اليه حيث ان تأخير خروجه حينئذ لا يوجب تأخير رجوعه بعد غسله عن أول أزمته إمكانه، و نفى البعد عن صحة اعتكافه.

و قال في الثالث اي فيما صار جنبا في آخر زمان اعتكافه بحيث لا يسمع الباقي منه أزيد من الاغتسال و ينتهي زمان الاعتكاف بانتهاء الغسل: بان الظاهر ان يكون إيجاب الخروج عليه ختما لاعتكافه و لبثه المحرم بعد ذلك خارجا غير مفسد له (هذا)، و أوضحه في المستمسك بكون وجوب الخروج حين الجنابة للاغتسال مانعا عن جزئية اللبث من الاعتكاف فلا تقدر حرمة في صحة الاعتكاف لخروجه عن الاعتكاف. (أقول): و لازم ذلك صيرورة زمان الاعتكاف ثلاثة أيام إلا تلك الساعة التي يجب عليه الخروج عن المسجد للاغتسال، فتصير أيام اعتكافه أقل من ثلاثة أيام بساعة فيصير باطلا.

و منه يظهر ان ما نفى عنه البعد عن صحة اعتكافه فيما إذا صار جنبا في الأثناء بعيد في الغاية، لصيرورة زمان اعتكافه أقل من ثلاثة أيام بمقدار زمان الخروج الواجب عليه و الاغتسال بعده، لكون هذا المقدار من الزمان خارجا عنه.

فالحق ان يقال مع الخروج للاغتسال يصح الاعتكاف في جميع تلك الصور للنص بأنه يصح مع الخروج للاغتسال، غاية الأمر انه لو صار جنبا في آخر زمان الاعتكاف لم يجب عليه الرجوع الى المسجد لانتهاء زمان اعتكافه قلنا بكون زمان الخروج و الاغتسال جزء منه أو خارجا مع إمكان ان يقال بوجوب الرجوع عليه و إكمال اعتكافه باللبث بمقدار زمان الخروج و الاغتسال بعد ثلاثة أيام لكنه بعيد، و مع عدم الخروج يبطل كذلك لخروج مقدار زمان الخروج و الاغتسال عن الاعتكاف و صيرورة الاعتكاف بذلك أقل من ثلاثة أيام.

### [مسألة ٣٢ إذا غصب مكانا من المسجد سبق عليه غيره]

مسألة ٣٢ إذا غصب مكانا من المسجد سبق عليه غيره بان ازاله و جلس فيه فالأقوى بطلان اعتكافه، و كذا إذا جلس على فراش مغصوب بل الأحوط الاجتناب عن الجلوس على ارض المسجد المفروش بتراب مغصوب أو أجر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٦

مغضوب على وجه لا- يمكن ازالته و ان توقف على الخروج خرج على الأ-حوط، و اما إذا كان لابسا لثوب أو حاملا له فالظاهر عدم البطلان.

فى هذه المسألة أمور، (الأول) إذا غضب مكانا من المسجد و لبث فيه ففى بطلان اعتكافه به و عدمه قولان، و المراد بغضب مكان من المسجد مع انه من المشتركات، و ان وقفه تحريرى ليس لأحد فيه ملك، بل هو حر عن الملكية فيكون كالإنسان الحر لا يكون ملكا لأحد فلا يلحقه غضب اى تصرف فيه من شخص من دون اذن مالكة عدوانا هو دفع من سبق اليه قهرا إذ من سبق الى مكان منه فهو أحق به حتى يفارقه أو يطيل المكث فيه غير مشغول بعبادة حتى يخل بعبادة المتعبدين على ما فصل البحث فيه فى البحث عن المشتركات فى كتاب الاحياء و الأموات، فهو و ان لم يكن ملكا لأحد لكنه يمكن ان يتعلق به حق احد، و به يتحقق الغضب إذ هو ليس مختصا بالتصرف فى ملك الغير عدوانا بل يتحقق به و بالتصرف فى متعلق حق الغير عدوانا، فمن سبق الى مكان من المسجد يصير أحق به ما لم يفارقه، و يدل على ذلك.

مرسل محمد بن إسماعيل عن الصادق عليه السّلام قال قلت له نكون بمكة، أو بالمدينة، أو الحيرة، أو المواضع التى يرجى فيها الفضل فربما خرج الرجل يتوضأ فيجىء آخر فيصير مكانه قال عليه السّلام: من سبق الى موضع فهو أحق به يومه و ليلته، و خبر طلحة بن زيد قال أمير المؤمنين عليه السّلام سوق المسلمين كمسجدهم فمن سبق الى مكان فهو أحق به الى الليل و كيف كان ففى كتاب الصلاة من الجواهر قال: اما حق السبق فى المشتركات كالمسجد و نحو ففى بطلان الصلاة بغضبه و عدمه وجهان، بل قولان أقربهما الثانى، و فاقا للعلامة الطباطبائى فى منظومته انتهى، و ما أشار به مما قاله العلامة الطباطبائى هو قوله: و الغضب فى مشترك كالمسجد غير مزيل صحة التعبد انتهى، و يستدل لذلك بعموم ما دل على اشتراك السابق و اللاحق فى المقام فيما اشغله السابق و لم يثبت انعدامه عن اللاحق باشتغال السابق بل التعبير بأحقية السابق يدل على بقاءه إذ كلمة (اللاحق) افعال تفضيل يدل على اشتراك السابق و اللاحق مع أولوية السابق عن اللاحق، و عدم جوازها لا يثبت زوال حقه إذ هو أعم من ذلك، و ما دل على أولوية السابق لا يدل على سقوط حق اللاحق،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٧

و مع فرض الشك فيه يكون المرجع أصالة بقاءه و أصالة عدم تعلق الحق للسابق بسبب سبقه على وجه يثبت به حق منع غيره بعد فرض رفعه عنه سواء كان هو الدافع أو ثالث غيرهما، و المختار عند غير واحد من المحققين هو البطلان، و انه آثم بدفع السابق لو كان اللابث هو الدافع نفسه، و ذلك للخبرين المتقدمين اعنى مرسل محمد بن إسماعيل و خبر طلحة بن زيد، و لأن أولوية السابق تقتضى بقاء حقه ما لم يرفع يده عن حقه فى ذلك المكان و ليس للدافع حق اشتراك مع المدفوع بعد تحكيم أولوية السابق، فلا يجوز له مزاحمة المدفوع، و بعبارة أخرى جواز منع السابق اللاحق عن التصرف فى ذاك المكان، و عدم جواز ذلك لللاحق هو بنفسه مثبت للحق السابق على وجه يمنع اللاحق عما تصرف فيه، و هذا بناء على كون الحق حكما وضعيا، و كان بنفسه مجعولا- ظاهرا، و على تقدير ان يكون منتزعا عن الحكم التكليفى يكون أظهر، حيث ان تحريم منع اللاحق السابق و جواز منع السابق اللاحق كاف فى صحة انتزاع الحق للسابق، بل منشأ انتزاع الملكية على القول بانتزاعيتها ليس الا ذلك، لكنه لكون وقف المسجد تحريريا، و انه لا يصير ملكا لأحد لا ينتزع من الحكمين اعنى جواز منع السابق اللاحق، و عدم جواز منع اللاحق السابق ملكية السابق فينتزع منهما حق السابق، و ثبوت هذا الحق للسابق دون اللاحق لا ينافى مع ثبوت حق اللاحق بدليل عموم الاشتراك، إذ هو لو لا السابق يكون ممن له المقام فى ذاك المكان و ليس لما عد السابق منعه عنه كما لا يخفى، و بما ذكرناه ظهر ضعف ما قد يقال: بأن الأحقية فى المقام بقريته صيغته افعال التفضيل مجرد الأولوية لا خصوصية فى المكان بحيث يكون السابق يملك التصرف فيما سبق اليه، و المزاحم له فيه غاصب له، و وجه الضعف ان نفس جواز منع السابق اللاحق، و عدم

جواز منع اللاحق للسابق كاف في إثبات خصوصية للسابق في المكان ناشئة عن سبقه منتفية عن اللاحق و هو عبارة عما يسمى بالحق أو ما شئت فسمه، و اما ضعف سند الخبرين فهو غير مانع عن الأخذ بهما بعد كونهما مقبولين عند الأصحاب، إذ لا اشكال عندهم في أحقية الأسبق من المشتركين في هذا المكان، و لا بأس في عدم العمل بمضمونهما على التمام لعدم العمل بهما في التحديد باليوم و الليلة كما في المرسل، أو الى الليل كما في خبر طلحة إذ الاستناد بها في الجملة كاف في صحة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٨

العمل بهما، فلا- محيص عما في المتن من ان الأقوى بطلان الاعتكاف باللبث في مكان قد دفع السابق اليه عنه و الله العاصم. (الأمر الثاني) لو جلس على فراش مغصوب، ففي بطلان الاعتكاف به و عدمه وجهان مبنيان على اتحاد الكون الغصبي المحرم مع الكون الاعتكافي الذي هو عبادة و عدمه، إذ مبنى بطلان العبادة في المكان المغصوب هو اتحاد الكونين مع استحالة اجتماع الأمر و النهي، و تغليب جانب الأمر على النهي، أو عدم جواز التقرب بالمجمع مع وجود المندوحة و إمكان الامتثال بغيره مع جواز الاجتماع، و الذي يترائي في بادي النظر هو عدم اتحاد الكونين لان الكون الاعتكافي انما يتحقق بمطلق الكون في المسجد، و لا مدخلية للاستقرار على الأرض فيه، فالجلوس على الفراش الذي به يحصل التصرف في المغصوب أمر خارج عن الاعتكاف، فالجلوس عليه كمسه ببدنه من رجله أو يده أمر لا- يتحد مع الكون الاعتكافي، اللهم الا- ان يقال: باتحاد الكون الاعتكافي مع الكون الغصبي نحو اتحاد العام مع الخاص، و المطلق مع المقيد، فالكون الجلوسى على فراش المغصوب كون اعتكافي، و ان كان الاعتكاف مما يتحقق بغيره أيضا و هذا هو الأقوى و عليه فالأقوى بطلان الاعتكاف. (الأمر الثالث) لو جلس على ارض المسجد المفروش بتراب مغصوب فإن أمكن إزالته فهو كالفراش المغصوب، و حكمه حكمه، و ان لم يمكن إزالته فإن عد تالفا عرفا كاللون المغصوب الذي صبغ به الثوب و نحوه بحيث يكون مضمونا بقيمته على الغاصب فلا إشكال في جواز الجلوس عليه، و صحة الاعتكاف معه، و ان لم يعد تالفا ففي جواز الجلوس عليه، و صحة الاعتكاف معه و عدمه وجهان، بل قولان من ان المنع عنه تعطيل للمسجد و منع للمسلمين عن حقهم و هو ضرر عليهم، منفي بقاعدة لا ضرر، كما لو فرش في دار شخص كذلك من دون رضاه صاحب الدار، و من المنع عن كون ذلك ضررا، و ان التصرف في تراب الغير من دون اذن مالكة أيضا ضرر على المالك، و مع تعارض الضررين يكون المرجح هو ما يكون مرجعا لولاها و هو عموم حرمة التصرف في مال الغير من دون رضاه، اللهم الا ان يقال بأولوية مراعاة حق المسلمين جميعا عن مراعاة حق المغصوب عنه لدوران الأمر بين الضرر على الواحد، أو على أكثر منه، و لا يخلو عن وجه الا ان الأصوب رضاه المالك بأخذ قيمة ترابه، و إخراج المسجد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٩

عن التعطيل، لانه مع عدم إمكان إزالته لولاه لزم تعطيل المسجد عن الانتفاع الى ان ينتهى إلى خرابه، و هو مما يقطع بعدم رضاه الشارع به، و مع عدم رضاه بالاختيار يجبره الحاكم به و يعطيه قيمته مع عدم رضاه على ان ذلك يعد من التالف بلا كلام. (الأمر الرابع) إذا كان لا بسا لثوب غصبي أو حاملا- له فالظاهر كما في المتن عدم البطلان لتغاير الكون الغصبي مع الكون الاعتكافي، لان الكون الاعتكافي هو الكون في المسجد و اللبث فيه بأى نحو اتفق من القيام و القعود و الاصطجاع و غير ذلك، و لبس المغصوب و حمله خارج عنه بحيث لا يتحدان أصلا، و هذا بخلاف الجلوس على الفرش المغصوب حيث انه كما عرفت يتحد مع الكون الاعتكافي اتحاد الخاص مع العام، فالفرق بينهما لعله ظاهر غير خفى.

**[مسألة ٣٣ إذا جلس على المغصوب ناسيا أو جاهلا أو مكرها أو مضطرا]**

مسألة ٣٣ إذا جلس على المغضوب ناسيا أو جاهلا أو مكرها أو مضطرا لم يبطل اعتكافه.

لما كان بطلان العبادة في المكان المغضوب لأجل النهي عن الكون فيه، و كان النهي عنه بفعليته موجبا لبطلانها، فكلما كان النهي ساقطا أو لم يكن فعليا منجزا لا تكون باطله، و يترتب على ذلك صحة الاعتكاف مع الجلوس على المغضوب نسيانا فيما إذا كان الناسي غير الغاصب، لسقوط النهي عن الناسي لأجل استحالة تعلق التكليف، به و فيما إذا كان الناسي هو الغاصب و تحفظ عن النسيان أيضا كذلك، و فيما إذا ترك التحفظ و لم يكن مباليا كلام طويل استوفيناه في كتاب الصلاة في مبحث لباس المصلي، و كذا صحة اعتكاف الجاهل بالغصب، و كذا لجاهل بحكمه التكليفي و الوضعي إذا كان قاصرا، و كذا صحة اعتكاف المكره أو المضطر في الجلوس على المغضوب، و ذلك لعدم فعليته النهي أو عدم تنجزه في الجاهل و المكره و المضطر، و التفصيل موكول إلى الأصول و الى ما حررناه في الصلاة.

### [مسألة ٣٤ إذا وجب عليه الخروج لاداء دين]

مسألة ٣٤ إذا وجب عليه الخروج لاداء دين واجب الأداء عليه، أو لإتيان واجب آخر متوقف على الخروج و لم يخرج اثم و لكن لا يبطل اعتكافه على الأقوى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٠

لابتداء بطلانه على اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده الخاص، و حيث انه لا اقتضاء له فالاعتكاف لا يصير منهيا عنه، و مع عدم النهي عنه لو أتمه لكان صحيحا اما بالملا-ك أو مع الأمر الترتبي على ما فصل في الأصول و حررناه في غير موضع من هذا الكتاب.

### [مسألة ٣٥ إذا خرج من المسجد لضرورة]

مسألة ٣٥ إذا خرج من المسجد لضرورة فالأحوط مراعاة أقرب الطرق، و يجب عدم المكث الا بمقدار الحاجة و الضرورة، و يجب أيضا ان لا- يجلس تحت الظلال مع الإمكان بل الأحوط ان لا يمشى تحته أيضا بل الأحوط عدم الجلوس مطلقا الا مع الضرورة.

في هذه المسألة أمور. (الأول) إذا خرج من المسجد لضرورة و كان لمقصده طرق متفاوتة في القرب و البعد، فالمنسوب إلى الأصحاب وجوب مراعاة أقرب الطرق منها، و استدل له بعض السادة العظماء في شرحه على النجاة بأن الضرورة تتقدر بقدرها، و لخروج مقدار الزائد عن الحاجة و الضرورة، مع ان الإباحة تختص بهما، و لان ذلك هو المفهوم عرفا من النصوص في مثل المقام، و لكن صاحب الجواهر (قده) عبر في النجاة بكلمة (ينبغي مراعاة أقرب الطرق) الظاهرة في عدم الوجوب، و قيل لإطلاق النصوص و عدم رود تقييد بذلك فيها، و أورد عليه كما في المستمسك بمنع الإطلاق لأن الخروج عبارة عن الكون في خارج المسجد و مع سلوكك أبعد الطريقين يكون الخروج الزائد ليس للحاجة. (أقول) الصواب جعل المدار على قلة زمان الخروج و كثرته، فلو كان زمان الخروج مع سلوكك أبعد الطريقين اقصر من زمانه مع سلوكك أقربهما كما إذا كان تمكن من السلوك من الا بعد راكبا و لا يتمكن منه في الأقرب إلا راجلا و بقدر التفاوت بين الركوب و غيره يتفاوت زمان سلوكك الطريقين في الطول و القصر و لا سيما إذا كان المركوب سريع السير مثل السيارة المعمولة في زماننا يجب السلوك عن الطريق الا بعد، لكون زمان الخروج معه اقصر، و اما مع قطع النظر عن تفاوت الزمانين فليس بين طريق البعيد و القريب تفاوت بعد كون المعتكف فيهما معا



خارجا عن المسجد، و لا زيادة للخروج فى الطريق الا بعد حتى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩١

كانت خارجة عن الحاجة، و كان ما فى المستمسك ناظر إلى الملازمة بين سلوك الا بعد و طول زمان الخروج، و كان ما فى المتن من الاحتياط فى مراعاة أقرب الطريق مع تصريحه بعدم المكث الا بمقدار الحاجة و الضرورة ناظر الى ما أبديناه، لكن مع اطولية زمان السلوك فى الطريق القريب عن السلوك فى الطريق البعيد ينبغى بل يجب ترك السلوك فى الطريق القريب، و يتعين السلوك فى البعيد لكون زمان الخروج فيه أقل فالزائد عنه ليس للحاجة. و مما ذكرناه يظهر ان جمع المصنف (قده) بين احوطية مراعاة أقرب الطريق و بين وجوب عدم المكث الا بمقدار الحاجة ليس على ما ينبغى، اللهم الا ان يصير سلوك الأبعد منشأ لمحو صورة الاعتكاف مع كون زمانه اقصر لا بعديته، و منه يظهر أيضا انه فى طريق واحد إذا تفاوت زمان السير من جهة التفاوت بين الإسراع فى السير و بطوئه يجب المشى على نحو العادة الجارية فى مثل تلك المسافة، فلا يجب الركض و الإسراع فى المشى، و لا يجوز التواني فى المشى أيضا على نحو يخرج عن المتعارف، ففى مثل المسافة التى بين مسجد الكوفة و بين الشريعة التى تعارف فيها السلوك راكبا إذا احتاج المعتكف فى المسجد سلوكها يجب عليه الركوب لكون زمان سيره راكبا اقصر، و عند الدوران بين ركوب الدابة أو السيارة يجب اختيار الأخير المتعارف فى السير فيها لا قصرية زمان الخروج معه ما لم ينته إلى إشكال آخر و هو الجلوس أو المشى تحت الظلال. (الأمر الثانى) المعروف عند الأصحاب انه إذا خرج عن المسجد لضرورة يجب ان لا يجلس تحت الظلال، و قد ادعى فى الجواهر نفى الخلاف فيه، و قال:

بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، و يدل عليه من الاخبار خبر داود بن سرحان المتقدم الذى فيه لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها و لا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك. (الأمر الثالث) المحكى عن المحقق و العلامة و غيرهما ان المعتكف الخارج عن المسجد لأجل الضرورة يجب عليه ان لا يمشى تحت الظلال، و يستدل له بالإجماع الذى ادعاه السيد المرتضى قال (قده): ليس للمعتكف إذا خرج عن المسجد ان يستظل بسقف حتى يعود اليه، ثم استدل عليه بالإجماع انتهى و بما يدل على حرمة على المحرم بناء على أصالة مساواة المعتكف معه فيما يجب عليه الا ما ثبت افتراقه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٢

عنه بالدليل و باحتمال إلغاء خصوصية الجلوس تحت الظلال المنهى عنه فى خبر ابن سرحان المتقدم، و استظهار كون المنع عنه هو من جهة كونه تحت الظلال، فثبت المنع عنه فى حال المشى و الوقوف كما هو كذلك فى حال القعود، و بان صاحب الوسائل صرح فى آخر باب ان المعتكف إذا خرج لحاجة لم يجز له الجلوس و لا المشى تحت الظلال بأنه تقدم ما يدل على عدم جواز الجلوس و المرور تحت الظلال للمعتكف، و قاعدة الاحتياط عند الشك فى المانع، و المحكى عن المفيد و الطوسى و السلار و ابى الصلاح و الحلوى هو الجواز و حكى عن المحقق و العلامة و المرتضى أيضا، و يستدل لهم بما فى خبر ابن سرحان المتقدم: و لا- تقعد تحت ظلال حيث خص النهى بالقعود تحت الظلال، و هو يدل على عدم المنع عن غيره من المشى و الوقوف تحته و نحوهما، و أصالة البراءة عنه عند الشك فى مانعيته كما هى المرجع عند الشك فى الجزئية و نحوها، و لا- يخفى ان الاستدلال بخبر ابن سرحان مبنى على حجية مفهوم اللقب الذى هو أضعف المفاهيم فى الحجية، لكن لا- بأس بالتمسك بالبراءة لو منع عن التمسك بما تمسك به القائلون بعدم الجواز و الحق هو لمنع عنه، اما دعوى السيد الإجماع على عدم الجواز فبالمنع عنها، فإن المحكى عنه هو الإجماع على انه لا يستظل بسقف و هو ليس بظاهر فى دعوى الإجماع على عدم جواز المشى تحت الظلال لإمكان ان يقال: بان المنسبق منه انما هو الجلوس تحته مع القطع بتحقيق الخلاف كيف و قد نسب الجواز الى السيد نفسه، فلو سلم دعواه الإجماع فى عدم جواز المشى تحت الظلال لكان إجماعا منقولاً لا اعتبار به أصلا، كما



ان مساواة المعتكف مع المحرم فيما يحرم على المحرم الا ما ثبت افتراقهما فيه أصل لا أصل له، بل كل واحد موضوع على حدة و ان اشتركا في بعض الاحكام، و اما احتمال إلغاء خصوصية الجلوس تحت الظلال و استظهار كون المنع عنه من جهة كونه تحت الظلال فهو مما لم يقم دليل على صحته، و ليس هذا الاحتمال الا كالتمسك بمفهومه من باب الأخذ بمفهوم اللقب، و اما ما ذكره صاحب الوسائل فليس مما تقدم منه في كتابه ما يدل على عدم جواز المرور تحت الظلال و قد وجهه بعض بأنه (قده) أراد خبر ابن سرحان المتقدم بزعم إلغاء خصوصية الجلوس، و العجب انه (قده) عنون ذاك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٣

بعنوان باب ان المعتكف إذا خرج لحاجة لم يجز له الجلوس و لا المشى تحت الظلال اختيارا، و لم يذكر فيه ما يدل على ذلك أصلا إلا قوله و تقدم ما يدل على عدم جواز الجلوس و المرور تحت الظلال و هو غريب، و اما قاعدة الاحتياط عند الشك في المانعية فقد عرفت من ان المرجح فيه هو البراءة، فالأقوى عدم حرمة المشى تحت الظلال الا ان الاحتياط مهما أمكن حسن على كل حال. (الأمر الرابع) المصرح به في كلام بعض و إطلاق كلام آخرين المنع عن الجلوس مطلقا مهما أمكن و لو لم يكن تحت الضلال، لإطلاق صحيح الحلبي الذي فيه: لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع، و خبر آخر لداود بن سرحان عن الصادق عليه السلام: لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع، و لكن المختار لجماعة أخرى جواز الجلوس إذا لم يكن تحت الظلال لتقييد ما في الخبرين بما في الخبر الآخر لابن سرحان الذي فيه: و لا تقعد تحت ظلال، و لعله لا وجه له لعدم المنافاة بين المنع عن مطلق الجلوس و المنع عن الجلوس تحت الظلال كما يبعد حمل المنع عن مطلق الجلوس الى الجلوس الزائد عن مقدار الحاجة، اللهم إلا إذا كانت الحاجة مما لا بد منها، و لكنه خارج عن الفرض، إذا الكلام في المنع عنه بعد إمكان تركه عادة، فالأحوط لو لم يكن أقوى تركه مهما أمكن.

### [مسألة ٣٦ لو خرج لضرورة و طال خروجه]

مسألة ٣٦ لو خرج لضرورة و طال خروجه بحيث انمحت صورة الاعتكاف بطل.

كان الحكم بصحة الاعتكاف مع الخروج عن المسجد عند طرو أحد الأسباب المبيحة له فيما إذ بقي صورته مع الخروج، و اما مع انمحاء صورته كما إذا كان زمان الخروج طويلا- بحيث لا- يصدق معه كونه معتكفا فلا- يبقى موضوع حتى يحكم عليه بالصحة أو البطلان، و قد نص غير واحد على اعتبار بقاء الصورة في الحكم بالصحة، قال في الجواهر في ذيل قول المحقق (لو خرج ساهيا لم يبطل اعتكافه): نعم ينبغي تقييد ذلك بما إذا لم يطل حتى انمحت الصورة، كما اعترف به غير واحد ضرورة رجوعه حينئذ إلى انتفاء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٤

الحقيقة الذي لا فرق فيه بين العمد و السهو و الاضطرار و غيره انتهى.

### [مسألة ٣٧ لا فرق في اللبث في المسجد بين أنواع الكون]

مسألة ٣٧ لا- فرق في اللبث في المسجد بين أنواع الكون من القيام و الجلوس و النوم و المشى و نحو ذلك، فاللازم الكون فيه بأي نحو كان.

و ذلك لان حقيقة الاعتكاف هو اللبث في المسجد في زمان مخصوص على نحو مخصوص من غير تقييده بأحد أنواع الكون من القيام و نحوه، و مقتضى الإطلاق عدم اعتبار قيد مخصوص فيه، و عند الشك فيه فالمرجع هو ذاك الإطلاق.

### [مسألة ٣٨ إذا طلقت المرأة المعتكفة في أثناء اعتكافها طلاقا رجعيا]

مسألة ٣٨ إذا طلقت المرأة المعتكفة في أثناء اعتكافها طلاقا رجعيا وجب عليها الخروج الى منزلها للاعتداد و بطل اعتكافها و يجب استينافه ان كان واجبا موسعا بعد الخروج من العدة، و اما إذا كان واجبا معينا فلا يبعد التخيير بين إتمامه ثم الخروج و إبطاله و الخروج فوراً لتزاحم الواجبين و لا أهمية معلومة في البين، و اما إذا طلقت بائنا فلا اشكال لعدم وجوب كونها في منزلها في أيام العدة.

إذا طلقت المرأة المعتكفة بإذن زوجها طلاقا رجعيا، فان كان الاعتكاف مندوبا، أو واجبا غير معين، أو معينا مع اشتراط الحل عند العارض أو مطلقا، وجب عليها الخروج الى منزلها للاعتداد، و بطل اعتكافها، و عن التذكرة عند علمائنا اجمع، و استدلل له مضافا الى دعوى الإجماع عليه بان الاعتداد في البيت واجب مضييق لا قضاء له كالجمعة، و حكى الخلاف عن بعض العامة، ثم قال و يجب استينافه بعد العدة ان كان واجبا موسعا غير موقت بوقت معين، و ان كان الاعتكاف واجبا معينا مع عدم اشتراط الحل ففي تعيين بقائها في المسجد إلى آخر اعتكافها، أو تخييرها بين ذلك و بين الرجوع الى منزلها الى آخر أيام عدتها، أو تعيين الرجوع الى منزلها (وجوه) المحكى عن الشهيد القطع باعتدادها في المسجد، و اختاره الشهيد الثاني في المسالك مستدلا له بان دين الله أحق ان يقضى، و استحسنة في المدارك، و احتمل المصنف (قده) التخيير حيث ينفي عنه البعد لكون المقام من باب تزاحم الواجبين، و هما وجوب الكون في المسجد لأجل الاعتكاف،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٥

و وجوب الكون في المنزل لأجل الاعتداد مع عدم ثبوت الأهمية في البين، لكن صرح بعض السادة العظام بعدم القائل به من الأصحاب قال: فيتحمل ان يكون خلاف الإجماع المركب.

و المنسوب الى المشهور هو الأخير أى تعيين الخروج الى المنزل و هو مختار صاحب الجواهر في النجاء، و قد يقال باندرجه تحت دعوى إجماع التذكرة عليه، و يستدل بالاتفاق على جواز الخروج عن المسجد لصلاة الجمعة و نحوها من الواجبات مع كون الاعتكاف واجبا معينا فيكشف عن عدم معارضته لسائر الواجبات التي منها اللبث في المنزل للاعتداد، و بان دليل وجوب الاعتداد في المنزل حاكم على دليل وجوب اللبث في المسجد للاعتكاف لدلالته على حرمة الخروج عن البيت كما هو صريح الآية المباركة (و لا يخرجن) و الخروج عن البيت بمدلوله يدل على حرمة اللبث في المسجد، و حرمة اللبث في المسجد سبب لبطلانه لأنه عبادة و النهى عنها يوجب فسادها لامتناع الإتيان بها بداعي التقرب بها، فدليل حرمة الخروج عن البيت يرفع صحة الاعتكاف، لكن دليل وجوب اللبث في المسجد لا يرفع صحة الاعتداد في البيت ضرورة أن المرأة لو ترك الاعتكاف و اعتدت في البيت صحت عدتها قطعا، و لو قلنا بوجوب لبثها في المسجد إلى آخر الاعتكاف و حرمة خروجها عنه في الأثناء، هذا ما قيل في حكم هذه المسألة من الأقوال، و يحتاج في تحقيق الحق منها الى مقدمة و هي ان وجوب الإسكان المذكور هل هو من حيث وجوب نفقة الزوجة على الزوج، أو ان فيه حقا لله سبحانه كما ان في العدة حق له تعالى (وجهان) من كون المطلقة الرجعية بحكم الزوجة يجب الإنفاق عليها، و يقع بينهما التوارث لو مات أحدهما في أثناء العدة، فيجب إسكانها كما ما يجب الإنفاق عليها، و من ان الإسكان وجب بالنهي عن إخراجها عن المنزل و خروجها بنفسها عنه فهو حكم تعبدى يثبت بالدليل غير

مرتبط بالإنفاق، و يترتب على الأول سقوط وجوبه فيما لا- يجب فيه الإنفاق كالناشزة، و لو حدث نشوزها في أثناء العدة و الصغيرة التي وطئت و لو محرما حيث انهما لا- نفقة لهما و لا سكنى لهما أيضا، و يترتب على الأخير عدم جواز خروجها عن البيت و لو باذن الزوج و يمنعهما الحاكم لو اتفقا عليه، و الأقوى هو الأخير لظهور

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٦

الكتاب و السنة و الفتاوى فيه، و عن الكشاف في تفسير قوله تعالى «لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ» إنما جمع بين النهيين ليشعر بان لا يأذنوا أو ان ليس لاذنهم اثر انتهى، و لعل الخصوصية التي في سكنها التي بها صار حقا له تعالى و امتازت بها عن السكنى الواجب في الزوجة من باب وجوب الإنفاق عليها هي إرادة الله سبحانه بقائها مع زوجها، و عدم مفارقتها عنه لكي يميل إليها و يرجع في عدتها كما يدل عليها قوله تعالى لَعَلَّ اللَّهُ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا، الذي فسر برجوع الزوج إليها.

ففي الصافي عن الصادق عليه السلام: المطلقة تكتحل و تخضب و تطيب و تلبس ما شئت من الثياب لان الله عز و جل يقول لَعَلَّ اللَّهُ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا لعلها ان تقع في نفسه فيراجعها، و بما ذكرناه يظهر سقوط احتمال كون وجوب الإسكان من حيث وجوب الإنفاق عليها، و كذا احتمال كونه حقا للزوج خاصة، أو للزوجة خاصة، و لا لهما معا فلا يسقط باذن الزوج لها في الخروج، و لا- بتجاوز المرأة عنه مثل تجاوزها عن النفقة، و لا- باتفاقهما عن صرف النظر عنه بل معه يجبرهما الحاكم عليه، و يترتب على ذلك ان الواجب من الإسكان هو ما يحصل دوران الزوجة في أيام العدة مدار زوجها حيث يدور، و ان الواجب عليها من السكنى مثل ما وجب عليها منه قيل الطلاق، و الواجب على الزوج من إسكانها في العدة أيضا ما وجب عليه منه قبل الطلاق، فلو انتقل الزوج من منزل كان ساكنا فيه مع زوجته حال الطلاق الى منزل آخر يجب ان يحمل معه زوجته، و يجب عليها الانتقال معه، و بذلك يظهر سقوط أكثر الفروع التي فرعوها على حرمة خروجها من المنزل الذي مسكنها في حال الطلاق على ما ذكروها في كتاب الطلاق، و مقتضى ما ذكرناه هو وقوع التراحم بين الحكيم اعنى حكم وجوب إتمام الاعتكاف فيما إذا وجب معينا اما بالنذر و نحوه، أو بمضى يومين منه، و حكم وجوب السكنى في مسكن الزوج في أيام العدة لانطباق قاعدة التراحم عليهما من إمكان اجتماعهما في مرحلة الإنشاء على نحو القضية الحقيقية، و عدم استحالة اجتماعهما في تلك المرحلة، و امتناع جمع المكلف بين امثالهما بعد صيرورتها فعليا بتحقق موضوعهما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٧

في مرتبة الفعلية، و حيث لا رجحان لأحدهما و لا مما يحتمل أهميته فيكون الحكم هو التخيير، و اما ما استدل به في المسالك من تعيين بقائها في المسجد إلى آخر الاعتكاف من جهة كونه حق الله تعالى، و ان حقه تعالى أحق بالقضاء، ففيه أولا انه بما اخترناه يكون سكنها مع زوجها في مسكنه أيضا حق الله تعالى، و ليس الدوران بين حقه تعالى و حق غيره فكأنه (قده) سلم ان اعتدادها في بيت طلاقها يكون حقا لزوجها عليها، و هو كما ترى مضافا الى المنع عن تقديم حقه تعالى على حق غيره، بل لعل مراعاة حق الناس اولى، و ان ما ورد من قوله صلى الله عليه و سلم: ان دين الله أحق بالقضاء يكون من طرق العامة و لا معول عليه، كما ان الاستدلال بالاتفاق على جواز الخروج للجمعة للرجال عند وجوبها عليهم على وجوب الخروج للاعتداد في المنزل أيضا فاسد، لكون الخروج في مثل الجمعة لا ينافي مع الاعتكاف لرجوعه بعد أداء الجمعة الى المسجد، و إتمام الاعتكاف، بخلاف خروج المرأة عن المسجد للاعتداد في المنزل، حيث انه يبطل الاعتكاف لانمحاء صورته، و انه يجب عليها القضاء أو الاستيناف، و بالجملة فالحق ما نفى عنه المصنف البعد في المتن من التخيير بين البقاء في المسجد و إتمام الاعتكاف، و الخروج عنه فوراً و الاعتداد في البيت و قضاء الاعتكاف، هذا كله فيما إذا كان الطلاق رجعيا.

و اما البائن منه فلا إشكال فى وجوب إتمام الاعتكاف، لعدم وجوب كونها فى منزلها فى أيام عدتها و هذا ظاهر.

### [مسألة ٣٩ قد عرفت ان الاعتكاف اما واجب معين، أو واجب موسع، و اما مندوب]

مسألة ٣٩ قد عرفت ان الاعتكاف اما واجب معين، أو واجب موسع، و اما مندوب، فالأول يجب بمجرد الشروع بل قبله، و لا يجوز الرجوع عنه، و اما الأخير ان فالأقوى فيهما جواز الرجوع قبل إكمال اليومين، و اما بعده فيجب اليوم الثالث لكن الأحوط فيهما أيضا وجوب الإتمام بالشروع خصوصا الأول منهما.

و قد استوفينا الكلام فى أطراف هذه المسألة فى طى المسألة الخامسة و وجه خصوصية الواجب المطلق فى الاحتياط بإتمامه بمجرد الشروع فيه ترك مخالفتهم كما قالوا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٨

بان مخالفتهم مشكل، و ان كانت متابعتهم من غير دليل أشكل، لكن الاحتياط حسن على كل حال و الله هو الموفق.

### [مسألة ٤٠ يجوز له ان يشترط حين النية الرجوع متى شاء]

مسألة ٤٠ يجوز له ان يشترط حين النية الرجوع متى شاء حتى فى اليوم الثالث سواء علق الرجوع على عروض عارض أولا، بل يشترط الرجوع متى شاء حتى بلا- سبب عارض، و لا يجوز له اشتراط جواز المنافيات كالجماع و نحوه مع بقاء الاعتكاف على حاله، و يعتبر ان يكون الشرط المذكور حال النية فلا اعتبار بالشرط قبلها أو بعد الشروع فيه و ان كان قبل الدخول فى اليوم الثالث، و لو شرط حين النية ثم بعد ذلك أسقط حكم شرطه فالظاهر عدم سقوطه و ان كان الأحوط ترتيب آثار السقوط من الإتمام بعد إكمال اليومين.

فى هذا المسألة أمور (الأول) يجوز للمعتكف ان يشترط الرجوع عن اعتكافه فى الجملة، بل يستحب له و قد ادعى فى الحدائق اتفاق كلمة الأصحاب على استحبابه، و يدل عليه من الاخبار موثق عمر بن يزيد المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: قال: إذا اعتكف العبد فليصم و قال: لا- يكون اعتكاف أقل من ثلاثة أيام، و اشترط على ربك فى اعتكافك كما تشترط عند إحرامك ان تحلل من اعتكافك عند عارض ان عرض لك عارض من علة تنزل لك من أمر الله.

و خبر أبى بصير المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام، و من اعتكف صام، و ينبغى للمعتكف إذا اعتكف ان يشترط كما يشترط المحرم، و صحيح ابى ولاد المروى فى الكافى و الفقيه قال سئل الصادق عن امرأة كان زوجها غائبا فقدم و هى معتكفة بإذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بيتها فتهيأت زوجها حتى واقعها فقال عليه السلام: ان كانت خرجت من المسجد قبل ان يمضى ثلاثة أيام و لم يكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٩

و صحيح محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام قال: إذا اعتكف يوما و لم يكن اشترط فله ان يخرج و يفسخ الاعتكاف و ان أقام يومين و لم يكن اشترط فليس له ان يفسخ اعتكافه حتى يمضى ثلاثة أيام. (الأمر الثانى) المشهور على جواز الرجوع عن الاعتكاف عند اشتراطه سواء كان الاعتكاف واجبا موسعا أو مندوبا، و سواء كان قبل مضى اليومين أو بعده، و استدلوا له بمفهوم صحيح محمد بن مسلم المتقدم آنفا الذى فيه: و ان أقام يومين و لم يكن اشترط فليس له ان يفسخ

(إلخ)، فإنه يدل على جواز الفسخ فيما إذا قام يومين مع الاشتراط و بإطلاق بقیة الأخبار خلافا للمحكي عن المبسوط فممنوع عن الرجوع في الثالث و يستدل له بإطلاق ما دل على المنع عن الخروج بعد مضي يومين حيث انه يشمل ما إذا كان مع الاشتراط. ففي صحيح ابی عبيدة الحذاء عن الباقر عليه السلام: من اعتكف ثلاثة أيام فهو في اليوم الرابع بالخيار ان شاء زاد أياما آخر، و ان شاء خرج عن المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يستكمل ثلاثة أيام، و الأقوى هو الأول لكون مفهوم صحيح ابن مسلم أخص فيقيد به إطلاق صحيح الحذاء لا سيما مع ذهاب المشهور اليه حتى الشيخ نفسه حيث وافق المشهور في النهاية. (الأمر الثالث) ظاهر الأكثر كما في الحدائق عدم اختصاص جواز الاشتراط بعروض العارض بل قالوا بجوازه من غير تقييده بعروض عارض، و استدلو له بنص صحيح ابی ولاد المتقدم الذي فيه فخرت حين بلغها قدومه (إلخ) حيث ان حضور الزوج و التشويق الي المواقعة ليس مما يعد عارضا سببا للخروج بل الخروج معه اقتراحي بلا سبب له.

و بإطلاق صحيح محمد بن مسلم حيث ان الشرطية الثانية المذكورة فيه اعنى قوله:

و ان قام يومين و لم يكن اشترط بكون في مقابل الشرطية الأولى المذكورة فيه اعنى قوله:

إذا اعتكف يوما و لم يكن اشترط (إلخ) و الشرطية الأولى مطلقه عن قيد طرو العذر، و إطلاقها يدل على جواز الاشتراط و لو كان اقتراحا فالشرطية الثانية أيضا كذلك، فيدل على جواز الخروج مع الشرط، و لو كان الشرط اقتراحا خلافا للمحكي عن جماعة تبعاً للعلامة في التذكرة حيث خصوا جواز الخروج عند الاشتراط بما إذا كان بعروض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٠

عارض، و حكى عن الشهيد الثاني القطع به، و يستدل لهم بخبر ابی بصير و خبر عمر بن يزيد ففي الأول ينبغي للمعتكف إذا اعتكف ان يشترط كما يشترط المحرم، و لا إشكال في شرط المحرم ان الرجوع معلق على عروض العارض و لا يصح شرطه بلا سبب و لا عارض و في الثاني و اشترط على ربك في اعتكافك كما تشترط في إحرامك أن يحلك من اعتكافك عند عارض ان عرض لك من علة تنزل بك من أمر الله تعالى، و هذا الخبر في الدلالة على اعتبار تعليق الرجوع على عروض العارض أظهر، و لكن الأقوى هو الأول لدلالة صحيح ابی ولاد بالنصوصية و صحيح ابن مسلم بالإطلاق على عدم اعتباره، و لا مسرح لتقييد إطلاقه بما في خبر ابی بصير و خبر عمر بن يزيد لكونها مثبتين و عدم التنافي بينهما فلا وجه للحمل أصلا. (الأمر الرابع) اختلف القائلون باختصاص جواز الاشتراط بما إذا علق الرجوع على عروض العارض في اعتبار كون العارض مما ينقطع به الاعتكاف أو الأعم منه و من غيره من العوارض على قولين، يستدل للاول منهما بخبر عمر بن يزيد المتقدم الذي فيه عند عارض ان عرض لك من علة تنزل بك من أمر الله تعالى حيث انه ظاهر في كون العارض خصوص العذر المسوغ للخروج و لو مع عدم الشرط كالعلة و المرض و يستدل للثاني بصحيح ابی ولاد حيث قد عرفت سابقا ان قدوم زوج المرأة ليس عارضا لكي يكون عروضه موجبا لإخراج الخروج عن المسجد عن الاقتراح، و على تقدير صدق العروض و إخراج الخروج عن الاقتراح فليس من الأعداء المسوغة للرجوع قطعاً لكي يسوغ به الخروج من دون شرط، و الأقوى في هذا الأمر أيضا هو الأول لعدم ما يوجب تقييد صحيح ابی ولاد بما في خبر عمر بن يزيد بل صحيح ابی ولاد لمكان نصوصيته في عدم اعتبار التعليق بالعارض المسوغ للخروج فلا يكون قابلاً للحمل عليه مع ان التخصيص بالعارض المسوغ للخروج يوجب لغوية الاشتراط في الاعتكاف، و انتفاء الفائدة عنه حيث انه بدون الاشتراط يجوز الخروج مع عروض المسوغ و بلا- عروضه لا- يجوز الخروج مع الاشتراط فالاشتراط حينئذ لغو يحمل على التبعيد و هو بعيد في الغاية. (الأمر الخامس) المصرح به في المنتهى و الدروس انه لا يجوز للمعتكف ان يشترط الجماع و نحوه من منافيات الاعتكاف كالفرحة و التنزه و نحوهما مع ارادة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠١

البقاء، على الاعتكاف لا- على فسخه و الرجوع عنه، لأن الذى ورد النص على جوازه هو اشتراط حل الاعتكاف و فسخه نحو اشتراط الفسخ فى العقد أو اشتراطه فى الإحرام، لا اشتراط فعل ما ينافيه مع بقاءه، و ليس على جوازه دليل بل لعل ما يدل على بطلان الشروط المنافية مع إطلاق الكتاب و السنة يدل على بطلان الشرط المنافى فى الاعتكاف، و مع الغرض عن ذلك يكون مقتضى عدم جوازه عدم تأثيره فى حل ما شرطه، و الظاهر عدم انعقاد الاعتكاف المشترط فيه هذا الشرط رأسا من أول الأمر للإخلال بالنية إذ هو نظير نية الصوم المشروط بارتكاب بعض مفطراته حيث انها ليست نية الصوم أصلا.

(الأمر السادس) يعتبر ان يكون الشرط المذكور حال نية الاعتكاف، فلا عبرة بالشرط قبلها كما لا عبرة بما يتباني المتعاملان قبل العقد بلا ذكره فى ضمنه، و لا بما يذكر بعد الشروع فى الاعتكاف بل المذكور من الشرط قبل نية الاعتكاف أو بعد الشروع فيه يكون نظير الشروط الابتدائية التى لا- دليل على اعتبارها حسبما فصل فى المعاملات، و لا- فرق فى عدم تأثيره إذا كان بعد الشروع بين ما إذا كان قبل الدخول فى اليوم الثالث أو بعده، فالتفصيل فى الشرط المتأخر عن الشروع بين ما كان قبل الدخول فى اليوم الثالث و ما كان بعده بالانعقاد فى الأول و عدمه فى الثانى ضعيف فى الغاية، إذ لا وجه له أصلا، نعم فى الشرط المتقدم على النية لو قيل بالصحة بناء على كفاية التواطى قبل العقد فى صيرورة العقد مشروطا يمكن القول بصحة الشرط المتقدم، لكن المبنى ضعيف كما حرر فى المعاملات فى باب الشروط، و كيف كان يمكن الاستدلال باعتبار كون الشرط حال النية بخبر ابى بصير الذى فيه و ينبغى للمعتكف إذا اعتكف ان يشترط بتقريب ان كلمة (إذا) تفيد المقارنة لصيرورة المعنى إذا أراد أن يعتكف، و ارادة الاعتكاف هى بنيته. (الأمر السابع) لو شرط حين النية ثم بعد ذلك أسقط حكمه ففى سقوطه و عدمه (وجهان): من انه كالخيار المجعول بالشرط حق قابل للإسقاط لأن أول ما يترتب على الحق قابليته للإسقاط فما لا يسقط بالإسقاط لا يكون حق: و من انه لم يثبت حقيقته بدليل، إذ الاخبار المتقدمة فى مشروعيته لم تدل على حقيقته بمعنى كونه قابلا للإسقاط، و مع الشك فيه يكون المرجع هو استصحاب بقاءه، إذا لم يكن الشك من قبيل الشك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٢

فى المقتضى، و كيف كان فالأحوط ترتيب آثار السقوط من الإتمام بعد إكمال اليومين.

### [مسألة ٢١ كما يجوز اشتراط الرجوع فى الاعتكاف حين عقد نيته]

مسألة ٢١ كما يجوز اشتراط الرجوع فى الاعتكاف حين عقد نيته كذلك يجوز اشتراطه فى نذره كان يقول لله على ان اعتكف بشرط ان يكون لى الرجوع عند عروض كذا أو مطلقا و حينئذ فيجوز له الرجوع و ان لم يشترط حين الشروع فى الاعتكاف فيكفى الاشتراط حال النذر فى جواز الرجوع، لكن الأحوط ذكر الشرط حال الشروع أيضا، و لا فرق فى كون النذر اعتكاف أيام معينة، متتابعة أو غير متتابعة، فيجوز الرجوع فى الجميع مع الشرط المذكور فى النذر، و لا يجب القضاء بعد الرجوع مع التعيين و لا الاستيناف مع الإطلاق.

ظاهر الأصحاب انه يصح ذاك الاشتراط فى حال النذر أو اليمين أو العهد، فيعمل به ان عاما فعام و ان خاصا فخاص بمعنى انه لو كان الشرط رجوعه مطلقا فيصح رجوعه مطلقا، و لو كان رجوعه عند عروض المسوغ للخروج، أو عند عروض عارض مطلقا و لو لم يكن مسوغا فيصح رجوعه على ما شرط، و عن غير واحد دعوى نفى الخلاف فيه ظاهرا، بل عن التنقيح و المستند الإجماع عليه، خلافا لما فى المدارك و الحدائق حيث استشكلا ذكر الشرط فى النذر و قالوا بعدم نص فيه لاختصاص النص بالشرط فى الاعتكاف، و حق القول فى ذلك ان الشرط فى النذر يقع على وجوه.

منها ان يكون إيقاع النذر مشروطا على نحو يرجع الى التعليق فى الإنشاء و هذا مستحيل عقلا لامتناع الإنشاء على وجه التعليق كما فصل فى المعاملات.

و منها ان يكون المنشأ مشروطا و هذا أيضا باطل إلا إذا كان المعلق عليه امرا معلوم الحصول كما سيأتى فى المسألة الثالثة و الأربعين.

و منها ان يكون الرجوع بنفسه منذورا قد تعلق به النذر بان يقول: لله على ان اشترط فى اعتكافى جواز الرجوع اما مطلقا أو مشروطا بعروض عارض من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٣

عذر أو غيره، و يكون نذره له على نحو نذر الفعل، فلو صح نذره هذا يجب عليه ذكر الشرط حين نيته الاعتكاف و شروعه فيه، انما الكلام فى صحته، و لا يبعد صحته لما تقدم من رجحان الشرط حين الاعتكاف فيكون نذره صحيحا.

و منها ان يكون شرط الرجوع أيضا منذورا بتعلق النذر به نفسه على نحو شرط النتيجة، و فى انعقاده تأمل، و لعل هذا الوجه هو مورد اشكال صاحب المدارك و الحدائق و تأملهما فى صحته بدعوى اختصاص النص بالشرط فى الاعتكاف، و عدم ما يدل على صحة النذر على نحو نذر النتيجة.

و منها ان يكون النذر متعلقا بالاعتكاف المشروط على ما بينه المصنف بقوله:

كان ينذر لله على ان اعتكف بشرط ان يكون لى الرجوع عند عروض عارض أو مطلقا، و الحق فى هذا هو صحة النذر و وجوب المنذور عليه على نحو ما نذر، و ذلك لعمومات الدالة على صحة النذر فيما إذا كان متعلقه راجحا، و من المعلوم رجحان الاعتكاف المشروط بجواز الخروج مثل المطلق منه، و يصح نذره كذلك كما يصح نذر المطلق، لكن فى الاكتفاء به عن ذكره حين الشروع فى الاعتكاف تأمل إذا لوجب عليه الاعتكاف المشروط بجواز الرجوع و صيرورته مشروطا متوقف على الإتيان بالشرط، إذ كما يجب عليه الاعتكاف بسبب النذر يجب عليه الإتيان بشرطه بسببه، و لا يكفى نذر المشروط عن الإتيان بالشرط و المحل لإتيانه هو النية لا قبلها و لا بعدها كما تقدم، و لعل هذا هو منشأ احتياط المصنف حيث قال: لكن الأحوط ذكر الشرط حال الشروع أيضا، اللهم الا ان يقال بان قصد إيقاع المنذور مع كونه هو الاعتكاف المشروط كاف عن الاشتراط فى حال النية لأنه قصد له إجمالا، و لا فرق فى كون المنذور اعتكاف أيام معينة أو غير معينة، متتابعه أو غير متتابعه، فيجوز الرجوع فى الجميع مع الشرط المذكور فى النذر، و فصل الشهيد الثانى (قده) فى المسالك تبعا للمحقق فى المعتمد، و العلامة فى المنتهى فى الاعتكاف المنذور تفصيلا ينتهى إلى أقسام ثمانية باعتبار ان المنذور اما يكون معيناً أو يكون غير معين، و على كلا التقديرين فاما يكون متتابعاً أو غير متتابع، و على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٤

التقدير الأربع فاما يشترط الرجوع على ربه ان عرض له عارض أولا، فأربعة منها مما لم يشترط فيها الرجوع، و أربعة مما اشترط فيها، و المصنف (قده) تعرض لهذه الأربعة التى اشترط فيها الرجوع بقوله: و لا فرق فى كون النذر اعتكاف أيام منفصلة (إلخ) و هو انه لا- يجب القضاء بعد الرجوع مع التعيين، و لا- الاستيناف مع الإطلاق، و قد تقدم حكم الأربعة التى لم يشترط فيها فى المباحث السابقة.

**[مسألة ٤٢ لا يصح ان يشترط فى اعتكاف ان يكون له الرجوع فى اعتكاف آخر له]**



مسألة ٤٢ لا يصح ان يشترط في اعتكاف ان يكون له الرجوع في اعتكاف آخر له غير الذي ذكر الشرط فيه، و كذا لا يصح ان يشترط في اعتكافه جواز فسخ اعتكاف شخص آخر من ولده أو عبده أو أجنبي.

نقل في الجواهر عن رسالة شيخه (قده) التصريح بأنه لا يصح ان يشترط في اعتكاف ان يكون له الرجوع في اعتكاف آخر له غير الذي ذكر الشرط فيه، و لا ان يشترط في اعتكافه جواز فسخ اعتكاف شخص آخر من عبده أو ولده، ثم احتمل صحته بناء على صحة مثله في الخيار، و قال (قده): لا شراك المقام مع الخيار في المدرك، و هو عموم المؤمنون عند شروطهم الذي هو المنشأ في كثير من الأحكام السابقة و غيرها، ثم أمر بالتأمل الجيد و لا يخفى عدم دلالة عموم المؤمنون على جواز الاشتراط في الاعتكاف، و ان المدرك له هو الإجماع و الاخبار المتقدمة، و شيء منهما لا يدل على جواز مثل هذا الشرط المذكور، و لا على ترتيب الأثر عليه، و مع الشك في صحته يكون المرجح هو أصالة عدمها، و وجه عدم دلالة عموم المؤمنون على مثل هذا الشرط هو ان الظاهر منه هو الشروط التي تقع على الشخص بحيث يصير ملزما على الوفاء بها لا ما تقع له بحيث يكون انعقادها لنفعه، و ذلك بقرينة كلمة (عند) في قوله عليه السلام: عند شروطهم، و التعبير بكون المؤمن يكون كذلك مشعرا بمدحه، و انه من أوصافه المحمودة، و ما يكون لنفع المشتري لا يكون مما يختص بالمؤمن لأن الكافر أيضا مسلط بما يشترط له هذا. و يمكن دعوى ظهور النصوص السابقة في اختصاص الأحكام الثابتة للشرط بالشرط الواقع في الاعتكاف الذي يقع فيه الشرط لا اعتكاف آخر له أو لغيره من عبده أو ولده أو أجنبي عنه و لكنها لا يخلو عن التأمل.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٥

### [مسألة ٤٣ لا يجوز التعليق في الاعتكاف]

مسألة ٤٣ لا يجوز التعليق في الاعتكاف فلو علقه بطل إلا إذا علقه على شرط معلوم الحصول حين النية فإنه في الحقيقة لا يكون من التعليق.

و ليعلم ان التعليق قد يتصور في الإنشاء و قد يلاحظ بالنسبة إلى المنشأ، و المراد بالأول هو كون التعليق في ناحية الإيجاد و جعل الإيجاد معلقا على وجود المعلق عليه بحيث لولاه لم يكن الإيجاد إيجابا كما إذا علق الضرب الصادر منه على كون المضروب زيدا بحيث لو لم يكن زيدا لم يكن ضربه ضربا، و هذا النحو من التعليق يستحيل عقلا، لان الضرب إذا تحقق في الخارج فقد تحقق، سواء كان المضروب زيدا أو غير زيد، غاية الأمر لو ضربه بقصد كونه زيدا فبان عدم كونه زيدا يكون من باب التخلف في الداعي لا- ان الضرب الصادر لا- يكون ضربا، و المراد بالتعليق في المنشأ هو ما إذا كان المنشأ بالإنشاء معلقا على أمر على نحو إنشاء الواجب المشروط و هذا أمر ممكن كيف و جميع القضايا الحقيقية المتداولة في جميع العلوم تكون من هذا القبيل، و مثال ذلك في المعاملات كالتدبير و الوصية و النذر المعلق على أمر مثل ان رزقت ولدا فعلى كذا، و محل الكلام في تعليق الاعتكاف كتعليق المنشأ في باب المعاملات هو الثاني، و قد قام الإجماع على بطلانه في المعاملات في بعض صورته و اقسامه حسبما فصل في محله، و اما في الاعتكاف فليس على بطلانه إجماع و ان كان صاحب الجواهر أرسله إرسال المسلمات و قال (قده) لا- يجوز التعليق في الاعتكاف، فمن علقه بطل إلا إذا كان شرطا مؤكدا كقوله ان كان راجحا أو كان المحل مسجدا أو نحو ذلك انتهى، و لعل منشأ التسالم في ذلك هو إلحاق الاعتكاف بالمعاملات في ذلك كما الحق بها في شرط فسخه و الرجوع عنه، و لكن يقع السؤال في وجه الإلحاق و كيف كان فعلى القول بعدم جواز التعليق ينبغي استثناء ما إذا كان المعلق عليه معلوم الحصول حين النذر كرجحان الاعتكاف و مسجدية المحل لما ذكره المصنف (قده) في المتن من انه ليس من



التعليق بالحقيقة، و لجواز مثله في باب المعاملات، انما الكلام فيما إذا كان مشكوكا، و مقتضى تقييد المصنف كون الشرط معلوم الحصول هو بطلان ما كان مشكوكا و لو كان المعلق عليه شرطا مؤكدا مثل التعليق مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٦

على رجحان الاعتكاف و مسجدية المحل، و مقتضى ما في الجواهر صحته حيث انه استثنى عن عدم الجواز ما كان الشرط مؤكدا من دون تقييده بكونه معلوم الحصول، و لعل نظر المصنف في تقييد بكونه معلوم الحصول من جهة وقوع الإخلال بنية الاعتكاف مع الشك في حصول المعلق عليه كما استدلوا به على بطلان التعليق في الاعتكاف.

و فيه المنع عن الإخلال بالنية فيما إذا كان هو الاعتكاف المعلق على ما علقه عليه لصحة تعلق النية بذاك المنوى المعلق، و تمشى ارادته بوجوده المعلق، و صحة إرادته بإرادة منوطه بوجود المعلق عليه مع الشك في وجود المعلق عليه بل مع القطع بعدمه حسبما فصل في مبحث الواجب المشروط من الأصول.

## [فصل في أحكام الاعتكاف]

### إشارة

فصل في أحكام الاعتكاف

### [يحرّم على المعتكف أمور]

### إشارة

يحرّم على المعتكف أمور

### [ (أحدها) مباشرة النساء ]

(أحدها) مباشرة النساء بالجماع في القبل أو الدبر و باللمس و التقبيل بشهوة، و لا فرق في ذلك بين الرجل و المرأة، فيحرّم على المعتكف أيضا الجماع و اللمس و التقبيل بشهوة، و الأقوى عدم حرمة النظر بشهوة الى من يجوز النظر اليه و ان كان الأحوط اجتنابه أيضا.

في هذا المتن أمور (الأول) يحرم على المعتكف مباشرة النساء بالجماع بالإجماع على حرمة الجماع عليه محصلا و منقولا كما في الجواهر و استدلوا بالكتاب الكريم: و لا تباشروهن و أنتم عاكفون في المساجد، بناء على ان يكون المراد من الاعتكاف في قوله تعالى، (عَاكِفُونَ) هو ذاك الاعتكاف المعهود، لا مطلق الكون في المساجد، كما يدل عليه ذكره بعد تحليل الرفث الى النساء في ليلة الصيام دفعا لتوهم جوازه في ليالي الاعتكاف، و كون التحليل لمن لا يكون معتكفا و الا فهو حرام للمعتكف مطلقا في الليل أو النهار، و بالسنة المستفيضة بل المتواترة.

ففي خبر الحسن بن الجهم المروي في الكافي عن ابي الحسن عليه السلام عن المعتكف يأتي أهله؟ فقال: لا يأتي امرأته ليلا و

لا نهارا و هو معتكف، و ما ورد فى و جواب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٧

الكفارة به كما يأتى فى المسائل الاتية.

و موثق سماعه المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السّلام: هو بمنزلة من أفطر فى شهر رمضان، و لا يعارضها ما فى صحيح الحلبي المروى فى الكافي عن الصادق عليه السّلام و فيه كان رسول الله صلى الله عليه و آله إذا كان العشر الأواخر اعتكف فى المسجد و ضربت له قبة من شعر و شمر المثزر و طوى فراشه، و قال بعضهم و اعتزل النساء، فقال أبو عبد الله عليه السّلام اما اعتزال النساء فلا، و وجه عدم المعارضة بحمل ما فى هذا الصحيح على عدم اعتزالهن عن المخالطة و المجالسة و المحادثة دون الجماع.

قال الصدوق (قده) و ذلك معلوم بقريئة ما فيه من قوله: و طوى فراشه إذ فى الجماع بسط الفراش. (الأمر الثانى) لا فرق فى الجماع المحرم على المعتكف بين القبل و الدبر لصدق الجماع عليهما، و دعوى انصراف الجماع الى القبل موهونة بكون الانصراف بدويا ناشيا عن غلبة وجود الجماع فى القبل و هو غير مضر فى التمسك بالإطلاق كما مر مرارا، بل فى نجاه العباد انه يقوى البطلان بالجماع مطلقا من غير فرق بين الذكر و الأنثى و غيرهما كالدابة.

و ربما يستدل لذلك بفحوى الآية المباركة: و لا تبشروهن (الآية) و بعموم ما ورد فى المنع عن الجماع الشامل للجماع مع الذكور و الإناث و منافاة ذلك مع الاعتكاف و لكن فى إلحاق الجماع فى الدبر بالجماع فى القبل اشكال، و قد مر بعض الكلام فى البحث عن الجماع فى مبطلات الصوم و فى موجبات الجنابة فى مبحث الجنابة من كتاب الطهارة، و كيف كان المعتبر فى الجماع المحرم هو ما به تحصل الجنابة سواء أنزل أم لا.

(الأمر الثالث) المشهور على حرمة اللمس و التقبيل بشهوة مثل حرمة الجماع، و عن ظاهر التبيان و مجمع البيان و المدارك دعوى الاتفاق على حرمتها، و يستدل لحرمتها بإطلاق النهى عن المباشرة فى الآية الشريفة (و لا تبشروهن) خرج عنها ما إذا لم يكن بشهوة، و ما عن المنتهى من انه ثبت انه صلى الله عليه و سلم كان يلمس بعض نسائه فى الاعتكاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٨

من غير شهوة، و فى الاستدلال بما ذكر ما لا يخفى لانسباق الجماع عن المباشرة التى نهى عنها فى الآية حيث انها كالملاسة و نحوها، يكون الظاهر منها هو الجماع مضافا الى ما فى هذه الآية من وقوع النهى عن المباشرة فيها بعد الترخيص فى مباشرتهن فى الصوم فى قوله تعالى فَأَلَّاَنَ بَاشِرُوهُنَّ، المراد منها الجماع من غير ترديد، و ذلك قرينة على ارادته من الجماع المنهى عنه أيضا، و ما عن المنتهى فهو غير ثابت أولا، و على تقدير ثبوته فلا يدل على حرمة اللمس بشهوة ثانيا، لانه لا يدل الا على عدم اللمس منه صلى الله عليه و آله بشهوة و هو أعم من الحرمة، و لكن الأحوط تركهما لذهاب المشهور إلى الحرمة مع دعا و الاتفاق عليها. (الأمر الرابع) الظاهر عدم الفرق فى حرمة الجماع أو اللمس و التقبيل لو قلنا بحرمتهما أيضا بين الرجل و المرأة، فيحرم عليها مثل ما يحرم على الرجل بلا خلاف بل ادعى عليه الإجماع بقاعدة الاشتراك الا فيما ثبت اختصاصه بأحدهما، و قد يتمسك بما فى صحيح ابى ولاد المتقدم، و صحيح الحلبي، و خبر ابن سرحان المتقدمين لكن فى دلالتها نظر لظهور صحيح ابى ولاد فى كون الكفارة على المرأة لأجل الخروج عن المسجد المتقدم على الجماع، و ظهور ما فى صحيح الحلبي، و صحيح ابن سرحان فى كون المرأة مثل الرجل فى جواز الخروج عن المسجد عند الحاجة لا فى جميع أحكام الاعتكاف التى منها حرمة الجماع و نحوه، لكن فى قاعدة الاشتراك مع نفي الخلاف و دعوى الإجماع على مساوتهما فى ذلك الحكم غنى و كفاية. (الأمر الخامس) المحكى عن ابن الجنيد حرمة النظر بشهوة الى من يحرم النظر اليه كذلك كالغلام و الأجنبية، و عن ظاهر

الدروس حرمة مطلقا و لو الى من يحل النظر إليه بشهوة كالزرجة و الأمة، حيث انه أطلق في القول بحرمة الاستمتاع بالنساء في حال الاعتكاف، و ليس لحرمة دليل لا بالنسبة الى من يحرم النظر إليه بشهوة و لا مطلقا الا توهم اندراجه في المباشرة المنهى عنها و هو مدفوع لاعتبار الملامسة في صدق المباشرة بشيء من أعضاء البدن قطعاً لو لم نقل باختصاصها بالجماع، مع انه لا يثبت التفصيل بين المحرم من النظر و غير المحرم على ما ذهب اليه ابن الجنيدي. فالأقوى عدم حرمة بالنسبة الى من يحرم النظر اليه، و انه لا يوجب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٩

فساد الاعتكاف مطلقا بالنسبة الى من يحرم و من لا- يحرم و ان كان الاحتياط في الاجتناب عنه حسنا خروجاً من مخالفة من حرمة و الله الهادي.

### [ الثاني) الاستمناء ]

(الثاني) الاستمناء على الأحوط و ان كان على الوجه الحلال كالنظر الى حليلته الموجب له.

و قد ادعى عدم وجدان الخلاف فيه، و يستدل لحرمة بنقل الشيخ في الخلاف الإجماع على حرمة، و بأنه كيفية منافية مع الاعتكاف الذي هو اللبث العبادي في المسجد أو اللبث فيه للعبادة. و لقد يعجبنى ما قاله الحلبي (قده) بأن حقيقة الاعتكاف في عرف الشرع هو اللبث للعبادة، و المعتكف اللابث للعبادة إذا فعل القبائح أو مباحات لا حاجة إليها فما لبث للعبادة، و الإيراد بأنه يلزم بطلانه حالة النوم و السكوت و إهمال العبادة فاسد لضرورة الحاجة إليها و كونها محيئة للحالة التي يتمكن معها للعبادة كما لا يخفى و بأنه ان كان في المسجد يكون اجناباً فيه و لعله مثل مكث الجنب فيه أو دخوله فيه لا للاستطراق أو مطلقاً بالنسبة الى من يكون الاستطراق محرماً عليه و ان كان في خارج المسجد يكون خروجه لا حاجة فيه و لا وجود سبب مبيح له مبطلاً له، و بخروج المعتكف بالجنابة الحاصلة منه عن أهلية الاعتكاف لكون جنابته موجبة لحرمة اللبث عليه في المسجد، و بأنه إذا كان التقبيل و اللمس بالشهوة محرماً عليه فتحريم الاستمناء عليه أولى، و هذه الوجوه و ان لم يسلم بعضها عن المنع كما منع عن تحريم احداث ما يوجب خروجه عنه لقضاء الحاجة فإنه لا يكون حراماً، و كذا أولوية الاستمناء بالتحريم عن التقبيل و اللمس مع ما في تحريمهما من المنع كما تقدم الا ان المجموع منها لعله كاف لإثبات تحريمه مع القطع بتنافيه مع الاعتكاف الذي كان رسول الله صَلَّى الله عليه و سَلَّمَ يطوى فراشه في أيامه و كان صَلَّى الله عليه و سَلَّمَ يشمر المثزر للعبادة، و يؤيده بعض ما ورد من حرمة ما يحرم على المحرم، فالأقوى حينئذ تحريمه و فساد الاعتكاف به.

### [ الثالث) شم الطيب مع التلذذ ]

(الثالث) شم الطيب مع التلذذ و كذا الريحان، و اما مع عدم التلذذ كما إذا كان فاقداً لحاسة الشم مثلاً فلا بأس به.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٠

المشهور كما في الجواهر على حرمة شم الطيب، و عن الخلاف الإجماع على حرمة، و يدل عليها صحيح ابي عبيدة المروى في الكافي عن الباقر عليه السلام قال عليه السَّلَام المعتكف لا- يشم الطيب و لا يتلذذ بالريحان و لا يمارى و لا يشتري و لا يبيع، خلافاً للشيخ أيضاً في مبسوطه من عدم حرمة، و ليس له وجه، و عن المستند المنع عن حرمة للأصل و عدم دلالة الصحيح على

التحريم لكونه بصيغته النفي، و لا يخفى ما فيه من الوهن لدلالة النفي على التحريم لو لم نقل بكونه أبلغ كما ان الجملة الخبرية أبلغ في الدلالة على الوجوب من صيغة الأمر، و لا فرق في الطيب بين اقسامه مما أعد للشم و لا يستعمل في غيره، و غيره مما يستعمل في الأكل و غير الأكل أيضا كما هو المصرح به في الصحيح و هل الحكم بالحرمة يختص بما إذا كان متلذذا بشمه أو يحرم و لو لم يكن متلذذا به بل كان استعماله لغيره وجهان: من ذكر شم الطيب مطلقا في الصحيح، و من تقييد الريحان بالتلذذ به و المنسب من إطلاق شم الطيب هو استعماله لان يتلذذ به و لعل ترك قيد التلذذ به دون الريحان من جهة غلبة استعمال الطيب للتلذذ به دون الريحان لاستعمال الريحان في الأكل و غيره كثيرا فاحتاج الريحان الى ذكر التلذذ في الحكم بحرمة في حال الاعتكاف دون الطيب، و ذكر في النجاة بعد ذكر شم الطيب متلذذا به متفرعا عليه (ففاقد حاسة الشم خارج) و تبعه المصنف (قده) في المتن و قال كما إذا كان فاقدا لحاسة الشم و الظاهر ان مورد حرمة شم الطيب و نحوه انما هو فيمن له حاسة الشم، و اما فاقدها فالشم منتف عنه بانتفاء موضوعه فلا يصدر منه الشم بلا تلذذ فمن له حاسة الشم يحرم عليه الشم متلذذا و يحل غير متلذذ به و الله العالم.

### [ الرابع) البيع و الشراء ]

(الرابع) البيع و الشراء بل مطلق التجارة مع عدم الضرورة على الأحوط، و لا بأس بالاشتغال بالأموال الدنيوية من المباحات حتى الخياطة و النساجة و نحوهما و ان كان الأحوط الترك الا مع الاضطرار إليها بل لا بأس بالبيع و الشراء إذا مست الحاجة إليهما للأكل و الشرب مع تعذر التوكيل أو النقل بغير البيع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١١

في هذا المتن أمور (الأول) لا خلاف في حرمة البيع و الشراء في حال الاعتكاف و في الجواهر الإجماع بقسميه على حرمتها و في الحدائق ان القول بالتحريم مما لا خلاف فيه و انما الخلاف في فساد الاعتكاف بذلك، فقال الشيخ في المبسوط: لا يفسد الاعتكاف بهما و ان كان لا يجوز له فعل ذلك، و قال ابن إدريس الأولى عندي ان جميع ما يفعل المعتكف من القبائح و يتشاغل به من المعاصي أسباب به يفسد اعتكافه انتهى، و يدل على حرمتها صحيح عبيدة المتقدم في الطيب الذي فيه و لا يشتري و لا يبيع، و لم اطلع على مخالف في حرمتها الا ما يحكى عن المستند من القول بالكراهة ان لم يتحقق الإجماع على الحرمة، و منشئه هو ما تقدم منه من توهم منع دلالة صيغة النفي على التحريم و هو مندفع بما تقدم. (الأمر الثاني) المحكى عن المرتضى (قده) المنع عن التجارة مطلقا حتى الإجارة و الصلح بناء على كون الصلح عقدا مستقلا لمنافاتها مع حقيقة الاعتكاف التي هي اللبث في المسجد تعبدا أو للعبادة فيه، و لمفهوم النهي عن البيع و الشراء و لان المنسب من النهي عن البيع و الشراء من قوله عليه السلام: لا يشتري و لا يبيع هو كون الشرى و البيع منهي عنهما من حيث كونهما شغلا مانعا عن عمل الاعتكاف الذي هو الاشتغال بالله سبحانه في بيته لا- من حيث كونهما شراء و بيعا، فيكون النهي عنهما كالنهي عن البيع وقت النداء من يوم الجمعة حيث انه أيضا محرم من حيث انه شغل عن ذكر الله تعالى كما يدل عليه بعد قوله وَ ذَرُّوا الْبَيْعَ قَوْلَهُ فَإِذَا قُضِيَ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَ ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ، و قوله تعالى وَ إِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا، و قوله تعالى قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجَارَةِ، هذا بناء على كون الصلح عقدا مستقلا، و اما لو كان هو البيع فيما إذا تعلق بالعين فيحرم من حيث كونه بيعا من غير اشكال، و لا يخفى ما في الوجهين الأولين لعدم منافاة التجارة و لا البيع و الشراء مع حقيقة الاعتكاف و لو كانت هي اللبث في المسجد لأجل العبادة فضلا عن كونها هي اللبث فيه تعبدا إذ لا يعتبر فيه دوام العبادة ما دام اللبث، و لمنع أولوية النهي

عن التجارة عن النهي عن البيع و الشراء بل مساواته معه لاحتمال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٢

خصوصية فى البيع و الشراء بها صارا منهيًا عنه، لكن الوجه الأخير قريب جدا، و عليه فالأحوط لو لم يكن أقوى ترك التجارة مطلقا فى حال الاعتكاف رأسا، و انتظار حدوث النفع له من الله سبحانه لانه خير الرازيين. (الأمر الثالث) المحكى عن ابن

إدريس انه بعد ان حكم بفساد الاعتكاف بالاشتغال بالقبائح و المعاصى و الأسباب قال:

و اما ما يضطر اليه من أمور الدنيا من الأفعال المباحة فلا يفسد به الاعتكاف الى ان قال:

و المعتكف اللابث للعبادة إذا فعل قبائح و مباحات لا حاجة إليها فما لبث للعبادة انتهى، و ظاهر هذا الكلام كما ترى بطلان الاعتكاف بفعل جميع المباحات التى لا حاجة إليها، و قد اعترض عليه العلامة فى المختلف بقوله و نحن نطالبه بوجه ما قاله و احتجاجه أضعف من ان يكون شبهة فضلا عن كونه حجة، فان الاعتكاف لو شرط فيه دوام العبادة بطل حالة النوم و السكوت و إهمال العبادة و ليس كذلك بالإجماع انتهى، و لكنه (قده) فى المنتهى و أفق الحلّى و قال: بان ما يقتضى الاشتغال بالأمور الدنيوية من أصناف المعاش ينبغى القول بالمنع عنه عملا- بمفهوم النهى عن البيع و الشرى الى ان قال الوجه تحريم الصنائع المشتغلة عن العبادة كالخياطة إلا ما لا بد منه انتهى ما فى المنتهى، و لا يخفى ما فيه من البعد بينه و بين ما أورده فى المختلف على الحلّى، و كيف كان فالإنصاف تمامية ما ذكره الحلّى (قده) من التنافى بين الاعتكاف و بين الاشتغال بالأمور المباحة، فالأقوى ترك الاشتغال بها الا ما قامت السيرة على الاشتغال بها فيه أو مما لا بد منه مما يدخل تحت الحاجة التى لا بد منها. (الأمر الرابع) صرح غير واحد من الفقهاء بأنه يستثنى من البيع و الشراء ما تدعو الحاجة إليه كشرء ما يضطر اليه من المأكول و الملبوس و بيع ما يكون وصلة الى شراء ذلك. و قال فى النجاة و ينبغى تقييده بما إذا تعذر التوكيل أو النقل بغير البيع. و يستدل للجواز عند الحاجة بانصراف النص الوارد فى النهى عن الشراء و البيع فى حال الاعتكاف عن الشراء و البيع عند الحاجة إليهما و هو كذلك لما بيناه فى الأمر المتقدم من ان المستفاد من النص هو حرمة البيع و الشراء مثل حرمتها و حرمة التجارة وقت النداء بحيث يلهو المشتغل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٣

بهما عن الاعتكاف و العبادة، و من الواضح ان الشغل بهما حال الاضطرار بهما لأجل دفع الضرورة ليس كذلك و لا يحتاج فى إثبات جوازهما الى التمسك بأدلة نفى الحرج و الضرر حتى يشكل فى صحة الاعتكاف به لأجل ان النفى لا يستلزم الإثبات، و مما ذكرنا من كون المنساق من النهى عن البيع و الشراء هو حرمتها مثل حرمة الاشتغال بالبيع وقت النداء يظهر صحة البيع و الشراء الصادرين من المعتكف، لأن المنهى عنه هو البيع و الشراء بالمعنى المصدرى منهما و هو لا يلزم خروج المعنى الاسم المصدرى عن سلطنة البائع أو المشتري كما ان البيع وقت النداء أيضا كذلك حسبما فصل فى المعاملات و حررناه فى الأصول أيضا.

### [الخامس الممارسة]

الخامس الممارسة اى المجادلة على أمر دنيوى أو دينى بقصد الغلبة و إظهار الفضيلة، و اما بقصد إظهار الحق ورد الخصم من الخطأ فلا بأس به بل هو من أفضل الطاعات فالمدار على القصد و النية فلكل امرء ما نوى من خير أو شر.

الممارسة المجادلة و منه قوله تعالى ﴿فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ أَى لَا تُجَادِلْ فِي أَمْرِ أَصْحَابِ الْكَهْفِ إِلاَّ مِرّاً ظاهراً بحجة و دلالة فقص عليهم

ما اوحى الله إليك كذا في مجمع البحرين، وقيل المرء لا- يكون الا- اعتراضا و الجدل يكون ابتداء و اعتراضا فهو أعم من المرء و في مرات العقول و أكثر ما يستعمل المرء و الجدل في المسائل العلمية و لفظه (المخاصمة) في الأمور الدنيوية، ثم قال و قد يخص المرء بما إذا كان الغرض إظهار الفضل و الكمال، و الجدل بما إذا كان الغرض تعجيز الخصم و ذلته، و كيف كان و قد عرف بأنه الاعتراض على كلام الغير من غير غرض ديني و هو حرام في غير حال الاعتكاف ففي خبر مسعدة بن صدقة المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين إياكم و المرء و الخصومة فإنهما يمرضان القلوب (القلب) على الاخوان و ينسب عليهما النفاق، و خبره الآخر المروى فيه أيضا عن الصادق عليه السلام قال: ثلاث من لقي الله عز و جل بهن دخل الجنة من اى باب شاء من حسن خلقه، و خشى الله في المغيب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٤

و المحضر، (أى في حال حضور الناس و غيبتهم) و ترك المرء و ان كان محققا، و غير ذلك من الاخبار و هو محرم في حال الاعتكاف بالخصوص كما يحرم في حال الإحرام، و قال في الجواهر بلا خلاف أجده فيه اى في حرمة الاعتكاف، و يدل على حرمة فيه بالخصوص صحيح عبيدة المتقدم في الطيب و فيه: و لا- يمارى و لعل إدخاله في محرمات الاعتكاف مع كونه حراما في غيره أيضا لزيادة تحريم فيه كتحريمه في حال الإحرام، و كتحریم الكذب على الله و رسوله في حال الصيام، و كيف كان فالمحرم منه هو ما كان لإثبات الغلبة و إظهار الفضيلة كما يتفق لبعض أهل العلم في كثير من الأوقات. و اما لو كان الغرض منه مجرد إظهار الحق و رد الخصم عن الخطاء يكون من أفضل الطاعات، و قال العلامة في المنتهى و يستحب له دراسة العلم و المناظرة فيه و تعلمه و تعليمه في الاعتكاف بل هو أفضل من الصلوات المندوبة انتهى و هو كما أفاد.

و المائز بين ما يحرم منه و ما يجب أو يستحب، النية قال بعض الاعلام فليحترز المكلف من تحويل الشيء من كونه واجبا الى جعله من كبائر القبائح أعادنا الله تعالى منه.

و الأقوى عدم و جوب اجتناب ما يحرم على المحرم من الصيد و ازالة الشعر و لبس المخيط و نحو ذلك و ان كان أحوط. المحكى عن المختلف انه نقل عن الشيخ في الجمل و ابن البراج و ابن حمزة انه يجب على المعتكف تجنب ما يجب على المحرم تجنبه، و المشهور العدم و نسبه في المبسوط بعد أن افتى بالقول المشهور إلى الرواية، و عن التذكرة ان الشيخ لا يريد بذلك العموم لانه لا يحرم على المعتكف لبس المخيط إجماعا و لا ازالة الشعر و لا أكل الصيد و لا عقد النكاح، و قال في الحدائق و كيف كان فلا ريب في ضعف هذا القول لعدم الدليل عليه، و ما ادعاه من الرواية فلم تصل إلينا و هو اعلم.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٥

### [مسألة ١ لا فرق في حرمة المذكورات على المعتكف بين الليل و النهار]

مسألة ١ لا- فرق في حرمة المذكورات على المعتكف بين الليل و النهار، نعم المحرمات من حيث الصوم كالأكل و الشرب و الارتماس و نحوها مختصة بالنهار.

الأمر المعبر عنه عدمها في الاعتكاف على قسمين منها ما يشترط عدمها في الاعتكاف من حيث انه اعتكاف، و منها ما يشترط عدمها فيه من جهة اعتبار عدمها في الصوم الذي يعتبر في الاعتكاف، فالقسم الأول يعتبر عدمها ما دام معتكفا من غير فرق بين الليل و النهار، و القسم الثاني يعتبر عدمها ما دام كونه صائما في حال الاعتكاف فتصير مختصة بالنهار فمن الأول البيع و الشراء و المماراة و نحوها، و من الثاني الأكل و الشرب و نحوها من المفطرات، نعم مثل الجماع و الاستمناء يعتبر عدمه في الاعتكاف و

الصوم معا فلا- فرق في حرمة بين الليل و النهار الا- انه لو وقع في نهار صوم واجب يكون في إبطاره الكفارة تجب به كفارتان كما سيأتي في المسألة الثالثة.

### [مسألة ٢ يجوز للمعتكف الخوض في المباح]

مسألة ٢ يجوز للمعتكف الخوض في المباح و النظر في معاشه مع الحاجة و عدمها. قد ظهر في طى البحث عن البيع و الشراء ان الأقوى جواز ارتكاب المباحات، و النظر في أمر المعاش فيما يحتاج اليه، و ما جرت السيرة بارتكابه و لو في غير ما يحتاج اليه، و عدم جواز ارتكاب غيرهما من الأمور الدينوية لمنافاته مع الاعتكاف.

### [مسألة ٣ كلما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف]

مسألة ٣ كلما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف إذا وقع في النهار من حيث اشتراط الصوم فيه فبطلانه يوجب بطلانه، و كذا يفسد الجماع سواء كان في الليل أو النهار، و كذا اللمس و التقبيل بشهوة بل الأحوط بطلانه بسائر ما ذكر من المحرمات من البيع و الشراء و شم الطيب و غيرها مما ذكر بل لا يخلو من قوة و ان كان لا يخلو من اشكال أيضا، و على هذا فلو أتمه و استأنفه أو قضاه بعد ذلك إذا صدر منه احد المذكورات في الاعتكاف الواجب كان أحسن و اولى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٦

ما تقدم من ذكر المحرمات في حال الاعتكاف كان في مقام بيان حكمها التكليفي من حيث الحرمة و الحلية، و اما بالنسبة إلى حكمها الوضعي اعني من حيث فساد الاعتكاف بها فلا إشكال في بطلانه بما يبطل به الصوم إذا وقع في النهار حيث انه يوجب بطلان شرط صحة الاعتكاف و هو الصوم الموجب لبطلان الاعتكاف بانتفاء شرطه، و اما ما يحرم فيه من حيث كونه اعتكافا فلا إشكال في فساده بالجماع الواقع في الليل و ان عليه الكفارة لو وقع في الليل، و كفارتين لو وقع في نهار شهر رمضان. قال في الحدائق:

و الظاهر انه لا خلاف في فساد الاعتكاف به، و اما اللمس و التقبيل بشهوة ففي حرمتها على المعتكف كلام تقدم، و قلنا بأنه لا دليل على حرمتها عليه فيما يجوز فيه النظر اليه الا ان المشهور لما قالوا بحرمة كان الاحتياط في تركه، و على ذلك اي على القول بعدم حرمتها فلا- مجال للقول بفساده بهما، و على القول بحرمتها ففي فساد الاعتكاف بهما و عدمه قولان، فالمحكي عن الإسكافي و الخلاف و المعبر و التذكرة و التحرير و الدروس و متشابه القرآن لابن شهر آشوب هو الفساد، و عن الوسيلة و ظاهر الشرائع و النافع و القواعد و الإرشاد و التلخيص و التبصرة عدم الفساد، مع ذهابهم بالتحريم.

و الأقوى هو الأول، و ذلك لان النهي المتعلق بشيء في عبادة أو معاملة ظاهر في الغيرية، و إرشاد إلى كون متعلقه مانعا عن صحة ما يقع فيه من العبادة أو المعاملة، و الأصل الاولي في النهي و ان كان هو النفسية المولوية الا ان الظاهر منه في ما يتعلق بشيء في باب العبادات و المعاملات هو الغيرية و هذا أصل ثانوي يجب الجرى عليه ما لم تقم قرينة على خلافه و مقتضى ذلك هو فساد الاعتكاف بإتيان كلما نهى عن الإتيان به فيه الا ان يقوم دليل على صحته معه من غير فرق بين التقبيل و اللمس بشهوة بناء على النهي عنهما و بين غيرهما مثل البيع و الشراء و الاستمنا و المماراة و نحوهما مما ورد النهي عنه في حال الاعتكاف، و لعل وجه الإشكال في البطلان بارتكاب احدي تلك المحرمات هو ظهور اولي النهي في النفسية و المولوية، لكن الحق ما ذكرناه و كيف كان فلو أراد الاحتياط في الاعتكاف الواجب يتمه و يستأنف في الواجب المطلق و يقضيه في الواجب المعين



كما هو واضح.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٧

#### [مسألة ٤ إذا صدر منه احد المحرمات المذكورة سهوا]

مسألة ٤ إذا صدر منه احد المحرمات المذكورة سهوا فالظاهر عدم بطلان اعتكافه الا الجماع فإنه لو جامع سهوا أيضا فالأحوط فى الواجب الاستئناف أو القضاء مع إتمام ما هو مشتغل به و فى المستحب الإتمام. و ليعلم ان المنشأ للمانع أما النهى الغيرى الإرشادى كما هو الأصل فى النهى المتعلق بالشىء المركب من الاجزاء و الشرائط مثل النهى عن التكتف فى الصلاة، أو النهى عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، أو النهى النفسى المولوى عنه فى حال الإتيان بذاك المركب مثل النهى عن لباس الذهب و الحرير فى حال الصلاة على الرجال، أو اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد مثل الأمر بالصلاة و النهى عن الكون فى المكان المغصوب، فعلى الأولين لا يفرق فى المانع بين العمد و السهو و العلم و الجهل و التذکر و النسيان، اما فى النهى الغيرى فواضح حيث ان الاستفادة منه مانعية متعلقة عن صحة المأمور به واقعا و هى بوجودها الواقعى تكون مانعا من غير فرق فى حالات المكلف بالنسبة اليه، و إتيان المكلف به مستندا إلى أمر ظاهرى دال على الصحة أم لا. و اما فى النهى النفسى المولوى فكذلك إذ النهى و لو كان ساقطا فى بعض حالات المكلف مثل نسيانه أو لا يكون منجزا فى بعض اخرى كما لو جهله الا ان ملاكه متحقق فى جميع الحالات و هو كاف فى تحقق المانع و ان زال النهى بطرو حاله أو زال تنجزه بطرو حاله اخرى، و فيما كانت المانع ناشئة عن اجتماع الأمر و النهى تنحصر المانع فيما إذا كان النهى باقيا منجزا، و عند سقوطه بطرو حاله كالنسيان أو زوال تنجزه عند حاله اخرى كالجهد الذى يكون المكلف معذورا فيه لا يتحقق المانع و لذا يصح الصلاة فى المكان المغلوب نسيانا أو جهلا و نحوهما إلا إذا قام دليل على بطلانها، و لازم ذلك هو بطلان الاعتكاف فيما إذا صدر منه احدى المحرمات المذكورة من غير فرق فيها بين حالة العلم و الجهل و التذکر و النسيان و الاختيار و الاضطرار سواء كان فى الجماع أو غيره من المحرمات، لكن الظاهر من الأصحاب هو الفرق بين الجماع و غيره ببطلان الاعتكاف بالجماع سهوا و انحصار بطلانه بإتيان غيره من المحرمات بصورة العمد و الاختيار،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٨

و لعل منشئه دعوى انصراف أدلة حرمة ما عدا الجماع إلى صورة العمد دون ما يدل على حرمة الجماع و هو مشكل و ليس لدعواه وجه ظاهر، لكن فى الجواهر دعوى انعقاد الإجماع على عدم البطلان مع السهو بل ينحصر مع العمد، و عن المنتهى التصريح بانحصار البطلان فى الجماع بالعمد فضلا عن غيره، و كيف كان فلا محيص فى المسألة من الاحتياط فى صورة الشك و هو كما ذكره المصنف (قده) فى الواجب غير المعين بالإتمام ثم الاستئناف، و فى المعين بالإتمام و القضاء، و فى المستحب بعد مضى اليومين كالواجب المعين و قبله بالإتمام من دون وجوب الاستئناف أو القضاء.

#### [مسألة ٥ إذا فسد الاعتكاف بأحد المفسدات]

مسألة ٥ إذا فسد الاعتكاف بأحد المفسدات فان كان واجبا معينا و جب قضائه و ان كان واجبا غير معين و جب استينافه إلا إذا كان مشروطا فيه أو فى نذر الرجوع فإنه لا- يجب قضائه أو استينافه، و كذا يجب قضائه إذا كان مندوبا و كان الإفساد بعد اليومين، و اما إذا كان قبلهما فلا شىء عليه بل فى مشروعية قضائه حينئذ إشكال.



إذا فسد الاعتكاف بمفسد فان كان واجبا معينا وجب قضائه بناء على وجوب قضاء ما فات من الاعتكاف كما سبق في طي المسألة السابعة عشر من المسائل المتقدمة في أول الاعتكاف، و ان كان واجبا غير معين وجب استينافه لوجوب الاعتكاف عليه و كون الفاسد غير مجز عنه لفساده و لو مع إتمامه هذا إذا لم يكن مشروطا أصلا أو اشترط في حال نيته الرجوع مع عدم اشتراطه في حال نذره و لو اشترط الرجوع في حال نذره فلا- يجب قضائه في الواجب المعين و لا- استينافه في غير المعين، و لكن المصنف في ظاهر المتن يحكم بعدم وجوب القضاء و لا الاستيناف إذا كان مشروطا في حال النية و لو لم يكن مشروطا في حال النذر و هو ليس على ما ينبغى بل العبرة في وجوب القضاء أو الاستيناف في الواجب المعين أو غير المعين قبل مضي اليومين على إطلاق النذر عن الشرط أو اشتراطه به بلا دخل في اشتراط الاعتكاف عند نيته و عدمه نعم في الواجب مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٩

غير المعين و في المندوب بعد مضي اليومين إذا أفسده حينئذ يجب قضائه مع عدم اشتراطه حين النية و لا يجب قضائه معه، و قد عرفت سابقا ان هذا هو فائدة الاشتراط، و لعل عبارة المتن ناظرة اليه، و كيف كان لو كان الإفساد في المندوب قبل مضي اليومين فان كان فعل المفسد بقصد الإتيان به في أثناء الاعتكاف مع بئانه على اعتكافه فلا إشكال في حرمة لكونه تشريعا بناء على سراية الحرمة التشريعية إلى العمل الخارجى أيضا، و في وجوب القضاء عليه و عدمه وجهان: من صدق الفوت الموجب للقضاء، و من انصرفه الى الواجب لو قيل بدلالة عموم قوله: من فاتته فريضة فليقضها، و شموله لكل فريضة، و عدم اختصاصه بالفريضة اليومية. و ان كان فعله بقصد الرجوع عن الاعتكاف فلا يجب القضاء قطعا، و في استحبابه وجهان: من عدم الدليل على مشروعية قضائه، و: من دلالة صحيح الحلبي المروي في الكافي و المرسل المحكى في الفقيه على استحبابه و فيه قال أبو عبد الله عليه السلام كانت بدر في شهر رمضان و لم يعتكف رسول الله صلى الله عليه و سلم فلما كان من قابل اعتكف عشرين عشرا لعامه و عشرا قضاء لما فاتته، و الأقوى هو الأول لأن الظاهر من الخبرين هو كون المندوب الفائت متخصصا بخصوصية الوقت و هو كونه في شهر رمضان، و لا دلالة لهما على استحباب قضاء المندوب المطلق مع انه في وقت قضائه ان كان صالحا للاعتكاف فيصير وقتا للأداء إذ هو مستحب في كل وقت صالح له و ان لم يكن الوقت صالحا له فلا يجوز فيه الاعتكاف، فترك الأداء في وقت يصلح له و الإتيان بقضاء ما فات منه في وقت آخر مما لا فائدة فيه كما لا يخفى.

### [مسألة ٦ لا يجب الفور في القضاء و ان كان أحوط]

مسألة ٦ لا يجب الفور في القضاء و ان كان أحوط.

المحكى عن المبسوط و المنتهى وجوب الفور في القضاء و لعل الوجه فيه هو توهم اقتضاء الأمر به للفور و هو فاسد لعدم اقتضاء الأمر للفور و لا للتراخي، و عدم دليل آخر يدل عليه، لكن الاحتياط حسن للخروج عن مخالفتها و ان لم يظهر لما ذهب اليه دليل.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٠

### [مسألة ٧ إذا مات في أثناء الاعتكاف الواجب بنذر أو نحوه لم يجب على وليه القضاء]

مسألة ٧ إذا مات في أثناء الاعتكاف الواجب بنذر أو نحوه لم يجب على وليه القضاء و ان كان أحوط، نعم لو كان المنذور الصوم معتكفا وجب على الولي قضائه لأن الواجب حينئذ عليه هو الصوم و يكون الاعتكاف واجبا من باب المقدمة بخلاف ما

لو نذر الاعتكاف فان الصوم ليس واجبا فيه و انما هو شرط فى صحته و المفروض ان الواجب على الولي قضاء الصلاة و الصوم على الميت لا جميع ما فاته من العبادات.

إذا مات فى أثناء الاعتكاف الواجب عليه سواء كان وجوبه بنذر أو شبهه أو بمضى يومين فى المندوب أو بالشروع فى المندوب على القول بوجوب إتمامه بالشروع فالمحكى عن المحقق و العلامة هو وجوب قضائه على وليه، أو إخراج ما ينوب به عنه من ماله، و عن مبسوط الشيخ حكاية وجوبه عن بعض الأصحاب، و يستدل له بعموم ما ورد ان من مات و عليه صوم واجب و وجوب على وليه ان يقضى عنه أو يتصدق عنه، و استدلل له العلامة فى المحكى عن المختلف بان المشهور وجوب قضاء الصوم من الميت و لا يمكن الإتيان بمثل هذا الصوم الا على هيئة وجوبه و هى هيئة الاعتكاف فيكون الاعتكاف واجبا من باب المقدمة، و الأقوى عدم وجوب قضائه على وليه لعدم الدليل عليه، و مع الشك فى وجوبه فالمرجع هو البراءة، و اما الدليلان ففيهما ما لا يخفى.

اما العموم فلان ظاهره. أولا- هو وجوب قضاء الصوم الواجب بالأصالة على الولي إذا فات عن الميت. و ثانيا ان الواجب على المعتكف من الاعتكاف هو نفس الاعتكاف فى حال الصوم مطلقا و لو لم يكن الصوم للاعتكاف كما فى الاعتكاف فى شهر رمضان، فيخرج حينئذ عن مصداق كونه مات و عليه صوم الذى هو موضوع ذاك العموم، و ليس على وجوب قضاء الاعتكاف دليل آخر سوى ذاك العموم، و بعبارة أخرى شمول ذاك العموم لصوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢١

أيام الاعتكاف متوقف على وجوب صومه على المعتكف و هو ممنوع، إذ الواجب على المعتكف هو الاعتكاف فى حال الصوم لا الصوم فى حال الاعتكاف.

و ثالثا لو سلم شمول العموم للصوم فى حال الاعتكاف لكان اللازم وجوب قضائه على الولي و لا يلزم قضاء الاعتكاف عليه أيضا و هو اى وجوب قضاء الصوم فقط من دون وجوب قضاء الاعتكاف فاسد، إذ الصوم كان واجبا على الميت من باب المقدمة و لا- يعقل وجوب المقدمة فقط من دون ذى مقدمته مع ان الغرض إثبات وجوب الاعتكاف من ناحية وجوب صومه الذى يستدل لإثبات وجوبه بعموم من مات و عليه صوم واجب و جب على وليه ان يقضى عنه لا إثبات وجوب صومه فقط، و منه يظهر ضعف ما فى المعتبر من ان الخبر ان كان دالا- انما يدل على وجوب قضاء الصوم و اما الاعتكاف فلا، و استجوده فى المدارك.

فان قلت مسألة المقدمية تتعكس بين الميت و بين وليه لان الواجب من الصوم على الميت كان وجوبه مقدما من باب وجوب الاعتكاف عليه، و انه مما لا يشترط الصوم فى صحته، و على الولي يكون وجوب الاعتكاف عليه مقدما من باب وجوب الصوم فى حال الاعتكاف عليه و هو اى الصوم فى حال الاعتكاف يتوقف على الإتيان بالاعتكاف فيجب عليه الاعتكاف و جوبا مقدما لأجل وجوب الصوم عليه.

قلت هذه مغالطة لأن قضاء الواجب بالوجوب المقدمى عن الميت لا بد من ان يكون بإتيانه بما هو مقدمة للواجب، و لا يعقل ان يصير واجبا على الولي بالوجوب النفسى الاصلى إذ الواجب عليه انما هو تفرغ ذمة ميتة و المفروض انه الاعتكاف الذى لم يقم دليل على وجوب قضائه، و ما قام عليه العموم انما هو الصوم، و لا يدل العموم على وجوبه على الولي الا على نحو يجب على ميتة و هو النحو الوجوب المقدمى مع ان وجوبه كذلك عليه غير معقول مع انه على تقدير إمكانه لا- يكون متكفلا لإثباته لما تقرر فى الأصول: من انه إذا كان ثبوت حكم العام لبعض افراده متوقفا على ثبوت حكم آخر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٢

فيه لا يصح التمسك لإثباته بذلك العام الا عند انحصار افراد العام بذلك، حيث انه يثبت حذرا عن اللغوية، فاللازم على ذلك هو سقوط العام عن شموله لذلك المورد لا شموله و إثبات لازمه به و هو وجوب قضاء الاعتكاف المتوقف صحة قضاء الصوم عليه.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ۹، ص: ۲۲۲

و ثالثا بان الكلام فی المقام فیما إذا مات المعتكف فی أثناء اعتكافه الواجب علیه، و حينئذ لا يصدق علیه فوت الواجب حتى يجب قضائه علیه، نعم فیما إذا تمكن من الأداء فی الواجب غير المعین و أهمل يمكن ان يقال: بوجوب قضائه على الولی لعدم ورود هذا الاشكال الثالث و ان يرد علیه الأولان كما قد قال به الشهيد فی المحكى عن دروسه حيث يقول: و لو مات قبل القضاء بعد التمكن وجوب على الولی قضائه، و مقتضاه انه لو مات فی الأثناء بعد التمكن من الأداء و إهماله فيه لكان القضاء واجبا على الولی. لكن الحق ما تقدم من عدم وجوب القضاء على الولی أصلا، هذا كله فیما إذا كان الاعتكاف واجبا على الميت بنذر و نحوه. و لو كان المنذور الصوم معتكفا فعن جامع المقاصد انه وجب على الولی قضائه، لأن الصوم حينئذ واجب بالأصالة، و الاعتكاف يكون واجبا من باب المقدمة، و عموم ما ورد من وجوب قضاء الصوم و الصلاة على الولی يشمل هذا الصوم فيجب عليه الإتيان بالاعتكاف من باب المقدمة، و قد اختاره صاحب الجواهر (قده) فی النجاة، و عليه المصنف (قده) فی المتن، لكن الواجب على الولی حينئذ ليس ما هو الواجب على مورثه بل انما يجب عليه الإتيان بالاعتكاف لتوقف صحة قضاء الصوم الواجب علیه، و لذا لا- يجب عليه نيئة النيابة عن مورثه فی الاعتكاف و ان وجبت فی قضاء الصوم و عليه فيخرج اعتكافه عن كونه قضاء عن اعتكاف مورثه.

### [مسألة ۸ إذا باع أو اشترى في حال الاعتكاف لم يبطل بيعه و شرائه]

مسألة ۸ إذا باع أو اشترى في حال الاعتكاف لم يبطل بيعه و شرائه و ان قلنا بطلان اعتكافه.

النهى المتعلق بالبيع و الشرى قد يتعلق بالمعنى الاسم المصدري منهما و هو

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۹، ص: ۲۲۳

الحاصل من البائع و المشتري من حيث الصدورى أعنى الأثر الحاصل من فعلهما من حيث هو هو بلا لحاظ إسناده إلى الفاعل، و قد يتعلق بالمعنى المصدري منهما و هو من حيث إسنادهما إلى الفاعل، فبالاعتبار الأول يكون المبعوض هو البيع أو الشراء من حيث نفسها و هو موجب للردع عنهما المستلزم لبطلانهما و نفى الإمضاء عنهما كالبيع الربوى المردوع بالنهى عنه، فقوله تعالى وَ حَرَّمَ الرَّبُّ فِي مَقَابِلِ غَيْرِهِ الْمَمْضَى بقوله تعالى أَحْرَجَ اللَّهُ الْبَيْعَ، و هذا النهى موجب لفساده بمعنى عدم إمضاء الشرع إياه و بالاعتبار الثانى يكون المبعوض هو صدور البيع أو الشراء عن البائع أو المشتري من دون مبعوضيه نفس البيع أو الشراء الصادر منهما فلا- يوجب الردع عنهما من حيث هما صادران بل المبعوض هو هما من حيث صدورهما و ذلك كالبيع وقت النداء، إذ المنهى عنه ليس هو المعاملة الخارجية مقطوع النسبة عن فاعلها بل هو قيام الفاعل لها بها و اشتغاله بها، و هذا النهى لا يوجب الفساد إذا ظهر ذلك فنقول النهى عن البيع و الشرى في حال الاعتكاف كالنهى عن البيع وقت النداء كما تقدم منا عند البحث

عن حرمتها على المعتكف، و عليه فالنهي عنهما في حال الاعتكاف لا يكون موجبا لفسادهما، فالقول بالبطلان كما حكى عن بعض ضعيف في الغاية.

### [مسألة ٩ إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع]

مسألة ٩ إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع و لو ليلا وجبت الكفارة، و في وجوبها في سائر المحرمات اشكال، و الأقوى عدمه و ان كان الأحوط ثبوتها بل الأحوط ذلك حتى في المندوب منه قبل تمام اليومين و كفارته ككفارة شهر رمضان على الأقوى و ان كان الأحوط كونها مرتبة ككفارة الظهر.

في هذه المسألة أمور. (الأول) تجب الكفارة بالجماع في الاعتكاف الواجب المعين بالنذر و نحوه، أو بكونه ثالث ثلاثة فيما لا خيار له بالشرط سواء كان الجماع في النهار أو في الليل إجماعا محققا كما عن الانتصار و الغنية و التذكرة و المنتهى، و على وجوبها به نصوص كثيرة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٤

ففي خبر زرارة المروي في الفقيه و الكافي و التهذيب عن الباقر عليه السلام عن المعتكف يجامع اهله قال عليه السلام: إذا فعل فعله ما على المظاهر.

و خبر سماعة المروي في الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السلام: هو بمنزلة من أفطر يوما من شهر رمضان.

و خبر عبد الأعلى بن أعين المروي في الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل وطأ امرأته و هو معتكف ليلا في شهر رمضان قال عليه السلام: عليه الكفارة، قال قلت فإن وطأها نهارا قال: عليه كفارتان.

و خبر ابى ولاد المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام في امرأة معتكفة بإذن زوجها خرجت من المسجد الى بيتها فتهيأت زوجها حتى واقعها فقال عليه السلام: ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تقضى ثلاثة أيام و لم تكن اشترطت في اعتكافها فان عليها ما على المظاهر.

و خبر آخر لسماعة المروي في الفقيه عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السلام: عليه ما على الذي أفطر من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكينا. (الأمر الثاني) اختلفوا في وجوب الكفارة بإفساد الاعتكاف بإتيان سائر المحرمات، و حكى عن الشيخ و أكثر المتأخرين اختصاص الكفارة بالجماع دون ما عداه من المفسدات و ان فسد به الصوم و وجب به القضاء لو كان واجبا. و يدل على ما ذهبوا اليه اختصاص النصوص بذكر الكفارة في الجماع، و عدم تعرضها لها في غيره، و مع الشك في وجوبها يرجع الى البراءة، و حكى عن الشيخ أيضا إلحاق كل مباشرة تؤدي الى إنزال الماء عمدا الى الجماع من الاستمناء و غيره، و عن ظاهر التذكرة الإجماع عليه، و ليس له وجه ظاهر، و قيل و لعله لفهم مساواتها مع الجماع من تأديتها بعبارة واحدة في الآية المباركة و هي قوله تعالى **وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ**، و فيه ان الظاهر من مباشرة هو الجماع و قد كنى بها عنه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٥

مع عدم ظهور قوله تعالى **وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ** في الاعتكاف المعهود، و المحكى عن المفيد و السيد إلحاق كل مفسد بالجماع و لو لم يكن مندرجا تحت عنوان مباشرة و لم يكن من إنزال الماء و هو المحكى عن الدروس و غيره، و لعله بدعوى ان المنسبق

من من نصوص الجماع عرفا هو ان سبب وجوب الكفارة هو التعمد في إفساد الاعتكاف من غير مدخليه لخصوص المفسد، و انه اى شىء كان، و فيه ان الانسباق عرفا بحيث يدخل في المدليل اللفظية ممنوع، و الظن به لا يصح الاستناد اليه بل الاعتماد عليه أشبه بالقياس المحرم العمل عندنا. فالحق عدم ما يوجب إلحاق غير الجماع به في وجوب الكفارة في إفساد الاعتكاف به لعدم الدليل عليه، مع كون المرجع عند الشك فيه هو البراءة، و ان كان الأحوط ثبوتها خروجاً عن خلاف من أوجبها في غير الجماع. (الأمر الثالث) المحكى عن المفيد و الشيخ (قدس سرهما) وجوب الكفارة بالجماع في كل اعتكاف سواء كان واجبا أو مندوبا، كان الواجب معينا. أو غير معين، كان التعيين بالنذر و شبهه، أو بمضى يومين من المندوب أو الواجب المطلق. و يستدل لهما بإطلاق الروايات المتضمنة لوجوب الكفارة بالجماع حيث انه يقتضى عدم الفرق فيه بين الواجب و المندوب، و لا فى الواجب بين المطلق و المعين. و المحكى عن غيرهما هو اختصاص وجوبها بالواجب المعين، فلا- تجب فى الواجب المطلق، و لا- فى المندوب لمنع إطلاق الروايات المتضمنة لوجوبها بالجماع أولا.

و ذلك لانسباق ظهورها فى وجوب الكفارة فى الواجب المعين ظهورا ناشيا عن الالتفات الى كون الكفارة عقوبة للتعمد بالعصيان مع انه لا عصيان فى إفساد المندوب أو الواجب المطلق قبل مضى يومين من الاعتكاف. قال المحقق (قده) فى المعبر بعد نقل وجوب الكفارة بالإفساد بالجماع فى كل اعتكاف عن الشيخين و لو خصا ذلك باليوم الثالث أو بالاعتكاف اللازم كان أليق بمذهبهما، لأننا بينا ان الشيخ ذكر فى النهاية و الخلاف ان للمعتكف الرجوع فى اليومين الأولين من الاعتكاف و إذا كان له الرجوع لم يكن لإيجاب الكفارة مع جواز الرجوع وجه، لكن يصح هذا على قول الشيخ فى المبسوط، فإنه يرى وجوب الاعتكاف بالدخول فيه انتهى ما فى المعبر، و ما ذكره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٦

(قده) يمكن ان تكون قرينه حالية محفوفة بالكلام مانعة عن انعقاد الإطلاق حيث ان من مقدماته انتفاء القدر المتيقن، و هذا الذى ذكر يوجب تيقن ارادة الواجب المعين مما وجبت الكفارة فى إفساده بالجماع و تمنع عن انعقاد الإطلاق.

و ثانيا لو سلم إطلاق الروايات فهو مقيد بما يدل على عدم وجوبها فيما عدا الواجب المعين كصحيح ابى ولاد الذى فيه: ان كانت (يعنى المرأة) خرجت من المسجد قبل ان تقضى ثلاثة أيام و لم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر، فان اعتبار عدم اشتراط الرجوع عن الاعتكاف فى وجوب الكفارة يدل بمفهومه على عدم وجوبها مع الاشتراط، فيستفاد منه عدم الوجوب فيما يجوز له الرجوع و لو مع عدم اشتراطه كما فى المندوب أو الواجب غير المعين قبل مضى اليومين من غير فرق فى ذلك بين كون الكفارة فيما تجب فيه لأجل الجماع كما هو الظاهر من الصحيح، أو لأجل الخروج عن المسجد بناء على استناد الفساد اليه لكونه أسبق من الجماع، فالمنع عن كونه مقيدا لإطلاق النصوص الواردة فى وجوب الكفارة بإفساد الاعتكاف بالجماع كما فى المستمسك غير وجه لانه على تقدير دلالة الصحيح على وجوب الكفارة بالإفساد بكل مفسد يفرق بين الإفساد بالجماع و غيره بالقول بوجوبها بالإفساد بالجماع فى كل اعتكاف، و اختصاص وجوبها بغيره بالاعتكاف الواجب المعين و له وجه، و الاشكال فى وجوبها فيما يجوز له الرجوع عن الاعتكاف كالمندوب و نحو بكون الكفارة فى صورة العصيان و لا عصيان فى الرجوع فيما يجوز له الرجوع مرفوع بالفرق بين الرجوع عن الاعتكاف فيما يجوز له الرجوع و لو بالجماع، و بين الإتيان بالمفسد فى حال الاعتكاف بلا- قصد الرجوع عنه، و ما فيه الكفارة لو قيل بها هو الأخير دون الأول، مع ان اختصاص وجوب الكفارة بصورة العصيان ممنوع لإمكان إيجابها مع عدم العصيان إذا قام عليه الدليل كما فى وجوب الفداء للإفطار فى شهر رمضان ممن يجوز له الإفطار كذى العطاش و نحوه، و وجوب الدم على من اضطر الى ارتكاب بعض تروك الإحرام كالتظليل و نحوه، و بالجملة فالحق فى هذه المسألة هو اختصاص وجوب الكفارة بالإفساد بالجماع فى الواجب المعين من

الاعتكاف و الله العالم بحقائق الأحكام. (الأمر الرابع) المشهور بين الأصحاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٧

كما فى الحدائق ان كفارة الجماع فى الاعتكاف هى ككفارة الإفطار فى شهر رمضان و هى الإتيان بإحدى الخصال تخييراً، و ذلك لموثقتى سماعه المتقدمين فى إحداهما عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السلام: هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان و فى الآخر عنه عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال: عليه ما على الذى أفطر يوماً من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً.

و عن ظاهر الصدوق هو كونها ككفارة الظهار و هى الإتيان بإحدى الخصال على الوجه الترتيب و هى العتق مع التمكن منه، و صيام شهرين متتابعين مع عدم التمكن من العتق و إطعام ستين مسكيناً مع عدم التمكن من الصيام، و ارتضاه فى المدارك لصحيح زرارة المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام: إذا فعل فعليه ما على المظاهر، و صحيح ابى ولاد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام و فيه ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تقضى ثلاثة أيام و لم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر، و عن المختلف ان ما يدل على انها ككفارة إفطار شهر رمضان أوضح عند الأصحاب، و ما يدل على انها ككفارة الظهار أصح طريقاً. و قد حمل جمع من الأصحاب ما يدل على انها ككفارة الظهار على الاستحباب، و لا بأس به، و ان أورد عليهم فى الحدائق بأنه قاعدتهم فى جميع الأبواب، و حمله فى المنتهى على ان المراد التشبيه فى المقدار دون الكيفية، و به صرح فى الوسائل أيضاً حيث يقول بعد ذكر صحيح ابى ولاد: هذا محمول على بيان الكمية لا الكيفية، أو على الاستحباب قاله جماعة من الأصحاب. و الأقوى ما عليه المشهور من كونها ككفارة شهر رمضان لأظهره ما يدل على من الاخبار عما يدل على كونها كالظهار، و ذهاب المشهور الى العمل به و ترك العمل بالآخر، و لكنه ينبغى الاحتياط بالعمل بما يدل على انها كالظهار.

### [مسألة ١٠ إذا كان الاعتكاف واجبا و كان فى شهر رمضان و أفسده بالجماع فى النهار فعليه كفارتان]

مسألة ١٠ إذا كان الاعتكاف واجبا و كان فى شهر رمضان و أفسده بالجماع فى النهار فعليه كفارتان (إحداهما) للاعتكاف (و الثانية) للإفطار فى نهار رمضان، و كذا إذا كان فى صوم قضاء شهر رمضان و أفطر بالجماع بعد الزوال فإنه يجب عليه كفارة الاعتكاف و كفارة قضاء شهر رمضان، و إذا نذر الاعتكاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٨

فى شهر رمضان و أفسده بالجماع فى النهار و جب عليه ثلاث كفارات (إحداها) للاعتكاف (و الثانية) لخلف النذر (و الثالثة) للإفطار فى شهر رمضان، و إذا جامع امرأة المعتكفة و هو معتكف فى نهار رمضان فالأحوط أربع كفارات و ان كان لا يبعد كفاية الثلاث (إحداها) لاعتكافه و اثنتان للإفطار فى شهر رمضان إحداهما عن نفسه و الأخرى تحملاً عن امرئته و لا دليل على تحمل كفارة الاعتكاف عنها و لذا لو أكرهها على الجماع فى الليل لم تجب عليه إلا كفارته و لا يتحمل عنها (هذا)، و لو كانت مطاوعة فعلى كل منهما كفارتان ان كان فى النهار و كفارة واحدة ان كان فى الليل.

فى هذه المسألة أمور. (الأول) إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع فى نهار شهر رمضان تجب عليه كفارتان إحداهما للاعتكاف و الأخرى للإفطار فى شهر رمضان على المشهور المعروف بين الأصحاب، بل قيل بلا اشكال و لا خلاف، و عن غير واحد من الأصحاب دعوى الإجماع عليه، و يدل عليه، من النصوص.

خبر ابن أعين المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل وطأ امرئته و هو معتكف ليلاً فى شهر رمضان قال

عليه السلام: عليه الكفارة قال قلت: فإن وطئها نهارا قال:

عليه كفارتان.

و مرسل الصدوق قال: وقد روى انه ان جامع بالليل نعليه كفارة واحدة، و ان جامع بالنهار فعليه كفارتان، و مما ذكرناه يظهر انه لو كان صومه قضاء شهر رمضان و أفطر بالجماع بعد الزوال يجب عليه كفارة الاعتكاف و كفارة قضاء شهر رمضان لإطلاق دليليهما، و أصالة عدم تداخلهما، و إذا نذر الاعتكاف في شهر رمضان نذرا معينا فأفسده بالجماع في النهار يجب عليه ثلاث كفارات، إحداها للاعتكاف، و الثانية لخلف النذر، و الثالثة للإفطار في شهر رمضان لإطلاق أدلتها مع أصالة تعدد المسببات عند تعدد أسبابها. (الأمر الثاني) المشهور كما في الدروس على وجوب اربع كفارات لو جامع امرئته المعتكفة في نهار شهر رمضان و هو معتكف بإكراهه إياها على الجماع، و قال في الدروس: لا نعلم مخالفا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٩

في ذلك الا المحقق في المعبر، و عن المختلف نفى ظهور الخلاف فيه، و عن المسالك و جامع المقاصد نسبتته إلى الأصحاب مؤذنا بالإجماع عليه خلافا للمحقق و العلامة في المعبر و المنتهى ناقلا له عن بعض الأصحاب فأنكروا تحمل كفارة الاعتكاف، و هذا هو الأقوى لعدم الدليل على وجوب تحملها عليه، و ما دل على وجوب تحمله كفارة الصوم عنها لا يدل على وجوب تحمل كفارة الاعتكاف أيضا عنها، و مع الشك في ذلك فالمرجع هو البراءة و لكن الاحتياط في ذلك مما لا ينبغي تركه لدعوى الإجماع على وجوبه، و إسناده إلى المشهور هذا إذا أكرهها على الجماع في النهار، و لو طوعته في ذلك فلا إشكال في ان على كل واحد منهما كفارتان ان كان في النهار، و كفارة واحدة ان كان في الليل. (الأمر الثالث) لو أكرهها على الجماع في الليل لم تجب عليه إلا- كفارة واحدة عن نفسه حتى عند القائلين بوجوب تحمل كفارتها عليه لو أكرهها في النهار، و هذا شاهد في نفسه على عدم وجوب تحمل كفارة الاعتكاف عليه لو أكرهها على الجماع، و الا لم يكن فرق بين الإكراه في الليل أو النهار. و هذا آخر ما وفقنا الله سبحانه لشرح كتاب الصوم و الاعتكاف من كتاب العروة الوثقى، و الحمد لله أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا، و صلواته الزاكيات على محمد و آله الاطهرين الأبرار.

و على جميع أنبيائه و أوصياء أنبيائه، و الصديقين و الصالحين من عباده، و كان الشروع في تحريره عشية يوم الجمعة الرابع عشر من شهر المحرم سنة ١٣٨٣ و صار ختامه في ضحى يوم السبت التاسع عشر من شهر جمادى الاولى ١٣٨٤ على يد مؤلفه الفقير الضعيف المحتاج الى عفو ربه الغفور الكريم مع تشتت الأحوال، و سوء المزاج من توارد الأمراض، و ضعف القوى و الأعضاء، و التأثير عما يرد على المسلمين في بلاد الإسلام و إخواننا القاطنين في بلادنا، و بلاد العراق من سلطة الكفار، و المنافقين، و أحيائهم مراسم الكفر و النفاق، و انمحائهم آثار الشرع و الإسلام، أعاذنا الله تعالى و جميع المسلمين في جميع البلاد عن إيذائهم، ورد مكرهم إليهم، فإنه لا يحق المكر السىء إلا بأهله.

و الحمد لله على انعامه و له الشكر على آلائه، و انا الضعيف الفاني محمد تقى بن محمد الآملى غفر الله سبحانه لى و لوالدى و لجميع المؤمنين و المؤمنات.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣١

هو

[كتاب الزكاة]

إشارة



من مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى لمؤلفه الفقير الفانى الحاج شيخ محمد تقى الآملى (عفى عنه)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٢

بسم الله الرحمن الرحيم

### [مقدمة المؤلف]

الحمد لله رب العالمين حمدا يوازي حمد ملائكته المقربين و أنبيائه المرسلين و الصلوات التامات على خير خلقه و أشرف بريته محمد سيد المرسلين و آله الطاهرين و اللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين و بعد فهذه جملة مما حررته فى شرح مسائل كتاب الزكاة من العروة الوثقى لفيقه عصره و فريد دهره آية الله على الإطلاق سيدنا الأعظم و مولانا الأفخم السيد محمد كاظم اليزدى الطباطبائى قدس سره و طيب رسمه و هو من اجزاء شرحنا المسمى بمصباح الهدى لمؤلفه الفقير المحتاج الى عفو ربه الرحيم محمد تقى الآملى عصمه الله سبحانه بلطفه الجلى و الخفى و غفر له و لوالديه و للمؤمنين و المؤمنات بمنه وجوده و كان الشروع فى طبعه اليوم الأول فى شهر رجب سنة ١٣٨٩

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٣

بسم الله الرحمن الرحيم

(كتاب الزكاة التى وجوبها من ضروريات الدين و منكره مع العلم به كافر).

لانه منكر لضرورى الدين الذى قد ثبت فى كتاب الطهارة كفره، قال العلامة (قده): اجمع المسلمون كافة على وجوبها فى جميع الأعصار و هى أحد الأركان الخمسة، إذا عرفت هذا فمن أنكر وجوبها ممن ولد على الفطرة و نشأ بين المسلمين فهو مرتد يقتل من غير ان يستتاب، و ان لم يكن عن فطرة بل أسلم عقيب كفره مع علمه بوجوبها استتيب ثلاثا، فان تاب و الا فهو مرتد وجب قتله، و ان كان ممن يخفى وجوبها عليه لانه نشأ بالبادية أو كان قريب العهد بالإسلام عرف وجوبها و لم يحكم بكفره انتهى المحكى عنه، فلا إشكال فى كفر منكره.

بل فى جملة من الاخبار ان مانع الزكاة كافر.

ففى خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال: من منع قيراطا من الزكاة فليمت إنشاء يهوديا أو نصرانيا، و خبره الآخر المروى عن الكافى عن الصادق عليه السلام قال: من منع قيرطا من الزكاة فلبس بمؤمن و لا مسلم و موثقه سماعة عن الصادق عليه السلام قال: ان الله عز و جل فرض للفقراء فى أموال الأغنياء فريضة لا يحمدون إلا بأدائها و هى الزكاة بها حقنوا دمايمهم و بها سموا مسلمين، و عن الفقيه عن الصادق عليه السلام فى وصية النبى لعلى صلى الله عليهما و آلهما: يا على كفر بالله العلى العظيم فى هذه الأمة عشرة و عد منهم مانع الزكاة و ثمانية لا يقبل الله منهم للصلاة و عد منهم مانع الزكاة، الحديث، و غير ذلك من الاخبار الأخر.

### [شروط وجوب الزكاة]

#### إشارة

و يشترط فى وجوبها أمور



الأول البلوغ فلا تجب  
الزكاة في الذهب و الفضة  
على غير البالغ.

إجماعا محصلا و منقولا- مستفيضا بل متواترا، و النصوص المستفيضة الدالة على انه ليس في مال اليتيم زكاة المنضمة إلى الإجماع على عدم الفصل بين اليتيم و بين غيره مضافا الى المروى عن الرضا عليه السّلام في صبيته صغار لهم مال بيد أبيهم أو أخيهم هل يجب على مالهم الزكاة؟ فقال عليه السّلام: لا يجب على مالهم حتى يعمل به مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٤

فإذا عمل به وجبت الزكاة اما إذا كان موقوفا فلا زكاة عليه. و استدل في الجواهر بترك الاستفصال في صحيح يونس بن يعقوب أرسلت الى ابي عبد الله عليه السّلام ان لى إخوة صغار فمتى تجب على أموالهم الزكاة فقال: إذا وجبت عليهم الصلاة وجبت عليهم الزكاة قلت:

فما لم تجب عليهم الصلاة قال: إذا اتجر به فزكه، و يمكن منعه بدعوى دلالة سياق الخبر على كون الاخوة يتيما كما لا يخفى على المتأمل في قوله: ان لى إخوة صغارا، و كيف كان ففي ما تقدم غنى و كفاية، ثم لا إشكال في عدم وجوبها على غير البالغ في تمام الحول فيما يعتبر فيه الحول. و

الظاهر انه لا ينبغي الإشكال في عدم وجوبها أيضا على من كان غير بالغ في بعضه.

فلا وجوب للحول الذي بلغ في آخره مثلا و ذلك لخبر ابي بصير قال سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: ليس على مال اليتيم زكاة و ليس عليه صلاة، و ليس على جميع غلاته من نخل أو زرع أو غلة زكاة، و ان بلغ فليس عليه لما مضى زكاة، و لا عليه لما يستقبل حتى يدرك فإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة و كان عليه مثل ما على غيره من الناس.

فان الظاهر من قوله عليه السّلام: ان بلغ فليس عليه لما مضى زكاة يدل على انه غير مكلف بالزكاة في الأموال التي ملكها قبل البلوغ مطلقا سواء مضى عليها أحوال عديدة أو بعض الحول، و في قوله عليه السّلام: و لا عليه لما يستقبل احتمالا (أحدهما) ان يكون معطوفا على قوله لما مضى و هذا هو الظاهر، و عليه فيجب حمل قوله حتى يدرك على ادراك غير البلوغ كإدراك الحول أو الرشد، و ذلك لئلا يلزم جعل الغاية نفس المغيى لان الشرط المترتب عليه الكلام هو البلوغ فلا معنى لجعله غاية فعلى تقدير جعل الحول متعلق الإدراك في قوله حتى يدرك يصير المعنى هكذا إذا بلغ فليس عليه زكاة لما يستقبل في تلك الأموال التي ملكها فيما مضى حتى يدرك الحول فإذا أدرك الحول كانت عليه زكاة لمكان مضى الحول عليه فيدل على اعتبار الحول من حين البلوغ. و (ثانيهما) ان يكون جملة مستقلة و هو بعيد و يصير المعنى انه ليس عليه لما يستقبل زكاة متى حال الحول عليه حتى يحول عليه و هو بالغ فإذا حال عليه الحول و هو بالغ اي كان بالغ في الحول وجبت عليه الزكاة و كيف ما كان فيدل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٥

على المطلوب هذا هو المشهور و هو المنصور، و لكن عن بعض المتأخرين حكى المناقشة في ذلك قال (قده): و إثبات اعتبار البلوغ في تمام الحول بحسب الدليل مشكل إذ الاستفادة من الأدلة عدم وجوب الزكاة ما لم يبلغ و هو غير مستلزم لعدم الوجوب بسبب الحول السابق بعضه عليه إذ لا- الاستفادة من أدلة اشتراط الحول كونه في زمان التكليف، و اللام في قوله فليس عليه لما

مضى زكاة غير واضحة الدلالة على المعنى الشامل للحول الناقص، بل المتبادر منه خلافه، و كذا قوله. و لا عليه لما يستقبل غير واضح في إثبات الفرض المذكور. ثم قال بل قد نقول في قوله: فإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة دلالة على خلاف ذلك انتهى، و لا يخفى ما فيه فان دعواه عدم وضوح دلالة اللام على المعنى الشامل للحول الناقص ممنوعه مع كونها للعموم، فيدل على الشمول و المنع في دعوى التبادر على خلافه أشد، و قوله و كذا قوله و لا عليه لما يستقبل غير واضح في إثبات الفرض المذكور مدفوع بما عرفت من ان فيه احتمالين و على كليهما يدل على المطلوب، و على تقدير كونه مجملا أيضا بالفقرة الاولى اعنى قوله فليس عليه لما مضى كافي في إثبات المطلوب و اما دعواه دلالة قوله فإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة على خلاف ذلك ففيه مالا- يخفى مضافا الى ان الخطابات المشروطة إنما تتعلق بمتعلقاتها و تصل إلى درجة الفعلية حين تحقق شرائطها فالخطاب بالزكاة بشرط حلول الحول يتعلق بالمكلف و لا بد من اعتبار حلول الحول في حال التكليف الموجب لاعتبار مبدئه من حاله لعدم التكليف قبله لا بالمشروط، و لا بمراعاة شرطه مع انه يمكن اعتبار البلوغ طول الحول من دليل اعتبار التمكن من التصرف كما سيأتي، و الصبي في حال الصباوة لا يكون متمكنا من التصرف بل هو محجور عليه، هذا تمام الكلام بالنسبة إلى النقدين، و المتحصل منه عدم ثبوت الزكاة فيهما على غير البالغ في تمام الحول و لو بلغ في أثنائه مطلقا لا وجوبا و لا استحبابا، اما نفى الوجوب فلمكان الدليل على عدمه كما عرفت. و اما نفى الاستحباب فلعدم الدليل عليه هذا إذا لم يتجر بهما، و مع الاتجار يأتي حكمها عند تعرض المصنف (قده) في المتن. و اما المواشى و الغلات فعن المشهور استحباب الزكاة في غلات الطفل و مواشيه، و عن الشيخين و أتباعهما وجوبها فيهما، و عن ظاهر ابن إدريس هو الحرمة، و حكى الجزم بها عن مصابيح الطباطبائي، و الأحوط ان لم يكن أقوى هو الأخير أى الحرمة كما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٦

سيظهر وجهه. استدلل للاول بصحيح زرارة و محمد بن مسلم عن ابى جعفر و ابى عبد الله عليه السلام: ليس على مال اليتيم في العين و المال الصامت شيء فأما الغلات فعليها الصدقة واجبة حيث انه يدل بمفهوم قوله: ليس على مال اليتيم في العين و المال الصامت على ثبوت الزكاة في ما عدا المال الصامت للصبي، و قد صرح بأحد فردى المفهوم في قوله فاما الغلات فعليها الصدقة و قوله عليه السلام: واجبة و ان كان له ظهور في الوجوب المصطلح الا- انه لا- صراحة فيه بعد معلومية عدم ظهوره في المنع المصطلح في لسان الاخبار، و بعد الجمع بين هذا الصحيح و بين خبر ابى بصير المتقدم المصرح فيه بعدم الزكاة في جميع غلات الطفل يحمل على الندب فيصير دليلا على استحباب الزكاة في غلاته و مواشيه. و استدلل للثاني بالصحيح المذكور بإبقاء قوله واجبة على ظاهره من الوجوب المصطلح، و إلحاق المواشى بالغلات بالإجماع المركب، و الأقوى عدم الثبوت فيهما مطلقا و ذلك لقصور الصحيحة المذكورة عن معارضة خبر ابى بصير المتقدم بواسطة إعراض المشهور من القدماء عن العمل بها فلا دليل على الوجوب أصلا، و لا موجب لحملها على الندب بعد سقوطها عن الحجية بإعراض المشهور عن العمل بها فلم يبق الا ما يدل على عدم الثبوت بقول مطلق و لو على الندب مضافا الى النصوص المستفيضة الواردة في نفى الزكاة عن مال اليتيم هذا في غلاته، و اما في مواشيه فالحكم بالاستحباب فيها أشكل لمنع المفهوم في قوله: في العين و المسال الصامت لانه من مفهوم اللقب الذى لا نقول به، و لا موقع للتمسك بدليل التسامح في المقام و ان كان مطابقا للفتوى المشهور الا انه في المقام معارض بدليل حرمة التصرف في مال الطفل و عدم جواز التصرف به الا على الوجه الأحسن و لم يثبت، و مما ذكرناه يظهر ما في المتن في المسألة الاولى الاتية من الفتوى باستحباب إخراج الزكاة في غلات غير البالغ بل الأصوب هو الاحتياط فيه كما احتاط في مواشيه.

الثانى العقل فلا زكاة فى مال المجنون

إذا كان الجنون إطباقيا و كان

فى تمام الحول،

و المشهور ان حكمه حكم الصبى فلا- زكاة فى ماله الصامت أصلا لا- وجوبا و لا استحبابا إلا إذا اتجر به فيستحب كما فى الصبى، و يستحب فى مواشيه و غلاته،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٧

و لا يخفى ان هذا الإلحاق لم يتم عليه دليل، و قد عرفت ضعف القول بالاستحباب فى غلات الطفل فضلا عن مواشيه، فالقول به فى المجنون أضعف، و ليس الحكم فى المجنون إجماعيا، مع مخالفة كثير من المحققين كما لم يكن إجماع فى حكم الصبى أيضا.

اما نفى ثبوت الزكاة فى مال المجنون فلأصل بعد فرض عدم الدليل على الوجوب بناء على كون سوق خطابات الزكاة للتكليف المختص بالمكلفين بدليل رفع القلم عن المجنون و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج القائل بالصادق عليه السلام: امرأه من أهلنا مختلطة أ عليها زكاة فقال عليه السلام: ان كان عمل به فعليها الزكاة و ان كان لم يعمل به فلا، و خبر موسى بن بكر السائل عن الكاظم عليه السلام عن امرأه مصابة و لها مال فى يد أخيها هل عليه زكاة؟

فقال عليه السلام: ان كان أخوها يتجر به فعليه زكاة، هذا إذا كان الجنون مستوعبا للحول و قد أطلق الأصحاب المجنون و لم يفتعلوا بين المطبق منه و الأدوارى و مقتضاه عدم الفرق بينهما بل لا زكاة على المجنون فى بعض الحول و لو أدوارا،

و فى المحكى عن تذكرة العلامة و نهايته انه لو كان الجنون يعتوره أدوارا اشترط الكمال طول الحول فلو جن فى أثنائه سقط و استأنف من حين عوده خلافا لصاحب المدارك حيث قرب تعلق الزكاة على الأدوارى و قال: اما الأدوارى فالأقرب تعلق الوجوب به فى حال الإفاقة، إذ لا- مانع من توجه الخطاب إليه فى تلك الحال انتهى، فكأنه (قده) جعل المنشأ فى عدم تعلق الزكاة بمال المجنون جنونه المانع عن تعلق التكليف به، و لذا قال بعدم المانع من توجه الخطاب إليه فى حال الإفاقة، و لا يخفى ما فيه لان المنشأ فى عدم التعلق هو عدم مقتضية لا وجود المانع فى ظرف تحقق المقتضى لما عرفت من ان خطابات الزكاة سواء كانت وضعا أو تكليفا مخصصة بما عدا المجنون بالخبرين المتقدمين، و مقتضى إطلاق الخبرين اعتبار العقل فى تمام الحول كسائر الشرائط، و مع فقدته و لو فى بعض الحول ينتفى الوجوب بانتفاء شرطه كما فى كل واجب مشروط، و منه يظهر ان الأقوى ما نسب الى القليل من

ان عروض الجنون آنا ما يقطع الحول

و لا اشكال فيه أصلا، إذ معنى اعتبار العقل فى تمام الحول هو استمراره فى تمام آناته، فلو طرء الجنون فى آن ما لم يكن شرط الوجوب محققا فى ذاك الان و هو ينافى مع اعتباره فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٨

تمام الحول فلا وجه لقول المصنف (قده)

و لكنه مشكل بل لا بد من صدق اسم المجنون و انه لم يكن فى تمام الحول عاقلا و الجنون آنا ما بل ساعة و أزيد لا يضر

لصدق كونه عاقلا.

### [الثالث الحرية]

الثالث الحرية فلا زكاة على العبد

ان أحلنا ملكه و ذلك لا من جهة اعتبار الحرية حينئذ بل لعدم الملك الذي هو الشرط الرابع

و ان قلنا بملكه

فكذلك أيضا بناء على عدم تمكنه من التصرف و حجره عنه لكن لا من جهة اعتبار الحرية أيضا بل لعدم الشرط الخامس اعنى التمكّن من التصرف، و بناء على ملكه و تمكنه من التصرف فكذلك أيضا من جهة اعتبار الحرية و ذلك لتخصيص عمومات الزكاة الشاملة للعبد مطلقا و لو كانت للتكليف بما دل على اعتبار الحرية، ففي الصحيح عن الصادق عليه السلام: ليس في مال المملوك شيء و لو كان له ألف ألف و لو احتاج لم يعط من الزكاة شيء، و الصحيح الآخر عنه عليه السلام أيضا و فيه سأله رحل و انا حاضر في مال المملوك أ عليه زكاة؟ قال: لا و لو كان له ألف درهم، و الموثق عنه أيضا و فيه ما تقول في رجل يهب لعبد ألف درهم أو أقل أو أكثر فقول: أحلني من ضربى إياك أو من كل ما كان منى إليك أو مما أخفتك أو أرهبتك فيحلله في حل رغبة فيما أعطاه ثم ان المولى بعد أصاب الدراهم التى أعطاه في موضع قد وضعها فيه فأخذها فحلل هي قال عليه السلام: لا- فقلت أ ليس العبد و ماله لمولاه؟ فقال: ليس هذا ذاك ثم قال: فليردها له فإنها لا تحل له فإنه افتدى نفسه من العبد مخافة العقوبة و القصاص يوم القيمة، فقلت فعلى العبد ان يزكيها إذا حال الحول قال عليه السلام: لا الا ان تعمل له بها و لا يعطى العبد من الزكاة شيئا. و هذه الاخبار كما ترى كما تدل على نفى الزكاة عن مال العبد يدل على ثبوت الملك له كما هو الظاهر من اضافة المال إليه في الخبرين الأولين، و صريح الأخير فيما وهبه الولي إياه، و لعل هذا هو الأقوى، و ان كان المشهور على عدم الملك.

و لا فرق في العبد بين القن و المدبر و أم الولد و المكاتب المشروط و المطلق الذى لم يؤد من مال الكتابة لإطلاق الأخبار المتقدمة، و خبر أبى البخترى عن الصادق عليه السلام: ليس في مال المكاتب زكاة و لكن عن المدارك نوع ميل الى ثبوت الزكاة على المكاتب حيث قال بعد الاعتراف بان عدمه مذهب الأصحاب، و استدل على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٩

عدمه فى المعتبر بأنه ممنوع من التصرف فيه الا- بالاكتساب فلا- يكون ملكه تاما، و بما رواه الكليني عن أبى البخترى ثم تنظر بالدليل الأول و استضعف الخبر بضعف سنده، و لا يخفى ما فى تضعيفه من الوهن بعد كون رواية الكليني، و إطباق الأصحاب على العمل به كما اعترف به هذا كله فى غير البعض.

و اما البعض

كالمكاتب المطلق الذى تحرر منه شيء

فيجب عليه إذا بلغ ما يتوزع على بعضه الحر النصاب

بلا خلاف فيه كما فى الجواهر، بل اتفاقا كما عن الحدائق لوجود المقتضى اعنى تمامية شرائط الوجوب بالنسبة إلى نصيبه الحر، و عدم المانع الا- دعوى اندراجه تحت عنوان المملوك لا سيما مع قلّة نصيبه الحر و هي ممنوعة بل هو مبعض يصدق عليه العنوانان بالنسبة إلى نصيبه منهما لا سيما مع التغليب فى جانب الحرية، و ان كان نصيبه منها أقل كما هو الشأن فى باب العبد، و

لو سلم اندراجه في اسم المملوك فيما إذا كان جزئه الحر أقل فمبناه على التسامح العرفي فحينئذ يمنع ابتناء الحكم الشرعي عليه كما لا يخفى.

## **[الرابع ان يكون مالكا]**

الرابع ان يكون مالكا

للأجناس الزكوية إجماعا محكيا عن النهاية، بل بإجماع العلماء كما عن المعتمد وكافة كما عن المنتهى، وفي الجواهر لا ينبغي التأمل فيه فلا يجب على غير المملوك وذلك للأصل يعنى أصالة عدم الوجوب والبراءة السالم عن معارضة إطلاق الأدلة بعد انصرافه الى غيره، والظاهر اعتبار الملكية باعتبار الأشخاص بمعنى كون المالك مالكا بما هو شخص فلا تجب فيما كان الملك فيه بالجهة العامة كالمملوك للفقراء مثلا الذي يكون الطبيعي منهم مالكا لا خصوصية الأفراد كما يظهر مما فرعوا على اعتبار الملك من نفى الزكاة عما كان الملك فيه بالجهة العامة وبالجملة

فلا تجب

الزكاة على المتب

قبل تحقق الملكية كالموهوب قبل القبض

بناء على عدم حصول الملك قبله، واعتبار القبض في حصوله، بل يجب على الواهب مع تحقق سائر الشرائط لعدم الخروج عن ملكه، واما بناء على دخل القبض في اللزوم دون الملكية فالظاهر عدم الوجوب على الواهب لعدم الملك، واما المتب فيجب عليه إذا كان متمكنا من التصرف والا- فلا- يجب عليه أيضا، وهذا لو رجع الواهب قبل الحول سقطت الزكاة عن الواهب والمتب معا قولاً واحداً كما عن المنتهى لعدم جريان الحول عليهما، وان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٠

كان بعد الحول وبعد إمكان أداء المتب وجبت الزكاة ويجب إخراج مقدارها عن الموهوب وهل يضمه المتب حينئذ؟ (احتمالان) الأقوى عدم لجريان استحقاق الفقراء إياه مجرى الإلتلاف الذي لا ضمان معه وان كان بعد الحول وقبل إمكان الأداء ففي سقوط الزكاة حينئذ عن المتب (وجهان) المحكى عن صريح التذكرة وكشف الالتباس عدم الزكاة حيث قالوا لو رجع الواهب قبل إمكان الأداء فلا زكاة على المتب ولا على الواهب، وعن المنتهى عدم التقيد بإمكان الأداء ولعله أجود إذ لا- يعتبر التمكن من الأداء في الوجوب كما لا يخفى، هذا كله فيما يعتبر فيه الحول. واما ما لا يعتبر فيه الحول كالغلات فيشترط في وجوب زكوته على المتب حصول القبض قبل تعلق الوجوب به ما لم يرجع الواهب حتى بلغ وقت تعلق الزكاة عنده، وفي رجوعه قبل التعلق أو بعده وبعد التمكن من الأداء أو قبله ما تقدم.

وكذا لا تجب في المال

الموصى به قبل القبول

بناء على اعتبار القبول في الوصية التملكية، وعدم حصول الملكية فيها بمجرد موت الموصى. واما بناء على عدم اعتباره فيها كما انه لا يعتبر في الوصية العهدية قطعاً فيجب الزكاة على الموصى له لو كان وقت التعلق بعد الموت فيما لا يعتبر فيه الحول، و يجرى الحول من حين الموت فيما يعتبر فيه الحول.

أو قبل القبض

بناء على مذهب الشيخ (قده) من توقف استقرار الملك على القبض حتى لورد قبل القبض و بعد القبول بطلت الوصية،  
و كذا في القرض لا تجب  
الزكاة على المقرض  
الا بعد القبض

فيجربى الحول عليه من حين القبض إذا كانت عين المال المقرض باقية عنده، لا من حين العقد لان المال لا يملك بعقد القرض إجماعا بقسميه كما في الجواهر، و لا- من حين التصرف بعد القبض لعدم مدخلية التصرف بعده في حصول الملك على المشهور المعروف، بل في الجواهر دعوى عدم معرفية الخلاف بيننا. و يدل على ذلك مضافا الى ما ذكر صحيحه زرارة عن الصادق عليه السلام في رجل دفع الى رجل مالا قرضا على من زكوته على المقرض أو على المقرض؟ قال عليه السلام: لا بل زكوتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقرض، قال قلت فليس مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤١

على المقرض زكوتها قال عليه السلام: لا يزكى المال من وجهين في عام واحد و ليس على الدافع شيء لأنه ليس في يده شيء إنما المال في يد الآخر فمن كان المال في يده زكاة، قال قلت أفي زكى مال غيره من ماله فقال: انه ماله ما دام في يده، و ليس ذلك المال لأحد غيره، ثم قال عليه السلام يا زرارة اريت وضيفة ذلك المال و ربحه لمن هو و على من، قلت للمقرض قال: فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينكح و يلبس منه و يأكل منه و لا ينبغي له ان يزكيه بل يزكيه فإنه عليه.

### [الخامس تمام التمكّن من التصرف]

الخامس تمام التمكّن من التصرف فلا تجب في المال الذي لا يتمكّن المالك من التصرف فيه.  
و في المدارك نسبة القطع به الى الأصحاب، و في الحدائق نفى الخلاف فيه، و عن الغنية الإجماع على اعتبار الملك و التصرف فيه، و الظاهر ان يكون الإجماع على اعتبار إمكان التصرف بمعنى كون التمكّن من التصرف هو معقد الإجماع في كلمات هؤلاء الجماعة، و حينئذ يتفرع عليه عدم الوجوب في ما لا يتمكّن المالك من التصرف فيه.  
بان كان غائبا و لم يكن في يده و لا في يد وكيله.

و صارت غيبته موجبا لعدم التمكّن من التصرف في ماله، و يدل عليه موثق إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام في الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدرى اين هو و مات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من أبيه قال عليه السلام: يعزل حتى يجيء قلت فعلى ماله زكاة قال عليه السلام: لا حتى يجيء قلت فإذا جاء هو يزكيه فقال عليه السلام:  
لا حتى يحول الحول في يده، و موثقه الآخر عنه عليه السلام أيضا هذا إذا كان الاغتياب موجبا لعدم التمكّن من التصرف، و لو تمكّن منه مع غيبته اما بنفسه أو بوكيله فالظاهر وجوب الزكاة عليه لإطلاق دليل وجوبها السالم عن المعارض بعد دلالة النصوص على اعتبار العجز من التصرف في سقوطها عن الغائب، و ان مجرد الغيبة ليس موجبا للسقوط

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٢

كما ان مجرد عدمها أيضا ليس موجبا للثبوت، بل المدارك على العجز سواء كان المالك غائبا أو حاضرا، خلافا لما يميل إليه محكي الكفاية حيث قال: استفادة عدم وجوب الزكاة في مال الغائب مطلقا من الروايات غير بعيد فان قيل به لم يكن بعيدا (أقول) الإنصاف ان ما مال إليه في الكفاية ليس بكل البعيد كما يظهر بالتدبر في موثق الأخير لإسحاق بن عمار فلاحظ و تأمل،

الا انه يدفعه ذيل موثق زرارة المصرح فيه بوجوب الزكاة في مال الغائب مع القدرة عليه و فيه و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر به من السنين.  
و لا في المسروق.

كما هو في معقد إجماع التذكرة و المنتهى، و نفى الخلاف المحكى عن الخلاف.  
و المغصوب

الذى هو أيضا من معقد الإجماع، و نفى الخلاف في الكتب المتقدمة من غير فرق فيه فيما يعتبر فيه الحول كالأنعام أولا يعتبر فيه كالغلات، خلافا لما عن المدارك من الإشكال في شموله لما لا يعتبر فيه الحول كالغلات، قال (قده) لعدم وضوح مأخذه لدلالة الأخبار الواردة في المقام في المغصوب فيما يعتبر فيه الحول، و لا- دلالة لها على حكم ما لا يعتبر فيه الحول فلو قيل بوجوب الزكاة في الغلات متى تمكن المالك من التصرف فيه لم يكن بعيدا، و يرد مضافا الى إطلاق معقد الإجماع و نفى الخلاف في الكتب المتقدمة و هو كاف في المطلوب إطلاق صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: لا صدقة في الدين و لا- على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك، فان قوله عليه السلام: و لا على المال الغائب عنك بإطلاقه يشمل الغلات أيضا.

ثم ان المعتبر فيما لا حول فيه هو التمكن من التصرف فيه من زمان التعلق الى زمان وجوب الإخراج فلو غصب أو سرق في زمان تعلق الزكاة فلا زكاة، و لو عاد في زمان وجوب الإخراج.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٣

و الموجود

في النسختين عندي من العروة كلمة المحجور بالراء، و الظاهر ان يكون الموجود بتقديم الجيم على الحاء من الجحد بمعنى الإنكار كما في الجواهر، فإنه ذكره بعد المغصوب، و كيف كان يصح الحكم في كليهما إذ لا زكاة في ما يكون محجورا من التصرف فيه كما لا زكاة فيما جحد عليه لا لتفاء إمكان التصرف كما لا يخفى.

و المدفون في مكان منسى.

ففي خبر سدير الصيرفي قلت لأبي جعفر عليه السلام ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحترف الموضع الذي ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث ثلاث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال بعينه كيف يزكيه قال: يزكيه لسنة واحدة لأنه كان غائبا عنه و ان كان احتسبه.

و لا في المرهون

إذا لم يكن متمكنا من فكه اما لتأجيل الدين أو للعجز عن فكه أو نحو ذلك على المشهور شهرة عظيمة، بل في الجواهر كادت تكون إجماعا، خلافا لما عن المبسوط فأوجب الزكاة في المال المرهون قال: لان حق المرتهن في الذمة، و لا يخفى ما في استدلاله من الوهن ضرورة كون العين متعلقا لحق المرتهن تعلقا موجبا لمنعه عن تصرف الراهن فيها بما يشاء كما حقق في محله، و مع التمكن من فك الرهن ففي وجوب زكوته لصدق التمكن من التصرف فيه كما عن الدروس و البيان و المسالك و الروضة، أو عدمه لمنع صدق التمكن من التصرف بل انما الصادق هو التمكن من تحصيل صفة التمكن كما في الجواهر (وجهان) أقواهما الأخير، و سيأتى توضيحه عند تعرض المصنف (قده) له و لو استعار عينا للرهن و تمكن المستعير من فكه لا تجب الزكاة على مالكة قطعا و لو قلنا بوجوبها على الراهن المتمكن من الفك إذا كان الرهن ملكا له كما وقع التصريح به عن جماعة، و لا تجب أيضا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٤

فى الموقوف ولا فى المنذور التصديق به.

على ما يأتى الكلام فى التفصيل فىهما عند تعرض المصنف لتفصيلهما. والمدار فى التمكن على العرف، و ذلك لوجود ما يرادف لفظ التمكن فى نصوص الباب بحيث يستفاد منها كون العبرة بمفهوم ذاك اللفظ أو ما يرادفه وان لم يكن لفظ التمكن بخصوصه موجودا فيها، و من البين ان كل موضوع ذى حكم إذا ترتب عليه حكم شرعى و لم تكن له حقيقة شرعية يكون بماله من المفهوم العرفى موضوعا للحكم لا المعنى اللغوى أو العقلى أو العرف الخاص، و ذلك لكون الخطابات الشرعية واردة على المتفاهم العرفى كظواهر المقام كالماء و نحوه، فحينئذ فلا عبرة بالعجز عن بعض التصرفات مع صدق التمكن عرفا كما لا عبرة بالتمكن من البعض مع صدق سلبه كذلك، و لا إشكال فى ان الفهم العرفى ربما يختلف و ينتهى الأمر الى ان يشك العرف فى صدق التمكن بحيث يحصل منه الشك فى الصدق و لو كان المفهوم من أوضح المفاهيم العرفية، و عند ذلك. يعمل بالحالة السابقة.

لو علم بها عملا بالاستصحاب المنقح للموضوع.

و مع عدم العلم بها.

ففى سقوط الزكاة لأصالة البراءة لأجل الشك فى شرط وجوبها الموجب للشك فيه لكون الشك فى الشرط مستلزما للشك فى المشروط، أو ثبوتها لإطلاق دليل وجوبها لرجوع الشك الى الشك فى أصل الاشتراط لا فى تحقق الشرط، فالمرجع فيه إطلاق الدليل كما هو الأصل عند الشك فى كون الواجب مطلقا أو مشروطا (وجهان) أقواهما الأول، و لكن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٥

الأحوط الإخراج.

## [السادس النصاب]

السادس النصاب.

و هو أيضا من شرائط العامة الجارية فى تمام الأجناس الزكوية.

كما سيأتى تفصيله.

## [مسائل]

### [مسألة ١ يستحب للولى الشرعى]

## إشارة

مسألة ١ يستحب للولى الشرعى.

و هم الطبقات السنة على مراتبهم.

إخراج الزكاة فى غلات غير البالغ يتيما كان أولا، ذكرنا كان أو أنثى.



و عن جماعة كالشيخين و أتباعهما وجوبها في غلاته و مواشيه لصحيح زرارة و محمد بن مسلم عن الباقر و الصادق عليهما السلام: ليس على مال اليتيم في العين و المال الصامت شيء، فأما الغلات فعليها الصدقة واجبة، و هو ان كان أخص من المدعى لتعرضه لغلات اليتيم دون مطلق الطفل و دون مواشيه الا انه يثبت العموم في مطلق الطفل بعدم القول بالفصل، و في المواشى بإطلاق خطابات الوضع مع إمكان التمسك بمفهوم حصر النفي عن العين، و المال الصامت الدال على الثبوت في المواشى. و الأقوى عدم الوجوب لإطلاق النصوص المتكاثرة الواردة في نفي الزكاة عن مال اليتيم الشامل بإطلاقها لغلاته و مواشيه، و خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام ليس على مال اليتيم زكاة و ليس عليه صلاة و ليس على جميع غلاته من نخل أو زرع زكاة، و صحيح زرارة و ابن مسلم موهون باعراض المشهور من القدماء إذ الشهرة القدمائية انعقدت على عدم الوجوب و هي المدار على التوهين و التوثيق عند العمل و الاعراض كما حقق في الأصول، فلم يثبت حجيته بعد كون المدار في الحجية على الخبر الموثوق الصادر كما ثبت في محله، و لو سلم حجيته في نفسه لكونه صحيحا بناء على كون العبرة في الحجية على الخبر الصحيح و لو كان معرضا عنه فهو ساقط بالتعارض مع خبر ابي بصير المتقدم، لموافقته مع جمهور العامة مع انه كما عرفت أخص من المدعى و إتمام المدعى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٦

بعدم القول بالفصل ممنوع بعدم العبرة بعدم القول، بالفصل و انما المدار على القول بعدم الفصل و هو غير ثابت، و منه يظهر التأمل في استحباب الزكاة في غلاته أيضا بحمل الوجوب على الثبوت لعدم ثبوت كونه حقيقة في الوجوب المصطلح، و ارادة الندب منه و حمل النفي في خبر ابي بصير على نفي الوجوب بقريضة الصحيح المذكور بعد الحمل المتقدم و ذلك لان إرادة الندب من الوجوب في الصحيح متوقف على حجيته في نفسه لكي يجمع بينه و بين خبر ابي بصير بالجمع المذكور، و مع كونه معرضا عنه عند القدماء لا يكون حجة حتى ينتهي إلى الجمع المذكور، و لا يمكن إثبات الاستحباب في المقام بدليل التسامح لفتوى جماعة من الأصحاب على الاستحباب، و ذلك لمعارضته مع دليل حرمة التصرف في مال الغير. و على ذلك فالأحوط عدم الإخراج من غلاته أصلا هذا في غلاته.

و اما النقدين فلا يستحب فيها الزكاة في ماله قطعا لعدم الدليل عليه مضافا الى نفي الزكاة عنهما في الصحيح المذكور، و مما ذكرناه ظهر الكلام في.

استحباب إخراجها من مواشيه.

كما صرح به جماعة ممن ذهب الى استحبابه في غلاته.

و ان الاشكال فيه أشد لعدم الدليل على استحبابه منه الا- دعوى إجماع المركب على مساواة حكم مواشيه مع غلاته و هي ممنوعة جدا.

فالأحوط بل الأقوى.

الترك، نعم إذا اتجر الولي بماله يستحب إخراج زكوته أيضا.

اعلم ان في ثبوت الزكاة في مال الصبي و المجنون إذا اتجر الولي به استحبابا أو وجوبا أو عدم ثبوتها رأسا أقوال، فالمشهور كما صرح به الأكثر هو الاستحباب،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٧

و المحكى عن ظاهر مقنعة المفيد هو الوجوب، الا ان شيخ الطائفة حمل كلامه في التهذيب على الاستحباب محتجا بان المال لو كان للبالغ و اتجر به لما وجبت فيه الزكاة فالطفل اولى، و عن ابن إدريس نفي الزكاة مطلقا لا وجوبا و لا استحبابا، و اليه يميل

كلام صاحب المدارك (قده). و استدلل للمشهور اما نفى الوجوب فبالأصل، و ما يدل على عدم وجوب الزكاة فى مال التجارة الدال على نفيه فى مال اليتيم و المجنون أيضا من الاخبار، و ذلك كخبر إسحاق قال قلت لأبى إبراهيم الرجل يشتري الوصيفة يثبتها عنده لتزيد و هو يريد بيعها على ثمنها زكاة قال: لا حتى يبيعها، قلت فإذا باعها يزكى ثمنها قال: لا حتى يحول عليه الحول و هو فى يده، و نحوه صحيح زرارة المروى عن الباقر عليه السلام فى منازعة أبى ذر و عثمان فى ثبوت الزكاة فيما يتجر به و مخاصمتها فى ذلك الى رسول الله صلى الله عليه و سلم، و تصديق رسول الله لأبى ذر فيما يقول من نفى الزكاة فيه، و خبر ابن بكير و عبيد و جماعة من الأصحاب المروى عن الصادق عليه السلام المصرح فيه بنفى الزكاة عن المال المضطرب، و إطلاق ما يدل على نفيها عن اليتيم كبعض الأخبار المتقدمة للزكاة عن ماله، و خبر مروان بن مسلم عن ابى الحسن عليه السلام عن أبىه قال عليه السلام كان أبى يخالف الناس فى مال اليتيم ليس عليه زكاة. و اما إثبات الاستحباب فبالأخبار الكثيرة الإمرة بالزكاة فى مالهما إذا اتجر به بعد حملها على الاستحباب بقريئة الأخبار النافية، و استشكل على ذلك فى الحدائق بأنه ليس طريق الجمع ضرورة ان الندب أيضا حكم شرعى يحتاج إثباته إلى دلالة الدليل، و لكن الأقوى ما عليه القوم و ذلك لما حقق فى الأصول من ان الأمر لا يدل الا على نفس الطلب لا بمعنى انه يستعمل فى مفهوم الطب كما توهم بل بمعنى انه ينشأ به مصداقه و الطلب طلب فى الوجوب و الندب، و القول بأكديئة الطلب فى الوجوب عنه فى الندب شطط من الكلام، نعم التأكد ثابت فى ملاكه لا فيه نفسه، و لازم الطلب و طبعه هو عدم رضى الطالب بتركه، و إذا رضى بتركه يكون عليه التنبه به، فنفس الطلب بما هو طلب دال على عدم الرضا بالترك فهو من حيث هو طلب يقتضى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٨

الوجوب الا ان يقوم دليل على عدمه، فالوجوب لا يحتاج إلى مزيد من الطلب بخلاف الندب فإنه يحتاج الى ضم القرينة الدالة على الرضا بالترك بالطلب، فالأخبار الإمرة صريحة فى الطلب، و انما يستفاد منها الوجوب لو لا الاخبار النافية للوجوب و بعد ضم اخبار النافية إليها يستفاد من مجموعهما الطلب المنضم إليه قرينة الرضا بالترك و هو معنى الاستحباب. (فان قلت) ما ذكرته يتم لو ثبت حجية الأخبار الإمرة بالزكاة و هى غير ثابتة لاحتمال التقية فيها كما يعضده خبر مروان بن مسلم المتقدم آنفا الدال على كون القول بثبوت الزكاة فى مال اليتيم مذهب الناس، و قد صرح فى المعتمد بان الوجوب مذهب أبى حنيفة و الشافعى و احمد. (قلت) الحمل على التقية فى المقام انما هو لمكان المعارضة و الا- فالأخبار المثبتة صالحة للحجية فى نفسها لو لا المعارضة، و المعارضة ترتفع بما حققناه فى استفادة الندب من مجموع الطائفتين فلا موجب للحمل على التقية، و مما ذكرناه يظهر وجه القول بالوجوب أيضا و هو الأخذ بالأخبار الإمرة، و لا يخفى ما فيه من لزوم طرح الأخبار النافية. و اما وجه القول بعدم الثبوت رأسا فهو الأصل بعد طرح هذه الاخبار اما من جهة كونها احادا كما عليه الحلّى، و اما من جهة معارضة ما يدل منها على الوجوب مع الاخبار النافية مع كون الطائفة الأولى موافقا مع العامة، و عدم ما يدل على الاستحباب كما يميل اليه كلام الحدائق، و قد عرفت الوهن فيه، و بالجملة فالأقوى ما عليه المشهور من استحباب الزكاة فى مال تجارة اليتيم و المجنون إذا اتجر به الولي و هنا فروع. (الأول)

### [الأول لا يدخل الحمل فى غير البالغ]

لا يدخل الحمل فى غير البالغ فلا يستحب إخراج زكاة غلاته.

و فى الجواهر ثم ان ظاهر النص و الفتوى كون الطفل المولود، فلا- يدخل الحمل فى شىء من الأحكام السابقة، بل لعل قوله

تعالى يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ظاهراً في عدم صدقه على الحمل كما هو مقتضى العرف أيضاً، واولى من ذلك لفظ اليتيم، و دعوى التنقيح ممنوعه فالأصل حينئذ بحاله فما عن بعضهم من احتمال دخول الحمل مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٩

في الحكم بل ربما مال اليه بعض الناس بل تردد فيه في البيان ثم استقر انه مراعى بالانفصال حيا واضح الفساد، ثم حكي إجماع الأصحاب على انه لا زكاة في ماله قبل الانفصال لا وجوبا ولا استحبابا (الثاني)

### [الثاني المتولى لإخراج الزكاة هو الولي.]

المتولى لإخراج الزكاة هو الولي.

لأنه هو الذي له ولاية التصرف في مالها، و ظهور بعض النصوص في ذلك ففي ذيل صحيح يونس بن يعقوب قال الصادق عليه السلام: إذا اتجر به فزكه، و في خير الحنات في مال اليتيم يكون عندي فاتجر به قال عليه السلام إذا حركته فعليك زكوته، فليس للطفل حينئذ تصدى الإخراج بدون اذن الولي و لو قلنا بشرعية عباداته، و لا لغيره ذلك، و لكن عن المقدس الأردبيلي (قده) احتمال جواز الأخذ لآحاد عدول المؤمنين و المستحقين عند عدم حضور الولي، و في الجواهر لعل وجهه ان هذا الاستحباب ليس تكليفا محضا بل له جهة تعلق بالمال و لازم ذلك مباشرة الحاكم حينئذ للإخراج مع عدم حضور الولي، و عن السيد المرتضى (قده) انه ذهب أكثر أصحابنا إلى أن الإمام يأخذ الصدقة من زرع الطفل و ضرعه، و مقتضاه كون الإخراج وظيفة الامام، و مع غيبته يتصدية الحاكم، و بالجملة فما احتمله الأردبيلي (قده) مشكل جدا فلا محيص الا الى ما في المتن من قوله.

و مع غيبته يتولاه الحاكم الشرعي، و لو تعدد الأولياء.

كالأب و الجد.

جاز لكل منهم ذلك و من سبق نفذ عمله و لو تشاحوا في الإخراج و عدمه.

قال في كشف الغطاء يوزع عليهم ان أمكن التوزيع، و الأقوى انه.

قدم من يريد الإخراج.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٠

إذ ليس للآخر منعه عنه.

و لو لم يؤد الولي الى ان بلغ المولى عليه فالظاهر ثبوت الاستحباب بالنسبة إليه.

لما عرفت من ان استحباب إخراجها ليس تكليفا محضا متعلقا بالولي بل له جهة تعلق بالمال نظير تعلق الزكاة بالأعيان الزكوية فيكون المكلف بالأداء ندبا هو المالك بعد رفع حجره بالبلوغ أو العقل. (الفرع الثالث) لا فرق في استحباب زكاة مال الطفل مع التجارة بين النقدين و غيرهما لإطلاق أدلته، و ربما يدعى اختصاصه بالنقدين بدعوى انصراف دليهما و هو ممنوع.

### [مسألة ٢ يستحب للولي الشرعي إخراج زكاة مال التجاره للمجنون دون غيره]

مسألة ٢ يستحب للولي الشرعي إخراج زكاة مال التجاره للمجنون دون غيره من النقدين كان أو من غيرهما.

اما استحباب إخراج زكاة مال تجارته على الولي فللنص، قال عبد الرحمن بن الحجاج قلت لأبي عبد الله عليه السلام امرأة من

أهلنا مختلطة أ عليها زكاة، فقال:

ان كان عمل به فعليها الزكاة، و ان كان لم يعمل به فلا، و قال موسى بن بكير سألت أبا الحسن عليه السلام عن امرأة مصابة و لها مال في يد أخيها هل عليه زكاة؟ فقال ان كان أخوها يتجر به فعليه زكاة، هذا و اما عدم استحبابه فيما عدا ذلك فقد وقع فيه الخلاف، فقيل بل في الجواهر انه المشهور ان حكم المجنون حكم الصغير فيستحب في كلما استحب في مال الطفل من غلاته و مواشيه على القول باستحبابه فيهما، قال في الجواهر و لكن ان لم يكن إجماعاً أشكال إثبات ذلك لعدم دليل معتد به على هذه التسوية، و قيل كما في الشرائع و عن المحقق و الشهيد الثانيين و جماعة بأنه لا زكاة في ماله للأصل و عدم الدليل على ثبوته، قلت و ذلك هو الأقوى بل قد عرفت الإشكال في مواشى الصغير بل في غلاته أيضا فراجع، هذا تمام الكلام في الصغير المجنون.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥١

### [مسألة ٣ الأظهر وجوب الزكاة على المغمى عليه في أثناء الحول]

مسألة ٣ الأظهر وجوب الزكاة على المغمى عليه في أثناء الحول و كذا السكران.

خلافاً للمحكى عن التذكرة و النهاية في المغمى عليه فقال فيهما ان حكم المغمى عليه حكم المجنون الا انه صرح في التذكرة بوجوبها على الساهى و النائم و المغفل، و اعترض عليه في المدارك بان في الفرق بين النوم و الإغماء نظراً لأنه ان أريد عدم أهلية المغمى عليه التكليف فمسلم، لكن النائم كذلك، و ان أريد كون الإغماء مقتضياً لانقطاع الحول و سقوط الزكاة طوالب بدليله فالمتجه مساواة الإغماء للنوم في تحقق التكليف بعد زوالهما كما في غيرهما من التكليف، و عدم انقطاع الحول بعروض ذلك في الأثناء انتهى. (و الأقوى) ما أفاده في المدارك من وجوب الزكاة لعدم ما يدل على انقطاع الحول به فيكون إطلاق أدله ثبوت الزكاة هو المحكم بخلاف المجنون، حيث قد عرفت ورود المقيد لإطلاقها فلا محيص فيه عن التقييد، و مما ذكرنا يظهر الكلام في الساهى و النائم و الغافل أيضا، و ان الأقوى فيها أيضا هو الوجوب، و احتمال المحقق القمى (قده) في غنائمه تفصيلاً بين طرو النوم و النسيان في ابتداء الحول و قال فيه بعدم عد حالتها من الحول و بين طروهما في الأثناء، و قال بعدم انقطاعه به قال (قده) و تظهر الثمرة فيما لو انتقل اليه المال في حال النوم أو الغفلة فيعتبر تمام الحول من حين يقظته و استشعاره لا من حين الانتقال اليه كما في البالغ فإنه يستأنف الحول من حين البلوغ، و لا يخفى ما فيه ضرورة عدم الدليل على اعتبار الخلو من النوم و الغفلة في ابتداء الحول، و لو كان المنشأ عنده هو تعلق التكليف به وقت الانتقال لعدم قابليته له ففيه انه يكفي صحته التعلق به بعده مع انه على تقدير اعتبار صحته التعلق في الابتداء ينبغى اعتبارها في الأثناء أيضا. فالتفكيك بين الابتداء و بين الأثناء لا وجه له أصلاً.

### [مسألة ٤ كما لا تجب الزكاة على العبد لا تجب على سيده]

مسألة ٤ كما لا تجب الزكاة على العبد لا تجب على سيده فيما ملكه على المختار من كونه مالكا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٢

اعلم ان في ملك العبد و عدمه أقوال انحاز بعضهم إلى سبعة و المعروف بينهم هو عدم الملك مطلقاً، و نسب إلى الأكثر القول بالملك كذلك، و قيل بأنه يملك ملكاً غير تام، و قيل بأنه يملك التصرف في العين لا العين نفسه، و قيل بملكه لما يملكه

مولاه خاصة، وقيل بملكه لفاضل الضريبة، وقيل بملكه لأرش الجناية، وربما قيل بملكه للثلاثة الأخيرة أو الاثنين منها. واستدل للقول بعدم مطلقاً بالأدلة الاجتهادية و الفقهائية، أما الأدلة الاجتهادية فبالأدلة الأربعة، فمن الكتاب آيتان، الأولى قوله تعالى ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ، بناء على ان يكون قوله تعالى لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ صفةً موضحةً لا قيذا احترازياً، فكل عبد مملوك لا يقدر على شيء، وعموم الشيء يدل على نفى القدرة على كل شيء الذي منه نفى القدرة له على الملك الحاصل بواسطة الأسباب الاختيارية، وعدم القول بالفصل بين الملك الاختياري و الملك القهري يثبت المطلوب، فالاستدلال بالاية يتوقف على أمور. (الأول) كون قوله تعالى لَا يَقْدِرُ صفةً موضحةً لا قيذا احترازياً، (الثاني) دلالة كلمة شيء على العموم، (الثالث) عدم الفصل بين نحوى الملك الاختياري و القهري، أما إثبات الأول فبقريته السياق و المقام و ان التقييد فى المقام موجب للغوية ذكر المملوكية إذ معه لا يبقى لها خصوصية بخلاف ما إذا جعل للإيضاح حيث يفيد حينئذ ان شأن المملوك هو تلك الصفة، و انه على جعله موضحةً تكون صفةً ذاتياً ناشياً عن اقتضاء الذات فإنه يدل على ان طبع المملوك و ذاته من حيث كونه مملوكاً يقتضى عدم القدرة و على جعله احترازياً يكون عرضياً مفارقاً، و لا شبهة ان الاقتضاء الذاتى أدخل فى ضرب المثل، و أوفق بإرادة البرهان على عدم القدرة، و دلالة صحيح زرارة و موثق شعيب الواردان فى عدم جواز طلاق العبد و نكاحه معللاً بالاية المباركة على ان المراد من الصفة فيها هو الكاشفية لا الاحتراز، فان الاستدلال بالاية لا يتم بناء على كون التقييد احترازياً كما لا يخفى.

و اما إثبات الثانى فبكون المفهوم من الشيء هو العموم لغةً و عرفاً خصوصاً بالنسبة إلى الأعيان كما حقق فى تفسير الحديث المبارك كل شيء لك حلال، و قد قيل فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٣

المعقول بان مفهوم الشيء من المفاهيم العامة مضافاً الى أنه نكرة واقعة فى سياق النفى فيفيد العموم من هذه الجهة أيضاً، و اما إثبات الثالث فبالإجماع المحكى عن مصابيح الطباطبائى على نفي التفصيل بين قسمى الملك، هذا بالنسبة إلى تلك الآيه الكريمة.

الآيه الثانية قوله تعالى ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (إلخ) و تقريب الاستدلال بها ان الاستفهام فيها إنكارى دال على امتناع الشركة بين الأحرار و المماليك بأى وجه اتفق، فلو صح ملك العبد لأمكن الشركة بينهما ببعض الوجوه و هو مناف مع امتناعها بكل وجه، و المراد من الموصول فى قوله تعالى فِي مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ جنس الأموال لا خصوص ما رزقه الأحرار من الأعيان، و ذلك لدلالة الآيه على رفعة شأن الأحرار و صفة المماليك، و هى لا تتم الا مع ارادة الجنس فى الموصول، إذ لو أريد به خصوص ما بيد الأحرار لم يكن حكماً مختصاً بهم لعدم شركة الأحرار مع العبيد فيما رزق العبيد أيضاً بناء على صحة ملكهم كما لا يخفى. فمن السنة طوائف (منها) ما تدل على ان العبد إذا بيع كان ما فى يده قبل البيع ملكاً لسيدته الا ان يدخل فى المبيع، أو يشترطه المشتري و هى كثيرة، و هذا لا يتم الا على القول بعدم الملك إذ لو كان العبد مالكا لاستمر ملكه فى يده بعد البيع و لم يكن شيء من ذلك للبائع و لا للمشتري و لم يكن للسيد بيع ما فى يده معه لعدم ملكيته له. و (منها) ما تدل على ان العبد إذا أعتق كان ما فى يده لمولاه، إلا إذا أقره فى يده و هى أيضاً كثيرة، و لا يتم الأعلى القول بعدم الملك ضرورة انه مع القول به لا وجه لكون ما ملكه لمولاه بعد عتقه، و لم يحتج الى تقرير المولى فى يده. و (منها) ما تدل على ان العبد إذا مات يكون ما تركه لمولاه، و هذا أيضاً لا يتم الأعلى القول بعدم الملك إذ لو صح ملكه و جب ان يكون المال ميراثاً للمولى حيث لا معنى للإرث إلا انتقال مال عن شخص إلى آخر بالموت. و (منها) ما تدل على عدم نفوذ الوصية له معللاً بأنه عبد مملوك، ففى الصحيح فى مكاتب كانت تحت امره حرة فأوصت له عند موتها بوصية فقال أهل الميراث لا تنتجز

وصيتها انه مكاتب لم يعتق و لم يرث، ففضى عليه السلام انه يرث بحساب ما أعتق منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٤

و يجوز له الوصية بحساب ما أعتق منه، و قضى فى مكاتب اوصى له بوصية و قد قضى نصف ما عليه فأجاز نصف الوصية. و (منها) ما تدل على نفى الموارثة بالرقية، و ان الرق مانع عن التوارث حيث انها أيضا تدل على نفى الملك حيث انه لو صح ملكه لأدخل المال فى ملكه بالأسباب الموجبة للدخول. و (منها) ما تدل على ان المولى لو اوصى له بثلث ماله يعتق من العبد بحسابه، حيث انه أيضا شاهد على عدم ملكه و الا- فلا- مانع على الملك من إعطاء ما اوصى له إياه من غير عتقه. (و منها) النصوص المصرحة بنفى الملك عنه و هى أيضا كثيرة كصحيح محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام انه قال فى المملوك ما دام عبدا فإنه و ماله لأهله لا يجوز له تحرير و لا كثير عطاء و لا وصية الا ان يشاء سيده، و صحيح محمد بن مسلم قال سألت الصادق عليه السلام عن رجل ينكح أمته من رجل أ يفرق بينهما إذا شاء؟ ان كان مملوكه فليفرق بينهما إذا شاء ان الله يقول عبدا مملوكا لا يقدر على شىء فليس للعبد شىء من الأمر، و صحيح ابن سنان قال قلت للصادق عليه السلام مملوك فى يده مال عليه زكاة قال عليه السلام: لا قلت و لا على سيده قال عليه السلام لا لانه لم يصل اليه و ليس هو للمملوك، و من الإجماع ما حكى بلفظه عن زكاة الخلاف و نهج الحق و بعبائر مختلفة يفيد كمدى الإمامية و مذهب أصحابنا و كلمة و عندنا من نقله متعددين كما فى الجواهر مضافا الى التبع فى المقامات المختلفة فى الفقه المسلمة بين الجميع مما يوجب القطع بمفروغية الحكم عندهم كعدم وجوب الزكاة و الخمس و الحج و الكفارات و نفقة القريب و من فى يده من العبيد عليه، و عدم استحباب الزكاة عليه مع ثبوته فى مال الطفل، و كمنعه من التصرفات و ان لم يكن مولاه قابلا للولاية، و كعدم إبقاء ما فى يده له عند بيعه أو عتقه، و عدم ضمانه لما يتلفه الا بعد عتقه، و عدم استحقاقه للإرث و انتقال ماله بموته الى مولاه، و عدم جواز الوصية له و الوقف عليه، و جواز تصرف المولى فى ماله بأنواع التصرفات حتى التملك، و تملك المولى ما كان من فوائد البدن كالحمل و اللبن و عوض البضع و صرف الوصية له من المالك الى عتقه، فان هذه الفروع من المسلمات، و هى المؤيدة للتسالم على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٥

عدم الملك. و من العقل وجوه (الأول) ان مالكية العبد لما فى يده فرع مالكيته لنفسه، و إذا لم يكن مالكا لنفسه فلا يكون مالكا لغيره. (الثانى) ان ما يكتسبه العبد من فوائد ملك المولى فيكون له تبعا، فلو كان معه ملكا للعبد أيضا لزم توارد المالكين على ملك واحد و هو غير معقول. (الثالث) ان نفسه و بدنه و صفاته التى من جملتها سلطانه على مملوكه مملوك للمولى فسلطان السلطان غالب عليه. (الرابع) ان الحكم بصحة ملكه مستلزم للحكم بجواز تملك كل من العبيد صاحب فى بعض الصور كما إذا كان العبد مالكا لعبد، فملك المولى العبد المالك عبده الى مملوكه فيصير المملوك مالكا لملكه و المالك مملوكا لمملوكه، هذا تمام الكلام فى تقرير الأدلة الاجتهادية، و اما الدليل الفقاهتى فباستصحاب عدم تملك العبد عند الشك فيه فيما إذا كان الشك فى حصوله بأسبابه الاختيارية كالبيع و نحوه أو القهرية و هو كثير، و ان كان يتفق كون الأصل على خلافه كما إذا صار العبد عبدا بالاسترقاق فيشك فى بقاء ملكه لما فى يده إذا لم يملكه المسلم فالأصل حينئذ بقاء تملكه. و استدلل للقول الثانى و هو القول بأنه يملك مطلقا لكن مع الحجر عليه بسبب الرق حتى يأذن له المولى، و قد نسب ذاك القول الى الأ- كثر بوجوه (الأول) إطلاق ما دل من الكتاب و السنة على حصول الملك بتحقيق أسبابه الشامل للحر و العبد، لا يقال انه منصرف الى الحر و ذلك بسبب معلومية حجر العبد عن التصرف، فإنه يقال الانصراف ممنوع أو انه بدوى غير مضر بالتمسك بالإطلاق، و معلومية حجر العبد لا يصير منشأ للانصراف، و لو سلم فهو ناش عن انس الذهن بتلك المعلومية، و الانصراف المانع عن الأخذ بالإطلاق يجب ان يكون من جهة تفاوت مصاديق مفهوم اللفظ فى صدقه عليها بالتشكيك لا بواسطة انس الذهن الى

بعض أفرادها بأسباب خارجة كانصراف الماء عن ماء الزاج والكبريت بواسطة غلبة الوجود في غيرهما كما بين في محله، و ما ذكرنا ظاهر في جميع أسباب الملك، و لكنه في نحو الحيازات للمباحات أظهر، ضرورة ان دعوى عدم حصول الملك بحيازته أصلا أو حصوله للمولى بحيازة العبد و لو وقعت بغير اذن المولى بعيد جدا، أو دعوى كون حصوله للمولى بحيازة العبد انما هو لمكان كونه نماء الملك له فيتبعه فيه ممنوعه، ضرورة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٦

كونه نماء الملك فرع تملك العبد إياه بالحيازة لكي يصير نماء له، و مع عدم ملكه لا يكون نماءه حتى يتبعه فيه مع ان التبعية على تقدير حصول الملك للعبد أول الكلام.

(الثاني) ظاهر قوله تعالى وَ أَنْكَحُوا الْأَيَّامَ مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ (إلخ) و تقريب الاستدلال به ان الظاهر في الضمير من قوله تعالى إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءً هُوَ الْإِرْجَاعُ إِلَى جَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْأَيَّامِ وَ الْعِبَادِ وَ الْإِمَاءِ كَمَا هُوَ الظاهر من تعقيب الضمير الى جمل متعددة لو لم يكن قرينة في البين على إرجاعه إلى البعض، فيدل على ترتب الجزاء اعنى حصول الغنى لكل واحد من المذكورين، و حصوله للعبد دال على صحة تملكه إذ لإغناء بمال مملوك للغير. لا يقال المراد من الغناء سعة العيش و لو بالإباحة و هو تحصل بمال الغير، فإنه يقال ظاهر اسناد الغناء الى المذكورين و وحدة السياق هو كون الغناء بمعناه المتعارف اعنى السعة في المال لا- في العيش و لو بإباحة التصرف في مال الغير، فعلى فرض تسليم ظهور إرجاع الضمير الى الجميع لا محيص عما ذكر، الا- انه يمكن منع ذاك الظهور بدعوى قيام القرينة على إرجاعه إلى الأيامي، فإن الظاهر من الآية هو كون المانع عن التزويج هو الفقر حيث قال تعالى:

إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءً يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ، و من المعلوم انه غير مانع عنه في العبيد لثبوت المهر و النفقة على المولى، كما ان غناهم على تقدير القول بالملك لا يكون مقتضيا له لتحقيق حجر العبد المانع عن التصرف و ان حصل الملك. (الثالث) الاخبار الدالة على قابليته للتملك أو حصول الملك له و هي على طوائف. (منها) ما تدل على نفى الربا بين العبد و السيد، حيث انها ظاهرة في ثبوت الملك له، نظير ما تدل على نفىه بين الوالد و الولد، و بين الزوج و زوجته. و (منها) ما وقع فيه التعبير بإضافة المال الى العبد في النصوص الكثيرة المتفرقة في أبواب الفقه الظاهر في التملك كما هو الأصل في اللام، و دعوى كونه مجازا في أدنى الملابس ممنوعة بعدم القرينة عليه خصوصا في مثل هذه الكثرة التي لا يناسبه التجرد عن القرينة. و (منها) ما تدل على حصول الملك له كصحيح ابي جرير قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل قال لمملوك له:

أنت حر ولى مالك قال: لا يبيد بالحرية قبل المال يقول لى مالك و أنت حر برضاء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٧

المملوك، و صحيح فضيل بن يسار قال لى عبد مسلم عارف أعتقه رجل فدخل به على ابي عبد الله عليه السلام فقال له من هذا السندی فقال: رجل عارف و أعتقه فلان فقال أبو عبد الله عليه السلام: ليت انى كنت أعتقته، فقال السندی لأبى عبد الله عليه السلام انى قلت لمولاي بعنى بسبع مائة درهم و انا أعطيتك ثلاثمائة درهم، فقال له أبو عبد الله عليه السلام. ان كان يوم اشترطت لك مال فعليك ان تعطيه، و ان لم يكن لك يومئذ مال فليس عليك شىء، هذا تمام الكلام فيما استدل به للقول بالملك. و لا يخفى ان القول به هو الأقوى لأنه الموافق لما يقتضيه الجمع بين دليل القولين، و ضعف أكثر ما استدل به للقول بعدم الملك، اما التمسك بالكتاب فيرد على التمسك بالاية الأولى بأن الظاهر من الصفة هو الاحتراز كما هو الأصل فيه، و ما استظهر به للخروج عما هو الظاهر، و جعله كاشفا من دلالة السياق، و لغوية ذكر المملوكية على تقدير الكاشفية ممنوع، اما الأول فيتوقفه على البلوغ على مرتبة موجبة لصرف اللفظ عن ظهوره، فى التقييد، و انعقاد ظهور آخر ناش عن دلالة السياق فى

الكاشفية و هو ممنوع. و اما الثانى فبمنع لغويته ذكر المملوكية على تقدير الكاشفية فإن الغرض من التمثيل هو إيراد الكلية على المولى المتوقف على الأمرين المملوكية، و عدم القدرة على شىء و هو لا يحصل بالأمر الأخير فقط كما لا يخفى على من تدبر فى الآيه المباركة بتمامها، و اما أولوية التمثيل بالصفة الذاتية عن التمثيل بالأمر العرضى فهى استحسان لا وقع بها ما لم تبلغ إلى درجة الظهور كما حقق فى الأصول عند البحث عن تعارض الأحوال، و يرد على التمسك بالآيه الثانية بأن الظاهر منها نفي شركة العبيد مع المولى فيما للمولى من الأموال لا- نفسها مع الأحرار مطلقا، و هذا ظاهر بالتأمل فى قوله تعالى **مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**، و قوله **فِي مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ** كما لا يخفى، و يرد على التمسك بالطائفة الاولى من الاخبار بان الحكم بكون ما فى يد العبد بعد بيعه للمولى الا- ان يشترطه المشتري كما يجامع مع القول بعدم الملك يجتمع مع القول بالملك أيضا، و ذلك بانتقاله عن العبد الى مولاه عند البيع، و هذا و ان لم يخلو عن غرابه الا انه ليس بمثابه موجبه لرفع اليد عن إطلاق الكتاب و السنه الدال على مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٨

حصول الملك بأسبابه الشامل للأحرار و العبيد، و ما دل بظاهرة على ملك العبد، و مرجع ما ذكرناه الى اشتراط بقاء ملك العبد على بقائه على ملك مولاه، فبانتقاله عنه ينتقل ماله عنه و تغير الحكم بالانتقال غير عزيز نظير انتقال أمر نكاح العبد الى مشتريه إذا بيع أو الى زوجته إذا أعتقت، و يؤيد أو يدل على ما ذكرنا ظاهر اسناد المال الى العبد فى خبر محمد بن مسلم قال سألت أحدهما عن رجل باع مملوكا فوجد له مال فقال عليه السلام المال للبائع إنما باع نفسه الا ان يكون شرط عليه ان ما كان له من متاع فهو له، و خبر يحيى و ابى العلاء عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام ان عليا عليه السلام قال من باع عبدا و كان للعبد مال فالمال للبائع الا ان يشترطه المبتاع أمر رسول الله صلى الله عليه و سلم بذلك، و ظهورهما خصوصا الأخير فى كون المال للعبد و انه يبيعه ينتقل منه الى المولى الا- ان يشترطه المشتري غير قابل للإنكار، و يمكن ان يقال بانتقاله عن العبد الى المولى عند بيعه و لو مع اشتراطه للمشتري الا انه حينئذ ينتقل من المولى البائع إلى المشتري على سلوك طريق الاعوجاجى نظير أعتق عبدك عنى، و هذا أمس بقضية الاشتراط بخلاف ما إذا قلنا بالانتقال عن العبد إلى المشتري فى صورة الاشتراط، و مما ذكرنا كله يظهر الجواب عن الطائفة الثانية و الثالثة أيضا حيث ان ملك المولى لما فى يد العبد بعد عتقه و موته كما يجامع مع القول بعدم ملك العبد و كون ما فى يده ملكا للمولى من أول الأمر يجامع مع القول بملكه أيضا، و انتقال ماله الى مولاه عند عتقه أو موته و كون انتقاله اليه بموته إرثا غير مضر إذ لا- مشاحة فى تسميته إرثا بعد قيام الدليل عليه، و يرد على التمسك بالطائفة الرابعة بان عدم نفوذ الوصية له معللا بأنه مملوك لا ينافى مع حصول الملك له بأسبابه التى لم يرد عليها نهى غاية الأمر عدم حصول الملك له بالوصية، و التعليل بالمملوكية كما يلائم مع نفي الملك عنه مطلقا يلائم مع نفي الملك الخاص عنه و هو الحاصل بالوصية فلا- ظهور فيه فى نفي الأعم. و يرد على الطائفة الخامسة بأن نفي التوارث لا يدل على عدم الملك، بل الإنصاف انه على إثبات إمكان الملك أدل حيث انه مع عدم الملك لا موضوع للإرث عن العبد. و على الطائفة السادسة بأن عتق العبد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٩

بحساب ما قضى له المولى حكم تعبدى ثبت بالدليل لا- انه متوقف على عدم الملك حتى يستدل به عليه، بقى الكلام فى النصوص المصرحة بنفى الملك عنه مع قوتها فى الدلالة الا انها معارضة مع ما يدل على إمكان حصول الملك له، فلا بد من الجمع بينهما، و طريق الجمع وجوه أقواها حمل النصوص الدالة على نفي الملك على نفيه على نحو الاستقلال بحيث يكون العبد مسلطا نحو تسلط الملاك على أملاكهم يتصرف فيها كيف شاء و متى شاء، بل هو مالك ملكا محجورا عليه يجوز الانتزاع منه متى أراد المولى، و لا يخفى ان ركن الملك هو ترتب هذين اللازمين أعنى إطلاق السلطنة، و عدم جواز الانتزاع عنه حتى



ربما نسب الى بعض منكرى استقلال الأحكام الوضعية فى الجعل بان معنى الملكية ليس إلا جواز تصرف المالك و عدم احتياجه فى التصرف إلى اذن غيره، و عدم جواز تصرف غيره الا- باذنه، و مع انتفاء هذين الأمرين كأنه لا ملك له، و حمل النصوص الدالة على الملك على ثبوته مع حجر العبد فى التصرف فيه و جواز الانتزاع عنه، و هذا جمع عرفى يلائمه كلتا الطائفتين فلا محيص عنه كما لا يخفى، و اما الإجماع على عدم الملك فموهون بذهاب كثير الى الملك مع نقل ذهاب الأكثر إليه كما تقدم، و اما حكم العقل باستحالة ملكه بالوجوه المتقدمة ففيه ان تلك الوجوه كلها مخدوشة، و ذلك لان الملكية كما حقق فى موضعه أمر اعتبارى كأنها فى عالم الاعتبار خيط ممدود بيد المالك و المملوك فلا موطن لها الا موطن الاعتبار، و يكون تحققا بعين اعتبارها فى موطن اعتبارها ممن بيده الاعتبار، و لا إشكال فى صحة اعتبار الملكية بين العبد و بين ما بيده بعين صحة اعتبارها بين الحر و بين ما بيده، و به يندفع الوجوه المذكورة فى استحالة ملاكه عقلا، و بما ذكرنا يظهر وجه القول الثالث و هو القول بملك العبد مالكا غير نام لو أراد القائل بغير التام ما ذكرناه من كونه محجورا عليه و يجوز الانتزاع عنه، فمرجع القول الثالث الى الثانى فى الحقيقة كما ان مرجع القول الرابع اعنى القول بأنه يملك التصرف لا العين نفسه الى القول الأول أعنى عدم الملك مطلقا بناء على ان يكون المراد من ملك التصرف لما فى يده اباحته و الا فلا يرجع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٠

الى محصل. و استدلل للقول الخامس و هو القول بملكه لما يملكه المولى خاصة اما على ملكه بما يملكه المولى فبموتق إسحاق بن عمار قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام ما تقول فى رجل يهب لعبده ألف درهم أو أقل أو أكثر، فيقول حللنى من ضربى إياك، و من كل ما كان منى إليك، و مما أخفتك و أرهبتك، و يحلله و يجعله فى حل رغبة فيما أعطاه، ثم ان المولى بعد ان أصاب الدراهم التى أعطاه فى موضع وضعها فيه العبد فأخذها المولى إحلال هى له؟ فقال عليه السلام: لا تحل له لأنه افتدى به نفسه من العبد مخافة العقوبة و القصاص يوم القيمة، قال قلت له فعلى العبد ان يزكيها إذا حال عليها الحول قال عليه السلام: لا الا ان يعمل له فيها و لا يعطى من الزكاة شيئا انتهى، و اما على عدم ملكه لما سواه فبما تقدم فى وجه القول الأول، و لا يخفى ان ما استدلل به لملك ما ملكه المولى قوى جدا، و أورد على نفيه لملك ما سواه ما أورد على الوجه الأول. و استدلل للقول السادس و هو القول لملكه بفاضل الضريبة خاصة بصحيح عمر بن يزيد قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أراد ان يعتق مملوكا له و قد كان مولاه يأخذ ضريبة ضربها عليه فى كل سنة و رضى بذلك المولى فأصاب المملوك فى تجارته مالا سوى ما كان يأخذ مولاه من الضريبة و إذا ادى الى سيده ما فرض عليه مما اكتسب و يعتق بعد الفريضة فهو للمملوك قال عليه السلام أليس قد فرض الله تعالى على العباد فرائض فإذا أدوها اليه لم يسئلهم عما سواها، قلت للمملوك ان يتصدق مما اكتسب و يعتق بعد الفريضة التى كان يؤديها إلى سيده قال: نعم و أجر ذلك له (الحديث).

و يرد على نفيه لما سوى فاضل الضريبة ما تقدم فى رد القول الأول، و اما استدلاله لملك فاضل الضريبة بالصحيح المذكور فحسن الا انه يبقى وجه الجمع بين هذا الصحيح بكون ما بيده ملك له بعد عتقه و بين ما تقدم من الاخبار و الإجماع على انتقال مال العبد بعته الى مولاه، و يمكن الجمع بينهما بكون جعل الضريبة إذنا من المولى فى التصرف فى فاضلها فيكون الحكم بكون الفاضل له لمكان رضى المولى به بل لا معنى لجعل الضريبة إلا جعل الفاضل للعبد فهو تملكك للفاضل إياه و بقاء له بعد عتقه يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦١

بإبقاء المولى له إياه، فيكون فى حكم الهبة الجديدة فتأمل. حجة القول السابع و هو القول بملكه لأرش الجناية بأن المولى انما يملك خدمته و الانتفاع به، و اما النفس فنفسه و اما البدن فبدنه و أرشهما له و لم تتعلق التكاليف بهما، و فيه ما لا يخفى من

الوهن، و من حجج الأقوال الثلاثة الأخيرة يظهر وجه القول بالمركب من الأقوال الثلاثة الأخيرة كما لا يخفى، و قد اتضح من جميع ما ذكرناه ان أقوى الأقوال هو القول بملك العبد ملكا محجورا عليه لا- يصح له التصرف فيه الا بإذن مولاه، و يصح للمولى انتزاعه عنه كيف شاء، و اما الثمرة بين القول بالملك و عدمه فبوجوه (الأول) لو كان في يد العبد الكافر عبد مسلم و مولاه مسلم يبيع على القول بملك العبد، أو يتملكه المولى بناء على ان له الانتزاع بالمعنى الشامل للملك، و لا يجب بيعه على القول بعدم الملك و هذا ظاهر، و لو كان في يد العبد المسلم عبد مسلم و مولاه كافر فعن شرح القواعد لفتيه عصره انه يباع على جميع الأقوال، اما على القول بعدم الملك فواضح، و اما على الملك فلأنه حينئذ تحت سلطان المولى و ان لم يكن ملكا له، و لا يخفى انه الملاك في وجوب بيع عبد المسلم الذى مملوك للكافر. (الثاني) لو وطأ العبد جاريته يحد على كل واحد من القولين، لكن حد الزنا على القول بعدم الملك، و حد التعزير على القول بالملك. (الثالث) لا يجوز للمولى وطى من تحت يد عبده من دون اذنه على القول بالملك الا- ان يقصد الملك فيطأ في ملك منه، و فى جعل الوطى نفسه تملكاً نظير الوطى فى العدة إذا وقع عن قصد حيث انه رجوع و لو لم يقصد به الرجوع اشكال، نفى عنه البعد كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد، و قال فى الجواهر و فيه بحيث، و الأقوى ان الوطى نفسه ليس تملكاً لانه لا- يكون مصداقاً له و فرداً فعلياً منه بحيث يحمل عليه عنوان التملك بالحمل الصناعى. و اعلم انه إذا تصرف ذو الخيار فيما انتقل عنه بالعقد الخيارى تصرفاً مملوكاً عليه بكونه فسخاً لذاك العقد مثل ما إذا باع ما انتقل عنه ففيما يتحقق به الفسخ احتمالات (الأول) ان يكون الفسخ بإرادة التصرف التى هى متقدمة على التصرف و علة له، فإرادة البيع من ذى الخيار مثلاً فسخ موجب لانتقال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٢

المبيع اليه، و بالبيع ينتقل منه الى الآخر، و هذا هو مختار المحقق الثانى و عليه الشيخ الأ-كبر فى مبحث المعاواة. (الثانى) ان يكون الشروع بأول البيع مثل التكلم بكلمة الباء من بعث مثلاً فسخاً و تمامه بيعاً، و لازم ذلك وقوع أول البيع فى ملك الغير و هذا مختار جماعة، و قد أورد عليهم المحقق الثانى بلوم كون أول الوطى فيما لو تصرف به زناً، و لمكان الفرار عن لزومه التزم بالاحتمال الأول. (الثالث) ان يكون الفسخ حاصلًا بنفس التصرف فالباع المصدري الصادر عن ذى الخيار يترتب عليه الفسخ، و يترتب على فسخه انتقال المبيع إلى المشتري الثانى أعنى المبيع بالمعنى الاسم المصدري، فالإنشاء واحد و المنشأ أمران طوليان أحدهما الفسخ و الآخر البيع.

(الرابع) ان يكون الفسخ و البيع كلاهما مترتباً على تصرفه البيعى فى رتبة واحدة ففعلة الخارجى فسخ و بيع معاه، و على هذين الاحتمالين لا- يرد الاشكال الوارد على الاحتمال الثانى كما لا- يخفى. إذا عرفت ذلك فتقول لو كان الوطى فى المقام تملكاً بمعنى كونه مصداقاً للتملك لا بد من تصحيحه بإحدى الوجوه، اما الأول بجعل إرادة الوطى تملكاً حتى يقع الوطى فى ملكه، أو بجعله مصداقاً لعنوان التملك و الوطى طولياً على الاحتمال الثالث، أو عرضياً على الاحتمال الأخير، و الأقوى هو الاحتمال الأول، فإرادة الوطى تملك، و الوطى واقع فى ملكه الحاصل بإرادة الوطى، و منه يتضح فساد جعله تملكاً حيث ان إرادة الوطى لا يكون مصداقاً للتملك كما لا يخفى. (الرابع) لا يصح للمولى نكاح جارية عبده لنفسه بناء على عدم ملك العبد لان البضع لا تحل بسبين، و يصح بناء على ملك العبد، و هذا ظاهر. (الخامس) لو وهب كل من السيدين عبد لعبد الآخر فلا يخلو عن صور- الاولى- ان يعلم بتقدم تاريخ احدى الهبتين على الأخرى، و لا إشكال فى هذه الصورة، و يصح الهبة المتقدمة دون المتأخرة بناء على ملك العبد، و كلتا الهبتين بناء على عدم ملكه. الثانية- ان يعلم بتقارن تاريخهما، و الحكم فيها هو بطلانها بناء على ملك العبد للزوم كون كل منهما سيذا و عبداً و صحتها معاً بناء على عدم ملكه. الثالثة- ان يجهل تاريخهما معاً و الحكم فيها كالصورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٣

الثانية، لأصالة عدم تقدم كل منهما عن الآخر فيتعارض الأصلان، أو لا يجريان أصلا لعدم اتصال زمان الشك باليقين على خلاف التحقق فى مجهولى التاريخ، و كيف ما كان فلا- سبيل لإحراز تقدم إحداهما على الآخر، فىكون الحكم كما لو علم التقارن و ان لم يكن التقارن محرزا أيضا- الرابعة- ان يعلم تاريخ إحداهما و يشك فى تاريخ الأخرى، و هل يمكن إحراز تأخرها عما علم تاريخه بإجراء أصالة عدم تقدمها على الأخرى أم لا (احتمالان) أقواهما العدم لابتنائه على الأصل المثبت، فالحكم فى هذه الصورة أيضا هو البطلان كسابقتهما لعدم إحراز المتقدم منهما كما لا يخفى. (السادس) يجب الزكاة على المولى إذا كان متمكنا من التصرف عرفا بناء على عدم الملك، و لا يجب عليه بناء على الملك كما ذكره المصنف (قده) بقوله.

و اما على القول بعدم ملكه فيجب عليه مع التمكّن العرفى من التصرف فيه.

و قد تقدم سابقا صحیحة عبد الله بن سنان المصرحة فيها نفى الزكاة عن السيد معللا بأنه لم يصل اليه الظاهر فى التعليل لنفيها عنه بعدم تمكنه من التصرف فراجع.

### [مسألة ٥ لو شك حين البلوغ فى مجيئى وقت التعلق]

مسألة ٥ لو شك حين البلوغ فى مجيئى وقت التعلق من صدق الاسم و عدمه.

اعلم ان فى هذه المسألة صوراً ينبغى التعرض لها (الاولى) لو شك حين البلوغ فى مجيئى وقت التعلق فالأقوى عدم وجوب الزكاة، لأن أصالة عدم مجيئى وقت التعلق و ان كانت جارية الا انه لا يثبت بها تحقق وقت التعلق حين البلوغ، و بعبارة أخرى حكم وجوب الزكاة انما يثبت إذا كان وقت التعلق بعد البلوغ، و باستصحاب عدم تحقق وقت التعلق الى حين البلوغ لا يثبت تأخره عن البلوغ، فما هو مجرى الأصل أعنى عدم مجيئى وقت التعلق لا يترتب عليه الأثر، و ما هو المؤثر اعنى التعلق حين البلوغ لا مجرى للأصل فيه لعدم الحالة السابقة له، و إثبات أثر البلوغ حال التعلق باستصحاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٤

عدم مجيئى وقت التعلق الى حين البلوغ متوقف على الأصل المثبت، حيث ان البلوغ حين التعلق ليس أثرا شرعيا لعدم مجيئى وقت التعلق الى حين البلوغ كما لا يخفى.

(الثانية) لو علم تاريخ البلوغ و علم بمجيئى وقت التعلق أيضا لكن مع الشك فى تقدمه على تاريخ البلوغ أو تأخره عنه، فان كان متقدما لا يجب الزكاة فإنه لا يكون التعلق حال البلوغ، و ان كان متأخرا تجب الزكاة فىكون المقام من صغريات الحادثين اللذين يكون تاريخ أحدهما معلوما و الآخر مجهولا، و الحكم فيهما صحه جريان الاستصحاب فى المجهول منهما إذا كان الأثر مرتبا على نفس عدمه فى حال الآخر، و لا مجرى له إذا كان الأثر مرتبا على اتصاف الآخر بكونه فى حال عدمه، و الأقوى فى المقام هو عدم الجريان لكون الأثر كما عرفت مرتبا على كون وقت التعلق حين البلوغ، و بأصالة تأخر وقته عن البلوغ لا يثبت اتصاف وقت التعلق بكونه حين البلوغ الا على القول بالأصل المثبت. (الثالثة) لو شك حين التعلق فى البلوغ فلا تجب الزكاة لأصالة عدم البلوغ حين التعلق و هذا واضح. (الرابعة) لو علم تاريخ التعلق و شك فى تاريخ البلوغ، و الحكم فيها كالصورة الثالثة حيث انه يجرى أصالة تأخر البلوغ عن التعلق النافية لوجوب الزكاة. (الخامسة) ما إذا كان كلاهما مجهولى التاريخ، و الحكم فيها أيضا هو العدم، لعدم إجراء الأصل فيهما اما لمكان المعارضة أو لعدم جريانه فى نفسه لعدم اتصال زمان الشك باليقين فيرجع حينئذ إلى أصالة البراءة، هذا إذا كان الشك فى البلوغ و التعلق، و اما لو شك فى العقل فلا يخلو أيضا عن أقسام «الأول» ان يكون مسبوقا

بالجنون، و كان الشك فى حدوث العقل قبل التعلق أو بعده، فاما يكون الشك فى مجيئى وقت التعلق حين العقل، أو علم بهما مع العلم بتاريخ حدوث العقل و الشك فى تاريخ التعلق، أو يكون الشك حين التعلق فى العقل أو علم بهما مع العلم بتاريخ التعلق و الشك فى تاريخ حدوث العقل، أو يكونا معا مجهولى التاريخ فيجرى فى هذا القسم جميع الصور المتقدمة، و قد عرفت حكمها. «الثانى» ان يكون مسبقا بالعقل و هو أيضا لا يجلو عن صور الاولى - ما إذا علم زمان التعلق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٥

و شك فى تقدم زمان حدوث الجنون و تأخره للجهل به، و الحكم فيها هو وجوب الزكاة لأصالة تأخر حدوث الجنون الثانية - ما إذا علم زمان حدوث الجنون و شك فى تقدم زمان التعلق عليه، أو تأخره عنه للجهل به، و الحكم فيها عدم الوجوب لأصالة تأخر زمان التعلق. الثالثة - ما لو جهل التاريخان و الحكم فيها أيضا هو عدم، لعدم إحراز كون التعلق فى حال العقل اما لتعارض الأصلين، أو لعدم جريانهما فى حد نفسه. (الثالث) ان يكون الشك فى كون التعلق حين العقل مع الجهل بالحالة السابقة فلا يدري بأنها العقل أو الجنون، و الحكم فيه أيضا هو عدم الوجوب لعدم إحراز شرطه الذى عبارة عن كون التعلق فى حال العقل، فيرجع الى أصالة البراءة عن الوجوب.

### [مسألة ٦ ثبوت الخيار للبائع و نحوه]

مسألة ٦ ثبوت الخيار للبائع و نحوه.

كالأجنبى إذا جعل له الخيار بالشرط.

لا يمنع من تعلق الزكاة.

على المبيع المنتقل إلى المشتري بالعقد، بناء على ما هو التحقيق من تحقق النقل و الانتقال بالعقد لا - من حين انقضاء زمان الخيار.

إذا كان المبيع باقيا فى ملك المشتري.

فى تمام الحول.

اعلم ان الخيار اما يكون للمشتري فقط كما فى خيار الحيوان فيما إذا كان المبيع حيوانا فقط، و اما يكون للبائع، أو لكليهما، فان كان للمشتري فقط فهو لا يمنع من التصرف فى المبيع، لان ذا الخيار غير ممنوع عنه قطعا، و انما الكلام فى صحة تصرف من عليه الخيار فحينئذ وجوب زكاة المبيع عليه فى زمان خياره و عدمه مترتبان على القول بتحقيق الملك بالعقد أو توقفه على انقضاء زمان الخيار،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٦

فعلى الأول تجب الزكاة على المشتري لأنه يملك بالعقد و يتمكن من التصرف فى زمان خياره، و على الثانى لا تجب عليه الزكاة قبل انقضاء زمان الخيار لعدم تحقق الملك قبله، و ان كان الخيار للبائع خاصة، أو لهما معا، فعلى القول بتوقف الملك على انقضاء زمان الخيار فلا - تجب الزكاة على المشتري فى زمان الخيار قطعا، و على القول بتحقيقه بالعقد ففى وجوبها على المشتري (قولان) المحكى عن المشهور هو الوجوب لأجل حصول الملك من حين العقد، و فى المسالك و المدارك و عن فوائد الشرائع و شرح المفاتيح عدم جريان الحول من حين العقد، بل المعتبر ابتدائه من حين انقضاء زمان الخيار لا لأجل عدم حصول الملك بل لمكان عدم التمكّن من التصرف فيه قبل انقضاء زمانه، و حيث ان المخترع عند المصنف (قده) صحة تصرف

غير ذى الخيار فيما انتقل اليه قال (قده).

ولا- يعتبر ابتداء الحول من حين انقضاء زمانه بناء على المختار من عدم منع الخيار من التصرف فلو اشترى نصابا من الغنم أو الإبل مثلا و كان للبائع الخيار جرى فى الحول من حين العقد لا من حين انقضائه.

ويمكن القول بجريان الحول من حين العقد و لو على القول بمنع الخيار عن تصرف من لا خيار له بدعوى شمول إطلاق أدلة الزكاة لمثل هذا الملك المؤثر فى ملك نمائه، فيكون المراد من المستدلين بحصول الملك بالعقد على جريان الحول من حين العقد هو كون حصوله بالعقد منشأ لوجوب الزكاة على من انتقل إليه، لإطلاق أدلة وجوبها على المالك، لكن يدفع هذا القول باعتبار التمكن من التصرف فى وجوب الزكاة، فالتمسك بإطلاق أدلة وجوب الزكاة بدعوى شموله لمثل هذا الملك لا ينفذ فى إثبات الوجوب مع فرض تسليم منع الخيار عن تصرف غير ذى الخيار بالتصرف المنافى لبقاء العين، و سيجىء فى مسألة السادسة عشر من فصل زكاة الأنعام الثلاثة ما يتضح الكلام فى حكم تصرف من عليه الخيار فانتظر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٧

### [مسألة ٧ إذا كانت الأعيان الزكوية مشتركة بين اثنين أو أزيد]

مسألة ٧ إذا كانت الأعيان الزكوية مشتركة بين اثنين أو أزيد يعتبر بلوغ النصاب فى حصة كل واحد فلا تجب فى النصاب الواحد إذا كان مشتركا.

و قد ادعى على هذا الحكم نفى الخلاف فى الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه، و فى المسالك خلافا لبعض العامة حيث أوجب على المالكين إذا اجتمع من مالهما نصاب مع اجتماع شرائط الخلطة بكسر الخاء و هى العشرة كما لو اشترك اثنان فى أربعين شاة و كان لكل واحد عشرون و اتحد المسرح و المشرع و المراح و الفحل و الحالب و المحلب.

### [مسألة ٨ لا فرق فى عدم وجوب الزكاة فى العين الموقوفة]

مسألة ٨ لا- فرق فى عدم وجوب الزكاة فى العين الموقوفة بين ان يكون الوقف عاما أو خاصا فلا تجب فى نماء الوقف العام، و اما نماء الوقف الخاص فتجب على كل من بلغت حصته حد النصاب.

ما ذكره فى هذه المسألة منحل إلى مسائل (الاولى) لا إشكال فى عدم وجوب الزكاة فى العين الموقوفة كما نفى الخلاف فيه صريحا فى الحدائق، و حكى عن الكفاية لانتفاء الملك فيهما بناء على احد القولين فى الوقف، و ان كان التحقيق خلافا، أو عدم استقلال الموقوف عليه بالملك لكونه حق البطون اللاحقة و كونه ممنوعا من التصرف فيه الا- بالاستمنا، و لا فرق فى ذلك بين الوقف العام و الخاص و ان كان فى الأول أظهر. (الثانية) لا- تجب فى نماء الوقف العام قبل القبض إذا كان افراد الموقوف عليهم متعددا فى الخارج كالفقراء بل و لو اتفق انحصارها بالفرد، و ذلك لعدم تحقق الملك لفرد معين الا بالقبض، نعم تجب فيه بعد القبض إذا بلغ المقبوض بقدر النصاب، و لعل هذا هو مراد المصنف (قده) من الإطلاق أعنى إطلاق قوله و لا تجب فى نماء الوقف العام. (الثالثة) تجب الزكاة فى نماء الوقف الخاص إذا بلغ حصة كل منهم النصاب، و عن محكى التذكرة نسبتة إلى علمائنا، و حكى عن مبسوط الشيخ (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٨

انه لو ولدت الغنم الموقوفة و بلغ الأولاد نصابا و حال عليه الحول وجبت الزكاة الا ان يكون الواقف شرط ان يكون الغنم و ما

يتوالد منها وقفا، و في المدارك بعد نقله ذلك قال: و هو جيد ان ثبت اشتراط ذلك لكنه محل نظر، و قال في الجواهر و لعله اى وجه النظر من جهة المعدومية و فيه انها غير قاحدة في التبعي، و لذا حكى عن التذكرة و التحرير التصريح بصحة الشرط المزبور، و لعله الظاهر من غير هما (الرابعة) قال في الحدائق لو كان الوقف على جهة عامة كالوقف على المساجد و نحوها فهو في الحقيقة وقف على سائر المسلمين كما صرحوا به، و لا زكاة فيه كما لا زكاة في بيت المال من غير خلاف و لا إشكال لأن خطابات الزكاة لا عموم فيها بحيث يتعلق بمثل ذلك.

### [مسألة ٩ إذا تمكن من تخليص المغصوب]

مسألة ٩ إذا تمكن من تخليص المغصوب أو المسروق أو المحجور بالاستعانة بالغير أو البينة أو نحو ذلك بسهولة فالأحوط إخراج زكوتها، و كذا لو مكنته الغاصب من التصرف فيه مع بقاء يده عليه أو تمكن من أخذه سرقة بل و كذا لو أمكن تخليصه ببعضه مع فرض انحصار طريق التخليص بذلك ابدا و كذا في المرهون ان أمكنه فكه بسهولة.

لا- إشكال في اعتبار التمكن من التصرف في وجوب الزكاة، و انما الكلام في ان التمكن المعتبر فيه هل هو التمكن الفعلي فلا يجدى التمكن الشأني أم يكفي الشأني منه، فمقتضى إطلاق معاهد إجماعات المحكية عن بعضهم و إطلاق كلمات الآخرين هو الأول، و استدلل له بجملة من الاخبار كصحيح ابن سنان: لا صدقة على الدين و لا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك، و صحيح ابى الحسن الرضا عليه السلام و فيه: الرجل يكون له الوديعة و الدين فلا- يصل إليهما ثم يأخذهما متى يجب عليه الزكاة؟ قال عليه السلام: إذا أخذها ثم يحول عليه الحول يزكى، و الموثقين الواردين في ميراث الغائب و انه لا يجب عليه الزكاة حتى يحول الحول في يده كما في أحدهما أو و هو عنده كما في الآخر، و مقتضى إطلاق تلك الاخبار اعتبار كون المال عنده أو في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٩

يده في وجوب الزكاة، و عدم وجوبها إذا لم يكن عنده أو في يده و لو مع التمكن من الأخذ و الإيقاع عنده أو في يده، و المستظهر عن غير واحد من الأساطين كالشاهدين في البيان و الروضة و صاحب المدارك و غيرهم (قدس الله أسرارهم) هو الأخير، و استدلل له بموثق زرارة عن الصادق عليه السلام في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه قال عليه السلام: فلا زكاة عليه حتى يخرج فإذا خرج زكاة لعام واحد، و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر من السنين، فإنه صريح في كفاية القدرة على الأخذ و وجوب الزكاة إذا كان متعمدا في تركه، و يكون مقيدا للإطلاقات المتقدمة، و نوقش في هذا الاستدلال بمعارضه الموثق المذكور مع صحيح ابن سنان المتقدم فان قوله عليه السلام: ليس على الدين صدقة، و لا على المال الغائب حتى يقع في يديك صريح في اعتبار اليد الفعلية فيحمل الموثق الدال على الاكتفاء بالقدرة على الأخذ على القدرة الحاصلة على الوجه المتعارف مثل التوكيل في القبض و نحوه لا بمثل إيجاد أسباب التمكن كتخليص المغصوب ببعضه و نحوه. (أقول) دعوى صراحة صحيح ابن سنان في اعتبار اليد الفعلية واضحة المنع كما لا يخفى على المتأمل في قوله عليه السلام حتى يقع في يديك، حيث لا- يستفاد منه الأزيد من الإطلاق القابل للتقييد، فلا وجه لدعوى المعارضه بينه و بين الموثق، و حينئذ فالتعين هو العمل على الموثق الا انه ينبغي البحث عن الأمور التي قيل أو يمكن ان يقال بأنها موجبة للتمكن، فمنها التمكن من تخليص المغصوب أو المسروق أو المحجور بالاستعانة بالغير إذا كان عادلا، فعن بعض الأصحاب كالشاهدين في البيان و الروضة هو وجوب الزكاة في المغصوب مع التمكن منه بالاستعانة بالعدل، و عن آخرين منعه بدعوى اختصاص الموثق بالمال

الغائب فلا يشمل المغصوب و المسروق و المحجور الا بدعوى تنقيح المناط الممنوعه قطعاً فيكون المحكم حينئذ هو الإطلاقات المتقدمة، و عن رساله الشيخ الأكبر الأنصاري (قده) في الزكاة ما حاصله انه يجب في تشخيص معنى القدرة على الأخذ الواردة في موثق زرارة و التمکن من التصرف الوارد في معقد الإجماع ان يرجع الى العرف لانه المحكم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٠

في مثله، و الظاهر صدق القدرة على الأخذ بمجرد القدرة على الأسباب و لو كانت بعيدة، و اما التمکن من التصرف فالظاهر عدم صدقه على التمکن من أسباب التمکن لأن أقصاه هو التمکن من تمکن التصرف لا انه تمکن التصرف، كما ان الاستطاعة على الاستطاعة على الحج استطاعة عليها لا عليه، الا ان الذي يظهر من ملاحظه فتاويهم و معاهد إجماعهم هو ما يعم هذا المعنى، و لا أقل من ان يحصل الشك في مراد الكل أو البعض فيجب الرجوع الى القدر المتيقن من تخصيص العمومات الموجبة للزكاة انتهى. و لكن الأقوى عدم الوجوب مع التمکن من تخليص المغصوب و المسروق و المجحود بالاستعانة بالعدل، و ذلك لعدم التمکن من التصرف عرفاً وجداناً، و انه ليس الا- التمکن من التمکن من غير فرق في ذلك بين ان يكون التمکن من التخليص بسهولة أم لا و ان كان مع عدم السهولة أظهر، و اما موثق زرارة فقد عرفت ان مورده في المال الغائب، و تعميم الحكم الى كل مال لم يكن في يد مالكة أو وكيله يحتاج الى تنقيح المناط الممنوع على مدعيه، و مما ذكرنا يظهر حكم ما لو كان التمکن من تخليص المذكورات بالاستعانة إلى ظالم بل هو أظهر، بناء على حرمة الاستعانة به لكونها نحو ركون اليه الممنوع شرعاً، و عن البيان التردد في كونه تمكناً مع جزمه بكون الاستعانة بالعدل تمكناً قال (قده) في إجراء المصانعة مجرى التمکن نظر، و كذا الاستعانة بظالم، اما الاستعانة بعدل فتمکن انتهى. و منها التمکن من تخليص المذكورات بالبينه و الحلف، و لا إشكال في انه ليس تمكناً من التصرف مع عدم السهولة، و كذا إذا كان بسهولة، قال في محكي جامع المقاصد عند قول العلامة (قده) و لا المجحود بغير بينه مقتضاه انه لو كان له بينه يجب عليه، و هو مشكل ان كان يريد وجوب انتزاعه و أداء الزكاة انتهى. و مما ذكر في التمکن من التخليص بالبينه يظهر أولوية عدم الوجوب إذا كان التمکن منه بالحلف الذي قد ورد المدح على تركه، و النهي عن فعله كالخصومة التي يحضرها الشيطان. و منها ما لو مكته الغاصب من التصرف فيه مع بقاء يده عليه، و الأقوى فيه أيضاً عدم الوجوب لان التمکن المعتبر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧١

في وجوب الزكاة هو تمکن المالك في التصرف في ماله نحو تصرف الملاك في أملاكهم، و تمكير الغاصب للمالك مع بقاء يده عليه تمکن للمالك في التصرف في ماله بما انه من قبل الغاصب، و انه مأذون منه فلا يترتب عليه أثر في وجوب الزكاة و لو كان في يد المالك أيضاً كما إذا غصب نصاباً من الغنم ثم جعل المالك راعياً لها، و أعطاه إياها و أقرها بيده نحو تقرير المالك اغنامه إلى الراعي حيث لا يصدق معه بتمکن المالك للتصرف في ماله كما لا يخفى، و منه يظهر ما لو تمکن من أخذه بسرقة حيث انه أيضاً تمکن على التمکن لا- على التصرف كما هو واضح. و منها ما لو أمكن تخليصه بفداء بعضه مع عدم انحصار طريق التخلص به أو مع انحصار فعن البيان و الروضة و المدارك انه يجب الزكاة فيما زاد عن الفداء ان بلغ النصاب، و لعل نظرهم في ذلك الى موثق زرارة المتقدم الدال على وجوبها مع القدرة على الأخذ، لكنه أورد على الاستدلال به كاشف الغطاء (قده) بان الظاهر من الموثق هو القدرة على الأخذ و المال بحاله لا القدرة عليه برفع اليد عن بعضه و تضييعه على نفسه الا ان يكون تضييع البعض أولى من تضييع الكل عليه عقلاً و شرعاً حالاً و عاقبة. أقول و لعله إلى استثنائه ينظر كلام المصنف (قده) في المتن حيث قيده بقوله مع فرض انحصار طريق التخلص بذلك أبداً، ضرورة انه مع هذا الفرض يكون تضييع البعض أولى من تضييع الكل كما لا يخفى، و كيف كان و الأقوى في هذا المورد أيضاً عدم الوجوب لعدم صدق التمکن من التصرف الذي هو



المدار كما لا يخفى، و منها ما لو كان خروج المالك عن التمكن بعروض شىء من الموانع الشرعية عن التصرف عروضاً ناشياً عن اختياره من إغماء أو جنون أو نذر أو عهد، فعن كاشف الغطاء عدم الخروج من التمكن، و لعله لمكان كون عروضه باختياره، و لا يخفى ما فيه بعد كون المدار فى عدم الوجوب على انتفاء التمكن و لو كان بعروض الموانع الشرعية منه اختياراً. و منها لو اشترط على المالك ان لا يتصرف فى ماله فى عقد لازم فيما يصح اشتراطه، فإنه أيضاً يمنع عن وجوب الزكاة بواسطة منعه عن التصرف مع فرض صحة الشرط كما لا يخفى، و منها ما لو كان المال مرهوناً

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٢

و أمكن فك الرهن بسهولة، و قد تقدم الكلام فيه، و ان الأقوى فيه عدم وجوب الزكاة و ان تمكن من فكه بسهولة، و ذلك لعدم صدق التمكن من التصرف، و ان تمكن من تحصيل صفته، و قد عرفت ان المعيار فى وجوب الزكاة هو التمكن من التصرف لا التمكن من تحصيل صفته، و اولى من ذلك بالسقوط الرهن المستعار إذا تمكن المستعير من الفك حيث لا تجب الزكاة بذلك على المالك قطعاً.

### [مسألة ١٠ إذا أمكنه استيفاء الدين بسهولة و لم يفعل لم يجب عليه إخراج زكوته]

مسألة ١٠ إذا أمكنه استيفاء الدين بسهولة و لم يفعل لم يجب عليه إخراج زكوته بل و ان أراد المديون الوفاء و لم يستوف اختياراً مسامحةً أو فراراً من الزكاة.

هاهنا أمران (الأول) إذا أمكنه استيفاء الدين و لم يفعل ففى وجوب الزكاة عليه و عدمه (قولان) المشهور شهرةً عظيمةً كما فى الجواهر بل قال ان عليه إجماع المتأخرين هو الأخير للأصل أى أصالة البراءة عن الوجوب عند الشك فيه، و ظهور النصوص فى كون مورد الزكاة العين الموجودة فى الخارج لا الكلى المعتبر فى الذمة، و لا سيما الأدلة الدالة على اعتبار حلول الحول عند المالك المستظهر منها كون المدار فى وجوب الزكاة عدم التحويل و التحول عن ملكه فى تمام الحول المنصرف عن ملك الكلى المعتبر فى ذمة المديون ضرورة عدم صدق عند المالك عليه كما لا يخفى. و النصوص الدالة على عدم وجوبها فى الدين كقول الصادق عليه السلام فى صحيح ابن المسلم المتقدم لا صدقة على الدين، و قوله عليه السلام فى جواب الحلبي ليس فى الدين زكاة لا، و قول الكاظم عليه السلام فى جواب السؤال عن الدين عليه زكاة لا حتى يقبضه، قلت فإذا قبضه أيزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول فى يده، و خبر ابى بصير السائل عن الصادق عليه السلام عن رجل يكون نصف ماله عينا و نصفه دينا فيحل عليه زكاة قال يزكى العين و يدع الدين، قلت فان اقتضاه بعد ستة أشهر قال يزكيه حين اقتضاه، و خبر على بن جعفر عن أخيه عن الدين يكون على القوم المياسير إذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكاة؟ قال عليه السلام: لا حتى يقبضه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٣

و يحول عليه الحول، هذا و عن الشيخين فى المقنعة و الخلاف و المبسوط و المحكى عن المرتضى (قدس الله أسرارهم) هو الوجوب، و ادعى عليه الإجماع فى الخلاف، و استدلل لهم بخبر عبد العزيز السائل عن الصادق عليه السلام عن الرجل يكون له الدين أيزكيه؟

قال عليه السلام كل دين يدعه و هو إذا أراد أخذه فعليه زكوته، و ان كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة، و خبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام أيضاً ليس فى الدين زكاة الا ان يكون صاحب الدين هو الذى يؤخره، فإن كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة حتى يقبضه، و خبر الكنانى عن الصادق عليه السلام فى رجل ينسى أو يعير فلا يزال ماله دينا كيف يصنع



فى زكوته قال: يزكىه ولا يزكى ما عليه الدين فإنما الزكاة على صاحب المال، هذا جملة مما استدلل به للطرفين، ولا يخفى انه بالنظر الاولى الى الصناعة العلمية من لزوم حمل المطلق على المقيّد هو صحّة قول الأخير كما قواه فى الحدائق، الا ان الأقوى خلافه، وذلك لموافقّة الطائفة الأخيرة مع العامّة القائلين بوجوب الزكاة فى الدين مطلقا و لو لم يتمكن من قبضه، و عدم كون التفصيل بين التمكن من القبض و عدمه كما هو المستفاد من هذه الاخبار مذهبا لهم لا ينافى لحمل تلك الطائفة على التقيّة لمكان قربها الى مذهبهم فتأمل، و عدم قابليّة جميع اخبار القول الأول للتقيّد فان خبر على بن جعفر يكون فى مورد التمكن من القبض حيث يكون السؤال عن الدين على القوم المياسير إذا شاء قبضه صاحبه فإنه غير قابل للتقيّد بعدم التمكن من القبض، و عمل المتأخرين بأجمعهم على العمل بالطائفة الأولى فالعمل بها المتعين و عليه المعول، و حينئذ يجب طرح الطائفة الأخيرة بموافقتها مع العامّة أو حملها على الاستحباب أو على زكاة مال التجارة و ان كان الأخير بعيدا فى الغايّة، هذا تمام الكلام فى الأمر الأول. (الثانى) إذا أراد المديون الأداء و لكن لم يستوف الدائن اختيارا أما مسامحة، أو فرارا عن الزكاة، فمع القول بوجوب الزكاة إذا تمكن الدائن من قبضه يكون القول بالوجوب حينئذ أولى، ضرورة أظهرية التمكن حينئذ، و مع القول بعدمه عند تمكنه منه ففى وجوبها حينئذ (قولان) ظاهر المحكى عن البيان هو الأول، حيث انه (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٤

قيد عدم الزكاة فى الدين بما إذا لم يعينه المديون و يمكنه منه فى وقته، و كذا فى المحكى عن فوائد الشرائع و جامع المقاصد و الميسية و إيضاح النافع تقيّد عدم الزكاة بكلمة الا ان يعينه و يخلى بينه فان امتناعه منه حينئذ لا ينفى ملكه حتى لو تلف كان تلفه منه، لكن عن إيضاح النافع انه حينئذ يخرج عن الفرض اى فرض كون المال دينا لان امتناع الدائن مما عينه المديون إذا لم ينف الملك عنه حتى كان تلفه منه يصير ما عينه ملكا للدائن، و يبرء ذمّة المديون بالأداء، و يخرج عن كونه دينا كما هو ظاهر، و عن حواشى الشهيد (قده) أيضا التقيّد بقوله الا ان يعينه فى وقته و يحمله الى الحاكم، أو يبقيه على حاله بعد عزله فى يده مع تعذر الحاكم، و لا يخفى ان تمامية ما ذكروا متوقف على صحّة ما بنوا عليه من حصول الملك بمجرد العزل ما لم يقبضه الدائن و هو محل منع، ضرورة ان صيرورة العين الخارجى الذى يعينه المديون مصداقا لما فى ذمته و تطبيق ما فى ذمته عليه يتوقف على وصوله بيد الدائن أو يد من هو بمنزلة من وكيله أو وليه، فما لم يقبضه الدائن أو من هو بمنزلة لا يصير مصداقا لما فى ذمّة المديون، و لم يبرء ذمته بالأداء، و لا يصير العين الخارجى ملكا للدائن، و لا يكون حينئذ تلفه عليه بل مع قبض الحاكم أيضا مع عدم امتناع المالك عن القبض و عدم غيبته و الى ذلك أشار المصنف (قده) بقوله فى المتن.

و الفرق بينه و بين ما ذكر فى المغصوب و نحوه ان الملكية حاصلّة فى المغصوب و نحوه بخلاف الدين فإنه لا يدخل فى ملكه الا بعد قبضه.

بل فى الجواهر ربما توقف فى الملك من الامتناع من المالك و ان كان الحق حينئذ ولاية الحاكم على التطبيق، و تعين العين الذى يقبضه الحاكم عن المديون بعنوان الوفاء عن الدين بتعيين المديون و قبض الحاكم لأنه ولى الممتنع، و على هذا فالأقوى هو الأخير و هو عدم وجوب الزكاة فى الدين، و لو عينه المديون و عزله و مكنه منه أو أوصله الى الحاكم مع عدم حضور الدائن و عدم امتناعه عن القبض هذا كله فيما إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٥

لم يكن حيوانا، و لو كان حيوانا فعدم الوجوب أظهر و ذلك لانتفاء السؤم فى الدين و هو شرط فى وجوب الزكاة فى الحيوان و لذا قال فى التذكرة و من أوجب الزكاة فى الدين توقف فيما إذا كان الدين نعما، و لعله يشير بذلك الى ما عن المبسوط حيث انه مع ذهابه الى وجوب الزكاة فى الدين يقول بعدمه إذا كان شاء، قال (قده) فاما ان أصدقها أربعين شاء فى الذمّة فلا يتعلق بها

الزكاة لان الزكاة لا تجب الا فيما يكون سائما، و ما يكون فى الذمة لا يكون سائما. و عن التذكرة و النهاية ان الدين لو كان نعما لا زكاة فيه، و عن البيان الحيوان الذى فى الذمة لا يعقل فيه السؤم، لكن فى التذكرة الاستشكال فى ذلك قال (قده) انهم ذكروا فى باب سلم اللحم وجوب التعرض لكونه لحم راعية أو معلوفة، و إذا جاز ان يثبت فى الذمة لحم راعية جاز ان يثبت راعية، و أورد عليه فى فوائد القواعد بأنه انما يتجه ذلك إذا جعلنا مفهوم السؤم عدميا و هو عدم العلف، و اما ان جعلناه امرا وجوديا و هو أكلها من مال الله المباح لم يعقل ان يكون ما فى الذمة سائما، قال فى المدارك و فى الفرق نظر، فإنه إذا جاز ثبوت الحيوان فى الذمة جاز ثبوت هذا النوع المخصوص منه و هو ما يأكل المباح، ثم قال (قده) لكن المتبادر من الروايتين المتضمنتين ثبوت الزكاة فى الدين ان المراد به النقد فلا يبعد قصر الحكم عليه لأصالة البراءة من الوجوب فى غيره، و مراده (قده) من الروايتين خير عبد العزيز المتقدم ذكره و رواية درست عن الصادق عليه السلام التى تكون مثل خير عبد العزيز، و زاد فى الجواهر دعوى انسباق كون المملوك شخصا سائما من أدلة السؤم، قال (قده) اللهم الا ان يدعى انسباق كون المملوك شخصا سائما من أدلة السؤم كانسباق النقد من نصوص الدين، و كيف كان فالأقوى فى هذه المسألة ما عليه عامة المتأخرين من عدم وجوب الزكاة فى الدين فى غير الحيوان منه فضلا عن الحيوان.

### [مسألة ١١ زكاة القرض على المقرض بعد قبضه لا المقرض]

مسألة ١١ زكاة القرض على المقرض بعد قبضه لا المقرض، فلو اقترض نصابا من أحد الأعيان الزكوية وبقى عنده سنة ووجب عليه الزكاة، نعم يصح ان يؤدي المقرض عنه تبرعا بل يصح تبرع الأجنبي أيضا، و الأحوط مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٦

الاستيذان من المقرض فى التبرع عنه و ان كان الأقوى عدم اعتباره، و لو شرط فى عقد القرض ان يكون زكوته على المقرض فان قصد ان يكون خطاب الزكاة متوجها اليه لم يصح و ان كان المقصود ان يؤدي عنه صح.

هذه المسألة تشتمل على أمور (الأول) زكاة القرض على المقرض ان تركه بحاله و حال عليه الحول مع اجتماع سائر الشرائط، و هذا مما لا اشكال و لا خلاف فيه، بل يمكن دعوى الإجماع عليه، و قد قال فى الجواهر بأنه لم يجد فيه خلافا، و يدل عليه جملة من النصوص كخبر زرارة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام فى رجل دفع قرضا على من زكوته على المقرض أو على المقرض؟ قال عليه السلام لإبل زكوتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقرض، قال قلت فليس على المقرض زكوتها قال لا يزكى المال من وجهين فى عام واحد و ليس على الدافع شىء لأنه ليس له فى يده شىء إنما المال فى يد الآخر فمن كان المال فى يده زكاه، قال قلت أفيزكى مال غيره من ماله فقال انه ماله ما دام فى يده و ليس ذلك المال لأحد غيره، ثم قال يا زرارة أ رأيت وضیعة ذلك المال و ربحه لمن هو و على من هو، قلت للمقرض، قال: فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينكح و يلبس منه و يأكل منه و لا- ينبغى ان يزكىه بل يزكىه فإنه عليه. (الأمر الثانى) لا إشكال فى كون مبدء الحول من حين تملك المقرض، و انما الكلام فى مبدء تملكه و انه هل يملك بالعقد أو بالقبض أو بالتصرف، مقتضى الأصل الاولى فى كل معاملة و هو أصالة الفساد اعنى بها استصحاب بقاء المال على ملك المالك الذى هو المقرض فى المقام الى ان يثبت المزيل، و المتيقن منه هو الأخير اعنى التصرف فيجب الخروج عن مقتضاه قطعا كما يخرج عنه فى كل معاملة، و الأصل الجارى بعد هذا الأصل الاولى هو أصالة عدم شرط آخر فى حصول الملك بالعقد، و مقتضاه هو حصول الملك بتمام العقد و لو لم يحصل القبض، لكن الإجماع محصلا و منقولاً قام على عدم حصوله قبل القبض، انما الكلام فى حصوله بالقبض أو توقيفه على

التصرف، و المشهور المسلم هو الأول، و المحكى عن مبسوط الشيخ و خلافه هو الأخير، و فى الجواهر الا انه لم نتحققه بل فى الدروس نسبة الأول إليه حيث يقول (قده) يملك المقترض بالقبض على الأصح و هو قول الشيخ، و كيف كان فالأقوى هو الأول و ذلك لان صحة التصرف منوط بالملك فلو كان الملك مشروطا به لزم إناطته به فيكون الشئ موقوفا و موقوفا عليه المستلزم لتقدم الشئ على نفسه، و كون التصرف المتوقف على الملك كالبيع و الوقف و العتق و الوطى فى بعض المواضع مملكا كالمعاطاة بناء على القول فيها بالإباحة و ان كان ممكنا و كان المخلص من صحته بعد الفراغ عن اعتبار الملك فيه هو الالتزام بالملكية التقديرية الاعوجاجية انا ما قبل التصرف حسبما حققناها فى باب المعاطاة الا انه يحتاج الى قيام دليل قوى على توقف مثل هذا التصرف فى جميع الموارد على الملك التى منها مورد المفروض من الكلام، و على عدم تحقق الملك قبل هذا التصرف و هو منتف فى المقام، بل يمكن ان يقال فى جميع الموارد حتى فى باب المعاطاة بان توقف مثل الوقف و العتق و الوطى على الملك مطلقا ممنوع لإمكان ان يقال بتوقفه على الملك فيما إذا لم يحصل الملك بنفس هذا التصرف، و اما مع حصوله به فلا يتوقف عليه، و هذا وجه وجيه يمكن ان يصحح به مثل هذه التصرفات فى المعاطاة بناء على القول بالإباحة الا انه لا- يتم فى مثل البيع الذى يتوقف صحته على دخول المعوض فى ملك البائع حتى يخرج عن ملكه الى مشتريه لكى يدخل عوضه الى ملكه، و كيف ما كان الالتزام بكون التصرف المملك خارجا عما يدل على توقفه على الملك أيضا يحتاج الى قيام الدليل على صحته، و انه مملك كل ذلك مضافا الى دلالة الخبر المتقدم فى الأمر الأول على حصول الملك فى القرض بالقبض فى غير موضع منه مثل قول زرارة فيه رجل دفع الى رجل مالا قرضا (الى آخره) حيث يكون مورد السؤال تحقق القبض بدفع المقترض الى المقترض من غير تعرض فيه عن تصرف المقترض النافى بإطلاقه اعتبار التصرف فى حصول الملك، و مثل قول الباقر عليه السلام فى الجواب عنه بل زكوته ان كانت موضوعة عنده حولا على المقترض الدال بإطلاقه على كون العبرة فى

الملك هو كون المال عند المقترض الذى عبارة عن القبض النافى لاعتبار التصرف فى حصول الملك أيضا، و مثل قوله عليه السلام و ليس على الدافع شئ، حيث جعل المناط فى عدم وجوب الزكاة دفعه الموجب لإخراج الملك عنه، و مثل قوله عليه السلام فمن كان المال فى يده كانت الزكاة عليه، فإنه يدل أيضا على تحقق الملك بالقبض، و مثل قوله عليه السلام انه ماله ما دام فى يده، و قوله عليه السلام و ليس ذلك المال لأحد غيره، و مثل قوله عليه السلام فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينكح و يلبس منه و يأكل منه و لا ينبغي له ان يزكاه فإنه عليه جميعا حيث انه عليه السلام رتب صحة جميع تلك التصرفات على الملك فاستنتج منه وجوب الزكاة عليه و لو لا- حصول الملك بالقبض و توقفه على التصرف لما كان لهذا الترتب معنى و لا يصح الاستنتاج قطعا، و بالجملة فالخبر بملاحظة ما ذكرناه دليل قوى على عدم اعتبار التصرف فى حصول الملك، و كفاية القبض فى حصوله، ثم على القول باعتبار التصرف هل المعتبر منه هو مطلق التصرف الذى منه القبض كما عن الشهيد (قده) فى بعض تحقیقاته لكى يعود النزاع حينئذ لفظيا فان القبض نوع منه كما عن الرياض، أو التصرف الناقل للملك لزوما. أو المتلف للعين كما استظهره فى التذكرة، و قال فى المسالك انه الظاهر من كلماتهم، و فى الناقل عن الملك جوازا وجهان وجهان (وجوه و احتمالات) لا دليل على شئ منها بل الإنصاف إجمال المراد من التصرف كما لا يخفى. (الأمر الثالث) لو تبرع المقترض بإخراج الزكاة عن المقترض ففى الاجزاء عنه وجهان قال فى المدارك الوجه الاجزاء، و به قطع فى المنتهى قال لأنه بمنزلة أداء الدين، و يدل عليه صريحا ما رواه الشيخ فى الصحيح عن منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام فى رجل استقرض مالا فحال عليه الحول و هو عنده فقال: ان كان الذى أقرضه يؤدي زكاته فلا زكاة عليه و ان كان لا يؤدي أدى المستقرض، و عن إضاح النافع

التردد في صحة التبرع، وقال (قده) في صحة التبرع نظر، و عن كشف الالتباس انه استشكل الشهيد في اجزاء التبرع و لو مع الاذن لعدم اعتبار النية من غير المالك أو وكيله، و يحتمل الاجزاء بناء على ان الاذن توكيل، أقول لا بد في المقام مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٩

من تنقيح الكلام في صحة التبرع في العبادات التي منها الزكاة لكي يتبين حكم الزكاة أيضا، ثم تعقيبه بالبحث عن تبرع المقرض بالزكاة عن المقرض، فنقول اما صحة التبرع في العبادات فمقتضى الدليل و الأصل عدمها الا ان يقوم الدليل على صحته، اما من حيث الدليل الاجتهادي فلان مقتضى إطلاق الدليل هو عدم سقوط فعل الواجب العبادي بل مطلق الواجب و لو لم يكن عباديا عن المكلف بفعل المتبرع لان مرجع الشك في سقوطه عنه بفعله الى الشك في كون الوجوب مشروطا بعدم صدور متعلق التكليف عن الغير، و عند الشك في الاشتراط و الإطلاق يكون المرجع هو إطلاق الدليل المثبت لإطلاق الوجوب، و توضيح ذلك ان سقوط الواجب بفعل المتبرع يتصور على قسمين - أحدهما - ان يكون سقوط الخطاب عن المكلف بفعل الغير ناشيا عن كون فعل المتبرع موجبا لارتفاع موضوع التكليف مثل قضاء ما فات عن الميت الواجب على وليه في ظرف اشتغال ذمة الميت به فتكليف الولي به مشروط باشتغال ذمة الميت به و فعل المتبرع رافع لاشتغال ذمته عنه فيرتفع تكليف الولي عنه بارتفاع موضوعه، و هذا انما يتم في الموضوع الذي يناله يد الجعل كاشتغال الذمة بالدين مثلا لكي يصح الحكم عليه بالارتفاع.

و ثانيهما - ان يكون سقوطه عنه بفعله ناشيا عن كون فعل المتبرع موجبا لسقوط ملاك التكليف عن فعل المكلف بفعله مع بقاء موضوعه كتغسيل الميت و الصلاة عليه، حيث ان سقوطهما عن المكلف بهما بفعل الغير يكون من جهة عدم بقاء ملاك التكليف في فعله مع بقاء موضوعه و هو الميت كتكليف العاجز عن الحج بالاستنابة المشروط بعدم فعل المتبرع بناء على سقوط التكليف بالاستنابة بفعل المتبرع، حيث ان ملاك وجوب الاستنابة مشروط بعدم فعل المتبرع لا موضوعه لان فعل المتبرع لا يرفع شغل ذمة العاجز عن الحج إذا تبين ذلك فنقول ان الشك في سقوط الواجب بفعل المتبرع في القسم الأول يرجع الى الشك في اشتراط التكليف بعدم فعل الغير أعني في اشتراط بقاء موضوعه بعدم صدور الفعل عن المتبرع، و مقتضى إطلاق الخطاب اعني قوله عليه السلام:

اقض ما فات عن الميت سواء اشتغل غيرك بالقضاء عنه أم لا هو عدم الاشتراط، و في القسم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٠

الثاني يرجع الى الشك في اشتراط بقاء الملاك بعدم فعل الغير، و الظاهر من إطلاق الخطاب الباقي في حال اشتغال الغير هو بقاء ملاكه في هذا الحال أيضا، فيكون مقتضى إطلاقه بمدلوله هو بقاء التكليف في حال اشتغال الغير، و بفحواه هو بقاء ملاكه في هذا الحال، و مع الشك في بقائه يكون المرجع هو ذاك الإطلاق، و اما من حيث الأصلي العملي فالأصل هو البراءة لو لا الاستصحاب، و ذلك لدوران الأمر بين كون الواجب مطلقا أو مشروطا و المتيقن من التكليف المعلوم ثبوته انما هو في ظرف ثبوت الشرط، و اما مع انتفائه فالتكليف مشكوك يرجع فيه الى البراءة، لكن الرجوع إليها انما يصح فيما إذا كان الشك في مرحلة ثبوت التكليف، و اما إذا كان في مرحلة البقاء فالمرجع هو الاستصحاب اعني استصحاب بقاء الموضوع في القسم الأول، و استصحاب بقاء الملاك في القسم الثاني. و المتحصل من جميع ذلك هو الحكم بعدم سقوط الواجب و لو كان توصليا بفعل المتبرع عند الشك في سقوطه به الا إذا قام الدليل على صحة التبرع به، و مع قيامه يحكم بالسقوط من غير فرق في العبادي و غيره، و الاشكال في الأول بعدم صحة تقرب المتبرع عنه بفعل المتبرع لكونه عبادة تتوقف على النية المتوقفة على فعل المكلف نفسه أو المأذون منه المنتفى في عمل المتبرع مندفع بما حررناه في الفقه و الأصول من انه بعد ورود الدليل على صحة التبرع

يجب تصحيحه بما ذكرناه في موضعه من ان المتبرع يفعل بقصد تفرغ ذمة المتبرع عنه، و يكون في عمله قاصدا لا براء ذمته، و يسقط الواجب عن المتبرع عنه و يحصل له القرب بفعله، هذا تمام الكلام في التبرع في الواجب على نحو العموم. و اما في خصوص الزكاة ففي صحة تبرع المتبرع فيها وجهان مقتضى الأصل الاولي الذي مهدناه هو العدم الا ان يقوم الدليل على صحته، و ما يمكن ان يستدل به على جوازه وجوه (منها) ان الزكاة من الديون و الدين يصح فيه التبرع، و فيه عدم الدليل على صحة التبرع في كل دين على نحو العموم حتى يشمل الزكاة فيحتاج في خصوص الزكاة إلى قيام الدليل عليه لا سيما و هي عبادة. (و منها) جواز الاستنابة فيها بالاذن و التوكيل، و كلما يصح فيه الاستنابة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨١

يصح فيه التبرع و بالعكس لأن النائب و المتبرع مشتركان في كونهما يعملان بقصد تفرغ ذمة الغير، الا ان داعي النائب في عمله هو اقتضاء المنوب عنه أو أخذ العوض، و داعي المتبرع هو قصد القربة في تبرعه الذي يرجع ثوابه اليه من حيث انه عمله و ان كان ثواب عمله بما هو فعل المتبرع عنه يعود الى المتبرع عنه، فما لم يكن قابلا للتبرع بمعنى انه لا يصح ان يوجد من المتبرع، بقصد تفرغ ذمة المتبرع عنه لا يصح فيه النيابة، لأن مصحح النيابة أيضا صحة إتيان النائب بقصد تفرغ ذمة المنوب عنه، لكن تصح النيابة في الزكاة فتصح فيها التبرع، و هذا وجه وجيه يمكن ان يعول عليه. (و منها) ما دل على جواز إتيان المتبرع بها بعد موت من تجب عليه كخبر شعيب قال قلت للصادق عليه السلام ان على أخى زكاة كثيرة فأقضيها أو أؤديها عنه فقال لي: و كيف لك بذلك فقلت احتياط، قال: نعم إذا تفرج عنه، فان في قوله عليه السلام إذا تفرج عنه إيماء إلى أنه بكون القضاء و الأداء بعد الموت فيدل على صحة التبرع بعد الموت، و بضميمة عدم الفصل يثبت المطلوب. (و منها) خبر منصور بن حازم المذكور في أول هذا الأمر، و قد تقدم دعوى صاحب المدارك صراحته على المدعى، و فيه كفاية، و بالجملة فالأقوى صحة التبرع بالزكاة في حال حيوة من يجب عليه و بعد موته. و هل يشترط ان يكون باذن المتبرع عنه وجهان أقواهما العدم، لإطلاق الدليل، و عدم ما يدل على الاشتراط، و عن الدروس اعتبار اذن المقترض في الاجزاء، و لعله من جهة الاستشكال في التبرع بالزكاة من دون نية المالك أو وكيله و الاكتفاء بالإذن لإرجاعه الى التوكيل، و فيه ما تقدم من صحة التبرع و لو من غير اذن، و إطلاق الأدلة يدفع اعتباره. (الأمر الرابع) لو شرط في عقد القرض ان يكون زكوته على المقرض، و هذا يمكن ان يقع على نحو بن أحدهما ان يكون المقصود جعل القرض على الذي لا يكون مالكا للمال لخروجه عن ملكه بالقرض و دخوله في ملك المقترض موضوعا لخطاب الزكاة و موردا لتكليفه بالشرط، و بعبارة أخرى جعل غير المكلف مكلفا، و إخراج للمكلف عن التكليف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٢

بسبب الشرط، و ثانيهما ان يكون جعل تأدية الزكاة الواجبة على المقرض المورد للتكليف على عهده المقرض، و إيجاب أدائها عن المقرض بسبب الشرط - اما الأول - ففي صحة الشرط و فساده، ثم على تقدير الفساد فهل هو مفسد للقرض أم لا أقوال، و المحكى عن نهاية الشيخ هو القول بالصحة، و تكون الزكاة على المقرض وفاء بالشرط لعموم المؤمنون عند شروطهم، و صحيح ابن سنان قال سمعت الصادق عليه السلام يقول باع ابى من هشام بن عبد الملك أرضا بكذا و كذا ألف دينار و اشترط عليه زكاة ذلك المال عشر سنين و انما فعل ذلك لان هشاما كان هو الوالى، و صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام باع أبى أرضا من سليمان بن عبد الملك بمال و اشترط عليه في بيعه ان يزكى هذا المال من عنده لست سنين، و صحيح منصور بن حازم المتقدم في الأمر المتقدم، و الأقوى كما عليه المشهور هو بطلان الشرط لكونه مخالفا للكتاب و السنة الدالين على وجوب الزكاة على المالك، و التمسك بعموم المؤمنون عند شروطهم فاسد لان العموم المذكور لا يكون مشرعا بل انما هو يدل على الإلزام بما التزم من الأمر المشروع و لا يصحح الالتزام بما لا يكون مشروعاً، و في الجواهر على انه معارض لما دل على اعتبار الملك

فى الزكاة من وجه و الترجيح بالشهرة و غيرها له، أقول ما افاده (قده) لا يخلو من النظر، فإنه على تقدير انتهاء الأمر الى ذلك ما دل على اعتبار الملك فى الزكاة لا يعارض مع ما يدل على وجوبها على غير المالك بالشرط لعدم المنافاة بين عدم وجوبها على غير المالك من حيث هو هو و وجوبها عليه بسبب الشرط، كعدم المنافاة بين الحلية الأولى الثابتة للغنم من حيث هو هو و الحرمة العارضة عليها إذا صارت موطوءة أو جلالا، ثم الترجيح بالشهرة الفتوائية أيضا باطل، نعم الشهرة القدامية توجب دخول ما قامت الشهرة على العمل به فى موضوع الحجّة، و يخرج المخالف منها عنه حسب ما تقرر فى الأصول، و لكنه غير الترجيح بها كما لا يخفى، هذا. و اما الصحيحان فالظاهر منهما شرط زكاة الثمن الذى أداه هشام أو سليمان بالنسبة إلى السنين المتقدمة على المعاملة، لا زكاة ما يأتى من السنين لغرابة كثر الامام عليه السلام إياه هذه المدة كى يشترط ان يكون زكوته على مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٣

المشترى خصوصا قول الصادق عليه السلام فى صحيح ابن سنان لان هشاما كان هو الوالى، فإنه تقرب لفعل الباقر عليه السلام جعل شرط الزكاة عليه، فان كونه واليا لا يلائم مع جعل زكاة سنين المستقبله عليه، و أى مناسبة بين ولايته و بين إزماءه بإعطاء الزكاة السنين الاتية بخلاف السنين الماضية، فإن كونه واليا صار فى عرضة مظنة عدم إخراج الزكاة بيده من الثمن، و القدر المظنون من استيلائه عليه هو ست سنين أو عشر سنين، و لعل هذا الزمان كان مقدار زمان ولايته الى زمان وقوع المعاملة فاشترط عليه إخراج زكاة هذا المقدار من الزمان تطهيرا للمال احتياطا، لانه كان مظنة عدم إعطائها لكونه واليا، و هذا المعنى يناسب مع الرواية كمال الملائمة، قال فى الوافى بعد نقل الخبر الأول بيان، لعل الولاية كانوا يومئذ لا يزكون أموالهم فأراد عليه السلام ان يحل له ثمن أرضه كالا- فاشترط على هشام زكوته ليحل انتهى، فالإنصاف ظهور الخبرين فيما ذكرنا، و ان أبيت عن ذلك فلا أقل من الاجمال، و اما دعوى ظهورهما فى جعل زكاة السنين المستقبله من الثمن على سليمان أو هشام فبعيدة جدا لما عرفت من بعد كثر الامام عليه السلام كل البعد فى هذه المدة، مع عدم ملائمة التعليل بولاية هشام كما عرفت، و بالجملة ففى الصحيحين احتمالات احتمال شرط زكاة السنين الماضية من الثمن على هشام أو سليمان، و هذا هو الذى استظهرناه، و احتمال اشترط زكاة السنين المستقبله من الثمن عليهما، و عليه مدار الاستدلال و هو بعيد غاية، و احتمال ارادة مقدار من المال عليهما يقدر بقدر زكاة هذه المدة من الثمن و ان لم يجمع شرائط الزكاة فى هذه المدة، و هذا أيضا بعيد، و مع بعده خروج عما نحن فيه، و احتمال شرط إخراج الزكاة الواجب على الامام عليه السلام على سليمان و هشام كما هو مفاد القسم الثانى، و عليه فيكون خارجا عن محل الكلام اعنى القسم الأول، و احتمال ارادة زكاة الأرض المشترأة لا الثمن و هو أيضا بعيد غاية، لا سيما مع صحيح الحلبي المذكور فيه و اشترط عليه فى بيعه ان يزكى هذا المال من عنده المشار إليه بكلمة هذا الى المال المذكور فى قوله عليه السلام باع أبى أرضا من سليمان بمال فإنه ظاهر فى جعل زكاة هذا المال الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٤

هو الثمن عليه، لا زكاة الأرض التى انتقلت اليه، و مع قيام هذه الاحتمالات لا يصح الاستدلال بهما، و مع الغض عن جميع ذلك فلا يجوز العمل بهما لإعراض الأصحاب عنهما قديما و حديثا إذ لم يظهر العمل بهما من أحد إلا المحكى عن الصدوقين فلا يكونا حجة بسبب الاعراض عنهما. و اما صحيح ابن منصور فقد تقدم الكلام فيه و انه يدل على جواز تبرع المقرض بالزكاة عن المقرض، و لا- دلالة له على جواز اشتراطها على المقرض كما لا- يخفى، و هل فساد الشرط يقتضى فساد القرض الذى وقع الشرط الفاسد فى ضمنه أم لا؟ قولان مبنيان على ان الشرط الفاسد مفسد أم لا، و الأقوى هو الأخير، لأن الشرط لا يكون مفسدا إلا إذا كان منافيا مع مضمون العقد نظير شرط عدم التصرف فى البيع، أو عدم التملك له، و على تقدير فساد القرض فالزكاة على المقرض لا بالشرط بل بواسطة عدم انتقال المال منه الى المقرض لكن إذا كان مع تمكنه من التصرف، هذا تمام الكلام

فى القسم الأول. اما القسم الثانى فالظاهر جواز اشتراط إخراج زكاة الواجب على المقرض من مال المقرض بناء على صحة التبرع بالزكاة كما تقدم، و يتجه لزومه حينئذ بعموم المؤمنون عند شروطهم لانه شرط سائغ فان و فى المقرض سقط الزكاة عن المقرض كما كانت تسقط عنه بأداء المتبرع، و إلا تعين عليه الإخراج، فيكون وجوب الأداء على المقرض بالشرط نظير ما لو وجب على شخص أداء دين شخص آخر بالنذر و شبهه، لكن هذا كله يتوقف على صحة التبرع بالزكاة لكى يصير واجبا بالشرط و الا فيدخل فى الشرط المخالف للكتاب و السنة كما لا يخفى.

### [مسألة ١٢ إذا نذر التصدق بالعين الزكوية]

مسألة ١٢ إذا نذر التصدق بالعين الزكوية فإن كان مطلقا غير موقت و لا معلقا على شرط لم تجب الزكاة فيها، و ان لم تخرج عن ملكه لعدم التمكن من التصرف فيها سواء تعلق بتمام النصاب أو بعضه، نعم لو كان النذر بعد تعلق الزكاة وجب إخراجها أولا ثم الوفاء بالنذر، و ان كان موقتا بما قبل الحول و وفى بالنذر فكذلك لا تجب الزكاة إذا لم يبق بعد ذلك مقدار النصاب، و كذا إذا لم يف به و قلنا بوجوب القضاء بل مطلقا لانقطاع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٥

الحول بالعصيان، نعم إذا مضى عليه الحول من حين العصيان وجبت على القول بعدم وجوب القضاء، و كذا إذا كان موقتا بما بعد الحول فان تعلق النذر به مانع عن التصرف فيه، و اما ان كان معلقا على شرط فان حصل المعلق عليه قبل تمام الحول لم تجب و ان حصل بعده وجبت و ان حصل مقارنا لتمام الحول ففيه اشكال و وجوه ثالثها التخيير بين تقديم أيهما شاء و رابعها القرعة.

البحث فى هذه المسألة يقع فى أمور (الأول) ذكر فى الشرائع هذا الفرع اعنى نذر الصدقة من توابع شرط الملك حيث قال: فالملك شرط فى الأجناس كلها الى ان قال: و لو نذر فى أثناء الحول الصدقة بعين النصاب انقطع الحول، و جعله صاحب الجواهر فى نجاته من توابع شرط التمكن، و لكل وجه، فان متعلق النذر ان كان فعل الصدقة لم يخرج متعلقة عن الملك و لكن لا يتمكن من التصرف على تفصيل يأتى ذكره إنشاء الله، و ان كان النذر من قبيل نذر النتيجة فيخرج متعلقة عن الملك.

(الثانى) متعلق النذر اما يكون كليا فى الذمة كما إذا نذر التصدق بعشرين دينارا أو بأربعين شاء مثلا، و اما يكون كليا فى المعين كما إذا نذر التصدق بعشرين دينارا من ألف ديناره الموجود فى صندوقه أو بأربعين شاء من قطيع غنمه، و اما يكون شخصا كنذر التصدق بهذا العشرين أو بهذه الشياء، و حكم الكلى فى الذمة انه لا ينقطع به الحول قبل تعيينه بتعيين الناذر إياه فى النصاب قطعا بلا- كلام، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه لانه دين و الدين لا يمنع من الزكاة، و لو عينه الناذر فى النصاب قبل الحول فالمنسوب الى بيان الشهيد و ان لم أجده فيه تعين المنذور بما يعينه الناذر فيلحق بالمنذور الشخصى، و لعل وجهه دعوى كون ولاية الإقباض و القبض فى نذر الكلى للناذر نظير ولاية المالك للعزل فى الزكاة، و ولاية المديون لتعيين الدين إذا امتنع الدائن عن القبض اما مطلقا أو مع المراجعة إلى الحاكم، قال فى الجواهر: و هو لا يخلو عن بحث إذ لا دليل على تشخيص مورد النذر هنا بمجرد التعيين انتهى، و هو كذلك لان ثبوت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٦

الولاية فى الزكاة و الدين لقيام الدليل عليها لا يقتضى ثبوتها فى النذر مع عدم اشتراكه معهما فى قيام الدليل، و ليس إلحاق النذر بهما الا- قياسا لا نقول به، و حكم الكلى فى المعين بعد تعيين الناذر إياه فى النصاب هو حكم الكلى فى الذمة من جهة

الإشكال في تعيينه بتعيينه، وربما يقال ان عدم التعيين بتعيينه في الكلّي في المعين اولى منه في الكلّي في الذمّة، و ذلك لاشتراك الموجود في الخارج بين المالك و بين المنذور له بالنسبة و المال المشترك لا يتميز باختيار احد الشركاء و لو كانت القسمة تميزا لحق الشركاء لاتبعها، ولكنه يتم إذا كان النذر متعلقا بإحدى النصب على نحو الإشاعة لا على نحو الإبهام أو الكلّي في المعين و لو لم يعينه الناذر ففي سقوط الزكاة من احدى النصب الموجودة في المال و يكون التعيين الى الناذر و عدمه وجهان و في الجواهر الظاهر سقوط الزكاة من أحدها و التعيين الى الناذر، و أورد عليه بعض شارحي النجاة بقوله و فيه تأمل كما لا يخفى، ثم قال و الاوّل ان يقال ان الكل يجري في الحول فله ان يتصرف فيها الى ان يبقى النذر فيقطع عنه الحول من حينه لتعيينه بذلك قهرا.

(أقول) و لا يخفى ما فيه من التأمل، بل الحق ان يقال نذر المتعلق بإحدى النصب الزكويّة كبيع إحداها أو الصاع من الصبرة يقع على وجوه احتملت في بيع الصاع من الصبرة، حيث ان الصاع في البيع قد يجعل مراتا و مقدرا للمبيع من النصف أو الثلث و غيرهما من الكسور، فمرجع بيع الصاع من الصبرة حينئذ إلى بيع العشر منها فيما إذا كانت الصبرة مشتملة على عشرة أصوع، فبيع عشر منها و قد عبر عنه بالصاع لكونه عشرا منها على حسب الفرض، و يجب حينئذ ان يعلم مقدار الصبرة و اشتغالها على عشرة أصوع لكي يقع الحكاية عن عشرها بالصاع لأنها لو لم تشتمل على عشرة أصوع بل كانت خمسة مثلا كان الصاع خمسا منها كما لا يخفى، و بعد البيع يصير البائع و المشتري شريكين، و الصبرة مشتركة بينهما بالنسبة فيكون العشر المشاع من كل جزء منها للمشتري و تسعة أعشار منه للبائع، و لا يخفى ان تعلق النذر بإحدى النصب هكذا يصير المال الموجود المشتمل على النصب مشتركا بين الناذر و بين المنذور له

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٧

على حسب تفصيل يأتي ذكره، فيكون في حكم المال المشترك من انه يجب على كل واحد من الشركاء زكاة نصيبه إذا اجتمعت فيه شرائطها، و في هذه الصورة يتم القول بان التعيين ليس بيد الناذر كما انه في البيع أيضا ليس بيد البائع لكونه مشتركا، و تعيين المال المشترك يتوقف على رضا الشركاء كافة و لا يتعين بتعيين أحدهم، و قد يجعل الصاع عنوانا للمبيع على نحو الفرد المنتشر و معنى النكرة فيجعل المبيع احدى الصيعان من الصبرة القابل للانطباق على كل صاع منها على البدل مثل قابلية انطباق رجل في جنّي برجل على كل فرد من افراد طبيعة الرجل على البدل، فالمبيع حينئذ اعنى احدى الصاعات من الصبرة جزئي خارجي مردد بين هذا الفرد أو ذاك أو ذلك، و تكون خصوصية الفردية داخله في المبيع كما ان النكرة إذا صارت متعلقة للطلب تكون الخصوصية داخله في حيز الطلب، و المشهور على بطلان هذا البيع، و قد ذكروا لبطلانه وجوها عمدتها إبهام المبيع، لان الموجود في الخارج ليس الا هذا الصاع بخصوصيته أو ذاك بخصوصيته فكل واحد هو هو بنفسه، و ليس في الخارج فردا مرددا بين هذا الصاع أو ذاك حتى يكون هو المبيع، فالفرد المردد مفهوم انتزاعي لا من المفاهيم المتأصلة التي يكون لها مصداق موجود في الخارج اى يمكن وجوده فيه، و لا منتزعة عن منشأ انتزاع صحيح فلا يصح تعلق البيع به و لا النكاح و لا الطلاق فلا يصح بيع احد العبدین أو أحد الصاعين على ان يكون المبيع الفرد المردد منهما لا خصوص هذا و لا ذاك، و لا نكاح احدى المرأتين و لإطلاق إحداهما، و السر في ذلك ان الملكية و الزوجية و ان كانت من الأمور الاعتبارية و ليست من الصفات الخارجية المتأصلة، و المحمولات بالضميمة الا- انها في نظر العرف و العقلاء تكون في حكمها، فكما لا يمكن وجود الحموضة أو البياض أو السواد في محل مردد مبهم بل لمكان كونها من المتأصلات و المحمولات بالضميمة يجب ان يكون لها محل موجود في الخارج، و المردد لا يكون له وجود في الخارج، و هكذا الملكية و الزوجية و نحوهما من الأمور الاعتبارية يجب لها محل موجود في الخارج و لا يصح تعلقها بالمبهم، فان قلت



فعلى هذا يجب القول ببطلان بيع الكلى فى الذمة حيث انه أيضا لا يكون موجودا فى الخارج، قلت فرق بين الكلى فى الذمة و بين الفرد المردد، فإن الكلى فى الذمة و ان لم يكن موجودا فى الخارج فعلا حين البيع لكنه قابل لان يوجد مصداقه فى الخارج فهو قابل الانطباق على الخارج، و لما كانت الذمة امرا وسيعا يعتبرها العقلاء ظرفا للمملوك يصح اعتبار الكلى فيها بالبيع ثم يوفيه بالتطبيق على ما فى الخارج، و هذا بخلاف الفرد المردد فإنه ليس له مصداق فى الخارج لما عرفت من ان الموجود فى الخارج هو ذاك أو هذا و كل منهما هو هو لا انه هو أو غيره، فليس مما يصح انطباقه على الخارج بمعنى ان يكون فى الخارج ثلاثة أشياء هذا و ذاك و الثالث هو هذا أو ذاك على وجه التردد، و شرح الكلام باليسر فى ذلك موكول الى باب بيع الصاع من الصبرة من المكاسب، و الكلام هاهنا فى صحة نذر احدى النصب الزكوية، و فى حكم الزكاة على تقدير صحة النذر اما حكم النذر من حيث الصحة و الفساد فهل هو كالباع و النكاح و الطلاق فلا يصح نذر التصدق بأحد الصاعين كما لا يصح بيعه، أو انه كالتكليف المتعلق به مثل جننى برجل أو أحد الكاسين، أو يفصل بين ما إذا كان نذر الفعل فيقال فيه بالصحة لكونه كالتكليف و بين ما إذا كان نذر النتيجة فيحكم فيه بالفساد لكونه كالوضع و جوه، و اما حكم الزكاة فالأقوى عدم وجوبها فيما تعلق به النذر لانتفاء الملك عنه إذا كان نذر النتيجة، أو التمكن منه إذا كان نذر الفعل و قد يجعل الصاع عنوانا للمبيع على نحو الكلى فى المعين فتكون المبيع طبيعة الصاع القابل الانطباق على كل واحد من صيعان الصبرة و يصير المشتري مالكا لصرف وجود الصاع من الصبرة من غير انتقال خصوصية الصاع اليه بل المنتقل اليه بالبيع هو نفس الطبيعى من الصاع مجردا عن جميع الخصوصيات و ان كان يستحقها فى مقام التسليم للفرق بين كونه مالكا فعلا كما فى بيع الصاع على نحو الإشاعة و بين استحقاقه لان يملكها كما فى بيعه على نحو الكلى فى المعين، و يترتب على ذلك كون اختيار التعيين بيد البائع، حيث ان المشتري لا يملك الأنفس الصاع دون كونه بتلك الخصوصية أو هذه، فحكم الكلى فى المعين حكم الكلى فى الذمة، و لا فرق

بينهما الا من حيث ضيق دائرة الكلى فى المعين وسعتها فى الذمة، و كذا إذا تلف مجموع البصرة ما عدا مقدار المبيع منها يتعين الباقي للمشتري و لا- يحسب التالف عليه لان صرف الوجود من الصاع الذى كان مبيعا لم يتلف حتى يحسب عليه فحينئذ ان الباقي بعد التلف ان كان مصداق صرف الوجود من المبيع ينطبق المبيع عليه قهرا من دون تطبيق، و هكذا الكلام فى الفرد المنتشر الذى كان تطبيق الصاع المبيع على الصيعان الموجود فى الصبرة بديلا فإنه إذا تلف مجموع ما فى الصبرة إلا مقدار المبيع فإنه ينطبق المبيع على الباقي قهرا، و اما على الإشاعة فالصبرة كما عرفت مشتركة بينهما فيكون التلف عليهما، فيجرى فيه حكم تلف بعض المبيع قبل قبضه هذا فى باب البيع، و هكذا الكلام فى النذر فإذا نذر نصابا من النصب الزكوية من قطع غنم مثلا يستحقه المنذور له بالنذر فيكون كالنذر الجزئى الحقيقى الخارجى فيجىء فيه ما فى النذر الجزئى الذى هو محل الكلام فى هذه المسألة حرفا بحرف، و حكم نذره انه لا يخلو اما يكون من قبيل نذر النتيجة أو من قبيل نذر الفعل، و على كلا التقديرين فاما يكون منجزا غير معلق على شىء من زمان أو غيره، أو يكون معلقا، و على الأخير فاما يكون التعليق على غير الزمان أو يكون معلقا على الزمان، و على الأخير أيضا اما يكون الوقت المعلق عليه قبل الحول أو يكون بعده أو يكون مقارنا مع انتهائه، فهاهنا صور ينبغى البحث عنها. (الاولى) ان يكون من قبيل نذر النتيجة منجزا، و الكلام فيها تارة فى صحة النذر فى نفسه و اخرى فى حكم الزكاة بعد الفراغ عن صحة النذر، اما الكلام فى صحة النذر فتتقيد البحث عنه يتوقف على تحقيق القول فى الشرط فى ضمن العقد لكى ينكشف به حال نذر النتيجة، فنقول ان الشرط اما يتعلق بالأسباب مثل شرط البيع فى عقد أو شرط الصلح و نحوهما، و اما يتعلق بالمسببات بتلك الأسباب مثل شرط ان يكون مبيعا، و بعبارة أخرى قد يكون الشرط هو البيع المصدري

أعنى الفعل الصادر عن البائع، وقد يكون بالمعنى الاسم المصدري أعنى الحاصل من فعل البائع وهو مبيعته المبيع، لا إشكال في صحته الأول و بطلان الثاني، اما صحته الأول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٠

فلمعوم دليل وجوب الوفاء بالشرط، و اما بطلان الثانى فلان المسببات انما يتحصل بأسبابها الشرعية و لم يجعل الشارع نفس الشرط سببا لحصول البيع و نحوه من المسببات فلا يدخل مثل هذا الشرط تحت عموم وجوب الوفاء إلا إذا كان متعلق الشرط هو الملكية فإنه يصح شرطها لأنها لا تكون محصلة من أسباب خاصة فيصح ان يجعل نفس الشرط من أسباب حصولها، و على هذا فلا يصح شرط المبيعية مثل ان يقول بعتك هذا الكتاب بكذا بشرط ان يكون هذا الفرس مبيعا لك، و يصح شرط الملكية بأن يقول بشرط ان يكون هذا الفرس ملكا لك، و لما كان شرط الملكية فى ضمن الإيجاب و كانت ملكية أيضا الفرس المشروطة فى ضمنه أيضا مما يحتاج الى القبول يكون قبول بيع الكتاب المشروط بهذا الشرط قبولاً ضمناً لتمليك الفرس أيضاً، فيحصل ملكية الفرس للمشتري بتمليك و تملك فى ضمن الإيجاب و القبول، هذا فى باب الشرط، و اما باب النذر فكلما لا يصح نذره أيضاً بعين ما ذكر فى الشرط، فلا ينعقد نذر مبيعية العين لزيد و نحو ذلك من المسببات التى لها أسباب خاصة يتوقف تحققها عليها، إذ النذر كالشرط لا يكون من الأسباب المحصلة لتلك المسببات، و يزيد النذر فى عدم صحته تعلقه بالملكية أيضاً لاحتياجها الى القبول المفقود فى باب النذر دون الشرط لما عرفت من ان القبول الضمنى كاف فى الشرط، و ليس، فى النذر هذا النحو من القبول لعدم إيقاع النذر فى ضمن عقد بخلاف الشرط، فينحصر باب صحته نذر النتيجة بما إذا لم يكن من المسببات الحاصلة عن أسباب خاصة، و لم يكن تحققه موقوفاً الى القبول و ذلك كالصدقة و الهدية و الأضحية و نحو ذلك مما لا يحتاج الى القبول، و اما فيما يحتاج الى القبول فقد يقال بعدم صحته لتوقفه على القبول، و النذر إيقاع لا يحتاج الى القبول، لكن الأقوى صحته أيضاً لكن بعد تحقق القبول عن المنذور له، و لا منافاة بين كون النذر إيقاعاً و بين توقف تحقق أثره فى بعض الموارد على القبول، و ذلك لأجل خصوصية فى المنذور هذا حكم نذر النتيجة فى نفسه، و اما الكلام فى حكم الزكاة فلا إشكال فى عدم وجوبها لو كان النذر متعلقاً بما يساوى قدر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩١

النصاب أو موجبا لنقصه و ذلك لخروجه عن الملك و صيرورته ملكاً للمنذور اليه فينتقى شرط الوجوب اعنى بقاء النصاب على ملك المالك طول الحول أو قبل تعلق الوجوب.

(الصورة الثانية) ان يكون النذر من قبيل نذر النتيجة أيضاً و لكن معلقاً على بعد الحول، و هو يتصور على قسمين - الأول - ان ينشأ صدقية المال فى الحال و لكن يجعل بعد الحول ظرفاً للأداء فيكون التعليق فى الأداء لا فى النذر، مثل جعل الوكالة فى الحال و ظرف عمل الوكيل فى المستقبل، بان يقول و كلتك فى الحال و أنت و كيلي الان فى بيع دارى غداً، و هذا بالحقيقة يرجع الى الصورة الأولى لأن النذر يكون منجزاً لا - تعليق فيه و انما التعليق فى مرحلة الأداء. الثانى - ان ينشأ صدقية المال بعد الحول بان يكون الإنشاء فى الحال و المنشأ به فى الاستقبال نظير الواجب المشروط فى التكليف و الملكية فى باب الوصية فى الوضع، حيث ان الموصى ينشأ الملكية الموصى به للموصى له بعد الموت بحيث يكون بعد الموت قيماً للملكية لا للإنشاء، فالإنشاء مطلق و المنشأ هو الملكية المقيدة بما بعد الموت، و على هذا يكون زمان خروج المال عن ملك الناذر بعد الحول، فيكون النصاب فى تمام الحول ملكاً له و لا مانع عن وجوب الزكاة من ناحية الملكية، و انما الكلام فى وجوبها حينئذ من جهة تمكن المالك عن التصرف فان فيه وجهان، مختار بعض مشايخنا فى مجلس الدرس هو الوجوب، و قال (قده) لا مانع عن وجوب الزكاة أصلاً لحلولى الحول على المال مع كونه مملوكاً للمالك، لكن الأقوى عدم الوجوب و ذلك لا من جهة سلب

الملكية بل من جهة انتفاء التمكّن من التصرف قبل انتهاء الحول، لأن التحقيق عدم جواز التصرف فيه قبل مجيئ الشرط تصرفا موجبا لإتلافه عقلا كأكله لو كان مأكولا ونحوه، أو شرعا كإخراجه عن ملكه ونحوه من غير فرق بين ان يكون الشرط المعلق عليه محققا كالوقت الذي يكون البحث فيه، أو متقربا كشفاء المريض و قدوم المسافر ونحوها، وذلك لان مجيئ الشرط مما له دخل في القدرة على امتثال النذر، فيكون مما له الدخل في حسن الخطاب، فيكون تفويت مقدماته قبل فعليته من قبيل ما تم مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٢

ملا-كه قبل فعلية خطابه، و في مثله يحكم العقل بقبح التفويت حكما ادراكيا من قبل متمم الجعل، و الخطاب على حسب ما أوضحنا سبيله في غير موضع من الأصول، فيحرم عليه التفويت، و يجب حفظ القدرة إلى زمان الشرط المتوقف على إبقاء المنذور في ملكه قابلا للخروج عن ملكه بالنذر عند مجيئ شرطه، فيحرم عليه التصرف بكل تصرف موجب لفواته عقلا أو شرعا. (الصورة الثالثة) ان يكون التعليق على آن انتهاء الحول بحيث يتحقق عند انتهائه شرط النذر و الزكاة معا فيكون آن المقارن لانتهاء الحول آن فعلية وجوب الزكاة و النذر، فعلى المختار في الصورة الثانية من عدم وجوب الزكاة لانتهاء التمكّن من التصرف لا تجب في هذه الصورة أيضا بعين ما تقدم في الصورة الثانية، و على القول بالوجوب فيها فهل يجب في هذه الصورة تقديم النذر فلا تجب الزكاة، أو يجب تقديم الزكاة فلا ينعقد النذر وجهاً أقواهما الثاني، و ذلك لكون اشتراط النذر بالقدرة شرعا، و اشتراط الزكاة بالقدرة عقليا، فعند الدوران بين المشروط بالقدرة الشرعية و المشروط بالقدرة العقلية يقدم الثاني على الأول، لا يقال بناء على التراحم بين الخطابين يمكن الجمع بينهما بالقول بانعقاد النذر و تعلق الزكاة بالذمة، لأنه يقال انتهاء النوبة إلى التراحم بين الخطابين يتوقف على انعقاد النذر، و بما ذكرناه من كون الدوران بينهما دوران بين المشروط بالقدرة الشرعية و العقلية فعلية خطاب الزكاة لا يبقى مورد الخطاب النذر حتى يجمع بينهما بما ذكر. (الصورة الرابعة) ان يكون التعليق بما قبل انتهاء الحول، و لا إشكال في عدم وجوب الزكاة فيها لخروج المنذور عن الملكية قبل حلول الحول فلا يحصل شرط وجوبها فيكون هذه الصورة كالصورة الأولى التي قلنا بعدم وجوب الزكاة فيها من جهة انتفاء شرطه الذي هو الملك.

(الصورة الخامسة) ان يكون معلقا على غير الوقت، و حكمها هو عدم وجوب الزكاة مطلقا سواء كان المعلق عليه أمرا في الحول أو كان في الان المقارن لانتهاء الحول، أو أمرا بعد الحول، و على الأول أعنى ما إذا كان في الحول حصل الشرط أو لم يحصل بعد و وجه عدم وجوبها فيما إذا كان الشرط في الحول و قد حصل فيه هو عدم الملكية

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٣

التي شرط في الوجوب، و في بقية الصور من جهة انتفاء التمكّن من التصرف حتى فيما إذا كان الشرط في الحول و لم يحصل فيه، إذ قبل تبين عدم حصوله فيه لا يكون المالك متمكنا من التصرف لاحتمال حصوله فينتفى شرط الوجوب حينئذ، و لا يخفى ان الكلام في هذه الصور الخمسة كان في نذر النتيجة و لم يتعرض لها المصنف (قده) في المتن، و منه يظهر حكم صور ما كان من قبيل نذر الفعل و نشير إليها إجمالا. (الصورة السادسة) ما كان النذر من باب نذر الفعل منجزا غير معلق على شيء من وقت أو غيره كما إذا نذر ان يتصدق بعين نصابه، و حكم هذه الصورة هو عدم وجوب الزكاة لا من جهة انتفاء الملك لكون المال المنذور ملكا له و لا يخرج بالنذر عن ملكه، بل لان ملكه لا يكون تاما، و ذلك لقصر دائرة سلطنته بسبب النذر على خصوص التملك بالمنذور له، و خروج أضداد هذا التصرف عن حيطة سلطنته فلا يكون سلطانا تاما على ملكه بحيث له ان يتصرف فيه كيف شاء، بل التحقيق خروج التملك بالمنذور له أيضا عن سلطانه، غاية الأمر بالإلزام على الفعل، فليس له القدرة عليه بمعنى ان شاء فعل و ان شاء ترك بل يجب عليه الفعل كما ان أضداده يجب عليه الترك، و لا فرق في عدم وجوب الزكاة بين تعلق النذر بتمام النصاب أو ببعضه لان المدار في الوجوب هو التمكّن من التصرف في تمام النصاب، فلو خرج النصاب و لو ببعضه

عن سلطنته لم تجب الزكاة، وهذا إذا كان تعلق النذر قبل تعلق وجوب الزكاة، و لو كان النذر بعد تعلق وجوب الزكاة بأن كان النذر في الشهر الثاني عشر فيما فيه الحول أو بعد انعقاد الحب مثلا في الزرع فإن أمكن الجمع بينهما وجب الجميع، ولا ترتيب حينئذ كما إذا كان له أربعين شاه مثلا وفي الشهر الثاني عشر نذر التصدق بواحد منها فإنه يخرج واحدة منها في الزكاة واحدة للنذر من غير اعتبار ترتيب بينهما، و لو لم يمكن الجمع بينهما كما إذا نذر في المثال المتقدم ان يتصدق بالجميع ففي صحة نذر الجميع أو بطلانه بالنسبة إلى الواحدة التي تجب إخراجها في الزكاة و صحته بالنسبة إلى ما عداها وجهان بل قولان، و يترتب على الأول وجوب إخراج الزكاة بالقيمة و صرف الجميع في النذر، و على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٤

الثاني وجوب إخراج الزكاة أو لإثم الوفاء بالنذر كما عليه المصنف (قده) في المتن، و لعل مبنى الوجهين هو الاختلاف في نحو تعلق الزكاة بالعين فان كانت ملكا في العين على نحو الإشاعة أو الكلى في المعين كما ذهب إلى الأخير المصنف يكون اللازم بطلان النذر في مقدار المخرج من النصاب زكاة لخروجه بدخول الشهر الثاني عشر عن ملك المالك، و ان كان نحو تعلقها بالعين باعتبار كونها حقا متعلقا بما تبعه العين نظير حق الرهانة أو نظير حق الجناية يكون اللازم صحة نذر الجميع حتى في مقدار المخرج من النصاب زكاة لبقائه في ملكه مع صيرورته متعلقا لحق المستحق على احد نحوين، و لما كان اختيار الإخراج من العين بيد المالك كان اللازم وجوب إخراج الزكاة من غير العين و صرف العين جميعا في النذر جمعا بين الحقين، و الأقوى هو الأخير، و سيأتي وجهه عند تعرض المصنف له، و عليه فالأقوى في مسئلتنا هذه هو وجوب إخراج الزكاة من غير العين و صرف العين جميعا في النذر.

(الصورة السابعة) ما كان النذر من باب نذر الفعل موقتا بما قبل الحول فان و في بالنذر فلا إشكال في عدم وجوب الزكاة لخروج العين بالوفاء بالنذر عن ملكه، و كذا إذا لم يف بالنذر و قلنا بوجوب القضاء الا- انه لا- لخروج العين عن الملك لانه متوقف على الوفاء بل لعدم تمكنه من التصرف، بل الأقوى عدم وجوب الزكاة مطلقا و لو لم نقل بوجوب القضاء، و ذلك لا لانقطاع الحول بالعصيان كما في المتن بل لانقطاعه بمجرد النذر الذي قد عصى به، و لكن المحكى عن شرح الروضة وجوب الزكاة لو لم نقل بوجوب القضاء، و قد أورد عليه في الجواهر بانقطاع الحول بالنذر، نعم ينبغي استيناف حول من حين العصيان انتهى، يعني بناء على عدم القضاء كما صرح به المصنف في المتن حيث يقول: نعم إذا مضى عليه الحول من حين العصيان وجبت على القول بعدم وجوب القضاء، و كذا لو كان النذر موقتا بأثناء الحول لانقطاع الحول به، و ان كان موقتا بما بعد الحول فالمحكى عن شرح الروضة كما حكاه عنه في الجواهر انه ان كان الوجوب اى وجوب النذر لا يتعلق الا بانقضاء الحول احتمل وجوب الزكاة ثم التصدق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٥

بالباقى إذا اتى الوقت، و عدم وجوب الزكاة نظرا إلى نقض الملكية و التصرف، و ان كان يتعلق بمجرد صيغة النذر تعين عدم لما قلنا، ثم أورد عليه في الجواهر بأنه لا ينبغي التأمل في تعلق النذر به حال الصيغة بالصدقة به في ذلك الوقت، و عليه يبنى عدم جواز إتلافه قبل الوقت، و ليس هو كالواجب الموقت في جواز إتلاف مقدماته قبل الوقت لو قلنا به لعدم الوجوب كما لا يخفى على من لا- حظ العرف. (أقول) إذا نذر في أثناء الحول بان يتصدق بالعين الزكوى بعده بان يكون ظرف إنشاء النذر و اجراء صيغته في الحول و ظرف الفعل و الوفاء بالنذر بعده فلا يخلوا اما يكون الالتزام بالتصدق حاليا و التصديق نفسه استقباليا نظير الواجب المعلق على القول به، حيث ان الوجوب فيه حالى و الواجب استقبالى، أو يكون إنشاء الالتزام به حاليا و الالتزام المنشأ بإنشائه استقباليا نظير الواجب المشروط على مذهب المشهور، حيث ان إنشاء الوجوب فيه حالى و الوجوب المنشأ به

استقبالي، فعلى الأول فلا ينبغي الإشكال في عدم وجوب الزكاة قطعا، و ذلك لوجوب حفظ المال المنذور تصدقه في وقته، و معه فلا يكون ملكه تاما في الحول بناء على وجوب تحصيل مقدمات الواجب المعلق قبل وقت الواجب لوجوبه قبله، و على الثاني ربما يقال بوجوب الزكاة لعدم وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط، لكن الأقوى فيه أيضا عدم الوجوب و ان لم تكن مقدمات الواجب المشروط لازمة التحصيل من ناحية خطابه قبل فعليته الا انه قد يجب تحصيله بخطاب آخر متمم لخطابه يكون في حكم الخطاب المقدمى من ناحية تمامية ملاكه و ان كان خطابا نفسيا مستقلا الا انه ينتج ينتجه الخطاب المقدمى حسبما أوضحنا سبيله في بحث الواجب المشروط، و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان مجيئ الوقت في النذر الموقت انما يؤثر في حسن الخطاب بعد تمامية ملاكه لا في أصل ملاكه، فحينئذ يجب تحصيل مقدماته قبل وقته، و معه فلا يكون متمكنا من التصرف فلا تجب معه الزكاة.

(الصورة الثامنة) ان يكون النذر متعلقا بالفعل معلقا على شرط غير الوقت فلا يخلو اما ان يحصل الشرط أو لا يحصل، و على تقدير حصوله فاما يحصل قبل تمام الحول أو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٦

يحصل بعد الحول أو يحصل مقارنا لتمامه، ثم المالك اما ان يعلم بحصوله أو يقطع بعدم حصوله أو يشك في حصوله، فان علم بحصوله و قد حصل المعلق عليه قبل تمام الحول لم تجب الزكاة من غير اشكال و خلاف فيه لوجوب صرف المنذور في التصديق، و عدم تمكنه من التصرف فيه بسبب تحقق المعلق عليه في الحول و علمه به أيضا فيقطع الحول قطعا، و ان حصل بعده فان قلنا بعدم وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط وجبت الزكاة كما عليه المصنف في المتن و ذلك لتحقق شرط الوجوب من الملك و التمكن من التصرف فيه طول الحول، و ان قلنا بوجوب تحصيله من ناحية الخطاب المتمم كما أوأنا إليه أنفا في ذيل الصورة السابعة فلا تجب الزكاة لعدم التمكن من التصرف و هذا هو الأقوى، و ان حصل مقارنا لتمام الحول فقال المصنف (قده) فيه اشكال و وجوه أولها وجوب الزكاة و عدم وجوب النذر، و ثانيها وجوب النذر و سقوط الزكاة عكس الأول، و ثالثها التخيير بين تقدم أيهما شاء، و رابعها القرعة، و خامسها وجوب الوفاء بالنذر من العين و أداء الزكاة من غيرها، و لا يخفى انه بناء على مختارنا من وجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط في المقام من ناحية الخطاب المتمم يكون الأقوى هو الوجه الثاني، و ذلك لعدم تمكنه من التصرف حينئذ قبل تحقق الشرط من ابتداء إنشاء النذر فيقطع الحول به، و على القول بعدم وجوبه و بقاء التمكن من التصرف من زمان وقوع النذر إلى آخر الحول فلا وجه لتقديم الزكاة على النذر و لا العكس، فينبغي حينئذ إسقاط الوجهين الأولين فهل المتعين حينئذ هو التخيير لكونه من قبيل المتزاحمين المتساويين، أو القرعة لكونها لكل أمر مشكل أي مشتبه، و لو لم يكن الاشتباه واقعا أي لم يكن له واقع و اشتبه في الظاهر بل الواقع يتحقق بالقرعة نظير التصويب الأشعري الغير المعقول في تقرير الواقع فبالقرعة في المقام يتقرر ما يقرره القرعة، أو وجوب أداء النذر من العين و أداء الزكاة من غيرها وجوه، و لعل وجه الأولي هو البناء على كون تعلق الزكاة بالعين من باب الشركة، أو الكلى في المعين، كما ذهب المصنف إلى الأخير، و وجه الأخير هو البناء على كون تعلقها بالعين نحو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٧

تعلق حق الرهانة أو الجناية، و لا يخفى ان الأخير هو الأقوى، و عليه فالمتعين هو الأخير، و مع الغرض عنه فالأقوى هو التخيير للإشكال في الرجوع الى القرعة فيما إذا لم يكن واقع و أريد تقرير الواقع ثبوتا بالقرعة، و عدم جواز الرجوع إليها في موارد الأصول العملية التي منها التخيير كما حققناه في الأصول، ثم ان هذا كله انما هو فيما إذا تعلق النذر بتمام العين الزكوية، أو بما يشمل مقدار المخرج من الزكاة بحيث لا يمكن الجمع بينهما، و اما مع تعلقه بما عدا مقدار المخرج من الزكاة كما إذا نذر

التصدق بواحدة من الأربعين شاة مثلا فلا اشكال معه في وجوب الزكاة و النذر معا لعدم التزام بينهما إذا لم نقل بمنع النذر عن التصرف في الحول، و اما على القول به كما هو المختار فيسقط الزكاة في المثال المذكور اعنى ما إذا نذر التصديق بواحدة من الشياه التي كان عددها أربعين معلقا على شرط حصل عند انتهاء الحول، فإنه لا يتمكن من التصرف في تمام الأربعين من حين انعقاد النذر إلى آخر الحول و يوجب المنع عن التصرف في واحدة منها كما لا يخفى، هذا كله فيما إذا حصل الشرط مع العلم بحصوله، و لو علم بعدم حصوله فلا- يخلو فاما لا- يحصل الشرط واقعا و يكون علمه بعدم حصوله مطابقا مع الواقع، أو يحصل واقعا، اما في أثناء الحول أو في أن آخر الحول أو بعد الحول، فعلى الأول فلا ينبغي الإشكال في وجوب الزكاة لتحقيق شرائطه من تمامية الملك و التمكّن من التصرف و عدم انقطاع الحول بشيء، و على الثاني أعنى ما إذا حصل شرط النذر في الحول مع علمه بأنه مما لا- يحصل علما غير مطابق مع الواقع، فان حصل له العلم بحصوله في الحول فيدخل في الفرض الأول أعنى ما علم بحصوله و قد حصل في الحول فلا- تجب الزكاة، و لو علم به بعد الحول فالأقوى انه تجب الزكاة من جهة عدم انقطاع الحول بشيء لتامية الملك في الحول و تمكنه من التصرف، اما الأول فللغرض كون النذر متعلقا بالفعل لا النتيجة، و اما الثاني فلاعتقاده بعدم حصول الشرط، و الذي يوجب المنع عن التصرف هو العلم بحصوله أولا أقل من احتمالها. و السر في ذلك ان حفظ القدرة في الوفاء بالنذر في موطن وجوبه و هو عند

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٨

تحقق الشرط فيما كان مشروطا و ان كان بحكم العقل، لكن حكمه هذا ليس من باب المستقلات العقلية، بل انما هو من قبيل حكمه في باب الملازمات، مثل حكمه بوجود المقدمة أو بحجية الظن من دليل الانسداد بتقرير الكشف، حيث ان المدرك هو العقل، و لكن المدرك حكم شرعي يستكشف بكاشفية العقل فالعقل يكشف عن الوجوب الشرعي العارض للمقدمة لا انه يحكم بوجوبها استقلالاً، و ان كان يحكم بوجوبها كذلك أيضا الا ان البحث في وجوب المقدمة ليس في هذا الوجوب العقلي بل في الوجوب الشرعي المنكشف من ناحية العقل، فوجوب حفظ متعلق النذر الى زمان حصول الشرط شرعي لكنه منكشف من حكم العقل و إدراكه تمامية الملاك، و مع انسداد احتمال وجود الشرط عند الناظر و اعتقاده بعدم حصوله لا يحكم العقل بلزوم حفظ متعلق النذر، و الحكم الشرعي بوجوب حفظه مع فرض حصول الشرط في الحول واقعا و ان كان واقعا موجودا حيث انه في وجوده غير محتاج الى العقل لكنه ليس بمحرز، لكون محرزة هو العقل و كان مستكشفا به، و المفروض أنه بإحرازه من ناحية العقل كان مانعا من التصرف المنافي مع النذر لا- بوجوده الواقعي، فمع اعتقاد الناظر بعدم حصول الشرط لا مانع عن التصرف المنافي مع النذر في العين المنذورة فيتحقق شرط وجوب الزكاة قطعا. و مما ذكرنا يظهر حكم ما إذا لم يحصل له العلم بوجود الشرط أصلا و لو بعد الحول، بل بقي على جهله المركب إلى الأبد فإنه تجب الزكاة عليه حينئذ بطريق اولي، هذا تمام الكلام فيما إذا قطع بعدم حصوله.

و لو شك في حصوله ففي سقوط الزكاة أو ثبوتها وجوه، المحكى عن جملة من الأساطين هو الأول، و هو المصرح به في الجواهر، و عن القواعد و شرح اللمعة التردد فيه، و استدلل لوجوبها بأصالة عدم الشرط عند الشك فيه، و استصحاب الجواز السابق، و لا يخفى ما فيه فإنه مضافا الى ان اجراء أصالة عدم الشرط متوقف على القول بإجراء الاستصحاب في الأمر الاستقبالي لإثبات الحكم في الحال مثل استصحاب بقاء دم المرأة إلى الثلاثة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٩

لإثبات كون الموجود من الدم حيضا في الحال، أو بقاءه الى بعد العشرة لإثبات كون الموجود بعد العادة استحاضة، أو استصحاب بقاء الإمام في الركوع الى ان يلحق به المأموم لإثبات جواز القدوة في الحال، و في المقام لا بد من ان يجرى الأصل

فى عدم الشرط، و إحراز عدمه فى المستقبل لإثبات جواز التصرف فى الحال، و فى صحة إجراء هذا الأصل نظر، و تمام الكلام فى فى الأصول لا ينتهى النوبة إلى التمسك به مع حكم العقل بوجوب حفظ المنذور و عدم التصرف فىه بما ينافى النذر عند احتمال تحقق الشرط، و معه لا يبقى شك فى جواز التصرف حتى يثبت بالاستصحاب، فالأقوى حينئذ هو عدم وجوب الزكاة لانقطاع الحول بواسطة النذر من جهة المنع عن التصرف بما ينافيه عند احتمال وجود الشرط، هذا و لكن المحكى عن الإيضاح فى وجه السقوط هو لزوم اجتماع الحقين المتضادين لولاه، قال (قده) لان اجتماع انعقاد الحول الموجب للوجوب بعده مع صحة النذر و استمراره يمكن استلزامه للمحال فهو محال، أما الأولى فلأنهما لو اجتماعا توقع الشرط و لم يكن له الا تلك العين استحق الفقير استحقاقا لازما، و مصرف النذر استحقاق لازم و هو يستلزم اجتماع الضدين، و اما الثانية فضرورية لأنه يمتنع استلزام المحال انتهى كلامه المحكى عنه، و لا يخفى ما فيه مع ما فيه من سوء التعبير، فان اجتماع الزكاة و النذر المستلزم للمحال لا يوجب إسقاط الزكاة لإمكان التنصيف، أو تقديم أحدهما بالقرعة، أو تقديم الزكاة على النذر و الحكم بسقوط النذر، فترجيح النذر و الحكم بسقوط الزكاة يكون من غير موجب، و كيف ما كان ففى ما ذكرنا غنى و كفاية، و معه لا حاجة الى ما استدل به، و لا وجه للترديد فى الحكم كما فى القواعد، و عن شرح اللمعة هذا تمام الكلام فى هذه المسألة و الحمد لله على انعامه.

### [مسألة ١٣ لو استطاع الحج بالنصاب]

مسألة ١٣ لو استطاع الحج بالنصاب، فان تم الحول قبل سير القافلة و التمكن من الذهاب و جبت الزكاة أولا، فإن بقيت الاستطاعة بعد إخراجها و جبت و الا فلا، و ان كان مضى الحول متأخرا عن سير القافلة و جبت الحج مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٠

و سقط وجوب الزكاة، نعم لو عصى و لم يحج و جبت بعد تمام الحول، و لو تقارن خروج القافلة مع تمام الحول و جبت الزكاة أولا لتعلقها بالعين بخلاف الحج.

لو استطاع الحج بالنصاب كما إذا تملك نصابا من النصب الزكوى من الإبل مثلا بالإرث أو غيره و صار مستطيعا للحج فلا يخلو عن أحوال (الأولى) ان يتم الحول المعتبر فيه إذا كان مما يعتبر فيه الحول قبل التمكن من الذهاب، سواء كان قبل مجئى أشهر الحج، أو بعده قبل سير القافلة، أو بعده و قبل التمكن من المسير و جبت الزكاة أولا ثم الحج بالباقي إن بقيت الاستطاعة بعد إخراج الزكاة، و فى بيان الشهيد (قده) لو استطاع بالنصاب فتم الحول قبل سير القافلة و جبت الزكاة، فلو خرج بدفعها عن الاستطاعة سقط وجوب الحج فى عامه، و هل تكون تعلق الزكاة كاشفا عن عدم وجود الاستطاعة أو تنقطع الاستطاعة حين تعلق الزكاة إشكال، و تظهر الفائدة فى استقرار الحج، فعلى الأول لا يستقر، و على الثانى يمكن استقراره إذا كان قادرا على صرف النصاب فى جهازه لأنه بالإهمال جرى مجرى المتلف ماله بعد الاستطاعة انتهى. أقول المعتبر فى الاستطاعة هى الاستطاعة التى بها يتمكن المستطيع من إيصال نفسه الى بلد الحج فى موسمها، لا التى تنقطع بعروض عارض عقلى أو شرعى كوجوب الزكاة مثلا بحيث لا يتمكن المكلف مع انقطاعها إلى إيجاد الحج فى مكانه و زمانه، فلا فرق حينئذ بين كشف وجوب الزكاة عن عدم وجودها، و بين انقطاعها حين تعلق الزكاة، بل الحق فساد هذا الترديد من رأس فضلا عن فساد ما يترتب عليه من الثمرة، لأن الاستطاعة إلى زمان تعلق الزكاة ليست استطاعة المعتبرة فى وجوب الحج أصلا حتى يبحث عن عدم وجودها بتعلق الزكاة أو انقطاعها به، بل المعتبر منها فى وجوبه هو الاستطاعة إلى زمان سير القافلة و تمكنه من المسير، فحينئذ فما كان الى زمان تعلق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠١

الزكاة ليست استطاعة حتى تنقطع بالتعلق أو استكشاف بالتعلق عدمها، و ان شئت فقل انها جزء من الاستطاعة و تنصف بالاستطاعة الفعلية عند اتصالها بما يتصل بها الى زمان سير القافلة و تمكنه من المسير معها، فيكون اتصالها بما يتصل بها شرطا في اتصافها بالاستطاعة، فما لم تكن متصلة لا- تكون استطاعة لكي يتردد في كشف عدمها بتعلق الزكاة أو انقطاعها به، فحق التعبير ان يقال باتصالها بما يتصل بها يستكشف عن كونها استطاعة على تصوير الشرط المتأخر بناء على الكشف، لا- انه بانقطاعها عما يتصل بها يستكشف عدمها كما لا يخفى، وهذا الذي ذكرناه جار في كل مركب سيال متدرج الوجود كالصلاة و الصوم و الحج و الاعتكاف في الشرعيات، بل في مثل البيت و نحوه من العرفيات، فان اتصاف الجزء الأول من الصلاة مثلا أو البيت مثلا متوقف على إلحاق بقية الأجزاء اليه فبلحوقها يستكشف ان الجزء الأول صلاة أو بيت لا ان بعدم اللحوق يستكشف انه ليس صلاة أو بيتا. (الحالة الثانية) ان يكون مضى الحول بعد سير القافلة و التمكن من المسير معه، و لا إشكال في وجوب الحج حينئذ، فان اتى به و خرج المال بصرفه في الحج عن النصاب و انقطع حوله به فلا زكاة قطعا، لعدم تحقق شرط الوجوب، و ان عصى و لم يحج وجبت الزكاة بعد تمام الحول و استقرار الحج في ذمته بعصيانه و ان ذهبت استطاعته بإخراج الزكاة، و وجه وجوب الزكاة عليه مع استقرار الحج في ذمته هو ان وجوبه لا يكون مانعا عن وجوبها لان المال لا يكون مقصودا في الحج، و لو قصد فغاياته ان يكون ديناً، و منه يظهر حكم الحالة الثالثة و هي ان يكون تمام الحول مقارنا مع خروج القافلة فإنه تجب الزكاة أولا- لتعلقها بالمال بخلاف الحج، حيث انه لو قصد تعلقه بالمال كان ديناً في الذمة، قال في المحكى عن جامع المقاصد إذا اجتمع الزكاة و الحج فالزكاة مقدمة مع بقاء العين سواء كان وجوبها معا، أو وجوب أحدهما كان سابقا، و مع ذهابها فهما متساويان انتهى، بل كلما اجتمع الزكاة و الدين في التركة قدمت الزكاة إذا كانت في العين بمعنى بقاء العين المتعلق بها، و كذا اجتماع الخمس مع الدين مع بقاء العين المتعلق به، و هذا بخلاف ما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٢

عدهما من الحقوق كالكفارات و غيرها مما لا تعلق لها بالعين فإنها كباقي الديون التي توزع التركة عليها مع القصور، و كذا الخمس و الزكاة مع ذهاب العين و انتقالهما للذمة، خلافا لبعض العامة فقدمها على الديون على كل حال للنسب: دين الله أحق بالقضاء، و عن بعض آخر منهم عكس ذلك فقدم حق الآدمي مطلقا و لو مع بقاء العين المتعلق للزكاة و الخمس، و قواه في المحكى عن الشهيد، و عن ثالث منهم التسقيط مطلقا، و عن العلامة نفى الباس عنه، و الأقوى ما ذكرناه من تقديم الزكاة و الخمس على الدين مع بقاء العين، و التسقيط بينهما مع ذهاب و العين و انتقالهما بالذمة، و من جميع ذلك يظهر حكم اجتماع الخمس مع الحج و انه لا يمنع عنه الحج إذا كان مستقرا قبل عام الاستطاعة، و لو ربح في عام الاستطاعة سقط الخمس عما يصرفه في الحج في ذلك العام لكونه مؤنة و الخمس يخرج بعد خروج المؤنة من الربح.

### [مسألة ١٤ لو مضت سنتان أو أزيد على ما لم يتمكن من التصرف فيه]

مسألة ١٤ لو مضت سنتان أو أزيد على ما لم يتمكن من التصرف فيه بان كان مدفونا و لم يعرف مكانه، أو غائبا أو نحو ذلك ثم تمكن منه استحج زكوته لسنة، بل يقوى استحبابها لمضى سنة واحدة أيضا.

لو مضى على المالك سنون لا يتمكن من التصرف في ماله، اما لفقده أو دفنه أو غيبته و نحو ذلك، ثم عاد المال اليه و تمكن من التصرف فيه زكاة لسنة واحدة استحبابا كما في الشرائع، و اعترف بعدم وجدان الخلاف فيه، و في المدارك و الجواهر و عن التذكرة انه مستحب عندنا، و عن المنتهى إذا عاد المغصوب أو الضال الى ربه استحج له ان يزكاه لسنة واحدة، ذهب إليه



علمائنا، و يدل عليه من الاخبار خبر سدير الصيرفي عن الباقر عليه السلام ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذي ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلك ثلث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٣

بعينه كيف يزكيه قال: يزكيه لسنة واحدة لأنه كان غائبا عنه و ان كان احتبسه، و موثق زرارة عن الصادق عليه السلام انه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه قال: فلا زكاة عليه حتى يخرج فإذا خرج زكاة لعام واحد، و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر به من السنين، و ظاهر هذين الخبرين و ان كان هو وجوب زكاة المال الغائب لسنة واحدة، و قد حكى عن بعض متأخر المتأخرين، و استظهره في مفتاح الكرامة عن نهاية العلامة بعدم ذكر الاستحباب فيها و هو المحكى عن بعض العامة أيضا الا انه يجب رفع اليد عن ظهورهما فيه بما دل على عدم الزكاة في المال الغائب الى ان يقع في يد المالك، و تحت تصرفه و يحول عليه الحول و هو في يده، و ذلك مثل صحيح إبراهيم قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام الرجل يكون له الوديعة و الدين فلا يصل إليهما ثم يأخذهما متى يجب عليه الزكاة قال عليه السلام:

إذا أخذها ثم يحول عليه الحول يزكى، الدال بمفهومه على عدم الزكاة ما لم يأخذها، أو أخذها، و لم يحل عليه الحول، و موثق إسحاق بن عمار، عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدري اين هو و مات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من أبيه، قال: يعزل حتى يجيء، قلت فعلى ماله زكاة قال: لا حتى يجيء، قلت فإذا جاء يزكيه فقال: لا حتى يحول الحول في يده، فإنه صريح في نفي الزكاة عنه حتى يحول عليه الحول بعد تمكنه من ماله بمجيئه، و في حكم هذين الخبرين في الدلالة على عدم الوجوب غيرهما مضافا الى نفي الخلاف في عدم الوجوب، بل الإجماع المحكى على عدمه في لسان جملة من الأساطين و لا ينبغي التأمل في الحكم المذكور أصلا، لكن في زكاة الشيخ الأكبر (قده) حمل السنة على السنة الأولى التي حال عليه الحول قبل فقدان، و جعل أول زمان فقدان بعد حلول الحول الذي ذهب عنده المالك ليخرجه من موضعه فلم يجده، و لا بأس به الا انه يجيء البحث في عدم إحراز التمكن قبل حلول الحول، و سيأتي شرح الكلام فيه الا انه ينبغي البحث عن أمور (الأول) ظاهر خبر سدير هو ثبوت الاستحباب في المال المدفون، و خبر زرارة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٤

في المال الغائب، و قد اختلف التعبير في عبارات القوم عن موضوع الحكم، و ظاهر الشرائع جعل المدار في المال المفقود فإنه بعده قال لا زكاة في المغصوب و لا في المال الغائب و لا في الرهن و لا في الضال و المفقود، قال فان مضى عليه سنون و عاد زكاة لسنة واحدة استحبابا انتهى، فان الظاهر من ضمير المجرور في قوله (عليه) ان يرجع الى الأخير و هو المال المفقود، و قد صرح بذلك في القواعد أيضا حيث قال و لو مضى على المفقود سنون ثم عاد زكاة لسنة استحبابا، و عن المنتهى التعبير بالمغصوب أو الضال على نحو التريديد، و فيه إذا عاد المغصوب أو الضال الى ربه استحباب له ان يزكيه لسنة واحدة ذهب إليه علمائنا، و عن الوسيلة و التذكرة و النهاية و الإرشاد التعبير بالضال و المفقود، و عن بعض آخر كما هو المصرح في المتن التعبير بعدم التمكن من التصرف و هذا هو الأولى، لأن المدار في سقوط الوجوب على عدم التمكن سواء كان لأجل دفن المال، و الجهل بموضعه، أو غيبة المالك عنه، أو ضلال المال، أو صيرورته مغصوبا، و نحو ذلك، و لا يتوهم اختصاص الاستحباب بخصوص مال المدفون و الغائب جمودا على ظاهر خبري سدير و زرارة بدعوى عدم المنافاة بين سقوط الوجوب في كل ما لا يتمكن فيه من التصرف، و اختصاص الاستحباب بخصوص المدفون و الغائب بقيام الدليل على الاستحباب فيهما دون ما عداهما مما لا يتمكن من التصرف، و ذلك لان المستفاد من خبري سدير و زرارة هو كون مورد الاستحباب هو ما لا يقدر على التصرف لا لخصوصية

للدفن و الغيبة فيه كما يشهد بذلك قوله عليه السلام في خبر سدير بعد قوله عليه السلام يزكيه لسنة واحدة لأنه كان غائبا عنه حيث انه عليه السلام علل سقوط وجوب الزكاة عن المدفون، و ثبوت الاستحباب فيه بغيبته، فيستكشف منه نفى اختصاص الاستحباب بالمدفون و ان العبرة فيه على الغيبة، و الغرض من هذا الاستشهاد هو نفى توهم الاختصاص بالمدفون، و ان لم يكن فيه شهادة على عدم الاختصاص بالغائب لكن قوله عليه السلام في ذيل خبر زرارة و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر به من السنين، هو كون العبرة على عدم القدرة حيث جعل المدار

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٥

في نفى الوجوب و إثبات الاستحباب هو عدم القدرة على الأخذ لا خصوص غيبة المال كما لا يخفى، هذا مع انه لم يذهب اختصاص الاستحباب بمورد الخبيرين اعنى المدفون و الغائب، إلى وهم و لم يحك عن أحد. (الثاني) ظاهر عبارة الشرائع و القواعد و جملة أخرى من كلمات الأساطين هو ثبوت الحكم المذكور فيما إذا كانت مدة عدم التمكن من التصرف ثلاث سنين، و لعل ذلك اما لأجل الاقتصار في الحكم المذكور على مورده و هو ثلاث سنين المعبر به في خبر سدير، و السنين الغير الصادق على الأقل من ثلاث المعبر به في خبر زرارة، فيكون اختيارا منهم على اختصاص الحكم بما إذا كانت المدة ثلاث سنين أو أكثر، و اما لأجل الاقتصار في التعبير بلفظ الخبر و ان لم يكن الحكم عندهم مخصوصا به، و في البيان و عن جامع المقاصد و المفاتيح انها كانت سنتين فصاعدا، و استظهر في الجواهر عدم اعتبار السنين من عبارة المنتهى و المبسوط، و لعل منشأ الاستظهار عن الأول عدم التقييد فيه بالسنين حيث قال: إذا عاد المغصوب أو الضال الى ربه استحبه له ان يزكيه لسنة واحدة، فإن إطلاقه يشمل ما إذا لم تكن المدة ثلاث سنين، و نفى عنه البأس في المدارك، و في مفاتيح الكرامة انهم حملوا عبارات الأصحاب على ذلك، و لعل منشأ الحمل حملهم كلمة السنين الظاهر في الجمع الذي لا يكون أقل من الثلاث على ما فوق الواحد الشامل للثلاثين و ما فوقه و هو بعيد في مقام الحمل، لكن الأقوى في الحكم هو عدم الاختصاص بثلاث سنين و ان كان المذكور في خبر سدير صريحا هو ذلك لكنه لا ينفي الحكم عن الأقل من الثلاث غاية الأمر عدم تعرضه لإثباته في الأقل، لكن إطلاق موثق زرارة يدل على ثبوته فيه حيث ان في صدره لم يؤخذ قيد السنين بل المفروض فيه هو مال رجل غائب عنه لا يقدر على أخذه، و ان كان في ذيله التعبير بالسنين فيما إذا قدر على أخذه حيث قال عليه السلام فعليه زكاة لكل ما مر به من السنين، الا انه لا يقيد إطلاق الصدر مع إمكان ان يدعى ظهور قوله عليه السلام ما مر به من السنين في سنة واحدة أو أكثر، و عليه فيمكن دعوى دلالة على كفاية الغيبة في الاستحباب و لو كان عاما واحدا كما قواه في المتن، و يمكن حمل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٦

إطلاق عبارة المنتهى عليه و لا بأس به، نعم لا يشمل إطلاقه الأقل من السنة كما لا يخفى، و قد صرح به في الجواهر أيضا قال (قده) نعم تلفيق العام من الضلال و الوجدان لا دليل على الاستحباب فيه، و التسامح لا يصلح لان يكون مقتضيا لذلك انتهى، و مراده (قده) من عدم الدليل على الاستحباب فيه هو نفى دلالة إطلاق خبر زرارة عليه، و من عدم صلاحية التسامح لاقتضائه ذلك هو عدم تحقق موضوعه و هو البلوغ و لو بواسطة فتوى فقيه به إذ لم يحك الاستحباب في الأقل من السنة عن احد مع ما في دليل التسامح من الاشكال حسب ما قرر في الأصول. (الثالث) لو دفن مالا و لم يختبره سنتان أو أزيد ثم اختبره فجعل موضعه ثم وجدته، أو لم يجده أصلا، فشك في انه قبل الاختبار هل كان متمكنا منه بحيث انه لو اختبره لوجده أو انه لو اختبره كان موضعه مجهولا فهل تجب زكاة الأعوام السابقة على الاختبار أم لا (وجهان) قال في الجواهر قد يتجه الوجوب هنا لأصالة تأخر الحادث و هو الجهل فيبقى على استصحاب التمكن الى آن الجهل، ثم قال اللهم الا ان يقال ان الأصل لا يصلح لتفقيح الشرط الذي هو صدق كون المال عنده و في يده في هذه المدة إذ يمكن تقدم التلف فيكفي حصول الشك في الشرط في

سقوط المشروط، و أصالة تأخر الحادث لا يقتضى حصول تلك الصفة عرفا على ان أصالة براءة الذمة و عدم تعلق الزكاة بالمال تقتضى العدم، بل هما محصلان للمطلوب بلا- واسطة بخلاف أصل تأخر الحادث انتهى. (أقول) لا بأس بتفصيل الكلام فى المقام، فاعلم ان الشك فى الواجب المشروط قد يكون من جهة الشبهة الحكمية كما إذا شك فى اشتراط وجوب الزكاة شرعا بالتمكن من التصرف، و فى مثله يكون المرجع هو إطلاق دليل الوجوب لو كان، و الا فالأصول العملية، و قد تقرر فى الأصول اختلاف مؤدى المرجعين، فان نتيجة إطلاق دليل الوجوب هو عدم الاشتراط، و نتيجة الرجوع الى الأصول العملية التى هى البراءة فى المقام هو الاشتراط اى تضييق دائرة الوجوب بما علم به قطعا و هو حالة وجود الشرط لانه المتيقن، و مع عدمه يكون المرجع هو البراءة، و قد يكون الشك من جهة الشبهة المفهومية كما إذا علم باشتراط الوجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٧

بالتمكن و كان التمكن موضوعا عرفيا و الموضوع المأخوذ من العرف و لو كان من أظهر المفاهيم ينتهى بالأخرة الى ما يشك فى صدقه عليه كما إذا كان الماء صافيا و أورد عليه التراب شيئا فشيئا يسيرا فيسيرا فإنه ينتهى الى ما يشك فى صدق الماء عليه الى ان يبلغ الى ما يقطع بصحة سلب الماء عنه و صدق الوحل عليه، و يعبر عن هذا بالشك فى الصدق فى مقابل الشك فى المصدق الذى منشئه عروض العوارض الخارجية، مثل ما إذا شك فى صدق الماء على المانع الموجود فى البيت لأجل عروض الظلمة، أو اشتباه الماء بغيره، و من المعلوم ان منشأ الشك فى الصدق هو الشك فى المفهوم عرفا من حيث السعة و الضيق، فالشك فى صدق الماء على ما اختلط بقدر معين من التراب يرجع الى الشك فى كون مفهوم الماء عند العرف أخذ بمرتبة يصدق على مثل ذلك المختلط بالتراب، أو انه أضيق بحيث يكون هذا المختلط خارجا عن دائرته، و لا يخفى ان هذا الشك أيضا يرجع الى الشك فى أصل الاشتراط، فإذا علم بان التمكن من المسير الى الحج راكبا أو راجلا استطاعة و شك فى ان التمكن من المسير اليه حافيا هل هو استطاعة عرفا أم لا يكون المتعين من وجوب الحج هو عند التمكن من المسير اليه راكبا أو راجلا، و يكون مع التمكن من المسير حافيا شاكا فى أصل الوجوب، فإذا كان هناك إطلاق يرفع به اشتراط الوجوب بالتمكن المخصوص اعنى تمكن المسير راكبا أو راجلا فيكون هو المرجع و يثبت به الوجوب مع التمكن من المسير حافيا، و مع عدمه يكون المرجع هو البراءة عن الوجوب عنه، و مما ذكرنا يظهر النظر فيما أفاده فى الجواهر فى حكم الشك فى التمكن من التصرف قال (قده) و مع فرض عدم تنقيح العرف لبعض الافراد يقوى سقوط الزكاة للأصل بعد قاعدة الشك فى الشرط شك فى المشروط، و ربما احتمل الوجوب للإطلاق و رجوع الشك فى الفرض الى الشك فى الاشتراط لا فى تحقق الشرط، و الأول أظهر انتهى، وجه النظر هو فساد التريد بين الاحتمالين، و الحكم بأظهرية الأول لما عرفت من انه مع وجود الإطلاق لا محيص الا عن الرجوع اليه و مفاده هو الوجوب، و مع عدمه يجب الرجوع الى البراءة و قاعدة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٨

التى ذكره فليس الاحتمالان فى عرض واحد حتى يردد بينهما ثم يجعل أحدهما أظهر، و قد يكون من جهة الشبهة المصدقية كما إذا علم باشتراط وجوب الحج بالاستطاعة، و علم انها عبارة عن التمكن من المسير الى الحج راكبا أو راجلا، و ان التمكن من المسير اليه حافيا لا- يكون باستطاعة عرفا، و لكن الشك فى تمكنه من المسير اليه راكبا أو راجلا مع القطع بالتمكن من المسير اليه حافيا، أو علم باشتراط وجوب الزكاة بالتمكن من التصرف فى المال، و علم بتنقيح العرف لافراده، و شك فى تحققه كما فى المقام حيث انه قبل اختبار المدفون يشك فى تمكنه من التصرف لأجل الشك فى جهله بموضعه قبل الاختبار، و لا ينبغى الإشكال فى انه إذا كان أصلا محرزا فى البين يحرز به وجود الشرط يكون هو المرجع، كما إذا كان مستطاعا قبل أشهر الحج، و شك فى بقاء استطاعته فيه، فإنه يستصحب بقائه، أو كان ماله بقدر النصاب فشك فى نقصانه فإنه يرجع الى استصحاب

بقائه، و إذا لم يكن أصلا محرزا لوجوده يكون مقتضى الصناعة العلمية أولا هو الرجوع الى الأصل المحرز لعدم الشرط لو كان كما إذا علم بعدم وجود الاستطاعة أولا- ثم شك في حصولها، أو كان عالما بعدم بلوغ ماله قدر النصاب ثم شك فيه، و مع عدمه يكون المرجع هو البراءة كما إذا ورث عينا زكوية يشك في كونه بقدر النصاب فيشك في وجوب الزكاة عليه من جهة الشك في تحقق شرط وجوبها في الخارج الا انه خرج عن حكم هذه الصناعة بوجوب الفحص في بعض الموارد، و عدم وجوبه في بعض اخرى، و ضابط ما يجب فيه الفحص عند الشك في تحقق شرط الوجوب عما لا يجب فيه هو ان كل مورد يلزم من الرجوع الى الأصل النافي للتكليف سواء كان محرزا كأصالة عدم الاستطاعة عند القطع بعدمها سابقا، أو غير محرز كأصالة البراءة عن الوجوب إذا لم يعلم بالحالة السابقة للشرط عدم امتثال التكليف في أغلب موارد تحقق شرطه يجب فيه الفحص، و ذلك كالأستطاعة بالنسبة إلى الحج، و كالنصاب الأول في الزكاة، فإن حصول الاستطاعة في الأغلب تدريجي، و الدفعي من حصولها بالنسبة إلى التدريجي منه قليل كما إذ أورث الشخص عن مورثه ما لا يستطيع به دفعة، إذ الغالب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٩

حصولها بالكسب الموجب لحصولها بالتدرج، و إذا كان المرجع عند الشك في حصولها هو الأصل النافي لزم ترك امتثال هذا الواجب في موطن فعلية وجوبه بتحقيق شرطه في الغائب، و هو مناف مع تشريعه، و في مثله يحكم العقل حكما ادراكيا بوجوب الفحص، حيث ان تركه مؤد إلى ترك الواجب كثيرا، فوجوب الفحص حكم مقدمي شرعي لكن بخطاب أصلي لا- ترشحي مقدمي ناش عن وجوب ذي المقدمه لأن المفروض تحقق الشك في وجوب ذبها و لكنه مستكشف من ناحية حكم العقل، و هذا أيضا من الموارد التي يحكم بوجوب مقدمات واجب المشروط قبل تحقق وجوبه، و فعليته من ناحية خطاب المتمم، و كذا الحال في الشك في بلوغ المال الى النصاب الأول إذ الرجوع الى الأصل النافي فيه أيضا ينتهي إلى ترك امتثال الواجب عند فعلية وجوبه لكون حصول النصاب الأول أيضا تدريجيا يكون مشكوك الحصول في الغالب، و كل مورد لا يلزم من الرجوع الى الأصل النافي المحذور المذكور فيرجع اليه و لا يجب فيه الفحص، و ذلك كالشك في بلوغ النصاب الأخير في النقدين، أو غير النصاب الأول من نصب الانعام، حيث ان الشك فيه قليل لا يلزم من الرجوع الى الأصل النافي في مورده تعطيل امتثال ذاك التكليف في كثير من موارد فعليته، و لأجل ذلك فرق الأصحاب في حكم الشك في بلوغ المال الى النصاب الأول. فحكموا فيه بوجوب الفحص، و حكم الشك في بلوغه الى النصاب الثاني و الثالث إلى آخر النصب فحكموا فيه بالبراءة كما سيأتي إذا عرفت ذلك فاعلم ان ما أفاده في الجواهر يكون من قبيل القسم الثالث اعنى الشك في تحقق مصداق شرط الوجوب، و لا يخفى ان الأصل الجارى في المقام هو الأصل المحرز المثبت للتكليف و هو أصالة بقاء التمكن من التصرف الثابت قبل دفن المال في الأرض، و معه فلا- يكون محلا- للرجوع الى البراءة لكونها محكومة بالاستصحاب، و اما أصالة تأخر الجهل الى آن القطع به فهي غير جارية في المقام، لأن الأثر انما يكون مترتبا على التمكن من التصرف، و بتأخر الجهل الى آن القطع به لا يثبت التمكن من التصرف الأعلى القول بالأصل المثبت، لان ترتب التمكن من التصرف على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٠

تأخر الجهل و تسببه عنه لا يكون شرعيا حتى يكون الأصل الجارى في السبب مغنيا عن الأصل في المسبب، و إذا لم يكن أصالة تأخر الجهل جارية يكون المرجع هو أصالة بقاء التمكن من التصرف من غير اشكال، و هل هذا الأصل إلا كأصالة بقاء سائر شرائط الوجوب عند الشك في بقائها كالعقل و الملك و نحوهما فكما انه عند الشك في بقاء الملك يكون المرجع هو استصحاب بقائه فكذا عند الشك في بقاء التمكن كما لا يخفى.

## [مسألة ١٥ إذا عرض عدم التمكن من التصرف بعد تعلق الزكاة]

مسألة ١٥ إذا عرض عدم التمكن من التصرف بعد تعلق الزكاة أو بعد مضي الحول متمكنا فقد استقر الوجوب فيجب الأداء إذا تمكن بعد ذلك و إلا فإن كان مقصرا يكون ضامنا و إلا فلا.

اعلم ان الفقهاء (قدس الله أسرارهم) قالوا بعد ذكر شرائط وجوب الزكاة ان إمكان أداء الواجب معتبر في الضمان لا- في الوجوب، و صرحوا بالإجماع على اعتباره في الضمان، بل على عدم اعتباره في الوجوب، و المراد من اعتباره في الضمان انه إذا استقر عليه الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر مثلا فيما يعتبر فيه الحول مستجمعا شرائط الوجوب، و أمكنه الأداء فهو ضامن حتى يؤدي، و ان لم يتمكن من إخراجها و لم يفرط و تلفت بتلف جميع النصاب أو كانت معزولة فتلفت أو تلف بعض النصاب لم يضمن لأنه أمين على حد غيره من الامناء، و يدل عليه من الاخبار حسنة ابن مسلم قال قلت للصادق عليه السلام رجل بعث بزكاة ماله ليقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى يقسم؟

قال: إذا وجد لها موصعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها و ان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى أهلها فليس عليه ضمان لأنها قد خرجت عن يده، و كذا الوصى الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع إليه إذا وجد ربه الذي أمر بدفعه اليه و ان لم يجد فليس عليه ضمان، و خبر زرارة عنه عليه السلام أيضا عن رجل بعث إليه أخ

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١١

زكاة ليقسمها فضاعت، فقال: ليس على الرسول و لا على المؤدى ضمان، قلت و ان لم يجد لها أهلا فسدت و تغيرت أ يضمنها؟ قال: لا و لكن ان عرف لها أهلا فعطبت أو فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها، و لا فرق في الضمان مع التمكن من الأداء بين المطالبة بها و عدمها إجماعا كما عن كشف الحق، و المخالف فيه هو أبي حنيفة فاعتبر في الضمان المطالبة بها و هو مردود، و لو أتلف النصاب بعد الحول قبل إمكان الأداء وجبت الزكاة عليه سواء قصد بذلك الفرار أم لا، و ذلك لقاعدة الإلتلاف: و كذا لو مات بعد الحول فإنه لا- تسقط عنه الزكاة بموته سواء تمكن من الأداء أم لا، و التمكن من الدفع الى الامام عليه السلام أو النائب تمكن من الأداء فهو ضامن و ان لم يطالبه، و لو دفعها الى الساعي براء عن ضمانه و لو تلف عند الساعي كما سيأتي.

## [مسألة ١٦ الكافر تجب عليه الزكاة]

مسألة ١٦ الكافر تجب عليه الزكاة لكن لا تصح منه إذا أداها نعم للإمام عليه السلام أو نائبه أخذها منه قهرا و لو كان قد أتلفها فله أخذ عوضها منه.

ينبغي تحرير الكلام في هذه المسألة في مقامات (الأول) في ان الكافر هل هو مكلف بالفروع كما انه مكلف بالأصول أم لا، المشهور بين أصحابنا ان الإسلام و الايمان ليسا شرطا في التكليف، بل الكفار و المخالفون مكلفون بالفروع كتكليفهم بالأصول بل قيل ان الظاهر من عبارة كثير من الأصحاب الإجماع على ذلك، بل كونه من ضروريات مذهب الإمامية لأنهم يعبرون بلفظ عندنا أو عند علمائنا الظاهرة في كونه كذلك عند الإمامية جميعا، و حكى الخلاف لبعض المحدثين كالكاشاني و الأمين الأسترابادي و صاحب الحدائق و سبقهم على ذلك الأردبيلي و صاحبي المدارك و الذخيرة من التأمل و الاشكال في دليل المسألة دون موافقتهم في الحكم، و الأقوى ما عليه المشهور، و ذلك بالأدلة الأربعة، فمن الكتاب الكريم جميع آيات الأحكام العامة الشاملة لجميع الناس و المكلفين من غير اختصاص منها بخصوص المسلمين أو المؤمنين، و ذلك مثل قوله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٢

تعالى يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَوَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا فَجَرَأُوهُ جَهَنَّمَ، و نظائرها و هي كثيرة، و ما ورد في عقاب الكفار بترك الفروع مثل قوله تعالى مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ، و قوله تعالى وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ، و نحوهما و هي أيضا كثيرة.

و من السنة ما دل بعمومه أو إطلاقه على شمول الحكم من الوضع أو التكليف لكل انسان كافرا كان أو مسلما، مثل على اليد ما أخذت، و إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، و البيعان بالخيار، و ما ورد من الاخبار المتظافرة في بناء الإسلام على الخمس. الصلاة و الزكاة و الحج و الصوم و الولاية، و ما ورد في حدود الايمان، و في خبر ابي بصير السائل عن الصادق عليه السلام عن الدين الذي افترض الله على العباد ما لا يسعهم جهله و لا يقبل منهم غيره، فقال عليه السلام شهادة ان لا إله إلا الله، و ان محمدا رسول الله، و اقام الصلاة، و إيتاء الزكاة، و حج البيت من استطاع اليه سبيلا، و صوم شهر رمضان، و الولاية، و خير هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام ما كلف الله العباد الا ما يطيقون انما كلفهم في اليوم و الليلة خمس صلاة، و كلفهم من كل مأتى درهم خمسة دراهم، و كلفهم صيام شهر في السنة، و كلفهم حجة بيته و هم يطيقون أكثر من ذلك، و نظائرها من الاخبار المتظافرة التي لا يمكن إحصائها كثرة. و من الإجماع ما ادعاه غير واحد من الأصحاب، قال في الجواهر في مسألة وجوب الزكاة على الكافر بلا خلاف معتد به بيننا لأنها من الفروع التي قد حكى الإجماع في كتب الفروع و الأصول على خطابه بها، و قد عرفت انه لم يحك الخلاف الا عن جملة من المحدثين. و من العقل بوجهين (الأول) تقرير اللطف ضرورة ان ما يدعو من اللطف بالنسبة إلى تكليف المسلمين بعينه موجود بالنسبة إلى الكافرين، فكما ان المانع مفقود في تكليفهم مفقود أيضا في تكليف الكفار الا ما يتوهم كونه مانعا الذي يأتي اندفاعه فلا موجب لاختصاص التكليف بالمسلمين مع عموم علته و شموله لغيرهم، قال في التجريد: و علة حسنة عامة، يعنى ان علة حسن التكليف و هي التعريض للثواب عامة بالنسبة إلى المؤمن و الكافر فيجب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٣

ان يكون التكليف أيضا عاما بعموم علته. (الثاني) انه لو لا تكليف الكفار بالفروع للزم تساوى من يصدر منه الشرور كالظلم و القتل و الأسر و النهب و غير ذلك مع من لم يصدر عنه شيء من ذلك، بل صدر منه الخير مثل اعانة المؤمنين و إكرامهم و إطعامهم في العقاب، لاشتراكهما في ترك الأصول و عدم تكليفهم بالفروع، و ضرورة العقل قاض ببطلانه، بداهة عدم تساوى قاتل النبي و معينه من الكفار في العقاب، و ليس الا للعقاب على الفروع كالأصول، لا يقال عدم تساويهم في العقاب لا يستلزم كونهم مكلفين بفروع شرع الإسلام، بل لعل ذلك لارتكاب ما هو قبيح في شرعهم، لانه يقال مضافا الى فرض الكلام في الكافرين الذين لا ملة و لا نحلة لهم من الطبيعيين اللذين لم يقرؤا بشريعة أصلا ترتب العقاب بارتكاب ما هو منكر في شرعهم مناف مع ثبوت الإسلام و كونه ناسخا لما قبله من الشرائع فلا دين غيره حتى يكون التفاوت لأجل مخالفته دون الإسلام، و لكن يمكن ان يقال ثبوت التفاوت بين مرتكب القبيح العقلي، و بين مرتكب الحسن العقلي من الكفار لا تقتضى تكليفهم بالفروع، لكون الكلام في غير المستقلات العقلية، و فيه دعوى القطع بتفاوت المخالف و الموافق منهم في الفروع الثابتة بالشرع ابتداء ممنوعة كيف و هو أول الكلام، و هذا الدليل في محل البحث ليس بشيء، و استدلال المخالف في المسألة بالأدلة الثلاثة، فمن الكتاب الخطابات الواردة في حق المؤمنين كقوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، الظاهرة في اختصاصها بهم، و هي كثيرة، و بها يقيد أو يخصص إطلاقات الشاملة للكفار و عمومها. و الجواب منع اختصاص تلك الخطابات المصدرة بيا ايها الذين آمنوا- بالمؤمنين أولا، و انما النكتة في تخصيص الخطابات بهم مع كون الحكم يشمل غيرهم أيضا هو إظهار التلطف و شرف المؤمنين، و يدل على ذلك وقوع الخطاب بالمؤمنين فيما لا يختص بهم من الأحكام الأصولية قطعا مثل قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، و قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ، و نحوهما، و منع تقييد الطائفة الأولى بها على تقدير اختصاصها بالمؤمنين ثانيا، و ذلك لعدم التنافي بين شمول بعض الأحكام للمؤمن و الكافر مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٤

بدليل عام يشمل لهما، و اختصاص بعضها بالمؤمن بدليل يختص به لكونهما مثبتين مع عدم العلم بوحدة المكلف من الخارج، و انما التنافي بينهما يتم على القول باعتبار مفهوم اللقب و هو ممنوع كما حقق فى محله. و من السنة بجملته من الروايات مثل ما دل على توقف التكليف على الإقرار و التصديق بالشهادتين كصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له أخبرنى عن معرفة الإمام منكم واجبة على الخلق، فقال عليه السلام ان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه و آله إلى الناس أجمعين رسولا و حجة لله على خلقه فى أرضه فمن أمن بالله و بمحمد رسول الله و اتبعه و صدقه فان معرفة الإمام هنا واجبة عليه و من لم يؤمن بالله و رسوله و لم يتبعه و لم يصدقه و يعرف حقهما كيف يجب عليه معرفة الامام و هو لا يؤمن بالله و رسوله، و فى تفسير القمى عن الصادق عليه السلام فى تفسير قوله تعالى وَ وَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ قال عليه السلام: أ ترى ان الله عز و جل طلب من المشركين زكاة أموالهم و هم يشركون به حيث يقول وَ وَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ إنما دعى الله للايمان به فإذا آمنوا بالله و رسوله افترض عليهم الفرض، و ما ورد من تخصيص الأمر بطلب العلم بالمسلم أو مع زيادة المسلمة و لو كان الكافر أيضا مكلفا بالفروع لوجب عليه الطلب أيضا، و أجيب عن الاستدلال بالأول أولا بأنها أخبار احاد لا تقاوم مع ما تقدم من الأدلة، و بأنها لا- تدل على الترتيب فى الطلب بل غاية الأمر تسليم دلالتها على الترتيب فى المطلوب حيث ان الإسلام و الايمان من شرائط الوجود و المقدمات الوجودية نظير الطهارة بالقياس إلى الصلاة ثانيا، بل الإنصاف ان يقال يكون مفاد تلك الاخبار هو الترتيب فى مقام الأمر بالمعروف و الحث على الطاعة و مراعاة الأهم فالأهم لا- فى مقام الترتيب فى التكليف نفسه أو فى المكلف به، و عن الثانى بان ما فسره الامام على تأويل للخبر و لا ينافى الأخذ بظاهر الآية أيضا فتأمل.

و عن الثالث بما مر فى الجواب عن الاستدلال بالآيات من ان دلالتها على الاختصاص مبنى على اعتبار مفهوم اللقب. و من العقل بوجوه (الأول) الغرض من التكليف هو البعث على إيجاد متعلقه، و لأجل ذلك يجب ان يكون مقدورا ممكن الحصول من مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٥

المكلف حتى لا يخلو البعث عن الفائدة، و متعلق التكليف ممتنع الحصول من الكافر حال كفره إذ لا بحث فى شرطية الإسلام فى الصحة، و من المعلوم البديهي عدم المشروط عند عدم شرطه قضاء للشرطية، و هذا ظاهر، و كذا بعد إسلامه لأن الإسلام سقط لما قبله بحكم انه يجب عما سلف فحينئذ لا يمكن حصوله منه على وجه يوافق الأمر و امثالها له أصلا، اما لانتفاء شرطه إذا كان فى حال الكفر، أو لسقوط الأمر عنه إذا كان فى حال الإسلام. و الجواب عنه أولا انه لا يتم فى غير العبادات لأن شرطية الإسلام فى الصحة انما هى فيها لا فى مطلق التكليف من العدمية أو الوجودية غير العبادات كما لا يخفى، و ثانيا انه لا يتم فى العبادات أيضا على نحو الإطلاق فى التكاليف المالية الصرفة التى منها الزكاة و الخمس و نحوهما على حسب ما يأتى فى المقامات الآتية، و ثالثا انه لا- يتم فى العبادات المحضة التى لا- مالية فيها أصلا كالصلاة مثلا أيضا على نحو الإطلاق، لأن الموسعات التى قد مضى من الوقت مقدار أدائها بشرائطها و هو كافر فأسلم لا تسقط عنه بالإسلام، بل يأتى به بعد إسلامه و هو مكلف به فى حال الكفر لإمكان تحصيل شرطه له بالإسلام، و ليس تكليفه به فى حال الكفر بشرط الكفر حتى يكون ممتنعا عليه، إذ فرق بين التكليف فى حال عدم الشرط و بينه بشرط عدمه، بل التكليف لا يصح الا فى حال عدم شرط من شرائط وجوده بالمعنى الأعم أى عند فقد شىء من مقدمات وجوده سواء كان من مقتضية أو شرائطه بالمعنى الأخص أو المانع، و بالجمله فالتكليف لا يصح الا فى حال فقد شىء مما له الدخلى فى وجوده، و يكون الغرض منه قلب تلك الحالة بحالة وجود

كلما له الدخل في وجوده المنتهى الى الوجود، و من ذلك يطلع كونه باعشا، و مع تحقق جميع ماله الدخل في الوجود يكون الوجود واجبا بوجود علتة، و لا معنى للبعث إليه حينئذ قطعاً فكما ان في حال عدم الطهارة يصح التكليف إلى الصلاة مع الطهارة لكونها مقدورة بالقدرة على الطهارة فكذا في حال الكفر يصح التكليف إلى الصلاة مع الإسلام لكونها أيضاً مقدورة بالقدرة على الإسلام، نعم يقع الكلام في الواجب المضيق، أو الخطاب بالقضاء بعد فوات الوقت في الموسعات فإنهما محل لذاك الاشكال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٦

حيث يقال ان الخطاب بالقضاء مثلاً لغو لدوران امره بين ان لا يتمكن الكافر من امتثاله أو سقوطه عنه بالإسلام، و لذا خص صاحب المدارك الاشكال بالقضاء، قال (قده) في باب قضاء الصلوات عند ذكر اعتبار الخلو من الكفر الأصلي في وجوب القضاء و في الاخبار دلالة عليه، و يستفاد من ذلك ان الكافر لا يخاطب بالقضاء و ان كان مخاطباً بغيره من التكليف، لامتناع وقوعه منه في حال كفره و سقوطه بإسلامه، و قد أورد عليه بأنه ان أراد انه لا يصح تكليفه بالقضاء لانه تكليف بما لا يطاق ففيه انه لا استحالة في التكليف بما لا يطاق إذا صار ما لا يطاق باختيار المكلف و فعله، كما في التكليف بالواجب عند فوات مقدمة لا يمكن الإتيان بها في وقت الواجب إذا كان فوات المقدمة باختيار المكلف كما في التكليف بالحج يوم النحر للنائي عن مكة على ما حقق في الأصول، و ان أراد انه لا فائدة بمثل هذا التكليف إذ لا يقبل منه في زمان الكفر و يسقط منه بعد إسلامه فلا فائدة لتعلق هذا التكليف بالكافر فجوابه انه يمكن ان يكون فائدة تكليفه ترتب العقاب على تركه لو ترك الإسلام، أقول ما ذكره أخيراً في تصوير الفائدة في تكليف الكافر بالقضاء حق و ان أمكن ان يجاب عنه بوجه آخر أيضاً و هو إثبات الفائدة في تكليفه و هي التعريض للثواب لا- الثواب نفسه، و التعريض حاصل بالنسبة إلى الكافر كما بالنسبة إلى المؤمن، و اما الثواب فإنه فائدة امتثال المكلف للمكلف به لا فائدة التكليف، و الى هذا أشار في التجريد بقوله و الفائدة ثابتة، و لا يخفى ان هذا الجواب يصح فيما عدا التكليف بالقضاء، و اما في التكليف به فلا- يصح التعريض بالثواب أيضاً، لعدم إمكان الثواب الموقوف على إمكان الامتثال، الا ان ما أفاده أولاً في صحة التكليف بما لا يطاق إذا كان الامتناع بسوء الاختيار مدفوع بأنه بعد حكم العقل باستحالة التكليف بما لا يطاق و قبح المطالبة عمن لا يقدر على الإتيان بما يطلب منه لا يفرق بينهما إذا كان الامتناع بالاختيار أم لا، و السر في ذلك ان التكليف كما عرفت عبارة عن البعث الى متعلقة، و احداث ارادة من المكلف نحو متعلق التكليف بإيجاد مبادئها التي تكون إيجاداً في عهدة المكلف، و من المعلوم انه مع امتناع صدور الفعل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٧

من المكلف لا يصح منه ارادته، فلا مورد لإحداث الإرادة فيه بإيجاد مبادئها التي بعهدة المكلف و لو كان امتناعه ناشياً من سوء اختيار المكلف، و قد استوفينا الكلام في ذلك في مبحث الضد من الأصول، فالحق في الجواب على تقدير ان يكون مراد صاحب المدارك هو الأول ان يقال كما ذكره هذا القائل في الجواب عنه بان صحة التكليف لا تدور دائماً مدار إمكان إسقاطه بخصوص الامتثال، بل يصح إذا أمكن إسقاطه و لو بغيره، و في المقام يصح التكليف لان الكافر يمكنه إسقاطه عن نفسه بالإسلام، فيدور امره بين ان يبقى على الكفر فيعاقب على ترك الامتثال، أو يسلم فيسقط عنه التكليف بالإسلام، فلا يكون حينئذ تكليفاً بما لا يطاق، و حينئذ لا يكون في هذا التكليف ثواب مترتب على امتثاله إذ لا موافقة فيه، و انما الفائدة في ترتب العقاب على مخالفته مع إمكان ان يقال انه لو أسلم يقصد الإتيان بالتكليف و الامتثال يصير مثاباً من جهتين جهة الإسلام المأمور به مستقلاً، و جهة كونه توطينا للفروع، و ان سقط عنه حينئذ بالإسلام، هذا و قد سلك مسلكه في الجواب الأول محشى آخر على الروضة في باب الفطرة، فقال يمكن ان يرد في باب وجوب الفطرة على الكافر مع انه لا تصح منه حال كفره و تسقط عنه لو



أسلم بعد الهلال ما ذكر من الإشكال في وجوب القضاء بان يقال الكافر قبل الهلال غير مكلف بالفطرة إذ لم يدخل وقت الوجوب، و بعد الهلال حاله مرددة بين أمرين الإسلام، و حينئذ تسقط عنه، و الكفر، و حينئذ لا تصح منه، ثم أجاب بقوله قلت يمكن ان يقال هنا انه في حال الكفر مكلف بالفطرة، و ان كان غير مقدور الا انه هو السبب في ذلك إذ لو أسلم قبل الهلال صح عنه فهو بتركه الإسلام قبل الهلال صير الواجب غير مقدور، و يمكن مثل هذا الجواب في وجوب القضاء أيضا فتأمل جدا انتهى، و لا- يخفى ما فيه من التأمل كما لا- يخفى، و قد تحصل مما ذكرناه وجه التفصي عن الإشكال في باب المضيقات و القضاء، و حاصله تصوير الفائدة بترتب العقاب على المخالفة في صورة اختيار البقاء على الكفر، و هذا المقدار من الفائدة كاف في صحة التكليف كما لا- يخفى، فهذا الوجه من الاستدلال بالدليل العقلي على عدم تعلق التكليف بالكفار في الفروع ليس بشيء.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٨

و بما ذكرنا ظهر فساد الاستدلال بعدم تكليف الكفار بالفروع بأنه لو كلفوا بالفروع لوجب عليهم القضاء مع انه يسقط عنهم القضاء بالإسلام كما في الصلاة و الزكاة و الفطرة، و وجه الفساد انهم مكلفون بالقضاء كتكليفهم بالأداء الا انه يسقط عنهم القضاء بالإسلام، و لا- منافاة بين ثبوته عليهم في حال الكفر، و سقوطه عنهم بالإسلام لثبوت الثمرة في عقابهم على تركه مع ترك الإسلام، مع انه يمكن ان يقال بعدم الملازمة بين تكليفهم بالفروع، و بين وجوب القضاء عليهم، إذ هو بالأمر الجديد الذي يمكن دعوى عدم شمول خطابه لهم، (الوجه الثاني) انه لو سلم انحصار فائدة التكليف بما ذكرت في الجواب عن الوجه الأول من ترتب العقاب على مخالفته الناشئة من اختيار البقاء على الكفر نقول ان مثل هذا التكليف لا يصح، لانه ضرر على المكلف، مع ان من شرائط حسنة انتفاء المفسدة بالنسبة اليه، و تكليف الكافر مفسدة له لانه لا يترتب عليه الا العقوبة في الآخرة، و الجواب عنه ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره، و المفسدة التي يشترط عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف نفسه. (الوجه الثالث) انه لو كلف الكافر بالفروع للزم التكليف بما لا يطاق، لأنهم جاهلون بهذه الأوامر و النواهي، و تكليف الجاهل قبيح، و هذا الوجه مما حكى عن صاحب الحقائق (و أجب عنه) بأنه لو كان تكليف الجاهل ممتنعاً للزم ارتفاعه عن المسلم أيضاً، و دعوى ان المسلم لمكان إسلامه يعلم الاحكام إجمالاً و هو كاف في صحة المؤاخذه عليه و لو كان جاهلاً- تفصيلاً حين العمل، مدفوعة بإمكان فرض مثله في الكافر أيضاً إذا كان عالماً بدين الإسلام، و علم احكامه إجمالاً، و قد يقال باستحالة تخصيص التكليف بالعالمين به لاستلزامه الدور و هو ممنوع، لان تخصيصه بالعالمين به و ان كان بالخطاب الاولى مستحيلة لاستحالة إطلاق الخطاب بالإطلاق اللحاطي للعالم و الجاهل به الا ان تقييده بالعالمين به بخطاب آخر بنتيجة التقييد بمكان من الإمكان، و قد استوفينا البحث عن ذلك في الأصول، لكن إذا كان التقييد بالعالمين به معقولاً بنتيجة التقييد كان إطلاقه للعالم و الجاهل أيضاً

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٩

معقولاً- بنتيجة الإطلاق، بل الغرض من التكليف انما هو إرشاد الجاهل، و يكفي في حسنه صيرورة المكلف عالماً بنفس هذا الخطاب، فالمتحصل من البحث في هذا المقام عدم اشتراط التكليف بالفروع بالإسلام، و انه يعم المسلم و الكافر كما يعم العالم و الجاهل الا- ما ثبت بالدليل اختصاصه بأحد مخصوص. (المقام الثاني) في ان الزكاة هل تصح من الكافر أم لا؟ و لما كانت الزكاة عبادة يكون من الأعمال ينبغي ان يبحث عن عمل الكافر على وجه العموم، و البحث عن عباداته التي منها الزكاة لكي يظهر حكم الزكاة منه أيضاً، فنقول يقع البحث في ان الإسلام هل هو شرط في صحة عمل المكلف أم لا؟

اما العبادات فالإسلام شرط في صحتها بإجماع الأصحاب فيما عدا الوقف و العتق و الصدقة بناء على اعتبار قصد القرية فيها لكي

تدخل بها في العبادات، واما بناء على عدم اعتباره فيها فهي خارجة عن العبادات، و تدخل في المعاملات بالمعنى الأعم أعنى ما لا- يشترط في صحته قصد القربة و ان أمكن ان يقصد القربة بإتيانه، و استدلوا على اشتراط الإسلام في صحة العبادات قبل الإجماع بأمور- الأول- أنها مشروطة بقصد القربة و هو لا يتمشى من الكافر، و لا يخفى انه في الكافر الجاحد للربوبية واضح، لكنه في الكافر المقر به تعالى المنكر لصفته تعالى، أو نبوة النبي صلى الله عليه و آله، أو ضرورى في الدين ممنوع، ضرورة إمكان تمشى قصد القربة منه و ان لم يحصل له القرب، فهذا الدليل أخص من المدعى. الثاني- ان قصد القربة لا يتمشى الا مع اعتقاد العامل بكون العمل مقربا، و الكافر غير معتقد بالنبوة حتى يعتقد كون ما يأتي به من العبادة مأمورا به مقربا، و لا يخفى ان هذا الدليل أيضا لا يثبت المدعى بالكلية بل هو يتم في الكافر المنكر للنبوة، و اما المنكر للضرورى المقر بنبوة النبي و تصديقه في غير ما أنكر فيصح منه قصد القربة فيما يعتقد منه بصدقه، و القول بان مآل إنكار البعض إلى إنكار الكل لأدائه الى عدم الوثوق و الاعتقاد بصدقه و الا لم يحصل منه الإنكار للبعض ممنوع، بإمكان حصول الاعتقاد بصدق المخبر في بعض ما أخبره، و هذا ظاهر بالقياس الى غير النبي من المخبرين، حيث يمكن ان يحصل لنا الجزم بصدقه في بعض ما يخبر به

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٠

و ان لم يحصل لنا الجزم بصدقه في الجميع. الثالث قوله تعالى **إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ**، و قوله تعالى **وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ**، و غير ذلك من الايات، و قيل في تقريبها ان أول التقوى الإسلام، و من ليس بمسلم فليس العمل منه مقبولا، و ما لا- يكون مقبولا- فليس بصحيح، و ما يتخيل ان القبول غير الصحة فهو من البطلان بمكان، لأن الصحة عبارة عن موافقة الأمر، و كيف يعقل موافقة الأمر من دون ثواب، فان الثواب لازم عقلا لذلك لا يمكن تخلفه في الحكمة انتهى، و لا يخفى ما فيه، فان اعتبار التقوى في صحة العبادة مستلزم للقول ببطلان عبادة الفاسق لا سيما المتجاهر منه، و هو كما ترى لانه يعتبر في التقوى الخلو من الفسق، و خصوصا التظاهر به، مع انه لم يشترط أحد في صحتها الخلو من الفسق قطعا، و يدل على أخصية التقوى من الايمان ما ذكره بعض الاعلام، حيث يقول و أقل درجات الخوف بما يظهر أثره في الأعمال أن يمنع عن المحظورات، و يسمى الكف الحاصل عن المحظورات ورعا فان زادت قوته كف عما يتطرق إليه إمكان التحريم فيكف أيضا عما لا يتيقن تحريمه، و يسمى ذلك تقوى إذ التقوى ان يترك ما يريه الى ما لا يريه و قد يحمله على ان يترك ما لا بأس به مخافة ما به بأس و هو الصدق في التقوى، فإذا انضم اليه التجرد للخدمة فصار لا يبني مالا يسكنه، و لا يجمع مالا يأكله، و لا يلتفت الى دنيا يعلم انها تفارقه، و لا يصرف الى غير الله تعالى نفسا من انفاسه فهو الصدق، و صاحبه جدير بان يسمى صديقا، و يدخل في الصدق التقوى، و يدخل في التقوى الورع و يدخل في الورع العفة فإنها عبارة عن الامتناع عن مقتضى الشهوات خاصة، فإن الخوف يؤثر في الجوارح بالكف و الاقدام، و يتجدد له بسبب الكف اسم العفة و هي كف عن مقتضى الشهوة، و أعلى منه الورع فإنه أعم لأنه كف عن كل محذور، و أعلى منه التقوى، فإنه اسم للكف عن المحذور و الشبهة، و ورائه اسم الصديق و الصديق و المقرب انتهى، فالتقوى أخص من الايمان بمراتب كما لا يخفى، و اما ما ذكره من بطلان مغايرة القبول مع الصحة ففيه ان الحق مغايرتهما لأن الصحة بمعنى موافقة الأمر الموجب لسقوط الإعادة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢١

و القضاء و عدم المؤاخذه على ترك الامتثال بالإخلال بالمأمور به جزء أو شرطا شىء، و القبول بمعنى ترتب الأثر على فعل المأمور به و تنور النفس بنور العمل الحسن و تأثره عنه الموجب لترتب الثواب عليه شىء آخر، فكما انه يمكن اختلاف الثواب في عمل واحد شدة و ضعفا بسبب اختلاف العاملين في الإدراك من حيث الشدة و الضعف كما هو مشاهد في الأمور العرفية أيضا، كذلك يمكن اختلاف العاملين في ترتب الثواب على عملهم، و عدمه من حيث اختلافهم في صفاء النفس و كدرتها، و

عليه يحمل ما ورد من مانعية الحد و نحوه عن قبول الصلاة كما فى روايه معاذ و نحوها، و هى كثيره فهذا الوجه ايضا ليس بشىء. الرابع- الايات الكثيره الداله على كون الكفار مخلدين فى النار، و لو كافت عبادتهم صحيحه لزم وصول الأجر إليهم فى الآخرة مع انه منفى عنهم بالآيات المذكوره، و لا يخفى ما فيه أيضا بعد ما تقدم فى الجواب عن الوجه الثالث آنفا من مغايره القبول مع الصحه، و ان الصحه لا- يلزم وصول الأجر إليهم فى الآخرة، مع ما فى حصر الأجر بالآخرة أيضا من المنع بإمكان ترتب الأجر فى الدنيا.

الخامس- الأخبار الكثيره الداله على بطلان عباده المخالف كما ورد انه لا طاعه الا بولاية ولى الله، فتدل على شرطيه الإسلام فى الصحه اما من جهه انتفاء الولاية فى الكافر، أو انه إذا كانت الولاية شرطاً فى الصحه فالإسلام يكون شرطاً بطريق اولى، و لا يخفى ان استفادة شرطيه الولاية فى صحه العباده من هذه الاخبار أيضا مشكل لأن أقصاها اعتبار الولاية فى القبول و لو سلم فهى منصرفه إلى المخالف، و الكافر و ان انتفت عنه الولاية الا ان هذه الاخبار منصرفه عنه، و دعوى أولويه اعتبار الإسلام فى الصحه عن اعتبار الايمان فيها ممنوعه، و بالجملة فشىء من هذه الأدله مما لا يمكن الإغناء به، فالوجه فى بطلان العباده من الكافر مطلقاً هو الإجماع، و ان كان فى بعض افراده يتم باعتبار القربه أيضا بهذا بالنسبه الى غير الوقف و العتق و الصدقه من العبادات، و اما فى هذه الثلاثه فعلى القول بعدم اعتبار قصد القربه فيها فحكمها ظاهر كما يأتى فى المعاملات بالمعنى الأعم، و على القول باعتبار القربه فيها و كونها من العبادات فعن

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٢

جماعه كونها كباقي العبادات فى عدم صحتها من الكافر، و عن جماعه الحكم بصحتها منهم كما عن الشهيد (قده) فى اللعمه فى العتق فإنه مع اشتراطه القربه فى العتق قال الأقرب صحتة من الكافر فلا بد فى الحكم بصحه هذه الثلاثه و بطلان ما عداها من الكافر من مخصص، و هو على ممشانا واضح حيث كان الدليل عندنا على بطلان العباده من الكافر هو الإجماع المفقود فى هذه الثلاثه لتحقق الخلاف فيها، و اما لو اعتمدنا فى الحكم ببطلان العباده منهم على سائر الوجوه فقد ذكروا للفرق بئر هذه الثلاثه و بين غيرها من العبادات وجوها. (الأول) ان الدليل دل فى هذه الأمور على اعتبار اراده وجه الله و هو ممكن من الكافر كما فى الخبر انه لا عتق الا ما أريد به وجه الله، و ليس كذلك سائر العبادات، و قد يظهر من الشهيد الثانى الاعتماد عليه، قال (قده) فى الروضه و اشتراطه اى العتق بنيه القربه لا ينافيه لان ظاهر الخبر السالف يعنى قوله صلى الله عليه و سلم: لا عتق الا ما أريد به وجه الله ان المراد منها اراده وجه الله تعالى سواء حصل الثواب أم لم يحصل، و هذا القدر ممكن ممن يقر بالله تعالى، نعم لو كان الكفر بجحد الإلهيه مطلقاً توجه اليه المنع انتهى، و لا يخفى ما فيه حيث لم يظهر المراد من اراده وجه الله الذى يدعى إمكانه من الكافر، و ما الفرق بينها و بين قصد القربه الذى لا يتمشى منه مع ان عباديه العبادات فى جميع أقسامها و أصنافها ليس إلا بإرادة وجهه تعالى كما يدل عليه قوله تعالى **إِلَّا اِئْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى**، فإن كانت ممكنه من الكافر فى هذه الثلاثه فلتكن ممكنه فى الجميع، و ان أمكن التفكيك بين اراده وجهه تعالى و بين حصول الثواب فليكن ممكننا بين قصد التقرب و بين حصوله أيضا، و بالجملة فهذا الوجه ليس بشىء.

(الثانى) ما فى الروضه أيضا و هو ان العتق ازاله ملك، و ملك الكافر أضعف من ملك المسلم فهو اولى بقبول الزوال، و هذا كما ترى يختص بالعتق، و قد غير التعبير فى العناوين لكى يعم الثلاثه جميعا، و قال بان هذه كلها اى العتق و الصدقه و الوقف إخراج عن الملك، و ملك الكافر أضعف من ملك المسلم، و لا يخفى ان هذا الوجه أسقط من الأول حيث لم يعلم المراد من أضعفيه ملك الكافر عن المسلم بعد الفراغ عن

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٣

كونه مالكا، مع ان الملك فى الجميع ليس إلا مقولة اعتبارية من مقولة الإضافة أو الجدة الاعتبارية، و لا يخفى انها فى الكافر و المسلم شىء واحد، و لا نعقل ضعفه فى الكافر دون المسلم، ثم لا بد من الدليل على زواله فى الكافر و لو كان ضعيفا، فمجرد ضعفه لا- يدل على زواله ما لم يقم على زواله دليل، ثم لا- يخفى ما فى عبارة العناوين من الوهن حيث ان جميع المعاملات إخراج عن الملك، و لا يختص الإخراج بهذه الثلاثة فلا يصير وجها لاختصاص الصحة بها مع ان الاشكال كان فى عباديتها لا فى كونها إخراجا أو لا- كما لا يخفى. (الثالث) ما فى الروضة و هو ان كونه اى العتق عبادة مطلقا ممنوع، بل هو عبادة خاصة يغلب فيها فك الملك يمتنع من الكافر مطلقا، و مراده (قده) ان فى هذه الثلاثة جهتين جهة مالية و جهة عبادة، و رجح من ذلك جهة المالية فيحكم فيها بالصحة، و لا يخفى انه أيضا ليس بشىء لكونه مصادرة، إذ السؤال يبقى بعد فى وجه ترجيح جانب المالية مع فرض استحالة العبادة من الكافر، و عدم تمشى قصد القرية منه كما ان الاشكال فى خروج هذه الثلاثة عن حكم عباداته يكون على هذا الفرض. (الرابع) ما فى العناوين من ان الكافر ليس بمالك فى الحقيقة، و انما هو صورة ملك لبقاء النظم، فإذا أخرجه و دفعه خرج عن ملكه و ان لم يترتب عليه الآثار من الثواب و نحوه، و لا- يخفى ان هذا الوجه أضعف من الكل إذ لا- معنى للملك الصورى و صورة الملك بعد فرض كون الكافر مالكا كسائر الملاك، و منع كونه مالكا فى الحقيقة خروج عن الفرض ثم إذا لم يكن مالكا كان الحكم بطلان عتقه و صدقته و وقفه أولى إذ لا يصح شىء منها من غير المالك لما يدل عليه قوله صلى الله عليه و سلم: لا عتق إلا فى ملك، ثم لم يعلم المراد من قوله انما هو صورة الملك لبقاء النظم، و هل ملك المسلم غير ذلك، لان الممكن لا يعقل ان يكون مالكا على الحقيقة، و الملكية الحقيقية منحصرة بالواجب القيوم الذى له ملك السموات و الأرض و بإضافته الإشراقية القيومية مالك لما سواه ملكا حقيقيا، و اما الملك فى غيره إضافة اعتبارية يعتبرها العقلاء لبقاء النظم من غير فرق بين الملك و الملكوت، و الكافر و المسلم، بل هذا شأن الممكن من حيث هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٤

ممكن و لو كان نبيا، فالمملك فى غيره سبحانه و تعالى كَسَيِّرٍ رَّبِّ بَقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ مَلِكًا وَ لَا مَمْلُوكًا بَلِ الْكُلِّ مَمْلُوكٌ لِلَّهِ تَعَالَى، و لذا أنكر بعض الأعاظم الملكية الاعتبارية أيضا، و قال بأنها ليست قابلة للوضع و انما هى أمر منتزع من التكليف و ان كان يرد عليه (قده) أيضا بما هو مذكور فى محله.

ثم الكلام فى خروج هذا الملك الصورى أو ما شئت فسمه عن ملكه بدفعه و إخراج، مع ان إخراج عبادى يتوقف تحققه على قصد القرية الذى لا يتمشى منه على حسب الفرض، و كون إخراج الملك غير متوقف على قصد القرية خروج عن فرض كونه عبادة، مع انه على ذاك التقدير لا يحتاج الى الالتزام بصورية الملك بل مع فرض قيام الدليل على صحته و لو مع عدم قصد القرية يمكن ان يقال بصحته فى الملك الحقيقى المتصور فى مقابل الملك الصورى عند هذا القائل إذا قام الدليل على صحته، و بالجملة فمحض كون الملك صوريا لا- يوجب صحة خروجه بإخراجه إذا لم يقم الدليل على صحته، ثم انه كيف يتصور صحته مع عدم ترتب شىء من الآثار عليه من الثواب و غيره، و إذا أمكن التفكيك بين الصحة و بين ما يترتب عليه من الثواب فكيف لا- يمكن مثله فى غير هذه الثلاثة من سائر العبادات. (الخامس) ما افاده من العناوين بعد ذكر الوجوه المتقدمة تحقيقا للمقام فقال (قده) و التحقيق ان هذه الثلاثة أيضا ليست صحيحة من جهة كونها عبادة، و لذلك لا ثواب فيه، نعم هو صحيح من جهة كونه معاملة، و فك ملك، غاية ما هناك انه يردان هاتين الجهتين مرتبطتان لا تنفك إحداها عن الأخرى، و لذلك لو لم ينو المسلم القرية لم تصح عتقه أصلا، و نجيب عن ذلك بان الكافر و المخالف يلزم بمعتقد، فان اعتقاده فيه الصحة، و هذا المقدار يصير حجة عليه فى الخروج عن الملك، و يدخل فى عموم الزموم بما الزموا به أنفسهم انتهى، و لا يخفى ما فيه أيضا من الوهن أما أولا فلأنه إعادة الوجه الثالث المذكور فى الروضة بعبارة التحقيق، و ليس بوجه مستقل، و اما ثانيا فلما فى قوله هو

صحيح من جهة كونه معاملة و فك ملك إذ الفك يختص بالعق، اما الوقف اعنى الخاص منه بل بعض الاقسام من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٥

العام منه أيضا و الصدقة تملك لا فك للملك، و اما ثالثا فبان الاستدلال بإلزامهم بما الزموا به لا يحتاج إلى المقدمة المذكورة أعنى الوجه الثالث المذكور فى الروضة، بل لو تم لكان اللازم الأخذ به و لو كانت هذه الثلاثة، متمحصّة فى جهة العبادية، مع انه يرد عليه من انه لا دليل على صحة إلزامهم بما الزموا به مطلقا، و انما هو فيما إذا الزموا على أنفسهم بما فيه نفع للمسلمين لا فى مثل عتق الكافر عبده الكافر مثلا، أو وقفه على مثله، أو صدقته على مثله، نعم هو يصح فى تملكه على المسلم مع ان الإلزام بما الزموا به فى مورد المخالف، و لم يحضرنى الان حكم الكافر فى ذلك، و بالجملة فهذه الوجوه كلها مخدوشة ضعيفة، و ان الحق فى صحة هذه الثلاثة من الكافر ما ذكرناه من عدم الدليل على بطلانها منه و هو الإجماع على بطلان العبادة من الكافر، و المتحصل من هذا المقام هو عدم صحة الزكاة من الكافر لكونها عبادة، هذا تمام الكلام فى حكم عبادات الكافر، و اما المعاملات بالمعنى الأخص اعنى العقود و الإيقاعات فمقتضى عمومات أدلة المعاملات و إطلاقاتها هو صحتها من الكافر، و مع قطع النظر عنها يكون مقتضى الأصل عدم الشرطية عند الشك فى شرطية الإسلام فى صحتها، و كذا الغرامات و الضمانات، فان عموم ما دل على الضمان يشمل الكافر مع أصالة اشتراك المكلفين فى الاحكام كما ان الأسباب الملكية من الحيازة و احياء الموات و الاصطياد و الاحتطاب غير مختصة بالمسلم بل يعمه و الكافر كالمعاملات بالمعنى الأعم أعنى ما لا يشترط فى صحته قصد القرية و ان أمكن ان يتقرب بها، و مما ذكرناه يظهر ان الأصل اشتراك المسلم و الكافر فى جميع الاحكام الا ما ثبت اختصاصه بأحدهما بالدليل.

(المقام الثالث) بعد الفراغ من عدم صحة الزكاة من الكافر هل للإمام أو نائبه أخذ الزكاة منه قهرا أم لا (وجهان) قد يقال بالأخير، و ذلك لان الزكاة عبادة لا تصح من الكافر، و ما لا يصح منه لا يصح إجباره عليه، لأن الإيجاب على الشىء انما يصح فيما إذا تمكن المكلف من إتيانه بنفسه ثم امتنع عنه فيجره الحاكم عليه فيسقط حينئذ نية المكلف و مباشرته و يقوم مباشرة الجابر و نيته مقام مباشرة المجبور و نيته، و اما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٦

مع عدم تمكن المكلف على أصل الفعل و عدم قدرته عليه فلا يصح الإيجاب، و الكافر حال كفره لا تصح منه الزكاة، و مع إسلامه تسقط عنه، فلا معنى لجبره عليها، و لكن الأقوى هو الأول و ذلك لان الزكاة حق للفقراء متعلق بالعين و الأخذ من الكافر استنقاذ لحقهم و لوليها الولاية على الأخذ فيقوم مباشرته مقام مباشرة الدافع حينئذ، و هل يعتبر فيها النية حينئذ حتى يتولاها الجابر عند أخذها من الكافر و دفعها الى المستحق، المصرح به فى المسالك هو ذلك، و لكن فى الجواهر و لا يعتبر نية القرية من الامام و نحوه ممن قهر لتعذرهما فى المقهور، و امتناع الثواب بناء على عدم حصوله إلا بالجنّة المحرمة عليه كما عن جماعة الإجماع عليه و يدفعها حينئذ بلا نية قرية انتهى، و التحقيق فى ذلك ان الحاكم الأخذ من الممتنع قهرا فيما إذا كان الممتنع مسلما هل يتولى الأخذ من باب الولاية عن المالك الدافع حيث انه ولى الممتنع، أو انه يتولاه من باب الولاية على المستحقين حيث ان الزكاة لما كانت ملكا لطبيعة المستحق بحيث لا يملكها الافراد قبل القبض شيئا، و لذا لا يجوز لهم التقاص من غير مراجعة الحاكم لعدم ملك شخص القاص حتى يقتص، و انما يصير ملكا له بإعطاء المالك أو من له الولاية على الإعطاء كانت الولاية عليها من رب الطبيعة الذى هو الحاكم، فالحاكم يأخذ ولايته على المستحقين، فعلى الأول يجب عليه ان يتولى النية عن المالك المسلم كما يتولى المباشرة عنه، و على الثانى فلا تجب النية لأنها تجب على المالك أو من يقوم مقامه من وكيله أو وليه، و المفروض عدم تصدى المالك بنفسه لانه ممتنع و عدم تصديه بوليه لان الحاكم يأخذ ولاية على المستحق

لا ولاية على الدافع، ولو لو حظ الأمر ان معاى ولايته عن الدافع و القابض معا يعتبر النية من حيث انه ولى عن الدافع، ثم مع توليه النية عن الدافع هل يحسب عن الدافع بحيث تكون عبادة له حتى يثاب عليه و تبرء ذمته عنه بحيث لا- تجب عليه الزكاة بعده احتمالا، من جهة كونه ممتنعا فلا معنى للاحتساب عليه اجرا و وضعاً، و من حيث ان الحاكم يتولى ما يجب عليه بامتناعه عنه فيكون فعل الحاكم فعله كالوكيل، و ان كان الوكيل يفعل من حيث انه الموكل فيكون كأنه هو بالتزويل، و الحاكم يفعله مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٧

من حيث هو حاكم قهرا على الممتنع، فالوكيل يصدر منه الفعل من حيث هو فعل الموكل بالمعنى المصدرى، و يترتب على ذلك سقوطه عن الممتنع لانه فعله من حيث المعنى الاسم المصدرى، و بعد صدوره فى الخارج و لو من غيره تبرء ذمة الممتنع، و تسقط عنه، لكن لا يثاب عليه و لا يترتب عليه الأجر لعدم صدوره عنه بالمعنى المصدرى، هذا إذا تولى الحاكم عن الممتنع المسلم الذى يمكن صدور الفعل عنه، و اما فى المقام أعنى توليه عن الكافر و لو لم يكن ممتنعا إذ امتناعه أو عدم امتناعه غير مؤثر فى المقام بعد عدم صحة مباشرته فى الأداء، فاللازم حينئذ سقوط النية و لو تولى الحاكم بالولاية عن الدافع، و ذلك لعدم تمشى النية من الدافع حتى يتولاها الحاكم عنه، و انما منشأ التولى هو عدم صحة الدفع عن الدافع نفسه لا من جهة امتناعه عن الدفع، فعلى هذا يكون جواز تولى الحاكم حينئذ منحصر فى ولايته على المستحق لا من جهة ولايته على الدافع حيث لا يكون هو ممتنعا عن الدفع حتى يتولاها الحاكم عنه، فاللازم حينئذ هو ما حققه فى الجواهر من سقوط النية حينئذ لا لزوم توليها على الحاكم، الا ان الزكاة لما كانت عبادة قريبا يعتبر فى صحتها نية التقرب، فهى من حيث المعنى الاسم المصدرى أعنى كونها فعلا موجودا فى الخارج مقطوع النسبة عن الفاعل لا من حيث انه قائم بفاعله بل من حيث انه موجود و فاعله موجود آخر تصح إذا كانت قريبا فيشترط فيها نية التقرب فى أصل الدفع لا لقرب من وجبت عليه فحينئذ تجب النية فى دفعها على الحاكم، و لا يخفى انه لم يقدّم دليل على اعتبار النية فيها كذلك الا انه أحوط (المقام الرابع) فى انه لو أتلف الكافر الزكاة، أو تلف عنده، فهل هو ضامن لها فللحاكم أخذ عوضها منه أم لا- ضمان له (وجهان) ظاهر كثير من الأصحاب كالمحقق فى الشرائع و العلامة فى القواعد و الشهيدين هو عدم، قال فى الشرائع إذا تلفت لا يجب عليه ضمانها و ان أهمل، و قال فى القواعد و لو هلك بتفريطه حال كفره فلا- ضمان، و استدلل له بوجوه (الأول) ان إمكان الأداء شرط فى الضمان فلا ضمان مع عدم إمكانه، و الكافر لا يتمكن من الأداء لعدم صحته منه حال الكفر، و سقوطها عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٨

حال الإسلام، و أورد عليه بان الحكم بوجوب الزكاة عليه حال الكفر و عدم ضمانه على تقدير التلف فعلا لعدم الضمان بعدم إمكان الأداء مما لا يجتمعان، لأن شرطية القدرة فى الحكم التكليفى أوضح منها فى الضمان الذى هو حكم وضعى فكيف يكون مكلفا بالعين مع وجودها، و لا يكون مكلفا بالقيمة عند تلف العين مع ان عدم إمكان الأداء مشترك فى الحالين اعنى حالة وجود العين و حالة تلفها. (الثانى) ان تكليف الكافر بالزكاة صورى تسجيلى لما عرفت فى المقام الأول من انه لا يترتب عليه أثر إلا- استحقاق العقاب على مخالفته لو مات على الكفر، و مثل ذلك لا يكون تكليفا بالحقيقة و انما هو توطئة لتصحيح العقاب نظير ما إذا طلب المولى من عبده شيئا مع عدم مطلوبيته لكن يقصد بامره مؤاخذه عبده لو ترك الامتثال، فلا يترتب عليه الضمان لأن تبعية الضمان للتكليف انما هو فى الحقيقى منه دون الصورى التسجيلى، و يرد عليه أولا- بأنه لا- معنى للتكليف الصورى التسجيلى أصلا، بل التكليف فى جميع موارد حقيقى لأنه ليس إلا إرادة فعل المكلف الصادر منه بالاختيار، و اختلاف الأغراض فى إرادة فعله بحيث قد يريد فعله لأجل مصلحة فيه عائدة إلى المولى، كما إذا كان عطشانا و طلب من عبده الماء، أو الى العبد نفسه كما إذا أمر عبده بإحضار الماء لأجل كون العبد عطشانا، أو الى ثالث، و قد يرد فعله لأجل ما يترتب عليه من

مصالح آخر و منه اختبار العبد و امتحانه و إبراز ما فى كمونه من الموافقة لكى يثاب، أو المخالفة لكى يعاقب، فالتكليف فى الجميع حقيقى، غاية الأمر يكون مختلفا فى الأغراض، فالتكليف الصورى لا معنى له، و ثانيا انه لو سلم تصور التكليف الصورى فى غير المقام انه فى المقام ممنوع، لمنافاته مع ما تقدم فى المقام الثانى من ان للإمام و نائبه أخذ الزكاة من الكافر قهرا كالمسلم إذا امتنع من أدائه، و كيف يجتمع الحكم بجواز الأخذ منه قهرا معللا بكونها حقا للمستحقين مع القول بكون التكليف بها صوريا تسجيليا لا- يترتب عليه شىء إلا- تصحح العقاب. (الثالث) ما فى غنائم المحقق القمى (قده) قال: ان الزكاة متعلقة بالعين على الأصح فيجوز أخذها مع الوجود، و لذلك يتبع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٩

الساعى العين إذا باعه المالك لغيره و يرجع المشتري على البائع، إذا تلف فحينئذ ينتقل إلى الذمة و لا مؤاخذه على أهل الذمة. بمعاملاتهم و مدانياتهم، و يرد عليه (قده) بما تقدم فى المقام الثانى من اشتراك الكافر و المسلم فى الغرامات و الضمانات لعموم أدلتها فلا وجه لقوله (قده) و لا مؤاخذه على أهل الذمة فى مدانياتهم، فلو أتلّف الكافر عينا لآخر من مسلم أو كافر يؤخذ منه مثلا أو قيمة فمع اعترافه (قده) بتعلق الزكاة بالعين، و انه يجوز للإمام و الساعى أخذه قهرا مع وجوده يجب القول بجواز أخذ قيمته مع تلفه كما لا- يخفى. (الرابع) ما عن بعضهم من ان الزكاة و ان كان لها تعلق بالعين لكن تعلقها ليس على نحو الإشاعة، بل يشبه حق المرتهن بالرهن، فمقتضى القاعدة حينئذ عدم الضمان حتى من المسلم أيضا، لكنه خرج المسلم بالنص و الإجماع، و اما الكافر فهو باق تحت الأصل و القاعدة الحاكمين بعدم الضمان، و فيه ما سيأتى من ان التحقيق كون الزكاة متعلقة بالعين على نحو الكلى فى المعين، أو نحو تعلق حق المنذور له بالمنذور تصدقه، و على اى حال يكون مقتضى القاعدة هو الضمان، و بالجملة فهذه، الأدلة كما ترى غير وافية فى نفي الضمان، فالحق ثبوته كما عليه جماعة من المتأخرين و منهم صاحب المدارك، و قد مال اليه صاحب الجواهر (قده)، فالحاكم يأخذها من الكافر قهرا إذا كانت موجودة، و يأخذ عوضها منه إذا أتلّفها أو تلفت، فما فى المسالك من انه يشترط فى جواز القهر بقاء النصاب فلو أتلّفه لم يضمه الزكاة و ان كان بتفريطه ممنوع بعدم الدليل على هذا الاشرط بعد عموم دليل الضمان و شموله للكافر كما عرفت، و هل يجبر على دفع القيمة، أو لا بل يؤخذ من تركته، الظاهر من المسالك هو الثانى حيث يقول (قده): و تظهر ثمرة الضمان فى الإخراج من تركته، و لكن الأقوى هو الأول، لعدم الفرق بين وجود العين و بين تلفها فكما انه مع وجودها يؤخذ منه قهرا و لا- ينتظر موته لكى يؤخذ من وارثه المسلم لو كان كذلك مع تلفها يؤخذ منه القيمة قهرا كذلك.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٠

(المقام الخامس) فى سقوط الزكاة عن الكافر بالإسلام، و قد أشار إليه المصنف فى

### [مسألة ١٧ لو أسلم الكافر بعد ما وجبت عليه الزكاة سقطت عنه]

مسألة ١٧ لو أسلم الكافر بعد ما وجبت عليه الزكاة سقطت عنه و ان كانت العين موجودة فإن الإسلام يجب ما قبله على المشهور المحقق، بل فى الجواهر انه لم نجد فيه خلافا و لا توقفا قبل الأردبيلى و الخراسانى و سيد المدارك، و استدلل له بقوله تعالى قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ، و قوله صَلَّى الله عليه و سلم الإسلام يجب عما قبله، و الجب بمعنى القطع و الاستيصال، فمعناه ان الإسلام يقطع كل ما كان قبل الإسلام من أسباب العقاب و التحييلات الحاصلة من التكليف، و بمعلومية عدم أمر النبى صَلَّى الله عليه و سلم لأحد ممن تجدد إسلامه من أهل البوادي و غيرهم بزكاة إبلهم فى السنين الماضية

و الا- لشاع و ذاع، بل ربما كان ذلك منفرا لهم عن الإسلام هذا، و فى المدارك الحكم بوجوب التوقف فى سقوط الزكاة بالإسلام، و استدلل له بعد تضعيف المروى عن النبى صلى الله عليه و آله سندا، باستصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الإسلام و فحوى الأخبار الدالة على عدم سقوطها من المخالف، و قد أورد عليه اما تضعيفه للمروى عن النبى صلى الله عليه و سلم فىانجبار ضعف سنده بالشهرة، و انه متلقى بالقبول، بل فى الغنائم انه مستفيض بل ادعى تواتره، و كذا دلالة بتلقيه بالقبول، و به ينقطع التمسك بالاستصحاب و اما تمسكه بفحوى الأخبار الدالة على عدم سقوطها من المخالف ففيه ان إلحاق الكافر بالمسلم المخالف قياس مع الفارق. أقول لو كان سقوطها عن الكافر بالإسلام إجماعيا فهو، و الا- فالتوقف فيه مجال كما أفاده فى المدارك، و ذلك لعدم دلالة تلك الأدلة على سقوطها بالإسلام، اما آية الانتهاء فلأنها تدل على غفران الذنوب السابقة على الإسلام لا على سقوط ما استقر فى الذمة قبل الإسلام به فيكون الإسلام كالتوبة فى انمحاء الذنوب بها بل هو فرد من التوبة كما لا يخفى، و اما حديث الجب فلما فى دلالة من الاجمال، و فهم الأصحاب منه العموم كما استدلوا به لا يوجب ظهوره فيه لكى يؤخذ بظهوره، و لا دليل على صحة اقتضائهم فيما فهموا منه من العموم، و ليس فهمهم جابرا لضعف الدلالة كجبر ضعيف السند بعملهم جسما قرر فى الأصول، و كون كلمة ما فى قوله صلى الله عليه و سلم عما قبله للعموم، و كلمة الجب بمعنى القطع حتى يصير المعنى ان الإسلام يقطع كل ما كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣١

قبله لا- يوجب ظهور إله فى مدخول العموم، لان كلمة العموم تدل على إحاطة الحكم و شموله لتمام افراد مدخول العموم و لكنها لا يعين المدخول، فعموم الإسلام يقطع كل ما كان قبله يدل على إحاطة القطع بتمام ما كان قبل الإسلام، لكن لا ظهور له فى ان أفراد المقطوع هل هى من الذنوب حتى يصير المعنى غفران الإسلام تمام الذنوب المتقدمة، أو هى مع تدارك ما عليه من قضاء الواجبات فيما فيه قضاء، أو مع الضمانات و الغرامات التى كانت فى عهده من حقوق الناس قبل الإسلام. و إذا أتلّف مال الغير أو استدان منه مثلا لا يمكن الحكم بسقوط ذمته عن عوضه بحكم جب الإسلام عما قبله، و لذا لم يستدل احد به أيضا و ليت شعرى ما الفرق بين الدين و الضمانات و أرش الجنائيات و بين الزكاة التى هى أيضا من الضمانات حتى لا يستدل بسقوط الدين و الضمان و أرش الجنائيات بالإسلام بالخبر المذكور، و يستدل لقطع الزكاة بالإسلام به و اما معلومية عدم أمر النبى صلى الله عليه و سلم لأحد ممن تجدد إسلامه بزكاة مواشيهم فهو على تقدير تسليمه لعله ناش عما افاده هذا القائل (قده) من كونه موجبا لتفريغهم عن الإسلام، و سدا عن دخولهم فيه، و موجبا لارتدادهم بعد الدخول فيه و لا سيما انهم كانوا حديثو عهد به، فحكمه ابقائهم اقتضت مجاملتهم فى ترك مطالبتهم بزكاة ما سلف عليهم من السنين الماضية فى حال الكفر، و بالجملة فليس فى السبب دليل يمكن الاعتماد عليه فى رفع اليد عن حكم الاستصحاب، و مقتضى ما ذكرناه هو الحكم بوجوب الزكاة بعد الإسلام لو لا- الإجماع على عدمه ان تم من غير فرق بين ان تكون فى الغلات أو النقدين أو الانعام، و ان يكون الإسلام بعد حلول الحول فيما فيه حول أو فى أثنائه، لكن الموجود فى حاشية الكتاب عن بعض مشايخنا (قده) هو الفرق فيما ليس فيه الحول كالغلات، و ما فيه الحول كالانعام و النقدين، و قال (قده) عند قول المصنف (قده) سقطت عنه و ان كانت العين موجودة ما لفظه سقوطها فى الغلات مشكل بل ممنوع، نعم لا يبعد السقوط فيما اعتبر فيه الحول حتى بالنسبة إلى الحول الذى أسلم فى أثنائه و يستأنف الحول من حين إسلامه لكنه لا- يخلو عن الاشكال انتهى. و لم يظهر لى الفرق بينهما كما انه حكى عن نهاية العلامة انه لو أسلم قبل الحول بلخطة و جبت الزكاة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٢

و لو كان الإسلام بعد الحول و لو بلحظة فلا زكاة سواء كان المال باقيا أو تالفا بتفريط أو غير تفريط انتهى، و هو أيضا مشكل



لأن الإسلام لو كان مسقطا يجب ان يكون كذلك و لو وقع فى أثناء الحول فلا بد من استئناف الحول حينئذ من حين الإسلام و لو لم يكن مسقطا لا يسقط عنه الزكاة بالإسلام و لو وقع الإسلام بعد الحول فالتفصيل مما لا وجه له.

### [مسألة ١٨ إذا اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب بعد تعلق الزكاة]

مسألة ١٨ إذا اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب بعد تعلق الزكاة وجب عليه إخراجها بحلول الحول فيما فيه الحول و مجيئى زمان التعلق لكون حق المستحقين فى العين فيخرج منها و يرجع المشتري بعد الإخراج إلى البائع، و سيأتى تفصيل الكلام فى حكم بيع المال الزكوى بعد تعلق الزكاة، و إذا مات الكافر و عين الزكاة باقية و جب على وارثه الكافر أو المسلم إيصالها إلى المستحقين، و وجوب الإيصال على الوارث المسلم من احدى الثمرات المترتبة على تكليف الكافر بالزكاة مضافا الى ما قدمناه.

### [فصل فى الأجناس التى تتعلق بها الزكاة]

#### إشارة

فصل فى الأجناس التى تتعلق بها الزكاة تجب فى تسعة أشياء الأنعام الثلاثة: الإبل و البقر و الغنم، و التقدين و هما الذهب و الفضة، و الغلات الأربع و هى الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و لا تجب فيما عدا ذلك على الأصح. أما وجوبها فى التسعة فهو مما لا خلاف فيه بين المسلمين فضلا عن المؤمنين، و فى الجواهر بل هو من ضروريات الفقه ان لم يكن من ضروريات الدين، و النصوص به متواترة، و اما عدم وجوبها فيما عداها فهو المعروف المشهور بين الأصحاب، و قد ادعى عليه الإجماع فى المحكى عن الناصريات و الانتصار و الخلاف و الغنية و المنتهى و ذهب ابن لجنيد الى الوجوب فى كلما دخل فيه القفيز من حنطة و شعير و سمسم و أرز و دخن و ذرة و عدس و سلت و سائر الحبوب و الزيت و الزيتون و العسل كل ذلك إذا كان مأخوذا من ارض العشر، و المعتمد هو الأول للأخبار الكثيرة الدالة على نفيها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٣

فيما عدا التسعة و المتضمنة للتهديد على القول بثبوتها فيه ففى مرسل القمط انه سئل أبو عبد الله عن الزكاة فقال وضع رسول الله صلى الله عليه و سلم الزكاة على تسعة و عفى عما سوى ذلك الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و الذهب و الفضة و البقر و الغنم و الإبل، فقال السائل فالذرة، فغضب عليه السلام ثم قال كان و الله على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم دائما السماسم و الذرة و الدخن و جميع ذلك، فقال انهم يقولون انه لم يكن ذلك على عهد رسول- الله صلى الله عليه و سلم و انما وضع صلى الله عليه و سلم فى تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك فغضب عليه السلام فقال:

كذبوا فهل يكون العفو الا عن شىء قد كان، و الله ما أعرف شيئا عليه الزكاة غير هذا فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر و نحو ذلك مما لا حاجة الى ذكره بعد تواتره، و فى مقابل تلك الأخبار جملة أخرى دالة على ثبوتها فيما عدا التسعة كالمروى عن الصادق عليه السلام الدال على ثبوت الزكاة فى الحبوب كلها، و الأخر المروى عنه الدال على ثبوتها فى كل شىء كيل، و غيرهما مما لا حاجة الى ذكره، و لا يخفى ان العبرة فى حجية الخبر عندنا هو الخبر الموثوق بصدوره سواء حصل الوثوق به من نفسه أو من الجهات الخارجة منه التى منها اعتماد القدماء من الأصحاب به، و ان ما لا يوثق بصدوره لا يكون حجة و لو كان

سلب الوثوق عنه بالجهات الخارجة عنه التي منها اعراض القدماء عن العمل به حسبما استوفينا البحث عنه في الأصول، و على هذا فما يدل على ثبوت الزكاة فيما عدا التسعة ليس. بحجة بإعراض الأصحاب عنه، و ان كان كثيرا، الا انه كلما ازداد كثرة ازداد الاعراض عنه و هنا، فعلى. هذا فلا يعارض مع الطائفة الأولى الدالة على انحصار الزكاة بالتسعة لكي يحتاج الى العلاج بينهما لكون الطائفة الثانية في نفسها موهونة مع قطع النظر عن معارضتها مع الطائفة الأولى، لكن على ذلك التقدير لا يمكن الاستفادة الاستحباب من تلك الاخبار أيضا كما انه لو جمع بينهما يحمل الطائفة الثانية على التقيّة كما حكى عن المرتضى (قد)، و يشهد له بعض ما في الطائفة الأولى كالمرسل القمات المتقدم لا يبقى محل للاستدلال بها على الاستحباب، اللهم الا بدعوى عدم التنافي بين الندب و بين الإجمال في الجواب للتقيّة، نعم لو جمع بين الطائفتين يحمل الثانية على الندب بجامع صدق الزكاة فيها، و نصويّة الطائفة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٤

الأولى في نفى الوجوب عما عدا التسعة، و ظهورها في نفى تشريعها فيه و لو على نحو الاستحباب في نصويّة الطائفة الثانية في تشريعها فيما عدا التسعة، و ظهورها في كون تشريعها فيه على نحو الوجوب فيرفع عن ظاهر كل بنص الآخر، و لا يخفى انه جمع عرفي لو كانت نصويّة الطائفة الأولى. بحسب مدلول الكلام لكنها ممنوعة، بل الطائفة الأولى في نفى الوجوب عما عدا التسعة انما هي بحسب القدر المتيقن منها حيث انها ظاهرة في نفى التشريع فيما عدا التسعة، و المتيقن، من نفيه هو نفى تشريع الوجوب، و حينئذ يرد على هذا الجمع بأنه لا- يكون جمعا عرفيا، و قد نقل الكليني في الكافي جمعا آخر بين الطائفتين من الاخبار عن يونس بن عبد الرحمن بأنه قال: الوجوب على التسعة انما كان في أول الإسلام، ثم أوجب رسول الله صلى الله عليه و سلم بعد ذلك في سائر الجوب كما كانت الصلاة ركعتين، ثم زاد رسول الله صلى الله عليه و آله فيها تسع ركعات تدعى بفرض النبي صلى الله عليه و سلم، و يظهر من الكافي موافقته، و لا يخفى ما فيه من البعد، و منافاته مع ظواهر الأخبار الكثيرة الناطقة بالعفو عما سوى التسعة كما يدل عليه احتجاج الامام لنفى الزكاة عنه بعفو النبي عنها الذي لا يتم إلا بالنفي في حال الاحتجاج، لا النفي في أول تشريع الزكاة و ان ثبت بعده بلسان النبي صلى الله عليه و سلم، قال الشيخ (قده) في الاستبصار و لنعم ما قال، و لا يمكن حمل هذه الاخبار يعنى المتضمنة للأشياء التسعة على ما ذهب اليه يونس من ان هذه التسعة كانت الزكاة عليها في أول الإسلام ثم أوجب الله تعالى بعد ذلك في غيرها من الأجناس، لأن الأمر لو كان على ما ذكره لما قال الصادق عليه السلام عفى رسول الله صلى الله عليه و سلم عما سوى ذلك لأنه إذا وجب فيما عدا هذا التسعة شيئا بعد إيجابه في التسعة لم يبق شيء معفو عنه، فهذا القول واضح البطلان انتهى، و كيف كان فالتحقيق انحصار الوجوب في هذه التسعة و عدم الوجوب فيما عداها.

نعم

**[يستحب إخراجها من أربعة أنواع آخر]**

**إشارة**

يستحب إخراجها من أربعة أنواع آخر

**[ (أحدها) الجوب مما يكال أو يوزن ]**

(أحدها) الحبوب مما يكال أو يوزن كالأرز و الحمص و الماش و العدس و نحوها و كذا الثمار كالتفاح و المشمش و نحوهما مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٥

و استحباب الزكاة فيما ذكر من الحبوب و الثمار متفق عليه بين الأصحاب قاطبة عدا الإسكافى القائل بالوجوب فى كل ما دخل القفيز من الحبوب الذى قد عرفت اندفاعه، فحينئذ يكون رجحان الزكاة فيه متفق عليه بين الكل، و انما الخلاف بين الإسكافى و بين الأصحاب فى خصوص الوجوب و الاستحباب، فيكون الإجماع دليلا على الاستحباب بعد نفي الوجوب بما قدمناه، و لا حاجة لإثبات الاستحباب الى دليل آخر بعد الاتفاق المذكور، الا ان كثيرا من الأصحاب استدلوا له بالطائفة الثانية من الاخبار المتقدمة بحملها على الاستحباب، و لا يخفى بعد هذا الحمل لما عرفت من انه ليس جمعا دلاليا أولا، و انه يتوقف على حجية الطائفة الثانية التى منعنا عنها بكونها معرضا عنها ثانيا، و بظهور الطائفة الثانية فى كونها صادرة للتقية كما يشهد به مرسل القمات المتقدم، و حكى ان القول بالوجوب فيما عدا التسعة كان مذهبا لأبى حنيفة و الشافعى و مالك و ابى يوسف و غيرهم من أصحاب الرأى ثالثا، قال المحقق القمى (قده) و لو لا اتفاقهم على الرجحان لحملناها اى الطائفة الثانية على التقية لكونها موافقا للعامه، و ظهورها فى الوجوب دون الاستحباب، الا- انه لا- يخرج عما عليه الا- صحاب انتهى، و هو جيد، و كيف ما كان فلا إشكال فى استحباب الزكاة فيما ذكر

دون الخضر و البقول كالقت و الباذنجان و الخيار و البطيخ و نحوها

القت هو الرطبة و هى الموسوم فى هذه الأعصار (به يونجه)، اما عدم استحباب الزكاة فى الخضر و البقول ففى الجواهر ان عليه فتاوى الأصحاب، و قال بل فى محكى المنتهى نفي الخلاف فيه، و فى محكى المقنعة لا- خلاف بين آل الرسول و بين كافة شيعتهم من أهل الإمامة ان الخضر كالقضب و البطيخ و القثاء و الخيار و الباذنجان و الريحان و ما أشبه ذلك مما لا بقاء له لا زكاة فيه و لو بلغت قيمته ألف دينار، و لا زكاة على ثمنه بعد البيع حتى يحول الحول، و يدل على نفيه فيها من الاخبار صحيح زرارة كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه زكاة، قال و جعل رسول الله صلى الله عليه و سلم الصدقة فى كل شىء أنبتته الأرض الا الخضر و البقول و كل شىء يفسد من يومه، بناء على ان المراد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٦

من جعل الصدقة فى كل شىء أنبتته الأرض هو جعل الأعم من الاستحباب فيكون استثناء منه دالا على نفي الاستحباب فى مورد المثنى فتأمل. و خبر محمد بن إسماعيل قال قلت لأبى الحسن عليه السلام ان لنا رطبة و أرز فما الذى علينا فيها؟ فقال اما الرطبة فليس عليك فيها شىء، أما الأرز فما سقت السماء العشر و ما يسقى بالدلو فنصف العشر فى كل ما كلت بالصماع أو قال و كيل بالمكيال، و موثق سماعه ليس على البقول و لا- على البطيخ و أشباهه زكاة، و غير ذلك من الاخبار التى فيما نقلناه غنى عن نقلها، بل قد يقال بعدم الاستحباب فى الثمار أيضا، و ذلك لخبر زرارة المتقدم و كل شىء يفسد من يومه، إذ الثمار تكون كذلك. و صحيح الحلبي قلت لأبى عبد الله عليه السلام ما فى الخضر قال و ما هى؟ قلت: القضب و البطيخ و مثله من الخضر، قال ليس عليه شىء الا ان يباع مثله. بمال فيحول عليه الحول ففيه الصدقة، و عن العضاء من الفرسك و أشباهه فيه زكاة، قال: لا قلت فثمنه، قال ما حال عليه الحول من ثمنه فزكه، قال فى الوافى فى بيان الخبر المذكور القضب الإسفست [١] و العضاء جمع عضه بالكسر و أصلها عضه ففرد الهاء فى الجمع و هى كل شجر له شوكة كأنه أراد بها الأشجار التى تحمل الثمار كانت ما كانت، و الفرسك كز برج الخوخ [٢] أو ضرب منه أحمر انتهى، و الخبر بهذا التفسير كما ترى دليل على نفي الزكاة فى مطلق الثمار من الخوخ و شبهه، و لعل عدم تعرض المصنف (قده) له لما فى الجواهر من انه لم أجد من أفتى صريحا بعدم الاستحباب فى الثمار عد الأستاذ كاشف انعطاء فى موضع من كشفه، ثم حكى عن الدروس و الروضة نسبه إلى الرواية، و كيف كان فلا

بأس بالقول به مع دلالة الدليل عليه، إذ الدليل عليه ليس بأضعف مما يدل على النفي في الخضر و البقول، بقى الكلام فى القطن والأشنان و الزعفران فان فى خبر عبد العزيز نفي الزكاة عن القطن و الزعفران، و فى خبر يونس نفيها عن الأشنان، و فى الجواهر يمكن نفي الواجبة منها خصوصا

[١] إسفست معرب سبست و سبست بمعنى اسپرس است و آن علفى است شبيه يونجه كه بحيوانات داده مى شود و در صراح اللغة گوید قضبه سبست

[٢] الخوخ- شفتالو (صراح اللغة)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٧

خبر عبد العزيز، فبقى العموم الدال على الندب، و يؤيده اقتصار الأصحاب على الخضر، و لعل خصوصية خبر عبد العزيز من جهة التعبير فيه بكلمة على، و فيه سألت أبا الحسن عليه السلام عن القطن و الزعفران عليهما زكاة قال لا، دون خبر يونس المعبر فيه بكلمة فى، حيث يقول سألت أبا الحسن عليه السلام عن الأشنان فيه زكاة قال لا.

### [الثانى مال التجارة على الأصح]

(الثانى) مال التجارة على الأصح.

ففى وجوب الزكاة فيه أو استحبابها أو عدمهما أقوال، فعن ظاهر الصدوق فى الفقيه هو الوجوب، و قد ينسب الى قوم من أصحابنا تارة، و الى طائفة من الشيعة اخرى للأمر بها فى ظاهر كثير من الاخبار المعتبرة التى تبلغ ثمانية أو تسعة و الأكثر الأشهر على الاستحباب، بل فى الجواهر هو المشهور نقلا و تحصيلا للأخبار الكثيرة الحاصرة للزكاة فى الأجناس التسعة المعروفة و قد تقدم بعضها، و خصوص صحيح زرارة الحاكية نخاصم ابى ذر و عثمان و تصديق رسول الله صلى الله عليه و سلم لأبى ذر الدال على عدم الوجوب، و موثق إسحاق بن عمار، و صحيح سليمان بن خالد، و خبر ابن بكير و عبيد الظاهرة بل الصريحة فى عدم الوجوب، فتكون قرينة على حمل الطائفة الأولى على الندب و فى الجواهر ربما توقف فى الندب بعضهم لظهور الطائفة الثانية فى خروج الطائفة الأولى مخرج التقية، ثم أورد عليه بما حاصله ان التقية لما كانت على خلاف الأصل أعنى أصالة صدور الكلام لبيان الحكم الواقعى فلا بد عند الالتزام بها من الالتزام بالأقل الذى يؤدى به الضرورة فإذا دار الأمر فى الأمر الذى ظاهره الوجوب بعد إحراز كون صدوره عن التقية بين ان يبنى على انه لم يصدر لبيان الحكم الواقعى أصلا، أو انه صدر لبيان حكم شرعى واقعى غاية الأمر يكون ارتكاب التقية فى إظهار الوجوب مع ان الواقع هو الاستحباب يكون المتعين هو الأخير، لأنه كما عند الدوران فى بيان الحكم الواقعى أو التقية يكون الأصل هو عدم التقية كذلك بعد إحراز كونه فى مقام التقية إذا دار الأمر بين كون الحكم الواقعى هو الندب، و لكن عبر عنه بما ظاهره الوجوب، أو انه ليس فى مقام بيان الحكم الواقعى أصلا لا بد من الحمل على التقية بمقدار ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٨

يتيقن بالخروج عن تحت أصالة عدمها فبقى الأمر حينئذ على قاعدة إرادة الندب منه بعد معلومية عدم ارادة الوجوب، و لا يخفى ما فيه لان الكلام الصادر من المعصوم عليه السلام ليس له دالتان إحداهما على الوجوب، و الأخرى على الندب لكى يكون له مدلولان حتى يدور الأمر بين حملة بما له من الدلالة على التقية، أو حملة بما له من الدلالة على الوجوب عليها لكى يقال ان

المتيقن الذى يؤدى به التقيء هو الأخير، بل الكلام الصادر بما له ظهور فى الوجوب صدر تقيء، فإذا لم يكن جهة الصدور محرزة فيه لا- يبقى شىء حتى يحمل على الندب، و ذلك ظاهر مضافا الى ما ذكرنا نظيره فى الفرع السابق من اعراض الأصحاب عن العمل بالطائفة الاولى، و اعتمادهم على العمل بالطائفة الثانية، اللهم الا ان يقال انهم عملوا بالطائفة الأولى بعد حملها على الندب و هذا ليس اعراضا بل هو استناد و تعمل بالخبر كما لا يخفى، و بالجملة يمكن التعويل على الإجماع على رجحان الزكاة فى مال التجارة إذ لم يقع الخلاف فى أصل الرجحان و انما الاختلاف فى الوجوب و الندب و ما حكاه فى الجواهر عن البعض ليس قولاً بنفى الندب بل هو الميل الى التوقف من جهة عدم الدليل عنده كما يشعر اليه كلمة ربما، و لعل مراده من هذا البعض هو صاحب الحدائق حيث انه بعد الإشكال فى حمل الطائفة الأولى على الاستحباب بمجرد معارضتها مع الطائفة الثانية الصريحة فى نفي الوجوب قال: و مع ذلك فإنه لا ينحصر الجمع بين الاخبار فيما ذكره من حمل ما ظاهره الوجوب على الندب، بل لا يبعد حمل الروايات الاولى على التقيء حيث ان الوجوب مذهب أبى حنيفة و الشافعى و احمد على ما نقله فى المعبر و المسألة لا تخلو عن الاشكال انتهى ملخصا، و لا- يخفى انه ليس متوقفا فى الحكم بل انما هو استشكل فى مدركه، و كيف ما كان فلعل الحكم بأصل الرجحان إجماعى فيؤخذ به فينفي الوجوب بالأخبار المعتمدة، فالمسألة صافية خالية عن الاشكال.

### [الثالث الخيل الآنات]

(الثالث) الخيل الآنات دون الذكور و دون البغال و الحمير و الرقيق

استحباب الزكاة فى إناث الخيل هو المعروف بين الأصحاب، و عليه الإجماع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٩

كما فى الجواهر، و يدل عليه من الاخبار صحيح محمد بن مسلم و زرارة عن الصادقين عليهما السلام قالا جعل أمير المؤمنين عليه السلام على الخيل العتاق [١] الراعية فى كل فرس فى كل عام دينارين، و جعل على البراذين [٢] ديناراً، و صحيح زرارة قال قلت للصادق عليه السلام فى البغال شىء فقال عليه السلام لا، فقلت كيف صار على الخيل و لم يصير على البغال، فقال عليه السلام: لا من البغال لا- تلقح و الخيل الإناث ينتجن و ليس على الخيل الذكورة شىء، قال قلت فما فى الحمير؟ قال ليس فيها شىء، و ظاهر هذين الخبرين و ان كان هو الوجوب الا انه يرفع عنه بالنصوص المتقدمة الحاصرة للتسعة مضافا الى خبر زرارة عن أحدهما ليس فى شىء من الحيوان زكاة غير هذه الأصناف الثلاثة الإبل و البقر و الغنم، مع انعقاد الإجماع على عدم الوجوب فى إناث الخيل إذ لم يحك الوجوب فيها عن احد، و فى الحدائق احتمل بعضهم ان هذه الزكاة انما هو فى أموال المجوس يومئذ جزية أو عوضاً عن انتفاعهم بمرعى المسلمين، و ظاهر الخبر الثانى يدفعه انتهى، أقول كما يدل الخبر الثانى على نفي الزكاة فى البغال و الحمير صريحا، اما نفيه عن الرقيق فيدل عليه موثق سماعه ليس على الرقيق زكاة الا رقيق يتغى به التجارة فإنه من المال الذى يزكى، لكن فى صحيحه الأخر، و صحيح محمد بن مسلم ان أبا جعفر و أبا عبد الله سئلا عما فى الرقيق، فقالا- ليس فى الرأس أكثر من صاع تمر إذا حال عليه الحول، و ليس فى ثمنه شىء حتى يحول عليه الحول، و قد حمل على زكاة الفطرة على ان يكون مراده من حلول الحول حلول ليلة الفطر و لا بأس به.

### [الرابع الاملاك و العقارات]

(الرابع) الاملاك و العقارات التى يراد منها الاستثناء كالبلستان و الخان و الدكان و نحوها.

قال فى الحدائق و استحباب الزكاة فى حاصلها مقطوع به فى كلامهم، و لم يوردوا لذلك دليلا، و لم نقف له على دليل، و لا على مخالف فيه، و كأنه مسلم الثبوت

[١] العتاق من الخيل النجائب منها و هى ككتاب

[٢] البراذين جمع برذون و هى خلاف العربية و قد يقال بأنها التركى من الخيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٠

بينهم. (أقول) و هذا القدر من التسالم الذى هو الإجماع كاف فى الدليل الا ان صاحب الحدائق لا يعنى بالإجماع، ثم قال انه على تقدير الاستحباب صرحوا بأنه لا يشترط هنا الحول و لا التصاب للعموم قاله العلامة فى التذكرة، و لا ادرى أى عموم أراد مع عدم الدليل كما عرفت، أقول و لعله أراد عموم معقد الإجماع و إطلاقه الذى لا يعنى إليه صاحب الحدائق هذا، و فى الجواهر بعد حكاية اعتراف المدارك و غيره على عدم الوقوف على الدليل قال (قده) قلت قد يقوى فى الذهن انه من مال التجارة بمعنى التكسب عرفا، إذ التجارة فى العرف أعم من التكسب بنقل العين و استئنائها، فان الاسترباح له طريقان عرفا أحدهما بنقل الأعيان، و الثانى باستئنائها مع بقائها، و لذا تعلق به الخمس كغيره من افراد الاسترباح، ثم استجود ما حكاه عن أستاذه من ان عدم تعرضهم لذكر قدر هذه الزكاة و وقت الإخراج و كفيته أصلا قرينه على كونها كزكاة التجارة، أقول و هو جيد، بقى أمور يستحب فيها الزكاة يأتى التعرض لها فى المتن، ثم اعلم ان المصنف فى فصل زكاة مال التجارة اختار ان زكاة التجارة تتعلق بالعين كالزكاة المالية، و لكن المحقق (قده) قال فى الشرائع فى أحكام زكاة التجارة انها تتعلق بقيمة المتاع لا بعينه، و هذا القول هو المشهور، و قال الشهيد الثانى (قده) فى المسالك متفرعا عليه فلو باع العين صح البيع فى جميعها و ان لم يضمن حصة المستحق بخلاف الزكاة الواجبة، و من ثم يسمى بالعين لتعلق الحق فيها بالعين فلا تصح البيع فى حصة الفقراء قبل ضمانها، و مال المصنف فى المعبر و العلامة فى التذكرة إلى تعلقها بالعين هنا كغيرها، و المشهور ما فى الكتاب، انتهى عبارة المسالك، هذا فى زكاة مال التجارة، و اما فى غيرها من موارد النذب، ففى تعلقها بالعين أو القيمة احتمالا، قال فى الجواهر: لم أعر على تحريره فى كلمات الأصحاب، ثم احتمل تعلقها بالعين و ملك الفقراء لها على وجه التزلزل مستظهرا من النصوص الواردة فيها مثل قوله عليه السلام: فى الحبوب كلها زكاة، ثم قال (قده) الا ان اجراء لوازم الملك عليه فى غاية الصعوبة، و إخراجها عن حكم الاملاك محتاج الى الدليل المعبر، و من هنا قد يقوى ان الاستحباب تكليفى محض لا مدخلىه له فى ملك المالك انتهى. أقول الظاهر امتناع الجمع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤١

بين استحباب الزكاة و بين الالتزام بتعلقها بالعين، حيث ان مقتضى التعلق بالعين بأى نحو كان من الوجوه المحتملة فى تعلقها بها على ما يأتى فى محله صيرورة المستحق مستحقا للعين و هو لا يلائم مع استحباب الإخراج، و هذا على تقدير استقلال الحكم الوضعى بالوضع ظاهر، و على تقدير انتزاعه من التكليف يكون أظهر إذ الحكم النذبي غير قابل لان ينتزع منه ذاك الوضع كما لا يخفى، فالحق كون الزكاة المستحبة مطلقا سواء كانت فى مال التجارة أو غيره حكما تكليفيا محضا غير مستتب للوضع أصلا و لو فى الذمة إذ اعتبارها فى الذمة يكون كاعتبارها فى العين فى عدم اجتماعه مع الاستحباب، هذا و لكن فى رسالة الزكاة للشيخ الأكبر (قده) ما يدل على الإجماع على تعلقها بالعين فى غير زكاة التجارة من موارد الاستحباب، قال (قده) فى طى كلام له فى مبحث زكاة التجارة ما حاصله انه ان أريد بالتعلق بالعين استحقاق الفقير لان يدفع اليه من المال قدر خاص فهذا المعنى يتصور

على القول بالاستحباب كما في الزكاة المستحبة فيما عدا الغلات من الحبوب مع الاتفاق على تعلقها بالعين إلى آخر عبارته، و  
سيأتي تفصيل الكلام في ذلك مع ما يقتضيه التحقيق في فصل زكاة مال التجارة.

### [مسألة ١ لو تولد حيوان بين حيوانين]

مسألة ١ لو تولد حيوان بين حيوانين يلاحظ الاسم في تحقق الزكاة و عدمها، سواء كانا زكويين أو غير زكويين أو مختلفين بل  
سواء كانا محللين أو محرمين أو مختلفين مع فرض تحقق الاسم حقيقة لا ان يكون بمجرد الصورة و لا يبعد ذلك فان الله قادر  
على كل شيء.

اعلم ان الشهيد الثاني (قده) في المسالك انهى صور هذه المسألة إلى التسع، و حكم في بعضها بوجوب الزكاة و في بعضها  
بالعدم، و احتمل في بعض اخرى، و توضيح ما افاده هو انه اما ان يكون الحيوانان المتولد منها ثالث كلاهما زكويين، أو  
أحدهما يكون زكويًا، أولاً- يكونا كلاهما كذلك، و على التقادير فالمتولد اما يلحق بأحدهما أو بثالث زكوى أو غير زكوى  
فالصورتان. (الاولى و الثانية) ما كان الأبوان أو أحدهما زكويًا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٢

و كان الولد أيضا ملحقا بحقيقة زكوى سواء كان أحد أبويه أم غيرهما نظرا الى قدرة الله تعالى، و الحكم في هاتين الصورتين  
هو وجوب الزكاة. (الثالثة و الرابعة) هما الصورتان الأوليان أعنى ما كان الأبوان أو أحد هما زكويًا و لكن الولد لم يكن على  
حقيقة زكوى، و الحكم في هاتين الصورتين هو عدم الوجوب لعدم صدق الحقيقة الزكوى عليه و هو واضح. (الخامسة) ما إذا  
لم يكن الأبوان زكويين، و كانا معا محللين و جاء الولد بصفة زكوى، و الحكم فيها أيضا هو وجوب الزكاة من غير إشكال.  
(السادسة) ما إذا لم يكن الأبوان زكويين مع كون الولد بصفة زكوى و كانت الأم محالة و الأب محرم، و فيها أيضا تجب الزكاة  
من غير إشكال. (السابعة) عكس السادسة أعنى ما إذا لم تكن الأبوان زكويين و كانت الأم محرمة و الأب محللا مع كون الولد  
بصفة زكوى، و فيها حكم أولاً- بوجوب الزكاة لصدق الاسم، و احتمال عدمه أخير من جهة تبعية الولد في الحيوان للأم في  
الحلية و الحرمة، و قال مع احتمال تحريمه لو كانت امه محرمة و ان جاء الولد بصفة المحلل فلا زكاة. (الثامنة) ما إذا لم يكن  
الأبوان زكويين و لم يكن الولد بصفة زكوى فلا تجب الزكاة سواء كان الأبوان محللين أو محرمين أو محرمين أو كان أحدهما  
محرمًا كان المحرم هو الأب أو كانت الام و هو ظاهر (التاسعة) ما إذا كان الأبوان معا محرمين فان كان الولد بصفة زكوى ففيها  
احتمل حل الولد، و وجوب الزكاة فيه لصدق الاسم، و عدم الحل لتبعية الولد للام و ان لم يتبعه في الاسم فتنفى الزكاة لأنها في  
الحيوان المحلل، و ان لم يكن بصفة زكوى فلا زكاة قطعا، و في حله إذا كان بصفة محلل الوجهان من صدق اسم المحلل عليه،  
و من تبعية الولد للأم في الحيوان في الحرمة و الحلية، ثم قال و الوجه تحريمه في هذه الصورة سواء كان بصفة زكوى أو لم  
يكن لكونه فرع محرم انتهى. و أورد عليه في الجواهر بعد نقله بقوله و هو كما ترى خصوصا بعد قوله نظرا الى قدرة الله تعالى  
ضرورة عموم القدرة للجميع، و دعوى انه و ان اندرج في اسم الزكوى الا- انه محرم و لا- زكاة فيه لكونه نتيجة محرم واضحة  
الفساد بعد تعليق الحل و الزكاة على الاسم المفروض تحققه، كدعوى ان ذلك شكل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٣

صوري و الا- فهو مختلف الحقيقة إذ مرجع ذلك الى قصر القدرة انتهى، إذا عرفت ما نقلناه يتبين لك وجه ما ذكره المصنف  
(قده) في هذه المسألة إلى آخر عبارته من غير حاجة الى التطبيق.

## [فصل فى زكاة الأنعام الثلاثة]

### إشارة

فصل فى زكاة الأنعام الثلاثة،

[و يشترط فى وجوب الزكاة فيها مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور]

### إشارة

و يشترط فى وجوب الزكاة فيها مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور،

## [الأول النصاب]

### إشارة

الأول النصاب

[و هو فى الإبل اثنى عشر نصابا]

### إشارة

و هو فى الإبل اثنى عشر نصابا.  
و لا تجب الزكاة قبل النصاب إجماعا بل فى الجواهر ضرورة من المذهب ان لم يكن من الدين.

## [النصاب الأول خمس]

(الأول) خمس و فيها شاة

## [النصاب (الثانى) عشر]

(الثانى) عشر و فيها شاتان،

## [النصاب (الثالث) خمسة عشر]

(الثالث) خمسة عشر و فيها ثلاث شياه،

## [ (الرابع) العشرون ]



(الرابع) العشرون و فيها اربع شياه،

### [ (الخامس) خمس و عشرون ]

(الخامس) خمس و عشرون و فيها خمس شياه

بلا خلاف فى ذلك لا فى كل خمس نصابا و لا فى وجوب شاء فى كل خمسة الى عشرين حتى يكون فى عشرين اربع شياه و ان وقع الخلاف فى فريضة النصاب الخامس و هو خمس و عشرين كما ستعرف، و فى الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه و النصوص ان لم تكن متواترة فيه فمستفيضة.

### [ النصاب (السادس) ست و عشرون ]

(السادس) ست و عشرون و فيها بنت مخاض و هى الداخلة فى السنة الثانية.

كون ست و عشرين هو النصاب السادس هو المشهور المعروف و لم يحك الخلاف فيه عن أحد إلا عن ابنى عقيل و الجعيد، فإنهما أسقطاه و أوجبا بنت المخاض فى خمس و عشرين الى ست و ثلاثين و هو قول الجمهور من العامة مع زيادة ابن الجعيد مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٤

انه ان لم تكن بنت مخاض فابن لبون، و ان لم يكن فخمس شياه، و يدل على قول المشهور مضافا الى الإجماع الغير القادح فى انعقاده خلاف ابنى عقيل و الجعيد جملة من النصوص التى فيها الصحاح، و استدل لا بنى عقيل و الجعيد بحسنه الفضلاء الخمسة و هم زرارة و محمد بن مسلم و ابى بصير و بريد و الفضيل عن الباقرين عليهما السلام قالا فى صدقة الإبل فى كل خمس شاء الى ان تبلغ خمسا و عشرين فإذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض، ثم ليس فيها شىء حتى تبلغ خمسا و ثلاثين ففيها ابنة لبون، ثم ليس فيها شىء حتى تبلغ خمسا و أربعين ففيها حقة طروقة الفحل، ثم ليس فيها شىء حتى تبلغ ستين ففيها جذعة، ثم ليس فيها شىء حتى تبلغ خمسا و سبعين فإذا بلغت خمسا و سبعين و ففيها ابنتا لبون، ثم ليس فيها شىء حتى تبلغ تسعين فإذا بلغت ففيها حقتان طروقتا الفحل، ثم ليس فيها شىء حتى تبلغ عشرين و مائة فإذا بلغت عشرين و مائة ففيها طروقتا الفحل و إذا زادت واحدة على عشرين و مائة ففي كل خمسين حقة و فى كل أربعين ابنة لبون. (الحديث). و هى رواية معتبرة سندا لكون راويها الفضلاء الخمسة، و إسنادا لإسنادها الى الإمامين الهمامين الباقرين عليهما السلام، و اشتمالها على نصب الأنعام الثلاثة و جملة من أحكامها، و يشكل طرحها من هذه الجهات جدا فلا بد من توجيهها، و قد اضطرب كلامهم فيه و ذهبوا فى توجيهها الى وجوه (الأول) و هو أسدها و أمتنها دعوى اضطراب ممتنها، و ذلك لان صاحب الوسائل بعد ان رواها عن معانى الاخبار بما ذكر قال الا انه قال على ما فى بعض النسخ الصحيحة فإذا بلغت خمسا و عشرين فان زادت واحدة ففيها بنت مخاض الى ان قال: فإذا بلغت خمسا و ثلاثين فان زادت واحدة ففيها ابنة لبون، ثم قال إذا بلغت خمسا و أربعين و زادت واحدة ففيها حقة الى ان قال إذا بلغت تسعين و زادت واحدة ففيها حقتان، ثم ذكر بقية الحديث، و لا يخفى ان هذه النسخة المصححة بشهادة الصدوق (قده) مع مطابقتها صدر الخبر فيها مع بقية الاخبار و فتوى الأصحاب و ذيله مع عامة المسلمين من أهل الوفاق و الخلاف تكون حجة قطعا يصح الاستناد اليه، و مع التشكيك فى صحة الأخذ بها فلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٥

أقل من صيرورتها منشأ لاضطراب الحديث، متنا فلا يصح الاستناد إليه فى إثبات مذهب القديمين كما لا يخفى. (الثانى) ما هو مسلكتنا فى باب حجية الخبر الواحد الذى مر غير مرة، و قلنا انه كلما كان الخبر قويا سندا و متنا كان اعراض المشهور عنه أو هن،

فلا يكون مشمولاً للدليل الحجية فيجب طرحه و لو بلغ في الصحة ما بلغ سندا و إسنادا و دلالة. (الثالث) ما يسخ بالخواطر من كون المراد من البلوغ فيه هو البلوغ إلى مرتبة الكمال من العدد المتوقف على التجاوز عنه، فكمال الخمسة و العشرين انما هو بالوصول إلى ستة و عشرين و هكذا فتأمل. (الرابع) ما نقل عن السيد المرتضى من حمل بنت مخاض على كونها بالقيمة مساويا مع خمس شياه، و لا يخفى ما فيه من البعد. (الخامس) ما احتمله بعض من حملة على الاستجاب و هو أيضا بعيد. (السادس) ما احتمله الشيخ (قده) من ان يكون المراد بزيادة واحدة و ان لم يذكر في اللفظ لعلمه بفهم المخاطب. (السابع) ما احتمله الشيخ أيضا من حملة على التقيّة لموافقته مع مذهب العامة، و اعترض المحقق (قده) على الشيخ فقال بعد نقل كلامه و التأويلان ضعيفان، أما الإضمار فبعيد في التأويل، و اما التقيّة فكيف يحمل على التقيّة ما صار إليه جماعة من محققي الأصحاب الى ان قال: و الاولى ان يقال فيه روايتان أشهر هما ما اختاره المشايخ الخمسة و اتباعهم، ثم قال على انه يمكن التأويل بما ذهب اليه ابن الجنيّد و هو انه يجب في خمس و عشرين بنت مخاض، أو ابن لبون، فان تعذر فخمسة شياه، و لا فرق بين ان يضمّر التعذر أو يضمّر و زيادة واحدة، و ليس أحد التأويلين أولى من الآخر انتهى. و يرد عليه كما أورد عليه كل ناظر الى عبارته، اما قوله اما الإضمار فبعيد في التأويل ففيه انه بعيد لا يساق اليه من غير دلالة، و اما مع قيام الدليل عليه فلا بأس به أصلا، و الشيخ استدل على صحته بالأخبار المنفصلة لأن الأخبار يكشف بعضها عن بعض و يكون بعضها قرينة في كشف المراد عن بعض آخر، و قال (قده) فيجوز تقديره لورود الأخبار المنفصلة، أقول و يمكن تأييده أيضا بما حكى عن الصدوق من إمكان أن تكون زيادة فإذا زادت واحدة في الفقرات من الراوى مما قد تركها الامام اعتمادا على فهم المخاطب مع انه لا بد من تأويل ذيل الخبر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٦

عند قوله فإذا بلغت عشرين و مائة ففيها حقتان طروقتا الفحل فإذا زادت واحدة على عشرين و مائة ففي كل خمسين حقة و في كل أربعين ابنة لبون انه لم يذهب احد من الأصحاب إلى جعل المائة و العشرين نصابا و بإضافة واحد اليه نصابا آخر، بل الخبر مشتمل على مالا يقول له احد من الخاصة و العامة، فإن الخلاف بيننا و بينهم مخصوص بهذا الموضع أعنى في النصاب السادس و هو ست و عشرين، فإن علمائنا ذهبوا الى كون بنت مخاض فريضة ست و عشرين، و ان في خمس و عشرين ليس الا خمس شياه، و ان العامة أوجبوا بنت المخاض في خمس و عشرين، و اما في باقى النصب فقد وافقونا في الزيادة كست و ثلاثون، و ست و أربعون، و إحدى و ستون، و ست و سبعون، و إحدى و تسعون، و مائة و إحدى و عشرون، و لا يمكن ان يقال في هذه الموارد بمثل مقالة المحقق من ان الاولى ان يقال فيه روايتان أشهرهما ما اختاره المشايخ الخمسة و اتباعهم، إذ ليس المذكور في الخبر في ما عدا الخمس و عشرين مختار أحد أصلا، و اما قوله على انه يمكن التأويل بما ذهب اليه ابن الجنيّد فلعمري انه تأويل بعيد إذ ليس عليه دليل، و ليس كلما يمكن يقال، و منه يظهر فساد قوله (قده) و ليس أحد التأويلين أولى من الآخر لما تبين من أولوية تأويل الشيخ اعتماد الى حسن الخطاب مع ترك الزيادة اعتماد الى فهم المخاطب مستندا إلى القرائن المنفصلة و الاخبار المنفصلة، و اما قوله (قده) و اما التقيّة فكيف تحمل على التقيّة ما اختاره جماعة من محققي الأصحاب و رواه احمد بن ابي نصر البنزطي (إلخ)، ففيه أولا كما في الجواهر لم يعلم هذه الجماعة من محققي الأصحاب الذين اختاروه، إذ لم ينسب الى احد من الأصحاب إلا القديمين، و لم يظهر لى مراده (قده) من إسناد الرواية إلى البنزطي مع انه ليس البنزطي في طريق الخبر أصلا، إذ الخبر بطريق الكافي هكذا على بن إبراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة و محمد بن مسلم و ابي بصير و بريد العجلي و الفضيل كلهم عن ابي جعفر و ابي عبد الله و رواه الشيخ بإسناده عن الكليني مثله و رواه الصدوق في معاني الاخبار عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن إبراهيم بن هاشم عن حماد بن عيسى مثله فانظر الى هذه الاسناد لا ترى فيها عينا عن البنزطي أصلا، و ليت شعري

فى أى سند ذكر البزنطى حتى يستدل على عدم التقيّة بأنه لا- يذهب على مثله، ثم انه كيف خفى ذلك على الناظرين بعبارة المعبر حيث لم يورد عليه احد ما ذكرناه فلعله أمر خفى علينا و عليك بالتأمل حتى يظهر لك حقيقة الحال، و ثانيا ان الشيخ استند فى الحمل على التقيّة بأنه موافق مع مذهب العامة، و انه قد صرح بذلك عبد الرحمن بن الحجاج فى حديثه بعد ما روى عن الصادق عليه السّلام بان فى ست و عشرين بنت مخاض حيث يقول هذا فرق بيننا و بين الناس و قد ترك عليه السّلام كلمة مع زيادة واحدة عند قوله فإذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض تقيّة ثم ترك عليه السّلام فى بقيّة الفقرات لانه عليه السّلام لما كان ملجأ فى ذلك الحكم ذكر البواقى بهذه الطريقة تنيها لهؤلاء العظام من الفضلاء الى ان حال الخمس و العشرين حال البواقى فكما ان المعلوم من الدين و اتفاق جميع المسلمين كون البواقى بشرط تحقق الزيادة يكون الحال فى الخمس و العشرين أيضا كذلك، و قد صرحوا بأن الإنسان على نفسه على بصيرة فى التقيّة، و هم عليهم السلام كانوا عالمين بتأدى التقيّة بمجرد ذكر كون زكاة الخمس و العشرين بنت مخاض من جهة ان العامة كانوا سامعين مخالفة الشيعة لهم فى ذلك من كثرة الأخبار الواردة عن أئمتهم عليهم السلام، و من عملهم، و اما كون بواقى النصب بغير زيادة واحدة فلم يسمعوا و لم يتوهموا منهم مطلقا، و الحاصل ان ترك كلمة زيادة واحدة فى بواقى النصب مع انه لا- تقيّة فيه و لا- هو مطابق مع اعتقاد المتكلم و المخاطب قرينه واضحة على كون تركها فى خمس و عشرين للتقيّة، حيث ان الكل على مذاق واحد، و بالجملة فما أفاده فى المعبر ليس بشيء، و قد تلخص من جميع ذلك ان الأقوى ما عليه المشهور من كون النصاب السادس هو ست و عشرون، و ان ما ذهب اليه القديمان مردود بمخالفته مع الاخبار الكثيرة المعتمدة، و بتقدم الإجماع على خلافهما، و تأخره عنهما، و كلمة مخاض فى قوله بنت مخاض بفتح الميم، و المراد ببنت المخاض الإبل الأنثى التى من شأن أمها أن تكون ماخضا اى حاملا و هى ما دخلت فى السنة الثانية، و انما سميت بنت مخاض فى السنة الثانية لأن العرب انما كانت تحمل الفحول على الآنات بعد وضعها بسنة ليشتها ولدها فهى تحمل فى السنة الثانية و تمخض، و فى القواعد و هى أى بنت

مخاض ما دخلت فى الثانية فأما ماخض اى. حامل انتهى، و الظاهر منه اعتبار فعليه حمل الام مع انها غير معتبرة قطعا، بل المدار هو الدخول فى السنة الثانية كيف ما كان.

### [النصاب السابع ست و ثلاثون]

(السابع) ست و ثلاثون و فيها بنت لبون و هى الداخلة فى السنة الثالثة

### [النصاب الثامن ست و أربعون]

(الثامن) ست و أربعون و فيها حقه و هى الداخلة فى السنة الرابعة

### [النصاب التاسع احدى و ستون]

(التاسع) احدى و ستون و فيها جذعة و هى التى دخلت فى السنة الخامسة

و الحكم فى هذه النصب الثلاث اتفاقى، و فى الجواهر عليه الإجماع نقلا- و تحصيلا، و لم ينقل الخلاف فيها عن احد لا فى النصب و لا- فى الفريضة من كل نصاب منها، و يدل عليه من الاخبار صحاح عبد الرحمن بن الحجاج و ابى بصير المرادى و

زرارة، و في الأول منها بعد ان قال و في ست و عشرين ابنة مخاض الى خمس و ثلاثين فإذا زادت واحدة ففيها ابنة لبون الى خمس و أربعين فإذا زادت واحدة ففيها جذعة الى خمس و سبعين فإذا زادت واحدة ففيها ابنتا لبون الى تسعين فإذا زادت واحدة ففيها حقتان الى عشرين و مائة فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة، و نحوه صحيح ابي بصير و صحيح زرارة الا ان في آخر الأخير فإن زادت على العشرين و المائة واحدة ففي كل خمسين حقه و في كل أربعين بنت لبون فالحكم واضح لا اشكال و لا خلاف فيه أصلا، و بنت لبون هي بنت ما من شأن أمها أن تكون ذات لبن و هي ما استكملت السنين و دخلت في الثالثة فإن أمها صالحة لوضع ما تحمل بعدها و صيرورتها ذات لبن بالوضع، و الحقه بكسر الحاء المهملة و هي ما استكملت الثلاث و دخلت في الرابعة سميت بها لاستحقاقها الفحل أو الحمل، و الجذعة بفتح الجيم و الذال المعجمة و هي ما استكملت الأربع و دخلت في الخامسة سميت بها لأنها في ذاك السن تجذع مقدم أسنانها اي تسقط.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٩

### [النصاب العاشر ست و سبعون]

(العاشر) ست و سبعون و فيها بنتا لبون

على المشهور المسلم للأخبار المتقدمة خلافا للصدوقين فابدلاه بإحدى و ثمانين ففيها ثنى إلى تسعين قال في الدروس و هو متروك، و قال في الجواهر لم نقف لهما على شاهد سوى المحكى عن الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام الذى لم نتحققه كى يصلح معارضا لما سمعت، فلا ريب في ضعف القول المزبور، و هو القول بان النصاب العاشر ست و سبعون أقول البحث في الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام طويل، و إجمال القول فيه ان ما كان منه معلوما من كونه من كلام مؤلفه فليس بحجة قطعا، و ما كان فيه قرينة على كونه من الامام عليه السلام فهو في حكم الخبر المرسل ضعيف يمكن الاستناد إليه إذا كان معتصدا بالعمل و الا فلا يكون حجة، و كيف فالمحكى عن الصدوقين متروك كما في الدروس و ما حكى عن الفقه الرضوى مردود بعدم الانجبار، فالحق هو ما عليه المشهور من غير ارتياب كما لا يخفى.

### [النصاب الحادى عشر احدى و تسعون]

(الحادى عشر) احدى و تسعون و فيها حقتان

بلا خلاف فيه أصلا لا في النصاب و لا في الفريضة، و يدل عليه من الاخبار ما تقدم من الصحاح.

### [الثانى عشر مائة و إحدى و عشرون]

(الثانى عشر) مائة و إحدى و عشرون و فيها في كل خمسين حقة و في كل أربعين بنت لبون

على المشهور المعروف خلافا للسيد المرتضى (قده) في الانتصار من عدم تغير الفرض من احدى و تسعين الا ببلوغ مائة و ثلاثين و هو مع كونه شاذا متروكا كما في الدروس، و ادعى السيد نفسه الإجماع على خلافه في الناصريات، و مخالفته مع الاخبار المتقدمة لا شاهد عليه و لا دليل من النص، أقول و لو لا ظهور بعض عباراته في إنكاره كون مائة و إحدى و عشرين نصابا أمكن حمله على ارادة كون ما بين المائة و العشرين الى مائة و ثلاثين عفوا حيث يقول و مما ظن انه مما انفردت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٠

به الإمامية و قد وافقها غيرها انها إذا بلغت مائة و عشرين ثم زادت فلا شيء في زيادتها حتى تبلغ مائة و ثلاثين ففيها حقة واحدة و

ابتنا لبون و انه لا- شىء فى الزيادة ما بين العشرين و الثلاثين، ثم ادعى الإجماع على ذلك، و لا يخفى ما ذكره من عفو ما بين العشرين و الثلاثين صحيح خصوصا الواحدة الزائدة على المائة و العشرين شرطا لا جزء كما سيأتى الكلام فيه، و لا إشكال فى وجوب الحقنة و ابنتى لبون فى المائة و الثلاثين خصوصا على القول باعتبار عد المتعددين فيما إذا طابق معهما كما فى مائة و ثلاثين الذى فيه خمسين و اربعين فيجب الحقنة فى الخمسين منه و ابنتا لبون فى كل واحد من اربعينيه بخلاف ما كان بين المائة و العشرين الى ثلاثين اعنى من الواحد إلى التسعة الذى بين العشرين و بين الثلاثين فإنه عفو على كل تقدير، سواء عد المائة و العشرين بالخمسين أو بالأربعين أو بكليهما، و هذا شىء لا غبار عليه، و يصح عليه دعوى الإجماع الا ان فى عباراته فى الانتصار ما يظهر منه إنكاره لنصاب مائة و إحدى و عشرين فراجع، ثم ان هاهنا أمورا يجب التنبه عليها بعضها مذكور فى المتن (الأول) اختلفوا فى التقدير بالأربعين و الخمسين على أقوال- الأول- ان التقدير بهما يكون على وجه التخيير مطلقا سواء أمكن العد بكل من النصابين كالماتين الذى يمكن عدده بالخمسين لكونه مشتملا على اربع خمسينات، و بالأربعين لاشتماله على خمس اربعينات، أو أمكن عدده بأحد النصابين معينا كمائة و خمسين الذى يشتمل على ثلاث خمسينات و لا يمكن عدده بالأربعين لاشتماله على ثلاث اربعينات مع زيادة ثلاثين و مائة و ستين المشتمل على اربع اربعينات و لا يمكن عدده بالخمسين لاشتماله على ثلاث خمسينات مع زيادة عشر، أو أمكن عدده بهما كمائة و سبعين الذى لا يمكن عدده بكل من الخمسين أو الأربعين فقط لكن يمكن عدده بهما معا لاشتماله على خمسين و ثلاث اربعينات أو لم يمكن عدده بكل واحد منها منفردا و لا بهما معا كما فى كل مورد اشتمل العدد على ما بين العقود من واحد إلى التسعة كمائة و خمس و خمسين مثلا و نحوه فإنه لاشتماله على النيف اعنى ما بين العقود لا يطابق مع شىء من الخمسين أو الأربعين فقط و لا معهما مجتمعا، ففى جميع هذه الصور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥١

الأربع يكون مخيرا بين العد بالخمسين أو بالأربعين طابق المختار مع العدد أم لا يطابق كان المختار مع عدم المطابقة أكثرهما استيعابا أم لا ففى مائة و خمسين المطابق مع خمسين يصح عدده بالأربعين و ان استلزم العفو عن ثلاثين، و فى مائة و ستين المطابق مع أربعين يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن عشر، و فى مائة و سبعين المطابق معهما معا يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن عشرين، و بالأربعين المستلزم للعفو عن عشرة، و فى مائة و خمس و خمسين يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن خمس و بالأربعين المستلزم للعفو عن خمس و ثلاثين، و هذا القول هو المحكى عن ظاهر جملة من الكتب كالمقنع و المقنعة و النهاية و المراسم و الإرشاد و النافع و التبصرة و التلخيص و البيان و اللمعة و صريح المدارك و المحكى عن مجمع البرهان و فوائد القواعد للشهيد الثانى ناسبا له فيها الى ظاهر الأصحاب، و اختاره فى الحدائق أيضا.

الثانى- ان التقدير بهما ليس على وجه التخيير مطلقا بل انما هو فيما إذا أمكن العد بكل من النصابين كالماتين مثلا الذى يطابق مع الخمسين منفردا و مع الأربعين كذلك، و اما مع عدم مطابقته مع كل منهما منفردا فمع المطابقة مع أحدهما يجب العد بما يطابق، و مع مطابقته لهما يجب العد بهما معا، و مع عدم مطابقته معهما أو مع أحدهما يجب التقدير بما يكون أكثر استيعابا ففى المائتين يصح العد بالأربعين أو بالخمسين و هو مورد التخيير، و فى مائة و خمسين يجب العد بالخمسين، و فى مائة و ستين يجب العد بالأربعين، و فى مائة و سبعين يجب العد بهما معا، و فى مائة و خمس و خمسين يجب العد بالخمسين لكونه أكثر استيعابا لانه يبقى منه الخمس، و فى مائة و خمس و ستين يجب العد بالأربعين لأنه أيضا أكثر استيعابا حيث انه لو عد بالأربعين يكون الباقي خمسا و لو عد بالخمسين يبقى خمس عشر، و فى الاربعمأة يصح العد بتمامه بالأربعين فقط، أو عدده بتمامه بالخمسين لانه مطابق مع كل واحد منهما منفردا لاشتماله على عشر اربعينات و ثمان خمسينات كما يصح عد بعضه بالأربعين و بعضه بالخمسين فيعد بأربع خمسينات و خمس اربعينات، و حكى هذا القول عن المبسوط و الخلاف و الوسيلة و السرائر و التذكرة و

المنتهى و نهاية الاحكام و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٢

التحرير، و اختاره المحقق الثانى و عليه الشهيد الثانى فى المسالك.

الثالث- ان التقدير بهما يكون على وجه التخيير لو طابق مع كل واحد منهما كالماتين، و مع عدم المطابقة مع شىء منهما منفردا و مجتمعا كالمائة و خمس و خمسين فيتخير فى المائتين بين العد بالخمسين أو بالأربعين، و كذا فى المائة و خمس و خمسين يتخير بين الأخذ بالأربعين حتى يكون العفو خمس و ثلاثين، أو بالخمسين الذى أكثر استيعابا فيكون العفو خمسا، فالقول الثالث جامع بين التخيير و التعيين، ففى مائة و خمسين يوجب العد بالخمسين، و فى مائة و ستين يوجب العد بالأربعين كالقول الثانى، و فى مائة و خمس و خمسين يوافق القول الأول فى التخيير و يخالف مع القول الثانى فى تعيين العد بالخمسين الذى هو أكثر استيعابا من الأربعين، فصار حاصل الفرق بين الأقوال ان القول الأول مشتمل على التخيير فى جميع الصور، و فى القول الثانى يكون التخيير فى صورة واحدة و هى صورة إمكان العد بالعددين اما بالانفراد كالماتين أو بالانفراد و الاجتماع كالاربعمائة، و يتعين العد بأحدهما معنا فى غير هذه الصورة، و على القول الثالث يكون التخيير فى صورتين إحداهما ما ذكر فى القول الثانى، و الأخرى فى صورة عدم المطابقة مع احد العددين لا منفردا و لا مجتمعا كمائة و خمس و خمسين و كلما اشتمل على ما بين العقود من واحد إلى تسعة، و التعيين فيما عدا هاتين الصورتين، و هذا القول هو مختار صاحب الجواهر (قده) و ينبغى أولا ان نحرر الأصل فى المسألة ثم نتعقبه بما استدل به لكل واحد من الأقوال، و ما ينبغى ان يختار منها، فنقول قد يقال بان مقتضى الأصل هو التخيير مطلقا فى جميع الصور اعنى به أصالة البراءة عن لزوم الأثقل أو الأكثر استيعابا، و قد يقال بان المقام من باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير و الأصل الجارى هو الاحتياط مضافا الى استصحاب بقاء الاشتغال الى ان يؤدى ما يقطع به بالبراءة، و الحق ان يفصل فى أنحاء تعلق الزكاة بالمال فيقال فى بعضها بان مقتضى الأصل هو البراءة، و فى بعضها بالاحتياط، و تفصيل ذلك ان الفريضة الواجبة فى كل نصاب كالشاة فى خمس من الإبل مثلا يمكن ان يعتبر على أنحاء (أحدها) ان تكون الفريضة هى نفس الشاة متعلقة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٣

بالذمة، و كان بلوغ المال بالنصاب سببا لتعلق وجوب إعطاء الشاة بالذمة نظير وجود سبب وجوب الكفارة الموجب لتعلق وجوبها على الذمة. (و ثانيها) ان تكون الفريضة أيضا نفس الشاة، لكن مع اعتبارها فى الإبل بالعناية كأنه كانت الشاة من الإبل الخارجى، و على هذين الاعتبارين يكون مرجع الشك فى التخيير بين الأربعين و الخمسين الى الشك فى تعيين بنت لبون أو الحق، أو التخيير بينهما، فيكون من قبيل الدوران بين التخيير و التعيين فى المتباينين ضرورة تحقق التباين و التغير بين بنت لبون التى هى فريضة المقدر بالأربعين، و بين الحق التى هى فريضة المقدر بالخمسين. (و ثالثها) ان تكون الفريضة بقدر قيمة الشاة من أعيان الإبل لا- الشاة نفسها، و كان اعتبارها باعتبار كون الفريضة المفروضة فى أعيان الإبل مقدره بقدر قيمتها، و كونها محددا للفريضة باعتبار اقربيتها إلى القيمة نظير نقد الغالب فى القيميات فى مقابل العروض حيث انه أقرب فى تعيين القيمة من العروض، و اعتبار وجود أداء قيمة الشاة من العين اما يكون باشتراك الفقراء مع المالك اما بالإشاعة أو بنحو الكلى فى المعين، أو يكون بنحو تعلقها بالعين اما بنحو تعلق حق الرهانة بالعين المرهونة، أو بنحو تعلق حق الجنائية برقبه العبد الجانى، و سيأتى الفرق بين هذه الأنحاء و ما هو المختار منها، و على هذا الاعتبار يكون مرجع الشك فى التخيير بين العد بالأربعين أو الخمسين إلى الأقل و الأكثر الاستقلالى، لأنه على تقدير اختيار أكثرهما قيمة تكون قيمة الأقل مندرجة فيه، و على تقدير اختيار أقلهما قيمة يشك فى التكليف بالأكثر فيرجع فيه الى البراءة، فقد تبين مما ذكرنا ان الشك فى المقام لا يرجع الى الدوران بين التعيين

والتخيير مطلقا، ولا الى الشك بين الأقل والأكثر كذلك، بل لا بد من التفصيل، وانه على الاحتمالين الأولين يكون من قبيل الدوران بين التخيير والتعيين، وعلى الاحتمال الأخير يكون من قبيل الدوران بين الأقل والأكثر، ثم انه على تقدير الدوران بين التعيين والتخيير فهل المرجع فيه الاشتغال أو البراءة؟ فاعلم انه قد حررنا فى الأصول ان للدوران بين التعيين والتخيير صورا بعضها مورد الاشتغال، وبعضها مورد البراءة بلا اشكال، وبعضها مورد الاختلاف، وان الحق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٤

فيه هو الاشتغال، والصور المختلفة كما إذا قطع بوجوب شىء كالصوم ويشك فى وجوب شىء آخر كالعق، وانه لو كان واجبا لكان فردا للتخيير فان الشك فى وجوب العق شك فى انه ليس بواجب أصلا، أو انه واجب بالوجوب التخيري، وبالنسبة إلى الصوم شك فى كون وجوبه المقطوع به هل هو تعيينى أو تخيري، ومنشأ الشك فى كون وجوبه تعيينا أو تخيير يا هو الشك فى كون العق واجبا بالوجوب التخيري أو ليس بواجب أصلا، والحكم فيه اما بالنسبة إلى الصوم عند التمكن منه هو الاحتياط للقطع بوجوبه وانما الشك فى خروج العهدة عن وجوبه بالاكتفاء بالصوم كما انه مع الإتيان بالصوم لا شك فى العق لانه على تقدير وجوبه يكون تخييريا، واما بالنسبة اليه مع العجز عن الصوم حيث انه لو كان واجبا لتعين عليه عند العجز عن الصوم فالحكم فيه هو البراءة، إذا تبين ذلك فنقول ما نحن فيه من هذا القبيل فإنه فيما ينطبق على احد العددين تعيينا يكون الواجب هو العد به كمائة وخمسين مثلا الذى يطابق مع الخمسين وانما الشك فى جواز عده بالآخر فينحل الشك حينئذ إلى العلم بوجوب ثلاث حق فى مثل مائة وخمسين والشك فى وجوب ثلاث بنات لبون، وانه على تقدير وجوبه يكون احدى فردة التخيير، فالحكم فيه هو الاشتغال عندنا فى الشك فى تعيين وجوب ثلاث حق، هذا تمام الكلام فى كون المرجع فى هذا الشك هل هو الاشتغال أو البراءة، واما حديث استصحاب الاشتغال، فاعلم انه يصح إجرائه فى بعض المقامات، ولا يصح فى بعض آخر، وقد حررنا الضابط فيما يصح وما لا يصح، وان الأول انما هو فيما إذا كان الحكم للمشكوك لا للشك، والثانى ما كان بالعكس، فقيما إذا علم فى أول الوقت مثلا- بوجوب الصلاة ثم بعد ساعة أو ساعتين يشك فى إتيانه بالواجب يصح استصحاب الاشتغال الثابت فى أول الوقت، وبه يحرز بقاء الواجب عليه ولا- ينتهى الأمر إلى قاعدة الاشتغال لحكومة الاستصحاب عليها ولو كان موافقا معها، وفيما إذا علم فى أول الوقت بوجوب احدى الصلوتين عليه من الظهر والجمعة ثم اتى بالجمعة مثلا فإنه لا يصح استصحاب الاشتغال لإثبات وجوب الإتيان بالظهر بعد الجمعة، فإن نفس الشك فى وجوبها مع كونها طرفا للعلم الإجمالى كاف فى حكم العقل بوجوب الإتيان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٥

بها بعد الجمعة ولا يمكن إحراز وجوبها باستصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالجمعة الا على القول بالأصل المثبت، والحاصل انه ان كان الغرض من استصحاب الاشتغال هو إثبات وجوب الإتيان بالظهر بعد الإتيان بالجمعة فهذا مما لا يحتاج إلى الإحراز لكون طرفية وجوبها للعلم الإجمالى كافية فى الحكم بوجوب إتيانها بعد الجمعة، فيكون من قبيل إحراز ما هو محرز بالوجدان بدليل تعبدى كأصل، وان كان الغرض إحراز كون الواجب فى يوم الجمعة هو الظهر فلا يمكن الا على القول بأصل المثبت فاستصحاب الاشتغال لا يجرى فى مورد العلم الإجمالى لا فى المتباينين ولا فى الأقل والأكثر، إذا تبين ذلك فاعلم ان ما نحن فيه من هذا القبيل، حيث ان الواجب فى مائة وخمسين مثلا مردد بين ثلاث حق تعيينا أو تخيير أبينها وبين ثلاث بنات لبون، فبعد إعطاء ثلاث بنات لبون لا يصح استصحاب الاشتغال لا فى إثبات وجوب الإعطاء بثلاث حق بعده، ولا فى إحراز كون الفريضة هو ثلاث حق، اما الأول فلان حكم العقل بعد القطع بالاشتغال بثلاث حق والشك فى مسقطية إعطاء ثلاث بنات لبون كاف فى الحكم بالاشتغال ولا- يحتاج الى استصحابه، واما الثانى أعنى إحراز كون الواجب هو إعطاء ثلاث حق

باستصحاب الاشتغال بعد إعطاء ثلاث بنات لبون فلتوقفه على الأصل المثبت فتحصل فساد التمسك باستصحاب الاشتغال في المقام بما لا- مزيد عليه، هذا تمام الكلام في حكم الأصل في المقام، وقد تبين ان الأصل في المقام هو البراءة، وذلك لما سنيين من تعلق الزكاة بالعين وانها ليست بالذمة الساذجة وقد عرفت انه على القول بتعلقها بالعين على أنحاء تعلقها بها يكون مرجع الشك في المقام إلى الأقل والأكثر الاستقلالي، ولا شبهة في ان المرجح فيه هو البراءة حتى عند القائلين بوجوب الرجوع الى الاحتياط في الارتباطى من الأقل والأكثر كما لا يخفى، واما التمسك بالدليل الاجتهادى فقد استدل للقول الأول أعنى التخيير مطلقا في جميع الصور بإطلاق قوله عليه السلام في صحيحة زرارة و صحيحة أبي بصير: فان زادت على العشرين و المائة واحدة ففي كل خمسين حقة، و في كل أربعين بنت لبون إذ لو كان التقدير بالأقل عفوا و الأكثر استيعابا لما جاز التقدير في ماء و إحدى و عشرين بالأربعين و الخمسين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٦

على وجه التخيير بل كان اللازم هو التقدير بالأربعين فقط، فتقدير هذا العدد بهما دليل على عدم وجوب مراعاة الأكثر منهما استيعابا، مضافا الى صريح اعتبار التقدير بالخمسين فقط في عدة من الروايات كقوله عليه السلام في صحيح ابى بصير: ما ذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة، فإنه بعد الجمع بينها و بين صحيحتى زرارة و ابى بصير المتقدمتان و نظائرهما يقيد إطلاق قوله عليه السلام: فإذا كثرت الإبل بما إذا بلغت الكثرة إلى ماء و إحدى و عشرين و ما زاد منها، و يحمل قوله عليه السلام: ففي كل خمسين حقة على التخيير، قال فى المدارك و يدل عليه اى على التخيير المطلق صريحا اعتبار التقدير بالخمسين خاصة فى روايتى عبد الرحمن و ابى بصير، و لو كان التقدير بالأربعين متعينا فى الماء و إحدى و عشرين و ما فى معناها لما ساغ ذلك قطعا انتهى، لا يقال فى تعيين المطابق مع احد العددين فى صورة المطابقة مع أحدهما أو أكثرهما استيعابا مع عدم المطابقة مع كل منهما منفردا أو مجتمعا مراعاة لحق المستحقين، فيجب، لانه يقال لم يثبت كون حقهم التعيين حتى يجب مراعاته، لان الكلام بعد فى ان حقهم هو فى مثل مائة و إحدى و عشرين هل هو ثلاث بنات لبون تعينا، أو هى حقتين تخييرا لكون أكثرهما نفعا أفيد لهم لا يوجب الأخذ به ما لم يقم دليل على وجوبه، و كيف مع قيام الدليل على عدم وجوبه و هو إطلاق الأدلة الدالة على التخيير مع ان فى التخيير المطلق مراعاة لحق المالك، و لم يثبت أولوية مراعاة حق المستحقين من مراعاة حقه مع إمكان ان يقال بجبر التفاوت الحاصل بحذف بعض الكسور و العفو بزيادة السن فى التقدير الأخر، فإذا عد ماء و إحدى و عشرين بالأربعين تصير الفريضة ثلاث بنات لبون، و لو عد بالخمسين تصير حقتين، و لعل الحقتين متساويان فى القيمة مع ثلاث بنات لبون بواسطة زيادة سن الحققة عن بنت لبون، فحينئذ ليس فى اختيار الأربعين مراعاة لحق المستحق، و لا فى اختيار الخمسين للمالك كما لا يخفى، و استدل للقول الثانى بصحيح زرارة و صحيح ابى بصير المتقدمين و ما فى معناهما من التعبير بقوله عليه السلام فى كل خمسين حقة و فى كل أربعين بنت لبون، و تقريب الاستدلال ان المذكور فى هذه الاخبار هو التعبير بكلمة (واو) الظاهرة فى الجمع لا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٧

كلمة (أو) الظاهرة فى التخيير، و مقتضى الجمع المستفاد من كلمة الواو هو ملاحظة الاستيعاب بقدر الإمكان، فالمراد ان كل فرد حصل فى الخارج من الخمسين بإفراز مفرز فى قطيعة من الإبل المجتمع فيه الحققة. و كل أربعين حصل فى الخارج منها بإفراز مفرز ففيه بنت لبون، ففي ماء و إحدى و عشرين إذا أفرز ثلاث اربعينات يكون فيه ثلاث بنات لبون، فلا يبقى محل لإفراز الخمسين حتى يجب فيه الحققة، و فى ماء و خمسين إذا أفرز ثلاث خمسينات يكون فيه ثلاث حقت فلا يبقى محل لإفراز الأربعين حتى يكون فيه بنت لبون، و فى ماء و أربعين إذا أفرزنا خمسينين يبقى منه أربعين فيكون فيه حقتين و بنت لبون هذا و



يدل على ذلك حكم نصاب البقر الوارد في حسنة الفضلاء المتفق عليه في البقر بعد ظهور اتحاد الحكم في الجميع، و عدم الفرق في ذلك بين الإبل والبقر وفيها بعد الفراغ عن نصب الإبل قال الصادقان عليهما السلام في كل ثلاثين بقرة تبع حولى و ليس في أقل من ذلك شىء، و فى أربعين بقرة مسنة، و ليس فيما بين الأربعين إلى الستين شىء، فإذا بلغت الستين ففيها تبعان الى السبعين فإذا بلغت السبعين ففيها تبع و مسنة إلى الثمانين، فإذا بلغت ثمانين ففي كل أربعين مسنة إلى تسعين، فإذا بلغت تسعين ففيها ثلاث تبعات حوليات، فإذا بلغت عشرين و مائة ففي كل أربعين مسنة، فانظر كيف حكما عليه السلام بتعين عد الستين بالثلاثين و السبعين بالثلاثين و الأربعين معا، و الثمانين بالأربعين و التسعين بالثلاثين، و لا ينافى ذلك اقتصارهما عليهما السلام فى المائة و العشرين بالأربعين مع جواز عده بالثلاثين لمطابقتها مع كل واحد منهما بالانفراد لانه مشتمل على ثلاث اربعينات و أربع ثلاثينات، و ذلك لإمكان ان يكون الاقتصار لأجل عدم وجوب الاستقصاء و معلومية جواز العد بالثلاثين فى مائة و عشرين بعد تكرار الحكم باحتساب الثلاثين فيما يطابق معه، و مع عدم الفرق بين البقر و الإبل يثبت الحكم فى الإبل أيضا و هو المطلوب، و اما قوله عليه السلام فى صحيح ابى بصير فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة الذى ادعى فى المدارك صراحة دلالة على التخيير المطلق ففيه ان ظاهره انحصار النصاب الأخير فى الخمسين و هو خلاف الإجماع فلا بد فيه من التأويل فهو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٨

كما يحتمل ان يكون مسوقا لبيان أحد فردى التخيير يحتمل ان يكون مسوقا لبيان حكم العدد المفروز على الوجه الكلى بالبيان المتقدم فلا صراحة فيه على التخيير، بل لا ظهور فيه أيضا.

(أقول) و هذا غاية ما قيل أو يمكن ان يقال فى الاستدلال للقول الثانى، و لكنه لا يخلو عن المنع، فإنه لو سلم كون الواو باقى على ظاهره للجمع، و لم يدعى ظهوره فى معنى (أو) بدلالة السياق، و كان المراد من قوله عليه السلام فى كل خمسين حقة، و فى كل أربعين بنت لبون ان كل فرد حصل فى الخارج من الخمسين ففيه الحقة، و كل أربعين أفرز منه يافراز مفرز ففيه بنت لبون ما تفرع عليه بقوله ففي مائة و إحدى و عشرين إذا أفرز ثلاث اربعينات لا يبقى محل لإفراز الخمسين ممنوع، فان عدم بقاء محل لإفراز الخمسين انما هو لتقدم افراز ثلاث اربعينات و وجوب تقديمه ممنوع، فلم لا يفرز منه خمسين حتى لا يبقى محل لإفراز ثلاث اربعينات، و بقاء العشرين بعد افراز خمسين، و واحدة بعد افراز ثلاث اربعينات لا يوجب تقدم افراز الثانى على الأول لا مكان العفو عن العشرين، و كذا مطابقة مائة و خمسين مع ثلاث خمسينات لا يوجب تقديم افرازها على افراز الأربعين، لإمكان أن يفرز منه ثلاث اربعينات حتى لا يبقى محل لإفراز خمسين و ان بقى منه بعد افراز ثلاث اربعينات ثلاثين، و فى مائة و أربعين إذا افرزنا خمسينين و ان أمكن ان يفرز منه أربعين الا ان الكلام فى تقديم افراز خمسينين فلم لا يفرز منه ثلاث اربعينات حتى لا يبقى محل لإفراز خمسينين و ان بقى منه بعد افراز ثلاث اربعينات عشرين، و بالجمله فما ذكر من الوجه لا يثبت تعيين المطابق مع احد العددين، و لا تعين أكثرهما استيعابا، و منه يظهر الجواب عما ذكر فى تقريب الاستدلال بقوله عليه السلام: إذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة فإنه بعد ضمه الى قوله عليه السلام فى كل خمسين حقة، و فى كل أربعين بنت لبون، و تسليم ان المراد منه هو ما ذكر من المعنى اعنى كل فرد من الخمسين يفرز، و كل فرد من أربعين يفرز لا يوجب تقديم فرز خمسين فيما إذا طابقا عدد الإبل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٩

معه، و لا- تقديم فرز الأربعين فيما إذا طابق مع أربعين لكى ينحصر مورد التخيير بما إذا طابق مع العددين منفردا كالمائتين المطابق مع خمسين و الأربعين، و اما الاستدلال بحسنة الفضلاء ففيه ان غاية ما يدل عليه الحسنة هو تعيين الأخذ بأحد العددين

فى صورة المطابقة معه، و أخذهما معا فى صورة المطابقة معهما كالسبعين المطابق مع ثلاثين و أربعين، و لا تعرض فيها لما لا يطابق مع شىء منهما منفردا أو مجتمعا كالمشتمل على ما بين العقود، و بعد ضم الحسنه الى المطلقات المتقدمه أعنى قوله عليه السلام فى كل خمسين حقه و فى كل أربعين بنت لبون، و قوله عليه السلام إذا كثرت الإبل فى كل خمسين حقه تصير النتيجة تعين العد بما يطابق احد العددين فيما إذا طابق أحدهما و العد بهما معا فيما إذا طابقهما معا و التخيير فيما إذا طابق كل واحد منهما بالانفراد كالمائتين، و فيما إذا لم يطابق شيئا منهما لا بالانفراد و لا بالاجتماع كما فى كلما إذا اشتمل على ما بين العقود، اما التعيين فى الصورتين الأوليين فلحسنه الفضلاء، و اما التخيير فى الصورتين الأخيرتين للمطلقات المتقدمه و هذا هو القول الثالث، و بما ذكرناه استدلل له فى الجواهر فلا تصير الحسنه حينئذ دليلا على القول الثانى مع ما عرفت بما فيها من مخالفتها لما عليه الأصحاب فى نصب الإبل الموجب لو هنها و ان كانت مقبولة فيما فيها من نصب البقر و الغنم، مع ان الاقتصار فى النصاب الأخير المذكور فيها من البقر و هو المأة و العشرين بذكر عده أربعين يوجب و هن ظهور ما تقدم منها فى تعيين ما ذكر فيها من عد تسعين بالثلاثين، و سبعين بالثلاثين، و أربعين و ستين بثلاثين، و الذى ينبغى ان يقال فى المقام ان مقتضى إطلاق قوله عليه السلام إذا كثرت الإبل فى كل خمسين حقه هو تعيين العد بالخمسين مطلقا سواء طابق عدد الإبل معه أم لا. و مقتضى إطلاق قوله عليه السلام فى كل خمسين حقه و فى كل أربعين بنت لبون هو وجوب العد بالأربعين أيضا مع العد بالخمسين فيجب فى مثل مأة و إحدى و عشرين عده بالخمسين تارة و إعطاء حقتين، و بالأربعين أخرى و إعطاء ثلاث بنات لبون، لكنه خلاف الإجماع على عدم وجوب زكوتين فى محل واحد، فيقيد إطلاق قوله عليه السلام فى كل خمسين حقه بما إذا لم يعد الإبل بالأربعين، و قوله فى كل أربعين بنت لبون بما إذا لم يعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٠

بالخمسين فيقيد حكم وجوب الحقة بعدم العد بالأربعين، و حكم وجوب بنت لبون بعدم العد بالخمسين، و نتيجة هذا التقييد هو التخيير مطلقا، و هو الحق الموافق للتحقيق، الا ان الأحوط هو القول الثانى، و ان الاحتياط فى الأخذ بالقول الثالث لا ينبغى تركه، إذا عرفت ما تلوناه عليك تقدر على تطبيق ما فى المتن على الأقوال، و تعرف ان مختار المصنف (قده) هو القول الأول أعنى القول بالتخيير مطلقا، لكن مع الاحتياط فى صورة المطابقة مع احد العددين فقوله (قده) بمعنى انه يجوز ان يحسب أربعين أربعين و فى كل منها بنت لبون، أو خمسين خمسين و فى كل منها حقه، و يتخير بينهما مع المطابقة لكل منهما أو مع عدم المطابقة لشىء منهما.

إشارة إلى اختيار التخيير حتى فى صورة عدم المطابقة لشىء منهما كما عليه القول الثالث المختار للجواهر. و قوله (قده)

و مع المطابقة لأحدهما الأحوط مراعاتها

إشارة إلى الاحتياط فى صورة المطابقة مع أحدهما، و بهذا يمتاز عن القول الثالث حيث ان فى القول الثالث كان الأخذ بما يطابق مع أحدهما واجبا متعينا، و لكن المصنف يقول فيه بالاحتياط، و لا يفتى بالتعيين، و ان كان لا تفاوت من حيث العمل لكون الاحتياط وجوبيا لانه قبل الفتوى. و قوله

بل الأحوط مراعاة الأقل عفوا

إشارة إلى الاحتياط فيما إذا لم يطابق مع العددين، و لا- مع أحدهما كما إذا اشتمل على ما بين العقود الذى يقول صاحب الجواهر فيه بالتخيير الا انه ندبى لكونه بعد الفتوى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦١

فى المأتين يتخير بينهما لتحقق المطابقة منهما

و هذا مورد الاتفاق و محل وفاق الأقوال.

و فى الماء و خمسين الأحوط اختيار الخمسين

بالاحتياط اللازم كما انه يجب اختياره على القولين الأخيرين لكنه مخير فى اختيار الأربعين على القول الأول المختار عندنا، و ان

كان الاحتياط باختيار الخمسين لا ينبغى تركه، و كذا

فى المأتين و أربعين الأحوط اختيار الأربعين

لانطباقه عليه دون خمسين.

و فى المائتين و ستين يكون الخمسون أقل عفوا

فيجوز اختياره كما يجوز اختيار الأربعين على القول الأول، و يتعين تطبيقه عليهما معا بعد خمسين و اربع اربعينات فيعطى

حقتين و اربع بنات لبون على القولين الأخيرين، لكن ظاهر المتن هو الأخذ بأقلهما عفوا على القولين الأخيرين، و لا وجه له بعد

مطابقته معهما مجتمعا، و كذا قوله (قده)

و فى الماء و أربعين يكون الأربعون أقل عفوا

فان المتعين فيه أيضا على القولين الأخيرين هو العد بهما لا تعين العد بالأربعين الذى أقل عفوا من العد بالخمسين كما لا يخفى،

و هذا غاية ما تيسر لنا تحريره فى هذا المقام العويص و لله الحمد. الأمر الثانى ما قاله مصنف (قده)

#### [مسألة ١ فى النصاب السادس إذا لم يكن عنده بنت مخاض يجزى عنها ابن اللبون]

مسألة ١ فى النصاب السادس إذا لم يكن عنده بنت مخاض يجزى عنها ابن اللبون بل لا يبعد اجزائه عنها اختيار أيضا و إذا لم

يكونا معا عنده تخير فى شراء أيهما شاء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٢

أما أجزاء ابن لبون مع عدم وجود بنت مخاض عنده فكأنه مما لا خلاف فيه بل عن التذكرة انه موضع وفاق، و يدل عليه من

الاجتراء خبرا زرارة و أبو بصير فان لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون، و اما اجزائه عنها اختيارا فهو ظاهر عبارة القواعد، و فيها

و يجزى عنها اى عن بنت مخاض ابن اللبون، و يتخير فى الإخراج لو كانا عنده و فى الشراء لو فقدهما انتهى، و انما قلنا انه ظاهر

القواعد مع ان قوله و يتخير فى الإخراج لو كانا عنده صريح فى التخيير لاحتمال ان يكون مراده (قده) هو التخيير لأجل تساوى

ابن لبون مع بنت مخاض فى القيمة مع تخيير المالك فى دفع الفريضة عينا أو قيمه و هو غير ما نحن فيه من اجتراء ابن لبون عن

بنت مخاض مع وجودها من جهة كونه أحد فردى التخيير، و قد صرح بما احتملناه عبارة المحكى عن الغنية، و فيه و عندنا ان

بنت المخاض يساويها فى القيمة ابن اللبون الذكر، و قد حكى القول بالاجتراء عن آخرين بل نسب الى المشهور، و لكن فى

المسالك نسبة الاجتراء الى بعض الأصحاب، و حكم بان عدم الاجتراء هو الأجود، و فى المدارك ان القول بالاجتراء مطلقا و

لو مع وجود بنت مخاض ضعيف، و فى الجواهر القول بالاجتراء لا يخلو عن قوة لقيام علو السن مقام الأنوثة، و لذا لم يكن فيه

جبران إجماعا كما عن التذكرة، و لانسباق ارادة عدم الشرط حقيقة من عبارة النص و الا يلزم عدم الاجتراء ببنت مخاض مع

عدم وجودها حال الوجوب و ان وجدت بعده بناء على ان يكون شرط اجزاء ابن لبون عنها عدم وجودها حال الوجوب لا حال

الأداء مع ان من المعلوم اجزائها لو وجدت بعد الوجوب قطعاً، بل قيل بتعينها إذا وجدت بعده كما يأتى عن قريب. (أقول) و ما

افاده (قده) لا- يخلو عن الضعف، اما قوله لقيام السن مقام الأنوثة ففيه انه ان كان المراد قيامه مقامها فى القيمة فهو خارج عن

مورد البحث لما عرفت من كونه فى اجزاء ابن لبون من حيث كونه فريضة لا من حيث تساوى قيمته لعلو سنه مع بنت المخاض،

مع انه يمكن منعه أيضا بإمكان تفاوت قيمتهما بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة، و ليس الواجب تساوى قيمتهما فى كل زمان ومكان مع إمكان الاختلاف بحسب اختلاف الرغبات زمانا و مكانا، و ان كان المراد قيامه مقامها فى الفريضة و انه احد فردى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٣

التخيير ففیه ان محض التساوى فى القيمة لا يوجب التخيير فى الفريضة، و الا يلزم ان يكون التخيير فى كل فريضة بينها و بين ما يساويها من النقد بان كان الواجب فى كل نصاب هو الفريضة المنصوصة فيه أو قيمته لا بمعنى جواز إعطاء المالك من غير العين إرفاقا بل بمعنى ثبوت التخيير بين الإخراج من العين أو إعطاء القيمة من أول الأمر، و هو كما ترى، و اما قوله (قده) من انسباق ارادة عدم الشرط حقيقة من عبارة النص ففیه ان قوله عليه السلام فى رواية زرارة: فان لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون ظاهر فى الشرطية لوجود اداة الشرط و الجملة الشرطية و الفاء الجزائية و الظاهر منها هو تفرع اجزاء ابن لبون على عدم وجوب بنت مخاض من حين وجوب الزكاة إلى زمان الأداء بمعنى انه لو لم يكن فى آباله بنت المخاض و انتهى الأمر إلى تحصيلها لکی يؤديها زكاة لا يجب عليه تحصيلها بل يكفيه إعطاء ابن لبون، و هذا ظاهر فلا يرد ما أورده (قده) و الا يلزم عدم اجزاء بنت مخاض مع عدم وجودها حال الوجوب و ان وجدت بعده، و بالجملة فالظاهر عدم اجزاء ابن لبون مع وجود بنت المخاض من حيث كونه فريضة و ان جاز إخرجه من حيث القيمة ان تساوى مع بنت المخاض فى القيمة، و إذا لم يكونا معا عنده ففى وجوب إخراج بنت المخاض عليه تعيينا حتى يجب شرائها أو التخيير بينها و بين ابن لبون و جهان: من تقييد النص اجزاء ابن اللبون بكونه عنده مع عدم كون بنت المخاض عنده فلا يشمل ما إذا تشاوبا فى عدم كونهما عنده و:

من انه بشرى ابن اللبون يصير هو عنده مع عدم كون بنت مخاض عنده، نعم لو اشتراها تعينت بنت المخاض ما لم يسبق إخرجه على شرائها، و فى المسالك الأخير هو الأ-وجود، و فى المدارك ان ظاهر المحقق فى المعتمد و العلامة فى جملة من كتبه انه موضع وفاق، و ظاهر الجواهر هو الأول، قال لإطلاق دليل الإلزام بينت المخاض الذى لم يخرج منه الا مورد النص و هو صورة عدم وجود بنت المخاض عنده و وجود ابن لبون، فيبقى ما عداه مندرجا تحت إطلاق دليل الإلزام بينت المخاض الذى منه ما إذا لم يكن كلاهما عنده، و اما حديث صيرورته بشرى ابن لبون واجدا له و فاقد لبنت مخاض فيدخل تحت النص ففیه ان الكلام فى تعيين الواجب قبل الشراء و ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٤

المتعين عليه حينئذ هل هو بنت المخاض أو انه مخير فى شراء أيهما شاء و هو جيد.

(الأمر الثالث) ان صاحب الجواهر (قده) بعد ان اختار القول الثالث فى النصاب الثانى عشر من التخيير بين عد الآبال أربعين أربعين أو خمسين خمسين فى صورة مطابقة عددها مع العددين بالانفراد أو بالاجتماع، و فى صورة عدم المطابقة معهما أصلا استثنى عن الصورة الأخيرة المائتين و ستين، و قال فيه بوجوب عدده بالخمسين، و ذلك لانه يجب فى مائتين و أربعين عدده بالأربعين فيتعين ست بنات لبون، و فى مائتين و خمسين يتعين العد بالخمسين فيجب خمس حق، و فى مائتين و ستين لو لم يتعين العد بالخمسين، و إخراج خمس حق بل كان مخيرا بينه و بين العد بالأربعين للزم ان تكون زيادة العشرة فى مائتين و خمسين موجبة لنقص فريضته مع ان الزيادة فى العدد لو لم توجب الزيادة فى الفريضة لم تزدها نقصا.

(الأمر الرابع) فى كل صورة ثبت التخيير فيها فى النصاب الثانى عشر هل هو للمالك كما صرح به جماعة، و فى التذكرة دعوى الإجماع عليه، أو هو للساعى كما حكى عن الخلاف و المبسوط، أقواهما الأول لأنه المنسب من الأدلة، و فى الجواهر فضلا عن تحقق الامتثال بأحدهما فلا تسقط لغير المالك عليه، و فيه ان تحقق الامتثال بأحدهما متوقف على تخيير المالك فى الأداء فلا يصير دليلا عليه، فالأولى الاكتفاء بالدليل الأول و هو الانسباق من الدليل.

(الأمر الخامس) قال الشهيد (قده) في اللمعة بعد ذكر النصاب الحادى عشر اعنى احدى و تسعون ثم فى كل خمسين حقه، و فى كل أربعين بنت لبون، و لم يقيد النصاب الثانى عشر بالبلوغ الى مائه و احدى و عشرين، و لازم إطلاقه هو ثبوت ثلاث بنات لبون فى مائة و عشرين و لو لم تزد عليه الواحدة و هو خلاف الإجماع، و قد اعتذر عنه بوجه غير خال عن الضعف، فالأولى الاعتراف بسقوط القيد عنه و القصور فى التعبير.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٥

(الأمر السادس) ظاهر النص و الفتوى اعتبار كون الواحدة الزائدة فى النصاب الثانى عشر على المائة و العشرين واحدة تامه، فلو زاد على المائة و العشرين جزء من بعير بحيث ينقص عن الواحد لم يتحقق به النصاب و لم يتغير به الفرض إجماعا كما فى محكى التذكرة، و لا نعلم فيه خلافا الا من الإصطخري الذى من العامة كما عن المنتهى، فما عن بعض العامة من تغيير الفرض به واضح الفساد.

(الأمر السابع) هل الواحدة الزائدة على المائة و العشرين جزء من النصاب كما عن نهاية العلامة، و اختاره فى الجواهر أيضا كما عن جماعة منهم المحقق و الشهيد الثانيين، بل قيل انه المشهور، أو شرط له وجهان: من حيث اعتبارها فى النصاب الثانى عشر نصابا و فتوى، و: من ان إيجاب بنت اللبون فى كل أربعين يخرج الواحدة عنه فيكون شرطا لا جزء، و الأقوى هو الأول، لظهور النص و الفتوى فى كونها جزء فى هذا النصاب أعنى الثانى عشر كغيره من النصب، فكما أن الواحدة مثلا- جزء من نصاب الحادى عشر و هو الواحدة و التسعون فكذا فى النصاب الثانى عشر، و اما ان إيجاب بنت لبون فى كل أربعين يخرج الواحدة عن النصاب ففيه ان ذلك من اللوازم الأعم، إذ على الجزئية أيضا يمكن إيجابها فى كل أربعين كما لا يخفى، قالوا و يترتب على الجزئية انه لو تلفت الواحدة بعد الحول و قبل إمكان الأداء يسقط من الواجب جزء من مائة و إحدى و عشرين جزء ان كانت جزء بخلافه على الشرطية فإنه لا يسقط بتلفها بعد الحول بغير تفريط شىء كما لا يسقط بتلف ما زاد عنها الى ان تبلغ تسعة عشر فينتهى العدد الى مائة و أربعين، و لا يخفى ان صحة ما فرعوا من الثمرة متوقف على تعلق الزكاة بما عدا العفو على نحو الكلى فى المعين، و فيه بحث سيجىء الكلام فيه، هذا تمام الكلام فى نصب الإبل و الأمور المتعلقة بها.

**[ و اما فى البقر فنصابان ]**

**إشارة**

و اما فى البقر فنصابان

**[ (الأول) ثلاثون و فيها تبع أو تبعه ]**

(الأول) ثلاثون و فيها تبع أو تبعه و هو ما دخل فى السنة الثانية

**[ (الثانى) أربعون ]**

(الثانى) أربعون و فيها مسنة و هى الداخلة فى السنة الثالثة و فيما زاد يتخير بين عد ثلاثين و يعطى تبعا أو تبعه و أربعين أربعين و يعطى مسنة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٦

الكلام فى هذه المسأله يقع فى أمور (الأول) لا اشكال و لا خلاف بين علماء الإسلام فى عدم وجوب الزكاه فى البقر ما لم تبلغ ثلاثين الأمن الزهرى و سعيد بن المسيب، فإنهما قالا- فى كل خمس شاه، و قد وقع الخلاف فى التعبير عن نصبها، و عن المبسوط و المنتهى و غيرهما ان النصب فى البقر أربعة أولها ثلاثون، و الثانى أربعون، و الثالث ستون و هذه الثلاث جزئى، و الرابع كلى و هو فى كل أربعين مسنئه، و فى كل ثلاثين تبع أو تبعه، و عن المحقق الثانى ان المتجه عدها ثلاثة شخصاين هما الثلاثون و أربعون، و أمر كلى و هو كل ثلاثين و كل أربعين، و عن بعضهم خمسئه و هى الثلاثون و الأربعون و الستون و السبعون، و كل ثلاثين، و كل أربعين، و لا يخفى ما فى هذه الأقوال من النظر لعدم الدليل على شىء منها، و لو أريد الاستدلال بشىء منها بصحيحة الفضلاء فينبغى زياده التسعين و مأه و عشرين عليها لأنهما مذكوره فيها بل ينبغى عد المئه و المئه و عشره أيضا فإن الأول مشتمل على الأربعين و ثلاثينين، و الثانى مشتمل على ثلاثين و اربعينين، و الحق ان يقال فيها نصابين كليلين فقط و هما كل ثلاثين و كل أربعين كما فى الشرائع و القواعد، و عليه ما فى المتن بل الحق منه ان يقال كما فى المدارك ان لها نصاب واحد كلى و هو احد العددين على سبيل التخيير، و اما ما ذكر من النصب فى صحيحة الفضلاء من الثلاثين و الأربعين و السبعين و التسعين و مأه و عشرين فالظاهر كون المراد منه التمثيل للنصاب الكلى، و كيف كان فالأمر سهل بعد كون الاختلاف لفظيا لعدم وجوب الزكاه قبل الثلاثين إجماعا، و لا فى الزائد على الثلاثين حتى يبلغ أربعين، و لا فى عد الزائد عليه بحساب ثلاثين أو أربعين.

(الأمر الثانى) لا اشكال و لا خلاف فى وجوب المسنئه فى كل أربعين، و قد دل عليه صحيحة الفضلاء و انما الكلام فى الثلاثين، و المشهور هو التخيير فى كل ثلاثين بين التبع و التبعه و فى صحيحة الفضلاء هو الاقتصار على ذكر التبع و لم يذكر فيها التبعه، و المحكى عن الصدوقين و المفيد و ابن ابى عقيل هو تعيين التبع حيث انهم لم يذكروا التبعه، و استدلو للمشهور بوجوه (منها) مرسل المحكى فى المعبر حيث قال (قده) و من طريق الأصحاب ما رواه زراره و محمد بن مسلم و أبو بصير و مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٧

الفضيل عن ابى جعفر و ابى عبد الله عليهما السلام قالا فى البقر فى كل ثلاثين تبع أو تبعه و ليس فى أقل من ذلك شىء حتى تبلغ ستين ففيها تبعان أو تبعتان ثم فى سبعين تبع أو تبعه و مسنئه و فى تسعين ثلاث تباع، و هذه الروايه بهذا المضمون و ان لم تكن مذكوره فى شىء من كتب الحديث و لم يذكرها احد من الفقهاء فى شىء من كتب الاستدلال الا ان إرسال مثل المحقق (قده) الذى هو لسان الفقهاء و ترجمانهم كاف فى توثيقها مع ما قيل من وجود بعض الأصول عنده، فلعله اطع على ما لم يطلع عليه غيره كما هو ليس ببعيد عنه. و (منها) ان فى صحيحة الفضلاء على ما رواه الكلينى و الشيخ (قدس سرهما) قال فى التسعين ففيها ثلاث تبعات حوليات مع ان فيها فى المرتبه الاولى اعنى كل ثلاثين قال تبع حولى، ففى الصحاح كل ذى حافر أول سنته حولى و الأنثى حوليه و الجمع حوليات، و لا يخفى انها لمكان الالف و التاء جمع للحوليه الأنثى مع كون تبعات أيضا جمعا للتبعه لا للتبع، فوجوب ثلاث تبعات فى التسعين مع ذكر التبع فى الثلاثين يدل على التخيير بينها و قد اكتفى بأحد فردى التخيير و هو التبع فى الثلاثين و بذكر الفرد الآخر و هو التبعه فى التسعين بناء على ما تقدم من ان التسعين ليس نصابا مستقلا و انه عبارة عن ثلاث ثلاثين و ان فى كل ثلاثين منها الفريضة المقدره. و (منها) ان التبعه أولى من التبع لكونها أكثر نفعا بالدر و النسل، و لا يخفى ما فى هذا الأخير لأن الكلام فى تعيين الفريضة الأوليه لا فى جواز إعطاء غيرها إذا كان أفيد، فأولويه التبعه لمكان أكثرية نفعها لا يدل على كونها فردة التخيير فى الفريضة كما لا يخفى. و (منها) ان التبع فى اللغه عبارة عن ولد البقر يطلق على الذكر و الأنثى، كما يظهر من نهايه ابن أثير و فيه أيضا انه لو سلم ذلك يدفع إرادة الأعم منه بالتوصيف بالحولى الذى عرفت انه مذكر و ان تأنيته الحوليه، فالوجهان الأخير ان ساقطان، لكن لعل فى الأولين كفايه هذا، و استدلل للقول الأخير

بصحيحة الفضلاء، و الاستدلال بها ظاهر، و لا يخفى ان الأحوط إعطاء التبيعه من باب القيمة لاشتمالها على قيمة التبيع مع زيادة، ثم ان المراد من التبيع و التبيعه هو ما كمل سنته الاولى و دخل في السنة الثانية و ان فسر في اللغة كما عن مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٨

الجواهر بولد البقر في السنة الاولى و انما اعتبر فيه كمال الحول بالحاصل بالدخول في السنة الثانية لتقيده في صحيحة الفضلاء بالحولى و فيها في كل ثلاثين بقرة تباع حولى، و قد عرفت تفسير الحولى في الأمر الثاني و ان المراد به كما في الصحاح هو ولد الحافر في السنة الأولى التي لا يكمل الا بالدخول في السنة الثانية، و انما سمي بالتبيع لانه يتبع امه في المرعى، و عن النهاية التبيع ولد البقر أول سنته و بقرة تباع اى تبعها ولدها انتهى و قيل في تسميته بالتبيع لانه تبع قرنه اذنه، و اما المسنة فهي ما كملت الستين و دخلت في الثالثة، و حكى عن الأظهرى أن البقرة و الشاة يقع عليهما اسم المسن، و ليس معنى أسنانها كبرها كالرجل المسن، و لكن معناه طلوع سننها في السنة الثالثة، و في المدارك لم أقف في كلام أهل اللغة على تفسير المسنة، و قال العلامة في التذكرة ان ولد البقر إذا كمل سنتين و دخل في الثالثة فهو ثنى و ثنية و هي المسنة شرعا، و مقتضى كلامه ان هذه التسمية مستفادة من الشرع و لم أقف على رواية تتضمن تفسيرها بذلك الا ان العلامة في المنتهى نقل الإجماع على ان المراد بها ما كمل لها ستان و دخلت في الثالثة انتهى عبارة المدارك.

(الأمر الثالث) في التخيير بين التبيع و التبيعه في البقر، و بنت لبون و الحقه في الإبل إشكال ينشأ من لزوم محل متأصل للملكية، و ان تعلقها بالمبهم غير معقول، و لا يصح فرض تعلقها لأحد الأمرين من التبيع و التبيعه أو بنت لبون و الحقه لأن مفهوم أحدهما أمر انتزاعى غير متأصل في الخارج، و قد تقدم تحقيق الكلام في ذلك و بسطه في مسألة نذر التصديق بالعين الزكوية. و لا يخفى ان الاشكال المذكور متفرع على الالتزام في باب الزكاة بالوضع من غير فرق فيها بين تعلقها بالذمة الساذجة أو بالعين على أنحاء، و اما على احتمال كونها من باب التكليف المحض فلا إشكال أصلا كما في سائر الواجبات التخييرية و قد ذكر و افى دفعه وجوها (الأول) ان المملوك معين عند الله سبحانه و هو ما يختاره المكلف لو اختار فلا يرد بأنه ربما لا يختار، و لا يخفى ما فيه فان تعين المملوك في كونه ما يختاره المكلف متوقف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٩

على اختياره فقبل اختياره لا يكون هو مملوكا و ان كان يعلم الله سبحانه بأنه يصير مملوكا عند تحقق الاختيار، أو انه لو اختار لكان هو المملوك لانه المختار على تقدير الاختيار مع ان الفريضة مملوك للمستحق قبل الاختيار قطعا. (الثاني) ان الفريضة هو قيمة أحدهما من بنت لبون أو الحقه في الإبل، أو التبيع و التبيعه في البقر فمن جعل الفريضة في البقر هو التبيع و التبيعه يستكشف كونهما في نظر الشارع بقيمة واحدة و ان اختلفا عند العرف في القيمة السوقية، فيكون إعطاء أحدهما المعين الذى يختاره المكلف مجزيا عن الآخر لتساويه معه في القيمة، و اما في مثل الحقتان و ثلاث بنات لبون في مثل الماء و إحدى و عشرين من الإبل فلا يحتاج الى فرض تساوى القيمة في نظر الشارع و لو مع الاختلاف في القيمة السوقية، بل هما متساويان في القيمة السوقية أيضا لأن التعدد يقوم مقام التفاوت في السن فالذى يتعلق بالمال و يكون مملوكا للمستحق حينئذ هو ما يقابل أحدهما من القيمة فلا إبهام و لا ترديد فيه، و الحاصل ان المستحق يملك من العين الزكوية في البقر مثلا مقدارا يوازى قيمته قيمة التبيع و التبيعه المتساوى قيمتهما شرعا و ان اختلفا عرفا، و في الإبل ما يوازى قيمة الحقتان و ثلاث بنات لبون مثلا شرعا و عرفا هذا، و لا يخفى ما فيه من التكليف و ذلك لان الظاهر ان الفريضة هي نفس الحقه و بنت لبون في الإبل و التبيع و التبيعه في البقر لا قيمتهما مع ما في فرض تساوى التبيع و التبيعه في القيمة شرعا إذ لم يثبت للشارع نظر آخر في قيمتهما مخالفا لما عليه العرف من القيمة السوقية، و ان قيام التعدد مقام التفاوت في السن في الحقه و البنت لبون دائما ممنوع لإمكان اختلاف ثلاث

بنات لبون مع الحقتين فى القيمة، و بالجمله فهذا الوجه أيضا ليس بشىء، و ان أمر بالتأمل فيه جيدا فى الجواهر معللا بأنه دقيق. (الثالث) ان الفريضة هو أحدهما معينا و يكون الآخر مسقطا عنه نظير ما قالوا فى الواجب التخييرى من ان الواجب هو أحدهما معينا عند الله سبحانه غير معين عند المكلف فان اختاره المكلف فهو، و ان اختار غيره يكون ما يختاره مسقطا عن الواجب، هذا و ان كان ممكنا بحسب الاعتبار الا انه خلاف الظاهر من الدليل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٠

(الرابع) ان يفرق بين الزكاة و بين سائر الأملاك المتعارفة فى الحكم، فيقال بصحة تعلقها بالمبهم دون الاملاك المتعارفة، و فيه انه لا فرق بينهما بعد فرض كون الزكاة ملكا للمستحق و انه متعلق بالعين خصوصا على الإشاعة كما لا يخفى.

(الخامس) ان الملكية و ان كانت من الاعراض المفتقرة إلى الموضوع الا انها لمكان كونها من الجدة الاعتبارية لا من الاعراض المتأصلة يصح تعلقها بالاعتباريات مثل مفهوم أحدهما الذى أمر انتزاعى موجود فى الخارج و لا يكون له وجود فى الخارج، إذ الموجود فى الخارج هو ذا أو ذاك لا- احد هما المردد بين هذا أو ذاك و لو لم يكن تعلقها بها ممكنا معقولا لما تعلق لما فى بعض الموارد كما فى باب الوصية فمن صحة الوصية بالمبهم يستكشف إمكان تعلق الملكية بالمبهم فيحكم بتعلقها به فى سائر الموارد، و فيه أيضا ان تعلق الملكية إلى المبهم لكونها من الاعتباريات لا من الاعراض المتأصلة و ان كان ممكنا عقلا الا انه لا اعتبار له عرفا بمعنى ان العرف و العقلاء لا يعتبرون طرف الملكية امرا مبهما مرددا بين شيئين أو أشياء متعددة كما يعلم ذلك بالمراجعة الى ما عليه ديدنهم، فإنهم يرون الملكية خيطا اعتباريا قائما بين المالك و المملوك يكون احد طرفيه مشدودا بالمالك، و طرفه الآخر بالمملوك، به يصير المالك مالكا و المملوك مملوكا، و لا يخفى ان هذا أحد طرفى ذاك الخيط الاعتبارى الموسوم بالملكية عندهم كما يكون مشدودا بالمالك المعين من زيد أو عمرو مثلا لا بهذا أو ذاك على وجه التردد بان يكون المالك أحدهما المبهم الغير المعين واقعا و لا يعتبرونه مشدودا بأحد شخصين لا على التعيين كذلك يعتبرون طرفه الآخر مشدودا بمملوك معين من دار أو أرض أو فرس و نحوها و لا يعتبرونه مشدودا بأحد المالكين لا على التعيين، و السر فى ذلك ان الملكية و ان كانت بهذا المعنى امرا اعتباريا فى الذهن الا انها لما كانت عندهم كأنها الموجود فى الخارج فطر فيها يكون عندهم فى الخارج و ان كانت هى بنفسها من الأمور الاعتبارية، و على هذا فعند الشك فى كل معاملة واقعة على المبهم لا يصح التمسك بإطلاقات تلك المعاملة على صحتها،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧١

لأن الإطلاقات الواردة فى كل معاملة منصرفة إلى العرفى من تلك المعاملة و الواردة على المبهم خارجة عن المعاملات العرفية فلا- تكون مشمولة لتلك المطلقات الواردة فى المعاملات العرفية. نعم لو ورد دليل بالخصوص على صحة معاملة على المبهم كالوصية بأحد الشئيين يجب الأخذ به و ان لم تكن معاملة عرفية، و على هذا فالأصل فى كل ما يقع على المبهم هو البطلان من غير فرق بين البيع و الصلح و الإجارة و العتق و النكاح و الطلاق و الوصية و غيرها الا ان يرد دليل بالخصوص على صحته، إذا عرفت ذلك فنقول: يمكن الالتزام فى المقام بكون أحدهما المبهم من التبيع و التبعية أو الحقنة و بنت اللبون ملكا للمستحق، و ذلك بقيام الدليل عليه بالخصوص و هو ما دل على كون الفريضة هو أحدهما على سبيل التخيير و حفظ ظهوره فى كون أحدهما من حيث نفسه فريضة لا من حيث قيامه مقام القيمة و ان الفريضة أولا و بالذات هى القيمة مع ما عرفت فى نصاب الإبل من ان التخيير فيما ثبت فيه انما هو للمالك لا للساعى، و بعد الجمع بين هذه الأمور يستكشف ان المستحق يملك من العين الزكوية أحد الأمرين لا خصوص هذا أو ذاك، و لا ما يطابق قيمة أحدهما فهذا الجواب الأخير اسد و أحسن إذا انضم اليه بيناه فافهم.



(الأمر الرابع) ظاهر إطلاق النص و الفتوى عدم الفرق فى وجوب التبيع أو التبيعه فى كل ثلاثين من البقر و المسنه فى كل أربعين منه بين كون البقر الذى عنده كله ذكورا أو إناثا أو مختلطا منها، خلافا للمحكى عن المنتهى فاجتزى بالمسن إذا لم يكن عنده الا- ذكورا معللا- بأن الزكاه متعلقه بالعين فيجب إخراجها منها فلا يكلف غير ما عنده، و اما جواز الإعطاء بالقيمه فهو إرفاق بالمالك قد ثبت بالدليل، و فيه أولا النقص بالفريضة التى فى النصب الخمس من نصب الإبل فإنها فيها من الشياى مع ان المال من الآبال، و ثانيا بأنه لو تم لزم الاجتزاء بغير المسنه إذا لم تكن المسنه فى البقر و لو كان كله ذكورا أو إناثا أو مختلطا لكن مع عدم وجود المسنه فيه مع انه لا يقول به، و ثالثا انه مخالف لإطلاق النص فيكون كالاجتهد فى مقابل النص،

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٢

و مما ذكرنا يظهر عدم أجزاء المسنه عن التبيع و التبيعه أيضا الا- على وجه القيمه، و اليه ينزل إجماع المحكى عن التحرير و المنتهى على اجزائها عن أحدهما، و فى مفتاح الكرامه انه قد صرح جماعة بإجزاء المسن عن التبيعه و هو ظاهر لإجزاء التبيع عنها فالمسن اولى انتهى، و فيه ان إعطاء التبيع لا يكون من باب الاجزاء عن التبيعه حتى يكون المسن اولى بل التبيع هو بنفسه الفريضة لكن تخييرا، و كونه فريضة لا يوجب أولويه المسن عنه لان الاجزاء بالمسن من باب القيمه لا من جهه كونه فريضة كما لا يخفى.

(الأمر الخامس) الوجوه الثلاثه المتقدمه فى النصاب الثانى عشر من نصب الإبل فى التخيير بين العد أربعين أو أربعين أو خمسين خمسين جارية هاهنا أيضا، و المختار عند المصنف (قده) هو التخيير بين العد ثلاثين ثلاثين و إعطاء تبيع أو تبيعه لكل ثلاثين، أو العد أربعين أربعين و إعطاء مسنه لكل أربعين، و لكن الأقوى هاهنا وجوب مراعاة المطابق من العددين فيما إذا طابق مع أحدهما، و مراعاة الأكثر استيعابا مع عدم المطابقه لهما كما يجب العد بهما إذا طابق معهما معا كالسبعين الذى يوافق الثلاثين و الأربعين و ان لم نقل به فى الإبل و ذلك لدلاله حسنه الفضلاء عليه كما تقدم نقله، و هذا هو الموافق للمشهور بل قيل انه لا خلاف فى ذلك فى البقر.

(الأمر السادس) المنسب من النص و الفتوى وجوب الزكاه فى البقر الانسى و لا يشمل الوحشى منه، فيبقى الوحشى حينئذ على الأصل أعنى أصالة البراءة عن وجوب الزكاه فيه عند الشك فيها لعدم ما يدل على وجوبها فيه من الأدلة الاجتهادية بعد انصراف الإطلاقات إلى الانسى من البقر.

**[ و اما فى الغنم فخمسه نصب ]**

**إشارة**

و اما فى الغنم فخمسه نصب

**[ (الأول) أربعون ]**

(الأول) أربعون و فيها شاه

**[ (الثانى) مائة و إحدى و عشرون ]**

(الثانى) مائة و إحدى و عشرون و فيها شاتان

### [ الثالث) مائتان و واحدة] ]

(الثالث) مائتان و واحدة و فيها ثلاث شياه

### [ الرابع) ثلاث مائة و واحدة] ]

(الرابع) ثلاث مائة و واحدة و فيها اربع شياه

### [ الخامس) اربعمائة فما زاد] ]

(الخامس) اربعمائة فما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٣

زاد ففى كل مائة شاء و ما بين النصابين فى الجميع عفو فلا يجب فيه غير ما وجب بالنصاب السابق.

اما عدم وجوب الزكاة فى الغنم قبل بلوغها إلى أربعين فإجماع كل من يحفظ عنه العلم كما فى المحكى عن المنتهى، و فى الجواهر فلا يجب فى الغنم شىء قبل ذلك بلا خلاف نصا و فتوى، و اما وجوبها فى الأربعين من دون اعتبار زيادة الواحدة عليه فهو المشهور المعروف بين الأصحاب بل بلا خلاف بينهم إلا فى المحكى عن الصدوقين باعتبارها فى وجوبها فىكون النصاب الأول عندهما احدى و أربعين و لا شاهد لهما إلا فى المحكى عن فقه الرضا عليه السلام الذى لم يعلم حجيته فى المقام بعد مخالفته للنصوص المعتمدة و مخالفته مع ما عليه الفتوى، فلا ينبغى الإشكال فى عدم اعتبار زيادتها قطعا، و لا إشكال فى كون الفريضة فى النصاب الأول هى الشاة الواحدة كما لا اشكال و لا خلاف فى النصاب الثانى و الثالث عددا و فريضة، و ان النصاب الثانى هو مائة و احدى و عشرين و فيه شاتان، و النصاب الثالث هو مائتان و واحدة و فيه ثلاث شياه، و انما الكلام فى ثلاثمائة و واحدة فإنه بعد الاتفاق بكونه النصاب الرابع وقع الخلاف فيه من جهتين إحداهما من جهة كونه النصاب الشخصى أو الكلى، فالمحكى عن سيار و مفيد و المرتضى و الصدوق و ابن إدريس و العلامة فى بعض كتبه و ولده الفخر انه محل النصاب الكلى، و ان النصاب الشخصى ينتهى إلى مائتين و واحدة، و قالوا بأنه إذا بلغت الى ثلاثمائة و واحدة يؤخذ من كل مائة شاء، و المشهور بين الأصحاب انه محل النصاب الشخصى، و ان النصاب الكلى الذى إذا بلغت الغنم إليه يؤخذ من كل مائة شاء هو الاربعمائة و ما فوqe، و الجهة الأخرى التى تترتب على الجهة الأولى هو الخلاف فى فريضة هذا النصاب فعلى القول الأول تكون الفريضة ثلاث شياه و على الأخير تكون اربع، و استدلل للقول الأول بعد الأصل بصحيح محمد بن قيس عن الصادق عليه السلام و فيه قال عليه السلام: ليس فيما دون الأربعين من الغنم شىء فإذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين و مائة فإذا زادت واحدة ففيها شاتان الى مائتين فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث من الغنم الى ثلاثمائة فإذا كثرت الغنم ففى كل مائة شاء و صحيح زرارة عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٤

الباقى عليه السلام و فيه بعد الانتهاء الى ثلاثمائة قال عليه السلام: فإذا كثرت الغنم أسقط هذا كله و اخرج من كل مائة شاء، و بالمروى فى الخصال عن الصادق عليه السلام فى باب شرائع الدين و فيه بعد ان ذكر ثلاث شياه الى ثلاثمائة قال عليه السلام: و بعد ذلك يكون فى كل مائة شاء، و بما فى الفقه الرضوى، و استدلل للقول الثانى بعد الأصل أيضا بما فى حسنة الفضلاء المتقدم مرارا و فيها قالا- عليهما السلام فى أربعين شاء شاء و ليس فيما دون الأربعين شىء ثم ليس فيها شىء حتى تبلغ عشرين و مائة ففيها مثل ذلك شاء واحدة فإذا زادت على عشرين و مائة ففيها شاتان الى ان قالا عليهما السلام فإذا بلغت ثلاثمائة ففيها مثل

ذلك ثلاث شياه فإذا زادت واحدة ففيها أربع شياه حتى تبلغ اربعمأة فإذا تمت اربعمأة كان على كل مأة شاء و سقط الأمر الأول و ليس على ما دون المأة بعد ذلك شيء (الحديث).

أقول اما التمسك بالأصل فى المقام مع قطع النظر عما يستفاد من الدليل الاجتهادى فالأصل المطابق مع القول الأول هو البراءة، و مع القول الثانى هو الاحتياط، و لا يخفى ان المقام هو مورد البراءة لكون الشك فى النصاب الرابع اعنى ثلاثمأة و واحدة فى وجوب ثلاث شياه أو أربع فيكون من قبيل الأقل و الأكثر الاستقلالى حيث انه على تقدير وجوب الأربع يسقط الواجب بإخراج ثلاث شياه و تبرء الذمة من إخراجها و ان بقيت الذمة مشغولة بالرابعة، فيكون كالدين المردد بين الأقل و الأكثر الذى يرجع فيه الى البراءة من غير تكبير، فالأصل فى المقام مع القول الأول هذا، و اما التحقيق فى المسألة فالقول الثانى هو الموافق معه و يجب الأخذ به، و ذلك لما تكرر مرارا من لزوم الأخذ بالخبر الثقة، و ان الوثوق كما يحصل من الجهات الداخلية فى الخبر يحصل من الجهات الخارجة أيضا التى منها موافقة الخبر مع المشهور و ان مخالفته معهم موجبة للوهن، و لا يخفى ان حسنة الفضلاء مطابقة مع فتوى المشهور و قد صح استنادهم إليها فى الفتوى، و انهم أعرضوا عن العمل بما استدل به للقول الأول من صحيح محمد بن قيس و نحوه، و بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٥

إحراز استنادهم الى حسنة الفضلاء و اعراضهم عن العمل بما يدل على القول الأول تكون الحسنة حجة لكونها موثوقة، و يجب طرح ما يدل على القول الأول لكونه معرضا عنه و على هذا المسلك مشينا فى غير موضع من مواضع تعارض النص، و وافقنا مع المشهور من غير الانتهاء الى التعارض و اعمال قواعده هذا على ما أسسناه.

(فان قلت) قد تقدم ان صدر الحسنة الوارد فى نصاب الإبل مخالف مع المشهور معرض عنه عندهم، فكيف يمكن ان يكون مقبولة و معرضا عنها معا (قلت) لا مانع عن التفكيك فى مقام الحجية و ان كان السند واحدا، و اما ذكره الآخرون فقد ذكروا فى ترجيح القول الثانى و لزوم الأخذ بحسنة الفضلاء وجوها.

(منها) الطعن فى سند خبر محمد بن قيس كما عن المختلف باشتراكه بين الثقة و غيره، و أجاب عنه الشهيد الثانى بأن الراوى عن الصادق عليه السّلام غير مشترك، و انما المشترك من يروى عن الباقر عليه السّلام، و اعترض عليه باشتراك الراوى عن الصادق عليه السّلام أيضا الا ان هذا الراوى ثقة بقرينه رواية ابن حجاج عن عاصم بن حميد عنه و على هذا فهذا الطعن مردود كما لا يخفى.

و (منها) الطعن فى خبره بأنه موافق مع العامة لأن مضمونه محكى عن الفقهاء الأربعة بل نسب الى جميع فقهاءهم عدا النخعى و الحسن بن حى، فمع اشتماله بما لا يقول به احد من الخاصة إذ فيه بعد ان ذكر ان فى كل مأة شاء قال عليه السّلام و لا تؤخذ هرمة و لا ذات عوار الا ان يشاء المصدق و لا يفرق بين مجتمع و لا يجمع بين متفرق و يعد صغيرها و كبيرها فإنه ليس للمصدق اختيار فى الأخذ إلا ان يأول على وجه القيمة كما ان قوله لا يفرق بين مجتمع و لا يجمع بين متفرق يوافق مع مذهبهم الا ان يحمل على التفرقة فى الملك و انه لا يعد الصغير مع الكبير بل للسبحان حول بانفرادها كما يأتى، و أورد عليه باشتمال حسنة الفضلاء أيضا على ما لا يقول به الخاصة فى نصاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٦

الإبل، و فى نصاب الثانى من الغنم على نسخة التهذيب و ان توافقت مع ما عليه الخاصة على نسخة الكافى و الاستبصار و توضيح ذلك ان الحسنة على بعض نسخ التهذيب هكذا:

و ليس فيما دون الأربعين شيء حتى تبلغ عشرين و مأة ففيها شاتان، و لم يذكر زيادة الواحدة فى هذه النسخة بخلاف نسخ

الكافي و الاستبصار و بعض الآخر من نسخ التهذيب فإنه هكذا: فإذا بلغت عشرين و مائة ففيها مثل ذلك شاء واحدة فإذا زادت على عشرين و مائة ففيها شاتان، و كيف كان فالخبران مشتركان فى الاشتمال على ما يوافق العامة و ليسا مختلفين فى ذلك حتى يؤخذ ما يخالفهم و يطرح الآخر لكون الرشد فى خلافهم، و فيه أولا معارضة بعض نسخ التهذيب مع بعض اخرى منه التى فيها تلك الزيادة فيسقط عن الاعتبار بالمعارضة، و ثانيا انه معارض بما فى الكافي، و قد نص فى محله انه عند المعارضة بينهما يجب الأخذ بالكافي لأنه أضبط، و ثالثا ان الاختلاف بين بعض نسخ التهذيب و بين بعض اخرى منه و الكافي و الاستبصار بالنقيصة و الزيادة و قد تقرر انه عند الدوران بينهما يجب الأخذ بما يحتمل فيه الزيادة لكون الزيادة أكثر مؤنة من النقيصة، فعند الدوران بينهما يكون الأصل الجارى هو عدم الزيادة و لا يعارضه أصالة عدم النقيصة، و اما ما فى حسنة الفضلاء فى نصاب الإبل من مخالفته مع المشهور و موافقته مع العامة ففيه ان طرح الصدر من هذه الجهة لا يوجب اثلام الذيل فى الحجية بعد إمكان التفكيك فيها كما حقق فى الأصول، فهذا الطعن أيضا مردود كما لا يخفى.

و (منها) الطعن فى دلالة خبر محمد بن قيس و ذلك لان فيه بعد ذكر ما فى الغنم الى ثلاثمائة هكذا: فإذا كثرت الغنم ففى كل مائة شاء. و هذا كما ترى ليس صريحا فى الدلالة على وجوب الثلاث عند زيادة الواحدة على ثلاثمائة، غاية الأمر انه يدل عليه بالإطلاق، لكن حسنة الفضلاء صريحة فى وجوب الأربع فى ثلاثمائة و واحدة فيقيد بها إطلاق خبر محمد بن قيس، و يحمل كثرة الغنم التى فى كل مائة منها شاء على ما إذا بلغت إلى الأربع مائة، و هذا جمع حسن يعمل به فى كل مطلق و مقيد عند مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٧

إحراز وحدة المطلوب كما فى المقام حيث لا ثنيا فى الصدقة و لا يجب زكاتان فى ثلاث مائة و واحدة إحداها ثلاث شياه و الأخرى اربع، بل الواجب إحداها قطعا، لكن دلالة الحسنه على وجوب الأربع بالنصوصية فإن فيها هكذا: فإذا بلغت ثلاثمائة ففيها مثل ذلك ثلاث شياه فإذا زادت واحدة ففيها اربع شياه حتى تبلغ اربعمائة فإذا تمت اربعمائة كان على كل مائة شاء و سقط الأمر الأول و ليس على ما دون المائة بعد ذلك شىء و دلالة خبر محمد بن قيس على وجوب الثلاث بالإطلاق، فإن قوله عليه السلام فإذا كثرت الغنم ففى كل مائة شاء يشمل الثلاثمائة و واحدة إلى اربعمائة بالإطلاق، حيث يصح ان يقال فإذا كثرت الغنم سواء بلغت اربعمائة أم لا فيصح ان يقيد بما إذا بلغت اليه كما لا يخفى، بل يمكن ان يقال قوله عليه السلام فإذا كثرت الغنم لا يشمل ثلاثمائة و واحدة أصلا، إذ لا تصدق الكثرة بزيادة الواحدة على ثلاثمائة كثرة لا تصدق على ثلاثمائة نفسه، و توضيح ذلك ان ثلاثمائة كثير فى نفسه فلا بد ان يراد من الكثرة فى قوله عليه السلام فى الغنم ثلاث شياه الى ثلاث مائة فإذا كثرت الغنم ففى كل مائة شاء، كثرة لا تصدق على ثلاثمائة، فإنه يقول إذا كثرت بعد ثلاثمائة، و من المعلوم ان زيادة الواحدة عليه لا يوجب صدق الكثرة عليه فى مقابل الكثرة التى كانت تصدق عليه مع عدم زيادتها و هذا بخلاف ما إذا بلغت اربعمائة فإنه كثير فى مقابل ثلاثمائة، و على هذا فلم يذكر النصاب الرابع اعنى ثلاثمائة و واحدة فى خبر محمد بن قيس و لا بد من ان يكون لتركه نكته، و لعلها كانت للتقية و هذا أيضا حسن جيد كما لا يخفى، هذا تمام الكلام فى خبر محمد بن قيس، و اما صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام ففيه انه و ان نقله العلامة فى المنتهى و لكن الظاهر انه أخذ من عبارة الفقيه ظنا منه بأنه من الرواية مع ان الظاهر كونه من كلام الصدوق ففى الفقيه بعد ذكر نصاب البقر و ما فيه من الفريضة قال و روى حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له فى الجواميس شىء قال: مثل ما فى البقر ثم قال و ليس على الغنم شىء حتى يبلغ أربعين شاء إلى آخر عبارته، و الظاهر ان قوله و ليس على الغنم شىء من عبارة الصدوق و ليس من تنمة خبر حريز كما يدل عليه ذكر هذا الخبر فى الكافي بدون هذه الزيادة، لكن العلامة ظن كونه

من الخبر فأسنده إلى خبر زرارة. و اما الكلام في خبر الخصال فهو بعينه الكلام المتقدم في خبر محمد بن قيس لاتحادهما مضمونا، و الفقه الرضوي ليس بحجة في مثل المقام الذي يخالف مع ما عليه المشهور، و على ذلك فما عليه المشهور هو الأقوى، و عليه العمل، ثم ان هاهنا اشكالا مشهورا حكى عن المحقق (قده) و قد نقل عنه بتقريرين (أحدهما) انه إذا كان على القولين يجب في أربع مائة أربع فأى فائدة للخلاف، و لما لم يكن لهذا الاشكال على ذاك التقرير محصل لانه لا خلاف بين القولين في اربعمأة لكى تطلب فيه الفائدة بل يجب فيه اربع شياه على كلا القولين، و في غير الاربعمأة اعنى ثلاثمأة و واحدة الى ان تبلغ الى ثلاثمأة و تسعة و تسعين فائدة الخلاف ظاهرة حيث انه يجب فيه اربع شياه على القول المشهور، و ثلاث شياه على القول الآخر فلا- يحتاج الى السؤال و لو قيل بأنه لا- فائدة في الخلاف بين القولين مع اتفاقهم في وجوب اربع شياه في اربعمأة يقال لا يحتاج إلى الفائدة في جميع الجزئيات، بل يكفي ظهورها في بعضها و ظهورها في غير الاربعمأة كاف في تحققه كما لا يخفى لم يذكره على هذا التقرير جملة من المتأخرين كما عن جامع المقاصد، و في الروضة و المدارك و الحدائق و الجواهر و غيرها و اقتصروا في ذكره على التقرير الثاني و هو انه إذا كان يجب في ثلاثمأة و واحدة ما يجب في اربعمأة فأى فائدة في جعلهما نصابين، و لا يخفى انه على هذا التقرير و ان كان يورد على القول المشهور الا انه ينسحب مثله في المأتين و واحدة و ثلاث مائة و واحدة على القول الآخر، و قد أجيب عنه بوجوه.

(الأول) ما حكى عن المحقق (قده) في درسه تفصيلا و ذكره في الشرائع إجمالا بقوله: و تظهر الفائدة في الوجوب و الضمان و مراده (قده) ان فائدة جعل الاربعمأة نصابا بعد ثلاثمأة و واحدة مع كون الواجب في كليهما اربع شياه تظهر في محل الوجوب و في الضمان، اما الأول فلأنه إذا كان اربعمأة نصابا يصير محلا للوجوب فإذا كانت عنده اربعمأة يجب عليه اربع شياه شائعا في اربعمأة و لو نقصت عن

---

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ۹، ص: ۳۷۹

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۹، ص: ۳۷۹

الاربعمأة و لو واحدة يكون محل الوجوب ثلاثمأة و واحدة و الزائد عنه عفو و لا شيء فيه الى اربعمأة، و أورد عليه أولا بأن هذا الجواب مصادرة لانه إعادة للإشكال بعبارة أخرى لأن للمستشكل ان يعيد سئواله و يقول: ما فائدة جعل الاربعمأة محلا لوجوب الأربيع مع كون ثلاث مائة و واحدة محلا- له، اللهم ان ينضم إليه الفائدة الثانية، و لذا قال في الذخيرة و حكى عن المصايح أيضا بأن الفائدة الاولى لا تتم بدون تفريع الفائدة الثانية فجعلهما فائدتين غير مناسب، و ثانيا ان جعل العفو بمعنى عدم كونه محلا- للواجب ممنوع لاحتمال ان يكون المراد به عدم وجوب شيء به غير ما وجب بالنصاب، فالثلاثمأة و واحدة نصاب بمعنى انه لا- يزيد في الواجب بهذه الزيادة لا- ان تلك الزيادة لا- تكون محلا- للواجب، و اختصاص محل الواجب و متعلقة بالنصاب دون العفو و ان كان صريح العلامة في التذكرة و غيره و لعلهم استنبطوه من النصوص من انه لا شيء فيه الا انه يناقش فيه و لا سيما إذا كان تعلق الزكاة بالعين على نحو الإشاعة حيث انها حينئذ شائعة في النصاب الشائع في الجميع فيلزم شياعه فيه و سيحىء تحقيق الكلام في ذلك عنقريب، هذا تمام الكلام في الفائدة الأولى.

(الثاني) اعنى الضمان فإنه إذا تلف من اربعمأة واحدة بعد الحول بغير تفريط نقص من الواجب أربعة أجزاء من اربعمأة جزء من

شاة فيجب عليه على القول المشهور ثلاث شياه و ثلاثمائة و ستة و تسعين جزء من اربعمائة جزء من شاة، و ذلك لان اربع الشياه الواجبة يوزع على الاربعمأة بناء على الإشاعة فيكون كل شاة منها مشتركة بين المالك و بين المستحق على نسبة الأربع إلى اربعمأة فيكون أربع أجزاء من اربعمأة من كل شاة للمستحق و الباقي منها و هو ثلاثمائة و ستة و تسعين من اربعمأة من كل شاة للمالك فإذا تلفت شاة واحدة يحسب التالف على المالك و المستحق بالنسبة فيكون التالف على المستحق بقدر ماله من الشاة الواحدة و هو أربعة أجزاء من اربعمأة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٠

جزء من شاة، فيكون له من الاربعمأة بعد تلف الواحدة ثلاث شياه و ثلاثمائة و ستة و تسعين جزء من اربعمأة جزء من شاة واحدة (هذا) و لكن الموجود فى كلمات الأصحاب يكون النقص من الواجب جزء من مأة جزء من شاة، و كأنهم قسموا الشاة إلى مأة للأخصرية فيكون نصيب المستحق منها جزء واحد من الشاة، و لكن ما ذكرناه أحسن لاحتياج ما ذكره الى تفسير الجزء من المأة الى بأربعة أجزاء من اربعمأة كما فسره فى الجواهر بقوله و المراد بالجزء أربعة أجزاء كما صرح به فخر المحققين (انتهى) و سقوط هذا القدر من الواجب انما هو لكون الاربعمأة محلا للوجوب كما ذكر فى الفائدة فيتفرع عليه كون تلف الواحدة منه على المالك و المستحق بالنسبة، و هذا بخلاف ما إذا كانت الغنم دون اربعمأة و لو بواحدة فإنه إذا تلف منها شىء لا يحسب على المستحق لان ما دون الاربعمأة الى ثلاثمائة و واحدة ليس نصابا فلا يكون محلا للوجوب فيتلفه لا يسقط من الواجب شىء، و هذه فائدة لجعل الاربعمأة نصابا مستقلا بعد الثلاثمأة و واحدة و إذا تلفت من ثلاثمائة و واحدة شاة تسقط الأربع على ثلاثمائة جزء و جزء فيسقط من اربع شياه اربع اجزاء من ثلاثمائة و واحدة جزء من شاة و يجب عليه ثلاث و مأتان و سبعة و تسعون جزء من ثلاثمائة جزء و جزء من شاة بناء على ان تكون الواحدة الزائدة على ثلاثمائة جزء لا شرطا، كما هو كذلك على القول المشهور حيث ان شرطية الواحدة لا يلائم مع كون الثلاثمأة و واحدة من حيث هو نصابا: نعم يجرى احتمال الشرطية على القول الآخر حيث انه على القول الآخر إذا بلغت الغنم الى ثلاثمائة و واحدة تكون فى كل مأة شاة فيقال ان الواحدة شرط أو جزء و ان كان الأقوى حينئذ الجزئية، و بالجملة على القول المشهور و هو كون ثلاثمائة و واحدة نصابا لا يحتمل شرطية الواحدة فى ثلاثمائة و واحدة حتى يبحث عنها، و على القول الآخر يجىء احتمالها و لكن الحق فيها هو الجزئية و قد عبر فى المدارك عن الساقط بجزء من خمسة و سبعين جزء من شاة ان لم يجعل الواحدة الزائدة من النصاب و الا كان الساقط جزء من خمسة و سبعين جزء و ربع جزء من شاة و هو يرجع الى ما ذكرناه حيث ان أربعة أجزاء من ثلاثمائة و واحدة يؤل الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨١

جزء من خمسة و سبعين جزء و ربع جزء كما لا يخفى: هذا على القول المشهور و كذا على القول الآخر بالنسبة الى مائتين و واحدة و ثلاثمائة و واحدة و أورد على هذا لفائدة بوجهين الأول ما ذكر من عدم نقص الواجب عند تلف شىء من الغنم إذا كانت الغنم دون الاربعمأة و لو واحدة ما دامت الثلاثمأة و واحدة باقية لوجود النصاب معللا بأن الزائد عفو و الفريضة تتعلق بالنصاب لا بالمجموع منه و من العفو (ممنوع) لأن الزكاة تتعلق بالعين فتصير الفريضة حقا شائعا فى المجموع، و مقتضى الإشاعة توزيع التالف على المجموع و ان كان الزائد على النصاب عقوا لعدم المنافاة بين الأمرين، قال فى المدارك و يمكن المناقشة فى عدم سقوط شىء من الفريضة فى صورة النقص عن الاربعمأة لان مقتضى الإشاعة توزيع التالف على الحقين و ان كان الزائد عن النصاب عفوا إذ لا منافاة بينهما انتهى، و استحسنته فى الجواهر الا انه قال اللهم الا ان يقوم إجماع أو نحوه مما يصلح به الخروج عن مقتضى الضوابط فى الملك الخارجى الذى ليس هو كصفة الوجوب و نحوه مما لا يقدر فيه عدم تعيين المحل،

لكن الى الان لم نحققه و ان أرسل جماعة إرسال المسلمات بل ربما وقع من الفاضل نسبه إينا مشعرا بدعوى الإجماع عليه انتهى عبارة الجواهر، و توضيحه انا إذا فرضنا ثلاث شياه و كانت الاثنان منها نصابا و واحدة عفوا يتصور فيها ثلاث اثنيات و ثلاث وحدات على البديل، و إذا كان محل الواجب هو النصاب منها لا-الجميع لم يكن الا-ثنين الذى هو النصاب من تلك الاثنيات متميزا، و لا يمكن ان يجعل الجميع محلا للواجب فيجب حينئذ جعل واحد من تلك الاثنيات على البديل محلا له و يكون الواجب الذى ملك للمستحق منتشرا فيه فيكون متعلق الملكية الخارجية مبهما غير معين و هو غير معقول الاعتبار و ان لم يكن مستحيلا عقلا- كما تقدم تحقيقه، هذا إذا كان تعلق الزكاة بالعين على نحو الإشاعة، و كذا إذا كان على نحو الكلى فى المعين إذ عليه أيضا يكون ملك المستحق خارجيا يحتاج الى محل معين، و لا يصح جعل احد الاثنيات الثلاث على البديل موردا للكلى فى المعين لعدم التعيين حينئذ حتى يصير اعتبار الكلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٢

فيه من قبيل الكلى فى المعين، فعلى هذين النحويين من التعلق اعنى على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين يجب ان يكون الجميع من النصاب و العفو محلا- للواجب و معنى العفو حينئذ عدم وجوب شىء به لا- عدم كونه محلا- للواجب و هذا هو مختار المصنف (قده) فى المتن حيث يقول.

و ما بين النصابين فى الجميع عفو فلا يجب فيه غير ما وجب بالنصاب السابق.

فان تفرغ عدم وجوب شىء فى العفو غير ما وجب بالنصاب السابق تفسير للعفو.

و انه يريد به هذا المعنى لا- بمعنى انه ليس محلا- للواجب، و اما إذا كان تعلق الزكاة بالعين على نحو تعلق حق الرهانة بالعين المرهونة أو حق الجناية برقبة عبد الجانى فالظاهر صحة تعلقها بالنصاب المبهم كما ان الظاهر صحة جعل أحد الشئين رهنا مثل ما إذا أودع الفرسين مثلا عند المرتهن و قال بأن أحدهما رهن عندك إذ لا مانع من جعل أحدهما مخرجا للدين مع كونهما معا امانة عنده لتحقق الاستيثاق و إمكان الوصول الى دين المرتهن بجعل أحدهما مخرجا له، فيمكن حينئذ جعل النصاب المبهم متعلقا و محلا للواجب و الزائد عفوا بمعنى عدم كونه محلا له، و حيث ان المختار عندنا كما سيأتى تحقيقه هو كون تعلق الزكاة بالعين على نحو حق الرهانة أو حق الجناية لا على نحو الإشاعة و لا على نحو الكلى فى المعين فالأقوى كون محل الواجب هو النصاب لا هو مع العفو، و انه يصح تصرف المالك بأنحاء التصرفات الناقلة و المتلفة إذا بقى من العين بقدر الواجب و لو كان بتصرفه فى النصاب فضلا عن العفو، و سيجىء تفصيل الكلام فى ذلك فى محله، و بما ذكرناه اندفع ما أورده الحدائق على المدارك مع طول عبارته فراجع وجه الاندفاع ما عرفت من انه لا سبيل الى جعل النصاب المبهم محلا للواجب بناء على الإشاعة كما هو فرض المستشكل، حيث انه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٣

أورد الإشكال بناء عليها و ان إيراد صاحب الحدائق عليه غير وارد على الإشاعة، و ان كان أصل الإشكال ساقطا على القول بكون التعلق على نحو حق الرهانة أو الجناية.

(الوجه الثانى) ان القول بكون تلف الواحدة من الاربعمأة موجبة لسقوط أربعة أجزاء من اربعمأة جزء من الشاة ممنوع، و ذلك لكفاية الثلاث مأة و واحدة فى وجوب الأربع حينئذ فيقوم هذا النصاب اعنى النصاب الرابع مقامه أى مقام النصاب الخامس على القول المشهور، و بعبارة أخرى الاربعمأة فى حد نفسه نصاب و هو مع ذلك مشتمل على نصاب آخر و هو الثلاثمأة و واحدة، و لذلك لو كان العدد دون الاربعمأة فتلف منه شىء مع بقاء الثلاثمأة و واحدة لم يسقط من الواجب شىء أصلا، غاية الأمر انه لا حكم للثلاث مأة و واحدة مع وجود الاربعمأة لعدم الثنيا فى الصدقة، و مع تلف شىء من الاربعمأة بعد الحول يجب الأربع تماما

بواسطة تمامية الثلاثمائة و واحدة و ان نقص الاربعمأة فيقوم الثلاثمأة و واحدة مقام الاربعمأة كما يقوم مقامه لو كان تلف شىء من الاربعمأة فى أثناء الحول، و القول بالفرق بين تلف شىء الاربعمأة فى أثناء الحول و بين تلف شىء منه بعده بعدم سقوط شىء من الواجب فى الأول لوجود النصاب الرابع فى الحول بتمامه و هو الثلاثمأة و واحدة، و سقوطه فى الثانى بعيد فى الغاية، و ما افاده صاحب الجواهر (قده) فى دفعه بقوله و قد يدفع ذلك بان النصاب الذى يدخل فى نصاب آخر يسقط ملاحظته و يكون هو السبب فى وجوب الفريضة فقيام أحدهما مقام الآخر لو فرض التلف قبل الحول لا يقتضى كونه كذلك بعده، و لم أعتز على محرر للمسألة (انتهى) غير دافع إذ لم يأت بشىء إلا- اعاده الدعوى المستبعدة، و قد اعترف (قده) بعدم عثوره على تحرير المسألة، و تحقيق الكلام فى ذلك على وجه ايسر ان يقال المشهور كما فى مفتاح الكرامة انه إذا وجب فى المال رأسان أو أزيد كما فى مأة و إحدى و عشرين الذى يجب فيه شاتان و مأتين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٤

و واحدة الذى يجب فيه ثلاث شياه و نحو ذلك كالثلاثمأة و واحدة و ما فوجه يكون لكل رأس نصاب إحدى الشاتين الواجبين فى مأة و إحدى و عشرين متعلقة بالأربعين، و الأخرى بالباقي لأن الشاة الثانية انما وجبت بسبب الإحدى و الثمانين و الأربعون الأولى كافية فى وجوب واحدة فاختصت كل واحدة بسببها و ذهب بعضهم إلى انه يسقط النصاب السابق بطرو النصاب اللاحق و يخرج الكل من الكل و اختاره فى الجواهر أيضا، و لا يخفى ان هذا هو الأقوى لظهور الاخبار فى كون السبب فى وجوب الزكاة عند تحقق النصاب اللاحق هو ذاك النصاب دون النصاب السابق عليه كما يظهر بالتدبير فى قوله عليه السلام فى حسنة الفضلاء: فإذا زادت على عشرين و مأة ففيها شاتان، أو قوله عليه السلام فى ثلاثمأة فإذا زادت واحدة ففيها اربع شياه فان الظاهر منه كون مجموع مأة و إحدى و عشرين سببا و محلا- للشاتين بحيث لم يبق معه حكم الأربعين لا ان الشاتين فى مأة و إحدى عشرين إحداهما للأربعين و الأخرى للزائد على الأربعين كما هو واضح لكن سقوط النصاب المتقدم عن التأثير فى الزكاة متوقف على تأثير المتأخر فيها المتوقف على ان يكون واجد الشرائط التأثير التى منها حلول الحول، و يترتب على ذلك انه لو نقص النصاب المتأخر فى أثناء الحول يؤثر النصاب المتقدم فى موجهه بخلاف ما إذا نقص بعد الحول فإنه أثر المتقدم فى موجهه بتمام شرائطه التى منها حلول الحول فوجب الزكاة المترتب على حلوله، و غاية الأمر انه لو كان النقصان من غير تفريط من المالك لا يكون ضامنا بنسبة ما يتخلف من حق المستحق و ان كان بتفريطه يكون ضامنا أيضا، و لازم ذلك هو الفرق بين نقصان الاربعمأة مثلا- فى أثناء الحول و بينه بعده بوجوب الأربع فى الأول بسبب النصاب المتقدم و هو ثلاثمأة و واحدة و سقوط قدر حق المستحق بنسبة التالف الى حقه فى الثانى، و ارتفع الاستبعاد و سقط الاعتراض و صحت الفائدة الثانية كما صحت الاولى و الحمد لله على انعامه.

(الوجه الثانى) فى دفع الاشكال المشهور بما أفاده فى المسالك و هو ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٥

النصاب بعد بلوغ الاربعمأة و الثلاث مأة و واحدة على القول الآخر ليس هو هذا العدد المخصوص، و انما هو أمر كلى و هو كل مأة بخلاف الثلاثمأة و واحدة على القول المشهور فإنها و ان أوجبت أربعا إلا- انها عين النصاب، و كذا القول فى المأتين و واحدة على القول الآخر و يختلف باختلاف ذلك الضمان فإنه لو تلفت الواحدة الزائدة على الثلاثمأة على المشهور سقط بسببها جزء من الواجب، و على القول بسقوط الاعتبار عنده و وجوب شاة فى كل مأة يكون الواحد شرطا فى الوجوب لا جزء فلا يسقط بتلفها شىء انتهى، و لقد أجاد فيما أفاده فى آخر كلامه من الحكم بجزئية الواحدة الزائدة على ثلاثمأة بناء على القول المشهور من كون الثلاثمأة و واحدة نصابا شخصيا، و اختص شرطيتها بالقول الآخر و هو كون الثلاثمأة و واحدة نصابا كليا و ان



فى كل مائة منه شاء إذ قد تقدم فى الوجه الأول ان احتمال الشرطية فيها يجرى على هذا التقرير، و ان كان الأقوى عندنا الجزئية، لكن مختار الشهيد الثانى (قده) فيها الشرطية كما اختاره فى الواحدة الزائدة على المائة والعشرين فى الإبل هذا و قد تبعه صاحب الجواهر (قده) فى ذكر هذا الجواب، و قال (قده): ان الاتحاد فى الفريضة مع فرض كون النصاب الثانى كليا ذا أفراد متعددة ينفرد عن الأول فى غالب افراده غير قادح، و ما حاله الإكمال النصاب فى الإبل إذا بلغت مائة و إحدى و عشرين خمسين مع ان الواجب فى أول الأفراد ما وجب فى الأحد و تسعين ضرورة كون النصاب هنا إذا بلغت اربعمئة كل مائة شاء و ان اتحد مع الأول فى هذا الفرد لكنه ينفرد عنه بالخمسائة فصاعدا، و كذلك فى الثلاث مائة و واحدة على القول الآخر انتهى.

(أقول) الظاهر ان هذا الوجه غير موجه، و ذلك لانه السؤال كان فى الثمرة بين النصابين، و الجواب يكون فى مقام المائز بين النصابين بكون أحدهما شخصا و الآخر كليا و هو غير مرتبط بالسؤال و كون النصاب الكلى ذا أفراد متعددة ينفرد عن الأول فى غالب افراده لا يدفع الإشكال لإعادة السؤال عن فائدة جعل مثل هذا الكلى نصابا مع انه لا ثمرة لجعله بما له من الافراد حتى أول الافراد منه فلم لم يجعل النصاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٦

الكلى أضيقت دائرة منه بحيث لا- يشمل الاربعمئة و يتبدء من خمسة مائة فيقال بأنه إذا بلغت خمسة مائة ففى كل مائة شاء فجعل النصاب الكلى بحيث يشمل الاربعمئة مع ان الاربعمئة متساو فى الفريضة مع النصاب الرابع اعنى الثلاثمائة يكون بلا ملاك، و قياس المقام بالنصاب الكلى من الإبل مع الفارق فإنه على تقدير التخيير فى مائة و واحد و عشرين من الإبل بين الحقتين أو ثلاث بنات لبون بعده خمسين أو أربعين أربعين و عدم تعيين العدد بالأربعين تكون الثمرة ظاهرة فى جعله نصابا كليا و لو بالنسبة إلى أول افراده و هو المائة واحد و عشرين و ذلك لتعين الحقتين فى إحدى و تسعين و التخيير بينهما و بين ثلاث بنات لبون فى مائة و إحدى و عشرين، و هذا التعيين فى الأول و التخيير فى الأخير كاف فى الثمرة بخلاف المقام حيث ان فى ثلاثمائة و واحدة تكون الفريضة أربع شياه مثل ما فى اربعمئة على القول المشهور كما ان فى مائتين و واحدة و ثلاثمائة و واحدة ثلاث شياه على القول الآخر، و بالجملة فهذا الوجه ليس بسديد.

(الوجه الثالث) ان يكون ذلك اى تعدد النصابين مع اتحاد موجهما لأجل متابعة النص حيث يكون الدال على التعدد على المشهور حسنة الفضلاء، و على القول الآخر صحيح محمد بن قيس و نحوه مما تقدم، و مع ورود النص بالتعدد لا يسئل عنه و لو كان موجهما واحدا، و فيه أيضا ما لا يخفى حيث ان السؤال لم يكن عن لمية التعدد إثباتا، و انه هل على التعدد دليل مع اتحاد موجهما حتى يقال بان الدليل هو التعبد بالنص، بل السؤال عن لمة فى مرحلة الثبوت و انه لم جعل متعددا مع اتحاد الموجب، و انه هل للتعدد حينئذ فائدة، فالجواب عنه بأنه ثبت بالنص أجنبى عن مورد السؤال كما لا يخفى.

(الوجه الرابع) فى فائدة تعدد النصاب مع اتحاد موجهه هو جواز تصرف المالك فيما زاد على ثلاثمائة و واحدة من غير ضمان ما لم يبلغ الاربعمئة بخلاف ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٧

إذا بلغت الى اربعمئة فإنه لو قلنا بجواز تصرفه قبل أداء الزكاة فلا أقل من. الضمان، قلت فيه أولا ان ترتب هذه الفائدة متوقف على القول بالإشاعة، و اما على سائر الاحتمالات فيصح تصرف المالك فيما زاد عن حق المستحق و لو كان من النصاب فضلا عن العفو، و ثانيا انه متوقف على تمامية الفائدة الاولى من الفائدتين المذكورتين فى الوجه الأول أعنى كون النصاب وحده محلا للواجب لا هو مع العفو و قد عرفت ما فيه على القول بالإشاعة فهذا الوجه ليس وجها مستقلا فى مقابل الوجه الأول بل هو على تقدير التمامية من ثمرات المترتبة على الفائدة الاولى المذكورة فى الوجه الأول.

(الوجه الخامس) انه لو كانت الأغنام اربعمائة و لو كان بعضها مرضى فعلى تقدير كون الاربعمأة نصابا فى مقابل الثلاثمأة و واحدة يجوز للمالك توزيع الفريضة على الصحاح و المرضى بخلاف ما إذا لم تبلغ الاربعمأة مع كون ثلاثمأة و واحدة منها صحاحا فان على المالك حينئذ الإعطاء من الصحاح و لا توزيع على الفقير،- أقول فيه أيضا ما لا يخفى فإنه أيضا مترتب على الفائدة الاولى اعنى كون محل الواجب هو النصاب دون الجميع إذ يصح ان يقال حينئذ إذا كانت الاربعمأة نصابا تكون محلا للواجب، و مع اشتماله على المرضى يصح التوزيع فلا- يكون وجها برأسه مع إمكان المناقشة فيه أيضا على فرض تسليم كون النصاب محلا للواجب دون الجميع بأنه لا تعين للصحاح فى كونها نصابا و محلا للواجب بعد اشتمال الأغنام على الصحاح و المرضى و لو كان عدد الصحاح بقدر النصاب، و سيأتى تحقيق ذلك فى محله عنقريب.

(الوجه السادس) عدم رجوع الفقراء الى الغاصب إذا غصب بعضها و لم تبلغ الاربعمأة فيما إذا بقى منها ثلاث مائة و واحدة بخلاف ما إذا بلغت اربعمائة على تقدير كونه نصابا فان لهم الرجوع اليه، و هذا الوجه أيضا على فرض صحته مترتب على كون النصاب وحده محلا للواجب و ان نقول بالإشاعة، و سيأتى الكلام فى صحته أيضا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٨

(الوجه السابع) ما يقال بإمكان بيان الثمرة فى النذر و شبهه فيما إذا تعلق النذر بالاربعمأة فإنه يجىء فيه ما تقدم فى نذر احدى النصاب الزكوية بخلاف ما إذا كانت دون الاربعمأة و تعلق بما عدا ثلاثمأة و واحدة، حيث انه يخرج عن محل الكلام فى نذر احدى النصب الزكوية كما لا يخفى، و هذا الوجه حسن لا بأس به الا ان جعل النذر ثمرة للمسألة قليل الجدوى.

#### [مسائل]

#### [مسألة ٢ البقر و الجاموس جنس واحد]

مسألة ٢ البقر و الجاموس جنس واحد كما انه لا فرق فى الإبل بين العراب و البخاتى و فى الغنم بين المعز و الشاة و الضأن. و فى الجواهر بلا- خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه لكون الجميع من جنس واحد هنا، و لتعلق الزكاة على اسم الإبل و البقر و الغنم الشامل للجميع انتهى، و عن العلامة فى التذكرة و المنتهى انه لا- نعرف فيه خلافا، و يدل على تساوى الجاموس و البقر صريحا خبر حريز المروى فى الكافى و الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له فى الجاموس شىء، قال عليه السلام: مثل ما فى البقر و العراب بكسر العين بمعنى الإبل العربى خلاف البخاتى قال فى الصحاح إبل العراب [١] و الخيل العراب خلاف البخاتى و البرازين و البخاتى بفتح الباء جمع بختى بضمها و هى الإبل الخراسانية، قيل و هى الحاصلة من العربى و العجمى منسوبة إلى بخت النصر المشهور و تكون طويل العنق، و الغنم اسم جنس مؤنث يقع على الذكر و الإناث و عليهما جميعا، و المعز نوع من الغنم معروف و هو خلاف الضأن و الشاة من الغنم تقع على الذكر و الأنثى، و الضأن خلاف المعز من ذوات الصوف من الغنم.

و كذا لا فرق بين الذكر و الأنثى فى الكل

[١] إبل عراب و خيل عراب شتران و اسبان تازى (صراح اللغة)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٩

و ذلك واضح بعد صدق الاسم فى الكل.

### [مسألة ٣ في المال المشترك إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب]

مسألة ٣ في المال المشترك إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب وجبت عليهم و ان بلغ نصيب بعضهم وجبت عليه فقط و إذا كان المجموع نصابا و كان نصيب كل منهم أقل لم يجب على واحد منهم. قد تقدمت هذه المسألة في مسألة السابعة من الفصل المتقدم و لم يكن حاجة الى إعادتها في المقام و لعل النكتة في تكرارها ان ذكرها في الفصل المتقدم كان من جهة بيان عدم اعتبار اتحاد المالك في الوجوب، بل تجب الزكاة و لو في المال المشترك إذا بلغ نصيب كل شريك الى النصاب و تحت شرائط الوجوب و في المقام لأجل بيان عدم اعتبار تميز المال في تحقق النصاب كما لا يخفى.

### [مسألة ٤ إذا كان مال المالك الواحد متفرقا]

مسألة ٤ إذا كان مال المالك الواحد متفرقا و لو متباعدة يلاحظ المجموع فإذا كان بقدر النصاب وجبت و لا يلاحظ كل واحد على حدة.

و في الجواهر بلا خلاف بيننا بل الإجماع بقسميه عليه، و عن التذكرة لا فرق في ذلك بين ان يكون بين المالكين مسافة القصر أو لا- عند علمائنا اجمع، و كأنه أشار (قده) بذلك الى خلاف العامة فيه و يدل عليه بعد الإجماع إطلاق الاخبار مثل قوله عليه السلام في أربعين شاء شاء فإنه يتناول الشياء المجتمعة و المتفرقة كان التباعد بينها بقدر مسافة القصر أو أزيد أو أقل، و اما ما تقدم في ذيل صحيحة محمد بن قيس من قوله عليه السلام و لا يفرق بين مجتمع و لا يجمع بين متفرق فقد تقدم انه مطروح أو يأول بإرادة الاجتماع و الافتراق في المالك لا- المكان، أو بإرادة النهي عن الفرق و الجمع بمعنى ان لا ينقل بعض الشياء أو أهلها من منزل الى منزل آخر بل يزيها في أماكنها و ان كان الحمل الأخير لا يخلو عن بعد.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٠

### [مسألة ٥ أقل أسنان الشاة التي تؤخذ في الغنم و الإبل]

مسألة ٥ أقل أسنان الشاة التي تؤخذ في الغنم و الإبل من الضأن الجذع و من المعز الثني، و الأول ما كمل له سنه واحدة و دخل في الثانية و الثاني ما كمل له سنتان و دخل في الثالثة و لا يتعين عليه ان يدفع الزكاة من النصاب بل له ان يدفع شاء أخرى سواء كانت من البلد أو غيره و ان كانت أدون قيمة من أفرادها في النصاب، و كذا الحال في الإبل و البقر فالمدار في الجميع الفرد الوسط من المسمى لا الأعلى و لا الأدنى و ان كان لو تطوع بالعالى أو الأعلى كان أحسن و زاد خيرا و الخيار للمالك لا الساعى أو الفقير فليس لهما الاقتراح عليه بل يجوز للمالك ان يخرج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية من النقدين أو غيرهما و ان كان الإخراج من العين أفضل.

هذه المسألة تشتمل على أمور (الأول) اختلفوا في أقل أسنان الشاة التي تؤخذ في الغنم و الإبل فريضة أو جبرا، فالمشهور ان أقلها الجذع من الضأن و الثني من المعز، و قيل ما يسمى شاء و استدل للاول بعد الأصل أى أصالة الاشتغال حيث ان الزكاة عبادة توقيفية يجب فيها تحصيل البراءة اليقينية لما كانت الذمة مشتغلة بها لخبر سويد بن غفلة قال أتانا مصدق رسول الله (صلى الله عليه و سلم) و قال نهينا أن نأخذ المراضع و أمرنا أن نأخذ الجذعة و الثنية و ضعفه سندا لكونه من طرق العامة منجبر بنقل الأصحاب له و استدلالهم به و استنادهم اليه و موافقته مع الشهرة العظة التي كادت ان تكون إجماعا و ضعف دلالة لعدم دلالة

على تمام المطلوب إذ لم يبين فيه أخذ الجذعة من الضأن و الثنية من المعز مع اختصاص المأخوذ بالأنثى منهما أخذًا بظاهر لفظ الجذعة و الثنية مع ان الفتوى هو التخيير بين الجذع و الجذعة و الثنى و الثنية و لم يظهر منه أيضا ان الأمر بالأخذ بهما هل هو فى زكاة الإبل و الغنم معا أو فى أحدهما خاصة منجبر بالمرسل المروى فى غوالى اللئالى عنه صلى الله عليه و سلم أمر عامله ان يأخذ الجذع من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩١

الضأن و الثنى من المعز قال صاحب الغوالى: و وجه ذلك فى كتاب على (عليه السلام)، و لعل مراده مما وجد فى كتاب على عليه السلام هو خبر سويد المذكور فيكون المرسل حينئذ كاشفا عن إجماله مع انه لو لم يكن ذلك أيضا لكان كاشفا إذ الاخبار يفسر بعضها بعضا، و بموثق إسحاق بن عمار عن السخل متى تجب فيه الصدقة قال إذا أجدع بناء على ان يكون المراد منه الأخذ لا العد، إذ لو أريد منه العد لكان المتعين فى الجواب الدخول فى الشهر الثانى، و لا مدخلية للإجداع فى العد عند الجميع فيحمل الخبر على الأخذ و الا- يجب طرحه مع انه فى غاية الوثاقفة لكون راويه إسحاق الذى مما يصح حديثه عند جماعة، و قد رواه فى الكافى و الفقيه معتمدين عليه، و افتى الفقهاء بمضمونه و بدعوى كونه المتيقن من إطلاق الشاة فى النصوص لانصرافه عن الأقل منها سنا كالسخل حال ولادته كما يشهد بذلك أمر السيد لعبده بشراء الشاة حيث لا يكون له إطلاق يشمل شراء السخل قطعاً، و بفحوى المنع من أخذ المريضة و الهرمة و ذات العوار و نحوها، فإنه يدل على المنع من أخذ السخل حال ولادته، و لو منع عن الأولوية فلا أقل من المساواة. و استدل للقول الآخر بإطلاق قوله عليه السلام فى خمس من الإبل شاة، و فى أربعين شاة شاة، و ضعف سند خبر سويد و دلالة و إرسال ما فى الغوالى.

(أقول) الأقوى ما عليه المشهور، و ان كان ما استدل عليه لا يخلو عن المنع، اما التمسك بالأصل فالتحقيق ان مقتضاه هو البراءة لكون الفريضة سواء كانت فى الإبل أو فى الغنم على ما يأتى تحقيقه هو مالىة الشاة لا عينها، و هى عند الشك فى كون الفريضة هى الشاة مطلقاً أو خصوص الجذع و الثنى مرددة بين الأقل و الأ- كثر الاستقلالى المورد للبراءة قطعاً، و لو قيل فى الارتباطى منهما بالاحتياط، و اما التمسك بخبر سويد فالإنصاف جبر ضعف سنده باستناد الأصحاب اليه، و ذلك لما مر مرارا ان الحجة عندنا هو الخبر الموثوق صدوره، و ان الوثوق يثبت باستناد الأصحاب إليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٢

كما ان الاعراض يوجب الوهن، و انه كلما كان السند أضعف يكون الاستناد اليه موجبا لأوثوقيته، و كلما كان أصح كان الاعراض عنه أوهن، و السر فى ذلك ان الخبر الضعيف الذى لا يكون جامعا لملاك الوثاقفة الداخلية فى نفسه مع كونه بما له من الضعف بمراى و منظر منهم، و مع ذلك استندوا اليه و أفتوا على وفقه يكشف كاشفا قطعيا باشماله على ما يوجب الوثاقفة عندهم، و اطلاعهم عليه بسبب قرب عهدهم و زمانهم بصدوره بحيث لو اطلعنا عليه لحصل لنا الوثوق بصدوره مثل ما حصل لهم و لو كان الخبر صحيحا بل فى مرتبة العليا من الصحة و كان بمرئهم و قد وصل إلينا من طرقهم و مع ذلك لم يعملوا به و أطبقوا على طرحه و الاعراض عنه يكشف كاشفا قطعيا باطلاعهم على خلل فيه و ههنا بحيث لو اطلعنا عليه لحكمنا بوهنه كما حكموا، و من ذلك يظهر انه كلما كان أضعف يصير بالاستناد أوثق، و كلما كان أصح يصير بالاعراض أوهن، و بالجملة لا إشكال فى صحة الاستناد اليه بعد اعتماد الأصحاب فى مقام الفتوى اليه و اما انجبار ضعف دلالاته فمرسل الغوالى مع ان المرسل أيضا فى حد نفسه كاف للاستدلال به لجبر إرساله أيضا بالعمل، و يكون خبر سويد مع إجمال دلالاته مؤيد إله مع سائر ما ذكر فى الاستدلال، فلا محيص الا عن العمل بما عليه المشهور.

(الأمر الثانى) اختلف عبارات الفقهاء بعضها مع بعض فى تفسير الجذع و الثنى، و عباراتهم جميعا مع ما فسرا به فى اللغة، اما

الفقهاء فقد فسروا الجذع بما كمل منه سنة سبعة أشهر تارة مطلقا سواء كان متولدا من شابين أو من هرمين، وهذا هو المشهور عندهم، وبما كمل سنة سبعة أشهر إذا كان متولدا من شابين اخرى، وبما له سنة كاملة كما أسنده في مجمع البحرين الى الصحيح بين أصحابنا ثلثه، وعن الأمامي انه يجزى في الأضحية من الضأن لسنة، وبه افتى في الفقيه، والظاهر اتحاد باب الزكاة مع الأضحية، وبما له ستة أشهر رابعة كما عن حج المفاتيح ان الجذع من الضأن ما له ستة أشهر، وفي المشهور ما دخل في الثانية. وفسروا الثني

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٣

بما دخل في السنة الثانية مطلقا سواء في المعز والضأن تارة، وهذا هو المشهور وبما دخل في السنة الثانية في الضأن والثالث في المعز اخرى، قال الشيخ (قده) في المبسوط و أسنان الغنم أول ما تلد الشاة يقال لولدها سخلة ذكرا أو أنثى في الضأن والمعز سواء ثم يقال بعد ذلك بهمة [١] ذكرا كان أو أنثى فهما سواء، فإذا بلغت أربعة أشهر من المعز فهي جفر [٢] للذكر والأنثى جفرة وجمعها جفار و إذا تجاوزت أربعة أشهر في العتود [٣] وجمعها عتدان، و عريض [٤] وجمعها عراض و من حين يولد الى هذه الغاية يقال لها عناق [٥] للأنثى و الذكر جدى فإذا استكملت سنة فالأنثى غز و الذكر تيس و إذا دخلت في الثانية فهي جذعة و الذكر جذع فإذا دخلت في الثالثة فهي الثنية و الذكر الثني فإذا دخلت في الرابعة فرباع فرباعية، فإذا دخلت في الخامسة فهي سديس و سدس، فإذا دخلت في السادسة فهي صالح [٦] ثم لا اسم بعد هذا لكن يقال صالح عام و صالح عامين، و على هذا ابدا، و اما الضأن فالسخلة و البهمة مثل ما في المعز سواء، ثم هو حمل للذكر و الأنثى الى ان دخل الى سبعة أشهر فإذا بلغت سبعة أشهر قال ابن الأعرابي ان كان من شابين فهو جذع و ان كان من هرمين فلا يقال جذع حتى يستكمل ثمانية أشهر، و هو جذع حتى يستكمل سنة فإذا دخل في الثانية فهو ثني و ثنية على ما ذكرناه في المعز سواء إلى آخرها، و انما قيل جذع في الضأن إذا بلغ سبعة أشهر و اجزاء في الأضحية لأنه إذا بلغ هذا الوقت كان نزوا و ضربا، و المعز لا يتزو حتى يدخل في السنة الثانية، فلهذا أقيم الجذع في الضحايا مقام الثني

[١] بهمة- ستور ريزه چون بره و بزغاله نر و مادة (صراح)

[٢] جفر- بزغاله چهار ماه جفرة مؤنث (صراح)

[٣] عتود- بزغاله ي يك ساه جمع عدان و أصله عتدان فأدغم (صراح)

[٤] عريض- بزغاله ي يك ساه (صراح)

[٥] عناق- بالفتح بزغاله مادة جدى بزغاله غز مادة بز تيس مادة بز (صراح اللغة)

[٦] صلوغ في ذوات الاطلاق قبل البلوغ يعني دندان شش سالگی افكندن گاو گوسفند (صراح اللغة)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٤

من المعز، و اما الذى يؤخذ في الصدقة من الضأن الجذع و من المعز الثني انتهى كلامه، هذه عبارات الفقهاء في تفسير الجذع و الثني. اما كلام أهل اللغة اما في الجذع فعن ابن الأعرابي ان الجذوعه حال لا سن، و الباكون من اللغويين على انها سن، فعن الصحاح انه يقال لولد الشاة في السنة الثانية ثم قال و قد قيل في ولدها انه يجذع في ستة أشهر أو تسعة و ذلك جائز في الأضحية، و عن المغرب الجذع من المعز لسنة و من الضأن لثمانية أشهر، و عن مصباح المنير أجدع ولد الشاة في السنة الثانية، ثم حكى عن ابن الأعرابي ان العناق [١] تجذع لسته أشهر، و ربما أجدعت قبل تمامها للخصب فتسمن فيسرع اجذاعها، و من الضأن إذا كان بين شابين يجذع لسته أشهر إلى سبعة، و إذا كان من هرمين أجدع من ثمانية إلى عشرة، و عن القاموس انه يقال لولد

الشاة في السنة الثانية، و عن النهاية انه من الضأن ما تمت له سنة و قيل أقل منها، و عن الأزهرى الجذع من المعز لسنة، و من الضأن لثمانية هذا ما وصل إلينا من أقوالهم في الجذع. و اما الثنى فعن الصحاح انه الذى يلقي ثنيه، و يكون ذلك في الظلف و الحافر في السنة الثالثة، و في الخف في السنة السادسة، و عن القاموس و المغرب و النهاية انه في الشاة و البقرة ما دخل في الثالثة، و في المجمع البحرين قيل انه من الخيل ما دخل في الرابعة و من المعز ما له سنة و من الغنم ما دخل في الثالثة أو الثانية، و هذا تفسيرهم في الثنى، و قد ظهر مما حكيناه اختلاف التفسير في مفهوم الكلمتين بين الفقهاء و أهل اللغة، و بين الفقهاء بعضهم من بعض، و قد عرفت ان حد الأقل من الجذع عند الفقهاء و اللغويين هو ما كان له ستة أشهر، و الأكثر ما دخل في السنة الثانية، و ان حد الأقل من الثنى بحسب التفسيرين هو ما دخل في

[١] قد مر تفسير العناق في عبارة المبسوط و انه الأثنى من المعز إلى أربعة أشهر و فسره في الصراح به بزغاله مادة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٥

السنة الثانية، و الأكثر منه هو ما دخل في الثالثة، إذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف (قده) قد أخذ بالاحتياط و فسر اللفظين بالمتفق من تفسيرهما بحسب التفسيرين، و قال بأن

الأول

أى الجذع

ما كمل له سنة و دخل في الثانية و الثانى

أى الثنى

ما كمل له سنتان و دخل في الثالثة.

لكن المشهور تفسر الجذع بما كمل له سبعة أشهر، و الثنى بما كمل له سنة، و ادعى عليه الإجماع في ظاهر المحكى عن الغنية في بحث الهدى، و عن بعض انه لا يعرف فيه قولاً غيره، و أسنده بعض الى مولانا الرضا عليه السلام، و لا يخفى انه ان حصل الظن من هذه الشهرة المحققة المؤيدة بدعوى الإجماع تارة، و عدم العثرة بالخلاف اخرى، و الإسناد إلى مولانا الرضا عليه السلام ثالثة بحيث أمكن دعوى ظهور اللفظين في هذا التفسير الذى عليه المشهور فيؤخذ به و يحكم بالاكْتفاء في الضأن بما كمل له سبعة أشهر و الثنى بما دخل في السنة الثانية كما عليه في الجواهر حيث يقول (قده) الا انه يقوى في النظر ما سمعته من الفقهاء لقوة الظن الحاصل من كلامهم خصوصاً، و كلام أهل اللغة بمرئى منهم و مسمع، و خصوصاً مع احتمال كون المراد منه ذلك في الزكاة و ان كان اسم الثنى في اللغة للدخل في الثالثة فيجزى حينئذ ذلك في زكاة الغنم و الإبل و الجبران انتهى، و ما ذكره (قده) و ان لم يخلو عن قرب الا ان ما ذكره من احتمال كون المراد منهم في الزكاة بعيد في الغاية كما انه لو ادعى ظهور اللفظين في تفسيرهما بما حد و افي طرف الأكثر كما في المتن يجب الأخذ به، و مع إجمال اللفظين و عدم ظهورهما في أحد الطرفين كما هو الانصاف لاختلاف التفاسير فيهما يكون المرجع هو الأصول العملية و هو البراءة عندنا، لما عرفت مرارا من كون المقام من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر الاستقلالى، و على هذا فالحق ما عليه المشهور، و عليه صاحب الجواهر (قده) و هو المختار، و ان خالفنا هم في الطريق الا- ان الأحوط ما عليه المتن. ثم انه على المشهور من اعتبار الجذع من الضأن، و الثنى من المعز المراد منه ان أقل المجزى ذلك لا انه لا يجزى غير هما فحينئذ يجزى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٦

الا على منهما سنا و إذا دفع يحسب فريضة لكن في الدروس لو فقد الجذع و الثنى في غنمه دفع الأقل و أتم القيمة، أو الأكثر و

استرد الزائد ولا يخفى ان حكمه بإتمام القيمة عند دفع الأقل و ان كان وجيها لكن لا وجه لما افاده من استرداد الزائد عند دفع الأكثر.

(الأمر الثالث) المشهور على انه يجوز ان يدفع من غير غنم البلد في زكاة الإبل و ان كان أدون قيمة من غنم البلد، لإطلاق قوله عليه السلام في خمس من الإبل شاء و نحوه حيث يشمل شاء البلد و غيره، سواء تساوا قيمة أم لا، و في الجواهر بل لا خلاف أجده فيه عدا ما يحكى عن مبسوط الشيخ و خلافه، فقال في المبسوط يؤخذ من نوع البلد لا من نوع آخر لأن المكية و العربية و النبطية مختلفة، و في الخلاف يؤخذ من غالب غنم البلد سواء كانت شامية أو مكية، و إطلاق الاخبار يدفعه، و الاختلاف في المكية و نحوها لا يخرج الغنم عن مسمى الشاء التي هي مناط الامتثال، و لا يتعين عليه ان يدفع زكاة الغنم من النصاب بل له ان يدفع شاء أخرى من غيره من غير خلاف في ذلك إذا كان المدفوع من شاء البلد لإطلاق الدليل اعنى قوله عليه السلام في أربعين شاء شاء، حيث يشمل ما كان المدفوع من النصاب و غيره، و لا ينافيه كون الزكاة متعلقة بالعين، اما إذا كان تعلقها على نحو حق الرهانة أو الجناية فواضح، و اما إذا كان على نحو الإشاعة أو الكلى في المعين فكذلك بعد ملاحظة دليل جواز الاكتفاء بالقيمة، إذ الاستفادة من دليل تعلق الزكاة بالعين و جواز الاكتفاء بالقيمة هو ان الواجب على المالك إعطاء شاء مثلا إذا كان مالكا للأربعين شاء مع اجتماع شرائط الوجوب، و اما وجوب الإخراج من نفس العين فلا دليل عليه، و بالجملة فلا إشكال في جواز دفع شاء أخرى من البلد، و اما من غير البلد فقد وقع الخلاف فيه فعن الدروس انه لا يجوز ان يدفع شاء غير البلد عن زكاة الشاء الا ان تكون أجود أو بالقيمة، و في المسالك عند شرح قول الشرائع و يجوز ان يخرج من غير غنم البلد قال هذا مع التساوى في القيمة أو كونها زكاة الإبل، و الا لم يجز إلا بالقيمة، و في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٧

المدارك و هو أحوط، و المعروف بين الأصحاب جوازه أيضا و هو الأقوى، و ذلك لتساوى غنم البلد مع غنم غيره في صدق الاسم بعد فرض جواز الإخراج من غير النصاب إذا كان من غنم البلد، و لا ينافيه تعلق الزكاة بالعين و الا لم يجز من غنم البلد أيضا و ان ساوت مع ما في النصاب قيمة فيصح الإخراج من غير النصاب و لو من غير غنم البلد سواء تساوت مع ما في النصاب أو كانت أدون، و كذا الحال في الإبل و البقر لا شراكتها مع الغنم في ذلك فيجزى مسمى الإبل في الأول، و مسمى البقر في الثاني و ان لم يكن من إبل البلد و بقرة، و ليعلم ان المراد من دفع الفريضة من غير النصاب انما هو من باب الفريضة لا من باب القيمة فيكون دفعا من العين لكن من عين جنس الفريضة، قال المحقق القمي (قده) في الغنائم ان هاهنا أمرين أحدهما البديل المثلى و الآخر القيمة، و الظاهر عدم الإشكال في جواز البديل بالمثل، كإعطاء مساوى العشر في الغلات من غير النصاب، و إعطاء الشاء و التبيع مثلا مع وجودهما في النصاب من غيره، و اشتراء الشاء في خمس من الإبل و كذا التبيع و بنت مخاض مثلا لو لم يوجد من النصاب من غير معاوضة بعض النصاب، و لم نقف على خلاف في ذلك، و أجروا ذلك مجرى إعطاء الفريضة فمرادهم بالعين عين جنسها انتهى.

(الأمر الرابع) المدار في الفريضة في جميع الانعام من الإبل و البقر و الغنم هو الفرد الوسط مما يسمى باسم الفريضة الواجبة إخراجها لا الفرد الأدنى و الأعلى، اللهم الا ان يتطوع المالك بإخراج العالى أو الأعلى فإنه أحسن، فإنه زيادة في الخير، اما اعتبار الفرد الوسط من كل جنس فلانه مقتضى كون تعلق الزكاة بالعين و وجوب شاء في خمس من الإبل أو أربعين شاء مثلا هو كون الفريضة المتعلقة بالعين مقدرة بقدر ساوى مقدار مالية شاء واحدة، فالفريضة من خمس إبل مثلا هي مقدار منها نسبته الى المجموع نسبة الشاء الواحدة، فالشاء قد ذكرت في الفريضة لا لأنها بنفسها الفريضة بل لكونها محددة لمالية الفريضة و هي التي نسبتها الى مجموع خمس إبل نسبة مالية شاء واحدة اليه و الا فلو لم يكن كذلك لم يصح تعلقها بالعين فيما لم تكن

من جنس النصاب كما فى الخمس الاولى من نصب الإبل إذ ليس فى خمس من الإبل شاة حتى تكون الفريضة عين الشاة من خمس من الإبل و ان أمكن ذلك فيما كانت الفريضة من جنسه الا انه بعد تعلق الزكاة بالعين فى الكل و ان تعلقها بها فى الكل على حد السواء مع عدم إمكان تعلق الزكاة بعين الشاة فى النصب الخمسة الاولى من نصب الإبل بل و غيرها مما لم تكن عين الفريضة موجودة فيها كست و عشرين من الإبل إذا لم تكن فيها بنت مخاض و ست و ثلاثون منها إذا لم تكن فيها بنت لبون و هكذا الى آخر النصب، أو ثلاثين من البقر إذا لم تكن فيها تبيع أو تبيعه، أو أربعين منها إذا لم تكن فيها مسنة لا بد من ان يراد فى الكل مالية الفريضة الموسومة، ففى خمس من الإبل مالية شاة واحدة من مجموع النصاب، و فى ست و عشرين منها مالية بنت المخاض منه، و فى ثلاثين من البقر مالية التبيع و التبيعه، و فى أربعين شاة مالية شاة واحدة منها و هكذا فى الجميع مما كانت الفريضة من جنس النصاب أو لم تكن من جنسه، و إذا كان المدار فى الفريضة على مالية فرد من المسمى و كانت الفريضة ذات أفراد متفاوتة فى الجودة و الرداءة يجب الأخذ بالوسط منها كما فى كل مورد ثبت حكم لجنس ذا أفراد متفاوتة حيث تكون العبرة بالوسط من افراده لا-الأدنى و لا-الأعلى الا-ان يفضل المكلف بإعطاء الاعلى فإنه مع اشتماله على امثال الأمور به زيادة فى الخير كما لا- يخفى. و مما ذكرناه يندفع ما أورده بعض الاعلام فى اجزاء الجذع فى زكاة الغنم بناء على كونه ما كمل سبعة أشهر أو ما كان دون الحول من ان تعلق الفريضة بالعين يوجب ان تكون الفريضة من إحدى افراد النصاب الذى يشترط فى تعلق الفريضة به حلول الحول عليه فكيف يكون الجذع منه فريضة مع ان الجذع سنة دون الحول، و استصعبه جملة من المحققين حتى اعترفوا بأنه لا مخلص منه الا بالالتزام بكون الجذع ما كمل حوله، أو باختصاصه بما عدا زكاة الغنم مما يجب فيه الشاة كالإبل وجه الاندفاع ان الواجب فيما تجب فيه الشاة فى الكل واحد و هو مالية الشاة فكما يمكن اعتباره فى الإبل يصح اعتباره فى الغنم، فيقال فى أربعين من الغنم جذع بمعنى

انه يجب منها ما يسوى ماليتها مالية شاة كمل سنة سبعة أشهر، فتكون نسبة الفريضة المتعلقة بالأربعين و لو على نحو الشركة إلى مجموعها نسبة مالية الجذع أعنى الشاة التى كملت سنهما سبعة أشهر و دخلت فى الثامنة إلى مجموع الأربعين فلا إشكال أصلاً، و بالجملة للمالك ان يدفع الفرد الوسط من المسمى و لا يجوز له دفع الأدنى كما لا يجب عليه إعطاء الأعلى، اللهم الا ان يتطوع بإخراجه.

(الأمر الخامس) لا-اشكال و لا-خلاف فى عدم ثبوت الخيار للفقير أو الساعى فى أخذ الزكاة، و الاقتراح على المالك، و المطالبة منه بما شاء، و ذلك للأصل أى أصالة عدم الاختيار لهما عند الشك فى ثبوته، و عدم اقتضاء تعلق الزكاة بالعين بأنحاء تعقلها و لو على نحو الشركة ذلك، إذ ليس للشريك اختيار فى تعيين حقه من المال المشترك اقتراحاً من دون رضا شريكه و لظاهر النصوص التى منها الصحيح المشتمل على وصية أمير المؤمنين لمصدقته، و المروى عن الصادق عليه السلام القائل لعامل المدينة مر صدقك إذا دخل المال ان يقسم الغنم نصفين ثم يتخير صاحبها (الحديث)، و انما الكلام فى ان للمالك هل الخيار فى أى فرد شاء بحيث لا يكون للساعى معارضته و منازعته و اقتراح القرعة عليه أو لا وجوه، و احتمالات، المشهور على الأول أعنى كون الخيار فى التعيين للمالك، و لا- يحتاج إلى القرعة و لو مع التشاح بمعنى انه ليس للساعى أن ينازعه و يتشاح معه لكى ينتهى إلى القرعة، و ظاهر التذكرة الإجماع عليه حيث قال الخيار للمالك عندنا، و عن الشيخ و جماعة ان للساعى ان ينازع المالك فيقترعان مع المشاحة، و عن بعضهم الحاجة فى تعيين الزكاة إلى القرعة مطلقاً و لو مع عدم المنازعة، و عن البيان و



التذكرة استحباب القرعة، و ليعلم ان محل الكلام انما هو فيما إذا تعدد ما هو بصفة الواجب فى النصاب كما إذا كان الواجب فى أربعين شاة مثلا الشاة المتوسط بين الجيد و الردى و كانت ما هو بصفة الوسط متعددا، و اما مع وحدة ما هو بصفة الواجب و انحصاره فى الفريضة فهو خارج عن محل الكلام، و استدلل للاول بكون المالك هو المخاطب بالإخراج فيحصل الامتثال مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٠

بإخراجه كلما يطلق عليه الاسم، و بالخبرين المتقدمين إذ فى الأول منهما بعد الأمر بتنصيب المال صدعين قال عليه السلام ثم خير المالك اى الصدعين شاء فأيهما اختار فلا- تعرض له، ثم اصدع الباقي صدعين ثم خيره فأيهما اختار فلا- تعرض له (الحديث)، و فى الحديث الأخير مر مصدقك إذا دخل المال فينقسم الغنم نصفين ثم يتخير صاحبها اى القسمين شاء فإذا اختار فليدفعه اليه (الحديث)، و بما ورد فى جواز مباشرة المالك دفع الزكاة و صرفها بنفسه على الفقراء و شرائه لهم ما يحتاجون، و بالسيرة القطعية على اختيار المالك لا- سيما فى الأزمنة التى ليس فيها السعاه كزماننا، و فى الجواهر بل كأنه من ضروريات المذهب بل الدين. حجة القول الثانى و هو لزوم القرعة عند التشاح هو اقتضاء تعلق الزكاة بالعين و شركة المستحق مع المالك فيها ذلك، إذ كما ليس للمستحق اختيار التعيين من دون رضاه المالك كذلك ليس للمالك ذلك أيضا من دون رضاه المستحق قضاء لحق الاشتراك، و لازم ذلك انه ان رضى المستحق بما يختاره المالك فهو مع التشاح فلا بد بينها من حاكم و هو القرعة، و اما ما استدلل به للقول الأول ففيه ان كون المالك هو المخاطب بالإخراج لا- يوجب اختياره فى تعيين المال المشترك من دون رضاه صاحبه، و انما إثبات الخيار له يحتاج الى دليل آخر مع كونه فى نفسه مخالفا لقواعد الشركة، و اما الخبران فهما على خلاف مطلوب المستدل أدل، إذ لو كان الخيار للمالك لم يكن وجه للصدع و التقسيم ثم العرضة على المالك باختيار ما يشاء بل الظاهر انه حكم ادبى رفقى كما يؤيده اشتغال خبر أمير المؤمنين عليه السلام على جملة من إلا دأب التى من هذا القبيل قطعا، و اما جواز مباشرة المالك دفع الزكاة و صرفها على الفقراء و شرائه لهم ما يحتاجون فشىء منها لا يدل على عدم جواز منازعة الساعى مع المالك فى تعيين الواجب إذا كان بالصفة متعددا فى النصاب، و اما دعوى كون اختيار المالك من ضروريات المذهب بل الدين فهو غريب بعد الخلاف فى المسألة، و ذهاب مثل الشيخ و متابعيه الى لزوم القرعة عند المنازعة. حجة القول الثالث- و هو الحاجة الى القرعة ابتداء و لو لم تكن منازعة فى البين ان تعيين المال المشترك يحتاج الى معين و هو القرعة، كما ان انتقال المال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠١

من شخص إلى آخر يحتاج الى سبب و هو الصيغة مثلا فى البيع، فكما ان مجرد التراضى على النقل لا يوجب النقل بل انما يفيد اباحة التصرف كذلك محض الرضاء بالتعيين لا يوجب التعيين ما لم يستعمل ما جعله الشارع معيناً و هو القرعة، فقبل الاقتراع لا يتميز المالاين و ان أباح لكل من الشريكين ان يتصرف فيه لإذن الآخر فالتراضى بالتعيين لا يوجب التعيين أصلا. و اما القول الرابع- و هو استحباب القرعة فلم يذكر له حجة بل حمل الشهيد (قده) فى البيان كلام الشيخ على الندب، و قال و قيل يقرع و هو على الندب و العلامة فى التذكرة اختار استحباب القرعة حيث يقول و قيل يقرع و هو عندى على الندب، لكن لم يذكر دليل عليه هذا جملة ما قيل فى المقام، و الانصاف ان القول بالاحتياج إلى القرعة ابتداء ضعيف فى الغاية إذ لو كان تملك المستحق لها و تعين ما صرف فى وجه الزكاة للزكاة متوقفا على القرعة كتوقف النقل و الانتقال إلى الصيغة لكان على الشارع ان يبين أو يستعمل وقت الأخذ أو يأمر باستعمالها مع انه لم يذكر فى خبر أو رواية قط، و عمومات ما ورد فى قسمة المال من استعمال القرعة غير كافية فى المقام بعد السيرة القطعية من زمان الشارع إلى الان فى أخذ الزكاة و صرفها على المستحقين من غير قرعة، و توهم ان فى جميع هذه الموارد لا- يحصل الملك للأخذ المستحق بل صحة تصرفاته انما هو من جهة الإباحة الحاصلة

بالتراضى على التقسيم و ان لم يحصل القسمة كما فى المعاطاة بناء على القول بالإباحة مدفوع بقيام السيرة القطعية على معاملة الملك مع المأخوذ بعنوان الزكاة قطعا، مضافا الى دلالة خبر سماعه على حصول الملك بالقبض من غير ذكر عن القرعة، و فيه إذا أخذ الرجل الزكاة فهى كما له يصنع بها ما يشاء، و ان كان ربما يناقش فى دلالة بأنه فى مقام بيان حكم المأخوذ بعد أخذه و لا نظر له فى كيفية الأخذ، فلو قام دليل على احتياج التمييز بالقرعة لما كان معارضا معه هذا كله بناء على الالتزام بالشركة، و قد مر مرارا، و سيأتى تفصيلا ان تعلق الزكاة بالعين ليس على وجه الإشاعة و لا على وجه الكلى فى المعين بل العين تصير متعلقا لحق المستحقين نظير حق الرهانة أو الجناية، و عليه فلا إشاعة حتى يحتاج فى التمييز إلى القرعة، و منه يظهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٢

بطلان قول الشيخ أيضا أعنى لزوم القرعة مع المشاحة مع انه إذا كان المالك بالخيار من إخراج الزكاة من غير النصاب من جنسه أو غير جنسه فخياريه من الإخراج من عين النصاب إذا كان المخرج بصفة الواجب بطريق اولى، و بالجملة فجميع ما يدل على اختيار المالك فى إخراج الزكاة من غير النصاب يدل على اختياره فى إخراجها منه إذا كان المخرج بصفة الوجوب، و معه فلا يبقى مورد للتشاح حتى ينتهى إلى استعمال القرعة أصلا، و بما ذكرنا يظهر عدم الدليل على استحباب القرعة أيضا مع ان الشهيد (قد) لم يذكره اختيارا بل ذكره وجها لكلام الشيخ حملا لكلامه، نعم ظاهر العلامة اختياره، و كيف كان و لعل وجهه الخروج عن شبهة خلاف من أوجه فتحصل ان الأقوى ما عليه المشهور من اختيار المالك فى تعيين الفريضة فى النصاب إذا تعدد ما هو بصفة الواجب فيه، و لا يجوز للساعى. أو الفقير منازعته و لا ينتهى إلى القرعة.

(الأمر السادس) لا اشكال و لا خلاف فى جواز إخراج القيمة فى الزكاة عن الذهب و الفضة و الغلات، و عن المعتبر انه قول علمائنا اجمع، و المحكى عن ابن مبنى على المنع عن إخراج القيمة مطلقا، و لكن لم يثبت و ان حكى عن الشهيد لمخالفة حكايته مع ما حكاه عنه فى شرح اللمعة الأصفهاني من موافقته مع المشهور صريحا، و يدل عليه من الاخبار صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال سألته عن الرجل يعطى زكوته عن الدراهم دنانير و عن الدنانير دراهم بالقيمة أ يحل ذلك؟ قال عليه السلام: لا بأس، و صحيح البرقى قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام هل يجوز جعلت فداك ان يخرج ما يجب فى الحرث عن الحنطة و الشعير و ما يجب على الذهب دراهم بقيمة ما يسوى أم لا- يجوز الا ان يخرج من كل شىء ما فيه، فأجابه عليه السلام أيما يتيسر يخرج، و اما زكاة الانعام فقد وقع الخلاف فيه، فالمحكى عن المفيد عدم جواز إخراج القيمة فى زكاتها الا ان تعدد الأسنان المخصوصة فى الزكاة و عن المعتبر الميل اليه و قواه فى المدارك، و لازم استثنائه جواز القيمة فى النصب الخمسة الاولى من الإبل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٣

التي تجب فيها الشاة كما تجوز فى غيرها مما تكون الأسنان المخصوصة فى النصاب كست و عشرين من الإبل إذا لم تكن فيها بنت مخاض، أو ثلاثون من البقر إذا لم تكن فيها تبيع أو تبيعة و هكذا فهو حينئذ قائل بجواز القيمة فى الأنعام لكن لا مطلقا بل فى الجملة بناء على ان يكون المراد من الاستثناء جواز إعطاء القيمة إذا لم يكن الأسنان المخصوصة فى النصاب، و ان كان مراده به جواز القيمة إذا لم تكن الأسنان موجودا و لو من غير النصاب فإذا وجد فى غيره و يمكن من شرائه يجب تحصيله ثم إخراجها من الزكاة فيكون حينئذ قائل بجواز القيمة إذا لم يتمكن من إخراج العين و لو من غير النصاب فيكون قائل بالقيمة أيضا فى الجملة، و ذهب الشيخ فى الخلاف الى جواز إخراج القيمة فى الزكاة مطلقا، و تكون القيمة على وجه البدل و هو مذهب أكثر المتأخرين، و استدلل للأول بقاعدة الإشاعة و تعلق الزكاة فى العين، و لازمه وجوب إعطاء ذى الحق حقه لا تبديله بالقيمة لأنه نوع معاوضة يحتاج مع رضا الطرفين الى ان تقع بأسباب خاصة، و لا دليل على سلطنة المالك على تبديله بها من غير رضى

المستحق كما هو الأصل في كل حق، و يمكن ان يستدل بعموم لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه، و الناس مسلطون على أموالهم، و لا تأكلوا بينكم أموالكم بالباطل و نظائرها أيضا، و استدلل للثاني تارة بإجماع الفرقه و اخبارهم كما عن الشيخ في الخلاف، و أورد عليه في المعبر بمنع الإجماع و عدم دلالة الاخبار على موضع النزاع يعنى فى الانعام، و اخرى بان المقصود بالزكاة رفع الخلة و سد الحاجة و هو قد يحصل بالقيمة و لا يحصل بالعين و بان الزكاة إنما شرعت جبرا للفقراء و معونة لهم و ربما كانت القيمة أنفع فى بعض الأوقات فاقتضت الحكمة التسوية كما عن العلامة، و قد ضعف الدليلان و هو ظاهر لأنهما يتم فى حكمة التشريع بعد ما ثبت تشريع القيمة و ليسا دليلا- على التشريع و لا- يمكن إثباته بهما كما لا يخفى، هذا ما قيل فى المقام، و الانصاف جواز إعطاء القيمة مطلقا كما ذهب اليه الشيخ و أكثر المتأخرين، و ذلك لضعف ما استدلل به لقول المفيد (قده) أما أولا فلأنه أخص من المدعى و ذلك لان لازم الإشاعة إعطاء الزكاة و لو لم تكن الفريضة فى عين النصاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٤

بان تنسب فى نصاب الأول من الإبل مثلا- مالىة الشاة إلى مجموع الخمس من الإبل فى النصاب الأول منه و يكون المستحق شريكا على القول بالإشاعة مع المالك فى مجموع الإبل الخمس بتلك النسبة أى يكون بقدر مالىة الشاة منه للمستحق و الباقي للمالك، و مقتضى الدليل المذكور عدم جواز تبديل حقه بالقيمة إلا بالمعاوضة المتوقفة على رضا المستحق لسبب خاص، مع ان المفيد (قده) لا يقول به، و ثانيا ان تمامية هذا الدليل متوقفة على القول بكون الزكاة بالعين على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين و هو ممنوع، بل الحق كما مر مرارا انه على نحو الحق لا- الملك بمعنى ان المستحق لا يملك من العين شيئا و انما العين متعلق حقه و مخرجه نظير تعلق حق المرتهن بعين المرهونة، أو المجنى عليه برقبة العبد الجانى على ما يأتى تفصيله فحينئذ لا يجب الإخراج من العين بل يجوز دفع القيمة أيضا، و ثالثا ان قوله عليه السّلام أيما يتيسر فى جواب قول السائل الا ان يخرج من كل شىء ما فيه يفيد العموم فيشمل المذكور فى السؤال من الحنطة و الشعير و الذهب و غيره من الانعام و التمر و الزبيب و الدراهم، و احتمال كون المراد من عموم كل شىء ما فيه هو كل شىء مما ذكر فى السؤال بعيد فى الغاية مع إمكان دعوى القطع بعدم اختصاص الحكم بما ذكر فى السؤال بل لو جاز فيه القيمة لجاز فى غيره، و لعل اختصاص المذكور فى السؤال به لكونه محلا لابتلاء السائل، و لذا أورد سئواله منه فعمم عليه السّلام فى جوابه عنه بقوله الا ان يخرج من كل شىء ما فيه مع انه لو قصر على مورد السؤال لكان اللازم الاقتصار على الحنطة و الشعير دون سائر الغلات إذا لخبر الوارد فى الغلات منحصر بالصحيح المذكور المقتصر فيه فى الغلات بهما مع ان القائل بجواز إخراج القيمة فى الحنطة و الشعير لا يخصص الجواز بهما بل يقول به فيهما، و فى التمر و الزبيب أيضا فلو أمكن التعدى عنهما إليهما ليتعدى من الغلات إلى الأنعام أيضا كل ذلك مضافا الى المروى عن قرب الاسناد، و فيه عيال المسلمين أعطيتهم من الزكاة فاشترى لهم منها ثيابا أو طعاما، و ارى ان ذلك خير لهم فقال عليه السّلام: لا بأس فإنه بإطلاقه يشمل جميع الأعيان الزكوية من الانعام و غيره لا سيما مع استفادة العموم من قول السائل ان ذلك خير لهم المستفاد منه كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٥

العبرة فى جواز التبديل بالافيدته و انفعيته للمستحق من غير فرق بين أنواعها، و الى ما ورد فى آداب الساعى كخبر محمد بن خالد عن الصادق عليه السّلام و فيه فإذا أخرجها فليقبوها فيمن يريد فإذا أقامت على ثمن فإن أرادها صاحبها فهو أحق بها و ان لم يردّها فليبيعها فإنه يدل على جواز أخذ القيمة منه ابتداء قبل أخذ العين منه إذ وجوب أخذها زكاة ثم بيعها منه و أخذ القيمة كأنه من العتب، و لعل النكتة فى تقويمها بعد إخراجها كونها قيميا لا يتعين قيمتها إلا بالإخراج بخلاف الغلات و التقدين مع ما فيه من التعبير بأحقية صاحب العين إذا أرادها إذا حقيقته لا يتصور الا بكون الخيار فى إخراجها أو قيمتها معه، و الا فبعد إخراج

العين و تعينها للزكوية يكون صاحبها و الأجنبي بالنسبة انها على شرع سواء كما لا يخفى، و يدل على جواز الإخراج من القيمة أيضا صحيح ابي الجراح و فيه قال قلت للصادق عليه السلام رجل لم يترك إبله أو شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يتركها لما مضى قال نعم يؤخذ زكاتها و يتبع بها البائع أو يؤدي زكاتها البائع، فإن أداء البائع زكاتها بعد البيع يتوقف على جواز الإخراج من غير النصاب، و لو لا- جوازه لما جاز ذلك كما لا يخفى، و لم أر من يستدل بهذا الخبر على ما ذكر الا صاحب المدارك مع انه استدلال حسن كما لا- يخفى، و بالجملة و بما ذكرنا و ما لم نذكره يمكن دعوى اشراف الفقيه على القطع بجواز إخراج القيمة فى الجميع و عدم تعيين إخراج العين فى شىء منها و لعل هذا هو الأقوى، و عليه الاعتماد و اليه المعول.

(الأمر السابع) بناء على جواز إخراج القيمة كما هو الأقوى هل الواجب الإخراج بالنقدين أو يجوز الإخراج و لو بالعروض ظاهر جماعة هو الميل إلى الأول، و ذلك لانصراف القيمة إلى النقدين، و لخبر سعيد بن عمرو عن الصادق عليه السلام قال قلب يشتري الرجل من الزكاة الثياب و السويق و الدقيق و البطيخ و العنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امره الله تعالى و المحكى عن الأكثر تصريحا و تلويحا هو الأخير، بل ادعى عليه الإجماع فى المحكى عن الخلاف، و يدل عليه خبر المتقدم مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٦

فى الأمر السابق المروى عن قرب الاسناد بناء على ان يكون إعطاء الثياب و الطعام إياهم من باب الزكاة فيكون المالك يشتري و الطعام لنفسه ثم يعطيهم من باب الزكاة لا انه يشتري عنهم بحيث يكون الاشراف للمستحقين فيقبل المالك عنهم ثم يعطيهم ما صار ما لهم بالاشتراف لبعده ذلك من جهة عدم وكالة المالك عنهم و لا ولايته فى ذلك، و لا تخصص الثمن الذى يشتري به للزكوية قبل قبض المستحق أو وليه من الامام عليه السلام أو الساعى حتى يقع الاشراف به عنهم، و هذا اعنى القول بجواز القيمة و لو من غير النقدين هو الأقوى لموافقته مع المشهور مع ما تقدم منا من الضابط فى العمل بالخبر كما مر مرارا، فيكون المناط فى الحجية فى خبر قرب الاسناد ان صح استناد المشهور إليه فى ذهابهم الى جواز إعطاء القيمة و لو من غير النقدين مع إمكان منع دعوى انصراف القيمة المذكورة فى صحيح على بن جعفر، و صحيح البرقى إلى النقدين أولا و كونه انصرافا ناشيا عن غلبة الوجود لا من ناحية التشكيك فى المفهوم ثانيا و ما يضر بالتمسك بالإطلاق هو الأخير ثم لو سلم الانصراف فغاية ما يمكن ان يقال هو الاختصاص بنقد الغالب و لو كان من غير النقدين، و اما الاختصاص بالنقدين فلا وجه له أصلا ثم لا فرق فى الإخراج من غير النقدين بين ان يكون المخرج عينا أو منفعة كسكنى دار و نحوه و المنع عن إخراج الثانى لكون المنفعة تحصل تدريجا كما احتمله الشهيد (قده) فى البيان و مال إليه فى المدارك بعيد لعدم مانعية التدرج فى التحصيل عن ذلك بعد إمكان قبض المنفعة بقبض العين كما لا إشكال فى احتساب المال الإجارة عن الزكاة فيما إذا أجر المعطى نفسه أو عقاره الى المستحق ثم احتسب مال الإجارة عنها، و كون الإجارة فى معرض الفسخ لا يمنع عن ذلك كما لا يخفى.

(الأمر الثامن) ما أشار إليه المصنف (قده) فى

### [مسألة ٦ بأن المدار فى القيمة على وقت الأداء]

مسألة ٦ بأن المدار فى القيمة على وقت الأداء سواء كانت العين موجودة أو تالفة لا وقت الوجوب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٧

و هذا فيما إذا لم يقوم المالك الزكاة على نفسه مما لا اشكال فيه حيث انه وقت الانتقال إليها، و لو قومها و ضمن القيمة ثم زاد السوق أو انخفض قبل الإخراج فعن التذكرة ان الوجه وجوب ما ضمنه خاصة دون الزائد و الناقص و ان كان قد فرط بالتأخير حتى انخفض أو ارتفع، و قال فى المدارك بعد نقل كلامه و فى تعيين القيمة بمجرد التقويم نظر، و استجود فى مفتاح الكرامة

مختار العلامة (قده) قال الظاهر ان الانتقال إلى القيمة في صورة التقويم من حين التقويم و الضمان، فما ذكره في التذكرة اسد و أجود انتهى. و لا يخفى انه (قده) لم يذكر في مقابل نظر المدارك وجها إلا بإعادة الدعوى، و الحق هو ما ذكره في المدارك، و ذلك لان الظاهر في جواز إعطاء القيمة هو تبادل ما للمستحق من الزكاة بالقيمة، و معاوضته بها، و لا دليل على ولاية المالك في ذلك قبل الإخراج، و مع الشك في ذلك فالأصل أى الاستصحاب يقتضى عدمه لا سيما مع وجود المستحق حين التقويم، و تفريط المالك في الإخراج قال المحقق القمي (قده) في غنائه بعد نقل ما في المدارك وجه النظر الذى تنظر فيه صاحب المدارك ما لفظه و لعل نظره الى ان الزكاة و ان كانت متعلقة بالعين لكن الشارع رخص المالك في التصرف في حق الفقير و إعطاء بدله أو قيمته، و فى صورة اختيار القيمة يكون هذا مباحة، و التولية من الطرفين مع المالك فتقويمه بمنزلة بيعه من نفسه، و ليس فى نفسه الا ما قومه على نفسه انتهى، و هو كما ترى لان الدليل على ترخيص الشارع المالك فى إعطاء القيمة لا يدل على ترخيصه فى تقويمه و تضمنه القيمة قبل الإخراج حتى لا يكون فى ذمته الا ما قومه على نفسه، لان الكلام بعد فى صحة هذا التقويم و نفوذه فى تبادل ما على العين من الزكاة بذمته من القيمة، فالأقوى هو اعتبار قيمة و قب الإخراج و عدم صحة التقويم قبله، فلو انخفض السوق يكون حاله كحال الغاصب إذا كان التأخير بتفريطه، و الظاهر كما فى الجواهر عدم ضمانه تفاوت السوق ما لم يكن لتفاوت العين، و لو ارتفع تجب قيمة وقت الإخراج قطعا.

(الأمر التاسع) ذكر أكثر القائلين بجواز إخراج القيمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٨

ان الإخراج من العين أفضل و هو فى خصوص الانعام كذلك خروجا عن مخالفة من أوجب إخراج العين فيها، و اما فيما عداها من الغلات و النقدين و استدلل له فى الرياض بخبر سعيد بن عمرو المذكور فى الأمر السابع قال (قده) و فى قوله كما أمر الله إشعار بأن الزكاة المسئول عن جواز إخراج قيمتها انما هو الدراهم، و الا فليس المأمور به من الله سبحانه فى كل جنس الا ما يجانسه لا الدراهم مطلقا، و عليه فقوله عليه السلام لا يعطيهم الا الدراهم و ارد على زكوتها، و يكون قوله عليه السلام كما أمر الله تعالى مشعرا بل ظاهرا فى عموم المنع و ثبوته مطلقا، و ظاهره و ان أفاد المنع و الحرمة لكنه محمول على الكراهة جمعا بين الأدلة انتهى، فلم أر من تعرض دليلا على أفضلية الإخراج من العين فيه، و لعل فتوى الأصحاب بها مع التسامح فى دليل السنن يصير دليلا عليها، (الأمر العاشر) قال المصنف (قده)

ثم المدار على قيمة بلد الإخراج ان كانت العين تالفه و ان كانت موجودة فالظاهر ان المدار على قيمة البلد التى هى فيه. كون المدار على قيمة بلد الإخراج إذا كانت العين تالفه من جهة استقرار الذمة بها من يوم التلف بالمالية الغير المتقدرة أعنى بها صرف مالية التالف غير ملحوظة بكونها مساوية لكذا و كذا من الدراهم و الدنانير بل يلاحظ صرف المالية فى مقابل ما لا مالية له أصلا كحبة من الحنطة، و يكون تقديرها بالأثمان، و انها فى مقابلة قدر معين من الأثمان فى يوم الإخراج، و مع اختلاف القيمة فى يوم الإخراج بحسب اختلاف البلاد يكون المدار على قيمة بلد الإخراج، و يحتمل ان يكون المدار على قيته بلد التلف، و قربه بعض مشايخنا (قده) فى حاشيته على المتن فى هذا المقام، و لعل وجهه هو البناء على استقرار الذمة بالمالية المتقدرة من يوم التلف، فمالية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٩

العين الزكوية لا صرفها بل المتقدرة منها بما تسوى كذا و كذا من الأثمان تستقر فى الذمة، و مع اختلاف البلاد قيمة فى يوم التلف يكون المدار على قيمة بلد التلف، و مع استقرار الذمة بالقيمة المتقدرة يوم التلف و بلده يتعين قيمة بلد التلف، لكن قيمة يوم التلف لا يوم الإخراج، و الحاصل انه ان كان التلف موجبا لاستقرار الذمة بالمالية الغير المتقدرة يجب قيمة يوم الأداء و بلد

الإخراج، و ان كان موجبا لاستقرارها بالمالية التقدره يجب قيمة يوم التلف و بلده، و كيف ما كان فالجمع بين قيمة يوم الإخراج و بلد التلف مما لا وجه له، و لذا تأمل بعض مشايخنا (قده) في كون المدار على قيمة يوم الإخراج في صورة تلف العين، و لعل وجه تأمله (قده) ما ذكرناه من انه إذا كان التلف موجبا لاستقرار الذمة بالمالية المتقدرة بالأثمان يكون اللازم أداء قيمة يوم التلف و بلده، هذا كله فيما إذا كانت العين تالفه، و ان كانت موجودة فهل المدار على قيمة بلد العين أو بلد الإخراج أو أعلى القيم منها وجوه: من كون المالك في بلد المال مخيرا في مرحلة الامتثال بين إخراج العين أو إخراج قيمتها التي تكون لها في البلد الذي هي فيه و الأصل بقاءه على ما كان عند غيبته عن بلد العين، و: من ان القدر المتيقن مما ثبت على المالك هو إخراج العين أو القيمة على نحو الإهمال بمعنى انه في بلد العين مكلف بإخراج قيمة العين لا انه مكلف بإخراج قيمة البلد التي هي فيه بحيث كان المكلف به هو إخراج القيمة المقيدة بكونها قيمة بلد العين، بل في بلد العين مكلف بإخراج القيمة مرسله عن التقيد بكونها قيمة البلد و ان لم تكن مطلقة أيضا بأن تكون أى قيمة كانت، و لذا عبرنا عنه بالإهمال، و إذا كانت قيمة بلد الإخراج أقل من قيمة بلد العين تصير القيمة مرددة بين الأقل و الأكثر، و لما كان المتعين منه الأقل يرجع الى البراءة بالنسبة إلى الأكثر، فيجوز الاكتفاء بقيمة بلد الإخراج إذا كانت أقل، و من رعاية الاحتياط بإخراج أعلى القيم من بلد العين أو بلد الإخراج أقواها الأول، و ذلك لانه القيمة التي تكون مكلفا بإخراجها في بلد العين و ان لم تؤخذ مقيدة بخصوص بلد العين الا ان إطلاقها ينصرف إليها، كما ان النقد المذكور في البيع و نحوه و ان لم يؤخذ مقيدا بنقد الغالب أو البلد الا ان إطلاقه في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٠

مثل بعثك هذا بدرهم ينصرف الى النقد الغالب في البلد، و عليه فيجوز الاكتفاء بقيمة بلد العين و لو كانت أقل من قيمة بلد الإخراج. و يمكن الخدشة في ذلك بان التكاليف بإخراج القيمة لما كان في مرحلة الامتثال بمعنى ان المكلف به أولا هو إخراج العين الا ان الشارع وسع على المكلف في إخراجها عن عهده هذا التكاليف بالاكتفاء بإخراج القيمة فإخراج القيمة ليس بواجب في مرحلة ثبوت التكاليف و انما هو مجز عنه في مرحلة الإسقاط، و لازم ذلك انه مع وجود العين يكون المكلف به هو إخراجها تعيينا و لو كان المكلف في غير بلدها، و إذا أراد امتثال التكاليف في غير بلد العين بإخراج القيمة يكون المعتمد حينئذ قيمة بلد الإخراج لا قيمة بلد المال، إذ قيمة بلد المال لم تتعلق بالذمة قط حتى يستصحب بقائها عند الشك فيه في بلد الإخراج، بل القدر الثابت هو جواز إخراج القيمة في بلد الإخراج، و هذه القيمة التي هي موضوع جواز الإخراج في بلد الإخراج و ان لم تؤخذ مقيدة ببلد الإخراج الا ان اطاقها ينصرف اليه، و هذا بخلاف ما إذا كانت العين تالفه حيث انه بعد التلف يتعلق الذمة بإخراج القيمة فإن كان الثابت في الذمة حينئذ هو المالية المتقدرة بالأثمان يتعين عليه قيمة بلد التلف، و ان كان الثابت فيها هو المالية الغير المتقدرة يكون المتعين قيمة بلد الإخراج، و على ذلك فالمتعين حينئذ هو قيمة بلد الإخراج، و كيف ما كان فالاحتياط بإخراج أعلى القيم حسن لا ينبغي تركه.

#### [مسألة ٧ إذا كان جميع النصاب في الغنم من الذكور]

مسألة ٧ إذا كان جميع النصاب في الغنم من الذكور يجوز دفع الأنتى و بالعكس كما انه إذا كان الجميع من المعز يجوز ان يدفع من الضأن و بالعكس، و ان اختلفت في القيمة، و كذا مع الاختلاف يجوز الدفع من اى الصنفين شاء كما ان في البقر يجوز ان يدفع الجاموس عن البقر و بالعكس، و كذا في الإبل يجوز دفع البخاتي عن العراب و بالعكس تساوت في القيمة أو اختلفت.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١١

في هذه المسألة أمور (الأول): إذا كان جميع نصاب الغنم من الذكور يجوز دفع الأنتى و بالعكس من غير فرق بين الذكور حيث

ما يدفع عن الإناث ان تكون متساوية القيمة معها أم لا على ما هو المعروف بين الأصحاب، خلافا للمحكي عن الخلاف من لزوم إخراج الأنتى إذا كان النصاب أنتى، والتخيير فى إخراج الذكور و الأنتى إذا كان النصاب ذكورا، قال (قده) فى محكى خلافه من كان عنده أربعون شاة أنتى أخذ منه أنتى و فى الذكور يتخير انتهى، و كذا فى المحكى عن جامع المقاصد أيضا حيث خص التخيير فى الذكران أو فى شاة الإبل لا مطلقا، و عن المختلف التفصيل بين ما إذا تساوت القيمة فجوز دفع الذكور عن الأنتى و بين ما إذا تفاوت فمنع عنه، و الأقوى ما عليه الأصحاب لصدق اسم الشاة الواجب إخراجها فى نصاب الغنم على الذكر و الأنتى، فيتحقق بإخراجها الامتثال، و كون الفريضة متعلقة بالعين حتى على وجه الإشاعة و الشركة غير مناف مع تحقق الامتثال بإخراج ما يصدق عليه اسم الفريضة و ان لم يكن من عين النصاب، لما عرفت من ان المراد بتعلق الفريضة بالعين على نحو الإشاعة هو اشتراك المستحق مع المالك فى النصاب على نحو يكون للمستحق من أربعين شاة مثلا بالنسبة إلى مجموع الأربعين نسبة الشاة الواحدة إليه، فيقدر الشاة الواحدة منه للمستحق و الباقي للمالك، و ان شئت فعبر بناء على نحو الإشاعة بأن جزء من كل شاة من أربعين شاة للمستحق و تسعة و ثلاثون جزء منه للمالك، و معلوم ان الاشتراك بهذا النحو لا ينافى إخراج الفريضة من غير النصاب بعد كون المخرج مما يصدق عليه اسم الفريضة و قد تقدم مزيد التوضيح فى ذلك فى مسألة جواز إخراج الفريضة من غير النصاب فراجع، و بما ذكرنا يظهر فساد ما استدل به للمختلف من تعلق الزكاة بالعين فلا بد من دفعها منها أو من غيرها مع اعتبار القيمة، و ذلك لان دفعها من غيرها مع صدق اسم الفريضة ليس باعتبار كونه بدلا عنها حتى يعتبر تساويه معه فى القيمة، بل انما هو باعتبار كونه نفس الفريضة لأن الشاة الموضوع للإخراج تتناوله فحينئذ لا يلزم اعتبار تساويه معها فى القيمة، و كذا ما استدل للخلاف و جامع المقاصد من اقتضاء الشركة تساوى الفريضة مع النصاب إذ الشركة بالمعنى المتقدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٢

لا تقتضيه مع ما فى أصل الشركة كما عرفت مرارا، مع انه لو تم يكون أخص من المدعى لان الشركة لو اقتضت ذلك كان اللازم إخراج الفريضة من نفس النصاب إذا كانت ذكورا فلا وجه للتفصيل بين الإناث و الذكور باعتبار إخراج الأنتى فى الأول و التخيير فى الثانى مستندا إلى قاعدة الشركة كما لا يخفى.

(الأمر الثانى) إذا كان جميع النصاب فى الغنم من المعز يجوز ان يدفع من الضأن و بالعكس، سواء تساوت فى القيمة أو تفاوتت على ما هو المعروف بين الأصحاب، لصدق اسم الشاة عليهما فيكون كل واحدة منهما مما يتناول عليها اسم الفريضة، و إذا لم يتعين على المالك إخراج الفريضة من عين النصاب بل كان له الخيار فى إخراجها من غيره و كان النصاب كله معزا يجوز له إخراج الضأن من غيره، أو كان ضأنا يجوز له إخراج المعز من غيره.

(الأمر الثالث) إذا كان النصاب مركبا من صنفين من كل نوع من الأنواع الثلاثة من الأنعام كأربعين من الغنم التى عشرون منها ضأن و عشرون منها معز، أو أربعين من البقر التى بعضها جاموس و بعضها بقر، و كنصاب من الإبل الذى بعضه بخاتى و بعضه عراب فقد وقع الخلاف فى انه هل للمالك الخيار فى الإخراج من اى الصنفين أو يناط بتفاوت القيمة فى الصنفين، و مع التفاوت يجب التقسيط، و مع التساوى يتخير فى إخراج أيهما شاء، أو انه يجب فى كل صنف نصف الفرض قيل الأشهر هو الثانى، و لعل منشأ الاستناد إلى الشهرة هو إطلاق ذكر التقسيط فى غير واحد من كتب الأصحاب، لكنه أشير فى بعضها الى التقييد بما إذا تفاوتت القيمة، و حينئذ يكون الأشهر هو الثالث، و كيف ما كان فالأقوى هو الأول و ذلك لصدق اسم الفريضة على كل واحد من الصنفين، و لا يضره تفاوتهما فى القيمة، و لعل منشأ القول بالتقسيط مطلقا أو مع تفاوت القيمة هو قاعدة الشركة، و فيه ما عرفت مرارا من ان الحق عدم الشركة أولا، و عدم اقتضاء الشركة للتقسيط ثانيا لما ذكرنا من طريق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٣

الشركة على القول بها، واما القول الرابع أعنى الأخذ من كل صنف نصف الفرض فقد احتمله الشهيد (قده) في زكاة البقر، و قال ما حاصله يحتمل ان يجب في كل صنف نصف تباع مثلاً أو قيمته، فإذا كان ثلاثون خمسة عشر منها من الجاموس، و خمسة عشر منها من البقر يجب نصف تباع من الجاموس، و نصف تباع من البقر، ثم رده بأنه مستلزم للتقيص، ثم قال نعم لو لم تؤد إلى التقيص كان حسناً كما لو كان عنده من كل نوع نصاب انتهى. و فيه انه مع فرض صدق اسم الفريضة على كل واحد من الصنفين يتعين تخيير المالك في إخراج كل واحد منهما، و لا ينتهي الأمر إلى الأخذ بقسط كل صنف حتى يورد عليه باستلزامه التقيص، و يحكم بحسنه فيما لا يستلزمه، و بالجملة فالأقوى هو القول بالتخيير في جميع الصور.

### [مسألة ٨ لا فرق بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم في الدخول في النصاب و العدم منه]

مسألة ٨ لا- فرق بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم في الدخول في النصاب و العدم منه لكن إذا كانت كلها صحاحاً لا يجوز دفع المريض، و كذا لو كانت كلها سليمة لا يجوز دفع المعيب، و لو كانت كل منها شاباً لا يجوز دفع الهرم بل مع الاختلاف أيضاً الأحوط إخراج الصحيح من غير ملاحظة التقسيط، نعم لو كانت كلها مراضاً أو معيبة أو هرمةً يجوز الإخراج منها.

في هذه المسألة أيضاً أمور (الأول) لا فرق في العدم من النصاب في الأنعام الثلاث بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم بلا خلاف بين أهل العلم في شيء من ذلك، لإطلاق الاسم، و لتناوله الجميع، نعم قد يقع الخلاف في شيء آخر و هو عدم الأكل و فحل الضراب من النصاب، فعن المحقق في النافع، و الشهيد في اللمعة و عن الروضة و الحدائق عدم الأكل أي السمينة المعدة للأكل و فحل الضراب، فلو كانت له أربعين شاةً إحداهن أكلةً أو فحل الضراب لم تجب الزكاة، و مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٤

استدل لهم بصحيفة عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام، انه قال ليس في الأكلة و لا في الربي التي تربي اثنين و لا- شاةً لبن و لا- فحل الغنم صدقةً. و عن بيان الشهيد (قده) اختصاص عدم العدم بالفحل خاصة الا ان يكون كلها فحولا أو يعظمها، و عن ابي الصلاح عدم عده أيضاً مطلقاً، و استظهره في محكي مجمع البرهان، و ذهب الأكثرون إلى وجوب عدهما من النصاب للإطلاقات و العمومات، و صحيفة محمد بن قيس يعد صغيرها و كبيرها، و لا يخفى ان ما ذهب إليه الأكثرون أقوى و أحوط، للإطلاقات و العمومات، و ان منع التمسك له بالصحيفة أي صحيفة محمد بن قيس التي ذكر فيها عد الصغير و الكبير حيث ان للسخال حول بانفرادها كما سيأتي، و اما التمسك للقول الآخر بصحيح ابن الحجاج ففيه أولاً انه متضمن لما لا يقول به احد من الأصحاب و هو عدم عده شاةً اللبن و الربي من النصاب، و ثانياً انه ليس بصالح لتقييد المطلقات و تخصيص العمومات لعدم صراحته في المطلوب لاحتمال ان يكون المراد بنفي الصدقة فيها عدم أخذها في الصدقة لا عدم تعلق الزكاة بها، و في المدارك ربما تعين المصير الى هذا الحمل لاتفاق الأصحاب على عدم شاةً اللبن و الربي، و ثالثاً انه معرض عنه فلا يصلح للاستناد اليه، و اما اختصاص عدم العدم بالفحل كما عن ابي الصلاح و بيان الشهيد فلم يظهر له وجه.

(الأمر الثاني) إذا كان النصاب كلها صحاحاً أو سالماً أو شاباً لا يجوز دفع المعيب أو المريض أو الهرم عنها بلا خلاف في ذلك كما ادعاه بعضهم، بل قيل انه إجماعاً لصحيح محمد بن قيس و لا يؤخذ هرمةً و لا ذات عوار الا ان يشاء المصدق، و عدم دلالة على تمام المدعى لعدم تضمنه للمريضة غير قادح لا تمام الحكم فيها بعدم القول بالفصل، مع إمكان اندراج المريضة في ذات العوار، لان العوار بالحركات الثلاث هو مطلق العيب، و اشتماله على جواز أخذ المعيبة و الهرمة إذا شاء المصدق اعنى به الساعي و أخذ الصدقة مع انه لا قائل به أيضاً غير مضر لإمكان حمله على قبول المصدق بالقيمة إذا كان فيه مصلحة الفقراء أو



على ما إذا تمكن من بيعه بقيمة الصحيح أو على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٥

ما إذا كان قبوله من سهم نفسه، فما عن ظاهر المقنع و المفاتيح من الفتوى بجواز أخذ ذات العوار و الهرمة إذا شاء المصدق مردود، و احتمال ان يكون للمصدق هذا الاختيار شرعا غير مسموع، بعد كونه مخالفا لقاعدة اعتبار المصلحة فى الولى أولا أقل من لزوم عدم المفسدة فى فعله فلا بد من إثباته بدليل قوى لقيام القواعد الشرعية القطعية لا بالصحيح المذكور الذى لا يتأبى عن الحمل الى ما حملناه، فلا يصلح تخصيصها، و استدلل على المدعى أيضا بقوله تعالى وَ لَا تَيْمَمُوا الْخَيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ، و أورد عليه بان الثابت منه أعم من المدعى، و يندفع بإمكان خروج ما خرج منه بالإجماع مع إمكان دعوى انحصار الخباثة فى الثلاثة أى المريض و المعيب و الهرم فتأمل، هذا كله إذا لم تكن الفريضة من النصاب منحصرًا بإحدى الثلاثة كما فرضناه من كون النصاب جميعًا صحيحًا أو سالمًا أو شابًا و لو كان السن الواجب فى الفريضة منحصرًا بالمريضة أو بذات العوار كما إذا كان النصاب من الإبل ست و عشرون و كان فيه بنت مخاض واحدة و هى مريضة أو ذات عوار، أو كانت أربعين غنما مثلاً- و اشتملت على جذع من الضأن أو ثنى من المعز و هى مريضة أو ذات عوار فهل يجوز أخذ الفريضة التى فى النصاب حينئذ، أو يجب أخذها عن غيره، أو القيمة احتمالان ظاهر الأصحاب هو الأخير، لا طلاق النهى عن أخذهما و لو مع الانحصار.

(الأمر الثالث) إذا كان النصاب مختلطًا من الصحيح و المعيب أو السليم و المريض أو الشاب و الهرم فهل يتعين أخذ الأول من كل منها أى الصحيح عند الاختلاط مع المعيب، و السليم عند الاختلاط مع المريض، و الشاب عند الاختلاط مع الهرم، أو يجوز التقسيط، أو يتخير المالك فى إعطاء أيهما شاء و جوه: من إطلاق النهى عن إخراج المريضة و الهرمة فى صحيح محمد بن قيس المذكور فيشمل ما إذا كان النصاب كله من الصالح و الشاب و ما كان مختلطًا من الصحيح و المعيب و الشاب و الهرم فيلحق المختلط من السليم و المريض إليهما بعدم القول بالفصل. و: من ان قاعدة الشركة تقتضى التقسيط، فإذا كانت أربعين غنما مثلاً عشرون منها سليمة و عشرون مريضة تكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٦

الفريضة منها شاة واحدة، فعلى الإشاعة يكون جزء من أربعين جزء من كل شاة للمستحق، فيصير سهم المستحق من عشرين السليمة عشرون جزء و من المريضة كذلك، و طريق التقسيط بأحد نحوين أحدهما ان يقوم كل واحدة من الصحيحة و المريضة فيجمع بينهما ثم يؤتى بشاة سليمة قيمتها نصف مجموع القيمتين، فإذا كانت السليمة عشرون و المريضة عشر يخرج شاة سليمة قيمتها خمسة عشر نصف الثلاثين التى قيمة مجموع الصحيحة و المريضة، و ثانيهما ان يقوم مجموع الأربعين من السليمة و المريضة فيخرج شاة سليمة قيمتها ربع العشر من قيمة المجموع، قال فى المسالك و هذا الطريق أسهل من الأول، و إذا كانت بنت لبون صحيحة فى ستة و ثلاثين مرضى يخرج بنت لبون صحيحة قيمتها جزء من ستة و ثلاثين جزء من صحيحة و خمسة و ثلاثين جزء من مريضة، لأن القدر المخرج حينئذ جزء من ستة و ثلاثين جزء من كل إبل من النصاب، و إذا كانت واحدة منها سليمة و الباقي مريضة يكون جزء من ستة و ثلاثين جزء من السليمة و خمسة و ثلاثين جزء من المريضة للمستحق فيخرج بنت لبون حينئذ قيمتها تعادل قيمة جزء من ستة و ثلاثين جزء من السليمة و خمسة و ثلاثين جزء من المريضة، اما إخراج بنت اللبون فلأنها فريضة هذا النصاب أعنى ستة و ثلاثين من النصاب، اما كون قيمتها متقدرا بالقدر المذكور فلان لهم الزكاة من النصاب يصير كذلك. و: من إطلاق قوله عليه السلام فى كل أربعين شاة شاة و فى ستة و عشرين من الإبل بنت مخاض و فى ستة و ثلاثين منها بنت لبون فإن إطلاقه يشمل ما إذا كان النصاب مشتملًا على السليمة و المريضة، فإذا كانت الفريضة فى النصاب متعددة و كانت صحيحة و سليمة بأن كانت فى ستة و ثلاثين من الإبل بنتى لبون إحداهما سليمة و الأخرى مريضة يجتزى

ياخراج كل واحدة منهما من السليمة و المريضة فينتج حينئذ تخيير المالك في إخراج أيهما يريد، لكن الوجه الأخير أعنى تخيير المالك بين إخراج السليمة و المريضة كأنه لم يذهب إليه أحد، و في الجواهر يمكن تحصيل الإجماع على خلافه فيدور الأمر بين احد الوجهين الأولين، و ذهب صاحب المدارك إلى الأول حيث قال متى كان في النصاب صحيحة لم تجز المريضة لإطلاق النهي عن إخراجها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٧

بل يتعين إخراج الصحيح، قال في الجواهر الا اني لم أجده لغيره، نعم لعله ظاهر الرياض انتهى. و المعروف بين الأصحاب هو الأخير أى من الأولين و هو الأقوى لأنه مقتضى الشركة كما ذكرناه مع كون إخراج السليمة بالخصوص إضرارا على المالك، و إخراج المريضة ضرر على المستحق، و التقسيط المذكور جمع بين الحقين.

(الأمر الرابع) لو كانت كلها مراضا أو معيبة أو هرمة يجوز الإخراج منها بلا خلاف في ذلك، و نسبة في المدارك الى العلماء، و قد نص في الحدائق بالإجماع عليه للأصل أى أصالة البراءة عن وجوب الأزيد من المريضة، و مقتضى تعلق الزكاة بالعين خصوصا على وجه الشركة و هذا ظاهر.

### [الشرط الثاني السؤم]

الشرط الثاني السؤم

و هو لغة الرعى، و الحكم مجمع عليه كما نقله غير واحد، و يدل عليه من الاخبار قول الصادقين عليهما السلام في صحيحة الفضلاء و ليس على العوامل من الإبل و البقر شيء انما الصدقات على السائمة الراعية، و الظاهر ان وصف السائمة بالراعية توضيحي، لأن السوم لغة هو الرعى، و عن الجوهرى يقال سامت الماشية تسوم سوما اى رعت فهى سائمة انتهى. و فى الغنائم و لعلها اى الراعية فى الصحيح كناية عن كونها مرسله، فيكون احترازا عن العوامل السائمة انتهى، أقول و يؤيده ما فى الصحيح الآخر عنهما عليهما السلام أيضا فى حديث زكاة البقر ليس على العوامل السائمة شيء إنما الصدقة على السائمة الراعية حيث ان نفى الزكاة عن العوامل السائمة و إثباتها فى مقابله على السائمة الراعية ربما يدل على ارادة ما يقابل العوامل من الراعية و هو المرسله، و يدل على اعتبار السوم فى خصوص الغنم موثق زرارة عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام فى عداد الأشياء التسع التى فيها الزكاة لا فى غيرها، و الغنم السائمة و هى الراعية (الحديث)، و لا بد ان يكون السوم

طول الحول

بلا خلاف فيه، و يدل عليه صحيح زرارة عن الصادق عليه السلام و فيه هل على الفرس تكون للرجل يركبها و البقر شيء فقال عليه السلام لا ليس على ما يعلف شيء إنما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٨

الصدقة على المسائمة المرسله فى مرحبها عامها الذى يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيء، و هذا اعنى اشتراط السوم فى طول الحول فى الجملة مما لا إشكال إنما الكلام فى أمور الأول فى تحقيق السوم الذى يترتب عليه وجوب الزكاة، و العلف الذى ينقطع به السوم فى أثناء الحول، فإنه اختلف فيه على أقوال، و المشهور كما نسب إليه إرجاع ذلك الى العرف، و انه يدور مدار صدق اسم السوم عرفا فكلما صدق عليه اسم السائمة تجب فيه الزكاة، و ما يصلح سلب السائمة عنه فلا زكاة فيه، و ما يشك فى صدق الاسم عليه يرجع الى البراءة، و عن الخلاف و المبسوط انه يراعى الأغلب عند اجتماع السوم و العلف، و

مع التساوى فالمحكى عن المبسوط على الأقوى عدم وجوب الزكاة فيه و ان كان الإخراج أحوط، و عن ابن إدريس و المحقق فى المعتبر اعتبار السوم طول الحول و لا- يراعى الأ-غلب، لكن المحقق فى المعتبر ذهب الى زواله بالعلف اليسير، و عن نهاية الشيخ زواله بعلف اليوم، و صرح بعدم قدح اللحظة، و تردد فى الدروس بزواله بعلف اليوم فى السنة بل و فى الشهر، و استقرب بقائه و المتفق عليه من هذه الأقوال هو عدم القدح فى تحقق السوم بعلف اللحظة فى السنة، كقدح أغلبية العلف على السوم عند اجتماعهما فى السنة، و ما بين هذين الطرفين هو محل الخلاف، و الأقوى اعتباره فى طول الحول بحيث يضر به علف اليوم فى السنة، و ذلك لان الظاهر من صدق المشتق إذا وقت بوقت هو اعتبار تلبس الذات بمبدئه فى جميع انات ذاك الوقت و إذا قيل زيد شارب أو قائم تمام الليل يكون الظاهر منه تلبس زيد بالشرب أو القيام من أول الليل إلى آخره، و ذلك فيما إذا كان الغرض تلبسه بنفس المبدء لا بملكته، و كذا الظاهر من قوله عليه السّلام: السائمة المرسله فى مرجها عامها هو كون السوم فى جميع العام فلو تخلف عنه و لو يوما أو بعض يوم لم يصدق السائمة فى تمام العام، نعم لا يضر اللحظة لعدم صدق التعليف على العلف باللحظة حتى يضر بصدق السوم فى تمام العام، و لا شىء فى البين يوجب رفع اليد عما ذكرنا الا التسامح العرفى و هو لا يصلح للاستناد إليه، لأن العرف انما يكون فى تشخيص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٩

مفهوم اللفظ فيما إذا تخالف بينه و بين اللغة و يكون هو المتبع عند التخالف، و اما فى تطبيق المفهوم على المصداق فلا عبرة به، و لا- دليل على اعتباره فيما يتسامح، فالعرف متبع فى تشخيص مفهوم المن و الكثرة، و اما فى إطلاقه لفظ المن الذى مفهومه عنده هو أربعة أمداد مثلا على الأقل منها بمثقال أو مثقالين فلا عبرة به أصلا، ففيما نحن فيه يكون العرف مناطا فى تعيين مفهوم السائمة عامها لا فى إطلاق هذا اللفظ بما له من المفهوم على ما كانت معلوفة فى يوم من العام أو الشهر مسامحة، فإذا كان اللفظ بما له من المفهوم العرفى موضوعا لحكم شرعى يسرى حكمه الى جميع مصاديقه واقعا، و لا يراعى فى إسراء حكمه الى ما يتسامح العرف فى تطبيقه و جريه على ما ليس بمصداق له أو سلب حكمه عما يتسامح العرف فى سلبه عنه، و مما ذكرنا ظهر انه لا- تثبت الزكاة فى المعلوفة يوما من السنة فضلا عن المعلوفة يوما من كل شهر منها فضلا عما إذا كانت المعلوفة فى بعض الشهور منها، و لو غلب عليها السوم فى السنة بأن كانت معلوفة فى شهر و سائمة فى إحدى عشر شهر أمن السنة فضلا عما إذا تساوى السوم العلف فظهر صحة ما افاده المصنف (قده)

انه لو كانت معلوفة و لو فى بعض الحول لم تجب فيها و لو كان شهرا بل أسبوعا

كما ظهر الخلل فى قوله

نعم لا يقدر فى صدق كونها سائمة فى تمام الحول عرفا علفها يوما أو يومين

لما عرفت من عدم العبرة بالصدق العرفى المسامحى أصلا، لكن الاحتياط فيه و فى مثله مما إذا كان التعليف يسيرا موجبا لصدق السوم معه بالنظر العرفى المسامحى خروجا عن مخالفة من أوجب الزكاة فيه مما لا ينبغى تركه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٠

(الأمر الثانى)

لا- فرق فى منع العلف عن وجوب الزكاة بين ان يكون بالاختيار، أو بالاضطرار لمنع مانع من السوم من ثلج أو مطر أو ظلم غاصب أو نحو ذلك، و لا بين ان يكون العلف من مال المالك أو غيره بإذنه أو لا بإذنه، فإنها تخرج بذلك كله عن السوم خلافا للشهيد الثانى (قده) فإنه استشكل فيما لو علفها الغير من مال نفسه بغير اذن مالكة قال (قده) نظرا الى المعنى المقصود و الحكمة المقتضية لسقوط الزكاة معه و هى المؤنة على المالك الموجبة للتخصيص كما اقتضته فى الغلات عند سقيها بالدوالى

انتهى، ولا يخفى ما فيه و ان سبقه العلامة في التذكرة، و حكى عن الموجز، و احتمله في البيان و ذلك لان العلة ليست منصوصة بل هي من المستنبطية التي لا حجة عندنا، و انما العبرة بصدق الاسم و عدمه و لا شبهة في خروجها عن صدق اسم السائمة في جميع تلك الصور، و قياس المقام بالغلالت التي قامت النصوص فيها على ما ذكره باطل خارج عن الطريقة، و الخروج عن إطلاق النصوص المقيدة و جوب الزكاة بالسائمة الموجبة لسقوطها عن غير المسائمة من غير مقيد لا وجه له، فلا محيص الا بالالتزام بعدم الفرق في تلك الصور في سقوط الزكاة.

و كذا لا فرق بين ان يكون ذلك يطعامها للعلف المجزور أو بإرسالها للترعى بنفسها في الزرع المملوك.

أو اعتلفت من نفسها بما يخرج عن اسم السوم و لو لم يعلفها احد

نعم لا يخرج عن صدق السوم باستئجار المرعى أو بشرائه إذا لم يكن مزروعا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢١

خلافًا للشهيدين و غيرهما و صاحب الرياض (قده) ففرقوا بين اشتراء المرعى و بين استئجار الأرض للرعى، فحكموا في الأول بأنه علف فلا تجب معه الزكاة، و الأقوى ما في المتن كما عليه جماعة منهم صاحب الجواهر لان الظاهر ان الرعى في المرعى سوم من غير تفاوت بين كونه ملكا أم غير ملك، مع عدم الفرق بين الاشتراء و الاستئجار على تقدير ثبوت الفرق بين ملك المرعى و غيره و احتمال كون الثمن بإزاء المرعى دون الأجرة إذ هي في مقابلة الأرض دون الكلاء حيث ان مفهوم الأجرة لا يتناول مدفوع بان الثمن أيضا كذلك، مع ان المدار على صدق الاسم لا للغرامة و المؤنة و عدمهما أو ملك العلف و عدمه، و منه يظهر صحة ما في المتن حيث يقول

كما انها لا يخرج عنه بمصانعة الظالم على الرعى في الأرض المباحة.

قال في الجواهر و الظاهر عدم صدق الاسم في الرعى من نبات الدار و البستان و ان احتمله في كشف الأستاد خصوصا مع سعتها، و الأمر سهل بعد ما عرفت من ان المدار في صدق الاسم انتهى.

(الأمر الثالث) اختلف في مبدء حول السخال على ثلاثة أقوال، و المراد بالسخال هو أولاد الإبل و البقر و الغنم و ان كان أصل التسمية لغة مخصوصة بأولاد الغنم، فعن جملة من الأصحاب ان مبدء حول الأولاد بعد استغنائها عن أمهاتها بالرعى ليتحقق شرط السوم بالنسبة إليها، و المحكى عن الشيخ و جماعة بل في المسالك انه المشهور ان حولها من حين النتاج لقول الباقر عليه السلام في خبر زرارة و ما كان من هذه الأصناف الثلاثة الإبل و البقر و الغنم فليس فيها شيء حتى يحول عليها الحول من حين النتاج، و قوله عليه السلام في الخبر الآخر و ليس في صغار الإبل شيء حتى يحول عليه الحول من يوم ينتج، و في خبر ثالث عن أحدهما و ما كان من هذه الأصناف فليس فيها شيء حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج، و في رابع و هو المرسل المروى عن زرارة عن الباقر عليه السلام أيضا ليس في صغار الإبل و البقر و الغنم شيء إلا ما حال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٢

عليه الحول عند الرجل و ليس في أولادها شيء حتى يحول عليها الحول، و عن بيان الشهيد التفصيل بين ما كانت الأولاد من السائمة و تسقى من لبنها و ما كانت من المعلوفة، يكون مبدء الحول من حين النتاج في الأول، و من حين الاستغناء عن الأمهات بالرعى في الثاني، و قواه في المدارك، و قال في الحدائق و الظاهر انه جعله وجه جمع بين اخبار القولين لانه متى كان اللبن عن سائمة فكأنه يدخل تحت اخبار السوم، و ان كانت الأم معلوفة فكأنه يدخل تحت المعلوفة فلا يدخل في السوم الا بعد الاستغناء بالرعى، و الأقوى ما ذكره الشهيد (قده)، و لكن لا لما استظهره في الحدائق من كونه وجه جمع بين اخبار القولين بل لأن الأخبار الدالة على انه من حين النتاج لا يدل الا على ذلك، و توضيحه ان كلمة هذه في قوله عليه السلام و ما كان من هذه الأصناف

فليس فيها شيء إسخ إشارة إلى الأصناف الثلاثة أعنى الإبل و البقر و الغنم التى حكموا فيها بوجوب الزكاة، فيصير الحاصل ان الكبار من الأصناف الثلاثة التى فيها الزكاة يكون حول صغارها من حين ولادتها فتدل على ان صغار السائمة من حين ولادتها بحكم كبارها، و لا- دلالة لها على حكم نتاج المعلوفة أصلا، و هذا المعنى مع ظهوره من اللفظ و انسباقه منها بحسب العرف مناسب مع الاعتبار أيضا لأن سخال السائمة تعد عرفا من السائمة لا من المعلوفة لبعء صدق السوم على الام، و عدم صدقه على الولد كما انه من المستبعد جدا عدم وجوب الزكاة فى المعلوفة و وجوبها فى سخالها حال ارتضاعها منها، و هذا ليس بقياس حتى يقال بأنه محرم العمل، و ان دين الله لا يقاس بالعقول بل هو حكم عرفى ارتكازى يصحح به موضوع الحكم الشرعى و هو حكمه بأن ولد السائمة سائمة، و ولد المعلوفة معلوفة هذا و لو تنزلنا عن ذلك فلا أقل من دعوى عدم ظهور تلك الأخبار للإطلاق بحيث يشمل سخال السائمة و المعلوفة معا فيجب الأخذ بالمتيقن منها و هو سخال السائمة فيرجع فى سخال المعلوفة إلى إطلاق ما دل على اعتبار السوم، و لو شك فيه بتوهم ان ما دل على اشتراط السوم لا إطلاق له من هذه الجهة بدعوى انه مسوق فى بيان حكم ما من شأنه السوم و العلف، و يكون مورده كلما يصلح ان تكون سائمة و معلوفة فشرط وجوب الزكاة فيها ان لا تكون معلوفة لا مطلقا و لو لم تكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٣

فيها شأنية السوم و السخال و لو لا- يصلح ان تكون سائمة أو معلوفة لكان المرجع حينئذ هو الأصل العملى و هو البراءة عن وجوب الزكاة فى سخال المعلوفة مع اندفاع ذاك التوهم، فان قوله عليه السّلام فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيء بعد قوله عليه السّلام إنما الصدقة على السائمة المرسله فى مرجها عامها الذى يقتنيها فيه الرجل يدل على نفى الزكاة عن كلما كان سوى السائمة المرسله فى مرجها من غير فرق فى نفيها عنه بين ما كان فيه شأنية السوم و العلف أم لا و اختصاصه بخصوص ما كان فيه صلاحية ذلك لا يساعده الفهم العرفى كما لا يخفى على المتدبر فيه، و بالجملة فالأقوى ما عليه الشهيد (قد) فى البيان.

### [الشرط الثالث ان لا يكون عوامل و لو فى بعض الحول]

الشرط الثالث ان لا يكون عوامل و لو فى بعض الحول بحيث لا يصدق عليها أنها ساكنة فارغة عن العمل طول الحول، و لا يضر اعمالها يوما أو يومين فى السنة كما مر فى السوم.

اعتبار هذا الشرط مجمع عليه بين كافة العلماء كما فى المدارك، و لم يخالف فيه احد إلا شاذ من العامة، و يدل عليه من الاخبار قوله عليه السّلام: ليس على العوامل شيء، و قوله عليه السّلام و كل شيء من هذه الأصناف من الدواجن [١] و العوامل فليس فيها شيء، و لا يعارضه شيء من الاخبار الا موثق ابن عمار و فيه سألته عن الإبل تكون للجمال و يكون فى بعض الأمصار أ يجرى عليها الزكاة كما يجرى على السائمة فى البرية قال نعم، و نحوه خيران آخران عنه أحدهما عن الصادق عليه السلام، و الأخر عن الكاظم عليه السّلام لكنه مطروح بإعراض الأصحاب عنه فلا يكون حجة حتى يقاوم الأخبار الدالة على اشتراط ان لا تكون عوامل، و عن الاستبصار ان الأصل فى هذه الأحاديث إسحاق بن عمار، و مراده ما رواه ابن عمار و ان كان متعددا فإنه تارة

[١] الدواجن ما تعلقها الإنسان فى منزله من الغنم و الناقة و الحمام البيوتى و نحو ذلك (مجمع البحرين)

رواه بالإضمار، و اخرى مسندا عن الصادق عليه السّلام، و ثالثه عن الكاظم عليه السّلام الا ان الأصل فيه هو ابن عمار فيكون حديثا واحد فلا تعارض الأحاديث الكثيرة، ثم حملها على الاستحباب ثم قال و يحتمل الحمل على التقيّة. أقول و نحن في غنى عن تلك التثبّات بل لو كان روايات متعددة لكانت مطروحة بالاعراض فلا حاجة الى دعوى كونها حديثا واحدا أو حملها على الاستحباب أو التقيّة، و المراد بالعوامل هو مطلق العمل أعم من الحرث و الحمل و الركوب و غيرها، و الظاهر ان الكلام في صدق العوامل كالكلام في صدق السائمة فيجوز فيه كلما يجرى في السائمة، و المحكى عن المبسوط هاهنا أيضا اعتبار الأغلب عند الاجتماع كما في السائمة، و قيل احالة اتصافها بكونها عاملة على العرف هاهنا أوضح من مسألة السوم التي قيل فيها بكون العلف يوما أو يومين منافيا له ضرورة عدم كون استعمال الإبل يوما أو يومين على إطلاقه ما لم تكن معدة لذلك مصححا لاتصافها بكونها عاملة على الإطلاق، فالمدار على اتصافها بهذا الوصف عرفا فمتى أطلق عليها هذا الاسم خرج عما وضع عليها الزكاة و انقطع به الحول، أقول و ما افاده (قده) حسن لان الدليل الدال على اعتبار هذا الشرط لا يدل على اعتباره طول الحول بل انما دل على ثبوت الزكاة في غير العوامل من الانعام، و من المعلوم كون الانعام عوامل أو غير عوامل أمر عرفي يؤخذ من العرف، و لا- شبهة في صدق العوامل على ما كانت من الأنعام معدة لذلك، و مع انتهاء الأمر الى ما يشك في صدق العوامل عليه عرفا يكون المرجع هو الأصل العملي و هو البراءة.

#### [الشرط الرابع مضي الحول عليها جامعة للشرائط]

الشرط الرابع مضي الحول عليها جامعة للشرائط، و يكفي الدخول في الشهر الثاني عشر فلا يعتبر تمامه فبالدخول فيه يتحقق الوجوب بل الأقوى استقراره أيضا فلا يقدرح فقد بعض الشروط قبل تمامه لكن الشهر الثاني محسوب من الحول الأول فابتداء الحول الثاني انما هو بعد تمامه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٥

هاهنا أمور ينبغي ان يبحث عنها (الأول) لا اشكال و لا خلاف في اعتبار الحول في الانعام و النقدين مما وجبت الزكاة فيه، و في مال التجارة و الخيل مما يستحب فيه، بل ادعى عليه الإجماع كما في المدارك و غيره، و النصوص عليه متظافرة ان لم تكن متواترة، و في صحيح الفضال عن الصادقين عليهما السلام انهما قالا في زكاة الغنم و البقر و كلما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا- شيء عليه حتى يحول عليه الحول فإذا حال عليه الحول و جب فيه، و في صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام انه قال الزكاة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول و لم يحركه الى غير ذلك من الاخبار.

(الثاني) حد الحول المعبر في وجوب الزكاة هو تمام احد عشر شهرا الذي يتحقق تمامه بالدخول في الشهر الثاني عشر، فعند هلال الشهر الثاني عشر تجب الزكاة و لو لم يكمل الحول و لو لم يتم الشهر الثاني عشر بلا خلاف فيه، بل عن المعبر و التذكرة ان هذا مذهب علمائنا اجمع، و يدل عليه من الاخبار خبر زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له رجل كان له مائتا درهم فوهبها لبعض إخوانه أو ولده أو أهله فرارا من الزكاة فعل ذلك قبل حلها بشهر فقال إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيه الزكاة.

(الثالث) اختلفوا في انه هل يستقر الوجوب بدخول الشهر الثاني أو يبقى مترلزلا الى ان يكمل الثاني عشر فإن بقي المال على الشرائط كشف عن استقرار الوجوب بالأول، و ان اختلفت كلا أو بعضا كشف عن عدم كونها واجبة كما لو حاضت المرأة في أثناء اليوم من شهر رمضان أو مات المصلى في أثناء الصلاة إذا كان شروعه فيها في أول الوقت فإنه يكشف بحيضها في أثناءه

أو موته في أثنائها عدم وجوب الصوم عليها و عدم وجوب الصلاة عليه، ظاهر فتاوى الأصحاب بل صريح كثير منها الأول، و ظاهر الشهيدين و المحقق الثاني و جماعته هو الثاني. و استدلال الأولون بخبر زرارة المتقدم نقله في الأمر الثاني عن الباقر عليه السلام، فان ظاهر قوله عليه السلام إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيه الزكاة هو استقرار الوجوب بدخول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٦

الشهر الثاني عشر لا انه تجب بدخول الشهر الثاني عشر وجوبا مترزلا مراعى ببقاء شرائط الزكاة إلى إكمال الشهر الثاني عشر لانه بعيد عن تلك العبارة كل البعد و لذا لم يدع القائل بالقول الثاني عدم ظهور الخبر المذكور فيما ذكر بل سلم ظهوره و انما ناقش في سنده، قال في المسالك ان الخبر السابق ان صح فلا عدول عن ذلك لكن في طريقه كلام، فالعمل على الثاني متعين انتهى، و مراده من الخبر السابق هو خبر زرارة المذكور، و الكلام الذى أشار بأنه في طريقه هو اشتمال طريقه بإبراهيم بن هاشم الذى وقع الخلاف فى عد خبره من الصحاح أو الحسان، و لا يخفى انه على ما ذكرناه مرارا من كون المدار على الحجية بالخبر الموثوق صدوره و لو كان الوثوق به من الخارج يكون ذاك الخبر فى أعلى درجة الوثاقه لاعتماد الأصحاب به قديما و حديثا، إذ قد عرفت عدم الخلاف فى أصل الحكم أصلا، و ان الجميع اتفقوا اعتمادا على الخبر المذكور، و معه فلا يبقى موقع للبحث عن حال إبراهيم بن هاشم و انه هل هو حسن أو من الصحاح، و لا يخفى ان هذا الخبر بمدلوله حاكم على كلما يدل على اعتبار حلول الحول فى وجوب الزكاة، و مفسر له، و مبين لمضمونه بان المراد من الحول الذى يعتبر حلولها فى الوجوب هو تمام الشهر الحادى عشر المحقق بدخول الشهر الثاني عشر، و لا يتوقف على تمام الشهر الثاني عشر و كما له، و منه يظهر فساد ما تخيله الكاشانى من إنكاره لدلالة الخبر على تنجز الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر بل انما هو يدل على حرمة الفرار من الزكاة بالدخول فيه، و هو أعم من استقرار الوجوب، فقال لعل المراد بوجوب الزكاة و حلول الحول برؤية هلال الثاني عشر الوجوب و الحول لمريد الفرار بمعنى انه لا يجوز الفرار حين استقرار الزكاة فى المال بذلك، كيف و الحول معناه معروف، و الاخبار بإطلاقه مستفيضة، و لو حملناه على استقرار الزكاة فلا يجوز تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين بمثل هذا الخبر الواحد الذى فيه ما فيه، و انما يستقيم بوجه من التكليف انتهى. و استجوده فى الحدائق الا انه قال لو لا اتفاق الأصحاب قديما و حديثا على العمل بمضمونه فى الزكاة مطلقا لا بخصوص هذا الفرد الذى ذكره، و وجه فساد ما ذكره الكاشانى هو حكومة هذا الخبر بمدلوله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٧

على الاخبار المطلقة المستفيضة الدالة على اعتبار حوّل الحول فى الوجوب لما تحقق فى محله ان الحاكم يقدم على المحكوم و لو كان واحدا من أضعف الظنون و كان المحكوم ألفا و من أقوى الظنون، و سر تقديمه هو عدم المعارضة بينهما على حسب ما فصل فى الأصول، و ليس وجه تقديمه على المحكوم تقييد المحكوم به حتى يكون تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين بمثل هذا الخبر الواحد، ثم لم يعلم مراده من توصيفه الخبر بأنه الذى فيه ما فيه إذ لم يعلم فيه شىء بعد اتفاق الأصحاب قديما و حديثا على العمل بمضمونه كما اعترف به صاحب الحدائق، نعم فى فقه قوله عليه السلام إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول كلام و هو ان فى إطلاق حلول الحول بدخول الشهر الثاني عشر مع ان الحول و ما يرادفه كالعام و السنة إنما يحول بتمام الشهر الثاني عشر لا بدخوله لغه و شرعا و عرفا مسامحة، و يحتمل فيها وجوه (الأول): ان يكون الحول فى قوله عليه السلام فقد حال عليه الحول حقيقة شرعية فى تمام الشهر الحادى عشر، و هذا يظهر من عبارة المسالك، حيث يقول (قده) اعلم ان الحول لغه اثنا عشر شهرا، و لكن أجمع أصحابنا على تعلق الوجوب بدخول الثاني عشر، و قد أطلقوا على الأحد عشر اسم الحول أيضا بناء على ذلك، و ورد عن الباقر و الصادق (عليهما السلام) إذا دخل الثاني عشر فقد حال عليه الحول و وجبت الزكاة فصارت

الأحد عشر حولا شرعيا، و أورد عليه بأنه لم يوجد لاستعمال الحول في هذا المعنى موردا إلا في هذا الخبر أولا و انه لا يصح الحقيقة الشرعية هاهنا لتوقفها على كون المعنى المستعمل فيه حقيقة في لسان المتشعبة كلفظي الصلاة و الصوم حتى يصح البحث عن كونه حقيقة شرعية فما لا حقيقة متشعبة له لا محل له عن الحقيقة الشرعية، و من المعلوم ان لفظ الحول لا تكون حقيقة في الأحد عشر شهرا عند المتشعبة قطعا، و يندفع بان الاستعمال في هذا الخبر في المعنى المذكور كاف في كونه على وجه الحقيقة الشرعية، و انه لا- يحتاج تحقق الحقيقة الشرعية إلى كون اللفظ حقيقة في ذاك المعنى المستعمل فيه في لسان المتشعبة بل الالتزام بذلك التزام بما لا ملزم له، الا ان الانصاف عدم تعين كون الاستعمال في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٨

الخبر على الوجه الحقيقة الشرعية مع تامة فقه الخبر بأحد الوجهين الأخيرين مع ما في الحقيقة الشرعية من البعد في نفسها و ان الأصل عدمها عند الشك فيها.

(الوجه الثاني) ان يكون استعمال الحول في الخبر في الأحد عشر على وجه المجاز المرسل بان استعمل لفظ الحول الموضوع في اثني عشر شهرا كاملا في تمام الأحد عشر شهرا بعلاقة الكل و الجزء على نحو المجاز في الكلمة، فتكون اللام الداخلة على الحول في قوله عليه السلام: فإذا دخل الشهر الثاني فقد حال عليه الحول حينئذ للعهد، و معناه ان الحول الذي اعتبره الشارع في باب الزكاة قد حال بمضى أحد عشر شهرا، فتدل بالالتزام على ان للحول في باب الزكاة معنى شرعيا و هو احد عشر شهرا فيرجع الى الوجه الأول، غاية الأمر ان مبنى الوجه الأول هو دعوى كون استعمال الحول في المعنى الشرعي على وجه الحقيقة الشرعية، و يكون الاستعمال على الوجه الثاني مجازيا لكن المعنى واحد في الوجهين و هو المعنى الشرعي، و هذا الوجه أيضا بعيد في نفسه و مخالف مع المنساق من الخبر حيث ان الظاهر منه سؤالا و جوابا في جميع فقراته ليس الا- استعمال الحول في معناه الحقيقي و مناف مع ما في صدر هذا الخبر من تنظير من ذهب ماله بعد دخول الشهر الثاني عشر فرارا من التكليف بالزكاة بمن أفطر في شهر رمضان أول النهار ثم سافر آخره في انه لا- يجديه ذلك في الفرار عن الكفارة، بعكس ما لو ذهب ما له قبل ان يدخل الشهر الثاني فإنه بمنزلة من سافر ثم أفطر فإنه بعد التأمل فيه يظهر على ان المقصود بقوله فقد حال الحول ليس انقضاء نفس الحول حقيقة حتى يكون على وجه استعمال الحول في الأحد عشر شهرا اما حقيقة على وجه الحقيقة الشرعية، أو مجازا على نحو المجاز في الكلمة، بل المستفاد منه هو التجوز في انقضاء الحول الحقيقي و هو (الوجه الثالث) و حاصله ان يكون التجوز في الإسناد لا- في الكلمة، فتكون كلمة الحول في قوله عليه السلام فقد حال عليه الحول مستعملا في معنا الحقيقي، و يكون المجاز في اسناد الحول اليه عند دخول الشهر الثاني عشر بتنزيل التلبس به منزلة تامة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٩

بقربنة المشاركة نظير قولك إذا دخل الساعة الأخيرة من النهار فقد انقضى النهار، و إذا دخل العشر الآخر من الشهر فقد انقضى الشهر حيث يكون المجاز في اسناد الانقضاء الى النهار، و الشهر بتنزيل الباقي منهما في الساعة الأخيرة من النهار أو في العشر الأخير من الشهر منزلة لعدم لقلته لا في النهار و الشهر نفسهما، و هذا الوجه هو الأظهر، و عليه المعول.

و استدلل للقول الثاني تارة بالمنع من العمل بخبر زرارة اما لأجل التشكيك في دلالة كما عرفته من الكاشاني الذي أنكر دلالة على تنجيز الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر فضلا عن استقراره، و قال بأنه يدل على حرمة التفويت عند دخوله، أو لأجل التشكيك في سنده كما عرفته من المسالك من التأمل في طريقه، و اخرى بالمنع عن دلالة على الوجوب المستقر، و تقريبه ان المنساق من الخبر كما عرفت هو اسناد القضاء الى الحول بمعناه الحقيقي عند دخول الشهر الثاني عشر، و تنزيل التلبس بالجزء الأول من الشهر الثاني عشر و هو عند استهلال هلاله منزلة تامة و انقضائه على ما عرفت من انه أظهر الوجوه في فقه الخبر، لكن



تنزيل التلبس بالجزء الأول من الشهر الثاني عشر منزلةً تماماً و كماله يمكن ان يكون بالنظر الى جميع الأمور التي اعتبر تحققه في الحول في تعلق الزكاة بالمال من الشرائط المعبرة في تمام الحول، و يمكن ان يكون بالنظر الى خصوص الحكم التكليفي أعنى وجوب الزكاة لا بالنسبة إلى الشرائط المعبرة في جميع الحول، فيتجز الوجب حينئذ بدخول الشهر الثاني لكن مراعى ببقاء سائر الشرائط الخارجة عن اختيار الفاعل في بقاء الحول، و يترتب عليه انه لو اختلفت الشرائط الغير المقدورة الى انقضاء الشهر الثاني عنه فيكشف باختلالها عدم الوجوب من أول الأمر و لو تمت الشرائط انكشف عن تمامية الوجوب من اوله، و هذا بخلاف الشرائط المقدورة، فإن الإخلال بها غير مناف مع استقرار الوجوب فلو وهب أو باع بعد دخول الشهر الثاني عشر لم تسقط الزكاة، و لا يخفى ان التنزيل المذكور بكل واحد من هذين النظيرين و ان كان ممكناً الا ان المتبادر منه هو التنزيل بالنظر مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٠

الأخير أعنى باعتبار شرطية انقضاء الحول في تنجيز التكليف بالزكاة و صيرورتها حقاً للفقير لا في جميع الآثار، فلا ينافيه اعتبار بقاء المال جامعا لشرائط النصاب الى تمام الحول في أصل تحقق التكليف بحيث لو اختلف شىء منها قبل انقضاء عدد أيامها لا بالاختيار المكلف كشف عن عدم تحققه في الواقع، نظير شرطية بقاء المرأة طاهرة عن الحيض الى الغروب لوجوب الصوم من أول النهار، هذا و لو منع عن تبادل التنزيل المذكور في النظر الأخير فلا أقل من عدم تبادره في النظر الأول، فيكون المتعين منه حينئذ هو النظر الأخير، و يرجع في اعتبار سائر الشرائط إلى آخر الشهر الثاني عشر إلى أدلة اعتبارها لعدم حاكم عليها بعدم ظهور التنزيل المذكور في النظر الأول، لا- يقال إمكان تنجز الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر مع كونه مراعى ببقاء الشرائط الغير المقدورة إلى تمامه مبنى على صحة الشرط المتأخر و هو غير معقول جسماً فصلناه في الأصول، لأنه يقال لا ابتناء لإمكانه على إمكان الشرط المتأخر بل يصح تنجز الوجوب مشروطاً ببقاء الشرط إلى آخر الحول بلا التزام بالشرط المتأخر كما في صوم المرأة المشروط وجوبه على بقائها طاهرة عن الحيض إلى آخر النهار بحيث لو حاضت في آخر النهار بلحظة منه لم يكن الصوم واجبا عليها من أول النهار، و كذلك بالنسبة إلى الخلو من السفر الموجب للإفطار بالنسبة إلى المكلفين من الرجل و المرأة، و هكذا بالنسبة إلى الصلاة في أول الوقت، و قد استدلووا بصحة هذا التكليف و نظائره على إمكان الواجب المعلق و الشرط المتأخر، و قد فصلنا صحة تنجز التكليف في أمثال هذه الموارد من دون ابتناء على تصوير الواجب المعلق و لا الشرط المتأخر في مواضع من تحريراتنا في الأصول، و إجماله اما بالنسبة إلى الواجب المعلق فلمكان كون التكليف المنجز كزمانه و فعليته كلها تدريجياً، فطهارة المرأة عن الحيض في كل آن من انات النهار شرط لفعلية التكليف بالصوم في هذا الان، فكما ان الشرط يتحقق تدريجياً لفعلية التكليف أيضاً تتحقق تدريجياً، و ليس في أول النهار وجوب صوم جميع آناته الى آخر النهار فعليا حتى يكون وجوب صوم الآنات التالية الى آخر النهار في الان الأول منه فعليا لكي يكون الوجوب حالياً و الواجب استقباليا حتى يلزم الواجب المعلق، بل فعلية وجوب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣١

كل آن انما هو عند تحقق ذاك الان مع كون المكلف واجدا لشرائط التكليف، فتكون فعليته تدريجياً ممتدا من أول النهار إلى آخره كما ان امتثال المكلف أيضاً تدريجياً، و شرح ذلك موكول إلى الأصول، و اما بالنسبة إلى الشرط المتأخر الذي هو مورد البحث في المقام فحيث ثبت بضرورة العقل استحالة دخل الأمر المتأخر في وجود الأمر المتقدم لا من جهة استلزامه لتقدم المعلول على العلة، بل من جهة استلزامه للخلف لمكان كون جعل الاحكام على نهج القضايا الحقيقية، و ان كلما له الدخل في الحكم لا بد من ان يفرض عند الحاكم و يجعل الحكم على تقدير وجوده على ما هو حقيقة الواجب المشروط، فمعنى دخل الطهارة في الصوم هو جعل وجوبه على فرض وجودها و جعله كذلك يستلزم فعليته عند وجوده، ففعليته قبل وجود شرطه اى ما

فرض وجودها و جعل الوجوب على تقدير وجوده خلف يجب في كل مورد يترأى كون الشرط متأخرا إرجاعه إلى المعقول منه، و الأمر المعقول منه اما التعقب أو الكشف الحكمي بحسب اختلاف الموارد، ففي مورد الفضولي يكون المعقول من دخل الإجازة المتأخرة هو الكشف الحكمي، و في مثل الصوم يكون الشرط هو تعقب صوم الان الأول بالطهارة عن حدث الحيض في بقية الآتات، فنفس الطهارة في الآتات المتأخرة لا تكون شرطا حتى يلزم تأخره عن المشروط بل انما هي محققة للشرط اعنى تعقب الآتات المتقدم بطهارة الآتات المتأخرة و هو مقارن مع المشروط اعنى وجوب صوم الان المتقدم، و كذا في المقام نفس بقاء شرائط الزكاة الى آخر الشهر الثاني عشر لا يكون شرطا حتى يلزم الشرط المتأخر بل تعقب الجزء الأول من الشهر الثاني عشر بوجود الشرائط إلى آخره هو الشرط و هو من قبيل الشرط المقارن للمشروط، هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب هذا الاستدلال، و لكن لا يخفى ما فيه اما ما ذكره الكاشاني (قده) من منع دلالة الخبر على تنجز الوجوب عند دخول الشهر الثاني عشر فضلا عن استقراره فيما عرفت ما فيه من انه خلاف الظاهر من قوله عليه السّلام: إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيه الزكاة إذ حمل قوله عليه السّلام و وجبت عليه فيه الزكاة على إرادة انه لا تسقط عنه الزكاة بالتفويت و الا فلا وجوب حقيقة بعيد في الغاية، كما ان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٢

جملة من الفقرات المذكور في الخبر قبل هذه الفقرة و بعدها ظاهرة بل صريحة في إرادة الوجوب الحقيقي، و صيرورة الزكاة بدخول الشهر الثاني عشر ملكا للمستحق كما لا يخفى على من راجعه.

و اما ما أفاده في المسالك من التأمل في سند الخبر فقد عرفت ما فيه، و ان هذا الخبر في أعلى درجة الوثاقفة بعد اعتماد الأصحاب إليه قديما و حديثا، و اما ما ذكر من كون المتيقن من التنزيل هو بلحاظ الوجوب لا جميع الآثار حتى سائر الشرائط المعتبرة في النصاب ففيه ان الانصاف ظهور الخبر في إرادة العموم لكون التنزيل بلحاظه أقرب الى معناه الحقيقي، و انه أوفق بظاهر قوله عليه السّلام: و وجبت الزكاة، فإن ظاهره وجوب المستقر، بل في الجواهر لا ينبغي إنكار ظهور الحسن في ان جميع ما يعتبر في وجوب الزكاة حده الدخول في الثاني عشر لا انه بالنسبة إلى تعلق الوجوب خاصة و ان بقى شرطية الشرائط مستمرا الى تمام الاثنى عشر بل هو عند التأمل تفكيك في النصوص لا يرتكبه فقيه كما هو واضح انتهى، و المتحصل من هذا الأمر بطوله هو ان الأقوى استقرار الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر مع سائر الشرائط و ان لم تبق الشرائط إلى آخره بل اختلفت في أثناءه.

(الأمر الرابع) هل الشهر الثاني عشر يعد من العام الأول أو من الثاني أو يتفرع على القول باستقرار الوجوب بدخوله أو تنزله، فيعد من الثاني على الأول، و من الأول على الثاني وجوه، أقواها هو الأول حتى على المختار من استقرار الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر، و ذلك لعموم ما دل على الزكاة في كل سنة مرة الظاهر في السنة الكاملة، و ما ورد من اخبار منادى رسول الله صلى الله عليه و سلم ففي صحيح ابن سنان قال الصادق عليه السلام لما نزلت آية الزكاة في شهر رمضان فأمر رسول الله صلى الله عليه و سلم مناديه فنادى في الناس ان الله تعالى فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة ففرض عليهم من الذهب و الفضة و فرض عليهم الصدقة من الإبل و الغنم و من الحنطة و الشعير و الزبيب و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٣

نادى فيهم بذلك في شهر رمضان و عفى عما سوى ذلك، قال ثم لم يتعرض لشيء من أموالهم حتى حال عليهم الحول من قابل فصاموا و أفطروا فأمر مناديه فنادى في المسلمين ايها المسلمون زكوا أموالكم تقبل صلواتكم ثم وجه عمال الصدقة و عمال الطسوق، فإنه يدل على عد الشهر الثاني عشر من العام الأول بايين دلالة بل جعله في الحدائق دليلا على كون انقضائه شرطا للوجوب أيضا انتصارا للكاشاني، و لكنه لا يخلو عن المنع ضرورة عدم ظهوره في كون تأخير الطلب عن الحول الحقيقي لمكان

اشترط انقضائه في الوجوب، لإمكان ان يكون ترك الطلب و تأخير الأمر بالدفع و عن توجيه العمال عن الحول كتأخيرها عن شهر رمضان لحكمة رآها صلى الله عليه و سلم فلا يكون مؤيدا لما ذهب إليه الكاشاني فضلا عن ان يكون دليلا له، هذا و في رواية خالد الكرخي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الزكاة فقال انظر شهرا من السنة فانو ان تؤدي زكوتك فيه فإذا دخل الشهر فانظر ما نص يعني حصل في يدك من مالك فزكه فإذا حال الحول من الشهر الذي زكيت فيه فاستقبل بمثل ما صنعت ليس عليك أكثر منه، و ظهورها في كون ابتداء الحول بعد ذلك الشهر عشر قابل للإنكار كما لا يخفى، و مما ذكرنا يظهر عدم ابتداء القول بدخول الشهر الثاني عشر في العام المتقدم على القول بكون الوجوب متزلزلا بدخوله بل هو كذلك حتى على المختار من القول بالوجوب المستقر، و ذلك للأخبار المذكورة كما لا يخفى.

### [مسألة ٩ لو اختلف بعض الشروط في أثناء الحول قبل الدخول في الثاني عشر بطل الحول]

مسألة ٩ لو اختلف بعض الشروط في أثناء الحول قبل الدخول في الثاني عشر بطل الحول كما لو نقصت عن النصاب أو لم يتمكن من التصرف فيها أو عاوضها بغيرها و ان كان زكويها من جنسها فلو كان عنده نصاب من الغنم مثلا و مضى ستة أشهر فعاوضها بمثلها و مضى عليه ستة أشهر أخرى لم تجب عليه الزكاة بل الظاهر بطلان الحول بالمعاوضة و ان كانت بقصد الفرار من الزكاة. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٤

هاهنا أمور ينبغي البحث عنها (الأول) لا اشكال و لا خلاف في انه لو اختلف احد شروط وجوب الزكاة في أثناء الحول قبل دخول الشهر الثاني عشر بطل الحول، كما إذا نقصت عن النصاب، أو لم يتمكن من التصرف فيها أو نحو ذلك، و ذلك واضح بعد اعتبار الشرائط في وجوبها طول الحول ضرورة ان اللازم من اعتبارها انما هو سقوطها عند انتفائها و هذا ظاهر.

(الثاني) المشهور على انه لو عاوض الزكوي بغير جنسها كما لو عاوض أربعين من الغنم السائمة بثلاثين من البقر مثلا أو عاوضها بجنسها و لو لم تكن مثلها كما لو عاوض الغنم السائمة بغنم سائمة و لو كان المعوض ضأنا و المعوض عنه معزا و بالعكس، أو عاوضها بمثلها كالضأن بالضأن و المعز بالمعز أو عاوضها بأخص منها كالذكورة بالانوثة فلا زكاة، خلافا للشيخ في مبسوطه فأوجب الزكاة بإبدال النصاب الجامع للشرائط بالجامع لها إذا كان لجنسه كما إذا ملك أربعين سائمة ستة أشهر ثم عاوضها بأربعين سائمة و بقيت في ملكه ستة أشهر، و استدل له بصدق انه ملك أربعين سائمة طول الحول، و بالمرسل المحكى عن شرح الإرشاد للفخر، و لا يخفى انه قول شاذ متروك بل عن السرائر ان إجماعنا على خلافه، و ما استدل له غير صالح للاعتماد عليه، اما صدق انه ملك أربعين سائمة ففيه ان شيئا من العوض و المعوض لم يحل عليه الحول عنده و هو واضح، و المرسل المحكى عن شرح الإرشاد لا يكون حجة لا سيما مع قيام العمل على خلافه مع احتمال ان يريد به عمومات أدلة الزكاة مثل قوله عليه السلام في كل أربعين شاء شاء و نحوه لا خصوص رواية وصلت إليه في معاوضة الجنس الزكوي بجنسه لاستبعاد وصول نص خاص اليه يكون مختلفيا عن غيره.

(الأمر الثالث) لو عاوض الجنس الزكوي بغيره سواء كان بجنسه أولا بقصد الفرار من الزكاة فالمحكى عن انتصار السيد ان عليه الزكاة، مدعى عليه الإجماع، و المشهور كما في الجواهر انقطاع الحول به لعموم ما دل على نفى الزكاة فيما لم يحل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٥

الحول عليه الشامل بإطلاقه لصورتى الفرار و عدمه، و خصوص ما ورد من جواز الفرار في عدة اخبار، و في مقابلها أخبار أخر فيها القوى و الموثق دالة على وجوبها إذا كان التبديل بقصد الفرار من الزكاة حملت على الندب جمعا بينها و بين الطائفة الأولى

**[مسألة ١٠ إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيء]**

مسألة ١٠ إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيء فإن كان لا- بتفريط من المالك لم يضمن، وإن كان بتفريط منه ولو بالتأخير مع التمكن من الأداء ضمن بالنسبة، نعم لو كان أزيد من النصاب وتلف منه شيء مع بقاء النصاب على حاله لم ينقص من الزكاة شيء وكان التلف عليه بتمامه مطلقاً على أشكال.

هاهنا أمور (الأول) لا- أشكال ولا- خلاف في أنه إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيء بلا تفريط من المالك ولو كان التفريط بتأخير الأداء مع التمكن منه بلا مسوغ شرعي لم يضمن التالف بل يسقط من الفريضة بنسبته. ولو تلف النصاب كله سقط الكل لما تقدم مراراً، وسيأتي تفصيلاً من تعلق الزكاة بالعين بأحد أنحاء التعلق فهي بعد الحول بمنزلة الأمانة عنده فيجرى عليها حكمها من عدم الضمان إذا تلف من غير تفريط، ويدل عليه المرسل المروي عن الصادق عليه السلام في الرجل يكون له إبل أو بقرة أو غنم أو متاع فيحول عليه الحول فتموت الإبل والبقرة والغنم ويحترق المتاع قال ليس عليه شيء.

(الثاني) لا أشكال ولا خلاف في أنه إذا كان التلف بتفريط منه في الحفظ يجب الزكاة قضاء لحكم الأمانة من الضمان إذا كان التلف بتفريط من الأمين كما هو واضح.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٦

(الثالث) إذا تلف بعد الحول مع تأخير المالك في الأداء مع التمكن منه بلا مسوغ شرعي، فالأقوى فيه الضمان أيضاً قضاء لحكم الأمانة، ولا- ينافيه المرسل المتقدم لأن الظاهر من الفاء في قوله فتموت الإبل التي هي للترتيب بلا مهلة وقوع هلاك الأنعام أو احتراق المتاع بلا مهلة معتدة بعد حلول الحول فلا تأخير معه للأداء، فيكون المرسل في غير مورد التأخير للأداء كما لا يخفى.

(الرابع) لو كان له أزيد من النصاب فتلف منه شيء مع بقاء النصاب على حاله فعلى احتمال أن تكون العين متعلقة للزكاة لا على وجه الاستحقاق لا- ينبغى الإشكال في أنه لا- ينقص من الزكاة شيء وكان التلف بتمامه على المالك، وكذا على وجه الاستحقاق إذا كان على وجه الكلي في المعين، أو على نحو الشركة والإشاعة، لكن مع كون الشركة في النصاب فقط دون العفو، وأما على القول بالشركة وإن ملك المستحق منتشر في تمام المال من النصاب والعفو جميعاً، وإن معنى العفو أنه لا يوجب به شيء زائد عما وجب بالنصاب لا أنه لا يتعلق به شيء أصلاً، فالظاهر سقوط الزكاة حينئذ بنسبة التالف، ولعل وجه الإشكال الذي استشكل في المتن هو ذلك، لكن مختار المصنف (قده) هو كون التعلق بالعين على وجه الاستحقاق على نحو الكلي في المعين، وعليه فينبغي أن لا يستشكل في عدم السقوط كما إن الأقوى عندنا كون التعلق لا على وجه الاستحقاق فلا أشكال عندنا أيضاً في عدم السقوط أصلاً.

**[مسائل]**

**[مسألة ١١ إذا ارتد الرجل المسلم]**

مسألة ١١ إذا ارتد الرجل المسلم فاما ان يكون عن ملء أو عن فطرة، و على التقديرين اما ان يكون في أثناء الحول أو بعده، فان كان بعده وجبت الزكاة سواء كان عن فطرة أو ملء، و لكن المتولى لإخراجها الإمام عليه السلام أو نائبه، و ان كان في أثناءه و كان عن فطرة انقطع الحول و لم تجب الزكاة و استأنف الورثة الحول لان تركته تنتقل الى ورثته، و ان مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٧

كان عن ملء لم ينقطع و وجبت بعد حول الحول لكن المتولى الإمام عليه السلام أو نائبه ان لم يتب، و ان تاب قبل الإخراج أخرجها بنفسه و اما لو أخرجها بنفسه قبل التوبة لم تجز عنه الا إذا كانت العين باقية فى يد الفقير فجدد النية أو كان الفقير القابض عالما بالحال فإنه يجوز له الاحتساب عليه لانه مشغول الذمة بها إذا قبضها مع العلم بالحال و أتلّفها أو تلفت فى يده، و اما المرأة فلا ينقطع الحول بردتها مطلقا.

هاهنا أمور (الأول) إذا ارتد الرجل المسلم عن فطرة فى أثناء الحول لم تجب الزكاة لانقطاع الملك بارتداده، و انتقال المال عنه الى وارثه المسلم و لو كان هو الامام عليه السلام، و يستأنف ورثته الحول لانقطاع المال إليهم لأن الردة كالموت فى ذلك حسبما بين فى محله، و هذا ظاهر.

(الثانى) إذا ارتد الرجل المسلم عن فطرة أيضا لكن بعد الحول وجبت الزكاة لوجود مقتضيه و هو حلول الحول مع الشرائط و ارتفاع المانع إذ لا مانع عن إخراجها أصلا إلا ارتداد المخاطب به و هو و ان يك مانعا من جهة كون إخراجها قريبا لا يصح من الكافر بأقسامه الذى منه المرتد الا انه أيضا ليس بمانع اما بسقوط النية حينئذ أو لتولى إخراجها الإمام أو نائبه حسبما تقدم فى المسألة السادسة عشر من هذا الكتاب، و فصلنا الكلام فيه، و قلنا ان الأقوى سقوط النية حينئذ كما هو مختار صاحب الجواهر الا ان الأحوط ان يتولاها الحاكم، لكن صاحب الجواهر (قده) فى المقام حكم بتولى إخراجها الإمام القائم مقامه، و لم يعلم فرق بين المرتد و بين مطلق الكافر فى ذلك، هذا فى الرجل المرتد عن فطرة بعد الحول، و هكذا الكلام فى المرتد عن ملء بعد مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٨

الحول سواء كان رجلا أو امرأة إذ المرأة المرتدة فى حكم المرتد الملى و لو كانت عن فطرة.

(الثالث) إذا ارتد عن ملء فى أثناء الحول سواء كان رجلا أو امرأة لم ينقطع الحول لعدم انتقال ماله بارتداده الى وارثه بل هو باق على ملكه و وجبت الزكاة عليه عند تمام الحول إذا بقى المال الى تمامه مع الشرائط لأنه مكلف بالفروع حسبما فصل سابقا، و ان كان بعد ارتداده ممنوعا من التصرف فى ماله لكنه لا يمنع عن وجوب الزكاة عليه لكون منعه من التصرف بتقصير منه و انه متمكن من إزالته بالتوبة و الرجوع الى الإسلام، فإن تاب بعد الحول و قبل الإخراج يخرجها بنفسه، و ان لم يتب يتولى إخراجها الإمام أو نائبه كما فى المرتد الفطرى، هذا و لكن المحكى عن المبسوط انه ان كان قد أسلم عن كفر ثم ارتد و لحق بدار الحرب و لا يقدر عليه زال ملكه و انتقل المال الى ورثته ان كان له ورثة، و الا فالى بيت المال، و ان كان حال عليه الحول أخذ منه الزكاة، و ان لم يحل لم يجب عليه شىء انتهى.

و فى الجواهر انه مع مخالفته للأصل لم نجد له شاهدا يعتد به، بل الشواهد على خلافه انتهى، و كيف ما كان لو عاد إلى الإسلام كان المأخوذ منه مجزيا لتولية الإمام أو نائبه بخلاف ما إذا أخرجها بنفسه فإنه لا يجزى الا إذا كانت العين باقية عند القابض أو كان القابض عالما بالحال و لو لم تكن العين باقية عنده فيجدد النية بعد إسلامه فى هاتين الصورتين و أجزاء، و مما ذكرناه ظهر حال المرأة و انها لا تنقطع الحول بردتها مطلقا لعدم انقطاع ملكها بردتها و ان فطريها كالملى فى ذلك كما هو معلوم فى محله.

مسألة ١٢: لو كان مالكا للنصاب لا أزيد كأربعين شاة مثلا فحال عليه أحوال فإن أخرج زكاته كل سنة من غيره تكررت لعدم نقصانه حينئذ عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٩

النصاب و لو أخرجها منه أو لم يخرج أصلا لم تجب الزكاة سنة واحدة لنقصانه حينئذ عنه.

اما عدم نقصان النصاب إذا كان أخرج زكاته فى كل سنة من غير النصاب كنقصانه إذا أخرجها من النصاب فواضح لا يحتاج الى البيان، و اما نقصانه إذا لم يخرجها أصلا فهو مبنى على تعلقها بالعين لا ان تكون فى الذمة الساذجة إذ عليها لا تعلق لها بالعين أصلا، فيكون فى كل سنة مالكا للنصاب ملكا تاما فيجب الزكاة عليه فى كل سنة، و هذا بخلاف ما إذا كانت متعلقة بالعين بأى نحو من أنحاء التعلقات إذ لا يبقى معه النصاب فى ما عدا السنة الأولى باقيا على الملك التام، اما التعلق على نحو الاستحقاق سواء كان على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين فواضح لعدم بقاء ملك النصاب بعد صيرورة مقدار الفريضة منه ملكا للمستحق بأحد نحوين، و اما إذا لم يكن على وجه الاستحقاق بل كان من قبيل حق الرهانة أو الجناية أو حق الفقراء فى مندور التصديق فلعدم بقائه على الطلق و ان لم يخرج عن الملك، و كيف كان لا يبقى النصاب مع تعلق الزكاة بالعين على شرط وجوب الزكاة إما لخروجه عن الملك، أو لخروجه عن الطلق.

و لو كان عنده أزيد من النصاب كان كان عنده خمسون شاة و حال عليه أحوال لم يؤد زكوتها و جب عليه الزكاة بمقدار ما مضى من السنين الى ان ينقص عن النصاب فلو مضى عشر سنة فى المثال المفروض و جب عشرة و لو مضى احد عشر سنة و جب احد عشر شاة و بعده لا يجب عليه شىء لنقصانه عن الأربعين.

و هذا أيضا ظاهر إذ فى كل سنة من هذه السنين يصدق عليه انه مالك لأربعين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٠

شاة ملكا تاما مستقرا سواء كانت الفريضة فى النصاب فقط، و كان العفو بمعنى عدم تعلق شىء به أو كانت فى النصاب و العفو جميعا، و كان العفو بمعنى عدم وجوب شىء به زائدا عما و جب بالنصاب و ان كان هو و النصاب محل وجوب ما و جب بالنصاب إذ على التقديرين بعد خروج الفريضة عن النصاب أو عما يملكه من النصاب و العفو يكون مالكا للنصاب ملكا مستقرا تاما إلى سنة الحادى عشر، نعم بعد السنة الحادى عشر لا يبقى تلك النصاب تاما مستقرا كما تقدم لنقصانه عن الأربعين بناء على الإشاعة أو الكلى فى المعين، أو عدم تمامية الملك بناء على ان يكون المتعلق على غير وجه الاستحقاق.

و لو كان عنده ست و عشرون من الإبل و مضى عليه سنتان و جب عليه بنت مخاض للسنة الأولى و خمس شياه للثانية و ان مضى ثلاث سنوات و جب للثالثة أيضا أربع شياه و كذا الى ان ينقص من خمسة فلا تجب.

اما و جب بنت المخاض للسنة الأولى لأنها فريضة هذا النصاب اعنى ست عشرون، و اما و جب خمس شياه للسنة الثانية فلنقصان النصاب السادس بقدر فريضة التى هى بنت المخاض، و اما و جب اربع شياه للسنة الثالثة فلنقصان النصاب الخامس بقدر فريضة التى خمس شياه هذا، و ذكر فى المدارك تبعا لجده فى المسالك بان ذلك مقيد بما إذا كان النصاب بنات مخاض، أو مشتتلا عليها أو قيمة الجميع بنات مخاض، اما لو انتفت الفروض الثلاثة أى لم يكن النصاب بنات مخاض، و لا مشتتلا عليها، و لم تكن قيمة الجميع بنات مخاض فلا يخلو فاما تكون قيمة كل واحدة من احاد النصاب أزيد من قيمة بنت مخاض، أو تكون قيمته انقص منها، فان كانت زائده عن قيمة بنت المخاض إمكان أن يفرض خروج قيمة بنت المخاض فى

الحول الأول عن جزء واحد من النصاب فيبقى من النصاب الذى هو ست و عشرين خمس و عشرون و جزء من واحدة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤١

الذى يساوى قيمته حسب الفرض مع قيمة خمس شياه فإذا خرج فى الحول الثانى قيمة خمس شياه من النصاب التى كانت تساوى مع الجزء الباقى عن الواحدة بعد إخراج قيمة بنت مخاض منها يبقى فى الحول الثالث خمس و عشرون كاملا فيجب فيه أيضا خمس شياه، فإطلاق القول بوجود اربع شياه فى الحول الثالث مقيد بغير هذه الصورة، و ان كانت القيمة أى قيمة احاد ما فى النصاب ناقصة عن قيمة بنت المخاض فإذا أخرج قيمة بنت المخاض عن النصاب اعنى ست و عشرين فى الحول الأول ينقص فى الحول الثانى عن خمس و عشرين بقدر زيادة قيمة بنت المخاض عن قيمة احاد ما فى النصاب فلا يتم له فى الحول الثانى خمس و عشرون كاملا فيجب فيه أقل من خمس شياه، فيقيد إطلاق القول بوجود خمس شياه فى الحول الثانى بغير هذه الصورة انتهى مع زيادة شرح فى مراده (قده)، و يرد عليه اما أولا- فبان فى صورة اشمال النصاب على بنت مخاض أو تساوى قيمة الجميع مع قيمة بنت مخاض يمكن ان يفرض صورة يبقى فى الحول الثالث خمس و عشرون كاملا لكى يجب فيه خمس شياه، و ذلك لمكان كون الواجب من الفريضة هو الوسط من بنت مخاض لا الفرد الا على و لا الأدنى منها، فإذا كانت احاد النصاب كلها بنت مخاض مثلا و كانت قيمة كل واحدة منها أعلى يكون الواجب إخراج ما يساوى القيمة الوسطى منها، و حينئذ يمكن ان يبقى من جزء من النصاب شيئا يساوى قيمته مع قيمة خمس شياه، و بعد وجوب إخراج خمس شياه للسنة الثانية يبقى خمس و عشرون فى السنة الثالثة كاملا من غير نقصان، فحصر التقييد بصورة عدم اشمال النصاب على بنت مخاض و عدم مطابقة قيمة احاد ما فى النصاب مع قيمة بنت مخاض لا وجه له، اما ثانيا فبان ما فرض فى صورة نقصان قيمة ما فى احاد النصاب عن قيمة بنت مخاض حتى يكون الواجب فى هذه الصورة أزيد من واحدة من احاد النصاب بان كان احاد ما فى النصاب كلها ذكورا مثلا- و كان قيمة كل واحدة منها انقص من قيمة الوسطى من بنت مخاض فرض نادر يمكن دعوى القطع بخروجه عن إطلاق أدلة الزكاة، لأن المنساق منها بعد التدبير التام هو ان الشارع أوجب على من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٢

ملك ستا و عشرين من الإبل مثلا واحدة منها، و لم يوجب أزيد منها، و إذا كانت قيمة كل واحدة منها انقص من قيمة بنت مخاض و كان الواجب مع ذلك ما يساوى قيمة بنت مخاض يلزم وجوب أزيد من واحدة من احاد النصاب و بما يبلغ الى اثنتين أو أكثر، و هذا شىء يمكن دعوى القطع بعدمه بملاحظة القطع بان جعل الفريضة فى ست و عشرين هو بنت مخاض انما هو بلحاظ كونها ادنى الأسنان و أقلها قيمة و هو ينافى مع إيجاب الأزيد من واحدة من احاد النصاب كما فى الفرض المذكور كما لا يخفى.

### [مسألة ١٣ إذا حصل لمالك النصاب فى الأنعام ملك جديد]

مسألة ١٣ إذا حصل لمالك النصاب فى الأنعام ملك جديد اما بالنتاج، و اما بالشراء أو الإرث أو نحوها، فان كان بعد تمام الحول السابق قبل الدخول فى اللاحق فلا إشكال فى ابتداء الحول للمجموع ان كمل بها النصاب اللاحق، و اما كان فى أثناء الحول فاما ان يكون ما حصل بالملك الجديد بمقدار العفو و لم يكن نصابا مستقلا و لا مكملا لنصاب آخر، و اما يكون نصابا مستقلا، و اما يكون مكملا للنصاب اما فى القسم الأول فلا شىء عليه كما لو كان له هذا المقدار ابتداء و ذلك كما لو كان عنده من الإبل خمسة فحل له فى أثناء الحول أربعة أخرى، أو كان عنده أربعون شاة ثم حصل له أربعون فى أثناء الحول، و اما

فى القسم الثانى فلا يضم الجديد الى السابق بل يعتبر لكل منهما حول بانفراده كما لو كان عنده خمس من الإبل ثم بعد ستة أشهر ملك خمسة أخرى فبعد تمام السنة الأولى يخرج شاة و بعد تمام السنة للخمسة الجديدة أيضا يخرج شاة و هكذا، و اما القسم الثالث فيستأنف حولا واحدا بعد انتهاء الحول الأول و ليس على الملك الجديد فى بقاء الحول الأول شىء و ذلك كما إذا كان عنده ثلاثون من البقر فملك فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٣

أثناء حولها احد عشر أو كان عنده ثمانون من الغنم فملك فى أثناء حولها اثنين و أربعين و يلحق بهذا القسم على الأقوى ما لو كان الملك الجديد نصابا مستقلا و مكملا للنصاب اللاحق كما لو كان عنده من الإبل عشرون فملك فى الأثناء ستة أخرى أو كان عنده خمسة ثم ملك احد و عشرين و يحتمل الحاقه بالقسم الثانى.

هذه المسألة مشتملة على صور ينبغي ان يبحث عنها، و ليعلم ان المذكور فى أكثر المتون ذكر هذه المسألة فى عنوان السخال و فى الشرائع و لا تعد السخال مع الأمهات بل لكل منهما حول بانفراده، و لما لم يكن بين تجدد ملك الانعام بالنتاج أو بالشراء و نحوه فرقا ضرورة عدم الفرق فى ذلك بين تجدد الملك بالولادة و غيرها عنوان المصنف (قده) بما فى المتن من انه إذا حصل الملك الجديد بالنتاج أو بالشراء أو الإرث و نحوها.

(الصورة الاولى) ان يكون حصول الملك الجديد بعد تمام الحول السابق و قبل الدخول فى الحول اللاحق كما إذا كان فى أول اليوم من السنة الثانية، و لا إشكال فى هذه الصورة، و انه يجب ابتداء الحول للمجموع من حين حصول الملك الجديد ان كمل بما تملكه جديد النصاب اللاحق.

(الثانية) ان يكون حصول الملك الجديد فى أثناء الحول و كان الملك الجديد بمقدار العفو كما لو كان عنده خمسة من الإبل فحصل له فى أثناء الحول أربعة أخرى و لا شىء عليه بسبب هذه الزيادة لأنها عفو لا شىء عليها كما لو كانت له هذه الزيادة ابتداء إذ لا فرق فى العفو بين ان يحصل ابتداء أو بالتدرج كما لا يخفى، و هذا فيما عدا أربعين من الغنم التى ولدت أربعون ظاهرا، و اما فيها فعن المعتبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٤

احتمال و جوب شاة فى الأربعين الجديدة عند تمام حولها مستدلا بقوله عليه السلام فى أربعين شاة شاة، و قال فى المدارك هو ضعيف جدا لان المراد به النصاب المبتدأ إذ لو ملك ثمانين دفعة لم يجب عليه شاتان إجماعا انتهى، و هو جيد، و يدل عليه قوله عليه السلام فى صحبته محمد بن قيس ليس فيما دون الأربعين من الغنم شىء فإذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين و مائة فإنه صريح فى ان ملك أربعين شاة إلى عشرين و مائة لا تزيد فريضته عن شاة، و ربما يستدل بأن الأربعين نصاب كامل مع الانفراد فكذا مع الانضمام، و الجواب انه مع الانضمام ليس بنصاب بل عفو فلا يقاس بحال الانفراد.

(الثالثة) ان يكون حصول الملك الجديد فى أثناء الحول و كان نصابا مستقلا كما لو كان عنده خمس من الإبل فحصل له فى أثناء الحول خمسة أخرى بالنتاج أو غيره، أو مكملا لنصاب مستقل كما إذا كان عنده سبع من الإبل فولدت ثلاثة حيث ان الثلاثة بضميمة الاثنين من السبع نصاب مستقل و لا إشكال فى هذه الصورة أيضا و ان مبدء حول ملك الجديد من حين حصوله فيجب عند انقضاء حول الأول فريضة، و عند انتهاء حول ملك الجديد أيضا فريضة و لا ينافيه فى خصوص النتاج ما ورد فى خبر محمد بن قيس فى الغنم يعد صغيرها و كبيرها، و ذلك لان هذا فيما إذا كان الجميع جامعا للشرائط المعتبرة فيها التى منها حلول الحول عليه كما لا يخفى.

(الرابعة) ان يكون حصول الملك الجديد فى أثناء الحول و كان الملك الجديد مكملا للنصاب اللاحق بانضمامه الى ما كان



مالكا من الأول كما إذا كان عنده ثلاثون من البقر فملك في أثناء حولها احد عشر.

(و انما فرضنا الملك الجديد احد عشر مثلا)

ففى سقوط اعتبار الأول و صيرورة الجميع نصابا واحد أو وجوب زكاة كل منهما عند انتهاء حوله فيخرج عند

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٥

انتهاء حول الأول فى المثال المذكور تباع، و عند مضى حول ملك الجديد مسنة، أو يجب فريضة الأول عند تمام حوله و إذا انتهى حول ملك الجديد يلاحظ ما يخصه من فريضة نصاب المجموع فإذا جاء حول الثانى للملك الأول أخرج ما نقص من تلك الفريضة و هكذا فيخرج فى المثال المذكور فى الحول الأول للملك الأول و هو ثلاثون من البقر تباع و لما ملكه بالملك الجديد و هو العشر من البقر عند انتهاء حوله ربع مسنة إذ هو بانضمامه الى الملك الأول يصير النصاب الثانى و هو أربعين و الملك الجديد اعنى العشر ربع من الأربعين فيجب فيه ربع فريضة النصاب الثانى و هى المسنة فيجب عند انتهاء حوله ربعها ثم إذا جاء الحول الأخر للملك الأول يخرج ثلاثة أرباع مسنة و يبقى هكذا دائما، أو عدم ابتداء حول الزائد حتى ينتهى حول الملك الأول ثم يستأنف حول واحد للجميع و ليس على الملك الجديد فى بقية الحول الأول شىء كما عليه المصنف (قده) فى المتن وجوه و احتمالات، قال فى المدارك و الجواهر أوجهها الأخير، و نسبه فى الأخير إلى جملة من المحققين كالفخر و الشهيدين و الكركى و الوحيد البهبهانى و كاشف الغطاء و صاحب الرياض و صاحب الحدائق.

(قدس الله أسرارهم). و استدلل له كما فى المدارك و الحدائق أيضا بوجوب زكاة الملك الأول عند تمام حوله، و معه فلا تجب زكاة الملك الجديد الى انتهاء حول الملك الأول و إذا انتهى حوله يستأنف حول واحد للجميع فهنا دعا و ثلاثة- الأولى - وجوب زكاة الملك الأول عند تمام حوله، و يدل عليه وجود المقتضى له و انتفاء المانع عنه، اما وجود المقتضى فلأنه نصاب واجد لجميع شرائط وجوب الزكاة فيدخل تحت الأدلة الدالة على وجوبها، و ما انتفاع المانع فلانه لا يتصور مانع عن الوجوب الا تملك ما ملكه بالملك الجديد فى أثناء الحول و هو لا يصلح للمانع، و مما ذكرنا يظهر سقوط الوجه الأول و هو سقوط اعتبار الملك الأول من حين حصول الملك الجديد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٦

و صيرورة الجميع نصابا واحدا. الدعوى الثانية- عدم وجوب زكاة الملك الجديد الى انتهاء حول الملك الأول و ذلك لان الملك الجديد فى نفسه ليس بقدر النصاب بل هو بضميمة الملك الأول يبلغ النصاب اللاحق، و مع وجوب إخراج زكاة الملك الأول منفردا كما ثبت فى الدعوى الاولى لا ينضم الملك الأول إلى الملك الجديد فى ذلك الحول للأصل و قوله عليه السلام لا ثنيا فى الصدقة و قوله عليه السلام لا يزكى المال من جهتين فى عام واحد، و ظهور أدلة النصاب المتأخر فى غير المفروض، و مما ذكرنا يظهر سقوط الوجه الثانى و الثالث أيضا لاستلزام الوجه الثانى تكرار الزكاة المال فى عام واحد من وجهين و كون الوجه الثالث اعنى توزيع الفريضة فرارا من تشيئة الصدقة مخالفا لظهور أدلة النصاب المتأخر. الدعوى الثالثة- استيناف حول واحد للجميع عند انتهاء الحول الأول و هو ظاهر، ضرورة انه فى الحول الثانى مالكا للنصاب المتأخر فيجب عليه عند انتهائه فريضة.

(الصورة الخامسة) ان يكون حصول الملك الجديد فى أثناء الحول و كان الملك الجديد مع كونه مكملا للنصاب مشتملا على نصاب مستقل أيضا بأن كان مع الانضمام الى الملك الأول مكملا للنصاب المتأخر، و مع الانفراد نصابا مستقلا، و هذا ما أشار إليه المصنف بقوله و يلحق بهذا القسم على الأقوى ما لو كان الملك الجديد نصابا مستقلا و مكملا للنصاب اللاحق و لكنه مثله بما إذا كان عنده من الإبل عشرون فملك فى الأثناء ستة أخرى، أو كان عنده خمسة ثم ملك احد و عشرين، و الاولى ان يمثل

بما إذا كان عنده من الإبل عشرون فملك في الأثناء سبعة كما في الجواهر، أو كان عند ستة ثم ملك احد و عشرين، و ذلك لأنه إذا أخرج الفريضة من العشرين مع زيادة السبعة يكمل النصاب السادس أعنى تسعة و عشرون بخلاف ما فرضه المصنف فإنه مع إخراج الفريضة من العشرين لا تكون الزيادة مكملة لنصاب السادس بل هي مكملة لخمس و عشرين الذى يزيد به على الفريضة شاء أخرى، و بعبارة أخرى هو نصاب مستقل، و كيف كان فقد ذكر صاحب الجواهر فى حكم هذه الصورة احتمالات مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٧

(الأول) احتمال ان يكون ابدا فى العشرين اربع شياه و فى الست شاء، و هذا ما احتمله المصنف (قده) أخيرا فى قوله و يحتمل الحاقه بالقسم الثانى، و حاصله ان يكون لكل من الملك السابق و الجديد حول بانفراده، و قواه فى الجواهر و قال (قده) بأنه مقتضى إطلاق الأصحاب ان له حولا بانفراده إذا كان نصابا مستقلا.

(الثانى) احتمال ان يسقط حكم العشرين من حين ملك الست فلا يجب حينئذ إلا بنت مخاض و لم يذكر (قده) لهذا الاحتمال وجهها، و لعل وجهه هو وقوع التراحم بين حكم فريضة العشرين الذى هو النصاب الرابع و فريضة ست و عشرين الذى هو النصاب السادس حيث لما لا يزكى المال من وجهين عام واحد، فإذا فرضنا حصول ملك السبعة الجديدة بعد مضى ستة أشهر من عام العشرين فالأمر يدور بين إسقاط العشرين و استيناف العام لست و عشرين من حين حصول الملك الجديد أو إسقاط الست الجديد و إخراج فريضة العشرين بعد انقضاء حوله ثم استيناف حول آخر للمجموع بعد انقضاء الحول الأول فلا يجب شىء للست الزائد فى النصف الأخير من العام الأول، و هذا التراحم انما هو بين الحكيمين فى مقام فعليتهما و تكون فعلية أحدهما موجبا لارتفاع ملاك الآخر جسما فصلناه فى الأصول، هذا و لكن لا وجه لسقوط حكم العشرين بناء على التراحم، و ذلك لكون المتراحمين فى المقام تدريجين لان فعلية حكم العشرين انما يتم بعد انقضاء حوله الذى هو عند انقضاء ستة أشهر من حول ست و عشرين و فعلية حكم ست و عشرين هو عند انتهاء حوله الذى هو بعد انقضاء ستة أشهر من انتهاء حول العشرين فعند انتهاء حول العشرين لا يكون حكم ست و عشرين فعليا حتى يزاحم مع حكم العشرين، فالمقتضى لحكم العشرين عند انتهاء حوله موجود و المانع عنه مفقود فيؤثر فى فعليته و يمنع عن فعلية حكم ست و عشرين بالمنع عن تحقق ملاكه فهذا الوجه ليس بشىء أصلا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٨

(الثالث) احتمال ان يكون الواجب أولا فى العشرين اربع شياه و فى السبع ستة أجزاء من ستة و عشرين جزء من بنت مخاض ثم يجب فى المجموع بنت مخاض و لكن بالتوزيع بان يكون إذا كمل حول العشرين و جب عشرون جزء من بنت مخاض و إذا تم حول الست و جب ستة أجزاء منها، و هذا الاحتمال مبنى على توزيع الفريضة على اجزاء النصاب بالإضافة الى كل جزء قد تم حوله و قد ظهر بطلانه مما ذكرناه فى الاحتمال الثانى حيث ان فعلية حكم العشرين عند انقضاء حوله يمنع عن تأثير انتهاء حول الست الزائد فى فعلية حكمه بمنعه عن تحقق ملاكه فلا محيص الا عن سقوط حكمه بسقوط ملاكه كما هو واضح.

(الرابع) احتمال ان يكون الواجب إذا تم حول العشرين اربع شياه، و إذا تم حول الست بنت مخاض الا ما وقع بإزائه من الأربع شياه فى الجزء من الحول الأول الذى ملك فيه الثانى مثلا إذا ملك الست فى منتصف الحول فالعشرون فى النصف الأول من الحول أربعة نصب، و فى النصف الثانى جزء من النصاب السادس فإذا تم الحول الأول ادى اربع شياه فإذا تم حول الست ظهر أن نصف الأربع شياه للنصف الأربعة و النصف الآخر للنصاب السادس فهو بإزاء نصف ما يتوزع عليها من اجزاء بنت مخاض فشاتان بإزاء عشرين جزء من ستة و عشرين جزء من بنت مخاض هذا، و لا يخفى سقوط هذا الاحتمال أيضا بما ذكرناه من تدريجية المتراحمين و ان فعلية حكم العشرين عند انتهاء حوله لا يزاحم مع فعلية حكم الست فى العشرين عند انتهاء حوله بل

عند انتهاء حول العشرين يصير حكم فريضته فعليا من دون مزاحم، و يمنع عن فعلية حكم الست و العشرين عند انتهاء حوله، فالقول بان عند تمام حول الست يظهر ان نصف اربع شياه للنصاب السادس باطل و ان الحق انه لا حكم للنصاب السادس ما لم ينته حول العشرين، و قد ظهر سقوط الاحتمالين الأخيرين من الاحتمالات الأربع و ان الأمر يدور بين أحد الأولين، اما احتمال ان يكون لكل من الملك السابق و الجديد حول بانفراده، و اما احتمال إخراج فريضة الملك الأول عند انقضاء حوله ثم استيناف حول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٩

آخر للمجموع قد عرفت ان مقتضى قواعد التزاحم فى التدريجيات هو الأ-خير، و لكن مقتضى إطلاق الأصحاب ان للملك الجديد حولا- بانفراده إذا كان نصابا مستقلا هو الأول و فى مصباح الفقيه اختار الأول، و قال (قده) يستقل حينئذ كل منهما بحوله أو ينعقد للمجموع بعد نصاب الأمهات حول وجهان: من ان انضمام كل إلى الآخر انما يصلح مانعا عن تأثير كل جزء فى إيجاب فريضته لدى جامعته الكل لشرائط التأثير فى إيجاب فريضة فإذا حال الحول على جزء بالغ فى حد ذاته حد النصاب فلا يصلح جزئيته لنصاب آخر لم يحل الحول عليه مانعا عن تأثير هذا الجزء فى إيجاب فريضة و: من انه متى اندرج الكل تحت نصاب آخر انحصر فريضته فيما جعله الشارع فريضته لذلك النصاب، فمن ملك ستا و ثلاثين من الإبل فزكاة ماله لدى تمام حوله ابنه لبون و لم يجعل الشارع فى هذا العدد ابنه مخاض و شاتين أو سبع شياه ابداء، و هذا هو الوجه، و انما التزمنا فى العام الأول ببقاء حول الأمهات بحاله بدعوى انه يفهم من قول الشارع بعد بيان النصب، و كلما لم يحل عليه الحول فلا شىء عليه ان المراد بالاعداد التى وضعت الزكاة عليها هى الأعداد التى قد حال الحول عليها، فالسخال قبل ان يحول عليها الحول حيث جعلها الشارع كان لم تكن لا تصلح للمانع عن تأثير عدد الأمهات فى إيجاب فريضتها عند حلول حولها، و اما عند تمام حول السخال فقد حال الحول على الجميع، و لكن لم يلتزم بتأثيره فى إيجاب فريضته التى جعلها الشارع فريضة لهذا لاستلزامه ان يزكى بعض هذا النصاب فى عام من وجهين، و هذا الدليل لا يقتضى إلا صرف الحكم عن هذا الموضوع حتى يحول عليه حول آخر بعد حول الأمهات لا- التصرف فى موضوعه، كيف و لو قلنا بسببية أبعاض كل نصاب لإيجاب فريضة عند تمام حولها قبل حول المجموع للزم تنزيل إطلاق قوله عليه السلام: فإذا كثرت الإبل ففى كل خمسين حقة و فى كل أربعين ابنه لبون، و كذا قوله عليه السلام فى الغنم فإذا تمت اربعمائة ففى كل مائة شاء، و كذا ما ورد فى سائر نصب الإبل من انها إذا بلغت احدى و ستين فكذا، و خمسا و سبعين فكذا و إحدى و تسعين فكذا و غير ذلك على فروض نادرة التحقق و هى ما لو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٠

دخلت الجميع فى ملكه دفعة بشرائط النصاب، و الا فلو ملكها تدريجا كما هو الغالب استقل كل بعض بفريضة عند تمام حوله، فلو ملك فى كل يوم أو أسبوع أو شهر خمسا أو ستا أو عشرا الى خمس و عشرين حتى اجتمع عنده ألف أو الفان من الإبل لم يكن فريضتها على هذا فى تمام عمره إلا شياه يوما فيوما على التدريج و هذا مما يقطع بعدم ارادته من اخبار الباب كما لا يخفى على من لاحظها انتهى بعبارة، و انما نقلناه بطولها لجودة ما افاده من التحقيق و التدقيق، و لقد أجاد فى اقتصاره على ذكر الاحتمالين و تركه للأخريين الا ان ما افاده بطوله لا يمنع عن إطلاق الأصحاب ان للملك الجديد حولا بانفراده إذا كان نصابا مستقلا سواء كان مكملا للنصاب الآخر أم لا، فالمسألة لا تخلو عن الاشكال فتدبر.

**[مسألة ١٤ لو اصدق زوجته نصابا و حال عليه الحول]**

مسألة ١٤ لو اصدق زوجته نصاباً و حال عليه الحول و جب عليه الزكاة، و لو طلقها بعد الحول قبل الدخول رجع نصفه الى الزوج و وجب عليها زكاة المجموع فى نصفها، و لو تلف نصفها يجب إخراج الزكاة من النصف الذى رجع الى الزوج و يرجع بعد الإخراج عليها بمقدار الزكاة هذا ان كان التلف بتفريط منها، و اما ان تلف عندها بلا تفريط فيخرج نصف الزكاة من النصف الذى عند الزوج لعدم ضمان الزوجة حينئذ لعدم تفريطها نعم يرجع الزوج حينئذ أيضاً عليها بمقدار ما أخرج.

فى هذه المسألة أمور ينبغى البحث عنها (الأول) لو اصدق زوجته نصاباً تملكه الزوجة بالعقد فلو أقبضها إياه و حال عليه الحول فى يدها مستجمعا للشروط المعبرة فى الزكاة و جب عليها الزكاة بلا خلاف فيه كما فى الجواهر، و لا اشكال لعموم الأدلة، و إطلاقها، و كونه فى معرض السقوط أو التشطير باحتمال طرو الفسخ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥١

بالموت أو الطلاق مع عدم تحقق الدخول غير قادح فى وجوب الزكاة عليها كما فى الهبة و نحوها.

(الثانى) لو طلقها بعد الحول و قبل الدخول و قد أخرجت الزكاة فإن أخرجتها من غير العين فلا إشكال فى رجوع نصف المجموع الى الزوج لوجود المقتضى و هو الطلاق و عدم المانع لا- يقال المانع عنه موجود و هو خروج الفريضة عن ملك الزوجة بحلول الحول و دخولها فى ملك المستحق ثم انتقالها جديداً الى الزوجة بسبب أداء الواجب من غير العين، و الطلاق يفسخ الملك الحاصل لها بسبب النكاح دون غيره من النوافل الجديدة كما لو فرض انتقال المهر عنها بهبة و نحوها ثم عاد إليها يارث أو غيره ثم طلقها قبل الدخول فإنه ليس للزوج حينئذ إلا القيمة لأن الطلاق ناسخ لا ناقل، لانه يقال بعد تسليم انه ليس للزوج إلا- القيمة فيما فرض من المثل انه فيما نحن فيه ممنوع لعدم المعارضة بين حق الزكاة و ما يثبت للزوج من النصف، لاحتمال المال لهما من غير حول على ما سيأتى فى الأمر الثالث، و ان أخرجتها من العين يرجع الزوج عليها بنصف الباقي و نصف قيمة المخرج كما حكى الاعتراف به عن الشهيد و غيره، خلافاً للمحكى عن المبسوط و المعتبر من ان عليها إعطاء نصف المجموع الذى هو حق الزوج موفراً، و ليس لها إعطاء نصف الباقي، و نصف قيمة المخرج، و ذلك لإمكان استيفاء الزوج حقه من العين كاملاً- و معه فلا- مقتضى للعدول إلى القيمة، و أورد عليه بمنع إمكان استيفاء حق الزوج من العين كاملاً لان النصف الذى ملكه بالطلاق هو الحصه المشاعة فى جميع اجزاء المهر، و مع فرض تلف شىء منه أو الانتقال الى الغير بإخراجه زكاة الذى هو فى حكم التلف يسقط من النصف بالنسبة و ان كانت غرامتها عليها لأنه فى يدها مضمون عليها.

(الثالث) لو طلقها قبل الدخول و بعد الحول و كان الطلاق قبل إخراج الزكاة رجع نصفه الى الزوج و على الزوجة زكاة المجموع فتخرجها اما من نصفها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٢

الذى نصيبها أو من غيره، و ربما يقال فى المقام برجوع نصف الباقي الى الزوج و له نصف قيمة الفريضة على الزوجة، و ذلك لان مقدار الزكاة قد خرج عن ملكها بحلول الحول، و ليس الباقي فى يدها الا ما عداها، و الطلاق يفسخ الملك الذى هو فى المقام النصف المشاع فى جميع المهر، و مع فرض ذهاب شىء منه يتعذر من النصف بنسبته فينتقل إلى القيمة الا انه يذهب جميعه منها، و الا- لاقتضى فيما لو تلف منه النصف قبل الطلاق انحصار حقه فيما بقى فى يدها من النصف الآخر و هو معلوم البطلان ضرورة عدم كون ما فى يدها نصف المشاع حقيقة و ان أطلق عليه اسم النصف، فالمتجه حينئذ انتقال النصف المشاع من الباقي الى الزوج و تغرم الزوجة له قيمة النصف من الفريضة، و يندفع بعدم المنافاة بين ملك الزوج للنصف من جميع المهر و استحقاق المستحق للفريضة منه بسبب سابق و لو على القول بالشركة الحقيقية فى الزكاة إذ لا معارضة بين الحقين، فان كل جزء يفرض منه يمكن ان يكون عشره مثلاً لشخص و نصفه لآخر و الباقي منه لثالث كما فى باب المواريث إذا لم يستلزم العول.

(الرابع) الأقوى انه ليس للزوجة إخراج الزكاة من العين بعد الطلاق قبل القسمة مع الزوج إلا بإجازته لأنه مال مشترك بينهما، و ليس لأحد الشريكين التصرف فى مال المشترك من دون اذن شريكه، فهل تصح لها القسمة مع الزوج قبل أداء الزكاة احتمالان أقواهما ذلك، فتخرج الزكاة حينئذ من نصيبها أو من غيره، فان لها ان تتصرف فى متعلق الزكاة مع التعهد بأدائها من مال آخر حتى بالبيع فضلا عن القسمة مع الشريك و لو لم تؤدها من نصيبها أو من مال آخر يكون للساعى أن تبيع العين و يستوفى نصف الفريضة من النصف المنتقل الى الزوج بالقسمة، فيرجع الزوج به على الزوجة، فان القسمة لم تؤثر فى تجريد ما أفرز للزوج عن حق المستحق ما لم يؤد زكوتها من مال آخر.

(الخامس) ربما يقال فى كون النصف من جميع المهر للزوج بالطلاق قبل الدخول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٣

مع عدم أداء الزوجة للزكاة بالفرق بين التمكن من أدائها و لو لم تؤدها، و بين عدم التمكن منه بتوهم ان خروج النصف عن ملك الزوجة بالطلاق قبل التمكن من أداء الزكاة سبب لتلف شىء من الفريضة بنسبتها الشائعة فى النصف المشاع الخارج عن ملكها بلا تفريط، فيكون التلف على المستحق حينئذ بخلاف ما إذا كان الطلاق مع تمكنها من أداء الزكاة، فإن خروجه حينئذ و ان كان سببا لتلفه الا- انه مع تفريطها لتمكنها من أداء الزكاة، فيكون ضمانها عليها، و ربما ينبئ فى الفرق المذكور على كون البضع الراجع إليها بالطلاق عوضا عما يخرج من ملكها عن نصف المهر، فعلى القول بكون البضع عوضا فلا تلف لرجوع عوضه إليها، و على القول بعدم كونه عوضا فيتلف نصف المهر على الزوجة فيرد النقص من الزكاة بنسبتها الى النصف، و الحق عدم الفرق بين التمكن من الأداء و عدمه، و عدم الابتاء على تقديره على كون البضع عوضا، اما عدم الفرق بين صورتى التمكن من الأداء و عدمه فلما عرفت فى الأمر المتقدم من عدم المعارضه بين الحقين اى حق الزوج للنصف و حق المستحق للزكاة، حيث ان النصف المشاع الذى خرج عن ملك الزوجة بالطلاق مغاير مع ما يستحقه المستحق من هذا المال من باب فريضة الزكاة، فليس خروجه عن ملك الزوجة قبل التمكن من أداء الزكاة سببا لتلف شىء من مال المستحق من غير تفريط حتى يكون نقصه على المستحق كما إذا باع المالك طسقا مشاعا من ماله من شخص، ثم باع نصفه المشاع أيضا من آخر فإن عليه الوفاء بكلا العقدين، و اما عدم الابتاء على تقدير الفرق على عوضية البضع فلان التمكن من الأداء شرط فى الضمان لا الوجوب، و إذا فرض تحقق شرائط وجوب الزكاة من حلول الحلول و غيره يستحق المستحق من النصاب مقدار الفريضة، و إذا وقع الطلاق يكون مؤثرا فى استحقاق الزوج نصف المهر فيملك النصف منه على تقدير بقائه فى ملك الزوجة إلى حين الطلاق، و على تقدير عدم بقائه فقيمته، فان فرض مزاحمة بين الحقين فهى سبب لانتقال حق الزوج إلى القيمة فى مورد المزاحمة لا لتلف شىء من مال المستحق لكى يقال ان تلفه مع العوض أو بلا عوض، بل هذا دليل آخر أيضا على عدم الفرق بين التمكن و عدمه، إذ لا تلف حتى يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٤

قبل التمكن من الأداء أو بعده، و إذا لم يكن التمكن من الأداء شرطا للوجوب يكون حق المستحق باقيا فى النصاب بحاله، فلو دفعت الزوجة حينئذ نصف المهر الى الزوج يجب عليها إخراج الزكاة من النصف الآخر الذى هو نصيبه أو من مال آخر، مع ان حديث عوضية البضع ضعيف جدا إذ البضع ليس عوضا عن المهر حقيقة، و لا معنى لرجوعه إلى الزوجة بالطلاق بحيث تصير الزوجة مالكة له عوض نصف المهر الخارج عنها كما لا يخفى.

(السادس) لو تلف نصف المهر المختص بالزوجة بعد اقتسام المهر بينها و بين الزوج، و قيل إخراجها الزكاة فإن كان التلف بتفريط منها فالذى عليه المصنف فى المتن انه تجب إخراج الزكاة من النصف الذى رجع الى الزوج، و يرجع بعد الإخراج عليها

بمقدار الزكاة، ولا يخفى ما فيه إذ لا يتعين الإخراج من النصف الذى رجع الى الزوج، بل يجوز للمرئءة إخراجها من غيره، نعم لو لم تخرجها من غيره كان للساعى أن يأخذها من النصف الذى رجع الى الزوج، فهل له ان يأخذ تمام الزكاة منه حينئذ أو نصفها وجهان مبنيان على القول بكيفية تعلق الزكاة بالعين، فعلى القول بكونه من قبيل الكلى الخارجى كما عليه المصنف يأخذ تمام الزكاة منه، لأن الكلى الخارجى يتعين فى ضمن ما يبقى من مصاديقه حسبما حقق فى بيع الصاع من الصبرءة، و على القول بالشركة الحقيقية فالمتعين فى الرجوع الى الزوج فى خصوص نصف المهر لا-تمامه، و للساعى الرجوع الى الزوجة حينئذ فى النصف الآخر لأن الفرض كون التلف بتفريط منها، هذا كله إذا كان التلف بتفريط من الزوجة فان كان لا بتفريط منها فلا تكون ضامنا لما تلف من الفريضة فينقص من الفريضة بمقدار نصفها و يرجع الساعى فى النصف الآخر منها الى الزوج ان لم تؤدها الزوجة من مالها الآخر، و يرجع الزوج حينئذ إليها بمقدار ما اخرج و هذا ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٥

### [مسألة ١٥ إذا قال رب المال لم يحل على مالى الحول]

مسألة ١٥ إذا قال رب المال لم يحل على مالى الحول يسمع منه بلا بينة و لا يمين و كذا لو ادعى الإخراج أو قال تلف منى ما أوجب النقص عن النصاب.

أو قال اختل بعض الشرائط فى أثناء الحول أو نحو ذلك، بل و لو قال إجمالا لا حق بالفعل على فى مالى قبل منه جميع ذلك ما لم يعلم كذبه بلا خلاف فيه منا، كما فى الجواهر نسبة اعترافه فى الجملة إلى البعض، و يدل عليه الأصل فى بعض موارد مثل مورد دعوى عدم حلول الحول، أو دعوى الإجمالى عدم الحق الفعلى على المال، و كون الإخراج حقا له كما هو حق عليه، و كونه مما لا- يعلم الا- من قبله لعدم انحصار المستحق حتى يستعلم منه، و جواز احتساب الزكاة من الدين أو غيره مما يتعذر الاشهاد عليه، و لأنه عبادة يقبل قوله فى أدائها، و قول أمير المؤمنين عليه السلام فى خبر بريد بن معاوية و فيه قال عليه السلام لمصدقه ثم قل لهم يا عباد الله أرسلنى إليكم ولى الله لأخذ منكم حق الله فى أموالكم فهل لله فى أموالكم من حق فتؤده الى ولىه فان قال لك قائل لا فلا تراجع فان أنعم لك منهم منعم فانطلق معه من غير ان تخيفه أو تعده الا خيرا.

(الحديث)، و فى معناه آخر، و تدل تلك الاخبار على عدم الحاجة الى البينة أو اليمين أيضا مضافا الى ان ولاية إخراج الزكاة و تبديلها بالقيمة و صرفها الى مستحقيها و تخصيصها ببعض المستحقين دون بعض بيد المالك و ليس لأحد معارضته فى شىء من ذلك، و لا لهذا الحق مستحق خاص كى يعارض مع المالك فى شىء من ذلك، و يرفع الأمر إلى الحاكم حتى يطالب منه اليمين أو البينة، هذا و لكن عن الدروس التفصيل بين تصديقه فى دعوى عدم الحول و بين تصديقه فى دعوى التلف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٦

بالحاجة إلى اليمين فى الأخير دون الأول، و وجه بموافقة الأول مع الأصل دون الأخير و لازم ذلك لزوم اليمين فى كلما كان من قبيل الأخير مخالفا مع الأصل مثل دعوى الإخراج و نحوها و هو ضعيف جدا، هذا كله فيما إذا لم يعلم كذبه، و لو علم كذبه و بقاء الحق فى ما له يكون للحاكم و غيره إلزامه بالإخراج من باب الأمر بالمعروف و مع امتناعه عنه يستوفيه من ماله من باب الحسبة، و قال المصنف (قده) فى المسألة الخامسة من الفصل الذى عقده فى بقية أحكام الزكاة و مع التهمة لا بأس بالتفحص و التفتيش عنه، أقول و هو لا- يخلو عن بعد بعد إطلاق قول أمير المؤمنين عليه السلام فى النهى عن مراجعته لا سيما إذا استلزم هتكه، نعم لو لم يوجب التهتك و لا- إخافته لا بأس به كما قال (قده) الا انه ليس بلازم على كل حال، بل فى الجواهر انه ربما

توهم قبول قوله مع العلم بكذبه عملا بإطلاق النص المذكور لكنه مدفوع بالقطع بعدم ارادة ما يشمل ذلك من النص قطعاً.

### [مسألة ١٦ إذا اشترى نصاباً و كان للبائع الخيار]

مسألة ١٦ إذا اشترى نصاباً و كان للبائع الخيار فان فسخ قبل تمام الحول فلا شىء على المشتري و يكون ابتداء الحول بالنسبة إلى البائع من حين الفسخ، و ان فسخ بعد تمام الحول عند المشتري وجب عليه الزكاة و حينئذ فإن كان الفسخ بعد الإخراج من العين ضمن للبائع قيمته ما اخرج، و ان أخرجها من مال آخر أخذ البائع تمام العين، و ان كان قبل الإخراج فللمشتري أن يخرجها من العين و يغرم للبائع ما اخرج و ان يخرجها من آخر و يرجع العين بتمامها إلى البائع.

قد تقدم جملة من القول في حكم هذه المسألة في مسألة السادسة من مسائل أول كتاب الزكاة، و خلاصة الكلام في هذا المقام انه إذا كان للبائع الخيار و فسخ

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٧

قبل تمام الحول فلا شىء على المشتري و لا على البائع إلى زمان الفسخ، اما على المشتري فلعدم حلول الحول عليه قطعاً سواء قلنا بملكه في زمن خيار البائع أم لا، كان متمكناً من التصرف أم لا، و هذا ظاهر.

و اما على البائع فلعدم الملك بناء على التحقيق من تحقق النقل و الانتقال بالعقد و لو لم يمض زمان الخيار، و تجب عليه من حين الفسخ إذا حال عليه الحول و يكون مبدء الحول من حين الفسخ لانه زمان الانتقال اليه بناء على ان الفسخ يؤثر من حينه لا من حين العقد مع انه على تقدير تأثيره من حين العقد أيضاً كذلك لانه قبل الفسخ حينئذ لا يكون متمكناً من التصرف كما لا يخفى، نعم على قول الشيخ (قده) من توقف النقل على انقضاء زمان الخيار ينبغي القول بوجود الزكاة على البائع ذى الخيار لكونه مالكا و متمكناً من التصرف كما لا يخفى، و ان فسخ البائع بعد تمام الحول عند المشتري ففي وجوب الزكاة حينئذ على المشتري بناء على القول المشهور من تحقق النقل بالعقد و عدم توقفه على انقضاء زمان الخيار قولان مبنيان على جواز تصرف من لا خيار له فيما انتقل إليه في زمان الخيار و عدمه، فعلى الأول تجب الزكاة على المشتري لتمامية شرائط وجوبها من ملك النصاب و التمكن من التصرف و حلول الحول و غيرها من الشرائط، و على الثاني فلا تجب عليه لعدم التمكن من التصرف، و حينئذ ينبغي تنقيح البحث عن المبني و ان كان محله باب أحكام الخيارات.

فاعلم انه اختلف في جواز تصرف من عليه الخيار على أقوال أولها عدم الجواز مطلقاً وضعاً و تكليفاً، فلا ينفذ معاملاته و يحرم عليه إتلافه، و ثانيها الجواز كذلك بحيث لو فسخ ذو الخيار مع تصرف من لا خيار له بتصرف ناقل يرجع الى المثل أو القيمة، و ثالثها أيضاً الجواز مطلقاً وضعاً و تكليفاً لكنه إذا فسخ ذو الخيار يبطل تصرفه الناقل اما من حين الفسخ أو من أصله، و مرجع هذا القول الى القول بالتفصيل بين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٨

التصرفات التالفة و الناقلة فلا تجوز الاولى دون الثانية لأن بطلان التصرف في الإلتلاف الخارجى غير متصور لكى يحكم به عند الفسخ فيجب المنع عنه حينئذ، و فى حكمه الإلتلاف الشرعى كالعقود لادن التالف لا يمكن لان يعود كما ان الحر لا يعود الى الرق، فلو صح العتق نفذ مطلقاً و لا يمكن إبطاله بالفسخ و لو لم ينفذ يجب ان لا يصح رأساً، و كيف كان فتحقيق القول من بين تلك الأقوال يحتاج الى بيان أمور.

(الأول) هل الفسخ عبارة عن إرجاع العين فيترتب عليه حل العقد أو هو عبارة عن حل العقد و يترتب عليه ارتجاع العين وجوه

ثالثها التفصيل بين الجواز الحقي كالفسخ فى البيع ونحوه، و بين الجواز الحكمى كالهبة بكون الفسخ فى الأول هو حل العقد المترتب عليه ارتجاع العين، و فى الثانى إرجاع العين المترتب عليه حل العقد، و الأقوى هو الثانى، و ذلك لان الخيار عبارة عن سلطنة خاصة لذى الخيار على التزامه الذى هو مضمون العقد و نظرة له فيما صدر منه من الالتزام بحيث يكون مالكا على التزامه فى تنفيذه أو هدمه و رفعه، و هذه السلطنة تارة مجعولة بجعل شرعى، و اخرى يكون بجعل المتعاملين، و على الأول فقد تكون قابلة للإسقاط، و اخرى لا تكون قابلة له، فهى فى جميع الحالات و الموارد شىء واحد من غير فرق بين ما كان الجواز حقيا أو حكما، فالفسخ عبارة عن حل العقد و رفع الالتزام العقدى المترتب عليه ارتجاع كل من العوضين عما انتقل إليه الى ما انتقل عنه، و الخيار عبارة عن السلطنة على حد العقد و إمضائه، فإذا كان لأحد المتعاملين يكون هو مالكا لالتزامه و للالتزام الأخر بحيث له حل العقد أو إبقائه و إذا كان لهما يكون كل منهما مالكا للالتزام الأخر.

(الأمر الثانى) بناء على ان الخيار عبارة عن سلطنة حل العقد و إبقائه هل هو موضوعى أو طريقي و جهان، فمعنى موضوعيته هو ان يكون النظر الى نفس حل العقد و صرفه من غير ملاحظة ارتجاع العينين فى حله بل المنظور هو نفس حل العقد بما مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٩

هو حله، و يقابله الطريقيه و هى عبارة عن ان يكون النظر فى حل العقد هو رجوع العوضين الى ما كان و عودهما إلى الحالة التى كانت عليها قبل العقد، أقواهما الأخير، و ذلك لانه لو كان موضوعيا صرفا لوجب ان ترثه الزوجه مطلقا. و فصل المشهور فى إرث الزوجه للخيار الذى يستحقه الزوج الميت المتعلق بالأرض بين ما كانت الأرض منتقلة عن الزوج فلا ترث الزوجه لأنها لا ترث من العقار و بين ما كانت الأرض منتقلة إليه فترثه الزوجه لأنها ترث من الثمن لو فسخت العقد و لو لم تكن العين متعلقة لحق الخيار بل كان الخيار مجرد السلطنة على حل العقد من دون النظر الى العين لما كان وجه لهذا التفصيل بل كان اللازم إما إرثها مطلقا أو ان لا يرثه الوارث أصلا لأن الاعتبار العقلانى تارة يكون كالولاية و القيمومة التى هى عبارة عن نفس السلطنة فهذا لا ينتقل الى الغير و لو كان وارثا للمال، و اخرى يكون اعتباره باعتبار متعلقة فلا بد ان ينتقل الى كل وارث و لو كانت زوجه بل يجب انتقاله الى وارث ذى الحق كالأجنبي الذى جعل له الخيار و ان لم يكن وارثا للمال.

(الأمر الثالث) بناء على كون اعتبار الفسخ طريقيا فهل هو طريق الى استرجاع العين بما هو هو، أو انه طريق الى استرجاعه من حيث انه مال فيكون النظر الى استرجاع ماليته بالأعم من العين بخصوصيته أو المثل أو القيمة و جهان مبنيان على ان المدار فى القيمة فى باب الضمان على قيمة يوم الأداء، أو قيمة يوم التلف، و منشأ كون المدار فى بابه على قيمة يوم الأداء هو بقاء العين الشخصية بخصوصيتها العينية فى عهده الضامن أو بماليتها الصرفة الغير المتقدرة بالمقدار أصلا حيث انه حينئذ عند الأداء يجب عليه رد العين مع إمكان ردها، و مع عدم إمكانه رد قيمة يوم الرد حيث ان فى ذمته مالىة العين غير متقدرة بالمقدار فيتقدر حين أدائها فتصير العبرة بيوم الأداء، و منشأ كونه فى باب الضمان على قيمة يوم التلف هو بقاء العين بماليتها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٠

المتقدرة بالمقدار فى عهده الضامن فيكون ما فى ذمته هو القدر المشترك بين العين و المثل و القيمة لا خصوصية العين، فعلى الأول أعنى كون المدار فى باب الضمان على قيمة يوم الأداء يجب حفظ العين عند وجودها ليتمكن عن ردها الى المضمون له فلا يجوز له التصرفات المتلفة و الناقله، و يكون حفظها من قبيل المقدمات الوجودية للواجب المطلق، و على الثانى أعنى كون المدار فى باب الضمان على قيمة يوم التلف يجوز للضامن إتلاف العين و نقلها الى الغير لان ما فى ذمة الضامن هو القدر المشترك بين العين و المثل أو القيمة، و يكون حفظ العين من مقدمات الوجوبية للواجب المشروط التى لا يجب حفظها، و حيث ان التحقيق فى باب الضمان هو كون العبرة فى القيمة على يوم الأداء فلا جرم يجب الحكم فى المقام بحرمه التصرفات



المانعة عن الاسترداد عن غير ذى الخيار كما عليه المشهور الا انه يبعده عدم اختلاف حقيقة الخيار فى صورة بقاء العين و تلفها فلا بد من ان يكون طريقيا لاسترجاع المالىة القدر المشترك بين العين و القيمة و المثل كما عليه المحقق الأنصارى (قده)، و المسألة ملتبسة جدا هذا كله فى غير خيار المشروط برد الثمن، و اما فيه فلا ينبغى الشبهة فى عدم جواز تصرف المانع عن الاسترداد لآن الغرض من جعل الخيار نوعا هو التوسل الى استرداد نفس المبيع كما لا يخفى لا ان يكون النظر الى استتلاب مالىته بلا نظر الى نفس المبيع، كيف و لعل المالىة واصلت الى ذى الخيار بأخذ الثمن كما إذا باعه بثمن المثل، فيكون النظر فى جعل الخيار حينئذ إلى استرداد نفس المبيع، و قد ظهر مما ذكرناه حكم وجوب الزكاة على المشتري فى زمان خيار البائع، و انه يدور مدار تمكنه من التصرف فتجب عليه الزكاة فيما يجوز له التصرف و لا تجب فيما لا يجوز و يشكل وجوبها فيما يشكل جوازه كما لا يخفى.

## [فصل فى زكاة النقيدين و هما الذهب و الفضة]

### إشارة

فصل فى زكاة النقيدين و هما الذهب و الفضة،

[و يشرط فى وجوب الزكاة فيهما مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور]

### إشارة

و يشرط فى وجوب الزكاة فيهما مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦١

## [الأول: النصاب]

الأول: النصاب فى الذهب نصابان الأول عشرون دينارا و فيه نصف دينار، و الدينار مثقال شرعى و هو ثلاثة أرباع الصيرفى، فعلى هذا النصاب الأول بالمثقال الصيرفى خمسة عشر مثقال و زكاته ربع المثقال و ثمنه، و الثانى أربعة دنانير و هى ثلاث مثاقيل صيرفية و فيه ربع العشر اى من أربعين واحد فيكون فيه قيراطان إذ كل دينار عشرون قيراطا ثم إذا زاد أربعة فكذلك، و ليس قبل ان يبلغ عشرين دينارا شىء كما انه ليس بعد العشرين قبل ان يزيد أربعة شىء و كذا ليس بعد هذه الأربعة شىء إلا إذا زاد أربعة أخرى و هكذا، و الحاصل ان فى العشرين دينارا ربع العشر و هو نصف دينار و كذا فى الزائد إلى يبلغ أربعة و عشرين و فيها ربع عشرة و هو نصف دينار و قيراطان، و كذا فى الزائد الى ان يبلغ ثمانية و عشرين و فيها نصف دينار و اربع قيراطات و هكذا و على هذا فإذا أخرج بعد البلوغ الى عشرين فما زاد من كل أربعين واحد فقد ادى ما عليه و فى بعض الأوقات زاد على ما عليه بقليل فلا بأس باختيار هذا الوجه من جهة السهولة.

فى هذا المتن أمور يجب ان يبحث عنها (الأول): لا تجب الزكاة فى الذهب حتى تبلغ عشرين دينارا، قال فى الجواهر بلا خلاف

أجده بل الإجماع بقسيمه عليه، و النصوص متواترة فيه.

(الثانى) المشهور المتصور على ان فى الذهب نصابان أولهما عشرون دينارا ثم ليس فى الزائد عليه شىء حتى تبلغ أربعة دنانير، ثم ليس فى الزائد على أربعة و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٢

عشرين شيئا حتى تبلغ ثمانية و عشرين و هكذا يجب أربعة أربعة كلما بلغت، و عن الصدوقين ان نصابه أربعون دينارا فلا تجب الزكاة حتى تبلغ الذهب أربعين، و الظاهر من محمد بن بابويه موافقته مع المشهور فى النصاب الثانى بمعنى انه يقول بأنها إذا زادت عن الأربعين فلا شىء فيه حتى تبلغ أربعة و هكذا يجب أربعة أربعة كلما بلغت، و لكن المحكى عن أبيه على بن بابويه نفى النصاب الثانى أيضا، و قال ليس فى النيف شىء حتى يبلغ أربعين، و كيف كان فالأقوى ما عليه المشهور لدلالة الأخبار الكثيرة المعتمدة عليه.

و استدلال الصدوقان بموثقة الفضلاء و صحيحة زرارة، و لا يخفى انهما ليسا بحجة لإعراض الأصحاب عن العمل بهما فالعمل على قول المشهور متعين.

(الثالث) صرح جملة من الأعيان بأنه لا خلاف بين الأصحاب.

(قدس إله أسرارهم) ان الدنانير لم يتغير وزنها عما هى عليه الآن لا فى جاهلية و لا إسلام، و ان الدينار مثقال شرعى فهما متحدان و زنا و لذا يعبر فى اخبار الزكاة تارة بالدينار و اخرى بالمثقال، ففى صحيح حسين بن يسار السائل عن ابى الحسن عليه السلام فى كم وضع رسول الله صلى الله عليه و سلم الزكاة فقال فى كل مأتين درهم خمسة دراهم فان نقصت فلا زكاة و فى الذهب فى كل عشرين دينار نصف دينار فان نقص فلا زكاة فيه، و موثق على بن عقبه عنها (عليهما السلام) قال لا ليس فيما دون العشرين مثقالا من الذهب شىء فإذا كملت عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال إلى أربعة و عشرين و إذا كملت أربعة و عشرين ففيها ثلاثة أخماس دينار إلى ثمانية و عشرين، فعلى هذا الحساب كلما زاد أربعة دنانير فانظر فى الخبر الأخير كيف عبر بالمثقال تارة و بالدينار اخرى، و فى معنى الخبرين غيرهما من الاخبار، و المراد بالمثقال هو الشرعى منه، و قد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٣

ادعى فى الجواهر نفى الخلاف عنه، و المثقال الشرعى ثلاثة أرباع الصيرفى فعلى هذا النصاب الأول من الذهب بالمثقال الصيرفى خمسة عشر مثقالا لان كل مثقال صيرفى مثقال شرعى و ثلث من مثقال شرعى فتصير خمسة عشر مثقال الصيرفى مطابقا مع العشرين من الشرعى.

(الرابع) الفريضة من نصاب الذهب هو ربع العشر ففى عشرين مثقالا يكون الواجب هو نصف المثقال الذى هو ربع الاثنى الذى هو عشر العشرين و فى أربعة دنانير قيراطان لان كل دينار عشرون قيراطا ففى كل دينار من أربعة دنانير نصف القيراط الذى هو ربع عشر العشرين، و القيراط أصله القراط بالكسر و التشديد لان جمعه قرايط فأبدل من أحد حرفى تضعيفه ياء كما فى دينار و دنار هكذا ذكره الجوهري، و المصرح به فى جملة من كلمات الأصحاب كما فى المتن انه جزء من عشرين جزء من الدينار فكل دينار يكون عشرين قيراطا فالقيراط يكون نصف العشر من الدينار، لكن عن القاموس انه يختلف وزنه بحسب البلاد فبمكة ربع سدس دينار، و بالعراق نصف عشره، و قال بعضهم انه جزء من اجزاء الدينار و هو نصف عشرة فى أكثر البلاد، و أهل الشام يجعلونه جزء من أربعة و عشرين.

أقول و هذا الذى نسبه هذا البعض الى أهل الشام هو الذى نسبه فى القاموس الى أهل مكة لأن كونه ربع السدس من الدينار يصح إذا قسم الدينار على أربعة و عشرين، فيكون القيراط ربعا للأربعة التى هى سدس أربعة و عشرين، و كيف ما كان فالذى

صرح به الأصحاب من كونه نصف العشر من الدينار منزل على ما بالعراق كما هو واضح و الدينار ثمان و ستون شعيرة و أربعة أسباع شعيرة، و القيراط ثلاث شعيرات و ثلاثة أسباع شعيرة و هذا أيضا ظاهر.

(الخامس) إذا خرج بعد بلوغ الذهب الى عشرين فما زاد من كل أربعين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٤

واحدا الذى هو ربع العشر من أربعين فقد ادى ما عليه و فى بعض الأوقات زاد على ما عليه بقليل كما إذا كان بين النصابين كما فى الواحدة و الأربعين إلى أربعة و أربعين مثلا عند التجاوز من الأربعين لم يزد فى الفريضة شيئا سوى ما فى الأربعين حتى تبلغ إلى أربعة و أربعين فلو ادى من الجميع بحساب كل أربعين واحدا ينتهى الى ان يؤدى فى بعض الأوقات ما زاد على الواجب عليه بقليل و لا بأس به كما لا بأس باختيار هذا الوجه من جهة السهولة.

و فى الفضة أيضا نصابان الأول مائتا درهم و فيها خمس دراهم، الثانى أربعون درهما و فيها درهم، و الدرهم نصف المثقال الصيرفى و ربع عشره، و على هذا فالنصاب الأول مائة و خمسة مثاقيل صيرفية، و الثانى أحد و عشرون مثقالا و ليس فيما قبل النصاب الأول و لا فيما بين النصابين شىء على ما مر، و فى الفضة أيضا بعد البلوغ النصاب إذا اخرج من كل أربعين واحدا فقد ادى ما عليه و قد يكون زاد خيرا قليلا.

فى هذا المتن أيضا أمور (الأول): لا زكاة فى الفضة حتى تلغ مأتى درهم و لا فيما زاد على المأتين حتى تبلغ أربعين درهما بلا خلاف فيه نصابا و فتوى كما فى الجواهر، و فيه أيضا بل الإجماع بقسميه عليه، و النصوص يمكن دعوى تواترها فيه و ليس فيما نقص عن المأتين شىء و لو يسيرا كالحبة و نحوها و ان تسومح فيه فى المعاملات العرفية، و ليعلم أن مسامحة العرف فى إطلاق لفظ بماله من المفهوم على شىء تارة تكون من باب المسامحة فى المصداق بان يرون ما لا يكون مصداقا لمفهوم مصداقا و مع هذه المسامحة يطلقون اللفظ بما له من المفهوم عليه إطلاقا حقيقيا و ان كان المنشأ فى إطلاقه هو المسامحة فى المصداق، و مرجع ذلك الى التصرف فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٥

المفهوم كما لا يخفى، و فى مثل ذلك إذا كان اللفظ بماله من المفهوم العرفى موضوعا لحكم شرعى يسرى الحكم الى مصداقه المسامحة العرفى الناشى عن التصرف من المفهوم حيث ان الحكم ثابت له بما هو مفهوم عرفى و المفروض ان العرف يرى المفهوم على مرتبة يصدق على ذاك المصداق صدقا حقيقيا، و اخرى تكون من باب المسامحة فى الصدق بلا تصرف منه فى المفهوم و هذا الإطلاق لا يكون حينئذ حقيقيا قطعا بل هو من باب التجوز و لا بد فيه من اعمال عناية كما إذا كان مفهوم الكرم مثلا- وزنا مخصوصا و هو ألف و مائتا رطل بالعراقى مثلا و أطلق على الأقل منه بقليل و لو بقدر رأس إبره مثلا بالمسامحة يكون إطلاقه عليه بالعناية و من باب التجوز بعلاقة ما كان أو ما سيكون و نحو ذلك، و لا عبرة فى هذا التسامح بالنسبة إلى الحكم المترتب عليه بل الحكم ثابت لما يصدق عليه المفهوم صدقا حقيقيا، و لا ينظر الى ما يطلق عليه بالعناية، و هذا باب واسع فى تشخيص الموضوع العرفى و التمييز بين ما يتبع العرف فى مسامحاتهم و بين ما لا عبرة بمسامحاتهم، و منه ما نحن فيه حيث ان النصاب الأول من الفضة مثلا هو مائة درهم و مفهوم مائة درهم مبين عرفا لكنهم قد يسامحون فى إطلاقه على الأقل منه بقليل بحيث يرون المأتين الا- شعيرة مثلا- مصداقا للمأتين كما يرون أربعين سيرات الا مثقالا مصداقا للمن التبريزى، لكن مع تبين مفهوم المن التبريزى عندهم و انه عبارة عن أربعين سير، و كل سير عبارة عن ستة عشر مثقال فهذا التسامح منهم لا عبرة به بل الحكم مترتب على الموضوع بماله من المفهوم و يرى الى ما هو مصداقه حقيقه عند العرف لا بالعناية، و المتحصل من ذلك انه لو نقص من مائة درهم شىء و لو كان يسيرا بأقل من قليل لا تجب الزكاة و ان كان العرف يطلقون عليه مفهوم مائة درهم

بالمسامحة و الى ما ذكرنا يشير في الجواهر حيث انه بعد الحكم بأنه ليس فيما ينقص عن المأتين شيء و لو يسيرا كالحبة و نحوه قال و ان تسومح فيه في المعاملة بحيث يروج فيها لأن المسامحة العرفية لا يبتنى عليها الأحكام الشرعية إذ الحقيقة في التقدير مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٦

كونه على التحقيق دون التقريب، ثم ان علم مقدار الذهب أو الفضة فهو و الا فطريق معرفته عرضه على الموازين المتعارفة في البلاد المعتمد عليها العرف و العقلاء في تشخيص مقادير الأشياء فإن اتحد الميزان أو توافقت مع الاختلاف فهو و ان اختلفت فبلغ بعضها حد النصاب دون الأخر ففي سقوط الموازين عن الاعتبار حيث يعلم إجمالاً بمخالفة أحدهما للواقع و مع تعذر تحقيق ما هو الحق منهما يجب الرجوع الى ما يقتضيه الأصل و هو البراءة كما هو المحكى عن الشيخ في الخلاف و العلامة في التذكرة، أو وجوب الزكاة لصدق بلوغ النصاب عند مطابقته مع بعض الموازين و ان تخالف مع الأخر و هو كاف في وجوب الزكاة إذ لا- يعتبر بلوغه بالجميع لعدم إمكان تحققه مع ان العرف يتسامح في المعاملة إذا كمل الوزن على بعض الموازين و نقص في بعض آخر كما حكى القول به عن المسالك قولان أقواهما الأول، و ذلك لضعف ما استدلل به للأخير لأن الرجوع الى الموازين طريق إلى معرفة بلوغ النصاب، و مع اختلافها تتساقط عن الطريقية كما هو الشأن في كل طريق، و ليس اعتبارها موضوعياً حتى يكتفى في صدق بلوغ النصاب عند المطابقة مع بعض الموازين و ان تخالف مع الأخر، و اما حديث تسامح العرف في المعاملة إذا كمل الوزن مع بعض الموازين و نقص مع بعض آخر فقد عرفت انه شعري و نحن و ان أوجبنا الاحتياط عند الشك في بلوغ النصاب كما سيأتى تحقيقه الا- ان إيجابه انما هو مع التمكن من الفحص المفروض تعذره في المقام لاختلاف الموازين فلا بأس حينئذ في الرجوع الى البراءة كما هو المرجع عند الشك في فعلية كل واجب مشروط لأجل الشك في تحقق شرط وجوبه.

(الأمر الثاني) قال في المدارك لا خفاء في ان الواجب حمل الدرهم الواقع في النصوص الواردة عن أئمة الهدى (صلوات الله عليهم) على ما هو المتعارف في زمانهم عليهم السلام، و قد نقل الخاصة و العامة ان قدر الدرهم في ذلك الزمان ستة دوانيق، و نص عليه جماعة من أهل اللغة انتهى، قد عرفت في نصاب الذهب ان الدنانير لم تتغير وزنها عما هي عليه في جاهلية و لا إسلام بخلاف الدراهم إذ هي كانت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٧

في زمن الجاهلية على قسمين بغلية كان وزنها ثمانية دوانيق و طبرية و وزنها أربعة دوانيق ثم في زمان بنى أمية جمعوا الدرهمين و قسموهما نصفين كل درهم ستة دوانيق لنكتة تاريخية فاستقر الإسلام على ذلك، فالدرهم على ستة دوانيق كما نفى عنه الخلاف في الجواهر، و حكى نفيه عن جملة من الأصحاب، و عن بعض آخر دعوى الإجماع و الاتفاق عليه و الدائق ثمان حباب من أواسط الشعير من العظم و الصفر و الرزانة و الخفة، و هذا أيضاً ثابت بالإجماع كما ادعاه غير واحد من المحققين بل قيل انه المتفق عليه بين الخاصة و العامة و ان كان التحديد بالحبات ينتهي إلى التقريب لاختلافها قطعاً كما في تحديد الفرسخ بالذراع و الإصبع و حبات الشعير و شعر البرذون، و قد ذكرنا التفصيل فيه في كتاب الصلاة، و بالجملة فلا اشكال و لا خلاف في ان الدرهم ستة دوانيق و ان الدائق ثمان حباب، و مرسل المروى الدال على ان الدائق اثنتى عشرة حبة من أواسط حب الشعير شاذ متروك، و فيه عن ابى الحسن عليه السلام ان الدرهم ستة دوانيق و الدائق ست حبات و الحبة وزن حبتين شعير من أواسط الحب لا من صغاره و لا من كباره كما انه لا اشكال ان الدرهم بحسب المثقال الصيرفي نصفه و ربع عشره و بحسب المثقال الشرعي نصفه و خمسه، فعلى هذا فكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل بالشرعي و خمسة مثاقيل و ربع مثقال بالصيرفي فالنصاب الأول من الفضة مائة و خمسة مثاقيل صيرفية و مائة و أربعين شرعية، و النصاب الثانى بالصيرفية احد و عشرون مثقالاً و بالشرعية ثمانية و

عشرون.

(الأمر الثالث) فى الفضة أيضا بعد بلوغ النصاب إذا اخرج من كل أربعين واحدا فقد اخرج ما عليه وقد يكون زاد خيرا قليلا، قال فى الجواهر و بعد ان ظهر ان الواجب فى كل منهما.

(اى من الذهب و الفضة) بعد بلوغ النصاب ربع العشر و لذا لو أخرجه من عنده أحدهما بعد العلم بالاشتمال على النصاب الأول اجزاء و ان لم يعتبر الجميع بل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٨

ربما زاد خيرا إذ قد يشتمل ما عنده على العفو كما هو واضح انتهى.

### [الثانى: ان يكونا مسكوكين بسكة المعاملة]

الثانى: ان يكونا مسكوكين بسكة المعاملة سواء كان بسكة الإسلام أو الكفر بكتابة أو غيرها بقيت سكتتهما أو صارا ممسوحين بالعارض، و اما إذا كانا ممسوحين بالأصالة فلا تجب فيهما إلا إذا تعولم بهما فتجب على الأحوط كما ان الأحوط ذلك أيضا إذا ضربت للمعاملة و لم يتعامل بهما أو تعولم بهما لكنه لم يصل رواجهما الى حد يكون دراهم أو دنانير و لو اتخذ الدرهم أو الدينار للزينة فإن خرج عن رواج المعاملة لم تجب فيه الزكاة و الا وجبت.

لا اشكال و لا خلاف فى انه يشترط فى وجوب الزكاة فى الذهب و الفضة ان يكون مضروبين دراهم و دنانير مسكوكين بسكة المعاملة، و فى المدارك هذا قول علمائنا اجمع، و خالف فيه العامة فأوجبوا الزكاة فى غير المنقوش إذا كان نقارا، و يدل عليه من الاخبار صحيح على بن يقطين و خبر جميل، و ما دل على نفي الزكاة عن السبائك و الحلى و النقار و التبر، و هذا فى الجملة مما لا شبهة فيه و انما الكلام فى أمور (الأول): لا فرق فى السكة بين الكتابة و غيرها و لا بين كونها بسكة الإسلام أو الكفر كما صرح به غير واحد كما فى الجواهر للإطلاق نصا و فتوى، و لا بين بقاء السكة و الأثر و عدمه كما إذا صار ممسوحين بالعارض لكن مع بقاء المعاملة بهما، و لا بين عموم رواجهما فى سائر البلدان أو فى خصوص بلد و من البلاد الناسية بلا خلاف فيه كما فى مصباح الفقيه، و لا بين سكة سلطان الوقت و غيرها إذا جرت بها المعاملة، و الا فلا اعتبار بها كما صرح به فى كاشف الغطاء و ان قال فى الجواهر بان فيه بحث، لكن الأقوى عدم الاشكال فيه للإطلاق إذ يصدق عليه الصامت المنقوش بسكة المعاملة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٩

أو الدرهم و الدينار، و استدل له فى مصباح الفقيه بخبر زيد الصائغ و فيه انه لا دلالة فى الخبر على المطلوب إذ فيه انى كنت فى قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة و ثلث مس و ثلث رصاص و كانت تجوز عندهم و كنت أعملها و أنفقها (إلخ) و ليس فيه دلالة على كون الدراهم مسكوكة بغير سكة السلطان نعم فيه دلالة على وجوب الزكاة فيما كان رائجا فى بعض البلاد دون بعض كما انه يدل على وجوبها فى المغشوش إذا كان خالصة بقدر النصاب كما سيأتى.

(الثانى) إذا كان الذهب و الفضة ممسوحين بالأصالة و لم يضرب عليهما السكة أصلا و لم ينقشا بسكة المعاملة فلا تجب فيهما الزكاة قطعا إذا لم تعامل بهما من غير اشكال، و اما إذا تعولم بهما كذلك اى ممسوحين غير منقوشين ففى المدارك انه قد قطع الأصحاب بأنه لا زكاة فيها و هو حسن انتهى، و فى الجواهر و اما ما ذكر غير واحد من الأصحاب من عدم الزكاة فى غير المنقوش و لو جرت المعاملة به بل فى المدارك و محكى الذخيرة نسبتبه إلى الأصحاب مشعرا بدعوى الإجماع عليه فيمكن ان يكون مستنده الأخبار السابقة مع انه لا يخلو من بحث انتهى، و مراده من الاخبار السابقة خبر ابن يقطين الحاصر و وجوب الزكاة

فى الصامت المنقوش، و خبر جمىل النافى و جوبها عن التبر و الحاصر و جوبها فى الدراهم و الدنانىر إذ حصر و جوبها فىهما فى مقابىل نفيه عن التبر ىدل بإطلاقه على عدمه فى التبر و لو تعوىل به فىكون المدار على المنقوش بسكة المعاملة و ما ىسمى درهما أو دىنارا و اما البحث الذى لا- ىخلو عنه فلعله إشارة الى ان المراد من الصامت المنقوش أو الدرهم و الدنانىر ما جرت علیه المعاملة و صارت نقودا و عومل معه معاملة الأثمان بىحث ىعد ثمنا فى العرف و الأسواق لا- خصوص ما نقش علیه سكة المعاملة فالنقش أخذ طرىقا إلى الجرى المعاملى و صىرورته ثمنا لا موضوعىا بىحث ىدور الحكم مداره و جودا و عدما، و بعبارة أخرى ما ىعد ثمنا و لو لم ىكن منقوشا و هذا كما ترى لا ىخلو عن وجه و ان لم ىمكن القطع به الا انه لا رىب فى كونه أحوط كما ذكره فى المتن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٠

(الأمر الثالث) لا إشكال فى عدم اعتبار حصول المعاملة بالنقدين بالفعل فى وجوب الزكاة فىها بل ىكفى كونهما كذلك و لو كان سابقا لأن العبرة باندرجاهما فىما ىسمى بالدرهم و الدىنار و لا ىختلف فىه الحال بىن بقائهما على ما كانا علیه من الجرى المعاملى و بىن هجرهما هذا و مع الشك فى بقاء حكمها بسبب هجرهما عن الجرى المعاملى فالمرجع هو استصحاب الوجوب كما لا ىخفى.

(الرابع) لو ضربت للمعاملة لكن لم ىتعامل بها أصلا أو تعومل بها لكن لم ىصل التعامل بها الى حد تسمى دراهم أو دنانىر فى وجوب الزكاة فىها و جهان من أنها منقوشة بسكة المعاملة فىصدق عليها الصامت المنقوش و من ان المدار فى وجوبها على الجرى المعاملى و صىرورتها دراهم أو دنانىر و عدها ثمنا فى الأسواق و مع الشك فى وجوبها ىكون المرجع هو البراءة عن الوجوب و هذا هو الأقوى كما علیه صاحب الجواهر و حكاه عن جامع المقاصد حىث قال أومى إليه بقوله و ىنبغى ان تبلىع رواجها الى ان تسمى دراهم و دنانىر.

(الخامس) لو اتخذ الدراهم أو الدنانىر للزىنة كالحلى أو لغيرها فان خرج عن رواج المعاملة و لم ىصدق علیهما الأثمان فلا تجب فىهما الزكاة قطعا، و فى الجواهر لا تنفاه الشرط الذى هو المعاملة بفسفها و لىس ذا كالمهجورة التى قد حصل التعامل بفسفها سابقا كما هو واضح انتهى، و الا- فى الروضة لم ىتغىر الحكم و ان زاده أو نقصه ما دامت المعاملة به على وجه ممكنة، و استدلى له فى الجواهر بإطلاق الأدلة و الاستصحاب الذى به ىرجح عنده الإطلاق المزبور على ما دل على نفيها عن الحلى، قال و ان كان التعارض بىنهما من وجه بل ىحكم علیه لان الخاص و ان كان استصحابا ىحكم على العام و ان كان كتابا ثم مال مضافا الى ما قىل من ان المفهوم من نصوص الحلى المعد لذلك أصالة و دعوى ظهورها فى جعل الدراهم و الدنانىر حلىا فلا تقبل التخصىص حىنئذ واضحة المنع كدعوى ترجىح نصوص الحلى باشمالها على التعللىل بها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧١

باقتضاء الزكاة فىها عدم بقاء شىء منها أو ما هو كالتعللىل ضرورة انه بعد تسلیم كونه علة لا حكمه أقصاه العموم القابل للتخصىص بما عرفت انتهى، أقول و لله درة و على إله سبحانه اجره فىما اتى به فى هذه الاسطرة من التحقىق و كم له (قده) فى ذلك من نظىر الا انه لا بأس بالتفتىش فىما افاده (قده)، اما قوله (قده) لإطلاق الأدلة و مراده من الأدلة هى الأدلة الدالة على وجوب الزكاة فى الذهب و الفضة أو فى خصوص الدرهم و الدىنار اما ما دل على وجوب الزكاة فى الذهب و الفضة فهو أعم من ما ىدل على نفيه فى الحلى بالعموم المطلق فىخصص بما ىدل على نفيه فى الحلى، و اما ما دل على وجوبها فى الدراهم و الدىنار فلا- ىخفى انها معارضة مع ما ىدل على نفي وجوبها فى الحلى بالعموم من وجه كما افاده (قده)، و مورد الاجتماع هو الحلى المتخذ من الدراهم و الدنانىر و القاعدة فى باب تعارض العام من وجه هو الأخذ بالأرجح منهما دلالة لو كان لأحدهما

ترجيح و الا- فالتساقط في مورد التعارض و الرجوع الى دليل آخر من دليل اجتهادى أو أصلى عملى لو لم يكن دليل اجتهادى في البين، و قد جعلوا المرجح لأحد العامين أمورا (منها) ما كان سوق العام لبيان التحديد و الضابطة، و (منها) ما إذا لم يكن أحدهما قابلا للتخصيص دون الآخر، و (منها) ما إذا كان أحدهما معللا بعله دون الآخر فإنه يقدم العام المعلل على غيره، و السر في تقديمه هو اقوائيه ظهوره بالنسبة إلى العام الغير المعلل، و لا يخفى ان بعض العمومات الدالة على نفى الزكاة عن الحلى معلل بأنه إذا لا- يبقى منه شيء و بعضها في حكم التعليل في قوة الظهور مثل قوله عليه السّلام في خبر رفاعه في جواب السؤال عن الزكاة في الحلى لا- و لو بلغ مائة ألف و قوله عليه السّلام في خبر مروان مسلم ليس فيه زكاة و ان بلغ مائة ألف درهم و حينئذ فمقتضى القاعدة هو الأخذ بتلك العمومات و رفع اليد عما يدل على وجوب الزكاة في الدراهم و الدينانير في مورد التعارض لا الأخذ بالعمومات المثبتة و مع التكافؤ يجب رفع اليد عن كليهما و يرجع الى الأصل و هو البراءة في المقام هذا و ربما يقال بان في اخبار النافية عن الحلى اشعارا باختصاص شرع الزكاة بالمال الذى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٢

من شأنه الصرف لا مثل الحلى الذى وضع للبقاء، بل في جملة منها إشعار بأن لعنوان كونه حليا من حيث هو مدخلية في وضع الزكاة عنه، و ان زكوته إعارته، و أيد ذلك بما عن العلامة من ذهاب أكثر العامة للذين لا يعتبرون السكة على نفيها في الحلى المحلل انتهى.

و لا يخفى ما فيه لعدم دلالة الأخبار النافية على اختصاص مورد الزكاة بالمال المعد للصرف دون المعد للبقاء، و لو سلم اشعار لها في ذلك فلا تصل إلى مرتبة الظهور لكى يصح الأخذ به، و اما الاشعار بخصوصية عنوان الحلى في مدخلية لوضع الزكاة عنه فهو مما لا نفهمه و لا يمكن الالتزام به، كما ان التأييد بذهاب أكثر العامة الذاهبين الى عدم اعتبار السكة في الزكاة على نفيها عن الحلى المحلل غريب جدا، و بالجملة فقيما ذكرناه أولا غنى و كفاية.

و اما قوله (قده) و الاستصحاب الذى به يرجح الإطلاق المزبور على ما دل على نفيها عن الحلى، و لا يخفى انه ان أراد به تقوية العمومات المثبتة في الحلى المتخذ من الدراهم و الدينانير باستصحاب بقاء وجوب الزكاة الثابت لهما قبل اتخاذهما حليا ففيه ان الدليل لا يتقوى بالأصل كما انه لا يعارضه لوجوب كون المتقوى عليه و المتقوى كالمعارضين في مرتبة واحدة، و الأصل لا يكون في مرتبة الدليل كما حقق في موضعه، لكن مع ذلك لا تصير العمومات المثبتة بالتقوى بالأصل أخص من العمومات النافية عن الحلى لكى ننقل النسبة عن العام من وجه الى الأعم و الأخص، و ان أراد انه بعد الاستصحاب و إثبات وجوب الزكاة في الحلى المتخذ من الدراهم و الدينانير يكون الاستصحاب المثبت للوجوب في هذا الحلى المخصوص أخص من العمومات النافية و بعد ضمه إليها ينتج عموم نفى الوجوب عن الحلى إلا الحلى المتخذ من الدراهم و الدينانير، فتكون العمومات المثبتة مثبتة للوجوب في مطلق الدراهم و الدينانير، و الاستصحاب مثبتا له في خصوص المتخذ منهما حليا فيكون أخص، ففيه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٣

ان تحكيم الاستصحاب على العام أيضا مما لا- ينبغى ان يذهب الى الوهم، حيث ان الأصل كما عرفت لا يعارض مع الدليل بوجه.

و اما قوله (قده) مضافا الى ما قيل من ان المفهوم من نصوص الحلى المعد لذلك أصالة ففيه انه لا دلالة لتلك النصوص بل لا اشعار فيها على اختصاص النفي بما كان معدا لذلك أصالة، بل يمكن دعوى ظهورها في العموم، أو ظهور بعضها في خصوص المتخذ من الدراهم و الدينانير كقوله عليه السّلام في خبر رفاعه المتقدم: و لو بلغ مائة ألف، و خبر مروان: و ان بلغ مائة ألف درهم، لاحتمال ان يكون المراد بلوغ نفس الحلى مائة ألف بان اتخذ مائة ألف درهم حليا لا قيمته، و كخبر معاوية بن عمار عن

الصادق عليه السّلام، وفيه قال قلت له الرجل يجعل لأهله الحلّى من مائة دينار و المأتي دينار و أرانى قد قلت له ثلاث مائة فعليه الزكاة؟ قال ليس فيه زكاة، فان الظاهر منه جعل نفس مائة دينار و المأتين حلّيا، لا جعل ما يطابق قيمته المائة أو المأتين، فإنه مع كونه خلاف الظاهر يحتاج إلى القيمة حتى يصير المعنى مما قيمته يطابق مع مائة دينار أو المائتين، و لم أر من استدل بما ذكرناه، و لعل قوله (قده) و دعوى ظهورها في جعل الدراهم و الدنانير حلّيا فلا تقبل التخصيص حينئذ واضحة المنع إشارة إلى ما ذكرناه، فلو كان مدعى الظهور في الحلّى المتخذ منهما يدعى ظهور ما استظهرناه كانت دعواه بينة لا منع عنها أصلا، و لو كان مدعى لظهور جميع الأخبار النافية فيما ادعاه كان للمنع عن دعواه مجال، و اما قوله (قده) في منعه عن دعوى ترجيح نصوص الحلّى باشتمالها على التعليل ضرورة انه بعد تسليم كونه علة لا حكمه أقصاه العموم القابل للتخصيص بما عرفت ففيه أولا و ان كان الظاهر من التعبير بقوله عليه السّلام: إذا لا يبقى منه شيء كونه حكمه لا علة، إذا عبرة في كون الشيء علة أن يصح جعله كبرى كلية، و جعل المعلل به صغرى من صغرياته بصورة الشكل الأول من القياس، مثل لانه مسكر الذى علل به حرمة الخمر حيث يصح ان يقال الخمر مسكر و كل مسكر حرام و الخمر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٤

حرام، و لا يصح ان يقال في المقام الحلّى إذا أنفق منه لا يبقى منه شيء و كلما لا يبقى إذا أنفق لا يجب إنفاقه، فالحلّى لا يجب إنفاقه، إذ لا دليل على إثبات الكبرى، فقوله عليه السّلام: إذا لا يبقى منه شيء حكمه، لعدم وجوب الزكاة في الحلّى لا علة الا انه مع ذلك كافية في تقديم العمومات النافية للزكاة عن الحلّى على العمومات المثبتة لها في الدراهم و الدنانير، لأن الحكمه تصير منشأ لقوة الظهور الموجب للتقديم عند التعارض، و ثانيا ان ما افاده (قده) بقوله أقصاه العموم القابل للتخصيص بما عرفت فيه ما عرفت من الاستصحاب لا يكون مخصصا للعام و لا مرجحا لأحد العامين على الآخر، فالحق في المقام هو عدم وجوب الزكاة في الحلّى المتخذ من الدراهم و الدنانير، و ان أمكن المعاملة به على وجهه اما لأجل تقديم العمومات النافية على العمومات المثبتة لما ذكر، أو لمكان إمكان ان يقال ان دلالة العمومات المثبتة على وجوب الزكاة في الحلّى المتخذ من الدراهم و الدنانير بالإطلاق الدخولى، و دلالة العمومات النافية على نفيه عنه بالعموم الأفرادى، فالأمر يدور بين تقييد الأولى أو تخصيص الثانية، و عند الدوران بينهما يكون التقييد أهون، أو لتساقط العامين في مورد الاجتماع و الرجوع إلى الأصل و هو البراءة الا ان الأحوط في ذلك مما لا ينبغي تركه.

### [الثالث: مضي الحول بالدخول في الشهر الثاني عشر]

الثالث: مضي الحول بالدخول في الشهر الثاني عشر جامعا للشرائط التي منها النصاب فلو نقص في أثناءه عن النصاب سقط الوجوب، و كذا لو تبدل بغيره من جنسه أو غيره، و كذا لو غير بالسبك سواء كان التبديل أو السبك بقصد الفرار من الزكاة أولا- على الأقوى، و ان كان الأحوط الإخراج على الأول، و لو سبك الدراهم أو الدنانير بعد حلول الحول لم تسقط الزكاة و وجب الإخراج بملاحظة الدراهم و الدنانير إذا فرض نقص القيمة بالسبك.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٥

هاهنا أمور (الأول) لا اشكال و لا خلاف في اشتراط حلول الحول في وجوب الزكاة في النقدين، و في الجواهر الإجماع بقسميه عليه، و النصوص دالة عليه عموما أو خصوصا، ففي صحيحة زرارة عن الباقر عليه السّلام قال عليه السّلام: الزكاة على المال الصامت الذى يحول عليه الحول، و نحوها غيرها من الاخبار التي لا حاجة إلى نقلها، و يتحقق الحول بالدخول في الشهر الثاني



عشر حسبما تقدم القول فيه فى الأنعام، قال فى الجواهر و من الواضح كون المفهوم من دليل اعتبار الحول بقاء شخص النصاب فى تمام الحول، فلو نقص فى أثائه أو تبدلت أعيان النصاب بغير جنسه لم تجب الزكاة قطعا بلا خلاف فيه، و كذا مع التبديل بالجنس خلافا للشيخ (قده) فأوجبها مع التبديل بالجنس، و قد عرفت ما فيه فى زكاة الانعام.

(الأمر الثانى) لا اشكال و لا خلاف فى انه لو غير الدراهم و الدينير بالسبائك فى أثناء الحول لا يقصد الفرار من الزكاة فلا زكاة فيها لانتفاء شرط الوجوب و هو البقاء فى الحول كاملا، و لو غيرها بها فى أثائه يقصد الفرار من الزكاة ففى سقوط الزكاة عنهما حينئذ.

(قولان) فالمشهور بين المتأخرين هو الأول، و عن جماعة من القدماء كالصدوقين و السيد المرتضى و ابنا زهرة و حمزة و الحلبي هو الأخير، و منشأ الاختلاف هو اختلاف الاخبار فى ذلك، فمما يدل على القول الأول صحیحه على بن يقطين المرشده الى ما يتحقق به الفرار من الزكاة، و فيها إذا أردت ذلك اى نفى وجوب الزكاة فاسبكه فإنه ليس فى سبائك الذهب و نقار الفضة زكاة، و رواية هارون بن خارجة و فيها انه جعل ذلك المال حليا أراد ان يفر به من الزكاة أ عليه زكاة؟ قال:

ليس على الحلبي زكاة، و صحیحه عمر بن يزيد، و رواية على بن يقطين المرويه عن العلل، و ما يدل على القول الثانى موثقه ابن مسلم، و خبر معاوية بن عمار، و موثق إسحاق بن عمار، و قد جمع الشيخ (قده) بينهما بحمل الطائفة الثانية تارة على مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٦

الاستحباب، و اخرى بالحمل على الفرار بعد استهلال الشهر الثانى عشر الذى به يتحقق حلول الحول، و جعل موثق زرارة المروى عن الصادق عليه السّلام شاهدا على الجمع الثانى، إذ فيه انه قال للصادق عليه السّلام ان أباك قال لى من فر بها من الزكاة فعليه أن يؤديها قال عليه السّلام: صدق ابى ان عليه ان يؤدي ما وجب عليه و ما لم يجب عليه فلا شىء عليه، ثم قال عليه السّلام أ رأيت لو ان رجلا أغمى عليه يوما ثم مات فذهب صلوته أ كان عليه و قد مات أن يؤديها قلت لا، قال الا ان يكون أفاق من يومه ثم قال لى رأيت لو ان رجلا-مرض فى شهر رمضان ثم مات أ كان يصام عنه؟ قلت لا، قال عليه السّلام و كذلك الرجل لا يؤدي عن ماله الا ما حال عليه الحول.

و أورد عليه فيما أفاده فى الحمل الثانى أعى الحمل على ما بعد الحول بقرينه موثقه المذكورة، و ان كان يصح بالنسبة الى بعض الاخبار الدالة على وجوب الزكاة إذا كان يقصد الفرار من الزكاة الا ان بعض من تلك الاخبار آبية عن هذا الحمل و ذلك كخبر معاوية بن عمار الذى فيه ان كان فر به من الزكاة فعليه الزكاة، و ان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زكاة، إذ الظاهر من مقابلة الفعل للتجمل مع الفعل للفرار هو ارادة وجوب الزكاة مع الفعل للفرار فيما إذا فعل للتجمل الذى لم تكن فيه زكاة، و من المعلوم انه لو كان بعد الحول لكان الزكاة واجبا مطلقا، فعل للفرار أو للتجمل، و هذه المقابلة قرينه على إباطه عن الحمل على ما بعد الحول.

و اما الحمل الأول أى الحمل على الاستحباب فقد أورد عليه فى الحدائق بما قد تكرر فى غير موضع من كتابه بالإشكال فى الحمل الخير الظاهر فى الوجوب على الاستحباب عند تعارضه مع ما يدل على عدمه، و الانصاف الا ان الحمل على الندب فى مورد المعارضة و ان لم يصح على وجه العموم و فى جميع الموارد الا انه ليس بتلك المكانة من الضعف، و مورد الاعتراض الذى يورده بعبارة المشتملة على السجع و ألقوا فى لا- مرة واحدة، بل التحقيق ان يقال فى كل مورد ورد النص على عدم الوجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٧

بحيث لا- يحتمل الخلاف فيه يجب حمل الخير الظاهر فى الوجوب على الاستحباب لا باستعمال ما هو الظاهر فى الوجوب فى

الاستحباب حتى يورد عليه بعدم الدليل عليه، بل بما حقق في محله من ان الأمر في مورد الوجوب والاستحباب لا يستعمل إلا في شيء واحد وهو البعث والتحريك اعنى ما هو مصداق البعث والتحريك لا- مفهومهما، وطبع البعث من حيث انه بعث يقتضى عدم الرضا تبرك المبعوث فمن نفس البعث مع ترك القرينة على الرضا بالترك ينتزع الوجوب من غير ان يستعمل الصيغة في مفهوم الوجوب أو في الطلب الشديد، ومع ذكر القرينة على الرضا بالترك ينتزع الندب، إذ هو عبارة عن طلب الشيء مع الرضا بترك المطلوب من غير ان يستعمل الأمر في مفهوم الندب أو في الطلب الضعيف، فالقول بان تفاوت الوجوب والندب بتفاوت الطلب في الشدة والضعف شعر محض، كما ان القول بكون الأمر مستعملا في الوجوب أو الندب باطل، ومع ورود النص على عدم الوجوب والرضا بالترك ليس القول بالندب قولاً بلا دلالة لكى يرد ما أورده صاحب الحدائق عليهم بان الندب مما يحتاج الى دليل، بل الدليل عليه هو نفس الأمر المستعمل في البعث والتحريك مع قيام القرينة على رضاء الأمر بترك المبعوث اليه، لكن لما خفى ما ذكرناه على مثل صاحب الحدائق (قده) أورد في موارد الحمل على الندب بما أورد، ولا غرو من مثله، وبالجملة فالحمل على الندب فما قام النص على عدم الوجوب مما لا بأس به بل لا محيص عنه، انما الكلام في ان ما نحن فيه هل هو كذلك أم لا، والذي يختلج بالبال ويخطر بالذهن القاصر ان دلالة الأخبار النافية للزكاة عن مورد البحث اعنى ما إذا كان تغيير الدراهم أو الدنانير إلى الحلوى أو السبائك بقصد الفرار بالنسبة إلى العام الذى وقع التغيير فيه يكون بالإطلاق كقوله عليه السلام في صحيح ابن يقطين: إذا أردت ذلك فاسبكه فإنه ليس فى سبائك الذهب شيء و نثار الفضة زكاة، وقوله عليه السلام فى خبر هارون بن خارجة: ليس على الحلوى زكاة وما ادخل على نفسه من النقصان فى ضعه ومنعه نفسه فضله أكثر مما يخاف من الزكاة، وهكذا غيرهما فإن دلالة الجميع على عدم وجوب الزكاة فى العام الذى وقع التغيير فيه كما ترى يكون بالإطلاق، كما ان الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٨

المثبتة لها بالنسبة إلى العام المذكور كذلك، فحينئذ لا تكون الطائفة الأولى نصاً فى عدم الوجوب لكى تجعل قرينة على ارادة الندب من الطائفة الثانية، ولا يمكن حمل الطائفة الأولى النافية للوجوب الا عوام على التى بعد العام الذى وقع فيه التغيير، و الطائفة الثانية على العام الذى وقع فيه التغيير، لعدم شاهد عليه، ثم لم يعلم من القائلين بالوجوب إذا كان التغيير للفرار من الزكاة أنهم يخصون وجوبها بخصوص العام الذى وقع التحويل فى أثناءه، أو انهم يحكمون به فى السنين المتأخرة عنه ما دام العين المتحول عليه باقيه عنده بقصد الفرار عن الزكاة، ولعل الظاهر منهم هو الأول كما يظهر من بعض القائلين به فيما إذا كان التحويل بالجنس كتبديل الدرهم بالدرهم مثلاً مستدلاً عليه بأنه يصدق عليه بكونه مالكا للنصاب فى الحول، إذ هو انما يتم فى العام الذى يقع فيه التحويل، وبالجملة فالحمل على الاستحباب فى المقام لا- يخلو عن شيء، نعم الإنصاف أن موثق زرارة المتقدم نص فى السقوط فى عام التحول، حيث جعل فى مناط الوجوب حلول الحول كما حمل عليه السلام قول أبيه فى الوجوب على ما إذا كان التحويل بعد الحول، فحينئذ يجب الأخذ به وجعله قرينة على ارادة الندب فى الاخبار الدالة على عدم السقوط، فالأولى ان يطرح الاخبار الدالة على الوجوب بإعراض الأصحاب عن العمل بها فلا تكون حجة مع قطع النظر عن المعارضة لكى، يتفحص عن العلاج عند معارضتها مع الاخبار النافية للوجوب، لا يقال الاعراض الموجب للسقوط عن الحجية هو ما كان من القدماء حيث انهم لمكان قربهم بزمان الصدور يطلعون على الخبر الصادر بما لا يطلع عليه المتأخرون، فيكون اعتمادهم موجبا للوثوق، واعراضهم قادحا فيه، و حيث ان المشهور بين المتأخرين هو عدم الوجوب وهم أعرضوا عن العمل بالأخبار المثبتة فلا يكون فى إعراضهم قدح كما ان اعتمادهم لا يوجب وثوقاً لانه يقال إعراض المتأخرين يوجب الكشف عن اعراض المتقدمين عليهم، و يكون اعراضهم قادحا، و ليس الأخبار المثبتة معتمدا عليها عند القدماء حتى يمنع إعراض المتأخرين

عن كشف اعراض المتقدمين عليهم، إذ القائل بالوجوب من القدماء محصور في عدة معدودة كالصدوقين، و المرتضى و ابنا زهرة و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٩

حمزة، و الحلبي، و لم يحك عن غيرهم نعم حكى عن بعض كتب الشيخ (ره) لكنه من المتأخرين و رئيسهم، و بالجملة الإنصاف انه لا- يمكن الاستناد الى الاخبار المثبتة مع اعراض المشهور عنها مع ما في عبارات القائلين بالوجوب من الاختلاف فمن يقتصر بالوجوب عند التحول بالسبك أو مع ابدال الجنس بغيره أو بالتنقيص عن النصاب أو بالتبديل بالجنس و غير ذلك من العباثر المختلفة كما يظهر بالمراجعة، و مع قطع النظر عما ذكرنا و تسليم التعارض فالترجيح للأخبار الدالة على السقوط، لنصوصية بعضها في عدم الوجوب و حكومته على ما كان من الاخبار الدالة على عدم السقوط قابلا للحمل على الفرار بعد حلول الحول فلا تصلح تلك الأخبار للمعارضة، و ما كان صالحا منها بها لا تكافؤ معها من جهات آخر منها عدم قوه دلالتها في الوجوب، و مع قطع النظر عن ذلك أيضا و تسليم قرار التعارض و عدم الترجيح في البين يكون الحكم اما التخيير، أو التساقت و الرجوع الى الأصل الذى هو فى المقام منحصر بالبراءة، و على اى حال فلا يمكن القول بتعين وجوب الزكاة مع التحويل فى أثناء الحول بقصد الفرار، و ان كان الاحتياط فيه مما لا ينبغى تركه.

(الأمر الثالث) لو سبك الدراهم أو الدينير أو حولهما بغيرهما من الحلوى و غيره بعد حلول الحول و بعد ان وجبت الزكاة لم تسقط الزكاة إجماعا بقسميه، كما فى الجواهر، و حينئذ فان لم يوجب التغيير فى صورتها تغييرا لهما فى القيمة زيادة أو نقيصة فهو، و إذا فرض نقص قيمتهما بالسبك و نحوه يجب الإخراج بملاحظة الدراهم و الدينير، فإذا كان عنده أربعين دينارا مثلا و صيرها حلية بجعلها قلادة، و صارت القلادة منشأ لنقصان قيمة كل منها بواسطة الحلقة الملتصقة بها يكون الواجب إخراج الواحدة منها مع تفاوت قيمتها بالنسبة الى ما لم تكن كذلك، و جبران نقصان القيمة الحاصل بسبب التصاق الحلقة بها إذا أراد المالك دفع الفريضة من العين، أو يخرج القيمة كاملة من غير العين لا القيمة الناقصة كما لا يخفى، لانه بحلول الحول وجبت عليه إخراج واحدة مما حال عليه الحول، أو قيمتها كاملة، و كان النقص الحاصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٠

بفعله بعد الحول عليه، و إذا زادت القيمة بالسبك و نحوه فالظاهر الاجتزاء بدفع مقدار الفريضة من غير العين، و لا يلزم عليه دفع قيمة الزيادة لأنها لا تكون من الفريضة، و ان حصلت فيها بفعله، و المفروض جواز الدفع من غير العين و لو لم يؤد ففى الجواهر أمكن القول بمشاركة الفقراء للمالك فى الحلية فلهم منها على حسب النسبة، و يحتمل ان يكون لهم مقدار الزكاة خاصة، و الأول أوفق بقواعد الشركة، و الثانى أوفق بإرفاق المالك انتهى.

و هل يجوز عند الدفع من العين الاجتزاء بأقل من الفريضة إذا ساوى قيمته قيمة الفريضة فيه اشكال، و الأحوط العدم، و ذلك كما إذا كان عنده عشرين مثقالا من الذهب فجعله حليا مثلا فزادت قيمة فصارت مطابقا مع أربعين مثقالا بحيث صارت قيمة كل مثقال مثقالين، و لما كانت الفريضة فى عشرين مثقالا نصف المثقال، و عند ارتفاع قيمة نصف مثقال و صيرورتها مطابقا مع المثقال إذا أراد ان يدفع من العين فهل يجب عليه إعطاء نصف مثقال و لو كان قيمته مثقالا أو يجوز ان يدفع ربع مثقال لانه يسوى نصف المثقال فى القيمة لا- ينبغى الإشكال فى عدم الجواز إذا كان الدفع من باب كونه فريضة لأن ربع الدينار ليس فريضة عشرين مثقال كما هو واضح، و انما الكلام فى جواز دفعه من باب القيمة حيث ان قيمته يساوى قيمة الفريضة لاشتماله على الزيادة، و الأحوط عدم الجواز، و ذلك للإشكال فى صدق القيمة على ما إذا كان المخرج من نفس العين و لو اشتمل على الزيادة كما لا يخفى.

## [مسألة ١ لا تجب الزكاة في الحلبي]

مسألة ١ لا تجب الزكاة في الحلبي ولا في أواني الذهب والفضة وان بلغت ما بلغت بل عرفت سقوط الوجوب من الدرهم والدينار إذا اتخذا للزينة وخرجا عن رواج المعاملة بهما نعم في جملة من الاخبار ان زكاتها إعارتها.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨١

قال في المدارك اما سقوط الزكاة في الحلبي المحلل فقال العلامة في التذكرة انه قول علمائنا اجمع وأكثر أهل العلم، واما المحرم فقال في التذكرة أيضا انه لا زكاة فيه عند علمائنا، لعموم قوله عليه السلام: لا زكاة في الحلبي، وأطبق الجمهور كافة على إيجاب الزكاة فيه لانه المحظور شرعا كالمعدوم حسا، ولا حجة فيه لان عدم الصفه غير مقتض لإيجاب الزكاة فإن المناط كونهما مضروبين بسكة المعاملة وهو جيد انتهى ما في المدارك، ويدل عليه من الاخبار صحيحة الحلبي وحسنه رفاعه ومرسله ابن ابي عمير وغيرها من الاخبار التي لا حاجة الى نقلها، وحكى عن الشيخ استحبابها في الحلبي المحرم. واتفق الكلم على عدم الوقوف على مأخذ له، نعم في جملة من الاخبار ان زكاتها إعارتها، ففي مرسل ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: زكاة الحلبي ان يعار، وعن الفقيه انه ليس على الحلبي زكاة وان بلغ مائة ألف، ولكن يعيره مؤمنا إذا استعاره منك فهذه زكوته، وهو محمول على الاستحباب بشهادة المصرحه بأنه ليس في الحلبي زكاة مضافا الى قصور دليبه عن افادة الوجوب، بل لا خلاف في عدم وجوب إعارته.

## [مسألة ٢ ولا فرق في الذهب والفضة بين الجيد منها والردى]

مسألة ٢ ولا فرق في الذهب والفضة بين الجيد منها والردى بل تجب إذا كان بعض النصاب جيد أو بعضه رديا، ويجوز الإخراج من الردى وان كان تمام النصاب من الجيد، لكن الأحوط خلافه، بل يخرج الجيد من الجيد وبيع بالنسبة مع التبعض، وان اخرج الجيد عن الجميع فهو أحسن، نعم لا يجوز دفع الجيد عن الردى بالتقويم بان يدفع نصف دينار جيد يسوى دينارا رديا عن دينار إلا إذا صالح الفقير بقيمة في ذمته ثم احتسبت تلك القيمة عما عليه من الزكاة فإنه لا مانع منه كما لا مانع من دفع الدينار الردى عن نصف دينار إذا كان فرضه ذلك.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٢

هاهنا أمور (الأول): لا اعتبار في تحقق النصاب باختلاف الرغبة في الذهب والفضة، ولا باختلاف الجودة والرداءة، ولا باختلاف القيمة ولا باختلاف العيار إذا كان مما يتسامح به، ولا باختلاف السكة ولا باختلاف فعلية الرواج والمهجورية عنه، ولا باختلاف الاسم مثل القران الايرانى، والمجيدى التركى، والروبية الهندى، بل مع اتحاد الجنس يضم بعضها الى بعض بلا خلاف فيه على الظاهر كما صرح في الجواهر بعدم وجدانه، وقال بل نسبه بعضهم إلى الأصحاب مشعرا بالإجماع عليه ولعله كذلك انتهى.

ويدل على الحكم إطلاق الأدلة التي لا تقصر عن شمول المقام كما لا يخفى، هذا في مقام تحقق النصاب، واما في مقام الإخراج فالمشهور كما في الجواهر انه ان تطوع المالك بإخراج الا رغب والأكمل فقد أحسن وزاد خيرا ونال البر حيث أنفق

مما أحب، و الإخراج من كل بقسطه و نسبته، فلو كان عنده عشرون مثقالا من الذهب نصفه جيد و نصفه ردى، أو نصفه جيد و نصفه أجود يخرج ربع المثقال من الجيد و ربع من الردى أو الأجود، و استدلاله له بان التقسيط مقتضى قاعدة الشركة مع كونه الموافق مع العدل و الانصاف، و فيه أولا ما تقدم مرارا و سيأتى تفصيلا من منع تعلق الفريضة بالعين على نحو الاستحقاق بان تكون مقدار الفريضة من العين ملكا للمستحق على نحو الشركة الحقيقية و الإشاعة، أو على نحو الكلى فى المعين، بل التحقيق ان المعين متعلق للحق على احد أنحائه التى يأتى تفصيله، فحديث قاعدة الشركة ساقط عن البين.

و ثانيا ان التقسيط مناف لإطلاق أدلة الفريضة، بل يمكن ان يدعى كونها ظاهرة فى نفيه، فان ترك التصريح به و الحكم بوجود القدر المخصوص فى كل نصاب مثل نصف العشر فى عشرين مثقال بل و كذا فى الأنعام مثل الشاة الواحدة فى أربعين شاة مثلا مع قلة تساوى افراد النصاب فى الحيوان و غيره مما يورث القطع بعدم اعتباره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٣

و الاكتفاء بإخراج ما يسمى بالفريضة و يصدق عليه الاسم مثل الشاة فى أربعين شاة و نصف المثقال فى عشرين مثقال من الذهب و خمسة دراهم فى مأتى درهم و نحو ذلك، فعلى القول بالشركة الحقيقية يجب الخروج عن مقتضاها إذ اقتضاه الدليل، و منه يظهر ان الخلاف فى تعلق الزكاة بالعين أو الذمة، و الاختلاف فى كيفية تعلقها بالعين علمى محض لا يترتب عليه ثمره عملية، إذ الثمرات كلها ثابتة بالدليل كما سنوضحه، فالأقوى حينئذ جواز الاكتفاء بإخراج الأدون من حيث الرغبة و القيمة إذا كان الأدون من النصاب كما إذا كان مركبا من الجيد و الردى و الأعلى و الأدون، و اما إذا كان تمام النصاب من الجيد و الا على ففى جواز دفع الردى و الأدنى من ماله الأخر و جهان، ذهب المصنف (قده) الى الجواز لا طلاق النص، و لكن الأحوط خلافه كما افاده المصنف لو لم يكن أقوى لإمكان دعوى انصراف النص فى الفريضة إلى فريضة من نوع ما يتعلق به الزكاة، فربح العشر الذى يجب فى نوع الجيد ينصرف الى نوع الجيد فلا يكفى إخراج الردى حينئذ عنه و هذه الدعوى ليس بكل البعيد. (الأمر الثانى) المشهور كما نسب إليهم فى الحدائق عدم جواز دفع الأعلى قيمة عن الأدنى كما إذا أخرج ثلث دينار جيد قيمة عن نصف دينار، و ذلك لمنافاته مع إطلاق الأدلة لأن الواجب فى عشرين دينار هو إخراج نصف دينار من العشرين فلا يجزى إخراج ثلث دينار و لو كانت قيمته مساويا مع قيمة النصف، و عن التذكرة احتمال الاكتفاء به مطلقا، و فصل فى الحدائق بين القول بوجود التقسيط إذا كان النصاب مركبا من الأعلى و الأدون، و بين القول بجواز الاكتفاء بالأدون بعدم الجواز على الأول و الجواز على الأخير، قال (قده) لانه متى كان الواجب عليه دينارا و اختار دفع الأدون و أراد دفع قيمته فدفع نصف دينار خالص بقيمة ذلك الدينار الا دون فالمدفع قيمته لا انه فريضة واجبة حتى يقال ان الواجب دينار فلا يجزى ما دونه، و فى الجواهر لعل المتجه عدم مطلقا لعدم عموم فيما دل على القيمة بحيث يشمل مثل ذلك، بل ظاهر الأدلة خلافه على ان الفريضة كالدينار مثلا شامل للأعلى و غيره،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٤

فكل منها فرد منها إذا دفعه المكلف و لا يتشخص أحدهما بحيث يكون هو الواجب بمجرد الاختيار بل لا يتشخص الا بدفعه أو دفع قيمته من غير أفراد الفريضة فليس له ان يدفع من أفرادها بقصد جعل بعضه قيمة عن فرد آخر، ضرورة عدم صدق الامتثال معه لا أقل من الشك فيبقى استصحاب الشغل بحاله انتهى و هو جيد.

(الأمر الثالث) لو صالح مثلا مع المستحق ثلث دينار جيد بقيمة فى ذمته تساوى تلك القيمة مع دينار ردى ثم احتسب تلك القيمة عما عليه من الزكاة أعنى الدينار الردى برئت ذمته عما عليه من الفريضة أعتى الدينار الردى، و هذا ليس إخراج الأعلى من باب القيمة عن الأدنى، بل اقباض الجيد الناقص وفاء بالمعاملة الصلحى مثلا ثم احتساب ما له فى ذمة المستحق عوضا عن

الجيد الناقص الذى صالحه معه إخراج للفريضة، فالمخرج من الزكاة ليس بعض أفراد الفريضة بل هو قيمة من غيرها كما لا يخفى، ولذا قال فى الجواهر و فرق واضح بين المقامين يعنى مقام إخراج ثلث الدينار الجيد قيمة عن الدينار الردى الذى لا يجوز، و مقام صلح ثلث الدينار الجيد مع المستحق بقيمة فى ذمته ثم احتساب تلك القيمة عن الدينار الردى، و لا يخفى وضوح الفرق كما بيناه.

(الأمر الرابع) إذا دفع الدينار عن نصف دينار جيد إذا كان فرضه النصف الدينار الجيد فبناء على ما تقدم فى الأمر المتقدم لا يجوز دفعه بعنوان القيمة لمكان كون الدينار الردى أحد أفراد الفريضة و لا يضره اشتماله على الزيادة على الفريضة، و حينئذ يكون الظاهر أجزاء إخراج الدينار الردى باعتبار كونه فريضة مشتملة على الزيادة و قصد المكلف كونه قيمة عن الفريضة لا يقدح فى الأجزاء و ان لم يتم مقصوده، و الحاصل عدم جواز إخراج الا على قيمة عن الأدنى و لا إخراج الأدنى قيمة عن الأعلى خلافا لما فى المدارك من التصريح بجواز الأخير دون الأول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٥

### [مسألة ٣ تتعلق الزكاة بالدرهم و الدنانير المغشوشة إذا بلغ خالصهما النصاب]

مسألة ٣ تتعلق الزكاة بالدرهم و الدنانير المغشوشة إذا بلغ خالصهما النصاب، و لو شك فى بلوغه و لا طريق للعلم بذلك و لو للضرر لم تجب، و فى وجوب التصفية و نحوها للاختبار إشكال أحوطه ذلك و ان كان عدمه لا يخلو عن قوة. الغش تارة يكون قليلا بحيث لا يخرج معه الدرهم عن اسم الفضة الخالصة و الدينار عن اسم الذهب الخالص بمعنى انهما يكونا فى العرف مصداقا للفضة أو الذهب على سبيل الحقيقة لا على جهة المسامحة و التغليب، و اخرى يكون بمرتبة يخرجهما عن اسم الخالص فلا يقال عليهما معه فضة خالصة أو ذهب خالص، فعلى الأول فلا اشكال فيه، و انه إذا بلغ كل منهما النصاب تجب فيه الزكاة، و على الثانى فلا- زكاة فيهما حتى يبلغ خالصهما النصاب، و فى الجواهر بلا- خلاف فى عدم الوجوب قبل بلوغ خالصهما النصاب بل هو من الواضحات.

أقول و لعله ينظر الى ان الزكاة انما تجب فى الذهب و الفضة لا فى غيرهما من المعادن، قال (قده) و لا فى وجوبها بعد بلوغ خالصهما النصاب، بل نسبه غير واحد إلى الأصحاب مشعرا بالإجماع عليه.

لا يقال المستفاد من الأدلة هو وجوب الزكاة فى الذهب و الفضة المسكوكين دراهم و دنانير، و المركب منهما أو من كل منهما مع شىء آخر خارج عن الاسم لادن المركب من الداخل و الخارج خارج، فلا يقال على المركب من الماء و التراب انه ماء أو تراب، و لا- على المركب من الحديد و النحاس انه حديد أو نحاس، بل قد يمنع صدق اسم الدراهم و الدنانير حقيقة على المغشوش و غير الخالص لانه يقال اما منع صدق اسم الدرهم و الدينار على المغشوش منهما فمدفوع بغلبة الغش، و تعارفه فيهما مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٦

بحيث لا يوجد الخالص منهما فى الدنيا أصلا فلو منع صدق الاسم على المغشوش لزم ان لا يكون فى الدنيا شيئا منهما موجود أصلا و هو ضرورى البطلان، و اما ان المركب منهما أو من أحدهما و شىء آخر لا يصدق عليه انه فضة أو ذهب مع ان الحكم هو وجوب الزكاة مترتب على الفضة المسكوكة و الذهب المسلوكة فهو فى حد نفسه و ان كان كذلك الا انه قد دل على وجوب الزكاة فى المغشوش مضافا الى ما عرفت من عدم الخلاف فيه بل الإجماع عليه خبر زيد الصائغ الموثوق به بكونه فى الكافى، و مطابقتها مع فتاوى الأصحاب و فيه قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام انى كنت فى قرية من قرى خراسان يقال لها

بخارى فرأيت فيهما دراهم تعمل ثلث فضة ثلث مس و ثلث رصاص و كانت تجوز عندهم و كنت أعملها و أنفقها، قال فقال أبو عبد الله عليه السلام لا بأس بذلك إذا كانت تجوز عندهم، فقلت أ رأيت ان حال عليها الحول و هى عندى و فيها ما تجب على فيه الزكاة أزيكها قال نعم انما هو مالك، قلت فإن أخرجتها الى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندى حتى حال عليها الحول أزيكها قال ان كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة ما تجب عليك فيه الزكاة فزك ما كان لك فيها من الفضة الخالصة من فضة ودع ما سوى ذلك من الخبيث، قلت و ان كنت لا اعلم ما فيها من الفضة الخالصة إلا أنى اعلم ان فيها ما تجب فيه الزكاة قال فاسبكها حتى تخلص الفضة و يحترق الخبيث ثم تزكى ما خلص من الفضة لسنة واحدة انتهى.

و لا يخفى اشتماله على أحكام كثيرة كجواز صرف الدراهم المغشوشة إذا كان الغش بينا واضحا، و وجوب الزكاة فيه و لو كان فى غير البلد الرائج، و كون الزكاة فى الفضة الخالصة منه، و وجوب تخليص الفضة منه عن الغش إذا علم ببلوغ الفضة بقدر النصاب و لم يعلم مقدارها، و اما قوله عليه السلام ثم تزكى ما خلص من الفضة لسنة واحدة فلعله إشارة إلى السنة التى حال عليها الحول و هى درهم قبل ان يسبك و لا يجب فيه الزكاة بعد السبك، و بالجملة فالخبر دال على وجوب الزكاة فى الدراهم المغشوشة إذا بلغ خالصها النصاب بابين دلالة فلا محيص عن العمل به كما هو ظاهر، قال فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٧

الجواهر نعم يعتبر فى الحكم بوجوبها العلم بالبلوغ نصابا، و الظاهر ان مراده (قده) من اعتبار العلم بالبلوغ فى الحكم بالوجوب هو اعتباره فى تنجزه لا فى فعليته كيف و ليس وجوب الزكاة مشروطا بالعلم ببلوغ النصاب قطعا، نعم تنجزه مشروط بالعلم ببلوغ النصاب أو ما يقوم مقام العلم به، و بالجملة فلو شك فى بلوغه فلا وجوب للأصل، و هل يجب التصفية و نحوها مما يحصل به الاختبار أم لا- المشهور المعروف هو الأخير، بل فى المسالك انه لا- قائل بوجوب التصفية مع عدم تيقن النصاب، و قال فى الجواهر و وجه ذلك كله ان مقدمات الوجوب لا تحصلها و لا تعرفها انتهى، أقول و هو كذلك، اما عدم وجوب تحصيلها فلان وجوب المقدمة ينشأ من وجوب ذبيها و يكون فعليته و تنجزه بفعلية وجوب ذبيها و تنجزه، و المفروض توقف فعلية وجوب ذى المقدمة على تحقق المقدمة و وجودها لكونها من مقدمات الوجوب فمن المستحيل فعلية وجوبها حينئذ من ناحية وجوب ذبيها و الا يلزم تقدم المعلول على علته و توقف العلة على وجود معلوله، و هذا مما لا اشكال فيه الا انه ربما تصير المقدمات الوجوبية واجبة بخطاب أصلى غير مقدمى و لو كان بملاك مقدمى و ذلك فيما إذا ترتب على ترك وجوبها بخطاب آخر ترك الواجب عند تحقق ملاك- فى ظرف زمان امثاله نظير ترك الجنب لغسل الجنابة فى الليل المترتب عليه ترك الإمساك النهارى مع الطهارة من أول الفجر، حيث ان خطاب الصوم و فعلية وجوبه قاصر عن إيجاب الغسل فى الليل، لكن لما كان ترك إيجابه مما يترتب عليه ترك الصوم أوجب الشارع بخطاب آخر أصلى غير مقدمى فهو واجب بخطاب نفسى أصلى لكن بملاك مقدمى، و كذا فى كلما ترتب على ترك المقدمة فى موطن تحققها ترك الواجب فى وقت أدائه نظير ترك الحج فى أشهره بترك مرافقة الرفقة عند التمكن منهم، أو ترك التفحص عن الاستطاعة فى وقت يتمكن منه المترتب على تركه ترك الحج، و قد فصلنا القول فى ذلك فى الأصول بما لا مريد عليه، و على ذلك فرىما يقال فى المقام بوجوب التصفية و نحوها مما يستعلم به بلوغ النصاب، حيث ان فى تركه ترتب ترك الواجب غالبا و هو ينافى مع تشريعه، لكنه يرد عليه بان غلبة ترك الواجب بترك الفحص يوجب على الشارع إيجابه بخطاب آخر يكون أصليا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٨

بملاك مقدمى، و الكلام بعد فى وجوده، و بعبارة أخرى ما ذكرناه يصير مصححا لوجوب مقدمات الواجب المشروط قبل فعلية وجوبه فيما ثبت وجوبها كالغسل فى الليل للصوم فى الغد، و الكلام هاهنا فى أصل وجوب الفحص عن بلوغ النصاب و لا يمكن

إيجابه بإيجاب الاحتياط لخروج بعض الموارد التي يترتب مخالفتها على ترك الفحص عن محل الابتلاء، و معه فلا يؤثر العلم الإجمالي في وجوب الاحتياط، و سيأتي مزيد البحث في ذلك في المسائل الآتية إنشاء الله تعالى.

#### **[مسألة ٤ إذا كان عنده نصاب من الجيد]**

مسألة ٤ إذا كان عنده نصاب من الجيد لا يجوز ان يخرج عنه من المغشوش إلا إذا علم اشتماله على ما يكون عليه من الخالص و ان كان المغشوش بحسب القيمة يساوى ما عليه الا إذا دفعه بعنوان القيمة إذا كان للخليط قيمة. بلا- خلاف و لا- إشكال، لأن الواجب إخراج الخالص فلا يكون إخراج المغشوش مجزيا إلا إذا علم باشتماله على ما يلزمه من الخالص، قال في الجواهر و في كونها حينئذ فريضة لا قيمة و ان زادت في العدد على الفريضة المسماة إشكال، و ان كان الأقوى أنها كذلك انتهى، و كيف كان فلا- يجوز ان يخرج عنه المغشوش مع عدم العلم بالاشتغال على ما عليه من الخالص، و لو تساوى المغشوش مع ما عليه بحسب القيمة إلا إذا دفعه بعنوان القيمة، و ذلك فيما إذا كان للخليط قيمة لكي يصح إخرجه قيمة و الا فلا يجوز دفعه و لو قيمة لما عرفت من لزوم كون القيمة من غير الجنس.

#### **[مسألة ٥ و كذا إذا كان عنده نصاب من المغشوش]**

مسألة ٥ و كذا إذا كان عنده نصاب من المغشوش لا يجوز ان يدفع المغشوش الا مع العلم على النحو المذكور. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٩  
أى إلا- مع العلم باشتغال المغشوش على ما عليه من الخالص فيجوز دفعه حينئذ فريضة لا- قيمة على الأقوى، و كذا إذا أدى الخالص عن المغشوش فإنه أيضا فريضة على الأقوى.

#### **[مسألة ٦ لو كان عنده دراهم أو دنانير بحد النصاب]**

مسألة ٦ لو كان عنده دراهم أو دنانير بحد النصاب و شك في انه خالص أو مغشوش فالأقوى عدم وجوب الزكاة و ان كان أحوط.

قال في الجواهر: و لو ملك النصاب و لم يعلم هل فيه غش أم لا فعن التذكرة انه تجب الزكاة لأصالة الصحة و السلامة و فيه تأمل انتهى، و ليعلم ان مورد الكلام هو ما إذا كان عنده مقدار النصاب كعشرين دينارا مثلا لا أزيد حتى تكون الشك في كونه خالصا أو مغشوشا موجبا للشك في كونه بقدر النصاب، و لا بد من ان يفرض كون الغش المحتمل بمقدار لو علم بتحقيقه لأثر في خروج الدراهم و الدنانير عن كونهما فضة و ذهباً على الإطلاق، و الا فلا اثر مع استهلاكه كما لا يخفى، و اما وجه تأمل الجواهر فيما حكى عن التذكرة من وجوب الزكاة متمسكا بأصالة الصحة و السلامة فلعله لمنع عن أصالة الصحة في الأشياء الخارجية عدا أفعال المسلمين مثل الذوات الخارجية مثل الفرش و البسط و الأخشاب و الأشجار و الفواكه و غيرها عند الشك في صحتها و فسادها، إذ ليس أصل عقلائي يبنى على الصحة عند الشك في هذه الأشياء صحيحة أو معيبة، و لا الغالب فيها الصحة لو ادعى الغلبة، و ليست الغلبة موجبة للظن بكون المورد المشكوك من الغالب مع احتمال ان يكون من النادر، و لا دليل



على صحة الاعتماد بهذا الظن على فرض تسليمه من سيرة أو بناء عقلاء و نحوهما، و بالجملة فأصالة الصحة في جميع الأشياء عند الشك في صحتها مما لم يتم على اعتبارها دليل، و ان حكى عن فقيه عصره في كاشف الغطاء قال (قده): ان الأصل مما خلق الله تعالى من الأعيان من عرض و جوهر حيوان و غير حيوان و كذا ما أوجده الإنسان العاقل من أقوال و أفعال هو الصحة، فيبنى فيها على وقوعها على نحو ما وظفت له و على وفق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٠

الطبيعة التي اتحدت به الى ان قال الأصل في جميع الكائنات من جمادات و نباتات أو حيوانات أو عقود أو إيقاعات أو غيرها ان يكون على نحو ما غلبت عليه حقيقتها من التمام في الذات و عدم النقص في الصفات انتهى.

و لا- يخفى ان صدر كلامه (قده) ناظر الى دعوى كون الأصل في الجواهر و الاعراض بحسب طبيعتها و ما يقتضى نوعها من الصحة، الا ان يعرض عليها ما يخرجها عن وصفها الأصلي، فالزيادة و النقصان عن أصل الطبيعة النوعية في الإنسان مثلا انما هي من قبل العوارض المانعة عن عمل الطبيعة مقتضاها، و إذا شك في خروج شيء عن مقتضى نوعه فالمرجع هو أصالة عدم عروض المخرج، فمرجع كلامه الى التمسك بالاستصحاب بعد البناء على ان الأصل في كل مخلوق موجود بحسب طبيعته النوعية هو الصحة، هذا و نحن و ان وافقناه في خصوص الأعيان فيما كتبناه في قاعدة أصالة الصحة، و قلنا ان ما افاده متين في الأعيان الا انه مردود في الأقوال و الافعال، لكن الانصاف عدم إمكان الالتزام به في الأعيان أيضا، لأن الأصل في كل مخلوق و ان كان هو الجرى على ما يقتضيه نوعه ما لم يعرضه عارض يخرج عن وفق الطبيعة النوعية له الا انه مع عروض العارض يخرج عما يقتضيه طبيعته النوعية قطعاً، و مع الشك في عروضه لا يحكم بكونه على طبع ما يقتضيه نوعه ما لم يرفع الشك في عروضه برفع، و عدم الاعتناء بهذا الشك يكون بأحد أمور لم يثبت شأنها و هي الغلبة أى كون الغالب من افراد هذا النوع غير قبلي بعروض ما يخرجها عن مجرى طبعها، فيكون المشكوك ملحقا بالغالب، و قاعدة المقتضى و المانع اعنى بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالشك في المانع عند الشك فيه إذا علم بوجود المقتضى، بل يبنون على ترتب المقتضى بالفتح على وجود المقتضى بالكسر ما لم يحرز المانع، و لو لم يحرزوا عدمه بمحرز من علم أو أصل و الاستصحاب أى أصالة عدم وجود ما يخرج الفرد المشكوك عن مجراه الطبيعي، و لا يخفى ان شيئا منها مما لا يصلح الاعتماد عليه، اما الغلبة فبالمنع عن تحققها أولا، لأن العلم بها يتوقف على صبر غالب افراد النوع حتى يحرز كونه على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩١

الصحة، و الجرى على ما يقتضيه طبيعة نوعه، و دعوى إحرازه في جميع الأنواع على مدعيه، و المنع عن كونها مورثا للظن بان الفرد المشكوك من الافراد الغالبة ثانيا و المنع عن حجية ذاك الظن لو سلم تحققه من الغلبة ثالثا، لعدم الدليل على اعتباره ما لم يتم على اعتباره مع ان الأصل عدم اعتباره ما لم يتم على اعتباره دليل. و اما قاعدة المقتضى و المانع فمما لا يتم عليها دليل كما حقق في موضعه. و اما الاستصحاب أى أصالة عدم وجود المانع في ذلك المرد فهو مما لا علم بحالته السابقة له على تقدير ان يكون على مفاد ليس الناقصة إذ في أى وقت كان عدم المانع عن وجود مقتضى طبيعته النوعية في هذا الفرد متحققا ثم شك في وجوده، و على تقدير ان يكون مفاد ليس التامة يصير من الأصول المثبتة، ثم في الإجراء الاستصحاب لا بد من أثر شرعى حتى يصح التعبد به، و ليس في جميع الأشياء على ما اعاده (قده) اثرا شرعيا حتى يكون مصححا لإجراء الاستصحاب فيه كما لا يخفى، هذا و في مصباح الفقيه بعد حكاية ما حكاها الجواهر عن التذكرة من الحكم بوجوب الزكاة مستندا إلى أصالة الصحة و السلامة قال (قده): و هذا انما يتجه فيما إذا كان الغش الذى يحتمله عيبا في الدنانير بحيث لو ظهر لم يقع به المعاملة الا على سبيل المسامحة، و اما إذا كانت من صنف الدنانير الرائجة في البلاد لكنه لم يعلم بان هذا الصنف من الدنانير هل هي معمولة

من خصوص الذهب أو انها مركبة من الذهب و غيره، فليس كونها مركبة من جنسين أو أزيد منافيا لصحتها و سلامتها بعد ان كانت هي في أصل وضعها كذلك، فلا مسرح حينئذ للأصلين المزبورين، بل المرجع في مثله أصالة براءة الذمة عن الزكاة انتهى. و صريح عبارته كما ترى هو تسليم جريان الأصل لو كان الغش عيبا في الدراهم و الدنانير، و هذا شيء لا يمكن الإذعان به، و حاصل الكلام في المقام و ان طال و خرج عن وضع هذه الرسالة ان الدليل على أصالة الصحة كما حقق في موضعه منحصر ببناء العقلاء، و ليس بنائهم عند الشك في صحة الدينار و الدرهم هو البناء على صحتها، و المعاملة مع ما شك في صحتها معاملة الصحيح من التصريف و التحويل و البيع و الشراء و نحوها حتى يظهر عيبهما، و هذا معلوم بالمراجعة إلى الوجدان، و الى ما هو بناء العرف و العقلاء و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٢

ديدنهم في التفتيش البالغ التام عند الشك في صحتها كما لا يخفى، فحديث أصالة الصحة في الدرهم و الدينار مما لا أساس له أصلا، و هل يحكم حينئذ بالبراءة كما هو صريح ما حكيناه عن مصباح الفقيه، و عليه المصنف (قده) حيث قوى عدم الوجوب في المتن، أو انه يجب الاختبار أو الاحتياط بالإخراج (وجهان): من كون المورد من موارد الشك في أصل التكليف للشك في تحقق شرط الوجوب و هو النصاب الخالص من النقدين، و: من ان المورد مما يلزم من الرجوع فيه الى البراءة ترك امتثال الحكم الموظف غالبا و هذا مما لا يرضى الشارع به قطعا كما تقدم، و لا يخفى ان الاحتياط في أمثال المقام بالاختبار أو الإخراج مما لا ينبغي تركه.

### [مسألة ٧ لو كان عنده نصاب من الدراهم المغشوشة بالذهب]

مسألة ٧ لو كان عنده نصاب من الدراهم المغشوشة بالذهب أو الدنانير المغشوشة بالفضة لم يجب عليه شيء إلا إذا علم ببلوغ احد مما أو كليهما حد النصاب فيجب في البالغ منهما أو فيهما، فان علم الحال فهو و إلا وجبت التصفية، و لو علم أكثرية أحدهما مرددا و لم يمكن العلم و جب إخراج الأكثر من كل منهما فإذا كان عنده ألف و تردد بين ان يكون مقدار الفضة فيها اربعمائة و الذهب ستمائة و بين العكس اخرج عن ستمائة ذها و ستمائة فضة، و يجوز ان يدفع بعنوان القيمة ستمائة عن الذهب و اربعمائة عن الفضة بقصد ما في الواقع.

في هذه المسألة أمور (الأول): لو كان غش كل من الدراهم و الدنانير بالآخر كما إذا غش الدراهم بالذهب أو الدنانير بالفضة، فإما لا يعلم ببلوغ كل من الذهب و الفضة نصابه، أو يعلم به، فان لم يعلم لم يجب عليه شيء، و في وجوب الفحص و عدمه ما تقدم، و ان علم ببلوغ كل من الغش و المغشوش أو أحدهما نصابا و جبت الزكاة فيهما أو في البالغ منهما و يجب الإخراج من كل جنس بحسابه فان علم الحال و الا توصل اليه بالسبك و نحوه. (الأمر الثاني): لو علم بأكثرية أحدهما و لكن تردد الأكثر بين ان يكون ذها أو فضة و لا يمكن العلم به بالاختبار و جب إخراج الأكثر مرتين، ففي مثال المذكور في المتن اخرج زكاة ستمائة ذها و ستمائة فضة، و يجزى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٣

إخراج ستمائة من أكثرهما قيمة و هو الذهب، و إخراج زكاة اربعمائة من أقلهما قيمة و هو الفضة بقصد ما في الواقع، لأن الأكثر منهما قدرا ان كان هو الأكثر قيمة كالذهب في المثال المذكور و كان في الواقع ستمائة من الذهب و اربعمائة من الفضة فهو، و ان كان بالعكس كانت الزيادة التي أخرجها ان أكثرهما قيمة يجب في مقابل الزيادة التي لم يخرج فريضة من أقلهما قيمة لكن

بعنوان القيمة لا الفريضة، و بعبارة أوضح يكون ما أخرجه من اربعمائة من الفضة فريضة و يبقى عليه فريضة المأتين من الفضة فيحسب ما اخرج زكاة من المائتين من الذهب الذى لم يكن مطابقا مع الواقع بإزاء ما وجب عليه فى المأتين من الفضة لكن بعنوان القيمة كما هو واضح. (الأمر الثالث): لو احتمل أكثرية أحدهما و لا يتمكن من الفحص و يتعذر عليه العلم ففى وجوب الاحتياط بإخراج ما يقطع به البراءة أو إخراج ما يتيقن باشتغال ذمته به و الرجوع فى المشكوك الزائد عنه الى البراءة (وجهان) قد يقال بالأول من جهة كون المورد من موارد الشك فى المكلف به الواجب فيه العمل بقاعدة الشغل، و بينه بأوضح بيان و قال (قده) إذا فرض كون المجموع من الغش و المغشوش ألف مثقال و تردد الأمر بين كون ما فيه من الذهب ستمائة و الفضة اربعمائة أو بالعكس أو كونهما متساويين، فهنا ثلاث احتمالات احتمال ان يكون الذهب أكثر و الفضة أقل، و احتمال العكس، و احتمال تساويهما فى القدر بان يكون كل من الذهب و الفضة خمسمائة مثقال فهو يعلم إجمالا بثبوت الزكاة فى مجموع هذا المال من الغش و المغشوش، و القدر المتقين مما يجب عليه من الزكاة فى الذهب اربعمائة، و من زكاة الفضة أيضا اربعمائة فيبقى المائتان من الألف مرددا بين ان يجب فيه الزكاة الذهب لاحتمال ان يكون ذهباً، أو يجب فيه الزكاة الفضة لاحتمال ان يكون تمامه فضة، أو يجب فى نصفه زكاة الذهب و فى نصفه زكاة الفضة لاحتمال تساوى الغش و المغشوش، و على جميع التقادير هذا المائتان مال قد علم بتعلق التكليف بإخراج الزكاة منه عيناً أو قيمة، و متعلق التكليف صار مردداً بين ان يكون ذهباً أو فضة فيجب الاحتياط حينئذ فى المأتين، و طريق الاحتياط اما بإخراج الزكاة المائتين ذهباً مرة فيكون بانضمامه الى الأربعمائة التى هى القدر المتيقن ستمائة، و فضة مرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٤

أخرى و يكون بانضمامه الى الأربعمائة التى هى القدر المتقين من الفضة ستمائة أيضاً أو بإخراج قيمة يقطع بكونها مجزية عن الفريضة الواجبة عليه على جميع التقادير، أو إخراج الأعلى قيمة منهما بقصد حصول البراءة بدفع القيمة على تقدير المخالفة و العين على تقدير الموافقة، ثم قال (قده) و ليست القيمة بنفسها أولاً و بالذات هى متعلق التكليف لكى يكون ترددها بين الأقل و الأكثر مصححاً للرجوع بالنسبة إلى الأكثر إلى البراءة كما هو واضح انتهى كلامه رفع مقامه. (أقول) و لله درة و على الله سبحانه اجره و لقد أجاد فى التحقيق، انما الكلام فيما أفاده أخيراً بقوله و ليست القيمة بنفسها أولاً و بالذات هى متعلق التكليف، حيث ان إدخال المورد فى موارد قاعدة الاشتغال و الشك فى المكلف به يدور مدار كون المعلوم بالإجمال من قبيل متباينين حتى يجب فيه الاحتياط، و هو مبنى على تعلق التكليف بإخراج الذهب و الفضة بعنوان كونه عيناً ذهباً أو فضة، و فى موارد قاعدة البراءة و الشك فى التكليف يدور مدار كون المعلوم بالإجمال من قبيل الأقل و الأكثر حتى يرجع فى الأكثر إلى البراءة و هو مبنى على تعلق التكليف بمالية الفريضة فى الذهب و الفضة، فيكون إخراج القيمة متعلق التكليف أولاً و بالذات، و الانصاف صحة ما أفاده، و ذلك لان التخيير بين إخراج العين و القيمة ليس فى مرحلة الإثبات، و انما الاستفادة من الأدلة كونه فى مرحلة الإسقاط و الامتثال، و الـ ففى مرحلة الإثبات يكون التكليف عيناً تعييناً، نعم يسقط ذاك التكليف التعيينى بإخراج القيمة فى مرحلة الاسقاط، فمرجع هذا التخيير إلى التوسعة فى مرحلة الامتثال بجعل ما ليس بواجب بد لا عن الواجب و قناعته بإتيانه عن الواجب لمصلحة فيه، فالمكلف به فى مرحلة الإثبات مردد بين المتباينين، و من المعلوم حينئذ عدم القطع بالامتثال بإخراج قيمة الأقل بخلاف ما إذا أخرج قيمة الأكثر حيث يحصل به القطع بأداء ما ذمته كما لا يخفى و منه يظهر ما لو تردد ألف بين كونه من احد النقدين أو غيرهما من الجواهر فلا يجب فيه شىء لعدم العلم بالتكليف فيرجع الى البراءة. (الأمر الرابع): إذا كان غش كل منهما بالآخر لكن لم يعلم بلوغ الغش قدر النصاب، أو عنده ألف درهم و يعلم بلوغ الغش حد النصاب، كما لو كان عنده ألف دينار و علم إجمالا بأنه مغشوش بالفضة و لا يعلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٥

بلوغ الغش قدر النصاب، أو عنده ألف درهم و يعلم انه مغشوش بالذهب و لا يعلم بلوغ الذهب بحد النصاب فهو بالنسبة إلى الغش شاك فى أصل التكليف للشك فى بلوغه بحد النصاب، فيرجع فيه الى البراءة، و بالنسبة إلى المغشوش يقطع بالتكليف فيعمل بقاعدة الاشتغال.

### [مسألة ٨ لو كان عنده ثلاثمائة درهم مغشوشة]

مسألة ٨ لو كان عنده ثلاثمائة درهم مغشوشة و علم ان الغش ثلثها مثلا على التساوى فى أفرادها يجوز ان يخرج خمس دراهم من الخالص و ان يخرج سبعة و نصف من المغشوش، و اما إذا كان الغش بعد العلم بكونه ثلثا فى المجموع لا على التساوى فيها فلا بد من تحصيل العلم بالبراءة اما بإخراج الخالص و اما بوجه آخر.

فى هذه المسألة صور ينبغي التعرض لها. (الأولى) إذا كان له ثلاث مائة درهم مغشوشة و يعلم ان كل واحدة منها ثلثها مغشوش و ثلثها فضة خالصة فيعلم أن الفضة الخالصة من ثلاث مائة مأتين و هو النصاب الأول الذى فريضته خمس دراهم فيجب عليه إخراج خمس دراهم و يتخير فى إخراج خمس دراهم خالصة من غير ما عنده، أو إخراج سبعة و نصف مما عنده لان الخالص من سبعة و نصف مما عنده و هو خمس دراهم لكون ثلثى من كل درهم مما عنده خالصا و ثلثه غشا كما هو المفروض. (الثانية): إذا كان الغش كما فرض فى الصورة الأولى ثلث المجموع و هو ثلاث مائة درهم لكن لا على التساوى فى كل درهم بان يكون ثلث كل درهم مغشوشا بل مع الاختلاف فى الدراهم بان الغش فى درهم نصفها و فى درهم اخرى ثلثها و هكذا على الاختلاف الى آخر الدراهم يكون مجموع الغش الذى فى مجموع الدراهم يكون بقدر ثلثها، و فى هذا الصورة لا يجدى إخراج سبعة و نصف من تلك الدراهم لعدم العلم بكون السبعة و النصف منها خمسة خالصة لاحتمال ان يكون الغش فى تلك السبعة و النصف أزيد من ثلثها لمكان الاختلاف بل يجب إخراج ما يحصل به العلم بإخراج الخمسة الخالصة التى فريضة ما عنده من الدراهم أما بإخراج الخالص من غير تلك الدراهم، أو بإخراج القيمة من غير جنس الدراهم، أو بإخراج ما يقطع به إخراج الخمسة الخالصة من تلك الدراهم. (الثالثة): إذا علم باشتغال ما عنده و هو ثلاثمائة على أصل النصاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٦

و لكن جهل قدره و انه هل هو المأتين أو مع زيادة أربعين أو الثمانين، و بعبارة اخرى يعلم بوجود النصاب فى ثلاثمائة و يشك فى انه النصاب الأول أو الثانى أو الثالث فلا يخلوا ما ان يعلم بتساوى الدراهم فى مقدار الغش و ان لم يعلمه بتفصيل هل هو الثلث من كل درهم أو أزيد أو انقص أو لا يعلم بتساويها فى الغش أيضا بل يعلم أو يحتمل اختلافها فيه، فان علم بتساويها فى الغش جاز له إخراج ربع العشر من الجميع لاشتماله على الخالص من ربع العشر من الخالص مما عنده من الدراهم، و ان لم يعلم بتساويها فى الغش أو علم باختلافها فيه فان تطوع المالك و اخرج عن جملة ما عنده دراهم خالصة احتياطا اى اخرج ربع العشر من ثلاثمائة من الدراهم الخالصة أو مغشوشة بأقل غش مما عنده جاز، أيضا، لأنه إخراج للفريضة الواجبة عليه مع زيادة، فيكون قد زاد خيرا، أو ان ناكس و امتنع الا عن إخراج مقدار الواجب عليه ففى وجوب التصفية أو ما يعلم منه الحال فى الجميع ليعرف قدر الواجب الذى يحصل بإخراجه القطع بفرأغ الذمة عن الواجب الذى علم به بالإجمال كما نسب إلى الأكثر بل ادعى عليه الإجماع على ما حكى عن الأردبيلي (قده)، أو الاكتفاء بإخراج ما تيقن الاشتغال به و طرح المشكوك فيه كما حكى عن التذكرة و المعبر، و قواه المحقق الثانى و الأردبيلي و استحسنته فى المدارك (وجهان) من تحقق العلم بشغل الذمة بالواجب

لأجل العلم بوجود النصاب فيما بيده من الدراهم و ان لم يعلم به تفصيلا فلا بد له من العلم بحصول البراءة منه قضاء لقاعدة الشغل، و من ان المعلوم بالإجمال من الواجب مردد بين الأقل المقطوع به تفصيلا، و الأكثر المشكوك بالشك البدوي المنحل به العلم الإجمالى، فيرجع فى الزائد المشكوك الى البراءة فيكون حكم الشك فى الزائد كحكم الشك فى أصل بلوغ النصاب، فكما يرجع الى البراءة و يحكم بسقوط الزكاه مع الشك فى بلوغ الصافى مقدار النصاب كذلك يرجع إليها مع الشك فى بلوغ الزائد نصابا بعد النصاب المتقين به، فلو تيقن بالنصاب الأول مثلا و شك فى النصاب الذى بعده يكون المتقين من الواجب هو الفريضة الواجبة بالنصاب الأول و انما الشك فى الفريضة الثابتة فى النصاب الثانى و الثالث و غيرهما إذا كانت مشكوكه فيرجع فيها الى البراءة، كما إذا كان النصاب الأول مشكوكا، و بالجملة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٧

فيكون المقام من قبيل الأقل و الأكثر الاستقلالى الذى يرجع فيه الى البراءة من غير اشكال، لا المتباينين الذى يكون المرجع فيه الاحتياط قطعاً، و لا الأقل و الأكثر الارتباطى الذى هو محل الخلاف فى كون المرجع فيه الاشتغال أو البراءة، و ان كان المختار فيه البراءة أيضاً، هذا و لكن قال فى الجواهر قد يقال ان أصل البراءة لا يجرى فى حق الغير المعلوم ثبوته فى المال فى الجملة و لا- أصل يشخص كونه مقتضى النصاب للأول أو الثانى و تيقن الخمسة دراهم مثلا باعتبار أنها فريضة المأتين و بعض فريضة المأتين و الأربعين لا- يقتضى تعيين النصاب الأول الذى هو عبارة من المأتين التى لم يتم منها الأربعون، و دعوى ان المأتين و الأربعين نصابان، و وسع الثمانين ثلاثة نصب، و هكذا واضحة الضعف، بل الظاهر ان المأتين و الأربعين نصاب واحد كالمأتين، فحينئذ مع العلم بحصول سبب شركة الفقير و لا أصل يشخصه لا يجدى أصل براءة ذمة المالك فى دفع تعرف مقدار الشركة، بل عند التأمل ما نحن فيه كمال الذى خلط أجنبى معه مال شخص آخر و لا يمكن العلم بالمقدار فتأمل جيدا انتهى. و مراده (قده) بيان الفرق بين الدين المردد بين الأقل و الأكثر، و بين العين المردد بينهما كما إذا علم ان بعض الأعيان التى تحت يده يكون ملكا لشخص آخر مرددا بين ان يكون شيئا واحد أو أشياء متعددة حيث ان المعلوم بالإجمال و ان كان مرددا بين الأقل و الأكثر الا انه لا مورد معه للبراءة، كما حققناه فى رساله الخمس، و هذا هو مراده بقوله ان أصل الرأيه لا يجرى فى حق الغير إذ اعلم بثبوته فى المال فى الجملة فلا- يمكن نفي الحق عن الأ- كثر بالأصل كما لا يمكن إجراء الأصل لتشخيص كون النصاب المتيقن بثبوته فى الجملة هو النصاب الأول لأن النصاب الأول هو المأتين بشرط عدم البلوغ الى مائتين و أربعين كما ان النصاب الثانى هو المائتين بشرط البلوغ إلى أربعين بعده، فالنصابان متباينان فى الاعتبار لا الأقل و الأكثر، فلا يكون العلم بوجود النصاب فى الجملة منشأ لتيقن وجود النصاب الأول، بل هو كالنصاب الثانى مشكوك و من أطراف النصاب المعلوم وجوده بالإجمال فلا أصل يشخص به النصاب الأول، و إذا لم يشخص النصاب الأول لا يشخص فريضته التى يقتضيها النصاب الأول، لأن الفريضة المرتبة عليه أيضا متباينه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٨

مع الفريضة المرتبة على النصاب الثانى لأجل تباين النصابين حيث ان تباين السبب أو الموضوع يوجب تباين المسبب أو الحكم كما لا يخفى فالأمر يدور بين المتباينين الواجب فيه الاحتياط هذا ما ظهر لى من مراده مع ما فى عبارته من الإعضال، و لا يخفى ان ما افاده (قده) من ان المائتين و الأربعين ليس مركبا من نصابين أحدهما المائتين، و الآخر الأربعين، بل هو نصاب مستقل فى مقابل المأتين، و هذا و ان كان حسنا فى الثلاثين و الأربعين من نصاب البقر أو الخمسة و العشرين و الستة و العشرين من نصاب الإبل، و بالجملة فى النصاب الشخصى الا انه ممنوع فى النصاب الكلى كما فيما نحن فيه، حيث ان المأتين و الأربعين و المائتين و الثمانين و هكذا كلما يزداد أربعين أربعين ليس نصابا مستقلا، و الا يلزم مضافا الى عدم انتهاء النصب الى حد ان يكون نصابا

شخصيا بل الدرهم إذا تجاوز عن المائتين ففي كل أربعين منها يجب درهما كلما بلغ، فيكون في المائتين فريضة، و في الأربعين بعده فريضة أخرى، و في الأربعين بعد المائتين و الأربعين فريضة أخرى، و هكذا، و حينئذ إذا علم بوجود نصاب في الجملة يكون المتقين منه هو النصاب الأول الذي فريضته خمسة دراهم، و يكون النصاب الثاني الذي بعده و هو الأربعين مشكوكا، و مقتضاه الشك في الدرهم الزائد على خمس دراهم التي هي فريضة الأربعين التي بعد المائتين فيرجع فيه الى البراءة كما لا يخفى.

### [مسألة ٩ إذا ترك نفقة لأهله مما يتعلق به الزكاة]

مسألة ٩ إذا ترك نفقة لأهله مما يتعلق به الزكاة و غاب و بقي إلى آخر السنة بمقدار النصاب لم تجب عليه الا إذا كان متمكنا من التصرف فيه طول الحول مع كونه غائبا.

اختلف في وجوب الزكاة فيما إذا ترك نفقة لأهله مما فيه الزكاة و غاب و بقي طول الحول بمقدار النصاب على قولين، فالمشهور شهرة عظيمة كما في الجواهر هو سقوطها مع غيبة المالك، و وجوبها مع حضوره و عن ابن إدريس وجوبها على التقديرين، و استدلاله لاول بموثق إسحاق بن عمار و موثق ابي بصير و مرسل ابن ابي عمير الدال على التفصيل المذكور بدلالة صريحه مع كونها معمولا بها معتمدا عليها عند الأصحاب، فلا قصور فيها من حيث السند و الدلالة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٩

و يكون ما ترك نفقة للأهل مع غيبة المالك في معرض الإنفاق بالإنفاق، فكأنه بالإعراض عنه قد أخرجه عن ملكه، و أوضحه بعض المحققين بأنه إذا غاب عنه مالكة و أو كل امره الى أهله خرج عرفا عن تحت سلطنته فقد ضعفت علاقة ملكيته بحيث لا يعد عرفا من أمواله الباقية تحت تصرفه بل يراه العرف بحكم التالف، و هذا بخلاف ما لو كان حاضرا فإنه بتركه نفقة مع حضوره يكون في حكم أمواله عرفا كما هو كذلك حقيقة، (أقوال) أما هذا الوجه الاعتباري فلا يخفى ما فيه لان ترك مال للإنفاق لا يخرج المال عن ملك المنفق عرفا قطعا، كيف و الإنفاق يقع من ماله قطعا، و انه لو لم ينفق لكان من أمواله، و محض الاذن في الإنفاق و تمكين الأهل في إنفاقه لا يكون في حكم إتلافه، نعم يبقى الكلام في ان المالك معه متمكن من التصرف، أو يصير بذلك كالمال الغائب الذي لا يتمكن من التصرف فيه، و الانصاف أن غيبة المالك عن المال لا يصيره مهجورا عن التصرف، و الا- يلزم سقوط الزكاة عن كل من غاب عن ماله خصوصا إذا كان الترك عند الأهل مع توكيل الأهل في الإنفاق بحيث يكون إنفاقه إنفاق المالك كما لا يخفى فهذا لا يفيد شيئا مع انه على تقدير تماميته يلزم التفصيل بين خروج المالك بفعله عن صدق المالك أو من يتمكن من التصرف في ماله تمكنا معتبرا في تعلق الزكاة به و عدمه، لا بين غيابه و حضوره إذ ربما يكون مع حضوره يفوض أمر المتروك للإنفاق إلى أهله تفويضا يصدق معه انه خارج عن ملكه، أو انه غير متمكن من التصرف فيه كما انه مع غيابه ربما لا يكون كذلك، و اما الوجه الأول أعني التمسك بالاخبار فقد استشكل في المدارك في التمسك بها بقصورها سندا، و منع ابن إدريس عن العمل بها بناء على أصله من منع العمل باخبار الآحاد، و لا يخفى ان قصور السند لا يلتفت اليه بعد اعتماد الأصحاب عليها، و قيام العمل بها الموجب للوثوق بصدورها المستلزم لدخولها في موضوع دليل الحجية كما مر غير مرة، و ان منع العمل بها لمكان كونها من اخبار الآحاد على ما هو طريقة ابن إدريس مردود الا ان الكلام في ان نسبة تلك الاخبار الى عمومات الأدلة الدالة على وجوب الزكاة على المالك الحاضر و الغائب هل هي بالعموم المطلق، أو من وجه، و قال في الجواهر في مقام الجواب عن ابن إدريس، و كون التعارض بينهما من وجه لا ينافي

ظهور هذه النصوص فى الفرد الذى هو محل النزاع فيتجه التخصيص بهما حينئذ على هذا التقدير، بل قد يحول فى الذهن ان مبنى هذه النصوص على خروج هذا الفرد عن تلك العمومات لا تخصيصه بها باعتبار تعريضه للتلف بالإنفاق و الاعراض عنه لهذه الجهة الخاصة، فكأنه أخرجه عن ملكه فلا يصدق عليه انه حال الحول عليه و هو عنده إلى آخر ما افاده، و قد صرح بأن النسبة بينهما بالعموم من وجه، و لعله لشمول تلك الأخبار الدالة على سقوط الزكاة عن الغائب التارك ماله نفقة لأهله ما إذا كان متمكنا من التصرف و ما لم يكن، فيشمل الغير المتمكن و شمول عموم أدلة الزكاة للغائب المتمكن، و الحاضر، و مورد اجتماعهما فى الغائب المتمكن الذى يشمله الطائفتين، و مراده (قده) بقوله لا ينافى ظهور هذه النصوص (إلخ) هو دعوى أظهرية الأخبار الدالة على السقوط عن الغائب فى الدلالة على السقوط عن دلالة عموم الأدلة الزكاة على الوجوب، و مراده من الإضراب بقوله بل قد يحول فى الذهن (إلخ) هو دعوى عدم شمول الأخبار الدالة على الوجوب لمورد الكلام، لأجل خروج المتروك نفقة عن الملك عرفا لكونه فى معرض التلف على ما تقدم حكايته من بعض المحققين، و كأنه (قده) أخذه من الجواهر إذ عليه يكون خروج المورد عن عموم تلك الاخبار بالتخصص لا بالتخصيص، لكن قد عرفت ما فى تلك الدعوى. و اما قضية كون النسبة بين الطائفتين بالعموم من وجه فالإنصاف أنها ممنوعة، بل الظاهر كونها بالأعم و الأخص باخصية اخبار الدالة على سقوط الزكاة عن الاخبار العامة الدالة على وجوبها كما لا يخفى على من راجعها، فالأقوى ما عليه المشهور من سقوط الزكاة عن المتروك نفقة للأهل مع غيبة المالك، الا ان استظهار كون السقوط لأجل عدم المتمكن من التصرف من تلك الاخبار لما لم يكن بكل البعيد فالأحوط إخراجها مع المتمكن من التصرف فيه عرفا لا سيما مع توكيل الأهل فى الإنفاق، حيث ان الاحتياط فيه مما لا ينبغي تركه.

### [مسألة ١٠ إذا كان عنده أموال زكوية من أجناس مختلفة]

مسألة ١٠ إذا كان عنده أموال زكوية من أجناس مختلفة، و كان كلها أو بعضها أقل من النصاب فلا يجبر الناقص منها بالجنس الآخر، مثلا إذا كان عنده تسعة عشر دينار أو مائة و تسعون درهما لا يجبر نقص الدنانير بالدراهم و لا العكس.

و لا خلاف فيما ذكره فيما بيننا بل فى المدارك نسبه إلى علمائنا اجمع، و قال وافقنا عليه أكثر العامة و قال بعضهم يضم الدرهم و الفضة لأنهما متفقان فى كونهما أثمانا و قال آخرون يضم الحنطة و الشعير لاشتراكهما قوتا انتهى، و يدل عليه الأدلة الدالة على اعتبار النصاب فى كل جنس و خبر زرارة المصرح فيه بعدم وجوب الزكاة على من عنده مائة و تسعة و تسعون درهما و تسعة عشر دينارا، لا فى الدراهم و لا فى الدنانير، و كذا من عنده أنيق و تسعة و ثلاثون شاه و تسعة و عشرون بقره، بل قال زرارة و كذلك هو فى جميع الأشياء، و اما خبر إسحاق بن عمار الدال على وجوب الزكاة على من عنده تسعون و مائة درهم و تسعة عشر دينارا فهو مطروح بإعراض الأصحاب عنه أو محمول على التقيّة.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ

الحمد لله رب العالمين و الصلاة على محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن الى قيام يوم الدين و بعد فيقول العبد الضعيف الفانى محمد تقى بن محمد الأملى عفى الله سبحانه عنه و عن و الديق و عن المؤمنين و المؤمنات هذا هو المجلد العاشر من كتاب (مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى اقدمه الى السلسلة الجليله من أهل العلم و حملة الفقه و النهى راجيا منهم الصفح عما يرون فيه من القصور فإنه لا عصمه الا من عصمه الله سبحانه و له الشكر فى السراء و الفراء و كان ابتدائه من أول الفصل المعقود فى زكاة الغلات الأربع و الى الله المرجع و المنتهى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣

### [تتمه كتاب الزكاة]

### [فصل فى زكاة الغلات الأربع]

#### إشارة

فصل فى زكاة الغلات الأربع، و هى كما عرفت الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب، و فى إلحاق السلت الذى هو كالشعير فى طبعه و برودته، و كالحنطة فى ملاسته و عدم القشر له اشكال فلا يترك الاحتياط فيه كالإشكال فى العلس الذى هو كالحنطة بل قيل انه نوع منها فى كل قشر حبتان و هو من طعام أهل صنعاء فلا يترك الاحتياط فيه أيضا.

لا اشكال و لا كلام فى وجوب الزكاة فى الغلات الأربع، بل قد عرفت انه من الضرورى، إنما الكلام فى السلت بالضم و العلس بفتحين، و جملة القول فيهما ان كلمات اللغويين كعبائر الفقهاء فى بيان مهيتهما مختلفه، فعن جملة من اللغويين إلحاق السلت بالشعير و العلس بالحنطة، و عن بعض منهم بالعكس، و عن بعض تفسير السلت بما فى المتن من انه كالشعير فى طبعه و برودته و كالحنطة فى ملاسته و عدم القشر له، و تفسير العلس بأنه كالحنطة، و عن بعض انه طعام أهل صنعاء، فالإشكال فيهما يقع من وجهين أحدهما من أجل اختلاف الكلمات فيهما، و ثانيهما من أجل كون هذه التفاسير مع قطع النظر عن اختلافها بيان للمهية لا لشرح اللفظ، و تفسير المفهوم منه، و لعل الأقوى عدم وجوب الزكاة فيهما اما لعدم كونهما من الحنطة و الشعير، أو لانصراف لفظى الحنطة و الشعير عنهما على تقدير كونهما منهما الا ان الاحتياط حسن فيهما كما فى جميع موارد.

و لا تجب الزكاة فى غيرها و ان كان يستحب إخراجها من كل ما تنبت الأرض مما يكال أو يوزن من الحبوب كالماش و الذرة و الأرز و الدخن و نحوها الا الخضر و البقول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤

و قد تقدم الكلام تفصيلا فى جميع ذلك فى بيان الأجناس التى يتعلق بها الزكاة.

و حكم ما يستحب فيه حكم ما يحب فيه فى قدر النصاب و كمية ما يخرج منه و غير ذلك.

قال فى الجواهر مازجا كلامه مع الشرائع: لا- خلاف فى ان حكم ما يخرج من الأرض مما يستحب فيه الزكاة حكم الأجناس الأربعة فى قدر النصاب، و كمية ما يخرج منه، و اعتبار السقى سيحا أو بالدلاء و أمر المؤنة و غير ذلك، بل الإجماع بقسميه عليه، و النصوص المتقدمة سابقا عند الكلام فى استحبابها فيها دالة عليه مضافا الى انسياق الاتحاد فى الكيفية، و ان الاختلاف



فى الوجوب و الندب خاصة كما يومى اليه اتحاد الكيفية فى الواجب و الندب فى غير المقام فى الوضوء و الغسل و غيرهما، بل لعل ذلك هو مقتضى القاعدة المستفاده من النصوص لا يخرج عنها الا بالدليل كما أوضحنا ذلك فى كتاب الطهارة و الله اعلم انتهى.

## [و يعتبر فى وجوب الزكاة فى الغلات أمران]

### إشارة

و يعتبر فى وجوب الزكاة فى الغلات أمران

## [الأول بلوغ النصاب]

الأول بلوغ النصاب.

و لا اشكال و لا خلاف فى اعتبار بلوغه فى الوجوب، قال فى الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه، كما ان النصوص متواترة فيه بل هو ضرورى انتهى، و هوأى النصاب فى الغلات على ما يظهر من النصوص و الفتاوى خمسة أوساق، و الوسق ستون صاعا، و الصاع أربعة أمداد، و المد رطلان و ربع رطل بالعراقى، و رطل و نصف رطل بالمدنى، و الرطل العراقى و هو ثلثا المدنى مائة و ثلاثين درهما، و قد تقدم فى نصاب النقدين ان الدرهم نصف مثقال الصيرفى و ربع عشره و نصف مثقال الشرعى و خمسه، فكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل بالشرعى و خمسة مثاقيل و ربع مثقال بالصيرفى، اما كون مقدار النصاب خمسة أوساق و ان الوسق ستون صاعا فمع انهما مما لا خلاف فيهما ظاهرا بل عن غير واحد دعوى الإجماع على الأول منهما يدل عليهما غير واحد من النصوص، كصحيح زرارة عن الباقر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥

عليه السلام قال ع: ما أنبت الأرض من الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب ما بلغ خمسة أوساق و الوسق ستون صاعا فذلك ثلاثمائة صاع ففيه العشر، الى ان قال ع: و ليس فيما دون ثلاثمائة صاع شىء. و صحيح سعد بن سعد عن ابى الحسن عليه السلام عن أقل ما تجب فيه الزكاة قال ع: خمسة أوساق بوسق النبى صلى الله عليه و آله، فقلت و كم الوسق قال ستون صاعا، و صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام ليس فيما دون خمسة أوساق شىء و الوسق ستون صاعا، و غير ذلك من الاخبار التى لا حاجة فى نقلها و يعارضها ما يدل على وجوب الزكاة فيما يبلغ وسقا أو ستين صاعا كما فى آخر أو وسقين كما فى ثالث و فى رابع عدم اعتبار النصاب، بل وجوب الزكاة فى الحنطة و الشعير عن كل ما يخرج منهما من الأرض من القليل و الكثير، و لكن هذه الاخبار شاذة مطروحة فاقدة لمناط الحجية و هو الوثوق بصدورها بإعراض الأصحاب عنها، و عدم العمل بها فلا يمكن الاستناد إليها، و لا تصلح للمعارضة مع ما تقدم نقله، و عن الشيخ حملها على الاستحباب على حسب اختلاف مراتبه فيكون بمرتبة منه فى القليل و الكثير من الغلات، و بمرتبة أكد منها فيما يبلغ الوسق منها، و بمرتبة أكد من الثانية فيما يبلغ الوسقين، قال فى مصباح الفقيه و لا بأس به فى مقام التوجيه فإنه أولى من الطرح، و انسب بما يقتضيه قاعدة المسامحة فى أدلة السنن.

(أقول) و هو متوقف على حجيتها مع قطع النظر عن المعارضة الممنوعة بالإعراض كما لا يخفى، و اما كون الصاع أربعة أمداد و

ان المدر طلان و ربع رطل بالعراقي، و رطل و نصف بالمدني، فيدل عليه أيضا بعد نفى الخلاف فيه صريحا بل دعوى الإجماع عليه صحيح ابن سنان الوارد في الفطرة: ان فيها صاع من تمر و صاع من شعير و الصاع أربعة أمداد، و هو يدل على كون الصاع أربعة أمداد كما هو واضح، و صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال ع كان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله يتوضأ بمد و يغتسل بصاع و المد رطل و نصف و الصاع ستة أرطال، و في مفتاح الكرامة ذكر بعد قوله ع ستة أرطال يعنى أرطال المدينة فيكون تسعة أرطال بالعراقي، ثم قال (قده) و الظاهر من جماعه ان التفسير من تنمة الرواية

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦

و يشهد له قوله في التذكرة ما نصه و قول الباقر عليه السلام و المد رطل و نصف و الصاع ستة أرطال المدينة يكون تسعة أرطال بالعراقي، و عن المحقق انه نقل الخبر من كتاب الحسين بن سعيد هكذا: و الصاع ستة أرطال بأرطال المدينة يكون تسعة أرطال بالعراقي انتهى.

و هو بضميمة الاستظهار المذكور يدل على كون الصاع ستة أرطال بالمدني، و ان المد رطل و نصف رطل به و تسعة أرطال بالعراقي، و يلزم كون المد رطلان و ربع رطل بالعراقي، و مكاتبة الهمداني قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام على يد ابي جعلت فداك ان أصحابنا اختلفوا في الصاع بعضهم يقول الفطرة بصاع المدني و بعضهم يقول بصاع العراقي، فكتب الى الصاع ستة أرطال بالمدني و تسعة بالعراقي، قال و أخبرني انه يكون بالوزن ألفا و مائة و سبعين وزنه، و هذا الخبر أيضا يدل على كون الصاع تسعة أرطال بالعراقي، و يلزمه إذا كان أربعة أمداد ان يكون المد رطلان و ربع رطل بالعراقي. و المحكى عن البيهقي ان المد رطل و ربع و هو شاذ متروك لم يعرف له موافق و لا مستند، و لكن في بعض الاخبار ان الصاع خمسة أمداد كموثقة سماعة و خير المروزي الا- انها شاذ ان مهجوران مخالفان للإجماع و للأخبار المعتمدة المعمول بها، و إذا كان النصاب خمسة أوساق و كل وسق ستون صاعا و كل صاع تسعة أرطال بالعراقي يصير النصاب ألفين و سبعمائة رطل بالعراقي حاصلة من ضرب الخمسة التي عدد الأوساق في ستين التي عدد الصاع ثم يضرب الحاصل منه الذي هو ثلاثمائة في التسعة التي هي عدد الأبطال تبلغ العدد المذكور، فالنصاب حينئذ الفان و سبعمائة رطل بالعراقي. و اما ان الرطل العراقي مائة و ثلاثين درهما ففي المدارك انه مذهب الأكثر، و منهم الشيخان و ابن بابويه في الفقيه، و عن العلامة في التحرير و موضع من المنتهى انه مائة و ثمانية و عشرين درهما و أربعة أسباع درهم، و يدل على قول الأكثر ما في ذيل مكاتبة الهمداني المتقدمة أعنى قوله: انه يكون بالوزن ألفا و مائة و سبعين وزنه حيث ان الظاهر كون المراد بالوزنة هو الدرهم،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧

مع انه روى هذا الخبر عن كتاب العيون مع تبديل الوزنة فيه بالدرهم. و مكاتبة إبراهيم بن محمد الهمداني و فيها أيضا بعد ذكر كون الصاع ستة أرطال برطل المدينة، قال و الوطل مائة و خمسة و تسعون درهما تكون الفطرة ألفا و مائة و خمسة و سبعين درهما و بعد كون الرطل المدني مثل الرطل العراقي و نصفه و الرطل العراقي ثلثا المدني إذا كان المدني مائة و خمسة و تسعون يصير العراقي مائة و ثلاثين.

و استدلل للعلامة بتصريح بعض اللغويين بكون الرطل مائة و ثمانية، عشرين درهما و أربعة أسباع درهم كما حكاها في المجمع عن المصباح، و هو غير معلوم، و على تقدير ثبوته فليس حجة مع مخالفته لما عليه الأصحاب، و دل عليه الاخبار فهو مطروح متروك، و اما ان الدرهم نصف مثقال الصيرفي و ربع عشره و نصف مثقال الشرعي و خمسة فقد تقدم في نصاب النقدين، فالمتحصل مما ذكرناه ان نصاب الغلات الفان و سبعة مائة رطل بالعراقي، و إذا ضربناه في مائة و ثلاثين التي هي عدد الدراهم من كل رطل تبلغ ثلاثمائة و إحدى و خمسين ألف درهم (٣٥١٠٠٠) و حيث ان كل درهم تساوي نصف مثقال الصيرفي و ربع

عشره تصير عدد الدراهم من النصاب مائة و أربعة و ثمانين ألف و مائتين و خمسة و سبعين (١٨٤٢٧٥) مثقالا صيرفيا و إذا قسمنا هذا العدد إلى ألف و مائتين و ثمانين الذى هو مقدار المن الشاهى

يصير

مائة و أربعة و أربعون منا الا خمسة و أربعين مثقالا

كما انه

بالمن التبريزى الذى هو ألف مثقال مائة و أربعة و ثمانون منا و ربع من و خمسة و عشرون مثقالا [١]

و بالمن التبريزى المعمول فى طهران فى هذه الأعصار الذى هو ستمائة و أربعين مثقالا نصف المن الشاهى يصير مائتين و ثمانية و ثمانين منا الا خمسة و أربعين مثقالا [٢].

و بحقه النجف فى زماننا سنة ١٣٢٦ و هى تسعمائة و ثلاثة و ثلاثون مثقالا صيرفيا و ثلث مثقال ثمان و زئات و خمس حقق و نصف إلا ثمانية و

---

[١] ١٨٤ من و ٢٧٥ مثقال

[٢] خروار ٨٨ من الا ٤٥ مثقال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨

خمسين مثقالا و ثلث مثقال و بغير الإسلام بول و هو مائة و ثمانون مثقالا سبع و عشرون وزنة و عشر حقق و خمسة و ثلاثون مثقالا

و بحساب الكيلو المعمول فى هذه الأدوار فى بلاد الايران و العراق و سائر بلاد المسلمين تقليدا عن بلاد الغرب الذى هو ثلث المن التبريزى الذى هو نصف المن الشاهى ثمان مائة و ثلاثة و ستين كيلو و سبعمائة و تسعين گرم [١].

و لا تجب فى الناقص عن النصاب و لو يسيرا كما انه تجب فى الزائد عليه يسيرا كان أو كثيرا.

اما عدم الوجوب فى الناقص عن النصاب فلأصل، و قول الباقر عليه السلام فى صحيحه زرارة ليس فيما دون الثلاثمائة صاع شىء، و قوله عليه السلام فى صحيحه زرارة و بكير: فان كان من كل صنف خمسة أو ساق غير شىء و ان قل فليس فيه شىء و ان نقص البر و الشعير و التمر و الزبيب أو نقص من خمسة أو ساق صاع أو بعض صاع فليس فيه شىء، و فى معناهما غيرهما، و هذا الآخر كما يدل على عدم الوجوب فى الناقص يدل عليه و لو كان النقص قليلا مضافا الى ان المناط فى بلوغ النصاب على التحقيق دون التقريب، فلا عبرة بالتسامح العرفى فى أمثال المقام مما يكون من باب التسامح فى الصدق بعد تبين المفهوم على ما تقدم تحقيقه فى نصاب النقدين، و لم يحك فى ذلك خلاف من الأصحاب، نعم حكى عن بعض العامة ان التقدير تقريبي لا تحقيقى مستدلا بان الوسق حمل و هو يزيد و ينقص، و رد بان الحكم ليس معلقا على مطلق الحمل بل على ما كان منه ستين صاعا، و ليس فى الستين مما يزيد و ينقص، فالمدار عليه لا على إطلاق لفظ الوسق الذى هو يطلق على مقدار حمل البعير، و لو مزجه شىء من غيره كالتراب اليسير أو التين كذلك أو الشعير فى الحنطة أو العكس على وجه لا يخرج عن الاسم فلا بأس به، و تجب الزكاة لأنه من تعدد الأصناف عرفا، و لو كان كثيرا لا يتسامح فيه العرف فلا كما لو كان الخلط بأجنبى و لو كان قليلا كخلط الحنطة بالباقلا مثلا.

[١] ٨٦٣ كيلو و ٧٩٠ گرم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩

و اما وجوب الزكاة فى الزائد على النصاب يسيرا كان أو كثيرا فلعدم الخلاف فيه كما عن المنتهى نفيه بين العلماء، و قال فى الجواهر و النصوص دالة عليه فليس فى الغلات الأنصاب واحد لا زكاة فيما نقص عنه، و تجب فيما بلغه و ما زاد، و قد تقدم فى نصاب النقدين حكم اختلاف الموازين فراجع، و ليعلم انه حكى فى المدارك عن المنتهى بان النصب معتبرة بالكيل بالأصواع، و اعتبر الوزن للضبط و الحفظ فلو بلغ النصاب بالكيل و الوزن معا وجبت الزكاة قطعا، و لو بلغ بالوزن دون الكيل فكذلك، و لو بلغ بالكيل دون الوزن كالشعير فإنه أخف من الحنطة مثلا لم تجب الزكاة على الأقوى، و قال بعض الجمهور تجب و ليس بوجه هذا كلامه، و مرجعه الى اعتبار الوزن خاصة و هو كذلك، إذا التقدير الشرعى انما وقع به لا بالكيل انتهى ما فى المدارك، و أورد عليه فى الجواهر بان ضبط الصاع بالوزن انما هو فى زكاة الفطرة و الغسل، و اما فى الغلات فإنما الضبط وقع بالوسق و الصاع فحينئذ فلو لم نقل باعتبار الكيل خاصة فلا محيص عن القول بكفايته، فتكون العبرة بهما أو بأحدهما، و لا تجب الزكاة فيما نقص عنهما معا، و ليس هذا من قبيل التخيير بين الأقل و الأ-كثر بل للتسامح فى التفاوت اليسير، و لا ينافى ذلك كون التحديد بالنصاب تحقيقا لا تقريبا لرجوع الحاصل الى مراعاة التحقيق فى البلوغ بأحدهما، و كان ذلك لعدم تيسير الوزن فى جميع الأوقات لجميع الناس و كذا الكيل انتهى.

### [الثانى التملك بالزراعة فيما يزرع]

الثانى التملك بالزراعة فيما يزرع أو انتقال الزرع الى ملكه قبل وقت تعلق الزكاة و كذا فى الثمرة كون الشجر ملكا له الى وقت التعلق أو انتقالها الى ملكه منفردة أو مع الشجر قبل وقته. و لم ينقل فى ذلك خلاف، و عن المنتهى انه قول العلماء كافة، و فى غير واحد من الكتب انه إجماعى.

### [مسألة ١ فى وقت تعلق الزكاة بالغلات خلاف]

مسألة ١ فى وقت تعلق الزكاة بالغلات خلاف، فالمشهور على انه فى الحنطة و الشعير عند انعقاد حبهما، و فى ثمرة النخل حين اصفراره و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠

احمراره، و فى ثمرة الكرم عند انعقادها حصرما، و ذهب جماعة الى ان المدار صدق أسماء المذكورات من الحنطة و الشعير و التمر و صدق اسم العنب فى الزبيب، و هذا القول لا-يخلو عن قوة و ان كان القول الأول أحوط بل الأ-حوط مراعاة الاحتياط مطلقا إذ قد يكون القول الثانى أوفق بالاحتياط.

ذهب المشهور الى ان وقت تعلق الزكاة فى الحنطة و الشعير عند انعقاد حبهما و يعبرون عنه بالاشتداد، و فى التمر بعد احمراره أو اصفراره و يعبرون عنه ببدو الصلاح، و فى الزبيب عند انعقاد الحصرم، و استدلوا لما ذهبوا إليه بأمر.

(الأول) دعوى صدق الحنطة و الشعير بمجرد اشتداد الحب، فيتعلق بهما الزكاة بالعمومات فيثبت فى البسر و الحصرم بالإجماع المركب.

(الثاني) دعوى صدق التمر على البسر حقيقة كما يشهد به قول بعض أهل اللغة.

(الثالث) ان ذلك مقتضى العمومات الدالة على وجوب الزكاة فيما سقته السماء، و لا ينافيها الأدلة الدالة على ثبوتها في الغلات الأربع لو فرض عدم صدق اسمها في حال اشتداد الحب في الحبين، و في البسر و الحصرم من التمر و الزبيب لعدم نهوضها لتقيدها لان المتبادر منها إرادة الأجناس الأربعة في مقابل الأجناس الأخر.

(الرابع) الأخبار الدالة على جواز الخرص و تعيين النبي صَلَّى الله عليه و آله عبد الله بن رواحة خارصا إذ زمان الخرص كما صرح به في المعبر هو قبل ييس الثمرة، قال (قده) فيه في مسألة جواز الخرص على أرباب النخيل و الكروم في طي الفروع التي ذكرها من تلك المسألة ما لفظه وقت الخرص حين يبدو صلاح الثمرة لأنه وقت الأمن على الثمرة من الجائحة غالبا، و لما روى ان النبي صَلَّى الله عليه و آله كان يبعث عبد الله خارصا للنخيل حين يطيب.

(الخامس) الأخبار الخاصة و ذلك كصحيح سليمان بن خالد و فيه ليس

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١

في النخل صدقة حتى تبلغ خمسة أوساق و العنب مثل ذلك حتى تبلغ خمسة أو ساق زيبيا، بناء على ان يكون المقدر في قوله عليه السلام ليس في النخل صدقة كلمة الثمرة أي ليس في ثمرة النخل صدقة حتى تبلغ خمسة أوساق فيكون الظاهر منه ثبوت الزكاة في ثمرة النخل إذا قدرت تمرا، و تقدير التمريه يستفاد من بلوغ خمسة أو ساق لان الوسق كما عرفت هو حمل الإبل، و ما يجعل في الحمل هو التمر غالبا لا الرطب فهو كقولك ان هذا الزرع الأخضر فيه كذا و كذا حملا أي انه على مقدار لو صار جافا لكان كذا و كذا حملا، فقوله في ثمرة النخل صدقة إذا بلغت جافها خمسة أوساق حكم بثبوت الصدقة فيها حين كونها ثمرة إذا كان مقدارها ما تبلغ جافها خمسة أوساق، هذا بالنسبة إلى قوله عليه السلام ليس في النخل صدقة، و ان يكون قوله عليه السلام زيبيا حالا مقدرة حتى يصير المعنى و العنب مثل ثمرة النخل أي فيه الزكاة لو كان مقداره ما يبلغ خمسة أو ساق إذا صار زيبيا فيكون في حال العنبيته متعلق الزكاة إذا فرض كونه عند الزيبية خمسة أو ساق، و صحيح سعد بن سعد عن مولانا الرضا عليه السلام و فيه هل على العنب زكاة أو انما تجب إذا صيره زيبيا قال عليه السلام: نعم إذا أخرصه اخرج زكوته فان زمان الخرص كما عرفت عن المعبر مقدم على زمان الزيبية، و يتم المطلوب في غير العنب لعدم القول بالفصل بينه و بين غيره، و صحيح الأخر لسعد عنه عليه السلام و فيه عن الزكاة في الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب متى يجب على صاحبها الزكاة؟ قال عليه السلام إذا صرم و إذا خرص، بناء على ان يكون المراد من قوله عليه السلام إذا صرم قابلية الصرام للأكل لا لجعلها زيبيا فيتحد زمان الصرام حينئذ مع زمان الخرص، و ذهب المحقق (قده) في الشرائع و المعبر و النافع الى ان وقت تعلقها بالغللات ما يسمى حنطة أو شعيرا أو تمرا أو زيبيا، و عن المنتهى انه حكاه عن والده و استدلل له كما في الجواهر بتعلق الوجوب في أكثر النصوص على اسم الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب الغير الصادق الأعلى الجاف منها، و دعوى صدقة قبل الجفاف عليها ممنوع، و لو سلم فإنما هو في الحنطة و الشعير دون التمر و الزبيب لوضوح عدم صدق الزبيب على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢

العنب فضلا على الحصرم، و كذا التمر على الرطب فضلا على البسر و ان قيل بصدقه على البسر، و حكى عن بعض آخر من مغايرته مع البسر، بل عن المصباح ان التمر هو اليابس من ثمر النخل بإجماع أهل اللغات، و حكى المصنف (قده) عن جماعة الى ان المدار في الحنطة و الشعير و التمر صدق أسمائها، و في الزبيب صدق اسم العنب، و هذا قول ثالث يفصل بين الحنطة و الشعير و التمر و بين الزبيب باعتبار صدق اسم الثلاثة في الأول فيكون فيه موافقا مع القول الثاني، و كفاية صدق العنب في الأخير فيكون فيه مخالفا مع القولين لكفاية صدق الحصرم في تعلق الزكاة به على القول الأول، و اعتبار كونه زيبيا على القول

الثاني، فكفاية كونه عنبا مخالف مع القولين، و لم يظهر لى القائل بهذا التفصيل، و ان حكاة المصنف عن جماعة الا ان الشهيد (قده) حكى عن ابن الجنيد و المحقق انهما يشترطان التسمية عنبا و تمرا من غير تعرض للحنطة و الشعير، و كيف كان فلعل الدليل على هذا القول اما بالنسبة إلى الحنطة و الشعير و التمر فلما استدل به للقول الثاني من اعتبار صدق الاسم على وجه الحقيقة، و اما بالنسبة إلى كفاية العنب فى الزبيب، فللخبرين المتقدمين فى أدلة القول الأول أعنى صحيح سليمان بن خالد و صحيح سعد بن سعد الواردين فى العنب مع المنع عن عدم القول بالفصل.

و التحقيق فى المسألة ان يقال اما أدلة القول الأول فأكثرها لا يخلو عن النظر بل المنع، اما دعوى صدق الحنطة و الشعير بمجرد اشتداد الحب فهى ممنوعة أولا، و لو سلم فإثبات تعلق الزكاة بهما فى تلك الحالة أعنى حالة الاشتداد يعوموات أدلة الزكاة ممنوع بدعوى انصراف تلك الأدلة عن الحبين فى تلك الحالة ثانيا، و بالمنع عن إطلاق التمر على البسر عرفا بل لغة ثالثا، و المنع عن إجماع المركب و عدم القول بالفصل بين الحبين و بين التمر و الزبيب رابعا، و اما دعوى ان ذلك مقتضى عمومات الدالة على وجوب الزكاة فيما سقته السماء ففيها ان تلك الاخبار تدل على ان ما تجب فيه الزكاة إذا كان مما سقى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣

بالسماة ففيه العشر، و ليست فى مقام بيان وجوبها فى كل ما سقى بالسماة، فالاستدلال بها لا تخلو عن الغرابة فلا بد فى تعيين ما فيه الزكاة إلى الأدلة الدالة على وجوبها فى الغلات، و اما الاخبار الدالة على جواز الخرص فالإنصاف انها لا تخلو عن الدلالة و ان ناقش فيها صاحب الجواهر (قده) بأنه لعل المراد بالخرص الكناية عن تصييره زيبيا لانه لا يخرص عادة إلا إذا أريد بقائه للزبيبية إلا إذا أراد صرمة عنبا انتهى، لكنه ضعيف جدا، لان جعل الخرص كناية عن تصيير العنب زيبيا مما لا يجده الطبع السليم مناسبا، اللهم الا ان يمنع عن كون وقت الخرص هو زمان بدو الصلاح بادعاء إمكانه حين جفاف الثمار و هى يعد على الشجر، و لا يورد عليه بأنه عند الجفاف مكيل أو موزون فلا يحتاج الى الخرص لأنها ما دامت على الشجرة يتصور فيها الخرص الا ان هذا يتم فى التمر لأنها تجف على الشجرة دون العنب الذى يصير زيبيا بعد الانصرام، و اما الاخبار الخاصة المستدل بها للقول الأول، اما الأول منها اعنى به صحيح سليمان بن خالد فالإنصاف عدم ظهوره فى الدلالة على القول الأول، اما قوله عليه السلام ليس فى النخل صدقة فالظاهر منه بقرينه ما بعده اعنى قوله حتى تبلغ خمسة أو ساق و قرينه الأخبار الأخر المصرحة بلفظ التمر التى تكاد ان تبلغ حد التواتر هو ارادة التمر لا الثمرة، فتقدير الثمرة الذى يحتاج معه الى تقدير فرض تمر فيها تكلف لا يصير اليه قطعاً و منه يظهر ظهور الدليل أيضا فى إرادة البلوغ زيبيا بالفعل لا انه يقدر و يفرض زيبيا، و اما الصحيح الأول لسعد بن سعد ففيه انه مقصور فى العنب، و دعوى فتميم القول فيما عداه لعدم القول بالفصل ممنوعة أو لا ينقل التفصيل عن ابى على، و مال إليه فى المدارك حيث انه بعد ذكر الدليل على القول الأول قال اما الدليل الأول و هو الذى حكاة عن منتهى العلامة بأنه قد ورد وجوب الزكاة فى العنب إذا بلغ خمسة أو ساق زيبيا فلا بأس به لكنه انما يدل على تعلق الوجوب بالعنب كما هو المنقول عن ابن الجنيد و المصنف لا على تعلق الوجوب به من حين انعقاد الحصرم، و قد ورد بذلك روايتان ثم ذكر صحيح سعد بن سعد، و صحيح سليمان بن خالد ثم قال و الروايتان معتبرة الإسناد، بل الظاهر صحتهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤

فيتعين العمل بهما انتهى. و ظاهره تعيين العمل بالروايتين فى مورد هما و هو العنب، فيكون قائلا أو مائلا بالتفصيل. و ثانيا ان المتحقق فى المقام هو عدم القول بالفصل و هو غير قادح فى الفصل، و انما المضربة هو القول بعدم الفصل كما حقق فى الأصول و هو غير متحقق.

و ثالثا ان المستفاد من الخبر هو تحديد زمان الإخراج و اتحاده مع زمان الوجوب مع انهم يقولون بتأخر زمانه عن زمان

الوجوب، فيمكن حينئذ ان يكون قوله عليه السّلام نعم تقريرا لقول السائل أو انما تجب إذا صيره زيبيا، و يكون المراد من قوله إذا أخرصه إحرازه يعنى و الله اعلم، نعم تجب الزكاة إذا صير.

زيبيا فإذا أحرزه و جمعه اخرج، و على هذا يكون الخبر دليلا على القول الثانى، لكنه يبعده مخالفته لظاهر الخرص و لم أر من يذكر هذا الاحتمال فى هذا الخبر، و لعله للبعد المذكور، و احتمال فى الجواهر كون الخرص بالحاء المهملة من حرص الرعى إذا لم يترك منه شىء و جعله كناية عن صيرورة العنب زيبيا بالكلية، و أورد على الشيخ الأكبر فى رسالة الزكاة بأنه مع كونه خلاف المضبوط فى كتب الرواية و الفتوى ان هذه الكناية فى غاية البشاعة عند الطبع السليم، و اما الصحيح الآخر فقيل انه مجمل لظهوره فى اتحاد زمان الصرام و الخرص مع ظهور اختلاف زمانها حيث ان زمان الخرص كما عرفت هو عند بدو الصلاح، و زمان الصرام هو عند الجفاف فلا بد من التصرف فى الخرص أو فى الصرام إما بإرادة زمان الصرام للأكل لكى يكون متحدا مع زمان الخرص، أو بإرادة الخرص حين صيرورة الثمرة جافا على الشجرة، أو بقرائته بالحاء المهملة كناية عن الصرام بالكلية لكى يصير متحدا مع زمان الصرام، و جعل الشيخ الأكبر (قده) الأول أعنى إرادة قابلية الصرام للأكل أظهر، و قال بان الخبر حينئذ يكون من أدلة المشهور. (أقول) و الأظهر عندى إبقاء إذا صرم و إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥

أخرص على ظاهرهما مع اختلافهما زمانا لكن على طريق اللف و النشر بجعل قوله عليه السّلام إذا صرم وقتا لوجوب الزكاة فى الحنطة و الشعير و التمر، و قوله عليه السّلام و إذا أخرص بيانا لوقت وجوبها فى الزبيب، فيكون الخبر دليلا على التفصيل بين الثلاثة الاولى و بين الزبيب، فكون وقت الوجوب فى الثلاثة الاولى هو زمان صدق الحنطة و الشعير و التمر الذى هو بعد تحقق الجفاف، و فى الزبيب هو زمان صيرورته عنبا، و لم أر من يتعرض لهذا الاحتمال فى الخبر، و كيف ما كان فهذا القول من حيث الدليل لا يخلو عن قوة، لكن مراعاة الاحتياط و عدم مخالفة المشهور حسن لا ينبغى ان يترك بل الأحوط كما ذكره المصنف (قده) مراعاة الاحتياط مطلقا إذ قد يكون القول الثانى أوفق بالاحتياط.

و تفصيل ذلك يحتاج الى بيان الثمرة بين القولين و قد ذكروا لها مواضع (منها) عدم جواز تصرف المالك فى الغلات بعد الانعقاد فى الحيين، و الاحمرار و الاصفرار فى النخل، و انعقاد الحصرم فى الكرم حتى يقدرها، و يضمن المقدار الواجب على قول المشهور دون الأخير، و بالنسبة الى هذه الثمرة يكون القول المشهور أوفق بالاحتياط.

و (منها) لو نقلها الى غيره بعد ذلك فعلى المشهور تجب الزكاة على الناقل لتعلق الوجوب عليها و هى فى ملكه، و على القول الآخر تجب على المنقول عليه، فالاحتياط هو إخراج الزكاة على الناقل أخذا باحتمال كون زمان التعلق موافقا مع قول المشهور و المنقول إليه أخذا باحتمال كون زمانه موافقا مع القول الآخر، فيكون الاحتياط مع القول الآخر فى إخراج المنقول اليه و ان كان مع موافقة القول المشهور فى إخراج الناقل.

و (منها) لو مات المالك بعد انعقاد الحب و بدو الصلاح و عليه دين مستغرق تجب إخراج الزكاة من ماله على القول المشهور دون القول الآخر، و بالنسبة الى هذه الثمرة يكون أخذ الديان تمام التركة بإزاء دينهم مخالفا مع الاحتياط كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦

ان إخراج الزكاة و تقديم الزكاة على الدين بتقديم قول المشهور المستلزم لتفويت حق الديان أيضا مخالف مع الاحتياط، فلا بد فى الاحتياط من رعاية حق الديان أيضا، فيكون قول الآخر أوفق بالاحتياط بالنسبة إلى حق الديان.

و (منها) الأنواع التى لا يصلح للزبيب و التمر من العنب و الرطب تجب فيها الزكاة على القول المشهور، و لا تجب على القول الآخر، و هذه الثمرة مما يكون القول المشهور بالنسبة إليها أوفق بالاحتياط، فظهر انه بالنسبة الى بعض الثمرات يكون القول

الأخر أوفق بالاحتياط.

### [مسألة ٢ وقت تعلق الزكاة]

مسألة ٢ وقت تعلق الزكاة و ان كان ما ذكر على الخلاف السالف الا ان المناط فى اعتبار النصاب هو اليابس من المذكورات فلو كان الرسب منها بقدر النصاب لكن ينقص عنه بعد الجفاف و اليبس فلا زكاة. اعتبار كون النصاب فى اليابس من المذكورات بناء على القول الثانى من الأقوال المذكورة أعنى كون المدار فى زمان الوجوب على صدق اسم الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب واضح لاتحاد زمان التعلق مع صيرورة هذه الأشياء يابسة، و اما على القول المشهور أو قول المصنف (قده) من اعتبار صدق الاسم فى الحنطة الشعير و التمر و صدق اسم العنب فى الزبيب فزمان التعلق متقدم على زمان الجفاف، و تكون العبرة فى النصاب بلوغ المذكورات يابسة بقدره، و يدل عليه صحيح سعد المتقدم الذى فيه قوله عليه السلام و العنب مثل ذلك حتى تبلغ خمسة أو ساق زبيبا بناء على ما تقدم فى تقريب الاستدلال من كون زبيبا حالا مقدره كما عرفت، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى هذه المسألة أصلا.

### [مسألة ٣ فى مثل البرين و شبه من الدقل الذى يؤكل رطبا]

مسألة ٣ فى مثل البرين و شبه من الدقل الذى يؤكل رطبا و إذا لم يؤكل الى ان يجف يقل ثمرة أو لا يصدق على اليابس منه التمر أيضا المدار فيه على تقديره يابسا و يتعلق به الزكاة إذا كان بقدر يبلغ النصاب بعد جفافه. البرين لم يذكر فيما اطلعت عليه من كتب اللغة، نعم هو قسم من التمر مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧ يؤكل رطبا باصطلاح الحاضر من أهل العراق، و الدقل بالتحريك قال فى مجمع البحرين انه اردء التمر، و قد جاء فى الحديث يقال ادقل النخل إذا صار كذلك ثم ان وجوب الزكاة فيما إذا أكل رطبا من لا أنواع التى تصلح للتمر لو أبقى و لم يؤكل ظاهر فإنه على قول المشهور و غيره تجب فيه الزكاة، و كذا فى العنب الذى يصلح للزبيب لو أبقى و لم يؤكل بل و الحكم كذلك حتى فيما يقل ثمرة إذا لم يؤكل الى ان يجف فإنه إذا قدر يابسة و كان بقدر النصاب تجب فيه الزكاة، لصدق اسم التمر عليه، و لو قل ثمرة إذا كان مع قلته بقدر النصاب، و اما مع عدم صدق التمر على يابسة فعلى القول المشهور من كون زمان الوجوب هو زمان بدو الصلاح تجب فيه الزكاة، و على القول الآخر لا تجب لعدم صدق التمر الذى هو المناط فى تعلق الوجوب، بل يمكن منعه على القول المشهور أيضا لاشتراط إمكان صيرورته تمرا فى تعلق الوجوب على البسر، فالتمر عندهم تجب فيه الزكاة عند بسريته فما لا يمكن ان يصيرا تمرا ينبغى ان لا تجب الزكاة فيه إذا كان بسرا، اللهم الا ان يقال ان محل الزكاة هو ذوات الحنطة و الشعير و الزبيب و التمر لا أحوالها المقارنة للأسماء فلا يقدر حينئذ عدم صدق التمر عليه كما احتمله فى الجواهر بالتأمل فى نصوص العنب، و قال لا ينافيه اعتبار بدو الصلاح بالاحمرار و الاصفرار فى ثمرة النخل ضرورة عدم الاعتناء بها قبل ذلك مع عدم الأمن من سلامتها من الآفة فهى حينئذ كبقائها طلعا انتهى، و به قال الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الزكاة حيث يقول ان المتبادر من أدلة تعلق الزكاة بالغلات ارادة الأجناس الأربعة فى مقابل الأجناس الآخر فلا تنهض لتقييد العمومات الدالة على وجوب الزكاة فيما سقته السماء بما يصدق عليه اسم الأجناس الأربع هذا، و لعل ذهاب المصنف (قده) الى وجوب الزكاة فيما لا يصدق التمر على اليابس منه مبنى على القول المشهور و الأخذ به فيما يوافق الاحتياط.



## مسألة ٤ إذا أراد المالك التصرف في المذكورات

مسألة ٤ إذا أراد المالك التصرف في المذكورات بسرا أو رطبا أو حصرما أو عنبا بما يزيد على المتعارف فيما يحسب من المؤمن وجب عليه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨

ضمان حصّة الفقير كما انه لو أراد الاقتطاف كذلك بتمامها وجب عليه أداء الزكاة جملة بعد فرض بلوغ يابسها النصاب. اما جواز تصرف المالك في الغلات بسرا أو رطبا أو حصرما أو عنبا فللسيرة القطعية على عدم منع المالك عن التصرف في ماله لمكان تعلق الزكاة به، والتقييد بما يزيد على المتعارف على المؤمن لجواز التصرف فيما يحسب من المؤمن لخروجه عما يتعلق به الزكاة بناء على استثناء المؤمن كما سيأتي، قال في المدارك و لم أقف للأصحاب على تصريح لمعنى الضمان هنا، هذا و ذكر المحقق الشيخ على ان المراد به العزم على أداء الزكاة من غيره ما تعلق به التصرف و ان كان من نفس النصاب انتهى، و في البيان ليس له التصرف الا بعد ضمان ما يتصرف فيه أو الخرص فيضمن أو يضمّن له الساعي انتهى، و مراده من ضمان ما يتصرف فيه هو ما ذكرناه، و من قوله فيضمن ضمان المالك لحصّة الفقراء بعد الخرص، و من قوله أو يضمّن له الساعي ضمان الساعي لحصّة المالك فيجوز للمالك حينئذ ان يتصرف فيما تعلق به الزكاة بخلاف ما إذا جعل الساعي حصّة الفقراء امانة في يد المالك فإنه ليس له حينئذ التصرف بالأكل أو بغيره كما سيأتي، و يدل على وجوب ضمان حصّة المستحق إذا أراد التصرف انه لولاه لكان تصرفا فيما تعلق به حق الغير بغير اذنه فلا- يجوز، و اما مع الضمان فسلطنة المالك على إخراج الزكاة من غير النصاب فريضة، و من غير الجنس قيمة، فله التصرف فيه مع العزم و على أداء الزكاة من غيره، و لو أراد الاقتطاف بسرا أو رطبا أو حصرما أو عنبا كان له ذلك، و يجب عليه أداء الزكاة حينئذ بعد فرض بلوغ يابسها النصاب من عين ما اقتطفه أو من مال آخر، و لا يخفى ان وجوب الزكاة في المذكورات إذا تصرف المالك فيها بالاقتطاف أو بغيره بسرا أو رطبا أو حصرما أو زبيبا مبنى على مذهب المشهور من كون زمان التعلق هو الاشتداد في الحب و بدو الصلاح في الكرم و النخل، و اما على القول الآخر فينبغي القول بالسقوط كما تسقط لو تصرف فيها طلعا قطعاً، قال في المبسوط و متى أراد رب الثمرة قطعها قبل بدو صلاحها مثل الطلع لمصلحة جاز له ذلك من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩

غير كراهة، و يكره له ذلك فرارا من الزكاة، و على الوجهين معا لا- تلزمه الزكاة انتهى، و مثله قال في البيان، و فرع صاحب الجواهر (قده) في النجاة وجوب ضمان حصّة الفقير عند ارادة التصرف على القول المشهور، فقال و الأحوط ان لم يكن أقوى تعلق الزكاة في الحب عند اشتداده و في ثمرة النخل إذا أحمر أو اصفر و في ثمرة الكرم إذا انعقد الحصرم، و لكن بعد تقدير بلوغ النصاب فيها حنطة أو شعيرا أو تمرا أو زبيبا فيجب عليه حينئذ ضمان حصّة الفقير ان أراد التصرف فيها بسرا أو رطبا أو حصرما أو عنبا بما يزيد على المتعارف المحسوب من المؤمن في وجه قوى انتهى، و كان على المنصف (قده) أيضا ان يتفرعه على القول المشهور، و لعل إطلاق القول فيه مبنى على المسامحة أو على التسالم على الفرع المذكور كالفرع المتقدم في المسألة السابقة.

## مسألة ٥ لو كانت الثمرة مخروصة على المالك

مسألة ٥ لو كانت الثمرة مخروصة على المالك فطلب الساعي من قبل الحاكم الشرعي الزكاة منه قبل اليبس لم يجب عليه القبول

بخلاف ما لو بذل المالك الزكاة بسرا أو حصرما مثلاً فإنه يجب على الساعي القبول.

أما عدم وجوب القبول على المالك إذا طلب الساعي منه الزكاة قبل اليبس فلا - طلاق الإجماع على جواز التأخير إلى زمان وجوب الإخراج الشامل لما إذا طلبه الساعي كما هو مقتضى تأخر زمان وجوب الإخراج عن زمان التعلق، واما وجوب القبول على الساعي لو بذل المالك الزكاة بسرا أو حصرما فلجواز الإخراج للمالك من حين تعلق الوجوب كما يدل عليه تصريحهم بجواز مقاسمة الساعي مع المالك قبل الجذاذ، و اجزاء دفع الواجب على رؤس الأشجار، و عموم ما يدل على جواز الإخراج بعد الوجوب، و خصوص ما فى صحيح سعد المتقدم من قوله عليه السلام إذا أخرصه اخرج زكوته، و لا يخفى تفرع هذا الفرع أيضا على القول المشهور، إذ على القول الآخر يكون الإخراج فى حال البسرية أو الحصرمية إخراجا قبل تعلق الوجوب و هو غير جائز و لا مجد عن الواجب بعد وجوبه، نعم على القول الثالث يصح إخراج العنب فلو بذله المالك يجب قبوله على الساعي.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠

### [مسألة ٦ وقت الإخراج الذى يجوز للساعي مطالبه المالك فيه]

مسألة ٦ وقت الإخراج الذى يجوز للساعي مطالبه المالك فيه و إذا أخرها عنه ضمن عند تصفية الغلة و اجتذاذ التمر و اقتطاف الزبيب فوقت وجوب الأداء غير وقت التعلق.

المراد بوقت الإخراج هو الوقت الذى إذا أخرت الزكاة عنه مع التمكن من إخراجها تصير مضمونة، و الذى يسوغ للساعي فيه مطالبه المالك بالإخراج لا الوقت الذى لا يجوز تقديم الزكاة عليه كما عرفت فى المسألة المتقدمة، و قد ادعى العلامة فى محكى المنتهى اتفاق العلماء كافة على ان وقت الإخراج فى الحبوب بعد التصفية و فى التمر بعد التشميس و الجفاف، و عى التذكرة انه لا- تجب الإخراج حتى تجد الثمرة و شمس و تجفف و تحصد الغلة و تصفى من التين و القشر بلا- خلاف و لا إشكال فى مغايرة وقت التعلق مع وقت وجوب الأداء بناء على القول المشهور، و اما على القول الآخر فالظاهر انه أيضا كذلك حيث ان وقت التعلق بناء على القول الثانى فى الجميع هو وقت التسمية الصادقة قبل التصفية فى الحبوب و قبل الاجتذاذ و الاقتطاف فى التمر و الزبيب، و على القول الثالث وقت صيرورته عنبا فى الكرم، و كيفما كان فهو مغاير مع زمان وجوب الإخراج بالمعنى المذكور فى المتن كما عليه أكثر المتون لكن حكم فى الروضة باتحاد وقتى الوجوب و الإخراج بناء على غير المشهور، قال (قده) فى المسالك و تبعه سبطه فى المدارك ان فى جعل التصفية فى الحبوب و الاجتذاذ و الاقتطاف فى النخل و الكرم وقت الإخراج تجوز، و انما وقته عند يبس الثمرة و صيرورتها تمرا أو زبيبا، و لا يخفى انه على ما ذكره يتحد زمانى الوجوب و الإخراج و لا ينافيه توقف الإخراج على الحصاد و نحوه مما هو مقدمة للإخراج لوجوب ما هو مقدمة للإخراج حينئذ مقدمة هذا، و لكنه ينافيه دعوى الاتفاق و عدم الخلاف فى عدم وجوب الإخراج فى الحبوب الا بعد التصفية، و فى التمر الا بعد التشميس و الجفاف، و ما فى الجواهر من ان المراد عدم الوجوب لو طلب بدون الجذاذ و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١

الاقتطاف غير مسموع لانه خلاف الظاهر جدا كما هو واضح، و بالجملة فالأقوى ما فى المتن و عليه سائر المتون، فىكون زمان الوجوب مغايرا مع زمان الإخراج على جميع الأقوال حتى على قول غير المشهور أيضا.

### [مسألة ٧ يجوز للمالك المقاسمة مع الساعي]

مسألة ٧ يجوز للمالك المقاسمة مع الساعي مع التراضي بينهما قبل الجذاذ. وقد صرح بذلك في غير واحد من كتب الأصحاب كالمبسوط والمعتبر والتحرير والتذكرة والدروس، قال في مفتاح الكرامة فيعين الساعي حصه الفقراء في نخل بعينه ولا حجر في ذلك ولو كان رطبا، لأن القسمة تميز الحق وليست يباعا فيمنع من بيع الرطب بمثله على رأى من منع انتهى.

### [مسألة ٨ يجوز للمالك دفع الزكاة و الثمر على الشجر]

مسألة ٨ يجوز للمالك دفع الزكاة و الثمر على الشجر قبل الجذاذ منه أو من قيمته. وقد تقدم في المسألة السادسة ان وقت الإخراج وان كان بعد التصفيه في الحبوب، و بعد الاجتذاذ و الاقتطاف في النخل و الكرم، الا ان معناه جواز التأخير الى هذا الوقت لا عدم جواز التقديم عليه، فيجوز للمالك دفع الزكاة و لو كان الثمر على الشجر، سواء دفعه منه فريضة، أو من غيره قيمة و هذا ظاهر.

### [مسألة ٩ يجوز دفع القيمة حتى من غير النقدين]

مسألة ٩ يجوز دفع القيمة حتى من غير النقدين من اى جنس كان بل يجوز ان تكون من المنافع كسكنى الدار مثلا و تسليمها بتسليم العين الى الفقير. وقد تقدم الكلام فى هذه المسألة فى المسألة الخامسة من المسائل المذكورة فى فصل زكاة الأنعام الثلاثة مفصلا فراجع.

### [مسألة ١٠ لا تتكرر زكاة الغلات بتكرر السنين]

مسألة ١٠ لا تتكرر زكاة الغلات بتكرر السنين إذا بقيت أحوالا فإذا زكى الحنطة ثم احتكرها سنين لم يجب عليه شىء و كذا التمر و غيره.

قال فى الجواهر إجماعا بقسميه مضافا الى اقتضاء الأمر بالطبيعة ذلك، و فى المعتبر ان عليه اتفاق العلماء سوى الحسن البصرى، و يدل عليه من الروايات خبر زرارة و عبيد عن الصادق عليه السلام قال ع: أيما رجل كان له حرث أو ثمرة فصدقها مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢ فليس عليه فيه شىء و ان حال عليه الحول عنده الا ان يحول مالا فان فعل فحال عليه الحول عنده فعليه ان يزكيه و الا فلا شىء عليه و ان ثبت ذلك ألف عام إذا كان بعينه قائما و ان عليه صدقة العشر فإذا أداها مرة واحدة فلا شىء عليه فيها حتى يحوله مالا و يحول عليه الحول و هو عنده.

### [مسألة ١١ مقدار الزكاة الواجب إخراجها فى الغلات]

مسألة ١١ مقدار الزكاة الواجب إخراجها فى الغلات هو العشر فيما سقى بالماء الجارى أو بماء السماء أو بمص عروقه من الأرض كالنخل و الشجر بل الزرع أيضا فى بعض الأمكنة، و نصف العشر فيما سقى بالدلو و الرشاء و النواضح و الدوالى و نحوها من العلاجات، و لو سقى بالأمرين فمع صدق - الاشتراك فى نصفه العشر، و فى نصفه الآخر نصف العشر، و مع غلبة الصدق لأحد

الأمرين فالحكم تابع لما غلب، و لو شك في صدق الاشتراك أو غلبه صدق أحدهما فيكفي الأقل و الأحوط الأكثر.

في هذه المسألة أمور (الأول) كلما من الغلات سقى بالماء الجارى أو بماء السماء أو بمص عروقه من الأرض و بعبارة جامعة ما لا- يحتاج في ترقية الماء إلى الأرض فيها إلى آله من دولاب و نحوه ففيه العشر، و كل ما سقى بالدلو و الرشاء و النواضح و يحتاج في إرسال الماء إليه إلى آله فقيه نصف العشر، و يدل عليه مضافا إلى عدم الخلاف فيه بيننا بل في الجواهر الإجماع بقسميه عليه، بل في المعبر نسبتبه إلى إجماع العلماء، و عن بعض إلى إجماع المسلمين، صحيح زرارة و بكير عن الباقر عليه السلام قال ع في الزكاة: ما يعالج بالرشاء و الدلاء و النضح ففيه نصف العشر و ان كان يسقى من غير علاج بنهر أو عين أو بعل ففيه- العشر كاملا و صحيحه الآخر عنه عليه السلام أيضا وفيه: ما أنبت الأرض من الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب ما بلغ خمسة أو ساق و الوسق ستون صاعا فذلك ثلاث ماء صاع ففيه العشر و ما كان منه يسقى بالرشاء و الدوالي و النواضح ففيه نصف- العشر و ما سقت السماء أو السبخ أو كان بعلا ففيه العشر، و نحوهما غيرهما من- النصوص، و المراد بالسبخ الجريان على وجه الأرض سواء كان قبل الزرع كالليل و الفرات، أو بعده، و البعل ما يشرب بعروقه في الأرض التي تقرب من الماء،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣

و العدى بالعين المهملة و الذال المعجمة ما سقته السماء، و الدوالي جمع دالية و هي الناعورة، و النواضح جمع ناضح و هو البعير يستسقى عليه، و الرشاء الدلو، و لا يخفى انه إذا كان المدار في العشر و نصفه على الاحتياج في إرسال الماء إلى الأرض إلى الإله و عدمه فلا عبرة بما يعمل في اسقاء الأرض من حضر القنوات و الأنهار و السواقي و تنقيتها و نحوها و ان كثرت مؤنتها، لعدم اعتبار الشارع شيئا من ذلك كما يدل عليه التعبير في الصحيح الأول بالعلاج في قوله ع و ان كان يسقى من غير علاج بنهر أو عين أو بعل كما هو واضح. (فان قلت) بناء على كون وجوب الزكاة بعد إخراج المؤنة التي منها أجره الساقى و قيمة الآلات و العوامل و تفاوت نقصها لا تفاوت بين ما كثرت مؤنته أو قلت فما الوجه في وجوب العشر في أحدهما و نصفه في الآخر.

(قلت) قد أجيب عنه بوجوه أحسنها ما عن المحقق في المسائل الطبرية من ان أحكام الشرع تعبدية متلقاة من الشارع لا يعرف كثير من حكمها، و لا يحسن السؤال عن لميتها بعد قيام الدليل على إثباتها، هذا مع كون استعمال الاجراء على السقى و الحفظه و أشباه ذلك كلفه متعلقة بالمالك زائدة على بذل الأجره يناسبها التخفيف على المالك، و عن التذكرة ان في السقى مع العلاج يحتاج إلى تقديم المؤنة، و في تقديمها كلفه زائدة عن أصل المؤنة فناسبها الإرفاق، و في الجواهر ان الغالب في ذلك الزمان علاجهم بأنفسهم الغير المحسوب من المؤنة فناسب الإرفاق ان الحاصل مما يزرع بالعلاج أقل مما لا يحتاج إليه فهو أيضا يناسب التخفيف، و عن بيان الشهيد إسقاط مؤنة السقى و عدم إخراجها لأجل نصف العشر دون ما عداها، و لقد استراح صاحب المدارك (قده) عن تكلف الدفع باختياره عدم استثناء المؤنة رأسا فقال الاشكال مرتفع من أصله، (الأمر الثانى) لو سقى بالأمرين جمع صدق الاشتراك سواء تساويا أو كان أحدهما أكثر لكن بحد لا يضر معه صدق الاشتراك في نصفه العشر و في نصفه نصفه فيخرج ثلاثة أرباع العشر بلا خلاف في ذلك، بل عليه الإجماع و يدل عليه من الاخبار حسن ابن شريح عن الصادق عليه السلام و فيه فيما سقت السماء و الأنهار أو كان بعلا العشر، و اماما سقت السوانى و الدوالي نصف العشر، قلت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤

له فالأرض تكون عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى سيحا قال ان ذلك ليكون عندكم كذلك، قلت نعم، قال النصف و النصف نصف بنصف العشر و نصف بالعشر، فقلت الأرض تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى السقية و السقيتين سيحا، قال ع كم تسقى السقية و السقيتين سيحا قلت في ثلاثين و أربعين ليلة و قد مضت قبل ذلك ستة أشهر أو سبعة أشهر، قال نصف العشر انتهى، و السوانى جمع سانية و هي النافه التي يسقى عليها، هذا و لكن صرح المحقق المجلسى (قده) في زاد المعاد بأنه لو سقى

بالأميرين مع الاشتراك يكون فيه جزء من خمسة عشر جزء، قال المحقق القمي (قده) في الغنائم و لم اعرف وجهه، أقول و لعله اشتباه في الحساب بتخيل ان نصف العشر و ربعه يصير جزء من خمسة عشر جزء.

(الأمر الثالث) لو سقى بالأميرين مع غلبة الصدق لأحدهما فالحكم تابع لما غلب بلا خلاف فيه أيضا في الجملة، بل ادعى عليه الإجماع في المحكى عن الغنية و ظاهر التذكرة مضافا الى ذيل خبر ابن شريح المتقدم حيث حكم فيه بنصف العشر إذا كان السيق سقية أو سقيتين و بالدوالي ستة أشهر أو سبعة أشهر، و في تعبير المصنف (قده) بغلبة الصدق و قابلية الحكم لما غلب في الصدق لا الأكثرية إشارة الى ما هو التحقيق (في المقام)، و تفصيل ذلك ان الأصحاب (قدس الله أسرارهم) عتبروا بأنه لو اجتمع الأمران كان الحكم للأكثر، ثم اختلفوا في المدار على الأكثرية على أقول ثلاثة، فمنهم من اعتبرها بالعدد فما كان أكثر عددا فالحكم له و لو كان أقل زمانا أو نفعا و نموا، فلو سقى ثلاث مرات السيق و اربع بالدالية مثلا يجب فيه نصف عشر، سواء تساوى زمانهما أم اختلف، كان زمان السيق مع الاختلاف أكثر أو أقل، و سواء تساوى في النفع و النمو أم اختلفا، كان السقى بالسيق مع الاختلاف انفع و أنمي أو السقى بالدالية، و قد نسب إلى الأ-كثر و استدل له كما عن مجمع البرهان بظاهر خبر ابن شريح المتقدم، و بان المؤنة انما تكثر بسبب ذلك، و لعلها الحكمة في اختلاف الواجب و بان الكثرة حقيقة في الكم المنفصل و هو هنا عدد السقيات لا في المنفصل و هو الزمان.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥

و منهم من اعتبرها بالزمان فلو شرب في ثلاثة أشهر مرة بالدالية و في شهرين ثلاث مرات مثلا بالسيق يجب نصف العشر و لو كان عدد السيق اكثر و أنمي و انفع، و استدل له بظاهر الخبر المذكور أيضا.

و منهم من اعتبر بالنفع و النمو فما كان أكثر نفعاً و نموا فالحكم له و لو كان أقل عددا و زمانا، و استدل له كما عن التذكرة باقتضاء ظاهر النص ان النظر إلى مدة عيش الزرع و نمائه أ هو بأحدهما أكثر أو لا، و قربه في مفتاح الكرامة بتطويل طويل لا حاجة الى نقله فليراجع اليه، و صاحب الجواهر (قده) استنبط من النص و الفتوى كون المدار على غلبة صدق الاسم فما يصدق معه كون الزرع مما يسقى سيقا أو عذبا أو بعلا ففيه العشر، و ما يصدق معه كونه مما يسقى بالعلاج ففيه نصف العشر سواء كان منشأ الصدق كونه أكثر زمانا أو عددا أو نفعاً و نموا، و سواء كان الطرف المقابل الذي لا يصدق عليه الاسم أكثر كذلك أو لا، فالمدار حينئذ على غلبة صدق الاسم، فيكون المراد بالتساوى ما لا يتحقق معه الاسم و لا خلافه بل يصدق كونه يسقى بهما معا، و المصنف (قده) تبع ما في الجواهر، فقال بأنه لو سقى بالأميرين فمع صدق الاشتراك في نصفه العشر و في نصفه الآخر نصف العشر، و مع غلبة الصدق لأحد الأمرين فالحكم تابع لما غلب و لم يجعل المدار على الأكثرية لكي يحتاج الى البحث في معيارها و انه هل العبرة فيها بالزمان أو بالعدد أو بالنفع و النمو، هذا و جعل الشيخ الأكبر (قده) المدار في الأكثرية على التعدد مستظها له من النص و الفتوى في إناطة الفرق بين العشر و نصفه بالكلفة و عدمها و هما تدوران مع العدد، ثم قال و هل يكفي مجرد الأكثرية الحقيقية الحاصلة بزيادة واحدة أم العرفية الشائعة للمقامات، أم العبرة بالكثرة الملحقه للنادر بالمعدوم و جوه، من صدق الأكثر حقيقة بزيادة الواحدة و من انصرف الفتاوى و معاهد الإجماعات إلى الكثرة العرفية: من ان عمدة الدليل هو النص و المتيقن منه الأكثرية بالمعنى الأخير حكى الأول عن ظاهر إطلاق المعظم و مختار المقدس الأردبيلي في ظاهر كلامه المحكى هو الثاني، و ظاهر بعض مشايخنا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦

المعاصرین الثالث، و خير الأمور أوساطها انتهى.

(أقول) اما استظهار الكثرة العديدة من النص و الفتوى فهو بعيد، لان الظاهر من فتاوى الأكثر هو الأكثر نفعاً و نموا، و ان الظاهر

من النص هو الكثرة بحسب الزمان كما استظهره منه في المسالك، و حمله في رسالته الشيخ الأ-كبر على ما هو الغالب من ان أكثرية الزمان علامة أكثرية العدد فالاستفصال في الحقيقة عن عدد سقيات الدوالي بعيد كما ان حملته على الأكثرية بالنفع و النمو أيضا بعيد، و ان تكلف فيه في مفتاح الكرامة في عبارة طويلة، و حكاها بطولها في الجواهر، و اما ترديده (قده) في كفاية مجرد الأكثرية الحقيقية أو كون المدار على العرفية أو على الكثرة الملحقة للنادر بالمعدوم، ثم نسبة الأول إلى إطلاق المعظم و الثاني إلى المقدس الأردبيلي و الأخير الى بعض مشايخنا ثم اختياره الثاني بعد جعل المدار في الأكثرية على العدد الظاهر في كون مصب هذه الاحتمالات و الأقوال هو بعد جعل المدار فيها على العدد فما لم يظهر وجه له، كيف و المحكى عن الأردبيلي جعل المدار في الأكثرية على العدد و استظهاره من الرواية و لم ينسب اليه جعل الأكثرية العرفية مدارا في الأكثرية العددية، و المختار عند بعض مشايخه المعاصر له ان كان مراده منه صاحب الجواهر في الأكثرية على النمو و النفع بعد إرجاعه إلى غلبة الصدق كما عرفت و بالجملة فما افاده (قده) لا يخلو من النظر فتأمل فيه لكي يظهر لك حقيقة مراده (قده)، و لا يخفى ان ما افاده الجواهر و عليه المصنف في المتن هو الأقوى و عليه المعول.

(الأمر الرابع) لو شك في صدق الاشتراك أو غلبة صدق أحدهما ففي إلحاقه بما يصدق فيه الاشتراك فيخرج ثلاثة أرباع العشر، أو يجب فيه الاحتياط بإخراج العشر أو يكتفى بالأقل فيخرج نصف العشر وجوه صرح بالأول في القواعد و البيان و الروضة و المسالك و المدارك، و حكي عن التذكرة و المنتهى و الإرشاد و غيرها من الكتب، و استدل له في الروضة بالعلم بتأثير الأمرين، و يكون الشك في التفاضل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧

و الأصل عدمه، و في الذخيرة و مفتاح الكرامة انه يمكن استخراجها من الرواية، و حكي في مفتاح الكرامة عن أستاذه كاشف الغطاء (قده) ان إطلاق الكثرة يعضده.

(أقول) اما التمسك بأصالة عدم التفاضل فقيه انها غير جارية لعدم العلم بحالته السابقة على نحو مفاد ليس الناقصة أعنى بعد تحقق الأمرين لم يكن عدم التفاضل معلوما فيشك فيه حتى يستصحب، و العلم بحالته السابقة على نحو مفاد ليس التامة أعنى عدم التفاضل قبل تحقق الأمرين و ان كان معلوما الا- انه لا ينفع في الاستصحاب إذا الأثر مترتب على عدمه في حال تحقق الأمرين الذي هو مفاد ليس الناقصة، و استصحاب عدمه في حال عدم الأمرين الذي هو مفاد ليس التامة لا يثبت اثر عدمه الذي هو مفاد ليس الناقصة الا على القول بالأصل المثبت، مضافا الى ان الأثر في المقام مترتب على التساوى، و بأصالة عدم تفاضل كل واحد من الأمرين على الآخر لا- يثبت التساوى الا- على القول بالأصل المثبت فيكون هذا الأصل من الأصول المثبتة من جهتين، و اما استخراجها من الرواية كما في الذخيرة و مفتاح الكرامة فلعل تقريبه ان المستفاد من خبر معاوية بن شريح المتقدم في الأمر السابق هو كون المناط في وجوب إخراج العشر غلبة صدق السقى بغير علاج كالسيح و نحوه، و مناط وجوب نصف العشر غلبة صدق السقى بالعلاج، و مع الشك في الأ-غلب و تيقن تأثير الأمرين يجب الحكم بهما معا لأنه إذا وجد الأمران المقتضى لوجوب إخراج العشر و نصفه يجب الحكم بتحقق مقتضاهما و يكون أشبه شيء بالجمع بالتنصيف في المال الذي عليه يد كل من شخصين و يخرج كل منهما عند الاجتماع عن كونه سببا تاما و يصير نصف السبب و يكونا معا مجتمعين سببا فيؤثران في مقتضاهما على هذه النسبة فيجب ثلاثة أرباع العشر كما في صورة التساوى، هذا و لا يخفى ما فيه لأن التأثير في وجوب إخراج ثلاثة أرباع العشر كان متوقفا على التساوى، و عند الشك فيه كما لا يحكم بتأثير أحد الأمرين للشك في غلبته لا يمكن الحكم بتأثيرهما معا أيضا للشك في التساوى، و احتمال كون أحدهما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨

نادرا ملحقا بالمعدوم و القطع بتأثيرهما معا فى الجملة لا ينفع مع احتمال كون أحدهما نادرا ملحقا بالمعدوم لا سيما مع كون المدار على الغلبة التى يلحق معها الطرف الآخر بالمعدوم كما هو واضح، فالاستخراج من الخبر بما ذكر من التقريب مقدوح لا جدوى معه، و اما ما افاده فقيه عصره من الاعتضاد بإطلاق الأخبار الكثيرة فشىء لم نتحققه إذ لم أقف على خبر آخر فى المقام عدا خبر ابن شريح المتقدم لكى نرى فيه الاعتضاد لما ذكره، و المختار عند صاحب الجواهر (قده) هو الأخير كما اختاره المصنف أيضا و احتمله فى البيان و هو الأقوى لأصالة البراءة عن وجوب إخراج الزائد عن الأقل، و اما وجوب الاحتياط بإخراج العشر فهو محكى عن بعض العامة كما فى الذخيرة، و حكاها عن آخرين فى مفتاح الكرامة، و لا ريب فى حسنه لأنه احتياط الا انه لا دليل وجوبه بعد كون المقام موردا للبراءة من نقلها و عقلها كما لا يخفى.

### [مسألة ١٢ لو كان الزرع أو الشجر لا يحتاج إلى السقى بالدوالى]

مسألة ١٢ لو كان الزرع أو الشجر لا- يحتاج إلى السقى بالدوالى و مع ذلك سقى بها من غير ان يؤثر فى زيادة الثمر فالظاهر وجوب العشر و كذا لو كان سقيه بالدوالى و سقى بالنهر و نحوه من غير ان يؤثر فيه فالواجب نصف العشر. قال فى محكى كاشف الغطاء لو سقى البعل أو العدى بالدوالى عفوا من غير تأثير لزم العشر و بالعكس. (أقول) مع كون المناطق غليئة صدق أحد الأمرين من السقى بعلاج أو غيره ينبغى صرف النظر عن التأثير فى زيادة الثمر و عدمه، بل الصواب ان يجعل المدار على الغلبة اعنى غلبة الصدق فمعها يلحقه حكمها، و مع صدق الاشتراك يتبعه حكمه، و مع الشك يتبع حكم الشك.

### [مسألة ١٣ الأمطار العادية فى أيام السنة لا تخرج ما يسقى بالدوالى عن حكمه]

مسألة ١٣ الأمطار العادية فى أيام السنة لا تخرج ما يسقى بالدوالى عن حكمه الا إذا كانت بحيث لا حاجة معها إلى الدوالى أصلا أو كانت بحيث توجب صدق الشركة فحينئذ يتبعها الحكم. مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩. قال فى الجواهر موافقا لما فى مفتاح الكرامة، و من المعلوم انه لا عبرة بالأمطار العادية فى أيام السنة و الا لم يبق ما يجب فيه نصف العشر، نعم لو اتفق حصول الاستغناء بها عن العلاج بحيث ساواه أو نسب إليه جرى عليه الحكم، و فى كثير من البلدان يبلغ الزرع من مجرد نزول المطر مرة أو مرتين من دون حاجة الى سقى آخر أصلا، و لعل ذلك داخل فى العدى انتهى. (أقول) و ذلك يؤيد ما ذكرناه فى المسألة السابقة من كون المدار على غلبة الاسم و لا تفاوت معها فى شىء من ذلك أصلا.

### [مسألة ١٤ لو اخرج شخص الماء بالدوالى على أرض مباحة]

مسألة ١٤ لو اخرج شخص الماء بالدوالى على أرض مباحة مثلا- عبثا أو لغرض آخر فزرعه آخر و كان الزرع يشرب بعروقه فالأقوى العشر، و كذا إذا أخرجه هو بنفسه لغرض آخر غير الزرع ثم بدا له ان يزرع زرعاً يشرب بعروقه بخلاف ما إذا أخرجه لغرض الزرع الكذائى، و من ذلك يظهر حكم ما إذا أخرجه لزرع فزاد و جرى على أرض أخرى. إذا أخرج الماء عبثا أو لغرض غير الزرع فزرع به زرعاً يشرب بعروقه سواء كان الزارع، هو مخرج الماء أو غيره، ففى وجوب العشر لعدم صدق العلاج للزرع خصوصا إذا كان المخرج غير الزارع، أو نصف العشر لصدق اسم كون الأرض مما سقى

بالدوالي (وجهان) أقواهما الأخير لكون المدار على الاسم و الأحوط الأول لا سيما إذا كان الزارع الكذائي فزرع به زرعاً آخر فلا إشكال في وجوب نصف العشر إذا كان الزارع هو المخرج و مع كونه غيره ففي وجوب العشر أو نصفه احتمالان من عدم تحمل المؤنة و من صدق كون الزرع بالعلاج، و الأقوى هو الأخير و لو أخرجه لزرع و جرى على أرض أخرى فمع اتحاد المخرج و الزارع فلا إشكال أيضاً في وجوب نصف العشر، و مع اختلافهما فالأقوى أيضاً هو نصف العشر، و بالجملة فالأقوى في هذه المسألة هو جواز الاكتفاء بنصف العشر في جميع صورها و ان كان الاحتياط في بعضها مما لا ينبغي تركه.

### [مسألة ١٥ انما تجب الزكاة بعد إخراج ما يأخذه السلطان باسم المقاسمة]

مسألة ١٥ انما تجب الزكاة بعد إخراج ما يأخذه السلطان باسم المقاسمة بل ما يأخذه باسم الخراج أيضاً بل ما يأخذه العمال زائداً على ما قرره السلطان ظمناً إذا لم يتمكن من الامتناع جهراً و سراً، فلا يضمن حينئذ حصّة الفقراء مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠ من الزائد، و لا فرق في ذلك بين المأخوذ من نفس الغلة أو من غيرها إذا كان الظلم عاماً، و اما إذا كان شخصياً فالأحوط الضمان فيما أخذ من غيرها بل الأحوط الضمان فيه مطلقاً و ان كان الظلم عاماً، و اما إذا أخذ من الغلة قهراً فلا ضمان إذا الظلم حينئذ وارد على الفقراء أيضاً.

المراد بالمقاسمة هي حصّة من الزراعة يؤخذ من الزارع بعنوان ما يستحقه الأخذ عنها سواء كانت في المفتوح عنوة أو أرض صالح عليها أهلها، أو في الأنفال، و سواء كان الأخذ مستحقاً واقعاً كالإمام العادل و نائبه، أو لا كالسلطان المخالف، و في الموافق كلام يأتي تحقيقه، و بالخراج ما يؤخذ نقداً من الأراضي المذكورة سواء كان بدلاً عن الحصّة أو من باب أجره الأرض، و لا اشكال و لا خلاف ظاهراً في استثناء الأول أعني المقاسمة، و يدل عليه مضافاً الى النصوص الواردة في استثنائها كصحيحه ابن مسلم و ابي بصير عن الباقر عليه السلام و غيرها ان المزارعة إذا وقعت على حصّة من الزرع فلا يجب على الزارع الا زكاة حصته لا حصّة صاحب الأرض من غير فرق في ذلك بين ما إذا كانت حصّة صاحب الأرض من الزراعة يملكها حين تعلق الزكاة كسائر الشركاء في أصل الأرض إذا كان الآخذ هو السلطان الحق، أو يستولى عليها حين تعلقها بحيث لا يتمكن المالك من منعه عنها إذا كان السلطان الباطل، و بين ما إذا كانت يستحقها السلطان الحق أو يأخذها السلطان الباطل بعد تعلق الوجوب غاية الأمر على الأول تكون الحصّة غير مملوكة على تقدير كون السلطان عادلاً و غير متمكن من التصرف فيها لأجل الغصب على تقدير كونه جائراً لان الغصب يتحقق في المشاع أيضاً، و على الثاني تعدد من المؤنة على تقدير كون السلطان عادلاً مستحقاً، و من غصب بعض النصاب الزكوى على تقدير كونه جائراً، و كيفما كان فلا إشكال في استثنائها حتى في الصورة الثالثة التي تعدد من المؤنة و ان قلنا بعدم استثناء المؤنة، و ذلك للنصوص و الإجماعات المحكية على استثناء الحصّة الشاملة لتلك الصورة قطعاً، و اما استثناء الخراج بالمعنى المتقدم الذي يقال عليه الخراج بالمعنى الأخص في مقابل المقاسمة فإن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١

قلنا باستثناء المؤنة فلا كلام في استثنائه، و الا ففي استثنائه تردد ينشأ من التردد في شمول النصوص الدالة على استثناء حصّة السلطان له تارة و من التردد في صدق المقاسمة عليه اخرى فعن جامع المقاصد ان المراد بحصّة السلطان خراج الأرض و قسمتها، و في الحدائق المراد بها أي بحصّة السلطان ما يجعله على الأرض الخراجية من الدراهم و يسمى خارجاً أو حصّة من الحاصل و يسمى مقاسمة، قال في الجواهر أخذاً من مفتاح الكرامة، و لعل تسمية الأول باسم الخراج، و الثاني بالمقاسمة إشارة



الى ما ذكره في التجارة من قولهم ما يأخذه السلطان الجائر من الغلات باسم المقاسمة والأموال باسم الخراج، و في مفتاح الكرامة ما لفظه و ليعلم ان أكثر الأصحاب قالوا بعد حصّة السلطان، و منهم من قال بعد الخراج، و منهم من قال بعد الخراج و حصّة السلطان فيحتمل ان يكون الخراج أعم من الحصّة بأن يكون المراد من الحصّة هو المقاسمة أى حصّة من الغلات بعنوان الشركة و الخراج ما جعله على الأراضي الخراجية من الغلّة و ان لم يكن بعنوان الشركة في عين الزرع و الغلّة بل يكون أعم، ثم نقل عن الصيمري ان الكل عبارة عن معنى واحد فمن اقتصر على الحصّة أراد بها الخراج مطلقا سواء كان مشتركا بين المسلمين كالمفتوح عنوة أو مختصا كالأنفال، و صدق على المشترك أنه حصّة لأنه الجابي و المتولى له، و من اقتصر على الخراج فقد أراد ذلك و من جمع بينهما أراد بالحصّة ما اختص بالإمام، و بالخراج المشترك انتهى، و في المسالك المراد. بحصّة السلطان ما يأخذه على الأرض على وجه الخراج أو الأجرة و لو بالمقاسمة سواء في ذلك العادل و الجائر انتهى، هذا ما وصل إلينا من عبارات الأصحاب، قال في الجواهر و على كل حال ظاهر النص و الفتوى انه لا زكاة الا بعد القسمين من غير فرق بين الحصّة و غيرها، و فصل الشيخ الأ-كبر (قده) فيما خرج منه في الزكاة في الخراج بعد دعوى اختصاص الاخبار و معاهد الإجماعات بالمقاسمة و عدم الدليل على استثناء الخراج الأعلى القول باستثناء المؤنة فإنه منها بما كان منه بدلا عن الحصّة و ما كان منه من باب أجرة الأرض، فقال في الأول بأنه لا بد من وضعها على تلك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢

الحصّة فإن نقصت الحصّة عنه فلا- يوضع باقى الثمن على باقى الزرع لأنه ليس مؤنة للزرع كله بل لحصّة منه لكونه كاشترى الحصّة من الشريك، فان الثمن معدود من مؤنة المبيع دون غيره، و قال في الثاني أى ما يكون من باب أجرة الأرض بأنه يوضع على الجميع، و على التقديرين يتوقف استثنائه على استثناء المؤنة لأنه منها و لا يكون بحكم المقاسمة الدال على استثنائها النص و الفتوى و لو لم نقل باستثناء المؤنة، ثم أورد على الجواهر بقوله و من هنا ظهر ما في تصريح المعاصرين بان ظاهر النص و الفتوى إخراج القسمين يعنى الحصّة و الخراج المأخوذ بدل الحصّة.

(أقول) ليس في الجواهر تقييد الخراج بكونه بدلا عن الحصّة بل ظاهره استثنائه مطلقا، و لو أخذ من باب أجرة الأرض و يكون استثنائه عنده على نحو الإطلاق لأجل النص و الفتوى لا لمكان عده من المؤنة، هذا و الانصاف تامية ما افاده و انه التحقيق بالتصديق اما لشمول الفتوى للخراج فلما عرفت من تصريحات السنة الفقهاء كالمحقق و الشهيد الثانيين به، و اما لشمول النص له فصحيحة أبى بصير و ابن مسلم و ان كانت ظاهرة في خصوص المقاسمة إذ فيها هكذا: انما العشر عليك فيما يحصله في يدك بعد مقاسمة لك لو قلنا باختصاص المقاسمة بالحصّة في مقابل الخراج الا ان في خبر صفوان و البنزطى ما يشمل الخراج أيضا، و فيه و على المتقبلين سوى قبالة الأرض العشر و نصف العشر في حصصهم، و في خبر آخر للبنزطى أيضا عن الرضا عليه السلام قال ذكرت له الخراج و ما سار به أهل بيته فقال: ما أخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبله بالذى يرى و قد قبل رسول الله صلى الله عليه و آله خيبر و عليهم من حصصهم العشر و نصف العشر، فان في لفظه حصصهم و ان كانت إيماء بالاختصاص بالمقاسمة في مقابل الخراج الا- ان التعبير بأرض الخراج و القبالة التى عبارة عما يؤخذ عن منافع الأرض و لو من غير زرعها يوجب شمولها للخراج الذى في مقابل المقاسمة، و بالجملة فالأقوى ما عليه في الجواهر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣

من استثناء المقاسمة و الخراج معا و لو لم نقل باستثناء المؤنة، ثم ان لبعض مشايخنا حاشية في المقام على المتن لم يظهر لى له وجه قال (قده) عند قول المصنف بل ما يأخذه باسم الخراج أيضا ما هذا لفظه: إذا كان مضروبا على الغلّة دائرا أخذه مدار وجودها و متقدرا بمقدارها، اما إذا كان مضروبا على نفس رقبة الأملاك لا على حاصلها فليس من مؤن الزراعة و لا يحتسب إلا

إذا أخذ قهرا من عين الغلة على الأقوى انتهى.

ولعل تشقيقه (قده) ناظر الى ما تقدم عن الشيخ الأكبر (قده) من جعل الخراج تارة بدلا عن الحصه، و اخرى من باب أجره الأرض الا انه يرد عليه (قده) بمنعه عن كون الخراج من مؤنة الزراعة إذا ضرب على نفس رقبه الأملاك مع انه يدعن بان إجارة الأرض إذا كانت مستأجرة، و أجره مثلها إذا كانت مغصوبة من المؤنة مع قوله (قده) باستثنائها قال صاحب الجواهر بعد حكايته عن التذكرة بأنه لو ضرب الامام على الأرض الخراج من غير حصته فالأقرب وجوب الزكاة فى الجميع لانه كالدين ما لفظه و هو كما ترى محجوج بظاهر النص و الفتوى و لا- أقل من ان يكون الخراج كاجر الأرض التى لا كلام عندهم فى انها من المؤن، انتهى، وليت شعري مع دعوى مثل هذا التحرير فى الفقه فى كون الخراج من المؤن و إذعان هذا القائل (قده) بكون أجره الأرض من المؤن و تسليمه باستثناء المؤن كيف يسوغ له نفى كون الخراج المضروب على رقبه الملك من المؤن و الحكم بعدم احتسابه إلا إذا أخذ قهرا من عين الغلة فتبصر ثم انه لا خلاف فى الحكم المذكور اعنى استثناء حصه السلطان و وجوب الزكاة فيما يبقى للزارع بعد إخراج حصه السلطان إذا بلغ ما بقى له قدر النصاب بيننا و لا بين علماء الإسلام الا من ابى حنيفه القائل بعدم وجوب الزكاة فيما يحصل من ارض الخراج، لكن قد ورد عدة من روايات يدل بظاهرها على موافقته و هى كلها فاقده لمناط الحجية بالاعراض عنها، و لا حاجة مع ذلك الى تأويلها لعدم حجيتها لكنهم أولوها بوجوه منها حملها على ارادة عدم الزكاة فيها أخذه من الخراج لا عدمها فيما يبقى للمالك بعد أداء الخراج، و لا يخفى ان هذا الحمل و ان يتأتى فى بعض من تلك الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤

الا انه يأباه بعض آخر.

(منها) كخبر أبى قتادة و فيه إنشاء سهل بن اليسع سهل آباد فسئل أبا الحسن عليه السلام عما يخرج منها ما عليه، فقال ع إذا كان السلطان يأخذ خراجه فليس عليك شىء و ان لم يأخذ السلطان منها شيئا فعليك إخراج عشر ما يكون فيها انتهى الحديث، فان قوله ع فعليك إخراج عشر ما يكون فيها غير قابل للحمل على خصوص الحصه كما لا يخفى و (منها) الحمل على ان الخراج كان من غير الحاصل و باحتسابه من المؤن لم يبق شىء تجب فيه الزكاة و لا يخفى ما فيه من البعد، و (منها) الحمل على ما إذا كان المأخوذ منهم بعنوان الزكاة بناء على جواز احتسابه زكاة كما أتى تفصيله و هذا أيضا بعيد، و (منها) الحمل على التقيه لكون سقوطها عن الأرض الخراجية مذهب أبى حنيفه و هذا ليس ببعيد، و بالجملة بعد الاتفاق فى المسألة لا بد من طرح تلك الاخبار اما لعدم حجيتها بإعراض الأصحاب عنها بناء على ما هو التحقيق عندنا من كون الحجته من الاخبار هى الموثوق صدورها مطلقا و لو كان الوثوق بصدورها من الخارج الذى منه اعتماد الأصحاب من القدماء على العمل به و ان الاعراض يوجب سلب الوثوق عن صدوره الموجب لسقوطه عن الحجية بسلب ملاكها الذى هو الوثوق به، و اما لحملها على التقيه هذا تمام الكلام فى حكم الخراج و المقاسمه، و قال فى المسالك بعد بيان المراد من حصه السلطان و انها عبارة عما يأخذه على الأرض على وجه الخراج أو الأجره و لو بالمقاسمه سواء فى ذلك العادل و الجائر ما لفظه: الا ان يأخذ الجائر ما يزيد على ما يصلح كونه أجره عادة فلا يستثنى الزائد، إلا ان يأخذه قهرا بحيث لا يتمكن المالك من منعه منه سرا أو جهرا فلا يضمن حصه الفقراء من الزائد، و قال فى الجواهر و هو كذلك من غير اشكال لو كان المأخوذ من نفس الغلة بل و من غيرها فى وجه قوى، و الى ذلك يشير المصنف (قده) بقوله فى المتن بل ما يأخذه العمال زائدا (إلخ)، لكن مع تقييده بما إذا كان الظلم عاما مطلقا، و لو أخذ من غير الغلة أو أخذ من الغلة مطلقا و لو كان الظلم شخصا، و اما فيما أخذ من غير الغلة فالأحوط الضمان إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥

كان الظلم شخصياً، أما استثنائه إذا أخذ من الغلّة مطلقاً سواء كان الظلم عاماً أو شخصياً فلما ذكره المصنف (قده) من ان الظلم حينئذ وارد على الفقراء أيضاً من غير فرق في ذلك بين أنحاء تعلق الزكاة بالمال من نحو الملكية أو الاستحقاق، وكذا استثنائه إذا أخذ من غير الغلّة مع كون الظلم عاماً حيث انه مع عموميته يحسب من الخراج، ويمكن، ان يفرق بين ما إذا كان أخذ الزيادة هو السلطان الجائر نفسه كما فرضه في المسالك، وبين ما إذا كان أعوانه وعماله بإلحاق الزيادة في الأول بالخراج حيث ان ما يأخذه الجائر من باب الأجرة من أراضي الخراجية محكوم بحكم الخراج، ولو زاد عن اجرة المثل فالظلم في زيادة الخراج كما انه ظالم في أصل أخذه حيث لا دلالة له فيه لكونه جائراً، وفي الثاني ليس ظلماً في الخراج وانما الظلم على معطيئه، فالاعوان والعمال لا يأخذون الزيادة بعنوان الخراج كما هو واضح، ولعل هذا هو الأقوى.

و اما الضمان وعدم الاستثناء فيما إذا كان الظلم شخصياً مع أخذ الزيادة من غير الغلّة فلعدم احتساب المأخوذ حينئذ من الخراج الذي قام الدليل على استثنائه وعدم ورود الظلم على مال المستحقين ومتعلق حقهم، وذلك فيما إذا كان الظالم هو الجائر نفسه ظاهر، وفيما إذا كان عماله وأعوانه لعله أظهر، اللهم الا ان يحتسب من مؤنة الزراعة حيث ان هذا الظلم يرد على الزارع لمكان الزراعة، ولعل ذلك فيما إذا كان الظالم هو الجائر نفسه قريب جداً، وربما يستفاد ذلك من خير سعيد الكندي المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام بل يدل عليه، وفيه قلت لأبي عبد الله عليه السلام اني أجرت قوما أرضاً فراد السلطان عليهم، قال ع: أعطهم فضل ما بينهما، قلت انا لم أظلمهم ولم أزد عليهم، قال انهم زادوا على أرضك، فإن قوله ع انهم زادوا على أرضك يدل على كون تلك الزيادة واردة على الأرض فلو لم تحسب من الخراج فلا أقل من كونها من مؤنة الزرع، ثم ان هنا أموراً ينبغي التنبيه عليها.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦

(الأول) لا إشكال في كون اعتبار النصاب بعد إخراج حصّة السلطان إذا كانت بعنوان المقاسمة، لأن الزكاة تجب على الزارع في حصته لا في مجموع ما يخرج من الأرض من حصته و حصص غيره، فلا بد ان تبلغ حصته النصاب فتكون ما يأخذه السلطان من المقاسمة كالزرع المشترك الذي يعتبر في وجوب الزكاة فيه بلوغ النصاب في نصب كل من الشركاء منفرداً، وكذا لو أخذ بعنوان الخراج بدلاً عن الحصّة لأنه في حكم أخذ الحصّة حيث ان المعاملة مع الجائر حينئذ وقعت على الحصّة الا انها عوضت الحصّة بالنقد وذلك فيما إذا وقع تبديل الحصّة بالنقد بعد زمان الوجوب بحيث لم تكن الحصّة ملكاً للزارع عند مرور زمانه، و اما إذا وقع التبديل قبل زمانه فالأقوى اعتبار النصاب قبل الإخراج بمعنى انه يلاحظ بلوغ النصاب في المجموع ثم يخرج منه الخراج ثم يخرج الزكاة من الباقي، وكذا لو كان الخراج من باب أجرة الأرض فإن اعتبار النصاب قبل الإخراج فيه أظهر، لكن ظاهر جملة من عبارات الأصحاب كالمعتبر والمتنهي والتذكرة دعوى الإجماع على اعتبار النصاب بعد إخراج حصّة السلطان فلو تم الإجماع فهو، و الا فلتأمل فيه مجال.

(الثاني) لا إشكال في استثناء ما يأخذه الجائر من أرض الخراجية بعنوان المقاسمة أو الزكاة، والمراد بالأراضي الخراجية هي المحيأة من الأرض المفتوحة عنوة في حال الفتح، والأراضي التي صلح عليها أهلها بأن تكون للمسلمين والأطفال، و اما ما يأخذه باسم الخراج والمقاسمة من غير الأراضي الخراجية كالموات من المفتوحة عنوة حال الفتح، أو التي أسلم أهلها طوعاً، أو التي صالح أهلها على ان تكون الأرض لهم لا للمسلمين، فهل يكون بحكم الأول أم لا (وجهان): من إطلاق ما يدل على استثناء ما يأخذه السلطان، أو عمومته كقوله ع في صحيح أبي بصير و ابن مسلم كل ارض دفعها إليك السلطان انما العشر عليك فيما حصل بعد مقاسمته لك و: من انصرفه إلى الأرض الخراجية [١] فلا يعم

[١] اي انصراف إطلاق كلمة الأرض التي هي مدخول لفظه كل كما لا يخفى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧

غيرها، و لعل الثانى أقرب و ان كان الأول أيضا لا يخلو عن وجه.

(الثالث) هل حكم استثناء الخراج و المقاسمة يختص بما يأخذه السلطان المخالف المدعى للخلافة بغير استحقاق، أو يعمه و سلاطين الشيعة اللذين لا يدعون ذلك (وجهان) من إطلاق الدليل حيث ان كلمة السلطان فى قوله ع فى الصحيح المتقدم يعم الشيعى و المخالف جميعا، و من انصرافه الى المخالف لا سيما مع كونه مورد الابتلاء فى محل السؤال عن الامام ع بل لم يكن سلطنة الشيعى معهوده فى تلك الأعصار أصلا، و لا يخفى ان الوجه الثانى أعنى الاختصاص بالمخالف هو الأقوى، و منه يظهر عدم شموله لما يأخذه الشيعى لا بعنوان المقاسمة و الخراج بل بعنوان المالىات المرسومة فى هذه الأعصار بطريق اولى، بل الحكم فيه أيضا كذلك، و لو أخذ الجائر المخالف لاختصاص المستثنى بالمقاسمة و الخراج كما يدل عليه قوله ع فى الصحيح المتقدم انما العشر عليك فيما حصل بعد مقاسمته لك، اللهم الا ان يدعى استفادة و جوب العشر فيما حصل بعد خروج ما خرج و ان كان المخرج لا بعنوان المقاسمة و كان ذكر المقاسمة من جهة كونها موردا للابتلاء و لا يخلو عن وجه، و لم أر التعرض لذلك فيما بيدى من كتب الأصحاب و مما ذكرنا من منع شمول الحكم لما يأخذه السلطان الشيعى بعنوان الخراج و المقاسمة يظهر منعه لكل متول على جباية الخراج إذا لم يكن سلطانا كالمغلبين على المتولى الأول اللذين يقيمون هنيئته ثم يريحون عن قريب بحيث لا يصدق عليهم السلطان، بل يقال عليهم المتمردين عن السلطان و الخارجين عليهم بطريق اولى، حيث ان الدليل كان فى استثناء ما يأخذه السلطان و المفروض انه ليس به، و انما هو المتغلب عليه و المتمرد عنه، فما فى بعض الرسائل من نفى البعد عن شمول الحكم له بعيد كما لا يخفى (الرابع) هل الزكاة التى يأخذها المخالف تحسب من الزكاة فلا تجب إعادتها إلى مستحقها الواقعى، أم يجوز احتسابها من الزكاة الواجب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٨

(وجهان) بل قولان ظاهر جملة من الاخبار جواز الاحتساب و ان أوجب فى بعضها الإخفاء عنه مهما أمكن، لكن يعارضها ما يدل على عدم الاحتساب معللا بأن هؤلاء قوم ظلموكم أموالكم و انما الصدقة لأهلها، و قد حملة الشيخ (قده) على استحباب الإعادة، و صاحب الحدائق على ما إذا تمكن من المنع عن الإعطاء بإنكار و نحوه بل سلمها لهم بمجرد طلبهم، و لم أر فتوى من الأساطين فى المسألة، و انما ذكروا وجهى المسألة من غير اختيار أو إشكال، و ان كان الشيخ الأكبر ذكر فى ما كتبه فى الزكاة ان فيها قولين الا انه لم يذكر القائل منها، و يظهر من حمل الشيخ ما يدل على عدم الاحتساب على استحباب الاعداء انه يقول بالاحتساب و كيف كان فالأقوى بالنظر عدم الاحتساب، و ان كانت الاخبار الدالة على الاحتساب أكثر لكن لم يعلم العمل بها، و ان لم يعلم طرحها أيضا مع اعتضاد عدم الاحتساب بعموم ما دل على وجوب إعادة الزكاة على المخالف معللا بأنه وضعها فى غير موضعها، و انما موضعها أهل الولاية، و ان الاحتساب متوقف على كون تعلق الزكاة بالعين على نحو الشركة و الغاصب للمشاع يقوم مقام المغصوب منه فى القسمة، و ان القسمة تحصل بالإكراه و كل ذلك خلاف التحقيق، بل العين متعلق حق المستحق كما تقدم مرارا، و يأتي تحقيقه مفضلا إنشاء الله، و ان إجبار الشخص على إعطاء الزكاة لا يوجب احتساب المدفوع عن حق المستحق لان المشاع لا يتميز بدون رضا الشركاء، و الإكراه على تعيين قسمة احد الشركاء لا ينفع فى التعيين، هذا فيما إذا أخذ الزكاة الجائر المخالف بعنوان الخلافة و الإمامة، و اما ما أخذ السلطان الشيعى بعنوان الزكاة فلا ينبغى التأمل فى عدم الاحتساب كما انه لا يدل على احتسابها أيضا دليل، لأن الاخبار الدالة على الاحتساب كما انه لا يدل على احتسابها أيضا دليل، لأن الاخبار الدالة على الاحتساب منصرفه الى ما يأخذه المخالف، نعم يصح الاحتساب إذا كان السلطان الشيعى يأخذها بإذن

الحاكم أو كان مأذونا عنه في سلطنته، و قد صرح فقيه عصره في كشفه باذنه للسلطان وقته فتحل على شاه القاجار، و انه يجب إعطاء الزكاة به عند مطالبته.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٩

### [مسألة ١٦ الأقوى اعتبار خروج المؤن السابقة على زمان التعلق]

مسألة ١٦ الأقوى اعتبار خروج المؤن السابقة على زمان التعلق و اللاحقة كما ان الأقوى اعتبار النصاب أيضا بعد خروجها، و ان كان الأحوط اعتباره قبله بل الأحوط عدم إخراج المؤن خصوصا اللاحقة، و المراد بالمؤنة كلما يحتاج اليه الزرع و الشجر من اجرة الفلاح و الحارث و الساقى و اجرة الأرض ان كانت مستاجرة، و اجرة مثلها ان كانت مغضوبة، و اجرة الحفظ و الحصاد و الجذاذ و تجفيف الثمرة، و إصلاح موضع التشميس و حفر النهر و غير ذلك كتفاوت نقص الآلات و العوامل حتى ثياب المالك و نحوها و لو كان سبب النقص مشتركا بينها و بين غيرها وزع عليها بالنسبة.

في هذه المسألة أمور يجب ان يبحث عنها.

(الأول): ذهب المشهور الى اعتبار خروج المؤن كلها من الغلة ثم إخراج الزكاة مما يبقى بعد إخراج المؤن، و حكى عن مبسوط الشيخ و خلافه و جامع ابن سعيد و فوائد القواعد للشهيد الثاني عدم إخراجها، و اختاره صاحبى المدارك و الذخيرة و جماعة من المتأخرين، و قال الشيخ الأكبر (قده) بأنه لا يخلو عن قوة و ان تردد فيه أخيرا خوفا من مخالفة المشهور كما هو دأبه (قده) فى الفقه، و استدلل للمشهور بوجوه منها الأصل أعنى به أصلى البراءة و الاستصحاب و تقريب الأول باعتبار كون الشك فى وجوب الزكاة فى مقابل مؤنة الغلة شكا فى أصل التكليف المردد بين الأقل و الأ-كثر الاستقلالى الجارى فيه البراءة من غير اشكال، و هذا الاستدلال حسن لو لم يتم أدلة القائلين بعدم الاستثناء، و الا فالأصل دليل حيث لا دليل على خلافه، بل و على وفاقه كما لا- يخفى، و تقريب الثانى باعتبار القطع بعدم وجوبها قبل مجيئى زمان تعلق الوجوب و يشك عند مجيئى زمانه فى تعلقه بما يقابل المؤنة بعد القطع بتعلقه بما زاد عنها فيكون المرجح حينئذ الاستصحاب، و هذا أيضا حسن لو لا الدليل على خلافه، و انما الإشكال فى الجمع بينه و بين البراءة كما فى الغنائم مع حكومته عليها، و لعله بالنظر الى تكثير الدليل أو ان كل واحد منها دليل مع قطع النظر عن الأ-خر أو انه لا- يرى الحكومة بينهما لكونها مما اطلع عليه الشيخ الأكبر (قده) فاشتهر بين المتأخرين عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٠

(قدس الله أسرارهم و اسرار الماضين).

و منها الإجماع المدعى فى محكى الغنية على الاستثناء المعتضد بالشهرة العظيمة المحققة و المحكية عن غير واحد من الأصحاب.

و منها قوله تعالى خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ، و قوله تعالى، وَيَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ، بناء على ان العفو ما يفضل من النفقة كما عن الصحاح، و عن الواحدى أصل العفو فى اللغة الزيادة قال تعالى خُذِ الْعَفْوَ أَى الزيادة و ان المراد منه الزكاة.

و منها ما فى الفقه الرضوى و فيه بعد بيان النصاب فان بلغ ذلك و حصل بعد خراج السلطان و مؤنة العمارة و القرية أخرج منه العشر إلى آخر الحديث بناء على ان يكون المراد بمؤنة القرية مؤنة زرعها لغلبة كونه فيها إذ لا يستثنى مؤنة نفس القوية قطعا و لم ينسب الى احد استثنائها، و المروى عن الصادق عليه السلام يترك للحارس العذق و العذقتان و الثلثة لحفظه إياه بناء على

كون قوله ع: لحفظه إياه علة لاستثناء العذق و العذقتين، فتكون العبرة بعمومها فيستثنى كلما له دخل في حفظ الغلة مضافا الى عدم القول بالفصل بين مؤنة الحارس و بين غيرها من المؤن و المروى عنه ع أيضا و فيه قال الراوى قلت له جعلت فداك بلغنى انك كنت تفعل فى غلة عين زياد شيئا فأنا أحب ان أسمعه منك، قال فقال نعم كنت أمر إذا أدركت الثمرة ان يثلم فى حيطانها الثلم ليدخل الناس و يأكلوه و كنت أمر فى كل يوم ان توضع عشر بنيات يعقد على كل بنية عشر كلما أكل عشرة جاء عشرة أخرى يلقي لكل نفس منهم مدّ من رطب و كنت أمر لجيران الضيعة كلهم الشيخ و العجوز و المريض و الصبى و المرأة و من لا- يقدر ان يجيء فيأكل منها لكل انسان مدا فإذا كان الجذاذ أو أوفيت القوام و الوكلاء و الرجال أجرتهم و احمل الباقي الى المدينة ففرقت فى أهل البيوتات و المستحقين الراحلتين و الثلثه و الأقل و الأكثر على قدر استحقاقهم و حصل لى بعد ذلك اربعمائة دينار و كان غلتها أربعة آلاف دينار، و قد استدل به فى الجواهر و لم يذكر تقريبه و لعله استفاد من قوله ع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤١

ففرقت فى أهل البيوتات (إلخ) بناء على ان يكون المراد بالتفرقة فيهم من باب الزكاة على قدر استحقاقهم، و لكون إخراجها و تفرقتها بعد إخراج ما أخرجه ع قبلها فيكون بعد استثناء المؤنة، و ما ورد من نصوص حق المارة و ما جرت العادة و السيرة من أكل المترددين و الأضياف من البساتين الذى يعطى الزكاة بعده قطعاً و لا يخرج منه الزكاة جزماً بناء على عد ما يأكلوه من مؤنة الغلة، و خبر ابى بصير و محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام المتقدم فى المسألة السابقة، و فيه انها قالاه ع هذه الأرض التى يزارع أهلها ما ترى فيها فقال ارض دفعها إليك السلطان فتاجرته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذى قاطعك عليه، و ليس على جميع ما اخرج الله منها العشر، انما العشر عليك فيما يحصل فى يدك بعد مقاسمة لك انتهى (الحديث)، قال المحقق القمى (قده) فى الغنائم يدل عليه (اي على القول المشهور) مقابلة ما اخرج الله للمتاجرّة فان ما يخرج من المتاجرّة انما يراد به فى العراق المنافع لا القنية و ما يمان به فى الكسب مع ان قوله ع انما العشر فيما يحصل فى يدك يدل عليه أيضا، فإن المؤن مما يخرج من اليد لا مما يحصل فيها، و بالجملة الحديث ظاهر فى المطلوب، بل قال المحقق الأردبيلي (ره) انه صريح فى المطلوب، و ما يقال ان المراد ان كل ما يبقى بعد وضع المقاسمة فيجب فيه الزكاة بتمامه و لا يخرج غيره فهو بعيد و مستلزم للتكرار كما لا يخفى على المتأمل، و فهم الأصحاب أيضا قرينة لما ذكرنا كما يظهر من ذكر الشيخ ذلك فى شرح كلام المفيد و غيره و فاعل عليك على ما ذكرنا اما الزكاة المعلوم من السياق أو العشر على سبيل التنازع، و جعل قوله ع الذى قاطعك فاعلا بإرادة الخراج منه بعيد لفظاً و معنى، و الظاهر ان الرواية فى رد مذهب أبى حنيفة من سقوط الزكاة فى الأراضى الخراجية فأولها فى رده و أخرها فى عدم إخراج شىء فلا تكرر انتهى ما فى الغنائم، و المروى عن التهذيب عن الكاظم عليه السلام و فيه فى الأرض التى أخذت عنوة إذا أخرج منها نماء و فى بعض النسخ أو فائدة فأخرج منه العشر بناء على ان الفائدة أو النمء لا يطلق عرفاً على المؤنة و القنية، و فحوى نصوص الخراج و حصّة السلطان الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٢

لا إشكال فى كون الخراج منهما من المؤنة.

و منها الخبر الدال على استثناء المعافاة و أم جعور و أجر الناظر إذ الظاهر كونه لأجل المؤنة فيثبت فى غير ما ذكر بعدم القول بالفصل.

و منها وجوه اعتبارية كاشتراك المستحقين مع المالك بناء على ان يكون تعلق الزكاة بالعين على وجه الشركة بل و لو على غيرها من أنحاء التعلق بالعين فتكون مؤنة ما كانت بعد التعلق عليهما، و يثبت الحكم فى مؤنة ما كان قبل التعلق بعدم القول بالفصل، و كقاعدي الحرج و الضرر حيث ان فى إلزام المالك بالمؤنة كلها حرج و ضرر عليه، مع ان الزكاة شرعت صلة و قد

علم من حال الشارع التخفيف على المالك كما يشهد به قول أمير المؤمنين عليه السلام لعامله إياك ان تضرب مسلما أو يهوديا أو نصرانيا في درهم أو تتبع دابة عمل فإننا أمرنا أن نأخذ منهم العفو المفسر بعدم الاستقصاء عليهم، ولا يخفى ان احتساب المؤنة على المالك مناف مع التخفيف لا سيما إذا استغرقت المؤنة قيمة حاصل الزرع فإن إيجاب الزكاة على المالك حينئذ تشديد عليه قطعاً، و كلزوم تنفير الناس عن القيام بأمر الزرع و الغرس الموجب للخراب و المنافى مع العمران أو حملهم على المعصية بمخالفة الأمر المخالف للطف، و كلزوم تكرار الزكاة في البذر المزكى سابقاً، و هذه جملة الوجوه التي استدلت بها للمشهور قد استقصيتها على ما اطلعت عليه، و لا يخفى ان شيئاً منها مما لا يمكن الاعتماد اليه و لا يطمئن بها النفس، اما الأصل فقد عرفت انه دليل حيث لا دليل فلا بد في التعامل به من ملاحظة أدلة القائلين بعدم الاستثناء فان لم يكن لهم دليل على العدم يصح الرجوع اليه و سيأتي التفصيل فيما استدلوا به، و اما الإجماع المحكى عن الغنية فلم يثبت حكايته، و على فرض الثبوت فهو إجماع محكى لا يعاب به لا سيما بعد القطع بتحقيق الخلاف، و لا سيما من الأساطين و عمد الفقه.

و اما المشهور فهو و ان كان مسلماً الا انه ليس بحجة، و لقد أجاد الشهيد الثاني (قده) في المقام حيث حكى عن فوائده على القواعد كما في المدارك بأن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٣

إثبات الحكم الشرعى من غير دليل بمجرد الشهرة مجازفة، و اما آتى العفو بالاستدلال بهما عجيب إذ لم يثبت المراد من العفو، و لا ان الآيتين في مورد الزكاة بل في بعض الاخبار الواردة في تفسيرهما ما يدل على خلاف ذلك، ففي الصافى في تفسير آية- يسألونك ماذا ينفقون قال في الكافى و العياشى و المجمع عن الصادق عليه السلام العفو الوسط، و فى المجمع عنه ع و القمى قال لا إقتار و لا إسراف، و فى المجمع و التبيان عن الباقر عليه السلام ان العفو ما يفضل عن قوة السنة، و فى المجمع عنه ع نسخ ذلك باية الزكاة انتهى ما فى الصافى فى تفسير تلك الآية فى سورة البقرة، و فى تفسير البرهان فى آية خُذِ الْعَفْوَ فى سورة الأعراف فى الخبر المحكى عن مجالس الشيخ عن الصادق عليه السلام الأوان مكارم الدنيا و الآخرة فى ثلاثة أحرف من كتاب الله عز و جل خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ، و تفسيره ان تصل من قطعك، و ان تعفو عن ظلمك، و تعطى من حرمك، و عنه ع ان الله أدب رسوله فقال يا محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله خذ العفو و أمر بالعرف و اعرض عن الجاهلين، قال خذ منهم ما ظهر و ما يتيسر و العفو الوسط انتهى، و بالجملة فلا وجه للاستدلال بهاتين الآيتين لقول المشهور أصلاً، و لعل الاستدلال بها وقع لتكثير الدليل لحسن الظن بالمشهور و إتعاب النفس فى إقامة الدليل لهم حيث انهم لا يقولون بشيء من غير دليل حاشاهم عن ذلك و جزاهم الله عن العلم و الدين خيراً، و اما ما فى فقه الرضا فهو مع انه ليس حجة إلا ما علم بعدم كونه من مصنف الكتاب، و كان مع ذلك موافقا مع المشهور يكون مجملاً إذ لم يعلم المراد من مؤنة القرية و تفسيرها بمؤنة الزرع لغلبة كونه فيها كما عن المجلسى لا يوجب ظهوره فيه، و التعليل بأن مؤنة القرية لا يستثنى عنه احد فلا يمكن ان يكون مراداً قطعاً عليل لانه غير موجب للظهور مع انه فرع لحجيته، و استثناء العذق و العذقتين و الثلثة للحارس لا يدل على استثناء المؤنة مطلقاً، و التعليل بالحفظ لا يوجب العموم لاحتمال ان يكون حكمة لا علة و عدم القول بالفصل ممنوع، قال فى المدارك و اما الرواية أى رواية استثناء العذق و العذقتين للحارس فنقول بموجبها و نمنع التعدى عن غير المنصوص، و قول العلامة انه لا قائل بالفرق غير جيد فان ذلك ثابت عند الجميع، و قد صرح به من لا يعتبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٤

المؤنة كما حكاها فى التذكرة و المنتهى انتهى ما فى المدارك.

و اما المروى عن الصادق عليه السلام فيما يفعله فى غلة عين زياد فعدم دلالة على استثناء المؤنة فى الزكاة أظهر من ان يبين، إذ

لم يعلم من الخبر كون تقسيمه فى بيوتات المستحقين من باب الزكاة أولاً، و لم يعلم ان حسابه ع العشر كان بعد إخراج ما أخرجه أولاً ثانياً، و لم يعلم ان ما أخرجه أولاً بثلم حيطان البستان و وضع البنيات لم يكن من باب إخراج الزكاة فلعله فعل ذلك بنية إعطاء الزكاة ثالثاً.

و اما ما جرت السيرة من أكل المترددين و استثنائه جزماً فهو انما ثبت بالسيرة، و نصوص حق المارة و عدّه من مؤنة الغلّة غريب، و لذا أمر فى الجواهر بالتأمل الجيد عنده، و اما خبر ابى بصير و ابن مسلم فلا دلالة فيه على مذهب المشهور، و تقريب الاستدلال به بما فى الغنائم من الاستنباط من لفظ المتاجرة بما حكيناه عنه من الغرائب إذا المضبوط فى كتب الحديث التى عندى كالكافى و الوافى و الوسائل هو كلمة فما حرثته بدل فتاجرته، لكن الموجود فى كتب الاستدلال كالمدارك و الجواهر و الحدائق هو لفظه فتاجرته، و عندى ان الصواب هو ما فى كتب الحديث من كلمة فما حرثته لأنها الأنسب و الامص بالمعنى، و يحتاج كلمة فتاجرته الى التكلف، و لعلمهم (قدس الله أسرارهم) لم يرجعوا الى كتب الحديث عند نقل الخبر و نقلوه عن نسخة مشوشة أو نقل عنهم تلامذتهم حين الكتابة، و كيف كان فلا أقل من التردد و الاضطراب فى النقل فيسقط استدلال الغنائم بكلمة فما تاجرته بسقوط مبناه، و استدلاله (قده) بقوله ع انما العشر فيما يحصل فى يدك أيضاً ضعيف لان الظاهر منه إثبات الزكاة فيما يحصل فى اليد فى مقابل ما يخرج من اليد من حصه السلطان لأكل ما يخرج منها حتى يشمل المؤنة أيضاً، و ما افاده (قده) من ان فاعل عليك أما الزكاة المعلوم من السياق أو العشر على سبيل التنازع خفى جداً، بل الظاهر كون الفاعل قوله ع الذى قاطعك (إلخ) من غير ريب فيه.

و اما المروى عن الكاظم عليه السلام فالظاهر ان المراد بالنماء أو الفائدة ما يخرج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٥

من الأرض فيكون دليلاً على عدم الاستثناء، و عدم إطلاقهما على ما يقابل المؤنة ممنوع، ثم لم يظهر لى المراد بالقنية إذ الكلام فى استثناء المؤنة لا ما يحبسها الزارع و يخزنه لقوت نفسه و عياله فى مقابل ما يعرضه للبيع للتجارة، فالتعبير بالقنية غير صحيح و ان تكرر من الغنائم.

و اما نصوص المقاسمة و الخراج فهى لا تدل على استثناء المؤنة، و قد تقدم ان استثناء الخراج على القول به ليس لأجل المؤنة و الا فيكون الكلام فى إخراجها فلا يمكن الاستدلال بإخراجها على استثناء المؤنة، و قد تقدم الكلام فيه مستوفى.

و اما احتساب المؤنة على المستحقين بقاعدة الشركة ففيه أولاً المنع من الشركة كما مر مراراً إجمالاً، و سيأتى تفصيله، و لا يتم الاحتساب على غير الشركة من أنحاء التعلق بالعين لا سيما إذا كأنه التعلق بها نحو تعلق حق المندور له بالعين التى نذر التصديق بها حيث انه على هذا لا يثبت للمستحق حق فى العين، بل انما يجب على المالك دفعها زكاة، و معه فلا وجه لاحتساب المؤنة على المستحق، و ثانياً انه على تقدير تسليم الشركة أو الالتزام بلازمها على القول بغير الشركة من أنحاء التعلق فإنما يتم فيما كان من المؤنة بعد التعلق لا مطلقاً و لو كان قبله، و تتميم المدعى بعدم القول بالفصل ممنوع بعد عدم الدليل على إثبات المدعى على الإطلاق كما مر نظيره فى استثناء العذق و العذقين، و اما قاعدة الحرج و الضرر ففى المدارك ان مثل هذا الإضرار غير ملتفت إليه فى نظر الشرع و إلا سقطت التكاليف كلها.

(أقول) مع ان قاعدة الحرج و الضرر تنفيان الحكم الثابت عن موردهما إذا كان الحرج و الضرر شخصياً فيخصص بهما العمومات الدالة على إثبات الحكم على نحو الحكومة، و لا يصح الاستدلال بهما لنفى الحكم الكلى عما شك فى إثباته عموماً بحيث تكونا مدركا لإثبات الحكم أو نفيه كالكتاب و السنة، نعم للشارع ان يجعل الحرج أو الضرر مناطاً لجعل حكم فى موضوع أو عدم جعله له كقوله صلى الله عليه و آله «لو لا ان أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك» حيث ان المشقة صارت منشأ



لعدم جعل وجوب السواك، فقاعدتى الحرج و الضرر لا يمكن ان يثبت بهما استثناء المؤنة  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٦  
كما لا يخفى.

و اما حديث لزوم تغيير الناس عن القيام بأمر الزرع و الحرث أو حملهم على المعصية لو وجبت الزكاة فيما يقابل المؤنة مما لا  
طائل معه، و لا يمكن ان يستأنس به للحكم الشرعى فضلا عن يكون دليلا.  
و اما لزوم تكرار الزكاة فى البذر لو كان مزكى ففيه أولا ان إخراج الزكاة من تمام الحاصل من البذر المزكى ليس إخراجها عن  
البذر حتى يوجب التكرار، إذا البذر لا يبقى بهويته الشخصية التى بها كانت بذرا فى الحاصل، كما هو واضح بعد ملاحظه ما يرد  
عليه من التحولات حتى ينتهى إلى الحاصل، و ثانيا بأن غاية ذلك استثناء خصوص البذر المزكى لا مطلق البذر و لو لم يكن  
مزكى، أو غير البذر من المؤن و تميم المدعى بعدم القول بالفصل قد عرفت ما فيه هذا تمام الكلام فيما استدلل للمشهور و ما  
يرد عليه مما اختلج بفهمى القاصر.

و استدلل لعدم الاستثناء أيضا بوجوه (منها): الإجماع المحكى عن خلاف الشيخ و جامع ابن سعيد (قدس سرهما)، و قد نسبه الى  
الشيخ و جملة من الأصحاب منهم الشهيد الثانى فى الروضة فقال و هو اى عدم استثناء المؤنة قول الشيخ محتجا بالإجماع عليه  
منا و من العامة، و لكن جملة من الأصحاب أنكروا النسبة إلى الشيخ و قالوا بان مراده (قده) إجماع العامة على عدم، قال فى  
الجواهر و اما الشيخ فإنما نسبه أى الإجماع الى جميع الفقهاء الإعطاء، و الظاهر إرادته العامة، و ربما توهم بعض فنسب الى  
الشيخ دعوى الإجماع انتهى، و كيف كان فعلى تقدير دعواه ممن يدعيه فهى مردودة بذهاب المشهور المحقق على خلافه فليس  
فى ذكره طائل الا تسويد القرطاس لاراءه تكثر الدليل و (منها): الاخبار و هى على طوائف - منها - إطلاقات العشر و نصفه مثل  
قوله ع فيما سقت السماء و الأنهار إذا كان سيجا أو بعلا العشر، و ما سقت السواقي و الدوالي أو سقى بالضرب فنصف العشر و  
غير ذلك مما ورد بلفظ العموم، قال فى المدارك و لفظ ما من صيغ العموم فيتناول ما قابل المؤنة و غيره، و قد أورد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٧

على الاستدلال بها أولا بأنها ليست مسوقة لذكر المستثنيات قطعا بل انما وردت فى مقام بيان ما فيه العشر أو نصفه و لذلك لم  
يذكر فيها استثناء ما يستثنى منها قطعا كحصه السلطان و العذق و العذقين و البذر المزكى فحينئذ تضحل دلالتها على عدم  
الاستثناء، و ثانيا بأنها على تقدير عمومها أو إطلاقها يخصص أو يقيد بما يدل على القول المشهور.

(أقول) الانصاف تمامية الجواب الأول إذا الوجدان بعد التخليه التامه حاكم بان نسبه ما يدل على استثناء حصه السلطان الى  
تلك الاخبار الدالة على وجوب العشر و نصفه ليست نسبة المخصص الى العام أو المقيد الى المطلق فيستكشف منه انها وارده  
ليبان محل العشر و نصفه لا ليبان عمومها فى القليل و الكثير مما سقى بلا علاج أو معه أ لا ترى انه ليس فى تلك الاخبار ذكر  
عن النصاب و لم يذهب الى و هم دلالتها أو إشعارها بوجوب الزكاة فى الأقل من النصاب لكى احتيج الى تخصيصها أو تقييدها  
بما يدل على اعتبار النصاب و ليس ذلك إلا - لأجل سوقها لبيان ما ذكرناه فى محل العشر و نصفه فحال المؤنة على تقدير  
استثناءها حال النصاب و حصه السلطان و غيرهما من المستثنيات.

و اما الجواب الثانى فهو ضعيف بما تقدم من عدم دلالة شىء من أدله التى استدلل بها على القول المشهور إلا الأصل و هو غير  
صالح لان يصير مقيدا أو مخصصا للعمومات، و كيف ما كان فتلك الطائفة من الاخبار لا تفيد المدعى فى شىء.

و - منها - العمومات الدالة على وجوب الزكاة فى الغلات و فى بعضها انه ليس فى النخل زكاة حتى تبلغ خمسة أوساق و العنب  
مثل ذلك حتى يبلغ خمسة أوساق زبيبا، قال الشيخ الأكبر (قده) فى رساله الزكاة فان بيان النصاب فى حاصل النخل و محصول

العنب مع عدم استثناء المؤمن سكوت في مقام البيان فان زكاة الغلات على هذا القول اى القول المشهور في ربح المال الذى يغرمه على الزراعة لا فيما أخرجه الله كما هو مفاد الأخبار الكثيرة انتهى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٨

(أقول) كون الزكاة على القول المشهور في ربح المال الذى يغرمه على الزراعة ممنوع، بل عليه أيضا تكون فيما أخرجه الله تعالى الا انه بعد استثناء المؤمنة كما انها فيه بعد استثناء حصه السلطان، و اما كون عدم استثناء المؤمن عند بيان النصاب سكوتا في مقام البيان فالإنصاف انه مخالف مع الوجدان، و الا فليكن ترك استثناء حصه السلطان أيضا سكوتا في مقام البيان مع ان الذهن السليم يأبى عن تخصيص مثل قوله ع ليس فى النخل زكاة حتى يبلغ خمسة أوساق (إلخ)، أو تقييده بما يدل على استثناء حصه السلطان و ليس ذلك الا عدم سوقه إلا لبيان النصاب، فهذه الطائفة أيضا لا دلالة فيها على عدم الاستثناء و فى بعضها يزكى ما خرج منه قليلا و كثيرا، ففى موثقة ابن عمار عن الكاظم عليه السلام قال سألته عن الحنطة و التمر عن زكوتها قال ع: العشر فيما سقت السماء و نصف العشر فيما سقى بالسواقي، فقلت ليس عن هذا اسئلك انما اسئلك عما اخرج منه قليلا كان أو كثيرا له حد يزكى ما اخرج منه فقال يزكى ما اخرج منه قليلا- كان أو كثيرا من كل عشرة واحد و من كل عشرة نصف واحد، قلت فالحنطة و التمر سواء قال نعم، و لعل هذه الرواية فى الدلالة على العموم أظهر الا انه قد تقدم فى أول هذا الفصل فى البحث عن النصاب بأنها مرمى بالشذوذ، و اعراض الأصحاب عن العمل بها فلا تكون حجة، و قد حملوها على ان المراد منها القليل و الكثير بعد بلوغ النصاب، و حملها الشيخ على الاستحباب، و كيف كان فلا يصح الاستناد إليها فى المقام بإعراض الأصحاب عنها و- منها- خبر أبى بصير و ابن مسلم المتقدم فى أدلة القول المشهور قال فى المدارك و هذه الرواية كالصريحة فى عدم استثناء شىء مما يخرج من الأرض سوى المقاسمة، إذا المقام مقام البيان و استثناء ما عسى ان يتوهم اندراجه فى العموم انتهى، و أورد عليه بأنها فى الدلالة على القول المشهور أظهر، (أقول) و الانصاف ان هذا الخبر لا يدل على شىء من القولين، لا على القول المشهور كما تقدم، و لا على القول الآخر لأن الظاهر من قوله ع انما العشر عليك فيما يحصل فى يدك انما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٩

هو إثبات الزكاة فى حصه الزارع فى مقابل نفيها عما يقابل حصه السلطان لا إثباتها فى جميع حصته من القليل و الكثير حتى يشمل المؤمنة، و يدل على ذلك عدم انسباق الحاجة الى استثناء ما يستثنى من العدق و العذقين أو البذر المزكى على تقدير استثنائه إلى الذهن، و ليس ذلك إلا لأجل عدم انسباق العموم منه هذا و قد أورد على الاستدلال به أيضا بأن المقاسمة مع السلطان تكون بعد المؤمنة الحاصلة على الزرع، قال فى الجواهر و من هنا حكى عن الاستبصار و غيره جعل الخبر دليلا للمشهور، و أجاب عنه الشيخ الأكبر (قده) بعدم العلم بذلك بل نقطع بان بعض المؤمن فى حصه الزارع فقط أو فى ذمته، مع ان المراد من قوله ع بعد المقاسمة هو وجوب الزكاة فى حصه الزارع كما يؤيده التعبير فى اخبار آخر بان على المتقبلين فى حصصهم العشر و نصف العشر لا- الزمان المتأخر عن المقاسمة الفعلية كيف و الوجوب ثابت قبله إجماعا هذا، و ربما انتصر عن القائلين بعدم الاستثناء بأن الشيعة كانوا يخرجون المؤمن من أنفسهم كى تزيد حصه السلطان طمعا فيه، أو خوفا منه، و أورد عليه فى الجواهر بأنه غير متحقق بل ربما قيل ان المتحقق خلافه.

و- منها- خبر على بن الشجاع عن رجل أصاب من ضيعته مائة كر فأخذ منه العشر عشرة أكرار و ذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كرا و بقى فى يده ستون كرا الذى يجب لك من ذلك، فوقع ع لى منه الخمس ما يفضل من مؤنته بناء على ان يكون أخذ بصيغة المتكلم من فعل المضارع المعلوم، فان الظاهر منه حينئذ اعتقاد الراوى وجوب خروج العشر أو نصفه من جميع ما أصاب من ضيعته من دون احتساب مثل البذر و اجرة العوامل و نحوها، فإنه المتبادر، و دعوى أن عمارة الضيعة ليست من المؤمنة

لان المراد منها ما يتكرر كل سنة كما فى الجواهر ممنوعه بما فى رساله الزكاه من ان التحقيق عد ما لا يحتاج اليه الزرع الا بعد سنتين من المؤنه مع بسطه على جميع السنتين المحتاجه، فان قلت تقرير الامام عليه السلام انما يدل على رجحان اخراج الزكاه فيما يقابل المؤنه و لا كلام فيه، و المدعى هو الوجوب و لا دلالة فى التقرير عليه، قلت الظاهر اعتقاد الراوى للوجوب فتقريره ع تقرير لما

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٠

يعتقده مع انه لا قائل بالاستحباب بالخصوص الا من باب الاحتياط، لأجل الاختلاف بين العلماء فى فهم الاخبار، و قد أورد على الاستدلال به فى الجواهر بعد دعوى اختصاص المؤنه عند القائل بالاستثناء بما تتكرر فى كل سنة بأن الخبر حينئذ يكون مخالفا للإجماع، و لم يظهر لى وجهه بعد كون مضمون الخبر عدم استثناء المؤنه الغير المتكرره، و الصواب ان يقال بان عدم استثناء ما تضمنه حينئذ من المؤنه الغير المتكرره موافق مع الإجماع من الكل، إذا القائل بالاستثناء يخصص الاستثناء بالمؤنه المتكرره، فالمؤنه الغير المتكرره لا تستثنى حينئذ عند الكل، و لعل النسخه التى عندى من الجواهر غلط فى المقام كما هى مشحونه من الأغلاط بحيث يصعب الاستفادة منها كما هو الشأن فى أغلب ما بأيدينا من الكتب المطبوعه، و بالجملة فهذا الاستدلال ضعيف فى الغايه لظهور قوله فأخذ منه العشر فى كونه بصيغه الماضى المجهول، و الظاهر منه ان يكون الأخذ منه قهرا عليه كما هو الشأن فى تلك الأعصار من أخذ السلاطين الجور للزكوات من الزارعين قهرا عليهم، و حيث انه كان المتفق عليه عند علماء العامه إلا العطاء عدم الاستثناء و كانت سلاطينهم عاملين بأقوالهم خصوصا فى مثل هذا الرأى الموافق مع اهويتهم فلا جرم انهم يأخذون الزكوات قبل إخراج المؤن، فالروايه لا تدل على عدم الاستثناء بالتقرير كما لا يخفى.

و- منها- اخبار العشر و نصف العشر فان التفاوت بينهما بكثرة المؤنه فى الأول دون الثانى، و قد تقدم فى مسأله العشر و نصفه فيما كان بلا- علاج أو معه تقرير الإشكال فى التفاوت بينهما بناء على إخراج المؤنه، و انه احتمال فى البيان فى استثناء المؤنه التفصيل بين مؤنه السقى فيما يكون بالعلاج و بين غيرها بعدم استثناء الأول لأجل إيجاب الشارع فيه نصف العشر الذى يكون منشئه مؤنه العلاج و لا يخفى ان هذا ليس فى نفسه دليلا على عدم الاستثناء بحيث يعتمد عليه النفس فى الفتوى بالعدم و ذلك لاحتمال ان يكون منشأ التفاوت بعض الوجوه المتقدمه أو كان حكما تعبديا لم يظهر مناطه كما هو الشأن فى غالب مناطات الاحكام، نعم لا بأس بتأييد الدليل به على العدم لو كان دليل عليه، فقد ظهر من جميع ذلك مما

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٠، ص: ٥١

فصلناه بطوله عدم دليل قوى من الأدله الاجتهاديه على شىء من القولين، و الأمر عندى حينئذ ينتهى إلى الأصول العمليه، و الأقوى هو الرجوع الى البراءه حينئذ لما تقدم من كون المقام من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر الاستقلالى الذى يكون المرجع فيه البراءه من غير اشكال، فالحق ما عليه المشهور من الاستثناء و ان كان دليلهم مشاركا مع أدله القول الأخر فى الضعف الا التمسك بالأصل و ان كان الأحوط عدم الاستثناء لان الاحتياط حسن على كل حال خصوصا فى المؤنه اللاحقه عن زمان التعلق حيث انها على تقدير عدم احتسابها مما تعلقت الزكاه بها فيكون الاحتياط فيها أكد بخلاف المؤنه السابقه، و لا يخفى ان ذلك تتم فيما إذا أخرجت المؤنه من عين الغله كما إذا أدى أجره العامل و الحارث من عين الثمره مثلا لا مطلقا، هذا و فى حاشيه سيد مشايخنا السيد الأصفهانى قدس سره فى المقام جعل الاحتياط فى المؤنه السابقه أكد، و قال يخصص اللاحقه بأكديه الاحتياط و لعله من غلط الناسخ، أو سهو من قلمه الشريف، و هذا ما عندى فى هذه المسأله و الحمد لله على إفضاله.

(الأمر الثانى) لا فرق فى استثناء المؤنه بين المؤن السابقه على زمان التعلق و بين اللاحقه بناء على ما اخترناه من كون الاستثناء بالتعويل على الأصل إذ هو يجرى فى وجوب الزكاه لا فيما يقابل المؤنتين عند الشك فيه كما انه لا فرق بينهما لو قيل بالاستثناء

بالأدلة الاجتهادية المتقدمة عند من يتم التمسك بها عنده، لإطلاقها الشامل للمؤمنتين معا، و كذا من يقول بالاستثناء بقاعدة الشركة، و يقول بصحة التمسك بعدم القول بالفصل إذ يثبت الاستثناء حينئذ في المؤنة اللاحقة بالقاعدة و يتم في السابقة بعدم الفصل بينهما، و اما من لا يتم عنده عدم الفصل فينبغي ان يفصل بين المؤنتين لو كان المدرك عنده قاعدة الشركة كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) هل النصاب المعتبر في وجوب الزكاة يعتبر بعد إخراج المؤنة بمعنى انه تجب الزكاة إذا كان الباقي بعد إخراج المؤنة مطلقا بقدر النصاب أو قبله مطلقا، فيجب الزكاة في الباقي إذا كان المجموع بقدر النصاب و لو كان مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٢

الباقي أقل من النصاب، أو يفصل بين المؤنة السابقة و اللاحقة فيعتبر النصاب بعد إخراج الأول و قبل إخراج الثاني وجوه و أقوال، قال في الجواهر أشهرها بل المشهور الأول للرضوى بناء على حجته، و إجماع الغنية و غيره في خصوص حصه السلطان انتهى. (أقول) و قد عرفت الكلام في الرضوى و إجماع الغنية، و تقدم البحث في خصوص حصه السلطان، و استدلال الشيخ الأكبر (قده) في رسالة الزكاة للأول بأن ظاهر أدلة اعتبار النصاب ثبوت الزكاة في مجموع النصاب، و ما دل على استثناء المؤن يجب ان يجعل مقيدا لأدلة اعتبار النصاب بما بعد وضع المؤن، فقوله ع في صحيحة زرارة ما أنبت الأرض من الغلات ما بلغ خمسة أساق ففيه العشر يحتمل ان يراد به ما بلغ هذا المقدار بعد وضع المؤن ففيه العشر، و يحتمل ان يراد ما بلغ هذا المقدار ففيه العشر بعد وضع المؤن، لكن الأول أظهر، لظهور قوله ففيه العشر في كون العشر في مجموعه بان يكون الواجب عشر المجموع الا ان الثابت فيه عشر ما بقي بعد المؤنة انتهى ملخصا، و محصل مراده (قده) ان لقوله ع ما بلغ من الغلة بقدر النصاب ففيه العشر ظهورين، ظهور في كون البالغ جميع ما أنبت الأرض من الغلة سواء في مقابل المؤنة أو فيما زاد عنها، و ظهور في كون العشر في جميعه، و إذا قيد بما يدل على استثناء المؤنة يمكن إيراد الاستثناء على الظهور الأول فيقيد إطلاق ما أنبت الأرض الشامل لما يقابل المؤنة و ما زاد عليها بما يبقى بعد إخراج المؤنة فيصير المعنى ما يبقى بعد إخراج المؤنة إذا بلغ النصاب ففي جميعه العشر، و يمكن إيراده على الظهورين فيصير المعنى إذا بلغ ما أنبت الأرض بقدر النصاب ففي ما يبقى منه بعد إخراج المؤنة العشر، و لا يخفى انه إذا دار الأمر في التقييد الواحد بين ان يرفع اليد به عن ظهور واحد أو عن ظهورين يكون المتعين هو الأول، لكثرة التحمل في الثاني، و بعبارة أخرى قوله ع في ما أنبت الأرض من الغلات إذا بلغ النصاب العشر قيد بالدليل المنفصل بما عدا المؤنة، و هذا مما لا اشكال فيه بعد فرض استثنائها بالدليل، لكن الكلام في ان التقييد المنفصل لو كان متصلا هل يلحق بقوله ما أنبت الأرض و يتصل به أو يلحق بقوله إذا بلغ النصاب و يتصل به، فعلى الأول يصير الكلام هكذا ما أنبت الأرض من الغلات ما يبقى منه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٣

بعد المؤنة إذا بلغ النصاب ففيه أي في مجموع البالغ بقدر النصاب العشر، و على الثاني يصير هكذا ما أنبت الأرض إذا بلغ النصاب ففيما يبقى منه بعد المؤنة العشر فيكون التفاوت ناشيا عن إلحاق القيد قبل قوله إذا بلغ النصاب أو بعده، لكن في إلحاقه قبله يبقى ظهور قوله ففيه العشر في كون العشر في مجموع النصاب، و في إلحاقه بعده لا بد من رفع اليد عن ظهور قوله ففيه العشر في كون العشر في مجموع البالغ نصابا، و يكون الظهور المذكور قرينة على إلحاق القيد قبله، لكون الأمر من الدوران بعد ورود التقييد بين رفع اليد عن الظهورين أو عن أحدهما، و يكون المتعين هو الأخير، هذا غاية ما يمكن ان يقال في ذلك التقريب، و لكن يرد عليه ان المقام ليس من باب التقييد الواحد و التقييدين حتى يقال بتعين الأول، بل انما هو من باب الدوران بين تقييد أحد الإطالقين، و ذلك لان هاهنا إطلاقين أحدهما إطلاق ما دل على وجوب الزكاة فيما أنبت الأرض من الغلات ببلوغ

النصاب حيث ان إطلاقه يشمل ما إذا كان بضميمة ما يقابل المؤنة و ما يبقى منه بعد إخراج المؤنة، و ثانيهما إطلاق قوله إذا بلغ النصاب ففيه العشر الدال على كون العشر فى مجموع البالغ نصابا، و بعد ورود الدليل على استثناء المؤنة يجب رفع اليد عن أحد الإطلاقين إذ لا- يمكن إبقائهما معا مع الالتزام باستثناء المؤنة، فان قيدنا الإطلاق الأول أعنى إطلاق ما دل على وجوب الزكاة ببلوغ النصاب و قيدناه بما إذا كان البالغ ما يبقى بعد إخراج المؤنة يبقى الإطلاق الثانى أعنى إطلاق كون العشر فى المجموع البالغ نصابا على حاله، غاية الأمر يصير المجموع البالغ نصابا مقيدا بما إذا كان الباقي من الغلات بعد إخراج المؤنة، فلا تجب الزكاة إذا لم يبلغ الباقي بقدر النصاب فضلا عما إذا استغرقت المؤنة و لم يبق من الغلات شىء و لو أقل من النصاب، و ان قيدنا الإطلاق الثانى أعنى إطلاق كون العشر فى المجموع البالغ نصابا أبقينا الإطلاق الأول على حاله، أعنى إطلاق ما دل على وجوب الزكاة ببلوغ النصاب، و قيدنا إطلاق ما دل على وجوب العشر فى مجموع النصاب بما يبقى من النصاب بعد إخراج المؤنة فيصير المعنى هكذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٤

إذا بلغت الغلة النصاب و لو بضميمة ما يقابل المؤنة فتجب الزكاة فيما يبقى منها بعد إخراج المؤنة و لو كان الباقي أقل من النصاب، و لا يضره عدم بقاء شىء فيما إذا استغرقت المؤنة لجميع الغلة، إذ حينئذ ينتفى الوجوب بانتفاء موضوعه إذ لا باقى حينئذ حتى تجب فيه الزكاة.

و لا يخفى أول الأمر حينئذ إلى الإجمال لو لم يكن معين فى الأخذ بأحد الإطلاقين، و رفع اليد عن الآخر بإرجاع القيد إليه، و مما ذكرنا يظهر ضعف ما أورده فى الجواهر على ما استدلل به للقول الثانى، فإنه (قده) بعد ما استدلل للقول الثانى بإطلاق ما دل على وجوب الزكاة ببلوغ النصاب أو رد عليه بان الأخذ بإطلاق ما دل على وجوب الزكاة ببلوغ النصاب يقتضى عدم إخراج المؤنة ضرورة انه لا دليل حينئذ على إخراجها منها إذ عليه يكون الحاصل من نحو قوله فيما سقت السماء العشر ان العشر ثابت فى ذلك مع بلوغ النصاب و لو بضميمة ما يقابل المؤنة، و وجه الضعف ان إبقاء إطلاق ما دل على وجوب الزكاة ببلوغ النصاب مستلزم لرفع اليد عن إطلاق قوله فيما سقت السماء العشر بجعل العشر فى الباقي مما سقت السماء بعد إخراج المؤنة، فقوله يكون الحاصل ان العشر ثابت فى ذلك باطل إذا جعل المشار إليه لكلمة ذلك تمام ما سقت السماء، بل لا بد من جعل العشر فيما يبقى منه فليس الإطلاق الأول مقتضيا لعدم إخراج المؤنة بعد تقييد الإطلاق الثانى، و انما المقتضى له حفظ الإطلاقين معا و هو لا يمكن مع ورود القيد قطعاً، فالحق حينئذ إجمال الدليل لصلاحيته إيراد القيد على كل واحد من الإطلاقين و لا معين فى البين فينتهى الأمر حينئذ إلى الرجوع إلى الأصول العملية، و الأصل الجارى فى المقام هو البراءة، هذا كله لو قلنا بقيام الدليل الاجتهادى على إخراج المؤن، و كذلك الكلام على ما سلكناه من إثبات إخراجها بالأصل لأن مرجع الشك فى إخراج المؤن قبل النصاب أو بعده إلى الشك فى وجوب الزكاة فيما يبقى بعد إخراج المؤن إذا لم يكن الباقي بقدر النصاب، و القدر المتيقن من الواجب هو ما إذ كان الباقي بقدر النصاب فيرجع فى مورد الشك إلى البراءة، و مما ذكرنا ظهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٥

وجه القول الثانى أعنى القول باعتبار النصاب فى الجميع ثم إعطاء الزكاة مما يبقى و لو كان أقل من النصاب إذا بلغ الجميع نصابا، و استدلل للتفصيل اما اعتبار النصاب بعد إخراج المؤن المتقدمة فلكونها مستثناء للمالك فيجب اعتبار النصاب بعد إخراجها، و اما اعتباره قبل إخراج المؤن المتأخرة فلقاعدة الشركة، و لا يخفى عدم تماميته فى كل من الشقين لان استثناء المؤن المتقدمة للمالك لا يقتضى اعتبار النصاب بعد إخراجها بوجه من الوجوه، و ان الشركة ممنوعة، و مع تسليمها فلا اقتضاء فيها أيضا ذلك إذ ليست الشركة فى المقام كالشركة فى سائر الموارد لتخلف مقتضاها فى المقام كثيرا، و بالجملة فالحق فى المقام

هو القول الأول المشهور و لكن لأجل الرجوع الى البراءة.

(الأمر الرابع) المراد بالمؤنة هو معناها العرفي و هو ما يبذله المالك لأجل تحصيل الغلة و حدها في محكى الموجز الحاوى و كشف الالتباس بما يتكرر كل سنة بسبب الثمرة، و قال في المسالك هو ما يغرمه المالك على الغلة مما يتكرر كل سنة عادة و ان كان قبل عامه كأجرة الفلاحة و الحرث و السقى و الحفظ و اجرة الأرض و ان كانت غصبا و لم ينو إعطاء مالكها أجرتها و مؤنة الأجير و ما نقص بسببه من الآلات و العوامل حتى ثياب المالك و نحوها، فلو كان سبب النقص مشتركا بينها و بين غيرها وزع عليهما انتهى ما فى المسالك، و لعل المراد من قوله و نحوها ما ذكره المصنف (قده) فى المتن من الأمثلة كأجرة الحفظ و الحصاد و الجذاذ و تجفيف الثرة و إصلاح موضع التشميس و حفر النهر، لكن إذا احتاج الى الحفر فى كل سنة حتى تعد من المؤنة المكررة فى كل سنة عادة، و اما إذا حفره للانتفاع به فى سنين متعددة فيدخل فى المؤنة الغير المتكررة فى كل سنة عادة، و يأتى حكمها إنشاء الله، هذا تمام الكلام فى هذه المسألة، و بقى أمور فى باب المؤنة قد تعرض لها المصنف (قده) فى طى المسائل الآتية.

### [مسألة ١٧ قيمة البذر إذا كان من ماله المزكى]

مسألة ١٧ قيمة البذر إذا كان من ماله المزكى أو المال الذى لا زكاة فيه من المؤن و المناط قيمة يوم تلفه و هو وقت الزرع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٦

قال فى المسالك: و عين البذر من المؤن ان كان من ماله المزكى و لو اشتراه تخير بين استثناء عينه أو قيمته، و حكى عن فوائد الشرائع بأن البذر من المؤنة فيستثنى لكن إذا كان مزكى سابقا، أو لم تتعلق به الزكاة سابقا، و لو اشتراه لم يبعد ان يقال يجب أكثر الأمرين من الثمن و القدر، و قال فى البيان لو اشترى بذرا فالأقرب ان المخرج أكثر الأمرين من الثمن و القدر، و يحتمل إخراج القدر خاصة لأنه مثلى، اما لو ارتفعت قيمة ما بذره أو انخفضت و لم يكن قد عاوض عليها فان المثل معتبر قطعا، و تنظر صاحب الجواهر فى الحكم بالتخيير بين إخراج قدر البذر و ثمنه إذا كان قد اشتراه لا سيما إذا لم يكن الاشتراء للبذر بل اشتراه للقوت ثم بدا له فبذره، إذ المعدود من مؤنة الزرع و ما صار الزرع سببا لإتلافه هو عين البذر لا ثمنه فيجب إخراج قدر البذر حينئذ و لو كان أقل قيمة من الثمن و لو منع عن ذلك و جعل المؤنة نفس الثمن حيث انه بذل بإزاء البذر لا سيما إذا كان الاشتراء للبذر لا لأمر آخر يجب حينئذ إخراج الثمن لا القدر، و على أى تقدير لا ينتهى الأمر إلى التخيير.

(أقول) بل الواجب حينئذ إخراج أكثر الأمرين من الثمن و القدر، بل الواجب حينئذ اما إخراج قدر البذر أو إخراج الثمن تعيينا، و لو كان المخرج أقل ثم ان الأقوى بالنظر هو احتساب الثمن من مؤنة الزرع عرفا خصوصا فيما إذا اشتراه للبذر، هذا إذا اشتراه، و اما مع عدم الاشتراء فالمذكور فى المتن ان قيمته إذا كان من ماله المزكى أو المال الذى لا زكاة فيه من المؤن، و فى عبارة المسالك المتقدمة جعل عينه من المؤن كما ان فى محكى فوائد الشرائع جعل البذر من المؤن من غير تصريح بالعين، و فى البيان جعل العين من المؤن و لو مع ارتفاع القيمة أو انخفاضها إذا لم يرد عليه معاوضة فالكلام فى المقام يقع فى أمرين الأول فى ان المخرج مع عدم المعاوضة هل هو مثل البذر أو قيمته، و الثانى فى فائدة التقييد بكونه مزكى أو المال الذى لا زكاة فيه و سيأتى البحث عن ذلك فى المسائل الآتية إنشاء الله تعالى.

### [مسألة ١٨ أجره العامل من المؤن و لا يحسب للمالك أجره]

مسألة ١٨ أجره العامل من المؤن و لا يحسب للمالك أجره إذا كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٧

هو العامل، و كذا إذا عمل ولده أو زوجته بلا أجره، و كذا إذا تبرع به أجنبى و كذا لا يحسب أجره الأرض التى يكون مالكةا و لا أجره العوامل إذا كانت مملوكة له.

اما كون أجره العوامل من المؤن فواضح، فلو كانت مؤنته مثليه يخرج مثلها ان كانت من ماله، و ثمنها على الأقوى ان اشتراها، و لو كانت قيمية يخرج قيمتها يوم التلف ان كانت من ماله و هو اليوم الذى ينفقها على العامل، و ثمنها أيضا على الأقوى ان اشتراها للإنفاق على العامل، و اما عدم احتساب الأجره للمالك إذا كان هو العامل فلعدم صدق المؤنة على عمله لأنها كما عرفت عبارة عن المال الذى ينفقه لأجل حفظ الغلة و تنميتها و لا يصدق على العمل قطعا، و كذا عمل ولده أو زوجته بلا أجره حيث لم ينفق مالا حتى يصدق عليه المؤنة، و كذا عمل الأجنبى المتبرع بعمله و ان تحمل المالك به المنه الا ان المنه لا تعد من المؤنة عرفا، و كذا أجره الأرض المملوكة له و العوامل المملوكة له، و هذا كله ظاهر بعد تبين معنى المؤنة كما لا يخفى.

### [مسألة ١٩ لو اشترى الزرع فثمنه من المؤنة]

مسألة ١٩ لو اشترى الزرع فثمنه من المؤنة و كذا لو ضمن النخل و الشجر بخلاف ما إذا اشترى نفس الأرض و النخل و الشجر كما انه يكون ثمن العوامل إذ اشتراها منها.

قال فى المسالك: و لو اشترى الزرع احتسب ثمنه و ما يغرّم بعد ذلك دون ما سبقت على ملكه، و استشكل بعض الأعظم فى المقام فى عد ثمن الزرع و الثمر من المؤن، و لعله لأجل كون المؤنة كما عرفت هى المال الذى يبذل لحفظ الزرع و الثمر و تنميتها لا-المال المبذول لتملك الزرع و الثمر و لذا صرح فى المسالك بعدم عد ما يغرّمه قبل ملك الزرع و الثمر من المؤنة قطعا، و المراد بضمان النخل و الشجر هو بيع ثمارهما، و يقال عليه الضمان فى العرف الحاضر المعمول عليه عند أهل العراق كما ذكره بعض الأعظم فى وسيلته، و لم أر فى اللغة استعماله فى هذا المعنى فلعله اصطلاح محدث و لا يعد ثمن الأرض و النخل و الشجر من المؤنة قطعا لعدم بذله فى تنمية الزرع و الثمر و حفظهما، و كذا ثمن العوامل و إلا لات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٨

و الأدوات التى يشتريها للزرع و السقى مما يبقى عينها بعد استيفاء الحاصل.

### [مسألة ٢٠ لو كان مع الزكوى غيره]

مسألة ٢٠ لو كان مع الزكوى غيره فالمؤنة موزعة عليهما إذا كان مقصودين، و إذا كان المقصودين بالذات غير الزكوى ثم عرض قصد الزكوى بعد إتمام العمل لم يحسب من المؤنة، و إذا كان بالعكس حسب منها.

اما توزيع المؤنة على الزكوى و غيره إذا كانا مقصودين ابتداء فلصرف المؤنة فيهما فلا بد من التوزيع عليهما، قال فى المسالك و لو كانا مقصودين ابتداء وزع عليهما ما يقصد لهما و اختص أحدهما بما يقصد، و اما عدم الاحتساب لو كان المقصود بالذات غير الزكوى ثم عرض قصد الزكوى بعد إتمام العمل فلصرف المؤنة حينئذ فى غير الزكوى محضا و لا مؤنة حينئذ للزكوى قطعا لكى تحسب منها، و منه يظهر حكم العكس حيث ان المؤنة كلها حينئذ مصروفة للزكوى كما لا يخفى.

## [مسألة ٢١ الخراج الذي يأخذه السلطان أيضا يوزع على الزكوى وغيره]

مسألة ٢١ الخراج الذي يأخذه السلطان أيضا يوزع على الزكوى وغيره. إذا أخذ من مجموع حاصل الأراض أو البستان من الزكوى وغيره، و لو اختص بأحدهما يتبعه حكمه، و هل يوزع المؤنة فى الزرع على التين و الحب (وجهان) قال المحقق القمى (قده) فى أجوبه ما سئل عنه بعد الاعتراف بأنه لم ير تعرضا له فى كلام الفقهاء: بان مقتضى القواعد هو التوزيع، و ذلك لان الحب و التين كلاهما مقصودان للزارع، فتكون المؤنة موزعة عليهما، هذا و لا- يخفى ما فيه، فان التين و ان كان مقصودا للزارع من غير إشكال الا- انه لا- إشكال أيضا فى كونه مقصودا بالعرض، و انما المقصود الأصلي بالذات من الزرع هو الحب فينبغى ان تحسب المؤنة منه حينئذ دون التين و هذا هو الأقوى.

## [مسألة ٢٢ إذا كان للعمل مدخلية فى ثمر سنين عديدة]

مسألة ٢٢ إذا كان للعمل مدخلية فى ثمر سنين عديدة لا يبعد احتسابه على ما فى السنة الاولى و ان كان الأحوط التوزيع على السنين.

قد عرفت فى الأمر الرابع تحديد المؤنة فى غير واحد من العبارات بما مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٩

يتكرر فى كل سنة، و الظاهر منهم إخراج مالا يتكرر مما فى إنفاقه مدخلية فى الثمرة من المؤن، و لا وجه له أصلا بل الظاهر عدم الفرق بينما يتكرر منه و ما لا يتكرر كاستنباط المستسقى و تحسين النخل بالتكريب، و بناء جدران البستان إذا كان له دخل فى الثمرة و نحوها، و ذلك لصدق المؤنة على الجميع، و حينئذ فهل تخرج مالا يتكرر منها فى كل سنة من ثمرة السنة الأولى، أو يوزع على السنين التى لها دخل فى ثمرتها من السنين اللاحقة (وجهان): من كونها مؤنة لثمرات السنين التى لها مدخلية لثمراتها فيجب التوزيع على جميعها، و: من لزوم تغيير مال المالك من التوزيع المذكور، و صدق المؤنة الثمرة السنة الأولى عليها و ان كان له مدخلية فى ثمرات السنين اللاحقة، و لا يخفى ان الأحوط هو التوزيع على السنين، و ان كان احتسابه على ما فى السنة الأولى فيكون غير السنة الأولى بلا مؤنة لا يخلو عن وجه أيضا، ثم ان صاحب الجواهر (قده) عند حكاية استدلال القائلين بعدم استثناء المؤن بخبر على بن شجاع المتقدم الذى فيه قول السائل و ذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كرا فى طى أدلة القائلين بعدم الاستثناء و أورد عليه بان عمارة الضيعة ليست من المؤنة لان المراد منها عند القائل باستثناءها ما يتكرر كل سنة، ثم قال و عليه يكون الخبر حينئذ مخالفا للإجماع، و استدل فى المقام بالخبر المذكور على استثناء ما لا يتكرر من المؤنة فى كل سنة، و قال (قده) و ربما كان فى خبر على بن شجاع المتقدم و غيره شهادة على ذلك اى على خروج ما لا يتكرر من المؤنة من ثمرة السنة الاولى، و على خروج مثل هذه المؤن حيث لم يستفصل فيه عن العمارة المخرجة بل ربما كان ظاهره الأعم من الذى يتكرر كل سنة فلا حظ و تأمل انتهى.

(أقول) إذا كان الخبر المذكور دالا على عدم إخراج ما ذهب منه بسبب عمارة الضيعة فمن اين يدل على خروج مثل هذه المؤن من هذه العمارة المخرجة حتى يكون ظاهرها العموم بترك الاستفصال عنها فلا حظ و تدبر.

## [مسألة ٢٣ إذا شك فى كون شيء من المؤن أو لا]



مسألة ٢٣ إذا شك في كون شيء من المؤن أو لا لم يحسب منها.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٠

و في الجواهر ان القاعدة عدم إخراج ما يشك في انه من المؤن، لإطلاق أدلة الوجوب و عموماته انتهى.

و تحقيق الكلام في ذلك ان يقال إذا خصص العام بمخصص و شك في بعض افراد المخصص فاما يكون الشك لأجل الشبهة المفهومية الناشئة من إجمال مفهوم المخصص، أو يكون من جهة الشبهة المصدقية، فعلى الأول يسرى إجمال مفهوم المخصص الى العام و يصيره مجملا- فيما إذا كان متصلا مطلقا سواء كان المخصص مرددا بين المتباينين أو بين الأقل و الأكثر و في المتباينين من من المخصص المنفصل و يكون المرجع عموم العام في الأقل و الأ-كثر من المخصص المنفصل، و على الثاني أعنى ما إذا كانت الشبهة مصداقية فلا يرجع الى عموم العام لإثبات حكم المشكوك إلا إذا كان أصلا موضوعيا ينقح به حال المشكوك حسبما فصل في الأصول، إذا عرفت ذلك فنقول إذا شك في كون شيء من المؤن فلا يخلوا اما يكون الشك لأجل الشبهة المفهومية و تردد مفهوم المؤنة بين ما تشمل المشكوك أولا تشملها، فان قلنا بثبوت عموم في أدلة وجوب الزكاة لما يقابل المؤنة و غيرها و ورود مخصص منفصل لإخراج ما يقابل المؤنة و كان المخصص مجملا مرددا بين الأقل و الأكثر يكون المرجع كما عرفت هو عموم أدلة وجوب الزكاة و يثبت به وجوبها في مورد المشكوك، و إذا كان المخصص المجمل مرددا بين المتباينين أو كان متصلا و لو كان مرددا بين الأقل و الأكثر فلا يرجع معه الى العموم، بل يجب الرجوع الى الأصل العملي الذي هو البراءة في المقام، و ان قلنا بعدم عموم لأدلة الزكاة يشمل المشكوك، و قلنا بان استثناء المؤنة ثبت بالأصل العملي كما تقدم منا تنقيحه، فعند الشك في كون شيء من المؤنة يرجع الى البراءة أيضا كما في صورة القطع بكونه من المؤنة بملاك واحد لتردد الأمر في كلتا الحالين بين الأقل و الأكثر، فالمتيقن مما ثبت وجوب الزكاة فيه هو ما يعلم بأنه ليس من المؤن، و اما ما علم بكونه منها أو شك فيه فمما يشك في وجوب زكوته و مع فرض عدم عموم أو إطلاق لأدلة وجوب الزكاة يكون المرجع عند الشك هو البراءة، و الحاصل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦١

انه على ما سلكناه في استثناء المؤنة ينبغي القول بالاحتساب عند الشك في كون شيء من المؤنة، الا اني لم أر تعرضا لما ذكرت فليتأمل.

### [مسألة ٢٤ حكم النخيل و الزروع في البلاد المتباعدة]

مسألة ٢٤ حكم النخيل و الزروع في البلاد المتباعدة حكمها في البلد الواحد فيضم الثمار بعضها الى بعض، و ان تفاوتت في الإدراك بعد ان كانت الثمرتان لعام واحد و ان كان بينهما شهرا و شهران أو أكثر، و على هذا فإذا بلغ ما أدرك منهما نصابا أخذ منه ثم يؤخذ من الباقي قل أو أكثر، و ان كان الذي أدرك أو لا أقل من النصاب ينتظر به حتى يدرك الآخر و يتعلق به الوجوب فيكمل منه النصاب و يؤخذ من المجموع، و كذا إذا كان نخل يطلع في عام مرتين يضم الثاني إلى الأول لأنهما ثمرة سنة واحدة لكن لا يحلو عن اشكال لاحتمال كونهما في حكم ثمرة عامين كما قيل.

في هذه المسألة أمور.

(الأول) إذا كان له نخيل أو زروع في بلاد متباعدة يدرك بعضها قبل بعض يضم الجميع، و يكون حكمها حكم الثمرة في الموضع الواحد و لو كانت المسافة بينهما شهرا أو شهرين أو أكثر، و في الجواهر بلا خلاف أجده لإطلاق الأدلة و عمومها ثم

حكى عن التذكرة انه مما اجمع عليه المسلمون.

(الثانى) إذا كان ما أدرك منها أولا بقدر النصاب أخذ منه الزكاة ثم يؤخذ من الباقي بعد إدراكه قل أو أكثر، لان المجموع فى حكم الثمرة فى الموضع الواحد و ليس فى الغلة الأنصاب واحد، و إذا بلغت النصاب تجب فيه الزكاة و ما زاد عنه و لو كان الزائد قليلا، و ان كان الذى أدرك أولا- أقل من النصاب يترتب فى وجوب الزكاة ادراك ما به يكمل النصاب فيخرج الزكاة حينئذ من المجموع سواء طلع الجميع دفعة أو أدرك دفعة أو اختلف الأمران أو أحدهما، و يعتبر بقاء الناقص عن النصاب على اجتماع شرائط الزكاة من الملكية و نحوها الى ان يدرك ما يكمله كذلك.

(الثالث) إذا كان له نخل يطلع فى عام واحد مرتين فهل يضم الثانى إلى الأول لأنهما فى حكم ثمرة عام واحد، أو لا يضم لأنه فى حكم ثمرة سنتين (قولان)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٢

أولهما الأشهر، بل المشهور لإطلاق الأدلة و انه باعتبار اتحاد العام كالسنتين المختلف ادراك ثمرة أو طلوعها، و حكى الثانى عن المبسوط و الوسيلة للأصل، و لانه بحكم ثمرة سنتين، ورد بانقطاع الأصل بالدليل و منع كونه كثرمة سنتين، و قال فى الجواهر ان الانصاف عدم خلو المسألة عن الإشكال، ضرورة عدم تعليق الحكم فى شىء من النصوص على اتحاد المال بمجرد كونه فى عام واحد، و أهل العرف لا- يشكون فى صدق التعدد عليهما خصوصا إذا حصل فصل معتد به، و ما حال ذلك الأكحال الثمرة التى أخرجت معجزة فى تلك السنة و نحوه، و لذا اقتصر فى محكى البيان و الدروس و التنقيح على نقل القولين من دون ترجيح انتهى.

(أقول) و لا ينبغى الإشكال فى ان أهل العرف لا يشكون فى صدق ثمرة السنة الواحدة عليها و لو مع صدق التعدد عليهما بان كان أحدهما فى أول السنة و الآخر فى آخرها، خصوصا إذا كان مع استمرار النخل عليه بان كان يثمر فى كل سنة مرتين دائما لا من باب الاتفاق، و قياس المقام بحال الثمرة التى أخرجت معجزة فى تلك السنة مع الفارق، مع انه يمكن القول بوجوب الزكاة فى المقيس عليه أيضا إذا كان إخراجها معجزة على نحو الجرى الطبيعى بأن صار النخل مثمرا فى سنة نحو سائر النخل بعد ان لم يكن كذلك بالاعجاز، نعم فيما إذا لم يكن الإخراج على الجرى الطبيعى مثل ما إذا أخرجت الثمرة من السعف البالى دفعة لا بالتدريج نحو ما حصل لمريم عليها السلام كما حكى عنه فى القرآن الكريم فى قوله تعالى «وَهُزِّيْٓ إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا» لا يبعد القول بعدم وجوب الزكاة و لو مع شرائط الوجوب من الملك و النصاب و غيرهما، لانصراف أدلة وجوبها عنه كما لا يخفى.

و بالجملة فلا محيص الا عن القول المشهور فى المقام و هو المنصور.

### [مسألة ٢٥ إذا كان عنده تمر يجب فيه الزكاة]

مسألة ٢٥ إذا كان عنده تمر يجب فيه الزكاة لا يجوز ان يدفع عنه الرطب على انه فرضه و ان كان بمقدار لو جف كان بقدر ما عليه من التمر،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٣

و ذلك لعدم كونه من افراد المأمور به، نعم يجوز دفعه على وجه القيمة، و كذا إذا كان عنده زبيب لا يجزى عنه دفع العنب الأعلى وجه القيمة، و كذا العكس منهما، نعم لو كان عنده رطب يجوز ان يدفع عنه الرطب فريضة، و كذا لو كان عنده عنب

يجوز له دفع العنب فريضةً، و هل يجوز ان يدفع مثل ما عليه من التمر و الزبيب من تمر آخر أو زبيب آخر فريضةً أولاً لا يبعد الجواز لكن الأحوط دفعه من باب القيمة أيضاً لأن الوجوب تعلق بما عنده، و كذا الحال في الحنطة و الشعير إذا أراد ان يعطى من حنطة أخرى أو شعير آخر.

قال في الجواهر لا يجزى أخذ الرطب عن التمر و لا العنب عن الزبيب كما صرح به جماعةً، لا لنقصانه عند الجفاف بل لعدم كونه من افراد المأمور به، فلا- يجزى فريضةً و ان بلغ قدر الواجب عند الجفاف، نعم له دفعه قيمةً بناء على جوازها من غير النقدين انتهى.

و عن منتهى العلامة أجزاء الرطب عن التمر إذا أخرج منه ما لو جف لكان بقدر الواجب مستدلاً له بتسمية الرطب تمراً في اللغة، و فيه بعد المنع عن تسميته الرطب تمراً في اللغة كما تقدم البحث عنه في بيان وقت تعلق الوجوب و ان أطلق عليه الا ان الإطلاق أعم من الحقيقة انه لو تم لاقتضى جواز الإخراج من الرطب عن التمر مطلقاً و لو لم يبلغ عند جفافه قدر الواجب لصدق التسمية عليه كما هو الفرض فلا وجه للتقييد المذكور حينئذ، فالأقوى هو عدم الأجزاء فريضةً، و منه يظهر حكم العكس أيضاً أعني عدم أجزاء التمر عن الرطب، و لا الزبيب عن العنب بل و لا الرطب عن البسر، و العنب عن الحصرم، لاتحاد المدرك في الجميع و هو عدم صدق الامتثال لعدم كون المخرج في الجميع من افراد المأمور به، نعم لا- بأس بإخراج الرطب عن الرطب و العنب عن العنب لصدق الامتثال الحاصل من كون المخرج من افراد المأمور به.

و لصحيفة سعد بن سعد في العنب إذا أخرصه اخرج زكوته الدالة على جواز إخراج العنب من العنب، و هل يجوز ان يدفع مثل ما عليه في الجودة و الرداءة من التمر أو الزبيب من تمر آخر أو زبيب آخر فريضةً أم لا (وجهان): من ان العشر أو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٤

نصفه الواجب إخرجه في الغلات الظاهر في الحصّة المشاعة منها يقتضى تعيين الإخراج مما فيه الزكاة فلا يجوز دفع تمر آخر من التمر الذى وجب فيه الزكاة و ان كان مثله في النوع، و لا زبيب آخر عن الزبيب الذى تعلق به الزكاة و هكذا في الحنطة و الشعير، و هذا بخلاف الزكاة في الأنعام حيث ان المخرج فيها فريضةً هو الشاة مثلاً، و لا فرق فيها بعد صدق اسم الفريضة عليها بين ان يخرج من نفس النصاب الذى فيه الزكاة، أو من مال آخر كما تقدم خصوصاً فيما إذا لم تكن الفريضة من جنس النصاب كالشاة الواجبة في النصب الخمسة الاولى من الإبل أو بنت مخاض مثلاً الواجبة في النصاب السادس منه إذا لم يكن النصاب مشتملاً عليها بان لم تكن فيه البنت المخاض و: من ان جواز دفع غير العين قرينه على ان المراد من العشر فيما فيه العشر أو نصفه فيما فيه نصف العشر مقدار من المال نسبته الى مجموع ما فى الغلة نسبة عشر المجموع، أو نصف عشرة إليه فيكون حينئذ كالشاة من خمس إبل أو بنت مخاض من ست و عشرين منه مثلاً فيجزى الدفع و لو من غير ما فيه الزكاة من تمر آخر مثلاً، و لا يخفى ان هذا الأخير و ان لم يكن بعيداً الا ان الاحتياط بالإخراج من العين إذا كان باسم الفريضة لا ينبغى تركه.

### [مسألة ٢٦ إذا أدى القيمة من جنس ما عليه بزيادة أو نقيصة]

مسألة ٢٦ إذا أدى القيمة من جنس ما عليه بزيادة أو نقيصة لا يكون من الربا بل هو من باب الوفاء. و ذلك إذا قلنا باختصاص الربا بالبيع ظاهر، و ان قلنا بجريانه في مطلق المعاوضة فكذلك أيضاً، و ان إخراج القيمة في الزكاة ليس من باب معاوضة العين بالقيمة حتى يجيء فيه الربا إذا كانت القيمة متحدة الجنس مع ما فيه الزكاة كإخراج الحنطة مثلاً عن الحنطة قيمةً، و لذا لم يعتبر التراضى فى دفعها و لو كانت من باب المعاوضة لاعتبر فيها التراضى قطعاً بل هو من باب التوسعة

فى متعلق تعليق التكليف فى مرحلة الفراغ و الامتثال، فىكون من قبيل الواجب التخييرى لكن فى مرحلة الفراغ لا- فى مرحلة الجعل و التكليف على ما أوضحننا سبيله فى مبحث التوصلى و التعبدى من الأصول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٥

### [مسألة ٢٧ لو مات الزراع مثلا بعد زمان تعلق الوجوب]

مسألة ٢٧ لو مات الزراع مثلا بعد زمان تعلق الوجوب وجبت الزكاة مع بلوغ النصاب، اما لو مات قبله و انتقل الى الوارث فان بلغ نصيب كل منهم النصاب وجب على كل زكاة نصيبه، و ان بلغ نصيب البعض دون البعض وجب على من بلغ نصيبه، و ان لم يبلغ نصيب واحد منهم لم يجب على واحد منهم.

و هذه المسألة بما فيها من الشقوق و واضحة مما تقدم فى بيان زمان تعلق الوجوب، و ان من الثمرات المترتبة على زمانه هو ذلك، و عليها اتفاق العلماء أيضا، فعن المنتهى لو ابتاع غلة أو استوهب أو ورث بعد بدو الصلاح لم تجب الزكاة، و هو قول العلماء كافة انتهى، و مراده من دعوى اتفاق الفقهاء عليه انه كذلك عند من يقول بكون بدو الصلاح هو زمان تعلق الوجوب لا انه لم تجب الزكاة على من انتقل اليه بعد بدو الصلاح و لو عند من يقول بكون التسمية هو زمان تعلق الوجوب، و بالحقيقة يكون مرجع دعوى هذا الاتفاق على دعوى الاتفاق على عدم وجوب الزكاة على من انتقل إليه إذا كان الانتقال بعد زمان التعلق و ان وقع الخلاف فى زمانه كما لا يخفى، و عن المعبر انه لا تجب الزكاة فيها أى فى الغلات إلا إذا نمت فى الملك اى ملكت قبل وقت الوجوب بإجماع المسلمين انتهى.

### [مسألة ٢٨ لو مات الزارع أو مالك النخل و الشجر و كان عليه دين]

مسألة ٢٨ لو مات الزارع أو مالك النخل و الشجر و كان عليه دين فاما يكون الدين مستغرقا أو لا ثم اما ان يكون الموت بعد تعلق الوجوب أو قبله بعد ظهور الثمر أو قبل ظهور الثمر أيضا، فإن كان الموت بعد تعلق الوجوب وجب إخراجها سواء كان الدين مستغرقا أم لا فلا يجب التحاص مع الغرماء لأن الزكاة متعلقة بالعين، نعم لو تلفت فى حيوته بالتفريط و صارت فى الذمة وجب التحاص بين أرباب الزكاة و بين الغرماء كسائر الديون، و ان كان الموت قبل التعلق و بعد الظهور فان كان الورثة قد أدوا الدين قبل تعلق الوجوب من مال آخر فبعد التعلق يلاحظ بلوغ حصتهم النصاب و عدمه، و ان لم يؤد و الى وقت التعلق ففى الوجوب و عدمه اشكال، و الأحوط الإخراج مع الغرامة للديان أو استرضائهم، و اما ان كان قبل الظهور وجب على من بلغ نصيبه النصاب من الورثة بناء على انتقال التركة إلى الوارث و عدم تعلق الدين بنماؤها الحاصل قبل أدائه و انه للوارث من غير تعلق حق الغرماء به.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٦

إذا مات المالك و كان عليه دين فاما ان يكون مستغرقا أولا، و على التقديرين فاما يكون الموت بعد تعلق الوجوب بالنصاب أو قبله، و بعد ظهور الثمرة أو قبل ظهورها أيضا فهنا صور.

(الاولى) ان يكون الموت بعد تعلق الوجوب بالنصاب، و يجب إخراج الزكاة حينئذ من أصل المال مع عدم استغراق الدين للتركة و سعة التركة لإخراج الدين و الزكاة منها إجماعا كما فى المدارك، و لجميع ما يدل على وجوب الزكاة من العمومات و المطلقات كما انه يخرج الدين أيضا ثم يوتى الباقي الى الوارث ان بقى منها شىء بعد إخراج الدين و الزكاة، و مع ضيق التركة

لإخراج الدين و الزكاة معا فمع وجود العين التي تعلق بها الزكاة فهل يجب التحاص بين أرباب الزكاة و الديان، أو يقدم الزكاة فإن بقي بعد إخراج الزكاة منها شيء يصرف في الدين (قولان) المحكى عن مبسوط الشيخ (قده) هو الأول، و الأقوى هو الأخير، كما عليه الأكثر لتعلق الزكاة بها قبل تعلق حق الديان بها لكون تعلق الزكاة بها في حال حيوة المالك و تعلق حق الديان بها بعد موته، و لا فرق في ذلك بين ان تكون العين متعلق الزكاة على وجه الملك بإحدى نحويه من نحو الشركة أو الكلى في المعين، أو على وجه الحق على أنحائه من نحو حق الرهانة أو الجناية أو المنذور له بالعين التي نذر التصديق بها، خلافا للبيان حيث قال بتقدم الدين على الزكاة لو كان تعلق الزكاة بالعين على وجه الحق، و ما حكى عن المبسوط ضعيف و مع تلف العين و صيرورة الزكاة دينا في الذمة يجب التحاص قطعاً لصيرورتها كسائر الديون فتجربى مجراها و هذا ظاهر.

(الصورة الثانية) ان يكون الموت قبل تعلق الوجوب بالنصاب و بعد ظهور الثمرة فإن قلنا ان التركة على حكم مال الميت فلا زكاة لا- على الميت و لا- على الوارث، اما الميت فلانقطاع الخطاب عنه بالموت، و اما الوارث فلعدم الملك، و ان قلنا بانتقالها الى الوارث فإن أدوا الدين قبل تعلق الوجوب من مال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٧

آخر فلا إشكال في حكم الزكاة و انه بعد التعلق يلاحظ بلوغ حصتهم النصاب و عدمه، و ان لم يؤدي إلى وقت الوجوب ففي وجوب الزكاة عليهم مطلقاً أو عدمه كذلك أو التفصيل بين ما إذا تمكن من التصرف في النصاب و لو بالتمكن من أداء الدين من غير التركة فتجب الزكاة، و بين ما إذا لم يتمكن الوارث من التصرف فيه فلا تجب وجوه: من صيرورة التركة ملكاً للوارث و تعلق وجوب الزكاة بها و هي في ملك الوارث و لا- يمنع عن وجوبها صيرورة التركة متعلق الديان بالموت و ذلك لان تعلق الدين بالتركة إما يكون من قبيل حق الرهانة و صيرورة التركة مخرجا للدين مع بقاء الدين في ذمة المدين بعد الموت أيضاً، أو يكون من قبيل حق الجناية المتعلق برقبه العبد الجاني، أو يكون حقاً مستقلاً، و على الأخيرين فلا مقتضى لمنع الوارث من التصرف في التركة فيتم الوجوب حينئذ بتمامية موجبه من الملك، و التمكن من التصرف و النصاب و سائر الشرائط بل و كذا على الأول أعنى على تقدير كون حق الديان من قبيل حق الرهانة مع قدرة الوارث على فك التركة من مال آخر و: من ان التركة و ان انتقلت الى الوارث بالموت الا انه غير متمكن من التصرف فيها ما لم يؤد الدين من مال آخر سواء كان الدين مستغرقاً أم لا، اما مع الاستغراق فلصيرورة التركة بالموت جميعها متعلق حق الديان، فيكون هي وقت تعلق الوجوب بها غير طلق للمالك بواسطة حق الديان سواء كان تعلق حق الديان بها من قبيل حق الرهانة أو الجناية أو حقاً مستقلاً، و اما مع عدم الاستغراق فان قلنا بتعلق حق الديان حينئذ بجميع التركة فكذلك حيث انها بتمامها تصير حينئذ متعلق الدين الموجب للمنع عن التصرف فيها، و ان قلنا بأن الحق يتعلق بما قابل الدين منها فكذلك أيضاً لاحتمال تلف الزائد من الدين قبل أدائه فيكون الوارث ممنوعاً من التصرف في الجميع ما لم يؤد الدين لقيام ذاك الاحتمال، و: من انه مع تمكن الوارث من أداء الدين من مال آخر يصدق التمكن من التصرف عرفاً فيما انتقل إليه بالإرث فتجب الزكاة دون العاجز عن الأداء من مال آخر يصدق التمكن من التصرف عرفاً فيما انتقل إليه بالإرث فتجب الزكاة دون العاجز عن الأداء من مال آخر فإنه لا يتمكن من التصرف عرفاً كما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٨

لا يخفى، و الأقوى من هذه الوجوه هو الوجد الثاني لمنع تعلق حق الديان عن التصرف في التركة، لكن إذا كان الدين مستوعباً و في ما يقابل الدين مع عدم الاستيعاب و قد تقدم في بيان شروط التمكن من التصرف ما ينفع المقام فراجع، ثم بناء على القول بالوجوب فهل يغرم الوارث مقدار الزكاة للديان أم لا (قولان) استقرب الشهيد أو لهما في البيان لسبق حق الديان، و المختار عند صاحب المدارك هو الأخير قال (قده): لان الوجوب قهري فهو كنقص القيمة السوقية و النفقة على التركة، و على القول بالتغريم

فلو تمكن الوارث إخراج الزكاة من مال آخر فهل يتعين عليه إخراجها منه أو يجوز له إخراجها من التركة ثم تغريمها للدين من مال آخر احتمالان، احتمالهما الشهيد في البيان من غير اختيار شيء منهما، قال (قده) وإذا قلنا بالتغريم ووجد الوارث ما لا يخرج عن الواجب ففي تعيينه للإخراج (وجهان) أحدهما نعم لانه لا فائدة في الإخراج ثم الغرم، والثاني لا يتعلق الزكاة بالعين فاستحق أربابها حصه منها انتهى، والأقوى هو الأخير كما عليه جملة من المحققين لما ذكر من غير فرق في ذلك بين كون تعلقها بالعين على وجه الملك أو على وجه الحق.

(الصورة الثالثة) ان يكون الموت قبل ظهور الثمرة أيضا فإن قلنا بأن التركة لا تنتقل الى الوارث بل تبقى على حكم مال الميت فلا تجب الزكاة لا على الميت لسقوط وجوبها عنه بالموت، ولا على الوارث لعدم الملك، وان قلنا بأنها تنتقل الى الوارث فالأقوى وجوب الزكاة عليه لعدم تعلق الدين بالثمرة حينئذ لحدوثها في ملك الوارث، وعدم كونها من تركة الميت حين موته حتى يتعلق بها حق الديان، هذا في الدين المستغرق، واما في غير المستوعب فالزائد على الدين ينتقل الى الوارث من غير اشكال، ويجب عليه الزكاة في ثمرته لو بلغت النصاب وفيما يقابل الدين كالدين المستوعب، واحتمال بقاء التركة في حكم مال الميت مع الدين مطلقا ولو لم يكن مستوعبا ضعيف في الغاية، كيف والا يلزم انه لو مات المالك وعليه درهم واحد و خلف نخيلا فظهرت ثمرتها ألف وسق لم يكن فيها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٩

زكاة قضى الدين أم لا- ولو لم يقض الدين أبدا لم يكن في نخيله زكاة أبدا لأنها حينئذ بحكم مال الميت، قال في مفتاح الكرامة، وهذا لا أظن أحدا يقول به فما يترأى من عبارة الشرائع وغيرها من إطلاق عدم وجوب الزكاة مع الدين الشامل لغير المستغرق منه يجب ان يحمل على المستغرق كما هو واضح.

### [مسألة ٢٩ إذا اشترى نخلا أو كرما]

مسألة ٢٩ إذا اشترى نخلا أو كرما أو زرعاً مع الأرض أو بدونها قبل تعلق الزكاة فالزكاة عليه بعد التعلق مع اجتماع الشرائط، وكذا إذا انتقل اليه بغير الشراء، وإذا كان ذلك بعد وقت التعلق فالزكاة على البائع فإن علم بأدائه أو شك في ذلك ليس عليه شيء وان علم بعدم أدائه فالبيع بالنسبة إلى مقدار الزكاة، فضولي فان اجازته الحاكم الشرعي طالبه بالثمن بالنسبة إلى مقدار الزكاة، وان دفعه الى البائع رجع بعد الدفع الى الحاكم عليه وان لم يجز كان له أخذ مقدار الزكاة من المبيع، ولو أدى البائع الزكاة بعد البيع ففي استقرار ملك المشتري وعدم الحاجة الى اجازة من الحاكم إشكال. في هذه المسألة أمران.

(الأول) إذ انتقل اليه نخلا أو كرما أو زرعاً مع الأرض أو بدونها بالاشترى أو بغيره قبل تعلق الزكاة فالزكاة على المنتقل اليه بعد التعلق مع احتمال الشرائط بلا خلاف فيه كما في الجواهر، بل قال والإجماع بقسميه عليه، والنصوص جميعها متناولة له، وان انتقل اليه بعد تعلق الزكاة فالزكاة على المالك الأول المنتقل عنه الذي قد خوطب بها والأصل عدم سقوطها عنه وهذا واضح.

(الثاني) إذا كان الانتقال الى المالك الثاني بالشراء فان علم بأداء المالك الأول زكوته أو شك في ذلك فليس عليه شيء، اما مع العلم بالأداء فظاهر، واما مع الشك فيه فلاصالة الصحة في البيع وقاعدة اليد، وان علم بعدم أدائه ففي المدارك ان كان التمليك بعد الضمان نفذ في الجميع، وان كان قبله نفذ في نصيبه، وفي قدر الواجب يبنى على الأقوال فعلى الشركة يبطل البيع فيه، وكذا على الرهن وعلى الجناية يكون البيع التزاما بالزكاة فإن أداها نفذ البيع وإلا تبع الساعي العين انتهى، ونوقش

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٠

عليه كما فى الجواهر بالإشكال فى نفوذ البيع فى الجميع ان كان بعد الضمان لعدم الدليل على صحة هذا الضمان خصوصا إذا كان بمعنى نقل المال إليه بالقيمة فى ذمته، وذلك لعدم ولايته على ذاك النقل، وعدم ما يدل على جوازه له، وبالإشكال فى بطلان البيع على الشركة أو على ذاك النقل، وعدم ما يدل على جوازه له، وبالإشكال فى بطلان البيع على الشركة أو على الرهن، بل الأنسب بالقواعد كونه فضوليا يصح مع إجازة ولى المسلمين أو وكيله فيطالب المشتري بالثمن بالنسبة إلى مقدار الزكاة، فإن دفعه المشتري إلى البائع رجع بعد الدفع إلى الحاكم عليه، هذا إذا أجاز، وان لم يجز الحاكم كان له أخذ مقدار الزكاة من المبيع، وهذا هو الذى اختاره المصنف (قده) فى المتن بناء على ما اختاره من كون التعلق بالعين على نحو الشركة والكلى فى المعين، وهذا ويمكن ان يقال بنفوذ البيع فى الجميع من غير احتياج إلى إجازة الحاكم، ويجب على المشتري إخراج زكوته ويرجع بها إلى البائع بعد الإخراج الا أن يؤديها البائع، وذلك لا لان ذلك مقتضى قاعدة الشركة بل لدلالة صحيحة عبد الرحمن المروية فى الكافى عليه، وفيه قلت للصادق عليه السلام رجل لم يزك إبله و شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى، قال نعم تؤخذ زكوتها و يتبع البائع أو يؤدي زكوتها البائع، فإن وجوب إخراج الزكاة على المشتري و الرجوع بها إلى البائع إلا إذا أذاه البائع يدل على صحة البيع فى الجميع بلا اناطة إلى إجازة الحاكم، نعم لو لم يؤديها المشتري و لا البائع يكون للساعي حينئذ تتبع العين، و إخراج الزكاة منها حثما و جدها للإجماع المدعى على جواز تتبع الساعي العين، هذا و مع قطع النظر عن الرواية أيضا يمكن القول بصحة البيع و عدم الحاجة إلى إجازة الحاكم و لو على القول بالشركة، و ذلك لان الشركة فى المقام كما ذكر المصنف (قده) فى حاشيته على المكاسب فى مسألة من باع شيئا ثم ملك ليست كسائر المقامات، و ذلك لمكان جواز إعطاء القيمة بدل العين بل إعطاء الفريضة من غير النصاب، فيمكن ان يقال إذا باع المالك النصاب فان كان مع قصد الإعطاء من موضع آخر فالبيع صحيح لازم، و ان كان لا بقصده فهو الترام فعلى يدفعها من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧١

موضع آخر بمعنى انه يحكم عليه ذلك قهرا عليه من حيث كون الأمر بيده و لا يحكم ببطلان ما قابل مقدار الزكاة غاية الأمر انه إذا لم يؤديها بعد ذلك يجوز للحاكم أو الساعي أو الفقير تتبع العين كما على القول بكونه من باب تعلق حق الرهانة انتهى كلامه (قده) فى الحاشية رفع مقامه، و ان كان ما افاده (قده) لا يخلو عن نظر بل منع لانه مع قطع النظر عن الرواية لا دليل على القول بصحة البيع و لزومه إذا كان قصد المالك إعطاء الزكاة من موضع آخر خصوصا على الشركة لأن قصد الإعطاء عن موضع آخر لا يخرج المال المشترك عن حكمه، و جواز إعطاء القيمة بدل العين أو إعطاء الفريضة من غير النصاب لا يدل على خروج المال المشترك عن حكم المشترك بقصد الإعطاء من مال آخر ما لم يعط منه، و كون البيع لا بقصد الإعطاء من مال آخر الترام فعليا يدفع الزكاة من موضع آخر ممنوع، كيف و هو لا يكون قاصدا للإعطاء من موضع و كونه الترام فعليا بدفعها من موضع آخر بمعنى انه يحكم عليه ذلك قهرا عليه من حيث كون الأمر بيده متوقف على صحة البيع و لزومه فيما قابل مقدار الزكاة، و لا يصح جعله دليلا على صحته، و بالجملة على القول بالشركة لا فرق بينها فى المقام و سائر المقامات الا انه رخص للمالك إعطاء مقدار حق الشركاء من مال آخر الذى مرجعه الولاية على انتقال مال الشريك إلى نفسه بما يعطيه من مال آخر فما لم يصدر منه الإعطاء من مال آخر فى الخارج يكون حق الشركاء باقيا على حكمه سواء قصد الإعطاء من مال آخر أم لا، و سواء قصد عدمه أم لا، و مجرد قصد الإعطاء لا- يكون فى حكم الإعطاء، اللهم الا- ان يقوم عليه دليل على ان قصده كالأعطاء الخارجى موجب لتخليص ما فى يده عن حق الشريك و صيرورته ملكا طلقا للمالك، و هذا مما يحتاج إثباته إلى دليل كالدليل الدال على جواز الإعطاء من مال آخر، و بالجملة فالحق فى المقام هو الرجوع إلى الرواية، و الحكم بنفوذ البيع فى الجميع من غير احتياج إلى



الإجازة لا- من حاكم و لا من المالك بعد الأداء من مال آخر، بل يجب أداء الزكاة على المشتري فيرجع بها الى المالك، اللهم الا ان يؤديها المالك من مال آخر مع ما فى اجازة المالك مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٢

بعد أدائه من مال آخر بما فى الجواهر من ان مقتضى الضوابط عدم اعتبار اجازة غير المالك الأول فلا اعتبار بإجازة من باع ثم ملك خصوصا إذا كان الانتقال إليه بمعاوضة و نحوها لا بالإرث و شبهه انتهى بمعناه، و هذا الكلام منه إشارة الى ما فى صحة بيع من باع شيئا ثم ملك على ما هو محرر فى محله فراجع، و مما ذكرناه يظهر عدم الإشكال فى صحة البيع إذا أدى البائع الزكاة من مال آخر بعد البيع من غير احتياج إلى إجازة الحاكم أصلا.

### [مسألة ٣٠ إذا تعدد أنواع التمر مثلا]

مسألة ٣٠ إذا تعدد أنواع التمر مثلا- و كان بعضها جيدا أو أجود و بعضها الأخر ردى أو أردى فالأحوط الأخذ من كل نوع بحصته، و لكن الأقوى الاجتزاء بمطلق الجيد و ان كان مشتتلا على الأ-جود و لا- يجوز دفع الردى عن الجيد و الأجود على الأحوط.

قال فى التذكرة الثمرة ان كانت جنسا واحدا أخذ منه سواء كان جيدا أو رديا و لا يطالب بغيره، و لو تعددت الأنواع أخذ من كل نوع بحصته ليتنfy الضرر عن المالك بأخذ الجيد، و عن الفقهاء بأخذ الردى و هو قول عامة أهل العلم، و قال مالك و الشافعى إذا تعددت الأنواع أخذ من الوسط انتهى.

(أقول) اما احوطية الأخذ من كل نوع بحصته فلعله لأجل مراعاة قاعدة الشركة فى باب التعلق بالعين كما هو مذهب المصنف (قده) و عليه المشهور، قال فى البيان و لو اختلف أصناف الغلة فى الجودة فالأجود التقييط الا ان يتطوع بالأجود انتهى، و اما جواز الاجتزاء بمطلق الجيد و عدم تعين التقييط أو الأخذ من الوسط فللسيرة على عدم إلزام المالك بالدفع من جنس جميع ما عنده الدالة على اجزاء مطلق الجيد و ان كان عنده الأجود، و اما عدم جواز دفع الردى عن الجيد و الأجود فلقوله تعالى وَ لَا تَيْمَمُوا الْخَيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ بضميمه ما ورد فى تفسيره من انهم كانوا يأتون بالجعرور و المعافارة إلى النبى صلى الله عليه و آله زكاة عما عندهم من التمر الجيد، و قد وقع ذلك منهم مكررا من غير حياء من احد منهم، فانزل الله تعالى الآية، و نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن خرصهما، و قال فى الجواهر و لو اقتضت المصلحة فى قبول الردى مثلا كان للحاكم القبول باعتبار ولايته على الفقهاء انتهى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٣

### [مسألة ٣١ الأقوى ان الزكاة متعلقة بالعين]

مسألة ٣١ الأقوى ان الزكاة متعلقة بالعين لكن لا- على وجه الإشاعة بل على وجه الكلى فى المعين، و حينئذ فلو باع قبل أداء الزكاة بعض النصاب صح إذا كان مقدار الزكاة باقيا عنده بخلاف ما إذا باع الكل فإنه بالنسبة إلى مقدار الزكاة يكون فضوليا محتاجا إلى إجازة الحاكم على ما مر، و لا يكفى عزمه على الأداء من غيره فى استقرار البيع على الأحوط.

اعلم ان فى كون متعلق الزكاة هو الذمة الساذجة أو العين الخارجى أو كليهما احتمالات، بل أقوال، فالمحكى فى البيان عن ابن حمزة انه حكى عن بعض الأصحاب تعلقها بالذمة، و الظاهر انه أراد منه الذمة الساذجة من غير تعلق بالعين بوجه من الوجوه،



لكن الشهيد ذكر في تفرعات المسألة انه لو باع المالك النصاب فعلى القول بالذمة يصح البيع قطعا فإن أدى المالك لزم، و الا فللساعي تتبع العين فيتجدد البطلان و يتخير المشتري، و يستفاد منه ان القائل بالذمة لا يقول بالذمة الساذجة، و لعله لذلك لم ينقل هذا الخلاف غير الشهيد، ممن عادته نقل الخلاف، و كيف كان ففي رسالة الشيخ الأكبر انه لا خلاف بين الإمامية فى تعلق الزكاة بالعين، و صرح فى الإيضاح بإجماع الإمامية على ذلك، و حكى دعوى الوفاق عن غير واحد انتهى، و ظاهر من يقول ان تعلقها بالعين يكون كتعلق حق المرتهن بعين المرهونة هو تعلقها بالذمة و العين معا، و تفصيل ذلك ان فى تعلقها يتصور أنحاء. (الأول) ان تكون متعلقا بالذمة الساذجة بلا- تعلق بالعين أصلا بوجه من الوجوه، و لا- على نحو الاستيثاق، و لا- على نحو الاستحقاق.

(الثانى) ان تكون متعلقا بالعين على نحو الاستحقاق بنحو الشركة بأن يكون المستحق شريكا مع المالك فى العين بقدر الفريضة فمقدار الفريضة كالعشر مثلا من كل جزء من اجزاء العين للمستحق و الباقي للمالك.

(الثالث) ان تكون على نحو الاستحقاق أيضا لكن بنحو الكلى فى العين، فمقدار الفريضة كالعشر من الصبرة مثلا القابل الانطباق على كل عشر منها للمستحق و الباقي للمالك.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٤

(الرابع) ان يكون على نحو الاستيثاق كالرهن. (الخامس) ان يكون على نحو الاستيثاق أيضا لكن على نحو تعلق أرش الجناية برقبة العبد الجانى، و الفرق بين حق الجناية و حق الرهانة على أنحاء.

أحدها ان الحق فى الرهن يتعلق بالعين و الذمة معا، فذمة المديون مشغول بالدين، و العين مخرج له بمعنى استحقاق الدائن ان يستوفى دينه الذى فى ذمة المدين من رقبة العين المرهونة، و فى أرش الجناية لا يتعلق بذمة المالك أصلا بل هو مخير بين رد العبد الجانى إلى المجنى عليه أو وارثه أو فكه بالقيمة.

و ثانيها ان الحق فى الرهن يتوقف تحققه على قابلية متعلقة للنقل حيث ان متعلقه يصير مخرجا للدين فلا بد من ان يكون مما يمكن استيفاء الدين منه و هو يتوقف على قابليته للنقل، و فى الجناية لا- يتوقف تحققه على قابلية للنقل، و ذلك لجواز أخذ العبد الجانى و استرقاقه على جميع التقادير أخذا غير متوقف على قابلية الموضوع للنقل.

و ثالثها ان الحق فى الرهن يتعلق بالعين بما هو ملك للراهن و يكون متقوما ببقائها فى ملكه، و لازم ذلك عدم بقاءه مع انتقال العين عنه بناقل، بل اما يمنع الحق عن الانتقال على فرض بقاءه أو يسقط الحق على فرض صحة الانتقال، و فى أرش الجناية يتعلق بالعين مع قطع النظر عن كونها ملكا للمالك، و لازم ذلك بقاء الحق حيثما ذهبت العين، و لذا لا يمنع عن الانتقال بل يأخذ المجنى عليه بحقه حيثما وجدت العين.

(السادس) ان يكون على نحو الاستيثاق أيضا لكن لا كحق الرهانة أو حق أرش الجناية، بل يكون قسما ثالثا من الحقوق يشبه بهما حيث ان للعامل بيع العين حيثما ذهبت فيشبه بحق الجناية، و حيث ان للمالك أداء الزكاة من مال آخر و فك عينه من تعلق حق الزكاة فيشبه بحق الرهانة فهو حق مغاير مع الحقين مشابه مع كل واحد منهما من وجه، و قد عبر عنه بعض أساتيدنا (قده) فى حاشيته على المتن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٥

فى المقام بأنه حق متعلق بمالية النصاب لا ملك فى العين على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين، و يمكن ان يقال بأنها متعلقة بالعين نظير تعلق حق الديان بتركة الميت بناء على ان يكون تعلق حقهم بالتركة تعلقا مستقلا لا- كتعلق حق الرهانة أو أرش

الجنائيه كما هو التحقيق، و عليه المحققون كالمحقق الثانى و الفخر و صاحب الجواهر قال فى الجواهر و التحقيق انه تعلق مستقل  
لا- يدخل فى أحد التعلقين ضرورة خروجه عن موضوعهما فلا يشملهما دليلهما، و التشبه بكل منهما من جهة يقتضى خروجه  
عنهما، و كثرة وجه الشبه بأحدهما لا يقتضى لحوق احكامه انتهى، و على هذا فالعين مورد للحق من غير ان يكون الحق متقوما  
بها فإذا دفع المالك مسمى الفريضة من مال آخر فقد أدى عين ما يستحقه لا بدله و ان للساعى تتبع العين حيثما وجدت لو لم  
يؤدها المالك من مال آخر كما ان للوارث تأديته الدين من مال آخر و ان ما يؤديه من مال آخر فهو عين ما يستحقه الديان لا  
بدله، و ان للديان تتبع التركة حيثما وجدت لو لم يؤد الوارث من مال آخر، و هل يجوز للوارث ان يتصرف فى التركة بالبيع و  
نحوه قبل أداء الدين (وجهان) قال المحقق الثانى يحتمل المنع من التصرف بالعتق و البيع و نحوهما لمنافاته حكمه التعلق  
لاقتضاء نفوذ التصرف ضياع الدين، و لصيرورة العين به كالمال المشترك، و يحتمل العدم للأصل بل الأصول، و لا منافاة بعد  
ثبوت التسلط لذى الحق على الفسخ ان لم يدفع له، ففى الصحة جمع بين الحقين، ثم قال ان القول بالنفوذ أقوى.

(السابع) ان يكون حق المستحق فى العين كحق من نذر له ان يتصدق عليه بشىء من ماله، و تفصيل القول فى ذاك الحق ان  
يقال النذر تارة يتعلق إلى الصدقة المعبر عنه بنذر النتيجة، و اخرى إلى التصديق به المعبر عنه بنذر الفعل، و على كلا التقديرين  
فاما يكون مطلقا أو مشروطا، و على الثانى فاما يكون بعد حصول الشرط أو قبله، و على الأخير فاما يكون الشرط معلوم التحقق  
المعبر عنه بالصفة أو يكون مترقب الحصول، و حكم هذه الأقسام اما فى نذر الصدقة فلو كان مطلقا يخرج عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٦

ملك الناذر من غير اشكال، و كذا لو كان مشروطا مع حصول شرطه، و لو كان قبل حصول شرطه فالمنذور باق على ملك  
مالكه لإناطة خروجه عن ملكه بشرط لم يحصل بعد فيكون فعلية خروجه بحصول الشرط، و هل يجوز ان يتصرف فيه بالبيع و  
نحوه مطلقا أولا- يجوز مطلقا، أو يفصل بين ما إذا كان الشرط المعلق عليه محققا فلا يجوز أو مترقبا فيجوز وجوه أقواها الثانى،  
أعنى عدم الجواز مطلقا، و ذلك لان لمجىء الشرط دخل فى القدرة على امتثال النذر فله الدخول فى حسن الخطاب لا فى أصل  
الملاك فيكون تفويت مقدماته قبل فعليته من قبيل ما تم ملاكه قبل فعلية خطابه، و فى مثله يحكم العقل بقبح التفويت، من قبيل  
متمم الخطاب حسبما أوضحنا سبيله فى الأصول، فيحرم عليه التفويت، و يجب حفظ القدرة إلى زمان حصول الشرط المتوقف  
على إبقاء المنذور فى ملكه قابلا للخروج عن ملكه بالنذر عند مجيئى شرطه، فيحرم عليه التصرف بكل ما يوجب فواته عقلا  
كالأكل و نحوه، أو شرعا كالبيع و الوقف و العتق و الاستيلاء، هذا فى نذر النتيجة، و هكذا الكلام فى نذر الفعل فإنه يجب  
التصدق به من غير اشكال فيما إذا كان النذر مطلقا أو مشروطا و قد حصل شرطه، و لا يجوز له التصرف فيه بما ينافى النذر  
حينئذ قطعاً، و كذا فى المشروط الذى لم يحصل شرطه، فإنه و ان لم يجب صرفه فى الصدقة ما لم يحصل الشرط لكن لا يجوز  
التصرف فيه بما ينافى النذر أيضا لكونه موجبا للتعجيز عن التصديق المحكوم عليه بالحرمة لمكان تمامية ملاك النذر، و  
الحاصل انه لا يجوز للمالك ان يتصرف فى المال المنذور به تصرفا منافيا مع التصديق به سواء كان فى نذر النتيجة أو فى نذر  
الفعل مطلقا كان النذر أو مشروطا، سواء كان الشرط حاصل أم لا، سواء كان الشرط من قبيل الصفة أو من قبيل الشرط، و  
بذلك يظهر الفرق بين هذا الحق أعنى حق المنذور له فى العين التى تعلق النذر بها و بين حق الديان المتعلق بتركة الميت، حيث  
قد عرفت ان الأقوى جواز تصرف الوارث فى التركة من قبيل البيع و نحوه، هذا تمام الكلام فى الوجوه المتصورة فى تعلق الزكاة  
بالعين.

ثم اعلم ان مرجع اعتبار تعلق الزكاة بالذمة الساذجة أو بالذمة الغير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٧

الساذجة إلى الأقل والأكثر، حيث ان تعلقها بالذمة حينئذ متيقن، و بالعين مشكوك، و اما اعتبار تعلقها بالذمة أو بالعين من أنحاء التعلق بالعين، فالكل اعتبارات متباينة و لا يمكن تعيين إحداها بالأصل عند الشك لمعارضه الأصل في كل منها مع الأصل الجارى فى البقية، فما فى مصباح الفقيه من التمسك لنفى التعلق بالذمة بالأصل حيث قال (قده): ان مقتضاه عدم اشتغال ذمة المالك بشىء عدا ما دل عليه آية الصدقة وغيرها من أدلة وجوب الزكاة الناطقة على تعلقها بالعين ضعيف ان أراد به التمسك بالأصل مع قطع النظر عن الأدلة الاجتهادية، نعم يصح التمسك به عند الشك فى تعلقها بالذمة بعد إحراز التعلق بالعين من الأدلة، لرجوعه الى الدوران بين التعلق بالعين فقط أو بها مع الذمة، فيكون من باب الأقل والأكثر، و لعل هذا هو صريح مراده (قده)، و كيف كان فلا أصل يرجع اليه لتعيين احدى هذه الاحتمالات فيما لم يكن الدوران بين الأقل والأكثر كما لا يصح الرجوع الى الأصل عند الشك فى شىء من اللوازم المترتبة على كل واحد من هذه الاعترافات الستة المذكورة لأن لوازمها لمكان كونها بين ان تكون منصوصة أو مجمعا عليها لا يبقى شك فيها حتى ينتهى الى الأصل، و ذلك مثل جواز إعطاء القيمة بدل العين الذى هو لازم تعلق الزكاة بالذمة، و جواز تتبع الساعى للعين الذى هو لازم تعلقها بالعين، و مثل كون اختيار التعيين فى الزكاة بيد المالك الذى هو يلائم مع عدم الشركة، و هكذا بقية اللوازم، و لا يمكن التمسك بعموم القواعد العامة لإخراج بعض هذه عن تحتها مثل ما إذا أريد التمسك بعموم الناس مسلطون لإثبات كون الزكاة فى العين من جهة انها لو كانت فى الذمة يكون جواز تتبع الساعى للعين مخصصا للعموم و نحو ذلك، لانه تمسك بالعموم لإخراج ما علم خروجه عن حكم العام عن موضوعه و هو باطل، لان التمسك بالعموم لأجل إحراز المراد و لا شك فيه فى المقام، مضافا الى انه لا ثمره فى التبعد بالعموم مع العلم بخروج هذا المورد عن حكمه، سواء كان داخلا فى موضوعه و كان خروجه بالتخصيص، أو لم يكن و كان خروجه بالتخصيص، فعلى هذا فليس فى تنقيح البحث عما يتعلق به الزكاة و كيفية تعلقها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٨

به ثمره عملية، لكن البحث عنه علمى محض، إذا تبين ذلك فنقول: لا ينبغي التأمل فى عدم تعلقها بالذمة الساذجة لمنافاته مع الأدلة الدالة على تعلقها بالعين مع ما عرفت من الإجماع و نفى الخلاف فى نفى التعلق بالذمة الساذجة، هذا حال الاحتمال الأول، و اما الاحتمال الثانى أعنى التعلق بالعين على نحو الشركة فقد نسب الى المشهور، و استدلل له بموثق ابى المعزى عن الصادق عليه السلام قال ع ان الله تعالى شرك بين الفقراء والأغنياء فى أموالهم فليس لهم ان يصرفوا شركائهم الى غير شركائهم، فإنه يدل على الشركة، و لازمها و هو عدم جواز التصرف فيها على غير وجه الدفع الى المستحقين، و خبر على بن حمزة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن الزكاة تجب على فى مواضع لا يمكننى أن أؤديها قال: اعزلها فإن اتجرت بها فأنت لها ضامن و لها الربح و ان تويت فى حال ما عزلتها من غير ان تشغلها فى تجارة فليس عليك شىء فان لم تعزلها فاتجرت بها فى جملة مالك فلها بقسطها من الربح و لا وضيعه عليها، و صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال ان الله عز و جل فرض للفقراء فى أموال الأغنياء ما يكتفون به و لو علم ان الذى فرض لهم لا يكفيهم لزادهم، و حسنه ابن مسكان عنه ع أيضا قال ان الله جعل للفقراء فى مال الأغنياء ما يكفيهم و لو لا ذلك فزادهم، و حسنه الوشاء عن الرضا عليه السلام قال قيل لأبى عبد الله لأى شىء جعل الله الزكاة خمسة و عشرين فى كل ألف، فقال ان الله جعلها خمسة و عشرين اخرج من أموال الأغنياء بقدر ما يكتفى به الفقراء، و صحيحة عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام أيضا و فيه قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام رجل لم يزل إبله و شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزيكها لما مضى قال: نعم يؤخذ زكوتها و يتبع بها البائع أو يؤدى زكوتها البائع، و ما ورد فى آداب المصدق فان كانت له ماشية أو إبل فلا تدخلها إلا بإذنه فإن أكثرها له، و بطواهر النصوص المشتملة على لفظة فى الظاهرة فى الظرفية مثل قوله ع فى أربعين شاء شاء، و فى كل عشرين مثقالا من الذهب نصف مثقال، و فيما سقت السماء

العشر، هذه جملة ما استدل به للقول بالشركة، و الانصاف عدم تمامية شىء من ذلك لإثباتها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٩

أما الحديث الأول أعنى به موثق أبى المعزى فإنه ليس بظاهر فى شركة الفقراء مع المالك فى خصوص النصاب، بل الظاهر منه جعل حق لهم فى أموال الأغنياء لا سيما بملاحظة إضافة الأموال إلى ضمير الجمع الراجع إلى الأغنياء، فالمعنى انه تعالى جعل للفقراء سهما فى أموال الأغنياء و هو كما يجمع مع القول بالشركة فى النصاب يجمع مع القول بما عدا الشركة من أنحاء التعلق بالعين كما لا يخفى، فما فى مصباح الفقيه من تسليم ظهوره و ظهور خبر على بن حمزة فى الشركة الحقيقية و انه غير قابل للإنكار مردود، و منه يظهر حال الخبر الثانى و هو خبر على بن حمزة بل هو أضعف فى الدلالة على الشركة من الخبر الأول، لاشتمال الخبر الأول على لفظ الشركة دونه، فما فى المصباح من أظهرته فى الشركة الحقيقية من الخبر الأول قابل للمنع، مع انه على القول بالشركة يتوقف الحكم بلزوم المعاملة و التجارة فى مقدار الزكاة على اجازة من له الإجازة فيكون لزومها من دون الإجازة خلاف القاعدة و هو مع ذلك معارض لصحيفة عبد الرحمن المتقدمة الدالة على عدم لزوم رد الثمن و تتبع الساعى المال عند المشتري، و مما ذكرنا يظهر التمسك بسائر الأخبار المتقدمة مثل صحيفة ابن سنان، و حسنة ابن مسكان، و حسنة الوشاء، و لا سيما صحيفة عبد الرحمن فإنها على خلاف الشركة أدل لمكان الحكم فيها بصحة البيع و لزومه على تقدير أداء البائع الزكاة من مال آخر، و ان ما يؤديه البائع هو نفس الزكاة لا بدلها كما لا يخفى، و أما ما ورد فى آداب المتصدق فهو أيضا لا يدل على الشركة فإن مقتضى الشركة عدم جواز تصرف المالك أيضا فيما بيده من مال المشترك إلا بإذن الساعى، و لا يكون أكثرية ماله موجبا لجواز تصرفه من غير اذنه مع ان الرواية متضمنة لوجوب استئذان الساعى فقط، و لا يتم ذلك مع الشركة الحقيقية، و يؤيد ذلك ما ورد فى خبر غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام و فيه كان على صلوات الله عليه إذا بعث مصدقه قال له إذا أتيت على رب المال فقل تصدق رحمك الله مما أعطاك فإن ولى فلا تراجع، فان التعبير بقوله ع مما أعطاك ظاهر فى نفي الشركة و ان المال للمالك قبل إعطائه صدقة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٠

بقى الكلام فيما ورد من التعبير بلفظة فى الظاهرة فى الظرفية الحقيقية، و قد نوقش فى الاستدلال به بمعارضته بمثل قوله ع فى خمس من الإبل شاء مما ليست الفريضة من جنس النصاب، بل بمثل قوله ع فى كل خمسين من الإبل حقة و فى كل ثلاثين من البقر تبع إذا لم يكن النصاب مشتتلا على الفريضة بأن لم تكن الحقة فى الخمسين من الإبل و لم يكن واحد من ثلاثين بقر تبعا، حيث لا يمكن إبقاء كلمة - فى - فى أشباهه على الظرفية الحقيقية فلا بد من الحمل على معنى آخر، و أقرب المعانى إليها هو السببية كما فى مثل قولهم فى قتل الخطاء الديئة، و فى العين نصف الديئة، و نحو ذلك مما يكون الحمل على السببية فيه شائعا معروفا، و لما كان المعلوم بالوجدان اتحاد السياق فى قوله ع فى أربعين شاء شاء، و فيما سقت السماء العشر، و فى أربعين درهم درهم مما يمكن فيه إبقاء كلمة فى على الظرفية الحقيقية مع قوله فى خمس من الإبل شاء، و فى خمسين منها حقة إذا لم يكن النصاب مشتتلا على الحقة مما لا يمكن إبقائها على الظرفية بل يجب صرفها عنها، فلا جرم يجب صرف الطائفة الأولى التى يمكن إبقاء كلمة فى فيها على الظرفية عنها أيضا بقرينة الطائفة الثانية لوحدة السياق، فيحمل الكل على السببية مع ان إبقاء فى و مثل قوله ع فى أربعين شاء شاء على الظرفية الحقيقية أيضا غير ممكن، إذا الشاء الواحدة ليست حالة فى الأربعين بل هى بعض منها فتكون كلمة فى فيه مستعملة بمعنى من لا انها مستعملة فى الظرفية.

و أوجب عن هذه المناقشة بإمكان حمل الطائفة الثانية مما ليست الفريضة من جنس النصاب أو لا يكون النصاب مشتتلا عليها على الكسر المشاع أيضا بحمل قوله ع فى خمس من الإبل شاء على إرادة ان فيها جزء مشاعا نسبتبه الى الخمس من الإبل كنسبة

قيمة شاء إلى قيمة المجموع، و مع ظهور الطائفة الأولى مما يمكن فيها إبقاء لفظه في على الظرفية، و العلم بوحدة السياق يجب حمل الطائفة الثانية على المعنى الذى ذكر بقرينة الطائفة الأولى حفظا لظهورها في الظرفية الحقيقية، و إمكان إبقائها فيها، فتكون الطائفة الأولى قرينة على حمل الطائفة الثانية على ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨١

ذكرنا، و الحاصل ان حمل (فى) فى الطائفة الثانية على السببية موجب لصرف (فى) فى الطائفة الأولى عن الظرفية و حملها أيضا على السببية و هو تجوز بلا موجب، و إبقاء الطائفة الأولى على الظرفية و حمل الطائفة الثانية على الكسر المشاع ليس تجوزا بلا موجب، لان ظهور الطائفة الاولى فى الظرفية يصير قرينة على حمل الطائفة الثانية على الكسر المشاع بضميمة وحدة السياق، فيكون المتعين هو حمل الطائفة الثانية على الكسر المشاع نعم لو كانت قرينة قطعية فى حمل (فى) فى الطائفة الثانية على السببية لكان لصرف الطائفة الأولى عن الظرفية لوحدة السياق وجه لكن ليست قرينة دالة على إرادة السببية فى الطائفة الثانية سوى عدم إمكان إبقائها على ظاهرها من الظرفية و هو لا يكون قرينة على تعيين الحمل على السببية بل هو قرينة على عدم إرادة الظرفية فقط، و بعبارة أخرى يكون قرينة صارفة فقط لا صارفة و معينة، لكن ظهور الطائفة الاولى مع وحدة السياق قرينة معينة على حمل الطائفة الثانية على الكسر المشاع كما ذكرناه، فيكون هو المتعين.

و أورد على هذا الجواب بان حمل الطائفة الثانية على الكسر المشاع كما ذكر بعيد فى الغاية لا يفهم بدون القرينة الجلية، بل المتبادر من مثل قوله ع فى خمس من الإبل شاء هو وجوب شاء كلى فى ذمة المكلف، بل قوله ع فى كل أربعين شاء شاء أيضا لا- يدل على الكسر المشاع و ان كان فى بادية النظر نظير قوله فى كل أربعين درهم درهم الا انه بعد التأمل يظهر الفرق بينهما حيث ان الدرهم مثلى و استعمال الفرد من الافراد المماثلة فى الكسر المنسوب الى المجموع شائع كما يقال رطل من عشرة أرطال و يراد به العشر، و اما الغنم فهو قيمي و استعمال الفرد من الافراد الغير المماثلة فى الكسر المنسوب الى المجموع نادر جدا بل الظاهر من قوله ع فى كل أربعين شاء شاء ثبوت واحد غير معين فى المجموع، فيكون الواجب من قبيل الكلى فى المعين لا جزء مشاعا، و لعل هذا هو المنشأ لذهاب المصنف الى كون التعلق بالعين من قبيل الكلى فى المعين و ان كان يرد عليه أيضا بأن إبقاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٢

هذا الظاهر على حاله أيضا غير ممكن، لانه على تقدير تسليمه لا يكون مرادا قطعيا لجواز دفع الفريضة من غير النصاب على وجه الأصاله دون القيمة اتفاقا كما ادعاه الشيخ الأكبر (قدس سره) فى رسالته المعمولة فى الزكاة، و ان أسنده إلى الظاهر أيضا، و بالجملة كون (فى) فى الطائفة الأولى ظاهرة فى الظرفية الحقيقية مع إمكان إبقائها على ظاهرها غير قابل للإنكار فكذا تبادر وجوب شاء كلى فى ذمة المكلف من مثل فى خمس من الإبل شاء غير قابل للإنكار أيضا، فالأمر يدور بين رفع اليد اما عن ظهور الطائفة الاولى فى الظرفية الحقيقية و إبقاء الطائفة الثانية على ظهورها فى وجوب الفريضة فى الذمة أو رفع اليد عن ظهور الطائفة الثانية و إبقاء الطائفة الأولى فى الظرفية الحقيقية، و ليس الأخير أولى من الأول و لا أقل من الاحتمال حينئذ فلا يكون دليلا على الشركة هذا مضافا الى منافاة الشركة مع أحكام كثيرة للزكاة كجواز إخراج الزكاة من غير العين كما يظهر من النص و الفتوى، و دعوى كون المثل من باب ضمان العين ببدله فاسده لكون ضمان القيمي بالقيمة لا بالمثل مع انه تكلف خارج عن مدلول النص و الفتوى، و كصحة بيع النصاب إذا باع المالك قبل أداء الزكاة ثم أداها بعد البيع من مال آخر كما دل عليه صحيحة عبد الرحمن المتقدمة، فإن الحكم بالصحة كذلك لا يجامع مع القول بالشركة، فإن لازم الشركة هو كون بيع المالك بالنسبة الى الفريضة كبيع مال الغير ثم اشتراؤه منه فيحتاج إلى إجازة الساعى و لا يمكن ان يقال بأن تأدية الزكاة بعد البيع تقوم

مقام اجازة المالك فإنه لا يتم أولاً إلا إذا كانت التأديبة الى الإمام أو نائبه لا الى الفقير الذي ليس له ولاية على المال الا بعد القبض، و ثانيا ان مقتضى ذلك رجوع ما يقابل من الثمن للفريضة الى المجيز كما هو مقتضى الإجازة لا الى المالك، اللهم الا ان يدعى بانتقال مقدار الثمن الذي يقابل الفريضة الى المالك بإزاء الزكاة من مال آخر فيكون التأديبة من مال آخر معاوضة بين ما اداه و بين مقدار الثمن المقابل للفريضة و هو تكليف محض، و كعدم تصور الشركة الحقيقية في الزكوات المستحبة كما تقدم في مبحث

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٣

زكاة غلات اليتيم في أول الكتاب، و لا ريب في اتحاد سياق تعلقهما بالعين مع سياق تعلق الزكاة الواجبة، و كلزوم كون نماء الفريضة للمستحق لانه تابع للأصل و يلزم ان يكون المالك ضامنا له و ان لم يستوفه مع ان الاستفادة من النصوص عدم ضمانه إذ لم يعهد في شيء منها ذكر عن استيفائه مع كون جملة منها في مقام البيان كصححة عبد الرحمن المتقدمة المتعرضة لبيان وجوب إخراج زكاة ما لم يترك عامين على المشتري الا أن يؤديها البائع من غير تعرض لمنافعها كما لا يخفى، بل الاستفادة من محكى الإيضاح حيث أورد على الشركة عدم ملك الفقير لو نتجت الأربعون قبل أداء الزكاة و بعد الحول ان عدم ملك المنافع اتفافي، هذا و الانصاف انه ليس في شيء من تلك الأخبار المعبرة فيها بكلمة في مثل قوله ع فيما سقت السماء العشر و نظائره دلالة على كون ملك المستحق في العين فضلا عن كونه على نحو الشركة أو الكلى في المعين بل الظاهر من تلك الاخبار بيان ما يجب في الأموال الزكوية من الفرائض فمعنى قوله ع في خمس من الإبل شاء ان الفريضة التي تجب في خمس من الإبل هي الشاة، و التي وضعت فيما سقت السماء العشر، و التي شرعت في أربعين من الغنم هي الشاة و هكذا.

فتلك الاخبار بيان لما وضعت و شرعت في النصب الزكوية من غير اشعار بكون الفريضة فيها على نحو التملك و الاستحقاق، أو على نحو الاستيثاق فالاستدلال بها ساقط على كل من الأقوال التي في المسألة، و مما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال للقول بكون التعلق بالعين على نحو الكلى في المعين، حيث قد عرفت ان منشئه هو ظهور قوله ع في كل أربعين شاء شاء، و قد عرفت فساده و ظهر مما بيناه أنفا أيضا حيث ان قوله ع في كل أربعين شاء شاء أيضا لا يستفاد منه الأزيد من كون الفريضة في أربعين شاء شاء من غير دلالة على كون الفريضة في الأربعين فضلا عن كون ملك المستحق منها في الأربعين على نحو الشركة أو الكلى في المعين، و الذي ينبغي ان يقال في المقام هو كون تعلق الزكاة بالعين على نحو الاستيثاق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٤

لا الاستحقاق، و يكون على نحو تعلق حق الديان بتركة الميت الذي قد عرفت انه حق مستقل لا يكون من قبل حق الرهانة و لا حق الجنائية و ان يشبه بهما، فلا يكون التعلق على نحو الشركة، و لا على نحو الكلى في المعين، و لا على نحو حق الرهانة، و لا على نحو حق الجنائية و لا على نحو حق المنذور له في العين التي نذر التصديق بها.

اما أنه ليس على الشركة فلما عرفت من انتفاء لوازم الشركة كما تقدم مفصلا، و اما انه ليس على نحو الكلى في المعين فمع عدم الدليل عليه كما عرفت بانتفاء لوازم أيضا إذا اللازم للكلى في المعين عدم جواز تصرف المالك بالبيع و نحوه في مجموع النصاب و ان كان يصح فيما عدا مقدار الفريضة، بخلاف الشركة التي لا يجوز التصرف معها فيه مطلقا و لو فيما عدا مقدار الزكاة مع انك قد عرفت صحة بيع تمام النصاب و عدم الرجوع الى المشتري لو أدى البائع الزكاة من مال آخر و من المعلوم عدم تمامية هذا الحكم مع القول بالكلى في المعين، و اما انه ليس على نحو حق الرهانة فلان حق الرهانة كما تقدم متقوم ببقاء متعلقه على ملك مالكة و عدم انتقال عنه، و لازمه عدم بقائه مع انتقال المتعلق عنه بناقل، اما بسقوط الحق على فرض صحة الانتقال أو يمنع الحق عن الانتقال على فرض بقائه، و من المعلوم تنافي تتبع الساعي للعين الزكوى و صحة بيع المالك و وجوب

تأدية المشتري للزكاة لو لم يؤدها المالك كما هو مضمون صحيحه عبد الرحمن المتقدمه مع كون تعلق الزكاة بالعين على نحو حق الرهانه كما لا يخفى، واما انه ليس على نحو حق الجنايه فلان الثابت فى الجنايه العمديه هو تخيير المجنى عليه أو ورثته بين القصاص إذا كانت الجنايه على النفس أو استرقاق العبد أو أخذ الفداء من المالك، فلو اختار شىء منها ليس لمولى الجانى الامتناع عنه، واما فى الجنايه الخطائى فليس للمجنى عليه أو ورثته الخيره فى ذلك، واما الكلام فى ان الخيار هل هو للمولى بين رد العبد الجانى إلى المجنى عليه أو ورثته و بمن الفداء عنه، أو ان الثابت أولا هو الفداء فلو امتنع عنه يكون للمجنى عليه أو ورثته الاسترقاق، فيكون الاسترقاق

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٥

مترتبا على امتناع المولى عن الفداء لأن ان المولى مخير ابتداء بين الأمرين، و الأقوى هو التخيير فحينئذ نقول لا يمكن ان يكون تعلق الزكاة بالعين نحو تعلق أرش الجنايه برقبه العبد الجانى فى الجنايه العمديه و ذلك واضح بعد كون الواجب فى الزكاة على المالك هو إخراج الفريضه ابتداء و لو لم تكن من عين النصاب سواء لم يمكن اشتمال النصاب عليها كما فى فريضه النصب الخمسه الاولى من الإبل أو أمكن اشتماله عليها و لكن لم يشمل من باب الاتفاق كما فى ست و عشرين من الإبل مثلا الواجب فيها بنت المخاض إذا لم يكن واحد منها بنت مخاض، أو اشتمل على الفريضه أيضا و لكن المالك أخرجها من غيره كما إذا كانت بنت مخاض فى ست و عشرين و لكن المالك اخرج بنت مخاض اخرى من غير النصاب، فالمخرج فى جميع هذه الصور هو الفريضه أصالة بالاستقلال، أو إخراج قيمتها بدلا عنها بمعنى ثبوت الرخصه له فى إعطاء قيمه بدل عن الفريضه إرفاقا له، و من المعلوم عدم تمامية ذلك مع الجنايه العمديه كما لا يخفى.

و كذا الجنايه الخطائى على القول بكون الثابت فيها أولا هو الفداء، و يكون الاسترقاق مترتبا على امتناع المولى عنه، واما على القول بالتخيير اى تخيير المولى فى الجنايه الخطائيه ابتداء بين الفداء و بين رد العبد الجانى إلى المجنى عليه أو ورثته فالظاهر ان يكون حق الجنايه حينئذ كحق الغرماء و الديان فى تركه الميت، و كحق المستحق فى العين الزكوى حيث ان الحق فى الموارد الثلاث اعنى حق الجنايه و حق الديان و حق مستحق الزكاة لا يمنع عن التصرف فى العين بالبيع و نحوه، و انه يمكن للمالك فك العين عن الحق و لو بعد البيع فى الجميع، و ان من له الحق يتبع العين حيثما ذهبت عند عدم فك المالك إياها عن الحق فى الجميع، و على هذا فيصح ان يقال ان حق المستحق فى الزكاة كحق أرش الجنايه فى الجنايه الخطائيه بناء على تخيير المالك فيها بين رد العبد أو الفداء أو كحق الديان فى تركه الميت لان الجميع من سنخ واحد.

و اما انه ليس كحق المنذور له فى العين التى نذر التصديق بها فلما عرفت

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٦

من ان المالك ممنوع من التصرف فى العين المنذور التصديق بها بالبيع و نحوه، و الحق المتعلق بالعين الزكوى لا يمنع عن بيعها بل يصح بيعها من مالكتها و عليه أداء زكوتها من مال آخر و لو لم يؤدها يجب على المشتري أدائها و لو من مال آخر و يرجع الى البائع بالمثل أو القيمة لا بما يقابلها من الثمن، فالبيع بالنسبه إلى متعلق الحق نافذ و لو بعد أداء المشتري، فالتحقيق فى باب الزكاة انها حق مستقل متعلق بالعين كتعلق حق الديان بتركه الميت و تعلق حق الجنايه الخطائيه بالعبد بناء على تخيير المولى فيها بين الأمرين.

ثم اعلم ان بين تعلق حق الديان بتركه الميت و بين تعلق الزكاة بالعين فرقا من وجه آخر و هو ان الحق فى الأول يتعلق بمجموع التركه من حيث المجموع لا بكل جزء جزء منه المعبر عنه بالجميع، و لازم ذلك عدم ورود النقص على الديان فيما إذا تلف شىء من التركه مع بقاء مقدار الدين منها إذا لم يكن الدين مستوعبا لها، و فى الثانى أعنى تعلق حق مستحقى الزكاة بالعين

يتعلق بالجميع بحيث يكون الحق منبسطا على كل جزء من العين نظير الملك على الإشاعة، و لازلزم ذلك ورود النقص على المستحق فيما إذا تلف شيء من النصاب بعد الحول بغير تفريط من المالك بالنسبة كما على القول بالشركة فيكون حق الزكاة حينئذ أشبه بحق الزوجة المتعلق بمالية البناء و قيمته إرثا من زوجها حيث انها مستحقة لان تستوفى من البناء ثمن قيمته فيما إذا كان للزوج ولد أو ربعة فيما إذا لم يكن له ولد، و لو تلف من البناء شيء يرد النقص عليها بالنسبة، و حينئذ يصح ان يقال بأن الزكاة حق متعلق بمالية العين كحق الزوجة المتعلق بمالية البناء كما لا يخفى، و من جميع ما ذكرناه ظهر ان الأقوى صحة بيع النصاب جميعا قبل أداء الزكاة، و انه يجب على المالك أدائها من مال آخر، فلو لم يؤدها يتبع الساعي العين عند المشتري فيؤديها المشتري و يرجع بها الى المالك، و لا يكون البيع فضوليا في مقدار الزكاة، و لا يحتاج إلى اجازة من الحاكم أو الساعي أو غيرهما، و لا إلى اجازة المالك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٧

بعد أدائه الزكاة و لا- بتوقف صحة البيع على عزم المالك على الأداء من غير العين و لا- على تضمينه للزكاة هذا على ما هو المختار في نحو تعلق الزكاة بالعين، و اما على القول بالشركة أو الكلى في المعين فهل يكفي التضمين أو عزم الأداء من غير العين في استقرار البيع أم لا- وجهان، أقواهما الأخير، و قد مر وجهه في الثاني من الأمرين المذكورين في المسألة التاسعة و العشرين المتقدمة.

### [مسألة ٣٢ يجوز للساعي من قبل الحاكم الشرعي خرص ثمر النخل و الكرم]

مسألة ٣٢ يجوز للساعي من قبل الحاكم الشرعي خرص ثمر النخل و الكرم بل و الزرع على المالك و فائدته جواز التصرف للمالك بشرط قبوله كيف شاء و وقته بعد بدو الصلاح و تعلق الوجوب بل الأقوى جوازه من المالك بنفسه إذا كان من أهل الخبرة أو بغيره من عدل أو عدلين و ان كان الأ-حوط الرجوع الى الحاكم أو وكيله مع التمكن، و لا- يشترط فيه الصيغة فإنه معاملته خاصة و ان كان لو جىء بصيغته الصلح كان اولى، ثم ان راد ما في يد المالك كان له، و ان نقص كان عليه، و يجوز لكل من المالك و الخارص الفسخ مع الغبن الفاحش، و لو توافق المالك و الخارص على القسمة رطبا جاز، و يجوز للحاكم أو وكيله بيع نصيب الفقراء من المالك أو غيره. في هذه المسألة أمور يجب ان يبحث عنها.

(الأول) يجوز للساعي الخرص في ثمره النخل و الكرم بلا خلاف في جوازه فيهما، و عن الخلاف و المعتبر الإجماع عليه، و عن جملة من العامة انه إجماع الصحابة، و يدل عليه من الاخبار المرسل المروي في المعتبر من ان النبي صلى الله عليه و آله كان يبعث الى الناس من يخرص عليهم كرومهم و ثمارهم المنجبر ضعفه باشتهاره بين الخاصة و العامة، و صحيح سعد، و خبر رفاعه، و خبر إسحاق بن عمار، و خبر ابي بصير، و خبر شهاب، فلا ينبغي الإشكال في جوازه فيهما، انما الكلام في جوازه في الزرع، قال في المدرك و اختلف الأصحاب في جواز الخرص في الزرع و أثبتته الشيخ و جماعة لوجود المقتضى و هو الاحتياج إلى الأكل منه قبل يسه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٨

و تصفيته، و نفاه ابن الجنيد و المصنف في المعتبر، و العلامة في المنتهى و التحرير لانه نوع تخمين و عمل بالظن فلا يثبت إلا في موضع الدلالة، و لان الزرع قد يخفى خرصه لاستتار بعضه و تبدده بخلاف النخل و الكرم فان ثمرتها ظاهر فيتمكن الخارص



من إدراكها والإحاطة بها، ولأن الحاجة في النخل و الكرم ماسة إلى الخرص لاحتياج أربابها إلى تناولها غالباً رطبة قبل الجذاذ و الاقتطاف بخلاف الزرع، فإن الحاجة الى تناول الفريك قليلة جدا انتهى.

ولا يخفى ما في استدلال الطرفين من الوهن، فان الاحتياج إلى الأكل من الزرع قبل ييسه و تصفيته انما يصلح ان يكون حكمة لتشريع جواز خرصه الذى هو وظيفة الشارع لا- لاستنباط حكمه الموظف الذى هو وظيفة المستنبط، و نظير ذلك استدلال المحقق فى المعبر لإثبات جوازه فى النخل و الكرم بان أرباب الثمار يحتاجون إلى الأكل و التصرف فى ثمارهم فلو لم يشرع الخرص لزم الضرر، فإنه يرد عليه بان لزوم الضرر يصير- منشأ لتشريع الخرص فى الثمار فيكون داعياً للشارع فى التشريع، و لا يكون واسطة للمستنبط فى الإثبات، نعم الضرر الشخصى يصير منشأ لرفع الحكم الثابت عن مورد الضرر بقاعدة لا ضرر و لكنه لا- يكون حكمة للتشريع، هذا كما ان استتار الزرع بعضه ببعض و تبده لا يكون منشأ لعدم جواز الخرص فى الزرع، و عدم الحاجة الى الخرص فى الزرع انما هو يدعو الى عدم جعل جوازه، و بالجملة فما استدل به الطرفان يكون حكمة التشريع و واسطة الثبوت لا- دليل المستنبط و الواسطة فى الإثبات، لكن الأقوى جواز الخرص فى الزرع لصحيح الآخر للسعد و فيه قال: سألته عن الزكاة فى الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب متى يجب على صاحبها، قال إذا صرم و إذا خرص، بناء عنى ان يكون قوله ع إذا صرم و إذا خرص راجعا الى الجميع فيدل على جواز الخرص فى الجميع، و اما لو ارجع الى الأخير و هو الزبيب أو هو مع التمر أو قيل بكونه على طريق اللف المرتب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٩

بكون قوله ع إذا صرم راجعا إلى الحنطة و الشعير، و قوله ع إذا خرص راجعا الى التمر و الزبيب فلا- يدل حينئذ على جواز الخرص فى الحنطة و الشعير، و ادعى فى الجواهر ظهوره فى الرجوع الى الجميع.

أقول لكنه يرد عليه لزوم اتحاد زمان الصرم و الخرص مع تقدم زمان الخرص على الصرم، هذا و عن كشف الغطاء احتمال جوازه فيما تعلق به الزكاة استحباباً فيما يدخله الكيل و الوزن مستدلاً بوحدة السياق فى الكيفية بين الموجب و الندب.

(الأمر الثانى) صفة الخرص ان يدور الخارص بكل نخلة أو شجرة أو زرع، و ينظر كم فى الجميع ربطاً أو عنبا أو سنبلًا ثم يقدر ما يجيء منه تمرا أو زبيبا أو حبا، و ينبغى للخارص ان يخفف على المالك لما روى عن النبى صلى الله عليه و آله انه كان إذا بعث الخارص قال خفف على الناس فان فى المال العريئة و الواطية و الأكله، و العريئة هى النخلة و النخلات التى يهب الإنسان تمرها، و الواطية هى السائلة سموا بذلك لوطنهم بلاد الثمار مجتازين، و الأكله هى التى يأكلها المالك و من يتعلق به و المارة.

(الأمر الثالث) فائدة الخرص هى ان للمالك مع قبوله التصرف فى المال الزكوى كيف شاء بخلاف ما إذا لم يخرص فإنه لا يجوز له التصرف فيه على ما نص عليه جماعة، و ان كان الأقوى جوازه مع الضبط خصوصاً على المختار من كون تعلق الزكاة بالعين نحو تعلق حق الديان بالتركة الذى قد عرفت جواز تصرف الوارث معه فى التركة، و قد تقدم فى المسألة الرابعة قوة القول بجواز تصرف المالك للسيرة القطعية على عدم منع المالك عن التصرف فى ماله لمكان تعلق الزكاة به فراجع.

(الأمر الرابع) وقت الخرص حين بدو الصلاح حتى عند القائلين بكون وقت الوجوب حين التسمية، و قد صرح بذلك المحقق فى المعبر و ان كان قد يرد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٠

عليه بمنافاته مع ما ذكره فى فائدة الخرص من جواز تصرف المالك بعد الضمان، فان عند بدو الصلاح لا وجوب للزكاة عنده حتى لا يجوز تصرف المالك الا بعد الضمان، و بالجملة حكى عن المحقق البهبهاني دعوى ظهور الإجماع على كون وقته حين بدو الصلاح.

(الأمر الخامس) الظاهر اعتبار التراضي في الخرص، فلا يصح من دون رضا المالك لأنه نوع معاملة تتوقف صحته على الرضا، ولو وقع الرضا على البعض دون البعض تختص الصحة على ما وقع الرضا عليه كما انه لو رضى به بعض الشركاء فقط يختص الخرص به.

(الأمر السادس) الخارص هو الولي العام اعنى به الإمام الأصل روى فداه، أو نائبه الخاص، أو العام لولايته على الفقراء، و يجوز توليه من المالك مع تعذر الرجوع الى الحاكم كما عن الفاضلين و الشهيد و المقداد و الصيمرى، ثم ان كان من أهل الخبرة و عارفا بالخرص فيباشره بنفسه، و الا فيرجع الى عارف، و لا شبهه في اعتبار عدالته، فهل يكفي العدل الواحد أو يحتاج الى التعدد (وجهان) ثانيهما أوفق بالاحتياط كما اعتبروه في المقومين، و المعتبر في العدالة هو العدالة حالة الخرص، و لو طرأ عليه الفسق و لو انكشف فسقه حالة الخرص لم يترتب عليه الأثر، و هل يجوز توليه مع التمكّن من الرجوع الى الحاكم (وجهان) قال في المعتبر يجوز عندنا تقويم نصيب الفقراء من غير مراجعة الساعى، و قال فى الجواهر: و لعله لمعلومية عدم خصوصية خرص الساعى و إطلاق قوله ع إذا أخرصه اخرج زكوته، و قوله ع إذا أصرم و خرص (أقول) مع عدم ولاية المالك فى الخرص لا وجه للمنع عن اعتبار خصوصية الساعى فيه بدعوى عدم معلومته، حيث ان المتيقن من جوازه هو ما إذا كان منه، و لا إطلاق فى قوله ع:

إذا خرصه اخرج زكوته، أو إذا صرم و خرص بل هو فى مقام بيان وقت الإخراج كما لا يخفى، فالأحوط ان لم يكن أقوى هو الرجوع الى الحاكم أو وكيله عند التمكّن منه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩١

(الأمر السابع) قال فى الجواهر: لا يشترط فى الخرص صيغة بل هو معاملة خاصة يكتفى فيها بعمل الخرص، و بيانه و لو جىء بصيغة الصلح كان اولى و هو معاملة غريبة تتضمن وحدة العوض و المعوض و ضمان العين انتهى، و قد تبعه المصنف (قده) فيما افاده بما فى المتن، و لا يخفى ما فيه فان كونه معاملة خاصة لا يدل على جواز الاكتفاء فيه بعمل الخرص، ثم ان الظاهر انه ليس معاملة أصلاً حتى يستغرب فيها من تضمنها وحدة العوض و المعوض بل هو طريق تعبدى لإحراز مقدار الزكاة بلا نقل و انتقال فيه حتى يستغرب بوحدة العوض و المعوض، و لذا يحتاج الى التضمن بعده، قال فى المعتبر بعد بيان صفة الخرص: ثم خيّرهم يعنى الخارص تخيير المالك بين تركه امانة فى يدهم، و بين تضمينهم حق الفقراء، أو يضمن لهم حقهم فان اختار و الضمان كان لهم التصرف كيف شاؤا و ان أبو اجعله امانة، و لم يجز لهم التصرف بالأكل و البيع و الهبة لأن فيها حق المساكين انتهى، فانظر الى تصريحه بأنه مع إباء المالك عن التضمن بعد الخرص يكون مقدار الزكاة عنده امانة، و يظهر منه ان الخرص بنفسه لا يوجب نقلاً و انتقالاً فكيف يؤديه حينئذ بصيغة الصلح، و الحق ان الخرص طريق تعبدى إلى تعيين حق المستحق كميته كالبينة، و يترتب عليه انه يجوز الجرى عليه و المشى عليه ما لم ينكشف الخلاف كما يجوز تعيين مقدار الزكاة بالكيل أو الوزن و عدم ترتيب الأثر على الخرص و لو انكشف الخلاف فزاد مقدار الزكاة عما خرص يجب على المالك إخراج الزائد، و لو كان مقدار الزكاة انقص مما خرص يجب عليه إخراج الناقص فقط لا مقدار ما خرص، لكن فى المعتبر انه لو زاد الخرص كان للمالك، و يستحب بذل الزيادة، و به قال ابن الجنيد، و لو نقص فعليه تحقيقاً لفائدة الخرص، و فيه تردد لأن الحصّة فى يده امانة، و لا يستقر ضمان الأمانة كالوديعة انتهى.

و لا يخفى صحة ترده فى صورة النقص، و يرد عليه بلزوم الحكم بوجود إخراج الزيادة حينئذ فى صورة زيادة مقدار الزكاة عن الخرص كما عليه ابن الجنيد،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٢

نعم لو ضمن المالك بمعنى انتقال حق المستحق اليه بمعاملته مع الساعي لا- بمعنى عزمه على أداء الزكاة من مال آخر كان للحكم بكون الزائد له و ان النقص عليه وجه الا انه لو تلفت العين حينئذ بغير تفريط بل لعروض الآفات السماوية و الأرضية أو ظلم ظالم لا يسقط ضمان الحصة كما قال به مالك لان الحكم انتقل الى ما قاله الخارص و يجب عليه تأديته محضا سواء زاد عن حق المستحق أو قصر عنه كما لا يخفى، فالجمع بين الحكم بعدم الضمان في صورة التلف و بين الحكم بكون الزائد من حق المستحق عن الخرص للمالك و لا- يجب عليه تكميل حق المستحق لو قصر عن الخرص لا وجه له، فالأقوى حينئذ عدم اشتراط صيغة خاصة في الخرص لكن لا لكونه معاملة خاصة كما في الجواهر و المتن بل لعدم كونه معاملة حتى يحتاج إلى الصيغة، و لا أولوية في الإتيان به بصيغة الصلح، ثم ان مما ذكرنا ظهر ما في المتن من قوله (قده) ثم ان زاد ما في يد المالك كان له و ان نقص كان عليه بل قد عرفت ان الأقوى وجوب رد الزيادة عليه لو زادت الزكاة عن الخرص، و جواز إخراج مقدار الزكاة فقط لو نقص مقدارها عن الخرص ما لم يضمه المالك بالضمان المعاملي بمعنى انتقال مقدار الزكاة إليه بالمعاملة مع الساعي بمقدار الخرص، و قد جزم الشهيد (قده) في البيان بعدم ضمان المالك في صورة النقص كما انه قد تقدم تردد المحقق في المعتبر فيه مستدلا بأن الحصة امانة في يده، و ان أورد عليه في الجواهر بقوله و هو كما ترى لكننا بعد التأمل لا نرى فيه شيئا الاعدم جزمهما بوجوب إخراج الزيادة فيما زادت الزكاة عن الخرص، و الا فالحكم بعدم وجوب إخراج الزائد عن مقدار الزكاة في صورة نقص الزكاة عن الخرص لعله لا اشكال فيه أصلا.

(الأمر الثامن) قال في الجواهر و لكل من المالك و الخارص الفسخ مع الغبن الفاحش و تبعه على ذلك المصنف (قده) في المتن، و لا يخفى ان هذا الفرع أيضا يتفرع على كون الخرص معاملة خاصة، و اما على ما ذكرناه من كونه طريقا مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٣

ظنيا تعبديا إلى إحراز حق المستحق قد جوز الشارع سلوكه في إحرازه ما لم ينكشف الخلاف فلا يبقى محل للقول بجواز فسخه في صورة الغبن الفاحش، بل يجوز ترك العمل و إحراز حق المستحق بالطريق العلمي من الكيل أو الوزن و لو لم يكن غبن في البين فضلا عن الفاحش منه لان التكليف بالواقع باق مع التعبد بالطريق حيث ان التعبد به لا يوجب قلب الواقع الى ما في الطريق و الا يلزم التصويب المجمع على بطلانه، و مع بقاء التكليف بالواقع يجوز تحصيله بالعلم و ان أمكن سلوك الطريق المتعبد به، و هذا معنى حسن الاحتياط في موضع الامارة و هو حكم جار في موارد جميع الامارات و الطرق الظنية، و بسط ذلك بأزيد مما ذكرنا موكول إلى الأصول فراجع، و مما ذكرنا يظهر سقوط فرع آخر المذكور في الجواهر و هو انه لو ادعى المالك غلط الخارص بان كان قوله محتملا أعيد الخرص، و ان لم يكن محتملا سقطت دعواه فان للمالك رفع اليد عن الخرص سواء ادعى غلط الخارص أم لا، و سواء كان قوله محتملا أم لا، و كذا الفرع الآخر و هو انه لو رجح الخارص عن خرصه بدعوى انه زاد فيه قبل قوله، و لو ادعى انه أجحف بالفقراء لم يقبل بغير البينة في وجه قوى، و لو ادعى العلم على المالك كان له حلفه على نفى العلم حيث ان هذا أيضا متفرع على كون الخرص معاملة خاصة لازمة و الا فلا يبقى مورد له أصلا.

(الأمر التاسع) لو توافق المالك و الخارص على القسمة رطبا جاز لأن القسمة تتميز الحق و ليست بيعا حتى يمنع بيع الرطب بمثله عند من منعه كما لا يخفى.

(الأمر العاشر) يجوز للحاكم أو وكيله بيع نصيب الفقراء من المالك أو غيره لانه وليهم و هذا ظاهر.

(الأمر الحادي عشر) لو اقتضت المصلحة تجفيف النخل جاز و سقط من الحق بالحساب خصوصا على ما اخترناه من عدم كون الخرص معاملة خاصة و لو كان قبل بلوغه جاز تجفيفه و قطعه أصلا لما يراه من مصلحة نفسه و أصوله، و حكى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٤

عن التذكرة انه لو احتاج الى قطع الثمرة أجمع بعد بدو الصلاح لثلا تتضرر النخلة بمص الثمرة جاز القطع إجماعا لأن الزكاة تجب على طريق المواساة فلا يكلف ما يتضرر به المالك و يهلك به أصل ماله، و لأن في حفظ أصوله حقا للفقراء بتكرر حقهم، و لا يضمن المالك خرصها بل يقاسم الساعي بالكيل أو الوزن و لو كفى تخفيف الثمرة خففها و اخرج الزكاة مما قطعه بعد بدو الصلاح، و هل للمالك قطعها لمصلحة من غير ضرورة الوجه ذلك لان الزكاة تجب مواساة فلا يجوز تفويت مصلحة بسببها، و في قطعها بغير مصلحة إشكال من تضرر الفقراء، و من عدم منع المالك من التصرف بما له كيف شاء، و لو أراد قطع الثمرة لتحسين الباقي منها جاز انتهى.

و هذا ما بلغه الفهم القاصر في هذه المسألة و الحمد لله.

### [مسألة ٣٣ إذا اتجر بالمال الذي فيه الزكاة قبل أدائها]

مسألة ٣٣ إذا اتجر بالمال الذي فيه الزكاة قبل أدائها يكون الربح للفقراء بالنسبة و ان خسر يكون خسرانها عليه. و ذلك لخبر علي بن أبي حمزة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن الزكاة تجب على في مواضع لا- يمكنني أن أؤديها قال: اعزلها فإن اتجرت بها فأنت لها ضامن و لها الربح و ان تويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك شيء فان لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح و لا وضيعه عليها، و لا يخفى ما في مخالفة هذا الخبر مع القواعد من حيث الحكم بكون الربح للمستحق، و عدم كون الخسران عليه فإنه لا يلائم مع شيء من الأقوال المتقدمة في تعلق الزكاة بالعين خصوصا على القول بالاستحقاق سواء كان على الإشاعة أو على نحو الكلي في المعين الذي هو مختار المصنف (قده) فان نفوذ تصرف احد الشريكين في المال المشترك الموجب لانتقال حقه الى الثمن و اباحة تصرفه فيه و استحقاقه لقسطه من الربح بغير أجازته مخالف للقاعدة، و حمله على صورة إجازة الحاكم، و تطبيقه على الفضولي مع التفكيك بين الربح و الخسران يكون الأول للمستحق و الثاني على المالك دونه خرط القتاد إذ مع اجازة الحاكم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٥

ينبغي كون الخسران على المستحق لوقوع التجارة في ماله مع التعقب بالإجازة، كما انه مع عدم الإجازة ينبغي الحكم ببطلان المعاملة لا الحكم بكون الربح للمستحق، و الذي ينبغي ان يقال في المقام ان الحكم المذكور غير مرتبط باب الفضولي و لذا لم يتبين الحكم بكون الربح للمستحق على إجازة الساعي بل انما الشارع حكم بكون الربح له تعبدا و بكون حكمه هذا بمنزلة الإجازة من المولى حقيقه أو حكما بالنسبة إلى معاملة المالك لكن لا مطلقا بل خصوصا ما كان على طبق مصلحة الفقير أي المشتملة على الربح، و اما المشتملة منها على الخسران فهي غير ممضاه من الشارع كما انها ليست بإجازة من له الإجازة من المالك على القول بكون تعلق الزكاة بالعين على وجه الاستحقاق أو من له الحق على القول بكونه على وجه الاستيثاق بأنحائه فهي باقية على حكمها الاولى اعنى أصالة الفساد فحيث ان الخسران كان بتعد من المالك المتصرف يكون ضمانه عليه هذا، لكن الخبر مرسل و ان كان مذكورا في الكافي، و كان ذكره في الكافي جابرا في إرساله فهو و الا فيحتاج في جبره الى العمل، و لم أر من افتى بمضمونه في الكتب المبسوطة فلا بد من التأمل و التتبع التام.

### [مسألة ٣٤ يجوز للمالك عزل الزكاة و افرازها من العين]

مسألة ٣٤ يجوز للمالك عزل الزكاة و افرازها من العين أو من مال آخر مع عدم المستحق بل مع وجوده أيضا على الأقوى، و

فائدته صيرورة المعزول ملكا للمستحقين قهرا حتى لا يشاركهم المالك عند التلف و يكون امانة في يده، و حينئذ لا يضمنه الا مع التفريط أو التأخير مع وجود المستحق، و هل يجوز للمالك إبدالها بعد عزلها اشكال و ان كان الأظهر عدم الجواز، ثم بعد العزل يكون نمائها للمستحقين متصلا كان أو منفصلا.

في هذه المسألة أمور يجب البحث عنها.

(الأول) لا ينبغي الإشكال في جواز عزل الزكاة بالمعنى الأعم من الرخصة المحضة في عزلها و الاستحباب و الوجوب مع عدم وجود المستحق، و انما الكلام في وجوبه، أو ندمه، و المصرح به في كلام الفاضلين و الشهيد (قدس أسرارهم)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٦

هو الأخير، قال في الشرائع: إذا لم يجد المالك لها مستحقا يدفعها إليه فالأفضل له عزلها، و نسب الوجوب الى محتمل عبارة الشيخين (قدس سرهما) و يستدل للوجوب بخبر على بن أبي حمزة المتقدم في المسألة السابقة الذي فيه الأمر بالعزل الظاهر في الوجوب، و موثق يونس عن الصادق عليه السلام زكوتى تحل على فى شهر أ يصلح لى ان احبس شيئا منها مخافة ان يجيئنى من يسئلى فقال: إذا حال عليها الحول فأخرجها من مالك و لا تخالطها بشيء ثم أعطها كيف شئت، قال قلت فان أنا كتبتها و أثبتها ليستقيم لى قال لا يضررك، و بان العزل فى حكم الإيصال إلى المستحق لان المالك حينئذ يكون بمنزلة الولى له و لذا يتعين المالك زكاة بتعيينه، فالمالك حينئذ كالإمام أو نائبه فى كون وجودهما لوجود المستحق فكما انه مع وجود المستحق يجب الدفع اليه فورا فكذا يجب العزل مع عدم وجوده الذى هو بمنزلة الدفع اليه هذا، و لا يخفى ما فى الكل.

اما خبر ابن أبي حمزة فإن ظاهر الأمر فى قوله ع: اعزلها و ان كان هو الوجوب لكن قوله ع: فان اتجرت بها فأنت لها ضامن و لها الربح، و قوله ع:

و ان نويت فى حال ما عزلها من غير ان تشغلها فى تجارة فليس عليك و ان لم تعزلها و اتجرت بها فى جملة مالك فلها بقسطها من الربح و لا وضيعه عليها يشعر فى كون الأمر بالعزل للإرشاد إلى الفرار عن الضمان و التفصى عنه، فكأنه قال اعزلها لكى لا تضمنها فان لم تعزلها فلا يترتب على تركه الا الضمان، و هذا ظاهر عند التدبر كما لا يخفى، و اما موثق يونس مضافا الى انه ظاهر فى مورد وجود المستحق حيث ان الظاهر من قول السائل أ يصلح لى ان احبس شيئا منها مخافة ان يجيئنى من يسئلى هو السؤال عن الحبس مخافة مجيئى السائل مع التمكن من الإخراج، و الى ما تقدم فى خبر ابن أبي حمزة من الاشعار على الإرشاد فإنه مع وجود المستحق لا موقع لوجوب العزل قطعاً لإمكان صرفها حينئذ و إخراجها إلى المستحق، اللهم الا عند ارادة حبسها و هو كما ترى يدل ما فى ذيله على عدم الوجوب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٧

فان قول السائل ان أنا كتبتها و أثبتها ليستقيم لى كأنه سؤال عن ترك العزل و الاكتفاء بضبط مقدار الزكاة و كتابتها لثلا يطرق عليه النسيان، و قوله ع لا يضررك ترخيص له فى ترك العزل و الاكتفاء بالكتابة و الثبت فى الدفتر مثلا، و معه فكيف يستدل به على وجوب العزل و لم أر من تعرض لذلك فلعلهم استفاد و أمن هذا السؤال و الجواب شيئا آخر غير ما استفدناه هذا، و اما ان العزل فى حكم الإيصال إلى المستحق فيجب عند عدم وجوده كما يجب الدفع اليه عند وجوده ففيه ان العزل ليس فى حكم الإيصال، و تعين المال بتعيينه لا يدل على كون تعيينه فى حكم الإيصال، و ليس فى البين ما يدل على كون وجود المالك عند عدم المستحق كوجود الإمام أو نائبه فى كونهما بمنزلة المستحق، فان لهما الولاية على المستحق فيكون الإيصال إليهما إيصالا إليه دون المالك مع ما فى فوریه و وجوب الدفع عند وجود المستحق من المنع إذ لا يجب الإخراج عند وجوده فورا كما سيأتى، و بالجملة فوجوب العزل مما لم يقم عليه دليل، و لم يذهب إليه قائل بل قيل انه محتمل كلام الشيخين، و مع الشك فيه يكون

المرجع هو الأصل.

و استدلل على استحباب العزل أيضا بالخبرين المتقدمين الأمرين بالعزل بحمل الأمر على الندب بعد عدم القائل بالوجوب، وفيه انه بعد اشعارهما على الإرشاد لا يبقى محل للمحل على الندب، اللهم الا ان يتمسك بدليل التسامح بعد تحقق الفتوى على الندب و لا بأس به.

(الأمر الثاني) الأقوى جواز العزل أيضا مع وجود المستحق لموثق يونس المتقدم، و إطلاق حسن عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام انه قال: إذا أخرجها من ماله فذهبت و لم يسمها لأحد فقد برء منها، و خبر ابى بصير عن الباقر عليه السلام:

إذا أخرج الرجل الزكاة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت أو أرسل إليهم فضاعت فلا شيء عليه، فان إطلاقهما يشمل صورة وجود المستحق أيضا، و لا ينافيه إطلاقهما عدم الضمان الشامل لوجود المستحق أيضا المقيد بالنصوص الدالة على الضمان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٨

بالتأخير مع وجود المستحق، لان تقييد أحد الإطلاقين مع وجود المقيد لا يوجب رفع اليد عن الإطلاق الآخر إذا لم يكن له مقيد كما هو واضح، فالإشكال في جوازه حينئذ كما عن البعض أو الجزم بالعدم كما عن بعض آخر باعتبار كون الزكاة دينا أو كالدين و الدين لا يتعين الا بقبض المالك أو ما في حكمه مع الإمكان، و مع وجود المستحق يكون قبض المالك ممكنا كأنه اجتهاد في مقابله النص هذا، و قد استدلل على جواز العزل مع وجود المستحق كما في المحكى عن التذكرة بأن للمالك ولاية الإخراج فله ولاية التعيين، و بأنه أمين على حفظها فيكون أمينا على تعيينها و افرازها، و بان له دفع القيمة و تملك العين فله افرادها، و بان منعه عن افرادها يقتضى منعه من التصرف في النصاب، و ذلك ضرر عظيم، و لا يخفى ان العمدة في إثبات الجواز هو النص و الا فهذه الوجوه لا يغنى عن شيء ضرورة وضوح ان الولاية على الإخراج لا يستلزم الولاية على التعيين، و الامانة على الحفظ لا يستلزم الامانة على التعيين، و السلطنة على دفع القيمة لا توجب السلطنة على الافراز، و المنع عن الافراز لا يقتضى المنع عن التصرف مع ان منعه عن التصرف لا يوجب الضرر العظيم لإمكان دفعه عنه بإخراج الزكاة لمكان التمكن من الإخراج لوجود المستحق.

(الأمر الثالث) بناء على المختار من جواز العزل مع وجود المستحق يجوز أيضا مع التمكن من صرف الزكاة في باقى المصارف كسهم سبيل الله سبحانه و نحوه، و على القول بعدم جوازه مع وجود المستحق فهل يعتبر في جوازه عدم التمكن من باقى المصارف أيضا أم لا- (احتمالان) من كون وجه عدم الجواز مع المستحق هو ما تقدم من انه مع وجوده يكون قبض المالك ممكنا فلا يتعين الزكاة حينئذ بغير قبضه كالعزل، و لا يخفى انه لو تم لدل على عدم الجواز مع التمكن من باقى المصارف أيضا، و من ان قصر جواز العزل على مورد عدم التمكن من صرف الزكاة أصلا لا في المستحق و لا في غيره من بقیة المصارف يوجب تنزيل النصوص

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٩

الدالة على جوازه على المورد النادر بل المعدوم و هو لا يليق بتلك النصوص، ضرورة ندور عدم التمكن من باقى السهام لا سيما مصرف سبيل الله سبحانه كما لا يخفى، و الأقوى هو الأخير استنادا الى كون المستحق هو معظم مصرف الزكاة بل ربما قيل ان الزكاة لهم كما يشعر به نصوص الدالة على تشريعها و ان جاز صرفها في باقى المصارف فيكون المدار في جواز العزل أو النقل و عدم الضمان على عدم وجوده و ان تمكن من صرفها في باقى المصارف لكن المسألة مع ذلك لا تخلو عن التأمل كما اعترف به في الجواهر.

(الأمر الرابع) الأقوى ان المعزول يصير ملكا للمستحقين بالعزل فلا يشاركهم المالك عند التلف، و تكون امانة عنده لا يضمه الا

مع التفريط أو التأخير مع وجود المستحق، و ذلك لخبر ابن أبي حمزة المتقدم الدال على عدم الضمان عند التلف خلافا لما يترأى من الدروس حيث حكم فيها بكون نماء المعزول للمالك مع حكمه بتعيينه بالتعيين، و عدم جواز ابداله بعد العزل، قال فى الجواهر: و لعله (ره) ظن ان العزل لا يخرج المال عن ملك المالك و انما يعين دفعه، ثم قال و فيه انه مناف لما دل على كون التلف من الفقير و الربح له كما هو واضح انتهى، و مما ذكرنا ظهر انه لا إشكال فى عدم جواز ابدالها بعد العزل، و ان نمائها للمستحقين مطلقا سواء كان متصلا أو منفصلا كما لا يخفى، و سيأتى بقیة من الكلام فى المسألة السادسة من فصل العقود فى بقیة أحكام الزكاة.

## [فصل فيما يستحب فيه الزكاة]

### إشارة

فصل فيما يستحب فيه الزكاة و هو على ما أشير سابقا أمور

## [الأول مال التجارة]

### إشارة

(الأول) مال التجارة.  
و البحث فيه عن أمور.  
(الأول) فى موضوعه و قد اختلف فيه ففى الشرائع و عن جماعة انه المال الذى ملك بعقد معاوضة و قصد به الاكتساب عند التملك انتهى فاعتبر فيه أمور.  
(الأول) ان يكون التملك بالعقد فلو انتقل اليه بغير عقد كالميراث و حيازة المباحات لم يكن موضوعا لحكم الزكاة.  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٠  
(الثانى) ان يكون العقد معاوضيا فلو كان كالهبة و الصدقة و الوقف لخرج عن موضوعه.  
(الثالث) ان يكون بقصد الاكتساب، فلو تملك بعقد معاوضى لكن لا بقصد الاكتساب بل للقنية فلا زكاة.  
(الرابع) ان يكون قصد الاكتساب مقارنا للتملك فلو تملك للقنية ثم بدا له الاكتساب فلا زكاة.  
(الخامس) ان يكون قصد الاكتساب مستمرا فلو اشتراه للاكتساب ثم نوى القنية فلا زكاة، و قيل كما عن المحقق فى المعبر و الشهيديان فى غير البيان و المدارك بعدم اعتبار مقارنة نية الاكتساب للتملك، فلو اشترى للقنية ثم نوى به الاكتساب يكفى فى ثبوت الزكاة لصدق مال التجارة عليه، قال فى المدارك بعد ذكر اعتبار كون التملك بالعقد المعاوضى مع نية الاكتساب به و استمرار نية الاكتساب طول الحول، و انما الكلام فى اعتبار مقارنة هذه النية للتملك، و قد ذهب علمائنا و أكثر العامة إلى اعتبار ذلك أيضا لأن التجارة عمل قد يتحقق بدون النية، و حكى المصنف فى المعبر عن بعض العامة قولاً بان مال القنية إذا قصد به التجارة، تتعلق به الزكاة، و يظهر منه الميل اليه نظرا الى ان المال بإعداده للربح يصدق عليه انه مال تجارة فيتناوله الروايات المتضمنة لاستحباب زكاة التجارة، و ان نية القنية تقطع التجارة فكذا العكس، قال و قولهم التجارة عمل قلنا لا نسلم أن الزكاة

تتعلق بالفعل الذي هو الابتياح بل لم لا يكفي إعداد السلعة لطلب الربح و ذلك يتحقق بالنية، و الى هذا القول ذهب الشهيد في الدروس و الشارح في جملة من كتبه و لا- بأس به، و قيل كما عن المحقق الأردبيلي الميل اليه بعد ان تردد فيه المحقق في المعبر، و ان جعل الأشبه خلافة، و جزم به صاحب الجواهر (قده) ان لم ينعقد الإجماع على خلافه بعدم اعتبار تملك المال بعقد معاوضى بل يكفي مطلق تملكه، و هذا هو مختار المصنف (قده) فى المتن حيث يقول

و هو

اي مال التجارة

المال الذى تملكه الشخص و أعدده للتجارة و الاكتساب به سواء كان الانتقال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠١

اليه بعقد المعاوضة أو بمثل الهبة أو الصلح المجانى أو الإرث على الأقوى، و اعتبر بعضهم كون الانتقال اليه بعنوان المعاوضة، و سواء كان قصد الاكتساب به من حين الانتقال اليه أو بعده و ان اعتبر بعضهم الأول، فالأقوى انه مطلق المال الذى أعد للتجارة فمن حين قصد الاعداد يدخل فى هذا العنوان و لو كان قصده حين التملك بالمعاوضة أو بغيرها الاقتناء و الأخذ للقنية فهو اي المصنف (قده) يعتبر قصد الاكتساب بالمال فقط فى صدق مال التجارة عليه بلا اعتبار كون تملكه بالعقد المعاوضى، و لا- اعتبار مقارنة قصد الاكتساب مع التملك، و لا اعتبار فعليه الاكتساب بلى يكفي عنده قصد الاعداد للاكتساب سواء كان المنتقل عنه أخذه للتجارة أم لا، و قيل كما فى الجواهر بالقول الثالث لكن مع تقييده بما إذا كان المنتقل عنه أخذه للتجارة، و منشأ هذا الاختلاف ليس لأجل الخلاف فى مفهوم مال التجارة عرفا، و لا لأجل الخلاف فى الاصطلاح الفقهي فيه بان اصطلاح كل فرقة معنى فى ما يطلق عليه مال التجارة غير ما يطلق عليه عند الآخر كما صرح به فى الغنائم، بل الخلاف فيما يعتبر فى مال التجارة من حيث انه موضوع لحكم الزكاة و صيرورته متعلقا للحكم، و الخلاف فى ذلك نشأ فى الخلاف فى ما يفهم من الاخبار فى موضوعه، فان الظاهر من بعضها اعتبار كونه منتقلا اليه بعقد معاوضى بقصد التجارة مع مقارنة القصد للتملك كما هو مختار القائلين بالقول الأول، و ذلك كخبر سماعه و فيه سألته عن الرجل يكون عنده المتاع موضوعا فيمكث عنده السنة و الستين أو أكثر من ذلك قال ليس عليه زكاة حتى يبيعه الا ان يكون اعطى به رأس ماله فيمنعه من ذلك التماس الفضل فإذا هو فعل ذلك وجبت فيه الزكاة فان لم يكن اعطى به رأس ماله فليس عليه زكاة حتى يبيعه و ان حبسه ما حبسه فإذا هو باعه فإنما عليه زكاة سنة واحدة، و خبر العلاء عن الصادق عليه السلام و فيه قال قلت المتاع لا أصيب به رأس المال على فيه الزكاة قال: لا قلت أمسكه سنين ثم أبيعها ماذا على قال: سنة واحدة، فإن الظاهر من رأس المال الموجود فى هذين الخبرين هو المال الذى وقعت التجارة به بصيغته الماضى لا ما يتجر به بصيغته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٢

المضارع و أعد للتجارة و لو لم يتجر به بعد، و ما فى الجواهر من عدم اعتبار كونه رأس المال عند مالك العين حتى يحتاج الى صدور التجارة منه بل المراد به ثمن المتاع فى نفسه و لو لم يكن ثمنيته بفعل المالك بل كانت بفعل المنتقل منه كالواهب و المورث بعيد فى الغاية لا ينبغى ان يحتمل، و كخبر ابى الربيع الشامى فى رجل اشترى متاعا فكسد عليه متاعه و قد كان زكى ماله قبل ان يشتري به هل عليه زكاة أو حتى يبيعه فقال: ان أمسكه التماس الفضل على رأس المال فعليه الزكاة، و صحيح محمد بن مسلم الذى سئل عن الصادق عليه السلام عن رجل اشترى متاعا و كسد عليه و قد زكى ماله قبل ان يشتري متاعا متى يزكيه فقال: ان كان أمسك متاعه يبتغى به رأس المال فليس عليه زكاة و ان كان حبسه بعد ما يجد رأس ماله فعليه الزكاة بعد ما أمسكه بعد رأس المال، و ظهور هذين الخبرين فى المال المشتري للتجارة فعلا غير قابل للإنكار، و كمقطوعة محمد بن مسلم



انه ع قال كل ما عملت به فعليك فيه الزكاة إذا حال عليه الحول.

و خبر خالد الكرخي السائل عن الصادق عليه السلام عن الزكاة فقال: ما كان من تجارة في يدك فيها فضل ليس يمنعك من بيعها الا لتزداد فضلا على فضلك فزكه و ما كانت من تجارة في يدك فيها نقصان فذلك شيء آخر، و هذان الخبران أيضا ظاهران في الاتجار بالمال بالفعل و ان لم يستفد بهما اعتباره على وجه الشرطية، و كالروايات المتظافرة الواردة في مال اليتيم و المجنون، و في بعضها إذا حركته فعليك زكوته، و في بعضها لا يجب في مالهم الزكاة حتى يعمل به فإذا عملوا به ففيه الزكاة، و اما إذا كان موقوفا فلا زكاة عليه، و في بعضها ليس على مال اليتيم زكاة الا ان يتجر به فان اتجر به ففيه الزكاة، و الربح لليتيم، و جميعها يدل على اعتبار التجارة الفعلية في موضوع الزكاة، و كخبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام لا تأخذن مالا مضاربة إلا ما تزكيه أو يزكيه صاحبه، و قال و ان كان عندك متاع في البيت موضوع فأعطيت به رأس مالك فرغبت عنه فعليك زكوته، و خبر إسماعيل بن عبد الخالق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٣

قال سأله سعيد الأعرج و انا اسمع فقال: انا نكبس الزيت و السمن نطلب به التجارة فربما مكث عندنا السنة و السنتين هل عليه زكاة، فقال: ان كنت تريح فيه شيئا أو تجد رأس مالك فعليك فيه زكاة و ان كنت انما تربص به لأنك لا تجد إلا وضیعة فليس عليك زكاة حتى يصير ذهباً أو فضة فإذا صار ذهباً أو فضة فزكه للسنة التي اتجرت فيها، و اعترف صاحب الجواهر بظهورهما في رأس مال الرجل لكنه قال بعدم دلالتهما على الاشرط، و لعل منشأ ظهورهما في رأس مال المالك هو إضافة رأس المال الى كاف الخطاب الموجب لابطائه عن الحمل على رأس المال في نفسه و لو كان من المنتقل اليه، هذا ما استدل به للقول الأول، و استدل للقول بعدم اعتبار فعلية التجارة و كفاية الاعداد لها و العزم عليها بما في المعتبر من ان المال ياعداده للربح يصدق عليه انه مال تجارة فيتناوله الروايات المتضمنة لاستحباب زكاة التجارة، قال (قده) و قولهم التجارة عمل قلنا لا نسلم أن الزكاة تتعلق بالفعل الذي هو الاتياع بل لم لا يكفي إعداد السلعة لطلب الربح و ذلك يتحقق بالنية، و بخبر شعيب عن الصادق عليه السلام قال: كل شيء جرّ عليك المال فزكه و كل شيء ورثته أو ذهب لك فاستقبل به، و موثق سماعة عن الصادق عليه السلام قال ليس على الرقيق زكاة إلا- رقيق يبتغى به التجارة فإنه من المال الذي يزكى، و خبر محمد بن مسلم انه قال كل مال عملت به فعليك فيه الزكاة إذا حال عليه الحول، قال يونس تفسيره ان كل ما عمل به للتجارة من حيوان و غيره فعليه فيه زكاة، و ما بالطريق العامي الذي رواه احمد عن سمره انه قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه و آله ان نخرج الصدقة مما نعدده للبيع و بالنية يصير كذلك، و أجب عن الجميع اما ما في المعتبر فبان الظاهر من مال التجارة و ان كان هو الأعم مما اتجر به فعلا أو أعد للتجارة به فيكفي في صحة إطلاق الاسم جعل المال معدا للاسترباح به لكن لا يبعد دعوى ان المنساق منه عرفا هو المال المستعمل في عمل التجارة لا مطلق ما وضع لذلك بحيث يعم الفرض، و لو سلم عدم انصراف لفظ مال التجارة إلى المال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٤

المستعمل في عمل التجارة و شموله عرفا لما أعد للتجارة فدعوى تناوله للروايات المتضمنة لاستحباب زكاة التجارة ممنوعة، لما عرفت من ظهور ما تقدم من الاخبار التي استدلت بها للقول الأول، أو انحصاره في المال المستعمل في التجارة، و لا تشمل ما أعد لها و ان لم تدل على نفيها عنه أيضا كما لا يخفى.

و اما خبر شعيب ففي رسالة الزكاة للشيخ الأكبر ان المراد من الشيء في قوله ع: كل شيء جر عليك المال هو النقد، و ذلك بقربنة قوله ع: و كل شيء ورثته أو وهبت فاستقبل به يعنى استقبل به الحول إذ لا ريب ان الحول لا يستقبل إلا في التقدين، فالمراد ان النقد الذي جر عليك المال اى صار سببا لجر المال عليك بان أعطيته ثمنا يقوم بأزيد منه يجب فيه الزكاة و ان لم

يحل الحول على عينه و هو يتوقف على عمل التجارة به، و لا يكفي إعداده لها كما هو واضح، و قال في مصباح الفقيه ان جر المال لا يتحقق الا بعد تحقق المعاملة و حصول الفعل فهو أخص من المال الذى تعلق به عمل التجارة، قال (قده) مع ان هذه الرواية لا تخلو عن إجمال فيحتمل قويا ان يكون لفظ المال الوارد فيها بالرفع فيكون المقصود به بيان عدم اعتبار الحول من الشئ الذى يجره المال فى الزائد على أصل المال الذى يعتبر فيه الحول انتهى، و اما خبر سماعه فالظاهر منه نفى الزكاة عن العبد الذى اشترى لغير التجارة الدال على إثباتها فيما اشترى للتجارة فيكون وزانه وزان الاخبار المستدل بها للقول الأول، و اما خبر محمد بن مسلم فهو فى الدلالة على القول الأول أظهر، و لا ينافيه تفسير يونس بأنه كلما عمل للتجارة من حيوان و غيره، فإنه مع كونه من يونس يرجع الى المال المعمول به التجارة لا ما أعد لها و ان لم يتجر به و هذا ظاهر، و اما النبوى فمع قطع النظر عن انه من طريق العامة فالإنصاف انه ظاهر فى ثبوت الزكاة فيما أعد للبيع كما قيل فى تقريبه أنه بالنية يصير معدا للبيع، و قول العلامة (قده) فى محكى تذكرته بأنه ليس بجيد فان النزاع وقع فى ان المنوى هل هو معد للبيع أم لا ليس بجيد، إذ لا نزاع فى ان المنوى للبيع معد للبيع قطعاً، و انما الكلام فى ان الزكاة فى المعد للبيع أو فيما اتجر به فعلاً، و مع فرض دلالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٥

النبوى على ثبوتها فى المعد للتجارة لا- يبقى محل للبحث، لكن الكلام فى سنده و انه عامى لا يعبأ به مع مخالفته مع الاخبار المروية عن أئمتنا عليهم السلام، هذا و فى الجواهر عند نقله لما فى المعتبر قال (قده) و قال فى المعتبر فيما حضرني من نسخته مسألة قال الشيخ الى ان انتهى الى نقل النبوى فنقله هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه و آله ان نخرج بصدقة مما نعهده للبيع بالنية، ثم نقل الى آخر ما فى المعتبر، و الظاهر ان قوله (قده) فيما حضرني من نسخته إشارة إلى كون نسخة المعتبر الموجودة عنده فى نقل النبوى كما ذكره من قوله: مما نعهده للبيع بالنية فيكون قوله بالنية على هذه النسخة جزء من النبوى، و لا يخفى ان الاستدلال بالنبوى لا يتوقف على كون قوله بالنية من تتمه الحديث، بل يصح الاستدلال و لو لم يكن بالنية منها كما قد منا، لكن فى مصباح الفقيه تعجب من الجواهر و قال (قده): و العجب من عبارة المعتبر المنقولة فى الجواهر حيث أورد فيها هذه الرواية بجعل لفظ بالنية المذكور من كلام احمد لدى تقريب الاستدلال من تتمه الرواية، و جعله محلاً للاستشهاد فنقلها هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه و آله ان نخرج الصدقة مما نعهده للبيع بالنية و هو بحسب الظاهر اشتباه فى النقل انتهى ما فى المصباح.

(أقول) و لعل هذا شئ لم يذهب عن صاحب الجواهر حيث يعتذر بقوله فيما حضرني من النسخة ثم لم يظهر منه (قده) جعله كلمة بالنية محلاً للاستشهاد، و لا يكون الاستشهاد به أيضاً منوطاً بكون تلك الكلمة من تتمه الحديث كما ذكرناه، و بالجملة فالاستدلال بالنبوى ساقط بسقوطه عن الحجية لكونه من غير طريقتنا، فظهر ان الأقوى من هذه الأقوال هو القول الأول كما عليه المشهور، فشرط تعلق الزكاة بمال التجارة هو انتقاله إليه بمعاملة قصد بها الاكتساب، فلا زكاة فيما ينتقل اليه بغير المعاملة من ميراث و هبة و نحوهما، أو ملكه للقنية ما لم يتجر به، أو اشتراه للتجارة ثم نوى القنية قبل حول الحول، ثم ان هاهنا أمور أ ينبغي التنبيه عليها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٦

(الأول) قال فى المسالك فى بيان اجزاء الحد المذكور فى الشرائع لمال التجارة أعنى قول المحقق (قده) هو المال الذى ملك بعقد معاوضة و قصد به الاكتساب عند التملك المال بمنزلة الجنس فيدخل فيه ما صلح لتعلق الزكاة المالىة و جوباً أو استحباباً و غيره كالخضراوات، و يدخل فيه أيضاً العين و المنفعة و ان كان فى تسمية المنفعة ما لا خفاء، فلو استأجر عقاراً للتكسب تحققت التجارة انتهى ما فى المسالك، و اليه أشار المصنف (قده) فى المتن بقوله

و لا فرق فيه

اي فى مال التجارة

بين ان يكون مما يتعلق به الزكاة المالية وجوبا أو استحبابا و بين غيره كالتجارة بالخضراوات مثلا و لا بين ان يكون من الأعيان أو المنافع كما لو استأجر دارا بنية التجارة.

و قال فى البيان لو استأجر و أراد بنية التجارة أو أجر أمتعته للتجارة فهى تجارة، و لكن ناقش فى ذلك الجواهر، و قال (قده) قد يناقش فى استفادة ذلك من الأدلة ضرورة ظهورها فى الأمتعة و نحوها كما نص على ذلك بعض مشايخنا بل هو الظاهر من المقنعة و غيرها، و حينئذ فما يأتى من مسألة العقار المتخذ للنماء قسم مستقل لا يندرج فى مال التجارة، و اولى من ذلك الاستيجار على الاعمال للتكسب فان عدّ مثلها من التجارة كما ترى انتهى ما فى الجواهر.

(أقول) و فى قوله (قده) قد يناقش (إلخ) يشير الى ما فى مفتاح الكرامة إذ فيه ما نصه: و الظاهر عدم شموله للمنفعة إذ الظاهر ان المراد بالمملوك المال، و الظاهر عدم صدقه على المنفعة، فتكون الزكاة العقار المتخذ للنماء قسما آخر انتهى، و لا يخفى ما فى نفى صدق المال على المنفعة إذ هى مال عرفا كما ان التكسب بها تجارة قطاعا، و سيأتى ان صاحب الجواهر صرح فى مسألة العقار المتخذ للنماء بأنه من أقسام التجارة بالمال و انه مندرج فى مال التجارة فيشترط فيه شروطه، و يكون حكمه حكمه، و اما الاستيجار بالاعمال بقصد الاكتساب فالظاهر انه أيضا نوع من التجارة و لا بأس بالقول بثبوت الزكاة فيما يستفاد منه من النقود و غيرها إذا اجتمعت فيه الشرائط.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٧

(الثانى) إذا كانت المعاملة بالمعاطة فإن قلنا بان المعاطة تفيد الملك كما هو الحق فلا إشكال فى ان التملك يحصل حين التعاطى فيعتبر قصد الاكتساب حينه فى ثبوت الزكاة و ان قيل بإفادتها الإباحة و حصول الملك بالتصرف أو التلف فيقع الإشكال فى اعتبار مقارنة النية مع حصول الملك، قال فى الجواهر اعتبار نية الاكتساب حال حصول الملك بالتصرف أو التلف لأحد العوضين كما ترى انتهى، و فى رسالة الشيخ الأ-كبر (قده) المعمولة فى الزكاة و لو اشترى معاطة فإن قلنا بكونها مملكة فلا إشكال فى اعتبار مقارنة قصد الاكتساب لها، و ان قلنا بكونها مبيحة فمقتضى القاعدة عدم وجوب الزكاة فى هذا المال كالحج، و هذا من جملة ما يلزم القائلين بالإباحة دون الملك، نعم لو التزم بترتب أحكام الملك عليه اعتبر القصد من حين أخذ المتاع، و ان قلنا بحصول التملك من حين تلف احد العوضين ففى تعيين زمان القصد صعوبة انتهى.

(الثالث) الظاهر ان اعتبار قصد الاكتساب عند التملك وارد مورد الغالب من كون التملك مقارنا للقصد و الا فلو اشترى له فضولا- فأجازه بعد مدة بقصد الاكتساب كفى، و هذا على القول بالنقل فى الإجازة ظاهر لا اشكال فيه، و كذا على القول بالكشف لأن الإجازة حينئذ أمر اختيارى موجبة لحصول التملك من حين العقد، فيكون قصد الاكتساب متأخرا عن التملك لحصوله لرأس المال من حين الإجازة بقصد الاكتساب، و لا يضره تقدم التملك عليه كما يخفى.

(الرابع) لو اشترى عرضا للقبية بمثله ثم رد ما اشتراه بعبء أورد عليه ما باعه به فأخذه بقصد التجارة، ففى البيان انه لا يكفى فى ثبوت الزكاة لأن الفسخ لا يعد معاوضة، و فى الجواهر انه لم ينعقد لها بناء على اعتبار المقارنة للتملك بعد المعاوضة ضرورة عدم كون الفسخ بالعبء معاوضة، و كذلك الفسخ بالخيار المشروط له مثلا و ان قاله و نحوها، و فى رسالة الزكاة للشيخ الأ-كبر (قده) و كيف كان فالمعاوضة فى كلامهم حيث أضافوا إليه العقد لا يشمل الفسخ انتهى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٨

(أقول) لا إشكال فى ان الفسخ يوجب خروج كل من العوضين عن انتقال اليه و دخوله فى ملك من انتقل عنه من حين الفسخ،

و لذا يكون نماء الثمن قبل الفسخ للبائع و نماء المثل من حين العقد الى زمان الفسخ للمشتري، و هذا لا اشكال فيه، انما الكلام فى ان الفسخ هل هو دفع المانع عن تأثير مقتضى السابق من تملك البائع للمثلن و المشتري للثلن و هو العقد فبعد حله يؤثر المقتضى الأول أثره فليس الفسخ حينئذ تملكا جديدا، و انما هو موجب للعود إلى الملكية السابقة، أو انه تملك جديد و موجب لحصول ملك جديد، و يترتب على الأول عدم جواز التمسك بعموم الناس مسلطون على أموالهم فى إثبات اللزوم عند الشك فى تأثير الفسخ لان الفسخ حينئذ ليس تصرفا فى ملك الغير بل هو تصرف فى العقد برفعه الموجب لتأثير المقتضى السابق فى أثره لارتفاع مانعه بالفسخ، فيكون تصرف الفاسخ فى ملكه لا فى ملك الغير حتى يمنع عنه بعموم الناس، و يترتب على الثانى جواز التمسك به فى إثبات اللزوم، و كيفما كان فلا يكون قصد الاكتساب عند الفسخ موجبا لثبوت الزكاة، اما على الأول فلان الفسخ لا يكون معاوضة و اليه يشير ما فى البيان من ان الفسخ لا يعد معاوضة، و ما فى الجواهر من قوله ضرورة عدم كون الفسخ معاوضة، و اما على الثانى فلانه لا يكون عقد إبل هو معاوضة بغير العقد، و اليه يشير ما فى رسالة الزكاة من قوله (قده) المعاوضة فى كلامهم حيث أضافوا إليه العقد لا يشمل الفسخ، هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الفسخ، و اما الرجوع فى المعاظة فهو ليس حلا- لعقد حتى يقال بكونه رفعا للمانع الموجب لتأثير المقتضى السابق، إذا لمعاظة ليست عقد إبل لا محيص فيه الا القول بكونه تملكا جديدا، و لذا يكون المرجع عند الشك فى جوازه هو عموم الناس فهو معاوضة جديدة قطعا فلا يكون قصد الاكتساب عنده منشأ لثبوت الزكاة بناء على اعتبار العقد فى المعاوضة كما ان يثبت به الزكاة لو قصد به الاكتساب بناء على كفاية مطلق المعاوضة و لو لم تكن بالعقد، و اما الإقالة فإن كانت فسحا عن تراض فحكمه حكم الفسخ، و ان كانت معاوضة جديدة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٩

فحكمها حكم الرجوع، و ان كان الحق فيها كونها معاوضة جديدة، و ذلك للإجماع على ثبوت الشفعة فيها مع ذهاب المشهور الى تلقى الشفعة للملك عن المشتري لا البائع حيث ان تلقيه منه بعد الإقالة يحتاج الى رفعها و هو يصح إذا كانت معاوضة إذ لا معنى لرفع الفسخ لان رفعه انما هو بإيجاد العقد كما لا يخفى.

(الخامس) ما تقدم من الكلام فى الأمر السابق كان فيما إذا اشترى عرضا للقنية بمثله ثم رد ما اشتراه بعبء أو شرط خيار أو غيرهما أو إقالة، و اما إذا اشترى عرضا للتجارة بمثله فكان المدفوع و المأخوذ كلاهما للتجارة كما إذا تعاوض التاجران ثم تراء العيب و شبهه جرى المتاعان فى التجارة، و تثبت الزكاة كما صرح به فى البيان، و تبعه فى الجواهر و لا ينافى ثبوتها انتقال المال عن كل منهما إلى الآخر ثم عوده عنه اليه لتعلق هذه الزكاة اعنى زكاة مال التجارة بمالية العين المتقررة بعد خروج العين عن ملك المنتقل عنه فى عوضها لا- العين نفسها، و لو اشترى عرضا للتجارة بعرض للقنية فرد عليه عرض القنية بالعيب و نحوه انقطعت التجارة لأن القنية كانت فى العين و قد استرد، و لو باع عرض التجارة بعرض للقنية ثم رد عليه عرضه فكذلك لانقطاع التجارة بنية القنية فى بدله، و قال بعض مشايخنا (قدس الله نفسه) فى الدرر انه على القول بكون الفسخ رجوعا إلى الملكية السابقة تثبت فيه الزكاة لكونه مملوكا بعقد المعاوضة و هو العقد السابق، و على القول بكون الفسخ معاوضة جديدة لا يثبت به الزكاة لعدم كون الفسخ عقدا معاوضيا.

(أقول) كون الفسخ رجوعا إلى الملكية لا يوجب زوال انقطاع التجارة بنية القنية بمعاوضة عوض التجارة بعرض القنية إذ أثر الفسخ و لو كان هو الرجوع الى الملكية السابقة يكون من حينه كما كان معترفا به (قدس سره)، و حينئذ يجب جعل حول التجارة من زمان الفسخ لانقطاع ما تقدم عليه بنية القنية فى بدله كما كان ينقطع لو كان طرء عليه قصد القنية فى نفس ما اشتراه للتجارة أعنى العوض الذى عاوضه بعرض للقنية، نعم على القول بكون الفسخ تملكا جديدا لا يثبت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٠

فيه الزكاة أصلاً بالنسبة إلى المعوض، أما قبل الفسخ فلانقطاع حوله، واما بعد الفسخ فلكون التملك بغير العقد المعاوضى أعنى دفع بالفسخ، و لعل هذا هو مراده (قده) من إبداء الفرق بين القولين بمعنى انه على القول بكون الفسخ رجوعاً إلى الملكية السابق تثبت الزكاة إذا حال الحول من زمان الفسخ، و على القول الآخر لا تثبت و لو بعد الحول من زمان الفسخ لكون التملك بغير العقد المعاوضى، و هذا لا غبار عليه كما هو واضح.

(السادس) قال فى المسالك: المراد بالمعاوضة ما يقوم طرفاها بالمال كالبيع و الصلح و يعبر عنها بالمعاوضة المحضة و قد يطلق على ما هو أعم من ذلك و هو ما اشتمل على طرفين مطلقاً فيدخل فيه المهر و عوض الخلع و مال الصلح عن الدم، و فى صدق التجارة على هذا القسم مع قصدها نظر، و قطع فى التذكرة بعدمه انتهى، و قد تردد فيه فى البيان أيضاً، و قال (قده) و هل يعتبر فى المعاوضة ان يكون محضة فيخرج الصداق و المال المختلج به و الصلح عن دم العمدة نظر:

من انه اكتساب بعوض و: من عدم عد مثلها عوضاً عرفاً.

(أقول) و الأقوى عدم الثبوت و ذلك لا من جهة قصور المهر و عوض الخلع و أمثاله عن المال بل لمنع صدق المعاوضة فيه كما يشعر به عدم كون الصداق ركناً فى النكاح.

(السابع) الظاهر ثبوت الزكاة فى النماءات لتبعيةها لرأس المال و ان كان حصولها فى ملك مالك العين و لم يكن تملك معاوضى، لأن ما بذله من رأس المال بإزاء العين كأنه يقع بإزائها بمالها من النماءات تابعة للعين فى كونها مملوكة بعقد معاوضى واقع على العين، قال الشيخ الأكبر فى رسالة الزكاة:

و اما ثبوت الزكاة فى النماء و النتاج و الثمرة لمال التجارة فهو أيضاً من حيث كونها أموالاً حصل تملكها لسبب عقد المعاوضة و ان لم ترد المعاوضة على نفسها انتهى، هذا تمام الكلام فى موضوع مال التجارة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١١

و الأمر الثانى فى شروط ثبوت الزكاة فيه

**[و يشترط فيه أمور]**

**إشارة**

و يشترط فيه أمور

**[الأول بلوغه حد نصاب احد النقدين]**

(الأول) بلوغه حد نصاب احد النقدين فلا زكاة فيما لا يبلغه و الظاهر انه كالنقدين فى النصاب الثانى أيضاً.

أما اعتبار أصل النصاب فيه فقد ادعى عليه إجماع الخاصة بل إجماع المسلمين جميعاً، و يدل عليه من الاخبار خبر إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام قال قلت له تسعون و مائة درهم و تسعة عشر ديناراً أ عليها فى الزكاة شىء؟ فقال: إذا اجتمع الذهب و الفضة فبلغ ذلك مأتى درهم ففيها الزكاة لأن عين المال الدراهم و كل ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك الى الدراهم فى الزكاة و الديات، بناء على ان يكون المراد من صدر الرواية هو السؤال عن زكاة التجارة و الله يجب

طرحه لكونه معمول به على ان الذيل كاف في إثبات المطلوب، حيث ان قوله ع: و كل ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك الى الدراهم يثبت المطلوب، فإن الزكاة في المتاع ليس إلا- في مال التجارة و لا يضره إجمال الصدر أو اطراحه، لكونه غير معمول به على تقدير عدم حمله على مال التجارة لأن التفكيك في التعبد بالصدر بين الصدر و الذيل إذا اقتضته القواعد ليس بعزيز على ان الإجماع كاف في إثبات الحكم، فلا عبرة بتشكيك المحدث البحراني (قده) في الحدائق المبتنى على تشكيكه في ظهور الخبر في المدعى و منعه عن التمسك بالإجماع على ما هو قاعدته، و لا- حاجة أيضا لإثبات الحكم الى التمسك بصحيح ابن مسلم، و فيه قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذهب كم فيه من الزكاة قال: إذا بلغ قيمته مأتى درهم فعليه الزكاة، بحمل الذهب فيه على الذهب المتجر به، و ان تخصيص الدراهم لغلبة المعاملة بها في ذلك الوقت و كون المأتى درهم عشرين ديناراً، و لذلك يجمعون الدينار في مقابلة العشرة دراهم في الديات كما في الجواهر، حيث ان حمل الذهب فيه على الذهب المتجر به بعيد لا يصار اليه الا بقرينة منتفية في المقام، و مما ذكرنا ظهر أيضا عن المعتمد من النصاب فيه هو نصاب احد النقدين، حيث ان زكوته هو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٢

زكاة احد النقدين بعينها، و ان الفرق بينهما بالوجوب و الندب و كونها في النقدين في العين و في مال التجارة في ماليته المحفوظ في ضمن ابداله الذي يكون في الغالب جنس النقدين أيضا، و كيف كان فلا زكاة فيه ما لم يبلغ النصاب الأول من احد النقدين، و في النصاب الثاني أيضا قولان، و المشهور كونه كالتقدين في ذلك، و عليه إذا بلغت القيمة عشرين ديناراً أو مأتى درهم ثبت الزكاة و هي ربع العشر، ثم ليس فيه شيء حتى تبلغ القيمة أربعة دنانير أو أربعون درهما ثبت فيه اي في الزائد حينئذ ربع عشر أربعة دنانير أو أربعون درهما، ثم على هذا الحساب في الزائد دائما، و عن الشهيد الثاني في فوائد القواعد انه لم يقف على دليل يدل على اعتبار النصاب الثاني، و ان العامة صرحوا بالنصاب الأول خاصة، و اعترض عليه في المدارك بان الدليل على اعتبار هو الدليل على اعتبار النصاب الأول، و العامة انما لم يعتبروا النصاب الثاني هنا لعدم اعتبارهم له في زكاة النقدين كما ذكر في التذكرة انتهى، و في المدارك و هو جيد، و اما نصاب غير النقدين من الأموال الزكوية فلا يعتبر في مال التجارة قطعا كما صرح به جماعة في محكي التذكرة فإنه (قده) قال فيها النصاب المعتمد في قيمة مال التجارة هنا احد النقدين الذهب و الفضة دون غيرهما، فلو اشترى بأحد النصب في المواشى مال التجارة و قصرت قيمة الثمن عن نصاب احد النقدين ثم حال الحول كذلك فلا زكاة، و لو قصر الثمن عن زكاة المواشى بأن اشترى بأربع من الإبل متاع التجارة و كانت قيمة الثمن أو السلعة تبلغ نصابا من احد النقدين تعلقت الزكاة به انتهى، و يعتبر وجود النصاب في تمام الحول اوله و وسطه و آخره، خلافا لبعض العامة فاعتبر النصاب في أول الحول و آخره لا في وسطه، و عن بعض آخر منهم انه ينعقد الحول على ما دون النصاب فان تم الحول و قد كمل النصاب وجبت الزكاة، قال في المدارك و لا ريب في بطلانها لأنها لو ثبت مع نقصانه في وسط الحول أو في أوله لوجبت في زيادة متجددة لم يحل عليها الحول انتهى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٣

### [الثاني مضي الحول عليه]

(الثاني) مضي الحول عليه من حين قصد التكبس

بناء على كفاية قصد الاكتساب في ثبوت الزكاة على ما هو مختار المصنف و جماعة، أو من حين التجارة و الاكتساب بناء على المختار، و يدل على اعتبار الحول في ثبوتها فيه مضافا الى عدم الخلاف فيه بل عن التذكرة دعوى الإجماع عليه، بل في المعتمد

و عن المنتهى ان عليه علماء الإسلام صحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام و فيه و سئلته عن الرجل توضع عنده الأموال بعمل بها فقال: إذا حال الحول فليزكها.

### [الثالث بقاء قصد الاكتساب طول الحول]

(الثالث) بقاء قصد الاكتساب طول الحول فلو عدل عنه و نوى به القنيء في الأثناء لم يلحقه الحكم إجماعا كما في الجواهر،

و ان عاد الى قصد الاكتساب اعتبر ابتداء الحول من حينه

و لا- يحتاج هاهنا الى فعلية الاكتساب إذا كان انتقال المال اليه قبل قصد القنيء بالاكتساب، حيث انه بعد العود الى قصد الاكتساب يصدق عليه انه مال التجارة لانتقاله اليه بالاكتساب مع قصده فإذا نوى به القنيء ثم عاد الى قصد الاكتساب اعتبر ابتداء الحول من حينه، و لو على المختار من عدم الاكتفاء بقصد الاكتساب بل يعتبر فعلية الاكتساب.

### [الرابع بقاء رأس المال بعينه طول الحول]

(الرابع) بقاء رأس المال بعينه طول الحول.

الظاهر ان مراد المصنف (قده) من رأس المال هاهنا هو مطلق مال التجارة لا خصوص الثمن الذي يفسره في الشرط الخامس كما لا يخفى، ثم انه وقع الخلاف في اشتراط بقاء السلعة في ثبوت الزكاة في مال التجارة، فالمحكي عن المشهور عدم اشتراطه، و ظاهر المحقق في الشرائع و جماعه هو الاشتراط، و حكى عن صريح المعتمد أيضا و ان كان في النسبة نظر، و اختاره في المدارك أيضا و جماعه من المتأخرين و هو مختار المصنف (قده) أيضا في المقام و يصرح به أيضا في المسألة الثانية من هذا الفصل، و استدلل له كما في المدارك حاكيا عن المعتمد بأنه مال ثبت فيه الزكاة فيعتبر بقائه كغيره، و بأنه مع التبدل تكون الثانية غير الاولى فلا- تجب فيها الزكاة لأنه لا- زكاة في مال حتى يحول عليه الحول، و زاد على ما في المعتمد بان مورد النصوص المتضمنة لثبوت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٤

هذه الزكاة السلعة طول الحول كما يدل عليه قوله ع في حسنة ابن مسلم: و ان كان حبسه بعد ما يجد رأس ماله فعليه الزكاة، و في رواية أبي الربيع ان كان أمسكه ليلتمس الفضل على رأس المال فعليه الزكاة، و قريب منها صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق الوارد في الزيت قال سأله سعد الأعرج و انا اسمع فقال: انا نكيس الزيت و الزيت نطلب به التجارة فربما مكث عندنا السنة و السنتين هل عليه زكاة، فقال ع: ان كنت تبيع فيه شيئا أو تجد رأس مالك فعليك زكوته و ان كنت انما تربص به لأنك لا تجد إلا- وضيعة فليس عليك زكوته انتهى ما في المدارك، و بظاهر ما حكى من الإجماع على اعتبار ما يعتبر في المالية في زكاة التجارة أيضا، و بإطلاق ما دل على اعتبار البقاء كقوله ع: كلما لم يحل عليه الحول و هو عند ربه فلا زكاة فيه الشامل للمالية و التجارة، هذا جملة ما استدلل به لإثبات هذا القول، و الكل مردود، اما ما عن المعتمد فلانه لا يخلو عن المصادرة لأن قوله مال ثبت فيه الزكاة لا يدل على انه يعتبر بقائه كغيره، و كذا قوله انه مع التبدل تكون الثانية غير الاولى فإنه أيضا لا يدل على عدم وجوب، و استدلاله بقوله لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول لا يدل على اعتبار بقاء عين السلعة في تمام الحول، و بالجملة فما عن المعتمد ليس بشيء، و اما النصوص التي استدلل بها في المدارك فهي تدل على ثبوت الزكاة في السلعة التي حال على عينها الحول، و هذا مما لا اشكال فيه لا على اعتبار بقائها بعينها في تمام الحول لا سيما الخبر الأخير أعنى صحيح إسماعيل بن

عبد الخالق الذي يكون فرض بقاء السلعة فيه في السنة و السنن في كلام السائل الذي يسئل عن مورد ابتلائه فلا يدل على انحصار الحكم عليه كما هو واضح، و اما الإجماع على اعتبار ما اعتبر في زكاة المالىة في التجارة فممنوع بمصير المشهور على اعتبار بقاء العين في تمام الحول في المالىة، و على عدم اعتباره في التجارة، و اما إطلاق ما دل على اعتبار البقاء فهو على تقدير تسليمه و عدم انصرافه إلى المالىة يقيد بالأدلة الدالة على عدم اعتباره في التجارة،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٥

و استدل لعدم اعتباره بدعوى إجماع العلامة و ولده الفخر في الإيضاح على عدم الاعتبار و النصوص الظاهرة في ذلك كصحيح محمد بن مسلم كل مال عملت به فعليه الزكاة إذا حال عليه الحول حيث ان العمل به لا يجامع مع بقاءه في الحول، و خبر شعيب كل شيء جر عليك المال فزكه، و موثق سماعه سألته عن الرجل يكون معه المال مضاربة هل عليه في ذلك المال زكاة إذا كان يتجر به فقال ينبغي له ان يقول لأصحاب المال زكاة فان قالوا انا نركيه فليس عليه غير ذلك (الحديث)، و النصوص الدالة على عدم الوجوب التي حملوها الأصحاب على الندب جمعا بينها و بين ما تدل على الوجوب كقوله ع: ليس في المال المضطربة زكاة، و غيره فإنه بعد الحمل على الندب يدل على ثبوت الزكاة في المال المضطربة و هو اعنى الاضطراب الذي كناية عن القلب و الانقلاب لا- يجامع مع بقاءه في تمام الحول، مضافا الى ان الغالب في مال التجارة هو التقلب و الدوران لا البقاء و القرار، فاعتبار البقاء في الحول يوجب عدم ثبوت الزكاة إلا نادرا و هو لا يلائم مع تشريعها، و الحاصل ان الزكاة في الحقيقة في المال المنقلب به للتجارة لا شخص ما اشتراه بها، و هذا هو الأقوى و عليه العمل.

### [الخامس ان يطلب برأس المال أو بزيادة طول الحول]

(الخامس) ان يطلب برأس المال أو بزيادة طول الحول.

و في الجواهر بلا خلاف أجده فيه كما اعترف به بعضهم، و في رسالته الزكاة للشيخ الأكبر (قده) إجماعا كما في المعبر، و عن المنتهى و يدل عليه من الاخبار صحيح محمد بن مسلم و صحيح إسماعيل بن عبد الخالق و خبر ابي ربيع الشامي و خبر الكرخي التي سبق جميعها في هذا الفصل غير مرة، و المراد بطلب رأس المال ان لا ينقص قيمته السوقية المتعارفة، لا ان يوجد له راغب بالفعل في جميع أيام السنة، إذ قد لا يوجد له راغب لكنه بحيث لو وجد له راغب لكان قيمته السوقية المتعارفة بقدر رأس المال أو أزيد، و هل مطلوبيته برأس المال أو أزيد شرط في ثبوت الزكاة، أو نقص قيمته السوقية مانع عنه (احتمالان) ظاهر الاستفادة من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٦

من الاخبار هو الأول كما يظهر من التأمل في موثق سماعه و فيه سألته عن الرجل يكون عنده المتاع موضوعا فيمكث عنده السنة و السنن أو أكثر من ذلك، قال: ليس عليه زكاة حتى يبيعه الا ان يكون اعطى به رأس ماله فيمنعه من ذلك التماس الفضل فإذا هو فعل ذلك وجبت فيه الزكاة فان لم يكن اعطى به رأس ماله فليس عليه زكاة حتى يبيعه و ان حبسه ما حبسه ماذا هو باعه فإنما عليه زكاة سنة واحدة، حيث ان قوله ع: الا ان يكون اعطى به رأس ماله و قوله ع: فان لم يكن اعطى به رأس ماله ظاهر في كون الطلب برأس المال أو الزيادة شرط، و تظهر الثمرة فيما لو شك حاله في الطلب برأس المال و الزيادة فعلى البناء على شرطية الطلب برأس المال أو الزيادة تنفى الزكاة من غير حاجة في نفيها الى التمسك بالأصل، حيث ان الشك في تحقق الشرط يوجب الشك في تحقق المشروط، و على البناء على مانعية النقص عن القيمة السوقية يكون الحكم هو ثبوت الزكاة فيما لو علم بعدم النقص و قد شك فيه لاستصحاب عدم طريانه في الحول، و مع عدم العلم بعدمه بان لم تكن حالته السابقة معلومة يكون



المرجع هو البراءة عن الزكاة لو قلنا بإجراء البراءة في النذب كما لا يبعد دعواه بالنسبة إلى أدلة البراءة الشرعية فيما لا تكون مساقها مساق حكم العقل بالبراءة كما أوضحنا سببه في الأصول، و كيف كان

فلو كان رأس ماله مائة دينار مثلا فصار يطلب بنقيصة في أثناء السنة و لو حبه من قيراط يوما منها سقطت الزكاة كما في غير واحد من المتون، و في الجواهر لو كان رأس ماله مائة فطلب بنقيصة و لو حبه من قيراط يوما من الحول في الأول أو الآخر أو الوسط لم يستحب الزكاة عندنا لما عرفت من الإجماع و النصوص، ثم قال و في محكي التذكرة فلو نقص في الانتهاء بان كان قد اشترى بنصاب ثم نقص السعر عند انتهاء الحول أو في الوسط بان كان قد اشترى بنصاب ثم نقص في السعر في أثناء الحول ثم ارتفع في آخره فلا زكاة عند علمائنا، و هذا واضح، و انما المخالف فيه بعض العامة انتهى، و في رسالة الشيخ الأكبر (قده) فلو نقص منها في أثائه و لو يوما شيئا و لو يسيرا من جهة انخفاض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٧

السعر لم تجب الزكاة إجماعا كما في المعبر، و عن المنتهى و في اسناد الحبة الى القيراط بكلمة من في عبارة الجواهر إشارة الى ما في المسالك قال (قده): المراد بالحبة المعهودة شرعا و هي التي يقدر بها القيراط فيكون من الذهب اما نحو حبة الغلات منها فلا اعتداد بها لعدم تمولها، و المراد بسقوط الاستحباب بالنسبة إلى الحول الأول فلو عاد إلى أصله أو زاد استؤنف الحول حينئذ انتهى ما في المسالك، و قال في مصباح الكرامة قال بعضهم ان الحبة من الفضة لا تثلم النصاب انتهى.

و المراد برأس المال الثمن المقابل للمتاع

كما في الجواهر قال (قده) فيه: و يحتمل قويا جميع ما يغرمه من مؤنة نقل و اجرة حفظ و ما يأخذه العشار و غير ذلك، و لو سلم عدم كون ذلك من رأس المال لغه و عرفا فلا يبعد كونه من المؤن التي قد عرفت الحال فيها إذ الظاهر عدم الفرق بين الزكاة الواجبة و المندوبة في ذلك انتهى، ثم انه في الشرائع بعد اشتراط ان يطلب برأس المال أو بزيادة، قال و روى انه إذا مضى و هو على النقيصة أحوال زكاه لسنة واحدة استحبابا، و لعله يشير بقوله هذا إلى رواية علا عن الصادق عليه السلام قال قلت المتاع لا أصيب به رأس المال على فيه زكاة قال: لا قلت أمسكه سنين ثم أبيع ما ذا على قال: سنة واحدة، و قد حملها الشيخ (قده) على الاستحباب جمعا بينها و بين غيرها من الروايات المتضمنة لسقوط الزكاة مع النقيصة، و رواية سماعة و في ذيلها فإذا باعه فعليه زكاة سنة واحدة هذا، و قال في مصباح الفقيه بعد نقل الروايتين و الخبر المروى عن قرب الاسناد و ذيل صحيحة إسماعيل المتقدمة غير مرة انه ليس في هذه الاخبار تصريح بالاستحباب كما يوهمه ظاهر عبارة المصنف رحمه الله انتهى، و كأنه جعل قول الشرائع استحبابا من تنمة قوله و روى (إلخ)، و لكن الظاهر ان المروى يتم عند قوله زكاه لسنة واحدة، و ان قوله استحبابا بيان لمختاره و وجه الاستحباب هو ما تقدم عن الشيخ (قده) من الجمع بين الاخبار.

و قدر الزكاة فيه ربع العشر كما في النقدين

بلا اشكال فيه بل الإجماع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٨

عليه كما عن التذكرة ان المخرج ربع العشر اما من العين أو القيمة على الخلاف إجماعا، و ذلك لدلالة النصوص المشتملة على حكم هذه الزكاة على انها هي زكاة النقدين الا انها مستحبة لكونها من مال التجارة المحفوظ ماليته في ضمن ابداله الذي يكون في الغالب من جنس النقدين، و لذا يعتبر فيها نصابهما كما تقدم، و الا فليس في رواياتها تصريح بكون مقدارها هو مقدار زكوتها كما لا يخفى.

و الأقوى تعلقها بالعين كما في الزكاة الواجبة

المحتملات فى متعلق زكاة التجارة كمتعلق زكاة العينية وجوه (منها) ان تكون متعلقة بالعين على وجه الاستحقاق بنحو الشركة أو على نحو الكلى فى المعين، و الظاهر ان مختار المصنف (قده) هو الأخير أعنى على وجه الكلى فى المعين، كما يظهر من تشبيهه بالزكاة الواجبة التى اختار فيها كون تعلقها على وجه الكلى فى المعين، و (منها) ان تكون متعلقة بالعين على نحو الاستيثاق بان يكون الفقير مستحقا لان يدفع اليه جزء من المال كربع العشر من مال التجارة لا بان يكون مالكا له قبل الدفع اليه بنحو الإشاعة أو الكلى فى المعين بل لوجوب صرف جزء من المال اليه اما بدفع جزء من عين المال اليه، نظير وجوب دفع مندور التصديق الى المتصدق بالعين الشخصية كهذه الشاة مثلا، أو بدفع جزء من المال من قيمة العين نظير استحقاق المجنى عليه الدية من قيمة العبد الجانى و الديان ديونهم من تركة الميت، و (منها) ان تكون متعلقة الذمة الساذجة، و المشهور كما فى الجواهر انها متعلقة بالقيمة، و ذهب المحقق فى المعتمد كما عن التذكرة إلى الأول، و الحق هو ان تعلقها بالعين على نحو الاستحقاق نظير استحقاق المجنى عليه الدية عن العبد الجانى و الديان ديونهم من تركة الميت كما فى الزكاة الواجبة عندنا حسبما تقدم، الا ان فى الزكاة العينية تكون العين بخصوصية كونها شاة و بقر أو إبلا أو نقدا أو غلة متعلقة الزكاة و ان كان يجوز للمالك دفع القيمة بدلا عنها، و عنها، و فى مال التجارة تكون قيمة المال متعلقة لها و ان كان المراد من تعلقها بالقيمة هذا الذى اخترناه فهو الحق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٩

الذى لا محيص عنه، و ان أريد به معنى آخر فنحن مضربون عنه، و يدل على ما اخترناه، اما على كون المال متعلقا لها فلظواهر الأخبار الدالة عليه كقوله ع فى كل ألف درهم خمسة و عشرين، و قوله ع فى الأموال المعمول بها الزكاة إذا حال عليها الحول، و قوله ع: ليس فى مال اليتيم زكاة حتى يعمل به أو يتجر، و نحو ذلك مما ورد التعبير فيه بكلمة فى الظاهرة فى الظرفية، و اما كون العين من حيث المالية التى هى عبارة عن روحها و معناها و قيمتها إذ المحسوس من المال هو العين كالثوب و نحوه، و انما المالية معناها القائمة بها التى بها تصير العين مالا فيميل إليها الناس فهى كالصورة النوعية فى الأجسام التى بها يكون المال مالا فلان المنسب من الأدلة كون المتعلق فى هذه الزكاة هو مال التجارة و رأس المال مضافا الى ما تقدم منا من عدم اشتراط بقاء شخص المتاع طول الحول فالمتعلق للزكاة بالحقيقة هو القدر المشترك بين أعيان الأمتعة الموجودة من أول الحول إلى آخره المعبر عنه برأس المال و القدر المشترك بينها ليس الا ماليتها الباقية من أول الحول إلى آخره.

و مما ذكرنا ظهر انه ليس تعلقها بالذمة الساذجة، و ذلك لظهور أدلة ثبوتها فى تعلقها بالعين، و لا انها متعلقة بالعين على نحو الاستحقاق بنحو الشركة و الإشاعة أو الكلى فى المعين لظهور تلك الأدلة أيضا فى كون العين بما هى رأس المال و متاع التجارة أعنى المالية المشتركة بين أشخاص الأمتعة متعلقة لها (و حاصل المختار فى هذا المقام) هو الفرق بين زكاة المالية و بين زكاة التجارة بعد اشتراكهما فى كونهما متعلقة بالعين، و ان تعلقهما على نحو الاستيثاق لا الاشتراك على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين بل على نحو الاستحقاق بان يكون الفقير مستحقا لان يدفع اليه جزء من المال على سبيل الوجوب فى زكاة المالية و الندب فى التجارة (بان المتعلق) فى الزكاة الواجبة هو العين بما هى إنعام أو غلات أو درهم أو دينار، و فى زكاة التجارة هو القدر المشترك بين المال السارى فى أمتعة التجارة أعنى ماليتها لا العين بما هى ثوب و نحوه.

ثم انهم ذكروا ثمرات للقول بكون زكاة التجارة متعلقة بالعين أو بالقيمة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٠

منها ما ذكره الأكثر من انه لو باع العين صح البيع فى جميعها و ان لم يضمن حصة المستحق بناء على تعلقها بالقيمة بخلاف الزكاة الواجبة، و من ثم يسمى العينية لتعلق الحق فيها بالعين فلا يصح البيع فى حصة الفقراء قبل ضمانها، و اما بناء على تعلقها بالعين فيكون حالها كحال الزكاة العينية، و منها ما ذكره فى المسالك من انه لو زادت القيمة بعد الحول فعلى القول بتعلقها

بالقيمة يخرج ربع عشر القيمة الأولى، و على القول بتعلقها بالعين يخرج ربع عشر الزيادة أيضا، و منها فى التحاص و عدمه لو قصرت التركة.

(أقول) اما الكلام فى الثمرة الأولى بناء على المختار فالحق عدم التفاوت فيها بين الزكوتين إذ يصح بيع جميع النصاب و ان لم يضمن حصّة المستحق فى الزكاة العينية كما تقدم البحث عنه فضلا عن التجارة، و اما الثمرة الثانية فالحق ثبوتها و ذلك لانه على القول بتعلقها بالقيمة يكون المتعلق هو القيمة إلى انتهاء الحول المتقدم، و على القول بالعين يكون المخرج ربع عشر العين أو قيمته يوم الإخراج، و اما الثمرة الثالثة فهى متوقفة على القول بوجود الزكاة فى مال التجارة، و اما مع الاستحباب كما هو التحقيق فلا يبقى مجال لذكر تلك الثمرة بل يقدم الدين عليها سواء كانت متعلقة بالعين أو القيمة كما لا يخفى، و على القول بالوجوب ينبغى القول بتقديم الدين على القول بتعلق الزكاة بالقيمة كما فى المدارك، و حكاها عن الدروس أيضا كما يتقدم على القول بتعلقها بالعين، و ذلك لان التعلق بالقيمة غير الوجوب فى الذمة الا ان يقال ان التعلق بالقيمة انما يتحقق بعد بيع متاع التجارة لا قبله و هو بعيد، هذا، و فى الجواهر بعد حكايته لما قلناه عن المدارك قال (قده) قلت الذى يظهر بعد التأمل انه لا فرق بين القول بالذمة و القول بالقيمة بل هو مرادهم منها ضرورة ان القيمة أمر معدوم لا يمكن ان يتحقق فيه ملك الفقير إذ ليس المراد منها سوى ما يقابل هذا المتاع لو بيع، و من الواضح كونه امرا عدميا فليس الحاصل حينئذ إلا- الخطاب بالمقدور المخصوص من القيمة المفروضة فى ذمة صاحب المال،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢١

و هذا عين القول بالذمة ثم أطال الكلام فيما افاده بما لا حاجة الى نقله فراجع، و يرد عليه (قده) ثبوت الفرق بين القول بالذمة و القول بالقيمة بما بيناه من ان المراد بالقيمة مالية العين التى بها تكون العين مالا و هى أمر اعتبارى يعتبرها العقلاء و العرف و أهل الأسواق، و بها يصير صاحب العين متمولا اى ذا مال، و هى ليست امرا معدوما بل أمر اعتبارى يمكن ان يتحقق فيه ملك الفقير، و اندفع قوله (قده) ليس المراد منها سوى ما يقابل هذا المتاع لو بيع، و من الواضح كونها امرا عدميا حيث ان المراد منها هذا الاعتبارى الذى به يقابل هذا المتاع بما يقابل لو بيع لا انها عبارة عن نفس ما يقابله، فالدار التى تقوم ألف دينار و يقال ان قيمتها السوقية ذلك فيها وراء عين الدار أمر اعتبارى يعتبره العقلاء يسمونه بالمالية التى هى روح الدار و معناها، و بها بذل ألف دينار بإزائها، فالقيمة و ان كان مبدولة بإزاء العين فتكون المبادلة بينهما لكن منشأ بذلها هو تلك المالية، و يختلف مقدار المبدول من القيمة باختلاف تلك المالية، كما يعلم من الماء فى المفازة و جنب البحر، و الجمد فى الشتاء و الصيف حيث ان الماء مال فى المفازة، و الجمد فى الصيف و لذا يبذل بإزائها المال على حسب تفاوتهما فى المالية، و يخرجان عن المالية فى جنب البحر و فى الشتاء و لا يبذل بإزائها المال و لا يصح بيعهما حينئذ، و مما ذكر ظهر سقوط قوله (قده) فليس الحاصل حينئذ إلا الخطاب بالمقدار المخصوص من القيمة المفروضة فى ذمة صاحب المال، و هذا عين القول بالذمة إذ قد عرفت ان الخطاب بإخراج المقدار المخصوص من القيمة المفروضة غير متعلق بالذمة بل المخرج منه هو مالية العين و قيمته لا نفس العين، فلو اخرج من غيرها لا- يكون المخرج بدلا عن الزكاة و لا- يكون اعتبارها فى الذمة الساذجة بل انما هو فى مالية العين و قيمته السوقية.

و كيف ما كان فقد ظهر ان زكاة التجارة متعلقة بمالية العين و قيمتها، ثم اعلم انه قد تمس الحاجة الى تقويم المتاع تارة ليعلم بلوغه النصاب، و اخرى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٢

ليعلم المقدار المخرج منه للزكاة، و ثالثة لمعرفة بقاء رأس المال، فهنا مقامات.

الأول في تقويمه لمعرفة بلوغه النصاب فان كان مال التجارة أحد النقدين من الدرهم أو الدينار يتعين بلوغه الى نصابه فان كان درهما يتعين بلوغه نصاب الدرهم، و ان كان دينارا يتعين بلوغه نصاب الدينار، و لا يلحظ قيمة كل منهما بالآخر ضرورة كون كل منهما قيمة لباقي الأموال كما في الجواهر، و ان كان عروضاً فمع تساوي النقدين في ماليتها نصابيهما بان كان كل دينار مساويا لعشرة دراهم كما كان كذلك في صدر الإسلام فلا إشكال إذ بلوغ نصاب أحدهما حينئذ هو بعينه بلوغ نصاب الآخر فلا يختلف الحال حينئذ بين التقويم بالدرهم أو بالدينار، و مع اختلاف نصابي النقدين في المالية كما إذا كان كل دينار مساويا لخمسة دراهم أو العشرين درهما مثلا فإنه على الأول إذا بلغ قيمة المتاع عشرين دينارا بلغ الى نصاب الدينار و لكن لم يبلغ نصاب الدرهم لكون عشرين دينار حينئذ مساويا مع مائة درهم، و على الثاني إذا بلغ قيمة المتاع مائة درهم يبلغ نصاب الدرهم و لكنه لم يبلغ نصاب الدينار لكون مائة درهم حينئذ مساويا مع عشرة دنانير كما لا يخفى، فيشكل الأمر حينئذ في تقدير النصاب حيث انه كما عرفت يبلغ بأحدهما النصاب دون الآخر و في تعيينه وجوه بل أقوال، الأول ان يكون المدار حينئذ على التقويم بأدناهما قيمة، ففي ما إذا كان قيمة كل دينار خمسة دراهم، بالدينار فإذا بلغ قيمته عشرين دينار ثبت فيه الزكاة و لو كان مساويا مع مائة درهم، و فيما إذا كان قيمة كل دينار عشرين درهما إذا بلغ قيمته مائة درهم ثبت فيه الزكاة و لو كان مساويا مع عشرة دنانير، و هذا هو المشهور على ما نسب إليهم في مصباح الفقيه، و هو الموافق لإطلاق كلام المحقق في الشرائع حيث يقول إذا كانت السلعة تبلغ النصاب بأحد النقدين دون الآخر تعلقت به الزكاة لحصول ما يسمى نصابا انتهى، فإنه بإطلاقه يشمل ما إذا كان ثمن السلعة عروضاً أو نقداً، و هذا هو مختار المصنف (قده) في المتن حيث يقول، و إذا كان المتاع عروضاً فيكفي في الزكاة بلوغ النصاب بأحد النقدين دون الآخر.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٣

و استدلاله بعموم ما دل على ثبوت الزكاة في مال التجارة، و قد خرج عنه الناقص عن نصاب النقدين قطعاً بأدلة اعتبار النصاب فيهما كما يقطع بثبوت الزكاة فيما يبلغ نصابهما معا و انما الشك في خروج البالغ منه نصاب أحدهما دون الآخر فيرجع الى العموم لكون الشك في التخصيص الزائد عن مقدار المتيقن خروجه و هو الناقص عن النصابين معا. الثاني ان يكون المدار على التقويم بأعلاهما قيمة، و ذلك بمنع العموم اللفظي الوافي لإثبات الزكاة في جميع افراد مال التجارة حتى يرجع إليه في مورد الشك، و ما ورد في هذا الباب مسوق لبيان أصل المشروعية، و ليس له إطلاق أحوالي بالنسبة إلى مصاديق مال التجارة فيكون المرجع حينئذ أصالة البراءة عن التكليف بالزكاة فيما عدا المتيقن ثبوتها و هو ما لم ينقص قيمته عن نصاب أعلى النقدين قيمة.

الثالث ان يكون المدار على التقويم بخصوص الدراهم، و ذلك لموثق إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام قال قلت له تسعون و مائة درهم و تسعة عشر دينارا أ عليها في الزكاة شيء؟ فقال: إذا اجتمع الذهب و الفضة فبلغ ذلك مائة درهم ففيها الزكاة لأن عين المال الدراهم و كل ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك الى الدراهم في الزكاة و الديات. الرابع ان يكون المدار على النقد الغالب.

الخامس التفصيل بين ما كان رأس ماله نقداً فبالنقد الذي اشترى به و بين غيره فبالنقد الغالب، اما في الأول أعني ما إذا كان رأس ماله نقداً فلان العرض إذا اشترى بأحد النقدين يكون نصابه على ما اشترى به فيجب اعتباره به كما لو لم يشتري به شيئاً، و لقوله ع و ان كنت تربح فيه شيئاً أو تجد رأس مالك فعليك زكوته و رأس المال يعلم بعد التقويم بما وقع عليه الشراء، و اما في الثاني أعني ما إذا لم يكن رأس ماله نقداً و ان العبرة على النقد الغالب فلانصراف النقد الى الغالب منه،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٤

قال في المسالك و المدارك: و لو تساوى النقدان اى لم يكن بينهما غالب يتخير فى التقويم بأيهما شاء، و أورد على هذا التفصيل اما على الشق الأول فبمنع كون نصاب العرض هو نصاب النقد الذى اشترى به، و قياسه بما لو لم يشتر بالنقد شيئا استحسان محض، و منع انحصار معرفة رأس المال بالتقويم بما وقع عليه الشراء، و اما على الشق الثانى فبمنع كون احد النقيدين غالبا أو لإبل الظاهر كونهما معا من النقد الغالب و اتفاق كثرة استعمال أحدهما فى بعض الأزمنة و الأمكنة لا يخرج الآخر عن كونه نقدا غالبا مع كونهما معا غالين فى زمن صدور النصوص، و منع انصراف الإطلاق إلى النقد الغالب على تقدير تسليم غلبة احد النقيدين ثانيا، و مما ذكر فى تقريب الوجه الخامس و ما فيه يظهر تقريب الوجه الرابع و ما فيه من الخلل، مع ان جعل المدار على النقد الغالب مطلقا و لو فيما إذا كان رأس المال اشترى بنقد غيره لا وجه له.

و لا يخفى ان الوجه الأول الذى نسب الى المشهور هو الأقوى لقوة دليله، و مع الغض عنه فالأقوى هو الثانى، و اما الوجه الرابع و الخامس فقد عرفت ما فيه، و يرد على الوجه الثالث بالمنع عن صحة الاستناد الى خبر إسحاق بعد الاعراض عن العمل بصدوره، و تأويله بحمله على زكاة مال التجارة لا- ينفع فى جواز الاعتماد على ذيله فى المقام إذ لم ينقل عن احد، القول باعتبار التقويم بخصوص الدراهم، فهذا الوجه مردود بقيام الإجماع على خلافه، و كون نصاب الدرهم هو الأدنى عادة فيكون القول باعتباره بالخصوص موافقا فى العمل عادة مع القول الأول مردود بعدم ثبوت تلك العادة أولا، و عدم الركون الى بقائها لاحتمال تخلفها ثانيا، و كون ذلك إرجاعا إلى القول باعتبار الأدنى و هو القول الأول لا توجيها للوجه الثالث، هذا تمام الكلام فى تقويم المتاع لمعرفة النصاب، و المتحصل منه هو جواز الاكتفاء بالتقويم بالأدنى مطلقا و لو اشترى المتاع بغيرها الا ان الاحتياط فى هذه الصورة أعنى فيما إذا اشترى المتاع بالثمن الأعلى قيمة حسن لذهاب المشهور من المتأخرين على اعتبار التقويم بما اشترى به، و مما ذكرنا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٥

ظهر حكم المقام الثانى و هو مقام تميز مقدار ما يخرج من المتاع بعنوان الزكاة فإنه يتميز بتميز النصاب. المقام الثالث فى تقويم المتاع لتمييز بقاء رأس المال، و الحكم فيه انه ان كان المتاع اشترى بالنقد فالمتعين تقويمه بما اشترى به سواء كان درهما أو ديناراً، كان من النقد الغالب أو غيره، و ذلك لان ما بذله بإزاء المتاع هو ماله الذى يريد معرفته فان كان المتاع يقوم به أو بأزيد منه طول الحول يثبت فيه الزكاة و ان نقص قيمته عنه فلا زكاة فيه، و هذا فيما إذا كان النقص فى قيمته السوقية للمتاع بان كانت قيمته وقت الشراء مائة ثم صارت فى أثناء الحول خمسين مثلا ظاهرا، و اما ان كان النقص فى قيمتها لأجل نقص قيمة الثمن كما إذا تنزل الدرهم فصار كل درهم يعامل نصف درهم فيصير قيمة المتاع حينئذ خمسين أيضا لكن لا لتنزل قيمته بل لتنزل قيمة ثمنه فيشكل جعل المدار حينئذ على ما اشترى به إذ لا يقال عليه انه خسر فى تجارته إذا لخسران فى نقده بحيث لو لم يتجر به بل كان النقد عنده باقيا لكان ناقصا كما لا يخفى، ففى مثله لا يبعد القول بثبوت الزكاة لصدق بقاء رأس المال و عدم الخسران فى التجارة، و ان كان المتاع اشترى بعرض لا بنقد فهل المدار على تقويمه بعين ذلك العرض بالفعل، أو يكون المدار على قيمة ذلك العرض حال الشراء لا بالفعل و جهان، فلو اشترى حنطة بزيبب مثلا للتجارة و كان هذا المقدار من الزيبب وقت المعاوضة يقوم بمائة ثم زادت قيمته فصارت ألفا فعلى الوجه الأول يلاحظ حال الحنطة فى الحول، فان كان فى تمام الحول مما تكون قيمته السوقية هى الزيبب الذى اشترى به بمعنى انه بقدر زيادة قيمة الزيبب زادت قيمة الحنطة أيضا حتى يكون ما يبذل من الزيبب بإزاء هذا المقدار من الحنطة فى أول السنة بعينه ما يبذل من الزيبب بإزائه إلى آخر السنة أو يزيد عليه فيكون رأس المال باقيا، و ان كان مقدار ما يبذل من الزيبب بإزاء هذا المقدار من الحنطة فى أثناء الحول انقص مما اشتراه به فى أوله بأن صار الزيبب اغلى من الحنطة و لو زادت قيمة الحنطة أيضا لم يكن رأس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٦

المال باقيا فلو كان قيمته ذاك المقدار من الزبيب وقت المعاوضة مائة درهم مثلا فزادت قيمته فصارت ألفا فرأس ماله هو ذلك العرض الذى تكون قيمته السوقية بالفعل ألف درهم كما لو كان الثمن عين الدرهم فزادت قيمة الدرهم فصارت قيمة كل درهم أضعاف ما كانت قيمته حال الشراء، و على الثانى يلاحظ حال الحنطة فى الحول فان كان فى تمام الحول مما تكون قيمته السوقية هى مائة درهم التى كانت قيمة الزبيب حال شراء الحنطة به أو زادت قيمته عن مائة درهم سواء زادت قيمة الزبيب أو نقصت أو لم يتفاوت قيمته أصلا كان رأس المال باقيا، و ان نقصت قيمة الحنطة عن مائة درهم التى كانت قيمة الزبيب حال الشراء فلا تكون زكاة لعدم قيام رأس المال، و لعل الوجه الأخير أولى نظرا إلى انه لو اشترى حنطة مثلا للتجارة تكون قيمته مائة درهم بزبيب يكون قيمته أيضا مائة درهم ثم زادت قيمة الحنطة فصارت خمسمائة درهم، فالعرف يشهد بكون تجارته رابحة و انه حصل النماء فى ماله بالتكسب من غير التفاوت إلى قيمة الزبيب و انها تضاعفت و صارت بحيث لو لا هذه المعاوضة و بقاء الزبيب فى ملكه لكان اربح أم لا، بل لا عبرة عندهم فى الحكم برابحية التجارة فى زيادة قيمة الزبيب و عدمها، بل المدار عندهم فى حصول الربح على زيادة قيمة الحنطة على قيمة الزبيب وقت المعاوضة كما لا يخفى.

[مسائل]

[مسألة ١ إذا كان مال التجارة من النص التى تجب فيها الزكاة]

مسألة ١ إذا كان مال التجارة من النص التى تجب فيها الزكاة مثل أربعين شاة أو ثلاثين بقرة أو عشرين دينارا أو نحو ذلك، فان اجتمعت شرائط كليهما وجب إخراج الواجبة و سقطت زكاة التجارة، و ان اجتمعت شرائط إحداهما فقط ثبتت ما اجتمعت شرائطها دون الأخرى.

إذا كان مال التجارة من النصب الزكوي و اجتمعت شرائط كليهما، فعلى القول باستحباب زكاة التجارة كما هو الحق و تقدم تحقيقه فى أوائل كتاب الزكاة فى الفصل المنعقد لبيان الأجناس الزكوية عند تعداد الأنواع التى تستحب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٧

فيها الزكاة، فهل يجمع الزكوتان أم لا وجهان، ربما يقال بالأول كما نسبه فى الشرائع إلى القيل حيث قال و قيل يجمع الزكوتان هذه وجوبا و هذه استحبابا و فى المدارك ان هذا القول مجهول القائل، و استوجه بعض المدققين فى مصباحه بأنه مع قطع النظر عن شدوده و مجوجيته بقيام الدليل على خلافه أشبه بالقواعد لعدم التعارض بين دليليها أى دليلي استحباب الزكاة فى مال التجارة و وجوب الزكاة فى النصب الزكوي.

(أقول) و هو كما افاده (قده) و ذلك لان التعارض كما حقق فى موضعه هو تكاذب الدليلين فى مرحلة الإثبات فيما يحكيان عن الواقع تكاذبا ناشيا عن امتناع الجمع بين مدلوليهما و تنافيهما بالذات فى مرحلة النبوة، و لذا لا يعم التعارض بالعرض كما لا يخفى، و من الواضح عدم التنافى بين ثبوت استحباب الزكاة فى إحدى النصب الزكوية إذا اجتمعت شرائط استحبابها و وجوبها إذا اجتمعت شرائط الوجوب و ليس إرادتهما معا إرادة المتنافيين ثبوتا كما هو واضح، فمقتضى القاعدة مع قطع النظر عن قيام الدليل على عدم اجتماع الزكوتين فى مال واحد فى عام واحد هو القول بثبوت الزكوتين عند اجتماع شرائطهما معا لكن بالنظر الى قيام الدليل على خلافه يتعين القول الأخير و هو المشهور، بل فى الجواهر لا خلاف فيه كما فى الخلاف، و فى المعتبر لا

يجمع زكاة العين و التجارة في مال واحد اتفاقا، و عن التذكرة و المنتهى و الدروس الإجماع عليه، و في المدارك: و الأصل في ذلك قول النبي صلى الله عليه و آله: لا ثنى في صدقة، و قول الصادق عليه السلام في حسنة زراة لا يزكى المال من وجهين في عام واحد، و تفصيل ذلك على ما يقتضيه التحقيق هو كون المورد من موارد التراحم إذ هو كما حقق في محله عبارة عن تنافي الدليلين باعتبار امتناع اجتماع مدلوليهما معافى مرحلة الفعلية بعد الفراغ عن إمكان اجتماعهما في مرحلة الإنشاء و الإرادة، و من المعلوم تحقق ذلك في المقام، و اما إمكان اجتماع مدلولي دليلي استحباب الزكاة في مال التجارة و وجوبها في النصب الزكوية فلما عرفت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٨

من عدم تنافيهما ثبوتا تنافيا ناشيا عن امتناع إرادتهما معا بالذات لارجاعهما إلى إرادة الضدين أو النقيضين، و اما تنافي مدلوليهما في مرحلة الفعلية فاعلم أن التراحم كما حقق في محله على قسمين.

الأول و هو الغالب ان يكون التراحم في مرحلة الفعلية ناشيا عن عجز المكلف عن الجمع بينهما في الامتثال مع تمامية الملاك في كل واحد من التكليفين، و كون امتثال أحدهما موجبا لزوال الحكم الآخر بزوال موضوعه مع تمامية ملاكه، و الثاني و هو النادر ان يكون التراحم في مرحلة الفعلية ناشيا عن تراحم التكليفين في الملاك و كون امتثال أحدهما موجبا لزوال الملاك عن الآخر الموجب لزواله بزوال ملاكه و لم يعلم له مثال إلا في باب الزكاة كما إذا كان مالكا مثلا للنصاب الخامس من الإبل اعنى خمس و عشرين في ستة أشهر ثم في رأس ستة أشهر صار مالكا لإبل آخر به يتم النصاب السادس، فلو لوحظ حول النصاب الخامس و إخراج ما وجب فيه و هو خمس شياه، و حول النصاب السادس بعد مضي ستة أشهر من الحول الأول و إخراج ما وجب فيه و هو بنت مخاض يلزم في ستة أشهر الأخير من الحول الأول ان يحسب خمس و عشرين من الإبل تارة في النصاب الخامس و يخرج له خمس شياه، و اخرى من النصاب السادس و يخرج له بنت مخاض، و لما لا ثنى في الصدقة و لا يزكى المال الواحد في العام الواحد مرتين فأحدى الفريضة في النصف الأخير من الحول الأول لا ملاك لها لا رأسا بل بزوال ملاكها بامتثال الخطاب الآخر، فالأمر يدور بين ان لا يحاسب الواحد في ستة أشهر الأخيرة بل يخرج خمس شاء عند انقضاء الحول الأول للنصاب الخامس أو يسقط ستة أشهر الاولى و يجعل ابتداء الحول من حين تمام النصاب السادس و يخرج بنت مخاض بعد انقضاء حوله ففعلية احدى الفريضة بتحقيق شرائطها صالحة لأن يرتفع ملاك الآخر، و كما في المقام فإن دليلي وجوب الزكاة في النصب الزكوية عند اجتماع شرائط وجوبها و استحبابها في مال التجارة عند اجتماع شرائط

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٩

استحبابها لا يتعارضان لعدم تنافي مدلوليهما، حيث يمكن الجمع بين الانشائين و الإرادتين في مرحلة الجعل و الشريع، و لكن عند تصادقهما في مورد واحد لما لا ثنى في الصدقة يكون فعلية احد الحكمين يتحقق موضوعه موجبا لزوال الحكم الآخر بزوال ملاكه مع تحقق موضوعه فيكون الثابت منهما احد الحكمين فقط لا كليهما، فظهر ان التحقيق هو عدم اجتماع الحكمين معافى مورد الكلام، و حينئذ فهل يجب إخراج الواجبة و تسقط زكاة التجارة كما في المتن، و عليه المشهور، أو يجب التوقف عن الحكم بسقوط أحدهما على التعيين في مقام الفتوى و الرجوع الى الأصل العملي و هو البراءة في مقام العمل كما في الجواهر احتمالا، و استدلل للأول بأن الواجب مقدم على الندب، و أورد عليه في الجواهر بان تقديم الواجب على الندب انما هو عند التراحم في الأداء بعد معلومية وجوب الواجب و ندية المندوب لا في مثل المقام الذي اقتضى دليل كل من التكليفين ثبوته من غير ان يعارضه دليل الأخرى عدا انه علم من دليل خارجي ان احد هذين التكليفين المعين في الواقع المبهم عندنا مرفوع عن المكلف فلا بد من دليل معتبر يعينه، و لا يكفي الظن الناشى من اعتبارات و نحوها، فالمتجه ان لم يثبت إجماع التوقف حينئذ

فى الحكم بسقوط أحدهما على التعيين كما ان المتجه الرجوع فى العمل إلى أصل البراءة لكن الاحتياط لا ينبغى تركه انتهى.  
(أقول) و بما ذكرناه من كون المورد من موارد التزام ظهر سقوط ما افاده (قده) من ان ذلك عند التزام فى الأداء بعد معلومية وجوب الواجب و نديبة الندب لا فى مثل المقام، إذا المقام كما بيناه انما هو مقام التزام فى الأداء بعد معلومية وجوب الواجب و نديبة المندوب، حيث انه ليست معارضة بين الدليلين اى دليل وجوب الزكاة فى النصب الزكوية و استحبابها فى مال التجارة إذ المعاوضة تنشأ بين الدليلين من ناحية تنافى المدلولين لكونهما ضدین أو نقيضین، و معلوم انه ليس بين وجوب الزكاة فى النصب الزكوية و بدلها من ما التجارة تضاد و لا تناقض،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٠

بل المقام كما افاده (قده) مما اقتضى دليل كل من التكليفين ثبوته من غير ان يعارضه دليل الآخر، و قوله (قده) عدا انه علم من دليل خارجى ان احد هذين التكليفين (إلخ) أيضا حق، و لكن ارتفاع المرفوع منهما انما هو بفعلية التكليف الآخر الموجب لرفع الملاك عن التكليف المرفوع المستلزم لرفعه برفع ملاكه مع بقاء موضوعه على ما هو عليه، و هذا ليس الا التزام، و مع تسليمه (قده) بتمامية تقديم الواجب على الندب لا محيص له الا عن التسليم بصحة الاستدلال المذكور كما هو الحقيق بالتصديق، و السرفيه انه بعد ما تبين ان المقام من موارد التزام النادى اعنى ما كان فعلية احد المتزامين موجبا لرفع الملاك عن الآخر المستلزم لارتفاعه برفع ملاكه فاعلم ان المورد من موارد التزام المهم و الأهم، حيث ان ملاك الوجوب أقوى و أهم من ملاك الندب، و لذا يكون الواجب بملاكه واجبا اى ما لا يرخص المكلف فى تركه، و المندوب مندوبا اى صار مرخصا فى الترك، فالتفاوت بين الواجب و الندب ليس بامتياز هما فى الفصل بعد اشتراكهما فى الجنس كما يتداول فى الألسن، إذ ليس الواجب و الندب مركبا من الجنس و الفصل و لا فى شدة الطلب و ضعفه، إذ لا تفاوت فى الطلب أيضا، اما فى مقام الإبراز فواضح حيث ان إبراز الطلب الوجوبى ليس أغلظ من إبراز الطلب الندبى، و اما فى مقام لب الإرادة و الشوق و ان كان يتأكد و يتضاعف الا ان الإرادة كما حقق فى محله هى المرتبة الأكيدة منه التى يتعقبها حركة العضل نحو العمل، فالمرتبة التى تكون فى الواجب ارادة هى بعينها التى تكون فى الندب ارادة، فالارادة لا تتفاوت فى الواجب و المندوب و ان كان الشوق فى الواجب يكون أكد منه فى المندوب، لكن كل مرتبة من مراتب تأكده لا يكون ارادة بل التفاوت بينهما انما هو بتفاوت الملاك، فالملاك فى الواجب يكون أهم بحيث لا يرضى بتركه، و لذا لا يصرح برضائه بتركه بل يخلى العبد مع مقام عبوديته، و حكم عقله بلزوم امتثال أمر المولى ما لم يصرح برضائه بالترك، و فى المندوب لا يكون أهم بحيث يرضى بتركه و يصرح برضائه بالترك، و مما ذكرنا يظهر ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣١

وجوب الواجب لا يحتاج الى التصريح بالمنع من الترك، و لا الأمر بالدلالة اللفظية يدل عليه، و انما المحتاج الى التصريح هو الترخيص فى الترك، و بالجملة اقوائية الملاك فى الواجب و أهميته يوجب فعلية الوجوب المستلزم فعليته لرفع ملاك المندوب فى الندب الموجب لارتفاع الحكم الندبى عن موضوعه بارتفاع ملاكه، فالحق ما عليه المشهور من تقديم الزكاة الواجبة على المندوبة عند اجتماع شرائطهما معا فافهم و اغتتم.

و مما ذكرنا فى سقوط ما افاده صاحب الجواهر (قده) يظهر سقوط ما حققه محقق عصره (قده) فى مصباح الفقيه و لا بأس بنقل ما افاده (قده) و الإشارة بما فيه قال (قده) بعد نقل كلام الجواهر أقول: اما المناقشة فيما ذكره دليلا لسقوط زكاة التجارة بما ذكر فى محلها، و لكن الدليل الخارجى الدال على انه لا ثنى فى الصدقة لم يدل الأعلى نفى مشروعية تكرير الصدقة، و ان يزكى المال فى عام واحد من هذه الجهة، و هذه الجهة بان يزكى مرتين و لا ملازمة بين هذا المعنى و بين سقوط احدى



الزكوتين و عدم مشروعيتها من أصلها عينا أو تخييرا لإمكان ان يكون ذلك من باب تداخل المسببات بان يكون المقصود بالأصله من شرع كل من الزكوتين إيصال شىء من هذا المال المفروض كونه أربعين سائمه إلى الفقير بأى وجه من الوجهين اللذين تعلق الطلب بهما فإذا دفع ربع عشرة إلى الفقير بقصد زكاة التجارة فقد حصل الغرض من الأمر المتعلق بزكاة العين، و ان لم يكن عين ما تعلق به طلبها بل مثلها من حيث المالىة أو مع اختلاف بينهما فى القيمة غير مقتضى لبقاء الطلب بعد حصول معظم ما تعلق به الغرض منه أو دفع شاء من الأربعين شاء بقصد زكاة العين فقد اجزاء عن زكاة التجارة بحصول الغرض أو مع اختلاف يسير غير مناف للاجزاء، فيكون على هذا التقدير حال تركية المال حال تطهير الثوب و البدن عن القذارات الشرعية التى تجب ازاله بعضها و يندب ازاله بعض كبول الحمار و بول إنسان فى كون الغسل المزيل لأحدهما مزيلا للآخر، و عدم مشروعية تكريره أو كحال الأغسال المتداخلة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٢

المجمعة من الواجبة و المندوبة التى قد عرفت فى محلها انه يجزبه غسل واحد بنية الجميع من غير ان يستلزم ذلك ارتكاب تخصيص أو تقييد فى شىء من أدلتها، و ليس معنى قوله ع: لا يزكى المال من وجهين فى عام انه لا يجوز ان يقصد بزكوته كونها زكاة تجارة و زكاة عين مثلا كى يلزمه عدم كون كل من العنوانين المتصادقين على المورد متعلقا للطلب، بل معناه انه إذا زكى مال من جهة ككونه مال تجارة أو كونه مملوكا لهذا الشخص لا يزكى هذا المال مرة أخرى من جهة أخرى ككونه أربعين سائمه، أو كونه فى ذمة شخص آخر كما لا يخفى على من تدبر فيه، و فى مورده، و الحاصل انه لا يستفاد من قوله ع: لا يزكى المال من وجهين فى عام واحد و لا من قوله صلى الله عليه و آله: لا تثنى فى الصدقة ورود تخصيص أو تقييد على عموم قوله ع: كل مال عملت به إذا حال عليه الحول ففيه الزكاة، و قوله ع: فى كل أربعين شاء شاء بالنسبة إلى مثل الفرض الذى تصادق عليه العنوانان إذ لا مانع عن ارادة العموم من كل منهما، و كون تصادق العنوانين على المورد موجبا لتأكد مطلوية الزكاة فيه كتأكد مطلوية غسل الثوب الذى أصابه بول انسان و بول حمار مقدمة لازالتها الواجبة فى أحدهما و المندوبة فى الآخر، فما ذكره (قده) فى ذيل كلامه من ان المتجه الرجوع فى العمل إلى أصل البراءة، لا- يخلو من نظر فليتأمل انتهى كلامه رفع مقامه، و لا يخفى ما فيه اما أولا ففى تسليمه صحة مناقشة التى أوردها صاحب الجواهر على الدليل المذكور فإنك قد عرفت ان الدليل المذكور تام خال عن المناقشة بعد كون المورد من موارد التراحم بين المهم و الأهم، فيقدم ما هو الأهم ملاكا و هو الواجب، و يترك الآخر، و اما ثانيا فلان ما أفاده فى مدلول قوله صلى الله عليه و آله: لا تثنى فى الصدقة و حمله على التداخل المسببى فى باب الأغسال حتى يلزم جواز إخراج كل واحد من الزكوتين تخييرا بان يدفع الزكاة الواجبة فيجزى عن المندوبة أو يخرج المستحبة فيجزى عن الواجبة أو يدفع ربع العشر بقصد كلتا الزكوتين، نعم لا يجوز التكرير فى الإخراج بعيد عن مساق الخبر المذكور جدا خصوصا فى قول الصادق عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٣

فى حسنة زرارة، فإن الظاهر منه نفى ثبوت الزكاة فى مال واحد من وجهين، و ظاهر نفيه انما هو لانتفاء ملاكه فليس فى مال واحد الاملاك احد الزكوتين، فإذا كان المانع عن ثبوت الملاك فى أحدهما هو تحقق الملاك فى الآخر و كان الملاكان متفاوتين يكون ملاك الأهم موجبا لفعليه حكمه الموجب لانتفاء الحكم الآخر بانتفاء ملاكه و هذا عين التراحم الذى ذكرناه، فظهر سقوط ما ادعاه من عدم الملازمة بين عدم مشروعية تكرار الزكاة بان يزكى مرتين و بين سقوط احدى الزكوتين و عدم مشروعيتها من أصلها عينا أو تخيير ألما عرفت من ظهور الخبرين فى نفى مشروعيتها معا بنحو الجمع الكاشف عن عدم تحقق الملاك فيهما معا كذلك، فالملازمة و ان لم تكن بين نفى مشروعية التكرار و بين عدم مشروعيتها من أصلها الا ان ظهور

الخبرين كاشف عن عدم الجمع في مشروعيتهما تعيينا بكشفه عن عدم ملاك التشريع فيهما كذلك، فقله (قده) لإمكان ان يكون ذلك من باب تداخل المسببات دعوى إمكان لم يقم عليه دليل، بل الدليل على خلافه.

و اما ثالثا فلما في تنظيره (قده) حال تركية المال بحال تطهير الثوب و البدن عن القذارات الشرعية مع فرضه (قده) كون حال تركية المال من باب تداخل المسببات فان باب تطهير الثوب و البدن عن القذارات الشرعية تداخل الأسباب، و فيه يتصور وجهان (أحدهما) ان يكون كل واحد من تلك القذارات لا بخصوصيتها بل يجامع الغدازة مؤثرا في تنجيس المحل، فحينئذ لا يكون المؤثر إلا- واحد فلا- يؤثر إلا- في أثر واحد و هو وجوب غسل المحل من تلك القذارة التي لا تكون الا واحدا نظير اجتماع الأسباب المتعددة للحدث الموجبة للغسل أو الوضوء بناء على ان يكون كل سبب لا بخصوصيته، بل باعتبار الصفة الحادثة منه سببا، و بالحقيقة يكون هذا خارجا عن باب تداخل الأسباب و تعدد الشرط و وحدة الجزاء، إذا لسبب حينئذ واحد كالمسبب، و هذا هو الظاهر من باب تداخل الأسباب فيما ثبت بالدليل، و عليه فعند اجتماع سبب غسل الثوب أو البدن واجبا و مندوبا يجزى الغسل مرة واحدة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٤

و لا يشرع تعدد الغسل قطعا، و (ثانيهما) ان تكون تلك القذارات مثل البول و الدم و نحوهما حقائق مختلفة كل منهما محدثة من ملاقاتها صفة خاصة في الملقى و كان شأن الغسل و لو كان واحدا رفع جميع تلك الصفات الحادثة من قبل ملاقاتها تلك القذارات فيرتفع به كل تلك القذارات و معه لا يبقى مجال لغسل آخر و هذا أيضا من باب تداخل الأسباب إذا الضابط هو عدم قابلية المسبب لان يتكرر سواء كان منشأ عدم تكرره عدم تكرر الشرط كما في الوجه الأول، أو كفاية المسبب الواحد يرفع جميع تلك القذارات لأنه حينئذ بعد الغسل الواحد لا يبقى قذارة حتى يحتاج في رفعها الى غسل آخر، و لا يخفى ان قوله (قده) في كون الغسل المزيل لأحدهما مزيلا للآخر ينطبق على الوجه الأخير دون الأول، و مما ذكرنا ظهر الخلل في قوله (قده) و ليس معنى قوله ع لا- يزكى المال من وجهين في عام انه يجوز ان يقصد بزكوته كونها زكاة تجارة و زكاة عين مثلا كي يلزمه عدم كون كل من العوائين المتصادقين على المورد متعلقا للطلب حيث ظهر ان المستفاد من الدليل عدم ثبوت الزكوتين في مال واحد، فلا يجوز قصد كليهما في إخراج واحد كما لا يجوز الإخراج مرتين، بل لا بد من إخراج واحد، و حيث كان الواجب هو الأهم يتعين إخراجه دون المندوب، و منه يظهر أيضا سقوط ما ذكره (قده) أخيرا من كون تصادق العوائين على المورد موجبا لتأكد مطلوبية الزكاة فيه كتأكد مطلوبية غسل الثوب (إلخ)، و ذلك لان تأكد المطلوبية فرع تحقق الملاكين في المورد و هو ممنوع بما بيناه مع ما في قوله (قده) كتأكد مطلوبية غسل الثوب فإنه لا ينطبق على الوجه الأول من وجهي تداخل الأسباب، و قوله (قده) في آخر كلامه فيما ذكره (قده) اي صاحب الجواهر في ذيل كلامه من ان المتجه الرجوع في العمل إلى أصالة البراءة لا- يخلو من نظر و ان كان حقا، لكن لا- لما ذكره من بقاء الأمرين معا في مورد التصادق بل لبقاء الأمر الوجوبي فقط و سقوط الأمر الندبي بانتفاء ملاكه، هذا ما سنح على الخواطر في المقام و الحمد لله على انعامه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٥

و إفضاله، و من جميع ما ذكرناه في المقام بطويله يظهر صحة ما قال المصنف (قده)

من انه ان اجتمعت شرائط إحداهما فقط ثبت ما اجتمعت شرائطها دون الأخرى

و هذا ظاهر، و قد صرح به غير واحد من الأصحاب أيضا.

**[مسألة ٢ إذا كان مال التجارة أربعين غنما سائمه]**

مسألة ٢ إذا كان مال التجارة أربعين غنما سائمه فعاوضها بأربعين غنما سائمه سقط كلتا الزكوتين بمعنى انه انقطع حول كليهما لاشتراط بقاء عين النصاب طول الحول فلا بد ان يتبدد الحول من حين تملك الثانية  
اما سقوط العينه فهو المشهور لاعتبار بقاء العين النصب الزكويه في تمام الحول فيما يعتبر فيه الحول خلافا للشيخ (قده) في مبسوطه، وقد تقدم في المسألة التاسعة من مسائل زكاة الانعام، واما سقوط زكاة التجارة فلما عليه المصنف (قده) من اعتبار بقاء عين رأس المال طول الحول، لكنك قد عرفت ان الأقوى عدم اعتبار بقائه بل يكفي في ثبوت الزكاة بقاء رأس المال بماليته طولها و ان تبدلت الأشخاص، فالتحقيق في مفروض المسألة سقوط زكاة العينه، و ثبوت زكاة التجارة عند انتهاء حولها.

### [مسألة ٣ إذا ظهر في مال التجارة ربح كانت]

مسألة ٣ إذا ظهر في مال التجارة ربح كانت زكاة رأس المال مع بلوغه النصاب على رب المال، و يضم إليه حصه من الربح، و يستحب زكوته أيضا إذا بلغ النصاب و تم حوله، بل لا يبعد كفايه مضي حول الأصل و ليس في حصه العامل من الربح زكاة إلا إذا بلغ النصاب مع اجتماع الشرائط لكن ليس له التأديه من العين إلا بإذن المالك أو بعد القسمة.  
لا إشكال في كون زكاة رأس المال على رب المال لانفراده بملكه، و اما حصه المالك من الربح فيضم الى رأس ماله، و إذا بلغ الى النصاب الثاني و لو بضميمه ما في رأس المال من العفو يستحب فيه الزكاة أيضا، و هذا أيضا في الجملة لا اشكال فيه، انما الكلام في حول الربح و انه هل يعتبر فيه حول برأسه من حين ظهوره أو ان حول الأصل نفسه فلا يحتاج الى استيناف حول له برأسه،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٦

و الذي عليه المصنف (قده) في ظاهر المتن هو الأول، و عليه جماعه من الأصحاب، لكن الأقوى هو الأخير، و ذلك لما تقدم في الأمر السابع من الأمور التي مهدناها في أول مبحث زكاة التجارة من ان النماءات تتبع رأس المال في ثبوت الزكاة فيها و ان لم تملكها بعقد معاوضى لأن ما يبذله من رأس المال بإزاء العين كأنه يقع بإزاء العين بمالها من النماءات، فهي تابعة للعين في الزكاة فتتبعها في الحول أيضا كيف و ان لم يحكم بثبوت الزكاة فيها بتبعيتها للأصل لزم عدم الزكاة فيها لأنها غير مملوكة بعقد معاوضى فلا تكون مندرجه في أدله ثبوت الزكاة في مال التجارة، فالأقوى حينئذ كفايه مضي حول الأصل في ثبوت الزكاة في الربح كما لا يخفى.

و اما حصه العامل فالكلام فيه يقع في أمور.

(الأول) في انه إذا بلغ النصاب مع اجتماع الشرائط هل تثبت فيه الزكاة على العامل أم لا و تحقيق ذلك يتوقف على بيان محتملات حصه العامل، فاعلم ان فيها احتمالات بل أقوال، أحدها ان العامل لا يملك الحصه بل يستحق الأجره الزرع على المالك و انما الربح كله للمالك كما ان الزرع لمالك البذر و انما للزارع أجره الزرع على مالك البذر لو كان الزارع غيره، و لا اشكال و عدم ثبوت الزكاة حينئذ على العامل لانه لا يملك الحصه و انما هي على المالك لانه هو الذي يملك الربح جميعا و ان وجب عليه إعطاء أجره العامل لكنها حينئذ كالدين عليه لا ينفي ثبوت الزكاة، و ثانيها ان العامل يملك الأجره عند الإنضاض، و المراد به تحويل المتاع بالنقد، و استدلل له بعدم وجود الربح في الخارج قبل الإنضاض بل هو مقدر موهوم، و هذا القول نادر و دليله عليل، و عليه تثبت الزكاة في حصته إذا حال عليه الحول من حين تملكه مع سائر الشرائط، و ثالثها يملك بعد القسمة لأنه لو ملك قبلها لاختص بربها مع انه لا يملك الربح كما إذا كان رأس المال عشرة فربح عشرين ثم ثلاثين فإنه لا ريب ان

الخمسين بينهما إذا كانت المضاربة على النصف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٧

من الربح مع انه لو ملكها قبل القسمة لكان له ثلاثون كما لا يخفى و حكى هذا القول عن التحرير مستندا الى الدليل المذكور، و أورد عليه بان المانع عن اختصاص العامل بربح الربح ليس هو عدم ملكه للربح بل انما هو لزوم استحقاقه من الربح أكثر مما شرط له و لا- يثبت بالشرط ما يخالف مقتضاه، و كيف كان فعلى هذا القول لا زكاة على العامل لانه لا يملك الحصه إلا بعد القسمة، و هى انما تثبت على المالك، و فى ثبوتها فى هذه الحصه على المالك اشكال ينشأ من انها ملكه، و من انه ممنوع من التصرف فيها لرعاية حق العامل و عن بعض الجزم بعدم ثبوتها عليه لان هذه الحصه اما ان تسلم فتكون للعامل أو تتلف فلا تكون له و لا للمالك، و رابعها ان العامل يملك الحصه من حين الظهور، و هذا هو القول الذى عليه الأصحاب قال فى مفتاح الكرامة و قد طفحت به عبارتهم فى هذا الباب اى باب الزكاة و باب المضاربة، و عن المسالك انه لا يكاد يتحقق مخالف فيه، و على هذا القول فقد قيل كما عليه المشهور القائلين بهذا القول بثبوت الزكاة إذا حال عليه الحول من حين ظهور الربح لأنها ملك العامل من حين الظهور فيشملة عموم ما دل على ثبوت الزكاة فى مال التجاره، و أورد عليه أولا- بعدم تمامية ملكه لترزله باحتمال طرو الخسران الموجب لمقابلته به لكونه وقاية رأس المال، فتكون كالعين المرهونه، و لا يقال باستصحاب عدم طرو الخسران يثبت الملك التام لانه يقال مع انه استصحاب فى الأمر الاستقبالى و فى حجته اشكال ينشأ من انصراف أدلة الاستصحاب عنه لا- يرفع التزلزل لان معنى التزلزل هو كونه فى مقابل النقص على تقدير تحققه و هو المعبر عنه بالوقاية، و لا إشكال فى ان حصه العامل وقاية ما يفعل قطعا، نعم هى ليست تداركا فعليا الا بعد الخسران، و ثانيا بأنه لو سلمنا تمامية ملكه و بجواز القسمة له مهما أراد و لو قبل الإنضاض و ان لم يجز له بالفعل الاستقلال بالتصرف فيه كغيره من الأموال المشتركة، و كونه وقاية لرأس المال غير مناف لطلقته بعد كون القسمة بالفعل جائزة له الا ان ملكه هذا لا يصدق عليه انه مال ملكه بعقد المعاوضة بقصد الاسترباح لانه ملكه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٨

بعقد المضاربة لا المعاوضة، و ان شئت قلت ان الربح من حيث هو ليس مندرجا فى موضوع أدلة التجاره إذ لا يصدق على حصه العامل انه مال اتجر به أو عمل به، هذا و لكنه يرد على الأول بأن تزلزل الملك بما ذكر لا يمنع عن ثبوت الزكاة لسلطنة العامل على رفعه بالفسخ أو القسمة مع انه تزلزل الملك من حيث البقاء و هو لا يمنع عن ثبوتها كما إذا ملك النصاب بالعقود الجائزة للملكه حيث ان أشرافها على رجوع المالك لجوازها لا يمنع عن ثبوت الزكاة، و على الثانى بأن العامل إذا قصد بعمله الاسترباح يكون كالاستيجار بالاعمال بقصد الاكتساب، و قد عرفت فى الأمر الأول من الأمور المذكورة فى أول مباحث زكاة التجاره ان القول بثبوت الزكاة فيه مما لا بأس به، و على ذلك فالأقوى ثبوت الزكاة فى حصه العامل إذا بلغ النصاب مع اجتماع الشرائط.

الثانى فى انه إذا قلنا بثبوت الزكاة فى حصه العامل فهل له إخراجها من عين مال المضاربة قبل استقرار ملكه عليه بالإنضاض و القسمة مع المالك؟ أو فسخ المضاربة أم لا- (وجهان) بل قولان، فعن المبسوط و التحرير و غيرهما هو الأخير، مستدلا له بان الربح وقاية لرأس المال، فإذا أخرجه و اتفق الخسران يصير النقص على المالك، فهو حينئذ كالمرهون عنده لذلك، و عن الخلاف و المعتبر و الإرشاد هو الأول، قال فى الشرائع: لأن استحقاق الفقراء له إخراجها عن كونه وقاية، و جعله فى الجواهر أشبه بأصول المذهب و قواعده بناء على تعلق الزكاة بالعين، و استدلل له باقتضاء تعلقها بالعين كغير زكاة التجاره من أقسام الزكاة دخولها فى ملك الفقراء بمجرد تعلق الخطاب و به تبطل صفة الوقاية حيث انها كانت فى الربح بما هو للعامل لا إذا صار ملكا

للفقير، و استصحاب بقائها بعد صيرورة الربح ملكا للفقير إثبات للحكم بالاستصحاب مع تبدل الموضوع، و لا يصح القول بمنع الوقاية عن دخول الربح فى ملك الفقير، و بعبارة أخرى عن تعلق الزكاة لأنه خلاف الفرض حيث ان هذا الكلام انما هو بعد فرض تعلقها بمال العامل و حصته أولا، و منافاته لإطلاق أدلة الزكاة أو عمومها ثانيا الى ان قال (قد) هذا كله بناء على كون الزكاة فى العين،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٩

و اما على الذمة فالمتجه بقاء صفة الوقاية فيضمن لو اتفق الخسران لو أداها من العين باذن المالك، لأنه ألتف ما به الوقاية لعدم اقتضاء خطاب الزكاة حينئذ دفعها من العين، و ليس ضمانه إذا أداها من العين باذن المالك من قبيل تعقب الإذن الشرعى بالضمان كأكل المضطر، و فى المخمصة بل لإقدامه عليه لإمكان تخلصه منه بفسخ المضاربة حال تعلق الزكاة تحصيليا لاستقرار ملكه انتهى ما فى الجواهر ملخصا.

و لا يخفى ما فيه، اما أولا- فلما افاده بناء على كون الزكاة متعلقة بالعين من ان التعلق بالعين ليس على نحو دخول الزكاة فى ملك الفقير على نحو الشركة أو الكلى فى المعين على ما مر مرارا، مع انه على فرض تسليم ذلك فى الزكاة الواجبة فى الزكاة المندوبة غير معقول كما مر أيضا.

و ثانيا بان دخوله فى ملك الفقراء انما هو بتلقى الفقير إياه من المالك المخاطب بالزكاة، فيكون ملكه متفرعا على ملكه، و لا يعقل ان يكون ملك الأصل متلونا بلون حق المالك المضارب و وقاية لرأس ماله، و يصير عند الانتقال الى الفقير تلقا خالصا عن حق الوقاية و لا يقاس ذلك بباب بيع الرهن، حيث انه مع فرض صحة بيعه يكون حق الرهن ساقطا فيدور أمر بيعه بين بطلانه أو سقوط حق الرهانة، و ذلك لان سقوط حق الرهانة فى ذلك على تقدير صحة البيع انما هو فيما إذا كان البيع باذن المرتهن أو إجازته، حيث ان الاذن أو الإجازة منه بعد البيع إسقاط لحقه بخلاف المقام الذى يكون الكلام فى جواز إخراج العامل زكاة العين منها بلا اجازة من المالك المضارب، فليس فى المقام شىء يوجب سقوط الوقاية إلا تعلق الزكاة بالعين اى خروجها عن ملك العامل و انتقالها الى الفقير، و تلقى الفقير إياها من العامل، و غير خفى أن انتقالها حينئذ من العامل الى الفقير على حسب ما كان للعامل، و إذا كان له وقاية لمال المالك المضارب.

و مما ذكرنا يظهر صحة التمسك بالاستصحاب لو شك فى بقاء حصه بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٠

تعلق الزكاة به، و لبس إثبات بقائه بالاستصحاب إجرائه عند تبدل الموضوع كما لا يخفى.

و اما التمسك بإطلاق أدلة زكاة التجارة أو عمومها لإثبات تعلقها بحصه العامل عند الشك فى إثباته لأجل كونها وقاية لرأس مال مالك المضارب ففيه منع العموم و الإطلاق، بل الأدلة كما مر ذكره مسوقة لبيان أصل التشريع، و مع فرض كون الوقاية كالرهانة ليس القول بمنعها عن الانتقال الى الفقير بكل البعيد.

و ثالثا ان ما افاده على تقدير كون الزكاة فى الذمة من ضمان العامل إذا أدى الزكاة من العين باذن المالك ثم اتفق الخسران لا تخلو عن الإشكال، ضرورة ان اذنه فى أدائها من العين موجب لإسقاط الوقاية فلا يكون إخراج العامل حينئذ إتلافا لما به الوقاية، كما لا يقتضى خطاب الزكاة حينئذ دفعها من العين، بل المقتضى له هو اذن المالك بالإخراج منها، فلا يكون من قبيل تعقب الإذن الشرعى بالضمان، و لا من قبيل ما كان الضمان بالاقدام، بل انما هو من قبيل اذن المرتهن فى بيع العين المرهونة الموجب لسقوط حق الرهانة باذنه، فينبغى ان يقال بعدم الضمان رأسا لا انه يسلم الضمان و يقال بان سببه الاقدام كما لا يخفى، هذا على تقدير ان يكون مراده من تعلق الزكاة بالذمة تعلقها بالذمة الساذجة، و اما لو أراد منه تعلقها بالقيمة على حسب ما مر القول فيه

فلا- فرق في تعلقها بها أو بالعين في ذلك فالأقوى في هذا الأمر هو جواز إخراجها من عين مال المضاربة قبل استقرار ملك العامل عليه بالإنضاض و القسمة أو فسخ المضاربة.

(الأمر الثالث) بناء على جواز الإخراج من العين قبل الإنضاض هل يجوز ذلك مطلقا و لو لم يأذن مالك المضارب؟ أو يعتبر فيه اذنه، ربما يحتمل الأول باعتبار كون الزكاة حينئذ من المؤمن التي تلزم المال كاجرء الدلال و الوزان و أرش جناية العبد و فطرته، و الأقوى هو الأخير لأنه ليس بأعظم من مال المشترك الذي لا يجوز لأحد الشريكين ان يتصرف فيه بدون الآخر قبل التقسيم و هذا ظاهر.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤١

(الأمر الرابع) بناء على عدم الإخراج من العين هل يجوز تعجيل الإخراج من مال آخر، أو يجب التأخير إلى الإنضاض و القسمة أو الفسخ (وجهان): من انه مالك لحصته فيتعلق به خطاب الزكاة، فإذا أداها من مال آخر ينتقل اليه مقدار ما اداه من الربح بحيث ليس للمالك منعه منه و ان خسر المال، لانه بالتأدية ملك مال الفقراء: و من عدم استقرار ملكه قبل الإنضاض و تبعية ملك الفقراء لملكه كما عرفت في الأمر الثاني و هذا الأخير هو الأقوى.

#### [مسألة ٤ الزكاة الواجبة مقدمة على الدين]

مسألة ٤ الزكاة الواجبة مقدمة على الدين سواء كان مطالبا به أو لا- ما دامت عينها موجودة بل لا يصح وفائه بها بدفع تمام النصاب، نعم مع تلفها و صيرورتها في الذمة حالها حال سائر الديون، و اما زكاة التجارة فالدين المطالب به مقدم عليها حيث انها مستحبة سواء قلنا بتعلقها بالعين أو بالقيمة، و اما مع عدم المطالبة فيجوز تقديمها على القولين أيضا بل مع المطالبة أيضا إذا اديها صحت و اجزئت و ان كان آثما من حيث ترك الواجب.

لا- اشكال و لا خلاف في تقديم الزكاة الواجبة على الدين المطالب به فضلا عن غير المطالب به ما دامت عين المال الزكوى موجودة، سواء كان للمالك ما عدا النصاب أو لم يكن، و سواء كان الدين مستوعبا أم لا، و عن المنتهى الدين لا يمنع الزكاة سواء كان للمالك مال سوى النصاب أو لم يكن، و سواء استوعب الدين النصاب أو لم يستوعبه، و سواء كانت أموال ظاهرة كالنعم و الحرث أو باطنه كالذهب و الفضة، و عليه علمائنا اجمع انتهى.

و يدل عليه مضافا الى الإجماع المحكى خبر ضريس، و صحيح زرارء عنهما عليهما السلام انهما قالوا: أيما رجل كان له مال موضوع حتى يحول فإنه يزكيه و ان كان عليه من الدين مثله أو أكثر فليزك ما في يده، بل لا يصح وفاء الدين بالزكاة دفع تمام النصاب بناء على تعلق الزكاة بالعين بأى نحو من التعلق من الاستحقاق أو الاستيثاق، نعم على القول بتعلقها بالذمة الساذجة كما في صورة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٢

تلف العين و صيرورة الزكاة في الذمة يكون حالها حال سائر الديون في عدم تقدم بعضها على بعض، و ورود النقص على الجميع مع قصور التركة، و اما زكاة التجارة فعلى القول بوجوبها يكون حالها حال الزكاة العينية، و على القول باستجابها فالذى عليه المصنف (قده) في المتن ان

الدين المطالب به يتقدم عليها حيث انها مستحبة سواء قلنا بتعلقها بالعين أو بالقيمة.

لكن في الجواهر انه بناء على الندب و تعلقها بالعين لا يمنع تعلق خطابها حتى لو طالب صاحب الدين.

أقول و هو كذلك لعدم الفرق بين الزكاة العينية و التجارة إلا بكون الخطاب فى الأولى وجوبيا متعلقا بالعين بخصوصيتها كما تقدم، و فى الثانية نديبا متعلقا بالعين للحاظ ماليتها، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، فحق الفقير متعلق بالعين كيف ما كان سواء كان وجوبيا متعلقا بالعين بخصوصيتها أو نديبا متعلقا بالعين بماليتها، فكما لا يكون منافاة بين خطاب الزكاة الوجوبى المتعلق بالعين بخصوصيتها، و بين اشتغال ذمة المالك بالدين و لو بأضعاف الزكاة فكذا لا منافاة بين خطابها النديبى المتعلق بالعين بماليتها، و بين اشتغال ذمته به، نعم لا بأس بالقول بأفضلية صرف ما فى يده مما زاد عن نفقته فى الدين لو كان إخراج الزكاة موجبا لقصور ماله عن الوفاء بالدين كما صرح به فى محكى التذكرة حيث يقول: و لا يتأكد إخراج زكاة مال التجارة للمديون مع المضايقة لأنه نفل يضر بالفرض، و قال الشهيد (قده) فى البيان: و الدين لا يمنع من زكاة التجارة كما مر فى العينية و ان لم يكن الوفاء من غيره لأنها و ان تعلقت بالقيمة فالأعيان مرادة، نعم يمكن ان يقال: لا يتأكد إخراج زكاة التجارة لأنه نفل يضر بالفرض انتهى، هذا بناء على تعلقها بالعين اما بخصوصيتها أو بماليتها و قيمتها، و اما بناء على تعلقها بالذمة الساذجة فمع كون الدين مطالب به و لا مال له للمديون سوى المال المخصوص يجب تقديم أداء الدين على الزكاة قطعاً لأنه واجب و هى مستحبة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٣

و لا مزاحمة بينهما لكن لو أثم وادى الزكاة صحت و اجزئت لأن المسألة حينئذ تصير من جزئيات مسألة الضد، و قد تقرر فيها عدم انتفاء ملاك المهم بسبب سقوط خطابه بالأهم، فيصح الإتيان بالمهم و ان كان اثماً بترك الأهم من حيث ترك الواجب، و مما ذكرنا يظهر حال الدين الغير المطالب، و ان الأقوى جواز تقديم الزكاة عليه و لو على البناء بتعلقها فى الذمة الساذجة فضلا عن تعلقها بالعين بخصوصيتها، أو بالمالية و القيمة.

### [مسألة ٥ إذا كان مال التجارة أحد النصب المالية]

مسألة ٥ إذا كان مال التجارة أحد النصب المالية و اختلف بدء حولهما فان تقدم حول المالية سقطت الزكاة للتجارة، و ان انعكس فان اعطى زكاة التجارة قبل حلول حول المالية سقطت و الا كان كما لو حال الحولان معا فى سقوط التجارة. فى هذه المسألة أمور ينبغى ان يبحث عنها.

(الأول): قد تقدم فى المسألة الاولى من هذا الفصل انه إذا كان مال التجارة من النصب الزكوية و اجتمعت شرائطهما معا وجبت المالية و سقطت زكاة التجارة، و انما الكلام الان فى اعتبار اتحاد العام فى ذلك، بان يكون عام الزكوتين متحدا من البداية إلى النهاية، فلو اجتمعا الزكوتين فى مال واحد مع اختلاف العام و ان اشتركا بعضه تكون الزكوتان كلتاهما ثابتة أو عدم اعتباره بل لا يكون الثابت إلا إحداهما ففيه وجهان بل قولان، فلو ملك احدى النصب الزكوية فى أول شهر رمضان مثلا ثم عاوضه بمثلها بعد ستة أشهر و بقى الأخير إلى سنة من ابتداء المعاوضة فعام زكاة التجارة يكون من ابتداء ملكه لإحدى النصب الزكوية بناء على عدم اعتبار بقاء عين السلعة فى تمام الحول فى ثبوت زكاة التجارة كما اخترناه، و مبدء حول العينية من حين المعاوضة بناء على اعتبار بقاء عين النصاب فى طول الحول، فيكون النصف الأخير من عام الأول مشتركا بين الزكوتين و النصف الأول من الأول مختصا بزكاة التجارة و النصف الأول من العام الثانى مختصا بزكاة العينية قال فى الجواهر: أقرب القولين أولهما أى القول بالاعتبار بالنظر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٤



الى الحسن يعنى قول الصادق عليه السّلام فى خبر زرارة لا يزكى المال من وجهين فى عام واحد، كما ان ثانيهما أوفق بمدلول النبوى يعنى قوله صلى الله عليه وآله لا ثنى فى الصدقة، و لعل مراده (قده) من أقربيهُ القول بالاعتبار بالنظر الى مدلول الحسن هو ظهور قوله ع فى حسن زرارة فى عام واحد فى تمام العام، و مع اشتراك الزكوتين فى بعض العام لا يصدق تكرارهما فى عام واحد، فى تمام العام، و مع اشتراك الزكوتين فى بعض العام لا يصدق تكرارهما فى عام واحد، و أوثقيهُ القول الثانى بمدلول النبوى هو إطلاق النبوى عن التقيد عن قيد العام، فمع الاشتراك فى بعض الحول يصدق التنبه فى الزكاة كما لا يخفى، و هذا هو الأقوى لأن اختلاف حول الزكوتين بدايةً و نهايةً لا يجعل العام الذى هو اسم لاثنى عشر شهرا عامين، فإذا زكى هذا المال فى هذا الشهر من جهة التجارة، ثم زكاه بعد ستة أشهر مثلا من جهة العينية يصدق أنه زكاه من وجهين فى عام واحد و هو خلاف ما يستفاد من قوله ع: لا يزكى المال من وجهين فى عام واحد.

(الأمر الثانى) إذا تقدم حول المالية سقطت زكاة التجارة كما إذا ملك أربعين شاة سائمة مثلا للقنية ثم نوى بعد ستة أشهر التجارة بناء على كفاية القصد فى صيرورتها مال التجارة كما هو المختار كما تقدم، و حينئذ فإن أخرج زكاة المالية بعد حلول حولها قبل انتهاء حول التجارة فلا شبهة فى سقوط التجارة، لأن امثال خطاب الزكاة العينية برفع ملاك زكاة التجارة فيسقط خطابها برفع ملاكها، و ان لم يخرج زكاة العينية حتى انتهى حول التجارة فهل يثبت الزكوتان على نحو تعدد المطلوب، أو لا يترتب عليه الا كتاكيد المطلوبية، أو انه يتعين إخراج العينية لوجوبها و استحباب زكاة التجارة وجوه، أقواها الأخير كما فى صورة اتحاد عاميهما على ما تقدم.

(الأمر الثالث) لو انعكس الأمر بأن تقدم حول التجارة كما إذا اشترى أربعين شاة سائمة للتجارة ثم عاوضها بعد ستة أشهر بأربعين سائمة أخرى بناء على عدم اعتبار بقاء عين السلعة فى تمام الحول فى زكاة التجارة، فإن أخرج مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٥

زكاة التجارة بعد حولها و قبل انتهاء حول العينية تسقط زكاة العينية قطعاً، و ان لم يخرجها الى انتهاء عام العينية فالمختار هو تقديم زكاة العينية لمكان وجوبها و استحباب التجارة فيكون كما لو حال الحولان معا فى سقوط زكاة التجارة.

### [مسألة ٦ لو كان رأس المال أقل من النصاب]

مسألة ٦ لو كان رأس المال أقل من النصاب ثم بلغه فى أثناء الحول استأنف الحول عند بلوغه. و ذلك واضح بعد وضوح اعتبار اجتماع شرائط ثبوت الزكاة فى تمام الحول، فلو كان رأس المال أقل من النصاب ثم بلغه يكون ابتداء الحول من حين بلوغه مع اجتماع سائر الشرائط.

### [مسألة ٧ إذا كان له تجارتان و لكل منهما رأس مال]

مسألة ٧ إذا كان له تجارتان و لكل منهما رأس مال فلكل منهما شروطه و حكمه، فإن حصلت فى إحداها دون الأخرى استحباب فيها فقط و لا يجبر خسران إحداها بربح الأخرى.

فلا يكفى حينئذ فى ثبوت الزكاة فى التى طلبت بنقيصة طلب الثانية بربح يجبر به تلك النقيصة، بل تتعلق الزكاة بإحداها دون الأخرى، و هذا اعنى تعدد التجارة لو أريد بيع رأس مال كل واحد من التجارتين مستقلاً ظاهراً، و لو أريد بيع الجميع صفقة واحدة فيشكل فى صدق التعدد، بل الظاهر وحدة التجارة حينئذ كما ان الأمتعة التى اشترت صفقة واحدة و أريد بيعها بتفرقة



رأس المال في كل واحد منها بما خصها من الثمن فالزكاة فيه يدور على طلبه به أو بزيادته و عدمه فيجبر حينئذ خسران أحدهما بربح الآخر خصوصا مع ارادة البيع صفقه لكون الجميع تجارة واحدة.

### [ الثاني) مما يستحب فيه الزكاة كلما يكال أو يوزن مما أنبتته الأرض عدا الغلات الأربع ]

(الثاني) مما يستحب فيه الزكاة كلما يكال أو يوزن مما أنبتته الأرض عدا الغلات الأربع فإنها واجبة فيها و عدا الخضر كالبقول و الفواكه و الباذنجان و الخيار و البطيخ و نحوها. و قد تقدم حكم هذا و ما يذكره بعده الى الأمر السابع مما يستحب فيه الزكاة في خلال المباحث المتقدمة و لا يحتاج إلى الإعادة هاهنا فراجع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٦

### [ فصل أصناف المستحقين للزكاة ]

#### إشارة

فصل أصناف المستحقين للزكاة

---

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ١٠، ص: ١٤٦

[ و مصارفها ثمانية ]

#### و مصارفها ثمانية.

#### إشارة

على ما هو الظاهر من الآية الكريمة، و بعض الاخبار المروية، و جملة من كلمات الأصحاب، قال الله تعالى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْعَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ، و عدها في الشرائع سبعة بجعل الفقير و المسكين واحدا و لا بأس به كما سيظهر.

### [ الأول و الثاني الفقير و المسكين ]

#### إشارة

الأول و الثاني الفقير و المسكين.

اعلم ان فى ترادف الفقير و المسكين مفهوما، أو تغايرهما مع تفاوتهما فى الصدق، أو تساويهما اما مطلقا أو عند انفرادهما وجوه، و أقوال.

الأقوال فى الفقير و المسكين (الأول) أنهما مترادفان و نسبة فى المدارك إلى جماعة منهم المحقق فى الشرائع، و قال و بهذا الاعتبار جعل الأصناف سبعة لا- ثمانية، و لا- يخفى ما فيه ضرورة و ضوح تغاير مفهوميهما، إذ الفقير مأخوذ من الفقر بمعنى الحاجة، و المسكين بمعنى المذلة، و تغاير مفهوميهما أوضح من ان يخفى.

(الثانى) أنهما متغايران فى الصدق حتى فى موضع اجتماعهما معا، و هذا هو المتظاهر من المدارك حيث انه بعد نقله عن جده ما فى المسالك من قوله: و اعلم ان الفقراء و المساكين متى ذكر أحدهما خاصة دخل فيه الآخر بغير خلاف نص على ذلك جماعة منهم الشيخ و العلامة (قده) كما فى آية الكفارة المخصوصة بالفقراء، و انما الخلاف فيما لو جمعا كما فى آية الزكاة لا غير، و الأصح أنهما حينئذ متغايران لنص أهل اللغة، و صحيحة أبى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال الفقير الذى لا يسأل الناس و المسكين اجهد منه، و لا ثمرة مهمة فى تحقيق ذلك للاتفاق على استحقاقهما من الزكاة حيث ذكروا دخول أحدهما تحت الآخر حيث يذكر أحدهما، و انما تظهر الفائدة نادرا فيما لو نذرا و وقف أو اوصى لأسوءهما حالا فإن الآخر لا يدخل فيه بخلاف العكس انتهى ما فى المسالك، و أورد عليه بقوله ان قوله اى (المسالك) الفقراء و المساكين متى ذكر أحدهما خاصة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٧

دخل فيه الآخر بغير خلاف مشكل جدا بعد ثبوت التغاير، لأن إطلاق لفظ أحدهما و ارادة الآخر مجاز لا يصار اليه الا مع القرينة، و مع انتفائها يجب حمل اللفظ على حقيقته الى ان قال، و بالجملة فالمتجه بعد ثبوت التغاير عدم دخول أحدهما فى إطلاق لفظ الآخر إلا بقرينة، و ما ذكره (ره) من عدم تحقق الخلاف فى ذلك لا يكفى فى إثبات هذا الحكم، لان عدم العلم بالخلاف لا يقتضى العلم بانتفاء الخلاف و الحجة فى الثانى دون الأول انتهى ما فى المدارك، و استشكل فى محكى كفارات القواعد فى اجزاء إطعام الفقراء عن المساكين إذ الم تقل بان الفقير أسوء حالا من المسكين، و كذا فى الوصية للمساكين، و اختار فى محكى الإيضاح و جامع المقاصد عدم الدخول فى الوصية، و لم يرجح فى وصيته الدروس شيئا، و لا يخفى ان ما فى المسالك ليس الاقتصار على دعوى عدم العلم بالخلاف، بل قوله (قده) للاتفاق على استحقاقهما من الزكاة حيث ذكروا دخول أحدهما تحت الآخر حيث أحدهما صريح فى دعواه الاتفاق على ذلك مضافا الى دعواه الإجماع عليه فى الروضة أيضا، بل عن المنتهى ان العرب قد استعملت كل واحد من اللفظين فى معنى الآخر، فالأقوى هو صحة الاكتفاء بكل منهما عند الانفراد كما فى آية الكفارة المخصوصة بالمسكين، فيدخل فيه الفقير، و ما استشكله فى المدارك، و محكى القواعد، و الإيضاح، و جامع المقاصد ليس بشيء، و لعل الذى دعاهم اليه صعوبة جريان ذلك على الضوابط حتى ان فى مفتاح الكرامة وجهه بوجه بعيد و هو الالتزام بوضع فى حال الاجتماع، و وضع آخر فى حال الانفراد، و قال قد يقال: انه بعد ثبوت التغاير عند الاجتماع و عدمه عند الانفراد بالإجماع و نقل الثقات ان كل واحد منهما موضوع لمعنيين قد أخذ الواضع فى وضعه لأحدهما أن يكونا مجتمعين، و فى الآخر ان يكون منفردا عن الآخر كما هو الشأن فى اللام، فإنه قيل انه أخذ فى وضعها للحقيقة كونها فى اسم الجنس، و فى وضعها للعموم كونها فى الجميع فيكون الوضع فى كل منهما مشروطا بشرط، أو نقول انه غير مشروط لكنه جعل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٨

القرينة على تعيين أحدهما اجتماعهما و على تعيين الآخر انفرادهما، أو يقال ان دخول أحدهما تحت الآخر حين الانفراد مجاز و الإجماع قرينة عليه انتهى.

و لا يخفى فيما ذكره من التكلف، و الذى ينبغى ان يقال ان الثمرة فى الدخول اى دخول أحدهما تحت الآخر انما تظهر فى ما ورد الأمر فيه بالإنفاق على المساكين كما فى باب الإطعام فى الكفارة، و اما فى مسألة النذر و الوصية فهو تابع لإرادة الناذر و الموصى، و مع عدم العلم بها فيصرف فى الأخص لانه مبرء قطعاً، أو يكتفى بالصرف فى الأعم لأنه المتيقن، و فيما لو نذر الصرف الى اسوئهما يصرف الى الاسوء سواء سمي فقيراً أو مسكيناً، و منه يظهر ما فى جعل النذر أو الوقف أو الوصية لأسوءهما حالاً ثمرةً كما فى المسالك، حيث لا ثمرة فى تعيين كون الاسوء هو الفقير أو المسكين بعد تبين مصرفية الاسوء و تعيين الصرف اليه كما لا يخفى.

بقى الكلام فيما ورد الأمر فيه بالإنفاق على المسكين كما فى إطعام الكفارة، و الظاهر فيه إرادة الأعم و جواز صرفه على الفقير بناء على أسوية المسكين، و ذلك لا لتعدد وضع المسكين بلحاظ حالة الانفراد و الاجتماع، و لا بقيام قرينة خارجية على إرادة الأعم فى المسكين، بل لمناسبة الحكم و الموضوع حيث يظهر من الأمر بالإنفاق على المسكين ان المنشأ لوجوب الإنفاق عليه انما هو لحاجته لا لمذلتة الحاصلة من حاجته، و قد علمت ان الفقير مأخوذ من الفقر بمعنى الحاجة، و المسكين من المسكنة بمعنى الذلة، و لا- شبهة فى ان مورد الإنفاق هو المسكنة الناشئة عن الفقر لا- مطلقاً و لو كان غنياً، فمن نفس وجوب الإنفاق يستكشف ان السبب فى إيجابه هو رفع خلته و حاجته التى موجودة فى الفقير بناء على أسوية المسكين بطريق اولى، فظهر صحة الحكم بدخول كل تحت الآخر فى مورد الانفراد، لكن فيما إذا كان كل واحد منهما فى حال الانفراد موضوعاً لوجوب الإنفاق عليه، و يكون الحكم المذكور من ناحية مناسبة الحكم و الموضوع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٩

لا من جهة دعوى ترادفهما مفهوماً فى حال الانفراد، و لا من جهة قيام قرينة خارجية حتى يصير مجازاً بل مع بقاء كل واحد على حقيقته مضافاً الى الإجماع و الاتفاق المدعى فى كلمات هؤلاء الأساطين، فلا اشكال من هذه الجهة أصلاً، هذا فى حال الانفراد، و اما حال الاجتماع فالظاهر تغايرهما فى معنى المراد و لو كانا موضوعين لوجوب الإنفاق لدوران الأمر بين التأسيس و التأكيد، و لا- ريب فى أولوية الأول عند إمكانه فيكون ذكر أحدهما مع الآخر قرينة على ارادة الفقير بالمعنى الأخص من أحدهما، و الأعم من الآخر فهذه القرينة اعنى ذكر أحدهما مع الآخر مع إمكان الاكتفاء بأحدهما خاصة مع أولوية التأسيس تصير قرينة صارفة لما استفيد من مناسبة الحكم و الموضوع فى حال الانفراد.

و من جميع ما ذكرنا ظهر صحة القول الثالث، و وجه صحته و هو القول بتغايرهما فى حالة الاجتماع و اتحادهما مصداقاً فى حال الانفراد، و هل تغايرهما فى حالة الاجتماع انما هو باخصية المسكين عن الفقير؟ أو بالعكس (قولان) الذى عليه الأكثر بل المشهور هو الأول، بدعوى ان المسكين هو الذى أذله الفقر من جهة السؤال و غيره، و الفقير هو المحتاج مطلقاً، و هذا هو الأقوى لأنه مع كونه مناسباً لمعنى الفقير و المسكين يدل عليه من الاخبار صحيح ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال: الفقير الذى لا يسأل الناس و المسكين اجهد منه و البائس أجهدهم، و صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما انه سئل عن الفقير و المسكين فقال ع: الفقير الذى لا يسأل و المسكين الذى أجهد منه الذى يسأل، و قد نص على ذلك بعض أهل اللغة أيضاً، فعن بعضهم ان الفقير الذى يجد القوت و المسكين الذى لا شىء له، و حكى عن يونس انه قال لأعرابى أ فقير أنت فقال: لا و الله بل انا مسكين.

(القول الرابع) هو القول بأسوية الفقير عن المسكين و هو المحكى عن الصدوق و الطبرسى، فعن الأول منهما ان الفقير هو الزمن المحتاج، و المسكين هو الصحيح المحتاج، و عن الثانى انه قال جاء فى الحديث عن النبى صلى الله عليه و آله انه قال: ليس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٠

المسكين الذى ترده الأكله و الأكلتان و التمره و التمرتان و لكن المسكين الذى لا يجد غنى فيغنيه و لا تسائل الناس شيئا و لا يفتن به فيتصدق عليه، و قيل ان الفقير الذى لا شىء له، و المسكين الذى له بلغة من العيش، و قد ذكر لهذا القول حججا اعتبارية لا حاجة الى ذكرها، و الذى يسهل الخطب ان مورد اجتماعهما معا منحصر باية الزكاة، و لا فائدة فى البحث عن التمييز بينهما فيها لعدم وجوب البسط فى الزكاة و جواز الإعطاء بصنف واحد كما سيأتى، و كون كل من الفقير و المسكين مصرفا سواء كان المسكين أسوء حالا أو بالعكس فلا حاجة الى تطويل البحث فى التحقيق عن الاسوء منهما، و ان كان الحق هو أسوئته المسكين عن الفقير لدلالة الخبر المتقدمين عليها.

و الفقير الشرعى من لا يملك مؤنة السنة له و لعيله، و الغنى الشرعى بخلافه.

لا- إشكال فى ان المراد من الفقير و المسكين و حدّهما المسوغ لهما تناول الزكاة هو الغنى كما قال العلامة (قده) فى محكى التذكرة قد وقع الإجماع على ان الغنى لا يأخذ شيئا من الزكاة من نصيب الفقراء للاية و لقوله صلى الله عليه و آله: لا تحل الصدقة لغنى انتهى، و انما الكلام فى الغنى المانع من الأخذ، فقد اختلف فيه على أقوال.

و (الأول) و هو المشهور بين المتأخرين بل مطلقا، بل ربما ينسب إلى عامة الأصحاب ان الفقير من يقصر ماله عن مؤنة سنة له و لعيله، و الغنى ما يكفه ماله لمؤنة سنته و سنة عياله، و المراد بماله الأعم من المال الموجود بالفعل أو بالقوة كصاحب الحرفة و الصنعة اللائقة بحاله الوافية بمؤنته إذ كان من شأنه الصرف فى نفقته، لا مثل أثاث البيت و نحوه مما يأتى.

(الثانى) ما نسب الى الشيخ (قده) من ان الغنى من يملك نصابا من الأثمان أو قيمته فاضلا عما يستثنى فى الدين من المسكن و الخادم و نحوهما، و الفقير من لا يملكه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥١

(الثالث) ما حكى عن المفاتيح ناسبا له الى الشيخ و هو ان الفقير من لم يقدر على كفاية ما يلزمه من عياله عادة على الدوام، و الأقوى هو القول الأول كما عليه المشهور، و ذلك لدلالة الأخبار المصرحة بها عليه كصحيح ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول: يأخذ الزكاة صاحب السبعمأة إذا لم يجد غيره، قلت فان صاحب السبعمأة يجب عليه الزكاة قال زكوته صدقة على عياله و لا يأخذها الا ان يكون إذا اعتمد على السبعمأة أنفدها فى أقل من سنة فهذا يأخذها و لا تحل الزكاة لمن كان محترفا و عنده ما تجب فيه الزكاة، و صحيح على بن إسماعيل قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن السائل و عنده قوت يوم أ يحل له ان يسأل و ان اعطى شيئا من قبل ان يسأل يحل له ان يقبله، قال يأخذ و عنده قوت شهر ما يكفيه لسنة من الزكاة لأنها انما هى من سنة الى سنة، و خبر يونس بن عمار قال سمعت الصادق عليه السلام يقول: تحرم الزكاة على من عنده قوت السنة إلى سنة، و تجب الفطرة على من عنده قوت السنة، و الاخبار الدالة على جواز الأخذ لمن له رأس مال أو حرفة لا يحصل له منها ما يفي بمؤنته و هى كثيرة مروية فى الكافى، و هذه الاخبار كما ترى تدل على جواز أخذ الزكاة لمن لا يملك مؤنة سنته و عدم جوازه لمن ملكها.

و استدلل للقول الثانى بالتنافى بين وجوب دفع الزكاة على من ملك نصابا من الأثمان و جواز أخذها له، و بالنبوى العامى انه صلى الله عليه و آله قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك تأتى قوما من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة ان لا إله إلا الله و ان محمدا رسول الله، فان هم أطاعوا لذلك فأعلمهم ان الله قد فرض عليهم خمس صلوات فى اليوم و الليلة فان هم أطاعوا لذلك فأعلمهم ان الله فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم، فترد على فقرائهم، و قول الصادق عليه السلام فى صحيحة زرارة لا تحل لمن كانت عنده أربعون درهما يحول عليها ان يأخذها و ان أخذها أخذها حراما، و لا يخفى ما فى الكل، اما الأول فلمنع التنافى بين وجوب الزكاة عليه إذا كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٢

مالكا لإحدى النصب الزكاة مع اجتماع سائر الشرائط، و بين جواز أخذها إذا كان فقيرا، و اما النبوى فهو عامى لا تعويل عليه سندا أولا، و انه على تقدير تسليم سنده لا يتم دلالاته لظهوره فى كونه جاريا مجرى الغالب ثانيا، و على تقدير تسليم دلالاته يكون أخص من المدعى لادن القائل المذكور يدعى اختصاص الغنى بما يملك احدى نصب الأثمان، مع ان مقتضى الخبر عدم التفاوت بين كون النصاب من الأثمان أو غيرها ثالثا، و على تقدير الغرض عن جميع ذلك يمنع حجية الخبر المذكور بإعراض الأصحاب عن العمل به و كونه مطروحا رابعا، و اما الاستدلال بقول الصادق عليه السلام ففيه أن أربعين درهما ليس بنفسه نصابا يجب فيه الزكاة حتى يصير دليلا على القول المذكور، مع ان الظاهر منه انه كناية عن الغنى بمعنى ان من عنده أربعون درهما لا يحتاج إليها لا يحل له أخذ الزكاة كما لا يخفى.

و استدلل للقول الثالث بان من لم يكن له حرفه أو ممر معيشه و أف بمؤنته عادة على سبيل الاستمرار لا يعد فى العرف غنيا و ان كان بالفعل مالكا لما يفى بمؤنة سنة بل سنتين، و فيه انه اجتهاد فى مقابلة النصوص المتقدمة مع المنع عن أصل الدعوى، بل يدعى ان العرف يرون مثل ذلك غنيا بالفعل حال كونه واجدا لمؤنة سنته، و بالجملة فالقول المشهور هو المنصور و عليه المعول، و قد عرفت ان المعيار فى الغنى تملك مؤنة سنته و سنة عياله فعلا أو قوة.

فمن كان عنده ضيعة أو عقار أو مواش أو نحو ذلك تقوم بكفايته و كفاية عياله فى طول السنة لا يجوز له أخذ الزكاة، و كذا إذا كان له رأس مال يقوم ربحه بمؤنته أو كان من النقد أو الجنس ما يكفيه و عياله و ان كان لسنة واحدة، و اما إذا كان أقل من مقدار كفاية سنته يجوز له أخذها، و على هذا فلو كان عنده بمقدار الكفاية و نقص عنه بعد صرف بعضه فى أثناء السنة يجوز له الأخذ، و لا يلزم ان يصبر إلى آخر السنة حتى يتم ما عنده، مقدار الكفاية المذكورة يجوز له الأخذ.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٣

و كل ذلك واضح لا خفاء فيه بما قدمناه

و كذا لا يجوز

الأخذ من الزكاة

لمن كان ذا صنعة أو كسب يحصل منهما مقدار مؤنته.

إذا كانت الصنعة على الوجه اللائقة بحاله، و كذلك الكسب يكون مما يليق بحاله، و فى الجواهر اعترف بعدم الخلاف فى ذلك بل قال: يمكن تحصيل الإجماع عليه فلا ينبغي الإشكال فيه، و انما الكلام فى القادر على الاكتساب إذا لم يفعله تكاسلا، و الكلام فيه تارة فى حال قدرته على الكسب، و اخرى فى حال عجزه الناشئ بسوء اختياره، اما الأول فالمشهور على ما نسب إليهم هو المنع عن أخذ الزكاة عليه مع قدرته على صنعة أو كسب لائق بحاله، و استدلل لهم بقول الباقر عليه السلام فى خبر زرارة حيث يقول ع: ان الصدقة لا تحل لمحترف و لا لذى مرة سوى قوى فتنزهوا عنها.

و خبر أبى البخترى المروى عن الصادق عليه السلام عن على عليه السلام انه كان يقول:

لا تحل الصدقة لغنى و لا لذى مرة سوى، و المروى فى معانى الاخبار عن الباقر عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه و آله: لا تحل الصدقة لغنى و لا لذى مرة سوى و لا لمحترف و لا لقوى قلنا ما معنى هذا قال: لا يحل له ان يأخذها و هو يقدر على ان يكف نفسه عنها، و المرة بالكسر القوة و الشدة، و السوى الصحيح الأعضاء، فذكر القوى فى خبر الأول و الأخير كأنه تأكيد للمرة، و كيف كان مقتضى هذه الاخبار هو منع القادر على الكسب القوى عليه عن الزكاة، و الخبران الأولان و ان لم يكن فيهما تقييد بالقدرة بل كانا متعرضين للحكم بعدم جواز تناول على القوى سوى و لو كان فى حال عجزه عن الاكتساب، الا ان

الخبر الأخير الشارح لمعنى القوى السوى و المحترف بالقادر على كف نفسه عن الزكاة بالاشتغال بالكسب بقيد المنع بصورة القدرة عليه هذا، و قوى فى الجواهر جواز الأخذ له، و قال: ان الأقوى فى النظر الجواز مطلقا و ان كان الأولى التزهر عنها، و استدل له بخبر معاوية بن وهب قال قلت لأبى عبد الله يروون عن النبى صلى الله عليه و آله ان الصدقة لا تحل لغنى و لا لذى مرة سوى فقال أبو عبد الله عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٤

لا- يصلح لغنى، حيث ان التعبير بلا- يصلح ظاهر فى الكراهة، و مرسل الفقيه انه قيل للصادق عليه السلام ان الناس يروون عن رسول الله صلى الله عليه و آله انه قال: ان الصدقة لا- يحل لغنى و لا لذى مرة سوى فقال ع قد قال: لغنى و لم يقل لذى مرة سوى، فان الظاهر من إنكاره ع ان رسول الله صلى الله عليه و آله قال ذلك هو جواز تناولها لذى القوة لا ما جعله فى الوافى وجهها له من ان ذكر الغنى مغن عن ذكر ذى المرة السوى، لان الغناء قد يكون بالقوة و الشدة كما يكون بالمال، و لو فرض رجل لا تغنيه القوة و الشدة فهو فقير محتاج، قال فى الجواهر: فإنه كما ترى، و إطلاق الأدلة و ترك الاستفصال فى كثير منها و السيرة المستمرة فى سائر الأعصار و الأمصار على إعطائها للأقوياء و القابلين للاكتساب ثم أيد جميع ذلك بما عساه يظهر من بعضهم من الإجماع على جواز إعطاء ذى الصنعة إذا أعرض عنها و ترك التكسب بها، هذه جملة ما استدل به لما قواه (قده) و الكل مخدوش، اما خبر معاوية بن وهب فلائنه ليس فيه الأزيد من الاشعار و هو لا يوجب الظهور، و على فقدير تسليم ظهوره فى الكراهة مع المعارض مع الاخبار المتقدمة لا سيما المروى فى معانى الاخبار المصرح فيه بعدم الأخذ لمن يقدر على ان يكف نفسه عنها، و اما المروى فى الفقيه فففيه أولا- انه لا ظهور له فيما ادعاه، بل لعل ما احتمله فى الوافى يكون فيه أظهر، و ليس ما احتمله بمثابة من البعد حتى يرمى بقوله و هو كما ترى.

و ثانيا معارض أيضا بما تقدم من الاخبار، و ثالثا انه لا وثوق به، بل المظنون بظن قوى كونه إشارة إلى خبر معاوية بن وهب المتقدم ذكره، و خبر هارون بن حمزة و فيه أيضا قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام يروون عن النبى صلى الله عليه و آله انه ص قال: لا- تحل الصدقة لغنى و لا- لذى مرة سوى، فقال ع: لا يصلح لغنى، و قد اعترف فى الجواهر أيضا بإمكان كون نظر الصدوق (قده) فيما أرسله عن الصادق عليه السلام الى هذين الخبرين، و من الواضح انه لا دلالة فى قول الصادق عليه السلام فى جواب السائل لا يصلح لغنى من عدم تعرضه لذكر المرة السوى على عدم صدوره عن النبى صلى الله عليه و آله، بل لعله إشارة إلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٥

إناطة الحكم بحصول الغنى، و انه لم يقصد بذى مرة سوى معنى مغايرا للغنى، فيكون ترك تعرضه لذكر المرة السوى للإشارة الى ان المراد به هو الغنى أيضا، فلذلك اقتصر فى الجواب على ذكر الغنى.

و اما إطلاق الأدلة و ترك الاستفصال فى كثير منها فهو على تقدير تسليمه مقيد و مخصص بما ذكر من الاخبار، و اما دعوى السيرة على دفعها على الأقوياء القابلة للاكتساب فهى ممنوعة جدا، و كيف يمكن دعواها على إعطاء الزكاة التى جعلها الله سبحانه لأهل الحاجة و المسكنة الى من يقدر على كسب لائق بحاله و أف بمؤنته، و لكنه تعود فى التعيش بأخذ الصدقات و الصبر على الفقر و الفاقة و تحمل ذل السؤال و تناول وجوه الخيرات و الصدقات، و اما ما أيدته بالإجماع على جواز الإعطاء بذى الصنعة إذا أعرض عنها و ترك التكسب بها فهو بعد ذهاب المشهور على المنع عن الإعطاء بمن يقدر للاكتساب و لو لم يشتغل به لا يفيد شيئا كما لا يخفى.

فالأقوى حينئذ عدم جواز إعطاء الزكاة بمن يقدر على كسب لائق بحاله لا انه يجوز و يكون.

و الأحوط عدم أخذ القادر على الاكتساب إذا لم يفعل تكاسلا.

كما ذكره المصنف (قده)، هذا تمام الكلام فيمن بقدر على الكسب في حال قدرته عليه، و اما من كان قادرا عليه فلم يفعل تكاسلا حتى عجز عنه كما لو ترك الكسب نهارا فاحتاج ليلا، أو ترك البناء عمله في الصيف فاحتاج في الشتاء مع عدم حصول ذاك العمل له في الشتاء فالمذكور في رسالة زكاة الشيخ الأكبر (قده) ان فيه اشكال من صدق الفقير عليه، و انه لا يقدر في الحال على ما يكف به نفسه عن الزكاة فيعمه أدلة جواز الأخذ، و من صدق المتحرف و ذى المرة السوى عليه فيشملة أدلة المنع و هو الأقوى لعدم معلومية صدق الفقير عليه و الا لصدق على المحبوس الغنى و لم يجعل ابن السبيل قسيما للفقير في الكتاب و السنة، نعم لا بأس بالصرف اليه من سهم سبيل الله، لكن الإنصاف انه لو لم ينعقد الإجماع على الخلاف قوى مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٦

القول بجواز الدفع الى كل محتاج في آن حاجته، و ان عرض له في زمان يسير و لو بسوء اختياره انتهى. و لا يخفى ان ما أنصفه أخيرا هو المطابق للإنصاف، و انه لا إجماع على خلافه، بل ربما يدعى غلبة الظن على ارادة المشهور من منع الزكاة عن من يقدر على الكسب منعه في حال قدرته عليه لا مطلقا و لو بعد طرو العجز عنه، و اما صدق المحترف و ذى المرة السوى عليه فلا يؤثر في شيء بعد كونهما كناية عن الغنى، و ان تمام العبرة بحصوله، و المفروض عدم صدقه عليه و ان كان بسوء اختياره و لو صدق عليه الفقير و أخذ الزكاة من جهه صدقه عليه لم يلزم لغوية جعل ابن السبيل قسيما له مع إمكان تحققه في الغنى الذي لا سبيل له في الأخذ من ماله، و بالجملة فالأقوى جواز تناول من كان قادرا على الكسب فتركه تكاسلا ثم عجز عنه في حال عجزه.

### [مسألة ١ لو كان له رأس مال لا يقوم ربحه بمؤنته]

مسألة ١ لو كان له رأس مال لا يقوم ربحه بمؤنته، لكن عينه تكفيه لا يجب عليه صرفها في مؤنته، بل يجوز له إبقائه للتجار به، و أخذ البقية من الزكاة، و كذا لو كان صاحب صنعة تقوم آلتها، أو صاحب ضيعة تقوم قيمتها بمؤنته، و لكن لا يكفيه الحاصل منهما لا يجب عليه بيعها و صرف العوض في المؤنة بل يبقها و يأخذ من الزكاة بقية المؤنة.

و هذا في الجملة مما لا اشكال، و انما الكلام في ان من رأس ماله لا يقوم ربحه بمؤنته و عينه تكفيه فلا يجب عليه صرف العين في مؤنته، و يجوز له إبقائه للتجار به و أخذ البقية من الزكاة هل هو ممن قصر ماله عن مؤنة سنته أو انه لمكان إمكان تعيشه برأس ماله طول سنته و تمكن صرفه فيها و كفه عن الزكاة ليس ممن قصر ماله عن مؤنة سنته و مع ذلك يجوز له الأخذ من الزكاة، المصرح به في المدارك هو الأخير، و قد تبعه الحدائق في ذلك، قال في المدارك بعد جملة من الكلام: و المعتمد ان من كان له مال يتجر به أو ضيعة يستغلها فان كفاه الربح أو الغلة له و لعياله لم يجز له

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٧

أخذ الزكاة، و ان لم يكفه جاز له ذلك، و لا يكلف الإنفاق من رأس المال و لا من ثمن الضيعة، و من لم يكن له ذلك اعتبر قصور أمواله عن مؤنة السنة له و لعياله انتهى.

و الحق ان يقال ان المراد من الأموال التي تكفي مؤنته لو صرفها فيها هي الأموال المعدة للصرف بحسب العرف و العادة لا ما أعدت للبقاء و الاستئمان منها كراس المال و العقار و الضيع و نحوها من الآلات و الأدوات و نحوها مما تكون معدة للبقاء و الاسترباح منها، و كيف كان فيدل على أصل الحكم اعنى جواز أخذ الزكاة لمن لا يستكفيه ربح الحاصل من رأس ماله أو ضياعه أو عقاره لمؤنة، و عدم وجوب صرف ما عنده من رأس المال و نحوه في نفقته جملة من الاخبار، منها صحيح معاوية بن

وهب قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له ثلاث مائة درهم أو أربعمائة درهم و له عيال و هو يحترف فلا يصيب نفقته فيها أ يكب فيأكلها كلها و لا يأخذ الزكاة أو يأخذ الزكاة، قال ع: لا بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه و من وسعه ذلك من عياله و يأخذ البقية من الزكاة و يتصرف بهذه لا ينفقها، و في معناه أخبار آخر كخبر هارون بن حمزة و موثق سماعه و خبر ابي بصير و خبر إسماعيل بن عبد العزيز و ينبغي التنبيه على أمور.

(الأول) مقتضى سوق هذه الاخبار و ما فيها من ترك الاستفصال عدم الفرق في جواز أخذ الزكاة بين ما لو كانت قيمة رأس المال وافية بمؤنة السنة، أو كانت أقل، و لكن في صحيحه أبا بصير ما بظاهره يدل على التقييد بما إذا كانت أقل، و فيها قال سمعت الصادق عليه السلام يقول: يأخذ الزكاة صاحب السبعمة إذا لم يجد غيره، قلت فان صاحب السبعمة تجب عليه الزكاة قال: زكوته صدقة على عياله و لا يأخذها الا ان يكون إذا اعتمد على السبعمة أنفدها في أقل من سنة فهذا يأخذها الحديث، و كذا في موثقة سماعه و فيها قال ع: قد تحل الزكاة لصاحب السبعمة و تحرم على صاحب الخمسين درهما، فقلت له و كيف هذا قال ع: إذا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٨

كان صاحب السبعمة له عيال كثير فلو قسمها بينهم لم تكفه (الحديث)، إلا أنهما محمولان على ما إذا لم يكن السبعمة بضاعة له، فإنه مع كفايتها حينئذ لمؤنة سنته لا يجوز له أخذ الزكاة، و انما الحكم بالجواز مختص بمن كان ما عنده بضاعة له يستعمله في حرفته، و لا يكفيه نمائه فإنه يجوز له الأخذ، و لا يكلف لصرف بضاعته و لو كانت قيمة بضاعته تكفي مؤنة سنته، فما في الجواهر من انه قد يستفاد من قوله ع في خبر ابي بصير فلا يأخذها الا ان يكون (إلخ) قصور رأس المال عن كفاية السنة، و كذا موثق سماعه ضعيف بانصراف ما في الخبرين عن رأس المال، بل الظاهر منهما كون موردهما في غير رأس المال فراجع فتأمل.

(الأمر الثاني) ظاهر الاخبار المتقدمة اعتبار الاستثناء الفعلي في المال المستثنى من الكفاية لا مجرد قابلية الاستثناء، فمن يكون عنده مال يكفيه لسنته و لا يكون مشغلا بالاستثناء فعلا لا تحل له الزكاة.

(الأمر الثالث) المراد بعدم كفاية الربح بمؤنة السنة هو عدم استعداد المال و قابليته لان يستريح به ما يكفيه لسنته لأجل قلته، و عدم ترتب الأزيد مما يحصل منه الربح عليه بحسب العادة لا- مطلقا، فلو فرض مالكيته لرأس مال كثير و بضاعة رابحة كالمسكوك من النقد و لكن اتفق في بعض السنين عدم كفاية ربحه بالمؤنة اللانقطة بحاله فالظاهر عدم حل أخذ الزكاة له لانه يعد غنيا كما لا يخفى.

(الأمر الرابع) الظاهر ان المعتبر في القدرة على التكسب هي القدرة على التكسب اللائق بحاله عادة لا ما لا يتحملة عادة، و لا ما فيه مشقة شديدة، و لا- ما لا يليق بحاله بحيث يكون في ارتكابه حرجا عليه، و ذلك لخبر إسماعيل بن عبد العزيز عن أبيه قال دخلت انا و أبو بصير على ابي عبد الله عليه السلام فقال له أبو بصير ان العباس بن الوليد له دار تسوى أربعة آلاف و له جارية و له غلام يسقى على الجملة كل يوم ما بين الدرهمين إلى أربعة سوى علف الجملة و له عيال إله أن يأخذ من الزكاة؟ قال ع: نعم، قلت و له هذه العروض قال يا أبا محمد: أ تأمرني

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٩

أ تأمرني أن تأمر ببيع داره و هي عزه و مسقط رأسه أو ببيع خادمه التي تقيه الحر و البرد و يصون وجهه و وجه عياله أو أمره ان يبيع غلامه و جملة و هو معيشته بل يأخذ الزكاة هي له حلال و لا يبيع غلامه و لا جملة، فإن المنع عن بيع داره معللا بأنها عزه يدل على ان التمكّن من كل ما لا يليق بعزة لا يخرج عن الفقر الموجب لحل الزكاة عليه، و كذا المنع عن بيع خادمه معللا بأنه تقيه الحر و البرد يدل على ان إمكان ما فيه مشقة أو حرج لا يخرج عن الفقر كل ذلك مضافا الى ان الفقر أمر عرفي يختلف



صدقه بحسب اختلاف الأشخاص و الافراد صفة و شرفا، و من حيث كثرة المؤنة و قلتها عادة، و يؤيد ذلك ما دل على كراهة اعلام المؤمن المحتشم عن أخذ الزكاة بكون المدفوع زكاة معللا بأنه لا يذل المؤمن، فإنه يدل على عدم وجوب إيجائه إلى ارتكاب ما فيه مهانة عليه مما لا يليق بحاله كما لا يخفى.

### [مسألة ٢ يجوز ان يعطى الفقير أزيد من مقدار مؤنة سنته دفعة]

مسألة ٢ يجوز ان يعطى الفقير أزيد من مقدار مؤنة سنته دفعة فلا يلزم الاقتصار على مقدار مؤنة سنة واحدة، و كذا فى الكاسب الذى لا يفى كسبه بمؤنة سنته، أو صاحب الضيعة التى لا تفى حاصلها، أو التاجر الذى لا يفى ربح تجارته بمؤنة سنته لا يلزم الاقتصار على إعطاء التتمة بل يجوز دفع ما يكفيه لسنين، بل يجوز جعله غنيا عرفيا و ان كان الأحوط الاقتصار، نعم لو أعطاه دفعات لا يجوز بعد ان حصل عنده مؤنة السنة ان يعطى شيئا قليلا ما دام كذلك.

فى هذه المسألة أمور ينبغى البحث عنها.

الأول المشهور على جواز إعطاء غير المكتسب زائدا عن مقدار مؤنة سنته فلا يلزم فيه الاقتصار على مقدار مؤنة سنة واحدة، بل حكى عليه الإجماع عن غير واحد، و استدلوا له باخبار جواز إغناء الفقير من الزكاة كصحيح سعيد بن غزوان عن الصادق عليه السلام، و فيه كم يعطى الرجل الواحد من الزكاة؟ فقال ع:

أعطه من الزكاة حتى يغنيه، و موثق عمار عن الباقر عليه السلام و فيه إذا أعطيت فأعنه، و موثق إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام و فيه أعنه إن قدرت ان تغنيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٠

و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام و فيه قلت لأبى عبد الله عليه السلام ان شيئا من أصحابنا يقال له عمر سأل عيسى بن أعين و هو محتاج فقال له عيسى بن أعين:

اما ان عندى من الزكاة و لكن لا أعطيك منها فقال له: و لم، فقال: لأنى رأيتك اشترت لحما و تمرا، فقال: انما ربحت درهما فاشترت بدانقين لحما و بدانقين تمرا ثم رجعت بدانقين لحاجه، فوضع أبو عبد الله عليه السلام يده على جبهته ساعة ثم رفع رأس ثم قال ان الله تبارك و تعالى نظر فى أموال الأغنياء ما يكتفون به و لو لم يكفهم لزادهم بل يعطيه ما يأكل و يشرب و يتزوج و يتصدق و يحج، هذا و نوقش فى الإجماع بأنه غير متحقق، و المنقول منه غير ثابت لا سيما مع حكاية نقل الخلاف عن المنتهى حيث حكى عنها بأنه لو كان ما يقصر معه عن مؤنته و مؤنة عياله حولا جاز له أخذ الزكاة لأنه محتاج و قيل لا يأخذ زائدا عن تتمه المؤنة حولا و ليس بالوجه انتهى.

و النصوص قاصرة الدلالة عن إثبات المدعى، لان الإغناء يحصل بالتتمة و ما زاد عليها بشىء زائد على الإغناء، فلا يبعد ان يراد منها اغنائه بالدفع الواحد حتى لا يقع فى ذلك طلب الزكاة ثانيا أو مهانة قبولها فى هذه السنة، لكن الانصاف و هن المناقشة، و ذلك لقوة دلالة الأخبار المذكورة و تمامية إطلاقها فى جواز إعطاء الفقير بما يحصل له الغنى عرفا من غير تقييد الى حصول الغنى فى سنة واحدة، إذ لا يقال الغنى عرفا على الواجد لمؤنة سنة واحدة كما لا يخفى.

فالأقوى جواز إعطائه بما يسير غنيا عرفا، و كون ذلك إجحافا على سائر الفقراء مع إمكان دعوى معلومية إنكار إعطاء الخمس أو الزكاة فقيرا واحدا من الشرع كما ترى بعد ورود الإطلاقات المذكورة على جوازه.

الثانى بناء على جواز إعطاء الفقير الغير المكتسب أزيد من مقدار مؤنة سنته فهل الكاسب الذى لا يفى كسبه بمؤنة سنته، و صاحب الضيعة التى لا تفى حاصلها، و التاجر الذى لا يفى ربح تجارته بمؤنة سنته مثل الفقير الغير المكتسب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦١

فى ذلك أولاً- (وجهان) بل قولان، أولهما المشهور، و ذهب الشهيد (قده) فى البيان على الأخير، و قال (قده) و ما ورد فى الحديث من الإغناء بالصدقة محمول على غير المكتسب انتهى، و استدلل للمشهور بالأخبار المطلقة المتقدمة الدالة على جواز الإغناء بالصدقة، فإنها بإطلاقها تشمل الكاسب و نظائره ممن لا يفى نمائهم بمؤنتهم، و بعدم الفرق بينه و بين الغير المكتسب بعد الفراغ عن جواز اغنائه.

و استدلل للقول الأخير بعد أصالة الاشتغال بإشعار صحيح معاوية بن وهب عليه، و فيه عن الرجل يكون له ثلاث مائة درهم أو اربعمائة درهم و له عيال و هو يحترف فلا يصيب نفقته فيها أ يكبّ فياًكلها و لا يأخذ الزكاة أو يأخذ الزكاة؟ قال: بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه و من وسعه ذلك من عياله و يأخذ البقية من الزكاة و يتصرف بهذه لا ينفقها، فان فى قوله ع و يأخذ البقية من الزكاة إشعار بعدم جواز أخذ الزائد من البقية.

و خبر هارون بن حمزة، و فيه قال ع: فلينظر ما يفضل منها كل هو و من يسعه ذلك و ليأخذ لمن لم يسعه من عياله، و موثق سماعة إذا كان صاحب السبعمائة له عيال كثير فلو قسمها بينهم لم تكفه فليكف عنها نفسه و ليأخذها لعياله، و هذان الخبران أيضا يشعران على قصر الرخصة على أخذ البقية خاصة.

و ما دل على ان الفقير الذى عنده قوت شهر أو شهرين له ان يأخذ قوت سنته معللا ذلك بان الزكاة من سنة الى سنة كصحيح على بن إسماعيل المتقدم فى معنى الفقير حيث يفهم منه نفى استحقاقه لما يزيد عن مؤنة سنته، و بان الزكاة شرعت لسد فاقة الفقراء و هذا لا يقتضى استحقاق الفقير أزيد من مقدار كفايته بل يقتضى عدمه، هذه جملة ما استدلل به للقول الأخير، و لكن الانصاف عدم تمامية شىء منها.

اما النصوص فلا تزيد دلالتها عن الاشعار و الإيماء فلا تنهض لتقييد المطلقات المتقدمة الدالة بإطلاقها على جواز الإغناء و لو فى المكتسب الغير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٢

القادر، و لنعم ما قال فى المدارك فإنه بعد النقل عن الشهيد (قده) بحمل المطلقات الدالة على جواز الإغناء على غير المكتسب قال (قده): بان هذا الحمل ممكن الا انه يتوقف على وجود المعارض و لم نقف على نص يقتضيه، نعم ربما يشعر به مفهوم قوله ع فى صحیحة معاوية بن وهب و يأخذ البقية من الزكاة لكنها غير صريحة فى المنع عن الزائد انتهى.

و اما ان الزكاة شرعت لسد فاقة الفقراء فكأنه اجتهاد فى مقابل النصوص المذكورة، و على ذلك فالقول الأول هو المعتمد، و عليه المعول الا ان الاحتياط بالاقتران على إعطاء التتمة مما لا ينبغى تركه.

الأمر الثالث ما تقدم فى الأمرين من جواز الإغناء فى الفقير الغير المكتسب و المكتسب الغير القادر انما هو فيما إذا كان الإغناء فى حال فقره، و اما لو إعطاء بالتدرج فلا يجوز الإغناء بعد ان حصل عنده مؤنة سنته، بل و لا إعطائه شيئاً قليلاً من الزكاة ما دام كونه كذلك، قال فى الجواهر و ليعلم ان ذلك كله فى الإعطاء دفعة، اما إذا أريد إعطائه دفعات فلا إشكال فى عدم جواز ما زاد منها على كفاية السنة ضرورة صيرورته غنيا بالدفعة الأولى مثلا فلا يجوز إعطائه حينئذ انتهى.

### [مسألة ٣ دار السكنى و الخادم و فرس الركوب المحتاج إليها]

مسألة ٣ دار السكنى و الخادم و فرس الركوب المحتاج إليها بحسب حاله و لو لعزة و شرفه لا يمنع من إعطاء الزكاة و أخذها. و قد ادعى عليه نفى الخلاف ظاهراً، و يدل عليه خبر عبد العزيز المتقدم فى الأمر الرابع من المسألة الاولى من هذا الفصل.

و صحيح عمر بن أذينة عن الباقر و الصادق عليه السّلام عن الرجل له دار أو خادم أو عبد أ يقبل الزكاة؟ قال ع: نعم ان الدار و الخادم ليسا بمال، و المعيار فى عدم الغنى عن الدار بكونها لائقه بحاله من غير زيادة فى الوصف و القدر، و فى الخادم و فرس الركوب بكونه من عادته ذلك و لو لم يكن محتاجا إليهما أو كونه محتاجا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٣

إليهما لزمانة و نحوها و لو لم يكن من عادته ذلك فالمدار على احد الأمرين من العادة و الحاجة لا اعتبارهما معا كما عن بعض و لا الاقتصار على العادة كما عن آخر، و لا فرق مع تحقق أحد الأمرين بين المتحد و المتعدد،

بل

الحكم كذلك

و لو كانت متعددة مع الحاجة إليها

أو كون تعددها لائقا بعزة و شأنه بحسب عادته، و ما عن بعض الكتب من ان الظاهر عدم اعتبار العادة من تعدد فرس الركوب لعدم نقص قدر الشريف فى الاقتصار على فرس واحد ضعيف كما لا يخفى، و المصرح به فى الخبرين المتقدمين و ان كان الدار و الجارية و الغلام و الجمل الا ان الظاهر كون ذكر هذه المذكورات من باب كونها مورد السؤال و الا فالظاهر كون المدار على كلما يحتاج إليها.

كذلك من الثياب و الالبسة الصيفية و الشتوية السفرية و الحضرية و لو كانت للتجمل و أثاث البيت من الفروض و الظروف و سائر ما يحتاج اليه فلا يجب بيعها فى المؤنة.

قال فى المدارك و لو نقدت هذه المذكورات استثنى له أثمانها مع الحاجة إليها، و لا يبعد إلحاق ما يحتاج إليه فى الترويج بذلك مع حاجته اليه انتهى، و اليه أشار المصنف (قده) بقوله:

بل و لو كان فاقدا لها مع الحاجة جاز أخذ الزكاة لشرائها، و كذا يجوز أخذها لشراء الدار و الخادم و فرس الركوب و الكتب العلمية و نحوها مع الحاجة إليها.

لكن ينبغى ان يخص بما إذا كان محتاجا إليها و لم ترتفع حاجته الا بالشراء، و الا فلو قدر على الاستيجار مثلا و لم يكن منافيا لمناعته فى العادة مع تمكنه لما يفى بمؤنة سنته و اجرة ما يحتاج اليه من المسكن و نحوه فلا يحل له الصدقة حينئذ.

فإن قلت فعلى هذا فيجب عليه بيع ما يحتاج إليها إذا تمكن من رفع حاجته ببيعها و استيجار ما يرفع به حاجته منها مع انه ليس بواجب قطعاً.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٤

قلت قياس ثمنها فيما لا ينحصر رفع الحاجة فى شرائها على بيعها فيما إذا تمكن من بيعها و رفع الحاجة بالاستيجار مع الفارق كما يعلم بالمراجعة فيما ذكروه فى باب الاستطاعة الحج.

نعم لو كان عنده من المذكورات أو بعضها أزيد من مقدار حاجته بحسب حاله و جب صرفه فى المؤنة. و هذا ظاهر. بل إذا كانت عنده دار تزيد عن حاجته و أمكنه بيع المقدار الزائد منها عن حاجته و جب بيعه.

كما فى المدارك حيث يقول (قده): لو كانت دار السكنى تزيد عن حاجته بحيث تكفيه قيمة الزيادة حولا و أمكنه بيعها منفردة فالأظهر خروجه بذلك عن حد الفقر انتهى.

(أقول) و لكن ينبغى تخصيصه بما إذا كان الزائد عن حاجته بحكم مال مستقل خارج عن محل سكناه بحيث يمكن بيعه منفردا و الا فالعرف يحكم بكون مجموع دار سكناه محل حاجته و لو لم يسكن فى جميع بيوتها و تمكن من الاقتصار فى تعيشه على

نصفها و يبيع نصفها الآخر كما لا يخفى.

بل لو كانت له دار تندفع حاجته بأقل منها قيمة فالأحوط بيعها و شراء الأدون و كذا فى العبد و الجارية و الفرس .  
و ان كان لا يجب ذلك كما قال فى المدارك، و اما لو كانت حاجته تندفع بأقل منها قيمة فالأظهر انه لا يكلف بيعها و شراء  
الأدون لإطلاق النص، و لما فى التكليف بذلك من العسر و المشقة، و به قطع فى التذكرة، و كذا الكلام فى العبد و الفرس  
انتهى.

و بالجملة فالمعيار فى هذه الفروع صدق الاحتياج الى هذه الأشياء المذكورة من الدار و غيرها عرفا اما لأجل الحاجة، أو العادة،  
و ان لم يكن محتاجا إليها عقلا و هذا كأنه ظاهر.

#### [مسألة ٤ إذا كان يقدر على التكسب]

مسألة ٤ إذا كان يقدر على التكسب لكن ينافى شأنه كما لو كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٥

قادرا على الاحتطاب و الاحتشاش الغير اللاتقين بحاله يجوز له أخذ الزكاة، و كذا إذا كان عسرا أو مشقة من جهة كبر أو مرض  
أو ضعف فلا يجب عليه التكسب حينئذ.

و قد تقدم وجه ذلك الحكم فى الأمر الرابع من الأمور المذكورة فى طى المسألة الأولى فراجع.

#### [مسألة ٥ إذا كان صاحب حرفة أو صنعة]

مسألة ٥ إذا كان صاحب حرفة أو صنعة و لكن لا يمكنه الاشتغال بها من جهة فقد الآلات أو عدم الطالب جاز له أخذ الزكاة.  
لصدق اسم الفقير عليه عند عدم تمكنه من الاشتغال بها من غير فرق فيه بين كونه من جهة عدم وجود الآلات أو عدم الطالب و  
هذا ظاهر.

#### [مسألة ٦ إذا لم يكن له حرفته و لكن يمكنه تعلمها من غير مشقة]

مسألة ٦ إذا لم يكن له حرفته و لكن يمكنه تعلمها من غير مشقة ففى وجوب التعلم و حرمة أخذ الزكاة بتركه اشكال.  
لا إشكال فى عدم صدق الفقير على من تمكن من التكسب بالقوة القريبه كمن كان ذا حرفة أو صنعة و تمكن من الكسب فعلا،  
كما انه لا إشكال فى صدقه على من لم يتمكن منه بالقوة القريبه و ان كان متمكنا منه بالقوة البعيدة كمن تمكن من تعلم الحرفة  
بمشقة لأنه قلما يخلو فقير من القوة البعيدة للتكسب، فلو اعتبر العجز العقلى عن التكسب للزم عدم تحقق الفقير فى العالم رأسا، و  
انما الكلام فيما إذا تمكن من تحصيل مقدمات الكسب التى من جملتها تعلم الحرفة و الصنعة من غير مشقة فهل يصدق عليه  
الفقير حينئذ من جهة فقد انه لمؤنته أولا؟ من جهة تمكنه عن تحصيلها بتمكنه من تحصيل العلم بالحرفة (احتمالان) أقواهما  
الأول إذا ليس حاله فى ترك التكسب بترك التعلم للحرفة أشد ممن تمكن من الكسب فعلا، و لكن تركه تهاونا الذى تقدم من  
المصنف (قده) بعدم الفتوى بحرمة أخذه و ان كان مختارنا الحرمة كما أسلفناه.

و لكن الأحوط التعلم و ترك الأخذ.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٦

هذا إذا تعلم، و ما فى حال اشتغاله بالتعلم فلا ينبغى الإشكال فى جواز الأخذ كما قال المصنف:

نعم ما دام مشتغلا بالتعلم لا مانع من أخذها.

### [مسألة ٧ من لا يتمكن من التكسب طول السنة]

مسألة ٧ من لا يتمكن من التكسب طول السنة إلا في يوم أو أسبوع مثلا و لكن يحصل له في ذلك اليوم أو الأسبوع مقدار مؤنة السنة فتركه و بقي طول السنة لا يقدر على الاكتساب لا يبعد جواز أخذه و ان قلنا انه عاص بالترك في ذلك اليوم أو الأسبوع لصدق الفقير عليه حينئذ.

الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين.

(الأول) في حكم التكسب على من يقدر عليه فربما يقال بوجوبه عليه لأجل حفظ نفسه و عياله عليه، و قد عد في المكاسب الواجبة ما يجب لأجل التوقف المذكور مثلا للتكسب الواجب باعتبار نفس التجارة لا باعتبار محلها اعني الأموال التي يتجر بها، و قد صرح الشيخ الأكبر (قده) بذلك في رسالة الزكاة في المسألة الآتية حيث يستدل لعدم اقتضاء الأمر الندبي بطلب العلم طلب ترك التكسب بان عمومات تحريم أخذ الزكاة على القادر على التكسب تصير الكسب واجبا لأجل حفظ نفسه و عياله، فلا يزاحمه استحباب ذلك لان المستحب لا يزاحم الواجب إجماعا انتهى.

و لكن الأقوى عدم وجوب التكسب ما لم يكن مضطرا اليه، و لذا عدّ في القواعد ما يضطر اليه لمؤنته و مؤنة عياله و حفظ النفس و ان كان واجبا قطعاً الا انه في الغالب لا يتوقف على خصوص الاكتساب فإنه يحصل بتحصيل قوت يسد به رمقه و لو بالاستدانة، أو الالتقاط من حشيش الأرض، أو بيع شيء من مستثنيات الدين، أو بالاستعطاء من أصدقائه و أقاربه بل من سائر المسلمين، و قد تقرر في الأصول انه لو كان الواجب متوقفا على احد أمرين أو أمور على نحو الإبهام و التردد مثل توقف الكون على السطح الواجب على اعمال الدرج أو نصب السلم لا يجب خصوصية شيء منها من باب المقدمة بل الواجب منها هو مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٧

الجامع الذي يتحقق وجوده بوجود احدي الخصوصيات، و يتوقف عدمه على عدم جميعها، فمع إمكان حفظ النفس بغير الاكتساب لا- يجب الاكتساب بخصوصيته بالوجوب المقدمي إلا إذا توقف الحفظ عليه بخصوصه فيجب حينئذ، و هو ما قلنا بوجوبه عند الاضطرار اليه، فالحق عدم العصيان بترك الاكتساب إلا في صورة الاضطرار اليه.

(الثاني) في حكم أخذ الزكاة إذا ترك الاكتساب، فعلى القول بجواز الترك لا- ينبغي الإشكال في جواز أخذها بعد الترك لصدق الفقير عليه حينئذ قطعاً، و على القول بعدم جواز الترك فربما يحتمل عدم جواز أخذها عليه لانه عاص بترك الاكتساب، و مفتاح باب الفقر على نفسه بسوء الاختيار لكن الأقوى جواز أخذها حينئذ أيضا لانه فقير حينئذ، و ان كان فقره ناشيا عن عصيانه بترك الاكتساب الواجب بسوء الاختيار.

### [مسألة ٨ لو اشتغل القادر على الكسب لطلب العلم المانع عنه]

مسألة ٨ لو اشتغل القادر على الكسب لطلب العلم المانع عنه يجوز له أخذ الزكاة إذا كان مما يجب تعلمه عينا أو كفاية، و كذا إذا كان مما يستحب تعلمه كالتفقه في الدين اجتهادا أو تقليدا، و ان كان مما لا يجب و لا يستحب كالفلسفة و النجوم و الرياضيات و العروض و الأدبية لمن لا يريد التفقه في الدين فلا يجوز أخذه.

لا إشكال في جواز أخذ الزكاة لمن ترك الاكتساب مع القدرة عليه إذا كان الترك لأجل الاشتغال بالتعلم فيما إذا كان التعلم واجبا عينيا، و قد صرح به غير واحد من الأصحاب لأن الأمر بالتعلم مستلزم لطلب ترك الاكتساب من غير فرق في ذلك بين

وجوب الاكتساب و عدمه، إذ على وجوبه و لو كان تركه فى نفسه حراما حيث ان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام، لكن هذا فيما إذا لم يزاحمه الواجب الأهم و مع كون تركه مقدمه للواجب الأهم يصير واجبا بالوجوب المقدمى باهميه ملاك ذيه كما هو الشأن فى كلما كان الحرام مقدمه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٨

لواجب الأهم كالدخول فى الأرض المغصوبه لإنقاذ الغريق، فحينئذ يصير عاجزا عن التكسب بالتعجيز المولى التشريعى لا التعجيز التكوينى، و لا فرق فى العجز عن الشىء و انسلا ب القدرة عنه بين كونه تكوينيا أو تشريعىا، فيصدق عليه الفقير العاجز عن الاكتساب قطعا، غاية الأمر عجزا ناشيا عن وجوب ترك الاكتساب.

فان قلت مع فرض وجوب الكسب لا طريق لإحراز أهميه ملاك التعلم حتى يقدم على ملاك وجوب الاكتساب. قلت الطريق إلى إحرازها هو تمكن المكلف من إحرازها بترك الاكتساب و حفظ النفس بأخذ الزكاه، و هذا فيما إذا كان التعلم واجبا عينيا ظاهرا، و اما إذا كان كفاييا فالمصرح به أيضا فى غير واحد من العبارات هو جواز الأخذ و ترك الاكتساب و الاشتغال بالتعلم، و احتمال الشيخ الأكبر (قده) تعين الاكتساب و ترك التعلم لكون الاكتساب واجبا عينيا، فيكون المقام من باب تراحم الواجب الكفايى مع العينى المتعين فيه تقديم العينى على الكفايى كما لا يخفى، و ما ذكره (قده) على تقدير وجوب الاكتساب بالوجوب العينى و ان كان متينا جدا الا ان الشأن فى وجوبه، و قد عرفت فى المسأله السابقه ان المتيقن من وجوبه انما هو فى مقام الضرورة إليه توقف حفظ النفس المتحرمة عليه بخصوصيته، و فى مثله يقدم على التعلم إذا كان واجبا عينيا فضلا عما كان كفاييا، و فيما إذا لم يكن كذلك بل تمكن من حفظ النفس بغيره لا- يكون واجبا فضلا عن ان يكون عينيا حتى يقدم على الواجب الكفايى، هذا فيما إذا كان التعلم واجبا، و اما إذا كان مستحبا كالتفقه فى الدين فعن جماعة استحبابه و لو كان التكسب واجبا، و استدلل له بان الأمر الندبى بالتعلم مستلزم لطلب ترك التكسب المستلزم لجواز أخذ الزكاه، و لا يصح حينئذ القول بوجوب التكسب لان القول به مبنى على تقدم أدله حرمة أخذ الزكاه فى هذا الحال على أدله استحباب التعلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٩

لكى يقال بحرمة الأخذ المستلزم لوجوب التكسب، و هو اى تقدم أدله حرمة الأخذ على أدله استحباب التعلم ممنوع لم لا يجوز العكس هذا، و لا- يخفى ما فيه من الوهن أما أولا فبان المورد ليس من باب تعارض الأدله حتى يقدم دليل حرمة الأخذ على دليل استحباب التعلم أو يعكس، بل انما المقام مقام التراحم و قد تقرر الفرق بين المقامين، و نقحنا التفرقه بينهما فى الأصول بما لا مزيد عليه.

و ثانيا انه لا معنى لمزاحمة استحباب التفقه مع حرمة ترك الاكتساب، إذ لا يقع التراحم بين الواجب و المستحب أصلا، بل على تقدير وجوب الاكتساب لا- ينبغى التأمل فى تعينه، و لزوم ترك الاشتغال بالتعلم إنما الشأن فى وجوبه، و الأقوى عدمه كما عرفت الا- مع الضرورة إليه بحيث يتوقف حفظ نفسه أو نفس عياله الواجب نفقته على الاكتساب بخصوصيته، فحينئذ فلا مانع عن الاشتغال بالتعلم المستحب و ترك الاكتساب لصدق الغنى و المحترف و القادر على ما يكف به نفسه عليه، لعدم انسلا ب قدرته على الاكتساب عقلا أو شرعا، حيث لا يكون التعلم واجبا حتى يستلزم طلبه طلب ترك الاكتساب، فلا يأخذ من الزكاه بل يصير على الفاقه و يقنع بأقل قوت يقيم صلبه من حشيش و نحوه، و لكن الأقوى جواز الأخذ منها لصدق الفقير عليه عرفا و ان كان قادرا على ما يكف به نفسه عن الزكاه، لان قدرتهم عليه باشتغالهم بالكسب بعد ان اتخذوا تحصيل العلم حرفه لهم كقدره أرباب الحرف و الصنائع الذين يقصر ربحهم عن مؤنتهم على كسب آخر و أف بمؤنتهم غير ملحوظه لدى العرف، فما هو ملاك الفقر و الغنى كما لا يخفى.

فالأشبه جواز أخذ الزكاة لهم خصوصا إذا صبروا على الفقر و الفاقة و اشتغلوا بتهديب الأخلاق بالرياضات، و تحصيل العلوم الدينية و العمل بالآداب الشرعية و زهدوا في الدنيا، و بالجملة كان شغلهم بالمستحب من التعلم مما ذكرناه حيث لا ينبغي الارتياح في محبوبته و رجحان الاشتغال به و لو استلزم ترك الاكتساب المجوز معه أخذ الزكاة، و قد ظهر مما ذكرناه حكم ما إذا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٠

لم يكن التعلم واجبا و لا مستحبا كالا مثله المذكورة في المتن لغير مرید التفقه في الدين، فإنه لا يخرج باشتغاله به عن صدق الغنى عليه و لو لم يكن الاكتساب واجبا عليه، و لا- يخرج عن مصداق القادر على ما يكف به نفسه عن الزكاة بعد تمكنه عن الاكتساب بالقوة القريبة عليه، فلا يجوز أخذ الزكاة له و لو مع عدم وجوب الاكتساب، و التقييد بغير مرید التفقه في الدين في الأمثلة المذكورة انما هو لأجل خروج المرید له في تعلم المذكورات في المتن، حيث انه حينئذ يصير مقدمة للتعلم الراجح كما لا يخفى.

### [مسألة ٩ لو شك في ان ما بيده كاف لمؤنة سنته أم لا]

مسألة ٩ لو شك في ان ما بيده كاف لمؤنة سنته أم لا، فمع سبق وجود ما به الكفاية لا يجوز الأخذ، و مع سبق العدم و حدوث ما يشك في كفايته يجوز عملا بالأصل في الصورتين.

و مع عدم سبق الحالتين أو عدم العلم به لا يجوز الأخذ أيضا لعدم إحراز جوازه و أصالة عدم الانتقال إليه بالأخذ، هذا بالنسبة إلى شك الآخذ، و اما بالنسبة الى المعطى ففيما علم بالحالتين في الأخذ، فيؤخذ بها، و مع عدم علمه بها لا يجوز دفعه إليه لقاعدة الاشتغال، هذا إذا كان الشك في كفاية ما بيده لمؤنة السنة، و لو كان في كفاية حرفته أو صنعتها فالأقوى عدم جواز الأخذ و الإعطاء إلا مع إحراز عدم الكفاية بالعلم أو الأصل لأن مصرفها الفقير المحتاج إلى إحراز فقره كما هو ظاهر.

### [مسألة ١٠ المدعى للفقير ان عرف صدقه أو كذبه عومل به]

مسألة ١٠ المدعى للفقير ان عرف صدقه أو كذبه عومل به و ان جهل الأمران فمع سبق فقره يعطى من غير يمين و مع سبق الغنى أو الجهل بالحالة السابقة فالأحوط عدم الإعطاء إلا مع الظن بالصدق خصوصا في الصورة الأولى المدعى للفقير إن عرف صدقه أو كذبه عومل، بما عرف منه بلا خلاف و لا اشكال و ان جهل الأمران فالمعروف من مذهب الأصحاب كما في المدارك انه اعطى من غير بينة و لا يمين سواء جهل حالته السابقة أو علم بها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧١

كانت حالته السابقة الفقر أو الغنى، و سواء كان قويا أو ضعيفا، بل عن ظاهر المحقق (قده) في المعبر و العلامة في كتبه الثلاثة انه موضع وفاق.

و استدلل له بأصالة الصحة في دعوى المسلم، و ان الأصل في المسلم العدالة، و الأصل في العادل حجية قوله، و بأنه دعوى بلا معارض، و بان مطالبته بالبينه أو اليمين إذلال للمؤمن و هو منتهى عنه، و بعموم ما دل على وجوب تصديق المؤمن مثل ما ورد في قوله تعالى وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ، و ما ورد من ان المؤمن وحده جماعة، و لتعذر إقامة البينة عليه فيشمله ما يستفاد منه سماع دعوى ما يتعذر إقامة البينة عليها كما يرشد اليه قوله ع في المرأة المدعية لكونها بلا زوج أ رأيت لو كلفتها البينة تجد بين لابتها من يشهد ان ليس لها زوج، و للزوم الحرج لو كلف الفقير الإثبات، و للسيرة المستمرة، و لما ورد فيمن اهدى جارية للبيت انها

يباع و ينادى ثمنها عند الحجر الا هل منقطع و من نفدت نفقته أو قطع عليه فليات فلان و امره ان يعطى ثمن الجارية أولاً فأولاً حتى ينفد من غير تقييد بالسؤال عنهم و إثبات دعويهم بمثبت، و لرواية المروية في الكافي عن الحسنين عليه السلام في سائل عنهما حيث قال ع له: لا تحل الصدقة إلا في دين موجه أو غرم منقطع أو فقر مدقع فهل فيك أحدها قال: نعم فأعطياه، بناء على ان يكون المراد بالصدقة هي الزكاة المفروضة، و الصحيح المروي عن الصادق عليه السلام في رجل قال له ع: قرض إلى ميسرة فقال إلى غلة تدرك، قال: لا و الله قال ع الى تجارة تئوب، قال: لا و الله قال ع عقده تباع قال لا و الله فقال ع: فأنت فيمن جعل الله له في أموالنا حقاً فدعى بكيس فيه دراهم، و بان المستفاد من أدلة البيئنة و اليمين ان مورد هما الدعاوى كما هو المنساق من قوله ص: البيئنة على المدعى و اليمين على من أنكر فليس في غير مورد الدعاوى دليل على اعتبارهما فلا يصح إلزام مدعى الفقر بإقامة البيئنة أو توجيه اليمين عليه، هذه جملة مما استدلل به على سماع قول مدعى الفقر من غير بيئنة أو يمين و لو مع العلم بسبق غناه، و الانصاف ان هذه الوجوه كلها مخدوشة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٢

اما أصالة الصحة في دعوى المسلم فلأنها لا تفيد الا وجوب التصديق المخبري لا التصديق الخبري حسبما حقق في الأصول، و اما ان الأصل في المسلم هو العدالة فهو أيضاً مما لم يتم عليه دليل، و على فرض صحته ليس على اعتبار قول العادل دليل أيضاً فهو ممنوع صغرى و كبرى، و اما انه دعوى بلا معارض ففيه ان ضابط هذه الدعوى لا ينطبق على المقام، حيث ان ضابطها هو ان يكون المدعى به مما لديه و لا يد لأحد عليه بالفعل و لا يكون مضموناً على احد، و فيما نحن فيه يكون المعطى ضامناً لما يعطيه فلا يخرج عن عهده بصرف ادعاء الأخذ استحقاقه، و العبارة السابقة في تحديد ضابطها ان يقال ان مورد الدعوى التي لا معارض لها هو فيما إذا لم يكن الدعوى بالنسبة إلى متعلق تكليف للغير، و في المقام يكون دعوى الفقر دعوى بالنسبة إلى متعلق تكليف المعطى بالإخراج فلا تكون مسموعة بالنسبة إلى تكليفه، و اما كون مطالبته باليمين و البيئنة إذلالاً و إهانة للمؤمن ففيه انه معارض بادعاء الإعسار، حيث ان مدعيه يكلف بالإثبات قطعاً، مع ان إثباته عليه أيضاً موجب للإذلال، و الحل فيه منع كون مطالبته المدعى بدليل المثبت لدعواه إذلالاً.

و اما عموم دليل وجوب تصديق المؤمن أو الخبر الدال على ان المؤمن وحده جماعة ففيه انهما من أدلة أصالة الصحة، و قدر حققنا في الرسالة المعمولة فيها ان أدلتها لا تدل على الأزيد من التصديق المخبري و لا دلالة فيها على ترتيب الآثار الخبري مضافاً الى إجمال الخبر الأخير حيث لم يعلم المراد من كون المؤمن وحده جماعة ان لم نقل بكونه في مقام بيان فضل الجماعة، و اما تعذر إقامة البيئنة عليه فهو يوجب عدم مطالبته بالبيئنة لإسراع دعواه بلا دليل، و ليس ما يتعذر فيه قيام البيئنة مثل دعوى بلا معارض أو مما لا يعلم الا من قبله لكي يكون مسموعة بلا دليل، و لازم تعذر البيئنة هو إيقاف الدعوى و ليس إيقافها بعزير كما في كل مورد لم يتم موازين القضاء على ما هو محرر في بابه، و قوله ع رأيت لو كلفتها البيئنة (إلخ) لعله من جهة عدم سماع البيئنة منها لكونها شهادة على النفس و هي غير

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٣

مقبولة، و انما تقبل الشهادة على الإثبات، و مما ذكرنا يظهر فساد التمسك بلزوم الحرج لو كلف الفقير بالإثبات، مع ان لزوم الحرج انما يصير منشأ لتسهيل الشارع، و حكمه بقبول قول مدعى الفقر بلا مثبت، و لا يصير منشأ لإثبات تسهيله و حكمه، و بعبارة أوضح الحرج النوعي يصير حكماً لحكم الشارع و تشريعه لا انه واسطة في إثبات حكمه في مقام الاستنباط، و ذلك بخلاف الحرج الشخصي الموجب لرفع الحكم حيث انه يوجب رفع الحكم الثابت في مورد الحرج، و يكون استنباطه وظيفة المجتهد.



و اما السيرة المستمرة فالإنصاف ان التمسك بها لا يخلو عن قوة مؤيدا بالأخبار المذكورة من إهداء الجارية، و المروى عن الحسنين عليه السلام، و الصحيح المروى عن الصادق عليه السلام كل ذلك مع دعوى الاتفاق القولى فى المسألة، و عدم الخلاف فيها، و لعل ذلك كاف فى إثبات المدعى، فالقول بقبول قول مدعى الفقر فيما إذا جهل حاله لعله لا يخلو عن قوة، و اما مع سبق حاله بالغنى كما إذا كان له أصل مال و ادعى تلفه فالمعروف بين الأصحاب على ما اعترف به فى الجواهر انه يعطى من غير يمين، و المنقول عن الشيخ (قده) انه يحلف على تلفه لأصالة بقاءه، و فى نقل آخر عنه تكليفه بالبينه حينئذ و كلاهما ضعيف.

اما الأول فلان مورد اليمين هو ما يتوقف قطع الخصومة عليه و لذلك لا يمين فى حد، و لا خصومة هاهنا فى البين بل لا دعوى أيضا بمعنى ما لو الزم بها المنكر على فرض إقراره بها حتى يطالب من مدعيها البينة أو اليمين، بل الكلام فى حجية قول مدعى الفقر و طريقتيه فى إثبات دعواه، و اما الثانى أعنى تكليفه بالبينة فلما عرفت من قبول قوله فيما جهل حاله، إذ لا فرق بالنظر الى الأدلة بينه و بين من علم من حاله سبق الغنى، ثم ان فى المدارك بعد ان استشكل فى الحكم بقبول قول مدعى الفقر مطلقا قال: و الاحتياط يقتضى عدم الاكتفاء بمجرد الدعوى الا مع عدالة المدعى أو ظن صدقه انتهى، و لا يخفى انه مع فرض عدم الدليل على قبول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٤

قوله يكون اللازم عدم قبوله و لو مع عدالته أو ظن صدقه لعدم الدليل على قبول قول العادل على نحو الإطلاق، و عدم قيام ما يوجب اعتبار الظن بصدقه هذا، و اما صاحب الجواهر (قده) فهو بعد التسليم بملكية الزكاة للفقراء مثلا جعلها كالمال المطروح، و قال بان من ادعى انه من أهلها أخذ منها الى ان قال ان الثابت من التكليف إيتاء الزكاة لا إيتائها للفقير مثلا، و قوله تعالى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ (إلخ) لا يفيد إلا كونها لهم فى الواقع دون غيرهم لا ان المكلف يجب عليه إحراز الصفات فى الدفع، و قوله ع: لا تحل الصدقة لغنى إنما يفيد مانعية الغنى لا شرطية الفقر فى الدفع و الإيتاء، و فرق واضح بينهما، فالزكاة فى يد من كانت مكلف بدفعها، و اما من تناولها فإنه ان عرف انه من أهلها فهى حلال له و الا فحرام عليه لأنها مال الله، و ليس لأحد مدخلية فيها فهى فى الحقيقة كالمال المطروح الذى لا بد لأحد عليه انتهى، و مراده (قده) منع و جوب إعطاء الزكاة إلى الفقير مثلا على المالك، بل الواجب عليه انما هو الإخراج عن نفسه فإذا أخرجها تصير كالمال المطروح و ليس الفقر شرطاً فى استحقاق الأخذ حتى يلزم إحرازه على المعطى لكى لا يمكن إحرازه بالأصل، بل الغنى مانع عنه و يمكن نفيه بالأصل، بل لا يحتاج إلى إحراز عدمه بالأصل بناء على تمامية قاعدة المقتضى و المانع هذا، و لا يخفى ما فيه لان المستفاد من الآية المباركة انما الصدقات للفقراء (إلخ) كون المستحق هو الفقير، فالواجب على المعطى هو الإيتاء إليه لا الإخراج عن نفسه فقط فيكون كالأمانة الشرعية التى لا يخرج عن عهدتها الا- بالإيصال إلى مالكها أشبه، و مع عدم إحراز مالكية الأخذ لمكان الشك فى فقره لا يخرج عن عهده بمجرد إخراجها و لو لم يعلم بوصولها الى مالكة، لا- سيما مع إمكان إحراز الوصول الى المالك بإيصاله الى من أحرز فقره، فما افاده (قده) لا يليق بالتصديق أصلا، و من جميع ما ذكرناه يظهر ما فى المتن من قوله (قده): فالأحوط عدم الإعطاء إلا مع الظن بالصدق، فان الظن بالصدق مما لا يغنى عن شىء الا ان يبلغ إلى درجة الاطمئنان،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٥

و ان كان المذكور فى رسالة زكاة الشيخ الأكبر (قده) نفى الريب عن حجية قوله إذا كان عادلا مع افادته الظن، قال (قده): لو كان مدعى الفقر عادلا- فالظاهر قبول قوله عند افادته الظن لان حجيتيه فى مثل المقام مما لا ريب فيه انتهى، فالأقوى جواز الإعطاء مطلقا سواء علم بسبق غناه أو جهل بالحالة السابقة، و سواء كان مدعى الفقر عادلا أم لا، و سواء ظن صدقه أم لا، الا ان

الأحوط توكيل العادل في صرف الزكاة إلى مستحقها مع التصريح بالإطلاق في جواز صرفها إلى مستحقه و لو كان هو نفسه مستحقا في عمله.

### [مسألة ١١ لو كان له دين على الفقير جاز احتسابه زكاة]

مسألة ١١ لو كان له دين على الفقير جاز احتسابه زكاة سواء كان حيا أو ميتا لكن يشترط في الميت ان لا يكون له تركه تفي بدينه و الا لا يجوز، نعم لو كان له تركه لكن لا يمكن الاستيفاء منها لامتناع الورثة أو غيرهم فالظاهر الجواز. في هذه المسألة أمور ينبغي ان يبحث عنها.

(الأول) لا- اشكال و لا- خلاف في انه إذا كان للمالك دين على الفقير جاز ان يحتسبه زكاة إذا كان الفقير حيا، و قد اعترف بعدم الخلاف فيه غير واحد من الأصحاب كما في الحدائق، و المحكى عن ظاهر المعبر و التذكرة و المنتهى، و يدل عليه مضافا الى القواعد العامة من ان هذا الدين أحد أموال المالك، و انه مقبوض للمدقوع اليه فهو أحد أفراد الإيتاء المأمور به بقوله تعالى وَ آتُوا الزَّكَاةَ <sup>□</sup>خبر عبد الرحمن بن الحجاج و فيه سألت أبا الحسن عليه السلام عن دين لى على قوم طال حبسه عندهم لا يقدر على قضائه و هم مستوجبون للزكاة هل لى ان ادعه و احتسب به عليهم الزكاة؟ قال: نعم، و خبر عقبه بن خالد و فيه و ما ذا عليك إذا كنت موسرا أعطيته فإذا كان إيان زكوتك احتسبت بها من الزكاة، و لا ينافيهما التفصيل المصرح به فى موثق سماعه و فيه سألت عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير يريد ان يعطيه من الزكاة، فقال ع: إذا كان الفقير عنده و فاء بما كان عليه من دين من عرض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٦

من دار أو متاع من متاع البيت أو يعالج عملا يتقلب فيها بوجهه فهو يرجو أن يأخذ منه ماله عنده من دينه فلا بأس ان يقاصه بما أراد ان يعطيه من الزكاة أو يحتسب بها، فان لم يكن عند الفقير و فاء و لا يرجو أن يأخذ منه شيئا فليعطه من زكوته، و لا يقاصه بشيء من الزكاة، فإنه محمول على الاستحباب، و المراد باحتساب الدين زكاة هو تملك المديون بما فى ذمته بقصد إيتاء الزكاة فيترتب عليه سقوط ذمته من الدين، و يجوز أخذ الزكاة مقاصه من دينه بمعنى أخذها بدلا من الدين و ان لم يقبضها المديون و لم يوكله فى قبضها.

(الأمر الثانى) لو كان المديون ميتا جاز ان يقاص رب الدين بالدين من الزكاة بمعنى أخذ الزكاة التى يجب عليه إخراجها بدلا من الدين، فيترتب عليه سقوط ذمة الميت عن الدين، و ذلك فيما إذا كان المزكى هو الدائن كما يجوز للمزكى قضاء دين الميت من الزكاة بأن يدفعه إلى الدائن فيما إذا كان الدائن غيره بلا خلاف فيه على الظاهر، بل فى المدارك انه المتيقن عليه بين علمائنا و أكثر العامة، و يدل عليه صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى الحسن عليه السلام عن رجل عالم فاضل توفى و ترك عليه دينا لم يكن بمفسد و لا مسرف و لا معروف بالمسألة هل يقضى عنه من الزكاة ألف و الفان قال: نعم، و قال الصادق عليه السلام فى خبر يونس بن عمار قرض المؤمن غنيمه و تعجيل أجران أيسر قضاك و ان مات قبل ذلك احتسب به من الزكاة، و خبر زرارة و فيه قال قلت للصادق عليه السلام رجل حلت عليه الزكاة و مات أبوه و عليه دين أ يؤدى زكوته فى دين أبيه و للابن مال كثير، فقال ع: ان كان أورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضا من جميع الميراث و لم يقضه من زكوته، و ان لم يكن أورثه مالا لم يكن أحدا حق بزكوته من دين أبيه فإذا أداها فى دين أبيه على هذا الحال أجزأت عنه.

(الأمر الثالث) ظاهر صحيح ابن الحجاج و خبر زرارة اعتبار قصور تركه الميت عن الوفاء بالدين فى جواز تأديته من الزكاة، و

عليه فتوى جماعة من الأصحاب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٧

وهو المقتضى لعدم انتقال التركة إلى الوارث الا بعد الوفاء بالدين، أو عدم تمامية الانتقال به لو قيل به و عن آخرين هو الجواز مطلقا و لو مع وفاء التركة به لإطلاق قوله ع: و ان مات قبل ذلك احتسب به من الزكاة فى خبر يونس بن عمار الشامل لما إذا كانت التركة بقدر الدين أو أزيد، و لانتقال التركة إلى الوارث فيصير الميت فقيرا، و الأقوى هو الأول و ذلك لضعف تمسك الأخير بمنع الإطلاق أو لا- حيث ان الظاهر من قوله: و ان مات قبل ذلك ان يكون المشار إليه فى قوله قبل ذلك هو اليسار المذكور قبله فى قوله ع: ان أيسر قضاك، فيصير المعنى انه ان مات قبل اليسار فلا يدل على حكم من مات على اليسار قبل القضاء.

و ثانيا انه لو سلم الإطلاق فهو مقيد بالخبرين الآخرين الدال على اعتبار قصور التركة كما هو قاعدة حمل المطلق على المقيد، و يمنع انتقال التركة إلى الوارث عند قصور التركة عن الوفاء و لو سلم يكون حق الدين متعلقا بها قطعاً لو قيل بالانتقال كما لا يخفى.

(الأمر الرابع) المصرح به فى المسالك و الروضة جواز توفية الدين من الزكاة مع عدم قصور التركة إذا لم يتمكن تأديته منها، اما لجهل الوارث بالدين، أو جحوده و عدم إمكان إثباته شرعا، أو لغضب الغاصب للتركة، أو غير ذلك، و استشكل عليه سبطه (قده) فى المدارك، و قال بأنه للنظر فيه مجال، و الأقوى هو الأول، و ذلك لان المستفاد من أدلة صرف الزكاة فى الدين من الآيه و الاخبار هو كون المناط فى الصرف فى جميع الموارد هو الحاجة الى قضاء الدين من الزكاة سواء كان المديون حيا أو ميتا، و سواء لم يكن للميت تركة أو كانت و لكن تعذر صرفها فى الدين كالمغصوب و نحوه، فالمدار هو تعذر أداء الدين بغير صرف الزكاة فيه عرفا كيف ما كان.

(الأمر الخامس) اعتبر فى مصباح الفقيه فى جواز توفية الدين من الزكاة فيما إذا وفى التركة بالدين، فمع تعذر الأداء منها إعسار الميت، و قال (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٨

انه لو كان موسرا قبل موته لا يخلو عن اشكال لانصراف ما دل على جواز صرف الزكاة فى أداء الدين الى الاحياء، و ما دل منها على جوازه فى الأموات لم يدل عليه فى الموسر، و ذلك لان خبر يونس و ان كان له إطلاق يشمل ما إذا مات و خلف شيئا من المستثنيات الا ان إطلاقه منصرف عن صورة وفاء التركة بالدين و لو كانت من المستثنيات.

### [مسألة ١٢ لا يجب اعلام الفقير ان المدفوع اليه زكاة]

مسألة ١٢ لا يجب اعلام الفقير ان المدفوع اليه زكاة، بل لو كان ممن يترفع و يدخله الحياء منها و هو مستحق يستحب دفعها اليه على وجه الصلة ظاهرا و الزكاة واقعا، بل لو اقتضت المصلحة التصريح كذبا بعدم كونها زكاة جاز إذا لم يقصد القابض عنوانا آخر غير الزكاة بل قصد مجرد التملك.

فى هذه المسألة أمور يجب البحث عنها.

(الأول) لا يجب اعلام الفقير بان المدفوع اليه زكاة إجماعا كما استظهره الشيخ الأكبر (قده) من محكى التذكرة و الحدائق، و لا طلاق الأدلة و حصول اطاعة الأمر بالزكاة بإيصالها إلى مستحقها سواء عرف المستحق وجهه أم لا، و خبر ابى بصير و فيه الرجل من أصحابنا يستحى أن يأخذ من الزكاة فأعطيه من الزكاة و لا اسمى له انها من الزكاة؟ قال ع: أعطه و لا تسم له و لا تذلل

المؤمن.

(الثانى) المعروف بين الأصحاب انه يجوز للدافع ان ينصب قرينه على ان ما يدفعه ليس زكاة، بان يدفعه على وجه الصلة و الهدية ظاهرا و ينويه الزكاة واقعا، و عن تذكرة العلامة الإجماع عليه، و ربما يستدل له بخبر ابي بصير المتقدم، و لكن الانصاف كما فى رسالة الشيخ الأكبر انه لا يدل على جوازه لانه يدل على الرخصة فى عدم الاعلام لا فى الإعلام بالعدم، لكن العمومات المستفاد منها حصول البراءة بصرف الزكاة إلى الفقراء كافيّة فى إثبات الجواز مضافا الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٩

إطلاق قوله ع فى موثقة سماعه: فإذا هى وصلت الى الفقير فهى بمنزلة ماله يصنع بها ما شاء،- أقول- فى دلالة العمومات و موثقة سماعه على ما ذكره تأمل بل منع، و ذلك لان المستفاد من العمومات انما هو عموم حصول البراءة عند صرف الزكاة إلى الفقير، و موثقة سماعه يدل على عموم جواز صرف الفقير ما وصل اليه من الزكاة فيما يشاء و لا عموم لهما فى كيفية الصرف كما لا يخفى على المتأمل، هذا و لكن فى خبر محمد بن مسلم ما ينافى ذلك اى جواز إعطاء الزكاة إياه على غير وجه الزكاة ظاهرا، و فيه قال قلت لأبى جعفر عليه السلام الرجل يكون محتاجا فنبعث إليه بالصدقة فلا يقبلها على وجه الصدقة يأخذه من ذلك فى استحياء و انقباض أ فنعطيه إياه على غير ذلك الوجه و هى منا صدقة، فقال ع: لا إذا كانت زكاة فله ان يقبلها و ان لم يقبلها على وجه الزكاة فلا تطعها إياه، و ما ينبغى له ان يستحى مما فرض الله عز و جل انما هى فريضة الله فلا يستحى منها، و قد حمل على وجوه أقربها عندى ان يحمل على ما إذا امتنع عن القبول على وجه الزكاة، فيكون قصده التملك مقيدا بعدم كونه زكاة، و يحمل خبر ابي بصير على ما إذا كان من الآخذ صرف الاستحياء من الآخذ بلا امتناع من أخذها على وجه الزكاة، و تفصيل ذلك ان إعطاء المعطى و أخذ القابض يتصور على وجوه.

الأول ان يدفع الدافع على وجه الزكاة مع الاعلام بكونه زكاة، و يأخذه القابض كذلك، و لا اشكال فيه.

الثانى ان يدفعه على قصد الزكاة لكن من غير اعلام بكونه زكاة، و يملكه القابض بعنوان كونه زكاة، و لا اشكال فيه أيضا.  
الثالث ان يدفعه على قصد الزكاة باطنا لكن بصورة الهدية و الصلة ظاهرا، و يملكه القابض على وجه الزكاة لعلمه بقصد الدافع، و انه انما يعطى على وجه الزكاة باطنا، و لا اشكال فيه أصلا، و كونه موافقا لإطلاق الأدلة و مقتضيا للاجزاء لعدم قصور فيه عما يقتضيه من موافقة الأمر، و نية الدافع انه على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٠

وجه الزكاة، و تملك القابض أيضا على وجه الزكاة و مطابقة قصد القابض مع الدافع، و بالجملة فليس فى البين شىء يمنع عن الاجزاء الا- كون الإعطاء بصورة الهدية ظاهرا و هو غير مانع عنه لعدم انثلامه بما يوجب الامتثال، و لا ريب فى جوازه بل فى استحبابه من جهة استحياء الفقير من ان يطلع على استحقاقه احد من جهة كونه- مما يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف-، كما يدل عليه خبر ابي بصير فيكون الخبر محمولا على هذا الوجه.

الرابع ان يدفعه أيضا بصورة الهدية ظاهرا مع قصده الزكاة باطنا، و يأخذه القابض على وجه الهدية أيضا لكن مع عدم إبائه عن تملكه بقصد الزكاة إذا اطلع على قصد الدافع باطنا، و فى اجزائه احتمالان مبنيان على اعتبار مطابقة قصد القابض مع قصد الدافع و عدمه، فعلى الأول لا يجزى لعدم مطابقة القصدين دون الأخير، و الأقوى هو الأخير، و ذلك لعدم الدليل على اعتبار مطابقة القصدين فى حصول الامتثال، و الأصل يقتضى عدمه بل يمكن التمسك فى نفيه أيضا بإطلاق الأدلة، و ان الزكاة ليست من العقود حتى تحتاج إلى الإيجاب و القبول، فيقال باعتبار مطابقتها بل هى أشبه بالأحكام فيكفى فيها قبض المستحق بعنوان التملك و لو لم يكن بعنوان الزكاة و اعتبار قبضه كذلك انما هو لتحقق امتثال الدافع فيما أمر به من الإيتاء و الا فهو لا ربط له

بالدفع أيضا، فمع حصول كل من الدفع و القبض يتم الامتثال و ان لم يقصد القابض كونها زكاة، بل يمكن ان يقال بكفاية قصد عنوان الزكاة تقديرا، حيث انه لا- يتأبى عن القبض بعنوان الزكاة لو اطلع عليها، و ان الدافع يدفع زكاة باطنا، فهذا القصد التقديرى كاف فى المقام فى تملكه بعنوان الزكاة إذا تملك ابتداء بالقصد الهدية لا انه قصد قبول الهدية ابتداء، و بعبارة أخرى إذا اعطى الدافع بصورة الصلة ظاهرا يمكن ان يكون قصد القابض تملك المدفوع مع اعتقاد كونه صلة بحيث لو علم بكونه زكاة لكان يملك أيضا، فلا يكون انكشاف الخلاف مضرا بما صدر منه من قصد التملك و ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨١

شئت قلت ان متعلق قصده ينحل إلى أمرين أصل التملك و كونه بعنوان الصلة و انكشاف الخلاف يضر بالثانى دون الأول، و المفروض عدم إبائه عن التملك و لو بعنوان كونه زكاة، و يمكن ان يكون قصده قبول الصلة ابتداء الذى يلزمه التملك الخاص اعنى ما هو الحاصل بقبول الصلة، نعم يصدر منه التملك المطلق و لا- ينحل مقصوده إلى شيئين، و حينئذ لا- يمكن الحكم بالاكْتفاء بناء على الامتناع باعتبار المطابقة بين قصد الدافع و القابض لعدم المطابقة بينهما حينئذ كما لا يخفى.

الخامس ان يدفع الدافع أيضا بصورة الهدية، و يأخذه القابض أيضا بقصد الهدية مع إبائه عن القبض بعنوان الزكاة لو اطلع على نية الدافع و انه يعطيه زكاة باطنا فهذا هو مورد خبر محمد بن مسلم، و المستفاد من ظاهره هو قبض الزكاة بعنوان الزكاة فى تحقق القبض، فيشكل حينئذ حكم هذه الصورة من جهة الخبر المذكور، اللهم الا ان يحمل على الكراهة أو على التعبد لحكمة حرمان ذلك الشخص لكى يتنزل عن الاستنكاف، و يرضى بما قسم الله سبحانه له، و غير ذلك من المحامل التى لا تخلو كلها عن مخالفة ظاهر الخبر، مضافا الى إمكان القول بمنع الكراهة التقديرية كما كان الرضاء التقديرى كافيا فى الوجه الرابع على ما بيناه.

السادس ان يدسه الدافع فى مال الفقير من غير اطلاعه، ففى الاكْتفاء به (وجهان) من ان المقصود الوصول اليه و هو حاصل، و ان الزكاة بمنزلة الدين الذى يجوز إيصاله إلى الدائن و لو بالدس فى أمواله، و من عدم تملك المستحق إياها لغفلته عنها فيبقى على ملك المالك فإن أتلفه أجنبى فعليه الضمان، و تبقى الزكاة فى عهدة المالك و ان أتلفه الفقير ففى رسالة الزكاة انه كمسلط الغير على إتلاف ماله بالغرور لا يستحق عليه عوضا، و لا يخفى ما فيه، لان الدس فى مال الفقير يكون تسليط الفقير على إتلافه بعنوان انه مال الفقير لا تسليط على إتلاف مال المالك، فيمكن الحكم بضمانه حينئذ و يحاسب عليه من الزكاة قهرا ان اكتفينا بنية الدافع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٢

حين الدس، و لا يحتاج الى تجديد النية باحتساب ما فى ذمته المتلف زكاة بعد التلف كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) لو صرح الدافع بعدم كون المدفوع زكاة كذبا فالأقوى صحة دفعه بعنوان الزكاة إذا نوى القابض التملك المطلق الذى يجامع مع كونه زكاة فى الواقع، لأن الإثم الحاصل للدافع بالكذب فى اخباره لا يقدر فى صدق الامتثال، و هل يرتفع الإثم فى التصريح بالكذب مع اقتضاء المصلحة ذلك (وجهان) أقواهما عدم مع إمكان الدفع الى مستحق آخر، نعم مع وجود المصلحة فى الدفع الى هذا الشخص و وجود المصلحة فى التصريح بالكذب به ينبغى القول بجواز الكذب حينئذ و لو مع إمكان التورية كما فى كل ما كان فيه المصلحة فى الكذب مع إمكان التفصى عنه بالتورية كما حقق فى محله فى المكاسب المحرمة.

### [مسألة ١٣ لو دفع الركوة باعتقاد الفقر]

مسألة ١٣ لو دفع الركوة باعتقاد الفقر فبان كون القابض غنيا فان كانت العين باقية ارتجعها، و كذا مع تلفها إذا كان القابض

عالمًا بكونها زكاة، و ان كان جاهلا- بحرمتها للغنى بخلاف ما إذا كان جاهلا بكونها زكاة فإنه لا ضمان عليه، و لو تعذر الارتجاع أو تلفت بلا ضمان أو معه و لم يتمكن الدافع من أخذ العوض كان ضامنا فعليه الزكاة مرة أخرى، نعم لو كان الدافع هو المجتهد أو المأذون منه لا ضمان عليه و لا على المالك الدافع إليه.

اعلم ان الكلام هاهنا يقع في أمور.

(الأول) إذا دفع الزكاة إلى شخص باعتقاد فقره فبان غنيا، فلا يخلو عن صور ينبغي البحث عن كل واحدة منها على حدة.

الأولى فيما إذا كانت العين باقية مع علم القابض بكونها زكاة، و لا ينبغي الإشكال في جواز ارتجاعها حينئذ لحرمتها على الغنى و عدم صيرورتها ملكا له، فيجب عليه ردها كما هو مقتضى قاعدة اليد، و يجوز لمالكها مطالبته بها، و لا فرق في ذلك بين علم القابض بحرمة الزكاة عليه أو جهله، لان الجهل بالحكم مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٣

التكليف لا ينافى وجوب الرد عليه كما هو واضح و هذا مما لا خلاف فيه أصلا.

الثانية ما إذا كانت العين باقية مع جهل القابض بكونها زكاة، و مقتضى القاعدة هو كون حكمها كالصورة الأولى من غير فرق بين ان يصرح الدافع بكونها زكاة، و لكن خفى على القابض أو جهل وجهها و لم يبين شيئا، أو صرفها إليه على وجه الصلة و العطية أو الصدقة المندوبة التي لا يشترط فيها الفقر كل ذلك لما تقدم من عدم صيرورتها ملكا للقابض فيجب عليه الرد بعد التبين، كما يجوز للمالك ارتجاعها كذلك خلافا للمحكي عن المعتمد من الحكم بعدم جواز الارتجاع معللا بان الظاهر كونها صدقة مندوبة، و المنتهى معللا بان الدفع محتمل للوجوب و التطوع، و لا يخفى ما فيه إذ الكلام انما هو عند تبين الواقع و انكشاف كون الدفع بعنوان الزكاة، و عدم استحقاق القابض، فظهور كونه صدقة مندوبة على ما علل به في المعتمد لا يجدي بعد تبين خلافه فضلا عن احتمالها على ما علل به في المنتهى، مع ما في التعليل باحتمال التطوع في نفسه كما لا يخفى، و بالجملة فالحكم في هاتين الصورتين هو وجوب الرد على القابض، و جواز الارتجاع للمالك من غير فرق بينهما أصلا.

الصورة الثالثة ما إذا تلفت العين مع علم القابض بكونها زكاة، و الحكم في هذه الصورة هو ضمان القابض و جواز رجوع الدافع إليه بالمثل أو القيمة لقاعدة اليد المقتضية للضمان، و قاعدة التلف أو الاستيفاء فيما إذا كان التلف بإتلافه أو استيفائه، و عدم ما يوجب رفعه.

الصورة الرابعة ما إذا تلفت العين مع جهل القابض بكونها زكاة، و الحكم فيها هو عدم ضمان القابض إذا كان الدافع دفعها على وجه الهدية و الصلة لأنه مغرور بفعل الدافع، فليس له تغريمه و ضمانه فيما إذا لم يكن الدفع كذلك سواء صرح بكونها زكاة و خفى على القابض أو أجمل وجهها، و ذلك لانتهاء الغرور حينئذ المانع عما يقتضيه قاعدة اليد و الإتلاف.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٤

(الأمر الثاني) إذا تعذر ارتجاع العين في صورة بقائها أو تلفت بلا ضمان أو معه لكن لم يتمكن الدافع من أخذ العوض و كان الدافع هو المالك بنفسه لا- الحاكم، أو أمينه ففي ضمانه و عدم اجزاء ما دفعه و ان عليه الزكاة مرة أخرى مطلقا، أو عدمه كذلك، أو التفصيل بين ما إذا كان الدفع بعد التفحص و الاجتهاد، و بين ما إذا لم يكن كذلك بل كان الدافع في دفعه معتمدا على مجرد دعوى القابض للفقر، أو على أصالة عدم المال له فيضمن في الأخير دون الأول (وجوه) أقواها بالنظر هو الأول، كما عليه الجواهر و الشيخ الأكبر (قده)، و اختاره المصنف (قده) أيضا، و حكى عن المفيد و ابى الصلاح (قدس سرهما) من القدماء أيضا، و ذلك للأصل أى الاشتغال بل استصحاب بقاء الشغل عند الشك في بقائه بعد الدفع المفروض، و عموم ما دل على ان الزكاة بمنزلة الدين المقتضى لعدم الاجزاء عند الدفع الى غير الدائن، و كون الموضوع منها في غير موضعها بمنزلة العدم، و

التعليل الوارد لوجوب اعادة المخالف زكوته التي اداها إلى مثله بعد استبصاره بأنه لم يضعها في موضعها، و مرسل حسين بن عثمان عن الصادق عليه السّلام في رجل يعطى زكاة ماله رجلا و هو يرى انه معسر فوجده موسرا، قال ع: لا يجزى عنه، و مما ذكرنا ظهر بطلان القول بالاجزاء و عدم الضمان مطلقا مستدلا بقاعدة الاجزاء، حيث ان الدفع اليه كان مأمورا به أخذا بالظاهر لتعذر الاطلاع على الباطن، و الأمر يقتضى الاجزاء و ذلك لعدم امتثال الأمر الواقعي الذي كان متعلقا بإيصالها إلى المستحق واقعا، و تعذر الاطلاع على الباطن انما يوجب جواز الأخذ بالظاهر ما لم ينكشف الخلاف لا مطلقا.

و استدل للتفصيل اما على الضمان مع عدم الاجتهاد فيما استدللنا به، و اما على نفيه عند الاجتهاد فخبير عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السّلام و فيه رجل عارف أدى الزكاة الى غير أهلها زمانا هل عليه ان يؤديها ثانية إلى أهلها إذا علمهم؟ قال ع: نعم، قلت فان لم يعرف لها أهلا فلم يؤديها أو لم يعلم انها عليه فعلم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٥

بعد ذلك قال: يؤديها إلى أهلها لما مضى، قال قلت فان لم يعلم أهلها فدفعها الى من ليس هو لها بأهل و قد كان طلب و اجتهاد ثم علم بعد ذلك سوء ما صنع، قال: ليس عليه ان يؤديها مرة أخرى، و عن التهذيب انه قال و عن زرارة مثله غير انه قال ان اجتهاد فقد براء، و ان قصر في الاجتهاد و الطلب فلا حيث انه يدل على الاجزاء في صورة الفحص و الاجتهاد، و لكن الانصاف عدم تمامية الاستدلال به، و توضيحه يتوقف على بيان فقه الخبر، فنقول اما صدر الخبر اعنى قوله رجل عارف أدى الزكاة الى غير أهلها زمانا (إلخ) فالظاهر منه كون المراد من غير الأهل بقريئة قوله رجل عارف هو غير العارف من سائر الفرق، و ان الظاهر منه كون الأداء الى غير الأهل لأجل الجهل بالحكم بوجوب التأدية إلى العارف، و انه كان مع التمكن من الداء الى العارف، و قوله فان لم يعرف لها فلم يؤديها صريح في السؤال عن حكم من لم يؤد الزكاة اما من جهة عدم العلم بمسئقتها، أو عدم العلم بوجوبها عليه، و هو ظاهر، و قوله: فان لم يعلم أهلها فدفعها الى من ليس لها بأهل (إلخ) ظاهر في السؤال عن حكم من دفعها الى غير العارف من جهة الجهل بالعارف، و عدم العلم به مع الطلب عنه، و عدم الوصول اليه ظنا منه بأنه بعد الطلب عن العارف و عدم الظفر به يجوز تاديبها الى غير العارف، فأجاب ع بالاجزاء في هذه الصورة، و لا يخفى انها غير مرتبط بالمقام الذي هو عبارة عن التأدي الى غير الفقير جهلا- بغناه، بل هي مسألة أخرى يأتي الكلام فيها، و يمكن ان يراد من قوله: فان لم يعلم أهلها عدم معرفة أهلها فدفعها الى من لا يكون أهلا لها من باب الشبهة في الموضوع لا من جهة عدم الظفر به لكنه ينصرف إلى إرادة الاشتباه من حيث كونه عارفا فلا إطلاق له حتى يشمل الاشتباه من حيث الفقر، و على تقدير تسليم إطلاقه تقع المعارضة بينه حينئذ و بين مرسل حسين بن عثمان المتقدم في مورد الاجتماع و هو الاشتباه من حيث الفقر مع الاجتهاد، حيث ان مقتضى المرسل هو عدم الاجزاء كما ان مقتضى هذا الخبر هو الاجزاء، و لا يبعد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٦

دعوى أوضحية المرسل عن الخبر المذكور في الشمول لمورد الاجتماع، و على تقدير التكافؤ يكون الحكم هو التساقت و الرجوع الى القواعد العامة المقتضية لعدم الاجزاء، فالقول بعدم الاجزاء لعله لا يخلو عن قوة.

(الأمر الثالث) لو كان الدافع إلى الغنى هو الإمام أو الساعي و شبهه من ناييه الخاص أو العام أو المأذون منه، فلا إشكال في عدم الضمان أصلا لا ضمان الدافع على الغنى عند الجهل به، و لا ضمان المالك بدفعه الى الامام أو من في حكمه من الساعي و النائب، اما عدم ضمان المالك فبرائته بالدفع إلى الولي الذي يتحقق به الامتثال جزما فيحصل به الاجزاء قطاعا، و اما عدم ضمان الولي فلان يده يد امانه و هي غير متعقبة للضمان، و انه مأمور بالدفع الى من يظهر منه الفقر و منافاة منصب السلطنة مع ضمان أمثال ذلك، و ان فعل النبي صلّى الله عليه و آله هو فعل الله سبحانه الذي هو المالك على الإطلاق، و ان خطاء الإمام في

الموضوع يكون فى بيت المال الذى هو من مال الفقراء، و لا معنى للغرامة لهم من مالهم، كل ذلك مع دعوى نفى الخلاف فيه كما حكى عن المنتهى، بل نفى الخلاف عنه بين العلماء الكاشف عن مفروغيته بين الكل مضافا الى إمكان القول: بأن الزكاة يتعين فيما يقبضه الولي عن المالك بقبضه كما يتعين بقبض المستحق نفسه فيصير امانة عند الولي لا يضمن إلا بالتعدى أو التفريط، فلا- موجب لضمائه أصلا لانحصار موجه بالإتلاف، أو الاستيفاء، أو اليد، و كلها منتفية فى المقام، فينتفى الضمان بانتفاء موجه، و لو شك فى ذلك يكون المرجع هو البراءة، و هذا بخلاف ما إذا كان الدافع هو المالك نفسه، فإنه مشتغل الذمة بها و لا يخرج عن عهدها الا بالدفع الى المستحق الواقعى أو وكيله أو وليه، و مع تبين الخلاف يكون العهدة باقية، و مع الشك فيه يكون المرجع هو استصحاب الاشتغال، و لعله الى ما ذكرنا يرجع ما افاده صاحب الجواهر (قده) فى الفرق بين المالك و الولي حيث يقول (قده): اللهم الا- ان يفرق بينهما بظهور الأدلة فى الشرطية الواقعية فى الزكاة، فيبقى المكلف فى العهدة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٧

بخلاف دفع الإمام أو نائبه فإنه ليس فيه الدفع الزكوتى بل خطاب آخر يكفى فى امتثاله مراعاة الإذن الشرعية انتهى.

(الأمر الرابع) لو دفعها المالك بعد الغزل فبان ان القابض غنى فان قلنا بعدم تعيين الزكاة بالغزل فيكون حكمه كالدفع قبله، و ان قلنا بتعيينها به فهل هو كالتعيين الحاصل بقبض الولي من الامام أو من يقوم مقامه فى خروج المالك عن العهدة أم لا وجهان، ربما يقال: بالأول، حيث انه إذا تعين زكوته فيما عينه من العين تبقى العين فى يده امانة حتى توصلها الى مستحقها، أو الى من اذنه الشارع بإيصالها إليه، فيكون المتجه نفى ضمان المالك حينئذ بالدفع الى من اذن بالدفع اليه و ان ظهر عدم استحقاقه واقعا، و لكن الأقوى هو الضمان لان تعيين الزكاة فيما عينه من العين لا يوجب الخروج عن عهدها ما لم يوصلها الى مستحقها، نعم يجوز لولي المستحق ان يرجع الى كل من الدافع و القابض، اما الى الدافع فلبقاء عهده بعد هذا الدفع، و اما الى القابض فليتعين ما دفع الى بالزكوية بالغزل، فان رجع الى الدافع يرجع الدافع الى القابض فى صورة ضمان القابض، و ان رجع الى القابض يرجع القابض الى الدافع فيما لم يكن ضامنا، و هذا بخلاف ما لو دفعها الى ولي المستحق من الامام و من بحكمه فإن الإيصال إليه إيصال إلى المستحق الموجب لبراءة الدافع، هذا و لو شك فى ذلك يكون المرجع هو الاشتغال.

(الأمر الخامس) لو ادعى الدافع انها زكاة و أنكر القابض و قال بأنها صدقة مندوبة، أو صلة و هدية، ففى تقديم قول الدافع لأنه أعرف بنيته فيقدم قوله لأنه يدعى ما لا يعلم الا من قبله، و لأصالة الضمان فى اليد اعنى الاستفادة من عموم قوله ع: على اليد ما أخذت حتى تؤدى و لم يعلم خروج المورد عنه، أو قول القابض لانه مدعى للصحة فيقدم قول مدعيها على مدعى الفساد، أو يحكم بالتداعى لان كل منهما يدعى ما ينكره الآخر (وجوه) أقواها الثانى أعنى تقديم قول القابض،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٨

لحكومة أصالة الصحة على قاعدة الضمان فيبطل به الوجه الأول، و يظهر منه بطلان الوجه الأخير أعنى التداعى لأن مورد التداعى انما هو فيما إذا لم يكن قول أحدهما موافقا مع الأصل فى جميع المراتب من الأسباب و المسببات، و من المعلوم ان قول القابض موافق مع الأصل، و مع حكومة أصله على أصالة الضمان فى طرف الدافع يصير المورد من موارد باب المدعى و المنكر، و يخرج عن باب التداعى، و اما اعرفية الدافع بنيته فلا يوجب تقديم قوله الا إذا رجع الى تقديم مدعى ما لا يعلم الا من قبله، فيجب حينئذ التفصيل بين ما إذا ادعى القابض إظهار الدافع بأنه هدية أو صدقة مندوبة، و يدعى الدافع إظهار أنه زكاة، أو عدم إظهار شيء أصلا، فيقدم حينئذ قول القابض لأصالة الصحة، و انه ليس الدافع مدعى لما لا يعلم الا من قبله، و بين ما إذا كان القابض شاكا فيما قصده الدافع و لم ينكر عليه فيما يدعيه، فإنه حينئذ يجب عليه تصديق الدافع حيث انه يدعى ما لا يعلم



الا من قبله.

### [مسألة ١٤ لو دفع الزكاة إلى غنى جاهلا بحرمتها عليه أو متعمدا استرجعها مع البقاء]

مسألة ١٤ لو دفع الزكاة إلى غنى جاهلا بحرمتها عليه أو متعمدا استرجعها مع البقاء، أو عوضها مع التلف، و علم القابض، و مع عدم الإمكان يكون عليه مرة أخرى، و لا فرق في ذلك بين الزكاة المعزولة و غيرها، و كذا الحال في المسألة السابقة و كذا الحال لو بان ان المدفوع اليه كافر أو فاسق ان قلنا باشتراط العدالة أو ممن تجب نفقته عليه أو هاشمي إذا كان الدافع من غير قبيله.

اما حكم الدافع إلى الغنى مع العلم بغناه و لو مع تعمد الدفع اليه عند العلم بحرمتها فالظاهر انه كحكم الدفع إلى الغنى مع الجهل بغناه لانه كالمقبوض بالعقد الفاسد، فتكون اذنه مقيدة بكونها على وجه الزكاة، و لا ينافي تقييد الاذن بكونها على وجه الزكاة علمه بانتفاء القيد فيما علم بحرمتها عليه كما في المقبوض بالمعاملة الفاسدة، حيث ان العلم بفسادها لا ينافي مع تقييد رضاه بها غاية الأمر انه لا يتحقق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٩

الرضا بانتفاء قيده، و لا فرق في ذلك بين ان يكون الدفع بعد العزل أو قبله بناء على تعيين الزكاة بالعزل، نعم في الصورة العزل يصح لولى المسلمين مطالبة كل من الدافع و القابض بها لتعين المعزول في الزكاة بالعزل بخلاف ما إذا كان الدفع قبل العزل فإنه يختص مطالبة الولي حينئذ من المالك لعدم تعيين ما دفعه في الزكوية بل هو باق على ملك مالكة و هو مشغول بالخطاب، و هو اى المالك يطالب القابض مع بقاء العين عنده مطلقا أو مع علمه بالحال عند التلف، و مع عدم الاسترجاع يكون عليه مرة أخرى.

و اما حكم الدفع الى الكافر أو الفاسق بناء على اشتراط العدالة في المستحق، أو الى من تجب نفقته عليه، أو الى الهاشمي من غير قبيله ففي الشرائع انه كحكم الدفع إلى الغنى إذا بان غناه، و قال في الجواهر لاتحاد الجميع فيما تقدم من الأدلة، و لكن عن ظاهر جماعة أطباق الأصحاب هنا على عدم الضمان فان تم الإجماع فهو، و الا فالقول بالضمان هو الأشبه، الا ان يقال: ان الواجب على المالك لما كان إيتاء الزكاة على المستحق و جعل الشارع اماره على إحراز المستحق يكون اللازم من كلا الجعلين هو وجوب الإعطاء على ما أمر الشارع بالإعطاء إليه فيترتب عليه الاجزاء حينئذ، و مقتضى ذلك عدم الفرق بين الإعطاء بالغنى و غيره من غير المستحقين عند انكشاف الخلاف ثم ان القائلين بعدم الضمان فيما ذكر من موارد انكشاف الخلاف استثنوا عنها ما إذا دفع المالك الى عبده باعتقاد انه حر ثم بان ان كان عبده، فحكموا فيه بالضمان معللا بان المال لم يخرج به عن ملك مالكة، فيجرى مجرى العزل بلا تسليم، و استشكل عليه في المدارك بجريان ذاك التعليل في الدفع الى غير عبده أيضا من غير المستحقين، حيث غير المستحق مطلقا لا يملك الزكاة في نفس الأمر سواء كان عبد المالك أو غيره، و لكن الأقوى هو الفرق بين الإعطاء بعبده و بين غيره ممن لا يستحقها و لو كان عبد غيره، لعدم صدق الإيتاء على عبده بل الإعطاء إليه في حكم نقل ماله من موضع من بيته الى موضع آخر، و ذلك بخلاف الإعطاء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٠

الى غير عبده من غير المستحقين و لو كان عبد غيره، فإنه يصدق عليه الإيتاء الا انه فاقد لشرط الصحة فحينئذ يمكن ان يدعى فيه الصحة لقاعدة الاجزاء هذا كله فيما إذا كان الدافع الى عبده نفسه، و لو كان الدافع اليه هو الولي من الامام عليه السلام و من بحكمه فالظاهر هو الاجزاء، و عدم ضمان الدافع، خلافا للمحكي عن أبي حنيفة فلم يفرق بين ما كان الدافع هو المالك نفسه، و

بين ما كان هو الامام و من بحكمه.

### [مسألة ١٥ إذا دفع الزكاة باعتقاد انه عادل فبان فقيرا فاسقا]

مسألة ١٥ إذا دفع الزكاة باعتقاد انه عادل فبان فقيرا فاسقا، أو باعتقاد انه عالم فبان جاهلا، أو زيد فبان عمرا، أو نحو ذلك صح و اجزاء إذا لم يكن على وجه التقييد، بل كان من باب الاشتباه في التطبيق و لا يجوز استرجاعه حينئذ و ان كانت العين باقية، و اما إذا كان على وجه التقييد فيجوز كما يجوز نيتها مجددا مع بقاء العين أو تلفها إذا كان ضامنا بان كان عالما باشتباه الدافع و تقييده.

ربما يقال بان دفع الزكاة بشخص باعتقاد انه فقير عادل فبان كونه فقيرا فاسقا، أو انه عالم فبان كونه جاهلا، أو زيد فبان عمروا مما لا يعقل فيه التقييد لكونه من الأفعال الخارجية و هي غير قابلته له، فان الضرب مثلا لا يعقل ان يعلق وقوعه على متعلقه مشروطا بان يكون عمروا، أو لا يكون زيدا مثلا، بل انما هو حيثما يقع يقع لا محالة كان الشرط متحققا أم لا، لكن الأقوى صحة التقييد فيما يتوقف تحققه على القصد، و ان لم يصح فيما يكون ممحضا في الخارجية كالضرب مثلا، و من المعلوم كون دفع الزكاة قصدا اختياريا يحتاج في تحققه الى القصد، فيصح فيه التقييد، و حينئذ يتم ما في المتن من التفصيل بين كونه بنحو الداعي أو بنحو التقييد فيصح و يجزى في الأول دون الأخير، هذا و قد فصلنا الكلام في نظير المقام في باب الجماعة في مسألة من اقتدى بزید مثلا فبان انه عمرو فراجع.

### [الثالث من أصناف المستحقين العاملون عليها]

(الثالث

من أصناف المستحقين

العاملون عليها

بنص الكتاب الكريم،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩١

و السنة القطعية، و الإجماع المحقق و المحكى،

و هم المنصوبون من قبل الامام عليه السلام أو نائبه الخاص أو العام لأخذ الزكوات و ضبطها و حسابها و إيصالها اليه أو الى الفقراء على حسب اذنه

بلا- كلام في جميع ذلك إلا- في الأخير، فإن الظاهر من المروى عن تفسير على بن إبراهيم خروج القسمة عن العمل، و فيه و <sup>العاملين</sup> عَلَيْهِم هم السعاة و الجبأة في أخذها أو جمعها و حفظها حتى يؤدوها الى من يقسمها الا انه لا يدل على حصر العمل فيما ذكر، بل يمكن ان يكون المراد من العامل في غير المأذون في القسمة، و كيف كان فلا خلاف بيننا في ان العامل يستحق منها سهما في مقابل عمله و ان كان غنيا.

خلافًا للمحكى عن أبي حنيفة و بعض آخر من العامة، فقالوا: بان ما يأخذه العامل يكون اجرة و عوضا لا زكاة لانه لا يعطى إلا مع العمل و الزكاة تدفع استحقاقا لا عوضا، و لأنه يأخذ مع الغنى مع ان الصدقة لا تحل لغنى، و لا يخفى انه مع كونه اجتهاد في مقابل النص مردود بان توقف الأخذ على العمل لا ينافى الاستحقاق لها بشرط العمل كما لا ينافى استحقاقها مع العمل غنى

العامل أيضا لأنه استحقاق معه لا باعتبار الفقر، و على هذا

لا يلزم استيجاره من الأول أو تعيين مقدار له على وجه الجعالة بل يجوز له أيضا ان لا يعين له و يعطيه بعد ذلك ما يراه. و يدل على الأخير ما عن الصادق عليه السلام في حسنة الحلبي قال قلت له ما يعطى للمصدق قال ما يرى الامام و لا يقدر له شىء بناء على ان يكون يقدر بصيغته الفاعل اى لا يقدر الامام للعامل شيئا قبل عمله بل يعطيه على حسب ما يراه بعد العمل و يحتمل ان يكون بصيغته المفعول بمعنى انه لم يجعل له فى الشرع حد مضبوط بل يقدر على حسب ما يراه الامام. و يشترط فيهم التكليف بالبلوغ و العقل و الايمان، بل و العدالة و الحرية أيضا على الأحوط، نعم لا بأس بالمكاتب، و يشترط أيضا معرفة المسائل المتعلقة بعملهم اجتهادا أو تقليدا، و ان لا يكونوا من بنى هاشم، نعم يجوز استئجارهم من بيت المال أو غيره كما يجوز عملهم تبرعا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٢

اما اشتراط التكليف فى العامل فقد نفى الخلاف عنه فى الجواهر، و قال فلا تجوز عمالة الصبي و المجنون و لو باذن وليهما لأنها نيابة عن الامام عليه السلام فى الولاية على قبض مال الفقراء و حفظه لهم و هما قاصران عن ذلك انتهى، و لا يخفى ما فى دليله لو لم يكن الحكم إجماعيا ضرورة ان المعتبر فى العامل هو التمكن من الخروج عن عهده ما فوض اليه من العمل فى الزكاة من الجباية و التحصين و الكتابة و نحوها، و ربما يكون صبي أبصر فى هذه الأمور من البالغ، و دعوى أنه نيابة عن الإمام فى الولاية و هو قاصر عنها كما ترى.

و اما اعتبار الايمان بالمعنى الأخص فقد استدل له مضافا الى دعوى التسالم فى اعتباره بعدم جواز جعل هذه الولاية لغير المؤمن إذ هى غصن من شجرة العهد الذى لا يناله الظالمون، و عموم ما دل على عدم جواز إعطائهم الصدقات و الإجماع المحكى على اعتبار العدالة فى المستحقين، و هذا أيضا كالدليل على اعتبار التكليف لا يخلو عن المنع لو لم يكن إجماع على اعتباره. و اما اعتبار العدالة فقد استدل له بالمروى عن أمير المؤمنين عليه السلام فى صحيح معاوية فى آداب المصدق، و فيه فإذا قبضته فلا توكل به الا ناصحا شفيقا أميناً، و هو كما ترى لا يدل على اعتبار العدالة بالمعنى المعهود منها كما لا يخفى.

و اما اعتبار الحرية فقد وقع الخلاف فيه، فالمحكى عن الشيخ اعتبارها مستدلا بان العامل يملك نصيبا من الزكاة، و العبد لا يملك و مولاه لم يعمل، و عن العلامة فى المختلف و المحقق فى المعتبر عدمه مستدلا بحصول الغرض من عمله، و كون العمالة نوع من الإجارة، و العبد صالح لذلك مع اذن سيده، و نفى عنه البأس فى المدارك، و استجوده بعض المحققين من المتأخرين، و التحقيق ان يقال ان ثبت منع العبد عن الزكاة مطلقا من جميع السهام و لو كان من غير سهم الفقير و المسكين كما يستدل له بخبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام و فيه لا يعطى العبد من الزكاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٣

شيئا، فالأقوى هو المنع، و ان لم يثبت عموم المنع بدعوى انصراف ما فى الخبر المذكور إلى إعطاء المجانى بعنوان الفقر كما يؤيده قوله ع فى خبر ابن سنان الوارد فى المملوك و لو احتاج لم يعط من الزكاة شيئا، فالأقوى عدم المنع من إعطائه بعنوان سهم العاملين و لا ينافيه عدم ملك العبد، لان عمله كعمل المولى و كونه نيابة عن الامام الغير اللائق بمال العبد غير صالح للمنع كما تقدم فى اعتبار التكليف و الايمان، هذا كله فيما إذا أريد إعطائه من باب سهم العاملين، و اما استيجاره للعمالة و لو من الزكاة فينبغى القطع بجوازه فضلا عن استيجاره من بيت المال، فإنه صالح له، و تكون أجرته للمولى من غير اشكال، هذا كله فى القن، و اما المكاتب فلا ريب كما فى الجواهر فى جواز عمانته لانه صالح للملك و التكسب.

و اما اعتبار الفقه فقد اختلفت العبائر فيه، و صرح فى الشرائع باعتباره، ثم قال و لو اقتصر على ما يحتاج اليه فيه جاز، و قال فى

الجواهر بل قد يظهر من المصنف في المعتبر الميل الى عدم اعتبار الفقه في العامل، و الاكتفاء فيه بسؤال العلماء، و استحسنة في البيان، و نفى عنه البأس في المدارك انتهى، و الى ما في الجواهر يشير المصنف (قده) في المتن بقوله أو تقليدا.

و اما اعتبار ان لا يكون هاشميا فالمحكي عن مبسوط الشيخ (قده) انه حكى عن قوم جواز كون العامل هاشميا لانه بأخذها على وجه الأجرة كسائر الإجازات، و عن مختلف العلامة ان الظاهر ان القوم الذين نقل الشيخ عنهم من الجمهور إذ لا اعرف قولاً لعلمائنا في ذلك، و قال في الجواهر أيضا: بلا خلاف أجده، و كيف كان لا ريب في اعتباره، لعموم ما دل على حرمة الصدقة الواجبة عليهم، و خصوص صحيح العيص بن القاسم عن الصادق عليه السلام قال ع:

ان أناسا من بني هاشم أتوا رسول الله صَلَّى الله عليه و آله فسألوه أن يستعملهم على صدقات المواشى و قالوا يكون لنا هذا السهم الذي جعله الله عز و جل للعاملين عليها فنحن اولى به، فقال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله يا بني عبد المطلب ان الصدقة لا تحل لى و لا لكم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٤

و لكن قد وعدت الشفاعة (الحديث).

و منه يظهر ان ما استدلل للمحكي عن القوم القائلين بجوازه بان ما يأخذه العامل يأخذه من باب الأجرة اجتهاد في مقابل النص، مع ما فيه من المنع، حيث ان ما يأخذه ليس من باب الأجرة بل انما هو سهم من الصدقة باعتبار عمله، فعمله شرط في صيرورته مستحقا لهذا السهم كعمل المقاتلين في كونه شرطا في استحقاقهم من الغنيمة، حيث ان ما يأخذونه منها ليس اجرة لعملهم قطعا بل إنما يأخذونه من باب الاستحقاق و ان كان استحقاقهم لها مشروطا بعملهم، نعم لا بأس في استئجارهم من بيت المال أو غيره كما يجوز عملهم تبرعا، و اما أخذهم الزكاة بعنوان الأجرة أو الجعالة فلم أر التعرض لها، و ينبغي القول بجوازه، و لا يبعد ان يكون جوازه داخلا في إطلاق قول المصنف (قده) في قوله أو غيره، و هل يختص ثبوت هذا السهم بزمان حضور الامام عليه السلام و بسط يده ع، أو يعمه و زمان الغيبة مع بسط يد نائبه (وجهان) مبنيان على ان اعتبار العمالة من باب النيابة و السعاية عن الإمام، أو انه باعتبار عمل الجباية للزكاة و لو لم يكن بعنوان النيابة عنه ع، فعلى الأول يختص بزمان الحضور كما عن النهاية حيث يقول: و يسقط سهم المؤلف و سهم السعاة و سهم الجهاد لأن هؤلاء لا يوجدون الا مع ظهور الإمام، لأن المؤلف إنما يتألفهم ليجاهدون معه، و السعاة الذين يكونون من قبله في جمع الزكوات، و على الثاني فيثبت في حال الغيبة أيضا كما هو الظاهر من كلمات جملة من الأصحاب الذين جعلوا للكفار سهماً من نصيب العاملين إذا كانوا يجمعون الزكاة من غيرهم، و لا يحوجون الإمام إلى إرسال عامل لجبايتها ردا على من جعلهم من المؤلف، و هذا هو الأقوى كما صرح به المصنف (قده) بقوله:

و الأقوى عدم سقوط هذا القسم في زمان الغيبة مع بسط يد نائب الإمام في بعض الأقطار نعم

لو كان العمل من المالك

يسقط بالنسبة الى من تصدى بنفسه لإخراج زكوته و إيصالها إلى نائب الإمام أو الى الفقراء بنفسه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٥

لان عمله هذا عبارة عن إيتاء الزكاة إلى مستحقها فلا يستحق به عوضا كما انه يكون كذلك لو أوصله الى الامام عليه السلام نفسه في زمن الحضور و هذا ظاهر.

(الرابع) الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ من الكفار اللذين يراد من إعطائهم ألفتهم و ميلهم إلى الإسلام، أو الى معاونة المسلمين فى الجهاد مع الكفار، أو الدفاع و من الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ الضعفاء العقول من المسلمين لتقوية اعتقادهم أو لإمالتهم الى المعاونة فى الجهاد أو الدفاع.

اعلم انه وقع الخلاف فى التعبير عن الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ اللذين يستحقون سهما من الزكاة بهذا العنوان، و فى الشرائع أنهم هم الكفار اللذين يتمالون الى الجهاد، و قال و لا نعرف مؤلفه غيرهم، و مقتضاه اختصاص المؤلفه عنده بخصوص الكفار اللذين يتمالون بهم الى الجهاد، و عممه بعضهم الى من يتمالون الى الإسلام أيضا من الكفار، و فى الحدائق اختصاصه بمن ظاهره الإسلام و هو المحكى عن ابن الجنيد أيضا، و عن المفيد تعميمه بالنسبة الى الكفار و المسلمين، و الأقوى هو التعميم بالنسبة الى الكفار و المسلمين سواء اعطى الكفار لالفتهم الى الإسلام، أو الى معاونة المسلمين فى الجهاد مع الكفار، أو الدفاع عنهم و المسلمون لتقوية اعتقادهم أو لا لإمالتهم الى المعاونة فى الجهاد أو الدفاع، و لا ينافيه الأخبار المقيده للمؤلفه بالضعفاء من المسلمين لعدم استفادة الحصر منها كما يظهر بالمراجعة.

### [الخامس من أصناف المستحقين للزكاة الرقاب]

#### إشارة

الخامس

من أصناف المستحقين للزكاة

الرقاب

، و قد وقع التعبير عنه فى كثير من العبارات تبعا للآية الكريمة بكلمة (فى)، و قيل ان تغيير الأسلوب بإقحام كلمة فى انما هو باعتبار ان هذا الصنف لا يستحقون ملك الزكاة بل انما يصرف فى فكاك رقابهم، و فى الكشاف جعل الوجه للتغيير للإيدان بأنه أرسخ فى استحقاق التصديق عليهم، لأن فى اللوعاء فبه على انهم أحقاء بأن توضع فيهم الصدقات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٦

و يجعلوا مصبا لها لما فى فك الرقاب من الكتابة أو الرق من التخليص و الإنقاذ انتهى.

و كيف كان

و هم ثلاثة أصناف،

و ان روى قسم رابع لهم و هو من وجب عليه كفارة و لم يجد فإنه يعتق عنه، ففى تفسير على بن إبراهيم عن العالم ع قال فى الرقاب قوم لزمتهم كفارات فى قتل الخطاء و فى الظهار و فى الايمان و فى قتل الصيد فى الحرم و ليس عندهم ما يكفرون به و هم مؤمنون فجعل الله تعالى لهم سهما فى الصدقات ليكفر عنهم، لكن الأصحاب لم يعولوا عليه لكونه مرسلا مع انه لا يكون صرفا فى الرقاب بل انما هو صرف فى فك ذمم مما لزمتهم الكفارات عنها، و يلزمه جواز الصرف فى إخراج الكفارات و لو بغير العتق، الا ان يقال بالانحصار بالصرف فى تحرير الرقاب عن لزمتهم الكفارات لا مطلقا.

### [الأول المكاتب]

## الأول المكاتب

بلا خلاف فيه كما في الجواهر بيننا وبين العامة، وقال بل الإجماع بقسميه عليه، و عن الصادق عليه السلام انه سئل عن مكاتب عجز عن مكاتبته وقد ادى بعضها، قال: يؤدي عنه من مال الصدقة ان الله تعالى يقول في كتابه وَ فِي الرِّقَابِ، و هذا في الجملة مما لا اشكال فيه و انما يقع البحث فيه عن أمور.

(الأول) المحكى عن صريح نهاية العلامة و ظاهر غيره كالمحقق و غيره عدم اعتبار عجز المكاتب في أداء مال الكتابة، بل يجوز دفع الزكاة اليه مع تمكنه من أدائها، و هذا و ان كان موافقا مع إطلاق الآية الكريمة الا ان التقييد في الخبر المتقدم بالمكاتب العاجز عن أداء مال الكتابة

يوجب اعتبار العجز عنه، و هذا أشبه، و منه يظهر اعتبار كونه بالفعل غير واجد له بطريق اولي مضافا الى انصراف إطلاق الرقاب في الآية الكريمة إلى الرقاب المحتاجين في فكائها الى الزكاة لأجل المناسبة المفروضة في الذهن من أدلة شرع الزكاة من كونها لدفع حاجة المحتاجين، و اما التمسك بإطلاق قوله لا يحل الصدقة لغني بادعاء عدم قصوره عن مثل الفرض فلعله لا يخلو عن منع، و ذلك لانصرافه الى الصنفين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٧

الأولين أعني الفقراء و المساكين لا مطلق المستحقين، و لذلك لا يفهم تقييده بما عدا العاملين و الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمُ الغير المعبر فيهما الفقر قطعا.

(الثاني) لا فرق في المكاتب بين ان يكون

مطلقا أو كان مشروطا.

و ذلك لإطلاق الدليل من الآية المباركة و الخبر المتقدم و معاقد نفى الخلاف و الإجماع.

(الثالث) هل الحكم بجواز الدفع يتوقف على حلول النجم فلا يجوز الدفع قبله لانتفاء الحاجة في الحال أم لا لعدم اعتبار حلول وقت الحاجة في صدق الاحتياج بل يكفي في صدقه تحقق الحاجة في وقتها و ان كان قبل وقتها (وجهان) أقواهما الأخير، و ان كان

الأحوط ان يكون بعد حلول النجم

لانتفاء الحاجة قبله فلا يصدق العجز، و ان علم بتحقيقه في وقته

ففي جواز إعطائه قبل حلوله اشكال.

(الرابع)

يتخير بين الدفع الى كل من المولى و العبد.

لان اللازم كما هو المستفاد من النص و الفتوى هو صرف هذه الزكاة في مال الكتابة و فكائك الرقاب من الرق سواء أعطيت بيد المولى أو أعطيت بيد العبد، فلو دفعت الى العبد فلا يحتاج إلى اذن السيد بل يجوز و لو بغير اذن سيده و لا إشكال في جواز الدفع الى المولى باذن العبد، و مع عدم اذنه ففيه إشكال أقواه الجواز أيضا لإطلاق الآية الكريمة، و ظاهر ما في المرسل المتقدم اعنى قوله ع: يؤدي عنه من مال الصدقة.

(الخامس) الظاهر من الآية و الخبر ان المكاتب لا يملك ما يدفع اليه من الزكاة لفك رقبتة بعد القبض ملكا مطلقا بحيث يجوز له التصرف فيه كيف يشاء و لو في غير فك رقبتة بل لا بد من صرفه فيه، و يترتب على ذلك فروع.

ان دفع الى المولى و اتفق عجز العبد عن باقى مال الكتابة فى المشروط فرد الى الرق يسترجع منه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٨

و هذا ظاهر بعد ظهور كون الدفع فى غير فك رقبة العبد و لم يقبضه العبد حتى يتوهم صيرورته ملكا مطلقا، و الظاهر عدم اجزاء هذا الدفع عن الزكاة أيضا، بل يجب الإخراج ثانيا لو لم يتمكن من استرجاعه، و يكون المولى ضامنا لو تلف عنده.

٢- الفرع الثانى لو دفعه الى العبد فدفع العبد الى السيد ثم عجز عن الأداء فى المشروطة فاسترق، ففى المدارك انه قد قطع الشيخ و غيره هنا بعدم جواز ارتجاعه لان المالك مأمور بالدفع الى المكاتب ليدفعه المكاتب الى سيده و قد فعل، و الامتثال يقتضى الاجزاء، و قد حكى عن التذكرة وجهها للشافعية بجواز ارتجاعه لان القصد تحصيل العتق فإذا لم يحصل به و جب استرجاعه كما لو كان فى يد المكاتب، و قد رده فى التذكرة بأن الفرق ظاهر لان السيد ملك المدفوع بالدفع، و قال فى الجواهر قلت قد يمنع ملكه له على جهة الإطلاق، اللهم الا ان يدعى ظهور الأدلة فى صرف هذا السهم فيما يتعلق بالرقاب و ان لم يترتب عليه الفك انتهى.

أقول اما ملك السيد للمدفع فالظاهر انه يكون فى مقابل فك العبد من الرق الذى لم يتحقق حسب الفرض من جهة عجز العبد عن أداء باقى الكتابة فلم يتحقق ملك السيد للمدفع بعنوان مال الكتابة، و هذا ظاهر، و اما ملكه له بعنوان صيرورته ملكا للعبد و يكون ماله ملكا للسيد بناء على عدم قابلية المملوك للملك و ان ما فى يده ملك للمولى فهو موقوف على صيرورته ملكا مطلقا للعبد، أو ملكا مقيدا بصرفه فى مصرف فك رقه و لو لم ينته الى فكه على نحو وجوب المقدمة المطلقة، حيث انه يصدق عليه بأنه صرفه فى الفك و ان لم يترتب عليه، و اما لو صار ملكا له مقيدا بالصرف المذكور على نحو وجوب المقدمة الموصلة فلا بد من ترتب الفك عليه فان لم يترتب عليه فلا يصير ملكا له، و هذا هو الظاهر و ان كان فى تصويره نوع خفاء حيث تحتاج فيه الى تصوير الشرط المتأخر الا ان المعقول منه متصور فى المقام أيضا مع ان المستفاد من الاخبار الدالة على كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٩

ولاء المعتق من الزكاة للفقراء معللا بأنه أعتق من سهامهم كون هذا السهم من سهم الفقراء لا فى عرضه، و لازمه هو ثبوت الرخصة فى إعطاء سهم من الفقراء فى فك الرقاب، و مع عدم ترتب الفك عليه لم يتحقق ملك بالنسبة إليه أصلا لا من العبد و لا من المولى كما لا يخفى.

٣-

لو دفعها الى العبد و لم يصرفها فى فك رقبته

بل صرفه فى غيره اما عمدا أو

لاستغنائه بإبراء أو تبرع أجنبى.

فالكلام يقع تارة فى اجزائه عن الزكاة و اخرى فى جواز استرجاعه بناء على الاجزاء.

اما الأول فالمقطوع به فى الجواهر هو الاجزاء، قال (قده): فالوجه الاجزاء عن الزكاة للأمر، أقول و هو لا يخلو عن المنع ضرورة كون الأمر متعلقا بالصرف فى الرقاب الغير المتحقق حسب الفرض، حيث ان الإعطاء الى العبد مع عدم صرفه فى مال الكتابة ليس صرفا فى الرقاب كما لا يخفى، و مقتضى ذلك عدم الاجزاء قطعا.

و اما الثانى فعلى تقدير عدم الاجزاء فلا ينبغى الإشكال فى انه

يسترجع منه

حيث انه لم يتعين بالدفع للزكاة، بل هو باق على ملك مالكه، بل الحكم كذلك و لو قلنا بتعيينه بالدفع للزكاة، غاية الأمر انه يجب عليه الارتجاع حسبة كما يجب أو يجوز على الولي استرجاعه لأنه ولي له، و على تقدير الاجزاء فينبغي القول بعدم جواز الارتجاع حيث انه خرج عن عهده المالك و صار بالدفع أجنبيا عنه، لكن في الجواهر انه إذا تمكن من إرجاعه جاز له ارتجاعه، بل وجب ذلك حسبة لأنه مال الجهة الخاصة فلا يصرف في غيرها حتى لو قلنا بعدم وجوب البسط، لكن لا ريب في ان للمالك الخيرة في صرف الزكاة في الأصناف فمع فرض كون الدفع لهذه الجهة الخاصة تعين لها فلم يكن المكاتب مالكا للمال ليتصرف فيه كيف شاء انتهى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٠

ولا يخفى ما فيه من المنافاة بين القول بالا-جزء و جواز الارتجاع، فالأولى بنا المسألة على ان العبد يملك المقبوض بالقبض ملكا مطلقا فله التصرف فيه كيف يشاء كما حكى عن الشيخ (قده)، أو انه لا يملكه كذلك بل يتعين صرفه في الكتابة، فعلى الأول فيكون الدفع مجزيا للأمر، و لا رجوع، و على الأخير فله الرجوع، و لا اجزاء بل لو لم يتمكن من الرجوع يجب عليه الدفع ثانيا، اللهم الا ان يتعين المدفوع زكاة بالدفع حيث انه لا يجب عليه الدفع ثانيا و ان كان له الرجوع مع الإمكان.

٤- لو صرفه العبد في غير الكتابة فمع بقاء العين عند من وصل اليه يجوز استرجاعه لما تقدم من انه ليس للعبد صرف ما يأخذه كيف يشاء بل المتعين عليه صرفه في الكتابة و مع تلفه يرجع الى القابض من العبد مع علمه بالحال، و اما مع جهله بالحال فالظاهر عدم استقرار الضمان عليه إذا كان القبض بعنوان المجان، بل لو رجع المالك الى العبد لا يرجع العبد إلى الأخذ، و لو رجع الى الأخذ الى العبد بعد عتقه بما غرم لقاعدة الضرر.

٥- يصح صرف المأخوذ في أداء مال الكتابة فيما يستعان به على الأداء لأنه صرف في فك الرقبة، فلو تعذر الفك ارتجع ممن وصل اليه لانكشاف كون وصوله اليه وضعا للزكاة في غيره موضعها، و توهم كفاية صدق الصرف في الرقاب في الصرف فيما يتوصل به على الفك بقصد التوصل اليه و ان تخلف عن حصول المقصود مدفوع بما تقدم من ان الظاهر اعتبار ترتب الفك عليه على نحو المقدمة الموصلة فلا يكفي مطلق الصرف كما لا يخفى.

(السادس)

يجوز الاحتساب

على العبد إذا لم يصرف المقبوض في الفك

من باب سهم الفقراء إذا كان فقيرا

بعد فكه من غير اشكال، و اما مع عدم فكه كالدفع اليه ابتداء من سهم الفقراء ففيه اشكال لمنافاته مع إطلاق قوله ع:

و لو احتاج لم يعط من الزكاة شيئا، أو لا يعطى العبد من الزكاة شيئا مضافا الى المنع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠١

عن جواز تصرف المكاتب فيما يملكه كيف يشاء و لو من سهم الفقراء لما ذكره من أحكام المكاتب من عدم جواز استبداده بالتصرف فيما يملكه فيما عدا الصرف في مال الكتابة، فما يملكه المكاتب لا يصير ملكا طلقا له بل يكون مربوطا بسيده، و من هذا شأنه يشكل دفع حق الفقير إليه لأنه لا يقدر على صرفه فيما يفتقر اليه، لكن في الشرائع و لو دفع اليه من سهم الفقراء لم يرتجع، و علله في المدارك بعد قوله و كان له التصرف فيه كان شاء بقوله لا-الفقير لا- يحكم عليه فيما يأخذه من الزكاة إجماعا، و لا يخفى ان عدم الا الحكم على الفقير فيما يأخذه متوقف على جواز أخذه الغير الثابت في العبد بما ذكرناه.

(السابع)



لو ادعى العبد انه مكاتب أو انه عاجز فان على صدقه أو أقام بينه قبل قوله

بلا اشكال

والا

فمع تكذيب السيد إياه لم يقبل قوله قطعاً لأن الأصل بقاء الرقية، ومع تصديقه له

ففى قبول قوله اشكال،

وقد نفى الخلاف عن قبوله فى الجواهر، ونسبه فى المدارك الى قطع الأصحاب، وعلله فى محكى التذكرة بأصالة العدالة، و بان الحق للمولى فيقبل إقراره فيه، ثم حكى القول بعدم القبول عن الشافعى معللاً باحتمال التواطئ على الكذب لأخذ الزكاة، و فصل الشيخ بين من عرف ان له عبداً و بين من لم يعلم منه ذلك، و حكم فى الأول بالقبول، و قال فى الثانى عدم القبول أحوط، و لا يخفى ان أصالة العدالة غير ثابتة كما تقدم فى مدعى الفقر، و كون الحق للمولى لا يوجب قبول قوله مطلقاً حتى فيما لم يكن ضرراً عليه كسقوط نفقة عبده عنه أو جواز أخذه الزكاة من باب سهم الرقاب، و اما تفصيل المحكى عن الشيخ فلعله انما هو لأجل أن تصديق المالك فى كتابة هذا العبد أو غير كتابته من التصرفات الأخر فرع إحرار مالكيته، فمجرد صدور تصديق لمدعى الكتابة من شخص لم يعرف كونه مالكا لا يجدى فى ثبوت دعواه، هذا و لكن الأقوى القبول مطلقاً، و ذلك لقاعدة من ملك حيث ان للمولى السلطنة على مكاتبته فله الإقرار عليه، فسماع دعواه لا يتوقف على كون إقراره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٢

عليه من جهة قاعدة إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ، بل لمكان قاعدة من ملك الجارية فى إثبات ما كان له من الآثار سواء كان للمقر أو عليه، و اما تفصيل الشيخ فلا يجرى فى مفروض الكلام مما يعترف العبد بالعبودية و يتفقان فى الكتابة كما لا يخفى، و مما ذكرنا ظهر ضعف المحكى عن الشافعى بما لا مزيد عليه ضرورة أن التواطئ مجرد احتمال لا يقدر فى إطلاق ما دل على حجية الإقرار، كل ذلك مع دعوى نفى الخلاف فى قبوله أو قطع الأصحاب على القبول و لو لم يعلم حال السيد من التصديق أو التكذيب اما لفقده أو لغيره ففى قبول قول العبد حينئذ أقوال، فعن الأكثر القبول مطلقاً بلا بينة و لا حلف معللاً له فى المعتمد و محكى التذكرة و المنتهى بأنه مسلم أخبر عن أمر ممكن فيقبل قوله، و بأصالة العدالة الثابتة للمسلم، و لا يخفى ما فيه من الوهن كما تقدم فى مسألة مدعى الفقر، و قيل لا يقبل قوله الا بالبينه أو الحلف، و لكن اعترف فى الجواهر بعدم القائل به من الخاصة و لا وجه له أيضاً ضرورة عدم الدليل على قيام الحلف مقام البينة فى إثبات مدعاه بعد فرض كونه مدعياً ليس وظيفته اليمين، و قيل لا- يقبل قوله الا- بالبينه، و نسبه فى المدارك الى بعض العامة، و قال بان ظاهر عبارة الشرائع تحقق القائل بذلك من الأصحاب، ثم قواه و اختاره فى الجواهر أيضاً، و لا يخفى انه أشبه بقواعد المذهب.

(الثامن) لو ادعى المولى مكاتبه عبده فمع تصديق العبد إياه فالأقوى القبول كما يقبل قوله فيما لو لم يعلم بتصديق العبد أو تكذيبه، و ذلك لما تقدم من قاعدة من ملك فلا وجه لما فى المتن من قوله:

كما ان فى قبول قول المولى مع عدم العلم و البينة أيضاً كذلك

أى إشكال

سواء صدقه العبد أو كذبه،

و مع تكذيب العبد إياه فالأقوى عدم القبول و ان تأمل فى عدمه فى الجواهر الا انه لا ينبغى التأمل فيه ضرورة عدم وجه وجيه لقبوله مع تكذيب العبد، لعدم جريان قاعدة من ملك حينئذ كما لا يخفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٣

(التاسع) قال فى المتن:

و يجوز إعطاء المكاتب من سهم الفقراء إذا كان عاجزا عن التكسب.

و هذا لا يخلو عن الأشكال كما تقدم الا ان الذى يسهل الخطب ان الأشكال فيه مبنى على وجوب البسط و هو ممنوع فيجوز الإعطاء لعدم فرض كونه مصرفا مطلقا، نعم تظهر الثمرة فى عدم صرفه المدفوع فى الكتابة فإنه على القول بجواز الدفع اليه من سهم الفقراء لا يرتجع منه بخلاف ما إذا كان الدفع من باب سهم الرقاب كما تقدم.

(العاشر) قد تقدم فى الأمر الرابع انه يتخير المالك بين الدفع الى كل من المولى و العبد،

و

انه

يشترط اذن المولى فى الدفع الى المكاتب

من غير إشكال إذا كان الدفع من باب الرقاب، و اما إذا كان من باب الفقراء ففيه اشكال من جهة الإشكال فى أصل جواز الدفع اليه من باب الفقر و ان كان الظاهر عدم الإشكال فى الدفع اليه بدون اذن المولى ان لم يكن إشكال فى أصل الدفع اليه من باب الفقر، و ذلك لاقتضاء عقد الكتابة عموم الاذن له فى أنواع الاستفادات التى منها الأخذ من الزكاة من باب الفقر لو قلنا بجوازه، فلا يحتاج فيه الى إذن جديد.

### [الثانى العبد تحت الشدة]

(الثانى) العبد تحت الشدة و المرجع فى صدق الشدة العرف فيشتري و يعتق خصوصا إذا كان مؤمنا فى يد غير المؤمن.

لا إشكال فى الجملة فى جواز صرف الزكاة فى شراء ما كان من العبيد تحت الشدة فيشترون و يعتقون للإجماع المحكى عليه على حد الاستفاضة، و رواية أبى بصير على نسخة الكافى عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الرجل يجتمع عنده من الزكاة الخمسمائة و الستمائة يشتري بها نسمة و يعتقها، فقال ع: إذا يظلم قوما آخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا ان يكون عبدا مسلما فى ضرورة فيشتريه و يعتقه، الا انه يجب البحث عن أمور.

(الأول) المصرح به فى كلمات الأصحاب هو اعتبار كون العبد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٤

تحت الشدة، و المذكور فى رواية أبى بصير كما ترى اعتبار الضرورة قال الشيخ الأ-كبر الأنصارى (قده)، و الظاهر مرادفة الضرورة للشدة.

(الثانى) المرجع فى صدق الشدة و الضرورة العرف لعدم التقدير فى ذلك شرعا، و لكن حكى عن بعض ان أقلها أن يمنع من ايتان الصلاة فى أول وقتها، و لا يخفى ما فى إطلاقه، و لعله أريد به الدوام على ذلك و كيف كان فلا دليل على التقدير به إذا لم يوافق مع صدق العرف.

(الثالث) ظاهر موثقة أبوب بن الحر عن الصادق عليه السلام فى مملوك يعرف هذا الأمر الذى نحن عليه اشتر به من الزكاة و أعتقه، قال: اشتره و أعتقه (الحديث)، كفاية كون العبد مؤمنا تحت سلطنة المخالفين فى تحقق الشدة، و الرواية و ان كانت مطلقة عن قيد الشدة الا ان مقتضى الجمع بينها و بين رواية أبى بصير المتقدمة هو حملها على الشدة و لو باعتبار كونه تحت سلطتهم، و هذا و ان لم يخلو عن منع الا انه لا شبهة فى انه إذا كان العبد فى شدة من غير تلك الجهة يقوى جواز صرف الزكاة فى شرائه إذا كان مؤمنا فى يد غير مؤمن.

(الرابع) صريح رواية أبي بصير المتقدمة اعتبار كون العبد مسلماً أيضاً مع كونه في ضرورة، ولكن الأصحاب لم يقيده به، و لعل التقييد هو مرادهم و ان كانت عبائهم خياليه عنه، و كيف كان فالأقوى اعتباره للرواية المذكورة.

(الخامس) ظاهر قوله ع في الرواية: فيشتريه و يعتقه توقف حصول العتق على الإعتاق بعد الشراء لا حصوله بنفس الشراء، و هو الموافق للقاعدة حيث ان للعتق صيغة خاصة و أسباباً مخصوصة، و الشراء من الزكاة ليس منها، و ربما احتل حصوله بمجرد الشراء، و لعله استظهره من الآية الكريمة بدعوى ظهورها في حصول الفك بمجرد الدفع من غير حاجة الى سبب آخر، و لكن يدفعه ان ذلك يوجب اختصاص الرقاب حينئذ بالمكاتبين فلا تعمم حينئذ المقام الذي هو عبارة عن العبيد تحت الشدة، أو ما يأتي من مطلق العبد مع عدم وجود المستحق مما يحتاج

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٥

حصول العتق فيه الى سبب آخر فلا تقتضى حينئذ حصوله في غير المكاتب بمجرد الشراء بلا احتياج إلى الصيغة، و بما فصل بين ما إذا نوى العتق حين الشراء فيحصل العتق بالشراء، و بين ما لم يكن كذلك فيحتاج حينئذ إلى الإعتاق و لا وجه له أصلاً. (السادس) لو مات العبد قبل العتق فلا ضمان للزكاة للأمر به المقتضى امثاله للاجزاء، و لو مات بعد العتق فهل ميراثه للإمام عليه السلام عند عدم ما عداه أو للفقراء، أو يفصل بين ما إذا اشترى من سهم الرقاب فللإمام عليه السلام، أو من سهم الفقراء فللارباب الزكاة (وجوه) أقواها الأول لعموم ما دل على انه وارث لمن لا وارث له، و استدلل للثاني بعموم التعليل في الاخبار الدالة على كون الوارث للعبد الذي اشترى من الزكاة عند عدم وجود المستحق هو أهل الزكاة كما في موثقة أيوب، أو الفقراء كما في موثقة ابن عبيد بن زرارَةَ بقوله ع: لانه اشترى بسهمهم، أو من مالهم كما في موثقة أيوب، و بمالهم كما في موثقة عبيد، و لكن يدفعه ان خبر عبيد يكون في القسم الأخير الاتي و هو شراء مطلق العبد مع عدم وجود المستحق، و ان الاستدلال بخير أيوب يصح فيما اشترى العبد من سهامهم لا من سهم الرقاب، و منه يظهر وجه التفصيل بين ما إذا اشترى من سهم الرقاب أو من سهم الفقراء بكون الإرث للإمام عليه السلام في الأول و لأهل الزكاة في الأخير و ان أورد عليه في المسالك بأنه لا أصل له في المذهب.

### [ الثالث) مطلق عتق العبد مع عدم وجود المستحق للزكاة ]

(الثالث) مطلق عتق العبد مع عدم وجود المستحق للزكاة.

و في المعبر ان عليه فقهاء الأصحاب، و عن المنتهى نسبه إلى أصحابنا، و يدل عليه موثقة عبيد بن زرارَةَ قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اخرج زكاة ماله ألف درهم فلم يجد موضعاً يدفع ذلك اليه فنظر في مملوك يباع فيمن يزيده فاشتراه بتلك الألف الدرهم التي أخرجها من زكوته فأعتقه هل يجوز ذلك، قال: نعم لا بأس بذلك، قلت فإنه لما أعتق و صار حر اتجر و احترف فأصاب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٦

مالاً- ثم مات و ليس له وارث فمن يرثه؟ قال: يرثه الفقراء و المؤمنون اللذين يستحقون الزكاة لأنه انما اشترى بمالهم، و لا إشكال في أصل الحكم في الجملة إنما الكلام في أمور.

(الأول) الاستفادة من ظاهر غير واحد من الأصحاب كون شراء العبد و عتقه في هذا القسم أيضاً من باب سهم الرقاب، و المحكى عن آخرين اقتصار سهم الرقاب بالأوليين أعنى صرف الزكاة في أداء مال الكتابة و شراء العبد الذي يكون تحت الشدة، و قد أتعب الجواهر نفسه الزكية باستظهار الأخير من جملة من العبائر، و تصدى لنقل عبائهم، و الانصاف أن استظهاره لا يخلو عن

منع حيث ان الظاهر ممن قصر سهم الرقاب فى القسمين الأوليين انما هو فى مقام بيان المصرف الخاص الجامع مع سائر المصارف فى التقسيط و البسط الراجح، أو الواجب، و هو منحصر بهما ضرورة تقييد هذا القسم اعنى القسم الثالث بصورة عدم المستحق، فجعل سهم الرقاب القسمين الأوليين لا يدل على خروج القسم الثالث عنه عند هذا بحسب ما يستظهر من الفتاوى، و اما الاستفادة من الدليل فقد استشكل فى استفادة إدخال هذا القسم فى سهم الرقاب، اما الآية اعنى قوله تعالى، وَفِي الرِّقَابِ فَبِمَنْعِ عَمومها، أو إطلاقها حتى يشمل هذا القسم بل هى مجمله من هذه الجهة، و اما موثقة عبيد المتقدمة فبالمنع عن دلالتها على كونه من سهم الرقاب لعدم تصريح و لا اشارة لها على ذلك، بل انما هى تدل على جواز شراء العبد من الزكاة بل الاستفادة من قوله: اخرج زكاة ماله ألف درهم هو كون الشراء بتمام الزكاة حيث انه يدل على كون الالف تمام ما عليه من الزكاة، و انه ما وجد موضعا لها من الأصناف الثمانية، و ان كان ذيله يدل على كون شرائه حينئذ من سهم الفقراء، و بالجملة فما ذكره من عدم دلالة الموثقة على كون الشراء من سهم الرقاب فى محله.

(الثانى) جوز العلامة فى القواعد إعتاق العبد من الزكاة و شراء الأب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٧

منها مطلقا و لو لم يكن تحت الشدة و مع وجود المستحق، و قواه ولده، و حكى عن المفيد و الحلى أيضا، و اختاره فى المدارك، و قال (قده): و هو جيد لإطلاق الآية و خبر أيوب بن الحر المتقدم فى الأمر الثالث من الأمور المذكورين فى القسم الثانى، و خبر الوابشى عن الصادق عليه السلام قال سأله بعض أصحابنا عن رجل اشترى أباه من الزكاة زكاة ماله، قال ع: اشترى خير رقبة لا بأس بذلك، هذا و لكن الأقوى عدم الجواز لمنع الإطلاق فى الآية كما تقدم فى الأمر الأول، و خبر أيوب و ان كان مطلقا الا انه يقيد برواية أبى بصير المتقدمة، و القول بان ارتكاب التقييد فيه ليس بأهون من حمل النهى الاستفادة من خبر ابى بصير على الكراهة مدفوع بأنه مخالف لما قرر فى باب المطلق و المقيد كما لا يخفى، و خبر الوابشى يدل على جواز شراء الأب بزكاة الابن فى موضع جواز شراء العبد بالزكاة و لا نظر لا فى تعيين موضع جوازه حتى يتمسك بإطلاقه، و بالجملة فالقول بعدم الجواز مع فقد القيد اعنى كون العبد فى الشدة و عدم وجود المستحق قوى جدا.

(الثالث) قال المصنف (قده)

و نية الزكاة فى هذا و السابق عند دفع الثمن إلى البائع و الأحوط الاستمرار بها الى حين الإعتاق.

و اعلم ان فى كون وقت نية الزكاة فى هذين القسمين اعنى شراء العبد الذى يكون تحت الشدة و شرائه مطلقا مع عدم وجود المستحق وقت دفع الثمن إلى البائع، أو وقت الشراء كما نفى عنه البعد الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الزكاة و اختاره المحقق الهمداني فى مصباحه، أو وقت العتق تعيينا كما عن المسالك و حواشى القواعد و اختاره فى الجواهر، أو التخيير فى نيتها فى إحدى الوقتين كما فى الروضة و ظاهر الشيخ الأكبر فى رسالة الزكاة (وجوه) من كون وقت دفع الثمن إلى البائع وقت صرف الزكاة كما يشهد له قول الصادق عليه السلام فى خبرى أيوب و عبيد المتقدمين: لانه اشترى بمالهم إذ كون الاشتراء بمال الفقراء لا تتحقق الا بتعين كون الدفع إلى البائع من الزكاة فيحتاج الى نيتها فى هذا الوقت اعنى وقت دفع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٨

الثمن اليه، و من ان دفع الثمن خصوصا إذا كان بعد إجراء الصيغة لكونه مقتضى البيع يكون إيصاله إلى الفقراء بعتقه عنهم فيجب ان تكون النية عنده، و من انه يحصل الامتثال بكل من العتق و الدفع اما بالعتق فلما عرفت من كونه إيصال الثمن الى أهل الزكاة بإيقاع العتق عنهم، و اما بالدفع فباعتبار وقوع الشراء لهم و لذلك ينتقل العبد الى أهل الزكاة و يكون ولائه لهم، و لا يخفى ان الأقوى هو الأول، ضرورة ان وقوع البيع بما لهم و انتقال العبد إليهم يحتاج إلى صيرورة الثمن ملكا لهم و هى متوقفة

على النية كما لا يخفى.

اللهم الا ان يمنع عن انتقال العبد إليهم، و لذا يجوز له صرف العبد في غير مورد الزكاة بان لا يعتقه بل يقيه في ملكه لنفسه أو يخرجه عن ملكه ببيع و نحوه، أو يعتقه في غير مصرف الزكاة من كفارة و نحوها أو تبرعا، و يخرج زكوته في جميع هذه الصور من غيره و غير الثمن الذى اشتراه به من بقية أمواله كما ان اللازم مما ذكرنا انتقال الثمن إلى المزكى لو انحل عقد البيع بفسخه أو فسخ البائع لو كان لهما خيار، أو بإقاله له منهما و الإلزام بدخول الثمن في ملك أهل الصدقة بعد الفسخ أو الإقالة بعيد جدا، و لم أر من تعرض لتفويض هذه الفروع، و بالجملة فالظاهر تعيين كون النية وقت العتق الذى به يخرج المال عن ملك المالك المزكى و يتعين كونه صدقة بمعنى كون العتق مصداقا لإخراج الزكاة و فردا للتصدق، و لكن الأحوط كما فى المتن ان ينوى حين البيع و يستمر الى وقت الإعتاق، و يترتب على كون لزوم وقت النية هو وقت دفع الثمن إلى البائع الاحتياج الى العتق مطلقا حتى فيما إذا اشتراه أباه بالزكاة، لان بالاشترى ينتقل الأب المشتري الى أهل الصدقة فلا بد من العتق عنهم فى إعتاقه، بخلاف كون الاعتبار فى وقت النية وقت العتق حيث ان الأب حينئذ ينتقل الى الدافع المشتري فيعتق عليه بالاشترى، غاية الأمر يحسب عليه من باب الزكاة فلا يحتاج الى العتق بعد الشراء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٩

(الرابع) مقتضى خبر عبيد و أيوب المتقدمين كون ولاء العتق لأهل الصدقة و قد علل فيهما بكون العبد اشترى بمالهم، و هل هذا الحكم يختص بهذا القسم اعنى فيما إذا اشترى بمالهم، و هل هذا الحكم يختص بهذا القسم اعنى فيما إذا اشترى العبد من الزكاة مع عدم المستحق و يكون الولاء فى القسم الثانى للإمام ع إذا لم يكن للعبد وارثا غيره، أو يعم القسم الثانى أعنى ما إذا اشترى العبد الذى تحت الشدة من الزكاة (قولان) أقربهما الأول لعموم ما دل على ان الامام عليه السلام وارث لمن لا وارث له، و بان القسم الثانى يكون من الرقاب بلا خلاف، و الرقاب من مصارف الزكاة فى عرض سائر المصارف، فليس الصرف فيه صرف ما لأهل الصدقة فى غيره بل هو صرف فى مصرف أهلها لكونه من مصارفها، بخلاف هذا القسم اعنى ما إذا اشترى العبد الذى ليس فى الشدة من الزكاة مع عدم المستحق، فان العبد فى غير الشدة ليس من المصارف فهو ان اشترى يكون بمال أهل الزكاة، و استدلال الأخير بعموم التعليل فى الخبرين المذكورين، و يدفعه اختصاص مورد خبر عبيد بهذا القسم الأخير، و ان الاستدلال بخبر أيوب يصح فيما إذا اشترى العبد من السهام الأخر عدا سهم الرقاب و هو ممنوع، و قد تقدم الكلام فى ذلك فى الأمر السادس من الأمور المذكورة فى القسم الثانى.

(الخامس) المحكى عن الأكثر كون الميراث فى هذا القسم لأهل الزكاة لا لخصوص الفقراء، و يدل عليه خبر أيوب الذى فيه ان ميراثه لأهل الزكاة و لا ينافيه خبر عبيد الذى فيه يرثه الفقراء المؤمنون، و ذلك لعدم دلالة على الانحصار بل الظاهر انه لبيان أظهر أفراد أهل الزكاة و هو الفقراء، و المحكى عن المفيد هو كونه للفقراء، و يستدل له بظاهر خبر عبيد، و بان الأصل فى باب الزكاة هو تشريعها للفقراء كما يدل ما ورد من تشريك الله سبحانه إياهم مع الأغنياء، فيكون الصرف فى غيرهم من باب صرف ما جعل لهم فى مصرف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٠

آخر و لذا يقال بكون الولاء لهم حتى فى القسم الثانى أعنى العبيد تحت الشدة، و بان خبر عبيد أخص من خبر أيوب فيقيد به إطلاقه، و يدفعه ما تقدم من ظهور خبر عبيد فى كون ذكر الفقراء لأجل كونهم من أشيع أفراد المستحقين لا لبيان الانحصار، و بذلك يجاب عما ورد من تشريك الله سبحانه الفقراء مع الأغنياء، فإنه فى مقام بيان حكمه تشريع الزكاة فلا منافاة بينه و بين جعل بقية السهام فى عرض سهم الفقراء، و ان كانت الحكمة فى جعل السهم للفقراء أكد من حكمه جعل بقية السهام.

(السادس) الظاهر كون ولاء العتق لأهل الزكاة اللذين منهم الفقراء مطلقا، ولا يتقيد كونه للفقراء مثلا بما إذا نوى الاشتراء عنهم والإعتاق عنهم لكي لو اشترى من سهم سبيل الله مثلا انتفى ذلك، ولا يكون الولاء لهم، وذلك لان التعليل المذكور حكمة للحكم مبنية على ما هو المستفاد من الروايات الكثيرة من كون الحكمة في تشريع الزكاة للفقراء أكد، وان أصل الزكاة موضوعه لهم فيجوز إعطاء ارث المعتق بالفقراء مثلا و لو نوى شرائه من سهم سبيل الله كالعكس اعنى صرف الإرث في سبيل الله إذا نوى الشراء من سهم الفقراء وهكذا،

### [السادس من أصناف المستحقين الغارمون]

#### إشارة

(السادس)

من أصناف المستحقين

الغارمون وهم الذين ركبهم الديون وعجزوا عن أدائها وان كانوا مالكيين لقوت سنتهم.

أصل العزم في اللغة لزوم ما يشق نقله كما في تفسير الرازي عن الزجاج، وقال الغرام العذاب اللازم و سمي العشق غراما لكونه امرا شاقا على الإنسان و لازما و منه فلان مغرم بالنساء إذا كان مولعا بهن و سمي الدين غراما لكونه شاقا على الإنسان و لازما له، و قال في الجواهر في تفسير الغارمين بأنهم لغة المديون، و لكن المراد بهم شرعا هنا الذين علتهم الديون في غير معصية انتهى. و الظاهر ان غرضه من الاستدراك هو اشتراط كون الدين في غير معصية، و الظاهر ان اعتباره ليس بلحاظ أخذه في مفهوم الغارمين حتى يكون عرفا خاصا،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١١

ثم لا يخفى ما في قوله: المراد بهم شرعا الظاهر في كون مفهوم الغارمين كذلك شرعا ثم في قوله هم لغة المديون لا يخلو عن شيء، و الصواب ان يقال انه في اللغة بالمعنى المتقدم المحكى عن الزجاج و يطلق على كل من المديون و الدائن على نحو الحمل الصناعي، لا انه في اللغة بمعنى المديون و فسرهم الأصحاب كما في أكثر كتبهم بأنهم المديون في غير معصية، و الظاهر انهم أرادوا بيان موضوع الحكم مع قيوده لا ان لهم اصطلاح خاص في ذلك، و بالجملة لا اشكال و لا خلاف في صرف الزكاة في أداء دين المديونين في الجملة، و قد نطق به الكتاب الكريم و دل عليه الاخبار، ففي الكافي عن محمد بن سليمان عن رجل من أهل الجزيرة يكنى أبا نجاد، قال سئل الرضا عليه السلام رجل و انا اسمع، فقال له جعلت فداك ان الله عز و جل يقول وَ إِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ أَخْبَرَنِي عَنْ هَذِهِ النَّظِرَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا اللَّهُ تَعَالَىٰ فِي كِتَابِهِ لَهَا حَدٌّ يَعْرِفُ إِذَا صَارَ هَذَا الْمَعْسَرُ إِلَيْهِ لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَنْظَرَ وَ قَدْ أَخَذَ مَالَ الرَّجُلِ وَ أَنْفَقَهُ عَلَىٰ عِيَالِهِ، وَ لَيْسَ لَهُ غَلَّةٌ يَنْتَظِرُ إِدْرَاكَهَا وَ لَا دَيْنٌ يَنْتَظِرُ مَحَلَّهُ، وَ لَا مَالٌ غَائِبٌ يَنْتَظِرُ قُدُومَهُ، قَالَ: نَعَمْ يَنْتَظِرُ بِقَدْرِ مَا يَنْتَهِي خَبْرُهُ إِلَىٰ الْإِمَامِ فَيَقْضِي عَنْهُ مَا عَلَيْهِ مِنَ الدَّيْنِ مِنْ سَهْمِ الْغَارِمِينَ إِذَا كَانَ أَنْفَقَهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَإِنْ كَانَ أَنْفَقَهُ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ فَلَا شَيْءَ عَلَىٰ الْإِمَامِ لَهُ، وَ عَنْ صَبَاحِ بْنِ سَبَابَةَ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: أَيُّمَا مُؤْمِنٍ أَوْ مُسْلِمٍ مَاتَ وَ تَرَكَ دُنْيَا لَمْ يَكُنْ فِي فِسَادٍ وَ لَا إِسْرَافٍ فَعَلَىٰ الْإِمَامِ أَنْ يَقْضِيَهُ فَإِنْ لَمْ يَقْضِهِ فَعَلَيْهِ أَثْمُ ذَلِكَ إِنْ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَىٰ يَقُولُ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ الْآيَةُ فَهُوَ مِنَ الْغَارِمِينَ وَ لَهُ سَهْمٌ عِنْدَ الْإِمَامِ فَإِنْ حَبَسَهُ عَنْهُ فَائِثُهُ عَلَيْهِ، وَ فِي مَعْنَى هَذَيْنِ الْخَبْرَيْنِ غَيْرُهُمَا مِنَ الْإِخْبَارِ، وَ إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي أُمُورٍ.

(الأول) لا- اشكال بل و لا- خلاف في اشتراط عجز الغارم عن أداء دينه فلو كان متمكنا من ذلك لم يقض عنه، و يدل عليه مضافا الى الإجماعات المحكية على حد النظافر و كونه مناسبا لحكمة تشريع الزكاة المستفاد من الاخبار من كونها مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٢

موضوعه لسد خلة المحتاجين لا لصله الأغنياء المروى عن زرارة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل حلت عليه الزكاة و مات أبوه و عليه دين أ يؤدي زكوته في دين أبيه و للابن مال كثير، فقال ع: ان كان أبوه أورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم يومئذ فيقضيه عنه قضاء من جميع الميراث و لم يقضه من الزكاة، و ان لم يكن أورثه مالا لم يكن أحد أحق بزكوته من دين أبيه فإذا أداها في دين أبيه على هذه الحال أجزأت عنه، بل يمكن الاستدلال بالخبرين المتقدمين، فان مورد الأول منهما انما هو المديون الذي ذو عسرة، و الثاني دال على وجوب القضاء من سهم الغارمين على الامام، و انه لو لم يؤد يكون اثما، و من المعلوم ضرورة عدم وجوب القضاء مع غناء المديون قطعا، لكن يرد الاستدلال بهما انهما لا يدلان على جواز القضاء مع اليسار لانهما يدلان على اشتراط القضاء بالعسر، فالاستدلال بهما و بما في معناهما كما في الحدائق ضعيف كما لا يخفى.

و لعل هذا هو السر في عدم الاستدلال بها في غيره، ثم انه قد وقع الخلاف في التعبير عن هذا الشرط، فعن جماعة منهم التصريح باعتبار العجز عن أداء الدين، و عن جملة منهم اعتبار الفقر، و اختلف في تفسير الفقر هاهنا، فعن بعضهم تفسيره بما في غير المقام من ان الفقير من لا يملك مؤنة سنة نفسه و عياله الواجبي النفقة فعلا أو قوة، و على هذا فيبين العاجز عن أداء الدين و بين الفقير عموم من وجه إذ رب شخص له كسب أو ضيعة أو مال و أف بمؤنته و لكنه عاجز عن أداء دينه، و رب شخص لا يملك مؤنة سنته و لكنه يتمكن من أداء دينه و مورد اجتماع العنواين واضح.

و منهم من فسّر الفقر في هذا الموضوع بالحاجة إلى أداء الدين فيكون مرادفا مع العجز، و هذا هو الظاهر ممن يعبر بالفقر لعدم الخلاف في جواز صرف هذا السهم في أداء الدين من عجز عن أدائه و لو لم يكن فقيرا بالمعنى المتقدم بان كان مالكا لقوة السنة فعلا أو قوة، و على هذا فيجب إعطائه من خصوص

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٣

سهم الغارمين دون سهم الفقراء، و لا يجوز إعطائه بأكثر مما يؤدي به دينه.

و منهم من جعل النسبة بين الغارم و بين الفقير أخص مطلق باخصية الغارم عن الفقير، و ذلك بجعل الفقير مطلق المحتاج المخصوص الى المؤنة الفاقد لها و لو كان الاحتياج الى تفرغ ذمته عن الحقوق الواجبة، و الغارم هو المحتاج المخصوص، و على هذا فيجوز إعطائه من سهم الفقراء كما يصح إعطائه من سهم الغارمين، و لا يجب الاقتصار بما يؤدي به دينه، و هذا هو الذي صرح به في الجواهر، و قال (قده): بان الفقير من يعجز عن مؤنة السنة و عن قضاء الدين أو عن أحدهما، و يقابله الغنى و هو الذي يملك مؤنة السنة فعلا أو قوة و يقدر على قضاء دينه، و على هذا فالغارم قسم من الغنى فمقابلته الغارمين مع الفقراء في الآية يمكن ان يكون لبيان كون العزم مصرفا من مصارف الزكاة و ان لم يصدق على الغارم انه فقير كالميت و نحوه، فالغرض تعداد المصارف و يكفي هذا الاعتبار في المقابلة انتهى.

و ثاني الوجوه هو الأقوى، و ذلك لانسباق العجز عن مؤنة السنة عن الفقر لغه و عرفا لا الأعم منه، و من العجز عن أداء ما يجب عليه، و حينئذ فلا- يجوز إعطائه من سهم الفقراء مع ملكه لمؤنة سنته كما لا يجوز إعطائه بأزيد مما يفى به دينه و ان كان مالكا لمؤنة سنته و كان عليه دين يتمكن من أدائه من هذا المال المحتاج إليه في نفقته لا يجوز له أخذ الزكاة مطلقا لا من سهم الفقراء و لا من سهم الغارمين، اما من سهم الفقراء فلانه مع ملكه لمؤنة سنته لا يكون فقيرا، و اما من سهم الغارمين فلتمكنه من أداء دينه و لو مما يحتاج اليه من نفقته، و لكن المحكى عن العلامة جواز إعطائه الزكاة حينئذ معللا بانتفاء الفائدة في ان يدفع

ماله ثم يأخذ الزكاة باعتبار الفقر، و استظهر المدارك من كلامه انه يريد ان يقول بالدفع إليه حينئذ من سهم الغارمين لا من الفقراء، و ما استظهره في محله، و ان حمل صاحب الجواهر (قده) كلامه على ارادة شمول الفقر للحاجة إلى قضاء الدين مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٤

الا انه أورد عليه ببطلان تعليله، و ان الاولى ان يعلل بأنه فقير لقصور ما عنده عن مؤنة سنته التي منها وفاء الدين، لكنه كما ترى و كيف كان فالمعتبر في جواز الدفع الى الغارم ان يكون عاجزا عن أداء دينه سواء سمي بذلك فقيرا أم لا. (الثاني)

يشترط ان لا يكون الدين مصروفا في المعصية و الا لم يقض من هذا السهم.

و لم ينقل في ذلك خلافا بل عن جملة من الأساطين دعوى الإجماع عليه، و استدلل له بما في تفسير القمي عن العالم ع في تفسير الغارمين: بأنهم قوم قد وقعت عليهم ديون أنفقوها في طاعة الله من غير إسراف فيجب على الامام ع ان يقضى عنهم و يكفلهم من مال الصدقات، و قول على عليه السلام في خبر حسين بن علوان يعطى المستدينون من الصدقة و الزكاة دينهم كله ما بلغ إذا استدانوا في غير إسراف، و قول الرضا عليه السلام في خبر محمد بن سليمان فيقضى عنه ما عليه من الدين من سهم الغارمين إذا كان أنفقه في طاعة الله عز و جل فان كان قد أنفقه في معصية الله فلا شيء له على الامام، و بان الزكاة شرعت إرفاقا بالفقراء فلا تناسب المعصية، و بان في وفاء دينها منها إغراء بالقيح و هو قبيح، و بدعوى انصراف إطلاق الآية و الاخبار الدالة على جواز صرف الزكاة في دين الغارمين عن الدين المصروف في معصية، و هذا في الجملة مما لا ينبغي الإشكال فيه، انما الكلام فيما قاله المصنف (قده) و جماعة أخرى من قوله.

و ان جاز إعطائه من سهم الفقراء سواء تاب أو لم يتب بناء على عدم اشتراط العدالة في الفقير و كونه مالكا لقوت سنته لا ينافي فقره لأجل وفاء الدين الذي لا يفى كسبه أو ما عنده به.

فإنه متوقف على ما تقدم من صاحب الجواهر من كون العزم أخص من الفقر فكل غارم غير متمكن من الأداء فقير و ان كان مالكا لقوت السنة فيجوز إعطائه الزكاة من باب فقيرة إذا تاب بل و لو لم يتب بناء على عدم اشتراط العدالة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٥

في الفقير، و لكنه ضعيف لما عرفت من ان الأقوى عدم اعتبار التمكّن من أداء ما عليه في الغنى، بل المعتبر فيه هو التمكّن من قوت السنة فعلا- أو قوة و لو كان عاجزا عن أداء ما عليه، و عليه جملة من الأصحاب كالشهيد الثاني و الميسى و المحقق في المعتبر، و صاحب المدارك حيث ذكروا ان الغارم في المعصية يعطى من سهم الفقراء إذا كان بصفة الفقر، فان تقييد هم جواز الإعطاء بما إذا كان بصفة الفقر يدل على ذهابهم بعدم أخصية الغارم عن الفقير و الا لم يكن وجه للتقييد المذكور.

قال في المسالك: و في المسألة إشكال و هو انه مع صرف المال في المعصية ان لم يجز وفائه من سهم الغارمين لم يجز من سهم الفقراء و ان تاب، لان الدين لا يدخل في سهم الفقراء و الا لم يكن الغرم قسيما للفقر بل قسما منه، بل اما ان يكون التوبة مسوعة للدفع اليه من سهم الغارمين أو سهم سبيل الله، و اما ان لا يجوز الدفع اليه لوفاء دين المعصية مطلقا، و قد لزم من ذلك احتمالات عدم الجواز مطلقا اعتبارا بالمعصية المانعة ذكره العلامة حكاية و الجواز مع التوبة من سهم الفقراء و هو الذي اختاره الشيخ و تبعه عليه جماعة، و الجواز معها من سهم الغارمين، و اختاره المصنف في بعض فتاواه، و الجواز معها من سهل سبيل الله و هو متجه، ثم قال (قده): و يمكن حل الإشكال بأن الفقير و ان لم يعط بسبب الفقر الا قوت السنة لكن إذا دفع اليه ذلك ملكه و جاز له صرفه حيث شاء، فيجوز له صرفه في الدين مع ان إعطائه قوت السنة انما هو مع الدفع تدريجا اما دفعة فلا، نعم لو لم يكن فقيرا بان كان مالكا لقوت سنته لم يتوجه على ذلك إعطائه من سهم الفقراء لعدم الفقر و لا من سهم الغارمين لانفاقه في



المعصية، فيجب ان يقيد كلام المصنف في جواز إعطائه من سهم الفقراء بكونه فقيرا انتهى ما فى المسالك.

و أورد عليه فى الجواهر بناء على ما اختاره من أخصية العزم عن الفقر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٦

بعدم الحاجة الى التقييد بكونه فقيرا فإنه يعطى المالك لقوت سنته من حيث الفقر بسبب ما عليه من الدين و ان كان قد صرفه فى معصية لكن بشرط التوبة، فإن دين المعصية و ان كان لا يقضى من سهم الغارمين لكنه يؤثر فى الغارم صفة الفقر فيعطى من هذه الجهة، و لا يخفى ما فى كلامه زيد فى علو مقامه، فان دعوى ان المراد من الروايات منعه من حيث الغرم لا من حيث الفقر مع فرض عدم انفكاك الثانى عن الأول لا خصية الأول عنه ضعيفة فى الغاية، و بالجملة فالأقوى عدم جواز إعطائه من حيث الفقر إذا كان مالكا لمؤنة سنته، و اما مع فقره فيجوز مع التوبة قطعاً، و مع عدمها فلا يجوز بناء على اشتراط العدالة أو اجتناب الكبائر فى الأخذ و مع عدمه فلا يخلو عن الاشكال من جهة كونه إغراء بالقيح لو تم القول به، هذا بالنسبة إلى إعطائه من سهم الفقراء، و اما إذا اعطى من سهم سبيل الله فالأقوى جوازه كما افاده المصنف بقوله:

و كذا يجوز إعطائه من سهم سبيل الله.

و فى اشتراط توبته وجهان: من عدم الدليل عليه، و: من ان الإعطاء بدون التوبة لا قرينة فيه لما فيه من الإغراء بالقيح و هذا أحوط.

و لو شك فى انه صرفه فى المعصية أم لا فالأقوى جواز إعطائه من هذا السهم و ان كان الأحوط خلافه.

إذا شك فى ان الغارم فيما إذا أنفق الدين من معصية أو غيرها ففى جواز إعطائه من سهم الغارمين قولان، و المحكى عن نهاية الشيخ انه يمنع عنه، و نسب الى المشهور الميل اليه، و الأكثر بل قيل انه المشهور هو جواز الإعطاء و استدلال الاول بما فى خبر محمد بن سليمان المتقدم المروى فى الكافى، و فيه قلت فما لهذا الرجل الذى ائتمنه و هو لا يعلم فى طاعة الله أنفقه أو فى معصيته، فأجابه يسعى له فيما له فيرده عليه و هو صاغر.

و بظهور الاخبار فى اشتراط جواز الدفع من سهم الغارمين بكون الاستدانة فى غير معصية الله فيحتاج إلى إحراز الشرط فما لم يحرز لم يجز الدفع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٧

لأصالة عدمه، و أوجب عن الأول تارة بأن الرواية ضعيفة السند فلا يمكن التعويل عليها فى إثبات حكم مخالف للأصل، لأن الأصل فى تصرفات المسلم وقوعها على الوجه المشروع، و اخرى بمنع الدلالة إذا السؤال انما هو عن تكليف الدائن، فإنه بعد ان سمع من الامام ع انه لو كان أنفقه فى معصية الله لا شىء له على الامام تحير فى حق الدائن من أنه أين يذهب حقه بعد ان المديون لا يتمكن من الأداء و لا يؤديه الإمام ع أيضا، فسئل الامام ع عن حقه حينئذ فأجابه ع بان على المديون السعى فى ماله و رده اليه و هو صاغر، و انما فرض جهل الدائن فيما إذا أنفقه المديون للمبالغة فى نفى صدور فعل منه يناسب حرمانه عن ماله، و كونه بريئا عن المعصية المصروف فيها المال و الا فحق الكلام ان يقول: و إذا لم يؤده الإمام ع فماذا يصنع صاحب الدين مع انه ليس للمديون شىء يؤديه.

و عن الثانى بمنع ظهور الاخبار فى شرطية كون الاستدانة فى غير المعصية، بل المستظهر منها مانعية كونها فى المعصية، فان فى خير محمد بن سليمان و ان جعل شرط الجواز كون الدين مصروفا فى الطاعة لكن بقرينة مقابلة الطاعة مع المعصية فى قوله: فان كان قد أنفقه فى معصية الله فلا شىء له على الامام يستكشف كون المناط فى المنع هو الصرف فى المعصية فيكون الصرف فيها مانعا لا الصرف فى غيرها شرطا، و لا يمكن جعل الصرف فى المعصية مانعا مع جعل الصرف فى غيرها شرطا لاستحالة

جعل احد الضدين شرطا و الضد الآخر مانعا كما نقحناه فى الأصول، و يدل على استظهار المانع أيضا ما فى خبر حسين بن علو ان إذا استدانوا من غير إسراف، و كذا غيره من الاخبار.

و اخرى بإمكان إحراز الشرط بأصالة الصحة على تقدير تسليم الشرطية حيث انها كما فى الجواهر من العلم الشرعى، و قد بنيت عليه العبادات و المعاملات، قلت اما المنع عن التمسك بالخبر بادعاء كونه ضعيف السند ففيه انه لا وجه له بعد كونه مرويا فى الكافى، و قد عمل به كيف و هو الوجه للمنع عن صرف الزكاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٨

فيما إذا اتفق الدين فى معصية الله و هو كافى فى الاستناد اليه، و اما المنع عن دلالاته بما تقدم ففيه ان مورد الرواية و ان كان هو السؤال عن جهل صاحب الدين الا انه يستكشف منه ان مع الجهل بكيفية صرف المديون لا يعطى اليه، بل يجب عليه الأداء و هو صاغر و لو كان الجاهل هو الدافع.

و اما استظهار مانعية الصرف فى المعصية فالظاهر انه حق لا غبار عليه، و عليه فيمكن إحراز المانع بالأصل كما فى كل مورد شك فيه، و اما إحراز الشرط بأصالة الصحة ففيه كلام يأتى تفصيله، و استدلل للقول الثانى بعموم الأدلة و إطلاقها، و باستظهار مانعية الصرف فى المعصية فيحرز عدمه بالأصل، و بالشك فى شرطية الصرف فى غير المعصية أو مانعية الصرف فيها على تقدير المنع عن ظهور الاخبار فى المانع بدعوى منع ظهورها فى الشرطية، و بإمكان إحراز الشرط بأصالة الصحة على تقدير تسليم الشرطية، و بقاعدة العسر و الحرج.

قلت اما التمسك بعموم الأدلة و إطلاقها ففيه انه لا- مورد له بعد تخصيصها أو تقييدها بما يدل على اعتبار الصرف فى غير المعصية، و لا ينبغى القول بان الخارج عن عموم الدليل أو إطلاقه هو ما علم بصرفه فى المعصية فيكون المشكوك صرفه فى الطاعة و المعصية باقيا تحت عموم الدليل، و ذلك لان الخارج عن عموم الدليل هو المصروف فى المعصية واقعا، و يكون المشكوك مرددا بين ان يكون من افراد الباقي أو المخرج و لا- يصح معه إدراجه فى تحت العموم لكونه من قبيل التمسك بالعموم فى الشبهة المصدقية للمخصص، و اما استظهار مانعية الصرف فى المعصية فقد عرفت انه حق لا غبار عليه و اما الشك فى الشرطية و المانع فهو لا ينفع فى ترتيب آثار المانع عليه ما لم يحرز مانعته، و اما إحراز الشرط بأصالة الصحة على تقدير تسليم الشرطية فالظاهر انه مما لا اشكال فيه كما يترتب آثار الصحة فى كلما يجرى فيه أصالة الصحة عند الشك فيها، و اما قاعدة العسر فهي لا عبرة بها فى أمثال المقام مما يريد إثبات الحكم الشرعى بالدليل، و انما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٩

ينفع فى مورد نفي الحكم الثابت بالدليل فى مورد طرو العسر أو الضرر، و قد حققنا القول فى ذلك فى مطاوى هذا الكتاب غيره مرة، و بالجملة فالأقوى كما عليه الأكثر بل المشهور انه لا يمنع المشكوك صرفه فى المعصية أو غير المعصية هذا بالنسبة إلى حكم المعطى.

و اما الأخذ

فلا يجوز له الأخذ إذا كان قد صرفه فى المعصية قطعاً

و هنا أمور.

(الأول):

لو كان معدورا فى الصرف فى المعصية لجهل أو اضطرار أو نسيان أو نحو ذلك لا بأس بإعطائه، و كذا لو صرفه فيها فى حال عدم التكليف لصغر أو جنون.

و ذلك لما عرفت من مطاوى الأخبار الواردة في المقام من كون المدار في المنع هو الصرف في المعصية و مع العذر فيه لا عصيان و ان كان الخطاب باقيا، الا انه لا يعد مخالفته عصيانا فيرتفع المانع بارتفاع العصيان، نعم في الجهل بالحكم مع عدم المعذورية فيه يتحقق العصيان، فلا يجوز إعطائه بخلاف ما إذا كان معذورا كالقاصر فإطلاق ما في المتن

بأنه لا فرق في الجاهل بين كونه جاهلا بالموضوع أو الحكم

ليس على ما ينبغي، بل يجب تقييده بالمعذور في جهله، و الا يكون كالعالم.

(الثاني) لا فرق في دين المعصية بين ان يكون الصرف في المعصية، و بين ان يكون الدين بالمعصية، فلو اشتغل ذمته بمال الغير لأجل أخذه غضبا أو سرقة أو غيلة أو إتلاف ماله عمدا عدوانا فلا يجوز إعطائه لكونه دينا في معصية الله و في غير طاعته.

(الثالث) الأقوى كون المدار في المنع على الإنفاق في المعصية لا- الإنفاق في غير الطاعة، فلا فرق في الإنفاق بين الواجب و المستحب و المباح و المكروه لعدم تحقق الصرف في المعصية في الجميع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢٠

### **مسألة ١٦- لا فرق بين أقسام الدين]**

مسألة ١٦- لا- فرق بين أقسام الدين من قرض أو ثمن مبيع أو ضمان مال أو عوض صلح أو نحو ذلك كما لو كان من باب غرامة إتلاف فلو كان الإتلاف جهلا أو نسيانا و لم يتمكن من أداء العوض يجوز إعطائه من هذا السهم بخلاف ما لو كان على وجه العمد و العدوان.

لظهور كون المراد من الغرم هنا كلما اشتغلت الذمة به لا خصوص الاستدانات، و التخصيص بما عدا وجه العمد و العدوان لما عرفت من كون وجه العمد و العدوان من الدين في المعصية.

### **مسألة ١٧ إذا كان دينه مؤجلا]**

مسألة ١٧ إذا كان دينه مؤجلا فالأحوط عدم الإعطاء من هذا السهم قبل حلول اجله.

لما استفيد من جملة ما ورد في باب الزكاة من كونها جعلت لدفع ضرورة المحتاجين و ما به يرفع اضطرار المضطرين، و مع عدم حلول الأجل لا ضرورة و لا اضطرار في البين

و ان كان الأقوى الجواز

لإطلاق النص و الفتوى، لكن الأقوى انصراف الإطلاق عن ذلك، فالأقوى عدم جواز الإعطاء قبل حلول الأجل.

### **مسألة ١٨ لو كان كسوبا يقدر على أداء دينه بالتدريج]**

مسألة ١٨ لو كان كسوبا يقدر على أداء دينه بالتدريج فان كان الديان مطالبا فالظاهر جواز إعطائه من هذا السهم، و ان لم يكن مطالبا فالأحوط عدم إعطائه.

لو كان كسوبا يتمكن من قضاء دينه من كسبه فعن نهاية الاحكام ان فيه احتمالين: احتمال جواز إعطائه من سهم الغارمين بخلاف الفقير و المسكين، لان حاجتهما تتحقق يوما فيوما، و الكسوب يحصل له في كل يوم ما يكفيه بخلاف الغارم حيث ان حاجته حاصله في الحال لثبوت الدين في ذمته، و انما يقدر على اكتساب ما يقضى به الدين بالتدريج، و: احتمال المنع تنزيلا للقدرة على الكسب منزلة القدرة على المال انتهى، و الأقوى انه مع مطالبة الديان في الحال هو جواز إعطائه، و مع عدم مطالبتهم

هو المنع، و ذلك لعدم صدق المحتاج عليه و ان كان عاجزا عن أداء دينه في الحال، لكن لمكان تمكنه من أدائه بالتدريج ليس في ضرورة في الحال.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢١

### [مسألة ١٩ إذا دفع الزكاة إلى الغارم]

مسألة ١٩ إذا دفع الزكاة إلى الغارم فبان بعده ان دينه في معصية ارتجع منه الا إذا كان فقيرا فإنه يجوز احتسابه عليه من سهم الفقراء، و كذا إذا تبين انه غير مديون، و كذا إذا أبرئه الدائن بعد الأخذ لوفاء الدين. لا إشكال في جواز الارتجاع فيما إذا تبين كون الدين في معصية أو انه غير مديون أو أبرئه الدائن الأخذ قبل الوفاء، و ذلك لان ولاية الصرف في كل واحد من الأصناف الثمانية انما هي للمالك و إذا عين المالك للصرف في قضاء الدين فبان ان دينه مما لا يجوز صرف الزكاة فيه لكونه في معصية أو تبين ان الأخذ لم يصرفه فيه اما لكونه غير مديون، أو لإبراء الدائن عنه بعد الأخذ لوفاء دينه يجوز ارتجاعه، و لم يجعله المالك ملكا طلقا له حتى يجوز له التصرف فيه كيف ما يشاء و اما جواز احتسابه عليه من سهم الفقراء إذا كان الأخذ فقيرا فواضح، حيث انه ملك للمالك فيجوز له إعطائه إلى الفقير زكاة، و إذا كان الأخذ فقيرا يحتسب عليه من غير اشكال سواء كانت العين موجودة عنده ام صارت تالفه.

### [مسألة ٢٠ لو ادعى انه مديون]

مسألة ٢٠ لو ادعى انه مديون فإن أقام بينه قبل قوله، و الا فالأحوط عدم تصديقه و ان صدقه الغريم فضلا عما لو كذبه أو لم يصدقه.

إذا ادعى انه مديون و اقام البينة عليه قبل قوله مطلقا و لو كذبه الغريم أو لم يصدقه فضلا عما لو صدقه و ذلك لعموم اعتبار البينة في كل شيء، كما يدل عليه ما في خبر مسعدة بن صدقة من قوله ع: و الأشياء كلها على ذلك حتى يستبين أو تقوم به البينة، و قد تقدم الكلام في عموم حجية البينة في هذا الكتاب، و هل يقبل منه مع اليمين احتمله في الجواهر، و لكن في المدارك انه لم نعرف القائل به من الأصحاب الا ان العلامة حكى في التذكرة عن الشافعي انه لا يقبل دعوى الغريم إلا بالبينة لأنه مدع، و مع عدم البينة فان صدقه الغريم فالمعروف انه يقبل منه لانه لو لم يقبل منه مع تصديقه لأدى إلى حرمانه من هذا السهم، و هو مناف لتشريعه، و لا يخفى ما فيه من التأمل، لأن الغرم أمر جلي يمكن إقامة البينة عليه بخلاف الفقر الذي لا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢٢

يعرف غالبا الا من قبل مدعيه، و ليس في عدم قبوله مع عدم البينة ما ينافي تشريع الزكاة كما لا يخفى، فلا موجب لتصديقه مع تصديق الغريم خصوصا مع احتمال تباني الغريم معه في التصديق، و منه يظهر حكم ما لو تجردت دعواه عن التصديق و الإنكار حيث ان القول بعدم القبول أشبه بقواعد المذهب، و ان اختار في الشرائع قبوله، و قد وجهه في الجواهر بان الحاصل من الكتاب و السنة و جوب دفع الزكاة لا و جوب دفعها للغارم، و قال (قده) ان قوله تعالى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ (إلخ) انما يدل على كون الصدقات لهم، لا ان التكليف دفعها إليهم، و فرق واضح بين المقامين.

نعم ورد لا تحل الصدقة لغني و نحوه مما يقضى بعدم جواز دفعها لغير الأصناف الثمانية و هو كذلك في المعلوم انه ليس منهم، اما في غير المعلوم فيتحقق امتثال الأمر بالإيتاء بالدفع اليه لكونه أحد أفراد الإطلاق و لم يعلم كونه من افراد النهي، بل أصالة البراءة عن حرمة الدفع إليه يقتضى خروجه عنها، و بالجملة الغني مانع لا ان الفقر شرط و لو سلم كونه شرطا فهو لمحل الزكاة

تناول لا لدفعها ممن وجبت عليه لعدم الدليل، بل مقتضى الإطلاق خلافه، و على هذا يتجه ما ذكره الأصحاب من قبول دعوى الفقر و الكتابة و الغرم انتهى.

و قد تقدم نظير ذلك منه (قده) في مسألة مدعى الفقر و مراده (قده) من قوله: ان الحاصل من الكتاب و السنة و جوب دفع الزكاة لا- و جوب دفعها للغارم، ان الواجب على المعطى هو إخراج الزكاة عن نفسه على ما هو معنى إيتائها، و بعد إخراجها تكون كالمال المطروح فى الأرض يأخذها من يملكها واقعا، فإذا ادعى احد كونه له يصدق من غير بينة و لا- يمين لانه من باب المدعى بلا- معارض، نعم ليس للأخذ أخذها إذا يعلم من نفسه انها ليست لها لا- انه يجب دفعها الى الموصوف بالأوصاف الثمانية على المالك، و لا يخفى ما فيه، فان الظاهر من قوله تعالى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ (إلخ) كون الأصناف الثمانية مالكا أو مصرفا لها،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢٣

و لا- بد من إحراز الوصول الى مصرفها فى الخروج عن عهدها كما فى نحو الدين و شبهه، و لا يتحقق الخروج عن العهدة بمجرد الإخراج عن نفسه من غير إيصال إلى المستحق، فالقول بان الواجب هو الإيتاء و الإخراج و لو لم يصل الى المستحق ليس بشىء، و مراده من قوله: نعم ورد لا تحل الصدقة لغنى (إلخ) هو تقييد الأمر بالإيتاء إلى خصوص الإيتاء إلى الأصناف الثمانية، لكن للإيتاء ثلاثة افراد، الإيتاء بما علم كونه من أحد الأصناف و ما شك فى كونه منهم، ما علم بعدم كونه منهم، و لو لا التقييد كان الإيتان بكل فرد منه مجزيا، و بالتقييد خرج الفرد المعلوم كونه ليس منهم، و بقى الفردان الآخران اعنى ما علم كونه منهم و ما شك فى كونه منهم تحت الإطلاق، و لا يخفى ما فيه أيضا، حيث ان المخرج بالتقييد هو الإيتاء بغير الأصناف واقعا لا المعلوم منه بكونه من غيرهم لما تقرر فى محله من كون الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية النفس الأمرية لا المقيدة بالمعلومة، فالمخرج هو الإيتاء الى غير الأصناف سواء علم به أم لم يعلم، و قوله (قده) و لم يعلم كونه من افراد النهى كأنه إشارة إلى التمسك بعموم العام فى الشبهة المصدقية بالنسبة إلى المخصص، و قد حررنا فى الأصول بأنه لا مجال للتمسك به فى المخصص اللفظى و ان كان لا يمنع عنه فيما إذا كان المخصص ليا، و قوله (قده) بل أصالة البراءة عن حرمة الدفع إليه يقتضى خروجه عنها لا يخلو عن الغرابة، حيث ان الكلام ليس فى حرمة الدفع الى المشكوك من كونه مصرفا حتى يرجع الى البراءة، بل الشك فى سقوط التكليف بالإيتاء بالدفع الى المشكوك الموجب لعدم جواز الاكتفاء به لكون الشغل اليقيني مقتضى للاحتياط، مع ان البراءة حكم ظاهرى فى رتبة الشك فى حرمة الدفع و لا يعقل ان يكون مقتضيا للخروج عنها، لأن الأحكام الظاهرية لا يعقل ان يكون مخصصا للحكم الواقعى كما هو واضح من ان يخفى.

و بالجملة فما اتى به من التحقيق فى المقام لا يمكن مساعدته معه فى شىء، فالحق عدم تصديق مدعى الدين الا مع البينة مطلقا سواء صدقه الغريم أو كذبه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢٤

أو سكت عن التصديق و التكذيب، و اما الوجوه التى استدلوها بها على قبول قول مدعى الفقر فقد تقدم انها كانت مخدوشة لا يثبت بشىء منها قول مدعى الفقر فضلا عن دعوى مدعى الدين فى المقام، نعم كانت السيرة فى قبول قول مدعى الفقر مؤيدا بأخبار تدل على قبوله تقدمت فى السابق و هى مفقودة فى المقام، و بذلك يمتاز مدعيه عن مدعى الدين بقبول قول مدعى الفقر دون مدعى الدين على الأقوى.

[مسألة ٢١ إذا أخذ من سهم الغارمين]

مسألة ٢١ إذا أخذ من سهم الغارمين ليصرفه في أداء الدين ثم صرفه في غيره ارتجع منه. لما تقدم في المسألة التاسعة عشر ان ولاية الصرف في كل من الأصناف للمالك، و إذا عين الصرف في قضاء الدين ليس للأخذ التخطي عنه، فلو صرفه في غيره يجوز للمالك ارتجاعه لانه لم يجعله ملكا طلقا حتى يصرفه فيما شاء، خلافا للمحكى عن ميسوط الشيخ و جملة بأنه لا يرتجع لحصول الملك بقبضه، و فيه ما لا يخفى.

### [مسألة ٢٢ المناط هو الصرف في المعصية أو الطاعة]

مسألة ٢٢ المناط هو الصرف في المعصية أو الطاعة لا القصد من حين الاستدانة، فلو استدان للطاعة فصرف في المعصية لم يعط من هذا السهم و في العكس بالعكس. و يدل على ذلك قوله ع في خبر على بن إبراهيم في تفسير الغارمين قوم قد وقعت عليهم ديون أنفقوها في طاعة الله من غير إسراف، و قوله ع في خبر محمد بن سليمان فيقضى عنه ما عليه من الدين من سهم الغارمين إذا كان أنفقه في طاعة الله عز و جل فان كان قد أنفقه في معصية الله فلا شيء له على الإمام.

### [مسألة ٢٣ إذا لم يكن الغارم متمكنا من الأداء حالا]

مسألة ٢٣ إذا لم يكن الغارم متمكنا من الأداء حالا و تمكن بعد حين كان يكون له غلته لم يبلغ أوانها، أو دين مؤجل يحل اجله بعد مدة، ففي جواز إعطائه من هذا السهم اشكال و ان كان الأقوى عدم الجواز مع عدم مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢٥ المطالبة من الدائن أو إمكان الاستقراض و الوفاء من محل آخر ثم قضائه بعد التمكن. قد تقدم في أول الكلام في بيان هذا الصنف ان المعتبر في الغارم الذي يجوز إعطائه من الزكاة العجز عن أداء دينه، و مع تمكنه من الأداء لا يجوز إعطائه و لا له الأخذ منها، فحينئذ إذا لم يكن متمكنا حالا و لكنه متمكن بعد حين فمع كون الدين مؤجلا أو عدم مطالبة الدائن فما كانت حالا، أو تمكنه من الاستقراض من محل آخر و أداء دينه ثم قضائه بعد التمكن فلا ينبغي الإشكال في عدم الجواز لعدم العجز عن الأداء، و مع عدم ذلك كله بان كانت الدين حالا مع مطالبة الدائن و عدم تمكن المديون من الوفاء بالاستقراض من محل آخر ثم قضائه بعد التمكن فالأقوى جواز إعطائه، لصدق العجز عن الأداء فعلا و لو تمكن بعد حين.

### [مسألة ٢٤ لو كان دين الغارم لمن عليه الزكاة]

مسألة ٢٤ لو كان دين الغارم لمن عليه الزكاة جاز له احتسابه عليه زكاة، بل يجوز ان يحتسب ما عنده من الزكاة و فاء للدين و يأخذها مقاصة و ان لم يقبضها المديون و لم يوكل في قبضها، و لا- يجب اعلام المديون بالاحتساب عليه أو بجعلها و فاء أخذها مقاصة.

المراد بالاحتساب على الغارم زكاة هو قصد كون ما في ذمته الذي هو من جملة أموال المالك زكاة و إيتائها الى من عليه الدين و يترتب عليه برأيه المالك عن الزكاة، و الغارم عن الدين بالنية من غير حاجة الى الإعطاء و الأخذ في الخارج، و لا تعيين شيء مما عنده زكاة و بالاحتساب بما عنده من الزكاة و فاء للدين و أخذها مقاصة هو تعيين شيء من ماله مما عنده زكاة ثم أخذه بقصد كونه و فاء للدين، فكأنه أقبضه إلى الغارم زكاة ثم يأخذ منه و فاء للدين، و الاحتساب بالمعنى الأول هو الذي فسر به المقاصة في المدارك، و قال المراد بالمقاصة هنا القصد الى ما في ذمة المديون للمزكى على وجه الزكاة، ثم نقل عن الشهيد

الثاني (قده) بان معنى المقاصه احتساب الزكاه على الفقير ثم أخذها مقاصه من دينه، و قال

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢٦

بأنه بعيد، و هذا الذى نقله عن الشهيد الثانى هو المعنى الأخير، و تفصيل الكلام فى ذلك اما الاحتساب بالمعنى الأول فمما لا ينبغى إشكال فيه، لان ما فى ذمه الغارم احد أموال المالك، فيجوز له ان يعينه زكاه، و حيث انه مقبوض للمدفع اليه لا يحتاج الى دفع آخر، و يكون أحد أفراد الإيتاء المأمور به فيخرج المالك عن عهده ما عليه من الزكاه و الغارم عما عليه من الدين. و اما المعنى الأخير فلا يخلو عن اشكال منشئه هو الاشكال له فى جواز صرف الزكاه الى صاحب الدين بغير اذن المديون، و منشأ الإشكال فى جوازه هو لزوم الصرف الى المستحق و هو الغارم دون صاحب الدين، فيحتاج إلى اذن المديون لو أراد إعطائها الى صاحب الدين، و لو قلنا باحتياج اذن المديون فى جواز الصرف إلى الدائن لكان اللازم عدم جواز احتساب الدائن بالمعنى الثانى من غير المراجعة إلى المديون، لكن الأقوى جواز صرفها اليه و لو بدون اطلاع المديون كما يأتى فى المسأله الآتية، و عليه فيجوز له تعيين شىء من أعيان أمواله للزكاه ثم أخذه عن المديون بعنوان الوفاء عنه كما يجوز الوفاء عنه إذا كان الدائن غير المالك يجوز أيضا فيما إذا كان الدائن هو نفسه، و كيف كان فلا خلاف فى أصل الحكم أعنى فى جواز مقاصه المالك على الغارم بأحد تفسيري المقاصه، و ان استبعده صاحب المدارك بالتفسير المحكى عن الشهيد الثانى، لكن الأقوى جوازه بكلا التفسيرين.

و يدل عليه من الاخبار صحيح ابن الحجاج و فيه قال سئلت أبا الحسن الأول عليه السلام عن دين لى على قوم قد طال حبسه عندهم لا يقدرين على قضائه و هم مستوجبون للزكاه هل لى ان ادعه و احتسب به عليهم من الزكاه، قال:

نعم، و عن عقبه بن خالد قال دخلت انا و المعلى و عثمان بن عمران على ابى عبد الله عليه السلام، فلما رأنا قال مرحبا بكم وجوه تحبنا و نحبها جعلكم الله معنا فى الدنيا و الآخرة، فقال له عثمان جعلت فداك فقال له أبو عبد الله ع نعم فمه، قال

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢٧

انى رجل موسر فقال بارك الله لك فى يسارك قال و يجىء الرجل فيسألنى الشىء و ليس هو ابان زكوتى، فقال له أبو عبد الله ع القرض عندنا بثمانية عشر و الصدقه بعشر و ما ذا عليك إذا كنت كما تقول موسرا أعطيته فإذا كان ابان زكوتك احتسبت بها من الزكاه يا عثمان لا ترده فان رده عند الله عظيم.

و فى خبر سماعه عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير يريد ان يعطيه من الزكاه، فقال ان كان الفقير عنده وفاء بما كان عليه من دين من عرض أو دار أو متاع من متاع البيت أو يعالج عملا يتقلب فيها بوجهه فهو يرجوان يأخذ منه ما له عنده من دينه فلا بأس ان يقاصه بما أراد ان يعطيه بشىء من الزكاه أو يحتسب بها، فان لم يكن عند الفقير وفاء و لا يرجوان يأخذ منه شيئا فليعطه من زكاه انتهى، و ما فيه من الأمر بإعطائه الزكاه و عدم مقاصته بها مع اليأس عن وفائه لعله محمول على الاستحباب.

### [مسأله ٢٥ لو كان الدين لغير من عليه الزكاه]

مسأله ٢٥ لو كان الدين لغير من عليه الزكاه يجوز له وفائه عنه بما عنده منها و لو بدون اطلاع الغارم.

و قد تقدم فى المسأله المتقدمه ان فى الوفاء عنه بما عنده من الزكاه بدون اذن المديون (وجهان): من إطلاق الاخبار و الفتاوى بالاحتساب، و بقضاء الدين عنه الشامل لصورتى الاذن وعده، و: من ان الغارم هو المستحق، و الآيه ناصه عن كون الزكاه له فيحتاج الى دفعها اليه ليصرفها فى دينه أو اذنه فى دفعها الى الديان، و لكن الأقوى هو الأول لما يدل على جواز الوفاء عن الميت

مع انه لا يمكن الاستيذان منه، و الظاهر عدم الفرق بينه و بين الحى، ففى صحيح عبد الرحمن قال سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجل عارف فاضل توفى و ترك عليه ديناً لم يكن بمفسد و لا بمسرف و لا معروف بالمسألة هل يقضى عنه من الزكاة الألف و الألفان؟

قال: نعم.

و حسن زرارة عن الصادق عليه السّلام فى رجل حلت عليه الزكاة و مات أبوه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢٨

و عليه دين أ يودى زكاة فى دين أبيه و للابن مال كثير، فقال: ان كان أورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عند قضاءه عنه من جميع الميراث و لم يقضه من زكاة، و ان لم يكن أورثه مالا- لم يكن أحد أحق بزكاة من دين أبيه فإذا أداها من دين أبيه على هذا الحال أجزأت عنه، و هذان الخبران كخبر يونس بن عمار دالة على جواز القضاء عن الميت من الزكاة، و لا اشكال فيه فى الجملة الا انه يقع الكلام فيه فى أمور.

(الأول) مقتضى صريح حسن زرارة اعتبار قصور التركة عن الوفاء فى القضاء من الزكاة، و قد ذهب اليه ما فى المحكى عن المبسوط و الوسيلة و التذكرة و التحرير و الدروس و جملة أخرى من كتب الأصحاب، و يدل عليه أيضا عدم انتقال التركة إلى الوارث الا بعد الوفاء أو عدم تماميته لو قلنا به، و عن المختلف و النهاية و ابن إدريس و المحقق و الشهيد عدم اعتباره و جواز الوفاء مطلقا لإطلاق الأخبار المتقدمة و لانتقال التركة إلى الوارث بالموت فيبقى الميت فقيرا، و الأقوى هو الأول لعدم إطلاق فى الأخبار المتقدمة لكى يشمل صورة استخلاف تركة تفى بدينه، فان حسن زرارة انما هو صريح فيما إذا لم يخلف الميت شيئا، و صحيح عبد الرحمن و ان لم يكن بهذه الصراحة الا- ان فى قول الراوى فيه لم يكن بمفسد و لا مسرف و لا معروف بالمسألة ظهور فى كون نص سؤاله فيمن مات مديونا و ليس له ما يفي بدينه، نعم قول الصادق عليه السّلام فى خبر يونس ان أيسر قضاك و ان مات قبل ذلك احتسب به من الزكاة يدل بإطلاقه على ما إذا مات قبل القضاء و لو خلف دارا و نحوها من المستثنيات الوافية بدينه، الا ان إطلاقه مقيد بحسن زرارة المصرح فيه بأنه مع استخلافه لما يفي دينه يقضى عنه، و لا يحتسب من الزكاة مضافا الى ان صرف الوارث زكوته فى دين مورثه فى مثل الفرض مرجعه الى صرفها فى مصلحة نفسه حيث يكون موجبا لصيرورة التركة ملكا طلقا له من دون ان تكون فيه فائدة للميت أو للغرماء، مع ان الحاجة إلى الزكاة فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢٩

قضاء الدين شرط فى الغارمين هذا، و اما انتقال التركة إلى الوارث بالموت و صيرورة الميت به فقيرا ففيه مع المنع عن انتقال التركة إليهم بالموت مع الدين أو عدم تماميته على تقديره، ان أدلة الدالة على جواز صرف الزكاة فى دين الميت منصرفه عن هذه الصورة أى صورة وجود ما يفي بدينه من تركته مع إمكان الوفاء به فليس فى البين ما يدل على جوازه فى هذه الصورة و لو قلنا بانتقال التركة إلى الوارث و صيرورة الميت فقيرا به مع ان الكلام فى صرف الزكاة فى دين الميت من سهم الغارمين لا الفقراء، ففرض صيرورته فقير الأجل انتقال تركته الى وارثه خارج عن محل الكلام، و بالجملة فالأقوى انحصار جواز الصرف بما إذا لم يكن للميت تركة يمكن استيفاء الدين منها.

(الثانى) لو كان للميت مال و لكن أتلفه الوارث فتعذر به الاقتضاء، فعن كشف الغطاء نفى البعد عن جواز صرف الزكاة حينئذ فى قضاء دينه، و اعترف به فى الجواهر قائلا بنسبته فى الدروس الى القليل المشعر بالتوقف فيه.

(أقول) و لعل التوقف فى محله و ذلك لعدم ما يدل على جواز الصرف فيما كان للميت مال و لو تعذر الاقتضاء منه بإتلافه لا من الأدلة العامة و لا الخاصة، اما الأولى فلانصراف ما دل على جواز صرف الزكاة فى الغارمين كالاية الشريفة و الاخبار الى



الاحياء فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى الأموات فضلا عما إذا كان له مال، و اما الثانية أعنى الأدلة الخاصة فلما عرفت في الأمر الأول من انصرافها عما لو كان للميت تركه فليس في مورد الكلام ما يدل بعمومه أو خصوصه على جواز الصرف فيه.

(الثالث) لو كان للميت مال و لكن تعذر الاستيفاء من ماله اما لعدم تمكن الدائن من إثبات دينه، أو لامتناع الوارث عن أدائه، أو لمكان غضب ماله من ثالث بسرقة و نحوها أو نحو ذلك ففي جواز صرف الزكاة حينئذ (وجهان) بل قولان، ففي المسالك التصريح بجوازه حينئذ، و تنظر فيه في المدارك و قال (قده)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٠

و للنظر فيه مجال، و ذهب صاحب الجواهر (قده) إلى الأول مستدلا بالاختصار في تقييد المطلق على محل اليقين، و ذهب في مصباح الفقيه الى الثاني مستدلا بخروج صورة موسرية الميت في حال حيوته عن موضوع دليل جواز الصرف سواء أمكن استيفاء دينه من تركته بعد موته أم تعذر، و لا يخفى ما فيه لان المستفاد من خير يونس هو كون المدار على يسار الميت أو تعذر الأداء مع تعذره ينبغي القطع بالجواز و لو كان له مال إذا لمال الذي لا يتمكن من الاستيفاء منه كالعدم، و يدل عليه الاعتبار أيضا من بقاء ذمة الميت بعد التعذر و استراحته بالأداء كما يشهد به قوله ع: لم يكن أحد أحق بزكوته من دين أبيه، و بالجملة فالأقوى في هذه الصورة جواز صرف الزكاة في الدين كما لا يخفى، و لا يخفى انه كان على المنصف (قده) جعل هذه الفروع الثلاث مسائل مستقلة من الكتاب لكنه لم يتعرض لها أصلا.

#### [مسألة ٢٦ لو كان الغارم ممن تجب نفقته على من عليه الزكاة]

مسألة ٢٦ لو كان الغارم ممن تجب نفقته على من عليه الزكاة جاز له إعطائه لوفاء دينه أو الوفاء عنه و ان لم يجز إعطائه لنفقته. قال في الجواهر: بلا خلاف و لا إشكال، ضرورة كونه كالأجنبي بالنسبة إلى وفاء الدين فشملة الأدلة، و يدل عليه خبر إسحاق بن عمار، و فيه سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل على أبيه دين و لابنه مؤنة أ يعطى أباه من زكوته يقضى دينه، قال: نعم و من أحق من أبيه، و لا يعارضه ما في صحيح ابن الحجاج خمسة لا يعطون من الزكاة شيئا الأب و الام و الولد و المملوك و الامراة، و ذلك انهم عياله لازمون له، فان الظاهر منه المنع عن إعطائهم من حيث الفقر و الاحتياج إلى النفقة كما يدل عليه قوله ع و ذلك انهم عياله، فان قضاء الدين ليس من النفقة الواجبة كما في الجواهر مدعيا عليه الاتفاق.

#### [مسألة ٢٧ إذا كان ديان الغارم مديونا لمن عليه الزكاة]

مسألة ٢٧ إذا كان ديان الغارم مديونا لمن عليه الزكاة جاز له إحالته على الغارم ثم يحسب عليه بل يجوز له ان يحسب ما على الديان وفاء عما في ذمة الغارم و ان كان الأحوط ان يكون ذلك بعد الإحالة،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣١

لا إشكال في جواز احتساب من عليه الزكاة ما يستحقه في ذمة الغارم بإحالة مديونه الذي هو دائن عن الغارم، حيث انه بإحالة مديونه الذي هو دائن عن الغارم يصير الغارم مديونا لمن عليه الزكاة، و يبرء ذمته عن دينه كما يبرء ذمة دائنه عنم عليه الزكاة و كان مديون من عليه الزكاة أدى ما عليه من الدين من ماله الذي في ذمة الغارم فيبرء بالحوالة عن دينه، و يشتغل الغارم بمال من عليه الزكاة، فيصح لمن عليه الزكاة إخراج ما عليه من الزكاة من هذا المال الذي له في ذمة الغارم كما إذا كان مديونا له من أول الأمر، و اما جواز احتساب من عليه الزكاة ماله على الديان وفاء عما في ذمة الغارم بأن ينوى كون ماله في ذمة الديان زكاة ثم يجعله ملكا للغارم الذي يستحق الزكاة فيملكه الدائن عوضا لما له في ذمة الغارم بعنوان الوفاء، فيترتب براءة ذمة المالك عن

الزكاة و ذمّة دائن الغارم عما عليه من دين المالك و ذمّة الغارم عما عليه من دين الدائن ففيه اشكال، لعدم صدق إعطاء الزكاة على المستحق عليه، اللهم الا ان يوكل المالك مديونه في إعطاء ما في ذمته زكاة الى الغارم فيحتسب المديون ماله في ذمّة الغارم عوضا عما يكون وكيلا في أدائه من زكاة من عليه الزكاة مما في ذمته.

### [مسألة ٢٨ لو كان الدين للضمان عن الغير تبرعا]

مسألة ٢٨ لو كان الدين للضمان عن الغير تبرعا لمصلحة مقتضية لذلك مع عدم تمكنه من الأداء و ان كان قادرا على قوت سنته يجوز الإعطاء من هذا السهم و ان كان المضمون عنه غنيا.

إذا ضمن مالا عن غيره فلا يخلوا اما يكون الضامن و المضمون عنه كلاهما موسرين أو معسرين أو مختلفين فهنا صور. (الاولى) ما إذا كانا معا موسرين، و لا يجوز إعطاء سهم الغارم إليهما حينئذ أصلا لا الى الضامن و لا الى المضمون عنه سواء كان الضمان باذن المضمون عنه أم لا، اما عدم جواز الإعطاء إلى الضامن الا مع الاذن في الضمان فلان مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٢

له الرجوع حينئذ إلى المضمون عنه فلا غرامة حتى يتدارك بالزكاة، و اما مع عدم الاذن فلتمكن الضامن من الأداء و كون الضمان لمصلحة مقتضية له لا يوجب جواز دفع الزكاة إليه من سهم الغارمين و لو قلنا بجواز الدفع اليه عند تحمل الديّة كما يأتي في المسألة الآتية، لأن المصلحة هاهنا جزئية لا يلتفت إليها بخلافها في مورد تحمل الديّة.

(الثانية) ما إذا كانا معسرين و يجوز الإعطاء في هذه الصورة قطعا الى كل واحد من الضامن و المضمون عنه، اما الى الضامن فلكونه غارما مع وجود شرط الدفع اليه و هو عدم تمكنه من الأداء سواء كان الضمان بالاذن أم لا، حيث انه مع إعسار المضمون عنه لا يندفع غرامة الضامن إذا كان مع الاذن، و مع التبرع بالضمان فالأمر أظهر.

و اما الى المضمون عنه مع كون الضمان بالاذن فلصدق الغارم الغير المتمكن من الأداء عليه، و ذلك لاشتغال ذمته بالضمان حيث ان الضمان وقع باذنه و لو كان الضمان بغير اذنه فلا يجوز الإعطاء اليه و ذلك لعدم كونه مديونا حينئذ لا بالدائن و لا بالضمان، اما بالدائن فلبراءة ذمته عنه بضمان الضامن و اشتغال ذمّة الضامن بما في ذمته من الدين، و اما بالضامن فلكون الضمان تبرعا من غير اذن المضمون عنه فلا يكون مشتغلا بالضامن أصلا فلو دفع الزكاة إلى المضمون عنه يرجع الضامن اليه بعد أدائه بما ضمنه إذا كان الضمان بالاذن و لو دفع الى الضامن لا يرجع الضامن الى المضمون عنه إذا أدى ما ضمنه، لعدم الغرامة حينئذ حيث تدارك بالزكاة.

(الثالثة) ما إذا كان الضامن معسرا دون المضمون عنه فمع كون الضمان بالاذن لا يجوز دفع الزكاة إليه أصلا، و مع عدمه فالأقوى هو جواز الإعطاء لكون الضامن غارما غير متمكن من الأداء، و احتمال عدم جواز الإعطاء كما عن التحرير لعود النفع الى المضمون عنه ضعيف كما لا يخفى، هذا بالنسبة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٣

إلى الدفع الى الضامن، و اما الدفع الى المضمون عنه فلا يجوز من غير اشكال و لو كان الضمان باذنه ففي جواز الدفع إليه إشكال من انه دين تحمل لإصلاح ذات البين فيقضى مع اليسار، و من ان المصلحة هنا جزئية لا يلتفت إليها و هذا هو الأقوى.

(الرابعة) ما إذا كان المضمون عنه معسرا دون الضامن، فمع عدم كون الضمان باذنه فلا يجوز الدفع اليه لعدم صدق الغارم عليه، و اما الى الضامن مع كون الضمان باذنه يجوز الدفع اليه قطعا لكونه مديونا لا يتمكن من الأداء كما لا يجوز الدفع الى الضامن من غير إشكال لأنه مع تمكنه من الأداء يكون له الرجوع الى المضمون عنه فيما يؤديه.

مسألة ٢٩ لو استدان لإصلاح ذات البين كما لو وجد قتيل لا يدري قاتله و كاد ان يقع بسببه الفتنة فاستدان للفصل فان لم يتمكن من أدائه جاز الإعطاء من هذا السهم، و كذا لو استدان لتعمير مسجد أو نحو ذلك من المصالح العامة، و اما لو تمكن من الأداء فمشكل، نعم لا يبعد جواز الإعطاء من سهم سبيل الله و ان كان لا يخلو عن إشكال أيضا إلا إذا كان من قصده حين الاستدانة ذلك.

حكى عن تذكرة العلامة و منتهاه ان الغارمين قسما أحدهما المديون لمصلحته نفسه و حكمه ما سبق، و الثانى المديون لإصلاح ذات البين بين شخصين، أو قبيلتين بسبب تشاجر بينهما، اما لقتيل لم يظهر قاتله، أو إتلاف مال كذلك، و حكم بجواز الدفع الى من هذا شأنه مع الغنى و الفقر و لم ينقل فى ذلك خلافا، و استدل عليه بعموم الآية الشريفة السالم من المخصص، و بما روى عن النبي صَلَّى الله عليه و آله انه قال: لا تحل الصدقة لغنى إلا لخمس و ذكر رجلا تحمل حمالة و بان تحمله و ضمانه انما يقبل إذا كان غنيا فأخذه فى الحقيقة انما هو لحاجتنا اليه فلم يعتبر فيه الفقر كالمؤلفه، و حكى عن بيان الشهيد تجويز صرف مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٤

الزكاة ابتداء فى إصلاح ذات البين، و استحسنته فى المدارك الا- انه (قده) قال: بأنه يكون من سهم سبيل الله لا من سهم الغارمين.

(أقول) لا إشكال فى جواز الإعطاء من هذا السهم لو استدان لمصلحة عامة و لم يتمكن من الأداء، و اما مع التمكن منه إذا كان غرضه من أول الأمر الأداء من ماله تبرعا فلم يؤدها ما التزم بأدائه من دية أو نحوها، أو استدان فأداها ففى جواز إعطائه من سهم الغارمين أو سهم سبيل الله إشكال، اما من سهم الغارمين فلعدم صدق الغارم عليه عرفا، لان الظاهر منه عرفا هو من علاه الدين اى صار غالبا عليه الغير الصادق على المتمكن من الداء لا- سيما فيمن التزم بالأداء و لم يؤد بعد، و لو سلم صدقه عليه فهو منصرف عن المتمكن من الأداء بملاحظة ما ورد من كون تشريع الزكاة لرفع الحاجة عن المحتاجين، و مع المنع عن الانصراف فهو مقيد بما يدل على اعتبار العجز عن الأداء، فدعوى بقاء عموم الآية الشريفة و سلامته عن المخصص كما ترى، إذ الاخبار التى تخصص عمومها فى الدين التى استدين للمصلحة الشخصية تخصص عمومها فى الدين التى استدين للمصلحة النوعية أيضا، و المروى عن النبي صَلَّى الله عليه و آله غير موجود فى أصول الشيعة مع هذا الاستثناء، فيكون دالا على اعتبار الفقر فى الغارم، و القول بان تحمله انما يقبل إذا كان غنيا فأخذه فى الحقيقة انما هو لحاجتنا اليه دليل اعتبارى لا يصلح لرفع اليد عما ثبت بالدليل من اعتبار العجز عن الأداء فى الغارم، و من ذلك يظهر الإشكال فى الدفع اليه من سهم سبيل الله بناء على شموله لمطلق القرب، حيث ان تحمله من أول الأمر بقصد الأداء من ماله تبرعا و تمكنه من أدائه يمنع عن إعطائه من مال الزكاة من سهم سبيل الله، و لو قلنا بشموله لمطلق القرب فان التحمل أو الاستدانة لما تحمل قربي، و اما إعطاء الزكاة لاداء مثل هذا الدين فهو إعطاء لأداء دين شخص وقعت الاستدانة بها لجهة قريبه، نعم لو وقع التحمل منه بقصد استيفاء المال من الزكاة و قلنا بان له الولاية على ذلك كما إذا كان الإمام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٥

أو نائبه يجوز الاستيفاء حينئذ من سهم سبيل الله قطعا، كما يجوز صرف الزكاة ابتداء فى إصلاح ذات البين من سهم سبيل الله بناء على شموله لمطلق القرب من غير اشكال.

(السابع)

من المصارف صرف الزكاة

في سبيل الله.

وقد قيل كما عن المقنعة والنهاية والمراسم باختصاصه بالجهاد، ونسب الى بعض العامة أيضا، واستدل له بخبر يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام، وفيه ان رجلا كان بهمدان ذكر ان ابا مات و كان لا يعرف هذا الأمر فأوصى بوصية عند الموت، و اوصى ان يعطى شىء في سبيل الله فستل عنه أبو عبد الله عليه السلام كيف يفعل به فأخبرناه انه كان لا يعرف هذا الأمر، فقال لو ان رجلا اوصى الى أن أصنع في يهودى أو نصرانى لوضعته فيهما ان الله عز وجل يقول فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ، فانظر ما يخرج الى هذا الوجه يعنى بعض الثغور فابعثوها به اليه، لكن الانصاف عدم دلالة الخبر على انحصار سبيل الله به كيف و الا يلزم اختصاصه بخصوص المرابطين لا الصرف في مطلق الجهاد و لم يقل به أحد أصلا، مع إمكان ان يقال باستفادة الاختصاص من عرف الموصى إذا المتبع في باب الوصية هو عرفه فيكون مؤيد الانتساب هذا القول إلى العامة مضافا الى معارضته بما ورد من صرف ما اوصى به في سبيل الله في الحج كما أتى، و الأقوى عدم الاختصاص بالجهاد بل

هو جميع سبيل الخير كبناء القناطر والمدارس والخانات والمساجد و تعميرها و تخليص المؤمنين من يد الظالمين، و نحو ذلك من المصالح كالصلاح ذات البين، و رفع وقوع الشرور و الفتن بين المسلمين، و كذا اعانة الحجاج و الزائرين و إكرام العلماء و المشتغلين.

وقد نسب هذا القول إلى الأكثر بل المشهور بل إلى عامة المتأخرين بل ادعى عليه الإجماع كما عن الخلاف والغنية، و يدل عليه مضافا الى اقتضاء اللفظ ذلك إذا لسبيل هو الطريق فإذا أضيف الى الله سبحانه كان عبارة عن كل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٦

ما يكون وسيلة إلى تحصيل رضاء الله و ثوابه فيتناول الجهاد و غيره جملة من الاخبار مثل المروى في تفسير على بن إبراهيم عن العالم عليه السلام قال و في سبيل الله قوم يخرجون الى الجهاد و ليس عندهم ما ينفعون، أو قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجون به، أو في جميع سبل الخير فعلى الامام عليه السلام ان يعطهم من مال الصدقات حتى يقودا على الحج و الجهاد.

و صحيح ابن يقطين الذى قال للكاهن ع يكون عندى المال من الزكاة فأحج به موالى و أقاربي؟ قال: نعم، و صحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الصرورة أ يحججه الرجل من الزكاة قال نعم، و خبر حسين بن عمر قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام ان رجلا اوصى الى بشىء في سبيل الله فقال لى اصرفه فى الحجج فانى لا أعلم شيئا فى سبيل الله أفضل من الحج، و خبر الحسن بن راشد قال سألت أبا الحسن العسكري عليه السلام بالمدينة عن رجل اوصى بمال فى سبيل الله فقال:

سبيل الله شيعتنا، و هل يشترط فى المدفوع اليه الفقر بالمعنى المعتبر منه فى الفقير أو يعتبر الحاجة و عدم تمكن فاعل الخير من الإتيان به و لو كان غنيا اى مالكا لقوت سنته، أولا تعتبر الحاجة أيضا أقوال، المصرح به فى المسالك هو الأول، و ذهب صاحب المدارك الى الثانى و ان تردد فيه فى آخر كلامه و قال (قده): و المعتمد جواز صرف هذا السهم فى كل قربة لا يتمكن فاعلها من الإتيان بها بدونها، و انما صرنا الى هذا التقييد لأن الزكاة إنما شرعت بحسب الظاهر لدفع الحاجة فلا تدفع مع الاستغناء عنها و مع ذلك فاعتباره محل تردد انتهى.

و المختار عند صاحب الجواهر هو الأخير، و قال: فإن الأقوى عدم اعتباره لإطلاق الأدلة من غير ما يدل على التقييد الا توهم حكمه المشروعه و هى لا تصلح له و الا لاقتضت الصرف فى خصوص سد الخلة، و ما ورد من انه لا تحل الصدقة لغنى محمول على إعطائها إليه من حيث الفقر لا من سهم سبيل الله، و هذا هو الأقوى و ان كان الاحتياط فى بعض صورته لا ينبغى تركه و هو إعطاء هذا السهم بمن يريد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٧

بنفسه فعل القرب من الحج أو الجهاد فيغنيه ببذل الزاد و الراحلة و السلاح و نحوها، و كيف كان فلا وجه لتقييد المصنف (قده) بقوله:

مع عدم تمكنهم من الحج و الزيارة و الاشتغال و نحوها من أموالهم

كما انه لا ينحصر مصرف هذا السهم فيما ذكر فى المتن من أفعال القربى.

بل الأقوى جواز دفع هذا السهم فى كل قربه مع عدم تمكن المدفوع اليه من فعلها بغير الزكاة، بل مع تمكنه أيضا لكن مع عدم إقدامه إلا بهذا الوجه.

و ما ذكره أخيرا إشارة إلى إخراج الصورة التى قلنا بان الاحتياط فيها لا ينبغى تركه.

### [ الثامن) ابن السبيل ]

(الثامن) ابن السبيل و هو المسافر الذى نفدت نفقته أو تلفت راحلته بحيث لا يقدر معه على الذهاب و ان كان غنيا فى وطنه. الكلام فى ابن السبيل يقع فى موضوعه تارة، و فى حكمه اخرى، اما الأول فابن السبيل و ان كان عاما لمطلق المسافر الا ان مرادهم منه فى المقام هو المنقطع بسفره العاجز عنه بذهاب نفقته أو نفاذها أو تلف راحلته و نحو ذلك بحيث لا يقدر معه على الحركة و الذهاب، و بالعبارة الفارسية (وا مانده در سفر) فلا يستعمل إلا فى المسافر الخارج عن وطنه و مقر اقامته سواء كان وطنا أصليا أو بالعارض كالذى دخله مسافرا فعزم على استطيانه، و لا يصدق على من فى بلده و وطنه الأصلي أو العارضى، و يدل على ذلك مضافا الى انساقه عرفا عند إطلاقه ما فى تفسير على ابن إبراهيم عن العالم ع قال و ابن السبيل أبناء الطريق الذين يكونون فى الأسفار فى طاعة الله فيقطع عليهم و يذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم إلى أوطانهم من مال الصدقات، و يدخل فيه المقيم عشرا فصاعدا أو المتردد ثلاثين يوما، أو نحو ذلك مما يوجب التمام و ان قلنا بانقطاع السفر بذلك شرعا بناء على ما هو التحقيق من كون قصد الإقامة و نحو قاطعا للموضوع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٨

لا للحكم حسبما حققناه فى صلاة المسافر، و ذلك لصدق ابن السبيل عرفا خصوصا إذا كان اقامته ناشئة عن نفاذ زاده و راحلته و عدم تمكنه من المسافرة عنه و لا منافاة بين انقطاع سفره شرعا و بين صدق ابن السبيل عليه عرفا الذى هو موضوع الحكم فى المقام خلافا للمحكى عن ظاهر المبسوط، و صريح التذكرة من انقطاع سفره بالنسبة إلى حكم المقام فلا يعط من سهم ابن السبيل ما لم يسافر عن محل اقامته و هو محجوج بما ذكرناه ثم ان هاهنا أمور.

(الأول) المدار فى استحقاقه من هذا السهم احتياجه إليه فى غربته فيعطى و ان كان غنيا فى وطنه.

(الثانى) هل يشترط فى إعطائه من هذا السهم إذا كان غنيا فى بلده

عدم تمكنه من الاستدانة أو بيع ما يمكنه أو نحو ذلك.

كما صرح به في الجواهر أو يعتبر عجزه عن التصرف في أمواله ببيع ونحوه و ان تمكن من الاستدانة كما قواه في المدارك أم لا- يعتبر العجز عن شيء منهما كما حكاه في المسالك عن المعبر و نفى عنه البعد، أقوال استدل للاول بعدم صدق الانقطاع بالسفر مع التمكّن من أحد الأمرين أعنى التصرف في أمواله بالبيع ونحوه أو الاستدانة، و للثاني بصدقه بمجرد العجز عن التصرف في أمواله و لو تمكن من الاستدانة، و للثالث بإطلاق النص، و لا يخفى ان الأقرب هو الأول، لكن ينبغي تقييده بما إذا كان التصرف أو الاستدانة ميسورا له لا ما إذا كان حرجيا لا يتحملة الا عن الإلجاء و الاضطرار، إذ لا يؤثر مثل هذا التمكّن عن الخروج عن حد ابن السبيل عرفا.

(الثالث)

يشترط ان لا يكون سفره في معصية.

و استدل له بعدم الخلاف فيه بين العلماء كما اعترف به في المدارك، و بان فيه اعانة على الإثم و العدوان، و بالمروى في تفسير على بن إبراهيم المتقدم نقله و ان كان المذكور فيه قيد كون السفر في طاعة الله لكن الظاهر منه ما يقابل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٩

سفر المعصية فيعم المباح أيضا نظير ما تقدم في الغارمين خلافا لما عن ظاهر الحدائق حيث استشكل في السفر المباح نظرا الى ظهور الخبر في اعتبار كون السفر طاعة مع اعترافه بمخالفته للمشهور و هو ضعيف، و كيف كان فلا إشكال في أصل الحكم بعد عدم الخلاف فيه و دلالة الخبر عليه، و لا يحتاج بالاستدلال به على كون إعطاء المسافر في المعصية اعانة على الإثم و العدوان حتى يمنع عنه فيما إذا كان الدفع في الإياب عنه.

ثم ان صاحب الجواهر (قده) بعد اعترافه بدلالة خبر المروى في التفسير على اعتبار كون السفر طاعة رده بقصور السند و عدم المقاومة مع إطلاق الكتاب قال (قده) ما لفظه: بل خبر العالم دال على اعتبار كون السفر طاعة كالمحكى عن ابن الجنيد الا انه لقصور سنده و عدم مقاومته لإطلاق الكتاب المعتضد بفتاوى الأصحاب ينبغي حمل الطاعة فيه على مالا معصية فيه، و اليه أوما في المختلف في الجواب عنه بأن الطاعة تصدق على المباح بمعنى ان فاعله معتقد لكونه مباحا مطيع في اعتقاده، و إيقاع الفعل على وجهه انتهى.

و لا يخفى ما فيه ضرورة ان قصور السند لا يوجب حمل الطاعة المذكورة فيه على ما لا معصية فيه لو سلم ظهورها في الطاعة في مقابل المعصية و المباح و لا يصيره قابلا للمقاومة مع إطلاق الكتاب لو لم يكن مقاوما معه لولاه، و ليس معنى صدق الطاعة على المباح هو كون فاعله معتقدا لإباحته مطيعا في اعتقاده كيف و الا يلزم صدقها على المعصية أيضا إذا اعتقد فاعلها كونها معصية ضرورة كونه مطيعا في اعتقاده و ان كان عاصيا بعلمه، بل الظاهر من عبارة المختلف في الجواب من صدق الطاعة على المباح هو كون الطاعة في الخبر ظاهرا في المعنى المقابل للمعصية فتعم المباح كما قدمناه.

(الرابع) المحكى عن ابن الجنيد و الشهيد القول باندرج مريد السفر الذي ليس له نفقة السفر في ابن السبيل لصدق ابن السبيل عليه بإرادته السفر و إنشائه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٠

له كما في ناوى الإقامة في بلد إذا أراد الخروج منه حيث انه قد عرفت عدم اعتبار الخروج في صدق ابن السبيل عليه، و لكن الأقوى اعتبار التلبس بالسفر في صدق ابن السبيل، و عدم كفاية إرادته في صدقه، و القياس بناوى الإقامة في بلد المريد للخروج منه بعده فاسد لما عرفت من ان قصد الإقامة عشرة في بلد و ما في حكمه لا يخرج المسافر عن صدق المسافر عليه عرفا، و لو كان كذلك شرعا إذ لا يصير بذلك محل الإقامة وطنه عرفا حتى يخرج بذلك عن موضوع ابن السبيل، و هذا بخلاف المقيم

فى وطنه الأصلى أو العارضى الغير المتلبس بالسفر حيث انه لا يكون مسافرا عرفا و لو اراده ما لم يتلبس به و هذا ظاهر جدا، نعم لا بأس بالدفع اليه من سهم سبيل الله أو سهم الفقير إذا كان فقيرا، و الى هذا الأمر يشير المصنف (قده) بقوله:  
و اما لو كان فى وطنه و أراد إنشاء السفر المحتاج اليه و لا قدرة له عليه فليس من ابن السبيل  
و انما قدمناه فى الشرح لكونه راجعا الى بيان الموضوع.  
(كالأمر الخامس) و هو ما يشير اليه بقوله:

نعم لو تلبس بالسفر على وجه يصدق عليه ذلك يجوز إعطائه من هذا السهم و ان لم يتجدد نفاد نفقته بل كان أصل ماله قاصرا.  
و قال فى الجواهر إذ لا- يعتبر فيه حدوث انقطاع الطريق به بتجدد ذهاب ماله بل يكفى فيه انقطاع الطريق به و لو لقصور أصل ماله.

(السادس) حكى عن مقنعة المفيد (قده) بأنه قال و ابن السبيل هم المنقطع بهم فى الاسفار، و قد جاءت رواية أنهم الأضياف يراد به من أضيف لحاجة الى ذلك و ان كان له فى موضع آخر غنى و يسار انتهى، و حاصله بعد إرسال الرواية بأن ابن السبيل هو الضيف تقييده بما إذا كان مسافرا محتاجا إلى الضيافة، فيكون الضيف حينئذ قسما من ابن السبيل، و قد ذكره غير واحد من الأصحاب عاطفا له على ابن السبيل بين مقيد له بالقيدين اعنى كونه مسافرا و محتاجا فى سفره الى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤١

الضيافة، و بين من قيده بالحاجة دون السفر، و بين مطلق منهم من غير تقييد أصلا، و ربما يجعل الضيف صنفا خاصا من أصناف المستحق تمسكا بالمرسل المحكى عن المفيد، و لكن الأقوى ما ذكره المفيد من كونه قسما من ابن السبيل و المرسل المذكور مجهول المتن، فلعل فيه ما يشهد على ما فهمه المفيد من تفسيره بالمسافر المحتاج إلى الضيافة فلم يدل على كون الضيف فى مقابل سائر أصناف المستحقين صنفا مخصوصا، و انحصار الأصناف بالثمانية المذكورة فى الآية الاخبار يدفعه كما لا يخفى، و ينبغى التنبه على أمور.

(الأول) يجوز احتساب ما يأكله الضيف عنده زكاة عليه، و لو مع صدق العيلولة عليه، لعدم وجوب نفقته و لو صار عيالا بعد الانضياف.

(الثانى) حكى فى الجواهر عن بعض الحواشى عدم اعتبار النية فى إعطاء الزكاة إلى الضيف و استغربه و هو كذلك إذ لا وجه لإخراج هذا الفرد من الإعطاء عن حكم الزكاة التى هى عبادة يعتبر فيها النية قطعا كما سيأتى تحقيقه، إذ لا مخصص لهذا الفرد أصلا فيعتبر فيه النية كما فى جميع أفراد إعطائها من غير فرق بينها أصلا.

(الثالث) قال فى الجواهر وقت النية عند شروع الضيف فى الأكل بالوضع فى الفم، أو المضغ، أو البلع و ان لا يعلم مقدار ما سيأكله، و قد يحتمل ان يكون عند البذل كما فى الفقير الا ان الأول أظهر لعدم التمليك هنا بل و لا بذل و انما فيه تقديم للأكل و لذا لا يملك الا ما يأكله و له ان ينوى ما يأكله بعد الأكل، و لا يقدر كونه مجهولا عند المحتسب لعدم منافاة ذلك لأقل ما يحتمل اكله انتهى.

هذا تمام الكلام فى موضوع ابن السبيل.

و اما الكلام فى حكمه (فمنها) انه

يدفع اليه قدر الكفاية اللاتقنة بحاله من الملبوس و المأكول و المركوب، أو ثمنها أو أجرتها الى ان يصل الى بلده بعد قضاء و طره من سفره، أو يصل الى محل يمكنه تحصيلها بالاستدانة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٢

أو البيع أو نحوهما كما

فى الجواهر بعين هذه العبارة ما رجا مع متنه، و ينبغى تقييد دفع قدر الكفاية إليه بما إذا كان غينا فى بلده كما هو المعلوم من مورد البحث الذى هو فى ابن السبيل فى مقابل سائر الأصناف.

و (منها) انه

لو فضل مما اعطى شىء و لو بالتضييق على نفسه

كما صرح به فى الجواهر

اعاده على الأقوى.

وفاقا للأكثر بل المشهور كما فى الجواهر، و ذلك لان الضرورة تقدر بقدرها، و لتعيينه بتعيين المالك فى المصرف الخاص و هو الصرف فى دفع ضرورة السفر، و قد تقدم فى الغارم ان قصده مشخص للمصارف و لو مع عدم القول بوجوب البسط و لأن الصدقة لا تحل لغنى و قد أبيحت لابن السبيل الذى هو غنى فى بلده لمكان طريان الحاجة الفعلية فى أثناء الطريق و هى توجب اباحة الزكاة له فى وقت حاجته بقدر حاجته فلو دفع إليه أزيد من مقدار حاجته أو بقدر حاجته لكنه لم يصرفه فى حاجته تقتيرا حتى ارتفعت حاجته بوصوله الى بلده، أو الى ما يمكنه تحصيل ما يحتاج إليه بالاستدانة أو البيع أو نحوهما لا تحل عليه ما بقى عنده لصيرورته ممن تحرم الصدقة عليه هذا، و المحكى عن خلاف الشيخ عدم الإعادة مطلقا سواء كانت الزكاة المدفوعة إليه من النقدين أو الدابة أو المتاع، و استدل له بان المستحق يملك المأخوذ بالقبض، فما يفضل منه بعد الوصول الى محل يستغنى عنه ليس الا كما يفضل فى يد الفقير من مال الصدقة بعد صيرورته غنيا من طريق آخر، و فيه ما لا يخفى للفرق بين ملك الفقير لما يقبضه، و بين ملك ابن السبيل له بكون ملك الفقير تاما مستقرا حيث ان ما يستحقه لا يقدر بقدر بخلاف ملك ابن السبيل فإنه مترزل يتوقف تماميته و استقراره على صرفه فى حاجته فى وقتها، فلو فضل منه شىء يستكشف عدم تمامية ملكه بالنسبة إليه، بل يعود على ملك مالكة، أو يتعين صرفه فى الصدقة على كلام يأتى تحقيقه، و مما ذكرناه يظهر ان الأقوى و جوب إعادة ما يبقى عنده بعد زوال حاجته العارضة مطلقا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٣

من غير فرق بين النقد و الدابة و الثياب و نحوها.

خلافًا للمحكى عن نهاية العلامة من انه لا يسترد منه الدابة لأنه ملكها بالإعطاء، و عن بعض الحواشى بزيادة الثياب و الآلات و إلحاقهما بالدابة، و وجهه فى الجواهر بقوله: و لعل ذلك لان المزكى يملك المستحق عين ما دفعه اليه، و المنافع تابعة، و الواجب على المستحق رد ما زاد من العين على الحاجة و لا- زيادة فى هذه الأشياء إلا فى المنافع، و لا اثر لها مع ملكية تمام العين، ثم قال اللهم الا- ان يلتزم بانفساخ ملكه عن العين بمجرد الاستغناء، لان ملكه مترزل فهو كالزيادة التى تجدد الاستغناء عنها انتهى، و لا يخفى ان ما أفاده أخيرا هو الذى لا محيص عنه و عليه المعول.

---

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ١٠، ص: ٢٤٣

و هل الواجب

ان يدفعه الى الحاكم و يعلمه بأنه من الزكاة،



أو يجب دفعه الى المالك، أو يدفعه الى المالك أو وكيله فان تعذر فالى الحاكم، فان تعذر صرفه بنفسه الى مستحق الزكاة ناويا به عن المالك كما فى الروضة احتمالات لا وجه للأخير منها اعنى لزوم هذا الترتيب، وذلك لان المقبوض اما يعين بالدفع و القبض زكاة أولا، فعلى الأول يتعين عليه الدفع الى الحاكم من أول الأمر و ليس له الدفع الى المالك حينئذ، اللهم الا ان يقال بكون خروجه عن ملك المالك كالدخول فى ملك القابض متزلزلا فيعود الى ملكه، أو يقال بأنه و لو لم يعد الى ملكه لكن ولاية المالك على إخراج باقية ينبغي اعتبارها مع التمكن منها لكن مقتضى الأول عدم جواز الدفع الى المالك مع عدم التمكن من الدفع الى المالك لخروجه عن كونه زكاة كما لو قيل بالثانى أعنى عدم تعيينه بالدفع زكاة كما لا يصح دفعه بنفسه عند تعذر الرجوع الى الحاكم لعدم ولايته على المالك بل عدم ولاية الحاكم أيضا عليه مع عدم امتناعه عن إخراج زكوته، لكن الأقوى تعيينه بالدفع، و عليه فيجب الدفع الى الحاكم من أول الأمر كما انه لو انتهى الى دفع القابض بنفسه مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٤

ينبغي صرفه فى مصرف ابن سبيل مثله لانه هو الذى حصل فيه اذن المالك فينبغى الاقتصار عليه.

### [مسائل]

#### [مسألة ٣٠ إذا علم استحقاق شخص للزكاة]

مسألة ٣٠ إذا علم استحقاق شخص للزكاة و لكن لم يعلم من أى الأصناف يجوز إعطائه بقصد الزكاة من غير تعيين الصنف بل إذا علم استحقاقه من جهتين يجوز إعطائه من غير تعيين الجهة.

إذا علم استحقاق شخص للزكاة و لكن لم يعلم من أى الأصناف يجوز إعطائه بقصد الزكاة من غير تعيين الصنف بل إذا علم استحقاقه من جهتين يجوز إعطائه من غير تعيين الجهة.

إذا علم استحقاق شخص للزكاة و لكن لم يعلم من أى الأصناف يجوز إعطائه بقصد الزكاة من غير تعيين الصنف بل إذا علم استحقاقه من جهتين يجوز إعطائه من غير تعيين الجهة.

إذا علم استحقاق شخص للزكاة و لكن لم يعلم من أى الأصناف يجوز إعطائه بقصد الزكاة من غير تعيين الصنف بل إذا علم استحقاقه من جهتين يجوز إعطائه من غير تعيين الجهة.

إذا علم استحقاق شخص للزكاة و لكن لم يعلم من أى الأصناف يجوز إعطائه بقصد الزكاة من غير تعيين الصنف بل إذا علم استحقاقه من جهتين يجوز إعطائه من غير تعيين الجهة.

#### [مسألة ٣١ إذا نذر ان يعطى زكوته فقيرا معيناً]

مسألة ٣١ إذا نذر ان يعطى زكوته فقيرا معيناً لجهة راجحة أو مطلقاً ينعقد نذره.

لكفاية رجحان الإعطاء إلى الفقير المعين لجهة فقره و ان لم يكن رجحان فى إعطائه من حيث انه معين لان الرجحان المعتبر فى متعلق النذر مأخوذ فى طبيعته و ان لم يكن الفرد باعتبار خصوصيته راجحاً.

فان سهى فاعطى فقيراً آخر اجزاء و لا يجوز استرداده و ان كانت العين باقية.

و ذلك لان الفقير المعين لا يصير مالكا لمتعلق النذر بسببه فى نذر الفعل، بل يبقى المتعلق بعد النذر على ما كان و ان وجب على الناذر إيصاله إلى المنذور له وفاء بالنذر، فالزكاة المنذور إعطائها إلى فقير معين باقية على ما كانت من مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٥

كونها حقا لطبيعة المستحق، فإذا أعطاها الى غير المنذور له يملك القابض بعد الأخذ بحكم كونه من افراد المستحق فلا يجوز الأخذ منه مع صيرورته مالكا لها و ان كانت العين باقية، و لا يختص ذلك بما إذا سهي فاعطى فقيرا بل لو كان ملتفتا الى نذره و اعطى غيره متعمدا اجزاء أيضا و ان كان آثما في مخالفة النذر و تجب عليه الكفارة. لا يقال مع التعمد بالإعطاء بغير المنذور له يكون إعطائه عصيانا و لذا يكون آثما، و مع حرمة لا يصح لكونه عبادة تبطل بتعلق النهي بها لانه يقال النهي في المقام متعلق بمخالفة النذر، و الأمر النذري متعلق بفعل الزكاة بما هو متعلق للأمر الزكوتي و يكون متأخرا عنه لأن الأمر الزكوتي مأخوذ في متعلق الأمر النذري و لا يكتسب كل منها لون الآخر فالعصيان انما هو بالنسبة الى الأمر النذري المتأخر عن الأمر الزكوتي، و لا ينافي مع الامتثال الحاصل بالنسبة الى الأمر الزكوتي، فالإعطاء بغير المنذور له مجز لكونه امتثالا للأمر الزكوتي و ان كان عصيانا للأمر النذري، و تفصيل ذلك و بيان المائز بين موارد اكتساب أحد الأمرين لون الآخر عن موارد عدم اكتسابه موكول إلى المراجعة الى ما حررناه في الأصول، و بالجملة و إذا أقبضها غير المنذور له من سائر المستحقين

لا يجوز استرداده

أيضا منه كما لا يجوز الاسترداد إذا أعطاه سهوا،

لانه قد ملك بالقبض.

### [مسألة ٣٢ إذا اعتقد وجوب الزكاة عليه]

مسألة ٣٢ إذا اعتقد وجوب الزكاة عليه فأعطاه فقيرا ثم تبين له عدم وجوبها عليه جاز له الاسترجاع إذا كانت العين باقية، و اما إذا شك في وجوبها عليه و عدمه فاعطى احتياطا ثم تبين له عدمه فالظاهر عدم جواز الاسترجاع و ان كانت العين باقية. اما جواز الاسترجاع مع اعتقاد وجوب الزكاة عليه و تبين عدمه فلان المدفوع الى المستحق حينئذ كان معنونا بعنوان الزكاة، و قد ملكه المالك إياه من حيث ذلك العنوان، و بعد تبين عدم الوجوب تبين عدم انتقاله الى المستحق و عدم صيرورته مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٦

مالكا له و يكون باقيا على ملك مالكة فيجوز له الاسترجاع اليه بحق ملكة إذا كانت العين باقية، و مع تلفها لا يضمناها المستحق بالمثل أو القيمة لكونه مغرورا في إتلافها من ناحية المالك فلا يصير ضامنا لما أتلّفها، و اما عدم جواز الاسترجاع إذا اعطى احتياطا عند الشك في الوجوب ثم تبين عدمه فلان مرجع الإعطاء احتياطا الى قصد كون المدفوع زكاة واجبا على تقدير الوجوب و صدقة نافلة أو تمليكا مجانا على فرض عدمه فلا ينمى المدفوع ملكا للمستحق على كلا تقديرى الوجوب و عدمه، فلا يبقى محل للاسترجاع مع صيرورته ملكا للمستحق على تقدير عدم الوجوب، نعم يجب ان يكون قصد الدافع في إعطائه على وجه لا يرجع الى التردد في النية، و سيأتي الكلام فيه و لو أعطاه بقصد استرجاعه لو تبين عدم الوجوب بان ملكه على تقدير الوجوب بمعنى إنشاء التمليك المنوط بالوجوب على نحو تصور الواجب المشروط فالظاهر جواز الاسترجاع مع بقاء العين من غير اشكال.

### [فصل في أوصاف المستحق]

## [الأول الإيمان]

### إشارة

الأول الإيمان فلا يعطى للكافر بجميع أقسامه و لا لمن يعتقد خلاف الحق من فرق المسلمين حتى المستضعفين منهم الا من سهم المؤلفه قلوبهم و سهم سبيل الله فى الجملة و مع عدم وجود المؤمن و المؤلفه و سبيل الله يحفظ الى حال ممكن. المراد بالإيمان المعتبر فى المستحقين هو الايمان بالمعنى الأخص أعنى كونه إماميا اثنى عشرىيا، فلا يعطى بغير المؤمن بهذا المعنى، سواء كان مسلما معتقدا لخلاف الحق و لو من مستضعفهم، أو كان من الكفار بجميع أقسامه، اما عدم الإعطاء إلى الكفار، ففى الجواهر بلا خلاف بين المسلمين فضلا عن المؤمنين، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكى منه متواترة بل يمكن دعوى كونه من ضروريات المذهب و الدين انتهى.

و يدل عليه مضافا الى ذلك كلما يدل على اعتبار الايمان بالمعنى الأخص كما يأتى، و ينبغى التخصيص بما عدا سهمى المؤلفه و سبيل الله على تفصيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٧

يأتى الكلام فيه إنشاء الله تعالى، و اما عدم الإعطاء الى أهل الخلاف من العامة، فيدل عليه مضافا الى عدم الخلاف فيه عندنا فى الجملة و فى الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه بل المحكى منه متواتر، النصوص المستفيضة التى ادعى تواترها و لا- يمكن لكثرتها استقصائها، و اما عدم الإعطاء الى غير الإمامية من فرق الشيعة فلخبر عمر بن يزيد الدال على عدم جواز الإعطاء بالزيدية، و خبر يونس بن يعقوب الدال على عدم جواز الإعطاء بالواقفية، فلا إشكال فى الحكم أصلا بالنسبة الى ما عدا سهمى المؤلفه و سبيل الله، و اما بالنسبة إليهما، أما سهم المؤلفه فقد عرفت الكلام فيه و انه يجوز إعطائه إلى الكفار فيما تقدم فى بيان المستحقين، حيث قلنا فيه بأن الأقوى جواز إعطاء سهم المؤلفه إلى الكفار لالفتهم إلى الإسلام، أو الى معاونتهم المسلمين الى الجهاد مع الكفار، أو الدفاع عنهم، و الى المسلمين لتقوية اعتقادهم أولا- لإمالتهم الى المعاونة فى الجهاد أو الدفاع، و لا اختصاص له الى الكفار، كما يظهر من عبارة الشرائع و لا- الى المسلمين كما ذهب إليه فى الحدائق و على ما قويناه، فيجوز إعطائه إلى الكفار و المخالف و غير الإمامية من فرق الشيعة، و هذا مما لا ينبغى الإشكال فيه، الا ان الكلام يقع فى ان خروجه عن حكم ما دل عليه الأدلة المتقدمة الدالة على اعتبار الايمان فى المستحق، هل هو بالتخصيص أو التخصيص، و ظاهر الجواهر هو الأخير، حيث يقول فيه ان ظاهر ما دل على اعتبار الايمان انما هو فى المستحقين بالذات لا- ما كان مصرفه الجهاد و ان رجعت الى الذات فى بعض الأوقات كإعطاء أهل الخلاف لدفع شرهم عن المؤمنين و نحو ذلك مما هو فى الحقيقة دفع للمؤمنين باعتبار وصول النفع إليهم، مع ان أدلة اعتبار الايمان ظاهرة فى كون ذلك فى الاستحقاق الشرعى، و الدفع إلى هؤلاء فى نحو الفرض ليس لاستحقاقهم ذلك انتهى.

و لا يخفى ان ما ذكره فيه و ان كان تيم فى الدفع الى الكفار أو المستضعفين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٨

من المسلمين لاستمالتهم الى الجهاد أو الدفاع، الا انه لا تيم فى الدفع إليهما لاستمالتهم إلى الإسلام أو الايمان.

لأن الغرض من الدفع إليهم حينئذ وصول النفع إليهم، اللهم الا ان يقال بان في ذلك أيضا نفع المؤمنين حيث ان في دخولهم في زميرتهم تقوى شركتهم كما لا يخفى، و بالجملة فلا فائدة مهمة في إطالة الكلام في كون جواز الإعطاء إليهم بالتخصيص أو التخصص، بعد فرض أصل الجواز من غير شبهة فيه، و اما سهم سبيل الله فان خصصناه بالجهاد كما قيل يرجع جواز إعطائه إلى الكفار الى سهم المؤلفه بناء على تعميمه بالنسبة إلى الكفار الذين يستمالون الى الجهاد و ان عممناه الى مطلق سبيل الخير كما هو الأقوى و قد تقدم، فالأقوى عدم جواز صرفه الى ما لا يرجع الى المؤمنين بل لا بد من صرفه الى ما يرجع إليهم كبناء القناطر و المدارس لهم و الخانات لاستطراقهم و المساجد لصلاتهم و تخليصهم من يد الظالمين و إصلاح ذات بينهم و رفع وقوع الشرور و الفتن عنهم و لا شبهة في عدم جواز صرفه الى غيرهم قطعا، و بما ذكرنا يظهر اعتبار الايمان في هذا القسم من سهم سبيل الله بمعنى الصرف في جهة تعود إليهم، و لعله اليه يرجع ما في المسالك و المدارك من التقييد ببعض افراد سبيل الله في جواز الصرف الى الكفار و مرادهما جواز الصرف في سبيل الجهاد الى الكفار (و تعديه) في مثل ما ذكرناه و ليس التقييد بالبعض في محله لانه لا معنى لاشتراط الايمان في ذلك كي يكون قابلا للاستثناء كما حكى التصريح به عن الشهيد قدس سره في نكت الإرشاد و تبعه في ذلك غير واحد من الأصحاب في كتبهم، نعم في الصرف الى هذا السبيل اعنى بناء القناطر و الخانات للمسلمين يجوز الصرف الى مباشرى البناء من باب الأجرة و لو كانوا كفارا لان الدفع إليهم ليس صرفا في غير سبيل المؤمنين كما لا يخفى، و الى ذلك أشار المصنف قدس سره في المتن بقوله في الجملة، و اما العاملون، فان اعتبرنا فيهم العدالة فلا ينبغي الإشكال في اعتبار الايمان فيهم فإن أعطوا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٩

بعنوان الأجرة فلا ينبغي الإشكال في عدم اعتباره، و ان أعطوا بعنوان الاستحقاق و انهم صنف من الأصناف فالظاهر انصرف ما دل على اعتبار الايمان في المستحق عنهم خصوصا إذا كانوا أغنياء الذين يعطون لا للحاجة و سد الخلة حيث ان الاستفادة من اخبار اعتبار الايمان عدم جواز رفع حاجة غير المؤمن و سد خلته من الزكاة و من المعلوم ان الإعطاء الى العامل ليس كذلك كما لا يخفى.

و من جميع ما ذكرناه ظهر عموم اعتبار الايمان في المؤلفه و سبيل الله و العاملين على كلام في الأخير فلا وجه لاختصاصه بسهم الفقراء، و المساكين خاصة دون باقى الأصناف الذى مقتضاه جواز الدفع الى العارفين من غير المؤمنين و فى فك رقابهم و لا بن السبيل منهم و لا ريب فى بطلانه لقوة ما دل على اعتبار الايمان فى مستحق الزكاة مطلقا و لو كانت النسبة بينه و بين ما دل على جواز الصرف فى الأصناف عموما من وجه، هذا كله مع إمكان الصرف إلى المؤمنين أو المؤلفه و سبيل الله و مع عدم الإمكان لعدم وجود المؤمن و المؤلفه و سبيل الله يحفظ الى حال التمكن على المشهور، بل فى الجواهر يمكن دعوى الإجماع عليه، لإطلاق أدلة المنع الشامل لصورتي وجدان الموضوع و عدمه، و لا ينافى الحكم بالحفظ ما فى خبر الأوسى عن الرضا عليه السلام الدال على إلقائه فى البحر، و فيه قال عليه السلام: سمعت ابي يقول: كنت عند ابي يوما فأتاه رجل فقال: انى رجل من أهل الرى و لى زكاة فالى من ادفعها فقال: إلينا فقال: الصدقة عليكم حرام فقال: بلى إذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعتها إلينا فقال: انى لا اعرف لهذا أحدا فقال: فانتظر بها سنة قال: فان لم أصب لها أحدا قال: انتظر بها سنتين حتى بلغ اربع سنين ثم قال:

له ان لم تصب لها أحدا فصرها صرارا و اطرحها فى البحر فان الله عز و جل حرم أموالنا و أموال شيعتنا على عدونا الحديث، و ذلك لانه الظاهر من الأمر بالإلقاء فى البحر من جهة أولويته من الإيصال إلى المخالفين الذين حرم الله عليهم الزكاة كما لا يخفى، و بالجملة فلا ينبغي الإشكال فى عدم جواز الصرف حينئذ الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٠

غير المؤمن، خلافا لما حكاه في الحدائق عن بعض أفاضل المتأخرين من انه نقل القول بجواز إعطاء المستضعف عند عدم المؤمن من غير تصريح بقائله، و استدل له بخبر يعقوب بن شعيب عن الكاظم قال: قلت له الرجل منا يكون في الأرض منقطعة كيف يصنع بزكاة ماله؟ قال: يضعها في إخوانه و أهل ولايته، فقلت فان لم يحضره منهم فيها احد قال: يبعث بها إليهم قلت: فان لم يجد من يحملها إليهم قال: يدفعها الى من لا- ينصب قلت فغيرهم قال: ما لغيرهم الا الحجر و قد طرحه المحقق في المعبر بضعف السند و العلامة بالشذوذ و حمله في الجواهر على مستضعف الشيعة، و لا يخفى وجوب رفع اليد عنه بعد الاعراض عن العمل به و مع الغض عنه يكون تقييد إطلاق خبر الأوسى به هو مقتضى الصناعة كما لا يخفى.

### [مسألة ١ تعطى الزكاة من سهم الفقراء لأطفال المؤمنين و مجانينهم]

مسألة ١ تعطى الزكاة من سهم الفقراء لأطفال المؤمنين و مجانينهم من غير فرق بين الذكر و الأنثى و الخنثى و لا بين المميز و غيره اما بالتملك بالدفع الى وليهم و اما بالصرف إليهم مباشرة أو بتوسط أمين ان لم يكن لهم ولي شرعى من الأب و الجد و القيم.

أما أصل إعطاء الزكاة لأطفال المؤمنين فمع انه لا- خلاف فيه على الظاهر بل ادعى عليه الإجماع في السنة غير واحد من الأساطين، يدل عليه أخبار كثيرة كخبر ابي بصير و رواية ابي خديجة و رواية عبد الرحمن بن الحجاج و خبر يونس بن يعقوب، و اما الإعطاء للمعافين، ففي المدارك ان حكم المجنون حكم الطفل، أقول و يمكن ان يستدل له بخبر ابي بصير فان فيه الرجل يموت و يترك العيال يعطون من الزكاة، و خبر يونس الذى فيه أيضا وقع التعبير بلفظ عيال المسلمين فإن إطلاق لفظ العيال يشمل المجنون أيضا و ان كان منصرفا إلى الأولاد الصغار الا ان الظاهر عدم الإشكال في ثبوت الحكم للمجنون أيضا و كذا عدم الفرق بين الذكر و الأنثى و الخنثى و المميز و غيره لإطلاق الأدلة كما صرح به في الجواهر و لا إشكال في جواز الإعطاء بالتملك بالدفع الى وليهم لان ذلك هو المتيقن من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥١  
إيصال الوجه إليهم، إنما الكلام في أمور.

(الأول) هل المتعين في الإيصال إليهم هو الدفع الى وليهم أو يجوز الصرف إليهم مباشرة مع وجود الولي قولان، المصرح به في الجواهر هو الأول مستدلا له باعتبار التملك في سهم الفقراء، و انه لا يحصل الا بالدفع إلى الولي، و في كلا الأمرين منع لعدم ما يدل على لزوم الملك في سهم الفقراء بدعوى ان الظاهر من الأدلة استحقاقهم للزكاة لا تملكهم لها فالمقصود هو الإيصال كما ادعى الشيخ (الأكبر) في رسالته الزكاة: عدم ما يدل على اعتبار قبض الولي في حصول الملك للطفل، و ما في الجواهر من ان الشارع سلب أفعالهم و أقوالهم فلا يترتب ملك على قبضهم على إطلاقه ممنوع، فان المتيقن مما يدل على سلبهما انما هو بالنسبة إلى عقود الصبى و إيقاعاته و نظائرها مما فيه إزام و التزام لا- مطلق أفعالهم و أقوالهم كحيازة المباحات و تناول الصدقات بل يمكن دعوى الضرورة على عدم جواز أخذ ما حازوا من المباحات بقصد الاكتساب من دون إذن أوليائهم عنهم و ليس ذلك إلا- لأجل صيرورتها ملكا لهم بالحيازة، نعم يمكن ان يقال بعدم اجتزاء الدفع إليهم في تفرغ الذمة إلا إذا علم المالك بصرف المدفوع فيما يجوز لوليهم ان يصرفه فيه و ذلك لإمكان أن تكون الملكية الحاصلة بقبضه منوطه بعدم الإتلاف أو كونها مضمونة على المالك حتى يصرف في حاجة الطفل فافهم.

(الثانى) بناء على جواز الصرف إليهم يجوز مباشرة المالك كما دل عليه خبر يونس و فيه قلت له: عيال المسلمين أعطيهم من

الزكاة فاشترى لهم منها ثيابا و طعاما و ارى ان ذلك خير لهم قال: فقال: لا بأس كما يحوز بتوسط أمين ان لم يكن لهم ولى شرعى من الأب و الجد و القيم و اما مع وجوده فالظاهر من العلامة قدس سره فى التذكرة عدم جوازه حيث يقيد الجواز بعدم وجود الولى، فى قوله: و لا فرق بين ان يكون يتيما أو غيره فان الدفع إلى الولى فان لم يكن ولى جاز ان يدفع الى من يقوم بامرہ و يعتنى بحاله، و عن المدارك نفى البعد عن جواز

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٢

التسليم الى الصبى بحيث يصرف فى وجه يسوغ للولى صرفها فيه، و لا يخلو عن قرب لعدم ما يدل على اعتبار التسليم الى الولى بعد الاطمئنان بصرف الصبى على وجه يسوغ صرفها فيه، هذا كله فى سهم الفقراء و اما سهم سبيل الله فلا ينبغى الإشكال فى جواز صرفه إليهم من دون الرجوع الى الولى و لو مع وجوده حيث لا- يعتبر فيه التمليك قطعا كما هو واضح بالنسبة الى ما يصرف منه الى الجهات كالصرف فى تعمير (المساجد) و بناء الخانات مثلا.

(الثالث) محل النية فى الدفع إلى الصبى أو وليه هو وقت الدفع و فى المصرف عليه عند الصرف و هذا ظاهر كما لا يخفى.  
(الرابع) الأقوى جواز الإعطاء إلى أطفال المؤمنين و لو قلنا باعتبار العدالة فى المستحق و ان العدالة شرط لا ان الفسق مانع، و ما عن الشهيد الثانى الحكم بعدم الجواز بناء على اشتراط العدالة و الجواز بناء على مانعية الفسق، لا وجه له بعد إطلاق الاخبار على جواز إعطائهم بل يجوز إعطائهم و لو كان ابائهم فساقا، كما عن الشيخ و المرتضى و العلامة لأن حكم الأولاد حكم ابائهم فى الايمان و الكفر لا فى جميع الاحكام.

### [مسألة ٢ يجوز دفع الزكاة إلى السفیه تمليكا]

مسألة ٢ يجوز دفع الزكاة إلى السفیه تمليكا و ان كان يحجر عليه بعد ذلك كما انه يجوز الصرف عليه من سهم سبيل الله بل من سهم الفقراء أيضا على الأظهر من كونه كسائر السهام أعم من التمليك و الصرف.

قال: فى المدارك اما السفیه فإنه يجوز الدفع اليه و ان تعلق به الحجر بعد قبضه أقول: و هذا فيما إذا كان الدفع اليه تمليكا حيث انه يملكه و لكنه بسفیهه يكون محجورا عليه فيه كسائر أمواله و اما جواز الصرف عليه فهو مما لا كلام فيه ان كان من سهم سبيل الله و ان كان من سهم الفقراء فكذلك على الأظهر حيث قد عرفت فى المسألة المتقدمة أنه كسائر السهام يكون أعم من التمليك و الصرف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٣

### [مسألة ٣ الصبى المتولد بين المؤمن و غيره]

مسألة ٣ الصبى المتولد بين المؤمن و غيره محلق بالمؤمن خصوصا إذا كأنه هو الأب نعم لو كان الجد مؤمنا و الأب غير مؤمن ففيه اشكال و الأحوط عدم الإعطاء

الصبى المتولد بين المؤمن و غيره اما يكون بين الكافر و المسلم أو يكون بين المؤمن و المخالف، فعلى الأول فلا إشكال فى جواز إعطائه ان كان أبوه مسلما و امه كافرا لصدق ولد المؤمن عليه عرفا و شرعا و ان كان بالعكس بان كان أبوه كافرا و امه مسلمة فهل يتبع امه فى هذا الحكم كما يتبعها فى سائر أحكام الإسلام من التوارث و الطهارة و التجهيز أم لا وجهان، من عدم

صدق ولد المؤمن عليه عرفا، و من إيمان التمسك بعمومات أدلة إعطاء الزكاة إلى الفقير بعد اندراجه في موضوع الفقير عرفا و الحكم بإسلامه ظاهرا بتبعية إسلام أمه و هذا هو الأقوى و على الثاني أعنى ما كان متولدا بين المؤمن و المخالف فلا إشكال في جواز إعطائه إذا كان أبوه مؤمنا لصدق ولد المؤمن عليه عرفا و شرعا و النصوص الواردة في إعطاء أطفال المؤمنين مع شيوع تزويج المخالفة في ذلك الزمان و التنصيص على التحبب إليهم دين أبيهم ففي حسنة حريز بن هاشم عن ابي بصير قال: قلت: للصادق عليه السلام الرجل يموت و يترك العيال يعطون من الزكاة قال: نعم: حتى ينشأوا و يبلغوا و يسئلوا، من دين كان يعيشون إذا قطع ذلك عنهم فقلت: انهم لا يعرفون فقال: يحفظ فيهم ميتهم و يحبب إليهم دين أبيهم فلا يلبثون ان (ايتموا) بدين أبيهم و إذا بلغوا و عدلوا الى غيرهم فلا تعطوهم، و خير ابي خديجة عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام. ذرية الرجل المسلم إذا مات يعطون من الزكاة حتى يبلغوا فإذا بلغوا و عرفوا ما كان أبوهم يعرف أعطوا و ان نصبوا لم يعطوا، و اما إذا كان بالعكس بان كان أبوه مخالفا و امه مؤمنة ففي استحقاقه مطلقا كما في المسالك عن البيان لتبعية الولد أشرف أبويه في الايمان أيضا و لو كان هو الأم أو عدمه كذلك كما مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٤

عن آخرين لعدم الدليل على التبعية في الايمان كالتبعية في الإسلام، مضافا الى ظهور الأخبار الخاصة المتقدمة في تبعية الولد للأب المؤمن كالخبرين المتقدمين آنفا اعنى خبر حريز بن هاشم و ابي خديجة، أو الابتناء على مانعية المخالفة للايمان (فالأول) أو شرطية الايمان في الاستحقاق (فالثاني) كما في رسالة الزكاة للشيخ الأكبر قدس سره أقوال، و الحق هو الأخير و لكن استفادة مانعية المخالفة للحق عن الاستحقاق من الدليل مشكل جدا بل لا يبعد دعوى ظهوره في الشرطية كما لا يخفى على من تدبر في مثل قوله عليه السلام: و ان موضعها اي الزكاة أهل الولاية و قوله عليه السلام: بعد الحكم بوجوب اعادة المستبصر للزكاة لانه وضعها في غير موضعها لأنها لأهل الولاية، فالأحوط ان لم يكن أقوى عدم الاستحقاق، و منه يظهر قوة المنع فيما لم يكن الأبوان مؤمنين و لو كان الجد و لو من الأب مؤمنا حيث لا يصدق عليه المؤمن قطعاً، فالأقوى عدم إعطائه حينئذ و ان قيل بجوازه للتبعية لكنه لا وجه له.

#### **[مسألة ٤ لا يعطى ابن الزنا من المؤمنين]**

مسألة ٤ لا يعطى ابن الزنا من المؤمنين فضلا عن غيرهم من هذا السهم. و ذلك لان المنساق من أولاد الرجل المسلم من يلتحق به بنسب صحيح سواء كان عن نكاح صحيح أو عن شبهة فولد الزنا خارج عن مورد هذا الحكم قطعاً، و ان بناه في الجواهر على شرطية الايمان فقال قدس سره دفع الزكاة إليه حينئذ مبني على كون الايمان فعلاً- أو حكماً شرطاً فلا يعطى، أو ان الكفر فعلاً أو حكماً مانع فيعطى انتهى، و لا فرق فيما ذكرنا بين ما كان ولد الزنا من المؤمنين أو من الكافرين أو بالاختلاف، و لو كان الزناء من أحد الأبوين يلحق بالآخر فيتبعه حكمه كما لا يخفى.

#### **[مسألة ٥ لو اعطى غير المؤمن زكوته أهل نحلته]**

مسألة ٥ لو اعطى غير المؤمن زكوته أهل نحلته ثم استبصر أعادها بخلاف الصلاة و الصوم إذا جاء بها على وفق مذهبه بل و كذا الحج و ان كان



ترك منه ركنا عندنا على الأصح نعم لو كان قد دفع الزكاة إلى المؤمن ثم استبصر اجزاء وان كان الأحوط الإعادة أيضا.  
هذه المسألة تتضمن أمورا ينبغي ان يبحث عن كل واحد منها على حدة.

(الأول) لو اعطى غير المؤمن زكوته غير المؤمن ثم استبصر أعادها، سواء كان المعطى من المخالفين غير الشيعة أو من احدى فرق الشيعة غير الاثنى عشرية كالزيدية مثلا، و سواء كان الآخذ من أهل نحلته أولا إذا لم يكن من أهل الولاية و لعله لا خلاف فى هذا الحكم، و فى المدارك انه مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفا و يدل عليه مضافا الى انها من حقوق الناس و لم تؤد إلى أربابها المقتضى لبقائها على عهد المكلف بها الى ان يوصلها الى مستحقيها، أخبارا كثيرة الدالة على عدم وجوب إعادة شىء من العبادات التى اتى بها فى حال الضلالة الا الزكاة معللا بأنه وضعها فى غير موضعها و انما موضعها أهل الولاية، كما فى صحيح الفضلاء و صحيح بريد بن معاوية و خبر ابن أذينة و خبر ابن حكيم و غير ذلك من الاخبار.

(الثانى) مقتضى ما ذكرناه من بقاء ما دفعه الى غير أهل الولاية بقاءه على ملك الدافع، و يترتب عليه جواز استرجاعه مع بقاء عينه لانه بقى على ملكه و مع تلفها فلا يكون الآخذ ضامنا لتسليط المالك إياه على ماله مجانا و يتعقبه الضمان عند تلفه أو استيفائه، كما لا يتحقق الضمان باليد أيضا لعدم كونها عادية.

(الثالث) مقتضى تعليل الحكم بإعادة الزكاة بأنها وضعها غير موضعها عموم إعادة كل عبادة مالية وضعها غير موضعها كالخمس و الكفارات كما صرح به فى الجواهر، فإن العبرة بعموم التعليل لا بخصوصية المورد كما هو الشأن فى كل منصوص العلة مما كانت العلة فيها علة للحكم لا حكمه للتشريع على ما بيناه فى الأصول بما لا مزيد عليه.

(الرابع) لا ينبغي الإشكال فى سقوط قضاء الصلاة و الصوم عنه إذا اتى بهما على وفق مذهبه و لو كان باطلا على مذهبنا للنص على عدم وجوبه عليه فى صحيحة الفضلاء و غيره، لكن المحكى عن التذكرة الإشكال فيه قال:

قدس سره بعد ان حكى نص العلماء على انه فى الحج إذا لم يخل بشىء من أركانه لا تجب عليه الإعادة، اما الصلاة و الصوم ففيها اشكال من حيث ان الطهارة لم يقع على الوجه المشروع و الإفطار قد يقع فى غير وقته، ثم قال: و يمكن الجواب بان الجهل عذر كالتقية فصحت الطهارة و الإفطار قبل الغروب بشبهة فلا يستعقب القضاء كالظلمة الموهمة فكذا هنا و بالجملة فالمسألة مشكلة انتهى، و لا يخفى ان ما ذكره قدس سره كأنه اجتهاد فى مقابل النص مع ما فيه من مقايضة الجهل بالتقية فى كونه عذرا حيث ان فى مورد التقية ينقلب الحكم الواقعى و يصير الحكم على طبق ما اقتضه التقية بخلاف الجهل الذى لا يوجب تغيير الواقع عما هو عليه و انما هو يكون عذرا فى مخالفته ما دام بقاءه لو لم يكن عن تقصير، كما ان قياس الإفطار قبل الغروب لاعتقاد جوازه إلى الإفطار قبله لأجل الشبهة الموضوعية كالظلمة الموهمة مع الفارق، مع ما فى الحكم بعدم وجوب القضاء فى المقيس عليه كما بين فى الصوم.

(الخامس) قال: فى المدارك ليس فى الحكم بسقوط القضاء دلالة على صحة الأداء بوجه فان القضاء فرض مستأنف فلا يثبت الا مع الدلالة فكيف مع قيام الدليل على خلافه مع ان الحق بطلان عبادة المخالف و ان فرض وقوعها مستجمعة لشرائط الصحة عندنا للأخبار المستفيضة المتضمنة لعدم انتفاعه بشىء من اعماله انتهى، و استظهر فى الجواهر صحة عباد انه من قوله عليه السلام: فإنه يوجر عليه فى قوله عليه السلام فى صحيح العجلي كل عمل عمله فى حال نصبه و ضلالته ثم من الله عليه و عرفه الولاية فإنه يوجر عليه الا الزكاة و قوله عليه السلام: فى خبر ابن حكيم أما الصلاة و الصوم



و الحج و الصدقة فإن الله يتبعكما ذلك فيلحق بكما، فان الأجر عليه و الالتحاق به ظاهر في الصحة إذ لا معنى للأجر على الفاسد، و الاخبار الدالة على شرطية الايمان في صحته العبادة انما يدل على اشتراطه فيها في الجملة بمعنى ان غير المؤمن لا تصح عباداته إذا مات على غير الايمان و اما مع الاستبصار فلا فيكون الايمان المتأخر شرطاً في صحة عباداته على نحو الشرط المتأخر بتصويره المعقول و هو كون الشرط في المقام هو التعقب بالايان لا خصوص مقارنته مع العمل، أقول: و لا يخفى ما في كلامه من البعد مع ما في استظهاره للصحة من قوله عليه السلام: يوجر عليه و نحوه حيث ان الأجر عليه يمكن ان يكون تفضلاً من الله سبحانه عليه لاستبصاره بإسقاط حقه عنه رحمةً منه عليه كما أسقطه عن الكافر بعد إسلامه و هذا لا يلزم الصحة، كما ان الصحة أيضاً لا تلازم الأجر إذ رب عمل صحيح بمعنى انه مسقط للإعادة و القضاء لكنه لا يوجر عليه لما فيه من موانع القبول بناء على ما هو التحقيق من انفكاك القبول عن الصحة كما حقق في حمله.

(السادس) ظاهر النصوص الواردة في المقام، عدم الفرق في سقوط اعادة الحج بين ان أدخل بركن منه عندنا و بين غيره كما هو كذلك في غيره من العبادات، كذلك و قد عرفت في المحكى عن التذكرة حكايته نص العلماء على عدم وجوب اعادة الحج مقيداً بما إذا لم يخل بشيء من أركانه و هو اي التقييد هو المحكى عن الدروس أيضاً قال: في المدارك و لا وجه لتقييد ذلك في الحج بعدم الإخلال بركن منه و قال: في الجواهر و لم نجد ما يصلح للفرق بينه و بين غيره من العبادات، أقول: و هو كذلك بعد إطلاق الاخبار المتقدمة.

(السابع) لو كان قد دفع زكوته إلى المؤمن ثم استبصر، ففي إجزائه عنه وجهان، من شرطية الايمان في العبادة التي مقتضاها عدم الاجزاء الا ما ثبت بالدليل المفقود في المقام بل الدليل على عدمه و هو إطلاق ما دل على وجوب إعادة الزكاة بعد الاستبصار إذ هو بإطلاقه يشمل المقام، و بين كون شرطية الايمان مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٨

على نحو الأعم من المتقارن و المتأخر كما تقدم في أمر الخامس و عدم انعقاد الإطلاق في الاخبار بعد كون الحكم معللاً بعدم وضع الزكاة موضعها من أهل الولاية المقتضى لعدم وجوب اعاتها لو وضعت موضعها، قال: في الجواهر بعد نقل عدم وجوب الإعادة في المقام عن غير واحد تمسكاً بظاهر التعليل و فيه بحث لمعارضته بإطلاق المعلل، ثم أفاد في توضيحه ما حاصله ان المقام من قبيل ما إذا ورد عام ثم تعقبه ضمير راجع الى بعض أفراده الذي حقق في موضعه بأنه لا يجب به تخصيص فعموم العلة في المقام بمنزلة الضمير الراجع الى بعض افراد العام في المسألة المعللة فلا يوجب تقييد الحكم المعلل بخصوص مورد العلة هذا محصل مراده زيد في إكرامه، و لا يخفى ما فيه، لان الكلام في المسألة المعهودة انما هو فيما إذا كان حكمان أحدهما للعام و الآخر لبعض افراده كما في آية و المطلقات يتربصن، و اما إذا كان حكماً واحداً فلا إشكال في التخصيص، كما إذا ورد و المطلقات أزواجهن اولى بردهن كما حقق في الأصول، و من الواضح انه ليس في المقام الا حكم واحد قد علل بما علل و لا يصح جعل العلة علة لبعض الحكم المذكور و إبقاء دليل الحكم على إطلاقه لكون العلة قرينة على ارادة المقيّد و مع كونه متصلًا بالكلام لا- ينعقد للكلام ظهور كما لا- يخفى، و بالجملة فالعبرة في عموم الحكم المعلل و خصوصه لعموم العلة و خصوصها، فكما ان عمومها يقتضى إسراء الحكم عن المورد المذكور الى غيره، و لذا قلنا بوجوب الإعادة في غير الزكاة من العبادات المالية التي لم يضعها في موضعها، كذلك خصوصها تقتضى تخصيص الحكم بخصوص ما يجرى فيه العلة فلا يجب الإعادة بعد الاستبصار لو كان قد وضعها في موضعها و هذا ظاهر.

مسألة ٦ النية في دفع الزكاة للطفل و المجنون عند الدفع إلى الولي.

لو قلنا باعتبار الدفع اليه و الى الطفل و المجنون نفسه ان قلنا بجواز

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٩

الدفع إليها مع وجود الولي، كما تقدم في المسألة الاولى و قوينا جوازه.

حتى فيما إذا كان على وجه التملك عند الصرف عليها إذا كان على وجه الصرف.

و قد تقدم في الأمر الثالث من الأمور المذكورة في المسألة الاولى.

### [مسألة ٧ استشكل بعض العلماء في جواز إعطاء الزكاة لعوام المؤمنين]

مسألة ٧ استشكل بعض العلماء في جواز إعطاء الزكاة لعوام المؤمنين اللذين لا يعرفون الله الا بهذا اللفظ أو النبي أو الأئمة عليهم السلام كلا أو بعضا أو شيئا من المعارف الخمس و استقرب عدم الاجزاء بل ذكر بعض آخر انه لا يكفي معرفة الأئمة عليهم السلام بأسمائهم بل لا بد في كل واحد ان يعرف انه من هو و ابن من فيشترط تعيينه و تمييزه عن غيره و ان يعرف الترتيب في خلافتهم و لو لم يعرف انه هل يعرف ما يلزم معرفته أم لا يعتبر الفحص عن حاله و لا يكتفى بالإقرار الإجمالي بأني مسلم مؤمن اثنا عشرى و ما ذكره مشكل جدا بل الأقوى كفاية الإقرار الإجمالي و ان لم يعرف أسمائهم أيضا فضلا عن أسماء ابائهم و الترتيب في خلافتهم لكن هذا مع العلم بصدقه في دعواه انه من المؤمنين الاثنى عشريين و اما إذا كان بمجرد الدعوى و لم يعلم صدقه و كذبه فيجب الفحص عنه.

الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين.

(الأول) في بيان ما يحصل به الايمان في مرحلة الثبوت، اعلم ان الايمان بالمعنى الأخص الذى يصير الإنسان به من أهل الولاية و يجوز إعطاء الزكاة اليه و أخذه له، هو التصديق بإمامة الأئمة الاثنى عشر و الاعتقاد بما ثبت منهم بالضرورة عنده بحيث يرجع إنكاره الى إنكارهم و ان لم يكن ضروريا عند غيره، و يكفي فى التصديق بإمامتهم معرفتهم إجمالا و لو بعنوان كونهم الأئمة الاثنى عشر و لا يحتاج إلى معرفة أسمائهم و أسماء ابائهم تفصيلا و لا الى ترتيب إمامتهم بأن يعلم ان أمير المؤمنين هو أولهم مثلا، و هكذا و لا بد من الاعتقاد بغيبه الامام (الأخر) منهم و حياته و انه الذى سيظهر و يملأ الأرض قسطا و عدلا بعد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٠

ما ملئت ظلما و جورا، و بالجملة يكفي فى حصول الايمان الاعتقاد بإمامتهم إجمالا على نحو لو علم به تفصيلا لكان معتقدا به و بما لو أنكر لكان إنكاره مستلزما لإنكار إمامتهم (و عدم) كونه منهم عنده و لو لم يكن كذلك واقعا، و الدليل على حصول الايمان بهذا المقدار، هو السيرة القطعية من السلف الى الآن على معاملة المؤمن مع من كان يعتقد بإمامتهم كذلك من غير تكبير من دون التفكيك فيه أصلا، فالقول بعدم الاكتفاء بالاعتقاد الإجمالي و لزوم معرفة أسمائهم و ترتيب خلافتهم ضعيف لا وجه له.

(المقام الثانى) فيما يثبت الايمان فى مرحلة الإثبات و هو أمور.

(الأول) دعواه كونه مؤمنا اثنى عشرى و انه معترف بما يعترف به المؤمن الاثنى عشرى، ثم ان علم بصدقه فى دعواه يعامل معه معاملة المؤمن قطعا، كما انه مع العلم بكذبه فلا يترقب عليه أحكام المؤمن قطعا و ليس مثل الإسلام الذى يقبل من يدعيه ظاهرا و لو مع العلم بكذبه كالمناققين و مع الشك فى صدقها فهل يحكم بايمانه بمجرد دعواه حملا لا اعترافه على الصحة لكونه مسلما

يحمل أفعاله و أقواله على الصحة أم لا بل يجب التفحص عنه قولان، مختار لمصنف هو الأخير.

ولعل الأول هو الأقوى كما عليه جماعة من المحققين كالقمي و صاحب الجواهر و الهمداني قدس أسرارهم.

(الثاني) كونه في سبيل أهل الايمان و متدرجا في سلك اهله و لو كان ساكتا غير معترف به، و صرح بثبوته في الجواهر و حكاه عن كشف أستاذه أيضا، و لكنه لا يخلو عن المنع ضرورة عدم الدليل على إثباته عند الشك فيه بمجرد الاندراج في سلك اهله، اللهم إذا حصل الاطمئنان به بالاندراج المذكور، و لا يبعد الاكتفاء به عند حصوله حيث انه علم عادي يترتب عليه أحكام العلم كثيرا.

(الثالث) كونه في بلد المؤمنين أو أرضا يكون الغالب فيها أهل الايمان، و قد اختاره في الجواهر أيضا حاكيا له عن كشف أستاذه أيضا، لكن في ثبوته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤١

به منع أيضا، لانتقاد ما يدل على اعتبار الغلبة هاهنا، و قيامه على ثبوت الإسلام به باطل، بعد الفرق بينهما بقيام الدليل على ثبوت الإسلام دونه.

(الرابع) كل أمانة شرعية قام الدليل على اعتبارها كالبنية إذا قامت عليه و هذا مما لا اشكال فيه عند تحقق صغراه، ثم ان الأقوى عدم جواز الإعطاء بمن شك في إيمانه ما لم يثبت إيمانه بمثبت و ذلك لان المستفاد من ظاهر النصوص و الفتاوى كون الايمان شرطا لا ان الكفر مانع فلا يجوز البناء على عدم المانع لدى الشك تعويلا على أصالة عدم حدوث ما يوجبه بل لا بد من إحراز الشرط بمحرز، مضافا الى المنع عن إجراء أصالة عدم المانع بناء على ان يكون الكفر امرا وجوديا بل و لو كان امرا عدميا لان الحكم مترتب على عدم النقل و لا- يمكن نفيه بالأصل لعدم العمل به و إجراء الأصل في عدمه المحمولي لإثبات عدمه النعتي مبني على الأصل المثبت.

### **[مسألة ٨ لو اعتقد كونه مؤمنا فأعطاه الزكاة]**

مسألة ٨ لو اعتقد كونه مؤمنا فأعطاه الزكاة ثم تبين خلافه فالأقوى عدم الاجزاء.

و قد مر في ذيل- المسألة الرابعة عشر ان الأقوى في فرض المتن عدم الاجزاء لعدم الدليل عليه الا دعوى الإجماع على عدم الضمان هنا فان ثم الإجماع فهو و الا فالقول بالضمان أشبه فراجع.

### **[الثاني ان لا يكون ممن يكون الدفع إليه اعانة على الإثم]**

#### **إشارة**

(الثاني) ان لا يكون ممن يكون الدفع إليه اعانة على الإثم و إغراء بالقيح فلا يجوز إعطائها لمن يصرفها في المعاصي خصوصا إذا كان تركه ردعا له عنها و الأقوى عدم اشتراط العدالة و لا عدم ارتكاب الكبائر و لا عدم كونه شاربا الخمر فيجوز دفعها الى الفساق و مرتكبي الكبائر و شاربي الخمر بعد كونهم فقراء من أهل الايمان و ان كان الأحوط اشتراطها بل وردت رواية بالمنع عن إعطائها لشارب الخمر نعم يشترط العدالة في العاملين على الأحوط و لا يشترط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٢

فى المؤلفه قلوبهم بل ولا فى سهم سبيل الله بل ولا فى الرقاب و ان قلنا باعتبارها فى سهم الفقراء.

اعلم ان المحتملات فى المقام أمور (الأول) عدم جواز إعطاء الزكاة لمن يصرفها فى المعاصى سواء كان الآخذ عادلا أو فاسقا فلا يجوز الإعطاء بعادل يعلم انه يصرفها فى المعصية و لو كان حين الآخذ عادلا و يجوز إعطائها بفاستق لا يصرفها فى المعصية فلا تكون العدالة فى المستحق شرطا و لا الفسق مانعا، و هذا هو الذى اختاره المصنف فى المتن و عليه جماعة من المحققى المتأخرين، و يدل على المنع عن الإعطاء بمن يصرفها فى المعصية، مضافا الى كونه إغراء بالقبيح و اعانة الإثم و ان الزكاة شرعت لما فيها من الرأفة و الرحمة لأهل الضعف و العطف على أهل المسكنة و الحث لهم على المواساة و تقوية الفقراء و المعونة لهم على أمر الدين، كما فى الخبر عن الرضا عليه السلام و من المعلوم ان فى الصرف فى المعصية ليس شىء من ذلك و خبر بشر بن بشار المروى عن العلل قال: قلت للرجل يعنى أبا الحسن عليه السلام ما حد المؤمن الذى يعطى من الزكاة قال:

يعطى المؤمن ثلثة آلاف ثم قال: أو عشرة آلاف و يعطى الفاجر بقدر حاجته لأن المؤمن ينفقها فى طاعة الله و الفاجر فى معصية الله، و هذا الخبر كما ترى نص فى جواز إعطاء الزكاة للفاجر فى الجملة، و ظاهره المنع عن إعطائه الزائد عما يحتاج إليه فى حوائجه اللازمة لكن لا لمكان فجوره بل لأجل كونه يصرفه فى المعصية، فالمناطق فى المنع هو الصرف فى المعصية و لو لم يكن فاسقا و المدار على الجواز عدم الصرف فيها و لو كان الآخذ فاسقا، و لا يخفى ان المنع عن الإعطاء لمن يصرفه فى المعصية فيما إذا كان اعانة على الإثم و إغراء بالقبيح مما لا شبهة و لا اشكال فيه لما عرفت من الأدلة مضافا الى ما دل على حرمة الإعانة على الإثم، إنما الكلام فى ان الإعطاء لمن يصرفه فى المعصية اعانة على الإثم دائما لاحتمال ان يكون من قبيل بيع العنب ممن يعلم انه يعمله خمرا حيث انه و ان كان اعانة على الإثم فى بعض الموارد الا انه لا يكون كذلك على الإطلاق على حسب ما فصل فى المكاسب المحرمة، و بالجملة يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٣

المدار على صدق الإعانة و مع عدمه فلا- منع من حيث الإعانة، كما ان خبر المروى عن العلل أيضا لا يدل على الأزيد من المرجوحية لا التحريم كما لا يخفى على من تدبير فيه.

(الثانى) اشتراط العدالة فى المستحق بالمعنى المعتبر فى إمام الجماعة (و البينة) و هذا هو الظاهر ممن عبر بالعدالة و لا دليل على اعتبارها بهذا المعنى أصلا.

(الثالث) مجانبة الكبائر كالخمر و الزناء و نحوهما الذى منها الإصرار على الصغائر و لو لم يكن له ملكة العدالة و لم يكن متجنبنا عن ما ينافى المروءة، و بعبارة أخرى يعتبر ان لا يكون فاسقا اى مرتكبا للكبائر التى منها الإصرار على الصغائر و لو لم يكن له ملكة العدالة و ارتكب ما ينافى المروءة بناء على اعتبار التجنب عنه فى العدالة فإن ارتكابه حينئذ قادح فى العدالة و ان لم يكن موجبا للفسق أيضا، و هذا الاحتمال منسوب إلى الإسكافى و ليس عليه أيضا دليل كما سيظهر.

(الرابع) اعتبار ان لا يكون مقيما على الكبائر دون الصغائر و ان أصر عليها، و هذا هو الظاهر من عبارة الإسكافى و استدلل بالخبر الأول على المنع عن الإعطاء لشارب الخمر و إلحاق من عداه من مرتكبي الكبائر إليه لعدم القول بالفصل.

(الخامس) اعتبار ان لا يكون شارب الخمر للخبر الدال على المنع عنه بخصوصه و عدم ما يدل على المنع عما عداه و لا على اعتبار العدالة أو منع الفسق عنه و لا يخفى ان هذا الأخير هو الأحوط ان لم يكن أقوى ثم انه استدلل على جواز إعطاء الفاسق بعموم الكتاب و السنة بدعوى عموم قوله تعالى إِنَّمَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ إِلَى آخِرِ آيَةٍ فيشمل العادل و الفاسق و إطلاق قول الباقرين عليهما: السلام الزكاة لأهل الولاية قد بين الله لكم مواضعها فى كتابه، و قول الصادق عليه السلام هى لأصحابك و قوله

عليه السلام: من وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا فأعطه و قول الرضا عليه السلام: إذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعتها إلينا و قول: ابي الحسن عليه السلام نعم في جواب من سئله عن رجل من مواليه له قرابة كلهم يقولون به و له زكاة ا يجوز ان مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٤

يعطيهم جميع زكوته و نظائر ذلك و الانصاف عدم العموم أو الإطلاق في شىء من ذلك، بل الآية الكريمة لها إهمال من هذه الجهة و انما هي في مقام بيان الأصناف لا الشروط المعبرة في الأصناف و الاخبار المذكورة و ما يضاهاها انما هي في مقام بيان الايمان لا- نفى اعتبار ما عداه حتى يتمسك بإطلاقها على تفي اعتبار العدالة، فالعمدة في نفيه هو عدم الدليل على اعتبارها فيرجع في نفيه بالأصل ثم انه على تقدير اعتبار العدالة لو شك فيها فلا يعطى المشكوك عدالته ما لم تحرز بمحرز و على تقدير اعتبار مجانية الكبائر فالظاهر جواز الاكتفاء في إحرازها بأصالة عدم صدور الكبيرة عنه، فان قلت: يمكن ان يكون صدور الكبائر بترك الواجبات كالصوم و الصلاة فلا يكون عدم الصدور موافقا للأصل بل الأصل يجرى في عدم صدور الصلاة و الصوم، قلت، ليس مجرد عدم صدور الصلاة و الصوم معصية حتى يحرز بالأصل لإمكان ان لا يكون عدم فعلهما معصية فمع عدم صدورهما و بما يشك في صدور المعصية فيكون المرجع أصالة عدم صدورهما كما ان إحراز عدم صدورهما بالأصل لا يقتضى ثبوت العدالة بمعنى الملكة الأعلى القول بالأصل المثبت، هذا كله في القول في اعتبار العدالة في الفقراء و المساكين، و اما العامل فهو من حيث كونه مستحقا للزكاة و له سهم منها لا دليل على اعتبار العدالة فيها، و من حيث كونه ممن يسلم إليه الزكاة للإيصال إلى أربابه فيكون أمينا ربما يقال باعتبارها فيه بل ادعى عليه الإجماع، لكن قد تقدم ان الأقوى عدم اعتبارها فيه من كل الجهة أيضا بل المعبر حصول الاطمئنان بأمانته و لو لم يكن عادلا و لا يستفاد من الخبر المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام أكثر من ذلك كما لا- دليل على كون عمله من شئون الولاية المعبرة فيها العدالة و قد تقدم ذلك كله في بيان الكلام في العاملين كما تقدم انه لو قلنا باعتبار العدالة فيه فإنما هو فيما إذا اعطى من باب الاستحقاق، و اما لو استأجر على العمل و اعطى الزكاة بعنوان الأجرة فالظاهر عدم إشكال في اعتبار العدالة فيه كما لا- إشكال في عدم اعتبارها في المؤلفئة قلوبهم سواء اختصصناها بالمسلمين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٥

أو بالكفار أو عمناها كما لا يخفى و كذا الكلام في بعض أصناف ابن السبيل و هو ما يصرف منه في سبيل الجهاد بل يجوز الإعطاء بالكفار فضلا عن المسلمين و كذا ما يصرف في جهة من الجهات العامة نفعها إلى المؤمنين كالمسجد و نحوه إذ لا يعتبر في تعميره عدالة العاملين له من البناء و نحوه، نعم ما يصرف في سبيل المؤمنين بنفسهم يكون حاله كمال الصرف في صنف الفقير و المسكين، و اما الرقاب فما يصرف في عتقهم فلا- يعتبر العدالة سواء كانوا تحت الشدة أم لا و ما يعطى منهم لأجل أداء مال الكتابة فالظاهر ان حكمه حكم الفقير، و اما ابن السبيل و الغارم ففي الجواهر انه قد يومية اقتصارهم على اعتبار عدم كون السفر و العزم في المعصية ممن اعتبر العدالة في الفقراء الى عدم اعتبارها فيهما و ان اقتضى اعتبارها إطلاق بعضهم كإطلاق بعض الأدلة لكن الأقوى عدم اعتبارها فيهما أيضا، أقول بل لو قيل باعتبارها في ابن السبيل يلزم سد باب الإيتاء به غالبا لتعذر إثبات عدالته لمكان كون ابن السبيل الا نادرا.

**[مسألة ٩ الأرجح دفع الزكاة إلى الأعدل فالأعدل]**

مسألة ٩ الأرجح دفع الزكاة إلى الأعدل فالأعدل و الأفضل فالأفضل و الأحوج فالأحوج و مع تعارض الجهات يلاحظ الأهم

فالأهم المختلف في ذلك بحسب المقامات.

و يدل على رجحان تفضيل الأعدل و الأفضل ما رواه السكوني عن الباقر عليه السلام و فيه قال: ع أعطهم على الهجرة في الدين و الفقه و العقل، و على رجحان الأوج خبر عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام و فيه يفضل الذي لا يسئل على الذي يسئل و لعل السر في تفضيل من لا- يسئل هو حرمانه في أكثر الأوقات لمكان تعففه عن السؤال فيحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف فيكون أوج مضافا الى ان الزكاة شرعت لدفع الخلة عن المحتاجين فتقديم الأ-جوج أقرب الى حكمة تشريعها و سيأتي الكلام في المسألة الثالثة من الفصل المعقود لبقية أحكام الزكاة زيادة على ذلك.

### [الثالث ان لا يكون ممن تجب نفقته على المزكى]

#### إشارة

(الثالث) ان لا يكون ممن تجب نفقته على المزكى كالأبوين و ان علوا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٦

و الأولاد و ان سفلوا من الذكور أو من الإناث و الزوجة الدائمة التي لم يسقط وجوب نفقتها بشرط أو غيره من الأسباب الشرعية و المملوك سواء كان آبقا أو مطيعا فلا يجوز إعطاء زكوته إياهم بل و لو للتوسعة على الأحوط و ان كان لا يبعد جوازه إذا لم يكن عنده ما يوسع به عليهم نعم يجوز دفعها إليهم إذا كان عندهم من تجب نفقته عليهم لا عليه كالزوجة للوالد أو الولد و المملوك لهما.

عدم جواز إعطاء الزكاة بالمذكورين في المتن ممن تجب نفقته على المزكى مما لا خلاف فيه ظاهرا كما ادعاه في الجواهر بأنه لا خلاف فيه أجد.

مع القدرة عليها و البذل لها، و يدل عليه قول الصادق عليه السلام خمسة لا- يعطون من الزكاة شيئا الأب و الام و الولد و المملوك و الزوجة و ذلك بأنهم عياله لانهم له، و في معناه أخبار أخر لا حاجة الى نقلها، انما الكلام في التنبيه على أمور (الأول) لا- فرق في الأب و الام بين القريب منها و بين البعيد اعنى الجد و الجدة و ان عليا من قبل الأب أو الأم و ذلك لكون المدار على وجوب النفقة بالقرابة البعضية الشامل لا جميع مضافا الى التصريح بالمنع عن إعطاء الجد و الجدة في خبر الشحام و فيه و لا يعطى الجد و الجدة أو إعطاء من تعول في خبر ابي خديجة و فيه لا تعط الزكاة أحدا ممن تعول و في المروى عن العلل خمسة لا- يعطون من الزكاة الوالدان و الولد و المرأة و المملوك لانه يجبر على النفقة عليهم، و لا فرق في الأولاد بين الطبقة العليا منهم و بين السفلى منهم و ان سفلوا ذكورا أم إناثا من الذكور أو الإناث و ذلك لما تقدم في الإباء و الأمهات كل ذلك لأجل القرابة البعضية المقتضية لا يجاب الإنفاق عليهم الذي هو المنطوق في المنع عن إعطاء المنفق زكوته عليهم، (الثاني) يعتبر في الزوجة ان تكون دائمة لكي تجب نفقتها بالزوجية و ان لا تسقط نفقتها عن الزوج بالشرط أو بغيره من الأسباب الشرعية كصلح الزوجة مع الزوج بها أو إسقاطها بناء على جوازه أو نحو ذلك مما يخرجها عن الوجوب فلو لم تجب نفقتها على الزوج بان لم تكن دائمة أو أسقط

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٧

نفقتها عنه بالشرط و نحوه فلا مانع عن إعطائها الزكاة من الزوج لعدم وجوب النفقة عليه حينئذ المانع من إعطائه الزكاة إياها،

(الثالث) لا ينبغي الإشكال في عدم جواز دفع الزكاة إلى المملوك للأخبار المتقدمة التي عد فيها المملوك من الخمسة التي لا يعطون الزكاة، و إنما الكلام في ان المنع عنه هل هو لمكان الرقية و انه لا يملك شيئاً أو لأنه تجب نفقته على مولاه، و ظاهر من عده في عداد سائر الخمسة هو الأخير، لكن الأصح هو الأول و يترتب عليه انه لا يجوز إعطائه من سهم الفقراء مطلقاً من غير فرق بين كون المدفوع زكاة المال أو غيره و لا بين إعسار المولى و يساره و لا بين قيامه على تقدير يساره على الإنفاق عليه أو امتناعه عنه و لا بين إمكان إجباره على تقدير امتناعه و عدمه كل ذلك لعدم صلوحه للملكية في جميع هذه الصور، نعم بناء على جواز صرف سهم الفقراء إليهم لا تملكهم كما قويناه سابقاً خلافاً لصاحب الجواهر قدس سره يمكن ان يقال: يجوز صرفه اليه عند إعسار المولى أو امتناعه عن الإنفاق مع يساره.

(الرابع) ما ذكر في الأمور المتقدمة من عدم جواز إعطاء المنفق زكوته لمن تجب نفقته عليه انما هو فيما إذا كان الإعطاء في مورد الإنفاق الواجب عليه، فهل يجوز الإعطاء لا-للإنفاق الواجب عليه بل للتوسعة مطلقاً أو لا-يجوز مطلقاً أو يفصل بين العمودين و الأولاد و بين الزوجة و المملوك بالجواز في الأول و عدمه في الأخير أو يفصل بين ما إذا كان الأخذ للتوسعة فيما إذا كان في معيشة الأخذ فتور بدون الأخذ و بين ما كان للتوسعة الزائدة على النفقة اللائقة التي لو فرض تملك الأخذ لها أو لثمنها كانت الزكاة عليه محرمة، بالجواز في الأول و عدمه في الأخير وجوه ينشأ من صدق الفقير على من تجب نفقته إذا كان فقير الولاية و لا-بد من تحقيق ذلك حتى ينكشف حقيقة المقال، فنقول اما صرف كونه ممن تجب نفقته على المنفق بمجرد وجوب نفقته على الغير فلا إشكال في انه لا يخرج عن صدق الفقير عليه و لا يصدق به عليه الغنى ما لم ينفق عليه المنفق سواء كان عدم إنفاقه لإعساره أو امتناعه مع يساره،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٨

و توهم خروجه عن مصداق الفقير بمجرد وجوب نفقته على الغير و لو لم ينفق عليه، ضعيف في الغاية لا-سيما إذا كان عدم الإنفاق لأجل الإعسار كما لا يخفى، انما الكلام في ما إذا أنفق المنفق مع تمكنه منه فهل يخرج به عن حد الفقير أم لا قولان، ظاهر المحكى عن المعتمد و المسالك و البيان و المدارك هو الأول حيث استدلوا لعدم جواز إعطاء المنفق زكوته الى من تجب نفقته عليه بحصول الغنى له بالإنفاق فهو غنى مع بذل المنفق، و ظاهر المحكى عن المنتهى و الدروس عدم خروجه عن الفقر بالإنفاق و ان حد الفقير هو عدم ملك مؤنة السنة له و لعياله و من المعلوم عدم حصول هذا المعنى بإنفاق المنفق و بذله كما لا يخفى، و التحقيق ان يقال اما في الزوجة فبحصول الغنى لها لان نفقتها كالعوض عن بضعها و لذا يضمنها المنفق إذا لم يؤدها، لا يقال: ان نفقتها و ان كانت كذلك الا انها تملك على زوجها يوماً فيوماً و مثله لا يخرجها عن الفقير الذي حده ملك مؤنة السنة لأنه يقال: ان الملك ليس يؤماً فيوماً بل التأديئة تكون كذلك و انما الواجب على الزوج هو نفقتها مطلقاً و ذلك لحصول الوجوب فيستصحب بالنسبة الى ما يأتي من الزمان بناء على صحة إحراز الاستصحاب في الأمور المستقبلية، مضافاً الى المنع عن اعتبار عدم ملك مؤنة السنة في حد الفقير، بل الظاهر اعتبار عدم التمكن من المؤنة الذي ينتفى بإنفاق المنفق عليه مع استحقاقه عليه الإنفاق بل و لو مع عدم الاستحقاق إذا كان واجبة على المنفق على نحو التكليف المحض من دون استتباعه لاستحقاق المنفق عليه بل و لو مع عدم ما ورد في وجوبه على المنفق أيضاً: لكن مع الاطمئنان بقيامه على الإنفاق تبرعاً طول الحول حيث ان صدق الفقير على المنفق عليه مع الاطمئنان بتكفل المنفق مؤنته طول الحول في غاية الاشكال، و اما المملوك فالظاهر عدم صدق الغنى عليه بوجوب نفقة على مولاه و لو مع يسار المولى و بذله لانه مملوك لا يقدر على شيء و هو كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ كما هو ظاهر، و منه يظهر الحال فيمن تجب نفقته بالقرابة البعضية حيث انه أيضاً لا يصير به غنياً كما لا يخفى، إذا تحقق ذلك فاعلم ان الحق عدم جواز إعطاء المنفق زكوته الى

زوجته للتوسعة عليها لمكان غناها و كذا الى مملوكه لا لمكان صيرورته غنيا بل لعدم قابليته للملك و عدم صدق الإخراج على إعطائه و قيام السيرة المستمرة على خلافه حيث لم يعهد من مسلم صرف زكوته فى توسعة معاش عبده كما لا يخفى، و اما الواجب نفقته للقرابة البعضية، فقد يقال بجواز دفع الزائد من نفقته اليه للتوسعة و ذلك لعدم صيرورته غنيا لانصراف أدلة المنع عن إعطائه من الزكاة إلى الإعطاء لأجل الإنفاق و إطلاق أدلة الزكاة و عمومها الشاملة لذلك و خصوص ما ورد فى جواز ذلك كموثق سماعه عن الصادق عليه السلام و فيه قال سئلته عن الرجل يكون له ألف درهم يعمل بها و قد وجب عليه فيها الزكاة و يكون فضله الذى يكتسب بماله كفاف عياله لطعامهم و كسوتهم و لا يسعه لا دامهم و انما هو ما يقوتهم فى الطعام و الكسوة قال: فلينظر الى زكاة ماله فليخرج منها شيئا قل أو كثر فيعطيه بعض من تحل له الزكاة و ليعد ما بقى من الزكاة على عياله فليشتر بذلك إدامهم و ما يصلحهم فى غير إسراف و لا يأكل هو منه، و صحيحة صفران بن يحيى عن إسحاق بن عمار الذى قال: للصادق عليه السلام رجل له ثمانمائة درهم و له عشر من العيال و هو يقوتهم فيها فوقا شديدا و ليست له حرفة بيده ان يستبضعها فتغيب عنه الأشهر ثم يأكل من فضلها أ ترى له إذا حضرت الزكاة أن يخرجها من ماله فبعود بها على عياله يتسع عليهم النفقة قال: نعم و لكن يخرج منها الشيء الدرهم، و نحوهما أخبار أخر كخبرى ابى خديجة و ابى بصير و أورد فى الحدائق و الجواهر على الاستدلال بهذه الاخبار، بان مورد هذه الاخبار هو زكاة التجارة التى هى لمكان ندلها يتسامح فيها بإعطاء الواجبى النفقة للتوسعة عليهم بما لا يتسامح فى الزكاة الواجبة مع احتمال الحمل على أولوية استحباب التوسعة عن استحباب إخراج الزكاة فيعطيههم لا- من باب الزكاة بل من باب التوسعة على المندوب إليها فى الشرع، بل فى الجواهر ان ظاهر بعض آخر من تلك الاخبار انه لا زكاة عليه للتوسعة المزبورة لا انها يخرجها و يحتسبها عليهم و يحمل البعض

الأخر الذى له ظهور فى إخراج الزكاة على ذلك لكون الجمع على مذاق واحد، و لا يخفى ما فيه فان موثق سماعه المنقول آنفا الذى فيه و قد وجب عليه فيها الزكاة و قوله عليه السلام: فلينظر الى زكاة ماله و قوله: فيعطيه بعض من تحل الزكاة و قوله: و ليعد بما يقى من الزكاة على عياله و قوله: و لا- يأكل هو منه أب عن الحمل إلى أولوية التوسعة عن إخراج الزكاة لأنه صريح فى إخراجها كما انه ظاهر فى الزكاة الواجبة، مضافا الى انه لو سلم ظهوره فى الزكاة التجارة فلا ريب فى انه فى مقام بيان مصرف الزكاة المندوبة المتحد مع مصرف الواجبة إجماعا، و يشهد على ما ذكرناه قوله عليه السلام: فيعطيه بعض من تحل له الزكاة إذا المراد بهذا البعض هو البعض من أصناف المستحقين قطعاً كما لا- يخفى، فالأقوى جواز إخراج الزكاة الواجبة الى من تحب نفقته على المنفق بالقرابة البعضية للتوسعة عليهم إذا كان المنفق غير متمكن عن التوسعة عليهم بغير الزكاة كما قيده به فى المتن، و اما مع تمكنه عنها فالأحوط ان لم يكن أقوى عدم الصرف حينئذ لكون الأخبار المتقدمة واردة فى مقام تفسير التوسعة لا مطلقاً، و مما ذكرنا كله يظهر المنع عن التفصيل بين ما إذا كان فى معيشة الآخذ فتور لو لا الأخذ و ما إذا لم يكن كذلك، بالجواز فى الأول و المنع فى الأخير لدخوله فى سد الخلة و صدق الفقير فى الأول و لحصول الغنى المانع عن الأخذ فى الأخير كما فى رسالة الشيخ الأكبر (قده)، و ذلك لإطلاق الأخبار المتقدمة مع المنع عن حصول الغنى فى الأخير، مضافا الى ان تفصيله (قده) يرجع الى إنكار جواز الإعطاء إليه للتوسعة مطلقاً لإرجاعه الى جواز تميم نفقته التى بها تسد الخلة بالزكاة عند عدم التمكن من إتمامها و ليس قولاً بجواز التوسعة عليه بالزكاة عند القيام بالإنفاق كما لا يخفى.

(الخامس) إذا كان عند الواجب نفقته من تجب نفقته عليه يجوز على المنفق دفع زكوته عليه لأجل إنفاقه على من تجب نفقة عليه، كما إذا دفع الأب زكوته الى ابنه الواجب نفقته عليه لان ينفق على زوجته التى هى واجب النفقة على الابن



مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧١

لا- الأب، و كما إذا دفع الزوج زكوته على زوجته للإئناق على مملوكها الذى تجب نفقته عليها لا على زوجها و ذلك لإطلاق الأدلة السالم عن معاوضة نصوص المقام الظاهرة بقريته ما فيها من التعليل فى النفقة كما فى الجواهر، و هل الواجب حينئذ الاقتصار على ما يحتاج إليه لنفقة عياله أو يجوز الإغناء حتى يستغنى به عن الإنفاق عليه وجهان قد نفى البعد عن ثانيها فى الجواهر بناء على عدم تقدير الإغناء للفقير، و فى رساله الشيخ الأكبر (قده) ظاهر صدق الفقير عليه هو الثانى، و ظاهر كلام بعض هو الأول، أقول و لعل الأول هو الأقرب و ذلك لصدق الدفع الى من تجب نفقته للإئناق عليه الممنوع عنه بحكم الأخبار المتقدمه، و لو كان فقيرا فلا- يكون احتياجه إلى نفقة من تجب نفقته عليه بوجه لجواز الإئناق عليه من الزكاة بعد كونه ممن تجب نفقته على المعطى كما لا يخفى.

### [مسألة ١٠ الممنوع إعطائه بواجبى النفقة]

مسألة ١٠ الممنوع إعطائه بواجبى النفقة هو ما كان من سهم الفقراء لأجل الفقر و اما من غيره من السهام كسهم العاملين إذا كان منهم أو الغارمين أو المؤلفه قلوبهم أو سبيل الله أو ابن السبيل أو رقاب إذا كان من احد المذكورات فلا مانع فيه. و فى المسالك، ان القريب انما يمنع دفعه لقريبه من الفقراء لقوت نفسه مستقرا فى وطنه، فلو كان من باقى الأصناف، جاز الدفع اليه، و كذا لو أراد السفر اعطى ما زاد على نفقة الخصر، و كذا يعطى لنفقة زوجته، انتهى.

و فى الجواهر دعوى نفى الاشكال و الخلاف فى ذلك قال: قدس سره من المعلوم ان منع المالك من دفع الزكاة لمن تجب نفقته عليه، انما هو من سهم الفقراء لا مطلقا، اما إذ ادخلوا تحت مستحقى باقى السهام، فلا خلاف معتد به، كما لا إشكال فى جواز الدفع لهم من المالك و غيره، لعموم الأدلة السالم عن المعارض بعد تنزيل النصوص السابقة على الدفع من سهم الفقراء، و حينئذ لو كان من تجب نفقته عاملا، جاز ان يأخذ من الزكاة، و كذا الغازى و الغارم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٢

و المكاتب و ابن السبيل، لكن يأخذ هذا ما زاد عن نفقته الأصلية مما يحتاج إليه فى سفره، كالحمولة انتهى. و يدل على ذلك النصوص المصرحة بجواز فك رقبه الأب من الزكاة و انه خير فتأمل، و جواز، أداء دين الأب و انه أحق من غيره، لكن المحكى عن ابن جنيد عدم جواز دفع الزكاة إلى مكاتبه ينفك بها رقبته، معللا بعود نفقته اليه، و فيه انه مع كونه اجتهادا فى مقابل النص، انه لا دليل على منع عود النفع اليه على إعطائه بعد صدق (الإيتاء) عليه، كما يجوز الإعطاء ممن كان له أب و أخ إلى أخيه، إذا كان فقيرا بما صار به غنيا بحيث اشترك مع أخيه الدافع فى تحمل نفقة أبيها، فإن المالك يسقط بالزكاة حينئذ نصف مؤنه أبيه عن نفسه، و لا إشكال فى جوازه قطعاً.

### [مسألة ١١ يجوز لمن تجب نفقته على غيره]

مسألة ١١ يجوز لمن تجب نفقته على غيره ان يأخذ الزكاة من غير ممن تجب عليه إذا لم يكن قادرا على إنفاقه أو كان قادرا و لكن لم يكن باذلا- و اما إذا كان باذلا- فيشكل الدفع اليه و ان كان فقيرا كابناء الأغنياء إذا لم يكن عندهم شىء بل لا ينبغى الإشكال فى عدم جواز الدفع إلى زوجة الموسر البازل بل لا يبعد عدم جوازه مع إمكان إجبار الزوجة على البذل إذا كان ممتنعا

منه بل الأحوال عدم جواز الدفع إليهم للتوسعة اللائقة بحالهم مع كون من عليه النفقة باذلاً للتوسعة أيضاً.

فى هذه المسألة أمور (الأول) يجوز لمن تجب نفقته على غيره مطلقاً، سواء كان وجوبها لأجل الزوجية أو الملكية أو القرابة البعضية، إذا لم يكن المنفق قادراً على الإنفاق بإذن كان فقيراً أو كان قادراً ولكن لم يكن باذلاً مع عدم إمكان إجباره عليه ان بأخذ الزكاة من غيره ممن لا يجب إنفاقه عليه و ذلك لكونه فقيراً حينئذ قطعاً مع عدم إنفاق (عليه) ممن يجب الإنفاق عليه لما تقدم من ان المانع من أخذه الزكاة (جبران) كونه واجب النفقة على غيره و كون من وجبت نفقة عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٣

بإذلاً لنفقته و ليس نفس الوجوب مع عدم البذل مانعاً للأخذ، كما ان بذل غير من يجب عليه البذل بالتبرع عليه كذلك لا يكون مانعاً، فإذا لم يكن من وجب عليه الإنفاق باذلاً لا يكون مانعاً عن أخذه الزكاة عن غير المنفق لكونه مصداق الفقير قطعاً و عدم ما يدل على المنع عن إعطائه بعد انصراف ما يدل على المنع عن هذه الصورة جزماً.

(الثانى) إذا كان المنفق الواجب عليه الإنفاق موسراً باذلاً فهل يجوز لمن تجب نفقته عليه فى غير الزوجة و المملوك ممن يكون وجوب النفقة بالقرابة البعضية أن يأخذ الزكاة من غيره أم لا قولان، مختار جماعة كالمحكى عن المنتهى و الدروس و حاشية الإرشاد هو الأول، و استدلوها بعدم خروجه عن الفقر بالإنفاق (فكما) يجب إنفاق القريب عليه لكونه فقيراً، و بهذا الوجوب المتعقب للإنفاق لا يخرج عن الفقر لكونه موضوعاً له و لا يعقل انتفاء الموضوع بحكمه كيف و هو حكم على موضوعه و لا يعقل ان يكون المحمول معدماً لموضوعه لكونه متوقف الوجود عليه، كذا يجوز لغيره دفع الزكاة اليه فجواز دفع الزكاة اليه مع وجوب الإنفاق عليه حكمان فى رتبة واحدة ثابتان لموضوع واحد و هو الفقير لا يكون شيئاً منها موجبا لزواله و مع حفظ الموضوع معهما يثبتان كلاهما من دون تناف بينهما أصلاً، فيكون من تجب نفقته فقيراً موضوعاً لحكمين تجب نفقته على قريبه بالقرابة البعضية لمكان كونه فقيراً و يجوز (لغير) قريبه بالقرابة البعضية إعطاء زكوته اليه لمكان كونه فقيراً، فكما انه إذا تكفل أجنبى للقريب من باب الزكاة مع فقر قريبه بحيث يوثق ببذله ثم صار قريبه غنياً فلا يسقط بذلك وجوب إنفاقه عنه كذلك الإنفاق لا يسقط جواز دفع الزكاة اليه، و المحكى عن التذكرة و شرح الإرشاد و شرح المصاييح و الغنائم هو الأخير، لصدق الغنى عليه بعد اجتماع وصفى وجوب الإنفاق و بذل المنفق لان الكفاية حصلت لهم بما يصلهم من النفقة الواجبة فأشبهوا من له عقار يستغنى بأجرته،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٤

و استدلوها أيضاً بإطلاق صحيح ابن الحجاج و خير الشحام.

ففى (الأول) خمسة لا يعطون من الزكاة شيئاً الأب و الام و الولد و المملوك و الزوجة و ذلك بأنهم عياله لازمون له.

و فى (الثانى) فى الزكاة يعطى منها الأخ و الأخت و العم و العممة و الخال و الخالة و لا يعطى الجد و الجدة، فإن المنع عن إعطاء الزكاة للخمس فى الأول و للجد و الجدة فى الأخير يشمل ما إذا كان الزكاة المنفق لنفسه و غيره، و بظهور التعليل فى قوله عليه السلام: و ذلك بأنهم عياله لازمون له فى كون المنشأ للمنع عن الإعطاء هو حصول الغنى للمنفق عليه بالإنفاق الموجب لانتفاء الفرق بين زكاة المنفق نفسه و بين غيره.

و لا يخفى ما فى هذا الاستدلال من الخلل، اما صدق الغنى عليه بعد اجتماع وصفى وجوب الإنفاق عليه و بذل البازل، فللمنع عنه بما تقدم فى طريق الاستدلال للقول المتقدم حيث قد عرفت ان موضوع وجوب الإنفاق عليه هو القريب الفقير و لا يعقل ان يكون الحكم مذهباً لموضوعه، نعم بالنظر الى بذل البازل يصدق عليه بأنه ليس بذى حاجة و مسكنة و ان لم يصدق عليه الغنى بمعنى المال كلقوت السنة، الا انه يمكن ان يأخذ الزكاة لمكان فقره و يسير مالكا لها و يدخل فى عنوان الغنى بمعنى مالك

قوت السنة الذى لا يجب الإنفاق عليه فيبذل المنفق لا يصير مالكا لما بذله حتى يصير به غنيا و بأخذ الزكاة يصير غنيا فأخذ الزكاة يخرج عن عنوان الفقير بمعنى غير المالك لقوت السنة لا غير القادر عليها، لقدرتة عليها لولا أخذ الزكاة يبذل المنفق و بإنفاقه عليه لا يخرج عن صدق الفقير بمعنى من لا يملك قوت السنة، و مما ذكرنا يظهر الخلل فيما فى رسالة الشيخ (الكبير) فى المقام حيث يقول فى مقام الرد عن استدلال القائلين بجواز أخذ الزكاة عليه من غير المنفق بعد نقله، ما لفظه، و فيه نظر لأنه يكفى الخروج أى فى الخروج عن الفقر ان يستحق الشخص على قريبه الإنفاق عليه و قيام القريب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٥

يبذل ما يستحقه، و الفرق بين وجوب الإنفاق و جواز دفع الزكاة، ان موضوع وجوب الإنفاق هو عدم القدرة على مؤنة نفسه و هذا حاصل و ان تكفله رجل من باب الزكاة، و اما جواز دفع الزكاة فموضوعه الحاجة و الفقر و يرتفع بتملكه على غيره و لو من باب التكليف مؤنته فموضوع الزكاة يرتفع بالإنفاق الواجب، و موضوع الإنفاق لا يرتفع بدفع الزكاة، و لأجل ما ذكرنا لو دفع احد زكاة ماله إلى أولاد الأغنياء من دون الثروة عد دافعا الى غير الفقراء، انتهى.

و لا يخفى ما فيه اما أولا فبالمنع من كفاية استحقاق الشخص على قريبه الإنفاق عليه مع قيام قريبه ببذل ما يستحقه فى الخروج عن الفقر لعدم صيرورته مالكا لما ببذل عليه و عدم ثبوت حق له على المنفق فى ذلك بل ليس فى البين الا الحكم التكليفى بوجوب الإنفاق عليه من دون ان يستتبع وضع أصلا فلا- وجه لخروجه عن حد الفقير رأسا (و اما ثانيا) فلان موضوع وجوب الإنفاق ان كان هو عدم القدرة على مؤنة نفسه يكون تحققه مع تكفل رجل مؤنته من باب الزكاة (ممنوع) لمكان حصول القدرة على مؤنته بتكفله إذا كان الإعطاء إليه من باب الصرف، و لو كان من باب التمليك الأمر أظهر، (و اما ثالثا) فما فى قوله قدس سره من ان جواز دفع الزكاة موضوعه الحاجة و الفقر و يرتفع بتملكه على غيره مؤنته من باب التكليف فان الفقر كما عرفت لا يرتفع بتملكه على غيره مؤنته من باب التكليف مع ما فى التعبير بالتملك إذ ليس فى القرابة البعضية إلا وجوب الإنفاق على نحو التكليف بلا تملك فى البين أصلا، و لو قال قدس سره: بارتفاع موضوع وجوب الإنفاق بأخذ الزكاة لكان اولى، و اما قوله قدس سره: و لأجل ما ذكرنا لو دفع احد زكاة ماله إلى أولاد الأغنياء فسيأتى الكلام فيه، و التحقيق هو وجوب الإنفاق عليه و جواز أخذ الزكاة من غير المنفق و مع الإنفاق عليه من المنفق يجوز له الأخذ من الزكاة و لو صار قادرا على المؤنة بالإنفاق و مع أخذ الزكاة أيضا يجب الإنفاق عليه من المنفق إلا إذا كان الأخذ على وجه التملك الذى يصير غنيا و هذا ما عندى فى هذه المسألة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٦

و الحمد لله، و اما حكم إعطاء الزكاة إلى أولاد الأغنياء إذا كانوا فقراء بان لم يكن عندهم شيئا، فالذى ينبغى ان يقال هو التفصيل بين ما إذا كان الإعطاء إليهم مما يعد صرفا فى مؤنة الأغنياء، كما إذا كانوا عيالا لهم و عدوا من عيالاتهم سيما إذا كانوا صغارا من أهل بيت ابائهم الأغنياء إذ لا شبهة فى عدم جواز صرف لزكاة فى رضاع رضيع من أهل الثروة مثلا إذا لم يكن بوضع شىء يصير به غنيا لان الصرف اليه يعد صرفا لأبيه الغنى، و بين ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا كان لأحد الأغنياء ولدا كبيرا لا يعد من عياله بان يكون خارجا عن بيته و ان كان باذلا لنفقته حيث انه بالبذل عليه لا يصير غنيا و يجوز له أخذ الزكاة، و مما ذكرنا يظهر الخلل فيما افاده الشيخ قدس سره فى قوله: و لأجل ما ذكرنا لو دفع احد زكاة ماله الى احد من أولاد الأغنياء من دون الثروة عد دافعا الى غير الفقراء إذ هو يصدق فى القسم الأول بكونه دفعا إلى الغنى الذى يكون ولد الفقير عياله دون الأخير، و هل الكلام الا فيه كما لا يخفى.

(الثالث) إذا كان المنفق موسرا باذلا فى الزوجة و المملوك، و الظاهر هو عدم جواز أخذ الزكاة على الزوجة لكونها مالكة على زوجها نفقتها و مع قيامه على الإنفاق تصير غنية فلا يجوز لها الأخذ من الزكاة، و توهم كون ملكها على زوجها شيئا فشيئا فلا

تخرج به عن الفقر لعدم تملكها لمؤنة السنة كما في الجواهر، مدفوع بكفاية ملكها التدريجي في الخروج عن الفقر مع الاطمئنان على البذل كما هو مفروض البحث، إذ تصير حينئذ كالمتمكن على مؤنته بالتدريج، واحتمال فوت المنفق في أثناء السنة أو طرو العجز عليه أو تبدل عزمه على الإنفاق بالعزم على العدم، يندفع بالاستصحاب لا للأصل التعبدى الذى يمنع عن إجرائه فى الأمر الاستقبالى (أولاً) و عدم إجرائه لكون المناط على حصول الاطمئنان والاستصحاب غير موجب له. (ثانياً) بل لمكان حصول الاطمئنان بقياس ما فى الاستقبال على الماضى كما هو بناء العقلاء فى معاملاتهم كما تريهم يعاملون بينهم بالسلف أو مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٧

النسبة ظناً منهم ببقاء من يعاملون معه الى زمان الوفاء والاستيفاء، و مما ذكرنا فى الزوجة يظهر عدم جواز الأخذ على المملوك بطريق اولى حيث لا يجوز الأخذ عليه من باب التملك و لو على القول بالملك و لا على الصرف حيث انه يعد صرفاً على مالكة الغنى عرفاً، هذا إذا كان الزوج باذلاً و مع امتناعه، فان لم يمكن إجباره عليه فالظاهر جواز الأخذ على الزوجة، و مع إمكانه فهل يجوز الأخذ أم لا- وجهان، من اندراجها فى إطلاق أدلة الزكاة أو عمومها السالم عما يعارضه، و من صدق القدرة على المؤنة بإمكان إجباره على الإنفاق عليها، و لعل الأخير أحوط لو لم يكن أقوى سيما بالنظر الى حكمه تشريع الزكاة و انها شرعت لسد خلة المحتاجين و دفع ضرورة المضطرين المنتفى فى المقام مع إمكان إجبار الزوج على الإنفاق حيث لا ضرورة معه كما لا يخفى.

و منه يظهر حكم الدفع الى المملوك إذا لم يكن مولاه باذلاً- لنفقته اما لفقره أو لامتناعه مع عدم إمكان إجباره، و لا فرق فى العبد بين ان يكون أبقاً أو مطيعاً لهم الا ان يكون امتناع مولاه عن نفقته لأجل إباقه مع تمكن العبد من العود إلى الإطاعة و بذل المولى مع عوده.

(الرابع) لإشكال فى جواز الأخذ من غير المنفق إذا لم يكن المنفق باذلاً لهم للتوسعة اللائقة بحالهم بل كان مقتصرًا للمقدار الواجب من الإنفاق و، ذلك لصحيفة ابن الحجاج عن ابي الحسن الأول عليه السلام فى رجل يكون أبواه أو عمه أو اخوه يكفيه مؤنته أ يأخذ من الزكاة فيوسع به ان كان لا يوسعون عليه فى كل ما يحتاج اليه، قال عليه السلام: لا بأس، و احتمال كونها فى بيان إرادة التوسعة فى مقام التضييق لا- إرادة الفضل على النفقة اللائقة و ان لم يكن بعيداً خصوصاً بملاحظة ظهور قوله، لا يوسعون عليه فى كل ما يحتاج إليه، فى ذلك كما فى رسالة الزكاة بعيد و لا يحتاج الى ان يحمل على إرادة التوسعة فى مقام التضييق من جهة عدم التصادم مع العمومات الكثرة المانعة عن إعطاء الغنى لما عرفت من عدم صدق الغنى مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٨

بذل المنفق خصوصاً مع اقتصره على المقدار الواجب من النفقة، و اما مع بذله للتوسعة اللائقة بحالهم ففى جواز الأخذ من غير المنفق إشكال.

### [مسألة ١٢ يجوز دفع الزكاة إلى زوجة المتمتع بها]

مسألة ١٢ يجوز دفع الزكاة إلى زوجة المتمتع بها سواء كان المعطى هو الزوج أو غيره و سواء كان للإنفاق أو للتوسعة و كذا يجوز دفعها الى الزوجة الدائمة مع سقوط وجوب نفقتها بالشرط أو نحوه نعم لو وجبت نفقة المتمتع بها على الزوج من جهة الشرط أو نحوه لا يجوز الدفع اليه مع يسار الزوج.

اما جواز الدفع الى المتمتع بها مع عدم وجوب نفقتها على زوجها بشرط نحوه، فلان المانع عن الدفع إلى الزوجة كما عرفت فى

المسألة المتقدمة هو وجوب نفقتها على زوجها مع يساره و بذله و المتمتع بها لا تجب نفقتها على زوجها فيجوز دفع الزكاة إليها سواء كان المعطى هو الزوج أو غيره كان الدفع للإنفاق أو للتوسعة و لا ينبغي الإشكال فيه، و ان أشكل فيه في المحكى عن كاشف العطاء حيث يقول في المحكى عنه انه لا تفاوت بين بضعها و بين بضع الدائمة في القابلية للعوض (فعندها) العوض قبل إيقاع العقد و متمكنه منه و بعد إيقاع القد و إعطاء البضع من غير عوض يكون حالها حال الدائمة التي يشترط عليها عدم النفقة، أو تهب النفقة لزوجها و تأخذ الزكاة بإدخال نفسها في الفقراء الغير المتمكن من العوض شرعا مع تمكنها من العوض و تحصيل المؤنة به فلا بد لها من عذر شرعى فى ذلك إذ هي كمن عنده مؤنة السنة و يهبها للرحم أو بعوض قليل غاية القلة أو يتلفها و يحل الزكاة عليه حلالا بعد ان كانت حراما فمع العذر الشرعى يكون الأمر كما ذكر بلا شبهة، و اما مع عدمه يكون حراما فعلى اعتبار عدم المعصية فى الأخذ لا يجوز الدفع و لا الأخذ انتهى.

و لا يخفى ان فى كلامه قدس سره موارد للنظر منها فى قوله لا تفاوت بين بضعها و بين بضع الدائمة الظاهر منه كونه عنده من قبيل الأموال الذى به تعد المرأة غنية إذ هو كما ترى ضرورة انه لا يعد من الأموال قطعا و ان كان يقابل بالمال فى بعض مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٩

الأحوال، و منها ما فى جعله المؤنة فى الدائمة عوضا للبضع مع ان عوضه هو المهر فى الدائمة و المنقطعة كليتهما و ان وجوب النفقة فى الدائمة حكم شرعى ثبت بالتعبد لا انها عوض عن البضع كما لا يخفى.

و منها ما فى قوله من ان فى جواز اشتراط عدم النفقة فى الدائمة أو هبتها لزوجها لا بد من عذر شرعى و تنظيرها بمن عنده مؤنة السنة الذى لا بد فى جواز هبتها بالرحم أو بعوض قليل من عذر شرعى من الفساد فى المقيس و المقيس عليه، حيث لا مانع عن إخراج الإنسان عن ماله بهبة و نحوها و إدخال نفسه فى الفقراء اللذين يجوز لهم أخذ الزكاة و لا يحتاج الى عذر شرعى و لا يكون خروجه عن ماله بلا عذر شرعى محرما عليه.

و منها ما فى قوله فعلى اعتبار عدم المعصية فى الأخذ لا يجوز الدفع و لا الأخذ، فإنه على تقدير كون الخروج عن المال و جعل نفسه فقيرا محرما عليه لا- دليل على عدم جواز الدفع اليه من الزكاة الا على القول باشتراط العدالة فى المستحق مع انه يمكن الإعطاء إليه بعد توبته فى بعض الصور، و بالجملة ما أفاده فى المحكى عنه مما لا ينبغي التأمل فى فساده و لعله كما فى الجواهر ليس منه لوضوح خلله، و مما ذكرنا ظهر جواز الدفع إلى الزوجة الدائمة مع سقوط نفقتها بالشرط و نحوه كالنذر و العهد لأنها حينئذ ليست ممن تجب نفقتها على زوجها و قد تقدم ان المانع من دفع الزكاة إليها انما هو وجوب نفقتها على زوجها الموسر البازل المنتفى مع سقوطه بالشرط و نحوه قال: فى الجواهر و لو أسقطت الدائمة نفقتها بشرط أو بغيره من الوجوه الشرعية صارت كغيرها فى جواز تناول، و اما عدم جواز الدفع الى المتمتع بها التى وجبت نفقتها على زوجها بالشرط و نحوه فلصيورتها واجبة النفقة بالشرط، و لا فوق فيها بين وجوبها بخطاب أصلى هو كالدائمة أو بسبب الشرط مع إمكان دعوى انصرافها إلى الأول بعد فرض عدم تحقق الغنى بالشرط و لعله لأجل ذلك عبر فى الجواهر بالإمكان و قال: قدس سره لو وجبت نفقة المتمتع بها فى النذر أو الشرط أو غيرها أمكن القول بعدم الجواز للتعليل المزبور.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٠

### [مسألة ١٣ يشكل دفع الزكاة إلى الزوجة الدائمة]

مسألة ١٣ يشكل دفع الزكاة إلى الزوجة الدائمة إذا كان سقوط نفقتها من جهة النشوز لتمكنها من تحصيلها بتركه.

و فى رسالته الشىخ الأكبر قدس سره و لو كانت الزوجه ناشرة فالظاهر انها كالمطيعه، و ظاهر المحقق فى المعتبر الإجماع على عدم الفرق بينها، و وجهه واضح لتمكنها من التفقه بالرجوع إلى الطاعة انتهى، و حكى فى الجواهر عن كشف أستاذه الجزم به أيضا بعد ان احتمال قدس سره جواز الدفع إليها بناء على جواز دفعها الى لفاستق ثم قال قدس سره بعد ما حكى عن أستاذه من الجزم بعدم الجواز انه لا يخلوا عن إشكال ضرورة اندراجها فى إطلاق الأدلة و عمومها السالمين عن معارضة ما هنا بعد عدم وجوب الإنفاق عليها و قدرتها على الطاعة لاندراجها تحت الموضوع المزبور الذى قد عرفت كونه المدار لا غيره، مع إمكان منع صدق الغناء عليها بالقدرة المزبورة فتأمل جيدا انتهى، و الانصاف ان ما أفاده قدس سره محل للتأمل و ذلك لوضوح صدق الغناء عليها بالقدرة المزبورة حيث ان المنع عن وجوب نفقتها على زوجها انما هو بنشوزها الذى بيدها فتصير كغير المالك على مؤنته فعلا مع التمكن الفعلى على تحصيلها لكن تركه تساهلا على ما تقدم و من انه مع التمكن كذلك يخرج عن صدق الفقير بمعنى غير القادر على مؤنته فلا وجه لاحتمال جواز الدفع إليها حينئذ.

### [مسألة ١٤ يجوز للزوجة دفع زكوتها الى الزوج و ان أنفقها عليها]

مسألة ١٤ يجوز للزوجة دفع زكوتها الى الزوج و ان أنفقها عليها و كذا غيرها ممن تجب نفقته عليه بسبب من الأسباب الخارجيه. و ذلك لإطلاق الأدلة و عمومها السالمين عن معارضة وجوب الإنفاق و غيره، خلافا للمحكى عن ابنى بابويه حيث منع عن الدفع اليه مطلقا و لو لم ينفق الزوج فى نفقتها، و المحكى عن ابن جنيد من المنع عن صرف الزوج ما يأخذه منها فى نفقتها و ان جوز دفعها اليه، و المراد بمن تجب نفقته بسبب من الأسباب الخارجيه هو الأجير الذى اشترط نفقه على المستأجر و مندور النفقه فإنه يجوز لهما دفع زكوتها إلى المؤجر و الناذر و ان أنفق الأخذ عليهما.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨١

### [مسألة ١٥ إذا عال بأحد تبرعا جاز له دفع زكوته له]

مسألة ١٥ إذا عال بأحد تبرعا جاز له دفع زكوته له فضلا عن غيره للإنفاق أو التوسعة من غير فرق بين القريب الذى لا يجب نفقته عليه كالأخ و أولاده و العم و الخال و أولادهم و بين الأجنبى و من غير فرق بين كونه و إرثا له لعدم الولد مثلا و عدمه. اما إذا كان العيال أجنبيا لا يجب عليه الإنفاق فيجوز دفع الزكاة إليه من نفقته بإجماع منا كما فى المدارك قال: لأنه إذا دخل فى الأصناف المستحقين و لم يرد فى منعه نص و لا إجماع، ثم حكى عن بعض العامة المنع منه مستدلا بان الدافع ينتفع بدفعها اليه من حيث استغناء الأخذ بها عن مؤنته ثم قال: و بطلانه ظاهر انتهى، و منه بظهر جواز دفع غير المنفق زكوته اليه بطريق اولى و لا فرق فى جوازه من المنفق و غيره بين ما إذا كان الدفع للإنفاق أو للتوسعة بعد عدم كون الإنفاق لازما على المنفق لإطلاق الأدلة و عمومها و اما إذا كان العيال قريبا لا يجب الإنفاق عليه كالأخ و العم و نحوهما فيبدل عليه مع ما تقدم من الإجماع و عموم الدليل و إطلاقه السالمين من المخصص، موثق ابن عمار عن الكاظم عليه السلام قال: قلت له لى قرابة أنفق على بعضهم و أفضل على بعضهم فيأتى (ابان) الزكاة فأعطيهم منها قال: مستحقون لها قلت نعم قال ع: هم أفضل من غيرهم و إطلاقه كإطلاق ما عداه من المطلقات و العمومات ينفى الفرق بين ما إذا كان القريب وارثا للدافع كالأخ أو العم مع عدم الولد أم لا خلافا لبعض العامة القائل بعدم جواز الدفع الى الوارث من القريب بناء منه على وجوب نفقة الوارث عليه فدفع الزكاة اليه يعود نفعه

الى الدافع باستغناء الآخذ بها عن الإنفاق اليه و هو مردود بعدم وجوب الإنفاق عليه عندنا مع انه لا يمنع عن الدفع اليه لو قيل به كما تقدم فى ذيل المسألة العاشرة.

### **[مسألة ١٦ يستحب إعطاء الزكاة للأقارب مع حاجتهم]**

مسألة ١٦ يستحب إعطاء الزكاة للأقارب مع حاجتهم و فقرهم و عدم كونهم ممن تجب نفقتهم عليه ففى الخبر أى الصدقة أفضل قال عليه السلام: على ذى رحم الكاشح و فى آخر لا صدقة و ذوو رحم محتاج.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٢

و أصرح من الخبرين فى الدلالة على أفضلية إعطاء الزكاة إلى الأقارب إذا كانوا مستحقين، موثق ابن إسحاق المتقدمة و كان التعبير به أليق لإمكان المناقشة فى دلالة الخبرين المذكورين فى المتن، بعدم ظهور الصدقة فى الزكاة المفروضة مع ما فى الأخير من منع الظهور فى كون الإنفاق على ذى رحم بعنوان الصدقة لاحتمال ان يكون المراد منه هو المنع عن التصديق مع وجود ذى رحم محتاج.

### **[مسألة ١٧ يجوز للوالد أن يدفع زكوته الى ولده]**

مسألة ١٧ يجوز للوالد أن يدفع زكوته الى ولده للصرف فى مؤنة التزويج و كذا العكس. لأن مؤنة تزويج كل منهما ليس على الآخر و قد تقدم فى ذيل المسألة التاسعة جواز دفع زكاة المنفق الى من تجب نفقته لا للصرف فى نفقته الواجبة عليه فراجع كما تقدم حكمه.

### **[مسألة ١٨ يجوز للمالك دفع الزكاة إلى ولده]**

مسألة ١٨ يجوز للمالك دفع الزكاة إلى ولده للإنفاق على زوجته أو خادمه من سهم الفقراء. لأن زوجة الولد الواجب نفقته ليست ممن نفقتها على منفق الولد و كذا خادمه فيجوز الدفع إليه للإنفاق عليهما و لو من سهم الفقراء.

كما يجوز له دفعه اليه لتحصيل الكتب العلمية لكن من سهم سبيل الله. لأن سهم الفقراء.

### **[مسألة ١٩ لا فرق فى عدم جواز دفع الزكاة الى من تجب نفقته عليه]**

مسألة ١٩ لا فرق فى عدم جواز دفع الزكاة الى من تجب نفقته عليه بين ان يكون قادرا على إنفاقه أو عاجرا كما لا فرق بين ان يكون ذلك من سهم الفقراء أو من سائر السهام فلا يجوز الإنفاق عليهم من سهم سبيل الله أيضا و ان كان يجوز لغير الإنفاق و كذا لا فرق على الظاهر الأحوط بين إتمام ما يجب عليه و بين إعطاء تمامه و ان حكى عن جماعة انه لو عجز عن إنفاق تمام ما

يجب عليه جاز له إعطاء البقية كما لو عجز عن اكسائهم أو عن إدامهم لإطلاق بعض الاخبار الواردة في التوسعة بدعوى شمولها للتمة لأنها أيضا نوع من التوسعة لكنه مشكل فلا يترك الاحتياط بترك الإعطاء.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٣

قد تقدم الكلام في تنقيح هذه المسألة في طي المسائل المتقدمة من انه لا يجوز دفع الزكاة الى من تجب نفقته عليه و لو لم يكن الدافع متمكنا من الإنفاق عليه و ذلك للنهي عن إعطائه و لو كان فقيرا خلافا لما حكاه في الجواهر عن بعض اعلام عصره من التزامه باتحاد اشتراط الفقر مع اشتراط عدم كون المستحق واجب النفقة على الدافع. فجوز الدفع إلى واجبي النفقة من المالك وغيره، لكنه (قده) دفعه بكونه من غرائب الكلام و ان الفرق واضح بين الشرطين لوضوح الثمرة المترتبة على كل منها، أقول: و من الثمرات المترتبة هي تلك المسألة نفسها حيث ان لازم اشتراط عدم كون المستحق واجب النفقة هو المنع عن دفع زكاة المنفق اليه و لو كان المتفق فقيرا لا ينفق عليه لفقره و ان كان يجوز للأخذ حينئذ أخذ الزكاة من غير المنفق كما تقدم، ثم ان المانع هو دفع زكاة المنفق إليه لأجل الإنفاق من غير فرق بين كونه من سهم الفقراء أو غيره و هذا بخلاف ما إذا لم يكن للإنفاق حيث انه يجوز الدفع و لو من المنفق كما تقدم أيضا و اما التفصيل بين إتمام ما يجب عليه و بين إعطاء التمام الذي حكاه المصنف عن جماعة فلم أر من صرح به الا ان في رسالة الشيخ الأكبر قدس سره ما يظهر الميل اليه حيث انه يفصل في الدفع للتوسعة بين ما إذا كان في معشيه الأخذ فتور لو لا أخذ الزكاة و بين ما إذا كانت التوسعة زائدة على النفقة اللائقة بحال الأخذ بجواز الدفع في الأول دون الأخير، حيث ان مرجع ذاك التفصيل انما هو الى جواز إتمام ما يجب عليه من الإنفاق من الزكاة، و ذلك بحمل اخبار الدفع للتوسعة على ذلك و لا يخفى انه مع بعده ليس قولاً بعموم التوسعة بالإتمام، بل هو قول باحصارها به، و كيف كان فقد تقدم منا ضعفه فراجع، ثم ان الشيخ (قده) صرح الرسالة المذكورة بجواز دفع المولى زكوته الى عبده إذا كان عاجزا عن الإنفاق عليه و استدلل له بصدق الفقير عليه و عدم المانع من الدفع اليه، الا توهم كون العبد غير مالك، أو في حكم غير المالك، و ان أداء المولى زكوته اليه لا يسمى إيتاء، و الاخبار الواردة بان العبد لا يعطى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٤

الزكاة و لو كان له ألف ألف و لا يعطى منها لو احتاج، ثم دفع الأول بعدم كون الدفع على نحو الملكية حتى في سهم الفقراء بل يجوز صرف الزكاة الى العبد بان يقدم اليه طعام يأكله كما في الطفل، (و الثاني) بمنع صدق الإيتاء (و الثالث) بأن الأخبار الواردة دالة على المنع عن إعطائه إذا كان فقيرا بمعنى فقدانه لما ينصرف فيه من قبل مولاه إذا كان مولاه غنيا و هو خارج عن محل الكلام إذ هو فيما إذا كان المولى فقيرا، ثم صرح بان جواز إعطاء العبد الفقير من سهم الفقراء لا يخلوا من قوة، كما صرح به في حاشيتي الإرشاد و الشرائع و اختاره في المناهل و احتاط أخيرا و قال:

الأحوط ان لا يعطى الا من سهم سبيل الله و أحوط منه عدم إعطائه مطلقا انتهى، و لا يخفى ان الاستفادة من الأدلة اعتبار الحرية في المستحق كما يعتبر فيه الفقر قال: في الجواهر عند قول المحقق باشتراط ان لا يكون الآخذ واجب النفقة على الدافع كالمملوك، ما لفظه و كان المصنف و غيره ممن ذكر المملوك في المقام تبعا للنص، و الأصح ان المانع فيه الرقية لا وجوب النفقة انتهى، مع ان منعه عن صدق الإيتاء ليس بسديد مضافا الى ما تقدم من عدم معهودية إيتاء الزكاة الى عبد الدافع، فالأقوى عدم جواز الدفع اليه من مولاه لأجل الإنفاق و لو كان المولى فقيرا كما لا يخفى، و من ثمراته إعطاء زكاة من عليه زكاة الى من تجب نفقته عليه لو مات قبل أدائها فإنه لا يجوز إذا كان المنع عن إعطاء واجبي النفقة لأجل كونهم واجبي النفقة على المعطى و يجوز لو كان المنع لأجل الغناء بوجوب نفقتهم عليه.



## [مسألة ٢٠ يجوز صرف الزكاة على مملوك الغير]

مسألة ٢٠ يجوز صرف الزكاة على مملوك الغير إذا لم يكن ذلك الغير باذلاً- لنفقته اما لفقره أو لغيره سواء كان العبد آبقاً أو مطيعاً.

قد تقدم حكم هذه المسألة فى المسألة الحادى عشرية مستوفى، وقد ذكرنا ان الأقوى جواز الدفع الى مملوك الغير إذا لم يكن مولاه باذلاً لنفقته سواء كان عدم بذله لفقره أو امتناعه مع يساره، لكن ينبغى تقييد العبارة بما إذا لم يمكن إجباره مع يساره، و لا فرق بين ما إذا كان العبد آبقاً أو مطيعاً لكن تقييد الآبق بما إذا لم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٥

يكن عدم بذل المولى مع يساره لابقه مع التمكن من الرجوع الى الطاعة و الا فيصير كالزوجة الناشزة التى مر حكمها فى مسألة الثالثة عشر كما لا يخفى.

## [الرابع ان لا يكون هاشمياً]

### إشارة

الرابع ان لا- يكون هاشمياً إذا كانت الزكاة من غيره مع عدم الاضطرار و لا فرق بين سهم الفقراء و غيره من سائر السهام حتى سهم العاملين و سبيل الله نعم لا- بأس بتصرفه فى الخانات و المدارس و سائر الأوقاف المتخذة من سهم سبيل الله اما زكاة الهاشمى فلا بأس بأخذها له من غير فرق بين السهام أيضاً حتى سهم العاملين فيجوز استعمال الهاشمى على جباية صدقات بنى هاشم و كذا يجوز أخذ زكاة غير الهاشمى له مع الاضطرار إليها و عدم كفاية الخمس و سائر الوجوه و لكن الأحوط حينئذ الاقتصار على قدر الضرورة يوماً فيوماً مع الإمكان.

فى هذه المسألة أمور ينبغى البحث عنها (الأول) لا إشكال فى انه يشترط ان لا يكون المستحق هاشمياً إذا كانت الزكاة من غيره لعدم الخلاف فيه بين المسلمين فضلاً عن المؤمنين و الإجماع بقسميه عليه و المحكى منه مستفيض و النصوص به متواترة أو مستفيضة من العامة و الخاصة، و لا فرق فى ذلك بين أهل العصمة منهم صلوات الله عليهم و بين غيرهم من بنى هاشم و السادة المكرمين، فما فى خبر ابى خديجة عن الصادق عليه السلام أعطوا من الزكاة بنى هاشم من أراها منهم و انما تحرم على النبى صلى الله عليه و آله و الامام الذى يكون بعده، مطروح أو مأول بإرادة خصوص زكاة بنى هاشم لعدم تبين المخاطب بأمر أعطوا، و احتمال ان يكون الخطاب إلى بنى هاشم و تكون التحريم على النبى صلى الله عليه و آله و الأئمة بعده تنزيهاً لتنزه منصب النبوة و الإمامة عن أخذ الزكاة و لو من هاشمى مثله كما لا يخفى على من تدبر فى قوله تعالى:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ إِلَى آخِرِ آيَةٍ، (الثانى) لا فرق فى عدم جواز أخذهم الزكاة بين ان يكون من سهم الفقراء أو من سائر السهام لإطلاق الأدلة و معاقد الإجماعات مع التصريح بحرمة سهم العاملين عليهم فى صحيحة عيسى الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٦

هو كالعوض عن العمل و لذا لا يشتر فيه الفقر فيكون غيره أولى، فما فى محكى كشف الغطاء من التأمل فى حرمة سهم سبيل الله عليهم و سهم المؤلفنة و الرقاب لو فرض فيهم بارتداد الهاشمى أو تزويجه الأمة مع اشتراط رقية الولد عليه على القول به

ضعيف في الغاية، (الثالث) يستثنى من سهم سبيل بعض أفراده الذي لا يعد أنه صدقة عليهم كالتصرف في بعض الأوقاف العامة المتخذة من سهم سبيل الله و الانتفاع بها كالأخانات و المدارس و الحمامات و الطرق و الشوارع التي سبلت من سهم سبيل الله، و ذلك لقيام السيرة على الانتفاع بها مطلقا من غير فرق بين الهاشمي و غيره و لو قلنا بعدم جوازها على الهاشمي لولاها، (الرابع) الظاهر ان المحرم هو أخذ الزكاة على الهاشمي بعنوان انها زكاة فلو أخذها من يد المستحق بعد الوصول اليه، فلا إشكال في جوازها ضرورة عدم كونها زكاة بل هي صارت ملكا للمستحق بالأخذ، و في المروى في الكتب الثالثة الكافي و الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام، انه ذكر ان بريرة كانت عند زوج لها و هي مملوكة فاشتريتها عائشة فأعتقتها فخيرها رسول الله صلى الله عليه و آله و قال: ان شئت تفر عند زوجها و ان شئت فارقته و كان مواليتها الذين باعوها اشتروا على عائشة ان لهم ولائها، فقال رسول صلى الله عليه و آله: الولاء لمن أعتق، و تصدق على بريرة فأهدته إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، فعلقته عائشة و قالت: ان رسول الله (ص ع) لا يأكل لحم الصدقة، فجاء رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، و اللحم معلق، فقال: ما شأن هذا اللحم لم يطبخ فقالت: يا رسول الله صدق به عليّ بريرة و أنت لا تأكل الصدقة، فقال: هو لها صدقة و لنا هدية، ثم أمر بطبخه فجاء فيها ثلاث سنن، قال: في الوافي في بيان السنن الثلاث، السنة الأولى تخيير المعتقة في فسخ نكاحها، و الثانية ان الولاء لمن أعتق و ان اشتراط البائع لنفسه، و الثالثة حل الصدقة لبني هاشم إذا أهداها لهم المتصدق عليه لأنها ليست لهم بصدقة، و في المناقب عن الحسن بن علي عليهما السلام، انه مر على فقراء و قد وضعوا كسيرات على الأرض و هم يعود يلتقطونها و يأكلونها، فقالوا: له هلم يا ابن بنت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٧

رسول الله (ص ع) الى الغداء، قال: فتزل و قال: فان الله لا يحب المتكبرين، و جعل يأكل معهم حتى اكتفوا و الزاد على حاله ببركته، ثم دعاهم الى ضيافته و اطعمهم و كساهم.

(الخامس) المحرم على الهاشمي انما هو زكاة غيره و اما زكاة الهاشمي فلا بأس بأخذها له و تحل له زكاة مثله في النسب و ان اختلفوا في الآباء بعده بان كان الدافع عباسيا مثلا و الآخذ علويا أو بالعكس، و في الجواهر بلا خلاف أجده فيه بيننا بل الإجماع بقسميه على و النصوص به متظاهرة، و لا فرق في ذلك بين سهامها و لو كان من سهم <sup>العاملين</sup> <sup>عليها</sup> فيجوز استعمال الهاشمي على جباية صدقات بني هاشم خلافا لما احتمله في المحكى عن الدروس حيث قال: و لو تولى الهاشمي العمالة على قبيله احتمل الجواز انتهى، و لعله لإطلاق المنع عن عمله في خبر عيسى عن الصادق ع و فيه ان أناسا من بني هاشم أتوا رسول الله (ص ع) فستلوه ان يستعملهم على صدقات المواشى و قالوا: يكون لنا هذا السهم الذي جعله الله عز و جل للعاملين عليها فنحن اولى به فقال رسول الله ص ع: يا نبي عبد المطلب ان الصدقة لا تحل لي و لا لكم، و لكن قد وعدت الشفاعة الحديث، و لكنه ضعيف جدا لانصراف إطلاقه إلى صدقة غيرهم كما يظهر بالتدبر في قوله: ان يستعملهم على صدقات و مواشى، فلا يصلح لمعارضة ما يدل لعمومه أو إطلاقه على الجواز من جميع السهام و لو من العاملين كما لا يخفى.

(السادس) لا إشكال في حرمة أخذ الزكاة على الهاشمي مع عدم اضطرارهم في أخذها بما يكفيهم من الخمس و سائر الوجوه فيجوز لهم ان يأخذوا الزكاة من غيرهم في الجملة إجماعا كما عن جماعة دعواه بعبارات مختلفة و ما رواه زرارة في الموثق عن الصادق عليه السلام انه قال: (ع) لو كان العدل ما احتاج هاشمي و لا مطلبى إلى صدقة ان الله جعل لهم في كتابه ما كان فيهم سعتهم، ثم قال: ان الرجل إذا لم يجد شيئا حلت له الميتة و الصدقة لا تحل لأحد منهم الا ان لا يجد شيئا فيكون ممن تحل له الميتة، و هذا في الجملة مما لا ينبغي الارتباب فيه و الجمود على ظاهر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٨

الرواية يقتضى القول بعدم جواز الأخذ منها الا إذا اضطر إليها نحو الاضطرار إلى أكل الميتة فيجوز حينئذ دفع الضرورة بها نحو ما يدفع بأكلها لكنه بهذا الضيف و ان نسب الى كشف رموز حيث يقول: بتقدرها بما يسد به الرmq الا انه سواء كان، لعله مخالف مع الإجماع على الظاهر كما اعترف به الشيخ الأكبر (مدة) فى رسالته الزكاة فيتعدى عنه و اختلف على أقوال فقيل: انه لا يتقدر بقدر فيكون الهاشمى حينئذ كالفقير الغير الهاشمى فى جواز الأخذ من الزكاة كيفما كان متمكنا مما يجوز له أخذ له كزكاة مثله أو الصدقات المندوبة أو الواجبة غير الزكاة أم لا وقيل: بتقدرها بقوت يومه و ليلته و قيل بجواز أخذ قوت السنة لا أزيد، و استدل للاول بموثق زرارة المتقدم آنفا بناء على ان يكون المراد منه شبيه الأكل للزكاة بأكل الميتة، و للثانى بالمحكى عن المختلف بأنه أبيع له الزكاة فلا يقدر بقدر قال (مدة): اما المقدمة (الاولى) فلان التقدير ذلك، و اما (الثانية) فلقوله (ع): إذا أعطيه فأعنه و المراد من الموثق المتقدم هو تشبيه التعيش من الزكاة بأكل الميتة فى الجواز عند عدم وجدان ما يجوز أخذه، لا بين نفس الزكاة و نفس الميتة فيكون الخبر حينئذ ساكتا عن مقدار المأخوذ، بل انما هو فى بيان فواصل جواز الأخذ و يكون الدليل على جواز الأخذ من غيره تقدر بقدر هو ما ذكرنا، بل لعل ظاهر بعض العبارات كالشرائع هو جواز تناول بمجرد قصور الخمس عن مؤنة السنة، حيث يقول (قده): فان لم يتمكن الهاشمى من كفايته من الخمس جاز له ان يأخذ الزكاة من غير الهاشمى، بناء على ان يكون مراده من الكفاية هو ما ذكرناه اعنى قصور الخمس عن مؤنته سنته كما هو المنساق منه كما انه يمكن ان يقال بإرادة مالا مشقة عليه من لفظ المتمكن، فمتى كانت مشقة فى تحصيله و لو من جهة ما يلاقيه من الذى عد غير متمكن، و استدل (لثالث) اعنى تقدرها بقوت يوم و ليلة، بأنه المتيقن بعد بطلان تقدرها بما يسد به الرmq، فهذا القول ينحل الى القول ببطلان التقدر بما يسد به الرmq و بطلان التقدر بأزيد من قوت اليوم و الليلة، و يدل على الأول فساد ما استدل به على اعتبار التقدير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٩

يما يسد به الرmq و هو الموثق المتقدم بناء على ان تكون المراد منه تنظير نفس الزكاة بمنزلة الميتة و وجه فساده هو بعد ذلك جدا بل الظاهر كما تقدم كونه فى مقام حكم هذا المحتاج و ان المراد منه تنظير أكل الزكاة بأكل الميتة بلا نظر فيه الى بيان مقدار ما يجوز أكله أصلا فلا دلالة فيه على وجوب الاقتصار على ما يسد به الرmq كالميتة، و يدل على الثانى أعنى عدم جواز التجاوز عن قوت يوم و ليلة ان المتيقن من الجواز هو أخذ ما يقوت به فى يوم و ليلة و هو المسلم خروجه عن عموم النهى عن أخذ الهاشمى زكاة غيره عند طرو الاضطرار و ان ضابط التعيش فى العرف و الشرع من حيث الأكل على ما يستفاد فى باب النفقات هو التقوت يوما فيوما و من حيث الكسوة عند الحاجة إليها و على ذلك فلا يجب الاقتصار على ما يسد به الرmq فلا يجوز التعدى عن مقدار ما يقوت به فى يوم و ليلة، اللهم الا ان يعلم بعدم اندفاع الضرورة بأخذ قوت اليوم و الليلة كما إذا علم عادة بأنه لا يوجد فى اليوم الثانى ما يدفع به الضرورة فإنه يجوز له أخذ ما يندفع به كما نص به الشهيد (مدة) فى المسالك و استدل للرباع اعنى القول بجواز أخذ كفاية السنة بأن جواز أخذ الزكاة له انما هو لمكان تعذر الخمس فيكون بدلا عنه و لا يجوز لمستحق الخمس الذى هو حق له أخذ ما زاد عن مؤنة السنة فيكون عدم الجواز فى بدله الذى هو زكاة الغير الهاشمى أولى لمكان انه ليس له أخذها و انما جاز له الأخذ لطر العجز عن أخذ المبدل هذا ما يمكن ان يقال: فى تقريب الاستدلال للأقوال الأربعة، و التحقيق ان يقال: ان هاهنا مقامين.

(الأول) فى حكم جواز الأخذ (و الثانى) فى بيان مقدار ما يجوز له على تقدير الجواز اما الأول فالأقوى فيه اعتبار الاضطرار و عدم التمكن من رفعه بما يجوز له الأخذ من الأحماس و زكاة مثله و الصدقات المندوبة أو الواجبة غير الزكاة فلا يجوز له الأخذ من الزكاة الواجبة عن غيره مع التمكن من رفع ضرورته بإحدى المذكورات، و ذلك لعموم ما دل على حرمة الأخذ عليه و

إكرامهم بالتنزه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٠

عن أو ساخ الناس التى هى من الرجس الذى أذهب الله سبحانه عنهم، و عدم ما يدل على تخصيصه إلا- الإجماع و الموثق المتقدم و القدر المسلم من الأول هو جواز الأخذ فى صورة الضرورة و عدم التمكن من غير الزكاة و ذلك واضح بعد تحقق الخلاف فى غير تلك الصورة و اعتبار الضرورة عن ما يستفاد من الموثق ظاهر لا يحتاج الى البيان فلا ينبغى الإشكال فى هذا المقام أصلا بل يمكن دعوى نفي الخلاف فى ذلك أيضا بحمل ما يترأى منه الخلاف على ذلك كما ليس ببعيد، و اما المقام الثانى فالأقوى الاقتصار على ما يدفع به الضرورة عرفا فيدفع به ما يقوت به يوما فيوما على سبيل التدرىج كما عليه جملة من الأساطين كالمحقق و الشهيد الثانيين و صاحب الجواهر و الشيخ الأكبر قدس أسرارهم، و ذلك لعدم ما يدل على جواز إعطاء الأكثر منه فيبقى تحت عموم المنع، و لا فرق فى ذلك بين ما يرجى حصول ما يباح له من غير ضرورة أم لا غاية الأمر مع عدم حصوله يؤتى ثانيا و ثالثا على التدرىج و ذلك لكون جواز الأخذ لمؤنة الزمان الآتية متوقف على تحقق الضرورة المتوقف على مجيئى الزمن الآتية فلا يتقدم عليه و الا فيلزم تقدم المسبب على سببه كما لا يخفى.

### [مسألة ٢١ المحرم من صدقات غير الهاشمى عليه]

مسألة ٢١ المحرم من صدقات غير الهاشمى عليه انما هو زكاة المال الواجبة و زكاة الفطرة و اما الزكاة المندوبة و لو زكاة مال التجارة و سائر الصدقات المندوبة فليست محرمة عليه بل لا تحرم الصدقات الواجبة ما عد الزكوتين عليه أيضا كالصدقات المندوبة و الموصى بها للفقراء و الكفارات و نحوها كالمظالم إذا كان من يدفع عنه من غير الهاشميين و اما إذا كان المالك المجهول الذى يدفع عنه الصدقة هاشميا فلا إشكال أصلا و لكن الأحوط فى الواجبة عدم الدفع اليه و أحوط منه عدم دفع مطلق الصدقة و لو مندوبة خصوصا مثل زكاة مال التجارة.

فى هذه المسألة أمور (الأول) تحرم زكاة فطرة غير الهاشمى على الهاشمى كزكاة ماله، و ذلك لإطلاقات الأدلة المتقدمة و عموماتها مضافا الى الإجماع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩١

فى ذلك و عدم تقل الخلاف فيه عن أحد، (الثانى) الزكاة المندوبة كزكاة مال التجارة و نحوها فى جواز أخذها للهاشمى من غيره احتمالا من شاهما صدق الصدقة و الزكاة التى هى من أوساخ الناس عليها، فى صحیحة زرارۀ عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: ان الصدقة أو ساخ أيدى الناس و ان الله حرم على منها و من غيرها ما قد حرمه الحديث، و فى خبر إسماعيل بن الفضل الهاشمى عن الصادق عليه السلام عن الصدقة التى حرمت على بنى هاشم ما هى فقال عليه السلام: هى الزكاة و من تقييد الزكاة فى بعض أخبار أخرى بالمفروضة كما فى خبر زيد الشحام عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن الصدقة التى حرمت عليهم ما هى قال (ع): فقال: الزكاة المفروضة و لا ريب ان الأخير هو الاولى و ذلك لقاعدة حمل المطلق على المقيد و ان كان الأول أحوط، و منه يظهر حكم سائر الصدقات المندوبة غير الزكاة لا سيما ما إذا لم يكن فى أخذها مهانة و تذلل، لعموم ما دل على رجحان برهم و إعانتهم و الإحسان إليهم، و خصوص ما ورد فى جواز أخذ الصدقة لهم، فى خبر ابن الحجاج عن الصادق عليه السلام قال (ع): لو حرمت علينا الصدقة لم يحل لنا ان نخرج إلى مكة لأن كل ما بين مكة و المدينة فهو صدقة، مضافا الى دعو الإجماع عليه، بل المحكى منه صريحا و ظاهرا فوق الاستفاضة، كما فى الجواهر

لكن فى جملة من اخبار آخر ما ظاهره يدل على المنع ففى خبر الجعفرى قال: كنا نمر و نحن صبيان و نشرب من ماء فى المسجد من ماء الصدقة فدعانا جعفر بن محمد عليه السلام فقال: يا بنى لا تشربوا من هذا الماء و اشربوا من ماء ابى، و المحكى عن الخصال عن الصادق عليه السلام قال: لا تحل الصدقة لبنى هاشم إلا فى جهتين إذا كانوا عطاشا فأصابوا ماء فشربوها و صدقة بعضهم على بعض، و خبر ابن ابى نصر عن الرضاء عليه السلام قال: سئلت عن الصدقة تحل لبنى هاشم فقال عليه السلام: لا و لكن صدقات بعضهم على بعض تحل لهم قلت: جعلت فداك إذا خرجت إلى مكة كيف نصنع بهذه المياه بين مكة و المدينة و عامتها صدقة قال (ع): سم منها شيئاً قلت: عين ابى بزيع و غيره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٢

قال (ع): و هذه لهم، و فى التهذيب عن زرارة عن الصادق عليه السلام قال: صدقات قال: قلت له: صدقات بنى هاشم بعضها على بعض تهل لهم فقال: نعم صدقة الرسول صلى الله عليه و آله تحل لجميع الناس من بنى هاشم و غيرهم و صدقات بعضهم على بعض تحل لهم و لا تحل لهم صدقات انسان غريب، و هذا قد اشتهر حكاية منع سيدتنا زينب و أم كلثوم عليهما السلام السبايا عن أخذ الصدقات من أهل الكوفة معلتين بكونها صدقة لكنها كلها محمولة اما على الكراهة، أو على ما إذا كان الأخذ متضمناً للمهانة، أو على الزكاة المفروضة، كما إذا اشترى الماء بمال الزكاة المفروضة أو مطروحة، و كيفما كان فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم أصلاً.

(الأمر الثالث) فى حكم أخذ الصدقات الواجبة غير الزكوتين اعنى الزكاة المفروضة فى الأموال و الفطرة كالصدقات المنذورة و الموصى بها للفقراء و الكفارات و المظالم إذا كان من يدفع عنه من غير الهاشميين، فالمحكى عن جملة من الأصحاب عدم جواز أخذها عليهم لعموم كثير من الاخبار الدالة على تحريم الصدقة عليهم مطلقاً أو خصوص الواجبة منها و خصوص مرفوعة أحمد بن محمد الواردة فى تقسيم الخمس العاطفة فيه الصدقة على الزكاة فى التحريم، و فيه فى تقسيم الخمس و النصف لليتامى و المساكين و ابن السبيل من آل محمد عليهم السلام اللذين لا تحل لهم الصدقة و لا الزكاة عوضهم الله مكان ذلك الخمس الحديث، مضافاً الى إطلاق معاهد الإجماعات المحكية على عدم جواز أخذها لهم، و عن جملة من المحققين كالعلامة و المحقق و الشهيد الثانىين و غيرهم الجواز و ذلك لانصراف الصدقة المفروضة الى الزكاة سيما المقيدة منها بكونها للمال أو المعللة بأنها أو ساخ الناس، ففى خير الشحام عن الصادق عليه السلام قال: سألت عن الصدقة التى حرمت عليهم قال عليه السلام: هى الصدقة المفروضة مطهرة للمال و فى أخبر آخر قال (ع): هى الزكاة المفروضة، و لا يخفى ان الأقوى بالنظر الى الصناعة و تحكيم دليل القول بالجواز على دليل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٣

القول الأول هو القول الأخير، الا ان الأحوط التجنب.

(الأمر الرابع) لا فرق فى حرمة الصدقة الواجبة عليهم لو قلنا بتحريمها بين الصدقة الواجبة بالأصل كالكفارات و بين الواجبة بالعرض كالمنذورة و كذا الموصى بها إذا كانت الوصية بها من مال الموصى و قبل الوصى و قلنا بوجوبها من ماله بالقبول و اما إذا كانت من مال الموصى نفسه فالظاهر عدم دخولها فى الواجب بالعرض لان الواجب على الوصى انما هو إنفاذ وصية الموصى و العمل على قوله بإخراج ما اوصى به صدقة فالصدقة لا تصير واجبة بل الواجب إعطاء الصدقة المندوبة الموصى من باب وجوب إنفاذ الوصية، كما إذا اوصى بزيارة أو صلاة مندوبة و نحوهما فيكون نظير الإجارة على فعل المندوب الذى لا يخرج بالإجارة عن كونه مندوباً بخلاف نذر المندوب الذى يكتسب الوجوب عن النذر و يخرج عن الندب حسبما حققنا القول فيه فى غير موضع من تحريراتنا، ثم لا يخفى ان محل الكلام فى هذه المسألة انما هو فى جواز أخذ الهاشمى صدقات غيره، و اما

صدقات بعضهم على بعض فلا بأس بأخذها عليهم لما يدل على جواز أخذها لهم بالعموم مضافا الى إطلاقات ما يدل على جواز صدقاتهم فيما بينهم بعضهم على بعض، ففي رواية الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: ان صدقات رسول الله صلى الله عليه وآله و صدقات علي بن أبي طالب تحل لبني هاشم، و عن الكاظم عليه السلام قال: و انما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم يعنى بنى عبد المطلب عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها من الله لهم و لا بأس بصدقات بعضهم على بعض، و فى معنى هذه الاخبار أخبار متظافرة كما يظهر بالمراجعة.

### [مسألة ٢٢ يثبت كونه هاشميا بالبنية و الشيع]

مسألة ٢٢ يثبت كونه هاشميا بالبنية و الشيع و لا يكفى مجرد دعواه و ان حرم دفع الزكاة اليه مؤاخذه له بإقراره و لو ادعى انه ليس بهاشمى يعطى من الزكاة لا- لقبول قوله بل لأصالة العدم عند الشك فى كونه منهم أم لا و لذا يجوز إعطائها المجهول النسب كاللقيط.

أما إثبات النسب بالبنية، فلعوم كونها طريقا لإثبات متعلقها أى شىء كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٤

كما يدل على عموم حجيتها ذيل خبر مسعدة بن صدقة و الأشياء كلها على ذلك حتى يستبين أو تقوم بها البنية، مضافا الى الاتفاق فى إثبات النسب بها فى الجملة، و انما الكلام فيها فى أمرين.

(الأول) الظاهر عدم الفرق فى اعتبارها بين ان تكون عند الحاكم أو لا فتكون معتبرة عند من يسمعها و لو عند غير الحاكم كما فى البنية على الهلال حيث انها أيضا معتبرة و لو لم تكن عند الحاكم و لم يتعقبها الحكم. (الثانى) المراد بالبنية فى المقام هو شهادة رجلين عدلين فلا عبرة بشهادة رجل و امرأتين على الأظهر الأشهر بل عليه المشهور لان متعلقها ليس مالا و لا المقصود منه المال و ان ترتب عليه بالعرض كالميراث، خلافا للمحكى عن خلاف الشيخ (قده) و مبسوطه نظرا الى ترتب المال عليه فى الجملة، لكنه كما فى المسالك شاذ، و قد حكى عن الشيخ نفسه الجزم بعدم ثبوته بهما فى آخر كلامه فى المبسوط و لا عبرة بشهادة رجل و يمين أيضا، و اما إثباتها بالشيع فالكلام يقع تارة فى معنى الشيع و اخرى فى حكمه و ثالثه فيما يعتبر فيه، اما الأول فهو كما فى المسالك عبارة عن اخبار جماعة لا يجمعهم داعية التواطى عليه عادة انتهى، و الظاهر ارادة شيوع التصديق بالنسبة الحكيمية مثل شيوع الحكم بكون زيد ابن عمرو مثلا لا مجرد تداول الألسن به و ان لم يكن مصدقا به كما قد يتفق تداول الألسن بكون شخص ولد الزناء مثلا حيث لا عبرة به قطعا، و اما الثانى أعنى حكمه فالظاهر ثبوت النسب به فى الجملة، و استدلاله لا اعتباره بأمر غير ناهضته لإثباته كعسر إقامة البنية عليها لأن غاية ما يمكن الاطلاع عليه بالمشاهدة هو رؤية الولادة على فراش الإنسان لكن النسب إلى الأجداد أو المتوفين و القبائل القديمة مما لا- يتحقق فيه الرؤية و معرفة الفراش، فدعت الحاجة الى الاعتماد بالشيع و التسامع، و لا يخفى انه لو لم يكن حكمة لتشريع اعتبار الشيع لا طريقا لإثباته كونه هو المدعى، فالأظهر الاستدلال عليه بالسيرة المستمرة على اعتباره فى النسب و ثبوت النسب به و استقرار الأمر على قبوله من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٥

زمن النبى (ص ع) الى يومنا هذا من غير نكير، تريهم يحكمون بالتحاق من ينتسب إلى أب أو طائفة أو قبيلة و نحوها بحد الاستفاضة من غير نكير و بمرسل يونس عن الصادق عليه السلام، و فيه سئلته عن البنية إذا أقيمت على الحق أ يحل للقاضى أن يقضى بقول البنية من غير مسألة إذا لم يعرفهم قال: فقال عليه السلام: خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم

الولايات و المناكح و الذبائح و الشهادات و المواريث و عن الفقيه الأنساب مكان المواريث و المراد بظاهر الحكم هو الحكم الظاهر بين الناس و من الحكم هو النسبة الحكمية بين الموضوع و المحمول اعنى قول القائل هذا هاشمى أو ذاك الشىء ملك أو وقف و فى نسخة الوافى نقلا عن التهذيب و الفقيه بظاهر الحال بدلا عن ظاهر الحكم و هو فى الدلالة على الشيعاء أظهر، و المراد من الولايات هو الحكومات كولاية شخص أو قضاوته، و من المناكح هو كون هذا زوجا لهذه و هذه زوجة لهذا، و من الذبائح هو المعاملة عليها ممن يدعى تذكيتها، و من الشهادات هو جواز الشهادة بما يحصل منه العلم أو المراد منها متعلق الشهادة من عدالة أو جرح، و من المواريث هو ان المتصرف فى تركه الميت إذا كان مدعيا نسبه اليه بما يوجب التوارث منه فيكون متكفلا لإثبات اعتبار الشيعاء فى الأنساب و مع كون النسخة لفظه الأنساب بدل المواريث تكون الدلالة أظهر، و بالجملة فالمستفاد منه جواز الأخذ بظاهر الحكم فى الأنساب كما هو المدعى، و يدل على المدعى أيضا صحيح حرير عن الصادق (ع) و فيه قال عليه السلام: لابنه إسماعيل إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم فتأمل، و اما الثالث اعنى فيما يعتبر فى الشيعاء المعبر، فهل يعتبر فيه ان يكون مفيدا للعلم أم يكتفى بما يحصل منه الظن المتأخر بالعلم أو يكتفى حصول الظن منه مطلقا و لو لم يكن متأخرا أو يكون حجة مطلقا و لو لم يحصل منه الظن أصلا بشرط عدم قيام الظن على خلافه أو يكون اعتباره من باب الظن النوعى المطلق و لو مع قيام الظن على خلافه وجوه، المستظهر من الشرائع هو الأول أعنى اعتبار حصول العلم به و لا يخفى ان الالتزام باشتراط العلم منه فى اعتباره مساوق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٦

للالتزام بعدم اعتباره، حيث ان العلم الحاصل منه طريقى لا يعتبر فى حصوله سبب مخصوص كما انه لا يكون اعتباره فى مورد مخصوص بل هو حجة فى أى مورد يكون و بأى سبب يحصل و لذا قال: قى المسالك و الاكتفاء بالاستفاضة على تقدير اشتراط العلم واضح لأنها حينئذ أقوى من البيئه التى نصبها الشارع لا- ثبات الحقوق فيكون ثبوت الحكم بها بطريق اولى، و المصرح به فى الجواهر اعتباره مطلقا و لو لم يحصل منه الظن قال (قده): الشيعاء المسمى بالتسامع تارة و بالاستفاضة أخرى معنى وحدانى و ان تعددت افراده بالنسبة إلى حصول العلم بمقتضاه و و الظن المتأخر له و مطلق الظن الا ان الكل شيعاء و تسامع و استفاضة فمع فرض قيام الدليل على حجيته من سيرة أو إجماع أو ظاهر المرسل أو خبر إسماعيل أو غير ذلك لم يختلف فى أفراد المزبورة التى من المقطوع عدم مدخلية ذلك فيه بل هى فى الحقيقة ليست من افراده و انما هى أحوال تقارن بعض أفرادها الى ان قال:

ان الشيعاء و التسامع و الاستفاضة على أحوال ثلثة أحدها استعمال التشايح المستفيض و إجراء الاحكام عليه و الثانى القضاء به و الثالث الشهادة بمقتضاه، اما الأول فالسيرة و الطريقة المعلومة على أزيد مما ذكره الأصحاب فإن الناس لا زالت تأخذ الفتوى بشيعاء الاجتهاد و تصلى بشيعاء العدالة و تجتنب بشيعاء الفسق و غير ذلك مما هو فى أيدي الناس، و اما القضاء به و ان لم يفد العلم فالأولى الاقتصار فيه على السبعة بل الخمسة بل الثلثة بل النسب خاصة لأنه المتفق عليه بين الأصحاب، و اما الشهادة فلا تجوز بحال إلا- فى صورة مقارنة للعلم بناء على الاكتفاء به فى الشهادة مطلقا انتهى، و ما اختاره من اعتبار الشيعاء عند تحققه مطلقا و لو لم يحصل منه الظن بل و لو قام الظن على خلافه أقوى، و ذلك للدليل على اعتباره كذلك و هو المرسل المتقدم و السيرة القطعية، كما انه لا فرق فى موارد بعد فرض تحققه و قيام السيرة على العمل به، و انما الفرق فى الموارد فى أصل تحققه فان المعبر من الشيعاء قلما يتحقق فى غالب الموضوعات، و من جميع ما ذكرناه ظهر عدم الحاجة فى تقييد الشيعاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٧

بكونه مفيدا للعلم كما صنعه المصنف (قده) فى كتاب الخمس بل هو حجة و لو لم يفيد الظن فضلا عن العلم كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى حكم الشىاع القائم على النسب، و اما مجرد دعوى مدعيه من دون بينه و لا شىاع ففى جواز ترتب الأثر عليه وجهان المحكى عن فقيه عصره فى كشفه هو الأول قال: فى المحكى عنه فى كتاب الزكاة الظاهر الاكتفاء بادعائه و ادعاء آباءه لها مع عدم مظنة الكذب و الأحوط طلب الحجة منه على دعواه، أما ادعائه فى الفقر فمسموع، و حكم ادعاء النسب الخاص كالحسينية و الموسوية و نحوهما حكم الادعاء للعام انتهى، و الأقوى هو الأخير لعدم الدليل على اعتبار دعواه و عدم قيام ما يدل على السماع منه بمجرد الدعوى و ما دل على جواز قبول قول مدعى الفقر غير جارها هنا مع كون الأصل أعنى قاعدة الشغل يقتضى وجوب تحصيل القطع بالفراغ المتوقع على إحراز الموضوع كما لا يخفى.

فلو ادعى انه هاشمى لا يجوز إعطاء الخمس اليه بمجرد دعواه لكن لا يجوز إعطاء الزكاة اليه لاعترافه بعدم جواز أخذها عليه فيؤخذ باعترافه، نعم يمكن الاحتيال فى دفع الخمس إليه بأن يوكله من عليه الخمس فى الدفع عنه الى المستحق فيأخذه لنفسه إذا كان صادقا فى دعواه فإنه يكفى فى براءة ذمة الدافع و ان علم بقبض الآخذ لنفسه بناء على كون المدار فى ثبوت الموضوع على علم الوكيل دون الموكل ما لم يعلم الخلاف لكنه لا يخلو عن التأمل لو المشكوك الهاشمية كالمجهول نسبه عند نفسه و عند الناس كاللقيط الذى لا يدري نسبه لا هو نفسه و لا احد غيره يجوز دفع الزكاة إليه لا لمكان أصالة عدم الانتساب الى الهاشم عند الشك فى كونه منهم كما فى المتن، لعدم تعويل على هذا الأصل بعد معلومية عدم الحالة السابقة للعدم النعتى الذى له الأثر و عدم الأثر لما يتقن به و هو العدم المحمولى حتى يثبت بالأصل و عدم جواز ترتب الأثر الأول بإجراء الأصل فى الثانى الا على التعويل بالأصل المثبت، بل لمكان الغلبة فى غير المنتسب الى الهاشم و حصول الظن منها لعدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٨

انتساب المشكوك إليهم و حجية الظن الحاصل منها فى المقام بالسيرة كما حقق فى المرأة المشكوكه قرشتيها فى باب الحيض فيجوز الإعطاء الى من يدعى انه ليس بهاشمى تعويلا على هذه الغلبة.

### **[مسألة ٢٣ يشكل إعطاء زكاة غير الهاشمى لمن تولد من الهاشمى بالزنا]**

مسألة ٢٣ يشكل إعطاء زكاة غير الهاشمى لمن تولد من الهاشمى بالزنا فالأحوط عدم إعطائه و كذا الخمس فيقتصر فيه على زكاة الهاشمى.

و منشأ الاشكال هو انتفاء نسبه عنهم شرعا و ان كان متكونا منهم تكوينا فليشمله عموم أدلة الدالة على جواز الإعطاء بالمستحق من الفقير و نحوه حيث لم يثبت هاشميتة به انساب المتولد منهم بغير ذلك، و من صدق نسبه إليهم عرفا، و الأقوى هو الأول، و لكن الأحوط عدم إعطاء الزكاة اليه و عدم جواز أخذ الخمس له أيضا فيقتصر فى أخذ الزكاة من الهاشمى فقط كما لا يخفى وجهه.

### **[فصل فى بقیة أحكام الزكاة]**

#### **إشارة**

فصل فى بقیة أحكام الزكاة و فيه مسائل



## [الأولى الأفضل بل الأحوط نقل الزكاة إلى الفقيه الجامع للشرائط]

الأولى الأفضل بل الأحوط نقل الزكاة إلى الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبة سيما إذا طلبها لأنه أعرف بمواقعها لكن الأقوى عدم وجوبه فيجوز للمالك مباشرة أو بالاستتابة والتوكيل في تفريقها على الفقراء و صرفها في مصارفها نعم لو طلبها على وجه الإيجاب بأن يكون هناك ما يقتضى وجوب صرفها في مصرف بحسب الخصوصيات الموجبة لذلك شرعا و كان مقلدا له يجب عليه الدفع إليه من حيث انه تكليفه الشرعى لا- بمجرد طلبه و ان كان أحوط كما ذكرنا بخلاف ما إذا طلبها الامام عليه السلام في زمان الحضور فإنه يجب الدفع إليه بمجرد طلبه من حيث وجوب طاعته في كل ما يأمره.

في هذا الفصل أمور ينبغى البحث عنها (الأول) حكى عن المفيد و ابى الصلاح و ابن البراج وجوب حمل الزكاة الى الامام عليه السلام مع حضوره و مع غيبته فالى الفقيه المأمون من أهل ولايته، اما وجوب الدفع اليه (ع) مع حضوره فلوجوب الأخذ عليه عليه السلام كما يستفاد من قوله تعالى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً و هو يستلزم وجوب الدفع إليه حيث ان وجوب الأخذ عليه و عدم وجوب الدفع عليهم يكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٩

لغوا و للسيرة القطعية من رسول الله صلى الله عليه و آله و أمير المؤمنين عليه السلام من انهما عليها السلام كانا يجبان الزكاة و يرسلان العمال عليها كما كان الأمر كذلك من خلفاء الجور جريان على تلك الطريقة، ففي صحيح عبد الله بن سنان انه لما نزلت آية الزكاة خذ من أموالهم صدقة الى آخر الآية أمر رسول الله صلى الله عليه و آله مناديه فنادى في الناس ان الله تعالى فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة الى ان قال: ثم تركهم حولا- ثم وجه عمال الصدقة و عمال الطسوق الى آخر الحديث، و يدل عليه أيضا نصوص الأمر بخرص النخيل، و اما وجوب الدفع الى الفقيه فلانه نائب عنه في تلك الحالة فيكون حكمه حكمه، و الأقوى عدم وجوب الدفع إليه في حال الحضور و ان كان البحث عنه مما لا فائدة فيه أصلا في زماننا كما انه العالم بما يجب على الناس في زمان حضوره، و لكن على تقدير القول بوجوب الدفع إليه في حال حضوره تعمم وجوب الدفع الى الفقيه في عصر الغيبة يحتاج الى ثبوت عموم النيابة في ذاك العصر و لم يثبت بدليل، و القدر المتيقن مما ثبت نيابته فيه، هو الأمور التي لا يكون لها فاعل معين ممن ينبغى الصدور عنه و يكون مما لا يرضى الشارع بتأخيره كحفظ أموال القصر و فصل الخصومات و نحوهما و ليس فيما عدا ذلك دليل على ثبوت نيابتهم عنه عليه السلام، (الثانى) الأفضل في زمان الغيبة نقل الزكاة إلى الفقيه الجامع للشرائط، و استدلل له بفتوى جماعة باستحبابه بناء على ثبوت الاستحباب بدليل التسامح في أدلة السنن عند بلوغه و ان البلوغ يتحقق بفتوى فقيه بالاستحباب، و بأنه أبصر بمواقعها و اعرف بمواضعها، و بان فيه رفع التهمة و هوى النفس في التفضيل و لا يخفى ان إثبات الاستحباب بمثل هذه الأدلة مشكل الا ان في الحدائق استظهر عدم الخلاف بينهم و هو كاف في إثباته كما لا يخفى.

فلا- ينبغى التشكيك في استحبابه بل الأحوط ذلك خروجا عن خلاف من أوجه سيما إذا طلبها ان قلنا بعموم النيابة و ان مقتضاها وجوب اجابته لو طلب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٠

لكون منعه ردا عليه و هو في حكم الرد على الله سبحانه الذى هو في حد الشرك به و لكونه حجة على الخلق من قبل حجة الله فيجب اجابته كما يجب اجابته، لكن الأقوى عدم وجوبه، لما عرفت من عدم الدليل على عموم النيابة بحيث يثبت به عموم ما يكون للإمام من الولاية له، (الثالث) صرح الأصحاب بتأكد الاستحباب في الأموال الظاهرة كالمواشى و الغلات و قال: في

المدارك بأنه لم نقف على حديث يدل عليه، و لعل الوجه فيه ما يتضمنه من الإعلان بشرائع الإسلام و الاقتداء بالسلف الكرام و ربما يقال: بوجود القائل بالتفصيل بين الأموال الظاهرة و الباطنة بوجوب دفع الأول الى الإمام أو نائبه دون الأخير كما يظهر من خلاف الشيخ حكايته، و عليه فيكون استحباب الحكم في الظاهرة لدليل التسامح أو للخروج عن مخالفته ما حكى من الوجوب فتأمل.

(الرابع) كما يجوز للمالك تفريق ما يجب عليه بنفسه يجوز له ان يوكل فيه غيره بلا خلاف بيننا بل بين المسلمين كما يدعيه في الجواهر في قبول هذا الفعل للنيابة، و قد دلت عليه النصوص المستفيضة بل المتواترة.

(الخامس) إذا طلبها الفقيه على وجه الإيجاب بأن افتى بوجوب دفعه اليه أو الى غيره بان كان في الدفع الى محل معين من نفسه أو غيره ما يوجب من الخصوصيات الموجبة له بحسب نظره و استنباطه بحيث يصير إيجابه من مصاديق الفتوى لا الحكم و جب على من يقلده الدفع اليه أو الى من افتى بوجوب الدفع اليه من حيث انه تكليفه الشرعي لا- لمجرد طلبه لان فتوى المجتهد تكليف شرعي لمقلده على ما هو قضية كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه و في حق مقلده، و الفرق بين الفتوى و الحكم ان الفتوى عبارة عن الاخبار عن الله سبحانه بحكم شرعي متعلق بموضوع حكى على حسب رايه و ما ادى اليه نظره بحيث يكون رايه و نظره طريقا في اخباره كالقول بنجاسته ملاقى النجس كالبول و الخمر مثلا و تكون كاخبار الراوى فيما يرويه غاية الأمر ان راي الراوى لا مدخلية له في نقله بل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠١

ربما ينقل بما لا يعرفه أصلا كما إذا نقل لفظ الصادر عن الامام من غير ان يتلقى معناه و المفتى يخبر ما يستنبطه و يراه حكما شرعيا بحسب استنباطه و قد يتسامح في إطلاق الفتوى على الحكم الجزئي كقول المفتى ان هذا الإناء نجس لأجل ملاقاته للنجس و لا بأس به بعد معلومية الملاقاة و الحكم عبارة عن إنشاء إنفاذ من الحاكم نفسه لا عنه تعالى لحكم شرعي أو وضعي أو موضوعهما في شيء مخصوص كقوله:

هذا واجب عليك أو هذا صحيح أو فاسد أو هذا الإناء لا في النجس أو هذا اليوم عيد و نحوها، و هل يشترط فيه مقارنته لفصل الخصومة أولا، و جهان المتيقن منهما هو الأول، و إطلاق قوله عليه السلام: فاني قد جعلته عليكم حاكما هو الثاني و لعله أقوى.

(السادس) لا إشكال في وجوب الدفع الى الامام عليه السلام إذا طلبه بمجرد طلبه لوجوب إطاعته في كل ما يأمر و حرمة عصيانه لعموم أدلة وجوب اطاعة الرسول و اولى الأمر بعده و قوله عليه السلام تعالى **فَلْيَخِذْ بَدْرَ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ،** و ما يدل على حرمة إيذائه الذي منه عصيانه فيما يأمر به، و هذا مما لا ينبغي الإشكال فيه، انما الكلام في صحة دفعه بنفسه لو خالف الامام و دفعه بنفسه، و قد وقع الخلاف على قولين: فالمحكي عن جماعة من الأساطين كالشيخ و الفاضلين و الشهيدين هو العدم، و المختار عند آخرين هو الاجزاء.

و استدلل للأول بحرمة الدفع الى غيره للنهي عنه و هو موجب للفساد في باب العبادات لعدم التمكن معه من قصد القربة، و للآخر بصدق امتثال الأمر بالإيتاء المقتضى للاجزاء و ان أثم بترك امتثال أمر الإمام الا ان عصيانه بترك امتثاله لا يوجب حرمة الدفع الى غيره لانه ضد خاص لا يقتضى الأمر بالشئ للنهي عنه، و لأنه أدى الحق إلى مستحقه فخرج عن العهدة و الامام إنما يطلبه لإيصاله إلى أهله الذي حصل بفعله مباشرة الموجب لحصول الغرض من الدفع اليه بعد مطالبته فلا يكون دفعه بنفسه حراما لأجل وجوب دفعه الى الامام، و بعبارة أخرى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٢

الدفع الى الامام عليه السلام و ان وجب بطلبه لكنه انما هو لأجل الإيصال إلى المستحق فلا يكون وجوبه مانعا عن إيصال بنفسه،

بل يمكن ان يقال: ان الدفع الى الممتحق ليس ضدا للدفع الى الامام إلا بالعرض و ذلك لإمكان الدفع اليه عليه السلام مع الدفع الى غيره و انما عرضت الضدية لمكان ترتب التملك على احد الفاعلين الموجب لسقوط الوجوب بسقوط ملاكته كما في تراحم النصابين فيما إذا ملك أحدهما ثم ملك الآخر في أثناء الحول حسبما مر القول فيه في هذا الكتاب و حققناه في مبحث التراحم من الأصول بما لا مزيد عليه فيمكن حينئذ ان يقال: بعدم ترتب التملك على دفعه لمكان النهي عنه الموجب لانتفاء ضدية دفع الى غيره عن الدفع اليه الموجب لجوازه حينئذ، مضافا الى ان الدافع في دفعه الى غيره يكون كالعبد الذي يطيع الله سبحانه و يعصى سيده ضرورة عدم تقييد أو أمر الإيتاء بالدفع اليه عليه السلام من قبل طلبه لعدم اقتضاء طلبه ذلك، هذا جملة ما استدل به للقولين و الكل كما ترى.

اما ما استدل به للقول. الأول: من حرمة الدفع الى غيره للنهي عنه ففيه ان الكلام ليس إلا في حرمة إذ ليس لحرمة منشأ إلا أحد أمور على سبيل منع الخلو، (أحدها) ضدية الدفع الى غيره مع الدفع اليه و هذا لا يوجب الحرمة الأعلى القول بالاقتضاء في الضد الخالص الذي ثبت فساد.

(و ثانيها) عدم الأمر بالدفع الى غيره المعتبر في صحة العبادة، و هو أيضا مدفوع بصحة الأمر الترتبي على ما هو التحقيق و كفاية الإتيان بملاك الأمر في صحة العبادة لو منع عن الأمر الترتبي.

(و ثالثها) دلالة دليل وجوب الدفع اليه على حرمة الدفع الى غيره في المقام و لو لم نقل به في غيره، و ذلك لان المفروض في المقام كون طبيعة الدفع الجامع بين الدفيعين اعنى الدفع اليه و الى غيره واجبة بأصل الشرع من قبل أو أمر الإيتاء و خصوصية الدفع اليه ان وجبت من قبل طلبه فالأمر بها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٣

يقتضى النهي عن تركها الذي يتحقق بالدفع الى غيره و إيجاد الطبيعة بخصوصيته اخرى فيصير منهيها عنه بانطباق ترك الخصوصية المأمور بها عليه، و بعبارة أخرى للدفع الى الامام (ع) ترکان ترك بترك أصل الدفع و ترك طبيعته و ترك في ظرف تحقق الدفع بترك خصوصية الدفع اليه، و الترك الأول خارج عن محل الكلام إذ الكلام انما هو في ظرف إيقاع أصل الطبيعة، و الترك الثاني يتحقق بالدفع الى غيره فصد العام لخصوصيته الدفع و ان كان عدما عبارة عن تركها لكن المحقق له في ظرف تحقق الطبيعة انما هو وجود خصوصيته اخرى فقها تصير تلك الخصوصية منهيها عنها لكونها محققا للترك المنهي عنه، هذا و هو أيضا مندفع، بان الخصوصية الوجودية اعنى الدفع الى غيره لا يعقل ان يكون نقيضا لخصوصيته اخرى و هي الدفع اليه و لا تحقق لها الأعلى القول بمقدمية الضد لترك ضده الممنوعه جدا كما حقق في محل، مع ان حرمة خصوصيته الدفع الى غيره لا توجب حرمة طبيعة الدفع المحققة بها غاية الأمر تكون الطبيعة مطلوبا و خصوصيته الدفع الى غيره مبعوضا و لا ضير فيه بعد صدق الامتثال بإتيان أصل الطبيعة فهذا الوجه أيضا لا يغنى شيئا.

(و رابعها) تقييد مطلوبية الطبيعة بخصوصيته الدفع اليه فيكون من قبيل تعارض المطلق و المتقيد الموجب لحمل الأول على الأخير مع وحدة المطلوب تطير أعتق رقبه مؤمنة، و فيه ان الأمر المتعلق بخصوصيته الدفع اليه (ع) انما هو في طول الأمر بطبيعة الدفع فلا يتحدان بل يكون نظير نذر التصدق بطبيعته الفقير، و أمر الوالد مثلا بإعطاء ما نذر الى فقير خاص، حيث ان امره لا يوجب تقييد متعلق النذر قطعا بل لو خالف أمر الوالد و اعطى بفقير آخر امتثل أمر النذر و ان خالف أمر الوالد، كما انه في صورة امتثال أمر الأب حصل له امتثالان، و مع مخالفته النذر مخالفتان، و نظير ذلك هو نذر إيقاع صلاة الظهر في أول الوقت، فإنه أيضا لا يوجب التقييد، و السر في ذلك ان الأمر النذري أو أمر الوالد أو أمر الإمام عليه السلام في المقام يتعلق بفعل المأمورية بالأمر الأولى بعد الفراغ عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٤

كونه مأمورا به، فلا يتحد الأمران ولا يكتسب أحدهما لون الآخر، وقد حررنا فيما يناسب المقام جملةً وافيته فى الأصول هذا. وبما ذكرنا ظهر صحته ما استدلل به للقول. الثانى وان كان جملةً منه لا يخلو عن المنع، كالتمسك يصدق امتثال الأمر بالإيتاء حيث ان الكلام انما هو فى صدقه لو قيل بالتقييد اى تقييد إطلاق الإيتاء بالدفع الى الامام عليه السّلام بعد طلبه، وكدعوى أنه أدى الحق إلى ستحقه و الامام عليه السّلام أيضا يطلبه لأجل الإيصال إليه، لأنه يمنع أيضا بالتقييد لو تم، و كدعوى كون الضدية بين الدفع اليه و انى غيره عن التمليك المترتب على الدفع المفروض عدم تربته على الدفع الى الغير فلا يكون هو من حيث نفسه ضدا فلا يصير حراما، إذ فيه ان عدم ترتب التمليك على الدفع الى الغير بسبب النهى عنه لا يعقل ان يصير منشأ لرفع النهى ولا يوجب ان يكون المعلول موجبا لرفع علته و هو بديهى البطلان فالموضوع للنهى هو الدفع المترتب عليه التمليك مع قطع النظر عن هذا النهى و ان لم يترتب عليه بالنظر اليه، كما ان الصحة فى موضوع النهى فى العبادات و المعاملات هى الصحة مع قطع النظر عن النهى عنها و ان صارتا فاسدة بالنظر الى النهى، و بذلك يندفع توهم ابى حنيفة و الشيبانى لاستلزام النهى صحة متعلقة إذ لو لم يكن صحيحا لم يكن منها عنه كما حقق فى الأصول، نعم قياس المقام بالعبد الذى يطيع الله سبحانه و بعضى سيده، تام بناء (على) ما قلناه: من عدم تقييد الأمر بالإيتاء بالدفع، اليه (ع) عند طلبه و لازم ذلك اطاعته الله سبحانه بالدفع الى غيره و ان كان عاصيا له تعالى فى امره سبحانه بإطاعة ولى أمره، فالحق هو الاجزاء لكن الأمر كما فى المدارك هين لاختصاص الحكم من طلب الامام (ع) بظهوره و مع ظهوره عجل الله تعالى فرجه تتضح الاحكام كلها إنشاء الله و الاشكال عليه بظهور الثمرة فى طلب الفقه فى عصر الغيبة حيث ان حكمه حكمه كما فى الجواهر مدفوع بعدم ثبوت عموم الولاية للحاكم من دليل كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٥

أشرنا إليه فلا يثبت حكم مخالفة طلبه (ع) طلب الحاكم فى عصر الغيبة حتى يصير ثمرة لهذه المسألة فى عصر الغيبة كما لا يخفى. و الى هذا أشار المصنف (قده) بقوله لا بمجرد طلبه.

### [الثانية لا يجب البسط على الأصناف الثمانية]

الثانية لا- يجب البسط على الأصناف الثمانية بل يجوز التخصيص ببعضها كما لا يجب فى كل صنف البسط على افراده و ان تعددت و لا مراعاة أقل الجمع الذى هو الثلثة بل يجوز تخصيصها بشخص واحد من صنف واحد لكن يستحب البسط على الأصناف مع سعتها و وجودهم بل يستحب مراعاة الجماعة التى أقلها ثلثة فى كل صنف منهم حتى ابن السبيل و سبيل الله لكن هذا مع عدم مزاحمة جهة أخرى مقتضية للتخصيص. فى هذه المسألة أمور.

(الأول) لا يجب بسط الزكاة على الأصناف الثمانية بلا خلاف بيننا، بل فى الجواهر الإجماع بقسميه عليه و يدل عليه من الاخبار صحيح احمد بن أبى حمزة و خبر زرارة و حسن عبد الكريم بن عتبة الهاشمى و المروى عن تفسير العياشى و غير ذلك من الاخبار الواردة فى موارد مختلفه كنصوص الاعتاق و الإحجاج و غيرهما فيجوز التخصيص ببعض الأصناف، و حكى عن بعض العامة و جوب تقسيمها على الأصناف الستة الموجودين على السواء، مستدلا بآية الزكاة حيث ان الله سبحانه جعل الزكاة لهم بلام الملك و عطف بعضهم على بعض أو التشريك الموجب للاشتراك للحكم، و لا- حاجة للتطويل فى رده بعد كون الحكم إجماعيا منا موافقا مع أكثر الجمهور و قد نطقت به الاخبار الكثيرة فالمسألة واضحة بحمد الله تعالى، كوضوح انه لا يجب البسط

فى كل صنف على أفراده ان تعددت بل يجوز الى شخص واحد للإجماع المتقدم و الاخبار المتقدمه، و لا مراعاة أقل الجمع الذى هو الثلثة بواسطة التعبير عن الأصناف بلفظ الجمع.

(الثانى) يستحب البسط على الأصناف، و استدلاله فى محكى التذكرة و المنتهى بما فيه من التخلص عن الخلاف و حصول الاجزاء يقينا مع انه (قدس)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٦

ادعى الإجماع على جواز البسط منا و حكى الخلاف عن بعض العامة و لا يناسب الحكم بالاستحباب للتخلص عن خلافهم مع الاشكال بثبوت الاستحباب الشرعى بالتخلص عن خلاف من أوجبه و لو من غيرهم، و لو قيل: به فمراعات ظاهر الآيه لكان أصوب، مع ما فيه أيضا، بعد القطع بعدم بقاء على ظاهرها، و من ذلك يظهر عدم قيام دليل أيضا على استحباب مراعاة الجماعة فى كل صنف لا سيما فى سهم سبيل الله و ابن السبيل حيث لم يعتبر عنهما فى الآيه المباركة بلفظ الجمع دون الستة الأخرى، و لذلك خص البسط القائل بوجوده بالستة المعبر عنها بلفظ الجمع دونهما، اللهم الا ان يقال: لاستحباب مراعاة الجمع فيهما أيضا بالتعبير عنهما بلفظة فى الخبر و هو كاف للحكم بالاستحباب، ففى تفسير على بن إبراهيم فى تفسير سبيل الله عن العالم عليه السلام و فى سبيل الله قوم يخرجون الى الجهاد و فى تفسير ابن السبيل انهم أبناء الطريق هذا و يمكن إثبات الاستحباب بالنظر الى ملاك و جوب الزكاة و انها شرعت لمكان سد خلّة المحتاجين و المساعدة معهم فى مؤنتهم و رفع ضرورتهم فمع اجتماعهم و إمكان مؤنتهم اجمع يكون تشريكهم حسنا قطعاً بل ينبغى القول بكون تفضيل بعضهم على بعض مرجوحاً قطعاً لا سيما مع تأثر المرجوحين نعم مع رجحان فى بعض منهم موجب للتخصيص، لا إشكال فى أفضلية الترجيح و عدم استحباب التشريك كما لا يخفى.

### [ الثالثة) يستحب تخصيص أهل الفضل بزيادة النصيب ]

(الثالثة) يستحب تخصيص أهل الفضل بزيادة النصيب بمقدار فضله كما انه يستحب ترجيح الأقارب و تفضيلهم على الأجانب و أهل الفقه و العقل على غيرهم و من لا يسئل من الفقراء على أهل السؤال و يستحب صرف صدقة المواشى الى أهل التجمل من الفقراء و لكن هذه جهات موجبة للترجيح فى حد نفسها و قد يعارضها أو يزاحمها مرجحات آخر فينبغى حينئذ ملاحظة الأهم و الأرجح.

اما استحباب تخصيص أهل الفضل بزيادة النصيب و ترجيح أهل الفقه و العقل على غيرهم فلما رواه السكونى قال: قلت: لأبى جعفر (ع) انى ربما قسمت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٧

الشيء بين أصحابى أصلهم به و كيف أعطيتهم فقال: أعطيتهم على الهجرة فى الدين و الفقه و العقل و قوله (ع): على الهجرة فى الدين و الفقه و العقل، يدل على استحباب الترجيح بزيادة النصيب بمقدار زيادة الفضل فيعطى أقدم هجرة أكثر من غيره و الأفقه و الأعقل بالنسبة إلى غيرهما، و اما استحباب ترجيح الأقارب، فلموثق ابن عمار عن الكاظم المتقدم فى المسألة الخامسة و السادسة عشر فى فصل أوصاف المستحقين، و اما استحباب تفضيل من لا يسئل على أهل السؤال فلصحيح عبد الرحمن الحجاج قال: سئلت أبا الحسن عليه السلام عن الزكاة تفضل بعض ممن لا يسئل على غيره قال: نعم يفضل الذى لا يسئل على الذى يسئل و لان من لا يسئل محروم فى أكثر أوقاته لكونه ممن يحسبه الجاهل أغنياء من التعفف، و اما استحباب صرف صدقة المواشى

الى أهل التجمل فلما رواه عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام:

ان صدقة الخف و الظلف تدفع الى المتجملين من المسلمين و اما صدقة الذهب و الفضة و ما كيل بالقفيز و ما أخرجته الأرض فللقراء المدقعين قال: ابن سنان قلت: فكيف صار هذا هكذا فقال عليه السلام: لأن هؤلاء يتجملون يستحيون من الناس فيدفع إليهم أجمل الأمرين عند الناس و كل صدقة. «١»

و لا يخفى ان هذه الجهات موجبة للترجيح في حد نفسها، و قد يعارضها أو يزاحمها مرجحات آخر فينبغي ملاحظة الأهم عند المزاحمة و الأرجح عند المعارضة، قال في الجواهر: و ربما تعارضت جهة الترجيح و ربما تحصل مرجحات آخر و المتجه حينئذ مراعاة الميزان و من هنا و شبهه قلنا: ان الفقيه أبصر بمواقفها و اعرف بمواضعها و الذي يسهل الخطب كون الحكم استجابيا انتهى عبارته.

### [الرابعة الإجهار بدفع الزكاة أفضل من الاسرار به]

الرابعة الإجهار بدفع الزكاة أفضل من الاسرار به بخلاف الصدقات المندوبة فإن الأفضل فيها الإعطاء سرا. ففي خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام، في تفسير قوله تعالى وَ إِن تَخْفَوْهَا وَ تُؤْتَوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ قَالَ ع: هو سوى الزكاة فإنها علانية

(١) و المدقع كمحسن الملتصق بالتراب كتابة عن شدة الفقر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٨

غير سرور في مرسل ابن بكير عن الباقر عليه السلام في تفسير قوله تعالى إِنَّ تُبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ قَالَ ع: يعنى الزكاة المفروضة، قال الراوى: قلت: و ان تخفوها قال عليه السلام: يعنى النافلة انهم كانوا يستحبون إظهار الفرائض و كتمان الفرائض و في رواية عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى وَ إِن تَخْفَوْهَا أيضا قال ع: ليس تلك الزكاة و لكنه الرجل يتصدق لنفسه الزكاة علانية ليس بسر، و في تفسير على بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام الزكاة المفروضة تخرج علانية و غير الزكاة ان دفعه سرا فهو أفضل، و في خبر ابي بصير عنه عليه السلام أيضا كل ما فرض الله عز و جل عليك فأعلانه أفضل من إسراره، و ما كان تطوعا فإسراره أفضل من إعلانه.

### [الخامسة إذا قال المالك أخرجت زكاة مالى]

الخامسة إذا قال المالك أخرجت زكاة مالى أو لم يتعلق بمالى شىء قبل قوله بلا بينة و لا يمين ما لم يعلم كذبه و مع التهمة لا بأس بالتفحص و التفتيش عنه.

و قد تقدم في حكم هذه المسألة في مسألة الخامسة عشر في فصل زكاة الانعام الثلاثة و قد قلنا: في تلك المسألة ان نفى الباس عن التفحص و التفتيش عنه مع التهمة على نحو الإطلاق مشكل مع إطلاق ما يدل على عدم المراجعة إليه كما في الخبر نعم مع العلم بكذبه لا يقبل قوله: لخروجه عن مورد إطلاق النص بالقبول قطعا.

### [السادسة يجوز عزل الزكاة و تعيينها في مال مخصوص]

السادسة يجوز عزل الزكاة و تعيينها فى مال مخصوص و ان كان من غير الجنس الذى تعلق له من غير فرق بين وجود المستحق أو عدمه على الأصح و ان كان الأحوط الاقتصار على الصورة الثانية و حينئذ فتكون فى يده امانة لا يضمنها إلا بالتعدى أو التفريط و لا يجوز له تبديلها بعد العزل.

هاهنا أمور (الأول) لا إشكال فى جواز عزل الزكاة إذا لم يجد المالك مستحقا يدفعها إليه ففى خبر أبى حمزة عن الباقر عليه السلام قال: سألته عن الزكاة تجب على فى موضع لا يمكنى أن أؤديها قال: اعزلها فإن اتجرت بها فأنت ضامن و لها الربح و ان نويت فى حال ما عزلتها من غير ان تشغلها فى تجارة فليس عليك و ان لم تعزلها و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٩

اتجرت بها فى جملة أموالك فلها بقسطها من الربح و لا وضعية عليها هذا و لم ينقل خلاف فى جواز العزل فى صورة عدم وجود المستحق.

(الثانى) لا إشكال فى جواز العزل عند عدم المستحق و عدم التمكن من صرفها فى باقى مصارفها، و اما مع التمكن منه و لو بصرفها فى سبيل لله، ففى جوازه على القول باشتراط جوازه بعدم وجود المستحق احتمالا، من ان مقتضى الاشتراط عدم الجواز مع التمكن من الصرف فى باقى المصارف و لو مصرف سبيل الله لكون لمدار فى جوازه هو عدم التمكن من صرفها فى مصرفها الذى يتحقق بالتعذر من إخراجها إلى محالها لا خصوص تعذر صرفها الى المستحق الذى هو الفقير و المسكين و من ان اعتبار التعذر من صرفها فى بقية المصارف و لو مصرف سبيل الله الذى يشمل كل سبيل خير على ما عرفته يوجب عدم بقاء مورد لفرض التعذر و ذلك يستلزم حمل النص المتقدم و ما فى معناه على المورد النادر الذى لا يليق به، فلا بد من حمل تلك النصوص المجوزة للعزل عند عدم المستحق على اعتبار عدمه بالخصوص لا تعذر مطلق المصارف مضافا الى ما ربما يقال: بأن الزكاة لهم بالأصالة و ان جاز صرفها فى بقية المصارف.

و لا يخفى انه بناء على اعتبار تعذر المستحق فى جوازه يكون الأخير هو الأقوى و قد يشعر موافقته مع مذهب الأصحاب أيضا، حيث اقتصرنا فى مقام ذكر جواز العزل على اعتبار عدم وجود المستحق و لم يذكرنا اعتبار تعذر بقية المصارف معه أيضا.

(الثالث) المصرح به فى الشرائع و المحكى عن العلامة و الشهيد استحباب العزل عند عدم المستحق و المحكى عن محتمل عبارة الشيخين و غيرهما هو الوجوب، و استدلل للأول بالأصل أعنى أصالة البراءة عن وجوبه عند الشك فيه بعد عدم ما يدل على الوجوب و بجبر أبى حمزة المتقدم فى الأمر الأول فإن العزل فى صدره و ان ورد بصورة الأمر الظاهر فى الوجوب لكن فى تذييله بقوله و ان لم تعزلها و اتجرت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٠

بها (إلخ) إشعار بجواز الإبقاء بل لعله يشعر بإرادة الإرشاد من الأمر، و كيف كان فلا يبقى معه ظهور فى الوجوب و ان لم يكن معه ظاهرا فى الندب أيضا و استدلل (للثانى) بأن العزل مع عدم المستحق إيصال إليه لأن المالك عند عدمه بمنزلة الولي له و لذا يتعين المال زكاة بتعيينه فيكون المالك حينئذ بمنزلة الإمام أو نائبه فى كون الإيصال إليهما إيصالا إلى المستحق لمكان ولايتهما عليه، و لموثق يونس عن الصادق عليه السلام قال: قلت: له زكاة تحل على فى شهر أ يصلح لى ان احبس شيئا منها مخافة ان يجيئنى من يستلنى فقال: إذا حال عليها الحول فأخرجها من مالك و لا تخلطها بشيء ثم أعطاها كيف شئت فإن الأمر بالإخراج ظاهر فى الوجوب، و لا يخفى ان الأقوى هو الأول، و يضعف ما استدلل به للثانى، اما كون المالك وليا على المستحق فلعدم ما يدل عليه، و تعين المال زكاة بتعيينه بعد قيام الدليل عليه لا يقتضى ولايته عليه كالإمام أو نائبه لكى يكون إخراجها بمنزلة الإيصال إليهما فى صدق الوصول الى المستحق أو وليه، مع ان وجوب الإيصال إليه متوقف على وجوب الدفع اليه مع وجوده و

هو ممنوع، بل الظاهر عدم وجوبه مع وجوده كما يأتي فيجوز معه التأخير وان ترتب عليه الضمان مع التلف، واما خبر يونس فهو ظاهر في الإرشاد وخصوصا ما في ذيله من قوله: ان أنا كتبتها وأثبتها يستقيم لى قال (ع): لا يضرك، مع ان الظاهر منه كون السؤال فيه عن تأخير أدائها مع وجود المستحق كما يظهر من قوله: أ يصلح لى ان احبس شيئا منها مخافة ان يجيئنى من يسئلنى و لا ربط له بالمقام اعنى حكم العزل مع عدم وجوده كما لا يخفى.

(الرابع) معنى العزل تعيين الزكاة فى مال خاص فهو أمر قصدى توقف على النية و لا- فرق فيه بين ان يكون العزل من عين النصاب أو من مال خارجى كما صرح به الشيخ الأكبر (قده) و قال: بأنه كما يستفاد من الشهيدين و جماعة و ان كان ربما مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١١

يوهم ظاهر الاخبار الاختصاص بالأول، أقول: و لا ينبغى الإشكال فى الأخير بعد الفراغ عن جواز الإخراج من غير عين النصاب إذ العزل كالا-إخراج من غير اشكال بل هو إخراج حقيقة عن ملك المالك بناء على كونه مخرجا للمعزول عن ملك المالك و ان لم يصل بعد الى المستحق، و لذا يترتب عليه ما يأتى من الاحكام فى الأمور اللاحقة، (الخامس) يتعين المعزول زكاة بالعزل لخبر أبى حمزة و موثق يونس المتقدمين فى الأمر الثالث و حسن عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام و فيه قال (ع): إذا أخرجها من ماله فذهبت و لم يسمها لأحد فقد برء منها و خبر ابى بصير عن الباقر عليه السلام و فيه إذا أخرج الرجل الزكاة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت أو أرسل بها إليهم فضاعت فلا شىء عليه.

(السادس) العين المتعينة زكاة بالعزل تكون فى يده امانة لا يضمنها إلا بالتعدى أو التفريط و قد دل عليه الخبر ان المتقدمان فى الأمر الخامس آنفا، مضافا الى أنه فائدة التعيين و انه لولا- يكون العزل كالا- عزل فى ان التلف لا- يحتسب من الزكاة كما هو ظاهر.

(السابع) لا ينبغى الإشكال فى عدم جواز تبديلها بعد العزل لو قلنا بخروج المعزول عن ملك المالك و ذلك لاحتياج جوازه حينئذ إلى ثبوت ولاية المالك على تبديله و هى غير ثابتة بعد العزل و ان كان مخيرا فى صرفه فى أى المصارف التى يريد الا ان اختياره فيه لا يوجب خياره فى تبديله بعين أخرى.

كما فى الوكيل فى إعطاء عين الى مستحق حيث انه مع تعدده و ان كان له إعطائه الى من يريد منهم لكنه لا يجوز له تبديله بعين أخرى، و كذا لو قلنا بعدم خروج المعزول عن ملك المالك بالعزل و ذلك لما تقدم من عدم ضمان المالك بالتلف حيث انه ينافى جواز التبديل ل-ان جوازه انما يكشف عن كون الواجب هو الكلى المردد بين المعزول و غيره، و من المعلوم ان تلف المعزول بخصوصه لا يوجب ذهاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٢

الواجب ل-ان ذهاب الكلى انما هو بذهاب جميع افراده كما هو واضح فمن سقوط الزكاة بالعزل و عدم ضمان المالك بتلف المعزول، يستكشف عدم صحة تبديله و لو قلنا: ببقائه فى ملكه بعد العزل فيكون نتيجة العزل تعيين إخراج خصوص المعزول فى الزكاة فيترتب عليه عدم وجوب إخراج ما عداه و لو مع تلف المعزول كالمال المنذور التصديق به على نحو نذر الفعل، حيث انه لا- يخرج بالنذر عن ملك مالكة الا انه لا يجوز له التصرف فيه بما ينافى النذر و لا استبداله بعين اخرى و لا يكون ضامتا عند التلف، بل انما يكون تلفه موجبا لسقوط حكم النذر بسقوط موضوعه، اللهم الا ان يقال: باستصحاب تخييره بين إخراج هذا المعزول و غيره بعد العزل عند الشك فيه بناء على بقاءه على ملكه بعده.

(الثامن) لا إشكال فى ان النماء المتصل للمعزول يكون بحكمه فى وجوب الدفع الى المستحق لانه كجزء منه و انما الكلام فى المنفصل منه، و المحكى عن الدروس عدم تبعيته له و انما هو للمالك، و ما افاده مبنى على عدم خروج المالك عن ملك



المالك بالعزل و انما فائدته تعين دفع المعزول الى المستحق و أورد عليه في الجواهر (قده) بانه مناف لما دل على كون التلف من الفقير و الربح له، لكن في رسالته الشيخ الأكبر (قده) انه لم يظهر ذلك اى خروج المعزول عن ملك المالك بالعزل من أدلة العزل على وجه يطمئن به النفس، أقول: فلا بد من بسط الكلام في ذلك و انه هل تعين المعزول بالعزل يوجب خروجه عن ملك المالك حتى يصير في يده امانة بعد العزل كما تقدم في الأمر السادس أو ان العزل يوجب تعين وجوب دفعه في الزكاة بعد ان كان مخيرا قبله في دفع خصوص المعزول أو غيره من عين النصاب أو غيره من جلسة أو سائر الأجناس، و الأقوى في ذاك المقام هو الأول و ذلك لدلالة العزل و الإخراج و الحكم بعدم الضمان عليه، إذ الظاهر من العزل و الإخراج هو ما هو بمعناه المتقدم الذى هو عبارة عن الإخراج عن الملك بالنية لا العزل الخارجى الذى هو عبارة عن إخرجه عن الخلط بالمال، و كذا الحكم بالضمان انما يصح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٣

مع خروجه عن ملكه و الا فلا موقع للتعبير بالضمان، ضرورة ان التالف مع عدم خروجه عن ملكه يكون ماله و انما الزكاة باقية عليه و لقاعدة تلازم كون تلف شىء من شخص و كون نمائه له كما يدل عليه صحيحة أبى ولاد و ما ورد فى بيع الخيار من حكم الامام عليه السلام بكون غلته للمشتري مستدلا بان العين لو تلف كان التلف عليه، و لخبر أبى حمزة المتقدم فى الأمر الأول، و ان ناقش الشيخ الأكبر (مدة) فى الأخير بن بأن قاعدة التلازم مسلمة فيما إذا كان التالف ملكا لمن عليه التلف كما فى المبيع بالبيع الخيارى، و هذا فى المقام ممنوع، لاحتمال ان يكون الحكم بكون التلف المعزول على المستحق لا لمكان صيرورته ملكا له لكى يكون نمائه له أيضا، بل لتعين التكليف بإخراج الزكاة و إيصالها إلى المستحق فى خصوص إخراج المعزول الساقط بانتفاء موضوعه نظير العين المنذور تصدقه، و بما فى دلالة خبر أبى حمزة من المناقشة، و ذلك للحكم فيه بكون الربح عند التجارة بالمعزول للزكاة و لا وضيعة عليها مع ان الجمع بينهما لا يطابق القواعد، حيث ان لازم كون الربح لها صيرورتها ملكا للمستحق بالعزل و ذلك يقتضى أن تكون الوضيعة عليها، هذا إذا كان الاتجار بها عينا و ان كانت التجارة بالذمة و دفع العين المعزول و لو مع قصد دفعها من أول الأمر كما هو المنصرف من إطلاق الخبر بقريئة ندره التجارة بالعين و ان كان اللفظ ظاهرا فى الاتجار بالعين فيصير الأمر أشكل، فإن مقتضى القاعدة حينئذ كون الربح للعامل و ان عليه الوضيعة و دفعه المعزول حينئذ عما اشتغلت ذمته بسبب التجارة غير مبرء لما فى ذمته بعد ان خرج المدفوع عن ملكه بالعزل، و يمكن توجيهه بالالتزام بمضمونه فى خصوص المقام و نظائره من التجارات العدوانية كالمغصوب و مال الطفل بالنسبة الى غير من يجوز له التصرف أو يقيد صيرورة الربح للزكاة بصورة إجازة وليها اعنى الحاكم، لكن الأول و ان كان ظاهر إطلاق الراوية و الروايات الواردة فى التصرف فى مال المغصوب و مال الطفل ممن لا يجوز له التصرف فيه، الا ان المشهور لم يعملوا بإطلاقها و الأخير أعنى التقييد بعيد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٤

جدا، و كيف كان ففيما ذكرنا من التعبير بالعزل و الإخراج و الضمان غنى و كفاية فى استظهار حصول ملك المستحق بالعزل، فالأقوى خروج المعزول عن ملك المالك بالعزل و حينئذ فلا يجوز له التبديل و ليس له النماء مطلقا منفصلا كان أو متصلا و يضمن مع التعدى أو التفريط و لا ضمان بدون أحدهما.

(التاسع) لا إشكال فى جواز العزل حسبما تقدم مع عدم إمكان الإيصال إلى المستحق فى الجملة، و اما مع إمكانه ففى جوازه قولان، المحكى عن التذكرة و المنتهى الجزم بالجواز و هو الذى اختاره فى الدروس و صرح به فى الجواهر، و استدل له بوجوه غير نقيه، كالقول: بان للمالك الولاية على الإيصال فله الولاية على العزل، و بأنه أمين على حفظها فيكون أمينا على تعيينها و افرادها، و بان له دفع القيمة و تملك العين فله افرادها، و بان منعه من افرادها يقتضى منعه من التصرف فى النصاب و ذلك ضرر

عظيم.

ولا يخفى ما فى هذه الوجوه من المناقشة و العمدة فى ذلك ظهور دلالة بعض الاخبار على جوازه، لخبر يونس المتقدم فى الأمر الثالث، و إطلاق حسن عبيد بن زرارة و خبر ابى بصير المتقدمين فى الأمر الخامس و صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام فى الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها و يبقى بعض يلتمس بها المواضع فيكون بين اوله و آخره ثلثة أشهر قال: لا بأس بناء على ان يكون المراد من التماس المواضع انتظار مجيئى المعتادين للأخذ منه مع وجود غيرهم، و استدلال للقول الأخير و هو المرضى للشهيد الثانى (قده) بان الحكم مخالف للضوابط المقررة بناء على القول بالشركة كما عليه المشهور فينبغى الاقتصار فيه على المتيقن و هو حال عدم المستحق، و إطلاقات الاخبار أيضا منصرفة إلى تلك الحالة، و ذلك بقريته نفى الضمان معه، كما فى خبرى عبيد بن زرارة و ابى بصير مع قيام الإجماع على الضمان فى حالة وجود المستحق، و بان الزكاة دين أو كالدين لا يتعين الا بقبض المالك أو ما فى حكمه من الولى و الوكيل، فمع إمكان الإيصال إليه لا يتعين إلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٥

بأخذه هذا، و الأقوى بالنظر هو القول الأول: و ذلك لظهور خبر يونس المتقدم فيه و لا موجب لرفع اليد عنه، و لعل المنع عنه كالاتجاه فى مقابل النص و ان كان الأحوط كما فى المتن الاقتصار على الصورة الثانية أعنى عدم وجود المستحق كما لا يخفى.

(العاشر) على القول بعدم جواز العزل مع وجود المستحق يشترط فى جوازه عدم وجود ولى المستحق أيضا فلو تمكن من الإيصال إلى ولىه ينبغى القول بعدم جوازه، و لو لم يتمكن من الإيصال إليه نفسه الا ان يقال: ان القول به: يوجب حمل الأخبار الدالة على جوازه عند عدم المستحق ظهورا كخبر أبى حمزة المتقدم فى الأمر الأول، أو انصرافا كالخبرين المذكورين فى الأمر الخامس على المورد النادر بل المعدوم إذ الغالب التمكن من الإيصال إلى الحاكم كما لا يخفى. و قد تقدم شطر من الكلام فى هذه المسألة فى مسألة الرابعة و الثلاثين فى الفصل المعقود فى زكاة الغلات الأربع.

### [ السابعة) إذا اتجر بمجموع النصاب قبل أداء الزكاة ]

(السابعة) إذا اتجر بمجموع النصاب قبل أداء الزكاة كان الربح للفقير بالنسبة و الخسارة عليه و كذا لو اتجر بما عزله و عينه للزكاة.

تقدم الكلام فى حكم هذه المسألة فى مسألة الثالثة و الثلاثين فى الفصل المعقود فى زكاة الغلات، و قد عرفت فى الأمر الثامن فى المسألة السادسة المتقدمة آنفا فلا نعيده.

### [ الثامنة) تجب الوصية بأداء ما عليه من الزكاة ]

الثامنة) تجب الوصية بأداء ما عليه من الزكاة إذا أدركته الوفاة قبله و كذا الخمس و سائر الحقوق الواجبة و لو كان الوارث مستحقا جاز احتسابه عليه و لكن يستحب دفع شىء منه الى غيره.

و فى الشرائع فلو أدركته الوفاة اوصى بها اى بالزكاة و جوبا كغيرها من الأمانات و الديون، و قد نفى الخلاف عنه فى الجواهر، و نفى الريب عنه فى المدارك، و استدلال له بتوقف الواجب عليه و بعموم الأمر بالوصية و يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٦

كالخائن و المفطر بدون ذلك، و أشار بقوله: لعموم الأمر بالوصية الى الاخبار الخاصة الدالة على الوصية، ففي الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام الوصية حق على كل مسلم قال في الوافي بعد ذكر ان الوصية هي العهد: في بيان الحديث الشريف ما لفظه و الوصية التي هي حق على كل مسلم ان يعهد الى احد إخوانه أن يتصرف في بعض أمواله بعد موته تصرفا ينفعه في آخرته فان كان عليه حق لله سبحانه أو لبعض عباداه قضاء منه، و هل تجب الوصية إلى الثقة في المقام و لو قلنا: بجوازها الى غيره في غيره قيل به في الروضة و محكى النهاية، لأنه تسليط على حق الغير و ينبغي ان يكون على وجه يطمئن به بالبراءة و هو لا يحصل إلا بالإيضاء إلى الثقة، و عن الدروس في باب الدين تبديل الوصية بالإشهاد، و لكن الاستفادة من النصوص هو وجوب الوصية لا خصوص الاشهاد بالحق، ففي خبر هشام بن سالم قال: سئل خطاب الأعور أبا إبراهيم عليه السلام، و انا جالس فقال: انه كان عند أبي أجير يعمل عنده بالأجر ففقدناه و بقي ماله من اجره شيء و لا نعرف له وارثا قال: فاطلبه قال: قد طلبناه و لم نجده فقال: مساكين و حرك يديه قال: اطلب و اجهد فإن قدرت عليه و الا فكسبيل مالك حتى يجيء له طالب فان حدث بك حدث فأوص به ان جاء له طالب ان يدفع اليه، فإنه صريح في وجوب الوصية بالحق، اللهم الا ان يحمل على المثال و هو بعيد، و هل يجب مع الوصية عزل ما عليه من الحق من الزكاة؟ المحكى عن الدروس وجوبه، قال في الجواهر: و لعله لكون الزكاة كالدين الذي قد غاب صاحبه غيبة منقطعة انتهى.

و الظاهر عدم الخلاف في وجوب العزل في الدين كما يظهر من المختلف و المسالك نفيه فيه، و عن جامع المقاصد ان ظاهرهم كون وجوب العزل عند الوفاة إجماعيا، و قال: ان وجهه ظاهر لأنه أبعد عن تصرف الورثة فيه، و قال في الجواهر: و ربما يشعر به خبر هشام ابن سالم المتقدم أنفا فإن قوله ع فيه و الا فكسبيل مالك حتى يجيء له طالب، يدل على كونه معزولا بناء على ان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٧

يكون الحق المفقود صاحبه في الذمة لا- عيناً من أعيان أمواله، و كيف كان فعلى تقدير وجوب العزل فالظاهر تعيين المعزول زكاة بالعزل و يترتب عليه عدم الضمان لو تلف بغير تفريط، خلافا للمحكى عن الرياض في باب الدين و لعله لدعوى انه و ان انعزل بالعزل الا- انه مضمون على المديون حتى يصل الى المستحق و هو بعيد بعد فرض تعيين المعزول بالعزل، و قد تقدم الكلام في ذلك في المسألة السادسة هذا.

و اما جواز احتساب الوارث ما على الورثة من الزكاة لو كان مستحقا و ان كانوا ممن تجب نفقتهم عليه، فلانقطاع الوجوب عنده بالموت ففي صحيح علي ابن يقطين قال قلت لأبي الحسن الأول ع: رجل مات، و عليه زكاة، و اوصى ان يقضى عنه الزكاة و ولده محاويج، ان وفوها اضربهم ذلك ضررا شديدا فقال يخرجونها، فيعودوا بها على أنفسهم و يخرجون منها شيئا فيدفع الى غيرهم.

و يدل الخبر المذكور على استحباب دفع شيء منها الى غيره كما لا يخفى.

### [ (التاسعة) يجوز ان يعدل بالزكاة الى غير من حضره ]

(التاسعة) يجوز ان يعدل بالزكاة الى غير من حضره من الفقراء خصوصا مع المرجحات، و ان كانوا، طالبين نعم الأفضل الدفع إليهم من باب استحباب قضاء حاجة المؤمن إلا إذا زاحمه ما هو أرجح.

لا ينبغي الإشكال في جواز العدول بالزكاة الى غير من حضره من المستحقين و ذلك لكون ولاية الصرف الى المالك، فله ان

يعطيها الى من يشاء، ممن يصح الإعطاء اليه مع عدم وجوب البسط كما تقدم مضافا الى الاخبار المتقدمة في طي الأمور المذكورة في المسألة السادسة في جواز عزل الزكاة كموثق يونس المتقدم في الأمر الثالث، من الأمور المذكورة في المسألة السادسة، وفيه قال قلت له:

اي الصادق ع الزكاة تحل على في شهر أ يصلح لي ان اجعل شيئا منها مخافة ان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٨

يجيئني من يسألني فقال: إذا حال عليها الحول فأخرجها من مالك، إلى آخر الحديث و صحيح بن سنان عن الصادق ع في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها و يبقى البعض يلتمس لها المواضع فيكون بين اوله و آخره ثلاثة أشهر، قال ع لا بأس، أما أفضلية الدفع الى الطالبين من باب استحباب قضاء حاجة المؤمن إلا إذا لم يزاحمه ما هو أرجح مما لا يحتاج الى البيان.

### [ (العاشرة) لا إشكال في جواز نقل الزكاة ]

(العاشرة) لا- إشكال في جواز نقل الزكاة من بلده الى غيره مع عدم وجود المستحق فيه، بل يجب ذلك إذا لم يكن مرجو الوجود بعد ذلك و لم يتمكن من الصرف إلى سائر المصارف و مؤنة النقل من الزكاة و اما مع كونه مرجو الوجود فيتخير بين النقل و الحفظ الى ان يوجد، و إذا تلفت بالنقل لم يضمن مع عدم الرجاء و عدم التمكن من الصرف في سائر المصارف، و اما معهما فالأحوط الضمان و لا فرق في النقل بين ان يكون الى البلد القريب أو البعيد مع الاشتراك في ظن السلامة، و ان كان الاولى التفريق في القريب ما لم يكن مرجح للبعيد.

تقع الكلام في هذه المسألة في موارد، (الأول) لا إشكال في جواز نقل الزكاة من بلد المال الى بلد آخر مع عدم وجود المستحق في بلد المال و عدم التمكن من صرفها فيه في سائر المصارف و لو في سبيل الله، و عدم رجاء التمكن من صرفها فيه باحتمال طرو و وجود المستحق أو حصول التمكن من صرفها في مصرف آخر، و عدم كون الطريق مخوفا، و جوازه في هذه الصورة لا اشكال و لا خلاف فيه.

و يدل عليه حسنة ابن مسلم و فيها قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رحل بعث زكاة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال ع إذا وجد لها موضعا فلم يدفعها فهو لها ضامن حتى يدفعها، و ان لم يجد من يدفعها اليه فبعث بها الى أهلها فليس عليه ضمان: و حسنة زرارة و فيها قال سئلت أبا عبد الله ع عن رجل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٩

يبعث إليه أخ له زكاة يقسمها فضاعت، فقال ع ليس على الرسول و لا على المؤدى ضمان قلت فإنه لم يجد لها أهلا ففسدت و تغيرت أ يضمنها؟ قال ع لا و لكن ان عرفت لها أهلا فقطبت أو فسدت فهو لها ضامن حين آخرها.

و بالجملة فالحكم بجواز النقل عند تحقق القيود الأربعة مما لا خلاف فيه و هو المسلم من ما دل عليه الاخبار.

(الثاني) ذكر في الجواهر اعتبار قيد رابع، و هو عدم كون الطريق مخوفا بعبارة لكن ينبغي تقييده بما إذا لم يكن الطريق مخوفا معتصدا باعتراف الحلبي و الفاضلين باعتباره و استدلل على اعتباره بأنه لو كان الطريق مخوفا كان النقل تغيرا بالزكاة أو تفريطا، و هو حسن لا بأس به.

(الثالث) حكى عن الحلبي من انه لو كان الطريق مخوفا يجوز حمل الزكاة باذن الفقير، و وافقه ابن زهرة مدعيا عليه الإجماع، و هو لا يخلوا عن منع ضرورة عدم العبرة باذن المستحق، بعد فرض كونه مصرفا لا مالكا و عدم انحصار الحق فيه، اللهم الا ان

يوجه بإرادة الفقيه من الفقير لأنه ولي ذلك فله الاذن فيه.

(الرابع) خص فقيه عصره قدس سره جواز النقل في الصورة المذكورة بما إذا كان باذن الفقيه، ولا وجه لاعتبار اذنه في الصورة المذكورة، للإجماع المذكور وإطلاق الاخبار الدالة على جوازه من غير تقييد باذنه.

(الخامس) ذكر المفيد قده عدم جواز النقل مع رجاء قرب وجود المستحق إذا كان المرجو وجوده أولى ممن في خارج البلد و عن سلار موافقته، إلا في الأولوية والقرب، وإطلاق الخبرين ومعاهد الإجماعات يدفعه، والأقوى كما في المتن جواز النقل مع كون المستحق مرجو الوجود، ولو كان، أولى فيتخير ح بين النقل وبين الحفظ، الى ان يوجد فيكون النقل أحد فردى لتخير.

(السادس) لا إشكال في جواز النقل مع عدم وجود المستحق في بلد المال، وعدم التمكن من الصرف في مصرف آخر ولو في سبيل الله واما مع التمكن من صرفها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٠

في مصرف آخر ففي جواز النقل وجهان من كونه منافيا للفورية و موجبا للتغريب بناء على كون المنع عن النقل مع وجود المستحق هو ذلك و من إطلاق معاهد الإجماعات على جواز النقل مع عدم وجود المستحق، بل الظاهر من الخبرين المتقدمين، اعني خبر ابن مسلم و زرارة أيضا ذلك مضافا الى عموم رواية ابن أبي حمزة، وفيها قال سئلت أبي الحسن الثالث عن رجل يخرج زكوته من بلد الى بلد آخر، و يصرفها في إخوانه فهل يجوز ذلك؟ قال: نعم، و عمومها و ان كان يدل على جواز النقل مع وجود المستحق بناء على المنع عن النقل معها فبقي الباقي و هو صورة عدمه و لو مع التمكن في الصرف في مصرف آخر.

(السابع) لا إشكال في وجوب النقل عند عدم المستحق و عدم التمكن من الصرف في مصرف آخر و عدم رجاء وجوده كما في المتن، و ذلك لأنها كالأمانة الشرعية التي يجب إيصالها إلى مالكيها المتوقف على النقل فيجب النقل مقدمة للإيصال الواجب و اما مع رجاء وجوده في البلد أو التمكن من الصرف في مصرف آخر فالأقوى عدم وجوبه كما هو مقتضى الأصل بل الحكم هو التخيير، بين النقل أو الصرف في البلد في مصرف آخر أو الحفظ الى حضور المستحق مع التساوي في عدم فساد المال، و في احتمال التلف و هذا هو الذي صرح به العلامة قده في الإرشاد، و لكن ذهب صاحب المدارك الى وجوب النقل و لو مع رجاء المستحق في البلد مستدلا بتوقف الدفع الواجب عليه و ربما يستدل له بخبر ضريس، و فيه انه سئل المدائني أبا جعفر ان لنا زكاة نخرجها من أموالنا فيمن نضعها؟ فقال في أهل ولايتك فقال اني في بلاد ليس فيها احد من أوليائك فقال ع ابعث الى بلدهم تدفع إليهم، و لا تدفعها الى قوم ان دعوتهم عهدا إلى أمر لم يجيبوك و كان و ماله الذبح و فيه المنع عن كون النقل مقدمة للدفع و ذلك لإمكان الدفع بالحفظ الى وجود المستحق و لعل مراده قده هو كونه مقدمة في الجملة حيث ان الدفع يحصل به أيضا فيكون النقل مقدمة لا أحد فردى الواجب التخييري، و ان الظاهر من الخبر كونه في مقام بيان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢١

المصرف، و انه مختص بأهل الولاية و ان لم يكونوا في بلد الزكاة مع ان الأمر في مقام توهم الحظر، و لا ظهور له في الوجوب و ان لم يكن ظاهرا في الإباحة، هذا و ربما يستدل على عدم وجوب النقل في صورة المذكورة بخبر إبراهيم الاويسى عن الرضا عليه السلام و فيه قال ع سمعت ابي يقول كنت عند ابي يوما فأتاه رجل فقال اني رجل من أهل الري و لي زكاة مالي من ادفعها، فقال ع إني، فقال أ ليس الصدقة محرمة عليكم؟

فقال ع بلى إذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعتها إني، فقال: اني لا اعرف لها أحدا فقال ع: فانظر بها سنة، فقال: فان لم أصب لها أحدا قال ع: انتظر بها سنتين، حتى بلغ اربع سنين، ثم قال له ان لم تصب لها أحدا فصرفها صررا و اطرحها في البحر فان الله عز و جل حرم أموالنا و أموال شيعتنا على عدونا و في الاستدال به ما لا يخفى.

لعدم إمكان القول بطرح الزكاة في البحر، و تقديمه على النقل و على إيصالها إلى المستحق فلا بد من حمله على صورة تعذر الإيصال، و لو بالنقل فلا يكون دليلاً على عدم جوازه.

(الثامن) لا- إشكال في عدم الضمان لو تلفت العين بالنقل في الصورة المذكورة في الأمر الأول أعني مع عدم الرجاء و عدم التمكن من الصرف في سائر المصارف، كما لا إشكال في ثبوته مع وجود المستحق في البلد، و يدل على الحكم بكلا طرفيه مضافاً إلى الإجماع الخبر أن المتقدمان أعني خبر ابن مسلم و خبر زرارة إنما الكلام فيه مع الرجاء أو التمكن من الصرف في سائر المصارف و الأقوى فيهما عدم الضمان لظاهر الخبرين المذكورين حيث إن إطلاقهما يدل على جواز النقل مع عدم الضمان عند عدم المستحق في البلد و لو كان مرجو الوجود، أو تمكن من الصرف في سائر المصارف، إلا أن الأحوط فيهما الضمان.

(التاسع) مع عدم وجود المستحق في البلد، و تحقيق بقاء القيود، هل يجوز النقل أنى البعيد أم لا فيه وجوه و احتمالات، ففي الروضة يجوز الإخراج عن بلد المال إلى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٢

غيره مع إعواز المستحق فيه مقدماً للأقرب إليه فالأقرب إلا أن يختص إلا بعد بالأمن و عن المنتهى أنه إذا نقلها اقتصر على أقرب الأماكن التي يوجد المستحق فيها استجابة عندنا و وجوباً عند القائل بالتحريم.

و عن التذكرة الإشكال في النقل إلى البعيد ح و جعل منشئه فقد المستحق في البلد الموجب لجواز نقلها عنه إلى غيره مطلقاً، و لو إلى البعيد، و من كون طلب البعيد مع وجود المستحق في القريب، نقل عن القريب مع وجود المستحق فيه.

و عن النهاية أنه إذا كان أحد البلدين طريقاً للأخير، يتعين التفريق في الأقرب و لو لم يكن كذلك تخير بين البعيد و القريب مع التساوي في غلبة ظن السلامة، إلا أن يختص إلا بعد بالأمن، تحقيقاً أو احتمالاً، أو رجح احتمال إلا من فيه عليه في الأقرب انتهى.

و لا يخفى مع القول لعدم جواز النقل، مع وجود المستحق لمنافاته الفورية ينبغي القول بوجوب تقديم الأقرب، لو تفاوت البعيد معه في تأخير الدفع و مع القول بعدم وجوب الفورية، الأقوى عدم الفرق بين القريب و البعيد، مع الاشتراط في ظن السلامة، و إن كان الأولى التفريق في القريب ما لم يكن مرجحاً للبعيد.

(العاشر) قال في الروضة، أجرة النقل في الصورة المذكورة على المالك و في الجواهر: و قد يحتمل كونها من الزكاة فيما لا سبيل له إلى إيصال إلا النقل، مع عدم إمكان الإبقاء أمانةً لخوف تلف و نحوه.

أقول و ينبغي القطع بما احتمله كما في المنتهى لأن النقل طريق إلى الدفع فتكون مؤنثة من الزكاة، كما هو مقتضى الأصل أيضاً عند الشك فيها.

### [الحادية عشرة الأقوى جواز النقل إلى البلد الآخر]

الحادية عشرة الأقوى جواز النقل إلى البلد الآخر و لو مع وجود المستحق في البلد، و إن كان الأحوط عدم الجواز كما أفتى به جماعة، و لكن الظاهر الاجزاء لو نقل على هذا القول أيضاً و ظاهر القائلين بعدم الجواز وجوب التقسيم في بلدها لا في أهلها

فيجوز الدفع إلى القرباء و أبناء السبيل و على القولين إذا تلفت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٣

بالنقل يضمن كما إن مؤنثة النقل عليه لا من الزكاة و لو كان النقل باذن الفقيه، لم يضمن و إن كان مع وجود المستحق في البلد و كذا بل أولى منه لو وكله في قبضها عنه بالولاية العامة ثم اذن له في نقلها

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) المنسوب إلى جماعة من الأعيان تحريم نقل الزكاة من بلد إلى آخر مع وجود المستحق، فى البلد بل قيل انه المشهور، بل عن التذكرة نسبه إلى علمائنا اجمع.

وعن الخلاف الإجماع عليه و استدلل له مضافا الى نقل الإجماع عليه بمنافاته للفورية الواجبة و بأنه تغرير للمال، و تعريض له للتلف، و بما دل على مداومة النبى ص على تقسيم صدقة أهل البوادي، عليهم، و صدقة أهل الحضر عليهم، و صحيحة الحلبي انه لا يحل صدقة المهاجرين للاعراب، و لا صدقة الأعراب للمهاجرين، هذا و عن الشيخ فى المبسوط و الشهيدين فى الدروس و المسالك جوازه بشرط الضمان، و عن جماعة آخرين جوازه مطلقا، و حيث انه إذا نقل من بلد الى بلد آخر مع وجود المستحق فى بلد المال يكون ضامنا بالاتفاق و وقوع الخلاف فى تفسير شرط الضمان، فربما يقال بان المراد منه هو ضمان الناقل و على هذا فتصير المسألة ثنائية الأقوال، أعنى القول بالجواز و القول بعدمه مع الضمان على كلا القولين، و ربما يقال بان المراد منه نقل المال الى المالك باقتراض و نحوه، فيصلر حاصله عدم جواز النقل إلا إذا أخرجه عن الزكاة بالضمان لكيلا يكون نقل الزكاة بل كان نقل ماله، فيكون الاستثناء منقطعاً و على هذا أيضا تصير المسألة ثنائية الأقوال بإرجاع القول بالجواز بشرط الضمان الى القول بالمنع المطلق إذا الجائز ح نقل مال نفسه الذى صار ماله بسبب الضمان و يمكن ان يجعل المسألة على هذا التقدير أيضا ثلاثية إلا قول يجعل النزاع فى جواز هذا التضمين اى إدخال الزكاة فى ملكه باقتراض و نحوه مع وجود المستحق فى البلد، فتصير الأقوال فى المسألة هكذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٤

القول بالمنع عن النقل عن البلد و عن إدخالها فى ملكه باقتراض و نحوه أو تقول بالمنع عن الأول و الجواز فى الأخير، أو القول بالجواز فى كليهما، و يشعر بذلك فى الدروس حيث يقول و لا يجوز نقلها مع وجود المستحق فيضمن و قيل يكره و يضمن و قيل يجوز بشرط الضمان، و هو قوى و ان استظهر منه فى الروضة بأنه قول بالجواز و كيف كان فالأقوى جواز النقل عن بلد المال مع وجود المستحق فيه، و ذلك لأصالة البراءة من حرمة و إطلاق أدلة دفع الزكاة المقتضى تخيير المالك لجميع افراد الدفع و خصوص صحيح هشام بن حكم عن الصادق عليه السلام فى الرجل يعطى الزكاة يقسمها إله ان يخرج الشىء منها من البلدة التى هو فيها الى غيره قال ع: لا بأس.

و لصحيح احمد ابن حمزة قال سئلت أبا الحسن الثالث عن الرجل يخرج زكوته من بلد الى بلد آخر يصرفها إلى إخوانه فهل يجوز ذلك؟ قال ع نعم و مرسل درست عن الصادق ع قال: فى الزكاة يبعث بها الرجل الى بلد غير بلده، فقال ع لا بأس ان يبعث بالثلث أو الربع و الشك من ابى أحمد الراوى للخير (و هو ابن ابى عمير).

و اما ما استدلل به على المنع ففيه انه ممنوع برمته اما الإجماع المنقول فهو موهون بالمنع عن قيام الشهرة على المنع فضلا عن الإجماع مع عدم حجية نقل الإجماع على تقدير تسليمه و اما منافاته للفورية ففيه أولا منع وجوب الفورية حسبما يأتى الكلام فيه، و ثانيا فبالمنع عن منافاته معها كما فى المدارك حيث ان النقل شروع فى الإخراج فلا يكون منافيا للقسمه كما فى القسمه إلى الأشخاص مع التمكن من الإيصال إلى شخص واحد حيث انها لا تنافى الفورية قطعا.

و ثالثا ان الكلام فى المقام فى النقل من حيث هو نقل لا من حيث كونه منافيا للفورية لأنه ربما لا يكون كذلك، ضرورة ان بينه و بين ترك الفورية عموم من وجه لإمكان ان يكون زمان الوصول الى المستحق مع النقل اقصر من زمانه مع عدمه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٥

فلا يصح الاستدلال بالمنع بمنافاته معها و اما كونه تغريرا للمال و تعريضا له فى التلف، فبعدم الباس مع جبرانه بالضمان مع اختيار

المالك في الدفع عن غير العين من المثل أو القيمة.

و اما الخبر الدال على مداومته النبي ص على تقسيم صدقة أهل البوادي عليهم و صدقة أهل الحضر عليهم، فبعدم دلالة على المنع عن النقل لإمكان البناء على ذلك مع النقل أيضا لا يجامع مع ما نقل من مداومته على بعث الجبابة، لجمع الزكاة كما ثبت من فعله صلى الله عليه و آله و فعل أمير المؤمنين صلوات الله عليه في زمان بسطه عليه السلام.

و منه يظهر الجواب، عن الاستدلال بصحيفة الحلبي أيضا حيث ان عدم حل صدقة المهاجرين، للاعراب و بالعكس لا يدل على حرمة النقل لإمكان أداء صدقة المهاجرين بهم و صدقة الأعراب بالاعراب مع النقل أيضا مع المنع عن وجوب صرف صدقة كل طائفة من المهاجرين و الأعراب فيهم و عدم جواز إخراجها إلى طائفة أخرى قطعا و لو مع عدم النقل، فيحمل الصحيح على الندب مع ما به الذب بملائمته مع حكمة تشريع الزكاة و هي إيصال شيء من مال الأغنياء إلى الفقراء، رفعا لختلهم و رفعا لنظرهم عن التوجه إلى الأغنياء و أموالهم و كسرا لاحتراق قلوبهم عن ملاحظة تنعم غيرهم و اضطرار أنفسهم فيما يكون الأغنياء فيه متلذذين كما لا يخفى، و لذا تنظر الشهيد الأول قدس سره في جواز الاحتساب على مستحقى بلد المنقول إليه إذا تحقق النقل على القول بالمنع عنه، باحتمال كون الحكمة في المنع عنه على تقدير القول به هي نفع المستحق بالبلد، و اختصاص مستحقى بلد المال بالانتفاع به.

(الأمر الثاني) لا إشكال في ضمان المالك لو تلفت الزكاة بالنقل مطلقا سواء قلنا بجواز النقل، أو بالمنع عنه، و ذلك للإجماع على ضمانه، إذا نقل مع وجود المستحق كما تقدم، مضافا إلى دلالة حسنتي ابن مسلم و زرارة على ضمانه كذلك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٦

و في المقام أخبار آخر تدل بإطلاقها على عدم الضمان، كرواية أبي بصير عن الباقر ع، و خبر عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام و خبر حريز عن الباقر عليه السلام، لكنها تقييد إطلاقها، بعدم التمكن من الدفع في البلد على ما هو مفاد الحسنيتين المتقدمتين.

(الثالث) قال الشهيد الثاني قده: في الروضة و انما يتحقق نقل الواجب مع عزله قبله بالنية، و لا فالذاهب من ماله، لعدم تعيينه، و ان عدم المستحق، أقول:

و يتحقق النقل أيضا بنقل جميع النصاب بناء على جميع الأقوال في كيفية تعلق الزكاة بالعين، و في نقل بعضه من غير عزل بناء على كون تعلقها بالعين على نحو الشركة حيث ان مقتضاها تحقق نقل جزء من الزكاة، في ضمن الجزء المنقول، لكن الشهيد الثاني صرح في الروضة بجواز نقل قدر من الحق بدون العزل، و قال: انه كمنقل شيء من ماله، فلا شبهة في جوازه مطلقا و لو مع وجود المستحق، و ظاهر المسالك كون الذاهب على تقديره من ماله و عليه ظاهر الرواية أيضا، و اما مع القول بعدم الشركة فالظاهر جوازه، مع بقاء مقدار الحق في البلد مطلقا و لو على القول بالكلية في المعين، في كيفية التعلق بالعين، كما هو ظاهر، و قد تقدم الكلام فيه في بيان كيفية التعلق فراجع.

(الرابع) لا إشكال في الأجزاء على القول بجواز النقل، لان الدفع في غير البلد فرد من الدفع الواجب، و اما على القول بالمنع فالظاهر انه أيضا كذلك، لصدق الامتثال، و عن التذكرة عدم الخلاف فيه، و في المدارك عند علمائنا، و لم يحك الخلاف فيه الا عن بعض العامة، القائلين بعدم الأجزاء، لانه دفع الى غير من أمر بالدفع إليه، فأشبه ما لو دفعها الى غير الأصناف، و قال في الجواهر: انه معلوم البطلان لكن احتمال الشهيد الثاني عدم الأجزاء في الروضة، للنهي الموجب للفساد، و هو غريب لأن النهي على تقدير القول بالمنع عن النقل انما تعلق به لا بالدفع الى المستحق في غير البلد اللهم الا ان يكون نظره قده الى ما تقدم عنه من احتمال كون الحكمة في النهي هو انتفاء



مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٧

مستحقى البلد، فعليه فيتم القول بعدم الاجزاء لان مرجع المنع عن النقل ح هو اشتراط الدفع الى مستحق البلد كما لا يخفى، و كيف كان ففى الإجماع على الاجزاء على تقدير النقل كفاية.

(الخامس) ظاهر القائلين بالمنع هو وجوب التقسيم فى بلد المال، لا التقسيم فى أهله فيجوز الدفع الى الغرباء و أبناء السبيل فى بلد المال، و لعله لأجل عدم الدليل على اختصاص مستحقى بلد المال به، و انما الوجه فى ذهابهم إلى حرمة النقل هو تغير المال، و منافاة النقل مع الفورية، و لو سلم كون الحكمة فى تحريمه انتفاع مستحقى البلد به، لما استلزم ذلك منع الغرباء و أبناء السبيل عنه مع كون أبناء السبيل منهم قطعاً، و لا- منع لاختصاص الزكاة بأبناء السبيل من بلد المال، بل هو لا يجامع مع تحريم النقل من البلد إذ مع تحريمه لا- يجوز النقل و لو للإعطاء الى ابن سبيل بلد المال، بل و لا الى فقير هم، و بالجمله فالظاهر من القائل بتحريم النقل هو حرمة و لو للصرف إلى مستحقى البلد، و أبناء سبيلهم و وجوب الصرف فى بلد المال و لو الى غير مستحقهم من الغوغاء، و أبناء السبيل.

(السادس) لا- إشكال فى ان مؤنة النقل على المالك، لا- على الزكاة، و لو على المختار من جواز النقل لانه مع التمكن من الإيصال إلى المستحق فى البلد ليس فى النقل فائدة، لا للمستحق كى يكون يحسب مؤنته عليه مع ان فى احتساب المؤنة على الزكاة مع عدم المستحق نظر يأتى وجهه فى بيان حكم اجرة الكيل و الوزن.

(السابع) لو وقع النقل باذن الفقيه لا يضمن المالك، و ان كان مع وجود المستحق، كما انه إذا كان باذن المستحق يضمن مع وجود المستحق فى البلد و ذلك لما عرفت من ولاية الفقيه فى ذلك و عدم ولاية المستحق، حيث ان المالك هو طبيعة المستحق لا افراده، فليس للفرد اضافة الى الزكاة قبل قبضه إياها، و انما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٨

يصير مالكا لها بالقبض، و ذلك بخلاف الفقيه حيث انه ولى على الطبيعة و ربها و مع إذنه ينتفى الضمان، كما هو لازم اذن كل من له الاذن كما لا يخفى.

و اولى بذلك فى عدم الضمان ما لو و كل الفقيه المالك فى القبض عنه بالولاية العامة، ثم اذن له فى نقلها، فان المالك يخرج عن عمدة الدفع و يصير برىء الذمة عن التكليف بالأداء، و انما يصير وكيلا فى نقل مال استحق عن طرف الفقيه، و ليس عليه ضمان قطعاً.

### [الثانية عشرة لو كان له مال فى غير بلد الزكاة]

الثانية عشرة لو كان له مال فى غير بلد الزكاة، أو نقل مالا له من بلد الزكاة، إلى بلد آخر جاز احتسابه زكاة عما عليه فى بلده، و لو مع وجود المستحق فيه، و كذا لو كان له دين فى ذمة شخص فى بلد آخر جاز احتسابه زكاة و ليس شىء من هذه من النقل الذى هو محل الخلاف فى جوازه و عدمه، فلا إشكال فى شىء منها.

قد تقدم الكلام فى تلك المسألة فى الأمر الرابع من الأمور المذكورة فى المسألة، المتقدمة، و انه لا فرق فى الحكم بالاجزاء فى الصور الأربع، أعنى ما نقل الزكاة من بلد المال على الوجه المحرم على تقدير القول بحرمة النقل، و ما إذا كان له مال فى غير بلد الزكاة، أو نقل مالا- له غير الزكاة من بلد المال، أو كان له دين فى ذمة شخص فى بلد آخر ففى جميع هذه الصور جاز احتسابه زكاة، الا على احتمال ذكره الشهيد الثانى قده فى الروضة من كون حكمه تشريع حرمة النقل انتفاع مستحقى بلد المال،

المندفع بما تقدم، و في الجواهر ما هذا لفظه بل في محكى الخلاف في قسمة الصدقات و المنتهى و التذكرة و المختلف الإجماع على الاجزاء في الأول أى فيما تحقق النقل المحرم، ضرورة عدم الاختصاص لها بفرد دون فرد من الأصناف الثمانية، فيتحقق الدفع الى المستحق و لأنه إذا حضر فقير من غير أهل البلد في البلد فدفعت اليه اجزاء، فكذا في الفرض انتهى. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٩

### [الثالثة عشرة لو كان المال الذى فيه الزكاة في بلد آخر غير بلده]

الثالثة عشرة لو كان المال الذى فيه الزكاة في بلد آخر غير بلده جاز له نقلها اليه مع الضمان لو تلف، و لكن الأفضل صرفها في بلد المال.

اما جواز نقلها من بلدها الى بلد المالك فيدخل في الخلاف المتقدم في جواز النقل من بلد المالك الى غيره، فعلى القول بجوازه، يجوز النقل من بلد المال الى بلد المالك أيضا لو كان المال في غير بلده، نعم ربما يحتمل الفرق بين النقل من بلد المالك لو كان المال فيه و النقل اليه لو كان في غيره، بالمنع فى الأول و الجواز فى الأخير، و عليه يوجه ما فى الشرائع من حكمه بأفضليته صرف الزكاة فى بلد المال لو كان فى غير بلد المالك مع ذهابه إلى حرمة النقل، و ان اللازم على القول بالحرمة هو الحكم بوجوب الصرف فى بلد المال لا الحكم بأفضليته و لكنه احتمال لا يصغى إليه البتة، و ان الوجه فى الحكم بأفضليته الصرف انما هو بعد تحقق النقل، أو إحدى الصور المتقدمة، فى المسألة الثانية عشر التى تقدم فيها جواز الصرف فى تلك الصورة، فى غير بلد المال، و اما أفضلية الصرف فى بلد المال فبالإجماع عند العلماء كافة، كما فى المدارك.

و استدل له أيضا بخبر عبد الكريم ابن عتبة الهاشمى الذى تقدم من ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يقسم صدقة أهل البوادي على أهل البوادي و صدقة أهل الحضرة على أهل الحضرة، الا انه كما فى الجواهر لا يدل على المحافظة فى القسمة على أهل البلد، لأعميته من ذلك كما لا يخفى.

لكن الإجماع المتقدم نقله كاف فى إثبات الرجحان، كيف و هو يثبت بفتوى فقيه واحد على ما ثبت فى قاعدة التسامح، و اما الضمان مع النقل، فلما تقدم من الإجماع عليه، عند النقل مع وجود المستحق.

### [الرابعة عشرة إذا قبض الفقيه الزكاة بعنوان الولاية العامة]

الرابعة عشرة إذا قبض الفقيه الزكاة بعنوان الولاية العامة برئت ذمة المالك فان تلفت عنده بتفريط، أو بدونه أو اعطى لغير المستحق اشتباها

لان الوصول اليه بعنوان الولاية يجزى كالوصول الى المستحق، و استدل له بفحوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٠

صحيحه عبيد بن زرارة عن الصادق ع قال ع إذا أخرجها من ماله فذهبت و لم يسمها لأحد فقد برء منها، ضرورة انا فى قبض الفقيه إياها إخراج لها من ماله مع الزيادة كما لا يخفى، و سيأتى تنمة الكلام فى هذه المسألة فى المسألة الخامسة من مسائل الفصل المعقود فى ان الزكاة، عبادة تحتاج إلى النية.

### [الخامسة عشرة ان احتاجت الزكاة إلى كيل أو وزن]

الخامسة عشرة ان احتاجت الزكاة إلى كيل أو وزن كانت اجرة الكيال أو الوزان على المالك لا من الزكاة  
اختلف في كون اجرة الكيل و الوزن على المالك المزكى، أو على الزكاة، و عن الشيخ في موضع من مبسوطه انها على الزكاة،  
و استدل له في المختلف، بان الله تعالى أوجب على أرباب الزكاة قدرا معلوما من الزكاة فلا يجب الأجرة عليهم و إلا لزم ان  
يزاد على الذى وجب عليهم، و حاصله دعوى دلالة أدلة وجوب الزكاة التى هى بمعنى القدر المخصوص على عدم وجوب  
غيرها عليه.

و استدل له أيضا بالأصل أى أصالة البراءة عن وجوبها عليه عند الشك فيه و لا يخفى ما فى الأول من الوهن ضرورة عدم دلالة  
أدلة وجوب الزكاة عليه على عدم وجوب غيرها حيث لا مفهوم لهما كما هو واضح، و ان التمسك بالأصل انما يصح لو لم  
يثبت وجوبها عليه بالدليل، فالعمدة ح إثبات الواجب عليه بالدليل و قد ذهب إليه جماعة من المحققين، كالمحقق فى الشرائع، و  
نسبه فى المدارك إلى الأ-كثر، و استدل له بوجوب الكيل و الوزن عليه مقدمة، للدفع الواجب، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه و  
بأولوية المقام من البيع الذى يجب فيه اجرة الكيل و الوزن على البائع باعتبار كونها مقدمة للتسليم الواجب عليه و لا يخفى ما فى  
هذا الاستدلال، من الضعف ضرورة عدم اقتضاء وجوب الشئ مجانته فى جميع الموارد بل الوجوب يقتضى المجانية فيما  
اقتضى سلب قدرة المالك عن متعلقه باقتضائه لزوم صرف قدرته فى طرف وجوده، و هو لا يتم إلا إذا تعلق بالشئ بمعناه  
الاسم المصدرى، بخلاف ما إذا تعلق به بمعناه المصدرى كالصنائع الواجبة بالوجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣١

الكفائى، و قد حققنا البحث فى ذلك فى المسألة الأجرة فى الواجبات و قياس المقام بالبيع ممنوع فضلا ان يكون اولى لثبوت  
التعارف فى البيع دون المقام.

ثم يقع الإشكال فى الفرق بين اجرة الكيل و الوزن و بين مؤنة النقل الواجب إذ انحصر طريق الدفع به مع ان المصنف قد صرح  
فيما تقدم بكونها على الزكاة، فالأقوى ان يقال على القول بالشركة، أو على القول بالكلية فى المعين ان مؤن الدفع و مؤن الأجرة  
و مؤنة النقل و غيرها يكون عليها، و سائر الاحتمالات فى باب تعلق الزكاة بالعين لا يثبت مانعية الوجوب فى المقام عن أخذ  
الأجرة من متعلقه، فلم ينقطع الأصل بالدليل الا انه لمكان ذهاب الأكثر بكونها على المالك لا ينبغى ترك الاحتياط.

### [السادسة عشرة إذا تعدد سبب الاستحقاق فى شخص واحد]

السادسة عشرة إذا تعدد سبب الاستحقاق فى شخص واحد كان يكون فقيرا و عاملا و غارما مثلا جاز ان يعطى لكل سبب نصيبا.  
و لعل ذكر هذا الفرق فى كتب الأصحاب مبنى على وجوب البسط على الأصناف إذ حينئذ يجب ان يعطى من يتصف بأزيد من  
واحد من أسباب الاستحقاق بمقدار ما يتصف به، و الافع عدم وجوب البسط لا محل لان يقال لجواز ان يعطى لكل سبب  
نصيب، لجواز ان يعطى تمام لزكاة الى واحد، و لو لم يكن له الا سبب واحد، ثم الدليل على جوازه: هو اندراجه ح فى كل  
صنف، فيستحق بكل صنف نصيبا، و لا مانع عن إعطائه إلا توهم اعتبار الانفراد فى الأصناف بالنسبة إلى الدفع، باعتبار مقابلة  
كل منها مع الآخر فى الآية المباركة، فالمتبادر من قوله تعالى للفقراء و المساكين، و العاملين، الى آخر الآية هو تفرد كل واحد  
من هذه الاقسام عن الآخر، فالعامل مثلا يستحق الزكاة فى مقابل الفقير و بالعكس و هو مندفع بكفاية التعدد، اعتبارا، إذ العامل  
من حيث هو عامل مغاير مع الفقير من حيث هو فقير، و ان اجتماعا فى شخص واحد كالمعالج و المستعلاج إذا اجتماعا فى شخص  
واحد فلو نذر الإعطاء لكل واحد منهما و اتفق اجتماعهما فى شخص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٢

كالتبيب المعالج نفسه، لا- ينبغى الإشكال فى جواز الإعطاء به، تارة من حيث هو معالج، و اخرى من حيث هو مستعلاج و قد يناقش فى الحكم، كما فى الحدائق بأنه متى، اعطى من حيث الفقر ما يغنيه و يزيد فكيف يعطى من حيث العزم، و الكتابة المشروطين بالعجز، و لا- يخفى ما فيه، فان مورد البحث ان كل واحد من أسباب الفقر و العزم مثلا لا يمنع عن جواز إعطائه بسبب آخر، فيصح الإعطاء بالفقير بسبب العزم أيضا، و بالغارم لسبب الفقر أيضا مع فرض اجتماع بقيه، الشرائط، لا مع حصول المانع، فما فرضه خارج عن محل الكلام.

### [السابعة عشرة المملوك الذى يشتري من الزكاة]

السابعة عشرة المملوك الذى يشتري من الزكاة إذا مات و لا وارث له ورثه أرباب الزكاة دون الامام ع و لكن الأحوط صرفه فى الفقراء فقط.

قد تقدم حكم هذه المسألة، مفصلا فى حكم الرقاب و القول بان ميراث المملوك من الزكاة، لأرباب الزكاة هو مذهب الأكثر، بل عن المعتر ان عليه علمائنا، و هو كما فى المعتر يؤذن بدعوى الإجماع عليه، و يدل عليه من الاخبار موثق عبيد بن زرارة، و صحيح أيوب بن الحر المتقدمين فى حكم الرقاب و وجه احوطيه صرفه فى الفقراء فقط، ما ذكره فى المدارك من انهم من أرباب الزكاة خاصة، و فى حال الغيبة يستحقون ما يرثه الامام ع ممن لا وارث له فيكون الصرف إليهم مجزيا على القولين. أقول مضافا الى اختصاص موثق عبيد بن زرارة بهم حيث قال يرثه فقراء المؤمنين الذين يستحقون الزكاة، معللا بأنه انما اشترى بمالهم.

### [الثامنة عشرة قد عرفت سابقا انه لا يجب الاقتصار فى دفع الزكاة]

الثامنة عشرة قد عرفت سابقا انه لا يجب الاقتصار فى دفع الزكاة، على مؤنة السنة بل يجوز دفع ما يزيد على غناه إذا اعطى دفعة فلا- حد لأكثر ما يدفع اليه، و ان كان الأحوط الاقتصار على قدر الكفاية، خصوصا فى المتحرف الذى لا تكفيه حرفته نعم لو اعطى تدريجا فبلغ مقدار مؤنة السنة حرم عليه أخذ ما زاد للإنفاق، و الأقوى انه لا حد لها فى طرف القلة أيضا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٣

من غير فرق بين زكاة النقدين و غيرهما و لكن الأحوط عدم النقصان عما فى النصاب الأول من الفضة فى الفضة، و هو خمس دراهم و عما فى النصاب الأول، من الذهب فى الذهب، و هو نصف دينار بل الأحوط مراعاة مقدار ذلك فى غير النقدين أيضا و أحوط من ذلك مراعاة ما فى أول النصاب من كل جنس ففى الغنم و الإبل لا يكون أقل من شاة و فى البقر لا يكون أقل من تبيع، و هكذا فى الغلات يعطى ما يجب فى أول حد النصاب.

قد تقدم الكلام فى ان الأقوى، انه لا حد للزكاة فى طرف الكثرة، و انه يجوز الإعطاء على ما يزيد على الغناء إذا كان دفعه من غير فرق فى ذلك بين المتحرف و غيره، و ان كان الاحتياط فى المتحرف، الاقتصار على مقدار الكفاية من سنته.

و اما فى طرف القلة فففيه أقوال، أحدها ما فى المتن، و عليه جملة من المحققين من انه كالكثرة غير محدود بحد، بل للمنطق ان يعطى ما يشاء، من غير فرق بين زكاة النقدين و غيرهما، و استدلل له بالأصل أى بأصالة البراءة عن وجوب حد محدود، فى مقام الدفع، حيث ان الأمر يرجع الى الدوران بين التعيين و التخيير، و إطلاق الأدلة من الكتاب و السنة، فان امثال الأمر بالاتبان يتحقق

بصرفها الى المستحقين على اى وجه كان.

و خبر محمد بن ابى الصهبان، قال: كتبت الى الصادق عليه السّلام هل يجوز لى يا سيدى ان اعطى الرجل من إخوانى من الزكاة، الدرهمين، و الثلاثة، و الدرهم فقد اشبه ذلك على؟ فكتب ع ذلك جائز.

و مكاتبه محمد ابن عبد الجبار الذى كتب على يدى أحمد بن إسحاق، الى على بن محمد العسكرى عليه السّلام، و فيها اعطى الرجل من إخوانى من الزكاة الدرهمين و الثلاثة، فكتب ع افعل.

و حسن عبد الكريم بن عتبة الهاشمى عن الصادق ع ليس فى ذلك شىء لوقت، و مرسل حماد بن عيسى ليس فى ذلك شىء لوقت و لا مسمى و لا مؤلف،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٤

إنما يضع ذلك على قدر ما يرى و ما يحضره حتى يسد فاقه كل قوم منهم، و حسن الحلبي عن الصادق عليه السّلام و فيه قلت له: ما يعطى المصدق قال ع: ما يرى الامام، و لا يقدر له شىء.

و ثانيها عن مقنعة المفيد و الشيخ فى جملة من كتبه، و المرتضى فى الانتصار من انه لا يعطى الفقراء أقل مما يجب فى النصاب الأول و هو خمسة دراهم أو عشرة قراريط، و استدلل له بصحيح الحنات عن الصادق عليه السّلام قال سمعته يقول: لا تعطى أحدا من الزكاة أقل من خمسة دراهم، و هو أقل ما فرض إله تعالى من الزكاة فى أموال المسلمين، فلا تعطوا أحدا أقل من خمسة دراهم فصاعدا.

و خبر ابن بكير عنه ع قال: لا يجوز ان تدفع الزكاة أقل من خمسة دراهم، فإنها أقل الزكاة.

و ثالثها ما حكى عن سلاار و ابن الجنيد، من جواز الاقتصار على ما يجب فى النصاب الثانى، و هو درهم أو عشر دينار، و فى الجواهر انه لم أجد له دليلا.

أقول و يمكن ان يستدل له لمكاتبه محمد بن ابى الصهبان المتقدمة المصرحة فيهما بجواز الاقتصار على دفع الدرهم، و اما عدم جواز الأقل منه فبقاعدة الشغل و الاحتياط، مع نقل الإجماع عليه من مصريات المرتضى.

و رابعها ما حكى عن على بن بابويه من الاقتصار و التحديد بنصف الدينار و خامسها ما عن الصدوق فى المقنعة من انه يجوز ان يعطى للرجل الدرهمين و الثلاثة و لا يجوز فى الذهب إلا نصف دينار و لم يذكر للآخرين دليل أصلا فالعمدة فى الأقوال هو القولان الأولان، و المشهور بين المتأخرين هو الأول، و هو المعتمد و ذلك اما لما قيل من كونه مقتضى الجمع بنى الأخبار الدالة على القول الأول، و بين ما يدل على القول الثانى بحمل الأخير على الكراهة، لكون اخباره اعنى الخبرين المتقدمين ظاهر ان فى الحرمة، و اخبار القول الأول صريحة فى نفي التحديد فيحمل الأخيرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٥

على الكراهة، و اما لما يخطر بذهنى القاصر من قصور دلالة الخبرين المتقدمين أعنى صحيحة الحنات و خبر بن بكير، عن الدلالة على التحديد فى مقام الإعطاء و الدفع، بل انما هما يدلان على ان الناقص من الخمسة ليس بزكاة، و انما الزكاة الواجبة هو ما يبلغ النصاب بمعنى عدم جواز دفع الزكاة فى أقل من النصاب، لعدم شرعيتها فيه، و يدل على ذلك ما فيهما من التعبير، بقوله ع لا- يعطى احد من الزكاة أقل من خمسة دراهم، حيث يفهم منه انه فى مقام بيان حكم المعطى، من غير تعريض فيه التحديد ما يعطى بالمعطى له، و يبين ذلك بأشد تبيين، ما فى استدلاله بقوله ع و هو أقل ما فرضه إله، من الزكاة فى أموال المسلمين، فإنه إنما يلائم مع ما ذكرناه لا مع عدم جواز دفع الأقل من ذلك بمستحق واحد كما لا يخفى على من تدبر فى الخبرين بعين الانصاف و مما ذكرناه يظهر اندفاع ما يورد على الاستدلال للقول الأول بكون خبرى محمد بن ابى الصهبان و

محمد ابن عبد الجبار مكاتبه، و صحيح حنط و خبر ابن بكير شفاهيا، و المكاتبه لا تقاوم مع الخبر الشفاهي و يكون مضمون المكاتبين موافقا مع العامه، فتحملان على التقيه، و حسن عبد الكريم ليس في مقام نفى التحديد و انما هو في مورد نفى البسط، كما يشهد به صدره، و مرسل حماد مرسل لا يقاوم الصحيح، و حسن الحلبي في مقام حكم إعطاء المصدق أعنى الساعى، لا حكم الدفع الى الفقير، وجه الظهور ان هذه المناقشات و أمثالها مما يذكر في المقام على تقدير تماميتها انما ترد على فرض تسليم دلالة الخبرين الذين استدل بهما على التحديد، و مع ما قلناه لا يبقى وجه للتمسك بها مع قطع النظر عن المعارضة لكى يتمسك بتلك المناقشات على ترجيحها على الطائفة الاولى، و بالجملة فالحكم لعله مما لا ينبغي التأمل فيه الا انه يجب البحث عن أمور.

(الأول) ظاهر القائلين بالتحديد هو كون ذلك على سبيل الوجوب، و المحكى عن العلامة في التذكرة ان ذلك على سبيل الندب مدعى عليه الإجماع، و نزل جملة من عبارات القائلين بالتحديد الظاهرة في الوجوب على الندب و لا يخفى مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٦

ما في دعواه الإجماع، و ان تنزله المذكور حمل العبارات القوم على خلاف ظواهرهم من غير دليل، و لعل نظره قدس سره الى الجمع بين الاخبار بحمل الأخبار الدالة على التحديد على الاستحباب، كما تقدم، الا انه يرد عليه ما في انتسابه الى القائلين بالتحديد، لإبائه كلامهم عن هذا الحمل.

(الثاني) بناء على المختار، من عدم التحديد، يجوز إعطاء الأقل من الدرهم بفقير واحد لما يدل عليه حسن عبد الكريم و مرسل حماد و حسن الحلبي، مضافا الى الأصل، و إطلاق أولية الإيتاء، لكن المحكى عن مصریات السيد دعوى الإجماع على عدم جواز دفع الأقل من الدرهم و ان كان ظاهر كلامه المحكى غير صريح في دعواه بل انما هو في مقام بيان كون دفع الدرهم هو المتيقن في مقام الامتثال، قال في المحكى عنه، ان أقل مما يجزى من الزكاة درهم، للاحتياط، و إجماع الفرقه المحقه، لان من اخرج هذا المبلغ اجزاء عنه و سقط ما في ذمته بالإجماع، و ليس الدرهم على ذلك فيمن أخرج أقل منه انتهى.

و هذا كما ترى ليس إجماعا على المنع عن دفع الأقل من الدرهم، و كيف كان فقد صرح في الجواهر بأشديه كراهه الأقل من الدرهم للتسامح، و للخروج عن شبهه الخلاف، و لما يشعر به سؤال المكاتبين، من ان منتهى القلة الدرهم الذى سئل فيهما عن جواز دفعه لا الأقل منه.

أقول: و لا يخفى ما فيه بعد تصريح الحسنيتين و المرسل المتقدم على نفى التحديد، و ان التسامح و الخروج عن عهده الخلاف لا يصيران دليلا على شدة الكراهه كما لا يخفى.

(الثالث) ظاهر القائلين بالتحديد هو عدم اجزاء دفع الأقل من القدر المقرر، كما يدل عليه عبارة المحكى عن المصریات المتقدمه، أعنى قوله لا من اخرج هذا المبلغ اجزاء عنه إلخ، و ذلك يتوقف على شرطية كون المدفوع بمقدار المحدود به، و هو مشكل لإمكان ان يقال بكونه واجبا مستقلا على تقدير وجوبه لا انه شرط

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٧  
في الاجزاء، و المسأله غير محرره.

(الرابع) قال في المدرك ليس فيما وفقت عليه من الروايات دلالة على اعتبار التحديد ببلوغ النصاب الأول و الثانى من الذهب، و انما الموجود فيها التقدير بخمسة دراهم أو درهم فيحتمل سقوط التحديد في غيرهما مطلقا كما هو قضيه الأصل، و يحتمل اعتبار بلوغ قيمة المدفوع ذلك، و اختاره الشارح قدس سره، و لا ريب انه أحوط انتهى.

و صرح في الجواهر أيضا بعثوره على التقدير بالنسبه إلى الذهب، ثم قال اللهم الا ان يجعل المراد من الخمسه دراهم ما يقايلها

منه، و هو نصف دينار لمعروفية مقابل العشرة به.

أقول: الظاهر من الخبرين الدالين على التحديد عند من استدل بهما هو كون الخمسة دراهم أقل ما فرض إله في الزكاة في جميع الأصناف و لعل هذا الحكم انما هو بحسب الغالب بالنسبة الى أكثر الأزمنة، لا قيمة ما يحسب في النصاب الأول من الفضة و هو خمسة دراهم عما يجب في النصاب الأول من نصب الأجناس، و هو نصف المثل من الذهب في الذهب، و الشاة الواحدة في الشاة، و الإبل، و هكذا في البقية، فالمراد و الله و أوليائه اعلم، انه غير دفع الدراهم، سواء كان في زكاة الزكاة الفضة التي يجب فيها بالأصل، أو في غيرها الذي للمزكى تحويل زكوته بالدراهم لا يعطى أقل من خمسة دراهم، و لا تعرض فيه لحكم ما إذا يدفع غير الدراهم في غير نصابها، فالحكم فيه هو عدم التحديد بالأصل، و ليس في قوله ع لا يعطى احد من الزكاة أقل من خمسة دراهم و هو أقل ما فرض الله من الزكاة، دلالة على وجوب العطاء أقل ما يجب في بقية الأجناس و هو ما يجب في النصاب الأول فيها بل الظاهر منه لزوم عدم كون المدفوع أقل من خمسة دراهم و لكن لا مطلقا بل فيما إذا دفع الدراهم بالأصل كما في زكاة الدراهم، أو بالتحويل إليها كما في بقية الأجناس و هذا لعله ظاهر، و عليه فلا وجه لاحتمال اعتبار بلوغ

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٨

قيمة المدفوع خمسة دراهم في غيرها إذا لم يكن المدفوع من الدراهم، الا انه لمكان ذهاب القائلين بالتحديد في الدراهم الى التحديد في الذهب أيضا يكون أحوط.

(الخامس) بناء على التعدى في الدراهم الى الدنانير و الالتزام في الدنانير بان لا يكون أقل من نصف مثقال فهل يتعدى الى سائر الأجناس الزكوية أم لا وجهان قال الشهيد الثاني في المسالك، و التقدير بخمسة دراهم و نصف يؤذن بان ذلك مختص بزكاة النقدين فلا يتعدى الحكم الى غيرهما و ان فرض فيه نصاب أول و ثان، الى ان قال و يحتمل تقدير أقل ما يعطى بمقدار زكاة النقدين عملا بظاهر الخبر، فيعتبر قيمة المخرج ان لم يكن من النقدين بأحدهما، و هذا هو الأجود انتهى.

أقول: و بما استظهرناه في معنى الخبرين يمكن منع جودة ما يستجوده، و لكنه كما في المدارك يكون أحوط، كما صرح به في المتن أيضا، بل الأحوط منه كما في المتن، دفع ما يجب في النصاب الأول في كل جنس فيما له أكثر من نصاب واحد، و ما يجب في نصابه إذا كان له نصاب واحد كما في الغلات كما جعله احد القولين في محكى السرائر، و لعل وجهه كما في الجواهر جعل ما في الخبرين الدالين على التحديد مثلا لا يجب في أول النصاب، في الأجناس لا ان المراد القيمة به، قال قده: و ربما كان في التعليل نوع اشارة اليه.

أقول بل التعليل يشعر بأنه يعتبر ان لا يكون أقل من أقل ما يجب في النصب الزكوية، و هو خمسة دراهم، لكن لا مطلقا بل فيما إذا كان المدفوع من الدراهم كما تقدم و لكن لا بأس بالاحتياط فيها كما لا يخفى.

(السادس) ما ذكر من التحديد بقيمة خمسة دراهم، انما هو فيما إذا كان الواجب في النصاب ما سوى قيمته خمسة دراهم، أو أكثر و لو وجب عليه شاة مثلا لا تساوى خمسة دراهم، سقط اعتبار التقدير قطعا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٩

(السابع) انما يستحب أو يجب إعطاء الخمسة دراهم إذا بلغ الواجب ذلك فلو وجب عليه ما في النصاب الأول و أعطاه، ثم وجب عليه ما في النصاب الثاني، يسقط اعتبار التقدير فيه إذا لم يجتمع منه نصب كثيرة تبلغ الأول و لو كان عنده نصابان الأول و الثاني، ففي المسالك انه يجوز إعطاء ما في الأول لو احد و الثاني للآخر، من غير تحريم أو كراهة، و أشكل عليه في المدارك بإطلاق النهى من إعطاء ما دون الخمسة، و إمكان الامتثال بدفع الخمس الى الواحد، قال و طريق الاحتياط واضح انتهى.

التاسعة عشرة يستحب للفقير أو العامل أو الفقير الذي يأخذ الزكاة الدعاء للمالك بل هو الأحوط بالنسبة إلى الفقير الذي يقبض بالولاية العامة.

أما استحباب الدعاء للفقير أو العامل أو الفقير الذي يأخذ الزكاة فقد نفى الريب عنه في المدارك لكن لا دليل عليه بالخصوص و ان استحباب الدعاء للمؤمنين عموماً و لعل فتوى الفقير باستحبابه في المورد كاف للحكم باستحبابه بالخصوص نظر الى التسامح في أدلة السنن، بدعوى صدق البلوغ بفتوى الفقير على رجحان شيء وجوباً أو استحباباً و اما الاحتياط بالنسبة إلى الفقير الذي يقبض بالولاية العامة، فمنشؤه الخلاف في وجوب الدعاء على النبي و الامام عليهم السلام، و ان وجب عليهم يجب على نائبهم العام، اما الأول فقد اختلف فيه على قولين فمن جمله منهم كالعلامة و المحقق في المعبر هو القول بالوجوب، و عليه الشهيد الثاني في المسالك، و اختاره في الجواهر، و استدلل له بظاهر الأمر في قوله تعالى وَ صَلَّى عَلَيْهِمْ بعد قوله خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً، قال في المسالك: ان حمل الأمر على الوجوب يتعين الى ان يقام دليل على غيره، و جعل في المدارك البحث في وجوب ذلك على النبي ص أو الإمام أو استحبابه خال عن القائدة و اقتفاه في الحقائق فقال بأنهم عليهم السلام اعرف بما يجب أو يستحب، و لا يخفى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٠

ما فيه من القائدة، و ذلك للاقتضاء الوجوب عليهم الوجوب على غيرهم، من الفقير و الساعي بل المستحق، الا انه يفيد في غيره و عن جمله من الأصحاب التصريح بعدم الوجوب، و استدلل له بالأصل أى أصالة البراءة عن الوجوب و بالإجماع على عدم وجوبه على الفقير، فيكون عدم الوجوب على نائبه الذي هو النبي أو الإمام أولى، و بان أمير المؤمنين لم يأمر بذلك ساعيه الذي أنفذه إلى بادية الكوفة مع اشتمال وصيته التي أوصاه بها على كثير من الآداب و السنن.

ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من القرابة، حيث انه مع دلالة الآية الشريفة على الوجوب ينقطع الرجوع الى الأصل قطعاً، و الإجماع على عدم الوجوب على المستحق لا يصير دليلاً على عدم الوجوب على النبي ع و الامام، الذي هو مورد الخلاف، و عدم اشتمال وصية أمير المؤمنين عليه السلام لساعيه عليه لا يصر قرينة على صرف ظهور الآية عن الوجوب، و عليه فالأقوى هو الوجوب على النبي ع، و الكلام انما هو في انه هل يجب عليه و على الإمام خاصة أو يعمه و نائبه من الامام و الساعي و الفقير الذي يأخذ بالولاية العامة، فقد يقال بالأول و اليه يشير ما في المدارك من منع دلالة الآية على الوجوب بدعوى ظهور التعليل المستفاد منها على اختصاص الحكم بالنبي ص أو بالنبي و بالإمام و لعل دعواه ان النبي أو الإمام هما الذي يسكن المرء الى دعائهما، و تطمئن به نفسه، لمعلومية استجابة الدعاء، بخلاف غيرهما، و لكن الأقوى هو الأخير، و ذلك لمنع ظهور التعليل في ذلك، بل لعله يشعر بوجوبه على الجميع، حيث انه يدل على اللطف و الطف و واجب على الجميع فتأمل مع ما في كون السكون ناشياً من معلومية استجابة الدعاء، بل المعلوم انتفاء الحرقة الحاصلة من إخراج حصته من المال الذي أتعب في تحصيله بدعاء الأخذ كيف كان الداعي و لو كان هو الفقير نفسه كما هو الوجدان فلا إشعار في الآية على الاختصاص بل يدل على الوجوب على الجميع، الا انه خرج الفقير بالإجماع و من ذلك ظهر وجه الوجوب على الفقير لو أخذ بالولاية العامة كما جعله المصنف قده أحوط، و هل يجب أو يجوز الدعاء بلفظ

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤١

الصلاة، أو يجب بغيره؟ وجوه من التصريح بلفظ الصلاة، في الآية فيجب الاقتصار عليه، و انه المنقول عن النبي ص في الصحاح



العامه، كالمروى عن ابن ابي اوفى قال كان النبي ص إذا أتاه قوم بصدقه قال اللهم صل على ابي فلان فاتاه ابي صدقه فقال ص اللهم صل على آل ابي اوفى.

و ان المتبادر من الأمر بلفظ الصلاة هو الدعاء بلفظها كما فى الأمر بالتحميد و التسيح و نحوهما، و من ان معنى الصلاة لغه الدعاء و هو المراد منها فى الآيه، قطعاً فيجوز غيرها، و فى محكى التذكرة انه ينبغى ان يقال فى صورة الدعاء أجرىك إله تعالى فيما أعطيت و جعله، لك طهوراً، و بارك إله لك فيما أبقيت، و ان قال فى الجواهر بأنه لم يجد لخصوص هذا الدعاء نصاً و كأنه يريد الاعتراض عليه فى قوله انه ينبغى ان يقال هكذا فى صورة الدعاء، لكن الظاهر ان العلامة قد استفاد تلك الصورة من الدعاء عن التعليل الوارد فى قوله تعالى إِنَّ صِلَاةَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ، حيث ان الطمأنينه التى تحصل برفع اثر احتراق القلب مما بذهب منه سن المال بإخراج الزكاة تكون أكثر كما لا يخفى وجهه.

و من اختصاص الدعاء بلفظ الصلاة على النبي ص فلا يجوز دعاء غيره بلفظها كما عن العامه، و الأقوى هو الوجه الثانى، أعنى جوازه بلفظ الصلاة و غيرها كما يظهر وجهه.

### [العشرون يكره لرب المال طلب تملك ما أخرجه فى الصدقه]

العشرون يكره لرب المال طلب تملك ما أخرجه فى الصدقه الواجبه و المندوبه نعم لو أراد بيعه بعد تقويمه عند من أراد كان المالك أحق به من غيره و لا- كراهه، و كذا لو كان جزء من حيوان لا- يمكن للفقير الانتفاع به، و لا- يشتره غير المالك، أو يحصل للمالك ضرر بشراء الغير، فإنه تزول الكراهه حينئذ أيضاً كما انه لا بأس بإبقائه فى ملكه إذا عاد اليه بميراث و شبهه من المملكات القهرية.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٢

أما كراهه استملاك ما أخرجه فى الصدقه الواجبه أو المندوبه فما لا خلاف فيه، كما عن المنتهى، بل عليه الإجماع كما فى المدارك، و استدلل له بأنها طهور لما له لانه و نسخ فيكره له شراء طهوره، و بأنه ربما أستحى الفقير فيترك المماكسه معه، و يكون ذلك وسيلة إلى استرجاع بعضها، و بأنه ربما طمع الفقير فى غيرها منه ما سقط بعض ثمنها، و لا- يخفى ما فى هذا الاستدلالات من الوهن، و الاولى التمسك لإثبات الكراهه بما فى الاخبار، ففى التهذيب عن الصادق عليه السلام إذا تصدق الرجل بصدقه لم يحل له ان يشتريها و لا يستوهبها إلا فى الميراث، و فيه أيضاً قال من تصدق بصدقه، ثم ردت عليه فلا يأكلها لأنه لا شريك له فى شىء مما جعل له، انما هو بمنزله ما تعتقه، لا يصلح ردها بعد ما تعتق، و فى جمله من الاخبار عن الصادق عليه السلام قال قال رسول إله ص انما مثل الذى يرجع فى صدقته، كالذى يرجع الى قيئه، و لعل المتبع يظفر على أكثر من ذلك، اما جوازه و عدم تحريمه فلا إطلاق الأدله و الإجماع بقسميه عليه، كما فى الجواهر، و به يخرج عن ظاهر بعض ما تقدم من الاخبار الظاهره فى التحريم.

و اما الجواز من غير كراهه، فيما إذا أراد الفقير بيعها و تقويمه عند من أراد، فالقول الصادق عليه السلام إذا أخرجهاعنى الشاء فليقومها فيمن يريه فإذا قامت على ثمن فإن أرادها صاحبها فهو أحق بها، و ان لم يرد لها فيبيعها.

و كذا الجواز مع عدم الكراهه فيما لو كانت جزء من حيوان، لا يمكن للفقير الانتفاع به، حيث ادعى الإجماع فى محكى التذكرة فى هذه الصورة، و اما عدم كراهه الإبقاء فى ملكه إذا عاد عليه قهراً فلقول الصادق عليه السلام فى المروى عن التهذيب إلا فى ميراث، بل فى الشرائع و لا بأس إذا عاد عليه، بميراث و شبهه، و مراده من شبهه، هو ما يشبه الميراث فى كون تملكه قهرياً، لكن

فى المسالك و المدارك انه يندرج فى شبه شراء الوكيل العام، و استيفائها له من مال الوكيل، قال فى الجواهر: و هو جيد، و قال فى المدارك و معنى نفى الباس فى عودها اليه بالميراث ان الوارث يملك ما هذا شأنه، و لا يستحب له إخراجها عن ملكه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٣

أقول لكن المتقدم من الخبر المروى فى التهذيب انه لا يأكلها انما هو بمنزلة العتاق، رجحان إعطائه صدقة، بل فى بعض الاخبار كراهة ما عزله للفقير و ان لم يأخذه و استحباب إخراجها، ففى خبر المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام فى الرجل يخرج الصدقة يريد ان يعسيها السائل فلا تجده، قال ع فيعطيه غيره و لا يردها فى ماله و ان أمكن ان يستنبط منه تحريم التصرف فيما عزله لكنه يتم فى الصدقة الواجبة، دون المندوبة، لكن فى جملة من الاخبار ان من تصدق بصدقة فردها عليه الميراث فهى له.

## [فصل فى وقت وجوب إخراج الزكاة]

### إشارة

فصل فى وقت وجوب إخراج الزكاة قد عرفت سابقا ان وقت تعلق الوجوب فيما يعتبر فيه الحول، حولانه بدخول شهر الثانى عشر و انه يستقر الوجوب بذلك و ان احتسب الثانى عشر من الحول الأول، لا- الثانى، و فى الغلات. التسمية، و ان وقت وجوب الإخراج فى الأول هو وقت التعلق، و فى الثانى هو الخرص و الصرم فى النخل و الكرم، و التصفية فى الحنطة و الشعير، و هل الوجوب بعد تحققه فورى أولا-؟ أقوال ثالثها ان وجوب الإخراج و لو بالعزل فورى، و اما الدفع أو التسليم فيجوز فيه التأخير، و الأحوط عدم التأخير مع وجود المستحق و إمكان الإخراج إلا لغرض كانتظار مستحق معين أو الأفضل فيجوز حينئذ و لو مع عدم العزل الشهرين و الثلاثة، بل الأزيد و ان كان الأ-حوط العزل ثم الانتظار المذكور و لكن لو تلفت بالتأخير مع إمكان الدفع يضمن.

قد تقدم الكلام مستوفى فى وقت تعلق الوجوب فى الأنعام الزكوية فى الشرط الرابع من شروط الزكاة فيها و فى النقدين و فى الغلات فى المسألة الاولى فى الفصل المنعقد فى زكوتها انما الكلام هاهنا فى الإخراج و هو فى أمور.

(الأول) وقت وجوب الإخراج فيما يعتبر فيه الحول كالأنعام و النقدين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٤

هو وقت التعلق بدخول الشهر الثانى عشر بناء على استقرار الوجوب بتحقيقه كما يتحقق أصل الوجوب به من غير اشكال، و فيما لا يعتبر فيه الحول كالغلات اما النخل و الكرم فوفت وجوب الإخراج فيهما هو عند الخرص لو خرص أو الصرم اعنى الاجتذاذ و الاقتطاف لو لم يخرصا، و الظاهر ان يكون عطف الصرم على الخرص بكلمة أو فى المتن لكن الوجود منه فى النسختين هو العطف بكلمة أو، و لعله غلط من النسخة لعدم صحة جعل الصرم تفسيرا للخرص لما بينهما من التفاوت بحسب الوقت حيث ان وقت الخرص هو حين بدو الصلاح كما تقدم و وقت الصرم هو حين يبس الثمرة، فى التمر و صيرورته عبا فى الكرم، و اما الحنطة و الشعير فعند التصفية من التبن و قد تقدم ذلك فى الفصل المنعقد لبيان ذلك.

(الثانى) اختلف فى فورىة الوجوب بعد تحققه على أقوال، أنهاها فى الجواهر إلى خمسة أو تسعة بعد الاتفاق إلى انه ليس نظير الواجبات المطلقة الممتدة إلى آخر العمر أو الى الوصول الى حد التهاون الا انه ربما يزيد عليها كما نحررها (الأول) ما نسب إلى الأ-كثر بل الى المشهور من عدم جواز التأخير إلا- لعذر كعدم وجود المستحق و نحوه و استدلاله تارة كما فى المعبر بان

المستحق مطالب بشاهد الحال و لا يجوز التأخير فى الحق مع مطالبه ذيه كما فى العاريه و الدين و اخرى كما فى الايضاح بأن ولى المستحق مطالب بالقال، و مراده من ولى المستحق هو الشارع و بمطالبته بالقال هو الأوامر الواردة فى الشريعه فى دفعها مثل الأمر بالإيتاء فى قوله اتو الزكاه و نحوه و ثالثه بثبوت الضمان على تقدير التأخير كما سيأتى حيث انه يكشف عن المنع عنه، لان الغالب فى الأمانات هو عدم الضمان مع الإذن الشرعى فى تأخير الدفع بل القاعده تقتضى ذلك أيضا حيث ان تسلط المستحق على المطالبه تابع لكيفيه تكليف المالك فى الإخراج، توسعه و تضييقا لا العكس فالحكم بالضمان كاشف عن فوريه الوجوب فلا يرد ان المنافى للضمان هو الإذن المالكى لا الشرعى و لذا يحكم بالضمان مع الإذن الشرعى فى الأمانه الشرعيه و نحوها.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٥

و رابعه بالأخبار ففى صحيح سعد الأشعري عن الرضاع قال سئلته عن الرجل تحل عليه الزكاه فى السنه ثلاثه أوقات أ يؤخرها حتى يدفعها فى وقت واحد؟  
قال ع: متى حلت أخرجها.

و المروى عن ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال ع: ان كنت تعطى زكوتك قبل حلها شهرا أو شهرين فلا بأس و ليس لك ان تؤخرها بعد حلها.

و حسن عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام قال: قلت له الرجل يكون عنده المال، أ يزكيه إذا مضى عليه نصف السنه فقال لا و لكن حتى يحول عليه الحول و يحل عليه انه ليس لأحد ان يصلى صلاة إلا لوقتها و كذلك الزكاه و لا يصوم احد شهر رمضان إلا فى شهره إلا قضاء و كل فريضه إنما تؤدى إذا حلت.

و خامسه بان صيغه الأمر تقتضى الفوريه كما حرر فى الأصول.

و سارسه بان الزكاه من الأمانات الشرعيه التى يجب دفعها الى مالكها و ان لم يطالب فح يصير جواز التأخير مشروطا بالاذن لا لان عدمه يحتاج، الى المنع فعدم الاذن كاف فى فوريه وجوب الدفع.

(الثانى) ما اختاره فى الجواهر و هو جواز التأخير اقتراحا، و لو مع عدم العزل إلى أربعة أشهر، اما جوازه فلما دل عليه من الاخبار، كصحيح حماد عن الصادق عليه السلام فى الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها، و يبقى بعضها، يلتمس لها المواضع، فيكون بين ذلك و آخره ثلاثه أشهر قال ع: لا بأس.

و موقوف يونس قال: قلت للصادق عليه السلام زكوتى تحل فى شهر أ يصلح لى ان احبس منه شيئا مخافه ان يجيئنى من يسئلين؟ فقال ع: إذا حال الحول فأخرجها من مالك، و لا- تخلطها بشىء، ثم أعطها كيف شئت، قال: قلت فإن أنا كتبتها، و أثبتها أ يستقيم لى؟ قال ع: نعم لا يضررك.

و صحيح معاويه بن عمار قال: قلت للصادق عليه السلام الرجل تحل عليه الزكاه

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٦

فى شهر رمضان، فيؤخرها إلى المحرم، قال ع: لا بأس، قال: قلت فإنها لا تحل عليه الا فى المحرم، فيعجلها فى شهر رمضان قال ع: لا بأس.

و المستفاد من هذه الاخبار هو جواز التأخير إلى أربعة أشهر اقتراحا و لو مع عدم العزل لأن الأول منها يدل على جوازه شهرين، و إطلاقه يدل على جوازه اقتراحا، و لو مع عدم العزل، و الثانى منها يدل على جوازه ثلاثه أشهر لا للتماس معتاد الطلب إذ لظاهر من قوله يلتمس لها المواضع ذلك لا التماس المستحق بحيث يكون السؤال عن التأخير، عند فقد المستحق، لان مفروض السؤال هو مع وجود المستحق كما يدل عليه قوله، فيقسم بعضها و يبقى بعضها.

و الثالث منها يدل على جوازه لانتظار معتاد الطلب، من غير تقيده بشهرين أو الثلاثة لكن مع العزل الا انه لا يدل على وجوب العزل لمكان قوله فإن أنا كتبتها و أثبتها، أستقيم حيث انه يدل على كفاية ثبت الزكاة عن العزل، و الرابع يدل على جوازه اقتراحا، من غير عزل أربعة أشهر لأنها الفصل بين شهر رمضان و بين المحرم، و مع ضم هذه الاخبار مع ما يدل بظاهرة على المنع كالاخبار المستدل بها للقول الأول، يستفاد منها استحباب التعجيل، و كراهة التأخير، حيث انها ظاهرة في المنع و هذه صريحة في الجواز، فيخرج عن ظاهر الأول بسبب صراحة الثانية كما هو الشأن عند تعارض النص و الظاهر.

(القول الثالث) ما حكى عن نهاية الشيخ من جواز التأخير مع العزل شهرا أو شهرين، و لعله يستدل له بالخبر الأول من الاخبار، أعنى خبر حماد بعد تقيده بخبر يونس، بناء على استفادة تقييد الجواز بالعزل من خبر يونس و يندفع بما مر من عدم دلالة، عليه، بما في ذيله، من نفى الباس عن التأخير من دون العزل بعدا لثب و الكتابة.

(و الرابع) ما حكى عن السرائر نافيا للخلاف عنه، من جواز، لا يثار مستحق غير من حضر، و لعله يستدل له بصحيح عبد الله ابن، سنان، و موثق يونس المتقدمين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٧

في اخبار الدالة على جواز التأخير، و لا بأس به، الا انه يرد عليه الإشكال في حصره الجواز على ذلك.

(الخامس) ما حكى عن الدروس، من جوازه لانتظار الأفضل و التعميم.

(و السادس) ما حكى عن البيان من جوازه مضافا لانتظار الأفضل و التعميم بالخصوص و لعل دليله لانتظار معتاد الطلب منه ما تقدم من اخبار الجواز، و لقد أجاد في تقييده بما لا يؤدي الى الإهمال، كما يأتي وجهه، و ان كان يرد عليه في حصره الجواز على ذلك.

(السابع) ما اختاره في المسالك و استحسنته في المدارك من جوازه شهرا أو شهرين اقتراحا فضلا عما يكون للسط أو لذى المزية، و لا يخفى وجهه، الا ان يرد عليه في تقييده بشهر أو شهرين، مع دلالة صحيح ابن عمار المتقدم على جواز أربعة أشهر، و لذا اختار المدارك جوازه إلى أربعة أشهر للصحيح المذكور، و الأصل و هو القول الثامن.

(التاسع) ما حكى عن التذكرة و النهاية و المنتهى و التحرير من جوازه للتعميم خاصة بشرط دفع نصيب الموجودين فورا، و قال في الجواهر: لم نعر على ما يدل على جواز التأخير للتعميم خاصة.

(القول العاشر) اختاره الشيخ الأكبر قده في رسالة الزكاة، و هو جواز التأخير إلى حد لا يصدق معه المسامحة و الإهمال في ترك الزكاة بحيث بعد الرجل حابسا لها، و لا يبعد ان يكون الى قرب السنة، فلا يجوز التأخير عن السنة، و استدل على ذلك مضافا الى ثبوت مطالبة المستحقين بشاهد الحال الكاشف عن وجوب الأداء ح، ما ورد من جعل الزكاة قوتا للفقراء، و معونة لهم، منضمنا الى ما يستفاد من السيرة و كثير من الروايات من تسويق التأخير للأعداء العرفية مثل خوف مجيء السائل مطلقا أو معتاد الأخذ كما تقدم، و لا يخفى ان ما افاده هو الأصوب و عليه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٨

القول، المعول و ذلك لما يرد على الأدلة القول الأول الذي هو العمدة من المنع اما التمسك بالاخبار، فلما مر في دليل القول الثاني من تعارضها مع ما يدل على الجواز على طريق النص و الظاهر فيحمل الظاهر فيها على الاستحباب، و اما مطالبة المستحق بشاهد الحال، ففيه ان الكلام في جوازها بعد فرض توسعة المالك في الدفع، و اما الأمر بالإيتاء فهو في مقام تشريع وجوب الزكاة لا مطالبة ما شرع بالولاية كما لا يخفى على المتدبر، و اما الحكم بالضممان فهو لا يقاوم مع ما يدل على نفى الفور عند قيام الدليل على نفيه نعم لو لم يكن الدليل على نفيه لكان لإثبات الفور بما يدل على ثبوت الضمان، في التأخير وجه كما انه لو

لم يكن دليل على الضمان كان مقتضى عدم الضرر الثابت بالدليل هو عدم الضمان، لكن مع وجود الدليل على نفي الفور و على ثبوت الضمان معا يجب الأخذ بكليهما، فيقال بعدم وجوب الفور، مع وجود الضمان كل بمقتضى دليله، و اما التمسك بأن الصيغة تقتضى الفور فبالمنع عنه جسما قرر فى الأصول، و اما ان الزكاة من الأمانات الشرعية فيحتاج جواز التأخير فيها إلى الإثبات ففيه ان جواز ثابت التأخير حسبما مر فلم يبق للقول بالمنع وجه أصلا و عليه فلا وجه لتقييد الجواز بما قيدوا به أرباب الأقوال المتقدمة بل ينبغي القول به الى حد لا يصدق معه التهاون و كيف كان فالقول الأخير هو الأقرب.

(الأمر الثالث) لو تلفت الزكاة بالتأخير فمع عدم إمكان الدفع فلا ينبغي الإشكال فى عدم الضمان كما لا خلاف فيه نصا و فتوى على ما فى الرسالة الشيخ الأكبر، و مع إمكانه فمقتضى القاعدة و ان كان هو عدم الضمان مع اذن الشارع فى التأخير، الا انه تام الإجماع على ثبوته، مضافا الى دلالة الأخبار عليه، ففى خبر زرارة قال: سئلت أبا عبد الله عن رجل بعث إليه أخ له زكاة يقسمها فضاعت، فقال ع: ليس على الرسول و لا على المؤدى ضمان قلت: فإنه لم يجد لها أهلا ففسدت أ يضمنها؟ قال ع: لا و لكن ان عرفت لها أهلا فعطبت أو فسدت، فهو لها ضامن من حين آخرها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٩

و حسن محمد بن مسلم قال: سئلت أبا عبد الله ع رجل بعث بزكاة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم؟ فقال ع: إذا وجد لها موضعا فلم يدفعها، فهو لها ضامن حتى يدفعها، هذا و قد حكى الإجماع على الضمان بمجرد التمكن من الأداء عن منتهى العلامة و تذكرته، و هذا فى الجملة مما لا اشكال فيه، انما الكلام فى أمور.

(الأول) ظاهر الخبرين المتقدمين هو عدم الضمان مع عدم وجدان المستحق و ان تمكن من الصرف فى سبيل إله، حيث ان حملهما على صورة عدم التمكن من مطلق الصرف و لو فى سبيل الله يجب حملهما على المورد النادر، بل انتفاء المورد لهما أصلا لإمكان الصرف فى سبيل إله بناء على ارادة العموم منه كما لا يخفى لكن الظاهر من معقد إجماع المنتهى و التذكرة هو ان التمكن من الأداء معتبر، فى الضمان و إطلاقه يشمل الصرف فى سبيل إله أيضا اللهم الا ان يحمل على التمكن من الأداء الى المستحق لا- مجرد الصرف، كما يشعر بذلك لفظ الأداء و لكن الظاهر منه عدم الفرق بين التمكن من الأداء الى الفقير، أو مستحق آخر من مصارف الزكاة و المحصل من ذلك بعد ضم ما يستفاد من الخبرين الى معقد الإجماع ثبوت الضمان مع عدم التمكن من أداء الزكاة و لو الى غير الفقير، و عدمه عند عدمه و لو تمكن من الصرف فى سبيل الله.

(الثانى) لو أراد البسط، و اعطى نصيب الموجودين، و لم يتمكن من دفع الباقي الى الأصناف الباقية فى الضمان وجهان، من التمكن من الدفع الى الموجودين و من عدمه الى الأصناف الباقية، أقواها الأول و ذلك لصدق التمكن من الأداء.

(الثالث) لو كثر المستحقون، و تمكن من الدفع إليهم و شرع فى الأداء فنلفت فى الأثناء، فى الضمان وجهان أقواهما العدم لانه لم يؤخر فى أصل الدفع و انما انتهى هذا النوع من الدفع الى طول الزمان بناء على الاستفادة من دليل الضمان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٠

هو اختصاصه بصورة التأخير فى أصل الدفع، لا ثبوته بما يعم صورة اختيار الدفع المستلزم للزمان الطويل.

### [مسألة ١ و هى ان الظاهر ان المناط فى الضمان مع وجود المستحق هو التأخير عن الفور العرفى]

مسألة ١ و هى ان الظاهر ان المناط فى الضمان مع وجود المستحق هو التأخير عن الفور العرفى، فلو أخر ساعة أو ساعتين بل أزيد فنلفت من غير تفريط فلا ضمان، و ان أمكنه الإيصال إلى المستحق من حينه مع عدم كونه حاضرا عنده، و اما مع حضوره

فمشكل خصوصا إذا كان مطالبا.  
و المناط في ذلك كله هو دوران الحكم بالضمان مدار صدق التأخير عرفا و عدمه، كما لا يخفى.

### [و مسألة ٢ و هو انه، يشترط في الضمان مع التأخير العلم بوجود المستحق]

و مسألة ٢ و هو انه، يشترط في الضمان مع التأخير العلم بوجود المستحق حتى يصدق معه التأخير في الأداء مع التمكن فيه، فلو كان المستحق موجودا لكن المالك لم يعلم به فلا ضمان لانه معذور حينئذ في التأخير لأنه بجهله به غير متمكن من الأداء، و ان تمكن من رفع الجهل بالتفحص، لكن الظاهر صدق عدم التمكن من الأداء في حال الجهل بالمستحق و ان تمكن من رفع الجهل أيضا.

### [مسألة ٣ لو أتلّف الزكاة المعزولة]

مسألة ٣ لو أتلّف الزكاة المعزولة أو جميع النصاب متلف بان كان مع عدم التأخير الموجب للضمان يكون الضمان على المتلف فقط.

و هذا ظاهر لعدم ضمان المالك ح أصلا، و تخصيص التلف لجميع انتصاب إذا لم تكن الزكاة معزولة، مبني على ما هو الحق من ان نحو تعلقها بالعين ليس على نحو الشركة، و الا فلو كذلك لكان اللازم هو الحكم بالضمان لو أتلّف من النصاب شيئا بالنسيئة، و الظاهر انه مع عدم الشركة لا فرق في الحكم المذكور بين أنحاء التعلقات المتقدمة.  
و ان كان مع التأخير المزبور من المالك فكل من المالك و الأجنبي ضامن.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥١

و ان كان قرار الضمان على الأجنبي،

و للفقهاء أو العامل الرجوع على أيهما شاء و ان رجع على المالك رجع هو على المتلف و يجوز له الدفع من ماله ثم الرجوع على المتلف.

لانه مكلف بالدفع، و يجوز الدفع من غير العين الزكوية من جنسها أو من غير جنسها كما تقدم.

### [مسألة ٤ لا يجوز تقديم الزكاة قبل وقت الوجوب على الأصح]

مسألة ٤ لا يجوز تقديم الزكاة قبل وقت الوجوب على الأصح فلو كان قدمها كان المال باقيا على ملكه، مع بقاء عينه، و يضمن تلفه القابض، ان علم بالحال، و للمالك احتسابه جديدا مع بقاءه، أو احتساب عوضه مع ضمانه و بقاء فقر القابض، و له العدول عنه الى غيره.

المشهور شهرة عظيمة كما في الجواهر انه لا يجوز تقديم الزكاة قبل وقت وجوبها، و استدلل له بالأصل، أعنى قاعدة الشغل عند الشك في فراغ الذمة عما اشتغلت به الذمة، من التكليف، بالأداء معجلا، حيث انه عبادة تحتاج في إحراز كفاية تقديمها الى محرز، و بان المدفوع المعجل ان كان بصفة الوجوب، يجب ان لا يكون الحول شرطا، و ان كان بصفة الاستحباب لم يكن امثالا-لاداء الزكاة، و بالأخبار المانعة عن التعجيل، مستدلا بها لعدم جواز تقديم واجب قبل وقته، ففي حسنة زرارة قال: قلت لأبي جعفر أ يزكى الرجل ماله إذا مضى ثلث السنة، قال ع: لا تصلى الاولى قبل الزوال، و حسنة عمر بن يزيد المتقدمة في

المسألة السابقة، في الرجل يكون عنده المال، أيزكيه إذا مضى عليه نصف سنة؟ فقال ع: لا ولكن يحول عليه الحول، ولا يصوم احد شهر رمضان إلا في شهره، إلا قضاء و كل فريضة إنما تؤدي إذا حلت، و بالأخبار الدالة على اعتبار الحول، و انه لا شيء في المال قبله، و بما دل على اعتبار الحول في الزكاة من الاخبار، حيث ان اعتباره لا يجتمع مع جواز التعجيل: هذا و عن العماني و السلار جوازه و قد استدل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٢

لهما بغير واحد من الاخبار الدالة على الجواز التي ادعى العماني تواترها و منها يخرج عن حكم الأصل المحكوم بالدليل، و اما ان المدفوع ان كان بصفة الوجوب لم يكن الحول شرطاً، و ان كان بصفة الاستحباب لم يكن امتثالا لأدلة الزكاة فيه انه بعد قيام الدليل على جواز التعجيل يكون المدفوع زكاة لكنه لا يجب دفعها قبل وقت وجوبه، و لا يكون دفعها ح امتثالا، لأوامر الزكاة، الا انه سقط عن الواجب، أو يقال انه يتصف بصفة الاستحباب، و لا ضير في كونه مستحبا و مع ذلك يكون مسقطا عن الفرض إذا قام الدليل عليه كما في نظائره، مثل تعجيل زكاة الفطرة قبل العيد على القول بجوازه، و مما ذكرنا يظهر المناقشة في الاستدلال، بالأخبار الدالة على الحول على المنع فان جواز التعجيل و تسميته تعجيلا انما هو لرعاية أدلة اشتراط الحول فكيف يدعى تنافيه معها، هذا و لكن التحقيق هو القول بالمنع، على ما هو المشهور، و ذلك لقصور الأخبار المجوزة لأن يستند عليها للذهاب الى القول، لان خروجها مخرج التقيّة كما في الجواهر من ان المحكى في التذكرة عن جماعة من العامة جواز التعجيل مع وجود سبب الوجود، و هو النصاب، كى يرد عليه بان المحكى عنهم إطلاق التقديم فلا يلائمه الأخبار المقيدة بالشهر و الشهرين و الأربعة و الخمسة، الا على مذهب صاحب الحدائق، من عدم اعتبار مطابقة العامة في الحمل على التقيّة و لا لحملها على جواز إخراجها قبل الوقت قرضا، كما عن الشيخ قده مستهدا بصحيحة الأحول عن الصادق ع في رجل عجل زكاة ماله، ثم أيسر المعطى قبل رأس السنة فقال يعيد المعطى الزكاة، لكي يرد عليه بما أورده المحقق في المعتمر، بأن صحيحة الأحول لا تدل على ما زعمه الشيخ حتى تكون شاهدا على جمعه إذ يمكن القول بجواز التعجيل مشروطا ببقاء القابض على الصفة المعترية فيه فتزيلها على القرض تحكّم، بل لما مر مرارا من كون المناط في الحجية هو الخبر الموثوق بصدوره، و ان اعراض الأصحاب عن العمل به يوجب الوهن بالصدور، المسقط

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٣

للحجية، و مع ذهاب المشهور عن العمل باخبار جواز التعجيل يكون المتعين هو الأخذ باخبار المنع عنه كما هو العمل، ثم انه ربما يقال في تصحيح التعجيل وجوها منها انه رخصة أو نفل يسقط به الفرض لا انه واجب من أول السنة، كالخمس عند ظهور الربح حيث انه واجب من حيثه، و انما رخص المالك في التأخير إلى السنة إرفاقا له نظرا إلى إحراز الفاضل من مؤنته. و منها ان المخرج قبل الحول لا يكون زكاة و انما هو قرض لكنه يصير زكاة قهرا عند حلول الحول من غير حاجة الى الإخراج و المحاسبة على الفقير عند حلوله.

و منها ان يكون قرضا، على الزكاة، نظير استقراض الجهة عليها بان يجعل الزكاة اعنى سهم سبيل الله مديونا فيعطى الفقير قرضا من سهم سبيل الله فلا تكون ذمة الفقير ح مشغولة بل يكون الدفع اليه كالصرف في سبيل الله على ان يأخذ من الزكاة كما إذا ابني جسرا مثلا ثم يعطى مؤنته من سهم سبيل الله، فإنه لا يشغل ذمة فيه لأحد.

و منها انه ليس قرضا محضا و لا زكاة معجلة و لا يخفى ان هذه الوجوه كلها تمحلات، لا يمكن الالتزام بشيء منها لمنافاة الأول منها مع اعتبار النية في الزكاة فتأمل، و مع الالتزام بأنه ان خرج الدافع أو المال عن صفة الوجوب استعيدت العين من المدفوع اليه لو كانت موجودة عنده مطلقا، و قيمته عند تلفه مع علمه بالحال، و من المعلوم انه لو لم تكن زكاة واجبة بل كانت رخصة أو

نفلا يسقط به الفرض لم يكن وجه للرجوع، بل كانت كتقديم غسل الجمعة يوم الخميس أو صلاة الليل قبل انتصافه فتأمل.  
و منافاة الثاني منها مع اعتبار النية أيضا في الزكاة، فكيف يصير القرض زكاة قهرا عند حلول وقتها، و منافاة الثالث مع القواعد، و هو و ان لم يكن محذورا عند قيام الدليل عليه، لكن اخبار جواز التعجيل قاصرة عن إثباته  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٤

مع مخالفته مع القواعد، و بالجمله فلا محيص في هذه المسألة إلا الأخذ بالقول بعدم جواز التعجيل و انه لو أراد دفع الزكاة قبل  
الحول، ينحصر في ان يدفع قرضا ثم احتسابه زكاة عند حلول الحول، مع بقاء الشرائط في القابض و الدافع و المال جمعا كما  
يدل عليه خبر عقبه بن خالد و فيه ان عثمان بن عمران دخل على ابي عبد الله ع و قال له: انه رجل موسر فقال له أبو عبد الله:  
بارك الله في يسارك، قال: و يجيئني الرجل يسئلي الشيء، و ليس هو ابان زكوتي، فقال له أبو عبد الله ع القرض عندنا بشمانية  
عشر و الصدقة بعشر و ماذا عليك ان كنت موسرا أعطيته فإذا كان ابان زكوتك احتسبت بها من الزكاة، بل يمكن جعل هذا  
الخبر دليلا على عدم جواز التعجيل، حيث انه مع جوازه لما احتاج الى إعطائه قرضا بل ينبغي له ح ان يجيبه بجواز التعجيل، كما  
لا يخفى و هذا ما ذكره المصنف قده في

#### [مسألة ٥ إذا أراد ان يعطى فقيرا شيئا و لم يجئ وقت وجوب الزكاة عليه]

مسألة ٥ إذا أراد ان يعطى فقيرا شيئا و لم يجئ وقت وجوب الزكاة عليه يجوز ان يعطيه قرضا، فإذا جاء وقت الوجوب حسبه عليه  
زكاة بشرط بقاءه على صفة الاستحقاق و بقاء الدافع و المال على صفة الوجوب و لا يجب عليه ذلك، بل يجوز مع بقاءه على  
الاستحقاق الأخذ منه و الدفع الى غيره، و ان كان الأحوط الاحتساب عليه،  
و عدم الأخذ منه هو احتمال جواز التعجيل، و كون المدفوع زكاة معجلة حيث انه على تقدير جوازه لا يجوز الأخذ منه، و لكن  
لا- يخفى ان الاحتياط في الاحتساب يصح فيما إذا أعطاه زكاة، إذ على احتمال جواز التعجيل لا يجوز الأخذ، لصيرورته ملكا  
للأخذ، و اما مع فرض كون الدافع أعطاه قرضا فلا مورد لهذا الاحتياط، و لعل وجهه ح الكسار قلب الأخذ، و كون الأخذ منه و  
الإعطاء بغيره مع بقاءه على صفة الاستحقاق ترجيحا من غير مرجح، خصوصا إذا كان الأخذ معسرا يكون الأخذ منه حرجا.  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٥

#### [مسألة ٦ لو إعطاء قرضا فزاد عنده زيادة متصلة أو منفصلة]

مسألة ٦ لو إعطاء قرضا فزاد عنده زيادة متصلة أو منفصلة فالزيادة له لا للمالك لان القرض يملك بالقبض على التحقيق و يصير  
ملكاً للمقترض، و يكون نمائه الحاصل في ملكه، تابعا له مطلقا متصلة كانت أو منفصلة كما انه لو نقص كان النقص عليه.  
لكونه ملكه خلافا للشيخ القائل بأنه يرد العين كذلك أى ناقصة و لا شيء عليه، و لعله لعدم ملك المقترض بالقبض عنده، و فيه  
ان العين مضمونة على القابض و ان لم يملكها بالقبض.  
فان خرج

القابض عن الاستحقاق،

أو أراد المالك الدفع الى غيره.

و لو مع بقاء القابض على الاستحقاق فليس للمالك، مطالبة العين عن القابض مع بقاءها عنده لانه ملكه بالقرض، بل يسترد



عوضه لا- عينه كما هو مقتضى حكم القبض، فان كان مثليا مع تلفه يؤخذ مثله و مع بقائه يتخير القابض بين دفع العين بعنوان كونه مثلا لما في ذمته، أو دفع مثله و ليس للمالك مطالبه العين إذا أراد القابض إعطاء مثله و لا الاستنكاف عن أخذه عند دفع القابض إياه، كل ذلك لانه يستحق المثل، و يكون القرض في ذمه المقترض، و يكون تعيين ما في ذمته من الكلى في المعين. بيده فله ان يعينه في نفس العين المقبوضة كما ان له تعيينه في غيره، و ان كان قيمتا، فمع تلفه يؤخذ القيمة من غير اشكال، و مع بقائه فهل للقابض تسليم نفس العين عوضا لما في ذمته من القيمة بحيث لا يكون للمالك الاستنكاف عن أخذه، أو ان له القيمة فله الاستنكاف عن أخذ العين عوضا؟ وجهان، أقواهما الأخير قضاء لحكم القرض، و ان المقرض يستحق القيمة في ذمه المقترض، فله ان يطالبه بالقيمة، كما لا يخفى هذا إذا زاد على العين، حيث ان الزيادة ملك للمقترض، و ليس للمالك مطالبه العين من القابض بعد صيرورته ملكا له بالقرض.

بل مع عدم الزيادة أيضا ليس عليه الا رد المثل أو القيمة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٦

و لو تراضيا على دفع العين مع الزيادة، فإن كانت منفصلة كالولد، فليس على القابض دفعها مع العين، و ان كانت متصلة، فإن ملكها الى الدافع فهو و الا فالظاهر بقائها على ملك القابض، فيكون العين المدفوعة بينهما بالشركة بالنسبة.

### [مسألة ٧ لو كان ما أقرض الفقير في أثناء الحول]

مسألة ٧ لو كان ما أقرض الفقير في أثناء الحول بقصد الاحتساب عليه بعد حلوله بعضا من النصاب و خرج الباقي عن حده سقط الوجوب على الأصح.

لخروج المدفوع الى الفقير قرضا عن ملك المالك، لان القرض كما عرفت يصير ملكا للمقترض بالقبض، فلم يسلم للمالك النصاب الذي شرط لوجوب الزكاة.

و عدم بقائه في ملكه طول الحول

و لا- زكاة في الدين مطلقا من غير فرق بين القرض و غيره و لا بين بلوغه بنفسه نصابا أو كونه مكتملا للنصاب، و يسقط الزكاة

بالتبديل في أثناء الحول مطلقا من غير فرق بين ان يكون التبديل بجنسه أو بغير جنسه، خلافا للمحكي عن الشيخ، فأوجب الزكاة

في الفرع المذكور، لعدم صيرورة القرض ملكا، للمقترض عنده بالقبض، بل تتوقف عنده على التصرف، و ثبوت الزكاة عنده في

الدين، و عدم سقوطها بالتبديل، و بعد ما تقدم من ان التحقيق عدم ثبوتها في الدين و سقوطها بالتبديل، و انه حقق في محله

صيرورة القرض ملكا للمقترض بالقبض من غير توقف في حصول الملك على التصرف يكون الأصح ما عليه الأكثر، من سقوط

الزكاة في الفرع المذكور و انه لو أقرض الفقير في أثناء الحول و خرج الباقي عن حد النصاب سقط الوجوب

مطلقا سواء كانت العين باقية عند الفقير أو تالفه، فلا محل للاحتساب، نعم لو أعطاه بعض النصاب امانة بالقصد المذكور لم

بسقط الوجوب مع بقاء عينه عند الفقير، فله الاحتساب ح بعد ملول الحول إذا بقي على الاستحقاق.

و هذا ظاهر.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٧

### [مسألة ٨ لو استغنى الفقير الذي أقرضه]

مسألة ٨ لو استغنى الفقير الذى أقرضه بالقصد المذكور، بعين هذا المال ثم حال الحول عليه يجوز الاحتساب عليه من سهم الفقراء لبقائه على صفة الفقر بسبب هذا الدين.

و ذلك لان الغنى المانع عن أخذ الزكاة، وجدان ما يقابل الدين، زائدا عن مؤنة السنة لو كان عليه دين فالمديون يكون غنيا، إذا كان له ما يقابل دينه زائد عن مؤنة سنته، و المفروض فى المقام صيرورة المقترض غنيا بنفس هذا الدين، بحيث لو أخذ منه صار فقيرا فيكون أخذه منه موجبا لجواز إعطائه، و هو كاللغو اعنى أخذه منه ثم إعطائه زكاة فكأنه لغو لا فائدة فيه، و لذا قال العلامة فى محكى المختلف من انه لا حكمة ظاهرا فى أخذه ثم دفعه إليه، أقول: و ان كان الظاهر ان الاحكام الشرعية لا يثبت بمثل هذه الاعتبارات، لكن الحق هو ذلك اى جواز الاحتساب عليه من سهم الفقراء لكونه فقيرا بسبب صدق حد الفقير عليه، على ما بيناه خلافا للمحكى عن ابن إدريس، فممنع عن احتسابه عليه، باعتبار كونه غنيا لان القرض يصير ملكا للمقترض بالقبض و لا يخفى ما فيه، لان صيرورته ملكا له بالقبض لا يصيره غنيا بعد اعتبار وجدان ما يقابل الدين فى الغنى، و هذا معنى قول المصنف قد لبقائه على صفة الفقر بسبب هذا الدين.

و يجوز الاحتساب من سهم الغرماء أيضا و اما لو استغنى بغير (هذا الدين و لو بنماء) هذا المال. بحيث لو اخرج عين المال فى الدين بقى غناه بنمائه فلا يجوز الاحتساب عليه، و لو كان غناه بارتفاع قيمته، فان كان مثليا فيجوز الاحتساب عليه، لانه بارتفاع القيمة لا يصير غنيا، بعد كون المثل عليه و المفروض ارتفاع مثله أيضا، و ان كان قيميا و قلنا بأن العبرة فى القرض بقيمة يوم الأداء فكذلك،

و اما إذا كان قيميا و قلنا ان المدار قيمته يوم القرض لا يوم الأداء لم يجز الاحتساب عليه : و ذلك واضح، لصيرورته غنيا بالقيمة الزائدة، التى لا يجب عليها فى مقابلها شىء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٨

هذا تمام الكلام فى فروع تعجيل الزكاة قبل حلول الحول من شرائط وجوبها، و اما وجوبها قبل تحقق سائر شرائطها، كالنصاب و الملك و التمكن من الصرف فالظاهر عدم جوازه قولا واحدا، حتى من القائل بالجواز قيل حلول الحول، و هو كذلك لعدم ما يتوهم جوازه بالنسبة إلى غيره من الشرائط

## [فصل الزكاة من العبادات]

### إشارة

فصل الزكاة من العبادات.

---

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ١٠، ص: ٣٥٨

اعلم ان البحث عن تعبدية أمر الزكاة مثل البحث عن تعبدية سائر الأوامر قد يكون أصوليا، و قد يكون بحث يرجع الى مباحث الفقه اما البحث عنها من حيث كونه أصوليا فقد ذكرناه فى محله مستوفى و اما من حيث كونه فقيها، فالكلام يقع فى إقامة الدليل على كون الزكاة عبادة بعد الفراغ عن كونها لو لا الدليل على عباديتها كان مقتضى القاعدة الأصولية هو التوصيلية، فنقول

قد يقال بان مقتضى الأدلة الاجتهادية في كل أمر هو التعبدية و ذلك لدلالة عموم (و ما أمروا إلا ليعبدوا إله مخلصين له الدين) و قوله ص: إنما الأعمال بالنيات، و لا يخفى ان هذا البحث أيضا أصولي و قد أوضحنا في الأصول عدم دلالة الدليلين على عموم التعبدية في كل أمر فلا يصح إثبات التعبدية بالشك في تعبديتها، و العمدة في المقام لإثبات عبادية الزكاة هو الإجماع فإنه بقسميه قائم على كونها عبادة، و في الجواهر بل لعله كذلك عند المسلمين، و عن المعتمد انه مذهب العلماء إلا الأوزاعي و عن التذكرة انه قول عامة أهل العلم الى ان قال: و حكى عن الأوزاعي عدم وجوبها فيها فان جعل المخالف لعامة أهل العلم هو الأوزاعي دليل على اتفاق ما عداه على عباديتها، قال في الجواهر: و كذلك الخمس و ان قل المصرح باعتبارها فيه، و كأنهم أوكلوا الأمر فيه على الزكاة، و بالجملة لا إشكال في أصل الحكم بالإجماع المذكور، فيعتبر فيها النية، لأن معنى عبادية الشيء هو توقف امتثال امره على إتيانه بداعي التقرب به على ما قلنا في حد التعبدى من أنه وظيفة قررت لان يتعبد بها فيعتبر في سقوطها إتيانها كذلك بخلاف التوصلي أئدى هو وظيفة قررت لا لأجل أن يتعبد بها و ان أمكن التعبد بها أيضا، و التعيين مع تعدد ما عليه بان يكون عليه خمس و زكاة و هو هاشمي فاعطى هاشميا فإنه يجب عليه ان يعين انه من أيهما.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٩

و ذلك لان التعبدية كما عرفت هي عبارة عن الوظيفة المقررة لأن يتعبد بها و التعبد بالشيء يحصل بإتيانه بداعي أمره، بحيث يكون قصده في إتيانه مجرد الامتثال و امتثال الأمر يحصل بإتيان نفس ما هو مأمور به بحيث تكون ارادة الفاعل متعلقة بنفس ما تعلق به إرادة الأمر حتى تصدق المطاعة و الإتيان بقصد الامتثال إذ لا معنى للإتيان بالشيء بقصد امتثال الأمر المتعلق بالشيء الأخر و انه لا يعد امتثالا فحينئذ لو لم يكن إلا أمر واحد لكان هو متعينا بنفسه كما إذا لم يكن عليه الا صلاة واحدة أو زكاة واحدة أو صوم واحد فلا- يحتاج الى تعيين لأنه يؤتى متعلق الأمر بداعي أمره تنفس وحدة الأمر معين لمتعلقه إذ لا تعدد فيه فيقصد الإتيان بما تعلق به الأمر و يكون عنوان ما تعلق به الأمر مشيرا و طريقا الى تعلق ارادة الفاعل بنفس ما تعلق ارادة الأمر من تلك الانبوبة و من ذلك الطريق، و اما مع تعدد الأمر فلا يكفي قصد ما تعلق به الأمر في إسراء الإرادة إلى واقع ما تعلق به ارادة الأمر لأن إرادة الأمر لم تتعلق الى عنوان ما تعلق به الأمر حتى يكون قصد الفاعل للإتيان بما تعلق به الأمر مطاوعا لإرادة الأمر بل إرادة الأمر تعلقت بهذا و ذاك في صورة التعدد كالزكاة و الخمس فلو لم يقصد الفاعل أحدهما بداعي أمره لم يكن في إرادته مطاوعا لإرادة الأمر، بل ارادته تعلقت بغير ما تعلقت به إرادة الأمر، و بعبارة أوضح الفاعل في فعله هذا لا يكون منبعثا عن إرادة الأمر، لتعلقها بهذا و ذاك كما لا يخفى، و الحاصل ان الركن في العبادات أمر ان أحدهما تعلق ارادة الفاعل بعين ما تعلقت به ارادة الأمر، و ثانيهما كون تعلق ارادته بعين ما تعلق به إرادة الأمر يداعي امتثال امره و مطاوعه إرادته لا شيئا آخر، و لا فرق في تعلق ارادته بعين ما تعلق به إرادة الأمر بين ان يكون اسراء ارادته اليه بلا توسط واسطة عنوان أو توسط عنوان مشير الى عنوان كان و لو كان عنوان ما تعلق به إرادة الأمر، و مع وحدة الأمر يصح جعل عنوان ما تعلق به الأمر عنوانا مشيرا إلى واقعه لان واقعه متعين من غير معين بل بنفسه، و مع تعدد ما تعلق به الأمر لا يمكن جعل عنوان ما تعلق به الأمر عنوانا مشيرا إلى واقعه لان واقعه متعدد و لا بد من إسراء إرادة الفاعل إلى أحدها المعين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٠

و عنوان ما تعلق به الأمر ليس عنوانا مشيرا الى الواقع المعين مما تعلق به الأمر، بل هو مشير الى الواقع المبهم، إذ كل واحد من المتعددات مما تعلق به الأمر و المبهم لم يتعلق به الأمر فإرادة الفاعل في صورة تعدد الأمر تعلق الى الواقع المهم مما تعلق به الأمر، و هو ليس بمتعلق الأمر، و ما تعلق به الأمر أعني هذا المعين أو ذاك لم يتعلق به ارادة الفاعل، فيختل أحد ركني النية مع عدم التعيين في صورة التعدد و هذا ما هو السر في الاحتياج الى التعيين في صورة تعدد الأمر، فافهم و اغتتم، فإذا كان عليه زكاة

و خمس و هو هاشمى يعطى هاشميا، يكون المعطى به صالحا لان يكون زكاة لجواز إعطاء الهاشمى زكوته الى مثله، كما انه صالح لان يكون خمسا لكون الأخذ هاشميا، فلا يكفى إعطائه بعنوان ما تعلق به الأمر، بل لا بد ان يقصد فى إعطائه اما الزكاة و اما الخمس، لان كل واحد معينا مما تعلق به الأمر، و حيث ان الخمس و الزكاة مختلفان بالنوع فلا بد من ان يقصد اما هذا معينا أو ذاك كذاك.

و كذا لو كان عليه زكاة و كفارة

فإنهما أيضا مختلفان بالنوع فيحتاج فى تعلق ارادة الفاعل بعين ما تعلق به إرادة الأمر إلى التعيين،

بل و كذا إذا كان عليه زكاة المال و الفطرة فإنه يجب التعيين على الأحوط

لا احتمال كون الزكاة و الفطرة أيضا مختلفى النوع كالخمس و الزكاة، أو الزكاة و الكفارة لكن الأقوى كون اختلافهما صنفا لا نوعيا، فان كل واحدة منهما صنف من الزكاة فيكفى قصد نوع الزكاة، و يمكن ان يقال باعتبار التعيين ح و لو كان اختلافهما بالصنف لا بالنوع، و ذلك لان المناط فيما يعتبر فيه التعيين، فيما إذا كان المأمور به متعددا مختلف النوع، هو ما تقدم من اعتبار تعلق ارادة الفاعل بعين ما تعلق به ارادة الأمر، و فى صورة التعدد لا بد من التعيين كما تقدم، و فيما إذا كان المتعدد متحدد النوع و كان الاختلاف بينهما بالصنف يحتاج الى التعيين لا- مطلقا بل فيما تحقق فيه أمران (الأول) ان لا- يكون التكليف المتعددة طولية كما فى صوم شهر رمضان، حيث ان التكليف فى كل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦١

يوم منه تكليف بصوم فيه لا- يمكنه إيقاع الصوم اليوم الآخر فيه لعدم قابلية المحل ففى مثله لا يحتاج الى التعيين، لتعيين ما يقع فيه قهرا من ناحية عدم قابلية المحل لإيقاع غيره فيه، و كذا بالنسبة إلى صوم غير رمضان، فإنه أيضا لا يقع فى شهر رمضان، فلو كان عليه قضاء من شهر رمضان السابق أو صوم كفارة أو نذر أو واجب غيره لا يحتاج فى إتيان صوم شهر رمضان الى تعيين كونه منه، و لو مع اشتغال ذمته بصيام غيره كالقضاء و غيره، لتعيين الشهر لإيقاع صوم رمضان فيه فقط.

(الثانى) ان يكون المأمور به لو لا التعيين باقيا على الإبهام و لم يكن له معين كما فى صورة النذر و الكفارة حيث ان تعيين كل منهما محتاج الى التعيين فلو لم يكن كذلك، بل كان أحدهما يحتاج الى التعيين دون الآخر بأن كان عدم تعيين أحدهما معين للآخر، فلا- يحتاج الى التعيين، بل يتعين عند عدم قصد الآخر، و لو لم يعينه بالقصد و ذلك كما فى القضاء عن النفس و عن الغير، فان تعيين كونه عن الغير يحتاج الى المعين و اما تعيين كونه عن نفسه فغير محتاج الى قصد كونه عن نفسه بل إذا لم يقصد الإتيان عن غيره يقع قهرا عن نفسه، فيفرغ ذمته عنه إذا كان مشتغلا، و يقع لغوا لو لم يكن كذلك و قد أوضحنا سر ذلك فى مباحث النية من كتاب الصلاة، و لا يخفى ان زكاة المال و الفطرة و لو كان مختلفى الصنف لا النوع لا تحتاج الى التعيين لعدم طولية التكليف فيهما: و عدم تعيين أحدهما عند عدم تعيين الآخر، و ح نقول الإرادة الآمرية متعلقة بهذا و ذلك على نحو التعيين، بحيث يكون كل منهما بخصوصيتها متعلق الأمر، و لو فرض كون الأمر بهما تخييريا لكان التخيير شرعا و لم يتعلق الطلب بالجامع بينهما، حتى يكون على تقدير كونه تخييريا عقليا، و ح إذا قصد الفاعل الجامع بينهما المنطبق عليهما، لا خصوصية المالية و لا الفطرة لم يكن ارادته متعلقة بعين ما تعلق به إرادة الأمر، فالأقوى ح احتياج تعيين المالية و الفطرة إذا كان كلاهما فى عهدة الفاعل كما لا يخفى، هذا فيما إذا تعدد الحق كزكاة المال و زكاة الفطرة.

بخلاف إذا اتحد الذى عليه

كما إذا كان زكاة المال فقط أو زكاة الفطرة كذلك،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٢

فإنه يكفيه الدفع بقصد ما فى الذمة، و ان جهل نوعه

و ذلك لما عرفت من التعيين بإسراء الإرادة الى ما تعلق به ارادة الأمر و لو بتوسط عنوان مشير و لا يحتاج الى قصد المأمور به بعنوانه الاولى، و مع اتحاد الحق الذى عليه يكفى فى إرادته قصد ما فى ذمته، بعنوان كونه فى الذمة حيث انه يتعين بهذا العنوان مع وحدته فينطبق متعلق ارادة الفاعل مع متعلق إرادة الأمر، بل مع التعدد أيضا يكفيه التعيين الإجمالى بأن ينوى ما وجب عليه أولا، أو ما وجب ثانيا مثلا حيث انه يتعين كما هو واضح، و لا يعتبر نية الوجوب و الندب، لا وصفا و لا غاية و المراد بالوجوب أو الندب الوصفى هو جعلهما صفة للمأمور به بان يقصد إتيان الزكاة الواجبة مثلا بداعى امثال امره و بالثانى منهما جعلهما صفة للأمر، بأن يقصد إتيان المأمور به بداعى أمره الواجب أو المستحب و لا يجب قصد شىء منها فى شىء من العبادات لعدم ما يدل على اعتباره و ما ذكره بعض المتكلمين لاعتباره كلام لا طائل تحته، و قد حررنا جملة وافية فى ذلك فى مبحث العلم الإجمالى من مباحث القطع فى الأصول،

و كذا لا- يعتبر أيضا نية الجنس الذى تخرج منه الزكاة انه من الغلات أو الأنعام أو النقدين، من غير فرق بين ان يكون محل الوجوب متحدا أو متعددا.

اما إذا كان محل الوجوب متحدا، فان لم يكن عليه الا- زكاة الإبل أو الحنطة أو الفضة مثلا فواضح انه لا يحتاج الى تعيين الجنس، لتعين محل الوجوب فى نفسه فإذا قصد إتيان ما عليه من الزكاة، يسرى قصده الى ما عليه من غير حاجة الى إضافته إلى محل الوجوب، و الجنس الذى تخرج منه، و اما إذا كان محل الوجوب متعددا، بان كان عليه زكاة الانعام و الغلات معا أو مع النقدين أيضا فإذا أخرج شيئا بقصد ما عليه من الزكاة فاما ان يقصد صرف ما عليه من الزكاة من دون إضافته إلى شىء من المحال لا على التعيين و لا على التريديد كما إذ اقتضى فى يوم من شخص خمسة و فى يوم آخر خمسة أخرى، فصار مديونا به العشرة، فيعطيه خمسة بقصد أنه خمسة من العشرة التى يجب عليه و لا يقصد كونها الخمسة الاولى و لا الثانية و لا بعنوان احدى الخمستين المردد القابل الانطباق على أحدهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٣

و اما ان يقصد الإتيان بإحدى الزكوتين على نحو المردد القابل الانطباق على زكاة الأنعام أو الغلات مثلا فى الأول لا ينبغى الإشكال فى صحة إتيانه و حصول الامتثال به.

من غير فرق بين ان يكون نوع الحق متحدا كما لو كان عنده أربعون من الغنم و خمس من الإبل، فان الحق فى كل منهما شاة أو يكون متعددا كما لو كان عنده من احدى النقدين و من الأنعام

فان الحق الواجب فى أحد النقدين شىء و فى الأنعام شىء آخر،

فلا يجب تعيين شىء من ذلك سواء كان المدفوع من جنس واحد مما عليه

كما إذا كان عليه من جهة نصاب احد النقدين دراهم مثلا، و من جهة الانعام شاة، فاعطى الدراهم أو الشاة، أو اعطى الدنانير التى لا يوافق جنس ما عليه من الدرهم و الشاة، أو لا يكون،

فيكفى مجرد قصد كونه زكاة

فيتوزع ما يخرج على الجميع و تحصل البراءة عما عليه بقدر ما يخرج و فى الثانى أعنى ما إذا قصد إخراج واحد مما عليه على نحو الإبهام و التريديد فلا- يخلو عن اشكال، حيث لم تتعلق ارادة الفاعلية بنفس ما تتعلق ارادة الأمرية، لأن عنوان أحدهما أو أحدها لم يكن مأمورا به، و لم يجعل الفاعل ذاك العنوان مشيرا الى واقع ما أمر به، بل توجه قصده الى هذا العنوان على نحو التريديد، و الإبهام فلا يكون صرف ما عليه متعلق ارادته حتى يوزع المخرج على ما عليه، و لا خصوصية ما عليه مرادا حتى يتوجه

على تلك الخصوصية، بل يكون قصده الى الواحد المبهم الذي لم يتعلق به الأمر،

بل لو كان له مالان متساويان أو مختلفان حاضران أو غائبان أو مختلفان فاخرج الزكاة عن أحدهما من غير تعيين اجزئه، و له التعيين بعد ذلك، و لو نوى الزكاة عنهما وزعت بل يقوى التوزيع مع نية مطلق الزكاة.

فى هذا المتن أمور ينبغى البحث عنها (الأول) لو كان له مالان على حسب ما فرضه فى المتن: فاخرج شيئاً زكاة عن أحدهما من غير تعيين فى قصده بكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٤

المخرج زكاة عن هذا المال أو ذاك، بل على نحو الإبهام و التردد بان كان قاصدا لكونه زكاة عن احد المالىن على نحو الإلهام فى الشرائع انه اجزئه قال، فى الجواهر: لإطلاق الأدلة و ما تقدم من عدم الدليل على وجوب تعيين الافراد التى جمعتهما أمر واحد انتهى.

و ما ذكره لا يخلو عن اشكال لما تقدم من عدم تعلق ارادة الفاعل بعين ما تعلق به ارادة الأمر حيث ان أحدهما على نحو الإبهام لم يتعلق به الطلب و ما تعلق به الطلب هو إخراج الزكاة عن هذا و ذاك: و هو غير متعلق ارادة الفاعل (الثانى) انه هل له التعيين بعد الإخراج عن احد المالىن على نحو الإبهام ففیه احتمالان ففى التذكرة الجزم بجوازه و قد ذكروا فى نظائر المقام أيضا كما إذا كان عليه دين بشخصين، بان كان مديونا بزید عشرة مثلا، و بعمر عشرة أيضا، و كان شخص و كيلا من زید و عمر فى قبض مالهما، من الدين فاعطى المديون عشرة بهذا لو كيل عنهما بان يكون عن أحدهما من غير قصد تعيين و لا على نحو الإطلاق، بل على نحو الإبهام و التردد ثم بعد الإخراج و الدفع أراد ان يكون المخرج من دين زید مثلا أو عمرو، فإنهم قالوا بجواز التعيين بعد دفعه على نحو الإبهام، و كذا لو كان عليه دينان لشخص واحد على أحدهما رهن دون الآخر فأخرج ما يطابق أحدهما على نحو الإبهام ثم عين المخرج فى أحدهما مثل ماله الرهن ليفك رهنه و مثل ما لو كان عليه صوما يومين أحدهما من شهر رمضان الماضى، و الآخر من رمضان هذه السنة فصام يوما على نحو الإبهام، ثم يريد ان يعينه فى رمضان هذه السنة، تخلصا عن كفارته، و كذا لو كان عليه صلاة من شخصين فصلى عن أحدهما على نحو الإبهام، فأراد أن يعينه عن أحدهما معين و فى جميع تلك الصور قالوا بان له التعيين بعد ذلك، و لكن لا يخلو الجميع عن الاشكال، و ذلك لانه لا دليل على تعيين الافعال بعد وقوعها، و انما إثبات تعيينها بالنية المقارنة للفعل و بعبارة اخرى، ان كان الفعل مع التردد يقع صحيحا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٥

كذلك اى على نحو الإبهام، فهو على نحو الإبهام وقع، و انقلب من العدم الى الوجود، و بعد صيرورته موجودا كذلك، انقلابه عما هو عليه من الإبهام إلى التعيين يحتاج الى الدليل و ذلك نظير انقلاب ما صلاة عصر الى الظهر مثلا فيما لو صلى عطر ثم تبين انه لم يعلى الظهر، فان عدول ما صلاة عطر الى الظهر و قلب العصر ظهرا أمر مستبعد جدا و لو كان لكان يحتاج إثباته إلى دليل قوى، و ان كان الفعل المردد لم يقع صحيحا فليس فى الخارج شىء حتى يعينه فى إحدى الخصوصيتين، نعم على هذا يبقى المدفوع فى ملكه و لا يتعين زكاة و ح فله تعيينه فى إحدى الزكوتين لكن مع بقاء المستحق على شرائط الأخذ حين قصد التعيين، و بقاء العين، أو مع تلفه أيضا لكن مع علم المستحق بالحال لكى يكون ضامنا، و اما مع تلفه و عدم ضمان المستحق فلا سبيل له على التعيين و على اى حال فليس هذا من التعيين بعد الدفع بهما، بل هو استثناء الإخراج، كما لا يخفى، و مما ذكرنا يظهر الإشكال فى نظائر المقام لا سيما فى الأخير أعنى فى مثال الصلاة عن احد الشخصين فان الحق فيه هو بطلان الصلاة، لأن طبع العمل عن الغير يستدعى تعيين المنوب عنه فى مقام العمل و لو أوقع عملا بلا نية عن الغير لا يقع عن الغير بل يقع عن نفسه لو كان عليه، و الا يقع لغوا، فكما لا يقع عن الغير بلا نية عنه لا يقع عن الغير مع النية عن الغير المبهم بل يكون كالعمل بلا نية

عن الغير أصلا و ح فلا عمل عن الغير حتى يعينه، و الحاصل ان التعيين بعد الدفع فيهما في غاية الإشكال، بل الأمر يدور بين عدم وقوع الدفع فيهما فلا- مبهم حتى يتعين بالتعيين، و بين وقوعه بهما فلا- يتعين بالتعيين، بل يوزع على الجميع، كما اختاره الشهيد الأول قده في في البيان.

(الأمر الثالث) لا ينبغى الإشكال في جواز تعيين احدى الزكوتين في الفرض المذكور في المتن من أول الأمر بأن يخرج زكاة هذا المال أو ذلك على نحو التعيين.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٦

(الرابع) لو نوى الزكاة عن كلا المالكين، بان قصد ان يكون المخرج عن كليهما معا يصح و يوزع عليهما من غير اشكال. (الخامس) لو نوى مطلق الزكاة و لم يقصد أحدهما على نحو التعيين و لا على نحو الإبهام و لا الإخراج عن الجميع، بل قصد مطلق الزكاة التي في ذمته من غير قصد لان يكون عن الجميع و لا- عن أحدهما معينا و لا مبهما، فالأقوى هو التوزيع، و يأتي احتمال بقاء اختيار الصرف إلى أحدهما معينا مع ما فيه و ان كان الحكم بالتوزيع أيضا لا يخلو عن اشكال، من جهة عدم قصد الإخراج عن الجميع كما في القسم الرابع، فتحصل ان الحكم ببقاء الاختيار في الصرف و التعيين أو التوزيع في الأمر الأول و الثاني و الثالث لا- يخلو عن اشكال، و لا إشكال في المتعين في الأمر الثالث و التوزيع في الأمر الرابع هذا خلاصة الكلام في المقام و احمد لله ولي الفضل و الأنعام.

### [مسألة ١ لا إشكال في انه يجوز للمالك التوكيل في أداء الزكاة]

مسألة ١ لا- إشكال في انه يجوز للمالك التوكيل في أداء الزكاة كما يجوز له التوكيل في الإيصال إلى الفقير، و في الأول ينوى الوكيل حين الدفع إلى الفقير، عن المالك، و الأحوط تولى المالك للنبيه أيضا حين الدفع إلى الوكيل و في الثاني لا بد من تولى المالك للنبيه حين الدفع إلى الوكيل، و الأحوط استمرارها إلى حين دفع الوكيل إلى الفقير.

في هذه المسألة أمور ينبغى التعرض لها (الأول) إتياء الزكاة عبادة يقبل النيابة فيصح توكيل المالك غيره في إخراجها فيكون وكيله و كيلا- في الإخراج، و في نية إخراجها، و ذلك لا لإطلاق أدلة الوكالة مع عدم مقيد لها في المقام لمنع إطلاق أدلتها رأسا لكي يتمسك به للمقام بل للسيرة القطعية على قبول إخراجها للنيابة التي هي أعظم من الإجماع و لا فرق على الظاهر في الجواز بين الوكالة في الدفع أو في النية أو في كليهما معا.

(الأمر الثاني) يجوز ان ينوى الوكيل عن الموكل حين الدفع إلى الفقير

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٧

إذا كان و كيلا في الدفع و النية معا لأن الإخراج إذا كان عبادة يقبل النيابة كالحج يكون المتولى لنيته هو فاعله، إذا كان الفاعل و كيلا- فهو كما يفعل عن الموكل ينوى في فعله هذا عن الموكل أيضا فيكون قائما مقامه في الفعل و النية إذ معا، هذا و عن العلامة في محكى المنتهى و التذكرة و التحرير المنع عن الاجتزاء بنية الوكيل، و لعله لأجل انه غير مالك، فلا تجزى بنيته عن نية المالك، مع عدم الدليل على قابلية النية للوكالة، لكنه كما ترى ضعيف بعد قيام السيرة على قابلية إخراج الزكاة للنيابة، و هذا مما لا ينبغى الإشكال فيه، لكن الأحوط تولى المالك أيضا للنبيه حين دفع الوكيل إلى المستحق، لأن الأمر يدور بين تعيين نية الوكيل ح و ذلك لاحتمال المنع عن الوكالة في إتياء الزكاة مجردا عن النية بأن يكون الفعل المجرد عن النية من الوكيل و النية من الموكل حين فعل الوكيل، و ربما يقال بان تجويز الوكالة في إتيائها المشتمل على النية لا يستلزم جواز الوكالة عليه مجردا

عن النية، و ان كان فيه ما فيه بعد قيام السيرة على جواز الوكالة فيه مطلقا و بين تعيين نية الموكل ح و ذلك لما قيل من انه المالك فلا وجه للاجتراء بنية غيره الذى هو الوكيل و بين تعيين نية الموكل ح و ذلك لما قيل من انه المالك فلا وجه للاجتراء بنية غيره الذى هو الوكيل و بين الاجتراء بنية كل واحد منهما كما فى الشرائع حيث يقول: جاز ان يتولى النية كل واحد من الدافع و المالك، قيل اما الدافع فلقيامه مقام المالك و اما المالك فلتعلق الزكاة به أصالة فكانت نيته عند الدفع الى الفقير كافية: و حيث ان الأمر يدور بين تعيين نية الوكيل أو الموكل أو الاجتراء بنية كل واحد منهما يكون الاحتياط فى تولى النية من الوكيل و الموكل معا، لكن الاحتياط كما ترى فى تولى المالك للنية حين دفع الوكيل الى المستحق، و اما حين دفع المالك الى الوكيل فلم أر وجهها للاحتياط فيه، لان المفروض كون الوكيل وكيلا فى الأداء و الدفع، و الدفع الى الوكيل فى الأداء ليس إخراجا و أداء حتى يحتاج حينه إلى النية، بل هو كنقل المال من يد الملك الى يده الأخرى، اللهم الا ان يكون دفعه الى الوكيل عزلا، و هو يتوقف على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٨

كونه عزلا، و على جواز العزل مطلقا و على توقف صحة العزل كالاخراج على النية و على تقدير تسليم الجميع فلا يغنى عن نية الموكل حين دفع الوكيل الى المستحق، و الاولى لمن ارادة الاحتياط ان يقول يتولى الوكيل للنية حين الدفع الى المستحق و تولى المالك أيضا للنية حين دفعه الى الوكيل و دفع الوكيل الى المستحق معا.

(الأمر الثالث) يجوز ان يوكل المالك غيره فى إيصال الزكاة إلى المستحق، و الفرق بينه و بين الوكيل فى الأداء هو ان الوكيل فى الأداء و كيل فى الإخراج من مال المالك، خصوصا إذا كان المال الذى يزكاه عند الوكيل و الوكيل فى الإيصال و كيل فى إيصال الزكاة المخرج من ماله الى المستحق، و يكون المتصدى للإخراج هو المالك، و إذا أخرجها يدفع الى شخص يوصله الى مستحقه، و لا بدح من تولى المالك للنية حين الدفع الى الوكيل لانه وقت الإخراج و يجب ان يكون النية حينه، و لكن فى تعيين المدفوع الى الوكيل فى الإيصال زكاة اشكال من جهة ان تشخيصه بالزكوية يتوقف على قبض المستحق كالدين الذى فى الذمة، حيث انه لا بشخص فى عين خارجى إلا بالوصول الى يد مستحقه، و ما لا يقبضه المستحق لا يتشخص اللهم الا على جواز العزل مطلقا و لو مع وجود المستحق كما هو الأقوى و تقدم وجهه و ح لو أريد الاحتياط لكان الاحتياط كما فى المتن، فى استمرار النية من المالك من حين الدفع الى الوكيل الى حين دفع الوكيل الى المستحق، و اما نية الوكيل حين الدفع الى المستحق فلا حاجة إليها فى الفرض لان الوكيل و كيل فى الإيصال لا فى الأداء و الإخراج فلا موقع لنيته.

### [مسألة ٢ إذا دفع المالك أو وكيله بلا نية القرية]

مسألة ٢ إذا دفع المالك أو وكيله بلا نية القرية، له ان ينوى بعد وصول المال، الى الفقير و ان تأخرت عن الدفع بزمان بشرط بقاء العين فى يده أو تلفها مع ضمانه

كما إذا كان القابض عالما بالحال، فإنه يضمن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٩

القابض ح ما قبضه إذا تلف عنده فيصير دينا عليه،

كغيرها من الدين، و اما مع تلفها فلا ضمان فلا محل للنية

إذا ليس للمالك ح شىء حتى يحسبه على القاض بالنية و هذا ظاهر لا يحتاج الى الذكر اللهم الا ان يكون الغرض من ذكره دفع



توهم ما ربما ينسب الى الشيخ، من عدم الاجتزاء بالنية بعد الدفع حيث يقول: ولا يجوز نقل الزكاة بأن نقله الى غيره بالنية، لفوات محل النية انتهى.

وهو على تقدير تسليم النسبة، ضعيف في الغاية، يمكن ان يكون مراده احتساب الدفع الأول زكاة بالنية المتأخرة، لا إذا احتسب باعتبار ذلك الحال المقارن للاحتساب، إذ هو احتساب بالنية في الحال، لا جعل الدفع السابق زكاة بالنية المتأخرة كما لا يخفى.

### [مسألة ٣ يحوز دفع الزكاة إلى الحاكم الشرعي]

مسألة ٣ يحوز دفع الزكاة إلى الحاكم الشرعي بعنوان الوكالة عن المالك في الأداء كما يحوز بعنوان الوكالة في الإيصال، و يحوز بعنوان انه ولي على الفقراء ففي الأول يتولى الحاكم النية وكالة حين الدفع الى الفقير، والأحوط تولى المالك أيضا حين الدفع الى الحاكم، وفي الثاني يكفي نية المالك حين الدفع اليه، وإبقائها مستمرة إلى حين الوصول الى الفقير، وفي الثالث أيضا ينوي المالك حين الدفع إليه، لأن يده ح يد الفقير المولى عليه.

اما حكم دفع الزكاة إلى الحاكم الشرعي، بعنوان الوكالة عن المالك في الأداء أو الإيصال، فكالدفع الى غيره بأحد العنوانين، أعنى الوكالة في الإيصال في الأداء أو الإيصال، و حكم التولى للنية فيه كما في الدفع الى غيره بأحد العنوانين، و اما الدفع بعنوان انه ولي على الفقراء فالكلام فيه في أمور.

(الأول) في ولاية الحاكم الشرعي على الفقراء، والمصرح به في كلام جماعة ولايته عليهم كالفاضل والشهيدان وغيرهم، بل قيل انهم أرسلوها كالمسلمات بينهم ولكن مع قطع النظر عن دعوى الإجماع وإرسالها كالمسلمات مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧٠

لا- دليل على ثبوتها له بالخصوص ولا بأس ببسط الكلام في المقام في الجملة، فنقول لا إشكال في ولاية الحاكم بالنسبة الى بعض الأمور في الجملة، و اما مقدار ما يثبت له الولاية فحيث ان ولايته من شئون من له الولاية الكبرى على الدين و الدنيا، من النبي صلى الله عليه وآله و أوصيائه المرضيين لانه منصوب من قبلهم عليه السلام صلوات الله عليهم أجمعين، فلا جرم ينبغي البحث أولا عن ولايتهم الثابتة لهم ثم التكلم في ولاية الفقيه النائب عنهم، في عصر الغيبة، فنقول ان لولايتهم صلوات الله عليهم أجمعين مرتبتين أولهما الولاية التكوينية على أنفس الأناسى و أموالهم، بحكم النبي أولى بالمؤمنين إلخ و هي عبارة عن تسخير الكائنات الإمكانية تحت إرادتهم و مشيئتهم بحول الله تعالى و مشيئته كما ورد في زيارة الحجة أرواحنا فداه بأنه ما من شيء الا و أنتم له سبب، و هذه المرتبة مجعولة لهم بالجعل التكويني البسيط، بمعنى انها لازم وجودهم الغير المنفك عنهم، و قد تقرر في محله ان لوازم الشيء غير قابلة لان يتعلق بها الجعل المركب، بل الجعل المركب في عرض قد بدا مفارقا لا غير بالجعل المؤلف انطقا، فجعل تلك المرتبة من الولاية لهم هو بجعل وجوداتهم النورية الشريفة، كما ان المرتبة الولاية الختمية من النبوة بل أصل النبوة أيضا كذلك فإنه سبحانه ما جعل سيد المرسلين صلى الله عليه وآله خاتما بالجعل المؤلف تكوينيا أو تشريعا بل جعل وجوده الشريف و لازم تلك المرتبة من الوجود بل نفس حقيقته ان يكون فاتحا لما استقبل و خاتما لما سبق و بعبارة اخرى، ان يكون أولا و آخرا، و بهذا التحقيق ينقسم أساس توهم اجراء استصحاب نبوة موسى عليه السلام أو عيسى عليه السلام حسبما توهمه الكتابي في مناظرته، إذ المتيقن من نبوتهما من الأول ليس تلك المرتبة القابلة للبقاء حتى يستصحب عند الشك في بقائها و كيف كان فهذه المرتبة من الولاية ليست قابلة للنيابة، و لا للتفويض و لا للخلع بل هي كالنور بالنسبة إلى الشمس غير قابلة للانفكاك عن المحل القائم به و ثانيهما الولاية التشريعية بمعنى وجوب اتباعهم في كل شيء، و انهم أولى بالناس شرعا في

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧١

شئ من أنفسهم و أموالهم و هى القابلة للنيابة و ان لها شعبتان شعبه تكون من مناصب الولاة و هى الأمور النوعية الراجعة إلى تدبير الملك، و سياسة البلاد و جباية الخراج و جمع الزكوات و صرفها فى مصالح العامة من حفظ الولايات و تجهيز الجيوش و إعطاء حقوق ذوى الحقوق، و بعبارة أخرى كلما يكون وظيفة السلطان فى مملكته و الوالى فى خطة ولايته و منه جعل القضاء و إعطاء حقوقهم من بيت المال و إجراء أحكامهم، و شعبه تكون من مناصب القضاء و هى كقطع الخصومات عند الترافع إليهم، و حبس الممتنع و جبره على أداء ما عليه، و الحجر عليه فى التصرف فى أمواله مع استغراق دينه و مباشرة بيع ماله فى دينه إذا امتنع هو بنفسه عن مباشرته: و نحو ذلك مما هو من شئون القضاء، ثم ان هنا أموراً يشك فى انه من وظيفة الوالى أو من وظيفة القاضى، و لعل من ذلك اقامة الحدود و التعزيرات أو التصرف فى أموال القصر من الأيتام و المجانين و الغائبين و غير ذلك من الحسيات التى تكون فى هذه الأعصار من وظائف ادارة المدعى العام، إذا عرفت ذلك فاعلم انه لا إشكال فى ثبوت منصب القضاء للفقهاء الجامع للشرائط فى عصر الغيبة و انما الكلام فى ثبوت منصب الولاية لهم فى هذا العصر فان ثبت لهم ذاك المنصب يجوز لهم التصدى فى كلما علم انه من مناصب الولاة أو القضاء، أو ما شك فى كونه من اى المنصبين و ان علم عدم ثبوت الولاية لهم أو لم يعلم ثبوته لا- يجوز لهم التصدى لما علم فى كونه من مناصب الولاة، أو شك فيه مع الشك فى كون مطلوبيته الشرعية متوقفة على صدوره من الوالى، و يجوز له التصدى لما علم فى كونه من مناصب القضاء أو شك فيه مع القطع بأنه لا- يرضى الشارع تبركه و ان كان مع وجود الوالى من وظائفه لكن مع عدمه يجب فعله على من يتمكن منه دفعا لاختلال النظام و رفعا للعسر و الحرج كما فى حفظ أموال القصر و إذا تبين محل الكلام فى ولاية الفقيه فاعلم انه قد استدلت لثبوت الولاية العامة لهم بوجه غير نقيه عن الاشكال مثل قوله ع العلماء ورثة الأنبياء و قوله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧٢

العلماء أبناء الرسل، و قوله صلى الله عليه و آله علماء امتى كأنياء بنى إسرائيل أو أفضل منهم و قوله ع اولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤوا به، و نحو ذلك مما لا يدل على هذا المدعى بشئ، و أحسن ما استدلت به مقبوله بن حنظلة و فيه انه عليه السلام قال: فانى جعلته عليكم حاكما، فإن الحكومة لو لم تكن ظاهرة فى الولاية فلا أقل من ان إطلاقها يشمل كلنا الوظيفتين اعنى وظيفة الولاة و القضاء لكن يبعده كون مورده مسألة القضاء فى مثل الدين و الميراث و ان قيل ان خصوصيته المورد لا توجب تخصيص العموم أو تقييد الإطلاق لكنه يوجب وهنه، و كون المذكور فى رواية أبى خديجة، فانى جعلته عليكم قاضيا مع كون الاخبار تكشف بعضها عن بعض و إطلاق الحاكم على القاضى فـ غير واحد من الاخبار كما فى المكاتبه الواردة فى تفسير قوله تعالى وَ لَّا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَ تَذَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ، فإنه كتب عليه السلام بخطه المبارك الحكام القضاء و بالجملة فليس لإثبات الولاية المطلقة اعنى مناصب الولاة للحاكم الشرعى فى عصر الغيبة دليل معتد به، و القدر المتيقن مما ثبت تصديه له هو تصدى ما هو من مناصب القضاء أو ما شك فيه مع العلم بعدم رضاء الشارع تبركه اما جواز تصدى ما علم كونه من وظائف القضاء فظاهر حيث ان منصب القضاء فى هذا العصر و ان كان فيه بحث فإنما هو فى جواز تصدى غيرهم أو انحصار تصديه بهم و اما جواز تصديهم فهو ما لا اشكال فيه أصلا، و اما ما شك فى كونه من مناصب الولاة أو القضاء مع العلم بعدم رضاء الشارع تبركه فالمتعين فى عصر الغيبة هو تصدى الفقيه له، و ذلك لدورانه بين التعيين و التخيير، لاحتمال ان يكون من مناصب القضاء، فيجب ان يكون متصديه الحاكم الشرعى، أو ان يكون من مناصب الولاة، مع كون الحاكم الشرعى واليا، فتصديه مما يقطع بجوازه، اما من جهة احتمال كونه واليا، أو احتمال ان يكون هو كأحد ممن يتمكن ان يتصديه، مع عدم

ولايته، و كون العمل من وظائف الولاية، و اما تصدى غيره بلا مراجعة إليه فهو مما يشك في جوازه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧٣

مع التمكن من المراجعة اليه، و منشأ الشك هو احتمال ان يكون من مناصب الولاية، مع الشك فى ولايته أو كونه من مناصب القضاة، مع القطع فى جواز قضاوته، و اما ما علم كونه من مناصب الولاية، أو شك فيه، و لم يعلم بعدم رضاء الشارع فى تركه، فلا يتعين على الحاكم الشرعى تصديه بل المعلوم منه بين ان يكون، مما يجوز تصديه إذا احتمل كونه من مناصب الولاية خاصة بحيث يوقف مع عدمهم، و بين ان لا- يتعين عليه بل يكون هو كغير فى تصديه إذا علم بأنه من مناصب الولاية، و لكن الشارع لا يرضى تبركه مع عدمهم بل يجب قيام الناس عليه مع عدمهم، على نحو الوجوب الكفائى، و المشكوك فيه لا يجوز تصديه له و غيره من جهة الشك فى كونه من مناصب الولاية خاصة، و ان مطلوبيته منوطة بصدوره من الوالى بالخصوص.

هذا بعض الكلام فى حكم ولاية الفقيه فى عصر الغيبة، و تمام الكلام فيه فيما كتبناه على المكاسب و مما ذكرناه يظهر حكم أخذه الزكاة و الأ خمس فى عصر الغيبة، و الظاهر ان أخذهما من وظائف الولاية لا القضاة، لأنه من شئون وظائف المالية التى هى من الوظائف الموظفة للولاية، فأخذ الحاكم لهما فى عصر العينية مما ليس له دليل بالخصوص، و لا يدل عليه أدلة العامة المثبتة للولاية، إذا المتيقن منه هو جعل مناصب القضاة، لا الولاية العامة لكن قد عرفت أنهم أرسلوه إرسال المسلمات مع تصريح جملة من الأساطين بثبوتها، و كيف كان فان تم الإجماع فهو و الا فالتأمل فيه مجال.

(الأمر الثانى) بناء على ثبوت ولاية الحاكم الشرعى على الفقراء فى أخذ الزكوات عنهم، إذا دفع المالك الى الحاكم الشرعى بهذا العنوان، يتعين عليه النية، حين الدفع الى الحاكم لان يده ح يد المستحق المولى عليه، و لذا تبرء ذمته أى ذمة الدافع بدفعها الى الحاكم، و ان تلفت عند الحاكم بتفريط أو بدونه أو إعطائه لغير المستحق اشتباها بل عمدا أيضا لأنه فى حكم التفريط، لكن إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧٤

لم يكن تفريطه هذا كاشفا عن عدم عدالته حين الأخذ، حتى لا يكون جامعا للشرائط حينه بل يكون على وجه طرو الفسق بعده، إذ اللازم من ولايته على الفقراء حين الأخذ و كون يده يدهم برأيه الدافع عنها حين الدفع، و ان لم يصل الى الفقير، و كان عدم وصولها اليه بتقصير من الحاكم الموجب لخروجه عن الولاية و ضمانه، لما قصر فيه، لكن ضمانه لا يوجب إعادة شغل ذمة الدافع لما دفع اليه بل هو برىء بدفعه، و ان اشتغل ذمة الحاكم بتقصيره و سوء صنيعه، و مما ذكرنا يظهر انه لا يحتاج فى الحكم ببراءة ذمة الدافع بتقييد إعطاء الحاكم غير المستحق اشتباها كما صنعه المصنف قده فى المسألة الرابعة عشر من فصل بقيه أحكام الزكاة كما تقدم، و كيف كان فالمتولى للنية عند الدفع الى الحاكم بعنوان الولاية هو المالك و وقت النية حين الدفع اليه، و لا يتولاها الحاكم حين الدفع الى الفقير و لا المالك حين دفع الحاكم الى الفقير كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) قال فى الشرائع و المراعى نية الدافع ان كان مالكا و ان كان ساعيا أو الإمام أو وكيل، جاز ان يتولى النية كل من الدافع و المالك، انتهى.

و ما ذكره قده لو سلم فى الوكيل فلا يخلوا عن الإشكال فى الإمام عليه السلام و الساعى لأن الدفع إليهما ان كان بعنوان الوكالة عن الدافع فى الأداء أو الإيصال فلا يكونا فى مقابل الوكيل، حتى يذكر بالخصوص، و ان كان بعنوان الولاية، فلا وجه للاجترأ بنيتها حين دفعهما الى المستحق، بل يحتاج إلى نية المالك حين دفعه إليهما تعيينا.

(الأمر الرابع) المحكى عن التذكرة عدم الفرق فى كفاية نية الدافع حين الدفع الى الحاكم بين ان يطول زمان دفعه الى المستحق و بين ان يقصر، و هو كذلك لان الملاك فى الاكتفاء هو كون يد الحاكم يد المستحق، و لا يفرق بين طول زمان دفع الحاكم،

و قصره من هذه الجهة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧٥

(الخامس) حكى عن التذكرة انه فى كل موضع قلنا بالاجزاء مع عدم نية المالك لو لم ينو الساعى أو الإمام أيضا حالة الدفع الى الفقراء توجه الاجزاء، لان المأخوذ زكاة قد تعينت بالأخذ انتهى و لازمه عدم النية ح لا من المالك و لا من الدافع الى المستحق، و هو كما ترى ضرورة توقف تعيين المدفوع بالزكوية على النية، فكيف يتعين زكاة بالأخذ مع انها عبادة محتاجة فى تحققها إلى النية.

#### [مسألة ٤ إذا أدى ولى اليتيم أو المجنون زكاة مالهما]

مسألة ٤ إذا أدى ولى اليتيم أو المجنون زكاة مالهما يكون هو المتولى للنية.

قال فى الجواهر: بلا خلاف و لا إشكال، أقول: مضافا الى ان الولى هو المكلف بهذا التكليف الذى فى مالهما لكون الخطاب بالإخراج إليه، كما فى خبر يونس بن يعقوب، و خبر الحنات، كما تقدم فى المسألة الاولى من مسائل أول كتاب الزكاة، و قد قلنا فى ذلك الموضوع، بأنه ليس للطفل ان يتصدى إخراجها، بدون اذن الولى و لو على القول بشرعية عباداته، لانه لا يكون مخاطبا به و ليس الإخراج عبادة له بل و لا لغير الطفل و الولى أيضا من احاد المسلمين، خلافا للمقدس الأردبيلى حيث احتمل جواز الأخذ لآحاد المؤمنين و المستحقين عند عدم حضور الولى و هو ممنوع بما تقدم فى المسألة المذكورة هذا و فى الشرائع بعد ان قال: و الولى عن الطفل و المجنون يتولى النية، قال: أو من له ان يقبض عنه كالإمام و الساعى انتهى و قد تقدم فى المسألة الاولى من أول الكتاب عن السيد المرتضى قده انه ذهب أكثر أصحابنا إلى أن الإمام يأخذ الصدقة من زرع الطفل و ضرعه انتهى و مقتضاه كون الإخراج وظيفه الامام، و مع غيبته يتصدى به الحاكم و لا يخفى ان ما فى الشرائع اما مبتن على ولاية الامام و الساعى على من كانت الزكاة فى ماله مطلقا سواء كان من عليه الزكاة مسلما أو ممتنعا كما تكون الولاية لهما على المستحق، أو انه مبتن على ولايتهما على خصوص زكاة الطفل و المجنون، و الأول غير ثابت لعدم الدليل على ولايتهما على إخراج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧٦

الزكاة عن مال الملك المخاطب بها مطلقا و لو مع تسليمه على الإخراج، نعم هما وليان على الممتنع عن الإخراج، كما ان الثانى أيضا كذلك لان المخاطب بالإخراج عن مالهما هو الولى الخاص فلا وجه لتولية عن غيره نعم مع فقد الولى الخاص يتولاه الحاكم لأنه ولى ح كما لا يخفى.

#### [مسألة ٥ إذا أدى الحاكم الزكاة عن الممتنع]

مسألة ٥ إذا أدى الحاكم الزكاة عن الممتنع يتولى هو النية عنه، و إذا أخذها من الكافر يتولاه أيضا عند أخذه منه أو عند الدفع الى الفقير عن نفسه لا عن الكافر.

هذه المسألة تنحل الى مسألتين (الاولى) انه إذا لم ينو رب المال و نوى الحاكم فاما يكون أخذه منه كرها أو طوعا فعلى الأول أعنى الأخذ كرها فالظاهر صحته و جواز الاكتفاء به، لقيام الحاكم ح مقام المالك بعد فرض امتناعه فيصح منه النية وقت الدفع الى المستحق لأنه ولى الممتنع اعنى به المالك الممتنع عن دفع ما عليه من الزكاة كما يصح منه النية وقت الأخذ من المالك

لأنه ولي المستحق و إذا نوى بقيامه مقام المالك حين الأخذ منه، يكون كما نوى حين الدفع الى المستحق لان يده يد المستحق، وعلى الثانى أعنى الأخذ طوعا فإن أخذه بعنوان الولاية على المستحق فحكمه حكم المولى عليه و قد تقدم.

(المسألة الثانية) إذا أخذ الحاكم الزكاة من الكافر ففى سقوط النية ح رأسا أو الاكتفاء بنية الحاكم الأخذ حين الأخذ من الكافر أو الدفع الى المستحق وجوه، وهكذا لكلام فى الخمس المأخوذ من الذمى الذى اشترى الأرض من المسلم ففى البيان فى الخمس فى أرض الذمى، ولا يشترط فيها النصاب ولا الحول ولا النية، و فى الدروس و النية هنا أى فى الأرض التى اشترها الذمى غير معتبرة من الذمى، و فى وجوبها على الحاكم أو الإمام نظر أقربه الوجوب عنهما لا عنه مع احتمال ان يقال ان هذا القسم من العبادة لا يحتاج إلى النية، كتغسيل الكافر للمسلم عند عدم المسلم، و كغسل الكافرة إذا كانت تحت مسلم. و قد طهرت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧٧

و فلنا انه لا- يحل إتيان الحائض حتى تغتسل، و حكم فى المالك بتولى النية الإمام أو الحاكم، وجوبا عنهما لا عنه، ثم احتمال سقوطها و غير ذلك من كلماتهم فى مسألة الخمس الجارى مثلها فى المقام، و الأقوى فى المسئلتين احتياجها إلى النية، و ان المتولى لها الحاكم، و يتولاها عن نفسه لا- عن الكافر، اما أصل الحاجة الى النية فلأنها عبادة تتوقف عليها، و لا دليل على سقوطها بعد إمكانها من الحاكم، و اما ان المتولى لها الحاكم فلان الكافر ليس محلا لها مع ان الأخذ منه يكون كرها لعدم مطاوعة الكافر فى إخراجها مع كفره و اما انه يتولاها عن نفسه لا عن الكافر فلانه لا يقع العبادة منه حتى تقع نيابة عنه و لا عنه حتى تقع ولاية عليه من حيث كون الحاكم ولى الممتنع، فان قلت العبادة يتوقف تحققها على الأمر لها و لا أمر على الحاكم حتى يأتى بها امتثاله له إذا المأمور بالإخراج هو المالك الكافر، و الأمر المتوجه الى الكافر لا يصح امتثاله عن الحاكم لا عن الكافر و لا عن نفسه اما عن الكافر فلعدم صحة إتيان العبادة منه أعنى بالوكالة منه و لا عنه أعنى بالولاية و اما عن نفسه فلان الأمر المتوجه الى الكافر، لا يكون مصححا لعبادة الحاكم عن نفسه، و كيف يعقل امتثال الأمر المتوجه الى شخص موجبا لتقرب شخص آخر بان يتقرب شخص بامتثال الأمر المتوجه الى شخص آخر و ليس أمر آخر متوجها الى الحاكم نفسه، حتى يقصد التقرب بامتثاله، قلت: بل هنا أمر آخر غير الأمر المتوجه الى الكافر، و هو المتوجه الى الامام أو الحاكم المخاطبين بأخذ الزكاة أو الخمس من الكافر، فالتقرب منهما ح باعتبار هذا الخطاب. الذى لا ريب فى اجزائه فى مثل الخمس و الزكاة المشابهة بالديون فتأمل فان فى هذا الجواب كأنه اعتراف بان الأمر المتوجه الى الكافر لا يكون عباديا، و الا فمع عباديته لا محيص الا عن الالتزام بعدم الصحة، فالجمع بين عباديته هذا لخمس أو الزكاة، و عدم صحة العبادة عن الكافر، بنفسه أو بوكيله أو وليه مما لا يجتمعان، و كون أمر المتوجه إلى الأخذ عباديا لا يصح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧٨

عبادية زكاة الكافر، أو خمسه بما هو فعله، فالأقوى ح اما الالتزام بسقوط النية. أو القول بتوليها الحاكم عنه، و ان لم يحصل له القرب، إذ قصد القرب لا يستلزم حصول القرب دائما، اللهم الا ان يقال بعدم جواز قصد التقرب منه، أو عنه لانه نوع استعطاق عليه و هو غير مجوز، كما يدل عليه قوله **وَ لَأ تَصِلَ عَلَيَّ أَحَدٍ مِنْهُمْ، مَا تَأْتِدُ وَ لَأ تَقُمْ عَلَيَّ قَبْرِهِ الْآيَةُ** و بالجملة المسألة غير صافية و قد استشكلنا فيها فى مسألة الأرض التى اشترها الذمى من المسلم فيما كتبناه فى الخمس أيضا، و قد مر بعض الكلام فى ذلك فى أول هذا الكتاب فى المسألة السادسة عشرة فى ان الكافر تجب عليه الزكاة لكن لا تصح منه.

**[مسألة ٦ لو كان له مال غائب مثلا]**

مسألة ٦ لو كان له مال غائب مثلاً فنوى انه ان كان باقياً فهذا زكوته، و ان كان تالفاً فهو صدقة مستحبة صح بخلاف ما لو ردد في نيته، و لم يعين هذا المقدار أيضاً فنوى ان هذا زكاة واجبة أو صدقة مندوبة فإنه لا يجزى

الفرق بين الصورتين هو ان التردد في الصورة الأولى في المنوى مع الجزم بالنية بخلاف الصورة الثانية فإن التردد فيها في النية نفسها، و توضيح ذلك ان الجزم و اخوانه من الظن و الوهم و الشك و نحوها و ان كانت من الصفات النفسانية، لكن الصفات النفسانية مطلقاً سواء كانت من الإدراكات كالمذكورات أو كانت من غيرها، كالإرادة و المحبة و الميل و أمثالها قد تتعلق الى الشيء مطلقاً بحيث يكون الإطلاق حالة للمتعلق، لا قيد الإرادة المتعلقة به، و قد تتعلق اليه مقيداً، بحيث يكون القيد قيده للمتعلق أيضاً، و اما نفس الصفة فهي على نحو الإطلاق متحققة في كلنا الحالتين مثال الأول كما إذا أراد الخبز في حالتي الشبع و الجوع بحيث إذا تصور الخبز مع حالة الجوع يكون مراد أو مع حالة الشبع أيضاً يكون مراداً، فالإرادة متحققة في الحال و المراد هو الخبز على نحو الإطلاق، أى سواء في حالة الجوع أو الشبع، فلا- ترديد في الإرادة أصلاً بل هي مجزوم بها أى متحققة مطلقاً بالخبز المطلق، و مثال الثاني كما إذا أراد الخبز في حالة الجوع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧٩

بحيث إذا تصور الخبز مع حالة الجوع يكون مراداً، و مع حالة الشبع لا يكون مراداً، فالإرادة في هذه الصورة أيضاً متحققة في الحال و المراد هو الخبز المقيد بحالة الجوع، و لا- ترديد أيضاً في الإرادة أصلاً بل هي مجزوم بها أى متحققة متعلقة بالخبز المقيد بحالة الجوع، و هذا هو التصور المعقول من الواجب المشروط حسبما حققناه في الأصول، ثم ان قيد المتعلق اعنى حالة الجوع اما معلوم التحقق في الحال، أو يعلم بعدم تحققه، أو يكون تحققه في الحال مشكوكاً، و في الحالات الثلاثة تتحقق الإرادة المتعلقة بالخبز المقيد بحالة الجوع في الحال، اما مع الجزم بتحقيق قيد المتعلق فواضح، و اما مع الجزم بعدمه أو الشك فيه فكذلك، لكن على تقدير لحاظ وجود القيد و تصور تحققه بحيث إذا لا حظ تحققه و لو مع الجزم بعدمه يرى نفسه مشتاقاً الى الخبز مريداً له ارادة متعلقة به في تلك الحالة بحيث تكون الحالة صفة للمراد فالارادة مطلقاً أى متحققة غير معلقة بتحققها بشيء حاصل أو غير حاصل و انما المراد منوط فيكون الإرادة مجزوماً بها و لو كان ترديد فإنما هو في المراد و المنوى، و ترديده لا يضر بالجزم في الإرادة لأن الإرادة حاصلة على تقدير حصول قيد المراد، و لا أقول: على تقدير حصول القيد تحصل الإرادة بحيث كان حصول المراد قيدها لحصول الإرادة بل المتعلق على تقدير حصول قيده اعنى الخبز على تقدير حصول قيده اعنى الخبز على تقدير حصول الإرادة بل المتعلق على تقدير حصول قيده اعنى الخبز على تقدير حصول الإرادة المجزومة الآن من غير انتظار في حصول الإرادة لحصول قيد المتعلق، حتى لو لم يعلم بحصوله لم تكن إرادة أصلاً و تصوير ما ذكرناه من الإرادة التي نسميها بالإرادة المنوطة لا يخلو من غموض، و بسط الكلام فيها في الواجب المشروط، إذا تبين ذلك نقول: معنى التردد في المنوى هو تعلق الإرادة فعلاً بإخراج الزكاة الواجبة بحيث لا ترديد في الإرادة أصلاً، لكن المراد و هو إيتاء الزكاة الواجبة لبس مطلقاً بل هو مقيد ببقاء المال الغائب، فللمالك ارادة فعلية متعلقة بإخراج الزكاة الواجبة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٨٠

على تقدير بقاء المال بحيث يكون كلمة (على تقدير) اعنى هذا الجار و المجرور متعلقاً بالزكاة الواجبة لا بالإرادة المتعلقة بها، فالارادة الفعلية و تعلقها بمتعلقها ليس فيها تعليق و انما التعليق في متعلق الإرادة و هو إخراج الزكاة الواجبة على تقدير بقاء المال و الحاصل ان متعلق ارادته هو إخراج الزكاة الواجبة لكن لا- الزكاة الواجبة على كل حال بل الواجبة على تقدير بقاء المال، فالترديد في هذا المنوى لعدم العلم بتحقيق المعلق عليه اعنى بقاء المال.

و اما النية أعنى إرادة الإخراج على هذا التقدير فلا ترديد فيه بل هو جازم عازم مريد للإخراج على هذا التقدير، و معنيى التردد

فى النية هو كون الإرادة مرددة بين كونها متعلقة بالزكاة الواجبة و الصدقة المندوبة على تقدير بقاء المال و تلفه بحيث انه على تقدير بقاء المال أيضا لا يكون مريدا لإخراج الزكاة معنا و لا الصدقة المندوبة كذلك بل يكون مرددا بين إخراج هذا أو ذاك، و معلوم انه حينئذ لا يريد شيئا إذ التردد مناف مع الجزم و الإجماع و التصميم على العمل، فهو حينئذ لا يريد شيئا فهذا الفعل أعنى إعطاء المال من حيث انه إعطاء و ان كان اختياريا صادرا منه بالإرادة، الا انه من حيث انه إخراج للزكاة الواجبة أو إيتاء للصدقة المندوبة ليس اختياريا متعلقا للإرادة أصلا فالترديد فى النية مضاد مع النية لا يجتمع معها بخلاف التردد فى المنوى حيث انه مع التردد تكون الإرادة الجازمة متحققه، غاية الأمر متعلقة بالمنوى المقيد لا به مطلقه إذا عرفت ذلك فاعلم ان التردد فى المنوى لا يوجب بطلان العمل لا عقلا، لعدم منافاته مع النية المعبرة فى العبادة، و لا نقلا لعدم الخلاف فى صحة العبادة مع التردد فى المنوى: كما صرح به فى الجواهر فى المقام حيث قال: بلا خلاف أجده بين من تعرض له منا، بل فى فوائد الشرائع لا مانع من صحته بوجه من الوجوه، بل عن الشيخ الإجماع عليه.

و اما التردد فى النية فهو موجب للبطلان لمنافاته كما عرفت مع النية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٨١

المعبرة فى صدق الامتثال، و لا يخفى ان مقتضى ما حققناه فى معنى التردد فى المنوى هو الحكم بالصحة معه و لو لم يكن إجماع عليها، و لا ينحصر صحتها أيضا بصورة الاضطرار، بل اللازم الحكم بها مطلقا و لو فى حال الاضطرار، و منه يظهر ما فيما جعله فى الجواهر تحقيقا فى المقام حيث يقول: بعد الحكم بالصحة فى التردد فى المنوى مستدلا بأنه جازم بالوجوب على تقدير سلامة المال و بالنفل على تقدير تلفه ما لفظه: و التحقيق ان هذا و ان كان ترديدا لكن بعد الإجماع المزبور عليه و شدة الحاجة إليه فى كثير من المقامات و ثبوت شرعيته فى الفائتة المجهولة و فى ركعات الاحتياط فى كثير من موارد الاحتياط لا مناص من القول به مع الاضطرار دون الاختيار، كما صرح به فى المسالك انتهى.

و لا يخفى ما فيه، فان التحقيق كما عرفت يقتضى الحكم بأنه لا يكون ترديدا فى النية، و على تقدير كونه ترديدا فيها لا يمكن تصحيحه بالإجماع المحكى عن الشيخ بعد كونه إجماعا منقولا، و على تقدير كونه محصلا بعد ضم نفي الخلاف الذى ادعاه به لا يمكن الاستناد اليه بعد معلومية كون نظر المجمعين الى عدم منافاة التردد فى المنوى مع الجزم بالنية و إذا كان الحق عنده (قده) إرجاع التردد فى المنوى إلى النية أيضا فلا سبيل له الى الاعتماد بمثل هذا الإجماع بعد كونه معلوم المدرك بما كان خطأ عنده، ثم شدة الحاجة إليه لا يصحح ما كان باطلا لولاها.

و الا لزم صحة كل فاقد الشرط أو الجزء عند الحاجة اليه و هو كما ترى، و ثبوت الشرعية فى الفائتة المجهولة لا يكون دليلا على الصحة مع التردد فى النية لإمكان ان يكون من قبيل التردد فى المنوى، و على تقدير تسليمه مختص بموضعه و لا ينبغى التعدى عنه، لعدم الدليل المثبت لشرعيته فى غيره بعد ان كان ثبوتها على خلاف القاعدة و كذلك فى كثير من موارد الاحتياط، نعم فى المعاملات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٨٢

الأعم من العقود و الإيقاعات بعد استحالة التعليق فى الإنشاء و إمكانه فى المنشأ قام الإجماع على بطلانها. فيما إذا كان التعليق فى المنشأ الا فيما قامت الضرورة عليه، مثل صلح المال الذى يشك انه منه و طلاق المرأة التى يشك انها زوجة، فإنهم صرحوا بصحة صلحه و طلاقها، و لعل ذلك لأجل الضرورة، و لكن يمكن ان يقال: فيها أيضا تكون الصحة من جهة عدم الدليل على البطلان الذى هو الإجماع على بطلان ما فى منشئه المتعلق لأنه لا إجماع فيما إذا ادعت الضرورة عليه، فتكون الصحة لا من أجل قيام الضرورة، بل لمكان عدم الدليل على البطلان عند قيامها.

فقد ظهر عدم الفرق في المقام، فيما إذا كان التريديد في المنوى في الحكم بالصحة و لو لم تكن ضرورة بل كان متمكنا من تحصيل العلم ببقاء المال و فيما إذا كان التريديد في النية في الحكم بالبطلان و لو مع الضرورة و عدم التمكن من العلم بتلف المال هذا، و الى ما ذكرنا يشير ما في المدارك من قوله (قده) في الفرع المذكور: ان الفرق بين المسئلتين ان الزكاة في المسألة الاولى مجزوم بها على تقدير سلامة المال، و كذا نية النقل على تقدير تلفه، و لا مانع من صحة ذلك بخلاف الثانية لأن التريديد بين كون المدفوع زكاة أو نافلة على تقدير واحد و لو كان الغائب سالما انتهى.

### [مسألة ٧ لو اخرج عن ماله الغائب زكاة ثم بان كونه تالفا]

مسألة ٧ لو اخرج عن ماله الغائب زكاة ثم بان كونه تالفا فان كان ما أعطاه باقيا له ان يسترده و ان كان تالفا استرد عوضه إذا كان القابض عالما بالحال و الا فلا.

قد تقدم حكم هذه المسألة في خلال المسائل المتقدمة مرارا و هو واضح لا اشكال فيه من حيث انه قيد الإخراج بمال معين، و قد ظهر خلافه، و لازم ذلك بقاءه على ملكه فله ان يصرفه فيما يشاء ان كان باقيا مطلقا و لو مع جهل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٨٣

القابض و ان يسترد عوضه مع علم القابض بالحال و لا- اختصاص لهذا الحكم بما فرض في المتن، بل يعم كل مورد اخرج المالك شيئا زكاة، ثم بان عدم وجوبها، اما من جهة تلف المال، أو عدم بلوغه النصاب، و نحو ذلك، و لعل الوجه في ذكر هذا الفرد في ذاك المورد اعني مورد إخراج الزكاة عن مال الغائب و استبانة تلفه هو ذكره في كتب الأصحاب، دفعا لما ذهب اليه الشيخ (قده).

قال في الشرائع: و لو اخرج عن ماله الغائب ان كان سالما ثم بان تالفا جاز نقلها الى غيره على الأشبه انتهى، و أشار بقوله: على الأشبه إلى خلاف الشيخ في المبسوط حيث منع من جواز نقلها الى غيره لفوات وقت النية.

و لا يخفى ما فيه بعد فرض بقاء المدفوع في ملكه و عدم خروجه عنه فيجوز له استرداده مع بقاءه مطلقا و استرداد عوضه مع تلفه مع علم القابض بالحال و ان يحتسبها زكاة من غير ذاك المال على القابض نفسه أو أخذها منه و إعطائها الى آخر كل ذلك لمكان كون المدفوع من أموال المالك فيكون كسائر أمواله و لعل مراد الشيخ (قده) من قوله: فوات وقت النية هو احتساب ما دفعه حين دفعه زكاة بالنية المتأخرة بأن تكون النية متأخرة و المنوى متقدما لا ان يجعل المدفوع زكاة من حين النية، حيث انه يمنع تأخر النية عن الدفع وجه إذ هي لو لم تعتبر مقارنتها مع المنوى بناء على كفاية الداعي فيها يعتبر عدم تأخرها عن المنوى قطعاً إذ لا- يصح جعل العمل الماضي عبادة بالنية المتأخرة بأن يجعل في اليوم الإمساك عن المفطرات المتحققه منه بالأمن صوما، و اتى بركعات مثلا- ثم ينويها صلاة أو يعطى فقيرا شيئا ثم ينوى ما أعطاه صدقة فان جميع ذلك مما لم يعهد صحته ففرق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٨٤

بين ان يجعل ما على الفقير من الدين صدقة بالنية حين النية فيترتب عليه براءة ذمة الفقير من الدين و بين ان يجعل الإعطاء السابق صدقة بالنية اللاحقة.

### [ختام فيه مسائل متفرقة]



ختام فيه مسائل متفرقة

### [الأولى استحباب استخراج زكاة مال التجارة و نحوه]

الأولى استحباب استخراج زكاة مال التجارة و نحوه للصبي و المجنون تكليف للولي و ليس من باب النيابة عن الصبي و المجنون.

الفرق بين الوكالة و النيابة و بين الولاية ان الوكيل و النائب يفعل فعل الموكل و المنوب عنه في المعاملات و يمثل تكليف المتوجه الى المنوب عنه في العبادات و ذلك فيما يقبل النيابة، أما الولي فهو يفعل فعل نفسه في المولى عليه لا انه يفعل فعله، فالبيع الصادر من الولي لمال المولى عليه ليس فعل المولى عليه صادرا عن الولي بالنيابة إذ ليس له بيع ماله حتى يصدر عن بدنه التزيلي أعني وكيله بل هو بيع من الولي نفسه لمال المولى عليه، و لا يقال: انه حينئذ لا يصح لان مال المولى عليه ليس للولي مع انه لا- بيع إلا في ملك، لان المراد بالملك في لا بيع إلا في ملك هو السلطنة فمعنى لا بيع إلا في ملك انه لا يصح البيع الا مع السلطنة على البيع و الولي سلطان على البيع و بالجملة فالبيع بيع من الولي في مال المولى عليه لا انه ينوب عنه في بيعه بحيث يكون الصادر عنه بيع المولى عليه تزيلا، و هكذا في الخطابات التكليفية المتعلقة بالولي بالنسبة الى مال المولى عليه التي منها التكليف بالزكاة و جوبا أو استحبابا، فهي تكليف متعلق بالولي غاية الأمر في مال المولى عليه.

أو نفسه أو بدنه و هذا حكم عام بالنسبة الى كل حكم تكليفي أو وضعي متعلق بالولي فيمال المولى عليه أو نفسه و بدنه. و يدل عليه بالخصوص في المقام كون الخطاب بإخراج الزكاة من مال الطفل أو المجنون متوجها الى الولي، فيكون هو المكلف بإخراج الزكاة من مال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٨٥

المولى عليه، ففي خبر ابي العطاء الحنات قلت: لأبي عبد الله عليه السلام مال اليتيم يكون عندى فاتجر به قال: إذا حركته فعليك زكاته، و إذا يكون التكليف بالإخراج متوجها الى الولي و لا يكون من باب النيابة عن الصبي و المجنون.

فالمناط اجتهاد الولي أو تقليده فلو كان من مذهبه اجتهادا أو تقليدا و جوب إخراجها أو استحبابه ليس للصبي بعد بلوغه معارضته و ان قلد من يقول بعدم الجواز.

أو صار هو مجتهدا و صار قائلا بعدمه

كما ان الحال كذلك في سائر تصرفات الولي في مال الصبي أو نفسه من تزويج و نحوه فلو باع ماله بالعقد الفارسي أو عقد له النكاح بالعقد الفارسي أو نحو ذلك من المسائل الخلافية و كان مذهبه أو مجتهده الجواز ليس للصبي بعد بلوغه إفساده بتقليد من لا يرى الصحة.

أو لا- يرى نفسه الصحة لو صار مجتهدا، لكن الصبي ليس له إفساده بعد بلوغه إذا كان ما فعله الولي مخالفا لما يفعله الصبي اجتهادا أو تقليدا فيما يرجع الى وظيفة الولي، فلو باع ماله بالعقد الفارسي و لم يبق ثمن المبيع ليس للصبي بعد بلوغه إفساده برد مثل الثمن و استرجاع المبيع لو كان باقيا أو عوضه مع تلفه أو عقد له النكاح على امرأة بالعقد الفارسي و ماتت المرأة ليس له إفساده.

و اما بالنسبة إلى وظيفة الصبي نفسه بعد البلوغ، كما إذا بقى ثمن المبيع الى ان بلغ الصبي و بقيت المرأة الى بعد بلوغه بحيث

يريد ان يترتب اثر الملك على ما عنده من الثمن و أثر الزوجية على من عقد عليها بالعقد الفارسي، فترتب مثل هذه الآثار على ما صدر من الولي مع مخالفته لرأى الصبي بعد بلوغه اجتهادا أو تقليدا في غاية إشكال، إذ لا دليل على الاجزاء في هذه الصورة، و غاية ما دل الدليل على اجزائه هو فيما إذا فعل المكلف فعل نفسه بما يراه تقليدا أو اجتهادا ثم تبدل رأيه كذلك أي تقليدا أو اجتهادا، حيث يقال بقيام الإجماع حينئذ

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٨٦

على الاجزاء، و اما مثل المقام الذي يفعل الولي فعل نفسه الذي هو مخالف لفعل الصبي و صار الصبي موظفا بترتيب الآثار على فعله بما هو وظيفة نفسه فلا دليل على الاجزاء، نعم مع جهل الصبي بمخالفة ما صدر عن الولي مع رأيه تقليدا أو اجتهادا يجوز له ترتيب الأثر على ما صدر من الولي للبناء على أصالة الصحة في فعله.

نعم لو شك الولي بحسب الاجتهاد أو التقليد في وجوب الإخراج أو استحبابه أو عدمهما و أراد الاحتياط بالإخراج ففي جوازه إشكال.

اما إذا كان الشك في الاستحباب و عدمه مع القطع بعدم الجواز لو لا الاستحباب، فلا ينبغي الإشكال في عدم الجواز لعدم معارضة الاحتياط من جانب احتمال الاستحباب مع الاحتياط من جانب احتمال حرمة التصرف في مال الصبي، و اما مع الشك في الوجوب فيقع الإشكال في الاحتياط في الإخراج.

لأن الاحتياط فيه معارض بالاحتياط في تصرف مال الصبي.

و قول المصنف قده

نعم لا يبعد ذلك إذا كان الاحتياط وجوبيا.

بعيد، لأن المعارضة كما عرفت متحقق في تلك الحالة.

و كذا الحال في غير الزكاة كمسألة وجوب إخراج الخمس من أرباح التجارة للصبي حيث انه محل للخلاف.

و قد استوجه في المدارك عدم وجوبه في أرباح مكاسب الصبي أو ماله المختلط بالحرام و في أرض يشتره إذا كان ذميا و في ما يحصل له من قسمة الغنيمه، و في الشرائع و عن القواعد، انحصار ذكر التعميم بين الكبير و الصغير و الحر و العبد في الكنز و المعادن و الغوص، و هو يشعر باعتبار التكليف كالحرية فيما عدا هذه الثلاثة من الأربعة الباقية، و تأمل في الأربعة المذكورة في الجواهر و في رسالة الشيخ الأكبر (قده) في الخمس، اختيار ثبوته في تمام الأربعة خصوصا الحلال المختلط بالحرام و هذا هو الأقوى، و يدل على ثبوته في أرباح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٨٧

مكاسبه بعد إمكان انتسابه الى الكثير حيث يستدلون على ثبوته في الكنز بأنه نوع من الاكتساب و يجب في الاكتساب و هو يكشف عن مفروغية ثبوته في كل كسب، إطلاق جملة من الاخبار الدالة على ثبوته في أرباح المكاسب فإنه لا موجب لتقييده بالمكلف البالغ و تمام الكلام في ذلك في كتاب الخمس، فليس الإشكال في هذا الاحتياط مختصا بباب الزكاة أو الخمس بل و كذا الحال في سائر التصرفات في ماله و المسألة محل اشكال مع أنها سيالة.

### [الثانية إذا علم بتعلق الزكاة بماله]

الثانية إذا علم بتعلق الزكاة بماله و شك في انه أخرجه أم لأوجب عليه الإخراج للاستصحاب إلا إذا كان الشك بالنسبة إلى

السنين الماضية فإن الظاهر جريان قاعدة الشك بعد الوقت أو بعد تجاوز المحل هذا و لو شك في انه اخرج الزكاة عن مال الصبي في مورد يستحب إخراجها كمال التجارة له بعد العلم بتعلقها به فالظاهر جواز العمل بالاستصحاب لانه دليل شرعى و المفروض ان المناط فيه شكه و يقينه و بعبارة أخرى، و ليس نائبا عنه.

في هذه المسألة أمور (الأول) إذا علم بتعلق الزكاة بماله و شك في إخراجها يجب عليه الإخراج لاستصحاب بقائها في عهده، و عدم إخراجها لقاعدة اليقيني حيث يقطع باشتغال ذمته بالتكليف بالإخراج مع الشك في الخروج عنه، و الاشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينية و ان كانت قاعدة الاشتغال في مثل المقام محكومة بالاستصحاب و لو كانا متوافقين إذ الحاكم كما يمكن ان يكون مخالفا مع المحكوم يمكن ان يكون موافقا معه أيضا، و لا يتوهم في أمثال المقام عدم اجراء الاستصحاب، لكون المقام مجرى قاعدة الاشتغال لكون الحكم للشك لا- للمشكوك، كما ربما يسند الى الشيخ الأكبر (قده) و ذلك لما حققناه في الأصول و أوضحناه فيما كتبناه في قاعدة حيلولة الوقت، من بيان مورد قاعدة الاشتغال في محل الاستصحاب و تمييزه عما يجرى فيه الاستصحاب و ان النسبة إلى الشيخ الأكبر في غير محله فراجع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٨٨

(الثاني) إذا كان الشك في الإخراج بالنسبة إلى السنين الماضية فهل تجرى قاعدة الشك بعد الوقت أو الشك بعد تجاوز المحل أم لا (احتمالان) المستظهر عند المنصف (قده) الجريان، و لعل وجهه عدم اختصاص موردهما بخصوص باب الصلاة و صدق موردهما في المقام حيث ان وقت إخراج ما عليه في كل سنة هو تلك السنة أعنى ما تقدم من انه لا يجوز تأخيرها عن وقتها بما يعد تسامحا عرفا فيجرى بعد انقضاء وقته كلتا القاعدتين أعنى قاعدة الوقت حائل، و قاعدة التجاوز، و هذا لا يخلو عن النظر بل المنع.

و ذلك اما (أولاً) فللمنع عن جريان القاعدتين في غير باب الصلاة، بل الظاهر من دليل قاعدة حيلولة الوقت اختصاصها بخصوص الصلاة اليومية و عدم جريانها في غير اليومية من الصلوات الموقته التي لها قضاء كالكسوف و الخسوف من الآيات كما ان الظاهر من قاعدة التجاوز جريانها في خصوص الصلاة و لو قلنا بتعميمها فتسرى في كل مركب ذو أجزاء مرتبة هو به لكل واحد من اجزائه محل محدود كالقراءة و الركوع و السجود في الصلاة و كالطواف و السعى و الوقوف في الحج، و تمام الكلام في القاعدتين فيما كتبناه فيهما مستقلا.

و اما (ثانيا) فلانه لو سلم جريانها في غير باب الصلاة فإنما تجريان في كلما له وقت موظف شرعى في قاعدة الوقت حائل و ما كان له أجزاء مترتبة مبوبة و ليس لإخراج الزكاة وقت محدود، و بعبارة أخرى الزكاة ليست من الواجبات الموقته التي تصير قضاء بخروج وقتها كالصلاة اليومية، بل انما هي كالصلاة الزلزلة من صلاة الآيات التي هي أداء مدة العمر و ان وجبت فورا ففورا، و كأداء الدين مع مطالبه الدائن و القدرة على الأداء، نعم لا- يبعد ان تكون زكاة الفطرة من الموقتات و ان وقتها من غروب ليلة العيد الى زوال يومه على ما باقى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٨٩

و اما زكاة الأموال فليست كذلك كما انها ليست من ذات اجزاء مترتبة حتى يجرى فيها قاعدة التجاوز، و لا فرق فيما ذكرناه بين من كان عاداته إخراجها في وقت معين كأول حلولها مثلا أو وقت الحصاد أو وقت الحمل الى المخزن و نحوه و بين من لم يكن كذلك إذا الاعتياد بالإخراج في وقت معين لا- يجعله موقتا لكي يجرى فيه قاعدة حيلولة الوقت، و لا- ذو أجزاء مترتبة حتى يجرى فيه قاعدة التجاوز، فلا و جهلا في بعض الحواشى من نفي البعد عن جواز البناء على الإخراج إذا كان من عاداته إخراج الزكاة من كل سنة و لا بين ان تصرف في النصاب بإتلاف و نحوه بعد ان كانت عاداته مستقرة بإخراج الزكاة عند وجوبها و

التصرف في النصاب بعد ذلك، و بين عدمه، فلا وجه لما في حاشية بعض الأساتيد، من نفى البعد عن عدم الوجوب في الأول نعم لا- يبعد ان تكون العادة في إخراجها في وقت معين، اماره على إتيان المشكوك الا انه لا دليل على اعتبارها، كما ان نظر بعض الأساتيد في نفى البعد فيما إذا تصرف في النصاب بإتلاف و نحوه بعد ان كانت عاداته مستقره بالتصرف بعد إخراج ما عليه من الزكاة بإجراء أصالة الصحة في فعله، و لا يخفى انها لا تثبت الإخراج كما لا يخفى.

و اما (ثالثا) فلانه على تقدير تسليم جريان القاعدتين، لا فرق بين ما إذ كان الشك بالنسبة إلى السنين الماضية أو السنة التي هو فيها، بعد ان كان لإخراجها عنده وقتا محدودا بحسب عاداته و قد مضى، إذ الملاك في جريانها بالنسبة إلى السنين الماضية موجودة في السنة التي هو فيها بعد ان كان الشك في الإخراج عند مضى الوقت المضروب عنده بحسب عاداته للإخراج، فالحكم بوجوب الإخراج في هذه الصورة متمسكا بالاستصحاب و عدمه بالنسبة إلى السنين الماضية للقاعدتين لا وجه له. و لو شك في انه إخراج الزكاة عن مال الصبي في مورد يستحب إخراجها كمال التجارة له بعد العلم بتعلقها به فالظاهر جواز العمل بالاستصحاب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٩٠

لأنه دليل شرعي و المفروض ان المناط فيه شكه و يقينه فإنه المكلف لا شك الصبي و يقينه و بعبارة أخرى ليس نائبا عنه. و هذا ظاهر بعد ما عرفت من ان المكلف بالإخراج عن مال الصبي هو الولي، فالولي بالإخراج يمثل تكليف المتوجه إليه بالإخراج وجوبا أو استحبابا و شكه في الإخراج موجبا لتحقيق ركني الاستحباب سواء كان الصبي مثله في اليقين و الشك أم لا بل و لو مع قطع الصبي بالإخراج أي إخراج الولي عن ماله إذ لا عبرة بيقينه و شكه.

### [الثالثة إذا باع الزرع أو الثمر]

(الثالثة) إذا باع الزرع أو الثمر و شك في كون البيع بعد زمان تعلق الوجوب حتى تكون الزكاة عليه أو قبله حتى يكون على المشتري ليس عليه شيء إلا إذا كان زمان التعلق معلوما و زمان البيع مجهولا فإن الأحوط حينئذ إخرجه على اشكال في وجوبه و كذا الحال بالنسبة إلى المشتري إذا شك في ذلك فإنه لا يجب عليه شيء إلا إذا علم زمان البيع و شك في تقدم التعلق و تأخره فإن الأحوط حينئذ إخرجه على اشكال في وجوبه.

في هذه المسألة صورتين ينبغي التعرض لهما (الأولى) إذا شك البائع في كون البيع قبل زمان تعلق الوجوب حتى تكون الزكاة على المشتري أو بعده حتى تكون عليه، فالأصل الأولى و ان كان هو البراءة عن الوجوب الا ان البراءة محكومة بالاستصحاب في بعض الشقوق، فإنه في الفرض المذكور لا يخلو اما يكون زمان التعلق معلوما و زمان البيع مجهولا، كما إذا تعلق الزكاة في أول شهر رمضان مثلا، و لكن يشك في ان البيع هل هو قبل مجيئى و مضان أو بعده.

و اما يكون زمان البيع معلوما و هو أول شهر رمضان مثلا و زمان التعلق مجهولا هل هو قبل مجيئى شهر رمضان أو بعد مجيئيه، و اما يكون كلاهما مجهولا، فعلى الأول أعنى كون زمان التعلق معلوما و زمان البيع مجهولا، فالأصل أعنى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٩١

استصحاب عدم البيع يجرى إلى زمان البيع فهل يثبت به وجوب الزكاة على البائع وجهان مبنيان على ان وجوبها مترتب على عدم نفس صدور البيع قبل زمان التعلق أو على كون التعلق في ملك البائع، فعلى الأول فيثبت باستصحاب عدم البيع وجوب الزكاة على البائع بخلاف الثاني، حيث ان استصحاب عدم البيع الى زمان التعلق لا- يثبت كون التعلق في ملك البائع، الأعلى

القول بالأصل المثبت و الحق هو الأول، و ذلك لأن وجوب الزكاة أمر مترتب على نفس عدم البيع و ان شئت فقل: ان عدم الوجوب مترتب على صدور البيع قبل زمان التعلق، و باستصحاب عدم صدوره ينتفى اثر الصدور قبل التعلق و يصح استصحاب نقيض الشيء لإثبات حكم نقيضه، مع ان بقاء ملك البائع إلى زمان التعلق الذى هو الموضوع لوجوب الزكاة، هو بنفسه مجرى الاستصحاب لتحقق أركانه من اليقين به و الشك فى بقاءه إلى زمان التعلق و لا يحتاج الوجوب الا الى بقاء الملك الى زمان التعلق و لا يحتاج إلى إحراز كون التعلق فى زمان الملك حتى يكون إحرازه باستصحاب بقاء الملك الى زمان التعلق مثبتا هذا. و لكن المصنف (قده) يستشكل فى ذلك حيث يقول: على اشكال فى وجوبه، إذا التعبير فى موضوع الوجوب هو ملكية الزرع أو الثمر للمكلف حين تعلق الوجوب فيحتاج إلى إحرازه بالأصل فليتأمل، و على الثانى أعنى كون زمان البيع معلوما مع الجهل بزمان التعلق و الأصل عدم تعلق الزكاة إلى زمان البيع و لا- يحتاج إلى إثبات تأخره عن البيع و لا إلى إحراز كون التعلق فى ملك المشتري لنفى وجوبها عن البائع و هذا ظاهر، ففى هذا الشك يجرى الاستصحاب و يثبت به عدم الوجوب فيكون موافقا مع البراءة، الا- انه يقدم عليها لكونه حاكما عليها، و لو كان موافقا معها، و على الثالث اعنى كونهما معا مجهولى التاريخ فلا يجرى الاستصحاب فى مجهولى التاريخ، اما لكون الأصل فى كل طرف معارض مع الأصل فى الطرف الآخر على ما هو مختار الشيخ الأكبر (قده)،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٩٢

أو لمكان عدم جريان الأصل فى مجهولى التاريخ رأسا.

لا- لمكان المارضة، بل لمكان عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين على ما هو المختار عند الآخرين، و كيف كان فيرجع الى أصالة البراءة من غير إشكال.

(الصورة الثانية) فى حكم الشك فى مفروض المقام بالنسبة الى حال المشتري، فإنه أيضا يشك فى وجوب الزكاة عليه إذ الشك فى كون شرائه بعد زمان التعلق حتى لا- يجب عليه أو قبله حتى تجب عليه و لا- يخلو فاما ان يلاحظ حال المشتري بالقياس الى نفسه و شكه من غير ملاحظة حال البائع سواء كان البائع عالما بالحال أو يكون هو أيضا شاكا مثله و مع علمه بالحال سواء علم بوجوبها عليه أو على المشتري و مع علمه بوجوبها عليه سواء أداها من هذا المال أو من مال آخر أم لا و مع عدم التأدية سواء كان موطنا على أداها من مال آخر أو موطنا على عدمه أو لا يكون له توطين على الأداء و عدمه أصلا، و بالجملة تكون النظر الى حال المشتري و شكه، و اخرى يلاحظ فى الواقعة التى تكون البائع أيضا شاكا مثل المشتري، اما على الأول أعنى ملاحظة شك المشتري من حيث نفسه فيجرى فيه الشقوق الثلاثة المتقدمة فى شك البائع، فإنه أيضا اما يعلم زمان التعلق و يشك فى زمان البيع انه قبل زمان التعلق أو بعده أو يعلم زمان البيع و يشك فى زمان التعلق أو يكونا معا مجهولى التاريخ، فعلى الأول أعنى ما يعلم زمان التعلق و يشك فى زمان البيع، فالأصل الجارى هو أصالة عدم صدور البيع الى زمان التعلق و يكون أثره عدم تعلق الوجوب فى ملكه لكى تجب الزكاة عليه و يكون موافقا مع البراءة و مع سلامته عن يكون مثبتا يكون حاكما عليها، و هذا مما لا اشكال فيه.

و على الثانى أعنى فيما علم زمان البيع و كان الشك فى زمان التعلق يكون الأصل الجارى هو أصالة عدم تعلق الوجوب الى زمان البيع، لكنه لا يثبت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٩٣

الوجوب على المشتري إلا بعد إثبات تأخر التعلق عن البيع لكى يكون التعلق فى ملك المشتري، و هو تعويل على الأصل المثبت و نفس عدم تحقق التعلق الى زمان البيع لا يثبت الوجوب على المشتري، فان وجوبها ليس من آثار عدم تقدم، زمان التعلق على

زمان البيع بل هو من آثار تأخره عن البيع، و بعبارة أخرى وجوب الزكاة على المشتري من آثار كون التعلق في ملكه و هو لا يثبت بعدم تقدم التعلق على البيع بل يثبت بتأخره عنه و الأصل لا يتكفل لإثباته الا على التعويل بالأصل المثبت.

و على الثالث اعنى ما إذا كان زمانى الشراء و التعلق كلاهما مجهولا، فلا يجرى الأعلان أعنى أصالة عدم تقدم الشراء على التعلق و أصالة عدم تقدم التعلق على الشراء، اما لسقوطها بالمعارضة، أو لعدم جريانها في مجهولى التاريخ رأسا، فيرجع الى البراءة، هذا حال ملاحظة شك المشتري من حيث نفسه و اما من حيث ملاحظته مع حال البائع، فلا يخلو اما ان يخرجها البائع اما لمكان كونه عالما بتعلق وجوبها في ملكه أو لمكان انه يحتاط أولا يخرجها، اما لمكان جهله بتعلقه في ملكه و لا يحتاج، أو لو مع علمه بتعلق الوجوب في ملكه، و لكنه لا- يخرجها عصيانا، اما مع إخراج البائع إياها فلا- يتفاوت حال المشتري مع حكمه بملاحظته في نفسه فيكون حكمه كما تقدم من الشقوق، و مع عدم إخراج البائع إياها فالمشتري يقطع بوجوب إخراج مقدار الزكاة مما اشتراه اما لأجل تعلق الوجوب بإخراجها على البائع، أو على المشتري نفسه فالمقدار من الزكاة من هذا المال مما يجب إخراجها قطعا، و ان كان الشك فيمن تعلق به الوجوب فيجب على المشتري إخراجها ثم لا يمكنه الرجوع الى البائع بعوض ما أخرجه مع علمه بعدم إخراج البائع كما هو الفرض، ذلك لمكان الشك في تعلق الوجوب في ملك البائع حتى يجب عليه البديل فتكون النتيجة كما لو علم بوجوبها على المشتري في وجوب الإخراج عليه و عدم رجوعه إلى البائع هذا حال المشتري

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٩٤

بالنسبة إلى علمه بعدم إخراج البائع، و كذلك للحاكم و الساعى أخذ الزكاة مما في يد المشتري من العين، و ذلك لكونه مما تعلق به الزكاة قطعا اما في ملك البائع أو في ملك المشتري و ليس للمشتري ان يرجع الى البائع عند أخذ الساعى أو الحاكم عنه، لما عرفت من عدم إحراز وقوع البيع حال تعلق الزكاة لكى تستقر على البائع، و نتيجة ذلك أيضا قرار الزكاة على المشتري و ان لم يحرز وجوبها عليه.

### **[الرابعة إذا مات المالك بعد تعلق الزكاة]**

(الرابعة) إذا مات المالك بعد تعلق الزكاة وجب الإخراج من تركته و ان مات قبله وجب على من بلغ سهمه النصاب من الورثة، و إذا لم يعلم ان الموت كان قبل التعلق أو بعده، لم يجب الإخراج من تركته و لا- على الورثة إذا لم يبلغ نصيب واحد منهم النصاب، الا مع العلم بزمان التعلق و الشك في زمان الموت، فان الأحوط حينئذ الإخراج، على الاشكال المتقدمين، و اما إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب أو نصيب بعضهم، فيجب على من بلغ نصيبه منهم للعلم الإجمالى بالتعلق به اما بتكليف الميت في حياته أو بتكليفه هو بعد موت مورثه بشرط ان يكون بالغا عاقلا، و الا فلا يجب عليه لعدم العلم الإجمالى بالتعلق حينئذ. لا إشكال في وجوب الإخراج من التركة إذا مات المالك بعد تعلق الزكاة لأن الزكاة دين تقدم على الإرث، كما لا إشكال في وجوبها على الوارث إذا مات المالك قبل التعلق مع بلوغ نصيب الوارث النصاب، كعدم الإشكال في عدم وجوبها على الوارث مع عدم بلوغ نصيبه النصاب، و إذا شك في تقدم موت المالك على التعلق، فيجىء الشقوق المتقدمة في المسألة المتقدمة. و لا إشكال في عدم وجوب الزكاة على الوارث في الصورتين منها، و هما صورة ما علم زمان الموت و شك في زمان التعلق، و صورة ما كان كلاهما مجهولا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٩٥

أما الاولى، فلان الأصل الجارى فيها هو أصالة عدم التعلق الوجوب الى زمان الموت، و لكنه لا اثر له لأن الأثر و هو الوجوب

على الوارث يترتب على تأخر الوجوب عن الموت لا على عدم تقدمه عليه و باستصحاب عدم التعلق الى زمان الموت لا يثبت كونه بعد الموت الا على التعلق بالأصل المثبت.

و اما الثانية فلعدم إجراء الأصل في مجهولى التاريخ، أما للمعارضه أو لعدم جريانه فى مورد مجهولى التاريخ رأسا من جهة عدم اتصال زمان الشك باليقين، و اما الصورة الثالثة من الشقوق المحتملة، أعنى ما علم زمان التعلق و شك فى زمان الموت، فالأصل الجارى فيها هو أصالة عدم الموت الى زمان التعلق، فهل يجرى و يثبت به الوجوب على المالك أولا، و جهان مبنيان، على ان الوجوب اثر كون التعلق فى حال حيوة المالك كما هو الحق، أو اثر تقدم التعلق على الموت، فعلى أولا فيجرى الأصل من غير اشكال، و على الثانى فيبتنى اجراء على الأصل المثبت، و حيث ان الوجوب ترتب على كون التعلق فى ملك المالك و هو يثبت بإحراز حيوته فى حال التعلق و المفروض إحراز حيوته فى حاله بالاستصحاب فلا- جرم يكون الحق هو الإخراج من تركته فى هذه الصورة أعنى فيما علم زمان التعلق و شك فى زمان الموت هذا كله إذا لم يبلغ نصيب الوارث النصاب، و اما مع بلوغ نصيبهم أو نصيب بعض منهم، فيجب على من بلغ نصيبه النصاب إخراجها من نصيبه بقدر ما يتعلق بنصيبه، و ذلك للعلم التفصيلى بوجوب الإخراج مما يتعلق بنصيبه، الحاصل من العلم الإجمالى بتعلق وجوب إخراج هذا المقدار من نصيبه، اما على مورثه، أو عليه نفسه فوجوب إخراج هذا المقدار عليه يقينى على كلاً- تقديرى التعلق على المورث أو عليه نفسه و لكن ذلك فيما إذا كان جامعا لشرائط التكليف من البلوغ و العقل و التمكّن من التصرف و نحوها و الا فلا يجب عليه لعدم العلم الإجمالى بالتعلق و هذا ظاهر.

#### [الخامسة إذا علم ان مورثه كان مكلفا بإخراج الزكاة]

الخامسة إذا علم ان مورثه كان مكلفا بإخراج الزكاة و شك فى انه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٩٦

أداها أم لا ففى وجوب إخراجها من تركته لاستصحاب بقاء تكليفه، أو عدم وجوبه للشك فى ثبوت التكليف بالنسبة إلى الوارث و استصحاب بقاء تكليف الميت لا- ينفع فى تكليف الوارث و جهان، أو جههما الثانى لأن تكليف الوارث بالإخراج فرع تكليف الميت حتى يتعلق الحق بتركته و ثبوته فرع شك الميت و إجراءات الاستصحاب لا- شك الوارث، و حال الميت غير معلوم انه متيقن بأحد الطرفين أو شاك، و فرق بين ما نحن فيه، و ما إذا علم نجاسة يد شخص أو ثوبه سابقا و هو نائم و نشك فى انه طهرهما أم لا حيث ان مقتضى الاستصحاب بقاء النجاسة مع ان حال النائم غير معلوم انه شاك أو متيقن، إذ فى هذا المثال لا حاجة الى إثبات التكليف بالاجتناب بالنسبة الى ذلك الشخص النائم، بل يقال ان يده كانت نجسة و الأصل بقاء نجاستها فيجب الاجتناب عنها، بخلاف المقام حيث ان وجوب الإخراج من التركة فرع ثبوت تكليف الميت و اشتغال ذمته بالنسبة إليه من حيث هو، نعم لو كان المال الذى تعلق به الزكاة موجودا أمكن ان يقال: الأصل بقاء الزكاة فيه، ففرق بين صورة الشك فى تعلق الزكاة بذمته و عدمه و الشك فى ان هذا المال الذى كان فيه الزكاة أخرجت زكاته أم لا، هذا كله إذا كان الشك فى مورد لو كان حيا و كان شاكا و جب عليه إخراجها، و اما إذا كان الشك بالنسبة الى الاشتغال بزكاة السنة السابقة أو نحوها فما يجرى فيه قاعدة التجاوز و المضى و حمل فعله على الصحة، فلا اشكال، و كذا الحال إذا علم اشتغاله بدين أو كفارة أو نذر أو خمس أو نحو ذلك.

إذا علم ان مورثه كان مكلفا بإخراج الزكاة و شك فى انه أداها فلا يخلو، اما يكون شكه هذا مع تلف العين التى يشك فى أداء

زكاتها، أو يكون مع وجودها، و على الأول، فاما ان يعلم بان التلف على الوجه الغير المضمن على تقدير بقاء الزكاة، أو يعلم انه على الوجه الذى يكون المالك ضامنا، أو يشك فى ذلك فهنا صور.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٩٧

(الأولى) ما إذا كان شك الوارث فى إخراج مورثه ما عليه من الزكاة مع تلف العين على الوجه الغير المضمن، و لا إشكال فى عدم وجوب الإخراج فى هذه الصورة على الوارث، و ذلك لانه يقطع بعدم وجوب شىء على المورث حين موته، اما من جهة أدائه أو من جهة تلف العين على الوجه الغير المضمن، و لا مورد لاستصحاب بقاء تكليف الميت فى هذه الصورة حتى يبحث عن صحة جريانه.

(الثانية) ما إذا كان شك الوارث مع تلف العين على الوجه الذى يكون ضامنا كما إذا علم بأنه لو لم يؤد كان تأخيره على وجه لا يجوز التأخير معه بان كان المستحق حاضرا أو كان التأخير معه بما يتسامح معه فى الأداء و انما الشك فى اشتغال ذمته من جهة الشك فى الأداء، و هل يصح فى هذه الصورة إجراء الاستصحاب اعنى استصحاب بقاء تكليف الميت لإثبات وجوب الإخراج على الوارث، و جهان أقواهما الأول، و ذلك لوجود المقتضى لإجرائه من تمامية أركانه و عدم المانع، الا ما ربما يجعل مانعا عنه، و هو وجهان الأول ما فى المتن من ان تكليف الوارث بالإخراج فرع تكليف الميت به و هو متوقف على إحرازه لكن إحراز حال الوارث، فكما انه إذا علم بعدم أدائه وجدانا يتوقف عليه التكليف بالأداء و لو لم يكن حال الميت معلوما من انه متيقن بأحد الطرفين أو شاك بل و لو علم بأنه كان متيقنا بالأداء لكن الوارث عالم بعدم أدائه و انه كان فى يقينه هذا بالخطأ و كان جاهلا مركبا، كذلك إذا أحرز عدمه بالاستصحاب الذى هو إحراز تعبدى يترتب عليه التكليف بالأداء فكما أن الإحراز الوجدانى صفة للوارث فإنه بإحرازه الوجدانى يجب عليه الإخراج فكذلك بإحرازه التعبدى يصير الإخراج واجبا عليه فهذا الوجه لا يمنع عن إجرائه.

(الثانى) ما فى حاشية بعض الأساطين من السادة، و هو ان استصحاب عدم إخراج الميت للزكاة لا يثبت اشتغال ذمته به الأعلى التعويل بالأصل المثبت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٩٨

لأن الملازمة بين عدم الإخراج و بين بقاء الاشتغال عقلية لا شرعية فإثبات الاشتغال باستصحاب عدم الإخراج منوط بصحة التعويل على الأصل المثبت و فيه ان الأصل يجرى فى نفس بقاء الاشتغال لا فى عدم الإخراج لإثبات الاشتغال، و ذلك لتمامية أركان الاستصحاب فيه من اليقين بالوجود و الشك فى بقائه من جهة الشك فى الأداء، و حيث ان التلف يكون على وجه الضمان على تقدير عدم الأداء فيكون بقاء الاشتغال مشكوكا بعد التلف كما كان مشكوكا قبله، فيصح استصحاب بقائه لإثبات وجوب الإخراج على الوارث، و الحاصل ان الاشتغال مشكوك قبل التلف و حال التلف و بعده، فيصح استصحابه و لا يحتاج فى صحة استصحابه الى العلم به بعد التلف، و بذلك يسقط ما فى حواشى بعض أساتيدنا فى المقام من منع اجراء الاستصحاب فى هذه الصورة مع التزامه بصحته فيما لو علم بالاشتغال بعد التلف، كما إذا علم الوارث بأنه لم يؤد المورث حتى تلف النصاب مع كون التلف على وجه الضمان و يشك بعد التلف فى بقاء الاشتغال من جهة الشك فى أدائه بعده، فان الالتزام بصحة إجرائه فى هذا الفرض يستلزم صحة إجرائه فيما إذا كان الشك فى بقاء الاشتغال حال التلف و قبله من جهة الشك فى أدائه قبله و لا يحتاج الى العلم ببقائه بعده كما لا يخفى.

و الحاصل انه ان كان مبنى الاشكال فى إجراء الأصل مع عدم اليقين ببقاء الاشتغال بعد التلف، من جهة ان مجراه هو عدم الإخراج، و إثبات الاشتغال باستصحاب عدم الإخراج تعويل على الأصل المثبت، يكون مع العلم ببقاء الاشتغال بعد التلف



كذلك، وان كان مبنى الصحة في إجراءاته مع العلم ببقاء الاشتغال بعد التلف، لمكان كون الاشتغال بنفسه مصب الأصل و مجراه، فليكن مع عدم اليقين ببقائه بعد التلف كذلك لكونه متيقنا في زمان تعلق الزكاة و هذا اليقين بحدوثه كاف في استصحابه مع الشك في بقاءه، و بالجملة فلا إشكال في إجراء الاستصحاب و إثبات وجوب الأداء على الوارث في هذه الصورة هذا، و قد فصل بعض أساتيدنا (قده)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٩٩

في حاشية منه في المقام بعد التزامه بعدم الإشكال في إجراء استصحاب الوارث بقاء اشتغال الميت و كفاية شكه اي شك الوارث في بقاءه من غير حاجة الى إحراز شك الميت بعدم وجوب الإخراج على الميت في صورة التلف إذا كانت عادة الميت جارية بإخراج زكاة ماله عند وجوبها و عدم وجوبه لو لم تكن عادته كذلك، و هذا التفصيل منه (قده) مبنى على ما تقدم منه في المسألة الثانية من هذا الختام من عدم وجوب الإخراج على المالك لو شك في إخراجها إذا كانت من عادته الإخراج عند وجوبه و قد تقدم منا منعه و انه لا دليل على اعتبار تلك العادة و انها لا تكون إلا أمانة لم يتم على اعتبارها دليل، مع انه على تقدير تسليم اعتبارها لا اختصاص بصورة تلف العين بل تكون متبعة حتى مع وجودها، اللهم الا ان يكون نظره (قده) بالاختصاص بصورة التلف هو الاختصاص بصورة تصرف المالك في النصاب بإتلاف و نحوه كما أفاده في حاشية أخرى في تلك المسألة، و لعل وجهه قوة أمارية العادة في تلك الصورة حيث ان تصرفه في النصاب بإتلافه و نحوه مع استقرار عادته على الإخراج عند وجوبه لعله دليل قوى على الإخراج، الا انه مع ذلك لا دليل على اعتباره ما لم ينته الى العلم.

و بالجملة فالأقوى عندي صحة إجراء الاستصحاب، اعني استصحاب بقاء شغل المورث و إثبات وجوب الأداء به على الوارث في هذه الصورة بل في صورة تلف العين مع العلم لكون تلفه مضمنا على تقدير عدم الأداء حتى مع العلم باستقرار عادة المورث على الإخراج عند وجوبه و تصرفه في العين بالإتلاف و نحوه.

(الصورة الثالثة) ما إذا شك الوارث في إخراج المورث مع تلف العين و الشك في كون تلفه مضمنا، و الحكم في هذه الصورة أيضا كالصورة الثانية، هو صحة التمسك باستصحاب بقاء شغل الميت، و لكن في حاشية بعض السادة من الأساطين (قد) هو المنع عن إجراءاته لا لأجل كونه مثبتا عنده كما في الصورة الثانية، بل لمكان عدم الملازمة بين عدم الإخراج الذي يراد إثباته بالأصل و شغل الذمة الذي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٠٠

يراد إثباته باستصحاب عدم الإخراج، و ذلك لاحتمال ان لا يكون التلف مضمنا، و لا يخفى ان ما أفاده يصح إذا أريد إجراء الأصل في عدم الإخراج لإثبات شغل الذمة به، و اما إذا كان الأصل جاريا في نفس بقاء اشتغال الميت الذي تيقن به عند مجيئى زمان وجوب الإخراج فلا مورد للمنع عن إجراءاته بالمنع عن الملازمة كما لا يخفى.

(الصورة الرابعة) ما إذا كان الشك في إخراج المورث مع وجود العين و لا ينبغي الإشكال في صحة التمسك بالاستصحاب في هذه الصورة كما أفاده المصنف أيضا في قوله: نعم لو كان المال الذي تعلق به الزكاة موجودا، ثم فرق بين صورة تلف المال و بين صورة وجوده بالمنع عن إجراء الاستصحاب في الأول و صحة إجراءاته في الثاني، و لعل نظره (قده) في الفرق بين صورتين هو عدم العلم بالحالة السابقة بالاشتغال في صورة التلف المانع عن إجراء الأصل معه بخلاف الصورة الثانية، حيث ان تعلق الزكاة بهذا المال كان معلوما و انما الشك في إخراجها فيستصحب عدمه، و لا يخفى ما أفاده في الصورة الثانية متين، و الحق في الصورة الأولى أيضا كذلك، فان اشتغال ذمته بوجوب الإخراج و لو كان حكما تكليفيا محضا كان معلوما و يشك في بقاءه فيستصحب بقاءه، مع انه يرد عليه بعدم الفرق بين تلف المال و بين وجوده في دخل شك الميت في إجراء الأصل أو كفاية

شك الوارث و مع دخل شك الميت ينبغي المنع عن إجرائه حتى مع وجود المال عند عدم إحراز شكه و لو كان الوارث شاكاً، و مع كفاية شك الوارث يكون الحكم صحه إجراء الأصل حتى مع تلف المال فالتفرقة بين تلفه و وجوده لا وجه له، هذا كله فيما إذا كان الشك في بقاء شغل ذمة الميت بالنسبة إلى زكاة هذه السنة في تمام هذه الصور الأربع.

(الصورة الخامسة) ما إذا كان الشك بالنسبة إلى الاشتغال بزكاة السنة السابقة و نحوها و المختار عند المصنف (قده) هو عدم الإشكال في برأيه الوارث لأجل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٠١

قاعدة التجاوز و المضى و حمل فعل المورث على الصحة، و قد تقدم المنع عن اجراء هذه القواعد في أمثال المقام في المسألة الثانية من هذا الختام فلا نعيده، و خلاصة الكلام هو وجوب الإخراج على الوارث في جميع هذه الصور الخمسة إلا الأولى منها كما لا يخفى.

### [السادسة إذا علم اشتغال ذمته اما بالخمسة أو الزكاة]

(السادسة) إذا علم اشتغال ذمته اما بالخمسة أو الزكاة و جب عليه إخراجهما إلا إذا كان هاشمياً فإنه يجوز ان يعطى للهاشمى بقصد ما في الذمة و ان اختلف مقدارهما قلّة و كثرة أخذ بالأقل و الأحوط الأكثر.

إذا علم باشتغال ذمته بشيء مردد بين الخمس و الزكاة فاما يكون المعلوم متفق المقدار على تقدير كونه خمسا أو زكاة كما إذا علم باشتغال ذمته بعشرة دنانير مرددا بين كونها خمسا يجب عليه ردها إلى أربابه أو زكاة يجب تأديتها إلى مستحقها أو يكون مختلف المقدار كما إذا علم باشتغال ذمته بعشرة دنانير زكاة أو خمسة عشر دينار خمسا مثلاً و على التقديرين فاما يكون هاشمياً يجوز صرف زكاته إلى الهاشمى أو لا يكون هاشمياً فيحرم زكاته على الهاشمى فإن كان هاشمياً فمع كون المعلوم بالإجمال متفق القدر يجوز له إعطاء ما يعلم كونه في ذمته إلى الهاشمى فينوى إخراج ما عليه و يكون مكلفاً بإخراجه خمسا أو زكاة و لا يضر الجهل بخصوصية متعلق الذمة بعد العلم بتعلق الأمر به و انه يقصد امتثال شخص الأمر المتوجه اليه و يشير إليه في قصد امتثاله بعنوان ما هو المتوجه اليه و يكفي في الخروج عن امتثاله بقصد امتثاله و لو بهذا العنوان اعنى واقع الأمر المتوجه اليه، و كون المتعلق هو الخمس أو الزكاة مردداً بين مختلفى النوع غير مضر، في صدق امتثال الأمر بعد تعيينه، و الإشارة إليه عند قصد امتثاله بعنوان يشير اليه و لو بعنوان ما هو متوجه اليه.

و نظير ذلك ما إذا علم باشتغال ذمته بشخص معين كزيد مثلاً مردداً بين ان يكون ديناً أو نذراً اى لا يعلم منشأ اشتغاله به هل هو النذر له أو الاستدانة منه مثلاً، فإنه يصح إعطاء ما يعلم باشتغاله به بعنوان ما هو في ذمته و لو لم يعلم انه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٠٢

دين أو نذر و يبرء ذمته عما هو فيه بهذا الإعطاء، و على تقدير كون الإعطاء قريباً يصح منه قصد امتثال ما هو المتوجه اليه من الأمر واقعاً، هذا إذا كان المعلوم بالإجمال متفق القدر، و لو كان مختلفاً، فلا إشكال في حصول الإبراء بإخراج الأكثر، فهل يتعين عليه إخراجه أو يجوز له الاكتفاء بإخراج الأقل و جهان، مبنيان على ان المقام هل هو من قبيل الدين المردد بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين حيث ينحل علمه الإجمالى بالاشتغال بالقدر المردد بين الأقل و الأكثر إلى علم تفصيلي بالعلم بالاشتغال بالأقل و الشك في الاشتغال بالأكثر، بل التعبير بالانحلال لا يخلو من مسامحة، لأنه من الأول لم ينعقد علم إجمالى أصلاً لأن العلم الإجمالى الأصولي هو العلم بالجامع المقرون مع الشك في الخصوصيات، و في مورد الأقل و الأكثر لم يكن من أول الأمر

كذلك، بل كان علما بالأقل بخصوصيته و شكافى زائد عنه، و بعبارة أخرى خصوصيته مقدار الأقل و لو لا بحد الأقلية كانت معلومة، و انما الشك في خصوصيته الأكثر أو انه يكون كالصلاة المرددة بين القصر و الإتمام أو الظهر و الجمعة حيث يكون المعلوم مرددا بين المتبائنين، و مختار المصنف (قده) في المتن هو الأول، و لكن الأحوط هو الأخير، و ذلك لان المعلوم بالإجمال المردد بين الأقل و الأكثر يكون معلما بغير عنوان المتعلق المردد إذ التردد ليس في الاشتغال بعشرة أو خمسة عشر المجرد عن عنوان آخر، بل المعلوم بالإجمال مردد بين الأقل على تقدير كونه خمسا و الأكثر على تقدير كونه زكاة أو بالعكس، فهو يعلم إجمالا باشتغال ذمته بالخمس الذي هو العشرة أو الزكاة التي هي خمسة عشر فالمعلوم بالإجمال مردد بين الخمس أو الزكاة فلو كان مما في ذمته الزكاة لكان تمام خمسة عشر متعلقا للعلم الإجمالي لا ان الخمسة الزائدة على العشرة تكون مشكوكة بالشك البدوي، فيكون نظير ما إذا علم في العين الخارجي بأن هذه العشرة لنزيد أو تلك الخمسة عشر له، فالترديد بين العينين يوجب صيرورة تمام خمسة عشر طرفا للعلم الإجمالي لا العشرة منه فقط، و في المقام تكون الخمسة عشر المعلمة بعنوان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٠٣

الزكائية منشأ لصيرورتها بتمامها طرفا للعلم الإجمالي، و لا ينحل العلم الإجمالي بعلم تفصيلي بالأقل و شك بدوي بالأكثر، فالحق و جوب إخراج الأكثر و عدم الاكتفاء بإخراج الأقل، هذا كله إذا كان هاشميا يجوز له إعطاء زكاته بهاشمي مثله، و لو لم يكن هاشميا يجب عليه الاحتياط باخراجهما سواء كان متفقي المقدار أو كانا مختلفين فيكون نظير الدين المردد بين شخصين بان يعلم باشتغال ذمته بعشرة اما يزيد أو بعمره أو يعلم بأنه إما يكون مديونا يزيد بخمسة أو بعمره بعشرة فإنه يجب فيه الاحتياط بالأداء الى كليهما و ان كان هنا فروع كثيرة قد تعرضنا لها في كتاب الخمس هذا.

و في حاشية سيد أساتيدنا (قده) في المقام نفى البعد عن جواز إخراج ذلك المقدار بقصد ما في الذمة و إيصاله إلى الحاكم الشرعي من حيث كونه وليا للطائفتين فيبرء ذمته من الحق الواقعي ثم يرى الحاكم ما هو تكليفه من القرعة أو التوزيع انتهى، أقول: و ذلك لان أداء العين الى الحاكم يوجب ان يصير متعينا في كونه مصداقا لما في ذمة الدافع فيخرج المورد بقبض الحاكم عن كونه ديناً مرددا بين ان يكون لمستحق الزكاة أو لأرباب الخمس فيجىء فيه احتمال التوزيع و القرعة لكن التوزيع في المقام بعيد في الغاية، لأن الحاكم بقبضه لا بد من ان يجعل الدين مرددا بين الطائفتين و صيرورة العين كذلك فرع ثبوت الحق لهما، و بعبارة أخرى الحاكم ولى على الطائفتين في قبض مالهما من الحق و يتعين المأخوذ في كونه لهما بعد فرض ثبوت الحق لهما و مع عدم الحق لا- يتعين المأخوذ بقبض الآخذ إذ لا- ولاية للحاكم على ما ليس للمولى عليه و إذا كان المفروض ثبوت الحق لإحدى الطائفتين فقط تكون ولايته على ذى الحق منهما فقط و نتيجة ذلك صيرورة العين لمن له الحق منهما فقط، و الحاصل ان الحاكم لا يكون وليا في المقام للطائفتين فلا يكون قبضه قبضا عنهما بل هو ولى لذى الحق من الطائفتين، أما أرباب الخمس أو مستحقى الزكاة فبقبضه يتعين اما خمسا أو زكاة و ليس معه موردا للتوزيع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٠٤

و الحاصل ان العين التي لا تعدو عن أشخاص متعددة تكون مورد الحكم بالتوزيع، و في المقام تصير العين بقبض الحاكم مما لا تعدو عن الطائفتين و صيرورتها كذلك يتوقف على قبض الطائفتين بقبض وليهما و هو متوقف على كون الحاكم وليا عنهما و هو متوقف على كون الحق لهما كما لا يخفى.

السابعة إذا علم إجمالاً- ان حنطته بلغت النصاب أو شعيرة و لم يتمكن من التعيين فالظاهر وجوب الاحتياط باخراجهما إلا إذا أخرج بالقيمة فإنه يكفي إخراج قيمة أقلهما قيمة على اشكال لأن الواجب أولاً هو العين و مردد بينهما إذا كانا موجودين بل فى صورة التلف أيضاً لأنهما مثليان و إذا علم ان عليه اما زكاة ثلاثين بقره أو أربعين شاء و جب الاحتياط الا مع التلف فإنه يكفي قيمة شاء و كذا الكلام فى نظائر المذكورات.

إذا علم إجمالاً- بأنه يجب عليه اما إخراج الزكاة من الحنطة أو من الشعير فلا يخلوا اما يخرج من العين أو يخرج القيمة اما مع وجود العين أو مع تلفها لا إشكال فى وجوب الاحتياط باخراجهما معا فيما إذا يخرج من العين و ذلك لكون المعلوم بالإجمال مرددا بين المتباينين و هما الحنطة و الشعير و ان كانت قيمتهما متفاوتة بالأقل و الأكثر الا ان التردد بين العينين لتعلق بأى نحو الزكاة بالعين من الأنحاء كان على حسب ما تقدم و ليست متعلقة بالذمة الساذجة، و منه يظهر وجوب الاحتياط أيضا فيما إذا أخرجها من القيمة مع وجود العين، حيث ان القيمة يدل من العين فى رتبة المتأخرة عن تعلق وجوب إخراج العين فيكون التخيير بين العين و القيمة فى رتبة الامتثال اعنى أول ما ثبت على المكلف هو أداء العين و فى رتبة إخراجها ثبت له التخيير بين إخراج نفس ما ثبت فى ذمته أو قيمته، و هذا كما ترى تخيير فى رتبة الامتثال لا فى مرتبة الاشتغال، و حيث ان الثابت فى الذمة فى رتبة ثبوته مردد بين الإخراج من الحنطة أو الشعير يكون طرف التخيير فى رتبة الامتثال مرددا بين إخراج قيمة الحنطة عشرة و قيمة الشعير خمسة مثلا، الا ان ما هو طرف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٠٥

العلم الإجمالى ليس هو العشرة و الخمسة بما هما تعلمنا اعنى عشرة التى قيمة الحنطة و الخمسة التى قيمة الشعير، و العشرة و الخمسة مع تعنونهما بهذين العنوانين من قبيل المتباينين، و هكذا الكلام فى إخراج القيمة مع تلف العين لأنه فى صورة تلفها ينتقل الذمة بإخراج مثل التالف لأن الحنطة و الشعير مثليان فيكون حالهما فى صورة التلف كحالهما فى صورة كونهما موجودين و يكون فى صورة التلف مأمورا بإخراج المثل و فى رتبة الامتثال يقع التخيير بين إخراج نفس ما يتعلق التكليف بإخراجه و هو المثل أو إخراج بدله و هو القيمة فحال وجود العين كحال التلف، الا انه فى وجود العين يصير مخيرا فى رتبة الاسقاط بين الإخراج من العين أو القيمة، و فى صورة التلف بين إخراج المثل أو القيمة، و الحاصل ان الأقوى وجوب الاحتياط فى إخراج الجميع مع الإخراج من العين أو القيمة فى صورة وجود العين و تلفها، و إذا علم ان عليه اما زكاة ثلاثين بقره أو أربعين شاء و جب عليه الاحتياط بإخراج ما على ثلاثين بقره من التبع و التبعية و ما على أربعين شاء من الشاة الواحدة لو اخرج من العين أو القيمة مع وجود العين، و اما مع تلف العين، ففى المتن انه يكفي قيمة شاء لأن الشاة و التبع أو التبعية قيمي يجب عند التلف إخراج قيمتها فالقيمة الواجبة مرددة بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين، لانه لو كان عليه زكاة ثلاثين بقره يجب عليه قيمة التبع و التبعية و هى عشرين مثلا، و لو كان عليه زكاة أربعين شاء فالواجب عليه قيمة شاء واحدة و هى عشرة مثلا، فيكون ما عليه مرددا بين العشرة و العشرين و حيث ان العشرة متيقنة على كل تقدير يؤخذ بها و يرجع فيما زاد عليها الى البراءة، و لكن الأقوى وجوب الاحتياط فى هذه الصورة أيضا، لأن التبع أو التبعية و الشاة و ان كانتا قيمتين و التفاوت بين قيمتهما بالقله و الكثرة لكن طرفى المعلوم بالإجمال معلمان، حيث انه اى المعلوم بالإجمال مردد فى المثال المذكور بين ان يكون العشرة التى هى قيمة الشاة و العشرين التى هى قيمة التبع أو التبعية و العشرة و العشرين من حيث نفسهما و ان كانتا مختلفين بالقله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٠٦

و الكثرة لكنهما بما هما قيمتى الشاة و التبع أو التبعية متباينين لأن العشرة التى هى قيمة الشاة بهذا العنوان ليست فى ضمن العشرين التى قيمة التبع أو التبعية و ان شئت فقل الشعرة التى هى قيمة الشاة عبارة عن مائة الشاة و روحها و العشرين على هذا

التي هي قيمة التبع أو التبعية هي ماليتها فالترديد بين العشرة والعشرين على هذا الوصف ترديد بين الماليتين و هما متباينان اعنى ماليتها القائمة بالشاء بوصف قيامها بها متباين مع مالىة التبع بما هي قائمة به.

و مما ذكرناه يظهر الكلام فى نظائر المذكورات و ان الحكم فى الجميع هو الاحتياط، ثم ان فى كيفية إخراج الجميع من المالك مطلقا سواء كان إخرجه من العين أو من القيمة أو بالاختلاف يتصور أنحاء يتفاوت حكمها بالنسبة إلى الآخذ.

(الأول) ان يخرج على ان تكون الزكاة منه زكاة و الزائد منه هبة، و لا إشكال فى صيرورة الجميع حينئذ ملكا للآخذ مقدار الزكاة منه زكاة و الباقي هبة.

(الثانى) ان يخرج الجميع على ان يكون مقدار الزكاة منه زكاة و الزائد عنه باقيا على ملك المخرج و لكن الآخذ لم يعلم بالحال، و فى هذه الصورة يصير المأخوذ مشتركا على نحو نحو الإشاعة بين الآخذ و المخرج لصيرورة مقدار الزكاة من الجميع ملكا للآخذ و يبقى الباقي على ملك المخرج فمع بقاء العين يكون مشتركا بينهما و يجوز للمالك ان يرجع الى ملكه بعد تبين الحال و مع تلف العين لا يكون الآخذ ضامنا و لو كان التلف ياتلافه لمكان جهله بالحال.

(الثالث) ان يخرج الجميع كالنحو الثانى و لكن بعلم الآخذ بالحال فان كان المخرج من عين النصاب يحصل علم إجمالى للآخذ بكون احدى العينين له و الأخرى للمالك مرددة بين ان تكون الحنطة له و الشعير للمالك أو بالعكس فمع عدم رضاء المالك بتصرف الآخذ فيما زاد على الزكاة يكون مقتضاه عدم جواز تصرفه فى شىء منهما و يصير الإعطاء و الآخذ حينئذ لغوا و لا يجوز للمالك استرداد الزائد لاحتمال ان يكون هو الزائد، و يمكن ان يقال: بوجود دس الزائد فى ملك المالك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٠٧

على الآخذ و ان كان المخرج من القيمة يصير مشتركا بينهما بالنسبة فيكون حكمه حكم المال المشترك حينئذ، ثم لا يخفى انا قد كتبنا جملا وافية مما يرتبط بالمقام فى البحث عن الحلال المختلط بالحرام من كتاب الخمس فراجع اليه ينفعك فى المقام

### [الثامنة إذا كان عليه الزكاة فمات قبل أدائها]

(الثامنة) إذا كان عليه الزكاة فمات قبل أدائها هل يجوز إعطائها من تركته لواجب النفقة عليه حال حيوته أم لا اشكال. و منشأ الاشكال هو الإشكال فى ان المنع عن إعطاء الزكاة بمن يجب نفقته على المعطى، هل هو من جهة كونه ممن تجب نفقته عليه و لو كانوا فقراء، كما يستفاد من بعض الاخبار الذى فيه انه خمسة لا يعطون الزكاة شيئا الأب و الام و الولد و المملوك و الزوجة، أو لأجل صيرورتهم بوجوب نفقتهم على المعطى أغنياء، فعلى الأول لا يجوز إعطائها إياهم من تركته بعد موته لأنهم معنونون بالعناوين الخمسة المتقدمة أعنى الأب و الام و الولد و الزوجة منها، و على الثانى يجوز الإعطاء لهم إذا كانوا فقراء كما لا يخفى، و لعل الأول فى الأب و الام و الولد و الزوجة هو الأقوى، و ان كان فى ذيل الخبر المتقدم ما ربما يرمى الى الأخير حيث علل فيه المنع عن إعطاء الخمسة المذكورة بأنهم عياله لازمون له، لكن الانصاف عدم دلالة على كون المنع عن إعطائهم لمكان غناهم بالعيولة بل لعل المنع من جهة كونهم عيالا له أظهر.

### [التاسعة إذا باع النصاب بعد وجوب الزكاة]

التاسعة إذا باع النصاب بعد وجوب الزكاة و شرط على المشتري زكاته لا يبعد الجواز إلا إذا قصد كون الزكاة عليه لا ان يكون نائبا عنه لانه مشكل.

اعلم انه لو لا شرط الزكاة على المشتري تكون عليه لمكان تعلقها بالعين و انها تذهب حيثما ذهبت العين، غاية الأمر أنه ان أداها البائع عن مال آخر يسقط إخراجها من العين و الا يؤديها المشتري عن العين ثم يرجع بها الى البائع، هذا مع عدم الاشتراط، و اما لو شرطها على المشتري فهذا الشرط يحتمل وجوها.

(الأول) ان يكون الغرض من الشرط نفس هذا المعنى الذى لو لا الشرط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٠٨

كان على المشتري غاية الأمر انه مع الشرط لا يرجع بعد الأداء الى البائع بما اداه فيكون نتيجة الاشتراط عدم ضمان البائع لما يؤديه المشتري بعد أدائه، و لا يخفى ان الشرط بهذا المعنى سائغ صحيح مثل سائر الشروط السائغة يدخل تحت دليل وجوب الوفاء من غير اشكال.

(الثانى) ان يقصد البائع فى شرطه هذا توكيل المشتري فى الدفع و كونه نائباً عن البائع فى الدفع، و لازمه جواز رجوع المشتري حينئذ إلى البائع بعد الدفع كما لو لم يكن شرط، فيكون هذا الاشتراط لغوا لا يؤثر فى شىء لعدم الحاجة فى دفع المشتري الى قصد النيابة لأن المخاطب بالزكاة من بيده الأعيان الزكوية و لا حاجة الى اشتراط النيابة و لا تبرء ذمة البائع عن الزكاة الا بالأداء لا بنفس الاشتراط، و الحاصل انه لا يترتب على هذا الاشتراط أثر أصلاً.

(الثالث) ان يكون الشرط تحول التكليف بالزكاة من البائع إلى المشتري بالشرط بان يقال: بعتك بشرط ان تكون زكاته عليك، و هذا مما لا- ينبغى الإشكال فى فساده، إذ الشرط لا يصلح ان يكون ناقلاً للتكليف عن شخص الى آخر كما لا يخفى، و قد تقدم فى مسألة الحادى عشرة من أول الكتاب الزكاة فى البحث عن كون زكاة القرض على المقترض بعد قبضه جملة وافية لما يناسب المقام.

### [العاشرة إذا طلب من غيره ان يؤدي زكاته تبرعا من ماله]

(العاشرة) إذا طلب من غيره ان يؤدي زكاته تبرعا من ماله جاز و اجزاء عنه و لا يجوز للمتبرع الرجوع عليه و اما ان طلب و لم يذكر التبرع فأداها عنه من ماله فالظاهر جواز رجوعه عليه بعوضه لقاعدة احترام المال إلا إذا علم كونه تبرعا.

لا- يخفى ان طلب التبرع عن الزكاة و أداء المتبرع و سقوط ذمة المتبرع عنه بتبرعه، متوقف على صحة التبرع فى الزكاة، و فى صحته خلاف، و الأقوى صحته، و قد تقدم منا الدليل على صحته فى مسألة الحادى عشرية من أول كتاب الزكاة فراجع، و اما إذا طلب و لم يذكر التبرع فأداها عنه، فالأقوى جواز رجوعه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٠٩

عليه بما ادعى، لقاعدة احترام المال، و نظير ذاك المقام، كلما يستوفى الأمر بأمر معاملى مالا من المالك كما فى أعتق عبدك عنى أو عملا- من العامل كما فى احلق رأسى أو احمل متاعى و نحو ذلك، أو الق متاعك فى البحر، فيما إذا كان فى الغائه غرض عقلانى للأمر، كتخفيف السفينة عند النظام البحر، و ضابط ما يضمن الأمر بامرهما هو فى كل مورد أمكن وقوع الفعل عن المالك بالتبرع عن الأمر لو لا امره و استدعائه، فكلما يصح فيه التبرع يصح فيه الاستدعاء و يكون تبرعه موجبا لبراءة المتبرع عنه لو كان مشغولا به مع وقوع الفعل عن المتبرع من غير ضمان المتبرع عنه ببدله و وقوعه بامرهم و استدعائه موجب بوقوعه عنه و اشتغال ذمة الأمر ببدله بواسطة أمره فإن عين شيئا يكون ضمانه بما عين و بالمسمى و الا فيكون ضامنا بالمثل أو القيمة، و حيث قد ثبت جواز التبرع فى أداء الزكاة يكون أدائها بأمر من المالك موجبا لبراءة ذمته من الزكاة و اشتغالها بما اداها المأمور،

كل ذلك بعد أدائه، لكن جواز رجوعه الى الأمر، انما هو فيما إذا لم يكن قاصدا للتبرع، و الا فلا رجوع له مع قصده، و ليعلم انه كان حق العبارة ان يقول: الا- إذا كان متبرعا لان الكلام يكون في مقام الثبوت و بيان ما يجوز له الرجوع واقعا لا مقام الإثبات لكي يحتاج الى العلم بالتبرع.

### [الحادية عشرة إذا وكل غيره في أداء زكاته]

الحادية عشرة إذا و كل غيره في أداء زكاته أو في الإيصال إلى الفقير هل تبرء ذمته بمجرد ذلك أو يجب العلم بأنه أداها أو يكفي إخبار الوكيل بالأداء لا يبعد جواز الاكتفاء إذا كان الوكيل عدلا بمجرد الدفع اليه. اما براءة الذمة بمجرد التوكيل في الأداء فمما ينبغي القطع بعدمها و لو كان الوكيل عادلا، فإنه لا يكون أداء قطعا و لا عزلا عرفا، فكيف تحصل البراءة بمجرد إنشاء الوكالة في الأداء، و اما حصولها بالتوكيل في الإيصال بناء على جواز العزل و حصول البراءة به، فله وجه إذ التوكيل في الإيصال عزل عرفا فعلى تقدير جوازه مع وجود المستحق و ينبغي ان يقال: بحصول البراءة به الا انه لا يخلو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤١٠

عن تأمل، فالأقوى اعتبار الاطمئنان بأداء الوكيل في البراءة من اى سبب حصل و لو كان من اخبار الوكيل إذا كان عادلا، و اما جواز الاكتفاء بمجرد الدفع الى الوكيل إذا كان عادلا و لو لم يخبر بالأداء و لم يحصل العلم العادى به من طريق آخر عدا اخباره فلعله لا وجه له.

### [الثانية عشرة إذا شك في اشتغال ذمته بالزكاة]

الثانية عشرة إذا شك في اشتغال ذمته بالزكاة فاعطى شيئا للفقير و نوى انه ان كان عليه الزكاة كان زكاة و الا فإن كان عليه مظالم كان منها و الا- فإن كان على أبيه زكاة كان زكاة له و الا فمظالم له و ان لم يكن على أبيه شيء فلجده ان كان عليه و هكذا فالظاهر الصحة.

و هذا ما يمكن ان يقع منه على نحوين أحدهما ما هو ظاهر عبارة المتن من ان يكون المنوى أحد هذه الأمور المذكورة طولا بان يكون زكاة نفسه على تقدير ان تكون عليه الزكاة أو مظالم نفسه ان لم يكن عليه الزكاة أو زكاة أبيه ان لم يكن عليه مظالم أو مظالم أبيه ان لم يكن على أبيه زكاة و هكذا، و نتيجة ذلك وقوع كل ما هو واقع من المنويات المترتبة في لسلسلة الطولية و لا يبقى محل لوقوع ما ترتب عليه في السلسلة الطولية لو كان، و ثانيهما ان ينوى ما كان من هذه المنويات بان يتصور زكاة نفسه و مظالمه و زكاة أبيه و مظالمه و ما لجده من المظالم و الزكاة فينوى كون المخرج مخرجا عما في ذمته أو ذمة أبيه أو جده من الزكاة أو المظالم، و لازم ذلك وقوعه عن زكاة أحدهم أو مظالمه لو كان عليه أو على أبيه أو على جده زكاة فقط أو مظالم كذلك، و اما إذا كان عليه كلاهما أو على أبيه أو على جده أو كلاهما على الجميع أو على الاثنين من الجميع، كما إذا كان عليه أو على أبيه الزكاة و المظالم أو عليه و على جده أو على أبيه و على جده، فلا بدمع عدم الترتب ان يحمل على التوزيع، و كيف كان فما في حاشية بعض السادة (قدس سره) من ان صحة ما في المتن لا يخلو عن اشكال لعله مبنى على ما استشكله من التبرع في أداء الزكاة و الا فلا ينبغي الإشكال فيه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤١١



## [الثالثة عشرة لا يجب الترتيب فى أداء الزكاة]

(الثالثة عشرة) لا يجب الترتيب فى أداء الزكاة بتقديم ما وجب عليه أولاً فأولاً فلو كان عليه زكاة السنة السابقة و زكاة الحاضرة جاز تقديم الحاضرة بالنيء و لو اعطى من غير نيء التعيين فالظاهر التوزيع.

اما عدم وجوب الترتيب فلعدم الدليل على وجوبه، و اما التوزيع لو اعطى من غير نيء التعيين بمعنى كون المخرج يوزع على ما عليه من زكاة ما مضى من السنين بالنسبة، فلعلة أيضاً لا وجه له، و لعل الأقرب احتساب المخرج عما فى ذمته من الزكاة كما خرج من غير تعيين و لا توزيع، كما ان إخراجهم لم يكن عن تعيين، و بعبارة أوضح إذا كان عليه من السنة الماضية عشرة و من السنة الحاضرة أيضاً عشرة فاخرج عشرة من غير تعيين تبرء ذمته عن عشرة من عشرين من غير تعيين و يبقى عشرة أخرى من غير تعيين فى كونها من الماضية أو الحاضرة فى ذمته، و اما احتساب خمسة من العشرة المخرجة مما مضى و عشرة من السنة الحاضرة الذى هو معنى التوزيع، فليس عليه دليل، و قد تقدم الإشكال فى التوزيع فى أول الفصل المنعقد فى ان الزكاة من العبادات هذا، و فى حاشيته شيخ اساطينا العراقى (قده) فى المقام عند قول المصنف: فالظاهر التوزيع قال: (قده) بل الظاهر سقوط احد الخطابين عنوان انتهى، أقول: و فيما أفاده إشكال بل منع إذ لم يكن احد الخطابين بلا- عنوان ثابتا حتى يسقط بإعطائه من غير تعيين، و انما الثابت هو الخطاب بإخراج ما تعلق به فى السنة الماضية و هذه السنة و التحقيق ان يقال:

حال إخراج ما عليه من السنة السابقة و هذه السنة كالدين التى استدانها فى السنة السابقة و هذه السنة، بل التحقيق ان الزكاة من حيث تعلقها بالذمة دين حقيقة و ان لم تكن متعلقة بالذمة الساذجة، بل تكون لها تعلق بالعين على احد أنحاء التعلق التى تقدم تفصيلها، و لا- يخفى انه فى دين السنة السابقة و الحاضرة يصير مرجع الخطابين الى خطاب واحد متعلق بأداء ما فى ذمته من الدين مطلقا من غير تعيين لهذه السنة أو السنة الماضية على نحو الانحلال بالنسبة اجزاء الدينين،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤١٢

هكذا يجب عليك أداء كل فلس مما فى ذمتك من الدين سواء كانت من هذه السنة أو السنة الماضية و يكون هذه الخطابات الانحلالية بعدة اجزاء الدينين على نحو الاستقلال، فكل فلس مما فى ذمته منهما متعلق لخطاب استقلالى بوجوب الأداء من غير تعيين متعلقه بكونه الفلاس من دين السنة الماضية أو هذه السنة فإذا أدى فلما من دينه من غير تعيين كونه من دين السنة الماضية أو هذه السنة يقع به امثال هذا الخطاب الانحلالى فى من الخطاب بأداء كل فلس من الدين و يبرء ذمته من الدين بقدر ما اداه بلا تعيين زائد عن كونه فلما من الدين، و منشأ البراءة امثال الخطاب الانحلالى و استقلاليتها بحيث لو أدى شيئا مما يصدق عليه انه من الدين تبرء ذمته بقدر ما أداء و لازم ذلك سقوط ما تعلق من الخطاب بما اداه تعيينا لا سقوط احد الخطابين من السنة الماضية أو هذه السنة بلا عنوان على ما افاده (قدس سره).

## [الرابعة عشرة و فى المزارعة الفاسدة الزكاة]

(الرابعة عشرة) و فى المزارعة الفاسدة الزكاة من بلوغ النصاب على صاحب البذر.

لأن الثمرة حينئذ جميعها لصاحب البذر و لو كان هو العامل و انما للعامل اجرة عمله لمكان فساد المزارعة إذا لم يكن البذر له، و الا فعليه اجرة أرض المالك و هذا ظاهر،

و فى

المزارعة



الصحيحة منها عليهما إذا بلغ نصيب كل منها.

لأن الزكاة كما تقدم تجب على من يملك الثمرة بالزراعة وهذا يصدق على المالك و العامل إذ كل منهما ملك النصاب بالزراعة وهذا يصدق على المالك و العامل إذ كل منهما ملك النصاب بالزراعة كما لا يخفى.

و ان بلغ نصيب أحدهما دون الآخر فعليه فقط و ان لم يبلغ نصيب واحد منهما فلا- يجب على واحد منها و ان بلغ المجموع النصاب.

لان كل واحد مخاطب بخطاب يخصه على نحو الاستقلال بالخطاب الانحلالي بعدة احاد المكلفين و يكون كل واحد من تلك الخطاب الانحلاليته مشروطا ببلوغ النصاب فلا يكفي بلوغ المجموع النصاب و هذا أيضا ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤١٣

### [الخامسة عشرة يجوز للحاكم الشرعى ان يقتضى على الزكاة]

الخامسة عشرة يجوز للحاكم الشرعى ان يقتضى على الزكاة و يصرفه فى بعض مصارفها كما إذا كان هناك مفسدة لا يمكن دفعها الا بصرف مال و لم يكن عنده ما يصرفه فيه، أو كان فقير مضطر لا يمكنه إعانته و رفع اضطراره الا بذلك أو ابن السبيل كذلك، أو تعمیر قنطرة، أو مسجد أو نحو ذلك و كان لا يمكن تأخيره، فحينئذ يستدين على الزكاة و يصرف و بعد حصولها يؤدي الدين منها و إذا اعطى فقيرا من هذا الوجه و صار عند حصول الزكاة غنيا لا يسترجع منه إذ المفروض أنه أعطاه بعنوان الزكاة و ليس هذا من باب اقتراض الفقير و الاحتساب عليه بعد ذلك، إذ فى تلك الصورة تشتغل ذمته الفقير، بخلاف المقام فان الدين على الزكاة و لا يضر عدم كون الزكاة ذات ذمته تشتغل، لان هذا الأمور اعتبارية و العقلاء يصححون هذا الاعتبار، و نظيره استدانته متولى الوقف لتعميره ثم الأداء بعد ذلك من نمائه، مع انه فى الحقيقة راجع الى اشتغال ذمته أرباب الزكاة من الفقراء و الغارمين و أبناء السبيل من حيث هم من مصارفها لا- من حيث هم، و ذلك مثل ملكيتهم للزكاة فإنها ملك لنوع المستحقين فالدين أيضا على نوعهم من حيث انهم من مصارفه لا من حيث أنفسهم، و يجوز ان يستدين على نفسه من حيث ولايته على الزكاة و على المستحقين بقصد الأداء من مالهم و لكن فى الحقيقة هذا أيضا يرجع الى الوجه الأول و هل يجوز لأحد المالكين إقراض الزكاة قبل أو ان وجوبها أو الاستدانة لها على حذو ما ذكر فى الحاكم و جهان و يجرى جميع ما ذكرنا فى الخمس و المظالم و نحوهما.

فى هذه المسألة أمور ينبغى التعرض لها (الأول) قالوا: يجوز للمجتهد ان يقتضى على الزكاة بأن يجعل الزكاة مديونا و يصرفه فى مصارفها مما عده المصنف (قده) فى المتن، قال فى الجواهر: فى مسألة تقديم الزكاة قبل وقت وجوبها و لا وجه لحمل النصوص الواردة فى جواز التقديم على كونه قرضا على الزكاة حسب استقراض المجتهد عليها فلا- تكون ذمته الفقير حينئذ مشغولة و يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤١٤

الدفع اليه كالصرف فى سبيل الله على الزكاة فإنه لا تشغل ذمته فيه لأحد انتهى، و حاصله ان الحاكم يستدين من شخص كزيد مثلا ولاية منه على الزكاة و يجعل الدين على الزكاة و تصير الزكاة باستدانته مديونا بالدائن الذى استدان كزيد فى فرضنا، فزيد دائن و الزكاة مديون و الحاكم متدين بالولاية التى له على الزكاة و يصير الدين باستدانته على الزكاة زكاة فيصرفه فى مصارفها التى يراها من الفقراء و الغارمين و فى سبيل الله، و لازم ذلك كون ما يعطيه الفقير على هذا الوجه زكاة فيملكه الفقير بالقبض و

لا تكون ذمته حينئذ مشغولة به و تصير الزكاة مديونا و بعد حصولها يؤدي الحاكم الدين منها بمعنى انه يصرفها في أداء هذا الدين التي استدانها على الزكاة، ثم ان هذه الاستدانة يمكن ان تقع على وجهين أحدهما ان يجعل الدين على زكاة معينة من مالك معين بان يستدين على زكاة أموال زيد مثلا قبل وقت وجوبها فتصير زكاته مديونا فيصرف ما يقبضه منه على دين زكاته و ثانيهما ان يجعل الزكاة المطلق اعنى ما يجبي من الزكاة بلا- إضافته إلى مالك معين بل من حيث انها زكاة تجبي من اى مالك كان و من غير ان تكون من هذه السنة أو السنين الاتية، و على كل تقدير، فيرد على جواز هذا الفعل من ان الزكاة لا ذمته لها حتى يجعل في ذمته شيئا لأنها ملك أو حق لمستحقها و ليست من الجهات التي يعتبر لها ملك و ذمته و قد دفعه المصنف (قده) بقوله: لان هذه الأمور اعتبارية و العقلاء، يصححون هذا الاعتبار كالأستدانة لتعمير الوقف ثم الأداء من نمائه الصادرة عن متوليه، و لا- يخفى ان ما افاده من اعتبارية هذه الأمور و ان كان صحيحا الا ان البحث في اعتباره عند العقلاء و ليس كل أمر اعتباري يترتب عليه الأثر ما لم يعتبره العقلاء و اعتبارهم الدين على الزكاة و جعل الزكاة مديونا بعيد عن الارتكاز، مثل بعد نظيره و هو الاستدانة على الوقف بجعل الوقف مديونا، بل الظاهر في الوقف كون الاستدانة على نفس المتولى من حيث هو متولى الوقف، و كون مديونته لأجل مصلحة الوقف فيودى دينه حينئذ من نمائه لا ان الوقف مديون مع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤١٥

ما من الفرق بينه و بين الاستدانة على الزكاة فان في الاستدانة على الوقف يصير الوقف مصرف الدين حيث يصرف في تعميره، و في الاستدانة على الزكاة لا تكون الزكاة مصرف الدين بل يصرف في الفقراء و مستحقى الزكاة لا على الزكاة نفسها، و هذا الوجه لعله لا- يفيد شيئا، و يحتمل ان يجعل المديون في هذا الدين هو طبيعة الفقراء مثلا و هي التي تكون مالكا للزكاة فإن الزكاة على القول بالملك تكون لنوع الفقراء لا لأشخاصهم، و لذلك لا يستحق كل شخص منهم للمطالبة و لا إسقاط الزكاة و إبراء ذمة المزكى عنها قبل أخذها، بل و لا المصلحة عليها على ما يأتي لأنها ليست له من حيث نفسه و ان كان مستحقا لها من حيث انه مصداق للطبيعة، فكما أن الطبيعة تملك الزكاة و يصح اعتبار الملك لها كذلك تصير مديونا و يصح اعتبار الذمة لها، و الى هذا إشارة المصنف (قده) بقوله:

مع انه في الحقيقة راجع الى اشتغال ذمة أرباب الزكاة الا انه يرد عليه ان هذا لو تم لكان وجها على حدة لا انه مرجع استدانة الحاكم على الزكاة، إذ في الاستدانة على الزكاة تصير الزكاة مديونا، و في الاستدانة على طبيعة الفقراء تكون الطبيعة مديونا كما انها مالك للزكاة.

فكم فرق بين جعل الدين على الزكاة و صيرورتها مديونا، أو جعله على الفقراء لا بأشخاصهم، و صيرورة طبيعتهم مديونا فكيف يقال بإرجاع الأول إلى الأخير مع ان في هذا الوجه ما لا يخفى، فان جعل الطبيعة مديونا لا يصح إعطاء ما جعله دينا على الطبيعة بعنوان الزكاة على الأخذ بحيث يصير المأخوذ بقبضه زكاة حتى لا تشتغل ذمته بما أخذه، ثم لا وجه لاداء دين طبيعة الفقراء من الزكاة بعد جبايتها الا من سهم الغارمين، و المفروض احتساب ما إعطاء الفقير بعنوان سهم الفقراء بهذه الاستدانة، ثم انه يحتاج في تأدية دين الثابت على الطبيعة من الزكاة إلى النية وقت التأدية، و مرجع هذا إلى أخذ الزكاة من المعطى وقت وجوبها و إعطائها إلى الدين التي على طبيعة الفقراء، فلا بد حينئذ من دائن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤١٦

على الطبيعة الذي يأخذ الزكاة بقبضه من المالك إذا كان هو المباشر للإيصال، أو الحاكم وقت الآخر.

ثم ان في اعتبار الذمة للطبيعة حتى تشتغل ذمته بالدين منعا لا لأجل عدم إمكانه بل لعدم الدليل على اعتبارها، فهذا الوجه أيضا لا- يفيد شيئا، و يحتمل ان يكون المديون الحاكم نفسه لكن لا- من حيث نفسه بل من حيث كونه واليا، و هذا له اعتبار عند

العرف والعقلاء كاستدانة السلطان لمصالح مملكته كما يصح ملكيته كذلك بان كان ما للدولة ملكا للسلطان من حيث انه سلطان، و لذا لا يعتبرون انتقاله الى وارثه بموته، بل يرون السلطان المتخلف عنه مالكا له قائما مقامه فى ملكه، فكما ان ما للدولة يكون له بما هو سلطان و يصح الشراء منه بما هو سلطان كذلك ما على الدولة يكون على ذمته بما هو سلطان، و حيث ان الاستدانة وقعت لمصالح ماله الولاية عليه من الصرف إلى معونة المضطرين و تعمير المساجد و القناطر و السبل و كلما يكون فى تركه المفسدة فلا جرم يصح دفعها من الزكاة من سهم سبيل الله و الغارمين، و اى سبيل اسبل من هذا السبيل، و اى غارم اغرم من الوالى فى غرمه للمصالح التى تكون فى تركها المفسدة، و الى هذا الاحتمال أشار المصنف (قده) بقوله: و يجوز ان يستدين على نفسه من حيث ولايته، و هذا الاحتمال وجيه و لكنه لا يرجع الى الوجه الأول أعنى الاقتراض على الزكاة و جعل الزكاة مديونا.

و يحتمل عندى وجه رابع و هو الاستدانة على بيت المال و جعل بيت المال مديونا، و هذا أيضا مما يعتبره العرف و العقلاء و الدول، حيث يستقرض أرباب الدول و من بيده زمام أمور الدولة على الدولة، و يجعلون الدولة مديونا كما ان الدائن أيضا قد يكون هو الدولة، فتكون دولة أقرض دولة فالاقراض من الدولة بيدار بابها و الاقتراض أيضا من الدولة كذلك، و لذلك لا يرون الدائن المديون متغيرا بتبدل الدولة بل مع تغيرها فى طرف الدائن و المديون يرون الدائن و المديون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤١٧

منها ثابتا غير متغير، و لذا يطالب الدائن من الدولة الحاضرة ما أعطاها بالدولة الماضية، و يرون أرباب الدولة الحاضرة دولتهم مديونة بنفس ما استدانه الدولة السابقة، و هذا ديوان مالية الدول قد يصير.

دائنا و قد يصير مديونا ترى ادارة من الادارات يستدين من ادارة اخرى فيقال: إن البلدية مديونة أو مؤسسه البنك مديون أو دائن، و الاستدانة من البنك أمر شائع فى الدنيا عرفى ليس بعزيز، و فى كل سنة يقال: الاستانة الرضوية على صاحبها السلام و التحية مطالب أو مطلوب، و ليس قرض الاستانة على متوليها و لو من حيث كونه متوليا بل انما الدين على نفس الاستانة، فيكون اعتبار مديونيتها أمرا عرفيا ارتكازيا.

و نقول فى المقام الاقتراض لمصالح العامة مما ذكر فى المتن قرض على بيت المال، و ان شئت فقل على مالية الدولة الإسلامية لأن تلك المصالح مما يصرف فيها بيت المال، فيكون المتصدى للاقتراض على بيت المال لهذه المصارف رب بيت المال الذى هو الوالى فيجوز أدائه مما يحصل لبيت المال الذى من جملة الزكاة و لعل هذا الاعتبار الذى سنح بخواطر الفاتر أقرب الى الارتكاز و مساعدة العرف و العقلاء و الحمد لله.

(الأمر الثانى) على كل من الاحتمالات الأربع إذا اعطى فقيرا من هذا الوجه و صار عند حصول الزكاة غنيا لا يسترجع منه، إذا المفروض ان الحاكم لم يقرض الفقير من الزكاة حتى يحتسب عليه حين حلول وقتها و إذا صار غنيا يسترجع منها، بل على الوجه الأول أعطاه الزكاة قبل وقتها قرضا على الزكاة لو تصورنا ذلك، فلا بد من تعيين الدائن على الزكاة إذا الزكاة مديون و الفقير قابض للزكاة بعد استدانة الزكاة و الحاكم ولى على الزكاة مستدين عليها اى جاعل للدين على ذمة الزكاة، و انما الكلام فى الدائن على الزكاة فيمكن ان يكون غير الحاكم بان يقترض الحاكم من شخص دينا على الزكاة و يعطيها الفقير بعنوان الزكاة ثم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤١٨

بعد جبايتها يعطيها بإزاء دينه التى له على الزكاة، و يمكن ان يكون هو الحاكم لكن لا من حيث هو حاكم بل من حيث شخص نفسه أى يأخذ من مال نفسه بما هو هو لا بما هو حاكم و يجعله دينا على الزكاة فيعطيها الفقير بعنوان الزكاة من سهم الفقراء، ثم بعد جباية الزكاة يعطيها الى من استدان منه أو يأخذه هو لنفسه بإزاء دينه و عوضا عما يطالبه على الزكاة، و لعل مرجع هذا الى

صرف الزكاة من سهم الغارمين لا- جعلها مديونا و صرفها في سبيل الفقراء، و هذا إشكال آخر على احتمال صيرورة الزكاة مديونا كما لا يخفى، و على الاحتمال الثاني يعطى الحاكم ما صار ملكا لطبيعة الفقراء قرضا لشخص منهم على وجه الزكاة، ثم يؤدي الدين التي على الطبيعة من الزكاة وقت جبايتها، و كذا على الاحتمال الثالث يعطيه الحاكم ما ملكه بالافتراض من حيث هو حاكم بعنوان الزكاة، و على الاحتمال الذي رجحناه يعطيه بعنوان الزكاة أيضا قرضا على بيت المال و على جميع الاحتمالات لا يسترجع من الفقير شيئا أصلا.

(الأمر الثالث) هل للمالك ان يفعل ما يفعله الحاكم من الاحتمالات أم لا؟

قال المصنف (قده) في المتن: و فيه وجهان.

(أقول) و الأقوى عدمه على جميع تلك الاحتمالات لان المقرض في جميع تلك الاحتمالات لا بد من ان يكون له ولاية على المقرض حتى يجعل الدين على عهدة المقرض و يصيره مديونا، و لا ولاية للمالك في شيء من ذلك فليس له الافتراض على الزكاة أو على طبيعة المستحقين المالك للزكاة، أو على نفسه أو على بيت المال، و لعل هذا ظاهر لا يخفى.

(الأمر الرابع) يجري جميع ما ذكرناه في الزكاة من الاحتمالات الصحيح و الفاسد منها في كل ما للحاكم ولاية من الخمس و المظالم و نحوهما، و الحق في جميع ذلك عندنا صحة الاستدانة على بيت المال و جعل بيت المال مديونا ثم أداء دينه من ماله المعدلة الذي يصرف في المصارف التي أعد بيت المال لها.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤١٩

### [السادسة عشرة لا يجوز للفقير و لا للحاكم الشرعي أخذ الزكاة من المالك]

السادسة عشرة لا يجوز للفقير و لا للحاكم الشرعي أخذ الزكاة من المالك ثم الرد عليه المسمى بالفارسية به دست گردان، أو المصالحة معه بشيء يسير، أو قبول شيء منه بأزيد من قيمته، أو نحو ذلك، فان كل هذه حيل في تفويت حق الفقراء، و كذا بالنسبة إلى الخمس و المظالم و نحوهما، نعم لو كان شخص عليه من الزكاة أو المظالم أو نحوهما، مبلغ كثير و صار فقيرا لا يمكنه أدائها و أراد ان يتوب الى الله تعالى لا بأس بتفريغ ذمته بأحد الوجوه المذكورة، و مع ذلك إذا كان مرجو التمكن بعد ذلك الاولى ان يشترط عليه أدائها بتمامها عنده.

الكلام في هذه المسألة في أمور (الأول) هل يجوز للفقير ان يفعل شيئا من هذه الأمور المذكورة في المتن أعنى الأخذ و الرد أو المصالحة معه بشيء منه بأزيد من قيمته، أو إسقاط ذمته عن شيء من الزكاة، أو إبرائها و نحو ذلك أم لا؟ اما الأخذ و الرد المسمى (به دست گردان) فالظاهر انه لا مانع عنه على الفقير من حيث هو فقير و لو خرج بأخذه عن الفقر و صار غنيا، فبكل أخذ يصير غنيا، و بكل رد يصير فقيرا، اما المصالحة معه بشيء يسير فالظاهر عدم جوازها من الفقير إذ هو قبل الأخذ لا يستحق شيئا بما هو هو، و ان كان مستحقا له بما هو مصداق للفقير فلا يجوز له المصالحة على الزكاة و لا بيعها و لا إسقاطها و إبرائها، و بالجملة فما لم يقبضها ليس له التصرف فيها بنحو من أنحاء التصرف، و منه يظهر عدم قبول شيء منه بأزيد من قيمته إذ هو أيضا يرجع الى إبراء ما زاد عن قيمته، اللهم الا ان يكون بنحو الاثراء بأزيد من قيمته ثم احتساب الزائد عن القيمة الذي استقر على ذمته بعقد البيع زكاة، و بالجملة فكل تصرف يقع منه بعد القبض ان استقر ذمته يصح من الفقير و كلما لا يكون كذلك فلا وجه لصحته هذا بالنسبة إلى الفقير.

و اما الحاكم فالظاهر عدم جواز الأخذ و الرد المسمى (به دست گردان) عليه لانه تفويت لحق الفقراء، و لا ولاية له على تفويته

بل لو ثبت له الولاية عليهم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٢٠

فإنما هى فى الحفظ و الجباية، اللهم الا- ان تكون خصوصية موجهة فى المقام تقتضيه و هو أبصر بها، و منه يظهر عدم جواز المصالحة معه بشىء يسير، أو قبول شىء منه بأزيد من قيمته، أو الشراء منه كذلك ثم احتساب الزائد زكاة، أو إسقاط شىء منها أو إبرائه منها كل ذلك لكونه تفويتا لحق الفقراء اللهم الا مع خصوصية موجهة له تقتضيه المقام.

(الأمر الثانى) هل يجوز للمالك ان يتشبه بشىء من هذه الأمور لتحصيل البراءة مما عليه من الزكاة أم لا؟ الظاهر عدمه فى الإعطاء و الأخذ المسمى (به دست گردان) من جهة عدم تمشى قصد الإعطاء منه معه ضرورة انه حينئذ مقدم على الإخراج منوطا بالرد اليه من الفقير بحيث لو لا هذا التبانى لم يكن معطيا، فإرادته الإعطاء ارادة منوطه اى انه يريد للإعطاء على تقدير رد الفقير اليه بعد الأخذ و لا يريد له لولاه، و هذا القصد غير كاف فى تحقق النية المعبرة فى العبادة، بل لا بد من ان يكون قاصدا للإخراج المطلق، بل ينبغى منه ان يكون كارها للرد اليه بحكم الراجع إلى قيئه فكيف يكون قصد الإخراج المنوط بالرد الذى لو لا- تعقبه بالرد لم يكن قاصدا له إخراجا عباديا مع ان الأمر يتعلق بالإخراج المطلق مع مرجوحية الاسترداد، و ان شئت فقل ان التبانى مع الفقير على الأخذ و الرد أشبه شىء بالبيع بشرط ان لا يتصرف المشتري فى المبيع، فكان الإخراج مع التبانى متضمن للشرط الضمنى فيؤل الى ان المالك يعطيه بشرط ان يرد الفقير اليه و هو ليس بمفيد قطعاً.

و اما المصالحة مع بشىء يسير أو إعطاء شىء بأزيد من قيمته منهما مما لا مانع من طرف المالك ان سلم من طرف الأخذ من الحاكم و المستحق، و قد عرفت سلامتها من طرفه، فالحق عدم الفائدة فى شىء من هذه الحيل لحصول البراءة من الزكاة إلا بقدر ما يعطيه ان تحققت النية فيه (الأمر الثالث) لو كان على شخص مبلغ كثير من الزكاة أو المظالم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٢١

و نحوهما و صار فقيرا لا يمكنه الأداء لا بأس بالتشبهت بالوجوه المذكورة لتفريغ ذمته، اما من ناحية المالك فلمكان تمشى قصد الإخراج منه فى الأخذ و الرد لانه على حال لو كان متمكنا لأخرج إخراجا مطلقا غير منوط على الرد بل ربما يكون كارها للرد أيضا فلا مانع منه من هذه الجهة، و اما من ناحية الأخذ فلعدم تفويت منه حينئذ إذ لو لا ذلك لا يتمكن المالك من الأداء، نعم لو كان تمكنه مرجوا ينبغى ان يشترط عليه الأداء عند التمكن فى ضمن عقد المصالحة، و اما فى الأخذ و الرد بل فى القبول بأزيد من قيمته المأخوذ الذى مرجعه إلى الإبراء فلا محل للشرط لكن الأخذ و الرد يصح من الحاكم و المستحق، و اما الصلح و القبول بأزيد من قيمته فيصح من الحاكم فقط دون المستحق كما عرفت فى الأمر الأول.

### [ (السابعة عشرة) اشتراط التمكن من التصرف فيما يعتبر فيه الحول ]

(السابعة عشرة) اشتراط التمكن من التصرف فيما يعتبر فيه الحول كالأنعام و النقدين معلوم، و اما فيما لا يعتبر فيه كالغلات ففيه خلاف و اشكال.

قد تقدم فى أول هذا الكتاب فى بيان شرائط وجوب الزكاة و انها لا تجب فى المغصوب نقل الخلاف فى هذه المسألة، و الاشكال عن صاحب المدارك فى اشتراط التمكن من التصرف فيما لا يعتبر فيه الحول كالغلات قال (قده) لعدم وضوح مأخذه لدلالة الأخبار الواردة فى المقام فى المغصوب مما يعتبر فيه الحول و لا- دلالة لها على حكم ما لا- يعتبر فيه الحول، فلو قيل بوجود الزكاة فى الغلات متى تمكن المالك من التصرف فيه لم يكن بعيدا انتهى، لكن الأقوى اعتباره فيه أيضا لإطلاق معاهد

الإجماعات المدعاة في اعتباره، و إطلاق صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال ع: لا صدقة على الدين و لا على المال الغائب عنك حتى يضع في يدك، و المعتبر من التمكن فيه هو زمان تعلق الوجوب فلو لم يكن متمكنا عنده فلا- زكاة و لو تمكن بعده، و لكن الأحوط إخراج زكوته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٢٢

لو تمكن من التصرف فيه قبل تلفه، و سيأتي زيادة البحث في حكم هذه المسألة في مسألة الحادية و الأربعين من هذا الختام فانتظر.

### [الثامنة عشرة إذا كان له مال مدفون في مكان]

(الثامنة عشرة) إذا كان له مال مدفون في مكان و نسي موضعه بحيث لا يمكنه العثور عليه لا يجب فيه الزكاة إلا بعد العثور و مضى الحول من حينه، و اما إذا كان في صندوقه مثلا لكنه غافل عنه بالمرّة فلا يتمكن من التصرف فيه من جهة غفلة و الا فلو التفت إليه أمكنه التصرف فيه يجب فيه الزكاة إذا حال عليه الحول، و يجب التكرار إذا حال عليه أحوال فليس هذا من عدم التمكن الذي هو قاذح في وجوب الزكاة.

اما عدم الوجوب في مال مدفون في مكان نسي موضعه فلما في خبر سدير الصيرفي و قد مر في أول الكتاب عند قول المصنف و المدفون في مكان منسى في مقام بيان اشتراط التمكن من التصرف، و اما وجوبها إذا كان المال في صندوقه مع غفلة عنه بالمرّة فلصدق التمكن من التصرف فيه عرفا، إذا المدار فيه على الصدق العرفي لا العقلي منه و الا فهو غير متمكن منه عقلا في حال النوم بل و في غيره من بعض أحوال اليقظة كحال اكله و شربه و عبادته و أمثال ذلك، و هذا منشأ عدم قدح مثل هذا العدم من التمكن في وجوب الزكاة، و اما وجوب التكرار إذا حال عليه الأحوال فواضح، و لكن، ينبغي تقييده بما إذا لم ينقص عن النصاب و الا فيختص الوجوب بما كان المال فيه بقدر النصاب.

### [التاسعة عشرة إذا نذر ان لا يتصرف في ماله الحاضر]

(التاسعة عشرة) إذا نذر ان لا يتصرف في ماله الحاضر شهرا أو شهرين أو أكثره مكره على عدم التصرف، أو كان مشروطا عليه في ضمن عقد لازم ففي منعه من وجوب الزكاة و كونه من عدم التمكن من التصرف الذي هو موضوع الحكم إشكال، لأن القدر المتيقن ما إذا لم يكن المال حاضرا عنده أو كان حاضرا و كان بحكم الغائب عرفا.

و قد تقدم في أول الكتاب في بيان شرائط الوجوب ان الاخبار الدالة على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٢٣

اشتراط التمكن وردت في نفى الزكاة في مال الغائب كما في موثقي إسحاق و صحيحة زرارة التي مرت في ذلك، فيحتمل ان تكون لغيبه المال خصوصية في دخلها في سقوط الزكاة من حيث هي غيبه و لو تمكن معها على التصرف في المال، و هذا الاحتمال مما نفى عنه البعد في الكفاية، و يحتمل ان يكون في سقوطها عن مال الغائب لعدم التمكن من التصرف فيه فتكون مع عدم التمكن من التصرف ساقطا و لو كان المال حاضرا، و هذا الذي قويناه سابقا، و يدل عليه ذيل صحيحة زرارة المتقدمة، و لا يخفى ان المتقدم من الاحتمالين هو اشتراط التمكن من التصرف في مال الغائب فيكون السقوط في مال الغائب الذي لا يتمكن من التصرف فيه.

و اما الغائب الذي يتمكن من التصرف فيه أو الحاضر الذي لا يتمكن من التصرف فيه كالا مثله المذكورة في المتن فيقع مورد الاشكال، لكن الأقوى هو ما تقدم من كون المناط هو اشتراط التمكّن في وجوب الزكاة فلا تجب فيما لا يتمكن من التصرف فيه مطلقا و لو كان حاضرا، و ذلك لكون التمكّن من التصرف مأخوذا في معاهد الإجماعات و تذييل صحيحة زرارة بالتعليل على سقوطها في مال الغائب بكونه مما لا يتمكن من التصرف فيه، فيكون المناط به لا بالغيبه مطلقا كما عليه الكفاية، و لا بها مع عدم التمكّن كما هو القدر المتيقن، فالحق سقوط الزكاة في الأمثلة الثلاثة المذكورة في المتن، و اما التفكيك بينها بالحكم بسقوط الزكاة فيما اشتراط عليه ترك التصرف في ضمن عقد لازم بل فيما أكرهه مكره على تركه دون ما نذر بتركه شهرا أو شهرين كما في حاشية بعض السادة (قده) فلا وجه له، و لعله يرى ان النذر لا يوجب المنع عن ترك التصرف بان يحدث حقا بتركه بخلاف الشرط، و لكن الحق كون النذر في ذلك كالشرط الا ان المشروط له في الشرط هو الشارط، و في النذر هو الله سبحانه، و قد حررنا في أول هذا الكتاب جملة وافية في مسألة النذر و انه يوجب المنع عن التصرف المنذور مطلقا سواء كان نذر الفعل أو النتيجة، و سواء كان مطلقا أو معلقا، و سواء حصل المعلق عليه في المعلق منه أولا فراجع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٢٤

### [العشرون يجوز ان يشتري من زكوته من سهم سبيل الله كتابا]

(العشرون) يجوز ان يشتري من زكوته من سهم سبيل الله كتابا أو قرانا أو دعاء و يوقفه و يجعل التولية بيده أو يد أولاده و لو أوقفه على أولاده و غيرهما ممن تجب نفقته عليه فلا بأس به أيضا نعم لو اشترى خانا أو بستانا و وقفه على من تجب نفقته عليه لصرف نمائه في نفقتهم فيه اشكال.

جواز وقف ما اشتراه من سهم سبيل الله و جعل توليته لنفسه أو لأولاده انما هو لعدم صرف الوقف المشتري من زكوته على نفسه أو من تجب نفقته عليه، و هذا من هذه الجهة مما لا اشكال فيه، انما الكلام في صحة وقفه بعد شرائه فإنه لا يخلو اما ان يشتري بمال نفسه قبل تعيينه بالزكوية ثم يجعله وقفا من باب سهم سبيل الله بحيث يكون صرف الزكاة في الوقف لا في الشراء نظير ما إذا نقل مال نفسه من بلده الى بلد آخر ثم يخرج في البلد الآخر في الزكاة الذي هو خارج عن نقل الزكاة بل هو إخراجها في بلد آخر عن مال له فيه، و اما ان يعينه للزكاة قبل الشراء ثم يشتري بالزكاة شيئا و يجعله وقفا في سبيل الله، لا إشكال في القسم الأول فإن سلطنته الإخراج و اختيار الصرف في الأصناف بيده فله ان يصرفها في الوقف، و حيث انه واقف فله ان يجعل التولية لمن يشاء من نفسه أو أولاده أو الأجنبي، و في الثاني يقع الإشكال في شرائه بالزكاة الا انه أيضا لا اشكال فيه، و ذلك لصيرورة ما يخرج زكاة بالإخراج زكاة كما إذا باع الوقف بشيء في مورد جوازه فان ثمنه بنفس جعله عوضا للوقف يقوم مقامه من غير حاجة الى إنشاء وقفية، فالثمن بنفس البيع يقع وقفا و كذلك ما يشتريه بالزكاة بنفس الشراء يتعين زكاة، فكما ان للمالك ان يصرف ما عينه زكاة في ما يشاء من الأصناف فكذا له ان يصرف عوضها الذي هو بالعوضيه صار زكاة فيما يشاء من الأصناف فإذا جعله وقفا يكون صرفا له في سبيل الله و لو أوقفه على من تجب نفقته فلا بأس به أيضا لأنه أيضا صرف في سبيل الله، غاية الأمر جعل الانتفاع من ذاك السبيل لمن تجب عليه نفقته كما إذا وقف مسجدا أو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٢٥

مدرسة لمن تجب نفقته عليه، أو سبل سبلا و بنى قنطرة لمروهم فإنه وقف في سبيل الله لطائفة خاصة و يكون لهم الانتفاع، و ليس لهم ملك لا بالنسبة إلى العين و لا بالنسبة إلى المنفعة.



و اما لو اشترى خاناً أو بستاناً من الزكاة من سهم سبيل الله و وقفه على من تجب نفقته عليه لصرف نمائه في نفقتهم بحيث يكونوا مالكا لمنفعته ففيه إشكال، لأنه من صرف الزكاة فيمن تجب نفقته كما لا يخفى.

### [الحادية و العشرون إذا كان ممتنعاً من أداء الزكاة]

(الحادية و العشرون) إذا كان ممتنعاً من أداء الزكاة لا يجوز للفقير المقاصه إلا بإذن الحاكم الشرعى فى كل مورد. و ذلك لما عرفت مرارا من ان الفقير لا يملك الزكاة إلا بالقبض فليس له المقاصه و لا الإبراء و الاسقاط و لا المصالحة و لا شىء من التصرفات، نعم تكون الزكاة ملكاً للطبيعة فيكون التصرف فيها من رب الطبيعة و هو الحاكم فله المقاصه كما له إجبار الممتنع من الأداء و لو بأشق الأحوال.

### [الثانية و العشرون لا يجوز إعطاء الزكاة للفقير]

(الثانية و العشرون) لا يجوز إعطاء الزكاة للفقير من سهم الفقراء للزيارة أو الحج أو نحوها من القرب، و يجوز من سهم سبيل الله.

قد تقدم فى فصل أصناف المستحقين فى المسألة الثانية منه بأنه يجوز إعطاء الفقير أزيد من مقدار مؤنة سنته دفعة، و لا يلزم الاقتصار على مقدار مؤنة سنته بل يجوز دفع ما يكفيه لسنتين، و فى مسألة الثلاثين منه بأنه لا يجب الإعطاء الى من علم بأنه من أى الأصناف المستحقين بل يجوز الإعطاء بقصد الزكاة الى من علم باستحقاقه و لو لم يعلم انه من أى صنف من الأصناف، و لازم ما تقدم هو عدم وجوب الإعطاء إلى الفقير لأجل صرفه فى مؤنته بل بعد كونه فقيراً يجوز الإعطاء إليه الى ان يصير غنيا سواء كان الإعطاء لأجل صرفه فى مؤنته أو غير ذلك من المصارف التى منها الصرف فى القرب من الزيارة و الحج، و عليه فلا مانع من إعطاء الزكاة من سهم الفقراء لأجل الزيارة و الحج و نحوهما من القرب، هذا إذا كان فقيراً لا يملك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٢٦

مؤنة سنته، و اما لو كان قادراً على مؤنة سنته و لم يكن قادراً على مؤنة سفره للزيارة أو الحج فيجوز إعطائه للزيارة و الحج و نحوهما من القرب من سهم سبيل الله من غير اشكال، و فى جوازه من سهم الفقراء اشكال أقربه المنع، و لو فيما إذا كان فى كمال الاشتياق بحيث يصعب عليه تركه لأنه بصعوبة الترك عليه لا يصير فقيراً أى لا يدخل فى مؤنته التى بواسطة القصور عنه ما يدخل فى عنوان الفقير كما لا يخفى.

### [الثالثة و العشرون يجوز صرف الزكاة من سهم سبيل الله]

(الثالثة و العشرون) يجوز صرف الزكاة من سهم سبيل الله فى كل قربه حتى إعطائها للظالم لتخليص المؤمنين من شره إذا لم يمكن دفع شره الا بهذا.

فبئر المعطى عما يجب عليه من الزكاة لأنه صرفها فى مصرفها و هو سبيل الله اعنى خلاص المؤمن من الشر و ان لم يجز أخذه للظالم و كان ضامناً لما قبضه، و لكن الظاهر انه ضامن للمستحقين اعنى طبيعة الفقراء و يكون المطالب منه هو الحاكم، و اما المالك فصار أجنيا عنه بتعين ما أعطاه بالزكاة.



## [الرابعة و العشرون لو نذر ان يكون نصف ثمر نخلة أو كرمه]

(الرابعة و العشرون) لو نذر ان يكون نصف ثمر نخلة أو كرمه أو نصف حب زرعه لشخص بعنوان نذر النتيجة و بلغ ذلك النصاب وجبت الزكاة على ذلك الشخص أيضا لأنه مالك له حين تعلق الوجوب، و اما لو كان بعنوان نذر الفعل فلا تجب على ذلك الشخص و في وجوبها على المالك بالنسبة إلى المقدار المنذور إشكال.

إذا نذر الحصّة المشاعة من ثمر نخلة أو كرمه أو زرعه لشخص بعنوان نذر النتيجة فالكلام يقع تارة في صحّة نذره، و اخرى في حكم زكوته بعد صحّة نذره، اما نذر الحصّة المشاعة لشخص بعنوان نذر النتيجة فقد يقال: بعدم صحته من جهة كون الملكية متوقفة على أسباب خاصة و ليس النذر منها، لكن الأقوى صحته مع قبول المنذور له حسبما قدمنا الكلام فيه في مسألة الثانية عشر من أول الكتاب في مسألة إذا نذر التصديق بالعين الزكوية فراجع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٢٧

و اما حكم زكوته فلا ينبغي الإشكال في عدم وجوبها على الناذر بعد فرض صحّة نذره و خروج المنذور عن ملكه بالنذر إذا كان منجزا أو معلقا مع حصول المعلق عليه لانتفاء شرط الوجوب و هو الملك، بل و في المعلق مع عدم حصول المعلق عليه أيضا لكن لا لانتفاء الملك بل لفقدان التمكن من التصرف بسبب النذر و لو قبل حصول المعلق عليه، و اما وجوبها على المنذور له في المنجز أو المعلق بعد حصول المعلق عليه فالأقوى وجوبها عليه بعد تحقق شرائطه من حلول الحول في ملكه بعد قبوله و التمكن من التصرف و نحوهما من شرائط الوجوب، و مما ذكرنا تظهر المسامحة في تعبير المصنف عند قوله (قده): وجبت الزكاة على ذلك الشخص أيضا إذ لا تجب زكاة هذه الحصّة على المالك حتى يقال بوجوبها على ذلك الشخص أيضا، بل ينبغي ان يقال بوجوبها على ذاك الشخص فقط عند اجتماع شرائط الوجوب عليه و عدم وجوبها على الناذر مطلقا سواء وجبت على المنذور له لاجتماع شرائط الوجوب عليه و عدم وجوبها على الناذر مطلقا سواء وجبت على المنذر له لاجتماع شرائط الوجوب أم لا هذا بالنسبة إلى نذر النتيجة، و اما لو كان بعنوان نذر الفعل كما إذا نذر ان يملك الحصّة المشاعة من التلث و نحوه بشخص فبالنسبة إلى المنذور له لا إشكال في عدم وجوب الزكاة عليه قبل التملك عليه و اجتماع شرائط الوجوب بعد حصول الملك له سواء كان النذر منجزا أو معلقا حصل المعلق عليه أم لا و ذلك واضح بعد وضوح توقف تحقق ملكه على التملك، و بالنسبة إلى الناذر فالأقوى عدم وجوبها عليه أيضا و لو كان المنذور معلقا و لم يحصل المعلق عليه بعد و ذلك لا لخروجه عن ملكه بل لمكان عدم تمكنه من التصرف فيه بما ينافي التملك حسبما تقدم في المسألة الثانية عشر من أول الكتاب.

## [الخامسة و العشرون يجوز للفقير ان يوكل شخصا يقبض له الزكاة]

(الخامسة و العشرون) يجوز للفقير ان يوكل شخصا يقبض له الزكاة من اى شخص و في أى مكان كان، و يجوز للمالك إقباضه إياه مع علمه بالحال و تبرء ذمته و ان تلفت في يد الوكيل قبل الوصول الى الفقير، و لا مانع من ان يجعل الفقير للوكيل جعلاً على ذلك.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٢٨

الكلام في هذه المسألة يقع في أمور.

(الأول) هل يصح للفقير ان يوكل أحدا لان يقبض له الزكاة من شخص أم لا، (وجهان) بل قولان، و المحكى عن ابني إدريس

و البراج هو المنع، و اختاره صاحب المدارك (قده) لأن إقامة الوكيل مقام الموكل في ذلك يحتاج الى دليل و لم يثبت، و لأن الذمة مرتبهة بالزكاة و لا خلاف بين الأمة في اليقين بالبراءة بالتسليم الى المستحق و ليس كذلك حال تسليمها الى الوكيل لانه ليس من أحد الأصناف الثمانية التي لا خلاف في حصول البراءة بالتسليم إليهم، و لان التوكيل انما يثبت فيما يستحق الموكل المطالبة به، و الزكاة لا يستحقها واحد بعينه و لا يملكها الا بعد القبض هذا و قد أورد عليهم في الجواهر بقوله (قده): و الجميع كما ترى، ضرورة صلاحية إطلاق أدلة الوكالة للأعم من ذلك كما لا يخفى على من له أدنى بصيرة انتهى.

(أقول) و الانصاف عدم صحة التمسك بإطلاق أدلة الوكالة لعدم إطلاق لها لكي يرجع اليه عند الشك فيما يقبل النيابة، لكن الأقوى مع ذلك صحة الوكالة في ذلك لكون قبضه كقبض الدين الذي تقبل النيابة، بل الحكم في قبض كل حق يكون كذلك، فكما انه يصح الوكالة من المالك في الإعطاء تصح من الأخذ في الأخذ بل الإشكال في صحة الوكالة في الإعطاء أنسب حيث انه عبادة و الأصل في العبادة اعتبار المباشرة من المكلف بها الا فيما ثبت فيه صحة الاستتابة الذي منه الزكاة كما تقدم، و اما صحة الاستتابة في الأخذ فمما لا ينبغي الإشكال فيها، و اما الوجوه التي استدلوها بها على المنع ففي جميعها منع.

اما الأول فلان ما يدل على جواز الاستتابة في أخذ ما عدا الزكاة من الحقوق كالدين و نحوه كاف في إثبات جوازها فيها، و لا يحتاج إثبات صحة الاستتابة في الزكاة إلى دليل خاص يخص بها.

و اما كون الذمة مشغولة بالزكاة و اليقين بالبراءة لا يحصل بإعطائها إلى وكيل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٢٩

المستحق ففيه بعد صحة الوكالة يحصل القطع بالبراءة، بالإعطاء إلى وكيل المستحق و لا يبقى شك حتى يرجع الى قاعدة الاشتغال.

و اما اختصاص مورد الوكالة بما يستحق الموكل ان يطالب به ففيه منع الاختصاص، بل انما موردها فيما للموكل ان يفعله سواء كان المطالبة أم لا، و لا إشكال في ان له أخذ الزكاة من المعطى و ان لم يكن له المطالبة منه هذا و قد قالوا بجواز التوكيل في حيازة المباحات كالاختطاب و نحوه و هذا أولى كما لا يخفى.

(الأمر الثاني) كما يجوز التوكيل من الفقير في أخذ الزكاة من شخص معين يجوز في أخذها من اى شخص و في أى مكان، فإذا أخذها الوكيل بقصد النيابة عن موكله يصير المقبوض بأخذه ملكا لموكله كما هو الحال في حيازة المباحات كالسمك و الصيد و الاحتطاب و نحوها من الاستقاء و الاحتشاش و هذا ظاهر.

(الأمر الثالث) إذا علم المالك بالوكالة يجوز له اقباض الوكيل و تبرء ذمته بإقباضه لأن إقباضه اقباض الفقير نفسه لان وكيله بمنزلة و ان تلفت العين المقبوض يكون كتلفها في يد الفقير نفسه.

(الأمر الرابع) يجوز ان يجعل للوكيل جعلاً على أخذ الزكاة له لانه عمل محترم يصح أخذ العوض عنه، و حيث انه غير معين لا يصح جعل الأجرة له و لذا عبر عن العوض بالجعل الذي يصح جعله و لو في غير معين.

### [السادسة و العشرون لا تجزى الفضولية في دفع الزكاة]

(السادسة و العشرون) لا تجزى الفضولية في دفع الزكاة، فلو اعطى فضولى زكاة شخص من ماله من غير إذنه فأجاز بعد ذلك لم يصح، نعم لو كان المال باقيا في يد الفقراء أو تالفا مع ضمانه بان يكون عالما بالحال يجوز له الاحتساب إذا كان باقيا على فقره. و قد أشكل جريان الفضولى في الزكاة في الجواهر و قال (قده) بعد ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٣٠

قوى جريان التبرع فيها ما لفظه: بل قد يقال بجريان الفضولى فى الزكاة من دون اعتبار الوكالة لكنه لا يخلو عن اشكال و منع انتهى.

و الحق عدم جريانه فيها، و تحقيق الكلام فى ذلك ان إخراج الزكاة أو الخمس أو الدين أو الكفارات و نحوها من الأمور الإيجادية و الإيجادات منها ما يتعلق بالأمور الخارجية التاصيلية و ذلك مثل الضرب أو إخراج الزكاة الذى هو محل الكلام و نحوها مما يكون موطن وجودها و عالم تحققها العين و الخارج بحيث يكون الخارج ظرفاً لوجوده، و منها ما يتعلق بالأمور الاعتبارية التى لا- وعاء لوجودها الا- عالم الاعتبار، اما الخارجيات فهى مما يترتب وجودها على إيجادها بلا مهلة و لا يعقل التفكيك بينها فإذا تحقق الكسر يتحقق الانكسار أو التسخين يتحقق التسخن، و اما الاعتباريات ففيها مرحلتان مرحلة وجود المنشأ فى موطن الإنشاء و هذه المرحلة كالخارجيات لا- ينفك المنشأ فيها بوجوده الإنشائي، و مرحلة تحقق المنشأ فى عالم الاعتبار و هذه المرحلة يمكن انفكاكها عن الإنشاء فيما توقف تحققه على أمر آخر كالقبض مثلاً فى بيع الصرف و السلم، و اعتبار من بيده الاعتبار فى المعاملات إذ ليس كل منشأ ممن بيده الاعتبار إذا تبين ذلك فنقول الخارجيات اما قابلة للنياية، أو لا تقبلها، و على التقديرين فلا تجرى فيها الفضولى.

اما ما لا تقبل منها النياية فلأنها عند تحققها تكون مستنده الى فاعلها المباشر لإيجادها محضاً، و اما القابلة منها للنياية فإن كان باذن سابق من غير المباشر تكون مستنده الى الآذن و ان لم يكن باذن سابق فلا تصير بالآذن اللاحق مستنده الى الآذن كما إذا ضرب أحد أحدا عنك و أنت تجيز ضربه بعد العلم بصدوره فضربه هذا له جهتان جهة صدوره عن فاعله بالمعنى المصدرى، و جهة تحققه فى الخارج بالمعنى الاسم المصدرى، و مع استنابته فى ضربه يستند الى الموكل و المنوب عنه، و إذا أجازته بعد صدوره لا يستند إليه بالإجازة لا معناه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٣١

المصدرى و لا معناه الاسم المصدرى، أما معناه المصدرى فلاستحالة انقلابه عما وقع عليه و المفروض انه صادر عن مباشرة و لا يعقل ان يصير بالإجازة مستندا الى المجيز، و اما المعنى الاسم المصدرى فلتحققه حين الإيجاد من غير مهلة و لا توقف فى تحققه على أمر مترقب، و الشىء الواقع لا- يعقل ان ينقلب عما وقع عليه ففى مثله يستحيل تأثير الإجازة المتأخرة فلا يتمشى فيه الفضولى بوجه من الوجوه بل يكون مورده الاعتباريات التى تقبل النياية بالنسبة الى معناها الاسم المصدرى، و ما لا تقبل النياية منها لا- تجرى فيها الفضولى كما فى المعنى المصدرى من ما تقبل النياية منها، و قد بسطنا الكلام فى ذلك فى ما حررناه فى المكاسب فتبين مما ذكرناه عدم جريان الفضولى فى إخراج الزكاة و أمثاله، و المال المخرج بفعل الفضولى لا بتعيين زكاة بل يبقى على ملك مالكه فحينئذ فله استرداده مع بقاء عينه كما ان له ان ينوى كونه زكاة فيصير زكاة من حين قصده بمعنى صيرورته زكاة بإنشاء كونه كذلك لا- بتنقيد فعل الفضولى حتى يجرى فيه حديث النقل و الكشف بل هو إخراج صادر عن المالك نفسه مثل ما لو لم يصدر عن الفضولى شيئاً أصلاً و مع تلفه فان كان القابض عالماً بالحال فكذلك يجوز المطالبة عنه ببدله أو احتسابه عليه زكاة إذا كان القابض باقياً على شرائط الاستحقاق حين الاحتساب، و لا يجوز الاحتساب عليه زكاة مع جهله بالحال إذ لا ضمان عليه و لا عهدة حتى يحسب ما فى ذمته زكاة، و لكن يجوز المطالبة منه ببدله كما يجوز المطالبة عن الفضولى فإن رجع المالك الى القابض يرجع القابض الى الدافع الفضولى بعد أداء ما يرجع اليه المالك لانه مغرور يرجع الى الغار، و ان رجع الى الدافع فلا- يرجع الدافع الى القابض بما اغترمه للمالك و ذلك واضح، و لا- يخفى جريان بعض هذه الفروض على القول بجريان الفضولى فى إخراج الزكاة لكن عند رد المالك كما لا يخفى.

## [السابعة والعشرون إذا و كل المالك شخصا في إخراج زكوته]

(السابعة والعشرون) إذا و كل المالك شخصا في إخراج زكوته من ماله أو أعطاه له و قال: ادفعه الى الفقراء يجوز له الأخذ منه لنفسه ان كان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٣٢

فقيرا مع علمه بان غرضه الإيصال إلى الفقراء و اما إذا احتمل كون غرضه الدفع الى غيره فلا يجوز.

اعلم ان هذه المسألة سيالة غير منحصرة بمورد الزكاة بل يجرى في كلما يكون مثلها، و قد عنوانها في الشرائع في المسألة الثالثة من المسائل التي ذكرها في آخر المكاسب هكذا إذا دفع الإنسان مالا الى غيره ليصرفه في قبيل و كان المدفوع اليه بصفته فان عين له عمل بمقتضى تعيينه، و ان أطلق جاز ان يأخذ مثل أحدهم من غير زيادة انتهى.

و إطلاق قوله مالا يشمل الواجب و الندب كان الواجب زكاة أو خمسا أو كفارة أو غير ذلك و نظير ذلك ما ذكره في توكيل المرأة رجلا- لان يزوجه من رجل فإنهم قالوا لا- يزوجهما الوكيل من نفسه إلا إذا أذنت فيه عموما أو خصوصا، فينبغي بسط الكلام في هذه المسألة لسيلانها و عموم البلوى بها، فنقول الكلام فيها تارة في مرحلة الثبوت و اخرى في طريق الإثبات و ثالثة في وظيفة الوكيل كل ذلك بحسب القواعد الأولية، و رابعة فيما يستفاد من اخبار الواردة في المقام و نظائره مما يمكن ان يستنبط منها حكم المقام فهنا مقامات.

(الأول) في كيفية توكيل الموكل، و اعلم انه إذا و كل شخصا في دفع مال الى محل فاما يعينه بالخصوص كان يقول: ادفعه الى زيد مثلا- فلا- إشكال في وجوب العمل على ما يعينه، و لا يجوز التخطي عنه من غير فرق بين ان يكون تعيين الموكل للقابض من الوكيل لأجل كونه عالما بانطباق عنوان عليه مثل عنوان الفقير و نحوه أولا، و على الأول كان علمه مطابقا للواقع أو جهلا مركبا علم الوكيل بكون تعيينه لأجل علمه بالانطباق أو لم، و سواء علم بكون علمه مطابقا للواقع أو علم انه جهل مركب أو لم يعلم شيئا، ففي جميع هذه الصور يجب على الوكيل ان يعمل على ما عين، و لا يجوز له التخطي عنه و ان علم ان موكله عين ما عين لأجل اعتقاده انه من الفقير الذي يجب على الموكل ان يدفع الزكاة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٣٣

و علم الموكل أيضا بأنه جاهل مركب و ذلك لان العنوان حينئذ داع للموكل على الإعطاء، و يكون تخلفه غير مضر بما و كيل فيه، نعم اللهم إلا- إذا كان العنوان بعنوان التقييد مثل ما إذا قال: أعط هذا المال بزيد ان كان فقيرا، أو أعطه زيد الفقير فإنه مع علم الوكيل بعدم فقير زيد لا يجوز له إعطائه إياه و لو كان الموكل معتقدا فقره مع رؤية الوكيل مخالفة اعتقاده مع الواقع و لكن لا- يجوز له إعطائه إلى فقير آخر فضلا عن ان يصرفه في نفسه إذا كان فقيرا هذا إذا عين المدفوع اليه بالخصوص و لو عينه بالعموم مثل ما إذا قال ادفعه الى الفقراء فان كان من نيته صرفه الى الفقير اى فقير كان و لو كان الوكيل نفسه يصح للوكيل صرفه في نفسه على نحو الاختصاص أو الاشتراك على حسب ما اراده الموكل و لو كان من قصده صرفه الى الفقير ما عدا الوكيل، فلا يجوز له الصرف في نفسه، و بالجملة جواز صرف الوكيل المال المدفوع في نفسه ثبوتا مبنى على شمول الاذن له و هذا ظاهر.

(المقام الثاني) في طريق إثبات شمول الاذن لصرف الوكيل في نفسه، فاعلم ان العبارة الصادرة عن الموكل على أنحاء.

الأول- ان يكون اللفظ الدال على التوكيل صريحا في الاذن في صرفه في نفسه بان قال: ادفع هذا المال الى الفقراء و لو نفسك، أو اصرفه في الفقراء و لو في نفسك، أو قالت المرأة زوجني بمن شئت و لو من نفسك، فلا- إشكال في الجواز كما لو كان

صريحا في المنع عن نفسه فلا إشكال في المنع.

الثانى - انه لم يكن صريحا و لكن كان دالا على شمول الاذن للوكيل على وجه العموم بان قال اصرفه الى كل أحد شئت أو قالت زوجنى ممن شئت و الظاهر استفادة الإذن منه و دلالته على اذن الموكل فى صرف الوكيل ما دفعه اليه الموكل فى نفسه و تزويج الوكيل موكلته لنفسه ما لم يعلم بالمنع بقريئة خارجية فإن اللفظ الدال على الاذن بالدلالة اللفظية يدل على شموله له، و لا دافع عنه فيؤخذ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٣٤

بمدلوله و يستكشف به مراد المتكلم جريا على طبق أصالة الظهور.

الثالث - ان يكون الدال على شمول الاذن للوكيل على وجه الإطلاق بإجراء مقدمات الحكمة، و هل يصح التمسك به لإثبات شمول الاذن للوكيل المذكور المختار فى الشرائع فى مسألة توكيل المرأة لتزويجها هو المنع، و احتمله فى التذكرة، و فى المسالك نفى الخلاف فى ذلك لكنه (قده) أشكل فى الفرق بين الإطلاق و العموم، و قال (قده): ان الفرق لا يخلو عن نظر من حيث انه اى الوكيل داخل فى الإطلاق كما هو داخل فى العموم و ان كان العموم أقوى دلالة إلا أنهما أى العموم و الإطلاق مشتركان فى أصلها أى فى أصل الدلالة، و الحق فى هذا المقام هو صحة إثبات الشمول من الإطلاق، اللهم الا ان يقال بان المفهوم من الأمر بدفعه أو تزويجها هو كون المدفوع اليه أو الزوج غيره عملا بشهادة الحال، و بعبارة أخرى الذى يحتاج الى التصريح هو إدراج الوكيل فى الاذن، و مع عدمه ينصرف اللفظ الى الغير فيكون الانصراف قريئة على عدم إرادة الإطلاق حتى يشمل الوكيل أيضا مع إمكان المنع عن ذلك أيضا بدعوى عدم انصراف اللفظ الى غير الوكيل من غير فرق فى ذلك بين قول القائل ادفع هذا المال الى الفقير، أو اشترى لى شيئا، أو بع مالى، أو قول القائل زوجنى بمن شئت فإن جميع تلك الموارد و ان ادعى انصراف اللفظ فيها الى الاذن بغير الوكيل لكن الإنصاف ان هذا الانصراف بدوى لا يضر بالتمسك بالإطلاق بعد تناول اللفظ له لكون دفع الوكيل الى نفسه أو بيعه لنفسه أو شرائه من نفسه أو تزويجه المرأة لنفسه دفعا أو بيعا أو شراء أو تزويجا، و الوكالة التى هى استنابة فى التصرف لا تقتضى ارادة غير هذا الفرد، و انصراف اللفظ الى غيره بدوى لا يضر بالتمسك بإطلاق اللفظ، فالأقوى مع الشك فى إرادة المتكلم جواز التمسك بإطلاق كلامه فى إحراز العموم و ان حكم الإطلاق فى كلامه حكم العموم المستفاد من اللفظ الا ان يقوم الإجماع على الفرق بينهما كما ادعى نفى الخلاف فى الفرق بينهما فى المسالك، فحينئذ فالأحوط عند عدم العلم بإرادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٣٥

التعميم عدم الركون الى الإطلاق فى إثبات التعميم، و مما ذكرنا ظهر.

(المقام الثالث) و هو وظيفة الوكيل، و حاصله انه مع علمه بمراد الدافع من التوسعة أو التضييق يعمل به، و مع الشك فيه لا يجوز عمل التوسعة فيما إذا كان للفظ المتكلم إطلاق و يجوز فيما كان له العموم.

(المقام الرابع) فيما يستفاد من الاخبار الواردة فى نظائر المقام، اعلم ان الاخبار فى نظائر المقام على طائفتين، فمنها ما تدل على الجواز و ذلك كموثق سعيد بن يسار عن الصادق عليه السلام، و فيه قلت له ع: الرجل يعطى الزكاة يقسمها فى أصحابه أ يأخذ منها شيئا؟ قال ع: نعم، و الحسن عن الكاظم عليه السلام فى رجل اعطى ما لا يفرقه فيمن يحل له أ يأخذ منه شيئا لنفسه و ان لم يسم له قال:

يأخذ منه لنفسه مثل ما يعطى غيره، و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يعطى الدراهم يقسمها و يضعها فى مواضعها و هو ممن تحل له الصدقة، قال: لا بأس ان يأخذ لنفسه كما يعطى غيره و لا يجوز ان يأخذ إذا

أمره أن يضعها في مواضع سماة إلا- باذنه، و مقتضى هذه الاخبار الثلاثة جواز أخذ الوكيل لنفسه لكن مع اعتبار المساواة في تناول لأحدهم، و قد افتى باعتبارها المحقق في الشرائع و نسبه في المسالك الى المجوزين، و فيه كلام لعله يأتي تحريره منا، و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج أيضا عن الصادق عليه السلام في رجل أعطاه رجل مالا- ليقسمه في المساكين و له عيال محتاجون أ يعطيهم من غير ان يستأمر صاحبه؟ قال ع: نعم، فان الحكم فيه بجواز إعطاء الوكيل بعيله المحتاج يدل على جواز أخذه لنفسه إذا كان محتاجا، فيظهر منه ان المدار على تحقق عنوان ما وكل فيه و هو عنوان المساكين من غير فرق بين من يرجع إليه في الحقيقة كعيله و غيره، بل الدفع الى عياله المحتاج ليس إلا الأخذ لنفسه، اللهم الا ان يقال ان في الدفع الى عياله إخراج إلى الغير فيصدق معه العمل بما وكل فيه بخلاف أخذه لنفسه بناء على عدم صدق الدفع معه، و انه لا يعتبر فيه التغير

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٣٦

الحقيقي بين الدافع و المدفوع اليه المحقق في الدفع الى عياله دون الأخذ لنفسه، لكن الكلام في اعتبار الحقيقي من التغير، بل الظاهر كفاية الاعتبارى منه، و لا إشكال في ان الوكيل من حيث انه نائب عن الموكل في الدفع و انه هو تنزيلا دافع، و من حيث نفسه و انه مما يصدق عليه عنوان المدفوع اليه مدفوع اليه و لا بأس به، و مكاتبه عمرو بن سعيد الساباطى عن ابي جعفر عليه السلام، و فيها انه كتب الى ابي جعفر يسأله عن رجل اوصى اليه رجل ان يحج عنه ثلاثة رجال فيحل له ان يأخذ لنفسه حجة منها، فوقع بخطه و قرأته حج عنه إنشاء الله فان لك مثل اجره و لا ينقص من اجره شيء إنشاء الله، و هذه المكاتبه و ان وردت في الوصى إلا أن الوصى أيضا نائب بكله بعد الموت إذا لوصية هي الاستنابة بعد الموت فهو وكيل في المعنى الا ان الوكالة استنابة في التصرف في حال الحيوة و الوصية استنابة بعد الموت، و هذه اخبار تدل على الجواز و لعل المتتبع يعثر على ما لم نعثر به.

و منها ما تدل على المنع و ذلك كالمروى عن الصادق عليه السلام في الصحيح أو الحسن إذا قال لك الرجل اشتر لي فلا تعطه من عندك و ان كان الذى عندك خيرا منه، و موثق إسحاق بن عمار قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبعث الى الرجل بقول له اتبع لي ثوبا فيطلب له في السوق فيكون له ما يجد له في السوق فيطبعه من عنده فقال ع: لا يقربن هذا و لا يدنس نفسه ان الله عز و جل يقول إنا عرضنا الأمانة على السموات و الأرض و الجبال فأبين أن يحملنها و أشفقن منها و حملها الإنسان إنّه كان ظلوما جهولا- و ان كان عنده خبر مما يجد له في السوق فلا يعطيه من عنده، و الرضوى و إذا سئلك رجل شراء ثوب فلا تعطه من عندك و لو كان الذى عندك أجود مما عند غيرك، و هذه الاخبار الثلاثة مما وردت في المنع عن اشتراء ماله لموكله إذا وكله في شراء مال، و صحيح عبد الرحمن الوارد في المنع عن أخذ ما وكل في دفعه الى المحاويج و لو كان الوكيل منهم و فيه عن رجل أعطاه رجل مالا ليقسمه في محاويج أو مساكين و هو محتاج أ يأخذ منه لنفسه و لا يعلمه؟ قال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٣٧

لا يأخذ منه شيئا حتى يأذن له صاحبه، و خبر عمار الوارد في المنع عن تزويج الوكيل لنفسه المرأة التى و كلها في ان يزوجهها و فيه سألت أبا الحسن عليه السلام عن امرأة تكون في أهل بيت فتكره ان يعلم بها أهل بيتها أ يحل لها ان توكل رجلا يريد ان يتزوجها تقول له قد و كلتك فاشهد على تزويجى، قال: لا الى ان قال قلت فان و كلت غيره تزويجها منه قال: نعم.

هذه جملة من الاخبار التى عثرنا عليها من الطرفين، و لا يخفى ان دلالة الطائفة الأولى على الجواز لعلها أظهر من الطائفة الثانية الواردة في المنع، إذ يمكن تطرق المناقشة في دلالة هذه الطائفة، أما الثلاثة الأولى منها الواردة في التوكيل على الشراء فلظهور كلمة اشتر أو ابتع في كون الشراء من الغير لبعث التعبير في مقام الاشتراء من الوكيل باشتر من نفسك، بل المناسب ان يقول يعنى مالك لا- اشتر لي مالك عن نفسك كما لا يخفى، مع ما في الرضوى من المناقشة في سنده حسبما قرر في محله، و بالجملة

فلعل مورد هذه الاخبار الثلاثة الواردة في التوكيل في الشراء بكلمة اشترى خارج عن محل البحث الذى هو فيما إذا لم يكن للكلام ظهور في الاثراء عن الغير، واما صحيح عبد الرحمن فلعله ظاهر بل صريح فيما إذا كان صرف الوكيل في نفسه مع عدم اذن الوكيل حيث يستل عن أخذ الوكيل لنفسه و لا يعلمه، و جواب الامام ع بالمنع عن الأخذ حتى يأذن له صاحبه، و لا إشكال في عدم جواز الأخذ مع عدم الاذن، و انما الكلام في ان الإعطاء إلى الوكيل لان يصرفه في محاييج و مساكين طائفة من أنهم اذن له في صرفه في نفسه أم لا؟ و فرض عدم الاعلام في الأخذ شاهد على كون مورد السؤال فيما كان الإعطاء لأجل الصرف الى غير الوكيل، و الافع شمول الإطلاق له و كونه مأذونا بالعموم لم يكن وجه لعدم الاعلام فكان فرض عدم الإعلام لأجل الخوف من منع المالك في صرف الوكيل لان يصرفه في محاييج و مساكين طائفة من أنهم اذن له في صرفه في نفسه أم لا؟ و فرض عدم الاعلام في الأخذ شاهد على كون مورد السؤال فيما كان الإعطاء لأجل الصرف الى غير الوكيل، و الافع شمول الإطلاق له و كونه مأذونا بالعموم لم يكن وجه لعدم الاعلام فكان فرض عدم الإعلام لأجل الخوف من منع المالك في صرف الوكيل ما قبضه للدفع الى المحاييج في نفسه، فيكون مورد السؤال عما كان الإعطاء لأجل الصرف الى الغير غاية الأمر مع عدم المنع عن الصرف في نفسه، و يكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٣٨

الجواب منعه عن الصرف في نفسه و لو لم يمنعه المالك لتوقف جواز الصرف على الاذن المفروض انتفائه و لو على سبيل العموم، و عدم كفاية عدم المنع عنه، و على هذا فهذه الصحيح أجنبي عن الدلالة على المنع في محل البحث و هو فيما إذا استفيد الاذن من إطلاق الترخيص في الصرف.

و اما خبر عمار فهو أجنبي عن المقام رأسا حيث انه في مورد توكيل المرأة من يريد تزويجها مع عدم اطلاعك أهلها كما يدل عليه قول السائل أ يحل لها ان توكل رجلا ان يزوجه؟ و لعل المنع عن توكيله انما هو لمكان كون التوكيل على الاشهاد كما يدل عليه قول المرأة فاشهد على تزويجي فيكون الرجل يريد ان يزوجه زوجها و شاهدا على التزويج و هو ليس بصحيح بناء على اعتبار الاشهاد بخلاف ما إذا و كلت غيره فإنه يكون الشاهد حينئذ شخصا و الزوج شخصا آخر، فالخبر حينئذ دال على عدم كفاية الاشهاد بالزوج نفسه في النكاح بناء على اعتبار الشاهد فيه، و لعل عدم التعرض لعدم اعتبار الشهادة فيه لكى يحتاج الى شخص آخر للإشهاد أو يكتفى به الى الزوج لمكان التقيء، و لا يخفى ان الأنسب في التعبير بقربنة المقابلة أن يقول: فان و كلت غيره بإشهاده على تزويجها منه، ثم لا- يذهب عليك ما في التعبير بالوكالة على الاشهاد بل حق العبارة ان يقول بمن يريد التزويج:

كن الشاهد على تزويجي لا- و كلتك فاشهد على تزويجي الا ان سوء التعبير عن عمار ليس بعزيز و كم له في ذلك من شأن، و بالجملة فالإنصاف ان هذا الخبر أجنبي عن إثبات المنع عن تزويج الوكيل للمرأة إذا و كلتها في ان يزوجه بمن يشاء، و ليت شعري كيف ذهلوا عما هو مفاده، و استدلوا به لإثبات المنع في محل البحث و الا لجئوا في رده بضعف سنده كما في الجواهر، أو المناقشة في دلالة كما في المسالك بما لا يخلو عن القدر، و الحاصل ان الاخبار الدالة على الجواز قابلة للاستناد إليها و لا يقابلها ما يمنع عن العمل بها لو لم يكن الإجماع على المنع، فالعمدة هو الإجماع المدعى إلا انه أيضا مما لا يركن اليه بعد القطع بتحقيق الخلاف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٣٩

كما نقل عن غير واحد، فلعل القول بالجواز في صورة الإطلاق و عدم ما يدل على المنع هو الأقوى، و ينبغى التنبيه على أمور. (الأول) الظاهر ان قول الموكل اشترى أو ابتع و نحو ذلك مما يدل على ارادة الشراء من الغير، فيكون كما لو صرح بالوكالة

فى الشراء عن الغير فلا يجوز معه شرائه من نفسه و لو كان ما عنده مثل ما عند غيره بل أوجود كما عرفت فى المقام الأول من انه لو عين الموكل عمل الوكيل ليس له التخطى عما عينه و لو كان التعيين عن اعتقاد مخالف للواقع و علم الوكيل بمخالفته و لو عين للوكيل جعلاً فالظاهر كونه قرينة على ارادة غيره كما لو قال ادفع هذا المال الى الفقراء و لك عشرة، أو و لك كذا، أو اشتر المتاع لى و لك كذا، أو قالت المرأة زوجنى ممن شئت و لك كذا من الجعل مثلاً فان تعيين الجعل للوكيل قرينة على صرف مورد الوكالة عنه و انه أراد منه العمل.

(الثانى) ظاهر الشرائع فى مسألة ما لو دفع الى الوكيل ما لا يصرفه الى الفقراء اعتبار التسهيم و أخذ شىء منه لو أراد الوكيل أخذه بناء على الجواز، و ذلك للأخبار المتقدمة الدالة على جواز أخذ شىء منه كما فى موثق سعيد بن يسار، أو الأسد لنفسه مثل ما يعطى غيره كما فى المروى عن الكاظم ع، و صحيح عبد الرحمن، و لكن الأقوى ذلك فيما إذا كانت الوكالة على خصوص التقسيم، و اما إذا كانت فى الدفع الى الفقراء بعنوان الصرف بحيث لو أراد الدفع الى غيره لصح منه الدفع الى واحد و لم يكن التقسيم واجبا عليه فلا- مانع عن ان يصرف جميعه فى نفسه، لان المعيار هو الصرف فيما و كل فى الصرف فيه و المفروض انه نفسه منه أيضاً، و اما الروايات المذكورة فلعلها فى مورد التوكيل فى التقسيم كما لا يخفى، أو بيان جواز فرد من الصرف فى مقابل المنع المطلق فيكون دالا- على جواز فرده الأخر من جهة إحراز نفي المنع عنه، قال فى المسالك و لو دلت القرائن الحالية أو المقالية على تسويغ أخذه قوى القول بالجواز حينئذ فيأخذ كغيره لا أزيد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٤٠

هكذا شرطه كل من سوغ له الأخذ و صرح به فى الروايتين المجوزتين، و ظاهر هذا الشرط انه لا يجوز تفضيل بعضهم على بعض لانه من جملتهم، و ينجبه ذلك إذا كان المعين للصرف محصوراً اما لو كانوا غير محصورين كالفقراء فجواز التفاضل مع عدم قرينة على خلافه أوضح خصوصاً إذا كان المال من الحقوق الواجبة كالزكاة، فان التسوية فيها ليست بلازمة و المسألة مفروضة فيما هو أعم من الواجب و الندب انتهى.

(الثالث) يجوز للوكيل ان يدفع الى عياله و أولاده و أقاربه سواء كانوا ممن تجب نفقتهم على الوكيل و لو قلنا بالمنع عن صرفه فى نفسه، و ذلك للاقتصار فى موضع المنع على مدلول الاخبار و هو الصرف فى نفسه مع ما تقدم من صحيح عبد الرحمن ابن الحجاج المصرح فيه بجواز الدفع الى عياله إذا كانوا محتاجين من غير استيمار من صاحبه، و لعل ذلك لصدق الدفع الذى هو محل الوكالة على الدفع إليهم كما تقدم.

(الرابع) حكى فى المسألة أقوالاً شتى فى التفصيل فيها منها- ما حكاه فى المسالك من التفصيل بين ان يقول له الأمر ضعه فيهم أو ما ادى معناه، و بين ان يقول ادفعه أو اصرفه و نحوهما بالجواز فى الأول، و المنع فى الأخير.

- و منها- القول بالمنع حتى مع تصريح الموكل و نصه بصرف الوكيل فى نفسه، و لعل منشئه الجمود على اخبار المنع، و دلالة خبر عمار عليه حيث انه كما عرفت فى مورد توكيل الزوج فى النكاح و انه مستلزم لاتحاد الموجب و القابل فى المعاملات مثل البيع و النكاح.

- و منها- التفصيل بين القول بالجواز فى صورة الاعلام و القول بعدمه مع عدم الاعلام، و لعل هذا هو القول بالمنع إذ مع الاعلام و الاستيذان يخرج عن محل الكلام بل هو اما إذن جديد سابق لو كان الاستيذان قبل فعل الوكيل، أو اذن لا حق إذا كان بعد فعله فيكون فعله فضولياً متعقباً بالإجازة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٤١

- و منها- التفصيل بين قول الدافع هو للفقراء أو أعطه بهم مع عدم علم المالك بفقير الوكيل، و بين قوله ذلك مع علمه بفقيره



بالجواز فى الأول بشرط الا يزيد على أحدهم، و بالمنع فى الثانى مستدلا على المنع فى الثانى بأنه لو اراده لخصه بشىء مع علمه بفقره، و لا يخفى ما فى هذه الأقوال المفصلة من الوهن بعد ما بيناه من انه بعد شمول اللفظ للوكيل، و عدم ما يوجب خروجه من القرينة الحالية أو المقالية يكون الأقوى هو الجواز فى جميع هذه الصور.

(الخامس) لو زعم الموكل عدم اتصاف الوكيل بعنوان ما و كل فيه و كان فى الواقع متصفا فان كان الاذن فى الصرف فى غيره و صرح بإخراجه الوكيل و لو كان منشأ إخراجه اعتقاده عدم اتصافه، بالعنوان الذى منظورة فلا يجوز له الصرف فى نفسه حينئذ و لو لم يكن كذلك، بل قال اصرفه فى الفقراء و لكن بزعمه عدم اتصاف الوكيل بالفقر بل يزعم خروجه عن المدفوع إليهم بحيث لو تبدل جهله و علم باتصاف الوكيل بالفقر لكان راضيا بصرفه فى نفسه يجوز له الصرف حينئذ لا من جهة الاكتفاء بالرضاء التقديرى، إذ لا- عبرة به أصلا بل لمكان رضاه الفعلى بالصرف فى الفقير، و لو جهل المالك بمصداقه كما إذا دفع الوكيل الى فقير يعلم بفقره مع كونه فقيرا واقعا أيضا فإنه يصح و لو لم يعلم المالك بفقره بل كان عالما بعدم اتصافه به، و بعبارة أخرى يكون الإذن بالإعطاء بمن اتصف بالعنوان على نهج القضايا الحقيقية و يكون تطبيقه بيد الوكيل فيجوز له الإعطاء بمن يعلم بتطبيق العنوان عليه و لو لم يعلم به الموكل، أو علم بالخلاف إلا- إذا كان على نحو التقييد فيكون إخراج المخرج حينئذ على نحو القضية الخارجية و لو كان منشأ إخراجه علمه اى علم الموكل بخروجه عن العنوان، و نظير ذلك ما إذا أذن أحد شخصا فى دخول داره فإنه يمكن ان يصدر منه الاذن على نحوين.

أحدهما ان يقول يا صديقى ادخل دارى مع علم المخاطب بأنه ليس صديقه، و انه جهل بكونه عدوه و يكون الاذن بالدخول بمن هو الصديق، و توجيهه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٤٢

نحو هذا المخاطب لزعمه انه الصديق فلا يجوز للمخاطب ان يدخل داره حينئذ لانه اذن بالصديق لا بهذا الشخص بما هو هو. و ثانيهما ان يقول يا زيد ادخل دارى و زيد يعلم أنه اذنه لزعمه انه صديقه مع انه ليس بصديقه و لكن الاذن صدر منه فى دخول زيد فى داره فيصح دخوله حينئذ و لو علم بأنه عدوه، و نظير ذلك أيضا ما إذا أتم بمن يصلى باعتقاد انه زيد فإنه تارة يأتى بزيد باعتقاد انه هذا المصلى فيكشف انه عمرو فلا تصح جماعته هذا و لو كان عمرو عادلا عنده، و تارة يأتى بهذا الحاضر باعتقاد انه زيد فانكشف كونه عمروا فإنه تصح جماعته إذا كان عمرو عادلا، و فيما نحن فيه إذا وكله فى الصرف الى الفقراء و كان معتقدا عدم اتصاف الوكيل بالفقر يصح صرف الوكيل فى نفسه إذا كان متصفا به، و لو أخرجه عن محل الوكالة لا يصح صرفه فى نفسه و لو كان متصفا به و إذا صرح بالإذن فى تصرفه فى نفسه فان كان على نحو العنوان بان قال ايها الفقير اصرفه فى نفسك لا يجوز له الأخذ و الصرف فى نفسه مع عدم اتصافه به و ان كان على نحو الإشارة بأن قال: يا زيد اصرفه فى نفسك يجوز لزيد صرفه فى نفسه و لو علم ان داعى المالك فى اذنه علمه بكون زيد فقيرا مع علم زيد بعدم اتصافه بالفقر لأن الإذن صدر فى صرفه فى نفسه بما هو زيد و ان كان الداعى فى اذنه هو علمه بفقره بخلاف الأول، حيث ان المأذون فيه هو زيد لا بما هو بل بما هو فقير كما هو واضح، و قد أطلنا الكلام فى هذه المسألة لكونها سيالا و محلا للابتلاء و الحمد لله.

### [الثامنة و العشرون لو قبض الفقير بعنوان الزكاة أربعين شاة]

(الثامنة و العشرون) لو قبض الفقير بعنوان الزكاة أربعين شاة دفعة أو تدريجا و بقيت عنده سنه و جب عليه إخراج زكوتها و هكذا فى سائر الانعام و النقيدين.

لان الفقير بالقبض يصير مالكا و إذا حال عليه الحول و تحقق باقى شرائط الوجوب تجب عليه الزكاة، و هكذا فى سائر الانعام و النقدين دون الغلات لان الشرط فى وجوب زكاة الغلات هو تملكها بالزرع و الحرث لا بسائر أنواع التملك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٤٣

كما تقدم، و لعل الحكم بوجوب الإخراج فى الانعام و النقدين إذا تملكهما بعنوان الزكاة مع كونه ظاهرا لا يحتاج الى البيان لدفع و هم مقايضة ما يملكه بالزكاة بالخمس حيث لا يجب الخمس فيما ملكه بالخمس و الزكاة و الصدقة لعدم صدق الفائدة عليها مع ورد النص بعدم وجوبه فيما ملكه بالخمس، و هو المروى عن الرضا عليه السلام مع تأمل فى دلالة حسبا أوضحناه فى كتاب الخمس فراجع.

### [التاسعة و العشرون لو كان له مال زكوى مشتركا بين اثنين مثلا]

(التاسعة و العشرون) لو كان له مال زكوى مشتركا بين اثنين مثلا و كان نصيب كل منهما بقدر النصاب فأعطى أحدهما زكاة حصته من مال آخر أو منه بإذن الآخر قبل القسمة ثم اقتسماه فان احتمل المزكى ان شريكه يؤدي زكوته فلا اشكال، و ان علم انه لا يؤدي ففيه اشكال من حيث تعلق الزكاة بالعين فيكون مقدار منها فى حصته.

عدم الاشكال فيما إذا احتمل المزكى ان شريكه يؤدي زكوته من جهة أصالة الصحة فى القسمة، و اما الإشكال مع العلم بأنه لا يؤدي فعلى القول بتعلق الزكاة بالعين على نحو الشركة و الإشاعة واضح حيث ان مقدار الزكاة التى فى حصته سار فى مجموع الحصتين على نحو الإشاعة فيكون فيما يفرز له من مال المشترك بعد شىء من الزكاة على نحو الإشاعة، و اما على القول بتعلقها بالعين على نحو الكلى فى المعين فالظاهر عدم سريان الزكاة فيما يفرز للشريك بعد التقسيم إذا بقى فى يد الشريك الغير المزكى ما يفى بمقدار زكوته كما هو الحكم فيما إذا باع صاعا من صيعان الصبرة على نحو الكلى فى المعين و كانت الصيعان عشرة مثلا ثم باع تسعة أصواع منها إلى مشتري آخر و أقبضها إياه فإنه يصح البيع و القبض و يتعين الصاع الباقي ملكا لمشتري الصاع على نحو الكلى فى المعين، و فى المقام بعد تقسيم الشريك الغير المزكى مع شريكه المزكى يصير ما يبقى فى يده متعلق الزكاة الواجبة عليه ما دام يبقى من حصته ما يفى بإخراج ما وجب عليه من الزكاة، فالإشكال الذى ذكره المصنف (قده) جار على القول بالإشاعة الذى لا بقول به، و لا اشكال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٤٤

على القول بالكلى فى المعين الذى يقول به.

و يمكن ان يقال بعدم الاشكال حتى على القول بالشركة أيضا لأن الزكاة تتعلق بحصة كل واحد من الشريكين بما هى ملكه، و بعد افراز حصة كل منهما و تمييز المزكاة عن غيرها تصير حصة المزكى خالية عن تعلق حق المستحق، و تصير حصة غيره محلا له لأن حصة المزكى بعد الافراز ليست ملكا لغيره و ما هو ملك لغير المزكى هو ما اختص به من حصته كما لا يخفى.

### [الثلاثون قد مر ان الكافر مكلف بالزكاة]

(الثلاثون) قد مر ان الكافر مكلف بالزكاة و لا تصح منه و ان كان لو أسلم سقطت عنه، و على هذا فيجوز للحاكم إجباره على الإعطاء له أو أخذها من ماله قهرا عليه، و يكون هو المتولى للنية و ان لم يؤخذ منه حتى مات كافرا جاز الأخذ من تركته، و ان كان وارثه مسلما وجب عليه كما انه لو اشترى مسلم تمام النصاب منه كان شرائه بالنسبة إلى مقدار الزكاة فضوليا و حكمه حكم

ما اشترى من المسلم قبل إخراج الزكاة و قد مر سابقا.

قد مر أحكام المذكورة في هذه المسألة في المسألة السادسة عشر، و السابعة عشر، و الثامنة عشر من أول كتاب الزكاة في المسألة الخامسة من فصل ان العقود في ان الزكاة من العبادات.

### [الحادية و الثلاثون إذا بقي من المال الذى تعلق به الزكاة و الخمس مقدار]

(الحادية و الثلاثون) إذا بقي من المال الذى تعلق به الزكاة و الخمس مقدار لا يفى بهما و لم يكن عنده غيره، فالظاهر وجوب التوزيع بالنسبة بخلاف ما إذا كان فى ذمته و لم يكن عنده ما يفى بهما فإنه مخير بين التوزيع و تقديم أحدهما، و اما إذا كان عليه خمس أو زكاة و مع ذلك عليه من دين الناس و الكفارة و النذر و المظالم و ضاق ماله عن أداء الجميع فان كانت العين التى فيها الخمس أو الزكاة موجودة و جب تقديمهما على البقية، و ان لم تكن موجودة فهو مخير بين تقديم أيهما شاء و لا يجب التوزيع و ان كان اولى، نعم إذا مات و كان عليه هذه الأمور و ضاقت التركة و جب التوزيع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٤٥

بالنسبة كما فى غرماء المفلس و إذا كان عليه حج و اوجب أيضا كان فى عرضها.

فى هذه المسألة أمور تعرض لها.

(الأول) لا إشكال فى أنه إذا بقي من المال الذى تعلق به الزكاة و الخمس ما يفى بادائهما معا، أو كان عنده مال غيره يجب عليه أداء ما عليه من الزكاة و الخمس معا من نفس المال الذى تعلق به الزكاة و الخمس أو من غيره، و ذلك فيما إذا استقر عليه الوجوب و الضمان و لو فرض تلف شىء مما فيه الخمس و الزكاة و هذا ظاهر.

(الثانى) إذا بقي من المال الذى تعلق به الزكاة و الخمس ما لا يفى بهما معا و ان و فى بأحدهما و لم يكن عنده غيره فالظاهر وجوب التوزيع لان المال الموجود متعلق للحقين، و حيث لا مرجح لأحدهما يجب التوزيع كما هو الحكم فى الماليات حين لا معين فى البين.

(الثالث) إذا كان الزكاة و الخمس فى ذمته كما إذا تلف العين التى متعلقهما مع ضمان و لم يكن عنده ما يفى بأحدهما فهو مخير فى الأداء بين التوزيع أى إعطاء ما عنده مما لا يفى بهما بعضه زكاة، و بعضه خمسا مع التخيير بين التقسيم على التساوى أو التفاضل، و بين تقديم أحدهما، فيعطى تمام ما عنده خمسا أو زكاة، و ذلك لعدم تعلق حق بالعين و كونه فى الذمة، و تخيير الدافع ما فى ذمته بما يريد فيدفع ما يختار دفعه و لو كان متأخرا فى الاشتغال.

(الرابع) إذا كان عليه خمس أو زكاة و شىء آخر غيرهما من دين لأحد أو كفارة أو نذر أو شىء من المظالم و لم يكن عنده ما يفى بأداء الجميع فان كانت العين التى تعلق بها الزكاة أو الخمس موجودة قدمتا على البقية، و ان كانت متعلقة لحق آخر من رهن أو نذر و نحوهما قدم، و ان كانت العين تعلقا من هذه الحقوق كافة و كان ما عليه متمحضا فى الذمة فهو مخير بين التوزيع، و بين تقديم ما يشاء،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٤٦

و ان كان التوزيع اولى بمناط لزومه فيما إذا تعلقت الحقوق بالعين جمعا بين الحقوق.

(الخامس) إذا مات من عليه الحقوق المذكورة فى الأمر المتقدم فان وقت تركته بأداء الجميع فتصرف فى الجميع مقدما على الإرث، و ان ضاقت عن أداء الجميع يجب التوزيع لأن التركة بالموت تصير متعلقة للحقوق فى عرض واحد بلا تقدم و تأخر

بينها فى تعلقها على التركة فىجب صرفها فى الجميع، و حيث انها لا تفى بالجميع يصرف فى الجميع بالنسبة و هو معنى التوزيع. (السادس) الحج واجب مالى يخرج من الأصل و ان لم يوص به فإذا كان معه شىء من الحقوق المذكورة و ضاقت التركة عن الجميع يشترك معها فى التوزيع على الجميع.

### [الثانية و الثلاثون الظاهر انه لا مانع من إعطاء الزكاة للسائل بكفه]

(الثانية و الثلاثون) الظاهر انه لا- مانع من إعطاء الزكاة للسائل بكفه، و كذا فى الفطرة و من منع من ذلك كالمجلسى فى زاد المعاد فى باب زكاة الفطرة لعلما نظره الى حرمة السؤال و اشتراط العدالة فى الفقير و الا- فلا- دليل عليه بالخصوص، بل قال المحقق القمى (ره) لم أر من استثناه فيما رأيت من كلمات العلماء سوى المجلسى فى زاد المعاد و لعله سهو منه و كأنه كان يريد الاحتياط فسهى فذكره بعنوان الفتوى.

المنع عن إعطاء الزكاة للسائل بكفه يمكن ان يكون من جهة اشتراط العدالة فى الفقير، و كون السؤال مع التمكن من عدمه بالاشتغال بالكسب حراما كما هو الظاهر، و يمكن ان يكون من جهة كون السائل محترفا تفى حرفته بمؤنته فلا يكون حينئذ فقيرا، و عليه فليس المراد به مطلق السائل بكفه بل خصوص من تكون حرفته الاستعطاء من الناس، و كيف كان فيرد عليه بالمنع من اشتراط العدالة لو كان جهة المنع عن إعطائها إياه اشتراطها و المنع عن كون الاحتراف المحرم موجبا للغنى المانع عن أخذ الزكاة لو كانت جهة المنع احترامه كما إذا كان محترفا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٤٧

بالسرقة و القمار و نحوهما من المحرمات، بل و لو مع الاشتغال بها إذ لا يصير مالكا لما يحصله بالحرفة المحرمة من القمار و الربا و السرقة و نحوهما، نعم فى مثل السؤال بالكف إذا أعطاه المعطى لا بما هو مضطر يجوز له السؤال بل من حيث هو هو و لو كان داعيه فى الإعطاء هو اعتقاده اضطراره لكن الاعتقاد المذكور أخذ داعيا لا عنوانا يصير الأخذ مالكا و لو مع علمه بعدم اضطراره و حرمة السؤال عليه فلا يجوز له أخذ الزكاة حينئذ إذا صار غنيا بعد الأخذ بالسؤال.

### [الثالثة و الثلاثون الظاهر بناء على اعتبار العدالة فى الفقير]

(الثالثة و الثلاثون) الظاهر بناء على اعتبار العدالة فى الفقير عدم جواز أخذه أيضا لكن ذكر المحقق القمى انه مختص بالإعطاء بمعنى انه لا يجوز للمعطى ان يدفع الى غير العادل، و اما الأخذ فليس مكلفا بعدم الأخذ.

لا يخفى انه بناء على اشتراط العدالة يكون المنع عن إعطاء غير العادل لمكان سلب استحقاقه و انه لا يكون أهلا للزكاة و لازمه عدم جواز الأخذ عليه كما لا- يجوز على غير رب المال أخذ المال بعنوان انه مالكة و مستحقه، نعم لو اختلف نظر المعطى و الأخذ فى اشتراط العدالة اجتهادا أو تقليدا بان كان العدالة شرطا فى الأخذ بنظر المعطى دون الأخذ نفسه فيمكن ان يقال بجواز الأخذ عليه لكنه حينئذ أيضا ممنوع لا لمكان عدم استحقاقه لانه يرى نفسه مستحقا، بل لمكان اعتبار ان يكون الدفع مقرونا بالنية، و لا يتمشى منه النية مع اعتقاد كون الأخذ غير مستحق، اللهم الا مع اعتقاده عدالته و الأخذ يعلم عدمها إذ جواز الأخذ حينئذ عليه قوى.

### [الرابعة و الثلاثون لا إشكال فى وجوب قصد القرية فى الزكاة]

(الرابعة و الثلاثون) لا إشكال في وجوب قصد القربة في الزكاة و ظاهر كلمات العلماء انها شرط في الاجزاء فلو لم يقصد القربة لم يكن زكاة و لم يجز و لو لا الإجماع أمكن الخدشة فيه، و محل الاشكال غير ما إذا كان قاصدا للقربة في العزل و بعد ذلك نوى الرياء مثلا- حين دفع ذلك المعزول الى الفقير فان الظاهر اجزائه و ان قلنا باعتبار القربة إذا المفروض تحققها حين حين الإخراج و العزل.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٤٨

اما اعتبار قصد القربة في الزكاة و انها من العبادات فقد تقدم الكلام فيه في الفصل المعقود لذلك، و اما ظهور كلمات العلماء في انها شرط في الاجزاء فلا طلاق كلمات جماعة و تصريح آخرين بذلك كما يظهر للمتتبع، و يترتب على شرطية في الاجزاء عدم الاجزاء مع عدم قصد القربة حسب انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، و اما الخدشة في ذلك فلعله لما عن التذكرة من تعين المأخوذ زكاة بالأخذ و لو لم يقصد بها القربة، قال (قده) في محكى التذكرة في كل موضوع قلنا بالاجزاء مع عدم نية المالك لو لم ينو الساعى أو الإمام أيضا حالة الدفع الى الفقراء توجه الاجزاء لان المأخوذ زكاة قد تعينت بالأخذ انتهى.

و لعل كلامه مثل عبارة المتن يظهر منهما انه مع فرض تسليم عبادية الزكاة و اعتبار قصد القربة يحكم بالاجزاء مع قصدها و هو بعيد في الغاية، إذ لا معنى لاعتبار قصد القربة فيها الا كونها شرطا في الاجزاء كما في غيرها من العبادات مثل الصلاة و الصوم، و كيف يصح القول بأن الصلاة مثلا عبادة يعتبر فيها قصد القربة و مع ذلك يصح و يجرى الإتيان بها بدون قصد القربة، و لهذا يقول في الجواهر: بان احتمال الاجزاء مع عدم نية المالك و الامام واضح الضعف لكون الزكاة عبادة كما صرح به غير واحد، نعم للتشكيك في عبادية الزكاة لو لا- الإجماع وجه لما عرفت سابقا ممن ان المدرك لاعتبار قصد القربة فيها هو الإجماع لكنك قد عرفت تمامية الإجماع و عدم الخدشة فيه أصلا، و اما ما أفاده في ان محل الاشكال غير ما إذا كان قاصدا للقربة في العزل، و اما مع قصد القربة في العزل فان الظاهر اجزائه و لو نوى الرياء حين الدفع إذ المفروض تحققها حين الإخراج و العزل فهو أيضا لا يخلو عن بحث، و توضيح ذلك انه قد تقدم في المسألة الرابعة و الثلاثين في الفصل المعقود في زكاة الغلات، و في المسألة السادسة في الفصل المعقود في بقية أحكام الزكاة في حكم العزل ان تعين المعزول بالعزل هل يوجب خروجه عن ملك المالك حتى يصير في يده امانة بعد العزل، أو ان العزل يوجب تعيين وجوب دفعه في الزكاة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٤٩

بعد ان كان مخيرا قبله في دفعه بالخصوص، و ان العزل هل هو في حكم الإيصال إلى المستحق أم لا. فان قلنا بخروجه عن ملك المالك و انه في حكم الإيصال إلى المستحق يكفي قصد القربة في العزل حيث انه دفع و إيصال إلى المستحق، و به يصير المعزول ملكا للمستحق و يكون امانة عنده حتى يرده الى المستحق، و ان قلنا بعدم خروجه عن ملكه و عدم كونه إيصالا و دفعا يحتاج الى قصد القربة حين الدفع اليه و قد تقدم في المسئلتين المذكورتين ان الأقوى خروجه عن ملك المالك بالعزل في مورد جوازه و ان لم يكن في حكم الإيصال إلى المستحق لعدم الدليل على ولاية المالك على المستحق مثل ما ثبت للإمام أو نائبه عليه، فحينئذ فإن كان المعترف في قصد القربة ان يكون وقت الإخراج عن الملك يكفي قصدها وقت العزل و ان لم يقصدها وقت الدفع و ان كانت العبرة بقصدها وقت الدفع يلزم قصدها وقته، و لا يكفي وقت العزل، و لعل نظر المصنف (قده) في حكمه بكفاية قصدها وقت العزل هو ذهابه الى كون العزل في حكم الدفع و الإيصال إلى المستحق، و نظر بعض السادة الأجلة في الاشكال عليه حيث يقول عند قول المصنف فان الظاهر اجزائه محل إشكال فإن العزل افراز لها و ما يكون من العبادات هو إيتاء الزكاة (انتهى) الى ان العزل ليس في حكم الإيصال و الدفع.

## [الخامسة و الثلاثون إذا وكل شخصا فى إخراج زكوته]

(الخامسة و الثلاثون) إذا وكل شخصا فى إخراج زكوته و كان الموكل قاصدا للقربة و قصد الوكيل الرياء فى الأجزاء إشكال، و على عدم الأجزاء يكون الوكيل ضامنا.

كون الموكل قاصدا للقربة إما يكون حين التوكيل أو حين دفع الوكيل الى المستحق، ثم الوكيل اما يكون كالوكيل المفوض فى البيع و نحوه، و اما يكون كالأله فى إيصال المالك زكوته الى المستحق مثل يد المالك مثلا، أو ما إذا القى الزكاة على رقبته حيوان و أرسله إلى المستحق حيث ان الدافع اليه هو المالك و الحيوان آله له لا ان الحيوان يكون دافعا فهنا صور.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٥٠

الأولى- ما إذا كان الوكيل كالوكيل المفوض، و لا إشكال فى الأجزاء إذا قصد الوكيل القربة و كان المالك أيضا قاصدا لها حين دفع الوكيل الى المستحق بان تحققت النية منهما معا حين دفع الوكيل و هذا ظاهر.

الثانية- هى الأولى لكن مع قصد المالك القربة حين دفعه الى الوكيل و حين التوكيل لا حين دفع الوكيل الى المستحق، و حكم هذه الصورة انه مع القول باجتماع نية الوكيل فقط حين الدفع الى المستحق كما هو الحق على ما سيأتى يجزى من غير اشكال، و على القول باعتبار نية الموكل أيضا يشكل الأجزاء حيث ان وقت دفع الموكل الى الوكيل ليس وقت الدفع و الإيتاء بل هو كإخراج المال من صندوق آخر فلا يكفى نيته حينه.

الثالثة- ان يكون الموكل قاصدا للقربة حين دفع الوكيل الى المستحق دون الوكيل، و هذا ما ذكره فى المتن و استشكل فيه بناء على ان يكون مراده (قده) من قوله و كان الموكل قاصدا للقربة ذلك اى قصد القربة حين دفع الوكيل الى المستحق لا دفع الموكل الى الوكيل، و وجه الإشكال فى الأجزاء فى هذه الصورة هو عدم إيتاء الزكاة منه فى هذه الصورة بل الدافع الى المستحق هو الوكيل فلا وجه لنية التقرب منه، و تجوز الوكالة فى إيتاء الزكاة المشتمل على النية لا يستلزم جوازها على مجرد الفعل بحيث يكون فعلا للموكل حتى ينوى التقرب به كما ان صحة النيابة فى الصلاة و الصوم و الحج المشتملة على النية لا يستلزم صحتها على مجرد فعلها بحيث يأتى النائب بالحج مثلا عن الحى العاجز عنه و ينوى المنوب عنه التقرب به مقارنا لفعله، و أورد عليه فى الجواهر بادعاء و ضوح فساده بعد معلومية كون المراد من الإيتاء مجرد الوصول كيف ما كان و معلومية تناول إطلاق الوكالة ذلك قال (قده): فلا اشكال من هذه الجهة.

(أقول): ينبغى التفصيل فيما ذكره بين الوكيل المفوض إليه الإيصال الذى هو محل الكلام فى هذه الصورة، و بين الوكيل فى مجرد الإيصال الذى هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٥١

آله فى إيصال المالك زكوته الى المستحق بصحة ما افاده من كون المراد من الإيتاء مجرد الوصول فى الثانى دون الأول، و ذلك واضح فى الثانى حيث ان حكم الوكيل فى الثانى حكم يد الموكل أو الحيوان المعلق على رقبته الزكاة و بعته الى المستحق، فان الموصل و الموتى هو الباعث من غير اشكال و هذا بخلاف الأول لعدم صدق الإيصال المباشرة فيه على المالك و ان يصدق عليه بالتنزيل، حيث ان فعل الوكيل فعل موكله تنزيلا و دعوى معلومية تناول إطلاقه الوكالة ذلك ممنوعه بعدم إطلاق لها يتناول المقام كما انه يستبعد جدا فى مثل الحج و نحوه من العبادات، و مما ذكرناه يظهر صحة الحكم بالأجزاء- فى الصورة الرابعة- و هى الثالثة بعينها لكن مع كون الوكيل آله للإيصال بحيث يصدق الإيصال على الموكل بالمباشرة.

الصورة الخامسة- ان يكون الوكيل ناويا للتقرب حين الدفع الى المستحق دون الموكل، و لازم ما ذكرناه فى الصورة الثالثة هو

الاجزاء به فيما إذا كان وكيلًا مفوضًا، و عدمه في الذي آله الإيصال، لكن المحكى عن الشيخ (قده) و عن المحقق في المعتبر عدم الاجزاء في الأول أيضا حيث يقولان: بعدم اجزاء نيء الوكيل مطلقا لانه غير مالک فلا يكفى نيته، و لا يخفى ما فيه بعد فرض صحة التوكيل في الدفع و ان الزكاة عبادة تقبل النيابة كالحج إذ لا معنى لان يقال بقبول الحج للنيابة بمعنى صدور العمل عن النائب و النيابة عن المنوب عنه مقارنة مع عمل النائب بأن ينوي المنوب عنه عند كل فعل من أفعال النائب، بل الظاهر الواضح كون الاجزاء متوقفا على صدور العمل من النائب بنيتة لا بنيتة المنوب عنه، و في الجواهر بل يمكن دعوى السيرة القطعية التي هي أعظم من الإجماع عليه انتهى.

(أقول): و هو كذلك، فقد اتضح موارد ما يكتفى فيها بنيتة المالك فقط، و ما لا يكتفى فيها بها، بل تعتبر فيها نيء النائب، و كيف كان فكل مورد يحكم بعدم الاجزاء من جهة الإخلال بنيتة الوكيل يكون ضامنا فيما دفعه الى المستحق لانه دفع على وجه لا يقتضى الاجزاء فلم يكن مأذونا فيه و لا إشكال في ضمانه،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٥٢

و اما ضمان القابض المستحق فمع بقاء العين عنده يجب عليه ردها مطلقا، و مع التلف يكون ضامنا لما تلف عنده مع العلم بالحال دون الجهل كما لا يخفى.

### [السادسة و الثلاثون إذا دفع المالك الزكاة إلى الحاكم الشرعي]

(السادسة و الثلاثون) إذا دفع المالك الزكاة إلى الحاكم الشرعي ليدفعها للفقراء فدفعها لا بقصد القربة فإن كان أخذ الحاكم و دفعه بعنوان الوكالة عن المالك أشكل الاجزاء كما مر، و ان كان المالك قاصدا للقربة حين دفعها للحاكم و ان كان بعنوان الولاية على الفقراء فلا إشكال في الاجزاء إذا كان المالك قاصدا للقربة بالدفع الى الحاكم لكن بشرط ان يكون إعطاء الحاكم بعنوان الزكاة، و اما إذا كان لتحصيل الرئاسة فهو مشكل بل الظاهر ضمانه حينئذ و ان كان الآخذ فقيرا. في هذه المسألة أمور.

(الأول) لا إشكال في الاجزاء إذا دفع المالك الزكاة إلى الحاكم الشرعي للفقراء و كان قاصدا للقربة حين الدفع اليه فدفعها الحاكم الى الفقراء قاصدا هو أيضا للقربة حين الدفع إليهم، سواء كان الدفع الى الحاكم بعنوان الوكالة عن المالك أو بعنوان الولاية على الفقراء فإنه على الأول يكفى نيته حين دفعه الى الفقراء حيث انه و كيل يكفى نيته عن المالك، و على الثاني يكفى نيء المالك حين الدفع إليه فإن الدفع إلى ولى المستحق دفع الى المستحق و هذا مما لا اشكال فيه، انما الكلام فيما إذا دفع المالك اليه فدفعها الحاكم لا- بقصد القربة فان لم يكن المالك أيضا قاصدا للقربة حين دفعه الى الحاكم فالحكم هو عدم الاجزاء لعدم تحقق قصد القربة أصلا لا من المالك حين الدفع الى الحاكم، و لا من الحاكم حين الدفع الى المستحق، و احتمال الاجزاء في هذه الصورة كما عن التذكرة من انه في كل موضع قلنا بالاجزاء مع عدم نيء المالك لو لم ينو الإمام أو الساعي أيضا حالة الدفع الى الفقراء توجه الاجزاء لان المأخوذ زكاة قد تعينت بالأخذ ضعيف في الغاية حيث انه مناف مع كون الزكاة عبادة كما صرح به غير واحد و الالتزام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٥٣

بما في التذكرة عدول عن عبادة الزكاة، و كيف تكون عبادة مع انها تصح و تجزى من غير قصد القربة أصلا، و ان كان المالك قاصدا للقربة حين دفعه الزكاة إلى الحاكم فان كان أخذ الحاكم و دفعه الى المستحق بعنوان الوكالة عن المالك ففي



المتن أنه أشكل الاجزاء كما مر فى المسألة السابقة من ان قصد القربة من المالك حين الدفع الى الوكيل لا يجزى عن قصدها حين دفع الوكيل الى المستحق لان المعتبر من القصد هو حال الدفع الى المستحق و المفروض عدم تحققه لا من المالك و لا من الحاكم الذى هو وكيله، و لكن يمكن القول بالاجزاء لأن أخذ الحاكم بعنوان الوكالة عن المالك لا يخرج الحاكم عن كونه وليا على الفقراء، فالأخذ و كيل عن الطرفين اى المالك و المستحق، فيكون الدفع اليه دفعا الى المستحق فيكفى قصد القربة من المالك عنده.

اللهم الا ان يكون أخذه بعنوان الوكالة عن المالك على نحو التقييد بان لا يكون وكيلا عن المستحق و ان كان أخذه بعنوان الولاية على الفقراء، فيكفى قصد المالك حين الدفع إليه لأنه دفع الى المستحق من غير اشكال، و الظاهر انه تيم بأخذه ما يعتبر من النية فى الزكاة و لا- يحتاج الى قصد الحاكم القربة عند الإعطاء إلى المستحق فلا ينبغي الإشكال فيما إذا كان إعطائه لا بقصد القربة بل لتحصيل الرئاسة، و لا ضمان عليه حينئذ ان كان الآخذ منه فقيرا كما لا يخفى.

### [السابعة و الثلاثون إذا أخذ الحاكم الزكاة من الممتنع كرها]

(السابعة و الثلاثون) إذا أخذ الحاكم الزكاة من الممتنع كرها يكون هو المتولى للنية، و ظاهر كلماتهم الاجزاء و لا يجب على الممتنع بعد ذلك شىء، و انما يكون عليه الإثم من حيث امتناعه لكنه لا يخلو عن اشكال بناء على اعتبار قصد القربة إذا قصد الحاكم لا ينفعه فيما هو عبادة واجبة عليه.

فى هذه المسألة (أمران) أحدهما فى حكم النية إذا أخذ الحاكم الزكاة من الممتنع.

و ثانيهما فى اجزاء هذه الزكاة عن الممتنع (اما الأول) ففى سقوط النية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٥٤

حينئذ رأسا أو ثبوتها و تولى الحاكم إياها وجهان، أقواهما الأخير، و قد تقدم وجهه فى المسألة السادسة عشر من المسائل المذكورة فى أول كتاب الزكاة و فى المسألة الخامسة فى الفصل المعقود فى ان الزكاة من العبادات فراجع إليهما.

(و اما الثانى) أعنى اجزاء هذه الزكاة عن الممتنع فربما استشكل و فى اجزائها بان الزكاة عبادة تجب على المالك و هو متعبد بان يتقرب و انما أخذت منه مع عدم الاجزاء حفظا لنظام الدين و حراسة للاحكام بحسب الظاهر و ذلك كما يجبر المكلف على الصلاة لياتى بصورتها و ان كان لم يجتز بها عند الله سبحانه لعدم النية، و الحاصل ان فى الاجزاء يعتبر موافقة المأتى به مع ما أمر به بان يكون الفاعل فى إرادته مطاوعا لإرادة الأمر، و يكون متعلق الإرادة الفاعلية بعينه هو متعلق الإرادة الأمرية لكى يكون الاجزاء عقليا، أو يقوم دليل بالخصوص على اجزاء المأتى به عن المأمور به فيما تخالف معه، و فى المقام لا يكون المأتى به موافقا مع المأمور به، لأن المأمور به و هو الزكاة على وجه العبادة لا مطلقا و لو مجرد الإخراج كرها و ليس دليل على اجزاء الإخراج الغير التعبدى عن الإخراج التعبدى بالخصوص.

و أورد عليه فى الجواهر بأن الزكاة مال يتعين للفقراء فى يد المالك، و للإمام الإجماع على قسمة المال المشترك، و على تسليمه الى أربابه بعد القسمة فجاز له افرازها عند امتناع المالك و النيابة فى تسليمها جائزة و ليست كذلك الصلاة كما واضح انتهى.

و ما ذكره (قده) و ان كان حقا الا انه لا يثبت الاجزاء من حيث ان الفعل فعل واجب عبادى على المالك، اللهم الا ان يقال ان فعل الحاكم عند امتناع المالك فعل للمالك، لانه ممتنع و الحاكم ولى الممتنع، و هذا هو الأقوى، و قد بسطنا فيه فى المسألة السادسة عشر من أول الكتاب.



## [الثامنة و الثلاثون إذا كان المشتغل بتحصيل العلم قادرا على الكسب]

(الثامنة و الثلاثون) إذا كان المشتغل بتحصيل العلم قادرا على الكسب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٥٥

إذا ترك للتحصيل لا مانع من إعطائه من الزكاة إذا كان ذلك العلم مما يستحب تحصيله و الا فمشكل.

قد مر حكم هذه المسألة فى المسألة الثامنة من فصل أصناف المستحقين للزكاة، و قد افتى المصنف (قده) هناك بعدم جواز أخذ الزكاة إذا لم يكن التعلم راجحا بالرجحان الوجوبى أو الاستحبابى، و فى هذه المسألة عبر بالإشكال، و الأقوى عدم الجواز كما ذكره فى تلك المسألة.

## [التاسعة و الثلاثون إذا لم يكن الفقير المشتغل بتحصيل العلم]

(التاسعة و الثلاثون) إذا لم يكن الفقير المشتغل بتحصيل العلم الراجح شرعا قاصدا للقربة لا مانع من إعطائه الزكاة، و اما إذا كان

قاصدا للرياء و الرئاسة المحرمة ففى جواز إعطائه إشكال من حيث كونه اعانة على الحرام.

اما جواز الإعطاء إليه إذا لم يكن فى تحصيله قاصدا للقربة فلان تحصيل العلم ليس راجحا قريبا يعتبر فى صحته و رجحانه قصد القربة، بل يتصف بالرجحان كيفما اتفق، بل حكى عن الشيخ الأكبر الأنصارى (قده) توصيته (قده) بالمحصلين بالاشتغال بالتحصيل و لو لم يحصل لهم قصد التقرب من جهة كون حصوله متوقفا على التحصيل، إذ لو لا معرفة التقرب اليه كيف يتمشى قصد التقرب اليه، فالاشتغال بالتحصيل بدون قصد التقرب راجح لكونه ينجر الى قصده كما لا يخفى، و اما إذا كان قاصدا فى تحصيله الرياء أو الرئاسة المحرمة ففى المتن فى جواز إعطائه إشكال من جهة كون الإعطاء اعانة على الحرام، و يمكن منع صدق الإعانة به كيف و الا يلزم المنع عن الإعطاء لمطلق العاصى و هو كما ترى، نعم على القول باعتبار العدالة فى المستحق لا يجوز إعطائه من جهة فقدان الشرط كما هو واضح.

## [الأربعون حكى عن جماعة عدم صحة دفع الزكاة فى المكان المغصوب]

(الأربعون) حكى عن جماعة عدم صحة دفع الزكاة فى المكان المغصوب نظرا إلى انه من العبادات، فلا تجمع مع الحرام، و لعل

نظرهم الى غير صورة الاحتساب على الفقير من دين له عليه إذ فيه لا يكون تصرفا فى ملك الغير بل إلى صورة الإعطاء و الأخذ حيث انهما فعلا خارجيان و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٥٦

لكنه أيضا مشكل من حيث ان الإعطاء الخارجى مقدمه للواجب و هو الإيصال الذى هو أمر انتزاعى فلا يبعد الاجزاء.

دفع الزكاة إما يكون بصورة الاحتساب على الفقير من دين له عليه و لو كانت الاستدانة فى المكان المغصوب، و اما يكون بصورة الإعطاء و الأخذ، فعلى الأول لا ينبغى الإشكال فى صحته و لو كان فى المكان المغصوب حيث ان الاحتساب أمر جانحى قصدى لا يكون مصداقا للغصب إذ ليس هناك تصرف فى المغصوب و هذا ظاهر، و على الثانى فمن المعطى فعل هو إعطاء و من الآخذ فعل هو الأخذ، و الإعطاء هو إخراج المعطى للشئ عن طرف إضافته العينىة و جعله طرفا لإضافة بينه و بين الآخذ بان جعل المال الذى فى يده على يد الآخذ فيخرجه عن يده و يجعله على يد الآخذ، و هذا الإخراج عن يده و جعل على يد الآخذ

متقوم بحركة اليد فى الفضاء المغصوب فهو تصرف غصبى و حينئذ يجب ان ينظر فى ان الواجب فى الزكاة هل هو ذلك أو الواجب هو الإيصال إلى الآخذ و ان كان الواجب الإيعطاء فيجمع الواجب مع الحرام و يصير المقام من صغريات باب الاجتماع، و ان كان الواجب هو الإيصال فالإيعطاء فيجب ان ينظر فى ان الإيعطاء و الإيصال هل هما عنوانان يصدقان على مصداق واحد فيكون ذاك الخارجى إيعطاء و إيصال كالإلقاء فى النار حيث انه إلقاء و إحراق، أو ان مصداق الإيصال شىء و مصداق الإيعطاء و الإيصال ينتزع عن الإيعطاء لا انه بنفسه مصداق للإيعطاء، فعلى الأول يدخل أيضا فى باب الاجتماع، و على الثانى يخرج عن باب الاجتماع فيصير من قبيل ما كانت المقدمة المحرمة و ذبيها واجبا، و يتوصل بالمقدمة المحرمة إلى الواجب فلا يكون الواجب مصداقا للحرام و المسألة من هذه الجهات غير صافية، و لا يمكن التعبير بأزيد مما فى المتن من نفى البعد عن الاجزاء.

### [ (الحادية و الأربعون) لا إشكال فى اعتبار التمكن من التصرف فى وجوب الزكاة ]

(الحادية و الأربعون) لا إشكال فى اعتبار التمكن من التصرف فى وجوب الزكاة فيما يعتبر فيه الحول كالأنعام و النقدين كما مر سابقا، و اما ما لا يعتبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٥٧

فيه الحول كالغلات فلا يعتبر التمكن من التصرف فيها قبل حال تعلق الوجوب بلا اشكال، و كذا لا إشكال فى انه لا يضر عدم التمكن بعده إذا حدث التمكن بعد ذلك، و انما الاشكال و الخلاف فى اعتباره حال تعلق الوجوب، و الأظهر عدم اعتباره فلو غصب زرعه غاصب و بقى مغضوبا الى وقت التعلق ثم رجع اليه بعد ذلك و جبت زكوته.

قد مر فى أول كتاب الزكاة اعتبار التمكن من التصرف فى وجوب الزكاة فيما يعتبر فيه الحول كالمواشى و النقدين فلا زكاة فى المال الغائب الذى لم يكن فى يد مالكة و لا يد و كيله، و لا فى المال المسروق و المغصوب و المجحود و المدفون فى المكان المنسى، و لا- فى المرهون و الموقوف و المنذور الصدقة به، و اما ما لا يعتبر فيه الحول كالغلات فلا إشكال فى عدم اعتبار التمكن من التصرف فيه قبل حال التعلق و لا بعده فى أصل الوجوب، نعم يعتبر إمكان الصرف الى المستحق بعد تعلق الوجوب فى الضمان فلو لم يتمكن من صرفها اليه بعده و تلفت و الحال هذه فلا ضمان، إنما الإشكال فى اعتبار التمكن من التصرف حال تعلق الوجوب فالمشهور- بل قيل كما فى كتاب الزكاة من مصباح الفقيه للهمداني (قده) مما لا خلاف فيه بحسب الظاهر- اعتباره، و فى زكاة الشيخ الأكبر الأنصارى ان عليه فتاوى الأصحاب، و قد أرسله فى المسالك إرسال المسلمات من غير نقل خلاف فيه أصلا، قال (قده) عند قول المحقق (قده): و لا تجب فى المغصوب هذا إذا كان المال مما يعتبر فيه الحول، اما ما لا يعتبر فيه كالغلات فان استوعب الغصب مدة شرط الوجوب و هو نموه فى ملكه بان لم يرجع حتى بدا الصلاح لم يجب، و لو عاد قبل ذلك و لو ييسر و جبت كما لو انتقلت الى ملكه حينئذ انتهى.

و لعل أول من ابدأ الاشكال فيه صاحب المدارك (قده) فإنه بعد نقله عبارة المسالك، قال (قده) و هو مشكل جدا لعدم وضوح مأخذه، إذ غاية ما يستفاد من الروايات المتقدمة ان المغصوب إذا كان مما يعتبر فيه الحول و عاد الى ملكه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٥٨

يكون كالمملوك ابتداء فيجرى فى الحول من حين عوده و لا دلالة لها على حكم ما لا يعتبر فيه الحول بوجه و لو قيل بوجوب الزكاة فى الغلات متى تمكن المالك من التصرف فى النصاب لم يكن بعيدا انتهى، و لعل ما عليه المشهور و نفى الخلاف فيه هو الأقوى و ذلك لدلالة إطلاق بعض ما فى الباب من الاخبار من غير تقييد لها، ففى خبر سدير فى جواب السؤال عن المال

الذى فقد بعد حلول الحول و وجده صاحبه بعد سنين انه يزكيه لسنة واحدة المنزل على السنة الأولى قبل فقدان و لا يزكيه فى السنين التى فقده لانه كان غائبا عنه.

و خبر زرارة فى مال الغائب عن مالكة و فيه قال ع: فلا زكاة حتى يخرج فإذا خرج زكاة لعام واحد، و دعوى انصرافهما الى ما فيه الحول بقرينة قول السائل فى خبر سدير فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه الظاهر فى كون سئواله فى المال الذى يشترط فى وجوب الزكاة فيه الحول مع صراحة المدفون أيضا فى ذلك، إذ القابل للدفن من المال الذى فيه الزكاة هو النقدين، و قول الامام ع فى خبر زرارة زكاة لعام واحد و ان كان يدعه متعمد أو هو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر من السنين مدفوعة بأن العبرة فى الاستدلال فى خبر سدير بعموم التعليل بقوله ع لانه كان غائبا عنه، و فى خبر زرارة بإطلاق قوله: فلا زكاة عليه حتى يخرج، و كون مورد السؤال فى خبر سدير هو النقدين، و تذييل خبر زرارة بما ذكر لا يوجب التخصيص أو التقييد بعد إمكان حملهما على ان المقصود بيان عدم تنجز التكليف بالزكاة بمجرد وجدان المال، بل لا بد فى تنجزه من تحقق شرائطه التى منها حلول الحول فيما يعتبر فيه و تخصيصه بالذكر من جهة كون مورد السؤال فى خبر سدير ذلك و كون الغالب من الأموال الزكوية اعتباره لا- لأجل ارادته بالخصوص، و هذا المقدار مع دعوى التصريح فى نفي الخلاف كاف فى إثبات الحكم، فالأظهر حينئذ اعتبار التمكن حال التعلق فلو غصب زرعه غاصب و بقى مغصوبا الى وقت التعلق ثم رجع اليه بعد ذلك لا تجب الزكاة لكنه أحوط، و قد مر بعض الكلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٥٩

فى هذه المسألة فى المسألة السابعة عشر من هذا الختام أيضا فراجع.

## [فصل فى زكاة الفطرة]

### إشارة

فصل فى زكاة الفطرة و هى واجبة إجماعا من المسلمين.

و فى الجواهر الا من شذ من بعض أصحاب مالك من غير فرق بين البادية و غيرها، فما عن عطاء و عمر بن عبد العزيز و ربيعة من سقوطها عن البادية غلط قطعاً.

و من فوائدها انها تدفع الموت فى تلك السنة عن أدت عنه.

و لأجل ذلك سميت بالفطرة بمعنى الخلفة.

و منها انها توجب قبول الصوم و لأجل ذلك سميت بالفطرة بمعنى الإسلام و الدين، و عن الصادق عليه السلام انه قال لو كيله اذهب فأعط من عيالنا الفطرة اجمعهم و لا تدع منهم أحدا فإنك إن تركت منهم أحدا تخوفت عليه الفوت، قلت و ما الفوت قال ع الموت، و عنه ع ان من تمام الصوم إعطاء الزكاة كما ان الصلاة على النبى ص من تمام الصلاة لأنه من صام و لم يؤد الزكاة فلا صوم له إذا تركها متعمداً و لا صلاة له إذا ترك الصلاة على النبى ص، ان الله تعالى قد بدء بها قبل الصلاة، و قال قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَرَكَى وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى، و المراد بالزكاة فى هذا الخبر هو زكاة الفطرة كما يستفاد من بعض الاخبار المفسرة للآية.

و هو ما فى تفسير على ابن إبراهيم مرسلا حيث يقول فيه قال زكاة الفطرة إذا أخرجها قبل صلاة العيد، و الفطرة فعلة من الفطر و أصله الشق و هى اما بمعنى الخلفة فزكاة الفطرة أى زكاة البدن من حيث انها تحفظه عن الموت أو تطهره عن الأوساخ كما يدل عليه المروى عن الصادق عليه السلام القائل لو كيله إلخ.

و اما بمعنى الدين اى زكاة الإسلام و الدين  
كما يشعر به الخير الثانى المروى عنه ع.  
و اما بمعنى الإفطار لكون وجوبها يوم الفطر.  
ذكره فى المسالك قال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٦٠

(قده): و الفطر بالكسر الإفطار فزكاة الفطرة بمعنى زكاة الإفطار و ترك الصوم كأنه فدية عن تركه و تقديم صدقة عوضا عنه،  
قال فى الجواهر يعنى زكاة المقارنة ليوم الفطر هو المغروس فى الأذهان المنساق إليها الا انى لم أجده فيما حضرنى من كتب  
اللغة انتهى ما فى الجواهر.

و الكلام فى زكاة الفطرة فى ستة فصول (الأول)

فى شرائط وجوبها و من تجب عليه.

(و الثانى)

و فيمن تجب عنه،

(و الثالث)

و فى جنسها،

(و الرابع)

فى قدرها

(و الخامس)

و فى وقتها،

(و السادس)

و فى مصرفها

فهنا فصول ستة.

**[فصل فى شرائط وجوبها]**

**إشارة**

فصل فى شرائط وجوبها

**[وهى أمور]**

**إشارة**

وهى أمور.

## [الأول التكليف]

(الأول) التكليف فلا- تجب على الصبي و المجنون و لا- على وليهما ان يؤدي عنهما من مالهما بل يقوى سقوطها عنهما بالنسبة إلى عيالهما أيضا.

اعتباره التكليف بالبلوغ و العقل في وجوب زكاة الفطرة مما لا- خلاف فيه ظاهرا بل قول علمائنا اجمع كما في المحكى عن المعتمر و المنتهى و التذكرة، و يدل على عدم وجوبها على الصبي و المجنون بنفسهما ما دل على رفع القلم عن الصبي و المجنون، و على عدم وجوبها على الولي مضافا الى عدم الدليل للوجوب عليه مع ان الأصل يقتضى عدمه صحيح البصرى فى خصوص ولي الصبي قال كتبت الى الرضا عليه السلام اسأله عن الوصى يزكى الفطرة عن اليتامى إذا كان لهم مال؟ فكتب ع: لا زكاة على يتيم، و هذا الصحيح كما يدل سقوط زكوتها يدل على سقوطها عنهما بالنسبة إلى عيالهما أيضا لشمول الإطلاق نفيها عن اليتيم بالنسبة إلى زكاة نفسه و زكاة عياله فيلحق به المجنون مضافا الى عموم دليل رفع القلم عنهما معا فيشمل نفى وجوبها بالنسبة إلى زكاة عيال المجنون أيضا.

## [الثانى عدم الإغماء]

(الثانى) عدم الإغماء فلا تجب على من أهل شوال عليه و هو مغمى عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٦١

و فى الجواهر بلا- خلاف أجده فيه، و فى المدارك انه مقطوع به فى كلام الأصحاب و قد ذكره العلامة و غيره مجردا عن الدليل و هو مشكل على إطلاقه، نعم لو كان الإغماء مستوعبا لوقت الوجوب اتجه ذلك انتهى.

(أقول): ان تم الإجماع على اشتراط عدم الإغماء فى وجوب الفطرة فهو، و الا- فللتأمل فيه مجال من جهة قوة عدم الفرق بين الفطرة و بين زكاة المال فى الشرائط العامة، فكلما يعتبر فى زكاة المال يعتبر فى الفطرة و كلما لا يعتبر فيها ينبغى عدم اعتباره فى الفطرة أيضا، إلا- إذا قام دليل على التفاوت، و قد مر فى أول كتاب الزكاة عدم اشتراط الخلو عن الإغماء فى وجوب زكاة الأموال و انه لم يذكر اشتراطه فى أكثر عبارات الأصحاب، و قد جعل صاحب الجواهر (قده) عدم استثناء الأصحاب له و اقتصارهم على استثناء الطفل و المجنون شاهدا على عدم اشتراطه، و لكن المحكى عن التذكرة اعتباره فى زكاة الأموال، قال (قده):

و تجب الزكاة على الساهى و النائم و المغفل دون المغمى عليه لانه تكليف ليس من اهله، و قال فى المدارك بعد حكاية ما فى التذكرة و فى الفرق نظر انتهى.

و قد كتبنا جملة من الكلام فى الإغماء فى أول الكتاب فراجع، و بالجملة ان تم الإجماع فى المقام على عدم الوجوب الفطرة على المغمى عليه فهو و الا- فاللازم عدم اعتباره عند عدم الدليل عليه، و ما فى التذكرة من ان المغمى عليه ليس من أهل التكليف، و الزكاة تكليف ممنوع، أولا- بالنقض بالساهى و النائم، و ثانيا بآن الزكاة ليست تكليفا محضا فيصح تعلقها بغير المكلف، و لذا ربما يناقش فى الاستدلال بعدم وجوبها بأدلة رفع القلم عن الصبي و المجنون، و اما ما أفاده فى المدارك من اتجه ذلك لو كان الإغماء مستوعبا لوقت الوجوب ففيه انه على تقدير اعتباره يجب ان يكون معتبرا وقت إهلال شوال كسائر الشروط مثل البلوغ و العقل و الغنى و الحرية، و ان لم يكن معتبرا فى ذاك الوقت فلا يكون معتبرا أصلا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٦٢

## [الثالث الحرية]

(الثالث) الحرية فلا تجب على المملوك و ان قلنا انه يملك سواء كان قنا أو مدبرا أو أم ولد أو مكاتبا مشروطا أو مطلقا و لم يؤد شيئا، فتجب فطرته على المولى، نعم لو تحرر من المملوك شيء وجبت عليه و على المولى بالنسبة مع حصول الشرائط. اعتبار الحرية في وجوب الفطرة مما لا خلاف فيه، و ادعى عليه الإجماع بل عن المنتهى نسبه الى أهل العلم كافة إلا داود فلا تجب على المملوك بناء على عدم ملكه حيث انه لا- يملك شيئا حتى يخرج فطرية بل و ان قلنا بملكه لإطلاق معاهد الإجماعات و إطلاق ما دل على ان زكوة على مولاه، و انه ممنوع من التصرف على القول بالملك و لا- فرق فيه في أقسامه لاشترائك الجميع و الإطلاق المذكور و لا- حكي خلاف في أقسامه إلا- عن الصدوق في المكاتب فإنه افتى بان فطرته عليه لصحيح على بن جعفر عن أخيه ع عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان أو على من كاتبه و تجوز شهادته، قال ع: الفطرة عليه و لا- تجوز شهادته لكنه مردود لشذوذ القول به، و اعراض الأصحاب عن العمل بالخبر و لو كان صحيحا، و معارضته بالمروى عن الصادق عليه السلام مرفوعا: يؤدي الرجل زكوة عن مكاتبه و رقيق امرئته و عبده النصراني و المجوسى و ما أغلق عليه بابه المنجبر ضعفه بسبب رفعه بالعمل به فتجب فطرية الجميع على المولى لمكان وجوب الإنفاق عليهم من ناحية المملوكية و لو لم يكونوا تحت عيولته ما لم يكونوا تحت عيولته غيره، و لو تحرر من المملوك شيء فالمشهور كما في المتن انه تجب فطرته عليه و على المولى بالنسبة و ذلك لأصالة براءة ذمة المولى عن فطرته بالنسبة إلى جزئه الحر و أصالة برأيه ذمة العبد المبعوض عنها بالنسبة إلى جزئه الرق مع إطلاق الأدلة على كون زكاة العبد المملوك على مولاه من غير تقييد بكونه بتمامه مملوكا، فاللازم حينئذ هو الحكم المذكور و جعل الفطرة عليهما بالنسبة لاندرج حكم الجزء في دليل حكم الكل خلافا لما عن الشيخ في المبسوط من سقوط فطرته رأسا فلا تجب عليه شيء بالنسبة الحرية

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٦٣

لعدم كونه حرا، و لا على مولاه بنسبة الرقية لأنه متحرر بعضه و المفروض انه ليس في عيولته مولاه فيلزمه فطرته لمكان العيولته، فالأصل براءة ذمة كل واحد منهما عنها، و مال الى ذلك صاحب المدارك أيضا و لكنه مردود بان عدم كونه كامل الحرية و الملكية لا يوجب سقوط فطرته بعد إطلاق أدلة وجوبها غاية الأمر يكون وجوبها بالنسبة فيكون كالعبد المشترك بين مالكين و عدم مملوكية الكل من حيث ان بعضه حر و لا تجب نفقته على مولاه بنسبته الحرية لا ينافى مملوكية البعض و كونه مما تجب نفقته على مولاه بنسبة الرقية فلا ينبغي الإشكال في الحكم المذكور أصلا.

#### [الرابع الغنى]

(الرابع) الغنى و هو ان يملك قوت سنة له و لعياله زائدا على ما يقابل الدين و مستثنياته فعلا أو قوة بأن يكون له كسب يفي بذلك، فلا تجب على الفقير و هو من لا يملك ذلك و ان كان الأحوط إخراجها إذا كان مالكا لقوت السنة و ان كان عليه دين بمعنى ان الدين لا- يمنع من وجوب الإخراج و يكفي ملك قوت السنة بل الأحوط الإخراج إذا كان مالكا عين النصب الزكوية أو قيمتها و ان لم يكفه لقوت سنته بل الأحوط إخراجها إذا زاد على مؤنة يومه و ليلته صاع. في هذا الأمر أمران ينبغي التعرض لهما.

(الأول) المحكى عن التذكرة اشتراط الغنى في وجوب الفطرة و عن منتهى العلامة (قده) انه قول علمائنا اجمع إلا ابن الجنيد، و المحكى عن ابن الجنيد وجوبها على من فضل عن مؤنته و مؤنة عياله ليومه و ليلته صاع، و حكاها الشيخ في محكى الخلاف عن كثير من أصحابنا لكن في النسبة إلى الكثير تأمل، و قد ورد على طبق كلا القولين روايات و حيث ان المختار عندنا في حجية الخبر هو حجية الخبر الموثوق بصدوره مطلقا سواء كان الوثوق بصدوره من جهة سنده أو مضمونه، أو كان من جهة استناد

قدماء الأصحاب به و لو مع ضعف سنده، أو عدم وثاقه مضمونه و انه كلما كان جهات الأخذ به من حيث جهاته الداخلية أبعد يكون الاستناد اليه موجبا لأقوائته، و كلما كان جهات الوثاقه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٦٤

فيه من حيث نفسه أكثر يكون الاعراض عنه أو هن، و على هذا المسلك أتمنا الفقه فى موارد تعارض الاخبار كثيرا، و قد مر فى غير مواضع من هذا الكتاب غير مرة، و على هذا فالأخبار الدالة على اعتبار الغنى هى الواجد لملاك الحجية، و معارضها ساقطة عن الحجية غير ناهضة للأخذ بها و العمل عليها و قد حملها الشيخ فى التهذيب و الاستبصار على الاستحباب و لا بأس به. (الثانى) قد تقدم فى بيان المستحقين للزكاة ان الأقوى ان الفقير الذى يجوز له أخذ الزكاة هو الذى لا يملك قوة سنة له و لعياله زائدا عما يستثنى فى الدين فعلا أو قوة، و هذا هو الذى متيقن فى المقام من انه لا تجب عليه الفطرة و يجوز له أخذها، و عن الشيخ فى الخلاف انه تجب الفطرة على من يملك نصابا تجب فيه الزكاة أو قيمة نصاب و عن ابن إدريس اعتبار ملك عين النصاب دون قيمته محتجا بأن ملك عين النصاب تجب عليه الزكاة إجماعا و من تجب عليه الزكاة لا يجوز له أخذها، و لا يخفى ما فى القولين من الضعف.

اما ما ذهب اليه الشيخ فلعدم الدليل على ما ذهب اليه كما اعترف به المحقق (قده) قائلا بان ما ذكره الشيخ لا اعرف به حجة و لا قائلا من قدماء الأصحاب.

و اما ما ذهب اليه ابن إدريس فبالمنع عن ان من تجب عليه الزكاة إذا كان له شىء من أعيان النصب الزكوية لا يجوز أخذ الزكاة و هل الكلام الا فيه فالأقوى ما عليه المشهور من انه كل من كان فقيرا بالمعنى المتقدم لا تجب عليه الفطرة و يجوز له أخذها و ان وجبت عليه زكاة المالية بواسطة ملكه شيئا من أعيان النصب الزكوية، و لكن الأحوط كما فى المتن إخراجها إذا كان مالكا لقوت السنة و ان كان عليه دين بمعنى عدم جعل الدين مانعا عن إخراجها و كفاية ملك قوت السنة و لو كان ينقص عنها ما يخرجها من قوته فى الدين، اما وجه عدم الوجوب عليه و الحال هذه فلما تقدم من الاخبار الدالة على جواز إعطاء الزكاة بمن له دار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٦٥

السكنى أو الخادم و العبد و نحو ذلك مما يليق بحاله، و فى صحيح ابن أذينة عن الباقر و الصادق عليهما السلام ان الدار و الخادم ليسا بمال و إذا جاز إعطاء الزكاة له فلا تجب الفطرة عليه لما ورد عن الصادق عليه السلام من ان الفطرة لمن لا يجد و من حلت له لم تحل عليه، و عنه ع أيضا عن رجل يقبل الزكاة هل عليه صدقة الفطرة قال ع لا، و قوله ع من تحل عليه الزكاة فليس عليه فطرة، و قوله ع:

لا فطرة على من أخذ الزكاة، و قوله ع: لا فى جواب من سأله فى ان المحتاج هل عليه صدقة الفطرة.

و اما احوطية الإخراج على المالك لقوت السنة مع ما عليه من الدين فلاناطة وجوبه فى الاخبار الأخر على مالكيته مطلقا كقول الصادق عليه السلام فى خبر يونس بن عمار تحرم الزكاة على من عنده قوت السنة، و تجب الفطرة على من عنده قوت السنة، و للخروج عن مخالفة من أوجب إخراجها على من كان مالكا لعين احد النصب الزكوية كما تقدم عن ابن إدريس أو أحد النصب الزكوية أو قيمتها كما عن خلاف الشيخ، أو على من زاد على مؤنة يومه و ليلته صاع كما تقدم عن الإسكافى، و مما ذكرنا ظهر وجه الاحتياط فى قول المصنف بل الأحوط الإخراج إذا كان مالكا عين احد النصب الزكوية أو قيمتها و ان لم يكفه لقوت سنته بل الأحوط إخراجها إذا زاد على مؤنة يومه و ليلته صاع.

**[مسألة (١) لا يعتبر في الوجوب كونه مالكا مقدار الزكاة زائدا على مؤننه السنة]**

مسألة (١) لا- يعتبر في الوجوب كونه مالكا مقدار الزكاة زائدا على مؤننه السنة، فتجب وان لم يكن له الزيادة على الأقوى والأحوط.

اعتبار مالكية مقدار الزكاة زائدا عن مؤننه السنة محكى عن المنتهى والبيان الا ان في المنتهى اعتبره في الغنى فعلا أو قوة، وفي البيان خص اعتبره بالغنى قوة، وفي المعبر والتذكرة والدروس اعتبار زيادة الصاع، ولعل ذكر الصاع من جهة كون إخراجها واجبا عن كل رأس ويكون مثلا- عن مقدار الزكاة لا- انه يعتبر عندهم زيادته بالخصوص وجوب إخراج الفطرة ولو كان المخرج ممن يجب عليه إخراج الأكثر من الصاع إذا كان له ممن يعوله وكيف كان وقد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٦٦

وجه ذاك القول بان زكاة الفطرة مواساة فيجب حيث لا تؤدي الى الفقر فلو وجبت عن من لا يملك الزيادة لانقلب فقيرا، ولا يخفى انه لعله اجتهاد في مقابلة النص، كما انه لا وجه للتفصيل بين الغنى بالفعل أو بالقوة باعتبار مقدار الصاع أو مقدار الزكاة في الثاني دون الأول، اللهم الا- ان يكون المراد اختصاص وجوب إخراجها بمن كان في يده يوم الفطر زيادة على مؤننه ذلك لثلا- يحتاج في إخراجها إلى الاقتراض ونحوه، وهو أيضا مدفوع بإطلاق النصوص الدالة على وجوب إخراجها على من ملك قوت السنة من غير مقيد لها لعدم قابلية هذه الاعتبارات لا يكون مقيدا فالأقوى ما عليه المشهور، و عليه المصنف في المتن من عدم اعتبار ذلك في الوجوب أصلا.

**[مسألة ٢ لا يشترط في وجوبها الإسلام]**

مسألة ٢ لا- يشترط في وجوبها الإسلام فتجب على الكافر لكن لا- يصح أدائها منه، وإذا أسلم بعد الهلال سقط عنه، واما المخالف إذا استبصر بعد الهلال فلا تسقط عنه.

قد تقدم في المسألة السادسة عشر والسابعة عشر من أول كتاب الزكاة حكم الكافر في التكليف بالزكاة، و عدم صحة أدائها منه، و سقوطها عنه، بالإسلام مستوفى بما لا مزيد عليه فراجع، و كذا تقدم في المسألة الخامسة في الفصل المعقود في أوصاف المستحقين للزكاة حكم المخالف في باب الزكاة مفصلا فلا نعيده في المقام.

**[مسألة ٣ يعتبر فيها نية القربة]**

مسألة ٣ يعتبر فيها نية القربة كما في زكاة المال فهي من العبادات ولذا لا تصح من الكافر. و البحث في النية في زكاة الفطرة و دليل اعتبارها فيها كالبحث في زكاة المال و قد تقدم في الفصل المعقود في ان الزكاة من العبادات.

**[مسألة ٤ يستحب للفقير إخراجها أيضا]**

مسألة ٤ يستحب للفقير إخراجها أيضا وان لم يكن عنده الا صاع يتصدق به على عياله ثم يتصدق به على الأجنبي بعد ان ينتهى



الدور، و يجوز ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٦٧

يتصدق به على واحد منهم أيضا و ان كان الاولى و الأحوط الأجنبى و ان كان فيهم صغيرا و مجنون يتولى الولى له الأخذ له و الإعتاء عنه و ان كان الاولى و الأحوط ان يملك الولى لنفسه ثم يؤدى عنهما.

اما استحباب إخراج الفطرة للفقير فلا إجماع عليه كما ادعاه فى الجواهر و قال: و الإجماع بقسميه عليه، و يدل عليه مضافا الى الإجماع الأخبار الدالة بظاها على الوجوب المحمولة على الاستحباب جمعا بينها و بين ما يدل على اشتراط الغنى فى وجوبها كما تقدم كخبر فضيل عن الصادق عليه السلام قال قلت له أعلى من قبل الزكاة زكاة قال: اما من قبل زكاة المال فان عليه زكاة الفطرة و ليس عليه لما قبله زكاة و ليس على من يقبل الفطرة فطرة.

و خبر القداح عن الصادق عليه السلام عن أبيه ع و فيه ليس على من لا يجد ما يتصدق به حرج الدال بمفهومه على ثبوته على من يجده، و فى خبر زرارة قلت للفقير الذى يتصدق عليه هل يجب عليه صدقة الفطرة قال: نعم يعطى مما يتصدق به عليه، و اما استحباب دور الصاع على عياله فلموثق إسحاق بن عمار قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام الرجل لا يكون عنده شىء من الفطرة إلا- ما يؤدى عن نفسه من الفطرة وحدها أ يعطيه غريبا أو يأكل هو و عياله قال ع: يعطى بعض عياله ثم يعطى الآخر عن نفسه يرد دونها فتكون عنهم جميعا فطرة واحدة، و الكلام فى مضمون هذه الرواية فى أمور.

(الأول) مقتضى هذه الرواية الاكتفاء فى تأدى السنة بإخراج الصاع على هذا الوجه مع العجز عما سوى ذلك، و اما مع إمكان ان يخرج عن كل رأس بصاع فالظاهر تعيين استحباب ذلك و عدم تأدى السنة بما فى هذا الخبر.

(الثانى) إعطاء الرجل ما عنده من الصاع بأحد من عياله و الحال هذه يكون على احد نحوين، أحدهما ان يعطى ذو العيال الصاع الى احد من عياله على وجه الفطرة من نفسه، ثم يعطى الأخذ من نفسه أيضا الى عيال ثان، ثم يعطيه هذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٦٨

الثانى إلى عيال ثالث، و هكذا حتى ينتهى إلى آخر العيالات، ثم يعطى هذا الأخذ الأخير إلى ذى العيال الذى تصدق به أولا حتى يكون كل واحد مخرجا لفطرة نفسه و لا بد من إعسار العيال لكى يصح منه الأخذ بعنوان الفطرة و الاشكال فى هذا الوجه فى إعطاء ذى العيال فطرته الى عياله و هو غير مجوز غير وارد بان الممنوع منه هو الفطرة الواجب إخراجها دون ما كان إخراجها على الاستحباب كما فى المقام مع إمكان ان يقال باغتفاره و جواز الإعطاء إلى العيال فى المقام و لو منع من إعطاء الفطرة المندوبة أيضا فى غير المقام، و ذلك من جهة ورود النص على جوازه فى المقام اعنى به الموثق المتقدم لو حمل على هذا الوجه (و ثانيهما) ان يعطى ذو العيال الى احد من عياله على وجه التملك، ثم يرد الأخذ الى المعطى بعنوان زكاة فطرته ثم يعطيه ذو العيال بعد أخذه من العيال الأول فطرة الى عيال ثان على وجه التملك أيضا فرده الأخذ الثانى إلى ذى العيال أيضا فطرة فيعطيه ذو العيال الى عيال ثالث تملكها و يرد الأخذ إلى ذى العيال فطرة و هكذا حتى ينتهى إلى آخر العيالات فيخرجه ذو العيال إلى الأجنبى فطرة عن نفسه، و على هذا فلا- يحتاج الى اشتراط إعسار العيال بل يصح و لو مع يسارهم و لا يشكل فى إخراج ذى العيال فطرته الى عيال إذا الإعطاء إلى العيال فى جميع الدور ليس على وجه الفطرة بل على وجه التملك فيكون مطابقا مع القاعدة كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) ذكر فى الشرائع بعد الحكم باستحباب الإخراج للفقير بأن أقل ذلك ان يدير صاعا على عياله ثم يتصدق به، و ظاهره ان المتصدق به الأخير هو ذو العيال نفسه و هذا ينطبق على النحو الأول المذكور فى الأمر المتقدم بان يعطى الأخذ الأخير إلى ذى العيال المتصدق به أولا و يزداد عليه بان يتصدق به ذو العيال بعد الأخذ من العيال الأخير إلى الأجنبى، و ذكر الشهيد

(قده) فى البيان ان الآخذ الأخير من العيالات يدفعه إلى الأجنبى، و لا يخفى ان الرواية المتقدمة خالية عن الدلالة على الدفع إلى الأجنبى لو لم نقل بظهورها فى عدم الدفع اليه كما يشهد به كون مضمونها فى بيان الاحتيال فى إخراج الفطرة مع صرف ما عنده فى نفسه و عياله،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٦٩

حيث حكم الامام ع بالإدارة لكى لا يعطيه غريبا بل يأكل هو و عياله مع ان ما افاده الشهيد (قده) لا يطابق مع الإدارة التى لا بد فيها إلى ذى العيال لكى تتحقق الإدارة، و مما ذكرناه ظهر انه لا وجه لقول المصنف (قده) ثم يتصدق به على الأجنبى بعد ان ينتهى الدور، و لا- لقوله و يجوز ان يتصدق به على واحد منهم، و لا- لقوله و ان كان الاولى و الأحوط الأجنبى لأن الرواية المذكورة خالية عن افادة كلما ذكره (قده) كما لا يخفى.

(الرابع) ذكر الشهيد (قده) بعد ما افاده من ان الأخير من العيال يتصدق به على الأجنبى انه لو تصدق الأجنبى أيضا على المتصدق اما فطرة أو غيرها كره للمتصدق تملكه بناء على كراهة تملك ما أخرجه زكاة كما تقدم فى زكاة المال، و هل تكون الكراهة مختصة بالأخير منهم لانه المباشر للصدقة عن نفسه أو هى عامة للجميع فيكره أخذ ما عدا العيال الأخير أيضا عن الأجنبى صدقة وجهان، أقواهما الأخير لصدق اعاده ما أخرجه من الصدقة إلى ملكه و لو بالوسائط، و لأن إخراجها إلى الأجنبى مشعر بذلك و الا أعادها الأخير إلى الأول.

(أقول) و لعل الأقرب هو الأول، و ذلك لان الظاهر من دليل الكراهة هو اختصاصها بأخذ التصديق عن تصديق به كما يشعر به التعبير بالرجوع فى قوله ع: الرجوع الى صدقته كالراجع الى قيئه، و من الواضح عدم صدق الرجوع فى أخذ غير المتصدق الأخير عن الأجنبى بعنوان الصدقة، و اما حديث اشعار إخراجها إلى الأجنبى الى ذلك و قوله (قده): و الا أعادها الأخير إلى الأول فقد عرفت فى الأمر الثالث انه مما لا دليل عليه، بل النص المذكور ظاهر فى خلافه.

(الخامس) ظاهر النص المتقدم و الفتاوى عدم الفرق فى العيال بين كونه مكلفا و غيره كالمجنون و الصغير، و ربما يشكل ذلك فى غير المكلف بأنه لا يجوز إخراج الولى ما صار ملكا له عنه مع فرض كونه غير مكلف، و لكنه موهون.

بعد قيام الدليل عليه و هو إطلاق النص المتقدم و ثبوت مثله فى الزكاة المالية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٧٠

كما فى زكاة مال التجارة، أو ما يستحب إخراج زكوته من مال غير المكلف على الولى من الغلات و نحوها حسبما تقدم فى الزكاة المالية مع إمكان ان يقال بحصر تصرفات غير المكلف فيما إذا كان إعطاء الولى إياه على وجه التملك لا بعنوان الفطرة بأن يخرج عنه صدقة نظير البيع بشرط ان يتصدق المشتري بالمبيع، حيث انه شرط مسوغ يجب الوفاء به، و نتيجته انحصار تصرفات المشتري فى المبيع فى خصوص التصديق، فيقال فى المقام بأن ذى العيال يملك غير المكلف بما يعطيه على ان يخرج عنه صدقة، و لا يخفى ان هذا الوجه لا يجرى فيما إذا أعطاه ذو العيال فطرة كما هو واضح.

و اما ما افاده المصنف (قده) بقوله: و ان كان الاولى و الأحوط ان يملك الولى لنفسه ثم يؤدي عنهما فلعله لما ذكره صاحب المدارك من المناقشة فى تعميم هذا الحكم بالنسبة الى غير المكلف، قال (قده): و النص قاصر من حيث المتن عن افادة ذلك، بل ظاهره اختصاص الحكم بالمكلفين، و الأصح اختصاص الحكم بهم لانتفاء ما يدل على تكليف ولى الطفل بذلك انتهى، و لا- يخفى عدم قصور فى إطلاق النص و شموله لغير المكلف، و عليه فلا- بأس من تولى الولى له و لو نوقش فى ذلك لكانت المناقشة جارية لتملك الولى لنفسه ثم التأديء عن الصبى و المجنون فلا وجه فى جعل ذلك أحوط، بل لا أولوية فيه أيضا.

## [مسألة ٥ يكره تملك ما دفعه وجوبا أو ندبا]

مسألة ٥ يكره تملك ما دفعه وجوبا أو ندبا سواء تملك صدقة أو غيرها على ما مر في زكاة المال. وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في المسألة العشرين من مسائل الفصل المعقود في بقية أحكام الزكاة.

## [مسألة ٦ المدار في وجوب الفطرة]

مسألة ٦ المدار في وجوب الفطرة ادراك غروب ليلة العيد جامعا للشرائط، فلو جن أو أغمى عليه أو صار فقيرا قبل الغروب و لو بلحظة بل أو مقارنا للغروب لم تجب عليه، كما انه لو اجتمعت الشرائط بعد فقدها قبله أو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٧١

مقارنا له وجبت كما لو بلغ الصبي أو زال جنونه و لو بالادوارى أو أفاق من الإغماء أو ملك ما يصير به غنيا أو تحرر و صار غنيا أو أسلم الكافر فإنها تجب عليهم و لو كان البلوغ أو العقل أو الإسلام مثلا بعد الغروب لم تجب، نعم يستحب إخراجها إذا كان ذلك بعد الغروب الى ما قبل الزوال من العيد.

الكلام في هذه المسألة في مقامات (الأول) المعتبر من الشرائط في وجوب الفطرة هو اجتماعها في الان الأول من ليلة الفطر بحيث دخل في ذاك الآن جامعا لها و لو كان فاقدا لها في الان المتقدم عليه و زالت عنه في الان المتأخر عنه، فلو جن أو أغمى عليه أو صار فقيرا في أول آن من اناات الليل لم تجب عليه كما انه لو اجتمعت الشرائط في ذاك الان بعد فقدها في الآن الذى قبله وجب الفطرة و ان زالت في الآن الذى بعده، فالمجنون بالجنون الأدوارى مثلا لو زال جنونه في الان الأول من الليل تجب عليه الفطرة و لو كان مجنونا في الآن الذى قبله و بعده، فالعبرة في الوجوب بتحقق الشرائط عند اجتماعها في ذاك الان و لو لم تكن متحققة في الان المتقدم عليه، كما ان المدار في عدم الوجوب فقدها في ذاك الآن و لو كانت مجتمعة في الان الذى قبله و بعده فما في المتن من التريد في المدار في الوجوب بين اجتماعها قبل الغروب و لو بلحظة، و بين اجتماعها مقارنا للغروب ليس على ما ينبغي، و انما اعتبار اجتماعها قبل الغروب يؤثر مع بقائه في أول آن الغروب، و مع اجتماعها في أول آن الغروب تجب و لو لم تجتمع في آن قبله و لكن ينافى هذا المعنى مع قوله ليس الفطرة الا على من أدرك الشهر المراد به ادراك شهر رمضان جامعا للشرائط، فتحقق الشرائط في الآن الأول من ليلة الفطر لا يصدق ادراك الشهر جامعا لها، اللهم الا ان يتحقق قبله مستمرا الى الآن الأول من ليلة الفطر.

و أظهر من ذلك ما في الخبر الآتى المعبر فيه من مقام تعليل عدم الوجوب بأنه قد خرج الشهر المستفاد منه اعتبار اجتماع الشرائط قبل خروجه، فحينئذ يشكل في وجه اعتبار اجتماعهما في الآن الأول من ليلة الفطر لعدم استفادته من الخبرين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٧٢

المذكورين، بل المستفاد منهما كفاية تحقق الشرائط قبل خروج الشهر متصلا بليلة الهلال كما لو زال الجنون في الآن الآخر من اليوم الأخير من شهر رمضان أو صار غنيا فيه ثم جن أو افتقر في الآن الأول من ليلة الفطر.

فعلى هذا فلا يكون في مقارنه آن أول الليل مع الشرائط تأثير في الوجوب لو لم تتحقق قبله فحق القول في ذلك اعتبار تحقق الشرائط في آن آخر يوم الأخير من شهر رمضان و بقائها إلى الآن الأول من ليلة الفطر ان لم يكن إجماع على خلافه و لعل هذا الذى ذكرناه هو الظاهر من المتون أيضا على من يلاحظها مع إمكان ان يقال بعدم دلالة الخبرين على اعتبار اجتماع الشرائط في شهر رمضان متصلا بأول ليلة الفطر إذ لا يستفاد اعتبار الاتصال لا من لفظة الإدراك الواردة في الخبر الأول و لا من لفظ الخروج

الوارد فى الخبر الأخر اللهم الا ان يتمسك لاعتبار الاتصال كاعتبار اجتماع الشرائط فى الآن الأول من ليلة الفطر بالإجماع و كيف كان فيدل على الحكم الإجماع كما ادعاه غير واحد، قال فى المدارك: اما الوجوب مع استكمال الشرائط قبل رؤية الهلال و المراد به غروب الشمس من ليلة الفطر كما نص عليه فى المعتبر فموضع وفاق بين العلماء انتهى.

و خبر ابن عمار عن الصادق عليه السلام فى المولود يولد ليلة الفطر و اليهودى و النصرانى يسلم ليلة الفطر قال ع: ليس عليهم فطرة الا على من أدرك الشهر، و مورد السؤال فى هذا الخبر و ان كان فى المولود و المسلم من دون تعرض لسائر الشرائط من العقل و الغنى و عدم الإغماء الا ان العموم يستفاد من الجواب من قوله: ليس الفطرة الأعلى من ادراك الشهر، ضرورة صدق الإدراك على محل الفرض و هو اجتماع الشرائط فى الآن الأول من آتات الليل، و المراد بسلب الفطرة فى قوله ع: ليس عليهم فطرة هو سلبها عن المولود و المسلم فى ليلة الفطر بالمعنى الأعم من كونه مخرجا كما فى المسلم، أو مخرجا عنه كما فى المولود فالمنفى هو المعنى المشترك، و التعليل فى قوله ع: و ليس الفطرة الا على من أدرك و استعمال لفظه على فى اخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٧٣

الفطرة باستعمال واحد بالنسبة إلى المخرج و المخرج عنه كثير، و خبره الآخر عنه ع أيضا عن مولود و لدليلة الفطر أ عليه فطرة؟ قال: لا قد خرج الشهر، و سألته عن يهودى أسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال: لا، و هذا الخبر أيضا فى خصوصية المورد و العموم المستفاد من التعليل كالخبر الأول حيث ان قوله ع: قد خرج الشهر علة لعدم الوجوب للمولود فى ليلة الفطر فيستفاد منه العموم كما لا يخفى.

(المقام الثانى) يستحب الإخراج إذا كان اجتماع الشرائط بعد الغروب من ليلة الفطر الى ما قبل الزوال من يومه، و يدل عليه خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام فى جواب السؤال عما يجب على الرجل فى أهله من صدقة الفطرة قال ع: تصدق عن جميع من تعول من حر أو عبد صغيرا و كبير من أدرك منهم الصلاة بناء على ان يكون المراد بالصلاة فيه صلاة العيد و من إدراكها إدراك وقتها و هو الى الزوال من يوم العيد، و مرسل التهذيب ان من ولد له قبل الزوال يخرج عنه الفطرة، و كذلك من أسلم قبل الزوال، و ظاهرهما و ان كان هو وجوب الإخراج عنه فيما إذا ولد له قبل الزوال، أو الإخراج عليه فيما أسلم قبله الا انه يحمل على الاستحباب جمعا بينهما و بين ما تقدم مما هو صريح فى نفي الوجوب فى الفرض بضميمة الإجماع على نفيه فيه، و يلحق بالمولود و الإسلام البلوغ و العقل و الغنى للإجماع على عدم الفرق بين مورد النص و هو الولادة و الإسلام و بين غيره و هو البلوغ و العقل و الغنى فالمناقشة فى الحكم المذكور بان الخبرين يدلان على خروج الفطرة عن يدخل فى العيال ما بين الغروب و الزوال أو يسلم كذلك، و لا يدل على خروجها ممن يصير بالغا أو عاقلا أو غنيا فيما بينهما مندفعه مع ان الحكم استحبابى يكفى فى إثباته تحقق الفتوى بإثباته، و دلالة الخبرين على الحكم بالإخراج الأعم من المخرج و المخرج عنه كما تقدم فى المقام الأول.

---

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ ه ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ١٠، ص: ٤٧٣

(المقام الثالث) تحقق الإجماع على وجوب الفطرة على من اجتمعت الشرائط عنده عند غروب ليلة الفطر، و على استحبابها لو تحققت فيما بين الغروب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٧٤

و الزوال، و ربما يقال بمنافاة الإجماع على الحكم الأول أعنى وجوب الإخراج مع تحقق الشرائط عند الغروب مع الخلاف فى وقت الإخراج حيث ان المحكى عن جماعة كالشيخين و المرتضى و غيرهم هو فجر يوم العيد المقتضى لعدم تحقق الوجوب قبله لاستحالة تنجز الوجوب الموقت قبل تحقق وقته لاشتراطه بالتمكن من الامتثال عقلا، و وجه التنافى واضح حيث ان تحقق الوجوب عند اجتماع الشرائط لدى الغروب بالإجماع لا يجتمع مع الخلاف المذكور، و قد أجيب عنه بوجوه.

(الأول) ان يجعل الإجماع دليلا على بطلان القول بكون وقت الإخراج هو الفجر، و مخالفتهم مع ما ادعوا عليه من الإجماع ليس بعزيز فكم له من نظير.

(الثانى) دفع المنافاة بين القولين ببيان التفاوت بين وقت الوجوب و الواجب بكون وقت الوجوب هو الغروب لو اجتمعت الشرائط عنده، و وقت الواجب هو الفجر من يوم العيد الى الزوال نظير الواجب المشروط على ما هو التحقيق و الواجب المعلق عند من يقول به فوجوب الإخراج يتحقق عند الغروب على نحو لا يكون منجزا بناء على امتناع الواجب المعلق و يتنجز عند الفجر.

(الثالث) ان يقال ان وقت الغروب وقت اشتغال الذمة بالفطرة، و وقت الفجر وقت تعلق الوجوب بالإخراج فيفكك بين وقت الحكم الوضعى و التكليفى نظير اشتغال ذمة الصبى أو المجنون عند تحقق أسباب الضمان فى حالتى الصغر و الجنون و تعلق التكليف بالأداء عند البلوغ و العقل.

(أقول) بناء على ما استفدناه من خبرى ابن عمار من اعتبار اجتماع الشرائط قبل الغروب و لو بلحظة ينبغى القطع بتفكيك الحكمين فى المقام، و ذلك لعدم وجوب الإخراج فى اللحظة الأخيرة من شهر رمضان قطعا فان وقته مردد بين الغروب من ليلة الفطر و بين الفجر من يومه، و اما قبل الغروب و لو بلحظة فليس وقت الوجوب قطعا، و اما تنظير المقام بباب اشتغال ذمة الصبى أو المجنون عند تحقق أسباب الضمان فمنظور فيه بالمنع من كون باب الصبى و المجنون كذلك بل الحكم التكليفى فيهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٧٥

موجود عند تحقق الوضع غاية الأمر متعلقا بوليها و لذا يجب الأداء عند موتها قطعا من مالها.

(الرابع) ان يقال بالتفكيك بين وقت سبب الوجوب و وقت الوجوب نفسه، و هذا أيضا معقول لا يستنكره العقل، فتكون الاستطاعة الحاصلة فى شهر رمضان مثلا سببا لوجوب الحج فى ذى الحجة بأن يقول ان استطعت فى شهر رمضان فيجب عليك الحج فى شهر ذى الحجة، أو إذا التقى الختانان فى الليل يجب الغسل فى النهار، فعلى هذا يكون اجتماع الشرائط عند الغروب سببا لوجوب الفطرة فى أول الفجر.

**[فصل فيمن تجب عنه]**

**إشارة**

فصل فيمن تجب عنه يجب إخراجها بعد تحقق شرائطها عن نفسه و عن كل من يعوله حين دخول ليلة الفطر من غير فرق بين واجب النفقة عليه و غيره، و الصغير و الكبير، و الحر و المملوك، و المسلم و الكافر، و الأرحام و غيرهم، حتى للمحبوس عنده و لو على وجه محرم، و كذا تجب عن الضيف بشرط كونه عيالا له و ان نزل عليه فى آخر يوم من رمضان، بل و ان لم يأكل عنده شيئا لكن بالشرط المذكور و هو صدق العيولة عليه عند دخول ليلة الفطر بان يكون بانيا على البقاء عنده مدة و مع عدم الصدق تجب على نفسه، لكن الأحوط ان يخرج صاحب المنزل عنه أيضا حيث ان بعض العلماء اكتفى فى الوجوب عليه مجرد صدق

اسم الضيف، و بعضهم اعتبر كونه عنده تمام الشهر، و بعضهم العشر الأواخر و بعضهم الليلتين الأخرتين، فمراعات الاحتياط اولى، و اما الضيف النازل بعد دخول الليلة فلا تجب الزكاة عنه و ان كان مدعوا قبل ذلك.

فى هذا الفصل أمور. (الأول) وجوب الإخراج عن نفسه و عن كل من يعوله حين دخول ليلة الفطر مما لا خلاف فيه، و فى الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه، و النصوص مما يمكن ان يدعى تواترها عليه، و المراد بالعيال من تحمل معاشه، فعن الصحاح علته شهرا إذا تحملت معاشه، و فى مجمع البحرين و عيال الرجل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٧٦

من يعوله و يمونه اى يتحمل مؤنته و يقوم بكفاية بالإنفاق عليه انتهى، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الإنفاق عليه و تحمله لمؤنته واجبا كالزوجة و الوالدين و الأولاد و المملوك، أو مندوبا، أو مكروها بل محرما، و لا بين ان يكون العيال صغيرا أو كبيرا حرا أو مملوكا مسلما أو كافرا كان من أرحام المعيل أو أجنبيا، كان تعيله إياه على وجه محلل أو على وجه محرم كالمحبوس عنده على وجه محرم، كل ذلك لتصريح بعض النصوص و إطلاق بعض اخرى مما يمر عليك.

فمنها خبر عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام كل من ضمنت الى عيالك من حرا و مملوك فعليك ان تؤدى الفطرة عنه، و صحيح عمر بن يزيد السائل عن الصادق عليه السلام عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر يؤدى عنه الفطرة فقال ع: نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر أو أنثى صغير أو كبير حرا و مملوك، و فى خبر آخر صدقة الفطرة على كل صغير و كبير حرا و عبد و على كل من يعول يعنى من ينفق عليه، صاع من تمر (الحديث)، و فى آخر ان النبى ص فرض صدقة الفطرة على الصغير و الكبير و الحر و العبد و الذكر و الأنثى ممن تمونون، و خبر محمد بن احمد بن يحيى يؤدى الرجل زكوته عن مكاتبه و رقيق امرته و عبده النصرانى و المجوسى و لما أغلق عليه بابه، و عن المعتمر ان هذا الخبر الأخير و ان كان مرسلا الا ان فضلاء الأصحاب أفتوا بمضمونه.

(الأمر الثانى) لا إشكال فى وجوب فطرة الضيف على المضيف فى الجملة، و يدل عليه من الاخبار صحيح عمر بن يزيد المتقدم، و انما الكلام فى جهات.

(الأولى) اختلف فى قدر الضيافة المقتضية لوجوب الفطرة، فعن الشيخ انه طول الشهر كله، و عن المفيد اعتبار النصف الأخير من الشهر، و حكى المختلف عن جماعة اعتبار العشر الأخير، و عن السرائر اعتبار الليلتين الأخيرتين، و عن العلامة اعتبار الليلة الأخيرة، و عن المعتمر و الدروس و البيان و المسالك كفاية مسمى الضيافة فى جزء من الشهر بحيث يهل الهلال و هو فى ضيافته، و قال فى الدروس: يكفى فى الضيف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٧٧

ان يكون عنده فى آخر جزء من رمضان متصلا بشوال، و لعل منشأ هذا الاختلاف هو الاختلاف فى توقف وجوب إخراج فطرة الضيف على صدق العيلولة، فعلى اعتباره يطلع احدى الأقوال الخمسة المتقدمة، و على عدم اعتباره يبنى القول السادس و هو القول الأخير، و استدلل على توقف وجوبه على صدق العيلولة بصحيح عمر بن يزيد المتقدم الذى فيه فى جواب السؤال عن وجوب فطرة الضيف على المضيف قال ع: نعم الفطرة واجبة على كل من يعول (إلخ) حيث انه يدل على ان الملاك فى وجوب فطرة الضيف عيلولته، و لكن ادعى فى البيان إطلاق الخبر المذكور قال (قده) و موثق عمر بن يزيد مطلق، و لعل وجه دعوى إطلاقه ما ادعاه فى الجواهر من ان قوله ع: الفطرة واجبة على كل من يعول (إلخ) جملة مستأنفة و كلام مستقل غير مرتبط بالجواب عن الضيف، و ان الجواب عنه قد تم بقوله: نعم و على ذلك يتم الإطلاق، لكن لا يخفى ما فيه أولا فلبعده عن سياق الكلام فان الظاهر ان ما ذكره ع بعد قوله: نعم تفصيل للجواب الذى أجمله بقوله: نعم و هذا غير قابل للإنكار، و اما ثانيا فلانه لو

سلم كون قوله ع: الفطرة واجبة على كل من يعول جملة مستأنفة فلا إشكال أنه جملة مسوقة لبيان الضابط الكلي فيمن يجب عنه الفطرة فيدخل فيه الضيف فلا يثمر كونه جملة مستقلة في دعوى الإطلاق بعد كون الجملة المستقلة في مقام إعطاء القاعدة في باب الفطرة و انها تجب إخراجها من العيال، و احتمال خروج الضيف عن تلك القاعدة فيقال بوجوب فطرته على المضيف و لو لم يصدق عليه العيال بعيد في الغاية و قول لم يدل عليه الدليل فلا ينبغي الإشكال في اعتبار صدق العيال عليه و حينئذ فهل يعتبر في صدقه كونه ضيفا طول الشهر كما هو مبنى القول الأول أو نصفه الأخير أو العشر الأخير أو الليلتين الأخيرتين أو الليلة الأخيرة أو لا- يعتبر شىء منها بل المعيار كونه عيالا- حين هلال شوال المتوقف على نزوله عليه قبله و لو بلحظة (احتمالان) الظاهر هو الأخير، و ذلك بشهادة العرف و صدق الاسم عليه، و نحقق الانضمام الى العيال المعبر عنه في خبر ابن سنان عن الصادق مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٧٨

عليه السلام كل من ضمنت الى عيالك من حر أو مملوك، و صدق ما أعلق عليه بابه المعبر عنه في مرفوعة محمد بن احمد بن يحيى فلا يحتاج في صدق العيلولة على شىء مما ذكره من اعتبار النزول في الليلة الأخيرة فضلا عن الشهر كله، و ما اخترناه يوافق في النتيجة مع ما اختاره في الجواهر الا ان الاختلاف في المبنى، و لعله يظهر الخلاف في الأضياف النازلة في المضيفات العامة المبنية في الطرق و الشوارع حيث يمكن دعوى صدق اسم الضيف عليهم مع عدم صدق العيال عليهم كما لا يخفى، و بالجملة فالمدار على ما ذكرناه و هو الأقوى.

(الجهة الثانية) يعتبر في الضيف النزول قبل هلال شوال و لو بلحظة فلا يكفي النزول عند المضيف قبل الهلال مع خروجه من عنده حين الهلال و لو كان المقام عنده طويلا طول الشهر بل أكثر كما لا يكفي النزول عليه بعد هلاله، و ذلك لان الظاهر من اسناد حكم الى موضوع متصف بوصف عنواني هو ثبوت ذاك الحكم له في حال تلبسه بذاك الوصف لا- في حال مضيه أو حال ترقبه، و إذا قيل يجب أداء فطرة الضيف في غروب ليلة الفطر يكون المستظهر منه هو وجوب أداء فطرة من يكون ضيفا في ذاك الوقت لا من كان ضيفا قبله و قد خرج عن تحت عنوانه في ذاك الوقت أو من لم يتلبس بعد به و انما يترقب تلبسه به في المستقبل، و لذا لا- إشكال في اعتبار ذلك في باقى الصفات كالعيال و العبد و الزوجة مما يجب فطرتهم حيث يعتبر كونهم كذلك في الوقت المذكور لا من مضى عنه أو يترقب كما لا يخفى، و ربما يستدل لذلك كما في المعبر بالنبوى أدوا صدقة الفطرة عن تمونون، و هو يصلح للحال و الاستقبال لكن تنزيله على الحال أولى لأنه وقت الوجوب، و الحكم المعلق على الوصف يتحقق عند حصوله لا مع مضيه و لا مع توقعه، و أورد عليه في المدارك بأن النبوى المذكور غير واضح الاسناد، و لا يخفى انه لا- يحتاج في إثبات اناطة تحقق الحكم المعلق على الوصف على تحققه الى التمسك بالرواية حتى يستشكل بعدم وضوح سندها بل الإناطة عقلية لا ينبغي الارتياح فيها.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٧٩

الجهة الثالثة لا فرق في الضيف بين المتحد و المتعدد، و لا بين الموسر و المعسر، و ذلك لإطلاق النصوص المتقدمة الدالة على عدم الفرق فيه بين المذكورات.

الجهة الرابعة لا إشكال في وجوب إخراج فطرة الضيف على المضيف مع يسار المضيف و لو كان الضيف موسرا أيضا كما لا إشكال في عدم وجوبه عليه مع إعساره، و انما الكلام في وجوبه على الضيف نفسه مع يساره و إعسار المضيف، فقيل بوجوب إخراجها على الضيف الموسر لأن العيلولة لا تسقط فطرة الغنى إلا إذا تحملها الغنى، و احتمال في المدارك سقوطه مطلقا حتى عن الضيف، اما عن المضيف فلمكان العسر، و اما عن الضيف فلمكان العيولة، ثم قال: و لعل الأول أرجح.

(أقول) اما سقوطه عن المضيف فخارج عن محل الكلام، و اما سقوطه عن الضيف الموسر فيجىء الكلام فيه في المسألة الثانية

من هذا الفصل.

(الجهة الخامسة) ربما يقال باعتبار أكل الضيف من مال المضيف في وجوب فطرته عليه، وذلك لكون المناط فيه العيولة المتوقفة على الأكل عنده، وقد حكى عن الدروس اختياره حيث يقول: و الأقرب انه لا بد من الإفطار عنده في شهر رمضان و قد حكى عن الآخريين أيضا كالشيخ و ابن إدريس و ابن حمزة، و لكن الأقوى عدم اعتباره و لو قلنا في إناطة وجوب فطرة الضيف على صدق العيولة، و ذلك لعدم توقف صدقها على الأكل عنده، قال الشهيد الثاني (قده) في المسالك: الضيف نزيل الإنسان و ان لم يكن قد أكل عنده، لان ذلك هو المفهوم منه لغه و عرفا فلا يشترط ان يفطر عنده مجموع الشهر و لا نصفه الثاني و لا العشر الآخر و لا ليلتين من آخره و لا آخر ليلة على الأصح، بل يكفي نزوله عليه قبل دخول شوال و بقاءه عنده الى ان يدخل انتهى.

(الجهة السادسة) يعتبر في الضيف ان يكون نزوله على الضيف لأجل الأكل عنده و لو لم يأكل عنده، فلو دخل عليه لا لذلك لا يسمى ضيفا مضافا الى اعتبار

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٨٠

صدق العيال عليه و انه مما انضم الى عيال المضيف و مما أغلق عليه بابه كسائر أهل بيته و على هذا فيشكل في المدعو للأكل في ليلة الفطر المسمى في عرف العوام (بالمهمان) فإنه لا يصدق عليه انه مما انضم الى عيالاته، أو انه مما أغلق عليه الباب و لا يعد من الآكلين من (سفرته) و انه مما يكون نفقته عليه، و هذا ما ذكره المصنف (قده) في قوله: بشرط صدق كونه عيالا الى قوله: و مع عدم الصدق تجب على نفسه (إلخ)، و لكن الأحوط كما ذكره (قده) إخراجها من المضيف أيضا و ذلك لقوة احتمال الاكتفاء بصدق الضيف و لو مع عدم صدق العيال عليه.

الجهة السابعة اختلف في الأجير المشترط نفقته على المستأجر، فعن الفاضلين عدم وجوب فطرته على المستأجر لعدم صدق العيال عليه بل و لا الضيف، و في المسالك و ليس منه الأجير و ان عاله ان شرط النفقة أو قلنا بأنها على المستأجر و الا كان بحكم الضيف انتهى، و الظاهر منه توقف وجوب فطرته على مستأجره على تبرع المستأجر بنفقته دون ما إذا كانت واجبة عليه اما بأصل الشرع، أو بالشرط، و لا يخفى ما فيه، و الأقوى وجوب فطرته على مستأجره مطلقا لصدق انضمامه الى عيال مستأجره و صيرورته مما أغلق عليه بابه كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) قد تبين مما قدمناه في الجهة الثانية في الأمر الثاني ان الضيف النازل بعد دخول ليلة الفطر لا تجب فطرته على المضيف، و لا فرق بين ما إذا نزل بعده اقتراحا أو كان مدعوا قبل ذلك و هذا ظاهر.

### [مسألة ١ إذا ولد له ولد أو ملك مملوكا]

مسألة ١ إذا ولد له ولد أو ملك مملوكا أو تزوج بامرئة قبل الغروب من ليلة الفطر أو مقارنا له وجبت الفطرة عنه إذا كان عيالا له، و كذا غير المذكورين ممن يكون عيالا، و ان كان بعده لم تجب، نعم يستحب الإخراج عنه إذا كان ذلك بعده و قبل الزوال من يوم الفطر.

و قد تقدم حكم هذه المسألة في المسألة السادسة من الفصل الأول مستوفى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٨١



## [مسألة ٢ كل من وجبت فطرته على غيره سقطت عن نفسه]

مسألة ٢ كل من وجبت فطرته على غيره سقطت عن نفسه و ان كان غنيا و كانت واجبة عليه لو انفراد، و كذا لو كان عيالا لشخص ثم صار وقت الخطاب عيالا لغيره، و لا فرق في السقوط عن نفسه بين ان يخرج عنه من وجبت عليه أو تركه عصيانا أو نسيانا، لكن الأحوط الإخراج عن نفسه حينئذ نعم لو كان المعيل فقيرا و العيال غنيا فالأقوى وجوبها على نفسه و لو تكلف المعيل الفقير بالإخراج على الأقوى و ان كان السقوط حينئذ لا يخلو عن وجه.

في هذه المسألة أمور. (الأول) لا إشكال في سقوط الفطرة عن العيال إذا كان بحيث لا تجب عليه الفطرة لو انفراد كما إذا كان فقيرا أو عبدا و هذا ظاهر فإنه مع انفراده إذا لم تجب عليه لا تجب عليه إذا كان عيالا لغيره بطريق أولى، و اما إذا كان بحيث لو انفراد لوجب عليه كما إذا كان حرا غنيا فمع يسار المعيل و إخراج الفطرة العيال ففي سقوطها عن العيال حينئذ أي حين يسار المعيل و إخراج فطرته خلافاً، ففي المدارك انه قد قطع أكثر الأصحاب بسقوطها عنه حينئذ، و قال انه نقل عن ظاهر ابن إدريس انه أوجب الفطرة على الضيف و المضيف معا، قال في المدارك و هو ضعيف انتهى، و لعل إسناده إلى ظاهر ابن إدريس من جهة احتمال كون مراده وجوبها على الضيف مع إفسار المضيف كما فهمه من كلامه الأصفهاني (قده) و هو غير ما نحن فيه، و كيف كان فقد استدلل بقول الأكثر بقوله ع: لا تثنى في الصدقة، و ظاهر الاخبار المتضمنة لوجوب الفطرة على المعيل الدال على سقوطها عن العيال كخبر عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام و فيه سألته عن صدقة الفطرة قال ع: عن كل رأس من أهلك الصغير منهم و الكبير و الحر و المملوك و الغنى و الفقير و كل من ضمنت إليك (الحديث)، كما استدلل به في الجواهر، و خبر عمر بن يزيد في الضيف قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر فيؤدى عنه الفطرة قال ع: نعم الخبر، كما استدلل به الشيخ الأكبر الأنصاري (قده)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٨٢  
في زكوته، و لعل الكل لا يخلو عن المناقشة.

اما خبر لا تثنى في الصدقة فلا احتمال باحتمال ان يكون المراد من الصدقة فيه صدقة الأموال، بل لعله منصرف إلى صدقة الأنعام منها و لو سلم إطلاقه بالنسبة إلى الفطرة فبظهوره في عدم وجوب الصدقة على نفس مرتين بان يجب من نفسه أو أحد ممن يعوله ان يتصدق مرتين لا ان يتصدق أحد بأن يخرج الصدقة من نفسه و يتصدق آخر بان يخرجها عن تصدق من نفسه فان ذلك وجوب على شخصين لا وجوبان على شخص واحد، و تثنى المنفى ظاهر في الثاني دون الأول، و اما خبر عبد الله بن سنان ففيه انه يدل على وجوب الإخراج عن كل رأس من أهلك و لا ينفي الوجوب عن كل رأس من الأهل، و بعبارة أخرى فهو يدل على ان الصدقة المفروضة عليك هو ان تعطى عنك و عن كل رأس من أهلك و لا ينفي عنك إذا كنت أهلا لغيرك، و اما خبر عمر بن يزيد ففي زكاة الشيخ الأكبر ان ظاهر قوله: يؤدي عنه هو وحدة الفطرة و كون المضيف كالمتمحل لها عن الضيف و ان لم يكن تحملا- حقيقيا كما ستعرف و فيه انه يسلم إذا كان الظاهر تأدية فطرة الضيف عنه و هو ممنوع بل المؤدى من المضيف هو الفطرة عن الضيف لا فطرته عنه، و لا منافاة بين وجوبها على الضيف، و بين وجوب الإخراج من المضيف أيضا، و بالجملة فإن كان الحكم المذكور إجماعيا كما هو ليس ببعيد فهو و الا فللمناقشة فيه مجال.

(الأمر الثاني) بناء على سقوط الفطرة عن العيال إذا وجبت على المعيل لا ينبغي الإشكال في سقوطها عنه عند إخراج المعيل، و اما مع عدم إخراج نسيانا أو عصيانا ففي عدم وجوبها على العيال و جهان بل قولان، فالمنسوب إلى جماعة التصريح بعدم الوجوب، و اختاره في الجواهر، و ظاهر الإرشاد اعتبار إخراج المعيل في السقوط عن العيال و احتمله في المسالك لكن مع علم

العيال بعدم إخراج المعيل، واما مع الشك فيه فلا تجب على العيال فضلا عن العلم بإخراجه، و استدلالا لظهور الأخبار المتقدمة في كون فطرة العيال على المعيل و عدم وجوب فطرته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٨٣

عن نفسه فليس عليه حتى يؤديه إذا لم يؤد المعيل و بان المورد من قبيل ما ورد فيه عموم و مخصص و شك في اندراج موضوع تحت حكم المخصص مع تبين كونه من مصاديقه فإنه ورد ما دل بعمومه على وجود الفطرة على كل احد جامع للشرائط، و قد خرج منه من وجب فطرته على غيره الذى يجمعه العيال بالنسبة إلى المعيل كالزوجة بالنسبة إلى زوجها و العبد بالنسبة إلى سيده، و الضيف بالنسبة إلى مضيفه، فمع الشك في حكم العيال الذى لم يخرج عنه المعيل يجب الرجوع الى دليل المخصص لا عموم العام، و فى الوجهين كليهما نظر.

اما الأول فلابتناؤه على دلالة الأخبار الظاهرة فى وجوب فطرة العيال على المعيل على نفى وجوبها عن العيال أيضا حتى يكون لها مدلولان، إثباتى و هو الوجوب على المعيل، و نفى و هو الانتفاء عن العيال، و قد عرفت ما فيه و انها لا تدل على أزيد من المدلول الإثباتى.

و اما الثانى فلابتناؤه على مفروغية كون لسان المخصص هو خروج من وجب فطرته على غيره و هو أول الكلام للشك فيه، و فى ان المخرج هو من ادى فطرته الغير عند وجوبها عليه، و القدر المتيقن من لسان دليل المخرج هو الأخير، و اما الذى وجبت فطرته على غيره و لم يخرجها الغير فالشك فيه شك فى أصل التخصيص فيكون المرجع فيه هو دليل العام لا ما يدل على حكم الخاص، و استدلالا للقول الثانى بأن مجرد وجوب الفطرة على المعيل لا يوجب السقوط عن العيال و دعوى تخصيص عموم ما دل على ثبوت الفطرة على كل احد بما دل على ثبوت فطرة العيال على المعيل الموسر مدفوعة بإمكان ثبوتها على العيال الا ان يسقطها عنه المعيل بإخراجها، فيكون كما إذا وجب على شخص أداء دين غيره فان المديون لا يفرغ ذمته إلا بأداء الغير لا بمجرد وجوب الأداء عليه و ان لم يؤد بعد، و الذى يدل على ذلك ظهور لفظه عن، فى النصوص المتقدمة فى النيابة المقتضية بقاء الخطاب على المنوب عنه إذا لم يؤد النائب كقضاء الصلاة و الصوم الواجب على الولد الأكبر مما فات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٨٤

عن والديه، فان نفس وجوب قضاء ما فات منها على الولد الأكبر لا يوجب رفع الشغل عن الميت ما لم يؤده الولي، و فيه نظر لان فرض الكلام فى هذا الأمر هو بعد الفراغ عن عدم وجوب الفطرة على العيال بواسطة وجوبها على المعيل، و ان التكليف بالإخراج متعلق بالمعيل دون العيال، و مع هذا الفرض فالقول بان مجرد وجوب الفطرة على المعيل لا يوجب السقوط عن العيال غير مسموع، و دعوى إمكان ثبوتها على العيال الا ان يسقطها عنه المعيل بإخراجها عنه كالدين الواجب أدائه على غير المديون مدفوعة بأنها خلاف الفرض، و ظهور لفظه عن فى النصوص المتقدمة فى النيابة ممنوع كيف و قد وقع التعبير عن العيال الذى تجب عليه الفطرة لو انفرد كالحرم الموسر و الزوجة الموسرة، و الذى لا تجب عليه كالمملوك و الحر المعسر، و من المعلوم عدم الموقع للتحمل عن الذى لا تجب عليه.

فالحق ان الفطرة تجب على المعيل بالأصالة من غير خطاب بها بالعيال حتى يكون المعيل نائبا عنه فى الامتثال كما فى باب النيابة فى العبادة، و على ذلك فيجوز إعطاء الهاشمى فطرته الى مثله و لو كان عياله غير هاشمى، لأن ما يؤديه عن عياله مما يجب عليه بالأصالة، و يجوز إعطاء فطرة الهاشمى إلى مثله و لا يجوز إعطاء غير الهاشمى فطرته الى الهاشمى فيما إذا كان عياله هاشميا، فالعبارة فى الهاشمى و غيره بالمعيل دون العيال، فالأقوى فى المسألة هو سقوط الفطرة عن العيال بوجوبها على المعيل لعدم الدليل على ثبوتها عليه حينئذ، و عند الشك فيه يكون المرجع هو البراءة، لكن الاحتياط عند العلم بعدم إخراج المعيل بإخراج

العيال نفسه مما لا ينبغي تركه.

(الأمر الثالث) لو تكلف العيال فى إخراج الفطرة مع يسار المعيل لا يخلو عن صور.

الأولى ان يكون إخراجة بدون اذن المعيل و بلا قصد التبرع من العيال بل يخرج بقصد نفس الإخراج مثل ما لو كان واجبا عليه، و لا ينبغي الإشكال فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٨٥

عدم اجزائه عن المعيل، و ذلك لعدم تعلق التكليف بالعيال و عدم تحقق امتثال التكليف المتعلق بالمعيل أصلا بوجه من الوجوه من غير فرق بين ما إذا كان العيال غنيا أو فقيرا تكلف بالإخراج و هذا ظاهر.

الثانية ان يكون إخراج العيال بدون اذن المعيل أيضا لكن مع قصد التبرع عنه، فعن الشيخ فى الخلاف التصريح بعدم الاجزاء فى هذه الصورة، و قد حكى القطع بعدمه عن التحرير أيضا، و استدلل له فى الجواهر بعدم الدليل على الاجزاء مع ان الأصل الأولى يقتضى عدمه، و قياسه على الدين حيث يصح التبرع به عن غير المديون باطل لا سيما مع ثبوت الفرق بين الدين و بين الزكاة باحتياج الزكاة إلى النية و هى لا يتمشى وقوعها من غير المخاطب بخلاف الدين الذى توصلى لا يحتاج فى أدائه إلى النية، هذا و فى القواعد استشكل فى الاجزاء من جهة الإشكال فى كون الوجوب على المعيل من باب التحمل أو الأصالة، فعلى الأول ينبغي الاجزاء لان العيال يمثل بإخراج الخطاب المتوجه الى نفسه فيسقط الخطاب بالتحمل عن المعيل بسقوط موضوعه، و على الثانى فلا اجزاء لما ذكر من عدم الدليل عليه.

و أورد عليه المحقق الثانى بما حاصله انه مع وجوب الإخراج على المعيل ان بقى وجوبه على العيال أيضا فلا تحمل لفرض بقاء ما على العيال عليه بعد وجوب التحمل على المعيل، و ان سقط الوجوب عن العيال فلا وجوب عليه حتى يتحقق الاجزاء بإخراجها، ثم قال على ان عمومات الوجوب ان كانت شاملة لم يكن لما ذكره معنى محصل لثبوت الوجوب على العيال فلا تحمل و الا فلا وجوب عليه أصلا فلا يتحقق لما ذكره معنى انتهى، و تبعه فى الجواهر موردا على القواعد بعين عبارة المحقق الثانى، و لا يخفى ان ما أورده (قدس سرهما) عليه (قده) ليس بتلك المثابة، ضرورة إمكان كون تكليف المعيل أداء ما يجب على العيال المتوقف على بقاءه عليه، و هذا ليس بعادم النظر كالدين إذا وجب أدائه على غير المديون،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٨٦

و كتكليف الولى بقضاء ما فات عن الميت المشروط ببقائه على الميت فإذا سقط ما عليه بأداء المتبرع عن الميت يسقط تكليف الولى بسقوط موضوعه فهذا ليس شىء منكر يرمى بأنه لا محصل له، نعم انما الكلام فى كون تكليف المعيل من باب التحمل، و قد عرفت ان التحقيق خلافه، و ان الظاهر كون الخطاب إليه بالأصالة، و ذلك لعدم الفرق فى وجوب فطرة العيال عليه بين كون العيال مما يجب عليه فطرة لو انفرد أولا، و من المعلوم كون وجوبها ممن لا يجب عليه ليس بالتحمل قطعا، إذ لا وجوب على العيال حتى يتحملة المعيل، و التفكيك بين من تجب عليه و من لا تجب بالتحمل فى الأول و الأصالة فى الثانى بعيد فى الغاية كما لا يخفى هذا، و فى الجواهر بعد الاشكال على القواعد بما تقدم قال اللهم الا ان يتكلف، و يقال: ان الوجوب على كل منهما متحقق فيسقط بفعل كل منهما لكن على ذلك لا تحمل كما هو واضح انتهى.

(أقول) فكأنه (قده) يريد ان يدعى ان المقام حينئذ يصير من قبيل الوجوب الكفائى الذى إذا قام احد المكلفين به يسقط عن الآخر، فما يفعله الفاعل ليس بعنوان التحمل عن الآخر بل انما يفعل ما يجب عليه بالأصالة و لكنه يسقط التكليف عن الآخر على ما هو شأن الواجب الكفائى، و لا يخفى ان المقام ليس من هذا القبيل لان توجه التكليف بالاثنتين فى الوجوب الكفائى عرضى غاية الأمر يكون نحو توجهه نحو يسقط عن غير الفاعل بفعل الفاعل على ما قرر فى تصوير الواجب الكفائى، و هذا بخلاف

المقام حيث انه على فرض كون تكليف المعيل بالتحمل يكون تكليفه طوليا واقعا في طول تكليف العيال فالمكلف بالأصالة هو العيال، و المعيل مكلف بأداء ما يجب على العيال و هذا عين التحمل كما هو واضح، و كيف كان فالأقوى صحة التبرع بإخراجها من غير اذن، و ذلك لجواز التبرع بإخراج الزكاة و لو بدون اذن من يجب عليه حسبما تقدم في المسألة الحادى عشر من أول كتاب الزكاة تفصيله فراجع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٨٧

(الصورة الثالثة) ما إذا كان إخراج العيال باذن المعيل، فالمحكى عن خلاف الشيخ عدم الخلاف فى الاجزاء فى هذه الصورة، و ظاهر المسالك أيضا كون الاجزاء فى هذه الصورة مفرغا عنه حيث جعل الخلاف فى صورة عدم الاذن، و استدلل للاجزاء حينئذ بأن المأذون فى الإخراج بمنزلة المعيل الذى يجب عليه الإخراج كما إذا أمر بأداء الدين و العتق حيث ان الأداء و العتق يقع من الأمر فلذا يرجع الأمور إلى الأمر بعد أدائه و عتقه، و ربما يشكل ذلك بان الزكاة عبادة يشترط فيها النية فلا تصح من غير من وجبت عليه، فان الأصل فى العبادة عدم صحتها من غير وجبت عليه الا إذا قام الدليل على صحتها منه كما قام الدليل على صحة التوكيل فى إخراجها لكنه لم يقم فى إثبات صحة التبرع بإخراجها و لو بالاذن، و إثبات صحة التبرع به بدليل صحة التوكيل فى إخراجها باطل حيث ان الإخراج فى مورد الوكالة من مال الموكل دون التبرع فإنه من مال المتبرع، لكن التحقيق جواز التبرع بإخراجها مع الاذن حسبما تقدم شرحه فى المسألة الحادى عشر من أول كتاب الزكاة حيث قلنا بجوازه بلا اذن فضلا عن ان يكون مع الاذن.

و اما التفصيل بين جوازه مع الاذن، و عدمه مع عدمها فلعله لا- وجه له، و تصحيح الجواز مع الاذن بكون الاذن توكيلا و المفروض جواز التوكيل فيه أو ان الاذن تعلق بالإخراج المقرون بالتوكيل، أو ان الاستيدان تملك أو انه يثبت جوازه بالإجماع كما فى الجواهر فاسد، ضرورة ان هذه الوجوه المصححة انما هى فرع الالتزام بصحته حتى يتشبه بهذه الوجوه لتصحيحه، و انما الكلام بعد فى أصل صحته مع ان الأولين أعنى كون الاذن توكيلا أو تعلق الإذن بالإخراج المقرون بالتوكيل لا يصح إخراج المتبرع من مال نفسه إلا إذا انضم إليهما الثالث اعنى كون الاستيدان تملكيا فيكفى التصحيح به وحده، و اما الإجماع فإن تم فهو دليل على جوازه لكن الكلام فيه، و انه ليس الا نقله الذى لا يفيد شيئا.

(الأمر الرابع) لو كان المعيل معسرا لا تجب عليه الفطرة، فمع إعسار العيال لا اشكال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٨٨

و لا- خلاف فى سقوطها عنهما بإعسارهما و هذا ظاهر، و مع يسار العيال ففى وجوبها عليه خلاف، ففى الجواهر انه قطع الحلوى بالوجوب عليه و قواه فى المعتبر لإطلاق الأدلة خلافا لمحكى المبسوط و الخلاف و إيضاح الفخر، فلا- وجوب للأصل، و اضطرب كلام العلامة فى المختلف حيث انه فصل تفصيلين، فتارة يفصل فى إعسار الزوج المعيل مثلا بين ما إذا كان الى حد يسقط معه نفقة الزوجة ان لا يفضل من قوته شىء ينفق عليها، و بين ما لم ينته الى ذاك الحد بان كان الزوج مع إعساره ينفق عليها بجهد فعلى الأول تجب الفطرة على العيال لعموم دليل وجوبها عليه، و قد خرج عنه عيال المعيل الموسر المنفق عليه و هذا ليس منه، و على الثانى لا- تجب عليه لانه عيال للمعيل و لو كان المعيل معسرا فلا تجب على واحد منهما، اما العيال فلانه عيال ليس عليه فطرة و اما المعيل فلا إعساره، و يفصل اخرى بين ما إذا كان خطاب المعيل بالإخراج بالأصالة أو بالتحمل، فعلى الأول فلا تجب على العيال دون الأخير.

(أقول) اما ما حكى عن العلامة من التفصيلين فشىء منهما غير قابل للتصديق، اما التفصيل الأول فلان محل البحث انما هو فيما إذا كان العيال عيالا ينفق عليه المعيل المعسر فمع عدم الإنفاق عليه لمكان الإعسار يخرج عن كونه عيالا له اى مما ينفق عليه و

يعيش بإنفاقه، بل لا ينبغي الإشكال في وجوب الفطرة عليه حينئذ مع يساره إذا لم يكن عيالا لثالث و الا فعلى معيله الموسر و هذا كأنه ظاهر، فاختيار سقوط الفطرة عن العيال إذا أنفق عليه المعيل المعسر ليس تفصيلا في المسألة في مقابل قول الشيخ بل هو موافقة معه في محل البحث، و اما التفصيل الثاني فلان لكلام في السقوط عن العيال بعد الفراغ عن كون تكليف المعيل بالأصالة إذ حينئذ يقع البحث في ان الخارج عن تحت عموم دليل وجوب الفطرة هل هو العيال مطلقا و لو لم يجب فطرته على معيله، أو العيال الذي تجب فطرته على معيله، و لا يخفى ان المتيقن مما اخرج عن تحت عموم دليل وجوب الفطرة على الجامع لشرائط وجوبها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٨٩

هو العيال الذي وجبت فطرته على المعيل فيكون الشك في خروج غيره شكافي التخصيص الزائد، و المرجع فيه هو عموم الدليل، و على هذا فلا- تصل النوبة إلى التمسك بالأصل في نفى وجوبها، فالأقوى حينئذ هو وجوبها على العيال الموسر كالضيف الموسر و الزوجة الموسرة عند عدم وجوبها على المعيل لإعساره كما ذكره في المتن.

الأمر الرابع لو تكلف المعيل الفقير في الإخراج امثالا للأمر الندبي ففي سقوطها عن العيال الموسر بإخراج المعيل المعسر ندبا (وجهان) من ظهور النصوص في اتحاد الفطرة، و انها إذا أخرجها المعيل لا يبقى خطاب بالعيال، و انه لا ثنى في الصدقة، و من إمكان المنع عن استحباب إخراجها حينئذ على المعيل بدعوى ان النصوص المتضمنة لاستحباب إخراجها على الفقير عن نفسه و عن عياله منصرفه إلى العيال المعسر الفقير لا- الموسر، مضافا الى قصور الندب عن إسقاط الواجب المشتمل على المصلحة الملزمة لعدم تكافؤ المصلحة الراجحة الغير الملزمة في الندب للملزمة منها التي في الواجب، اللهم الا ان يقال: بعدم إمكان استيفائها بعد استيفاء الغير الملزمة الذي استوفى في الندب، و لكنه يحتاج الى دليل يدل على عدم إمكانه، و حينئذ فالأقوى عدم السقوط بإخراج المعيل ندبا و ان كان السقوط كما عرفت لا يخلو عن وجه هذا، و لو تبرع المعيل الفقير عن العيال الموسر يكون كتبرع الأجنبي، و قد تقدم حكمه، و ان الأقوى اجزائه.

### [مسألة ٣ تجب الفطرة عن الزوجة]

مسألة ٣ تجب الفطرة عن الزوجة سواء كانت دائمة أو متعة مع العيلولة لهما من غير فرق بين وجوب النفقة عليه أو لا لنشوز أو نحوه، و كذا المملوك و ان لم تجب نفقته عليه، و اما مع عدم العيلولة فالأقوى عدم الوجوب عليه و ان كانوا من واجبي النفقة عليه، و ان كان الأحوط الإخراج خصوصا مع وجوب نفقتهم عليه، و حينئذ ففطرة الزوجة على نفسها إذا كانت غنية و لم يعلها الزوج و لا غير الزوج أيضا، و اما ان عالها أو عال المملوك غير الزوج و المولى فالفطرة عليه مع غناه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٩٠

في هذه المسألة أمور (الأول) لا ينبغي الإشكال كما انه لا خلاف في وجوب إخراج الفطرة عن الزوجة و المملوك مع العيلولة لهما مطلقا سواء كانت الزوجة دائمة أو منقطعة، و جبت نفقتها على المعيل أو لا لنشوز و نحوه، و سواء كان المملوك ممن تجب نفقته أو لم يكن كما إذا أجره المولى لغيره و شرط نفقته على المستأجر و مع ذلك عاله تبرعا، و ذلك لقيام الإجماع و دلالة النصوص على إخراجها عن العيال، و مع فرض عدم وجوب نفقته يكون كالعيال الذي يعوله تبرعا الذي لا- كلام في وجوب إخراج فطرته.

(الثاني) لو كانت الزوجة و المملوك ممن تجب نفقتهم على الزوج و السيد و لكن مع عدم العيلولة بان لا ينفقا عليهما عصيانا و

لم يكونا عيالا- لا-خر ينفق عليهما ففى وجوب فطرتهما عليهما خلاف، منشئها ان وجوبها على الزوج و السيد هل هو لمكان العيلولة، أو لمكان وجوب الإنفاق عليهما، أو لمكان الزوجية و المملوكية فعلى الأول فلا تجب الفطرة عنهما و لو كانا واجبي النفقة، و على الثانى تجب فطرتهما إذا كانا واجبي النفقة، و على الثالث تجب و لو لم يكونا عيالا و لا واجبي النفقة، فعن ظاهر بعض و صريح آخر هو الوجوب بل نسب إلى الأكثر بل إلى المشهور، و استدلل له بأنهما عيال شرعا اى تجب نفقتهما على الزوج و السيد و لو لم يكونا تحت عيلولتهما خارجا، و بخبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام و فيه الواجب عليك ان تعطى عن نفسك و أبيك و أمك و ولدك و امرأتك و نسائك، و دعوى معارضته مع نصوص العيلولة التى تدل على كون المناط فى الوجوب هو العيلولة ممنوعة بعدم المعارضة، لكونهما متوافقين فى الحكم.

و رد الأول بأنه ليس للعيال حقيقة شرعية، و الحكم بوجوب الفطرة ثابت عن العيال اى من ينفق عليه و ليس من يجب الإنفاق عليه بعيال ما لم ينفق عليه، مع انه لو كان كذلك لكان النص الدال على وجوب فطرة العيال منصرفا عن من يجب الإنفاق عليه، و لكن لا ينفق عليه عسيانا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٩١

و رد الثانى بأن الظاهر من الخبر وجوب فطرة المذكورين فيه على المعيل فيما إذا كانوا عيالا له لا مطلقا كيف و الا يلزم الالتزام بوجوب فطرة الأب و الام و الولد و لو لم يكونوا عيالا- مع انه لا قائل به، و الفرق بين الزوجة و بين الأب و الام و الولد بكون نفقة الزوجة من الديون دون نفقتهم و ان نفقتهم قد لا تجب فيما إذا كانوا غنيا دون الزوجة و المملوك فإنها ممن تجب نفقتها مطلقا ممنوع بعدم كون الأول فارقا مع اختصاصه بالزوجة دون المملوك، و عدم كون الثانى فارقا أيضا مع إمكان ان لا يكون الزوجة و المملوك واجبي النفقة بنشوز الزوجة أو كونها منقطعة و إباق العبد أو شرط نفقته على مستأجرة، مع انه على تقدير القول به يعارض مع نصوص العيلولة لدلالاتها بالمفهوم على عدم وجوب الفطرة مع عدم العيلولة.

(أقول) ليس فى نصوص العيلولة ماله مفهوم حتى ينفى بمفهومه وجوب الفطرة عن غير العيال لعدم اداة الحصر فيها الا صحيح ابن الحجاج السائل عن ابي الحسن عليه السلام عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله الا انه يتكلف له نفقته و كسوته أ تكون عليه فطرته؟ قال ع: لا- انما تكون فطرته على عياله صدقةً دونه، و قال العيال الولد و المملوك و الزوجة و أم الولد، و هو من حيث اشتماله على حصر العيال بالأربعة المذكورة فيه و نفيه الفطرة عن يتكلف فى نفقته و كسوته مطروح أو مأول فلا يبقى على ظاهره، مع إمكان ان يقال بأنه مسوق لبيان نفي اختصاص إخراج الفطرة ممن يجب نفقته ممن ينفق عليه فعلا بل يعمه و من لا ينفق عليه فعلا- ممن تجب نفقته كالمذكورين فى الخبر من الولد و المملوك و الزوجة و أم الولد، فيكون منشأ وجوب إخراجها أحد أمرين اما الإنفاق الفعلى و لو لم تجب نفقته عليه، أو وجوب نفقته عليه و لو لم ينفق عليه فعلا و يؤيد هذا المعنى انه يمكن ان يقال: ان الفطرة فى نفسها من المؤنة التى إنفاقها على من وجب عليه إنفاق المؤنة لكونها زكاة الأبدان التى يخاف بتركها الفوت فيجب إنفاقها و لا- يرد بان عدها من المؤن فرع وجوبها و المفروض إرادة إثبات وجوبها بكونها من المؤنة لان كونها مؤنة يثبت بكونها زكاة البدن التى يخاف بتركها الفوت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٩٢

فيشبه بذل المال للدواء و نحوه مما يخاف بتركه الفوت، فتحصل ان الأقوى وجوب فطرة من وجبت نفقته و ان لم يكن عيالا بان لا ينفق عليه إذا لم يكن عيالا لاخر بالفعل، و الا ففيه كلام يأتى تحريره.

(الأمر الثالث) لو لم يكن الزوجة و المملوك عيالا و لا واجبي النفقة بالفعل لنشوز الزوجة، و إباق المملوك أو كونه مما اشترط نفقته على مستأجرة إذا لم ينفق عليه المستأجر، ففى وجوب فطرتهما حينئذ على الزوج و المولى خلاف، فعن الحلبي فى السرائر

وجوب إخراج الفطرة عن الزوجات سواء كن نواشز أو لم يكن، وجبت النفقة عليهن أو لم تجب، دخل بهن أو لم يدخل، دائمات أو منقطعات للإجماع والعموم من غير تفصيل من احد من أصحابنا، وقد رده في المعتمد بمنع الإجماع وقال ما عرفنا أحدا من فقهاء الإسلام فضلا عن الإمامية أوجب الفطرة عن الزوجة من حيث هي بل ليس تجب فطرة إلا عمن تجب مؤنته أو يتبرع بها عليه انتهى.

(أقول) وليس في عبارة السرائر وجوب فطرة الزوجة على الزوج ولو لم يكن عيالا- له، فلعل نظره فيما ادعى عليه الإجماع هو نفى انحصار وجوبها عمن تجب نفقته، بل تجب ولو عمن لا تجب نفقته لكن إذا كان عيالا، وهذا الشرط أي شرط العيلولة و ان لم يكن مصرحا به في عبارته لكن ليس تصريح في عدمه، فيمكن حمل إطلاق كلامه عليه خصوصا بقريئته دعواه الإجماع فلا يرد عليه ما أورده في المعتمد، وليس هو أيضا ممن يقول بوجوب فطرة الزوجة لمكان الزوجية، لكن عبارته في السرائر بعد المراجعة كالصريح في كون المناط في وجوب فطرة الزوجة هو الزوجية، ويقول بعدم وجوب فطرة الوالدين والولد الا مع العيلولة دون الزوجة فإنها واجبة، وكيف كان فالحق هو عدم الوجوب في هذا الفرض وذلك لعدم الدليل عليه حيث لا عيلولة ولا- وجوب النفقة، وربما يتوهم صحة التمسك لإثبات الوجوب بخبر إسحاق بن عمار المتقدم، وفيه انه منزل على ما هو الغالب من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٩٣

عيلولة المذكورين فيه من الوالدين والولد والمملوك والزوج مع انه لو لا الحمل على ذلك لكان مشتملا على ما لا يقول الخصم أيضا وهو الوالدين والولد والخادم الغير المملوك إذ لا خلاف من أحد في عدم وجوب فطرتهم مع عدم العيلولة و عدم وجوب الإنفاق وهذا ظاهر كما لا يخفى.

(الأمر الرابع) إذا كان المملوك والزوج تحت عيلولة غير السيد والزوج، فعلى القول بكون فطرتهم على السيد والزوج بمناط العيلولة لا ينبغي الإشكال في سقوطها عن السيد والزوج، وثبوتها على المعيل لكونه المخاطب بإخراجها عنهما حينئذ، وعلى القول بكونها على السيد والزوج بملاك الملكية والزوجية فيجتمع سببان في وجوب فطرتهم الزوجية والملكية بالنسبة إلى السيد والزوج، والعيلولة بالنسبة إلى المعيل، فحينئذ فإن قلنا بعدم شمول إطلاق قوله ع: لا ثنى في الصدقة لمثل المقام فاللازم وجوب إخراجها على المعيل وعلى السيد والزوج جميعا ان لم يكن الإجماع على خلافه، وان قلنا بشموله للمقام فهل يحكم بالتوزيع كما في السيدين بالنسبة إلى مملوك واحد أو يقال بصيرورة المقام كالواجب الكفائي فيسقط بفعل أحدهما عن الآخر، و يا ثمان بالترك معا (وجهان) أولهما الأول، وعلى القول بكونهما عليهما من باب وجوب النفقة فالظاهر انه كالقول بكونها عليهما بمناط الملكية والزوجية حرفا بحرف، الا ان في الجواهر جعل الأخير أيضا كأول مما لا اشكال فيه، وان الفطرة فيه على الزوج والسيد بمناط وجوب النفقة قال (قده): فإنه (أي وجوب الإنفاق) متحقق في الفرض مع عدم قصد المعيل التبرع عنه. (أقول) والعيلولة من المعيل أيضا متحقق فكيف يصير تحقق وجوب الإنفاق منشأ لوجوبها على الزوج والسيد من غير اشكال، ثم قال في طي كلام له (قده) لا شبهة في ان العيلولة أقوى، لنطق النصوص فكل من عالهما وجبت عليه صدقتهما ولو جوزنا الثنيا في الصدقة لأوجبناها على العائل والزوج والمولى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٩٤

(أقول) النصوص ليست ناطقة الا على ان العيلولة سبب لوجوب الفطرة عن العيال كالزوجية والملكية بناء على القول بها وليس فيها نطق بأقوائية العيلولة، ثم ليس المقام مقام ملاحظة أقوى السببين والمناطين حتى يندرج في باب التراحم ويطلب الأقوى منهما بل الظاهر ان المقام، من باب التعارض بعد الفراغ عن شمول إطلاق لا ثنى في الصدقة في المقام، ولا بد فيه من اعمال

قواعد التعارض ثم الحكم هو أحد الأمرين المتقدمين من التوزيع أو السقوط عن كل واحد منهما بفعل الآخر، ثم انه بناء على الأخذ بالأقوى منهما يتعين الحكم بكون الفطرة على المعيل فلا وجه لقوله (قده) و لو جوزنا الثنيا في الصدقة لأوجبتها على العائل و الزوج و المولى، اللهم الا- ان يكون نظره (قده) في الأخذ بالأقوى عند التزاحم و هو متوقف على عدم جواز الثنيا في الصدقة في المقام و الا فلا مانع من وجوبها على الزوج و السيد و لو كان المنط فيهما أضعف كما لا يخفى.

(الأمر الخامس) إذا كان المعيل للزوجة و المملوك معسرا لا تجب عليه الفطرة، فعلى القول بكون الوجوب على الزوج و السيد بمنط العيلولة تسقط عن الجميع، اما عن الزوج و السيد فلعدم العيلولة، و اما عن المعيل فللعسار، و على القول بكونه بمنط الزوجية و الملكية أو وجوب النفقة فتجب على الزوج و المملوك من غير اشكال و هذا ظاهر.

### **[مسألة ٤ لو أنفق الولي على الصغير أو المجنون من مالهما]**

مسألة ٤ لو أنفق الولي على الصغير أو المجنون من مالهما سقطت عنه و عنهما.

اما سقوطها عن الولي فلعدم العيلولة فان لم يكن نفقته على الولي لغناه فلا اشكال و لا خلاف في سقوطها عن الولي حينئذ، و مع كونه واجب النفقة على الولي فكذلك أيضا الا على قول الشيخ في المبسوط حيث أوجب فطرة من تجب نفقته على من وجب عليه و لو كان غير الزوجة و المملوك كالوالدين و الأولاد، و اما سقوطها عن الصغير و المجنون فلانتفاء التكليف فيهما.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٩٥

### **[مسألة ٥ يجوز التوكيل في دفع الزكاة إلى الفقير]**

مسألة ٥ يجوز التوكيل في دفع الزكاة إلى الفقير و يتولى الوكيل النية، و الأحوط نية الموكل أيضا حسب ما مر في زكاة المال، و يجوز توكيله في الإيصال و يكون المتولى حينئذ هو نفسه، و يجوز الاذن في الدفع عنه أيضا لا بعنوان الوكالة و حكمه حكمها بل يجوز توكيله أو اذنه في الدفع من ماله بقصد الرجوع عليه بالمثل أو القيمة كما يجوز التبرع به من ماله ياذنه أو لا ياذنه و ان كان الأحوط عدم الاكتفاء في هذا و سابقه.

قد مر في المسألة الاولى من الفصل المنعقد في ان الزكاة عبادة حكم التوكيل في الدفع و التوكيل في الإيصال، و الفرق بين الدفع و الإيصال، و حكم التوكيل في الدفع عن مال الوكيل و الرجوع بعده الى الموكل بالمثل أو القيمة، و حكم التبرع بالدفع من مال المتبرع باذن المتبرع عنه أو بلا اذنه، و بقى الكلام في هذه المسألة في الفرق بين الوكالة في الدفع عن الموكل، و بين الاذن في الدفع عنه من مال الآذن الذي لم يتقدم فيما قبل، و جملة القول في الفرق بينهما بعد كون الاذن في الشيء نوعا من الوكالة هو ان الوكالة على قسمين.

فمنها ما هو عهدي يدخل في العقود، و يحتاج إلى الإيجاب و القبول و يتوقف تحققها على شرائط خاصة مذكورة في كتاب الوكالة، و من أحكامه انه لو تصرف الوكيل بشرائط التصرف و قد فسخ الموكل عقد الوكالة و لم يعلم الوكيل بعزل الموكل إياه يمضى تصرفه و لا يبطل عند وقوعه بعد عزله إذا لم يكن الوكيل عالما به.

و منها ما هو اذني يتحقق بمجرد الاذن في التصرف بل مطلق الرضا به، و من أحكامه بطلان تصرفه بمجرد رجوع الموكل الآذن عن اذنه و لو لم يطلع عليه المأذون، و كيف ما كان يكون حكم الاذن في الأداء حكم الوكالة فيه فيجزي أداء المأذون عن الآذن



كالوكيل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٩٦

### [مسألة ٦ من وجب عليه فطرة غيره]

مسألة ٦ من وجب عليه فطرة غيره لا- يجزيه إخراج ذلك الغير عن نفسه سواء كان غنيا أو فقيرا و تكلف بالإخراج بل لا تكون حينئذ فطرة حيث انه غير مكلف بها، نعم لو قصد التبرع بها عنه اجزئه على الأقوى، و ان كان الأحوط العدم. قد تقدم منا البحث فى حكم هذه المسألة فى الصورة الاولى و الثانية من الأمر الثالث من الأمور التى ذكرناها فى المسألة الثانية من هذا الفصل فراجع فان فيه بلاغا و كفاية.

### [مسألة ٧ تحرم فطرة غير الهاشمى على الهاشمى]

مسألة ٧ تحرم فطرة غير الهاشمى على الهاشمى كما فى زكاة المال، و تحل فطرة الهاشمى على الصنفين، و المدار على المعيل لا العيال فلو كان العيال هاشميا دون المعيل لم يجز دفع فطرته الى الهاشمى، و فى العكس يجوز. اما حكم حرمة أخذ الهاشمى فطرة غير الهاشمى فقد سبق فى المسألة الحادية و العشرين من مسائل الفصل المنعقد فى أوصاف المستحقين فراجع كجواز أخذ الهاشمى فطرة الهاشمى المتقدم فى ذكر الوصف الرابع من أوصاف المستحقين و هو ان لا يكون هاشميا إذا كان المزكى غير هاشمى، و اما جواز أخذ غير الهاشمى فطرة الهاشمى فواضح لا يحتاج الى البيان، و اما كون المدار على المعيل لا العيال فلما تقدم فى الاستدلال للقول بعدم سقوط الفطرة عن العيال بمجرد وجوب إخراجها على المعيل بل لا بد فى سقوطها عن العيال إخراج المعيل فى الأمر الثانى من الأمور الممهدة فى المسألة الثانية من هذا الفصل.

### [مسألة ٨ لا فرق فى العيال بين ان يكون حاضرا عنده و فى منزله أو منزل آخر]

مسألة ٨ لا فرق فى العيال بين ان يكون حاضرا عنده و فى منزله أو منزل آخر، أو غائبا عنه فلو كان له مملوك فى بلد آخر لكنه ينفق على نفسه من مال المولى يجب عليه زكوته، و كذا لو كان له زوجة أو ولد كذلك كما انه إذا سافر عن عياله و ترك عندهم ما ينفقون به على أنفسهم يجب عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٩٧

زكوتهم، نعم لو كان الغائب فى نفقة غيره لم يكن عليه سواء كان الغير موسرا و مؤديا أو لا و ان كان الأحوط فى الزوجة و المملوك إخراجهما مع فقر العائل أو عدم أدائه، و كذا لا- تجب عليه إذا لم يكونوا فى عياله و لا- فى عيال غيره، و لكن الأحوط فى المملوك و الزوجة ما ذكرنا من الإخراج عنهما حينئذ أيضا.

اما عدم الفرق بين ان كون العيال حاضرا عنده فى منزله أو كان فى منزل آخر من منازل أو كان غائبا عنه مع صرف نفقته من مال المعيل فواضح ضرورة صدق العيلولة فى الجميع و ليس من شرط العيال و من ينفق عليه حضوره عند المعيل، و لفظه ما أغلق عليه بابه فى المرفوعة كناية عن كونه تحت عيلولته و لو فى خارج منزله، و منه يظهر حال الزوجة و الولد إذا كانا غائبين

عن المعيل مع صرف نفقتهم من مال المعيل، فإنهما عيال له أى ينفق عليهما من ماله و اما لو كان الغائب تحت عيلولة الغير فقد تقدم حكمه فى المسألة الثالثة كما تقدم الكلام فى حكم فطرة الزوجة و المملوك إذا لم يعلمها الزوج و السيد و لم يكونا تحت عيلولة الغير أيضا فى تلك المسألة.

### [مسألة ٩ الغائب عن عياله الذين فى نفقته]

مسألة ٩ الغائب عن عياله الذين فى نفقته يجوز ان يخرج عنهم بل يجب إلا إذا و كلهم ان يخرجوا من ماله الذى تركه عندهم، أو اذن لهم فى التبرع عنه. و يدل على الحكم المذكور مضافا الى العمومات صحيح جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام قال ع: لا بأس بان يعطى الرجل عن عياله و هم غيب عنه و يأمرهم فيعطون عنه و هو غائب عنهم.

### [مسألة ١٠ المملوك المشترك بين مالكين]

مسألة ١٠ المملوك المشترك بين مالكين زكوته عليهما بالنسبة إذا كان فى عيالهما معا، و كانا موسرين، و مع إعسار أحدهما تسقط و تبقى حصه الآخر، و مع اعسارهما تسقط عنها و ان كان فى عيال أحدهما وجبت عليه مع مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٩٨ يساره و تسقط عنه و عن الآخر مع إعساره و ان كان الآخر موسرا لكن الأحوط إخراج حصته و ان لم يكن فى عيال واحد منهما سقطت عنهما أيضا، و لكن الأحوط الإخراج مع اليسار كما عرفت مرارا، و لا فرق فى كونها عليهما مع العيلولة لهما بين صورة المهاييات و غيرها و ان كان حصول وقت الوجوب فى نوبه أحدهما فإن المناط العيلولة المشتركة بينهما بالفرض، و لا يعتبر اتفاق جنس المخرج من الشريكين فلا أحدهما إخراج نصف صاع من شعير، و الآخر من حنطة، لكن الاولى بل الأحوط الاتفاق. فى هذه المسألة أمور. (الأول) ادعى فى الجواهر عدم معرفية الخلاف بينهم فى كون فطرة المملوك المشترك بين مالكين عليهما بالنسبة إذا كان المملوك فى عيالهما و كانا موسرين، و استدلل له بعموم ما دل على ثبوت الفطرة على كل انسان عن نفسه و عن عياله، و إطلاقه الشامل لصورتى اتحاد المعيل و تعدده، و ما كان العيال إنسانا تاما أو بعض انسان، قال فى الجواهر: و دعوى انصراف الإطلاق الى ما كان العيال إنسانا تاما فلا يعم ما إذا كان بعضه بان كان مشتركا خصوصا بعد اشتمال بعض تلك الأدلة بتعيين المقدار المخرج و هو الصاع، حيث انه يصير قرينه على كون العيال تمام انسان الذى يجب إخراج الصاع عنه مدفوعة بأن الانسباق المذكور يوجب أظهيره صدق الإطلاق فى العيال التام، و لا يمنع عن حجيته فى غيره هذا، و بفحوى مكاتبة محمد بن القاسم بن الفضيل البصرى قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الوصى يزكى زكاة الفطرة عن اليتامى إذا كان لهم مال فكتب ع: لا زكاة على يتيم و عن المملوك يموت مولاه و هو عنه غائب فى بلد آخر و فى يده مال لمولاه و يحصر الفطر يزكى عن نفسه من مولاه و قد صار لليتامى قال ع: نعم، و قال الشيخ الأكبر بعد ذكر الخبر المذكور لكن بعنوان التأييد لا الدليل سواء حمل الحديث على ظاهره أى من وجوب فطرة العبد على مولاه الصغير الذى لا يقول به المشهور، أو أول بما لا ينافى مذهب المشهور مثل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٩٩

ما ذكره في الوسائل من كون موت المولى بعد الهلال، و بمقايضة المقام بالمكاتب الذى يحزر منه جزء حيث ان فطرته عليه و على مولاة بالنسبة، هذا تمام ما استدل به للحكم المذكور، و الكل كما ترى، اما إطلاق أدلة وجوب الفطرة على كل انسان عن نفسه و عن عياله فبمنع صحة التمسك به و ذلك لدعوى الانصراف المذكور و المنع عن انصرافه أو كونه غير قادح فى حجيته بالنسبة إلى المنصرف عنه لعله خلاف الوجدان و الانصاف مع ان مقتضاه على تقدير تسليمه وجوب الإخراج تاما على كل واحد من المالكين المعيلين لان كل واحد معيل متعلق للخطاب، و المفروض إطلاق العيال و شموله للبعض كالكل، اللهم الا ان يتشبه بإطلاق قوله ع: لا- ثنى فى الصدقة الممنوع شموله للمقام و أمثاله مما يكون الثنيا و التكرار باعتبار تكرار المكلف لا التكرار عن مكلف واحد فيكون الحكم بالتوزيع بالنظر الى ان الوجوب على كل واحد مع التكرار فى الزكاة يقتضيه لكنه يشكل أيضا بأن اللازم حينئذ وجوب إخراجها تاما على الموسر منهما إذا كان الآخر معسرا مع انهم يقولون كما فى المتن بأنه مع إعسار أحدهما تسقط حصته و تبقى على الآخر الموسر حصته خاصة، و اما التمسك بفحوى مكاتبه ابن الفضيل فهو غريب حيث انها غير معموله بالنسبة إلى مدلولها فكيف بفحواها مع عدم الأخذ بمضمونها مع ما فى دعوى الفحوى و الأولوية حيث انهما ممنوعة بل لا محل لها، اللهم الا ان يقال بأولوية وجوبها على المالكين المتعدد الكبار من وجوبها على الصغار المتعددين، و مما ذكرنا يظهر النظر فيما افاده الشيخ الأكبر (قده) من صحة التأييد بالمكاتبه سواء حملت على ظاهرها أو أولت بما أولها فى الوسائل، إذ مع حملها على ظاهرها تكون مطروحة فكيف يستدل بها على توزيع الإخراج على الكبار مع كون ما يدل على توزيعه على الصغار مطروحة، اللهم الا ان يقال: ان الطرح بالنسبة إلى التوزيع على الصغار المترتب على وجوب الإخراج عليهم لا بالنسبة إلى التوزيع فيما يجب فيه الإخراج كما إذا لم يكونوا صغارا، و لعله لا بأس به حيث ان منشأ الإطراح هو مخالفته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٠٠

مع المشهور مع قيام الدليل على خلافه و هو انما هو بالنسبة إلى الوجوب على الصغار لا بالقياس الى التوزيع فيما يجب الإخراج على المتعددين، و اما مع التأويل بما لا ينافى المشهور بان يراد منها كون موت المولى بعد الهلال فلم يظهر لى كيفية استفادة حكم المقام منها أصلا، ضرورة أن الفطرة حينئذ على ولى الميت و يجب إخراجها عن ماله متقدما على الإرث فلا ربط لها حينئذ بما إذا كانت واجبة على المتعددين، و لا حكم فيها بالتوزيع أصلا، و اما مقايضة المقام بالمكاتب الذى حرر منه جزء فأعجب إذ لم يذكر و التوزيع فى المكاتب المذكور دليلا يمكن الركون اليه الا مقايسته بالمقام فكيف يجعل حكم المقام دليلا على حكم المكاتب و حكم المكاتب دليلا على حكم المقام فراجع الى ما كتبه فى المكاتب الذى حرر بعضه فى أول الفصل المنعقد فى شرائط وجوبها، هذا تمام الكلام بالنسبة الى ما ذهب اليه المشهور فى المقام و دليله، و عن الصدوق (قده) عدم الوجوب على المولى الا ان يكمل لكل واحد منهم رأس تام لخبر زرارة عن الصادق عليه السلام قال قلت له عبد بين قوم عليهم فيه زكاة الفطرة قال إذا كان لكل إنسان رأس فعليه ان يؤدي عنه فطرته و ان كان عدة العبيد و عدة الموالى سواء أدوا زكوتهم كل واحد على قدر حصته و ان كان لكل انسان منهم أقل من رأس فلا شىء، و قد مال اليه صاحب المدارك (قده) بعد حكايته حيث يقول و هذه الرواية و ان كانت ضعيفة السند الا انه لا يبعد المصير الى ما تضمنته لمطابقته لمقتضى الأصل و سلامتها عن المعارض انتهى.

و أورد على قوله و سلامتها عن المعارض فى الجواهر بأنه يعارضها إطلاق الأدلة أو عمومها مضافا الى المكاتبه السابقة، و على قوله لمطابقته لمقتضى الأصل بأنه لا يجدى بعد ضعف سندها مطابقتها مع الأصل لانقطاع الأصل بما ذكر من إطلاق الأدلة أو عمومها مضافا الى المكاتبه، ثم قال ما محصله انه لو شك فى شمول الأدلة لمثل المكاتب المحرر بعضه من جهة ظهورها فى كون العيال إنسانا تاما و المكاتب المحرر ليس كذلك بل هو بعضه عيال بخلاف العبد المشترك بين المالكين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٠١

حيث انه بكله عيال غاية الأمر للمعيلين، فالمعيل هو حينئذ مجموعهما و يلزمه التوزيع على كل واحد بالنسبة، ثم قال لكن اللازم من ذلك سقوط الوجوب عن الموسر منها عند إعسار الآخر لأن الواجب على ما ذكر هو الإخراج على المعيل و هو هما و كل واحد منها بعض المعيل فلو وجب الإخراج و الحال هذه لكان يجب الإخراج عن بعض العيال و هو مخالف لظهور الأدلة فى كون العيال إنسانا تاما هذا، و قال الشيخ الأكبر (قده) ما محصله انه بعد الفراغ عن كون الملكية بناء على احد القولين، أو العيولة بناء على القول الآخر سببا لوجوب فطرة المملوك على المولى لا يفرق فى نظر الشارع بين قيام السبب الواحد أو أكثر فمع قيامه بواحد تجب عليه و مع قيامه بالأكثر تجب على الأكثر و لازمه التوزيع على كل واحد منهم بالنسبة، ثم ذكر مذهب الصدوق و مدركه الذى هو الخبر المتقدم، و رده بضعف السند و الدلالة حيث ان الظاهر من الخبر المذكور نفى وجوب الفطرة عمن ملك أقل رأس الغير المنافى مع وجوبها على البعض إذا ملك البعض مع عبد تام كثلاثة عبيد بين رجلين فلا يدل على نفى فطرة للكسر بل على نفيها عمن ملك دون الواحد.

(أقول) اما إسناد القول المذكور الى الصدوق فلعله من جهة نقله الخبر المذكور فى الفقيه مع التزامه فى أوله بالفتوى بكل ما ينقله فيه لا- من جهة الاطلاع على فتواه فى تلك المسألة بالخصوص، و لا يخفى انه لم يثبت بقاءه على ما التزم بل لعل الثابت خلافه، و كيف كان فلم يثبت بعد مخالفته لما عليه المشهور، و اما ما فى المدارك من نفى البعد عن المصير الى مضمون الخبر ففيه انه مع ضعف سنده و مخالفة المشهور معه بعيد جدا، و قد تكرر منا و هن الخبر باعراض المشهور القدمائى عن العمل به إذا كان صحيحا فضلا عما كان ضعيفا لا يوثق بصدوره فى نفسه فليس فيه مناط الحجية أصلا، و اما ما أورده فى الجواهر من معارضته مع إطلاق الأدلة أو عمومها مضافا الى المكاتبه السابقة فقد عرفت حال إطلاق الأدلة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٠٢

و انه منصرف عن بعض العيال و لم نشاهد فى الأدلة ما بعمومها تدل على وجوب الإخراج عن المملوك أو العيال حتى نثبت به الحكم، و قد تقدم الكلام فى حال المكاتبه أيضا و منه يظهر انه ليس فى مقابل الأصل ما يوجب انقطاعه، و اما ما افاده الشيخ الأكبر (قده) من عدم الفرق فى نظر الشارع بين قيام السبب بواحد و بأكثر، و عند قيامه بالواحد تجب فطرته على الواحد، و عند قيامه بالأكثر تجب على الأ- أكثر فكلام حق الا ان البحث فى تميمه بالدليل مع ان اللازم منه كما ذكره صاحب الجواهر (قده) سقوطها عن الموسر منهما عند إعسار المعسر، و لعل الشيخ (قده) لا يقول به.

و اما رده الاستدلال بالخبر المروى فى الفقيه بضعف السند فهو متين كما عرفت منا مع كونه معرضا عنه عند المشهور الموجب لسقوطه عن الحجية، و اما رديه بضعف الدلالة حيث ان ظاهره نفى الوجوب عمن ملك أقل رأس الغير المنافى مع الوجوب على البعض إذا ملك البعض مع عبد تام فيمكن ان يقال إطلاق من ملك أقل من رأس يجتمع من انحصار الملك به أو اجتماعه مع ملك عبد تام، فإذا ملك عبدا تاما و نصف عبد من غيره يصدق انه مالك لأقل من رأس، فبالنسبة الى العبد التام تجب عليه الفطرة، و بالنسبة الى نصف العبد لا تجب بحكم الخبر فإنه مالك لنصفه و لى من شرط ملك أقل من رأس ان لا يملك غيره من التام كما لا يخفى.

و بالجملة فالمسألة عندى ملتبسة الا ان يكون إجماع فى المقام كما انه ليس ببعيد لعدم تبين مخالفة الصدوق فيما ذهب اليه المشهور، و مما ذكرناه كله ظهر الكلام فى (الأمر الثانى) و هو انه لو كان أحدهما معسرا تسقط حصته و تبقى حصه الآخر فإنه لا يمكن تميمه بالدليل كما لا يخفى، نعم لا إشكال فى السقوط عنهما مع اعسارهما.

(الأمر الثالث) لو كان العبد المذكور عيالا لأحدهما فمع يسار المعيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٠٣

تجب فطرته عليه، و فى سقوطها عن غير المعيل مع يساره ما تقدم، فعلى القول بكون الوجوب بملاك العيلولة لا إشكال فى سقوطها عن غير المعيل، و على القول بكونه بملاك وجوب النفقة أو المملوكية ففیه ما تقدم من الاحتمالات و لو كان المعيل معسرا و غيره موسرا فتسقط عن المعيل بإعساره ففى سقوطها عن غيره ما تقدم و ان لم يكن فى عيال واحد منهما و لا عيال ثالث غير المالکين، فعلى القول بكون الوجوب بملاك العيلولة تسقط عنهما و على القول بكونه بملاك وجوب الإنفاق أو الملكية تجب عليهما معا.

(الأمر الرابع) قال فى الجواهر فى شرح قول الشرائع فإن عاله أحدهما فالزكاة على العائل المراد بالعائل المتبرع بالنفقة على وجه يعد المملوك من عياله لا- ما إذا أتى يوافيه و اتفق وقت الوجوب فى نوبة أحدهما فإن ذلك لا يقتضى اختصاصه بوجوب الفطرة ضرورة عدم صدق انه من عياله و ان صدق عليه انه منهم مقيدا بذلك الوقت الا- ان المناط فى الوجوب هو الأول لا الأخير، و الى ما ذكره ينظر كلام المصنف (قده) فى قوله: و لا- فرق فى كونها عليهما مع العيلولة لهما بين صورة المهايات و غيرها.

(الأمر الخامس) قال فى المسالك الاولى اتفاق المالکين فى جنس المخرج حتى يكون الخارج من الجميع صاعا ليصدق إخراجها حيث انه الواجب، و هذا بخلاف ما إذا أخرج أحدهما نصف صاع من شعير و الآخر نصف صاع من الحنطة فإنه لا يصدق إخراج صاع من أحدهما كما إذا أخرج أحد عن نفسه نصف صاع من احد الجنسين و نصف صاع من آخر كما أتى فى المسألة الرابعة من الفصل الاتي، و لا يخفى ان ما افاده من الأولوية تكون كذلك بل هو أحوط كما ذكره المصنف فى المتن. (الأمر السادس) فيما ذكره المصنف (قده) فى

### [مسألة ١١ إذا كان شخص فى عيال اثنين]

مسألة ١١ إذا كان شخص فى عيال اثنين بان عاله معا فالحال كما مر فى المملوك بين الشريكين إلا- فى مسألة الاحتياط المذكور فيه نعم الاحتياط بالاتفاق فى جنس المخرج جار هنا أيضا و ربما يقال بالسقوط عنهما و قد يقال بالوجوب عليهما كفاية و الأظهر ما ذكرنا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٠٤

الكلام فى العيال الذى يعوله اثنان كالضيف الذى نازل على اثنين كالمملوك الذى بين شريكين إلا فى مسألة ما كان المملوك فى عيال أحدهما مع إعساره فإنه حكم أولا بسقوط الفطرة عن المعيل بإعساره، و عن الآخر لأنه ليس بمعيل و ان كان موسرا، لكن الأحوط إخراج الموسر حصته و ان لم يكن معيلا- لاحتمال كون الوجوب بملاك الملكية، و هذا الاحتياط غير جار فى المقام إذا صار العيال عيالا لواحد منهما فى وقت الوجوب فإنه لا تجب فطرته على غير المعيل منهما قطعا لعدم احتمال ملاك لوجوبها كما لا- يخفى، و الا- فى مسألة ما إذا لم يكن المملوك عيالا لواحد منهما فإن الفطرة تسقط عنهما معا، و لكن كان الاحتياط فى إخراجهما معا على نحو التوزيع للاحتتمال المذكور اعنى كون ملاك الوجوب هو الملكية، و هذا الاحتياط غير جار فيما إذا صار عيال اثنين عيالا- لثالث فى وقت الوجوب فإنه لا تجب عليهما قطعا للقطع بعدم ملاك له حينئذ، و اما الاحتياط بالاتفاق فى جنس المخرج فى المقام فظاهر لجريانه فيه كما يجرى فى المملوك بين الشريكين بعينه، و اما وجه السقوط عنهما، أو القول بالوجوب عليهما كفاية فهو من جهة ان إطلاق أدلة وجوب الفطرة عن العيال هل يختص بتمام العيال أو يعمه و ما كان

بعض العيال، و على الأخير فهل المستفاد منه وجوب فطرة العيال مطلقا و لو كان بعضه على المعيل و لو كان معيلا لبعض العيال، أو ان وجوبها على المعيل للعيال التام سواء كان المعيل واحدا أو متعددا، فعلى تقدير تعدده تجب على المجموع لان المجموع حينئذ هو المعيل للعيال التام و لازم الأول أعنى احتمال انصراف الإطلاق عن العيال ببعضه ان لا تكون الفطرة واجبة على واحد منهما و تكون ساقطة عنهما، و هذا ما احتملناه فى مسألة المملوك بين الشريكين لو لا الإجماع على خلافه.

و لازم الثانى أعنى احتمال وجوبها على المعيل مطلقا و لو كان معيلا لبعض العيال هو وجوبها على كل واحد على حدة، و حينئذ فإن قلنا بعدم شمول لاثنى فى الصدقة لمثل المقام ينبغى ان يقال بوجوبها تامة على كل واحد بالاستقلال،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٠٥

و ان قلنا بعدم الزكاة حتى فى مثل المقام يقع التراحم بين الخطابين المتعلقين بالمعيلين، و لازمه ثبوت نتيجة الوجوب الكفائى اعنى إثمهما معا عند تركهما، و سقوط الخطاب عن أحدهما بفعل الآخر لو فعله أحدهما و تركه الآخر، لكن اللازم من ذلك هو تحقق الامتثال من كل منهما إذا تحقق من كل فى عرض الآخر كما فى الواجب الكفائى، و هذا شىء لا يمكن الالتزام به فى المقام و ان قيل به فى الكفائى و ذلك لعدم الملاك فى كلا الخطابين مع فرض عدم التكرار فى الصدقة إذ عدم تكررها ليس إلا لأجل عدم الملاك فى تكررها، و لازم ذلك هو كون احد الفعلين امتثالا و مسقطا عن الآخر و لو لم نعلم به الا ان فى كونه كذلك ثبوتا أيضا إشكال لتساوى الفعلين و عدم المرجح فى البين لان يكون أحدهما مما يقع به الامتثال واقعا، و لعل هذا اشكال يترتب على هذا الاحتمال.

و لازم الاحتمال الثالث اعنى كون فطرة العيال واجبة على مجموع المعيل هو الحكم بالتوزيع، حيث ان مجموعهما حينئذ هو المعيل و تجب فطرة كاملة على المعيل المتعدد، و لازمه التوزيع، و هذا ما ذكره المشهور و ادعى المصنف (قده) أظهريته و كونه مشهوريا مما لا ينبغى التأمل فيه.

قال صاحب الجواهر (قده) بعد ذكر الاحتمالين الأخيرين: و لعل الاحتمال الأخير أعنى بناء المسألة على صدق العيلولة على كل منهما باعتبار عيلولة النصف أقرب من سابقه خصوصا مع ملاحظة كلامهم فى المكاتب الذى تحرر جزء منه انتهى بمعناه، و اما أظهريته فلم يظهر لى إلى الان الا ان المسألة كأنها مما لا خلاف فيها فتبصر.

### [مسألة ١٢ لا إشكال فى وجوب فطرة الرضيع على أبيه]

مسألة ١٢ لا- إشكال فى وجوب فطرة الرضيع على أبيه ان كان هو المنفق على مرضعته، سواء كانت أماله أو أجنبية، و ان كان المنفق غيره فعليه، و ان كانت النفقة من ماله فلا تجب على احد، و اما الجنين فلا فطرة له الا إذا تولد قبل الغروب، نعم يستحب إخراجها إذا تولد بعده الى ما قبل الزوال كما مر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٠٦

فى هذه المسألة أمور (الأول) لا إشكال فى وجوب فطرة الرضيع على أبيه ان كان هو المنفق على مرضعته، لقول الصادق عليه السلام فى خبر معاوية بن عمار فى المولود ليلة الفطر و اليهودى و النصرانى يسلم ليلة الفطر ليس عليهم فطرة قال: ليس الفطرة الا- على من أدرك الشهر، و قوله الآخر فى جواب السؤال عن مولود ولد ليلة الفطر، عليه فطرة قال ع: لا قد خرج الشهر، فان هذين الخبرين بمدلولهما المطابقى يدلان على وجوب الفطرة عند ادراك الشهر أو قبل خروجه، و قد تقدم ان المراد من الفطر عليه هو وجوبها عنه لا عليه بخلاف الكافر المسلم قبل الهلال فإنه تجب عليه، و القدر المسلم من وجوب فطرة المولود على أبيه

هو ما كان منفقا على مرضعته سواء كانت اما أو أجنبية، وهذا مما لا ينبغي الإشكال فيه.

(الأمر الثاني) إذا كان المنفق على مرضعته غير أبيه سواء كانت مرضعته امه أو أجنبية، و سواء كانت مستأجرة أو متبرعة تكون فطرته على منفق مرضعته لانه بالإئفاق عليها و صيرورتها عيالا للمنفق يعد رضيعها أيضا عيالا لمنفقا تبعا لعيولتها و صيرورتها عيالا- له بإئفائه عليها بل و لو لم نقل بصيرورة الرضيع عيالا- للمنفق لكن لا تجب فطرته على أبيه حينئذ لعدم كونه عيالا له بواسطة عدم كون مرضعته عياله، نعم لو كان ملاك وجوب نفقة الولد من جهة وجوب الإئفاق عليه و لو لم تكن عيالا كما نسب الى الشيخ في المبسوط فيجىء احتمال وجوبها على ابنه حينئذ بملاك وجوب الإئفاق فيدخل في باب اجتماع سببين كما في المملوك المشترك بين مالكين، أو العيال المشترك بين معيلين فيكون الكلام فيه كالكلام فيه، و اما احتمال كون الولادة ملاكا لوجوب الفطرة و لو لم يكن الولد عيالا و لا واجب النفقة فلم يذهب الى وهم في الولد و الأبوين، و ان كان الجمود على ظاهر خبر إسحاق بن عمار المتقدم في مسألة فطرة الزوجة و المملوك ربما يوهم ذلك و لكن لا قائل به كما لا ظهور للخبر المذكور أيضا حسبما تقدم.

(الأمر الثالث) إذا كان الإئفاق على مرضعته من مال الصبي نفسه، فعلى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٠٧

احتمال كون الوجوب على الأب من باب العيولة لا تجب فطرة الولد حينئذ أصلا، اما على الأب فلانتفاء العيولة و اما على الرضيع فلانتفاء التكليف.

(الأمر الرابع) لو لم يكن للمرضعة منفق بل كانت تعيش بنفسها فان كانت موسرة تجب عليها فطرة الرضيع لكونه عليها حينئذ عرفا، و لا فرق في ذلك بين ان تكون مستأجرة أو متبرعة و هذا الأمر ليس مذكورا في المتن.

(الأمر الخامس) الجنين لا- فطرة له الا إذا تولد قبل الغروب و هو ظاهر من الخبرين المتقدمين في الأمر الأول كما تقدم حكم استحباب الإخراج إذا تولد بعد الغروب من ليلة الفطر الى الزوال من يومه.

### [مسألة ١٣ الظاهر عدم اشتراط كون الإئفاق من المال الحلال]

مسألة ١٣ الظاهر عدم اشتراط كون الإئفاق من المال الحلال فلو أنفق على عياله من المال الحرام من غضب و نحوه وجب عليه زكوتهم.

و هذا مما لا اشكال فيه بعد صدق العيال على من أنفق عليه من المال الحرام عرفا و ان لم يكن المال المنفق عليه ملكا للمنفق شرعا.

### [مسألة ١٤ الظاهر اشتراط صرف عين ما أنفقه أو قيمته بعد صدق العيولة]

مسألة ١٤ الظاهر اشتراط صرف عين ما أنفقه أو قيمته بعد صدق العيولة، فلو اعطى زوجته نفقتها و صرفت غيرها في مصارفها وجب عليه زكوتها و كذا في غيرها.

هذا الحكم أيضا ظاهر بعد كون المناط في الوجوب صدق العيولة، و انها كما تصدق مع صرف العيال عين النفقة المبذولة إليه في مصارفه كذلك تصدق مع صرف غيرها و مع صدق العيولة تجب الفطرة من غير إشكال.

### [مسألة ١٥ لو ملك شخصا مالا هبة أو صلحا أو هدية و هو أنفق على نفسه لا يجب عليه زكوته]

مسألة ١٥ لو ملك شخصا مالا هبة أو صلحا أو هدية و هو أنفق على نفسه لا يجب عليه زكوته لانه لا يصير عيالا له بمجرد ذلك نعم لو كان من عياله عرفا و وهبه مثلا لينفقه على نفسه فالظاهر الوجوب.

و هذه المسألة أيضا واضحة بعد المناط المتقدم و عدم صدقه بمجرد الهبة أو الهدية، نعم لو صدق العيلولة بذلك في بعض الموارد تجب الفطرة، و الحاصل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٠٨

ان وجوب الفطرة يدور مدار صدق العيلولة وجودا و عدما فتجب مع صدقها و لو لم يأكل العيال من مال المعيل و لا تجب مع عدمه و لو أنفق ماله.

### [مسألة ١٦ لو استأجر شخصا و اشترط في ضمن العقد ان تكون نفقته عليه لا يبعد وجوب إخراج فطرته]

مسألة ١٦ لو استأجر شخصا و اشترط في ضمن العقد ان تكون نفقته عليه لا يبعد وجوب إخراج فطرته، نعم لو اشترط عليه مقدار نفقته فيعطيه دراهم مثلا ينفق بها على نفسه لم تجب عليه و المناط الصدق العرفي في عده من عياله و عدمه.

اختلف في وجوب فطرة الأجير المشترط نفقته على المستأجر في ضمن العقد، فعن المحقق و العلامة في المسالك و المدارك هو الجزم بعدم الوجوب، لأن النفقة المشروطة كالأجرة، و في زكاة الشيخ الأكبر هو الوجوب ناسبا الى غير واحد من معاصريه، لان المدار عنده صدق الانضمام الى العيال لا العيال نفسه، و من المعلوم ان الأجير المذكور مما انضم الى العيال و ان لم يصدق عليه العيال.

و التحقيق ان يقال: ان شرط نفقة الأجير على المستأجر يقع على نحوين، أحدهما اشترط ان يكون الأجير معدودا من عيال المستأجر و ممن ينفق عليه كسائر عيالاته من أهل بيته بحيث يجلس على مائدته، و ثانيهما اشترط إعطاء شيء زائد عما عين اجرة في العقد يتقدر هذا الزائد بمقدار نفقته بحيث يملكه الأجير من باب الأجرة فيصرفه عن نفسه في نفقته لا انه ينفق عليه من مال المستأجر، ففي الأول تصدق العيلولة التي هي المدار في وجوب الفطرة، و هذا الأجير قد صار من واجبي النفقة على المستأجر بالشرط، و إذا أنفق عليه يكون عيالا من غير اشكال و في الثاني لا يصدق العيال على الأجير لأنه ينفق على نفسه من ماله لا مال المستأجر، و لعل كلام الفاضلين و الشهيد الثاني في المدارك ينزل على الثاني لا الأول، و اما ما افاده الشيخ الأكبر (قده) من ان المدار هو صدق الانضمام الى العيال لا على صدق العيال فلم أر له وجهها الا التمسك بما ورد في وجوب فطرة العيال من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٠٩

التعبير بقوله ع: كل من ضمنت الى عيالك و هو لا يدل على مدعاه لان الظاهر ان المراد هو من ضمنت الى عيالك بحيث يعد بعد الانضمام عيالك لا انه بعد الانضمام يعد من من انضم الى عيالك و لو لم يصدق العيال عليه، و لعل هذا ظاهرا، و لا شبهة ان في النحو الثاني من الاشترط لا يصدق العيال على الأجير و ان صدق عليه في النحو الأول و بالجملة المدار على صدق العيلولة وجودا و عدما.



## [مسألة ١٧ إذا نزل عليه نازل قهرا عليه]

مسألة ١٧ إذا نزل عليه نازل قهرا عليه و من غير رضاه و صار ضيفا عنده مدة هل تجب عليه فطرته أم لا، اشكال، و كذا لو عال شخصا بالإكراه و الجبر من غيره، نعم في مثل العامل الذي يرسله الظالم لأخذ مال منه فينزله عنده مدة ظلما و هو مجبور في طعامه و شرابه فالظاهر عدم الوجوب لعدم صدق العيال و لا الضيف عليه.

هذه المسألة أيضا كالمسائل المتقدمة عليها يستنبط حكمها من صدق العيلولة و عدمه، و ينبغي ان يقال في الصورتين الأوليين أعنى صورة نزول الضيف عليه من غير رضاه، و صورة ما إذا أجبره شخص بالإضافة بحيث لو لا إكراهه لما كان يقبل الضيف و لا يحتمل الضيافة لصدق العيلولة عرفا الذي هو المناط في وجوب الفطرة و ان كان ما يأكله الضيف حراما مع علمه بعدم رضا صاحبه، و ليست حلية الأكل شرطا في صدق العيلولة عرفا كما عرفت في المسألة الثالثة عشر من عدم اشتراط كون الإنفاق من الحلال، فكما انه ليس من شرط صدق العيلولة كون الإنفاق من الحلال كذلك ليس من شرطه كونه برضا المنفق و طيب نفسه و هذا ظاهر بمراجعة الوجدان، كما ان الوجدان شاهد على عدم صدق العيال على النازل في الدار ظلما لأخذ مال منه مع كون صاحب الدار مجبورا في طعامه و شرابه حيث لا يعد من عياله و لا ممن أغلق عليه بابه فلا تجب فطرته عليه.

## [مسألة ١٨ إذا مات قبل الغروب من ليلة الفطر لم تجب في تركته شيء]

مسألة ١٨ إذا مات قبل الغروب من ليلة الفطر لم تجب في تركته شيء، و ان مات بعده وجب الإخراج من تركته عنه و عن عياله و ان كان عليه دين و ضاقت التركة قسمت عليهما بالنسبة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥١٠

الوجه في التفصيل بين الموت قبل الغروب و بعده بعدم وجوب الفطرة في الأول و وجوبها في الأخير ظاهر، حيث ان الغروب من ليلة الفطر هو وقت الخطاب فقبل الغروب لا خطاب و لا وجوب، و اما لو كان عليه دين و ضاقت التركة تقسم التركة على الدين و على الفطرة بالنسبة، فلان الفطرة تجب في الذمة محضا و لا تعلق لها بالعين أصلا فتكون كسائر الديون و في عرضها المستلزم لتقسيم التركة عليهما بالنسبة، و هذا بخلاف زكاة المال فإنها مع وجود الدين و ضيق التركة تقدم على سائر الديون لأنها متعلقة بالعين بنحو من أنحاء التعلق حسبما مر شرح القول فيه في الزكاة فتكون كالديون التي لها تعلق بأعيان التركة في كونها متقدما على ما كانت في الذمة الساذجة.

## [مسألة ١٩ المطلقة رجعا فطرتها على زوجها دون البائن]

مسألة ١٩ المطلقة رجعا فطرتها على زوجها دون البائن إلا إذا كانت حاملا ينفق عليها.

لا يخفى ان المطلقة الرجعية في حكم الزوجة في كل ما لها من الاحكام التي منها إخراج فطرتها و الإنفاق عليها، فان كان وجوب فطرة الزوجة بملاك الزوجية أو بملاك وجوب الإنفاق عليها تكون المطلقة الرجعية أيضا كذلك، و ان كان وجوبها بملاك العيلولة تكون الرجعية أيضا كذلك، و لا يخفى ان مختار المصنف (قده) في المسألة الثالثة في الزوجة هو كون الملاك في وجوب فطرتها العيلولة، و عليه ينبغي ان يقول في الرجعية كذلك لكن الظاهر من عبارته في هذه المسألة بقرينة

استثناء الحامل البائن التي ينفق عليها عما لا تجب فطرتها هو عدم جعل المدار في المطلقة الرجعية على العيلولة، و لعله مخالف لما ذكره في المسألة الثالثة المتقدمة، أو ان الحكم المذكور في هذه المسألة على سبيل الاحتياط، و كيف كان فالظاهر عدم الاحتياج الى الاستثناء المذكور في البائن، إذ العيلولة مقتضية لوجوب إخراج الفطرة مطلقا و لو لم تكن بائنا حاملا.

### [مسألة ٢٠ إذا كان غائبا عن عياله]

مسألة ٢٠ إذا كان غائبا عن عياله أو كانوا غائبين عنه و شك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥١١

في حيوتهم فالظاهر وجوب فطرتهم مع إحراز العيلولة على فرض الحيوة.

و ذلك لاستصحاب حيوتهم كما في كل مورد تكون الحيوة مع قيد آخر موضوعا لحكم، و كانت الحيوة مشكوكة و القيد الآخر معلوما على تقدير الحيوة كالتقليد عن الحي العادل فإنه إذا شك في حيوته يستصحب حيوته لجواز البقاء على تقليده إذا كانت عدالته على تقدير الحيوة معلوما، و هذا على نحو الاطلاق في العيال من غير فرق بين ان يكون مملوكا أو زوجة أو ضيفا أو غيرهم، لكن وقع الخلاف في المملوك الغائب الذي لم يعرف حيوته، فعن الشيخ في الخلاف و المحقق في المعتمد و العلامة في المنتهى عدم وجوب إخراج الفطرة عنه، و استدلوا له بعدم العلم بحيوته، و بان الإيجاب شغل الذمة الموقوف على ثبوت مقتضية و هو الحيوة و هي غير معلومة، و بان الأصل عصمة مال الغير فيقف انتزاعه على العلم بالسبب و لم يعلم، و لا يخفى ما في هذه الأدلة من الوهن، و مخالفتها لما حرر من العلم في الأعصار المتأخرة من حملته جزاهم الله خيرا فلا يحتاج الى تفصيل القدر فيها، و عن ابن إدريس وجوب فطرته على مولاه مستدلا بأصالة البقاء و ما به يصح عتقه و في الكفارة إذا لم يعلم بموته و هو انما يتحقق مع الحكم ببقائه فتجب فطرته انتهى.

و لا يخفى ان دليله لا ريب فيه و هو يرجع الى الاستصحاب، و اما دليله الثاني فليس بشيء ما لم يرجع الى الأول، اما صحة عتقه فلأنها لا- تتوقف على إحراز الحيوة و لو بالاستصحاب، بل يصح عتقه على تقدير الحيوة، و هذا و ان كان إيقاعا معلقا الا ان التعليق لا- يكون في نفس الإنشاء حتى يكون مستحيلا بل الإنشاء أعنى العتق معلق على الحيوة، و تعليق المنشأ أمر معقول لكنه مما قام الإجماع على بطلانه، لكن الإجماع محقق في غير نظائر المقام و لذا يصح تعليق الطلاق على الزوجية لكن عند الشك فيها لا- مطلقا، و بالجملة فصحة العتق لا- تكون دليلا- على الحكم بالبقاء، و اما اجراء عتقه في الكفارة فهو يتوقف على إحراز الحيوة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥١٢

و مع قطع النظر عن أصالة البقاء يمكن منع الاجزاء، و على تقدير قيام دليل آخر على الاجزاء عدا أصالة البقاء يحكم بالاجزاء تعبدا من غير ثبوت الحكم بالبقاء و لو سلم إثبات الحكم بالبقاء من ناحية الدليل الأول على الاجزاء لكان الحكم بالبقاء الثابت به بالنظر الى خصوص الحكم بالاجزاء لا كلما يترتب على البقاء الذي منه إخراج فطرته، هذا و أورد على ابن إدريس بأن أصالة البقاء معارضة بأصالة برأيه الذمة و بالفرق بين الاجزاء في الكفارة و بين وجوب إخراج الفطرة بان العتق في الكفارة إسقاط ما في الذمة من حقوق الله سبحانه و هي مبنية على التخفيف بخلاف الفطرة لأنها إيجاب ما دل على المكلف و لم يثبت سبب وجوبه، و لا يخفى ما في هذه الكلمات من الوهن لحكومة أصالة البقاء على أصالة البراءة كما حقق في محله، و وضوح فساد ما ذكره من الفرق مع ان وجوب الفطرة ثابت على المكلف بالدليل بعد إحراز موضوعه بالاستصحاب، و بالجملة فهذه الأقوال في

الوهن بمكان.

وفصل صاحب المدارك (قده) في المملوك الغائب بين من انقطع خبره و بين من لم ينقطع و لكن شك في حيوته و لم يكن حيوته معلومة و لا مظنونة بعدم وجوب الفطرة في الأول للشك في السبب و ان جاز عتقه في الكفارة بدليل من خارج، فان ابن إدريس ادعى الإجماع على الجواز و ورد الصحيح على جوازه عن ابي الحسن ع عن رجل قد أبق منه مملوك أ يجوز ان يعتقه في كفارة الظهار؟ قال ع:

لا- بأس به ما لم يعرف منه موتا، و بوجوب الفطرة في الثاني، قال إذ لو كان العلم بالحيوة معتبرا، لم يجب إخراج الفطرة عن غائب و هو معلوم البطلان و استدل له أيضا مضافا الى عموم وجوب فطرة العيال بصحيح جميل بن دراج عن الصادق ع قال ع: لا بأس بان يعطى الرجل عن عياله و هم غيب عنه و يأمرهم فيعطون عنه و هو غائب عنهم انتهى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥١٣

ولا- يخفى ما فيه و ذلك لجريان أصالة البقاء في الأول أعنى في الغائب الذى انقطع خبره أيضا عند الشك في حيوته، و معه فيرتفع الشك في السبب ارتفاعا حكما كما انه لو لا جريانها في الثاني أعنى الذى لم ينقطع خبره مع الشك في حيوته يكون السبب مشكوكا فكيف يحكم بالوجوب مع الشك في السبب، و اما رواية ابن دراج فعلها منصرفة عن صورة الشك في الحيوة بل هي ناظرة إلى بيان عدم الفرق بين حضور العيال و بين غيبته، و ان الغيبة من حيث هي لا تمنع عن وجوب الإخراج بعد كون الغائب عيالا، و لعل ما ذكرناه ظاهر من الرواية لا شبهة فيه.

الى هنا انتهى ما أردناه إيراده من طبع الجزء العاشر من شرح العروة الوثقى على يد مؤلفه الحقير الضعيف الفقير محمد تقى بن محمد الآملى عاملهما الله تعالى بلطفه الجلى و الخفى و عفى الله تعالى عنى و عن والدى و عن إخوانى المؤمنين و المؤمنات و ان يجعل ما الفناه خالصا لوجه الكريم و ان يغفر لنا ما قصرنا فيه من الخلل فى البيان أو وقع فيه من القصور و النسيان انه ولى المن و الإحسان و كان الفراغ من طبع هذا الجزء عشية ليلة الخامسة عشر من شهر شعبان ليلة مولود المسعود صاحب العصر ولى الأمر الحجة المنتظر ظهوره و فرج الله تعالى عنه و عن جميع عباد و عنا بانقضاء ستره و غيابه و احيى به بلاده انه حميد مجيد سنة تسعين و ثلاثة مائة (١٣٩٠) و الالف من الهجرة النبوية المطابقة مع سنة تسعة و أربعين و ثلاثة مائة و الالف من السنين التسمية (١٣٤٩) حامدا مصليا و الحمد لله و صلى الله تعالى على محمد رسول الله و إله الأتقياء الأبرار (اللهم اختم لنا و السعادة) ١٣٩٠ هـ - ق ١٣٤٩ ش و طبع فى مطبعة الفردوسى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥١٦

بسم الله الرحمن الرحيم

**[فصل فى جنسها و قدرها]**

**إشارة**

فصل فى جنسها و قدرها، و الضابط فى الجنس القوت الغالب لغالب الناس و هو الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و الأرز و الأقط و اللبن و الدرة و غيرها، و الأحوط الاقتصار على الأربعة الاولى، و ان كان الأقوى ما ذكرنا بل يكفى الدقيق و الخبز و الماش و العدس، و الأفضل إخراج التمر ثم الزبيب ثم القوت الغالب هذا إذا لم يكن هناك مرجح من كون غيرها أصلح بحال

الفقير و انفع له لكن الاولى و الأحوط دفعها بعنوان القيمة.

هاهنا أمور، (الأول) وقع الخلاف في جنس الفطرة على أقوال، فعن الصدوقين و العمانى الاقتصار على الغلات الأربعة، و استدلوا بصحیحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: صدقة الفطرة على كل رأس من أهلك الصغير و الكبير و الحر و المملوك و الغنى و الفقير عن كل انسان نصف صاع من حنطة أو شعير أو صاع من تمر و زبيب لفقراء المسلمين، و فيه أولا ما فى دلالة الخبر من حيث المقدار مع بقية الأخبار المحمول لأجل ذلك على التقيّة، و ثانيا عدم دلالة على الحصر فى الأربع المذكورة فيه، و ثالثا بمخالفته مع سائر الأخبار الدالة على جواز الإخراج من القوت الغالب أو من غير الأجناس الأربعة مثل الأقط و اللبن و نحوهما، رابعا بمخالفته مع الإجماع المدعى على عدم الحصر بهذا الأربع فى غير واحد من العبائر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥١٧

(القول الثانى) ما فى المدارك الاقتصار على الأربع المذكورة مع الأقط و استدل له بالأخبار الصحيحة الواردة فى المقام المشتملة من حيث المجموع على الخمسة المذكورة، و ان لم تكن واحدة منها مشتملة على الجميع، حيث ان صحيح الجمال منها متضمن لذكر الحنطة و التمر و الزبيب، و صحيح سعد الأشعري و صحيح الحلبي متضمن للحنطة و الشعير و التمر و الزبيب، و صحيح عبد الله بن ميمون متضمن لذكر التمر و الشعير و الأقط، و صحيح معاوية بن عمار متضمن لذكر الأقط فقط مع اختصاصه بأصحاب الإبل و الغنم، و هذه هى الأخبار الصحاح الواردة فى المقام، و اطرح سائر الأخبار بضعف السند.

و يرد عليه (أولاً) انه لو أراد الاقتصار بالعمل بما فى الصحاح لوجب عليه زيادة الذرة أيضا لاشتمال صحيح الحذاء عليها فلا وجه لتركها (و ثانيا) بما فى الاقتصار بالعمل بما فى الصحاح مع كون غيرها من الموثقات معمولا بها فلا وجه لتركها خصوصا على ما هو المختار عندنا من حجية كل خبر يوثق بصدوره مطلقا و لو من القرائن الخارجية التى منها عمل قدماء الأصحاب به و ركونهم اليه حسبما حقق فى الأصول فلا وجه لتخصيص الحجية بخصوص الصحاح.

(القول الثالث) ما عن الشيخ فى الخلاف، و نسبه فى الدروس إلى الأكثر بالانحصار فى سبعة أجناس و هى الخمسة التى ذكرها فى المدارك بإضافة الأرز و اللبن، و استدل له بالإجماع على اجزاء هذه و ما عداها ليس على جوازه دليل، و من الاخبار ما دل على الاجزاء بالخمسة المتقدمة مع ما دل على الاجزاء بالارز و اللبن و لم يلتفت الى ما يدل على الاكتفاء بإخراج القوت الغالب بل اقتصر الى النظر الى الاخبار المشتملة على هذه الأجناس و فهم منها الانحصار، و فيه ان هذه الاخبار لا يستفاد منها الحصر فى السبعة و لا وجه لصرف النظر عن غيرها بل كونها مما يصح الركون إليها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥١٨

(القول الرابع) ما عن المفيد و نسب الى السيد و الإسكافى أيضا بلزوم إخراج ما هو القوت الغالب للمخرج على حسب اختلاف المخرجين فى الأعصار و الأمصار فمن كان الغالب على قوته الحنطة فيجب عليه إخراج الحنطة و من كان قوته الغالب الأرز فيخرج الأرز و هكذا، و استدل له بمرسله يونس عن الصادق عليه السلام الفطرة على كل من اقتات قوتا فعليه ان يؤدي من ذلك القوت و خبر زرارة و ابن مسكان عنه عليه السلام أيضا: الفطرة على قوم مما يعذون عيالاتهم، و فيه انهما يدلان على وجوب الإخراج من قوت غالب الناس خصوصا بقريته ما يذكر من الاخبار الدالة صريحا على كون العبرة فى الجنس بما يقوت به غالب الناس.

(القول الخامس) ما ارتضاه الشهيد الثانى (قده) فى الروضة و المسالك و هو: ان المدار على احد الأمرين اما إخراج أحد الأجناس السبعة المذكورة و هى الغلات الأربع و الأرز و الأقط و اللبن و لو لم تكن قوت الغالب من الناس و اما إخراج القوت الغالب و ان لم تكن من أحد الأجناس السبعة بل كان كالأخن و الذرة نحوهما إذا قوت به غالب الناس، و استدل له بالجمع بين

الاحبار المطلقة في اجزاء السبعة الدالة بإطلاقها على اجزائها و لو لم تقيت بها الغالب، و بين مرسل يونس و خبر زرارة و ابن مسكان المتقدمان الدالان على اعتبار قوت الغالب لكنهما يدلان كما عرفت على اعتبار قوت غالب المخرج و هو (قده) يقول باعتبار قوت الغالب من الناس.

(القول السادس) ما نسب الى المشهور بين المتأخرين و هو ان الضابط ما كان قوتا غالبا كالسبعة المذكورة و نحوها مما يكون كذلك، و عن المعبر انه مذهب علمائنا و عن المنتهى دعوى الاتفاق عليه و نسبه في الدروس الى ظاهر الأكثر، و المراد بالقوت الغالب ما يقتات به في غير النادر و لو عند بعض الناس  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥١٩

للحرج ما لو كان يقتات به نادرا كالأكل عند المخمصة و لا يشترط فيه ان يقتات به عامة الناس و لا عيالهم كيف و الا يلزم انحصاره بالحنطة و الشعير بل بالحنطة فقط مع انه لا إشكال في كون التمر و الزبيب من الأقوات الغالبة، و كذا الأرز و الاخن و نحوهما مما يكون قوتا غالبا عند بعض الناس، و استدلل له بانسباقه عن الاخبار المتقدمة الدالة على اعتبار إخراج الأجناس المذكورة، حيث ان المستظهر منها هو ان اعتبار إخراجها من جهة كونها القوت الغالب لا لخصوصية فيها، و بدلالة جملة أخرى من الاخبار على ان المدار على إخراج القوت الغالب كخبر مرسل يونس عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: الفطرة على كل من اقتات قوتا فعليه ان يؤدي من ذلك القوت، و خبر زرارة و ابن مسكان عنه عليه السلام أيضا: الفطرة على كل قوم مما يغذون عيالاتهم لبن أو زبيب أو غيره، و خبر إبراهيم بن محمد الهمداني اختلفت الروايات في الفطرة فكتبت الى ابي الحسن صاحب العسكري أسأله عن ذلك فكتب إلى الفطرة صاع من قوت على أهل مكة و اليمن و الطائف و أطراف الشام و اليمامة و البحرين و العراقين و فارس و الأهواز و كرمان تمر، و على أوساط الشام زبيب، و على أهل الجزيرة و الموصل و الجبال كلها بر أو شعير و على أهل طبرستان الأرز، و على أهل خراسان البر إلا- أهل مرو و الري فعليهم الزبيب، و على أهل مصر البر و من سوى ذلك فعليهم ما غلب قوتهم، و من سكن البوادي من الاعراب فعليهم الأقط.

(أقول) لا- يخفى ان المحتملات في جنس المخرج على حسب ما يستفاد من الاخبار و الأقوال أمور الاقتصار على الأجناس المذكورة مع الخلاف في كونها الغلات الأربع أو هي مع الأقط أو السبعة المذكورة في الخلاف، و اعتبار قوت الغالب للناس و لو بالنسبة الى بعضهم لا ما يؤكل نادرا و لو بالنسبة إلى غالبهم سواء كان قوت المخرج أم لا، و سواء كان قوت أهل بلده أم لا، و لعل هذا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٢٠

ينطبق على الأول حيث ان قوت الغالب للناس و بالنسبة إلى بعضهم هو الأجناس المذكورة إلا الأقط حيث انه ليس من القوت الغالب و لو لأهل الاحشام و الأغنام بل و اللبن أيضا على كلام فيه، و اعتبار قوت أهل البلد و لو لم يكن قوتا للمخرج و هو اي قوت أهل البلد أخص من قوت الغالب للناس، إذ يمكن ان يكون القوت الغالب من غير قوت أهل بلد المخرج و لكن قوت أهل بلده قوت غالب و لو لبعض الناس، و اعتبار قوت المخرج نفسه و لو لم يكن قوتا لأهل بلده و لا لغيرهم من البلدان، و الإنصات ان الاخبار المتضمنة لذكر الأجناس مرددة بين ان تدل على اعتباره من حيث هي أو حيث كونها قوتا غالبا للناس، و هذه الاخبار الأخيرة في الدلالة على كون المدار على قوت المخرج أو قوت أهل بلده أظهر كما لا يخفى على من تدبر من قوله عليه السلام: على كل من اقتات قوتا فعليه يؤدي من ذلك القوت، أو قوله عليه السلام على كل قوم مما يغذون عيالاتهم، و ان كان هذا ربما يظهر منه كون العبرة بقوت البلد و كذا قوله عليه السلام في المكاتبه فحينئذ يمكن ان يقال: يكون المدار أحد الأمور الثلاثة، أما الأجناس السبعة المذكورة، أو قوت أهل بلد المخرج، أو قوت المخرج نفسه، و القدر المتيقن هو الغلات الأربع و هي الحنطة و

الشعير و التمر و الزبيب، و لا يخفى ان الاقتصار فى إخراجها أو إخراج غيرها بالقيمة أحوط.

(الأمر الثانى) بناء على اعتبار كون المخرج خصوص الغلات الأربع أو أحد الأجناس السبعة المذكورة وقع الاختلاف فى دقيق الحنطة و الشعير و خبزهما، فعن الشيخ و جماعة عدم اجزاء الدقيق و الخبز من الحنطة و الشعير على انهما من الأصول لا من باب القيمة، و ذلك للنص على اعتبار إخراج أحد الأجناس السبعة و الدقيق و الخبز ليس منها فيجب اعطائهما قيمة، و عن المعبر و المنتهى إجزاء إخراجهما على انهما من الأصول إلا أنهما اختارا بعد ذلك عدم اجزائهما أصولا كما هو مذهب الشيخ.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٢١

(أقول) اما الدقيق فقد ورد فيه خبر ان ظاهر أحدهما اجزاء إخرجه على انه من الأصول و هو خبر حماد و يزيد و ابن مسلم عن الصادقين عليهما السلام قالوا: سألتناهما عن زكاة الفطرة قالوا: صاع من تمر أو زبيب أو شعير أو نصف ذلك كله حنطة أو دقيق أو سويق أو ذرة أو سلت، فإنه يدل على ان المذكورات فيه كلها فى عرض واحد، فيكون الدقيق من أصول ما يخرج لا انه يخرج قيمة من الأصول، و الخبر الآخر يدل على اجزاء إخرجه قيمة و هو خبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام قال سألته يعطى الفطرة دقيقا مكان الحنطة، قال عليه السلام: لا بأس تكون اجرة طحنه بقدر ما بين الحنطة و الدقيق، و قوله عليه السلام و تكون اجرة طحنه (إلخ) ظاهر فى ان مراد السائل من إعطاء الدقيق إعطاء الذى يحصل من صاع من الحنطة بعد وضع اجرة ألحن منها فيكون المعطى أقل من الصاع دقيقا و ان كان هو دقيق صاع حنطة، و من المعلوم ان اجزاء أقل من الصاع دقيقا لا يجتمع مع كون إخرجه من الأصول لاعتبار كون مقداره صاعا حينئذ، فالخبر بهذه العناية يدل على كون اجزاء إخرجه من باب القيمة لا انه من الأصول، فيعارض مع الخبر الأول فحينئذ فالاحتياط بناء على اعتبار الأجناس السبعة أو الغلات الأربعة إخرجه قيمة مع ملاحظة ان لا يكون أقل من الصاع لاحتمال كونه من الأصول.

و اما الخبز من الحنطة أو الشعير فليس فى اجزائه خبر بالخصوص، فلو قيل باجزائه أصولا لكان من جهة دعوى عدم خروجه بالخبزية عن أصله فهو حنطة أو شعير تصور بهذه الصورة و لم يتغير صورته النوعية حتى يخرج عما كان عليه من الحنطة أو الشعير، و ذلك كالأرز الغير المطبوخ و غير المطبوخ، و أورد عليه بأنه و ان كان بالدقة كذلك الا- ان المدار فى موضوع الأحكام الشرعية هو الصدق بحسب العرف، و من المعلوم عدم صدق الحنطة أو الشعير على الخبز المصنوع منهما عرفا و ان كان بالدقة كذلك، و مع اعتبار أحد الأجناس السبعة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٢٢

بأسمائها لا يكون هو هى، و ربما يزداد بعدم الاكتفاء به أصولا و لو مع صدق الاسم عرفا من جهة امتزاجه بغيره من الملح و الماء و لكنه مندفع باستهلاك الخليط فيه عرفا كما لا يخفى.

و كيف كان فلو كان فى اجزائه أصولا اشكال فهو من جهة عدم صدق اسم أحد الأصول عليه، و عليه فالاحتياط فيه أيضا هو الإخراج من باب القيمة كما فى الدقيق، و مما ذكرنا ظهر حال الماش و العدس حيث انه لم يرد على اجزائهما نص بالخصوص، فعلى اعتبار الأجناس السبعة المنصوصة يجب ان يكون إخراجهما قيمة.

(الأمر الثالث) ذكر فى الشرائع ان الأفضل إخراج التمر ثم الزبيب ثم القوت الغالب كما ذكره فى المتن.

(أقول) اما أفضلية إخراج التمر فيدل عليه جملة من النصوص، ففي حديث زيد الشحام عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: لأن أعطى صاعا من تمر أحب الى من ان اعطى صاعا من ذهب فى الفطرة، و فى خبر ابن سنان عنه عليه السلام قال التمر أحب الى، و فى صحيح هشام بن الحكم عنه عليه السلام قال التمر فى الفطرة أفضل من غيره لأنه أسرع منفعة، و ذلك انه إذا وقع فى يد صاحبه أكل منه و بهذا التعليل يستدل على أفضلية الزبيب أيضا بل عن ابن البراج مساواته مع التمر نظرا الى التعليل المذكور،

لكن يردده بإثبات أفضلية التمر عنه بخير الشحام و ابن سنان الذين لم يذكر التعليل فيهما بل لا ينبغي التأمل في أفضليته مطلقا بمقتضى الخبر الشحام جعل الصاع من التمر أفضل من الصاع من ذهب فلا وجه للقول بأفضلية ما يغلب على قوت البلد كما حكى عن خلاف الشيخ، و استحسنة في المعبر و لا لأفضلية الأرفع قيمة و ان حكى عن سلار، و بالجملة فلعل دلالة صحيح هشام بعد ضمه الى الخبرين الأولين على أفضلية الزبيب بعد التمر مما لا ينبغي التأمل فيه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٢٣

و اما أفضلية القوت الغالب فالكلام في المراد من القوت الغالب و في وجه أفضليته فقد في جملة من العبائر كالقواعد و التبصرة و الدروس بما في المتن من القوت الغالب، و لعل الظاهر منه هو قوت غالب أهل البلد و لو لم يكن قوت المخرج نفسه، و في الشرائع و التذكرة و الإرشاد و اللمعة ما يغلب على قوته الظاهر في قوت المخرج نفسه و لو لم يكن قوت أهل البلد، و عن النافع و البيان قوت أهل البلد، و يمكن الجمع بينهما بحمل الجميع على قوت أهل البلد كما يلائمه و لا ينافيه التعبير الأخير أعني ما يغلب على قوته حيث ان الغالب توافق قوت الشخص مع قوت أهل بلده، و ان التعبير الأول أعني ما في المتن من التعبير بالقوت الغالب أشد ملائمة مع قوت أهل البلد لعدم ذكر متعلق الغالب فيه، و بالجملة فلعل مآل التعبيرات الثلاثة واحد و هو قوت غالب أهل البلد و لو منع عن إرجاعها إليه فنقول المدار في الاستحباب على قوت غالب البلد، و يدل عليه مكاتبه الهمداني إلى العسكري عليه السلام المتقدم نقلها كما استظهرنا منها كون المدار على قوت أهل البلد، و بعد حملها على الاستحباب قطعاً إجماعاً محكياً بل محصلاً لتصير دليلاً على استحباب إخراج قوت غالب أهل البلد، فمع أفضلية إخراج التمر و الزبيب عنه اما التمر فلترجيحه على صاع من ذهب و اما الزبيب فلمساواته مع التمر في العلة المنصوصة.

(الأمر الرابع) ما ذكر في الأمر الثالث من ان مراتب الندب ثلاثة انما هو بالقياس الى ما ثبت استحبابه بالخصوص، فلو كان هنا مرجح لشيء من الثلاثة أو لشيء غيرها يقدم ما هو الأرجح، و لا ينافي استحباب تقديمه لمرجح في تقديمه مع استحباب إخراج الثلاثة المرتبة في الاستحباب لان استحبابها انما هو بالنظر الى الندب الخصوصي المنصوص الغبر المنافي طرو مرجح على بعضها أو غيرها مما يوجب تقديمه لأجله، و لا ضابطة للمرجحات الخارجية، و لعل منها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٢٤

الأصلحية بالنسبة الى حال الفقير و انفعيته كما يدل عليه صحيح هشام المتقدم حيث علل فيه لأفضلية التمر من غيره بأسرعيته منفعه الدال على ان كلما هو أسرع منفعه يكون كذلك، و كيف كان فعلى تقدير اعتبار الأجناس السبعة المذكورة أو خصوص الغلات منها يجب ان يكون دفع غيرها إذا كان أعود و انفع من باب القيمة كما انه مع الاجتزاء بغير الأجناس المذكورة يكون ذلك أحوط.

### [مسألة (١) يشترط في الجنس المخرج كونه صحيحاً]

مسألة (١) يشترط في الجنس المخرج كونه صحيحاً فلا يجزى المعيب و يعتبر خلوصه فلا يكفي الممتزج بغيره من جنس آخر أو تراب أو نحوه إلا إذا كان الخالص منه بمقدار الصاع أو كان قليلاً يتسامح به.

اعتبار الصحة في الجنس المخرج و عدم اجزاء المعيب من جهة انسباق الصحيح به عند الإطلاق كما نص عليه في الدروس، و قال في الجواهر خصوصاً مع ملاحظة عدم اجزاء ذات العوار و المريضة في الزكاة المالية، و اعتبار عدم الممزوج بغيره من جهة فقد الاسم المتوقف عليه الامتثال، اللهم إلا إذا كان الخالص بقدر النصاب أو كان الخليط قليلاً يتسامح به فلا يضر بصدق الاسم

المتوقف عليه الامتثال، و ذلك بناء على التحقق في أمثال المقام من كون التسامح العرفي في طرف المفهوم لكى يكون صدقه على المصدق على نحو ما يحققه الا ان تكون المسامحة في تطبيق المفهوم على المصدق بلا مسامحة منهم في المفهوم نفسه حيث لا عبرة به حينئذ و لا دليل على اعتبار حكمهم في التطبيق بعد عدم المسامحة في المفهوم.

## [مسألة (٢) الأقوى الاجتزاء بقيمة أحد المذكورات]

مسألة (٢) الأقوى الاجتزاء بقيمة أحد المذكورات من الدراهم و الدنانير أو غيرهما من الأجناس الأخر و على هذا فيجزى المعيب و الممزوج و نحوهما بعنوان القيمة و كذا كل جنس شك في كفايته فإنه يجزى بعنوان القيمة.

الكلام في هذه المسألة في أمور (الأول) لا إشكال في جواز إخراج القيمة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٢٥

السوقية عن أحد الأنواع المعتبرة إخراجها مع التمكن من إخراجها نفسها إجماعا كما في الجواهر- و يدل عليه من الاخبار خبر ابن بزيع، قال بعثت الى الرضا عليه السلام بدرهم لى و لغيرى و كتبت له انها من فطرة العيال، فكتب بخطه: قبضت و قبلت (و خبر إسحاق بن عمار) قال قلت للصادق عليه السلام جعلت فداك ما تقول في الفطرة، أ يجوز أن أؤديها فضة بقيمة هذه الأشياء التى سميتها، قال عليه السلام نعم ان ذلك انفع له يشتري ما يريد (و مكاتبه أيوب بن نوح) الى ابى الحسن العسكري عليه السلام حيث بعث اليه عليه السلام عن كل رأس من عياله بدرهم على كل تسعة أرطال بدرهم، و فيها كتب عليه السلام: اقبض ممن دفع لها و أمسك عنم لم يدفع (و خبر آخر لإسحاق بن عمار) عن الصادق عليه السلام قال: لا بأس بالقيمة فى الفطرة.

(الأمر الثانى) مقتضى الخبر الأخير جواز إخراج القيمة من الدراهم و غيرها، و ذلك لإطلاق القيمة، و بهذا التعميم صرح الشيخ فى محكى المبسوط:

فقال يجوز إخراج القيمة عن أحد الأجناس التى قدرناها سواء كان الثمن سلعة أو حبا أو خبزا أو ثيابا أو دراهم أو شيئا له ثمن- بقيمة الوقت، و مقتضى ما عداه من الاخبار المقدمة عليه الاقتصار على إخراج الدرهم لعدم تعرضها لغيره و اليه يميل فى المدارك، حيث أشكل على ما فى المبسوط بقوله بعد حكاية ما فى المبسوط: و هو مشكل لقصور الرواية المطلقة- من حيث السند عن إثبات مثل ذلك و اختصاص الأخبار السليمة بإخراج الدرهم (انتهى).

(أقول) و فيما افاده من الاشكال نظر، أما الرواية المطلقة أعنى بها الخبر الأخير المتقدم فهى موثقة لا قصور فيها من حيث السند إذا كانت معمولا بها، و اما الاخبار السليمة فلا يستفاد منها الاختصاص بالدرهم خصوصا خبر إسحاق بن عمار منها الذى فيه التعليل بكفاية تأدية الفضة قيمة بانفعيته له حيث انه يشتري ما يريد، الدال على عدم اعتبار خصوصية فى الفضة، بل المعيار هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٢٦

ما كان انفع للمستحق من القيم (و منه يظهر) اندفاع ما ربما يقال من انصراف القيمة إلى خصوص النقدين بل المسكوك منهما، و ذلك لمنعه بعد جعل المناط فى اجزاء القيمة هو الأنفعية و ان أورد على الانصراف المذكور بمنعه أيضا من جهة ما يستفاد من الزكاة المالية من قوة التعميم بواسطة مساواة الفطرة معها لو لم تكن أولى، بل ربما يظهر من خلاف الشيخ كون الزكوتين من باب واحد فتكون الفطرة أيضا معقد إجماع الشيخ فى الخلاف على عدم انحصار الإخراج بخصوص الدرهم من غير جنس الزكاة.

و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى جواز إخراج غير الدرهم من النقود كالذهب المسكوك و غيره للقطع بكون ذلك الدرهم



فى تلك الاخبار من جهة غلبته فى الرواج فيما بين النقود فلا إشكال فى إخراج الصك المعمول فى هذه الأزمنة المسمى عندنا بالاسكناس لصيرورته باعتباره عند الدولة من النقود.

(الأمر الثالث) حكم المصنف قده باجزاء المعيب و الممزوج بعنوان القيمة عن الصحيح و السليم عن الخليط و هو مشكل فإنه إذا أخرج صاعين من المعيب من الحنطة يسوى قيمتهما صاعا من الصحيح منه يصدق عليه انه إخراج للمعيب من الحنطة و بعد انصراف الدليل عن إخراج المعيب و الممزوج يجب ان لا يكون إخراجهما مجريا لعدم إتيان المأمور به على وجهه و لو كانت قيمة المخرج أضعاف ما يجب إخراجها من الجنس الصحيح (و الحاصل) ان شرط الاجزاء هو سلامة الجنس و عدم اختلاطه مع فقد شرطه بتعيب الجنس أو اختلاطه تكون القاعدة عدم الاجزاء، سواء ساوى قيمة المخرج قيمة ما ينبغى إخراجها أو زاد عليه أو نقص عنه.

(الأمر الرابع) أجزاء إخراج القيمة أو عدمه انما هو فيما إذا اعطى المستحق شيئا قيمة فلو صالح ما عليه من الفطرة بشىء مع الحاكم الذى هو ولى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٢٧

عن المستحق فأعطاه عوضا عما صالح معه فهو خارج عن القيمة فيجوز جعل مال الصلح من أى شىء يريد من الدرهم و غيره و المعيوب و الممتزج و غيرهما إذا لم يصير ربويا بناء على جريان الربا فى كل معاملة.

(الأمر الخامس) لا إشكال فى جواز تملك شىء إلى الفقير مطلقا و لو من جنس الأصول بثمان من نقد ثم احتساب ذلك الثمن مما عليه من الفطرة فإنه فى الحقيقة إخراج النقد من الثمن مما عليه من الفطرة لا ما دفعه إليه بإزاء الثمن كما هو ظاهر.

(الأمر السادس) يجوز فى الدين ان يدفع المديون شيئا الى الدائن من غير جنس ما عليه من الدين بمعاملة معاوضة فيثبت قيمته فى ذمة الدائن و يقع به التهاتر عند مساواة ما فى ذمة المديون من الدين مع ما ثبت فى ذمة الدائن من قيمة المدفوع اليه، و هل يصح ذلك فى أداء الفطرة أيضا بأن يدفع المخرج شيئا الى المستحق فيثبت قيمته فى ذمته و يقع التهاتر بين ما فى ذمته من قيمة المدفوع و بين ما على المخرج من الفطرة، فيه إشكال، أقواه العدم، و ذلك لعدم ملك المستحق ما فى ذمة المخرج من الفطرة قبل قبضه منه، فلا يقاس بما يقع فى ذمة الدائن المالك للدين الذى له فى ذمة المديون فلا وجه للتهاتر فى المقام دون مسألة الدين.

### [مسألة (٣) لا يجزى نصف الصاع مثلا من الحنطة]

مسألة (٣) لا- يجزى نصف الصاع مثلا- من الحنطة الا على و ان كان يسوى صاعا من الأدون أو الشعير مثلا إلا إذا كان بعنوان القيمة

اما عدم اجزاء نصف الصاع مثلا من الحنطة الأعلى الذى يسوى صاعا من الادون أو من الشعير- كما عن البيان و المدارك خلافا لما عن المختلف- فلظهور كون قيمة الأصول من غيرها إذ لا معنى لجعل الشىء قيمة لنفسه.

لا يقال المجعول قيمة هو نوع بجعل قيمة لنوع آخر، و ليس من قبيل جعل الشىء قيمة لنفسه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٢٨

(لأننا نقول) ذلك متوقف على ثبوت التخيير فى كل نوع بين الصاع منه و بين قيمته حتى يدعى صحة جعل ما يسوى من نوع قيمة لنوع آخر و هو غير ثابت، بل المستظهر من الدليل هو التخيير بين إخراج كل جنس و بين إخراج قيمته من غيره (و يؤيد

ذلك) بل يدل عليه ما ورد من إنكار ما وقع في زمان عثمان و معاوية من الاجتراء بنصف صاع من حنطة باعتبار غلو قيمتها (و توهم) ان الإنكار مبني على اجزائهم نصف الصاع أصلا لا قيمة (مدفوع) بعدم وجوب النية في ذلك و ظهور نصوص اجزاء أداء القيمة في القيمة من غير الجنس.

(و منه يظهر) ما في حكم المصنف (قده) من صحة ذلك إذا كان بعنوان القيمة، نعم يصح بيع نصف الصاع من الفقير بثمن يساوي قيمته نصف صاعا من الحنطة الأدون ثم احتساب ذلك عليه فطرة فإنه كما عرفت في الأمر الخامس من المسألة المتقدمة ليس من باب إعطاء القيمة من جنس الحنطة كما لا يخفى.

#### **[مسألة (٤) لا يجزى الصاع الملقق من جنسين]**

مسألة (٤) لا يجزى الصاع الملقق من جنسين بان يخرج نصف صاع من الحنطة و نصفا من الشعير الا بعنوان القيمة اما عدم الاجزاء إذا لم يكن بعنوان القيمة فلعدم صدق صاع من هذه الأصول فإن المخرج حينئذ لا صاع من الحنطة و لا من الشعير و إذا كان الواجب هو الصاع منها فلا يجزى ما ليس بصاع منها خلافا فالمحكي عن المختلف حيث استقرب اجزاء ذلك مستدلا بان المطلوب شرعا إخراج الصاع و قد حصل، و ليس تعين الأجناس معتبرا في نظر الشارع و الا لما جاز التخيير فيه، و بأنه يجوز إخراج الأصول المختلفة من الشخص الواحد عن جماعة فكذا الصاع الواحد، و بأنه إذا أخرج أحد النصفين فقد خرج عن عهده و سقط عنه نصف الواجب فيبقى مخيرا في النصف الآخر لأنه كان مخيرا فيه قبل إخراج الأول فيستصحب.

(و لا يخفى ما في الكل) بعد فرض كون التخيير في إخراج الصاع من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٢٩

الأجناس، و نصف الصاع من كل منها لا- يصدق عليه الصاع منها كما هو واضح (و اما اجزائه بعنوان القيمة) فالأقوى انه كذلك- و ان منعناه في اجزاء نصف صاع من نوع عن صاع من نوع آخر أو في إخراج المعيوب و الممزوج، و ذلك لا مكان جعل نصف الصاع من الشعير قيمة لنصف صاع من الحنطة و نصف صاع من الحنطة قيمة لنصفه من الشعير، مع ان المجموع المركب من النصفين ليس من جنس أحدهما فهو مغاير لكل منهما تغاير الكل مع جزئه فيصح جعله قيمة لكل منهما شاء.

#### **[مسألة (٥) المدار قيمة وقت الإخراج]**

مسألة (٥) المدار قيمة وقت الإخراج لا وقت الوجوب و المعتبر قيمة بلد الإخراج لا وطنه و لا بلد آخر فلو كان له مال في بلد آخر غير بلده و أراد الإخراج منه كان المناط قيمة ذلك البلد لا قيمة بلده الذي هو فيه

في هذه المسألة أمران (أحدهما) ان المدار على القيمة وقت الإخراج لا- وقت الوجوب و هو دخول ليلة العيد و ذلك لان الواجب أولا هو إخراج العين- اي عين ما يجب إخراجها من الأجناس- و القيمة بدل عنه في مقام الامتثال لا انه مكلف من أول الأمر بالأمر المردد بين العين و القيمة، فالتخيير تخيير في مرتبة سقوط التكليف لا مرتبة ثبوته، فما لم يخرج القيمة فهو مكلف بأداء العين و يكمنه إسقاطه بإخراج القيمة، فيكون اللازم إخراج ما يكون في ذمته وقت الإخراج سواء كانت القيمة درهما أو أقل أو أكثر (خلافا) لما حكى عن قوم بتقدير القيمة بدرهم و عن آخرين بتقديرها بأربعة دنانق ثلثي درهم، و لكن لم يعرف القائل بهما.

و يمكن الاستدلال للاول بخبر إسحاق بن عمار: لا- بأس ان يعطيه قيمتها درهما، و المرسل المحكى عن المقنعة قال و سئل الصادق عليه السلام عن مقدار القيمة فقال درهم فى الغلاء و الرخص، و المرسل المحكى عن المبسوط قال و روى انه يجوز ان يخرج عن كل رأس درهما (و للثانى) بمرسل المقنعة أيضا حيث قال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٣٠

و روى ان أقل القيمة فى الرخص ثلثا درهم، و المرسل المحكى عن المبسوط حيث يقول و روى أربعة دوانيق فى الرخص و الغلاء.

لكن كل ذلك قاصر عن إفادة المدعى (اما خبر إسحاق بن عمار) فلرميه بالشذوذ و إمكان كون المراد من الدرهم جنسه لا خصوص درهم واحد، أو يكون من جهة مطابقة قيمة الصاع مع الدرهم الواحد فى ذلك الزمان، مع معارضته لمضمر سليمان بن جعفر المروزي: و الصدقة بصاع من تمر أو قيمته فى تلك البلاد دراهم.

(و منه يظهر) المنع عن صحة التمسك بالمراسيل المذكورة لكلتا الدعويين، و حيث ان المختار عندنا فى حجية الخبر الوثوق بصدوره مطلقا و لا- تكون هذه الاخبار مما يوثق بها لا من جهاتها الداخلية حيث انها شاذة مراسيل و لا من جهاتها الخارجية حيث انها موهونة بالاعراض عنها و لم يعلم عامل بها فلا إشكال فى سقوط القولين و ضعفهما جدا.

(الأمر الثانى) إذا اختلفت القيم باختلاف البلاد تكون العبرة بقيمة بلد الإخراج لا بقيمة وطنه و لا قيمة بلد آخر سواء كانت قيمة بلد الإخراج انقص أو أزيد، فلو أراد الإخراج فى غير بلده يكون المناط قيمة البلد الذى يخرج فيه، و ذلك لما عرفت فى الأمر الأول من انه قبل الإخراج مكلف بإخراج العين ففى مكان الإخراج يجب عليه إخراج العين و لو كانت أزيد قيمة من قيمة بلده و يجزيه دفع قيمة ذلك البلد و لو كانت انقص لأنها بدل من العين التى يجب عليه إخراجها فيصح امتثال التكليف المتوجه إليه بإخراج العين بإخراجها.

### [مسألة (٦) لا يشترط اتحاد الجنس]

مسألة (٦) لا- يشترط اتحاد الجنس الذى يخرج عن نفسه مع الذى يخرج عن عياله و لا- اتحاد المخرج عن بعضهم مع بعض فيجوز ان يخرج عن نفسه الحنطة و عن عياله الشعير أو بالاختلاف بينهم أو يدفع عن نفسه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٣١

أو عن بعضهم من أحد الأجناس و عن آخر منهم القيمة أو العكس و لعل هذا الحكم واضح بعد فرض التخيير فى الإخراج بين الغلات الأربع أو الأجناس السبعة أو القوت الغالب عند تعددها، إذ يصح حينئذ الاختلاف بين ما يخرج له نفسه و عياله أو ما يخرج عن عياله بعضهم مع بعض.

### [مسألة (٧) الواجب فى القدر الصاع عن كل رأس]

مسألة (٧) الواجب فى القدر الصاع عن كل رأس من جميع الأجناس حتى اللين على الأصح و ان ذهب جماعة من العلماء فيه الى كفاية أربعة أرتال، و الصاع أربعة أمداد و هى تسعة أرتال بالعراقى فهو ستماء و أربعة عشر مثقالا و ربع مثقال بالمثقال الصيرفى فيكون بحسب حقه النجف التى هى تسعماء مثقال و ثلاثة و ثلاثون مثقالا و ثلث مثقال نصف حقه و نصف وقية واحد

و ثلاثون مثقالا الا مقدار حمصتين و بحسب حقه الاسلامبول و هي مأتان و ثمانون مثقالا حقتان و ثلاثة أرباع الوقيء و مثقال و ثلاثة أرباع المثقال، و بحسب المن الشاهي و هو ألف و مأتان و ثمانون مثقالا نصف من الخمسة و عشرون مثقالا و ثلاثة أرباع المثقال

في هذه المسألة أمور (الأول) القدر الذي يجب إخراجها من الأجناس في الفطرة هو الصاع، و هذا في غير اللبن مما لا اشكال فيه، و قد نطقت به الاخبار الكثيرة المعمول بها من غير فرق في ذلك بين الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب، و ان وردت جملة أخرى دالة على الاكتفاء بنصف الصاع في الحنطة، لكنها معرض عنها غير معمول بها محمولة على التقية فإن إخراج نصف الصاع من الحنطة كان من بدع عثمان و اتبعه بعده معاوية، و روى العلامة (قده) في المنتهى عن أمير المؤمنين عليه السلام انه سئل عن الفطرة، فقال صاع من طعام فقيل أو نصف صاع، فقال عليه السلام بس الاسم الفسوق بعد الإيمان.

(الأمر الثاني) ذهب الشيخ و جماعة من الأصحاب إلى الاجتزاء بأربعة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٣٢

أرطال من اللبن (و استدل لهم) بمروعة قاسم بن حسن عن الصادق عليه السلام قال سئل عن رجل في البادية لا يمكنه الفطرة، قال عليه السلام يتصدق بأربعة أرطال من لبن و بوجوه اعتبارية مثل ان اللبن خال عن الغش بخلاف التمر و الزبيب لوجود النوى فيهما، و بأنه مستغن عن المؤنة بخلاف الحبوب فيكون ثلثا الصاع يقاوم الصاع (و الأقوى) ما عليه المشهور لضعف الخبر المذكور و احتمال التصحيف من بعض الرواة بإبدال الأمداد بالأرطال و لإطلاق الأرطال فيه و عدم تعيينها بالعراقي أو المدني مع إمكان حملها على المدني، بل لعله الظاهر لكونه الموافق مع عرف المروى عنه أو الراوى إذ لم يعلم كون الراوى عراقيا، و فسرها الشيخ و اتباعه بالمدني لمكاتبة محمد بن ريان قال كتبت الى الرجل اسئله عن الفطرة كم تؤدى، فقال أربعة أرطال بالمدني، و احتمال كون الحكم بإخراج أربعة أرطال نديا لكون السؤال عما لا يمكنه الفطرة و ان كان الظاهر منه عدم التمكن من غير اللبن لكونه بالبادية لا- لعجز عن إخراج الفطرة رأسا، و احتمال ان يكون أجزاء الأرطال الأربعة من اللبن من باب القيمة لمطابقتها مع الصاع من الحنطة أو غيرها في ذلك الزمان، و معارضته مع ما هو كالتص في العموم بحيث لا يقبل التخصيص كخبر جعفر بن معروف، قال كتبت الى ابي بكر الرازي في زكاة الفطرة و سئلنا ان يكتب الى مولانا- يعني أبا الحسن الهادي عليه السلام- فكتب ان ذلك خرج لعلي بن مهزيار انه يخرج من كل شيء التمر و البر و غيره صاع و ليس عندنا بعد جوابه علينا في ذلك اختلاف، و لمنافاته مع ما ورد من اعتبار إخراج الصاع في الأقط كما في خبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام و خبر عبد الله بن مغيرة عن الرضا عليه السلام- بناء على أولوية اللبن منه.

(و بالجملة) فلا- محيص عن طرح ذلك و الأخذ بما يدل بعمومه على اعتبار الصاع في الجميع (و دعوى) إمكان الجمع بينه و بين ما دل على اعتبار

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٣٣

الصاع بجعل الصاع في اللبن أربعة أرطال و في غيره تسعة- كما عن محكي مصباح الشيخ (ضعيف غايته) ضرورة عدم اختلاف الصاع عرفا بالنسبة إلى اللبن و غيره، و ليس له حقيقة شرعية كما هو واضح.

(الأمر الثالث) الصاع أربعة أمداد، و هي تسعة أرطال بالعراقي، و كل مد رطلان و ربع رطل بالعراقي، و قد حررنا ذلك في كتاب الزكاة في باب زكاة الغلات بما لا مزيد عليه، و يكون بحسب المن التبريزي المعمول في هذه الأعصار في طهران و ما والاها ثمانية و ثلاثين سيرا و ستة مثاقيل و ربع مثقال، فينقص عن المن التبريزي (الذي هو أربعون سيرا و كل سير ستة عشر مثقالا فيكون المجموع ستمائة و أربعون مثقالا) بمقدار خمسة و عشرين مثقالا و ثلاثة أرباع المثقال.

فصل فى وقت وجوبها و هو دخول ليلة العيد جامعا للشرائط و يستمر الى الزوال لمن لم يصل صلاة العيد و الأحوط عدم تأخيرها عن الصلاة إذا صلاها فيقدمها عليها- و ان صلى فى أول وقتها- و ان خرج وقتها و لم يخرجها فان كان قد عزلها دفعها الى المستحق بعنوان الزكاة و ان لم يعزلها فالأحوط الأقوى عدم سقوطها بل يؤديها بقصد القرية من غير تعرض للأداء و القضاء. هاهنا أمور يجب التعرض لها (الأول) انه وقع الخلاف فى وقت تعلق وجوب الفطرة على ثلاثة أقوال، فقيل انه يتعلق الوجوب من أول شهر رمضان، و قيل ان تعلقه بدخول ليلة العيد، و قيل بطلوع الفجر من يومه.

(و استدل للاول) بصحيح الفضلاء عن الصادقين عليهما السلام قالوا على الرجل ان يعطى عن كل من يعول من حر و عبد صغير و كبير يعطى يوم الفطر و هو أفضل و هو فى سعة أن يعطيها فى أول يوم يدخل فى شهر رمضان إلى آخره (الحديث) دل على جواز إعطائها من أول شهر رمضان بعنوان زكاة الفطرة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٣٤

و هو متوقف على تعلق الوجوب بها و الا لكان كالصلاة قبل الوقت و كالحج قبل وقته.

(و أورد عليه) بظهور الخبر فى كون الإخراج من أول شهر رمضان من باب التعجيل لا كونه أداء فى وقته كما يشهد به التعبير بالسعة، و يؤيده التعبير بالتعجيل فى خبر إسحاق بن عمار قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن تعجيل الفطرة بيوم، فقال عليه السلام لا- بأس به (الحديث) فيحمل حينئذ على الإعطاء قبل وقته قرضا ثم الاحتساب به من الفطرة فى وقتها جمعا بينه و بين ما دل على عدم جواز تقديم الزكاة على وقتها و ان تقديمها كتقديم الصلاة و الصوم على وقتها فى عدم الجواز (و استدل للثانى) بخبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام فى الولد يولد ليلة الفطر و اليهودى أو النصرانى يسلم ليلة الفطر عليهم فطرة، قال عليه السلام ليس الفطر الأعلى من أدرك الشهر، و نحوه الصحيح الآخر فى المولود ليلة الفطر و يهودى أسلم ليلته، و فى معانها غيرهما- دلت الأخبار المذكورة على ان تعلق الوجوب انما يكون بإدراك ليلة الفطر واجدا للشرائط، فلا- يجب عند عدم إدراكها كذلك و لو كان واجدا قبلها (و لا يخفى) عدم دلالتها على اعتبار ليلة الفطر كذلك اى واجدا للشرائط- بل هى دالة على اعتبار ادراك شهر رمضان واجدا للشرائط.

و لذا ربما يستدل بتلك الاخبار للقول الأول- أعنى كون وقت الوجوب أول شهر رمضان- بتقريب ان تعليق الحكم على ادراك الشهر و تعليل حكم عدم الوجوب على المولود يشعر ان بان ادراك شهر رمضان هو السبب فى الوجوب- و ان كان يتحقق ذلك بإدراك آخره- فالفرد الأكمل منه حينئذ إدراكه تاما، فهو على وزان قوله من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كله، و قوله من أدرك الإمام راكعا فقد أدرك الجماعة، فلفظ الإدراك رمز الى كونه هو الغاية، فلا بد لها من بدايته، و ليست بدايتها- نسا و فتوى- إلا أول شهر رمضان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٣٥

و لكن هذا الاستدلال لإثبات القول الأول لا يخلو عن الوهن، ضرورة عدم دلالة التعليل بإدراك الشهر على ان آخره هو الغاية لعل الحكم المعلل بها، بل لو سلم فهى اشعار محض- كما اعترف به هذا المستدل (قده)- مضافا الى ان عليه إدراك أول شهر رمضان لوجوب الفطرة لا- يلزم تعلق وجوبها فى أوله، لا مكان ان يكون إدراكه- و لو من اوله- سببا لتعلق الوجوب فى أول

ليلة العيد أو أول يومه (مضافاً) الى الاحتياج الى التقييد ببقاء المكلف على شرائط التكليف إلى آخر الشهر، ضرورة عدم وجوبها لو اختلفت الشرائط قبل انتهائه، وهذا- اي التقييد- و ان لم يكن في التزامه بأس لو قام الدليل عليه، الا انه التزام بأمر بعيد عن الارتكاز يحتج بالالتزام به الى دليل قوى يخرج به عن الارتكاز (و كيفما كان) فالأخبار المذكورة لا دلالة فيها على كون وقت تعلق الوجوب هو هلال شهر شوال فضلاً عن دلالتها على كونه أول شهر رمضان- كما لا يخفى على البصير.

(و استدلال للثالث)- اعني كون وقت تعلق الوجوب هو الفجر الثاني من يوم العيد- بصحيفة العيص بن القاسم، قال سئلت الصادق عليه السلام عن الفطرة متى هي، قال قبل الصلاة يوم الفطر، قلت فإن بقي منه شيء بعد الصلاة قال عليه السلام لا بأس نحن نعطي عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه» دلت على ان وقت الفطرة هو يوم الفطر قبل الصلاة، و اليوم هو من أول الفجر الثاني فيكون وقت التعلق هو من الفجر الثاني من يوم الفطر.

و الاستدلال بها- كما ذكر- مبنى على وجوب إخراجها قبل الصلاة إذ لو قيل باستحباب إخراجها قبل الصلاة كان إخراجها قبل الصلاة في يوم الفطر محمولاً على الندب أيضاً، فلا تصير الصحيحة حينئذ دليلاً على توقيت التعلق بيوم الفطر.

و استدلال أيضاً بصحيفة معاوية بن عمار، قال أبو عبد الله عليه السلام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٣٦

الفطرة ان أعطيت قبل ان تخرج الى العيد فهي فطرة، و ان كان بعد ما تخرج الى العيد فهي صدقة.

هذا مضافاً الى استصحاب عدم تعلق الوجوب الى زمان القطع بتعلقه و هو أول الفجر- حيث ان التعلق قبله مشكوك (و لا يخفى) ان الخبرين لا يدلان على ان وقت التعلق هو يوم الفطر- غاية الأمر: دلالتهما على كون وقت الإخراج يومه، و لا منافاة بين ان يكون وقت التعلق ليلة الفطر و وقت الإخراج يومه، مع ان صحيفة معاوية بن عمار لا تصریح فيها بيوم الفطر بل المذكور فيها قبل الخروج الى العيد و هو يشمل أول ليلة الفطر حيث ان وقت غروب ليلة الفطر أيضاً قبل الخروج الى العيد، و قوله عليه السلام قبل ان يخرج الى العيد فهي فطرة و ان لم يخلو عن ظهور في ما قبل الخروج من اليوم الا انه بعد قيام الدليل على كون وقت التعلق من أول الهلال رفع اليد عما فيه من شائبة الظهور، مع انه يمكن ان يدعى كون الصحيحة في مقام حكم الإخراج قبل الصلاة أو بعدها- في وقت إخراجها- من غير نظر الى بيان وقت إخراجها أو تعلق الوجوب بإخراجها، فمعنى قوله عليه السلام: ان أعطيت قبل ان تخرج الى العيد- انه ان أعطيت في وقت إخراجها قبل الصلاة فهي فطرة- من غير بيان وقت إخراجها- انه من أول ليلة الفطر أو من أول يومه: فصحة معاوية بن عمار أجنبية عن افادة كون وقت التعلق أول الفجر من يوم الفطر كما لا يخفى (نعم) صحيفة العيص المصرح فيها بيوم الفطر دال على التوقيت، لكنها مجملة بالنسبة إلى وقت الإخراج أو وقت التعلق، فلو لم يكن في البين شيء آخر لكان الواجب الأخذ بها و الالتزام بكون أول الفجر وقتاً لهما لتطابق الوقتين لو لم يدل دليل على تخالفهما، لكن مع قيام الدليل على كون وقت التعلق هو الهلال من ليلة الفطر يجب حمل الصحيحة على وقت الإخراج جمعا بينه و بينها.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٣٧

(الأمر الثاني) انه بناء على كون غروب ليلة الفطر وقت التعلق فهل هو وقت الإخراج أيضاً فيصح حينئذ إخراج الفطرة من أول ليلة الفطر إلى آخر وقته و يتحد الوقتان، أو ان وقت الإخراج من أول الفجر من يوم الفطر فلا يصح قبله و ان تعلق الوجوب من أول الليل- فيكون الوقتان مختلفين (وجهان) بل قولان: المحكى عن جملة من الأصحاب هو الأخير، و اختاره في المدارك مستدلاً له بصحيح العيص بن القاسم المتقدم و صحيح معاوية بن عمار، و بان الوجوب في هذا الوقت متحقق و قبله مشكوك فيجب الاقتصار على المتيقن، و عن جملة من الأصحاب كالشيخ في الجمل و ابني حمزة و إدريس هو الأول، و استدلوها بصحيح معاوية

بن عمار فى المولود فى ليلة الفطر و اليهودى الذى أسلم فيها- المتقدم سابقا- و بان الليلة تضاف إلى الفطرة فيقال ليلة الفطر، فتكون واجبة عندها، و بأنها مشبهة بالصلاة على النبى صلى الله عليه و آله، حيث ان الفطرة من تمام الصوم كما ان الصلاة عليه صلى الله عليه و آله من تمام الصلاة، فلا بد من كون الفطرة متعقبه بالصوم لكي تكون تامه.

(و لا يخفى) ما فى هذه الاستدلالات من الوهن، فالعمدة حينئذ التمسك بصحيح معاوية بن عمار، و قد أجاب عنه فى المدارك بأنها انما تدل على وجوب الإخراج عن أدرك، الشهر لا على ان أول وقت الإخراج هو الغروب، و أحدهما غير الآخر (انتهى). و حمله فى الجواهر على ارادة تغاير وقتى تعلق الوجوب و وقت الإخراج و ان الأول هو أول غروب ليلة الفطر، و الأخير هو أول الفجر من يومه (و أورد عليه أولا) بان ما اجابه يتوقف على ما توهمه من خروج وقت التعلق عن محل الخلاف و انه أول الغروب من ليلة الفطر بلا كلام، كما ادعى صاحب المدارك الاتفاق عليه، و هو ممنوع لثبوت الخلاف فيه أيضا (و ثانيا) بأنه على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٣٨

تقدير دلالة الصحيحة على وقت التعلق لا وقت الإخراج إذا سلمنا دلالتها على كون وقت التعلق هو الغروب من ليلة الفطر فبحكم اتحاد وقته مع وقت الإخراج الثابت بالأصل (أى أصالة إطلاق وجوب شىء فى وقت جواز أدائه بعد تحقق الوجوب) فى غير مقام الذى لا ينافيه شىء فى المقام الا صحيح العيص و محمول على بيان الفضل الذى لا ينافى مع الاجزاء.

(و الحاصل) انه ما لم يقم دليل على تغاير الوقتين يحكم باتحادهما، و ليس فى المقام ما يثبت به تغايرهما الا صحيح العيص، و هو محمول على الفضل فيجب القول باتحادهما.

هذا، و حمل الشيخ الأكبر (قده) ما فى المدارك على ارادة أن إدراك شهر رمضان من شرائط تعلق الوجوب فى أول الفجر، فمعنى قوله «انها- اى صحيحة معاوية بن عمار- تدل على وجوب الإخراج على من أدرك الشهر لا على ان أول وقت الإخراج الغروب» ان الصحيحة تدل على اشتراط وجوب الإخراج على من أدرك الشهر لا- على تغاير الوقتين. فليس فى الصحيحة دلالة على كون وقت التعلق هو الغروب حتى يحكم بكونه وقت الإخراج أيضا بحكم الأصل ما لم يثبت تغايرهما، بل المستفاد منها هو اتحاد الوقتين و انهما هو الفجر من يوم العيد، الا ان التعلق و وجوب الإخراج فيه مشروط بإدراك الشهر، فمن لم يدرك الشهر جامعا للشرائط لا يتعلق به الوجوب فى وقت تعلقه، و هو الفجر من يوم العيد، و لا يجب الإخراج عليه.

(أقول) هذا ما قيل فى المقام، و الانصاف ان ما افادوه- من الطرفين لا يخلو من منع، و الاستدلال لكون الغروب هو وقت التعلق بخبر معاوية بن عمار و نحوه مشكل، لان حمله على بيان اشتراط ادراك شهر رمضان فى وجوب الفطرة ليس بكل البعيد، فالإخراج فى يوم الفطر هو المتيقن، و اما فى الليل فلا يخلو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٣٩

عن اشكال (و كيف كان) فلو مات واجدا للشرائط قبل الفجر وجب الإخراج من ماله كسائر ديونه مقدما على الإرث، لكنه على القول بكون التعلق فى أول الفجر ينبغى ان يحمل على ان إدراك الشهر سبب للوجوب بمعنى الاستقرار فى الذمة نظير الدين المؤجل، حيث ان الذمة مشغولة به لكنه يجب إخراجها بعد حلول اجله، و لكنه يتم على تقدير مغايرة وقت التعلق مع وقت الإخراج بجعل وقت التعلق غروب ليلة الفطر، و هو متوقف على قيام الدليل عليه.

(الأمر الثالث) الأكثر على ان آخر وقت الإخراج قبل صلاة العيد، فيحرم تأخيرها عنها من غير فرق فى أداء الصلاة فى أول وقتها و هو أول طلوع الشمس أو فى آخر وقتها و هو الزوال، و المحكى عن ابن الجنيذ امتداد وقت إخراجها إلى الزوال و قواه العلامة فى المختلف، و الشهيد فى البيان و الدروس و هو ظاهر الشرائع، و عن المنتهى امتداده الى الغروب من يوم الفطر، مع انه نسب تحريم التأخير عن الصلاة إلى علمائنا اجمع.

(و استدلال للأول) بصحيحة العيص المتقدمة في الأمر الأول و بخبر إبراهيم بن ميمون قال قال أبو عبد الله عليه السلام: الفطرة ان أعطيت قبل ان تخرج الى العيد فهي فطرة، و ان كان بعد ما تخرج فهي صدقة (قال في المدارك) و المراد بالصدقة هنا: المندوبة مقابل الفطرة الواجبة، و قد فسر بذلك في بعض الاخبار العامة أيضا (و خبر إسحاق بن عمار) قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الفطرة، فقال: إذا عزلتها فلا يضرك متى أعطيتها قبل الصلاة أو بعدها (و ما رواه العياشي) عن الصادق عليه السلام: أعط الفطرة قبل الصلاة، و ان لم يعطها حتى ينصرف من صلواته فلا تعد له فطرة (و خبر المروزي): ان لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها في تلك الساعة قبل الصلاة (و خبر محمد بن مسلم) عن الباقر عليه السلام قال سئلت عما يجب على الرجل في أهله من صدقة الفطرة، قال تصدق عن جميع من تعول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٤٠

من حرا و عبد، صغير أو كبير، من أدرك منهم الصلاة» بناء على ان يكون المراد من أدرك منهم صلاة العيد (و خبر ابن سنان) عن الصادق عليه السلام: و إعطاء الفطرة قبل الصلاة أفضل، و بعد الصلاة صدقة (و صحيح الفضلاء) المتقدم في الأمر الأول، و فيه: قالوا عليهما السلام يعطى يوم الفطر و هو أفضل و هو في سعة من ان يعطيهما في أول يوم يدخل في شهر رمضان» بناء على كون المراد منه مفضولية السابق لا الأعم منه و اللاحق.

(أقول) هكذا ذكره في الجواهر في مقام الاستدلال بصحيح الفضلاء، و الانصاف انه لا دلالة فيه على التوقيت بما قبل الصلاة- و لو كان المراد منه مفضولية السابق- و يمكن ان يؤيد لهذا القول بالاية الكريمة قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى، بناء على ان يكون المراد بالتركية هو الزكاة و من الصلاة صلاة العيد، فان تفريع الصلاة بالفاء على الزكاة يلائم تقديم الزكاة عليها. (و استدلال للثاني) بالمرسل المروي في التهذيب ان من ولد له قبل الزوال يخرج عنه الفطرة، و كذلك من أسلم قبل الزوال، المحمول على الندب جمعا بينه و بين ما يدل على نفى الوجوب عن من لم يدرك الشهر مثل خبر إسحاق بن عمار المتقدم نقله مرارا، هذا مضافا الى عدم صلاحية فعل الصلاة لتحديد الوقت، ضرورة اختلافها من المكلفين بل عدم فعلها من كثير منهم اما عمدا عصيانا أو بلا عريان، و اما بلا عمد، فلا بد حينئذ من ارادة وقت الصلاة إلى الزوال.

(و استدلال للثالث) بذيل صحيحة العيص، و فيها: قلت فإن بقي منه شيء بعد الصلاة، قال عليه السلام نحن نعطي عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه، و بصحيح الفضال، حيث ان إطلاق قوله عليه السلام (يعطى يوم الفطر) يشمل اليوم من أوله إلى الغروب (و لا يخفى) أن الأليق إسقاط القول الثالث لمخالفته مع دعوى العلامة في المختلف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٤١

الإجماع على حرمة تأخيرها عن الزوال- و ان كان القائل به أيضا هو العلامة (قده) في المنتهى حيث يقول: و الأقرب عندي جواز تأخيرها عن الصلاة و تحريم التأخير عن يوم العيد، و لكنه (قده) قال قبل ذلك بأسطر: و لا يجوز تأخيرها عن صلاة الليل اختيارا، فإن آخرها اثم، و به قال علمائنا اجمع» و ذيل صحيح العيص غير دال عليه لاحتمال ان يكون التأخير عن الصلاة بعد العزل، و هو خارج عن محل الكلام.

(و ربما يؤيد) حمله على ما بعد العزل: التعبير بقوله عليه السلام نحن نعطي عيالنا ثم يبقى منه، فان الطاهر من الضمير في قوله: منه- هو كون الباقي من الشيء الموجود في الخارج المتوقف على العزل، و إرجاع الضمير إلى الفطرة لا يلائم مع تذكيره، و إطلاق صحيح الفضلاء يصح الاستناد اليه لو لم يقيد بما يدل على التوقيت بما قبل الصلاة أو قبل الزوال.

(و اما القول الثاني) فالاستدلال له بالمرسل المروي في التهذيب ضعيف، حيث انه مرسل قام العمل من الأكثر على خلافه، مع انه معارض بخبر محمد بن مسلم المتقدم في أدلة القول الأول، و استبعاد التوقيت بالصلاة مع اختلاف وقتها، حيث يفعلها قوم في



أول وقتها و قوم في آخر وقتها و قوم فيما بين ذلك محض استبعاد لا يركن اليه، و ذلك لان كل من يصلها يكون وقت إخراج فطرته قبل صلوته التي يصلها في الوقت المضروب لفعالها و هو من أول طلوع الشمس الى الزوال، و من لا يصلها أصلا اما لعدم وجوبها عليه كما في المرأة مطلقا أو الرجل في عصر الغيبة فالوقت له ممتد الى الزوال.

و قال الشيخ الأكبر (قده) في رسالة الزكاة: نعم قد يشكل فيما لو قلنا باستحباب الصلاة أو بوجوبها فترك الفطرة و اشتغل بالصلاة فإنه يجب حينئذ تقديم الفطرة و تأخير الصلاة فتفسد صلوته، و لا يتوهم ان فساد صلوته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٤٢

مستلزم لعدم فوت وقت الفطر فلا يحرم و لا تفسد نظير ما ذكره في السفر الموجب لفوت الجمعة، إذ عدم الفوت الناشئ من فساد الصلاة، الحاصل من التحريم لا يوجب عدم التحريم، كما ان تفويت السفر للجمعة من حيث كونه معصية لا يوجب رفع التحريم و المعصية (انتهى).

و ما افاده (قده) لا تخلو من غرابة، ضرورة ان وجوب تقديم الفطرة على الصلاة لا يدل على اشتراط صحة الصلاة بإخراجها لكي تبطل الصلاة بعدم إخراج الفطرة من جهة الإخلال بشرطها (و بطلان الصلاة) بقاعدة اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده و ان الأمر بإخراج الفطرة يوجب النهي عن الصلاة (ممنوع) لعدم اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده الخاص فيصح الاشتغال بالصد العبادي فيما إذا ترك المأمور به و اشتغل بصدده حسبما حرر في الأصول (و مما ذكرنا ظهر) ان القول الأول الذي عليه الأكثر هو المعول، فالأقوى عدم جواز تأخير الفطرة عن الصلاة لمن يصلها و انه يستمر وقتها الى الزوال لمن لم يصلها.

(الأمر الرابع) لو عزلها فيما يجوز عزلها و لم يخرجها في الوقت الذي يجب إخراجها فيه حتى انقضى الوقت و جب دفع المعزول بعنوان الفطرة بلا- حاجة الى النية عند الدفع، لصيرورة المعزول فطرة بالعزل و قد خرجت الفطرة من الذمة إلى الخارج به، فالمعزول حينئذ في يده امانه (و يدل على الحكم المذكور) صحيح إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام، قال: إذا عزلتها فلا يضرك متى أعطيتها (و صحيح زرارة) عنه عليه السلام قال سئلته عن رجل اخرج فطرته فعزلها حتى يجد لها أهلا، فقال عليه السلام إذا أخرجها من ضمانه فقد براء و الا فهو ضامن حتى يؤديها (و مرسل ابن ابي عمير) عنه عليه السلام في الفطرة إذا عزلتها و أنت تطلب لها الموضع أو تنتظر به رجلا فلا بأس به.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٤٣

(الأمر الخامس) إذا لم يخرجها في وقتها مع عدم العزل ففي سقوطها بعده، أو وجوب إخراجها أداء، أو قضاء (أقوال) حكى الأول منها- اعنى السقوط- عن المفيد و المحقق و ادعى ابن زهرة الإجماع عليه (و استدلوا له) بأن الفطرة عبادة موقته فات وقتها فوجوب الإتيان بها في خارج وقتها يتوقف على دليل، لان وجوب القضاء بأمر جديد، و بما دل على انها قبل الصلاة زكاة مقبولة، و بعدها صدقة من الصدقات بمعنى أنها صدقة مندوبة.

(و القول الثاني) محكى عن ابن إدريس، و استدل له بأن الزكاة المالية تجب بدخول وقتها، فإذا دخل وقتها و جب الأداء و لا يزال الإنسان مؤديا لها لان ما بعد دخول وقتها هو وقت الأداء، و بعبارة أخرى: هي ليست من الموقوفات، و قد رده المحقق في المعبر بان هذا ليس بشئ، لان وجوبها موقت و لا يتحقق وجوبها بعد الوقت.

(و القول الأخير) أعنى وجوبها في خارج وقتها قضاء هو المحكى عن الشيخ و جماعة، و نسب اختياره إلى العلامة في جملة من كتبه، و استدل له في محكى المختلف بأنه لم يأت بالمأمور به فيبقى في عهدة التكليف الى ان يأتي به و بان المقتضى للوجوب قائم، و المانع لا- يصلح للمانع، أما وجود المقتضى فللعومات الواردة في وجوب الفطرة من غير تقييد بالوقت، و اما انتفاء المانع فلا- ما يتصور كونه مانعا هو خروج الوقت، و هو لا- يصلح للمانع، إذ خروج الوقت لا- يسقط الحق كما في الدين

المعجل و زكاة المال و كذا الخمس، مضافا الى صحیحته زرارة المتقدمة التي فيها: و الا فهو ضامن لها حتى يؤديها، و هذا القول هو مختار الشيخ الأكبر (قده) في رسالة الزكاة، و استدلل له بالعمومات الدالة على وجوب الفطرة، فإنها تدل على استقرارها في ذمة المكلف عند دخول وقتها، و حرمة تأخيرها عن الوقت المضروب لها لا تدل على السقوط كما في كثير

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٤٤

من الواجبات، و ليس ذلك من باب تعدد التكليف بالمطلق و المقيد دفعة حتى يقال بأنه يلزم ان يكون له امتثالان و مخالفتان في صورة الإطاعة و العصيان مع انه ضروري العدم، بل انما هو من باب تعدده تدريجا بمعنى بقاء الأمر بالطبيعة بعد فوات الخصوصية، نظير التكليف برد السلام فورا ففورا، حيث يكون التكليف الثاني بعد سقوط التكليف الأول بالعصيان (و بالجملة) فالباقي بعد خروج الوقت هو التكليف المطلق بالأداء مجردا عن الوضع، و يمكن ان يقال ببقائه مع الحكم الوضعي أيضا و هو اشتغال الذمة بالأداء نظير الشغل بالدين (انتهى بمعناه ملحضا).

(أقول) و لعل الأقوى هو الوجه الأخير- أعني بقاء التكليف مع الوضع- كما يدل عليه حكمهم بتعلق الفطرة بتركة من مات بعد هلال شوال قبل التمكن من أدائها كسائر ديونه- و ان خرج الوقت- و ليس ذلك الا من جهة شغل الذمة بها من غير ملاحظة الوقت كالزكاة المالية (و لا يخفى) ان هذا لو لم يكن أقوى فلا محالة يكون أحوط، الا ان ما ذكرناه لا يثبت كون الإخراج بعد الوقت بعنوان كونه قضاء، و عليه فالاحتياط الذي ذكره المصنف (قده) في المتن من الإخراج لا بنية الأداء و القضاء مما لا ينبغي تركه.

### [مسألة (١) لا يجوز تقديمها على وقتها في شهر رمضان على الأحوط]

مسألة (١) لا يجوز تقديمها على وقتها في شهر رمضان على الأحوط كما لا إشكال في عدم جواز تقديمها على شهر رمضان نعم إذا أراد ذلك اعطى الفقير قرضا ثم يحسب عند دخول وقتها.

المشهور بين الأصحاب عدم جواز تقديم الفطرة قبل وقت وجوبها، فلا- يجوز إخراجها في شهر رمضان، و ذلك لأنها من الواجبات الموقته لا تجب قبل مجئ وقتها.

(و عن الشيخ في النهاية) جواز إخراجها من أول شهر رمضان و تبعه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٤٥

جماعة- منهم المحقق في المعتمد (و استدلوا له) بصحيح الفضلاء- أعني زرارة و بكير و الفضيل بن يسار و محمد بن مسلم و بريد بن معاوية- عن الصادقين عليهما السلام، قالوا: على الرجل ان يعطى من كل من يعول من حر و عبد و صغير و كبير، يعطى يوم الفطر فهو أفضل و هو في سعة أن يعطيها من أول يوم يدخل في شهر رمضان الى آخره، فان اعطى تمرا فصاع لكل رأس، و ان لم يعط تمرا فنصف صاع- لكل رأس- من حنطة أو شعير، و الحنطة و الشعير سواء، ما اجزاء عنه الحنطة فالشعير يجزى.

و لا يخفى انه لو تم الاستدلال بهذا الخبر لكان اللازم هو القول بجواز التقديم على وقتها المضروب رخصة كما يدل عليه خبر إسحاق بن عمار، المعبر فيه بالتعجيل، و فيه: قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تعجيل الفطرة بيوم، فقال عليه السلام لا بأس به» و ذلك لثلا ينافي ما دل على ان لها وقتا مضروبا- كمر فوعة ابى بصير و نحوها، و فيها: قال قلت هل للزكاة وقت معلوم تعطى فيه، قال عليه السلام ان ذلك ليختلف في إصابة الرجل المال، و اما الفطرة فإنها معلومة.

و انما الكلام في تمامية الاستدلال بصحيح الفضلاء، و قد ناقشوا فيه أولا بالحمل على كون التقديم على سبيل القرض كما مر

فى زكاة المال (و ثانيا) بالقدح فيه لاشتماله على ما قام الإجماع على بطلانه- و هو الاجتزاء بنصف صاع من الحنطة، و باشماله على ما يخالف إجماع المسلمين و هو اجزاء نصف صاع من الشعير أيضا.

(و أجب عن الأول) بأن الحمل على كون التقديم قرضا بعيد عن ظاهر الخبر، لان الضمير فى قوله عليه السلام و هو فى سعة أن يعطيها يرجع الى الفطرة التى هى محل البحث لا- القرض، و انه على هذا التقدير لا يكون للتحديد بأول يوم من شهر رمضان فائدة، اللهم الا مع المنع عن احتساب فطرة فى غير هذه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٤٦

الصورة- و هو كما ترى-، و انه لا ريب فى كون مساق الخبر هو جعل الحكم من باب السعة و الرخصة فى مقابل الفريضة كما يشهد به قوله عليه السلام: و هو فى سعة و لا ريب أن إعطائه للفقير بعنوان القرض ثم احتسابه عليه فى وقت الوجوب أداء للفطرة فى وقت الفريضة، فلا معنى لجعله من باب الرخصة.

(و عن الثانى) بأن اشتمال ذيله على ما يخالف إجماع الشيعة بل إجماع المسلمين لا يضر بالأخذ بصدوره بعد عدم المانع عنه، و ذلك لصحة التفكيك فى الحجية إذا اقتضاه الدليل- كما حقق فى الأصول- فلا يوجب طرح الذيل منعا عن الأخذ بصدوره (فالحق) ان الصحيح المذكور من هذه الجهة لا مانع عن الاستدلال به و ربما يزداد فى الاستدلال بما تقدم من خبرى معاوية بن عمار الظاهرين فى إناطة الوجوب بإدراك شهر رمضان.

(قال فى الجواهر) ان كون ادراك الشهر سببا للوجوب و ان كان يتحقق بإدراك آخره الا ان الفرد الأكمل منه حينئذ إدراكه تاما، فهو على حسب قوله:

من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كله، و قوله: من أدرك الإمام راكعا فقد إدراك الجماعة، فإن لفظ الإدراك رمز الى كونه غاية للشئ لا بد لها من بداية، و ليست البداية هنا نصا و فتوى إلا أول الشهر- الى ان قال:- نعم ان ثبت إجماع أو غيره على سقوط الفطرة بانتفاء أحد شرائط الوجوب فى الأثناء كان الجمع بينهما بالوجوب الغير المستقر كما فى زكاة المال عند القائل بوجوبها بهلال الثانى عشر و انه يستقر الوجوب بتمامه، هذا مضافا الى ما فى ذلك من المصلحة للفقراء بتعجيل الإعانة لهم و رفع الحاجة عنهم (انتهى ملخصا).

ولا- يخفى ما فيه، لما تقدم فى تقريب الاستدلال بهذين الخبرين للقول بكون تعلق الوجوب بالدخول فى ليلة العيد واجدا للشرائط- من عدم دلالة التعليل بإدراك الشهر على كون ادراك آخر الشهر غاية للعلّة، لكى يلزم ان يكون لها بداية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٤٧

يقال بان بدايتها نصا و فتوى ليست إلا أول شهر رمضان، بل الاستفادة منه جامعية المكلف للشرائط فى آخر الشهر بحيث يخرج من الشهر و هو واجد لشرائط المخرج- من التكليف و الغنى و غيرهما- و المخرج عنه من العيلولة.

(مضافا) الى ان الإجماع بسقوط الفطرة بانتفاء أحد شرائطها فى الأثناء يوجب هدم سببية واجدية الشرائط من الأول، إذ مع اجتماع الشرائط فى آخر الشهر تجب الفطرة و لو مع فقدها فيما عدا آخره، و مع فقدها فى آخر الشهر لا تجب و لو مع وجودها فى غير آخرها، و ليس هذا الا- جعل العبرة بالوجدان فى آخره، فالإخراج فى أوله مع عدم بقاء الشرائط فى آخره إخراج لغير الواجب (نعم) مع اجتماع الشرائط فى آخره يغنى إخراجها فى أوله إذا كان مطلق الإدراك سببا للتعلق مشروطا بتحقيق الشرائط فى آخره، لكن يحتاج الحكم بالاغناء الى دليل يدل عليه.

و اما ما افاده من كون ذلك ملائما لمصلحة الفقراء بتعجيل الإعانة لهم فهو لا يثبت المدعى، لان التعجيل يتوقف على جوازه، و لا- يمكن إثبات جوازه بكونه موافقا لمصلحة الفقراء، و الا- فليجز تقديمه على شهر رمضان أيضا، اللهم الا ان يقال باشتراط

وجوبها بدخول شهر رمضان، و هو بعد أول البحث.

هذا و فى رسالة الشيخ الأكبر (قده) قد أورد عليه (أولا) بما حاصله ان الخبرين دلا على سبب ادراك الشهر لوجوب الفطرة و قد ثبت بدليل آخر اعتبار اجتماع الشرائط فى آخره و هو الإجماع على اعتبار اجتماعهما فى آخر الشهر و عدم الخلاف فى ان ادراك ما قبل الآخر من اجزاء الشهر متصفا بالشرائط لا يكون سببا للوجوب، فيصير نتيجة الخبرين مع ما يدل على اعتبار اجتماع الشرائط فى آخر الشهر هو سبب ادراك آخره جامعا للشرائط (ثم قال) نعم لو ثبت كفاية اجتماع الشروط فى جزء من الشهر (كما يستفاد من كلام الفاضل فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٤٨

المختلف، حيث استدل على جواز التقديم بأنه انفع للفقير لانه ربما افتقر الدافع أو مات قبل الوقت فيحرم عليه الفقير) أمكن ما ذكر (و ثانيا) بان التقديم بدلالة الخبرين حينئذ ليس تعجيلا نظير تقديم غسل الجمعة يوم الخميس، بل الأداء من أول شهر رمضان حينئذ أداء فى وقته، مع انه لا خلاف بين مجوزى التقديم فى كونه تعجيلا.

(أقول) اما ما أفاده أولا ففيه أن إحراز اعتبار اجتماع الشرائط فى آخر الشهر من دليل آخر كالإجماع لا يصير قرينة على ظهور الخبرين فى سبب ادراك آخر شهر رمضان للوجوب، فلو تم ما ذكره صاحب الجواهر مما استفاده من لفظ الإدراك لكان اللازم ما استدركه من الالتزام بوجوب الفطرة من أول الشهر وجوبا مشروطا بتحقق الشرائط فى آخره (و اما ما أفاده ثانيا) ففيه ان صاحب الجواهر (قده) ملتزم فى ذيل عبارته بأن الأداء من أول الشهر ليس من باب التعجيل، قال (قده) و المناقشة فى ذلك كله أو بعضه بأنه لا- خلاف فى كون الوقت الهلال، و انما الكلام فى جواز التعجيل على حسب تقديم غسل الجمعة و إتيانه يوم الخميس، و الزكاة المالية من أول الحول على القول به يدفعها ملاحظة التصريح به فى كلام بعض القائلين بان ذلك على جهة التوقيت لا- التعجيل كما هو مقتضى ظاهر الصحيح المزبور، فحينئذ لا مناص للفقهاء عن الفتوى به، و ان كان الأفضل و الأحوط التأخير إلى الهلال بل الى يوم الفطر قبل الصلاة (انتهى).

(و كيف كان) فالأحوط- لو لم يكن أقوى- عدم التقديم على هلال شهر شوال الا قرضا، و عليه فيشترط فى صحة احتسابه فطرة اجتماع الشرائط فى الدافع و الآخذ فى وقت الوجوب اعنى هلال ليلة العيد أو الفجر من يومه على الخلاف فى تحديد زمان الوجوب (و على القول بجواز التقديم مطلقا) كما يستفاد من عبارة المتخلف يكون الدفع فطرة من حينه و لا- يشترط اجتماع الشرائط فى الدافع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٤٩

و الآخذ عند الهلال أو الفجر، بل المعتمد اجتماع الشرائط عند الدفع.

## [مسألة (٢) يجوز عزلها فى مال مخصوص من الأجناس]

مسألة (٢) يجوز عزلها فى مال مخصوص من الأجناس أو غيرها بقيمتها و ينوى حين العزل و ان كان الأحوط تجديدها حين الدفع أيضا و يجوز عزل أقل من مقدارها أيضا فيلحقه الحكم و تبقى البقية غير معزولة على حكمها، و فى جواز عزلها فى الأزبد بحيث يكون المعزول مشتركا بينه و بين الزكاة وجه لكن لا- يخلو عن اشكال و كذا لو عزلها فى مال مشترك بينه و بين غيره مشاعا و ان كان ماله بقدرها.

فى هذه المسألة أمور (الأول) لا إشكال فى جواز عزل الفطرة فى مال مخصوص فى الجملة مع عدم المستحق، و يدل عليه جملة

من الاخبار بل ادعى فى الجواهر تظافر النصوص و الفتاوى به هنا، و كذا مع وجود المستحق كما اعترف به فى المدارك، قال ان إطلاق عبارات الأصحاب يقتضى جوازه مع وجود المستحق و عدمه، و فى مرسل ابن ابى عمير عن الصادق عليه السلام فى الفطرة إذا عزلتها و أنت تطلب بها الموضوع أو تنتظر به رجلا فلا بأس به، حيث انه يدل على جوازه لمكان انتظار مورد نظره مع وجود الموضوع لها كما هو الظاهر من عطف أو تنتظر به على (و أنت تطلب).

و المراد بالعزل- كما فى المسالك و المدارك- تعيين الفطرة فى مال معين بالنية، و حيث انه أمر قصدى محتاج إلى النية و لا يتعين بدونها يجب ان ينوى حين العزل، و هل يكفى نيته حين العزل عن النية حين الدفع، احتمالا، أقواهما الأول، ضرورة صيرورتها فطرة بالعزل، فىكون فى يده امانة من الأمانات لا بد حينئذ من الالتزام بكون المعطى كالولى عن المستحق فىكون قبضه و استيلائه كقبضه و استيلائه، لكن فى استفادة ذلك من أدلة جواز العزل نوع غموض، و عليه فالأحوط تجديد النية حين الدفع أيضا غير متعرض لنية الأداء و القضاء إذا كان الدفع فى خارج الوقت.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٥٠

(الأمر الثانى) لا إشكال فى جواز العزل فى مال مخصوص مساو لقدر الفطرة، و فى جوازه فى مال أزيد منها أو انقص كلام، اما فى الأزيد فربما يقال بعدم جوازه، و ذلك لوجهين.

(الأول) انه يلزم تحقق الشركة بين المستحق و المكلف، فىكون مقدار الفطرة من المال المعزول للمستحق، و الزائد عنه للمالك، و هذا انقص على المستحق، مع انصراف إطلاق أدلة جواز العزل عنه، و عند الشك فى جوازه فالأصل العدم (الثانى) ان صحة العزل فى مال معين زائد عن قدر الفطرة مستلزم لصحته بالنسبة الى جميع أمواله بأن يجعل الفطرة فى أمواله بالنية، و هو غير معهود من العزل.

و لعل الأقوى جوازه لضعف الوجهين (اما الأول) فلعدم المانع عن الشركة بعد إطلاق الدليل، و الانصراف ممنوع، مع انه يمكن ان ينقل الزائد إلى المستحق- بناقل من هبة و نحوها (و اما الثانى) فلان البحث فيما يصدق معه العزل، و تعيين الفطرة فى جملة أمواله ليس مصداق العزل، فىكون خارجا عن محل الكلام، و من ذلك يظهر جواز العزل فى الأقل و انه يتعين الأقل فطرة بالعزل بقدره و تبقى البقية غير معزولة على حكمها.

(الأمر الثالث) لو عزل الفطرة فى مال مشترك بينه و بين غيره مشاعا، فان كانت حصته منه أزيد أو انقص من الفطرة المعزولة فىكون كالتعيين فى ماله المختص به، و ان كانت حصته بقدر الفطرة فربما يقال بعدم الجواز بدعوى اعتبار التشخيص فى المعزول، على معنى عدم الشركة فيه أصلا لا مع المستحق و لا مع غيره، و لكنها دعوى من غير برهان، بل الظاهر صحة عزل ما يصدق معه العزل عرفا و لو كان بالمال المشترك بينه و بين غيره، كما يصح فيما يصدق معه العزل و لو فى حصة من ماله المختص به حتى يصير شريكا مع المستحق فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٥١

(فالأقوى) جواز عزلها فى مال مشترك بينه و بين غيره بعد فرض صدق العزل عليه (الأمر الرابع) مقتضى تعيين المعزول فطرة بالعزل صيرورته أمانة شرعية فى يد المالك يجب أدائها فوراً مع الإمكان، و لازمه عدم جواز تأخير الدفع عن وقت الوجوب، بل وجوب الابتداء الى دفعه فى الوقت أيضا- و ان لم يجب ذلك مع عدم العزل- على ما هو مقتضى كون الواجب موسعا، و لكن ظاهر الأصحاب جواز تأخير دفعه و لو خرج وقت الفطرة (و يدل عليه) خبر إسحاق بن عمار: إذا عزلتها فلا يضر كمتى أعطيتها، و فى خبر الحريث عن الصادق عليه السلام قال لا بأس ان تؤخر الفطرة إلى هلال ذى القعدة، حيث ان التحديد بهلال ذى القعدة مما يأبى عن الحمل على صورة عدم المستحق.

### [مسألة (٣) إذا عزلها و آخر دفعها الى المستحق]

مسألة (٣) إذا عزلها و آخر دفعها الى المستحق فان كان لعدم تمكنه من الدفع لم يضمن لو تلف و ان كان مع التمكن ضمن. اما عدم الضمان مع عدم التمكن من الدفع فلانه الموافق مع قاعدة الأمانة، حيث ان الأمين لا يضمن ما يتلف عنده إذا لم يكن يتعد منه أو تفريط، و اما الضمان عند التأخير مع التمكن من الدفع ففي الجواهر: بلا خلاف نصا و فتوى و لا اشكال، و قد تقدم شطر من الكلام في العزل في المسألة الرابعة و الثلاثين من الفصل المعقود في زكاة الغلات الأربع، و في المسألة السادسة من الفصل المعقود في بقیة أحكام الزكاة.

### [مسألة (٤) الأقوى جواز نقلها بعد العزل الى بلد آخر]

مسألة (٤) الأقوى جواز نقلها بعد العزل الى بلد آخر و لو مع وجود المستحق في بلده و ان كان يضمن حينئذ مع التلف و الأحوط عدم النقل الا مع عدم وجود المستحق. و قد تقدم الكلام في جواز نقل الزكاة مع وجود المستحق و مع عدمه مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٥٢ مع الضمان عند وجود المستحق في المسألة الحادية عشر من الفصل المعقود في بقیة أحكام الزكاة و قوينا فيها جواز النقل مع وجود المستحق و كلما استدللنا به في ذلك المقام يجرى هيئنا.

### [مسألة (٥) الأفضل أدائها في بلد التكليف بها]

مسألة (٥) الأفضل أدائها في بلد التكليف بها و ان كان ماله بل و وطنه في بلد آخر و لو كان له مال في بلد آخر و عينها فيه ضمن بنقله عن ذلك البلد الى بلده أو بلد آخر مع وجود المستحق فيه. أفضلية أداء الفطرة في بلد التكليف بها و ان كان ماله في بلد آخر أو لم يكن البلد الذي هو فيه بلد استيطانه كما إذا كان خارجا عن وطنه- مذكورة في فتاوى الأصحاب (قال في الشرائع) الأفضل ان تؤدي في بلده و ان كان له مال في غيره لأنها تجب في الذمة (و في الجواهر) في شرح عبارة الشرائع بعد قوله «لأنها تجب في الذمة»: دون المال، فلا مدخلة حينئذ لبلد ماله كما انه لا مدخلة لبلد استيطانه. (أقول) ما ذكره انما يفيد لنفي رجحان البلد الذي له مال فيه، و اما رجحان الأداء في البلد الذي هو فيه فلا بد له من دليل (قال في الجواهر):

بل ينبغي له تأديتها في البلد الذي هو فيه سواء كان بلد استيطانه أولا (انتهى) و لعل الوجه فيه كونه مسارعة في الخير مع ترقب المستحقين الذين هم في بلده الفعلي (و كيف كان) فلعل الحكم مما لا اشكال فيه أصلا، و يكفي في إثباته التسامح في أدلة السنن و كفاية فتوى الفقيه فيها.

و لو كان له في بلد آخر مال قد عزله للفطرة بالنية فالظاهر هو الضمان لو نقله الى البلد الذي هو فيه أو الى غيره مع وجود المستحق في بلد المال و إمكان الإيصال اليه، و ذلك لان المال بالعزل قد تعين للفطرة، فيكون نقله كنقل المال الزكوى الذي

تعلق به الزكاة موجبا للضمان مع وجود المستحق في بلد المال.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٥٣

### [مسألة (٦) إذا عزلها في مال معين]

مسألة (٦) إذا عزلها في مال معين لا يجوز له تبديلها بعد ذلك.

و ذلك لما عرفت من ان الذمة تفرغ بالعزل عن الفطرة و يتعين المال المعزول فطرة و يصير في يده امانة من الأمانات، و من المعلوم ان عود الفطرة إلى الذمة، و المال الى ملك مالكة الأول يحتاج الى دليل مفقود في المقام، و مع الشك في العود يكون مقتضى الاستصحاب هو العدم.

### [فصل في مصرفها]

#### إشارة

فصل في مصرفها و هو مصرف زكاة المال لكن يجوز إعطائها للمستضعفين من أهل الخلاف عند عدم وجود المؤمنين و ان لم نقل به هناك و الأحوط الاقتصار على فقراء المؤمنين و مساكينهم و يجوز صرفها على أطفال المؤمنين أو تملكها لهم بدفعها إلى أوليائهم.

ههنا أمور ينبغي البحث عنها (الأول) مصرف الفطرة (٢) هو مصرف زكاة المال عند أكثر الأصحاب، مقطوع به في كلماتهم، و استدلل له في المنتهى بإطلاق أدلة مصرف الزكاة و قال ان الفطرة زكاة فتصرف إلى سائر الزكوات و بأنها صدقة فتدخل تحت قوله تعالى **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ** (الآية).

و حكى عن مقنعة المفيد اختصاصها بالمساكين، و استدلل له بصحيح الحلبي، و فيه: عن كل انسان نصف صاع من حنطة أو شعير أو صاع من تمر أو زبيب لفقراء المسلمين (و خبر الفضيل) عن الصادق عليه السلام قلت له لمن تحل الفطرة فقال عليه السلام لمن لا يجد (قال في المدارك) و المسألة محل اشكال و طريق الاحتياط واضح.

(أقول) لا ينبغي الإشكال في المسألة أصلا، اما مخالفة المفيد فغير واضحة إذ المحكى عن المقنعة ان مستحق الفطرة هو من كان على صفات مستحق الزكاة من الفقر أولا ثم المعرفة و الايمان» و هو كما ترى قابل للحمل على بيان الفرد الأظهر من المستحق، و هو الفقير، الذي جعلت الزكاة له أولا بحسب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٥٤

الجعل ثم عممت لسائر مصارفها (و اما الخبران) فهما لا يدلان على الحصر بل الاستفادة منهما بيان المصرف، و لعل تخصيص الفقراء بالذكر لأنهم الأصل في مصرفها، مضافا الى انه لو فرض دلالتها على الحصر فاللازم رفع اليد عن العمل بهما لإعراض الأصحاب عنهما، بل يمكن دعوى الإجماع على عدم الحصر بعد عدم اتضاح خلاف المفيد في المسألة، فالحكم مما لا ارتياب فيه.

(الأمر الثاني) قد تقدم في الفصل المعقود لبيان شروط المستحقين ان الأقوى عدم جواز إعطاء زكاة المال للمستضعفين من أهل

الخلافة، عند عدم وجود المؤمن، خلافا لما حكاه في الحدائق عن بعض من جواز إعطائها للمستضعف عند عدم وجود المؤمن مستدلا بخبر يعقوب بن شعيب، المطروح عند المحقق في المعبر بضعف السند، ورماه العلامة بالشذوذ، وحملة في الجواهر على ارادة المستضعف من أهل الحق، وعندنا انه ساقط عن الحجية بإعراض الأصحاب عنه.

و اما زكاة الفطرة ففي جواز إعطائها للمستضعف عند عدم وجود المؤمن قولان، المحكى عن الأكثر منهم المفيد و السيد و ابن الجنيد و ابن إدريس هو العدم (و استدل له) مضافا الى العمومات المانعة عن إعطاء الزكاة إلى المخالف بصحبة إسماعيل بن سعد الأشعري عن الرضا عليه السلام قال سألته عن الزكاة هل توضع فيمن لا يعرف، قال عليه السلام لا، و لا زكاة الفطرة (و خبر ابن ابي يعفور) عن الصادق عليه السلام، قال قلت له جعلت فداك ما تقول في الزكاة، لمن هي، قال لأصحابك، قال قلت فان فضل منهم، قال فأعد عليهم، قلت فان فضل عنهم، قال فأعد عليهم، قلت فيعطى السؤال منها شيئا، فقال لا و الله الا التراب، الا ان ترجمه، فان رحمته فأعطه كسرة، ثم أومى بيده فوضع إبهامه على أصول أصابعه (و المروى عن الرضا عليه السلام)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٥٥

و فيه: ان الله عز و جل حرم أموالنا و أموال شيعتنا على عدونا.

و المحكى عن الشيخ و جماعة هو الجواز لموثق الفضيل عن الصادق - عليه السلام قال كان جدى يعطى فطرته للضعفة و من لا يتوالى (و موثق إسحاق بن عمار) عن الكاظم عليه السلام، و فيه: عن صدقة الفطرة أعطيها غير أهل ولايتى من جيراني، قال نعم: الجيران أحق بها لمكان الشهرة (و صحيح على بن يقطين) عنه عليه السلام عن زكاة الفطرة أ يصح ان تعطى الجيران و الطؤرة ممن لا يعرف و لا ينصب، فقال عليه السلام لا بأس بذلك إذا كان محتاجا (و خبر مالك الجهني) عن الباقر عليه السلام، و فيه عن زكاة الفطرة، قال تعطيه المسلمين فان لم تجد مسلما فمستضعفا (و مكاتبة على بن بلال) يقسم الفطرة على من حضره و لا يوجه ذلك الى بلدة اخرى و ان لم تجد موافقا.

قال في المدارك قال في المعبر: و الرواية المانعة أشبه بالمذهب لما قررته الإمامية من تضليل مخالفيها في الاعتقاد، و ذلك يمنع الاستحقاق، و هو كذلك، و يمكن حمل الأخبار المبيحة على التقية كما يدل عليه قوله عليه السلام في رواية إسحاق بن عمار: الجيران أحق بها لمكان الشهرة (انتهى).

و لا يخفى ما فيه، لأن قابلية رواية إسحاق بن عمار للحمل على التقية لا يوجب حمل الجميع عليها، مع ان فيها ما ربما يأبى عن الحمل عليها كصحيح على بن يقطين: لا بأس بذلك إذا كان محتاجا.

و الذى تقتضيه الصناعة هو تقييد المطلقات المانعة (لو سلم إطلاقها و عدم انصرافها الى زكاة المال) بتلك الأخبار المجوزة بعد تقييد مطلقاتها بصورة عدم وجدان الموافق كما هو مدلول بعضها، فتكون النتيجة جواز إعطاء خصوص الفطرة للمخالف إذا لم يكن ناصبا عند عدم وجود الموافق (و هذا هو الأقوى) و لعل الأحوط الصرف إلى المؤمنين و لو من غير فقرائهم من سائر فرق المستحقين.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٥٦

(الأمر الثالث) يجوز صرف الفطرة في أطفال المسلمين إذا كانوا فقراء أو تملكها لهم بدفعها إلى أوليائهم، و قد مر حكم هذا الأمر تفصيلا في المسألة الاولى من الفصل المعقود لبيان أو صاف المستحقين لزكاة المال.



مسألة (١) لا- يشترط عدالة من يدفع اليه فيجوز دفعها الى فساق المؤمنين نعم الأحوط عدم دفعها الى شارب الخمر و المتجاهر بالمعصية بل الأحوط العدالة أيضا و لا يجوز دفعها الى من يصرفها فى المعصية.  
قد تقدم الكلام فى هذه المسألة مبسوطا فى الأمر الثانى من الأمور المعتبرة فى مستحق زكاة المال.

### [مسألة (٢) يجوز للمالك ان يتولى دفعها مباشرة]

مسألة (٢) يجوز للمالك ان يتولى دفعها مباشرة أو توكيلا و الأفضل بل الأحوط أيضا دفعها الى الفقيه الجامع للشرائط خصوصا مع طلبه لها.

و قد تكلمنا فى هذه المسألة مستوفى فى المسألة الاولى من الفصل المعقود فى بقیة أحكام الزكاة، الا انه ربما يكون الحكم بدفع الفطرة الى الامام عليه السلام و الى نائبه فى عصر الغيبة أكد، لقيام الدليل على دفعها اليه بالخصوص، ففى الخبر: هو- أى الإمام- أعلم يضعها حيث يشاء و يصنع فيها ما يرى، و خير على بن راشد سألته عن الفطرة لمن هى، قال للإمام، قال قلت له فأخبر أصحابى، قال نعم من أردت أن تطهره منهم، قال فى الجواهر: و ربما يظهر من المفيد وجوبه.

### [مسألة (٣) الأحوط ان لا يدفع للفقير أقل من صاع]

مسألة (٣) الأحوط ان لا يدفع للفقير أقل من صاع إلا إذا اجتمع جماعة لا تسعهم ذلك.  
عدم جواز دفع الأقل من الصاع هو المشهور بين الأصحاب، و عن المختلف نسبته إلى فقهاءنا و انه لم يقف على مخالف منهم، و عن الانتصار انه مما انفردت به الإمامية و باقى الفقهاء يخالفون فى ذلك (و استدل له) بالمرسلة  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٥٧

المروية عن الصادق عليه السلام، و فيها: لا- تعط أحدا أقل من رأس (خلافًا) للمحكى عن المعتبر حيث منع عن التمسك بالمرسلة و قال لا تصلح للحجبة لمكان الإرسال، فالأولى ان يحمل على الاستحباب، و لا يخفى ان المرسل بعد اعتضاده بالعمل يعتبر حجة لا مانع عن لزوم الأخذ به فيكون الأخذ به هو المتعين، و عليه فلا فرق بين اجتماع جماعة لا يسعهم ذلك و بين عدمه لإطلاق الدليل و استفادة كون المنع عن إعطاء الأقل من صاع لقله الانتفاع به، الذى لا يفرق فيه بين الاجتماع و عدمه الا ان الأكثر قيدوا الحكم بما إذا لم يجتمع جماعة لا تسعهم ذلك، و الا فيجوز الإعطاء لكل فقير أقل من صاع (و استدلوا له) بان فيه تعميما للنفع، و بان فى منع البعض أذية للمؤمن فجاز التشريك بينهم حينئذ، و فى ما افادوه ضعف.

### [مسألة (٤) يجوز ان يعطى فقيرا واحدا أزيد من صاع]

مسألة (٤) يجوز ان يعطى فقيرا واحدا أزيد من صاع بل الى حد الغنى.  
و قد تقدم حكم هذه المسألة فى المسألة الثانية من الفصل المعقود لأصناف المستحقين فى باب زكاة المال.

### [مسألة (٥) يستحب تقديم الأرحام على غيرهم]

مسألة (٥) يستحب تقديم الأرحام على غيرهم ثم الجيران ثم أهل العلم و الفضل و المشتغلين و مع التعارض تلاحظ المرجحات و الأهمية.

يدل على تقديم الأرحام ما ورد من انه لا صدقة و ذو رحم محتاج، و ان أفضل الصدقة على ذى الرحم الكاشح، و على تقديم الجيران ما ورد من ان جيران الصدقة أحق بها، و على تقديم سائر المراتب ما حكى عن الباقر عليه السلام أعطهم على الهجرة فى الدين و الفقه و العقل، و تقدم الكلام فى هذه المسألة فى المسألة الثالثة من فصل بقیة أحكام الزكاة.

### [مسألة (٦) إذا دفعها الى شخص باعتقاد كونه فقيرا]

مسألة (٦) إذا دفعها الى شخص باعتقاد كونه فقيرا فبان خلافه فالحال كما فى زكاة المال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٥٨

و قد تقدم فى المسألة الثالثة عشر من مسائل الفصل المعقود لأصناف المستحقين.

### [مسألة (٧) لا يكفى ادعاء الفقر]

مسألة (٧) لا يكفى ادعاء الفقر الا مع سبقه أو الظن بصدق المدعى.

و قد تقدم فى المسألة العاشرة من فصل أصناف المستحقين.

### [مسألة (٨) تجب نية القربة هنا كما فى زكاة المال]

مسألة (٨) تجب نية القربة هنا كما فى زكاة المال و كذا يجب التعيين و لو إجمالا مع تعدد ما عليه و الظاهر عدم وجوب تعيين من يزكى عنه فلو كان عليه أصوع لجماعه دفعها من غير تعيين ان هذا لفلان و هذا لفلان.

لأنها عبادة بالإجماع فيعتبر وقوعها على وجه التعب كزكاة المال، و قد تقدم الكلام فى زكاة المال فى ذلك مستوفى، و المراد بتعدد ما عليه هو كون زكاة الفطرة عليه مع زكاة المال (و فى وجوب التعيين) و لو إجمالا أو الاكتفاء بإخراج ما عليه من الزكاة بقصد انه زكاة من غير تعيين كونه فطرة أو زكاة مال (كلام طويل) استوفيناها فى زكاة المال فى فصل كونها من العبادات، و اما عدم وجوب تعيين المخرج عنه فلعدم الدليل على وجوبه بعد كون المكلف بالإخراج عن العيال هو المعيل كما فى الإخراج عن نفسه، و حينئذ يكون الواجب إخراج الزكاة عن نفسه و عياله، فلا يحتاج الى تعيين كونه عن نفسه أو عن عياله (و منه يظهر) عدم الحاجة فى فطرة العيال الى تعيين كونها عن اى واحد منهم، بل يكفى قصد امتثال ما تعلق به من الخطاب بالإخراج مطلقا.

الى هنا تم ما أردت إثباته فى كتاب الزكاة حامدا لله سبحانه على آلائه، مصليا على نبيه المصطفى و إله و كان ختامه ليلة الخميس لخمس مضمين من شهر جمادى الاولى من شهور سنة ألف و ثلاثمائة و تسعة و ستين من الهجرة النبوية على من هاجر بها آلاف صلوات و تحية كتبه مؤلفه الحقيقير محمد تقى بن محمد الآملى غفر الله سبحانه له و لوالديه و لمعلميه و ذوى حقوقه و ذلك فى طهران عاصمة إيران صانها الله عن الفتن و الحداث، و الحمد لله رب العالمين.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ هـ ق

## الجزء الحادی عشر

### إشارة

من مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی لمؤلفه الفقیر الفانی الحاج الشيخ محمد تقی الآملی (عفی عنه) طبع علی نفقة المؤید الموفق الحاج عباس آقا کوشان پور زید توفیقاته و كان الشروع فی طبعه فی شهر ربیع الأول سنة ۱۳۹۱ ق - ۱۳۵۰ ش حقوق الطبع محفوظة للمؤلف شرکت سهامی چاپخانه فردوسی مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ج ۱۱، ص: ۲

### كلمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على نبينا محمد و إله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

و بعد فيقول العبد الحقير الفاني محمد تقی بن محمد الآملی عفی الله عنه و عن والديه و عن المؤمنين و المؤمنات. هذا هو المجلد الحادی عشر من كتاب (مصباح الهدی) فی شرح العروۃ الوثقی و يشمل هذا الجزء علی كتاب الخمس و شيء من كتاب الحج و قد كان تأليف شرح كتاب الخمس قديما في حدود سنة ۱۳۶۸ و لذا يتفاوت نهج الشرح فيه مع ما ألفته أخيراً ككتاب الحج الذي كتبه في حدود ۱۳۸۵-۱۳۸۶، و الحمد لله أولاً و آخراً و قد كان إقبال رواد العلم على اجزاء الكتاب مما شوقني الى المبادرة إلى طبع هذا الجزء، اسئل الله العصمة من الزلل و التوفيق لحسن العمل، و هو الموفق المعين.

مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ج ۱۱، ص: ۳

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله و الصلاة على محمد و آله أمناء الله، و اللعنة على أعدائهم إلى يوم لقاء الله.

### [كتاب الخمس]

### (فصل فيما يجب فيه الخمس)

### [و هو سبعة أشياء]

### إشارة

و هو سبعة أشياء

و هذا الحصر استقرائي بحسب الاستقراء في الأدلة الشرعية، و قد صرح الشهيد (قده) في البيان باندرج هذه السبعة كلها في الغنيمۃ (و يدل عليه) جملة من الاخبار المفسرة للغنيمۃ بالإفادة يوماً فيوماً، و كيف كان، فالأمر سهل.

## [الأول الغنائم المأخوذة من الكفار من أهل الحرب]

(الأول) الغنائم المأخوذة من الكفار من أهل الحرب قهرا بالمقاتلة معهم بشرط ان يكون بإذن الإمام عليه السلام وجوب الخمس في الغنائم المأخوذة بالقيود المذكورة (و هي كونها مأخوذة من الكفار- لا من البغاة من المسلمين- و كون الكفار من أهل الحرب لا من أهل الارتداد، و كون الأخذ قهرا لا بالغيلة و السرقة، و عند القتال لا بالغارة عليهم، و كون القتال بإذن الإمام عليه السلام لا مع عدم اذنه) مما لا اشكال فيه و لا خلاف نصا و فتوى.

و يدل عليه الآية الكريمة (وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ- الآية-) سواء فسرت الغنيمه فيها بخصوص ما في دار الحرب، و هي الغنيمه بالمعنى الأخص أو بمطلق الفائدة، و هي الغنيمه بالمعنى الأعم، و ذلك لكون الغنيمه المذكوره في المتن منهنما قطعاً. و انما الكلام في أمور (الأول) لا يجرى حكم الغنيمه على أموال المرتدين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤

بغير النصب، سواء كان ارتدادهم عن فطره أو عن مله- و ان شاركوا الكفار في جملته من الاحكام كالقتل و النجاسة و حرمة الذبائح و النكاح و التجهيز و نحوها، بل لكون أموالهم لورثتهم المسلمين- لو كانوا- و الا فلإمام عليه السلام.

(الثاني) لا- فرق في الكفار من أهل الحرب بعد ان كانوا ممن تستحل أموالهم و تسبى نسائهم و أطفالهم بين ما كان كفرهم بالإنكار للصانع تبارك و تعالى أو للنبي المختار صلى الله عليه و آله، أو بالحاد أو تشكيك في ما ذكر، أو بإثبات إله آخر أو نبي كذلك.

(الثالث) لا فرق في الغنيمه

بين ما حواها العسكر و ما لم يحوه و المنقول و غيره كالأراضي و الأشجار و نحوها و ذلك لإطلاق الآية الكريمة، و خبر.

ابى بصير عن الباقر عليه السلام: كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا إله إلا الله و ان محمدا رسول الله فان لنا خمسه و لا يحل لأحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل إلينا حقنا (خلافاً للحدائق) فخص المنقول و نفاه عن الأراضي مدعياً عدم ما يدل على ثبوت الخمس فيها لاختصاص الأخبار الواردة في وجوب الخمس في الغنائم بما يقسم في المقاتلين و انه يجب إخراج الخمس بينهم، و الأراضي غير مختصة بالغانمين و المقاتلين بل هي لجميع المسلمين (و يندفع) بعدم دلالة تلك الاخبار على الحصر و عدم مقيد لإطلاق الآية الكريمة و خبر ابى بصير المتقدم و نظائرها.

(الرابع) انه انما يجب الخمس في الغنيمه

بعد إخراج المؤمن التي أنفقت على الغنيمه بعد تحصيلها بحفظ و حمل و رعى و نحوها منها و بعد إخراج ما جعله الامام عليه السلام من الغنيمه على فعل مصلحه من المصالح و بعد استثناء صفايا الغنيمه كالجارية الورقه «١» و المركب الفاره «٢» و السيف القاطع و الدرع فإنها للإمام عليه السلام و كذا قطائع الملوك فإنها أيضا له عليه السلام

(١) ورق الشباب: نضرته و حدائته و يستعار الورق للجمال و البهجة و حسن الهيئه.

(٢)- المركب الفاره أى سريع السير و يقال فارت القدر إذا غلت أستعير للسرعة مجمع البحرين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥

أما إخراج المؤمن من الغنيمه قبل إخراج الخمس ففيه قولان، أقواهما الأول (قال في الجواهر) لانه الموافق للعدل و المناسب لغيره

مما يتعلق به الخمس و قضية عموم ما دل على تأخر الخمس عن المؤنة، الشامل لما هنا في وجه (و لا يخفى) ما في الأولين منها، ضرورة ان قضية العدل بالنسبة إلى الغانمين معارضة مع العدل بالنسبة إلى أرباب الخمس، فلا أولوية في ترجيح حقهم، مع انه لا موقع للتمسك بموافقته العدل لترجيح حقهم على حق أرباب الخمس- لو كان حقهم في الباقي من الخمس قبل إخراج المؤن- (نعم) هذا الترجيح يصح بالقياس الى جاعل الحكم في مقام الجعل و التشريع بمعنى صيرورته ملاكا لجعل وجوب الخمس بعد إخراج المؤن و لكن الكلام ليس في مقام ملاك الجعل بل الكلام في إثبات الدليل على إثبات الحكم المجعول.

و نظير ذلك ما تمسك به جماعة في إثبات الحكم بقاعدة لا حرج في موارد الحرج النوعي، مع ان الحرج النوعي ملاك لجعل الحكم في مقام التشريع، و هو ليس من وظائف الفقيه، و انما يتمسك بقاعدة الحرج لرفع الحكم عن مورد الحرج الشخصي. و اما قضية مناسبة الغنيمة مع غيرها مما يتعلق به الخمس و انه انما يجب الخمس هناك بعد إخراج المؤن- فبالقياس و الاستحسان أشبه بعد إطلاق دليل ثبوت الخمس في المقام (فالصواب) هو التمسك بالوجه الأخير- أعني إطلاق ما دل على كون الخمس بعد إخراج المؤن، الشامل للغنيمة أيضا (ففي المروى) عن ابي جعفر الثاني عليه السلام- في جواب من سئله: أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل و كثير من جميع الضروب و على الصنائع؟- فوقع عليه السلام بخطه، الخمس بعد المؤنة. (و في توقيعات الرضا عليه السلام) الى إبراهيم بن محمد الهمداني: الخمس بعد المؤنة (و في مكاتبة) أحمد بن محمد بن ابي نصر الى الجواد عليه السلام: الخمس أخرجه قبل المؤنة أو بعدها؟ فكتب عليه السلام: بعد المؤنة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦

و الخبر الأخير و ان أمكن دعوى انصرافه إلى أرباح المكاسب- لقول السائل: أخرجه- بصيغة المتكلم وحده- الظاهر في الاختصاص بما هو محل حاجته من خصوص أرباح المكاسب- الا- ان الخبرين الأولين مطلقان لا موجب للانصراف فيهما- ففيهما كفاية، فالحق هو إخراج المؤن قبل إخراج الخمس.

و اما ما جعله الامام عليه السلام على فعل مصلحة من المصالح فالحق فيه أيضا إخرجه قبل الخمس، و ذلك لعدم تعلق الغانمين به، بل الغانمون لا- يملكون من الغنيمة من أول الأمر إلا- الباقي منها بعد إخراج الجعل، و ليس شأن الجعل كشأن المؤن التي أنفقت على الغنيمة بعد تحصيلها (نعم) يجب على العامل خمس ما أخذه من الجعل و لكن من باب الفوائد المكتسبة لا من باب الغنيمة.

و اما استثناء صفايا الغنيمة فلخبر ربي عن الصادق عليه السلام، قال كان رسول الله صلى الله عليه و آله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه و كان ذلك له ثم يقسم الخمس (الخبر) الظاهر في كون إخراج الصفايا أولا من جهة كونه له صلى الله عليه و آله كما يدل عليه قوله:

و كان ذلك له الظاهر في كونه علة الإخراج قبل الخمس (و منه يظهر) وجه الاستثناء في قطائع الملوك، فإنها أيضا للإمام عليه السلام كما حقق في كتاب الجهاد.

(الخامس) لا إشكال في وجوب خمس الغنيمة إذا كان القتال بإذن الإمام عليه السلام، و اما إذا لم يكن باذنه فمع التمكن من اذنه فالغنيمة كلها للإمام، و ذلك لخبر الوراق عن رجل سماه عن الصادق عليه السلام قال إذا غزى قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للإمام، و إذا غزى قوم بأمر الإمام فغنموا كان للإمام الخمس (و اما مع عدم التمكن من الاستيذان) كما في زمن الغيبة فلا يخلوا اما ان يكون الغزو بتهاجم المسلمين عليهم أو بتهاجمهم على المسلمين، و على الأول فاما يكون لدعائهم إلى الإسلام أو لأجل التوسعة في الملك، و الظاهر وجوب الخمس في الأول، لما تقدم من خبر ابي بصير عن الباقر عليه السلام:

كل شيء قوتل على شهادة ان لا إله إلا الله (الخبر) فمع كون الغزو للدعاء إلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧

الإسلام يصدق أنه شىء قوتل على شهادة ان لا إله إلا الله مع انصراف خبر الوراق إلى صورة إمكان الاستيذان (و اما الأخيران) أعنى ما إذا كان التهاجم بقصد زيادة الملك أو كان المسلمون مدافعين لا مهاجمين فالأحوط فيهما الخمس أيضا، و ذلك لإطلاق الآية المباركة و عدم مقيد لها سوى خبر الوراق المنصرف إلى صورة إمكان الاستيذان.

(السادس)

من الغنائم التى يجب فيها الخمس الفداء الذى يؤخذ من أهل الحرب

و ذلك لكونها من الغنيمه عرفا و كذا

ما صولحوها عليه و كذا

الجزية المبذولة لتلك السرية حيث انها أيضا من الغنيمه عرفا بخلاف سائر أفراد الجزية فلا يجب فيها الخمس لأنها ليست من الغنيمه، و بل و لا من الغنيمه بالمعنى الأعم و لا من الملحق بأحدهما و ان حكى إلحاقها بالغنيمه عن ابن الجنيدي، لكنه ضعيف.

(السابع) لا يعتبر فى خمس الغنيمه

خروج مؤنة السنة على ما يأتى فى أرباح المكاسب و سائر الفوائد

بل يجب فى قليلها و كثيرها لعدم ما يدل على اعتبار إخراجها مع إطلاق الأدلة، و هذا ظاهر.

(الثامن) لا إشكال فى وجوب الخمس إذا أخذ الغنيمه منهم قهرا بالمقاتلة معهم، و اما لو لم يكن كذلك فاما يكون بالاغارة عليهم أو بالأخذ منهم غيلة أو سرقة أو يؤخذ منهم بالربا و الدعوى الباطلة، لا إشكال فى جواز الأخذ منهم بكل طريق اتفق، و انما الكلام فى وجوب الخمس على الأخذ من باب الغنيمه فى الجميع كما هو المحكى عن كشف القناع- لكونها غنيمه، أو عدم وجوبه فى الجميع لعدم كونها مأخوذة بالمقاتلة، أو التفصيل بين الإغارة و السرقة و الغيلة- فيجب فيها الخمس- و بين الدعوى الباطلة و الربا- فلا يجب فيها الخمس (وجوه).

منشأ الأول هو صدق الغنيمه على الجميع بالمعنى الأعم (و لا يخفى ما فيه) إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨

لكلام فى وجوبه فيه بعنوان الغنيمه بالمعنى الأخص، و الا فلا إشكال فى وجوبه بعنوان أرباح المكاسب (و منشأ الثانى) عدم صدق الغنيمه بالمعنى الأخص فى الجميع لاعتبار كونها مأخوذة بالمقاتلة (و منشأ الثالث) أمران (أحدهما) عدم اعتبار المقاتلة فى صدق الغنيمه فيجب فى كل ما يصدق الغنيمه عليه عرفا كالمأخوذ بالاغارة و السرقة و الغيلة، و لا يجب فيما لا يصدق عليه ذلك كالمأخوذ بالدعوى الباطلة و الربا (و ثانيهما) الصحيح الوارد فى جواز أخذ مال الناصب و لزوم الخمس فيه بعد الأخذ كصحيح ابن البخترى و خبر ابى بكر الحضرمي الآتين فى الفرع الآتى- بناء على إرادة الحربى من الناصب كما فسر به غير واحد كالحلبى، أو على الأولوية و لا أقل من المساواة بناء على إرادة المعنى المعروف (منه و هو المبغض لأهل البيت عليهم السلام).

(و يندفع الثانى) يكون إرادة الحربى من الناصب خلافا للظاهر و بالمنع عن المساواة فضلا عن الأولوية (و لا بأس بالأول) ضرورة عدم اعتبار المقاتلة فى صدق الغنيمه عرفا، فالمحكم هو إطلاق الأدلة، و لكن الأقوى إلحاق الغيلة بالدعوى الباطلة و الربا لعدم صدق الغنيمه عرفا على المأخوذ بها (فالمتمجه هو التفصيل) بين الغارة و السرقة بالقول بوجوب الخمس فيهما لصدق الغنيمه عرفا، و بين الغيلة و الدعوى الباطلة و الربا فلا يجب فيها لعدم صدق الغنيمه.

(التاسع) اختلف فى جواز أخذ مال النصاب فعن ابن إدريس التصريح بعدم الجواز فإنهم مسلمون و لا يحل أخذ مال مسلم و لا ذمى على وجه من الوجوه، و عن الآخريين الجواز، و فى الحدائق عليه الطائفة المحققة سلفا و خلفا، لمنع كونهم مسلمين و

للخبرين المشار إليهما في الأمر السابق (ففى صحيح ابن البخترى) خذ مال الناصب حيث ما وجدته و ادفع إلينا الخمس، و خبر ابى بكر الحضرمى خذ مال الناصب و ابعث إلينا الخمس (و لا- يخفى) ان دعوى الاتفاق على الجواز بعيدة، بل فى كتاب الخمس للشيخ الأكبر (قده) استظهار الاتفاق على عدم الجواز

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩

من عبارة شرح المفاتيح للوحيد البهبهانى و شرح الإرشاد للمحقق الأردبيلى، و اما الخبر ان فلا بأس بالعمل بهما و ان كان مضمونها مخالفا مع الأصول و العمومات لدلالاتها عدم حل الأموال إلا بطيب نفس المالك، و عليه فالأقوى وجوب الخمس فيه، و لا وجه لما فى المتن من جعله أحوط.

(العاشر) إذا وقع القتال مع النصاب من البغاة فالكلام فى جواز أخذ أموالهم هو الكلام المتقدم، و إذا وقع مع غير النصاب منهم فلا يجوز تملك شىء من أموالهم التى لم يحوها العسكر، سواء المنقول منها كالثياب و الآلات أو غيره كالعقارات إجماعا كما ادعاه غير واحد، و اما ما حواه العسكر من المنقول فقد اختلف فى جواز تملكه، فعن المرتضى و الحلى و العلامة فى جملة من كتبه عدم الجواز معللا- بإسلامهم المقتضى لحقن أموالهم، و عن آخرين الجواز تمسكا بسيرة أمير المؤمنين عليه السلام يوم الجمل، و المسألة قليلة الجدوى، و على القول بجواز الأخذ ففى وجوب الخمس فيه لكونه غنيمته، و عدمه لظهور خبر ابى بصير فى كون الخمس فى كل شىء قوتل على شهادة التوحيد و النبوة لا- مطلق القتال و الحرب (وجهان) و لعل الأول أقوى لعدم المفهوم فى الخبر فيشملة إطلاق الآية.

(الحادى عشر) يعتبر فى الغنيمته ان لا يكون للمحققون ماله فلو كان غصبا من مسلم أو ذمى أو معاهد لا يجوز تملكه بل يجب رده الى مالكه، نعم لا- يعتبر ان يكون ملكا للمأخوذ منه، بل المعتبر فيه ان يكون غير محقون و لو كان غصبا من حربى أو أمانة أو عارية منه، و هذا ظاهر.

(الثانى عشر) لا- يعتبر فى وجوب الخمس فى الغنائم بلوغ النصاب عشرين دينارا فيجب فيها الخمس قليلا كان أو كثيرا خلافا للمحكى عن ظاهر عزية المفيد (قده) من اشتراط بلوغ النصاب، و لا دليل له و لا موافق معه.

(الثالث عشر) يجب إخراج السلب (بفتح اللام) أولا من الغنيمته ثم إخراج الخمس من الباقي لأنه من قبيل الجعائل بناء على عدم استحقاق السالب إياه إلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠

بشرط الامام كما هو المشهور، و قد ادعى عليه الإجماع، و هل فيه الخمس على السالب، قولان، المحكى عن التذكرة هو العدم معللا- بأنه عليه السلام قضى بالسلب للقاتل و لم يخمس السلب (و الأقوى) وجوب الخمس فيه لاندراجه تحت اسم الغنيمته بالمعنى الأخس و ان اختص بالسالب، و لا منافاة مع قضائه عليه السلام بالسلب للقاتل، حيث ان الراوى لم يحك إخراج الخمس عنه لا انه حكى عدم إخراجها، و معنى كونه للقاتل هو عدم شركه سائر المقاتلين فيه لا عدم وجوب الخمس فيه.

(الرابع عشر) الظاهر وجوب إخراج الخمس فيما عدا السلب بعد إخراج السلب منه أولا- كما تقدم فى المؤنة و الجعائل و نحوهما و هذا ظاهر.

## [الثانى من السبعة التى يجب فيها الخمس المعادن]

(الثانى)

من السبعة التي يجب فيها الخمس

(المعادن)

و الكلام فى هذا القسم يقع تارة فى تحديد المعدن و تفسيره، و اخرى فى حكمه بعد تبين حقيقته (اما الأول) فاعلم ان المعدن اسم مكان من المعدن بمعنى الإقامة، سمي بذلك لإقامة أهله فيه دائما، أو بمعنى النبات - سمي به لا - نبات الله سبحانه فيه جوهرها و أنبت الله فى الأرض حتى عدن فيها - اى نبت - و قد حد بتحديدات لا يسلم شىء منها عن المناقشة، فعن بعض هو ما خرج عن حقيقته الأرضية و لو بخاصية زائدة عليها (و لا يخفى) صدق هذا الحد على ما ليس بمعدن قطعا (و عن التذكرة) ان المعادن كلما خرج من الأرض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة (و الأولى) إحالة ذلك الى العرف، و حيث ان الموكول الى نظرهم قد ينتهى إلى حد يقع الشك فيه من جهة الشك فى الصدق لا المصدق فيكون الأصل فيه هو العدم لأجل البراءة من جهة الشك بالنسبة إلى المشكوك فى أصل التكليف لانحلال التكليف الى المتعددات حسب تعدد موضوعه، فالشك فى حكم المشكوك كونه معدنا شك فى أصل التكليف فيصير من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر الاستقلايين الجارى فيه البراءة بالاتفاق، و لا فرق بعد صدق الاسم عليه عرفا بين كونه فى باطن الأرض أو فى ظاهرها، و بين ان يكون منطبعة بانفراده

كالذهب و الفضة و الرصاص و الصفر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١

و الحديد

أو مع شىء آخر كالزئبق، أو لم يكن منطباعا كالياقوت و الزبرجد و الفيروزج و العقيق، و سواء كان جامدا كالمذكورات أو مائعا كالنفط و القير و نحوهما، و فى صدق المعدن على جملة مما عد منه كالجص و النورة و طين الغسل و حجر الرحي و الطين الأحمر إشكال (و الأقوى) عدم الخمس فى كل ما يشك فى كونه معدنا، و ان كان الأحوط إخراجه من المذكورات لفتوى جماعة بوجوبه فيها.

(المقام الثانى) فى حكم المعدن، لا إشكال فى وجوب الخمس فيه فى الجملة كتابا و سنة و إجماعا محصلا و منقولا، فمن السنة عدة روايات (منها) صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام عن الكثر كم فيه قال عليه السلام الخمس، و عن المعادن كم فيها، قال عليه السلام الخمس (و صحيح محمد بن مسلم) السائل عن الباقر عليه السلام عن الملاحه، قال عليه السلام ما الملاحه؟ قال قلت أرض سبعة مالهه يجتمع فيها فيصر ملحا، فقال عليه السلام: هذا المعدن فيه الخمس، فقلت و الكبريت و النفط يخرج من الأرض، فقال عليه السلام هذا و أشباهه فيه الخمس (و اما الإجماع) فمحكى عن الخلاف و السرائر و المنتهى و التذكرة و المدارك و غيرها، بل عن ظاهر الغنية نفى الخلاف بين المسلمين فى معدن الذهب و الفضة، فلا إشكال فى أصل الحكم.

انما الكلام فى أمور (الأول) لا فرق فى وجوب إخراج خمس المعدن

بين ان يكون فى أرض مباحة أو مملوكة للمستخرج

فيكون المعدن له و يجب عليه الخمس، أو كانت مملوكة لآخر و يكون المعدن لمالك الأرض حينئذ و يجب خمسه عليه لا على المستخرج، و ليس له حينئذ وضع مؤنة الإخراج إلا إذا رجع المخرج بها اليه فيما يجوز له الرجوع، و لا فرق أيضا

بين ان يكون

المعدن

تحت الأرض أو على ظهرها

لصدق المعدن على الجميع، و تحديده بما يختص بالمتكون تحت الأرض فاسد بعد كون المرجع فى تشخيصه العرف.



مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢

(الثانى) لا فرق فى وجوب الخمس

بين ان يكون المخرج مسلما أو كافرا ذميا

لانه يملك بالإخراج فيتعلق به الخمس، لكن المحكى عن الشيخ و الشهيد فى البيان منع الذمى عن العمل فى المعدن، و لا دليل عليه- كما صرح به فى الجواهر حاكيا عن المدارك الاعتراف به. مع ان المحكى عن الشيخ (قده) التصريح بأنه لو خالف و عمل ملك و كان عليه الخمس لا- طلاق الأدلة، بل يجب الخمس على الكافر و لو كان حريبا لانه يملك أيضا، و ان جاز التملك منه بأى طريق أمكن لعدم كونه محقونا، الا- انه لا- منافاة بين جواز الأخذ منه و بين أهليته للتملك، بل الحكم بجواز الأخذ منه مترتب على صحة تملكه، و الا فلا مال له حتى يؤخذ منه كما لا يخفى (و الاشكال) فى صحة دفع الخمس منه بعدم صحة قصد التقرب منه و كون الخمس من العبادات (موهون) بإمكان قصد التقرب منه و لو لم يحصل له القرب و بإمكان تولى الحاكم عنه النية كما سيجىء الكلام فيه فى الأرض التى اشتراها الذمى من المسلم.

(الثالث) لا- إشكال فى وجوب الخمس إذا كان المخرج مكلفا بان كان بالغا عاقلا، و اما لو كان صيبا أو مجنونا ففى ثبوته فى ماله وجهان: صريح جملة من المتون كالبيان و نحوه و مختار المحققين هو الأول (قال فى الجواهر) لإطلاق الأدلة، و فى كتاب الخمس للشيخ الأكبر (قده): لأنه أهل للاكتساب، بل فى الجواهر ظاهر الأدلة ان حكم الخمس من الوضعيات الشاملة للمكلفين و غيرهم (انتهى).

و اعلم ان الحق الذى هو حكم وضعى قد يترتب على الحكم التكليفى كما إذا وجب شىء فينتزع منه الحق، و من ذلك حقوق الله تعالى كالصلاة و الصوم، و قد يترتب التكليف على الحق مثل وجوب أداء الدين المترتب على اشتغال الذمة به (ففى الأول) يشتغل الذمة بالشىء لكونه واجبا (و فى الثانى) يجب أداء الشىء لأجل اشتغال الذمة به، فحينئذ يجب ان ينظر فى تعلق حق أرباب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣

الخمس به و إحراز انه من اى القسمين، و هل الثابت أولا هو وجوب أداء الخمس و لازمه اشتغال الذمة به، أو الثابت أولا حق أربابه به، و لازمه وجوب أدائه، فإن كان من قبيل الأول يختص بالمكلف، لعدم تعلق الحكم التكليفى بغيره لرفع قلم التكليف عن الصبى و المجنون، و ان كان من قبيل الثانى فلازمه التعميم بالنسبة الى غير المكلف بعد إطلاق دليله (و لكن الظاهر) من أدلة الخمس هو الثانى، و عليه فلا- فرق بين المكلف و غيره، و عليه يتفرع خروج الخمس عن عموم لا- ضرر بالتخصيص لا بالتخصيص حتى يرد عليه باباء دليل نفى الضرر عن التخصيص و كون نفيه فى الحكم الشرعى بدليل العقل أيضا فهو من هذه الجهة أيضا غير قابل للتخصيص، و قد حررنا البحث عن ذلك فى قاعدة النفى مستوفى، و لعله الى ما ذكرنا يرجع ما ذكره فى الجواهر من كون الخمس من الوضعيات الشاملة لغير المكلفين، بل ما افاده الشيخ الأكبر من كون الصبى قابلا و أهلا للاكتساب (و عليه) فيكون المتولى لإخراج الخمس هو الولى.

(الرابع) اختلف فى اعتبار النصاب و عدمه فى المعدن على أقوال، فعن أكثر القدماء عدم اعتباره بل عن الخلاف و الغنية و السرائر الإجماع عليه، و استدلوا بإطلاقات الأدلة (و عن الحلبي و الصدوق) اعتبار بلوغ دينار لصحيح ابن ابى نصر المروى فى الكافى عن ابى الحسن عليه السلام، و فيه قال سئلته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ و الياقوت و الزبرجد و عن معادن الذهب و الفضة هل فيه زكاة، فقال إذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس (و عن جمهور المتأخرين اعتبار بلوغ عشرين دينارا لصحيح ابن ابى نصر أيضا عن ابى الحسن عليه السلام قال سئلته عما اخرج من المعدن من قليل أو كثير هل فيه شىء، قال عليه السلام ليس فيه

شئ حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة: عشرين ديناراً.

(و الأقوى) هو الأخير، وذلك لضعف مستند الأولين (أما الأول) فبالوهن في دعوى الإجماع على عدم الاعتبار لذهاب المتأخرين عامه على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤

خلافهم مع مخالفة القدماء أيضاً بل مخالفة نفس حاكي الإجماع وهو الشيخ في الخلاف حيث حكى عن نهايته و مبسوطه القول بالاعتبار (و بوجوب تقييد الإطلاقات) بما دل على اعتبار النصاب فيه (و أما الثاني) فبقصور خبر ابن ابي نصر الدال على اعتبار بلوغ الدينار سندا و دلالة (أما سندا) فلكون ابن ابي نصر رواه بالواسطة عن ابي الحسن عليه السلام بخلاف صحيحته الدال على اعتبار بلوغ عشرين ديناراً انه رواه عنه من دون واسطة مع ان الواسطة في الأول محمد بن علي و هو مجهول، مع ان هذا الخبر معرض عنه بين المتقدمين و المتأخرين لم يعمل به عامل الا ما حكى عن ابي الصلاح و رواه الصدوق مرسل في الفقيه و المقنع (و أما دلالة) فلاحتمال كون الياقوت و ما بعده عطفاً على اللؤلؤ فيكون سؤالاً عن حكم معادن البحر كما حكى احتمالاً عن المجلسي (قده) في شرحه على الكافي - و ان كان بعيداً - و جمع الشيخ في التهذيب بين الخبرين بما هو محكى لفظه، قال: ليس بين الخبرين تضاد، لان خبر ابن ابي نصر تناول حكم المعادن و خبر محمد بن علي حكم ما يخرج من البحر، و ليس أحدهما هو الآخر (قال المجلسي قده) و وجه بعض المحققين كلامه بان مراده ان خبر محمد بن علي وارد في المعدن الذي خرج من البحر و حكمه حكم الغوص و خبر ابن ابي نصر في غيره من المعادن و هو الذي نصابه عشرون ديناراً، و له وجه الا انه بعيد (انتهى) و احتمال كون قوله عليه السلام إذا بلغ قيمته ديناراً ففيه الخمس جواباً عن السؤال عما يخرج من البحر من اللؤلؤ و (في الحدائق) ان الشيخ قد جمع بين هذا الخبر يعني خبر محمد بن علي و ما قبله يعني خبر ابن ابي نصر يارجع الجواب الى السؤال عما يخرج من البحر دون المعادن ثم قال في الحدائق: و فيه تعسف فإن السؤال قد اشتمل عليها و لا قرينة توجب صرف الجواب الى بعض دون بعض.

(أقول) الذي يقتضيه النظر ان يقال كلا الخبرين فاقدان للحجية

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥

بواسطة إعراض القدماء عنهما بذهابهم الى عدم اعتبار النصاب - لو ثبت ذلك و مع الغرض عن ذلك فخبر محمد بن علي لا يصلح للاستناد إليه بواسطة إعراض الأصحاب عن العمل به الا ما حكى عن ابي الصلاح مضافاً الى ما ذكر من الوهن فيه سندا و دلالة، و مع الغرض عن ذلك فالجمع بينهما بالإطلاق و التقييد، حيث ان خبر ابن ابي نصر مشتمل على حكم المعدن، و خبر محمد بن علي على حكم معادن الذهب و الفضة، و مقتضى الصناعة الجمع بينهما بالحكم باعتبار بلوغ الدينار في الذهب و الفضة و عشرين ديناراً فيما عداهما من المعادن، مع ان دلالة خبر ابن ابي نصر على عدم الخمس فيما لم يبلغ عشرين ديناراً سواء بلغ ديناراً أم لا - بالإطلاق و التقييد فيقيد. بخبر محمد بن علي الناص في وجوب الخمس إذا بلغ قيمته ديناراً (و بالجملة) فالاحتياط فيما بلغ قيمته ديناراً بل مطلقاً مما لا ينبغي تركه لأجل ذهاب القدماء الى عدم اعتبار النصاب و صيرورة خبر ابن ابي نصر موهوناً بذلك.

(الخامس) بناء على اعتبار النصاب عشرين ديناراً هل اللازم بلوغه إليه أم يجزى بلوغ قيمته مأتى درهم، قولان، منشأهما ظهور قوله عليه السلام ما يجب في مثله الزكاة في الثاني و ظهور الاقتصاد في تفسيره على ذكر عشرين ديناراً بلا تعرض لما يساوى قيمته مأتى درهم مع ان الأصل في نصاب الزكاة هو الدراهم و اعتبر بالدنانير لكونها عدلاً للدراهم في الصدر الأول فلا بد من رفع اليد عن احد الظهورين بقرينة الأخر، و هل يجعل ظهور الصدر قرينة للتصرف في ظهور الذيل مطلقاً، أو يعكس الأمر

مطلقاً، أو بقدوم أقواهما و مع التساوى يحكم بالإجمال (وجوه) اضطربت كلمات الشيخ الأكبر (قده) فيها، ففي مسألة بيع نصف الدار اختار الأول، و فى الاستصحاب اختار الثانى، و الأقوى هو الأخير، فيدور الأمر فى المقام بين حمل الموصول فى قوله عليه السلام ما يكون فى مثله الزكاة على المقدار من جنس الدينار و إبقاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦

ظهور الاقتصاد فى ذكر عشرين دينارا فى اعتبار بلوغه، و بين حمل عشرين دينار على مجرد المثال و ارادة مطلق المقدار من الموصول و لو كان لما يساوى مأتى درهم (قال الشيخ الأكبر قده) فى رسالة الخمس: و لعل الأول أولى مع انه أوفق بالأصل، و الثانى أوفق بالإطلاقات، و وجه أولوية الأول هو تقديم ظهور الذيل على الصدر كما يقدم ظهور القرينة على ظهور ذيتها، و هذا هو الموافق مع مختاره (قده) فى حديث زارة فى الاستصحاب، و وجه أوفقيته بالأصل واضح (و يظهر الثمرة) فيما إذا تفاوت القيمتان بكون ما يساوى مأتى درهم انقص مما يساوى عشرين دينارا فيشك فى تعلق الخمس به (و وجه أوفقيته الثانى) بالإطلاقات ان لمتيقن مما خرج عن حكم المطلقات الدالة على وجوب الخمس فى المعدن هو الذى كان انقص عن أقلهما قدرا، و فيما يساوى أقلهما قدرا و هو مأتى درهم يشك فى خروجه عن المطلقات فيكون الشك فى التقييد الزائد عن المقدار المتيقن خروجه و يرجع الى المطلقات.

و على ما اخترناه من تقديم أقوى الظهورين لو كان أحدهما أقوى و الحكم بالإجمال مع التساوى يكون المخرج عن الإطلاقات المتيقن خروجه هو القدر الأكثر، و فيما يساوى أقلهما قدرا يكون المرجع أيضا المطلقات (و لازم ذلك) اعتبار بلوغ النصاب فى معدن النصاب الذهب بمقدار نصابه فى الزكاة اعنى عشرين دينارا، و فى معدن الفضة بمقدار نصابها فى الزكاة و هو مأتى درهم إذا كان مساويا مع عشرين دينارا أو كان أقل و فى غيرهما من المعدن بمقدار نصاب أقل الأمرين من نصاب الذهب و الفضة. (السادس) ظاهر صحيحة ابن ابى نصر اعتبار النصاب بعد إخراج المؤنة، فإذا كان البالغ بعد إخراجها بقدر النصاب و جب الخمس، و هو المصرح به فى كلام جماعة، و عن المسالك نسبته إلى الأكثر، و عن الرياض دعوى الإجماع عليه خلافا للمحكى عن المدارك و الجواهر فاعتبرا النصاب قبل إخراج المؤنة- و ان كان الواجب هو خمس ما بقى بعد الإخراج، فلو اخرج من المعدن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧

ما يساوى النصاب و جب فيما يبقى منه الخمس بعد إخراج المؤنة (و استدلالا) بلزوم الاقتصاد على المتيقن فى الخروج من حكم المطلقات.

و الأقوى هو الأول لدلالة صحيح ابن ابى النصر عليه لأنها تدل على ثبوت الخمس فى مجموع النصاب- كما لا يخفى على من تدبر فى قوله عليه السلام: ليس فيه شىء حتى يبلغ ما يكون فى مثله الزكاة- الظاهر ما فى مثله الزكاة بتمامه مما يجب فيه الخمس، مع انه لو اعتبر النصاب قبل إخراج المؤنة لم يكن الخمس فى المجموع مما فى مثله الزكاة، بل الخمس حينئذ فى الباقي منه بعد إخراج المؤنة، هذا مع تأييده بدعوى الإجماع- كما حكى عن الرياض.

(السابع) هل المعتبر فى الإخراج بقدر النصاب ان يكون دفعة واحدة عرفية أم يكفى بلوغ النصاب و لو كان باخراجات متعددة مع عدم تخلل الاعراض بينها، أو يكفى الإخراجات المتعددة و لوقع تخلل الاعراض بينها، و جوه:

مقتضى إطلاق الصحيحة هو الأخير، حيث اعتبر فيها البلوغ بمقدار النصاب من غير تقييد بكون البلوغ دفعا أو تدريجيا، و هو الموافق لظاهر جماعة و صريح آخرين (و قد يتوهم الأول) بدعوى انصراف الإطلاق إلى الإخراج الواحد (و هو فاسد) و الانصراف ممنوع لعدم كونه ناشيا عن تشكيك افراد المطلق- كما هو المعيار فى الانصراف المانع عن الأخذ بالإطلاق (و ذهب

العلامة قده) الى الثانى فاعتبر عدم تخلل الاعراض بين المتعددات، قال فى الجواهر: و لم نعرف له مأخذاً معتداً به (أقول) و لعل وجهه دعوى الانصراف فى اطلاع الصحيحة إلى الواحد أو المتعدد المتحد عرفاً، و مع تخلل الاعراض لا يحكم بالاتحاد عرفاً (و كيف كان) فالأقوى هو الأخير كما عرفت.

(الثامن) إذا اشترك جماعة فى الإخراج و كانوا مشتركين فى الحيازة و بلغ نصيب كل منهم قدر النصاب فلا إشكال فى وجوب الخمس على كل واحد منهم.

و لو لم يبلغ حصه كل واحد منهم النصاب و لكن بلغ المجموع نصاباً

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨

فالمصرح به فى كلام غير واحد هو عدم وجوب الخمس على كل واحد منهم، و فى الجواهر: لا اعرف من صرح بالخلاف، و مقتضى ظاهر صحيحة ابن ابي نصر المتقدمة هو الوجوب، و هذا هو الأقوى (و ما يقال) من ان ما يجب فى مثله الزكاة هو عشرين ديناراً إذا كان لمالك واحد، فمقتضى المماثلة هو اعتبار وحدة المالك فيما يجب فيه الخمس أيضاً، أو ان ظاهر أدلة الخمس فى المعدن استقلال الأشخاص فى التكليف و ان التكليف عينى تعينى متعلق بأحد اشخاص المكلفين عند تحقق موضوعه على نهج القضايا الحقيقية، و إذا قيد ببلوغ النصاب يرجع الى انه يجب على كل أحد إخراج الخمس فيما أخرجه إذا بلغ النصاب (مدفوع) اما الأول فلان الظاهر من اعتبار المماثلة هو التماثل فى قدر ما يجب فيه الزكاة لا مطلقاً و فى جميع الوجوه- كما يدل على ما ذكره فى تفسير التماثل بكون القدر بالغاً عشرين ديناراً (و اما الثانى) فلان استقلال كل واحد فى وجوب الخمس عليه لا يدل على اعتبار استقلالهم فى بلوغ ما يخرجونه قدر النصاب، إذ مع الاشتراك فى إخراج مقدار النصاب يكون كل واحد مستقلاً فيما يخصه من نصيبه من مقدار النصاب الخارج، فالشركة فى النصاب لا فى الواجب من الخمس، و حيث ان المعبر فى الصحيحة هو كون المخرج مما يكون فى مثله الزكاة بالمعنى الاسم المفعولى لا ما أخرجه المخرج اعنى من حيث الاستناد الى الفاعل فلا جرم كان المعبر هو بلوغ ما اخرج بقدر النصاب كان المخرج واحداً أو متعدداً.

هذا إذا كان الشركة فى الحيازة، و لو اختص أحدهم بالحيازة و الآخر بالنقل و الثالث بالسبك، فان نوى الحائز الحيازة لنفسه كان الجميع له و عليه اجرة الآخرين، و ان نوى الشركة بينهم ففى البيان و الحقائق يكون بينهم أثلاثاً، و على كل واحد ثلث اجرة الآخرين بناء على ان نية الحائز تؤثر فى ملك غيره (التاسع) الظاهر ان العبرة فى القيمة هو قيمة يوم الإخراج كما هو الظاهر من قوله عليه السلام حتى يبلغ ما فى مثله الزكاة الظاهر فى ان المخرج كان وقت الإخراج مما يكون فى مثله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩

الزكاة (و عن الشهيد) الاجتزاء بالقيمة التى كان النصاب عليها فى صدر الإسلام، و هو ضعيف (العاشر) لا إشكال فى وجوب الخمس فيما إذا اتحد جنس المخرج و كذا مع عدم اتحاده إذا كان كل نوع بقدر النصاب، و اما إذا كان المجموع بقدر النصاب ففى وجوب الخمس فيه خلاف، منشأ إطلاق صحيحة ابن ابي نصر المتقدمة و دعوى انصرافها الى ما كان البالغ بقدر النصاب من نوع واحد (و الأقوى هو الأول) لمنع الانصراف فى المقام- و لو ادعى بالنسبة إلى وحدة المعدن، و ظاهر البيان التوقف هنا، قال (قده) و فى اشتراط اتحاد المعدن فى النوع نظر، فان قلنا به لم يضم الذهب الى الحديد.

(الحادى عشر) إذا خرج النصاب من معادن متعددة فمع اتحاد النوع و تقارب المخارج فالظاهر وجوب الخمس فيه لإطلاق الصحيحة المتقدمة و إطلاق أدلة وجوب الخمس فى المعدن، و مع عدم اتحاد نوع المخرج منها يدخل فى المسألة المقدمة، بل الاشكال هينها أشد لأجل تعدد المعادن أيضاً، و مع عدم تقارب المخارج فالظاهر ان يكون لكل معدن حكم نفسه فيجب الخمس فى كل واحد إذا كان الخارج منه بقدر النصاب، و لا يجب فيما إذا كان مجموع المخرج من المتباعدات بقدر النصاب،

خلافًا لظاهر المدارك حيث قال ولا يشترط في الضم اتحاد المعدن في النوع وان كان قابلاً للحمل على وجوب الضم فيما يخرج عن معدن واحد من الأنواع المتعددة لا من المعادن المتعددة، وبهذا قد صرح في المحكى عن كشف الغطاء، ولا وجه له.

(الثاني عشر) إذا بلغ المعدن النصاب وجب الخمس فيه وفي ما زاد عن النصاب بالغاً ما بلغ قليلاً كان الزائد أو كثيراً، ولم يتوهم أحد في المقام اعتبار بلوغ الزائد إلى النصاب الثاني فيكون بين النصابين عفواً كما في الزكاة- وان احتمل في الكنز كما سيأتي- وهذا مما لا اشكال فيه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠

الثالث عشر) لا يعتبر في وجوب الخمس استمرار التكون و دوامه بعد صدق المعدن عليه- وان كان المعدن بحسب وضع اللغة سمي به لأجل استمرار التكون وإدانة إقامة المستخرجين عنده- لكن تلك المناسبة غير معتبرة في صدق الاسم عرفاً فيشملة إطلاق ما دل على وجوب الخمس فيه.

(الرابع عشر) لو اخرج تراب المعدن قبل التصفية فإن علم بنقصان الاجزاء في الاشتمال على الجوهر فلا إشكال في عدم الاجزاء، ولو شك فيه فكذلك للاشتغال الموجب لتحصيل اليقين بالفراغ، ومع الشك في النقصان يكون الفراغ مشكوكاً، ولو علم بالزيادة أو بالتساوي فالأقوى الاجزاء خلافًا للمحكى عن كشف الغطاء فصرح بعدم الاجزاء لظهور الأدلة الدالة على وجوب الخمس في المعدن في تعلقه به بعد التصفية وظهور الجوهر، فالإخراج قبل ظهوره أداء له قبل تعلق وجوبه فيكون نظير الحج قبل الاستطاعة حيث انه لا يجزى عن الحج بعدها (ففي صحيحة زرارة) قال الباقر عليه السلام ما عالجته بمالك ففي ما أخرجه الله سبحانه من حجارة مصفى الخمس الظاهر في كون تعلق الخمس بعد صيرورة الحجارة مصفى.

(و يندفع) بعدم ظهور في أدلة الخمس في كون تعلقه به بعد التصفية، والظاهر من قوله عليه السلام ففي ما أخرجه الله سبحانه (إلخ) هو ان الخمس في المصفى من الحجارة بمعنى كونه بعد وضع مؤنة الإخراج، وانه لا يتبين عادة مقدار المؤنة و مقدار الخارج الا بعد التصفية فالخبر دال على وضع مؤنة الإخراج قبل أداء الخمس ثم إخراج الخمس مما بقى، و اين ذلك من تعلق الخمس بعد التصفية و عدم وجوبه قبلها.

(الخامس عشر) حكى عن كشف الغطاء انه لو وجد شيئاً من المعدن مطروحاً في الصحراء فأخذه فلا خمس فيه، وذلك لظهور الأدلة في اختصاص الخمس بالمعدن المستخرج من مأخذه (لكن الأقوى) وجوبه فيما علم انه خرج من مثل السيل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١

أو الزلازل أو الخسف أو علم ان المخرج له حيوان أو إنسان لم يخرج خمسه، وذلك لتناول الأدلة لمثله و عدم ظهورها في اختصاص الخمس بالمعدن المستخرج من مأخذه كما هو الظاهر من صحيحة ابن مسلم و فيها سئلته يعنى الباقر عليه السلام عن معادن الذهب و الفضة و الصفر و الحديد و الرصاص، فقال عليه السلام عليها الخمس جميعاً، و نحوها غيرها من الاخبار.

(و يشهد بما ذكرنا) ما يأتي في الفرع الاتى من ان المعدن لو اخرج من ملك مالك أخر كان له و عليه الخمس، فإنه لا فرق بينه و بين المطروح عند التأمل- كما في الجواهر- بل الأحوط إخراج الخمس مما علم بكون مخرجه الإنسان مع الشك في إخراج خمسه، لتعلق الخمس بالعين كما سيأتي.

(السادس عشر) لا إشكال في وجوب الخمس على المخرج إذا كان المعدن في أرض مباحة أو مملوكة لمخرج،

و اما لو كان في أرض مملوكة

لغير مخرج

فهو مالکها و إذا أخرجه غيره لم يملكه

المخرج

بل يكون

المعدن المخرج

لصاحب الأرض

تبعاً لأرضه

و عليه الخمس

فحينئذ لا يخلو اما يكون إخراج المخرج بأمر من المالك فيجب على المالك اجرة العمل، فتكون من مؤنة الإخراج و يتعلق الخمس بالباقي، و اما ان لا يكون بأمر من المالك، و حينئذ فلا رجوع له على المالك بالأجرة و على المالك الخمس من دون استثناء المؤنة لانه لم يصرف عليه مؤنة.

(السابع عشر) إذا كان المعدن فى الأراضى المفتوحة عنوة فإما يكون فى المعمورة منها حال الفتح أو يكون فى مواتها، فعلى الأول اما يكون المخرج مسلماً أو يكون كافراً ذمياً أو حربياً، فان كان المخرج مسلماً فهو له، لان الظاهر - كما فى رسالة الخمس للشيخ الأ- كبر انه للمسلمين - لا كأصل الأرض التى يملكها الأشخاص، و حينئذ يكون الحكم ههنا حكم سائر المباحات التى يملكها كل أحد بالحيازة لبقاء المعادن على الإباحة الأصلية لاختصاص أدلة تملك طبيعة المسلمين دون اشخاصهم للأراضى المفتوحة عنوة بخصوص أرضها لا المعادن الموجودة فيها،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢

مع ان المعدن بنفسه من الموات - و ان كان فى أرض معمورة بالغرس أو الزرع، و الموات من الأراضى المفتوحة عنوة ليست للمسلمين.

و ان كان المخرج ذمياً ففى تملكه اشكال من حيث كون الأرض للمسلمين و هو ليس منهم، و يحتمل بقاء المعدن على الإباحة الأصلية لسائر بنى آدم و كون الناس فيه شرعاً سواء، و الظاهر هو الأخير سيما بعد ما عرفت من كون المعدن من الموات و لو كان فى أرض معمورة، و الا فيشكل الحكم بتملك المخرج المسلم له أيضاً، اللهم الا ان يدعى الإجماع على تملكه - كما ادعى القطع بتملكهم فى الجواهر.

(و بالجملة) فالتفكيك بين المسلم و الذمى لا وجه له، لان المعدن ان بقى فى المعمورة من الأراضى المفتوحة عنوة على حكمه الأصلي من الإباحة أو قلنا بأنه من الموات و لو كان فى المعمورة بالزرع و الغرس و نحوهما فحينئذ و ان صح الحكم بتملكه للمسلم لكن لا وجه للحكم بعدم تملك الذمى إياه، و ان قلنا بكونه للمسلمين كالأرض نفسها فحينئذ لا يصح تملك الذمى إياه، لكن لا يصح الحكم بتملك المسلم إياه أيضاً، فالتفكيك بينهما بلا وجه الا ان يكون تملك المسلم خارجاً بالإجماع.

و ان كان المخرج حربياً فالحكم بتملكه أشكل، و ذلك لا مكان الفرق بين الذمى و غيره بالالتزام بمعاملة الذمى لذمته معاملة المسلم فى ذلك و ان كان الأقوى هو تملكه أيضاً - لما ذكرنا من بقاء المعدن على حكمه الأصلي من الإباحة و قابلية الحربى للتملك (و كيف كان) فكلما صح تملكه يجب على مخرجه الخمس لإطلاق الأدلة، هذا إذا كان فى المعمورة من الأراضى المفتوحة عنوة.

و اما الموات من تلك الأراضى فهى من الأنفال فتكون للإمام عليه السلام فمن أحيها من شيعتهم عليهم السلام فهى له لاذنهم فى ذلك لهم، فمن استخرج المعدن فيها كان له و عليه حينئذ الخمس لإطلاق دليله فيما ثبت الملكية للحائز، و اما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣

تملك غير شيعتهم من المسلمين و كذا الكفار فيأتى الوجه فيه فى آخر كتاب الخمس فى باب الأنفال إنشاء الله تعالى، و على القول بتملكهم فالأقوى وجوب الخمس للإطلاق.

(الثامن عشر)

يجوز استيجار الغير لإخراج المعدن فيملكه المستأجر

لكون عمل الأجير ملكا له و ليس للأجير إلا الأجرة، هذا إذا لم يقصد الأجير تملكه لنفسه بل عمل للمستأجر (و ان قصد تملكه لنفسه) فلا- يخلوا ما يكون أجيرا للعمل فى معدن بعينه كما إذا صار أجيرا فى إخراج معدن شخصى فيكون عمله هذا ملكا للمستأجر فلا يملك المعدن المخرج حينئذ، و لو قصد التملك لنفسه، و كذا إذا كان أجيرا فى وقت معين لإخراج المعدن و لو لم يكن المعدن شخصا، لان عمله المعين يحسب أيضا ملكا للمستأجر.

و لو كان أجيرا لإخراج معدن غير معين و لم يعين الوقت كان ملكا للأجير ان قصد الإخراج لنفسه، بل الظاهر ذلك و ان لم يقصد لنفسه و لا- للمستأجر بل قصد مجرد الإخراج، و ذلك لان طبع إيقاع الفعل ان يكون للفاعل فيما أمكن ان يقع له و انما ينصرف الى غيره بالقصد، و مما ذكرنا ظهر ما فى إطلاق المتن حيث حكم بوقوعه عن المستأجر و لو قصد الأجير تملكه لنفسه، بل الحق ما ذكرنا من التفصيل.

(التاسع عشر) لا فرق فى المخرج بين الحر و العبد و ان كان ما يخرج العبد لسيدته و عليه الخمس، و لو كان مبعضا كمن أدى شيئا من مال الكتابة و و نوى الإخراج لنفسه كان له دون سيده بل الظاهر ذلك فى المكاتب و ان لم يؤد شيئا من مال الكتابة فإن عقد الكتابة لازمه اذن المولى فى الاكتساب، و منه إخراج المعدن فيكون الخارج له، فيؤديه إلى مولاه و يحسب له من مال الكتابة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤

(العشرون)

إذا عمل فيما أخرجه قبل إخراج خمسه عملا يوجب زيادة قيمته كما إذا صر به دراهم أو دنانير أو جعله حليا أو كان مثل الياقوت و العقيق فحكمه فصا مثلا اعتبر فى إخراج الخمس بمادته فيقوم حينئذ سببها أو غير محكوك مثلا و يخرج خمسه كما صرح به فى الجواهر حاكيا التصريح به عن المسالك و المدارك أيضا و يكون فى الزائد عن الأصل حكم المكاسب فيعطى خمس الزيادة بعنوان الفوائد المكتسبة بعد إخراج مؤنة السنة من غير اعتبار النصاب، و هذا ظاهر.

(الواحد و العشرون) لو اتجر بما أخرجه قبل إخراج خمسه فربح فهل الخمس يعتبر فى الأصل مطلقا أو فى المجموع منه و من الربح، أو يفصل بين ما إذا نوى الإخراج من مال آخر فيعتبر حينئذ قيمة الأصل مطلقا سواء كان باذن الحاكم أولا، و سواء كان مع التزام فى ذمته أم لا- أو فيما إذا كانت المعاملة على المال الممخمس بعد نية الإخراج من مال آخر بإذن الحاكم أو كان مع التزام بدله فى ذمته و بين ما إذا لم ينو الإخراج من غيره اما مطلقا أو مع عدم اذن الحاكم، فيعتبر حينئذ قيمة المجموع من الأصل و الربح و يكون الربح مشتركا بين البائع و بين أرباب الخمس اما مطلقا أو بعد إمضاء الحاكم معاملته المربحة مع وجوب إمضاءها عليه أو بلا إلزام فى إمضاءها عليه (وجوه).

و التحقيق ان يقال (بعد فرض كون الخمس متعلقا بالعين لا بالذمة سواء كان تعلقه بنحو الإشاعة أو بنحو الكلى فى المعين و تعلق الخمس بالبائع بعد بيع جميعه كما يدل عليه خبر ابى الحرث المزنى و الحارث بن حصيرة فى حكم أمير المؤمنين على عليه السلام بايع الركاز بالخمس) ان الحق هو التفصيل بين ما إذا نوى إخرجه من مال آخر و عدمه و يكون على الأول عليه خمس

الأصل حيث ان له ضمانه بمال آخر، غاية الأمر مع اذن الحاكم، فإذا ضمنه بمال آخر و صح ضمانه فله ان يبيع الأصل فارغا عما تعلق به الحق، فيكون الخمس الواجب عليه هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥

ما ضمنه من خمس الأصل، و هذا بخلاف ما إذا لم يضمه بمال آخر، فإن الثمن يقع مقام المثل فى تعلق الخمس به، فيكون مشتركا بينه و بين صاحب الخمس، غاية الأمر بعد إمضاء الحاكم لمعاملته المبرحة لأنها فضولى بالنسبة إلى الخمس (و منه يظهر) لزوم الإمضاء عليه فان فى الإمضاء نفعا لأرباب الخمس لمكان الربح فيكون على وفق المصلحة، الا ان يقال ان اللازم هو كون فعل الولي على وفق المصلحة لا انه يجب ان يفعل كل ما فيه المصلحة كما لا يخفى.

(الثانى و العشرون)

إذا شك فى بلوغ النصاب

فالأحوط الاختبار و ان كان الشك فى النصاب موجبا للشك فى أصل التكليف، حيث انه من شرائطه و لا يعقل ان يستلزم التكليف المشكوك و جوب مقدماته مع كون وجوبها من لوازم وجوبه، الا- انه قد ثبت وجوب جملة من مقدمات الواجب المشروط قبل تنجز وجوب ذيلها (منها) ما إذا كان ترك المقدمات مستلزما لتفويت الواجب عند تحقق شرائطه و تنجزه غالبا، بحيث يعلم منافاته مع جعل وجوبه فيستكشف منه وجوب مقدماته التى كان ترك تحصيلها مستلزما لتفويته عند زمن تنجزه و يكون هذا الوجوب بخطاب آخر أصلى يفعل فعل الخطاب المقدمى، و الاختبار فى المقام من هذا القبيل و كذا اختبار الاستطاعة فى الحج، و له نظائر كثيرة، و قد حققنا القول فى ذلك فى الواجب المشروط (و مما ذكرنا يظهر) قوة وجوب الاختبار، فالأقتصار على كونه أحوط مما لا ينبغي.

(الثالث و العشرون) لا إشكال فى وجوب الخمس فى المعدن فيما ورد النص بوجوبه فيه بالخصوص كمعادن الذهب و الفضة و الصفر و الحديد و الرصاص كما فى صحيحة الحلبي، و كالمح و الكبريت و النفط كما فى صحيحة محمد بن مسلم، و اما ما عدا المنصوص منها فإن أطلق عليه المعدن عرفا فلا ينبغي الإشكال فى حكمه لدلالة صحيحة محمد بن مسلم و زرارة على وجوبه فى المعدن ففى الأولى بعد سؤال الراوى عن الملاحه و بيان كونها هى الملح قال عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦

هذا المعدن فيه الخمس، و بعد السؤال عن النفط و الكبريت قال عليه السلام:

هذا و أشباهه فيه الخمس (و فى الثانية) بعد السؤال عن المعادن بما فيها قال عليه السلام كلما كان ركازا فففيه الخمس - بناء على ان يكون المراد من الركاز هو المعدن و به فسر أهل العراق، و عند أهل الحجاز مفسر بكنوز الجاهلية المركوزة فى الأرض، و الظاهر من الخبر هو ارادة المعدن منه بقرينة ذكره فى جواب السؤال عن حكم المعدن مع كون السائل و هو زرارة عراقيا فيحمل على اصطلاحه (و بالجملة) فما صدق عليه المعدن يتبعه حكمه كما ان ما شك فى صدقه عليه لا يجب فيه الخمس للبراءة و لا يحتاج إلى إنهاء المصاديق كما عدها الشيخ (قده) إلى خمسة و عشرين حتى يرد عليه - كما فى الجمل - بمنع الحصر فى هذا العدد، و ان اعتذر عنه العلامة فى المختلف بان الشيخ لم يقصد بذلك الحصر، بل انما عد أغلب المعادن، و ما علم عدم صدق المعدن عليه لم يلحقه حكمه، و منه التربة الحسينية و ظروف الفخار (الخزف) إذ لا يصدق عليهما المعدن قطعا.

فلا- وجه لما عن كشف الغطاء من وجوب الخمس فيما يحتاج الى العمل من التراب كالتربة الحسينية المطبوخة و الظروف و الآلات للبناء، و لعل وجهه عنده (قده) اندراج ما ذكر فى المعدن - بناء على تفسيره بما اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع به (و يندفع) بان التعميم فى الخصوصية المشتملة لو كان بهذه المثابة حتى يشمل مثل ما ذكره (قده) لكان ما على الأرض معدنا



كما لا يخفى و تفسير المعدن بما ذكر لم يثبت من العرف و اللغۃ، و انما المعيار فيه ما صدق عليه المعدن عرفا و مع الشك في صدقه يحكم بالعدم.

(الرابع و العشرون) الظاهر تعلق الخمس في المعدن بل في جميع السبعة التي يجب فيها الخمس بالعين، و هل هو بنحو الإشاعة أو بنحو الكلى في المعين، احتمالا، يجيء تحقيق القول فيهما إنشاء الله تعالى بعد الفراغ عن بيان ما يجب فيه الخمس مع جملة من الفروع المهمة المناسبة مع هذا الفرع.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧

### [الثالث مما يجب فيه الخمس الكنز]

(الثالث مما يجب فيه الخمس الكنز)

و الكلام فيه يقع تارة في موضوعه و اخرى في حكمه (اما الأول) فقد عرفه جماعة بأنه المال المذخور تحت الأرض، و عن الشهيد الثاني في المسالك و الروضة زيادة قيد قصد الذخر و ان ما اختفى بنفسه لا يقصد من الذخر في حكم اللقطة، و عن بعض زيادة كونه للادخار لا لمجرد الحفظ في زمان قليل، و عن كشف الغطاء اختصاصه بالنقدين مع التعميم بالنسبة إلى كونه مذخورا بنفسه أو بفعل فاعل، قال (قده) انه- اي الكنز- ما كان من النقدين مذخورا بنفسه أو بفعل فاعل، و ظاهر المحكى عن جماعة موافقته في تخصيص الحكم بالنقدين- و منهم صاحب المستند (قده)- مدعى تارة اختصاص الركاز أو الكنز بالنقدين، و اخرى انصرافهما إليهما على فرض تسليم إطلاقهما، و ثالثة تقييد إطلاقهما على تقدير عدم الانصراف بصحيفة البنزطى عن الرضا عليه السلام، و فيه- في الجواب عن السؤال عما يجب فيه الخمس من الكنز- قال عليه السلام: ما يجب في مثله الزكاة ففيه الخمس، حيث ان الظاهر من الموصول في قوله عليه السلام ما يجب (إلخ) هو الذى يجب الزكاة فيه نفسه، و حمله على الأعم من العين و القيمة تجوز لا دليل عليه.

و الكل ممنوع، ضرورة فساد دعوى اختصاص الركاز أو الكنز لغة أو عرفا بالنقدين، و دعوى انصرافهما إليهما أفسد، كما ان دعوى التجوز في كلمة الموصول بناء على إرادة الأعم من العين و القيمة من الغرائب فإن كلمة الموصول لم توضع لإرادة خصوص العين منها و لا- خصوص القيمة (و بالجملة) لا- وجه لدعوى الاختصاص المذكور، و لا الاختصاص بما ادخر تحت الأرض بل ما يصدق عليه الكنز عرفا و لو كان في الجبل أو الجدار أو الشجر و نحوها سواء كان بقصد الادخار أم لا، فالمدار على الصدق العرفى سواء كان من الذهب و الفضة المسكوكين أو غير المسكوكين أو غيرهما من الجواهر، هذا تمام الكلام في موضوعه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨

و اما الكلام في حكمه فلا إشكال في أصل ثبوت الخمس فيه كتابا و سنة و إجماعا فمن الكتاب آية الخمس بعد تعميم الغنيمة فيها لغير غنائم الحرب و لو بضميمة ما ورد في تفسيرها، و من السنة ما رواه في الفقيه في وصايا النبي صلى الله عليه و آله لعل عليه السلام: يا على ان عبد المطلب سن في الجاهلية خمس سنن أجراها الله له في الإسلام- الى ان قال- و وجد كنزا فاخرج منه الخمس و تصدق به فانزل الله و اعلموا انما غنمتم من شىء (الآية) و خبر سماعة عن ابي الحسن عليه السلام عن الخمس، فقال كلما أفاد الناس من قليل أو كثير- الدال بعمومه على وجوب الخمس في الكنز (و صحيح الحلبي) عن الصادق عليه السلام عن الكنز كم فيه، قال الخمس (و صحيح زرارة) عن الباقر عليه السلام: كلما كان ركازا ففيه الخمس- بناء على تفسير الركاز بالكنز

كما تقدم- و من السنة أيضا ما ورد على اعتبار النصاب في الكنز، الكاشف عن أصل وجوبه فيه- كما سنشير اليه (و اما الإجماع) فدعواه وقع كثيرا في عبائر الأصحاب مما تطمئن به النفس انه لا مخالف في الحكم من أصحابنا، فلا ينبغي الإشكال في أصل الحكم في الجملة:

و يقع الكلام بعد ذلك في أمور (الأول) لا إشكال في وجوب الخمس على واجد الكنز فيما إذا صار الكنز ملكا له بالوجدان، و ينبغي حينئذ التعرض لما يملكه الواجد و تمييزه عما لا يملكه (و توضيحه) ان المأخوذ من الكنز على أقسام (أحدها) ان يكون مأخوذا من أراضى دار الحرب أو من دار حربي في بلاد الإسلام مع عدم الأمان له سواء كان عليه أثر الإسلام من سكة فيها اسم النبي أو أحد الأئمة عليه و عليهم أفضل الصلاة و السلام أو اسم احد من سلاطين الإسلام أم لا، و الحكم في هذا القسم انه لواجده (ففى الحدائق) انه مقطوع به بين الأصحاب، و عن الخلاف نفى الخلاف عنه، و عن جماعة دعوى الإجماع عليه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩

(ثانيها) ان يكون مأخوذا من أراضى دار الإسلام و لم يكن على المأخوذ أثر الإسلام سواء أخذ من الأراضى المباحة بالأصل أو من المملوكة للإمام عليه السّلام أو من المملوكة لقاطبة المسلمين كالمعمورة من الأراضى المفتوحة عنوة و الحكم في الأراضى المباحة ان المأخوذ منها لواجده أيضا اتفاقا، مضافا الى أصالة الإباحة في الأشياء و لقوله صلى الله عليه و آله: من سبق الى ما لا يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحق به، و غيره من أدلة تملك المباحات بالحيازة، و بها ينقطع استصحاب عدم حصول الملك.

فلا- وجه لما في الجواهر من الاعتراض على المدارك فإنه- بعد ما نقل عنه التمسك بأصالة الإباحة- أورد عليه بان أصالة الإباحة لا تقتضى ملكية الواجد لتوقفها على سبب شرعى ينقطع به استصحاب عدمها (و ذلك) لما عرفت من جعل الشارع نفس الحيازة سببا لملكية المحاز إذا لم يسبق إليه أحد.

و اما المأخوذ من الأراضى المملوكة للإمام كالأنفال، أو المملوكة للمسلمين فهو أيضا لواجده لما تقدم في الفرع السابع عشر من فروع المعدن- فراجع.

(ثالثها) ان يكون مأخوذا من أراضى دار الإسلام و كان على المأخوذ أثر الإسلام، و قد وقع الخلاف في هذا القسم انه هل يجرى عليه حكم اللقطة أو انه لواجده، فعن جماعة من المحققين كالعلامة و ابنه و الشهيدين و المحقق الثانى الحكم بكونه لقطه و عن المدارك نسبه الى أكثر الأصحاب و الروضة إلى الأشهر (و عن الخلاف) و السرائر و المدارك و كشف الغطاء الحكم بكونه لواجده و نسب الى ظاهر المفيد و السيد و عن ظاهر الغنية دعوى الإجماع عليه.

و استدل للأول بالأصل، و هو يقرر تارة عدميا- أعنى أصالة عدم التملك بمجرد الوجدان، و اخرى وجوديا و هو أصالة بقاءه على ملك مالكه،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠

و بان المفروض انه مال ضائع في دار الإسلام و عليه أثره فيكون لقطه كغيره مما يضاع، و بان اشتماله على اثر الإسلام مع كونه في دار الإسلام اماره قويه على كونه ملكا لمسلم فلا يجوز التصرف فيه لقوله صلى الله عليه و آله لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه، الدال على عدم جواز التصرف فيه بدون اذن صاحبه (و بموثقة محمد بن قيس) عن الباقر عليه السّلام قضى على عليه السلام في رجل وجد ورقة في خربة: أن يعرفها فان وجد من يعرفها و الا تمتع بها.

و أورد على الكل أما الأصل بكلا تقريريه فباندفاعه بأصالة عدم عروض الاحترام، الموجب لجواز التملك بالحيازة، فإن الشك في بقاءه على ملك مالكه أو في تملك الحائز مسبب عن الشك في عروض الاحترام له، و الا فمع بقاءه على الإباحة الأصلية لم

يكن منع عن تملكه بالاحراز، فأصالة عدم عروض الاحترام حاكم على الأصل المتقدم بكلًا تقريريه.

(فان قلت) أصالة عدم عروض الاحترام انما يجرى إذا لم يكن اماره على عروضه، و وجود أثر الإسلام عليه بضميمة كون المحاز فى بلاد الإسلام اماره على حصول ملكية المسلم له (قلت) أولا مع هذه الاماره لا يصح التمسك بأصالة عدم التملك أو أصالة بقاءه على ملك مالكة لأن بالاماره حينئذ تحرز احترامه فيشملة عموم عدم حل الأموال إلا برضى صاحبها فيصير تمسكا بالدليل الاجتهادى و يخرج عن التمسك بالأصل لحكومة الاماره على الأصل مطلقا و لو كانا موافقين (و بالجمله) فالمنع عن إجراء أصالة عدم عروض الاحترام بالاماره المذكورة عدول عن التمسك بالأصل و رجوع الى الدليل الاجتهادى.

(و ثانيا) بالمنع من هذا الدليل لان وجود أثر الإسلام مع كون المحاز فى دار الإسلام لا يوجب ان يكونه ملكا لمسلم كما لم يكن كل واحد منهما كذلك كما تقدم من ان ما يوجد فى دار الحرب كان لواجده و لو كان عليه أثر الإسلام، و ما لم يكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١

عليه أثر الإسلام كذلك و لو كان فى دار الإسلام، و إذا لم يكن كل واحد اماره على ملك المسلم فاجتماعهما لا يصير أن اماره فان ضم العدم الى العدم لا ينتج وجودا.

(ان قلت) كل واحد لم يكن اماره على ملكية المسلم لعدم إيرائه الظن القوى بملكيتها، لكن بالاجتماع صار كل واحد مؤيدا للآخر فاورثا الظن القوى فحصلت الاماره من اجتماعهما، أو نقول كل واحد منفردا عن الآخر أيضا اماره لكنه معارض بأماره أخرى و لذلك لا يحكم بها على تملك المسلم إياه بخلاف صورة الاجتماع، حيث انه حينئذ يرتفع المعارضة (و توضيح ذلك) ان اثر الإسلام اماره على سبق يد المسلم لانه الغالب، و احتمال كونه من حربى مستبعد جدا، و كون الكنز فى دار الإسلام أيضا اماره على كونه لأهلها، فإذا وجد ما عليه أثر الإسلام- فى دار الحرب فوجود أثر الإسلام الذى هو اماره على سبق يد المسلم يكون معارض مع كونه فى دار الحرب الذى هو اماره على كونه لأهل الحرب، و كذا إذا وجد فى دار الإسلام ما ليس عليه أثر الإسلام فكونه فى دار الإسلام و ان كان دليلا على كونه لأهل الدار الا انه لا يثبت كونه من مسلم الا بعد ثبوت كون الدفن بعد إسلام أهل الدار و هو غير معلوم، و أصالة تأخر الدفن معارض بأصالة تأخر السلام أهلها، و اما إذا اجتمع وجود أثر الإسلام مع كونه فى دار الإسلام فلا معارض فى البين فيحكم بسبق يد المسلم عليه (قلت) ما ذكرته متين جدا الا انه يبقى الكلام فى حجية تلك الاماره ما لم يفد العلم، و ما ذكرته من الاعتماد على الظن مع عدم التمكن من العلم ممنوع ان أريد به الرجوع الى دليل الانسداد، و ان أريد به حجية الظن الخاص فالمنع عنه أظهر، اللهم الا- ان يدعى الظهور النوعى للأمرين على تملك المسلم الثابت اعتباره ببناء العقلاء و هو ممنوع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢

و اما الوجه ثالث- اعنى دعوى انه مال ضائع فى دار الإسلام و عليه أثره فيكون لقطه- (ففيه أولا-) النقض بما وجد فى دار الإسلام و لم يكن عليه أثره، حيث انه لواجده قطعاً، مع انه أيضا مال ضائع فى دار الإسلام، و خصوصية وجود أثر الإسلام عليه لا وقع له- كما عرفت- مع انه رجوع الى الدليل الثانى (و ثانيا) بالمنع من كونه لقطه فإنهم عرفوها بالمال الضائع (كم شده) و لا يصدق على المذخور عن قصد أنه الضائع.

و اما موثقة محمد بن قيس فهى معارضة بصحيحى محمد بن مسلم- ففى الأولى- قال سئلته- اى الباقر عليه السلام- عن الدار يوجد فيها الورق، قال عليه السلام ان كانت معمورة فيها أهلها فهو لأهلها، و ان كانت خربة فانت أحق بما وجدت (و فى الثانية) قال سئل أبا عبد الله عليه السلام عن الدار يوجد فيها الورق، فقال عليه السلام ان كانت معمورة فيها أهلها فهو لهم، و ان كانت خربة قد جلا عنها أهلها فالذى وجد أحق به. فلا بد من الجمع بينهما.

و طريق الجمع وجوه (الأول) ان يحمل موثقة محمد بن قيس على ما إذا كان على الورق أثر الإسلام، و الصحيحتين على ما إذا لم يكن كذلك، و على هذا بيتنى الاستدلال بالموثقة على الحكم بكون المحاز لقطه (الثانى) ان يحمل الموثقة على كون الخبرة لمالك معروف، و الصحيحتين على ما لم يعرف أربابها مثل ما إذا باد أهلها (الثالث) ان يحمل الموثقة على ما إذا كان الورق غير مكنوز، و الصحيحتين على المكنوز (و لا يخفى) ان الجمع الأول مع انه لا شاهد له ليس بأولى من الأخيرين، فيسقط الاستدلال بالموثقة حينئذ- هذا تمام الكلام فى الاستدلال للقول الأول مع ما فيه.

و استدلال للقول الأخير بأصالة عدم عروض الاحترام أو أصالة بقاء المحاز على ما كان عليه من الإباحة الأصلية، و بإطلاق أدلة وجوب الخمس فى الكنز، فإنها تدل على تملك الواجد إياه و بإطلاق الصحيحين المتقدمين (و لا يخفى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣

ان إطلاق أدلة الخمس لا- دلالة فيه على تملك الواجد لما يشك فى تملكه بالوجدان، لأنها مسوقة لحكم الكنز من حيث الخمس بعد الفراغ عن تملكه و لا يثبت بها تملكه، إذا لدليل الناظر الى حكم موضوع لا يكون متكفلا لوجوده أو نفيه، بل انما هو مثبت لحكمه على تقدير وجود موضوعه (و السر فى ذلك) هو كون الجعل و التشريع على نهج القضايا الحقيقية التى تثبت الاحكام لموضوعاتها على نحو الواجب المشروط كما حققناه فى الأصول بما لا مزيد عليه، و على ذلك بيتنى تقديم الدليل الحاكم على المحكوم من غير ملاحظة التعارض بينهما بل يقدم الحاكم على المحكوم و ان كان أضعف منه. و ذلك لكونه ناظرا الى بيان وجود موضوع دليل المحكوم أو نفيه من غير نظر له فى حكمه على تقدير ثبوت موضوعه أو نفيه، فكل منهما متكفل لإثبات ما لا ينفيه الآخر فلا تقع المعارضة بينهما.

و اما الصحيحان فالاستدلال بهما متوقف على حملهما على كون الورق مذخورا فى الأرض و كون الخبرة مما باد أهلها، و لا شاهد له (و الانصاف) معارضتهما مع موثقة ابن قيس فيسقطان مع الموثقة عن قابلية الاستدلال بهما، فالمرجع حينئذ هو الأصل العملى (و لا- يخفى) ان أصالة بقاء المجاز على ما كان عليه من الإباحة و عدم عروض الاحترام هى المحكم، و عليه فالأقوى إجراء حكم الكنز على هذا القسم كالقسمين الأولين، و لا- فرق فيما ذكر بين المجاز فى الأرض المباحة بالأصل أو كونه فى ملك الامام عليه السلام كالأنفال أو كونه فى ملك المسلمين كالأراضى المفتوحة عنوة كما تقدم فى القسم الثانى و تقدم تفصيله فى المعدن.

(و ليعلم) ان ما وقع فيه الخلاف انما هو فيما لم يعلم كونه لمسلم، و الا فالظاهر المتسالم عليه عدم ثبوت حكم الكنز له فيحتمل كونه فى حكم اللقطة، و يحتمل كونه من قبيل مال من لا وارث له فيعطى للحاكم بما أنه للإمام عليه السلام، و يحتمل أيضا كونه من قبيل مجهول المالك فيتصدق به من غير تعريف، و هذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤

هو الأقوى لعدم صدق اللقطة عليه بعد ما عرفت من كون اللقطة عبارة عن المال الضائع و هو لا يصدق على ما دفن عن قصد و علم، و اما كونه من قبيل مال من لا- وارث فموقوف على ثبوت كونه من مال المسلم و انه مات و لا وارث له، و المفروض انه غير معلوم، و عليه فيعين الأخير و هو كونه من قبيل مجهول المالك، و من ذلك ما يوجد الان من الكنوز التى عليها اثر الملوك القديمة من المسلمين كالعباسيين و الديالمية و السلاجقة مما علم كونها ملكا للمسلمين، فإن الأقوى إجراء حكم مجهول المالك عليها.

(القسم الرابع) من أقسام الكنز ما كان فى أرض مملوكة لشخص خاص غير الامام عليه السلام فلا يخلو اما ان يكون فى أرض مملوكة للواجد أو فى أرض مملوكة لغيره، (فعلى الأول) اما يكون تملك الواجد لها بالحيازة كما إذا كانت مباحة و عمرها

الواجد و صارت ملكا له، و اما يكون تملكه إياها بالابتياح أو غيره من العقود الناقلة، فإن كان التملك بالحيازة فحكم الكنز المأخوذ منها حكم الكنز المأخوذ من الأراضي المباحة، فهو لواجده إذا لم يكن عليه أثر الإسلام اتفاقا، و مع وجود أثر الإسلام على الخلاف المتقدم (و ان تملكها) بالانتقال إليه بأحد أسبابه من البيع و نحوه فالحكم فيه على المعروف المشهور هو التعريف الى من انتقل عنه بائعا كان أو غيره (و استدل له) بعد دعوى نفى الخلاف عنه- كما فى الجواهر و رسالة الخمس للشيخ الأكبر- بما دل على وجوب تعريف ما يوجد فى جوف الدابة و الموجود فى بعض بيوت مكة، ففى صحيح عبد الله بن جعفر، قال كتبت الى الرجل عليه السلام اسئله عن رجل اشترى جزورا أو بقرة للأضاحى فلما ذبحها وجد فى جوفها صرة فيها دراهم أو دنانير أو جواهر، لمن يكون ذلك فوقع عليه السلام عرفها البائع فان لم يكن يعرفها فالشئى لك رزقك الله إياه (و موثق إسحاق بن عمار) عن الكاظم عليه السلام عن رجل نزل فى بعض بيوت مكة فوجد نحو من سبعين درهما مدفونة فلم تنزل معه و لم يذكرها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥

حتى قدم الكوفة، كيف يصنع، قال عليه السلام يسئله عنها أهل المنزل لعلمهم يعرفونها، قلت فان لم يعرفوها، قال عليه السلام يتصدق بها.

و هما ظاهران فى وجوب التعريف الى من يحتمل كونه له، بائعا كان أو غيره (و بالمحكى) عن المنتهى من ان المالك الأول لما كانت يده على الدار بما فيها كانت قاضية بالملك لما فيها كما كانت امارة للملك لها (و بوجوب الحكم له) لو ادعاه إجماعا، قضاء الظاهر اليد السابقة.

(و نوقش فى الأخيرين) بأنهما لو تما للدلا- كصحيحى محمد بن مسلم المتقدمين- على كونه لمن انتقل الأرض عنه من غير تعريف ما لم ينكره، و حينئذ يجب الحكم به له لو لم يكن قابلا للدعاء و الإنكار كالصبي و المجنون و الميت فيدفع الى ورثته لو كانوا و الا فالى الإمام عليه السلام مع انهم لا يقولون به (فالأولى) الاستدلال بالخبرين المتقدمين الواردين فى حكم الموجود فى جوف الدابة و ما وجد فى بعض بيوت مكة مؤيدا بصحيحى ابن مسلم المتقدمين بعد تقيدهما بما بعد التعريف بالإجماع (و كيف كان) فلا ينبغى الإشكال فى وجوب التعريف الى من انتقل عنه الأرض فى الجملة.

الا- ان الكلام يقع فى أمور (الأول) الظاهر المقطوع به هو ان وجوب التعريف بالبائع انما هو مع احتمال كونه له و اما مع العلم بعدم كونه له فلا- يجب تعريفه إياه لانتفاء فائدة التعريف، لكن إطلاق كلام الأصحاب يشمل هذه الصورة أيضا، و لا يبعد دعوى اختصاصه بغير هذه الصورة- كما استظهره بعض- و بما ذكرنا ظهر سقوط احتمال كون الموجود ملكا للمالك السابق و لو علم انتفائه عنه بان يكون له قهرا مستشهدا له بإطلاق صحيحى ابن مسلم المتقدمين (وجه الظهور) هو انصراف إطلاقهما الى غير صورة العلم قطعا.

(الثانى) لو عرفه الى من انتقل عنه فعرفه و ادعاه فهو له إجماعا من غير حاجة الى بينة و لا وصف لكونه مدعيا لا معارض له و قضاء لحكم اليد و ان كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦

مدفوعا بما عرفت من المناقشة.

(الثالث) لو ادعاه البائع و ادعاه المالك السابق عليه أيضا فالمصرح به فى كلام غير واحد عدم الالتفات الى دعواه، و استدل له كما فى رسالة الشيخ الأكبر (قده) بأنه لا عبرة باليد القديمة فى مقابل اليد الحادثة، و قد تأمل فيه فى الجواهر باعتبار تساوى المالكين فى عدم اليد وقت التعريف و فى ثبوتها قبله و يختلفان فى قرب زمان يد المالك الأول دون الأخير و هو لا يقتضى الترجيح (و يندفع) بان مقتضى الترجيح موجود ان قلنا بوجوب التعريف بحكم اليد- كما عن المنتهى- و كذا لو قلنا به بواسطة

ما دل على حكم الموجود في جوف الدابة و بعض بيوت مكة بتنقيح المناط- و كيف كان- فلا إشكال في أصل الحكم أصلا. (الرابع) لو لم يعرفه المالك الأول بأن قال لا أعرفه فالمحكي عن جماعة عن المحققين كالعلامة و الشهيدين و المحقق الثاني و جوب تعريف المالك السابق المنتقل منه الى المالك الأول ثم حكمه حكم المالك الأول في جميع ما تقدم من الفروع من وجوب تعريفه مع احتمال مالكيته، و عدمه مع العلم بالعدم، و كون الكنز له مع ادعائه له و معرفته به بلا احتياج الى بينة و لا وصف، و يكون حكمه مع ادعاء المالك السابق عليه ما تقدم في الأمر السابق (و المحكي عن القواعد) في كتاب اللقطة التوقف في وجوب الترتيب بين المالكين، و عن البيان و جوب تعريفه لكل من جرت يده على الأرض و جد الكنز فيها من غير ذكر ترتيب، و في رسالة الشيخ الأكبر (قده) و التوقف في محله بل الاولى المنع عن وجوب تعريف غير المالك الأول لعدم جريان أدلة ثبوته في غيره (انتهى).

و نظره (قده) هو المنع عن جريان حكم الموجود في جوف الدابة أو بعض بيوت مكة لغير المالك الأول، و هذا بناء على ان يكون المراد بالبائع في صحيح عبد الله بن جعفر، و أهل المنزل في خبر إسحاق بن عمار هو خصوص بايع الدابة للواجد و أهل المنزل في زمان الوجدان، و لكن يمكن منعه بإرادة الجنس

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧

من البائع و مطلق أهل المنزل- كما انه ليس ببعيد- من غير حاجة الى دعوى تنقيح المناط و اتحاد الطريق، لكن يقع حينئذ سؤال الترتيب في تعريف هؤلاء المالكين، فان اللازم تعريفهم عرضا، اللهم الا ان يتمسك باليد.

(الخامس) انه بناء على الترتيب لا يجب تعريف المالك البعيد بعد معرفة المالك القريب و ادعائه له- كما تقدم- و حينئذ فان لم يكن في كل مرتبة إلا مالكا واحدا فهو، و لو تعددوا في طبقة واحدة و جب تعريف الجميع، فان ادعاه الكل على وجه التشريك أو البعض على وجه الاختصاص و لم ينكر عليه الباقي فلا اشكال، و ادعاه كل واحد منهم على وجه الاختصاص يجرى عليه حكم التداعي (السادس) لو ادعاه بعض من الطبقة العرضية و نفاه الآخر من تلك الطبقة فلا إشكال في اختصاصه بالمدعى لو كانت الدعوى على غير جهة الإرث أو كانت مطلقة من غير تعرض للسبب، و ذلك لليد و عدم معارض له في دعواه (لا يقال) لم يثبت في المقام الا اليد المشتركة و هي لا تثبت إلا الملكية المشتركة فتكون الدعوى في الزائد عن حصته كدعوى الأجنبي الموقوف قبولها على البينة (لأننا نقول) لا فرق في اعتبار اليد بين المختصة و المشتركة في إثبات أصل الملكية في مقابل الآخر الذي لا يدل عليه، انما الكلام بالنسبة إلى المشتركين في اليد فإذا نفى الملكية بقيه الشركاء في ثبوت اليد اختص بمن يدعيه من غير اشكال.

و لو صرح المدعى للملكية بأن سبب ملكه هو الإرث فلا يعطى إلا ما يدعيه من حصته من الإرث و يكون الحكم في الباقي الذي ينفيه غيره ممن في طبقته انه للواجد لعدم من يدعيه.

(السابع) لو وجد الكنز في أرض مستأجرة أو مستعارة و جب تعريفه لمالك العين و المنفعة معا، فان ادعاه أحدهما و نفاه الآخر اعطى المدعى بلا بينة و لا توصيف أيضا كما تقدم، و ان ادعاه كل واحد منهما ففي تقدم قول مالك العين لقوة يده أو مالك المنفعة لكونه ذا يد بالفعل، و جهان: المحكي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨

عن المعتبر هو الأول و نقل عن أحد قولي الشيخ و حكى التصريح به عن كشف الغطاء و اختاره في الجواهر مع تخصيص المالك بالمؤجر و في حكمه المعير لفرعية يد المستأجر و المستعير عن يده، و ربما يؤيد باستبعاد دفن الكنز عن مالك المنفعة في العين المستأجرة أو المستعارة.

(و عن مختلف العلامة) اختيار الوجه الثانى، و قربه الشهيد فى البيان لثبوت يد المستأجر و المستعير حقيقة و يد المالك حكما و لاستبعاد اجارة دار فيها كنز أو إعارتها (و الأقوى) تقديم ما كان أقوى منهما يدا، و مع التساوى يكون المقام من قبيل اليد المشتركة.

(الثامن) لو علم الواجد ان الكنز لمسلم موجود هو أو وارثه و لكنه مجهول فهل يجرى عليه حكم الكنز لإطلاق صحيحى ابن مسلم المتقدمين الدالين على كون المأخوذ ملكا للواجد لو لم يوجد أهلها- و لو للجهل به- أو يجرى عليه حكم المجهول المالك لدلالة خبر ابن عمار الوارد فى المأخوذ من بعض بيوت مكة، و جوه (أقواها التفصيل) بين ما كان المأخوذ من الكنوز القديمة فيجرى عليه حكم الكنز و لا- يخرج العلم الإجمالى بوجود وارث مسلم لمن ادخره عن حكم الكنز، اللهم الا ان يعلم حداثة الدفن و نسيان الدافن أو عدم تمكنه من أخذه حتى مات و لم يعلم به الوارث فيكون حينئذ كالكنوز الحديثة فيجرى عليه حكم المجهول المالك (التاسع) الظاهر عدم الفرق فيما يوجد فى الأرض المبتاعة فى الأحكام المذكورة فى الفروع المتقدمة بين ما كان عليه أثر الإسلام أم لا، فمن قال بعدم الفرق فيهما فيما إذا وجد فى الأرض المباحة فى دار الإسلام و حكم فيهما بكونه للواجد كما قويناه- يقول به فى الأرض المبتاعة، كما ان من فصل بينهما فى الأرض المباحة بكون ما عليه أثر الإسلام لقطعة ينبغى ان يقول به فى الأرض المبتاعة أيضا، الا ان المتراءى من خمس الشرائع و لقطته هو إطلاق الحكم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩

بأنه لو اجدته هنا مع عدم ادعاء الملاك السابقين، و هو لا يخلو عن وجه لعدم صدق اللقطة على المذخور قصدا، فيمكن ان يقال حينئذ باكتفاء الشارع فيما وجد فى ملك خاص بتعريف خاص دون ما يوجد فى الأرض المباحة حيث يحتاج فيه الى التعريف العام المكتفى عنه بالسنة فالتفصيل بين ما يوجد فى الأرض المملوكة و بين الأرض المباحة بناء على كون الثانى لقطعة لا يخلو من وجه، هذا تمام الكلام فى حكم المأخوذ من الأرض المملوكة للأخذ عينا أو منفعة مع سبق ملك الغير عليه (و لو وجده فى ملك الغير) فالكلام يقع تارة فى حكم أخذه، و اخرى فى حكمه بعد الأخذ (اما الأول) فالظاهر عدم جواز الأخذ لأنه تصرف فيما يكون فى يد الغير مع استلزامه التصرف فى أرضه، و قد حكى عن الخلاف الإجماع عليه، قال (قده) إذا وجد ركاز فى ملك مسلم أو ذمى فى دار الإسلام فلا يتعرض له إجماعا (انتهى) و اما الثانى - أعنى حكم المأخوذ لو أخذه عصيانا أو غفلة- فالظاهر ان حكمه حكم المأخوذ فى ملكه الذى سبق عليه ملك شخص آخر فيجب تعريف المالك حينئذ على التفصيل المتقدم (و يدل عليه) موثقة إسحاق بن عمار قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن رجل نزل فى بعض بيوت مكة فوجد نحو من سبعين درهما مدفونا فلم تزل معه و لم يذكرها حتى قدم الكوفة، كيف يصنع؟ قال عليه السلام يسئل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفونها، قلت فان لم يعرفوها، قال عليه السلام يتصدق بها و الأمر بالتصدق فيها محمول على الاستحباب (فان قلت) استحباب التصديق بالجميع ينافى وجوب الخمس فيه (قلت) لعل الاستحباب فى مورد الرواية لعدم بلوغ النصاب فى السبعين درهما، و يمكن حمل الرواية على ما إذا علم كونه لمسلم دفنه قصدا فإذا لم يعترف به أهل المنزل يصير من مجهول المالك يجب التصديق به فيبقى الأمر بالتصدق على ظاهره (إذا عرفت ما تلوناه فاعلم) انه يجب الخمس فى كل مورد حكم فيه بملكية الواجد لما وجده بالأدلة المتقدمة، و لا يجب فى كل مورد يجب ان يعامل مع المأخوذ معاملة اللقطة أو المجهول مالكة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠

(الأمر الثانى) يشترط فى وجوب الخمس فى الكنز بلوغ النصاب بلا خلاف، و قد ادعى استفاضة حكاية الاتفاق على اعتباره و ان اختلف فى مقداره، و عن الغنية ان نصابه دينار مدعىا عليه الإجماع، بل عن أمالى الصدوق كونه من دين الإمامية، لكنه شاذ، و الذى عليه أهل العلم انه عشرون دينارا، و يدل عليه صحيح البنزطى عن الرضا عليه السلام فى السؤال عما يجب فيه الخمس

من الكنز- قال عليه السلام: ما يجب في مثله الزكاة ففيه الخمس، و في مرسله المفيد في المقنعة عن الرضا عليه السلام أيضا: ما يجب فيه الزكاة من ذلك ففيه الخمس و ما لم يبلغ حد ما يجب فيه الزكاة فلا خمس فيه.

(الأمر الثالث) ظاهر الصحيحة المتقدمة كفاية بلوغ نصاب احد النقدين و لو كان من الجنس الآخر، فلو بلغ عشرة دنانير مثلا قيمة مأتى درهم، أو بلغ مائة درهم قيمة عشرين دينارا كفى في وجوب الخمس فيه (و ربما يقال) بان الظاهر من المماثلة بلوغ ما كان من احد النقدين نصابه لا نصاب الآخر إذ يصدق على عشرة دنانير مثلا انه لم يبلغ نصاب الزكاة و كذا على مائة درهم، نعم لو كان من غير النقدين كفى في وجوب الخمس بلوغ قيمته احد النصابين و ان كانت أقل من النصاب الآخر، و له وجه، و قد حكى عن المنتهى للعلامة ان هذا المبلغ- اعنى عشرين دينارا- معتبر في الذهب، و اما الفضة فيعتبر فيها مائة درهم و ما عداها تعتبر فيه قيمة أحدهما (الأمر الرابع) ظاهر الصحيحة المتقدمة اعتبار مساواة الكنز مع ما يجب في مثله الزكاة في مبدء تعلق الحق و هو النصاب الأول لا- من كل وجه، فلو بلغ النصاب وجب إخراج خمسه بالغ ما بلغ بلا- اعتبار نصاب آخر فيه و لا عفو بين النصابين، فما في المدارك من اعتبار النصاب الثاني في الخمس أيضا كالزكاة قضاء لحق المماثلة ضعيف محجوج بالإطلاقات مع اعترافه (قده) بعدم القائل به.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١

(الأمر الخامس) انما يعتبر النصاب في الكنز بعد إخراج المؤنة لما تقدم في المعدن من ظهور الصحيحة المتقدمة أعنى قوله عليه السلام ما يجب في مثله الزكاة ففيه الخمس- في كون الخمس- في مجموعه اللازم منه كونه بعد إخراج المؤنة (الأمر السادس) ظاهر الصحيحة المتقدمة هو وجوب الخمس فيما إذا اشترك جماعة في الإخراج إذا لم يكن نصيب كل واحد منهم بقدر النصاب مع بلوغ المجموع بقدره حسبما تقدم تقريره في المعدن.

(الأمر السابع) الكنز اما يكون في مكان واحد و ظرف واحد أو في ظروف متعددة في مكان واحد أو يكون في أمكنة متعددة و لا محالة يتعدد ظروفه بحسب تعدد الأمكنة كما انه يلزم تعدد إخراجها بتعدد الأمكنة ضرورة ان كل واحد منها يكون له إخراج يخصه (فعلى الأولين) يمكن ان يكون مقدار النصاب بإخراج واحد و يمكن ان يكون باخراجات متعددة، و حكم هذه الصور اما إذا كانت الأمكنة متعددة المستلزم لتعدد الإخراج فكل ما بلغ منه النصاب يجب فيه الخمس و لا يضم بعضه الى بعض إذا لم يكن كل بقدر النصاب مستقلا كما صرح به في محكى السرائر و المنتهى و التذكرة، و ذلك لظهور الصحيحة المتقدمة في بلوغ النصاب مع وحدة الإخراج عرفا، و مع تعدد الأمكنة لا يكون الإخراج واحدا، و اما مع وحدة المكان و ظرف الكنز فمع وحدة الإخراج لا إشكال في وجوب الخمس إذا بلغ بقدر النصاب، و كذا إذا كان الطرف متعددا فإنه مع وحدة المكان يصدق وحدة الإخراج أيضا، و اما مع تعدد الإخراج بأن أخرج دفعات ففي وجوب الخمس فيه إذا بلغ المجموع بقدر النصاب مطلقا أو عدمه كذلك أو التفصيل بين ما إذا تخلل الاعراض بين الإخراجات فيقال بالثاني و عدم تخلله فالأول، و جوه، لعل الأقوى بالنظر هو الأول كما تقدم نظيره في المعدن.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢

(الأمر الثامن) الحقوا بالكنز ما لو اشترى دابة فوجد في جوفها شيئا في وجوب تعريف البائع و كونه للواجد مع عدم ادعاء البائع له و ان عليه الخمس، و قد ورد فيه النص في الجملة، ففي صحيح عبد الله بن جعفر قال كتب الى الرجل عليه السلام اسئله عن رجل اشترى جزورا أو بقرة للأضاحي فلما ذبحهما وجد في جوفهما صرة فيها دراهم أو دنانير أو جواهر، لمن يكون ذلك؟ فوقع عليه السلام عرفها البائع فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله إياه، و لا إشكال في أصل الحكم في الجملة.

الا ان تنقيح البحث يتم ببيان أمور (الأول) ظاهر الرواية المتقدمة عموم الحكم بتملك الواجد لما في جوف الدابة مع عدم ادعاء



البائع له لما عليه أثر الإسلام و ذلك لاشتمالها على وجدان صرة فيها دراهم أو دنانير الظاهر في كونهما مسكوكين بسكة الإسلام، و هذا الظاهر هو الموافق لظاهر جماعة من الفقهاء حتى ممن جعل ما عليه أثر الإسلام لقطعة إذا وجد في دار الإسلام، و لكن المحكى عن المحقق و الشهيد الثانيين خلاف ذلك، و يردهما ظاهر الرواية كما لا يخفى.

(الثاني) ظاهر الرواية جواز الاكتفاء في التعريف بتعريف البائع و عدم وجوب استقصاء جميع الملاك السابقين، و هو الموافق لظاهر عبارة الحلبي و سلار و لعله الأقوى لعدم الدليل على وجوب تتبعهم الا بدعوى تنقيح المناط، و لا يخلو عن البعد.

(الثالث) لا إشكال في وجوب تعريف البائع مع العلم بوجود ما وجده في زمان تملك البائع للدابة، كما ينبغي القطع بعدم وجوبه مع العلم بعدم وجوده في زمان تملك البائع، و اما مع الشك في وجود عند ابتياع الدابة من البائع ففي وجوب تعريفه و حينئذ وجهان من إطلاق الرواية الشامل لهذه الصورة، و من كونه محمولاً على الغالب و هو صورة العلم بوجوده عند تملك البائع، و الأقوى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٣

هو الأول لمنع تحقق الانصراف المانع عن التمسك بالإطلاق بواسطة الغلبة ما لم ينته إلى مرتبة التشكيك في المفهوم جسماً حقق في الأصول.

(الرابع) لو كان المالك صغيراً أو غائباً و البائع ولياً أو وكيلاً فهل يسقط التعريف من جهة عدم إمكانه حين الوجدان أو يؤخر إلى حين بلوغ الصبي أو حضور الغائب، وجهان، أقواهما الأخير لترتب تملك الواجد على عدم اعتراف البائع الموقوف على تعريفه كما هو ظاهر الرواية، و مع عدم التعريف فلا موجب لتملكه فيجب تأخير التعريف الى أو ان إمكان حصوله.

(الخامس) ظاهر جماعة من الفقهاء عدم الفرق في الحكم المذكور بين ما إذا اشترى دابة فوجد في جوفها شيئاً أو اشترى سمكة فوجد في جوفها شيئاً، و عن جماعة منهم هو الفرق بينهما بعدم وجوب التعريف فيما يوجد في جوف السمكة، و هو المحكى عن الشيخ و العلامة و المحقق قدس الله أسرارهم، و لعل وجه الفرق هو تملك بايع السمكة إياها غالباً بالحيازة، و هي لا توجب تملك ما في جوفها لتوقف تملكه على القصد المتوقف على العلم، بخلاف الدابة فإن الغالب دخول المال في جوفها بتعليقها فيكون من مالكة (فان قلت) غلبه دخول المال في جوفها بالتعليق لا تدل على كون المال الداخل من مالكة لاحتمال كون تعليقها من غير مالكة (قلت) هذا احتمال يندفع بظهور كون التعليق من المالك لندرة تعليق الدابة من غير مالكة (فان قلت) مع تسليم كون التعليق من المالك لا يثبت كون المال منه لاحتمال كونه من غير المالك و قد دخل في علفه (قلت) هذا الاحتمال أيضاً يندفع بأصالة عدم دخوله في علف المالك. هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الفرق، و لكن الأقوى سقوطه لإمكان كون السمكة في ماء مملوك لمالكها بحيث كان نشوها فيه فكون السمكة غير مملوكة غالباً إلا بالحيازة ممنوع و لإمكان كون الدابة أيضاً كذلك و إمكان كونها سائمة غير معلوم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٤

بتعليق المالك كما هو الغالب في الأضاحي التي هي مورد الرواية المتقدمة، فعند الشك في جريان يد البائع على ما في جوفها يرجع الى أصالة عدم جريان يده عليه (لا يقال) ثبت اليد عليه بمجرد تملك الدابة المشتملة عليه فلا تنتهي النوبة إلى الأصل (لأننا نقول) بثبوت اليد عليه بمجرد تملك السمكة المشتملة عليه أيضاً فينبغي الفرق، مع ان اللازم من ذلك وجوب دفعه الى البائع من غير تعريف، بل و لو مع نفيه كونه ملكاً له إذ لا ينفع إنكاره في زوال ملكه عما ثبت تملكه بواسطة اليد الجارية على ما في جوفها، اللهم الا ان يلحق إنكاره بالأعراض، و هو مشكل لعدم الدليل على سقوط الملك بالأعراض إلا فيما ثبت بالسيرة كما في المحقرات، و أصالة عدم اعتلاف غيره لا يثبت كون الاعتلاف من المالك و أصالة عدم دخوله في علف المالك لا

تثبتان كونه من المالك الا على القول بالأصل المثبت.

و يمكن ان يثبت الفرق بعد تسليم كون وجوب التعريف على خلاف الأصل بثبوتها في الدابة بالنص و هو الرواية المتقدمة دون السمكة، و هو أيضا مشكل بإمكان دعوى عدم الفرق بتتقيح المناط (و قد يستدل) لعدم الوجوب في السمكة بإطلاق ما يدل على كونه ملكا للواجد من غير تعريف كخبر أبي حمزة عن الباقر عليه السلام في حكاية عابد بنى إسرائيل، و خبر حفص بن غياث في قصة الرجل المحارف من بنى إسرائيل أيضا، و المروى عن مولانا زين العابدين عليه السلام (و يندفع) بظهور هذه الاخبار في صورة العلم بعدم كون الموجود في جوف السمكة ملكا للبائع فلا يدل على عدم التعريف في مورد الكلام و هو صورة الشك (و بالجملة) فثبوت الفرق بين الموجود في جوف الدابة و الموجود في جوف السمكة مشكل جدا.

(السادس) ظاهر إطلاق كلمات الأ-كثرين عدم الفرق فيما يوجد في جوف السمكة بين ما كان عليه أثر الإسلام و غيره كالموجود في جوف الدابة، و ظاهر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٥

المحقق و الشهيد الثانيين هو ثبوت الفرق بينهما بكون ما عليه أثر الإسلام لقطعة، و يمكن ان يستدل لهما بما ورد في السفينة المنكسرة من كون ما لم يخرج البحر لمالكة ضرورة ان ما يوجد في جوف السمكة لم يكن مخرجا من البحر، لكنه مشكل لظهور هذه الرواية في كون ما اخرج بالغوص لمالكة لا ما لم يخرج البحر و لو وجد في جوف السمكة، فراجع.

(السابع) ظاهر جماعة من الأصحاب وجوب الخمس فيما يوجد في جوف الدابة و السمكة بعد التملك و انه يجب إلحاقا لهما بالكتز، و هر مشكل لعدم صدق الكتز عليهما و عدم دليل إلحاقهما به حكما و ليس في صحيح عبد الله بن جعفر المتقدم ذكر عن الخمس أصلا، فالأقوى عدم وجوبه من باب الكتز، و هل يجب من باب أرباح المكاسب فيعطى خمسه بعد إخراج مؤنة السنة، احتمالان مبنيان على وجوبه في مطلق الفائدة و لو حصل من غير قصد، و هو في حيز المنع- كما سيأتى- فعدم الخمس فيه مطلقا أقوى الا ان الاحتياط مما لا ينبغي تركه.

### [ (الرابع مما يجب فيه الخمس الغوص) ]

(الرابع مما يجب فيه الخمس الغوص)

و الكلام فيه يقع تارة فيما يناط به الحكم، و اخرى في حكمه (أما الأول) فاعلم ان أكثر نصوص الباب كما سيمر عليك مشتملة على عنوان الغوص، و في جملة منها يكون العنوان ما يخرج من البحر، و بين العنوانين عموم من وجه، لتفارق الغوص عن عنوان ما يخرج من البحر فيما يخرج من الشطوط و الأنهار بالغوص، حيث انه يصدق عليه عنوان الغوص و لا يصدق عليه عنوان ما يخرج من البحر، و تفارق عنوان ما يخرج من البحر عن عنوان الغوص فيما يخرج من البحر بالالة، فإنه لا يصدق عليه الغوص. و حينئذ فهل المدار على تحقق كل واحد من العنوانين بحيث يناط بكل منهما الحكم.

أو المدار هو تحققهما معا- المتوقف على تقييد إطلاق كل واحد منهما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٦

بالاخر، فلا خمس فيما يخرج بالغوص في الشطوط و الأنهار و لا فيما يخرج من البحر بغير الغوص.

أو يقيد إطلاق الغوص بما يخرج من البحر مع إبقاء ما يخرج من البحر على إطلاقه و لازمه ثبوت الخمس فيما يخرج من البحر مطلقا و لو كان بالالة.

أو يقيد إطلاق ما يخرج من البحر بما إذا كان بالغوص مع إبقاء الغوص على إطلاقه، ولازمه ثبوت الخمس فيما يخرج بالغوص مطلقا و لو كان من الشطوط، وجوه (لا يخفى ضعف الأخيرين) لا و لهما الى طرح الآخر، فيتعين الأمر في الأولين، و حينئذ فهل المتعين أو لهما أو الأخير أو لا- تعيين و يجب الأخذ بالمتيقن و هو الأخير أيضا، وجوه أقواها الوسط، و عليه فاللازم الاقتصار على ما إذا اخرج من البحر بالغوص، و فيما انتفى عنه احد القيدين كلام يأتي تحقيقه.

هذا و لكن النظر الدقيق يقتضى الحكم بترجيح الاحتمال الأول حيث انه لا- موجب لتقييد كل من الإطالقين بالآخر، و ليس المقام من قبيل ما تعدد فيه الجزء مع وحدة الشرط نظير إذا خفى الأذان، و حينئذ يجب الأخذ بإطلاق كل منهما و الحكم بثبوت الخمس مطلقا، و هذا هو مقتضى الصناعة الا- انه متوقف على تكافؤ الطائفتين من الاخبار لكن خبر على بن محمد المشتمل على حكم ما يخرج من البحر ليس واجدا لشرائط الحجية كما بيناه في المعدن، و عليه فالحكم متفرع على عنوان الغوص، و فيما يخرج من البحر بدونه لا ينبغي ترك الاحتياط.

(و اما الثانى) أعنى الكلام فى حكمه فاعلم انه لا إشكال فى وجوب الخمس فيه بالأدلة الثلاثة، فمن الكتاب آية الخمس - بناء على تفسير الغنيمه فيها بالمعنى الأعم و لو بضميمه ما ورد من الاخبار فى تفسيرها كما مر غير مره، و من السنه روايات كصحیح الحلبي قال سئل أبا عبد الله عليه السلام عن العنبر و غوص اللؤلؤ فقال عليه السلام عليه الخمس (و صحیح ابن ابى عمير) المروى فى الخصال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٧

عن الصادق عليه السلام: الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز و المعادن و الغوص و الغنيمه، و لم يذكر ابن ابى عمير الخامس لنسيانه (و المروى عن الكاظم عليه السلام) الخمس من أشياء: من الغنائم و من الغوص و الكنوز و المعادن و الملاحه، و غير ذلك من الاخبار، و كخبر محمد بن على عن ابى الحسن عليه السلام عما يخرج من البحر من اللؤلؤ و الياقوت و الزبرجد و من معادن الذهب و الفضة ما فيه؟ قال عليه السلام إذا بلغ ثمنه ديناراً ففيه الخمس (و من الإجماع) ما نقله مستفيض كما عليه جملة من المحققين و لم ينقل الخلاف فيه عن احد، فلا ينبغي الارتياح فى أصل الحكم فى الجملة.

إلا انه ينبغي الكلام فى أمور (الأول) لا إشكال فى عدم وجوب الخمس فيما يؤخذ من وجه الماء لانه لا يصدق عليه شىء من العنوانين، ضرورة انه ليس من الغوص و لا- مما يخرج من البحر فلا- يشمل الحكم، و هذا ظاهر (الثانى) لا- فرق فيما يخرج بالغوص بين ما كان معدنياً أو نباتياً، و ذلك لإطلاق الأدلة المتقدمة (الثالث) لا يشمل الحكم المذكور لمثل السمك و نحوه إذا أخرج بالغوص و ذلك لانصراف إطلاق الأدلة الى ما عداه، خلافاً للمحكى عن الشيخ (قده) و بعض معاصرى الشهيد و قواه فى محكى المناهل، و لا وجه له (الرابع) انما يجب الخمس فى الغوص إذا بلغ النصاب فلا يجب قبل بلوغه إجماعاً محصلاً و منقولاً و لم يحك فيه الخلاف عن احد من أهل العلم و نطق به الاخبار كما سنحكيه (الخامس) المشهور كون نصاب الغوص ديناراً، بل لم يحك الخلاف فيه الا عن عزيزه المفيد فاعتبر فيه عشرين ديناراً، و يدل على المشهور خبر محمد بن على المتقدم، و اما المحكى عن المفيد فلا وجه له كما اعترف به فى الجواهر و حكى الاعتراف به أيضاً من غير واحد.

(السادس) ليس فى الغوص الا نصاب واحد فيجب فى الدينار منه فصاعداً سواء كان الزائد قليلاً أو كثيراً، و يدل عليه منطوق خبر محمد بن على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٨

المتقدم- اعنى قوله عليه السلام إذا بلغ ثمنه ديناراً ففيه الخمس - المعتضد و المنجبر ضعفه بعدم الخلاف فيه أصلاً و ان وقع توهم الخلاف فى الكثر كما حكيناه عن المدارك، لكنه لا خلاف فى الزائد عن النصاب فى الغوص كما لم يكن خلاف فى

الزائد عن النصاب فى المعدن أيضا.

(السابع) لا- فرق فى وجوب الخمس إذا بلغ النصاب بين اتحاد النوع فى المخرج و عدمه، فلو بلغ قيمة المجموع دينارا و جب الخمس لإطلاق الدليل كما تقدم تقريبه فى المعدن و الكنز، خلافا للمحكى عن الرياض حيث قال ان الأجود اعتبار النوع فى الكنز و المعدن دون الغوص وفاقا للعلامة (انتهى) و لا وجه له كما قال فى الجواهر بان عليه بيان الفرق.

(الثامن) لا- فرق فى ما بلغ النصاب بين ان يخرج دفعه أو دفعات فيضم بعضها الى بعض لإطلاق الأخبار المتقدمة و قد تقدم نظيره فى المعدن و الكنز، و لكن فى رسالة الخمس للشيخ الأكبر (قده) ما لفظه: و فى اعتبار اتحاد الإخراج و لو عرفا فى بلوغ النصاب وجه (انتهى) و قد ذكر نظيره فى الكنز، و الظاهر انه لا وجه له بعد فرض إطلاق الدليل.

(التاسع) المدار فى وجوب خمس ما بلغ النصاب على خروج مقدار النصاب مطلقا و لو كان باشتراك جماعة لا يبلغ نصيب كل واحد منهم النصاب، لإطلاق الأدلة و تقدم تقريبه فى المعدن من كون الظاهر اعتبار خروج النصاب بالمعنى الاسم المصدري فراجع.

(العاشر)

يعتبر بلوغ النصاب بعد إخراج المؤمن لتحصيله كما فى المعدن و الكنز

تقريبه بل الظاهر عدم الخلاف فى المقام و ان حكى فى المعدن و الكنز، و المراد بالمؤنة ما ينفقه للإخراج عرفا، و لو غاص مرات و لم يخرج الإمرة واحدة فهل يخرج منه مؤنة المرات أو المرة التى أخرج فيها، احتمالان،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٩

أقوامها الأول، و لو اخرج بالغوص ما لا أخر فإن كان المقصود من الغوص أولا ما فيه الخمس و كان إخراج المال الأخر بالتبع فالمؤنة تخرج مما فيه الخمس، كما انها تخرج من الأخر لو كان بالعكس، و لو كان كلاهما المقصود بالغوص فالأقوى التوزيع، و سيأتى نظير ذلك فى أرباح المكاسب.

(الحادى عشر) المخرج بالآلات من دون غوص يكون فى حكم الخارج بالغوص على الأحوط، و ذلك لدلالة خبر محمد بن على المتقدم عليه، و لكنه ضعيف سندا، الا انه لدلالة الخبر عليه مع مصير جماعة من الأعظم إليه كما حكى عن البيان ما نصه: و لو أخذ منه شىء بغير غوص فالظاهر انه كحكمه (انتهى) يكون أحوط، هذا ما إذا أخرج بالآلة بغير غوص، و اما لو غاص و شده باله فأخرجه فلا إشكال فى وجوب الخمس فيه لكونه من افراد الغوص ظاهرا كما نص به فى الجواهر.

(الثانى عشر) ما تقدم من نفي الخمس عما يؤخذ من وجه الماء انما هو باعتبار الغوص، و اما من حيث أرباح المكاسب فيجب فيه بعد إخراج مؤنة السنة من غير اعتبار النصاب فيه، و كذا ما يؤخذ من الساحل.

(الثالث عشر) انما يجب الخمس على من يملك المال بالغوص، فلو كان الغواص أصيلا بان غاص لنفسه و جب عليه، و ان كان أجيرا فعلى المستأجر، و المتناول من الغواص لا يجب عليه الخمس لانه لا يجرى عليه حكم الغوص إذا لم يكن غائضا، و اما إذا تناول منه مع كونه أيضا غائضا فان لم ينو الغائص المتناول له الحيازة ففى وجوب الخمس على المتناول احتمالان من جهة صدق الغوص عليه فيكون حاله كما لو غاص و اخرج بالآلات حيث تقدم قوة احتمال وجوب الخمس فيه، و من جهة الشك فى اندراج ذلك تحت الأدلة، و الأقوى هو الأول- كما فى المتن- و حكى الجزم به عن كشف الغطاء، و اما مع قصد الغواص الحيازة لنفسه فهو له و يجب عليه الخمس، و لا شىء على المتناول منه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٠

(الرابع عشر) إذا غاص من غير قصد للحيازة و الإخراج بل لقصد السباحة مثلا فصادف شيئا فأخرجه ففى وجوب الخمس عليه

وجهان، من صدق الغوص عليه، و من دعوى انصراف الأدلة إلى المتعارف من صورة ما إذا غاص ناويا للإخراج، و المحكى عن كشف الغطاء هو الأول و هو أحوط لإمكان منع الانصراف المضر بالتمسك بالإطلاق.

(الخامس عشر) إذا أخرج بالغوص حيوانا و كان فى بطنه شىء من الجواهر فهل يجب فيه الخمس مطلقا كما حكى عن كشف الغطاء لصدق الغوص عليه، أو لا- يجب مطلقا لخروجه عن عنوان الغوص فلا شىء فيه للأصل بعد فرض عدم صدق الغوص عليه، أو يفصل بين ما كان تكون الشىء فى جوفه معتادا كالأصداف فيجب فيه الخمس لصدق الغوص عليه، و ما كان من باب الاتفاق كما إذا بلغ الحيوان شيئا فلا يجب، و مختار المتن هو الأخير و لا يخلو عن قوة، و ان كان الأحوط إخراج الخمس مطلقا. (السادس عشر) قد تقدم ان المناط فيما يجب فيه الخمس على الغوص فلا يختص بالبحر، و عليه فالأنهار العظيمة كالدجلة و النيل و الفرات حكمها حكم البحر فيما يخرج منها بالغوص إذا كان المخرج مما يتكون فيها.

(السابع عشر) إذا غرق فى البحر شىء فأخذ أخر فالكلام فيه يقع تارة فى حكم تملكه و انه هل يصير ملكا للأخذ أولا، و اخرى فى وجوب الخمس عليه لو صار ملكا له، اما الكلام فى الجهة الأولى فتارة يقال بأنه مع شهادة القرائن باعراض صاحبه عنه يكون للواجد لكونه حينئذ من المباحات التى يملك بالحيازة، و مع عدم إحراز إعراضه فهو للمالك جريا على استصحاب ملكه، فان علم مالكة وجب الإيصال اليه، و الا فان لم يكن على المأخوذ أثر الإسلام فهو للواجد لأصالة عدم جرى اليد المحرمة عليه- كما تقدم تقريره فى الكنز، و ان كان عليه أثر الإسلام ففى كونه للغائص أو كونه من قبيل مجهول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥١

المالك الذى يرجع فيه الى الحاكم، أو كونه لقطعة، و جوه، المحكى عن ظاهر المحقق و الشهيد الثانيين هو الأخير، و الأقوى هو الوجه الثانى (و اخرى) يفصل بين ما إذا أخرج بالغوص فيكون للغائص و ما إذا أخرجه البحر فهو لمالكه لخبر السكونى فى سفينة انكسرت فى البحر فاخرج بعضه بالغوص و اخرج البحر بعض ما غرق، فقال عليه السلام اما ما أخرجه البحر فهو لأهله، الله أخرجه، و اما ما اخرج بالغوص فهو لهم و هم أحق به.

و قد استشكل فى الأخير بعدم انطباقه على القواعد، حيث انه مع إعراض أصحابه عنه فالحكم هو كونه للواجد، و مع عدم اعراضهم فالمال باق على ملك أربابه و لا وجه لكونه للواجد إذا أخرج بالغوص.

(و ربما يجاب عنه) بدعوى أن يأس المالك عن ماله و انقطاع رجائه عن الوصول اليه موجب لضعف علقته مالكية المالك بالنسبة إليه فيصير المال بمنزلة التالف و لا يعتبر عند العرف و العقلاء اضافة المالكية اليه الا من قبيل ملك ان يملك، و حينئذ فلو أخرجه مخرج قاصدا الحيازة لنفسه كان له لكونه أقوى، و اما لو خرج بنفسه من دون وساطة انسان فالمالك الأول أولى به من غيره، و هذا أمر عرفى يعتبر عند العقلاء، و قد أوما الى ذلك فى الجواهر و قرره بعض أساتيدنا رضوان الله عليهم.

(و لكن لا- يخفى ما فيه) لمنع صيرورته كالتالف بواسطة انقطاع رجاء المالك عن الوصول اليه- بعد فرض كونه موجودا فى البحر- و منع خروجه عن ملكه بواسطة اعتبار كونه كالتالف، و منع بقاء اضافة منه اليه بعد خروجه عن ملكه من قبيل ملك ان يملك، فان كل ذلك دعوى بلا- برهان، و مساعدة العرف و العقلاء معه ممنوعة، فالحكم المذكور فى الرواية لا ينطبق مع القاعدة كما عليه المحققون كالشيخ الأكبر (قده) و الرواية ضعيفة السند غير منجبر ضعفها بعمل الأصحاب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٢

و لعله لذلك أمر فى الجواهر فى ذيل كلامه بالتأمل الجيد، فالحق هو ما تقدم من التفصيل بين إحراز الاعراض و عدمه، بل و فى صورة الإعراض أيضا يشكل التملك من جهة عدم إحراز صيرورة المال من قبيل المباحات باعراض صاحبه عنه و خروجه عن ملك مالكة بالإعراض إلا فيما قامت السيرة على ذلك كالمحقرات.

و اما الكلام فى الجهه الثانى- أعنى وجوب الخمس على الواجد إذا صار مالكا بالوجدان فالأقوى عدم الوجوب من حيث الغوص لانصراف الاخبار عنه، و مع الشك فى وجوبه يحكم بعدمه بالأصل، و فى الحدائق استشكل انصراف الاخبار عنه و ادعى شمولها له، و هذا هو المنشأ لاحتياط المتن فيه.

(الثامن عشر)

إذا فرض معدن مثل العقيق و نحوه تحت الماء بحيث لا يخرج منه الا بالغوص فلا إشكال فى تعلق الخمس به لكنه هل يعتبر فيه نصاب المعدن أو الغوص، وجهان، و الأظهر الثانى لصدق الغوص عليه و انصراف اخبار المعدن عنه لظهورها فيما يتكون خارج البحر.

(التاسع عشر) لا اشكال عند أهل العلم فى عدم وجوب الخمس فى شىء من أنواع الطيب حتى المسك و ان حكى وجوبه فيه عن بعض العامة (إلا العنبر) و الكلام فيه من جهات (الاولى) فى حقيقته، و فى الجواهر انه معروف، و مراده إحالته إلى العرف، و عن القاموس انه روث دابة بحرية أو منبع عين ماء فى البحر، و عن المبسوط انه نبات فى البحر، و قيل هو شىء يقذفه البحر فلا يأكله حيوان الا- مات و لا ينقره طائر إلا انفصل منقاره، و قيل غير ذلك، و الاولى ما فى الجواهر من إحالته إلى العرف كما هو المحكم فى سائر الموضوعات.

(الجهه الثانى) فى حكمه من حيث وجوب الخمس فيه، و الظاهر عدم الخلاف فى وجوبه فيه كما صرح بعدم وجدان المخالف فى الجواهر و نفاه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٣

صريحاً فى رساله الشيخ الأكبر (قده) و حكى الإجماع عليه عن المدارك و الحدائق لصحيح الحلبي قال سئلت الصادق عليه السلام عن العنبر و غوص اللؤلؤ، قال عليه السلام عليه الخمس.

(الثالثه) وقع الخلاف فى اعتبار النصاب فى العنبر و فى مقداره على أقوال، فعن النهايه و السرائر عدم النصاب فيه و حكى الميل اليه عن المدارك و الحدائق و اختياره عن الكفايه، لإطلاق الصحيح المتقدم، و عن عزيزه المفيد اعتبار نصاب المعدن فيه مطلقاً فيعتبر بلوغه عشرين ديناراً لانه منه أو ملحق به و لا- صاله البراءة فى الناقص عنه، و استظهر فى الجواهر من الصحيح المتقدم اعتبار نصاب الغوص فيه مطلقاً، و ذلك لوحده السياق فيه و فى الغوص و ذكر العنبر فى رديف اللؤلؤ، و لكنه (قده) قال لم أجد قائلاً به و لا من نسب اليه ذلك عدا ظاهر كشف الغطاء بل صريحه و ان قوى نصاب المعدن فيه، و قد تنظر فيما استظهره فى رساله الخمس للشيخ الأكبر، و وجهه ظاهر، حيث ان وحده السياق لا يكشف عن وحده الحكم من جميع الوجوه خصوصاً مع كون الجمع بين العنبر و الغوص من كلام السائل.

و عن الأ- كثيرين التفصيل فيه بين ما إذا أخرج بالغوص فيجرب عليه حكمه و بين ما إذا أخذ على وجه الماء فيجرب عليه حكم المعدن و ذلك لعموم أدله الغوص فى الأول و المعدن فى الثانى، ثم على القول بعدم اعتبار النصاب فيه أصلاً فهل هو من المكاسب فيجب فيه الخمس بعد إخراج مؤنه السنه أو لا بل هو قسم آخر مما يجب فيه الخمس و لاستثنى منه الا مؤنه إخراج، و جهان، و لا- يخفى أن أحوط الأقوال هو القول بعدم اعتبار النصاب فيه أصلاً و عدم الحاقه بارباح المكاسب أيضاً لإطلاق الصحيح المتقدم، و لا بأس به الا دعوى الإجماع على عدم وجوب الخمس فى غير العناوين السبعة المشهوره، و هو غير ثابت، و قد عرفت ان الحصر فى السبعة استقرائى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٤

(الخامس)

مما يجب فيه الخمس

المال الحلال المختلط الحرام

على وجه لا يتميز مع الجهل بصاحبه و بمقداره على المشهور بين الأصحاب خلافا لجماعة من المتأخرين كصاحبى المدارك و الكفاية و الكاشانى تبعا للأردبيلى قدس الله أسرارهم، و يدل على وجوبه فيه فى الجملة عدة من الاخبار كصحيح ابن مروان عن الصادق عليه السلام فيما يخرج من المعادن و البحر و الغنيمه و الحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه و الكنوز الخمس، و خبر حسن بن زياد عن الصادق عليه السلام قال ان رجلا اتى أمير المؤمنين عليه السلام فقال أصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه، فقال عليه السلام له: اخرج الخمس من ذلك المال فان الله عز و جل قد رضى من ذلك المال بالخمس و اجتنب ما كان صاحبه يعلم (و خبر السكونى) عن الصادق عليه السلام قال اتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال انى كسبت مالا أغمضت فى مطالبه حلالا و حراما و قد أردت التوبه و لا ادرى الحلال منه و الحرام و قد اختلط على، فقال أمير المؤمنين عليه السلام تصدق بخمس مالك فان الله رضى من الأشياء بالخمس و سائر المال لك حلال. و فى معنى هذه الاخبار غيرها و لا معارض لها إلا موثقة سماعه الدالة على نفي البأس عن الحلال المختلط بالحرام، و فيها- فى الجواب عن رجل أصاب مالا من عمال بنى أمية و هو يتصدق لله تعالى، قال عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة، ثم قال عليه السلام: ان كان خلط الحرام حلالا فاختلط جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس، و ما ورد فى الربا من الاخبار الكثيرة الدالة على حلية المال المختلط بالربوا.

(و لكن يندفع الأول) بأن الظاهر من الموثقة نفي البأس عن الحلال المختلط فى مقابل ثبوته فى الحرام البين المدلول عليه بقوله عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة- لا نفي البأس بقول مطلق فلا ينافى وجوب الخمس فيه (و اما اخبار الربا) فيجاب عنها بان الظاهر من ذيلها هو جهل آكل الربا بحرمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٥

فتدل على تقييد حرمة الربا بما علم بها تفصيلا، و تقييد الحكم بالعلم به و ان كان مستحيلا بالتقييد للحاظى الا انه بمكان من الإمكان بنتيجة التقييد، و له نظائر كثيرة كالتقصير و الإتمام و الجهر و الإخفات، و قد أوضحناه فى الأصول بما لا مزيد عليه، و لكن الشأن فى المقام فى إثباته من جهة التأمل فى حجية تلك الأخبار لأجل الشك فى كونها معمولا بها.

(و بالجملة) فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم، الا انه يقع الكلام فى أمور (الأول) وقع الخلاف فى مصرف هذا الخمس، فعن الكاشانى فى الوافى احتمال كون المراد إعطاء الخمس صدقة، و عن البيان التردد فيه حيث قال (قده) ظاهر الأصحاب ان مصرف هذا الخمس أهل الخمس، و فى الرواية تتصدق بخمس مالك لان الله رضى من الأشياء بالخمس و هذه تؤذن بأنه فى مصرف الصدقات لأن الصدقة الواجبة محرمة على مستحق الخمس (انتهى).

و غرضه (قده) الاستظهار من لفظ الصدقة الواردة فى خبر السكونى بدعوى ان الظاهر من لفظ الخمس فيه هو المعنى اللغوى بقرينة الأمر بالتصدق به و عدم مطالبة الإمام عليه السلام بنصفه، مع انه لو كان المراد به الخمس المصطلح لكان نصفه له عليه السلام، و لا يمكن ان يقال ان الأمر بالتصدق به من باب الاذن فى الصرف، لان الظاهر كونه عليه السلام فى مقام الفتوى كما لا يخفى.

و عن الأكثر كون المراد من هذا الخمس أيضا هو الخمس المصطلح و ذلك لثبوت الحقيقة الشرعية في الخمس كما لا يكون دعواه بعيدا بالنظر الى الآية الكريمة، و مع الغض عن ثبوتها فلا أقل من ثبوت الحقيقة المتشعبة في زمان الصادق عليه السلام، و لا- ينافيه كون كلامه عليه السلام حكاية عن كلام أمير المؤمنين عليه السلام إذا لعبارة بظهور كلام الحاكم، مضافا الى ظهور كلمة الخمس في ذيل خبر السكوني في الخمس المصطلح اعنى قوله عليه السلام فان الله رضى من الأشياء بالخمس

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٦

إذ ليس في الأشياء على نحو العموم خمس آخر غير الخمس المصطلح، و الى ظهور خبر ابن مروان المتقدم حيث عد الحلال المختلط في عداد ما فيه الخمس المصطلح، مع انه لو سلم ظهور خبر السكوني في التصديق به يكون مطروحا بقيام الشهرة على خلافه.

و اما الاستظهار منه بقريته التصديق لكونه محرما على أرباب الخمس ففيه المنع من حرمة ما عدا الزكاة عليهم من جميع ما يطلق عليه لفظ الصدقة.

فالتحقيق ان

مصرفه مصرف سائر أقسام الخمس على الأقوى.

(الثاني) لا- إشكال في ثبوت الخمس في الحلال المختلط بالحرام فيما إذا جهل قدره و صاحبه بحيث لا يعلم شىء منهما لا إجمالا و لا تفصيلا، و هذا هو القدر المتيقن من مورد الفتوى و اما ما عداه فلا يخلو عن صور (الأولى) ان يعرف قدر الحرام و صاحبه تفصيلا، و حكم هذه الصورة هو الشركة في العين بنسبة المالكين مطلقا سواء كانا متجانسين أو متغايرين، كان الاختلاط بالامتزاج أو بالاشتباه، كان الاختلاط بالاختيار أو بدونه إذا كان مما يستهلك بالاختلاط بحيث لا يعد معه مالا عرفا فإنه لا شركة حينئذ بل يجب رد القيمة إلى المالك (و كيف كان) يجب رده الى مالكة عينا أو قيمة.

(الصورة الثانية) ان يعرف قدر الحرام تفصيلا و لا- يعرف صاحبه مطلقا لا تفصيلا و لا إجمالا، فذهب جماعة كالمحكي عن السرائر و النزهة و كثير من كتب العلامة و الدروس و البيان الى عدم وجوب الخمس فيها، بل قيل انه المشهور، و ظاهر إطلاق جماعة كالتنهاية و الوسيلة و النافع و الشرائع و التبصرة و اللعة و وجوب الخمس فيه و اختاره في الحدائق، و اليه مال المصنف (قده) في تعليقه على المكاسب.

(و استدلال للاول) بعدم شمول اخبار الخمس لهذه الصورة، فإنها ظاهرة و لو بمعونة التعليل الوارد في بعضها- اعنى قوله عليه السلام فان الله رضى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٧

من الأشياء بالخمس- الظاهر فيما لم يعرف الحلال من الحرام عينا و قدرا فيما كان القدر و المالك مجهولين (و استدلال للثاني) بإطلاق أخبار الخمس و شمولها لهذه الصورة و منع ظهور التعليل المذكور فيما لم يعرف الحرام عينا و قدرا، و على تقدير تسليم الظهور فغايبته عدم دلالة ما ذكر فيه التعليل المذكور على حكم هذه الصورة لا دلالة على نفى وجوب الخمس عن هذه الصورة فيثبت وجوبه فيها بسائر أخبار الباب التي لم يذكر فيها التعليل المذكور كصحيح ابن مروان المتقدم، و فيه: فيما يخرج من المعادن و البحر و الغنيمه و الحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه و الكنوز الخمس، حيث انه قيد الحلال المختلط بما إذا لم يعرف صاحبه من غير تقييد بما لم يعلم مقداره، و مقتضى إطلاقه وجوب الخمس فيما علم مقداره و لا مقيد في البين الا- ما ورد في حكم مجهول المالك من الأمر بالتصدق أو كونه للإمام عليه السلام أو الأمر بحفظه و الوصية به حسبما يأتي، لكنه لا يصلح للتقييد لظهور تلك الاخبار في صورة تميز المال المجهول مالكة لا المال المختلط.



(و لا- يخفى) ان القول الثانى قوى من حيث المدرك الا انه لمكان مخالفته مع الشهرة المنقولة لا ينبغى ترك الاحتياط فيه، و طريق الاحتياط هو صرفه إلى مستحقى الخمس كما ذكره فى المدارك و ارتضاه فى الجواهر، و قال الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الخمس انه ينبغى مراعاة الاحتياط بناء على ما حققناه سابقا من عدم حرمة هذه الصدقة على بنى هاشم.

ثم على القول المشهور من عدم وجوب الخمس فى هذه الصورة و خروجها عن مورد اخبار الخمس فى حكم هذه الصورة كالصورة التى كان الحرام متميزا و لم يكن مختلطا بنحو الإشاعة أو غيرها من حيث وجوب التصديق به عن المالك مع اليأس عن الوصول اليه- كما قواه فى المتن و عليه المشهور-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٨

أو اختصاصه بالإمام عليه السّلام فيجب دفعه فى عصر الغيبة إلى الحاكم، أو وجوب إبقائه و الوصية به، وجوه و احتمالات و لم ينقل الأخير منها عن احد، و منشأ الوجوه اختلاف ظواهر الأخبار.

(فى رواية على بن حمزة) الواردة فى حكاية صديقه الذى كان من كتاب بنى أمية ما يدل على وجوب التصديق به و هو الظاهر من مكاتبة صاحب الخان الى العبد الصالح عليه السّلام و مصححة يونس بن عبد الرحمن، و يؤيده الأمر بالتصدق بما يجتمع عند الصياغين من اجزاء النقدين و بغلة الوقف المجهول أربابه، و بما بقى فى ذمة الشخص الأجير استأجره.

و فى رواية حفص الأعور عن الصادق عليه السّلام فى أجير كان لأبيه يقوم فى رحاه و له عندهم دراهم و ليس له وارث، فقال عليه السّلام: تدفع الى المساكين- الى ان قال عليه السّلام- تطلب له وارثا فان وجدت له وارثا و الا فهو كسبيل مالك، ثم قال عليه السّلام توصى بها فان جاء لها طالب و الا فهى كسبيل مالك.

و خبر هشام بن سالم قال سئل خطاب الأعور أبا إبراهيم عليه السّلام و انا جانس، قال كان عند أبى أجير يعمل عنده بالأجر ففقدناه و بقى له من اجره شىء و لا نعرف له وارثا، قال عليه السّلام اطلبه، قال قد طلبناه فلم نجده، فقال عليه السّلام: مساكين- و حرك يديه- قال فأعاد عليه، قال عليه السّلام:

اطلب و اجهد فإن قدرت عليه و الا فكسبيل مالك حتى يجىء له طالب، فان حدث بك حدث فأوص به: ان جاء له طالب ان يدفع اليه.

و خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام فى اللقطة: فإن ابتليت بها فعرفها سنة فان جاء طالبها و الا فاجعلها فى عرض مالك يجرى عليها ما يجرى على مالك حتى يجىء لها طالب، فان لم يجىء لها طالب فأوص بها فى وصيتك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٩

(و المروى عن قرب الاسناد) عن على بن جعفر عن الكاظم عليه السّلام فى الرجل يصيب اللقطة دراهم أو ثوبا أو دابة كيف يصنع، قال عليه السّلام يعرفها سنة فان لم يعرف صاحبها حفظها فى عرض ماله حتى يجىء طالبها فيعطيه إياه و ان مات اوصى بها فإن أصابها شىء فهو ضامن.

فهذه الروايات الأربع دالة على وجوب الوصية به.

و فى رواية داود بن ابى زيد قال قال رجل انى أصبت مالا- و انى قد خفت فيه على نفسى و لو أصبت صاحبه دفعته اليه و تخلصت منه، قال فقال له أبو عبد الله عليه السّلام و الله لو أصبته كنت تدفع اليه؟ قال اى و الله، قال عليه السّلام فانا و الله ماله صاحب غيرى، قال فاستحلفه ان يدفعه الى من يأمره، قال فحلف، فقال فاذهب فاقسمه فى إخوانك و لك الأمن مما خفت منه، قال فقسّمته بين إخوانى (و رواية محمد بن القاسم) عن الفضيل بن يسار عن ابى الحسن عليه السّلام عن رجل صار فى يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا كيف يصنع بالمال، قال عليه السّلام: ما أعرفك لمن هو- يعنى نفسه.

ففي هاتين الروایتین دلالة على انه للإمام عليه السلام.

و طريق الجمع بين هذه الاخبار هو حمل الطائفة الثانية الإمرة بالوصية به على صورة عدم حصول اليأس من صاحبه، و الطائفة الأولى الإمرة بالتصدق بها على الاذن بالتصدق عن الامام عليه السلام لا عن صاحبه المجهول كما يشهد به خبر داود بن ابي زيد الذي أمر الإمام عليه السلام فيه بالقسمة بين الاخوان و تبقى حينئذ الطائفة الثالثة على ظاهرها من كونه للإمام عليه السلام، و هذا هو المتعين.

ثم ان هنا فروعا يجب التنبيه عليها (الأول) في حكم أخذ ما علم حرمة تفصيلا تكليفا و وضعها (فنقول) المعلوم حرمة تفصيلا اما يعلم حرمة قبل أخذه أو يعلم بها بعده، فان كانت حرمة معلومة قبل أخذه فاما ان يأخذه بقصد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٠

الرد الى مالكة أو يأخذه لا بهذا القصد، و على الثاني فاما ان يكون مضطرا إلى أخذه كما إذا وضعه الغاصب امانة عنده بحيث لا يتمكن من عدم قبوله و لا من رده الى مالكة بعد الأخذ من جهة الخوف من الغاصب، و اما لا يكون مضطرا في ذلك.

فهنا صور (الأولى) ما إذا كان عالما بحرمة قبل الأخذ و أخذه بقصد الرد الى مالكة، و لا إشكال في جواز الأخذ لكونه في ذلك محسنا و يده حينئذ يد امانة لا ضمان عليه مع عدم التفريط، و ما على المحسنين من سبيل.

(الثانية) ما إذا كان عالما بالحرمة قبل الأخذ و أخذ لا بقصد الرد و لكن كان مضطرا في الأخذ، و لا إشكال في جواز الأخذ تكليفا، و في ضمانه حينئذ وجهان بل قولان، ربما يقال بالعدم للدليل الدال على الجواز التكليفي مع الاضطرار، و لكن الأقوى ثبوت الضمان لإطلاق النبوي المشهور على اليد ما أخذت حتى تؤدي و رفع الحكم التكليفي للاضطرار لا يدل على رفع الحكم الوضعي، و دعوى انصراف النبوي إلى صورة الاستيلاء العدوانى ممنوعة.

(الثالثة) ما إذا كان عالما بالحرمة و أخذه اختيارا لا بقصد الرد الى مالكة، و حكمها الحرمة التكليفية في الأخذ و تحقق الضمان. (الرابعة) ما إذا علم بالحرمة بعد الأخذ، و حكمها عدم العقوبة في الأخذ مع كونه جاهلا قاصرا، و اما الضمان ففيه وجهان، و عن المسالك عدم و تبعه عليه العلامة الطباطبائي في محكى مصابيح، و استدلل له بمنع عموم دليل الضمان في مورد الجهل (و الأقوى هو الضمان) لعدم دليل على اختصاص دليل الضمان بما ذكر و انما الخارج عنه صورة اذن المالك في الأخذ من غير تضمين له في الأخذ.

(الفرع الثاني) في كل صورة ثبت الضمان كالصورة الثالثة الأخيرة إذا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦١

قصد الأخذ رد المال الى مالكة فهل يرتفع الضمان أم لا، قولان ظاهر الأكثرين هو عدم، و المحكى عن بعض في باب الوديعة هو ارتفاع الضمان، و استدلل له بصيرورته أمينا محسنا بمجرد قصد الرد، و لكن الأقوى ما عليه الأكثر لعدم دليل على ارتفاع الضمان الثابت بالأخذ و الاستيلاء فإن غاية ارتفاع الضمان في النبوي هو أداء المال الى المالك لا مجرد قصد الأداء اليه (و مما ذكرنا ظهر) عدم ارتفاع الضمان باسترداد الغاصب منه قهرا و لا بإعلام المالك كون المال عنده فإنهما أيضا لا يكونان رافعين للسبب السابق كما هو ظاهر.

(الفرع الثالث) تحقق من الفرع الثاني انحصار سقوط الضمان بالرد الى المالك أو من بحكمه و انما الكلام فيما يتحقق به القبض، فاعلم ان القبض يتحقق في باب البيع و نحوه بالتخليئة بين المقبوض و أخذه من غير توقف على النقل اليه، و اما في باب الوديعة فربما يستظهر من التعبير بالأداء و الرد وجوب الحمل الى المالك، و لكن الأقوى كفاية التخليئة فيه أيضا لبعد إلزام الأمين على تحمّل حمل مال الغير اليه، بل ليس مصداق الرد الا تمكين المالك لماله و رفع المانع بينه و بين المال، نعم هذا في غير

الغاصب فإنه يؤخذ بأشق الأحوال.

(الفرع الرابع) قال الشيخ الأكبر (قده) فى المكاسب: يجب الفحص عن المالك مع الإمكان لتوقف الأداء الواجب عليه (و تحقيق الكلام) ان يقال ان وجوب الأداء اما مطلق حتى مع جهل المالك أو انه مشروط بالعلم به، فعلى الأول يجب الفحص بالوجوب المقدمى لتوقف الأداء عليه، وعلى الثانى فلا يجب بالوجوب المقدمى لكنه يجب من قبل حكم العقل بحرمه التفويت على وجه يرجع الى تتميم الجعل حسبما أوضحناه فى الواجب المشروط و نظير الفحص عن البلوغ و الاستطاعة و النصاب (و ضابطه) كلما استلزم ترك الفحص عنه لترك امتثال التكليف بالواجب فى ظرف وجوبه غالباً، فيجب الفحص بالوجوب النفسى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٢

الثابت بخطاب مستقل يكشف عنه بدليل العقل لكن لا بملاك فى متعلقة بل بملاك فى واجب آخر و هو الذى يتوقف عليه، فهو واجب بوجوب نفسى لكن بملاك مقدمى، فوجوبه النفسى ينتج نتيجة الوجوب المقدمى.

(الفرع الخامس) الظاهر ان مقدار الفحص فى المقام هو حد اليأس عن الظفر بالمالك و لو حصل بأقل من السنة (و ربما يقال) بوجوبه سنة و لو حصل اليأس قبلها لاختار اللقطة (و لا يخفى ما فيه) فان الظاهر من تلك الاخبار كون الفحص طريقاً لا موضوعاً بعد إيجاب الشارع الفحص تبعداً مع اليأس عن الوصول اليه.

(الفرع السادس) ظاهر اخبار اللقطة هو الاكتفاء بمقدار السنة فى الفحص و لو لم يحصل اليأس، و هل يتعدى من موردها الى كل ما يجب الفحص فيه أولاً، وجهان: من ان مقتضى القاعدة هو الفحص الى ان يحصل اليأس عن الظفر بالمالك و انما خرج عنه اللقطة بالنص فيبقى الموارد الأخر تحت القاعدة، و من ورود خبر حفص بن غياث فى مورد من أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعاً، فهل يرد عليه، قال لا- يرد فان ممكنه ان يرد على صاحبه فعل، و الا كان فى يده بمنزلة اللقطة فيعرفها حولاً (الخبر) و هو ظاهر فى عموم الحكم بالاكتفاء بالتعريف سنة لما هو بمنزلة اللقطة (و هذا هو الأقوى) لكن فى خصوص باب الوديعة لا مطلق ما يأخذه الأخذ و لو لمصلحة نفسه لعدم الدليل على التعميم بهذه المثابة مع احتمال خصوصية فى الوديعة موجبة لإلحاقها باب اللقطة مفقودة فيما أخذ المال لمصلحة الأخذ.

(الفرع السابع) لو دفع ما بيده الى الحاكم الشرعى فهل يسقط عنه الفحص أولاً، احتمالان، و الكلام ههنا يقع تارة فى جواز الدفع اليه قبل الفحص، و اخرى فى سقوط الفحص عنه بدفعه اليه، فهنا جهتان (أما الأولى) فربما يقال بجواز

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٣

الدفع اليه قبل الفحص لكونه ولى الغائب، و لكنه مشكل من جهة عدم تبين كونه مالا للغائب لاحتمال كونه موجوداً فى البلد يمكن الإيصال إليه بأدنى فحص، هذا فى باب المجهول مالكة، و اما باب الوديعة و العارية و نحوهما من الأمانات المالكية الشرعية فمقتضى ما ذكره فى باب الوديعة هو عدم جواز الدفع الى الحاكم الا مع عدم التمكن من الحفظ أو لحضور سفر ضرورى، و فى غير السفر الضرورى خلاف ربما يقال بجوازه و انه يودعه عند الحاكم إذا لم يكن مأذوناً فى استصحابه و لم يمكنه الحفظ فى داره (و ربما قيل) بعدم الجواز لوجوب حفظ الوديعة عليه المنافى مع السفر، إلا إذا فسخ الوديعة فيكون المال عنده أمانة شرعية فيدفعه الى الحاكم- و ان استشكل فى دفعه إليه حينئذ أيضاً اما من جهة بقاء الاستيمان و ان انفسخ العقد على نحو تعدد المطلوب، أو من جهة اقتضاء الأخذ لوجوب حفظه و دفعه الى المالك و من بحكمه و ان انفسخ العقد، أو من جهة الإجماع على عدم جواز الدفع فى غير حال الضرورة الى غير المالك و ان لم يبق العقد (و لكنه مندفع) لعدم تمامية شىء من هذه الوجوه الثلاثة لمنع بقاء الاستيمان و ان الدفع الى الحاكم مرتبة من مراتب الدفع الى المالك و منع الإجماع على عدم جواز الدفع الى الحاكم فى الأمانة الشرعية فى غير حال الضرورة، هذا تمام الكلام فى الجهة الاولى، و المتحصل منه عدم جواز دفع

المال المجهول مالكة الى الحاكم قبل الفحص.

(و اما الجهة الثانية) أعنى سقوط الفحص عن الدافع بالدفع الى الحاكم على تقدير جواز الدفع، فالأقوى عدم السقوط كما حكي التصريح به عن الجواهر في اللقطة و نقله عن التذكرة، و ذلك لان الحاكم ولى في الحفظ فقط لا ان الدفع اليه بمنزلة الدفع الى المالك، فإذا كان الدافع الى الحاكم مأمورا بالدفع الى المالك فلا يسقط عنه ذلك بالدفع الى الحاكم فيجب عليه الفحص عن المالك ليدفع اليه، و هذا بخلاف ما إذا دفع الى الحاكم بعد الفحص و اليأس عن المالك،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٤

حيث ان الحاكم حينئذ يكون بمنزلة المالك لأنه ولى الغائب، و بهذا يندفع ما أورده المصنف (قده) فى تعليقه على المكاسب على صاحب الجواهر بان مقتضى هذا عدم جواز الدفع اليه لا مجرد عدم سقوط وجوب الفحص.

(الفرع الثامن) قد عرفت ان الاحتمالات فى مال المجهول مالكة كانت مرددة بين وجوب حفظه و الوصية به عند الموت و بين التصديق به و بين الدفع الى الحاكم و ان الأقوى عندنا هو الأخير، فإن حفظه الى زمان مظنة الموت فاوصى به حينه فهو، و ان تصدق به أو دفعه الى الحاكم و لم يظهر المالك فلا إشكال أيضا، و اما لو تبين المالك بعد الدفع الى الحاكم أو بعد التصديق به، فان كان بعد دفعه الى الحاكم فاما ان يكون لوجوب الدفع اليه لكون المال حينئذ للإمام عليه السلام و الحاكم نائب عنه- كما اخترناه- أو لأن الدفع إليه حينئذ جائز لكونه وليا عن الغائب كما يجوز حينئذ ان يتصدق به الدافع لولايته على التصديق بنفسه.

(فعلى الأول) أعنى وجوب الدفع الى الحاكم لكونه نائبا عن الامام عليه السلام فهل للمالك الرجوع الى الدافع أولا، احتمالان، أقواهما عدم لان الدافع انما دفع الى الحاكم مال الامام عليه السلام بما ان الحاكم نائب عن الامام و ليس بعد الأداء ضمان (و بعبارة أخرى) الدافع يدفع مال الإمام إلى الحاكم لا مال المالك لان المال لم يبق على ملك مالكة بعد ان صار مجهول المالك لكون الفرض صيرورته للإمام، و معه لا يبقى على ملك المالك إذ لا يعقل ان يكون له مالكان فى عرض واحد بالاستقلال.

(و على الثانى) أعنى تقدير جواز الدفع الى الحاكم من حيث كونه وليا على المالك فهل يصير الدافع ضامنا بذلك الدفع أولا، ثم على تقدير عدم الضمان فهل يرتفع به ضمانه السابق لو كان أولا، وجهان أقواهما عدم ضمانه بذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٥

الدفع و ارتفاع ضمانه السابق، لانه دفع الى ولى المالك فهو بمنزلة الدفع الى المالك نفسه (نعم) لو قبضه الحاكم بعنوان الوكالة عن الدافع ليوصله الى مالكة لا من باب الولاية على المالك كان اللازم عدم ارتفاع الضمان بذلك لعدم وصول المال الى صاحبه بعد، فإذا حضر المالك فله المطالبة من الدافع.

هذا حال المال بالنسبة إلى الدافع، و اما بالقياس الى الحاكم فلا يخلو اما يكون المال باقيا عنده أو انه تصدق به الى الفقير، ثم الفقير اما يكون المال موجودا عنده أو انه أتلفه، و حكم هذه الصور انه لا إشكال فى عدم استحقاق المالك شيئا على الحاكم و لا على الفقير لو تلف عند الفقير لان الحاكم تصدق بمال الامام عليه السلام باذنه بناء على كونه للإمام أو مال المالك ولاية عنه بناء على ان يكون الدفع اليه جوازا لا وجوبا و على التقديرين صار الفقير مالكا بأخذه و أتلف ماله الذى ملكه بالأخذ، و اما لو كان موجودا عند الفقير فهل يجوز استرجاعه منه أولا، وجهان من زوال عنوان المجهول عنه بعد حضور المالك، و من صيرورة الفقير مالكا له بالأخذ و يكون عنوان المجهول حيثية تعليلية موجبة لتملك الفقير لنفس المال من حيث هو مال لا حيثية تقييدية موجبة لتملكه له من حيث انه مجهول، و الأقوى هو الثانى، و ذلك لكون عنوان المجهول - كما عرفت - تعليلية، مضافا الى استصحاب بقاء ملكية الفقير لو شك فيه، الا- ان يكون الشك فى بقاءه لأجل الشك فى دخول العنوان على وجه التعليل أو

التقييد، فإنه لا يجرى معه الاستصحاب لمكان الشك في الموضوع.

و مما ذكرنا ظهر حكم ما لو كان باقيا عند الحاكم حيث انه لو كان قبض الحاكم بعنوان النيابة عن الامام عليه السلام و قلنا بان المال مجهول مالكة للإمام يجرى الوجهان المتقدمان المبنيان على كون عنوان المجهول تقييدا أو تعليلا، و لو كان قبضه بعنوان الولاية على المالك فلا ينبغي الإشكال في وجوب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٦

رده الى المالك حينئذ لعدم خروجه عن ملكه ما لم يتصدق الحاكم به، هذا كله لو دفعه الدافع الى الحاكم.

و اما لو تصدق به بنفسه فالكلام يقع تارة بالنسبة إلى رجوع المالك الى الفقير، و اخرى إلى الدافع، اما بالنسبة إلى الفقير فمع تلفه عنده لا ينبغي الإشكال في عدم جواز الرجوع اليه- كما تقدم- و مع بقاءه عنده فالوجهان، و اما بالنسبة إلى الدافع فهل له الرجوع اليه مطلقا أو ليس له الرجوع مطلقا، أو يفصل بين ما إذا كانت يد الدافع مضمونة فيقال بعدم ارتفاع ضمانه بالتصدق و بين ما لم يكن كذلك فيقال بعدم الضمان، و جوهه، أقواها عدم مطلقا اما إذا لم تكن يده مضمونة فلعدم الموجب للضمان، إذ الموجب له اما اليد و اما الإلتلاف و اما الاستيفاء، و الموجبات الثلاثة كلها منتفية في المقام، اما اليد و الاستيفاء فانتفاؤهما واضح، إذ اليد غير مضمونة حسب الفرض و لا استيفاء في البين، و اما الإلتلاف فلان التصديق و ان كان إلتافا الا ان المتلف ليس هو المتصدق بل المتلف مستند إلى أمر الشارع بالتصدق و كون المتصدق ملزما بذلك، و لا معنى للأمر بالتصدق و بقاء التكليف بالرد الى مالكة فلا بد من الإلتزام بأحد الأمرين اما خروج المال عن ملك مالكة بكاشفية الأمر بالتصدق و تقدير الملك آنا ما- على أبعد الاحتمالين- أو بجعل الرد الى الفقير مصداقا للرد الى المالك بتوسعة في الرد- على أقوى الاحتمالين- و على التقديرين يكون دليل وجوب التصديق حاكما اما على دليل تملك المالك و اما على دليل وجوب الرد إليه (فإن قلت) هذا مبنى على عدم إمكان اجتماع الأمر بالتصدق مع بقاء المال على ملك مالكة و وجوب الرد اليه و لكن الاجتماع بمكان من الإمكان كما في الأمر بالتصدق في اللقطة، حيث ان الدافع ضامن لو لم يرض به المالك (قلت) التصديق المأمور به في اللقطة كان من أول الأمر مقيدا بالضمان إذا لم يرض به المالك، فكان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٧

الواجد مخيرا بين حفظه الى زمان حضور المالك و بين التصديق به عنه، و هذا بخلاف المقام، حيث انه مأمور بالتصدق تعيينا بلا تقييد في دليله بالضمان، هذا لو لم تكن يده على المال من أول الأمر موجبة للضمان.

و اما لو كان ضامنا من أول الأمر فلازم ما عرفت ارتفاع ضمانه بالتصدق عن المالك لما عرفت من حكومه دليل الأمر بالتصدق على احد الدليلين:

إما مالكية المالك أو وجوب الرد اليه، و معه يرتفع الضمان كما لا يخفى، نعم مع الشك في ارتفاع الضمان فاللازم استصحابه (فإن قلت) إذا كان مقتضى الاستصحاب بقاء الضمان فيما كانت يده مضمونة فيجب القول به مطلقا و لو فيما لم تكن اليد مضمونة بحكم عدم القول بالفصل (قلت) الحكم ببقاء الضمان السابق بالاستصحاب مع الحكم بعدمه فيما لم يكن ضمان لا يستلزم احداث قول ثالث بل هو تفكيك في الحكم الظاهري، و التفكيك فيه إذا اقتضته الأصول غير عزيز، مع انه يمكن العكس بأن يؤخذ بالبراءة فيما لم يكن ضمان و يحكم بعدمه فيما تكون اليد مضمونة بواسطة عدم القول بالفصل.

و اما ما افاده الشيخ الأكبر (قده) في المقام من حكومه استصحاب الضمان فيما تكون اليد مضمونة على البراءة فيما لا يكون ضمان فغريب لكون الأصليين في موردين، و لا حكومه للأصل الجارى في مورد على الأصل الجارى في مورد آخر.

(الفرع التاسع) هل يجوز للأخذ أو الحاكم ان يبيع المال و يتصدق بضمنه، أو يتعين التصديق بنفس المال، احتمالان، من ان البيع

تصرف لم يؤذن فيه و إنما المأمور به هو التصدق، و من ظهور الاذن في التصدق في الاذن في البيع للتصدق إذا كان أصلح خصوصا إذا أراد الدفع إلى جماعة مع عدم إمكانه إلا بالبيع، و يحتمل الفرق بين الحاكم و غيره بالجواز في الحاكم لكونه وليا مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٨

عن الغائب دون غيره، لكن الجواز مطلقا أوجد، و ان كان الأحوط التصدق بعينه كذلك.

(العاشر) إذا علم موت المالك فاما يعلم بوجود و ارث مجهول، أو يعلم بعدمه، أو لا يعلم شيء من ذلك، فمع العلم به يكون الوارث هو المالك المجهول فيتصدق عنه كما انه مع العلم بعدمه يكون المال للإمام عليه السلام من باب كونه عليه السلام وارثا لمن لا وارث له، و مع الشك يمكن ان يقال بالتصدق لإطلاق دليله، و يمكن ان يلحق بميراث من لا وارث له استنادا إلى أصالة عدم وارث آخر غيره عليه السلام (لا يقال) الأصل لا يجري في المقام لانه لا يثبت كونه عليه السلام وارثا الا على القول بالأصل المثبت (فإنه يقال) المقتضى لارثه عليه السلام هو الولاية الكبرى موجود و الشك في تحقق الأقرب منه و هو الوارث الأخر، و مع نفيه بالأصل يثبت الحكم بثبوت موضوعه من غير توقف على الأصل المثبت، لكن المحكى عن الجواهر منع إجراء الأصل في الدين الذي مات صاحبه و شك في وجود وارث له و قال بأنه لا يحكم بكونه للإمام عليه السلام الا بعد القطع بعدم وارث سواه، و لا- وجه له (الحادى عشر) بناء على وجوب التصدق لا- فرق بين ما لو علم بعدم رضا المالك به اما مطلقا أو على خصوص من يعطيه من الفقراء المؤمنين كما إذا علم كون المالك كافرا أو مخالفا، و بين ما لم يعلم ذلك، لإطلاق دليله، اللهم الا ان يتمسك لوجوب التصدق بالعلم برضا مالكة فإنه لا يجوز مع العلم بعدمه، لكن الدليل - كما تقدم - هو ما ورد من الاخبار الآمرة بالتصدق، و على ما اخترناه من كون المال المجهول للإمام عليه السلام و انه يجب دفعه الى الحاكم النائب عنه عليه السلام لا يبقى مجال لهذا الفرع.

(الثانى عشر) بناء على ما اخترناه من كونه للإمام يتصدق به الحاكم عنه عليه السلام: و اما على تقدير وجوب التصدق على الآخذ فهل يتصدق به مطلقا من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٩

غير قصد كونه عنه أو عن المالك، أو ينوى التصدق عن المالك مطلقا، أو ينوى التصدق عن المالك لو أجاز و عن نفسه لورد، وجوه، ظاهر الشيخ الأكبر (قده) في المقام هو التصدق عن المالك كما فى اللقطة، و التحقيق هو الأول، و ذلك لإطلاق الدليل، و اما الاحتمال الاخير فلا وجه له أصلا.

(الثالث عشر) الظاهر كون هذا التصدق عن المالك فى حكم الصدقة المندوبة و ان كان يجب على الآخذ كالصدقة الموصى بها من مال الميت و كالوكيل فى التصدق حيث انه يجب على الموصى و الوكيل فعل ما هو مندوب للمالك، و عليه فيجوز إعطائها لبنى هاشم و ان قلنا بحرمة الصدقة الواجبة عليهم مطلقا حتى غير الزكاة، و لكن المصرح به عن محكى كلام المحقق و الشهيد الثانى ان مصرف هذه هو مصرف الزكاة، و لم يعلم له وجه و ان كان أحوط.

(الرابع عشر) مقتضى مكاتبة على بن مهزيار وجوب الخمس فى المال المجهول مالكة إذ عد فيها مما يجب الخمس فيه ما لا يوجد و لا يعرف له صاحب الا انها معرض عنها عند المشهور، و لكن الاحتياط إعطاء خمس المال المجهول لبنى هاشم خروجا عن مخالفتها.

(الخامس عشر) لا فرق فى حكم ما علم قدره و جهل صاحبه بين ما لو علم بتساوى مقدار الحرام مع خمس المال المختلط بان يكون قدر الحرام خمسة أو علم بزيادته عليه أو نقصانه عنه و بين ما لم يعلم ذلك أصلا، ففى كل ذلك يكون الحكم ما ذكرناه من كونه للإمام عليه السلام - بناء على ما اخترناه أو وجوب التصدق به، و لكن المحكى عن التذكرة و جماعة وجوب إخراج

الخمس و التصديق بالزيادة فيما لو زاد عن الخمس، و لم يعلم لهذا التفصيل وجه- و ان نوقش في الحكاية أيضا- كما في الجواهر.

(السادس عشر) لا إشكال في حكم المجهول مالكة لو لم يعرف صاحبه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٠

أصلا لا- تفصيلا و لا- إجمالا و كذا لو علم إجمالا في عدد غير محصور فإنه في حكم ما لو لم يعرف أصلا، و اما لو علم في محصور كالثلاثة و الأربعة مثلا فهو خارج عن موضوع مجهول المالك الذي تقدم حكمه من وجوب الخمس فيه أو الصدقة به أو إعطائه للحاكم، خلافا للمحكي عن المستند فعده من المجهول مالكة، و قال: و ان كانوا محصورين ففي وجوب تحصيل البراءة اليقينية و لو بدفع أمثاله إلى الجميع، أو كونه مجهول المالك، أو الرجوع الى القرعة أقوال أجودها الأوسط سيما مع تكثر الأشخاص، و الاحتياط لا ينبغي ان يترك (انتهى) و لا وجه له لصدق معلومية المالك و لو في ضمن اشخاص كما لا يخفى.

و حينئذ لا يخلو اما ان يكون جميعهم يدعون المال أو يكون أحدهم مدعى له مع نفي الباقي، أو لا يكون لهم ادعاء فيه و انما يدعون عدم علمهم به، فان ادعوه كلهم فلا بد من اعمال قواعد باب الدعوى من وجود البيئة لهم جميعا أو عدمها كذلك أو تكون لبعضهم دون بعض على ما فصل في كتاب القضاء، و ان ادعاه أحدهم و نفاه الآخرون أو ادعوا عدم العلم فيعطى المدعى لانه يكون مدعى بلا معارض، و ان ادعى الجميع عدم العلم ففيه احتمالات (الأول) وجوب الاحتياط بدفع ذلك المقدار الى كل واحد منهم جريا على قاعدة العلم الإجمالي (الثاني) وجوب دفعه الى أحدهم مع تخير الدافع في التعيين، اما نفي وجوب الاحتياط فلقاعدة نفي الضرر، و اما وجوب الدفع إلى أحدهم فلحرمة المخالفة القطعية، و اما تخير الدافع في تعيينه فلعدم الترجيح في الأطراف (الثالث) تعيين المالك بالقرعة لكونه لكل أمر مشتبه مع نفي وجوب الدفع الى كل واحد بقاعدة نفي الضرر (الرابع) الفرق بين ما إذا كانت يد الدافع مضمونة و بين ما لم تكن كذلك بان كانت كالوديعة و نحوها، فيقال بوجوب الاحتياط في الأول دون الأخير (الخامس) الفرق بين الغاصب و بين غيره، فيؤخذ الغاصب بأشق الأحوال فيجب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧١

عليه الاحتياط (السادس) وجوب توزيعه بينهم بالنسبة مطلقا من غير فرق بين الغاصب و غيره و اليد المضمونة و غيرها. (و الأقوى هو الوجه الأخير)

لبطلان ما سواه، اما الوجه الأول فلما عرفت من لزوم الضرر على الدافع، و اما الوجه الثاني فلما سيأتى من الأدلة الدالة على التوزيع، و اما القرعة فلان العمل بها متوقف على قيام عمل الأصحاب به في المورد و هو فتنف في المقام، فان الاستفادة من بناء الفقهاء في أمثال المقام هو الحكم بالتوزيع مضافا الى توقف تحقق مورد القرعة على عدم جريان شيء من القواعد المقررة للجاهل حتى قاعدة الاشتغال حسبما أوضحناه في الأصول و قلنا بان جميع الأصول المقررة للشاك رافعة لموضوعها و رودا أو حكومية و ان عدم العمل بها فيما لم يعمل بها انما هو بالتخصص لا بالتخصيص، و اما الفرق بين اليد المضمونة و غيرها أو بين الغاصب و غيره فلكون معناه إجراء قاعدة العلم الإجمالي في خصوص اليد المضمونة أو في خصوص الغاصب مع انك عرفت ان قاعدة العلم الإجمالي لا- تجرى في الماليات لأجل قاعدة نفي الضرر و معنى أخذ الغاصب بأشق الأحوال ليس هو إلزامه بإعطاء الزائد عما عليه من الحق، بل لعل المراد منه الشدة في كيفية الأخذ نظير قوله صلى الله عليه و آله: لى الواجد يحل عقوبته و عرضه.

و اما الحكم بالتوزيع فهو المتعين لأن الحق لا يعدو عنهم و يمكن الاستدلال له بأخبار متفرقة في موارد مختلفة كصحيحة عبد الله بن المغيرة عن الصادق عليه السلام في رجلين كان معهما درهمان فقال أحدهما الدرهمان لى و قال الآخر هما بينى و

بينك، قال فقال أبو عبد الله عليه السلام اما الذي قال هما بيني و بينك فقد اقر بان احد الدرهمين ليس له فيه شيء و انه لصاحبه و يقسم الدرهم الثانى بينهما نصفين، و مثله مرسله محمد بن أبى حمزة (و خبر السكونى) عن الصادق عليه السلام فى رجل استودعه رجل دينارين و رجل آخر دينارا فضاع دينار منها، فقال عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٢

يعطى صاحب الدينارين دينارا و يقسمان الباقي بينهما نصفين (و خبر إسحاق بن عمار) فى الرجل يبضعه الرجل ثلاثين درهما فى ثوب و آخر عشرين درهما فى ثوب فبعث الثوبين فلم يعرف هذا ثوبه و لا هذا ثوبه، قال عليه السلام يباع الثوبان فيعطى صاحب الثلاثين ثلاثة أخماس الثمن و للآخر خمسه، قلت فان صاحب العشرين قال لصاحب الثلاثين اختر أيهما شئت، قال عليه السلام قد أنصفه، فمن استقرء هذه الموارد يعرف ان الحكم الشرعى و قاعدة العدل و الانصاف هو التوزيع و هو الموافق للتحقيق و عليه المعول.

(و مما ذكرنا يظهر) حكم الدين المردد بين شخصين أو أشخاص فإنه يأتى فيه الوجوه المذكورة، بل ربما يقال فيه بوجوب الاحتياط و ان قيل بالتوزيع فى العين، و ذلك لان الكلى المتعلق بالذمة لا يتشخص و لا ينطبق على المعين الخارجى إلا بالدفع الى صاحب الدين بخلاف العين الخارجى فإنه متشخص بنفسه مردد بين ملاك متعددين و حيث ان الحق لا يعد و عنهم و لا مرجح لأحدهم يحكم بينهم بالتوزيع.

(لكن التحقيق) هو التوزيع فى الدين أيضا لأن الكلى الثابت فى الذمة التى هى وعاء لاستقراره عند العقلاء مردد بين المتعديدين كالعين و حيث ان الحق لا يعدوهم و لا مرجح لأحدهم يحكم بينهم بالتوزيع، فالحكم بالتوزيع انما هو تطبيق على العين الخارجى المتوقف على قبض الدائن فذمة المديون يشتغل بالدفع إليهم بالنسبة لانه مشتغل بواحد منهم مردد بينهم، هذا تمام الكلام فى الصورة الثانية و هى ما كان قدر الحرام معلوما و مالكة مجهولا.

(تذنيب) المحكى عن صريح جماعة كالمحقق (قده) فى الشرائع و غيره ان حكم تعذر إيصال المال الى المالك المعلوم تفصيلا حكم جهالة المالك و تردده، بين افراد غير محصورة، فيجب التصديق به أورده إلى الحاكم، قال فى الجواهر فى مبحث جوائز السلطان من كتاب البيع: و ان جهل المالك بعينه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٣

و حصل اليأس من معرفته أو تعذر الوصول اليه تصديق بها عنه كما فى غيرها من أقسام مجهول المالك لأنه أقرب طريق الإيصال (انتهى) و استدلل له المصنف (قده) فى حاشيته على المكاسب بان المستفاد من الاخبار ان المناط هو تعذر الإيصال إلى المالك، و قال لكن حصول القطع بالمناط مشكل (انتهى) و حكى فى غاية الآمال عن بعض معاصريه ظهور دعوى الإجماع من بعضهم على ذلك، لكن قال المعاصر المذكور: ان تم إجماع فهو و الا فالوجه هو لزوم الدفع الى الحاكم لعدم شمول أكثر نصوص الصدقة له مع عدم القطع بمساواتهما فى ذلك و حينئذ فلا مخرج عما دل على ولايته على الغائب و نحوه، بل فى جواز الصدقة للحاكم حينئذ إشكال، و الأحوط حفظ المال عنده الى ان يتيسر الإيصال إلى مالكة، بل قد يتعين ذلك لحرمة التصرف بدون اذن من المالك و لا الشارع و الأصل يقتضى عدم جواز التصديق به عند الشك فيه.

(أقول) و يمكن ان يستدل لذلك بخبر حفص بن غياث المتقدم فيمن أو دعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا فهل يرد عليه قال لا يرد فإن أمكنه أن يرد على صاحبه فعل و الا كان فى يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولا، حيث انه عليه السلام جعل المناط فى إسراء حكم اللقطة عليه عدم إمكان الرد الى صاحبه، و هو و ان كان فى مورد الجهل بالمالك بقرينة إيجاب تعريفه حولا الا انه يتعدى عنه إلى صورة العلم بالمالك مع تعذر الرد إليه بإطلاق المناط.



(و بخبر يونس بن عبد الرحمن) قال سئل الرضا عليه السلام و انا حاضر الى ان قال- فقال رفيق كان لنا بمكة فرحل منها إلى منزله و رحلنا الى منازلنا فلما ان صرنا فى الطريق أصبنا بعض متاعه معنا فأى شىء نصنع به، قال تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفة، قال لسنا نعرفه و لا نعرف بلده، كيف نصنع به، قال عليه السلام إذا كان كذا فبعه و تصدق بثمانه، قال له على من؟- جعلت فداك- قال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٤  
على أهل الولاية.

(و مصححة يونس) و فيها: كنا مرافقين لقوم بمكة فارتحلنا عنهم و حملنا بعض متاعهم بغير علم و قد ذهب القوم و لا نعرفهم و لا نعرف أوطانهم و قد بقى المتاع عندنا فما نصنع به، قال تحملونه حتى تلحقوهم بالكوفة، قال يونس قلت له لست أعرهم و لا ندرى كيف يستل عنهم، قال بعه و أعط ثمنه أصحابك، قال جعلت فداك- أهل الولاية؟ قال نعم و لكن الاستدلال بما ذكر لا يخلو عن المنع فالمتعين هو الدفع الى الحاكم لأنه ولى الغائب كما ان الأحوط له إبقائه الى ان يتيسر الرد الى المالك أو ان يفنى كما قال الشيخ الأ-كبر (قده) فى المال المجهول مالكة انه يحتمل قويا تعيين الإمساك، لأن الشك فى جواز التصدق به يوجب بطلانه لأصالة الفساد.

(الصورة الثالثة) من صور أصل المسألة ان يعرف المالك تفصيلا مع الجهل بمقدار الحرام، و لا ينبغى الإشكال فى عدم وجوب الخمس فيها بالمعنى المصطلح لخروجها عن مورد شمول إطلاق الاخبار الواردة فى وجوب الخمس فى الحلال المختلط بالحرام، مع ان فى بعض تلك الاخبار تقييد وجوب الخمس بما إذا لم يعرف صاحبه كخبر ابن مروان المتقدم.  
و يقطع البحث عن حكمها، و فيه وجوه و احتمالات (الأول) ما هو المحكى عن العلامة فى التذكرة من وجوب المصالحة مع المالك أو إخراج ما يغلب على ظنه، فان ابى المالك عن الصلح يعطيه خمسه، قال (قده) لان هذا القدر جعله الله مطهرا للمال (انتهى) و استوجهه فى الجواهر خصوصا مع ملاحظة التعليل السابق يعنى به قوله عليه السلام فان الله رضى من الأشياء بالخمس (و لا يخفى ما فيه) فان لازم التعليل هو ان الله قد رضى بالخمس بان يعطى لأربابه لا الى مالكة المعين المشخص، و المفروض هنا إثبات كفاية إعطاء الخمس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٥  
للمالك و هو غير مدلول التعليل.

(الثانى) ما عن المدارك من الاحتياط و وجوب دفع ما يحصل به اليقين بالبراءة لأصالة عدم تملك المقدار المشكوك (و أورد عليه) بمعارضة الأصل المذكور بأصالة عدم تملك الغير له أيضا و بأصالة عدم وجوب دفع الزائد عن المتيقن، و أجاب عنه الشيخ الأكبر (قده) فى رساله الخمس بأن الأصلين لا يثبتان جواز تصرف الشاك فيما يشك فى تملكه، نعم أصالة عدم تملكه للمقدار المشكوك أيضا لا تثبت جواز أخذ المشكوك للغير و لا وجوب دفعه إليه لأن الأصل عدم تملكه أيضا، فالإنصاف ان الأصل المذكور لا- يعول عليه فى شىء (الثالث) ما نفى عنه البعد فى المدارك أيضا و تبعه عليه جماعة من المحققين من وجوب دفع ما يتيقن الاشتغال به لأصالة البراءة فى الزائد عنه (و لا يخفى ما فيه أيضا) لأن هذا الأصل ينفع بالنسبة إلى الدين و شغل الذمة و الكلام هنا فى العين، نعم لو كان الاشتباه و الاختلاط موجبا لصيرورة مال الغير فى حكم التالف و تعلق قيمته بالذمة فتردد بين الأقل و الأكثر كان المحكم هو الأصل المذكور.

(الرابع) وجوب تعيين المقدار بالقرعة لأنها لكل أمر مشكل أو مشتبه و هذا المال من مصاديقه و افراده.

(ثم الرجوع الى القرعة) اما مطلقا كما عن بعض أو فيما إذا كان احتمال الاشتراك بين من بيده المال و بين الأخر على وجوه

غير محصورة كما إذا علم ان في ماله خمسة، دراهم لزيد مثلا و احتمال الزيادة و لكن لا يكون الزائد المحتمل أكثر من خمسة أخرى، فالقدر المعلوم كونه لزيد هو الخمسة و القدر المحتمل و هو الخمسة الأخرى إذا كانت احتمالاته دائرة بين شيئين بحيث يعلم كون أحدهما بتمامه له أو لزيد فيتعين حينئذ بالقرعة، بخلاف ما إذا كانت المحتملات دائرة بين افراد غير محصورة كما إذا احتل في المثال المتقدم كون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٦

الزيادة في الخمسة إلى العشرة مرددة بين أشياء كثيرة بحيث يحتمل في كل درهم انه له أو لزيد فإنه لا يمكن التعيين حينئذ بالقرعة.

و هذا الأخير مما قواه الشيخ الأكبر (قده) في رسالة الخمس (و لا يخفى ما فيه أيضا) اما في وجوب القرعة مطلقا فلما بيناه من عدم إمكانها فيما إذا كانت الاحتمالات غير محصورة، و اما فيما إذا كانت الاحتمالات محصورة فلان الاستفادة من أدلة القرعة هو حجيتها في مورد التحير بقول مطلق واقعا و ظاهرا كما هو الظاهر من جعلها في كل أمر مشكل أو مشتبه، و لذا تكون الأصول العملية برمتها واردة عليها رافعة لموضوعها، و حينئذ يعتبر في إجرائها عدم وجود دليل رافع للإشكال و الاشتباه، و مع قيام الدليل على المناس في أمر ذاك المشتبه يخرج عن مورد القرعة موضوعا، و هو.

(الأمر الخامس) اعنى الصلح الإجبارى - كما اختاره في الجواهر- و حكاه عن جماعة و هو المختار للشيخ الأكبر (قده) أيضا في باب جوائز السلطان من المكاسب، ثم ان الصلح الإجبارى يتصور على نحوين (أحدهما) ان لا يعين عليهما الحاكم ما يتصلحان به بل يجبرهما على مجرد الصلح من غير تعيين للكيفية، و ذلك لان الثابت هو الإكراه على أصل الصلح و اما كفيته فلا دليل على جواز إكراههما، نعم لو لم يمكن إجبارهما تعين الحكم بالتنصيف (و ثانيهما) ان يلزمهما من أول الأمر بالمصالحة على النصف في المال المحتمل لانه لا يعدو عنهما، و زيادة نصيب أحدهما منه كتخصيصه ب كله ترجيح من غير مرجح، مضافا الى دلالة خبر الدرهم و الدرهمين و خبر الدينار و الدينارين و خبر الثوبين عليه و قد تقدم نقل الاخبار في ذلك اعنى صحيح ابن المغيرة و خبر السكونى و خبر إسحاق بن عمار و قد تقدم نقلها.

و عليه فالتحقيق ان يقال بوجوب التنصيف لما ذكر من انه لولاه لزم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٧

الترجيح بلا مرجح و لما ذكر من اخبار الصلح القهرى، لكن ذلك فيما إذا لم يكن هناك دليل ظاهرى من استصحاب أو يد، و الا فالمرجع هو ذاك الدليل.

(و تفصيل ذلك) ان الشك في كون المال له أو للآخر يتصور في موارد (الأول) فيما إذا كان المشكوك موردا للاستصحاب كما إذا كان المال بجميعه له سابقا ثم جعل مقدارا منه نذرا أو صدقة أو باع فجهل مقداره و صار مرددا بين الأقل و الأكثر فإنه يكون المقدار الزائد عن المتيقن خروجه عن ملكه موردا للاستصحاب، و حينئذ يكتفى فى الإخراج على القدر المتيقن و يحرز ملكيته الزائد المشكوك لنفسه بالأصل، و كذا لو علم بهذا الحال فيمن انتقل عنه المال إليه بالإرث و نحوه كما إذا علم بان مورثه نذر نذرا فتردد مندورة بين الأقل و الأكثر حيث انه يجرى استصحاب بقاء ملكية مورثه للمقدار الزائد المشكوك و يثبت له بالإرث من غير ابتناء على الأصل المثبت.

(الثانى) فيما إذا كان المشكوك موردا لقاعدة اليد بالنسبة إلى الغير كما إذا علم بان من انتقل عنه المال إليه بإرث أو هبة أو بيع و نحوها قد أخذ أموالا غصبا أو امانة و تردد مال الغير الذى فى جملة أمواله بين الأقل و الأكثر مع ثبوت يده على ما فى تحت يده، و يكتفى فى هذا المورد أيضا بإعطاء الأقل المتيقن الى الغير و لا يجب دفع الزائد المشكوك، لقاعدة اليد الجارية فيمن

انتقل عنه المال اليه، و لا يضر العلم الإجمالي بكون مال الغير أيضا بيده لانه لا يسقط اليد عن الاعتبار (و يدل على ذلك) قيام السيرة على اعتبار اليد في موارد العلم الإجمالي إذا الغالب تحققه، لوجود مال الغير في جملة أموال الناس، و مع ذلك يرتبون أحكام ملكية من في يده المال على ما يشك في كونه له، و لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق، و قد تسالم الفقهاء (في مسألة ما لو مات المرتهن و لم يعلم ببقاء العين المرهونة في جملة ماله) على الحكم بكون ما في يده له

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٨

جريا على قاعدة اليد، و كذا في مسألة موت عامل القراض و الودعي (و يؤيده أيضا) خبر عمر بن رباح عن ابي الحسن عليه السلام عن رجل هلك و ترك عند وفاته رهونا بعضها عليها أسماء أصحابها و بعضها لا يدري لمن هو و لا بكم هو رهن، فما ترى في هذا الذي لا يعرف صاحبه، فقال عليه السلام: هو كما له. قال المصنف (قده) في تعليقه على المكاسب و ذلك بعد تنزيل الخبر على صورة احتمال كونها لنفسه أيضا و لو بان يكون قد اشتراها من الراهن أو أخذها عوضا من دينه (انتهى). (أقول) و بعد تنزيل قوله عليه السلام: هو كما له على إرادة معاملة الملكية معه كماله، و يحتمل ان يكون المراد منه انه يحفظ كسائر أمواله حتى يعلم صاحبه، و عليه فلا يحتاج الى ما ذكره (قده) من التنزيل البعيد كما لا يخفى بعده من قول الراوي في السؤال: فما ترى في هذا الذي لا يعرف صاحبه، فان ظاهره مفروغية بقاء المال على كونه من الأموال المرهونة و لكن لا يعلم صاحبه.

(و ربما يستدل أيضا) بصحيح الحذاء عن الباقر عليه السلام قال سئلته عن الرجل منا يشتري من السلطان من إبل الصدقة و غنمها و هو يعلم انهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذي يجب عليهم، فقال عليه السلام ما الإبل و الغنم الا مثل الحنطة و الشعير و غير ذلك، لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه فيجتنب، فإنه يدل على جواز الأخذ مع العلم الإجمالي بحصول الحرام في أيدي العمال و المراد بالحلال هو الحلال بالنسبة الى من ينتقل اليه فلا ينافي حرمة على الأخذ بمعنى معاقبته على أخذه و ضمانه و حرمة التصرف في ثمنه.

(أقول) و في دلالة على حجية اليد مع العلم الإجمالي نظر لإمكان ان يكون منشأ الحكم بحل ما يأخذه مع العلم الإجمالي بوجود الحرام في أيدي العمال هو خروج بعض أطراف المعلوم بالإجمال عن محل الابتلاء- اعنى غير ما يأخذه الأخذ، فلا دلالة فيه على حجية اليد في مورد العلم الإجمالي، فالأولى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٩

الاستدلال له بالسيرة كما تقدم.

(الثالث) فيما إذا كان المشكوك موردا لقاعدة اليد بالنسبة إلى نفسه في الأموال التي تحت يده إذا علم باشتغالها على مال الغير، فهل اليد تثبت بها ملكيته لما يشك في ملكيته أم لا، احتمالان، ربما يقال بالأول و نفى عنه البعد في حاشية المصنف على المكاسب.

و يستدل له بعموم قوله عليه السلام: من استولى على شيء منه فهو له (و صحيحه جميل) عن رجل وجد في بيته ديناراً، قال عليه السلام يدخل منزله غيره؟

قلت نعم كثيرا، قال عليه السلام هذه لقطة، قلت فرجل وجد في صندوقه ديناراً، قال عليه السلام فيدخل أحد يده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئا، قلت لا، قال عليه السلام فهو له.

لكن لا دلالة لشيء من الخبرين على اعتبار اليد بالنسبة إلى شك ذي اليد نفسه (اما الأول) فلأنه في مقام شك الوارث بعد موت احد الزوجين في كون ما في البيت ملكا للزوج أو الزوجة و لا ربط له بحكم شك ذي اليد نفسه (و اما الثاني) فلان صدر

الصحيحة ظاهر في نفى حجية اليد فيما إذا شك في كون ما في؟؟؟ بيته ملكا له، لحكمه عليه السلام بكونه لقطه، الا ان يقال بعدم صدق اليد على ما في البيت بعد فرض السائل دخول غير صاحب المنزل فيه كثيرا، و هو كما ترى، و ذيلها يدل على كون ما في الصندوق ملكا له بشرط عدم إدخال أحد يده فيه، و هذا كاشف عن إلغاء أمارية اليد، فان مجرد إدخال أحد يده في الصندوق لا يوجب عدم استيلائه عليه و لا استيلاء غيره عليه أيضا حتى يصيرا مشتركين في اليد و يخرج يده عن الاستقلال. و من الغريب ما عن الرياض من الحكم بكون ما في الصندوق ملكا لصاحبه و لو مع العلم بأنه ليس له و قال انه قد يكون شيئا بعثه الله اليه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٠

و رزقه إياه، فالحق عدم الدليل على اعتبار اليد في هذا المورد- أعني في مورد ما إذا شك في ملكية ما في يده نفسه، و ينبغي ان يقال فيه (كالمورد (الرابع) و هو ما إذا لم يكن في يده و شك في كونه ملكا له كما إذا شك في ما بيد زيد انه له أو لعمر و مثلا بعد القطع انه ليس لزيد الذي بيده المال) بمضمون الأخبار المتقدمة أعني الحكم بالتوزيع لتقدمه على القرعة، فثبت ان الأقوى هو الحكم بالتوزيع فيما لم يكن دليل ظاهري من أصل أو يد، و في كل مورد يكون فيه دليل ظاهري يكون هو المرجع و مما ذكرنا ظهر ان قول المصنف (قده)

ففي جواز الاكتفاء بالأقل أو وجوب إعطاء الأكثر، و جهان الأحوط الثاني و الأقوى الأول إذا كان المال في يده ليس على ما ينبغي لعدم تعرضه لوجوه المسألة أولا- و كان الاولى ذكر الوجهين الآخرين اعني القرعة و التوزيع و عدم ذكر الاستصحاب عند التقييد بقوله إذا كان المال في يده ثانيا، و كان ينبغي ذكره، و إطلاق إذا كان المال في يده ثالثا، و كان ينبغي تقييده بما إذا قام الدليل على اعتبار يده لإخراج المورد الثالث، لكن مختاره (قده) في تعليقه على المتاجر حجية اليد في المورد الثالث أيضا، و عليه فما أوردنا عليه يكون على المبني من غير دغدغة في عبارته.

(الأمر الثالث) من الأمور التي ينبغي البحث عنها في مسألة الحلال المختلط بالحرام ان اشتباه الحلال بالحرام قد يكون على وجه الامتزاج كما إذا امتزج الخل الحرام مثلا بالحلال بحيث حصلت الشركة بين المالكين، فان من أسباب الشركة في المثليات، الاختلاط، و يخرج به المال عن الامتياز إلى الإشاعة خروجا واقعي (و السر فيه) ان كل جزء من الاجزاء المختلطة و ان كان ممتازا في علم الله، الا ان هذا المقدار من الميز الواقعي لا يكفي في اعتبار الملكية، إذ هي أمر عرفي يحتاج الى موضوع عرفي، فكل جزء يكون عندهم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨١

محكوما بالملكية لهما و موضوعا للملكية القائمة بهما، و يترتب عليه انه لو تلف من هذا المال شيء كان التلف عليهما بالنسبة، و يكون الباقي لهما كذلك.

و قد يكون لا على وجه الإشاعة كما إذا اشتبه الحرام بين افراد من جنسه أو من غير جنسه مع العلم بعدم حصول الامتزاج، و لا إشكال في وجوب الخمس في القسم الأول- أعني ما حصل فيه الشركة بالاختلاط، و اما القسم الثاني فقد اختلف فيه كلمات الشيخ الأكبر (قده) ففي رساله الخمس ما يظهر منه القول بوجوده فيه، حيث انه قسم المال المختلط إلى أربعة أقسام ثم ذكر القسم الأول و هو ما يعرف قدره و صاحبه- الى ان قال- سواء كان الاختلاط بالامتزاج أو بالاشتباه (و الظاهر منه) قدس سره جريان هذا التعميم في بقية الأقسام أيضا، و في جوائز السلطان من المكاسب صرح بعدم وجوب الخمس فيه و قال (قده) انه يتعين فيه القرعة.

(و لا يخفى) ان الطرف الآخر الذي هو طرف الاشتباه اما يكون معينا (سواء كان شخصا واحدا كما إذا تردد مال زيد مثلا عنده

بين هذا الثوب و ذاك، أو هذا الثوب و ذاك الفرس، أو كان نوعا كسهم السادة و الفقراء) و اما يكون مشتبهها فى محصور، و اما يكون غير معين بان كان مجهولا أو مشتبهها فى غير محصور (ففى الأول) يرجع فى تعيين المال إلى القرعة (و فى الثانى) يجرى عليه ما تقدم فى حكم الشبهة المحصورة من الاحتمالات و ان الأقوى هنا أيضا التوزيع (و فى الثالث) يجرى عليه حكم المال المجهول مالكة و لا- يجب فيه الخمس، و ذلك لانصراف اخبار الخمس عن شمولها لهذا القسم و انصرافها الى ما كان الاختلاط بالامتزاج و كذا عناوين الفقهاء فى باب الحلال المختلط، حيث ان الظاهر من الاختلاط هو ما كان على نحو الإشاعة، هذا مقتضى كلامه (قده) فى جوائز السلطان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٢

و لكن التحقيق هو ما أفاده فى ظاهر عبارته فى الخمس فان الاختلاط يكون أعم مما كان على نحو الإشاعة و قد صرح (قده) بالتعميم فى الشبهة المحصورة من رسالة البراءة حين نقل خبر ضريس مع ان فى اخبار الخمس ما لم يذكر فيها لفظ الاختلاط كخبر حسن بن زياد المتقدم، إذ فيه ان رجلا قال لأمير المؤمنين عليه السلام أصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه، و فى خبر آخر: أصبت مالا أغمضت فيه، فإنهما ياطلاقهما يد لان على حكم هذا القسم أيضا، فلا وجه لإخراجه عن حكم الخمس، فحينئذ يجب الخمس فيما إذا كان الطرف مجهولا أو مشتبهها فى غير محصور.

هذا فيما إذا كان الطرف مجهولا- أو ما فى حكمه، و اما إذا كان معلوما فالأقوى فيه أيضا هو الحكم بالتوزيع- اعنى الصلح القهرى- على ما هو مفاد الأخبار الواردة فى نظائر المقام مثل خبر الدرهم و الدرهمين، فلا وجه للحكم بتعيين القرعة فى هذا القسم مع حكمه (قده) بالصلح القهرى فى القسم الأول، لأن الأخبار المتقدمة مثل الدرهم و الدرهمين تشمل كلا القسمين قطعا من غير تكبير.

(الأمر الرابع) قد يكون زيادة مقدار الحرام عن الخمس و نقيصته عنه مشكوكا بحيث لا يعلم زيادته عليه و لا نقيصته عنه أصلا- و لو إجمالا- و قد يعلم زيادته عليه إجمالا و لكن لا يعلم مقدار الزيادة، و قد يعلم نقصانه عنه و لكن لا يعلم مقدار النقيصة (لا إشكال) فى وجوب الخمس فى الأول، لصدق الأخبار المتقدمة عليه قطعا، و اما لو علم إجمالا بزيادة الحرام عن الخمس ففى المتن.

انه أيضا يكفى إخراج الخمس

و قد استقره فى المحكى عن المناهل أيضا، لشمول الأخبار المتقدمة لهذه الصورة خصوصا بملاحظة التعليل المتقدم- اعنى قوله عليه السلام ان الله رضى من الأشياء بالخمس، الدال على الاكتفاء بالخمس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٣

حتى فيما لو علم بزيادة الحرام عنه فيستكشف منه (ان الخمس مطهر للمال تعبدا.

(و فى رسالة الخمس) للشيخ الأكبر ان الأصح و جوب دفع الزائد أيضا لعدم الدليل على سقوطه (و دعوى) ظهور التعليل فى الاكتفاء بالخمس و لو مع العلم بالزيادة (ممنوعة) لظهوره فى الاكتفاء به عن الزائد الواقعى- لو ثبت واقعا- لا الزائد المعلوم، و لا إطلاق فيه حتى يشمل صورة العلم بالزيادة.

(أقول) الإنصاف ان دعوى الإطلاق ليس بكل البعيد الا ان ظهور مثل قوله انى أصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه- فى عدم العرفان بقول مطلق لا ما إذا عرف زيادته عن الخمس و لو إجمالا، فالاحتياط فيه مما لا ينبغى تركه و يأتى طريق الاحتياط.

ثم ان ههنا فروعا يجب التنبيه عليها (الأول) انه على القول بعدم الاكتفاء بالخمس مع العلم بالزيادة، فهل يكون المجموع فى حكم المال المجهول مالكة لخروجه عن مورد اخبار الخمس، أو يجب صرف المجموع إلى أرباب الخمس، أو انه يعطى

الخمس لأربابه و يتصدق بالزائد، وجوه أقواها الأول، فإن مقتضى خروجه عن أدلته الخمس هو دخوله تحت حكم المجهول مالكة فلا- وجه لكون المجموع منه خمسا و لا- مقدار الخمس منه، نعم- بناء على ما اخترناه سابقا- من كون المال المجهول مالكة للإمام عليه السلام فالاحتياط هو تسليم المجموع من مقدار الخمس و الزائد إلى الحاكم ليعطيه نيابة عنه عليه السلام إلى أرباب الخمس و لو بعنوان الصدقة عنه عليه السلام.

(الثاني) لو لم تكن الزيادة معلومة بأن لم يعلم بزيادة الحرام عن الخمس فاخرج الخمس و أعطاه إلى أربابه ثم تبين زيادة الحرام عن مقدار الخمس (ففي أجزاء ما دفعه خمسا) لكونه مكلفا به مع الجهل بأصل الزيادة، أو يجب إعطاء الزائد صدقة، أو انه استدراك المجموع صدقة، و حينئذ فيسترجع ما دفعه مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٤

خمسا مع بقاء العين، وجوه: من كون الشك في الزيادة مأخوذا في موضوع دليل وجوب الخمس على وجه الموضوعية، فوجود الحرام الزائد واقعا لا- اثر له في موضوع الدليل خصوصا مع قوله عليه السلام ان الله قد رضى من الأشياء بالخمس، و من ان الزيادة الواقعية حق من حقوق الناس فإذا تبين وجودها في المال كان حكمها حكم مجهول المالك، و لم يثبت أخذ الشك و عدم العلم في الدليل على وجه الموضوعية، و من انه مع وجود الزيادة واقعا يخرج المورد من دليل وجوب الخمس و يتبين ان ما اداه على وجه الخمس كان غير مأمور به فيجب إعطاء المجموع بعنوان المجهول مالكة، و الأقوى هو الأخير لأن الظاهر ان الجهل مطلقا و لو بقاء يكون موضوعا لوجوب الخمس و مع ارتفاعه يتبين انه لم يقع الخمس محله، فيرجع به على الأخذ مع بقاء العين سواء كان القابض عالما بالحال أم لا- و في صورة التلف مع علم القابض، و لكن الاحتياط هو عدم الاسترجاع و قبول الحاكم لما أعطاه من الخمس إلى أربابه و يحتسبه من مال الامام عليه السلام لكون المجهول المالك له عليه السلام- على ما تقدم- ثم إعطاء الزيادة أيضا الى الحاكم ليعطيها لأرباب الخمس و لو بعنوان الصدقة عنه عليه السلام.

(الثالث) الظاهر جواز الاكتفاء بالأقل في تعيين مقدار الزيادة- لو كان هناك يد أو استصحاب محرز- كما تقدم- و مع عدمهما ففي وجوب العمل بقاعدة الاشتغال أو الرجوع الى البراءة أو القرعة، وجوه، أقواها الأول لأصالة عدم تملك المشكوك و أصالة عدم حصول الطهر للمال المختلط، و قد تقدم ان القرعة انما هي فيما لم يكن أصل في البين، هذا كله مع العلم بالزيادة على الخمس و لو إجمالا.

و اما لو علم إجمالا- بكون الحرام انقص من الخمس و لم يعلم مقدار النقصان فعن المناهل أيضا الحكم بوجوب الخمس فيه مستدلا بإطلاق الاخبار و الفتاوى و هو الذي افتى به المصنف في المتن و ان احتاط أيضا بالمصالحة مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٥

مع الحاكم، و في رسالته الخمس للشيخ الأكبر: الظاهر عدم وجوب الخمس مستظها من التعليل المذكور في الرواية انه في مقام التخفيف فلا يشمل صورة العلم بالنقصان (و هذا هو الأقوى) و عليه فهل يصرف ما يعلم من مقدار الحرام في مصرف الخمس أو انه في حكم المال المجهول مالكة، احتمالا، و الأحوط إعطائه للحاكم ليصرفه نيابة عن الامام عليه السلام في مصرف أرباب الخمس- على ما تقدم وجهه.

(و لو كانت النقيصة مجهولة) بمعنى عدم العلم بأصل النقيصة فاخرج الخمس إلى أربابه ثم تبين النقصان فالأقوى هنا عدم استرجاع مقدار النقيصة لقوة احتمال كون التعليل في الرواية بمنزلة وقوع مصلحة عن مقدار الحرام بالخمس عند الشارع فلا رجوع فيها، و عليه فربما يتقوى الكفاية و لو مع تبين الزيادة أيضا الا ان الاحتياط هو المصالحة مع الحاكم على الوجه الذي تقدم بيانه.

(الأمر الخامس) ما أفاده في المسألة (٣٢) و هو ان

الأمر في إخراج هذا الخمس الى المالك

اي مالك الخمس و أربابه-

كما في سائر أقسام الخمس فيجوز له الإخراج و التعيين من غير توقف على اذن الحاكم

إلا في مقدار سهم الامام عليه السلام على ما سيأتي تفصيله-

كما يجوز دفعه من مال آخر و ان كان الحق في العين

على ما سيأتي ذلك أيضا إنشاء الله تعالى في المسألة (٧٥).

(الأمر السادس) ما أفاده في المسألة (٣٣) و هو انه

لو تبين المالك بعد إخراج الخمس فالأقوى ضمانه كما هو كذلك في التصديق عن المالك في مجهول المالك فعليه غرامته له

حتى في النصف الذي دفعه الى الحاكم بعنوان أنه للإمام عليه السلام

اما الكلام في مجهول المالك فقد تقدم في الفرع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٦

الثامن من الصورة الثانية ص ٦٤ و ان الأقوى عدم الضمان لو تبين المالك بل و ارتفاع الضمان السابق لو كان ضامنا، و اما في

مسلتنا فالمصرح به في محكي كلام الشهيدين هو الضمان لقاعدة اليد و ان الاذن بالتخمس مبيح للتصرف في الباقي فلا يفيد

رفع الضمان و لا ينافي مع الضمان كما في الاذن في التصديق في اللقطة، و عن المدارك و الذخيرة و الرياض عدم الضمان، و

استدل له بان المستفاد من قوله عليه السلام ان الله رضى من الأشياء بالخمس هو شبه المراضاة بين مالك الحلال و بين الشارع

بإخراج الخمس، و مع إخرجه يصير المال حلالا- واقعيًا، و هذا بخلاف اللقطة لما عرفت في الفروع المتقدمة من ان الاذن

بالتصدق فيها معلق على الضمان لو لم يرض المالك و لذا لم يكن منافيا مع الضمان، بخلاف دفع هذا الخمس فإنه واجب مطلقا

و موجب لحل المال المختلط لمن في يده المال، و معه فلا موجب للضمان.

(الأمر السابع) لو كان الحرام المجهول مالكة معينة من حيث الشخص بان علم بكون هذه الحنطة مثلا حراما- و لو جهل قدره-

فخلطه بالحلال ليحلله بالتخمس خوفا من احتمال زيادته على الخمس أو علم قدر الحرام أولا ثم تصرف فيه، و خلطه مع ماله

حتى نسيه فهل يجزيه إخراج الخمس أو يبقى على ما كان من حكم مجهول المالك، وجهان، فالمحكي عن كاشف الغطاء هو

الأول و تبعه جملة من تلامذته قال (قده) في محكي كشفه: لو خلط الحرام مع الحلال عمدا خوفا من كثرة الحرام ليجتمع شرائط

الخمس فيجتزى بإخراجه فأخرجه عصى بالفعل و اجزاء الإخراج (انتهى) و لعله لدعوى إطلاق أخبار الخمس بالنسبة إلى مثل

ذلك (و لكن الأقوى)- كما في المتن- هو الثاني، و ذلك لسبق الحكم بكونه من المال المجهول مالكة الواجب صرفه الى

الحاكم أو التصديق به، فلا يرتفع بعروض الاختلاط، و بعبارة أوضح كان ذاك المال كمعلوم المالك حيث ان مالكة الفقراء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٧

قبل التخليط، و ان دخل في موضوع المال المختلط لكنه خارج عن موضوع المجهول مالكة لتمييزه بوجوب صرفه في مصرف

الفقراء.

(الأمر الثامن)

لو كان الحلال في المال المختلط مما تعلق به الخمس و جب عليه بعد التخمس للتحليل خمس آخر للمال الحلال الذي فيه

و توهم القول بوحدة الخمس- كما ربما يحكى عن بعض- ضعيف في الغاية، و لعله لإطلاق قوله عليه السلام: و سائر المال

لك حلال، و لا يخفى ان حليه هذه انما هي من حيث الاختلاط لا من كل جهه، و لذا لو كان زكويًا لم يسقط زكوته قطعاً، و عليه فلو جعلنا مصرف خمس التحليل غير الهاشمي كما حكى عن جماعة و جب تقديم خمس التحليل أولاً ثم خمس آخر للمال الذي فيه لثلاث يقع خمس الحرام عند الهاشمي و لو قلنا بان مصرف خمس التحليل أيضاً هو الهاشمي فيتخير في تقديم أيهما شاء. (الأمر التاسع) لو علم اختلاط ماله بمال ليس له مالك خاص كما لو كان الحرام المختلط في الحلال من الخمس أو الزكاة أو الوقف الخاص أو العام فهو كمعلوم المالك و لا- يجزيه إخراج الخمس حينئذ بل يكون حكمه حكم ما لو علم المالك دون قدر المال فيجوز فيه حكمه من المصالحه مع المالك ان أمكن و الا- ففيه الاحتمالات المتقدمه، و المتولى لذلك في غير الأوقاف الخاصه هو الحاكم، و فيها أربابها، و لو شك في كون الخليط من الزكاة أو الخمس أو من غيرهما فهو كالمردد بين المالكين فيجوز فيه حكمه.

(العاشر) لو كان ما فيه الخليط مشتركاً يجب على كل واحد من الشركاء ان يؤدي خمس نصيبه، فلو دفع أحدهم خمس حصته فله التصرف في باقى حصته- على اشكال فيه- و لذا قال في محكى كشف الغطاء: و لو أمكن جبر الباقيين على القسمة أجبروا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٨

(الحادى عشر) لو تصرف في المال المختلط بالحرام قبل إخراج الخمس بالإتلاف بحيث صار الحرام بذمته لم يسقط عنه الخمس و لا- يجزى عليه حكم المجهول المالك بل ذمته مشغولة بالخمس لأربابه، و حينئذ فإن علم مقدار المجموع المختلط بالحرام فيدفع خمسه من غير اشكال، و لو لم يعرفه فهل يجب عليه دفع ما يحصل به يقين البراءة، أو يكفى دفع المقدار المتيقن، أو يجب الصلح مع الحاكم، و جوه، أقواها مع عدم إمكان الصلح هو الاكتفاء بدفع الأقل- و ان كان الأحوط دفع ما يحصل به اليقين بالبراءة.

(الثانى عشر) لو اشترى شيئاً بالمال المختلط قبل إخراج خمسه كانت المعامله بالنسبه الى خمس المال فضولياً للحاكم ان يردّه أو يمضيه، فان رده فيجوز له الرجوع بالخمس على الناقل لكونه ضامناً كما يجوز له الرجوع الى من انتقل اليه لضمانه أيضاً للخمس باليد، فان رجع الى الناقل فهو، و ان رجع الى من انتقل اليه يرجع هو الى الناقل لو كان جاهلاً بالحال، و لو أمضاها الحاكم انتقل الخمس الى ما أخذه الناقل، لكن إمضاء الحاكم انما يصح فيما إذا لم يكن على خلاف المصلحه، فيصح فيما لو كان ما اشتراه أزيد قيمة أو مساوياً مثلاً، و لا يصح فيما كان انقص، إلا إذا اقتضت المصلحه من ناحية أخرى إمضائه.

(الثالث عشر) قد تقدم ان الحرام المختلط باعتبار معلومية قدره و صاحبه و عدمها على أربعة أقسام (١) ما جهل قدره و صاحبه، و هذا هو المتيقن مما فيه الخمس (٢) ما علم قدره و صاحبه، و هذا خارج عن مورد الخمس قطعاً فيجب رد المال الى صاحبه (٣) ما علم صاحبه دون قدره، و هذا أيضاً خارج عن مورد وجوب الخمس بل اللازم إرضاء المالك بالتصالح و نحوه (٤) ما علم قدره دون صاحبه، و هو الذى وقع الخلاف في وجوب الخمس فيه- و ان اخترنا فيه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٩

أيضاً وجوب الخمس.

(و اعلم) ان المحكى عن المحقق الأردبيلي (قده) فى كتاب اللقطه و كذا عن المجلسيين (قدس سرهما) ان القسم الأخير- أعنى ما علم قدره دون صاحبه- هو المشهور برد المظالم، و زاد المجلسيان القسم الأول- أعنى ما جهل قدره و صاحبه (و لا يخفى) ان الواجب فى القسم الأول هو الخمس، و مصرفه هو مصرف غيره من أنواع الخمس- اعنى المصارف الستة المعهوده- فلا يجوز فيه الصدقة.

(فعلى قول المجلسيين) من إطلاق رد المظالم على القسم الأول يقع الاشكال فيما لو اوصى برد المظالم، فان علم مراده انه القسم



الأول أو الأخير أو هما معا فهو، و لو لم يعلم ذلك فهل يصرف في القسم الأول من جهة كون الغالب عدم العلم بالمقدار المخلوط من الحرام، أو في القسم الأخير من جهة أصالة عدم احتمال الميت زيادة الحرام على القدر المتيقن وجوده في ماله و منع كون الغالب هو الجهل بمقدار الحرام مضافا الى عدم كون الغلبة دليلا لعدم الدليل على اعتباره، أو يحكم بكونه كالمال المردد بين مالكين لأجل تردد مصرفه بين مستحقي الصدقة و أرباب الخمس، وجوه و احتمالات، أقواها الأخير.

(لكن التحقيق) كما في رسالته الخمس انه لم يعلم كون لفظه رد المظالم حقيقة في القسم الأول أو فيه و في الأخير، بل يطلق على المظالم المستقرة في الذم لغه و عرفا، و حينئذ ان أحرز مراد الموصى من أفراده الثلاثة فهو، و ان علم ان له مرادا و لم يحرز مراده يكون كالمال المردد بين المالكين، و ان علم انه أراد نفس المفهوم من غير التفات الى افراده كان سمع لفظه رد المظالم فاوصى بها من غير ملاحظة ان في ذمته أو في ماله شيئا للفقراء أو لأرباب الخمس فان علم ان في ذمته حقا لإحدى الطائفتين صرف فيه و ان لم يعلم ذلك فالظاهر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٠

انه كالإيضاء بمطلق الصدقة.

(أقول) و ما افاده متين جدا، لكن الظاهر من عرف أصل زماننا هو ارادة المعنى المقابل للخمس و لذا يجعلونه في مقابل الخمس في أوراق الوصايا فلا ينبغي الإشكال في هذه الأعصار في حمله على ما ذكرنا، و الله العالم.

(الرابع عشر) الأقوى عدم اختصاص هذا الخمس بالمكلفين، بل يجب إخراجه و يطهر به المال و لو كان صيبا أو مجنونا إذا اختلط مالهما بالحرام، و ذلك لعموم خبر الخصال المتقدم، بل لو قلنا في غيره بالاختصاص بالمكلفين يجب القول فيه بالتعميم لان الموجود في مال غير المكلفين من الحرام يجب التخلص منه وضعا و هو لا يحصل إلا بإيصاله أو إيصال بد له الى مالكة أو وليه، و ليس هذا مثل الزكاة فيكون حقا حادثا فيه، نعم انما يتوجه الخطاب هنا إلى الولي كسائر الحقوق الوضعية في مال الصبي و المجنون، هذا تمام الكلام في البحث عن المال المختلط بالحرام، و كان الفراغ من تحريره صبيحة يوم الأحد من شهر جمادى الآخرة سنة ألف و ثلاث مائة و ست و خمسين هجرية.

### [ السادس مما يجب فيه الخمس الأرض التي اشتراها الذمي من المسلم ]

(السادس مما يجب فيه الخمس الأرض التي اشتراها الذمي من المسلم)

على المشهور المعروف بين المتأخرين كالشيخ، و اتباعه، و عن العلامة (قده) في المختلف ان كثيرا من المتقدمين كابن الجنيدي و ابن ابي عقيل و سلاز و ابي الصلاح لم يذكروا هذا القسم (و يدل على ثبوته في الجملة) صحيحة الحذاء عن الباقر عليه السلام قال سمعته يقول: أيما ذمي اشترى من مسلم أرضا فإن عليه الخمس و لم ينقل فيه خلاف عن المتأخرين إلا عن الشهيد الثاني في فوائد القواعد استضعافا للرواية، مع انه ذكر في الروضة تبعا للعلامة في المختلف انها من الموثق (و لا يخفى) صحة الرواية سندا مع انها مروية في الفقيه و التهذيب مع انه لو سلم كونها من الموثق كانت حجة أيضا كما حقق في الأصول فلا ينبغي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩١

الإشكال في أصل الحكم.

انما الكلام في أمور (الأول) لا- إشكال في ثبوت الخمس في ما لو وقع الشراء على نفس الأرض سواء كانت ارض بياض أو أرضا مشغولة بالزراعة أو معدة لها، و اما لو اشترى بستانا أو دارا فعن الشهيد الثاني (قده) القول بالتعميم حيث صرح بوجوب

الخمس فيها سواء أعدت للزراعة أم لغيرها حتى لو اشترى بستانا أو دارا أخذ منه خمس الأرض، و المحكى عن المعتمر هو الاختصاص بأرض الزراعة، قال (قده) و الظاهر ان مراد الأصحاب أرض الزراعة لا المساكن و حكى اختياره عن المدارك و الظاهر ان منشأ الخلاف هو الاختلاف فى إطلاق قوله عليه السّلام: أيما ذمى اشترى من مسلم أرضا- لمطلق الأرض (و الأقوى هو التعميم) لصدق شراء الأرض على من يشتري البستان أو الدار أو الدكان، فان الشراء يقع على الأرض أيضا، و مجرد وجود الأشجار أو البناء فى الأرض لا يخرج الأرض الواقع فيها ذلك عن كونها أرضا- و ان كان حصول الرغبة فى الشراء انما كان لأجل وجود الأشجار أو البناء فيها- لكون ذلك جهة تعليلية لوقوع الشراء على الأرض أيضا (و الحاصل) ان صدق الأرض على أرض الدار و الخان و الدكان و البستان غير قابل للتشكيك فإذا وقع عليها الشراء و لو فى ضمن المجموع منها و من البناء أو الأشجار صدق انه اشترى الأرض فيجب فيها الخمس.

(الثانى) ظاهر الأصحاب ان مصرف هذا الخمس كسائر أقسام ما فيه الخمس، و عن صاحب المعالم فى المنتقى: النظر فى ذلك و قال انه يعزى الى المالك- من علماء العامة- القول بمنع الذمى عن شراء الأرض العشرية و انه إذا اشترىها ضوعف عليه العشر فيجب عليه الخمس، ثم قال (قده) و هذا المعنى يحتمل ارادته من هذا الحديث اما موافقة مع المالك أو تقيئه، فإن مدار التقيئه مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٢

على رأى الظاهر لأهل الخلاف فلا يتجه التمسك به فى إثبات الخمس بالمعنى المعهود، و ليس القول به مظنة الإجماع حتى يغنى عن طلب الدليل فان جمعا منهم لم يذكروه، صرح بعضهم بالتوقف لا لما قلناه بل استضعافا للخبر (انتهى المحكى عنه بمعناه).

و الأقوى ما عليه الأصحاب لما فيما أفاده فى المنتقى من الضعف (أما أولا) فلان الحمل على التقيئه انما هو إذا كان للخبر معارض (و توهم) معارضة صحيح عبد الله بن سنان له حيث وقع الحصر فيه بخمسة أشياء و لم يذكر ان منها هذه الأرض (ضعيف) و ان أفاده صاحب الحدائق تأييدا للمنتقى و مقربا له و ذلك لثبوت الجمع الدلالى بينهما بتقييد صحيح ابن سنان بما دل على ثبوت الخمس فى هذه الأرض أيضا، و يؤيده اختصاص هذا الخمس بالذمى و تعميم ثبوت الخمس فى الموارد المذكورة فى صحيح ابن سنان و ليس حال هذا الحصر بأعظم مما ورد فى حصر المفطرات فى الصوم بخمسة أشياء مع انه قيد بما عداها- كما حقق فى باب الصوم- (و اما ثانيا) فلان الخبر مروى عن الباقر عليه السّلام و مالك من علماء العامة كان متأخرا عنه عليه السّلام بكثير، فإنه معاصر مع خلفاء بنى العباس، فلا وجه لحمل الحديث على طلب الموافقة له «١».

(و اما ثالثا) فلان الأراضي العشرية إنما يؤخذ العشر فيها من نماء الأرض لا من العين فإذا ضوعف على فتوى مالك فإنما يؤخذ الخمس من النماء أيضا مع ان ظاهر صحيح الحداء هو أخذ الخمس عن رقبه الأرض لا من نمائها، و اما ما نقله عن بعض من التوقف فى الحكم استضعافا للخبر فقد عرفت فى أول البحث عدم الإشكال فى صحة الخبر خصوصا مع وجوده فى الفقيه و التهذيب و بل و مقنعة المفيد (قده) و عمل هؤلاء الأساطين به و اعتمادهم عليه

(١)- قبض الباقر عليه السّلام فى سنة ١١٤ وفاة مالك بن انس الأصبحى فى سنة ١٧٩ فى خلافة الرشيد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٣

(و بالجملة) هذا الاحتمال و التوقف مما لا ينبغى الالتفات إليه.

(الأمر الثالث) لا- إشكال فى ثبوت الخمس على الذمى فى الأرض المنتقلة إليه بالشراء، و اما فى غيره من العقود العوضية كالصلح و نحوه ففى ثبوته اشكال، و أشكل منه ثبوته فيما انتقل اليه بعقد غير معاوضى كالهبة، و منشأ الاشكال هو الجمود على

ظاهر لفظ الخبر، أو انه كناية عن مطلق الانتقال المعاوضى أو إرادة مطلق الانتقال اليه و لو كان غير معاوضى، و الظاهر من المشهور هو اختصاص الحكم بالشراء حيث عبروا بما فى الحديث من لفظ الشراء، و المختار عند فقيه عصره (كاشف الغطاء) هو التعميم لمطلق المعاوضات و ظاهر الشهيد التعميم بالنسبة إلى مطلق الانتقال و لو مجاناً، و عليه جماعة من العلماء حتى انه عبر فى المفاتيح عن عنوان المسألة بالأرض المنتقلة إلى الذمى، و المسألة لا تخلو عن الاشكال، و الأحوط فيها و فى مثلها مما فيه الاشكال هو الاحتياط بما ذكره فى المتن من اشتراط مقدار الخمس عليه فى عقد المفاوضة و ان كان ارادة مطلق العقد المعاوضى ليس بكل البعيد، و عليه كان القول بوجوده فى مطلق المعاوضات لا يخلو عن قوة.

(الأمر الرابع) بناء على ثبوت الخمس فى مطلق الأرض و لو كانت ارض البناء و المسكن و نحوهما  
انما يتعلق الخمس برقبة الأرض دون البناء و الأشجار و النخيل

و ذلك ظاهر إذ البناء الواقع فى الأرض لا يصدق عليه الأرض قطعاً فليس على ثبوت الخمس فيه دليل.

(الأمر الخامس) ظاهر النص و الفتوى تعلق هذا الخمس بالعين، فللحاكم أخذ الخمس من عينها أو من ارتفاعها و منافعها، كما ان له أخذ قيمة العين بان يبيع الحصه على الذمى فان لم تكن الأرض مشغولة بشيء من الزرع الأشجار و البناء أخذ الحاكم الخمس من عينها أو قيمتها فارغة من كل شيء، و اما لو كانت مشغولة بغرس أو بناء فليس للحاكم ان يقلع ما فيها كما ان الذمى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٤

ليس له إبقاء ما فيها من البناء و الغرس مجاناً من غير أجره، و ان أخذ الحاكم الارتفاع فيجب ان يكون خمس أجره المثل لا خمس ما ينتفع به الذمى إذ ربما لا ينتفع به لأجل ترك الزرع و الغرس و البناء فيها أو الإهمال فى ذلك، و ان أخذ القيمة فلا بد من ان يكون مع المصلحة فى أخذها برضا الذمى و ليس لصاحب الخمس إلزامه على دفع القيمة، فالقدر المتيقن من جواز دفع القيمة هو ما إذا كان برضاء من الحاكم و الذمى و لذا قلنا بان مرجعه الى بيع الحصه على الذمى و لا دليل على سلطنة الذمى على دفع القيمة- كما فى المتن - حيث قال

و يتخير الذمى بين دفع الخمس من عينها أو قيمتها

(و كيف كان) فإذا انتهى الأمر إلى دفع القيمة و كانت الأرض مشغولة بما فيها من الزرع أو الغرس أو البناء فلا بد من ان تقوم مشغولة بما فيما مع الأجره لا- بما هى مع سلطنة مالكها على قلع ما فيها و لا بما هى مشغولة بما فيها مجاناً- كما صرح به فى الجواهر و الغنائم و حكى عن غير واحد من الكتب- لان الخمس انما تعلق بالأرض مع هذه الكيفية الخاصة بحيث لا سلطنة لأرباب الخمس على قلع ما فيها و لا للذمى فى إبقائها فيها مجاناً، فقيمة هذا الخمس بهذه الكيفية يستحقها صاحب الخمس.

(السادس) لا نصاب فى هذا القسم من الخمس و لا يشترط فيه مضى الحول، لإطلاق الحديث المتقدم و عدم مقيد لها فى البين. (السابع) لا يعتبر فيه القربة من الذمى لعدم تمشى النية منه اما لعدم أهليته للتقرب- على كلام فيه- أو لعدم حصول نية التقرب منه مع اعتقاده بعدم حصول التقرب بذلك، و اما لعدم الدليل على اعتبارها منه إذ لم يرد دليل على تعبدية الخمس بجميع اقسامه، و كذا لا دليل على اعتبار النية من الحاكم و لا من صاحب الخمس حين الأخذ، خلافاً للمحكى عن الدروس فأوجبها على الأخذ حين الأخذ و لم يعلم له وجه، و اما وجوب نية التقرب على الحاكم حين الدفع الى مستحق الخمس فظاهر المسالك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٥

الميل اليه حيث قال فى المحكى عنه: و يتولى الحاكم و الامام النية عند الأخذ و الدفع وجوباً عنهما لا عنه مع احتمال سقوطه هنا و به قطع فى البيان، و الأول خيرة الدروس (انتهى) و جزم فى المتن بعدم اعتبار النية عند الدفع إلى السادة أيضاً، و لكنه مشكل، لان الظاهر منهم مفروغية كون الخمس من العبادات، فحيث خرج الذمى بالدليل عن اعتبار النية منه حين الدفع الى

الحاكم، فلا دليل على خروج الحاكم عن اعتبار النية منه حين الدفع إلى أرباب الخمس.

(الثامن) لو كانت الأرض من المفتوحة عنوة فاما ان يكون بيعها منه بالأصالة و الاستقلال كما إذا باعها الوالى لمصالح المسلمين أو اخرج خمسها إلى أهله فباعوه من الذمى، و اما ان يكون بيعها تبعا للآثار (لا إشكال) فى وجوب الخمس فى الأول، و اما الثانى فإن قلنا ان المبيع هو الآثار و ان الأرض لا تدخل فى المبيع و لو تبعا و انه انما يثبت فى الأرض حق الاختصاص للمشتري و الظاهر عدم وجوب الخمس فيها إذ لا يصدق الشراء مع عدم حصول الملكية، فما فى المتن من ثبوت الخمس فى هذه الصورة لا وجه له، و ان قلنا بثبوت الملك حقيقة للأرض تبعا للآثار فالأقوى ثبوت الخمس فيه فإنه و ان كان حصول الملكية حينئذ تبعا الا- ان ذلك لا يمنع صدق الملكية حقيقة، و معه يصدق وقوع الشراء أيضا، و لكن الأحوط فى الصورتين اشتراط دفعه على الذمى عند العقد.

(التاسع) لا فرق فى ثبوت الخمس فى الأرض المشتراة بين ان تبقى على ملكية الذمى بعد شرائه أو انتقلت منه بعد الشراء الى غيره، فان كان الانتقال بالإرث سواء كان الوارث مسلما أو كافرا كان للحاكم ان يأخذ الخمس من الوارث، و ان كان الانتقال بالبيع سواء كان المشتري مسلما أو كافرا كان البيع بالنسبة إلى الخمس فضوليا فإن أمضاه الحاكم رجع بخمس الثمن إلى الذمى، و ان رده فله الرجوع بخمس العين إلى المشتري و يرجع المشتري الى الذمى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٦

لو كان جاهلا بالحال، كما ان للحاكم الرجوع ابتداء إلى الذمى فيطالبه بخمس عين المبيع أو قيمتها، و قد تقدم نظير ذلك فى المال المختلط بالحرام.

و اما لو انتقلت الأرض عن الذمى بإقاله البيع فمن البيان و المسالك احتمال سقوط الخمس، و لعله لأن إلا الإقالة فسخ للبيع فهى إعادة للملكية السابقة فكان البيع لم يقع أصلا بناء على ان الزائل العائد كالذى لم يزل لا كالذى لم يكن، لكن التحقيق ثبوته لوضوح كون الإقالة موجبة لإعادة الملك من حين الفسخ لا من الأول، و عليه فلا ترتفع اثر البيع من حينه، و ثبوت الخمس من آثار البيع من حينه فلا موجب لارتفاعه (و على هذا) فاما ان يرجع أرباب الخمس بالعين أو الانتفاع أو يرجع بالقيمة، فعلى الأول يسترد الذمى من الثمن ما قابل خمس الأرض، سواء كان رجوع أرباب الخمس بالعين أو الانتفاع إلى البائع المسلم أو الى المشتري الذمى، فهذه الإقالة فى الحقيقة أقله فى بعض المبيع لخروج الخمس عن ملك الذمى قهرا و ان لم يسلمه الى مستحقه فلا- يعود إلى البائع بالإقالة (و على الثانى) أعنى ما إذا رجع ولى الخمس بالقيمة فالأقوى انه أيضا كذلك لكون الرضا بالقيمة بمنزلة تمليك الخمس إلى المأخوذ منه القيمة، فإن أخذ القيمة من البائع فكأنه ملكه الخمس بما يأخذه من القيمة فللذمى حينئذ على البائع المسلم أربعة أخماس الثمن بعد الإقالة، و لو رجع الحاكم بالقيمة إلى الذمى كان ذلك بمنزلة تمليك الخمس إلى الذمى، و لما كانت الإقالة بالنسبة إلى الخمس باطلة احتاج ملكية البائع للخمس بعد الإقالة و أخذ القيمة من الذمى إلى تمليك جديد من الذمى إلى البائع، و ذلك بناء على عدم تمشى الفضولية فى الإقالة و الا كان للحاكم إمضاها فيسترد خمس الثمن من الذمى و يحصل الملك للبائع بالإقالة و كذا الكلام لو فسخ الذمى البيع بثبوت الخيار له، فإنه أيضا تمليك جديد من حينه (و اما لو فسخه البائع) لثبوت الخيار له فلسقوط الخمس حينئذ عن الذمى و وجه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٧

لكون أصل مالكيته للأرض متزلزلة، و لكن الأقوى- كما فى المتن- ثبوت الخمس أيضا لثبوته عليه بمجرد الشراء و لا دليل على سقوطه عنه بفسخ البائع.

(العاشر) إذا اشترى الذمى الأرض من المسلم و شرط على المسلم عدم الخمس لم يصح الشرط كما فى البيان و غيره، و

استقرب في المناهل صحته، و حمل كلامه الشيخ الأكبر (قده) على ما إذا كان للبائع سلطنة على رفع هذا الخمس الخاص كالإمام عليه السلام و نائبه، و مع ذلك قال (قده) و فيه نظر، و لا يخفى صحته ما افاده من النظر إذ ليس للحاكم سلطنة على رفع هذا الخمس، و اما لو شرط كون الخمس على البائع فالظاهر أيضا فساد الشرط فان الخمس انما يجب على الذمي بالشراء و ليس له السلطنة على جعله على البائع بعد حكم الشارع بثبوته عليه، ثم انه بناء على فساد الشرط فهل يصح العقد مع فساد الشرط أولا، و جهان مبيان على كون الشرط الفاسد مفسدا للعقد مطلقا، و الأقوى عدم الإفساد إلا إذا كان الشرط الفاسد مخالفا لمضمون العقد كالبيع بشرط عدم حصول الملك، فالأقوى هنا صحة العقد و يلغوا لشرط، و لو شرط على البائع المسلم ان يعطى مقدار الخمس عن الذمي بحيث يكون مرجعه الى توكيل البائع لاداء مقدار الخمس عنه صح هذا الشرط، و لكن في براءة ذمة الذمي قبل أداء البائع عنه اشكال بل منع، فللحاكم عن يرجع بالخمس على الذمي أيضا و لا دليل على سقوطه عنه، فما في المتن من استظهار جواز هذا الشرط ليس معناه سقوط الخمس عن الذمي بمجرد الشرط، بل معناه ثبوت حق للذمي على البائع بان يؤدي مقدار الخمس عنه، فان خالف الشرط فللذمي مطالبته به فان امتنع فللذمي خيار الفسخ بالنسبة إلى أصل العقد، لكنه لو فسخ لم يسقط عنه الخمس كما تقدم في الأمر السابق.

و لو شرط البائع على الذمي ثبوت الخمس عليه- اي على الذمي جاز و كان ذلك بمنزلة التأكيد لما يقتضيه العقد، و مقتضى صحته ثبوت الخيار للبائع المسلم لو امتنع الذمي من أداء الخمس. و مع الفسخ بالخيار لم يسقط

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٨

عنه الخمس لاستقراره بالعقد- كما تقدم- ثم انه على القول بعدم وجوب الخمس في هذا القسم- أي في الأرض الذي اشتراها الذمي من المسلم- كما تقدم تشكيك بعض في وجوبه فهل يصح الشرط لأنه بمنزلة اشتراط هبة بعض المبيع لأرباب الخمس، أو لا- يصح لكونه مخالفا للسنة فيكون تشريعا لما لم يجعله الشارع، و جهان، أقواهما الصحة، و من هنا قلنا في صدر المبحث باشتراطه عليه في كل ما لم يحرز ثبوت الخمس فيه و ان الاحتياط اشتراط البائع عليه ذلك (الحادى عشر) إذا اشتراها الذمي من المسلم ثم باعها منه أو من مسلم آخر ثم اشتراها ثانيا و جب عليه خمسان خمس الأصل للشراء أولا و خمس أربعة أخماس للشراء ثانيا.

(أقول) إذا كان بيع الذمي قبل أداء الخمس فاللازم كون البيع بالنسبة الى خمس الأرض فضوليا و يكون امره بيد الحاكم فإن أمضاه رجع بخمس الثمن على الذمي و لانه صحه البيع بالنسبة إلى الجميع، فإذا اشتراها الذمي ثانيا كان عليه خمس جميع الأرض لا- خمس أربعة أخماس منها و كذا لو كان بيع الذمي بعد أداء قيمة الخمس فإن الأرض كلها تكون له فيصح البيع بالنسبة إلى الجميع فإذا اشتراها ثانيا كان عليه خمس الجميع ثانيا، نعم لو باع الأرض من مسلم قبل أداء الخمس فرد الحاكم البيع بالنسبة الى خمس الأرض فاللازم عدم تملك المسلم إلا لأربعة أخماس الأرض فإذا اشتراها ثانيا كان ما وقع عليه الشراء أربعة أخماسها و ليس عليه حينئذ إلا خمس هذا المقدار لا خمس جميع الأرض، فتبصر.

(الثاني عشر)

إذا اشترى الأرض من المسلم ثم أسلم بعد الشراء لم يسقط عنه الخمس.

و ذلك لتحقق الشراء المقتضى لوجوب الخمس في حال كفره و لا دليل على سقوطه عنه بالإسلام، و ما ورد من ان الإسلام يجب ما قبله انما هو في التكاليف العامة الشاملة للكافر بدليل تكليفه بالفروع كتكليفه بالأصول- كما هو مذهبا- و اما في تكاليفه الخاصة التي وجبت عليه بعنوان أنه ذمي كالجزية و الخراج فلا دليل على سقوطه عنه بالإسلام.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٩

(الثالث عشر)

لو تملك ذمى من مثله بعقد مشروط بالقبض

كالهبة بناء ثبوت الخمس بالتملك بها

فأسلم الناقل قبل القبض ففي ثبوت الخمس وجهان

من كون الناقل حين النقل كافرا فلا يصدق انه انتقل اليه من مسلم، و من كون حصول النقل بالمعنى الاسم المصدري انما تحقق بعد القبض و بعد إسلام الناقل، و لكن الأقوى - كما فى المتن - ثبوت الخمس لعدم تحقق النقل الا بالقبض، فحاله كما لو أسلم البائع قبل قبول المشتري، و حينئذ فهل للذمى الخيار فى فسخ العقد لو كان العقد لازما لتضرره بوجوب الخمس عليه أولا، الأقوى العدم، فان وجوبه عليه حكم شرعى لا- يكون من قبل الناقل حتى يجير بالخيار مع انه على تقدير ثبوت الخيار أيضا لا يسقط الضرر للزوم الخمس عليه و لو كان البيع خياريا، اللهم الا ان يقال بكون هذا الخيار مسقطا للخمس لثبوته من أجل دفع الضرر به فلا يعقل ان يتضرر به مع ثبوته.

(الرابع عشر)

الظاهر عدم سقوطه إذا شرط البائع على الذمى ان يبيعها بعد الشراء من مسلم

لصدق شراء الذمى من المسلم، الذى كان موضوعا لثبوته، و مع تحقق موضوعه لا وجه لسقوطه، و لعل وجه توهم سقوط الخمس حينئذ هو قصر سلطنة الذمى على الأرض باشتراط بيعها من مسلم و ان الدليل على وجوبه عليه منصرف إلى الملكية التامة على ارض المسلمين بحيث يفعل فيها ما يشاء دون هذه الملكية التى لا اثر لها الا ان يبيعها من مسلم آخر، و لكنه توهم فاسد، لعدم العلم بملاك الحكم، فهو أشبه شىء بالقياس و الاستحسان و لا يوجب ذلك انصراف الدليل عن المورد، فإطلاقه يقتضى ثبوته عليه.

(الخامس عشر)

إذا اشترى المسلم من الذمى أرضا ثم فسخ بإقاله أو بخيار ففي ثبوت الخمس وجه

بناء على ثبوته فى كل سبب للانتقال إلى الذمى من مسلم، فان من ذلك الفسخ بالإقالة أو الخيار

لكن الا وجه خلافه

لا لما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٠

فى المتن من

ان الفسخ ليس معارضه

إذ فيه انه ليس تملك بلا عوض فإنه عبارة عن رجوع كل من العوضين الى ما كان عليه قبل العقد، و هذا ينتج نتيجة المعاوضة، بل لانصراف الدليل عنه و لو قلنا بشموله لكل سبب و لو كان غير معاوضة كالهبة، و وجه الانصراف ان الفسخ عند العرف رجوع الملكية السابقة لا تملك جديد.

(السادس عشر)

من بحكم المسلم

كأولاد المسلمين و مجانينهم فهم فى هذا الحكم

بحكم المسلم أيضا

فلو اشترى الذمي من وليهما أرضا وجب عليه الخمس، وكذا من بحكم الذمي أيضا كالذمي فلو اشترى الذمي لولده الصغير أرضا أو اشترى أحدهم لمجنون منهم وجب فيها الخمس بناء على عدم اشتراط التكليف في وجوبه كما هو الأقوى. (السابع عشر)

إذا بيع خمس الأرض التي اشتراها الذمي وجب عليه خمس ذلك الخمس الذي اشتراه، وهكذا وذلك لإطلاق ما دل على وجوبه عليه، وقد تقدم ان أخذ قيمة الخمس أيضا يكون في حكم بيع الخمس منه.

### [السابع مما يجب فيه الخمس ما يفضل عن مؤنة سنته و مؤنة عياله]

(السابع)

مما يجب فيه الخمس

ما يفضل عن مؤنة سنته و مؤنة عياله)

وهذا في الجملة مما لا اشكال فيه و لا خلاف، و الآية الكريمة و لو بضميمه ما ورد في تفسيرها من الاخبار دالة عليه، و الاخبار المتظافرة ناطقة به، بل انعقد الإجماع عليه إذ لم ينقل الخلاف فيه الا عن ابن الجنيدي و العماني، و لكن المنقول عنهما العفو عن الخمس في هذا النوع و هو اعتراف منهما بثبوتها في الجملة في مقابل السلب الكلي إذ لا معنى للعفو عما لا ثبوت له (و لكن الإنصاف) ان العبارة المحكية عنهما لا دلالة فيها على العفو، فعن الإسكافي ما نصه: اما ما استفيد من ميراث أو كديدا وصله أخ أو ربح تجارة أو نحو ذلك فالأحوط إخراج الخمس منه لاختلاف الرواية في ذلك، و لو لم يخرج الإنسان لم يكن كتارك الزكاة التي لا خلاف فيها (انتهى) و الظاهر من نفيه الخلاف في الزكاة هو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠١

نفى لا- الخلاف فيها بحسب الرواية بقرينة مقابلتها مع الخمس الذي اختلفت الرواية فيه لا الخلاف بحسب الفتوى، و ليس في عبارته شهادة على تحقق الخلاف في الخمس بحسب الفتوى (و عن العماني) ما نصه: و قيل ان الخمس في الأموال كلها- حتى الخياطة و التجارة و غلة البستان و الدار و الصانع في كسب يده- لان ذلك افادة من الله و غنيمه (انتهى).

(و كيف كان) فلو كانا مخالفين فلا يضر مخالفتهم بالإجماع لان عقاده قبلهما كما نص به الشهيد في البيان، و بعدهما إذ لم ينقل الخلاف عن احد غيرهما، فلا ينبغي الإشكال في أصل ثبوت الخمس في هذا النوع في الجملة.

و يقع البحث في مسائل (الأولى) ظاهر أكثر عبارات الأصحاب التعبير عن هذا القسم باريح المكاسب كما في المحكى عن المنتهى و البيان و معقد الإجماع المدعى في مجمع البيان و مجمع البحرين، و في كثير من العبارات وقع التعبير بما استفاد كالمحكى عن الخلاف و الغنية و السرائر و نحوهما المدعى عليه الإجماع، و الفرق بينهما ان ظاهر الاكتساب عرفا و لغة هو طلب الرزق، و الاستفادة أعم منه فيصدق على مثل اصطيات السلاطين.

(و يدل على ثبوته في مطلق الاستفادة) جملة من الاخبار كخبر حكيم المؤذن المتقدم في الغنيمه، و فيه في جواب السؤال عن معنى الغنيمه في الآية المباركة- قال عليه السلام و هي و الله الإفادة يوما بيوم (و مكاتبه على بن مهزيار) و فيها:

اما الغنائم و الفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام (و الرضوى) و فيه: كلما أفاد الناس فهو غنيمه (و خبر محمد بن الحسن الأشعري) قال كتب بعض أصحابنا الى ابي جعفر الثاني أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما استفيد الرجل من قليل و كثير من جميع الضروب و على الصانع و كيف ذلك، فكتب بخطه: الخمس بعد المؤنة (و خبر سماعة) قال سئلت أبا الحسن عليه السلام

عن الخمس، فقال في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٢

(الثانية) قد وقع الخلاف في الفوائد الحاصلة مجاناً كالهبة والهدية والجائزة والمال الموصى به والإرث، قال الشهيد في البيان: أوجب أبو الصلاح في الميراث والهدية والهبة الخمس ونفاه ابن إدريس والفاضل للأصل فلا يثبت الوجوب مع الشك في سببه (انتهى) والمحكى عن غير واحد من الفقهاء موافقة الحلبي في وجوب الخمس في الهبة كما حكى عن الشهيدين في اللمعة وشرحها وعن ظاهر المعتمد وصريح الإسكافي في عبارته المتقدمة.

(و تفصيل ذلك) اما الهبة والهدية والجائزة والمال الموصى به فالأحوط - ان لم يكن الأقوى - ثبوت الخمس فيها، وذلك لان قبولها اكتساب ومن ثم يجب حيث يجب الاكتساب كالاكتساب للنفقة فيدخل في عموم ما دل على ثبوته في الاكتساب والاستفادة، مضافا الى ما ورد في ثبوته فيها بالخصوص (ففي مكاتبة علي بن مهزيار) المتقدمة قال عليه السلام: فالغنائم والفوائد - يرحمك الله - هي الغنيمه يغنهما المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الإنسان للإنسان، التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب غير أب ولا ابن (و خير محمد بن عيسى) وفيه - بعد سؤال الراوي عن تفسير الفائدة وحدها - قال فكتب عليه السلام الفائدة مما يفيد إليك في تجارة من ربحها و حرث بعد الغرام أو جائزة (و الخير المروي في السرائر) عن ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال كتبت إليه في الرجل يهدى اليه مولاه و المنقطع اليه هدية تبلغ ألفى درهم أو أقل أو أكثر هل عليه فيها الخمس، فكتب عليه السلام: الخمس في ذلك (و خير ابن عبد ربه)، قال سرح الرضا عليه السلام الى ابي بصله فكتب إليه ابي هل على فيما سرحت الى خمس، فكتب عليه السلام:

لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس، حيث ان الظاهر منه ثبوت الخمس فيما عدا ما سرحه صاحب الخمس من الهدايا والجائزة والا لكان الاولى في الجواب نفى الخمس في الهدية مطلقا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٣

(و لكن هذه الاخبار) لما لم تكن معمولا بها و أطبق المشهور على الفتوى بخلافها فهي موهونة لا يمكن الركون إليها في الفتوى بالوجوب، و لكن لا يترك الاحتياط في جميع ذلك.

ثم انه على القول بتعلق الخمس في الهبة فهل يجوز للواهب الرجوع واسترداد الموهوب من جهة جواز الرجوع في الهبة، أو لا يجوز لخروج خمس الموهوب عن الملك بسبب تعلق الخمس أو لتعلق حق أرباب الخمس به، وجهان، و الأقوى جواز الرجوع لتقدم حق الواهب على حق أرباب الخمس و قد ثبت ذلك في نظائر المقام كما في بيع أم الولد، و هذا البحث سار في كل ما انتقل الى شخص على وجه الجواز لا اللزوم كالباع الخياري و نحوه فإن الأقوى في جميع ذلك جواز الفسخ لمن له الخيار لسبق حقه على أرباب الخمس، و لكن المحكى عن كاشف الغطاء عدم الجواز إلا إذا قلنا باعتبار استقرار الملك في تعلق الخمس.

(أقول) اما اعتبار استقرار الملك في وجوب الخمس فممنوع لإطلاق ما دل على ثبوت الخمس في الهدية والهبة، و اما كون تعلق الخمس مانعا من الرد فالحق ما ذكرنا من عدم كونه مانعا لسبق حق الواهب.

(و اما الإرث) ففي ما يحتسب منه لم يحك القول بثبوت الخمس فيه عن أحد إلا عن إطلاق عبارة أبي الصلاح المتقدمة، و لا الدليل عليه الا - بعض ما ورد في ثبوت العفو عن الخمس في الإرث الكاشف عن أصل ثبوته فيه - حسبما؟؟ يأتي - بل يمكن دعوى دلالة مكاتبة ابن مهزيار المتقدمة على عدمه فيه من حيث تخصيصه عليه السلام الخمس فيها بالميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن، حيث انه لو كان الخمس ثابتا في مطلق الإرث لم يكن لهذا التخصيص فائدة.

و اما غير المحتسب منه فالمشهور على عدم ثبوته فيه، و عن بعض القول بالوجوب، و انتصر له في الروضة بصدق الغنيمه عليه و



بمكاتبة على بن مهزيار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٤

المتقدمة و الرضى المتقدم: كلما أفاد الناس فهو غنيمه (و لكن الأقوى عدمه) و ذلك لمنع صدق الغنيمه عليه فان الظاهر اعتبار القصد فى صدق الغنيمه و الإفاده، و العمده فى الاستدلال هى المكاتبه و هى و ان كانت سندا و دلالة الا انها موهونه بمصير المشهور الى خلافها، و لكن الاحتياط ثبوت الخمس فيه.

و اما عوض الخلع و المهر فلم يحك القول بثبوتيه فىهما عن احد و لا دليل عليه (قال فى الحدائق) أما الصداق فلم أقف على قائل بثبوتيه فيه، و لو قيل به فالظاهر انه ليس من قبيل الهدية و نحوها لان الصداق عوض البضع كضمن المبيع فلا يكون من قبيل الغنيمه.

(المسألة الثالثة) لا- فرق فى أنواع التكسب بين اجرة العبادات و غيرها و لا- فى اجرة العبادات أيضا بين الحج و غيره، لكن قد روى على بن مهزيار انه قال كتبت اليه يا سيدى رجل دفع اليه مال يحج به، هل عليه فى ذلك المال حين يصير اليه الخمس أو على ما فضل فى يده بعد الحج، فكتب عليه السلام ليس عليه الخمس (لكنه اما مطروح) أو محمول على ارادة نفيه فى القسم الأول فى السؤال، أو على ان الغالب فىمن يحج بالنيابة هو احتياجه الى ما يفضل فى يده بعد الحج ليصرفه فى مؤنته، فيحمل الحديث على ما إذا لم يفضل منه بعد مؤنته و مؤنة عياله شىء (قال فى الجواهر)- بعد الحكم بثبوت الخمس-: إذ لم نعرف أحدا من الأصحاب توقف فى ذلك و لا فى النصوص عداه اشارة اليه، بل هى بعمومها و إطلاقها قاضية بخلافه.

(المسألة الرابعة) لا- فرق فى أنواع الاستفادات بين حيازة المباحات كالاختطاب و نحوه و بين سائر أنواع الاكتساب، و لا فى حيازة المباحات بين حيازة المن أو العسل الذى يؤخذ من الجبال و بين غيرها مما يجتنى كالترنجبين و الصمغ و الشيرخشت، و ذلك للأخبار المتقدمة (لكن المحكى عن المبسوط) نفى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٥

الخمس فى المن و العسل إذا أخذ من الجبال محتجا بالأصل - كذا نقله عنه فى الجواهر- ثم قال و هو محجوج بالأدلة المتقدمة. (أقول) ليس فى المبسوط نفى الخمس فى ما ذكر، بل فيه التصريح بوجوبه، قال (قده) بعد ذكر الأرض التى اشتراها الذمى من المسلم ما نصه:

و العسل الذى يؤخذ من الجبال و كذلك المن يؤخذ منه الخمس، و كذلك نقله عنه الشهيد فى البيان و لم اعرف من اين نقل الجواهر عنه نفى الوجوب، نعم المحكى عن السيد فى المسائل الناصريات نفى الخمس فى العسل من غير تقييده بالمأخوذ من الجبال محتجا بالأصل و الإجماع (و كيف كان) فما عن السيد ضعيف بعد فرض دخول العسل فى أنواع الاكتساب.

(المسألة الخامسة) لا فرق فى أنواع الاكتساب بين ما إذا اتخذ الكسب صنعة و بين ما إذا حصلت له الفائدة بالاتفاق، و ذلك لإطلاق الأخبار المتقدمة، خلافا للمحقق الخوانسارى فى محكى حاشيته على الروضة، حيث خص وجوب الخمس فى الاكتساب بالمأخوذ صنعة، قال (قده) و اما إذا وقع اتفاقا فى شمول الأدلة له تأمل، و لا وجه لما أفاده أصلا.

(المسألة السادسة) وقع التصريح فى غير واحد من العباير بوجوب الخمس فيما يفضل من الغلات التى اشتراها و ادخرها للقوت (و الحق) عدم الحاجة الى ذكر هذا العنوان بعد ذكر أرباح التجارات، و ذلك لان ما اشتراه من القوت ان كان أصله من أرباح مكاسبه فبمقدار ما صرفه فى أثناء السنة يكون محسوبا من المؤنة، فالباقى منه يكون من أرباح التجارة، و مجرد تبديل الربح الى القوت الذى اشتراه لا- يوجب كون جميعه محسوبا من المؤنة، و لعل تصريحهم بذلك لأجل دفع هذا التوهم، أو اشارة إلى تعميم الحكم لما إذا كان القوت الذى أعده عنده من غلة زرعه أو بستانه إذا كان احدهما لمؤنته و مؤنة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٦

عياله لا- للاسترباح، فإنه يجب الخمس فى الزائد كما دل عليه ذيل الخبر المروى عن كتاب محمد بن على بن محبوب ففيه: و عن الرجل يكون فى داره البستان فيه الفاكهة تأكله العيال انما يبيع منه الشىء بمأة درهم أو خمسين درهما هل عليه الخمس، فكتب عليه السلام: اما ما يأكل فلا و اما البيع فنعم هو كسائر الضياع، فان الظاهر من قوله و اما البيع فنعم هو ما يفضل مما يأكل و لو لم يبعه فعلا.

(المسألة السابعة) ما أفاده فى المتن بقوله

### [مسائل]

### [مسألة ٥٠ إذا علم ان مورثه لم يؤد خمس ما تركه وجب إخراجه]

مسألة (٥٠) إذا علم ان مورثه لم يؤد خمس ما تركه وجب إخراجه سواء كانت العين التى تعلق بها الخمس موجودة فيها أو كان الموجود عوضها

(اما فى صورة وجود العين فواضح) حيث انها بما هى متعلقة لحق أرباب الخمس انتقلت الى الوارث- بناء على كون تعلق الخمس بالعين من قبيل تعلق الحق كتعلق حق الرهانة أو الجناية على ما سيأتى تحقيقه إنشاء الله تعالى- و اما بناء على كونه من قبيل الإشاعة فالأمر أوضح، حيث انه لا ينتقل الخمس الى الوارث حينئذ أصلا (و اما فى صورة وجود العوض) فالأمر كذلك أيضا، لأن المعاملة إما تكون نافذة من غير حاجة الى الإجازة فيكون العوض حينئذ كالمعوض فى تعلق الخمس به، أو يقال ان المعاملة تكون فضولية متوقفة على الإجازة، فمع الإجازة يصير حال العوض كحال المعوض، و مع الرد فلا يكون خمس العوض ملكا للمورث أصلا فإن كانت العين موجودة عند المشتري كان الخمس متعلقا بها، و ان تلفت عنده فالخمس متعلق بدمه المورث و يجب على الورثة أداء ذلك كبقية ديونه كما قال فى المتن

(بل لو علم باشتغال ذمته بالخمس وجب إخراجه من تركته مثل سائر الديون)

و لو لم يكن عين المال و لا عوضه موجودا فى تركته لكون الخمس المشتغل به الذمة حينئذ دينا يتعلق بالتركة بالموت فيجب إخراجه من الأصل قبل رتبة الإرث.

(المسألة الثامنة)

### [مسألة (٥١) لا خمس فيما ملك بالخمس أو الزكاة أو الصدقة المندوبة]

مسألة (٥١) لا خمس فيما ملك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٧

بالخمس أو الزكاة أو الصدقة المندوبة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ١١، ص: ١٠٧

اما ما ملكه بالخمسة أو الزكاة فالمحكى عن كشف الغطاء عدم وجوب الخمسة فيه (و يستدل له) بان الخمسة ملك للسادة و الزكاة ملك للفقراء فكأنه يدفع الى السادة أو الفقراء ما يطلبونه فهو بمنزلة ما يأخذه صاحب الدين من المديون أو بمنزلة ما يردده المستودع الى صاحب الوديعة فلا- يصدق عليه الاستفادة و الاكتساب (و فيه أولاً-) انه مبنى على كون تعلق الخمسة و الزكاة بالعين من قبيل الإشاعة، و اما بناء على كونه من قبيل تعلق الحق فلا ملكية لأرباب الخمسة و الزكاة، و سيأتى ان تعلق الخمسة و الزكاة بالعين على نحو تعلق الحق نظير تعلق حق المنذور له بما تعلق به النذر (و ثانياً) انه لو سلم انه على نحو الإشاعة فصاحب الخمسة و الفقير انما يملكان المأخوذ بالقبض فيكون الحكم فيهما هو الحكم فى الهدية و الهبة، لاشتراك الجميع فى الفائدة بالاختيار (و ثالثاً) النقض بالاوقاف الخاصة حيث ان نمائها يدخل فى ملك الموقوف عليهم بنفس حصوله فيجرى فيه ما ذكر فى الاستدلال من ان صاحب الحق انما يأخذ ماله فلا يصدق عليه الاكتساب و الاستفادة، و ما ينبغي ان يقال فى حل أصل الشبهة هو ان نفس جعل الشارع الخمسة و الزكاة لأربابهما موجب لصدق الفائدة عليهما كالمال المنذور و الموصى به فيشملة إطلاق ما دل على تعلق الخمسة بمطلق الفائدة، مضافا الى ان قبول الخمسة و الزكاة أيضا نحو اكتساب.

(و ربما يستدل لعدم الوجوب) فى ما يأخذه السادة من الخمسة بخبر ابن عبد ربه المروى فى الكافى عن الرضا عليه السلام- و قد تقدم- و فيه: ان الرضا عليه السلام سرح الى ابى بصله، فكتب إليه أبى: هل علىّ فيما سرحت الى خمس، فكتب اليه: لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمسة (و فيه) انه يدل على عدم وجوب الخمسة فيما سرح به صاحب الخمسة و لو لم يكن المال المسرح به من الخمسة بل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٨

كان انما ملكه بالهبة أو التجارة، و الكلام ههنا فى تعلق الخمسة و وجوبه على صاحب الخمسة نفسه فيما ملكه بالخمسة، و الفرق بينهما ظاهر، و بالجملة لم يتبين لى وجه فى عدم وجوب الخمسة فيما يملكه بالخمسة أو الزكاة.  
(و اما الصدقة المندوبة)

فالإشكال فى تعلق الخمسة بها أضعف بعد إطلاق الفائدة عليها و يكون حكمها حكم الهبة و الهدية، و مجرد اشتراط قصد القرية فيها لا يوجب اختلاف حكمها معها (فالأقوى) و وجوب الخمسة فيها أيضا.

(و لكن يمكن ان يقال) فى خصوص سهم الامام عليه السلام بعدم وجوب الخمسة فيه على من يأخذه، فإن جواز التصرف فيه فى زمان الغيبة- على ما سيأتى إنشاء الله- مبنى على القطع برضاه عليه السلام بصرفه فيما يكون الصرف فيه موجبا لحفظ الدين المبين و تشييد مبانيه و إعلاء كلمة الحق، فإذا سرحه الحاكم الشرعى الى المصرف الذى يجوز صرفه فيه كان مشمولاً لقول الرضا عليه السلام فى الحديث المتقدم: لا خمس فيما سرح به صاحب الخمسة، فان المجتهد الجامع لشرائط الفتوى نائب عن الامام عليه السلام فى ذلك، فيكون إعطائه كعطائه عليه السلام.

بل يمكن القول بعدم وجوب الخمسة فى سهم السادة أيضا بناء على كون حصتهم أيضا ملكا له عليه السلام و انه انما يدفع إليهم بالنيابة عنه عليه السلام.

و اما الزكاة

فلعل الوجه فى عدم وجوب الخمسة فيه تنزيه أرباب الخمسة عن أخذ الزكاة و لو بعنوان الخمسة لكون الزكاة بقسميها اعنى زكاة المال و زكاة البدن من قبيل أوساخ الناس، و قد نزههم الله سبحانه عنها، و منه يظهر الوجه فى الصدقة المندوبة بناء على

[١]- و يؤيد عموم تنزيه السادة عن الزكوات و الصدقات (و لو كان الدافع هو مستحق الزكاة لا من تجب عليه) ما ورد من امتناع الامام عليه السلام ان يزوج كريمته لغير العلوي معتذرا بان ما يصل اليه من المال يكون غالبا من صدقات الناس، فنزه عليه السلام كريمته عن أكل الصدقة و لو كان الدافع ممن تحل له.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٩  
(المسألة التاسعة) ما افاده قده بقوله:

إذا علم ان مورثه لم يؤد خمس ما تركه و جب إخراجه سواء كانت العين التى تعلق بها الخمس موجودة فيها أو كان الموجود عوضها بل لو علم باشتغال ذمته بالخمس و جب إخراجه من تركته مثل سائر الديون

اما فى صورة وجود العين فواضح، حيث انها بما هى متعلقة لحق أرباب الخمس قد انتقلت الى الوارث- بناء على كون تعلق الخمس بالعين من قبيل حق الرهانة أو الجناية على ما سيأتى تحقيقه- و بناء على كونه على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين فالأمر أوضح، حيث لا ينتقل الخمس حينئذ إلى الوارث أصلا.

و اما فى صورة وجود العوض فالأمر أيضا كذلك، لأن المعاملة إما يكون نافذة من غير حاجة الى الإجازة فيكون العوض حينئذ متعلق حق السادة مثل ما كان المعوض قبل المعاملة متعلقا له، و بناء على كون المعاملة فضولية محتاجة فى نفوذها إلى الإجازة فيكون العوض متعلقا للخمس بعد اجازة الحاكم، و على كل تقدير يكون خمس التركة متعلقا لحق السادة أو ملكا لهم فلا يملكه الوارث ملكا يجوز له التصرف فيه فيجب عليه إخراج الخمس و اما فى صورة تلف الخمس و عدم وجود عين المال الذى تعلق به الخمس فيكون كسائر الديون يجب على الوارث أدائه، لتعلق الدين بعد الموت بالتركة فلا يرثها الوارث الا بعد أداء الدين، (و منه يظهر) حال المسألة العاشرة، و هى ما افاده (قده) بقوله

إذا اشترى شيئا ثم علم ان البائع لم يؤد خمسة كان البيع بالنسبة إلى مقدار الخمس فضوليا فإن أمضاه الحاكم رجع عليه (اي على المشتري) بالثمن و ان لم يمض فله ان يأخذ مقدار الخمس من المبيع، و ان انتقل اليه بلا عوض يبقى مقدار خمسه على ملك اهله

و هذا واضح بناء على تعلق الخمس بالعين- كما هو التحقيق- من غير فرق فى تعلقه بها بين ان يكون على نحو الإشاعة أو على نحو الكلى فى المعين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١٠

أو على نحو حق الرهانة أو حق الجناية فإن البيع و غيره من أنواع أسباب النقل كالصلح و الهبة متوقف على كون الملك طلقا غير متعلق لحق غيره فيكون المعاملة الواقعة عليه فضولية يتوقف صحتها على إمضاء الحاكم الذى هو ولى الخمس فإن أمضاه رجع على المشتري و يأخذ خمس الثمن منه و يرجع المشتري به على البائع إذا أداه، و ذلك إذا لم يكن الثمن شخصا، و اما مع كونه شخصا فمقتضى إمضائه هو الرجوع الى من عنده الثمن: من المشتري إذا لم يؤده إلى البائع، أو البائع لو اداه، و ان لم يمض الحاكم فله ان يأخذ مقدار الخمس من المبيع لكونه باقيا على ملك أرباب الخمس أو متعلقا لحقهم، و من ظهر الحال فيما إذا انتقل اليه بلا عوض، فان الحكم فيه هو أخذ مقدار خمس العين سواء امضى الحاكم العقد الواقع عليها أو لم يمض.

هذا كله بناء على ان يكون المعاملة الواقعة على المال الذى تعلق به الخمس فضوليا بالنسبة إلى مقدار الخمس، و يمكن القول بجواز البيع و نفوذه و عدم احتياجه إلى إجازة الحاكم و ان الخمس يتعلق بالثمن فيما إذا كان مجردا عن المحاباة اي كان البيع

بشمن المثل لا بالأقل منه و كذا الصلح، و اما لو كان البيع أو الصلح محاباتيا أو كانت المعامله الواقعة هبه و نحوها من أسباب النقل بلا عوض فيمكن القول بإجراء ذلك مجرى الإتلاف فيتعلق مقدار الخمس بدمه الناقل، و سيأتى تحقيق الكلام فى ذلك إنشاء الله تعالى.

(هذا كله فيما إذا اشتراه) ممن يعتقد وجوب الخمس ثم علم المشتري بعدم أداء خمسه، و اما لو اشتراه ممن كان يعتقد وجوبه كالكفار و المخالفين فسيأتى الحكم فيه فى آخر باب الخمس إنشاء الله تعالى و ان الخمس ساقط عن المشتري.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١١، ص: ١١١

### [مسألة (٥٣) تعلق الخمس بنماءات الأعيان]

(مسألة ٥٣) إذا كان عنده من الأعيان التي لم يتعلق بها الخمس أو تعلق بها لكنه اداه فنمت زيادة متصله أو منفصله و جب الخمس فى ذلك النماء و اما لو ارتفعت قيمتها السوقية من غير زيادة عينيه لم يجب خمس تلك الزيادة لعدم صدق التكسب و لا صدق حصول الفائدة نعم لو باعها لم يبعد وجوب خمس تلك الزيادة من الثمن هذا إذا لم تكن تلك العين من مال التجارة و رأس مالها كما إذا كان المقصود من شرائها أو إبقائها فى ملكه الانتفاع بنماؤها أو نتاجها أو أجرتها أو نحو ذلك من منافعها و اما إذا كان المقصود الاتجار بها فالظاهر وجوب خمس ارتفاع قيمتها بعد تمام السنه إذا أمكن بيعها و أخذ قيمتها

فى هذه المسألة أمور (الأول) يجب الخمس فى الزيادة المتصلة و المنفصلة و لو كانت العين مما لم يتعلق به الخمس كالمال الموروث أو كان قد تعلق الخمس بها و لكن قد أوى خمسه، و ذلك لصدق حصول الربح بالزيادة المتصلة كنمو الأشجار و حصول الزيادة الكمية فيها فى طولها و عرضها و كسمن الدابه فتقوم العين خالية عن تلك الزيادة و يعتبر قيمتها معها فيؤدى خمس التفاوت بينهما و كذا الزيادة المنفصلة كاللبن و النتاج و لكن فى هذه الزيادة يؤدى خمس نفس الزيادة أو خمس قيمتها. (الأمر الثانى) هل يجب الخمس فى زيادة القيمة السوقية أولا، و جهان بل قولان فعن الروضه و غيرها هو الوجوب لصدق الربح و الفائدة، و عن المنتهى و التحرير عدم الوجوب و استجوده فى الحدائق و نفى عنه البعد فى الغنائم، و هو المختار عند المصنف، و استدل له بعدم صدق التكسب و لا صدق حصول الفائدة، و تنظر فيه فى محكى المسالك فقال: لو زاد ما لا خمس فيه زيادة متصله أو منفصله و جب الخمس فى الزائد، و فى الزيادة لارتفاع السوق نظر (و قطع العلامة فى التحرير) بعدم الوجوب فيه (و هو الأقوى) لعدم صدق الاكتساب و الاستفادة

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١١، ص: ١١٢

عليه. هذا إذا لم يبيعها، و اما لو باعها ففى وجوب خمس تلك الزيادة من الثمن احتمالان: فعن ظاهر المحكى عن المنتهى وجوبه حيث قيد عدم وجوب الخمس بصورة عدم البيع، و قال لو زادت قيمته السوقية من غير زيادة فيه و لم يبعه لم يجب عليه، و قد نفى عنه البعد فى المتن، و لعله لصدق الفائدة حينئذ.

(الأمر الثالث) لو كان المقصود من شراء العين التجارة بها لا مجرد الانتفاع بها أو من نماؤها فالظاهر وجوب الخمس بزيادة القيمة السوقية إذا أمكن بيعها و أخذ قيمتها فى أثناء السنه - كما فى المتن

(فى مسألة ٥٤)

لصدق حصول الفائدة بزيادة القيمة عند العرف و العقلاء بذلك، فان المقصد الأصلي من شراء العين إذا كان الا تجار بها فمعناه هو زيادة قيمة العين سواء باعها أو لم يبع فإذا كان قيمة العين عند الشراء عشرة دراهم مثلا فارتفعت قيمتها فى السوق فإذا أراد

في آخر السنة ان يعين ما ربح في تلك السنة فنفس زيادة قيمة العين يعدّ ربحاً لمن اشترى العين ليربح في الا تجارها، و هذا بخلاف ما لو كان قصده من شراء العين الانتفاع بها و بمنافعها أو إلا تجار بمنافعها كما لو اشترى الشجرة للانتفاع بثمرها مثلاً أو الاكتساب بالثمر، فإن زيادة القيمة لما لم تكن مقصودة من الشراء فلا تعد ربحاً ما لم يبعها، و هذا أمر عرفي لا مجال للتشكيك فيه.

### [ مسألة (٥٥) إذا عمر بستاناً و غرس فيه أشجاراً و نخيلاً ]

(مسألة (٥٥) إذا عمر بستاناً و غرس فيه أشجاراً و نخيلاً- للانتفاع بثمرها و ثمرها لم يجب الخمس في نمو تلك الأشجار و النخيل)

و ذلك للخبر المروى عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب، و فيه: و عن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال انما يبيع منه الشيء بمائة درهم أو خمسين درهما هل عليه الخمس، فكتب عليه السلام اما ما أكل فلا و اما البيع فنعم، و قيده بعض الأعاظم فيما علقه على المتن في المقام بما إذا كان من المؤنة، و قال:

اما إذا كان خارجاً عنها فيجب فيه الخمس و لا بأس به.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١٣

(و توضيح المقام) انه إذا عمر البستان و غرس الأشجار فاما ان يكون لأجل أن يستفيد من نموها و زيادة قيمتها من غير نظر الى الاستفادة من ثمارها، و اما ان يكون لأجل الاستفادة من ثمارها من غير نظر الى الاستفادة من نموها، و اما ان يكون قصده إلى الأمرين معاً، فان كان قصده الى ان يستفيد من نموها سواء قصد الانتفاع من ثمرها أو لم يقصد فالظاهر صدق ظهور الربح بنفس النمو و لو لم يبعها، فإنه يصدق عليه الزيادة عن رأس المال و اما لو كان المقصود الانتفاع بثمرها فقط من غير ان يريد الانتفاع بنموها فمرجعه إلى انه لا يريد بيع الأصول بعد النمو و انما يريد إبقائها في ملكه لينتفع من ثمرها، و معه لا يصدق زيادة رأس المال و لا ظهور الربح بعد عزمه على عدم البيع، و هذا هو السر في الفرق بين كون المقصود الانتفاع بالثمار و بين كونه الانتفاع بالنمو، و في المستمسك انه مبني على لزوم قصد التكبس و الاسترباح في وجوب الخمس فأشكك بأنه انما يتم بناء على اعتباره في وجوبه و انه قد تقدم من المصنف خلاف ذلك فلا يظهر وجه الجزم بالعدم هنا، ثم أو رد عليه أيضاً بأنه مناف لما تقدم من المصنف في صدر المسألة (٥٣) من وجوب الخمس في الزيادة المتصلة و المنفصلة (الى آخر كلامه).

(أقول) قد عرفت ان الوجه في عدم الوجوب فيما لم يقصد الانتفاع الا بالثمار دون النمو هو عدم صدق حصول الربح، فليس مبني المسألة ما افاده من اعتبار قصد التكبس في وجوب الخمس حتى ينافي ما مر من المصنف من وجوب الخمس في الفوائد غير المقصودة كالإرث من حيث لا- يحتسب و نحوه، و اما ما افاده من منافاته مع ما ذكره المصنف في صدر المسألة (٥٣) فيمكن ان يقال بان نظر المصنف هناك الى مجرد عدم الفرق بين الزيادة المتصلة و المنفصلة في أصل وجوب الخمس لا انه لا يعتبر قصد الانتفاع بالزيادة المتصلة و الله العالم.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١٤

### [ مسألة (٥٦) إذا كان له أنواع من الاكتساب و الاستفادة ]

مسألة (٥٦) إذا كان له أنواع من الاكتساب والاستفادة كان يكون له رأس مال يتجر به و خان يوجره و ارض يزرعها و عمل يد مثل الكتابة أو الخياطة أو التجارة أو نحو ذلك يلاحظ في آخر السنة ما استفاده من المجموع من حيث المجموع فيجب عليه خمس ما حصل منها بعد خروج مؤنته.

اعلم ان ههنا مقامين (الأول) في انه إذا حصل له أرباح متعددة باستفادة واحدة عرفا كالارباح المستفادة للتاجر أو الصناع المستمر على شغل واحد عرفى طول الحول فحصل له أرباح متعددة حيث ان المستفاد و ان كان متعددا الا ان الاستفادة واحدة عرفا (و هل يلاحظ) في كل ربح حول مستقل فمبدء كل ربح حين ظهوره أو زمان الشروع في تكسبه على الخلاف الاتي، و المؤنة في الزمان المختص بكل ربح يخرج منه و في الزمان المشترك بين الربحين يوزع عليهما، فإذا شرع في أول الشتاء بزراعة الحنطة مثلا و في أول الصيف بزراعة الخضر و ما يزرع في الصيف تكون مؤنته من أول الشتاء إلى أول الصيف من حاصل الزراعة الشتوية، و من أول الصيف إلى أول الشتاء الاتي مشتركة بين الزراعة الشتوية و الصيفية، و من أول الشتاء الغابر إلى أول صيف السنة المستقبلة من الزراعة الصيفية.

أو تكون الأرباح المتعددة بمنزلة ربح واحد و يلاحظ المجموع ربحا واحدا، أو يخرج من مجموع ربح سنة الاكتساب و يخمس الباقي، ففي المثال المذكور يخرج مؤنة سنته (التي مبدئها من حين الزراعة الشتوية) من زراعة الشتاء و زراعة الصيف، بمعنى انه يلاحظ حين انتهاء السنة التي مبدئها الشروع في زراعة الشتاء بما استفاده بعد خروج مؤنة تلك السنة من مجموع الزراعتين و يجب عليه خمسه و لا يخرج مؤنة السنة أشهر التي بقيت من حين زراعة الصيف مما استفاده من تلك الزراعة (وجهان).

من ان المستفاد من اخبار خمس الأرباح هو وجوب الخمس في كل مستفاد على نحو العام الأصولي، و بعد تقييد ذلك بما بعد المؤنة يتحصل وجوب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١٥

الخمس في كل مستفاد بعد إخراج مؤنة السنة منه، و من ان ذلك مخالف للسيرة المستمرة حيث انهم لا يجعلون لكل ربح سنة مستقلة و لانه يؤدي الى الحرج الشديد فيما إذا اكتسب في كل ساعة مثلا شيئا و لانه مخالف لظاهر الأخبار فإن الظاهر من قوله عليه السلام: الخمس بعد المؤنة هو مؤنة السنة التي هو مشغول بالاكتساب من أولها إلى آخرها و يلزم كون ما استفاده فيها من أولها إلى آخرها كمستفاد واحد فيخرج منه المؤنة (و يدل على ذلك) رواية علي بن راشد، و فيها: بعد جواب الامام عليه السلام عن السؤال في بيان حقه عليه السلام قال الراوى قلت فالتاجر عليه و الصانع بيده، فقال عليه السلام ذلك إذا أمكنهم بعد مؤنتهم، فان الظاهر من الحكم بوجوب الخمس بعد مؤنتهم بعد الجمع بين التاجر و الصانع مع إمكان كون التجارة و الصناعة تدريجين هو إخراج مؤنة السنة من مجموع ما استفاد من التجارة و الصناعة لا اعتبار خروج مؤنة السنة من كل ربح حتى يكون لكل ربح سنة مستقلة.

و ما رواه في الكافي عن إبراهيم بن محمد الهمداني، و فيه في الجواب عما اختلف فيه مما يجب على الضياع، فكتب عليه السلام بعد مؤنته و مؤنة عياله و بعد خراج السلطان، فإن الأرباح المستفادة من الضيعة ربما يكون تدريجية كالشتوى و الصيفي، فاستثناء مؤنة واحدة منها لا يتم الا بعد ملاحظة ما استفاد منها في السنة شيئا واحدا كما لا يخفى.

(المقام الثاني) إذا حصل الأرباح المتعددة باستفادة متعددة كما ذكر في المتن من التجارة و الإجارة و الكتابة و الخياطة و نحوها فهل هي كالمستفاد باستفادة واحدة عرفية فيخرج من مجموعها المؤنة و يخمس الباقي منها بعد إخراج مؤنة السنة، أو ان لكل ربح حينئذ سنة مستقلة يخرج منه مؤنتها و ان قلنا في الأرباح المتعددة من استفادة واحدة باعتبار مجموعها ربحا واحدا (وجهان)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١٦

الأول، و ذلك لان المستفاد من الموصول فى قوله تعالى وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ، و قوله عليه السّلام الخمس فى كل ما افاده الناس من قليل و كثير - عموماً:

عموم بالنسبة إلى أفراد المستفاد، و عموم بالنسبة إلى أفراد الاستفادة فيصير المعنى ثبوت الخمس فى كل مستفاد بكل استفادة لكن لا- على نحو العام الأ-صولى الاستغراقى حتى يكون لكل استفادة حكم مستقل، بل على نحو العموم السريانى و الطبيعة السارية بحيث يتحقق الموضوع بوجود الفرد الأول من الطبيعة و ينسبط بتعدد افرادها بحيث كلما يتكثر الافراد يتكثر انبساط ذلك الحكم الواحد فتعدد الافراد لا يضر بوحدة الحكم بل هو واحد مع وحدة الافراد و مع تعددها، غاية الأمر يزداد بسطه بتعدد الافراد، فالفرد الواحد مشمول لذلك الحكم و كذلك المتعدد أيضا الا ان التفاوت فى السعة و الضيق، فإذا استفاد عشرة دراهم تعلق بها الخمس، و إذا استفاد عشرة أخرى يصير المستفاد عشرين و يتعلق به الخمس بهذا الاعتبار اعنى باعتبار كون العشرين فردا واحدا من الموصول فى الآية و الخبر.

و مما ذكرنا (من كون تعلق الخمس بأفراد طبيعة الموصول على نحو الطبيعة السارية) ظهر انه لا يردان الحكم بوجود الخمس يتعلق بال عشرة الاولى المستفاد بالاستفادة الاولى و يقيد هذا الحكم بما بعد مؤنة السنة و الاستفادة الثانية أيضا بسبب مستقل لثبوت الحكم أيضا فيتعلق بها حكم آخر مستقلا و يجب تقييده أيضا بما بعد مؤنة السنة، فلكل مستفاد باستفادة مستقلة سنة مستقلة، (و ذلك) لان العشرة المستفاد بالاستفادة الاولى و ان كانت متعلقة للحكم ما دام كونها منحصرة فى الاستفادة الا ان العشرة الثانية المستفاد بالاستفادة الثانية لا تكون متعلقة للحكم فى قبال تعلقه بالعشرة الاولى، بل بعد حصول العشرة الثانية يصير المجموع- اعنى العشرين- فردا من العام و يتعلق به الحكم ما دام انحصار الاستفادة بالعشرين، و هكذا فى كل ما حصلت الاستفادة تدريجيا، و مقتضى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١٧

ما ذكرنا اعتبار إخراج مؤنة واحدة لسنة تلك الاستفادة فيكون لمجموع الأرباح سنة واحدة و لو استفيدت باستفادات متعددة، و هذا هو المطلوب.

### [مسألة (٥٧) يشترط فى وجوب خمس الربح أو الفائدة]

مسألة (٥٧) يشترط فى وجوب خمس الربح أو الفائدة استقراره فلو اشترى شيئا فيه ربح و كان للبائع الخيار لا يجب خمسه إلا بعد لزوم البيع و مضى زمن خيار البائع و ذلك لما تقدم سابقا من تقدم حق ذى الخيار على حق أرباب الخمس و عدم استقرار الربح قبل مضى زمن الخيار.

### [مسألة (٥٨) لو اشترى ما فيه ربح بيع الخيار]

مسألة (٥٨) لو اشترى ما فيه ربح بيع الخيار فصار البيع لازما فاستقاله البائع فأقاله لم يسقط الخمس إلا إذا كان من شأنه أن يقيله كما فى غالب موارد بيع شرط الخيار إذا رد مثل الثمن.



عدم سقوط الخمس بعد الإقالة واضح، و ذلك لاستقرار الربح بلزوم البيع، و لكن ينبغي تقييد ذلك بما إذا كان بعد سنة الربح، و الا فالأقوى سقوطه لكونه من المؤنة حينئذ إذا لم تكن إقالته بعد استقالة البائع إسرافا بل كان من شأن المشتري إقالته، سواء كان من شأن البائع ان يقيله المشتري كما فى الفرض الذى ذكره فى المتن أولا، فكون البائع من شأنه أن يقيل أجنبى عن ملاك سقوط الخمس كما ان إطلاق سقوطه إذا كانت الإقالة فى أثناء السنة- كما عن بعض أعظم السادة- فيما علقه على المتن فى المقام غير سديد، بل الصواب هو التقييد بما إذا لم تكن الإقالة بالقياس إلى المشتري إسرافا كما ذكرناه.

### [مسألة (٥٩) الأحوط إخراج خمس رأس المال]

مسألة (٥٩) الأحوط إخراج خمس رأس المال إذا كان من أرباح المكاسب فإذا لم يكن له مال من أول الأمر فاكسب أو استفاد مقدارا و أراد ان يجعله رأس المال للتجارة و يتجر به يجب إخراج خمسه على الأحوط ثم الاتجار به. إذا لم يكن له مال فاستفاد بإجارة أو كتابة مثلا مقدارا من المال و أراد ان يجعله رأس المال للتجارة فهل يحتسب ذاك المقدار الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١٨

يريد ان يجعله رأس المال من المؤنة فلا يجب فيه الخمس أو انه خارج عن المؤنة إذ هى عبارة عما يصرف فى نفسه أو عيالاته على ما يأتى و ما يجعله رأس المال ليس منها، أو يفصل بين من كان بحسب زيه محتاجا فى سنته الى رأس مال يتجر به و بين ما لم يكن كذلك بل يكون من شأنه و زيه الاكتساب بعمل يده من الكتابة و نحوها فيقال بعدم وجوب الخمس فيما يجعله رأس المال للتجارة فى الأول دون الأخير (وجوه) أقواها الأخير كما لا يخفى، و منه يعلم حكم الملك الذى يشتريه من الأرباح ليستفيد من عوائده فإنه لا يجب فيه الخمس إذا كان من زيه ان يكون له ذلك، و يجب إذا لم يكن كذلك.

### [مسألة (٦٠) مبدء السنة التى يكون بعد خروج مؤنتها]

مسألة (٦٠) مبدء السنة التى يكون بعد خروج مؤنتها حال الشروع فى الاكتساب فيمن شغله التكسب و اما لم يكن مكتسبا و حصل له فائدة اتفاقا فمن حين حصول الفائدة.

الظاهر ان المراد من الحول هو حول الربح اعنى الحول الذى يضاف اليه الربح فيقال هذا الربح من استفادات هذه السنة، و ذلك يختلف بحسب اختلاف التعارف فقد يكون زمان ظهور الربح أول الحول و قد يكون زمان ظهوره وسطه و ربما يكون زمان ظهوره آخره، هذا فيما إذا كان تعارف فى البين، و مع عدمه فمبدء الحول من حين ظهور الربح لان نسبة الأزمنة إليه متساوية، فعد بعض منها من حوله دون الآخر ترجيح بلا مرجح، و لعل من لم يكن شغله الاكتساب بل حصل له فائدة اتفاقا- كما فى المتن من هذا القبيل، لكن الاولى جعل الملاك ما ذكرناه، كما ان الحكم بكون مبدء الشروع فى الاكتساب بإطلاقه ليس على ما ينبغي، بل الصواب هو ما ذكرناه من انه إذا لم يكن لحوله تعارف يكون مبدء ظهور الربح و لو كان ممن شغله الاكتساب كما لا يخفى.

و لعل نظر سيد مشايخنا فى حاشيته فى المقام الى ما ذكرنا بجعل المتعارف فى مثل الاكتسابات التى ذكره (قده) هو كونه من حين حصول الربح، حيث قال

(قده) و اما الزارع و من كان عنده النخيل و الأشجار أو الأغنام أو نحو ذلك فمن حين حصول الريح أو الفائدة، هذا. و المحكى عن المسالك و الروضة جعل المبدء من حين ظهور الريح مطلقا بل جعل لكل ربح حولا مستقلا مع جعل مؤنة الزمان المشترك منهما، و تبعهما على ذلك فقيه عصره كاشف الغطاء (و لا يخفى) ما فى إطلاق جعل المبدء حين ظهور الريح مع ما فى جعل حول مستقل لكل ربح كما قدمناه، و عن الدورس:

الحكم بكون المبدء هو حين الشروع فى التكسب مطلقا و هو بإطلاقه أيضا ممنوع، فالصواب ما ذكرناه.

ثم ان الثمرة فى جعل المبدء من حين الشروع فى التكسب أو حين حصول الريح أو الفائدة لا يكاد ان يخفى، فان حول الزراعة بناء على كون المبدء من حين الشروع فى التكسب هو من أول الشتاء الذى هو أول زمان الشروع فى الاكتساب، و على كون المبدء من حين حصول الريح هو كونه عند تصفية الغلة فى الزرع و اجتذاذ التمر فى النخيل و اقتطاف الثمرة فى الأشجار المثمرة إلا- إذا باع قبل ذلك فإنه يكون زمان استفادته وقت البيع و تملك، و معلوم انه يمكن تفاوت المؤنة فى هذه الأوقات، نعم لو استدان حين الشروع فى الاكتساب لأجل المؤنة كان أدائه من المؤنة على القولين اما لانه بعض الحول أو لأن الدين السابق يحسب من المؤنة كما سيأتى.

ثم ان ههنا أمورا يجب التنبيه عليها (الأول) لا- اشكال و لا- خلاف فى ان وجوب الخمس فى هذا القسم أعنى فى أرباح المكاسب يثبت بعد إخراج مؤنة تحصيل الريح، و ذلك مضافا الى الإجماع المحقق و الاخبار المطلقة الدالة على ان الخمس بعد المؤنة، الظاهرة فى مؤنة اكتساب المال الخمس كما تقدم فى الكثر ان الريح لا يصدق الا بعد وضع مؤنة تحصيله، حيث انه لو كان

المستفاد بقدر ما أنفقه فى تحصيله أو أزيد لا يصدق الريح.

(الثانى) ان مقتضى ثبوت الخمس فى فاضل المؤنة هو استثناء مؤنته و مؤنة عياله و ذلك مضافا الى الإجماع للأخبار المستفيضة المتقدم بعضها (منها) رواية النيشابورى عن الهادى عليه السلام عن رجل أصاب من ضيعته مائة كر من الحنطة ما يزكى فأخذ منه العشر عشرة أكرار و ذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كرا و بقى فى يده ستون كراما الذى يجب لك من ذلك، و هل يجب لأصحابه من ذلك شىء، فوقع عليه السلام لى منه الخمس مما يفضل عن مؤنته» فإن الظاهر من نسبة المؤنة اليه لا الى تحصيل الريح هو كون المراد منها مؤنته لا خصوص مؤنة الاكتساب.

(منها) رواية على بن مهزيار، و فيها: قال على بن راشد قلت فالتاجر عليه و الصانع بيده، فقال عليه السلام إذا أمكنهم بعد مؤنتهم» و هذه فى الدلالة على كون المراد من المؤنة هى مؤنة المكتسب لا خصوص مؤنة الاكتساب أظهر.

(و منها) مكاتبة الهمداني التى قرأها ابن مهزيار، و فيها: الخمس بعد مؤنته و مؤنة عياله و خراج السلطان» و هى فى الدلالة أصرح بقربى ذكر مؤنة العيال و خراج السلطان كما تدل على استثناء مؤنة العيال أيضا بالصراحة.

(الثالث) المتبادر من المؤنة هو مؤنة السنة، و كون مؤنة السنة هو المراد منها و ان لم يكن مذكورا فى خبر صريحا الا ان المنسب منها عند إطلاقها إلى الذهن هو مؤنة السنة، و هو كاف فى الحكم بإرادتها، مضافا الى الإجماع عليه كما صرح به فى المحكى عن السرائر و الانتصار و الخلاف و التذكرة و المنتهى و مجمع الفائدة و المدارك و الذخيرة، و قد عرفت ان المراد من السنة هو السنة التى يضاف إليها الريح و ان مبدئها هو ما تعارف فى إسنادها إلى الريح فيما كان هناك تعارف، و حين ظهور الريح فيما لا تعارف فيه (الرابع) ما افاده المصنف بقوله.

## [مسألة (٦١) المراد بالمؤنة مضافا الى ما يصرف في تحصيل الربح]

مسألة (٦١) المراد بالمؤنة مضافا الى ما يصرف في تحصيل الربح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢١

ما يحتاج اليه لنفسه و عياله في معاشه

من غير فرق في عياله بين واجبي النفقة منهم و مندوبيها بعد صدق العيلولة عرفا كما صرح به في محكى المسالك و المدارك و الرياض و هو ظاهر إطلاق الباقين، لكن المحكى عن السرائر غيره هو الاقتصار على واجبي النفقة منهم، و لا صراحة في كلامه لعدم اندراج غيره معهم.

(الأمر الخامس) يعتبر ان لا تكون المؤنة خارجة عن المتعارف بالنسبة إلى مثله من حيث الغنى و الشرف

بل كان بحسب شأنه اللائق بحاله في العادة من المأكل و الملبس و المسكن

جاريا على نسق العرف و العادات بحيث لا يعد من السرف و السفه و المستنكر عادة، و ذلك لان المنسب من إطلاقها هو المتعارف منها كما هو المستظهر من قوله عليه السلام: «ما يفضل من مؤنته» أو قوله عليه السلام بعد مؤنته و مؤنة عياله» فلو أسرف حسب عليه لأنه أتلف حق أرباب الخمس.

(الأمر السادس) الاولى كما في الجواهر إيكال المؤنة الى العرف و عدم التعرض لبيانها، إذ الموضوع العرفي قلما يتفق الاتفاق في تحديده، لاختلافه بحسب الانظار فما كان مندرجا فيها عرفا يحكم بكونه من المؤنة، كما ان ما كان خارجا من المؤنة بحسب نظر العرف أيضا لا اشكال فيه، و اما الموارد المشكوكة في صدق المؤنة فلا بد فيها من الرجوع الى الأصل - كما سنحرره- لكن الأصحاب ذكروا موارد و عدوا أشياء من المؤنة، و منهم المصنف (قده) في المتن بقوله:

و ما يحتاج اليه لصدقاته و زيارته و هداياه و جوائزه و أضيافه و الحقوق اللازمة له بنذر أو كفارة

من غير فرق في المذكورات بين الواجبة منها و المندوبة، و لكن المحكى عن المناهل الاقتصار على الواجبات الشرعية أو العادية، و لا وجه له

و اما أداء الدين

ففي المتن عده من المؤنة، و فيه كلام يأتي تحقيقه عند تعرض المصنف له.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٢

و اما أرش الجنائية و غرامة ما أتلفه

ففي كونه من المؤنة مطلقا سواء كان عمدا أو خطأ، أو اختصاصه في العمد منها- كما في الجواهر- حيث قال:

و كذا لا إشكال في احتساب أروش جنائياته و قيم متلفاته منها بخلاف الخطأية أو اختصاصه بالخطأية منها دون العمدية- كما في رسالة الخمس للشيخ الأكبر (قده) حيث قال: و اما ما يتفق له من الغرامات الحاصلة بأسباب الضمان فان لم يحصل ذلك بتعمد منه فالظاهر دخوله في المؤنة، و ان تعمد ففي التقييد بغير العمد و عدمه اشكال (احتمالات) أقواها الأول و هو كونه من المؤنة مطلقا- كما في المتن، و لم يظهر لى وجه الاختصاص بالعمد- كما في الجواهر، و لعل وجه الاختصاص بالخطأ كما في رسالة الشيخ الأكبر هو كون العمد منها إسرافا فلا يعد من المؤنة بخلاف الخطأ فإنه يحسب من الديون، و له وجه بناء على اختصاص الديون في احتسابها من المؤنة بما لا يكون خارجا عن زيه، و سيأتي الكلام فيه.

و كذا

عدوا من المؤنة

ما يحتاج اليه من دابة أو جارية أو عبد أو أسباب أو ظرف أو فرش أو كتب

كما عن المسالك و المدارك و الرياض و كشف الغطاء

بل و ما يحتاج اليه لتزويج أولاده أو ختانهم و نحو ذلك

و كما فى الجواهر، بل قال فيه: و ما تعارف فى مثل هذا الزمان من المصارف عند موت احد منهم و غير ذلك مما لا يمكن عده و لا حصره، و من هنا ترك التعرض له فى النصوص و أكثر الفتاوى.

(السابع) لو شك فى احتساب شىء من المؤنة فاما يكون الشك لأجل الشبهة المفهومية لإجمال فى مفهوم المؤنة، الموجب لتردها بين ان يكون المشكوك من افرادها، أو يكون الشك فى صدق المؤنة عليه الراجع إلى الشبهة المفهومية أيضا، أو يكون الشك فى المصداق و تكون الشبهة موضوعية محضة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٣

كما إذا شك فى صرف شىء من المؤنة.

فان كانت الشبهة مفهومية فيدخل فى مسألة التمسك بالعام فى الشبهة المفهومية من المخصص، و قد تقرر فى محله عدم جواز التمسك به فيما إذا كان المخصص المجمل مفهوما متصلا مطلقا سواء كان مرددا بين الأقل و الأ-كثر أو كان مرددا بين المتبائنين، و فيما إذا كان منفصلا مرددا بين المتبائنين، و جواز التمسك به فيما إذا كان المخصص منفصلا مرددا بين الأقل و الأكثر، و ما نحن فيه من هذا القبيل، حيث انه ورد مطلقات دالة على وجوب الخمس فى أرباح المكاسب و قد خصص بفاضل المؤنة بدليل منفصل، و إذا صارت المؤنة مرددة بين المتيقن كونه منها و بين الافراد المشكوكه كونها منها لأجل الشك فى مفهومها يصير من باب الدوران بين الأقل و الأكثر فيكون المرجح فيه هو عموم العام.

و قال فى الجواهر لو شك فى شىء بالنسبة لاحتسابه من المؤنة احتمل عدم اعتباره لإطلاق الأدلة فى وجوب الخمس الواجب الاقتصار معها على المتيقن مع احتمال الاعتبار و ان بعد للأصل و تقييد الإطلاق بدليل المؤنة المحتمل اندراج ذلك فيها، فهى كالمجمل حينئذ بالنسبة اليه و ان تيقن ببعض الأشياء انه منها لا انه تمام المراد بها كما انه قد يشك أيضا فى اعتبار ما تقدم من المؤنة أو يستظهر عدمه اما لانه من مؤنة السنة ضرورة اختلاف مراتب المؤنة بالنسبة إلى شخص واحد، و المعتمد هو الوسط المعتاد الذى لا يعد بتركه مقتررا و ان كان بفعله لا يعد مسرفا لأنه الذى ينصرف إليه الإطلاق كما فى أمثاله، أو لأنه من غير المعتاد كما لو اتفق انه ظلم أو غصب منه شىء أو أنكر عليه بعض من له فى ذمته ممن لا يستطيع إثباته عليه أو سرق منه أو نحو ذلك، فان احتساب ذلك كله من المؤنة و ان لم يكن من مال التجارة لا يخلو من اشكال أو منع (انتهى).

و الظاهر ان مراده (قده) من قوله لو شك فى شىء بالنسبة لاحتسابه من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٤

المؤنة هو الشك فى كون شىء من المؤنة من جهة الشبهة المفهومية، و الحكم فيه هو التمسك بالإطلاق كما حققناه و افاده (قده) بقوله: احتمل عدم اعتباره، و اما قوله مع احتمال الاعتبار للأصل فلعل مراده منه هو احتمال المنع عن التمسك بالعموم و لزوم الرجوع الى الأصل و هو البراءة فى المقام لكون الشك فى وجوب خمس ما يشك فى كونه من المؤنة لكنه خلاف التحقيق كما اعترف به بعده (قده)، و اما قوله (قده): كما انه قد يشك أيضا فى اعتبار بعض ما تقدم من المؤنة فلعل المراد منه هو الشك فى الصدق كما إذا شك فى صدق مفهوم الماء على فرد مثلا من جهة اختلاطه بغيره من تراب و نحوه، حيث ان مفهوم الماء و لو كان من أوضح المفاهيم يشك فى صدقه على ذاك الفرد.

و لا يخفى ان مرجع هذا الشك أيضا الى الشك في المفهوم حيث لا يدري ان المفهوم من الماء هل هو بحد يصدق على ذاك المختلط بالتراب أم لا، فمرجع الشك في الصدق إلى الشبهة المفهومية فإذا كان المستظهر من المؤنة هو الوسط منها عادة الذي لا يعد بتركه مقترا و ان كان لا يعد بفعله مسرفا فالمأخوذ في مفهوم المخصص يصير هو المؤنة بذاك الحد و يكون ما عداها باقيا تحت دليل العام و إذا شك في إرادة ذلك الحد أو الأعم منه يكون إرادة ذاك الحد متيقنا و يكون الشك في إرادة الأزيد منه و المرجع فيه أيضا هو العموم و بالجملة المرجع عند الشك في كون شىء من المؤنة هو العموم مطلقا سواء كان الشك لأجل الشك في مفهوم المؤنة أو لأجل الشك في إرادة مرتبة واحد منها من لفظ المخصص مع تبين مفهومها عرفا.

و اما الشبهة الموضوعية المحضة التي يكون منشأها لأجل الشك في الأمور الخارجة عن مفهوم اللفظ فهي غير متصورة في المقام، إلا إذا أراد دفع الخمس قبل حلول الحول فيشك في ان ما بيده من الربح هل يحسب من مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٥

المؤنة في المستقبل لأجل احتمال تجدد مؤنة كما سيأتى و هو خارج عن الكلام في المقام.

(الثامن)

لا- فرق في المؤنة بين ما تصرف عينه فتتلف مثل المأكول و المشروب و نحوهما و بين ما ينتفع به مع بقاء عينه مثل الظروف و الفروش و نحوهما فإذا احتاج إليها في سنة الربح يجوز شرائها من ربحها و ان بقيت للسنين الآتية و هذا مما لا اشكال فيه بعد فرض صدق المؤنة على ما ينتفع به مع بقاء عينه، و ذلك لإطلاق أدلة استثناء المؤنة الشاملة بإطلاقها له و لما ينتفع به بتلف عينه نعم المتجه الاكتفاء بما بقى منه بالنسبة إلى السنين المستقبلية، فليس له احتساب ما بقى منه من الربح الجديد كما صرح به في الجواهر حيث قال ان المتجه الاكتفاء بما بقى من مؤن السنة الماضية مما كان مبنيا على الدوام كالدار و العبد و نحوهما بالنسبة إلى السنة الجديدة فليس له حينئذ احتساب ذلك من الربح الجديد.

(التاسع)

### [مسألة (٦٤) يجوز إخراج المؤنة من الربح]

مسألة (٦٤) يجوز إخراج المؤنة من الربح و ان كان عنده مال لا خمس فيه بان لم يتعلق به أو تعلق و أخرجه فلا يجب إخراجها من ذلك بتمامها و لا التوزيع

لو كان عنده مال لم يتعلق به الخمس كالميراث أو تعلق و اخرج خمسة كالارباح الحاصلة في السنة الماضية فالأقوى عدم وجوب إخراج المؤنة منه بل يحتسب من الربح وفاقا للمحكي عن المحقق الثاني و صاحبي المدارك و الذخيرة و الكفاية و الحدائق و ظاهر الروضة و صريح الجواهر للأصل أعنى أصالة البراءة عن تعلق الخمس- في مقدار المؤنة من الربح و إطلاق النصوص الدالة على استثناء المؤنة الشاملة بإطلاقها لما كان للمالك مال آخر عدا ما استفاده من الربح و ما لم يكن كذلك و صريح معاهد إجماعاتهم في مثل رأس المال حيث ان كلامهم كالصريح في عدم احتساب شىء من المؤنة بل الظاهر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٦

منهم الاتفاق بإخراج المؤنة من الربح معه، خلافا للمحكي عن المحقق الأردبيلي قال في محكي شرحه على الإرشاد، الظاهر ان اعتبار المؤنة من الأرباح انما هو على تقدير عدم غيرها، فلو كان عنده ما يمون به الأموال التي تصرف في المؤنة عادة، فالظاهر عدم اعتبارها مما فيه الخمس (انتهى).

و المحقق القمي (قده) فإنه قال في غنائه بعد طى جملة من الكلام، فالأظهر أن يلاحظ المؤنة من ذلك المال و يتمم نقصه ان فرض النقص من الأرباح فإن فضل بعد ذلك شيء ففيه الخمس (انتهى).

و استدلال المحقق الأردبيلي (قده) بالاحتياط، و يتبادر صورة الاحتياج من قوله عليه السلام الخمس بعد المؤنة قال يعنى إذا احتاج الرجل فى مؤنته إلى صرف الأرباح فلا خمس عليه فيما يحتاج إليه من ذلك، اما مع عدم الاحتياج لوجود مال آخر يصرفه فى المؤنة فيجب الخمس، و بعموم أدلة الخمس، و المناقشة فى أدلة استثناء المؤنة بعدم وضوح صحتها، لكونها من ضعاف الاخبار، و انما استثنى المؤنة فيما استثنى بالإجماع و قاعدة نفي الضرر و هما يثبتان الاستثناء فيما لو احتاج فى المؤنة الى إنفاق الأرباح لعدم الإجماع مع وجود مال آخر يمكن إنفاقه فى المؤنة لكون المسألة حينئذ ذات الأقوال الثلاثة: الإنفاق من الأرباح و من ذاك المال، و التوزيع بينهما بالنسبة و عدم الضرر لو لم يستثن المؤنة من الربح لمكان ذاك المال، و بان ذلك يؤل الى عدم الخمس فى أموال كثيرة مع عدم الاحتياج الى صرفها فى المؤنة مثل أرباح السلاطين و أكابر الزراع و التجار، و هو مناف لحكمة شرع الخمس فى الجملة.

(هذا)، و الكل مدفوع لعدم وجوب الاحتياط بعد قيام الدليل على جواز إخراج المؤنة من الأرباح و لو مع وجود مال آخر غير مخمس، و منع تبادل صورة الاحتياج من المؤنة، و عموم أدلة الخمس مخصص بما دل على استثناء مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٧

المؤنة، و المناقشة فى صحة أدلتها مدفوعة بكون بعضها من الموثقات مع انجبار ضعافها بالعمل أيضا، و لزوم عدم الخمس فى نحو أموال السلاطين و أكابر الزراع استبعاد محض، و لا بأس بالالتزام به كما لا يخفى.

و استدلال المحقق القمي أيضا بالتبادر لكن لا تبادل لفظ المؤنة إلى صورة الاحتياج الى الصرف من الربح، بل بظهور سياق اخبار استثناء المؤنة فى ذلك خصوصا رواية على بن راشد فان، قوله عليه السلام بعد مؤنتهم بيان لقوله عليه السلام ان أمكنهم أو بدل منه فيكون المعنى ان استثناء المؤنة انما هو لعدم إمكان أداء الخمس معها فيدل على ان استثناءها انما هو مع الحاجة إليها المنتفية مع وجود مال آخر.

و هو أيضا مدفوع بان الظاهر هو اعتبار المكنة من إخراج الخمس و أدائه بعد استثناء المؤنة و لا دلالة فيه على كون استثناء المؤنة مع الحاجة إليها بل مقتضاه ثبوت الخمس فيما زاد عن المؤنة إن أمكن أدائه منه.

و للشيخ الأ-كبر فى رسالته المعمولة فى الخمس تفصيل فى المقام، قال (قده) و الأقوى ان يقال: المال المذكور ان كان مما يحتاج إليه لأجل الاكتساب ك رأس مال التجارة، فالظاهر عدم خروج المؤنة منه و كذا لو كان مما لا يحتاج إليه، و لكن لم يجر العادة بصرفه فى المؤنة كالأزائد عن مقدار الحاجة من رأس المال و كذا زائدة و نحو ذلك لإطلاق الروايات، و ان كان مما جرت العادة بصرفه كمقدار من الحنطة توهب له و نحو ذلك، فالظاهر عدم استثناء مقابلها من الربح، فان المتبادر من إخراج المؤنة إخراج ما عدا ذلك مما يحتاج إليه، و لذا لو كان له دار موروثة تكفيه لا يستثنى له مقابل الدار، و ان لم تجر عادة فى عدم صرفه و لا- فى صرفه ففيه اشكال، من إطلاق الاخبار و معاهد الإجماع، و من قوة احتمال ورود الجميع مورد الغالب من الاحتياج إلى أخذ المؤنة (انتهى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٨

و لا- يخفى ان دعوى تبادل إخراج المؤنة إلى إخراج ما عدا ما جرت العادة لصرفه مما يحتاج إليه اما يكون مستندة الى مادة المؤنة أو الى إطلاقها المقامى و أيا منها كانت غير مسموعة، لعدم الدليل عليها، و منه يظهر عدم الاشكال فيما لم تجر عادة فى صرفه و عدم صرفه بطريق أولى، الا انه مع ذلك مخالفة هؤلاء الأساطين مشكل جدا،

فالأحوط إخراجها بتمامها من المال الذي لا خمس فيه.

و اما احتمال التوزيع فقال الشيخ (قده) لم أعر على قائل به، و لعل وجهه ان المجموع من الربح و غيره مال واحد و صرف بعضه نقص فيه يدخل على الجميع فيقسط على الجميع، و فى غنائم القمى (قده) لعل دليل التقسيط تعارض دليلى المالىن و تساويهما و لا ترجيح، فيقسم بينهما بالنسبة، ثم قال و قد عرفت الترجيح (أقول) ليس فى المقام تعارض فى دليلى المالىن، و الأنسب ان يقال فى وجه التقسيط تراحم الحقيين اعنى حق المالك و حق أرباب الخمس فمقتضى القاعدة هو التوزيع بالنسبة و لعل هذا مراد المحقق القمى أيضا، و كيف كان فهذا القول على تقدير القائل به اجتهاد فى مقابل النص، إذ هو يقيد بما بعد إخراج المؤنة مطلقا فلا بد من القول بالقول الأول، أو يقال بتبادر المؤنة المستثناة إلى صورة الاحتياج إليها فلا بد من القول بالقول الثانى و على كل التقديرين لا يبقى محل لاحتمال التوزيع، و مما ذكرناه يظهر انه لا وجه للاحتياط بالتوزيع، و ان قول المصنف و ان كان الاحتياط التوزيع ضعيف.

قال فى الجواهر فى ذيل ذاك الفرع: نعم يقوى عدم احتساب ما عنده من دار و عبد و نحوه مما هو من المؤنة ان لم يكن عنده من الأرباح، لظهور المؤنة فى الاحتياج، و ارادة الإرفاق فمع فرض استغنائه عن ذلك و لو بسبب انتقال بارث و نحوه مما لا خمس فيه- و قد بنى على الاكتفاء به- يتجه حينئذ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٩

عدم تقدير احتساب ذلك من المؤنة، و اليه أشار المصنف (قده) بقوله

و لو كان عنده عبد أو جارية أو دار أو نحو ذلك مما لو لم يكن عنده كان من المؤنة لا يجوز احتساب قيمتها من المؤنة و أخذ مقدارها بل يكون حاله حال من لم يحتج إليها أصلا.

(العاشر)

### [مسألة (٦٥) المناط فى المؤنة ما يصرف فعلا]

مسألة (٦٥) المناط فى المؤنة ما يصرف فعلا لا مقدارها فلو قتر على نفسه لم يحسب له كما انه لو تبرع بها متبرع لا يستثنى له مقدارها على الأحوط بل لا يخلو عن قوة

ههنا مسائل (الأول) لو قتر على نفسه فعن ظاهر العلامة و الشهيدين و المحقق الثانى انه يحسب له بمعنى انه لا يحسب عليه الخمس فيما يقتر و لم يصرفه من المؤنة، بل عن التذكرة الاتفاق عليه، و عن المناهل عدم الخلاف فيه، و فى الجواهر بعد ان ادعى عدم عرفان الخلاف فيه اختار عدم الاحتساب من المؤنة و حكم بوجود الخمس فيما يقتر، قال (قده) فى ذيل مسألة من عصى و لم يسافر للحج مع تعسر الرفقة: و لعله يعنى وجوب الخمس فيما قتر لا يخلو عن وجه أو قوة فيه، اى فيما قتر للحج و فى سائر التقديرات ثم حكى القول بعدم الاحتساب عن فقيه عصره فى كشفه و هو الظاهر من الشيخ الأكبر فى رسالة الخمس أيضا و ان لم يصرح به.

و استدلل للأول بأن المؤنة التى استثنت من الربح هى المتعارف منها، فالخمس من أول الأمر لا يتعلق إلا بالزائد عليها سواء صرف فعلا فى المؤنة أم لم يصرف فمن ربح ألفا و مؤنته خمسمائة لم يتعلق الخمس الا بنصف الالف.

و للثانى بظهور المؤنة فى الاخبار فيما أنفقه فعلا فى حوائجه، فمعنى وجوب الخمس فيما يفضل عن المؤنة هو وجوبه فيما يبقى

بعد صرف ما صرف في حوائجه لا ما عدا مقدار المؤنة المتعارفة صرف أم لم يصرف، فلفظ المؤنة ههنا نظيرها في مؤنة تحصيل الأرباح وغيرها من الكنوز والمعادن والغنيمه ونحوها، فكما ان العبرة فيها بما يصرفه فعلا و لو على وجه المداقة مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٠

والتقدير الغير الواجب عليه كذلك ههنا، فلا يجب له تفاوت ما بينه وبين المتعارف الوسط، وهذا هو الأقوى. (المسألة الثانية) لو تبرع المتبرع بمؤنة، فهل يحسب له بمعنى انه لا يجب عليه الخمس فيما مقابل المؤنة و لو لم يصرفه في المؤنة لمكان تبرع المتبرع أم لا- يحسب بل يجب عليه الخمس مما يقابل المؤنة من الربح الوجهان السابقان، من كون المستثنى هو المتعارف من المؤنة صرف أم لم يصرف، و من ظهور المؤنة المستثناة فيما ينفقه فعلا- في حوائجه، و الأقوى ههنا أيضا هو الأخير كما في مؤنة تحصيل الربح و الكنز و المعدن و غيره حيث انه لا- يحسب له ما يقابل تبرع المتبرع بل يحتمل عدم الاحتساب ههنا و لو قلنا بالاحتساب في المسألة الاولى اعنى صورة التقدير فان الشخص إذا قام بمؤنته آخر في جميع الليالي و الأيام لا يحتاج إلى شيء حتى يعد من المؤنة بخلاف ما لو ترك التعشى مثلا فنام جائعا و تغدى بعشائه فإنه محتاج الى العشاء كما لا يخفى.

(المسألة الثالثة) لو أنفق عليه من يجب عليه الإنفاق بنذر و نحوه، ففي احتساب ما يقابل المؤنة حينئذ و عدمه الوجهان، و عدم الاحتساب ههنا أظهر، خصوصا إذا كان النذر على نحو نذر النتيجة لا نذر الفعل.

(الرابعة) المرأة التي تكتسب في بيت زوجها مع تحمل زوجها مؤنتها لا ينبغي الإشكال في عدم احتساب ما يقابل المؤنة ههنا من الربح المستفاد لها، إذ لا مؤنة عليها و انما هي على زوجها، الا ان لا يحتمل الزوج كما لا يخفى. (الحادي عشر)

### [مسألة (٦٦) إذا استقرض من ابتداء سنته لمؤنته]

مسألة (٦٦) إذا استقرض من ابتداء سنته لمؤنته أو صرف بعض رأس المال فيها قبل حصول الربح، يجوز له وضع مقدار من الربح

اما جواز وضع ما استقرضه في ابتداء سنته لمؤنته فلما سيأتي من عدم الاشكال فيه، حيث انه من المؤنة لكن مراعى بالإيفاء- على ما سيأتي- و اما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣١

وضع ما صرفه من رأس المال، فلعدم صدق الربح قبل وضعه، فإنه لو كان رأس ماله مائة و صرف خمسين منها في مؤنته في ابتداء السنة، ثم اكتسب بالخمسين الباقي و ربح منه خمسين، فلا يصدق عليه الربح في هذه السنة، بل في آخر السنة غير مستفيد شيئا كما لا يخفى.

### [مسألة (٦٧) لو زاد ما اشتراه و ادخره للمؤنة]

مسألة (٦٧) لو زاد ما اشتراه و ادخره للمؤنة من مثل الحنطة و الشعير و الشحم و نحوها مما يصرف عينه فيها أى في المؤنة و تكون مؤنة بتلفه و صرف



عينه يجب إخراج خمسه عند تمام الحول

لانه فاضل المؤنة في هذه السنة لأن مؤنيته كان بصرفه، و المفروض عدم صرفه و يكون مما فضل عن المؤنة من غير اشكال، و اما ما كان ميناه على بقاء عينه و الانتفاع به مثل الفرش و الأواني و الألبسة و العبد و الفرس و الكتب و نحوها فالأقوى عدم وجوب الخمس فيها

مع فرض الاحتياج إليها بعد تمام الحول

نعم لو فرض الاستغناء عنها فالأحوط إخراج الخمس منها و كذا في حلى النسوان إذا جاز وقت لبسهن لها قال في المستند لو زالت الحاجة عن هذه الأعيان في سنة يمكن القول بوجوب الخمس فيها فتأمل (انتهى) و الأقوى عدم الوجوب فيها بعد مضي عام الاكتساب لان هذه الأشياء من مؤنة الاكتساب و الخمس لا يجب في مؤنة الاكتساب و ان استغنى عنها بعد مضي عام الاكتساب.

### [ مسألة ٦٨ ] إذا مات المكتسب في أثناء الحول بعد حصول الربح

(مسألة ٦٨) إذا مات المكتسب في أثناء الحول بعد حصول الربح سقط اعتبار المؤنة في باقيه و ذلك بناء على ما هو التحقيق كما سيأتي من عدم اعتبار الحول في وجوب الخمس في الأرباح و تعلق الخمس بها حين الحصول و ان المؤنة إنما يستثنى من الربح مع صرفها فعلا و مع موت المكتسب لا- مكتسب حتى يستثنى له المؤنة، فحكم المؤنة حينئذ منتف بانتهاء موضوعه، و لو فرض استثناء في هذه الصورة لكان استثناء مقدارها على فرض الحيوة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٢

فلا يوضع من الربح مقدارها على فرض الحيوة

نعم ينبغي استثناء ما يخرج من مال الميت في مصارف تجهيزه الواجبة، لأنه يعد من المؤنة حينئذ كما لا يخفى.

### [ مسألة ٦٩ ] إذا لم يحصل له ربح في تلك السنة

(مسألة ٦٩) إذا لم يحصل له ربح في تلك السنة و حصل في السنة اللاحقة لا يخرج مؤنتها من ربح السنة اللاحقة و ذلك ظاهر بعد ما تقدم من الاخبار الدالة على استثناء مؤنة سنة الاكتساب من الربح، حيث قد عرفت ان هيهنا مطلقات تدل على وجوب الخمس في الأرباح و مقيدات قيدت المطلقات بما يفضل عن المؤنة، و استفيد من المؤنة كونها مؤنة سنة الاكتساب، فبالنسبة إلى مؤنة السنة المتقدمة على الاكتساب أو المتأخرة عنها لا موجب للتقييد، فيكون الإطلاق هو المحكم، و في الجواهر: اى عدم احتساب مؤنة السنة السابقة من ربح السنة اللاحقة هو ظاهر الأصحاب جميعهم كما اعترف به في الكفاية.

### [ مسألة ٧٠ ] مصارف الحج من مؤنة عام الاستطاعة

(مسألة ٧٠) مصارف الحج من مؤنة عام الاستطاعة،

كما صرح به في البيان و المدارك و الرياض و الجواهر و رسالته الشيخ الأكبر و كاشف الغطاء و لم يستبعده في المحكى عن

المسالك من غير فرق في ذلك بين الحج الواجب و المندوب، و في مندوبه أيضا بين من كان من شأنه ذلك أو لم يكن كما صرح به المحقق القمي في الغنائم، معللا بأنه خير و لا إسراف في الخير، نعم لو أسرف في مؤنته بما لا يليق بشأنه و كان خارجا عن حد استحباب التوسعة في طريق الحج حوسب عليه، و كيف كان

فإذا استطاع في أثناء حول حصول الربح و تمكن من المسير بان صادف سير الرفقة في ذلك العام و سار معهم

احتسب مخارجه من ربحه، و اما إذا لم يتمكن حتى انقضى العام و جب عليه خمس ذلك الربح إذ لا مؤنة في الحج حينئذ كما هو ظاهر، فان زالت عنه الاستطاعة فلا يجب عليه الحج في الأعوام اللاحقة و لو مع التمكن من المسير بتخلية السرب و مصادفة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٣  
الرفقة

فإن بقيت إلى السنة الآتية و جب

الحج من ربح السنة الآتية لو حصل له فيها ربح، فيستثنى منه مصارف حجة لأنها من مؤنة هذه السنة أعنى السنة الآتية، و مع عدم حصول ربح له في السنة الآتية يصرف مؤنة حجه مما حصله في سنة السابقة المحصلة له الاستطاعة بعد ان اخرج الخمس مما حصله، و لا يجوز له وضع مخارج الحج قبل إخراج الخمس عنه للسنة الآتية، لان الحج يقع في السنة الآتية فيحسب من مؤنة السنة الآتية، و لا يجوز إخراج مؤنة السنة الآتية من ربح السنة السابقة كما تقدم.

و لو تمكن

من المسير بان صادف الرفقة في عام الاستطاعة

(و عصى)

و لم يسر

(حتى انقضى الحول فكذلك)

يحسب إخراج الخمس من مؤنة حجه (على الأحوط) بل الأقوى لأنه قتر في مؤنته، و قد عرفت ان الأقوى عدم احتساب ما قتر من المؤنة بل يحسب فيه الخمس كما تقدم

و لو حصلت الاستطاعة من أرباح سنين متعددة و جب الخمس فيما سبق على عام الاستطاعة

لسبق تعلق الخمس على وجوب الحج لان وجوب الحج مشروط بالاستطاعة و هي غير حاصله فيما سبق على عامها، فوجوب الحج في السنين السابقة على عام الاستطاعة فعلى غير مزاحم بشيء، و هذا بخلاف غير الحج من الواجبات الشرعية غير المشروطة وجوبها على الاستطاعة كالكفارات و العزائم و نحوهما مما يجب تحصيل الاستطاعة لها بل الواجبات العرفية كشاء الدار و نحوها مما يلزم عرفا، فان ما يفضل عن مؤنة السنة ان لم يف بتحصيل ذلك الأمر اللزم يجب حفظه فيضم إليه ما يفضل عن مؤنة سنة أخرى و هكذا الى ان يف بتحصيل ذلك الأمر اللزم شرعا أو المعدود عرفا من المؤنة، هذا بالنسبة إلى أرباح السنين السابقة على عام الاستطاعة،

و اما المقدار المتمم لها في تلك السنة فلا يجب خمسه

و يخرج مؤنة الحج من ربح تلك السنة و لو حصلت أكثر الاستطاعة من فواضل أرباح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٤

السنين السابقة لأنها من مؤنة هذه السنة، وقد تقدم ان الأقوى إخراج المؤنة من الربح و ان كان له مال آخر و لا يجب إخراجها من ماله الآخر الذى لا خمس فيه و لا التوزيع منها بل يجوز إخراجها بتمامها من ربح تلك السنة و لا يجب إخراج الخمس مما يقابل تلك المؤنة (لكن إذا تمكن من المسير) و سار أيضا و اما (إذا لم يتمكن فكما سبق يجب إخراج خمسة) ثم بالنسبة إلى الحج متوقف على بقاء الاستطاعة إلى السنة الآتية كما تقدم.

### [ مسألة (٧١) أداء الدين من المؤنة ]

(مسألة ٧١) أداء الدين من المؤنة إذا كان في عام حصول الربح أو كان سابقا و لكن لم يتمكن من أدائه إلى عام حصول الربح و إذا لم يؤد دينه حتى انقضى العام فالأحوط إخراج الخمس أولا و أداء الدين مما بقى، اعلم ان الدين يقع على أنحاء.

(الأول) ان يكون مقارنا لعام الاكتساب و كان لمؤنة ذاك العام و هذا ما تقدم فى مسألة (٦٦) و قلنا بأنه لا إشكال فى احتسابه من المؤنة، لكن مراعى بالإيفاء، فان أوفاه من الربح- يحسب من المؤنة، و لو أبرئه الدائن بعد الاستثناء تعلق الخمس بالمقابل، و ذلك ظاهر بعد كون المناط فى المؤنة هو ما يصرف فعلا ضرورة انه مع الأداء لا مؤنة فى الدين حينئذ، و فى حكم الدين المقارن لعام الاكتساب المستدان للصرف فى مؤنة ذاك العام ما ضمنه قهرا بسبب إتلاف مال أو جناية و نحوها حيث انه أيضا يحسب من مؤنة ذاك العام إذا وقع سببه فيه.

(الثانى) ان يكون الدين مقارنا أيضا لعام الاكتساب و لكن لم يكن مؤنة ذاك العام و لم يستدان للصرف فيما استثنى بل استدين لما لا- حاجة إليه من المصارف مما يعد من السرف فإن بقى عينه أو عوضه بحيث يمكن إيفائه به أو بعوضه لم يحسب من المؤنة لانه لم يصرف فيها و ليس أدائه أيضا منها مع وجود

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٥

عينه أو عوضه و ان لم يبق عينه و لا عوضه ففى رسالة الشيخ الأكبر (قده) ان فى احتسابه من المؤنة فيما إذا طالبه المدين فى سنة الاكتساب وجه قوى و ان كان ياباه كل من قيد الدين بالحاجة (انتهى).

و وجهه هو وجوب أداء الدين عليه فى هذه السنة سيما مع مطالبه الدائن فيكون من المصارف المحتاجة إليها شرعا فيحسب من المؤنة (و فى الجواهر) بعد اعتبار الحاجة فى الدين السابق أو المقارن فى احتساب أدائه من المؤنة قال (قده) بل قد لا يعتبر الحاجة فى الدين السابق مثلا لصيرورة وفائه بعد شغل الذمة به من الحاجة و ان لم يكن أصله كذلك، و ما ذكره متين جدا، لكن ينبغى تقييده بما ذكرناه من عدم بقاء عينه أو عوضه.

(الثالث) ان يكون الدين سابقا على عام الاكتساب و لكن كان لمؤنة عام الاكتساب و حكمه كالأول من عدم الإشكال فى احتساب أدائه من المؤنة مشروطا بالإيفاء.

(الرابع) ان يكون الدين سابقا على عام الاكتساب و كان لمؤنة العام المتقدم على عام الاكتساب اعنى استدين لمؤنة عام الاستدانة مثلا و لكن لم يتمكن من أدائه إلا فى عام الاكتساب أو تمكن من أدائه أيضا قبله لكن مع عدم بقاء المقابل فى سنة الاكتساب بمعنى انه ليس له فى سنة الاكتساب مما عدا الربح الا ما استثنى فى الدين و ما لا يجب أدائه منه، و حكمه أيضا كالأول من صحة احتساب أدائه من المؤنة مشروطا بالإيفاء و ذلك لانه و ان كان متقدما على عام الاكتساب و لم يكن لمؤنة عام الاكتساب أيضا الا ان التكاليف بأدائه تعلق فى عام الاكتساب بما ملكه فيه و هو الربح المستجد له لانه لم يكن قادرا على

الأداء في الأعوام السابقة أو لم تبق قدرته في عام الاكتساب لعدم بقاء مقابل الدين له.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٦

(الخامس) هو الفرض الرابع لكن مع تمكن أدائه قبل عام الاكتساب وبقاء مقابل الدين في عامه بمعنى انه بقي له من عام حصول الدين ما يفي به من غير المستثنيات في الدين، والأقوى فيه عدم الاحتساب من المؤنة و ان قلنا بوضع المؤنة من الأرباح مع وجود مال آخر سواه لا- بالتوزيع و لا باختصاص المال الآخر بإخراج المؤنة عنه كما تقدم و ذلك لان الدليل الدال على استثناء المؤنة من الربح انما يدل على وضع مؤنة العام منه، و من المعلوم ان هذا الدين و لا أدائه لا يعدان من مؤنة العام و سوانحه، و احتساب المؤنة من الربح أو من المال المعد للصرف أو بالتوزيع على اختلاف الأقوال لا ينافي وجوب وفاء الدين من غير المستثنيات بعد خروج وفائه من سوانح عام الاكتساب و ان وقع فيه.

و مما فصلناه يظهر المناقشة فيما ذكره في المتن في موضعين (الأول) إطلاق حكمه بكون أداء الدين من المؤنة إذا كان في عام حصول الربح، بل الحق التفصيل بين صورته الثلاث اعنى ما كان لمؤنة عام الاكتساب و ما لم يكن مع عدم بقاء عينه أو عوضه أو مع بقاءه باحتساب الأداء من المؤنة في الأولين و عدم الاحتساب في الأخير (الثاني) تقييد حكمه بالاحتساب في الدين السابق على عام حصول الربح بما إذا لم يتمكن من أدائه، بل الحق هو التفصيل بين صور الثلاث- اعنى ما إذا كان لمؤنة عام الاكتساب أو لم يكن مع عدم بقاء ما يقابله أو مع بقاءه: بالاحتساب في الاولى و الثانية مطلقا- و لو مع التمكن من أدائه في العام السابق- و عدم الاحتساب في الأخيرة و هى ما إذا لم يكن لمؤنة عام الاكتساب و لم يتمكن من أدائه أو تمكن و لم يبق ما يقابله في عام الاكتساب.

(و إذا لم يؤد دينه)

الذى يجب أدائه من المؤنة من الصور المتقدمة- لو وقع الأداء في عام الاكتساب

(حتى انقضى العام)

فان كان الاستدانة لمؤنة العام سواء وقعت في العام أو فيما قبله فالأقوى الاحتساب، لانه من مؤنة العام-

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٧

و لو وقع الوفاء بعده- و ان لم تكن لمؤنة العام- و ان كان الوفاء به و لو كان أداءه في العام- يحسب من مؤنته، كما إذا لم يبق ما يقابله سواء وقعت الاستدانة في العام أو فيما قبله

(فالأحوط)

بل الأقوى عدم احتساب، بل اللازم

(إخراج الخمس أولا و أداء الدين مما بقى)

و لا يوضع ما يقابل الدين من الربح أولا ثم يخمس الباقي، بل يجب الخمس في الجميع حتى فيما يقابل الدين من الربح.

(و كذا الكلام في النذور و الكفارات)

فتحسبان من المؤنة سواء وقعت النذور و الكفارات في عام الاحتساب أو فيما قبله من الأعوام، لأنه مكلف بالوفاء في عام الاكتساب، فإن أوفاهها من ربح عام الاكتساب قبل انقضائه لم يجب الخمس فيه، و ان لم يوف بها حتى انقضى عام الاكتساب فالأحوط عند المصنف بل الأقوى عدم الاحتساب و وجوب الخمس فيما يقابلها من ربح عام الاكتساب لعدم عدها من مؤنته كما لا يخفى، نعم هو يحتسب من مؤنة عام الوفاء و لو كان له ربح.

## [مسألة (٧٢) متى حصل الربح و كان زائدا على مؤنة السنة]

مسألة (٧٢) متى حصل الربح و كان زائدا على مؤنة السنة تعلق به الخمس و ان جاز له التأخير فى الأداء إلى آخر السنة فليس تمام الحول شرطا فى وجوبه و انما هو إرفاق بالمالك لاحتمال تجدد مؤنة اخرى زائدا على ما ظنه و هل تمام الحول من شرائط وجوب الخمس فى الأرباح بمعنى اشتراط وجوبه بمضى الحول نظير اشتراط كل واجب مشروط بمجىء شرطه كوجوب الحج المشروط بالاستطاعة و كزكاة الفطرة المشروط وجوبها بهلال شوال، و نحوهما - أو انه يجب بحصول الربح إذا كان زائدا عن مؤنة السنة و انما التأخير إلى آخر السنة قد رخص إرفاقا بالمالك (قولان) المحكى عن الحلوى هو الأول، و المشهور هو الأخير و هو الأقوى.

(و استدلل الحلوى) لمطلوبه بوجهين (الأول) ما دل من النص و الإجماع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٨

على ان الخمس بعد مؤنة السنة، و الظاهر من البعدية هو كون الوجوب بعد مؤنة السنة، المتوقف على مضيها (الثانى) ان المؤنة لا يعلم كميتها الا بعد مضى السنة، إذ ربما ولدت له الأولاد و تزوج الأزواج و انهدمت الدار أو ماتت الدابة المحتاج إليها أو اشترى خادما يحتاج إليه أو امه يحتاج إليها (قال): و القديم تعالى ما كلف الا بعد هذا جميعه و لا أوجب عليه شيئا إلا فيما فضل عن هذا جميعه (انتهى).

و يرد على الأول ان الظاهر من النص و الفتوى و ان كان تقييد الخمس بما بعد مؤنة السنة الا ان البعدية تحتمل معنيين (أحدهما) ان يكون وجوبه بعد إخراج مؤنة السنة المتوقف على مضى السنة (الثانى) ان يكون متعلق الخمس هو ما يفضل عن مؤنة السنة، فيكون محله الذى تعلق به هو الربح بعد إخراج المؤنة من دون ان يكون الإخراج قيذا للوجوب، فالبعدية لوحظت فيما تعلق به الخمس فحينئذ يكون الواجب مطلقا (و الجمع بين المعنيين) بجعل الإخراج قيذا للمتعلق - اى الربح - و لحكمه - أعنى وجوب الخمس - غير معقول، و الا يلزم استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد، أو تقدم الشئ على نفسه حيث ان القيد عند أخذه قيذا للموضوع متقدم على الحكم ضرورة تقدم الموضوع على حكمه، فالحاكم يلاحظ الموضوع مفروض الوجود بماله من القيود ثم يحكم عليه بالحكم، فالموضوع بماله من القيود مفروض الوجود فى الرتبة المتقدمة على الحكم و ما يكون من قيود الحكم متأخر عن الحكم، و لو جعل القيد الواحد بوحدته من قيود الموضوع و الحكم معا لزم ما ذكرنا من تأخر الشئ عن نفسه أو تقدمه عليه، و هو محال.

و ما ذكرنا أحسن مما ذكره الشيخ الأكبر (قده) فى رسالته الخمس من لزوم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، و هو الذى ذكرناه أولا، إذ هو مما يمكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٩

منعه فى المقام و لذا تأمل فيه هو (قده) فى آخر كلامه.

و نظير المقام فى لزوم تقدم الشئ على نفسه ما فى رسالته الاستصحاب له (قده) فى رد صاحب الفصول الجاعل قوله عليه السلام حتى تعرف انه حرم بعينه قيذا للحكم و الموضوع معا بقوله: و ليت شعرى ما المراد بقوله و هذا الحكم ثابت مستمر (إلى آخر ما افاده) و هو السر فى امتناع أخذ ما يجىء من ناحية الحكم فى موضوعه كقصد القرية و نحوه من الانقسامات الثانوية الطارئة على الشئ من ناحية حكمه - حسبما فصلناه فى مسألة التعبدى و التوصلى - فراجع.

و بعد استحالة إرادة المعنيين معا لا بد من ارادة أحدهما، لكن اللازم من جعل الإخراج من قيود الحكم هو إطلاق المتعلق عن

قيد الإخراج، ولازمه وجوب خمس تمام الربح بعد مضي السنة، ولازم جعله من قيود المتعلق هو إطلاق الحكم عن قيد الإخراج، ولازمه وجوب خمس ما زاد عن مؤنة السنة من الربح حين حصوله، لكن الاتفاق - حتى من الحلى نفسه - قائم على كون المتعلق هو ما يفضل عن مؤنة السنة، فيكون القيد قيذا للموضوع بالاتفاق، وليس للحكم قيد حينئذ كما لا يخفى.

(و يرد على الثانى) انه يمكن العلم بكمية المؤنة عادة، إذ لا استحالة فيه أولا، و لو سلم استحالته فيكتفى بالظن ثانيا، و لو منع عن اعتباره أمكن التمسك بأصالة عدم حدوث مؤنة أخرى إلى آخر السنة فيترتب عليه وجوب خمس ما بقى من الربح بعد إخراج القدر المعلوم من المؤنة، وهذا الاستصحاب يجرى فى الأمر المستقبل لأجل ترتب الأثر المتقدم عليه نظير استصحاب بقاء الدم الى ما بعد العشرة ليرتب عليه كون ما بعد العادة إلى تمام العشرة استحاضة، و كاستصحاب بقاء الامام بحد الركوع الى ان يصل إليه المأموم ليرتب عليه صحة الاقتداء قبله، و له نظائر كثيرة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٠

(و لو نوقش فيه) بدعوى انصراف أدلة الاستصحاب عنه و اختصاصه بما كان المتيقن متقدما و المشكوك متأخرا - أمكن القول بان عدم العلم بالمؤنة لا يوجب اشتراط الوجوب بمضى الحول فى الواقع، غاية الأمر كونه مراعى بعدم حدوث مؤنة أخرى، و هذا غير اعتبار الحول فى وجوبه (نعم) ربما يقع الاشكال من جهة عدم العلم بكون ما يدفعه خمسا إذ لعله لا يبقى عن المؤنة فضلة و لا محيص فى دفعه الا التمسك بما تقدم من أصالة عدم حدوث مؤنة أخرى، أو يدفع بنية الخمس على تقدير ان يكون خمسا و الا كان هدية، و هذا لا محذور فيه كما له نظير فى الزكاة (و بالجملة) فلا محيص عن الالتزام بقول المشهور.

و عليه

(فلو أسرف أو أتلف ماله فى أثناء الحول)

بما هو خارج عن المؤنة

(لم يسقط الخمس، و كذا لو وهبه)

بما هو خارج عن زيه

(أو اشترى بغبن حيلة فى أثناءه)

لم يسقط الخمس.

### [مسألة (٧٣) لو تلف بعض أمواله]

مسألة (٧٣) لو تلف بعض أمواله مما ليس من مال التجارة أو سرق أو نحو ذلك لم يجبر بالربح و ان كان فى عامه إذ ليس محسوبا من المؤنة

و هذا ظاهر، قال الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الخمس: و اما التالف من المال فلا يجبر بالربح قطعا لان التالف لا يمنع من صدق الاستفادة على الربح، و جبر التالف ليس من المؤنة.

### [مسألة (٧٤) لو كان له رأس مال و فرقه فى أنواع من التجارة]

مسألة (٧٤) لو كان له رأس مال و فرقه فى أنواع من التجارة فتلف رأس المال أو بعضه من نوع فيها فالأحوط عدم جبره بربح

تجارة أخرى بل و كذا الأحوط عدم جبر خسران نوع بربح اخرى لكن الجبر لا يخلو عن قوة خصوصا في الخسارة نعم لو كان له تجارة و زراعة مثلا- فخسر في تجارته أو تلف رأس ماله فيها فعدم الجبر لا يخلو عن قوة خصوصا في صورة التلف و كذا العكس و اما التجارة الواحدة فلو تلف بعض رأس المال فيها و ربح الباقي فالأقوى الجبر و كذا في الخسران و الربح في مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤١

عام واحد في وقتين سواء تقدم الربح أو الخسران فإنه يجبر الخسران بالربح في هذا المسألة أمور (الأول) لو كان له رأس مال ففرقه في أنواع من التجارة كتجارة الحنطة و تجارة الحياكة مثلا فتلف رأس ماله أو بعضه في نوع منها كتجارة الحنطة و ربح في نوع آخر كتجارة الحياكة ففي جبران تلفه في تجارة بالربح الحاصل له في تجارة اخرى بنوع آخر و عدمه وجهان، من صدق الاستفادة في النوع الذي حصل له الربح فيه فيشمله ما يدل على وجوب الخمس في الربح و ان التالف من النوع الأخر لا يحسب من المؤنة، اللهم الا ان يكون مما يحتاج اليه فحصله للحاجة إليه حيث انه يحسب من المؤنة حينئذ، و من المنع عن صدق الاستفادة مع تلف شيء من أمواله و لو في غير النوع الحاصل له الربح فيه إذ هو بعد حصول الربح مع تلف ما تلف منه مثل من لم يحصل له ربح أصلا، و لا يخفى ان الأقوى هو الأخير، كما قطع به الشهيد (قده) في الدروس و قواه الشيخ الأكبر (قده) في رسالة الخمس لكن الاحتياط لا ينبغي تركه.

(الثاني) هو الأول بعينه بمعنى انه كان له رأس مال و فرقه في أنواع من التجارة لكن خسر في نوع منها و ربح في نوع آخر و فالفرق بين الأول و الثاني هو بتلف رأس المال في نوع في الأول و بخسران التجارة في الثاني و الظاهر ان مراد المصنف (قده) من قوله: و كذا الأحوط عدم جبران خسران نوع بربح اخرى هو هذا الذي ذكرناه يعني عدم جبران خسران نوع بربح تجارة أخرى من نوع آخر.

لكن سيد مشايخنا في حاشيته في هذا المقام فسر ما في المتن بكون التجارة الأخرى من ذاك النوع و قال عند قول المصنف بربح أخرى يعني بربح تجارة أخرى من ذلك النوع و كذا ما في ظاهر المستمسك حيث يقول بعد الفراغ عن حكم الأول بالجبران: و كذا لو كان له مال ففرقه في أنواع من الزراعة فإنه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٢

إذا ربح في شخص خاص من الزراعة لا يصدق عرفا انه استفاد إذا كان قد خسر في شخص آخر منها و لعل ما استظهرناه من عبارة المتن أظهر.

و كيف كان فحكم هذا القسم اعني ما إذا فرق ماله في أنواع من التجارة فخسر في نوع منها و ربح في نوع آخر ان الجبران فيه أظهر من الأول أعني ما إذا تلف شيء من رأس المال في نوع و ربح في نوع آخر و وجه الأظهرية ان التلف لا يعد من شئون التجارة.

و هذا بخلاف الخسارة الحاصلة من تغيير قيمة السوقية حيث انها حاصلة في التجارة فيصدق عليه انه لم يحصل له ربح في هذه السنة لأن الربح الحاصل في تجارة بعد ملاحظة خسران الحاصل في نوع آخر من التجارة في حكم ما لم يحصل أصلا لأن الربح يحصل بزيادة في المال بحيث كان في أول التجارة مالكا بعشرة و بالتجارة صار عشرين مثلا و هذا لا يكون كذلك إذ هو بعد التجارة أيضا مالكا للعشرة فهو ممن لم يحصل له ربح أصلا أي زيادة بسبب التجارة و في القسم الأول و ان كان كذلك الا ان التلف فيه لما لم يكن مستندا إلى التجارة يصح ان يقال انه ربح في تجارته و ان تلف بعض أمواله غير مستند إلى التجارة و هذا أعني أظهرية الجبران في القسم الثاني لعله واضح.

(الثالث) ما إذا كان له تجارة واحدة في نوع واحد مثل ما إذا كان بايع السمن مثلا و يكون له شعب و أصناف متعددة في بلاد

متعددة أو محلات مختلفة في بلدة واحدة فربح في صنف منها وخسر في صنف آخر وهذا على ما استظهرناه من المتن غير المذكور فيه وعلى ما فسره سيد مشايخنا (قده) هو المراد من قول المصنف في المتن بل وكذا الأحوط عدم جبران خسران نوع بربح أخرى ولكنه لا يلائم مع قوله لكن الجبر لا يخلو عن قوة خصوصا في الخسارة إذ ليس في هذا القسم ذكر من التلف.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٣

وكيف كان فالحكم بالجبران فيه أظهر من القسم الثاني أعنى ما كان له أنواع مختلفة في التجارة فخر في نوع منها وربح في نوع آخر بل في هذا القسم تكون التجارة واحدة وقد حصل فيها الخسران والربح إلا أن الخسران في صنف منها والربح في صنف فصدق عدم حصول الربح له أظهر.

(الرابع) ما إذا كان له طرق متعددة في الاستفادة من التجارة والزراعة ونحوهما فخر في تجارته أو تلف رأس ماله وربح في زراعة أو بالعكس وعدم الجبر في هذا القسم أقوى لصدق الربح والزيادة حقيقة ولكنه أيضا لا يخلو عن المنع لأن المناط في وجوب الخمس على صدق الاستفادة من حيث هي الاستفادة وهي لا تصدق مع حصول الخسران وإن كانت صادقة مع حصول التلف ولذا قال المصنف (قده) عدم الجبر لا يخلو عن قوة خصوصا في صورة التلف.

(الخامس) ما إذا كانت التجارة واحدة وصفا أيضا وتلف بعض رأس المال فيها وربح الباقي ولو في وقت واحد والأقوى فيه الجبر ولا سيما إذا كان التلف في وقت حصول الربح وكذا في الخسران والربح في وقتين سواء تقدم الربح أو الخسران خلافا لما في الجواهر حيث اختار عدم جبر الخسارة بالربح إذا كان في وقتين لا سيما مع تأخر الربح عن الخسارة قال (قده) لأنها في الحقيقة كالتجاريتين ووجه خصوصية فأخر الربح هو كون وجوب إخراج الخمس من فاضل مؤنة السنة ومبدء السنة عنده وقت ظهور الربح، فالخسران المتقدم على الربح يكون في السنة المتقدم على الربح فلا يحسب من سنة وقد تقدم الحق في ذلك في المسألة السادسة والحق في مسئلتنا هذه هو الجبران في التلف والربح ولو في وقت واحد وكذا الخسران والربح في تجارة شخصية في مال واحد كما إذا أخذ شيئين صفقة في تجارة واحدة شخصية فربح في أحدهما وخسر في الآخرة فإن الأقوى فيه أيضا جبران الخسارة بالربح ووجوب الخمس فيما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٤

عدها وقد اختاره في الجواهر أيضا، حيث يقول: ولا هي (أى التجارة الواحدة) في وقت واحد أيضا إذا فرض التلف بسرقة ونحوها لا بتغيير السعر ونحوه مما يحصل به الخسران في التجارة (انتهى).

### **[مسألة (٧٥) الخمس بجميع اقسامه متعلق بالعين]**

مسألة (٧٥) الخمس بجميع اقسامه متعلق بالعين

اعلم أن في هذه المسألة أمورا (الأول) الظاهر تعلق الخمس بالعين في الغنيمه والمعدن والكنز والغوص والأرض المشتري من المسلم والمال المختلط بالحرام وذلك لدلالة دليله على تسويته في العين من هذه المذكورات كما يظهر بالتأمل في قوله تعالى فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ إِنْ خُيِّرَ فِي الْغَنِيمَةِ حيث إن المستظهر منه كون خمس ما غنم لمستحقه وقول الصادق عليه السلام عند سؤال الراوى عنه عن الكنز كم فيه قال عليه السلام الخمس وعن المعادن كم فيها قال عليه السلام الخمس وقول الباقر عليه السلام بعد السؤال عن الملاحه، هذا المعدن فيه الخمس، وقوله بعد السؤال عن الكبريت والنفط هذا وأشباهه فيه الخمس وقول النبي صلى الله عليه وآله في الكنز: وجد- أى عبد المطلب- كنزا فاخرج منه الخمس وصدق به، وقول أبى الحسن عليه السلام



بعد السؤال عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد و من معادن الذهب و الفضة ما فيه قال عليه السلام إذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس، و قول الصادق عليه السلام في صحيح ابن مروان فيما يخرج من المعادن و البحر و الغنيمه و الحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه و الكنوز الخمس و قول الصادق عليه السلام في مرسله الفقيه: في الأرض التي اشتراها الذمي من مسلم فان عليه فيها الخمس و قال الشيخ الأكبر (قده) في رساله الخمس و المظنون عدم الخلاف في ذلك اما أرباح المكاسب فالظاهر انه كذلك أيضا لظهور جمله من أدلتها في تعلقه بالعين فيها سيما الآية التي استدلت بها كثير من الأصحاب و هذا مما لا ينبغي الإشكال فيه و لم ينقل فيه خلاف عن احد من أصحابنا اما في الظاهر من الأدلة المتقدمة تعلق الخمس بالمجموع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٥

فلو كان فاضل المؤنة مثلا خمسة خروف يتفاوت قيمتها فلا يكفي إخراج أقلها قيمة.

(الثالث) الظاهر عدم وجوب إخراج الخمس من كل عين بل يكفي ان يخرج عنه ما يساوي قيمته خمس المجموع لصدق إخراج خمس الفائدة على إخراجها من غير فرق في ذلك بين ما إذا كان العين الخمس مشتملا على أجناس مختلفة كما إذا أخرج معادن مختلفة و ما لم يكن كذلك.

(الرابع) (يتخير المالك بين دفع الخمس من العين أو دفع قيمته نقدا أو جنسا) قال الشيخ الأكبر و هل يجوز دفع القيمة من هذه الأشياء، الظاهر ذلك كما صرح به بعض، و يظهر من المدقق الخوانساري انه مذهب الأصحاب و يدل على جوازه جمله من الاخبار (منها) ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام فيمن وجد كترا فباعه بغنم فقال أمير المؤمنين عليه السلام أد خمس ما أخذت فإنك أنت الذي وجدت الركاز، و ليس على الآخر شيء (انتهى) و الظاهر ان أخذه صلوات الله عليه خمس الثمن من باب أخذ القيمة بناء على مساواة ثمن المسمى مع ثمنه الواقعي و حملة على أجازته عليه السلام لبيع الحصه و ان كان ممكنا فلا يدل حينئذ على جواز أخذ القيمة الا انه خلاف الظاهر من الخبر كما لا يخفى.

و منها ما رواه في السرائر عن كتاب ابن محبوب، و فيه: عن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة تأكله العيال انما يبيع منه الشيء بمائة درهم أو خمسين درهما هل عليه الخمس، فكتب عليه السلام اما ما أكل فلا، و اما البيع فنعم هو كسائر الضياع، فإن إعطاء الخمس مما يبيع انما هو بإعطاء قيمته فيدل على جواز إعطاء القيمة (فتأمل).

(و منها) ما روى عن ابن الصلت قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام ما الذي يجب على يا مولاي في غلة رحى لي في أرض قطعية و في ثمن سمك و بردى و قصب أبيعه من أجمه هذه القطعية فكتب عليه السلام يجب عليك فيه الخمس إنشاء الله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٦

(و منها) ما روى عن ابي سيار، و فيه قال قلت له- يعنى الصادق عليه السلام انى كنت و ليت الغوص فأصبت اربعمائة ألف درهم و قد جئت بخمسها ثمانين ألف درهم و كرهت ان احبسها عنك (إلى آخر الحديث).

(و بالجمله) فالحكم- اعنى جواز إعطاء القيمة و كون الخيرة بيد المالك مما لا اشكال فيه نضا و فتوى.

(الخامس) يجوز له التصرف في العين قبل أداء الخمس قبل استقراره بانقضاء الحول، للإجماع على جواز تأخير إخراج الخمس إلى السنة- و ان علم بعدم تجدد مؤنة له بتحقيق خساره- كما سيأتى- و من المعلوم ان وقت الخمس بالعين انما هو وقت ظهور الربح، فيلزم من ذلك اما جواز المعاملات الواردة على العين إلى آخر السنة أو وجوب عزل مقدار الخمس من الربح إذا أراد المكلف ان يتجر بماله، أو اللانزم اشتراك المستحقين مع المالك في الربح الحاصل من المال المشترك، أو يقال بعدم جواز الاتجار بذاك المال أصلا، لكن ما عدا الأول مخالف للفتوى و العمل، لاستقرارهما على جواز الاتجار بالربح الى آخر السنة و على اشتراك المستحقين في الخسارة دون الربح، فينحصر في الأول و هو جواز المعاملة على الربح في أثناء السنة إلى انقضائها.

(و يترتب عليه) انه لو ربح ستمائة مثلاً و وضع لمؤنثه منها مائة ثم اتجر بالخمسمائة فربح خمسمائة حتى صارت ألفاً و جب عليه مائتين التي هي خمس الالف، و هو مجموع الربح الحاصل له في تلك السنة، و هذا بناء على ما تقدم منا من ان متعلق الخمس هو مجموع الفائدة الحاصلة في السنة، و اما لو جعلنا كل فائدة متعلقاً للخمس و وزعنا المؤنة على المشترك منها فاللازم في الفرض المذكور هو إخراج مائتين و ثمانين، مائة للربح الأول و يلحقه مائة من الربح الثاني، فإنه ربح خمس الأول، و يجب إخراج خمس اربعمائة الباقية من الربح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٧

الثاني و هو ثمانون، فيصير المجموع مائتين و ثمانين كما لا يخفى.

و لا- فرق في عدم استحقاق أهل الخمس ما يخص ربحهم من الربح المتجدد بين ضمان التاجر خمس الربح الأول و عدم ضمانه، مع بناءه على عدم الضمان أو عدم بناءه (و في الجواهر) بعد دعوى اشعار تعليل المحقق جواز تأخير خمس أرباح المكاسب بالاحتياط للمكتسب لعدم جواز التصرف و الاكتساب بالخمس يعني في أثناء الحول- قال: و هو كذلك لكونه مال الغير، نعم لو ضمنه و جعله في ذمته جاز له ذلك، لكن ليس في الأدلة هنا تعرض لبيان ان له ضمانه مطلقاً أو بشرط إعلانه أو الاطمئنان من نفسه بالأداء أو غير ذلك، بل لا تعرض له فيها لأصل الضمان (انتهى) و لا يخفى ما فيه، و قد ظهر، وجهه مما بيناه. (هذا كله إذا كانت) المعاملات الواردة على الخمس في أثناء الحول للتجارة و الاستفادة، و لو عامل به لا للتجارة و الاستفادة استحق من الثمن بنسبته الى العين.

(السادس) يجوز له التصرف في العين قبل أداء الخمس بعد استقراره بتمام الحول مع ضمانه عند عدم التمكن من إيصاله إلى اهله و عزمه على الأداء عند التمكن و كونه ملياً و كون تصرفه باذن الحاكم، و مع اجتماع هذه القيود لا ينبغي الإشكال في جواز تصرفه، و مع فقدها أو فقد إحداها ففي جواز تصرفه اشكال.

(و في رسالة الخمس للشيخ الأكبر) دعوى ظهور الروايات في جواز التصرف في الأعيان الخمسية مع ضمان الخمس مضافاً الى ملاحظة سيرة الناس، و لعل نظره (قده) في الروايات التي يدعى ظهورها في جواز التصرف هي ما تقدم من المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام: فمن وجد كترًا، أو المروى عن السرائر و خبر ابن الصلت و أشباهها، و دلالتها على جواز التصرف مع الضمان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٨

انما هي بالتقرير (و لا يخفى) عدم ظهورها فيما ادعاه و لا في جواز التصرف مع الضمان، بل لو سلم دلالتها على الجواز لدلت عليه و لو مع عدم الضمان سيما إذا لم يكن من نيته عدم الإعطاء أيضاً، و اما ملاحظة سيرة الناس فهي ممنوعة من المتدينين، و لا عبرة بغيرهم، فالقول بجواز التصرف مع الضمان مع عدم بقية القيود لا يخلو عن اشكال، و أشكل منه القول بجوازه مع عدم الضمان و لا نية عدم الإعطاء، و استظهاره من الروايات الواردة في دفع القيمة ممنوع- كما تقدم آنفاً- و اما جوازه مع الضمان و عزمه على الأداء عند عدم التمكن من الأداء فعلاً مع عدم الملائة أو و لو كان ملياً لكن مع فقد اذن الحاكم فهو أيضاً لا يخلو عن الاشكال و قد عرفت في عبارة الجواهر التصريح بعدم تعرض الأدلة لبيان ان له ضمانه مطلقاً أو بشرط الاطمئنان أو بشرط الملائة، و من المعلوم ان مقتضى الأدلة العقلية و النقلية المانعة عن التصرف في مال الغير هو المنع عن التصرف مطلقاً الا ان يثبت جوازه بالدليل، و هو مورد اذن الحاكم بالتصرف فيه، نعم مع عدم التمكن من الاستيذان منه لا يبعد دعوى جوازه فيما إذا ضمنه مع العزم على الأداء و عدم التمكن من الأداء فعلاً و الاطمئنان من نفسه بالأداء إذا لم نقل بجواز العزل و ذلك لأجل دليل نفى الضرر لكن لا يتم الحكم المذكور مع جواز العزل اما مطلقاً أو في هذه الصورة كما سيأتى تحقيقه.

و لو تصرف فيه مع نية عدم الإعطاء فلا ينبغي الإشكال في حرمة و كونه غصبيا كما هو مقتضى التعلق بالعين، ففي الخير: لا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئا حتى يصل إلينا حقا، و في ثالث: لا يعذر الله عبدا اشترى من الخمس شيئا ان يقول رب اشتريته بمالي حتى يأذن أهل الخمس، و في معناها أخبار أخرى.

(السابع) لا اشكال بناء على ما تقدم في انه (لو أتلفه بعد استقراره بمضى الحول (ضمنه) و يجب عليه أدائه و تفرغ ذمته منه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٩

(الثامن) لو اتجر به قبل إخراج الخمس نفذت معاملته في نصيبه قولا واحدا كما اعترف به الشهيد (قده) في نظيره- اعنى الزكاة- في البيان، و في نفوذها في مقدار الخمس أو بطلانها رأسا أو كونها فضوليا متوقفا على الإجازة (فإن أمضاها الحاكم الشرعي أخذ العوض و الا- رجع بالعين بمقدار الخمس ان كانت موجودة و بقيمته ان كانت تالفه و يتخير في أخذ القيمة بين الرجوع على المالك أو على الطرف المقابل الذي أخذها و أتلفها) وجوه و أقوال، مبناها اختلاف الآراء في متعلق الخمس على نحو الاختلاف في الزكاة و انه هل هو متعلق بالذمة محضا و ان لم ينقل القول به عن أحد، أو انه متعلق بالعين على نحو الشركة أو على نحو الكلي في المعين أو على نحو حق الرهانة أو على نحو حق الجناية.

و الفرق بين الأولين أعنى الشركة و الكلي في المعين واضح، حيث انه بناء على نحو الشركة تكون كل جزء من اجزاء العين على نحو الإشاعة مشتركة بين المالك و المستحق، و بناء على الكلي في المعين يستحق المستحق من العين الخمس الكلي القابل للانطباق على كل واحد من الأقسام الخمسة في العين (فعلى الشركة) لا يجوز التصرف في كل جزء منه يفرض،- و لو انتهى الى الجزء الذي لا يتجزى- لأنه أيضا على جهة الإشاعة مشتركة بينهما (و على القول بالكلي في المعين) يجوز له التصرف في بعض الربح ما دام مقدار الخمس منه باقيا مع قصده الإخراج من الباقي- كما في المسألة الآتية.

و الفرق بين حق الرهانة و حق الجناية هو كون حق الرهانة علقه خاصة بين المرتهن و العين المرهونة، الحاصلة بعقد الرهن، الموجبة لكون العين مخرجا لدينه، و لازمه ان تكون هذه العلقه متعلقه بمحل قابل للمخرجة و النقل و الانتقال، و يترتب عليه مانعية حق الرهانة عن النقل و الانتقال (و حق الجناية) حق متعلق من المجنى عليه أو وليه برقبه الجاني، الموجب لجواز استرقاقه أينما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٠

وجده- و لو بعد خروجه عن ملك مالكة، فحق الجناية لا يمنع عن النقل و الانتقال.

(إذا عرفت ذلك فنقول) انه على القول بتعلق الخمس بالذمة محضا يصح البيع قطعا لكونه ملكا طلقا للمالك، فإن أدى المالك الخمس من غيره فهو، و الا فللحاكم تتبع العين كما ان للساعي في باب الزكاة تتبعها و يتجدد البطلان و يتخير المشتري مع جهله بتعلق الخمس لتبعض الصفقة، كل ذلك قياسا للمقام بباب الزكاة على ما اعترفوا به و ان أمكن منعه في المقيس عليه بالمنع من جواز تتبع الساعي للعين بعد فرض عدم تعلق الحق به، و الذي يسهل الخطب هو عدم القول بكونه متعلقا بالذمة في المقام- و ان قيل به في الزكاة- مع كونه مجهول القائل فيها أيضا.

و على القول بالشركة يكون البيع في مقدار الخمس فضوليا، فيجىء فيه ما في باب الفضولي من القول بالبطلان أو الصحة مراعيًا بالإجازة، و الأقوى فيه الصحة كما لا يخفى، و لكن عن التذكرة في باب الزكاة ان الأقوى على القول بالشركة هو الصحة لا مراعيًا بالإجازة لعدم استقرار حق المستحقين، فان للمالك إسقاطه بالإخراج من غيره (و لا يخفى ما فيه) حيث انه لا يلائم القول بالشركة، و كون المالك مسلطا على جعل العين مختصا بنفسه بأداء الزكاة من مال آخر إرفاقا به لا يوجب سلطنته على البيع ما لم يؤدها من مال آخر كما لا يخفى.

و على القول بالكلية فى المعين فكذلك- اى يدخل فى باب الفضولى، و على القول بكونه من قبيل حق الرهانة يطل البيع الا ان يتقدم الضمان و يخرج من غيره- كما عن البيان فى الزكاة- و الأقوى كونه أيضا فضوليا موقوفا على اجازة الحاكم أو إعطاء المالك من غيره، الذى هو افتكاكه من الوثاق، و على كل تقدير يتنجز البيع، و قد أوضحنا سبيله فى مسألة بيع العين المرهونة فى المكاسب (فراجع).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥١

و على القول بكونه من قبيل حق الجنائية يكون البيع صحيحا و التزاما من البائع بالخمس من مال آخر، فإن أداه نفذ، و الا فللحاكم تتبع العين.

ثم ان بعض السادة من مشايخنا (قده) مع ذهابه الى كون الخمس و الزكاة متعلقين بالعين على نحو يشبه تعلق حق الفقراء بمنذور التصدق- قال فيما علقه فى المقام و فى كتاب الزكاة بصحة البيع بلا احتياج إلى الإجازة و انه يجب على المشتري ان يخمسه و يرجع به الى البائع (و لا يخفى ما فيه) فان الجمع بين كونه كحق الفقراء فى منذور التصدق و بين صحة بيعه بلا احتياج إلى الإجازة جمع الضدين.

و يمكن ان يكون نظره (قده) فى صحة البيع- مع كون الحق المتعلق بمنذور التصدق كحق الرهانة المانع من النقل و الانتقال كما هو التحقيق- الى قيام الدليل على الصحة ههنا و ان كان مخالفا للقاعدة، و هو صحيح عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قلت للصادق عليه السلام رجل لم يرك إبله و شاته عامين فباعها، على من اشتراها ان يزيها لما مضى؟ قال عليه السلام نعم تؤخذ زكوتها و يتبع البائع أو يؤدى زكوتها البائع (و لا يخفى) عدم صراحته فى صحة البيع لإمكان كون الحكم بإعطاء زكوتها من جهة كونه مال الغير و انه يتبع البائع فى مقدار ثمنه الذى يقابل الزكاة.

هذا كله إذا كانت المعاملة بعين الربح، و اما إذا كانت فى الذمة و دفعها عوضا فهى صحيحة و لكن لم تبرء ذمته بمقدار الخمس و يرجع الحاكم به ان كانت العين موجودة و بقيمتها ان كانت تالفه مخيرا حينئذ بين الرجوع على المالك أو الآخذ أيضا) فإن رجع الى المالك لم يرجع المالك الى الآخذ، و ان رجع الى الآخذ يرجع الآخذ الى المالك بعد أدائه إلى الحاكم إذا كان عالما بكون المدفوع خمسا كما هو الشأن فى باب تعاقب الأيدي فى باب الضمان (و قد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٢

ظهر مما ذكرناه) حكم المسألة السادسة و السبعين و التى بعدها فلا نعيده.

### [مسألة (٧٨) ليس للمالك ان ينقل الخمس الى ذمته]

مسألة (٧٨) ليس للمالك ان ينقل الخمس الى ذمته ثم التصرف فيه كما أشرنا اليه

و بينا الكلام فيه مستوفى و ذكرنا المختار فيه

(نعم يجوز له ذلك بالمصالحة مع الحاكم)

لكون المالك للخمس هو المستحق الكلى المنطبق على كل فرد من المستحقين، و الحاكم ولى على طبيعته المستحق فيصح المصالحة معه، (و حينئذ فيجوز له التصرف فيه و لا حصه له) اى للخمس (من الربح إذا اتجر به) هذا إذا كانت المصالحة بعد الحول، و كذا تصح المصالحة معه فى أثناء الحول كما يصح الأداء فيه (و لو فرض تجدد مؤن له فى أثناء الحول على وجه لا يقوم بها الربح انكشف فساد الصلح) لعدم سلامة العوض حيث لا خمس حتى يقع به الصلح.

مسألة (٧٩) يجوز تعجيل إخراج خمس الربح إذا حصل في أثناء السنة ولا يجب التأخير إلى آخرها فإن التأخير من باب الإرفاق كما مر وحينئذ فلو أخرجه بعد تقدير المؤنة بما يظنه فبان بعد ذلك عدم كفاية الربح لتجدد مؤن لم يكن يظنها كشف ذلك عن عدم صحته خمسا فله الرجوع به مع بقاء عينه لا مع تلفها في يده إلا إذا كان عالما بالحال فان الظاهر ضمانه حينئذ. قد تقدم في طي المسألة الثانية والسبعين ان وجوب الخمس في أرباح المكاسب ليس مشروطا بمضى السنة- نظير اشتراط الزكاة في الأنعام بحلول الحول- بل هو واجب فيه حين حصول الربح و انما التأخر إلى السنة إرفاق للمالك- بل قيل للمستحق أيضا، و ان كان لا- يخلو عن الاشكال- فيجوز له التعجيل في الإخراج لكونه إخراجا للواجب و امثالا له، و يستثنى المؤنة بما يقدرها على نحو التخمين، فإن بان تساويها مع المؤنة التي يصرفها إلى آخر السنة فهو، و ان بان زيادتها عما يكفيه و جب عليه إخراج خمس تلك الزيادة، و ان بان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٣

نقصانها عن المؤنة بطرو ما يحتاج اليه مما لم يكن مضمونا له كشف ذلك عن عدم صحه ما أخرجه منه خمسا، حيث انه لم يكن واجبا عليه لان الخمس يجب في فاضل المؤنة، و المفروض انه من المؤنة، و حينئذ ففي جواز الرجوع به مع بقاء عينه و عدمه وجهان، الذي قواه في الجواهر هو الأخير، و هو عدم الجواز، و استوجهه الشهيد الثاني (قده) في المسالك و قال: و في جواز رجوعه عليه مع بقاء العين أو علمه بالحال نظر، و قد تقدم مثله في الزكاة الا ان عدم الرجوع هنا مطلقا متوجه انتهى. و علله في الجواهر باحتمال كون الظن بالمؤنة و تخمينها في أول ظهور الربح مأخوذا على نحو الموضوعية نظير أخذ الخوف و الظن بالضرر من الوضوء موضوعا لوجوب التيمم على وجه الموضوعية على القول به، فإنه عليه لا كشف للخلاف فيه، حيث ان الموضوع هو الخوف من حيث هو خوف و هو كان متحققا حين هو تيمم، و يقال في المقام ان ما ظنه من المؤنة لا يجب فيه الخمس و لو لم يكن من المؤنة، و ما يظن بكونه زائدا عن المؤنة يجب فيه الخمس و لو كان من المؤنة، و عليه فما دفعه من خمس المؤنة كان خمسا واقعا و لا كشف للخلاف فيه أصلا، فلا يجوز الرجوع اليه مع بقائه عند القابض مع علم القابض بكونه خمس المؤنة فضلا عما إذا لم يكن باقيا أو كان القابض جاهلا بحاله.

و وجه الشيخ الأكبر (قده) ما احتمله في الجواهر من أخذ الظن و التخمين على وجه الموضوعية بما عبر به الفقهاء من كون جواز التأخير احتياط للمكلف حيث لا يدري ما مؤنته، و لا يخفى ان هذا الاحتياط له اما في مقابل تعسر الاسترداد حيث انه عند تبين الخلاف يتعسر غالبا اما لتلف العين و عدم تمكن القابل من رد بدله أو لغير ذلك، و اما في مقابل خسارة الدافع و الخسارة انما تكون مع عدم جواز الرجوع على تقدير الخطاء، لكن الظاهر من الاحتياط للدافع انما في مقابل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٤

الخسارة فيجوز له التأخير لئلا يذهب عليه من ماله خمسا لا في مقابل تعسر استرداده إذ هو مما لا ينبغي جعله وجها للاحتياط مع ان لازمه عدم جواز التأخير عند انتفاء موضوع الاحتياط كما إذا علم بعدم تجدد المؤنة حيث ان الاحتياط يتحقق عند الاحتمال هذا، و لكن الأقوى هو كون الظن و التخمين مأخوذا على وجه الطريقيه، لظهور ما يدل على استثناء المؤنة مما يجب فيه الخمس، و تعلقه بما عداها من الربح هو اختصاص الخمس بالزائد عن المؤنة واقعا و عدم وجوبه فيها كذلك من غير فرق بين ظن الدافع و علمه بكونه من المؤنة أو عدمها أو عدم علمه أو ظنه.

و ما افاده الشيخ الأكبر (قده) من كون جواز التأخير احتياط للمالك فليس عليه دليل حتى يؤخذ بلازمه، و انما هو شيء ذكره

الفقهاء استحسانا مع انه لا منع عن كونه في مقابل تعسر الاسترداد، و ما ذكره (قده) من انه لا ينبغي جعله وجها للاحتياط مدفوع بكون جواز التأخير إرفاقا للمالك لثلا- يقع في اعضاء تحمل صعوبة الاسترداد، و مع ان كون الملاك في جواز التأخير هو الاحتياط للمالك إرفاقا له ممنوع، لإمكان ان يكون إرفاقا للآخذ، و ان أشكل عليه بكون التعجيل إرفاقا له، و كيف كان فلا ينبغي التأمل في ان للدافع الرجوع مع بقاء العين عند الدافع، سواء كان الدافع عالما بالحال أم لا، لانه عين مال الدافع و عدم خروجه عن ملكه بالدفع لعدم صحة إخرجه خمسا حيث لم يكن كذلك واقعا، و كذا مع تلفها عند الآخذ مع علمه بالحال لقاعدة اليد مع عدم ما يوجب رفع اليد عنها، و اما مع جهل الآخذ بالحال فلا ضمان له لانه مغرور و المغرور لا ضمان عليه بل هو يرجع الى من غار حسبما فصل في مبحث البيع و كتاب الضمان.

### [مسألة (٨٠) إذا اشترى بالربح قبل إخراج الخمس جارية]

مسألة (٨٠) إذا اشترى بالربح قبل إخراج الخمس جارية لا- يجوز وطؤها، كما انه لو اشترى به ثوبا لا يجوز الصلاة فيه، و لو اشترى به ماء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٥

للغسل أو الوضوء لم يصح، و هكذا، نعم لو بقي منه بمقدار الخمس في يده و كان قاصدا لإخراجه منه جاز و صح كما مر نظيره.

قد تقدم في المسألة الخامسة و السبعين انه لا يجوز التصرف في العين الخمس بعد استقرار الخمس عليها بتمام الحول قبل أداء خمسها لكون العين مما تعلق بها حق المستحقين مطلقا كان التعلق بأى نحو من الأنحاء المحتملة فيه مما تقدم احتمالها، فلا يجوز ان يشتري بها شيئا، فلو اشترى بها جارية لا يجوز له وطؤها، أو ثوبا لا يجوز الصلاة فيه، أو ماء لا يصح الغسل أو الوضوء به، و هكذا، و ذلك لعدم ولاية الدافع في التصرف في العين الخمس بالبيع و الشراء و نحوهما فيكون معاملته فيها فضوليا أو كالفضولى في الحاجة الى إجازة الحاكم، أو إخراج الدافع الخمس المتعلق بها من عين آخر، اللهم الا ان يكون تعلقه بها من قبيل تعلق حق الجنائية برقبة العبد الجانى، حيث انه لا يمنع عن بيعه بل يذهب بالبيع مع ما عليه من الحق حيث ما ذهب و يجوز للمجنى عليه استرقاقه حيث ما وجده حسبما أشرنا إليه في المسألة الخامسة و السبعين.

هذا إذا اشترى بالربح بتمامه قبل إخراج الخمس عنه، و اما لو بقي منه بمقدار الخمس في يده جاز له البيع، و يصح له التصرف فيما اشتراه به بناء على كون تعلق الخمس بالعين على نحو الكلى في المعين كما هو مختار المصنف (قده) في الخمس و الزكاة حيث ان من ثمرته هو صحة تصرف مالك العين في عين ماله فيما عداه مقدار ما للغير فيه على نحو الكلى في المعين، و لكن الكلام في كون تعلق الخمس و الزكاة بالعين كذلك بل عندنا هو كون تعلقهما بالعين نحو تعلق حق الزوجة بمالية البناء و قيمته إرثا من زوجها، حيث انها مستحقة لان تستوفى من البناء قيمة ما ترثه منه من الثمن أو الربح حسبما فصلناه في الزكاة في المسألة الحادية و الثلاثين، و فى اعتبار قصده لإخراجه من الباقي فى جواز

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٦

شرائه بما عداه و صحته كما فى المتن إذ على تقدير كون التعلق على نحو الكلى فى المعين يصح التصرف فى العين بالبيع و الشراء و نحوهما إذا بقى من الربح بقدر الخمس فى يده و لو لم يكن قاصدا لإخراجه منه كما لا يخفى.

## [مسألة (٨١) قد مر ان مصارف الحج الواجب]

مسألة (٨١) قد مر ان مصارف الحج الواجب إذا استطاع في عام الربح و تمكن من المسير من مؤنة تلك السنة و كذا مصارف الحج المندوب و الزيارات، و الظاهر ان المدار على وقت إنشاء السفر فان كان إنشاؤه في عام الربح فمصارفه من مؤنته ذهابا و إيابا، و ان تم الحول في أثناء السفر فلا يجب إخراج خمس ما صرفه في العام الآخر في الإياب أو مع المقصد و بعض الذهاب. قد مر في المسألة السبعين ان مصارف الحج من مؤنة عام الاستطاعة إذا صار فيه، و الذي يزيده في هذه المسألة انه لا يشترط في كون مصارفه من ربح عام الاستطاعة ان يكون توقفه في المقصد و إيباه إلى محله أيضا في عام الاستطاعة بل يكفي كون مصارفه الى انتهاء إيباه من ربح عام الاستطاعة سواء كان انتهاء إيباه أيضا في عامها أو وقع شيء منه أو توقفه في المقصد، أو شيء من ذهابه في العام الآخر إذا كان إنشاء سفره في عام الاستطاعة لاحتساب مصارف ذاك السفر المنشأ في عامها من مؤنتها عرفا كما لا يخفى.

## [مسألة (٨٢) لو جعل الغوص أو المعدن مكسبا له]

مسألة (٨٢) لو جعل الغوص أو المعدن مكسبا له كفاه إخراج خمسهما أولا، و لا يجب عليه خمس آخر من باب ربح المكسب بعد إخراج مؤنة سنته.

لو جعل الغوص أو استخراج الكنوز أو المعادن مكسبا فلا إشكال في وجوب خمسها بعناوينها الخاصة من الغوص و نحوه، و في تعلق خمس آخر بها بعد إخراج مؤنة السنة منها و عدمه (وجهان) من: قاعدة الجمع بين الأدلة الدالة على تعدد الأسباب فيما إذا لم يقد دليل على تداخلها أو تداخل مسبباتها حيث

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٧

انها تقتضى تعدد المسببات، و من: ما ورد من عدم وجوب تكرار الخمس في مال واحد من قولهم عليهم السلام لا ثنيا في صدقة بناء على إطلاق الصدقة على الخمس كما ادعى شيوعه في الرياض، و هذا الأخير هو الأقوى لظهور أخبار الواردة في الخمس في الكنز أو المعدن أو الغوص في عدم وجوب خمس آخر، و كذا ما ورد في الغنيمه أو أخذ مال الغاصب.

ففي خبر الحلبي المروي في الفقيه عن الصادق عليه السلام عن الكنز كم فيه؟

فقال عليه السلام: الخمس، و في خبر آخر له المروي في الكافي و التهذيب عن الصادق عليه السلام و فيه و عن المعادن كم فيها قال عليه السلام: الخمس، و خبر ثالث له المروي في التهذيب عن الصادق عليه السلام عن العنبر و غوص اللؤلؤ فقال عليه السلام: عليه الخمس، و خبر رابع له المروي في التهذيب عن الصادق عليه السلام في الرجل من أصحابنا يكون في لوائهم و يكون معهم فيصيب غنيمه قال عليه السلام: يؤدي خمسا و يطيب له.

و خبر حفص بن البختري عن الصادق عليه السلام قال: خذ مال الغاصب حيثما وجدته و ادفع إلينا الخمس، و في معنى هذه الاخبار غيرها و هي كثيرة، و يستظهر من ترك التعرض لوجوب خمس آخر فيما ذكر فيها مع كونها في مقام بيان ما يجب فيها عدم وجوب الأزيد من خمس واحد فيها مضافا الى ما في تحف العقول عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال عليه السلام: و الخمس من جميع المال مرة واحدة، و ما في خبر سماعة المروي في تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام و الكاظم عليه السلام قال سألت أحدهما عن الخمس فقال: ليس الخمس إلا في الغنائم بناء على شمول الغنائم لكل ما فيه الخمس الا

الحلال المختلط بالحرام والأرض التي اشتراها الذي من المسلم، و دعوى كون هذه الاخبار في مقام إثبات الخمس في الأشياء المذكورة فيها بعنوانها الخاصة فلا ينافي ثبوته فيها بعنوان ما يفضل من مؤنة السنه من الربح «واهيئه» لأن الظاهر منها كونها في مقام بيان جميع ما يجب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٨

فيها من كل حيثية لا خصوص ما يجب فيها بالعنوان الخاص مثل الغوص والكنز، و لعل هذا ظاهر.

و لو كان الحلال فيه الخمس لم يسقط بإخراج الخمس الذي يخرج عن الجميع بعنوان كونه مختلطا بالحرام، لعدم الدليل على سقوطه و القول بوحدة الخمس فيه أيضا لإطلاق قوله عليه السلام: و سائر المال لك حلال- كما حكى عن بعض ضعيف جد الظهور خمس المختلط في كونه من حيث الاختلاط بالحرام لا من كل حيثية، و لذا لو كان زكويًا لم يسقط زكاته قطعا من غير خلاف، فيجب إخراج خمس الحلال منه و يتخير في تقديم كل واحد منهما على الآخر إلا إذا قلنا بجواز صرف خمس المختلط في غير الهاشمي فيتعين حينئذ تقديم خمس المختلط فإذا حل لمالكه و طهر عن الحرام اخرج خمسه و الله العالم.

### [مسألة (٨٣) المرأة التي تكتسب في بيت زوجها]

مسألة (٨٣) المرأة التي تكتسب في بيت زوجها و يتحمل زوجها مؤنتها يجب عليها خمس ما حصل لها من غير اعتبار إخراج المؤنة إذ هي على زوجها الا ان لا يتحمل.

و قد مر هذه المسألة مع ما يضاهاها في طي المسألة الخامسة و الستين فراجع.

### [مسألة (٨٤) الظاهر عدم اشتراط التكليف و الحرية في الكنز]

مسألة (٨٤) الظاهر عدم اشتراط التكليف و الحرية في الكنز و الغوص و المعدن و الحلال المختلط بالحرام و الأرض التي يشترها الذمي من المسلم، فيتعلق بها الخمس و يجب على الولي و السيد إخراجها، و في تعلقه بارباح مكاسب الطفل اشكال، و الأحوط إخراجها بعد بلوغه.

قال الشيخ الأكبر (قده) في رسالته الخمس انه لا خلاف في عدم اشتراط البلوغ و العقل في تعلق الخمس بالمعادن و الكنوز و الغوص، و قد ادعى الاتفاق في الأخيرين (يعنى الكنز و الغوص) في المناهل، و عن ظاهر المنتهى في الأول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٩

(يعنى المعدن)، و اما الغنيمه فالظاهر انه يعنى عدم اشتراط البلوغ في تعلق الخمس بها أيضا اتفافي، و يشهد على ذلك اتفاقهم في باب الجهاد على إخراج الخمس من الغنيمه أولا ثم تقسيمه بين من حضر القتال حتى الطفل، و كيف كان فيدل على عدم اشتراط البلوغ و العقل في المعدن و الكنز و الغوص و الحلال المختلط و الغنيمه إطلاق خير عمار بن مروان المروى في الخصال عن الصادق عليه السلام قال فيما يخرج من المعادن و التبحر و الغنيمه و الحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه و الكنوز الخمس.

و ربما يدعى أظهرية سقوط الخمس عن الحلال المختلط لغير المكلف عن سقوطه عن غيره لو قيل بسقوطه عن غيره معلا بورود دليله على وجه التكليف المختص بالمكلف فلا يشمل غيره، و فيه ان الأظهر ثبوته في المختلط و لو قيل بسقوطه عن غيره،



و ذلك لان هذا الخمس انما هو لإخراج مال الغير الذى اختلط مع مال الدافع غاية الأمر أنه لمكان الجهل به رضى الله سبحانه بإخراج الخمس عنه، و لذا ربما يقال بجواز دفعه الى غير الهاشمى، و من المعلوم وجوب إخراج مال الغير عن مال الصغير و الكبير و يكون المكلف بالإخراج عن مال الصغير و ليه، هذا فى تلك الخمسة أعنى الغنيمه و المعدن و الغوص و الكنز و الحلال المختلط بالحرام، و اما الأرض التى اشتراها الذمى من المسلم ففى ثبوت الخمس فيها فيما إذا كان المشتري الذمى صغيراً أو مجنوناً اشكال من:

تضمن الخبر الدال على ثبوته لفظه (على) الظاهرة فى التكليف فيختص بالمكلف.

ففى خبر ابى عبيدة الحذاء عن الباقر عليه السلام أيما ذمى اشترى من مسلم أرضاً فإن عليه الخمس، و مرسل المفيد عن الصادق عليه السلام الذمى إذا اشترى من المسلم الأرض فعليه فيها الخمس - و من: إمكان منع هذا الظهور لأجل كثرة استعمال لفظه - على - فى مجرد الاستقرار مثل زيد على السطح، أو عليه دين و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦٠

نحوهما، و لعل الأخير هو الأظهر.

و اما أرباح المكاسب

فالمستظهر من إطلاق الفتاوى عدم اشتراط التكليف فى تعلق الخمس بها، فعن المنتهى فى فروع الكنز قال الثالث الصبى و المجنون يملكان أربعة أخماس الركاز و الخمس الباقي لمستحقه يخرج الولي عنهما عملاً بالعموم، و كذا المرأة ثم قال: لنا ما تقدم من انه اكتساب و هما من اهله (انتهى) فانظر الى دليله حيث ان الظاهر منه مفروغية تعلق الخمس بكما يحصل للصغير و المجنون بالاكتساب، حيث يستدل لتعلقه بما يحصل لهما بالركاز بأنه اكتساب، و عن المناهل ظهور إطلاق معاقده الإجماع فى ذلك، و يستدل له أيضاً بإطلاق بعض الاخبار، ففى خبر ابن ابى عمير، و موقوف سماعه عن الصادق عليه السلام عن الخمس؟ قال: فى كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير حيث ان لفظه (الناس) يشمل الصغير و المجنون من دون تأمل.

و قد يستدل بتصريح الفقهاء باشتراط الكمال فى الزكاة و إهمالهم عنه فى الخمس حيث انه كالصريح فى عدم اشتراطه فى الخمس، و توهم ان ترك التعرض فى الخمس إيكال الى ما تعرضوا فى الزكاة بناء على اشتراكهما فى الاحكام، و كون التفاوت بينهما فى المصروف ضعيف فى الغاية لاختلافهما فى كثير من الاحكام و ان كان تشريع الخمس لأجل ما فات عن مستحقه من الزكاة تبجيلاً لهم فى منعهم عن أخذ الزكوات و تشريفاً لهم فى جعل الخمس لهم بعنوان التبجيل و التعظيم، هذا تمام الكلام فى وجوب الخمس فى الأشياء السبعة التى يجب فيها الخمس بالنسبة إلى الصبى و المجنون، و المتحصل مما ذكرناه هو عدم اعتبار الكمال بالبلوغ و العقل فى تعلقه بها و لو فى مال الصبى و المجنون.

و اما اعتبار الحرية فإن قلنا بأنه لا يملك شيئاً بل كلما فى يده مثل نفسه ملك لمولاه فكلما يستفيدة من الغنيمه و الغوص و الكنز و أرباح المكاسب و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦١

الحلال المختلط و الأرض التى يشتريها العبد الذمى من المسلم فهو لمولاه فيجب الخمس حينئذ على مولاه، إذ ليس له استفادة حتى يجب فيها الخمس عليه، و ان قلنا بملكه إذا كانت الاستفادة بإذن المولى كما فىمن هاباه المولى أو كاتبه أو مطلقاً فيكون المستفاد له نفسه فالظاهر وجوب الخمس، لإطلاق أدلة الخمس و عدم ما يوجب تخصيصها بمن عداها، بل لعل ثبوته فيما يستفيدة أظهر من ثبوته فى مال الطفل و المجنون لكماله بالبلوغ و العقل و وضع قلم التكليف عليه فثبت هذا التكليف عليه مثل سائر التكاليف كالصلاة و الصوم، و لا- موجب لرفعه عنه، و ليس للمولى منعه عنه كما لا- يصح منعه عن غيره من الواجبات

لثبوت ذلك كله عليه بحكم الشرع، فأمر الله سبحانه أحق بالامتثال، ولا دليل على اعتبار التمكن التام في وجوب الخمس كما كان معتبرا في وجوب الزكاة، ومنه يظهر عدم صحة المنع عن وجوبه عليه لعدم تمكنه من التصرف فيما يستفيدة بناء على ملكيته لما في يده كما لا يجب عليه الزكاة لذلك، وذلك لان الدليل دل على اعتبار التمكن من التصرف في وجوب الزكاة، و لا دليل على اعتباره في وجوب الخمس، ومنه يعلم ان التمكن من التصرف شرط في وجوب أداء الخمس فعلا لا في تعلقه فهو واجب عليه ينتظر التمكن من أدائه، فإذا تمكن ادى كالدين في المعسر عن أدائه.

«فصل في قسمة الخمس و مستحقه»

### [مسألة (١) يقسم الخمس ستة أسهم على الأصح]

مسألة (١) يقسم الخمس ستة أسهم على الأصح، سهم لله سبحانه، و سهم للنبي (ص) و سهم للإمام عليه السلام و هذه الثلاثة الان لصاحب الزمان ارواحنا له الفداء و عجل الله تعالى فرجه و ثلاثة للأيتام و المساكين و أبناء السبيل، و يشترط في الثلاثة الأخيرة الايمان، و في الأيتام الفقر، و في أبناء السبيل الحاجة في بلد التسليم و ان كان غنيا في بلده، و لا فرق بين ان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦٢

يكون سفره في طاعة أو معصية، و لا يعتبر في المستحقين العدالة و ان كان الاولى ملاحظة المرجحات، و الاولى ان لا يعطى لمرتكبي الكبائر خصوصا مع التجاهر، بل يقوى عدم الجواز إذا كان في الدفع اعانة على الإثم، و سيما إذا كان في المنع الردع عنه، و مستضعف كل فرقة ملحق بها. في هذه المسألة أمور.

(الأول) المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة كادت ببلوغ الإجماع ان الخمس يقسم ستة أقسام، و عن الانتصار و الغنية و غيرهما الإجماع عليه، و حكى المحقق و العلامة قولاً - بأنه يقسم خمسة أقسام و لم يعلم القائل به و ان استظهر بعض انه ابن الجنيدي، و الأقوى ما عليه المشهور للإجماع المحكى عليه في الكتب المتقدمة، بل عن مجمع البيان و كثر العرفان انه مذهب الأصحاب و عن الأمالي انه من دين الإمامية، و لظاهر القرآن الكريم: و اعلموا ان ما غنمتم من شيء فان لله خمسة و للرسول و لذى القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل.

و تقريب الاستدلال بها ان اللام يفيد الملك أو الاختصاص، و العطف بالواو يفيد التشريك فيجب صرفه في الأصناف الستة المذكورة، و لدلالة الأخبار المستفيضة عليه، ففي صحيح احمد بن محمد المروى في التهذيب قال حدثنا بعض أصحابنا الخمس من خمسة أشياء الى ان قال: فاما الخمس فيقسم على ستة أسهم سهم لله و سهم للرسول و سهم لذوى القربى و سهم لليتامى و سهم للمساكين و سهم لأبناء السبيل، فالذى لله فرسول الله فرسول الله أحق به فهو له، و الذى للرسول هو لذوى القربى و الحجة في زمانه فالنصف له خاصة و النصف لليتامى و المساكين و أبناء السبيل من ال محمد الذين لا تحل لهم الصدقة و لا الزكاة عوضهم الله مكان ذلك الخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم (الحديث)، و في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦٣

موثق ابن بكير المروى في التهذيب عن بعض أصحابه عن أحدهما عليهما السلام في قول الله عز و جل و اعلموا أنما غنمتم من شيء الآية قال عليه السلام: خمس لله للإمام و خمس للرسول للإمام و خمس ذوى القربى لقربان الرسول الامام و اليتامى يتامى الرسول و المساكين منهم و أبناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم، و خبر حماد بن عيسى المروى في الكافي عن

الكاظم عليه السّلام وفيه: يقسم بينهم الخمس على ستة أسهم سهم لله و سهم لرسول الله صلى الله عليه وآله و سهم لذوى القربى و سهم لليتامى و سهم للمساكين و سهم لأبناء السبيل، فسهم الله و سهم رسول الله لأولى الأمر من بعد رسول الله صلى الله عليه وآله و آله وراثته فله ثلاثة أسهم سهمان وراثته و سهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كاملا و نصف الخمس الباقي بين أهل بيته (الحديث) و غير ذلك من الاخبار و هى كثيرة.

و استدلل للقول الآخر تارة بالآية الشريفة بحملها على ان ذكر الله مع الرسول انما هو لإظهار تعظيمه و بيان جميع ما ينسب اليه و يأمر به و ينهى عنه فهو منسوب الى الله حتى ان رمية صلّى الله عليه و آله يوم بدر رمى الله حيث قال تعالى ﴿ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾، و مثله فى القرآن كثير كقوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُضَوَّهُ ﴾ - و قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا وَثَّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ - وَ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ ﴾ - و قوله تعالى ﴿ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ - ﴾ و قوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ وَ غَيْرَ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ الَّتِي بَدَأَ بِاسْمِ الشَّرِيفِ تَشْرِيفًا لَهُ تَعَالَى أَوْ تَعْظِيمًا لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ هِيَ كَثِيرَةٌ، وَ هَذَا الْوَجْهَ لَوْ تَمَّ لَدَلَّ عَلَى إِسْقَاطِ سَهْمِهِ تَعَالَى عَنِ التَّقْسِيمِ وَ تَقْسِيمِ الْخُمْسِ بِالْخُمْسَةِ الْبَاقِيَةِ، وَ أُخْرَى بِصَحِيحِ الرَّبْعِيِّ الْمَرْوِيِّ فِي التَّهْذِيبِ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ إِذَا آتَاهُ الْغَنَمَ أَخَذَ صَفْوَهُ وَ كَانَ ذَلِكَ لَهُ ثُمَّ يُقَسَّمُ مَا بَقِيَ خُمْسَةً أَخْمَاسَ وَ يَأْخُذُ خُمْسَهُ ثُمَّ يُقَسَّمُ الْأَرْبَعَةُ الْأَخْمَاسَ بَيْنَ النَّاسِ الَّذِينَ قَاتَلُوا عَلَيْهِ ثُمَّ مَصْبَاحُ الْهَدَى فِي شَرْحِ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى، ج ١١، ص: ١٦٤

قسم الخمس الذى أخذه خمسة أخماس يأخذ خمس الله عز و جل لنفسه ثم يقسم الأربعة الأخماس بين ذوى القربى و اليتامى و المساكين و أبناء السبيل يعطى كل واحد منهم جميعا و كذلك الإمام يأخذ كما أخذ الرسول - و هذا الوجه لو تم لدل على إسقاط سهم الرسول من الأقسام الستة.

و يرد على الوجه الأول ان الآية و ان كانت يحتمل فيها ما ذكر الا ان الانصاف كونه احتمالا محضا مخالفا لظاهر الآية لا تعويل عليه بعد كونه خلاف الظاهر مع انه على تقدير ظهورها فيما ذكر يجب رفع اليد عنه بما ورد من الاخبار فى تفسيرها بما تقدم من التقسيم على الأقسام الستة إذ هى حاكمة عليها و مفسرة لمدلولها، إذ الخبر يمكن ان يكون شارحا و مفسرا لما فى الكتاب كما هو شأن التفسير و البيان كما يمكن ان يكون مخصصا له.

و يرد على الثانى بحمل الصحيح على التقيّة، فإن تقسيم الخمس إلى الأقسام الخمسة هو مذهب العامة، و قد نقله فى المعبر عن أبى حنيفة و الشافعى و أجاب عنه الشيخ و من تأخر عنه بأنه حكاية فعل و لا عموم فيه، و لعله صلى الله عليه و آله فعل ذلك ليتوفر على المستحقين، و أورد عليه فى الحدائق بأنه لا يلائم مع ما فيه من قوله: و كذلك يأخذ الإمام كما أخذ رسول الله صلى الله عليه و آله.

(أقول) و عندى ان ما ذكره الشيخ (قده) تام و لا ينافية ما فيه من انه يأخذ الإمام كذلك الا انه يصح فى مورد الخبر و هو الغنيمه، و وجه رفع اليد عن سهمه صلى الله عليه و آله و بيان أنه وظيفة للإمام أيضا هو أخذه الصفايا المختصة به صلى الله عليه و آله قبل التخمس فكأنه صلى الله عليه و آله ترك ماله من الخمس لجبره بأخذ الصفايا، و لا بأس بأن يقال بان الامام بعده أيضا ينبغي ان يفعل كذلك، هذا و مع الإغماض عن جميع ذلك فهو ساقط عن الحجية بالاعراض، فالأقوى حينئذ ما عليه المشهور من تقسيم الخمس ستة أقسام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦٥

(الثانى) المعروف بين الإمامية ان المراد من ذوى القربى فى قوله تعالى ﴿ وَ لِذِي الْقُرْبَى ﴾ الامام عليه السّلام، خلافا للمحكى عن ابن الجنيّد انه أقارب النبى صلى الله عليه و آله من بنى هاشم، و يدل على الأول مضافا الى دعوى الإجماع عليه فى محكى

الانتصار و الغنية و نسبته إلى علمائنا كما عن التذكرة بل يصح دعوى الإجماع المحصل عليه لان المنسوب اليه الخلاف هو الإسكافي، و مخالفته لا تضر بانعقاد الإجماع كما قرر في محله، و صحيح احمد بن محمد، و موثق ابن بكير، و مرسل ابن عيسى المتقدم كلها الذى فيه: فسهم الله و سهم رسول الله لأولى الأمر من بعد رسول الله وراثه فله ثلاثة أسهم سهمان وراثه و سهم مقسوم من الله فله نصف الخمس كمالا- و غير ذلك من الاخبار مضافا الى ما استدل به فى المعبر بظاهر الآية الكريمة بتقريب ان لفظه (ذى القربة) فيها مفرد لا يتناول أكثر من واحد فيصرف الى الامام لأن القول بان المراد واحد مع انه غير الإمام منفي بالإجماع.

ثم أورد على نفسه بأنه أراد من لفظ المفرد الجنس كما فى لفظه (ابن السبيل)، و أجاب بقيام القرينة فى لفظه (ابن السبيل) على ارادة الجنس القابل لان يراد به الواحد و المتعدد و هى نفى تعيين واحد من افراد ابن السبيل يمكن حمل اللفظ عليه بخلاف لفظه (ذى القربة) فإن تعيين الامام عليه السلام منه صالح لإرادته منه فلا يحمل على الجنس القابل لإرادة الواحد و المتعدد منه، و أورد عليه بأظهرية ارادة الجنس من لفظه ذى القربى عن ارادة الفرد منها كما هو كذلك فى نظائره مما ورد تلك اللفظة مثل قوله تعالى وَ آتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ - و قوله:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى - حيث ان المراد من المفرد فى جميع ذلك هو الجنس مع ان تلك اللفظة فى آية الخمس قد فسرت بالإمام فى السنة و منه فلا مجال للاستدلال بها بإرادة الجنس منها مع انه انما يعرف القران من خوطب به هذا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦٦

و استدل للقول الثانى بالآية الكريمة أيضا بناء على ارادة الجنس من لفظه (ذى القربى)، و بصحيح ربحى المتقدم الذى فيه ثم يقسم الأربعة الأخماس بين ذوى القربى و اليتامى و المساكين و أبناء السبيل جميعا، و بخبر زكريا بن مالك الجعفى انه سئل أبا عبد الله عن قول الله عز و جل وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ - فقال عليه السلام: اما خمس الله عز و جل فللرسول يضعه فى سبيل الله و اما خمس الرسول فلاقربائه و خمس ذوى القربى منهم أقربائه صلى الله عليه و آله و اليتامى أيتام أهل بيته، فجعل هذه الأربعة الأسهم فيهم، و اما المساكين و أبناء السبيل فقد عرفت اننا لا نأكل الصدقة و لا تحل لنا فهى للمساكين و أبناء السبيل.

و الأقوى ما عليه المعروف لضعف ما استدل به للقول الأخر، أما الآية الكريمة فلما عرفت من ان ذى القربى قد فسر بالإمام و معه فلا- مجال للتمسك بها على ارادة مطلق ذوى القربى، و اما خبر الربعى فهو و ان صح سندا لكنه كما عرفت فى الأمر الأول معرض عنه ساقط عن الحجية، فكلما كان أصح يصير بالاعراض أو هن مع كونه موافقا مع العامة فإن القول بكون المراد من ذى القربى هو أقرباء النبى من بنى هاشم محكى عن الشافعى بزيادة المطلب على هاشم مع ما هو المعروف منهم بتفسيرهم ذى القربى بجميع قرابة النبى صلى الله عليه و آله، و اما خبر زكريا بن مالك فبالاعراض عنه أيضا مع كونه ضعيف السند، و اشتماله على ما لا نقول به مثل جعل سهم الله للرسول بان يصرفه فى سبيل الجهاد اى الجهاد أو مطلق أبواب البر مع ان الإجماع مناقم على ان له صلى الله عليه و آله يصرفه كيف يشاء، و مثل الحكم فيه بكون خمس الرسول لأقاربه فإنه فى حال حياته صلى الله عليه و آله لا قائل به من المسلمين و بعد وفاته لا قائل به منا حتى ابن الجنيدي، فإنه قد خالف فى سهم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦٧

ذى القربى لا- فى كون سهم الرسول للإمام بعده، و مثل جعل سهم ذى القربى لجميع أقربائه فإنه خلاف ما اتفق عليه كلمتنا و وردت به الاخبار، و انما قول المخالفين و بذلك كله يظهر فساد الاستناد بذاك الخبر و انه مما لا يعول عليه و الله العالم.

(الأمر الثالث) نصف الخمس في عصر الغيبة- عجل الله تعالى انقضائها لصاحب العصر و الزمان أرواحنا فداء و شرفنا الله تعالى بقاءه- فله صلوات الله عليه سهران وراثته و سهم مقسوم كما مر في خبر حماد بن عيسى، و ذلك بعد ما تقدم في الأمر الأول من كون المراد بذي القربة هو الامام بعد النبي صلى الله عليه و آله و هذا ظاهر، و نصفه للأيتام و المساكين و أبناء السبيل من أقرباء النبي صلى الله عليه و آله على ما يأتي تفصيله إجماعاً بقسميه كما في الجواهر، و يدل عليه الآية الكريمة و الاخبار المستفيضة التي مر بعضها و يأتي بعضها الآخر و هذا مما لا اشكال و لا خلاف فيه أصلاً.

(الأمر الرابع) يشترط في الأيتام و المساكين و ابن السبيل الايمان بالمعنى الأخص بمعنى كونه إمامياً اثني عشرياً، فلا يصح أدائه بالمخالف و لا بغير الاثني عشرى من فرق الشيعة، اما أدائه إلى المخالف فمما لا خلاف يوجد في عدم جوازه و لا في اجزائه، و عن الغنية الإجماع عليه، و ان تردد فيه في الشرائع و النافع و بعده في الذخيرة.

و يستدل له بقاعدة الشغل المقتضى للاقتصار على المتيقن، و ان الخمس كرامة و مودة و لا- يستحقها غير المؤمن الذي هو المحاد لله و لرسوله، و في خبر حماد بن عيسى و انما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس و أبناء سبيلهم عوضاً لهم من صدقات الناس تنزيهاً من الله لهم لقرباتهم من رسول الله صلى الله عليه و آله، و كرامة لهم من الله عن أوساخ الناس، فجعل لهم خاصة من عنده ما يغنيهم به عن ان يصيرهم في موضع الذل و المسكنة (الحديث) و من المعلوم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦٨

ان غير المؤمن لا يستحق تلك الكرامة، و لانه عوض الزكاة التي يعتبر في مستحقها الايمان فيعتبر فيه الذي هو عوضها ما يعتبر فيها، بل ربما يقال بأنه هو لکن التفاوت بينهما في الاسم بتسمية أحدهما بالزكاة و الآخر بالخمس، و في المستحق حيث ان الزكاة تصرف في غير الهاشمي إذا لم يكن الدافع هاشمياً و الخمس تصرف في الهاشمي، و لان المنساق من الأدلة الدالة على الخمس هو وجوب صرفه في المؤمن، و لقد أجاد المحقق الثاني (قده) حيث يقول: ان من العجائب هاشمي مخالف يرى رأى بنى أمية.

و اما أدائه الى غير الاثني عشرى من فرق الشيعة فلبعض تلك الأدلة المتقدمة، و بعض الاخبار الواردة في المنع عن الأداء إليهم حيث انه يدل على منعهم عن الخمس أيضاً، ففي خبر عمر بن يزيد سألته عن الصدقة على النصاب و الزيدية قال لا تصدق عليهم و لا تسقمهم من الماء ان استطعت و قال الزيدية النصاب- و خبر يونس بن يعقوب قال قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام اعطى هؤلاء الذين ان أباك حتى من الزكاة شيئاً قال لا تعطهم فإنهم كفار مشركون زنادقة، و كيف يجوز إعطاء الخمس الى من يمنع عن اسقائه الماء أو الى من هو محكوم بالكفر و الشرك و الزندقة، و لعل هذا واضح لا ستره فيه، و ان لم أر التعرض منهم في الخمس لكنهم صرحوا به في باب الزكاة، و لعل ترك الذكر في الخمس للاغناء عنه بما ذكر في باب الزكاة.

(الأمر الخامس) المعروف اشتراط الفقر في الأيتام خلافاً للمحكي عن المبسوط و السرائر فجوزا أداء الخمس بالغنى من الأيتام، و استدلل للأول بقاعدة الاشتغال و كونه المنساق الى الذهن من الأدلة عند الإطلاق، و صحيح حماد بن عيسى الذي فيه قوله عليه السلام: و ليس في مال الخمس زكاة لان فقراء الناس جعل أرزاقهم في أموال الناس على ثمانية أسهم فلم يبق منهم احد و جعل لفقراء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦٩

قراية الرسول نصف الخمس فأغناهم به عن صدقات الناس و لم يبق فقير من فقراء قرابة رسول الله صلى الله عليه و آله الا و قد استغنى فلا فقير و لذلك لم يبق على مال النبي عليه السلام و الوالى زكاة لانه لم يبق محتاج (الحديث) و مرفوع احمد بن محمد و فيه فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل شيء فهو له و ان نقص عنهم و لم يكفهم أتمه لهم من عنده كما صار له الفضل

كذلك يلزمه النقصان و بان الطفل لو كان له أب ذو مال لم يستحق شيئا فإذا كان له ما كان أولى بالحرمان لان وجود المال له انفع من وجود الأب.

و يستدل للقول الآخر بإطلاق الأدلة و مقابلة اليتيم في الكتاب و السنة مع الفقير الظاهرة في مغايرته معه، و ان الخمس ليس من الصدقات حتى يختص بالفقير، بل هو من حق الرئاسة و الامارة و لذا يأخذه الامام و ان كان غنيا، و الأقوى ما عليه المشهور لقوة دليله، و خصوصا الخبرين المتقدمين و غيرهما من الاخبار، و ضعف ما تمسكا به، اما إطلاق الأدلة فلتقيده بما استدل به للقول الأول، و اما مقابلة اليتيم في الآية مع الفقير فلا مكان ان يكون ذكر اليتيم بعد المسكين مع اعتبار الفقر فيه أيضا من قبيل ذكر الخاص بعد العام للتأكيد و الاهتمام كالصلاة الوسطى بعد ذكر مطلق الصلاة، أو لإرادة تخصيص اليتيم بسهم آخر مستقل غير سهم الفقير البالغ رافة به بناء على اشتراك المستحقين في سهامهم لا كونهم مصرفا فقط، أو لدفع توهم اختصاص الفقير بالبالغ، و منع الملازمة بين عدم كون الخمس من الصدقات و بين جواز إعطائه بالغنى من اليتيم.

و اما منعهما عن العمل بالخبرين المذكورين و نحوهما أما لإرسال خبر حماد، و كون خبر احمد بن محمد مرفوعا على مبنى الشيخ، أو كونهما من الاخبار الآحاد، و عدم جوار العمل بها على مسلك الحلبي بناء على طريقة الحلبي ففيه جواز العمل بخبر الموثوق الصدور و لو كان من الآحاد، و جبر ضعفه بالإرسال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٠

باستناد المشهور اليه و بنائهم على العمل به كما مر مرارا، و بالجملة فلا ينبغي التأمل في اعتبار الفقر في اليتيم كما هو واضح. (الأمر السادس) يشترط في ابن السبيل الحاجة في بلد التسليم و ان كان غنيا في بلده، اما اشتراط الحاجة في بلد التسليم و قد مر الكلام في موضوعه في الزكاة بما لا- يزيد عليه فلعله مما لا- خلاف فيه كما اعترف به الشهيد الثاني في الروضة، و لعله لانه المنساق منه عرفا حيث انه لا يطلق على غير المحتاج في سفره بل المتبادر منه هو المحتاج في سفره لنفاد نفقته، أو موت راحلته و نحوهما، و اما غير المحتاج فيه و بقاء ما يمون به الى إيايه إلى منزله و مأواه فلا يقال عليه- ابن السبيل- و لانه المتيقن منه في براءة الذمة بإعطاء الخمس اليه، و لدلالة الخبرين المتقدمين في الأمر الخامس على اعتبار الحاجة في المستحق من غير فرق فيه بين ابن السبيل و اليتيم و غيرهما خلافا لإطلاق كلام بعض الأصحاب في عدم اعتبار الحاجة في بلد التسليم أيضا فيعطى و ان لم يكن محتاجا اليه، و قد نسب الى صريح الحلبي في السرائر، و لعله لإطلاق الآية، و مقابلة ابن السبيل فيها مع الفقير الظاهر في المغايرة، و هو غريب.

و الاستدلال بإطلاق الآية و المقابلة أضعف من الاستدلال بهما لعدم اشتراط الفقر في اليتيم، و ذلك لانسباق الحاجة من لفظة (ابن السبيل) انسباقا أشد من انسباقتها من لفظة (اليتيم) و ان كان المنسقب من اليتيم أيضا كذلك، و في اعتبار عجزه عن الاستدانة و عدم تمكنه من بيع ما عنده أو عدمه، أو اعتبار الأخير دون الأول و جوه قد مر في الزكاة، و الظاهر اشتراك الخمس مع الزكاة في الجميع.

و اما عدم اعتبار الفقر في بلده فمما لا خلاف فيه، بل عن المنتهى الإجماع عليه، و يدل عليه إطلاق الأدلة كتابا و سنة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧١

(الأمر السابع) هل المعتبر في ابن السبيل ان يكون سفره في طاعة كالحج و الزيارة و طلب العلم و نحو ذلك، أو ان لا يكون في معصية و ان لم يكن في طاعة كسفر المباح، أو يعطى ممن يكون مسافر السفر المعصية أيضا (وجوه) ظاهر المتن هو الأخير، و الأقوى هو الثاني، و الأحوط هو الأول، و قد مر البحث عن ذلك في الزكاة مستوفى.

(الأمر الثامن) لا يشتر العدالة في المستحق بلا خلاف فيه، (٢) و في المدارك نسبتها الى مذهب الأصحاب، و يستدل له بإطلاق

الأدلة السالم عما يقيده، و بالسيرة المستمرة بإعطاء الخمس الى مجهول الحال من حيث الفسق و العدالة، و لكن مع التمكن من الإيصال إلى العادل ينبغي ترك الإعطاء إلى مرتكب الكبائر بناء على عدم وجوب البسط في الجميع لعدم اشتراك المستحقين بل كونهم مصرفاً، بل الأحوط ترك الإعطاء إلى المتجاهر منهم في الفسق، بل الأقوى عدم جواز الدفع الى من يصرفه في المعصية للقطع بعدم رضاء الشارع به، و ان في الدفع إليه اعانة على الإثم، و في المنع عنه ردع عن الإثم، فيكون المنع عنه من مراتب النهي عن المنكر، و لعل هذا ظاهر.

(الأمر التاسع) المستضعف من كل صنف من هذه الأصناف الثلاثة ملحق بها، و المراد من المستضعف هو السفيه أو إلا بله و نحوهما ممن لا يقدر على حفظ ما له و يحتاج الى القيم، و في صحة الدفع اليه أو وجوب الدفع الى وليه لو كان له ولي و جواز صرفه من الدافع في مصالحه من الملبس و المسكن و المطعم و نحوها بحث طويل فصلناه في باب الزكاة يعلم حكم الخمس بالمراجعة اليه.

### [مسألة (٢) لا يجب البسط على الأصناف]

مسألة (٢) لا- يجب البسط على الأصناف بل يجوز دفع تمامه إلى أحدهم، و كذا لا يجب استيعاب افراد كل صنف بل يجوز الاقتصار على واحد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٢

و لو أراد البسط لا يجب التساوى بين الأصناف أو الافراد.

في هذه المسألة أمور.

(الأول) المشهور على عدم وجوب بسط الخمس الذي هو لغير الامام من دافعه على أصناف الثلاثة بل يجوز صرف تمامه في صنف واحد منها إذا كان المباشر للدفع هو من وجب عليه الخمس لظاهر الكتاب الكريم بناء على ارادة المصرف من قوله تعالى وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينَ وَ ابْنِ السَّبِيلِ كما هو المراد في آية الزكاة و كون الخمس عوضاً و بدلاً عن الزكاة بل هو هي في المعنى الا انه تبدل اسمه و نحو صرفه، حيث ان الصرف في الزكاة على نحو الصدقة و في الخمس على نحو التبريد و الإكرام، و إذا صح إعطاء الزكاة بطائفة من أصناف مستحقيها صح إعطاء، الخمس أيضا بصنف من أصناف مستحقيه و صحيح البنزطى المروى في الكافي عن الرضا عليه السلام قال سئل عن قول الله عز و جل وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِإِخْوَتِهِ الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ فَقِيلَ فما كان لله فلمن هو؟ فقال: لرسول الله صلى الله عليه و آله و ما كان لرسول الله فهو للإمام عليه السلام فقيل له أ رأيت ان كان صنف من الأصناف أكثر و صنف أقل ما يصنع به قال:

ذاك الى الامام أ رأيت رسول الله صلى الله عليه و آله كيف يصنع انما كان يعطى على ما يرى و كذلك الامام عليه السلام و لاتفاق عدم قابلية الخمس للقسمة أثلاثاً لقلته حتى يعطى لكل طائفة من الطوائف الثلاث ثلثاً منه و للسيرة المستمرة على الاكتفاء في الإعطاء بصنف خاص الكاشفة عن رضا الامام عليه السلام به.

و المحكى عن الشيخ في المبسوط المنع عن تخصيصه بطائفة واحدة، و يقول بوجوب البسط على الجميع حيث يقول في مقام تقسيم الخمس و سهم لتمامى ال محمد صلى الله عليه و آله و سهم لمساكينهم و سهم لأبناء سبيلهم و ليس لغيرهم من سائر الأصناف شيء على حال، و على الامام ان يقسم هذه السهام بينهم على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٣

قدر كفايتهم و مؤنتهم فى السنه على الاقتصار، و لا يخص فريقا منهم بذلك دون فريق بل يعطى جميعهم على ما ذكرناه من قدر كفايتهم، و يسوى بين الذكر و الأثنى فإن فضل شىء كان له خاصة، و ان نقص كان عليه ان يتم من حصته خاصة انتهى. و حكى عن ابى الصلاح أيضا حيث يقول: يلزم على من وجب عليه الخمس إخراج شطره للإمام عليه السّلام و الشطر الأخر للمساكين و اليتامى و أبناء السبيل لكل صنف ثلث الشطر - انتهى -، و يستدل لهما بظاهر الآية المباركة بناء على ظهور اللام فى الملك أو الاختصاص، و العطف بالواو المقتضى كل ذلك للتشريك فى الحكم فلا يجوز دفع المال المشترك بين الأصناف الثلاث الى صنف واحد منهم، و لا يحصل به البراءة عن الجميع، و بخبر احد بن محمد و خبر حماد بن عيسى فى الأول منهما بعد ذكر الأصناف الثلاثة لنصف الخمس قال فهو (يعنى الإمام) يعطيهم على قدر كفايتهم، فان فضل منهم شىء فهو له، و ان نقص عنهم و لم يكفهم أتمه لهم من عنده كما صار له الفضل كذلك النقصان.

و فى خبر حماد بعد بيان ما للإمام من الخمس عليه السّلام قال: و نصف الخمس الباقي بين أهل بيته فسهم لیتامهم و سهم لمساكينهم و سهم لأبناء سبيلهم يقسم بينهم على الكفاف و السعة ما يستغنون فى سنتهم فان فضل عنهم شىء فهو للوالى و ان عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالى ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به، و انما صار عليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم، و هذا ان الخبران ظاهران فى لزوم البسط على الأصناف الثلاثة كلها، و عدم جواز الاكتفاء بالإعطاء بصنف واحد، و بالمروى فى رسالة المحكم و المتشابهة عن تفسير النعمانى بإسناده عن على عليه السّلام و فيه بعد بيان ما للإمام من الخمس قال ثم يقسم الثلاثة أقسام الباقية بين يتامى ال محمد صلى الله عليه و آله و مساكينهم و أبناء سبيلهم، هذا ما قيل أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٤

أمكن ان يقال فى الاستدلال للقولين، لكن الانصاف عدم الاطمئنان بشىء منهما.

اما ما استدل به للقول الأول اما الاستدلال بالاية الكريمة فالانصاف إجمال الآية فى الدلالة على المصرفية لو لم نقل بأظهريتها فى الملك و التشريك و اما كون الخمس عوضا عن الزكاة شرع تعظيما لأقرباء النبى صلى الله عليه و آله فهو لا يدل على تساويهما فى جميع الاحكام و الآثار ما لم يرد عليه دليل، و منه يظهر عدم الدليل على كون الخمس هو الزكاة و ان التفاوت بينهما فى المصرف، و اما صحيح البنزطى فهو فى مقام بيان وظيفة الرسول صلى الله عليه و آله و الامام عليه السّلام فى تقسيم الخمس لا- دفع المال الذى يجب عليه الخمس، و من المعلوم ان وظيفتهم عليهم السلام هو الإيصال الى جميع الأصناف و جميع الافراد من كل صنف لان المستحقين كالعيال لهم و لذا يلزم عليهم الإتمام من أموالهم لو نقص كما ان لهم الزيادة لو زاد، و ان اللازم فى زمان ظهورهم هو الإيصال إليهم جملة ليقسموا بين المستحقين أيضا جملة، و هذا بخلاف من يجب عليه الإخراج كما لا يخفى، و اما اتفاق عدم قابلية الخمس للقسمة إلى الجميع أثلاثا فهو لا يوجب سقوط لزوم قسمته إليهم فيما يكون قابلا لها.

و اما ما استدل به للقول الأخير اما الآية فيما تقدم من عدم ظهورها فى التشريك، و اما الاخبار الثلاثة فبكونها كصحيح البنزطى فى مقام بيان وظيفة الإمام عليه السّلام لا وظيفة الدافع نفسه، فالأقوى انه مع حضور المستحقين جميعا و سعة الخمس و إمكان الإيصال إليهم من غير عسر يجب الإيصال إلى الجميع، و مع عدم إمكانه لتشتتهم فى البلاد، أو عدم قابلية الخمس للقسمة إليهم أثلاثا يتخير فى صرفه فى طائفة منهم مع عدم مرجح فى البين و الا فيصرف فيما كان أرجح، و ذلك للسيرة المستمرة على صرفه فى صنف واحد، و الشهرة المحققة على جواز صرفه كذلك و عدم ظهور خلاف فيه اما ما يظهر من عبارة أبى الصلاح و اما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٥

ما فى المبسوط فهو فى بيان وظيفة الإمام عليه السّلام مثل الاخبار المتقدمة و لا يظهر منه مخالفة المشهور فيما إذا كان الدافع



الى المستحق هو المالك نفسه، كل ذلك مع وجود الأصناف الثلاثة، و اما مع فقد بعضهم فلا ينبغي التأمل فى وجوب الإخراج الى الموجود منهم كما لا يخفى.

(الأمر الثانى) المعروف من مذهب الأصحاب كما اعترف به فى المدارك انه لا- يجب استيعاب اشخاص كل صنف من الأصناف الثلاثة بل لو اقتصر من كل صنف على واحد جاز، بل يجوز الاقتصار فى الأصناف على صنف واحد و فيه على شخص واحد، و عن بعض الأصحاب نفى الخلاف فيه، و عن المنتهى الإجماع عليه، و يستدل له بالأصل أعنى أصالة البراءة عن وجوب الدفع الى الجميع، و إرادة الجنس من الجمع المعروف باللام فى الكتاب الكريم اعنى قوله تعالى وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينَ - كما هو المراد من قوله تعالى وَ ابْنِ السَّبِيلِ - بصيغة المفرد و جواز الاقتصار فى دفع الزكاة بفرد واحد من أصناف مستحقيها مع كون الخمس هو الزكاة معنى، و صحيح البنزطى المتقدم فى الأمر الأول و تعسر الاستيعاب بل تعذره فى أغلب الأحوال و الأوقات مع انتشار السادة المستحقين فى البلاد و كثرة افرادهم فى كل بلدة لكونهم - الكوثر - المعطى بالنبي صلى الله عليه و آله مع عدم قابلية خمس الشخص نفسه للاستيعاب، هذا و لا يخفى ما فيه.

اما الأصل فالمرجع منه فى المقام هو الاشتغال للقطع باشتغال الذمة بالخمس المقتضى لوجوب تحصيل القطع بالفراغ الذى لا يحصل الا بالاستيعاب مع إمكانه، و المنع عن ارادة الجنس من الجمع المعرف بعد ظهوره فى الاستغراق و ارادة الجنس فى آية الزكاة بقيام القرينة عليها فيها لا يستلزم إرادته فى آية الخمس أيضا مع انتفاء القرينة هنا بل قيامها على خلافه، و هو عطف الأيتام و المساكين بواو العطف على ذى القرية مع كون اللام فى قوله تعالى وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ -

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٦

للملكية قطعاً فعطف الأصناف الثلاثة عليه بالواو فى قوة تكرير اللام فيفيد كونهم ملاكاً أيضاً مثل ذوى القربى و هو يقتضى البسط، و تعذر البسط عليهم لقله الخمس و تشتت المستحقين فى البلاد و تكثرهم فى بلدة واحدة لا يوجب سقوطه فيما يمكن فيه البسط إذ الميسور من الشىء لا يسقط بالمعسور منه، و صحيح البنزطى قد عرفت حاله فى الأمر الأول، و لعله لأجل ما ذكرناه اختار وجوب البسط مهما أمكن فى التنقيح، و مال إليه فى الذخيرة و الحدائق، بل صرح فى الحدائق بضعف المشهور و هو الظاهر من الحلّى حيث يقول فى المحكى عنه:

ان الظاهر يقتضى أن يفرق الخمس فى جميع من تناوله الاسم فى بلد الخمس كان أو فى غيره من البلاد قريباً كان أو بعيداً الا ان ذلك يشق، فالأولى ان نقول يختص بمن حضر البلد الذى فيه الخمس انتهى، و هو الظاهر من الدروس أيضاً حيث يقول: و فى اعتبار تعميم الأصناف نظر، أما الأشخاص فيعم الحاضر انتهى.

و قد اختاره فى الرياض أيضاً حيث يقول الاحتياط فى تحصيل البراءة اليقينية عما اشتغلت به الذمة يقتضى البسط على الثلاثة بل استيعابها أيضاً الا- ان يشق ذلك فيقتصر على من حضر البلد و يسقط عليهم مع الإمكان انتهى، و اليه يميل فى الجواهر بعض الميل الا انه (قده) يقول بسقوطه فى هذه الأعصار لإفضائه إلى تعطيل جميع الذرية و شدة الحاجة لقله ما يحصل من الناس الى ان قال بأنه لو أمكن جمع ما فى أيدي الناس من الخمس اتجه القول حينئذ لإمكانه- و الى كلامه الأخير يشير الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الخمس حيث يقول بعد جملة من الكلام أو يقال ان المراد من الموصول- يعنى فى قوله تعالى أَنَّمَا غَنِمْتُمْ - هو ما يغنمه جميع المخاطبين لا كل مخاطب و لا يبعد التزام وجوب تقسيم مجموع الخمس الحاصل فى يد النبي صلى الله عليه و آله و الامام عليه السلام على جميع الأصناف بل الأشخاص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٧

بل لا- ريب فى وجوبه بناء على ارادة ما غنمه مجموع المخاطبين لا كل واحد نظراً الى ان حكمه الخمس رفع حاجتهم بل و

كذلك الفقيه إذا وصل اليه مجموع خمس الأموال الذي هو نظير خمس الغنيمه الحاصله يومئذ بيد النبي صلى الله عليه وآله فيجب عليه التقسيم على الأصناف بل الأشخاص انتهى، و بما ذكره من وجوب البسط على جميع الأشخاص إذا وصل المجموع الى الفقيه تظهر فائدة البحث عن وجوبه على الامام عليه السّلام حيث انه إذا كان البسط واجبا عليه عند وصول المجموع اليه يجب على الفقيه فى عصر الغيبه أيضا بعين ما يدل على وجوبه عليه عليه السّلام نظرا الى حكمه وجوب الخمس فلا يرد على الباحث عن وجوبه عليه بأنه نوع من سوء الأدب فى حقه عليه السّلام فإنه المرجع فى جميع الاحكام، و لا يخفى انه لا بأس فى البحث عما يجب عليه صلوات الله عليه إذا كان فى وجوبه عليه ثمرة لنا كما فى المقام و الله الهادى الى جميع احكامه و هو العليم بها.

(الأمر الثالث) المعروف بين الأصحاب انه لو أراد البسط لا يجب التساوى بين الأصناف حتى يكون سهم كل صنف ثلثا من الخمس، و لا بين افراد كل صنف بل يجوز التفاوت بينهم، قال فى الجواهر بعد الحكم بجواز الاقتصار من كل طائفة على واحد كما يجوز البسط عليهم متفاوتا انتهى، و ظاهره كون ذلك أيضا مورد دعوى المدارك و الذخيرة و كونه المعروف من مذهب الأصحاب و دعوى نفى الخلاف من غيرهما و الإجماع عن المنتهى و كيف كان فيدل عليه ما فى صحيح البيهقي من قول الرضا عليه السّلام انما كان - يعنى رسول الله صلى الله عليه وآله - يعطى على ما يرى و كذلك الامام عليه السّلام، و ما فى خبر احمد بن محمد و خبر حماد بن عيسى من ان الامام يعطيهم على قدر كفايتهم أو يقسم بينهم على الكفاف و السعة، و احتمال كون ذلك بالنبي صلى الله عليه وآله و الامام عليه السّلام فيما إذا كانا مقسمين فلا يدل على جواز التفاوت فيما إذا كان المباشر للدفع هو المكلف نفسه بعيد فى الغاية، بل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٨

الظاهر من تلك الاخبار هو بيان كيفية التقسيم عليهم من اى مقسم و ان جعل الخمس لهم لدفع الضرورة عنهم و الإيصال إليهم بما يرفع به حاجتهم، و هذا كأنه مما لا اشكال فيه.

### مسألة (٣) مستحق الخمس من انتسب الى هاشم بالأبوة

فان انتسب إليه بالأبوة لم يحل له الخمس و تحل له الزكاة، و لا فرق بين ان يكون علويا أو عقيليا أو عباسيا، و ينبغى تقديم الأتم علقه بالنبي (ص) على غيره أو توفيره كالفاطميين.

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) لا اشكال و لا خلاف بيننا فى ان نصف الخمس الذى للأيتام و المساكين و أبناء السبيل مختص بالأصناف الثلاثة من أقرباء النبي صلى الله عليه وآله و هم المنتسبون الى عبد المطلب سيد البطحاء جد النبي صلى الله عليه وآله و أبو والده عبد الله و ابن هاشم، و لانحصار ذرية الهاشم فى ولد عبد المطلب يعبرون الأصحاب عنهم تارة بولد عبد المطلب كما فى الشرائع و غيرها، و اخرى بمن انتسب الى الهاشم أو الهاشمى و المال واحد إذا المنسوب الى عبد المطلب منحصر فى المنسوب الى الهاشم و ليس الآن من ولد عبد المطلب غير الهاشمى أصلا و فى الشرائع أنهم بنو ابي طالب و العباس و الحارث و ابي لهب انتهى، و لكن الموجود منهم الآن هم بنو ابي طالب من أولاد أمير المؤمنين عليه السّلام و عقيل و بنو عباس عم النبي صلى الله عليه وآله و آله و لا يعرف من أولاد ابي لهب و الحارث عقب فى الحال، و لعلمهم كانوا فى زمان المحقق و انقطعوا بعده و العلم عنده الله.

قال فى الجواهر بل لم نعرف منهم اليوم الا- المنتسب إلى الأولين- يعنى أبا طالب و العباس- ثم قال بل لم يبارك الله الا فى ذرية الأول منها- يعنى أبا طالب- و ان كان لا خلاف فى استحقاق الجميع الخمس بل الإجماع بقسميه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٩

عليه من المحصل و المنقول و انه المفهوم من النصوص المعتر.

ففى مرسل حماد بن عيسى المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السّلام و نصف خمس الباقي بين أهل بيته فسهم لیتاماهم و سهم لمساكينهم و سهم لا بناء سيلهم يقسم بينهم على الكتاب و السنة الى ان قال: و هم بنو عبد المطلب أنفسهم الذكر و الأنتى منهم ليس فيهم من بيوتات قريش و لا من العرب احد و لا فيهم و لا منهم فى هذا الخمس (الحديث)، و لا ينافى ذلك ما ورد فى بعض الاخبار من كون ذاك النصف لذرية النبى صلى الله عليه و آله أو أهل بيته صلوات الله عليهم أو قرابته، لان المراد من هذه العناوين هو عنوان بنى هاشم أو بنى عبد المطلب قطعا ان لم نقل بصدق الذرية أو أهل البيت عليهم عرفا، ففى مرفوعة احد بن محمد المروية فى التهذيب: و النصف للیتامى و المساكين و أبناء السبيل من ال محمد عليهم السلام، و فى ريان بن الصلت المروى عن المجالس و العيون عن الرضا عليه السّلام بل حرم عليهم لأن الصدقة محرمة على محمد و إله و هى أوساخ أيدى الناس لا تحل لهم لأنهم طهر و أمن كل دنس و وسخ، و فى رسالة المحكم و المتشابه عن تفسير على بن إبراهيم عن على عليه السّلام: ثم يقسم الثلاثة السهام الباقية بين يتامى آل محمد و مساكينهم و أبناء سيلهم.

(الأمر الثانى) المعروف بين الأصحاب اختصاص ذاك النصف من الخمس بمن انتسب الى عبد المطلب أو الى هاشم بالأب فلا يحل لمن انتسب إليه بالأم بل تحل له الزكاة خلافا للمحكى عن المرتضى (قده)، حيث جوز صرفه الى المنتسب منهم الى الهاشم بالأم، و نسب الى ابن حمزة أيضا و لكن لم يثبت، و نسبة فى الحدائق الى غير واحد من الاعلام و لكنه فى غير محله كما سنحرر.

و يستدل للأول بأن المأخوذ فيمن يصرف فيهم الخمس فى النصوص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٠

هو احد العنوانين بنى هاشم، و الهاشمى، و شىء منهما لا- يصدق على المنتسب الى هاشم بالأم عرفا، و ذلك بخلاف عنوان الولد أو الابن و البنت حيث يصدق على المتولد بالأب أو الأم، فيقال على الحسن و الحسين انهما ابنا رسول الله صلى الله عليه و آله كما انهما ابنا أمير المؤمنين عليه السّلام، و الحاصل هو الفرق بين عنوان الهاشمى أو بنى هاشم، أو الأموى و بنى أمية، و بين أولاد هاشم أو أبائهم و بناته بصدق الأولاد و الأبناء و البنات على المتولد من الهاشم بالأب أو الأم و عدم صدق بنى هاشم أو الهاشمى الأعلى المنسوب الى هاشم بالأب، و الشاهد على ذلك هو العرف تريهم لا يطلقون الهاشمى على من هو اموى بالأب و الهاشمى بالأم، و لا يقولون انه من بنى هاشم و لم يسمع من احد ان يقول جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام من بنى عدا مع ان أم فروة رضى الله تعالى عنها كانت من أولاد أبى بكر، و قد قال عليه السّلام: ولدنى أبو بكر مرتين- هذا مضافا الى خبر حماد بن عيسى عن الكاظم عليه السّلام و فيه: و من كانت امه من بنى هاشم و أبوه من سائر قريش فان الصدقات تحل له و ليس له من الخمس شىء لأن الله يقول ادعوهم لابائهم (الحديث).

و زعم صاحب الحدائق (قده) ان منشأ الخلاف هو الخلاف فى ان أولاد البنت أولاد حقيقة أو مجازا، ثم شرع فى إثبات كونهم أولاد حقيقة الى ان قال: و جملة ممن حكى عنهم باجزاء إيصال الخمس الى المنتسب الى هاشم بالأم، و ان لم يصرحوا فى مسألة الخمس بما نقلناه عن المرتضى، لكنهم لما صرحوا فى مسألة الميراث و الوقف بكون ولد البنت ولد حقيقة اقتضى ذلك اجراء جميع أحكام الولد عليه التى منها جواز أخذ الخمس و حرمة أخذ الزكاة و مسائل الميراث و الوقوف و الوصايا لان مبنى

ذلك كله على كون ولد البنت ولدا حقيقة، فكل من حكم بكونه ولدا حقيقة يلزمه اجراء جميع أحكام الولد عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨١

التي منها جواز أخذ الخمس و حرمة أخذ الزكاة عليه، ولذا نسب الحكم بجواز أخذ الخمس و حرمة أخذ الزكاة على المنتسب بالأم إلى الهاشم إلى جماعة كثيرة غير سيد المرتضى ممن يقول بكون إطلاق الولد على ولد البنت على نحو الحقيقة. ولا يخفى ما فيه من الخلط لان مبنى جواز أخذ الخمس و حرمة أخذ الزكاة انما هو على كونه هاشميا على نحو ياء النسبة، أو كونه من بنى هاشم، و قد عرفت إرجاع ما ورد من ال محمد أو عترته أو ذريته إليهما، و من المعلوم ان عنوان الهاشمى أو بنى هاشم لا يصدق على من انتسب الى هاشم بالأم و ان صدق عليه كونه من ولد الهاشم حقيقة، فما افاده (قده) بطوله و ان كان حقا الا- انه خارج عن مورد الحكم باستحقاق الخمس، و ان ما نقله ممن يقول بكون أولاد البنت أولادا على نحو الحقيقة من أحكام المواريث و الوصايا و الوقوف و ان كان كما نقله الا ان القول بذلك فى الأحكام المترتبة على الأولاد لا يستلزم ترتب الحكم بجواز أخذ الخمس المترتب على النسبة إلى هاشم بعنوان كونه من بنى هاشم أو كونه هاشميا ثم انه ربما يستشكل على قول السيد بأنه لو استحق المنتسب بالأم إلى الهاشم بالأم الخمس من جهة صدق الهاشمى عليه لا يستحق الزكاة من جهة صدق التيمى مثلا- عليه إذا كان أباه من بنى تميم فيلزم الجمع بين أخذ الخمس و الزكاة و هو جمع بين النقيضين إذا لمصرف لأحدهما غير مصرف الآخر، و لا يخفى ما فيه من الاشتباه لأنه إذا صدق على المنتسب الى الهاشم بالأم عنوان الهاشمى أو بنى هاشم و حل له الخمس لكان يحرم عليه الزكاة لأن حكم من انتسب الى هاشم هو كما انه هو حلية الخمس له كذلك حرمة الزكاة عليه و مع حرمتها فكيف يحل له أخذها من جهة كونه تميميا مثلا، فكأنه توهم ان منشأ حل الزكاة هو صحة انتسابه إلى قبيلة أخرى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٢

غير الهاشمى و هو و هم، بل المنشأ لحلها هو عدم صحة انتسابه الى الهاشم لا صحة انتسابه الى غيره، و حاصل الكلام هو المنع عن أخذ الخمس على من انتسب الى الهاشم بالأم و جواز أخذ الزكاة له و الله العالم.

(الأمر الثالث) الموجود من الهاشمى الا ان هو العلوى و العقيلى و العباسى و لم يعرف هاشمى غيرهم، و يصح الإعطاء بهم و بغيرهم من الهاشميين لو عرفوا بلا خلاف ظاهر، بل فى الجواهر إجماعا محصلا و منقولا، و يدل على ذلك النصوص المتظافرة الدالة على استحقاق مطلق الهاشمى و لو لم يكن من آل ابى طالب، و خصوص صحيح ابن سنان لا تحل الصدقة لولد العباس و لا لنظرائهم من بنى هاشم بضميمة ما يدل على استحقاق الخمس لمن يحرم عليه أخذ الزكاة و ان تشريع الخمس انما هو لمن تحرم عليه الزكاة، و لا ينافى عموم استحقاق الهاشمى له ما ورد من انه لذرية النبى صلى الله عليه و آله أو أهل بيته أو ال محمد أو فاطمة و ذريتها لصدق هذه العناوين على مطلق الهاشمى أولا، و مع المنع عنه فلكونهم من لهم الخمس لكونهم من بنى هاشم ثانيا، و تخصيصهم بالذكر لكونهم السبب فى تشريعه لمطلق الهاشمى أو غلبه وجودهم من أولاد فاطمة عليها السلام لكونهم الكوثر و انقراض من عداهم الا العقيلى و قليل من العباسيين الذين لا يرضون بان ينسبونه الناس الى عباس.

(الأمر الرابع) قال الشهيد (قده) فى المحكى عن دروسه بأنه ينبغى توفير الطالبين على غيرهم، و أولاد فاطمة عليها السلام على غيرهم من الطالبين، و قال فى الجواهر و لا بأس به خصوصا الثانى.

(أقول) و لعل الحكم بألوية ذلك من الاحكام التى قياساتها معها إذ كيف يرضى مسلم محب لمحمد صلى الله عليه و آله و لذريته يترك ذرية بنته جوعانا حيارى و يعطى خمسة بذرية عباس أو ذرية أبى لهب لو عرف احد منهم حاشا المسلم عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٣

رضى ذلك، بل عن المحكى عن كشف الغطاء بأنه ليس بالبعيد تقديم الرضوى ثم الموسوى ثم الحسينى و الحسنى و تقديم كل من كان علاقته بالأئمة أكثر.  
(أقول) و لكن الاولى توفير من كان علاقته أكثر لا- حرمان غيره رأسا خصوصا مع حاجة غيره و عدم وجود معط سوى ذلك المعطى و الله العالم.

#### [مسألة (٤) لا يصدق من ادعى النسب إلا بالبينه]

مسألة (٤) لا يصدق من ادعى النسب إلا بالبينه أو الشيع المفيد للعلم، و يكفى الشيع و الاشتهار فى بلده، نعم يمكن الاحتيال فى الدفع الى مجهول الحال بعد معرفه عدالته بالتوكيل على الإيصال إلى مستحقه على وجه يندرج فيه الأخذ لنفسه أيضا و لكن الاولى بل الأحوط عدم الاحتيال المذكور.  
و قد مر تفصيل الكلام فى هذه المسألة مستوفى فى كتاب الزكاه فى مسألة الثانية و العشرين من فصل أوصاف المستحقين.

#### [مسألة (٥) فى جواز دفع الخمس الى من يجب عليه نفقته اشكال]

مسألة (٥) فى جواز دفع الخمس الى من يجب عليه نفقته اشكال خصوصا فى الزوجه، فالأحوط عدم دفع خمسه إليهم بمعنى الإنفاق عليهم محتسبا مما عليه من الخمس، اما دفعه إليهم لغير النفقه الواجبه مما يحتاجون اليه مما لا يكون واجبا عليه كنفقه من يعولون و نحو ذلك فلا- بأس به كما لا بأس بدفع خمس غيره إليهم و لو للإنفاق مع فقره حتى الزوجه إذا لم يقدر على إنفاقها.

لا إشكال فى عدم جواز دفع الخمس الى من يجب على الدافع نفقته من زوجته أو من يجب الإنفاق عليه بالقرابه البعديه كالآباء و الأمهات و الأولاد، و لا- سيما فى الزوجه فيما إذا كان الدافع المنفق متمكنا من الإنفاق عليهم، و ذلك لكونهم حينئذ غنيا بوجوب نفقتهم على المنفق، و تمكن المنفق بالإنفاق عليهم، و هذا فى الزوجه أظهر لكونها مالكة لنفقتها على المنفق بحيث لو لم ينفق عليها لكانت دينا على ذمته كسائر الديون بخلاف غيرها ممن ينفق عليه، حيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٤

انه و ان وجب الإنفاق عليه لكنه لو تركه لا- يكون دينا عليه يشغل به ذمته، و ما ذكرناه بناء على خروج المنفق عليه بوجوب الإنفاق عليه و تمكن المنفق على الإنفاق عن الفقر و صيرورته غنيا ظاهر و لو قلنا بعدمه كذلك أيضا لعدم صدق الإخراج ضمنا على الإنفاق ممن يجب إنفاقه عليه بل هو صرف على نفسه.

و يمكن ان يستدل لذلك بما ورد من المنع عن إعطاء الزكاه بهم معللا بأنهم عياله لازمون له كالصحيح المروى عن الصادق عليه السلام: خمسة لا يعطون من الزكاه شيئا الأب و الام و الولد و المملوك و المرأة و ذلك انهم عياله لازمون له- بناء على مساواة الخمس و الزكاه فى الاحكام، و كون الاختلاف فيهما فى المصرف بل و لو مع المنع ذلك أيضا لإشعار التعليل المذكور فى الخبر على المنع عن الإعطاء فى الخمس أيضا هذا كله مع تمكن المنفق من الإنفاق، و مع عدم تمكنه من الإنفاق فلا يجوز له الإنفاق عليهم متسكعا محتسبا مما عليه من الخمس، لان الواجب فى الخمس و الزكاه هو الإخراج عن نفسه و فى الدفع الى من يجب عليه نفقته لا يصدق الإخراج عن نفسه بل هو فى كونه صرفا فى نفسه اولى من كونه صرفا فى غيره، و هذا بخلاف ما إذا دفع إليهم ما لا يكون واجبا عليه كمصارف الدواء و الطيب و مخارج السفر و نحوه من الزوجه و مصارف من يعوله الواجب

نفقته من القرابة البعضية كزوجة الابن أو الأب، فإنه يجوز ان يدفع إليهم محتسبا من خمسه لصدق الإخراج فيما إذا كان الآخذ مستحقا له كما لا بأس للمنفق ان يدفع الى واجب نفقته خمس غيره و لو للإنفاق مع فقر المنفق إذا لم يقدر على الإنفاق حتى بالنسبة إلى زوجته لصدق الإخراج عليه و الله العالم بأحكامه

### [مسألة (٦) لا يجوز دفع الزائد عن مؤنة السنة لمستحق واحد]

مسألة (٦) لا يجوز دفع الزائد عن مؤنة السنة لمستحق واحد و لو دفعه على الأحوط.

اختلف في جواز دفع الزائد عن مؤنة السنة بمستحق واحد على قولين،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٥

و المصرح به في رسالة الخمس للشيخ الأكبر تقوية جوازه، و حكاه عن السيد في المناهل، و المختار عند صاحب الجواهر هو العدم و قال بأنه الأقوى في النظر وفاقا للدروس و المسالك و غيرهما بل قال لا أجد فيه - اي في عدم جوازه - خلافا. و يستدل للأول بإطلاق الأدلة و بحصول الوصف اعنى الفقر حين القبض فيما كان القبض لما زاد عن مؤنة السنة دفعه لا تدريجا و جواز دفع ما زاد عن مؤنة المستحق في الزكاة مع ما تقدم من كون الخمس هو هي و انما التفاوت بينهما في المصروف و نحو الصرف.

و يستدل لعدم الجواز بمرسل احمد بن محمد و فيه: و النصف لليتامى و المساكين و أبناء السبيل من آل محمد صلى الله عليه و آله الذين لا تحل لهم الصدقة و لا الزكاة عوضهم الله مكان ذلك الخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل منهم شيء فهو له و ان نقص عنهم و لم يكنهم أتمه لهم من عنده كما صار له الفضل كذلك لزمه النقصان، و مرسل حماد بن عيسى، و فيه: يقسم بينهم على الكفاف و السعة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شيء فهو للوالى و ان عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالى ان ينفق ما عنده بقدر ما يستغنون و انما صار عليه ان يموئهم لان له ما فضل عنهم، و هذان المرسلان مع اعتراف شيخ الفقهاء صاحب الجواهر (قده) بعدم وجدانه الخلاف في عدم الجواز لعله كاف في إثبات عدم جوازه، الا ان الشيخ الأكبر (قده) في رسالة الخمس ناقش في دالتهما.

أما أولا فبان الظاهر من المرسلين كون ذلك التقسيم على قدر الكفاية من الامام عليه السلام لجميع ما يحصل بيده من الخمس، فلعل الاقتصار حينئذ على الإعطاء بقدر الكفاية لئلا يحصل الإعواز و يدخل على بعض المستحقين و يصير

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٦

حيثا عليهم حيث يبقون محتاجين إلى أخذ الصدقات فيخل بتشريع الخمس لهم لتزويهم عن أخذها، و يدل على ذلك التصريح في مرسل حماد بن عيسى بتقسيم الزكاة كذلك، و فيه بعد بيان مصرف الزكاة و مستحقه على ما في الآية: يقسم (يعنى الإمام عليه السلام) بينهم في مواضعهم بقدر ما يستغنون به في سنتهم بلا ضيق و لا تقتير فان فضل من ذلك شيء رد إلى الوالى و ان نقص من ذلك شيء و لم يكتفوا به كان على الوالى ان يموئهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا و يؤخذ بعد ما بقى من العشر فيقسم بين الموالى و بين شركائه الذين هم عمال الأرض و أكرتها فيدفع إليهم أنصباؤهم على قدر ما صالحهم عليه و يؤخذ الباقي فيكون ذلك أرزاق أعوانه على دين الله و في مصلحة ما ينوبه من تقوية الإسلام و تقوية الدين في وجوه الجهاد و غير ذلك مما فيه مصلحة العامة ليس لنفسه من ذلك قليل و لا كثير - الحديث.

فانظر كيف صرح فيه بأنه يقسم بينهم بقدر ما يستغنون به في سنتهم، مع انه لا خلاف في جواز إعطاء الفقير من الزكاة ما زاد

على كفاية سنته دفعةً لأجل ان ما فى المرسل بيان وظيفة الامام و الوالى من الزكوات المجتمعة عنده، فيكون الحكم فى الخمس كذلك.

و ثانيا ان المرسلين لا يزيد ان على بيان فعل الامام و مداومته أو التزامه من باب انه احد أنواع الإيصال إلى المستحق لا انه حكم الهى يتعين عليه إتيانه.

و ثالثا لو سلم انه حكم الهى فلا دلالة فيهما على انه حكم الجميع حتى من يجب عليه إخراج الخمس الذى فوض أمر نصف الخمس كالزكاة اليه، بل يحتمل ان يكون واجبا على الامام عليه السلام الذى نسبة الفقراء اليه على السواء من حيث الرحمة و الشفقة فيجب ان يكون تقسيم الأخماس و الزكوات و بيت المال منه على وجه البسط التام و تكون مؤنة السنة للفقراء كالوظيفة المستمرة للشخص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٧

فى كل سنة من عند رئيسه- و بذلك يجاب عن دعوى عدم وجدان الخلاف من عدم جوازه إذ هو ناش عما ذكره المشهور من تقسيم نصف الخمس على مستحقيه على الكفاية، و لعل ما ذكره مبنى على ما استفادوه من النصوص التى قد عرفت دلالتها، فالإنصاف عدم ما يدل على المنع، فكما يجوز للدافع نفسه تخصيص بعض الأصناف بالإعطاء و منع بعض الآخر فلا يجب عليه البسط كذلك يجوز له تخصيص بعضهم فى مقدار المعطى و ان استلزم حرمان بعض الآخر لكن بشرط ان لا يصل الى حد الإجحاف بالنسبة إلى البعض فيمنع حتى فى الزكاة كما لو جمع أهل البلد جميع زكواتهم و أعطوه رجلا واحدا يكفيه عشر مقدارها لمؤنة عمره مع موت باقى الفقراء من الجوع، إذا القطع حاصل بعدم رضاء الله سبحانه به، و منافاته مع تشريع الزكاة التى شرعت بملاك التسوية بين الأغنياء و الفقراء- و يشترط ان يكون الإعطاء لما يزيد عن مؤنة السنة دفعةً لا تدريجا و الا لا يجوز الزائد لخروج الأخذ عن الفقر بوصول مؤنة سنته اليه فلا يجوز له أخذ الزائد عنها بالتدريج، هذا و لكن الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

### [مسألة (٧) النصف من الخمس الذى للإمام عليه السلام]

مسألة (٧) النصف من الخمس الذى للإمام عليه السلام أمره فى زمان الغيبة راجع الى نائبه و هو المجتهد الجامع للشرائط فلا بد من الإيصال اليه أو الدفع الى المستحقين باذنه، و الأحوط له الاقتصار على السادة ما دام لم يكفهم النصف الآخر، و اما النصف الآخر الذى للأصناف الثلاثة فيجوز للمالك دفعه إليهم بنفسه لكن الأحوط فيه أيضا الدفع الى المجتهد أو بإذنه اعرف بمواقعة و المرجحات الى ينبغى ملاحظتها.

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) ذكره غير واحد من الأصحاب فى دفع الخمس فى حال الحضور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٨

أمرين أحدهما وجوب دفعه كملا الى الامام عليه السلام و فى المعبر و عن المنتهى نسبه الى الشيخين و جماعة من علمائنا، و استدلل له الشيخ الأ-كبر (قده) فى رسالة الخمس بقوله: و يكفى فيه عدم تسلط المالك بنفسه على افراز النصف للإمام إذ لا ولاية له عليه و لا- على احد من قبيله انتهى، و هو المقتضى لقاعدة الفراغ، و لانه الواقع و المأثور و ما ثبت من نصب الوكلاء منهم فى قبض الخمس و دلالة سياق بعض الاخبار على اضافة الخمس كملا إليهم و تحليلهم بعض الناس منه و غير ذلك مما

يشعر الى ان لهم ولاية التصرف في النصف الباقي من الخمس.

و ثانيهما تقسيم الامام عليه السلام نصف الآخر الأصناف الثلاثة بينهم بقدر حاجاتهم فما فضل فهو له، و ما أعوز فعليه الإتمام، و لم يحك التصريح بالخلاف في ذلك عن أحد إلا عن الحلبي (قده) حيث منع عن الأمر الثاني، و قال: بأنه يحفظ الفاضل لهم و منع عن وجوب الإتمام عليه عند الإعواز، و استدلل للمنع عن كون الفاضل له بوجوه ضعيفة غير ناهضة مثل ان ما استحقه الأصناف يختص بهم و لا يجوز التسلط على ما استحقوه من غير إذنهم، و مثل قوله ان الله سبحانه جعل للإمام قسطا و للباقيين قسطا فلو أخذ الفاضل و أتم الناقص لم يبق للتقدير فائدة، و قوله الذين يجب الإنفاق عليهم محصورون و ليس هؤلاء من الجملة فلو أوجبنا عليه إتمام ما يحتاجون اليه لزدنا فيمن يجب عليهم في الإنفاق فريقا لم يبق عليه دلالة، و لا يخفى ما في هذه الوجوه من الوهن، و الاوهن من ذلك هو البحث عن حكم دفع الخمس في حال الحضور الى الامام فضلا عن البحث عما وظيفته عليه السّلام بعد الأخذ من صرفه على الأصناف على قدر كفايتهم و ان الفاضل له عليه السّلام ان زاد و يجب عليه الإتمام ان نقص لان كل ذلك مما يعمل عند حضوره و يكون وظائف شخصه عليه السلام فهو العالم بما يعمل، و لا يترتب على البحث عنه ثمرة عملية بالنسبة إلينا لكي يترتب على البحث عنه فائدة، و ربما يتكلف في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٩

ذكر الفائدة فيه و ذلك بوجهين.

الأول إذا كان لزوم إتمام ما نقص من الأصناف عليه في حال حضوره يجب صرف سهمه عليه السّلام على الأصناف في حال غيبته.

و الثاني إذا كان الواجب عليه السّلام إعطاء الفقير من الذرية بقدر كفايته لا يجوز الإعطاء إليه زائدا عن مؤنة سنته فيصيره اقتصاره في الإعطاء على كل مستحق بقدر ما يكفيه دليلا على عدم جواز الإعطاء بالأزيد من مؤنة سنته و أورد على الأول بأن وجوب التميم ما نقص من كفايتهم على الإمام انما هو لأجل اجتماع الخمس بجميعه عنده و لا يربط له بما إذا كان النقص بتقصير من المكلفين في الإيصال كما في مثل اعصارنا، إذ الظاهر ان القائلين بوجوب التميم عليه عليه السلام لا يقولون بوجوب صرف حصته من الخمس إليهم من باب التميم حتى يقال بتعديه الى زمان غيبته مع ان غير واحد ممن توقف في وجوب إتمامه على الامام عليه السّلام من ماله في حال الحضور ذهبوا الى صرف سهمه عليه السّلام في حال غيبته إلى الأصناف على وجه التميم.

و أورد على الأخير بمنع الملازمة بين عدم جواز إعطاء الزائد عن مؤنة السنة بالمستحق و بين كون الفاضل للإمام، لا مكان ان يقال: بعدم كونه له عليه السّلام و وجوب كونه عنده بعنوان الامانة يجب عليه حفظه لحوائجهم المستقبلية، أو صرفه في مصارف بيت المال و نحوها، و بالجملة فلم يثبت في البحث عن تلك المسألة أعنى البحث عن وجوب إعطائه عليه السّلام الى المستحق بقدر الكفاية و كون الفاضل له و الإتمام عند الإعواز عليه ثمرة عملية إلا ان الحق وجوبه كذلك، لدلالة مرسل حماد بن عيسى، و مرسل احمد بن محمد المتقدمين عليه بعد فرض حجيتهما سندا لكونهما من المقبولة التي اعتمد عليه الأصحاب مع دالتهما على اختصاص ذلك بمن تبسط يده و تجتمع عنده جميع الأحماس و الزكوات، و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٠

يكون صرف بيت المال في مصارفه تحت نظره و لو كان من الفقهاء في عصر الغيبة ان اتفق، و من جميع ما ذكرناه ظهر وجوب دفع سهم الامام عليه السّلام الى شخصه الشريف في حال حضوره و إمكان الإيصال ضرورة القطع بوجوب إيصال المال الى صاحبه.



(الأمر الثاني) وقع الخلاف في نصف الخمس الراجع الى الامام عليه السلام في عصر غيبته عجل الله انقضائها- على أقوال، الأول إسقاطه لغيبته عليه السلام محتجا باخبار الترخيص فيه، والقائلون به بين من يقول مطلقا كسلار و أصحاب المدارك و الذخيرة و المفاتيح و الوافي و الحدائق و غيرهم، و من يقول به فيما إذا لم يكن محتاج من الأصناف الثلاثة و الا يجب صرفه فيهم كما اختاره صاحب الوسائل حيث عنون في كتاب الخمس بابا في إباحة حصة الإمام من الخمس للشيعة مع تعذر إيصالها اليه و عدم احتياج السادات، و ذكر فيه الأخبار الواردة في التحليل.

و لا يخفى ان الاخبار الدالة على الإباحة و الترخيص معارضة مع ما يدل على عدم الإباحة و التشريد في طلبه و النكير على حبسه و عدم دفعه غاية الإنكار، و الترجيح لتلك الأخبار الدالة على نفى التحليل لكونها معمولا بها و كون الأخبار الدالة على التحليل معرضا عنها، و الجمع بينهما يجعل الأخبار المثبتة للتحليل على زمان الغيبة و النافية له على زمان الحضور باطل لما في الاخبار المثبتة ما يأبى عن الحمل على زمان الغيبة كما في الاخبار النافية مما يأبى باختصاصه بزمان الغيبة كما لا وجه للجمع بينهما بتقييد اخبار النافية للتحليل بالاخبار المثبتة له، و ذلك لانه مع إباء كثير من الاخبار النافية عنه يكون التقييد فرع التكافؤ المنتفى بينهما، فالقول بسقوط سهمه عليه السلام في عصر الغيبة ساقط.

القول الثاني وجوب عزله و إيداعه و الوصية به عند الموت واحدا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩١

بعد واحد حتى ينتهي إلى زمانه صلوات الله عليه و يصل إليه أرواحنا فداه، و هو المحكى عن مقنعة المفيد و الحلبي و القاضي، و نسب الى السيد و نسبه فيما حكى عن المنتهى الى جمهور أصحابنا و استحسنة و قال هو حسن، و لعل القول به لكونه الأقرب فيما يعمل في المال المعلوم مالكة مع تعذر الإيصال إليه حيث انه مع تعذره يجب حفظه ما دام ممكنا و الإيضاء به عند الثقة عند حضور الموت الى ان يصل الى مالكة أو ان يفنى، و قال في التهذيب: و هذا القول عندي أوضح الأقوال لأن الخمس حق واجب لصاحبه لم يرسم فيه قبل غيبته حتى يجب الانتهاء اليه فوجب حفظه الى وقت إيابه من الإيضاء إليه الى ان قال و ان ذهب ذاهب الى ما ذكرناه في شطر الخمس الذي هو خالص للإمام عليه السلام و جعل الشرط الآخر لمستحقه بما في القرآن لم يبعد إصابته الحق في ذلك بل كان على صواب انتهى ملخصا.

و فيه أولا- ان ذلك معرض للتلف بل في أمثال هذه الأعصار موجب للقطع به، و لنعم ما افاده الشيخ الأكبر (قده) في رسالة الخمس بقوله: و كأنهم كما قيل بنوا ذلك على أو قائمهم المملوءة بالعلماء و الصلحاء و الأتقياء و ظنوا قرب خروجه عليه السلام أو ان زمان الغيبة كله على ذلك المنوال، و لم يعلموا بتسافل الحال و تقلب الأحوال انتهى، و هو كما أفاد بل المظنون انهم لا يحتملون طول الغيبة الى هذه المدة كما اننا منتظر انصرامها في كل عام، و ثانيا انه يتم مع عدم العلم برضائه عليه السلام بصرفه في بعض المصارف على ما نبين، و اما معه فصرفه فيما يعلم برضاه هو الطريق الأقرب في العمل به كما لا يخفى.

القول الثالث وجوب كثره في الأرض حتى يظهره الله تعالى له عند ظهوره، نسبه المفيد (قده) في المقنعة و لم يسنده بعد المفيد أحد إلى واحد معين من أصحابنا، و قال الشيخ الأكبر (قده) انه مجهول القائل، و قال المفيد (قده)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٢

في الاستدلال له انه يتأول خبر أورد ان الأرض تظهر كنوزها عند ظهور الامام عليه السلام و انه عليه السلام إذا قام دله الله تعالى على الكنوز فيأخذها من كل مكان و لا يخفى ما فيه من الضعف و الوهن.

القول الرابع وجوب صرفه في الأصناف الثلاثة من السادة تميما لما ينقص من حوائجهم، و هو المنقول عن جماعة، و اختاره المحقق في الشرائع و قربه العلامة في المختلف و نسبه الشهيد الثاني (قده) الى المشهور بين المتأخرين و استدلوا لذلك بما

تقدم من الخبرين المرسلين الدالين على ان حصتهم لو قصرت عن حاجتهم لكان على الإمام الإتمام من نصيبه حال حضوره، فان وجوب هذا حال حضوره يقتضى وجوبه حال غيبته فان الواجب من الحقوق لا يسقط بغيبته من عليه الحق خصوصا إذا كان لله تعالى.

ولا يخفى انه لم يظهر من المرسلين كون الإتمام واجبا عليه عليه السلام في حال حضوره أولا، وانه على تقدير وجوبه لم يعلم وجوبه عليه من نصيبه من الخمس ثانيا، وانه على تسليم كونه من نصيبه يكون الظاهر انه لمكان كونه رئيسا على قبيله و يكون الواجب على المكلف إيصال الخمس بل ما عليهم الحقوق و يجب عليه صرفه فى المحتاجين، و اين هذا بمن يجب عليه من الخمس من افراد المكلفين ثالثا، و ان هذا يتم لو لم يعلم برضاه عليه السلام فى صرف سهمه عليه السلام فى مصارف آخر مما هو أهم من ذلك، و معه فيجب صرفه فيما علم برضاه صلوات الله عليه به.

الخامس التخيير بين إيداعه و دفنه و هو المحكى عن نهاية الشيخ، السادس التخيير بين الدفن و الإيضاء به و صلة الأصناف مع حاجتهم عن و هو المحكى الدروس السابع التخيير بين حفظه و الإيضاء به و بين صرفه فى محاويج الذرية و هو المحكى عن المختلف، الثامن صرفه فى فقراء الشيعة و ان لم يكونوا من الذرية و هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٣

المحكى عن ابن حمزة.

التاسع اجراء حكم المال المجهول مالكة عليه بصرفه فى الصدقة بدعوى ان المراد بالمجهول مالكة هو ما جهل تطبيقه عليه و لو مع العلم بنسبه كما عليه فى الجواهر، و اما بان المناط فى التصديق عنه هو تعذر الإيصال اليه و لو مع العلم بالتطبيق أيضا كما إذا كان المالك فى محل يتعذر إيصال ماله اليه كصاحب الأمر أرواحنا فداه و عجل الله تعالى فى فرجه و انقضاء زمان غيبته كما عليه الشيخ الأكبر (قده)، و لا يخفى ما فى الجميع مع إمكان صرفه فيما يعلم برضائه به حيث انه يجب صرفه فيما يعلم برضاه و هو القول العاشر و عليه المعول.

و توضيحه ان من المعلوم ان من أهم الأمور فى عصر الغيبة و زمان انقطاع الناس عن التشرف الى حضور وليهم و مولاهم هو اقامة أساس الدين، و ترويج الشرع الأقدس المتين و الرباط فى حفظ عقائد شيعته عن إضلال المضلين و نشر أحكام سيد المرسلين و الأمور القائم برعايتها و حمايتها العلماء الروحانيين الذين يحفظ قوائم الدين عن الجهلة التابعة للشياطين بحيث لولاهم لاضمحل الدين و بطل سنن المرسلين و ليس فى عصر الغيبة الذى نرجو من الله انقضائه أمراهم من ذلك، و من المعلوم ان حفظ ذاك الأساس من شئون الإمام الحجة المعصوم أرواحنا فداه الذى نصب لإبقاء الدين و حفظ قوائمه و بنيانه عن الزوال و الاضمحلال، كما ان جده خاتم النبيين صلى الله عليه و آله منصوبا لإحداثه و تأسيسه بحيث لو كان صلوات الله عليه ظاهرا غير مستور و يرى ان حفظ أساس شريعة جده متقوم بإبقاء الحوزة العلمية و إدامته من أول من يرد فيهم للتحصيل الى آخر من به الزعامة لكان يبذل من ماله ما به تقوم تلك الجامعة، حيث ان إبقاء الدين بإبقائها و إبقائها ببذل مبقياها ما به يحصل بقاءها و يقطع الإنسان بأنه صلوات الله عليه يفعله و هكذا مع غيبته يعلم علما قطعيا برضاه صلوات الله عليه بذل ماله على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٤

شيعته فى ذاك المصروف من غير فرق فى ذلك بين الصرف فى الذرية أو غيرهم، بل يرى رضاه فى صرفه فى كلما به يحصل هذا المقصد.

و يعجبني ما يعبر به بعض مشايخنا رضوان الله من الصرف فى حوائج من شرع فى - هو الفتاح العليم - الى من بلغ من العلم ما بلغ و صرف فيما به يحفظ الجامعة من بناء المدرسة و المسجد و المنبر و الوعظ و الواعظ، و تدوين الكتب العلمية و طبع الكتب

و تأسيس دار القراءة، و حفظ ما يحذو حذو تلك الأمور مما به يحفظ أساس الدين و يقوم سنامه و الله المؤيد الموفق و به الاعتصام و نسأله تعالى ان يرينا السرور بفرج ال محمد عليهم السلام، و ما ذكرناه لعله ظاهر لمن القى السمع و هو شهيد، فإن خفى على احد فعله من قلة التدبر أو الاعوجاج فى الفهم هذا فى بيان مصرفه فى زمان الغيبة.

و اما كيفية صرفه فالمعروف و جوب إيصاله إلى المجتهد الجامع لشرائط الاجتهاد القابل للنيابة عن سادة أهل الزمان كما حكى عن المحقق و العلامة و الشهيدين، و قد نسب الى أكثر العلماء و أكثر المتأخرين، و عن الشهيد الثانى إجماع القائلين لوجوب الصرف للأصناف على الضمان لو تولاه غير الحاكم، و استدلوا له بان المجتهد نائب عن الغائب عليه السلام و عند تعذر الإيصال إليه عليه السلام يجب الإيصال إلى نائبه و انه حاكم منصوب منه فيكون له الحكومة فى أخذ سهمه عليه السلام و صرفه فيما يعلم برضائه عليه السلام فى صرفه فيه، و لأنه فى عصر الغيبة هو المنصوب لسدانة الدين و حفظ حوزة المسلمين، و المتحمل لا عباء حراسة العقائد و انه اعرف و أبصر بما هو اهم و أصلح و نحو بسطه و جمعه و أخذه و صرفه، و انه الحجّة من قبل الحجّة فى عصر الغيبة كما يدل عليه قوله عليه السلام: فهو حجتى عليكم و انا حجّة الله، و إذا كانت الزعامة الدينية له عليه السلام فى عصر ظهوره و بسط يديه تكون فى عصر غيبته للمنصوب من قبله كذلك، و حيث يتوقف زعامته على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٥

بسط يده بالإعطاء فلا بد من إيصال ماله عليه السلام اليه ليتمكن به من ان يصنع ما كان هو يصنعه عند ظهوره و بسط يده. و المحكى عن غير واحد هو جواز تولى المالك صرفه فيما يعلم رضا الامام عليه السلام من دون المراجعة إلى الحاكم الشرعى، و حكى عن عريّة المفيد، و مال إليه فى الحدائق و اعترف به فى الجواهر أيضا و هو مع استلزامه تشتت الحوزة العلمية و انفصامها لعدم اجتماع شتاتها تحت جامع يجمعها و رئيس يقودها، و تنتهى إلى الزوال و الفناء يتوقف على علم المالك رضائه عليه السلام فيما يصرفه و هو لا يحصل إلا للأوحدى مع ما فى حصوله لهم تريهم اختلفوا فى مصرفه و نحو صرفه فى عصر الغيبة على أربعة عشر قولاً أو أكثر، و هذا الاختلاف يشهد على انهم لم يظهر لهم رضاه عليه السلام فى صرفه و الاعمه لم يكن لهم سبيل الى هذا الاختلاف، و إذا كان حالهم ذلك مع كونهم مؤيدا من عند الله العزيز الحكيم فى استنباط الاحكام و بالفيض القدس عن مولا هم و مولى الأنام عليه السلام فكيف بعوام الناس الذين هم بمعزل عن عهدة الافهام، و الله المؤيد بالصواب هذا ما عندى فى حكم سهمه الشريف و الله سبحانه و وليه هو العالم بما كان.

الأمر الثالث فى حكم النصف الآخر الذى للأصناف الثلاثة فى زمان الغيبة، و الأقوال فيه أيضا مختلفة، فالمحكى عن غير واحد هو سقوطه و إباحتة للشيعة، و قد نسب إلى الديلمى و قواه فى الذخيرة، و نسبه فى الحدائق إلى جملة من معاصريه. و استدلوا له بالأخبار الواردة فى التعليل، و بان تقسيمه منصب الامام عليه السلام و لا- دليل على ثبوت ولاية ذلك لغيره، و لقصور أدلة الوجوب عن شمول حال الغيبة الموجب للرجوع الى البراءة عند الشك فى وجوبه فيها، و لا- يخفى ما فى هذا الاستدلالات من الوهن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٦

اما التمسك بأخبار التحليل بما مر من انها معارضة بأخبار نفى التحليل حسبما مر فى حكم سهم الامام عليه السلام مضافا الى المنع عن شمولها لسهم السادات للتأمل فى ولاية الإمام عليه السلام فى التحليل عنه لمخالفته مع المنع عن التصرف فى مال الغير بناء على كون نصف الخمس ملكا للسادة نحو ملك مستحقى الزكاة لها، و مع المنع عن ملكهم فلا أقل من كونه متعلق حقهم و منافاته مع حكمة تشريع الخمس لهم بسد الفاقة عنهم بتشريعه، و لعمري ان تحليله عنهم بعيد فى الغاية بحيث لو فرض ظهور اخبار التحليل فى تحليله ظهورا قويا و لم يكن لها معارض لكان الالتزام به مشكلا جدا، و كيف مع عدم ظهورها فى تحليل سهم

الذرية و معارضتها مع ما هو أقوى و أظهر منها فلا محل للتمسك بها على التحليل، و التمسك بكون تقسيمه منصب الامام و لا دليل على ثبوت ولاية ذلك لغيره فهو أسقط من التمسك باخبار التحليل لمنع كون ذلك منصبه أولا، و منع كون وجوب الدفع اليه على تقدير تسليمه نحو وجوب دفع المالك الى مستحقه ثانيا، بل المتيقن منه انما هو وجوبه فيما إذا كان مبسوط اليد، و كان اللازم جمع الوجوهات عنده من الأخماس و الزكوات و سائر ما فى بيت المال لكى يصرفها فى مصارفها على ما هو وظيفة الوالى، و من المعلوم ان هذا لم يتحقق للأئمة الطاهرين فى عصر من الأعصار إلا فى قليل من الزمان فى ولاية أمير المؤمنين عليه السلام.

و بعبارة أوضح دفع سهم السادة من الخمس الى الامام انما يجب من حيث كونه واليا متصديا للأخذ و الإعطاء لا مطلقا، و منع سقوطه عن الدافع بتوسط عدم التمكن من إيصاله الى الامام عليه السلام ثالثا، و ليت شعري بأى موجب يسقط عمن يجب عليه الإخراج و وجوب إخراجه إذا لم يتمكن من إيصاله الى الامام مع فرض كون تشريعه لدفع ضرورة مستحقه، و هذا ما ياباه الفهم المستقيم بل اللانذ عن الغيب أيضا، فالإنصاف إسقاط هذا القول عن الأقوال فى سهم السادات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٧

فى عصر الغيبة، و أسقط منه القول بوجوب دفنه الى زمان ظهور الامام عليه السلام كما حكى عن بعض، أو وجوب الإيصال كما عن التهذيب، أو التخيير بين الدفع إلى الأصناف و بين عزله و حفظه و الوصية به كما عن المقنعة، أو بين ذلك و بين الدفن كما عن المبسوط، و الصواب هو وجوب دفعه الى مستحقه من غير ترديد و لا إشكال.

إنما الكلام فى وجوب الرجوع فى ذلك الى الحاكم الشرعى فيه (قولان) المحكى عن بعض الفقهاء هو الأول للشك فى ولاية الدافع على التعيين، فيكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال، و نسبة المحقق المجلسى فى زاد المعاد الى المشهور و المختار عند جماعة هو عدم الوجوب و جواز مباشرة المالك الى دفعه الى المستحق بنفسه كما فى الزكاة، و لا يبعد التفصيل بين الحاكم المبسوط يده و قيامه بوظائف الولاية التى منها جمع الأخماس و الزكوات و جباية الخراجات و غيرها مما كان يصنعه النبى صلى الله عليه و آله فى عصره، و بين غيره بوجوب الدفع إلى الأول لأن الأخذ و التقسيم و وظيفة الإمام عليه السلام من حيث انه ولى و الحاكم المبسوط يده نايبه من حيث قيامه بشئون الولاية دون الأخير، بل الأقوى وجوب الدفع اليه مع مطالبته كما لا يخفى.

### [مسألة (٨) لا إشكال فى جواز نقل الخمس من بلده الى غيره]

مسألة (٨) لا إشكال فى جواز نقل الخمس من بلده الى غيره إذا لم يوجد المستحق فيه، بل قد يجب كما إذا لم يمكن حفظه مع ذلك أو لم يكن وجود المستحق فيه متوقعا بعد ذلك و لا ضمان حينئذ عليه لو تلف و لا فرق بين البلد القريب و البعيد و ان كان الاولى القريب الأمر مع المرجح للبعيد.

ينبغى أولا- ان يبحث عن جواز العزل للمالك مع عزله أيضا و الافع عدم جوازه و لو عزله أو مع عدم عزله و لو مع جوازه فلا محل للبحث عن هذه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٨

المسألة، فنقول قد استشكل المصنف (قده) فى جوازه فى المسألة الخامسة عشر التى تأتى حيث يقول:- و فى تشخيصه بالعزل اشكال.

و تفصيل الكلام فيه امام مع التمكن من إخراجه إلى المستحق ففى جواز العزل و عدمه (وجهان) قد يقال بالأول، و ذلك لما

استدلوا به على جواز عزل الزكاة مع التمكن من إخراجها إلى المستحق من ان للمالك الولاية على الإيصال إلى المستحق فله الولاية على العزل، وانه أمين على حفظها فيكون أمينا على أفرزها و ان له دفع القيمة و تملك العين فله عزلها و تعيينها و ان منعه عن عزلها يقتضى منعه عن التصرف فى النصاب و هو ضرر عليه، و لا يخفى ان هذه الوجوه لو تمت لدلت على جواز عزل الخمس أيضا مع التمكن من إيصاله إلى مستحقيه، لكن قد مر فى كتاب الزكاة عدم تماميتها فى إثبات جواز العزل فى الزكاة فلا يصح التمسك بها لإثبات جوازه فى الخمس أيضا، و العمدة فى إثبات جواز فى الزكاة دلالة بعض الاخبار على جوازه فيها فلو تمت دلالته عليه فيه يمكن القول به فى الخمس بناء على ما مر مرارا من عدم التفاوت بين الزكاة و الخمس فى الاحكام الا فى المصرف و فى كيفية الصرف، فيجوز فيه ما يجوز فيها، لكن إثبات تلك الكلية مشكل و ان كان الاشتراك بينهما ثابت فى أكثر الموارد بالدليل.

و استدلال فى المستند على جوازه فى الخمس بالإجماع على ولاية المالك على القسمة و هى أى القسمة معنى العزل، و بظهور الأخبار المتضمنة لإفراز المالك الخمس الذى تعلق بماله و عرضه على الامام عليه السلام، و تقرير الامام عليه السلام له، و الإجماع على ولاية المالك على القسمة لم يثبت، و على تقدير ثبوته لا يثبت تعيين المعزول بكونه خمسا قبل قبض المستحق، نعم هو يدل على ولايته على إعطائه من مال الخمس عينا أو قيمة بدلا عنه من باب الخمس، و اما براءة ذمته به قبل قبض المستحق فلا، و منه يظهر ما فى الاستدلال بالأخبار المتضمنة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٩

لتقرير الامام عليه السلام ما أفرزه المالك بعنوان الخمس، فإنه ليس فيها إلا إرسال شىء من الأموال خمسا اليه عليه السلام، و لا دلالة فيها على افراز المالك و عزله، و لا على تقرير الامام عليه السلام عزله و لعل المال المرسل باق على ملك المالك ما لم يقبضه المرسل اليه و تبرء ذمته المرسل بالوصول الى المرسل اليه.

و مما ذكرناه يظهر عدم الدليل على جواز العزل مع التمكن من الإيصال إلى المستحق، بل الصواب ان يقال بقيام الدليل على عدم جوازه تكليفا و عدم تعيينه خمسا بالعزل و ضعا لمخالفته مع الضوابط المقررة فى التصرف فيما للغير فيه شىء ملكا أو حقا الا على بعض وجوه الحق كحق الجناية، و ان الخمس كالزكاة دين أو كالدين لا يتعين الا بقبض المالك أو من بحكمه من وكيله أو نائبه و على هذا فالظاهر عدم جواز العزل عن الدافع مع التمكن من الإيصال إلى المستحق بنفسه أو بوليّه الذى هو الحاكم الشرعى و الله العالم بأحكامه، هذا مع التمكن من الإيصال.

و مع عدمه فالأقوى جواز العزل كما لا إشكال فى جوازه فى الزكاة و لم ينقل خلاف فى جوازه فى الزكاة، و قد دل عليه النص أيضا، و يثبت به جوازه فى الخمس بناء على مشاركته مع الزكاة فيما لها من الاحكام الا ما ثبت اختصاصه بها، و قد فصلنا القول فى العزل فى الزكاة بما لا مزيد عليه هذا تمام الكلام فى العزل.

إذا عرفت ذلك فنقول فيما لا يجوز العزل و لا يتشخص المعزول به فلا محل للبحث عن جواز النقل إذا المنقول باق على ملك مالكة و لو كان من عين ما تعلق به الخمس، و لو تلف يكون التالف ملك المالك و لا- يحسب شىء منه من الخمس حتى يبحث عن ضمانه على الناقل، و مع جواز العزل لا إشكال فى جواز النقل من بلده الى غيره إذا لم يوجد المستحق فيه إذا أمكن حفظه مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٠

رجاء وجود المستحق، و الظاهر ضمان الناقل حينئذ لو تلف لان النقل و ان كان جائزا لكن جوازه لا يوجب رفع الضمان لو تلف، و مع الشك فالأصل بقاء الاشتغال، و مع عدم التمكن من حفظه أو عدم رجاء المستحق فى بلده يجب نقله لان النقل

طريق الإيصال إلى مستحقه ولا ضمان لأنه محسن وليس على المحسنين من سبيل، ومع وجود المستحق في البلد وتمكن المالك من الدفع إليه ففي جواز النقل الى بلد آخر وعدمه (قولان).

و المحكى عن الذخيرة و في المسالك و المدارك هو الأول، لجوازه في الزكاة و اشتراك الخمس معها في أحكامها إلا فيما قام الدليل على افتراقهما فيه، و قد مر في الزكاة جواز نقلها الى بلد آخر مع التمكن من إيصالها إلى المستحق في بلدها، و المصرح به في الشرائع و عن النافع و الإرشاد و التحرير هو الأخير لما تقدم من منع ذلك في الزكاة، و يمكن ان يستدل له أيضا بمنافاته مع الفورية العرفية لا سيما مع حاجة المستحق في البلد و انتظار الدفع اليه، و لكن إطلاق المنع حينئذ ممنوع، بل الحق هو الفرق بين تساوي زمان الدفع الى من في البلد مع الدفع الى من في بلد آخر، أو تفاوتهما بالتخير مع التساوي و تعيين الدفع الى من زمان الدفع إليه أقل منهما مع التفاوت هذا مع عدم مرجح آخر و الا فينبغي مراعاته وجوبا أو استحبابا على حسب اختلاف الموارد و مراتب الترجيح، و كيف كان فلو تلف عند نقله فلا إشكال في الضمان لقيام الإجماع عليه في الزكاة، و يلحقها الخمس في ذلك، و لعدم ما يوجب رفعه من الإحسان في النقل كما كان في مورد وجوبه، و لا فرق في جميع ما ذكرناه بين البلد القريب و البعيد مع عدم رجحان لأحدهما على الآخر، و لكن الأرجح مع تساويهما اختيار القريب كما يرجح الدفع في بلد الخمس على النقل في البلد القريب، و من التمكن من الدفع الى المستحق في بلده الدفع الى وكيله أو وليه اعني الحاكم مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠١

الشوعي فلا يجوز النقل معهما بناء على عدم الجواز مع التمكن من الدفع في البلد، و يجوز مع الضمان بناء على جوازه.

### [مسألة (٩) لو اذن الفقيه في النقل لم يكن عليه ضمان]

مسألة (٩) لو اذن الفقيه في النقل لم يكن عليه ضمان و لو مع وجود المستحق، و كذا لو وكله في قبضه عنه بالولاية العامة ثم اذن في نقله.

قد تقدم أنفا في ذيل المسألة المتقدمة ان الفقيه ولي للمستحق، فمع اذنه في النقل ينتفى الضمان لانه اذن من له الاذن فيه، و هذا بخلاف اذن المستحق نفسه لعدم ولايته في ذلك لان المالك للخمس كالكافة هو طبيعة المستحق لا افراده فما لم يصل الى الفرد لا يصير مالكا له، و حيث انه لا يكون وليا فلا أثر لإذنه قبل ان يصير مالكا، و هذا بخلاف الفقيه فإنه و ان لم يكن مالكا لكنه ولي على المالك لانه رب طبيعة المستحق، فبإذنه في النقل يصير النقل جائزا و لو لم يكن جائزا لولاه كما عند المستحق في البلد، و يرتفع به الضمان و لو كان ضامنا مع عدمه كما إذا لم يكن النقل واجبا عليه و لو مع جوازه، و اولى من عدم الضمان ما إذا وكله الفقيه في القبض عنه بالولاية العامة ثم اذن له في نقلها فان المالك يخرج حينئذ عن عهده الدفع و يصير برىء الذمة عن التكليف بالأداء، و انما يصير وكيلا في نقل مال المستحق عن طرف الفقيه و ليس عليه ضمان قطعا.

### [مسألة (١٠) مؤنة النقل على الناقل في صورة الجواز]

مسألة (١٠) مؤنة النقل على الناقل في صورة الجواز و من الخمس في صورة الوجوب. لا ينبغي الإشكال في ان مؤنة النقل على الناقل في صورة جواز النقل لانه مع التمكن من إيصاله إلى المستحق في البلد ليس في نقله مصلحة للمستحق لكي تكون مؤنته عليه، و مع وجوب النقل تكون مؤنته من الخمس لانه يقع لمصلحة المستحق مع كون تحميلها على المالك ضرر عليه و هو مندفع عنه بقاعدة لا ضرر.

## [مسألة (١١) ليس من النقل لو كان له مال في بلد آخر]

مسألة (١١) ليس من النقل لو كان له مال في بلد آخر فدفعه فيه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٢

للمستحق عوضا من الذى عليه فى بلده، و كذا لو كان له دين فى ذمة شخص فى بلد آخر فاحتسبه خمسا، و كذا لو نقل قدر الخمس من ماله الى بلد آخر فدفعه عوضا عنه.

إخراج الخمس من مال فى غير بلد المال اما يكون بمال له فيه عينا، أو يكون دين له فى ذمة شخص فى بلد آخر، أو بنقل مال له غير ما فيه الخمس من بلد المال، أو يكون بنقل الخمس بعد إفرازه فيما يجوز إفرازه إلى بلد آخر على وجه محلل فيما يجوز له النقل أو المحرم فيما لا يجوز له النقل، و يجوز له إخراج الخمس فى جميع هذه الصور بلا اشكال و لا خلاف فيه الا فى الصورة الأخيرة أعنى ما إذا نقل الخمس بعد إفرازه إلى بلد آخر على الوجه المحرم على احتمال ذكره الشهيد الثانى فى الزكاة من كون حكمه تشريع حرمة النقل انتفاع مستحقى بلد المال، و لان النقل منهى عنه و النهى موجب للفساد.

و لا يخفى ما فيه لان الدفع فى غير البلد فرد من افراد الدفع المأمور به الواجب لعدم تقييد المستحق بكونه من أهل البلد فيصدق الامتثال بالدفع اليه كما يصدق بالدفع إليه فى البلد فيصدق به الامتثال، و ما ذكره من ان النهى يوجب فساد لا يخلو من الغرابة إذ النهى تعلق بالنقل لا بالدفع بعد النقل، اللهم الا ان يقول باشتراط كون المستحق من أهل البلد و هو ممنوع، لعدم ما يوجب اعتباره و فى الجواهر ان المحكى عن الخلاف و المنتهى و التذكرة و المختلف الإجماع على الاجزاء فيما نقل محرما، ضرورة عدم الاختصاص بهما بفرد دون فرد فيتحقق الدفع الى المستحق، و لأنه إذا حضر فقير غير أهل البلد فدفعت اليه اجزاء فكذا الفرض انتهى ما فى الجواهر.

و لا يخفى ان ما احتمله الشهيد الثانى فى الزكاة و ما أجيب عنه يجرى فى الخمس بعينه، فالحق صحة الدفع و الاحتساب من الخمس فى جميع الصور المتقدمة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٣

## [مسألة (١٢) لو كان الذى فيه الخمس فى غير بلده]

مسألة (١٢) لو كان الذى فيه الخمس فى غير بلده فالأولى دفعه هناك و يجوز نقله الى بلده مع الضمان.

ينبغى ان يعلم ان المراد من البلد الذى ينقل عنه المال الى بلد آخر هو البلد الذى فيه لا خصوص البلد الذى فيه المالك، و ان المراد من البلد المنقول اليه هو غير البلد الذى فيه المال سواء كان البلد الذى فيه المالك أو غيره، فالنقل من الذى فيه المال الى بلد المالك كالتقل عن الذى فيه المالك الى غيره فيما إذا كان المالك فى بلد المال فيجوز النقل الى بلد المالك فيما يجوز النقل عنه، و يحرم النقل اليه فيما يحرم النقل عنه، و ما فيه الضمان فى النقل عن بلد المالك ففيه الضمان فى النقل اليه، و ما لا ضمان فى النقل عنه فلا ضمان فى النقل اليه.

و الذى يدل على ارادة بلد المال لا بلد المالك هو ما استدلوا به على المنع من النقل من منافاته مع فورىة وجوب الإخراج، و كونه تغريرا للمال و تعريضا له للتلف، و ان الحكمة فى تشريعه انتفاع مستحقى بلد المال به كما فى الزكاة رفعا لختهم، و كسرا لما فى قلوبهم من شرفة الأغنياء بما هم فيه، و أنت ترى ان هذه لو تمت لدلت على المنع عن النقل عن بلد المال و لو الى بلد المالك كما هو ظاهر.

### [مسألة (١٣) ان كان المجتهد الجامع للشرائط في غير بلده]

مسألة (١٣) ان كان المجتهد الجامع للشرائط في غير بلده جاز نقل حصه الإمام عليه السلام اليه، بل الأقوى جواز ذلك و لو كان المجتهد الجامع للشرائط موجودا في بلده أيضا، بل الاولى النقل إذا كان من في بلد آخر أفضل أو كان هناك مرجح آخر. بناء على وجوب دفع حصه الإمام عليه السلام الى الفقيه في عصر الغيبة أو الى من يأذن بالدفع اليه يكون حال الفقيه بالنسبة إلى حصته عليه السلام حال الأصناف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٤

المستحق بالنسبة إلى الصنف الآخر، فإذا لم يكن المجتهد و لا وكيله في بلد المالك، و لا يرجى وجوده، أو وجود وكيله فيه يجب النقل الى البلد الذي هو أو وكيله فيه، و لا يكون الناقل ضامنا لو تلف بالنقل، و مع وجوده فيه يجوز نقله الى بلد آخر للتسليم الى مجتهد آخر، و مع ترجيح المجتهد الآخر بأفضليته أو أهميته و نحوهما يكون الاولى نقله اليه. و لو قلد مجتهدا يجوز ان يعطى حصه الإمام عليه السلام الى مجتهد آخر إلا إذا خالف رأيه رأى من يقلده في مصرفه، فلا يجوز له الدفع إليه حينئذ.

### [مسألة (١٤) قد مر انه يجوز للمالك ان يدفع الخمس من مال آخر له]

مسألة (١٤) قد مر انه يجوز للمالك ان يدفع الخمس من مال آخر له نقدا أو عروضاً، و لكن يجب ان يكون بقيمته الواقعية فلو حسب العروض بأزيد من قيمتها لم تبرء ذمته و ان قبل المستحق و رضى به. قد مر في مسألة الخامسة و السبعين من الفصل المتقدم حكم تخيير المالك بين دفع الخمس من العين أو قيمته نقداً أو جنساً، و المقصود من هذه بيان اعتبار كون القيمة عند دفع القيمة هي القيمة الواقعية، فلو حسب العروض بأزيد من قيمتها لم تبرء ذمته بالنسبة إلى تلك الزيادة و ان برئت بالنسبة إلى قيمتها الواقعية كما إذا دفع النقد بأنقص من قيمة الخمس تبرء ذمته عنه بقدر ما دفع لا بمقدار ما عليه و لو رضى المستحق، اللهم الا ان يبيع العروض بالمستحق بمبلغ أزيد من قيمته الواقعية، أو يصالحه به ثم يحتسب ثمنه أو عوضه عليه خمسا فإنه تبرء ذمته عن ذاك المقدار إذا كانت المعاملة صادرة عن رضاء المستحق واقعا.

### [مسألة (١٥) لا تبرء ذمته من الخمس الا بقبض المستحق]

مسألة (١٥) لا- تبرء ذمته من الخمس الا- بقبض المستحق أو الحاكم سواء كان في ذمته أو في العين الموجودة، و في تشخيصه بالعزل اشكال.

عدم البراءة من دون قبض المستحق نفسه أو الحاكم واضح، حيث ان الخروج عن كل حق لا حد لا يحصل إلا بإيصاله إليه، أو الى وكيله، أو وليه من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٥

غير فرق في ذلك بين العين و الدين، كما ان البراءة بإيصاله إلى المستحق أو وكيله ظاهر، و اما البراءة بالإيصال إلى الحاكم فلكونه وليا للمستحق، و يكون قبضه قبضه، و ذلك فيما إذا كان القابض هو الامام عليه السلام مما لا اشكال، و في الحاكم الشرعي في عصر الغيبة مبني على ثبوت تلك الولاية له كما هو الحق، و قد مر في كتاب الزكاة، و في المسألة التاسعة من هذا



الفصل كما انه مر البحث عن تشخيص الخمس بالعزل في المسألة العاشرة.

### [مسألة (١٦) إذا كان له في ذمة المستحق دين]

مسألة (١٦) إذا كان له في ذمة المستحق دين جاز له احتسابه خمسا، و كذا في حصة الإمام عليه السلام إذا اذن المجتهد. المراد باحتساب ما في ذمة المستحق من الدين خمسا هو قصد كون ما في ذمته الذى هو من جملة أموال المالك خمسا، و إعطائه الى من عليه الدين الذى هو مستحق الخمس، و يترتب عليه برأيه المالك عن الخمس و انتقال ما في ذمة المستحق من مال المالك خمسا الى المستحق و براءة ذمته عن الدين، و حيث ان الإنسان لا يملك على نفسه شيئا لعدم صحته اعتباره عند العقلاء تكون نتيجة انتقال ما في ذمته اليه هو براءة ذمته عن الدين و لا حاجة الى الإقباض و القبض فى الخارج، و لا تعيين شىء مما فى يد المالك خمسا على وجه العزل، و لا إلى الإعلام إلى المديون بذلك، و ليس فى صحته ذلك إشكال إلا ما قد يورد بعدم صحته تعيين المالك ما فى ذمة المديون خمسا، و عدم صحته تملكه إياه بعد تعيينه، لعدم صحته أن يملك الإنسان ما فى ذمة نفسه، و ان صح ملك ما فى ذمة غيره، و احتياج التملك إلى إعلام صاحب الذمة به لكونه مفتقرا الى العقد المشتمل على الإيجاب و القبول المفتقر إلى الإعلام، فلا يحصل ملك ما فى ذمة شخص بتملكه مالكة الى صاحب الذمة إلا بقبوله المتوقف على علمه به.

و لكن كل هذه الإشكالات مندفعه، أما الإشكال فى صحته تعيين المالك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٦

ما فى ذمة غيره خمسا فاندفاعه واضح بعد فرض كون ما فى ذمة المديون من أمواله و ان له تعيين الخمس فى شىء من أمواله نقدا كان أو عروضاً، كان فى الخارج أو فى الذمة، كما إذا كان لمن عليه الخمس شيئا فى ذمة مديون و عينه المالك خمسا ثم أحال مستحقا غير صاحب الذمة عليه فاداه المديون الى المحال، حيث لا إشكال فى برأيه من عليه الخمس عما عليه، و ليس هذا الا لتعين ما يأخذه المستحق عن المديون للخمس المتوقف على تعيينه فيكشف عن صحته تعيينه.

و اما الإشكال على صحته تملك المالك ما فى ذمة المديون فهو أيضا مندفع بصحة اعتباره فيما إذا يترتب عليه الإبراء، كما فى بيع الدين على من هو عليه، مع ان فى إعطاء الخمس ليس تملكاً من المعطى الى المستحق، بل هو إعطاء حقه اليه سواء قلنا فى حقه بالشركة أو غيرها مما يحتمل فى تعلق حق المستحق بالعين، فيكون احتساب ما على المديون خمسا له كتعيين عين من أموال المالك الذى عند المستحق خمسا له، حيث انه بعد تعيينه خمسا لا يحتاج إلى إيصاله إليه لكونه حاصلا عنده، و لا فرق فى ذلك بين العين و الدين كما لا يخفى.

و من ذلك يظهر اندفاع الاشكال الثالث، حيث ان الإيصال إلى المستحق ليس تملكاً له حتى يحتاج الى القبول، بل و لا إبراء لذمته من المالك حتى يبحث عن كونه إيقاعاً لا- يحتاج الى القبول، بل اللازم فى براءة ذمته عن الخمس تعيين شىء من ماله خمسا، و إيصاله إلى المستحق من دون اعتبار علم المستحق به كما فى إيصال العين الخارجى إليه حيث لا يشترط فيه علم الأخذ بكونه خمسا، كما لا- يشترط ذلك فى الزكاة، و يصح الإيصال العين الخارجى بصورة الهدية، و يستحب ذلك فى ذوى المروات من المستحقين، و حيث ان المال المتعين خمسا و أصل إلى المستحق و حاصل عنده كالعين الخارجى يكون وديعة عنده، فبعد تعيينه من المالك خمسا يصير ملكا للمستحق قهرا و لو لم يعلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٧

به، و حيث ان الإنسان لا- يملك ما فى ذمته يترتب عليه براءة ذمته عن الدين لا- ان البراءة تحصل بإبراء المالك الدائن حتى يبحث عن كونه إيقاعا أو غيره.

فالمتحصل من الجميع صحة احتساب المالك ماله فى ذمة المستحق من الدين خمسا و لو لم يعلم المستحق به، هذا فى حصة المستحق، و هكذا الكلام فى حصة الإمام إذا كان للمالك دين فى ذمة المجتهد حيث يكون المجتهد المديون بالنسبة إلى حصة الإمام كالاصناف الثلاثة بالنسبة إلى حصة المستحق، بل و كذا احتساب ما فى ذمة غير المجتهد من حصة الإمام إذا كان باذن المجتهد حيث انه يعتبر إيصاله اليه، أو انه يقع باذنه و هذا ما عندى فى تلك المسألة و الله العالم.

و يدل على صحة ما ذكرناه كونه مطابقا مع القاعدة و انه على تقدير مخالفتها لها قد ورد النص به فى الزكاة مع ما هو المسلم من كون الخمس مثل الزكاة إلا- فيما دل الدليل على اختصاصه بأحدهما، بل قد قيل بان الخمس هو الزكاة و انما اختلافهما فى المصرف و فى كيفية الصرف.

### [مسألة (١٧) إذا أراد المالك ان يدفع العوض نقدا أو عرضا]

مسألة (١٧) إذا أراد المالك ان يدفع العوض نقدا أو عرضا لا يعتبر فيه رضا المستحق أو المجتهد بالنسبة إلى حصة الإمام عليه السلام و ان كانت العين التى فيها الخمس موجودة، لكن الاولى اعتبار رضاه خصوصا فى حصة الإمام عليه السلام.

قد مر فى مسألة الخامسة و السبعين من الفصل المتقدم ان الخمس بجميع اقسامه متعلق بالعين، و ان المالك يتخير فى دفعه بين دفع خمس العين أو دفع قيمته من مال آخر نقدا أو جنسا، مستدلا لإثبات التخيير بالمروى عن أمير المؤمنين عليه السلام فيمن وجد كنزا فباعه بغنم قال عليه السلام: إذ خمس ما أخذت- و الخبر المروى فى السرائر و ما روى عن ابن الصلت و المروى عن ابن سيار عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٨

الصادق عليه السلام، و هذه الاخبار كلها و ان تدل على أخذ الخمس من القيمة لكنها لا تدل على اختيار دفع القيمة من أول الأمر لاحتمال ان أخذ القيمة المذكور فيها من باب اجازة البيع على تقدير كونه فضوليا بالنسبة إلى الخمس، أو كونه برضاء من الأخذ بعد صدور البيع من المالك و أخذه الثمن، أو كون تعلق الخمس بالعين على نحو تعلق حق الجناية برقبة العبد الجانى الذى لا- يمنع عن بيعه فيكون ثمنه فى صيرورته متعلق الحق، فيكون الأخذ من الثمن أخذا من العين المتعلق بها الخمس لا قيمتها.

فمع هذه الاحتمالات يكون القدر المتيقن من جواز الدفع نقدا أو جنسا ما رضى به المستحق فى سهم السادة أو المجتهد فى سهم الامام عليه السلام فالأحوط اعتبار رضائهما فيما كانت العين موجودة خصوصا فى حصة الإمام عليه السلام، لأن إثبات ولاية المالك فى تعويض حقه عليه السلام مما فى العين بالقيمة أشكل و الله العالم.

### [مسألة (١٨) لا يجوز للمستحق أن يأخذ من باب الخمس و يرده على المالك]

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ١١، ص: ٢٠٨

مسألة (١٨) لا يجوز للمستحق أن يأخذ من باب الخمس و يردده على المالك إلا فى بعض الأحوال، كما إذا كان عليه مبلغ كثير و لم يقدر على أدائه بأن صار معسرا و أراد تفريغ الذمة فحينئذ لا مانع منه إذا رضى المستحق بذلك.  
قد استوفينا الكلام فى حكم هذه المسألة فى طى المسألة السادسة عشر من المسائل المذكورة فى ختام كتاب الزكاة فراجع.

### [مسألة (١٩) إذا انتقل الى الشخص مال فيه الخمس]

مسألة (١٩) إذا انتقل الى الشخص مال فيه الخمس ممن لا- يعتقد وجوبه كالكافر و نحوه لم يجب عليه إخراجه فإنهم أباحوا لشيعتهم ذلك سواء كان من ربح تجارة أو غيرها، و سواء كان من المناكح و المساكن و المتاجر أو غيره.  
فى هذه المسألة أمور.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٩

(الأول) المشهور على اباحة المتاجر للشيعة فى عصر الغيبة و ما يشبهها من أزمنة قصور أيدى أئمة العدل عمالهم من البسط و القبض بل الظاهر منهم انها من المسلمات، و عن ظاهر البيان انه مما أطبق عليه الإمامية.  
و فسر المتاجر تارة بما يشتري من الغنائم المأخوذة من أهل الحرب حال الغيبة فإنها بأسرها أو بعضها للإمام عليه السلام و هى مباح لشيعتهم لا بمعنى إسقاط الخمس من مكسبها بل عن أصلها، و المتاجر بهذا التفسير يرجع الى الأنفال، و اخرى بما يشتري من أموال الإمام عليه السلام من الأرض و الأشجار المختصة به عليه السلام و الرقيق و الحطب و القصب المقطوعة من الأجسام المختصة به عليه السلام و هى بهذا التفسير أيضا تدخل فى الأنفال و يلحقها حكمه، و ثالثه بما يشتري الأموال التى تعلق بها الخمس من أرباح المكاسب أو المعدن أو الكنز و نحوها ممن لا يعتقد وجوبه كالكافر أو المخالف الذى لا يعتقد وجوبه فيها مثل أرباح المكاسب التى لا يقولون بوجوب الخمس فيها و هى بهذا المعنى هى المراد مما فى المتن.

و يدل على حلها غير واحد من الاخبار كالمرسى المروى فى غوالى اللئالى، قال سئل الصادق عليه السلام فليل له يا بن رسول الله ما حال شيعتكم فيما خصكم الله به إذا غاب غائبكم و استتر قائمكم؟ فقال عليه السلام: ما أنصفناهم و ان اخذناهم و لا اجبناهم ان عاقبناهم بل نبيح لهم المساكن لتصح عباداتهم و نبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم و نبيح لهم المتاجر لتركو أموالهم- و غير ذلك مما نشير الى بعضه، و الظاهر منه هو ما يقع به التجارة من الأموال التى ينتقل ممن لا يخمس لعدم الاعتقاد بوجوبه، و اما من لا يخمس مع اعتقاده به ففى جواز الشراء منه منع لعموم ما يدل على حرمة شراء الخمس قبل وصول حقهم إليهم، و لكن المصرح به فى الروضة هو الجواز و هو المحكى عن ظاهر الحللى أيضا.

و كيف كان و المنفى من الخمس فى المتاجر هو الخمس المتعلق بها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٠

قبل الانتقال الى من يشتريها، و اما ما يتعلق بربحها الحاصل فى هذه التجارة فالأقوى عدم سقوطه، لعموم أدلة ثبوته فى أرباح المكاسب، و عدم ما يدل على سقوطه، فان ما يدل على اباحة المتاجر يدل على سقوط ما فيه قبل الانتقال ممن لا يعتقد وجوبه، و لا تعرض له فى سقوطه عما يتجر به من ذاك و لا يقدر السكوت عنه فى مثل هذه الاخبار لأنها واردة فيما ينتقل إلى الشيعة لأجل القنية لا للتجارة فالعمومات الدالة على الثبوت فى مال التجارة سالمة عن المخصص و المعارض.

(الأمر الثانى) المعروف بين الأصحاب حل المناكح للشيعة فى حال الغيبة بل عن المنتهى فى حال الحضور أيضا مع نسبة حلها

فى حال الحضور و الغيبة إلى علمائنا اجمع، و فسرت المناكح أيضا بوجه.

(منها) الجوارى اللاتى كلها للإمام إذا كانت من الأنفال أو بعضها كانت مما يخمس إذا انتقلت إلى الشيعة ممن لا يعتقد بكونها للإمام أو بوجوب الخمس منها، و لا- ينبغى الإشكال فى حلها بهذا المعنى لدلالة غير واحد من الاخبار على حلها كالمرسل المروى عن غوالى اللئالى المتقدم فى الأمر الأول، و كخبر الفضيل المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: من وجد برد حينا فى كبده فليحمد الله على أول النعم، قال قلت جعلت فداك ما أول النعم؟

قال: طيب الولادة ثم قال عليه السلام قال أمير المؤمنين لفاطمة عليها السلام احلى نصيبك من الفيئى لإبائى شيعةنا ليطيبوا ثم قال عليه السلام انا أحللتنا أمهات شيعةنا لابائهم ليطيبوا- و ما فى تفسير العسكرى عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال لرسول الله صلى الله عليه و آله قد علمت يا رسول الله صلى الله عليه و آله انه سيكون بعدك ملك غضوض و جبر فيستولى على خمسى من السبى و الغنائم و يبيعون فلا يحل لمشتريه لأن نصيبى فيه فقد وهبت نصيبى منه لكل من ملك شيئا من شيعةنا لتحل منافعهم من مأكى و مشرب و لتطيب مواليدهم و لا يكون أولادهم أولاد حرام، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١١

ما تصدق أحد أفضل من صدقتك و قد تبعك رسول الله صلى الله عليه و آله فى فعلك أحل الشيعة كل ما كان فيه من غنيمة و بيع من نصيبه على واحد من شيعةنا و لا أحلها انا و أنت لغيرهم.

و خبر الثمالى المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام ان الله جعل لنا أهل البيت سهاما ثلاثة فى جميع الفيئى فقال تبارك و تعالى وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِإِخْوَتِهِ الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ - فنحن أصحاب الخمس و الفيئى و قد حرمانه على جميع الناس ما خلا شيعةنا و الله يا أبا حمزة ما من ارض تفتح و لا خمس يخمس فيضرب على شىء منه الا- كان حراما على من يصيبه فرجا كان أو مالا- و خبر ضريس الكناس المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام أ تدرى من اين دخل على الناس الزنا؟ فقلت لا ادرى فقال: من قبل خمسننا أهل البيت الا لشيعةنا الا- طيبين فإنه محلل لهم و لميلادهم، و الاخبار العامة الواردة فى تحليل الخمس مطلقا المنزلة على تحليل ما ينتقل إلى الشيعة من غيرهم ممن لا يعتقد وجوب الخمس فيه لمعارضتها على ما هى عليه من الإطلاق مع ما دل على التشديد فى مطالبتهم له و النكير على المسوف فى أدائه كما تقدم.

و ظاهر هذه الاخبار تحليل الجوارى اللاتى تنتقل ممن لا يعتقد وجوب الخمس فيها مع كونها بجميعها مال الإمام، أو ان فيها حقه الى الشيعة بالبيع و نحوه و ان كان فى بعضها التعبير بالبيع و الشراء كما فى المروى عن تفسير العسكرى عليه السلام لكن من المعلوم عدم خصوصية فى الانتقال بالبيع و الشراء خصوصا مع التعليل للحل بتطيب الولادة الجارى من الانتقال بغير البيع من المعاملات.

و الظاهر من عنوان المناكح فى هذه الاخبار و فى كلمات الأصحاب هو ما قدمناه اعنى الجوارى المنتقلة إلى الشيعة ممن لا يعتقد بشوت حق للإمام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٢

فيها كلا أو بعضا، فلا تشمل الجارية التى من جملة مال التجارة الذى تعلق به الخمس، بل الظاهر من الاخبار حرمة التصرف فيها إذا بنى المتصرف فيها على عدم الضمان، و تصرف فيه كتصرفه فى أمواله، و كذا لا تشمل الجارية التى اشترت بعين المال الذى تعلق به الخمس كالمعدن و نحوه، أو عين ما فضل من المؤنة من ربح تجارته، و لا الجارية التى انتقلت إلى الشيعة من

سابى شيعى يعتقد ثبوت حق الامام فيها كلا أو بعضا ممن استقل بالاغتنام بها. والمراد بالجوارى هو القابلة للوطى بحيث تصلح لابن تصير من أمهات الأولاد لا- خصوص المتولدات منها، لان الظاهر من التعليل بطيب الولادة هو تحليل كل الجوارى للتحرز عن خبث الولادة من بعضها و هى المتولدات منها، كما ان العدة وجبت على النساء المدخول بها جميعا تحرزا عن اختلاط المياه فى بعض منها، فالعلة حينئذ حكمة التشريع لا علة الحكم كما لا يخفى، هذا حكم المناكح بناء على تفسيرها بالجوارى المنتقلة إلى الشيعة من غيرهم ممن لا يرى حقا للإمام فيها.

(و منها) اى من تفاسير المناكح انها الجوارى يشتريها بثمن فيه الخمس، و قال فى المسالك: و ربما فسرت بالزوجات و السرارى التى يشتريها من كسبه الذى يجب فيه الخمس، فإنه حينئذ لا يجب إخراج خمس الثمن و المهر، ثم قال: و هذا التفسير راجع الى المؤنة المستثناة، و قدم تقدم الكلام فيها، و انه مشروط بحصول الشراء و الترويج فى عام الريح، و كون ذلك لائقا بحاله انتهى.

(و منها) تفسيرها بمهور الزوجات من ربح المكاسب الذى فيه الخمس الذى أشار إليه فى عبارة المسالك مع ما فيه، و فى تفسيرها بثمن السرارى، و حاصله ان ثمن الجارية و مهر الزوجة يعدان من المؤنة فان وقع الشراء أو النكاح فى أثناء حول التجارة فلا خمس فيهما و ان كانا بعد الحول فيدخلان فى البحث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٣

المتقدم من تحليل مطلق الخمس و عدمه، و قد عرفت ان الحق عدم تحليله لمعارضة أخبار التحليل مع ضعف سند أكثرها مع ما يدل على التشديد فى مطالبته و الإنكار الشديد على من يمنع عن أدائه مع تحملها للحمل على ما يختص بالإمام عليه السلام من الأنفال، و نحوها مع ما فى الأخير من حرمة المهر لا يوجب حرمة الزوجة لكى يضر بطيب الولادة، لأن المهر ليس من أركان عقد النكاح الذى يلزم من تحريمه تحريم العقد الموجب لفساده.

(الأمر الثالث) صرح غير واحد بإلحاق المساكن الى المناكح فى حلها للشيعة فى زمن الغيبة، و اختلفوا فى تفسيرها أيضا، فقيل: بأنها المساكن الذى يغتنم من الكفار، و الاخبار المتقدمة فى الأمرين الأولين تدل على إباحتها لكونها بهذا التفسير من الأنفال، و هى مختصة بالإمام عليه السلام.

و قيل انها المسكن المختص بالإمام كرؤس الجبال و بطون الأودية و لو فى غير الأراضى المغتنة من الكفار، و هى بهذا المعنى أيضا مختصة بالإمام كما سيأتى فيشمها ما دل على إباحته عليه السلام لشيعة من المساكن.

و قيل بأنها المسكن الذى يشتري من المال الذى فيه الخمس كالى يشتري من ربح المكاسب بعد الحول أو من الكنز أو المعدن، و هى بهذا المعنى من أرباح المكاسب التى لا خمس فيها فيما يصرف منها فى المؤنة، و يجب الخمس فى الفاضل من المؤنة منها.

### [خاتمة فى الأنفال]

(الأمر الرابع) فى الأنفال، و هى جمع نفل بالتحريك أو السكون، قال فى مجمع البحرين: النفل الزيادة، و الأنفال ما زاده الله تعالى فى هذه الأمة من الحلال لانه كان محرما على من كان قبلهم، و بهذا سميت النافلة من الصلاة نافلة لأنها زيادة على الفرض، و يقال لولد الولد نافلة لأنه زيادة على الولد، و منه قوله تعالى وَ هَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ، وَ يَعْقُوبَ نَافِلَةً فإنه دعا بإسحاق و زيد يعقوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٤

نافلة تفضلا منه سبحانه و ان كان الكل بتفضله و منه».

و الكلام فى الأنفال يقع تارة فى موضوعها، و اخرى فى حكمها (اما الأول) فالمراد به هنا ما يختص به النبى صلى الله عليه و آله زيادة على غيره، و هو بعده للإمام عليه السّلام، و هى أمور (الأول) الأرض التى ملكت من الكفار من غير قتال سواء انجلوا عنها أو مكنوا المسلمين منها و هم فيها، و الظاهر انه لا خلاف فى كون ذلك من الأنفال (و يستدل له) بحسنه ابن البخترى المروى فى الكافى عن الصادق، قال الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب أو قوم صالحوا أو قوم أعطوا بأيديهم و كل أرض خربة و بطون الأودية فهو لرسول الله صلى الله عليه و آله و هو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء (و خبر سماعة) المروى فى الكافى أيضا قال سألته عن الأنفال، فقال كل أرض خربة أو شىء يكون للملوك فهو خالص للإمام و ليس للناس فيها سهم، و منها البحرين لم يوجف عليها بخيل و لا- ركاب (و الموثق المروى) فى التهذيب عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام، قال سمعته يقول الفيئى و الأنفال ما كان من ارض لم يكن فيها هراقة الدماء و قوم صلحوا و أعطوا بأيديهم و ما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهو كله من الفيئى فهذا لله و لرسوله فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث شاء، و هو للإمام عليه السّلام (و مرسل حماد) المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السّلام، و فيه: و الأنفال كل أرض خربة باد أهلها و كل ارض لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب و لكن صلحوا و أعطوا بأيديهم على غير قتال، و له رؤس الجبال و بطون الأودية و الآجام و كل أرض ميتة لا رب لها و له صوافى الملوك ما كان فى أيديهم من غير وجه الغصب لادن النصب كله مردود، و هو وارث من لا- وارث له و يعول من لا حيلة له» و غير ذلك من الاخبار الكثيرة التى يأتى بعضها.

(الثانى) الأرض الموات سواء لم يجر عليها ملك كالمفاوز (١) أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٥

ملك و باد أهلها، و لا فرق بين كونهم مسلمين أو كفارا، و لا خلاف ظاهرا فى كونها من الأنفال، و قد ادعى عليه الإجماع و انها للإمام عليه السّلام كما عن الخلاف و الغنية، و عن جامع المقاصد و التنقيح نسبتها إلى أصحابنا، و يدل عليه الاخبار المتقدمة و غيرها و هى كثيرة، و تقييد الأراضى المملوكة بكونها بعد طرو الممات عليها مما باد أهلها للاحتراز عمالها مالك معروف فإنها لمالكها و ان صارت مواتا، و هذا فيما ملكها بالانتقال إليه بالإرث أو الشراء و نحوهما ظاهر- و لو اعرض عنها- لعدم خروجها عن ملكه بالاعراض، و مع الشك فيه يكون المرجع هو استصحاب البقاء.

و اما ما ملكا أهلها بالإحياء ففى زوال ملكهم عنها بعد صيرورتها مواتا أو بقائها على ملكهم قولان، ظاهر صحيح الكاهلى المروى فى الكافى و التهذيب عن الباقر عليه السّلام هو الأول، و فيه: من أحيى أرضا من المسلمين فليعمرها و ليؤد خراجها الى الامام من أهل بيتى و له ما أكل منها فان تركها أو أخربها و أخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها و أحيها فهو أحق بها من الذى تركها يؤدى خراجها الى الامام من أهل بيتى و له ما أكل منها (الحديث) و بذلك أيضا صرح غير واحد من الأصحاب، و تنقيح البحث عنه موكول الى كتاب احياء الموات.

و لو مات عمار الأراضى المفتوحة عنوة فالظاهر انها كالمملك الخاصة المملوكة بأحد النواقل لا بالاحياء فلا تكون من الأنفال كما حكى عن السرائر نفى الخلاف فيه.

(الثالث) رؤس الجبال و بطون الأودية و الآجام، و الأجمة كالقصبه (و هى ما يقال لها بالفارسية «بيشه» أو «جنكل» و الجمع آجام و أجم (و يدل على كون هذه الثلاثة من الأنفال و انها للإمام عليه السّلام غير واحد من الاخبار كحسن ابن البخترى و خبر محمد بن مسلم المتقدمين فى القسم الأول من الأنفال، حيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٦

عد فيهما بطون الأودية من الأنفال، و كمرسل حماد المتقدم فى القسم الأول أيضا الذى فيه ذكر الثلاثة جميعا، و غير ذلك من

الآخبار، و لا إشكال فى كون هذه الثلاثة من الأنفال فى الجملة.

إلا انه ينبغى البحث عن أمور (الأول) ظاهر إطلاق النصوص و كلمات أكثر الأصحاب اختصاص هذه الثلاثة بالإمام مطلقا سواء كانت فى الأرض المختصة به كالأراضى المتقدمة فى الأولين أو كانت فى الأرض المملوكة لغيره مما لها مالك خاص أو مالك عام كالمفتوحة عنوة التى هى ملك للمسلمين، خلافا للمحكى عن الحلّى من تقييدها بما يكون فى موات الأرض المملوكة للإمام (و أورد عليه الشهيد قدس سره) فى البيان بأنه يفضى الى التداخل و عدم الفائدة فى ذكر اختصاصه عليه السلام بهذه الأنواع الثلاثة، إذ لو لا ذكره لكانت له عليه السلام لكونها من الأرضين المختصة به عليه السلام و استجوده فى المدارك، لكنه (قده) قال لو كانت الأخبار المتضمنة لاختصاصه عليه السلام بذلك على الإطلاق صالحة لإثبات هذا الحكم لكنها ضعيفة السند فيتجه المصير الى ما ذكره ابن إدريس، اقتصارا فيما خالف الأصل على موضع الوفاق (انتهى ما فى المدارك) و مثل ذلك ما عن المعتمر، حيث انه بعد ذكر المستند لإطلاق اختصاصه عليه السلام بهذه الأنواع و هو خير حسين بن راشد- ضعفه و قال ان الراوى ضعيف.

و لا يخفى ما فى كلامهما بعد كون المدارك فى حجية الخبر هو الوثوق بصدوره و لو من ناحية استناد الأصحاب إليه، فىكون خبر حسين بن راشد أيضا كذلك، مضافا الى عدم انحصار الدليل على الإطلاق به، بل يدل عليه غيره من الأخبار كمرفوعة حماد بن عيسى المتقدمة التى فيها: و له رؤس الجبال و بطون الأودية و الآجام (و مرسله أحمد بن محمد بن عيسى) التى فيها: و بطون الأودية و رؤس الجبال و الموات كلها هى له (و خبر محمد بن مسلم) المروى فى مقنعه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٧

المفيد عن الباقر عليه السلام، و فيه: سألته عن الأنفال، فقال عليه السلام كل أرض خربة أو شىء يكون للملوك و بطون الأودية و رؤس الجبال و ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب، فكل ذلك للإمام عليه السلام خالصا (و خبر داود بن فرقد) المروى عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السلام قال قلت و ما الأنفال، قال بطون الأودية و رؤس الجبال و الآجام. و لا ينبغى الإشكال فى صحة الاستناد الى هذه الأخبار مع ما فيها من الموتق و الحسن بل الصحيح مع ما ذكره الشهيد (قده) من لغوية جعل هذه الأمور ملكا له عليه السلام فى الملك المختص به الذى لو لا جعلها له لكانت ملكا له.

(الأمر الثانى) المعروف فى الأجمة أنها الأرض الملتفة بالشجر أو القصب، و عن القاموس و المصباح المنير انها الشجر الكثير الملتف (و كيف كان) فالمراد بها الأرض المستأجمة لا نفس الشجر و القصب و ان كانت يتبعها ما فيها من الأشجار و القصب. (الأمر الثالث) لو اتفق صيرورة الأرض جبلا- أو بطن واد أو أجمة فإن كانت مما لا رب لها فلا إشكال فى كونها للإمام كما كانت قبل صيرورتها كذلك، و ان كانت معمورة مملوكة بغير الإحياء فهى باقية على ملك مالكةا كما فى الأرض التى لها مالك معروف ملكها بغير الإحياء، و ان كانت مملوكة بالإحياء ففى صيرورتها بالموات للإمام عليه السلام و عدمه و جهان، و من كونها نظير ما طرء عليها الموات بما عدا صيرورتها جبلا أو بطن أو واد أو آجاما فى خروجها عن ملك مالكةا بالموات، و من إمكان اختصاص الخروج عن الملك بالموات بما إذا صارت الأرض على وجه لا- ينتفع بها أصلا لا مثل الآجام الذى هو بالمعمورة أشبه، حيث انها ينتفع بها بأشجارها و قصبها.

(الأمر الرابع) ظاهر إطلاق الأخبار كون هذه الأمور الثلاثة من الأنفال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٨

و انها للإمام عليه السلام سواء عدت من المحياة أو من الموات، حيث ان إطلاقها يشمل المحياة منها لو فوض عدها من المحياة. (الأمر الخامس) لا إشكال فى عد هذه الثلاثة من الأنفال إذا لم تكن فى الأراضى المفتوحة عنوة، و لو كانت فيها فان كانت

حادثة فيها قبل الفتح ففي كونها للإمام عليه السلام أو انها للمسلمين، وجهان، قد يقال بالأول- كما في الجواهر- تحكيما لإطلاق ما يدل على كون هذه الثلاثة للإمام، الشامل لما يكون منها في الأرض المفتوحة عنوة على إطلاق ما يدل على ان عامرها للمسلمين بناء على عدها من العامرة من الأرض لا من الموات أو ترجيح الأول على الأخير- لو منع من حكومته عليه و قيل بالتعارض بينهما بالعموم من وجه- هذا إذا عدت من المحياة و اما مع عدها من الموات فهي للإمام بلا كلام لعدم اجراء الملك عليها فتكون للإمام بعنوان انها من الأرضين الموات.

(الأمر السادس) قد يقال بندرة ترتب الثمرة المذكورة في الأمر المتقدم في رؤس الجبال و بطون الأودية لأغلبية الخراب و الموات فيهما فيدخلان في الأرضين الموات و تكون للإمام مطلقا و لو كانت في الأراضي المفتوحة عنوة، و هذا بخلاف الآجام فان في شجرها و قصبها نفع عظيم تعد بها من المحياة (و قد يورد عليه) باحتمال تبعية رؤس الجبال و بطون الأودية في الملك للأرض التي تكونان فيها و ان كانتا هما مواتا.

(و لا- يخفى) ما في القولين، اما القول بعد رؤس الجبال و بطون الأودية من الموات و عد الآجام من المحياة ففيه أولا مع غلبة الخراب في رؤس الجبال و بطون الأودية مع ما فيهما من النفع العظيم و التجارة المربحة من مراتعها و لا سيما في هذه الأعصار من بذل الأموال الكثيرة بإزاء ما فيهما من المراتع لتعليف المواشى من الأغنام و غيرها فيهما بحيث يكون ما يبذل بإزائهما مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٩

أكثر بكثير مما ينتفع من أشجار الآجام و قصبها (و ثانيا) انه لو منع من صدق العمران عليهما بدعوى توقف صدق العمران على احداث فعل في الشيء فيكون حال الآجام أيضا كذلك فالتفكيك بينهما مما لا وجه. و اما القول بتبعية رؤس الجبال و بطون الأودية في الملك للأرض التي يكونان فيها و ان كانتا هما من الموات فبعيد جدا، لعدم الدليل عليه و إطلاق ما يدل على انها من الأنفال.

(الأمر السابع) الأظهر كون الأشجار و القصب الملتفة في الآجام أيضا من الأنفال و انها للإمام عليه السلام فلا يجوز التصرف فيها بغير اذنه، بل و كذا ما في رؤس الجبال و بطون الأودية من المراتع كما صرح به المحقق (قده) في الشرائع في رؤس الجبال، حيث يقول: و منها (اي من الأنفال) رؤس الجبال و ما يكون بها (إلخ) (الرابع) مما يعد من الأنفال سيف البحار، و السيف بكسر السين:

الساحل، و قد عده المحقق في الشرائع و غيره في غيره من الأنفال (قال الشيخ الأكبر قدس سره) في رسالة الخمس: و لم أقف على دليل يدل عليه بالخصوص فالواجب الرجوع فيه الى العمومات فان كان الساحل مملوكا لشخص خاص أو عام مثل ما في الأراضي المفتوحة عنوة فحكمه حكم غيره من المملوكات و ان لم يكن كذلك و كان مواتا فهو للإمام عليه السلام، و ان كانت أرضا حية بمعنى قابليتها للانتفاع بها لقربها من البحر و استقاء زرعها من جهة قرب عروقه الى الماء أو بمد البحر ففي كونها من الأنفال و عدمه وجهان، من كونها مما لا رب لها و قد عدما لا رب لها في غير واحد من الاخبار من الأنفال، مضافا الى عموم ما دل على ان كل ارض لهم عليهم السلام، و من ظهور كلمات أكثر الأصحاب في اختصاص الأنفال بالموات و ما كان عليه يد الكفار فاستولى عليه من دون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٠

ان يوجف عليه بخيل و لا- ركاب، اما غير الموات الذي لم يكن لأحد عليه يد- و منه ما نحن فيه- فلا دلالة في كلامهم على اندراجهم في الأنفال، بل ظاهرهم العدم، فيكون من المباحات الأصلية حينئذ (و الأقوى هو الأول) لدخول المقام فيما لا رب لها من الأراضي و دلالة الاخبار على دخول ما لا رب لها في الأنفال و الله العالم.



(الخامس) مما يعد من الأنفال صوافى ملوك الحرب و قطائعهم ما لم تكن مغصوبةً من مسلم أو معاهد، و صفو الشيء خالصةً و خياره، و صفوة المال جيده، و القطائع اسم لما لا ينقل من المال كالقرى و الأراضى و الابراج و الحصون، و المراد بهما فى المقام ما اصطفاه الملوك و يختص بهم من الأموال مما ينقل و مما لا ينقل، و قد عد من الأنفال بمعنى أنه للإمام عليه السّلام كما انه كان للنبي صلى الله عليه و آله، و الحكم فيه معروف بين الأصحاب، و فى الجواهر: بلا خلاف أجده فيه.

و يدل عليه النصوص المعترية المستفيضة كصحيح داود بن فرقد المروى عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السّلام، و فيه: قلت و ما الأنفال، قال بطون الأودية و رؤس الجبال و الآجام و المعادن و كل ارض لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب و كل ارض ميتة قد جلا- أهلها و قطائع الملوك (و موثق سماعة) المتقدم الذى فيه أو شىء يكون للملوك فهو خالص للإمام (و موثق إسحاق بن عمار) المروى عن تفسير على بن إبراهيم عن الصادق عليه السّلام عن الأنفال، فقال عليه السّلام هى القرى قد خرجت و انجلى أهلها فهى لله و للرسول و ما كان للملوك فهو للإمام (و مرسل حماد) المتقدم الذى فيه: و له صوافى الملوك ما كان فى أيديهم من غير وجه الغصب، لان الغصب كله مردود.

و من هذا الخبر الأخير يظهر وجه اعتبار ان لا تكون مغصوبةً من مسلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢١

أو معاهد، إذ الغصب كله مما يجب رده الى صاحبه.

(السادس) ما يصطفيه الامام من الغنيمه قبل القسمة بمعنى ان له عليه السّلام ان يصطفى لنفسه منها ما يريد.

(و يدل عليه) مرسل حماد بن عيسى، و فيه: و للإمام صفو المال ان يأخذ من هذه الأموال صفوها، الجارية الفارسة- اى النشيطة القوية- و الدابة الفارسة و الثوب و المتاع مما يجب و يشتهى فذلك له قبل القسمة و قبل إخراج الخمس (و صحيح الربعى) عن الصادق عليه السّلام، قال كان رسول الله صلى الله عليه و آله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه و كان ذلك له- الى ان قال- و كذلك الامام عليه السّلام يأخذ كما يأخذ رسول الله صلى الله عليه و آله (و خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السّلام قال الإمام يأخذ الجارية الروقة «١» و المركب الفاره و السيف القاطع و الدرع قبل ان يقسم الغنيمه، فهذا صفو المال.

(السابع) غنيمه ما يغنم بغير اذن الامام، و المشهور انها من الأنفال، و حكى عن الشيخين و المرتضى و الحلبي و غيرهم، و ادعى عليه الحلبي الإجماع و يدل عليه مرسل عباس الوراق عن الصادق عليه السّلام، قال إذا غزى قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمه كلها للإمام عليه السّلام و إذا غزوا بإذن الإمام عليه السّلام فغنموا كان للإمام الخمس (و صحيح معاوية بن وهب) عن الصادق عليه السّلام فى السرية يبعثها الامام عليه السّلام فيصيون غنائم، فكيف تقسم، قال ان قاتلوا عليها مع أمير أمره الإمام عليه السّلام اخرج منها الخمس لله و للرسول و قسم بينهم أربعة أخماس، و ان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للإمام عليه السّلام يجعله حيث أحب.

و لكن يعارضها حسن الحلبي المروى عن الصادق عليه السّلام أيضا فى الرجل من أصحابنا يكون فى لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمه، قال يؤدى خمسها و

---

(١) الروقة بالقاف: الحسناء يقال راقنى الشيء إذا أعجبه (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٢

يطيب له (و يمكن دفع المعارضة) بحمل حسن الحلبي على ترخيص الامام عليه السّلام ان يتصرف المغنم فيما عدا الخمس مما اغتنم، و لكنه بعيد، لسوقه مساق بيان الحكم لا الرضا بان يتصرف فيما له، و يمكن القول بسقوطه عن الحجية بالإعراض عنه، و

الذى يسهل الخطب ان المورد ليس محل الابتلاء اللهم الا ان يقال بظهور الثمرة فى حليء ما لهم عليه السّلام لشيعتهم فى عصر الغيبة فإن المورد إذا كان من الأنفال كان مما أباحوه لهم من أموالهم - فلو اتفق اغتنام المسلمين فى حرب من الحروب بغير اذن الامام أو نائبه كما كان ينفق فى سالف الزمان كان ما يأخذوه من هذا القبيل.

(الثامن) ميراث من لا- وارث له، و عن المنتهى انه ذهب علمائنا اجمع إلى أنه للإمام خاصة ينقل الى بيت المال، و خالف فيه الجمهور كافة (انتهى).

و يدل عليه من النصوص صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام قال من مات و ليس له وارث من قبل قرابته و لو مولى عتاقه و لا- ضامن جريرته فما له من الأنفال (و فى خبر ابان بن تغلب) المروى فى الفقيه و الكافى عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يموت و لا وارث له و لا مولى، قال عليه السّلام هو من أهل هذه الآية: يسألونك عن الأنفال (و مرسل حماد بن عيسى) الذى فيه: و هو وارث من لا- وارث له يعول من لا- حيلة له، و تنقيح البحث و عن نحو صرفه و بيان مصرفه موكول الى كتاب الموارث.

(التاسع) المحكى عن مقنعة الفيد و نهاية الشيخ عد المعادن من الأنفال بمعنى كونها للإمام عليه السّلام، و هو المصرح به فى الكافى و حكى عن سارار، و حكاه بعضهم عن على بن إبراهيم و قواه الشيخ الأ-كبر (قده) فى رسالء الخمس و ظاهر هؤلاء القائلين عدم الفرق فى المعادن بين الظاهرة و الباطنة، و المراد من الباطنة هو ما يحتاج استخراجها إلى أعمال عمل و تحمل مؤنة، و الظاهرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٣

بخلاف ذلك كالمح و الجص و نحوهما.

(و يدل عليه) من النصوص ما فى موق عمار المروى فى تفسير على بن إبراهيم من قوله عليه السّلام: و المعادن منها (اي من الأنفال) و المروى عن تفسير العياشى - عند عد ما من الأنفال -: و المعادن (و خبر داود بن فرقد) الذى فيه فى بيان ما من الأنفال: المعادن» (و يؤيده) النصوص الدالة على ان الأرض و ما أخرج الله تعالى منها لهم.

(و المشهور) على عدم كونه للإمام عليه السّلام الا ما كانت فى الأراضى المختصة به عليه السّلام (و استدلووا له) بالأصل و خلو الروايات فى ثبوت الخمس فى المعادن عن التعرض لكونها للإمام عليه السّلام مع اشعار ثبوت الخمس فيها باختصاص الباقي بالمالك اختصاصا ناشئا عن كون الباقي له بأصل الشرع لا بتحليل الامام عليه السّلام له (و احتمال) كون الباقي بعد إخراج الخمس منه للمخرج بإذن الإمام عليه السّلام (بعيد) و ان وجب القول به فى المعادن المأخوذة من أراضى الأنفال حيث انه يتعين حمل ما دل على وجوب الخمس فيها على كون الباقي للمخرج بإذن الإمام عليه السّلام و ذلك بعد قيام الدليل على كون تلك الأراضى للإمام عليه السّلام.

(و اما ما استدلووا) به لكون المعدن مطلقا للإمام فلا يخلو عن ضعف، اما ما عدا موق ابن عمار فلضعفه سندا و عدم تحقق شهرة جابرة لضعفه، ففى الدروس ان الأشهر على مساواة الناس فى المعادن و عدم اختصاصها بالإمام عليه السّلام (و اما موق ابن عمار) فلما فى دلالة من الاشكال من وجوه (منها) ان الاستدلال به يتوقف على كون المضبوط منه «و المعادن منها» بحرف الميم فى منها كما فى بعض النسخ، لكن الموجود فى بعض كلمة «فيها» المبدوءة بالفاء بدل الميم، و عليه فلا يدل على كون المعادن مطلقا من الأنفال، بل انما مدلوله حينئذ كون المعادن التى فى الأنفال منها- ان قلنا بإرجاع الضمير المؤنث إلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٤

الأنفال (و منها) انه على نسخة «منها» المصدرة بالميم يحتمل ان يكون مرجع الضمير المؤنث هى الأرض المذكورة فى قوله عليه

السّلام: و كل ارض لا رب لها، بل لعل هذا أظهر لاقربيتها الى كلمة «منها».

(و منها) ان الضمير المذكور لو رجع الى الأنفال في قوله بعد ان سئل عن الأنفال لزم ان تكون كلمة الواو في قوله (و المعادن منها) للاستيناف مع ان الأصل فيها كونها للعطف.

(و بهذا الوجوه) يقع الإجمال في دلالة الموثق و يمنع عن التمسك به (فالأقوى) ما عليه المشهور من عدم كون المعادن من الأنفال.

(العاشر) مما عد منها: البحار، و حكى عن المقنعة و ابي الصلاح، قال في الحقائق و لم أقف على نص يدل على عدها من الأنفال (أقول) و يمكن ان يستدل لذلك بما ورد من ان الدنيا و ما فيها للإمام عليه السّلام (ففى خير محمد بن ريان) المروى فى الكافى قال كتبت الى العسكري عليه السّلام جعلت فداك روى لنا ان ليس لرسول صلى الله عليه و آله من الدنيا الا الخمس، فجاء الجواب ان الدنيا و ما عليها لرسول صلى الله عليه و آله (و فى خير محمد بن عبد الله) المروى فى الكافى أيضا عن رواه قال الدنيا و ما فيها لله و لرسوله و لنا، و غير ذلك من الاخبار (و ما ورد) من ان البحر المطيف بالدنيا لهم عليهم السّلام كخبر حفص بن البختري المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السّلام ان جبرئيل كرى «١» برجله خمسة أنهار و لسان الماء يتبعه: الفرات، و دجلة، و نيل مصر، و مهران، و نهر بلخ «٢» فما سقت أو سقى منها فلإمام و البحر المطيف بالدنيا، و فى الفقيه: و هو «أفسيكون» و قال المجلسى الأول (قده) فى قوله: و لسان الماء يتبعه انه مجاز شائع، و فسره فى شرحه الفارسى على الفقيه هكذا: و زبانه آب از عقب پا روانه بود» و المراد.

(١) الكرى كفعل: استحداث الحفر

(٢) مهران نهر السند يمر من ملتان الى الجنوب مائه فى غاية العذوبة، و نهر بلخ: جيحون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٥

بما سقت هو ما يجرى عليه الماء بنفسه من دون إله، و بما سقى منها هو ما يجرى عليه الماء بتوسط الآله من الدوالى و القرب و النواضح (و قال المجلسى قدس سره): و هو أفسيكون ليس فى الكافى و لا فى الخصال و قد ذكره الصدوق فى الفقيه، و الظاهر انه منه و ليس من الخبر، و هو- أى أفسيكون- اسم للبحر المحيط و المشهور انه اسم شعبة منه (انتهى ما فى شرح الفقيه).

و الظاهر ان ذلك كله اشتباه من الصدوق و من المجلسى الأول قدس سرهما، و الصواب ما فى شرح الكافى للمجلسى الثانى (قده) و هو ان كلمة أفسيكون ليس من الخبر و انه من الصدوق، و أراد به كلمة «آبسكون» و هى اسم جزيرة فى بحر الخزر و الآن صارت مغمورة فى الماء، و قد عربها الصدوق و عبر عنها بكلمة أفسيكون اما بتشبيه الأرض كلها با بسكون فى كونها محاطة بالماء و اما بزعم أن آبسكون هى الدنيا و البحر المحيط بها هو البحر المحيط، و كلاهما غريب، كما ان ما فى شرح الفقيه من ان أفسيكون اسم للبحر المحيط و المشهور انه اسم شعبة منه أغرب، و الله العاصم.

(و ما ورد من ان) الأنهار الثمانية لهم عليهم السّلام كخبر معلى بن خنيس أو يونس بن ظبيان قال قلت لأبى عبد الله عليه السّلام ما لكم من هذه الأرض فتبسم ثم قال ان الله بعث جبرائيل و امره أن يخرق بإبهامه ثمانية أنهار فى الأرض، منها:

سيحان و جيحان و هو نهر بلخ، و الخشوع و هو نهر الشاش «١» و مهران و هو نهر الهند، و نيل مصر و دجلة و الفرات، فما سقت أو استقت «٢» فهو لنا.

(١) قال فى مجمع البحرين فى مادة خشع: و الخشوع نهر الشاش - كما وردت به الرواية و الشاش بشينين معجمتين بلد بما وراء

النهر من الأنهر التي خرقتها جبرئيل بإبهامه (انتهى).

(٢) قال في مرأة العقول: فما سقت اى سقته من الأشجار و الأراضى و الزروع، أو استقت اى أخذت الأنهار منه و هو البحر المطيف بالدنيا أو بحر السماء، و المقصود ان أصلها و فرعها لنا (انتهى) و الظاهر ان المراد من قوله عليه السّلام أو استقت أن الأراضى التي استقت من هذه الأنهر بواسطة مد الجداول و الدوالى و الناعور فهى للإمام عليه السّلام كما تقدم فى خبر حفص من قوله أو سقى منها، فقوله عليه السّلام فى حديث المعلى أو استقت بمعنى استقت منها، اى استقت الأراضى من هذه الأنهر مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٦

و ما كان لنا فهو لشيعتنا و ليس لعدونا منه شىء إلا ما غضب عليه «٣» و ان ولينا لفى أوسع مما بين ذه الى ذه يعنى بين السماء و الأرض، ثم تلا هذه الآية قل هى للذين آمنوا فى الحيوة الدنيا- المغضوبين عليه- خالصة- لهم- يوم القيمة، فلا غضب «٤». (و هذه الاخبار) يمكن ان يستدل بها لكون البحار من الأنفال، و لكن لم أر من افتى بذلك الا- ما حكى عن المفيد و ابى الصلاح، و لعله لا ثمره مهمة فى تحقيق ذلك لكونها على تقدير كونها من الأنفال مباحة لنا و انه يجب الخمس فيما يخرج منها بالغوص و نحوه.

(هذا تمام الكلام) فيما يعد من الأنفال بمعنى كونه للإمام عليه السّلام (و اما حكمها) فالمشهور انه يجوز التصرف فيها للشيعة فى عصر الغيبة فى الجملة و انه ليس عليهم شىء سوى الزكاة فى حاصلها، و بعد ظهوره عليه السّلام يتبعها فى أيديهم و يأخذ منهم الخراج، و غيرهم من المسلمين يجوز لهم التصرف فى حال حضوره باذنه و عليهم طسقتها لا فى حال غيبته عليه السّلام لاختصاص التحليل فيها بشيعتهم و حاصلها حرام على غير شيعتهم، و هو يأخذها منهم يخرجهم صاغرين، و الكفار لا يجوز لهم التصرف فيها لا فى حضوره و لا فى غيبته، و هذا الذى ذكرناه فى الجملة مما لا اشكال فيه.

(لكنه اختلف) فيما حلل من الأنفال للشيعة فى زمان الغيبة فعن الشهيدين و المحقق و جملة من المتأخرين عموم التحليل بالنسبة إلى الأنفال كلها، و نسبه.

(٣) قال فى مرأة العقول: الا ما غضب عليه على البناء المعلوم و الضمير للعدو أى غضبنا عليه، أو على بناء المجهول أى إلا شىء صار مغضوبا عليه، يقال غضبه على شىء اى قهره.

(٤) فى مجمع البيان عن ابن عباس: يعنى المؤمنون يشاركون المشركين فى الطيبات فى الدنيا ثم يخلص الله الطيبات فى الآخرة للذين آمنوا و ليس للمشركين فيها شىء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٧

الشهيد الثانى (قده) فى الروضة إلى المشهور، و هذا القول محكى عن سلار أيضا، و قد بالغ المحلى فى الإنكار عليه (و عن الشيخ و الحلى) اختصاصه بالمناكح و المساكن و المتاجر و عدم جواز التصرف فيما عداها و نسبه فى الحدائق إلى المشهور (و عن المفيد قدس سره) اختصاصه بخصوص المناكح.

(و يستدل للأول) أى عموم التحليل بخبر يونس بن ظبيان المتقدم آنفا الذى فيه: و ما كان لنا فهو لشيعتنا و ليس لعدونا منه شىء إلا- ما غضب عليه و ان ولينا لفى أوسع مما بين ذه الى ذه» حيث ان عموم قوله عليه السّلام: و ما كان لنا- يشمل جميع الأنفال، كما ان عموم قوله عليه السّلام: فهو لشيعتنا- هو عموم التملك أو الإباحة لهم من غير اختصاص فى صرفها فى المناكح و المساكن أو غيرهما (و مما يستدل به على العموم) خبر الحرث بن المغيرة المروى فى التهذيب، قال دخلت على ابى جعفر عليه السّلام فجلست عنده فإذا بالنجبة (بفتح النون و الجيم و الباء) قد استأذن عليه فاذن له فدخل فجثا على ركبته ثم قال جعلت

فداك انى أريد أن اسئلك عن مسأله و الله ما أريد بها الا فكاك رقيبى من النار: فكأنه عليه السّلام رق له فاستوى جالسا فقال يا نجبه سلنى، فلا تسألنى عن شىء إلا أخبرتك به، قال جعلت فداك ما تقول فى فلان و فلان، قال يا نجبه ان لنا الخمس فى كتاب الله و لنا الأنفال و لنا صفو المال، و هما و الله أول من ظلمنا حقنا فى كتاب الله- الى ان قال- اللهم انا أحللتنا لشيعتنا، ثم اقبل علينا بوجهه فقال يا نجبه ما على فطره إبراهيم غيرنا و غير شيعتنا.

(و الظاهر من) قوله عليه السّلام لنا الخمس (إلخ) هو خمس الغنائم بقرينه قوله عليه السّلام: هما و الله أول من ظلمنا حقنا، فيدل الخبر على تحليل خمس الغنائم و الأنفال و صفو المال (و خبر ابى سيار) المروى فى التهذيب قال قلت لأبى عبد الله عليه السّلام اننى كنت و لیت الغوص فأصبت اربعمأة ألف درهم و قد جئت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٨

بخمسة ثمانين ألف درهم و كرهت ان احبسها عنك و اعرض لها فهى حقك الذى جعل الله تعالى لك فى أموالنا، فقال عليه السّلام و ما لنا من الأرض و ما اخرج الله منها الا الخمس، يا أبا سيار، الأرض كلها لنا فما اخرج منها من شىء فهو لنا، قال قلت له انا أحمل إليك المال كله، فقال لى يا أبا سيار قد طيناه لك و حللتناك منه فضم إليك مالك، و كل ما كان فى أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون و محلل لهم ذلك الا ان يقوم قائمنا يأخذ الأرض من أيديهم و يخرجهم منها صغرة.

(و خبر داود بن كثير الرقى) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال: الناس كلهم يعيشون فى فضل مظلمتنا إلا أنا حللتنا شيعتنا من ذلك، هذا، (و قد استدل أيضا) بالتعليقات الواردة فى حل المناكح و المساكن و المتاجر يكون ذلك لحل المأكل و المشرب و طيب الولادة، و قد مر فى طى المسأله التاسعة عشر، فان هذه العلة تجرى فى جميع الأنفال (و بما ورد فى تحليل الخمس) كخبر يونس بن يعقوب المروى فى التهذيب، قال كنت عند ابى عبد الله عليه السّلام فدخل عليه رجل من القمطين فقال جعلت فداك تقع فى أيدينا الأموال و الأرباح و تجارت نعلم ان حقك فيها ثابت و انا على ذلك مقصرون، فقال أبو عبد الله عليه السّلام ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك، اليوم (و خبر الحرث بن المغيرة) النصرى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام، قال قلت له ان لنا أموالا من غلات و تجارات و نحو ذلك و قد علمت ان لك فيها حقا، قال فلم أحللتنا إذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم، و كل من والى إبائى فهو فى حل مما فى أيديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب» و غير هذين الخبرين من الاخبار الواردة فى تحليل الخمس، و قد تقدم الكلام فى معنى هذا التحليل، و كيف كان، فهى دالة على إباحة الأنفال حال الغيبة بالفحوى (و بما ورد) فى ملك الأرض الموات بالإحياء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٩

فإنه يدل بالفحوى على ان ما فيها تملك بالحيازة (و بان عموم البلوى) فى هذه الأمور يقتضى وجوب رسم المصرف الخاص فيها لو لم يأذن الأئمة عليهم السلام شيعتهم على نحو العموم فى ذلك، فإنه من أهم ما يجب فيه البيان (و بأنه) لو لم يتصرف فيها الشيعة لبقيت اما هباء منشورا أو يتصرف فيها غيرهم، و كلاهما مما يقطع بفسادهما لعدم فائدة لهم عليهم السلام فيهما، فالإذن منهم لشيعتهم صدقة منهم عليهم، و احتمال اختصاص هذه الصدقة بالفقراء مطلقا أو بفقراء بنى هاشم أو بالعدول من الناس أو بالعدول من بنى هاشم موهون بالحاجة إليها لجميع الشيعة (و بان المنع عن التصرف) مجانا حرج شديد مخالف مع اللطف، لإيجاب المنع وقوع كثير من الناس فى المعصية، و باستقرار السيرة القطعية على المعاملة فى هذه الأمور المعدودة من الأنفال معاملة المباحات الأصلية.

(و هذه الوجوه) و ان لم يسلم أكثرها عن الخلل و الضعف، لكن المجموع كاف فى إثبات القول بعموم الإباحة فى الأنفال، و بها يبطل القول باختصاصها بالمناكح أو بها و المساكن و المتاجر، و الله المستعان.

(و به ثم كتاب الخمس) من شرحنا لكتاب العروة الوثقى و كان ذلك عشية يوم السبت التاسع عشر من شهر رجب الأصب، صب الله سبحانه و تعالى رحمته و عفوه علينا و ختم لنا بالمغفرة و العافية، من شهور السنة الرابعة و الثمانين بعد الالف و ثلاثمائة من الهجرة النبوية على من هاجر بها الالف صلوات و تحية، على يد مولفه الفقير الفانى محمد تقى بن محمد الآملى عفى الله عن جرائمه و عن والديه و عن جميع المؤمنين بحق محمد و إله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين و يتلوه كتاب الحج إنشاء الله تعالى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٠

## [كتاب الحج]

### [مقدمة المؤلف]

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله جعل الكعبة قياما للناس، و أمر عباده بحج بيته، و جعله من أصول العبادات و أركانها، و الصلاة و السلام على سيد رسله و أفضلهم خاتم النبيين محمد صلى الله عليه و آله و أولاده المرضيين، و اللعنة الدائمة على اعدائهم أجمعين إلى يوم الدين، و بعد فهذه جملة نقيه مما نحرره فى شرح مسائل الحج من كتاب العروة الوثقى للعلامة الكبرى فقيه عصره، و وحيد دهره، سيدنا الأعظم السيد محمد كاظم اليزدى قدس سره، و طيب رسمه، المسمى بمصباح الهدى على يد مؤلفه الفانى المحتاج الى عفو ربه البارى محمد تقى بن محمد الآملى حشره الله تعالى و والديه مع محمد و آله الأبرار، و كان الشروع فى تحريره ضحى يوم الاثنين الحادى عشر من شهر رجب الأصب أزال الله تعالى عنا فيه كل دنس و زلل، و طهرنا من الذنوب من شهور سنة ١٣٨٤ اللهم وفقنا لإتمامه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣١

بسم الله الرحمن الرحيم

## [فصل من أركان الدين الحج]

### إشارة

فصل من أركان الدين الحج

كيف و قد صرح بوجوبه الكتاب الكريم، و دل الأخبار الكثيرة على انه من أساس الدين، ففى صحيح زرارة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام: بنى الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة و الزكاة و الحج و الصوم و الولاية (الحديث) و مثله غيره، و هو كثير قد ذكر فى باب حدود الايمان و الإسلام و دعائهما من الكافى. و هو واجب على كل من استجمع الشرائط الاتية من الرجال و النساء و الخنثى بالكتاب و السنة و الإجماع من جميع المسلمين بل بالضرورة.

فمن الكتاب قوله تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ - و فيه من فنون التأكيد و فنون الحث و الترغيب ما لا يخفى على المتدرب فى البلاغة، و لا سيما فى التعبير عن تركه بالكفر، و انه سبحانه غنى عن العالمين، و عدم وضع كفارة فى تركه الدال على ان العصيان الحاصل بتركه لا ينجبر بشىء أصلا، فتاركه كالمريض الذى لا

ينجح بالدواء، و لا ينتظر فيه الا الموت أعاذنا الله تعالى منه.

و من السنة اخبار متكاثرة لا تحصص قد مر بعضها من المصنف (قده) في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٢

أول كتاب الحج من هذا الكتاب، و نشير الى بعض منها في خلال المسائل الآتية إنشاء الله.

و من الإجماع عند جميع المسلمين بل الضرورة من الدين ظاهر، حيث انه لا يجمله احد بل وجوبه عند المسلمين معلوم عند جميع الملل، و انهم يعلمون انه من أركان دين الإسلام.

و منكره في سلك الكافر

حيث ان إنكاره يرجع الى عدم الإذعان بما في الدين بعد العلم بكونه من الدين، و ليس منكر ممن يقبل منه شبهة في إنكاره.

و تاركه عمدا مستخفا به بمنزلتهم،

لكون الاستخفاف به استخفافا بالدين.

و تركه من غير استخفاف من الكبائر،

و هو المتيقن من الكبائر بأى معنى من معانيها، كيف و قد عد تركه كفرا في القرآن الكريم، و فى الخبر من سوف الحج حتى يموت بعثه الله يوم القيامة يهوديا أو نصرانيا، و أى معصية أكبر مما يخرج الشخص فى الحشر عن زى المسلمين أعاذنا الله تعالى منه.

و لا يجب فى أصل الشرع إلا مرة واحدة فى تمام العمر و هو المسمى بحجة الإسلام أى الحج الذى بنى عليه السلام مثل الصلاة و الصوم و الزكاة، و ما نقل عن الصدوق فى العلل من وجوبه على أهل الجدة كل عام على فرض ثبوته شاذ مخالف للإجماع و الاخبار، و لا من حملة على بعض المحامل كالأخبار الواردة بهذا المضمون من ارادة الاستحباب المؤكد، أو الوجوب على البدل بمعنى انه يجب عليه فى عامه و إذا تركه فى العام الثانى و هكذا، و يمكن حملها على الوجوب الكفائى فإنه لا يبعد وجوب الحج كفاية على كل أحد فى كل عام إذا كان متمكنا بحيث لا تبقى مكة خالية عن الحجاج لجملة من الاخبار الدالة على انه لا يجوز تعطيل الكعبة عن الحج، و الاخبار الدالة على ان على الامام كما فى بعضها، و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٣

على الوالى كما فى آخر ان يجبر الناس على الحج و المقام فى مكة، و زيارة الرسول صلى الله عليه و آله و المقام عنده، و انه ان لم يكن لهم مال ينفق عليهم من بيت المال.

اما ان وجوب الحج فى أصل الشرع ليس الإمرة واحدة فعليه الإجماع و فى التهذيب لا خلاف فيه بين المسلمين، و عن المنتهى عليه إجماع المسلمين، و فى الجواهر إجماع بقسميه من المسلمين فضلا عن المؤمنين، و يدل على ذلك عدم الاقتضاء الأمر بالشىء لإتيانه مرة أو متعددا و لا دفعة و دفعات، بل المستفاد منه ليس إلا مطلوية متعلقة الذى هو نفس الطبيعة و صرفها، و مقتضاها سقوطه بإتيانه مرة الا ان يقوم قرينه على التكرار.

و الى ذلك يوصى ما ورد فى النبوى المعروف فى كتب الفروع المحكى عن غوالى اللثالى عن النبى صلى الله عليه و آله كما فى العوائد، و المروى فى دعائم الإسلام كما فى أوثق الوسائل و هو كما فى الأخير ان النبى صلى الله عليه و آله خطب فقال: ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة (و يروى سراية بن مالك) فقال فى كل عام يا رسول الله صلى الله عليه و آله؟ فاعرض عنه حتى عاد مرتين أو ثلاثا، فقال: ويحك و ما يؤمنك أن أقول نعم و الله لو قلت نعم لوجبت و لو وجبت ما استطعتم و لو تركتم لكفرتم فاتركوني ما ترككم و انما هلك من هلك قبلكم بكثرة سئوالهم و اختلافهم إلى أنبيائهم فإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما

استطعتم و إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه انتهى.

وهو مع دلالة على عدم وجوب الحج أزيد من مرة بأصل الشرع يدل على ان الأمر بالشىء يقتضى سقوطه بإتيان متعلقه إلا إذا قيد بالتكرار، كما ان العقل أيضا يحكم بذلك لعدم المعنى للامثال عقيب الامثال، وبالجملة و يدل على ذلك اى على عدم وجوب الحج فى العمر أزيد من مرة بأصل الشرع فى غير واحد من الاخبار.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٤

ففى محاسن البرقى عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام قال: ما كلف الله العباد الا ما يطيقون انما كلفهم فى اليوم و الليلة خمس صلوات (الى ان قال): و كلفهم حجة واحدة و هم يطيقون أكثر من ذلك، و فى خبر فضل بن شاذان المروى فى العيون و العلل عن الرضا عليه السلام قال: إنما أمروا بحجة واحدة لا أكثر من ذلك لان الله وضع الفرائض على أدنى القوة كما قال: فما استيسر من الهدى- يعنى الشاة ليس القوى و الضعف، و كذلك سائر الفرائض انما وضعت على ادنى القوم فكان من تلك الفرائض الحج المفروض واحدا ثم رغب بعد أهل القوة بقدر طاقتهم، و خبر محمد بن سنان المروى فى العلل أيضا عن الرضا عليه السلام انه كتاب فى جواب مسائله علة وجوب الحج مرة واحدة: لأن الله تعالى وضع الفرائض على ادنى القوم قوة فمن تلك الفرائض الحج المفروض واحدا ثم رغب أهل القوة على قدر طاقتهم.

و فى دعائم الإسلام عن الصادق عليه السلام مرسلا قال: و اما ما يجب على العباد فى أعمارهم مرة واحدة فهو الحج فرض عليهم مرة واحدة لبعده الأمانة و المشقة عليهم فى الأنفس و الأموال، فالحج فرض على الناس جميعا الا من كان له عذر، و فى غوالى اللئالى عن الشهيد عن ابن عباس قال لما خطب رسول الله صلى الله عليه و آله بالحج قام إليه الأقرع بن حابس و قال أ فى كل عام؟ فقال صلى الله عليه و آله: لا و لو قلت لوجب و لو وجب لم تفعلوا انما الحج فى العمر مرة واحدة فمن زاد فطوع، و عن الغوالى أيضا عن النبى صلى الله عليه و آله انه قال: كتب عليكم الحج فقال الأقرع بن حابس: كل عام يا رسول الله فسكت ثم قال: لو قلت لوجب ثم إذا لا تسعون و لا تطيقون و لكنه حجة واحدة.

و المحكى عن الصدوق هو وجوبه على أهل الجدة فى كل عام قال فى الوسائل بعد نقله لخبر محمد بن سنان المتقدم قال الصدوق فى العلل جاء هذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٥

الحديث هكذا و الذى اعتمده و افتى به ان الحج على أهل الجدة فى كل عام فريضة، ثم استدل بالأحاديث السابقة، انتهى ما فى الوسائل و هذه العبارة المحكية عن علل الصدوق كالتص فى ذهابه الى القول بوجوبه فى كل عام على أهل الجدة، لكن المتأخرين عنه أسندوه اليه على وجه التردد، فعن منتهى العلامة انه قد حكى عن بعض الناس الوجوب فى كل سنة مرة و هى حكاية لم تثبت، و مخالفة للإجماع و السنة، و فى الجواهر انه اى المحكى عن الصدوق محمول على ما حمل اليه بعض النصوص الموهمة لذلك، ثم ذكر الأخبار الدالة على ذلك القول و هو اى حمله المحكى عن الصدوق كاشف عن ترده فى ذهاب الصدوق الى ما حكى عنه، و كيف كان فيدل على ذلك القول غير واحد من الاخبار كخبر على بن جعفر المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام قال: ان الله عز و جل فرض على أهل الجدة فى كل عام و ذلك قوله عز و جل وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ - قال قلت فمن لم يحج منا فقد كفر؟

قال: لا و لكن من قال ليس هذا هكذا فقد كفر، و خبر حذيفة بن منصور عن الصادق عليه السلام قال ان الله عز و جل فرض الحج على أهل الجدة فى كل عام، و خبر ابى جرير القمى عن الصادق عليه السلام قال: الحج فرض على أهل الجدة فى كل عام و غير ذلك من الاخبار، و قال المحقق فى المعبر إبقائها على ظاهرها مخالف مع إجماع المسلمين كافة انتهى.



و المختار عندنا سقوط تلك الاخبار عن الحجية باعراض المشهور عن العمل بها كما مر منا مرارا في هذا الكتاب، و على ذلك بنينا في أبواب هذا الكتاب، و لا- نحتاج إلى إتعاب النفس في حملها على محامل، و لكنهم حملوها على وجوه أحسنها ما في المعبر من حملها على الاستحباب، و قد ورد أخبار متظافرة على استحباب تكرار الحج، و قد جعلها في الوسائل بابا و قال: باب مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٦

استحباب تكرار الحج و العمرة بقدر القدرة، ففي خبر ابن ابي عمير المروى في الكافي عن ابي محمد الفراء قال سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام يقول قال رسول الله صلى الله عليه و آله: تابعوا بين الحج و العمرة فإنهما ينفيان الفقر و الذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد، و مرسل الصدوق في الفقيه قال و روى ان من حج ثلاث حجج لم يصبه فقر ابدا، و أيما بعير حج عليه ثلاث سنين جعل من نعم الجنة، و المروى في دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: أيها الناس عليكم بالحج و العمرة فتابعوا بينهما فإنهما يغسلان الذنوب كما يغسل الماء الدرن و ينفيان الفقر كما تنفي النار خبث الحديد، و غير ذلك من الاخبار الكثيرة.

و حملها في الوسائل على الوجوب الكفائي، و ذكرها في باب عقده في وجوب الحج في كل عام وجوبا كفائيا، و استشهد لذلك على ما ورد في عدم جواز تعطيل الكعبة من الحج، و ما ورد من وجوب إجبار الوالى الناس على الحج و زيارة الرسول صلى الله عليه و آله، و الإقامة بالحرمين كفاية، و وجوب الإنفاق عليهم من بيت المال ان لم يكن لهم مال. فمن الأول ما رواه في الكافي عن الصادق عليه السّلام قال: لو ترك الناس الحج لما نوظروا العذاب أو قال انزل عليهم العذاب، و غير ذلك من الاخبار، و من الثانى ما رواه في الكافي أيضا عن الصادق عليه السّلام قال: لو عطل الناس الحج لوجب على الامام ان يجبرهم على الحج ان شاؤا أو أبوا، و ما رواه الصدوق في الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال: لو ان الناس تركوا الحج لكان على الوالى ان يجبرهم على ذلك و على المقام عنده، و لو تركوا زيارة النبي صلى الله عليه و آله لكان على الوالى ان يجبرهم على ذلك و على المقام عنده، فان لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين، و غير ذلك من الاخبار.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٧

و لا يخفى ان حمل الأخبار الواردة في وجوب الحج على أهل الجدة في كل عام على الوجوب الكفائي بعيد، و قد استغربه في الجواهر و قال: و من الغريب ما في الوسائل من حمل هذه النصوص على الوجوب كفاية، و هو كما قال، و لا دلالة فيما ورد في عدم جواز تعطيل الكعبة عن الحج أو وجوب إجبار الوالى الناس على الحج و زيارة الرسول و الإقامة بالحرمين على وجوب الحج على أهل الجدة في كل عام، كيف و زيارة الرسول و الإقامة في الحرمين ليسا بواجبين قطعا مع ان وجوب الإنفاق عليهم من بيت المال ان لم يكن لهم مال أجنبي عن وجوب الحج على أهل الجدة في كل عام فكيف يمكن الاستشهاد به على وجوبه، و بالجملة فهذا الوجه ليس بشيء.

و حملها الشيخ على ارادة الوجوب على طريق البدل، و ان من وجب عليه الحج في السنة الأولى فلم يفعل وجب في الثانية، فان لم يفعل وجب في الثالثة، و هكذا و في هذا الحمل أيضا من البعد ما لا- يخفى، و لعل الحمل الأول أى حمل الفرض على الاستحباب المؤكد أقرب، و كيف كان فالحكم واضح لا سبيل الى التشكيك فيه و الله العاصم.

**[مسألة (١) لا خلاف في ان وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوري]**

مسألة (١) لا خلاف في ان وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوري بمعنى انه يجب المبادرة إليه في العام الأول من الاستطاعة فلا

يجوز تأخيره عنه، و ان تركه فيه ففي العام الثاني و هكذا، و يدل عليه جملة من الاخبار و لو خالف و آخر مع وجود الشرائط بلا عذر يكون عاصيا بل لا يبعد كونه كبيرة كما صرح به جماعة، و يمكن استفادته من جملة من الاخبار. في هذه المسألة أمور.

(الأول) يجب بعد فرض إحراز شرائط وجوب الحج إتيانه فوراً اتفاقاً و قد ادعى الاتفاق على فورانية وجوبه عن غير واحد من الكتب كالناصرات و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٨

الخلافاً و شرح الجمل و التذكرة و المنتهى، و في الجواهر احتمال كون الاتفاق عليه محصلاً.

(الثاني) المراد بفورية وجوبه و وجوب المبادرة إليه في أول عام الاستطاعة و الا ففيمما يليه و هكذا فلا يجوز تأخيره عنه، و يستدل لفورية وجوبه بذاك المعنى بعد دعوى الاتفاق عليه بصحيح معاوية بن عمار المروي في التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: **اللَّهُ تَعَالَى وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** - قال هذه لمن كان عنده مال و صحة و ان كان سوفه للتجارة فلا يسعه و ان مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام إذا هو يجد ما يحج به، و خبره الآخر المروي في التهذيب أيضا عن الصادق عليه السلام عن رجل له مال و لم يحج قط قال: هو عن قال الله تعالى **وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى** - قال قلت سبحان الله اعمى قال أعماه الله عن طريق الحق، و صحيح الحلبي المروي في التهذيب أيضا عن الصادق عليه السلام قال: إذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك و ليس له شغل يعذره به فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام.

و لا يخفى ان الاستدلال بهذه الاخبار لإثبات فورانية وجوب الحج و ان لم يسلم عن المناقشة، لظهورها في صورة ترك الحج لا مع إتيانه عند ترك الفور، و عدم الإتيان به في أول عام الاستطاعة، لكن الأقوى قيام الدليل على وجوب الفور بذاك المعنى و هو ان الأمر بالشىء و ان لم يدل على وجوب الإتيان به فوراً أو متراخياً لكون مادته موضوعاً للمهية اللابشرط عن قيد الفور و التراخي و هيئته لطلب المادة على ما هو مصداق الطلب و بما هي معنى حرفي، لكن العقل يحكم بلزوم امتثاله على نحو لا يوجب التهاون فيه و لا الاستخفاف بالأمر في التسوية عن امتثاله، و لا شبهة في ان تأخير الحج عن العام الأول من الاستطاعة مع التمكن من الإتيان به فيه من الصحة و تخلية السرب و التمكن من الرفقة و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٩

كلما يحتاج إليه في سفر الى العام المستقبل اعنى بمقدار عام الذي يقتضيه توقيت الحج بوقته موجب للتهاون و الإهانة الى الأمر في التسوية في امتثال امره، كما انه في غير الأمر بالحج أيضا إذا كان لتأخير مستلزماً للتهاون يصير محرماً من ناحية حكم العقل بلزوم ترك التهاون في امتثال امره، مع ما في التأخير من الآفات بالموت، أو الخروج عن الاستطاعة أو طرو المانع عن الذهاب، مع انه على تقدير عدم حلول شىء من ذلك يكون العام المقبل كالعام الاستطاعة في عدم وجوب الفور و جواز التأخير إلى عام بعده و هكذا فينتهي إلى ترك الواجب رأساً، فضرورة توقيت الحج بوقته اقتضى وجوب المبادرة من الإتيان به في العام الأول من الاستطاعة، إذا في التأخير عنه يوجب التهاون في ترك امتثاله كما يوجب تأخير غيره من الواجبات بتلك المدة في غير الموقفات كما لا يخفى.

و يدل على حرمة التأخير مع التهاون و الاستخفاف ما في خبر فضل بن شاذان المروي في الوسائل في باب تعيين الكبائر من كتاب الجهاد نقلاً عن العيون عن الرضا عليه السلام فيما كتبه إلى المأمون و فيه: الايمان هو أداء الامانة و اجتناب جميع الكبائر مثل قتل النفس، ثم عد أشياء من الكبائر الى ان قال: و الاستخفاف بالحج، و لا إشكال في صدق الاستخفاف على مثل ذاك التأخير الذي بمقدار السنة من غير عذر و لو مع العزم على إتيانه في السنة المقبلة، كما لا إشكال في حرمة الاستخفاف به بل

بكل حكم من أحكام الشرع و لو لم يرد دليل على حرمة بالخصوص، و على ذلك فلا إشكال فى حرمة تأخيره عن السنة الاستطاعة من غير عذر.

(الأمر الثالث) قد ظهر مما بيناه فى حرمة التأخير عن العام الأول من الاستطاعة ان تأخيره من كبائر الذنوب، إذ الاستخفاف بحكم من أحكام الدين لعله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٠

يرجع الى الاستخفاف بالدين مضافا الى عده فى الخبر المتقدم من الكبائر، و معه فلا يحتاج فى إثبات كونه من الكبائر الى بيان الضابط لها مع ما قيل فى ضابطها من الاشكال.

### [مسألة (٢) لو توقف ادراك الحج بعد حصول الاستطاعة على مقدمات]

مسألة (٢) لو توقف ادراك الحج بعد حصول الاستطاعة على مقدمات من السفر و تهيئه أسبابه و جب المبادرة إلى إتيانها على وجه يدرك الحج فى تلك السنة، و لو تعددت الرفقة و تمكن من المسير مع كل منهم اختار أوثقهم سلامة و ادراكا، و لو وجدت واحدة و لم يعلم حصول أخرى أو لم يعلم التمكن من المسير و الإدراك للحج بالتأخير فهل يجب الخروج مع الأولى، أو يجوز التأخير إلى الأخرى بمجرد احتمال الإدراك، أو لا يجوز الا مع الوثوق (أقوال) أقواها الأخير، و على أى تقدير إذا لم يخرج مع الأولى و اتفق عدم التمكن من المسير، أو عدم ادراك الحج بسبب التأخير استقر عليه الحج و ان لم يكن آثما بالتأخير لأنه كان متمكنا من الخروج مع الأولى إلا إذا تبين عدم إدراكه لو سار معهم أيضا.

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) لو توقف ادراك الحج بعد حصول الاستطاعة على مقدمات من السفر و غيره مما يتوقف وجود الحج وقته عليها و جب المبادرة إليها على وجه يدرك الحج فى السنة التى يجب الإتيان فيها، و ذلك لا من باب وجوب المقدمة لاستحالة وجوبها و جوبا تبعا ناشيا عن وجوب ذهابها قبل فعلية و جوب ذيه، للزوم تحقق فعلية التابع قبل فعلية متبوعه، و هو مع كونه مستحيلا عقلا خلف و لا لكون وجوب الحج بعد حصول الاستطاعة فعليا منجزا قبل تحقق وقته بناء على صحة تصور الواجب المعلق، لما أثبتناه فى الأصول من استحالته، و لا سيما فى المقدمات التى يتوقف الحج على حصولها قبل مجيئى أشهر الحج، بل الموجب لوجوب المبادرة إلى تحصيلها على وجه يدرك بها الحج فى عام وجوبه هو ادراك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤١

العقل، و حكمه بوجوب تحصيلها فيما ينتهى ترك تحصيلها الى ترك الحج فى ظرف فعلية وجوبه و تنجزه، كما فى مثل غسل الجنابة أو الحيض أو الاستحاضة فى الليل فى شهر رمضان لمن يجب عليه صومه فى نهاره، و هذا حكم شرعى نفسى يستكشف من ناحية العقل لكن بالملاك المقدمى، و ليس حكما تبعا مقدميا و ان كان ينتج نتيجته و هو ثابت فى المقام و نظائره مما يجب فيه تحصيل مقدمات الواجب الموقت قبل مجيئى وقته، و لا يصح الاستدلال به على صحة الواجب المعلق بعد استحالة تصوره، و إمكان الالتزام بوجوبه على ما قررنا، و تفصيل ذلك بأزيد من ذاك موكول إلى الأصول فى البحث عن الواجب المشروط.

(الأمر الثانى) لو تعددت الرفقة و كانوا موافقين فى الخروج زمانا بان يخرجوا زمان واحد، و تمكن من المسير مع كل منهم يختار أوثقهم خروجا و سلامة و ادراكا، و المراد بالوثقية من حيث الإدراك هو الاعتماد على ادراك التمتع الذى هو فرض

العبد بأركانه الاختيارية، و مع الاختلاف في هؤلاء الرفقة يجب المسير مع أوثقهم في ذلك، و لا يجوز السير مع غيرهم بترك السير مع المعتمد منهم لان فيه مظنة تفويت الواجب في وقته، و المعيار في الترجيح هو الاوثقية من حيث الإدراك و مع كون بعضهم أوثق سلامة أو خروجاً و بعضهم أوثق ادراكاً يجب اختيار الاوثق ادراكاً و لو كان غيره أوثق خروجاً أو سلامة، لان المدار على ادراك الحج بالخروج مع الرفقة، فكلما كان الخروج معهم أوثق في إدراكه يكون الخروج معهم هو المتعين، فلو تخلف عنهم اختياراً فمع ادراك الاختيارى من الحج فلا شىء، و مع فوته عصى، فان اتى بالاضطرارى منه صح لصدق الاضطرار المسوغ للإتيان بالفرد الاضطرارى، و ان كان الاضطرار به ناشياً عن سوء الاختيار كما في كلما كلف بالفرد الاضطرارى من الواجب بسوء الاختيار.

(الأمر الثالث) لو اختلف زمان خروج الرفقة بالسبق و اللحق، فالكلام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٢

فيه يقع تارة في وجوب الإخراج مع اى واحد منهم، و اخرى في استقرار الحج إذا تخلف عن الخروج مع ما يمكن من الخروج معهم، اما الأول ففي وجوب الخروج مع السابق منهم مطلقاً و لو كان اللاحق أوثق ادراكاً كما قطع به الشهيد الثاني (قده) في الروضة، أو جواز التأخير مع اللاحق مع احتمال الإدراك معهم و لو لم يثق به كما احتمله في المدارك لعدم ما يدل على فورىة المسير بهذا المعنى.

قال في المدارك: و ينبغى القطع بالجواز إذا كان سفر الاولى قبل أشهر الحج و قبل تضيق الوقت الذى يمكن إدراكه فيه، أو جواز التأخير عن الأولى إذا وثق الإدراك بالمسير مع غيرهم كما اختاره الشهيد فى الدروس (وجوه) أقواها الأخير، و أطلق العلامة فى المحكى عن التذكرة جواز التأخير عن الاولى لكن كلامه فى حج النائب، و يمكن الفرق بينه و بين الأصيل، و كيف كان فيدل على جواز التأخير مع وثوق الإدراك فى السير مع غير الرفقة الاولى هو ان التأخير مع العزم على السير مع غيرها ليس عرفاً على تأخير الواجب عن وقته، و لا- تفريطاً فى أداء الواجب مع الوثوق فى إدراكه فى وقته، و لا- تجريباً فى تركه بل ليس التأخير عن الرفقة الأولى إلا- كتأخير الواجب الموسع عن أول وقته، حيث يجوز مع الوثوق فى إتيانه فى غير أول وقته، بل مع الظن به و لو لم يحصل إلى مرتبة الاطمئنان إلا إذا شك فى حصول التفريط بالتأخير، فإنه يوجب التعجيل فى الخروج لقاعدة الاحتياط حيث انه يصح العقاب على ترك الحج فى العام الواجب فيه لو انتهى التأخير الى تركه فيه، و مع عدم تركه فيه ليس عليه شىء إلا التجربى فى التأخير مع الشك فى حصول التفريط به، و ليس على تجريبه عقاب كما حقق فى محله.

هذا كله حكم جواز التأخير، و المتحصل منه هو جوازه مع الوثوق بإدراك الحج فى سنته مع التأخر عن الرفقة الاولى، و اما استقرار الحج إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٣

تخلف عن الرفقة الاولى و لم يتمكن من المسير مع غيرها فى ذاك العام ثم زالت استطاعته و لم تبق فى الأعوام المقبلة فالظاهر هو الاستقرار كان التأخير مع جوازه أم لا، لأن التأخير عن الاولى يكون كتأخير الصلاة ممن تأخر عن أول وقتها و مضى عليه من الوقت ما يمكن ان يفعلها و لم يفعلها فمات، أو حصل له العذر فى إتيانها كالمريئة التى صارت حائضاً أو نفساء، فإنه لا إشكال فى وجوب القضاء عليه و يدل على ذلك فى المقام صدق كونه متمكناً من الحج فى عامه، و انه تركه مع التمكن من إتيانه، و ان من تركه مع التمكن من إتيانه يجب عليه الإتيان و لو متسكعاً بعد زوال استطاعته، و هذا مع جواز التأخير عن المسير مع الرفقة الأولى ظاهر حيث ان جوازه لا يخرج عن المتمكن بالحج بسبب السير القافلة الاولى، و مع حرمة التأخير يكون أظهر كما لا يخفى، إلا إذا تبين عدم إدراكه لو سار معهم أيضاً، حيث تبين حينئذ عدم تمكنه من الحج فى ذاك العام فلا يستقر عليه بتركه

فيه لو زالت استطاعته بعده.

## [فصل فى شرائط وجوب حجة الإسلام]

### إشارة

فصل فى شرائط وجوب حجة الإسلام و هى أمور.

### [ (أحدها) الكمال بالبلوغ و العقل ]

### إشارة

(أحدها) الكمال بالبلوغ و العقل، فلا يجب على الصبى و ان كان مراهقا، و لا على المجنون و ان كان أدواريا إذا لم يف دور إفاقته بإتيان تمام الاعمال، و لو حج الصبى لم يجز عن حجة الإسلام و ان قلنا بصحة عبادته و شرعيتها كما هو الأقوى و كان واجدا لجميع الشرائط سوى البلوغ، ففى خبر مسمع عن الصادق عليه السلام لو ان غلاما حج عشر حجج ثم احتلم كان عليه فريضة الإسلام، و فى خبر إسحاق بن عمار عن ابى الحسن عليه السلام عن ابن عشر سنين يحج قال عليه السلام: عليه حجة الإسلام إذا احتلم، و كذا الجارية عليها الحج إذا طمئت.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٤

فى هذا المتن أمور.

(الأول) المراد بحجة الإسلام هو الحج الواجب فى العمر بأصل الشرع مرة واحدة على من اجتمعت فيه شرائط وجوبها، و انما سميت بحجة الإسلام لأنها الحج الذى بنى عليه السلام، و يعد من أركانه مثل الصلاة و الصوم و الخمس و الزكاة، و يشترط فى وجوبها أمور.

أحدها الكمال بالبلوغ و العقل، فلا يجب على الصبى و لا على المجنون و هو قول كافة العلماء كما فى المعبر و الحدائق، و يدل عليه مضافا الى الإجماع الحديث المتفق عليه من قوله صلى الله عليه و آله: رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ و عن المجنون حتى يفيق» مع استحالة توجه الخطاب الى غير المميز منهما، و لا- فرق فى الصبى بين المميز و غيره، و لا- فى المميز بين المراهق و غيره، و لا فى المجنون بين الإطباقي و الأدوارى إذا لم يف دور إفاقته بإتيان تمام الاعمال.

(الأمر الثانى) يصح الحج عن الصبى كسائر عباداته الصادرة منه بناء على صحة عباداته و شرعيتها كما مر فى هذا الكتاب مرارا [١].

(الأمر الثالث) لو حج الصبى أو المجنون أو حج عنهما لم يجزهما بعد الكمال، و هو مما لا خلاف فيه كما ينقله العلامة فى المنتهى، و يدل عليه أخبار كثيرة كخبر مسمع و خبر إسحاق المذكورين فى المتن، و خبر شهاب المروى فى الكافى و الفقيه قال سألت عن ابن عشر سنين يحج قال: عليه حجة الإسلام إذا احتلم و كذا الجارية عليها الحج إذا طمئت، و خبر ابان بن الحكم المروى فى الوسائل عن الصادق عليه السلام قال: الصبى إذا حج به فقد قضى حجة الإسلام حتى يكبر، و العبد إذا حج به فقد قضى حجة الإسلام حتى يعتق، و قيل المراد بقضاء حجة الإسلام هو الحج المشروع فى حقه أو ثواب حج الإسلام.

و يمكن الاستدلال لعدم اجزاء ما يؤتى منهما في حال الصغر أو

[١] في المسألة الرابعة من مسائل عرق الجنب من الحرام من الجزء الأول و في المسألة الثانية من مسائل المذكورة في فصل شرائط وجوب الصوم.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٥

الجنون عن حجة الإسلام بما تقدم منا في كتاب الطهارة و الصوم من عدم اجزاء ما يأتيه الصبي في حال صغره عما يجب عليه بعد بلوغه، كما إذا صلى في الوقت قبل البلوغ ثم بلغ بعده قبل انقضاء الوقت، أو بلغ في أثناء الصلاة بالدخول في سن البلوغ فإنه يجب عليه الإتيان بما أتاه من الصلاة، بناء على عدم إحراز كون ما أتاه واجدا لملا-ك الوجوب، و كون المرفوع هو فعلياً الوجوب أو تنجزه، و لكن المبني لا- يخلو عن الاشكال لظهور الرفع في قوله صلى الله عليه و آله: رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ- في تحقق مقتضى الوضع فيه و هو ملا-ك الوجوب، إذ لا- معنى لرفع ما لا- مقتضى لوضعه، فمن التعبير بالرفع يستفاد اشتراك ما يصدر من الصبي المميز القابل للخطاب مع البالغ الكامل، و انما التفاوت في رفع القلم عن الصبي للامتنان، و مقتضاه كفاية حجه في حال صباه في حال التميز إذا كان واجدا لجميع شرائط الوجوب عدا البلوغ، لكن الأخبار المتقدمة مع عدم نقل الخلاف في المسألة كاف في الحكم بعدم اجزاء ما يصدر منه عن حجة الإسلام لو اجتمعت شرائطها بعد البلوغ و الله العالم.

### [مسألة (١) يستحب للصبي المميز ان يحج]

مسألة (١) يستحب للصبي المميز ان يحج و ان لم يكن مجزيا عن حجة الإسلام، و لكن هل يتوقف ذلك على اذن الولي أولا المشهور بل قيل لا خلاف فيه انه مشروط باذنه لاستتباعه المال في بعض الأحوال للهدى و للكفارة، و لأنه عبادة متلقاة من الشرع مخالف للأصل، فيجب الاقتصار فيه على المتيقن، و فيه انه ليس تصرفا ماليا و ان كان ربما يستتبع المال، و ان العمومات كافية في صحته و شرعيته مطلقا، فالأقوى عدم الاشتراط في صحته و ان وجب الاستئذان في بعض الصور، و اما البالغ فلا يعتبر في حجه المندوب إذن الأبوين ان لم يكن مستلزما للسفر المشتمل على الخطر الموجب لاذيتهما، و اما في حجه الواجب فلا إشكال.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٦

في هذه المسألة أمور.

(الأول) يستحب الحج للصبي المميز، و نفى عنه الخلاف في المحكى عن التذكرة و المنتهى، و ادعى الإجماع عليه في المحكى عن المستند، و يدل على ذلك ما تقدم منا آنفا من ان التعبير برفع القلم عنه في مقام الامتنان هو الحكم الإلزامي الذي له مقتضى الثبوت دون غير الإلزامي، و دون ما لا اقتضاء للإلزام فيه إذ غير الإلزامي ليس فيه ضيق على الفاعل حتى يرفع عنه امتنانا، و ما لا اقتضاء فيه للإلزام غير موضوع عليه لكي يحتاج الى الرفع، فحديث رفع القلم عن الصبي بنفسه يدل على انحصار المرفوع بالالإلزامي الذي فيه مقتضى الثبوت، فيكون المرجع في غيره هو المطلقات الدالة على ثبوت الاحكام على الناس من البالغين و غيره من الاخبار الدالة على استحباب الحج على غير المستطيع، أو من حج بحجة الإسلام بل يصح الاستدلال لاستحبابه على الصبي بما يدل على وجوبه على البالغين، إذ المرفوع عن الصبي هو الإلزام الثابت على البالغين لا أصل الرجحان، إذ ليس في رفع أصل الرجحان امتنان بل هل خلاف الامتنان.

و يدل على استحبابه عليه من النصوص ما تقدم مما يدل على عدم إجزاء حجه عن حجة الإسلام، إذ لو لا صحته لم يكن للحكم بعدم اجزائه وجه مضافا الى ما فى خيرا بان الحكم المتقدم فى الأمر الثالث، و الى صحيح زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: إذا حج الرجل بابنه و هو صغير فإنه يأمره ان يلبى و يفرض الحج فان لم يحسن ان يلبى لبوا عنه و يطاف به و يصلى عنه، قلت ليس لهم ما يذبحون، قال: يذبح عن الصغار و يصوم الكبار (الحديث) فإنه يدل على انه يحج بالصبي ان لم يتمكن ان يحج بنفسه، مع انه كباقي الأخبار الواردة فى إحجاج الصبي غير المميز يدل على استحبابه على الصبي المميز بالأولوية القطعية، و بالجملة فلا إشكال فى استحبابه عليه.

(الأمر الثانى) المعروف باعتبار اذن الولي فى صحة حج الصبي، و عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٧

المنتهى و التذكرة استظهار نفى الخلاف فيه، و يستدل له بأنه ليس عبادة محضة كالصلاة و الصوم، بل هو مستتبع للمال فى بعض الأحوال للهدى أو للكفارة، و بأنه عبادة متلقاة من الشرع مخالف للأصل فيجب الاقتصار فيه على مورد المتيقن ثبوته فيه و هو الصبي المأذون به عن الولي، و الأقوى عدم اعتبار اذن الولي فى صحة حجه لإطلاق ما يدل على استحباب الحج عليه كما تقدم، و فساد ما استدل به على اعتبار الاذن فى صحته.

اما الوجه الأول أعنى استتباع الحج للمال فى بعض الأحوال فهو على تقدير تسليمه استتباع فى بعض الأحوال لا مطلقا، و لا يثبت الاستتباع فى بعض الأحوال الاحتياج الى الاذن فى جميع الأحوال مع انه فى ذاك البعض الذى يستتبع المال المحتاج الى الاذن انما هو ذاك التصرف فى المال و لا يحتاج غيره من أفعال الحج الى الاذن، بل يكون كحج البالغ الذى لا يقدر على صرف المال، و لا يتمكن على ثمن الهدى و لا على بذل الكفارة عند تحقق موجبها عليه حيث انه يصوم بدل الهدى و يستغفر به بدل الكفارة، مع ان الملازمة بين صرف المال فى بعض الأحوال و بين الحج ممنوعة، لإمكان بذل مصارفه فى غيره من أقاربه أو أصدقائه، فينتفى الحاجة الى الاذن و لو فى بعض الأحوال.

و ربما يقال بصحة تصرفاته فى ماله فيما يحتاج من غير حاجة الى الاذن لإطلاق ما يدل على صحة حجه إذ هو دليل على اذن الشارع له فى التصرف فى ماله بقدر ما يحتاج إليه فى حجه، إذ لا معنى لتشريع استحباب الحج فى حقه فيما يتوقف على صرف المال مع عدم تمكنه من صرفه، و فيه المنع عن إطلاق دليل الاستحباب لإثباته من تلك الجهة أيضا، بل الثابت به هو الاستحباب فيما يتمكن من صرف المال و لو بتحقيق الاذن فيه ممن له الولاية عليه، و لا دليل على اعتبار الغبطة الدنيوية فى صحة اذن الولي حيث انه لا بد من ان يكون فى متعلقة مصلحة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٨

دنيوية للطفل، بل المعتبر فى صحته كون المتعلق ذا مصلحة و لو كانت مصلحته دنيوية، مع ان القول بخلو الحج عن المصلحة الدنيوية غالبا ممنوع، و ذلك لما وعد فيه من طول العمر و سعة الرزق و زيادة المال.

و أضعف من ذلك ما قد قيل من انه إذا حج بماله نفسه فان كان صرفه فيه ذا مصلحة دنيوية فلا يحتاج الى الاذن، و الا فلا يفيد الاذن إذ هو كما ترى ضرورة ان صحة تصرفات الصبي فيما فيه مصلحة دنيوية محتاجة الى الاذن كعاملاته من بيعه و شرائه و نكاحه و نحوها مما له فيه المصلحة، لعدم صحة شىء من ذلك فيه و لو كان مما فيه المصلحة له، و ليس له الاستقلال فى التصرف فيما فيه المصلحة أصلا، و بالجملة فلا يثبت بهذا الدليل اعتبار اذن الولي فى صحة حج الصبي مطلقا.

و اما الوجه الثانى أعنى كون الحج عبادة متلقاة من الشرع فيجب الاقتصار فيه على المتيقن ففيه ان عمومات ما يدل على استحباب الحج و مطلقاتها الشاملة للصبي كافية فى إثبات صحته و شرعيته مطلقا و لو مع عدم الاذن، فلا حاجة الى الأخذ بالقدر

المتيقن مع إطلاق الدليل على مشروعيته.

(الأمر الثالث) ما ذكر من استحباب الحج على الصبي انما هو فيما لم يطرء على حجه عنوان ثانوى يوجب المنع عنه، كما إذا كان موجبا لهتكه أو هتكك عشيرته أو نحو ذلك، فإن للولى حينئذ منعه عنه و لا يصح منه الحج حينئذ مع منعه و لعل ما فى المتن من قوله: و ان وجب الاستئذان فى بعض الصور- إشارة الى ذلك.

(الأمر الرابع) لا إشكال فى استحباب الحج عليه فيما لم يكن الحج عسريا و لا حرجيا عليه، و فى استحبابه عليه فيما إذا كان كذلك (وجهان) من: ان رفع الحكم فى مورد العسر و الحرج للامتنان، و هو انما يتحقق فى مورد الإلزام إذ لا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٩

امتنان فى رفع ما لا إلزام فيه، لان العسر فيه انما هو باختيار المكلف و ارادته نفسه، و من: ان المستفاد من دليل نفي الحرج هو نفي جعل الحكم الحرجى مطلقا و لو لم يكن إلزاميا، و الأقوى هو الأول.

(الأمر الخامس) لا يعتبر فى الحج المندوب من البالغ إذن أبويه فى ذلك و ذلك لعدم الدليل على اعتباره خلافا للمحكى عن العلامة فى القواعد فاعتبر إذن الأب فى ذلك، و الشهيد الثانى فى المسالك حيث انه قوى اعتبار إذن الأبوين، و لا وجه، و هذا فيما إذا لم يكن مستلزما للسفر المؤدى إلى ايذائهما، أو إيذاء أحدهما باعتبار مفارقتها، أو كون السفر مخطرا، و الا فيحرم لحرمة الإيذاء، و كذا يحرم مع سبق نهيهما أو نهى أحدهما لوجوب امتثال أمرهما أو نهيهما على أولادهما فيما كان النهى عنهما عن شفقة منهما عليه إجماعا، و فى وجوبه فيما إذا لم يكن عن شفقة عليه كلام طويل قد مر فى حكم صوم المندوب من الولد فى مبحث الصوم هذا فى الحج المندوب، و اما فى الحج الواجب فلا اشكال فيه إذ لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق.

### [مسألة (٢) يستحب للولى أن يحرم بالصبي الغير المميز]

مسألة (٢) يستحب للولى أن يحرم بالصبي الغير المميز بلا- خلاف لجملة من الاخبار، بل و كذا الصبي، و ان استشكل فيها المستند، و كذا المجنون و ان كان لا- يخلو عن الاشكال لعدم نص فيه بالخصوص فيستحق الثواب عليه، و المراد بالإحرام به جعله محرما لا- ان يحرم عنه فيلبسه ثوبى الإحرام و يقول: اللهم إني أحرمت هذا الصبي (إلخ) و يأمره بالتلبى بمعنى ان يلقنه إياها، و ان لم يكن قابلا يلبى عنه و يجنبه عن كل ما يجب على المحرم الاجتناب عنه، و يأمره بكل فعل من أفعال الحج يتمكن منه، و ينوب عنه فى كلما لا يتمكن، و يطوف به و يسعى به بين الصفا و المروة، و يقف به فى عرفات و منى، و يأمره بالرمى و ان لم يقدر يرمى عنه، و هكذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٠

يأمره بصلاة الطواف و ان لم يقدر يصلى عنه، و لا بد من ان يكون طاهرا و متوضئا و لو بصورة الوضوء، و ان لم يمكن فيتوضأ هو عنه و يخلق رأسه و هكذا جميع الاعمال.

المشهور بين الأصحاب انه يستحب للولى أن يحرم بالصبي الغير المميز بل فى الجواهر بلا خلاف أجده فى أصل مشروعية ذلك للولى، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه انتهى.

و يدل عليه جملة من الاخبار كصحيح معاوية بن عمار المروى فى الكتب الثلاثة الكافى و الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: انظروا من كان معكم من الصبيان فقد موه إلى الجحفة أو الى بطن مر [١].

و يصنع بهم ما يصنع المحرم و يطاف بهم و يرمى عنهم و من لم يجد منهم هديا فليصم عنه وليه، و صحيح عبد الرحمن بن



الحجاج عن الصادق عليه السّلام قال قلت له ان معنا صيبا مولودا فكيف نصنع به؟ فقال عليه السّلام: مر أمه تلقى حميدة فتسألها كيف تصنع بصيبانها فأنتها فسألتها كيف نصنع فقالت إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه و جردوه و غسلوه كما يجرد المحرم و قفوا به الموافق فإذا كان يوم النحر فارموا عنه و احلقوا رأسه ثم تزور به البيت و مرى الجارية ان تطوف به البيت و بين الصفا و المروة، و صحيح زرارة المروى فى الكافى و الفقيه عن أحدهما عليهما السلام قال: إذا حج الرجل بابنه و هو صغير فإنه يأمره ان يلبى و يفرض الحج [٢] فان لم يحسن ان يلبى لبوا عنه و يطاف به و يصلى عنه، قلت له ليس لهم ما يذبحون قال: يذبح عن الصغار و يصوم الكبار و يتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب و الطيب و ان قتل صيدا فعلى أبيه، فلا ينبغى التأمّل فى استحباب ذلك فى الجملة الا انه يقع الكلام فى أمور.

[١] مر وزان فلس موضع بقرب مكة من جهة الشام نحو مرحلة و فى الحديث كان أبو ذر (ره) فى بطن مر يرعى غنما (مجمع البحرين).

[٢] فرض الحج العزم عليه و الإحرام به و الشروع فيه بالنية و القصد و هو يتم بالتلبية أو الإشعار أو التقليد (وافى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥١

(الأول) لا- إشكال فى استحباب الإحجاج بالصبى و فى استحبابه بالصبيّة و إلحاقها بالصبى (وجهان) يستدل للأول بقاعدة الاشتراك بين الذكور و الإناث فى كلما ثبت للذكور الا ان يقوم دليل على اختصاصه بالذكور، و بغلبة توافق الأنثى مع الذكر فى الحكم فيلحق المقام بالغالب لان الظن يلحق الشىء بالأعم الأغلب و بغير واحد من النصوص كالمروى عن دعائم الإسلام عن على عليه السّلام فى الصبى الذى يحج به و لم يبلغ قال: لا يجزى ذلك عن حجة الإسلام و عليه الحج إذا بلغ و كذا المرأة إذا حج بها و هى طفلة، حيث ان الحكم بعدم اجزاء الحج الذى أحج بها و هى طفلة يكشف عن صحة الإحجاج بها و الا لم يكن محل لذكر عدم اجزائه لعدم صحته فى نفسه.

و موثق يعقوب و فيه ان سعى صبيّة صغار و انا أخاف عليهم البرد فمن اين يحرمون؟ قال عليه السّلام: أتت بهم العرج فليحرموا منها بناء على قراءة (يحرمون) على صيغة المجهول فيدل على السؤال على إيراد الإحرام لهم و احجاجهم، و خبر إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السّلام عن ابن عشر سنين يحج؟ قال عليه السّلام: عليه حجة الإسلام إذا احتلم و كذا الجارية عليها الحج إذا طمشت، و خبر شهاب عن الصادق عليه السّلام عن ابن عشر سنين يحج؟ قال عليه السّلام: عليه حجة الإسلام إذا احتلم و كذلك الجارية عليها الحج إذا طمشت.

و يستدل للثانى أى لعدم تشريع الإحجاج بالصبيّة بعدمه ما يدل على تشريعه بها بعد الاشكال بما استدل به للأول، اما قاعدة الاشتراك فبان الثابت منها ما إذا ثبت حكم للرجال بتوجيه الخطاب إليهم، أو بالسؤال عن حكمهم مثل ما ورد فى كثير من الروايات من السؤال بقول الراوى عن رجل كذا و لا- يعم الخطاب الموجه إلى الولى باحجاج صبى كما فى المقام، و اما غلبة توافق الذكر و الأنثى فمما لا يورث الظن فى إلحاق المشكوك بالغالب و عدم الدليل على اتباعه لو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٢

فرض حصوله، و اما خبر الدعائم فبضعفه سندا و عدم الجايز له، و اما موثق عمار فبضعفه دلالة حيث ان الاستدلال بتوقف على كون (يحرمون) بالبناء على المجهول و هو مجهول لاحتمال قرائته على بناء المعلوم، فيدل على استحباب الحج لهم لا بهم، و ليس فى قوله عليه السّلام: أتت بهم العرج- شهادة على كونه فى مقام بيان الحج بهم، لان سيرهم الى العرج متوقف على الاسراء بهم و لو كانوا من أهل التمييز فلا ينافيه إحرامهم فيه فى أنفسهم مضافا الى دلالاته على كون الصبيّة جمعا للذكر و الأنثى و هو

مجهول لاحتمال كونه جمعا للصبي.

و اما خبرى إسحاق و شهاب فبعدم دلالتهما على وقوع الحج عن الصبية، و لا على وقوع الحج عن الصبي لاحتمال كون السؤال عن وجوبه بعد الاحتلام و الطمث، لا عن الحج الواقع مع ما فى التشبيه فى قوله: و كذلك الجارية حيث انه يدل على صحة الحج عن الجارية البالغة عشر سنين فيخرج عن الصبية غير المميزة التى هو موضوع الحكم فى استحباب الإحجاج بها، و لا يخفى ان هذا الوجه الثانى أقرب، و عليه فلو أراد الولي إحجاج الصبية لكان اللازم إتيانه برجاء المطلوبة احتياطا.

(الثانى) الحق الأصحاب المجنون بالصبي فى استحباب الإحجاج به، و استدلل له العلامة (قده) فى محكى المنتهى بأنه لا يكون اخفض حالا- منه، و لا- يخفى ما فيه لعدم العلم بالمراد من الاخفضية حتى يعلم نفيها، و مع بها فلا يعلم نفيها، و مع العلم بنفيها فليس نفيها دليلا على إثبات استحباب الإحجاج به، فالإنصاف هو عدم إثبات استحبابه فيه، فيكون القول به أبعد من القول بثبوتها فى الصبية، فلا سبيل لمن يريد الإتيان به الا بالاحتياط، و الإتيان برجاء المطلوبة.

(الثالث) الظاهر ان المخاطب بهذا الفعل هو الولي لا الطفل، و هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٣

المتعلق به الخطاب، و هو المتفضل عليه بالثواب، و فى صحيح عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال مر رسول الله صلى الله عليه و آله برويته [١] و هو حاج فقامت إليه امرأة و معها صبي لها فقالت يا رسول الله صلى الله عليه و آله أ يحج عن مثل هذا؟ فقال: نعم و لك اجره.

(الرابع) ظاهر النص و الفتوى كون الإحرام بالصبي على معنى جعله محرما لا انه ينوب عنه فى الإحرام، و فى صحيح معاوية بن عمار المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام: انظروا من كان معكم من الصبيان فقدموه إلى الجحفة أو الى بطن مر و يصنع بهم ما يصنع بالمحرم و يطاف بهم (الحديث)، و خبر أيوب أخى أديم المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام فى السؤال عنه من اين يجرد الصبيان؟ قال عليه السلام: كان ابى يجردهم من فخ، و خبر محمد بن الفضيل المروى فى التهذيب عن الجواد عليه السلام عن الصبي متى يحرم به؟ قال: إذا ثغر هذا و لكن فى خبر ابن الحجاج المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام و فيه بعد السؤال عن حميدة قالت إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه و جردوه و غسلوه كما يحرم بالمحرم، و هو أيضا محمول على الإحرام به كما يشهد به ما فيه و جردوه و غسلوه كما يحرم بالمحرم.

(الخامس) كيفية الإحجاج به هو ان يجرده ثم يلبسه ثوبى الإحرام فينوب الولي الإحرام به بالعمرة أو الحج، و يقول و يتلفظ: اللهم إني أحرمت بهذا الصبي إلى آخر ما يندب- قوله فى نية الإحرام كما سيأتى و يأمره بالتلبية بمعنى انه يلحق الصبي التلبية ان كان قابلا لأدائها بالتلقين، و الا يلبي عنه، و خبر زرارة عن أحدهما عليهما السلام إذا حج الرجل بابنه و هو صغير فإنه يأمره

[١] رويته موضع بين الحرمين قاله فى القاموس (مجمع البحرين).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٤

ان يلبي و يفرض الحج [١] فان لم يحسن ان يلبي لبوا عنه و يطاف به و يصلى عنه، و فى القواعد ان كلما يتمكن الصبي من فعله من التلبية و الطواف و غيرهما فعله و الا فعله الولي عنه انتهى، فعلى ذلك يطوف به الولي و يسعى به بين الصفا و المروة و يقف به فى العرفات و المشعر و منى إذ كل ذلك مما يتمكن منه الصبي و يأمره بالرمى و الصلاة ان تمكن منهما، و ان لم يقدر يرمى عنه و يصلى عنه، و فى الفقيه كان على بن الحسين عليه السلام يضع السكين فى يد الصبي ثم يقبض على يديه الرجل فيذبح.

(الأمر السادس) لا- إشكال فى اعتبار الطهارة من الحدث فى الطواف الذى يعد من الافعال فى الحج و العمرة، و فى صلاة

الطواف في الجملة، الا- ان المعتبر هل هو طهارة الطفل وحدها و لو كانت صوريه، أو طهارة الولي وحدها أو طهارتهما معا (احتمالات) لم يحك الأول منها أى طهارة الطفل وحدها عن احد، و في الدروس احتمل الاجتراء بطهارة الولي، و قطع في كشف اللثام باعتبار طهارة الولي كما قطع به في التذكرة و الدروس، ثم قال: و هل يجب إيقاع صورة الطهارة بالطفل أو المجنون كما في التذكرة و الدروس (وجهان) من:

انها ليست الطهارة مع الأصل، و من: انه طوافه لانه طواف بالمحمول، و حكي عن التذكرة ان عليه ان يتوضأ للطواف و يوضيه فان كانا غير متوضئين لم يجز الطواف، و ان كان الصبي متطهرا و الولي محدثا لم يجزه أيضا لأن الطواف بمعونة الولي يصح و الطواف لا يصح الا بطهارة و ان كان الولي متطهرا و الصبي محدثا فللشافعية وجهان أحدهما لا يجزى انتهى. و قال في الجواهر: و لا- ريب في ان الأحوط طهارتهما معا لانه المتيقن من هذا الحكم المخالف للأصل و ان كان يقوى في النظر الاكتفاء بطهارة الولي كما يومى اليه من الاجتراء بالصلاة عنه، و لعله فرق بين أفعال الحج نفسها و

[١] فرض الحج العزم عليه و الإحرام به و الشروع فيه بالنية (وافي).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٥

شرائطها، فيجب مراعاة الصوري منه في الأول دون الثاني فتأمل جيدا انتهى ما في الجواهر.

أقول إذا كان محل الكلام في إطافة الولي للصبي بان حمله للطواف بصيرورته حاملا- و الصبي محمولا- يكون الطواف قائما بالصبي مثل ما إذا أوقفه في العرفات و بقيه المشاعر فان الوقوف للصبي، و مع اعتبار الطهارة في صحة الطواف ينبغي القطع باعتبار توضئ الصبي، و لا- يضره كون طهارته صوريا لان طوافه أيضا كوضوئه صوري، أى يأتي به الولي في الطفل اى يكون الطفل محله فلو اجزء طوافه كذلك لكان وضوئه اى توضئ الولي إياه أيضا مجزيا.

و اما طهارة الولي نفسه فلا- وجه لاعتبارها لان الطواف ليس له حتى اعتبر في صحته وضوئه فلا- وجه لما في الجواهر من قوة النظر في الاكتفاء بطهارة الولي، و لا- إيما فيهما في خبر زرارة من الاجتراء بالصلاة عنه على الاجتراء بطهارة الولي عنه، إذ الاجتراء بالصلاة عنه انما هو فيما إذا لم يتمكن الطفل من الإتيان بصورة الصلاة كما إذا كان رضيعا أو مولودا في يوم يطوف به مثلا و كون صلاة الولي حينئذ بالنيابة عنه، و المفروض تمكنه من الطواف بحمل الولي إياه، و إمكان إيقاع صورة الوضوء به و ان وضوء الولي نفسه ليس بالنيابة عنه، بل لو اعتبر وضوئه لكان من حيث هو حامل لمن يقوم به الطواف لا من حيث هو مطوف بل يمكن ان يكون الحمل لا- في حال طوافه فلا وجه لاعتبار وضوئه لكان من حيث انه حامل لمن يقوم به الطواف، بل هو من هذه الجهة كالدابة التي تحمل المطوف في حال طوافه، و حينئذ ينبغي القطع باعتبار ان يكون الطفل متوضئا و لو بصورة الوضوء مع التمكن من توضئه أى إيقاع الوضوء عليه و لو لم يكن الولي متطهرا و ان لم يمكن توضئه ففي المتن يتوضأ الولي عنه، و كأنه لا وجه له، و لعل القول بسقوط شرطية الطهارة حينئذ في طوافه أقرب الا ان الأحوط وضوء الولي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٦

عنه، بل الأحوط وضوئهما معا مع التمكن من توضئه لما في الجواهر من كونه المتيقن من هذا الحكم المخالف للأصل و الله الهادي.

[مسألة (٣) لا يلزم كون الولي محرما بالإحرام في الإحرام بالصبي]

مسألة (٣) لا يلزم كون الولي محرما بالإحرام فى الإحرام بالصبي، بل يجوز له ذلك و ان كان محلا. قال فى الجواهر بعد بيان كون الإحرام بالصبي على معنى جعله محرما بفعله لا انه ينوب عنه فى الإحرام: و من هنا صرح غير واحد بأنه لا فرق فى الولي بين كونه محلا أو محرما، فما عن الشافعية فى وجه من كون الإحرام عنه واضح الضعف انتهى، و لا يخفى انه (قده) لم يبين وجه نفي الفرق بين كون الولي محلا أو محرما، و لعل وجه إطلاق دليل استحباب إحجاج الصبي.

### [مسألة (٤) المشهور على ان المراد بالولي فى الإحرام بالصبي الغير المميز الولي الشرعى]

مسألة (٤) المشهور على ان المراد بالولي فى الإحرام بالصبي الغير المميز الولي الشرعى من الأب و الجد و الولي لأحدهما و الحاكم و أمينه أو وكيل احد المذكورين لا مثل العم و الخال و نحوهما و الأجنبي، نعم الحقوا بالمذكورين الامام، و ان لم تكن وليا شرعيا للنص الخاص فيها قالوا: لان الحكم على خلاف القاعدة فاللازم الاقتصار على المذكورين فلا يترتب أحكام الإحرام إذا كان المتصدى غيرهم، و لكن لا- يبعد كون المراد الأعم منهم و ممن يتولى أمر الصبي و يتكفله و ان لم يكن وليا شرعيا لقوله عليه السلام: قدموا من كان معكم من الصبيان إلى الجحفة أو الى بطن مر فإنه يشمل غير الولي الشرعى أيضا، و اما فى المميز فاللازم اذن الولي الشرعى إن اعتبرنا فى صحة إحرامه الاذن.

اعلم انه ليس فى اخبار الباب ذكر عن كون المباشر للإحجاج ولي الطفل حتى يبحث عن المراد به الا فى صحيح معاوية بن عمار الذى فيه: و من لا يجد الهدى منهم فليصم عنه و ليه، و ذلك أيضا لا يدل على اعتبار كون ذلك من الولي لكن لما كان الإحجاج تصرفا فى الطفل و فى ماله و هو لا يصح من غير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٧

وليه عبر الفقهاء بكون الإحجاج من الولي أو ممن يأذنه الولي، و المشهور فسروا الولي فى المقام بالأب و الجد للأب و الوصى لأحدهما و الحاكم و أمينه و وكيل احد المذكورين كما يكونونهم المراد من الولي فى غير مقام الإحجاج.

و ينبغى ان يبحث عن كل واحد من المذكورين مستقلا فى المقام و يقام الدليل لإثبات ولايته للإحجاج، فنقول: اما الأب فلا إشكال فى ولايته على ذلك للإجماع المحصل و كونه المتيقن من الولي لذلك، و دلالة جملة من الاخبار المتقدمة، ففى خبر زرارة المتقدم: إذا حج الرجل بانه و هو صغير فإنه يأمره ان يلبى (الحديث)، و خبر عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم و فيه: ان معنا صبيا مولودا فكيف نضع به (الحديث)، فان الظاهر كون المولود له و كان هو أباه.

و بالجملة فلا إشكال فى ولاية الأب لذلك قطعاً، و اما الجد للأب فقد ادعى عدم الخلاف فى ولايته لذلك تارة، و الإجماع تارة أخرى، و لم يحك الخلاف فيه عن احد و هو كاف فى إثبات الولاية له مؤيدا بدعوى ثبوت الولاية له فى غير ذلك كالتزويج الذى لا خلاف فيه مع أولوية ثبوتها فى المقام عن ثبوتها فى التزويج، مع ما ورد فى ولايته فى التزويج من ان البنت و أباهما للجد، و ما ورد من قولهم عليهم السلام: أنت و مالك لأبيك- و قد يجعل ذلك دليلا مستقلا لكنه غير واف بالاستدلال، و العمدة فى المقام هو الإجماع.

و اما الوصى لأحدهما فيما إذا كان وصيا لذلك فهو أيضا ولي كالموصى نفسه، و ذلك لقبول الإحجاج للوكالة عن الولي، و عدم اعتبار مباشرة الولي له بنفسه، و كلما كانت الوكالة فيه يصح عن له الفعل بالمباشرة فى حال حياته تصح للوصى به بعد وفاته، إذ الإيضاء ليس الا تفويض العمل الى غيره بعد وفاته، و اما البحث عن سعة ولايته و ضيقها فهو غير مرتبط بالمقام، لان الكلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٨

فى ولاية الوصى فيما إذا اوصى له بالولاية على الإحجاج، و مما ذكرناه ظهر صحة ولاية الوكيل عن الأب أو الجد بعد فرض عدم اعتبار مباشرة الولى بنفسه للإحجاج.

و اما الحاكم فى ولاية و عدمها وجهان مبنيان على عموم ولايته على القصر و جواز جميع التصرفات منه مثل ولاية الأب و الجد أو عدمه الا ما يقن ثبوتها فيه فيقتصر عليه، فعلى الأول فيكون الحاكم كالأب أو الجد عند فقدهما دون الأخير، و الأقوى عدم ثبوت ولاية الـ فيما إذا علم بعدم رضاء الله سبحانه فى تعطيله كحفظه أو حفظ أمواله عن التلف، و عليه فى احجاجة الصبى اشكال اللهم الا ان يثبت الإجماع عليه و لم يثبت، و منه يظهر حال امينه لان ولايته عن الحاكم و ولايته.

و اما إلحاق الأم فى ذلك بالأب و الجد كما عليه المشهور فلخبر عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام مر رسول الله برويته و هو حاج فقامت إليه امرأة و معها صبى لها فقالت يا رسول الله أ يحج عن مثل هذا؟ قال صلى الله عليه و آله: نعم و لك اجره فإن إثبات الأجر لها انما هو لمكان انها تحج به، فيدل على جواز احجاجها لولاها و هو معنى ولايتها فى ذلك، و لا يخفى ما فيه لاحتمال ان يكون أب الصبى معها فتكون مباشرة الام للإحجاج بإذنه، أو ان السؤال فى صحة الإحجاج بمثل ذاك الصبى الذى كان فى مشهد الرسول صلى الله عليه و آله و جوابه صلى الله عليه و آله بصحته، و لا إطلاق له فى جواز ذلك من الام و لو بدون اذن وليه لكى يثبت به ولايتها فى ذلك، أو ان كون أجر ذلك للام لمكان انتفاع الأب و الام بما يصدر من الأولاد من صالح الاعمال، و تكون أعمالهم من الآثار التى تتبع الإباء و الأمهات، فلا يدل على ولاية الأم فى الإحجاج، لكن لا بأس به مع مراعاة الاحتياط لذهاب المشهور الى ولايتها، هذا تمام الكلام فيما ذكر من الأولياء فى المتن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٩

و المشهور عدم ولاية ما عداهم فى الإحجاج من الأجنبي و الأقارب من الأعمام و الأخوال و نحوهما لكونه تصرفا فى الطفل و فى ماله من غير اذن وليه، و المحكى عن المستند جواز تولى غير الولى الشرعى ممن يتولى أمر الصبى، و يتكفله لما فى صحيح ابن عمار انظروا الى من كان معكم من الصبيان و قد تقدم، حيث ان إطلاقه يشمل الولى الشرعى و غيره، كذا لا اختصاص فى الأمر فى قوله عليه السلام: قدموا فجرده و لبوا عنه و غير ذلك بالولى الشرعى - قال (قده): فان ثبت الإجماع فهو و الا فالظاهر لكل من يتكفل الطفل، و فيه ان الاخبار المذكورة فى مقام بيان استحباب الإحجاج بالصبى و كفيته و محل إحرامه، و ليس فى مقام بيان من يستحب ذلك منه حتى يتمسك بإطلاقه لإثبات استحبابه لغير الولى مع ان استحبابه لغيره لا ينافى مع لزوم الاذن عن الولى كما فى تجهيز الميت، حيث انه واجب على الجميع لكن مع اعتبار اذن الولى فى مباشرة غير الولى، مع ان المسألة كأنها إجماعية عنده أيضا حيث يقول: فان ثبت إجماع فهو، فالأقوى عدم جواز ذلك من غير الولى من دون اذن الولى، هذا كله فى الطفل غير المميز.

و اما الطفل المميز فلا إشكال فى اعتبار اذن الولى الشرعى فى صحة حجه بناء على اعتبار اذنه فى صحة إحرامه.

### [مسألة (٥) النفقة الزائدة على نفقة الحضر على الولى لا من مال الصبى]

مسألة (٥) النفقة الزائدة على نفقة الحضر على الولى لا من مال الصبى إلا إذا كان حفظه موقوفا على السفر به أو يكون السفر مصلحه له.

قد مر فيما تقدم ان الإحجاج مستحب على الولى، و ان الصبى محل فعل المستحب على الولى، فيكون نظير حج نفسه الذى هو

مستحب منه، فتكون نفقته عليه لا على الصبي، والمراد من النفقة هو النفقة الزائدة على حضره التي تنفق لسفره كآلة سفره و مركبة و ما يحتاج إليه في سفره مما يستغنى في حضره، و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٠

في الجواهر بلا خلاف أجده فيه، و استدل له بأن الولي هو السبب في ذلك، و النفع عائد إليه، ضرورة عدم الثواب لغير المميز بذلك، و عدم الانتفاع به في حال كبره، و لأنه أولى من فداء العبيد الذي نص عليه في خبر زرارة (انتهى).

ولا يخفى ان ما ذكرناه من ان الحكم متعلق بالولي، و ان حجج الصبي لتعلق حكمه فحينئذ تكون نفقته عليه لا على الصبي من غير فرق في ذلك بين عود نفع إلى الصبي أم لا، مضافا الى اشتراط المصلحة للصبي في تصرف الولي في ماله من المصالح الدنيوية كالصرف في حفظه و حفظ أمواله و انمائه بالتجارة و نحوها، و ليس صرفه في نفقة سفره و الحجج به كذلك، اللهم إلا إذا كان في سفره مصلحة له بحيث يتوقف حفظه أو حفظ ماله على الاسفار به أو احجاجة، إذ يجوز صرف ماله في نفقة سفره حينئذ.

و في الجواهر و لعل إطلاق الأصحاب منزل على غير ذلك، و توهم ان الصبي ليس له مال حتى يكون نفقة حجه عليه لما ورد من ان مال الولد لوالده ضعيف ساقط مستغنى عن الجواب، كيف و الولي ولي في حفظ ماله و يحرم عليه التصرف في ماله بما لا يرجع الى مصلحته و قد قال الله سبحانه و ﴿لَا تَأْكُلُوهُا إِنْ شِرَافًا وَ بَدَارًا أَنْ يَكْبُرُوا وَ مَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسِّرْ تَعْفُفًا وَ مَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ - و المراد بكون مال الولد لوالده هو ترك مخاصمة الولد مع والده مثل انه نفسه أيضا لوالده، حيث قال: أنت و مالك لأبيك، و ان الغرض منه بعث الولد الى ترك المخاصمة التي ينتهي الى انزجاره بل إلى إيذائه لا ان ماله لأبيه و هو مما لا مال له، أو ان لأبيه التصرف في ماله كيف شاء نحو تصرفه في مال نفسه.

### [مسألة (٦) الهدى على الولي و كذا كفارة الصيد]

مسألة (٦) الهدى على الولي و كذا كفارة الصيد إذا صاد الصبي، و اما الكفارات الأخر المختصة بالعمد فهل هي أيضا على الولي أو في مال الصبي أو لا يجب الكفارة في غير الصيد لان عمد الصبي خطأ و المفروض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦١

ان تلك الكفارات لا تثبت في صورة الخطاء (وجوه) لا يبعد قوة الأخير، اما لذلك، و اما لانصراف أدلتها عن الصبي، لكن الأحوط تكفل الولي بل لا يترك هذا الاحتياط بل هو الأقوى لأن قوله عليه السلام: عمد الصبي خطأ مختص بالديات، و الانصراف ممنوع و الا فيلزم الالتزام به في الصيد أيضا. في هذه المسألة أمور.

(الأول) المعروف ان الهدى الذي يترتب عليه بسبب الحج على الولي لا في مال الطفل نفسه، و قال في الجواهر و كأنه لا خلاف في وجوبه على الولي، و استدل له بكون الولي هو السبب في حجه باحجاجة انتهى، و في كون احجاجة سببا لكون الهدى عليه تأمل إذ بعد أمر الشارع بالاحجاج أى إيقاع أعمال الحج عليه يصير الولي مأمورا شرعا بإيجاد الأعمال من الطفل و جعله محلا لصدور تلك الاعمال مثل ما يصدر عن المميز نفسه أو عن البالغين، و لازم ذلك كون الهدى على الصبي مثل سائر أعمال الحج التي تكون الصبي محلا لها، و الأصوب هو التمسك بالنص لإثبات كون الهدى على الولي.

ففي خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام عن غلمان لنا دخلوا مكة بعمرة و خرجوا معنا الى عرفات بغير إحرام قال عليه

السَّلام: قل لهم يغتسلون ثم يحرمون و اذبحوا عنهم كما تذبحون عن أنفسكم، و تقريب الاستدلال به ان إطلاق تشبيه الذبيح عنهم بالذبيح عن البالغين هو كون الهدى من مال الولي، كما انه في ذبحه عن نفسه يكون من ماله، لكن في دلالة تأمل لاحتمال ارادة اعتبار الهدى في حجهم كما يعتبر في حج البالغين من غير نظر الى كون ثمنه في مالهم أو في مال أوليائهم، بل مع الاشعار بكونه في مالهم كما يكون عن الهدى الولي عن نفسه في ماله نفسه، و أضعف من ذلك التمسك لكونه عن الولي بخبر زرارة المتقدم الذي فيه قلت له ليس لهم ما يذبحون قال: يذبح عن الصغار و يصوم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٢

الكبار، و وجه الأضعف ان الحكم بالذبح عن الصغار فيه مترتب على عدم وجود مال لهم فيدل على كونه في مالهم ان كان لهم ما يذبحون، نعم عدم وجدان الخلاف في كونه على الولي مع اشتراط صحة تصرفات الولي في ماله على وجود الغبطة الدنيوية، و عدم كون صرفه في الهدى كذلك كاف في إثبات كونه على الولي لو لم ندع دلالة الخبرين و لا سيما خبر زرارة على كونه في مال الطفل، و كيف كان فالمسألة ملتبسة لا بد فيها من الاحتياط.

(الأمر الثاني) المشهور على ان كفارة الصيد و جزائه أيضا على الولي خلافا للمحكي عن ابن إدريس من عدم وجوب الكفارة فيه أصلا لا على الولي و لا في مال الصبي، و عن التذكرة بأنها تجب في مال الصبي و يستدل للمشهور بخبر زرارة المتقدم الذي فيه- و ان قتل صيدا فعلى أبيه- قال في الجواهر: و هكذا في كلما لا- فرق في لزومه على المكلف بين حالتي العمد و الخطاء انتهى، و استدلت لوجوبها في مال الصبي لثبوتها بجنايته، فتكون كما لو أتلف مال غيره، استدلت للحلي بانصراف أدلة الكفارة عنه لاختصاصها بالمكلف لأنها من باب العقوبة و لا عقوبة على الصبي لعدم التكليف عليه، و لعل كلا القولين اجتهاد في مقابل النص، الا ان الحلبي (قده) معذور في مخالفته لعدم جواز العمل بخبر الواحد على مذهبه و الله العاصم.

(الأمر الثالث) اختلف في الكفارات الأخر المختصة بالعمد ككفارة ارتكاب تروك الإحرام عمدا مثل الوطي و اللبس و نحوهما من تروك الإحرام إذا ارتكبتها عمدا في أنها هل هي ككفارة الصيد في كونها على الولي أو انها من مال الصبي أو عدم ثبوتها أصلا على أقوال، فالمحكي عن الكافي و النهاية انها على الولي، و عليه العلامة في القواعد، و المحكي عن التحرير و المختلف و المنتهى هو الأخير.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٣

و اما القول الثاني أعنى ثبوتها في مال الصبي فلم يحك عن احد صريحا الا ان لازم ما استدلت به العلامة على كون جزاء الصيد في مال الصبي من كونه شيء و جب بجنايته هو كون هذه الكفارات أيضا في ماله لكونها أيضا تجب بجنايته، و كيف كان يستدل للأول اعنى لكونها على الولي باستفادته ذلك مما ورد في كفارة الصيد في كونه عليه، و من ان الولي هو السبب في هذه العزامة باحجازه و ما ورد من ان عمد الصبي كخطائه على العاقلة، و الانصاف عدم تمامية شيء منها، اما استفادته ذلك مما ورد في كفارة الصيد ففيه انه لا يدل على ثبوت ذلك في الكفارات الأخر بشيء من الدلالات، و اما كون الولي سببا فكون الكفارة على السبب يتوقف على كون السبب أقوى من المباشر، و الأقوائية انما يتحقق فيما إذا كان فعل السبب موجبا لتحقيق المسبب عن المباشر بلا ارادة منه و اختياره كحفر البئر الموجب لوقوع المباشر للساقط فيه بخلاف ما إذا سقط فيه بارأته فإنه لا ضمان على الحافر في تلفه حينئذ، و ما نحن فيه كذلك، حيث ان فعل ما يوجب الكفارة من الصبي انما هو يارادته و اختياره فلا تكون كفارته على وليه.

و اما ما ورد من كون عمد الصبي كخطائه على العاقلة فهو مختص بالجنايات التي تكون خطائه من البالغين على العاقلة كالقتل الخطائي منهم، و إذا صدر من الصبي عمدا يكون كالصادر عن البالغ خطأ في كون ديته على العاقلة فيقال ان عمد الصبي خطأ

تحمله العاقلة، و اما ما لا يكون فى خطائه شىء فليس فى عمدته على العاقلة شىء، و كفارة الإحرام كذلك إذ ليس فى صدور محرّمات الإحرام خطأ كفارة حتى يقال: بكون العدم الصبى فيها كالخطاء، مضافا الى ان اتحاد عمد الصبى و خطائه على وجه العموم باطل، كيف و من الواضح بطلان عباداته من الصلاة و الصوم و غيرهما بتعمد المنافى قطعاً و هو مناف مع عدم الحكم لعمده على نحو العموم، و ان كلما صدر منه عمدا فهو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٤

كالصادر خطأ مما لا حكم له أصلاً، و كيف كان فهذا القول اعنى القول بكون هديه على الولى مما لا يمكن المساعدة عليه من حيث الدليل.

و يستدل للثانى أى للقول بكونه على الصبى لو كان له قائل بالإطلاقات الدالة على ثبوت الهدى فى الحج الشاملة للبالغ و الصبى لكونها من قبيل الوضع الشامل للصبى أيضاً، و مقتضاها هو وجوبه على الصبى بعد البلوغ كما فى الجنائية و التلف و نحوهما مع صحة إخراج الولى عنه قبل بلوغه، و هذا يتم لو لم يثبت عدم وجوبها رأساً، فلا بد من البحث عنه، فنقول: قد استدل له بوجه.

منها دعوى انصراف أدلة الكفارات عن الصبى، و ذلك لان الكفارة تثبت لأجل المجازات على الذنب و لا ذنب على الصبى، لعدم ثبوت التكليف عليه، و منع الانصراف بلزوم عدم الفداء فى الصيد أيضاً لانتفاء التكليف فيه أيضاً باطل بالفرق بين جزاء الصيد و بين غيره من الكفارات بثبوت جزاء الصيد فى غير العمد أيضاً فيشبهه الوضع مثل الضمانات، بخلاف الكفارات الأخر المختصة بالعمد، و لكن الأقوى منع الانصراف لإطلاق ما يدل على ثبوتها عند تحقق موجبها من المحرم صيباً كان أم بالغا، و المفروض كون الصبى محرماً ممنوعاً عن ارتكاب ما يحرم على المحرم، و لذا يجب على الولى منعه عن هذه المحظورات.

و منها ما ورد من قوله عليه السّلام: عمد الصبى و خطائه واحد، بمعنى ان ما يفعله الصبى عمدا يفرض صدوره عن غيره خطأ، فما كان يترتب على صدوره خطأ يترتب على صدوره منه عمداً، و إذا كان صدور محرّمات الإحرام خطأ مما لا يترتب عليه الكفارة لا اختصاصها بالعمد فلا يترتب على صدورها من الصبى عمداً لان عمدته كخطأ غيره، و هذا استدلال حسن لو تم عموم قوله: عمد الصبى خطأ، و شموله للمقام، لكنه ممنوع بدعوى اختصاصه بباب الجنایات كما ادعى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٥

غير واحد من لأصحاب، و يستظهر من مقابلة الخطأ بالعمد الشائع تعبيرهما فى الجنایات أيضاً مع ما تقدم من ان عمومته يستلزم الحكم بعدم بطلان عباداته من الصلاة و الصوم و نحوهما عند تعمدته بصدور المنافى العمدى أو مطلقاً فيما يكون منافياً على الإطلاق و هو كما ترى.

و منها ان إحرام الصبى سورى لا- حقيقى حتى تثبت الكفارة فى ارتكاب شىء من تروكه فى حالته، و لا- سيما فى المولود الرضيع، و فى ما ولد فى يوم إيقاع الإحرام عليه، و لا يخفى ما فيه من مخالفته لظاهر الأخبار المتقدمة الدالة على تجنبه عما يحرم على المحرم كما فى صحيح زرارة المتقدم الذى فيه: و يتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب و الطيب، و ما فى خبر ابن الحجاج من قول حميدة المصفاة: إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه (أى أحرموه) و جردوه و غسلوه كما يحرم بالمحرم، هذا مع وجوب منع الولى إياه عن ارتكاب المحرمات، و توهم كون ذلك أيضاً سورياً كما ترى.

و منها خبر على بن جعفر عليه السّلام عن أخيه الكاظم عليه السّلام و فيه سأله عن الصبيان هل عليهم إحرام و هل يتقون ما يتقى الرجال؟ قال عليه السّلام يحرمون و ينهون عن الشىء يضعونه مما لا يصلح للمحرم ان يصنعه و ليس عليهم فيه شىء، بناء على ان يكون قوله عليه السّلام (يحرمون) بصيغة المجهول كما يؤيده عطف ينهون عليه إذ هو بصيغة المجهول قطعاً، فيدل على عدم الكفارة على الصبى فى ارتكابه المحرمات، الا- ان يقال: بان نفيها عن الصبى لا- يدل على نفيها مطلقاً حتى عن الولى، لكن



الظاهر منه هو النفي رأسا كما انه على قراءة (يحرمون) بصيغته المعلوم يدل على نفي الكفارة عن الصبي في حج الصبي في نفسه، و كيف كان فهذا القول اعنى القول بعدم ثبوت الكفارة في ارتكابه لما يحرم على المحرم لا- يخلو عن قوة و ان كان الاحتياط بأداء الولي عن ماله حسن لا ينبغي تركه، و اما ثبوتها في مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٦  
مال الصبي نفسه فكأنه لا وجه له كما انه لا قائل به و الله العالم.

### [مسألة (٧) قد عرفت انه لو حج الصبي عشر مرات لم يجزه عن حجة الإسلام]

مسألة (٧) قد عرفت انه لو حج الصبي عشر مرات لم يجزه عن حجة الإسلام، بل يجب عليه بعد البلوغ و الاستطاعة، لكن استثنى المشهور من ذلك ما لو بلغ و أدرك المشعر فإنه حينئذ يجزى عن حجة الإسلام، بل ادعى بعضهم الإجماع عليه، و كذا إذا حج المجنون ندبا ثم كمل قبل المشعر، و استدلوا على ذلك بوجوه.

(أحدها) النصوص الواردة في العبد على ما سيأتي بدعوى عدم خصوصية للعبد في ذلك بل المناط الشروع حال عدم الوجوب لعدم الكمال ثم حصوله قبل المشعر، و فيه انه قياس مع ان اللازم الالتزام به فيمن حج متسكعا ثم حصل له الاستطاعة قبل المشعر و لا يقولون به.

(الثاني) ما ورد من الاخبار من ان لم يحرم من مكة أحرم من حيث أمكنه فإنه يستفاد منها ان الوقت صالح لإنشاء الإحرام، فيلزم ان يكون صالحا للانقلاب و القلب بالأولى و فيه ما لا يخفى.

(الثالث) الاخبار الدالة على ان من أدرك المشعر فقد أدرك الحج، و فيه ان موردها من لم يحرم فلا يشمل من أحرم سابقا لغير حجة الإسلام فالقول بالاجزاء مشكل، و الأحوط الإعادة بعد ذلك ان كان مستطيعا بل لا يخلو عن قوة، و على القول بالاجزاء يجري فيه فروع الاتية في مسألة العبد من انه هل يجب تجديد النية لحجة الإسلام أولا؟ و انه هل يشترط في الاجزاء استطاعته بعد البلوغ من البلد أو من الميقات أولا؟ و انه هل يجري في حج التمتع مع كون العمره بتمامها قبل البلوغ أولا؟ الى غير ذلك. في هذه المسألة أمور.

(الأول) قد مر في أول فصل شرائط وجوب الحج ان حج الصبي لا يجزى عن حجة الإسلام، و انه لو حج عشر حجج كما في خبر مسمع أو عشر سنين كما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٧

في خبر إسحاق كان عليه حجة الإسلام إذا بلغ، و لكن استثنى المشهور عن ذلك ما إذا بلغ قبل ادراك المشعر أو في أثناء وقوفه فيه، و الكلام في هذا الحكم يقع تارة فيما تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عما استدلوا به، و اخرى بالنظر الى ما استدلوا به، اما الأول فالظاهر المستفاد من التعبير برفع القلم عن الصبي هو اشتمال ما يعمل على ملاك الوجوب و مصلحته، و انه رفع عنه قلم الإلزام إرفاقا و امتنانا لمصلحة التسهيل ضرورة ان ما لا مقتضى لوضعه لا يحسن ان يعبر عنه بالرفع و لا سيما في معرض الامتنان، و إذا كان في عمله مقتضى الإلزام و كان رفع الإلزام مع ثبوت مقتضى لمصلحة التسهيل إرفاقا يكون مجزيا عنه لو بلغ في أثنائه، سواء كان في الحج قبل ادراك الموقفين أو بعده أو في أثنائه، الا انه ثبت في الحج عدم اجزاء ما اتى به قبل البلوغ إذا بلغ بعد تمام الحج أو في أثنائه بعد ادراك الموقفين و انقضائهما بالإجماع و النصوص حسبما مر في أول هذا الفصل، و قد مر منا في كتاب الطهارة و كتاب الصوم.

و اما ما فى كلام بعض الاعلام من ان مقتضى القاعدة هو عدم الاجزاء لان مقتضى إطلاق دليل الشرطية هو اعتبار البلوغ فى جميع اجزاء الحج فففيه ان البلوغ ليس شرطاً للحج، و انما هو شرط لوجوبه و المفروض استحبابه له، و انما الكلام فى ان المرفوع عن الصبى هو إزامه مع ثبوت مقتضىه، أو انه كما لا- إزام عليه لا مقتضى لإزامه عليه، و انما استحبابه له بملاك آخر يوجب استحبابه له، و إذا استفدنا من التعبير بالرفع عن ثبوت مقتضى الوضع فى عمله و ان الرفع لمصلحة التسهيل و الإرفاق للامتنان يكون حجه بعينه هو الحج البالغ من دون تفاوت بينهما أصلاً إلا فى الإلزام الذى مرفوع عنه لا لعدم مقتضىه بل لمقتضى رفعه بل وجود مقتضىه و ما ذكرناه لا تخلو عن الدقة فتأمل، هذا تمام الكلام عندى فى المقام الأول.

و اما الثانى أعنى البحث عن هذا الحكم بالنظر الى ما استدلوا به فقد استدلوا له بوجوه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٨

(الأول) الإجماع عليه، ففى المحكى عن التذكرة ان بلغ الصبى أو أعتق العبد قبل الوقوف بالمشعر فوقف به أو بعرفة معتقاً و فعل باقى الأركان اجزاء عن حجة الإسلام، و كذا لو بلغ أو أعتق و هو واقف عند علمائنا اجمع (انتهى) و عن الخلاف و ان كمالاً (يعنى الصبى و العبد) تغير إحرام كل منهما بالفرض و اجزئه عن حجة الإسلام، و به قال الشافعى الى ان قال: دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم فإنهم لا يختلفون فى هذه المسألة انتهى، و الإيراد بأن الحجة من الإجماع هو الذى يكشف عن رأى المعصوم أو عن وجود دليل معتبر و كشفه عن ذلك يتوقف على ان لا- يكون معلوم المدرك أو محتمله، و من المحتمل فى المقام ان يكون مدرك المجمعين هو الأدلة الآتية، و معه فلا- يعلم حجيته مضافاً الى انه إجماع منقول و المحصل منه غير متحصل مدفوع بان ظاهر عبارة التذكرة أعنى قوله: (عند علمائنا اجمع) و تمسكه به انه إجماع تعبدى لا انه عن مدرك معلوم أو محتمل و ان عطف كلمة و اخبارهم على إجماع الفرقة فى عبارة الخلاف أيضاً شاهد على انه يتمسك بالإجماع فى مقابل الاخبار، و يكون استناده اليه كاستناده الى الاخبار و لعمرى دعواهما الإجماع و لا- سيما العلامة يخرج الإجماع عن كونه منقولاً للاطمئنان بأن دعواه الإجماع يكون لمكان تحصيله عنده كما لا يخفى على من تدبر فى قوله: عند علمائنا اجمع و الله العالم.

(الثانى) النصوص الواردة فى العبد الدالة على اجزاء حج العبد عن حجة الإسلام إذا أعتق قبل انقضاء وقوفه على المشعر كخبر شهاب عن الصادق عليه السلام عن رجل أعتق عشيئاً عرفه عبداً له قال عليه السلام: يجزى عن العبد حجة الإسلام و يكتب للسيد أجر ان ثواب العتق و ثواب الحج، و خبر معاوية بن عمار قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام مملوك أعتق يوم عرفه قال: إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج و زاد فى المعتبر بعد قوله: أدرك الحج قوله: و ان فاته الموقفان فقد فاته الحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٩

و يتم حجه و يستأنف حجة الإسلام فيما بعد، و غير ذلك من الاخبار التى تأتى فى محلها بدعوى عدم خصوصية للعبد فى ذلك بل المناطق الشروع فى الحج حال عدم وجوبه لعدم الكمال ثم حصوله قبل المشعر سواء كان عدم الكمال لأجل الصبى أو لأجل الرق، و بعد القطع بانتفاء خصوصية المورد و هى العبد و تنقيح المناطق و هو حصول الكمال قبل وقوف المشعر تحصيل القطع بالحكم فى غير مورد العبد، و هذا استدلال صحيح ليس بالقياس الا انه يصح عن حصل له القطع بالمناطق.

قال فى الجواهر: و من هنا استدلل الأصحاب بنصوص العبد على ما نحن فيه مع معلومية حرمة القياس عندهم، فليس مبنى ذلك الا عموم الحكم المستفاد من النصوص المزبورة انتهى، (أقول) و العمدة فى صحة الاستدلال بها هو استفادة عموم الحكم منها حيث ان العبرة بعمومه لا بخصوص المورد، فلو كان إشكال فى الاستدلال بها يكون من هذه الجهة.

و اما ما ورد عليه فى المتن بان اللازم الالتزام به فيمن حج متمسكاً ثم حصل له الاستطاعة قبل المشعر و لا يقولون به فلعله مردود بالفرق بين الاستطاعة، و بين البلوغ و الحرية من شرائط الوجوب، حيث ان الاستطاعة أمر اختياري يمكن تحصيلها للمكلف

فالأمر الاختياري إذا أخذ موضوعا للخطاب على نحو الواجب المشروط فلا محالة يكون دخيلا في الملاك كيف و الا لكان مما يجب تحصيله و يكون وجوب الواجب مطلقا بالنسبة كما قرر في محله، و هذا بخلاف البلوغ و الحرية حيث انهما خارجان عن اختيار المكلف، و لا يمكن تحصيلهما بالإرادة و الاختيار، و أخذ وجوب الواجب مشروطا بهما لا يدل على دخلهما في الملاك بل بالتعبير بالرفع في حديث رفع القلم عن الصبي يستفاد عدم دخل البلوغ في الملاك، و ان الرفع عن الصبي يكون لمصلحة في رفع الإلزام عنه عند

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٠

تمامية مقتضية كما بيناه، و لعل رفع الوجوب عن العبد أيضا يكون كذلك بخلاف الاستطاعة، حيث انها من اختيارياتها و أخذها شرطا للوجوب مما يقطع بدخلها في الملاك، فبالقول بالاجزاء في الكمال الحاصل بالبلوغ أو الحرية لا يلزم القول به في الكمال الحاصل بالاستطاعة كما لا يخفى.

(الثالث) ما ورد من الاخبار على ان من لم يحرم من مكة يحرم من حيث يمكنه كخبر علي بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السلام عن رجل نسي الإحرام بالحج فذكر و هو بعرفات ما حاله؟ قال عليه السلام: يقول اللهم على كتابك و سنة نبيك فقد تم إحرامه، و غير ذلك من الاخبار، و تقريب الاستدلال بتلك الاخبار هو ان المستفاد منها هو صلاحية الوقت لإنشاء الإحرام فيما إذا أدرك معه المشعر و إذا كان الوقت صالحا لإنشائه فيكون صالحا لانقلاب الإحرام الذي عقده للحج المستحب ممن يقصر عن الإحرام للحج الواجب لصغره أو جنونه أو رقيته أو لقلبه، و المراد بالانقلاب هو صيرورة الحج من حين البلوغ أو الحرية واجبا من حجة الإسلام قيمة كذلك بلا حاجة الى العدول، و من القلب هو عدول ما هو فيه من حج المندوب الى حجة الإسلام. و أورد عليه بان صلاحية الوقت للإحرام انما تفيده فيما إذا لم يكن محرما فأراد الإحرام قبل فوات وقوف المشعر، اما المحرم فليس له الإحرام ثانيا الا بعد الإحلال أو العدول الى ما دل عليه الدليل و لا دليل على العدول في المقام مضافا الى المنع عن وجوب الحج عليه بهذه الاستطاعة، و ذلك لاشتغال ذمته بإتمام ما أحرم له مع ان صلاحية الوقت إذا فاتت عرفه ممنوعة، و ما أورد على الاستدلال بالأخبار الواردة على إحرام من لم يحرم من مكة من حيث يمكنه جدير بالتصديق، فهذه الاخبار لا تدل على اجزاء حج من بلغ و أدرك المشعر بعد بلوغه عن حجة الإسلام.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧١

(الرابع) الأخبار الدالة على ان من أدرك على الناس أدرك المشعر فقد أدرك الحج، ففي خبر جميل وفيه: من أدرك المشعر يوم النحر من قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج و غير ذلك مما يأتي إنشاء الله تعالى، وفيه ما لا يخفى، فان الظاهر من هذه الاخبار ان من أحرم للحج في محل إحرامه و لم يدرك من أفعال الحج غير وقوف الاضطراري من المشعر فقد أدرك الحج، لا ان من أحرم لحج مندوب كالصبي ثم بلغ مدركا للمشعر بعد بلوغه و يتحول حجه عما عليه من المندوب و يصير حجة الإسلام بالانقلاب أو القلب، و ليس موردها من لم يحرم فما في المتن من ان موردها من لم يحرم ليس على ما ينبغي.

و يمكن ان يستدل للاجزاء بما تقدم منا: من ان مقتضى القاعدة التي يستفاد من التعبير برفع القلم عن الصبي هو الصحة مطلقا، و لو كان البلوغ بعد ادراك الموقفين، بل بعد تمام أفعال الحج، لكنه قد دلت الأخبار المتقدمة على عدم الاجزاء فيما إذا بلغ بعد الفراغ عن الحج، و انعقد الإجماع على عدمه فيما إذا بلغ بعد ادراك الموقفين، و اما ما إذا كان البلوغ قبل مضي وقت الموقفين و لو كان في أثناء الوقوف بالمشعر فليس فيه دليل على عدم الاجزاء من الاخبار، أو الإجماع، بل لعل الإجماع على الاجزاء، فمقتضى القاعدة هو الاجزاء و لا بأس به، و الله العالم بأحكامه.

(الأمر الثاني) ظاهر غير واحد من الأصحاب اشتراك المجنون و الصبي في الحكم المتقدم، فلو أفاق المجنون قبل تمام الوقوف

بالمشعر يجزيه إتمامه عن حجة الإسلام كالصبي، و لو تمت الأدلة المتقدمة في الصبي لكان الظاهر جريانها في المجنون أيضا، الا ان أحدا لم يصرح بالإجماع على الاجزاء في المجنون، كما صرحوا به في الصبي، لكن لم يصرح احد باختلافهما في ذاك الحكم أيضا، و في تصور تلبس المجنون بالحج صحيحا ثم إفاقة قبل احد الموقفين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٢

خلفاء، قال الشهيد الثاني (قده) في حاشيته على روضته و تصويره ان يحرم ثم جن ثم أفاق قبل احد الموقفين.

(الأمر الثالث) على القول بالاجزاء كما هو الحق يجرى فيه فروع، (الأول) هل الاجزاء على نحو قلب الحج الذي نواه بعد بلوغه في الصبي، أو إفاقة في المجنون الى حجة الإسلام بالنية فيحتاج الى تجديدها عند تحقق الكمال، أو انه على الانقلاب فلا يحتاج الى التجديد (وجهان) من: ان الوقوف بالمشعر الى آخر الافعال اعمال للحج، و انه لا عمل إلا بنية و المفروض عدم نية حجة الإسلام سابقا فيجب تجديد نيتها من حين الإدراك، و من: انعقاد الإحرام قبل الإدراك و انصراف الفعلي الى ما في الذمة إذا نوى عينه و ان غفل عن خصوصيته و لم يتعرض لها في النية و لا للوجوب في نية الوقوف.

(أقول) و التفصيل ان يقال: ان اعتبار التجديد بعد الإدراك اما لأجل دعوى مغايرة الحج الذي دخل فيه قبل الإدراك مع حجة الإسلام بالنوع حيث يحتاج لتغييره عما وقع عليه قبل الإدراك الى حجة الإسلام الى النية نظير العدول عن صلاة إلى صلاة أخرى كالعدول عن صلاة العصر الى الظهر مثلا و اما لأجل اعتبار قصد الوجه في العبادات حيث كان الحج قبل الإدراك مستحبا و بعد الإدراك يصير واجبا فيحتاج الى تجديد النية و العدول عن الاستحباب الى الوجوب و كلتا الدعويين فاسد، اما الدعوى الاولى فبالمنع عن اختلاف الحج المندوب مع حجة الإسلام بالنوع، و انما الاختلاف فيهما في صفة الأمر و لونه بل لا اختلاف في أمرهما أيضا حسبما مر منا مرارا في هذا الشرح من عدم التفاوت بين الأمر الوجوبي و الأمر الاستحبابي فيما يكون الأمر به امرا من الإنشاء بالصيغة و انما التفاوت في ضم الترخيص في ترك المأمور به الى الأمر به في الندبي و عدمه في الوجوبي و عدم الترخيص في ترك المأمور به بحكم العقل بلزوم إتيان المأمور

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٣

به و حرمة مخالفته بلا ان تكون الصيغة مستعملة في الندب أو في الإيجاب أصلا، و من المعلوم ان المأمور به بالأمر الندبي من الحج هو بعينه المأمور به منه في حجة الإسلام، فدعوى تباينهما بالنوع مجازفة كما لا يخفى.

و اما الدعوى الثانية أعنى اعتباره قصد الوجه في العبادات ففيه أولا- المنع عن اعتباره حسبما حققناه في الطهارة و الصلاة و الصوم بما لا مزيد عليه، و ثانيا فبعدم الإضرار بتركه في صحة العمل إذا كان بعنوان الداعي لا التقييد، و قد مر شرح ذلك مستوفى في الأبواب المتقدمة بما لا مزيد عليه فلا نعيده.

الفرع الثاني هل يعتبر في الاجزاء استطاعة الصبي بعد البلوغ من البلد أو من الميقات، أو استطاعته من حين بلوغه أو لا يعتبر استطاعته أصلا و لو من حين الكمال (وجوه) المحكى عن التذكرة هو الأخير، قال: و لو بلغ الصبي أو أعتق العبد قبل الوقوف أو في وقته و أمكنهما الإتيان بالحج وجب عليهما ذلك لان الحج واجب على الفور و لا يجوز لهما تأخيرهما مع إمكانه كالبالغ الحر خلافا للشافعي، و متى لم يفعل الحج مع إمكانه استقر الوجوب عليهما سواء كانا موسرين لان ذلك واجب عليهما بإمكانه في موضعه فلم يسقط بفوات القدرة بعده انتهى ما عن التذكرة، و لم يرض الفاضل الهندي بما اختاره العلامة من عدم اعتبار الاستطاعة أصلا، و وجه بما هو المحكى من عبارته في كشف اللثام حيث قال: ان من المعلوم ان الاجزاء عن حج الإسلام مشروط بالاستطاعة عند الكمال لكن الإتمام لما جامع الاستطاعة التي للمحكى غالبا و كانت كافية في الوجوب هنا و ان كانا نائين (يعنى الصبي و العبد) لم يشترطها و لذا قال في التذكرة ثم نقل العبارة المحكية عن التذكرة انتهى ما في كشف اللثام، و

أنت ترى ان العبارة المحكيه عن التذكرة كالصريحه في عدم اعتبار الاستطاعه في اجزاء حج لصبى بعد بلوغه و العبد بعد عتقه عن حجه الإسلام حيث يقول: و متى لم يفعل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٤

الحج مع إمكانه استقر الوجوب عليهما سواء كانا موسرين أو معسرين الى آخر عبارتها، فهذا التوجيه الذي وجه به عبارة التذكرة لا يلائم مع عبارتها.

وقال الشهيد الثاني في الروضة: و يشترط استطاعتهم له سابقا و لاحقا لان الكمال الحاصل أحد الشرائط، فالإجزاء من جهته، و يشكل ذلك في العبد ان أحلنا ملكه، و ربما قيل بعدم اشتراطها فيه للسابق اما اللاحق فيعتبر قطعاً انتهى ما في الروضة، و هو صريح في اعتبار الاستطاعه قبل الكمال بالبلوغ أو الحرية و بعده، لكنه (قده) لم يبين اعتبار الاستطاعه السابقة على الكمال من أنها معتبرة من البلد أو من الميقات، و أورد على ما استشكله في العبد بناء على المنع عن ملكه بأن الاستطاعه لا تتوقف على الملك بل قد تحصل بالبذل مع ما في المنع عن ملكه على نحو الإطلاق و ان كان ممنوعاً من التصرف على تقدير صحة ملكه و ظاهر الجواهر الميل الى عدم اعتبار الاستطاعه بعد كما لهما لا سابقاً و لا لاحقاً، حيث يقول (قده): الأقوى عدم اعتبار الاستطاعه بعد الكمال من البلد أو الميقات للإطلاق المزبور أى لإطلاق ما دل على الاجزاء من العبد لو أعتق قبل الوقوف أو في وقته و هذه العبارة و ان لم تكن ظاهرة في عدم اعتبارها بعد الكمال أيضا الا انه (قده) يقول في آخر عبارته و ربما قيل بعدم اشتراطها فيه للسابق، و اما اللاحقه فتعتبر فيه قطعاً انتهى، و ظاهر إسناده اعتبار الاستطاعه اللاحقه فيه الى القيل هو عدم اعتبارها فيه عنده، هذه مجمل الأقوال في المسأله على ما وصل إلينا من عباراتهم المحكيه.

و الحق اعتبار الاستطاعه اللاحقه عن الكمال، لان الاجزاء عن حجه الإسلام متوقف على ثبوت حجه الإسلام، و هو متوقف على الكمال المنوط بالاستطاعه مثل إناطته على البلوغ و الحرية فلا إطلاق لما يدل على الاجزاء حتى يشمل صورة فقد الاستطاعه بعد حصول الكمال مضافاً الى انه لو ذهب النائي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٥

إلى مكه متسكعاً فأحرم من الميقات أو من مكه للحج لم يجز عن حجه الإسلام قطعاً، و هذا دليل قطعي على اعتبار الاستطاعه اللاحقه قطعاً، و اما الاستطاعه السابقة فالظاهر اعتبارها أيضاً لكن من الميقات، و ذلك لاعتبارها في وجوب حجه الإسلام و ان الاجزاء عنهما متوقف على وجوبها، و هي أى الاستطاعه السابقة بمكان من الإمكان للصبى كما لا يخفى، و كذا للعبد بناء على جواز ملكه و ان كان ممنوع التصرف إلا- بإذن مولاه لفرض اذنه في حجه حيث يكون إحرامه بإذن مولاه، و كذا على القول بإحالة ملكه حيث انه يصير مستطيعاً ببذل مولاه، و اما الاستطاعه من البلد فلا دليل على اعتبارها أصلاً، و لذا لو ذهب الفقير المعسر الى الميقات متسكعاً و عند بلوغه الى الميقات صار مستطيعاً ما يوجب استطاعته كموت مورثه و انتقال أمواله اليه، أو ببذل باذن له فأحرم من الميقات لا ينبغي الإشكال في كون حجه حجه الإسلام، و ان العبد إذا ذهب الى الميقات آبقاً ثم اذنه المولى في الحج بمال المولى فأحرم من الميقات يكون مستطيعاً بالبذل فيجزى حجه عن حجه الإسلام لو أعتق قبل الوقوف أو وقته، كما انه لو أعتقه في الميقات و جعله مستطيعاً بتخليك نفقه الحج إياه أو بذلها اليه يجب عليه الإحرام لحجه الإسلام، و الحاصل اعتبار الاستطاعه من الميقات إلى آخر أفعال الحج في الاجزاء عن حجه الإسلام و الله العالم.

(الفرع الثالث) إذا اعتمر الصبى عمره التمتع ثم أحرم للحج و كان فرضه عند البلوغ هو التمتع ففي اجزاء العمره التي اتى بها بتمامها قبل البلوغ عن عمره حجه الإسلام للتمتع و عدمه (وجهان) بل قولان المحكى عن الخلاف و التذكرة هو الأول، و عن الدروس نسبتها الى ظاهر الأصحاب، و عن كشف اللثام انه مما لا يساعده الدليل ان لم يكن إجماع على الاجزاء قال: لأن إدراك

أحد الموقعين الاختياريين يفيد صحة الحج، و العمرة فعل آخر مفصول منه وقعت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٦

بتمامها فى الصغير أو المجنون كعمرة أوقعها فى عام آخر، فلا جهة للاكتفاء بهاء و لذا قيل بالعدم فىكون كمن عدل الى الافراد اضطرار فإذا تم المناسك أتى بعمرة مفردة فى عامه ذلك أو بعده انتهى، و الأقوى هو الأول لإطلاق معقد الإجماع على الاجزاء الشامل لما إذا كان فريضة التمتع و كان البلوغ بعد تمام العمرة، و إطلاق نصوص العبد مضافا الى نسبه الى ظاهر الفتوى، و المنع عن كون العمرة مفصلة عن الحج بعد قوله عليه السلام: الان دخلت العمرة فى الحج، و فساد كونها كعمرة يوقعها فى عام آخر، و بقى فروع آخر أشار إليها المصنف (قده) بقوله: الى غير ذلك يأتى فى حكم العبد إنشاء الله.

### [مسألة (٨) إذا مشى الصبى إلى الحج]

مسألة (٨) إذا مشى الصبى إلى الحج فبلغ قبل ان يحرم من الميقات و كان مستطعا لا إشكال فى ان حجة الإسلام. و ذلك لعدم ما يوجب توهم خلافه لا من ناحية تركب الحج من الواجب و المندوب لو كان البلوغ فى الأثناء، و لا من ناحية لزوم العدول عن المندوب الى الواجب بناء على اعتباره، و لا من ناحية عدم واجدية بعض أفعاله للملاك، ضرورة انه إذا قبل الإحرام و كان مستطعا يصير الحج عليه واجبا مثل غيره من البالغين من غير فرق بين ان يكون حصول استطاعته أيضا عند بلوغه أو كان قبله من بلده أو غيره، و منه يظهر ان المتسكع لو استطاع فى الميقات قبل الإحرام يجب عليه الحج، و كان حجه حجة الإسلام كما أشرنا إليه فى المسألة المتقدمة، و يأتى أيضا فى محله.

### [مسألة (٩) إذا حج باعتقاد انه غير بالغ ندبا]

مسألة (٩) إذا حج باعتقاد انه غير بالغ ندبا فبان بعد الحج انه كان بالغاً فهل يجزى عن حجة الإسلام أولا (وجهان) أو جههما الأول، و كذا إذا حج الرجل باعتقاد عدم الاستطاعة بنية الندب ثم ظهر كونه مستطعا حين الحج.

قد مر فى مباحث الوضوء من كتاب الطهارة ان المعتبر فى صحة العبادات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٧

إرادة المأمور به على ما هو عليه، بان يكون متعلق ارادة الفاعل بعينه هو ما تعلق به ارادة الأمر، و كان باعث الفاعل فى إرادته هو تعلق الأمر به أو شىء من علله أو معاليله، و يكفى فى تطابق متعلق الإرادتين قصد الفاعل ما تعلق به ارادة الأمر على نحو الاجمال بداعى أمره أيضا على نحو الاجمال، و حينئذ فلو قصد ما هو وظيفته فى ذاك الحال باعتقاد انه حج مندوب فبان انه واجب حجة الإسلام، أو اتى به بداعى أمره الندبى فبان أنه وجوبى لم يضر بالصحة و وقوعه عنه عن حجة الإسلام لتعلق الإرادة بعين ما تعلق به الأمر و كون الباعث فى إرادته هو الأمر المتعلق به اللهم الا ان يكون على وجه التقييد، بان يقصد الإتيان- بالحج المندوب بحيث لو لم يكن مندوبا لما كان قاصدا لإتيانه، حيث انه لا يقع عما هو عليه حينئذ، و ذلك ظاهر.

### [الثانى من الشروط الحرية]

الثانى من الشروط الحرية، فلا يجب على المملوك و ان اذن له مولاه و كان مستطيعا من حيث المال بناء على ما هو الأقوى من القول بملكه، أو بذل له مولاه الزاد و الراحلة، نعم لو حج باذن مولاه صح بلا اشكال و لكن لا يجزيه عن حجة الإسلام، فلو أعتق بعد ذلك أعاد للنصوص منها خبر مسمع: لو ان عبدا حج عشر حجج كانت عليه حجة الإسلام إذا استطاع الى ذلك سبيلا، و منها: المملوك إذا حج و هو مملوك اجزئه إذا مات قبل ان يعتق فإن أعتق أعاد الحج، و ما فى خبر حكم بن حكيم أيما عبد حج به مواله فقد أدرك حجة الإسلام محمول على ادراك ثواب الحج أو على انه يجزيه عنها ما دام مملوكا لخبرنا بان: العبد إذا حج فقد قضى حجة الإسلام حتى يعتق فلا إشكال فى المسألة.

فى هذا المتن أمور.

(الأول) من شروط وجوب الحج الحرية فلا يجب الحج و لا العمرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٨

على المملوك و ان كان اذن له مولاه و كان مستطيعا بناء على القول بملكه، أو ببذل غيره الزاد و الراحلة له، سواء كان الباذل مولاه أو غيره، و قد تواتر نقل الإجماع عليه، و فى الجواهر للإجماع بقسميه منا و من غيرنا.

و يدل عليه من النصوص خير فضل بن يونس المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام يكون عندى الجوارى و انا بمكة فأمرهن ان يعقدن بالحج يوم التروية فأخرج بهن فيشهدن المناسك أو أخلفهن بمكة، فقال عليه السلام: ان خرجت بهن فهو أفضل و ان خلفتهن عند ثقة فلا- بأس فليس على المملوك حج و لا- عمرة حتى يعتق و خبره الآخر المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام قال: ليس على المملوك حج و لا عمرة حتى يعتق، و خبر يونس بن يعقوب المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام ان معنا مماليك و قد تمتعوا، علينا ان نذبح عنهم؟ فقال عليه السلام: المملوك لا حج له و لا عمرة و لا شىء، و خبر آدم بن على المروى فى الكافى عن الكاظم قال:

ليس على المملوك حج و لا جهاد و لا يسافر إلا باذن مالكة.

(الأمر الثانى) الأقوى كما فى المتن القول بملك العبد مطلقا و لكنه محجور عن التصرف فيما يملكه، و يتوقف صحة تصرفه فيه على اذن مولاه، و قد حررنا المسألة بما لا مزيد فى المسألة الرابعة فى أول كتاب الزكاة.

(الأمر الثالث) يصح الحج من العبد إذا كان باذن مولاه، و اما صحته حجه إذا كان باذن مولاه فبالإجماع كما فى الجواهر إجماعا بقسميه منا و من غيرنا أيضا، و يدل عليه من النصوص خبر على بن جعفر المروى فى قرب الاسناد عن أخيه الكاظم عليه السلام عن المملوك الموسر اذن له مولاه فى الحج هل عليه ان يذبح و هل له أجر؟ قال: نعم فإن أعتق أعاد الحج، و غير ذلك كالأخبار الدالة على ان المملوك إذا حج مرة أو مرارا وجبت عليه حجة الإسلام مع الشرائط، و ما ورد ان المملوك إذا حج فأدرك أحد الموقفين معتقا اجزئه عن حجة الإسلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٩

و خبر آدم بن على المتقدم فى الأمر الأول، و خبر فضل بن يونس، و خبر يونس بن يعقوب المتقدمين فى الأمر الأول أيضا، فلا إشكال فى صحة حجه مع اذن مولاه، و اما اعتبار اذنه فى صحته فلما دل على اعتباره فما كان شيئا معتدا به و لم يكن واجبا معينا عليه لقوله تعالى عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ، و قد بيناه فى غير موضع من هذا الكتاب و فى كتاب المكاسب فى باب شرائط المتعاقدين.

(الأمر الرابع) لا يجزى حجه الذي يحج في حال رقه عن حجة الإسلام فلو أعتق بعد ذلك أعاد مع شرائط وجوب الحج إجماعاً كما في الجواهر، ويدل عليه النصوص كخبر مسمع المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام، وخبر عبد الله بن سنان المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام أيضاً المذكورين في المتن، ولا ينافيهما خبر حكم بن حكيم المذكور في المتن أيضاً، وحمله الشيخ على من أدرك أحد الموقفين معتقاً، واحتمل في الوسائل حمله على الاجزاء في إدراك الثواب، أو على انه ليس عليه حج ما دام مملوكاً، ويشهد على الحمل الأخير خبر ابان بن الحكم المروى في الفقيه، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الصبي إذا حج به فقد قضى حجه الإسلام حتى يكبر، والعبد إذا حج به فقد قضى حجة الإسلام حتى يعتق، وكيف كان فلا- إشكال في المسألة، وفي الجواهر ادعى إجماع الأمة على خلاف الخبر المذكور، وقال من الواجب طرحه أو حمله على ادراك ثواب حجة الإسلام ما دام مملوكاً.

نعم لو حج باذن مولاه ثم انعتق قبل ادراك المشعر اجزئه عن حجة الإسلام بإجماع والنصوص. وفي الجواهر الإجماع بقسميه ويدل عليه من النصوص خبر شهاب، وخبر ابن عمار المتقدمان في حج الصبي، والخبر الآخر لشهاب المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام في رجل أعتق عشيّة عرفه عبداً له أ يجزى عن العبد مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٠

حجة الإسلام: نعم، والمرسل المروى في المعتمد عن الصادق عليه السلام في مملوك أعتق يوم عرفه قال: إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج و ان فاته الموقفان فقد فاته الحج و يتم حجه و يستأنف حجة الإسلام فيما بعد.

## [ و يبقى الكلام في أمور ]

### إشارة

و يبقى الكلام في أمور

## [ (أحدها) هل يشترط في الاجزاء تجديد النية للإحرام بحجة الإسلام ]

(أحدها)

هل يشترط في الاجزاء تجديد النية للإحرام بحجة الإسلام بعد الانعتاق فهو من باب القلب أو لا بل هو انقلاب شرعي قولان مقتضى إطلاق النصوص الثاني و هو الأقوى، فلو فرض انه لم يعلم بانعتاقه حتى فرغ أو علم و لم يعلم الاجزاء حتى يجدد النية كفاه و اجزئه.

قد مر في حج الصبي أن منشأ اعتباره تجديد النية بعد الكمال اما يكون لأجل مخالفة ما شرع فيه من الحج قبل الكمال حيث انه كان مندوباً مخالفاً مع حجة الإسلام بالنوع كمخالفة صلاة النافلة مع الفريضة، أو صلاة العصر مع صلاة الظهر مثلاً، و اما لأجل كون ما شرع فيه مندوباً و حجة الإسلام واجبا و شيء منهما لا يصح لإثبات اعتبار تجديد النية، لأن الحق عدم اختلاف الحج المندوب مع حجة الإسلام في النوع و انما الاختلاف بينهما في صفة الأمر و عدم اعتبار قصد الوجه في صحة العبادة مع ان حج العبد بالشروع فيه باذن المولى يصير واجبا كما نبين في المسألة الاولى من هذا الفصل فيكون واجبا عليه قبل عتقه كالحر و ان الذي لا- يجب عليه و يكون وجوبه مشروطاً بالحرية هو حجة الإسلام، هذا و مع الشك في ما ذكرناه من عدم مغايرة حج



المندوب مع حجة الإسلام بالنوع يكون المرجع إطلاق الدليل كما ذكره المصنف: من ان مقتضى إطلاق النصوص هو الثانى، و مع المنع عنه و انتهاء الأمر إلى الرجوع الى الأصول العمليّة فالمرجع هو البراءة، و ان كان الحق هو صحّة التمسك بالإطلاق كما يؤيده، بل يدل عليه ما ورد من الاخبار الدالة على ان من ادراك المشعر فقد أدرك الحج،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨١

بل ما ورد من لم يحرم من مكة أحرم من حيث أمكنه، هذا و فى المستمسك جعل الاحتمالات فى الاجزاء ثلاثة. احتمال ان يكون الحج الذى شرع فيه فى حال الرق هو حج الإسلام من حين وقوعه، و احتمال ان يصير حج الإسلام من حين الانعتاق، و احتمال ان يكون غير حج الإسلام حتى بعد الانعتاق لكن كان مجزيا عنه، ثم قال: فعلى الأول لا مجال لتجديد نية الإحرام، و لا لتجديد نية حج الإسلام لكونه من حين وقوعه هو حجة الإسلام، و لكن يجدد نية الواجب لانه حال وقوعه لم يكن واجبا و فى الأثناء صار واجبا، أو على الثانى يجدد نية الموضوع حيث انه يصير فى الأثناء حجة الإسلام، و يجدد نية الوجوب لأنه فى الأثناء يصير واجبا، و على الثالث لا مجال لتجديد النية لا فى الإحرام، و لا فى الوجوب، و لا فى غير ذلك لانه لم يتغير عن حال حدوثة.

(أقول) الظاهر عدم مجيئى هذه الاحتمالات فى حج العبد، حيث انه بعد الإحرام به باذن المولى يصير إتمامه واجبا على العبد بحيث لا يصح للمولى ان يرجع فى اذنه، كما انه من حين الشروع لا يكون حجة الإسلام قطعا لأن الإسلام هى الحج الواجب بالفريضة الأصلية على من استجمعت فيه شرائط وجوبها، و المفروض كونه عبدا فى حال الشروع فيه، فالاحتمالان الأولان ساقطان لا محل لابتدائه، فالأصوب ان يقال: حجه الذى شرع فيه كان مستحبا له، و بالشروع باذن مولاه صار واجبا عليه، و عند انعتاقه يجزيه عن حجة الإسلام لو كان واجدا لشرائط وجوبها، و حيث ان الحج الواجب عليه غير حجة الإسلام لا يخالف مع حجة الإسلام بالنوع، فلا يحتاج الى تجديد النية، و مع تخالفه معها فيحتاج إلى نية العدول عن الواجب غير حجة الإسلام الى حجة الإسلام و لا يحتاج إلى نية الوجوب كما لا يحتاج الى تجديد نية الإحرام بل بالإحرام الذى هو عليه يتم ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٢

بقى من حجه من الوقوف إلى آخر الأفعال، هذا ما عندى فى هذا المقام، و الله هو الهادى إلى سبيل الرشاد، و كيف كان فلو فرض انه لم يعلم بانعتاقه حتى فرغ، أو علم و لم يعلم الاجزاء حتى يجدد النية كفاه و اجزئه.

### [ الثانى ) هل يشترط فى الاجزاء كونه مستطيعا حين الدخول فى الإحرام ]

(الثانى) هل يشترط فى الاجزاء كونه مستطيعا حين الدخول فى الإحرام، أو يكفى استطاعته من حين الانعتاق، أو لا يشترط ذلك أصلا (أقوال) أقواها الأخير لإطلاق النصوص، و انصراف ما دل على اعتبار الاستطاعة عن المقام و قد مر منا تفصيل فى هذا الفرع فى طى البحث عن حج الصبى.

### [ الثالث ) هل الشرط فى الاجزاء ادراك خصوص المشعر ]

(الثالث) هل الشرط فى الاجزاء ادراك خصوص المشعر سواء أدرك الوقوف بعرفات أيضا أولا، أو يكفى إدراك أحد الموقفين فلو لم يدرك المشعر لكن أدرك الوقوف بعرفات معتقا كفى (قولان) الأحوط الأول، كما ان الأحوط اعتبار إدراك الاختيارى من المشعر فلا يكفى إدراك الاضطرارى منه، بل الأحوط اعتبار ادراك كلا الموقفين و ان كان يكفى الانعتاق قبل المشعر لكن إذا كان مسبقا بإدراك عرفات أيضا و لو مملوكا.

فى هذا المتن أمران.

(الأول) هل المعتبر فى الأجزاء ادراك خصوص المشعر و لو لم يدرك الوقوف بعرفات، أو إدراك أحد الموقفين من عرفات و لو لم يدرك المشعر، أو المشعر و لو لم يدرك العرفات، أو إدراك كلاهما فلا يجزى عند فوتيهما أو فوت أحدهما و إدراك الأخر و لو كان المدرك خصوص المشعر (وجوه) ظاهر المحقق فى الشرائع و بعض آخر هو الأول، و يمكن ان يستدل له بصحيح بشهاب عن الصادق عليه السلام عن رجل أعتق عشيئة عرفه عبد الله قال عليه السلام: يجزى عن العبد حجة الإسلام و يكتب لسيده أجران ثواب الحج و ثواب العتق، و خبره الآخر مثله.

و تقريب الاستدلال بهما هو ان العتق فى عشيئة عرفه يكون قبل ادراك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٣

المشعر، سواء كان فى حال الوقوف بعرفات أو بعد مضيئه، فيدلان على انه لو أدرك المشعر حرا يجزى عن حجة الإسلام، و صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام عن مملوك أعتق يوم عرفه فقال: إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج، و زاد فيما رواه المحقق فى المعتبر: و ان فاته الموقفان فقد فاته الحج و يتم حجه و يستأنف حجة لإسلام، و تقريب الاستدلال به ان إطلاق إدراك أحد الموقفين يشمل ما إذا أدرك الوقوف بعرفات و انعتق قبل وقوف المشعر، أو فى وقته، و ظاهر هذا الصحيح كمعقد إجماع التذكرة و غيرها من العباثر الاكتفاء فى إدراك الحج بإدراك أحد الموقفين لا خصوص المشعر، قال فى محكى التذكرة و ان بلغ الصبى أو أعتق العبد قبل الوقوف بالمشعر فوقف به أو بعرفه بالغا أو معتقا و فعل باقى الأركان اجزاء عن حجة الإسلام، و كذا لو بلغ أو أعتق و هو واقف عند علمائنا اجمع انتهى.

و الأقوى كفاية إدراك المشعر وحده، و عدم كفاية ادراك العرفات وحدها، لان الظاهر من صحيح ابن عمار: إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج هو إدراك أحدهما مع فعل ما بقى من الحج بعده، فلو فرض تمكنه من موقف عرفه دون المشعر فلا يصدق إدراك أحد الموقفين مع ما بعده، و لعل معقد إجماع التذكرة أيضا ناظر الى ذلك حيث قال: و ان بلغ الصبى أو أعتق العبد قبل الوقوف بالمشعر فوقف به أو بعرفه بالغا أو معتقا و فعل باقى الأركان (إلخ) بل الأحوط كما فى المتن ادراك كلا الموقفين، بمعنى انه إذا أعتق قبل المشعر كان عتقه مع ادراك موقف عرفه و ان أعتق بعد ادراك عرفه يكون الاجزاء منوطا بما بعد وقوف عرفه من المشعر إلى آخر الأعمال، و وجه هذا الاحتياط هو ظهور النص و الفتوى فى ان إدراك كل واحد من الوقوفين مجز مع الإتيان بما بعده أو قبله بحيث كان حجه واجدا لتمام أركانه من أول إحرامه إلى آخره سوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٤

حرية فاعله، التى تحصل قبل مضى ادراك المشعر بتمامه.

(الأمر الثانى) قال فى الجواهر: المنساق من عباثر الفقهاء اعتبار إدراك اختيارى المشعر فلا يجزى اضطرارية ثم قال: و لعله كذلك اقتصارا على المتيقن انتهى ما فى الجواهر، و لعل الحكم بالاجزاء بإدراك اضطرارى المشعر هو إطلاق ما دل على الاجزاء بإدراك أحد الموقفين، لكن القول بانصرافه إلى الاختيارى منهما ليس ببعيد، و عليه فاللازم مراعاة هذا الاحتياط و عدم جواز تركه.

#### [ الرابع) هل الحكم مختص بحج الافراد و القران ]

(الرابع) هل الحكم مختص بحج الافراد و القران أو يجزى فى حج التمتع أيضا و ان كانت عمرته بتمامها حال المملوكية، الظاهر الثانى، لإطلاق النصوص خلافا لبعضهم فقال: بالأول لأن إدراك المشعر معتقا انما ينفع للحج لا للعمرة الواقعة حال المملوكية،

و فيه ما مر من الإطلاق، و لا يقدح ما ذكره ذلك البعض لأنهما عمل واحد، هذا إذا لم ينعق إلا فى الحج، و اما إذا انعتق فى عمره التمتع و أدرك بعضها معتقا فلا يرد الاشكال.  
قد مر منا البحث فى هذه المسألة فى الفرع الثالث فى البحث عن حج الصبى فراجع.

### [مسألة (١) إذا اذن المولى لمملوكه فى الإحرام]

مسألة (١) إذا اذن المولى لمملوكه فى الإحرام فتلبس به ليس له ان يرجع فى اذنه لوجوب الإتمام على المملوك، و لا- طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، نعم لو اذن له ثم رجع قبل تلبسه به لم يجز له ان يحرم إذا علم برجوعه، و إذا لم يعلم برجوعه فتلبس به هل يصح إحرامه و يجب إتمامه، أو يصح و يكون للمولى حله، أو يبطل، وجوه أوجهها الأخير، لأن الصحة مشروطة بالاذن المفروض سقوطه بالرجوع، و دعوى انه دخل دخولا مشروعا فوجب إتمامه فيكون رجوع المولى كرجوع الموكل قبل التصرف و لم يعلم الوكيل مدفوعاً بأنه لا تكفى المشروعية الظاهرية و قد ثبت الحكم فى الوكيل بالدليل و لا يجوز القياس عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٥  
فى هذه المسألة أمران.

(الأول) إذا اذن المولى لعبده فى الإحرام فتلبس العبد به فهل للمولى ان يرجع عن اذنه؟ و يؤثر رجوعه فى بطلان حج العبد أم لا، (وجهان) و هذه المسألة سيالة فى الفقه لها نظائر يجمعها كون صحة شىء عن فاعل منوطه باذن غيره فاذن ذاك الغير و تلبس المأذون به و كان مما يجب إتمامه عليه بعد التلبس كالصلاة اليومية و الحج و نحوهما ثم رجع الأذن عن اذنه التى منها رجوع المولى عن اذنه عبده فى الحج بعد إحرام العبد للحج، و قد حررناها فى البحث عن مكان المصلى من كتاب الصلاة، و فى البحث عن دفن الميت فى أحكام الأموات، و فى البحث عن رجوع المولى عن اذنه فى اعتكاف عبده فيما إذا وجب على العبد إتمامه لو لا رجوع المولى عن اذنه.

و جملة القول فى هذه المسألة فى المقام اما من حيث الأقوال، فلعله مما لا خلاف بيننا فى انه ليس للمولى ان يرجع عن اذنه، و عن التذكرة نسب خلافه الى ابي حنيفة، و عن كشف اللثام أيضا نسبة ذلك اليه، و اما من حيث الدليل، فلعل الظاهر منه هو تأثير رجوعه فى بطلان حج العبد، لأن الأفعال المعتدة بها الصادرة من المملوك كلها مملوكة لمولاه و هو لا يقدر على شىء منها الا بإذنه، فصحة كل فعل من أفعاله المعتدة على نحو العام الاستغراقى منوطه بالإذن، لأن التصرف فى كل منها تصرف فى سلطان المولى و ملكه، و لا يجوز لأحد ان يتصرف فى مال غيره الا باذنه، و منه يظهر دفع احتمال إناطة صحة حجه باذن مولاه حدوثا لا بقاء إذ كل فعل من أفعال العبد ملك للمولى، و يكون صحة التصرف فيه منوطا باذنه، و من المعلوم انه لا يجب على المولى البقاء على اذنه لعدم موجب له الا- وجوب الإتمام على العبد و هو أيضا ليس بموجب له لان وجوب الإتمام على العبد منوط بقدره العبد على إتمامه، و هى منوطه ببقاء اذن المولى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٦

فى كل فعل من أفعاله و مترتبة عليه نحو ترتب كل محمول على موضوعه، و من المعلوم ان المحمول لا يعقل ان يكون حافظا لموضوعه لانه محمول عليه على تقدير وجوده، و ليس له دخل فى وجوده، و ان شئت فقل ان فى رجوع المولى عن اذنه انبatal للحج لا ابطال، مع ان المتحقق بالشروج فى الحج هو وجوب الإتمام على فاعله الذى أحرم به و هو العبد لا على غيره، و ليس

على المولى وجوب إتمام حج عبده بل منعه عن الرجوع لأجل وجوب الإتمام على العبد قصر لسلطنة المولى عن التصرف فى ملكه و هو مناف مع عموم سلطنته، و منه يظهر انه لا مجال لان يتمسك لعدم صحة رجوعه بقوله عليه السلام: لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، حيث ان رفع اليد عن إتمام الحج عند الرجوع ليس معصية للخالق، لكون وجوبه منوطا بالإذن فى إتيان كل فعل من أفعاله، و ان اطاعة المولى ليست فى قبال اطاعة الخالق حتى تقدم اطاعته تعالى على اطاعته، بل هى أيضا موضوع اطاعته تعالى حيث أمر العبد بإطاعة مولاه.

و الحاصل ان رفع وجوب الإتمام عنه هو رفع الحكم برفع موضوعه لا انه رفع عن موضوعه، و مما ذكرناه يظهر عدم مجال لما فصل بعض الأعظم فى المقام بابتناء صحة الرجوع و عدمها على دخل الاذن فى صحة حج العبد حدوثا فقط أو حدوثا و بقاء، و قال بصحته على الأول و عدمها على الأخير، و انه على الأول يقع البحث فى انه يوجب البطلان من حين الرجوع، أو يكشف عن بطلانه و عدم انعقاده من الأول و انه يترتب على بطلانه من حين الرجوع بقاء العبد على إحرامه فيجب عليه الاجتناب عما يحرم على المحرم من محرمات الإحرام الى ان يموت أو يعتق فيأتى بتمام الحج، أو يأذن له الولي فيتم إحرامه الى ان قال: هذا كله بناء على شرطية الاذن فى صحة حجه، و اما بناء على مانعية نهيه فبرجوعه عن اذنه لا يبطل حجه إلا إذنه نهاه عنه، و عند نهيه يجىء جميع الاحتمالات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٧

السابقة انتهى ما أردنا إيراده فى المقام، و أنت ترى ما فى الكل.

اما حديث الابتناء على دخل الاذن فى الصحة حدوثا و بقاء فيما مر من انه لا ينبغى الإشكال فى دخله حدوثا و بقاء، لان التصرف فى كل فعل من أفعال العبد تصرف فى ملك الغير فيحتاج إلى إذن مالكة، و اما الترديد بين البطلان من من حين الرجوع، أو من رأسه فلا ينبغى الإشكال فى كونه من حين الرجوع، لأن الأفعال المتقدمة على الرجوع وقعت باذنه و لا وجه لبطلانها بالرجوع المتأخر على نحو الشرط المتأخر و ان أمكن على نحو التعقب أو الكشف المحكى الا انه مستحيل على نحو الحقيقى من الكشف، و لا موجب للالتزام به على نحو الممكن منه فى المقام بعد عدم ورود الدليل على الالتزام به، و اما قوله (ره):

بأنه على تقدير البطلان من حين الرجوع يحرم على العبد من محرمات الإحرام الى ان يموت أو يعتق أو يأذن له المولى فيتم إحرامه، ففيه انه يخرج من إحرامه بالإتيان بالعمرة المفردة كما هو الحكم فى كل مصادود و ممنوع عن إتمامه، و معه فلا ينتهى إلى التشقيق المذكور بقوله: الى ان يموت (إلخ)، و ليس للمولى منعه عن ذلك لانه يوجب الحرج على العبد و لا مانع فى قصر سلطنة المولى عن ذلك إذا كان منعه حرجا على العبد، و لا سيما فيما لم يكن فى فعله ضرر على المولى.

و اما حديث شرطية اذن المولى أو مانعية نهيه فلا مجال للترديد فيه، إذ من المعلوم كون اذنه شرطا فى صحة أفعال عبده لما بيناه من كونه تصرفا فى ملك غيره، و ليس تصرف العبد فى أفعاله كالأفعال الصادرة من الأولاد و الزوجة حتى يجىء فى صحتها الدوران بين شرطية اذن الأبوين أو الزوج، و بين مانعية نهيهم لأن أفعال الأولاد و الزوجة مملوكة لهم و لا تكون خارجة عن سلطنتهم، غاية الأمر اناطة صحتها على إذن أبويهم أو زوج الزوجة اما لشرطية الاذن أو لمانعية النهى، و هذا بخلاف الفعل الصادر من العبد حيث انه كنفه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٨

ملك لمولاه و هو عبد مملوك لا يقدر على شىء، و لا يصح التصرف فى ملك الغير إلا بإذنه من باب شرطية الاذن لا مانعية النهى، هذا ما عندى فى هذا المقام و الله العالم بالأحكام.

و المتحصل منه هو جواز رجوع المولى عن اذنه و تأثيره في بطلان حج العبد لو لم يكن الإجماع على عدم جوازه، و لكن الظاهر ان عدم جوازه إجماعى قال فى الحدائق: لو اذن السيد لعبده فى الحج لم يجب عليه لكن لو تلبس به بعد الاذن و جب كغيره من افراد الحج المندوب، و هل يجوز للسيد الرجوع فى الاذن بعد التلبس؟ ظاهر الأصحاب العدم، و انما يجوز له قبل التلبس، اما بعده فحيث تعلق الوجوب بالعبد فليس له ذلك انتهى.

(الأمر الثانى) لو رجع المولى عن اذنه قبل تلبس العبد بالإحرام فإن علم العبد برجوع المولى لا يجوز له الإحرام مع علمه به، و لا يصح منه، و إذا لم يعلم برجوعه فتلبس به فهل يصح منه فيجب عليه الإتمام و ليس للمولى حله، أو انه يصح و لكن يجوز للمولى حله، أو انه يبطل و لا- ينعقد رأسا (وجوه) ظاهر غير واحد من المحققين و منهم صاحب الجواهر (قده) هو الأول، و استدلوا له بكون دخول العبد و تلبسه بالإحرام دخولا مشروعاً فوجب إتمامه، اما وجوب إتمامه إذا كان الدخول مشروعاً فلما دل على وجوب إتمام الحج إذا دخل فيه صحيحاً و اما كون دخوله فيه مشروعاً فلعدم علمه برجوع المولى عن اذنه فيكون كتصرف الوكيل فيما و كل فيه عند رجوع الموكل مع عدم علم الوكيل برجوعه، و أورد عليه بالمنع عن مشروعية دخوله مع عدم علمه برجوع المولى عن الاذن لو أريد منها المشروعية الواقعية، لأن صحة دخوله فى الحج مشروطة بالاذن واقعا، و مع انتفاء شرطه الواقعى لا- سبيل للقول بكون الدخول مشروعاً واقعا، و عدم كفاية المشروعية الظاهرية لو أريد منها ذلك مستندا الى الاستصحاب لا تنفائها عند تبين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٩

الخلافاً كما هو الحكم فى جميع الأحكام الظاهرية، حيث ان الأصل فيها عدم الاجزاء.

و قياس المقام بتصرف الوكيل مع الفارق، حيث قام الدليل على نفوذ تصرفات الوكيل قبل علمه برجوع الموكل و هو منتف فى المقام، و لذا تردد فى المعتبر و غيره فى صحة الحج و ان لم يجزم ببطلانه، بل لم يحك الجزم به عن احد، و المحكى عن الخلاف و المبسوط و الوسيلة الصحة، و لكن للمولى حله، و يستدل له بعموم حق المولى و عدم لزوم الاذن و لا- سيما ان الرجوع يكون قبل تلبس العبد بالإحرام، و لا يخفى ما فيه لان اللازم من انعقاد الإحرام و صحته هو عدم جواز حله لانه لا ينحل الا- بمحلل مخصوص و لم يثبت انحلاله فى المقام بحل المولى إياه، و كان القائل به يقول: بجواز حله و لو كان الرجوع بعد التلبس، و الا- فالفرق بين الرجوع بعده و قبله بعدم جواز الحل فى الأول و جوازه فى الأخير مع فرض صحة الإحرام فى كليهما تحكم.

و الأقوى بالنظر هو صحة الإحرام قبل علم العبد برجوع المولى عن اذنه قبل التلبس و ذلك لكون رجوع المولى عن اذنه قبل تلبس العبد بالإحرام كرجوع الموكل قبل تصرف الوكيل و لم يعلم برجوعه لا لأجل قياسه به حتى يكون باطلاً، بل لمكان كون صحة تصرف الوكيل مع عدم علمه برجوع الموكل لأجل كونه مأذوناً فى التصرف، يختص ذلك بالوكالة الإذنية لا العقدية، و عبارة اخرى انه حكم الوكيل من حيث انه مأذون لا من حيث هو وكيل، فيثبت فى كل مأذون و لو لم يكن وكيلاً.

### [مسألة (٢) يجوز للمولى ان يبيع مملوكه المحرم باذنه]

مسألة (٢) يجوز للمولى ان يبيع مملوكه المحرم باذنه و ليس للمشتري حل إحرامه، نعم مع جهله بأنه محرم يجوز له الفسخ مع طول الزمان الموجب لفوات بعض منافعه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٠

اما جواز بيعه فلكون العبد مملوكا للمولى فيشمله كلما يدل على صحة بيع المالك لماله من العمومات و الإطلاقات الدالة على صحته، و ليس لصحته مانع لكي يبطل عند وجوده الإحرام العبد، أو فقد ان شرط صحة بيعه و هو تمكن البائع من تسليمه لاشتغاله بالحج، و شئء منهما ليس بصالح للمنع عن صحة بيعه لعدم مانعية إحرامه عن صحته، و تمكن البائع من تسليمه في حال إحرامه، نعم إحرامه يمنع عن استيفاء المشتري منافعه في حال إحرامه، و مع علمه بتلبس العبد بالحج فلا خيار، و مع جهله يثبت له الخيار مع فوات بعض منافع العبد بإحرامه بحيث تعد من منافعه المعتدة عرفا سواء كان بسبب طول الزمان أو غيره، و يمكن اندراج هذا الخيار في خيار الغبن لو كان فوت المنافع على حد يصدق الغبن عرفا، و يمكن اندراجه في خيار تخلف الوصف المشترط في ضمن العقد على ما يتعاهد المتبايعان عليه و ان لم يذكر صريحا.

### [مسألة (٣) إذا اعتق العبد قبل المشعر فهديه عليه]

مسألة (٣) إذا اعتق العبد قبل المشعر فهديه عليه، و ان لم يتمكن فعلية ان يصوم، و ان لم يعتق كان مولاه بالخيار بين ان يذبح عنه أو يأمره بالصوم للنصوص و الإجماعات.

لا إشكال في أنه إذا أعتق العبد قبل المشعر يكون هديه عليه لصيرورة حجه حينئذ حجة الإسلام فيكون كغيره من الأحرار، و يجب عليه الصوم مع تعذر الهدى عليه، و عن المنتهى الاعتراف بعدم وجدان الخلاف فيه، و ان لم يعتق كان مولاه بالخيار بين ان يذبح عنه أو يأمره بالصوم، و في المدارك ان هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب، و يدل عليه من الاخبار صحيح جميع بن دراج المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل أمر مملوكه ان يتمتع قال: فمره فليصم و ان شئت فاذبح عنه، و صحيح سعد بن ابى خلف المروى في التهذيب عن الكاظم عليه السلام أمرت مملوكى أن يتمتع فقال: ان شئت فمره فليصم، و موثق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩١

إسحاق بن عمار المروى في الكافي عن الكاظم عليه السلام عن غلمان لنا دخلوا مكة بعمرة و خرجوا معنا الى عرفات بغير إحرام قال عليه السلام: قل لهم يغتسلون ثم يحرمون و اذبحوا عنهم كما يذبحون عن أنفسكم.

و موثق سماعة المروى في الكافي و الفقيه عن رجل أمر غلماننا ان يتمتعوا قال عليه السلام: عليه ان يضحي عنهم، قلت فإنه أعطاهم دراهم فبعضهم ضحى و بعضهم أمسك الدراهم و صام قال: قد اجزء عنهم و هو بالخيار ان شاء تركها و لو أنه أمرهم و صاموا قد اجزء عنهم، و المحكى عن الشيخ في التهذيب و الاستبصار تعين الذبح عنه على المولى لخبر على بن أبى حمزة عن الكاظم عليه السلام عن غلام أخرجته معى فأمرته فتمتع ثم أهل بالحج يوم التروية و لم اذبح عنه فله ان يصوم بعد النفر فقال: ذهبت الأيام التي قال الله تعالى الا كنت أمرته ان يفرد الحج قلت طلبت الخير فقال عليه السلام: كما طلبت الخير فاذبح عنه شاء سمينه و كان ذلك يوم النفر الأخير، و فيه انه مع ما فيه من ضعف السند معرض عنه لا يصح الاستناد اليه، و لا بأس بحمله على الاستحباب كما يشعر به قوله عليه السلام:

طلبت الخير فاذبح عنه شاء سمينه، ثم ان هاهنا أخبارا أخر ربما تنافى مع الاخبار المتقدمة الدالة على تخيير المولى بين الذبح عنه و بين أمر العبد بالصوم، كموثق الحسن المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل أمر مملوكه ان يتمتع بالعمرة إلى الحج أ عليه ان يذبح عنه؟ قال: لا ان الله يقول:

عبدا مملوكا لا يقدر على شئء- و قد حملة الشيخ على نفى وجوب الذبح عنه تعيينا فلا ينافى مع ثبوته عليه تخييرا، و لا حاجة

الى هذا الحمل بعد سقوط الخبر عن الحجية بالضعف و الإرسال و ان لم يكن به بأس أيضا لو لا منافاته مع ما فيه من الاستدلال بالاية، و وجهه فى الحدائق بأن السائل توهم وجوب الهدى على المملوك و انه لعدم إمكانه يذبح عنه مولاه فرد الامام عليه السلام هذا الوهم بالاية، و انه لا يجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٢

عليه و لا على مولاه تخيرا، و انما يتخير بين الذبح عنه و بين امره بالصوم.

و كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام عن تمتع المملوك قال عليه السلام: عليه مثل ما على الحر إما أضحية و اما صوم، و صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام عن المملوك المتمتع فقال عليه السلام: عليه ما على الحر إما أضحية و اما صوم، و حملهما فى المدارك على المماثلة فى كمية ما يجب عليه لا كيفيته بمعنى انه يجب أحد الأمرين و ان كان الذبح منه واجبا على المولى و الصوم واجبا على العبد نفسه، و كخبر يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام فى ممالكك لنا معنا قد تمتعوا علينا ان نذبح عنهم؟ قال عليه السلام: المملوك لا له حج و لا عمره و لا شىء، و حمله الشيخ على ما إذا كان حجه من دون اذن مولاه كما يشعر به قول السائل قد تمتعوا (إلخ) و بالجمله فلا محيص عن العمل بالأخبار المتقدمة، و لو لم يذبح المولى عنه تعين عليه الصوم، و لا- يتوقف على اذن المولى، و ليس له منعه عنه لأنه أمره بالعبادة التى يجب عليه إتمامها، و ليس على سقوطها عنه دليل فىكون حال هذا الصوم كصوم شهر رمضان الذى ليس للمولى منع العبد عنه.

#### **[مسألة (٤) إذا أتى المملوك المأذون فى إحراره بما يوجب الكفارة]**

مسألة (٤) إذا أتى المملوك المأذون فى إحراره بما يوجب الكفارة فهل هى على مولاه أو عليه و يتبع بها بعد العتق، أو ينتقل الى الصوم فيما فيه الصوم مع العجز أو فى الصيد عليه و فى غيره مولاه (وجوه) أظهرها كونها على مولاه لصحيفة حريز خصوصا إذا كان الإتيان بالموجب بأمره أو بإذنه، نعم لو لم يكن مأذونا فى الإحرام بالخصوص بل كان مأذونا مطلقا إحراما كان أو غيره لم يبعد كونه عليه حملا لخبر عبد الرحمن بن ابى نجران النافى لكون الكفارة فى الصيد على مولاه على هذه الصورة. اختلف فى ما يفعله العبد فى إحراره مما يوجب به الكفارة من اللباس و الطيب و حلق الشعر و قتل الصيد و نحو ذلك فى ان كفارته على مولاه، أو على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٣

العبد نفسه يتبع بها بعد العتق، أو يفصل بين ما فيه الصوم مع العجز فيقال:

بالانتقال الى الصوم فى الأول، و على العبد فى الأخير، أو يفصل بين الصيد و بين غيره فيقال: انها على العبد فى الصيد، و على مولاه فى غيره، أو يفصل بين ما لو كان العبد مأذونا فى الإحرام بالخصوص، أو مأذونا مطلقا إحراما كان أو غيره، فيقال: انها على مولاه فى الأول و على العبد فى الأخير (على أقوال) و المصرح به فى المعبر هو الأول أى كون الكفارة كلها على مولاه، و استدلل له بأنها من توابع اذنه فى الحج، و بصحيح حريز المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام كلما أصاب العبد و هو محرم فى إحراره فهو على السيد إذا اذن له، و قواه فى المدارك، و قال: و يظهر من كلام الشيخ فى التهذيب اختياره، حيث انه بعد نقل هذا الخبر قال: و لا يعارضه خبر ابن ابى نجران عن الكاظم عليه السلام الذى فيه فى جواب ان على المولى شىء من الفداء، قال عليه السلام: لا شىء على مولاه، و ذلك لانه ليس فى خبر ابن ابى نجران ذكر عن اذن المولى للعبد فى الحج فيحمل على ما لم يأذنه فيه، و خبر حريز وارد فى مورد الاذن، و ظاهره الارتضاء بكون الكفارة على مولى العبد فى صورة



إذنه.

اللهم الا- ان يقال انه (قده) فى هذا الحمل فى مقام الجمع بين الخبرين على وجه يرتفع التنافى بينهما لا فى مقام الاختيار، و المصرح به فى الجواهر هو الثانى أعنى كون الكفارة على العبد، و حيث انه لا يقدر عليه يتبع به بعد عتقه و استدل له بالأصل، و ظاهر قوله تعالى وَ لَّا تَرِزُّ وَازِرَةً وَزَرَ أُخْرَى- و لا دلالة فى الآية المباركة على كون الكفارة على العبد، و لعله (قده) يستدل بها على نفى كونها على السيد، و اما إثباتها على العبد فيما يدل على ثبوتها عند تحقق موجبها.

و اما الأصل فيصح الاستناد اليه لو لم يدل دليل اجتهادى على كونها على المولى، و قد عرفت دلالة صحيح حريز على كون كلما أصاب العبد فى إحرامه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٤

فهو على مولاه، فلو تم العمل به لم ينته الى الأصل، و استشكل فى الجواهر فى صحة الأخذ به بمعارضته مع خبر ابن ابى نجران الذى فيه فى الجواب عن ان على المولى شىء من الفداء، قال عليه السلام: لا شىء على مولاه و قال: بأنه لا يصح حمل خبر ابن ابى نجران على ما إذا أحرم العبد من دون اذن مولاه، لأن إحرامه حينئذ لا ينعقد مع ان المفروض فعل العبد ما يلزمه الكفارة فى إحرامه، و هذا الاشكال المذكور فى المنتقى أيضا، حيث يقول: اذن المولى شرط فى صحة الإحرام، فمع عدمه لا ينعقد و لا يترتب عليه الحكم، و قول السائل و هو محرم يدل بمعونه تقريره عليه فى الجواب على كونه متحققا واقعا.

و لا يخفى ان حمل خبر ابن نجران على ما إذا كان إحرام العبد من دون اذن المولى و ان كان حملا له على خلاف ظاهره، لكنه ليس بأبعد مما حملة فى المنتقى حيث حملة على ما إذا كان اذن المولى إياه على العموم، و حمل صحيح حريز على ما إذا كان على خصوص الإحرام كما يشعر به قوله: إذا اذن له فى الإحرام، (و كيف كان) فصحيح حريز مضطرب المتن، حيث انه المذكور فى الكافى و الفقيه و التهذيب: كلما أصاب العبد المحرم فى إحرامه فهو على السيد إذا اذن له فى الإحرام، و رواه فى الاستبصار: المملوك كلما أصاب الصيد و هو محرم فى إحرامه فهو على السيد (الحديث) و القدر المتيقن فيه لزوم فداء صيد العبد فى إحرامه لعى مولاه إذا اذن له فى الإحرام، و لا يصح التمسك به للزوم فدائه على المولى مطلقا و لو فيما يلزمه فى غير الصيد.

و المحكى عن مبسوط الشيخ انه على العبد، قال: لانه فعل ذلك بدون اذن المولى و يسقط الدم الى الصوم لانه عاجز ففرضه الصيام، ثم قال: و للسيد منعه لانه فعل موجه بدون اذن مولاه، و أورد عليه فى الجواهر: بأنه مع عجزه عن الدم لكونه عبدا و صحة منع المولى إياه عن الصوم يصير العبد عاجزا عنهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٥

فاللازم حينئذ بقاء الدم فى ذمته يتبع به بعد عتقه فان عجز صام.

و المحكى عن المفيد التفصيل بين فداء الصيد و بين غيره من الجنائيات بكون الأول على المولى و الثانى على العبد، و يمكن ان يستشهد له بصحيح حريز بناء على نسخة الاستبصار: المملوك كلما أصاب الصيد و هو محرم فى إحرامه، و قد نقله المحقق (قده) فى المعتبر أيضا كذلك، بل بناء على نسخة غير الاستبصار: كلما أصاب العبد المحرم فى إحرامه فهو على السيد بدعوى ظهوره فى إصابة خصوص الصيد، و لا يخفى ما فى دعوى ظهور صحيح حريز فى إصابة الصيد بناء على نسخة غير الاستبصار، و ان اختلاف النسخ يوجب الإجمال فى الخبر الموجب لسقوطه عن الحجية، اللهم الا ان يقال: بلزوم الأخذ بالمتيقن و هو فداء الصيد لانه المتيقن من الخبر على كلتا النسختين، لكن الخبر حينئذ معارض بخبر ابن ابى نجران، و لا يصح حمل الأخير على ما إذا كان إحرام العبد من دون اذن مولاه لما عرفت من عدم انعقاده حينئذ، مع ان فرض الكلام انما هو فيما إذا كانت الجنائية فى



حال إحرامه واقعا، كما ان القول بكون خبر ابن ابي نجران ضعيفا سندنا مدفوع بان الظاهر صحهٔ سنده أيضا كما انه لا يصح القول بتقديم صحيح حريز على خبر ابن ابي نجران، لان صحيح حريز ناقل اى يخالف مضمونه مع الأصل، حيث ان الأصل يقتضى عدم وجوب شيء على السيد بجناية عبده، و خبر ابن ابي نجران مقرر اى مطابق مع الأصل، و عند التعارض بين الناقل و المقرر يقدم الناقل.

و لعل وجهه هو أولوية الحمل على التأسيس عند الدوران بينه و بين التأكيد لكون التأسيس اولى مضافا اى اعتضاده بخبر جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام فى رجل أمر مملوكه ان يتمتع قال عليه السلام: فمره فليصم و ان شئت فاذبح عنه، و ذلك لان تقديم الناقل على المقرر بما ذكر أمر استحسانى لا يوجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٦

ظهورا فى الترجيح كتقديم المقرر عليه، و خبر جميل انما هو فى مورد الهدى و لا ربط له بالفداء، و ليس لتقديم صحيح حريز على خبر ابن ابي نجران وجه معتد به، و لا بد من القول بتعارضهما و تساقطهما معا، و حينئذ فالحكم هو القول بكونه على العبد يتبع به بعد عتقه، نعم يمكن ان يقال: بكون الفداء فى الصيد على العبد و ما عداه على السيد عكس ما يحكى عن المفيد، و ذلك للجمع بين خبر ابن ابي نجران النافى كون فداء الصيد على السيد، و صحيح حريز المثبت كونه على السيد على نحو الإطلاق بحمل إطلاقه على ما عدا فداء الصيد لأخصيهٔ خبر ابن ابي نجران عنه، و هذا جمع دلالى لا بأس به الا انه مما لم يقل به احد، و لعل ما فى المتن من قوله- أو فى الصيد عليه و فى غيره على مولاه- ناظر اليه و ان لم يحك القول به عن احد.

و ربما يجمع بين الخبرين بحمل صحيح حريز على ما إذا اذن السيد لعبده فى الجناية الموجبة للفداء، فالفداء حينئذ عليه بسبب اذنه له فى إيقاع موجه فإن عجز عنه يأمر العبد بالصوم، و حمل خبر ابن ابي نجران على ما إذا كان العبد مأذونا فى الحج خاصة، فيتعين عليه الصوم حينئذ لعجزه عن الدم، و فيه مع كون صوم العبد أيضا غرامةٔ للسيد ان هذا الجمع ليس جمعا عرفيا فيحتاج الى شاهد له و هو معدوم و لا ينتقل اليه من نفس اللفظ بلا قرينة دالة عليه، كما ان الجمع المتقدم من المنتقى بحمل صحيح حريز على ما إذا كان الاذن خاصا فى الحج فالفداء حينئذ على السيد، و حمل خبر ابن ابي نجران على ما اذنه بكل ما يريد فأراد العبد الحج فالفداء حينئذ على العبد إذ هو أيضا ليس جمعا عرفيا و لا شاهد عليه من اللفظ، و المتحصل من هذا البحث بطوله ان فداء ما يفعله العبد المأذون فى الحج مما فيه الفداء يكون عليه يتبع به بعد عتقه لكونه مقتضى القاعدة و ان صحيح حريز لمعارضهٔ مع خبر ابن ابي نجران مما لا يصح الاستناد إليه فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٧

الحكم على خلاف القاعدة و الله العاصم.

### [مسألة (٥) إذا أفسد المملوك المأذون حجه بالجماع قبل المشعر]

مسألة (٥) إذا أفسد المملوك المأذون حجه بالجماع قبل المشعر فكالحرف فى وجوب الإتمام و القضاء، و اما البدنة ففى كونها عليه أو على مولاه، فالظاهر ان حالها حال سائر الكفارات على ما مر، و قد مر ان الأقوى كونها على المولى الآذن له فى الإحرام، و هل يجب على المولى تمكينه من القضاء لأن الاذن فى الشيء اذن فى لوازمه أولا لأنه من سوء اختياره قولان أقواهما الأول سواء قلنا ان القضاء هو حجه أو انه عقوبة و ان حجه هو الأول هذا إذا فسد حجه و لم ينعق.

و اما أفسده بما ذكر ثم انعتق، فان انعتق، قبل المشعر كان حاله حال الحر فى وجوب الإتمام و القضاء و البدنة و كونه مجزيا عن

حجة الإسلام إذا أتى بالقضاء على القولين من كون الإتمام عقوبةً و أن حجه هو القضاء، أو كون القضاء عقوبةً بل على هذا ان لم يأت بالقضاء أيضاً أتى بحجة الإسلام و ان كان عاصياً في ترك القضاء، و ان اعتق بعد المشعر فكما ذكر الا انه لا يجزيه عن حجة الإسلام فيجب عليه بعد ذلك ان استطاع و ان كان مستطيعاً فعلاً ففي وجوب تقديم حجة الإسلام أو القضاء وجهان مبنيان على ان القضاء فوري أولاً، فعلى الأول يقدم لسبق سببه، و على الثاني حجة الإسلام لفوريته دون القضاء. في هذه المسألة أمور.

(الأول) إذا أفسد العبد المأذون في الحج حجه بالجماع قبل المشعر فهو كالحر في وجوب إتمامه و قضائه من غير اشكال، و لا خلاف فيه لعدم ما يدل على وجوب الإتمام و القضاء بإفساده بالجماع قبل المشعر، الشامل للحر و العبد، و عدم ما يوجب تخصيصه بما عدا العبد.

(الثاني) الكفارة التي تجب بإفساد الحج بالجماع و هي نحر البدنة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٨

هل هي على المولى و لو كانت بقبية الكفارات على العبد، أو هي على العبد و لو كانت البقية على المولى، أو انها كسائر الكفارات، الظاهر هو الأخير، إذ هي كسائر الكفارات، فعلى ما اختاره المصنف تكون على المولى، و الأقوى كونها على العبد يتبع به بعد عتقه الا ما كان إيجاد موجبها بأمر المولى بحيث صار العبد مقهوراً في فعله من ناحية مولاه.

(الأمر الثالث) المحكى عن الخلاف و المبسوط و السرائر انه يجب على المولى تمكين العبد للحج في القابل و لا يجوز له منعه عنه، و قوى في المدارك القول بعدم وجوبه عليه و قواه في الجواهر أيضاً، و يستدل للأول بما في صحيح حرير المتقدم في المسألة المتقدمة من قوله: كلما أصاب العبد و هو محرم في إحرامه فهو على السيد إذا اذن له- و بان الإذن فيه مستلزم للإذن في القضاء، لان القضاء من لوازمه و الاذن في الشيء اذن في لوازمه، و بان الإذن فيه عين الاذن في القضاء بناء على كونه هو الفرض و إتمام الحج الأول عقوبةً، و بان الاذن انما يحتاج اليه فيما لا يجب على المملوك و القضاء واجب عليه و هو كقضاء الصلاة و الصوم و أدائهما.

و أورد على الاستدلال بالصحيح بأنه يدل على وجوب ما يمكن ان يكون على السيد و قضاء الحج عليه و قضاء الحج مما لا يمكن ان يكون على السيد إذ لا- معنى لوجوب الحج في القابل على السيد بواسطة إفساد العبد حجه بالجماع فلا يشمل الحديث مثله، و منع استلزام الاذن في الحج للإذن في القضاء لعدم استلزام القضاء للحج الأول المأذون فيه، بل القضاء يصير واجبا على العبد بسوء اختياره لإفساده الحج المأذون فيه بالجماع، و منع كون الاذن في الحج الأول عين الاذن في الحج الثاني بناء على كون الثاني هو الفرض، لان وجوب الحج الثاني ينشأ من إفساد الحج الأول، و المفروض تعلق الاذن بالحج الأول و عدم تناول اذنه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٩

للحج الثاني، لأن الحج الثاني ليس عين الحج الأول و لا من لوازمه، و وجوب الحج الثاني ليس مثل وجوب الصلاة و الصوم و وجوب قضائهما، و ذلك لمزاحمة و وجوب حجه مع حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه بخلاف الصلاة و الصوم، فيكون المقام من قبيل موارد اجتماع الأمر و النهي بخلاف الصلاة و الصوم و لو قيل: بكون الصوم أيضاً يمنع عن استيفاء المولى لمنافع عبده بما يستوفيها لو لا الصيام، لقلنا على فرض تسليمه بقيام الدليل على تقديم ما يدل على وجوبه على ما يدل على تحريم التصرف فيما للغير من دون اذنه و هو معقود في المقام فالحق عدم وجوب تمكين المولى عبده في الحج في القابل، لعدم الدليل على وجوبه عليه مطلقاً سواء قلنا بان الحج الثاني هو الفرض، أو انه العقوبة، و لا منافاة بين القول بكون الحج الأول هو الفرض، و بين عدم وجوب الحج على المملوك و كون الحرية من شرائط وجوبه، فان المراد من كونه هو الفرض بمعنى الفرض الحاصل

وجوبه بالشروع فيه حيث ان الحج المندوب بالشروع فيه يصير إتمامه واجبا مثل وجوب إتمام الاعتكاف إذا انتهى الى اليوم الثالث منه فيصح في الحج المندوب الذي أفسده بالجماع انه هو الحج الواجب عليه و ان كان وجوبه لسبب الشروع فيه.

و ربما يفصل في وجوب تمكين المولى عبده على القضاء في القابل بين القول بكون الحج الثاني فرضا أو عقوبة: بوجوب التمكين على المولى على القول بكون الثاني هو لا الفرض، لانه قد اذن عبده بحج يجب عليه إتمامه بالشروع فيه، و حيث انه قد أفسده بالجماع يصير الواجب عليه هو الحج الأخير و عدم وجوب تمكينه على القول بكون الثاني هو العقوبة، حيث انه لم يكن مأذونا فيه و لا يكون اذنه متناولا له، و لا يخفى ما فيه اما أولا فلان اذن المولى لا يشمل الحج الثاني مطلقا و لو كان هو الفرض، لأن المأذون هو الحج الأول الذي أبطله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٠

بالجماع و هذا ظاهر، و اما ثانيا فلان الاذن في الحج إذا شمل الحج الثاني بناء على كونه الفرض يشمله و لو كان وجوبه على نحو العقوبة، و اما ثالثا فلان شمول اذنه للحج الثاني سواء كان هو الفرض أو العقوبة لا يوجب إيجاب التمكين على المولى، لإمكان رجوعه عن اذنه، و قد تقدم البحث عن صحة رجوع المولى عن اذنه بعد تلبس العبد بالحج، و قلنا بان مقتضى القاعدة جوازه الا ان الإجماع قام على عدم جوازه بعد تلبس العبد بالحج، و ليس بالنسبة إلى الحج الثاني عند فساد الحج الأول بالجماع إجماع على عدم جواز الرجوع في الحج الثاني لكى يلتزم به بالإجماع.

(الأمر الرابع) إذا أفسد العبد حجه بالجماع ثم اعتق قبل تمام الموقف من المشعر يكون حاله حال الحر في وجوب الإتمام و القضاء من القابل و البدنة و ذلك لعموم ما يدل على وجوب الإتمام و القضاء من القابل و البدنة أو بدلها الشامل للحر بالأصل، أو العبد الذى أعتق قبل تمام الوقوف بالمشعر.

(الأمر الخامس) الظاهر اجزاء ما يأتى به من القضاء عن حجة الإسلام سواء قلنا بكونه فرضا أو عقوبة، اما على الأول فظاهر لوقوع الثاني في حال الحرية التامة، و اما على الثاني فلان العتق على هذا الوجه يقتضى اجزاء الحج عن حجة الإسلام، لعدم الفرق بين الحر بالأصل أو الحر فى الأثناء بعد إدراكه أحد الموقفين حرا كما تقدم.

(الأمر السادس) لو ترك القضاء فى الفرض السابق و اتى بحجة الإسلام صح منه حجة الإسلام، و لكن يكون عاصيا فى ترك القضاء بناء على كونه عقوبة و وجه صحته لكون المقام المتراحمين الذين يجب الإتيان بالأهم منهما فتركه اتى بالآخر، حيث يصح اما بالملاك أو بالأمر الترتيبى، و وجه عصيانه هو تركه للأهم الذى هو القضاء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠١

(الأمر السابع) لو أعتق بعد المشعر فالواجب عليه أيضا إتمام ما بيده من الحج الذى أفسده بالجماع، و يجب عليه الحج فى القابل، و لكن لا يجزيه عن حجة الإسلام، لأن العتق على هذا الوجه لا يجزيه عن حجة الإسلام.

(الأمر الثامن) لو اتفق حصول الاستطاعة للعبد بعد عتقه يجب عليه حجة الإسلام زائدا على الحج فى العام القابل قضاء، ففى وجوب تقديم حجة الإسلام أو القضاء (قولان) و المحكى عن الخلاف و المبسوط و القواعد تقديم حجة الإسلام لفوريته، و كون وجوبها أكد لكونه منصوبا فى القرآن الكريم، و عن كشف اللثام تقديم القضاء لسبق سببه و هو إفساد الحج المأذون فيه بالجماع، و عدم الاستطاعة لحجة الإسلام إلا بعده، و التحقيق ان يقال لا إشكال فى فورية وجوب حجة الإسلام كما تقدم فى المسألة الاولى من هذا الفصل، و انما الكلام فى وجوب القضاء على من أفسد حجه بالجماع فى انه أيضا فورى أولا- ففیه (وجهان) ففى صحيح زرارة- و ان كانا (يعنى الرجل و المرأة) فرق بينهما من المكان الذى أحدثا فيه و عليهما بدنة و عليهما الحج من قابل (إلخ)- و ظاهره فورية القضاء فى السنة القابلة و ان أمكن حمله على ارادة وجوب حج آخر فى غير هذه السنة

التي يجب إتمام الحج الفاسد فيها و لو لم يكن سنة الأولى بعد هذه السنة (و كيف كان) سيحىء ما هو الحق في ذلك في محله، فعلى فرض فورية القضاء ففى وقوع التراحم بينهما، و اجراء حكم المتراحمين بينهما من اختيار أحدهما المعين لو كان له معين و الا فالتخير و عدمه (وجهان) قد يقال: بالأول لكون كل واحد منهما واجبا فى السنة القابلة بالوجوب المضيق، و حيث لا يمكن الجمع بينهما فى مرحلة الامتثال يجب الإتيان بأحدهما المعين لو كان، أو المخير لو لم يكن معين لأحدهما فقد يقال: بتقديم حجة الإسلام لكون وجوبها ثابتا بالقران و وجوب القضاء بالسنة، و ما ثبت بالقران أهم مما ثبت بالسنة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٢

و فيه ان المدار فى تعيين أحدهما هو أكد ملاكه و لو كان ثابتا بالسنة و ان تقديم ما ثبت بالكتاب يختص بباب التعارض و لا ربط له بباب التراحم، و قد يقال: بتقديم القضاء لكون سبب وجوبه و هو إفساد الحج المأذون فيه بالجماع مقدما على سبب وجوب حجة الإسلام و هو الاستطاعة الحاصلة بعد الانعتاق، و اليه يشير المصنف (قده) فى المتن بقوله لسبق سببه- و فيه ان سبق سبب الوجوب لا يوجب الأهمية فى الملاك، و مع فرض كون تقديم احد المتراحمين على الآخر بملاك الأهمية عليه لا يصح القول بتقديم أسبقهما سببا، إذ قد يكون المتأخر منهما سببا أهم فلا بد من تقديمه، و الحق فى هذه المرحلة هو القول بتقديم حجة الإسلام لكونها أكد ملاكا كما يظهر من كونها من أركان الدين حسبما تقدم فى أول هذا الفصل، و انما صيرورتها من أركان الدين لتأكد وجوبها كالصلاة و الصيام و الزكاة.

و قد يقال بالأخير و هو عدم التراحم بينهما بل يجب عليه الإتيان بالقضاء أولا ثم الإتيان بحجة الإسلام لكون وجوب القضاء مشروطا بالقدرة عقلا، و وجوب حجة الإسلام مشروط بالقدرة الشرعية، و لا مزاحمة بين الواجب المشروط بالقدرة العقلية عقلا و بين الواجب المشروط بالقدرة الشرعية شرعا، لكون وجوب الأول مزيلا- لشرط وجوب الثانى فيتنفى وجوب بانتفاء شرط وجوبه و الى ذلك يشير كاشف اللثام بقوله: و عدم الاستطاعة لحجة الإسلام إلا بعده» و ما عن بعض من منع ذلك- اى منع انتفاء القدرة الشرعية مع وجوب القضاء- مكابرة محضة، و قد حقق القول فى ذلك فى الأصول، و هذا الأخير هو التحقيق بالتصديق.

هذا كله على فرض فورية وجوب القضاء، و على فرض عدم فوريته ففى المتن انه تقدم حجة الإسلام لفوريته دون القضاء، و فى الجواهر (بعد نقله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٣

كلام صاحب المدارك فى تقوية تقديم القضاء) قال: و هو كذلك مع فورية القضاء بل و مع عدمها فى وجه (و أورد عليه) بعض الأعظم فى درسه على ما قرره بعض أفاضل تلامذته بأنه لم يظهر المراد منه، ثم وجهه بما هو بعيد (فراجع). و عندى الوجه فى ذلك ظاهر و هو كون وجوب القضاء مشروطا بالقدرة العقلية شرطا عقليا، و وجوب حجة الإسلام مشروطا بالقدرة الشرعية شرطا شرعيا، فيكون وجوب حجة الإسلام بالنسبة إلى وجوب القضاء كوجوبها مع اشتغال الذمة بالدين الذى لا يطالبه الدائن، حيث ان نفس ثبوته فى الذمة مانع عن الاستطاعة التى هى شرط وجوب الحج، فان قلنا فى الدين غير المطالب بانتفاء الاستطاعة يقال فى المقام أيضا بعدم الاستطاعة مع اشتغال الذمة بالحج الواجب من غير فرق فى ذلك بين كون الحج الثانى فرضا أو عقوبة.

و اما ما فى المتن من وجه تقديم حجة الإسلام على القضاء من أجل كون وجوبه فوريا دون القضاء على ذلك الفرض (ففيه) أن فورية وجوب الواجب مع الواجب الموسع توجب تقديمه إذا كان واجبا مع اجتماعه مع الموسع، و اما إذا كان وجوب الموسع موجبا لزوال شرط وجوب المضيق فلا يبقى مجال لوجوب المضيق و يكون زواله بزوال موضوعه لا انه يزول عن موضوعه، و ما

نحن فيه من هذا القبيل، والله العالم.

(الأمر التاسع) إذا فرض اجتماع وجوب حجة الإسلام مع وجوب حج القضاء فعلى القول بتقديم حجة الإسلام على القضاء لو خالف وبدأ بالقضاء فعن القواعد عدم وقوع شيء منهما لا الحج القضائي الذي نواه ولا الحج الإسلامي الذي كان عليه ان ينويه، وهو المحكى عن الشيخ (قده) أيضا، حيث يقول: ولو قلنا لم يجز عن واحد منهما كان قويا (و استدله) في كشف اللثام اما لعدم وقوع القضاء فبكونه قبل وقته، و اما عدم وقوع حجة الإسلام فبأنه لم ينوها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٤

(و عن الشيخ) صرفه الى حجة الإسلام.

ولا يخفى ما في الجميع، اما عدم وقوع القضاء من جهة كونه قبل وقته فلا بد وجوب القضاء ليس موقتا بوقت، و انما وجب تقديم حجة الإسلام عليه لاهمية وجوبها بالنسبة إليه، فالمقام من صغريات الضدين المتزاحمين إذا كان أحدهما أهم، فإذا تركه المكلف و اشتغل بإتيان المهم فالحكم فيه انه بناء على ان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده يكون المهم المأتى به باطلا، لكونه منهيا عنه، و بناء على عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده يصح الإتيان بالمهم اما بالملاك أو بالأمر الترتيبي، و حيث ان التحقيق عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده فالحق صحة ما أتى به من الحج القضائي - و ان عصى بترك حجة الإسلام، و اما دعوى انصراف ما نواه من القضاء الى حجة الإسلام فلعدم الموجب له بعد تعيين ما أتاه من الحج القضائي بالنية، فصرفه عما نواه محتاج الى الدليل.

هذا على القول بتقديم حجة الإسلام على القضاء، و على القول بتقديم القضاء على حجة الإسلام فلو خالف و اتى بحجة الإسلام فإن قلنا بمنع وجوب القضاء و اشتغال الذمة به عن حصول الاستطاعة لحجة الإسلام فلا يجزى عن شيء منهما، اما عن حجة الإسلام فلعدم كونه مستطيعا، و اما عن الحج القضائي فلعدم نيته، و ان قلنا بعدم منع وجوب الحج القضائي عن الاستطاعة لحجة الإسلام فيكون تقديم القضاء عليها لأهميته، فيدخل فى باب الضدين المتزاحمين مع كون أحدهما أهم، و قد عرفت ان الحكم فيه هو صحة المهم عند إتيانه بالعصيان و ترك الأهم.

### [مسألة (٦) لا فرق فيما ذكر من عدم وجوب الحج على المملوك]

مسألة (٦) لا فرق فيما ذكر من عدم وجوب الحج على المملوك و عدم صحته إلا بإذن مولاه و عدم اجزائه عن حجة الإسلام إلا إذا اعتق قبل المشعر بين القن و المدبر و المكاتب و أم الولد و المبعوض الا أذاه إياه؟؟؟

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٥

مولاه و كانت نوبته كافية مع عدم كون السفر خطريا فإنه يصح منه بلا اذن لكن لا يجب و لا يجزيه حينئذ عن حجة الإسلام و ان كان مستطيعا لانه لم يخرج عن كونه مملوكا و ان كان يمكن دعوى الانصراف عن هذه الصورة فمن الغريب ما فى الجواهر من قوله: و من الغريب ما ظنه بعض الناس من وجوب حجة الإسلام عليه فى هذه الحال ضرورة منافاته للإجماع المحكى عن المسلمين الذى يشهد له التبع على اشتراط الحرية المعلوم عدمها فى البعض (انتهى) إذ لا غرابة فيه بعد إمكان دعوى الانصراف مع ان فى أوقات نوبته يجرى عليه جميع آثار الحرية.

لا فرق فى الأحكام المذكورة فى حج المملوك (من عدم صحته إلا بإذن مولاه، و عدم اجزائه عن حجة الإسلام إلا إذا اعتق قبل المشعر) بين أقسام المملوك من القن و المدبر و المكاتب و أم الولد و المبعوض الذى لم يهاياه مولاه و ذلك لاشتراط

الحرية في وجوب الحج، المفقودة في الجميع، و لم ينقل في ذلك خلاف، و أرسله غير واحد من الفقهاء إرسال المسلمات (نعم) استثنى العبد المبعوض إذا هياه مولاه (و معنى المهايأة انهما يقسمان الزمان بحسب ما يتفقان عليه، و يكون كسب العبد له في الوقت المضروب له) و هذا الاستثناء مشروط عندهم بما إذا لم يكن في سفره تغرير و خطر، و الإحرام لكونه مملوكا فيكون سفره هذا تغريرا لمال الغير، المنهى عنه، و أيضا بشرط ان تكون نوبته كافية لإتيان الحج من أول إحرامه إلى آخره، فإنه يصح منه الحج مع القيود المذكورة و لو مع عدم اذن المولى بل و مع نهيته عنه، و لكن لا يجب و لا يجزيه على حجة الإسلام و ان كان مستطيعا: بكونه ذا مال بقدر حصه حرته، أو قلنا بملك العبد للمال- و لو كان قنا- أو ببذل باذل له (و استدل لعدم وجوبه عليه) و عدم اجزائه عن حجة الإسلام بالإطلاقات الدالة على اشتراط الحرية في وجوب حجة الإسلام، و هو- اى المبعوض- لم يخرج عن كونه مملوكا.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٦

و ابدء المصنف (قده) إمكان دعوى انصراف الإطلاقات عن المبعوض و أورد على صاحب الجواهر بما في المتن، و قد حقق المقام في المستمسك بان نظر صاحب الجواهر في القول بعدم وجوب حجة الإسلام عليه الى معاهد الإجماعات حيث انه قد عبر فيها باعتبار الحرية في وجوب حجة الإسلام، و المبعوض لا يكون حرا، و نظر المصنف في دعوى الانصراف إلى الأدلة اللفظية الدالة على اشتراط وجوب حجة الإسلام بعدم الرقية، و المبعوض ليس برق، و على طريقة استدلال صاحب الجواهر لا يرد عليه ما أورده المصنف من دعوى الانصراف.

(أقول) الظاهر من الاخبار المتقدمة الدالة على وجوب الحج على العبد أيضا هو اشتراط الحرية في وجوبه، لا اشتراط عدم الرقية، بل لو قيل باعتبار عدمها فإنما هو لأجل مانعية وجودها عن وجوبه، و الالفعدم الشيء بما هو عدم لا يعقل ان يجعل شرطا لشيء لو لا- مانعية وجوده عن الممنوع، فمرجع الأدلة اللفظية إلى الأدلة اللبية، و يؤيده تعبيراتهم عن الشرط في معاهد إجماعاتهم بالحرية و استدلالهم بتلك الاخبار على اشتراطها، و الالفليس الشرط عبارة عن أمرين أحدهما الحرية الثابتة شرطيتها بالإجماع، و الأخر عدم الرقية، الثابتة شرطيتها بالاخبار، و على هذا فدعوى الانصراف في محله.

لكن الحق عدم وجوب الحج على المبعوض- و لو كان مستطيعا و كانت نوبته كافية في حجه و لم يكن سفره الى الحج خطريا و تغريرا لنفسه للمهلكة، و ذلك لإجماعهم على الحاقه بالقرن فيما له من الاحكام، و ما ذكره المصنف من ان في أوقات نوبته يجرى عليه جميع آثار الحرية ممنوع لو أراد به انه حرفى أيام نوبته، إذ لا معنى لكونه حرا في يوم مثلا ورقا في يوم آخر، كما لا يصح حرية بعض معين منه ورقية بعض آخر- و ان صح اعتبار رقية بعضه و حرية بعضه الأخر على نحو الإشاعة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٧

و ان أراد به ملكه لمنافع يوم نوبته جميعا فهذا و ان أمكن اعتباره بعد قيام الدليل على صحة مهاياته مع مولاه إذ مرجع المهايأة إلى تقسيم منافعه كذلك كتقسيم منافع الأعيان المشتركة على نحو الإشاعة- الا انه لا دليل على تقسيم منافعه بالنسبة إلى جميعها بحيث يكون كل ماله من المنافع في نوبته له، نعم لا بأس باستيفائه لمنافعه التي تكون نظير ما يستفيدها المولى منه في نوبة المولى حيث انها مملوكة له أو انه مأذون له في التصرف فيها بالمهايأة بعد فرض صحتها، و اما غير ذلك من التصرفات فمقتضى مملوكية العبد توقفه على اذن المولى و الله العاصم.

**[مسألة (٧) إذا أمر المولى مملوكه بالحج وجب عليه طاعته]**

مسألة (٧) إذا أمر المولى مملوكه بالحج وجب عليه طاعته و ان لم يكن مجزيا عن حجة الإسلام كما إذا أجره للنيابة عن غيره فإنه لا فرق بين إجارته للخطأة أو الكتابة و بين إجارته للحج أو الصلاة أو الصوم.  
اما وجوب اطاعته إذا أمره بالحج فلان الأمر به مثل الأمر بغيره مما يجب على العبد امتثاله، و اما صحة إجارته للنيابة عن غيره فلان منافعه جميعها للمولى فيصح له الاستيفاء بما شاء، لعموم دليل السلطنة.

### الثالث الاستطاعة

#### إشارة

من حيث المال و صحة البدن و تخليء السرب و سلامته و سعة الوقت و كفايته بالإجماع و الكتاب و السنة. يشترط في وجوب الحج الاستطاعة بالكتاب و السنة و الإجماع، فمن الكتاب قوله تعالى وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (و من السنة) الأخبار المتواترة عن سيد المرسلين صلى الله عليه و آله و سيأتي التعرض لبعضها في المباحث الآتية (و من الإجماع) اتفاق المسلمين في ذلك، و في الجواهر: بل لعل ذلك من ضروريات الدين كأصل وجوب الحج، و حينئذ فلو حج بلا استطاعة لم يجز عن حجة الإسلام لو استطاع بعد ذلك.  
مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٨

### [مسألة (١) لا خلاف و لا إشكال في عدم كفاية القدرة العقلية في وجوب الحج]

مسألة (١) لا خلاف و لا إشكال في عدم كفاية القدرة العقلية في وجوب الحج بل يشترط فيه الاستطاعة الشرعية و هي كما في جملة من الاخبار الزاد و الراحلة و مع عدمهما لا يجب و ان كان قادرا عليه عقلا بالاكساب و نحوه و هل يكون اشتراط وجود الراحلة مختصا بصورة الحاجة إليها لعدم قدرته على المشى أو كونه مشقة عليه أو منافيا لشرفه أو يشترط مطلقا و لو مع عدم الحاجة إليه، مقتضى إطلاق الاخبار و الإجماعات المنقولة الثاني و ذهب جماعة من المتأخرين إلى الأول لجملة من الاخبار المصرحة بالوجوب ان أطاق المشى بعضا أو كلا بدعوى ان مقتضى الجمع بينهما و بين الاخبار الأول حملها على صورة الحاجة مع انها منزلة على الغالب بل انصرافها إليها و الأقوى هو القول الثاني لإعراض المشهور عن هذه الاخبار مع كونها بمرئى و مسمع فاللازم طرحها أو حملها على بعض المحامل كالحمل على الحج المندوب و ان كان بعيدا عن سياقها مع أنها مفسرة للاستطاعة في الآية الشريفة و حمل الآية على القدر المشترك بين الوجوب و الندب بعيد، أو حملها على من استقر عليه حجة الإسلام سابقا و هو أيضا بعيد أو نحو ذلك، و كيف كان فالأقوى ما ذكرنا و ان كان لا-ينبغي ترك الاحتياط بالعمل بالابحار المزبورة خصوصا بالنسبة الى من لا فرق عنده بين المشى و الركوب أو يكون المشى أسهل لانصراف الاخبار الأول عن هذه الصورة بل لو لا الإجماعات المنقولة و الشهرة لكان هذا القول في غاية القوة.

في هذه المسألة أمور.

(الأول) لا اشكال و لا خلاف في عدم كفاية القدرة العقلية المعبرة في وجوب امتثال سائر التكاليف عقلا في وجوب الحج، و هذا مما اتفقت عليه الآراء و عليه الإجماع، بل يمكن ان يقال انه من ضروريات الفقه، و قد فسر

الاستطاعة فى غير واحد من الاخبار بالزاد والراحلة (ففى صحيح حفص الكناسى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا، ما يعنى بذلك؟ قال: من كان صحيحا فى بدنه مخلى سربه له زاد و راحلة فهو ممن يستطيع أو قال ممن كان له مال، فقال له حفص الكناسى فإذا كان صحيحا فى بدنه مخلى سربه و له زاد و راحلة فلم يحج فهو ممن يستطيع الحج، قال عليه السلام نعم (و خبر السكونى) المروى فى الكافى أيضا عن الصادق عليه السلام، و فيه: انما يعنى بالاستطاعة الزاد و الراحلة، و غير ذلك من الاخبار.

(الأمر الثانى) الظاهر انه ليست للاستطاعة حقيقة شرعية فى معنى مقابل للمعنى العرفى و لا ان لها مرادا شرعيا مجملا، بل المراد منها هو المعنى العرفى و النصوص قد بينت ما اعتبره الشارع فيها مثل ألفاظ أبواب المعاملات (و يترتب على ذلك) انه عند الشك فى اعتبار شىء زائد فيها عما تضمنته النصوص يرجع الى الأصل و ينفى اعتباره به، خلافا لما عن بعض مشايخ صاحب الجواهر قدس الله أسرارهم من ان لها حقيقة شرعية و معنى مجملا معلوما عند الشارع، قال فكلما يشك فى اعتباره فيها توقف الوجوب عليه لان الشك فى الشرط شك فى المشروط، و لا يخفى ما فيه من العبد.

(الأمر الثالث) المعتبر فى الاستطاعة التى هى شرط وجوب حجة الإسلام هو الاستطاعة الفعلية بمعنى التمكن من الحج فعلا بصحة البدن و تخلية السرب و وجود الزاد و الراحلة أو شىء مما يتوقف صدور الحج عليه، فمن ليس له استطاعة فعلية لا يجب عليه الحج و ان تمكن من تحصيلها، و ذلك لان وجوب الحج فى الآية المباركة قد أنيط بوجود الاستطاعة، فهو لا يقتضى وجوب تحصيلها على من تمكن من تحصيلها، لان فعلية الوجوب منوطه بوجودها فما لم توجد لم

يكن وجوب الحج فعليا، و ما لم يكن فعليا لم يوجب إيجاد مقدماته على ما بين فى الأصول، اللهم الا ان يقوم دليل آخر لإثبات وجوب تحصيلها ما عدا جهة المقدمية، و هو مفقود فى المقام.

(الأمر الرابع) هل اشتراط وجود الراحلة مختص بصورة الحاجة إليها كما إذا لم يقدر على المشى أو كان مشقة عليه أو منافيا لشرفه، أو انه يشترط مطلقا و لو مع عدم الحاجة إليها (وجهان) مقتضى الاخبار المتقدمة فى الأمر الأول و غيرها هو الأخير، و قد ادعى عليه الإجماع فى السنة غير واحد من الفقهاء كما حكى عن الناصريات و الغنية و التذكرة و المنتهى و غير ذلك و عليه الشهرة المحققة (و لكن المحكى) عن المدارك و الحدائق و بعض آخر هو الأول لظاهر جملة من الاخبار (كصحيح معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام عن رجل عليه دين أ عليه ان يحج؟ قال نعم، ان حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشى من المسلمين و لقد كان حج مع النبى صلى الله عليه و آله مشاة و لقد مر رسول الله صلى الله عليه و آله بكراع الغميم «١» فشكوا اليه الجهد و العناء، فقال شدوا أزركم و استبطنوا «٢» ففعلوا ذلك فذهب عنهم (و خبر ابى بصير) قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام قول الله عز وجل وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا، قال يخرج و يمشى، قلت لا يقدر على المشى، قال عليه السلام يمشى و يركب، قلت لا يقدر على ذلك أعنى المشى قال يخدم القوم و يخرج معهم (و صحيح محمد بن مسلم) المروى فى الكافى قال قلت لأبى جعفر عليه السلام فى قول الله عز وجل وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا،

(١) كراع الغميم واد بينه و بين المدينة نحو من مائة و ستين ميلا و بينه و بين مكة نحو ثلاثين ميلا و من عسفان إليه ثلاثة أميال (مجمع البحرين).

(٢) الأزر بضم الألف جمع أزر بالضم و هو معقد الإزار من الحقوين، و الاستبطاء ضد الإسراع، و فى بعض النسخ استبطنوا بالنون و



يفسر بشد الإزار على البطن، و لا يخلو من تكلف و يشبه ان يكون تصحيفا (وافي).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١١

قال عليه السّلام يكون له ما يحج به، قال قلت من عرض عليه ما يحج به فاستحى من ذلك أ هو ممن يستطيع اليه سيلا، قال عليه السّلام نعم، ما شأنه يستحى و لو على حمار أجدع أبت، ان كان يطيق ان يمشى بعضا و يركب بعضا فليحج (و صحيح الحلبي) عن الصادق عليه السّلام فى قول الله عز و جل وَ لِلّٰهِ عَلَى الدّٰسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا ما السبيل، قال عليه السّلام يكون له ما يحج به، قال قلت من عرض عليه ما يحج به فاستحى من ذلك، أ هو ممن يستطيع اليه سيلا، قال عليه السّلام نعم، ما شأنه أن يستحى و لو يحج على حمار أبت، و ان كان ممن يستطيع ان يمشى بعضها و يركب بعضها فليحج.

(و لا- يخفى) ان مقتضى الصناعة فى الجمع بين هاتين الطائفتين هو حمل الطائفة الأولى على من لم يتمكن من المشى إلى الحج، لإطلاقها بالنسبة الى من يتمكن منه و من لم يتمكن، و اختصاص الطائفة الثانية بمن يتمكن منه- كما هو القاعدة فى باب العام و الخاص و المطلق و المقيد فى جميع موارد اجتماعهما مع انه فى المقام اولى لكون الطائفة الأولى منزلة على الغالب الذى لا يتمكن من الحج ماشيا، بل منصرف إليه لأجل الغلبة المذكورة.

لكن هذا الجمع يتوقف على تكافؤ الطائفتين من حيث السند، و الطائفة الثانية ساقطة عن الحجية بإعراض الأصحاب عن الأخذ بها فلا- تقاوم مع الطائفة الاولى فى الحجية حتى يقيد بها إطلاق الطائفة الاولى، و لعل هذا المورد من الموارد التى يقطع بإعراض الأصحاب عن العمل بما وصل إليهم من الخبر مع كونه بمرئى منهم و مسمع و هو موجب لو هنه الموجب لسقوطه عن الحجية على ما مر منا مرارا فى هذا الشرح.

قال فى الحدائق- بعد نقله الطائفة الثانية:- و مقتضى هذه الاخبار انه لو أمكن المشى فحج ماشيا أو الركوب بعضه و المشى بعضا ادى به حج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١٢

الإسلام مع تصريحهم بعدم الاجزاء لعدم حصول الاستطاعة الذى هو الزاد و الراحلة و لم أقف لهم على جواب شاف عن هذه الاخبار- الى ان قال- و لا اعرف لذلك معارضا سوى ما يدعونه من الإجماع على ما ذكروه (انتهى).

فانظر كيف يصرح بأنهم لم يعملوا بهذه الاخبار و انهم يدعون الإجماع على ما ذكروه و هذا شهادة على تحقق الشهرة على عدم العمل بمضمون الطائفة الثانية و على نقل الإجماعات على خلافها، و على هذا فلا يحتاج الى التكلف فى الجمع بين الطائفتين لكون المقام من قبيل التعارض بين الحجّة و اللاحجّة، فلا حاجة الى إتعاب النفس بالجمع بينهما.

و لكن ذكر و الوجه الجمع وجوها (منها) حمل الطائفة الأولى على التقية لموافقها لمذهب الجمهور (قال العلامة فى المنتهى) اتفق علمائنا على ان الزاد و الراحلة شرطان فى الوجوب فمن فقدهما أو أحدهما مع بعد مسافته لم يجب عليه الحج و ان تمكن من المشى، و به قال الحسن و مجاهد و سعيد بن جبير و الشافعى و أبو حنيفة (انتهى) و فيه شهادة على موافقة الطائفة الاولى مع قول الجمهور.

(و فيه) ان فى كلام العلامة أيضا شهادة على اتفاق الأصحاب باشتراط الزاد و الراحلة، فالطائفة الأولى مما أجمعت العصابة على العمل بها فتكون من المجمع عليه الذى لا- ريب فيه و تكون الطائفة الثانية من الشاذ الذى ليس بمشهور و هذا- أى الأخذ بالمشهور و المجمع عليه- اولى من الحمل على التقية كما يظهر من الاخبار العلاجية فى التعادل و الترجيح.

(و منها) حمل الطائفة الثانية على الحج المندوب- كما صنعه الشيخ فى التهذيب (و أورد عليه) بعدم ملائمته مع ما ورد فيها من تفسير الاستطاعة التى اعتبرت فى الآية، إذ هى معتبرة فيها لحجّة الإسلام (و أجاب عنه فى الجواهر) بحمل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١٣

ما ورد فى تفسير الآيه على ارادة القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب، و قال (قده) و كون ذلك وقع فى تفسير الآيه غير مناف بعد ان فسرت النصوص استطاعة الحج الواجب بما عرفت (يعنى بالزاد و الراحلة) و استطاعة المندوب بذلك (اى بالتمكن من المشى) قال فيكون المراد: القدر المشترك.

(و لا يخفى فيه من البعد) مع انه على تقدير تسليمه فحمل الطائفة الأولى الدالة على اشتراط الراحلة على الحج الواجب و الطائفة الثانية الدالة على كفاية التمكن من المشى فى حصول الاستطاعة للحج المندوب مما لا شاهد له.

(و منها) حمل الطائفة الثانية على القريب و الطائفة الأولى على البعيد، و قد صرح العلامة فى التذكرة بأن القريب إلى مكة لا يعتبر فى حقه وجود الراحلة إذا لم يكن محتاجا إليها و استجوده صاحب المدارك (قده) لكنه قال: فى تحديد القرب الموجب لذلك خفاء، و الرجوع الى اعتبار المشقة و عدمها جيد، الا ان اللازم منه عدم اعتبار الراحلة فى حق البعيد أيضا إذا تمكن من المشى من غير مشقة شديدة و لا نعلم به قائلًا (انتهى) و لا يخفى ما فيه من البعد.

(و منها) حمل الطائفة الثانية على من استقر عليه الحج و لم يأت به حتى زالت استطاعته فإنه يجب عليه الإتيان به إذا قدر عليه بالقدرة العقلية و لو متسكعا (و فيه أيضا من البعد ما لا يخفى)، فهذه المحامل كلها بعيدة لا يحتاج إليها.

هذا تمام الكلام فى الراحلة، و اما الزاد ففى كونه كالراحلة فى اعتبار وجودها فى الاستطاعة و لو لم يكن محتاجا إليها، أو انه يعتبر فيما يحتاج اليه و يتوقف عليه الاستطاعة العرفية (وجهان) من ظاهر النصوص المتقدمة التى جمع فيها بين الزاد و الراحلة، و من اقتصار الفتاوى أو أكثرها على ذكر الراحلة و عدم انعقاد إجماع بالنسبة إلى الزاد (و الأقوى) هو الأخير و كونه معتبرا فى الوجوب عند توقف الاستطاعة عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١٤

### [مسألة (٢) لا فرق فى اشتراط وجود الراحلة بين القريب و البعيد]

مسألة (٢) لا فرق فى اشتراط وجود الراحلة بين القريب و البعيد حتى بالنسبة الى أهل مكة لإطلاق الأدلة فما عن جماعة من عدم اشتراطه بالنسبة إليهم لا وجه له.

فى اشتراط الراحلة فى وجوب الحج على القريب و عدمه قولان: المنسوب إلى إطلاق الأ-كثر هو الأول، و عن المنتهى ان المحكى لا يعتبر الراحلة فى حقه و يكفيه التمكن من المشى (و عن التذكرة) ان القريب إلى مكة لا يعتبر فى حقه وجود الراحلة إذا لم يكن محتاجا إليها، و فى المدارك: اعترف الأصحاب بعدم اعتبار الراحلة فى حق القريب إذا تمكن من المشى من غير مشقة، و فى الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف فى عدم اعتبار الراحلة للقريب.

و ليعلم ان الكلام فى اشتراط الراحلة فى وجوب الحج على القريب قد يقع بالنسبة إلى مطلق القريب سواء كان فى مكة أو ما قاربها سواء كان بينه و بين مكة مسافة التقصير أو أقل، و فيما كان بينه و بين مكة أقل من مسافة التقصير سواء كانت مسافته قريبة إلى مسافة التقصير أو لم تكن، و فيما لم تكن كذلك سواء كما بقدر الفرسخ أو أقل منه أو أزيد، و قد يقع الكلام بالنسبة الى من كان بينه و بين مكة أقل من مسافة التقصير سواء كانت بقدر الفرسخ أو أزيد، و قد يقع بالنسبة الى من كان بينه و بين مكة أقل من فرسخ، و قد يقع بالنسبة الى من كان فى مكة باعتبار المضى الى عرفات أو الى أدنى الحل و العود إلى مكة فى العمرة المفردة.

اما الأول- أعنى مطلق القريب سواء كان فى مكه أو فى غيرها فالأقوى عدم الفرق بينه و بين البعيد فى اشتراط الوجوب بالزاد و الراحله عند الحاجه إليها، و عدمه عند عدمها، بناء على اعتبار الحاجه إليها فى اشتراط وجوب الحج بوجودها على البعيد، و ذلك لإطلاق ما يدل على اعتبارها فى وجوب الحج من غير

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١١، ص: ٣١٥

تفصيل بين البعيد و القريب (خلافاً) لمن فصل بينهما بالقول بعدم اعتبارها فى وجوب الحج على القريب الا مع الحاجه إليها إليها مع القول باعتبارها فى وجوبه على البعيد- و لو مع الحاجه إليها- (و منشأ الفرق) أمران (أحدهما) دعوى كونه مقتضى الجمع بين الاخبار المتقدمه فى المسأله السابقه بحمل الطائفة الأولى الداله على اعتبار الراحله مطلقاً- على البعيد، و حمل الطائفة الثانية الداله على كفايه التمكن من المشى- على القريب، كما تقدم مع ما فيه (و ثانيهما) دعوى انصراف الاخبار الداله على اعتبار الراحله عن القريب لعدم احتياجه إليها غالباً.

و لا يخفى ما فى الأمرين، لعدم قرينه على الحمل المذكور فى الوجه الأول- كما تقدم فى المسأله السابقه، و لمنع الانصراف المدعى، و مع تسليمه فليس كل انصراف مضراً بالتمسك بالإطلاق إلا- إذا انتهى الى تفاوت صدق المطلق على افراده بالتشكيك، و هو ممنوع فى المقام (فالحق) عدم التفاوت بين القريب و البعيد فى اعتبار الراحله اما مطلقاً أو مقيداً بالحاجه إليها. و من ذلك ظهر الحق فى الثانى و انه لا- يعتبر اشتراط مسافه التقصير بين الحاج و بين مكه فى اشتراط وجود الراحله، خلافاً لبعض العامه القائل باشتراطها فى اعتبارها، و لا وجه له أصلاً (و منه يظهر) عدم صحه اعتبار كون المسافه بينه و بين مكه بقدر الفرسخ فى اشتراط وجود الراحله كما لا وجه لنفى اعتبارها فى المسير الى عرفات أو الى أدنى الحل و العود منهما إلى مكه، نعم يمكن القول بعدم دلالة الآية المباركه على اعتبار الاستطاعه لمن هو فى مكه، إذ الظاهر منها اعتبار السبيل الى البيت فتختص بالافاقى، فالايه الكريمه غير متعرضه لأهل مكه، و عليه ففى المسير الى عرفات أو الى أدنى الحل و العود منهما لا بد من القول باعتبار الاستطاعه العقلية لعدم ما يدل على اعتبار الاستطاعه الشرعيه فيهما، و الله الهادى.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١١، ص: ٣١٦

### [مسأله (٣) لا يشترط وجودهما عينا عنده]

مسأله (٣) لا- يشترط وجودهما عينا عنده بل يكفى وجود ما يمكن صرفه فى تحصيلهما من المال من غير فرق بين النقود و الاملاك من البساتين و الدكاكين و الخانات و نحوها و لا يشترط إمكان حمل الزاد معه بل يكفى إمكان تحصيله فى المنازل بقدر الحاجه و مع عدمه فيها يجب حمله مع الإمكان من غير فرق بين علف الدابه و غيره و مع عدمه يسقط الوجوب. فى هذه المسأله أمران.

(الأول) لا- اشكال و لا خلاف فى عدم اشتراط وجود عين الزاد و الراحله فى تحقق الاستطاعه بل يكفى فى تحققها وجود ما يمكن صرفه فى تحصيلهما- كما صرح به فى محكى التذكرة و غيره، و لا- فرق فى وجود ما يمكن صرفه فى ذلك بين ان يكون ملكاً له أو بذله له غيره- على ما سيأتى- من غير فرق بين ان يكون من النقود أو الاعراض من الأموال المنقوله، أو غيرها كالبساتين و الدور و الدكاكين و الخانات و غيرها، و ذلك لصدق الاستطاعه فى جميع ذلك، و هى و ان فسرت فى غير واحد من الاخبار بالزاد و الراحله، المقتضى للجمود على ظاهرها لا اشتراط عينهما، لكن فى غير واحد من الاخبار أيضاً ما يستفاد منه كفايه وجود ما يمكن صرفه فى تحصيلهما، كما فى قول الباقر عليه السلام فى صحيح محمد بن مسلم و قول الصادق عليه

السلام فى صحيح للحلبى: «يكون له ما يحج به» حيث انه يشمل ما لو كان عنده ما يمكنه صرفه فى تحصيلهما.

(و كيف كان) فالمدار على صدق الاستطاعة، و هو يتحقق مع وجود ما يمكن صرفه فى تحصيلهما.

(و استدلاله فى المدارك) بان الحج و ان كان واجبا مشروطا بالاستطاعة الا انه بعد حصولها يصير وجوبه مطلقا، فيكون ما يتوقف عليه من المقدمات واجبا (انتهى) و تبعه فى الاستدلال به صاحب الجواهر (و لا يخفى) ان الواجب المشروط بعد تحقق شرطه لا يصير مطلقا، بل هو مشروط قد تحقق شرطه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١٧

(فالصواب ان يقال) انه قبل تحقق شرطه لم يكن وجوبه فعليا و لم يكن موجبا لوجوب إيجاد مقدماته لاستحالة فعلية وجوب المقدمة قبل فعلية وجوب ذبيها، فلو وجبت قبل فعلية وجوب ذبيها للزم ان يكون بخطاب آخر نفسى - و ان كان بملاك وجوب غيرى مقدمى - حسبما حقق فى الأصول - و بعد تحقق شرطه يصير وجوبه فعليا يوجب وجوب تحصيل مقدماته.

لكن هذا القدر لا يكفى فى إثبات كفاية وجود ما يمكن صرفه فى تحصيل الزاد و الراحلة إلا بما قلناه من ان شرط وجوب الحج ليس وجودهما بأعيانهما، بل الشرط هو وجود ما يمكن تحصيلهما به، فيرجع الى ما قلناه.

(الأمر الثانى) لا يشترط فى وجوب الحج حمل الزاد معه، بل يكفى إمكان تحصيله فى المنازل بقدر الحاجة، من غير فرق فى ذلك بين الماء وغيره و لا بين علف الدابة وغيره، و ذلك لما عرفت فى الأمر الأول من ان المدار فى وجوب الحج هو صدق الاستطاعة، و هو يحصل بوجود ما يمكن صرفه فى الزاد و الراحلة، و من المعلوم صدقها عند إمكان تحصيل الزاد فى الطريق.

(قال العلامة قدس سره فى المنتهى) و اما الماء و علف البهائم فإن كانت توجد فى المنازل التى ينزلها على حسب العادة لم يجب عليه حملها و الا و جب مع الممكنة، و مع عدمها يسقط الفرض (انتهى).

لكنه (قده) قال فى التذكرة: فرق بين الطعام و بين الماء و علف الدابة و قال مع عدم وجودهما فى المنازل بوجوب حمل الطعام دون الماء و علف الدابة، قال (قده) و ان كان يجد الزاد فى كل منزل لم يلزمه حمله، و ان لم يجده كذلك لزمه حمله، و اما الماء و علف البهائم فإن كان يوجد فى المنازل التى نزلها على حسب العادة فلا كلام، و ان لم يوجد لم يلزمه حمله من بلده و لا من أقرب البلدان إلى مكة كأطراف الشام و نحوها لما فيه من عظيم المشقة و عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١٨

جريان العادة و لا يتمكن من حمل الماء لدوابه فى جميع الطريق، و الطعام بخلاف ذلك (انتهى ما فى التذكرة).

و يمكن حمل كلامه فى هذا التفصيل على عدم إمكان حمل الماء و علف الدابة فى جميع الطريق، فليس كلامه فيها مخالفا لما فى قوله فى المنتهى (و كيف كان) فالحق هو ما فى المنتهى لما بيناه، و اليه يشير المصنف (قده) فى قوله من غير فرق بين علف الدابة وغيره، و الله العالم.

#### [مسألة (٤) المراد بالزاد هنا المأكول و المشروب]

مسألة (٤) المراد بالزاد هنا المأكول و المشروب و سائر ما يحتاج اليه المسافر من الأوعية التى يتوقف عليها حمل المحتاج اليه و جميع ضروريات ذلك السفر بحسب حاله قوة و ضعفا، و زمانه حرا و بردا، و شأنه شرفا و ضعفا، و المراد بالراحلة مطلق ما يركب و لو مثل سفينة فى طريق البحر، و اللازم وجود ما يناسب حاله بحسب القوة و الضعف، بل الظاهر اعتباره من حيث الضعة و الشرف كما و كيفا فإذا كان من شأنه ركوب المحمل و الكنيسة بحيث يعد ما دونهما نقضا عليه يشترط فى الوجوب القدرة عليه

و لا يكفى ما دونه و ان كانت الآية و الاخبار مطلقة و ذلك لحكومة قاعدة نفى العسر و الحرج على الإطلاقات نعم إذا لم يكن بحد الحرج و جب معه الحج، و عليه يحمل ما فى بعض الاخبار من وجوبه و لو على حمار أجدع مقطوع الذنب. فى هذه المسألة أمران.

(الأول) الزاد فى اللغة بمعنى طعام المسافر و أثقاله المحتاج إليهما فى السفر، و هو المعبر عنه فى الفارسية (بتوشه) و لا بد ان تكون بحيث لا- يلزم من فقدها فى السفر العسر و الحرج، و يدل على اعتبارها كذلك عموم دليل نفى العسر و الحرج، و فى المروى عن الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام: إذا أردتم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١٩

الحج فقدموا فى شراء ما يقويكم على السفر، فان الله تعالى يقول وَ لَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً و هذا و ان لم يدل على اعتبار القدرة الفعلية على جميع ما يحتاج اليه، لكنه لا يخلو عن التأييد (و بالجملة) فلا ينبغى الإشكال فى اعتبار الزاد بالمعنى المذكور فى وجوب الحج، (قال فى المدارك): و فى حكم الزاد و الراحلة الآلات و الأوعية التى يحتاج إليها فى الطريق كالغرائر «١» و أوعية الماء من القرية و نحوها و السفرة و شبهها لان ذلك كله مما يحتاج إليه فى السفر و لا تتحقق الاستطاعة بدونه (انتهى).

(الأمر الثانى) الراحلة فى اللغة هى الناقة التى تصلح لان ترحل الى يشد عليها الرحل، و الرحل ما يشد على البعير و هو أصغر من القتب، و القتب بالتحريك رحل صغير على قدر السنام، و السنام بفتح السين واحد الاسنة، و هو المحل المرتفع على ظهر البعير المجتمع فيه شحم الإبل، فهو بمنزلة الألية للغنم فى كونه مجتمع مادة الدسم فيه.

(لكن المراد) من الراحلة هي هنا مطلق ما يركب و لو مثل السفينة و السيارة و الطائرة و غيرها من وسائل النقل فى السفر بحسب ما هو المتداول فى كل زمان و اللانزم منها فى تحقق الاستطاعة هو ما يناسب حال المكلف بحسب القوة و الضعف (و عن الدروس) ان المعتبر فى الراحلة ما يناسبه و لو محملا- إذا عجز عن القتب- الى ان قال- و ان لحقه من ذلك (اي من الراحلة) مشقة اعتبر فى حقه وجود المحمل، و لو وجد مشقة عظيمة فى ركوب المحمل اعتبر فى حقه الكنيسة (و هى شىء يغرز فى المحمل أو الرحل و يلقي عليه الثوب يستظل به و الجمع كئاس مثل كريمة و كرائم).

---

(١) الغرائر جمع الغرارة: الجو الحق، و هى معرب جوال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٠

و اما اعتبار ما يناسب حاله بحسب الضعة و الشرف فيه قولان: الظاهر من الشرائع و القواعد هو اعتبار ذلك، و عن التذكرة التصريح به، و المحكى عن كشف اللثام عدم اعتباره، و عن الدروس القطع بالعدم، و فى المدارك انه الأصح، و استدلل له فى كشف اللثام بعموم الآية و الاخبار و خصوص صحيح ابى بصير عن الصادق عليه السلام: من عرض عليه الحج و لو على حمار أجدع (مقطوع الأنف) مقطوع الذنب فأبى فهو مستطيع للحج، و ما ورد من انهم ركبوا الحمر و الزوامل «١».

و الأقوى هو الأول، و ذلك لاعتبار الاستطاعة العرفية فى وجوب الحج و لا إشكال فى توقف الاستطاعة العرفية على وجود ما يناسب حال المكلف شرفا و ضعة، و اما صحيح ابى بصير فقد تقدم إعراض الأصحاب عنه، و اما ورد من انهم عليهم السلام ركبوا الحمر و الزوامل فلم يعلم انه كان فى حجة الإسلام لهم و لا انه كان غير لائق بشأنهم لاحتمال ان يكون مناسبا مع شؤونهم فى تلك الأعصار، و لا انه لم يكن لمصالح عندهم من ملاحظة حال الضعفاء فى القافلة، كيف، و قد حج الحسن عليه السلام عشرين حجة ماشيا و المحامل تساق معه، و لا إشكال فى اعتبار ما يناسب حاله شرفا إذا كان عدمه نقصا عليه موجبا لمهانتة، و

من الضروري انهم عليهم السلام لا يوقعون أنفسهم الشريفة في المهانة و الذل، فلا ينبغي الإشكال في اعتباره في الاستطاعة، فلا يجب الحج مع عدمه، و انه ان اتى به مع عدمه لا- يكون حجة حجة الإسلام، و ليس مقتضى الجمع بين دليل نفى الحرج و الإطلاقات الدالة على الوجوب هو الصحة و الاجزاء عن حج الإسلام بعد تقييد الإطلاقات باعتبار الاستطاعة في وجوب الحج مع اعتبار ما يناسب حال المكلف فيكون الدليل الدال على نفى الحرج أخص من الإطلاقات الدالة على الوجوب بل لا حاجة الى التمسك بدليل نفى الحرج بعد اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة

(١) الزوامل جمع الزاملة: الدابة من الإبل و غيرها يحمل عليها،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢١

و حكم العرف بعدم استطاعة من ليس له من الراحلة ما يناسب حاله شرفا كما لا يخفى و اما تقييد دليل نفى الحرج بصحيح ابي بصير و نحوه كما عن بعض ففيه ما لا يخفى لما عرفت من اعراض الأصحاب عن العمل به، مع ان مثل دليل نفى الحرج غير قابل للتقييد لأنها من الاحكام الامتانية الآبئة عن التخصيص و التقييد و الله الهادي.

### [مسألة (٥) إذا لم يكن عنده الزاد]

مسألة (٥) إذا لم يكن عنده الزاد و لكن كان كسوبا يمكن تحصيله بالكسب في الطريق لا- كله و شربه و غيرهما من بعض حوائجه هل يجب عليه أولا، الأقوى عدمه و ان كان أحوط.

قد عرفت في المسألة الثالثة ان المدار في وجوب الحج على صدق الاستطاعة على ما في يده مما يمكنه صرفه في تحصيل الزاد أو الراحلة، و لا- يشترط وجودهما فعلا، بل يكفي في وجوب الحج وجود ما يمكن صرفه في تحصيلهما و لو من مال غيره إذا كان باذن مالكة، و هذا هو الاستطاعة الفعلية و اما مع عدمه فلا يجب عليه الحج و ان تمكن من تحصيله، و هي الاستطاعة التقديرية- اعنى الاستطاعة في تحصيل الاستطاعة، فلو تمكن من تحصيل الزاد بالكسب في محله فلا يجب عليه تحصيله لكي تحصل له الاستطاعة على الحج، و ذلك لان وجوب الحج مشروط بالاستطاعة، و فعليته تتوقف على فعلية الاستطاعة فلا يعقل ان يصير منشأ لوجوب تحصيلها، الا- بخطاب آخر نفسى و ان كان بملاك مقدمى غيرى، و هذا فيما إذا كان الفاعل قادرا على تحصيلها في محله مما لا خلاف فيه.

و اما لو كان كسوبا يمكن له تحصيله بالكسب في الطريق لاكله و شربه و غيرهما من حوائجه ففي وجوبه عليه و عدمه قولان، المحكى من المستند هو الأول، قال: و لو لم يجد الزاد و لكن كان كسوبا يتمكن من الاكتساب في الطريق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٢

لكل يوم قدر ما يكفيه و ظن إمكانه بجريان العادة عليه من غير مشقة و جب الحج لصدق الاستطاعة، ثم حكى عن التذكرة سقوطه ان كان السفر طويلا- لما في الجمع بين الكسب و السفر من المشقة، و لإمكان انقطاعه من الكسب، ثم رد عليه بأنه منازعة لفظية، لأن المفروض إمكان الجمع و جريان العادة بعدم الانقطاع قال: و الا فالزاد أيضا قد يسرق (انتهى ما في المستند). و لا- يخفى ما فيه، لما بيناه من ان المدار في وجوب الحج على الاستطاعة الفعلية و هي تحصل بوجود الزاد و الراحلة عينا أو بوجود ما يمكن صرفه في تحصيلهما و مع عدمها لا يجب تحصيلهما لا في محله و لا في الطريق، لأنه استطاعة على تحصيل الاستطاعة مع ان شرط وجوب الحج هو الاستطاعة نفسها لا الاستطاعة على تحصيلها، نعم لو كان المعبر من الاستطاعة من دليل

العقل و حكمه بعدم الوجوب على العاجز لكان كذلك، الا ان الكلام فى شرطية الاستطاعة لأصل وجوب الحج شرعا، فلا معنى لاقتضاء وجوبه المشروط بالاستطاعة لوجوب تحصيل الاستطاعة من غير فرق فى ذلك بين محله و بين الطريق، فالقول بوجوب تحصيله إذا أمكن فى الطريق مما لا وجه له، و ظاهر ما نقله عن التذكرة هو التفصيل بين ما كان السفر طويلا فلا يجب أو قصيرا فيجب، و لكن فى ذيل العبارة المحكية ما يدل على ذهابه الى عدم الوجوب فى القصير أيضا، حيث انه يقول: و ان كان السفر قصيرا فان كان تكسبه فى كل يوم بقدر كفاية ذلك اليوم من غير فضل لم يلزمه الحج لانه قد ينقطع عن كسبه فى أيام الحج فيتضرر، و ان كان كسبه فى كل يوم يكفيه لأيامه لم يلزمه الحج أيضا للمشقة و لانه غير واجد لشرط الحج، و هو أحد وجهى الشافعية و الثانى الوجوب، و به قال مالك مطلقا (انتهى ما فى التذكرة).

و لا يخفى ان ما استدل به انما هو فى مقابل الشافعى و مالك و ان الحكم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٣

عنده هو عدم وجوب الاكتساب لتحصيل الزاد فى السفر مطلقا طويلا كان أو قصيرا لعدم وجدان شرط الحج و هو الزاد و ان قدر على تحصيله بالاكتساب، و ان ما سواه مما افاده حشو لا- طائل تحته و انما افاده فى مقابل الحشو المحكى عن مالك و بعض الشافعية، و الصواب حذفه عن الفقه، و الله المستعان.

#### [مسألة (٦) انما يعتبر الاستطاعة من مكانه لا من بلده]

مسألة (٥) انما يعتبر الاستطاعة من مكانه لا من بلده فالعراقى إذا استطاع و هو فى الشام وجب عليه و ان لم يكن عنده بقدر الاستطاعة من العراق بل لو مشى الى ما قبل الميقات متسكعا أو لحاجة أخرى من تجارة أو غيرها و كان له هناك ما يمكن ان يحج به وجب عليه بل لو أحرم متسكعا فاستطاع و كان امامه ميقات آخر أمكن ان يقال بالوجوب عليه و ان كان الأخير لا يخلو عن إشكال.

فى هذه المسألة أمور (الأول).

لو اتفق كون المكلف فى غير بلده و له حينئذ ما يحج به من ذلك البلد الذى هو فيه فعلا و لا يكفيه لو أراد ان يحج من بلده بحيث لو كان فى بلده لم يكن مستطيعا و لكنه يستطيع من البلد الذى هو فيه وجب عليه الحج قطعاً، لصدق الاستطاعة و التمكن عرفاً، فان ظاهر الآية المباركة هو تحقق الاستطاعة للمكلف أينما كان من غير خصوصية المكان، فالمكلف، أينما كان إذا استطاع سبيلا الى ان يحج وجب عليه الحج، و هذا هو ظاهر المدارك و المحكى عن الذخيرة و المستند.

(خلافاً) للمحكى عن الشهيد الثانى (قده) من ان من اقام فى غير بلده انما يجب عليه الحج إذا كان مستطيعا من بلده الا ان تكون اقامته فى الثانية على وجه الدوام أو مع انتقال الفرض كالمجاور بمكة بعد الستين (انتهى) و لم يتضح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٤

وجهه (و ربما يستدل للأول) اى لوجوب الحج - بصحيح معاوية بن عمار قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام الرجل يمر مجتازا يريد اليمن أو غيرها من البلدان و طريقه بمكة فيدرك الناس و هم يخرجون الى الحج فيخرج معهم الى المشاهد، فيجزيه ذلك عن حجة الإسلام؟ قال عليه السلام نعم» لكن فى دلالة على وجوب الحج على من لم يكن مستطيعا فى بلده و صار مستطيعا من غير بلده تأمل، بل هذا يدل على انه لم يخرج من بلده بقصد الحج و ان السؤال قد وقع من هذه الجهة، اللهم الا ان يكون المراد ان ترك قصد الحج من بلده كان لعدم استطاعته له، و لا ظهور للخبر فى ذلك.



(الأمر الثاني) لا فرق في البلد الذي حصل له الاستطاعة بين ان يكون قبل الميقات أو كان في الميقات نفسه، و لا فيما كان قبل الميقات بين القريب اليه و البعيد عنه، كل ذلك لأجل صدق الاستطاعة، المقتضى لوجوب الحج عليه.

(الأمر الثالث) لو أحرم من الميقات متمسكا ثم صار مستطيعا ففي وجوب حجة الإسلام عليه و عدمه وجهان، أقواهما الأخير، و ذلك لتوقف الإتيان بها اما على بطلان إحرام ما أحرم به متمسكا أو احتسابه من حجة الإسلام و اجزائه عنها كما في الصبي الذي يبلغ قبل إتمام الوقوف بالمشعر و العبد الذي ينعق قبله إذا كانا مستطيعين، حيث يجزى حجها عن حجة الإسلام- كما تقدم- أو بالعدول عما هو متلبس به بعد حصول الاستطاعة الى حجة الإسلام، و لم يقدّم دليل على صحة شيء من هذه الأمور الثلاثة و لا- يمكن الالتزام بشيء منها من دون قيام دليل عليه، و الإحرام الذي هو متلبس به لا ينحل الا بإتمام حجه أو بالعمرة فيما يجوز له العدول إليها، و لا يصح إنشاء إحرام آخر من المحرم لنسك كما لا يصح الدخول في صلاة بعد الإتيان بتكبيره الإحرام لصلاة اخرى (و كيف كان) فعلى تقدير وجوب حجة الإسلام عليه بإبطال الإحرام الذي هو متلبس به أو بعد و له الى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٥

حجة الإسلام أو باجزائه لا يختص بما إذا كان امامه ميقات آخر، بل و لا يختص وجوب حجة الإسلام عليه بما إذا كان امامه ميقات آخر.

### [مسألة (٧) إذا كان من شأنه ركوب المحمل أو الكنيسة]

مسألة (٦) إذا كان من شأنه ركوب المحمل أو الكنيسة و لم يوجد سقط الوجوب و لو وجد و لم يوجد شريك للشق الآخر فان لم يتمكن من اجرة الشقين سقط أيضا و ان تمكن فالظاهر الوجوب لصدق الاستطاعة فلا وجه لما عن العلامة من التوقف فيه لان بذل المال له خسران لا مقابل له نعم لو كان بذله مجحفا و مضرا بحاله لم يجب كما هو الحال في شراء ماء الوضوء. قد عرفت في المسألة الرابعة اعتبار الراحلة في الاستطاعة بما يناسب حال الراكب ضعه و شرفا، فان كان من شأنه ركوب المحمل أو الكنيسة و لم يوجد سقط الوجوب، و لو وجد و وجد شريك للشق الآخر فهو، و لو لم يوجد فمع عدم تمكنه من اجرة الشق الأخر سقط الوجوب أيضا، و مع تمكنه منها فان وجد جالس في الشق الأخر مجانا أو أمكن حفظ التعادل بوضع جسم ثقيل أو غير ذلك و جب أيضا لصدق الاستطاعة.

لكن المحكى عن التذكرة انه ان لم يجد شريكا و تمكن من المحمل بتمامه احتمل الوجوب للاستطاعة، و العدم لان بذل المال له خسران لا- مقابل له (انتهى) و ظاهره التوقف، و لا وجه له بعد صدق الاستطاعة و توقف مسيره على إعطاء أجره الشقين و تمكنه من إعطائها فيكون ما يقابل الشق الأخر مثل ما يقابل احد الشقين، و هو كونه سببا للوصول إلى مكة لأداء فريضة الحج، فلا- يصح حينئذ قوله (قده) ان بذل المال له خسران لا مقابل له، اللهم لا ان يكون بذله مجحفا مضرا بحاله كما سيذكر في المسألة الآتية، فإنه لا يجب معه الحج لعموم دليل نفى العسر و الحرج و قاعدة لا ضرر.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٦

### [مسألة (٨) غلاء أسعار ما يحتاج اليه]

مسألة (٨) غلاء أسعار ما يحتاج اليه أو اجرة المركوب في تلك السنة لا يوجب السقوط و لا يجوز التأخير عن تلك السنة مع



تمكنه من القيمة بل و كذا لو توقف على الشراء بأزيد من ثمن المثل و القيمة المتعارفة بل و كذا لو توقف على بيع أملاكه بأقل من ثمن المثل لعدم وجود راغب فى القيمة المتعارفة فما عن الشيخ من سقوط الوجوب ضعيف نعم لو كان الضرر مجحفا بماله مضرا بحاله لم يجب و الا فمطلق الضرر لا يرفع الوجوب بعد صدق الاستطاعة و شمول الأدلة فالمناط هو الإجحاف و الوصول الى حد الحرج الراجع للتكليف.

غلاء أسعار ما يحتاج اليه من الزاد و الراحلة بحسب القيمة السوقية لا يوجب سقوط وجوب الحجج مع التمكن من أداء القيمة و لو كان عالما بتنزل السعر فى السنة الآتية فلا يجوز تأخير الحجج عن تلك السنة لذلك إذا لم يكن إجحافا مضرا بحاله، و ذلك لتحقق الاستطاعة و فورية وجوب الحجج و عدم ما يوجب جواز التأخير.

و لو توقف حجة فى هذه السنة على شراء الزاد بأزيد من ثمن المثل و القيمة السوقية المتعارفة من غير ان يرتفع السعر فى السوق ففى وجوب الحجج و عدمه قولان، المحكى عن الشيخ فى النهاية و المبسوط هو الأخير، و استدلل له بالأصل و قاعدة نفى الضرر و بان من خاف على ماله التلف لم يجب الحجج عليه حفظا للمال، و كذا هنا (و الفرق) بين من يخاف على ماله و بين المقام بكون العوض فى مقام الخوف من تلف المال على عهدة الناس و هو ينقطع و لا- يستمر، و فى المقام على الله سبحانه و هو الثواب الدائم الذى لا ينقطع (غير فارق) بالنسبة إلى إسقاط الوجوب.

(المشهور) شهرة عظيمة بين المتأخرين- كما فى الجواهر- هو الأول و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٧

هو الأقوى لصدق الاستطاعة و تمكنه من الحجج لانقطاع الأصل بقيام الدليل على وجوب الحجج على المستطيع المتمكن من المسير اليه، و عدم الفرق فى الضرر بدفع الثمن بين ما إذا كان بارتفاع القيمة السوقية أو بلزوم دفع أزيد منها بعد التمكن من دفع الأزيد، بل الحكم بوجوب الحجج و لو بدفع الثمن المتعارف لا يخلو من ضرر، و لكن ليس كل ضرر مما يشمله قاعدة نفى الضرر، و الا- لم يبق مورد للواجبات المالية و كذا مثل وجوب الجهاد الذى قد شرع مع تحقق الضرر، بل أداء المناسك فى الصيف فيه مشقة شديدة، فمثل هذه الاحكام لا تشملها قاعدة نفى الضرر، اما بالقول بخروجها تخصيصا أو تخصصا (و كيف كان) ففى غير مورد الإجحاف لا يسقط الحجج، كما انه فى مورد الإجحاف لا إشكال فى سقوطه ذلك العام كما صرح به فى التذكرة و به صرح أيضا المحقق و الشهيد الثانيان قدس سرهما.

(و مما ذكرنا يظهر) حكم ما لو توقف ذهابه على بيع أملاكه بأقل من ثمن المثل من جهة عدم وجود راغب فيها بالقيمة المتعارفة، حيث انه يجب عليه بيعها ما لم ينته الى الحرج.

### [مسألة (٩) لا يكفى فى وجوب الحجج وجود نفقة الذهب فقط]

مسألة (٩) لا- يكفى فى وجوب الحجج وجود نفقة الذهب فقط بل يشترط وجود نفقة العود الى وطنه ان اراده و ان لم يكن له أهل و لا مسكن مملوك و لو بالإجارة للحرج فى التكليف بالإقامة فى غير وطنه المألوف له نعم إذا لم يرد العود أو كان وحيدا لا تعلق له بوطن لم يعتبر وجود نفقة العود لإطلاق الآية و الاخبار فى كفاية وجود نفقة الذهب و إذا أراد السكنى فى بلد آخر غير وطنه لا بد من النفقة إليه إذا لم يكن أبعد من وطنه و الا فالظاهر كفاية مقدار العود الى وطنه.

قال العلامة قدس سره فى المنتهى: لو كان وحيدا اعتبر نفقة لذهابه و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٨

عوده، و للشافعي في اعتبار نفقة العود هنا وجهان أحدهما اعتبارها، للمشقة الحاصلة بالمقام في غير وطنه- و هو الذي اخترناه، و الثاني عدمه لتساوي البلاد بالنسبة اليه، و الأول أصح (انتهى ما في المنتهى).

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی؛ ج ۱۱، ص: ۳۲۸

و ظاهره اعتباره نفقة الإیاب و ان كان وحيدا ليس له أهل و لا عشيرة و لا مثنى و لا مأوى يأوى اليه، و على هذا النحو من الإطلاق أطلق غير واحد من الأصحاب، و علله بعضهم بالمشقة الحاصلة في المقام في غير وطنه- كما تقدم نقله عن الشافعي- و ناقشه في المدارك بأن الحجة المذكورة مقصورة على صورة المشقة، و عند عدمها كما إذا كان وحيدا غير متعلق ببلد دون بلد أو كان له وطن لا يريد العود اليه لم يبعد عدم اعتبار العود في حقه نظرا الى عموم الآية و الاخبار (انتهى ما في المدارك). و حاصله الاشكال على إطلاق اعتبار نفقة الإیاب في الاستطاعة مع ان دليله يدل على اعتبارها في صورة المشقة فيكون الدليل أخص من المدعى.

(أقول) لا- إشكال في اعتبار نفقة الإیاب في صورة مشقة ترك العود لدليل نفى الحرج من غير فرق بين من كان له أصل أو عشيرة في وطنه أو كان وحيدا، و لا- بين من كان له مسكن في وطنه و لو بالاستيجار و من لم يكن له ذلك كل ذلك لعموم دليل نفى الحرج (و يمكن) إثبات اعتبارها مع عدم المشقة في ترك العود بانسباق اعتبار نفقة الإیاب مما يدل على اعتبار الاستطاعة و نفقة الذهاب في وجوب الحج، فان المتفاهم عرفا من قول المولى يجب عليك السفر إلى مكة ان كان لك الزاد و الراحلة هو اعتبار الزاد و الراحلة في الذهاب و الإیاب، لا اعتبارهما في خصوص الذهاب ثم البقاء هناك بلا تمكن من الإیاب حيران كابناء السبيل، و مما يؤيد هذا الفهم العرفي غلبة الحاجة الى الإیاب و حصول المشقة في تركه في غالب الناس بحيث ليس لهم بعد أداء المناسك حاجة

مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ج ۱۱، ص: ۳۲۹

الا- الإیاب إلى أوطانهم، و لعله لذلك ذهب المشهور الى اعتبار نفقة الإیاب مطلقا و لو لم يكن تركه موجبا للحرج، و اما إذا أراد العود الى غير وطنه فالظاهر اعتبار نفقته في تحقق الاستطاعة إذا كان مساويا لنفقة العود الى الوطن أو أقل، و مع زيادتها فالمعتبر هو مقدار نفقة العود الى الوطن، لان العود الى غير وطنه لا يحسب من توابع سفره الى مكة حتى تعد من شرائط وجوب سفره إليها، اللهم إلا إذا توقف ذهابه الى الحج على العود الى غير وطنه، فإن نفقة العود إليه حينئذ تعد من مؤنة حجه، فيعتبر وجودها في تحقق الاستطاعة المالية.

### [مسألة (۱۰) قد عرفت انه لا يشترط وجود ما يحتاج إليه في نفقة الحج]

مسألة (۱۰) قد عرفت انه لا يشترط وجود ما يحتاج إليه في نفقة الحج من الزاد و الراحلة و لا وجود أثمانها من النقود بل يجب بيع ما عنده من الأموال لشرائعهما، لكن يستثنى من ذلك ما يحتاج إليه في ضروريات معاشه فلاتباع دار سكنه اللائقة بحاله و لا خادمه المحتاج اليه و لا- ثياب تجمله اللائقة بحاله فضلا عن ثياب مهنته و لا أثاث بيته من الفراش و الأواني و غيرها مما هو محل حاجته، بل و لا حلى المرأة مع حاجتها بالمقدار اللائق بها بحسب حالها في زمانها و مكانها و لا كتب العلم لأهله، التي لا

بد له منها فيما يجب تحصيله لان الضررة الدينية أعظم من الدنيوية و لا آلات الصنائع المحتاج إليها فى معاشه و لا فرس ركوبه مع الحاجة اليه و لا- سلاحه و لا سائر ما يحتاج اليه، لاستلزام التكليف بصرفها فى الحج العسر و الحرج و لا يعتبر فيها الحاجة الفعلية، فلا وجه لما عن كشف اللثام من ان فرسه ان كان صالحا لركوبه فى طريق الحج فهو من الراحلة و الا فهو فى مسيره إلى الحج لا يفتقر اليه بل يفتقر الى غيره و لا دليل على عدم وجوب بيعه حينئذ كما لا وجه لما عن الدروس من التوقف فى استثناء ما يضطر اليه من أمتعة المنزل و السلاح و آلات الصنائع، فالأقوى استثناء جميع ما يحتاج إليه فى معاشه مما يكون إيجاب بيعه مستلزما للعسر و الحرج نعم لو زادت أعيان المذكورات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٠

عن مقدار الحاجة و جب بيع الزائد فى نفقة الحج و كذا لو استغنى عنها بعد الحاجة كما فى حلى المرأة إذا كبرت عنه و نحوه. قد تقدم فى المسألة الثالثة ان المعيار فى الاستطاعة هو وجود ما يمكن صرفه فى تحصيل الزاد و الراحلة عند عدمهما من فرق بين النقود و الاملاك من المنقول و غيره، لكنه استثنى من ذلك أمور (منها) الدار التى يسكنها مما تليق بحاله، و خادمه الذى يحتاج اليه، و ثياب تجمله اللائقة بحاله، و ثياب مهنته التى يعبر عنها بثياب الخدمة، و المراد منها ما يتبدل من الثياب فى مقابل ثياب التجميل (و عن المعبر و التذكرة و المنتهى) دعوى اتفاق الأصحاب على استثناء هذه المذكورات لان ذلك مما تمس الحاجة اليه و تدعو إليه الضرورة فلا يكلف ببيعه (و فى المسالك) لا خلاف فى استثناء هذه الأربعة و ان كانت النصوص غير مصرحة بها (انتهى ما فى المسالك) و فى الشرائع خصص المستثنى من الثياب بثياب المهنة (قال فى المدارك) و ربما تشعر عبارة الشرائع بعدم استثناء ثياب التجميل، ثم حكى عن بعض استثناء الثياب مطلقا إذا كانت لائقة بحاله بحسب زمانه و مكانه، و الى هذا القول يشير المصنف (قده) بقوله: و لا ثياب تجمله اللائقة بحاله فضلا عن ثياب مهنته.

(و منها) أثاث البيت من فراش و بساط و إنية مما يحتاج إليه فى معيشته (و منها) حلى المرأة مع حاجتها إليها بالمقدار اللائق بها بحسب حالها فى زمانها و مكانها، و قد تعرض لاستثناءها فى المسالك و قال انها بحكم الثياب.

(و منها) كتب العلم مع الحاجة إليها، و استدلل له فى الجواهر بأن الضرورة الدينية أعظم من الدنيوية، و غرضه (قده) ان احتياج أهل العلم الى الكتب العلمية لكون ذلك لأجل الدين و التفقه فيه أعظم من حاجة الإنسان إلى أثاث المنزل و نحوها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣١

(و منها) فرس الركوب عند الحاجة إليه، فعن التذكرة الإجماع على استثناءه مما يباع لنفقة الحج، و استشكل عليه فى كشف اللثام، و قال لا أرى لاستثناءه وجهها، فان فرسه ان صلح لركوبه الى الحج فهو من الراحلة، و الا فهو فى مسيره إلى الحج لا يفتقر اليه، و انما يفتقر الى غيره و لا- دليل على انه لا يبيعه فى نفقة الحج إذا لم تتم الا بئمنه (انتهى) و هو منه (قده) غريب إذ عدم الافتقار الى فرسه فى مسير الحج لا يستلزم عدم الافتقار إليه فى غيره، و المفروض الاحتياج إليه فى محله كالاحتياج الى داره و مسكنه، و لا فرق فيما يحتاج إليه فى معاشه بين الفرس و الدار و غيرهما.

(و منها) آلات الصنائع المحتاج إليها فى كسبه، و توقف فى الدروس فى استثناءها و تنظر فيه فى الجواهر مع فرض كونها مما يحتاج إليها.

و جملة القول فى ذلك ان ما يحتاج إليه فى تعيشه يستثنى بدليل قاعدة نفى العسر و الحرج، و حيث ان الاستطاعة دخيلة فى ملاك وجوب الحج يسقط وجوبه بانتفاء ملاكه، و معه فلو اتى به المكلف لم يحسب له حجة الإسلام، فما فى المستمسك من ان الأدلة المذكورة و ان كانت نافية للتكليف لكنها غير نافية للملاك فلا تقتضى البطلان لو تكلف المكلف الفعل - ليس على ما ينبغى، و حيث ان المنشأ فى استثناء المذكورات انما هو لزوم العسر و الحرج فلو زادت عن مقدار الحاجة و جب بيع الزائد فى

نفقة الحج، و كذا لو استغنى عنها بعد ان كان محتاجا إليها كما في حلى المرأة عند استغنائها عنها، و ذلك لعدم العسر في بيعه كما هو واضح.

### [مسألة (١١) لو كان بيده دار موقوفة تكفيه لسكناه]

مسألة (١٠) لو كان بيده دار موقوفة تكفيه لسكناه و كان عنده دار مملوكة فالظاهر وجوب بيع المملوكة إذا كانت وافية لمصارف الحج أو متممة لها و كذا في الكتب المحتاج إليها إذا كان عنده من الموقوفة مقدار مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٢

كفايته فيجب بيع المملوكة و كذا الحال في سائر المستثنيات إذا ارتفعت حاجته فيها بغير المملوكة لصدق الاستطاعة حينئذ إذا لم يكن ذلك منافيا لشأنه و لم يكن عليه حرج في ذلك نعم لو لم تكن موجودة و أمكنه تحصيلها لم يجب عليه ذلك فلا يجب بيع ما عنده و في ملكه، و الفرق عدم صدق الاستطاعة في هذه الصورة بخلاف الصورة الأولى إلا إذا حصلت بلا سعي منه أو حصلها مع عدم وجوبه فإنه بعد التحصيل يكون كالحاصل أولا.

المدار في ذلك على صدق الاستطاعة، فلو كان بيده دار موقوفة أو كتب موقوفة أو أثاث بيت كذلك من فرش و بساط و نحو ذلك و لم يكن عليه حرج في استعمالها و كانت مما ترتفع بها حاجته و كان له مثل ذلك من ماله و أمكن بيعه و صرف ثمنه في طريق الحج و جب عليه ذلك، و اما لو لم تكن هذه الأمور موجودة و لكنه يمكن له تحصيله لم يجب عليه، لعدم صدق الاستطاعة عليه بل يصدق عليه انه مستطيع في تحصيل الاستطاعة، و قد مر انها لا يجب تحصيلها و لو تمكن منه، و هذا ظاهر. و الى ذلك يشير ما في الدروس من قوله و لا يجب بيعها لو كان يمكنه الاعتياض عنها بالاقواف العامة و شبهها قطعا، (و ما في الجواهر) من ان الأقوى عدم وجوب بيعها لو كان يمكنه الاعتياض عنها بالأوقات العامة و شبهها (انتهى) فان الظاهر منهما هو إمكان الاعتياض عند عدم وجود الأوقات العامة عنده، (و حمل) كلامهما (قدس سرهما) على ما إذا كان الاعتياض منافيا لشأنه أو كان فيه حرج عليه (بعيد غير محتاج اليه).

### [مسألة (١٢) لو لم تكن المستثنيات زائدة عن اللائق بحاله بحسب عينها]

مسألة (١٢) لو لم تكن المستثنيات زائدة عن اللائق بحاله بحسب عينها لكن كانت زائدة بحسب القيمة و أمكن تبديلها بما يكون أقل قيمة مع كونه لائقا بحاله أيضا فهل يجب التبديل للصرف في نفقة الحج أو لتتميمها قولان من صدق الاستطاعة، و من عدم زيادة العين عن مقدار الحاجة و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٣

الأصل عدم وجوب التبديل، و الأقوى الأول إذا لم يكن فيه حرج أو نقص عليه و كانت الزيادة معتدا بها كما إذا كانت له دار تسوى مأه و أمكن تبديلها بما يسوى خمسين مع كونه لائقا بحاله من غير عسر فإنه يصدق الاستطاعة نعم لو كانت الزيادة قليلة جدا بحيث لا يعتنى بها أمكن دعوى عدم الوجوب و ان كان الأحوط التبديل أيضا.

المحكى عن التذكرة و الدروس انه لو كانت الأعيان المستثنيات زائدة عن اللائق به بحسب قيمتها لا عينها و أمكنه تبديلها بما يكون انقص قيمة منها إذا كان الناقص أيضا مما يليق به و جب تبديلها، و اختاره في المسالك أيضا حيث قال: و المراد بها ما

يليق بعادته و مكانه و شرفه، فالزائد عن ذلك و لو فى وصفه يباع (انتهى) و قواه فى الجواهر حيث يقول: و الأقوى و جوب البيع لو علت و أمكن بيعها و شراء ما يليق به من ذلك بأقل من ثمنها، و استدل له بان الوجه فى استثنائها هو الحرج لا- النص المخصوص لكى يتمسك بإطلاقه، و المفروض انتفاء الحرج فى تبديلها مع كون التبديل كافيا لصرف الزائد فى نفقة حجه أو تميمه به.

و المحكى عن المحقق الثانى عدم و جوب الاستبدال، و احتمله كاشف اللثام و حكى احتمالاه عن التذكرة، و استدل له فى كشف اللثام بأنه كالكفارة، حيث انه إذا و جب عليه عتق عبد و كان له عبد لا يزيد عما يحتاج اليه بعينه و يزيد بقيمته بحيث لو باعه أمكن ان يشتري بثمنه عبدين يعتق أحدهما و يرفع حاجته بالآخر فإنه لا يجب عليه بيعه، و بأنه لا يزيد العين عن الحاجة، و بأصالة عدم و جوب الاعتياض، و بالحرج العظيم فيه، هذا.

(و الأقوى) هو و جوب الإبدال لأن المدار فى الاستطاعة هو وجود ما يحج به من عين أو نقد أو متاع أو نحو ذلك، و المفروض تحققه عنده، فكما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٤

يجب بيع الزائد عن المستثنى لانه مما يمكن ان يحج به ببيعه كذا يجب بيع المستثنى إذا أمكنه الاشرء بالانقص منه قيمة إذا كان لائقا بحاله، و قياس الحج بالكفارة غير صحيح، مع انه مع الفارق حيث ان العتق فى الكفارة مما له البدل، و ذلك بخلاف الحج، حيث انه مما ليس له البدل، و لا مدخلية لعدم زيادة العين عن الحاجة بعد ان لم تكن خصوصيته فيها و كون المدار على تحقق ما يحج به و لو بتبديل العين بعين أخرى لائقه بحاله.

(و بما ذكرناه يظهر) بطلان الرجوع الى أصالة عدم و جوب الاعتياض و ذلك لانتفاء الشك عنه بالدليل المذكور الدال على وجوبه، و التمسك بالحرج فاسد لكون فرض الكلام فيما لم يكن حرج فى التبديل، و مقتضى ما ذكرناه عدم الفرق فى الزيادة بعد كونها مما يكفيه فى نفقة الحج أو تميمها بين كونها معتدا بها أو غيره (فما فى المتن) من انها لو كانت بحيث لا يعتنى بها أمكن دعوى عدم الوجوب (مما لا ينبغى ذكره) لانه بعد فرض كون ما لا يعتنى به كافيا فى نفقة حجه أو تميمه لا ينبغى التأمل فى و جوب الاعتياض و عدم الاعتناء بكونه مما لا يعتنى، و لعل وجهه عنده انصراف الدليل عنه، و هو مندفع بكون المدار على صدق الاستطاعة و كونه واجدا لما يحج به، و الله العالم.

### [مسألة (١٣) إذا لم يكن عنده من الأعيان المستثنيات]

مسألة (١٣) إذا لم يكن عنده من الأعيان المستثنيات لكن كان عنده ما يمكن شرائها به من النقود أو نحوها ففى جواز شرائها و ترك الحج اشكال، بل الأقوى عدم جوازه الا ان يكون عدمها موجبا للحرج عليه، فالمدار فى ذلك هو الحرج و عدمه و حينئذ فإن كانت موجودة و باعها بقصد التبديل باخر لم يجب صرف ثمنها فى الحج فحكم ثمنها حكمها و لو باعها لا بقصد التبديل و جب بعد البيع صرف ثمنها فى الحج الا مع الضرورة إليها على حد الحرج فى عدمها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٥

قال فى الجواهر و من لم يكن له هذه المستثنيات استثنى له أثمانها كما فى الدروس و المسالك و غيرهما و استجوده فى المدارك إذا دعت الضرورة اليه، و هو كذلك، اما مع الاستعناء عنها أو عن بعضها باستجار و نحوه و وثق بحصوله عادة و لم يكن عليه فى ذلك مشقة فمشكل (انتهى ما فى الجواهر).

اعلم ان تنقيح البحث في هذه الفروع تارة يقع بالنظر الى اعتبار هذه المستثنيات في تحقق الاستطاعة العرفية، و اخرى من جهة كون انتفائها و فقدانها في تعيشه موجبا للخرج و كون الضرورة داعية إليها في التعيش (فعلى الأول) يمكن الفرق بين وجودها عنده و بين وجود أثمانها بكون وجودها معتبرا في صدق الاستطاعة بمعنى استثنائها و عدم وجوب بيعها لصرف ثمنها في الحج (و على الثانى) بعدم اعتبارها في صدق الاستطاعة و وجوب ثمنها في الحج، و الفرق هو الاستفادة من دليل اعتبار ما يحج به و تمكنه مما يحتاج من مؤنة، حيث ان الظاهر منه هو وجود تلك المؤن عنده زائدا عما عنده مما يحتاج اليه من مؤن الحضر لا تبديل ما عنده من مؤن الحضر بما يحتاج اليه للسفر من الزاد و الراحلة و عليه فلو كان عنده شىء من المستثنيات لم يجب عليه تبديله بما يحتاج إليه في السفر، لان وجوب الحج عليه متوقف على تمكنه من مؤنة السفر زائدا عما يحتاج إليه في الحضر، و لو لم يكن عنده شىء من المستثنيات و كانت عنده أثمانها لا يكون صرف أثمانها في مؤنة السفر موجبا لتبديل ما عليه مما يعيش به في الحضر فيجب صرف ما عنده من الثمن في الحج إذا لم يكن ترك صرفه في شراء ما يحتاج إليه في الحضر حرجا، و لعله بذلك يفرق بين المقامين فيقال بعدم وجوب بيع المستثنيات إذا كانت أعيانها عنده، و بعدم جواز صرف ما عنده من أثمانها في شرائها إذا لم تكن أعيانها عنده و كانت أثمانها موجودة عنده.

و لعله لذلك قوى في الجواهر عدم وجوب بيعها لو كان يمكنه الاعتياض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٦

عنها بالاوقاف العامة و شبهها، قال: ضرورة و ضوح الفرق بين المقامين (انتهى).

هذا بالنظر الى القول باعتبار تحقق ما يحج به في وجوب الحج بعد قطع النظر عما عنده مما يقيم به حوائج حضره، و اما بالنظر الى اعتبار الحرج في انتفاء ما يقيم به حوائج حضره فربما يقال كما في المتن بعدم الفرق بين وجود المستثنيات عنده و بين وجود أثمانها بل يبنى في ذلك على تحقق الحرج و عدمه فان كانت أعيانها موجودة لا يجب بيعها مع كون بيعها موجبا للحرج، و يجب بيعها مع عدم الحرج، و ان كانت أثمانها موجودة لا يجب صرفها في الحج مع الحرج في ترك الشراء و يجب صرفها فيه مع عدم الحرج.

و ربما يقال بالفرق في ذلك بين بيع الأعيان إذا كانت عنده و بين شرائها إذا كانت أثمانها عنده بان بيع ما عنده أصعب من عدم شراء ما ليس عنده في نظر العقلاء، فيكون تحمله أشق و لا سيما إذا جرت عادته على استعمال ما عنده، فان في ترك العادة من الصعوبة ما لا تتحمل عادة.

(و لكن الأقوى) عدم التفاوت بين بيع عين المستثنيات و الشراء بأثمانها فإنه مع الحرج في انتفائها كما لا يجب البيع مع وجود أعيانها لا يجب صرف الأثمان في الحج مع وجود ثمنها، و مع عدم الحرج كما يجب بيع الموجود من أعيانها يجب صرف ثمنها في الحج، و ما ذكر من التفاوت في البيع و الشراء من المشقة بحث صغرى يرجع الى تحقق الحرج في الشراء أكثر من تحققه في البيع و الكلام في المقام في الكبرى و هو حكم الشراء مع فرض الحرج في تركه بما لا يتحمل عادة سواء كان مساويا مع الحرج المتحقق في البيع أو متفاوتا معه بالزيادة و النقصان.

(بقى الكلام) فيما فصل المصنف (قده) بين ما إذا باع المستثنيات عند وجودها بقصد التبديل أو لا بقصده، و حكم في الأول بعدم وجوب صرف ثمنها

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٧

في الحج و ان حكم ثمنها حينئذ حكم أعيانها، و حكم في الثانى بوجوب صرف ثمنها في الحج الا مع الضرورة إليها على حد الحرج في عدمها، و الظاهر عدم الفرق بين البيع بقصد التبديل و عدمه لانه مع الحرج في انتفاء ما يحتاج اليه من المستثنيات

يجوز صرف الثمن في الشراء- و لو لم يكن يبيعه بقصد التبديل- و مع الحرج يجب صرفه في الحج- و لو كان يبيعه بقصد التبديل- بل مع عدم الحرج يجب يبيعه للحج لو لم يبيعه بعد.

اللهم الا ان يقال انه في البيع لا بقصد التبديل اقدام على الحرج- اعنى ترك الانتفاع بما يحتاج اليه، و مع الاقدام عليه لا يكون الحرج موجبا لرفع الحكم فإن قاعدة الحرج حكم امتناني ارفاقى و لا يتحقق في مورد الاقدام على الحرج.

(و دعوى) ان الاقدام على الحرج انما هو متحقق على ان تكون أثمانها عنده باقية لا مطلقا، فوجوب الحج بصرف الأثمان في طريقه حينئذ حرجى بلا اقدام من المكلف عليه.

(ساقطة) حيث ان الاقدام على ترك الانتفاع الى ما يكون تركه حرجيا متحقق، و هذا الاقدام كاف في عدم شمول قاعدة الحرج للمقام من غير حاجة الى ثبوت الاقدام على فعل الحج.

(فالأقوى) حينئذ ثبوت الفرق بين البيع بقصد التبديل و بين البيع مع عدم قصده: بعدم وجوب الحج في الأول و وجوبه في الثانى، فإن المكلف في هذه الصورة مقدم على ترك الانتفاع بما يكون في ترك الانتفاع به حرج عليه، فيكون ما عنده من ثمنه موجبا لوجوب الحج، دون الصورة الأولى لأنه إنما باع بقصد التبديل و هو ليس حرجيا فلم يكن من قصده الاقدام على الحرج، فأمر الشارع حينئذ بترك التبديل و صرف الثمن في الحج حرجى تشمله قاعدة نفى الحرج، و الله العالم.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٨

### [مسألة (١٤) إذا كان عنده مقدار ما يكفي للحج]

مسألة (١٤) إذا كان عنده مقدار ما يكفي للحج و نازعته نفسه الى النكاح صرح جماعة بوجوب الحج و تقديمه على التزويج بل قال بعضهم و ان شق عليه ترك التزويج، و الأقوى وفاقا لجماعة أخرى عدم وجوبه مع كون ترك التزويج حرجا عليه أو موجبا لحدوث مرض أو للوقوع في الزنا نحوه نعم لو كانت عنده زوجة واجبة النفقة و لم يكن له حاجة فيها لا يجب ان يطلقها و يصرف مقدار نفقتها في تميم مصرف الحج لعدم صدق الاستطاعة عرفا.

لو كان ذا مال تحصل به الاستطاعة و نازعته نفسه الى النكاح ففي وجوب صرفه الى الحج اما مطلقا- و لو شق عليه ترك النكاح و حصل له العنت أو فيما لم يحصل العنت في تركه، قولان، المصرح به في الشرائع و المحكى عن المبسوط و الخلاف و القواعد هو الأول، قال في الشرائع: و لو كان له مال قدر ما يحج به و نازعته نفسه الى النكاح لم يجز صرفه فيه و ان شق عليه تركه، و كان عليه الحج (و استدل له) كما في غير واحد من كتب الأصحاب بوجوب الحج و استحباب النكاح و لا يعارض المنسوب مع الوجوب، و عن العلامة في المنتهى، و الشهيد في الدروس التصريح بتقديم النكاح لو خاف من تركه المشقة العظيمة، لحصول الضرر (و الأقوى هو الأخير) لقاعدة نفى الحرج، و لعل مراد القائلين بالأول هو وجوب الحج إذا لم تكن المشقة بحد الحرج (و في المدارك): و لو خشى من ترك النكاح حدوث مرض أو الوقوع في الزنا قدم النكاح كما صرح به العلامة في المنتهى (انتهى).

(أقول) الخوف من الوقوع في الزنا إذا كان ما يخاف منه هو الزنا لا عن اختيار فهو أيضا موجب لتقديم النكاح على الحج لانتفاء الاستطاعة حينئذ و ان كان الزنا عن اختيار فيمكن ان يقال بعدم كونه موجبا لعدم الاستطاعة، إذ

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٩

المفروض ان ما يخاف منه هو الزنا عن اختيار، فهو حسب الفرض قادر على الإمساك و ترك الزنا فهو نظير ما إذا علم بارتكابه



بعض المحرمات في طريق الحج - عن اختيار - حيث انه لا يوجب سقوط الحج عنه و لا انتفاء الاستطاعة، و الله العالم.

### [مسألة (١٥) إذا لم يكن عنده ما يحج به]

مسألة (١٥) إذا لم يكن عنده ما يحج به و لكن كان له دين على شخص بمقدار مؤنته أو مؤنته يتم به بما فاللازم اقتضائه و صرفه في الحج إذا كان الدين حالا - و كان المديون باذلا، لصدق الاستطاعة حينئذ، و كذا إذا كان مماطلا و أمكن إجباره بإعانة متسلط أو كان منكرا و أمكن إثباته عند الحاكم الشرعي و أخذه بلا كلفه و حرج بل و كذا إذا توقف استيفائه على الرجوع الى حاكم الجور بناء على ما هو الأقوى من جواز الرجوع اليه مع توقف استيفاء الحق عليه لأنه حينئذ يكون واجبا بعد صدق الاستطاعة لكونه مقدمة الواجب المطلق، و كذا لو كان الدين مؤجلا و كان المديون باذلا قبل الأجل لو طالبه، و منع صاحب الجواهر الوجوب حينئذ بدعوى عدم صدق الاستطاعة، محل منع و اما لو كان المديون معسرا أو مماطلا لا يمكن إجباره أو منكرا للدين و لم يمكن إثباته أو كان الترافع مستلزما للحرج أو كان الدين مؤجلا مع عدم كون المديون باذلا فلا يجب بل الظاهر عدم الوجوب لو لم يكن واثقا ببذله مع المطالبة.

إذا لم يكن له ما يكفيه للحج الا ماله من الدين على آخر ففى حصول الاستطاعة و عدمه تفصيل يتوقف على بيان صور المسألة (فالصورة الأولى) ما إذا كان الدين حالا و كان المديون باذلا من غير مطالبته الدائن أو مع مطالبته إذا لم يكن في مطالبته كلفة أصلا، و لا إشكال في وجوب الحج في هذه الصورة، لصدق الاستطاعة حينئذ، إذا المدار في صدقها هو وجود المال و تمكنه من صرفه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٠

و كلاهما موجود، حيث انه واجد له، غاية الأمر في صندوق ذمة المديون، فيكون كما لو كان في صندوق الدائن نفسه. (الصورة الثانية) ما إذا كان الدين حالا و لكن كان المديون مماطلا و أمكن إجباره بإعانة متسلط عليه، و حكم هذه الصورة أيضا كالصورة الأولى من وجوب اقتضائه و صرفه في الحج، لصدق الاستطاعة بوجودان ما يحج به و تمكنه من صرفه في مصارف الحج.

(الثالثة) إذا كان الدين حالا مع إنكار المديون و جحوده و لكن يمكن للدائن إثبات الدين عند الحاكم الشرعي و أخذه من المديون بلا عسر و لا حرج - و ان توقف على كلفة غير بالغة حد الحرج - و في وجوب استيفائه و صرفه في الحج قولان، ظاهر الشرائع هو الوجوب حيث يقول: و لو كان له دين و هو قادر على اقتضائه و جب عليه» و علله في الجواهر بأنه مستطيع بذلك، و يمكن منع ذلك لكونه غير متمكن من المال، و انما هو قادر على تحصيل التمكّن منه، و المعتبر في الاستطاعة - كما تقدم - هو التمكّن من المال و صرفه في الحج لا التمكّن من تحصيل التمكّن منه، و لذا قال بعض مشايخنا قدس سره في حاشيته في المقام: ان لم يكن المديون باذلا - و توقف الاستيفاء على تشبث آخر كان من القدرة على تحصيل الاستطاعة، و لا يجب على الأقوى (انتهى) و هو (قده) و ان أورد هذا الكلام على ما إذا كان المديون مماطلا، لكن الظاهر صدق الاستطاعة و التمكّن من صرف ماله الذي على ذمة المديون - بالاستعانة بمتسلط مع اعتراف المديون بما ذمته، و لكن ما ذكره (قده) في مورد الكلام - اعنى ما إذا كان المديون منكرا للدين و احتاج الدائن في إثبات حقه الى متسلط - لا يخلو عن قوة، لعدم صدق التمكّن ما لم يشبته عند الحاكم.

(الرابعة) هي الصورة بعينها لكن مع توقف استيفاء الدين على الرجوع



مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤١

الى حاكم الجور (و الحق) فى هذه الصورة أيضا عدم وجوب الحج لانتفاء الاستطاعة الفعلية و ان المتحقق منها هو القدرة على تحصيلها، و لا- فرق فى ذلك بين القول بجواز الرجوع الى حاكم الجور عند انحصار الاستيفاء بالرجوع اليه و بين القول بعدم جوازه.

(و فى الجواهر) انه من المحتمل عدم الاستطاعة حتى على القول بجواز الرجوع الى الجائر عند انحصار الاستيفاء بالرجوع اليه- لا لأجل ما ذكرنا من عدم الاستطاعة الفعلية- بل من جهة ان جواز الرجوع الى الجائر انما هو لأجل معارضة ما يدل على الجواز بالمعنى الشامل للوجوب من دليل المقدمة و غيره مع ما يدل على المنع بترجيح الأول على الثانى فيحمل ما يدل على المنع على الكراهة بواسطة ترجيح ما يدل على الجواز عليه، و مثل ذلك لا يتحقق به الاستطاعة لكونه بعد ملاحظة المعارضة بين الدليلين المذكورين و مقتضاه حينئذ ان من ترك الاستعانة بالظالم على تحصيل ماله الذى يتوقف استطاعة الحج عليه لم يكن مستطيعا و لا يثبت فى ذمته حجة الإسلام (انتهى).

و مراده (قده) ان الاستطاعة تثبت من دليل جواز الرجوع الى الظالم إذا ثبت به الجواز مع قطع النظر عن دليل مقدمية الاستطاعة للحج، حيث ان الجواز الثابت به حينئذ يثبت الاستطاعة مع قطع النظر عن دليل المقدمة، و اما إذا كان الجواز ثابتا بنفس دليل المقدمة فمع قطع النظر عنه فلا جواز حتى يثبت به الاستطاعة، و إثباته بدليل المقدمة متوقف على ثبوت الاستطاعة لكى يثبت بها وجوب الحج (و الحاصل) ان تحقق الاستطاعة يتوقف على جواز الرجوع الى الظالم، و هو يتوقف على وجوب المقدمة المتوقف على وجوب ذى المقدمة، و وجوب ذى المقدمة- اعنى الحج- متوقف على تحقق الاستطاعة لأنها من مقدمات الوجوب لا الوجود.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٢

(و لا- يخفى ما فيه) فإنه مع فرض جواز الرجوع الى الجائر و انحصار الاستيفاء بالرجوع اليه لا رافع للاستطاعة لكى يرتفع برفعها وجوب الحج، اللهم الا- ان نقول بعدم تحققها حين ترك الاستعانة- و لو مع جوازها- فيرجع الى ما اخترناه من عدم تحقق الاستطاعة مع حاجة الدائن فى استيفاء دينه الى تشبث آخر غير مجرد مطالبة دينه و لو مع جواز تشبثه، و ان الموجود هو القدرة على تحصيل الاستطاعة لا الاستطاعة نفسها.

(الصورة الخامسة) ما إذا كان الدين مؤجلا و لكن المديون يكون باذلا مع مطالبة الدائن و كان التأجيل مصلحة الدائن كما إذا توجه اليه ضرر فى كون الدين حالا، و لا ينبغي الإشكال فى عدم صدق المستطيع عليه قبل المطالبة، فلا يجب الحج حينئذ قبل المطالبة- و ان كان يجب عليه بعد تحصيله بالمطالبة، و هذه الصورة ليست مذكورة فى المتن.

(السادسة) هى الخامسة لكن مع كون التأجيل لمصلحة المديون كما هو الغالب فى التأجيل- ففى وجوب الحج حينئذ لصدق الاستطاعة لكون الدين ملكا للدائن و كون ذمة المديون كالصندوق و الوعاء له، و المفروض ان المديون مقدم على الأداء إذا طالبه الدائن- و هو اختيار المصنف فى المتن، أو عدمه لعدم صدق الاستطاعة لعدم كونه مالكا للمطالبة لكون التأجيل لمصلحة المديون، فيكون استيفاء الدين حينئذ بمنزلة الاستيهاب- و هو اختيار صاحب الجواهر (قده) و جهان أقواهما الأخير لعدم صدق الاستطاعة مع عدم استحقاق المطالبة- و ان كانت تحصل بعدها ببذل المديون- مثل حصولها ببذل الواهب إذا طلب منه الهبة- و ان تفاوتتا فى كون الدين ملكا للدائن دون المال الموهوب لكنهما مشتركان فى عدم التمكن من صرفه فى الحج الا ببذل المديون أو الواهب، و المفروض عدم صدق الاستطاعة بالملك فقط من دون التمكن من صرفه فى الحج.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٣

(الصورة السابعة) ما لو كان المديون معسرا أو مماطلا لا يمكن إجباره أو منكرا للدين لا يمكن إثباته أو كان في الترافع الى الحاكم حرج شديد أو كان الدين مؤجلا مع عدم اقدم المديون على الأداء لو طالبه الدائن قبل حلول الأجل و لا إشكال- في جميع هذه الشقوق- في عدم تحقق الاستطاعة، بل الظاهر عدم الوجوب إذا لم يكن واثقا ببذل المديون حينئذ- و ذلك لعدم صدق الاستطاعة عرفا، و سيأتي البحث عن ذلك في الاستطاعة البذلية.

### [مسألة (١٦) لا يجب الاقتراض إذا لم يكن له مال]

مسألة (١٦) لا يجب الاقتراض إذا لم يكن له مال و ان كان قادرا على وفائه بعد ذلك بسهولة لأنه تحصيل للاستطاعة و هو غير واجب نعم لو كان له مال غائب لا يمكن صرفه في الحج فعلا أو مال حاضر لا راغب في شرائه أو دين مؤجل لا يكون المديون باذلا قبل الأجل و أمكنه الاستقراض و الصرف في الحج ثم وفائه بعد ذلك فالظاهر وجوبه لصدق الاستطاعة حينئذ إلا إذا لم يكن واثقا بوصول الغائب أو حصول الدين بعد ذلك فحينئذ لا يجب الاستقراض لعدم صدق الاستطاعة في هذه الصورة. في هذه المسألة أمور.

(الأول) لا- يجب الاقتراض للحج إذا لم يكن له مال بقدر ما يحج به زيادة على استثنائه و ان كان قادرا على وفائه بعد ذلك بسهولة، لأنه تحصيل للاستطاعة و هو غير واجب، بل الظاهر المنع عن حصول الاستطاعة بها في بعض صورها كما في الدين الحال مع مطالبة الدائن على ما يأتي البحث عنه في المسألة الآتية.

(الثاني) إذا كان له مال غائب لا يمكن صرفه في الحج فعلا أو مال حاضر لا راغب في شرائه أو دين مؤجل لا يكون المديون باذلا قبل الأجل و أمكنه الاستقراض و الصرف في الحج ثم وفائه بعد ذلك ففي وجوب الاستقراض حينئذ و عدمه (وجهان) المصرح به في الشرائع هو الأول حيث يقول: و لا يجب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٤

الاقتراض للحج الا ان يكون له مال بقدر ما يحتاج إليه زيادة عما استثنياه (انتهى).

و إطلاقه يقتضى وجوب الاستقراض عينا و لو مع التمكن من صرف عين ماله في الحج، فلا بد من حمله على الوجوب تخيرا أو اختصاصه بما إذا تعذر صرف عين ماله فيه كما هو المحكى عن الدروس حيث يقول: و يجب الاستدانة عينا إذا تعذر بيع ماله و كان واثقا بالقضاء، و تخيرا إذا أمكن الحج بماله (انتهى).

(و يستدل) له بصدق الاستطاعة مع تملكه له و إمكان الاستقراض له مع الوثوق بإمكان أدائه في رأس أجله (و استدلل له) بخبر الواسطي المروي في الكافي عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يستقرض و يحج، فقال ان كان خلف ظهره مال ان حدث به حدث ادى عنه فلا بأس (و خبر موسى بن بكير) عنه عليه السلام قال قلت له هل يستقرض الرجل و يحج إذا كان خلف ظهره ما يؤدي به عنه إذا حدث به حدث، قال عليه السلام نعم (و خبر ابن ابي عمير) المروي في التهذيب عن عقبه، قال جئني سدير الصيرفي فقال ان أبا عبد الله عليه السلام يقرء عليك السلام و يقول لك مالك لا تحج، استقرض و حج.

و إطلاق هذه الاخبار- كما ترى- يشمل الحج الواجب و المندوب، و حجة الإسلام و غيرها، و تردد غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم في حواشيهم على المتن في هذا الموضوع.

و في المستمسك: ان المستفاد من النصوص انه يعتبر في الاستطاعة أمور: الملك للمال، و كونه عنده، و كونه مما يمكن الاستعانة به على السفر، و يظهر الأول من قولهم عليهم السلام: ان يكون له زاد و راحلة، و يظهر الثاني من قولهم عليهم السلام

إذا قدر على ما يحج به، أو كان عنده ما يحج به، أو وجد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٥

ما يحج به، و يظهر الشرط الأخير من ذكر باء الاستعانة فى قولهم عليهم السلام: ان يكون عنده ما يحج به- فإذا لم يكن له ملك فليس بمستطيع، و إذا كان و لكن ليس عنده، كالعبد الآبق و الدين المؤجل فليس بمستطيع و إذا كان عنده و لكن لم يمكن تبديله بنحو يستعين به فى السفر و لو ببذله كالمال المرهون و المال الحاضر الذى لا يرغب أحد فى شرائه- فليس بمستطيع (انتهى).

(أقول) و الظاهر عدم اعتبار شىء أزيد من التمكن من صرف المال فى الحج لا الملك و لا كونه عنده، بمعنى كونه حاضرا لديه، و ذلك لحصولها قطعا ببذل الباذل، مع انه لا يملك المال المبذول، بل يحصل له التمكن من صرفه فى الحج محضا (و منه يظهر) عدم اعتبار كونه حاضرا عنده، انما الكلام فى الموارد الثلاثة المذكورة فى المتن و انه هل هو مستطيع بسبب تمكنه من القرض، أو انه يحصل له الاستطاعة بالقرض لا انه مستطيع فعلا لكونه متمكنا من القرض (و الأقوى) هو الثانى.  
(الأمر الثالث) ما ذكر فى الأمر الثانى من تحقق الاستطاعة الفعلية أو عدمها بإمكان الاستقراض فيمن له مال حاضر لا راغب فيه، أو مال غائب لا يمكن صرفه فى الحج و لو ببذله، أو دين مؤجل لا يكون المديون باذلا قبل أجله- انما هو فيما إذا كان واثقا من تمكنه من أدائه عند رأس الأجل، و اما مع عدم الوثوق بذلك- كما فى العبد الآبق الذى لا يثق برجوعه و ان كان يحتمله فلا يجب الاستقراض قطعا، لعدم صدق الاستطاعة فى هذه الصورة.

### [مسألة (١٧) إذا كان عنده ما يكفيه للحج]

مسألة (١٧) إذا كان عنده ما يكفيه للحج و كان عليه دين ففى كونه مانعا عن وجوب الحج مطلقا سواء كان حالا مطالبا به أولا أو كونه مؤجلا، أو عدم كونه مانعا الا مع الحلول و المطالبة، أو كونه مانعا الا مع التأجيل أو الحلول مع عدم المطالبة، أو كونه مانعا الا مع التأجيل و سعة الأجل للحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٦

و العود (أقول) و الأقوى كونه مانعا الا مع التأجيل و الوثوق بالتمكن من أداء الدين إذا صرف ما عنده فى الحج و ذلك لعدم صدق الاستطاعة فى غير هذه الصورة، و هى المناط فى الوجوب لا مجرد كونه مالكا للمال و جواز التصرف فيه بأى وجه أراد، و عدم المطالبة فى صورة الحلول أو الرضا بالتأخير لا ينفع فى الاستطاعة، نعم لا يبعد الصدق إذا كان واثقا بالتمكن من الأداء مع فعلية الرضا بالتأخير من الدائن، و الاخبار الدالة على جواز الحج لمن عليه دين لا تنفع فى الوجوب و فى كونه حجة الإسلام، و اما صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام عن رجل عليه دين أ عليه ان يحج قال عليه السلام نعم ان حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشى من المسلمين و خبر عبد الرحمن عنه عليه السلام انه قال الحج واجب على الرجل و ان كان عليه دين (فمحمولان) على الصورة التى ذكرنا أو على من استقر عليه الحج سابقا و ان كان لا يخلو عن اشكال كما سيظهر، فالأولى الحمل على الأول، و اما ما يظهر من صاحب المستند من ان كلا من أداء الدين و الحج واجب فاللازم بعد الترجيح التخيير بينهما فى صورة الحلول مع المطالبة أو التأجيل مع عدم سعة الأجل للحج و العود و تقديم الحج فى صورة الحلول مع الرضا بالتأخير أو التأجيل مع سعة الأجل للحج و العود و لو مع عدم الوثوق بالتمكن من أداء الدين بعد ذلك حيث لا تجب المبادرة إلى الأداء فيهما فيبقى وجوب الحج بلا مزاحم (ففيه) انه لا وجه للتخيير فى الصورتين الأوليين و لا لتعيين تقديم الحج فى الأخيرتين بعد

كون الوجوب تخييريا أو تعيينيا مشروطا بالاستطاعة الغير الصادقة في المقام خصوصا مع المطالبة و عدم الرضا بالتأخير، مع ان التأخير فرع كون الواجبين مطلقين و في عرض واحد و المفروض ان وجوب أداء الدين مطلق بخلاف وجوب الحج فإنه مشروط بالاستطاعة الشرعية، نعم لو استقر عليه وجوب الحج سابقا فالظاهر التخيير لأنهما حينئذ في عرض واحد و ان كان يحتمل تقديم الدين إذا كان حالا مع المطالبة أو مع عدم الرضا بتأخير، لأهمية حق الناس من حق الله، لكنه ممنوع، و لذا لو فرض كونهما عليه بعد الموت يوزع المال عليهما و لا يقدم دين الناس، و يحتمل تقديم الأسبق منهما في الوجوب، لكنه أيضا لا وجه له كما لا يخفى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٧

إذا كان عنده ما يكفيه للحج و كان عليه دين لو صرف ما عنده أو بعضه في أدائه لم يبق ما يكفيه للحج ففي وجوب صرفه في دينه و عدم وجوب الحج عليه، أو وجوب صرفه في الحج أقوال (الأول) القول بكون الدين مانعا عن وجوب الحج مطلقا سواء كان الدين حالا أو مؤجلا، و فيما كان حالا سواء كان المديون مطالبا به أم لا، و هو المحكى عن الشرائع و القواعد و الدروس (و استدل له) في محكى المنتهى بعدم تحقق الاستطاعة معه إذا كان حالا، و توجه الضرر إذا كان مؤجلا.

(القول الثاني) ما اختاره في المدارك و هو عدم كونه مانعا الا مع الحلول و المطالبة، و قال في رد ما استدل به العلامة في المنتهى بما لفظه: و لمانع ان يمنع توجه الضرر في بعض الموارد كما إذا كان الدين مؤجلا أو حالا لكنه غير مطالب به و كان للمديون وجه للوفاء بعد الحج، و متى انتفى الضرر و حصل التمكن من الحج تحققت الاستطاعة المقتضية للوجوب (انتهى).

و مقتضاه وجوب الحج فيما إذا كان للمديون وجه للوفاء بالدين و كان الدين مؤجلا أو حالا غير مطالب به (و لا يخفى) ان فرض ما كان للمديون وجه للوفاء بالدين خروج عن محل الكلام، إذا الكلام انما هو فيما إذا كان عنده ما يكفيه للحج و كان عليه دين لو صرف ما عنده أو بعضه في أدائه لم يبق ما يكفيه للحج و لو صرفه في الحج لم يتمكن من أداء الدين بتمامه، فما افاده (قده) خارج عن محل البحث.

(القول الثالث) ان يكون مانعا الا مع التأجيل و سعة الأجل للحج و العود و لو مع عدم الوثوق بالتمكن من أداء الدين بعد ذلك، حيث لا يجب المبادرة إلى الأداء.

(القول الرابع) ما قواه المصنف (قده) في المتن من كونه مانعا مع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٨

الحلول مطلقا و لو مع عدم المطالبة بل و لو مع رضا الدائن بالتأخير، أو مع التأجيل و عدم الوثوق بالتمكن من أدائه عند حلول الأجل، و لازمه تحقق الاستطاعة و وجوب الحج مع التأجيل و الوثوق بالتمكن من أدائه عند حلول الأجل (و استدل له) بصدق الاستطاعة في هذه الصورة و عدم صدقها فيما عداها.

(القول الخامس) ما اختاره في المستند - على ما نقل المصنف (قده) عنه في المتن.

(و تفصيل الكلام) ان في تقديم الدين على الحج أو تقديم الحج على الدين أو تقديم ما هو أقدم سببا أو التخيير (وجوه). (منها) أهمية حق الناس لما ورد فيه من التشديد، فقد اقسم الله تعالى ان لا يتجاوز عن ظلم ظالم حتى يأخذ منه حق المظلوم (و عن الباقر عليه السلام): أعظم الخطايا غضب مال مسلم (و عن الصادق عليه السلام) في تفسير قوله تعالى إِنَّ رَبَّكَ لَبَلَمْرٌ صَادٍ، قال عليه السلام: المرصاد قنطرة و ييل على الصراط لا يجوز عنه من عليه مظلمة (و ما ورد) من ان الظلم ثلاثة ظلم يغفر، و هو ظلم الإنسان نفسه، و ظلم لا يغفر و هو الشرك بالله، قال سبحانه إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ، و قال تعالى إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ، و ظلم لا يترك، و هو ظلم الناس بعضهم على بعض (و ما ورد) من ان أعظم العقبات على الصراط عقبة المظالم، خلصنا الله تعالى

و جميع المؤمنين و المؤمنات منها بفضلها و رحمته.

و لا يخفى ان ما ورد في حق الناس من التهويل و التشديد لا يدل على تقديم ذلك على حق الله تعالى شأنه عند المزاخمة مع ما ورد من ان حق الله أحق بأن يقضى، بل ربما يكون في حقوق الله سبحانه ما هو أهم، فلا يستنتج من هذه الاخبار أهمية حق الناس بالنسبة إلى حق الله تعالى بوجه عام.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٩

(و منها) ان المستفاد من غير واحد من الاخبار كون العبرة في تحقق الاستطاعة على السعة و اليسار، و هما لا يحصلان مع الدين من غير فرق بين المؤجل منه و الحال، و لا في الحال بين المطالب به و غيره، و مجرد القدرة على الوفاء بعد ذلك في المؤجل أو الرضا بالتأخير في الحال غير كاف في صدق السعة و اليسار فعلا (ففي خبر عبد الرحيم القصير) المروى عن الصادق عليه السلام قال سئله حفص الأعمور و انا اسمع عن قوله عز و جل وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا، قال عليه السلام ذلك القوة في المال و اليسار، قال فان كانوا موسرين فهم ممن يستطيع الحج، قال عليه السلام نعم (و خبر ابى الربيع الشامي) الذي رواه المشايخ الثلاثة عن الصادق عليه السلام عن قول الله عز و جل وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا، فقال: ما يقول الناس، قال فقلت له: الزاد و الراحلة، فقال عليه السلام فسئل أبو جعفر عليه السلام عن هذا، فقال هللك الناس إذن، لئن كان من له زاد و راحلة قدر ما يقوت عياله و يستغنى به عن الناس ينطلق إليهم فيسلبهم إياه لقد هلكوا اذن، فقليل له فما السبيل، قال فقال: السعة في المال، إذا كان يحج ببعض و يبقى بعضا لقوت عياله، أ ليس قد فرض الله الزكاة فلم يجعلها الا على من يملك ما أتى درهم (و خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السلام، قال من مات و هو صحيح موسر لم يحج فهو ممن قال الله عزّ و جلّ وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ اَعْمٰى، قال قلت سبحان الله اعمى؟، قال نعم ان الله عزّ و جلّ أعماه عن طريق الحق.

(و لا- يخفى ما فيه) اما أولا- فلان المناطق في الاستطاعة هو التمكن من الزاد و الراحلة و نحوهما مما يحتاج إليه في سفره و ما يقوت به عياله من أول ذهابه الى ان يعود، بل و ما به يستغنى عن التكفف و الحاجة الى الناس و لا يقع في الشدة و الحرج، و المفروض حصول هذا المقدار، فان الكلام فيما إذا كان له زائدا عن ذلك مقدار لا يمكن صرفه في الحج و أداء دينه بحيث لو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٠

صرفه في أحدهما لا يبقى له ما يصرفه في الآخر أو لا يكفي الباقي منه للصرف فيه و من الواضح صدق الاستطاعة حينئذ إذا لم يكن الدين مما يجب أدائه فورا بان كان مؤجلا أو حالا يرضى الدائن بالتأخير مع تمكن المديون من الأداء في وقته أو عند المطالبة، إذ ليس له منع شرعى عن صرف ما عنده من المال في الحج، فلا يجب صرفه في الدين المعجل فعلا و لا حفظه لصرفه في الدين المؤجل اللهم الا ان يكون صرفه في الحج موجبا لعدم تمكنه من أداء الدين فيما يجب عليه أدائه بعد حجه، فحينئذ يجب تقديم الدين لا لأجل مزاحمته مع الحج بل لأجل عدم وجوب الحج عليه لانتفاء الاستطاعة حيث يعتبر فيها وجود ما يكفيه بعد عوده فيما يحتاج إليه الذي منه أداء دينه.

(و اما ثانيا) فلان اليسار قد فسر في خبر ابى الربيع بقوله عليه السلام: إذا كان له من المال ما يحج ببعض و يبقى بعضا لقوت عياله.

(و اما ثالثا) فلما في خبرى عبد الرحيم و ابى الربيع من الضعف سنداء، و ما في خبر ابى بصير من الإجمال دلالة، و ذلك لإجمال قوله: و هو صحيح موسر- و ان كان يوضحه ما في غيره من الاخبار بما سمعت (و بالجملة) فليس في هذه الاخبار دلالة على وجوب صرف ما عنده من المال في الدين بقول مطلق.

(و منها) اى مما استدل به لتقديم الدين مطلقا ان التزام بين الدين و الحج من قبيل التزام بين الواجب المشروط شرعا بالقدرة

و بين المشروط عقلا بها، و قد تقرر فى الأصول تقديم الثانى على الأول، و وجوب أداء الدين من قبيل الثانى، و وجوب الحج من قبيل الأول و سنحرر ذلك فى بيان نفى وجه التخير.

و لكن هذا الوجه أيضا غير وجهه، لانه مع فرض وجوب أداء الدين و صرف ما عنده فى تأديته لا يبقى وجوب للحج لكى يقال بالتراحم و تقديم أداء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥١

الدين عليه، بل انما يتعين أداء الدين لعدم وجوب الحج حينئذ رأسا لانتفاء موضوعه و هو الاستطاعة.

(و منها) صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام عن رجل عليه دين أ عليه ان يحج، قال عليه السّلام نعم، ان حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشى من المسلمين (و تقريب الاستدلال به) هو ان المستفاد من قوله عليه السّلام ان حجة الإسلام واجبة (إلخ) هو وجوب الحج على من أطاق الحج ماشيا و صرف ما عنده فى أداء الدين.

(و فيه) ان فى الصحيح المذكور احتمالين آخرين نحررهما فى طى بيان تقديم الحج على الدين، فلا يصح معهما الاستدلال به لتقديم الدين على الحج بالتقريب المتقدم.

فبهذه الوجوه لا يصح الحكم بتقديم الدين على الحج، فلا وجه للقول بتقديمه عليه.

(و قد يقال) بتقديم الحج على الدين أيضا لوجوه (منها) أهمية الحج و ما ورد فى تركه من التشديد و التهويل حتى انه لم يجعل كفارة فى تركه لعدم كونه قابلا للتدارك بالكفارة، و قد عبر من تاركه بالكافر، قال سبحانه وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (و لا يخفى) عدم دلالة ذلك على تقديمه على الدين عند المزاحمة لما تقدم من ورود التشديد و التهويل فى حقوق الناس أيضا فلا بد من دليل يدل على تقديم الحج مع التراحم.

(و منها) صحيح معاوية بن عمار المتقدم فى القول الأول بتقريب ان مفهوم قوله عليه السّلام: ان حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشى هو انه مع وجود الدين لو لم يطق المشى كان عليه الذهاب الى الحج مع الراحلة، فيدل مفهومه على تقديم الحج على الدين (و فيه) ان فى هذا الخبر احتمالين آخرين (أحدهما) ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٢

تقدم فى طى بيان وجه تقديم الدين على الحج بالتقريب المتقدم (و ثانيهما) احتمال كون الخبر فى مقام بيان عدم اشتراط الراحلة فى وجوب الحج و وجوبه ماشيا على من أطاق المشى كما تقدم فى أول البحث عن الاستطاعة، و مع تضاعف الاحتمالات لا يصح الاستدلال.

(و منها) خبر عبد الرحمن بن ابى عبد الله عن الصادق عليه السّلام، قال: الحج واجب على الرجل و ان كان عليه دين، و هو صريح فى عدم منع الدين عن وجوب الحج، أو إطلاقه يشمل ما إذا كان الزائد عن المستثنيات غير واف الا بالصرف فى أحد الأمرين: الحج و أداء الدين و لا يكفى للصرف فيهما معا (و حمله المصنف) على ما اختاره من صرفه فى الحج إذا كان الدين مؤجلا مع الوثوق بالتمكن من أداء الدين إذا صرف ما عنده فى الحج (و هو بعيد).

و ربما يحمل على من استقر عليه الحج، و هو أبعد، و الأبعد من ذلك حمله على ارادة عدم اختصاص وجوب الحج بمن كانت له الاستطاعة المالية من جميع الجهات، بل يجب على من لا يكون كذلك كما إذا لم يكن واجدا للراحلة فإنه يحج ماشيا و يصرف كراء الراحلة فى الدين، فيكن كالخبر الأول فى الدلالة على وجوب الحج على من أطاق ماشيا و صرف ما يبذل فى الراحلة فى أداء الدين فلا دلالة فيه على تقديم الحج على الدين.

(و الاولى) حمله على ما إذا لم يجب عليه أداء الدين فعلا كما إذا كان مؤجلا، أو حالا قد رضى الدائن بتأخيره، لما تقدم من انه

ليس له حينئذ مانع عقلي ولا شرعي عن صرفه في الحج لكي يضر باستطاعته، فيجب عليه الحج مع كون الدين عليه. (وقد يستدل) لوجوب تقديم الحج على الدين بالأخبار الدالة على جواز الحج لمن عليه دين (كصحيح معاوية بن وهب) المروى في الكافي عن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٣

الصادق عليه السلام، وفيه: يكون على الدين فتقع في يدي الدراهم فان وزعتها بينهم لم يبق شيء، فأحج بها أو أوزعها بين الغرماء، فقال تحج بها، و ادع الله ان يقضى عنك دينك (و مثله) خبر حسن بن زياد العطار المروى في الفقيه (و لا يخفى) انهما لا يدلان الأعلى جواز الحج ممن عليه دين لا على وجوبه و لا على كونه حجة الإسلام، و الى هذا أشار المصنف (قده) بقوله: و الاخبار الدالة على جواز الحج لمن عليه دين لا تنفع في الوجوب و في كونه حجة الإسلام.

(و قد يتمسك بصحيح الكناني) عن الصادق عليه السلام، وفيه: قلت له أ رأيت الرجل ذا المال حين يسوف الحج كل عام و ليس يشغله إلا التجارة أو الدين، فقال عليه السلام لا عذر له يسوف الحج، ان مات و قد ترك الحج فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام (و فيه) انه - كما ترى - وارد في المسوف في الحج كل عام و ليس في مقام بيان تقديم الحج على الدين، فهو أجنبي عن حكم مورد التزام بين الحج و الدين بكون ما عنده غير واف بهما معا.

(و استدل أيضا) بالأخبار الدالة على ان دين الله تعالى أحق ان يقضى، كالنبي المروى عن ابن عباس ان امرأة جاءت اليه صلى الله عليه و آله فقالت إن أمي نذرت ان تحج فلم تحج حتى ماتت، فأحج عنها، قال نعم حجي عنها، أ رأيت لو كان على أمك دين ا كنت قاضية؟ اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء (و الخبر الأخر) المروى عن ابن عباس أيضا، قال ان رجلا قال ان أختي نذرت ان تحج و انها ماتت، فقال صلى الله عليه و آله: لو كان عليها دين أ كنت قاضيه؟ قال نعم، قال فاقض دين الله فهو أحق بالقضاء (و المروى) عن كتاب غياث سلطان الوري لابن طاوس (قده) ان امرأة خثعمية سئلت رسول الله صلى الله عليه و آله ان ابى أدركه فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج، ان حججت أ ينفعه ذلك، قال نعم، قال صلى الله عليه و آله فدين الله أحق بالقضاء.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٤

(و لا يخفى) عدم صحة التمسك بهذه الاخبار، لكون مدلولها أحقية دين الله بالوفاء، لا تقديمه على دين الناس عند المزاحمة، هذا، مع ما عرفت من اجتماع وجوب أداء الدين و وجوب الحج، حيث انه مع وجوب أداء الدين لا- يجب الحج، لانتفاء الاستطاعة إذا وجب صرف المال في أداء الدين كما إذا كان الدين حالا قد طالب به الدائن و لا يرضى بالتأخير (فالمتحصل) من هذا البحث عدم إمكان إثبات تقديم الحج على الدين.

(و قد يقال) بتقديم ما هو أسبق سببا منهما، فان حصلت الاستطاعة له قبل عروض سبب الدين يقدم الحج على الدين، و ان عرض سبب الدين قبل حصول الاستطاعة قدم الدين على الحج (و هذا أيضا ليس بشيء) لأن تقدم السبب زمانا لا يوجب تقديم مسببه على الأخر، كما إذا وقع حيوان له نفس محترمة في الماء ثم وقع انسان له نفس محترمة فيه، حيث انه يجب حينئذ إنقاذ الإنسان فقط إذا لم يمكن الجمع بين الانقاذين (و قد يقال بالتخير) فيتخير بين صرف المال في الحج و صرفه في أداء الدين، و هو المحكى عن المستند - كما حكاه عنه في المتن - و قواه بعض الأفاضل فيما إذا كان الدين حالا أو مع عدم سعة الأجل لأداء فريضة الحج مع فرض مطالبة الدائن و عدم رضاه بالتأخير.

(و لا يخفى ما فيه) لما عرفت من عدم اجتماع وجوب الحج مع وجوب أداء الدين حتى يحكم بالتخير لكون الاستطاعة شرطا شرعيا لوجوب الحج، و لا استطاعة مع وجوب أداء الدين في مفروض المسألة، و الى هذا يرجع ما افاده الماتن (قده) في المقام

من قوله: مع ان التخيير فرع كون الواجبين مطلقين و فى عرض واحد (إلخ) و ما افاده حق لا محيص عنه.  
(بقى الكلام) فيما قواه (قده) من كون الدين مانعا الا مع التأجيل و الوثوق بالتمكن من أداء الدين عند حلول الأجل و لو صرف ما عنده فى الحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٥

(فإن الأقوى) عدم اشتراط الوثوق المذكور، إذا المفروض عدم وجوب أداء الدين فعلا، لانه مشروط بحلول الأجل، إلا إذا قلنا بالواجب المعلق و قلنا بان وجوب أداء الدين المؤجل من قبيل الواجب التعليقى، و كلاهما منتفیان، لما أثبتناه فى الأصول من عدم صحة الواجب المعلق، و انه على فرض صحته فظاهر جعل الأجل فى الدين هو كونه على نحو الواجب المشروط لا الواجب المعلق.

(فالمحصل فى المقام) هو ان الأقوى هو التفصيل بين كون الدين حالا مع مطالبة الدائن به و عدم رضاه بالتأخير، فيقال حينئذ بعدم وجوب الحج لعدم تحقق الاستطاعة، و بين كون الدين مؤجلا مطلقا و لو مع عدم الوثوق بالقدرة على الأداء عند حلول الأجل بل و لو مع الوثوق بعدم القدرة عليه، أو كون الدين حالا إذا رضى الدائن بالتأخير، فيقال بوجوب الحج لتحقيق الاستطاعة حينئذ حتى فى صورة الوثوق بعدم التمكن من الأداء فى الدين الحال مع رضا الدائن بالتأخير فإنه إذا أذن فى التأخير يرتفع وجوب أداء الدين فعلا و يكون وجوبه مشروطا بمطالبة الدائن، و لا يجب حفظ القدرة فى الواجب المشروط.

(و بما ذكرنا ظهر) انه لا فرق فى الدين المؤجل بين سعة الأجل لاداء فريضة الحج و عدمه، لما عرفت من ان حلول الأجل شرط لوجوب أداء الدين كما ان مطالبة الدائن أيضا من شروط وجوبه، فقبل حلول الأجل لا وجوب لاداء الدين حتى يزاحم وجوب الحج و يرتفع به الاستطاعة، و ان كان الأحوط إرضاء الدائن بالإمهال الى ان يرجع و يعود عن سفر الحج، هذا ما عندى فى المقام، و على الله التوكل و به الاعتصام، و هو ولى الإلهام، و مما شرحناه يظهر الوجه فى المسألة الآتية.

### [مسألة (١٨) لا فرق فى كون الدين مانعا عن وجوب الحج]

مسألة (١٨) لا فرق فى كون الدين مانعا عن وجوب الحج بين ان يكون سابقا على حصول المال بقدر الاستطاعة أولا، كما إذا استطاع للحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٦

ثم عرض عليه دين بأن أتلّف مال الغير مثلا على وجه الضمان من دون تعمد قبل خروج الرفقة أو بعده قبل ان يخرج هو أو بعد خروجه قبل الشروع فى الأعمال، فحاله حال تلف المال من دون دين فإنه يكشف عن عدم كونه مستطاعا.

قد عرفت فى مطاوى ما شرحناه فى المسألة السابقة عدم وجه للفرق بين كون الدين سابقا على حصول المال بمقدار ما يحج به أولا حقا له، فان المعتبر فى وجوب الحج هو حدوث الاستطاعة قبل العمل فى أشهر الحج و بقائها إلى زمان الشروع فى العمل بالدخول فيه بالإحرام، فكما ان الدين السابق مانع عن حدوث الاستطاعة كذلك الدين اللاحق مانع عن بقائها، فلون مستطاعا ثم عرض عليه دين بإتلاف مال الغير على وجه الضمان فان كان عن عمد فهو من موارد إخراج نفسه عن الاستطاعة بعد استقرار الحج عليه، و سيجىء حكمه فى المسألة الثالثة و العشرين، و ان كان من غير عمد فان كان بعد الإحرام و دخول الحرم فلا يمنع وجوب الحج، و ان كان قبل ذلك فمقتضى القاعدة هو سقوط الحج عنه لعدم بقاء الاستطاعة حينئذ- هذا إذا كان الذى أتلّف ماله مطالبا للمثل أو القيمة و لم يمهل لاداء فريضة الحج، و الا فمقتضى ما اخترناه فى المسألة السابقة هو عدم ارتفاع الاستطاعة



بذلك.

و اما تعميم المصنف (قده) حكم المسألة بالنسبة الى ما قبل خروج الرفقة أو ما بعده و بالنسبة إلى خروج المكلف نفسه و عدمه فهو من جهة ان بقاء الاستطاعة شرط في بقاء وجوب الحج إلا إذا أحرم و دخل الحرم، فان محل البحث هو ما إذا فرض مزاحمة أداء الدين لصرف المال في الحج، فإذا فرض خروجه الى الحج و بلوغه الميقات مثلا ثم عرض عليه ما يوجب الضمان بحيث لو ادى ما ضمنه لم يتمكن من عمل الحج حتى من الميقات فعروض هذا العارض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٧

يوجب ارتفاع الاستطاعة و سقوط وجوب الحج.

(و لكن الإنصاف) ان تعميم الحكم محل نظر، فان الحكم بسقوط الحج حينئذ يستلزم عدم احتساب حجه من حجة الإسلام- لو حج و الحال هذه- فإذا فرض إمكان الاستدانة و إتمام العمل فربما يقوى في النظر إمكان القول بصحة حجه و كونه حجة الإسلام فلا- يجب عليه الحج ثانيا لو استطاع في المستقبل فيدخل في موضوع من سافر الى الحج من غير حصول الاستطاعة الشرعية حتى إذا قرب من مكة حصلت له الاستطاعة من مكانه، و الله العالم.

### [مسألة (١٩) إذا كان عليه خمس أو زكاة]

مسألة (١٩) إذا كان عليه خمس أو زكاة و كان عنده مقدار ما يكفيه للحج لولاهما فحالهما حال الدين مع المطالبة لأن المستحقين لهما مطالبون فيجب صرفه فيهما و لا يكون مستطاعا، و ان كان الحج مستقرا عليه سابقا يجيء الوجوه المذكورة من التخيير أو تقديم حق الناس أو تقديم الأسبق، هذا إذا كان الخمس أو الزكاة في ذمته و اما إذا كان في عين ماله فلا إشكال في تقديمهما على الحج سواء كان مستقرا عليه أولا، كما انهما يقدمان على ديون الناس أيضا، و لو حصلت الاستطاعة و الدين و الخمس و الزكاة معا فكما لو سبق الدين.

الخمس و الزكاة اما يكونان في الذمة محضا كما إذا أتلّف العين التي تعلقنا بها أو تلفت بتقصير منه، و اما يكونان متعلقين بالعين بان تكون العين التي تعلقنا بها موجودة، ثم ان الحج اما لا يكون مستقرا عليه أو يكون كذلك. فها هنا صور.

(الأولى) كونهما في الذمة محضا مع عدم استقرار الحج عليه، و حكمها حكم المسألة السابعة عشر فيمن له مال يكفيه للحج و كان عليه دين، و قد تقدم انه مع حلول الدين و مطالبة الدائن و عدم رضاه بتأخيره لا يكون مستطاعا، و هذه الصورة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٨

من هذا القبيل، لأن أداء الخمس و الزكاة واجب في الحال، و المستحقون لهما مطالبون فيجب صرف ما عنده فيهما (قال في الجواهر) في طي قول ماتته (و لو كان عليه دين) خمس أو زكاة أو كفارة أو نذر، أو لادمي (لم يجب الحج) لعدم الاستطاعة (انتهى).

(الصورة الثانية) هي الصورة الأولى لكن مع استقرار الحج عليه سابقا فيدور الأمر فيما عنده من المال بين صرفه في الحج أو صرفه في أداء الخمس أو الزكاة لعدم كفايته للصرف فيهما معا، ففي تقديم صرفه في الخمس أو الزكاة لكونهما من حقوق الناس بناء على تقديم حق الناس، أو تقديم الأسبق منهما زمانا، أو التخيير بينهما لعدم ثبوت أهمية حق الناس و لا تقديم الأسبق منهما استقرارا في الذمة (وجوه) أقواها الأخير لبطلان الأولين.

(الصورة الثالثة) ما إذا كانت العين التي تعلق بها الخمس أو الزكاة باقية و لم يكن الحج مستقرا عليه، و حكمها وجوب صرفها في الخمس أو الزكاة و عدم حصول الاستطاعة بها، من غير فرق في ذلك بين أنحاء تعلقهما بها حسبما سبق في بابهما، و ذلك لانتفاء تمكنه من صرفها في غيرهما في جميع أنحاء التعلق و قد تقدم في هذه المسائل اعتبار تمكنه عقلا و شرعا من صرف ما عنده من المال في الحج و لو كان مالكا لما عنده، و من حكم هذه الصورة يظهر الحكم في التي بعدها، و هي.

(الصورة الرابعة) فإنه مع استقرار الحج عليه لا يجوز له صرف العين المتعلقة بها الخمس أو الزكاة في الحج كما لا يجوز صرف العين المرهونة التي قد تعلق بها حق المرتهن في دين آخر و لو كان الدين الآخر أسبق في اشتغال الذمة به، و على هذا فيقدم الخمس و الزكاة الذان في عين ماله على ديون الناس أيضا كتقديم الدين الذي له العين المرهونة على بقية الديون.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٩

و لو حصلت الاستطاعة و الدين و الخمس و الزكاة معا فكما لو سبق الدين بمعنى ان الخمس أو الزكاة إذ الحق الاستطاعة يكون رافعا لها و مانعا من الحج، لما عرفت من اعتبار بقاء الاستطاعة إلى زمان الدخول في اعمال الحج على كلام قد تقدم.

### [مسألة (٢١) إذا كان عليه دين مؤجل بأجل طويل جدا]

مسألة (٢١) إذا كان عليه دين مؤجل بأجل طويل جدا كما بعد خمسين سنة فالظاهر عدم منعه عن الاستطاعة و كذا إذا كان الديان مسامحا في أصله كما في مهور نساء أهل الهند فإنهم يجلبون المهر ما لا يقدر الزوج على أدائه كمائة ألف رويية أو خمسين ألف لإظهار الجلالة و ليسوا مقيدين بالإعطاء و الأخذ فمثل ذلك لا يمنع من الاستطاعة و وجوب الحج، و كالدين ممن بنائه على الإبراء إذا لم يتمكن المديون من الأداء أو واعده الإبراء بعد ذلك.

قد عرفت في المسائل المتقدمة ان المدار في تحقق الاستطاعة على كون ما يكفيه في الحج عنده و لو لم يكن ملكا له بل كان لغيره مع اذن مالكة و كونه متمكنا من صرفه في الحج و لم يكن ممنوعا عنه عقلا- و لا شرعا، و لا إشكال في انه مع الدين المؤجل الذي ذكره في المتن لا يكون ممنوعا من التصرف فيما عنده، كيف؟ و قد عرفت ان المؤجل مطلقا و لو بأجل قصير لا يمنع من صرف ما عنده في الحج و لو مع عدم الوثوق من التمكن من أدائه عند حلول اجله كما قويناه في المسألة السابعة عشر وفاقا لما عن كشف اللثام، حيث انه بعد ان حكى عدم اعتبار وجود مال للمديون لوفاء دينه- عن الشافعية- قال و لا يخلو من قوة، سواء كان ما عليه من حقوق الله كالمندور و شبهه أو من حقوق الناس، لانه قبل الأجل غير مستحق عليه، و عند حلوله ان كان له ما يفى به اداه، و إلا سقط عنه مطلقا أو الى ميسرة (انتهى).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٠

و مما ذكرنا يظهر حكم وجوب الحج فيما إذا كان الدين مما يكون بنائه على الإبراء إذا لم يتمكن المديون من الأداء أو واعده بالإبراء بعد ذلك بالإبراء، و الله العالم.

### [مسألة (٢٠) إذا شك في مقدار ماله]

مسألة (٢٠) إذا شك في مقدار ماله و انه وصل الى حد الاستطاعة أو لا هل يجب عليه الفحص أو لا، و جهان أحوطهما ذلك، و كذا إذا علم مقداره و شك في مقدار مصرف الحج و انه يكفيه أو لا.

و ليعلم ان الشك فى وصول المال الى حد الاستطاعة، من الشبهة الموضوعية و قد قيل فى الشبهة الموضوعية بعدم وجوب الفحص، و العمدة فى الدليل على عدم وجوبه فيها هو الإجماع، لكن الإجماع منعقد على عدم وجوب الفحص فيها إلا فى موضعين (أحدهما) فيما إذا كان الفحص موجبا لاستقرار الشك، بحيث يطمئن بكونه شاكا (و ثانيهما) فيما إذا كان ترك الفحص مؤديا إلى ترك الواجب فى أكثر الأحوال بحيث لو لا- وجوب الفحص لكان تشريع وجوب ذلك الواجب لغوا لاستلزامه غالبا لترك امتثاله بحيث يكون مورد امتثاله نادرا ملحقا بالمعدوم.

ففى هذين الموردين يجب الفحص، لعدم الإجماع على عدم وجوبه أو لا و كون الفحص فى المورد الأول لأجل استقرار الشك الذى هو الموضوع لإجراء الأصل، فيكون فى الحقيقة لأجل إحراز موضوع الأصل لا من جهة الفحص عن المشكوك، و فى المورد الثانى لحكم العقل بوجوبه لأجل التحرز عن لغوبة الحكم الذى يتفحص عن موضوعه.

(إذا تبين ذلك فنقول) ترك الفحص عن الاستطاعة فى المقام و كذا ترك الفحص عن بلوغ المال الزكوى لحد النصاب من قبيل المورد الثانى- أعنى ينتهى ترك الفحص فيه الى ترك الواجب غالبا، فيجب فيهما لحكم العقل بلزومه و هذا حكم نفس شرعى مستكشف من ناحية حكم العقل بلزوم الفحص ينتج نتيجة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦١

الحكم الوجوبى المقدمى فيما لم يكن دليل الحكم الثابت لذى المقدمة متكفلا لإثباته بالإطلاق اللحاظى، فالحكم الشرعى الثابت باستقلال العقل بلزومه نفسى أصلى، لكنه ينتج نتيجة الحكم المقدمى، و لا حاجة الى إنكار الوجوب المقدمى بالوجوب الشرعى، و لا للالتزام بالواجب المعلق، مع ما فى إنكار الأول و الالتزام بالثانى من الوهن، و تمام الكلام فى ذلك فى الأصول. و منه ظهر عدم الفرق فى ذلك بين ما إذا شك فى أصل مبلغ ماله و بين ما علم المبلغ و لكن شك فى كفايته لاداء فريضة الحج، كل ذلك لما علمت من كون المورد من موارد أداء ترك الفحص فيه الى ترك امتثال الواجب غالبا، و لا فرق من هذه الجهة بين الموردين.

### [مسألة (٢٢) لو كان بيده مقدار نفقة الذهاب و الإياب]

مسألة (٢٢) لو كان بيده مقدار نفقة الذهاب و الإياب و كان له مال غائب لو كان باقيا يكفيه فى رواج امره بعد العود لكن لا يعلم بقائه أو عدم بقائه فالظاهر وجوب الحج بهذا الذى بيده استصحابا لبقاء الغائب فهو كما لو شك فى ان أمواله الحاضرة تبقى الى ما بعد العود أولا، فلا يعد من الأصل المثبت.

فى هذه المسألة أمران (أحدهما) ما افاده بقوله: كما لو شك فى ان أمواله الحاضرة (إلخ) فإنه بعد اعتبار وجود ما يكفيه بعد رجوعه من تجارة و نحوها- كما يأتى فى المسألة (٥٧) لو شك فى بقاء أمواله الحاضرة الى ما بعد رجوعه يكون مجرى استصحاب بقائها، و هذا الاستصحاب قد يتأمل فى إجراءاته (تارة) لأجل كون المتيقن فى زمان الحال و هو وجود ما يكفيه بعد رجوعه و المشكوك فى الاستقبال و هو بقائه الى ما بعد رجوعه، و منشأ التأمل فى جريانه هو انصراف دليل اعتبار الاستصحاب- أعنى الاخبار- عن إثبات جريانه، لكون المنساق منها هو ما كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٢

المتيقن فى الزمان السابق، و المشكوك فى الحال، كما يظهر فى مثل: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا ينقض بالشك (و اخرى) لأجل كونه من الأصل المثبت.

اما من الجهة الثانية فلا اشكال فيه، إذ لا وجه لتوهم كون المقام من قبيل الأصل المثبت، فان المراد منه هو ما كان للمستصحب اثر غير شرعى و كان لهذا الأثر أثر شرعى و أريد من إجراء الأصل إثبات ذاك الأثر الشرعى المترتب على المستصحب بواسطة أثره الذى لا يكون شرعيا بعد الفراغ عن عدم إثبات تلك الوساطة من إجراءاته، و ما نحن فيه ليس كذلك، لان المستصحب- و هو بقاء المال الحاضر الموجود فى الاستقبال- مما له بنفسه أثر شرعى، و هو وجوب الحج عليه فى الحال، و ليس ترتب وجوبه عليه بواسطة غير شرعى.

هذا، و لكن قد يستشكل فيه من جهة ان المدار فى إحراز الاستطاعة هو حصول الاطمئنان بما يكفيه بعد الرجوع، و بالاستصحاب لا يحصل الاطمئنان المذكور- بناء على حجته من باب التبعد و دلالة الاخبار لا من باب بناء العقلاء- هذا مضافا الى ما عرفت من عدم شمول اخبار الاستصحاب لما كان المتيقن فى الحال و المشكوك فى المستقبل.

(الأمر الثانى) إذا كان له مال غائب و شك فى بقاءه، و هذا أيضا يتصور على وجهين (الأول) ان يشك فى بقاءه إلى الحال و انه على تقدير بقاءه إلى الحال يشك فى بقاءه الى ما بعد العود، و لا يكفى فيه إجراء الأصل لإثبات بقاءه إلى الحال، لانه مع فرض إحراز ذلك يكون بقاءه الى ما بعد العود مشكوكا، فيحتاج فى إثبات ذلك أيضا الى الاستصحاب، فيؤل الى القسم الأول (الثانى) ان يكون مما يقطع بقاءه إلى العود على فرض البقاء الى الحال، و هذا يجرى فيه الاشكال المتقدم فى الأمر الأول من كون الاستصحاب غير موجب للاطمئنان ببقاء المال، المحقق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٣

للاستطاعة، اللهم الا ان يقال بكفاية إحراز الاستطاعة و لو بالتبعد (و هو بعيد).

ثم انه يرد على استصحاب بقاء مال الغائب إلى الحال إشكال آخر و هو انه لو كان باقيا الى ما بعد العود لم يكن مجديا فى تحقق الاستطاعة لمكان غيبته، و المال الغائب لا يوجب الاستطاعة لعدم التمكن من صرفه فيما يحتاج اليه، فلا بد من إحراز حضوره بعد رجوعه، و لكن حضوره على خلاف الأصل- لو كان جاريا- فلا بد من الوثوق بالحضور بعد العود (و منه يظهر) ان المنع فى إجراء الأصل فى المال الغائب أظهر من إجراءاته فى المال الموجود الحاضر الذى يشك فى بقاءه الى ما بعد العود، و لعله هو الوجه فيما علق بعض السادة الأجلة طاب ثراه فى المقام، حيث قال- فيما علق على قول المصنف (قده): فالظاهر وجوب الحج- ما لفظه: لا يخلو من اشكال، و بينه و بين الشك فى بقاء ماله الحاضر الى ما بعد العود فرق ظاهر (انتهى). (و بالجملة) فالحق عندى عدم جواز الرجوع الى الأصل فى كليهما، و الله العالم.

### [مسألة (٢٣) إذا حصل عنده مقدار ما يكفيه للحج]

مسألة (٢٣) إذا حصل عنده مقدار ما يكفيه للحج يجوز له قبل ان يتمكن من المسير ان يتصرف فيه بما يخرج عن الاستطاعة، و اما بعد التمكن منه فلا يجوز و ان كان قبل خروج الرفقة، و لو تصرف بما يخرج عنها بقيت ذمته مشغولة به، و الظاهر صحة التصرف مثل الهبة و العتق و ان كان فعل حراما لأن النهى متعلق بأمر خارج، نعم لو كان قصده فى ذلك التصرف الفرار من الحج لا لغرض شرعى أمكن ان يقال بعدم الصحة، و الظاهر ان المناط فى عدم جواز التصرف المخرج هو التمكن فى تلك السنة فلو لم يتمكن فيها و لكن يتمكن فى السنة الأخرى لم يمنع عن جواز التصرف، فلا يجب إبقاء المال الى العام القابل إذا كان له مانع فى هذه السنة فليس حاله حال من يكون بلده بعيدا عن مكة بمسافة سنتين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٤

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) فعليه كل حكم مشروط بأمر خارجى مثل فعليه حكم وجوب الصوم المشروط بالحضر و فعليه وجوب الحج المشروط بالاستطاعة لا- تقتضى وجوب إيجاد شرطها لو كان معدوما ولا حفظ وجودها لو كان موجودا، لان فعليته متأخرة عن وجود شرطها، حيث انه مجعول على تقدير وجود شرطه على نهج القضايا الحقيقية، بمعنى ان الجاعل يفرضه موجودا و يجعل الحكم على فرض وجوده، و من المعلوم ان فعليه مثل هذا الحكم اعنى باعثيته الفعلية و كونه محركا للعبد منوطاً بوجود شرطها، فهو حكم فعلى محرك نحو إيجاد متعلقة على تقدير وجود شرطه بلا- نظر له الى وجود شرطه و لا الى عدمه و لا إلى إيجاده أو إعدامه و لا الى حفظه بعد وجوده أو عدم حفظه (و السر فى ذلك) هو تأخر رتبة الحكم عن مرتبة شرطه، فكونه حكما منوط بوجود شرطه، فلا يعقل ان يكون الحكم المنوط بوجود شرطه باعثا الى وجوب إيجاد الشرط أو حفظ وجود الشرط، فوجوب الحج المنوط بالاستطاعة لا يوجب لزوم إيجاد الاستطاعة و لا حفظ وجودها.

هذا، و لكن الذى اتفق عليه كلمات الأصحاب انه لا يجوز إعدام الاستطاعة- عند تحققها- فى الجملة، و اختلفوا فى مبدء زمان عدم الجواز، فالمشهور على ان المدار هو خروج الرفقة، فيجوز الإلتاف قبل خروجهم- اى قبل خروج القافلة الاولى- من غير فرق بين كون خروجهم فى أشهر الحج أو قبلها، و لا بين تمكنه من المسير معهم و عدمه، فهذا هو القول الأول. (القول الثانى) ما اختاره فى المتن، و هو كون المدار هو التمكن من المسير سواء كان قبل خروج الرفقة أو بعده، و سواء كان التمكن منه فى أشهر الحج أو قبلها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٥

(القول الثالث) ما اختاره بعض مشايخنا (قده) و هو كون المدار هو أحد الأمرين: اما التمكن من المسير و اما الدخول فى أشهر الحج.

(القول الرابع) ما اختاره بعض، و هو عدم جواز إلتافها من أول زمان حصولها و لو قبل التمكن من المسير و قبل أشهر الحج. (و الأقوى) ما عليه المصنف (قده) لانه مع التمكن من المسير يكون مستطاعا يتوجه اليه التكليف، و يكون تعجيزه نفسه عن امتثاله مخالفة له، و لا وجه لجعل المدار على خروج الرفقة، اللهم الا ان يراد من خروجهم هو زمان التمكن من المسير- كما هو الغالب- كما لا وجه لجعله هو الدخول فى أشهر الحج و لو مع عدم التمكن من المسير، و ذلك لانه مع الدخول فى شوال و عدم التمكن من المسير لا يكون مستطاعا لكن يكون إذهاب الاستطاعة المالية موجبا لمخالفة التكليف.

فما ذكره بعض مشايخنا من جعل المناط أحد الأمرين من التمكن من المسير و الدخول فى أشهر الحج لم يعلم له وجه وجيه، فان لازمه انحصار جواز الإلتاف بما قبل أشهر الحج بشرط عدم التمكن من المسير، و من الواضح انه مع عدم التمكن من المسير لا يجب الحج، و لا اثر لدخول أشهر الحج مع فرض عدم إمكان المسير.

(نعم) ههنا فرق و لكن ليس بفارق (و توضيحه) ان حصول الاستطاعة المالية مع التمكن من المسير موجب لكون الحج ذا ملاك موجب لإيجابه، بخلاف دخول أشهر الحج فإنه شرط فى إمكان تحصيل الملاك الموجود نظير اشتراط الصلاة بالطهارة، فإن الطهارة شرط لإمكان تحصيل المصلحة المتحققة فى الصلاة و لكن لما كانت تحصيل الطهارة تحت قدرة العبد يترشح الوجوب المقدمى إليها من ناحية وجوب الصلاة، بخلاف دخول أشهر الحج فان وجوب الحج قبله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٦

مشروط به لعدم إمكان تحصيله لعدم قدرة العبد عليه، و لكن الملاك متحقق فى الحج و إن كان ظرف تحصيله بعد دخول أشهر الحج.

(و لكن هذا الفرق غير فارق) (أما أولاً) فلانه على مبناه (قده) من عدم معقولية الواجب المعلق يكون دخول أشهر الحج من شرائط وجوب الحج كالأستطاعة المالية، فقبل دخول أشهر الحج لا وجوب للحج حتى يمنع جواز إتلاف الأستطاعة (و اما ثانيا) فلان ذلك لا يوجب المنع من جواز الإتلاف بعد أشهر الحج مع عدم التمكن من المسير، لما عرفت من انه مع دخول أشهر الحج مع عدم التمكن من الذهاب الى الحج لا أستطاعة حتى يجب الحج حتى يمنع وجوبه من جواز الإتلاف.

فتحصل ان الحق هو ما اختاره الماتن (قده) من جعل المناط في عدم جواز الإتلاف هو تحقق الأستطاعة لهذه السنة التي فيها أشهر الحج مع إمكان المسير اليه و لو كان ذلك قبل دخول أشهر الحج، و مع عدم إمكان المسير يجوز إذهب الأستطاعة المالية- و لو بعد دخول أشهر الحج.

(فان قلت) بناء على امتناع الواجب المعلق- كما هو الحق- حسبما حقق في الأصول فاللازم عدم وجوب الحج قبل أشهره لعدم إمكان تعلق الوجوب بما هو خارج عن اختيار العبد فيكون الوجوب مشروطا بدخول أشهر الحج، و عليه فلا مانع من إذهب الأستطاعة و إنفاق ما به الأستطاعة في غير سبيل الحج.

(قلت) أما أولاً فلان الواجب المعلق و ان قلنا باستحاله فالعقل يحكم بوجوب حفظ القدرة و حرمة المقدمات المفوتة للواجب المشروط قبل تحقق وقته إذا كان تام الملا-ك و لم يكن الوقت دخيلا- في صيرورته ذا ملا-ك و مصلحة، بل كان دخله في تحصيل الملاك، ففي مثله يجب إيجاد مقدماته الوجودية، و يحرم تقويت مقدماته الموجودة، و ذلك لا بالخطاب المقدمى الناشئ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٧

عن وجوب ذى المقدمة، بل بخطاب أصلى نفسى شرعى مكشوف من حكم العقل بحرمة تفويت الملاك التام المتحقق فى المكلف به و هذا الخطاب و ان كان نفسيا و لكن ينتج نتيجة الخطاب المقدمى فى كونه لأجل حفظ واجب آخر فى ظرف وجوده.

فهينا بعد إحراز تمامية الملاك مع الأستطاعة المالية و التمكن من المسير يحكم العقل بوجوب حفظ القدرة و إيجاد المقدمات الوجودية للحج و ان كان قبل دخول أشهره (نعم) يبقى الكلام فى إثبات كون دخول أشهر الحج من قبيل ماله دخل فى تحصيل الملا-ك لا- من قبيل الأستطاعة التى هى مما يتوقف عليه كون الحج ذا مصلحة و ملا-ك، و يمكن إثبات ذلك من تسالم الأصحاب على وجوب الخروج مع القافلة الأولى إذا علم بل و لو ظن بعدم إمكان الخروج مع غيرها و لو كان قبل دخول أشهر الحج كتسالمهم بوجوب الخروج مع القافلة الأخيرة و ان كان خروجهم قبل أشهر الحج، فان ذلك كاشف عن تمامية ملاك الحج بمجرد الأستطاعة المالية و التمكن من المسير.

(و اما ثانيا) فلا إمكان إثبات حرمة الإتلاف قبل أشهر الحج من إطلاق جملة من الاخبار (ففى صحيح الحلبي) عن الصادق عليه السلام: إذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك و ليس له شغل يعذره به فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام (و خبر على بن حمزة) عنه عليه السلام من قدر على ما يحج به و جعل يدفع ذلك و ليس له شغل يعذره الله فيه حتى جاء الموت فقد ضيع شريعة من شرائع الإسلام، فإن إطلاقهما يشمل ما إذا كان دفع ذلك- أى الحج- بإتلاف المال بعد التمكن منه و لو كان ذلك قبل مجيئ أشهر الحج.

(بقى الكلام) فيما افاده المصنف (قده) من اشتراط كون الأستطاعة للسنة التى فيها أشهر الحج، و انه لا يجب حفظ الأستطاعة للسنة التى بعدها إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٨

لم يتمكن من المسير في هذه السنة، فربما يقال بوجوب حفظ القدرة في هذه الصورة قياسا على من يبعد عن مكة بمسافة سنتين، فإنه يجب عليه الحج بمجرد الاستطاعة و يحرم عليه إتلافها (و لكنه قياس فاسد) لوجود الفرق بين المقامين فان توقف الحج هناك على مسير سنتين لبعد المسافة يكشف عن وجوب خروجه من منزله لاداء الحج بعد عامين لعدم إمكان الوصول إلى مكة من منزله إلا بعد سنتين، وهذا أمر دائمى فى أهل تلك البلاد، فيدور الأمر بين سقوط الحج عنهم رأسا و بين وجوب خروجهم الى الحج قبل سنتين، وهذا بخلاف المقام، حيث ان عدم إمكان المسير حسب الفرض فى هذه السنة اتفاقى لا دائمى فيكون الاستطاعة الموجبة للحج عليهم هى الاستطاعة لهذا العام و المفروض عدم التمكن من المسير فى هذه السنة، فلا وجه لوجوب حفظ الاستطاعة إلى السنة التى بعدها، والله العالم.

(الأمر الثانى) من الأمور التى يقع فيها البحث فى هذه المسألة انه لو تصرف فيما به يمكن الحج و حصلت له الاستطاعة فأخرج نفسه عن الاستطاعة بقى الحج فى ذمته و استقر عليه فيجب عليه فى المستقبل و لو لم يمكن له الحج الا- متسكعا (قال فى الدروس): و لا ينفذ الفرار بهبة المال أو إتلافه أو بيعه مؤجلا إذا كان عند سير الوفد (انتهى) و ذلك لانه بعد عدم العذر فى إتلاف المال و إخراج نفسه عن الاستطاعة يدخل فى عموم من ترك الحج مع القدرة فإنه يجب عليه وجوبا مستقرا، و سيأتى البحث عنه عند تعرض المصنف (قده) له فى المسألة (٦٤) إنشاء الله تعالى.

(الأمر الثالث) لا ينبغى الإشكال فى عدم حرمة إتلاف ما به حصلت الاستطاعة إذا لم يتوقف حجه على صرف عين ذلك المال بأن أمكنه الحج بالاستدانة أو متسكعا أو بإجارة نفسه للخدمة أو بوجود باذل يبذل نفقته و نحو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٩

ذلك، و ذلك لما عرفت فى الأمر الأول من ان حرمة تفويته انما هى ناشئة من حرمة المقدمات المفوتة للواجب، و لا إشكال فى ان حرمة كذلك متوقفة على كون الإتلاف و التصرف فى المال مما يترتب عليه تفويت الحج، و اما مع إمكان الإتيان بالحج فى وقته بدون عين المال الموجود فليس التصرف فيه مفوتا للواجب حتى يكون منهيا عنه عقلا و شرعا، و ليس الواجب فى الحج ان يصرف عين ما استطاع به من المال فى سبيل حجه، بل المستطيع يجب عليه الحج و يكون حجه حج الإسلام و لو اتى بغير ماله كما تعرض لذلك المصنف (قده) فى المسألة (٥٩).

و اما مع توقف الحج على بقاء عين ذلك المال ففى حرمة إتلافه و حرمة التصرفات الناقلة فيه بمثل الهبة و الصلح المحاباتي و نحوهما و جهان (قد يقال بالعدم) معللا ذلك تارة بعدم وجوب المقدمة شرعا، و اخرى بان الأمر بصرف عين ذلك المال فى سبيل الحج لا يقتضى النهى عن أضداده الخاصة لعدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده الخاص.

(و لا يخفى ما فيه) لما عرفت من حكم العقل بحرمة المقدمات المفوتة الكاشف عن حكم الشرع بالحرمة حفظا للملاك التام الموجود فى الواجب و ان لم يمكن تعلق الوجوب النفسى بذى المقدمة لعدم مجيئى وقته حيث ان مجيئى الوقت خارج عن قدرة المكلف، فهذا الحكم النفسى كما ينتج نتيجة الوجوب المقدمى لإيجاد المقدمات الوجودية- كذلك ينتج نتيجة الحرمة المقدمية للمقدمات المفوتة.

(و لكن يبقى الكلام) فى اقتضاء هذا النهى لفساد المعاملة مثل الهبة و الصلح المحاباتي و العتق فصريح المتن عدم الفساد، و استدلاله بعدم تعلق النهى بنفس المعاملة، و انما تعلق بأمر خارج، و لكن مما ذكرنا ظهر عدم صحة هذا الاستدلال، فإن النهى فى المقام قد تعلق بنفس المقدمات المفوتة و ان كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٠

ملاك النهى هو حفظ الواجب عن العجز عن أدائه فى وقته المضروب له.

و الأولى الاستدلال لعدم الفساد مضافا الى تحقق الإجماع عليه - كما قيل - بأن النهى فى المقام كاشف عن صحه المعامله، إذ لو لا- صحتها لم تكن مما يفوت به الحج الواجب، فكونها منهيًا عنها لازمه خروج المال عن ملكه بالهبه و نحوها، و هذا معنى الصحه، و السر فى ذلك ان تعلق النهى هنا انما هو بملاك تفويت الواجب لا بملاك مبغوضيه نفس المعامله، فالمقام نظير النهى عن البيع عند النداء لصلاه الجمعة، حيث ان البيع حينئذ انما تعلق به النهى لوجوب صرف الوقت فى أداء الصلاه لا لمبغوضيه فى نفس البيع كما هو كذلك فى بيع الخمر و شبهها، فان بيع الخمر مبغوض عند الشارع قد ورد استحقات بائعها للعن و العقاب، فمثل هذا النهى يقتضى فساد المعامله دون النهى فى المقام، و الله العالم.

(الأمر الرابع) احتمال المصنف (قده) فساد تصرفه فى مثل الهبه و نحوها لو كان قصده فى ذلك الفرار عن الحج، و لم يكن له غرض عقلايى غيره (و ليعلم) أن مقدمه الحرام انما تكون محرمة بالحرمه المقدميه إذا لم يتوسط بينهما و بينه اختيار الفاعل و إرادته بأن كانت عله تامه للحرام أو الجزء الأخير منها، و فى مثله تكون محرمة سواء قصد بها التوصل الى الحرام أو قصد بها غرض آخر، و حينئذ نقول مع كون المقدمه مما يترتب عليه الحرام قهرا تكون محرمة و لو لم يقصد بها الفرار من الحج، و مع كونها مما يترتب الحرام عليه بالإرادة و الاختيار لا تكون محرمة و لو قصد بها الحرام، فالتفصيل بين ما إذا قصد بها الحرام و بين غيره لا- وجه له، اللهم الا- ان يقال بانحصار المنهى عنه من مقدمات الحرام بما قصد به التوصل به الى الحرام- كما هو أحد الأقوال فى مقدمات الحرام- و لكنه ضعيف- كما حقق فى الأ-صول- و انه يكفى فى حرمه المقدمه كونها مما يترتب عليه الحرام قهرا، و الله الموفق المعين.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧١

### [مسألة (٢٤) إذا كان له مال غائب بقدر الاستطاعة]

مسألة (٢٤) إذا كان له مال غائب بقدر الاستطاعة وحده أو منضمًا الى ماله الحاضر و تمكن من التصرف فى ذلك المال الغائب يكون مستطيعا و يجب عليه الحج، و ان لم يكن متمكنا من التصرف فيه و لو بتوكيل من يبيعه هناك فلا يكون مستطيعا الا بعد التمكن منه أو الوصول فى يده، و على هذا فلو تلف فى الصورة الأولى بقى وجوب الحج مستقرا عليه ان كان التمكن فى حال تحقق سائر الشرائط، و لو تلف فى الصورة الثانية لم يستقر و كذا إذا مات مورثه و هو فى بلد آخر و تمكن من التصرف فى حصته أو لم يتمكن، فإنه على الأول يكون مستطيعا بخلافه على الثانى.

قد تقدم فى المسائل المتقدمه ان المعتبر بعد ملك ما به يحج زائدا عن المستثنيات المتقدمه هو التمكن من التصرف فيه، فلا يكون مستطيعا مع عدمه بل المدار فى الاستطاعة على التمكن من التصرف فيما به يحج و لو لم يكن ملكا له كما فى المال المبذول له فى الحج بإباحته له فى سبيل الحج- كما يأتى ان شاء الله تعالى- و يترتب على هذا انه إذا كان له مال يتمكن من التصرف فيه فى سبيل الحج و لو بتوكيل منه فى بيعه يكون مستطيعا و لو كان المال غائبا عنه، و لو كان المال حاضرا عنده و لكن لم يتمكن منه لم يكن مستطيعا، و على هذا فلو ترك الحج فى الأول حتى انقضى أيامه أو أتلف ما عنده عمدا و جب عليه الإتيان به و لو متسكعا لاستقرار الحج فى ذمته، بخلافه فى الثانى، حيث انه لم يستقر عليه الحج لعدم تحقق الاستطاعة له (و منه يظهر) حكم ما إذا مات مورثه و هو فى بلد آخر، فإن المدار فى تحقق الاستطاعة بما يرثه منه على تمكنه من صرف ما انتقل إليه بالإرث فى سبيل الحج، و هذا ظاهر.



## [مسألة (٢٥) إذا وصل ماله الى حد الاستطاعة]

مسألة (٢٤) إذا وصل ماله الى حد الاستطاعة لكنه كان جاهلا به أو كان غافلا عن وجوب الحج عليه ثم تذكر بعد ان تلف ذلك المال فالظاهر استقرار وجوب الحج عليه إذا كان واجدا لسائر الشرائط حين وجوده، و الجهل و الغفلة لا يمنعان عن الاستطاعة، غاية الأمر أنه معذور في ترك ما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٢

وجب عليه، و حينئذ فإذا مات قبل التلف أو بعده وجب الاستيجار منه ان كانت له تركة بمقداره، و كذا إذا نقل ذلك المال الى غيره بهبة أو صلح ثم علم بعد ذلك انه بقدر الاستطاعة، فلا وجه لما ذكره المحقق القمي في أجوبة مسائله من عدم الوجوب لانه بجعله لم يصير موردا، و بعد النقل و التذكر ليس عنده ما يكفيه فلم يستقر عليه، لان عدم التمكن من جهة الجهل و الغفلة لا ينافي الوجوب الواقعي، و القدرة التي هي شرط في التكليف القدرة من حيث هي، و هي موجودة، و العلم شرط في التنجز لا في أصل التكليف.

لا ريب في ان الحكم الثابت لموضوع على نحو القضية الحملية مثل:

المستطيع يجب عليه الحج أو على نحو القضية الشرطية مثل: إذا استطاع المكلف يجب عليه الحج - يكون ثابتا له عند وجوده واقعا بلا شرط علم المكلف أو جهله و لا طرو حالة اخرى من أحواله (و عليهذا) فلو وصل ماله الى حد الاستطاعة لكنه كان جاهلا به أو غافلا عن وجوب الحج عليه ثم أتلّف ذلك المال عمدا قبل مضي زمان الحج أو تلف و لو قهرا بعد مضي زمانه فالظاهر استقرار وجوب الحج عليه إذا كان واجدا لباقي الشرائط حين وجوده لان وجود المال بوجوده الواقعي موجب لتحقيق الاستطاعة، و الجهل به أو الغفلة عن وجوب الحج عليه لا يمنعان عنها- و ان كان معذورا في ترك الواجب لأجلهما، و حينئذ فإذا مات قبل التلف عمدا و بعد مضي زمان الحج مطلقا- و لو كان التلف قهريا- يجب الاستيجار عنه ان وقت تركته في استيجاره، و من التلف عمدا ما إذا نقل ذلك المال الى غيره بناقل شرعي من هبة أو صلح محاباتي أو بيع كذلك- بناء على صحة ذاك النقل، فإنه لو علم بعد ذلك انه كان بقدر الاستطاعة استقر عليه وجوب الحج، هذا.

و لكن المحكى عن المحقق القمي (قده) هو عدم الوجوب مستدلا له بأنه لجعله لم يصير موردا، و بعد التذكر لا يكون مستطاعا لعدم ما يكفيه فلم يستقر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٣

عليه الحج (و فيه) ان إطلاق أدلة وجوب الحج على المستطيع من دون تقييده بالعلم باستطاعته أو تذكره لها يقتضى استقرار وجوب الحج عليه، غاية الأمر انه لم يكن وجوبا منجزا لان العلم شرط للتنجز لا لأصل التكليف.

## [مسألة (٢٦) إذا اعتقد انه غير مستطيع فحج ندبا]

مسألة (٢٥) إذا اعتقد انه غير مستطيع فحج ندبا فان قصد امتثال الأمر المتعلق به فعلا و تخيل أنه الأمر الندبي اجزاء عن حجة الإسلام لأنه حينئذ من باب الاشتباه في التطبيق، و ان قصد الأمر الندبي على وجه التقييد لم يجز عنها و ان كان حجه صحيحا، و كذا الحال إذا علم باستطاعته ثم غفل عن ذلك، و اما لو علم بذلك و تخيل عدم فوريتها فقصد الأمر الندبي فلا يجزى لانه يرجع الى التقييد.

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) قد مر فى مباحث النية فى مسائل الوضوء من كتاب الطهارة و كتاب الصوم و غير ذلك ان المعتبر فى النية فى العبادات أمران، إرادة الفاعل لما تعلق به إرادة الأمر بعينه بحيث يتحد متعلق الإرادتين و كون إرادة الفاعل له ناشيا عن إرادة الأمر إياه بحيث يكون باعته فى إرادته هو كونه مرادا للأمر، ثم ان الخصوصيات المأخوذة فى متعلق إرادة الأمر تنقسم الى ما لا بد من قصدتها فى قصد المأمور به لكى تتعلق إرادة الفاعل بعين ما تعلق به إرادة الأمر و تصير الهوية المأتى بها هى بعينها ما تعلق بها إرادة الأمر، و بعبارة أوضح تكون من الذاتى للمأمور به بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته كالظهيرى و العصريه لصلاة الظهر و العصر، و فى مثلها لا بد من أخذها فى متعلق إرادة الفاعل و الا يختلف متعلق ارادته مع متعلق إرادة الأمر و لا يتحقق الامتثال. و الى ما لا يحتاج فى اتحاد المتعلقين الى قصدتها من الفاعل و لكن يضر قصد ضدها فيه، و ذلك كالقصر و الإتمام حسبما فصلناه فى غير موضع من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٤

هذا الشرح، و الى ما لا يضر أيضا قصد ضدها فى الاتحاد كالجماعة و الفردى فى الصلاة، و فى مثلها لا يعتبر قصدتها فى المأتى به و لا يضر قصد ضدها فيه.

ثم ان فى تمايز أنحاء الحج من حجة الإسلام و الحج الأخر من الواجب و المندوب و كونه من اى قسم من هذه الاقسام نوع خفاء قد يقال: بكونه من قبيل القسم الأول كما يؤيده انتفاء ملاك وجوب حجة الإسلام عما عداها من أنواع الحج، لان الاختلاف فى أقسامه فى الملاك ينشأ من اختلاف أقسامه فى الخصوصية الموجبة للملاك، و لذا تكون الاستطاعة منشأ لصيرورة الحج ذا ملاك و بتحققها يصير وجوبه فعليا، و لكن الجزم بذلك مشكل، بل ربما يقال باجزاء حج الصبى و العبد عن حجة الإسلام إذا بلغ الصبى و أعتق العبد قبل تمام الوقوف بالمشعر يستفاد كون الحج مهية واحدة نوعية فى جميع اقسامه و يكون التمايز بين أصنافه بالعوارض الخارجة عن حقيقته.

و يمكن ان يكون سلب الوجوب عن بعض أصنافه مثل حج غير المستطيع لعوارض موجبة لنفى وجوبه مع تمامية ملاك وجوبه، و لعل منها الإرفاق على الذهاب اليه مع ما فى السبيل اليه من الجد و الاجتهاد فى جميع الأعصار، و كيف كان ففى الخصوصية المأخوذة فى القسم الأخير أعنى ما لا يكون أخذها فى المتعلق معتبرا فى الامتثال، و لا قصد ضدها مانعا عنه يكون قصد ضدها على أنحاء.

(الأول) ما إذا كان أخذ المتعلق مقيدا بضد ما أخذ فى المتعلق كما إذا نوى الحج المقيد بكونه مندوبا بحيث لو لا ندبه لما كان آتيا به تقييدا فى ناحية المتعلق أو فى ناحية أمره كما إذا قصد الحج بداعى امتثال أمره الندبى بحيث لو كان وجوبيا لم يكن ممثالا له.

(الثانى) ان يلاحظ المتعلق مع صفته كأنه شىء واحد بحيث يراه امرا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٥

واحدا بسيطا لا- امرا مركبا من معروض و عارضه، أو يلاحظ الأمر المتعلق به و صفته الندبى مثلا شيئا واحدا، و فى هذين القسمين لا يتحقق الامتثال لعدم اتحاد متعلق الإرادتين أعنى الإرادة الفاعلية مع الإرادة الآمرية، و لا الأمر الصادر من الأمر مع ما يقصد الفاعل امتثاله.

(الثالث) ما إذا قصد الإتيان بالمأمور به الواقعى بداعى أمره الواقعى لكن يتصف المأمور به أو أمره بالوصف الندبى مع كونه واجبا و كان امره وجوبيا على نحو تعدد المطلوب اما اعتقادا أو تشريعا، و الحكم فى هذا القسم هو الصحة فيما إذا كان ذلك

اعتقاد قطعاً، وفيما كان ذلك تشريعاً على الأقوى على ما فصلناه في كتاب الصوم، وتمام الكلام في ذلك في مباحث النية من كتاب الصلاة، وفي الأصول.

(الأمر الثاني) المصرح به في المتن صحة الحج الندبي فيما إذا قصد الأمر الندبي على وجه التقييد، ولم يكن مجزياً عن حجة الإسلام، وفيما افاده بحث يأتي تحقيقه في المسألة العاشرة والمائة فانتظر.

(الأمر الثالث) لو علم باستطاعته وتخيل عدم فورية وجوب الحج فقصد الأمر الندبي لا يكون حجه هذا مجزياً عن حجة الإسلام، لأن تركه لها مع علمه بوجوبها عليه يرجع إلى قصد التدب على وجه التقييد، حيث أنه يعلم بوجوبها وتركها بالعمد والاختيار، وإن الصحة في تعدد المطلوب كانت لأجل كونه ممثلاً للأمر الوجوبي على وجه الاجمال بمعنى أنه لو كان يعلم بكونه وجوبياً لكان قاصداً لامثاله، مع أن المفروض في هذه الصورة أنه عالم بكونه وجوبياً ولا يكون قاصداً لامثاله، وهذا معنى ما يقوله المصنف (قده) لأنه يرجع إلى التقييد.

### [مسألة (٢٦) هل تكفي في الاستطاعة الملكية المترزلة للزاد والراحلة]

مسألة (٢٦) هل تكفي في الاستطاعة الملكية المترزلة للزاد والراحلة وغيرهما كما إذا صالحه شخص ما يكفيه للحج بشرط الخيار له إلى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٦

مدة معينة، أو باعه محاباة كذلك (وجهان) أقواهما العدم لأنها في معرض الزوال إلا إذا كان واثقاً بأنه لا يفسخ، وكذا لو وهبه وأقبضه إذا لم يكن رحماً فإنه ما دامت العين موجودة له الرجوع، ويمكن أن يقال بالوجوب هنا حيث أن له التصرف في الموهوب فتلزم الهبة.

في هذه المسألة أمران.

(الأول) إذا صار مالكا لما به يصير مستطاعاً من الزاد والراحلة وغيرهما بالملكية المترزلة فهل هي كالملكية اللازمة في وجوب الحج عليه أم لا؟

(وجهان) من: أنه مالك وتمكن من التصرف عقلاً وشرعاً، ومن: أن تلك الملكية في معرض الزوال بخلاف الملكية اللازمة. والتحقق أن يقال إما في مقام الثبوت فالحق أن يقال بدوران حصول الاستطاعة بالملكية المترزلة مدار بقائها واقعا فيما يعتبر في الاستطاعة من مخارج الذهاب والإياب وجود ما يكفيه بعد العود، فمع بقاء الملكية كذلك يكون مستطاعاً واقعا، ومع انتفائها بالفسخ يكشف عن عدم حصولها واقعا، وإما في مقام الإثبات فالظاهر اعتبار الوثوق بعدم الفسخ في وجوب صرف ما ملكه في الحج، وعدم كفاية الاستناد إلى أصالة عدم الفسخ، وذلك لأنه مع كون المتيقن في الحال والمشكوك في الاستقبال هو منصرف عن مصب أخبار الاستصحاب الظاهرة في كون المتيقن في الماضي والمشكوك في الحال غير مفيد لكون العبرة على حصول الوثوق بعدم الفسخ وهو لا يحصل بالاستصحاب كما في نظائر ذلك مما يعتبر الاطمئنان ببقاء المتيقن في الاستقبال نظير الصلاة في المواضع التي يطمئن باستقراره فيها إلى آخر الصلاة كالمسيل، وما عد لورود النوازل فيها مثل البقاع المتبركة في مواقع اجتماع الناس، وكإدراك الإمام راعياً مع الشك في بقائه في الركوع إلى أن يلحقه المأموم فإن استصحاب بقائه في الركوع إلى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٧

ان يلحقه المأموم على تقدير صحة إجرائه لا يكون مؤثرا في الاطمئنان بإدراك ركوع الإمام أعنى اجتماع المأموم مع الإمام في الركوع في آن من الزمان، و ما هو المعتبر في صحة اقتدائه هو ذاك الاطمئنان، و كذا في المقام ما هو الواجب لتأثير استطاعته في إيجاب الحج عليه هو الاطمئنان ببقاء ما انتقل اليه بالعقد الجائر و الملكية المترزلة، و ذلك لان تكليفه بصرف المال المؤدى إلى ضمانه عند الفسخ تعريض له الى الخسران.

و بما ذكرناه يظهر ما في تقرير بعض الاعلام من وجدان بقاء المال على ملكه بالأصل، قال و لو أغمض عنه فاللازم من القول في الملكية اللازمة هو عدم وجوب الحج عليه أيضا في العام الأول من الاستطاعة، إذ الملكية و ان كانت لازمة لكن احتمال التلف موجود فيها وجدانا، و لا دافع له سوى الاستصحاب فكما يدفع هناك بالاستصحاب فكذلك فيما نحن فيه (انتهى).

و لا يخفى ما فيه فان الأصل مع كونه في الأمر الاستقبالي لا يفيد اجزائه لان يحصل به الاطمئنان، و ما يحتاج اليه هو الاطمئنان ببقاء الاستطاعة الى بعد الاعمال و هو لا يحصل بالاستصحاب، و في الاستطاعة الحاصلة بالملكية اللازمة أيضا ما هو الموجب لذهابه الى الحج هو الاطمئنان الحاصل بجري العادة على بقاء استطاعته الى آخر العمل و بعده و لو مع احتمال تلف ماله احتمالا موهوما لا يعبا به عند العقلاء لعدم موجب عقلائي لابدائه بخلاف ما لو كان المال في معرض التلف و الزوال كما انه لا اعتناء باحتمال تلف نفسه بالموت فيما إذا لم يكن له منشأ عقلائي لا انه يتعول على استصحاب بقاءه إلى آخر الأعمال.

و منه يظهر ان وجوب الحج عليه في الملكية اللازمة في العام الأول مبنى على الاطمئنان ببقاء استطاعته كبقاء نفسه الى بعد الاعمال لا من جهة التعويل على استصحاب بقاءه، و بقاء استطاعته الى آخر الاعمال تعبدا، و كيف كان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٨

يترتب على ما ذكرناه استقرار وجوب الحج عليه لو تركه في عام الاستطاعة بسبب الملكية المترزلة فيجب عليه الحج بعده و لو متسكعا كما في الاستطاعة الحاصلة بالملكية اللازمة بعينها.

(الأمر الثاني) لو وهبه الواهب ما يحصل به الاستطاعة و لم يكن رحما و كان للواهب الرجوع ما لم يتصرف المستهب في الشيء الموهوب، فعلى القول بحصول الاستطاعة و وجوب الحج في الملكية الحاصلة بالعقد الخيارى لا اشكال بحصولها بالملكية الحاصلة بتلك و نحوها مما يكون جوازها حكما يزول بتصرف من انتقل اليه فيما انتقل اليه و على القول بعدم حصولها في الملكية الحاصلة بالعقد الخيارى، ففي حصولها بمثل الهبة و عدمه (وجهان) احتمال الأول منهما في المتن بقوله: يمكن ان يقال بالوجوب هنا حيث ان له التصرف في الموهوب فتلزم الهبة، و استشكل عليه في المستمسك بان التزلزل إذا كان موجبا لنفي الاستطاعة فلا وجوب معه فلا موجب للتصرف الموجب للزوم الهبة، و مثله ما عن تقرير بحث بعض الأفاضل.

قلت و لعل الفرق بين الهبة و بين غيرها من العقود الخيارية ظاهر، حيث ان المانع عن الاستطاعة في العقود الخيارية موجود دون الهبة، و ذلك بعد اشتراكهما في حصول الملك لمن انتقل اليه و تمكنه من التصرف فيما انتقل اليه بصرفه في سبيل الحج، لكن في العقود الخيارية تكون الملكية الحاصلة في معرض الزوال و يكون تكليفه بصرف ما انتقل إليه في سبيل الحج المؤدى إلى ضمانه عند الفسخ تعريضا له الى الخسران دون الهبة التي له المنع عن تلك المعرضية بالتصرف فيه الموجب للزوم، فكم الفرق بينهما حيث ان التكليف بالحج في العقود الجائزة تعريض له بالخسران فلا بد و ان التكليف فيما يطمئن فيه بعدم الخسران، و في الهبة و نحوها دافع عن حصول الخسران و موجب لعدمه، فتكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٩

الاستطاعة بتمام ما يعتبر فيها حاصلة من الملك و التمكن من التصرف و عدم الضمان لو تصرف حيث انه بالتصرف يزول الموجب للضمان و لعل هذا ظاهر.

## [مسألة (٢٨) يشترط في وجوب الحج بعد حصول الزاد والراحلة]

مسألة (٢٨) يشترط في وجوب الحج بعد حصول الزاد والراحلة بقاء المال الى تمام الاعمال فلو تلف بعد ذلك و لو في أثناء الطريق كشف عن عدم الاستطاعة، و كذا لو حصل عليه دين قهرا عليه كما إذا أتلّف مال غيره خطأ و اما لو أتلّفه عمدا فالظاهر كونه كإتلاف الزاد والراحلة عمدا في عدم زوال استقرار الحج.

ظاهر اشتراط وجود شيء تدريجي الوجود كاشتراط الصلاة بالطهارة والستر والاستقبال، أو وجوبه بشيء كاشتراط وجوب الصلاة بالبلوغ والعقل واشتراط وجوب الحج بالاستطاعة هو كون نحو الشرط من أنحاء الشرط المقارن المعتبر تحققه من أول العمل الى تمامه، اللهم الا ان يقوم دليل على دخله بنحو الشرط المتقدم كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة لو كان الشرط هو نفس أفعاله لا الطهارة الحاصلة، أو بنحو الشرط المتأخر كغسل المستحاضة في الليلة اللاحقة بالنسبة إلى الصوم المتقدم لو قيل به، و على ذلك فمقتضى اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة هو اعتبارها إلى آخر أعماله فلو انتفت بعد تحققها قبل تمام أعماله أو في أثناء الطريق فيكشف عدم الوجوب و ان حجه هذا لا يكون حجة الإسلام لكون بقاء الاستطاعة إلى آخر الحج شرطا في كونه حجة الإسلام، و من انتفاء الاستطاعة حصول دين عليه قهرا في أثناء الحج كما إذا أتلّف مال غيره خطأ بناء على كون الدين مانعا عنها، و هذا بخلاف ما إذا أتلّف مال غيره عمدا فإنه في حكم إتلاف الاستطاعة عمدا في عدم زوال استقرار الحج عليه.

## [مسألة (٢٩) إذا تلف بعد تمام الاعمال مؤنة عوده الى وطنه]

مسألة (٢٩) إذا تلف بعد تمام الاعمال مؤنة عوده الى وطنه أو تلف ما به الكفاية من ماله في وطنه بناء على اعتبار الرجوع الى كفاية في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٠

الاستطاعة فهل يكفيه عن حجة الإسلام أو لا- (وجهان) لا يبعد الاجزاء، و يقربه ما ورد من ان من مات بعد الإحرام و دخول الحرم اجزئه عن حجة الإسلام، بل يمكن ان يقال بذلك إذا تلف في أثناء الحج أيضا.

إذا تلف بعد تمام الاعمال مؤنة عوده الى وطنه ففي كفاية ما اتى به من الحج و عدمها (وجهان) قد قطع بأولهما في المدارك قال (قده) في طي البحث عن استقرار الحج في الذمة إذا استكملت شرائطه: أن فوات الاستطاعة بعد الفراغ من أفعال الحج لا يؤثر في سقوطه قطعا و الا- لوجب إعادة الحج مع تلف المال في الرجوع أو حصول المرض الذي يشق معه السفر و هو معلوم البطلان، و نفى عنه البعد في المتن، و تردد فيه في الجواهر و قال: قد يمنع معلومية بطلانه بناء على اعتبار الاستطاعة ذهابا و إيابا في الوجوب.

و يستدل للأول بسيرة المسلمين على عدم إعادة الحج ممن زال عنه الاستطاعة بعد تمام حجه و قبل إيباه، إما بتلف ماله أو بوقوع بعض المخاوييف العامة كالوباء و الطاعون، أو بحدوث بعض ما يوجب الخوف على العموم كقتل القرامطة لكثير من الحجاج، أو بعروض عوارض شخصية على بعض الأشخاص من تلف أو حدوث مرض أو مخوف شخصي، فإن الحكم بوجوب الإعادة فيما تحصل الاستطاعة في الأعوام المتأخرة بعيد جدا مضافا الى سكوت النصوص عن التعرض له مع كثرة الابتلاء به، و الى ما قربه المصنف (قده) في دلالة ما ورد في ان من مات بعد الإحرام و دخول الحرم اجزئه عن حجة الإسلام بناء على عدم التفاوت بين الموت بعد الإحرام و دخول الحرم، و بين زوال الاستطاعة بتلف المال و عدم تخليته السرب و حدوث الأمراض، فمع كون

الحكم هو الاجزاء بعد الإحرام و دخول الحرم و لو لم يأت بباقي الأعمال يكون الحكم به بعد الفراغ عن الأعمال أولى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨١

بل يمكن الاستدلال بتلك الاخبار على الاجزاء بتلف المال بعد الفراغ عن الأعمال بأن يقال: ان الموت بعد الإحرام و دخول الحرم موجب لزوال الاستطاعة البدنية و المالية معا، اما البدنية فظاهر حيث انه بالموت لا يتمكن من أفعال الحج، و اما المالية فلانتقال أمواله بموته الى وارثه خصوصا مع عدم ايصائه بشيء من ماله، بل يمكن ان يقال بالاجزاء إذا تلف المال فى الأثناء أيضا.

لكن الأقوى عدم صحة الاستدلال بهذه الاخبار على الاجزاء فيما إذا تلف المال بعد الفراغ فضلا عما إذا كان التلف فى الأثناء، و ذلك لان الحكم بالاجزاء فيمن مات بعد الإحرام و دخول الحرم وارد فى الموت، و التعدى عنه الى تلف المال أو ما يشترط فى الاستطاعة قياس لا يصح القول به، و ما ذكر من ان الموت موجب لانتفاء الاستطاعة البدنية و المالية معا فاسد: لانصراف الأدلة الدالة على اعتبارهما فى وجوب الحج الى الأحياء، فلا تشمل الأموات مع ان ما فى دعوى انتفاء المالية منها بانتقال مال الميت إلى الورثة من المصادرة حيث ان الانتقال إليهم انما هو بعد خروج الدين و مع استقرار وجوب الحج على من تلف ماله بعد الفراغ من الاعمال قبل إبابه عن الحج لو لم يكن حجة مجزيا عن حجة الإسلام لم ينتقل ما يحج به من أمواله إلى الورثة لكى يصدق عليه التلف و مما ذكرناه يظهر عدم إمكان ان يقال بالاجزاء إذا كان تلف المال فى أثناء الحج، كما لا يصح القول به إذا كان انتفاء الاستطاعة بانتفاء ما يكفيه بعد رجوعه بناء على اعتباره فى الاستطاعة.

و يستدل للثانى بما فى الجواهر من ان اعتبار الاستطاعة فى الإياب فى وجوب الحج يوجب انتفائه عند انتفائها بحيث لو علم بانتفائها انكشف عدم وجوب الحج عليه من أول الأمر قضاء بحكم الشرط، فلو دل دليل على الاجزاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٢

فى هذه الصورة لكان مقتضاه اكتفاء الشارع عما ليس بمأمور به بدلا عنه، و ليس عليه دليل هذا فيما إذا انتفت نفقة الإياب. و اما بالنسبة إلى انتفاء ما يكفيه بعد العود الى وطنه فيمكن ان يقال بعدم اعتبار وجدانه فى هذه الصورة أى فى صورة فقدان ما يكفيه بعد الرجوع فيما إذا كان موجودا، لأن العمدة فى اعتبار وجدانه هو دليل نفى العسر و الحرج و هو لا يدل على اعتباره فى هذه الصورة، لأن نفيهما امتنانى، و اعتباره فى هذه الصورة خلاف الامتنان لاستلزامه عدم الاجتزاء بما اتى به من الحج و وجوب اعادته لو صار مستطيعا فى الأعوام اللاحقة، هذا و لكن الأقوى ما ذهب إليه فى المدارك من القطع بكفاية ما اتى به مستطيعا إلى آخر الأعمال و لو زالت عنه استطاعة الإياب لما أسلفناه، و هذا بخلاف ما إذا لم تكن استطاعة الإياب حاصلة له من الأول حيث لا يجب عليه الحج حينئذ فلو اتى به لم يكن حجة حجة الإسلام كما صرح به العلامة (قده) فى التذكرة بان من تلف ماله قبل عود الحج و قبل مضى إمكان عوده لم يستقر الحج فى ذمته، لأن نفقة الرجوع لا بد منها فى الشرائط انتهى.

### [مسألة (٣٠) الظاهر عدم اعتبار الملكية فى الزاد و الراحلة]

مسألة (٣٠) الظاهر عدم اعتبار الملكية فى الزاد و الراحلة فلو حصل بالإباحة اللازمة كفى فى الوجوب لصدق الاستطاعة، و يؤيده الأخبار الواردة فى البذل فلو شرط احد المتعاملين على الآخر فى ضمن عقد لازم ان يكون له التصرف فى ماله بما يعادل مائة ليرة مثلا وجب عليه الحج و يكون كما لو كان مالكا له.

إباحة تصرف المتصرف فى مال غيره اما تكون لازمة كما إذا كانت مشروطة على احد المتعاملين فى ضمن عقد لازم، أو تكون

جائزة، و على كلا التقديرين فاما تكون من المبيح بالنسبة إلى صرفه في خصوص الحج، أو تكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٣

في صرفه في كلما أراد المتصرف الذي منه الحج، أما الإباحة في صرفه في خصوص الحج فهي الاستطاعة البذلية التي يأتي حكمها، و اما الإباحة في صرفه فيما يشاء ففي وجوب الحج بها و عدمه (وجهان)، مختار المصنف (قده) هو الأول، و استدل له بصدق الاستطاعة مؤيدا بالأخبار الواردة في البذل.

و أورد عليه بان مقتضى إطلاق غير واحد من الاخبار في تفسير الاستطاعة بما إذا كان عنده مال و صحة، أو إذا كان يقدر على ما يحج به كما في صحيح الحلبي، أو إذا كان عنده ما يحج به كما في صحيح ابن عمار، أو يجد ما يجد به كما في خبر آخر و ان كان عدم اعتبار ملكية ما به تحصل الاستطاعة الا ان تقييد الاستطاعة بملك ما به يقدر على الحج في خبر حفص الكناسي في تفسير الاستطاعة بقوله عليه السلام من كان صحيحا في بدنه مخلى سربه له زاد و راحلة فهو ممن يستطيع (إلخ)، حيث ان اللام في قوله عليه السلام -: له زاد و راحلة - يفيد الملك يوجب حمل تلك الأخبار المطلقة عليه فيختص الاستطاعة بملك الزاد و الراحلة إلا فيما يقوم الدليل على عدم اعتباره فيه و هو الاستطاعة البذلية.

لكن الانصاف اندفاعه بدعوى ظهور اللام في مطلق الاختصاص كما في مثل الجل للفرس، فارادة الملكية تحتاج إلى قرينة في المقام، فالمحكم هو الإطلاقات الدالة على مطلق الاختصاص و ان كان على نحو الإباحة في وجوب الحج.

و اما الإشكال عليه بأنه لو قيل بوجوبه عند التمكن من التصرف بالإباحة المالكية للزم القول به عند التمكن منه بالإباحة الشرعية، مع انه ليس بنائهم على الاجتزاء بها في حصول الاستطاعة فلا يجب الاضطهاد و الاحتطاب و أخذن المعدن و نحو ذلك إذا للمكلف ذلك كما في المستمسك، فمدفوع بالفرق بينهما بصدق الاستطاعة بالإباحة المالكية، و عدم صدقها بل صدق تحصيل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٤

الاستطاعة في الإباحة الشرعية، ضرورة أن الاضطهاد و الاحتطاب نوع من الاكتساب، فالحق وجوب الحج بالتمكن من صرف المال في سبيله و لو بإباحة مالكة، و انما قيد المصنف الإباحة باللازمة لما ذهب اليه من المنع عن حصول الاستطاعة بالملكية المترزلة، و قد تقدم في مسألة السابعة و العشرين ان الأقوى تحققها بها مع الوثوق ببقائها الى آخر الأعمال، و عليه فالحق في المقام أيضا حصول الاستطاعة بالإباحة غير اللازمة مع الاطمئنان بعدم رجوع المالك عنها و الله العالم بالأحكام.

### [مسألة (٣١) لو اوصى له بما يكفي للحج]

مسألة (٣٠) لو اوصى له بما يكفي للحج فالظاهر وجوب الحج عليه بعد موت الموصى خصوصا إذا لم يعتبر القبول في ملكية الموصى له و قلنا بملكه ما يرد فإنه ليس له الرد حينئذ.

لو اوصى له بما يكفي للحج فلا إشكال في عدم وجوب الحج على الموصى له قبل موت الموصى لتوقف حصول الملك على موته، و اما بعد موته فعلى القول بعدم اعتبار القبول في الوصية يجب على الموصى له الحج لحصول الملك له بالموت الا ان له الرد لكن لا يجوز عليه الرد حينئذ لوجوب صرفه في سبيل الحج بعد موت الموصى، و على القول باعتبار القبول في الوصية ينبغي القول بعدم وجوب القبول على الموصى له كما لا يجب قبول الهبة من المتهب لكن المصنف استظهر وجوب الحج عليه و وجوب القبول عليه، و لعل نظره (قده) الى صدق الاستطاعة معه و ان احتاج الى القبول، لكن الفرق بين الوصية و بين الهبة بوجوب القبول في الأول دون الأخير مشكل.



## [مسألة (٣٢) إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين عليه السلام في كل عرفة]

مسألة (٣٢) إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين عليه السلام في كل عرفة ثم حصلت لم يجب عليه الحج، بل وكذا لو نذر ان جاء مسافراً ان يعطى الفقير كذا مقدار فحصل له ما يكفي لأحدهما بعد حصول المعلق عليه، بل وكذا إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يصرف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٥

مقداره مائة ليرة مثلاً في الزيارة أو التعزية أو نحو ذلك، فان هذا كله مانع عن تعلق وجوب الحج به، وكذا إذا كان عليه واجب مطلق فوري قبل حصول الاستطاعة ولم يمكن الجمع بينه وبين الحج ثم حصلت الاستطاعة وان لم يكن ذلك الواجب أهم من الحج لان العذر الشرعي كالعقلى فى المنع من الوجوب، واما لو حصلت الاستطاعة أولاً ثم حصل واجب فوري آخر لا يمكن الجمع بينه وبين الحج يكون من باب المزاحمة فيقدم الأهم منهما، فلو كان مثل إنقاذ الغريق قدم على الحج، وحينئذ فإن بقيت الاستطاعة إلى العام القابل وجب الحج عليه فيه والا فلا الا ان يكون الحج قد استقر عليه سابقاً فإنه يجب عليه ولو متسكعاً. وفى هذا المسألة مطالب.

(الأول) ظاهر الأصحاب الاتفاق على انه إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يفعل فى كل عرفة أو فى عرفة معينة مثل عرفة هذه السنة مثلاً عملاً راجحاً لا يجتمع مع الحج كزيارة الحسين عليه السلام ثم حصلت له الاستطاعة بعده لا يجب عليه الحج فى كل عرفة أو فى العرفة المعينة، قال فى المدارك فيما إذا نذر حجاً غير حج الإسلام انه ان تقدم النذر على الاستطاعة وجب الإتيان بالمنذور مع القدرة وان لم تحصل الاستطاعة الشرعية، ولو اتفق حصول الاستطاعة قبل الإتيان بالحج المنذور قدم حجة الإسلام ان كان النذر مطلقاً أو مقيداً بما يزيد عن تلك السنة أو بمغايرها، لان وجوبها على الفور بخلاف المنذورة على هذا الوجه والا قدم النذر لعدم تحقق الاستطاعة فى تلك السنة لأن المنع الشرعي كالمانع العقلى انتهى ما نريد نقله عن المدارك، وهو المرضى عند صاحب الجواهر (قده).

وقد حكى عنه انه كان ينذر زيارة الحسين عليه السلام فى يوم عرفة قبل مجيئى أشهر الحج لئلا يصير الحج عليه واجباً و يمنعه عن الاشتغال بتصنيف الجواهر بناء على عدم دخل الاستطاعة الحاصلة قبل أشهر الحج فى صيرورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٦

الحج فى أيامه ذا ملاك لكى يجب عليه حفظها و حرم عليه تفويتها، بل الدخيل فى ملاكه هو الاستطاعة فى أشهر الحج و لذا كان يقدم نذر الزيارة فى عرفة على أشهر الحج ان يتقدم على الاستطاعة الموجبة للحج و هى الاستطاعة الحاصلة فى أشهره، و المختار عند بعض مشايخنا (قده) [١] هو انحلال النذر المتقدم على الاستطاعة بسبب الاستطاعة الحاصلة بعده و ذلك لوجوه.

منها انه إذا تزامم الواجبان المشروطان بالقدرة شرعاً فمع تساويها فى الاشتراط يقدم الأسبق منهما زماناً، و مع الاختلاف بينهما يكون أحدهما دون الآخر مشروطاً بشرط آخر زائداً عن اشتراطه بالقدرة كما إذا كان مشروطاً بان لا يكون مخالفاً مع الكتاب كالشرط الواقع فى ضمن العقد من البيع و نحوه، أو بان يكون متعلقاً راجحاً كالنذر و العهد و نحوهما، فان ما لا يكون مشروطاً بهذا الشرط الزائد يقدم عليه لكونه مطلقاً عن ذاك الشرط، فتكون النسبة بينه و بين ما يكون مشروطاً بهذا الشرط الزائد كالنسبة بين الواجب المطلق و الواجب و المشروط فى وجوب تقديم المطلق على المشروط و وجوب النذر الحج كليهما مشروطاً بالقدرة شرعاً، و يزيد النذر فى اعتبار كون العمل المنذور راجحاً شرعاً حين العمل مع قطع النظر عن تعلق النذر به بدون الحج حيث ان وجوبه مطلق عن ذاك الاشتراط شرعاً.



و منها انه يعتبر فى انعقاد النذر حدوثا، و فى بقاءه بعد انعقاده ان لا يكون متعلقه مفوتا لواجب و لا مستلزما لحرام مع قطع النظر عن تعلق النذر به بمعنى انه لا يكون متعلقه لو لا النذر مما يوجب تفويت الواجب أو مستلزما لارتكاب المحرم، فإذا نذر قبل حلول شوال زيارة الحسين عليه السلام فى يوم العرفة و صار مستطيعا فى أشهر الحج بحدوثها فيها أو ببقائها إليها لو كانت متحققه قبلها يكون الحج تام الملاك بتحقيق الاستطاعة فى أشهره، إذ الاستطاعة بجميع ما يعتبر فيها حاصله فى أشهر الحج حينئذ و لا مانع عنها فيما تقتضيه من وجوب

[١] نائينى (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٧

الحج الا نذر زيارة العرفة، فزيارة العرفة حينئذ مفوته للحج التام الملاك لو لا نذر الزيارة، فصحة نذرهما متوقفة على ان لا يكون متعلق النذر مفوتا للواجب، و عدم مفويته يتوقف على صحة نذره إذ لو لا صحته لكان المتعلق مفوتا لحج تام الملاك، فيتوقف صحة النذر على ان لا يكون متعلقه مفوتا، و يتوقف عدم مفويته على ان يكون صحيحا و هذا دور ظاهر.

و منها ان الرجحان المعتبر فى متعلق النذر هو الرجحان حين العمل لا- حين النذر فلو كان المتعلق راجحا حين النذر و صار مرجوحا حين العمل بطر و عنوان عليه موجب لمرجوحيته فينحل النذر كما إذا نذر صوم يوم مثلا فنهاه والده عنه، أو استدعى مؤمن تركه حيث انه بالنهى عنه أو باستدعاء مؤمن تركه يصير فعله مرجوحا، و وجه اعتبار الرجحان حين العمل ظاهر إذا المعتبر انما هو رجحان العمل فلا بد ان يكون راجحا حين ما يتحقق لا حين ما يتحقق إنشاء النذر، و يمكن إرجاع هذه الوجوه الى وجه واحد بان يقال المعتبر فى صحة النذر هو رجحان متعلقه رجحانا ناشيا من غير ناحية تعلق النذر به، و لا يكفى فى صحته رجحانه من ناحية النذر كيف و الا يلزم صحة نذر كل مباح بل مكروه، حيث انه يصير راجحا من قبيل تعلق النذر به و لا رجحان لزيارة الحسين عليه السلام فى يوم عرفة إذا كانت مفوته لحج التام الملاك بتمامية الاستطاعة اليه.

و أورد عليه فى المستمسك بان ما ذكر يجرى مثله فى وجوب حج الإسلام فى الفرض، فإن استطاعة المعتبرة فى وجوب حج الإسلام يجب ان تكون حاصله مع غض النظر عن وجوب الحج، و فى المقام إذا غض النظر عن وجوب الحج ترتفع الاستطاعة بالنظر انتهى.

و فيه ما لا يخفى، فان المفروض ان وجوب النذر و الحج كلاهما مشروطان بالقدرة شرعا، لكن لوجوب الوفاء بالنذر شرط آخر مختص به و هو رجحان المتعلق حين العمل و لا يكون وجوب الحج مشروطا شرعا برجحان الحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٨

لو لا- وجوبه و ان كان يحصل له الرجحان بسبب وجوبه، فيكون التراحم بينهما من باب التراحم بين الواجب المطلق و هو الحج بين الواجب المشروط و هو المنذور، فوجوب الحج يمنع عن بقاء وجوب المنذور و يوجب انحلال النذر بمعنى انه يرفع الرجحان عن المنذور لو لا- النذر لكن وجوب الوفاء بالنذر لا يؤثر فى تغيير موضوع وجوب الحج و تحوله عما هو دخيل فى موضوعيته بعد اشتراكها معا فى اشتراط وجوبهما بالقدرة شرعا، و هذا مما لا غبار عليه و ان كان كلام فهو فى صيرورة زيارة العرفة مرجوحا بسبب كونها مفوتا للحج فى أيامه و هى ممنوعة، لأن المرجوحية بسبب المفوتية تدور مدار الكسر و الانكسار فى الملاك و هما لا- يقعان فى المتراحمين بسبب التراحم و لو بين المهم و الأهم، بل المهم باق على ما هو عليه من الملاك كما فى غير مورد المزاحمة، و لذا يصح الإتيان به بداعى الملاك، بل بالأمر الترتيبى المستفاد من ناحية بقاء الملاك، فزيارة العرفة المزاحمة مع الحج باقية على ما هى عليه لو لا المزاحمة من الرجحان، و لا تصير مرجوحه بسبب كونها مفوته للحج، و ان

كان تارك الحج عاصيا بتركه للحج لكن لا عصيان له بالاشتغال بالزيارة كما لا يخفى.

و نتيجة ذلك صحة نذرها، و مع صحته ترتفع الاستطاعة الشرعية للحج و ينتفى وجوبه بانتفاء الاستطاعة عنه، إذا المانع الشرعي كالمانع العقلي هذا إذا كان النذر مقدما على الاستطاعة بالزمان و لو تأخر عنها فلا ينعقد بعد وجوب الحج بالاستطاعة عليه لاشتراط وجوبه بالقدرة على متعلقه شرعا، و وجوب الحج بسبب تحقق الاستطاعة رافع للقدرة عنه، حيث ان العذر الشرعي كالعذر العقلي.

(المطلب الثاني) في انه إذا نذر ان جاء مسافرة ان يعطى الفقير ألف درهم مثلا قبل ان يحصل له الاستطاعة فحصل المعلق عليه و جاء مسافرة ثم حصل له ألف درهم الذي يكفيه للحج كما انه يكفيه للنذر يجب عليه صرفه في النذر لصيرورة المنظور دينا في ذمته، و قد تقدم في مسألة السابعة عشر منع الدين الذي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٩

مطالب به في حصول الاستطاعة بما يجب عليه أدائه في الدين، و المقام من هذا القبيل، حيث انه قبل حصول المال له أوجب على نفسه إعطاء هذا المقدار الى الفقير عند حصول المعلق عليه، و قد حصل المعلق عليه أيضا قبل حصوله فيكون حصوله له من حال اشتغال ذمته بصرف مقداره في النذر فيكون مانعا عن حصول الاستطاعة به لعدم تمكنه من صرفه في سبيل الحج مع وجوب صرفه في النذر.

(المطلب الثالث) في انه إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يصرف مائة ليرة مثلا في الزيارة أو التعزية ثم حصل له مائة ليرة مع إمكان صرفها في سبيل الحج أو النذر، فالحكم فيه كالحكم في المطلب الثاني من وجوب صرفها في النذر و عدم حصول الاستطاعة الشرعية بها لعدم تمكنه من صرفها في سبيل الحج شرعا مع وجوب صرفها في النذر.

(المطلب الرابع) في انه إذا كان عليه واجب مطلق فوري قبل حصول الاستطاعة و لم يمكن الجمع بينه و بين الذهاب الى الحج ثم حصلت الاستطاعة و الحكم فيه هو صرف وقته في الإتيان بذلك الواجب الفوري، و عدم وجوب الحج عليه لعدم الاستطاعة الشرعية لعدم تمكنه من صرف وقته في الذهاب الى الحج لوجوب الإتيان بذلك الواجب فورا و لو لم يكن أهم، لأن الأمر عند الدوران بين الواجب المطلق و الواجب المشروط بالقدرة شرعا هو تقديم الواجب المطلق لكون وجوبه مزيلا للشرط الشرعي للوجوب المشروط، فيسقط وجوبه بزوال شرطه، لان العذر الشرعي و هو وجوب ذاك الواجب المطلق فورا كالعقلي في المنع من وجوب الواجب المشروط و ازالة شرط وجوبه، من غير فرق بين ان يكون أهم من الحج أم لا، هذا إذا كان حصول الاستطاعة مشروطا بخلو الذمة عن واجب آخر لا يجتمع مع الحج في الزمان، و الا فيقع معهما التراحم كما سيأتي.

(المطلب الخامس) لو حصلت الاستطاعة أولا ثم حصل واجب فوري

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٠

آخر لا يمكن الجمع بينهما، فالذي عليه المصنف (قده) في المتن هو دخول المقام في باب التراحم، و قال فيقدم الأهم منهما و لو كان هو المتأخر مثل إنقاذ الغريق، فإنه يقدم على الحج، و حينئذ فإن بقيت الاستطاعة لعام القابل وجب الحج فيه و الا فلا، و لم يذكر حكم المقام فيما إذا لم يكن أحدهما أهم و انه هل هو تقديم المتقدم منهما زمانا أو هو التخيير.

و لا- يخفى ان حكمه بدخول المقام في باب التراحم لا يجتمع مع حكمه بتقديم ذاك الواجب المطلق إذا تقدم حصوله على حصول الاستطاعة لأن المنشأ في تقديمه على الحج و لو لم يكن أهم منه هو تفيد حصول الاستطاعة بعدم وجوب ذاك الواجب و الا- لكان مانعا عن حصول الاستطاعة، لأن المانع الشرعي كالمانع العقلي، و من المعلوم انه إذا كان تقدمه على الاستطاعة مانعا عن حصولها لأجل اشتراطها بعدمه يكون حصوله بعد حصول الاستطاعة مانعا عن بقائها لأجل الاشتراط

المذكور مع ان بقائها إلى آخر الاعمال شرط في وجوب الحج كما تقدم، و الحق عدم اعتبار خلو الذمّة عن واجب آخر في تحقق الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحج كما ان وجوب الواجب المطلق ليس مشروطا بعدم وجوب الحج فيقع التراحم بينهما حينئذ و يقدم الأهم منهما و لو كان هو المتأخر، و مع التساوى يقدم الأسبق منهما زمانا و لا يحكم بالتخير كما حقق في باب التراحم من الأصول، و مما ذكرناه يظهر انه مع سبق وجوب الواجب الآخر على حصول الاستطاعة يقدم الحج عليه إذا كان الحج أهم و لا يقدم ذاك الواجب فيما إذا كان الحج أهم.

### [مسألة (٣٢) النذر المعلق على أمر قسمان]

مسألة (٣٢) النذر المعلق على أمر قسمان تارة يكون التعليق على وجه الشرطية كما إذا قال ان جاء مسافري فله على ان أزور الحسين عليه- السلام في عرفه، و تارة يكون على نحو الواجب المعلق كان يقول لله على ان أزور الحسين عليه السلام في عرفه عند مجيئي مسافري، فعلى الأول يجب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩١

الحج إذا حصلت الاستطاعة قبل مجيئي مسافره، و على الثاني لا- يجب فيكون حكمه حكم النذر المنجز في انه لو حصلت الاستطاعة و كان العمل بالنذر منافيا لها لم يجب الحج سواء حصل المعلق عليه قبلها أو بعدها، و كذا لو حصل معا لا يجب الحج من دون فرق بين الصورتين و السر في ذلك ان وجوب الحج مشروط و النذر مطلق فوجوبه يمنع من تحقق الاستطاعة. لعل ما افاده المصنف (قده) في هذه المسألة مبنى على تصويره صحة الواجب المعلق، و توضيح ذلك انه تحقق في الأصول ان الواجب ينقسم الى المطلق و المشروط، و المراد بالمشروط هو ما كان وجوبه مشروطا بشيء بحيث لو لا ذلك الشيء لم يكن الواجب واجبا فعليا من غير فرق بين كون هذا الشيء الذي أخذ شرطا للوجوب مقدورا أو غير مقدور، لكن في المقدور منه يكون اشتراط الوجوب بوجوده لأجل دخله في ملاكك وجوب الواجب بحيث لولاه لما كان الواجب ذا ملاكك كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، و في غير المقدور منه يكون الوجوب مشروطا به سواء كان دخيلا- في الملاكك أو كان دخيلا في حسن الخطاب.

و المطلق هو ما يكون في مقابل المشروط و هو ما لا يكون مشروطا بوجود شيء معين و لا بعدمه، و لا محالة يجب ان يكون ذاك الشيء مما لا مدخلية له في الملاكك و لا في حسن الخطاب، ثم ان غير واحد من الأعظم قسم الواجب المطلق الى المنجز و المعلق، و المراد من المنجز عندهم ما كان الوجوب و الواجب كلاهما حاليا كوجوب الصلاة عند حلول الوقت، و من المعلق ما كان الوجوب حاليا و الواجب استقباليا كوجوب الصلاة قبل دخول وقتها، و وجوب الحج قبل أيام نسكه و وجوب الصوم قبل طلوع الفجر، و المستظهر من عبارة الفصول هو الواجب الموقت المقيّد بالزمان لكنه عممه في طي عبارته بكل مقيّد بأمر غير مقدور و لو كان غير الزمان، بل عممه أخيرا إلى المقيّد بالأمر المقدور أيضا، و منشأ ذهابهم الى هذا التقسيم هو الضرورة في الالتزام بوجوب بعض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٢

مقدمات الواجب الموقت قبل حلول وقته كغسل الجنب قبل طلوع الفجر للصوم في يومه، و كالخروج مع الرفقة الأخيرة قبل حلول أيام الحج إذا كان الحج في أيامه متوقفا عليه، و كتحصيل الطهارة قبل الوقت لمن يعلم بعدم تمكنه منها بعده و نظائر ذلك.

هذا بيان المراد من الواجب المعلق بحسب الثبوت، واما طريق إثباته فباختلاف التعبير في مقام الإثبات فإن قال إذا استطعت يجب عليك الحج فالواجب مشروط، و ان قال المستطيع يجب عليه الحج فالواجب معلق، و قد استوفينا الكلام في بطلان ذلك في الأصول و أثبتنا كون المعلق قسما من الواجب المشروط لا الواجب المطلق، و أوضحنا وجوب تلك المقدمات الوجودية قبل مجيئ وقت الواجب الموقت من ناحية حكم العقل بوجوبها الشرعى الأصلي النفسى الذى نتيجه الحكم التبعي الغيرى المقدمى على طريق تميم الجعل.

إذا تبين ذلك فنقول ما ذكره المصنف (قده) في هذه المسألة من تقسيم النذر المعلق على أمر الى ما كان التعليق على وجه الشرطية، أو كان على نحو الواجب المعلق مبنى على القول بصحة الواجب المعلق، و لعل صحته مختاره، و اما على القول ببطلانه فلا فرق بين التعبيرين حيث ان مآل القضية الشرطية إلى القضية الحملية و بالعكس، و ان كل أمر غير مقدور إذا كان له دخل فى الملك أو فى حسن الخطاب يجب ان يؤخذ مفروض الوجود و يجعل المقدور متعلق الأمر على تقدير وجود ذاك الأمر الذى هو غير مقدور، و هذا هو معنى اشتراط الوجوب بوجوده سواء عبر فى مقام الإثبات بالقضية الشرطية أو الحملية، نعم بين القضيتين فرق فى إحراز دخل ذاك الأمر غير المقدور فى الملاك، أو فى حسن الخطاب، فالمستفاد من القضية الشرطية هو دخل ذاك الأمر فى الملاك، و من الحملية هو دخله فى حسن الخطاب، و اما فى اشتراط الوجوب بوجوده فهما سيان فى الدلالة عليه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٣

و على ذلك فالحكم فى صورتين أى فى صورة إنشاء الحكم على نحو القضية الشرطية أو على نحو القضية الحملية هو وجوب تقديم الأهم منهما لو كان أحدهما أهم و لو كان هو المتأخر، و مع عدمه وجوب تقديم المتقدم منهما و لو كان هو المتأخر، و التخيير مع تقارنهما فى الزمان.

### [مسألة (٣٣) إذا لم يكن له زاد و راحلة و لكن قيل له]

مسألة (٣٣) إذا لم يكن له زاد و راحلة و لكن قيل له حج و على نفقتك و نفقة عيالك و جب عليه، و كذا لو قال حج بهذا المال و كان كافيا له ذهابا و إيابا و لعياله فتحصل الاستطاعة ببذل النفقة كما تحصل بملكها من غير فرق بين ان يبيحها له أو يملكها إياه، و لا- بين ان يبذل عينها أو ثمنها، و لا بين ان يكون البذل واجبا عليه بنذر أو يمين أو نحوهما أولا، و لا بين كون البذل موثوقا به أولا- على الأقوى، و القول بالاختصاص بصورة التمليك ضعيف كالقول بالاختصاص بما إذا و جب عليه أو بأحد الأمرين من التمليك أو الوجوب، و كذا القول بالاختصاص بما إذا كان موثوقا به كل ذلك لصدق الاستطاعة و إطلاق المستفيضة من الاخبار، و لو كان له بعض النفقة فبذل له البقية و جب أيضا، و لو بذل له نفقة الذهاب فقط و لم يكن عنده نفقة العود لم يجب، و كذا لو لم يبذل نفقة عياله إلا- إذا كان عنده ما يكفيهم الى ان يعود أو كان لا يتمكن من نفقتهم مع ترك الحج أيضا.

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) المدار فى الاستطاعة الموجبة للحج هو وجود ما يحج به و تمكنه من صرفه فى سبيله سواء كان بالملك أو بالبذل إجماعا كما حكى عن الخلاف و الغنية و ظاهر التذكرة و المنتهى، و فى الجواهر احتمال كونه إجماعا محصلا.

و يدل عليه من النصوص صحيح محمد بن مسلم المحكى عن توحيد الصدوق قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله

عز و جل و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً- قال عليه السلام: يكون له ما يحج به قلت فمن عرض عليه الحج فاستحى قال هو ممن يستطيع الحج.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٤

و خبر ابى بصير عن الباقر عليه السلام عن رجل عرض عليه الحج فاستحى أ هو ممن يستطيع الحج؟ قال عليه السلام: نعم، و مرسل المفيد فى المقنعة من عرضت عليه نفقة الحج فاستحى فهو ممن ترك الحج مستطيعا اليه السبيل، و خبر أبى أسامة عن زيد المروى عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السلام فى قول الله عز و جل: وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا- قال سئلته ما السبيل قال:

يكون له مال يحج به قلت أ رأيت ان عرض عليه ما يحج به فاستحى من ذلك، قال: هو ممن استطاع اليه سبيلا، قال: و ان كان يطيق المشى بعضا و الركوب بعضا فليفعل، قلت أ رأيت قول الله: و من كفر أ هو فى الحج؟ قال: نعم هو كفر بالنعم، و قال: من ترك، و خبر معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل لم يكن له مال فحج به رجل من اخوانه هل يجزيه ذلك عن حجة الإسلام أم هى ناقصة؟ قال عليه السلام: بل هى تامة، و الاعتراض على الاستدلال به بأن الاجزاء عن حجة الإسلام أعم من الوجوب غير سديد لظهوره فى كون الاجزاء لتماميته، و انه ليست حجة ناقصة و هى تتوقف على حصول الاستطاعة باحجاج بعض اخوانه به كما يدل عليه قوله عليه السلام: بل هى حجة تامة، و لم يجبه بالاجزاء حيث انه دليل على كون حجه هو بنفسه حجة الإسلام لا انه غيرها و يكون مجزيا عنها.

و بالجملة فلا إشكال فى دلالة هذه الاخبار على حصول الاستطاعة بالبذل فى الجملة، فهذه الاخبار مع الإجماع المحكى القريب الى المحصل كاف فى إثباته.

(الأمر الثانى) قال فى الجواهر مازجا مع متنه لو بذل له زاد و راحلة و نفقة له بان استصحب فى الحج و اعطى نفقة لعياله، أو قيل له حج و على نفقتك ذهابا و إيابا و نفقة عيالك، أو لك هذا تحج به و هذا لنفقة عيالك، أو أبذل لك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٥

استطاعتك للحج، أو نفقتك للحج و للإياب و لعيالك، أو لك هذا لتحج بما يكفيك منه و تنفق بالباقي على عيالك و نحو ذلك و جب عليه الحج من حيث الاستطاعة انتهى، و الى ذلك ينظر المصنف (قده) فى قوله: إذا لم يكن له زاد و راحلة و لكن قيل له (إلخ)، و العبارة الجامعة للجميع هى ما تفرع بقوله (قده) فتحصل الاستطاعة ببذل النفقة كما يحصل بملكها فكما لا يعتبر فى حصول الاستطاعة تملك عين الزاد و الراحلة، و ان فسرت فى بعض الاخبار بهما بل يكفى فى حصولها ملكه لثمنها كذلك لا يعتبر فى حصولها ملك عينهما أو قيمتهما بل يكفى فى حصولها تمكن المسير الى الحج و لو ببذل الباذل نفقته و صيرورته متمكنا بما يتمكن منه لو كان مالكا لها، كما يدل عليه التعبير فى غير واحد من الاخبار بان يكون عنده مال، أو ان يجد ما يحج به، أو ان يقدر على ما يحج به.

و دعوى ظهوره هذه العبارات فى كونه مالكا له بعيدة و لا موجب لتقييدها بما يدل على كون حصول الاستطاعة بملك الزاد و الراحلة، بل لعل دعواها فى تقييد الأخبار المتقدمة الدالة على حصولها بالبذل لعلها غير مسموعة لكونها اجتهاد فى مقابل النص كما هو واضح.

(الأمر الثالث) لا فرق فى وجوب الحج على المبدول له بالبذل بين ان يبيع الباذل له، أو بملكها إياه لإطلاق الأخبار المتقدمة، و معاهد الإجماعات المحكية خلافا لظاهر ما يحكى عن الحلّى (قده) من اختصاص الوجوب بما إذا كان البذل على وجه التمليك. و فيه انه تقييد للنصوص من غير دليل بل يمكن الإشكال فى وجوب الحج عليه إذا كان على وجه التمليك لاحتياجه الى القبول

و لا يجب عليه، لانه اكتساب لا يجب للحج لكونه شرطاً للوجوب، و لذا قال العلامة في محكى المختلف: بل لو وهب المال لم يجب القبول و ان أمكن القول بوجوب قبوله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٦

لان قبوله حينئذ من شرائط الواجب لا الوجوب لكون المعبر في شرط الوجوب هو التمكن من المسير الى الحج بسبب البذل و لو كان على نحو التمليك و هو يحصل بإنشاء الهبة من الباذل و لو لم يحصل القبول من المبذول له، و على هذا فيفرق بين هبة الباذل لأجل الصرف في سبيل الحج، و بين هبته مطلقاً عن قيد الصرف فيه بوجوب القبول في الأول دون الأخير، فاللازم حينئذ وجوب الحج بالبذل مطلقاً و لو كان على وجه التمليك لوجوب القبول على المبذول له للحج لحصول الاستطاعة بنفس إيجاب الهبة من الباذل قبل صدور القبول من المبذول له، و إذا وجب عليه الحج يجب عليه القبول لكون قبوله حينئذ من شرائط الوجود لا الوجوب.

(الأمر الرابع) لا فرق في وجوب الحج على المبذول له بالبذل بين ان يكون المبذول عين الزاد و الراحلة، و بين ان يكون من أثمانهما لإطلاق النصوص و الفتاوى خلافاً لما في المسالك حيث خصص الوجوب بما إذا كان المبذول عين الزاد و الراحلة، و قال و يشترط بذل عين الزاد و الراحلة فلو بذل له أثمانهما لم يجب القبول، و كذا لو نذر لمن يحج و أطلق ثم بذله لمعين أو وصى بمال لم يحج ثم بذله كذلك لان ذلك متوقف على القبول و هو شرط للواجب المشروط فلا يجب تحصيله انتهى.

و فيه ما لا يخفى لأنه إذا اعتبر في بذل الأثمان القبول في حصول الاستطاعة يعتبر في حصولها في بذل أعيانها أيضاً، فالتفكيك بين أعيانها و بين أثمانها بتوقف حصول الاستطاعة في بذل أثمانها دون أعيانها لا وجه له، اللهم الا ان يكون نظره (قده) انه في بذل الأعيان تحصل الاستطاعة بنفس البذل فلا يحتاج الى القبول، و في بذل أثمانها يحتاج الى شراء الزاد و الراحلة و هو يحتاج إلى صيرورة الأثمان ملكاً للمبذول، فيحتاج الى القبول و لا يجب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٧

قبوله لانه نوع من الاكتساب غير الواجب للحج، و لكنه يرد عليه بعد تمامية إطلاق النصوص بحصول الاستطاعة ببذل الأثمان بإمكان تصويره اما بالشراء للباذل بالوكالة عنه ثم التصرف فيه بالصرف في سبيل اباحة منه مثل صرف ما يبذل من أعيانها لو كان المبذول هو العين، و اما الشراء لنفسه بالطريق الاعوجاجي على ما قرر في تصوير صحة البيع للمأذون بمال الآذن حسبما حقق في محله.

(الأمر الخامس) لا فرق في وجوب الحج عند حصول الاستطاعة بالبذل بين ان يكون البذل واجبا على الباذل بنذر أو يمين أو نحوهما، و بين ان يكون كذلك للإطلاق المذكور في النصوص و الفتاوى، و المحكى عن التذكرة اعتبار وجوب البذل على الباذل بنذر و شبهه حذراً من استلزام تعليق الواجب بغير الواجب، و حكى عن جامع المقاصد أيضاً حيث يقول في وجوب الحج بمجرد البذل (قولان) أصحابهما انه ان كان على وجه لازم كالنذر وجب و الأثم يجب.

و فيه أولاً- النقص بالاستطاعة الملكية حيث انها يحتمل ذهابها بذهاب المال في الأثناء بغضب أو تلف أو منع من السير و نحو ذلك، و الاكتفاء فيها باستصحاب بقاء الاستطاعة إلى آخر العمل فيجب الشروع فيه ظاهراً مشترك بين الاستطاعة الملكية و البذلية.

و ثانياً انه مع وجوب البذل لا ينفع في إثبات وجوب الحج بالبذل الواجب واقعا لإمكان رجوع الباذل عن بذله بامتناعه عن إدامته الى آخر العمل عصياناً و مع رجوعه كذلك فلا ينفع وجوبه عليه في بقاء استطاعة المبذول إلى آخر العمل إذ الاستطاعة تحصل بالبذل الخارجى إلى آخر العمل و لو لم يكن واجبا لا- بالبذل الواجب على الباذل و لو لم يتحقق منه في الخارج، و لعل نظر

القائل باعتبار وجوب البذل في حصول الاستطاعة هو حصول الاطمئنان به للمبذول له فيرجع الى القول باعتبار الوثوق في البازل و هو كما ترى من ان الوجوب على البازل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٨

لا يورث الاطمئنان للمبذول له، و انه لا دليل على اعتباره لو فرض حصوله من وجوبه على البازل.

و ثالثا المنع عن بطلان تعليق الواجب بغير الواجب إذ لم يقيم على بطلانه دليل من النقل و العقل، و رابعا انه على فرض تسليم بطلان التعليق فإنما يسلم في الواجب المستقر لا في غير المستقر منه، حيث انه يجب على الفاعل الشروع فيه فان بقيت الاستطاعة إلى آخر العمل يكشف عن صحة عمله و كون حجه حج الإسلام من المستطيع، و ان زالت في الأثناء يستكشف انه لا يكون حجة الإسلام من المستطيع، و بذلك يظهر الجواب الحلي عن ذلك و عن وجوب الشروع في الحج في الاستطاعة الملكة مع احتمال زوالها في الأثناء، و حاصله هو الوجوب الظاهري المتوقف إحراز كونه واقعا ببقاء الاستطاعة إلى آخر العمل ببقاء المال كذلك في الاستطاعة الملكية، و بقاء البازل على بذله و عدم إمساكه عنه في الاستطاعة البذلية.

(الأمر السادس) ظاهر إطلاق النصوص المتقدمة و معاقد أكثر الإجماعات عدم اعتبار الوثوق بالباذل بالبقاء على بذله الى آخر الاعمال، لصدق الاستطاعة مع عدمه كما في الاستطاعة المالية حيث لا يعتبر في صدقها الاطمئنان ببقائها الى آخر العمل، خلافا لما في المدارك حيث نفى البعد عن اعتباره، و قال لا يبعد اعتبار الوثوق بالباذل لما في التكليف بالحج بمجرد البذل مع عدم الوثوق بالباذل من التعرض للخطر على النفس المستلزم للحرص العظيم و المشقة الزائدة و كان منفيًا انتهى.

و قال في الجواهر قد يقال باعتبار الطمأنينة بالوفاء أو بعدم الظن بالكذب حذرا من الضرر و الخطر عليه، و للشك في شمول أدلة الوجوب له ان لم تكن ظاهرة في خلافه بل لعل ذلك كذلك و ان وجب على البازل الى آخر ما ذكره

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٩

هاهنا، و الحق ان يقال: بعدم التفاوت في ذلك بين الاستطاعة المالية و الاستطاعة البذلية فكما انه في الاستطاعة المالية يصير الحج واجبا على المستطيع و ان لم يعلم باستطاعة كذلك في الاستطاعة البذلية، و كما ان الاستطاعة المالية بوجودها الحدوثي و البقائي الى انتهاء ما يعتبر منها في وجوب الحج من نفقته و نفقة عيالاته و ما ينفقه في ذهابه و إيباه و ما يكفيه بعد العود كذلك في الاستطاعة البذلية الا ما استثنى مما يأتي، و كما انه في الاستطاعة المالية يجب عليه الذهاب الى الحج عند الشك في بقاء استطاعته الى ما يعتبر بقاءها إليه كذلك في الاستطاعة البذلية، و كما انه في الاستطاعة المالية لا يحتاج الى الوثوق و الاطمئنان ببقائها فكذلك في الاستطاعة البذلية، و كما انه عند تبين انتفاء الاستطاعة المالية فيما يعتبر بقاءها ينكشف عدم وجوب الحج بها إذا كان الحج في عام الاستطاعة فكذلك في الاستطاعة المالية، و كما انه عند انكشاف بقاءها إلى آخر ما يعتبر بقاءها ينكشف وجوب الحج عليه فلو تركه و الحال هذه يجب عليه الحج في العام القابل فورا فورا و لو متسكعا فكذلك في الاستطاعة البذلية، و كما انه في الاستطاعة المالية لا- يجب عليه الاقدام بالمسير مع خوفه في الذهاب على نفسه أو فيما لا- يصح الاقدام عليه فكذلك في الاستطاعة البذلية.

و بالجمله فالمدعى هو عدم الفرق بين الاستطاعتين في ذلك، و السر في ذلك كون العبرة في الاستطاعتين في إيجاب الحج بهما هو التمكن من المسير الى الحج بوجود ما يحج به عنده اما بالملك أو بالبذل، فيكون حكم المبذول حكم المملوك فيما يجب به الحج و ما لا- يجب و ما يعتبر منها في وجوبه و حكم صورة انكشاف تحققها أو عدم تحققها من غير اختلاف بينهما أصلا.

(الأمر السابع) المعروف عندهم من غير خلاف يعرف انه لو كان له بعض النفقة فبذل له البقية بحيث صار مستطيعا من مجموع

ما عنده، و مما بذل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٠

له مع عدم كفاية كل واحد منهما منفردا عن الآخر فى حصولها لوجب عليه الحج بل الظاهر عن غير واحد منهم إرساله مراسل المسلمات حيث لم يتعرضوا لإشكال أو نقل خلاف فيه، قال فى المسالك و انما يتوقف الوجوب على بذل جميع ما ذكر إذا لم يملك المبدول له شيئا زائدا على المستثنيات و إلا- كفى فيه بذل ما يحصل به الكفاية مضافا الى ماله (انتهى)، و يمكن الاستدلال لذلك بوجوه.

(منها) دعوى الأولوية، قال فى المدارك لو وجد بعض ما يلزمه الحج و عجز عن الباقي فبذل له ما عجز عنه و جب عليه الحج لانه ببذل الجميع مع عدم تمكنه من شيء أصلا يجب عليه فمع تمكنه من البعض يكون الوجوب اولى انتهى ما فى المدارك، و تبعه صاحب الجواهر (قده) فى ذلك حيث يقول: لا فرق فى الوجوب بين بذل الجميع للفاقد و بين بذل البعض لمن كان عنده ما يكمله ضرورة أولويته من الأول فى الحكم انتهى، و لا يخفى أن الأولوية المذكورة و ان لم تكن قابلة للإنكار لكن كونها بمثابة موجبة للقطع بالحكم فيما تفرع عليه مشكل بل هى بالأولوية الظنية أشبه.

(و منها) دلالة ثبوت الحكم بوجوب الحج عند تحقق الاستطاعة المالية و البذلية على وجود جامع بينهما المنطبق على كل واحد منهما نظير الحكم بالتخيير فى افراد خصال الكفارة، حيث يستكشف منه وجود الجامع بينها فيدل على ثبوته بتحقق الاستطاعة بهما على نحو التبعض، و فيه ان ثبوت الوجوب بحصول الاستطاعة بكل واحد من المالية و البذل منفردا الكاشف عن وجود جامع بينهما لا يدل على ثبوته بتبعض حصول الاستطاعة من المالية و البذلية، كما ان وجود الجامع بين الخصال لا يدل على جواز الاكتفاء بإخراج بعض من كل واحد من الخصال بان يعتق ثلث عبد و يصوم عشرين يوما و يطعم عشرين مسكينا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠١

(و منها) الاستدلال بإطلاق نصوص البذل فإنه يصدق ببذل التتمه كما يصدق ببذل الجميع، و فيه ان اخبار البذل منصرف الى بذل الجميع و ليس لها إطلاق يشمل بذل البعض، (و منها) ما هو الحق عندى من ان الاستفادة من النصوص الواردة فى الاستطاعة و اخبار البذل هو كون الشرط لوجوب الحج هو وجدان ما يحج به و التمكن من صرفه فى مصارف الحج سواء كان بالملك أو بالبذل و لا يرد عليه بأنه لو كان المراد من الاستطاعة المالية القدرة على المال لوجب قبول الهبة لحصول القدرة بمجرد إنشاء التمليك، لأن فى هبة نفقة الحج يحتاج التمكن من تصرف المتهب فى مصارف الحج الى قبوله الهبة و هو نوع اكتساب لا يجب للحج، و بعبارة أوضح فى بذلك النفقة تحصل القدرة بنفس البذل من غير حاجة الى قبول المبدول له، فى هبتها يكون المصروف مال المتهب و قدرة المتهب على صرف ماله الذى وهبت الواهب إياه تتوقف على قبوله للهبة، فمجرد إنشاء التمليك لا يحصل للمتهب القدرة على صرف ماله الذى صار مالا له فى الحج، نعم هو قادر على تحصيل القدرة فى صرف ماله فى الحج بالقدرة على القبول مع انه يجب عليه القبول فيما إذا كانت هبة الواهب مختصة بصرف المتهب فى خصوص مصرف الحج، بل فيما إذا كان مطلقه مع التصريح بالإطلاق مع ما فى عدم وجوب القبول فيما إذا كانت الهبة مطلقه عن قيد الإطلاق و التقييد بصرف المال الموهوب فى سبيل الحج.

(الأمر الثامن) لو بذل له نفقة الذهاب و لم يكن عنده نفقة العود لم يجب عليه الحج لاعتبار نفقة العود فى تحقق الاستطاعة كما تقدم سواء كانت الاستطاعة مالية أو بذلية، بل اللازم تحقق الاستطاعة بكلمة يعتبر فى المالية فى الاستطاعة البذلية غاية الأمر ان حصولها فى البذلية يكون بسبب البذل و فى المالية بسبب الملك و هذا ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٢



(الأمر التاسع) لا إشكال في اعتبار وجود ما يمون به عياله حتى يرجع في تحقق الاستطاعة المالية كما يأتي في المسألة السادسة و الخمسين، انما الكلام في اعتبارها في الاستطاعة البذلية ففي اعتبارها فيها (وجهان) مقتضى إطلاق النصوص الواردة في المقام و تعرضها لبذل ما يحتاج المبذول له في مسيره إلى الحج و عدم تعرضها لنفقة عياله هو الأخير، و لكن الأقوى هو الأول، و ذلك لما في الأمر المتقدم من انه لا فرق بين الاستطاعتين المالية و البذلية إلا في كون المالية منها متحققه بالملك، و البذلية منها تحصل بالبذل، و لما كانت نفقة ما يمون به عائلة الحاج معتبرة في تحقق الاستطاعة المالية تكون معتبرة في الاستطاعة البذلية أيضا، و يمكن ان يستدل لا اعتبارها بوجهين آخرين أحدهما انه فيما يجب الإنفاق عليهم من العيال يكون وجوبه سابقا على وجوب الحج، و حينئذ مع عدم بذل الباذل لما يمون به العيال يتصور صور.

(منها) ما إذا كان عند المبذول له ما يكفي عائلته الى ان يرجع عن سفره و يعود إليهم، و الحكم فيها هو وجوب الحج عليه بالبذل لحصول الاستطاعة له بالمال المبذول له و بما عنده مما يكفي عائلته الى ان يعود، فيكون ممن له بعض النفقة بالملك و بذل له البقية.

(و منها) ما إذا لم يتمكن من الإنفاق عليهم أصلا حتى مع تركه الذهاب الى الحج بحيث يكون الإنفاق متعذرا عليه سواء ذهب الى الحج أو أقام عند عائلته، و الحكم فيها عند المصنف (قده) هو وجوب الحج عليه حينئذ بالبذل، إذ ليس لوجوبه عليه مانع مع التمكن مع المسير اليه الا وجوب نفقة عياله عليه، و المفروض سقوط وجوبه بالتعذر، لكن قوى بعض مشايخنا (قده) في المقام عدم وجوب الحج عليه في هذه الصورة، و تأمل في وجوبه السيد المحقق البروجردى (قده) و لعل وجهه اعتبار اليسار و سعة المال في الاستطاعة، بل في خبر الأعمش عن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٣

الصادق عليه السلام تفسير الاستطاعة بالزاد و الراحلة مع صحة البدن و ان يكون للإنسان ما يخلفه على عياله و ما يرجع اليه بعد حجه- و هذا ليس ما يخلفه على عياله فلا يكون مستطيعا، و قد عرفت اعتبار ما يعتبر في الاستطاعة المالية في البذلية من غير تفاوت بينهما الا ان اليسار و سعة المال في المالية تكون بالملك و في البذلية يحصل بالبذل و هذا هو الأقوى.

(و منها) ما إذا تمكن من الإنفاق عليهم عند اقامته عندهم و عدم ما يكفيهم عنده عند مسيره إلى الحج، و لا ينبغي الإشكال في عدم الوجوب عليه لوجوب اقامته عند عائلته للإنفاق عليهم، و لا يخفى ان الحكم في هذه الصورة يتم فيما إذا كان العيال ممن يجب نفقته على المعيل لو قلنا في الصورة الثانية بما اختاره المصنف (قده) من وجوب الحج على المبذول له عند عدم تمكنه من الإنفاق عند اقامته عند العيال، و تركه المسير الى الحج لعدم وجوب الإنفاق عليه بالتعذر، و اما على المختار من عدم وجوب الحج عليه في تلك الصورة لا اعتبار اليسار و السعة في المال في الاستطاعة، و ما خير الأعمش من اعتبار ان يكون له ما يخلفه لعياله فلا فرق بين الواجب نفقته و غيره في عدم وجوب الحج في كلتا صورتين الأخيرتين كما لا يخفى، و ثانيهما ما إذا كان في ترك نفقة العيال حرجا على المبذول له حيث انه يسقط عنه الحج حينئذ إذا تمكن من الإنفاق عليهم بترك الحج كما في الصورة الثالثة المتقدمة و هذا بخلاف ما إذا الحرج على العيال لا على المعيل، أو كان الحرج على المعيل و لو كان مع ترك الحج فإنه لا يمنع عن وجوب الحج عليه.

**[مسألة (٣٤) لا يمنع الدين من الوجوب في الاستطاعة البذلية]**

مسألة (٣٤) لا يمنع الدين من الوجوب في الاستطاعة البذلية، نعم لو كان حالا و كان الديان مطالبا مع فرض تمكنه من أدائه لو

لم يحج و لو تدريجا ففى كونه مانعا وجهان.

لا إشكال فى عدم منع الدين عن وجوب الحج فى الاستطاعة البذلية مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٤

تمكنه عن أدائه بما عنده من المال، أو فيما لم يكن حالا، أو مع عدم مطالبه الديان و لو كان حالا، و كذا مع عدم تمكنه عن أدائه بما عنده و لو كان حالا مطالبا به إذا لم يتمكن من أدائه مع ترك الحج و لو تدريجا و ذلك لان البذل إذا كان على نحو الإباحة فواضح، حيث لا يصير المبذول مالكا للمبذول له بل يتمكن من المسير الى الحج بمال غيره كالضيف حيث ليس له الا إباحة التصرف فى مال المضيف، و كذا إذا كان البذل على التمليك حيث لا يصير المبذول من أملاك المطلقة للمبذول له لكى يجب عليه إعطائه فيما يلزمه، بل يكون ملكا مخصوصا ينحصر جواز صرفه فى مصرف الحج خاصة، و اما مع كونه حالا مطالبا به و فرض تمكنه من أدائه عند ترك الحج و لو تدريجا ففى كونه مانعا و (وجهان) من: وجوب أداء الدين عليه المتوقف على ترك الحج، و من: إطلاق النص و الفتوى بوجوب الحج عليه بالبذل الشامل لما إذا كان عليه الدين الذى يتوقف أدائه على ترك الحج.

و الأقوى هو الأول لما تكرر من اشتراك الاستطاعة البذلية مع المالية فى كل ما يعتبر فى المالية، و انما الاختلاف بينهما بالبذل و الملك المطلق، و قد تقدم اعتبار الخلو عن الدين الحال المطالب به فى الاستطاعة المالية فيكون معتبرا فى البذلية أيضا فيما إذا تمكن من أداء دينه بماله المطلق بترك الحج و الله العالم.

### [مسألة (٣٥) لا يشترط الرجوع الى كفاية فى الاستطاعة البذلية]

مسألة (٣٥) لا يشترط الرجوع الى كفاية فى الاستطاعة البذلية.

سيجىء البحث فى اشتراط الرجوع الى كفاية فى الاستطاعة المالية و الاختلاف فيه، فان قلنا بعدم اعتباره هناك فلا ينبغى الإشكال فى عدم اعتباره ههنا، و ان قلنا هناك باعتباره ففى اعتباره ههنا احتمالا: من ان الاستطاعة البذلية هى بعينها الاستطاعة المالية، و انما الفرق بينهما بكون البذلية حاصلة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٥

البذل، و المالية تحصل بالملك، مضافا الى دلالة الأخبار التى يتمسك بها فى الاستطاعة العرفية، و لإطلاق الأخبار الدالة على وجوب الحج عند الاستطاعة البذلية، و انصراف ما دل على اعتباره فى الاستطاعة عن الاستطاعة البذلية.

(و الأقوى) عدم الاعتبار ههنا لصدق الاستطاعة بدون الرجوع الى كفاية، إلا إذا لزم الحرج مع عدمها كما إذا كان مكسبه منحصرًا بأيام الحج و كان تعيشه فى سائر الأيام بما يكتسبه فى أيام الحج بحيث لو لم يشتغل بالكسب فى تلك الأيام لوقع فى ضيق فى بقية أيام السنة، فإذا أجاب بذل البازل و سافر الى الحج رجع الى غير كفاية، ففى مثل هذا الفرض يسقط عنه الحج، للزوم الحرج المنفى بأدلة نفي الحرج، و هذا بخلاف ما لو لم يلزم من الحج الرجوع الى غير كفاية، و ذلك لانه بعد البذل مستطيع عرفا و شرعا، و الحج لا يغير حالته و لو كان فقيرا قبل الحج و بعد الرجوع منه، و اما الاستطاعة المالية فسيأتى الكلام فيها عند تعرض المصنف لها، و الله المعين.

### [مسألة (٣٦) إذا وهبه ما يكفيه للحج لان يحج به]

مسألة (٣٦) إذا وهبه ما يكفيه للحج لان يحج به وجب عليه القبول على الأقوى، بل وكذا لو وهبه وخيره بين ان يحج به أولا، و اما لو وهبه ولم يذكر لا تعيينا ولا تخيرا فالظاهر عدم وجوب القبول كما عن المشهور. في هذه المسألة أمور.

(الأول) إذا وهبه ما يكفيه للحج مشروطا بان يحج به ولا يصرفه في مصارف أخرى ففي وجوب القبول عليه و عدمه قولان، فعن كشف اللثام والذخيرة و شرح إرشاد الأردبيلي هو الوجوب، واختاره في الحدائق (و استدلو له) مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٦ بإطلاق النصوص، الشامل للبذل على نحو الإباحة و التملك، فكما يجب الحج بالبذل على نحو الإباحة يجب بالبذل على نحو التملك، للإطلاق المذكور، فيكون قبول التملك مقدمة للواجب لا للوجوب.

و مقتضى إطلاق عبارة الشرائع هو عدم الوجوب، حيث يقول: و لو وهبه مالا لم يجب قبوله، حيث ان إطلاقه يشمل ما لو وهبه لخصوص الحج تعيينا أو تخيرا أو على نحو الإطلاق (و استدل له في المسالك) بان قبول الهبة نوع من الاكتساب و لا يكون واجبا للحج، لكون وجوبه مشروطا بالاستطاعة، فلا يجب تحصيل شرطه، بخلاف الواجب المطلق (انتهى) و الأقوى هو الأول، لدوران وجوب الحج بالبذل مدار عرض الحج عليه، و هو - اي العرض - كما يحصل بإباحة ما يحج به يصدق بإنشاء تملكه إياه، إذ إنشاء الهبة له عرض لما يحج به، و إذا حصل العرض بنفس إنشاء التملك يصير الحج واجبا على المبدول له فيصير القبول واجبا عليه لصيرورته من مقدمات الواجب لا الوجوب (ففي صحيح محمد بن مسلم) المتقدم: قلت فمن عرض عليه الحج فاستحى، قال عليه السلام: هو ممن يستطيع الحج (و في خبر ابى بصير) المتقدم أيضا عن رجل عرض عليه الحج فاستحى، أ هو ممن يستطيع الحج؟ قال نعم، و في مرسل المفيد: من عرضت عليه نفقة الحج فاستحى فهو ممن ترك الحج مستطعا اليه السبيل (و في خبر أبى أسامة) قلت أ رأيت ان عرض عليه ما يحج به فاستحى من ذلك، قال هو ممن استطاع اليه سبيلا.

(و دعوى) ظهور هذه الاخبار في البذل بالإباحة لصرف الزاد و الراحلة أو الإباحة المطلقة حتى للتمليك ان ارادة المبدول له - كما في الجواهر - (كما ترى) لصدق العرض على إيقاع التملك مثل صدقه على إيقاع الإباحة. (الثاني) إذا وهبه مقدار ما يمكن الحج به مع تخيره بين ان يصرفه في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٧ الحج أو في غيره ففي وجوب القبول عليه (وجهان): من صدق بذل نفقة الحج عليه، إذ البذل كما يصدق إذا بذلها لان يصرفها في الحج تعيينا كذلك يصدق إذا خيره في صرفها في الحج و غيره، و من دعوى ظهور عرض الحج في عرضه على التعيين فقط (و الأقوى هو الأول) و ذلك لمنع دعوى اختصاص العرض بالبذل للحج بالخصوص، فان محل الكلام هو ما إذا سمي البذل الحج بان يقول وهبت لك هذا المال لتصرفه فيما شئت من الحج أو غيره، أو يقول هذا المال لك ان شئت حججت به و ان شئت صرفته في غيره، فان عرض الحج عليه صادق على هذا النحو من التملك و إنشاء الهبة، و تعيين الحج ليس له دخل في الصدق المذكور، كما هو ظاهر.

(الثالث) المشهور - على ما نسب إليهم - انه إذا وهبه ما يكفيه للحج من غير ان يسمى الحج لا تعيينا ولا تخيرا لا يجب القبول، و علل تارة بأن القبول نوع من الاكتساب، و حيث انه من شرائط الوجوب فلا يجب تحصيله، و اخرى بأنه يشتمل على المنة، فلا يجب تحملها.

و أورد على الأول بان ما هو الشرط للوجوب هو التمكن من الصرف في الحج، و هو يحصل بمجرد إنشاء الهبة كما مر في الأمرين الأولين (و على الثاني) بمنع تأثير مثل تحمل المنة في سقوط الواجب، مع ان ذلك بعينه يأتي في بذل عين الزاد و

الراحلة، و هو غير ملتفت اليه (و الأقوى ما عليه المشهور) لان التمكّن من الصرف في الحجّ اما يكون بالبذل بعنوان الإباحة- مثل بذل المضيف ما أعدّه لضيفه، و اما يكون بالتمليك، و في الأول يجب ان يكون بعرض نفقة الحجّ عليه تعييناً أو تخيراً، و في الثاني لا بد فيه من القبول، و إيجاب الهبة من غير تسمية الحجّ ليس مصداقاً لعرض نفقة الحجّ عليه، و لا يصير الموهوب ملكاً للمتهب الا بالقبول، فيصير القبول من شرائط الوجوب (و مما ذكرنا يظهر)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٨

الفرق بين الهبة المطلقة و بين التقييد بصرف المال الموهوب في سبيل الحجّ أو التصريح بالصرف فيه تخيراً، حيث ان في الهبة المطلقة لا يصدق عنوان (عرض الحجّ على المتهب) دون ما صرح فيه الحجّ و لو تخيراً، و قد تقدم ان مدلول الاخبار هو عنوان عرض الحجّ، و اما ما قيل في وجه عدم وجوب القبول من انه نوع من الاكتساب، و هو غير واجب، لعدم حصول الاستطاعة إلا بالقبول (ففيه) بعد تسليم صدق عنوان الاكتساب على قبول الهبة- ان صدق عنوان عرض الحجّ كاف في وجوب القبول، و لذا حكمنا في القسمين الأولين بالوجوب، و الله الهادي.

### [مسألة (٣٧) لو وقف شخص لمن يحج أو اوصى أو نذر كذلك]

مسألة (٣٧) لو وقف شخص لمن يحج أو اوصى أو نذر كذلك فبذل المتولى أو الوصى أو الناذر له و جب عليه لصدق الاستطاعة بل إطلاق الاخبار، و كذا لو اوصى له بما يكفي للحج بشرط ان يحج فإنه يجب عليه بعد موت الموصى. لو وقف شخص لمن يحج أو نذر أو اوصى كذلك و كان مما يكفي للحج ثم بذل له المتولى أو الناذر أو الوصى كان هذا داخلاً في كلى بذل ما يكفي للحج، فيجب عليه الحج لصدق الاستطاعة البذلية، و لإطلاق الأخبار الدالة على وجوب الحج بالبذل، إذ لا فرق في البذل بين ان يكون الباذل مالكا لما يبذل أولاً، بل المدار في وجوب الحج بالبذل هو كون الباذل ممن له الولاية على البذل، سواء كانت ولايته عليه لكونه مالكا لما ينفقه أو لأجل ولايته أو وكالته عن مالكة كالوصى و المتولى و نحوهما.

و لو اوصى له بما يكفي للحج بشرط ان يحج به و جب على الموصى له بعد موت الموصى ان بذل له المال، لأنه كالهبة بشرط الحج، فيكون من باب البذل من المالك أو من باب البذل الولي- بالنسبة إلى بذل الوصى- و على كلا التقديرين يدخل في الاستطاعة البذلية.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٩

### [مسألة (٣٨) لو أعطاه ما يكفي للحج خمسا أو زكاة]

مسألة (٣٨) لو أعطاه ما يكفي للحج خمسا أو زكاة و شرط عليه ان يحج به فالظاهر الصحة و وجوب الحجّ عليه إذا كان فقيراً أو كانت الزكاة من سهم سبيل الله، في هذه المسألة أمور.

(الأول) لو أعطاه ما يكفي للحج خمسا و كان ما أعطاه ما به يتحقق الاستطاعة المالية من الزاد و الراحلة و نفقة الذهاب و العود و مؤنة العيال و الرجوع الى الكفاية- فعلى القول بجواز إعطاء الخمس الى المستحق أزيد من مؤنة سنته يصير مستطاعاً بالاستطاعة

المالية، فيجب عليه الحج، و يكون حجة الإسلام و يجزيه عنها، و ذلك لصيرورته بالأخذ مالكا لما يأخذه و يدخل فيمن عنده ما يحج به بالملك من غير فرق بين ان يشترط عليه الدافع ان يحج به أولا، و على تقدير الشرط بين كون الشرط عليه لغوا أولا.

و على القول بعدم جواز إعطاء الخمس إليه أزيد من مؤنة سنته ففي دخول نفقة الحج في مؤنة السنة و عدمه و جهان، قد يقال بالأول لأنه ليس سفر الحج الا كسفر الزيادة، و من المعلوم عند العرف انه إذا ذهب الفقير إلى زيارة الحسين عليه السلام أو الى زيارة الرضا عليه السلام و أنفق في سفره ما يليق بشأنه شرفا و ضعة يكون ما ينفق كذلك من مؤنة سنته، كما يعلم ذلك مما قالوا في مؤنة السنة في كتاب الخمس.

(و لكن الأقوى) هو عدم كون نفقة الحج من مؤنة السنة ههنا- و ان قلنا في باب الخمس بكونها منها- للفرق بين المقامين، فإن الذى يكتسب المال إذا بلغ ما يملكه حد الاستطاعة يجب عليه الحج و يكون نفقة الحج في سنته من جملة مؤنة عامه، كسائر نفقاته الواجبة، و هذا بخلاف الفقير، فان وجوب الحج عليه بأخذه ما يزيد عن المؤنات العادية في سنته أول الكلام، فكيف يجعل ما ينفقه في الحج من مؤنته، فإن ذلك يتوقف على وجوب الحج عليه حتى يكون ما ينفقه في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٠

سييله في عداد نفقاته الواجبة عليه، و قياسه على سفر الزيارة المستحبة مع الفارق فان استحباب الزيارة غير موقوفه على جواز أخذه للخمس أو الزكاة، بل هي مستحبة مطلقا- و لو ماشيا أو بتكلف- بخلاف حجة الإسلام، لعدم وجوبها الا بعد الاستطاعة الشرعية، و هي ان يكون عنده الزاد و الراحلة و ما يكفيه في سفره و الرجوع الى كفاية، إذ الكلام في هذا الأمر في الاستطاعة المالية، و من المسلم اشتراط جميع ذلك فيها، نعم لو أراد ان يحج غير حجة الإسلام و يصرف ما يأخذه لمؤنة سنته من الخمس أو الزكاة في سبيل الحج المندوب فحكمه حكم السفر للزيارة المندوبة، و هو خارج عن محل البحث، و الله الهادى.

(الأمر الثانى) لو أعطاه ما يكفيه للحج خمسا و كان ما أعطاه بقدر ما به يتحقق الاستطاعة فمع عدم اشتراط ان يحج به لا يجب عليه الحج، لعدم الاستطاعة به لا المالية و لا البدلية (و اما مع اشتراط ان يحج به) ففي حصول الاستطاعة البدلية به و عدمه (وجهان) مبنيان على صحة هذا الاشتراط فى أداء الخمس، حيث انه مع صحة الاشتراط يجب على الآخذ ان يحج بما أخذه، لوجوب الوفاء بالشرط حينئذ، مضافا الى دخول المورد فى إطلاق أخبار البذل و عرض الحج- كما تقدم- و لا ينافيه كون المال المأخوذ ملكا للآخذ- على القول بالشركة فى باب الخمس- لكون المالك على هذا القول هو النوع، و يكون تعيين الشخص الى الدافع، فإذا كان ولاية التعيين و كيفية الأداء للدافع فله ان يدفع الى من يشاء من افراد المستحقين و ان يشترط حين الأداء إليه ما يشاء مما لا- يخالف الكتاب و السنة، و اشتراط الحج أمر مشروع لا يخالف السنة و لا الكتاب بل هو أمر مندوب اليه شرعا، و قد تقدم فى المسألة (٣٧) عدم اعتبار مالكية البازل لما يبذله، و انه يكفى ولايته على البذل و لو لم يكن المبدول ملكا له كالوصى هذا بناء على صحة هذا الاشتراط.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١١

و اما بناء على بطلانه فلا يتحقق الاستطاعة البدلية و لا يجوز للمستحق أخذه حينئذ إذا كان زائدا عن مؤنة سنته، اما عدم تحقق الاستطاعة البدلية فلعدم صحة هذا الشرط و عدم وجوب الوفاء به و لعدم دخول المورد فى إطلاق أخبار البذل و عرض الحج، فإنه بعد فرض بطلان الشرط فليس عرض الحج من الدافع موردا لإمضاء الشارع، فيكون المورد من قبيل ان يدفع المديون دينه إلى الدائن و يشترط عليه ان يحج به (و السرفيه) ان المديون ليس مالكا للدائن و لا له ولاية الشرط، كما لا يجوز للامين ان يشترط على صاحب المال حين الدفع اليه شرطا، فان عليه ان يؤدي الأمانة على كل حال.

(بقي الكلام) في صحة هذا الاشرط عند أداء الخمس (فربما يقال بعدم الصحة) لما أشرنا إليه من عدم دليل على ثبوت الولاية لمن عليه الخمس إلا- في تعيين افراد المستحقين، و اما ثبوت الولاية له في اشرط ما يشاء على المستحقين فلا دليل عليه، بل مقتضى كون الخمس لأربابه بتمليك الله لهم هر عدم جواز الاشرط و عدم ثبوت حق لمعطي الخمس في الشرط على السادة، فإذا شرط عند الدفع ان يحج الآخذ بما يأخذه و يصرفه في نفقة الحج كان شرطا غير مشروع كما إذا شرط المديون ذلك على الدائن عند أداء دينه.

(و لكن لقائل أن يقول) ان عدم ثبوت الولاية لمعطي الخمس انما يقتضى عدم وجوب قبول الشرط بالنسبة إلى الآخذ، و اما لو قبل الشرط و توافق المعطي و الآخذ و تراضيا على ان يحج الآخذ بما يأخذه فمقتضى إطلاق ما دل على وجوب الوفاء بالشرط هو وجوب الحج على الآخذ، بل يصدق على المورد اخبار وجوب الحج على من عرض عليه الحج، فيجتمع هنا حقان على الآخذ بالنسبة إلى الحج: حق الله سبحانه الثابت بقوله تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (الآية) و حق دافع الخمس باشرط ذلك عليه و قبوله لهذا الشرط.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٢

و لكن المسألة لا تخلو عن إشكال لأن الشرط انما يلزم الوفاء به إذا كان في ضمن عقد لازم، و أداء الخمس ليس من العقود رأسا، بل هو تسليم لصاحب الحق حقه كأداء المال الى مالكة، و لذا لو شرط المديون أو الأمين أو من عنده مال على صاحب الدين أو المال شرطا و تحقق القبول من صاحب الدين أو المال و توافقا على الشرط فلا دليل على ثبوت حق للدافع على الآخذ بحيث يكون له مطالبة الوفاء بالشرط.

(و لو قيل) بعدم اختصاص وجوب الوفاء بالشرط بما يشترط في ضمن عقد لازم و قلنا بتعميمه بالنسبة الى كل عقد و لو كان من العقود الجائزة كالهبة و قلنا ان أداء الخمس يدخل في أنواع الهبات من جهة ان شخص المستحق و هذا الفرد الآخذ للخمس لا يملكه إلا بالأداء إليه (فيرد الإشكال) في صحة الشرط ههنا من جهة ثانية، و هي إمكان دعوى انصراف اخبار عرض الحج عن مثل المورد، حيث ان صاحب الخمس يستحقه من عند الله بلا شرط، فليس له ان يلتزم في حال أخذ الخمس بشرط لم يجعل الله لدافع الخمس ان يشترطه عليه، فالتزامه بهذا الشرط و تقبله له على خلاف ما قرره الشارع من كون الخمس له بلا شرط، هذا مضافا الى ان قبول الشرط من مستحق الخمس إذا كان بحيث لو لم يقبله لم يعطه من عليه الخمس فيكون هذا القبول بمنزلة قبول المضطر، كما إذا شرط المديون عند أداء الدين شرطا على صاحب الدين فقبله الدائن من جهة الوصول الى حقه، حيث يرى امتناع المديون من الأداء إلا بقبوله لهذا الشرط، فأدلة وجوب الوفاء بالشرط لا يشمل مثل هذا الشرط الذي ليس الا تحكما من المديون الواجب عليه أداء دينه بلا شرط و لا قيد.

(و بالجملة) شمول إطلاق أخبار عرض الحج لهذا النحو من العرض في غاية الإشكال، فالمسألة مشكلة جدا، و الاحتياط عدم قبول صاحب الخمس

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٣

لهذا الشرط، لعدم وجوب القبول عليه قطعاً، و الله الهادي (و منه بطهر) الكلام فيما إذا أدى الزكاة و شرط الحج بهذا، و هو. (الأمر الثالث) من الأمور المبحوث عنها في هذه المسألة، فان كان أعطاه من سهم سبيل الله- بأن رأى الحاكم الشرعى و من له ولاية جباية الزكاة و صرفها في مصارفها- المصلحة في بعث الناس الى حج بيت الله حيث يرى قلة رغبة الناس فيه، فلا إشكال في صحة هذا الشرط و وجوب الحج على الآخذ و كونه حجة الإسلام، و اما لو أعطاه من سهم الفقراء فيجربى فيه ما تقدم في الأمر الثاني من الإشكال في صحة هذا الشرط، هذا، و قد ذكر المصنف (قده) في المسألة الثانية و العشرين من المسائل

المذكورة في ختام كتاب الزكاة انه لا يجوز إعطاء الزكاة للفقير من سهم الفقراء للزيارة أو الحج أو نحوهما من القرب و الظاهر منه هناك هو الحج الندبي لا حجة الإسلام، و لكن يقع البحث في انه إذا لم يجرز الإعطاء للحج المندوب فكيف يجوز إعطائه لأن يحج حجة الإسلام، كما هو صريحه (قده) هيهنا فإنه ان لم يكن الحج المندوب من مؤنة السنة للفقير فحجة الإسلام أيضا كذلك، الا ان يقال بشمول اخبار عرض الحج لما إذا شرط حجة الإسلام عند إعطاء الزكاة دون ما إذا شرط الحج الندبي، و لكن لا يخلو الفرق بينهما من خفاء و إبهام و الله العالم.

### [مسألة (٣٩) الحج البدلي يجزى عن حجة الإسلام]

مسألة (٣٩) الحج البدلي يجزى عن حجة الإسلام فلا يجب عليه إذا استطاع مالا بعد ذلك على الأقوى.

المشهور شهرة عظيمة بل قيل كادت تكون إجماعا- اجزاء الحج البدلي عن حجة الإسلام، فلا تجب عليه إذا استطاع بعد ذلك، خلافا للمحكي عن الشيخ في الاستبصار من وجوب حجة الإسلام عليه حينئذ (و يدل على المشهور) غير واحد من الاخبار الواردة في البذل- كما تقدم في فإنها تدل على كون الحج

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٤

البدلي هو حجة الإسلام، مضافا ما دل على عدم وجوب حجة الإسلام في العمر أزيد من مرة واحدة (ففي خبر معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام عن رجل لم يكن له مال فحج به رجل من اخوانه، هل يجزيه ذلك عن حجة الإسلام أم هي ناقصة، قال عليه السلام: بل هي تامة.

(و استدلل للقول الآخر) بخبر الفضل بن عبد الملك المروى في الكافي و التهذيب و الاستبصار عن الصادق عليه السلام عن رجل لم يكن له مال فحج به أناس من أصحابه اقضى حجة الإسلام؟ قال نعم، و ان أيسر بعد ذلك فعليه ان يحج، قلت هل تكون حجته تامة أو ناقصة إذا لم يكن حج من ماله، قال نعم قضى عنه حجة الإسلام و تكون تامة و ليست بناقصة، فإن أيسر فليحج (و خبر ابي بصير) المروى في الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام، قال لو ان رجلا معسرا أحجه رجل كانت له حجة فإذا أيسر بعد ذلك كان عليه الحج، و زاد في الكافي و التهذيب قوله عليه السلام: و كذلك الناصب إذا عرف فعليه الحج- و ان كان قد حج.

(و الأقوى ما عليه المشهور) لضعف سند هذين الخبرين و اعراض الأصحاب عن العمل بهما، و حملهما الشيخ في التهذيب على الاستحباب و هو مقتضى الجمع الدلالي لصراحة خبر معاوية بن عمار في اجزاء الحج البدلي عن حجة الإسلام و ظهور قوله عليه السلام في خبر ابي بصير فعليه ان يحج في الوجوب، فيرفع اليد عن ظاهر ما دل على الوجوب بما هو نص في الاجزاء، و للإجماع على عدم وجوب حج غير حجة الإسلام إلا ما وجب بنذر و شبهه كابطال الحج و ما وجب باستئجار (و كيف كان) فإعراض الأصحاب عن العمل بالخبرين كاف في سقوطهما عن إثبات الوجوب، فلا حاجة الى ما تكلفه كاشف اللثام من حمل الحج البدلي على ما إذا حج نيابة عن غيره، فإنه بعيد لا شاهد له، و كذا ما في الوسائل من حمل الخبرين على الوجوب الكفائي.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٥

ثم ان مقتضى التأمل في الخبرين هو دلالتهم على عدم وجوب الحج ثانيا، فان قوله عليه السلام: نعم قضى عنه حجة الإسلام و تكون تامة و ليست بناقصة» في الدلالة على الاجزاء أظهر، كما ان تذييل الخبر الثاني بما في التهذيب و الكافي من قوله عليه السلام: و كذلك الناصب إذا عرف فعليه الحج و ان كان قد حج» مع معلومية عدم وجوب اعادة الحج على المخالف إذا

استبصر، اللهم الا ان يفرق بين الناصب وغيره من المخالفين يكون ما أطبق عليه النص و الفتوى - من الاجزاء - في غير الناصب (و ليس ببعيد) و الله العالم.

### [مسألة (٤٠) يجوز للبازل الرجوع عن بذله قبل الدخول في الإحرام]

مسألة (٤٠) يجوز للبازل الرجوع عن بذله قبل الدخول في الإحرام و في جواز رجوعه بعده وجهان، و لو وهبه للحج فقبل فالظاهر جريان حكم الهبة عليه في جواز الرجوع قبل الإقباض، و عدمه بعده إذا كانت لذى رحم أو بعد تصرف الموهوب له. لا إشكال في جواز رجوع البازل عن بذله قبل دخول المبذول له في الإحرام، و ذلك لسلطنة المالك على ماله و عدم ما يوجب منعه عن التصرف فيه بما يريد، و لم يحك خلاف في ذلك عن احد، نعم لا يجوز الرجوع بالنسبة الى ما أنفقه البازل في الماضي، لكونه من قبيل تسليط المالك غيره على ماله، فإذا أتلفه ذلك الغير فلا ضمان عليه، و اما رجوعه في البذل بعد تلبس المبذول له بالإحرام ففيه وجهان، ظاهر المتن التوقف و عدم الترجيح.

و نظير المسألة رجوع المالك عن اذنه في الصلاة الواجبة في ملكه بعد ما كبر المأذون له، تكبيره الإحرام، و كذا رجوع المولى عن اذنه لعبد في الاعتكاف في اليوم الثالث، و كذا رجوعه عن اذنه في حج عبده بعد ما تلبس بالإحرام، و قد فصلنا الكلام في جميع ذلك في محالها، فراجع هذا الجزء في رجوع المولى عن اذنه في الحج بعد إحرام العبد.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٦

هذا إذا كان بذل البازل على وجه الإباحة، و اما لو وهبه ما لا يحجج به فقبل المأذون له كان حال هذه الهبة حال سائر الهبات، فان كان لذى رحم أو كان بعد تصرف المتهب لم يجز الرجوع - و لو كان قبل الإحرام - و ان كان لغير ذى رحم و لما يتصرف المتهب في المال جاز الرجوع و لو بعد الإحرام كما لو قبض المتهب و لكن لم يتصرف فيه و سافر الى الحج من ماله حتى إذا بلغ الميقات و أحرم رجوع الواهب، فان الحكم فيه هو جواز رجوع الواهب لبقاء عين المال فيشملة إطلاق ما دل على جواز الرجوع في الهبة (نعم) يبقى الكلام في ضمان البازل لما غرمه المبذول له مما أنفقه في سفره اعتمادا على مال الواهب، و يأتي الكلام فيه في المسألة الآتية.

### [مسألة (٤١) إذا رجع البازل في أثناء الطريق]

مسألة (٤١) إذا رجع البازل في أثناء الطريق ففي وجوب نفقة العود عليه و عدمه وجهان.

لا إشكال في عدم ضمان البازل شيئا في كلما لا يجوز له الرجوع الى المال المبذول سواء كان البذل على نحو الإباحة أو على نحو التمليك و سواء كان قبل إحرام المبذول له أو بعده و ذلك لعدم تأثير رجوعه في تغريم المبذول له بل البذل باق على أثره في التمليك أو الإباحة و فيما يجوز له الرجوع في المال المبذول له ففي وجوب نفقة عود المبذول له إلى مقره و مأواه على البازل و ضمانه لما ينفقه المبذول له الى ان يرجع الى مأواه و عدمه (وجهان) أقواهما الوجوب لقاعدة الغرور و قد نقحناها في آخر مباحث الفضولي في المكاسب و نشرناها غاية التنقيح و يدل على ثبوت تلك القاعدة النبوي المرسل (المغرور يرجع الى الغار) المنجبر إرساله بعمل الأصحاب و تلقيهم إياه بالقبول و ما ورد في تضعيف باب النكاح من رجوع المدلس عليه الى المدلس مستدلا في بعضه بأنه دلسه و خبر جميل عن الرجل يشتري الجارية من السوق فيولدها ثم يجيء



مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٧

مستحق الجارية قال يأخذ الجارية المستحق و يدفع اليه المبتاع قيمة المولود و يرجع على من باعه بثمن الجارية و قيمة الولد التى أخذت منه.

(و قد يتمسك) لإثباتها بقاعدة نفى الضرر، بل عن الرياض انه لا دليل على قاعدة الغرور إذا لم ينطبق عليها قاعدة نفى الضرر لكن الحق عدم صحة التمسك لها بقاعدة نفى الضرر لما تكرر فى خلال هذا الكتاب من ان لسان دليل نفى الضرر هو رفع الحكم الثابت عن مورد الضرر لا إثبات الحكم النفى و المقام من قبيل الثانى لا الأول.

### [مسألة (٤٢) إذا بذل لأحد اثنين أو ثلاثة]

مسألة (٤٢) إذا بذل لأحد اثنين أو ثلاثة فالظاهر الوجوب عليهم كفاية فلو ترك الجميع استقر عليهم الحج فيجب على الكل لصدق الاستطاعة بالنسبة إلى الكل نظير ما إذا وجد المتيممون ماء يكفى لو احد منهم فان تيمم الجميع يبطل. الواجب الكفائى نحو من الواجب يترتب عليه سقوطه عن الباقيين بفعل واحد من المكلفين و صحة ترتب العقاب على الجميع بترك جميعهم حيث ان فعل كل واحد من عند ترك الآخر يكون امتثالا و يستحق العقاب بتركه و فعله عند فعل الآخر لا يكون امتثالا لسقوط التكليف بفعل الآخر من غير فرق فى سقوطه بكون فعل الآخر مسقطا للتكليف عن غيره بانتفاء ملاكه بفعل الفاعل مع التمكن من الإتيان به كغسل الميت أو الصلاة عليه عند فعل واحد من المكلفين حيث انه ممكن تجديد غسله و الصلاة له لكنهما ساقطان بفعل من فعله عن غيره لانتفاء ملاكه أو كان فعل الآخر موجبا لانتفاء موضوع التكليف كالتكليف بقتل كافر مثلا إذ التعلق بجميع المكلفين على نحو الواجب الكفائى فقتله واحد منهم فإنه يوجب سقوط التكليف عن الآخرين بانتفاء موضوعه. إذا تبين ذلك فنقول إذا بذل الباذل لاثنتين أو ثلاثة على نحو الواجب الكفائى بان أباح لجميعهم صرف المبدول لهم فى سبيل الحج اى واحد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٨

منهم شاء و أراد، فلا يخلو حينئذ اما ان يترك الجميع، أو يترك بعض و يبادر آخر، و مع تبادل الجميع فاما ان يسبق احد منهم فى الصرف أو يتساوون فيه، فمع ترك الجميع يستقر عليهم الحج فيجب على الكل و لو تمسكوا لصدق الاستطاعة بمعنى التمكن من الحج إذ كل واحد منهم يتمكن منه بسبب هذا البذل فى حال ترك الآخر فيكون نظير الواجب الكفائى و ان لم يكن منه حقيقة، و مع تبادل الجميع فمع سبق أحدهم فى الصرف يجب الحج عليه و لا يجب على الآخرين لكون صرف السابق صرفا مباحا حيث ان المالك اباحه للجميع، و معه فلا يجوز للآخرين منع السابق عن الصرف فيختص التمكن من الصرف بمن سبق فيجب عليه و لا- يجب على الآخرين و مع تساويهم فيه فلا يجب على الجميع لعدم تمكن كل واحد منهم فى صرفه فى سبيل حجه فى حال صرف الآخرين فى سبيل حجه، فيكون كما إذا اذن مالك الماء لجماعة متيمين أو محدثين مع عدم كفاية الماء إلا لواحد منهم، فتبادروا فى صرفه، فإنه لا ينتقض شىء من تيممهم و لا يجوز لأحد منهم منع الآخر عن استعماله لو كانوا محدثين.

### [مسألة (٤٣) الظاهر ان ثمن الهدى عن البازل]

مسألة (٤٣) الظاهر ان ثمن الهدى عن البازل، و اما الكفارات فان اتى بموجبها عمدا اختيارا فعليه، و ان اتى بها اضطرارا أو مع الجهل أو النسيان فيما لا فرق فيه بين العمد وغيره ففي كونه عليه أو على البازل وجهان.

اما كون ثمن الهدى على البازل مطلقا أو عدمه كذلك أو التفصيل بين ما إذا كان وجوب البذل على البازل بالنذر و نحوه، أو بشروع المبذول له فى الحج- بناء على عدم جواز رجوع البازل عن بذله حينئذ، أو بوجوبه عليه بإنشائه بناء على وجوب الوفاء بالشروط الابتدائية و لو لم تقع فى ضمن عقد، و بين ما إذا كان لقاعدة الغرور، بوجوبه على الأول و عدمه على الأخير (وجوه) ظاهر المتن هو الأول (و يمكن ان يستدل له) بدخوله تحت إطلاق كلام البازل إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٩

قال: حج و على نفقتك، اللهم الا ان يصرح من أول الأمر بعدم ارادته (و يستدل للثانى) بانصراف إطلاق البذل الى ما ليس له البذل و عدم شموله لما له البذل، فلا يشمل ثمن الهدى، حيث انه مع تمكن المبذول له منه يجب عليه، و مع عدم تمكنه يجب عليه الصيام بدلا منه (و يستدل للثالث) اما فيما كان البذل واجبا على البازل بنذر أو نحوه فلما تقدم من الإطلاق مع انصراف النذر و نحوه الى الفرد الاختيارى و هو الهدى، و اما فيما كان البذل واجبا بقاعدة الغرور فلان وجوبه بتلك القاعدة متوقف على وجوب الهدى على المبذول له حتى يكون مغرورا من ناحية البازل و وجوب الهدى عليه متوقف على قدرته عليه، و المفروض انتفاء قدرته عليه لعدم تمكنه منه و عدم بذل ثمنه من البازل، و مع عدم القدرة عليه لا يكون واجبا و مع عدم وجوبه لا يكون هناك تغرير من ناحية البازل حتى يرجع إليه بقاعدة الغرور.

(و التحقيق ان يقال) ان البذل اما ان يكون بعنوان الهبة أو يكون بعنوان تعهد نفقات الحج، فان كان بعنوان الهبة بشرط الحج و قبل المبذول له ان يحج بالمبلغ الذى أعطاه البازل فعليه ان يحج، و يكون ثمن الهدى عليه كسائر النفقات اللازمة فى الحج، و ان كان البذل تحت عنوان تعهد نفقات الحج فظاهر إطلاق التعهد هو تعهد النفقات على الوجه المتعارف، و هو يقتضى تعهد ثمن الهدى، فإن المتعارف هو الهدى فى حج التمتع لا بد له الاضطرارى اعنى الصوم، فدعوى انصراف تعهد النفقات عماله البذل مجازفة محضه.

نعم يقع الكلام فى انه لو صرح البازل من الأول بتعهد جميع النفقات الا ثمن الهدى فهل يجب على المبذول له القبول فيحج و يكون ثمن الهدى عليه فان لم يجد فالصوم، أو لا يجب القبول إلا إذا تعهد البازل لجميع النفقات المتعارفة من غير استثناء، ظاهر اخبار العرض هو وجوب الحج على من عرض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٠

عليه الحج مطلقا- و لو لم يتعهد البازل لجميع النفقات.

و اما الكفارات، فان كان موجبها صادرا عن المبذول له عن عمد و اختيار فلا ينبغى الإشكال فى عدم كونها على البازل، لأنها تكون بفعل المبذول له عمدا و اختيارا و ليس أدائها من اعمال الحج و لا من مقدماتها حتى يدخل فى إطلاق البذل (و توهم) دخولها فى مؤنة الحج لكون موجبها واقعا فى خلال الحج، فتكون مؤنتها من مؤنة الحج، أو لأن مؤنتها من لوازم مؤنة الحج، و الالتزام بمؤنة الحج مستلزم للالتزام بما يستلزمه (مدفوع) بالمنع عن كون مؤنتها من مؤنة الحج و لا من لوازمها بعد كون وقوع موجب الكفارة باختيار من المبذول له، مضافا الى ما فى كون الالتزام بالشىء التزاما بلوازمه- من المنع لعدم الدليل عليه، هذا فى صورة العمد و الاختيار.

و اما مع الجهل أو النسيان أو الاضطرار و كون الكفارة ثابتة مطلقا و لو مع عدم العمد و الاختيار، ففي كون مؤنتها على البازل أو المبذول له (وجهان) من كون الحج منشأ لها لعدم صدور موجبها عن المبذول له بالاختيار- و ان كان فعل الحج الذى ينتهى

إلى صدور موجب الكفارة عنه بالاختيار، و من انصراف إطلاق البذل عن شموله لمؤنه ما يوجب عليه من الكفارات لا بالاختيار. (و الأقوى) وجوب مؤنتها على البازل لقاعدة الغرور المستفاده من قاعدة التسبب بالنسبة إلى إقدام شخص على الضمان، نظير ما إذا أحضر أحد عند آخر طعاما على انه له- أى للذى أحضر الطعام- فأكله الأخر ثم تبين انه لغيره، فالأكل و ان كان اختياريا و لكن كونه أكلا- لمال مالكة غير اختياري للأكل، فهو و ان كان ضامنا لمالك الطعام الا انه بعد رجوع المالك اليه بالعوض يرجع بما غرمه إلى الذى غره و هو الذى أحضر الطعام، و ذلك لقاعدة: «المغرور يرجع الى من غره».

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢١

و ما نحن فيه من هذا القبيل، حيث ان البازل لمؤنه الحج قد أوجد ما يوجب تضمين الفاعل للكفارة التى صدرت منه بغير اختيار، فالضمان على الفاعل، و السبب لضمانه هو البازل الذى أوقعه فيما يوجب صدور موجب الضمان منه. (هذا مضافا) الى دخول الكفارة (التى وجبت على المبدول له بلا تعمد و اختيار منه فى فعل موجب) فى النفقات المتعارفة للحج، التى قد عرفت كونها على البازل كضمن الهدى (و الله العالم).

#### [مسألة (٤٤) انما يجب بالبذل الحج الذى هو وظيفته على تقدير الاستطاعة]

مسألة (٤٤) انما يجب بالبذل الحج الذى هو وظيفته على تقدير الاستطاعة فلو بذل للافاقى بحج القران أو الافراد أو لعمرة مفردة لا يجب عليه و كذا لو بذل للمكى بحج التمتع لا يجب عليه، و لو بذل لمن حج حجة الإسلام لم يجب عليه ثانيا، و لو بذل لمن استقر عليه حجة الإسلام و صار معسرا و جب عليه، و لو كان عليه حجة النذر أو نحوه و لم يتمكن فبذل له باذل و جب عليه- و ان قلنا بعدم الوجوب لو وهبه لا للحج لشمول الاخبار من حيث التعليل فيها بأنه بالبذل صار مستطيعا و لصدق الاستطاعة عرفا. فى هذه المسألة أمور.

(الأول) قد تبين مما تقدم فى المسائل السابقة ان ما هو شرط وجوب الحج هو التمكن من صرف نفقة الحج زائدا عما استثنى من غير فرق بين كونه حاصل بالملك أو حصل ببذل البازل و انه عند حصول التمكن يجب عليه ما هو وظيفته من حج القران أو الافراد أو التمتع، و المستفاد من الاخبار الواردة فى وجوب الحج بالاستطاعة البذلية هو وجوب ما هو وظيفته من الحج لو كان مستطيعا بالاستطاعة الملكية، و يترتب على ذلك ما ذكره فى المتن من وجوب ما هو وظيفته من أنواع الحج.

(الأمر الثانى) لو بذل لان يعتمر به عمرة مفردة ففى المتن انه لا يجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٢

عليه، و لعل وجهه هو خروج البذل للعمرة عن اخبار البذل و اختصاصها بما كان وظيفته المكلف لو كان مستطيعا بالاستطاعة المالية، و العمرة المفردة بمفردها غير واجبة و لو استطاع لها، و من هنا ظهر الوجه فيما أفاده فى المتن من عدم وجوب الحج بالبذل على من حج حجة الإسلام، و ذلك لعدم وجوب حجة الإسلام فى العمر الإمرة واحدة- و لو استطاع إليها سبيلا.

(الأمر الثالث) لو بذل لمن استقر عليه حجة الإسلام و صار معسرا و جب عليه القبول و كذا لو نذر الحج و لم يتمكن فبذل له باذل، فإن الاستطاعة العقلية كافية فى وجوبها عليه حينئذ، فإذا حصلت ببذل البازل و جب القبول و المسير الى الحج، فالمقام من قبيل وجوب الاكتساب لاداء الدين الحال المطلب به، أو كوجوب الاكتساب للإنفاق على من تجب عليه نفقته، و لا حاجة فى إثبات الوجوب فى المقام الى التمسك بالتعليل الوارد فى اخبار البذل بأنه صار مستطيعا كما فى المتن- فإن القاعدة تقتضى

وجوب القبول و لو لم يرد اخبار البذل أصلا (نعم) لو نذر الحج بشرط حصول الاستطاعة الشرعية توقف الوجوب على حصولها بالبذل و لا يكفى حصول الاستطاعة العقلية، فإذا بذل له بأذن بحيث لو قبل البذل لحصلت له الاستطاعة الشرعية وجب القبول، و لكن صدق الاستطاعة الشرعية حينئذ بنفس البذل أيضا لا يحتاج الى التعليل الوارد فى اخبار البذل، لتوقف وجوب أداء النذر بحصول شرطه الذى هو التمكن الشرعى، و هو حاصل عرفا بنفس البذل، فيجب القبول و الإتيان بالحج المنذور، و هذا ظاهر.

### **[مسألة (٤٥) إذا قال بذلت لك هذا المال مخيرا بين ان تحج به أو تزور الحسين عليه السلام]**

مسألة (٤٥) إذا قال بذلت لك هذا المال مخيرا بين ان تحج به أو تزور الحسين عليه السلام وجب عليه الحج. قد تقدم حكم هذه المسألة فى المسألة (٣٧) و ذكرنا ان فى حكمها قولين و ان الأقوى هو وجوب الحج بالبذل تخيرا كما يجب بالبذل تعيينا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٣

### **[مسألة (٤٦) لو بذل له مالا ليحج بقدر ما يكفيه]**

مسألة (٤٦) لو بذل له مالا ليحج بقدر ما يكفيه فسرق فى أثناء الطريق سقط الوجوب. قد مر مرارا عدم الفرق بين الاستطاعة المالية و البذلية فيما يعتبر فيهما فى وجوب الحج، و انه يعتبر فى وجوب الحج بالاستطاعة المالية بقائها إلى آخر الاعمال بحيث لو لم يبق الى آخرها ينكشف عدم وجوب الحج من أول الأعمال فيعتبر فى وجوبه بالاستطاعة البذلية أيضا ذلك (و مما ذكرنا يظهر) أن الأحسن أن يعبر بانكشاف عدم الوجوب بتلف المال المبذول لا بسقوطه عنده، إذا السقوط فرع أصل الثبوت، و بسرقة المال المبذول ينكشف عدم الثبوت.

### **[مسألة (٤٧) لو رجع عن بذله فى الأثناء]**

مسألة (٤٧) لو رجع عن بذله فى الأثناء و كان فى ذلك المكان يتمكن من ان يأتى ببقية الأعمال من مال نفسه أو حدث له مال بقدر كفايته وجب عليه الإتمام و اجزئه عن حجة الإسلام.

فى هذه المسألة صورتان ينبغى البحث عنهما (الأولى) لو رجع الباذل عن بذله فى أثناء الطريق قبل إحرام المبذول له و كان له فى ذلك المكان ما يتمكن ان يحج به أو حدث له مال بقدر كفايته لان يحج به من ذلك المكان و يرجع الى وطنه- وجب عليه الحج بالاستطاعة المالية، و هذا مما ينبغى الإشكال فيه، و قد تقدم الكلام فى نظير المسألة فى المسألة الخامسة.

(الصورة الثانية) لو رجع عن بذله بعد دخول المبذول له فى الإحرام فإن كان نفقة الحج من هذا المكان الذى رجع فيه الباذل حاصلا له من الأول أو حدث له فيه فلا إشكال فى وجوب إتمامه و انه يعجزه عن حجة الإسلام، اما وجوب إتمامه فلو وجب إتمام ما شرع فيه من الحج و لو كان مندوبا، و اما إجزائه عن حجة الإسلام فلكونه حجا عن الاستطاعة، الا ان استطاعته بعضها بذلية و بعضها مالية، و ان كان حدوث المال له بعد مضى زمان من الرجوع بحيث يقع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٤

شئ من الاعمال فى غير حال الاستطاعة، فإن قلنا بأنه مع سلب الاستطاعة فى الأثناء يجزى ما يأتى به عن حجة الإسلام- كما احتمله المصنف (قده) فى المسألة التاسعة و العشرين من مسائل الاستطاعة- فاللازم هو الاجزاء هيئنا، لان الرجوع فى البذل فى حكم تلف المال فى الأثناء، و ان قلنا بعدم الاجزاء فى صورة التلف و قلنا باعتبار بقاء الاستطاعة إلى آخر الأعمال- على نحو الشرط المقارن- فاللازم هو الحكم بعدم الاجزاء هيئنا أيضا، لأنه بالرجوع ينكشف عدم استمرار الاستطاعة فى جميع اجزاء الحج، و هو يوجب عدم الاجزاء، و ظاهر العبارة هو إرادة الصورة الثانية- كما يدل عليه قوله: و كان فى ذلك المكان يتمكن من ان يأتى ببقية الأعمال، و حملها على الصورة الأول- أعنى ما كان الرجوع قبل إحرام المبدول له- بعيد فى الغاية، و يمكن حملها على ارادة ما إذا لم يختل زمان بين الرجوع و بين حدوث الاستطاعة المالية، و عليه فلا إشكال فى الحكم أصلا.

### [مسألة (٤٨) لا فرق فى البازل بين ان يكون واحدا أو متعددا]

مسألة (٤٨) لا فرق فى البازل بين ان يكون واحدا أو متعددا فلو قالوا له و علينا نفقتك و جب عليه. اما على ما استظهرناه من ان المدار فى الاستطاعة هو التمكن من المسير الى الحج زائدا عما استثنى بالأعم من الملك أو الإباحة فواضح، إذ لا- فرق فيه بين ان يحصل التمكن ببذل واحد أو متعدد، و اما على البناء على مغايرة الاستطاعة البذلية مع المالية فلا إطلاق أخبار و جوب الحج على من عرض عليه، الشامل لما كان من يعرض الحج واحدا أو متعددا.

### [مسألة (٤٩) لو عين له مقدارا ليحج به و اعتقد كفايته]

مسألة (٤٩) لو عين له مقدارا ليحج به و اعتقد كفايته فبان عدمها و جب عليه الإتمام فى الصورة التى لا يجوز له الرجوع إلا إذا كان مقيدا بتقدير كفايته.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٥

إذا عين البازل مقدارا ليحج به المبدول له فتارة يكون فى مقام بذل ما يكفيه و لكنه عين هذا المقدار باعتقاده انه يكفيه، و الا فلو علم بعدم كفايته لعين ما يكفيه واقعا، و اخرى يكون فى مقام بذل هذا المقدار فقط- و لو كان داعيه على بذله هو بذل مقدار الكفاية- فنظر البازل هو هذا المقدار ليس الا، (فعلى الأول) يجب عليه الإتمام فيما لا يجوز الرجوع، كما إذا كان البذل بقدر الكفاية واجبا عليه بنذر أو وصية أو نحوهما، أو قلنا بعدم جواز الرجوع عن البذل بعد تحققه- و لو فيما لا يكون واجبا (و الوجه فى ذلك) هو انه لما كان باذلا لمقدار ما يكفيه فالصادر منه هو بذل ما يكفيه و كان تعيين هذا المقدار لأجل اعتقاده انه يكفيه، و نظير المقام تعلق البيع بأمر كلى و تطبيقه على العين الخارجى باعتقاد كونه من صغرياته، حيث ان البيع ورد على الكلى، و هذا الفرد المعين ليس هو المبيع، و انما تعيينه لأجل اعتقاد انطباق المبيع عليه، فإذا ظهر الخطأ فى التعيين و جب تسليم فرد آخر ينطبق الكلى عليه، و كذا لو ظهر نقصان ما عينه عن مقدار الكلى المبيع و جب إتمامه كما لو باع كرا من الطعام و تبين نقصان ما سلمه الى المشتري.

(و اما على الوجه الثانى) أعنى كونه فى مقام بذل هذا المقدار بشرط لا، فلا يجب إتمامه إذا ظهر نقصه- و لو فى صورة عدم جواز الرجوع فى البذل و ذلك لان عدم بذل الزائد عما تعهد له ليس رجوعا عن البذل، إذ لم يكن عليه الا المقدار الذى تعهد له، فإذا علم المبدول له من أول الأمر بعدم كفاية هذا المقدار لم يجب عليه الشروع فى الحج، و من جهله إذا شرع و جب عليه

إتمام الحج و لا يجزى عن حجة الإسلام و ليس له الرجوع الى البازل، نعم لو كان البازل عالما بعدم كفاية المقدار المعين و أوهم المبدول له كفايته صح رجوعه الى البازل لقاعدة الغرور، و الله العالم بأحكامه.  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٦

### [مسألة (٥٠) إذا قال اقترض و حج و على دينك]

مسألة (٥٠) إذا قال اقترض و حج و على دينك ففى وجوب ذلك عليه نظر لعدم صدق الاستطاعة عرفا نعم لو قال اقترض لى و حج به و جب مع وجود المقرض كذلك.

إذا قال البازل اقترض و حج و على دينك فليس هذا استطاعة لا الاستطاعة المالية و لا البذلية لعدم صيرورته مالكا للنفقة، و لا بذل فى البين، نعم هو متمكن من تحصيل الاستطاعة بالاقتراض مع الوثوق بوفاء البازل، و المفروض عدم وجوب تحصيل الاستطاعة ممن يتمكن من تحصيلها، و لو قال اقترض لى و حج به ففى المتن انه يجب عليه الاقتراض له و الحج به مع وجود المقرض، و الأقوى عدم وجوبه لأنه أيضا تحصيل للاستطاعة، الذى لا يكون واجبا، نعم لو اقترض له و جب عليه الحج لصيرورته مستطاعا بالاستطاعة البذلية، و لو اقترض فى الصورة الأولى فهل يصير مستطاعا أولا، و على فرض الاستطاعة فهل هى من الاستطاعة البذلية أو المالية، الظاهر هو تحقق الاستطاعة لشمول اخبار عرض الحج لمثل المورد، فإنه بعد ما اقترض لنفسه مع تعهد من قال: «على دينك» و المفروض هو تحقق الاطمئنان بوفائه يعد مستطاعا بعرض الحج عليه، و الظاهر هو كون ذلك من الاستطاعة البذلية لا المالية، فلا يشترط فيه الرجوع الى كفاية، و الله العالم.

### [مسألة (٥١) لو بذل ما لا ليحج به فتبين بعد الحج انه كان مغصوبا]

مسألة (٥١) لو بذل ما لا ليحج به فتبين بعد الحج انه كان مغصوبا ففى كفايته للمبدول له عن حجة الإسلام و عدمها وجهان أقواهما عدم اما لو قال حج و على نفقتك ثم بذل له ما لا فبان كونه مغصوبا فالظاهر صحة الحج و اجزائه عن حجة الإسلام لأنه استطاع بالبذل، و قرار الضمان على البازل فى الصورتين عالما كان بكونه مال الغير أو جاهلا.

إذا بذل له ما لا ليحج به و كان مغصوبا فمع علم المبدول له فلا اشكال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٧

فى عدم وجوب الحج عليه، و مع جهله فلا إشكال فى صحة حجه و خروجه عن الإحرام بأداء المناسك و استحقيقه ثواب الحج، إلا إذا تبين كون الهدى الذى ذبحه فى منى من مال الحرام كما لو غصبه البازل فذبحه المبدول له مع جهله بالحال، فان عليه ان يذبح هديا آخر- مع بقاء الوقت- و لا يجزيه عن النسك (و فى صورة صحة الحج) فهل يجزيه عن حجة الإسلام أولا (وجهان) من صدق الاستطاعة عرفا و لا سيما مع قرار الضمان على البازل، و من المنع عن صدقها، لان بذل المال الحرام مما لا يوجب الاستطاعة للمبدول له، و الوجهان جاريان فى الاستطاعة المالية أيضا، فلو حصل له مال فحصلت له الاستطاعة فحج بذلك المال ثم تبين انه كان مستحقا للغير فهل يجزيه عن حجة السلام أو لا.

(و توضيح الكلام) ان محل البحث هو ما إذا حج باعتقاد ان المال الذى حصل له من بذل البازل أو من الاكتساب كان حلالا و كان معذورا فى التصرف فيه، لاعتماده على الحكم الظاهرى الحاصل له من جهة قاعدة اليد أو غيرها، فالحكم الظاهرى الجارى

في حقه بجواز التصرف في المال يقتضى تحقق الاستطاعة له عرفاً، فإنه بهذا المال الذى يباح له التصرف فيه قد تمكن من الحج، فالقاعدة هو وجوب الحج عليه واقعا لتحقيق موضوع الوجوب اعنى التمكّن والاستطاعة، مضافا الى شمول اخبار عرض الحج للمورد، فإذا قال الباذل خذ هذا المال و حج به و كان اعتقاد المبدول له انه غير مغصوب أو اعتمد على كون المال فى يده، المقتضى لجواز التصرف فيه - يصدق عليه انه قد عرض عليه الحج، فالقاعدة تقتضى الاجزاء عن حجة الإسلام، نعم لو تبين كون الهدى مغصوبا و لم يفت وقته - كما لو تبين ذلك يوم النحر - فمقتضى القاعدة هو الهدى ثانيا لبقاء الوقت (و بالجملة) فما أفاده فى المتن من ان الأقوى عدم الاجزاء عن حجة الإسلام غير سديد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٨

اما مسألة الضمان فمقتضى قاعدة اليد هو ضمان المبدول له، و الحكم الظاهرى لا يرفع الضمان بعد تبين كون المال مغصوبا، و مقتضى قاعدة الغرور هو كون قرار الضمان على الباذل، فان رجح صاحب المال على المبدول له بالعوض فله ان يرجع به الى الباذل، و لا- فرق فى ذلك بين كون الباذل عالما بكونه مال الغير أو جاهلا، فإنه مع جهله أيضا كان هو السبب فى ضمان المبدول له، فيرجع به عليه لكونه هو الذى أوقعه فى الضمان، و الله العالم.

### [مسألة (٥٢) لو أجر نفسه للخدمة فى طريق الحج]

مسألة (٥٢) لو أجر نفسه للخدمة فى طريق الحج بأجرة يصير بها مستطيعا و جب عليه الحج و لا ينافيه وجوب قطع الطريق عليه للغير لان الواجب عليه فى حج نفسه أفعال الحج و قطع الطريق مقدمة توصيلية بأى وجه اتى بها كفى و لو على وجه الحرام أو لا بنية الحج و لذا لو كان مستطيعا قبل الإجارة جاز له اجاره نفسه للخدمة فى الطريق بل لو أجر نفسه لنفس المشى معه بحيث يكون العمل المستأجر عليه نفس المشى صح أيضا و لا يضر بحجه نعم لو أجر نفسه لحج بلدى لم يجز له ان يوجر نفسه لنفس المشى كاجارته لزيارة بلديه أيضا، اما لو أجر للخدمة فى الطريق فلا بأس و ان كان مشيه للمستأجر الأول فالممنوع وقوع الإجارة على نفس ما و جب عليه أصلا أو بالإجارة.

قال فى الشرائع: و لو استوجر للمعونة على السفر و شرط له الزاد و الراحلة أو بعضه و كان بيده الباقي مع نفقة أهله و جب عليه و اجزاء عن الفرض إذا حج عن نفسه (انتهى).

و قد يورد عليه - كما فى المدارك تبعا للمسالك - بان الوصول إلى مكة و المشاعر قد صار واجبا على الأجير بالإجارة، فكيف يكون مجزيا عن حجة الإسلام، و ما الفرق بينه و بين ناذر الحج فى سنة معينة إذا استطاع فى تلك لحجة الإسلام، حيث حكموا بعدم التداخل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٩

(و أجاب عنه) بان الحج الذى هو عبارة عن مجموع الأفعال المخصوصة لم تتعلق به الإجارة، و انما تعلقت بالسفر خاصة، و هو غير داخل فى أفعال الحج، و هذا بخلاف نذر الحج فى السنة المعينة، فإن الحج نفسه يصير واجبا بالنذر فلا يكون مجزيا عن حجة الإسلام لاختلاف السببين (انتهى).

و مبنى الاشكال هو دخول السير الى الحج فى أفعاله، و مع وجوبه بالإجارة لا يصح وقوعه فى أفعال حجة الإسلام، فلا يقع عنها، و مع عدم وقوعه عنها فلا يجزى حجة هذا عن حجة الإسلام (و مبنى الجواب) هو المنع عن دخول السير فى أفعال الحج، فإن أول أفعاله الإحرام، و المستظهر من الأصحاب التسالم على كون الحج من أول الإحرام، و عدم كون السفر من أفعاله و انما هو



مقدمة له و انه عند تحقق شرائط الوجوب يصير واجبا بالوجوب المقدمى، و حيث ان الوجوب المقدمى توصلى و جب لأجل الوصول إلى ذى المقدمة فلا مانع من ان يكون واجبا بوجوب آخر بسبب آخر كالنذر و الإجارة و نحوهما أو كان محرما لاجتماع الواجب التوصلى مع جميع ذلك.

(و استشكل عليه فى المستمسك) بان ظاهر الآية الشريفة و جوب السفر فان حج البيت فى الآية الشريفة يراد منه الذهاب اليه و السعى نحوه فيكون واجبا وجوبا نفسيا كسائر أفعاله، و إذا أجمل مبدء السير فالقدر المتيقن السير من الميقات (انتهى) و أوضحه فى دليل الناسك بيان أو فى، حيث يقول ان ظاهر قوله تعالى «حِجُّ الْبَيْتِ» قصد البيت و السير اليه، فيكون السير من الميقات جزء من الحج الواجب.

(و لا يخفى ما فيه) لمنع ظهور الآية المباركة فى كون الحج هو الذهاب إلى أداء المناسك بحيث يكون الذهاب واجبا نفسيا، بل هى نظير قوله تعالى فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا، إذ من الواضح ان القصد الى الصعد الطيب ليس واجبا نفسيا مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٣٠

للتيمم، و الأمر به فى الآية لأجل التمهيد الى بيان متعلق الواجب، لا انه هو الواجب أو جزء من اجزاء الواجب، و هكذا فى ايتان الحج، فان الحج بالمعنى اللغوى ليس ما أريد نفسيا، و انما أمرهم الله سبحانه بقصد البيت لاداء تلك المناسك المعلومة. (و الشاهد على ذلك) قوله تعالى وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ، فإن الأذان إلى الحج هو الأذان إلى الحج المصطلح الشرعى، أعنى المناسك المعهودة، و كذا فى غير هذه الآية مما ذكر فيه لفظ الحج كقوله تعالى وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ، و قوله تعالى فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ، و قوله تعالى فَصَلِّ يَوْمَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ و قوله تعالى الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ.

مع انه على تقدير كون الذهاب واجبا نفسيا فلا وجه لإجمال مبدء السير و الأخذ بالقدر المتيقن و جعله السير من الميقات، إذ لو تم ظهور الآية فى الذهاب الى البيت يكون الظاهر منها كون مبدء السير هو المحل الذى يكون فيه المكلف من وطنه أو المحل الذى حصلت له الاستطاعة فيه، و يلزم حينئذ ما لا يمكن الالتزام به و لم يقل به احد من كون ذهاب المكلف من بلده من جملة أعمال الحج و من الواجبات النفسىة للحج.

(و الحاصل) ان تسالم الأصحاب على كون أول أعمال الحج هو الإحرام و وقوع نظير التعبير فى آية التيمم و كون الحج الواجب فى بقية الايات و الروايات هو مجموع مناسك أولها الإحرام كاف فى حصول القطع بكون وجوب القصد و الذهاب فى الآية وجوبا مقديما لا نفسيا.

(فالأقوى) كما عليه الأصحاب خروجه من أفعال الحج و مناسكه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٣١

و عليه فلو أجر نفسه للخدمة فى طريق الحج بأجرة تحصل له بها الاستطاعة و جب عليه الحج و كان حجه حج الإسلام، من غير فرق بين كون الأجرة جميع ما به يصير مستطاعا أو كان متممة بأن كان له مقدار من المال الذى إذا انضم إلى الأجرة تحصل له بمجموعهما الاستطاعة.

(و مما ذكرنا ظهر) انه لو كان مستطاعا قبل الإجارة جاز له اجارة نفسه للخدمة فى الطريق، حيث ان عمله الذى يقع الإجارة عليه ليس من اعمال الحج، التى تجب عليه بالاستطاعة، فلا يكون واجبا نفسيا ضمينا، و لا واجبا مقديما، حيث ان خدمته للمستأجر ليست من مقدمات الحج، كما هو ظاهر.

و قد استدل صاحب الجواهر (قده) لحصول الاستطاعة بالأجرة على الخدمة فى طريق الحج بجملة من الاخبار (كصحيح معاوية



بن عمار) المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يمر مجتازا يريد اليمن أو غيرها من البلدان و طريقه بمكة فيدرك الناس و هم يخرجون الى الحج فيخرج معهم الى المشاهد، أ يجزيه ذلك عن حجة الإسلام، قال نعم (و الصحيح الآخر له) المروى فى الكافى و الفقيه أيضا عنه عليه السّلام عن الرجل يخرج فى تجارة إلى مكة أو يكون له إبل فيكربها، حجته ناقصة أم تامة، قال عليه السّلام لا، بل تامة (و خبر الفضل بن عبد الملك) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام و فيه: و سئل عن الرجل يكون له الإبل يكربها، فيصيب عليها فيحج و هو كرى «١»- يغنى عنه حجته؟ أو يكون يحمل التجارة إلى مكة فيحج فيصيب المال فى تجارته أو يضع «٢» أو يكون

(١) قوله فيصيب عليها، أى يصيب لأجل كرى الإبل مالا، و قوله (كرى) على وزن فعيل بمعنى المكارى، قوله يغنى عنه، سؤال انه هل يجزى عنه حجته، و قوله يحمل التجارة إلى مكة، أى ما يتجر به، و فى بعض النسخ: للتجارة، أى يحمل الإبل للتجارة. (٢) و قوله (أو يضع) أى يخسر و لا يرجح، و قوله (أو يكون حجته تامة أو ناقصة) الظاهر ان «أو يكون» بالهمزة و الواو و المفتوحين، يعنى هل تكون حجته تامة أو ناقصة و معنى كونها ناقصة أى لها ثواب لا كثواب الحج التام، و معنى قوله (أو لا يكون حتى يذهب الى الحج و لا ينوى غيره) شق ثالث فى السؤال أى لا يكون حجه صحيحا أصلا لا تاما و لا ناقصا حتى تكون نيته فى الذهاب الى الحج خالصة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٣٢

حجته تامة أو ناقصة؟ أو لا يكون حتى يذهب الى الحج و لا ينوى غيره، أو يكون ينويهما جميعا، أى يقضى ذلك حجته؟ قال عليه السّلام نعم حجته تامة.

(و الانصاف) عدم دلالة هذه النصوص على ما نحن فيه، إذ ليس موردها من أجر نفسه للخدمة و حصلت له الاستطاعة بالأجرة، بل موردها من خرج للتجارة أو ليكرى إبله و لم يكن خروجه للحج خالصا، و الظاهر ان وجهة السؤال الى عدم كون خروجه بقصد الحج خالصا، و اين هذا ممن يوجر نفسه للخدمة فيكون أجيورا للغير فى الذهاب إلى مكة و المشاعر، و ذلك للفرق بينهما من جهة ان مورد الروايات من يخرج بحريته من غير ان يكون أجيورا للغير، و مورد البحث هو الأجير، فوجهة الجواب فى هذه النصوص الى عدم اشتراط قصد الحج حين خروجه من منزله و انه إذا أدرك الخارج لغير الحج الموسم فحج معهم تكون حجته تامة.

هذا كله إذا تعلق الإجارة بالخدمة فى طريق الحج، و اما لو أجر نفسه للمشى مع المستأجر فى طريق الحج بحيث يكون مورد الإجارة نفس المشى لا الخدمة فعلى المختار من خروج السفر عن أفعال الحج لا إشكال فى اجزاء حجه عن حجة الإسلام إذا صار مستطاعا بما يأخذه من الأجرة، و على القول بدخوله فى أفعال الحج فالظاهر عدم حصول الاستطاعة به، لخروج تلك القطعة من أفعال الحج عن تحت قدرة المكلف بصيرورتها ملكا للمستأجر بعقد الإجارة فيكون كما لو أجر نفسه للحج فى سنة معينة و صار باجرها مستطاعا فإنه لا يجزى حجة فيها عن حجة الإسلام.

(و مما ذكرنا ظهر) حكم ما أجر نفسه لحج بلدى فإنه لا يجوز ان يوجر نفسه لنفس المشى لخروج المشى عن سلطنته و كونه مملوكا لمن استأجره للحج البلدى، و كذا لا يجوز ان يوجر نفسه للزيارة البلدية فى هذا السفر، فإن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٣٣

الزيارة البلدية عبارة عن المشى إليها مع إتيان الزيارة، و المفروض خروج المشى عن سلطنته بإجارة الحج البلدى مع وحدة الطريق، و اما لو أجر نفسه للخدمة فى الطريق فلا- إشكال فى الصحة، لأن نفس المشى للمستأجر الأول، و الخدمة فى حال

المشى للمستأجر الثانى، فلم تقع الإجارة الثانية على نفس ما تعلق به الإجارة الاولى، و الله الهادى.

### [مسألة (٥٣) إذا استوجر اى طالب منه اجارة نفسه]

مسألة (٥٣) إذا استوجر اى طالب منه اجارة نفسه للخدمة بما يصير به مستطيعا لا- يجب عليه القبول و لا- يستقر الحج عليه فالوجوب عليه مقيد بالقبول و وقوع الإجارة، و قد يقال بوجوبه إذا لم يكن حرجا عليه لصدق الاستطاعة و لانه مالك لمنافعه فيكون مستطيعا قبل الإجارة كما إذا كان مالكا لمنفعة عبده أو دابته و كانت كافية فى استطاعته، و هو كما ترى، إذ نمنع صدق الاستطاعة بذلك، لكن لا ينبغي الاحتياط فى بعض صورته كما إذا كان من عادته اجارة نفسه للأسفار.

المعروف عند الفقهاء انه إذا عرض عليه ان يوجر نفسه للخدمة بعوض يصير به مستطيعا لم يجب عليه القبول (قال فى التذكرة) لأن تحصيل شرط الوجوب ليس بواجب (و المحكى عن المستند) وجوب القبول لصدق الاستطاعة، و لانه مالك لمنافعه فيكون مستطيعا قبل الإجارة كما انه مالك لمنفعة داره و عبده دابته (و لكن لا يخفى ما فيه) من المنع الظاهر عن صدق الاستطاعة بنفس الطلب و العرض، و اما ملكية الإنسان لمنافعه فليس لها اعتبار عرفى بحيث يصدق عليه انه يملك مالا، نعم يصدق ذلك إذا وقعت الإجارة على منافعه باعتبار انه يملك الأجرة لا انه يملك المنفعة، فالإنسان مالك بمعنى ان له سلطانا ان يملك منافعه لغيره بعوض، فيملك العوض، و بهذا يصح تمليك المنافع من الحر من غير حاجة الى تكلف اعتبار ملكية الإنسان لمنافعه، فهو مالك لتمليك الغير منافع نفسه، لا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٣٤

مالك لمنفعة نفسه، فمقتضى قاعدة: الناس مسلطون على أنفسهم و ما دل على صحة استيجار الحر هو تسلط الإنسان لتمليك الغير منافع نفسه بأجرة معلومة فى أجل معلوم.

و فصل بعضهم فى المسألة بين القول بانحصار حصول الاستطاعة بملك ما يحج به أو بذل من غيره له و بين القول بكفاية مطلق التمكن من المال بحيث يقدر على صرفه فى سبيل الحج، و قال بعدم صدق الاستطاعة بمجرد طلب الإجارة بناء على الأول، حيث انه لا ملك لما يحج به و لا بذل، فلا تصدق الاستطاعة بطلب الاستيجار من المستأجر ما لم تقع الإجارة، و اما بناء على الثانى أعنى كفاية مطلق التمكن مما يحج به فيصدق ذلك بعد طلب المستأجر، فإنه بمجرد قبول الإجارة يتمكن من الحج، فحكمه حكم ما لو طلب منه ان يحج معه من غير اشتراط الخدمة، حيث انه يجب عليه القبول و الحج.

و لكن الظاهر عدم صدق الاستطاعة هنا مطلقا من غير فرق بين القولين فى ذلك، فإنه على القول بكون الاستطاعة هو التمكن و القدرة على ما يحج به زائدا عما استثنى من مؤنته و مؤنة عياله يكون المعتبر من التمكن هو التمكن الفعلى لا- التمكن من التمكن، كما مر منا مرارا، و ان شرط وجوب الحج هو الاستطاعة الفعلية لا الاستطاعة على ان يستطيع، و قياس المقام بطلب الحج من غير اشتراط الخدمة مع الفارق، فان الدليل على وجوب الحج بمجرد طلب البازل هو ما دل على وجوبه من اخبار وجوب الحج على من عرض عليه الحج، و هى مختصة بالبذل مجانا من غير استيجار للخدمة، فالحق فى المقام- كما أفاده فى المتن- عدم الوجوب بمجرد طلب الاستيجار.

و لا- فرق فى ذلك بين من كان من عادته اجارة نفسه للخدمة فى الاسفار و بين من لم يكن كذلك، حيث ان ملكه للأجرة لا يحصل الا بعد وقوع الإجارة و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٣٥

القبول منه، فهو قبل ذلك متمكن من تحصيل التمكّن، لا انه متمكن فعلا للزاد والراحلة، والله العالم.

### [مسألة (٥٤) يجوز لغير المستطيع ان يوجر نفسه للنيابة عن الغير]

مسألة (٥٤) يجوز لغير المستطيع ان يوجر نفسه للنيابة عن الغير، و ان حصلت الاستطاعة بمال الإجارة قدم الحج النيابي فإن بقيت الاستطاعة إلى العالم القابل وجب عليه لنفسه و الا فلا.

إذا أجر نفسه للنيابة عن الغير و حصلت له الاستطاعة بمال الإجارة فلا يخلو عن صور (الاولى) ما إذا قيد زمان الحج النيابي بسنة الإجارة، و الحكم في هذه الصورة هو تقديم الحج النيابي، و ذلك لعدم حصول الاستطاعة لحجة الإسلام لنفسه في هذه السنة، لاشتغال ذمته بالحج عن غيره فالحج منه في هذا العالم مملوك للغير كسائر الأعمال التي تقع الإجارة عليها في زمان معين، كما إذا أجر نفسه لخياطة ثوب الغير في زمان معين و يوم معين و ساعة معينة، فليس له ان يخطط ثوبه في ذلك الزمان، كما انه ليس له ان يصرف ذلك الزمان في خياطة ثوب غير المستأجر أيضا، فبعد تملك الحج في هذا العام للغير لا تحصل له الاستطاعة للحج لنفسه، و المانع الشرعي كمانع العقلي، و حينئذ فإن بقي من اجرة الحج ما يستطيع ان يحج به في العام القابل وجب عليه ذلك بعد أداء الحج النيابي.

(الصورة الثانية) ما إذا قيد زمان الحج النيابي بالعام القابل و كانت الأجرة وافية للحج في عامين، و الحكم فيه هو وجوب الحج لنفسه في عام وقوع الإجارة، حيث انه بنفس العقد يملك الأجرة فإذا فرض تسليم جميع الأجرة إليه فهو مستطيع فعلا من الحج لنفسه في هذا العام، بل و لو فرض تسليم نصف الأجرة إليه بحيث تمكن معه من الحج، و هذا ظاهر.

(الصورة الثالثة) هي الصورة الثانية، لكن مع عدم وفاء الأجرة إلا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٣٦

للحج مرة واحدة، و الحكم فيها هو وجوب حفظ الأجرة للحج بها في العام القابل المشروط وقوع الحج النيابي فيه، و لكن يشكل الأمر لو علم بحصول الاستطاعة له في العام القابل بحيث يقدر معه على الحج النيابي، كما إذا كان له دار قد أجزها للغير و شرط أداء مال الإجارة في العام القابل و كان المال بمقدار يستطيع ان يحج به فحينئذ كما يجوز له صرف اجرة الحج في حوائجه و مؤنته و يحج في العام القابل الحج النيابي بمال نفسه، فكذلك إذا حصلت له الاستطاعة للحج بما أخذه من اجرة الحج يجب عليه ان يحج لنفسه بما أخذه من الأجرة فيحج في العام القابل عن الغير بما يحصل له من مال نفسه.

(الصورة الرابعة) ما إذا كان زمان العمل الإجاري غير مقيد بسنة الإجارة أو غيرها، بان استوجر للحج عن غيره مخيرا في ذلك بين هذه السنة و السنة التي بعدها أو بين ثلاث سنين، فإذا فرض حصول الاستطاعة بالأجرة لأن يحج لنفسه أيضا وجب عليه تقديم الحج لنفسه، فان وجوب الحج بعد حصول الاستطاعة فوري و تأخيره موبقة، و المفروض حصول السعة و عدم وجوب الفور في الحج النيابي، فيقدم ما يجب فورا على ما لا يجب كذلك (و توهم) تقديم حق الناس على الحق الواجب لله سبحانه لورود التأكيد في حق الناس (فاسد) فان المفروض وقوع السعة في حق الناس هنا من أول حصوله، حيث شرط الأجير التخيير له في أداء هذا العمل في ضمن سنتين أو أكثر، و المفروض كون حق الله اعنى وجوب حجة الإسلام من المستطيع فوريا، و الله العالم بأحكامه.

### [مسألة (٥٥) إذا حج لنفسه أو عن غيره تبرعا]

مسألة (٥٥) إذا حج لنفسه أو عن غيره تبرعا أو بالإجارة مع عدم كونه مستطعا لا يكفيه عن حجة الإسلام فيجب عليه الحج إذا استطاع بعد ذلك، و ما فى بعض الاخبار من اجزائه عنها محمول على الاجزاء ما دام فقيرا كما صرح به فى بعضها الآخر، فالمستفاد منها ان حجة الإسلام مستحبة على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٣٧

غير المستطع و واجبة على المستطع و يتحقق الأول بأى وجه اتى به و لو عن الغير تبرعا أو بالإجارة و لا يتحقق الثانى الا مع حصول شرائط الوجوب.

غير المستطع إذا حج عن نفسه أو عن غيره تبرعا أو بالإجارة ثم صار مستطعا، فالمعروف عدم اجزاء ما اتى به قبل استطاعته عن حجة الإسلام، و البحث عن ذاك تارة يقع بالنسبة الى ما تقتضيه القاعدة، و اخرى بالنظر الى ما يدل عليه الدليل.

اما الأول فالأوفق بالقاعدة هو عدم الاجزاء، اما فيما إذا حج لنفسه ندبا فلان اجزاء غير الواجب عن الواجب و ان كان ممكنا بان كان نفلا- يسقط به الفرض الا- ان إثباته مما يحتاج الى الدليل، و ما لم يقيم عليه دليل، فمقتضى القاعدة هو عدم الاجزاء، بل الأصل فى كل أمر لكل ما أمر به هو عدم صدق امتثاله بإتيان غير ما أمر به الا ان يقنع الشارع فى امتثاله بإتيان غيره فيكون اجزاء الإتيان بغير ما أمر به عن المأمور به حكما مخالفا لما تقتضيه الأمر يحتاج الى الدليل.

و اما فيما إذا حج عن غيره تبرعا أو بالإجارة فالحكم بعدم الاجزاء أوضح حيث ان اجزاء العمل المأتى به عن غيره فيما تصح النيابة فيه عن نفسه لا سيما فيما إذا لم يكن حين العمل واجبا عليه أمر مستنكر لا يمكن الالتزام به، و إذا قام الدليل عليه بحيث لم يكن العدول عنه ممكنا لا بد من إرجاعه إلى اشتراط وجوب ذاك الشيء على عدم سبق الإتيان به عن غيره، و الا فلا معنى لاجزاء الصلاة المأتى بها عن غيره فى وقت لا تجب الصلاة عليه عن الصلاة التى تصير واجبا عليه بعد ذلك الوقت، أو أداء دين غيره فى وقت لا تشتغل ذمته بمثله كان مجزيا عن الدين الذى تشتغل ذمته به بعده، و لعل هذا واضح جدا، و الى ما ذكرناه يشير فى الجواهر فى أول عبارته بوضوح وجه عدم الاجزاء، و فى آخر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٣٨

عبارته بمخالفة الاجزاء للأصول.

و اما الثانى أعنى البحث عن حكم المسألة بالنظر الى ما يدل عليه الدليل، فقد اختلف فيه الاخبار بين ما يدل على عدم الاجزاء موافقا مع القاعدة، و بين ما يدل على الاجزاء.

فمن الأول كخبر آدم بن على المروى فى التهذيب عن ابن الحسن عليه السلام قال عليه السلام: من حج عن انسان و لم يكن له مال يحج به اجزئت عنه حتى يرزقه الله ما يحج به و يجب عليه الحج، و خبر ابى بصير المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: لو ان رجلا معسرا أحجه رجل كانت له حجة فان أيسر بعد ذلك كان عليه الحج- بناء على إرادة النيابة من الإحجاج لا البذل، أو كون المبدول مما لا يكفيه و لا يحصل به الاستطاعة على تقدير ارادة البذل أيضا- مضافا الى العمومات الدالة على وجوب الحج عند حصول الاستطاعة الشامل لمن حج عن غيره قبل حصولها.

و من الثانى صحيح جميل المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام فى رجل ليس له مال حج عن رجل أو أحجه غيره ثم أصاب مالا- هل عليه الحج؟ قال عليه السلام يجزى عنهما جميعا، و فى مرجع الضمير فى قوله عليه السلام يجزى عنهما احتمالات.

منها ان تكون راجعة إلى النائب و المنوب عنه، فيكون السؤال منتظما عن أمرين هما حج المعسر عن غيره، و إحجاج غيره إياه، و الجواب منتظما عن الأمر الأول خاصة، و هذا الاحتمال مما أبداه صاحب المعالم فى كتاب المنتقى.

و منها ان تكون راجعة الى من حج عن غيره و من أحجه غيره، و المسئول عنه في قوله رجل ليس له مال و ان كان رجل واحد الا انه يرجع الى فردين رجل حج عن غيره و رجل أحجه غيره، و هذا ما أبداه في الحدائق.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٣٩

و منها ان تكون راجعة إلى المنوب عنه الذي يحج عنه و المباشر للحج الذي أحجه غيره، و يكون غرض السائل السؤال عن اجزاء حج الضرورة نيابة.

و منها ان تكون راجعة إلى النائب و المنوب عنه على معنى الاجزاء عن النائب فيما عليه من النيابة و هذان الأخيران ابداهما في الجواهر، و خير معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام عن رجل حج عن غيره أ يجزيه ذلك عن حجة الإسلام قال عليه السلام: نعم.

و صحيحة الأخر عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: حج الضرورة يجزى عنه و عن من حج عنه، و المختار عندنا لزوم الأخذ بالطائفة الاولى و طرح الطائفة الثانية لاستقرار العمل على الطائفة الاولى و الاعراض عن الثانية.

و في المدارك ان عدم الاجزاء مذهب الأصحاب لا أحد فيه مخالفا، و في الجواهر بلا خلاف أجد فيه، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، و قال في المدارك بعد نقل الطائفة الثانية انه لا خروج عما عليه الأصحاب- و قد جمع بين الطائفتين بوجوه مزيفة منها ما ذكره الشيخ في الاستبصار بحمل حجة الإسلام التي يجزى عنها الحج النيابة هي الحج المندوب إليها في حال الإعسار، و يتحقق بأى وجه اتفق و لو تبرعا أو بالإجارة، قال في المدارك: و هو تأويل بعيد مع انه لا يجزى في صحيح جميل لدلالته على عدم الحاجة الى الحج بعد اليسار كما يظهر من قوله (ثم أصاب مالا)، و ان كان في خبر آدم بن علي اشعار بالنسبة الى من حج عن غيره، و في خبر ابي بصير بالنسبة الى من حج عن نفسه ثم استطاع الى هذا الحمل، و الى ذلك يشير المصنف (قده) في قوله كما صرح به في بعضها الأخر، و مراده من ذاك البعض هو الخبران المذكوران.

### [مسألة (٥٦) يشترط في الاستطاعة مضافا الى مؤنة الذهاب و الإياب جود ما يمون به عياله]

مسألة (٥٦) يشترط في الاستطاعة مضافا الى مؤنة الذهاب و الإياب وجود ما يمون به عياله حتى يرجع، فمع عدمه لا يكون مستطيعا، و المراد بهم من يلزمه نفقته لزوما عرفيا و ان لم يكن ممن يجب نفقته شرعا على

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٤٠

الأقوى، فإذا كان له أخ صغير أو كبير فقير لا يقدر على التكسب و هو ملتزم بالإنفاق عليه أو كان متكفلا لانفاق يتيم في حجره و لو أجنبي يعد عيالا له، فالمدار على العيال العرفي.

في هذه المسألة أمور.

(الأول) يعتبر في الاستطاعة التي هي شرط وجوب الحج الإسلامي مضافا الى نفقة الذهاب و الإياب وجود ما يمون به عياله حتى يرجع، و مع عدمه لا يكون مستطيعا، قال في الجواهر: بلا خلاف أجد، بل ربما ظهر من بعضهم الإجماع عليه انتهى.

و يستدل لذلك فيما إذا كان العيال ممن تجب نفقته بان مؤنته حق لآدمي سابق على وجوب الحج فكان مقدا عليه لا من باب تقدمه عليه من باب التراحم بل لاشتراط تحقق الاستطاعة على عدم وجود مانع عنها عقلا أو شرعا، و وجوب نفقة العيال شرعا مانع شرعي عن تحققها، فيكون وجوب النفقة منشأ لزوال موضوع الحج فكان تقديمه على الحج من باب زوال وجوب الحج بزوال موضوعه لا انه زواله عن موضوعه، و ان شئت فقل ان التراحم بين وجوب الحج و وجوب نفقة من تجب نفقته من العيال

من قبيل التراحم بين الواجب المشروط و الواجب المطلق، حيث ان وجوب الحج مشروط بالاستطاعة شرعا، و وجوب نفقة العيال مشروط بالاستطاعة عقلا، و قد ثبت في الأصول انه عند الدوران بين المشروط بالقدرة شرعا و المشروط بها عقلا يقدم الثانى على الأول، لكون الثانى مزيلا لموضوع الأول دون العكس.

و استدلل بغير واحد من الاخبار كخبر ابى الربيع الشامى المروى فى الكتب الأربعة عن الصادق عليه السّلام فى معنى السبيل الى ان قال عليه السّلام: السبيل السعة فى المال إذا كان يحج ببعض و يبقى بعضا يقوت به عياله.

و خبر المروى فى الخصال فى حديث شرائع الدين عن الصادق عليه السّلام قال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٤١

و حج البيت واجب على من استطاع اليه سبيلا و هو الزاد و الراحلة مع صحة البدن و ان يكون للإنسان ما يخلفه على عياله و ما يرجع اليه بعد حجه.

و المرسل المروى فى مجمع البيان قال فى تفسير قوله تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ (إِلخ) المروى عن أئمتنا عليهم السلام انه الزاد و الراحلة و نفقة من يلزمه نفقته و الرجوع الى كفاية من مال أو ضياع أو حرفة، مع صحة فى النفس و تخلية السرب من الموانع و إمكان المسير، و هذه الأدلة مع عدم الخلاف فى المسألة بل استظهار الإجماع عليه كافية فى إثبات هذا الحكم، فلا اشكال فيه أصلا.

(الأمر الثانى) لا إشكال فى اعتبار وجود ما يمون به عياله إذا كان ممن يجب عليه نفقته، و ان لم يكن ممن تجب نفقته عليه ففى اعتبار وجوده فى الاستطاعة و عدمه (قولان) و فى المدارك و عن المنتهى و الدروس هو الأول، و يستدل لذلك بان الحج فرض و نفقة غير من تجب نفقته ندب، و الفرض لا يسقط بالنفل، و الأقوى هو الأخير، لظهور النصوص المتقدمة فى كون المستثنى هو نفقة العيال مطلقا و لو كان عيالا- عرفيا و لم يكن ممن تجب نفقته شرعا كأخ صغير أو كبير فقير لا يقدر على التكسب، أو كان متكفلا لانفاق يتيم فى حجره و لو كان أجنبيا عنه بحيث يعد عيالا له عرفا.

بل يمكن استثناء ما يحتاج اليه من مؤنة أضيافه و مصانعاته مما يعد من مؤنته، و الحاصل ان المراد بالاستطاعة وجدان ما يزيد على ما يحتاج اليه مثله مما يعد من ضرورياته اللازمة له عرفا أولا و بالذات كمؤنة نفسه و عيالاته الواجبة نفقتهم عليه، أو ثانيا و بالعرض كالذى يحتاج إليه فى حفظ عرضه و رفع الشين عنه، و دفع ظلم الظالم عنه، و نحو ذلك، و يمكن الاستدلال لذلك بدليل نفى العسر و الحرج فيما كان ترك صرف المال فيه و إنفاقه فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٤٢

سبيل الحج ضروريا أو عسريا أو حرجيا، لكن الاستدلال به مختص بمورد العسر و الحرج الشخصيين، و قد يستأنس بما فى تفسير الاستطاعة من اليسار فى المال ففى رواية عبد الرحيم القصير عن الصادق عليه السّلام قال سئله حفص الأعمور و انا اسمع عن قول الله عز و جل وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (إِلخ) فقال عليه السّلام: القوة فى المال و اليسار فان كانوا موسرين فهم ممن يستطيع، فانظر انه عليه السّلام كيف جعل المدار فى الاستطاعة الموجبة للحج اليسار فى المال، و من الواضح عدم صدق اليسار على من لم يتمكن من الإنفاق على ما يعد من عيالاته عرفا، و قد عبر بعض أعظم السادات ان المدار فى الاستطاعة وجدان ما يزيد عما هو عليه فى تعيشه على ما ينبغى له من الإنفاق و البذل و العطاء و الصرف بما لا يعد منه إسرافا و تبذيرا، بل يكون من شأنه أن يعيش كذلك، و عليه فالنفقات اللائقة به تكون من المستثنيات و لا يحصل بها الاستطاعة لو تركها و صرفها فى سبيل الحج.

(الأمر الثالث) المراد بالمؤنة ما يتحملة احد لرفع ما يحتاج إليه آخر من مأكول أو مشروب أو كسوة أو سكنى دار و نحو ذلك

مما يحتاج إليه الإنسان في حياته و تعيشه، قال في المدارك: و المراد بالمؤنة ما يتناول الكسوة و غيرها حيث يحتاجون إليها.  
(الأمر الرابع) لا يعتبر حصول المؤنة دفعة قبل السفر بل لو حصلت متدرجا عن عقار أو غيره كفى.  
(الأمر الخامس) يعتبر في المؤنة القصد و الاعتدال بالنسبة إلى المعيل و العيال بحسب حالهم من غير إسراف و لا تقتير و ذلك ظاهر مما بيناه في الأمر الثاني.

### [مسألة (٥٧) الأقوى وفاقا لأكثر القدماء اعتبار الرجوع الى كفاية]

مسألة (٥٧) الأقوى وفاقا لأكثر القدماء اعتبار الرجوع الى كفاية من تجارة أو زراعة أو صناعة أو منفعة ملك له من بستان أو دكان أو نحو

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ١١، ص: ٤٤٣

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ١١، ص: ٤٤٣

ذلك بحيث لا يحتاج الى التكفف و لا يقع في الشدة و الحرج، و يكفي كونه قادرا على التكبس اللائق به أو التجارة باعتباره و جاهته و ان لم يكن له رأس ما يتجر به، نعم قد مر عدم اعتبار ذلك في الاستطاعة البذلية و لا يبعد عدم اعتباره فيمن يمضى بالوجوه اللائقة به كطلبة العلم من السادة و غيرهم فإذا حصل لهم مقدار مؤنة الذهب و الإياب و مؤنة عيالهم الى حال الرجوع و جب عليهم، بل و كذا الفقير الذي عادته و شغله أخذ الوجوه و لا يقدر على التكبس إذا حصل له مقدار مؤنة الذهب و الإياب له و لعیاله، و كذا كل من لا يتفاوت حاله قبل الحج و بعده إذا صرف ما حصل له من مقدار مؤنة الذهب و الإياب من دون حرج عليه.  
في هذه المسألة أمور.

(الأول) وقع الخلاف في اعتبار الرجوع الى الكفاية في الاستطاعة و عدمه، و المحكى عن المفيد و الطوسي و ابی الصلاح و ابن زهرة و ابن حمزة و ابن سعيد و جماعة آخرين هو الأول و نسب الى أكثر القدماء، و عن الخلاف و الغنية دعوى الإجماع عليه، و يستدل له بخبر ابی الربيع الشامي قال سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قول الله عز و جل وَ لِيَّ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، فقال عليه السلام: ما يقول الناس قال قلت له الزاد و الراحلة، فقال عليه السلام فقد سئل أبو جعفر عليه السلام عن هذا فقال: هللك الناس إذا لئن كان كل من كان له زاد و راحلة قدر ما يقوت به عياله و يستغنى به عن الناس ينطلق إليهم فيسلبهم إياه [١] لقد هلكوا إذا فقيل له فما السبيل قال عليه السلام: السبيل السعة في المال إذا كان يحج ببعض و يبقى بعضا لقوت عياله أليس قد فرض الله الزكاة فلم يجعلها الا على من ملك مأتى درهم، و حكى عنه مقنعة المفيد زيادة في هذا الحديث هكذا و قد قيل لأبي جعفر ذلك فقال: هللك الناس إذا كان له زاد و راحلة لا يملك غيرها و مقدار

[١] هكذا في التهذيب و معناه انه ينطلق الى العيال و سلب عنهم ما عندهم مما يقولون به و في بعض النسخ ينطلق اليه بالضمير المفرد و يحتمل إرجاعه إلى الحج يعني ينطلق الى الحج و في الوافي فيسئلهم بدل فيسلبهم و الله العالم بما هو الصواب.

ذلك ما يقوت به و يستعنى به عن الناس فقد وجب ان يحج ثم يرجع فيسئل الناس بكفه لقد هلك الناس، فقيل له فما السبيل قال: السعة فى المال و هو ان يكون معه ما يحج ببعضه و يبقى البعض يقوت به نفسه و عياله.

و بالخبر المروى عن الخصال و المرسل المروى فى مجمع البيان المتقدمين فى الأمر الأول فى المسألة السابقة. و بقاعدة نفى العسر و الحرج فيما إذا كان عدم الكفاية بعد الرجوع حرجيا، و المحكى عن السيد و ابن إدريس و المحقق و العلامة هو الثانى أى عدم الاعتبار، و نسبه فى المعتمد الى أكثر الأصحاب، و فى الحدائق إلى المشهور و استدل له فى المعتمد بالاية الشريفة من استطاع اليه سبيلا، قال: و الاستطاعة هى الزاد و الراحلة مع الشرائط التى قدمناه فما زاد منى بالأصل السليم عن المعارض.

و بالمروى عن الصادق عليه السلام: من كان صحيحا فى بدنه مخلا سر به له زاد و راحلة فهو ممن يستطيع الحج. و التحقيق ان يقال ان الأصل العملى عند الكشف فى كون وجوب الشئ مشروطا أو مطلقا هو البراءة سواء كان الشك فى أصل الاشتراط كما إذا كان الشك فى اشتراط وجوب الصوم بالاستطاعة، أو كان الشك فى اشتراطه بالاستطاعة خاصة بعد العلم باشتراطه بالاستطاعة فى الجملة كما فى المقام، حيث ان اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة فى الجملة معلوم و انما الشك فى كونه مشروطا الى ما يكفيه بعد الرجوع، و الأصل الجارى فيه هو البراءة لكون الوجوب عند تحقق الشرط المشكوك معلوما و انما الشك فيه عند عدم وجود الشرط فيكون الشك فى وجوبه عند عدمه و المرجع فيه البراءة، هذا بالنسبة الى الأصل العملى عند عدم إطلاق الدليل المثبت للوجوب، و اما بالنسبة إليه فمقتضى

إطلاقه هو وجوب الواجب عند عدم وجود الشرط المشكوك وجوبه، إذا تبين ذلك فنقول فى الشك فى اعتبار الرجوع الى كفاية فى وجوب الحج مع عدم إطلاق دليل وجوبه يكون الحكم هو البراءة، و لعل من تمسك بها رأى فقد الإطلاق، و كون المورد من موارد الرجوع الى الأصل، و من تمسك بان آية الشريفة و بالمروى عن الصادق عليه السلام لعدم اعتباره يرى تمامية الإطلاق و ان المقام هو مقام الرجوع الى الدليل الاجتهادى لا الأصل العملى، و هذا هو الحق.

لكن دلالة الآية الشريفة و الخبر المروى لا يزيد عن الإطلاق القابل للتقييد فلو قام دليل على التقييد لكان هو المتبع، و العمدة فى المقام تمامية التمسك بالأخبار التى تمسك بها على إثبات الاعتبار.

فنقول اما خبر المروى عن الخصال، و المرسل المروى عن مجمع البيان فالإنصاف تماميتهما دلالة الا ان البحث فى سندهما، حيث ان المروى عن الخصال ضعيف، و المرسل مرسل بل كونه من المرسل أيضا مشكوك، حيث يحتمل ان يكون من باب بيان المضمون بحسب فهم الناقل فهو أشبه إلى ذكر الفتوى من نقل الخبر، و القول بالاعتبار و ان أسند الى أكثر القدماء الذين بهم الاعتماد فى توثيق الخبر و وهنه بالاستناد و الاعراض الا انه لم يثبت استنادهم الى هذين الخبرين، بل الظاهر منهم هو التمسك بخبر ابى الربيع، فالعمدة فى إثبات اعتبار الرجوع الى كفاية فى وجوب الحج و اشتراطه به هو خبر ابى الربيع لكنه مع ضعف السند و مخالفة أكثر الأصحاب بل المشهور منهم قاصر الدلالة، اما ما هو المنقول عن الكتب الأربعة فالإنصاف عدم دلالة على الأزيد من اعتبار ما يمون به العيال فى وجوب الحج، و لا يدل على اعتبار ما يكفيه بعد الرجوع، و اما ما حكى عن المقنعة فدلالته على اعتباره غير قابلة للإنكار، لكن الظاهر منه هو كونه عين الخبر المروى فى الكتب الأربعة و انما الاختلاف فى

النقل، و ترده بين الزيادة و النقيصة مع احتمال كون نقله من باب النقل بالمعنى على ما استفاده من مضمونه، فيكون مثل



المرسل المروى في مجمع البيان مضافا الى انصرافه الى صورة العجز على نحو يؤدي الى الهلاك فلا يدل على القول بالاعتبار مطلقا.

فالحق عدم اعتباره إلا- إذا كان حرجا في عدمه، كما إذا كان ما يكفيه بعد رجوعه مما يكتسب في أيام الحج لا غير بحيث يختص اكتسابه به في أيامه لكي يعيش بربحه في بقية أيام سنته، فان ترك الاكتساب حينئذ بصرف وقته في الحج موجب للحرج حينئذ، ولا يخفى ان العبرة من الحرج حينئذ هو الحرج الشخصي المتوقع حصوله على تحققه، ولا يصح التمسك به للاعتبار على نحو الإطلاق كما مر غير مرة، وفيما عداه فلا دليل على الاعتبار، قال المجلسي (قده) في شرح الكافي عند البحث عن رواية أبي الربيع: و الحق ان هذه الرواية خصوصا مع تلك الزيادة ظاهرة في اعتبار ما ذهبوا اليه، لكن تخصيص الآيه و الاخبار المستفيضة بها مع جهالة سندها و عدم صراحة متنها لا يخلو من اشكال انتهى.

(الأمر الثاني) بناء على اعتبار ما يكفيه بعد الرجوع بهذه النصوص فيما لا حرج في عدمه المعتبر هو الرجوع الى كفاية من مال يكفيه، أو تجارة أو زراعة أو صناعة أو حرفة أو منفعة ملك له من بستان أو دكان أو نحو ذلك، و الجامع هو وجود ما يغنيه عن التكيف، و الوقوع في ضرورة السؤال كما يدل عليه المرسل المروى في مجمع البيان المتقدم، و خبر ابي الربيع المتقدم الذي فيه على ما نقله في المقنعة (ثم يرجع فيسئل الناس بكفه لقد هلك الناس) و هذا ظاهر، و الفرق بين الصناعة و الحرفة أن الصناعة هي الملكة الحاصلة من التمرين على العمل كالخياطة و الكتابة و نحوهما مما يحتاج الى العمل، و الحرفة هي الاكتساب بما لا يحتاج اليه كالاختطاب و نحوه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٤٧

(الأمر الثالث) يكفي في الاكتساب التكسب اللائق به، أو التجارة بوجاهته و اعتباره و ان لم يكن له رأس مال يتجر به، و ذلك لما عرفت في الأمر الثاني من ان العبرة بصيانتها بعد الرجوع عن التكيف عما في أيدي الناس و هي تحصل بالتجارة بالوجاهة و الاعتبار و ان لم يكن له مال.

(الأمر الرابع) قد مر في الاستطاعة البدلية عدمه من ان الأقوى عدم اعتبار ما يكفيه بعد الرجوع في الاستطاعة البدلية لعدم اعتباره في صدق الاستطاعة مع كون المعتبر في الاستطاعة البدلية هو تحقق ماله الدخل في صدق الاستطاعة، و إطلاق أخبار البذل الدال على عدم اعتبار ما ليس دخيلا في صدق الاستطاعة إلا إذا لزم الحرج عند عدم ما يكفيه بعد الرجوع كالفرض المتقدم في الأمر الأول فيمن كان مكسبه منحصرا بأيام الحج و كان تعيشه في أيام سنته بما يكتسبه في الحج بحيث لو لم يشتغل بالكسب في أيام الحج ليقع في العسرة و الضيق في بقية أيام سنته، حيث انه لا يجب عليه الحج حينئذ بالبذل، و يكون وجوبه منفيًا بقاعدة نفى الحرج.

(الأمر الخامس) لو كانت اعاشة شخص و مضى امره بالوجوه اللائقة به كطلبة العلم من السادة الذين تعيشون بأخذ الأحماس، و غيره السادة الآخذين من الزكوات و الصدقات و منهم الفقراء الذين عادتهم بأخذ الوجوه و لا يقدرّون على التكسب إذا حصل لهم مقدار مؤنة الذهاب و الإياب لهم و لعيالهم ففي وجوب الحج عليهم و عدمه (احتمالان) من: صدق ما يكفيهم بعد الرجوع و هو مضى أمرهم بما كانوا يأخذونه من الوجوه، و من: عدم كون ما هم عليه مما يحصل به التكيف عن الناس لو لم يكن هو التكيف إليهم بنفسه كما انه يتلقى كذلك عند الناس و هذا هو الأقوى، نعم لو صارت النيابة عن الأموات في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٤٨

العبادات عملا له و انه يتعيش باجرتها و لو لم يكن له مهانة يكون من الصنائع الكافية في الرجوع الى الكافية، و ليس إلا كإجارة نفسه لعمل غير عبادي، و كذا مثل الحماله و نحوها من الأعمال الخسيسة بالنسبة الى من يقوم بها و لم يكن له مهانة بالنسبة إلى

مرتبته و مقامه من الوجاهة كالحمال و الكناس، فلا- وجه لنفى كفايته فى الرجوع الى الكفاية كما فى مناسك بعض مشايخنا (قده) [١].

و منه يظهر صحة ما ادعاه المصنف (قده) من وجوب الحج على كل من لا يتفاوت حاله قبل الحج و بعده إذا صرف ما حصل له من مقدار مؤنة الذهاب و الإياب و مؤنة عياله فى حال غيبته إذا لم يكن عليه حرجا، و منه يظهر أيضا صحة استثناء من وجب عليه الحج بالبذل لو لم يكن عنده ما يكفيه بعد الرجوع لو لم يكن حرجا عليه و الله العالم.

(الأمر السادس) لا إشكال فى اعتبار وجود ما يكفيه بعد الرجوع بقدر ما يلزم من عدمه الحرج قليلا كان أو كثيرا، و لو فرض كون مسيره إلى الحج موجبا لفوات ما يعيش به بعد الرجوع و لو فى آخر أيام حياته و كان فواته حرجا عليه و ناشيا من مسيره الى الحج لم يجب الحج عليه.

و اما بناء على اعتباره بالنص فلم يحددوا اعتباره بحد من شهر أو سنة أو الى آخر العمر، و مقتضى الاستدلال لاعتباره بخبر عبد الرحمن بن الحجاج الذى فيه فى تفسير السبيل بأنه القدرة فى المال، و خبر حفص الأعمش الذى فسر السبيل فيه باليسار فى المال هو تحديده بالسنة بناء على إرادة الغنى من اليسار بالمال لكى يكون معنى كونه موسرا كونه غنيا، حيث ان المعتبر فى معنى السبيل غناء المكلف من أول سيره إلى الحج إلى آخر السنة لكن استفادة ذلك من اليسار فى غاية الاشكال، و ان الحق عدم اعتبار الغنى فى وجوب الحج لدلالة النصوص

[١] و هو النائينى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٤٩

على اعتبار الاستطاعة التى هى أعم من الغنى، إذ رب فقير لا يملك قوة سنته فعلا و لا قوة يجب عليه الحج لاستطاعته، و رب غنى لا يجب عليه الحج لعدم استطاعته و ان كان مالكا لقوة سنته مما يكون من المستثنيات عما تحصل به الاستطاعة.

### **[مسألة (٥٨) لا يجوز للولد ان يأخذ من مال والده و يحج به]**

مسألة (٥٨) لا يجوز للولد ان يأخذ من مال والده و يحج به، كما لا يجب على الوالد ان يبذل له و كذا لا يجب على الولد بذل المال لوالده ليحج به، و كذا لا يجوز للوالد الأخذ من مال ولده للحج، و القول بجواز ذلك أو وجوبه كما عن الشيخ ضعيف و ان كان يدل عليه صحيح سعيد بن يسار سئل الصادق عليه السلام الرجل يحج من مال ابنه و هو صغير قال: نعم يحج منه حجة الإسلام، قال و ينفق منه قال: نعم ثم قال ان مال الولد لوالده ان رجلا اختصم هو و والده الى رسول الله صلى الله عليه و آله فقضى ان المال و الولد للوالد و ذلك لإعراض الأصحاب عنه مع إمكان حمله على الاقتراض من ماله مع استطاعته من مال نفسه أو على ما إذا كان فقيرا و كانت نفقته على ولده و لم يكن يفتقر السفر الى الحج أزيد من نفقته فى الحضر إذا الظاهر الوجوب حينئذ.

لا إشكال فى عدم جواز أخذ الولد من مال والده شيئا ليحج به من غير رضاه، لعدم ما يدل على المنع عن تصرف أحد فى مال غيره الا بإذن صاحبه و هو كثير، و لا يجب على الوالد بذل ماله لولده لان يحج به لعدم ما يدل على وجوبه، و لا يجب على الولد بذل المال لوالده ليحج به و ذلك أيضا لعدم ما يدل على وجوبه، و لا خلاف فى هذه الموارد الثلاثة أعنى فى عدم جواز أخذ الولد من مال والده للحج بغير اذنه، و عدم وجوب بذل الوالد ماله لولده لان يحج به و عدم وجوب بذل الولد لوالده له.

انما الكلام فى جواز أخذ الوالد من مال ولده للحج و عدمه، و المشهور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٥٠

على الأخير للأصل أى القاعدة المستفادَة من العمومات الدالّة على عدم جواز تصرف أحد فى مال غيره الا بإذنه من قاعدة السلطنة المستفادَة من قوله عليه السّلام:

الناس مسطون على أموالهم، و ما ورد من قوله عليه السّلام: لا يجوز لأحد ان يتصرف فى مال غيره الا بإذنه، و قوله عليه السّلام: لا- يحل مال امرء الا- بطيب نفسه، و غير ذلك من العمومات الشاملة للوالد و الولد و غيرهما، مضافا الى حكم العقل بقبح التصرف فى مال غيره الا برضاه، و انه ظلم و عدوان، الأخبار الخاصة الواردة فى منع تصرف الوالد فى مال ولده الا مع الحاجة، أو مع الضرورة، أو عند الاضطرار من غير سرف و لا تبذير على ما يأتى الإشارة إلى بعضها.

و المحكى عن الشيخ فى التهذيب جوازه، بل الظاهر من خلافه و جوبه، حيث انه استدل لجواز أخذه بقوله صلى الله عليه و آله: أنت و مالك لأبيك، فقال فحكم ان ملك ابن مال الأب و إذا كان له فقد وجد الاستطاعة فوجب عليه الحج انتهى، و استدل له بصحيح سعيد بن يسار المذكور فى المتن الموافق مع غير واحد من الاخبار الدالّة على جواز تصرف الأب فى مال ولده كصحيح محمد بن مسلم المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن الباقر عليه السّلام عن الرجل يحتاج الى مال ابنه قال عليه السّلام: يأكل منه ما شاء من غير سرف، و قال عليه السّلام فى كتاب على عليه السّلام:

ان الولد لا يأخذ من مال والده شيئا إلا بإذنه، و الوالد يأخذ من مال ابنه ما شاء و له ان يقع على جارية ابنه إذا لم يكن الابن وقع عليها، و ذكر ان رسول الله صلى الله عليه و آله قال للرجل أنت و مالك لأبيك، و غير ذلك من الاخبار فالكلام هاهنا فى مقامات.

(الأول) فى جواز أخذ الوالد من مال ولده مطلقا و لو فى غير مورد الحج فيما إذا لم يكن ممن وجبت نفقته على الولد لأجل فقره و غناء ولده، و الحكم فيه هو عدم الجواز اتفاقا من الجميع، و فى الحدائق و ظاهر كلمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٥١

الأصحاب الاتفاق على عدم القول بجوازه انتهى، لكن الاخبار فى ذلك متعارضة و كثير منها يدل على الجواز كصحيح محمد بن مسلم المذكور أنفا، و صحيحه الآخر المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السّلام عن رجل لابنه مال فيحتاج الأب قال عليه السّلام: يأكل منه فاما الأم فلا يأكل إلا قرضا، و صحيح ابن ابى يعفور المروى فى الكافى عنه عليه السّلام فى الرجل يكون لولده مال فأحب أن يأخذ منه قال:

فليأخذ و ان كانت امه حية فما أحب ان تأخذ منه شيئا إلا قرضا على نفسها، و غير ذلك من الاخبار.

و كثير منها يدل على المنع كخبر الحسين بن ابن العلاء المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السّلام فيما يحل للرجل من مال ولده قال عليه السّلام: قوته من غير سرف إذا اضطر اليه، قال فقلت له فقول رسول الله صلى الله عليه و آله للرجل الذى أتاه فقدم أباه فقال له أنت و مالك لأبيك، قال عليه السّلام انما جاء بأبيه إلى النبى صلى الله عليه و آله فقال يا رسول الله هذا ابى و قد ظلمنى ميراثى عن أمى فأخبر الأب انه قد أنفق عليه و على نفسه، فقال: أنت و مالك لأبيك و لم يكن عند الرجل شىء أ فكان رسول الله صلى الله عليه و آله يحبس الأب للابن.

و صحيح ابن سنان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام فيما إذا يحل للوالد من مال ولده؟ قال: اما إذا أنفق عليه ولده بأحسن النفقة فليس له ان يأخذ من ماله شيئا فإن كان للوالد جارية و للولد فيها نصيب فليس له ان يطأها الا ان يقومها قيمة تصير لولده قيمتها عليه قال و يعلن ذلك، قال و سئلته عن الوالد يزرى من مال ولده (اى يصيب) قال: نعم و لا يزرى الولد من مال والده

شيئا إلا بإذنه فإن كان للرجل ولد صغار لهم جارية فأحب أن يفتضها فليقومها على نفسه قيمة ثم ليصنع لها ما شاء ان شاء وطأ و  
ان شاء باع، وغير ذلك من الاخبار وهو أيضا كثير.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٥٢

وجملة القول في تلك الأخبار المتعارضة بعد الاتفاق على ترك العمل بمضمون الطائفة الدالة على الجواز ان التعارض مستقر  
بين الطائفتين، و الطائفة الدالة على الجواز ساقطة عن الحجية يعارض الأصحاب عن العمل بها و اتفاهم على العمل بالطائفة  
المانعة، و مع الغض عن ذلك فهما متساويان لا ترجيح لاحديهما على الأخرى، و موافقة الأخبار المانعة مع الكتاب الدال على  
عموم المنع عن التصرف في مال الغير من دون اذن صاحبه معارض مع مخالفة الأخبار المجوزة مع العامة لما صرح به الشيخ في  
الخلاص من ذهاب جميع الفقهاء على المنع، اللهم الا ان يقال بترجيح الطائفة المانعة بموافقتها مع حكم العقل بقبح التصرف في  
مال الغير من دون رضاه لكونه الظلم و العدوان، و لا سبيل للتخصيص في أحكامه بعد تحقق مناط حكمه في مورد الخاص، و  
انما يكون خروج الخاص منه بالتخصيص، و من المعلوم عدم التفاوت في نظر العقل في قبح العدوان بين ان يكون العادي أبا أو  
غيره، و هذا لعله ظاهر.

(المقام الثاني) في جواز أخذ الوالد من مال ولده لان يحج به و عدمه (قولان) المحكى عن الشيخ (قده) هو الجواز، و استدله  
بصحيح سعيد بن يسار عن الصادق عليه السلام على ما ذكر في المتن، و لا يخفى انه لو انتهى الأمر إلى ملاحظة النسبة بين هذا  
الصحيح و بين الطائفة المانعة عن تصرف الوالد في مال ولده على نحو العموم لكانت النسبة بينه و بينها بالتقييد و الإطلاق، حيث  
انه يدل على جواز الأخذ للحج، و الاخبار المانعة تدل على المنع عن الأخذ على وجه العموم و الإطلاق.

و مقتضى الصناعة تقييد المنع بالأخذ لما عدا الحج، و ليس في الاخبار المانعة نص على المنع عن الأخذ للحج حتى يقع  
التعارض بينه و بين هذا الصحيح بل يكون الصحيح مما لا معارض له بالخصوص، و لا يلزم من القول بجواز الأخذ

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٥٣

للحج لأجل الصحيح المذكور القول بجوازه لغيره، فلا وجه لما في الحدائق من قوله: بان المخالف في هذه المسألة لا معنى  
لقوله بذلك في خصوص الحج، بل اللازم عليه اما العمل بهذه الأخبار الدالة على الجواز مطلقا أو تركها جميعا، لأن رواية الحج  
من جملة هذه الروايات، و ليس لها خصوصية بالحج، بل ذكر الحج فيها انما خرج مخرج التمثيل كخبر الجارية و خبر العتق، و  
مرجع الجميع الى جواز تصرف الوالد في مال ولده كتصرفه في مال نفسه انتهى.

و لا يخفى ما فيه، فان معارضة صحيح سعيد مع الاخبار المانعة بالتقييد و الإطلاق دون ما دل على جواز التصرف في الجارية،  
حيث ان الاخبار المانعة و المجوزة مصرحة فيها بالخصوص، فالقول بجواز الأخذ للحج للصحيح المذكور لا يستلزم القول  
بجوازه لغيره ترجيحا للأخبار المجوزة، و الى ذلك يشير الشيخ في الخلاف، حيث يقول إذا كان لولده مال روى أصحابنا انه  
يجب عليه الحج، و يأخذ منه قدر كفايته، و يحج به، و ليس للابن الامتناع منه، و خالف جميع الفقهاء في ذلك، دليلنا الأخبار  
المروية في هذا المعنى من جهة الخاصة قد ذكرناها في الكتاب الكبير، و ليس فيها ما يخالفها، فدل على إجماعهم على ذلك  
انتهى.

و لعل قوله و ليس فيها ما يخالفها إشارة إلى ذاك الصحيح الوارد في جواز الأخذ للحج، حيث انه ليس في الاخبار المانعة ما  
يخالفها قال في كشف اللثام كان الشيخ في الخلاف أراد بالأخبار المروية في التهذيب خبر سعيد وحده لانه رواه فيه بطرق ثلاثة  
في الحج و بطريقتين و في المكاسب بطريق ثالث و بهذا الاعتبار أطلق عليه الاخبار.

و اما الاخبار المجوزة على نحو العموم فلا يغيب عن مثل الشيخ ما يعارضها مع ان معارضتها قد وصل إلينا من ناحية الشيخ و

أمثاله شكر الله تعالى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٥٤

سعيهم، وبالجملة فما سلكه (قده) فى الجمع بين الصحيح و بين الاخبار المانعة بحمل الأخبار المانعة على الأخذ لغير الحج فى غاية الجودة لو انتهى الأمر إلى الجمع بينهما الا ان الكلام فى انتهاء الأمر اليه، و ذلك لسقوط الصحيح عن الحجية بالإعراض عن العمل به كما هو مدار الاستنباط عندنا و عليه المعول فى هذا الكتاب كما مر مرارا.

و اما دعوى الشيخ إجماع الإمامية على جواز الأخذ للحج فلعلها ترجع الى دعواه على العمل بالخبر الوارد فى جوازه، و الا فلا يخفى على مثله عدم انعقاد الإجماع على الجواز فى تلك المسألة، و الله الهدى الى سوى الصراط.

(المقام الثالث) انه لو قلنا بجواز أخذ الوالد من مال ولده للحج فهل يجب عليه الأخذ له أم لا (قولان)، المصرح به فى كلام الشيخ هو الوجوب، و استدل له بعد إسناده إلى رواية الأصحاب بقوله عليه السلام: أنت و مالك لأبيك، قال فحكم ان ملك الابن مال الأب و إذا كان له فقد وجد الاستطاعة فوجب عليه الحج، و لا يخفى ما فيه، فان كون مال الابن للأب فى قوله عليه السلام: أنت و مالك لأبيك مثل كون نفسه له حيث أديا بعبارة واحدة، و من المعلوم ان الابن ليس مملوكا للأب نحو ملك العبيد لملاكهم، بل هذا التعبير بنحو العناية، و حيث ان فى نفس الولد و ماله عبر بعبارة واحدة و بالنسبة إلى نفس الولد لا يراد منه الملك حقيقة، فبالنسبة إلى ماله أيضا يكون كذلك.

اللهم الا ان يقال بناء على العمل بمضمون صحيح سعيد يكون جواز الأخذ من مال الولد من الإباحة الشرعية التى أباحها الله سبحانه للوالد، فيكون المأخوذ فى حكم المبدول الذى أبيع للمبدول بالإباحة المالكية، فكما انه فى البذل تحصل الاستطاعة بنفس البذل من غير حاجة الى القبول فكذا فى الإباحة الشرعية، و لا بأس بالقول به، لكن الكلام فى جواز العمل بمضمون الصحيح و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٥٥

صحة الاستناد اليه بعد كونه معرضا عنه عند الأصحاب، و الله سبحانه هو العالم بالأحكام.

### [مسألة (٥٩) إذا حصلت الاستطاعة لا يجب ان يحج من ماله]

مسألة (٥٩) إذا حصلت الاستطاعة لا يجب ان يحج من ماله، فلو حج من نفقة غيره لنفسه اجزئه، و كذا لو حج متسكعا بل لو حج من مال الغير غضبا صح و اجزئه، نعم إذا كان ثوب إحرامه و طوافه و سعيه من المغصوب لم يصح، و كذا إذا كان ثمن هديه غضبا.

اما عدم وجوب صرف المستطيع ماله فى حجه و اجزاء حجه من نفقة غيره أو متسكعا فبالإجماع عليه بقسميه، مضافا الى صدق الامتثال، و عدم وجوب صرف المال الال للتوقف عليه.

قال فى المدارك و هذا بخلاف ما إذا حج متسكعا قبل تحقق الاستطاعة حيث لا يكون مجزيا لانتفاء الوجوب حينئذ فيكون الإتيان بالحج على هذا الوجه جاريا مجرى فعل العبادة الموقته قبل دخول وقتها انتهى.

و لو حج من مال مغصوب لم يبطل حجه إذا لم يكن شيئا من أفعاله مأتيا على وجه محرم، و الا فيبطل لقاعدة بطلان العبادة فى مورد الاجتماع، فلو كان ثوب إحرامه أو طوافه أو سعيه مغصوبا، أو اشترى هديه بثمان مغصوب بطل حجه إلا إذا اشترى بثمان كلى فى الذمة حيث ان يبعه صحيح و ان بقى مشغول الذمة بالثمان.

## [مسألة (٦٠) يشترط في وجوب الحج الاستطاعة البدنية]

مسألة (٦٠) يشترط في وجوب الحج الاستطاعة البدنية، فلو كان مريضا لا- يقدر على الركوب أو كان حرجا عليه و لو على المحمل أو الكنيسة [١] لم يجب، و كذا لو تمكن من الركوب على المحمل لكن لم يكن عنده مؤنته، و كذا لو احتاج الى خادم و لم يكن عنده مؤنته.

يشترط في وجوب الحج الاستطاعة البدنية بلا خلاف يوجد فيه، و عن المنتهى كأنه إجماعى، و عن المعبر اتفاق العلماء عليه و لعدم صدق الاستطاعة

[١] الكنيسة شىء يغرز فى المحمل أو الرجل و تلقى عليه الثوب يستظل به الراكب و يستر به الجمع كنائس مثل كريم و كرائم (مجمع البحرين).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٥٦

مع عدمها و لقاعدة نفى العسر و الحرج و الضرر فيما إذا كان المسير مع المرض حرجيا أو ضرريا.

ولصحيح ذريح المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال من مات و لم يحج حجة الإسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تحجب به أو مرض لا- يطيق فيه الحج أو سلطان يمنعه فليمت يهوديا أو نصرانيا، و صحيح ابن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام فى قول الله تعالى وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ - قال عليه السّلام: هذه لمن كان عنده مال و صحته (الحديث)، و صحيح هشام بن الحكم المروى عن كتاب التوحيد عن الصادق عليه السّلام عن قول الله عز و جل وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا- ما يعنى بذلك؟ قال: من كان صحيحا فى بدنه مخلى سربه له زاد و راحلة، و المروى عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السّلام فى تفسير الآية من كان صحيحا فى بدنه مخلى سربه له زاد و راحلة، و خبر ابن الحراج فى تفسير الآية أيضا عن الصادق عليه السّلام الصحة فى بدنه و القدرة فى ماله.

و العبرة فى المرض هو الذى لا- يتمكن المريض به من الركوب على ما يعد الركوب عليه من القتب و المحمل و نحوهما أو يتمكن من الركوب و لكن لم يكن عنده مؤنته، و اما المريض الذى لا يتضرر بالسفر فهو كالصحيح فى وجوب الحج عليه، و يمكن ان يندرج المتمكن من الركوب و فقد مؤنته عنده فى فاقد الاستطاعة المالية كما لا يخفى.

## [مسألة (٦١) و يشترط أيضا الاستطاعة الزمانية]

مسألة (٦١) و يشترط أيضا الاستطاعة الزمانية، فلو كانت الوقت ضيقا لا يمكنه الوصول الى الحج أو أمكنه لكن بمشقة شديدة لم يجب و حينئذ فإن بقيت الاستطاعة إلى العام القابل وجب و الا فلا.

و قد نسب اشتراط الاستطاعة الزمانية إلى علمائنا فى المحكى عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٥٧

التذكرة و الى الإجماع فى المحكى عن كشف اللثام و المستند، و عن الدروس سادسها (اي سادس الشرائط) التمكن من المسير لسعة الوقت فلو ضاق أو احتاج الى سير عنيف ليطوى المنازل و عجز سقط فى عامه، و كذا لو قدر عليه بمشقة لا تتحمل عادة انتهى.

ولا إشكال في عدم الاستطاعة مع توقف السير على ما ينتهي إلى الحرج أو الضرر بما لا يتحمل عادة، أو إلى أمر خارق للعادة و لو مع عدم الحرج أو الضرر كطى الأرض و نحوه، و يدل على اشتراط التمكن من المسير عادة مضافا الى الإجماع و الى دعوى اعتباره في صدق الاستطاعة ما في صحيح الحلبي إذا قدر الرجل على ما يحج به ثم رفع ذلك و ليس له شغل يعذره الله تعالى فيه فقد ترك شريعته من شرائع الإسلام، و من الواضح ان ضيق الوقت عن السير و السير العنيف لطي المنازل شغل أعذره الله تعالى فيه فلم يكن معه تاركا لشريعته من الإسلام.

### [مسألة (٦٢) و يشترط أيضا الاستطاعة السريية]

مسألة (٦٢) و يشترط أيضا الاستطاعة السريية بان لا- يكون في الطريق مانع لا- يمكن معه الوصول الى الميقات أو الى تمام الاعمال و الا- لم يجب و كذا لو كان غير مأمون بأن يخاف على نفسه أو بدنه أو عرضه أو ماله و كان الطريق منحصرافه، أو كان جميع الطرق كذلك و لو كان هناك طريقان أحدهما أقرب لكنه غير مأمون و جب الذهاب من الأبعد المأمون، و لو كان جميع الطرق مخوفا الا انه يمكنه الوصول الى الحج بالدوران في البلاد مثل ما كان من أهل العراق و لا يمكنه الا ان يمشى الى كرمان و منه الى خراسان و منه الى بخارا و منه الى الهند و منه الى بوشهر و منه الى جدة مثلا و منه الى المدينة و منها إلى مكة فهل يجب أولا (وجهان) أقواهما عدم الوجوب لانه يصدق عليه انه لا يكون مخلى السرب. في هذه المسألة أمران.

(الأول) يشترط في وجوب الحج الاستطاعة السريية أيضا، و السرب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٥٨

بفتح السين المهملة و قد تكسر و إسكان الراء بمعنى الطريق، و لا- خلاف في اشتراط إمكانه في وجوب الحج، و قد ادعى الإجماع على اشتراطه، و يدل عليه من النصوص خبر ذريح المتقدم في المسألة السابقة الذي فيه لم يمنعه من ذلك حاجة تحجب به، و صحيح هشام الذي فيه ان كان صحيحا في بدنه مخلى سربه و غير ذلك من الاخبار، فلا يجب الحج مع المانع عن السير اليه سواء كان المانع مانعا عن الوصول الى الميقات أو عن تمام الاعمال بعد الوصول الى الميقات.

(الأمر الثاني) لا- يجب الحج إذا كان الطريق غير مأمون بان خاف على نفسه أو على طرفه أو بدنه أو عرضه أو ماله، سواء كان الطريق منحصرافه، أو كان الجميع مخوفا مع التعدد، و لو كان هناك طريقان أقرب غير مأمون و أبعد مأمون و جب السير من الأبعد مع الاستطاعة المالية من السير فيه.

و لو لم يمكنه الوصول الى الحج الا بالدوران في البلاد كما فرضه في المتن فالظاهر عدم الوجوب لعدم صدق تخليء السرب معه عرفا، و لعل ما فرضه مأخوذ من المستند، قال: فالمدني لو منع من المسير من طريق المدينة إلى مكة و أمكنه المسير الى الشام و منه الى العراق و منه الى خراسان و منه الى الهند و منه الى البحر و منه الى مكة لم يجب عليه الحج لعدم صدق تخليء السرب عرفا، و عدم انصراف استطاعة السبيل اليه.

### [مسألة (٦٣) إذا استلزم الذهاب الى الحج تلف ماله في بلده معتد به]

مسألة (٦٣) إذا استلزم الذهاب الى الحج تلف ماله في بلده معتد به لم يجب، و كذا إذا كان هناك مانع شرعي من استلزامه

ترك واجب فوري سابق على حصول الاستطاعة أولاً حق مع كونه أهم من الحج كإنقاذ غريق أو حريق، و كذا إذا توقف على ارتكاب محرم كما إذا توقف على ركوب دابة غصيبة أو المشى فى الأرض المغصوبة. فى هذه المسألة أمور.

(الأول) إذا استلزم الذهاب الى الحج تلف مال له فى بلده، فان لم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٥٩

يكن مما يعتد به فلا إشكال فى وجوب الحج معه إذا تمكن من الحج مع تلفه كما انه لو كان تلفه معتادا من مسيره الى الحج بحيث تكون الملازمة العادية بين ذهابه الى الحج و بين تلف شىء من ماله عند ذهابه، فيكون تلفه من مؤنة حجه المتوقف وجوبه على استطاعة منه.

و لو كان مما يعتد به و كان تلفه اتفاقيا، ففي وجوب الحج مع الخوف من تلفه و عدمه (قولان) المصرح به فى المتن هو العدم، و عليه فى المستند لقاعدة نفي الضرر.

و قد يورد على التمسك بالقاعدة بأن أدلة وجوب الحج مخصصة لأدلة نفي الضرر لاقتضاها وجوب صرف المال نظير أدلة وجوب الإنفاق على الرحم فلا مجال لإعمال أدلة نفي الضرر معها.

و فيه ان قاعدة نفي الضرر قاعدة عقلية مساقها مساق حكم العقل بقبح ارتكاب الضرر و تحمله، و هى غير قابلة للتخصيص، فما ورد مما يوهم التخصيص لا- محالة يجب إرجاعه إلى التخصيص و منه جميع ما وجب فيه صرف المال و كان من الواجبات المالية كباب الزكوات و الأخماس و الصدقات، حيث ان ما يحصل له من الصرف من الصحة و السلامة و البركة و النمو و غير ذلك من الملاكات أعظم بكثير من ما يصرفه من ماله، و ليس صرفه هذا التجارة مربحة و يخرج عن حريم الضرر قطعاً، و هذا فيما إذا وهم كون تشريع الحكم ضروريا كوجوب الإنفاق على الرحم مثلا مما لا بد منه، و فيما زاد منه الذى يتمسك لإثبات الحكم الموهوم للضرر بإطلاق الدليل يرفع اليد عنه بتقييد إطلاق الدليل بما عدا ما يوجب منه الضرر، فالواجبات المالية خارجة عن مورد الحكم بنفي الضرر، و ما يكون ضروريا لا يكون واجبا بحكم قاعدة نفي الضرر من غير تخصيص فتدبر فإنه دقيق هذا، و المحكى عن كشف اللثام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٦٠

انه قال: لا- اعرف وجهها للسقوط و ان خاف على ما يملكه إذا لم نشترط الرجوع الى كفاية، بل و على القول باشتراطه أيضا إذا تحققت الاستطاعة المالية و أمن فى المسير على النفس و العرض أمكن ان لا يسقط خوفه على جميع ما يملكه فضلا عن بعضه لدخوله بالاستطاعة فى العمومات الدالة على وجوب الحج على المستطيع و خوف التلف غير التلف. ثم قال (قده) و لم أر من نص على اشتراط الا من على المال قبل المصنف (يعنى العلامة)، و غاية ما يلزمه ان يؤخذ ماله فيرجع انتهى.

و لا يخفى ما فيه لأنه إذا كان للخوف من تلف ماله منشأ عقلائى بحيث كان فى سيره إلى الحج مظنة الخوف فيه لا يصدق عليه المستطيع، فلا يدخل بالاستطاعة فى العمومات، و هذا بناء على تقدير كون الخوف طريقا ظاهرا، و لعله على تقدير موضوعيته أظهر.

و اما اجزاء ما يأتى من الحج مع تحقق الخوف إذا سار اليه ثم تبين عدم تلف ما يخاف منه فسيأتى حكمه فى المسألة الآتية، فالحق هو الفرق بين القليل و الكثير بوجوب الحج إذا استلزم الذهاب اليه تلف القليل، و عدم وجوبه إذا استلزم تلف الكثير لصدق الاستطاعة فى الأول و عدمه فى الأخير مع استلزامه الضرر المنفى بقاعدة نفيه.



(الأمر الثاني) إذا استلزم الذهاب الى الحج ترك واجب فوري سابق على حصول الاستطاعة يكون وجوبه مانعا شرعا عن وجوب الحج، و هو اى المانع الشرعى كالمانع العقلى عنه، و لا يلاحظ الأهم منهما، بل التقديم لذاك الواجب و لو كان غير أهم لكون المقام من قبيل الدوران بين الواجب المطلق و الواجب المشروط، لاین الواجب الفوري السابق على الاستطاعة مطلق عن قيد الاستطاعة، و وجوب الحج مشروط بها، فهو اى الواجب المطلق يرفع الاستطاعة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٦١

و يمنع عن وجوب الحج بالمنع عن شرطه و هو الاستطاعة، فيكون مقدا على المشروط بمعنى كونه مزيلا لشرط وجوب المشروط الموجب لسقوطه بانتفاء موضوعه، و الحكم عند الدوران بينهما هو تقديم الواجب المطلق على المشروط و قد تقدم الكلام فى هذا الأمر فى المطلب الرابع فى طى مسألة الثالثة و الثلاثين.

(الأمر الثالث) إذا استلزم الذهاب الى الحج ترك واجب فوري مع لحوقه عن حصول الاستطاعة، و الحكم فيه هو تقديم الأهم منهما و لو كان هو المتأخر زمانا، و مع عدم الأهمية فى البين يقدم السابق منهما بالزمان حسبما فصلنا فى الأصول، و قد مر الإشارة إليه فى طى المطلب الرابع من المسألة الثالثة و الثلاثين.

و منه يظهر سقوط وجوب الحج لو استلزم الذهاب اليه ارتكاب محرم مثل ما إذا توقف على ركوب مركب غضبى، أو المشى فى الأرض المغصوبة حيث انه يصير معذورا شرعا فى تركه فيكون مانعا عن حصول الاستطاعة و موجبا لانتفاء السريية منها كما لا يخفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٦٢

الى هنا بلغ ما أردنا تحريره بعون الله سبحانه و تعالى من الجزء الحادى عشر من كتاب مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى على يد مؤلفه الفقير الفانى محمد تقى بن محمد الآملى عاملهما الله تعالى بلطفه الجلى و الخفى، و عفى و عن والدى و إخواننا المؤمنين، و يتلوه الجزء الثانى عشر من أول مسألة ٦٤ فى فروع الاستطاعة من شرائط الاستطاعة، و الحمد لله حمدا يوازى حمد ملائكته المقربين و أنبيائه المرسلين و عباده الصالحين، و صلواته و تحياته على نبيه المصطفى و إله البررة الميامين من أول الدهر الى يوم الدين، و كان تاريخ الفراغ من طبعه يوم الثالث من شهر شعبان و هو يوم ولادة الحسين عليه السلام رزقنا الله شفاعته و شفاعته جده و أبيه و امه و أخيه و ذريته المعصومين عليهم السلام إنشاء الله.

سنه ١٣٥٠ الهجرية الشمسية

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

## الجزء الثانى عشر

### [مقدمة التحقيق]

### [مقدمة الناشر]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين الحمد لله رب العالمين و صلى الله على رسوله و إله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم - أجمعين و بعد: فمما من الله على بلطفه ان وفقنى لطبع المجلد الثانى عشر من كتاب مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى و هو أحسن الشروح للعروة و

يتضمن هذا الجزء مسائل فروع الاستطاعة من- المسألة إلى المسائل الطرفه و مشروطه تأليف آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد تقى الآملى طيب الله رسمه.

و قد طبع للمرة الاولى فى سنة ١٤٠٢ الهجرية بايران- طهران التى نهضت بمشروعه مكتبه ولى العصر.  
فالكتاب يحتوى على خلاصة ما وصل اليه الفكر الإسلامى فى مراحل تطوره فى البحث عن- المسائل الفقهية و كيفية استنباطها من الكتاب الكريم و السنه النبوية الصحيحة عن طريق الأئمة من أهل بيت النبوة صلوات الله عليهم أجمعين.  
احمد ميرخانى

## ترجمة وجيزة للمؤلف قدس الله روحه

### إشارة

هو العلامة المتبحر فى المعقول و المنقول الشيخ محمد تقى الآملى ولد فى طهران فى ١١ ذى- القعدة سنة ١٣٠٤ الهجرية و تربى فى حجر والده الفقيه الحكيم المولى محمد الآملى قدس سره الذى كان من العلماء المتبحرين فى العلوم الإسلامية و اشتغل هو عند والده و غيره مجدا ساعيا فى أيامه و لياليه حتى فاق أقرانه و قرء السطوح العليا عند أفضل ذلك العصر و لما بلغ من العمر ستا و ثلاثين سنة هاجر الى النجف الأشرف سنة ١٣٤٠ و حضر عند اعلام العصر كالشيخ مهدي النوائى المازندرانى و الشيخ ضياء الدين العراقى و السيد ابى الحسن الأصفهانى و الشيخ ميرزا حسين النائينى قدس الله أسرارهم و حضر عند أستاذه العراقى قدس سره دوره كامله من علم الأصول و كان يقول حضرت عنده من أول الشبهة الوجوبية فلما أتم الدورة انتقل الى درس المحقق النائينى قدس سره فحضر عنده جميع مباحث الألفاظ و بعض الأدلة العقلية و من الفقه جميع كتاب الصلاة و المكاسب المحرمة و من كتاب البيع الى اشتراط القدرة على التسليم فى البيع و كان مجدا فى الحضور محافظا ان لا يفوته من إفادات اساتيده شىء فإذا رجع الى منزله كتب ما سمعه من اساتيده بيان رائق مستقصى لا يشذ عن قلمه نكتة و لا تحقيق الى ان رأى نفسه فى غنى عن الحضور عندهم فرجع الى وطنه طهران و اشتغل بإمامة الجماعة فى مسجد مجد الدولة الذى كان يصلى فيه والده قدس- الله روحه و كان رجوعه من النجف الأشرف أوائل سنة ١٣٥٣ و كان يحضر عنده من كان يريد التعلم من أفضل الطلبة و كان يؤلف فى مباحث الفقه و الأصول و هو فى طهران كما يأتى فى فهرست مؤلفاته و كان هو قدس سره على جانب عظيم من التقوى لم يؤخذ عليه زله و لا هفوه منذ شبابه الى ان بلغ من العمر ٨٧ سنة فانتقل إلى رحمة ربه فى ليلة ٢٩ شهر شوال سنة ١٣٩١ الموافق آخر شهر آذر ١٣٥٠ و حمل نقشه الشريف الطاهر الى مشهد الرضا (ع) حسب وصيته فدفن فى حديقة الرضوان قريبا من قبر المرحوم السيد ميرزا حسين السبزوارى رحمة الله عليه فعاش سعيدا و مات حميدا و أبقى الذكر الجميل و الآثار الحسنه و المؤلفات القيمة.

### (فهرست مؤلفاته و طريقته فى التأليف)

كان رحمه الله رحيب الصدر طويل البال فى التأليف حسن السليقة يرد فى الموضوع من طريقه المستقيم لا يمنعه عن إيضاح المطلب ضيق صدر و لا ضجر بل كان همه ان لا يشذ عن قلمه نكتة و لا تحقيق مع توضيح فى العبارة و شرح فى البيان و لا يجعل القارئ فى حرج للتدبر فى الكلام المعقد المرموز.

و مؤلفاته قسمان (الأول) تقارير دروس اساتيده و هي ما تلى.

(١) كتاب الصلاة من تقارير ما أفاده الأستاذ المحقق النائيني (قده) مطبوع في ثلاثة أجزاء و يشتمل على جميع مباحث الصلاة إلا صلاة الجمعة حيث لم يتعرض لها الأستاذ في درسه.

(٢) حاشية على المكاسب من أول المكاسب المحرمة إلى اشتراط القدرة على التسليم حيث هاجر رحمه الله الى طهران في أثناء بحث أستاذه النائيني و قد طبع في طهران في جزئين.

(٣) تقارير بحث أستاذه المرحوم السيد ابى الحسن الأصفهاني (قده) في الأصول بصورة الحاشية على الكفاية من أول الاستصحاب إلى آخر الكتاب و قد طبع في طهران.

(٤) تقرير بحث أستاذه المحقق النائيني (قده) في الأصول في مباحث الألفاظ مشروحا بعبارات واضحة و لم يطبع بعد و يلحق به ما حضره عند أستاذه من الأدلة العقلية.

(٥) تقرير بحث أستاذه المحقق الشيخ ضياء الدين العراقي (قده) و قد كتب جميع مباحث الألفاظ بصورة الحاشية على الكفاية و الأدلة العقلية بصورة التقرير.

(القسم الثانى) ما ألفه من نتائج افكاره، و قد كتبه في طهران بعد رجوعه من النجف الأشرف، و إليكم التفصيل.

(١) مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى و قد طبع من اجزاء أحد عشر جزءا في زمان حيوته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢

(قده) و بلغ الجزء الحادى عشر إلى أحكام الاستطاعة و لم يتصد لشرح كتاب الصلاة اعتمادا على ما كتبه من تقارير أستاذه النائيني (قده) ثم لما طبع و نشر اجزاء هذا الشرح و اطلع رواد العلم على جوده التأليف طلبوا منه (قده) ان يشرح كتاب الصلاة أيضا فوعدهم انه بعد إكمال شرح العروة أن يجيب مسئولهم و لكن حال الأجل المحتوم دون إنجاز ذلك الوعد، و هذا الذى يقدم إليكم هو الجزء الثانى عشر ينتهى إلى شرائط الطواف، و الاجزاء الموجودة التى لم تطبع يشتمل على جميع مباحث الحج و لكنه (قده) لما وصل الى آخر ما كتبه صاحب العروة الوثقى (قده) أتم كتاب الحج إلى آخره و لا يقلل باقى ما كتبه فى الحج عن جزئين ضخمين ثم انه شرح باقى ما كتبه صاحب- العروة الوثقى (قده) الى مبحث أولياء العقد من كتاب النكاح و هذه الاجزاء أيضا لا تقل عن جزئين أو ثلاثة أجزاء و ففنا الله تعالى لطبع ذلك.

(٢) الحاشية على شرح المنظومة للسبزواري و هذا التأليف كشف الابهامات و حل الاغلاق عن شرح المنظومة و قد طبع مرات و نقد مع طلب حيث لا سائده الفلسفة و طلابها.

(٣) مجموعته فى قاعدتى التجاوز و الفراغ و قاعدة اليد و أماريتها للملكية و رساله فى الرضاع و احكامه غير مطبوعه.

(٤) رساله فى الرهن مخطوطة.

(٥) رساله فى الوقف مخطوطة.

و كان له (قده) مجلس لبيان أصول الدين للمؤمنين الراغبين فى درك ذلك على وجه الاستدلال و قد طبع من تقاريره التى كتبها بعض أفاضلهم جزءا فى إثبات الصانع و اجزاء آخر فى الصفات الثبوتية و السلبية و بقى الباقي الى مبحث المعاد مخطوطا يبلغ جميعها حوالى ألف صفحة.

و كان له (قده) أيضا مجلس فى بيان علم الأخلاق و قد كتب تقاريره بعضهم و طبع و نفذت اجزائه فتصدى صاحب المكتبة المرتضوية لتجديد طبعه بالافست.

هذا مختصر من ترجمة المؤلف (قده) و قد كتب الفاضل الميرزا حسن المصطفوى فى مقدمة الجزء الأول من حاشية شرح

المنظومة شيئاً من ترجمته و ترجمته والده المولى محمد الأملى (قدس سرهما) و كان والده رحمه الله فحلاً من فحول علمى المعقول و المنقول و من أراد أكثر من ذلك فليراجع هناك، و الله والى التوفيق.

كتبه العبد ضياء الدين الأملى - طهران - شوال ١٤٠٢

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣

**[تتمه كتاب الحج]**

**[تتمه فصل فى شرائط وجوب حجة الإسلام]**

**[تتمه الشرط الثالث الاستطاعة]**

**إشارة**

(فى فروع الاستطاعة)

**[مسألة (٦٥) قد علم مما مر انه يشترط فى وجوب الحج مضافا الى البلوغ و العقل و الحرية]**

**إشارة**

مسألة (٦٥) قد علم مما مر انه يشترط فى وجوب الحج مضافا الى البلوغ و العقل و الحرية، الاستطاعة المالية و البدنية و الزمانية و السرية، و عدم استلزامه الضرر أو ترك واجب أو فعل حرام و مع فقد احد هذه لا يجب فينبغى الكلام فى أمرين قد مر اشتراط البلوغ و العقل و الحرية و الاستطاعة المالية و البدنية و الزمانية و السرية فى وجوب الحج، و الاستفادة من دليل اشتراط البلوغ و العقل و الحرية و الاستطاعة المالية فى وجوبه هو دخل هذه الأمور فى ملاك الوجوب و صيرورة الحج بهذا ملاك نظير صيرورة خياطة الثوب ذا ملاك بواسطة الفتق أو صيرورة شرب - المسهل ذا ملاك بواسطة المرض.

و اما الاستطاعة البدنية و الزمانية و السرية فلم يعلم من أخذها شرطا للوجوب انها دخيلة فى تحصيل الملاك، بعد الفراغ عن كون الحج مع عدمها ذا ملاك كالطهارة بالنسبة إلى - الصلاة، حيث انها دخيلة فى تحصيل ملاك الصلاة لا فى صيرورة الصلاة بها ذات ملاك، و لعل اعتبار عدم استلزام المصير الى الحج الضرر من هذا القبيل، حيث ان نفيه ثابت بصورة - الإرفاق و الامتنان، و هو لا - يلائم إلا فيما إذا كان للوضع مقتضى الثبوت حتى يكون الرفع عنده إرفاقا، فرفع وجوب الحج، فيما يستلزم الضرر يجب ان يكون فيما كان فى إثبات الوجوب ملاك، اللهم الا ان يكون الضرر بمرتبة ترتفع به الاستطاعة كما فى ضرر النفس أو العرض، أو بعض مراتب الطرف أو الكثير من المال، فإذا انتهى الى ارتفاع الاستطاعة به فيدخل فيما يرتفع فيه الوجوب بانتفاء شرطه، فيردد بعد القطع بارتفاع الوجوب بين كونه لأجل انتفاء الملاك و بين عدم إمكان تحصيله مع تحقق أصل الملاك فيه من جهة التردد فى كون انتفاء الاستطاعة بالضرر موجبا - لانتفاء الملاك أو للتعذر عن تحصيله، هذا ما عندى فى هذا المقام.

(و فى المستمسك) فى هذه المسألة ما لا بأس بالتعرض له (قال دام ظله): الضرر الذى يستلزمه السفر الى الحج (تارة يكون

بدنيا- الى ان قال (و اخرى) يكون ماليا، و على الأخير يكون دليل نفي الضرر دالا- على نفي الوجوب، لكن نفي الوجوب  
الضررى لا- يدل على نفي ملاكه، لانه دليل امتنانى، و الامتنان انما يكون برفع الحكم لا برفع ملاكه إذ لا امتنان فى رفعه، و إذا  
ثبت الملاك فقد استقرأ الحج فى ذمه المكلف، و حينئذ يجب عليه الحج فى السنه القابله و لو متسكعا و هو خلاف المدعى من  
انتفاء الاستطاعه، و على هذا فلا يكون لزوم عدم الضرر شرطا فى الاستطاعه لدليل نفي الضرر انتهى ما أردنا نقله.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٢، ص: ٤

و فيه أولا- ان الملاك أمر تكوينى لا- يكون للوضع و الرفع شرعا دخل فيه، و ليس دليل نفي الضرر متكفلا لرفعه إذا لم يكن  
وارد للامتنان حتى يقال لا امتنان فى رفعه بل المرفوع بدليل الرفع دائما هو الحكم الشرعى الثابت لولا الضرر نعم رفعه قد يكون  
بواسطة انتفاء الملاك فى مورد الضرر لأجل دخل عدم الضرر فى تحققه، و قد يكون لأجل ارتفاع تمكن المكلف من تحصيله  
بإتيان المأمور به لأجل الضرر، كما إذا انتهى الى الحرج، و قد يكون لأجل مصلحة- التسهيل و لو مع إمكان تحصيله بإتيان  
المأمور به إذا كانت أهم.

(و ثانيا) ان قوله: (و إذا ثبت الملاك فقد استقر الحج، فى ذمه المكلف) مخدوش لانه لم يثبت الملاك لاحتمال ان يكون رفع  
الحكم فى مورد الضرر لأجل انتفاء الملاك حيث يجمع معه و مع عدم التمكن من تحصيله لأجل الضرر لرفع اليد عن تحصيله  
لمصلحة أخرى أهم من تحصيله و لو كانت للتسهيل، مع انه على تقدير ثبوته، لا معنى لاستقرار الحج فى ذمه المكلف عند ثبوته  
مع ارتفاع الوجوب عنه، و لیت شعرى مع ارتفاع الوجوب ما الذى يستقر فى ذمه- المكلف، و عليه فلا محل لقوله يجب عليه  
الحج فى السنه القابله و لو متسكعا، حيث لم يستقر عليه وجوب الحج فى السنه الأولى حتى يصير واجبا عليه فى السنه القابله بل  
وجوبه فى- السنه القابله يتوقف على استطاعه فيها، و على هذا يكون لزوم الضرر من مسيره فى هذه السنه موجبا للوجوب عنه  
فيها سواء كان رافعا للاستطاعه المالىة على وجه يرتفع برفع الملاك أولا، كما بالنسبة الى بعض آخر من مراتبه، هذا ما عندى  
فى هذا المقام، و عليه التوكل و به الاعتصام.

#### **[أحدهما إذا اعتقد تحقق جميع هذه مع فقد بعضها واقعا]**

أحدهما إذا اعتقد تحقق جميع هذه مع فقد بعضها واقعا، أو اعتقد فقد بعضها و كان متحققا، فنقول:  
إذا اعتقد كونه بالغا أو حرا مع تحقق سائر الشرائط فحج ثم بان انه كان صغيرا أو عبدا، فالظاهر بل المقطوع عدم اجزائه عن  
حجة الإسلام، و ان اعتقد كونه غير بالغ أو عبدا مع تحقق سائر الشرائط و اتى به اجزئه عن حجة الإسلام كما مر سابقا، و ان  
تركه مع بقاء الشرائط إلى ذى- الحجة، فالظاهر استقرار وجوب الحج عليه، فان فقد بعض الشرائط بعد ذلك كما إذا تلف ماله  
وجب عليه متسكعا، و ان اعتقد كونه مستطاعا مالا و ان ما عنده يكفيه فبان الخلاف بعد الحج ففى اجزائه عن حجة الإسلام و  
عدمه (وجهان) من فقد الشرط واقعا و من ان القدر المسلم من عدم اجزاء حج غير المستطاع عن حجة الإسلام غير هذه الصورة،  
و ان اعتقد عدم كفايه ما- عنده من المال و كان فى الواقع كافيا، و ترك الحج فالظاهر الاستقرار عليه، و ان اعتقد عدم- الضرر  
أو عدم الحرج فحج فبان الخلاف فالظاهر كفايته، و ان اعتقد المانع من العدو أو الضرر أو الحرج فترك الحج فبان الخلاف  
فهل يستقر عليه الحج أولا-؟ (وجهان) و الأقوى عدمه، لان المناطق فى الضرر الخوف و هو حاصل إلا إذا كان اعتقاده على  
خلاف رويه العقلاء و بدون الفحص

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٢، ص: ٥

و التفتيش، و ان اعتقد عدم مانع شرعى فحج، فالظاهر الاجزاء إذا بان الخلاف، و ان اعتقد وجوده فترك فبان الخلاف فالظاهر

الاستقرار.

فى هذا المتن أمور (الأول) إذا اعتقد كونه بالغا أو حرا مع تحقق سائر شرائط وجوب الحج فأتى بالحج بنيه حجة الإسلام ثم بان انه كان صغيرا أو مملوكا- صح حجه ندبا إذا كان قصده ان يحج حجة الإسلام بعنوان الداعى لا التقييد، و لا يجرى من حجة الإسلام لأن المستفاد من النصوص الواردة فى اشتراط البلوغ و الحرية فى وجوب الحج هو كون اشتراطهما فى وجوبه شرطا واقعا بلا دخل علم الفاعل و جهله فى ذلك، مضافا الى عدم الخلاف فى عدم الاجزاء و إطلاق غير واحد من الاخبار المصرحة بعدم الاجزاء، الشامل لما إذا كان حجها فى حال الصبى أو الرقية باعتقاد البلوغ أو الحرية.

(الأمر الثانى) إذا اعتقد كونه غير بالغ أو انه عبد فحج بقصد الحج المندوب بعنوان الداعى لا على وجه التقييد صح حجه و وقع عن حجة الإسلام، و قد مر نظير ذلك فى هذا- الكتاب مرارا و قلنا ان المدار فى صحة العبادات هو تعلق اراده الفاعل بعين ما تعلق به إرادة الأمر و كون إرادته ناشئة عن إرادة الأمر أو ما يرجع اليه من علل إرادته أو معاليلها، و كلا- الأمرين متحققان فى المقام، حيث ان الفاعل يقصد ما اراده الأمر و يكون قصده له لأجل ان- الأمر اراده، غاية الأمر انه تخيل كون امره وجوبيا فانكشف انه كان ندبيا إذا لم يكن قصد الوجوب وصفا للأمر و للمأمور به على وجه التقييد.

(الأمر الثالث) إذا اعتقد كونه غير بالغ أو انه مملوك فترك الحج مع تحقق سائر الشرائط فالظاهر من عبارة المتن هو استقرار الحج عليه، و لعل وجهه تحقق شرط الوجوب واقعا، فكما انه عند عدم تحقق شرط الوجوب لا يجب عليه واقعا و ان اعتقد الفاعل تحققه فكذلك إذا تحقق الشرط و آخر الحج عن عام الاستطاعة يستقر عليه، مضافا الى إطلاق معقد الإجماع على استقرار الحج بعد استكمال شرائط وجوبه.

(أقول) سيأتى الكلام فى هذه المسألة اعنى استقرار الحج بالتأخير فى المسألة (٨٠) عند تعرض المصنف لها و مقتضى الأدلة الدالة على ذلك هو اختصاص الحكم بما لو قصر فى- التأخير و أهمل فيكون استقرار الحج عليه عقوبة لتقصيره فى أداء الواجب فلا يشمل الدليل ما لو ترك الحج و أخره باعتقاد عدم وجوبه عليه. و منه يظهر حكم إطلاق معقد الإجماع المذكور بل ظاهر الجواهر اختصاص الإجماع بصورة الإهمال حيث قال:

لا خلاف و لا اشكال نصا و فتوى فى انه يستقر الحج فى الذمة إذا استكملت الشرائط و أهمل حتى فات فيحج فى زمان حيوته و ان ذهبت الشرائط التى لا ينتفى معها أصل القدرة و يقضى عنه بعد وفاته (انتهى كلامه رفع مقامه).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦

(الأمر الرابع) إذا اعتقد كونه مستطاعا مالا و حج حجة الإسلام فبان بعد الحج انه لم- تحصل الاستطاعة له فى اجزائه عن حجة الإسلام و عدمه و جهان، من فقد الشرط واقعا، و من ان دليل عدم اجزاء حج غير المستطاع عن حجة الإسلام هو الإجماع، و القدر المتيقن منه غير هذه الصورة.

(و الأقوى) عدم الاجزاء لعدم انحصار دليل عدم الاجزاء بالإجماع، بل هو مقتضى الأصول و القواعد، فإن اجزاء غير المكلف به عن المكلف به محتاج الى الدليل، و المفروض انه كان غير مستطاع واقعا فلم يكن مكلفا بحجة الإسلام، فالمأتى به غير المكلف به، غاية الأمر انه كان متعلقا للأمر الندبى، و سقوط الفرض بالنفل محتاج الى ورود دليل خاص.

(الأمر الخامس) إذا اعتقد عدم الاستطاعة و ان ما عنده من المال لا يكفيه للحج فترك- الحج فبان كفايته فهل يستقر الحج عليه بحيث يجب عليه بعد ذلك و لو متسكعا أو لا يستقر، و جهان، و قد تقدم نظيره فى الأمر الثالث (و الحق- كما عرفت- عدم الاستقرار) خلافا لما فى المتن و وفاقا للمحقق القمى (قده) و ان كان ما حكى عنه من الاستدلال غير وجيه، فإنه استدلال عليه- فيما حكى عنه- بأنه حال استطاعته لم يكن الحج واجبا عليه لجهله بها، و بعد التذكر لا يكون مستطاعا- فان فيه ان الجهل

بالاستطاعة لا ينافي الوجوب فان العلم شرط- للتنجز لا لأصل التكليف.

فالأولى الاستدلال لعدم الاستقرار بما تقدم فى الأمر الثالث من ان مجرد التأخير لا- يوجب الاستقرار ما لم يكن مقصرا و لا مهملا، فإذا جهل انه مستطيع و كان معذورا فى جهله فلم يحج فى عام الاستطاعة فلا دليل على الاستقرار، كما سيأتى فى المسألة الثمانين ان شاء الله- تعالى.

(الأمر السادس) إذا اعتقد عدم الضرر أو عدم الحرج و حج فبان الخلاف و انكشف كونه ضروريا أو حرجيا ففى كفايته عن حجة إسلام و عدمه وجهان، المستظهر عند المصنف (قده) هو- الأول.

و يمكن الاستدلال له بوجوه (الأول) ما فى المتن فى الأمر الثانى الا-تى مما ذكره وجهها- للاجزاء فى صورة العلم بالحرج و الضرر إذا لم يصل الى حد الحرمة فإنهما إنما يرفعان الوجوب و الإلزام لا أصل للطلب، فإذا تحملهما المكلف و اتى بالمأمور به كفى و سيأتى توضيحه عند تعرض المصنف له.

(الثانى) ان المناط فى الضرر أو الحرج هو الخوف منهما على وجه الموضوعية، و هو منتف مع الاعتقاد بعد مهما، فالاستطاعة حاصله له بلا- مانع عنها، فيكون الصادر منه هو حجة الإسلام (الثالث) ان الحرج أو الضرر و ان كان مانعا عن التكليف الا ان دليل مانعيته يختص بمثل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧

صحيح الحلبي الدال على منفاة العذر مع الاستطاعة، فيدل على انتفاء الاستطاعة عند تحقق العذر عن الحج ممن ترك الحج، و لا دلالة له فى تحققه لمن اتى بالحج ففى صحيح الحلبي:

إذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك و ليس له شغل يعذره الله تعالى فيه فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام، فإنه يدل على ان ترك الحج مع العذر فى تركه لا يكون ترك شريعة- الإسلام، و لا يدل على ان فعله مع العذر فى تركه لا يكون حجة الإسلام.

(أقول) و مرجع هذا الوجه الى الوجه الأول من دعوى كون المرفوع عند الحرج أو الضرر هو الإلزام لا أصل الرجحان، و سيأتى الكلام فيه، و لكن الوجه الثانى- أعنى كون موضوع رفع- الحكم هو خوف الضرر أو الحرج- لا غبار عليه، فالأظهر ما استظهره المصنف (قده) من الاجزاء و الله العالم.

(الأمر السابع) إذا اعتقد المانع من المسير من العدو الضرر أو الحرج فترك الحج فبان الخلاف ففى استقرار الحج عليه و عدمه (وجهان) من كون المناط فى الوجوب هو تحقق الاستطاعة واقعا و من ان المناط فى رفع الوجوب هو حصول الخوف من المانع أو الضرر أو الحرج.

(و الحق) هو عدم الاستقرار لما تقدم فى الأمر الثالث و الأمر الخامس من ان استقرار- الحج بحيث يجب عليه الحج بعد ذلك و لو متسكعا موقوف على الإهمال و التقصير فى تأخير- الحج، و من الواضح انه مع اعتقاد تحقق العذر لا يكون مقصرا فى ترك الحج و لا مهملا فلا وجه لاستقرار الحج عليه، و الله العالم.

(الأمر الثامن) إذا اعتقد عدم مانع شرعى من الحج فحج ثم تبين الخلاف فالظاهر الاجزاء لحصول الاستطاعة، اما إذا لم تكن الاستطاعة مقيدة بعدم مانع شرعى من الحج بل كان تقديم المانع الشرعى من باب التراحم و تقدم الأهم- لو كان الواجب الشرعى أهم- فواضح، حيث ان التقديم متوقف على تنجز الواجب الأهم، و لا- تنجز له مع الاعتقاد بعدمه (و اما إذا كانت- الاستطاعة مقيدة بعدم استلزام الحج لترك الواجب أو فعل المحرم فكذلك أيضا، لأن التقييد بما ذكر مختص بما إذا كان الحج مستلزما لمخالفة حكم شرعى منجز، دون ما لم يثبت تنجزه.

(الأمر التاسع) إذا اعتقد وجود مانع شرعى من ترك واجب أو فعل محرم فترك الحج فبان الخلاف فالظاهر عدم الاستقرار لما تقدم من عدم الاستقرار الا- مع التقصير و الإهمال المنتفيين فى المقام، إلا- إذا كان اعتقاد وجود المانع لمنشأ غير عقلانى أو بدون الفحص فان مثل ذلك لا يكون عذرا رافعا للتقصير و الإهمال، و هذا واضح، هذا تمام الكلام فى الأمر الأول.

### [و ثانيهما إذا ترك الحج مع تحقق الشرائط متعمدا]

و ثانيهما إذا ترك الحج مع تحقق الشرائط متعمدا أو حج مع فقد بعضها كذلك، اما الأول فلا إشكال فى استقرار الحج عليه مع بقائها إلى ذى الحجة، و اما الثانى فإن حج مع عدم- البلوغ أو عدم الحرية فلا إشكال فى عدم إجزائه إلا إذا بلغ أو انعتق قبل احد الموقفين على-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨

إشكال فى البلوغ قد مر

، فى هذا المتن أمران (أحدهما) انه لا- اشكال و لا خلاف فى انه إذا ترك الحج مع تحقق شرائط وجوبه متعمدا استقر عليه الحج، فيجب عليه فى المستقبل- و لو مستكعا، فإن أهمل حتى مات يقضى عنه (ففى صحيح محمد بن مسلم) عن الباقر عليه السلام عن رجل مات، و لم يحج حجة الإسلام و لم يوص بها، تقضى عنه قال عليه السلام نعم (و خبر سماعه) عن الصادق عليه السلام عن رجل يموت و لم يحج حجة الإسلام و لم يوص بها و هو موسر، قال عليه السلام يحج عنه من صلب ماله لا يجوز غير ذلك.

و لا كلام فى ذلك، انما الكلام فيما به يتحقق الاستقرار، و فيه أقوال:

مختار المصنف هنا هو اعتبار بقاء الشرائط إلى ذى الحجة و سيأتى نقل الأقوال و ما هو- المختار منها فى المسألة (٨٠).

(الأمر الثانى) لو حج مع عدم البلوغ فلا اشكال و لا خلاف فى صحة حجه ندبا- بناء على شرعية عبادات الصبي- و كذا لو حج مع عدم الحرية مع اذن مولاه الا انه لا يجزى ذلك عن حجة الإسلام، و قد تقدم الكلام فى ذلك فى أول فصل شرائط وجوب حجة الإسلام فى المجلد- الحادى عشر.

(و إذا بلغ الصبي) أو انعتق العبد قبل تمام الوقوف بالمشعر فآتم الصبي بالغا و العبد حرا يجزى منهما عن حجة الإسلام، مع استكمال سائر الشرائط، و هذا فى العبد بلا اشكال، و اما فى الصبي فمع اشكال عند المصنف (قده) و ان كان الحق عدم الاشكال فيه أيضا و قد مر الكلام فى ذلك أيضا هناك.

و ان حج مع عدم الاستطاعة المالية فالظاهر مسلمية عدم الاجزاء و لا دليل عليه الا الإجماع و الا فالظاهر ان حجة الإسلام هو الحج الأول و إذا اتى بها كفى و لو كان ندبا كما إذا اتى الصبي صلوه الظهر مستحبا بناء على شرعية عبادته فبلغ فى أثناء الوقت فإن الأقوى عدم وجوب اعاتها و دعوى ان المستحب لا يجزى عن الواجب ممنوعة بعد اتحاد ماهية الواجب و المستحب نعم لو ثبت تعدد ماهية حج المتسكع و المستطيع تم ما ذكر لا لعدم اجزاء المستحب عن الواجب بل لتعدد ماهية.

لا إشكال فى استحباب الحج من غير المستطيع، و ظاهر الفقهاء الاتفاق على عدم اجزاء حجه عن حجة الإسلام إذا استطاع بعده، و عن المستند حكاية نفى الخلاف فيه عن بعض، و عن ظاهر الخلاف و المنتهى الإجماع عليه، و استظهر المصنف (قده) من النصوص ان حجة- الإسلام هو الحج الأول و انه إذا اتى به كفى و لو كان ندبا، و لم يبين وجه هذا الاستظهار- إلا قياس المقام بالصبي إذا اتى بصلاة الظهر فى أول الوقت ندبا ثم بلغ فى أثناء الوقت (و لا يخفى) ما فى دعوى الظهور و القياس المذكور من

الاشكال (و توضيحه) انه إذا جعل الشارع



مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩

امرا اختياريا شرطا لوجوب شىء كجعل الاستطاعة شرطا لوجوب الحج فالظاهر كون ذلك الأمر- الاختيارى دخيلا فيما هو ملاك الأمر و انه لا ملاك للوجوب بدونه، فإنه لو فرض تمامية الملاك بدونه فاللازم إطلاق الأمر بالنسبة إليه، فلو كان مما يتوقف تحصيل ذلك الملاك التام عليه كالطهارة للصلاة فمقتضى ذلك ترشح الوجوب المقدمى إليه فيجب تحصيله كما انه يجب تحصيل الطهارة للصلاة ففرق واضح بين الأمر الاختيارى إذا جعل شرطا للتكليف، و بين الأمر الغير الاختيارى، فإن الأمر الغير الاختيارى يمكن جعله موضوعا للتكليف على وجهين (أحدهما) ان يكون دخيلا فى كون المكلف به ذا ملاك، كما فى جعل دخول الوقت شرطا للصلاة، فإنه لا ملاك للصلاة الا بعد دخول وقتها.

(الثانى) ان يكون دخيلا فى إمكان تحصيل ذلك الملاك كما فى الحج بالنسبة إلى الوقت المضروب لاداء مناسكها فيه، فان الحج بعد حصول الاستطاعة و إمكان الخروج مع القافلة الأولى أو بدخول أشهر الحج- على خلاف فى ذلك- ذا ملاك تام، و انما يتوقف تحصيل ذلك الملاك على مجيء وقت الحج.

(فتحصل مما ذكرنا) ان الحج قبل الاستطاعة ليس فيه ملاك الوجوب فمقتضى القاعدة هو عدم اجزاء حج غير المستطيع- و ان كان فيه ملاك الاستحباب- (و اما قياس المقام) بعبادات الصبى فمع الفارق فان الظاهر ان سقوط التكليف عن الصبى سيما المراهق المميز ليس من جهة عدم تحقق الملاك فيه بل انما هو امتنان من الله سبحانه بالنسبة اليه و تسهيل و يسر، و اليه الإشارة بما ورد فى الخبر من رفع القلم عن الصبى، إذ الرفع لا يحسن التعبير به الا فيما إذا كان للمرفوع مقتضى للثبوت، فإذا دل الدليل على مشروعية عباداته كان ذلك دليلا على صحتها و اجزائها لتحقق الملاك فيها، و اين هذا من حج غير المستطيع إذا اتى به متسكعا فان ظاهر الآية المباركة، و الاخبار هو ان الله سبحانه انما ندب عبادة إلى حج بيته، إذا استطاعوا السبيل اليه و انه انما دعا المستطيعين منهم فى ابتداء الدعوة لا انه رفع التكليف عن غير هم امتنانا عليهم.

(و بالجملة) فمقتضى القاعدة هو عدم اجزاء حج المتسكع عن حجة الإسلام، و انما يحتاج الاجزاء الى الدليل، فما أفاده فى المتن من انه لا- دليل على عدم الاجزاء الا- الإجماع لعله فى غير محله، فما تسالم عليه الأصحاب من عدم الاجزاء هو الحرى بالتصديق و الله العالم بأحكامه.

و ان حج مع عدم أمن الطريق أو مع عدم صحة البدن مع كونه حرجا عليه أو مع ضيق- الوقت كذلك فالمشهور بينهم عدم اجزائه عن الواجب و عن الدروس الا- اجزاء الا إذا كان الى حد الإضرار بالنفس و قارن بعض المناسك فيحتمل عدم الاجزاء، ففرق بين حج المتسكع و حج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠

هؤلاء، و علل الأجزاء بان ذلك من باب تحصيل الشرط فإنه لا يجب لكن إذا حصله وجب، و فيه ان البناء على ذلك لا يكفى فى حصول الشرط مع ان غاية الأمر حصول المقدمة التى هى- المشى إلى مكة و منى و عرفات، و من المعلوم ان مجرد هذا لا يوجب الشرط الذى هو عدم الضرر أو عدم الحرج، نعم لو كان الحرج أو الضرر فى المشى إلى الميقات و لم يكونا حين الشروع فى- الأعمال تم ما ذكره، و لا قائل بعدم الاجزاء فى هذه الصورة، هذا و مع ذلك فالأقوى ما ذكره فى الدروس لا لما ذكره بل لان الضرر و الحرج إذا لم يصل الى حد الحرمة إنما يرفعان الوجوب و الإلزام لا أصل للطلب فإذا تحملهما و اتى بالمأمور به كفى

المشهور- كما فى المتن- فى هذه- المسألة أيضا هو عدم الاجزاء و وجهه ما تقدم فى المسألة السابقة من ان ظاهر أخذ الاستطاعة موضوعا لوجوب الحج هو عدم تحقق ملاك الوجوب مع عدم الاستطاعة، فإذا كان الشرط فى- الوجوب هو التمكن

من الحج بلا- حرج و لا ضرر فمعها لا ملاك لوجوب الحج أصلا، فلو تكلف الحج لم يأت بما هو الواجب- أعنى الذى فيه ملاك الوجوب- و هذا ظاهر.

(و قد يقال بالاجزاء) لوجهين (أحدهما) ما عن الدروس من ان شرط الوجوب و ان لم يجب تحصيله الا انه لو أوجده المكلف وجب المشروط، فكما انه لو حصل المكلف الاستطاعة- المالية يجب عليه الحج كذلك لو تكلف المشى إلى مكة مع وجود الخوف أو المرض و نحوهما- فاللازم وجوب الحج عليه بعد الوصول إلى مكة و المشاعر.

(و فيه) ان قياس الاستطاعة السريية- أعنى عدم الحرج و الضرر فى الطريق و عدم المرض بالاستطاعة المالية مع الفارق فإن الاستطاعة المالية و ان لم يجب تحصيلها لكنها مما يمكن للمكلف تحصيلها بالاكتساب و التجارة و غير ذلك، فإذا حصلت وجب الحج و لكن الاستطاعة السريية لا يفرض تحصيلها بتكلف المسير مع تحمل الضرر و الحرج، فان تحملها لا يوجب تحقق ما هو الشرط من التمكن من غير ضرر و حرج كما لا يخفى.

(الوجه الثانى) ما استدل به المصنف (قده) من ان الضرر و الحرج إذا لم يصل الى حد الحرمة فإنما يرفعان الوجوب و الإلزام لا أصل للطلب فإذا تحملهما و اتى بالمأمور به كفى كما لو تحمل الحرج فى الطهارة المائية فإنه يجزیه ذلك عن الطهارة الترابية، و كذا لو تكلف القيام فى الصلاة و تحمل الحرج مع عدم إيجابه الإضرار بالنفس فإنه يجزیه عن الصلاة من جلوس.

(و أورد عليه) بأنه لم يعرف ان هذا الطلب المدعى ثبوته بعد رفع الوجوب هل هو استحبابى أو نوع آخر، و كيف تولد من رفع الوجوب ما لم يكن له عين و لا اثر سابق، فمقتضى حكومه دليل نفي الضرر و الحرج على أدلة الاحكام هو تقييد متعلقاتها بان لا تكون حرجية و لا ضرورية، فلو تحملهما المكلف و اتى بالمأمور به كان لغوا فاسدا و حراما تشريعا أيضا لو كان بداعى أمره.

(و فيه) ان دليل نفي الحرج و الضرر إذا لم يصل الى حد الحرمة- مقتضاه جواز ترك-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١

الواجب إذا لزم من فعله الحرج أو الضرر فمدلول دليل نفيهما هو الترخيص فى ترك المأمور به فى مورد حصولهما و من الواضح- كما قرر فى الأصول- ان مدلول الأمر هو بعث المكلف الى فعل المأمور به فإذا لم يرد ترخيص فى تركه يحكم العقل بلزوم إتيانه و الانبعاث من بعث المولى أداء لوظيفة العبودية، و اما مع ورود الترخيص فى الترك فالعقل حاكم بجواز الترك مع تحقق أصل الطلب و البعث، و يعبر عن هذا النوع من الطلب- اعنى البعث مع الترخيص فى الترك- بالاستحباب، فما استدل به المصنف (قده) لإثبات الاجزاء فى غاية المتانة.

و اما عدم وجود الملاك مع عدم الاستطاعة فإنما هو فى الاستطاعة المالية لا الاستطاعة السريية، فإن الدليل على عدم وجوب الحج مع خوف الطريق أو المرض و نحوهما انما هو دليل نفي الحرج و الضرر، و قد اتضح ان مفاد دليل نفيهما امتنان من الله سبحانه على عباده و ترخيص فى ترك المأمورية فى مورد هما فيما إذا لم يصل الى حد الحرمة، و الامتنان فى ترخيص الترك لا يوجب رفع أصل ملاك وجوب الحج، بل الملاك متحقق، فإذا تحمل المشقة و اتى بالحج فاللازم هو الاجزاء، و الله العالم.

هذا فيما إذا لم يصل الحرج و الضرر الى حد الحرمة، و اما مع وصولها الى حد يحرم معه الاقتحام فلا يخلو عن صور (منها) ما إذا كان ارتكاب الحرام فى المقدمات الى الوصول الى- الميقات و التلبس بالإحرام، ففى الحدائق الفرق بين ما لو اتفق له الوصول الى الميقات بأى نحو كان ثم حصلت الاستطاعة له من الميقات و بين من كان بعيدا لا- يمكنه المسير الا بحصول الاستطاعة من بلده و محل اقامته و قال فى الأول بالاجزاء إذا حصلت الاستطاعة من الميقات و فى الثانى بعدم الاجزاء و اعتبار الاستطاعة من محله فى كفاية حجه عن حج الإسلام.

و لا يخفى ان ما ذكره (قده) لا يرجع الى محصل، لان الكلام ليس فى اشتراط الاستطاعة و إمكان السير من محله حتى يقال بما

افاده من الفرق بل لا اشكال و لا خلاف فى عدم وجوب الحج على من لم يتمكن من السير من محله، و انما الكلام فى انه إذا تكلف السير و سافر بمشقة حتى إذا وصل الميقات تمكن من إتيان الحج من غير مشقة و لا ضرر فهل يكون حجه هذا مجزيا عن حج الإسلام أو لا، و لعل الأظهر هو عدم الاجزاء، و ذلك لان السير الممنوع شرعا فى صورة- الفرض و ان كان أجنبيا عن نفس الواجب- اعنى اعمال الحج- الا ان نفس المنع شرعا من- السفر الى الحج تعجيز شرعى رافع للاستطاعة، و قد عرفت سابقا انه مع عدم الاستطاعة لا ملاك للحج حتى يوجب الإتيان به الاجزاء، فالمقام نظير الإتيان بالصلاة قبل الوقت، حيث انه لا ملاك للصلاة قبل دخول وقتها، و انما قلنا بالاجزاء فى صورة عدم وصول الحرج و الضرر الى حد الحرمه من جهة ان مدلول دليل رفع الحرج و الضرر حينئذ امتنان محض غير موجب لارتفاع الملاك عن المأمور به، و بعبارة أخرى عدم وجوب الحج و الترخيص فى تركه حينئذ رخصة لا عزيمة، اما إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢

وصل الى حد الحرمه فالسقوط عزيمة و ليس من باب الامتنان.

(و منها) ما إذا كان ارتكاب الحرام مقارنا مع بعض المناسك و لكنه لم يتحد معه، كما لو تحمل المرض فى أثناء الإحرام أو دافع العد و أو غلبه العطب على وجه لا يتحمل عاده، و مقتضى ما استظهرنا هو عدم الاجزاء هيئنا أيضا، و على القول بالاجزاء فى الصورة السابقة فالظاهر هنا أيضا الاجزاء- كما قواه، بعض الأصحاب- فإن النهى انما تعلق بوصف خارج عن العبادة فلم يتحد متعلق الأمر و النهى، و عن كشف اللثام القول بعدم الاجزاء و جعل الاجزاء احتمالا.

(و منها) ما إذا كان ارتكاب الحرام فى نفس المنسك كما إذا كان الحرج و الضرر فى نفس الأعمال بأن كان بعض الاعمال موجبا للوقوع فى الحرج الذى لا- يجوز تحمله، و اولى بعدم الاجزاء هيئنا لسراية الحرمه إلى نفس العبادة، الموجبة لبطلانها رأسا، و الله الهادى إلى الصواب.

### **[مسألة (٦٦) إذا حج مع استلزامه لترك واجب أو ارتكاب محرم]**

مسألة (٦٦) إذا حج مع استلزامه لترك واجب أو ارتكاب محرم لم يجزه عن حجة الإسلام و ان اجتمع سائر الشرائط لا لأن الأمر بالشىء نهى عن ضده، لمنعه أولا و منع بطلان العمل بهذا النهى ثانيا لأن النهى متعلق بأمر خارج، بل لأن الأمر مشروط بعدم المانع و وجوب ذلك الواجب مانع و كذلك النهى المتعلق بذلك المحرم مانع و معه لا أمر بالحج، نعم لو كان الحج مستقرا عليه و توقف الإتيان به على ترك واجب أو فعل حرام دخل فى تلك المسألة و إمكان ان يقال بالاجزاء لما ذكر من منع اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده و منع كون النهى المتعلق بأمر خارج موجبا للبطلان

قد مر فى الأمر الرابع من الأمور المذكورة فى طى المسألة الثالثة و- الثلاثين و فى الأمر الثانى من الأمور المذكورة فى طى المسألة الرابعة و الستين انه لو استلزم- الحج ترك واجب فورى كإفناذ غريق أو حريق، أو توقف على ارتكاب محرم كما إذا توقف على ركوب دابة غصيبة أو المشى فى الأرض المغصوبة لا يجب عليه الحج لكونه عند استلزامه لترك- الواجب من قبيل الدوران بين الواجب المطلق و الواجب المشروط، و الحكم فيه هو تقديم الواجب بالمطلق، و عند استلزامه لارتكاب الحرام من قبيل الدوران بين الواجب المشروط و الحرام المطلق فيقدم ترك الحرام المطلق على فعل الواجب المشروط لزوال شرط الوجوب من ناحية فعلية الحرام المطلق، و هذا هو السبب فى عدم وجوب الحج فى المقام، لا ما قيل من ان الحج يصير حينئذ منها عن لكونه ضد الفعل الواجب أو مقدمة لفعل الحرام و ذلك للمنع من اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده الخاص أولا و

منع اقتضائه بطلان الضد لكون النهى متعلقا بالوصف الخارج اعنى كونه موجبا لترك الواجب- و مثله لا يوجب الفساد ثانيا، و لأن إدراج المسألة فى باب الضد انما يتم فيما إذا كان الواجب الذى يفوت بالسفر الى الحج ضد النفس عمل الحج حتى يصير حرمه تركه مستلزما لحرمه الحج، و اما إذا كان ضد للمسير الى الحج مثل ترك الصلاة الواجبة فى طى الطريق فلا يكون من صغريات مسألة الضد، لكون وجوب السفر الى الحج مقدما، و الواجب المقدمى توصلى، يجتمع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣

مع الحرام.

و اما التمسك بكون الحج مقدمه للحرام- فيما إذا استلزم فعل الحرام- ففيه أن مقدمه الحرام انما تسرى الحرمة إليه إذا كانت مقدمه منحصرة لا مطلقا، مضافا الى ما عرفت من ان الحرمة حينئذ واردة على الوصف الخارجى للحج- اعنى كونه موجبا لفعل الحرام و مثله لا يقتضى الفساد (و بالجملة) فالعمدة فى المقام دوران الأمر هنا بين الواجب المشروط و الواجب المطلق أو الحرام المطلق، و حيث ان الحج مشروط بالاستطاعة يكون اشتغال الذمة بذلك الواجب المطلق و كذا تعلق النهى بذلك الأمر المحرم رافعا لاستطاعة العبد شرعا، و معه لا يجب الحج، لكون القدرة و التمكن شرطا شرعيا بالنسبة إلى الحج و شرطا عقليا بالنسبة الى ذلك الواجب المزاحم مع الحج أو ذلك الحرام، و لذا لو كان مستقرا عليه لا يجرى فيه ما ذكر، فلو حج مع استلزامه لترك الواجب أو فعل الحرام مع استقرار الحج عليه صح حجه إذا لم يكن نفس النسك متعلقا للنهى، بل كان النهى متعلقا بمقدمات الحج، و هذا ظاهر.

(و مما ذكرنا ظهر) ان المقام ليس من باب تراحم الواجبين حتى يراعى فيه الأهم و المهم، فلو كان الواجب الذى يلزم من السفر الى الحج تركه فى أدنى مراتب الضعف فمقتضى ما ذكرنا سقوط الحج لكون الحج واجبا مشروطا بالاستطاعة و ذلك الواجب مطلقا، و الواجب المشروط بالقدرة ينتفى موضوعه مع تراحمه بالواجب الذى لم يؤخذ فى موضوعه التمكن و القدرة، و كذا الكلام فى الحرام الذى يلزم من المسير الى الحج و الله الهادى إلى سواء السبيل.

### [مسألة (٦٧) إذا كان فى الطريق عدو لا يندفع الا بالمال]

مسألة (٦٧) إذا كان فى الطريق عدو لا يندفع الا بالمال فهل يجب بذله و يجب الحج أو لا، أقوال: ثالثها الفرق بين المضر بحاله و عدمه فيجب فى الثانى، دون الأول،

إذا كان فى الطريق من يتوقف طيه على دفع مال اليه فلا- يخلو عن صور، (الاولى) ان يكون سادا للطريق مانعا عن العبور و لا يمكن رفعه الا ببذل مال اليه، و الحكم فى هذه الصورة انه مع عدم انحصار الطريق به يكون مستطيعا يجب عليه الحج، لتمكنه من السير بلا- بذل ما به يرفع السد عن الطريق، و ذلك لا مكان السير من طريق آخر، و هذا ظاهر، و مع انحصار الطريق به لا يكون مستطيعا و لا يجب عليه الحج، لعدم تخليئة السرب التى هى من شرائط، الوجوب و ان كان يمكن رفعه بالبذل، لكن البذل يكون من قبيل تحصيل الاستطاعة، و قد مر مرارا انه لا يجب تحصيلها- و ان كان يجب الحج بعد حصولها.

(الصورة الثانية) ان يكون قصده أخذ المال من العابر قهرا عليه كاللص، حيث انه لا يكون سادا عن العبور، بل انما هو حرامى يريد السرقة فيتوقف الذهاب من هذا الطريق على ذهاب المال بالسرقة و لا إشكال فى وجوب الحج، و تحقق الاستطاعة مع عدم انحصار الطريق بذلك إذا اختار هذا الطريق بذهاب ماله (و مع الانحصار به) ينبغى الفرق بين ما إذا كان دفع ما يؤخذ منه حرجا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤

أو ضررا عليه فيقال بعدم الوجوب لفقد الاستطاعة حينئذ، و بين ما لم يكن كذلك فيقال بالوجوب، لتحقق الاستطاعة. (الصورة الثالثة) ان يكون قصده أخذ المال بعنوان ما كانوا يأخذون باسم حق العبور عندهم بالخاوة، و هذه هي المرادة مما فى المتن، ففى وجوب الحج معه و وجوب بذله مع التمكن منه مطلقا أو إذا لم يكن مجحفا أو عدم وجوبه مطلقا، وجوه بل أقوال. ذهب المحقق فى الشرائع إلى الأولى، و اختاره فى المدارك و المنسوب الى الشيخ و جماعه هو عدم الوجوب مطلقا، و مختار المحقق فى المعتبر هو التفصيل بين المجحف و غيره، و عليه غير واحد من الأصحاب.

(و استدلال لأول) عنى الوجوب مطلقا بصدق الاستطاعة السريية مع التمكن من الأداء و كون البذل من مقدمات وجود الواجب لا وجوبه فيكون كاثمان الآلات و ان توقف تحصيلها على الشراء بأكثر من أثمان أمثالها مع التمكن منه.

و استدلال الشيخ (قده) لعدم الوجوب مطلقا بعدم صدق تخلية السرب، فلا يكون مستطيعا بالاستطاعة السريية- كما فى الصورة الأولى التى يكون المانع فيها مانعا عن السير كما عرفت- و بأنه من قبيل تحصيل شرط الوجوب فلا يكون واجبا، و بأنه اعانه على الظلم فلا يكون جائزا، و بأنه كأخذ المال قهرا فلا يجب معه الحج كما لا يجب فيما إذا توقف على بذله قهرا.

(و أورد على الأول) بالمنع من عدم تحقق الاستطاعة السريية لأن الطريق مفتوح عليه و انما يتوقف السير فيه على بذل شىء من المال كما يتوقف على بذله لشراء الآلات و استيجار الراحلة فيكون من مقدمات الوجود لا الوجوب، و منه يظهر سقوط الوجه الثانى أعنى قوله هو من قبيل تحصيل شرط الوجوب.

(و يرد على الثالث) المنع عن كونه اعانه على الظلم، و منع حرمه مثل هذه لا عانه لو سلم كونها اعانه، لكونها كدفع المال الى الظالم مصانعة لاستنقاذ مسلم من الهلاك.

و فى المدارك ان المدفوع على هذا الوجه لم يقصد به المعاونة على الظلم بل التوصل الى فعل الواجب، و هو راجح شرعا لا مرجوح (انتهى) و لعل ما افاده مبنى على القول باختصاص حرمة مقدمة الحرام بما إذا قصد التوصل بها الى الحرام، كما قد يقال باختصاص وجوب المقدمة بما قصد بها التوصل الى الواجب (و لا يخفى ما فيه) من المنع حسبما قرر فى الأصول.

(و يرد على الرابع) أولا المنع من عدم وجوب الحج إذا توقف على بذل شىء من المال قهرا، كما يؤيده- بل يدل عليه- استمرار السيرة فى غير واحد من الأزمنة بين الناس من العوام و الخواص على وجوب الحج على المستطيعين فى جميع الأعوام مع عدم انفكاك الطريق من الحاجة الى بذل المال المجحف المضر، بل عن الأخذ قهرا ان لم يدفع بالاختيار- و ان كان الغالب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥

تعدد الطريق و التمكن من السير فى طريق خال عن ذلك الموجب لتحقق الاستطاعة به فان اختار السائر ذاك الطريق المحتاج الى البذل وقع حجه عن حجة الإسلام.

(و ثانيا) المنع من عدم وجوب الحج فيما إذا توقف على البذل اختيارا لو قلنا بعدم وجوبه فيما إذا توقف على أخذ ماله قهرا، و ذلك لان بذل المال بالاختيار على الوجه الذى يعبر الآخذون عنه بالعطية أو (بالبخشش) ليس فيه مشقة زائدة بخلاف أخذه قهرا فان فيه غضاضة تامة على أهل المروءة لا تتحمل عاده و لا يلزم من عدم وجوب تحمله عدم وجوب البذل، مع ما بينهما من الفرق هذا.

(و قد يقال) بالفرق بينهما بان الثابت فى بذل المال بالاختيار هو الثواب من الله سبحانه و هو دائم، و فى الأخذ قهرا هو العوض و هو منقطع (و لا- يخفى ما فيه) لان المسلم نفسه تأبى أن يؤخذ منه ماله قهرا- و لو كان برجاء ثواب الله تعالى- و إعطاء الثواب بعد الأخذ منه ظلما لا يوجب حسن الرضا بالظلم و الأخذ القهرى فحديث دوام الأجر أو الثواب و انقطاع العوض الدنيوى و ان كان صحيحا و لكن لا يجدى فى الفرق فيما نحن بصدده، فهذا الوجه ليس بشىء.

(و الأقوى) هو التفصيل بين كون بذل المال قهرا مجحفا مضرا بحاله و مؤديا إلى الضرر و الحرج فيسقط الوجوب، و تنتفى الاستطاعة، و بين ما لم يكن كذلك فيجب الحج و تتحقق الاستطاعة أما السقوط في الأول فلا دله نفى الحرج و الضرر، و اما الوجوب، في الثاني فلما عرفت من صدق الاستطاعة و تأيده بالسيره المستمرة، و الله الهادي إلى سواء السبيل.

### [مسألة (٦٨) لو توقف الحج على قتال العدو]

مسألة (٦٨) لو توقف الحج على قتال العدو لم يجب حتى مع ظن الغلبه عليه و السلامة و قد يقال بالوجوب في هذه الصورة لا إشكال في سقوط الحج فيما إذا توقف على قتال العدو مع الخوف و عدم ظن السلامة لانتفاء الاستطاعة السريه و عدم صدق تخلي السرب و مع ظن الغلبه عليه و السلامة ففي سقوطه و عدمه قولان، المحكى عن المبسوط و الشرائع و كشف اللثام هو الأول، و عن المنتهى، و التحرير و محتمل التذكرة و الأخير.

(و يستدل للأول) بالأصل أعني به أصالة البراءة عن وجوب الحج عند الشك فيه و صدق عدم التخليه و عدم وجوب القتال الا للدعاء إلى الإسلام، فيما كان العدو من الكفار، أو للدفع فقط إذا كانوا مسلمين، مع ان المفروض عدم كون القتال معهم في المقام لشيء مما ذكر و بدعوى الفخر الإجماع على السقوط فيما إذا علم أداء السير الى القتال و لو مع ظن السلامة، حيث قال في شرح عبارة القواعد:

«و لو افتقر الى القتال فالأقرب السقوط مع ظن السلامة» ان المراد بالظن هنا العلم العادى لأنه مع الظن بالمعنى المصطلح عليه يسقط إجماعا انتهى.

(و يستدل للثاني) ببطلان الرجوع الى الأصل العملى مع وجود الدليل الاجتهادى و صدق التخليه للسرب، لان المدار في التخليه على التمكن من السير بلا حرج و لا ضرر، و هو متحقق، و كون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦

الدفاع في المقام أيضا من النهى عن المنكر، و منع الإجماع على السقوط مع ظن السلامة، و هذا الأخير هو الأقوى إلا مع الحرج أو خوف الضرر المعتد به عند العقلاء، و الا فمع ظن السلامة يجب عليه الحج، و الله العالم.

### [مسألة (٦٩) لو انحصر الطريق في البحر و جب ركوبه]

مسألة (٦٩) لو انحصر الطريق في البحر و جب ركوبه الا مع خوف الغرق أو المرض خوفا عقلايا أو استلزامه الإخلال بصلوته أو إيجابه لأكل النجس أو شربه و لو حج مع هذا صح حجة لأن ذلك في المقدمه و هى المشى إلى الميقات كما إذا ركب دابة غضبيه إلى الميقات

لا إشكال في كون طريق البحر كطريق البر و مع انحصار الطريق فيه فمع ظن السلامة على وجه لا يكون خوف في ركوبه يجب الحج، و مع عدمه و تحقق خوف الغرق من ركوبه خوفا عقلايا يسقط الحج، و مع عدم انحصار الطريق فيه فان تساويا في غلبه السلامة المعتد بها عند العقلاء أو اختص احد الطريقين بها دون الآخر و جب عليه الحج، لصدق الاستطاعة السريه، و يتخير في صورة التساوى، و يتعين اختيار المأمون منهما من العطب في صورة اختصاص أحدهما به، و مع التساوى في العطب يسقط الفرض، و انما يسقط الحج إذا حصل الخوف، في ابتداء السير أو حصل في أثناءه لكن مع عدمه في الرجوع.

و لو حصل فى الأثناء مع كون المقام فى محل حصوله و الرجوع عنه الى محله كلها مخوفا مع التساوى فى درجة الخوف فى ترجيح الذهاب لحصول المرجح فيه بالحج أو ترجيح السقوط كما لو حصل الخوف ابتداء لفقد الشرط (احتمالان) قرب الأول منهما فى المدارك و رجح الأخير فى الجواهر لصدق عدم التخليء و عدم الاستطاعة و الخوف من الذهاب و لا ينافيه اشتراك الرجوع و المقام فى الخوف مع الذهاب، لان المانع عن الاستطاعة هو الخوف من الذهاب، و هو متحقق، و ليس المعبر فى منعه عدم الخوف فى الرجوع، بل مع الخوف فيهما يكون الخوف من الذهاب متحققا فيكون مانعا عن الاستطاعة كما ان الخوف من المرض فى الذهاب لا- يكون منعه عن الاستطاعة فى - الذهاب متوقفا على انتفاء الخوف فى تركه، بل هو مانع و لو كان فى المقام أو الرجوع خوف حدوث المرض أيضا.

(فإن قلت) مع تساوى الذهاب و المقام و الرجوع فى الخوف، لا يحرم عليه الذهاب، لتساويه فى الخوف مع المقام و الرجوع، و مع تحريمه يجب عليه الذهاب لانتفاء المانع عنه.

(قلت) المانع هو نفس الخوف فى الذهاب و ليست حرمة دخيلة فى انتفاء الاستطاعة حتى يكون مستطاعا مع عدم حرمة، بل فى كل مورد يكون فيه الحرج أو الضرر ينتفى الاستطاعة مع - الرخصة فى الترك - و لو مع جواز تحملها باختيار السفر.

و فى حكم الخوف من ركوب البحر ركوبه إذا استلزم الإخلال بواجب كترك الصلاة مثلا أو ارتكاب محرم كأكل النجس أو شربه - و لكن مع تفصيل فى ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧

فان الواجب الذى يلزم الإخلال به اما ان يكون له البدل كالصلوة مع الطهارة المائية، و اما ان يكون مما لا بدل له، و فيما له البدل فاما يجوز تعجيز المكلف نفسه عنه و الإتيان ببدله بعد صيرورته عاجزا عنه أولا يجوز و فيما لا يجوز ذلك فاما ان يكون مساويا مع الحج فى الملاك، أو يكون ملاك أحدهما أهم.

و يختلف الحكم فى هذه الصور: اما إذا كان الواجب مما له البدل مع جواز تعجيز المكلف نفسه عنه و الإتيان بالبدل فلا ينبغى الإشكال فى وجوب الذهاب الى الحج، لانه من قبيل تراحم ما لا بدل له مع ما له البدل، و الذهاب الى الحج و ان كان موجبا لعجز المكلف عن المبدل الا- ان المفروض جواز التعجيز فى المورد، و الحكم فى تراحم ما لا بدل له مع ما له البدل هو تعيين الإتيان بما لا بدل له و ترك ما له البدل و الاكتفاء ببدله.

و فيما لا بدل له أو ما له البدل و لكن مع عدم جواز تعجيز المكلف، نفسه عن المبدل فمع أهميته ذلك الواجب يجب الإتيان به و يسقط الحج و مع تساويهما فى الملاك أو أهمية الحج فى وجوب تقديم ذاك الواجب و سقوط الحج أو تعيين الإتيان بالحج مع أهميته و التخيير بينهما، مع تساويهما فى الملاك (وجهان) ظاهر الفتاوى الأولى، و لعل وجهه هو كون المورد من قبيل تراحم الواجب المشروط مع الواجب المطلق فان الحج مشروط شرعا بالقدرة و التمكن، فإذا زاحمه واجب مطلق ارتفع التمكن و القدرة فلا يتحقق شرطا لوجوب، هذا، و لكن لا يجتزئ على الفتوى بسقوط الحج إذا توقف المسير اليه على ترك أى واجب كان و لو كان مثل رد السلام فإنه لا يخلو عن الاشكال.

(و مما ذكرناه) فى توقف المسير على ترك الواجب يظهر حكم توقفه على فعل الحرام مثل أكل النجس أو شربه (و كيف كان) فلو ذهب الى الحج فيما لا يجوز المسير اليه فحج صح حجه و يجزى عن حجة الإسلام، لأن الخوف أو ترك الواجب أو فعل الحرام يكون فى مقدمات الحج لا- فيه نفسه، و المفروض ان وجوب المقدمة توصلى يصح إتيانها بالحرام كركوب الدابة الغصبية إلى الميقات، مع احتمال عدم الاجزاء بعد فرض كون الخوف أو ترك الواجب أو فعل الحرام فى الطريق موجبا لارتفاع الاستطاعة السريية فلا يكون حجه حج الإسلام، و الله الهادى.

## [مسألة (٧٠) إذا استقر عليه الحج و كان عليه خمس أو زكوه]

مسألة (٧٠) إذا استقر عليه الحج و كان عليه خمس أو زكوه، أو غيرها من الحقوق الواجبة و جب عليه أدائها و لا يجوز له المشى إلى الحج قبلها، و لو تركها عصى و اما حجة فصحيح إذا كانت الحقوق فى ذمته لا فى عين ماله و لكن ما يصرفه فى مؤنته من المال الذى لا يكون فيه خمس أو زكوه أو غيرهما أو كان مما تعلق به الحقوق و لكن كان ثوب إحرامه و طوافه و سعيه و ثمن هديه من المال الذى ليس فيه حق بل و كذا إذا كانا مما تعلق به الحق من الخمس و الزكاة الا انه بقى عنده مقدار ما فيه منهما بناء على ما هو الأقوى من كونهما فى العين على نحو الكلى فى المعين لا على وجه الإشاعة.

قد تقدم فى المسألة التاسعة عشر من مسائل الاستطاعة حكم ما إذا كان عليه خمس أو زكوه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨

و كان له من المال ما يكفيه للصرف لأحد الأمرين من الحج أو الخمس و الزكاة، و هذه المسألة فى حكم من كان له ما يكفيه للحج و أداء الخمس و الزكاة، و فيها صور.

(الاولى) ما إذا استقر عليه الحج و كان عليه خمس أو زكوه، أو شىء من الحقوق الواجبة- و لو كانت من حقوق الأدميين كالدين المطالب به- و جب عليه أدائها و لا يجوز له المشى إلى الحج قبل أدائها إذا لم يتمكن من أدائها فى السفر، و ذلك لان الخمس و الزكاة من الحقوق التى تجب أدائها فى الحال مع وجود المستحق و إمكان أدائها إليهم لأن المستحقين بوجودهم مطالبون مطالبه اقتضائية لمكان استحقاقهم فلا يرضون بالتأخير، فتكون كالدين الشخصى الذى يطالب صاحبه مع استحقاقه المطالبة.

هذا مع عدم تمكن أدائها فى السفر، و مع تمكنه منه فلا يجب التعجيل فى الأداء و لا تقديمه على السفر و لا يسقط الحج، و لكن عدم وجوب التعجيل مغيب بما إذا لم ينته الى التسوية- كما فى غير المسافر أيضا، و هذا لعله ظاهر و لعل إطلاق المتن أيضا، محمول على ذلك.

(الثانية) لو ترك أدائها عصيانا و اشتغل بالحج فحج صح حجه إذا كانت الحقوق فى ذمته لا فى عين ماله بان تلفت العين التى تعلق بها الزكاة أو الخمس بتقصير منه، و ذلك لكون المقام من قبيل المتزاحمين الذين يكون احد هماهم و قد تركه عصيانا و اشتغل بالمهم فإنه يصح منه المهم اما بالملاك فقط أو بالأمر الترتبى أيضا.

(الثالثة) ما إذا كانت الحقوق فى عين ماله و لكنه لم يصرف ذاك المال فى مصارف حجه بل من ماله الآخر الذى لا يكون متعلق تلك الحقوق- اما بعدم تعلقه أصلا- كالمال الذى انتقل إليه بالإرث أو لكونه مما ادى ما تعلق به و أطلقه عما تعلق به من الحقوق، و الحكم فيها كالحكم فى الصورة الثانية، حيث انه و ان عصى فى تأخير الأداء و لكن حجه صحيح لوجود الملاك و الأمر الترتبى على ما هو التحقيق، من صحة الترتب.

(الرابعة) ما إذا كان ما يصرفه فى الحج من المال الذى تعلق به الحق، و لكن كان ثوبه الذى يحرم فيه و يطوف و يصلى و يسعى فيه و كذا ثمن الهدى- من المال الذى ليس فيه حق، و هذا أيضا يصح حجه- و ان كان عاصيا فى تأخير الأداء.

(الخامسة) ما إذا كان الذى يصرفه فى ما ذكر من الثواب و ثمن الهدى مما تعلق به الحق، و هذا أيضا يصح حجه لو بقى عنده مما تعلق به الحق شىء يفى بما عليه منه- بناء على كون تعلق الزكاة و الخمس بالمال على نحو الكلى فى المعين- كما عليه المصنف (قده) فان من ثمرات هذا المبنى صحة تصرفات مالك العين فيها إذا بقى من العين به مقدار ما تعلق بها من الحق حسبما فصل فى- المكاسب فى مسألة بيع صاع من الصبرة، و قد حققنا ذلك أيضا فى كتاب الزكاة و الخمس و قلنا هناك ان



تعلقهما بالعين كتعلق حق الزوجة برقبة عين البناء، في مسألة الإرث، و لازم ذلك صحة الحج

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩

في هذا الفرض، و لكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه، لذهاب المشهور الى كون تعلقهما بالعين على نحو الشركة و الإشاعة.

### [مسألة (٧١) يجب على المستطيع الحج مباشرة]

مسألة (٧١) يجب على المستطيع الحج مباشرة فلا يكفيه حج غيره عنه تبرعا أو بالإجارة إذا كان متمكنا من المباشرة بنفسه قد حقق في الأصول ان الأصل عند الشك في اعتبار المباشرة في سقوط التكليف و عدمه هو الاعتبار، فلا يصح الاكتفاء في امثاله بإتيان غيره سواء كان إتيانه بالإجارة أو بالتبرع، إلا إذا قام الدليل على عدمه، و لم يقدّم دليل على جواز الاستنابة في الحج عن الحي مع تمكن المكلف من المباشرة بنفسه أو جواز التبرع عنه، بل الدليل قائم على عدم الجواز كما سيأتي البحث عنه في مبحث النيابة عن الحج.

### [مسألة (٧٢) إذا استقر الحج عليه و لم يتمكن من المباشرة]

مسألة (٧٢) إذا استقر الحج عليه و لم يتمكن من المباشرة لمرض لم يرج زواله أو حصر كذلك أو هرم بحيث لا يقدر أو كان حرجا عليه فالمشهور وجوب الاستنابة عليه بل ربما يقال بعدم الخلاف فيه و هو الأقوى و ان كان ربما يقال بعدم الوجوب، و ذلك لظهور جملة من الاخبار في الوجوب.

إذا استقر الحج على المكلف و لم يحج حتى زال تمكنه من المباشرة في إتيانه لعارض من مرض أو حصر لم يرج زواله أو هرم لا يقدر معه أو كان حرجا عليه فالمشهور وجوب الاستنابة عليه، و في المسالك و الروضة دعوى الإجماع عليه، حيث يقول اما لو استقر ثم عرض المانع وجبت الاستنابة قولا واحدا.

(و قد استدل على ذلك) بغير واحد من الاخبار لا تخلو دلالتها على الوجوب من الضعف (كصحيح عبد الله بن سنان) عن الصادق عليه السلام قال ان أمير المؤمنين عليه السلام أمر شيئا كبيرا لم يحج قط و لم يطق الحج لكبره ان يجهز رجلا يحج عنه (و خبر معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام قال ان عليا رأى شيئا لم يحج قط، و لم يطق الحج من كبره فأمره أن يجهز رجلا، فيحج عنه (و صحيح محمد بن مسلم) عن الباقر عليه السلام قال كان علي (ع) يقول: لو ان رجلا أراد الحج فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهز رجلا من ماله ثم ليعثه مكانه (و صحيح الحلبي) عن الصادق عليه السلام: و ان كان موسرا و حال بينه و بين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فان عليه ان يحج من ماله ضرورة لا مال له (و خبر علي بن أبي حمزة) عن رجل مسلم حال بينه و بين الحج مرض، أو أمر يعذره الله تعالى فيه: ان عليه ان يحج رجلا من ماله ضرورة لا مال له.

و أنت ترى ان شيئا من هذه الاخبار لا دلالة فيه على وجوب الاستنابة في خصوص من استقر عليه الحج، و انما تدل على ذلك بإطلاقها، بل ظاهر صحيح ابن سنان و خبر معاوية بن عمار بيان تجهيز من لم يستقر عليه الحج لكبره، و صحيح محمد بن مسلم لا ظهور له فيمن استقر عليه الحج و ان لم يكن ظاهرا في غيره أيضا، و صحيح الحلبي و خبر ابن أبي حمزة ظاهرا فيمن عرض له عارض يمنعه من الحج و كان مما يعذره الله في تركه، و لا حاجة في منع دلالتها الى التمسك باشمالها على ما لم يقل به

احد من لزوم كون النائب ضرورة لا مال له.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠

(و المحكى عن المستند) عدم وجوب الاستنابة، و يستدل له بعد تضعيف دلالة الأخبار المتقدمة، بخبر سلمه بن حفص عن الصادق عليه السلام ان رجلا اتى عليا عليه السلام و لم يحج قط فقال انى كثير المال و فرطت فى الحج حتى كبرت سنى فقال عليه السلام تستطع الحج، فقال لا فقال له على عليه السلام ان شئت فجهز رجلا ثم ابعته يحج عنك (و هو ظاهر) فى كون مورده من استقر عليه الحج لقول السائل (و فرطت فى الحج) و وجه دلالته على عدم الوجوب هو اناطه بعث النائب بمشيه المكلف، حيث انها تنافى الوجوب (و مثله خبر القداح) عن الباقر عليه السلام ان عليا عليه السلام قال لرجل كبير لم يحج قط: إن شئت ان تجهز رجلا- ثم ابعته يحج عنك، و هذا الخبر و ان لم يكن ظاهرا فى خصوص من استقر عليه الحج الا انه مثل الخبر الأول فى الدلالة على عدم الوجوب (و ربما يستدل أيضا) بصحيح محمد بن مسلم المتقدم فى أدلة قول المشهور، و ذلك من جهة تعليق الأمر بالاستنابة فيه على اراده الحج، الدال بمفهومه على عدم الوجوب فى صورة عدم ارادته، فيحمل على الاستحباب للإجماع على عدم التفصيل بين اراده الحج و عدمها.

(و الأقوى ما عليه المشهور) من وجوب الاستنابة و ذلك للإجماع المدعى كما عن الشهيد الثانى (قده) و غيره، و لدلالة الأخبار المتقدمة بإطلاقها و ان لم يكن موردها خصوص من استقر عليه الحج، بل يمكن الاستدلال على الوجوب فى مورد الكلام بالفحوى لأولوية الوجوب فيمن استقر عليه، و لذا وقع الخلاف فى الوجوب فيمن لم يستقر عليه الحج كما سيأتى و اما ما استدلل للمستند فضعيف (أما أولا) فلعدم ظهور التعليق على المشية فى عدم الوجوب فى المقام، و ذلك لمفروغيه اشتغال ذمته بالحج بحيث لو مات كان عليه ان يوصى به و كان على الورثة ان يستنبوا عنه فإذا جاز الاستنابة فى حيوته كان مساوقا للوجوب بعد تمكنه من ذلك لوجوب الخروج عن عهده دين- الله سبحانه، و لعل تعليق الحكم، على المشية لطف فى التعبير لكون المخاطب كبير السن، و اما تعليق الأمر بالاستنابة بإرادة الحج فى خبر محمد بن مسلم فهو من قبيل التعليق على تحقق الموضوع نظير ان ركب الأمير فخذ ركابه، فان من لا يريد الحج رأسا لا وجه لأمره بالاستنابة.

(و اما ثانيا) فلانه لو فرض دلالة خبر سلمه و خبر القداح على عدم الوجوب و جب طرحهما لإعراض المشهور عنهما، فلا محيص عن الأخذ بما هو المشهور، و الله العالم.

و اما ان كان موسرا من حيث المال و لم يتمكن من الحج مع عدم استقراره عليه ففى وجوب الاستنابة و عدمه قولان لا يخلو أولهما من قوة لإطلاق الأخبار المشار إليها و هى و ان كانت مطلقة من حيث رجاء الزوال و عدمه لكن المنساق من بعضها ذلك مضافا الى ظهور الإجماع على عدم الوجوب مع رجاء الزوال

وقع الخلاف فى وجوب الاستنابة فيمن لم يستقر عليه الحج، فعن الإسكافى و الشيخ و ابى الصلاح و ابن البراج الوجوب و هو ظاهر المحقق فى الشرائع و العلامة فى المنتهى (و استدلل له)- بإطلاق الأخبار المتقدمة فيمن استقر عليه الحج بل ظاهر صحيح الحلبي المتقدم هو كونه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١

فيمن لم يستقر عليه الحج، حيث يقول: و ان كان موسرا و حال بينه و بين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فان عليه ان يحج من ماله ضرورة لا مال له، فإنه ظاهر فى عدم استقرار الحج على الموسر لأجل حيلولة المرض أو الحصر و شبههما، و قد تقدم إمكان حمله على وجوب الاستنابة و انه ليس فى ذكر إحجاج الصرورة قرينة على اراده الاستحباب بالنسبة إلى أصل الاستنابة، لإمكان كون إحجاج الصرورة مستحبا لا مطلق الاستنابة.

و المحكى عن ظاهر المفيد كما عن ابن إدريس و ابن سعيد و العلامة فى القواعد و المختلف هو عدم الوجوب للأصل بعد منع دلالة الأخبار المتقدمة بدعوى انصرافها الى من استقر عليه الحج، أو حملها على الاستحباب جمعا بينها و بين ما يدل على عدم الوجوب كخبر سلمه بن حفص و خبر القداح المتقدمين، أو للجمع بين تلك الأخبار الدالة على الوجوب و بين الاخبار المفسرة للاستطاعة بأنها عبارة عن اليسار و صحة البدن و تخلية السرب و انتفاء الموانع، فان مقتضى هذه الاخبار المفسرة هو عدم تحقق الاستطاعة فى المقام، و النسبة بينها و بين ما دل على وجوب الاستتابة بالعموم و الخصوص المطلق باخصية الأخبار المفسرة، لشمول ما دل على وجوب الاستتابة لمن استقر عليه الحج و غيره، فيحمل على خصوص من استقر عليه، لتحقق الاستطاعة فيه. فان قلت يمكن تقييد الأخبار المفسرة بما عدا الاستتابة و انها فى مقام بيان معنى الاستطاعة للحج مباشرة و انه لا يجب إلا بالاستطاعة التامة فلا ينافى وجوب الاستتابة عليه إذا كان له عذر لا يرجو زواله.

(قلت) هذا الحمل بعيد جدا بل الظاهر كون الاستتابة وظيفه من لم يتمكن من الحج مباشرة فى ظرف وجوبه عليه لا انها واجبة على من لم يجب عليه الحج أصلا.

(و دعوى) كون المراد من الأمر بتجهيز رجل و بعثه ليحج عنه هو احجاجة بدلا عن تركه الحج لا- إرسال نائب ليحج عن المنصوب عنه حتى يكون الواجب عليه من الحج عند الاستطاعة المالية الحج بالمباشرة أو بإرسال النائب، فإذا كان المراد هو مجرد التجهيز للحج لا للحج النيابة فيحمل على الاستحباب للإجماع على عدم وجوب ذلك.

(ضعيفة جدا) لمخالفتها مع ظواهر تلك الأخبار الدالة على البعث عند عدم التمكن من المباشرة، فإن قوله عليه السلام ثم ابعثه ليحج عنك فى خبر سلمه بن حفص و كذا قوله عليه السلام ثم ابعثه يحج عنك فى خبر القداح و نظائر ذلك فى سائر أحاديث الباب- ظاهر بل صريح فى إرادة الاستتابة لا مجرد الإحجاج.

(فتحصل) ان الأدلة المفسرة للاستطاعة، مقدمة على اخبار وجوب الاستتابة، فتحمل أخبار الاستتابة على من استقر عليه الحج كما هو صريح مورد خبر سلمه بن حفص، فالأقوى هو التفصيل بين المستقر عليه الحج و غيره، و ان كان الاحتياط مقتضيا للاستتابة إذا حصلت الاستطاعة مع تحقق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢

المرض أو الحصر و غيرهما من الأعذار إذا لم يكن العذر مما يرجى زواله.

و المحكى عن الدروس هو الاستتابة فى الفرض و لو مع رجاء العذر قال (قده) الأقرب ان وجوب الاستتابة فوري إن يئس من البرء و الا استحباب الفور (انتهى) حيث ان ظاهره هو مسلمية أصل وجوب الاستتابة و ان فورية الوجوب موقوفة على اليأس من البرء، و هو المحكى عن خلاف الشيخ (قده) حيث يقول: إذا كان به علة يرجى زوالها مثل الحمى و غيرها فأحج رجلا عن نفسه ثم مات اجزئه عن حجة الإسلام، و للشافعى فيه قولان أحدهما يجزيه و الآخر لا يجزيه و هو الذى يختارونه- ثم قال:

دليلنا إجماع الفرقة و الاخبار مهم المروية عنهم عليهم السلام فى هذا المعنى (انتهى).

لكن عبارته هذه ليست ظاهره فيمن لم يستقر عليه الحج و لا فى وجوب الاستتابة فى العذر المرجو الزوال و لا فى اجزائه على تقدير البرء فلا يصح إسناد إطلاق وجوب الاستتابة اليه و لو مع رجاء العذر.

و المشهور هو اشتراط اليأس من زوال العذر، بل فى الجواهر عن المنتهى الإجماع عليه بل فى المدارك حكاية الإجماع عن التذكرة أيضا.

(و استدل له) بأنه المنساق من نصوص الباب الواردة فى الشيخ الكبير و كذا صحيح الحلبي حيث قال عليه السلام: و ان كان موسرا و حال بينه، و بين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فان عليه ان يحج من ماله ضرورة لا مال له- و كذا خبر على بن

أبى حمزة بناء على حمل قوله عليه: و حال بينه و بين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فان عليه ان يحج من ماله ضرورة بينه و بين الحج (إلخ) على كون المرض و شبهه حائلا بينه و بين الحج مطلقا لا فى هذه السنه بالخصوص.

(و ربما يستدل له أيضا) بأن الظاهر من الدليل المثبت للحكم الثانوى الاضطرارى هو كون موضوعه العجز عن الحكم الأولى الاختيارى عجزا تاما عن جميع افراد متعلق الحكم مثل الصلاة مع الطهارة الترايية فإن الظاهر ان ثبوت الحكم الاضطرارى انما هو عند العجز عن جميع أفراد الطهارة المائية من الافراد العرضية و التدريجية، لأن العجز عن الطبيعة لا يتحقق الا بالعجز عن جميع أفرادها، إذا التمكن من فرد واحد كاف فى صدق التمكن من الطبيعة، و عليه فيكون وجوب الاستنابة مختصا بما إذا عجز عن المباشرة عجزا مطلقا حتى بالنسبة لى الأفراد الطولية- اعنى إتيان حج، مباشرة فى السنين القادمة- هذا.

(و استدلال للقول الآخر) أعنى عدم اشتراط اليباس عن زوال العذر بإطلاق غير واحد من الاخبار المتقدمة كصحيح ابن مسلم: لو ان رجلا- أراد الحج فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهز رجلا- من ماله ثم لبيعه مكانه، و خبر على بن حمزة عن رجل مسلم حال بينه و بين الحج مرض أو أمر يعذره الله فيه: ان عليه ان يحج رجلا من ماله ضرورة لا مال له و صحيح الحلبي المتقدم، إذا الظاهران مجرد حيلولة المرض و شبهه فى هذا العام كاف فى صدق موضوع الحكم، بل و هذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣

أظهر فى صحيح ابن مسلم، حيث وقع التعبير فيه بعروض المرض، الظاهر فى كونه عارضا فى هذا العام و مانعا من الحج و لو فى هذا العام فقط، فيكون الأمر بالاستنابة حينئذ من جهة ان تأخير الحج موبقة فاكتفى الشارع بحج النائب.

(أقول) المسألة فى غاية الإشكال بعد ما عرفت من الأدلة المفسرة للاستطاعة، حيث ان مقتضاها دخل مثل صحة البدن و تخلية السرب، و نحوهما فى أصل وجوب الحج فإذا علم أو احتمل احتمالا عقلايا أنه يتمكن فى العام المقبل فمن البعيد الاكتفاء بالاستنابة فى عام العجز عن المباشرة و الاحتياط فى المقام مشكل أيضا فان صرف ما عنده من المال فى الاستنابة ربما يوجب العجز عن مباشرة الحج فى العام المقبل، و الله العالم.

و الظاهر فورىة الوجوب كما فى صورة المباشرة

قال فى المسالك، و انما تجب الاستنابة مع اليباس، و معه فالوجوب فورى كأصل الحج، و لو لم يحصل اليباس لم يجب، و يظهر من الدروس وجوب الاستنابة، على التقديرين و ان لم يجب الفورىة مع عدم اليباس (انتهى ما فى المسالك) و لم يبين هو (قده) و لا غيره وجهها للفورىة، و لعل الوجه فيها كون الاستنابة بدلا عن الحج بالمباشرة، فإذا كان وجوب المبدل منه فورىا كان وجوب البدل أيضا كذلك، كما ان الواجب الموقت أيضا هكذا، بمعنى، ان الواجب الموقت الذى له البدل عند العجز- يجب الإتيان ببدله فى الوقت المضروب للمبدل منه.

(أقول) إذا كان العذر غير مرجو الزوال فالقول بالفورىة متين قضاء لحكم البدلية فكما ان تأخير الحج مباشرة مع التمكن منه موبقة فكذلك تأخير الاستنابة أيضا، و اما لو كان العذر مما يرجى زواله فى العام المقبل فعلى القول بصحة الاستنابة و شمول اخبار الباب له فالقول بالفورىة أيضا مشكل.

(نعم) لو استناب و استمر العذر الى آخر العمر فاللازم هو القول بالاجزاء على القول بالصحة، و لا فرق فى ذلك بين من استقر عليه الحج و غيره، فان العذر إذا كان مرجو الزوال و قلنا بصحة الاستنابة فمقتضى الجمع بين أدلة الاستنابة و دليل وجوب المباشرة فى العبادات هو عدم وجوب الفورىة، و الله العالم.

و مع بقاء العذر الى ان مات يجزيه حج النائب فلا يجب القضاء عنه و ان كان مستقرا عليه

سقوط القضاء عنه إذا مات مع بقاء العذر الى زمان موته مع عدم استقرار الحج عليه واضح، ضرورة أن الأداء لم يكن واجبا عليه

حتى يجب القضاء عنه، واما مع الاستقرار عليه فلاينه مع استمرار المانع الى ان مات قد تحقق الامتثال ببدله فالحكم بوجوب القضاء عنه بعد موته من قبيل الامتثال عقيب الامتثال، اللهم الا- ان يكون وجوب الاستنابة عنه في زمان حيوته من قبيل بدل الحيلولة الذي لا يسقط المبدل منه بإتيانه عن العهدة، ولكنه خلاف ظاهر أوامر الاستنابة، فإن ظاهرها جعل حيوته مع عجزه عن إتيانه الحج مباشرة بمنزله موته، فيكون إتيان القضاء عنه بعد وفاته لغوا لحصول الغرض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤

بالاستنابة في حيوته، وهذا ظاهر.

و ان اتفق ارتفاع العذر بعد ذلك فالمشهور انه يجب عليه مباشرة و ان كان بعد إتيان النائب بل ربما يدعى عدم الخلاف فيه لكن الأقوى عدم الوجوب لان ظاهر الاخبار ان حج النائب هو الذي كان واجبا على المنوب عنه فإذا اتى به فقد حصل ما كان واجبا عليه و لا دليل على وجوبه مرة أخرى بل لو قلنا باستحباب الاستنابة فالظاهر كفايه فعل النائب بعد كون الظاهر الاستنابة فيما كان عليه و معه لا وجه لدعوى ان المستحب لا يجزى عن الواجب إذ ذلك في ما إذا لم يكن المستحب نفس ما كان واجبا و المفروض في المقام انه هو.

إذا استتاب الممنوع لعذر لا يرجى زواله، و اتى النائب بالحج بالنيابة عنه فإن استمر المانع الى ان مات المنوب عنه فلا قضاء عنه، و ذلك ظاهر، و اما إذا زال ذلك المانع بعد فراغ النائب عن الحج فمع عدم استقرار الحج عليه و زوال الاستطاعة المالية عن المنوب عنه فلا قضاء عنه، و ذلك ظاهر، و اما إذا زال ذلك المانع بعد فراغ النائب عن الحج فمع عدم استقرار الحج عليه و زوال الاستطاعة المالية عن المنوب عنه فلا إشكال في عدم وجوب الحج عليه بالمباشرة أيضا، حيث انه في وقت وجود المانع قد اتى بما كان وظيفته من الاستنابة، و بعد زوال المانع لا يكون مستطعا، و مع بقاء الاستطاعة أو استقرار الحج عليه فالمشهور عدم سقوط الحج عنه بفعل النائب، و هو المحكى عن نهاية الشيخ و مبسوطه و هو مختار المحقق في الشرائع، و ظاهر العلامة في التذكرة ان مما لا خلاف فيه بين علمائنا، و صرح في الحدائق بأنه لا خلاف بينهم في ذلك فيما اعلم.

(و استدلل له الشيخ) فيما حكى عنه- بان ما فعله من الاستنابة حين الياس عن زوال المانع كان واجبا في ماله، و هذا الذي يلزمه بعد زوال العذر مما يلزمه بالمباشرة و لا مسقط له عنه بعد زوال العذر، و هذا الاستدلال- كما ترى- يرجع الى التمسك بإطلاق ما يدل على وجوب الحج على من استطاع اليه سبيلا ممن لم يحج و من استتاب في الحج و من لم يستتب، و من الواضح انه لا يصدق على المستتب بأنه حج حقيقة فيشملة إطلاق ما دل على وجوب الحج على المستطيع، و حكى في المدارك عن بعض الأصحاب احتمال عدم وجوب الحج عليه بعد زوال المانع للأصل و لأنه أدى حج الإسلام بأمر الشارع فلم يلزمه حج ثان كما لو حج بنفسه ثم نفى عنه البعد، الا انه قرب القول بالوجوب تمسكا بإطلاق الأمر.

(و فصل في الجواهر) بين القول بوجوب الاستنابة و القول، باستحبابها و قال بعدم الوجوب على القول بوجوبها و القول بالوجوب على القول باستحبابها.

(و لعل وجه التفصيل) اما اختيار عدم الوجوب على القول بوجوب الاستنابة فلما ذكر في كلام القائل بعدم الوجوب مطلقا من أنه أدى حج الإسلام بأمر الشارع له بالاستنابة فلا يلزمه الحج ثانيا، و اما الوجوب على القول باستحباب الاستنابة فلان المستحب لا يجزى عن الواجب،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥

فالاطلاقات الدالة على وجوب الحج مباشرة مع التمكّن منه باقيه على حالها، فإذا زال العذر وجب عليه الإتيان بالحج، قضاء لحكم الإطلاق.

(و التحقيق في المقام) ان يقال ان الياس عن زوال العذر قد يؤخذ موضوعا للحكم به وجوب الاستتابة على وجه الموضوعية نظير أخذ الخوف من الضرر في استعمال الماء موضوعا للحكم به وجوب التيمم، حيث ان خوفه من حيث انه صفة حادثه للنفس مسوغ للتيمم و موضوع للحكم بوجوبه و لو لم يكن استعمال الماء ضروريا واقعا، و قد يؤخذ موضوعا على وجه الطريقية بمعنى ان الموضوع للحكم بوجوب الاستتابة هو عدم تمكن المكلف من مباشرة الحج طول عمره فيكون الحالة النفسانية- أعنى اليأس من التمكن- طريقا إلى إحراز موضوع الحكم، فإذا تبين انه متمكن انكشف عدم تحقق الموضوع و ان الاستتابة لم تكن صحيح فلا- يجزى عمل النائب عن حج الإسلام، و هذا بخلاف ما لو أخذ الياس بنفسه موضوعا للحكم، فإنه إذا حصل الياس تحقق موضوع الحكم واقعا، و مقتضاه كون ما اتى به نائبه حجه المفروض عليه نظير صلوه المسافر قصرا في أول الوقت ثم وصوله الى وطنه آخر الوقت فان عنوان المسافر موضوع للحكم بالقصر، فإذا صلى قصر الم يجب اعاتها تماما، فحيث انه لا يجب الحج أى حجة الإسلام في العمر أزيد من مرة، و قد أتى بها بالاستتابة و حصل بها الامتثال و لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فلا جرم يحكم بالاجزاء هذا بحسب مقام الثبوت.

(و الحق كون الياس) موضوعا على وجه الطريقية كما ان الأصل في العلم إذا أخذ موضوعا لحكم ان يكون كذلك الا ان يدل دليل على كونه مأخوذا على نحو كونه صفة نفسانية، و ذلك لكون العلم و الياس و نحوهما كالظن و القطع عند العرف و العقلاء طرقا الى كشف ما هو الواقع فإذا أخذ أحدها موضوعا فالتبادر الى الذهن هو كون الموضوع حقيقة هو الواقع المكشوف لا- الكاشف بما انه صفة نفسانية، و عليه فالظاهر وجوب الحج مباشرة بعد حصول التمكن و عدم اجزاء ما اتى به النائب.

و اما ما فصله صاحب الجواهر (قده) من ابتناء الاجزاء و عدمه على وجوب الاستتابة و استحبابها:

(ففيه) ان مبنى القول بعدم الاجزاء على تقدير استحباب الاستتابة هو دعوى عدم اجزاء الندب عن الواجب و لعل وجهه نقصان ملاكه عن ملاك الواجب، و هو ممنوع، لإمكان كون ملاكه أشد من ملاك الواجب و انما جاء الترخيص في تركه لمصلحة فيه و لا يبعد ان تكون زيارة الحسين (ع) من هذا القبيل، و عليه فيكون الاجزاء و عدمه تابعا للدليل عليهما، و مع قيام الدليل على أحدهما فيحكم به، و مع عدم قيام الدليل فالأصل يقتضى عدم الاجزاء مطلقا لكون المأتى به غير ما هو المأمور به، فإنه انما كان الواجب على المكلف الحج مباشرة و قد سقط و وجب الاستتابة أو استحبت ما دام المكلف غير متمكن فإذا تمكن و زال المانع عاد الممنوع اعنى وجوب المباشرة فيشملة قوله تعالى **لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا**، و الإحجاج غير حج المكلف بنفسه، و هذا ظاهر، و الله الموفق للصواب.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦

بل يمكن ان يقال إذا ارتفع العذر في أثناء عمل النائب بأن كان الارتفاع بعد إحرام النائب انه يجب عليه الإتمام و يكفي عن المنوب عنه

في هذا المتن أمور.

(الأول) لو استتاب الممنوع فزال عذره بعد تلبس النائب بالإحرام قبل الفراغ عن الحج ففي انفساخ الإجارة من حين زوال العذر أو انكشاف بطلانها من الأول و عدم انعقادها رأسا أو صحتها و عدم انفساخها من حين انتفاء المانع (وجوه).

مختار المصنف (قده) هو الأخير، لكون الإجارة لازمه لا دليل على انفساخها خصوصا إذا لم يمكن إبلاغ النائب.

(و ذهب بعض الأعظم) إلى بطلانها من الأول لكونها على عمل غير مشروع لان ارتفاع العذر كاشف عن عدم مشروعية النيابة من أول الأمر، بناء على كون العمل المستأجر عليه هو الحج الإسلامي الذي هو وظيفة الممنوع، و كونه مأمورا بالاستتابة انما

كان لتخيل كون المنع عن المباشرة دائماً لا يزول الى آخر العمر، فإذا زال المانع تبين انه لم يكن مأموراً بالاستنابة واقعا. (و مختار غير واحد من الأعاظم) انفساخ الإجارة من حين زوال العذر، قال شيخنا المحقق الأستاذ النائيني (قده) فيما علقه على المتن ههنا: الأقوى انفساخ الإجارة عند زوال العذر في الأثناء و يكون كمن استوجر لقلع ضرر فزال ألمه و نظيره ما علقه بعض الاعلام «١» حيث قال معلقا على قول المصنف (قده) لا دليل على انفساخها- ما هذا لفظه: الدليل عليه هو زوال ما كان موجبا لمشروعية العمل الذي استوجر عليه كما إذا استأجره لقلع ضرره ثم زاله ألمه (انتهى).

هذا ما ذكره هؤلاء الأعاظم شكر الله تعالى سعيهم و جزاهم عن العلم خير الجزاء (و لا يخفى) ما في القول بانفساخ الإجارة من حين ارتفاع المانع، المقضى لصحتها و ترتب الآثار عليها من حين وقوعها الى زمان الارتفاع بل الحق ان يقال اما بانكشاف بطلانها من حين وقوعها و اما بعدم انفساخها عند ارتفاع المانع لو قلنا من أول الأمر، و هذا الأخير هو الأقوى.

و توضيح ذلك: انه قد تقدم في المسائل المتقدمة ان الحج مهية واحدة تختلف افرادها بعوارض مشخصة مثل الوجوب و الندب و في الواجب منه ما وجب بأصل الشرع أو بطار يطرأ عليه مثل النذر و اليمين و الاستيجار و الشروع في المندوب و إفساد ما تلبس به، و الوجوب في الاستنابة هو استئجار النائب لأن يحج عنه- أى يأتي بالمناسك المخصوصة نيابة عنه و لا يعتبر في ذلك قصد المستأجر كون ما يأتي به هو الواجب منه و لا كونه حجة الإسلام، كما ان الواجب على الأجير هو الإتيان بالعمل نيابة عن المنوب عنه من غير اعتبار لزوم نية الحج الواجب أو حجة الإسلام فإذا استأجره بهذه الكيفية ثم زال عذره فلا وجه لانفساخ العقد، و ذلك لوقوع الإجارة صحيحه لا مزيل لها سوى

---

(١)- هو العالم الجليل السيد البروجردى طاب ثراه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧

تخيل جعل وجوب الاستنابة عنوانا للإجارة أو جعل وجوب الحج النبوي عنوانا تقييدا لمتعلق الإجارة، و كلاهما ممنوعان، بل انما كان وجوب الاستنابة داعيا و محركا للمستأجر فى ان يستنيب، فلا وجه لانفساخ العقد، و عدم براءة ذمة المستأجر لو قلنا به- لا- يوجب كون عمل النائب لغوا قياسا له بالاستيجار لقلع الضرر فان قلع الضرر بعد رفع ألمها مع الاطمئنان بعدم عود الألم يعد عملا- سفهيا لا- ينتفع المستأجر به، بخلاف المقام حيث ان وقوع الحج عن المستأجر يوجب استحقاق الثواب له و لو لم يوجب سقوط الحج عنه.

(الأمر الثانى) فى وظيفة النائب على القول بانفساخ الإجارة أو القول بعدم صحتها من أول الأمر، فهل يجب عليه إتمام الحج فيعدل بنيته الى الحج لنفسه، أو يبطل الإحرام، أو يستكشف عن بطلانه من أول الأمر، أو يجوز له الخروج عن الإحرام بعمرة مفردة (وجوه) أقربها الأخير، لفساد القول ببطلان الإحرام من أول الأمر أو من حين رفع عذر المنوب عنه، و ذلك لوقوع الإحرام صحيحا و حرمة محرمت الإحرام عليه، و اما القول بوجوب إتمام الحج ففساد بعد فرض انفساخ الإجارة أو كشف بطلانه من أول الأمر، فحيث وقع الإحرام صحيحا يجب عليه الخروج منه بأقل ما يوجب حلية محرمت الإحرام عليه أعنى العمرة المفردة و هذا مما لا اشكال فيه إذا كان ارتفاع العذر فى أثناء عمرة التمتع، و اما لو كان ذلك بعد إحرام حج التمتع فان كان زوال العذر قبل الوقوفين فالأقوى جواز عدول النية إلى العمرة المفردة، و اما لو كان بعد الوقوفين أو أحدهما فالظاهر وجوب إتمام الحج فيقع عن النائب.

(الأمر الثالث) احتمل المصنف (قده) كفايه ما يأتي به الأجير عند زوال العذر عن المنوب عنه بعد فرض صحة الإجارة و عدم انفساخها و ما افاده لا يخلو عن الاجمال.

(و توضيح المقام) ان الاستتابة اما تقع عن استقر عليه الحج أو عن لم يستقر عليه، و على الثانى فاما ان يكون للمنوب عنه بعد الاستتابة و إعطاء الأجره للأجير مال يحجج به أو لا فان لم يبق له مال يحجج به بعد ما استتاب فلا إشكال فى سقوط الحج عنه، لعدم تحقق الاستطاعة المالىة فعلا و عدم الاستطاعة لمباشرة الحج عند ما كان له الاستطاعة المالىة.

(و اما لو بقى له ما يحجج به) و تمكن من الحج مباشرة فى هذا العام فهل يجزى الاستتابة عن الحج مباشرة أو لا، وجهان، من ان مبنى الاجزاء عند زوال العذر بعد فراغ النائب من العمل هو مأخوذية الياس عن زوال العذر موضوعا على وجه الوصفية لا الطريقية، و المفروض انه لما استتاب للحج كان آيسا من زوال عذره، و من ان الاجزاء انما هو ياتيان النائب للعمل لا بنفس الاستتابة فقط، و مورد الكلام هو زوال العذر فى أثناء العمل، و الظاهر انه على القول بالاجزاء بعد العمل يرجح القول به ههنا أيضا، فإن المكلف بالعجز عن الحج مباشرة قد تبدل الواجب عليه من الحج بنفسه إلى الاستتابة، و قد ادى ما عليه فلا وجه لعود وجوب الحج المباشرى، بل مقتضى الأصل عدمه، إذا المفروض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨

ان الحج لم يكن مستقرا عليه، فهو من الأول كان مكلفا بالاستتابة، و قد فعل، و المفروض ان النائب يتم العمل فى هذا العام عن المنوب عنه.

(و اما مع استقرار الحج عليه) فالظاهر عدم الاجزاء و وجوب الحج عليه بعد ذلك، لاحتمال كون امره عند العجز بالاستتابة من قبيل بدل الحيلولة لا من جهة انقلاب المكلف به الى أخذ النائب و الأصل ههنا يقتضى عدم براءة ذمته عما كان عليه من الحج مباشرة و الله العالم.

(الأمر الرابع) انه بناء على بقاء صحة الإجارة و عدم انفساخه فلا إشكال فى وجوب إتمام الحج على النائب بالنيابة عن المنوب عنه سواء قلنا باجزائه عنه أو قلنا بوجوب الحج عليه بعد ذلك- و اما على القول بانفساخ الإجارة أو القول بانكشاف بطلان العقد من أول الأمر، فهل يبطل إحرامه إذا علم ببطلان الإجارة، أو يجب عليه إتمام الحج لنفسه، أو انه يجب عليه الخروج من الإحرام بالعمرة المفردة (وجوه) الظاهر هو الأخير فإن إحرامه قد وقع صحيحا و قد حرمت عليه محرمات الإحرام و لا موجب عليه لإتمام الحج لعدم وجوبه عليه من الأول فيخرج من هذا الإحرام الواقع صحيحا بعمرة مفردة، و يحتمل التفصيل بين ما لو بطلت الإجارة فى إحرام عمرة التمتع و بين بطلانه بعد إحرام الحج بالقول بكفاية عمرة مفردة فى الأول و وجوب إتمام الحج فى الثانى، و ذلك لوقوع نية الإحرام للحج فيشملة إطلاق ما دل على وجوب تمام الحج بالشرع فيه و قد تقدم.

(الأمر الخامس) لا إشكال فى استحقاق الأجير للأجرة بتمامها بناء على صحة الإجارة، و اما بناء على القول بانفساخ العقد من حين زال العذر، فالظاهر استحقاق الأجير لما يقع من الأجرة بإزاء ما اتى به من العمل، فان كان أجير النفس عمل الحج دون مقدماته كان ما يستحقه من الأجرة ما يقع بإزاء ما اتى به من اعمال الحج، و الا استحق ما يقع بإزاء المقدمات التى اتى بها أيضا، و اما بالنسبة الى ما لم يأت به بعد من المناسك فهل يستحق اجره المثل لو أتم الحج أو لا يستحق شيئا، وجهان، و مثله الكلام بناء على كون زوال العذر كاشفا عن بطلان الإجارة من الأول (و الأقوى) هو استحقاق الأجير لقاعدة الغرور حيث ان إقدام الأجير على العمل كان بطلب من المستأجر، و عمل المسلم محترم، فيضمن المستأجر جميع اجره المثل بناء على القول ببطلان العقد من أول الأمر، و يضمن اجره المثل بالنسبة الى ما بقى من الاعمال و عوده الى وطنه بناء على انفساخ العقد من حين زوال العذر، و الله العالم.

بل يحتمل ذلك و ان كان فى أثناء الطريق قبل الدخول فى الإحرام و دعوى أن جواز النيابة ما دامى كما ترى بعد كون الاستتابة بأمر الشارع و كون الإجارة لازمه لا دليل على انفساخها خصوصا إذا لم يمكن إبلاغ النائب



ظاهر العبارة انه لو كان زوال العذر في أثناء مسير النائب قبل دخوله في الإحرام و لم يطلع عليه و أحرم عن المستأجر و أتم الحج عنه ثم علم بزوال المانع عن المنوب عنه قبل ان يدخل في الإحرام، فإنه يجري في هذه الصورة إمكان القول بالاجزاء و صحه مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩

عمل النائب و استحقاقه اجره المسمى، و الظاهر جريان الاحتمالات المتقدمة ههنا أيضا، و وجه القول بالاجزاء هنا هو ان التكليف بالنسبة إلى العاجز قد انقلب إلى الاستتابة و قد فعله المستتيب، فلا وجه لعدم الاجزاء (و لكن سيد مشايخنا) «١»، قد علق في هذا المقام بان هذا إفراط من - القول و لعله (قده) حملة على ما إذا لم ينته الى دخول الأجير في الإحرام و إتمامه للحج بالنيابة عن المستأجر، و الا فلا إفراط فيه، لعدم ظهور الفرق في الحكم بين زوال العذر بعد إحرام النائب أو بعده، اللهم الا ان يوجه بان مجرد مضى النائب إلى الحج بعد فرض انه لم يدخل في الإحرام لا يوجب سقوط الحج المباشر عن المستأجر، و إلا لزم سقوطه عنه لو زال العذر بعد عقد الإجارة و قبل سفر النائب، فإن مجرد الاستتابة و وقوع عقد الإجارة لو كان مسقطا للتكليف عن المستأجر لزم السقوط لو زال العذر قبل خروج النائب إلى الحج أيضا مع ان من المسلم حتى عند المصنف (قده) انفساخ الإجارة و عدم كفايه فعل النائب، فيسترد الأجرة لو أعطاها للنائب و يحج هو مباشرة بعد فرض تمكنه منه. (و يمكن التفصيل) بين ما إذا أمكن إعلام الأجير في أثناء السفر و بين ما إذا لم يمكن اعلامه، فيكون عدم التمكن من إعلامه بمنزله دخوله في الإحرام، و الله العالم.

و لا فرق فيما ذكرناه من وجوب الاستتابة بين من عرضه العذر من المرض و غيره، و بين من كان معذورا خلقه، و القول بعدم الوجوب في الثاني و ان قلنا بوجوبه في الأول ضعيف

، قال في الشرائع: و لو كان لا يستمسك خلقه قبل سقط الفرض عن نفسه و عن ماله و قيل يلزمه الاستتابة و الأول أشبه (انتهى) و تبعه صاحب الجواهر (قده) مستدلا عليه بان وجوب الاستتابة على العاجز خلاف الأصل فيقتصر فيه على ما هو المنساق من أدلة الوجوب، بل صحيح محمد بن مسلم منها كالصريح في ذلك، حيث قال عليه السلام.

لو ان رجلا أراد الحج فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج (الحديث).

و ذهب في المسالك الى القول بالوجوب في الخلقى و تبعه عليه سبطه في المدارك و به قال صاحب الحدائق و اختاره المصنف في المتن لإطلاق جملة من اخبار الباب كصحيح الحلبي الشامل للعذر الخلقى و العرضي معا، ففيه: و ان كان موسرا و حال بينه و بين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فان عليه ان يحج من ماله ضرورة لا مال له و خبر ابن أبي حمزة، الذي فيه: عن رجل مسلم حال بينه و بين الحج مرض أو أمر يعذره الله تعالى فيه، ان عليه ان يحج من ماله ضرورة لا مال له، بل و صحيح ابن سنان الذي فيه: ان أمير المؤمنين عليه السلام أمر شيخا كبيرا لم يحج قط (الحديث) و خبر الخثعمية، المحكى عن مقنعه المفيد عن الفضل بن -

(١) هو فقيه عصره المرحوم السيد أبو الحسن الأصفهاني (قده).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠

عباس، قال أتت امرأة خثعمية رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فقالت ان ابى أدركنه فريضة الحج و هو شيخ كبير لا يستطيع ان يلبث على دابة فقال لها رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم تحجى عن أبيك، فان الكبر أو الشيخوخة و ان كان كل منهما من العوارض الطارئة الا ان عروضاها خلقى لقوله تعالى وَ مَنْ نَعَمَّرَهُ نُكَّسْهُ فِي الْخَلْقِ، و دعوى انصراف الإطلاق إلى العذر الطارى كالمرض و نحوه غير مسموعة، لكون ذلك من جهة غلبه الوجود لا غلبه الاستعمال.

(و الأقوى) ما اختاره فى المتن من إطلاق الحكم، و صحيح محمد ابن مسلم لا- يقيد الإطلاقات لكونهما من قبيل الدليلين المثبتين فلا يحمل المطلق على المقيد، و الله الهادى.

و هل يختص الحكم بحجة الإسلام أو يجرى فى الحج النذرى و الافسادى قولان، و القدر- المتيقن هو الأول بعد كون الحكم على خلاف القاعدة

لا يخفى ان الحج الافسادى على القول بكونه هو حجة الإسلام لا كونه عقوبة حكمه غير الافسادى إذا كان حجة الإسلام، و انما يتفاوت الحال بناء على القول بكونه عقوبة و ان الحج الأول هو حجة الإسلام، فعن الدروس عموم الحكم حيث قال: و لو وجب عليه الحج يفساد أو نذر فهو كحجة الإسلام بل أقوى، و اختاره فى المستند و استظهر عدم الخلاف فيه، و ذهب صاحب المدارك، الى عدم وجوب الاستنابة و تبعه صاحب الجواهر و مال اليه المصنف فى المتن.

(و الأقوى تعميم الحكم) لإطلاق صحيح محمد بن مسلم: لو ان رجلا أراد الحج فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهز رجلا (الحديث) و خبر ابن أبى حمزة عن رجل مسلم حال بينه و بين الحج مرض أو أمر يعذره الله تعالى فيه ان عليه ان يحج رجلا من ماله (الحديث) حيث ان إطلاقهما يشمل ما كان غير حجة الإسلام (و اختصاص) مورد جملة من اخبار الباب بحج الإسلام كصحيح عبد الله بن سنان و خبر ابن عمار و خبر سلمه بن حفص المتقدم جميعها (لا يوجب) تقييد الإطلاق لكونهما من قبيل المثبتين، و لا- يجرى فيهما حمل المطلق على المقيد فما ذكره فى المتن من الأخذ بالقدر المتيقن لا يمكن المساعدة عليه، بل لا يبعد فى الحج الافسادى كون وجوب الاستنابة فيه أقوى و ذلك لكونه عقوبة لا يناسب التخفيف عنه عند العجز بسقوط الاستنابة و لعل نظر الشهيد (قده) فى الدروس فى قوله:

بل أقوى- إلى خصوص الحج الافسادى، إذ لم يظهر، وجه للاقوائيه فى الحج الواجب بالنذر، و الله العالم.

و ان لم يتمكن المعذور من الاستنابة و لو لعدم وجود النائب أو وجوده مع عدم رضاه إلا بأزيد عن اجره المثل و لم يتمكن من الزيادة أو كانت مجحفة سقط الوجوب و حينئذ فيجب القضاء عنه ان كان مستقرا عليه،

و لا يجب مع عدم الاستقرار

قال فى المدارك:

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١

لو لم يجد الممنوع مالا- لم يجب عليه الاستنابة قطعا و كذا لو وجد المال و لم يجد من يستأجره فإنه يسقط فرضه الى العام المقبل، و لو وجد من يستأجره بأكثر من اجره المثل وجب مع المكنة، و لو وجد الممنوع الذى لا مال له من يعطيه مالا لاداء الحج لم يجب عليه قبوله، لأن الاستنابة انما يجب على الموسر على ما تضمنه الأخبار المتقدمة، و لا يقاس على الصحيح إذا بذل له الزاد و الراحلة، حيث وجب عليه الحج بذلك، لاختصاصه بالنص و بطلان القياس (انتهى).

(أقول) الوجه هو التفصيل بين من استقر عليه الحج و غيره فيجب على من استقر عليه الاستنابة و لو بأعلى الثمن و لا يجرى فيه قاعدة الحرج و الضرر لتشديد الأمر عليه فى الاخبار كما يأتى فى المسألة (٨٠) فلا مسرح للامتنان عليه برفع الحرج أو الضرر، فان كان له مال وجبت الاستنابة و لو كان بذله مجحفا به كما يجب عليه مع عدم المانع ان يحج بنفسه و لو مستكعا و اما من لم يستقر عليه فان قلنا بوجوب الاستنابة عليه، فالظاهر اختصاصه بما إذا لم يكن بذل- الأجرة المطلوبة مجحفا به و ضررا عليه، و ذلك لسقوط الحج عنه إذا تمكن من مباشرة الحج فيما إذا كان تحصيل الزاد و الراحلة ضروريا كما تقدم فى المسائل المتقدمة (و على كل حال) فلو ترك الاستنابة مع استقرار الحج عليه وجب القضاء عنه بعد موته- دون من لم يستقر عليه لعدم تحقق الاستطاعة فى حال حيوته رأسا.

و لو ترك الاستنابة مع الإمكان عصى بناء على الوجوب و وجب عنه القضاء مع الاستقرار و هل يجب مع عدم الاستقرار أيضا أو لا، وجهان أقواهما نعم لانه استقر عليه بعد التمكن من- الاستنابة

أما العصيان، فى ترك الاستنابة مع إمكانها بناء على وجوبها فلانه ترك الواجب بالاختيار و اما وجوب القضاء عنه مع استقرار الحج عليه فلما يدل عليه من الأدلة الآتية الدالة على وجوب القضاء عمن استقر عليه الحج، و اما القولان فى وجوب القضاء عمن لم يستقر عليه و عدمه فمبنيان على عموم أدلة وجوبه عمن استقر عليه الحج بالمباشرة أو بالاستنابة، أو اختصاصها بمن استقر عليه الحج بالمباشرة فقط، فعلى الأول يجب القضاء، حيث انه ترك الاستنابة مع- التمكن منها، و على الثانى لا يجب، لانه لم يتمكن من المباشرة و لو كان متمكنا من الاستنابة و لعل الأول أولى.

و لو استتاب مع كون العذر مرجو الزوال لم يجز عن حجة الإسلام فيجب عليه بعد زوال العذر و قد تقدم فى صدر المبحث ان المشهور اعتبار الياس من زوال العذر فى وجوب الاستنابة و كفايتها عن حجة الإسلام، و أشبعنا الكلام هناك فراجع.

و لو استتاب مع رجاء الزوال و حصل الياس بعد عمل النائب فالظاهر الكفاية و عن صاحب المدارك عدمها و وجوب الإعادة لعدم الوجوب مع عدم الياس فلا يجزى عن الواجب، و هو كما ترى ، و الاجزاء فى هذه المسألة مبنى على كون موضوع وجوب الاستنابة هو العذر المستمر واقعا مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢

و ان الياس عن زواله مأخوذ على وجه الطريقية، حيث انه على هذا لو استتاب مع رجاء الزوال و حصل الياس بعد عمل النائب تكون الاستنابة مأمورا بها واقعا، و حيث حصل الياس من زواله يكون المأتى به عن النائب مجزيا إلا إذا اتفق زواله بعد الياس منه، و اما بناء على القول بكون الياس موضوعا على وجه الوصفية فاللازم فى هذه المسألة هو القول بعدم الاجزاء، لعدم تحقق ما هو الموضوع عند الاستنابة و لا عند عمل العامل و لعل نظر صاحب المدارك (قده) الى ذلك (و قد تقدم) انا قوينا كون الياس مأخوذا على وجه الطريقية و ان الموضوع هو العذر المستمر الى- آخر العمر، و ذلك لانسباق الطريقية فى أخذ الياس و أشباهه موضوعا لحكم كالعلم و القطع، و الظن، و الرجاء.

(نعم) إذا أخذ الخوف موضوعا للحكم فالظاهر كون وصف الخوف بما هو خوف هو الموضوع من جهة ان الإتيان بالواجب مع خوف الضرر بنفسه حرجى و لو لم يترتب عليه الضرر فى نفس- الأمر، و لهذا نقول فى باب التيمم بالاجزاء إذا تيمم مع خوف الضرر من استعمال الماء- و لو بان بعد ذلك عدم ترتب الضرر- و ذلك من جهة تحقق موضوع دليل بدلية التيمم اعنى خوف الضرر، فإن الإقدام على الطهارة المائية مع خوف الضرر (من حيث هو صفة نفسانية) حرج على المكلف. و هذا بخلاف المقام فان المنسبق الى الذهن كون الياس طريقا إلى إحراز ما هو موضوع الحكم- اعنى استمرار العذر إلى آخر العمر.

(و لكن يبقى الكلام) فى انه مع عدم إحراز موضوع وجوب الاستنابة كيف يقدم المكلف عليها (فنقول) ان المصحح للإقدام عليها اما التعويل على بقاء العذر من جهة بناء العقلاء على استصحاب بقاء ما يشك فى بقائه و لو بالنسبة إلى الزمان المستقبل كما عليه بنائهم فى غالب أمورهم و اما من جهة المسارعة الى ما يحتمل إبراء ذمته به، فإنه يحتمل بقاء العذر و استمراره الى آخر العمر فيسارع إلى الاستنابة خوفا من ان يعاجله الموت فيموت و هو مشغول الذممة بالحج فإذا اتفق استمرار العذر و تحقق الياس من زواله فمقتضى القاعدة هو اجزاء عمل النائب و عدم وجوب القضاء عنه بعد الموت، و الله الهادى إلى سواء السبيل.

و الظاهر كفايه حج المتبرع عنه فى صورة وجوب الاستنابة

و لعل وجهه دعوى ان ملاك وجوب الاستنابة هو ان المكلف يتوصل بالاستنابة الى ما هو مبرء لذمته فى حال العجز عن مباشرة

العمل - فإذا فرض تحقق العمل من النائب و لو من غير استنابه فاللازم تحقق برأيه الذمّة (و لكن هذه الدعوى) لا يصغى إليها، فإن الحج أمر عبادى لا بد من إتيان - المكلف بنفسه و مباشرته، و الأصل سقوطه عنه عند العجز و عدم اجزاء عمل الغير، و الدليل على الاجزاء انما ورد فى صورة الاستنابه، لا التبرع، فيبقى غير مورد الدليل تحت الأصل الاولى و هو عدم اجزاء عمل الغير، و لعل نظر المصنف (قده) الى عدم اعتبار بذل العوض عند الاستنابه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣

بمعنى انه لو تبرع متبرع فاستنابه الحى العاجز كفى فى براءة ذمته، و لا- يجب عليه استنابه من يأخذ الأجره، فإن الظاهر كفايه التبرع بهذا المعنى.

(و اما التبرع) من غير الطلب من المكلف و لو كان مطلعاً على اقدام المتبرع فضلاً عن صورته عدم اطلاعه عليه أيضاً. (فالظاهر) عدم وجه وجهه لاجزائه، و لذا استظهر سيد مشايخنا (قده) فى تعليقه هنا عدم الكفاية، و الله العاصم.

و هل يكفى الاستنابه من الميقات كما هو الأقوى فى القضاء عنه بعد موته، و جهان، لا- يبعد الجواز حتى إذا أمكن ذلك فى مكّة مع كون الواجب عليه هو التمتع و لكن الأحوط خلافه لان القدر المتيقن من الاخبار الاستنابه من مكانه، كما ان الأحوط عدم كفايه البرع عنه كذلك أيضاً

لا- يخفى ان ظاهر اخبار الباب هو وجوب التجهيز من البلد الذى يكون المنوب عنه فيه بحيث لو كان قادراً على المباشرة لكان الواجب عليه ذهابه منه (فقى صحيح ابن سنان) ان يجهز رجلاً يحج عنه، و مثله خبر ابن عمار و فى صحيح محمد بن مسلم: فليجهز رجلاً من ماله ثم ليبعثه مكانه، و كذا سائر الاخبار المتقدمة فى صدر المبحث.

و نهاية ما يمكن ان يقال فى وجه كفاية الاستنابه من الميقات هو ان الذهاب من البلد الى الميقات من المقدمات الوجودية للحج الواجب على من لم يكن واجداً له و انما الحج الواجب على المستناب اوله الإحرام من الميقات، و مقتضى ما دل على وجوب الإحجاج عليه هو جعل النائب للحج و أخذ الأجير له، و ليس فى الأمر بالتجهيز و البعث دلالة على موضوعيتهما فى ذلك، و انما أمر بالبعث و التجهيز للتوصل الى وصول النائب الى الميقات ليتمكن من أداء - المناسك.

(و لكن لا- يخفى) ان هذا من قبيل الاجتهاد فى مقابل النص فان ظاهر الاخبار - كما عرفت هو الأمر بالتجهيز و البعث (نعم) الظاهر عدم وجوب التجهيز من بلده فلو كان فى بلد أقرب الى مكّة من بلده كما لو كان من أهل خراسان، و لكن كان فى وقت الاستنابه فى بغداد فعجز عن الذهاب الى الحج لم يجب عليه الا التجهيز من بغداد لا من خراسان.

(بقى الكلام) فيما افاده المصنف (قده) بقوله: حتى إذا أمكن ذلك فى مكّة مع كون الواجب عليه هو التمتع، فان كان مراده (قده) انه يجوز الاستنابه فى مكّة لأن يحج النائب منها حج - التمتع بان يخرج الى الميقات فيحرم إحرام عمرة التمتع و يأتى بها ثم يحرم بالحج من مكّة و يأتى بالحج كما يأتى به المتمتع فيكون هذا هو الاستنابه من الميقات، و ان كان مراده (قده) أن يأتى النائب فى مكّة ما هو وظيفته - لو أراد الحج لنفسه من حج الافراد أو القران لا التمتع فالظاهر عدم كفايته، فان الاعتبار انما هو بما يكون وظيفه المنوب عنه لا ما هو وظيفه النائب.

(و مما ذكرنا) هنا و فى الفرع السابق ظهر أن ما افاده (قده) أخيراً من الاحتياط فى -

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤

المستلثين هو الأقوى، و الله العاصم.

مسألة (٧٣) إذا مات من استقر عليه الحج في الطريق فان مات بعد الحرام و دخول الحرم اجزئه عن حجة الإسلام فلا يجب القضاء عنه و ان مات قبل ذلك وجب القضاء عليه  
في هذا- المتن أمور:

(الأول) ان مقتضى الأصول و القواعد انه لو مات المكلف قبل إتمام العمل الواجب عليه انه لا يسقط عنه إذا كان مستقرا عليه، فإذا مات، في أثناء الحج مع استقراره عليه لم يسقط عنه و لكنه ورد الدليل في المقام على ان مات بعد الإحرام و دخول الحرم فإنه يجزيه ذلك عما استقر في ذمته و انه لا يجب القضاء عنه، و لا خلاف في ذلك كافي.

المدارك و الحدائق، و عن المنتهى دعوى الإجماع عليه، و يدل عليه غير واحد من- النصوص (كصحيح ضريس) عن الباقر عليه السلام عن رجل خرج حاجا حجة الإسلام فمات في- الطريق، فقال عليه السلام ان مات في الحرم فقد اجزئت عن حجة الإسلام، و ان مات دون- الحرم فليقض عنه و ليه حجة الإسلام (و صحيح بريد العجلي) المروى في الفقيه و التهذيب عن الباقر عليه السلام أيضا عن رجل خرج حاجا و معه جمل له و نفقة و زاد فمات في الطريق، قال عليه السلام:

ان كان ضرورة ثم مات في الحرم فقد اجزاء عنه حجة الإسلام، و ان كان مات و هو ضرورة قبل ان يحرم جعل جملة و زاده و نفقته و ما معه، في حجة الإسلام، و ان فضل من ذلك شيء فهو للورثة ان لم يكن عليه دين قلت أ رأيت ان كان الحجة تطوعا ثم مات في الطريق قبل ان يحرم لمن يكون جملة و نفقته و ما معه، قال يكون جميع ما معه و ما ترك للورثة الا ان يكون عليه دين فيقضى عنه أو يكون أوصى بوصية فينفد ذلك لمن اوصى له و يجعل ذلك من ثلثه.

(و مرسله المفيد في المقنعة) عن الصادق عليه السلام، من خرج حاجا فمات في الطريق فإنه ان كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحج فان مات قبل دخول الحرم لم يسقط عنه- الحج و يقض عنه و ليه.

و هذه الاخبار مع نفي الخلاف في الحكم بالاجزاء فيما إذا مات بعد الإحرام و دخول- الحرم كافية في إثباته- و ان كان مخالفا مع القاعدة- فلا إشكال في أصل ثبوته.

(الأمر الثاني) لو مات بعد الإحرام قبل دخول الحرم فمقتضى مفهوم صحيح ضريس عدم الاجزاء و كذا مفهوم مرسله المقنعة بل و مفهوم صدر صحيح بريد، و هو قوله عليه السلام.

ان كان ضرورة ثم مات في الحرم فقد اجزاء عنه حجة الإسلام و ان كان مقتضى قوله عليه السلام: و ان كان مات و هو ضرورة قبل ان يحرم (إلخ) اناطه عدم الاجزاء و وجوب القضاء عنه بالموت قبل الإحرام (و المشهور بين أصحابنا) عدم الاجزاء الا إذا مات بعد الإحرام في الحرم،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥

و هو مختار المتن حيث قال:

وجب القضاء ان كان موته بعد الإحرام في الحرم على المشهور الأقوى خلافا لما عن الشيخ و ابن إدريس فقالا بالاجزاء حينئذ أيضا و لا دليل لهما على ذلك إلا إشعار بعض الاخبار كصحيحه البريد العجلي حيث قال فيها بعد الحكم بالاجزاء إذا مات في الحرم: و ان كان مات فهو ضرورة قبل ان يحرم جعل جملة و زاده و نفقته في حجة الإسلام فإن مفهومه الاجزاء إذا كان بعد ان يحرم لكنه معارض بمفهوم صدرها و بصحيح ضريس و صحيح زرارة، و مرسل المقنعة، مع انه يمكن ان يكون المراد من قوله:

قبل ان يحرم- قبل ان يدخل في الحرم كما يقال «انجد» اي دخل في نجد و أيمن اي دخل في اليمن فلا ينبغي الإشكال في عدم كفايه الدخول في الإحرام

و ما قواه (قده) في المتن هو الأقوى لضعف المفهوم في قوله عليه السلام في صحيح العجلي «قبل ان يحرم» يعد جعل- الملاك

فى الاجزاء فى صدره و فى سائر لاخبار دخول الحرم فلا حاجة الى التكلف فى تفسير الكلمة بمعنى دخول الحرم و جعلها نظيرا نجد و أيمن.

و اما صحيح زرارة المشار إليه فى المتن فهو ما رواه عن الباقر عليه السلام قال قلت فان مات و هو محرم قبل ان ينتهى إلى مكة، قال يحج عنه ان كانت حجة الإسلام و يعتمر، انما هو شىء عليه، حيث صريحه عدم كفاية الإحرام إذا مات قبل ان ينتهى إلى مكة.

(الأمر الثالث) ما أشار إليه فى المتن بقوله:

كما لا يكفى الدخول فى الحرم بدون الإحرام كما إذا نسيه فى الميقات و دخل الحرم ثم مات لان المنساق من اعتبار الدخول فى الحرم كونه بعد الإحرام

و انما فرض (قده) دخول الحرم بلا إحرام بما لو نسيه فى الميقات و لم يذكر صورته دخول الحرم بلا إحرام عاصيا من جهة ان اكتفاء الشارع بدخول الحرم و سقوط الحج عن المكلف حينئذ حكم امتنانى و فضل من الله سبحانه و تعالى، و هو لا يناسب صورته العصيان بدخول الحرم من غير إحرام معتمدا «و بالجملة» لم - يعلم قائل بالاكتفاء بمجرد الدخول من غير إحرام و لو كان معذورا فى ترك الإحرام، إذ يجب عليه حينئذ الخروج الى الميقات و الإحرام منه، فليس دخوله فى الحرم دخول الحاج فى الحرم كما يدخل سائر الحجاج فيه - اعنى الدخول مع الإحرام و هذا واضح لا اشكال فيه.

فلا حاجة الى ادعاء انسباق التلبس بالحج من أدلة المقام كما عن العلامة (قده) حيث استدلل للقول بعدم اعتبار دخول الحرم، بان المعتبر فى الاجزاء هو التلبس بالحج و هو يحصل بالإحرام و ان أجاب (قده) عنه بالمنع من اعتبار التلبس، و قال: بل المطلوب قصد البيت، و هو انما يحصل بدخول الحرم.

(و لا يخفى) ما فى الاستدلال و فى ما أجاب به عنه، اما أصل الاستدلال فان اعتبار التلبس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦

بالحج لم يرد فى شىء من اخبار الباب و انما الاعتبار فيها بدخول الحرم، و اما ما أجاب به ففيه ان كون المطلوب هو قصد البيت أيضا غير وارد فى أدلة المسألة، مضافا الى انه لو كان كذلك لكفى مجرد الخروج من منزله قاصدا للحج و لا يحتاج الى دخول الحرم بل و لا إلى الإحرام و لا الوصول الى الميقات.

(و الحاصل) ان جعل المدار على التلبس بالحج أو قصد البيت من قبيل الاجتهاد فى مقابل النصوص، و الله الهادى.

(الأمر الرابع) ظاهر احاديث الباب غير صحيح زرارة هو كون الاعتبار بدخول الحرم

، فلا يعتبر بعد ذلك دخول مكة

، و قد ورد فى صحيح زرارة فى السؤال انه قال قلت فان مات و هو محرم قبل ان ينتهى إلى مكة، قال عليه السلام، يحج عنه (الحديث) و قد تقدم، و لكن لا - ظهور فى جواب الامام عليه السلام فى جعل المناط الى دخول مكة، فإن الانتهاء إلى مكة غير دخول مكة، بل يصدق الانتهاء إليها بدخول الحرم و لو بقرينة بقية الاخبار من جعل المدار فى نفس كلام الامام عليه السلام على مجرد دخول الحرم، فتعبير زرارة لا حجه فيه على جعل المدار دخول مكة، مضافا الى عدم وجدان القائل به، و الله العالم.

(الأمر الخامس) ما أفاده فى المتن بقوله و الظاهر عدم الفرق بين كون الموت حال - الإحرام أو بعد الإحلال كما إذا مات بين

الإحرامين

و ذلك لإطلاق الأخبار المتقدمة الدالة على الاجزاء بعد الإحرام و دخول الحرم، الشامل لما إذا مات بين الإحرامين من غير تقييده بكون الموت فى حال الإحرام، مضافا الى انسباق كون المدار فى الاجزاء هو التلبس بالحج و دخول الحرم، و من الواضح

أولوية الأجزاء إذا كان الموت بعد إتمام عمل عمره التمتع، و الظاهر عدم خلاف من أصحابنا في ذلك (قال في الحدائق) و إطلاق الاخبار و كلام الأصحاب يقتضى عدم الفرق في ذلك بين ان يقع الموت حال التلبس بإحرام العمرة أو الحج و لا بين ان يموت في الحل أو الحرم محرماً أو محلاً كما لو مات بين الإحرامين.

(الأمر السادس) ما افاده بقوله:

وقد يقال بعدم الفرق أيضاً بين كون الموت في الحل أو الحرم بعد كونه بعد الإحرام و دخول الحرم، و هو مشكل لظهور الاخبار في الموت في الحرم

، الظاهر عدم الإشكال في ذلك لإطلاق الاخبار و ما تقدم من ان المنسبق منها هو كون المدار على الموت بعد دخول الحرم محرماً، كما يشعر به بل يدل عليه قوله عليه السلام في صحيح ضريس: و ان مات دون الحرم فليقض عنه و ليه حجة الإسلام، حيث جعل عليه السلام المدار في وجوب القضاء على الموت دون الحرم- اى قبل دخوله- فما في صدره من قوله عليه السلام ان مات في الحرم فقد أجزأت عن حجة- الإسلام- انما هو في مقابل الموت قبل دخول الحرم لا الموت في الحل مطلقاً.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧

(نعم يبقى الكلام) في ان الخروج من الحرم بعد الإحلال من عمره التمتع مشكل، فربما يقال انه لو خرج من الحرم حينئذ عاصياً من غير عذر مسوغ فشمول اخبار الباب له (مع انه حكم تفضلي و امتثالي، و تخفيف من ربنا سبحانه) لا يخلو عن اشكال، نعم في صورة وجود- العذر المسوغ للخروج لا إشكال في الشمول، و الله الهادي، و قد تقدم نسبه صاحب الحدائق لإطلاق الحكم إلى الأصحاب.

(الأمر السابع) ما افاده (قده) بقوله

و الظاهر عدم الفرق بين حج التمتع و القران و- الافراد

، لا- يخفى ان ظاهر مورد الاخبار هو من كان خارج الحرم فأحرم و دخل الحرم، و اما من كان داخل الحرم فأحرم فيه اما من دويرة أهله أو من مكة فليس مصب الاخبار، الا ان يستنبط منها كون المراد مطلق التلبس بالإحرام و الكون في الحرم، و هو كما ترى.

(نعم) إطلاق الاخبار يشمل غير المتمتع إذا أحرم من خارج الحرم (الأمر الثامن) ما افاده بقوله

كما ان الظاهر انه لو مات في أثناء عمرة التمتع اجزئه عن حجه أيضاً بل لا يبعد الاجزاء إذا مات في أثناء حج القران أو الافراد عن عمرتهما، و بالعكس لكنه مشكل، لان الحج و العمرة فيهما عملان مستقلان بخلاف حج التمتع فإن العمرة فيه داخله في الحج فهما عمل واحد

، اما اجزاء إحرام عمرة التمتع عن حجه لو مات في أثناء العمرة فالظاهر عدم الخلاف فيه، و هو مفاد الاخبار بل صريحها كقوله عليه السلام في صحيح ضريس ان مات في الحرم فقد أجزأت عن حجة الإسلام، و قوله عليه السلام في صحيح العجلي: ان كان ضرورة ثم مات في الحرم فقد اجزاء عنه حجة الإسلام، و قوله عليه السلام في مرسله المقنعة: فإنه ان كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحج، فلا إشكال في الاجزاء و عدم وجوب القضاء عنه.

و اما الاجزاء في حج القران و الافراد فبناء على إطلاق الاخبار لهما فالظاهر اختصاص- الاجزاء لما وقع الإحرام له، فلو أحرم للحج ثم مات في أثناء اجزئه عن الحج دون العمرة- المفردة، و كذا لو أحرم للعمرة المفردة بنية العمرة الواجبة في حجة الإسلام و كان قدم العمرة على الحج ثم مات في أثناء العمرة فالظاهر اجزائه عن العمرة، و اما اجزاء كل منها عن الآخر أيضاً، فالظاهر عدم لاستقلال كل من العملين بالنسبة إلى الآخر في غير حج التمتع، مضافاً الى عدم قوة إطلاق الاخبار لغير حج التمتع،

فإنه على القول بالإطلاق لا- بد من اختصاص- الاجزاء بما هو مفاد مورد الاخبار من كونه خصوص من أحرم من خارج الحرم ثم دخل فيه، و الظاهر عدم قائل بهذا التفصيل، مضافا الى ان القارن من جهة انه قد ساق الهدى فلا بد من بيان حكم هديه من بعد موته، و انه هل يجب ذبحه أو نحره أو انه ينتقل إلى الورثة، لكن في الجواهر استظهر عدم الفرق بين حج التمتع و بين حج القران و الافراد و قال انه يجزى عن النسكين، ثم استظهر من المدارك و الحدائق كون العمرة المفردة أيضا كذلك، (انتهى) و لا-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨

يخفى ما فيه.

(الأمر التاسع) ما افاده (قده) بقوله

ثم الظاهر اختصاص حكم الاجزاء بحجة الإسلام فلا- يجرى الحكم فى حج النذر و الإفساد إذا مات فى الأثناء و ذلك لاختصاص الحكم بحجة الإسلام فى اخبار الباب، نعم مرسله المقنعة مطلقه، حيث قال عليه السلام فيها: من خرج حاجا فمات فى الطريق فإنه ان كان مات فى الحرم فقد سقطت عنه الحج و ان مات قبل دخول الحرم لم- يسقط عنه الحج و ليقض عنه وليه، الا- ان العمل بما تختص به المرسله مشكل، بل يمكن دعوى انصرافها أيضا الى خصوص حج الإسلام، ثم ان الحج الافسادى اى الواجب يفساد الحج ان قلنا انه هو حج الإسلام فلا يبعد كونه بحكم حجة الإسلام فى الاجزاء، و اما لو قلنا بأنه عقوبة فربما يدعى القطع بعدم كونه فى حكم حجة الإسلام فى ذلك، و لكن يمكن القول به لكونه من توابع حج الإسلام، و اما الحج الواجب بالنذر فمقتضى الجمود على الاخبار هو عدم اجزاء الحكم فيه.

(الأمر العاشر) ما افاده بقوله:

بل لا يجرى فى العمرة المفردة أيضا و ان احتمله بعضهم

لا- يخفى ان العمرة المفردة ان كانت مندوبه فلا أثر للاجزاء فيها، فإن الاجزاء هنا فى مقابل وجوب قضاء الولى عنه، و ان كانت مندورة فإن قلنا بوجوب قضائها على الولى لو تركها رأسا حتى مات فتظهر الثمرة هيئها و الظاهر عدم جريان الحكم فيها لما عرفت من اختصاص اخبار الباب بحجة الإسلام و اما العمرة المفردة الواجبة فى حج القران و الافراد فالظاهر الاجزاء لأنها من توابع حجة الإسلام، بل لعله فيها أقوى، إذ اجزاء الإحرام و دخول الحرم إذا مات فيه من اعمال الحج على كثرتها يدل بالفحوى على الاجزاء عن عمل العمرة المفردة لو وقع الموت فى أثنائها، و الله الهادى.

(الحادى عشر) ما تقدم من الأمور كان فيمن استقر عليه الحج، و فى جريانه فيمن مات مع عدم استقرار الحج عليه و عدمه قولان، قال فى المتن.

و هل يجرى الحكم فيمن مات مع عدم استقرار الحج عليه ليجزىه عن حجة الإسلام إذا مات بعد الإحرام و دخول الحرم و يجب القضاء عنه إذا مات قبل ذلك، وجهان بل قولان، من إطلاق الاخبار فى التفصيل المذكور، و من انه لا وجه لوجوب القضاء عن من لم يستقر عليه بعد كشف موته عن عدم الاستطاعة الزمانية و لذا لا يجب إذا مات فى البلد قبل الذهاب أو إذا فقد بعض الشرائط الأخر مع كونه موسرا، و من هنا ربما يجعل الأمر بالقضاء فيها قرينه على اختصاصها بمن لم يستقر عليه و حمل الأمر بالقضاء على الندب و كلاهما مناف لإطلاقها مع انه على الثانى يلزم بقاء الحكم فيمن استقر عليه بلا دليل مع انه مسلم بينهم، و الأظهر الحكم بالإطلاق إما بالتزام وجوب القضاء فى خصوص هذا المورد من الموت فى الطريق كما عليه جماعه و ان لم يجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩

إذا مات مع فقد سائر الشرائط أو الموت و هو فى البلد، و اما بحمل الأمر بالقضاء على القدر المشترك و استفاده الوجوب فيمن



استقر عليه من الخارج و هذا هو الأظهر فالأقوى جريان الحكم المذكور فيمن لم يستقر عليه أيضا فيحكم بالإجزاء إذا مات بعد الأمرين و استحباب القضاء عنه إذا مات قبل ذلك.

لا إشكال في ان من لم يستقر عليه الحج إذا مات بعد الإحرام و دخول الحرم فإنه يجزيه ذلك و لا يجب القضاء عنه، و لو مات قبل ذلك فهل يجب القضاء عنه أو لا، المحكى عن ظاهر- المبسوط و النهاية و القواعد هو وجوب القضاء حينئذ، و هو صريح المستند حيث قال:

لو مات المستطيع في طريق الحج فان كان قبل الإحرام و دخول الحرم وجب القضاء عنه بشرط استقرار الحج في ذمته سابقا على المشهور و مطلقا على الأقرب المنصور (انتهى) و ظاهره نسبة عدم الوجوب الى المشهور، و لعل ذلك من جهة إطلاقهم القول بعدم وجوب القضاء، لو مات من لم يستقر عليه الحج، و ذلك لكشف موته عن عدم الاستطاعة واقعا و استظهر المصنف (قده) في المتن وجوب القضاء.

(و القول الأخر) أعنى عدم وجوب القضاء عن مات في الطريق إذا لم يستقر عليه الحج و لو كان موته قبل الإحرام و دخول الحرم- هو مختار الجواهر تبعا للشرائع.

(و جملة القول في المقام) انه يدور الأمر في حمل اخبار الباب على احد وجوه.

(الوجه الأول) الأخذ بظاهر الأمر بالقضاء في الوجوب و جعل ذلك قرينه على اختصاص الحكم بمن استقر عليه الحج، فيحكم فيمن لم يستقر عليه الحج بما هو مقتضى القاعدة من عدم وجوب القضاء عنه سواء مات قبل الإحرام و دخول الحرم أو بعد ذلك فيكون حكمه حكم من مات في بلده أو اختل أحد أركان الاستطاعة قبل الاستقرار عليه فالتعبير بالاجزاء في حديث ضريس و خبر العجلي و بالسقوط في مرسله المقنعة يدل على ثبوت التكليف و استقراره، و في من لم يستقر عليه الحج يكون الموت كاشفا عن عدم الاستطاعة، فلا ثبوت للتكليف حتى يكون ما اتى به من الإحرام و دخول الحرم مجزيا و مسقطا.

(الوجه الثاني) حمل الأمر بالقضاء على الندب و جعل تلك الاخبار مختصة بمن لم يستقر عليه الحج، و هذا الحمل بعيد، لظهور الأمر في الوجوب و إطلاق الاخبار الشامل لمن استقر عليه الحج، فلا موجب للعدول عن ظاهر الاخبار و إطلاقها، هذا، مضافا الى ان حكم الأصحاب بالاجزاء فيمن استقر عليه الحج إذا مات بعد الإحرام و دخول الحرم انما هو من ناحية أخبار- الباب فهذا الحمل مخالف مع تسالمهم على الاجزاء في صورة استقرار الحج.

(الوجه الثالث) إبقاء إطلاق الاخبار في شمولها لمن استقر عليه الحج و من لم يستقر عليه و إبقاء ظاهر الأمر بالقضاء فيها في الوجوب، و الالتزام بوجوب القضاء فيمن لم يستقر عليه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠

إذا مات قبل الإحرام أو دخول الحرم إذا مات في الطريق لا مطلقا، فلو مات في بلده لم يجب القضاء، و هذا الوجه اختاره في المستند كما تقدم نقل عبارته.

(الوجه الرابع) حمل الأمر بالقضاء على القدر المشترك، بين الوجوب و الندب و استفادته وجوب القضاء فيمن استقر عليه الحج من الخارج و هو الإجماع على وجوبه عنه و العمومات الدالة على وجوب الحج عليه و لو متسكعا و انه دين عليه، فوجوب القضاء عنه على طبق القاعدة، و انما المخالف معها هو السقوط إذا مات بعد الإحرام و دخول الحرم، كما انه في من لم يستقر عليه الحج يكون الأمر بالعكس، فمقتضى القاعدة عدم وجوب القضاء مطلقا و ان المخالف لها هو وجوب القضاء لو مات قبل الإحرام أو دخول الحرم (و هذا الوجه) مما أبداه في الجواهر و استظهره في المتن، قال في الجواهر.

و لعل الاولى تعميم الصحيحين لهما (اي لمن استقر عليه الحج و من لم يستقر عليه) و استعمال الأمر بالقضاء فيهما لقدر

المشترك بين الندب و الوجوب (انتهى).

(و لا- يخفى) ان حمل الأمر على القدر المشترك محتاج الى الدليل سواء قلنا بأن هيئة الأمر ظاهر فى الوجوب، أو قلنا بان المستعمل فيه عبارة عن نسبه خاصة بين المكلف و بين الأمور به المعبر عنها بنسبه إرسالية يوجد بها المولى بإلقاء هيئة الأمر- كما هو الحق على ما حققناه فى- الأصول- فإن إيجاد هذه النسبة الإرسالية إذا لم يرد دليل على الترخيص يقتضى عدم جواز ترك الأمور به فهذا الدليل ههنا ليس الا استبعاد وجوب القضاء عمن لم يستقر عليه، إذ لم يثبت إجماع على عدم الوجوب فى مورد الأخبار، أعنى الموت فى الطريق.

(و الأقوى عندي) هو الوجه الثالث، فيلتزم بوجوب القضاء فيمن لم يستقر عليه فى مورد الاخبار، و بهذا يظهر عدم صحة الوجه الأول بعد إمكان القول بوجوب القضاء مطلقا، فليس ظهور الأمر فى الوجوب قرينه على الحمل على خصوص من استقر عليه، و هذا الوجه هو المحكى عن ظاهر المقنعة و النهاية و المبسوط- كما تقدم- كما عرفت نص المستند على اختياره (و يؤيده) وقوع السؤال عن الحج تطوعا فى صحيح العجلى و انه لو مات فى الطريق قبل ان يحرم لمن يكون جملة و نفقته و ما معه، و جواب الامام عليه السلام انها تكون للورثة و لا- يجب القضاء عنه، فوقع هذا السؤال من الراوى يشعر بأنه فهم إطلاق الحكم لحجة الإسلام سواء كان مستقرا عليه الحج أو غير مستقر.

#### [مسألة (٧٤) الكافر يجب عليه الحج إذا استطاع]

مسألة (٧٤) الكافر يجب عليه الحج إذا استطاع لانه مكلف بالفروع لشمول الخطابات له أيضا و لكن لا يصح منه ما دام كافرا كسائر العبادات و ان كان معتقدا لوجوبه و أتيا به على وجهه مع قصد القرية لأن الإسلام شرط فى الصحة هذا هو الأمر الأول من الأمور التى تعرض لها فى هذا- المتن، و وجوب الحج على الكافر كسائر العبادات و الفروع مما انفردت به الإمامية.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١

و فى الجواهر: عندنا بل الإجماع بقسميه عليه لشمول الخطابات الواردة فى الفروع له خلافا لأبى حنيفة- و هذه من المسائل الواضحة فى فقه أصحابنا، كما ان من الواضح عندنا عدم صحة العبادة منه ما دام كافرا و ذلك لا يمنع من تكليفه حتى يتوهم كون التكليف حينئذ تكليفا بما لا- يطاق لأنه فى كل آن قادر على تحصيل شرط صحة العمل- أعنى الإيمان- فهو من قبيل تكليف المحدث الصلاة، فإنه قادر على تحصيل الظهارة التى هى شرط صحة الصلاة، و اما بطلان العبادة من الكافر ما دام كافرا فليس لأجل انه لا يعتقد بالرب الذى يعبده و لا لانه لا يعتقد وجوب العبادة، و ذلك لإمكان كونه معتقدا بالله و بوجوب الحج أو غيره من العبادات، كالكافر الذى يكون كفره لإنكار ضرورى من ضروريات الإسلام كحرمة الخمر مثلا بل بطلان العبادة منه انما هو لأجل شرطية الإسلام فى صحة العبادات كما قرر فى محله.

و بهذا ظهر ان البطلان ليس من جهة عدم تمشى قصد القرية منه و لا من جهة عدم حصول القرب منه ما دام كافرا، و ذلك لإمكان تمشى قصد التقرب منه إذا لم يكن منكر الله و لا لوجوب العبادة التى يأتى بها و اما إمكان حصول القرب فليس شرطا فى صحة العبادة بمعنى عدم وجوب الإعادة أو القضاء- كما ورد فى الاخبار مما يدل على عدم حصول القرب مع بعض المعاصى كالحسد و الغيبة، فإن ذلك محمول على عدم القبول لا عدم الصحة، و الله العاصم.

(الأمر الثانى) ما افاده (قده) بقوله

و لو مات لا يقضى عنه لعدم كونه أهلا للإكرام و الإبراء

فإن القضاء عن الميت انما يجب لخروج الميت عن عهده التكليف و عدم مؤاخذته هناك بترك الواجب، و ليس فى أدلة و جوب القضاء عن الميت إطلاق يشمل الميت الكافر، فيبقى - الأصل الجارى فى عدم مشروعية القضاء عنه سليما عما يكون حاكما عليه، بل مقتضى ما دل على حرمه الاستغفار له و الترحم عليه و الصلاة عليه و الوقوف على قبره حرمه قضاء الحج عنه.

(الأمر الثالث) ما افاده (قده) بقوله:

و لو أسلم مع بقاء استطاعته و جب عليه و كذا لو استطاعه بعد إسلامه و لو زالت استطاعته ثم أسلم لم يجب عليه على الأقوى لأن الإسلام يجب ما قبله كقضاء الصلاة و الصيام حيث انه واجب عليه حال كفره كالأداء و إذا أسلم سقط عنه

، اما وجوب الحج عليه بعد إسلامه مع بقاء الاستطاعة أو حدوث الاستطاعة بعد الإسلام فواضح لشمول أدلة و جوب الحج على المستطيع له، و اما مع زوال الاستطاعة سواء زالت فى حال كفره بحيث أسلم و هو غير مستطيع أو زالت فى زمان الإسلام مع عدم سعة الوقت للذهاب الى الحج ففى وجوب الحج عليه متمسكا كوجوبه على من استقر عليه الحج و هو مسلم، و عدم الوجوب قولان استظهر الوجوب فى المدارك، و قال لو أسلم و جب عليه الإتيان بالحج مع بقاء الاستطاعة قطعا، و بدونها فى أظهر الوجهين، و قال اعتبر العلامة فى التذكرة فى وجوب الحج استمرار الاستطاعة إلى زمان الإسلام، و هو غير واضح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢

(انتهى) و وافقه فى الذخيرة و المستند، و استدل له فى المستند بالاستصحاب يعنى به استصحاب الوجوب الثابت عليه فى حال كفره.

(و الأقوى عدم الوجوب) كما فى الجواهر و عليه المصنف، فى المتن لحديث الحب، قال فى الجواهر:

و ان لم تستمر الاستطاعة لم يجب و ان فرض مضى أعوام عليه مستطاعا فى الكفر، لأن الإسلام يجب ما قبله (انتهى) و دعوى عدم صحة التمسك بحديث الجب لضعف سنده مدفوعة بجبر ضعف سنده بالعمل به و الاستناد اليه الموجب للوثوق به. (نعم) يبقى هنا اشكال، و هو الذى أفاده فى المتن بقوله.

و دعوى انه لا يعقل الوجوب عليه إذ لا يصح منه إذا اتى به و هو كافر و يسقط عنه إذا أسلم

و حاصله انه بعد سقوط الحج عنه إذا أسلم فلا فائدة فى وجوب الحج عليه، فإنه ما دام كافرا لا يتمكن منه لعدم صحته منه فى حال الكفر، و إذا أسلم يسقط عنه، فالقول بسقوط الوجوب مستلزم للغوية التكليف به فى حال الكفر، الموجب للقول بعدم كونه مكلفا بالحج رأسا و هو خلاف ما عليه الأصحاب - كما تقدم.

(و أوجب عن هذا الاشكال) بوجه الأول، ما افاده بقوله.

مدفوعة بأنه يمكن ان يكون الأمر به حال كفره امرا تهكميا ليعاقب لا حقيقيا

و لكن هذا الجواب لا- يلائم مذهبنا، حيث نقول بقبح الأمر بما لا- يمكن للمكلف امتثاله، نعم لا- بأس بذلك فى غير نشأة التكليف و الاختيار كما ورد من ان من صور صورته يكلف يوم القيمة ان ينفخ فيهما الروح و ليس بنافخ، و كذا من كذب فى الاخبار عن روياء يكلف هناك ان يعقد بين شعيرتين و ليس بعاقد، و ذلك لان تلك النشأة ليست بنشأة التكليف و الاختيار و لذا استشكل هو (قده) فى المتن فقال:

لكنه مشكل بعد عدم إمكان إتيانه به لا كافرا و لا مسلما.

(الوجه الثانى) فى الجواب ما افاده بقوله:

و الأظهر ان يقال انه حال استطاعته مأمور بالإتيان به مستطاعا و ان تركه فتمسكا و هو ممكن فى حقه لإمكان إسلامه و إتيانه

مع الاستطاعة و لا معها ان ترك فحال الاستطاعة مأمور به في ذلك الحال و مأمور على فرض تركه حالها بفعله بعدها ، و حاصله متوقف على تصور الواجب المعلق و جعل المقام من ذلك القبيل، (فيقال) ان المستطيع المسلم يجب عليه بالوجوب-التنجيزي أن يحج في عامه و يجب عليه انه لو ترك في هذا العام ان يحج في المستقبل و لو ارتفعت استطاعته، و هذا الوجوب تعلقي بمعنى ان الوجوب فعلى و الطلب من المولى حاصل حقيقة و لكن ظرف فعل الواجب استقبالي، ففي عام الاستطاعة قد توجه عليه تكليفان أحدهما تنجيزي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣

و الآخر تعلقي، و هكذا يقال في تكليف الكافر بالحج إذا استطاع فيقال يجب عليه ان يسلم فيكون حاله حال المسلم المستطيع فيتوجه عليه التكليف في هذا العام بالحج تكليفا منجزا و ان يحج في المستقبل لو تركه في هذا العام سواء بقيت استطاعته أو زالت، فإذا لم يسلم يعاقب على مخالفة التكليفين كما يعاقب المسلم كذلك لو مات و لم يحج، ففائدة التكليف في حال-الكفر هو انه لو أسلم في عام الاستطاعة أمكن له ان يمثل التكليف المنجز عليه فعلا بان يحج في عامه و ان يمثل التكليف التعلقي بأن يحج في المستقبل و لو متسكعا بعد زوال استطاعته فإذا بقي على الكفر فقد عصي كلا التكليفين فيعاقب على عصيانهما كما يعاقب المسلم لو مات و لم يحج إذا استطاعة فترك الحج في العام الأول حتى زالت استطاعته فلم يحج متسكعا أيضا فإنه يعاقب على مخالفته كلا التكليفين.

و بهذا يدفع الاشكال الوارد في سقوط القضاء عن الكافر لو أسلم بالنسبة الى ما فات منه من الصلاة و الصيام، حيث ان سقوط القضاء هناك إجماعي، و مع ذلك يتمشى فيه الاشكال-الوارد ههنا فيجاب عنه بمثل ما ذكرنا من الجواب، و هذا هو الذى أفاده (قده) في المتن بقوله

و كذا يدفع الإشكال في قضاء الفوائت فيقال انه في الوقت مكلف بالأداء و مع تركه بالقضاء و هو مقدور له بان يسلم فيأتي بها أداء و مع تركها قضاء فتوجه الأمر بالقضاء اليه انما هو في حال الأداء على نحو الأمر المعلق

و حاصله ان المكلف بالصلاة في الوقت له تكليفان أحدهما منجز و هو وجوب الصلاة في الوقت، و الآخر معلق و هو وجوب الإتيان بها في خارج الوقت ثم أعاد (قده) حاصل الاشكال و الجواب فقال:

فحاصل الاشكال انه إذ لم يصح الإتيان به حال الكفر و لا يجب عليه إذا أسلم فكيف يكون مكلفا بالقضاء و يعاقب على تركه، و حاصل الجواب انه يكون مكلفا بالقضاء في وقت الأداء على نحو الوجوب المعلق و مع تركه الإسلام في الوقت فوت على نفسه الأداء و القضاء فيستحق العقاب عليه و بعبارة اخرى كان يمكنه الإتيان بالقضاء بالإسلام في الوقت إذا ترك الأداء و حينئذ فإذا ترك الإسلام و ملت كافرا يعاقب على مخالفته الأمر بالقضاء و إذا أسلم يغفر له و ان خالف أيضا و استحق العقاب هذا ما حققه قدس سره في المقام.

«و يرد عليه أولا» انه قد حقق في محله بطلان الواجب المعلق بمعنى كون وجوب شىء فعليا و الواجب استقباليا، و ذلك لان الوقت المضروب للواجب له دخل في إمكان تحصيل الملاك و ان لم يكن دخيلا في أصل كون الواجب ذا ملاك- و حيث ان الوقت غير حاصل تحت قدره المكلف و لم يكن متعلق الأمر مطلوبيا و لو في غير ذلك الوقت وجب لا- محالة أن يؤخذ الوقت مفروض الوجود فيؤمر بالمتعلق على تقدير وجوده فيكون الأمر مشروطا بحصوله و لا يعقل الأمر بالمتعلق مطلقا، و هذا عين الواجب المشروط، فلا معنى للواجب المعلق، ففي المقام نقول لا-

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤

يمكن في حال تحقق الاستطاعة أن يتحقق أمر فعلى بالحج متسكعا في ظرف عدم الحج في هذا- العام و زوال الاستطاعة في

المستقبل، بل الأمر به يكون مشروطا بتأخير الحج عن عامه و بقائه إلى العام المقبل و زوال الاستطاعة، و كذا في باب قضاء الفوائت لا- يعقل أمر فعلى بالقضاء الا بعد فوت الواجب في الوقت، و اما في زمان الأداء فيكون الأمر بالقضاء مشروطا لا فعليا، فهذا الوجه لا يحل الاشكال.

(و ثانيا) ان تصوير الواجب المعلق غير حاسم للإشكال، في وجوب القضاء بعد الوقت و لا الاشكال فيما نحن فيه لانه يقال لا يصح الإتيان به في حال الكفر و لا- يجب عليه الإتيان إذا أسلم، و كون القضاء أو الحج متسكعا واجبا عليه بالوجوب المعلق لإمكان إسلامه في الوقت أو حال الاستطاعة لا ينفع في صحة التكليف به إذا لم يسلم في الوقت أو حال الاستطاعة لأنه مع عدم إسلامه في الوقت أو حال الاستطاعة لا يخلو اما ان يسلم فيسقط عنه التكليف أو لا يسلم فلا يصح منه المكلف به، فمع فرض تصوير الواجب المعلق لا- يرتفع الإشكال إذا لم يسلم في الوقت أو في زمان الاستطاعة، و مع إسلامه و ترك الواجب الى ان مضى الوقت أو زالت الاستطاعة لا- إشكال في صحة تكليفه بالقضاء أو الحج متسكعا و انه لا يسقط عنه من غير حاجة الى تصوير الواجب المعلق (الوجه الثالث) في دفع الاشكال هو ما اخترناه و بسطنا الكلام فيه في كتاب الزكاة في بحث وجوب الزكاة على الكافر (و حاصله) ان صحة التكليف لا تدور دائما مدار إمكان إسقاطه بخصوص الامتثال بل يصح إذا أمكن إسقاطه و لو بغيره، ففي الكافر يصح تكليفه بالقضاء في- الموقفات، أو بالحج عند استقراره عليه إذا زال استطاعته في حال كفره لانه يمكنه إسقاطه عن نفسه بالإسلام فلا يكون تكليفا بما لا يطاق، و حينئذ لا يكون في هذا التكليف ثواب مترتب على امتثاله إذ لا موافقه فيه، و انما الفائدة في ترتب العقاب على مخالفته، و ليس إسقاط التكليف بما عدا امتثاله بعزير كيف، و جميع الواجبات الكفائية كذلك، حيث انها يصح إسقاطها عن- المكلف بفعل الغير كتوجيه المحتضر إلى القبلة، فإنه يسقط عنه بفعل غيره من المكلفين، بل و لو من غيرهم كالصبي و المجنون، فيكون التكليف بالحج في المقام اعنى الكافر المستطيع الذي زال استطاعته حال كفره، أو بالقضاء في الموقفات تكليفا حقيقيا فعليا واقعا غير معلق على شىء متأخر الوجود و تكون صحته لمكان إمكان إسقاط الكافر عنه بإسلامه، فان مات كافرا يعاقب عليه كما يعاقب على ترك غيره من الواجبات أو ارتكاب شىء من المحرمات، و العقل يحكم بصحة مؤاخذه حينئذ لأنه كان يمكنه إسقاط هذا العقاب عنه بإسلامه ليشمله فضل الله سبحانه بإسقاط التكليف بالحج أو القضاء عنه بعد الإسلام، و الله العادم بحقائق الأمور.

### [مسألة (٧٥) لو أحرم الكافر ثم أسلم في الأثناء]

مسألة (٧٥) لو أحرم الكافر ثم أسلم في الأثناء لم يكفه و وجب عليه الإعادة من الميقات و لو لم يتمكن من العود الى الميقات أحرم من موضعه و لا يكفيه ادراك الوقوفين مسلما لان إحرامه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥

باطل

، لما كان الحج بجميع أفعاله و مناسكه امرا عباديا لا يصح من الكافر فالإحرام الواقع في حال الكفر أيضا باطل لكونه عباديا و الإسلام شرط لصحة العبادات، فيجب عليه تجديد الإحرام بأن يرجع الى الميقات لو خرج منه ثم يسلم، فان لم يمكن الرجوع كفى الإحرام من مكانه فيكون بمنزلة الناسي أو الجاهل به إذا لم يمكنه العود اليه، قال في المدارك و قد ثبت ذلك في الناسي و الجاهل و المسلم في المقام أعذر و هو انسب بالتخفيف (انتهى) و لعل الاعذريه هنا من جهة حديث ان الإسلام يجب ما قبله. قال في الشرائع: و لو أحرم و أدرك الوقوف بالمشعر لم يجزه الا ان يستأنف إحراما و ان ضاق الوقت أحرم و لو بعرفات (انتهى)

و لعل مراده ادراك المشعر بعد إدراكه الوقوف بعرفات و لذا عبر في المتن بإدراك الوقوفين، كما ان ذيل عبارة الشرائع أيضا لا يخلو من دلالة على إدراكه أيضا، حيث قال:

و ان ضاق أحرم و لو بعرفات، و ذلك ليدرك الوقوفين متلبسا بالإحرام نعم بناء على ما سيأتى في محله من كفاية اختيارى مشعر عن اختيارى عرفات لو فرض عدم إدراكه للوقوف بالعرفات فأدرك اختيارى مشعر فجدد الإحرام فيه ثم نوى الوقوف صح. (قال في الجواهر): و فى المدارك و هو جيد ان ثبت جواز استيناف الإحرام من المشعر لكنه غير واضح كما سيجىء تحقيقه، ثم قال فى الجواهر قلت ستعرف وضوحه إنشاء الله تعالى.

(أقول) و سيجىء الكلام فى محله ان شاء الله تعالى، (و كيف كان) فعنوان هذه المسألة و- الحكم بعدم الا-جزاء الا بإحرام جديد، و لو كان قد ادراك الموقفين لعله لأجل دفع توهم قياس المقام بما إذا أحرم المملوك باذن مولاه ثم انعتق و أدرك الموقفين أو اختيارى مشعر بعد العتق فإنه يجزيه عن حجة الإسلام- كما تقدم فى محله- و ذلك لورود الدليل هناك دون المقام.

### [مسألة (٧٦) المرتد يجب عليه الحج]

مسألة (٧٦) المرتد يجب عليه الحج سواء كانت استطاعته حال إسلامه السابق أو حال ارتداده و لا يصح منه فان مات قبل ان يتوب يعاقب على تركه و لا يقضى عنه على الأقوى لعدم أهليته للإكرام و تفرغ ذمته كالكافر الأصلي.

فى هذه المسألة أمور: (الأول) لا إشكال فى وجوب الحج على المرتد لما عرفت من ان- الكافر مكلف بالفروع، بل هنا أولى إذا كان مستطيعا قبل الارتداد لاستصحاب بقاء التكليف لو فرض الشك فى شمول الأدلة الاجتهادية له و لكن لا ينتهى النوبة إلى الأصل لكفاية الأدلة الاجتهادية من العمومات و الإطلاقات كقوله تعالى:

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (الآية) حيث ان قوله سبحانه (عَلَى النَّاسِ) يشمل المسلم و الكافر من الكافر الأصلي و المرتد من الفطرى و الملى.

(نعم) الإشكال فى توجه التكليف اليه بعد الارتداد مع عدم صحته منه حال الكفر و عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٦

توبة الفطرى- بناء على القول بعدم قبولها منه- لا يمكن الجواب عنه بما أجيب عنه فى الكافر الأصلي حيث ان الكافر الأصلي يتمكن من الامتثال بان يسلم فيصح منه الإتيان بالعبادة، بخلاف المرتد الفطرى فإنه بناء على عدم قبول توبته لا يقدر على الامتثال، فيتوجه الاشكال بعدم- الفائدة حينئذ فى تكليفه بالحج فلا بد من الجواب اما بكون عجزه عن الامتثال لما كان باختيار منه لا اختياره الكفر بعد الإسلام يصح عند العقل تكليفه من جهة ان الامتناع بالاختيار لا- ينافى- الاختيار، و اما بكون معنى التكليف هو مجرد استحقاقه العقاب على ترك الحج لا توجه التكليف حقيقة، فإنه تكليف بالمحال، و انما المصحح لاستحقاق العقاب هو ان تفويت الواجب لما كان باختيار منه لم يكن عقوبته مما يحكم العقل بقبحه.

(و كيف كان) فلا يصح منه حال الارتداد، و لو مات استحق العقاب و لا يقضى عنه على الأقوى خلافا لما عن القواعد حيث قال (قده) و لو مات اى المرتد اخرج من صلب تركته و ان لم يتب على اشكال (انتهى) و قوله بالإخراج من صلب تركته يدل على ذهابه بإمكان ان يكون للمرتد مال و انه قابل لان يملك مع ان الفطرى من المرتد ينتقل ماله الى ورثته، و لعله (قده) يقول بتملكه لما يتجدد له بعد ارتداده- كما هو الحق.

(و كيف كان) فغاية ما يمكن الاستدلال به لوجوب القضاء عنه هو إطلاق ما دل على وجوب القضاء عن مات و قد استقر عليه الحج، و قد تقدم انه لا- يشمل الكافر، لان ذلك انما شرع لأجل إبراء الميت عن عهده ما كان واجبا عليه في حياته حتى لا يعاقب على تركه، و من الواضح ان هذا فضل و تخفيف من الله سبحانه و إكرام لا يناسب الكافر سيما المرتد الذي هو أسوء حالا من الكافر الأصلي، فلا إشكال في الحكم، و انما عبر في المتن بأنه الأقوى لأجل ما عرفت من المحكى عن القواعد، على انه (قده) استشكل في الحكم في آخر كلامه.

(الأمر الثاني) ما افاده بقوله:

و ان تاب و جب عليه و صح منه و ان كان فطريا على الأقوى من قبول توبته سواء بقيت استطاعته أو زالت قبل توبته فلا تجرى فيه قاعدة جب الإسلام لأنها مختصة بالكافر الأصلي بحكم التبادر و لو أحرم في حال رده ثم تاب و جب عليه الإعادة كالكافر الأصلي

الحق- عندنا- كما تقدم في باب المطهرات من كتاب الطهارة قبول توبة المرتد الفطري، و عليه فيصح منه- الحج بعد التوبة، بل يجب عليه سواء حدثت الاستطاعة بعدها أو بقيت من زمان الارتداد أو زالت قبل التوبة بحيث استقر عليه الحج فليس حاله في ذلك حال الكافر الأصلي، فإنه يشمله حديث الجب دون المرتد لشدة الأمر فيه، الموجبة لعدم التخفيف و التفضل في حقه، مضافا الى انه مما تسالم عليه الأصحاب، فيجب عليه الحج حينئذ و لو متسكعا و اما بطلان إحرامه في حال الارتداد فواضح لأنه ان لم يكن أسوء حالا من الكافر الأصلي فليس في هذا الحكم دونه، و قد-

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٧

تقدم عدم جواز الاكتفاء بالإحرام الواقع في حال الكفر.

(الأمر الثالث) ما افاده (قده) بقوله:

و لو حج في حال إسلامه ثم ارتد لم يجب عليه الإعادة على الأقوى

خلاف لما عن الشيخ في المبسوط مستدلا بان ارتداده بعد حجه مسلما يكشف عن عدم إسلامه في حال حجه فيكون باطلا، و ذلك لان المسلم الحقيقي لا يصير مرتدا لقوله تعالى وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ (الآية) و ما دل على حبط العمل بالكفر، كقوله تعالى وَ لَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَسْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ، و قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ.

(و الجواب) اما عن الأول فبان الآية لا تدل على عدم إمكان الكفر بعد الايمان، بل هي في مقام مطلب آخر، و هو ان الله لا يخذل أحدا بعد ان هداه للإسلام إلا بعد ان يبين له ما- يرضيه و ما يسخطه فيخالف رضاه الى ما يسخطه فيستحق الخد لان كما ورد في تفسير الآية المباركة هذا مضافا الى مخالفة ذلك للوجدان و للآيات الدالة على إمكان الكفر بعد الايمان بل وقوعها كقوله تعالى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا و قوله سبحانه إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا (الآية) و حمل الايمان هنا على غير الايمان الحقيقي لا وجه له بعد فقد القرينة على المجاز، و قد وقع الارتداد لكثير ممن آمن في زمان رسول الله صلى الله عليه و آله.

(و اما عن الثاني) أي الاستدلال بآيات الإحباط فبأنها مقيدة بقوله تعالى وَ مَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ، دلت على اشتراط الحبط بالموت قبل التوبة و الايمان، و اما من تاب بعد الارتداد فلا دليل على إحباط اعماله السابقة على الارتداد بل في الاخبار ما يدل على قبولها إذا تاب كما افاده (قده) في المتن.

ففي خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام: من كان مؤمنا فحج ثم أصابته فتنة ثم تاب يحسب له كل عمل صالح عمله و لا يبطل

منه شيء و آية الحبط مختصة بمن مات على كفره بقرينه الآية الأخرى و هي قوله تعالى، وَ مَنْ يَزِدْكَ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ

بل جعل المصنف (قده) هذه الآية دليلا على قبول توبة المرتد الفطرى حيث قال.

و هذه الآية دليل على قبول توبة المرتد الفطرى، فما ذكره بعضهم من عدم قبولها منه لا وجه له ، و لكن الاستدلال بها لذلك ضعيف إذ فيه أولا ان مورد الآية لا يشمل المرتد الفطرى فإن الخطاب لأصحاب النبي صلى الله عليه و آله و سلم الذين آمنوا عن كفر فالمرتد منهم يكون من المرتد الملى لا الفطرى، (و ثانيا) ان غاية ما تدل عليه الآية هو شمولها للفطرى بالإطلاق فلا ينافى ما دل على عدم قبول توبة خصوص الفطرى و قد تقدم البحث فى ذلك فى باب المطهرات من كتاب الطهارة.

(و كيف كان) فلو سلمنا دلالة آيات الإحباط على كون الكفر بعد الايمان موجبا لحبط الاعمال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٨

و لو مع قبول التوبة، فليس معنى الإحباط إلا- عدم قبول تلك الاعمال بمعنى عدم استحقاق الثواب عليها، لا بمعنى وجوب اعادةها، مع ان الأصل يقتضى عدم الوجوب مؤيدا بما دل على عدم وجوب حج الإسلام فى العمر الإمرة واحدة، و الله الموفق للصواب.

### [مسألة (٧٧) لو أحرم مسلما ثم ارتد ثم تاب لم يبطل إحرامه على الأصح]

مسألة (٧٧) لو أحرم مسلما ثم ارتد ثم تاب لم يبطل إحرامه على الأصح كما هو كذلك لو ارتد فى أثناء الغسل ثم تاب و كذا لو ارتد فى أثناء الأذان أو الإقامة أو الوضوء ثم تاب قبل فوات الموالاة بل و كذا لو ارتد فى أثناء الصلاة ثم تاب قبل ان يأتى بشيء أو يفوت الموالاة على الأقوى من عدم كون الهيئة الاتصالية جزء منها، نعم لو ارتد فى أثناء الصوم بطل و ان تاب بلا فصل

و استدل فى الجواهر على صحة الإحرام و عدم بطلانه بعدم دخول الزمان فى مفهوم الحج و انه ليس كالصوم حيث ان الزمان داخل فى مفهومه، فلو ارتد فى جزء يسير من الصوم ثم تاب لم يصح صومه قال (قده) و ليس الحج كالصلوة فى اشتراط الاتصال بين أجزائها كى يتجه بطلانه حينئذ بحصول المنافى للارتباط بل هو أشبه شيء بالوضوء و الغسل و نحوهما- الى ان قال- خلافا للمحكى عن الشيخ هنا أيضا- أى كما خالف فى المسألة السابقة فقال بوجوب اعادة الحج لو ارتد بعده ثم تاب، بناء منه على ان الارتداد يكشف عن عدم الإسلام فى السابق- و قد عرفت ما فيه، بل الزم نفسه هنا بان المتجه على ذلك عدم لزوم قضاء ما فاته من الصلاة و الصوم مثلا حال الارتداد لو تاب لكونه حينئذ من الكافر الأصلي- بعد كشف الارتداد عن عدم صحة إسلامه أولا- فلا قضاء عليه لوجب الإسلام ما قبله (انتهى ما فى الجواهر بتغيير يسير).

و توضيح المقام ان العبادات المركبة على أقسام (منها) ما هو كالصلوة، حيث اعتبر فيها اتصال و وحده، كالصور النوعية فى الأجسام فكما ان شئيتها تكون بصورتها فكذلك يكون المأمور به فى هذا القسم هو الاتصال القائم بالاجزاء، فإذا حصل الانفصال بين تلك الاجزاء بطل المأمور به، و قد استفاد الشيخ الأكبر (قده) اعتبار الاتصال فى الصلاة بما ورد من التعبير بالقاطع عن جملة من مبطلات الصلاة، و حكم هذا القسم هو انه لو فرض الارتداد فى أثناء العمل و لو فى غير حال الاشتغال باجزائه كالسكوت الحاصل بين القراءة و الركوع مثلا لزم بطلان الصلاة.



(و منها) ما هو كالصوم و الوقوف بعرفات حيث يعتبر فيه الزمان و المأمور به عمل خاص أو ترك خاص في زمان معين فإذا فرض الارتداد في مثله في الأثناء يبطل العمل لوقوع بعض المأمور به في حال الكفر المانع عن صحة العمل، (و منها) ما يكون كالغسل و الوضوء، حيث يكون المأمور به في مثله نفس الأجزاء كلها المعبر عنها في الاصطلاح العلمي بالأجزاء بالأسر، و لم يعتبر في المأمور به وحده و لا اتصال و لا زمان خاص فكان لكل جزء من العمل أمر خاص به في ضمن الأمر بالمجموع، و في مثله إذا حصل الارتداد بين أجزاء العمل لم يوجب بطلانه إذا تاب و أتى باقي الأجزاء، و الحج من هذا القبيل، فلا يبطل بالارتداد الواقع بعد الإحرام إذا تاب و أتم العمل.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٩

هذه خلاصه ما افاده المصنف تبعاً لصاحب الجواهر (قدس سرهما) و للنظر فيه مجال (أما أولاً) فلما في استفادة توجه الأمر إلى الهيئة الاتصالية من مجرد التعبير بالقاطع، فإن غاية ما يستفاد من ذلك هو تصور الشارع للهيئة المتصلة لصحة استعمال كلمه القاطع، لا لكونها متعلقة للأمر، فالتخللات الواقعة بين أجزاء الصلاة ليست من أجزاء الصلاة، و يترتب عليه عدم بطلان الصلاة إذا نوى قطعها في تلك التخللات ثم بدا له و أتم الصلاة.

(و اما ثانياً) فلان دعوى القطع بكون الحج من قبيل الغسل و الوضوء في عدم اعتبار الهيئة الاتصالية فيه مجازفة، فان الإحرام و ان كان حدوته بالنية و التلبية و لبس الثوبين الا- انه باق ما لم يخرج منه فيحتمل اعتبار الشارع بقاء هيئة اتصالية للحج بترك محرمات الإحرام، فما دام هو محرم فهو معتمر أو حاج الى ان يخرج من الإحرام كاملاً (و بالجملة):

فابتداء المسألة على ما بنى عليه صاحب الجواهر و تبعه المصنف قدس سرهما) لا- يخلو من اشكال (نعم) يمكن الاستدلال للمشهور هنا- باستصحاب صحة الحج و عدم وجوب اعاده ما أتى به قبل الارتداد و ان الأصل براءة الذمة مما أتى به- على اشكال في جريان استصحاب الصحة كما قرر في الأصول- و الله الهادي إلى سواء السبيل.

### [مسألة (٧٨) إذا حج المخالف ثم استبصر لا يجب عليه إعادة]

مسألة (٧٨) إذا حج المخالف ثم استبصر لا- يجب عليه إعادة بشرط ان يكون صحيحاً في مذهبه و ان لم يكن صحيحاً في مذهبنا من غير فرق بين الفرق لإطلاق الاخبار و ما دل على إعادة من الاخبار محمول على الاستحباب بقريته بعضها الآخر من حيث التعبير بقوله عليه السلام يقضى أحب الي

في هذه المسألة أمور (الأول) ان عدم وجوب إعادة هنا هو المشهور بين الأصحاب و كذا في باب الصلاة و الصوم و غيرهما إلا- الزكاة خلافاً للمحكي عن ابن الجنيد و ابن البراج، و يدل على ما هو المشهور غير واحد من النصوص (كصحيح بريد العجلي) عن الصادق عليه السلام كل عمل عمله و هو في حال نصبه و ضلّته ثم من الله تعالى عليه و عرفه الولاية فإنه يؤجر عليه الا الزكاة لأنه وضعها في غير موضعها لأنها لأهل الولاية و اما الصلاة و الحج و الصيام فليس عليه قضاء (و صحيح زرارة و بكير و الفضيل و ابن مسلم و بريد) عن الباقر و الصادق عليهما السلام في- الرجل يكون في بعض هذه الأهواء الحرورية و المرجئة و العثمانية و القدرية ثم يتوب، و يعرف هذا الأمر و يحسن رأيه أ يعيد كل صلاة صلاها أو صوم أو زكوه أو حج أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك قال ليس عليه شيء من ذلك غير الزكاة فلا بد ان يؤديها لأنه وضع الزكاة غير موضعها و انما موضعها أهل الولاية (و خبر محمد بن حكيم) المروي في الذكرى، قال كنا عند ابي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه كوفيان كانا زبيدين فقالا انا كنا نقول بقول و ان الله من علينا بولايتك فهل يقبل شيء من أعمالنا، فقال عليه السلام اما الصلاة و الصوم

و الحج و الصدقة فإن الله يتبعكما ذلك و يلحق بكما، و اما الزكاة فلا لأنكما أبعثتما حق امرء مسلم و أعطيتما غيره، و قد مر غير ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٠

من الاخبار فى باب الصوم و كتاب الزكاة.

و استدلال لابن الجنيّد بالقاعدة بناء على شرطية الايمان و لمخالفة أعمالهم لما هو الحق لاختلالها من حيث زيادة شىء عليه أو نقصانه من الأركان و غيرهما، و للنصوص الدالة على وجوب الإعادة (ففى خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السلام: لو ان رجلا معسرا أحجه رجل كانت له حجه فان أيسر بعد ذلك كان عليه الحج و كذلك الناصب إذا عرف فعله الحج و ان كان قد حج (و مكاتبه إبراهيم بن محمد بن عمران) قال كتبت الى ابى جعفر عليه السلام انى حججت و انا مخالف و كنت ضرورة و دخلت متمتعا بالعمرة إلى الحج، فكتب إليه أعد حجك.

و الأقوى ما عليه المشهور، و ذلك لان الأخبار الدالة على عدم وجوب الإعادة نص فى عدمه و هذان الخبران ظاهران فى الوجوب فيرفع اليد عما هو ظاهر فى الوجوب بالنص فى عدمه، فينتج الاستحباب كما مر منا مرارا من ان أمر المولى هو إيجاد نسبه مرسله بين العبد و متعلق الأمر و هى المعنى الحرفى لهيئة الأمر، فيحكم العقل بوجوب الطاعة و امتثال الأمر ما لم يظهر من المولى - الرخصة فى الترك، فإذا ورد الرخصة يحكم العقل بجواز الترك و رجحان الفعل لمكان الأمر الوارد.

و هذا الجمع بين الطائفتين من اخبار الباب حسن فى نفسه لا ينبغى الارتياح فيه، مضافا الى ما ورد من الشاهد عليه. (كصحيح بريد العجلي) عن الصادق عليه السلام عن رجل حج و هو لا يعرف هذا الأمر ثم من الله تعالى عليه بمعرفته و الدينونة به، أ عليه حجة الإسلام أو قد قضى فريضته فقال عليه السلام قد قضى فريضته، و لو حج لكان أحب الى، قال و سألته عن رجل حج و هو فى بعض هذه الأصناف من أهل القبلة ناصب متدين ثم من الله عليه فعرف هذا الأمر يقضى حجة الإسلام؟

قال يقضى أحب الى (و حسنه عمر بن أذينة) قال كتبت الى ابى عبد الله عليه السلام اسئله عن رجل حج و لا يدري و لا يعرف هذا الأمر ثم من الله تعالى، عليه بمعرفته و الدينونة به أ عليه حجة - الإسلام أو قد قضى فريضته الله؟ قال قد قضى فريضته، و الحج أحب الى هذا، و مع الغرض عن ذلك فخير ابى بصير و مكاتبه إبراهيم ضعيفان سنداً، مضافا الى اختصاص خبر ابى بصير بالناصبى و يمكن القول فيه بوجوب الإعادة، لأنه من الكفار و لم يثبت فيه جريان قاعدة الجب، و مع الغرض عن ذلك أيضا فهاتان الخبران موهونان بإعراض الأصحاب عن العمل بهما، هذا تمام الكلام لما استدلل به لقول ابى الجنيّد و البراج، و اما كون وجوب الإعادة على طبق القاعدة فهو مبنى على شرطية الولاية لصحة العبادات كاشتراط الإسلام فى صحتها و قد مر فى كتاب الصوم و كتاب الزكاة ان المسلم عندنا هو شرطية الولاية لقبول الاعمال و ترتب الثواب عليها، و اما صحتها بمعنى عدم وجوب الإعادة، و القضاء فاشتراط الولاية لها ممنوعة، و المسألة خلافية لا إجماع فيها على الاشتراط و ان قال به كثير من الأصحاب. و اما كون الإعادة من جهة مخالفة عمله لما هو الحق واقعا فسيأتى إنشاء الله تعالى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥١

(الأمر الثانى) هل الحكم بالاجزاء مختص بما إذا اتى بالعبادة على وفق مذهبه، أو انه مختص بما إذا اتى به على وفق مذهبا، أو يعم الحكم لما إذا اتى به لما وافق احد المذهبين، أولا- اعاده رأسا و لو لم يوافق شيئا من المذهبين (وجوه) وجه الأول هو انصراف اخبار الباب الى ما هو الغالب من كون عملهم على وفق مذهبهم.

(و وجه الثانى) هو كون السؤال فى النصوص عن صحة العبادة من جهة فقدان الولاية لا من جهة المخالفة مع المذهب الحق، فمصعب السؤال هو الاجزاء بعد فرض موافقه العمل للواقع.

(و وجه الثالث) إطلاق الاخبار و ان الصحة و الاجزاء فى صورة موافقه عمله لمذهبنا اولى من صورته مخالفته.

(و وجه الرابع) تعميم الإطلاق لما اتى به على اى وجه اتفق.

(و لا يخفى) ضعف الوجوه اما الأول، فإن التقييد بخصوص ما إذا اتى به على وجه مذهبه لا وجه له سوى الانصراف الموهوم لأجل غلبه ذلك فى عمل المخالف، و مجرد غلبه الوجود لا يوجب انصراف اللفظ كما حقق فى الأصول (و اما الوجه الثانى) فهو مخالف لإطلاق الاخبار و موجب لحملها على الفرد النادر (و اما الوجه الثالث) فلا بأس به لإطلاق الأدلة خصوصاً بقريته استثناء - الزكاة معللاً بعدم وضعها فى موضعها، فإنه يدل على اجزاء غيرهما مما صدر منهم مخالفاً مع المذهب الحق مما يكون من حقوق الله تعالى، فاحتمال الاختصاص بما كان صادراً منهم موافقاً لمذهبنا ساقط لا وجه له.

(و اما الوجه الرابع) فربما يستبعد من جهة ضعف إطلاق الأدلة لشمولها لما اتى به لا على مذهبنا و انه بمنزلة ترك العمل رأساً فإنه حين العمل كان على اعتقاد بطلان عمله، و الإتيان بالعمل الباطل و ترك أصل العمل على حد سواء (نعم) لو كان له عذر فى الإتيان به مخالفاً لمذهبه بحيث كان معتقداً لصحة عمله و يرى نفسه معذوراً فى ذلك كان للاجزاء وجه.

(الأمر الثالث) فى حكم طواف النساء، فظاهر سكوت الاخبار عن وجوب الإتيان به بعد الاستبصار هو عدم وجوبه و كفايه ما اتى به فى الخروج عن الإحرام، مضافاً الى ما قيل من بطلان إحرامه رأساً قبل استبصاره فلا يحتاج الى الخروج عنه بطواف النساء، و هذا مبنى على، شرطية الولاية فى صحة العبادات و ان الاجزاء بعد الاستبصار حكم امتنانى على خلاف الأصل، و قد أشرنا سابقاً الى ان الأقوى خلافه، فإحرامه وقع صحيحاً، فالعمدة هو إطلاق الأدلة و ظاهر تسالم الأصحاب على عدم وجوبه، حيث سكتوا عن ذكره رأساً، بل صريح بعضهم عدم وجوبه.

(الأمر الرابع) لا فرق فى المخالف بين من كان محكوماً بالكفر كالناصب لأهل البيت عليهم السلام و الخارجى و الغلاة و من لم يكن كذلك و ذلك للتصريح فى صحيح بريد بعدم اعاده الناصب عمله الذى عمله فى حال نصبه، و فى صحيح الفضلاء بعدم إعادة الحرورية الذين هم قسم من الخوارج،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٢

و لإطلاق بقیة النصوص و ترجیح ما ذكر على خبر ابى بصير المتقدم فى الأمر الأول.

(قال فى المدارك) و ربما ظهر من كلام العلامة فى المختلف اختصاص الحكم بغير الكافر، و هو ضعيف (انتهى عبارة المدارك) و هو جيد بالنظر الى اخبار المسألة، و مع قطع النظر عنها فالأقوى اختصاص الحكم بغير الكافر منهم لاختصاص حديث الجب بالكافر الأصلى و كون القاعدة مقتضية للإعادة لاشتراط الإسلام فى صحة العبادة - و لا سيما إذا كان عمله مخالفاً لمذهبنا.

(الأمر الخامس) الحكم بالاجزاء قد يكون لتحقق الامتثال بالفعل المتقدم، و ذلك فيما إذا كان موافقاً لمذهبنا إذا قلنا بعدم اعتبار الايمان فى صحة العبادة مع عدم كونه من الفرق المحكوم عليهم بالكفر، و قد يكون من باب التفضل، و ذلك فيما إذا لم يكن عمله موافقاً لنا أو قلنا باعتبار الايمان فى صحتها أو كان من المحكوم عليه بالكفر، و عن بعضهم تصحيح العبادة منهم بعد - الاستبصار بالشرط المتأخر بدعوى دلالة أخبار الباب على ذلك (و هو بعيد) لان المعقول من الشرط المتأخر و لو كان ممكناً (حسبما اخترناه فى الأصول) لكن لا - بدله من دليل صريح قوى، و اخبار المسألة لا صراحة لها فى ذلك، لظهور كون رفع وجوب الإعادة امتناناً و تفضلاً، فيما احتمله فى الجواهر من شرطية الايمان اللاحق فى صحة عبادته ضعيف، مع انه لا ثمره عملية فى ذلك كما لا يخفى.

(الأمر السادس) اعتبر أكثر الأصحاب فى عدم وجوب الإعادة تبعاً للشيخ (قده) عدم إخلاله بركن من أركان الحج، و لم

يصرحوا ما هو المراد من الركن و انه هل هو الركن عندنا أو عندهم، الا ان المحقق في المعبر و العلامة في المنتهى و الشهيد في الدروس فسروا الركن بما يعتقده أهل الحق، و ربما يستشكل في ذلك من جهة منافاته لإطلاق حكمهم، بسقوط قضاء الصلاة عن المخالف إذا استبصر إذا صلاها صحيحه عندهم و ان كانت فاسدة عندنا.

(و الجواب) منع تعميمهم للحكم هناك أيضا إذا أخل بتكبيره الإحرام أو الركوع و السجود، بل الظاهر اختصاص سقوط القضاء بما لو أخل بغير الأركان التي لا عذر لتركها على اى حال، و حينئذ فإذا أخل بأركان الحج كما لو ترك الإحرام رأسا، أو أخل بالوقوفين فالظاهر انصراف الاخبار و نصوص المقام عن شمولها له، و المتيقن من كلام الأصحاب هو استثناء الإخلال بالركن الذى هو ركن على كلا المذهبين - كالإحرام و لوقوفين، و الله الهادى.

### [مسألة (٧٩) لا يشترط اذن الزوج للزوجة فى الحج إذا كانت مستطيعه]

مسألة (٧٩) لا يشترط اذن الزوج للزوجة فى الحج إذا كانت مستطيعه و لا يجوز له منعها منه و كذا فى الحج الواجب بالندى و نحوه، إذا كان مضيقا و اما فى الحج المندوب فيشترط اذنه و كذا فى الواجب الموسع قبل تضيقه على الأقوى بل فى حجة الإسلام - يجوز له منعها من الخروج مع أول الرفقة مع وجود الرفقة الأخرى قبل تضيق الوقت، و المطلقة الرجعية كالزوجة فى اشتراط اذن الزوج ما دامت فى العدة بخلاف البائنة لانقطاع عصمتها منه و كذا المعتدة للوفاء فيجوز لها الحج واجبا كان مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٣

أو مندوبا، و الظاهر ان المنقطة كالدائم فى اشتراط الاذن، و لا فرق فى اشتراط الاذن بين ان يكون ممنوعا من الاستمتاع بها لمرض أو سفر أو لا فى هذه المسألة أمور.

(الأول) لا يشترط اذن الزوج لحج الإسلام إذا كانت مستطيعه و عن المستند: بلا خلاف يوجد فيه، و يدل عليه من النصوص (صحيح زراة) المروى فى الكافى و الفقيه عن الباقر عليه السلام فى امرأه لها زوج و هى ضرورة و لا يأذن لها فى الحج، قال عليه السلام تحج و ان لم يأذن لها (و فى الفقيه) و فى رواية البجلي عن الصادق عليه السلام قال تحج و ان رغم انفه (و خبر على بن أبى حمزة) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن امرأه لها زوج ابى ان يأذن لها ان تحج و لم تحج حجة الإسلام فغاب عنها زوجها و قد نهاها ان تحج، قال عليه السلام لا طاعة له عليها فى حجة الإسلام فلتحج ان شئت (و فى التهذيب) مثله مع زيادة قوله و لا كرامة - بعد قوله فى حجة الإسلام (و صحيح محمد المروى فى التهذيب) عن الباقر عليه السلام عن المرأة لم تحج و لها زوج و ابى ان يأذن لها فى الحج فغال زوجها، فهل لها، ان تحج، قال عليه السلام لا طاعة له عليها فى حجة الإسلام، و غير ذلك من الاخبار.

(الأمر الثانى) لا يجوز للزوج منع الزوجة المستطيعه عن الحج فإنه كالا جنبى فى ذلك، فان حجها إذا لم يتوقف صحته على اذنه فمنعه لها صد عن سبيل الله و نهيه عن حجها نهى عن - المعروف و مبارزة لحق الله تعالى عليها، فمنعه خارجا و تكوينا و كذا نهيه كبيرة موبقة، و قد دل غير واحد من النصوص المتقدمة على تحريم منعه لها، كما فى خبر زراة على ما فى الفقيه من قوله عليه السلام: و ان رغم انفه، و فى صحيح ابن وهب - المروى فى التهذيب - عن الصادق عليه السلام عن امرأه لها زوج فأبى أن يأذن لها فى الحج و لم تحج حجة الإسلام فغاب عنها زوجها و قد نهاها ان تحج، فقال عليه السلام: لا طاعة له عليها فى حجة الإسلام و لا كرامة، لتحج ان شئت (و خبر ابن عمار) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن المرأة تخرج من غير ولى،

قال لا بأس، و ان كان لها زوج أو ابن أخ قادرين على ان يخرجها معها و ليس لها سعة فلا ينبغي لها ان تقعد و لا ينبغي لهم أن يمنعوها (و خبره الآخر)- المروى فى التهذيب عنه عليه السلام، و فيه- بعد قوله فلا ينبغي لها ان تقعد عن الحج- قوله: و ليس لهم ان يمنعوها، و هو صرح فى عدم جواز المنع من خبره المروى فى الكافى كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) ربما يقال باختصاص عدم اشتراط اذن الزوج بالتى استقر عليها الحج فلا يشمل التى استطاعت الحج فى عامها من جهة ان نهى الزوج مانع عن الاستطاعة شرعا فلا- تحصل لها الاستطاعة الشرعية كما إذا توقف الحج على أمر محرم، و لكن إطلاق أخبار الباب و كلمات- الأصحاب رضوان الله عليهم على خلاف هذا القول: فلا وجه لاحتمال الاختصاص، و عليه فيشمل الحكم ما إذا حصل لها الاستطاعة بعد الازدواج سواء أخرت الحج حتى استقر عليها أو كان ذلك أول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٤

استطاعتها.

(الأمر الرابع) مورد الأخبار المتقدمة هو حجة الإسلام، و اما غيرها من الواجب كالمندوب و شبهه فلا تشمله نصوص الباب، و استدلال للإلحاق بمرسل المعتبر:

لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، و هو حديث مشهور معروف و رواه فى نهج البلاغة فى فصل الحكم و الكلمات القصار، و لا اشكال فيه و لا يقدر فيه الإرسال، و لكن لا بد من التفصيل فى الواجب بالندب و شبهه فان كان نذرها قبل الازدواج و كان الزوج عالما بالندب عند الزواج فتزوج بها عن علم بنذرها فلا إشكال فى عدم اعتبار اذنه و يكون حكمه حكم حجة الإسلام، و كذا لو نذرت باذن زوجها، و اما لو نذرت بعد الزواج بغير اذن منه فيتوقف الحكم على ان الزوج هل له حل النذر إذا زاحم حقه أو لا و تفصيل الحكم فى كتاب النذور و الايمان و مثله ما لو أجرت نفسها للحج فإنه يفصل بين ما لو كانت الإجارة قبل الزواج أو بعده، هذا كله إذا كان الواجب مضيقا، و اما لو كان موسعا فله منعها الى ان يتضيق، و الله العالم.

(الأمر الخامس) يشترط اذن الزوج فى الحج المندوب إجماعا على ما حكى عن التذكرة و نسبه فى المدارك إلى علمائنا اجمع و عن المنتهى لا- نعلم فيه خلافا بين أهل العلم (و يدل عليه) من النصوص موثق إسحاق بن عمار المروى فى الفقيه عن الكاظم عليه السلام عن المرأة الموسرة قد حجت حجة الإسلام تقول لزوجها أحجنى مرة أخرى، أله ان يمنعها قال عليه السلام نعم يقول لها حقى عليك أعظم من حقك على فى هذا (و استدلال له أيضا) بأن حق الزوج واجب فلا- يجوز لها تفويته بما ليس بواجب (و أورد عليه) كما فى المدارك بان هذا الدليل يقتضى المنع من الحج المندوب إذا استلزم تفويت حق الزوج، و المدعى أعم كما ان الموثق يدل على ان للزوج ان يمنع و لا- يلزم منه التوقف على الاذن، قال الا- انه لا- خروج عما عليه الأصحاب.

لكن الأقوى اعتبار اذن الزوج فى صحة تطوعها بالحج، لاقتضاء علقه الزوجية سلطنة الزوج على التمتع بها فليس لها فعل ما ينافى حقه من دون اذنه كغير ذلك من الحقوق.

(فى خبر السكونى) عن الصادق عليه السلام، قال قال رسول الله صلى عليه و آله أيما امرأة خرجت من بيتها بغير اذن زوجها فلا نفقة لها حتى ترجع (و فى صحيح ابن مسلم) عن الباقر- عليه السلام: فى حقوق الزوج على الزوجة: و لا- تخرج من بيتها إلا باذنه.

(و فى خبر ابن جعفر) عن المرأة أله ان تخرج بغير اذن زوجها قال عليه السلام لا، و غير ذلك من الاخبار، و من المعلوم منافية الإحرام و الطواف و صلواته للاستمتاع الذى هو حقه، بل السفر نفسه كذلك- و لو كان الزوج مصاحبا معها فيه- فتحصل انه لا إشكال فى اعتبار اذن الزوج فى حج المندوب.

و يلحق بالحج المندوب فى جواز المنع و اعتبار الاذن خروجها مع الرفقة الاولى مع إمكان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٥

سفرها مع القافلة الأخيرة مثلا، حيث ان للزوج ان يمنعها من المبادرة مع اطمينانها إمكان سفرها مع الأخيرة، و النصوص الواردة فى عدم حق للزوج فى المنع انما هى فى المنع من أصل الحج فى عامها، و هذا ظاهر.

(الأمر السادس) المطلقة الرجعية ما دامت فى عدتها بحكم الزوجة، و ذلك لعموم ما دل على انها بحكم الزوجة و خصوص ما ورد فيها من النص (كصحيح منصور بن حازم) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: المطلقة الرجعية ان كانت ضرورة حجت فى عدتها و ان كانت حجت فلا تحج حتى ينقضى عدتها (و صحيح معاوية بن عمار) و لا تحج المطلقة فى عدتها، و هما و ان كانا مطلقين بالنسبة إلى الرجعية و البائنة لكنهما يحملان على الرجعية بقريته ما فى خبر ابى هلال عن الصادق عليه السلام فى التى تموت زوجها تخرج الى الحج و العمره و لا- تخرج التى تطلق ان الله تعالى يقول <sup>□</sup> **لَا يَخْرُجَنَّ**، و قد ورد فى التفسير ان مورد الآية المطلقة الرجعية بقريته قوله تعالى:

<sup>□</sup> **لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ**، فان عدم جواز إخراجها انما هو فى الرجعية.

ثم ان ظاهر إطلاق أخبار المطلقة هو عدم جواز السفر الى الحج المندوب و لو مع اذن الزوج المطلق، لكنها محمولة على صورته عدم الاذن لها، و ذلك بقريته الخبر الآخر لمعاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال المطلقة تحج فى عدتها ان طابت نفس زوجها، و هو محمول على- الحج المندوب لا حجة الإسلام.

(الأمر السابع) قد علم فى الأمر السابق عدم اعتبار الاذن فى المطلقة بائنا، لانقطاع العصمة بالطلاق و لا عده له عليها، و فى بعض الاخبار التصريح بأنها تملك نفسها، مثل صحيح سعيد بن ابى خلف عن الكاظم عليه السلام: إذا طلق الرجل امرته طلاقا لا يملك فيه الرجعة فقد بانت منه ساعة طلقها و ملكت نفسها و لا سبيل له عليها (الحديث).

و فى حكمها المعتدة عده الوفاة فلا يجب عليها الصبر حتى تنتهى عدتها، و يدل عليه مضافا الى عدم الدليل على وجوب الصبر- غير واحد من النصوص كموتق ابن بكير عن الصادق عليه- السلام عن المتوفى عنها زوجها تحج فى عدتها، قال نعم و تنتقل من منزل الى منزل، الشامل بإطلاقه للحج المندوب.

(الأمر الثامن) الظاهر إلحاق المتمتع بها بالدائمة فى اعتبار الاذن فيما يعتبر فيه فى الدائمة لصدق الزوجة عليها و لتعلق حق الزوج بها، و لا- ينافيه اختصاصها ببعض الاحكام، و ذلك لورود الدليل فيما ثبت من الفرق، المفقود فى المقام، بل الظاهر لزوم اذن الزوج و لو لم يصدق عليها انها زوجته بل قلنا انهن مستأجرات، بل عليه يكون تعلق حق المرء أظهر لصيرورة منفعة الاستمتاع بها ملكا للرجل، فحكمها حينئذ حكم الأجير الخاص.

(الأمر التاسع) لا فرق فى اشتراط اذن الزوج فيما يشترط فيه بين كون الزوج قادرا على الاستمتاع أو ممنوعا منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٦

لمرض أو سفر أو كونه محرما لإطلاق الأخبار الدالة على عدم جواز خروجها من بيتها إلا باذنه، و ربما يتوهم انصراف بعض الاخبار الى كون المانع فى جواز خروجها هو تعلق حق الاستمتاع فإذا لم يتمكن منه سقط حقه، و هو ضعيف لإطلاق غير واحد من الاخبار بالنسبة الى ذلك، و هو كاف فى إثبات العموم.

**[مسألة (٨٠) لا يشترط وجود المحرم فى حج المرأة إذا كانت مأمونة على نفسها و بضعها]**

مسألة (٨٠) لا يشترط وجود المحرم في حج المرأة إذا كانت مأمونة على نفسها و بضعها كما دلت عليه جملة من الاخبار و لا فرق بين كونها ذات بعل أو لا، و مع عدم امنها يجب عليها استصحاب المحرم و لو بالأجرة مع تمكنها منها، و مع عدمه لا تكون مستطعة، و هل يجب عليها التزويج تحصيلاً للمحرم، و جهان و لو كانت ذات زوج و ادعى عدم الأمن عليها و أنكرت قدم قولها مع البيئة أو القرائن الشاهدة، و الظاهر عدم استحقاقه اليمين عليها الا ان ترجع الدعوى الى ثبوت حق الاستمتاع له عليها بدعوى ان حجها حينئذ مفوت لحقه مع عدم وجوبه عليها فحينئذ عليها اليمين على نفى الخوف، و هل للزوج مع هذه الحالة منعها عن الحج باطنا إذا أمكنه ذلك و جهان في صورة عدم تحليفها، و اما معه فالظاهر سقوط حقه، و لو حجت بلا محرم مع عدم الأمن صح حجها ان حصل الأمن قبل الشروع في الإحرام و الافى الصحة إشكال و ان كان الأقوى الصحة

في هذه المسألة أمور (الأول) لا يشترط وجود المحرم في وجوب الحج على النساء، بل يكفي غلبه ظنهن بالسلامة و هي المراد بكونها مأمونة على نفسها و بضعها (و في المدارك) هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب (و في الجواهر) بلا خلاف أجده فيه بيننا، ثم حكى الخلاف عن أحمد في أحد الروايتين عنه و قال باشتراط ذلك حتى مع الاستغناء عنه (و يدل على عدم الاشتراط) الأوامر المطلقة الدالة على وجوب الحج على الرجال و النساء من غير تقييد و وجوبه على النساء بوجود المحرم لهن مضافا الى الاخبار الخاصة الواردة في ذلك، و هي كثيرة (كصحيح معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام عن المرأة تخرج إلى مكة بغير ولي فقال لا بأس، تخرج مع قوم ثقات (و صحيح سليمان بن خالد) عنه عليه السلام في المرأة تريد الحج و ليس معها محرم هل يصلح لها الحج، و ليس معها محرم، فقال عليه السلام نعم إذا كانت مأمونة (و صحيح صفوان الجمال) قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام بعملى تأتيني المرأة أعرفها بإسلامها و حبها إياكم و ولايتها لكم ليس لها محرم، فقال إذا جاءت المرأة المسلمة فاحملها فإن المؤمن محرم المؤمنة، ثم تلى هذه الآية وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ.

و الظاهر ان يكون إتيان المرأة إياه للمسير إلى مكة، و المراد من قوله عليه السلام: المؤمن محرم المؤمنة انه كالمحرم في جواز مرافقته مع المرأة، كما ان المراد من المحرم هيهنا الزوج أو كل من يحرم عليه نكاحها بنسب أو مصاهرة أو رضاع، و لا فرق في المرأة بين كونها ذات بعل أو لا، كما يدل عليه صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام عن المرأة تحج بغير ولي، قال لا بأس،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٧

و ان كان لها زوج أو أخ أو ابن أو أخ فأبوا أن يحجوا بها و ليس لهم سعة فلا ينبغي لها ان تقعد و لا ينبغي لهم ان يمنعوها. (الأمر الثاني) إذا لم تكن مأمونة و جب عليها استصحاب المحرم و لو بالأجرة مع تمكنها منها، و لو كانت أزيد من اجره المثل إذا لم يكن ذلك إجحافا بها، و الا لم يجب لقاعدة الضرر، و مع عدم تمكنها من استصحاب المحرم يسقط عنها الحج لعدم تحقق الاستطاعة لها لانتفاء تخلية السرب، التي هي مما يعتبر في تحقق الاستطاعة، فتكون كمن لا يتمكن من الزاد و الراحلة.

(الأمر الثالث) هل يجب عليها التزويج إذا لم يكن لها محرم و لم يمكن لها السفر بغير محرم و انحصر تحصيل المحرم بالتزويج أو لا- و جهان مبنيان على ان اعتبار الأمن في وجوب الحج عليها هل هو من جهة أهمية حفظ النفس و العرض فيكون تقديمه على الحج من باب تقديم الأهم على المهم عند التراحم، أو من جهة دخله في الاستطاعة (فعلى الأول) يكون تحصيل المحرم من المقدمات الوجودية لا الوجودية فيجب تحصيله مع الإمكان كسراء الزاد و الراحلة (و على الثاني) يكون من قبيل المقدمات الوجودية فلا يجب تحصيله.

و في الجواهر. و هل يجب عليها تحصيل أصل المحرم حال توقف الحج عليه فيجب عليها التزويج مثلا، اشكال (انتهى). (أقول) لا إشكال في وجوب تحصيل المحرمية بغير تزويج نفسها من الذي تستصحبه إذا كانت مأمونة كان تزويج بابنه الصغير

أو ان ترضع من يارضاعه تحصل المحرمية، و اما لو توقف على خصوص التزوج به فالظاهر وجوبه إذا لم يكن لها في ذلك شناعة و لا محذور آخر، و ذلك لان الدليل على وجوب استصحاب المحرم إذا لم يمكن لها السفر الا مع المحرم ليس إلا لأجل وجوب تحصيل مقدمات الحج و ليس ذلك من جهة دخله في حصول الاستطاعة حتى يكون من المقدمات الوجوبية إذ لا فرق بين استصحاب المحرم الموجود و بين إيجاد المحرمية لغير المحرم إلا- إذا كان في ذلك حرج شديد عليها، كما إذا لم يرض الرجل ان يصحبها الا ان تتزوج به دائما و كانت كارهه لذلك، و لعل توقف المصنف (قده) و استشكال صاحب الجواهر (قده) لأجل انه لا يمكن تعميم الحكم بالجواز أو عدمه و انه يتفاوت الحكم في ذلك، و الله الهادي.

(الأمر الرابع) لو ادعى الزوج عدم الأمن عليها و أنكرت هي فهيها صور يتوقف تنقيح هذا الأمر على بيانها (الصورة الأولى) ما إذا كان ادعى الزوج لعدم الأمن عليها لمجرد خوفه عليها ليمنعها عن الحج لا اعتقاده عدم تحقق الاستطاعة لها و عدم وجوب الحج عليها لا لاستيفاء حق له عليها من الاستمتاع أو ان له ان يمنعها من الخروج، و الحكم في هذه الصورة ان للزوجة أن تحج بعد اعتقادها الأمن و ان زوجها مخطئ في ادعائه عدم الأمن، و للزوج إيجاد المانع لها من جهة صون عرضه و حفظا لها من الوقوع في الخطر في نفسها أو بضعها، فان الرجال قوامون على-

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٨

النساء فيجوز له منعها باطنا بمعنى إيجاد المانع لها، و في هذه الصورة لا يمين له عليها لعدم ادعائه حقا له عليها حتى يستحق عليها اليمين، و لعل عبارة الدروس ناظرة الى هذه الصورة، قال (قده) و لو ادعى الزوج الخوف عليها و أنكرت ذلك عمل بشاهد الحال و البينة فإن انتفتا قدم قولها و الأقرب انه لا يمين عليها (انتهى).

و لكن يبقى الكلام في انه هل له رفع الأمر إلى الحاكم أو لا، الظاهر ان له ذلك فإنه و ان لم يكن ادعائه عدم الأمن عليها لغرض استيفاء حقه من الاستمتاع و نحوه الا ان حق منعها ثابت له على تقدير ثبوت عدم الأمن فله إثبات ذلك برجوع الأمر إلى الحاكم، فان ثبت ذلك بشاهد الحال أو تشخيص الحاكم عدم الأمن أو قامت البينة عنده بذلك فله منعها و ليس لها ان تحج بغير اذنه من جهة حكم الحاكم، فدعويها لحصول الأمن لا اثر لها و ان لم يثبت ذلك عند الحاكم فليس له عليها اليمين.

(الصورة الثانية) ما إذا كان دعوى الزوج عدم الأمن لغرض استيفاء حقه من الاستمتاع و نحوه و كان إنكار الزوجة لذلك لا لأجل النفقة بل لمجرد ان لها ان تحج بغير اذنه لتأتي بالواجب عليها، و في هذه الصورة أيضا له رفع الأمر إلى الحاكم و تكون المسألة من باب المدعى و المنكر، و يكون المدعى هو الزوج ففي صورة عدم وجود شاهد الحال و لا- البينة له ان يطالبها باليمين فيسقط حقه مع حلفها، فإذا حلفت على عدم الخوف و حكم الحاكم بذلك فلا حق للزوج لمنعها لا ظاهرا و لا باطنا، فلا يجوز له إيجاد المانع لها من السفر الى الحج.

(الصورة الثالثة) ما إذا كان دعوى الزوج عدم الأمن لا لأجل استيفاء حق له عليها بل لمجرد منعها عن السفر صونا لها عن الخطر و لكن كان ادعاء الزوجة عدم الخوف لأجل استيفاء حق النفقة، و في هذه الصورة له رفع الأمر إلى الحاكم، فان قامت البينة أو كان ظاهر الحال على عدم الأمن لم يكن لها حق النفقة و لا ان تحج إلا باذنه، و ان لم يكن لها البينة على عدم الخوف و لا كان شاهد الحال ذلك فلا إشكال في عدم يمين له لمجرد منعها عن الحج و هل عليها اليمين لإثبات النفقة أو ان عليها البينة لإثباتها فإنها هي المدعية للنفقة فان لم يكن لها البينة فلها اليمين على- الزوج لنفي حق النفقة لها، الظاهر هو الثاني فإنها لو تركت دعوى النفقة لم يكن عليها شيء، فإذا تركت هذه الدعوى تركت فلها ان تحج من غير ثبوت للنفقة لها، فإن أصرت على دعوى النفقة فلها اليمين على زوجها لنفي حق النفقة عليه، و لكن لا- يثبت بيمينه حق منعه لها عن الحج، فإنه من هذه الجهة يكون مدعى لا منكر ليثبت قوله باليمين.



(الصورة الرابعة) ما إذا كان دعوى الزوج لغرض استيفاء حقه و إنكار الزوجة لاستيفاء حق النفقة، و في هذه الصورة يكون كل منهما مدعيا من جهة و منكرا من جهة أخرى، فالزوج يكون مدعيا لأجل دعواه حق الاستمتاع و نحوه و يكون منكرا لحق النفقة، و الزوجة تكون مدعية لأجل دعواها النفقة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٩

و منكره من جهة إنكارها لحق الاستمتاع و ان له ان لا تخرج إلا باذنه، و ليست المسألة من باب- التداعى، بل من قبيل ان كلا منهما مدع من جهة و منكر من جهة أخرى، فان كلا منهما إذا ترك دعوى حقه ترك، و الله العالم الحاكم.

(الأمر الخامس) لو حجت بلا- محرم مع علمها بعدم الأمن صح حجها ان تحقق الأمن قبل الإحرام بحيث وقع الإحرام و بقیة المناسك في حال الأمن، و ذلك لما تقدم في المسألة- الرابعة و الستين من صحة الحج و اجزائه عن حجة الإسلام إذا توقف الإتيان ببعض مقدماته على ارتكاب المحرم قبل الإحرام و تقدم هناك ان الاجزاء في هذه الصورة إجماعى لا قائل بعدمه إلا لشبهه من صاحب الحدائق (قده) أشرنا إلى دفعها هناك (و اما لو لم يحصل الأمن) قبل الإحرام بحيث وقع الإحرام في حال الخوف فلا- إشكال في صحة إحرامها و وجوب خروجها منه و اما أجزاء حجها عن حجة الإسلام ففيه وجهان فالمحكي عن كشف اللثام عدم الاجزاء لعدم تحقق الاستطاعة لها كالذى يحج متسكعا من غير استطاعة مالية، و ربما يقال بالصحة و الاجزاء لكون النهى متعلقا بأمر خارج عن العبادة و المنسك فلم يتحد متعلق الأمر و النهى (أقول) و هذا لو تم كان وجهها لأصل صحة الحج لا لاجزائه عن حجة الإسلام، و ذلك لعدم تحقق الاستطاعة شرعا و هذا ظاهر.

### [مسألة (٨١) إذا استقر عليه الحج بان استكملت الشرائط و أهمل حتى زالت]

مسألة (٨١) إذا استقر عليه الحج بان استكملت الشرائط و أهمل حتى زالت أو زال بعضها صار ديننا عليه و وجب الإتيان به بأى وجه يمكن و ان مات فيجب ان يقضى عنه ان كانت له تركه و يصح التبرع عنه و اختلفوا فيما به يتحقق الاستقرار على أقوال فالمشهور مضى زمان يمكن فيه الإتيان.

بجميع أفعاله مستجمعا للشرائط و هو الى اليوم الثانى عشر من ذى الحجة و قيل باعتبار مضى زمان يمكن فيه الإتيان بالأركان جامعا للشرائط فيكفى بقائها إلى مضى جزء من يوم النحر يمكن فيه الطوفان و السعى و ربما يقال باعتبار بقائها إلى عود الرفقة و قد يحتمل كفاية بقائها إلى زمان يمكن فيه الإحرام و دخول الحرم و قد يقال بكفاية وجودها حين خروج الرفقة فلو أهمل استقر عليه و ان فقدت بعض ذلك لأنه مأمور بالخروج معهم و الأقوى اعتبار بقائها إلى زمان يمكن فيه العود الى وطنه بالنسبة إلى الاستطاعة المالية و البدنية و السريية و اما بالنسبة إلى مثل العقل فيكفى بقائه إلى آخر الأعمال و ذلك لان فقد بعض هذه الشرائط يكشف عن عدم الوجوب عليه واقعا و ان وجوب الخروج مع الرفقة كان ظاهريا و لذا لو علم من الأول ان الشرائط لا تبقى إلى الأخر لم يجب عليه نعم لو فرض تحقق الموت بعد تمام- الاعمال كفى بقاء تلك الشرائط إلى آخر الاعمال لعدم الحاجة حينئذ إلى نفقة العود و الرجوع الى كفاية و تخلية السرب و نحوها و لو علم من الأول بأنه يموت بعد ذلك فان كان قبل تمام- الاعمال لم يجب عليه المشى و ان كان بعده و جب عليه، هذا إذا لم يكن فقد الشرائط مستندا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٠

الى ترك المشى و الا استقر عليه كما إذا علم انه لو مشى الى الحج لم يمت أو لم يقتل أو لم يسرق ماله مثلا فإنه حينئذ يستقر عليه الوجوب لأنه بمنزلة تفويت الشرط على نفسه و اما لو شك في ان الفقد مستند الى ترك المشى أو لا- فالظاهر عدم

الاستقرار للشك في تحقق الوجوب و عدمه واقعا هذا بالنسبة إلى استقرار الحج لو تركه و اما لو كان واجدا للشرائط حين المسير فسار ثم زال بعض الشرائط في الأثناء فأتى الحج على ذلك الحال كفى حجه عن حجة الإسلام إذا لم يكن المفقود مثل العقل بل كان هو الاستطاعة البدنية أو المالية أو السريية و نحوها على الأقوى.

في هذه المسألة أمور (الأول) إذا استقر عليه الحج و أهمل في المسير اليه حتى زالت الشرائط أو زال بعضها صار عليه ديناً و وجب عليه الإتيان و لو متسكعاً، و في الجواهر: بلا خلاف أجده فيه و لا اشكال بل الإجماع بقسميه عليه و النصوص دالة عليه فيحج في زمن حيوته و ان ذهبت الشرائط التي لا تنتفى معها أصل القدرة (انتهى).

و في قوله (قده) التي لا تنتفى معها أصل القدرة إشارة إلى صور ذهاب الشرائط فإنه على صور (الأولى) ما إذا كان ذهابها موجبا لانتفاء القدرة عقلا بحيث لا يتمكن من المسير الى الحج و لو متسكعاً، و في مثلها لا ينبغي التأمل في سقوط الأمر عنه، لقبح مطالبه العاجز إلا إذا تمكن من الاستنابة حال حيوته و لو كانت الاستنابة متوقفة على ان يؤاجر نفسه ليكسب مالا يستنيب به فان لم يقدر على ذلك قدره عقلياً لم يسقط عنه دين الله فمتى حصلت له القدرة يحج مباشرة أو يستنيب، و ان مات فهو عليه دين لا يبرء ذمته الا بالحج عنه، و سيأتي الدليل على بقاء دين الحج عليه.

(الصورة الثانية) ما إذا تمكن من الحج متسكعاً مع تحقق العسر و الحرج في ذلك، فهل يكون لزوم العسر و الحرج عليه رافعا للتكليف كغيره من موارد هما، أو لا، و جهان، ربما يوجه الأول تمسكا بعموم قاعدة نفيهما في الشريعة المطهرة (و فيه) ان نفيهما امتنان من الله و فضل منه سبحانه و هو لا يناسب التشديد الوارد في أمر الحج و ان من سوفه عن عام استطاعته حتى مات حشره الله اعمى و غير ذلك مما سيأتي بعضه، فهو كسائر الديون التي يطالب بها بعد الموت و يعاقب حتى يقضى عنه، فأى امتنان في رفع التكليف لأجل الحرج و العسر ثم المطالبة بترك أدائه و المؤاخذه الشديدة بعد الموت حتى يقضى عنه (و الحاصل) انه إذا ثبت كما سيأتي عدم سقوط الدين عنه بذهاب الاستطاعة مع التقصير في تركه الحج عام حصول الاستطاعة، فالعقل حاكم بوجوب تحمل أية مشقة في براءة ذمته، لأن العقوبة بعد الموت أشق و المؤاخذه هناك أدهى و أعظم.

(الصورة الثالثة) ما إذا تمكن من الحج متسكعاً من غير عسر و حرج كما لو تمكن منه بأن يؤاجر نفسه لخدمة القوم مثلاً، و لا إشكال في وجوب ذلك عليه و لم يعلم في ذلك خلاف بين -

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦١

الأصحاب (و يدل عليه) من الاخبار خير ابي بصير عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى **وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ** إِلَيْهِ سَبِيلًا، قال عليه السلام يخرج و يمشى ان لم يكن عنده مال، قال قلت لا يقدر على المشى، قال يمشى و يركب، قلت لا يقدر على ذلك قال يخدم القوم و يخرج معهم، بناء على حمله على من استقر عليه الحج فأهمل حتى زالت شرائط وجوبه.

(الأمر الثاني) لو استقر عليه الحج ثم زالت الاستطاعة فترك الحج و مات وجب القضاء عنه من ماله (و في المدارك) قال العلامة في التذكرة و المنتهى انه قول علمائنا اجمع و وافقنا عليه أكثر العامة، و في الجواهر بلا خلاف أجده فيه بيننا بل الإجماع بقسميه عليه أيضاً، ثم حكى الخلاف عن أبي حنيفة و مالك و غيرهما، و يدل على الوجوب من النصوص (خبر محمد بن مسلم) عن الباقر عليه السلام عن رجل مات و لم يحج حجة الإسلام و لم يوص بها تقضى عنه؟ قال عليه السلام نعم (و خبر سماعه) عن الصادق عليه السلام عن رجل يموت و لم يحج حجة الإسلام و لم يوص بها و هو موسر، قال عليه السلام - يحج عنه من صلب ماله لا- يجوز غير ذلك و مورده و ان كان صورته بقاء اليسار و المال الى آخر عمره الا انه بإطلاقه يشمل ما لو زالت غير الاستطاعة المالية كالاستطاعة البدنية و السريية (و خبر الحلبي) عنه عليه السلام تقضى عن الرجل حجة الإسلام من جميع ماله.

(الأمر الثالث) يصح التبرع عن الميت فيما يجب ان يقضى عنه فيبرء ذمته كما تبرء بفعل الأجير، لأن المفروض قبول الحج للنيابة ولا دخل لأخذ الأجرة في براءة ذمة الميت، بل المبرء للذمة هو نفس العمل نيابة عنه بل التبرع أولى في إيجابه براءة ذمة الميت، إذ لا- يتوجه فيه منافاة أخذ الأجرة لقصد القرية، قال في الجواهر: بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه بل النصوص مستفيضة أو متواترة فيه.

(الأمر الرابع) اختلفت الأقوال فيما به يتحقق الاستقرار (فالقول الأول) ما عن المشهور من أنه بمضى زمان يمكن فيه الإتيان بجميع الأفعال وهو اليوم الثاني عشر من ذي الحجة فإذا كانت الاستطاعة موجودة إلى اليوم الثاني عشر ثم زالت استقر عليه (قال في الجواهر) فالمشهور نقلا و تحصيلا تحققه بمضى زمان يمكن فيه الإتيان بجميع أفعاله مختارا مستجمعا للشرائط على حسب ما مر في استقرار وجوب الصلاة (القول الثاني) ما عن التذكرة من الاكتفاء بمضى زمان يمكن فيه الإتيان بالأركان خاصة كالإحرام و الوقوف فيكفي بقاء الاستطاعة إلى جزء من يوم- النحر، فان الركن هو الوقوف بالمسعى ولو يسيرا (القول الثالث) كفايه مضى زمان كان يمكن فيه الإحرام و دخول الحرم، و هو المحكى عن القواعد و ان استشكل فيه حيث قال و الاستقرار بالإهمال بعد اجتماع الشرائط و مضى زمان جميع أفعال الحج أو دخول الحرم على اشكال (القول الرابع) ما عن المستند من كفايه وجود الشرائط حين خروج الرفقة و ان فقدت أو بعضها بعد ذلك.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٢

(القول الخامس) ما عن العلامة في بعض كتبه من اعتبار مضى زمان يمكن فيه عود الرفقة الذين كان يمكن له الخروج معهم، قال:

من تلف ماله قبل عود الحاج و قبل مضى إمكان عودهم لم يستقر الحج في ذمته.

(القول السادس) ما اختاره المصنف (قده) من اعتبار مضى زمان كان يمكن فيه العود الى وطنه في الاستطاعة المالية و البدنية و السريية فإنه يشترط في أصل وجوب الحج بقاء الاستطاعة إلى عوده الى وطنه فلو لم يكن له من المال الا ما يبلغه إلى مكة و يؤدي المناسك و لكن لا- يمكنه العود لم يجب عليه الحج، و كذا لو علم من حاله انه إذا أدى المناسك يحصل له المرض بحيث لا- يستطيع الرجوع الى وطنه، أو علم انه لا- طريق له للرجوع من جهة من يمنعه في الطريق، و اما غير ذلك من الشرائط فيكفي بقائه إلى زمان يمكنه فيه أداء جميع الاعمال و ذلك كالعقل إذ لا يشترط بقائه إلى العود الى الوطن، فلو علم من الأول ذهاب العقل بعد الفراغ من المناسك و لم يكن ذهابه مستندا الى الحج لم يسقط عنه.

هذه هي الأقوال في المسألة (و يستدل للمشهور) و هو اعتبار بقاء الشرائط إلى آخر الأعمال و عدم اعتبار بقائه إلى زمان العود الى الوطن اما اعتباره إلى آخر الأعمال فلان اشتراط شيء ذي أجزاء بأمر يقتضى لزوم وجود ذلك الأمر إلى آخر جزء من اجزاء المركب، فمقتضى اشتراط الحج بالاستطاعة هو لزوم بقاء الاستطاعة إلى آخر الأعمال كما في اشتراط الصلاة بكونها في- الوقت هو بقاء الوقت إلى آخر الصلاة و كذا القبلة و الستر و الطهارة و هذا واضح الا ان يدل دليل على كفايه حصول الشرط مع بعض اجزائه ككفاية وقوع ركعة من الصلاة في الوقت لقاعدة من أدرك ركعة (إلخ) و اما عدم وجوب بقاء الاستطاعة إلى زمان يمكن فيه العود فلان العود الى الوطن خارج عن أفعال الحج، و لذا لو تلف ماله بعد الاعمال فلم يستطع الرجوع الا متسكعا احتسب حجه حج الإسلام.

(نعم) يعتبر في تحقق الاستطاعة في الابتداء ان يكون عنده نفقة العود من أول الأمر، و اما بقائها بعد الاعمال فلا اعتبار به في كون حجه حج الإسلام، و قد مر ذلك في المسألة الثامنة و العشرين و المصنف (قده) تردد أولا ثم نفى البعد عن اجزاء حجه عن حجة الإسلام، و العجب منه (قده) انه اختار هيئنا اعتبار بقاء الاستطاعة المالية، و البدنية و السريية إلى زمان يمكن فيه العود،

هذا وجه قول المشهور.

(و اما وجه ما عن التذكرة) من الاكتفاء ببقاء الاستطاعة إلى زمان أداء الأركان فلعله عدم بطلان الحج بترك أعمال منى بل ولا بترك الطوافين و السعى، غاية الأمر بقاءه على الإحرام (و فيه) ما تقدم في وجه قول المشهور من ان المركب من اجزاء إذا أخذ شىء فيه شرطاً فاللازم اعتبار بقاء ذلك الشرط الى آخر جزء من اجزاء المركب، ولا فرق في ذلك بين الركن، و غيره.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٣

و اما احتمال كفايه بقاء الاستطاعة إلى زمان يمكن فيه الإحرام، و دخول الحرم فلعله لمقايسته مع موت الناسك بعد هما و انه يجزيه عن حجة الإسلام (و فيه) ان الاجزاء هناك لأجل ورود النص فلا يتعدى عنه الى زوال شرائط الاستطاعة نعم يمكن التعدى إلى مثل ذهاب العقل بعد إحرامه و دخول الحرم فلا يجب عليه بعد الإفاقة من جنونه قضاء حجه، على اشكال في هذا أيضاً.

(و اما القول بكفاية بقاء الاستطاعة إلى خروج الرفقة) فظاهر المدارك و صريح المفاتيح و شرحها و قربه في المستند (و يستدل له) بان الخطاب يتوجه الى المستطيع بخروجه مع الرفقة إذا لم يعلم من نفسه زوال الاستطاعة بعد خروجه، فإذا أهمل و لم يخرج، و لم يمكن له الخروج في عامه بعد خروج الرفقة كان مقصراً مؤخر الشريعة من شرائع الإسلام، و ذهاب الاستطاعة بعد ذلك لا يكون له عذر عند الله في ترك الخروج، فهو نظير الإفطار قبل الظهر في شهر رمضان ثم السفر إلى المسافة فراراً من الكفارة أو نظير من أفطر ثم عرض له المرض الموجب للإفطار أو حاضت المرأة بعد ما أفطرت.

(و فيه) ان توجه الخطاب بالخروج مع الرفقة خطاب ظاهري فإذا زالت الاستطاعة انكشف عدم وجود الخطاب واقعا و ان الحج لم يكن عليه واجبا في نفس الأمر، و تنظيره بمن أفطر في شهر رمضان ثم حصل له عذر موجب للإفطار غير وجيه، فان الخروج مع الرفقة مقدمة للواجب فهو واجب من باب المقدمية فإذا تركه فقد ترك مقدمه من مقدمات الواجب بخلاف الصوم فإنه ما دام لم يحصل العذر فهو مأمور بالإمساك و ترك الإفطار فهو بترك نفس الواجب و يافطاره و فعله ما يوجب الكفارة مشمول لأدلة وجوب الكفارة، و هذا بخلاف ما نحن فيه فان أعمال الحج اوله- الإحرام و المفروض زوال الاستطاعة قبل أوانه.

و مما ذكرنا ظهر قوة ما عليه المشهور و ضعف ما اختاره المصنف (قده) من اعتبار مضي زمان العود، و ذلك لما عرفت من ان زوال الاستطاعة بعد أداء المناسك لا يخرج حجه عن كونه حجة الإسلام، و لكن المسألة لا تخلو من شوب الاشكال، من جهة ان ترك الخروج في عام الاستطاعة تقصيرا أو إهمالا موجب لشمول ما دل على التشديد في أمر الحج و ان تأخيره كبيرة موبقة فيبقى ديناً عليه يجب أدائه ما دام العمر و لو متسكعاً و القضاء عنه بعد موته و لا يبرء ذمته الا بالقضاء عنه و لو يتبرع متبرع، و الله العالم بأحكامه.

(الأمر الخامس) لو علم من أول الأمر انه يموت في أثناء الحج قبل تمامه فان علم ان الموت مستند الى السفر الى الحج كما إذا علم من نفسه ان لا طاقة له و ان هذا السفر موجب لموته فلا إشكال في سقوط الحج عنه لعدم تحقق الاستطاعة البدنية، و كذا لو علم انه يموت قبل الإحرام و لم يكن موته ناشياً من السفر، و اما لو علم بموته بعد الإحرام و دخول الحرم و لم يكن منشأ موته السفر كما لو أخبره مخبر صادق بذلك فمقتضى القاعدة عدم سقوط التكليف عنه فان الله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٤

سبحانه قد اكتفى بذلك عنه لدلالة النصوص على عدم وجوب القضاء عن مات بعد دخول الحرم محرماً، فلا عذر له في ترك ما هو مجز عنه، و اولى بالوجوب من علم بموته بعد إتمام المناسك.

(الأمر السادس) ما ذكر من ان فقد بعض الشرائط يكشف عن عدم وجوب الحج انما يتم فيما لم يكن فقده مستندا الى ترك

المسير الى الحج بحيث لو سار اليه لم يفقد شرائط الاستطاعة كما إذا علم انه لو مشى الى الحج لم يمت أو لم يقتل أو لم يسلب ماله و نحو ذلك، ففي مثل ذلك لو ترك المسير ثم فقد بعض الشرائط استقر عليه الحج، حيث انه بتركه المسير فوت على نفسه الشرط.

(الأمر السابع) لو ترك المسير الى الحج ثم انتفت الشرائط أو بعضها و شك في كون ذلك مستندا الى ترك السفر و انه لو لم يترك المسير لم ينتف الشرط فالظاهر عدم كونه عذرا في - ترك الحج فإنه قد أهمل في ترك المسير فهو مقصر، و لو علم من أول الأمر انتفاء بعض الشرائط قبل الإحرام و لم يعلم ان انتفائه هل هو على كل حال أو انه على تقدير ترك المشى إلى الحج فالظاهر ان المورد من موارد جريان أصل البراءة فان انتفاء الشرط معلوم، فهو نظير ما إذا ورد الأمر بإكرام العلماء و علم بعدم وجوب إكرام زيد و لم يعلم انه هل هو من العلماء أو لا، فأصالة العموم لا يمكن إثبات ان خروجه بالتخصص لا بالتخصيص، و لكن المسألة لا نخلو من ثبوت إشكال فإن الاستطاعة محققة فعلا و هو شاك في انه إذا خرج هل ينتفى الشرط أو لا، و مجرد علمه بانتفاء الشرط مع الشك في استناده الى ترك المسير لا يوجب له العلم بانتفائه على تقدير المسير فهو غير معذور في ترك الفريضة، و لا يحتاج في ذلك الى التمسك ببناء العقلاء على أصالة السلامة كما قيل - بل مجرد تحقق الاستطاعة الفعلية كاف في توجه الخطاب اليه بالمسير، و الله العالم.

(الأمر الثامن) لو كان واجدا للشرائط حين المسير فسار ثم زال بعض الشرائط في الأثناء فأتى الحج على ذلك ففي كفايته عن حج الإسلام مطلقا أو عدمها كذلك أو التفصيل بين ما إذا كان الزوال قبل الإحرام أو بعده بالاجزاء في الثاني دون الأول (وجوه) ظاهر المتن هو الكفاية مطلقا حيث قال ثم زال بعض الشرائط في الأثناء - بناء على ان يكون مراده هو أثناء السير و لو كان قبل الإحرام، و ذهب بعض أهل العصر الى عدم الكفاية مستدلا بأن الاستطاعة شرط لوجوب الحج حدوثا و بقاء، و مقتضاه هو اعتبار بقائها إلى آخر الاعمال.

و ذهب بعض مشايخنا «١» في ما علقه في المقام الى التفصيل فقال لو كان عند الإحرام واجدا لها و أحرم مستطاعا و حج كذلك أجزاء عن حجة الإسلام و الا فلا (انتهى) و لعل وجهه انه إذا تلبس و أحرم ناويا حجة الإسلام فقد انعقد حجه حجة الإسلام و لا دليل على صرفه عن

---

(١) هو الميرزا النائيني (قده)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٥

ذلك بمجرد ذهاب الاستطاعة، و اما كون ظاهر دخل شيء في متعلق الأمر كونه شرطا له حدوثا و بقاء فليس عليه دليل متين، و من العجيب ما أورده بعض على ما في المتن (من الاجزاء عن حجة - الإسلام إذا زالت الاستطاعة في الأثناء) بان هذا مناف لما تقدم منه من ان الموضوع لتحقق الا - لاستقرار هو بقاء الاستطاعة إلى آخر الأعمال (أقول) و وجه الفرق ما عرفت من ان المحقق للاستطاعة هو الاستطاعة للذهاب و إتيان المناسك و العود الى الوطن، و هذا هو الذي يكون شرطا لوجوب - الحج من أول الأمر، و ذلك لا ينافي كون حجه حج الإسلام و لو تلف المال في الأثناء، لعدم الدليل على لزوم بقاء الاستطاعة لبقاء الوجوب، و دعوى ان شرط الوجوب شرط له حدوثا و بقاء مجازفة و مع الشك يحكم ببقاء الوجوب لاستصحاب بقائه، و الله العالم.

مسألة (٨٢) إذا استقر عليه العمرة فقط أو الحج فقط كما فيمن وظيفته حج الافراد أو القران ثم زالت استطاعته فكما مر يجب عليه أيضا بأى وجه تمكن و ان مات يقضى عنه

، قال فى الجواهر فى شرح قول المحقق (قده) إذا استقر الحج فى ذمته ثم لم يفعله حتى مات- ان المراد به (اى بالحج) ما يعم المنسكين و أحدهما فقد يستقر العمرة وحدها و قد يستقر الحج وحده و قد يستقران (انتهى) و ظاهره مع عدم نقل خلاف فى المسألة إرساله إرسال المسلمات.

(و لا يخفى) ان الحكم فى الحج وحده لا اشكال فيه لدلالة ما دل على وجوب الحج بعد زوال الاستطاعة و لو متسكعا و وجوب القضاء عنه لو لم يحج- على وجوبه كذلك و لو كان فى- الحج وحده، و اما العمرة وحدها فلم يدل ما ذكر هناك على استقرار العمرة عليه، فان الاهتمام بأمر الحج لا- يشملها، الا- ان يتمسك فى إثبات وجوب القضاء عنه فى العمرة بان تركها مع الاستطاعة لا- يوجب سقوط دين الله عليه و لو من باب استصحاب وجوبها عليه، و ليس لعمره الافراد و القران وقت معين حتى يقال ان لازم كون القضاء بأمر جديد هو احتياج وجوب القضاء الى دليل آخر، فإذا ثبت كونها دينا عليه ثبت وجوب القضاء عنه بعد الموت بعموم ما دل على وجوب القضاء عن الميت فى كل واجب سواء كان ماليا كالزكوة أو غير مالى و سيأتى فى محله البحث عن كون الحج و العمرة من الواجبات المالية و عدمه إنشاء الله تعالى.

### [مسألة (٨٣) تقضى حجة الإسلام من أصل التركة]

مسألة (٨٣) تقضى حجة الإسلام من أصل التركة إذا لم يوص بها سواء كانت حج التمتع أو القران أو الافراد و كذا إذا كان عليه عمرتها

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا استقر الحج فى ذمته ثم مات قضى عنه من أصل التركة إجماعا كما عن التذكرة و المنتهى، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه بيننا بل الإجماع بقسميه عليه خلافا لأبى حنيفة و الشعبي و النخعى (و يدل عليه) من النصوص خبر ابن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى رجل مات و اوصى ان يحج عنه، فقال ان كان ضرورة حج من وسط المال و ان كان غير ضرورة فمن الثلث، قال فى الوافى وسط المال هو أصل التركة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٦

(و موثق سماعه) عن الباقر عليه السلام عن الرجل يموت و لم يحج حجة الإسلام و لم يوص بها و هو موسر، فقال يحج عنه من صلب ماله لا يجوز غير ذلك (و صحيح الحلبي) عن الصادق عليه السلام:

تقضى عن الرجل حجة الإسلام من جميع ماله (و صحيح العجلي) قال رجل استودعنى مالا فهلك و ليس لولده شىء و لم يحج حجة الإسلام فأجاب عليه السلام: حج عنه، و ما فضل فأعطهم.

و لا يعارضها ما فى ذيل صحيح معاوية بن عمار عن الصادق (ع)، فى رجل توفى و اوصى ان يحج عنه، قال ان كان ضرورة فمن جميع ماله انه بمنزلة الدين الواجب و ان كان قد حج فمن ثلثه، و من مات و لم يحج حجة الإسلام و لم يترك الا قدر نفقة الحمولة و له ورثه فهم أحق بما- ترك فان شائوا أكلوا و ان شائوا حجوا عنه، فإنه مخالف مع صدره و مع بقية الاخبار و مع ذلك فهو موهون بإعراض الأصحاب عنه، فلا حاجة الى تكلف بعض من حمله على عدم حصول الاستطاعة إذ هى لا تحصل بمجرد تلك الحمولة و ان كان لا بأس به، كما لا بأس بحمله على قصور التركة عما يحج عنه لعدم كفايه مجرد نفقة الراحلة لمن يحج عنه، و لذا جعل عليه السلام الخيرة للورثة و انهم ان شاء و أحجوا عنه بتلك النفقة، و لا يرد عليه انه إذا لم يكن عنده

إلا نفقة الحمولة فكيف كان مستطيعا فإنه يقال يمكن انه كان مستطيعا و استقر عليه الحج و لم يحج حتى تلف ماله و لم يبق الا قدر نفقة الحمولة فلو كان يريد الحج لكان يمشى إليه متسكعا، و لعل هذا الوجه أقرب و جوه التأويل فى الخبر، بل ليس هذا تأويلا فإنه مورد فرض المسألة فى كلام الامام عليه السلام.

ثم ان مقتضى إطلاق الاخبار هو عدم الفرق بين من كان فرضه حج التمتع أو القران و الافراد فيجب على الوارث استنابه من يحج عنه و لا وجه لدعوى انصرافها الى خصوص حج التمتع.

(الأمر الثانى) ما افاده فى المتن من قوله:

و كذا إذا كان عليه عمرتها، و لا يخفى عدم دلالة أخبار الباب على ذلك، اللهم الا ان يدعى دلالتها عليه بالدلالة التضمنية، فان العمرة جزء من الحج، فإذا دل الدليل على وجوب قضاء مجموع الحج و العمرة دل على وجوب قضاء أحدهما إذا كان الفات أحدهما أو يتمسك بالإجماع على وجوب قضاء اجزاء الحج إذا فات منه خصوص الجزء كالطواف و السعى.

(الأمر الثالث) ما افاده بقوله:

و ان اوصى بها من غير تعيين كونها من الثلث أو الأصل فكذلك أيضا

اي انه يخرج حج - الإسلام من أصل المال لا من الثلث.

(و اعلم) انه تصور هنا صور (الاولى) ما إذا اوصى بالحج و لم يوص بشىء آخر و كان - الثلث و افيا بنفقة الحج، و لا اشكال ههنا فى خروج الحج من المال و لا ثمره فى كونه من الأصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٧

أو الثلث.

(الثانية) ما إذا اوصى بالثلث و عين له مصارف و شك فى إرادته لإخراج الحج من خصوص الثلث مع وفاء ثلث ماله لتلك المصارف و مع الحج و هذه الصورة كالصورة الاولى لا ثمره فى - المسألة.

(الثالثة) الصورة مع عدم وفاء الثلث للمجموع و وفاءه لما عدا الحج و فى هذه الصورة تظهر الثمرة فإنه ان اخرج الحج من الأصل فهو كالدين يخرج أولا ثم يؤخذ الثلث و يصرف فى المصارف التى عينها، و ان كان إخراج الحج من الثلث فيزاحم المصارف الأخرى، و حكم هذه الصورة هو الخروج من الأصل لكون الحج واجبا ماليا، و كل واجب مالى يخرج من أصل التركة و لصحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام فى رجل مات و اوصى ان يحج عنه، فقال عليه السلام ان كان ضرورة حج من وسط المال و ان كان غير ضرورة فمن - الثلث.

(و خبر الحارث بياح الأنماط) المروى فى الفقيه و التهذيب عنه عليه السلام عن رجل اوصى بحجه فقال ان كان ضرورة فمن صلب من ماله انما هى دين عليه و ان كان قد حج فمن - الثلث (و خبر آخر لابن عمار) مروى فى التهذيب عنه عليه السلام عن رجل مات فأوصى أن يحج عنه، قال عليه السلام ان كان ضرورة فمن جميع المال و ان كان تطوعا فمن ثلثه.

(و خبر سماعة) المروى فى التهذيب، و فيه سألته عن رجل اوصى عند موته ان يحج عنه فقال ان كان قد حج فليؤخذ من ثلثه و ان لم يكن حج فمن صلب ماله لا يجوز غيره، الى غير ذلك من الاخبار.

(الأمر الرابع) ما افاده بقوله:

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ١٢، ص: ٦٧

و اما ان اوصى بإخراجها من الثلث وجب إخراجها منه

بمعنى ان الموصى قد أسقط حقه فى الثلث بوصيته ان يخرج الحج من الثلث، و تظهر ثمره ذلك فيما إذا اوصى بأمر آخرى مستحبة و لم يمكن إخراج تلك الأمور مع الحج من الثلث بمعنى عدم وفائه بالجميع وجب إخراج نفقة الحج كامله من الثلث.

و تقدم على الوصايا المستحبة و ان كانت الوصية بالحج متأخرة عن الوصية

بالأمور المستحبة و ذلك لان الحج واجب مالى يجب إخراجها من صلب المال و لكن الموصى لما سمي الثلث فى - الوصية

أسقط حقه من الثلث إذا لم يف بجميع ما أوصاه فلا حق له بالوصية بأمر آخرى غير الحج إذا زاحمته، و ان شئت قلت دوران

الأمر يكون بين الواجب المطلق و الواجب المشروط، حيث ان وجوب إخراج الحج مطلق بالنسبة إلى زيادته عن الثلث و ما عداه

يكون مشروطا به، و عند التزاحم بين الواجب المطلق و المشروط يقدم المطلق لكون المطلق رافعا لموضوع المشروط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٨

دون العكس (لا- يقال) يمكن إخراج الحج فى المقام من الأصل و يجعل ثلث الباقي من التركة لما عدا الحج (لانه يقال) بعد

صدور الوصية من الموصى بإخراج ما اوصى به من الحج و غيره من الثلث و صحة تلك الوصية يكون مرجع ذلك الى صرف

ما يبقى من ثلث التركة بعد إخراج نفقة الحج الى ما عدا الحج، و لازم ذلك هو تقديم الحج و صرف ما عدا نفقته فيما عدا

الحج لو بقى منه شىء، و مع استيعاب نفقة الحج كما لا تكون وصيه بما عدا الحج، و هذا هو المراد من كون وجوب الحج

مطلقا غير مشروط بكونه من الثلث.

(هذا هو مقتضى القواعد العامة) و يدل عليه أيضا من الاخبار خبر ابن عمار المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه

السلام فى امرأة أوصت بمال فى عتق و صدقه و حج فلم يبلغ، قال ابدأ بالحج فإنه مفروض فإن بقى شىء فاجعله فى الصدقة

طائفة و فى العتق طائفة.

(و خبره الآخر) المروى فى التهذيب عنه عليه السلام فى امرأة هلكت فأوصت بثلثها تتصدق به عنها و تعتق عنها فلم تسع المال

ذلك الى ان قال عليه السلام ابدأ بالحج فان الحج فريضة فما بقى فضعه فى النوافل و غير ذلك من الاخبار.

و لا فرق فى تقديم الحج فى صورة عدم وفاء الثلث بالجميع بين كونه متقدما فى الوصية أو متأخرا، هذا كله إذا كان الثلث وافيا

بالحج، و مع عدم وفائه به يؤخذ الباقي من الأصل إذ ليس للموصى أن يسقط إخراج الواجب من ماله، و هذا ظاهر.

(الأمر الخامس) ما افاده (قده) بقوله:

و الأقوى ان حج النذر أيضا كذلك بمعنى انه يخرج من الأصل كما سيأتى الإشارة إليه

من المسألة الثامنة من الفصل المعقود للحج الواجب بالنذر و العهد و اليمين، و قد أشبع الماتن (قده) الكلام هناك فى ذلك

مفصلا و اختار وجوب إخراج الحج المنذور من أصل المال و سذكر التفصيل هناك ان شاء الله تعالى.

(الأمر السادس) ما افاده (قده) بقوله:

و لو كان عليه دين أو خمس أو زكوه و قصر التركة فإن كان المتعلق به الخمس أو الزكاة موجودا قدم لتعلقهما بالعين فلا يجوز

صرفه فى غيرهما و ان كانا فى الذمة فالأقوى ان التركة توزع على الجميع بالنسبة كما فى غرماء المفلس و قد يقال بتقديم الحج

على غيره و ان كان دين الناس لخبر معاوية بن عمار الدال على تقديمه على الزكاة، و نحوه خبر آخر، لكنهما موهونان بإعراض

الأصحاب مع انهما فى خصوص الزكاة، و ربما يحتمل تقديم دين الناس لا هميته و الأقوى ما ذكر من التخصيص «١»

ففى صورة وجود ما تعلق به الزكاة و الخمس لا إشكال فى تقديم



(١) لا يخفى ان ما فى غير واحد من النسخ من ضبط الكلمة بالخاء المعجمة سهو و الصحيح بالمهملة اشتقاقا من الحصه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٩

أدائهما لتعلقهما بالعين فى زمان حيوته، و لا فرق فى ذلك بين أنحاء تعلقهما حسبما فصل فى كتاب الزكاة و الخمس، و يكون حالهما بعد فرض تعلقهما بالعين كحال العين المرهونه المتعلق بها حق الدائن، حيث يقدم الدين الذى يكون بإزائه عين مرهونه على الدين الساذج إذا قصرت التركة عن أدائهما، و هذا ظاهر.

و اما فى صورة عدم وجود ما تعلق به الخمس و الزكاة فيكونان كسائر الديون فى تعلقهما بالذمة.

فى المسألة وجوه (الأول) توزيع التركة على الجميع (الثانى) تقديم الحج على غيره و لو كان دين الناس.

(الثالث) تقديم دين الناس على غيره، و مختار الماتن هو الوجه الأول، و الوجه الثانى هو مختار سيد مشايخنا (قده) فى ما علقه فى المقام، و لم يعلم قائل بالوجه الثالث، و انما ذكره فى المتن احتمالا.

(و يستدل للوجه الأول) بأن حقوق ذوى الحقوق قد تعلقت بالتركة من غير فرق بين الزكاة و الخمس أو ديون الناس أو الحج، فان جميع الديون الثابتة فى الذمة تتعلق بالموت بربقه التركة و لا دليل على ترجيح بعضها على بعض، فلا سبيل إلى إسقاط بعضها فمقتضى قاعدة العدل و الانصاف هو التوزيع، كما فى غرماء المفلس.

(و يستدل للوجه الثانى) أعنى ترجيح الحج على غيره بصحيح معاوية بن عمار أو حسنه المروى فى الكافى، قال قلت له رجل يموت و عليه خمسمائة درهم من الزكاة و عليه حجة الإسلام و ترك ثلاثمائة درهم فأوصى بحجة الإسلام و ان يقضى عنه دين الزكاة، قال عليه السلام يحج عنه من أقرب ما يكون و يرد (أو يخرج) البقية فى الزكاة.

(و خبره الأخر) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام فى رجل مات و له ثلاثمائة درهم و عليه من الزكاة سبعمائة درهم فأوصى أن يحج عنه، قال عليه السلام يحج عنه من أقرب المواضع و يجعل ما بقى فى الزكاة.

(أقول) الظاهر من الخبرين كون الوصية بالحج من بلد الموصى فمع عدم وفاء المال بجميع ما اوصى به حكم الامام عليه السلام بان يحج عنه من أقرب المواضع و يصرف الباقي فى الزكاة و هذا بعينه هو التوزيع و الأخذ من كل ما اوصى به ببعضه و ليس هذا تقديما للحج، فليس -الخبران منافيين للوجه الأول حتى يتكلف باعراض المشهور عنهما و نحوه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٠

و اما الاحتمال الأخير و هو تقديم دين الناس لأهميته فلا وجه له فان الحج دين الله و هو أحق بأن يقضى، و الخمس و الزكاة حق أربابهما و لا وجه لتأخيرهما عن ديون الناس (فتحصل) ان التوزيع هو المرضى و الاولى بالقبول.

(الأمر السابع) ما أفاده فى المتن بقوله:

و حينئذ فإن وقت حصه الحج به فهو، و الا- فان لم تف الا- ببعض الافعال كالطواف فقط أو هو مع السعى فالظاهر سقوطه و صرف حصته فى الدين أو الخمس أو الزكاة و مع وجود الجميع توزع عليها

و استشكل فى المستمسك فى فرض وفاء التركة بالحج و قال هذا خلاف فرض المسألة من قصور التركة إذ البناء على التخصيص انما كان لقصور الحصه عن الوفاء (أقول) يمكن فرض ذلك إذا اوصى بالحج البلدى و لم يف المال به و بغيره من موارد الوصية، فإنه يجب حينئذ ان يستتاب من الميقات، كما سيأتى فى المسألة (٩٥) من هذا الفصل إنشاء الله تعالى.

(و كيف كان) فمع وفاء الحصه للحج بجميع مناسكه و لو من الميقات الاضطرارى يجب صرفها فيه، و ان لم تف الا ببعض المناسك فلا- إشكال فى سقوطه لو كان غير الطواف لعدم مشروعيته فإنه لم يرد دليل على مشروعية شىء من تلك الافعال

بانفرادها، و لو كان هو الطواف ففى سقوطه و عدمه وجهان من كون الواجب على الموصى هو الحج و هو مورد وصيته و الطواف بانفراده مستحب و ليس بمورد الوصية، و من ان الميسور لا يسقط بالمعسور فإذا لم يمكن الاستنابة فى الحج كله و جب الاستنابة للممكن من اعماله (و لكن الأقوى) الأول فإن الطواف بمفرده لا يبرء ذمة الموصى فصرف المال فى الاستنابة لأجله موجب لتضييع الحقوق الأخر من غير جهة مضافا الى ان الطواف بمفرده لا يعد ميسورا للحج بجميع أفعاله، فهو نظير ما لو اوصى بالاستنابة للصلاة مع قصور المال عنها فيقال بصرف المال للاستنابة للركوع أو السجود فقط، و هذا ظاهر، و حينئذ فيجب صرف المال فى غير الحج من موارد الوصية.

هذا كله فيما إذا لم يمكن صرف حصة الحج إلا فى بعض أفعاله، و اما لو أمكن صرفها فى - العمرة فقط أو الحج فقط فان كان الواجب على الموصى هو حج القران أو الافراد، و أمكن الاستنابة للحج فقط فلا إشكال فى وجوبه فيسقط الاستنابة للعمرة، و ذلك لان العمرة فى القران و الافراد عمل مستقل فإذا لم يمكن إبراء ذمته منها اقتصر على إبراء ذمته من الحج، و لو عكس الأمر فلم يف حصة الحج إلا بالاستنابة للعمرة فقط فالظاهر وجوب الاستنابة لها لكونها واجبة على الموصى و يعد الاستنابة لها ميسورا لا يسقط بالمعسور و موجب لإبراء ذمة الميت منها (و ان دار الأمر) بين الاستنابة لحج الافراد أو القران و بين الاستنابة لعمرتها فالظاهر تقديم الحج لكونه أهم من - العمرة لاشتماله على الوقوفين و مناسك منى و لا مجال للتشكيك فى تقدمه على العمرة.

(و اما فى حج التمتع) الذى دخلت العمرة فى حجه و صار أشياء واحدا إذا وفت الحصه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧١

فى صرفها لأحد النسكين ففى كونه كالقران و الافراد فى وجوب صرفها فى أحدهما أو سقوطه رأسا وجهان أقواهما الأخير لدخول العمرة فى الحج و صيرورتها عملا- واحدا، فيكون الوفاء بأحدهما كالوفاء ببعض أفعال الحج، و لا مجرى لقاعدة الميسور بعد فرض عدم صدق الميسور من حج التمتع على أحدهما فقط (و ما قيل) من ان مدرك القاعدة ضعيف سندا فيحتاج الى الجابر و هو عمل الأصحاب و لا جابر لها فى المقام لعدم اجراء القاعدة ههنا (ساقط) حيث ان الاستناد إليه فى مورد كاف فى كونه جابرا من حيث السند، لكن العمل بالقاعدة محتاج الى عمل الأصحاب فى كل مورد لأجل تشخيص موضوعها و هو كون الميسور ميسورا للمعسور، و لما لم يحصل فى المقام حكم من الأصحاب بذلك فالاستدلال بالقاعدة ساقط لعدم تحقق تشخيص موضوعها، و الله- الهادى.

#### [مسألة (٨٤) (لا يجوز للورثة التصرف فى التركة قبل استيجار الحج)]

مسألة (٨٤) (لا يجوز للورثة التصرف فى التركة قبل استيجار الحج إذا كان مصرفه مستغرقا لها بل مطلقا على الأحوط الا إذا كانت واسعة جدا فلهم التصرف فى بعضها حينئذ مع البناء على إخراج الحج من بعضها الآخر كما فى الدين فحاله حال الدين) الكلام يقع ههنا فى أمور (الأول) لا إشكال فى انتقال المال إلى الورثة بموت المورث إذا لم يكن هناك دين و لا وصيه، و اما معهما أو أحدهما فلا إشكال أيضا فى انتقال ما زاد عن الوصية و الدين إليهم، إنما الكلام فيما يساوى الدين أو الوصية فهل ينتقل إليهم متعلقا؟؟؟ لحق الديان و الموصى له أو لا ينتقل إليهم رأسا و عليه فإذا كان الدين مستغرقا لجميع التركة فاللازم عدم انتقال شىء من المال إلى- الورثة، فالمحكى عن كثير من كتب العلامة و جامع المقاصد هو الانتقال، و المنسوب إلى الحلبي و المحقق و بعض كتب العلامة هو العدم و عن المسالك نسبته إلى الأكثر (و يستدل للانتقال) بعمومات أدلة الإرث و ان ما تركه الميت فهو لوارثه، و لأن الأمر يدور بناء على عدم الانتقال بين ان يبقى ما يساوى الدين على ملك الميت أو ينتقل الى الديان أو

يبقى بلا مالك، و الكل باطل لاستحالة ملك الميت و عدم ما يوجب الانتقال الى الديان و بطلان صيرورته بلا مالك، للزوم ان يكون لكل احد ان يملكه كما هو شأن الأموال التي ليس لها مالك كالمباحات الأصلية، و- لقيام السيرة القطعية على تصرف الوارث في جميع المال من غير استيذان من الديان.

(و يستدل لعدم الانتقال) بالكتاب و السنه و الإجماع و تضعيف ما استدل به للانتقال (فمن الكتاب) قوله تعالى مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ\* و نحوه في الايات التي بعدها، فان الظاهر ان تملك الوارث لما فرض لهم انما هو في غير مورد الوصية و الدين، و به يخصص العمومات الواردة في ان ما ترك الميت فلوارثه، مع إمكان منع العموم رأسا و ان مساق تلك العمومات انما هو في مقام تشريع الإرث.

(و من السنه) خبر محمد بن قيس المروى في الكافي و الفقيه و التهذيب عن الباقر عليه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٢

السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام ان الدين قبل الوصية ثم الوصية على اثر الدين ثم الميراث بعد الوصية (و خبر السكوني) المروى في الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام أول شيء يبدء به من المال الكفن ثم الدين ثم الوصية ثم الميراث (و خبر البزنطي) المروى في الكتب الثلاثة عن رجب يموت و يترك عيالا- و عليه دين أ ينفق عليه من قال، ان استيقن ان الذي عليه يحيط بجميع المال فلا- ينفق عليهم و ان لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال (و خبر عباد) في رجل فرط في إخراج زكوته في حياته فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما فرط فيه مما يلزمه من الزكاة ثم اوصى به ان يخرج ذلك في دفع الى من يجب له، قال عليه السلام جائز يخرج ذلك من جميع المال انما هو بمنزلة دين لو كان عليه ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما اوصى به من الزكاة (و خبر الحلبي) و فيه: فان فضل من ذلك شيء فهو للورثة ان لم يكن عليه دين، و خبر سليمان بن خالد، و فيه قضى أمير المؤمنين عليه السلام في دية المقتول انه يرثها الورثة على كتاب الله و سهامهم إذا لم يكن على المقتول دين و هذه- الاخبار و ان لم تكن صريحه في عدم انتقال ما يساوي الدين من التركة إلى الوارث لتطرق احتمال حملها على نفى الملك المستقر الذي يتصرف فيه المالك كيف يشاء لا نفى الملك مطلقا، الا ان الانصاف ظهورها في نفية مطلقا و لا سيما خبر الحلبي و خبر سليمان المذكورين أخيرا، حيث انهما بمفهومهما ينفيان الإرث عن الوارث مع الدين.

(و اما الإجماع) فقد ادعاه الحلبي في السرائر على عدم الانتقال و لكن القطع بحصول الخلاف بين الأصحاب يوهن ما ادعاه.

و اما تضعيف ما استدلوا به للقول بالانتقال فبالمنع من العموم أو الإطلاق كما تقدم من دعوى ان أدلة الإرث انما هي في مقام أصل تشريع الموارث فلا عموم فيها و لا إطلاق بالنسبة الى ما يساوي الدين سيما فيما كان الدين مستغرقا للتركة، و مع فرض العموم فما تقدم من الايات و الاخبار المخصصة كاف في الحكم بعدم الانتقال.

و اما عدم صحة اعتبار الملك للميت فدعوى بلا برهان و في بعض الاخبار شاهد بصحة اعتباره حتى الملك المتجدد بعد الوفاة كما ورد فيمن قطع رأس الميت بعد موته ان عليه الدية و انها لا حق للورثة فيها بل الدية للميت تصرف في البر و يعود ثوابه اليه، مع ان هذا في- الوصية خاصة فيقال باعتبار الملكية للميت، و اما في الديون و الزكاة و الخمس فلا محذور في دعوى انتقال ما يساويها إلى أربابها و لا ينتقل إلى الورثة.

و اما احتمال كون مورد الوصية و ما يساوي الدين بلا مالك أصلا فلا محذور فيه أيضا فإن- المباحات الأصلية إنما يجوز لكل احد تملكها من جهة عدم تعلق حق احد بها، فليس كل ما لا مالك له مما يجوز لكل احد تملكه و لذا لا يجوز تملك ما تعلق به حق التحجير، و ههنا لا يجوز

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٣

تملك كل احد لمورد البحث اما فى الديون فلتعلق حق الديان و اما فى الوصايا فلتعلق حق- الموصى له و شبهه و لقوله تعالى  
فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ، الوارد فى مورد الوصية، فالقول بعدم الانتقال أقوى.

(المقام الثانى) انه بناء على عدم انتقال ما يساوى الدين الى الديان بموت المديون فلا إشكال فى تعلق حق الديان به سواء كان  
الدين مستغرقا لتركته أم لا، و سواء قلنا بانتقال ما- يساوى الدين إلى الورثة أو قلنا ببقائه بلا مالك، و فى محكى الجواهر دعوى  
الإجماع بقسميه عليه (و انما الكلام) فى كون تعلق الحق بذلك من قبيل تعلق حق الرهانة أو من قبيل تعلق حق- الجنائية، و  
الفرق بينهما ان الحق فى الرهن متعلق بالعين و الذمة معا، فذمه المديون مشغولة بالدين، و العين مخرج له بمعنى استحقاق الدائن  
لاستيفاء دينه منها، ثم ان تحقق الحق فى الرهن متوقف على قابلية العين للنقل حتى يمكن ان يستوفى الدائن دينه منها، بخلاف  
حق الجنائية فإن العبد الجانى و لو لم يكن قابلا للنقل فلو لى المقتول استرقاقه، و ان الحق فى- الرهن يتعلق بالعين بما هى ملك  
للراهن و يكون متقوما ببقائها فى ملكه، و حق الجنائية متعلق بالعبد مع قطع النظر عن كونها ملكا لملكه، و يترتب على ذلك  
عدم جواز التصرف الناقل فى- العين المرهونة، بخلاف حق الجنائية فإنه ليس مانعا عن التصرفات الناقلة، فإن لولى الدم ان يأخذ  
العبد الجانى أينما وجدته، هذا.

و المشهور ان تعلق حق الديان بتركه الميت يكون كتعلق حق الرهانة لا الجنائية، و يمكن الاستدلال له بوجهين.

(الأول) قياس حق الديان المتعلق بتركه الميت بحق الغرماء المتعلق بمال المفلس بعد الحكم بحجره فإنه كحق الرهانة قطعا فلا  
يجوز له التصرف فى ماله مطلقا أو التصرف المنافى لحق الغرماء فيقال ان حق الديان بمال الميت يكون من هذا القبيل، لعدم  
الفرق بينهما فى كونهما معا حق الدائن المتعلق بمال المديون، غاية الأمر ان حق الغرماء متعلق بمال المديون قبل وفاته و فى حق  
الديان متعلق بماله بعد وفاته و الحيوة و الممات لا- يوجبان الفرق فى نحو التعلق بالمال بعد كون المال فى المقامين مخرجا  
لاستيفاء الدائن دينه، و هذا ليس من قبيل القياس الذى لا نقول به.

(و ثانيهما) ان المطالب بالدين هو الميت الذى اشتغلت ذمته بالدين، فيجب ان يكون ماله بما هو له متعلقا لحق الديان، حيث قد  
عرفت ان الحق فى الرهن متعلق بالعين و الذمة معا و يكون تعلقه بالعين لأجل استيفاء صاحب الدين دينه، فلا بد اما من المنع  
عن نقله عن حكم مال الميت أو من القول بسقوطه بالنقل عن تركه الميت، و الثانى مناف مع ما دل على تعلق حق الديان برقبه  
مال الميت، فلا بد من القول بالمنع من النقل الا بعد استيفاء حق الديان،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٤

فإذا كان الدين مستغرقا للتركة يمنع عن التصرف الناقل مطلقا.

(و لكن لا يخفى) ان هذا الوجه يتوقف على القول بعدم انتقال ما يساوى الدين إلى الورثة حيث ان الوارث لا يكون مديونا و  
انما المديون هو الميت مع ان حق- الديان ثابت على التركة و لو مع الانتقال الى الوارث مع إمكان منع توقف تعلق حق الرهانة  
بالعين على كونها ملكا للراهن بناء على صحة عارية العين للراهن بان كان الدين فى ذمه شخص و العين المرهونة ملكا لشخص  
أخر و كان الرهن بإجازته، فإنه يصح الرهن على التحقيق و يستوفى الدائن دينه من العين و يرجع صاحب العين بعد ذلك الى  
المديون (و بالجملة) فهذا الوجه ليس بشيء.

(لكن الحق) هو عدم جواز تصرف الوارث فيما يساوى الدين إلا بإذن الديان سواء كان الدين مستغرقا لجميع التركة أو لا، و  
ذلك اما من جهة عدم انتقال مقدار الدين الى الوارث- كما هو الحق- أو لكونه محجورا عن التصرف فيه كما تبين ذلك فى  
الوجه الأول.

(المقام الثالث) لا إشكال فى صيرورة التركة بتمامها متعلقا لحق الديان فيما إذا كان- الدين مستغرقا لها، و اما مع عدم استيعابه

لها ففى كون الجميع متعلقا لحقهم أو ما يساوى الدين منها (وجهان) من ان تخصيص حصه منها مما يساوى الدين بكونها متعلق حق الديان مستلزم للترجيح بلا مرجح، فيتعلق بالجميع، و من ان القدر المتيقن مما يتعلق به الحق هو مقدار ما يساوى الدين، و لا وجه للالتزام بتعلقه بالجميع مع ان ما زاد عما يساوى الدين اما ينتقل الى الموصى له فيما كان وصيه من الميت لأحد، أو الى الوارث فيما زاد عن الوصيه أو ما لم يكن وصيه فى البين، و لا موجب لتعلق حق- الديان بما يملكونه بالوصيه أو الإرث مع كون نحو الحق مثل حق الرهانه بل هو هو، الا ان الرهن قد يتحقق العقد الواقع بين الراهن و المرتهن و قد يتحقق بجعل إلهى تشريعى مثل حق الديان المتعلق بتركة المديون عند موته (و منه يظهر) وجه ثالث لكون هذا الحق هو حق الرهانه لا- الجنايه غير الوجهين المتقدمين فى المقام الثانى، و هذا الوجه (اى كون متعلق حق الديان هو ما يساوى الدين) أظهر.

(المقام الرابع) لو قلنا فى المقام الثالث بتعلق الحق بجميع التركة يكون المجموع من حيث المجموع هو المتعلق له لأكل جزء جزء منها، المعبر عنه بالجميع، و لازم ذلك عدم ورود النقص على الدائن بتلف شىء من التركة و بقاء حقه عليها مع بقاء مقدار الدين من التركة فيكون نحو تعلق الحق بها نحو تعلق الملك بالصاع من الصبره على نحو الكلى فى المعين، حيث ان تلف ما فى الصبره لا يحسب على المشتري مع بقاء صاع منها.

(المقام الخامس) بناء على المختار من عدم انتقال شىء من التركة إلى الوارث فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٥

الدين المستوعب لا يجوز له التصرف فى شىء منها لكونه تصرفا فى غير ماله بلا اذن من مالكة و بناء على انتقالها اليه لا يجوز التصرف المنافى لحق الديان، لما عرفت من كون حقهم المتعلق بها كحق الرهانه بل هو هو، الا انه مجعول بجعل الهى صونا لما للديان فى ذمه الميت، و لا يجوز للراهن ان يتصرف فى العين المرهونه بما ينافى حق المرتهن من إتلاف و نحوه أو تصرف ناقل للعين (و يدل على ذلك) من النصوص صحيح البنزطى المتقدم عن رجل يموت و يترك عيالا و عليه دين، أ ينفق عليه من ماله، قال ان استيقن ان الذى عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم، و ان لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال (و خبر عبد الرحمن البجلي) عن ابي الحسن عليه السلام، و فيه بعد السؤال عن الإنفاق على الورثه قال ان كان يستيقن ان الذى ترك ليحيط بجميع دينه فلا ينفق عليهم، و ان لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط- المال.

و هذان الخبران ظاهران ظهورا قويا بل صريحان فى جواز تصرف الوارث فيما زاد عما- يساوى الدين بالتصرف المتلف، فيدلان على كون الزائد عن مقدار الدين منتقلا الى الوارث من غير تعلق حق الديان به كما انهما يدلان على ان نحو تعلق حق الديان بما يساوى الدين من قبيل الكلى فى المعين لا على نحو الشركه و الإشاعه، فما عن العلامة فى ميراث القواعد، و- الإيضاح فى الحجر و باب الدين من عدم جواز تصرف الوارث فيما زاد عما يساوى الدين لا يمكن المساعدة عليه- و ان استدل لعدم الجواز بأن الحق متعلق بالجميع لعدم أولويه بعض المال عن بعض فى اختصاص التعلق به، و بان الأداء لا يقطع بكونه بذلك البعض لجواز التلف، و بان تعليق الإرث بمطلق الدين- اعنى مثل قوله تعالى مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصِي بِهَا أَوْ ذَيْنِ\* - دال على تأخر حق الوارث عن الدين- فان كل ذلك كالاتجاه فى مقابل النص بعد ورود الخبرين المتقدمين على الجواز فى غير الدين المحيط. بجميع التركة، و لذلك أفتى فى محكى جامع- المقاصد بالجواز.

(المقام السادس) استثنى المصنف (قده) بعد توقفه فى الجواز ما إذا كانت التركة واسعة جدا فحكم بجواز تصرف الورثه فى بعض التركة مع بنائهم على إخراج الحجج من بعضها الآخر كما فى الدين و لعل نظره (قده) الى حصول الاطمئنان بعدم تضييع حق الميت فى أداء ما عليه من الحجج، فإنه مع سعة المال يكون صون حق الميت أقرب، و لكنك قد عرفت ان تعلق حق الدين بالمال إذا لم يكن مستوعبا ليس بحيث يمنع التصرف، فالتفصيل بين سعة المال و غيرها لا- مساغ له، و الله المستعان

## [مسألة (٨٥) إذا أقر بعض الورثة بوجوب الحج على المورث و أنكره الآخرون لم يجب عليه]

مسألة (٨٥) إذا أقر بعض الورثة بوجوب الحج على المورث و أنكره الآخرون لم يجب عليه الا دفع ما يخص حصته بعد التوزيع و ان لم يف ذلك بالحج لا يجب عليه تميمه من حصته كما إذا أقر بدين و أنكره غيره من الورثة فإنه لا يجب عليه دفع الأزيد فمسألة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٦

الإقرار بالحج أو الدين مع إنكار الآخريين نظير مسألة الإقرار بالنسب حيث انه إذا أقر حد الأخوين بأخ آخر و أنكره الآخر لا يجب عليه الا دفع الزائد عن حصته فيكفى دفع ثلث ما فى يده و لا ينزل إقراره على الإشاعة على خلاف القاعدة للنص لا بد فى المقام من البحث عن حكم الإقرار بوارث آخر ثم إثبات ماله من الحكم إذا أقر بعض الورثة بدين على الميت ثم -التعدى إلى الإقرار بالحج فهنا مباحث (المبحث الأول) فى الإقرار بالنسب كما إذا أقر أحد -الأخوين بأخ ثالث و أنكره الآخر فللمقر لو لا الإقرار نصف التركة و انه باعترافه يعترف بان ليس له من التركة إلا ثلثها، فإذا فرض ان جميع التركة سته فللمقر لو لا الإقرار ثلاثة فهو بإقراره يعترف ان ليس له الا اثنان و ان الواحد من نصيبه لو لا الإقرار يكون للمقر له، و لا يثبت بمجرد إقراره النقص من نصيب الآخر الا ان تقوم البينة بالنسب، و هذا موضع اتفاق بين الأصحاب فعن السرائر انه مذهبا و عن الإيضاح و جامع المقاصد نسبتبه إلى الأصحاب، و عن التذكرة انه مذهب علمائنا اجمع و عن الخلاف الإجماع عليه (و يدل عليه غير واحد من النصوص) ففي خبر أبى البخترى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام: إذا أقر بعض -الورثة بأخ أو أخت إنما يلزمه فى حصته (و فى خبر آخر) مروى فى الفقيه قال قال على عليه السلام من أقر لأخيه فهو شريك فى المال و لا يثبت نسبه فإن أقر اثنان فكذلك الا ان يكونا عدلين فيثبت نسبه و يضرب فى الميراث معهم (و مرسل الفقيه): ان شهد اثنان من الورثة و كانا عدلين أجز ذلك على الورثة و ان لم يكونا عدلين ألزما ذلك فى حصتهما (و المروى عن دعائم الإسلام).

عن أمير المؤمنين عليه السلام قال إذا أقر بعض الورثة بوارث لا يعرف جاز عليه فى نصيبه و لم يلحق نسبه و لم يورث بشهادته و يجعل كأنه وارث ثم ينظر ما نقص الذى أقره بسببه فيدفع مما صار اليه من الميراث مثل ذلك اليه.

(المبحث الثانى) إذا أقر بعض الورثة بدين على الميت و أنكره الآخر يكون حكمه حكم -إقرار البعض بوارث آخر و إنكار الآخريين له، و قد تطابق النص و الفتوى على دفع الفاضل مما -فى يد المقر الى المقر له ان لم يكن الدين المقر به مستوعبا للتركة. و يدل عليه من النصوص خبر إسحاق بن عمار المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام فى رجل مات فأقر بعض ورثته لرجل بدين، قال عليه السلام يلزم ذلك فى حصته (و قد حمله الشيخ) على انه يلزم بقدر ما يصيب حصته (و خبر البخترى المتقدم) و فيه: قضى على عليه السلام فى رجل مات و ترك ورثة فأقر -أحد الورثة بدين على أبيه، انه يلزمه ذلك فى حصته بقدر ما ورث ذلك فى ماله. فلا ينبغى -الإشكال فى أصل الحكم فى كلا المبحثين -اعنى الإقرار بالنسب و الإقرار بالدين (انما الكلام) فى ان ذلك هل هو مقتضى القاعدة أو انه على خلاف القاعدة، ظاهر المتن هو الثانى فى الإقرار بالنسب و قد يقال بالأول و هو مختار صاحب الجواهر (قده) فى كتاب الإقرار حيث قال ما نصه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٧

لو فرض اخوان و أخت و اعترف بها أحدهما التزم لها من حصته بالخمس لان نصيبها لو اعترف بها الآخر الخمس فلما أنكر التزم لها المقر من حصته و هو معنى إلزامه بما فضل من نصيبه ضرورة كون خمس نصيبه هو الزائد فى يده على نصيبه بمقتضى اعترافه و هو تكمله نصيبه مع أخيه المنكر -الذى اقتسم المال معه نصيفين (انتهى ما أفاده فى كتاب الإقرار) لكنه (قده) تردد فيه

فى كتاب الحج فى المقام فقال: وقد تجشمتنا وجها للفرق بينهما فى غير المقام الا ان الانصاف كون- الفارق النص و الفتوى (انتهى) و تبعه فى ذلك المصنف (قده) فى المتن فقال: و لا ينزل إقراره على الإشاعة على خلاف القاعدة- للنص. و توضيح المقام يتوقف على بيان أمرين (الأمر الأول) انه لو أقر أحد الشريكين بثالث يشترك معهم فى المال فمقتضى إقراره بذلك أولا هو الإقرار بنقصان سهمه عن النصف الى الثلث و ثانيا الإقرار بكون سهم المقر له مشاعا فى جميع المال بحيث لا يجوز للمقر التصرف فى المال الا برضاه أو تأدية حقه اليه بتمامه، فهو بمقتضى إقراره الأول ليس عليه الا أداء ثلث حصته الى المقر له، و لكن بمقتضى إقراره بالإشاعة مأخوذ بعدم جواز تصرفه فى المال الا بعد ان يصل الى المقر له جميع ما أقر له به. و نظير هذه المسألة ما لو بلغ نصيب كل من الشريكين فى مال زكوى نصاب الزكاة و ادى أحد الشريكين زكوه حصته و استنكف الآخر، فإنه على القول بكون تعلق الزكاة فى المال على نحو الإشاعة فاللازم هو شركة مستحقي الزكاة فى جميع المال، فالشريك الذى أدى زكوه حصته لا يتخلص من حق أرباب الزكاة إلا بأداء الشريك الآخر زكوه حصته أيضا.

(الأمر الثانى) انه قد تقدم ان نحو تعلق حق الديان بتركة الميت ليس على نحو الإشاعة بل يشبه نحو تعلق حق الرهانة بالمال المرهون. فديان الميت لا يملكون شيئا من التركة بموت المديون و انما يتعلق حقهم بها و تقدم ان هذا الحق مانع من تصرف الورثة فى المال على تفصيل تقدم فى المسألة (٨٤) و تقدم هناك أيضا ان تعلق هذا الحق ليس بكل جزء جزء من التركة فى غير الدين المستوعب بل من قبيل الصاع من الصبرة على نحو الكلى فى المعين. و بترتب عليه انه لو تلف المال و لم يبق الا مقدار الدين لا ينقص من حق الديان شيء و لا يكون تلف المال عليهم، و بهذا يعرف الفرق بين إقرار بعض الورثة بدين للميت و بين إقرار أحد الأَخوين بأخ ثالث، حيث ان مقتضى الإقرار بالوارث الثالث إقرار بملكه لحصه من التركة على نحو الإشاعة بخلاف الإقرار بالدين، فإنه لا يقتضى إلا تعلق حق الدائن بحصه من المال على نحو الكلى فى المعين فمقتضى القاعدة يختلف فيهما. و لذا قال (قده) فى المتن: فمسألة الإقرار بالحج و الدين مع إنكار الآخرين نظير مسألة الإقرار بالنسب- ثم قال فى آخر كلامه:- و لا ينزل إقراره على الإشاعة على خلاف القاعدة فإن القاعدة تقتضى التنزيل على الإشاعة إلا أنا خرجنا عن مقتضى القاعدة لأجل النص، و لا يظهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٨

من كلامه (قده) ان القاعدة فى الإقرار بالدين أيضا تقتضى الإشاعة.

(المبحث الثالث) إذا تبين حكم الإقرار بالدين فيكون الإقرار بالحج حكمه كالإقرار بالدين، لان الحج واجب مالى تعلق بالتركة و لذا يخرج من أصل المال كسائر الديون. فإذا أقر بعض الورثة بوجود الحج على الميت و جب عليه ذلك فى حصته قال (قده) فى المتن: لم يجب عليه- اى على المقر- الا دفع ما يخص حصته بعد التوزيع و ان لم يف ذلك بالحج لا يجب عليه تميمه من حصته، و الظاهر ان مراده انه على القول بوجود الحج البلدى عن الميت إذا كان ما- يخص حصه المقر و افيا باستنابة الحج و لو من الميقات و جب عليه ذلك، فان لم يف بالحج رأسا لم يجب عليه تميمه، فلا يرد عليه انه إذا وزع الحج البلدى على جميع الورثة فكيف يفرض وفاء حصه المقر بالحج من بلد الميت، أو انه بناء على كفايه الحج من الميقات لا يمكن فرض وفاء حصه المقر بذلك، و الله العالم بحقائق الأمور

**[مسألة (٨٦) إذا كان على الميت الحج و لم تكن تركته وافية به]**

مسألة (٨٦) إذا كان على الميت الحج و لم تكن تركته وافية به و لم يكن دين فالظاهر كونها للورثة و لا يجب صرفها فى وجوه

البر عن الميت لكن الأحوط التصديق عنه للخبر عن الصادق عليه السلام عن رجل مات و اوصى بتركته ان أحج بها فنظرت في ذلك فلم يكفه للحج فسالت من عندنا من الفقهاء فقالوا تصدق بها فقال عليه السلام ما صنعت بها فقال تصدقت بها فقال عليه السلام ضمنت الا ان لا يكون يبلغ ما يحج به من مكة فإن كان لا يبلغ ما يحج به من مكة فليس عليك ضمان. نعم لو احتمل كفايتها للحج بعد ذلك أو وجود متبرع بدفع التتمه لمصرف الحج وجب إبقائها

في هذا المسألة أمور (الأول) إذا كان على- الميت الحج سواء كان حج الإسلام أو الحج المنذور أو الواجب بالاستيجار و لم تكن تركته وافية به حتى الحج من الميقات الاختياري أو الاضطراري فلا إشكال في عدم وجوب شيء على الورثة إذا لم يوص بالحج و لا يجب عليهم صرف المال في وجوه البر. و ذلك لان الحج و ان كان دينا عليه و الدين مقدم على الإرث الا ان أداء هذا الدين غير ممكن حسب الفرض بوجه من الوجوه، و تقدم في المسائل المتقدمة ان الحج عمل واحد فلا يتبعض، فلا يشترع لمن لا- يمكنه أداء جميع مناسك- الحج ان يكتفى ببعضها فسقوط الحج حينئذ ظاهر، و اما الصرف في وجوه البر فلا يجب لعدم دليل عليه، و ما ذكره في المتن من الخبر- كما سيأتي نقله بتمامه في الأمر الثاني- انما هو في صورة الوصية، فلا وجه للاحتياط المذكور في المتن.

(الأمر الثاني) إذا اوصى بالحج و لم تف التركة به فان كان ما اوصى به من الحج غير واجب عليه في حال حياته اما بان كان قد أدى حجة الإسلام فاوصى بحج مندوب أو لم يكن الحج عليه واجبا أصلا و انما أوصى بالحج ابتغاء الأجر و الثواب فمقتضى القاعدة انه يكون من ثلث ماله فإذا فرض عدم وفاء أصل التركة بالحج فعدم وفاء الثلث اولى، ففي مثل الفرض يكون- الثلثان للوارث، و الثلث الذي هو حق الميت يصرف في وجوه البر و الصدقة لكون نظر الموصى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٩

هو بلوغ الأجر و الثواب، و لما يأتي من الخبر الدال على ذلك.

و اما إذا كان الحج واجبا عليه فاوصى به طلبا لبرائه ذمته منه فإذا لم تف أصل التركة.

بالحج مطلقا و لو من مكة فمقتضى الأصل رجوع المال إلى الورثة، فإن الصدقة و غيرها من وجوه البر لا اثر لها في براءة ذمة الميت مما عليه من الحج، فصرف المال فيها و وجوب ذلك على- الورثة محتاج الى دليل خاص، و لا مسرح للقول بأن الصدقة أقرب الى نظر الموصى فإن نظره الى براءة ذمته من الحج لا الى مطلق البر.

و لكن الخبر ورد في هذا الفرض بصرف التركة في الصدقة و هو الذي ذكره في المتن مختصرا، و الخبر مروى في الكافي و الفقيه و التهذيب هكذا عن علي بن يزيد (أو المزيدي) (أو- المرثد) (أو فرقد) صاحب السابري، قال اوصى الى رجل بتركته و أمرني أن أحج بها عنه فنظرت في ذلك فإذا شيء يسير لا يكفي للحج فسألت أبا حنيفة و فقهاء أهل الكوفة فقالوا تصدق بها- عنه فلما حججت لقيت عبد الله بن الحسن في الطواف فسألته و قلت له ان رجلا- من مواليكم من أهل الكوفة مات و اوصى بتركته الى و أمرني أن أحج بها عنه فنظرت في ذلك فسالت من قبلنا من الفقهاء فقالوا (تصدق بها فتصدقت بها فما تقول) فقال هذا جعفر بن محمد في الحجر فآته و اسئلته، قال فدخلت الحجر فإذا أبو عبد الله عليه السلام تحت الميزاب مقبل بوجهه على- البيت يدعوا، ثم التفت الى فرآني فقال ما حاجتك، قلت جعلت فداك اني رجل من أهل- الكوفة من مواليكم، فقال دع ذا عنك، حاجتك، قلت رجل مات فاوصى بتركته ان أحج بها عنه فنظرت في ذلك فلم يكف للحج فسالت من قبلنا من الفقهاء فقالوا تصدق بها فقال ما صنعت، قلت تصدقت بها قال ضمنت الا ان لا يكون يبلغ ما يحج به من مكة (ان يكون لا تبلغ) فان- كان لا يبلغ ان تحج به من مكة فليس عليك ضمان و ان كان تبلغ ما تحج به من مكة فأنت ضامن و استضعف بعضهم هذا الخبر من جهة السند مع مخالفته للقاعدة حيث ان مقتضاها رد التركة- إلى الورثة- كما عرفت- و لكن التحقيق ان الحكم



بضعف الخبر سنداً مع اعتماد المشايخ الثلاثة عليه و نقلهم الحديث في مجامعهم في غير محله، مع كون متن الحديث دالاً على صحته، بل هو من الشواهد على جهل فقهاء عصر الامام عليه السلام و غزارة علمه صلوات الله عليه فمثل هذه الكرامة الجليلة له صلوات الله عليه لا- يصح إنكارها بمجرد ضعف السند على ما هو مصطلح أهل الحديث و الدراية و الرجال، فلا بد اما من الاعتماد عليه و رفع اليد عما هو مقتضى القاعدة أو حمله على ان الموصى لم يكن له وارث يرثه أو انه لم يعرف الوصى له وارثاً أو ان الموصى كان رجلاً مغموراً في الناس لا يتعرف إليهم إبقاء على نفسه من أجل التقية بعد ان كان من مواليهم صلوات الله عليهم لكون الزمان زمان التقية و الشدة، بل يعرف ذلك من متن الحديث، حيث ان راوى الحديث لما قال له صلوات الله عليه انه رجل من مواليهم قال عليه السلام: دع ذا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٠

عنك، فان ظاهره نهيه الراوى عن التعرف بذلك حتى بالنسبة إليه عليه السلام: فيقوى في- النظر ان لم يكن ذكر للورثة أصلاً و ان السائل إنما سئل الفقهاء بعد يأسه عن وارث للموصى، و عليه فلا مخالفة للحديث لمقتضى القاعدة أصلاً، و الله العالم (الأمر الثالث) مورد الرد الى الوارث مع عدم كفاية التركة للحج انما هو فيما إذا لم يحتمل احتمالاً قريباً عند العقلاء كفايه- التركة في المستقبل للحج، أو وجود متبرع يدفع التتمة لمصرف الحج من غير حزاة على الميت و لا- على الورثة، و مع احتمال أحد الأمرين فلا شك ان الاولى امتناع الورثة عن التصرف في المال تحصيلاً لبرائه ذمه مورثهم، بل الاولى لهم تميم المال للحج إذا كانوا أغنياء لا حاجة لهم الى هذا القليل من التركة سيما في صورة وصية الميت بالحج، و هل يجب عليهم في صورة احتمال أحد الأمرين الصبر الى المستقبل الى ان يحصل اليأس، ظاهر المتن ذلك، و هو الأقوى لأن- المورد من قبيل ما علم التكليف فيه و شك في حصول القدرة على الامتثال، و في مثله يجب عقلاً التفتيش و الفحص حتى يتبين القدرة أو يحصل اليأس عنها، و المرجح في مقدار الإنظار إلى العرف و العقلاء، و الله العاصم

### [مسألة (٨٧) إذا تبرع متبرع بالحج عن الميت]

مسألة (٨٧) إذا تبرع متبرع بالحج عن الميت رجعت اجره الاستيجار الى الورثة سواء عينها الميت أو لا- و الأ-حوط صرفها في وجوه البر أو التصديق عنه خصوصاً فيما إذا عينها الميت، للخبر المتقدم.

و ليعلم أولاً انه لا إشكال في براءة ذمة الميت بتبرع متبرع بالحج عنه إذا كانت ذمته مشغولة و ان تبرع عنه في الحج المندوب اعطى ثواب الحج قال في الجواهر: بلا خلاف أجده فيه من غير فرق بين ان يكون له تركه يستتاب بها للحج أولاً و لا بين ان يكون قد اوصى بالحج و عدمه و لا بين كون المتبرع من الورثة و عدمه و لا بين ان يستأذن المتبرع من الورثة أو كان بغير إذنه بل و لو مع نهيه كما في التبرع بأداء الدين فإنه يوجب براءة ذمة المديون و لو مع عدم اذنه بل و لو مع نهيه، كل ذلك لإطلاق ما دل على صحة التبرع بأداء الدين عموماً و عموم ما دل على صحة التبرع بكلمة يصح النيابة فيه، و لخصوص ما ورد في باب الحج من صحة التبرع فيه (ففي صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام عن رجل مات و لم يكن له مال و لم يحج حجة- الإسلام فأحج عنه بعض اخوانه هل يجزى ذلك عنه أو هي ناقصة قال عليه السلام: بل هي تامة (و خبر عامر بن عميرة) قال قلت للصادق عليه السلام: بلغني عنك انك قلت لو ان رجلاً مات و لم يحج حجة الإسلام فحج عنه بعض اهله اجزاء ذلك عنه فقال عليه السلام نعم اشهد بها على ابي أنه حدثني ان رسول الله صلى الله عليه و آله أتاه رجل فقال يا رسول الله ان ابي مات و لم يحج فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله حج عنه فان ذلك يجزى عنه و الاخبار في ذلك كثيرة.

و إذا علم ذلك فنقول يتصور التبرع بالحج عن الميت على صور (الصورة الأولى) ما إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨١

لم يوص الميت بالحج و قد علم الورثة باستقرار الحج عليه و لم يبادروا فى استيجار الحج عنه اما لعذر أو عصيانا ثم علموا بحج المتبرع عنه، و الحكم فيها هو رجوع اجرة الحج إلى الورثة بل ذلك هنا اولى من صورة عدم وفاء التركة للحج، فان عدم وفاء التركة به لا يوجب براءة ذمة الميت- و ان زال به وجوب الإخراج- بخلاف صورته التبرع فإنه موجب لسقوط الحج عن المورث و براءة ذمته عنه، و معه يسقط وجوب الاستيجار بسقوط موضوعه، و قد يقال بكون مراد المصنف (قده) هو هذه الصورة، لكن لا يلائم ذكر الاحتياط فى صرفها فى وجوه البر للخبر، فان الخبر كان فى مورد وصيه الميت بالحج.

(الصورة الثانية) ما إذا اوصى بالحج لكن لم يعين مالا مخصوصا لصرفه فى الحج و لا- مقدارا معيناً بل قال- مثلاً- حجوا بمالى ما على من الحج، و الحكم فى هذه الصورة أيضاً كالأولى فى رجوع اجرة الاستيجار الى الورثة عند تبرع المتبرع، لانه لا فرق بينها و بين الأولى إلا بالإيضاء بالحج الذى عليه، و من المعلوم وجوب العمل به فيما إذا كان الحج عليه واجبا و مع التبرع يسقط عن الميت ما كان عليه، و مجرد الإيضاء مع عدم تعيين مال مخصوص من أمواله لا- يزيد شيئاً على وجوب أداء ما عليه من الدين- اعنى الحج- فإنه إنما اوصى به لبراء ذمته فإذا تبرع المتبرع به سقط ما عليه، فلا- موضوع للوصية، فيرجع المال الى الوارث.

(الصورة الثالثة) ما إذا اوصى و عين مقدارا مخصوصا من ماله ليصرف فى الحج الواجب عليه، و الأقوى كونها كالصورتين الأولىين، فإن تعيين المقدار المعين من المال انما كان من أجل حصول الاطمئنان بكفاية ذلك المقدار للحج، و ليس دالا على كون نظر الموصى على نحو تعدد المطلوب حتى يقال بوجوب صرفه فى وجوه البر مع تبرع المتبرع، و مجرد عدم ثبوت كونه على نحو تعدد المطلوب كاف فى عدم وجوب شىء على الوارث بعد عموم أدلة الإرث و ارتفاع موضوع الوصية و هو أداء الواجب عنه.

(الصورة الرابعة) ما إذا اوصى بالحج المندوب سواء عين مقدارا من المال أو لا و لما كان الحج المندوب قابلاً للتعدد فمع تبرع المتبرع لا يسقط ما اوصى به الا ان يكون نية المتبرع هو التبرع عن الوارث ليرجع المال اليه و يصل الثواب و الأجر الى الموصى، و حينئذ فيسقط عن الوارث العمل بالوصية و يرجع اليه المال الموصى به، و اما ما أفاده فى المتن من الاحتياط فى صرفه فى الصدقة و وجوه البر لأجل ورود الخبر فقد تقدم ان المنساق من الخبر- اعنى خبر على بن مزيد المتقدم فى المسألة السابقة- هو كون مورده فقد الوارث فكان الامام عليه السلام و ان كان هو الوارث قد رضى بصرفه فى وجوه البر ليصل الى الميت- و قد كان من مواليه- الثواب و الأجر

### [مسألة (٨٨) هل الواجب الاستيجار عن الميت من الميقات أو البلد]

مسألة (٨٨) هل الواجب الاستيجار عن الميت من الميقات أو البلد المشهور وجوبه من- أقرب الميقات إن أمكن و الا- فمن الأقرب إليه فالأقرب و ذهب جماعه إلى وجوبه من البلد مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٢

سعة المال و الا فمن الميقات و ان أمكن من الأقرب الى البلد فالأقرب، و الأقوى هو القول الأول و ان كان الأحوط القول الثانى لكن لا يحسب الزائد عن اجرة الميقاتية على الصغار من الورثة.

و لو اوصى بالاستيجار من البلد وجب و يحسب الزائد عن اجره الميقاتية من الثلث، و لو اوصى و لم يعين شيئا كفت الميقاتية إلا إذا كان انصراف الى البلدين أو كانت قرينه على ارادتها- كما إذا عين مقدارا يناسب البلدية

فى هذه المسألة أمور (الأول) فى وجوب الاستيجار عن- الميت الذى يجب عليه الحج- من الميقات أو البلد احتمالات و أقوال (فمنها) كفايه الاستيجار من الميقات و عدم وجوبه من البلد أو قبل الميقات- و لو أمكن- و يجوز ذلك من أى ميقات تيسر- و لو كان أقرب المواقيت إلى مكة و كان اجره الاستيجار منه أقل مما عداه، و هذا منسوب إلى الأكثر بل الى المشهور بل عن الغنية الإجماع عليه (و منها) وجوب الاستيجار من البلد مع سعة المال و سقوط الحج مع عدمها حتى و لو أمكن من الميقات، و هذا مجرد احتمال لم يذهب احد من العلماء اليه و انما ذكرناه احتمالا- من جهة انه إذا كان الواجب هو الاستنابة من البلد فمقتضى القاعدة الأولية لما كان سقوط كل واجب عند عدم إمكان الامتثال فيسقط هذا الواجب أيضا الا ان يدل دليل على عدم السقوط رأسا و وجوب الإتيان بالقدر الممكن منه كقاعدة الميسور و نحوها (و منها) وجوب الاستيجار من البلد ان أمكن و الا فمن الأقرب إليه فالأقرب و الا- فمن الميقات، و هو المحكى عن الدروس حيث يقول: فيقتضى من أصل تركته من منزله، و لو ضاق- المال فمن حيث يمكن و لو من الميقات على الأقوى (انتهى) و ربما ينسب ذلك الى الحلّى أيضا لمساعدة دليله له- كما يأتى (و منها) وجوب الاستيجار من البلد ان أمكن و الا فمن الميقات- و لو كان المال يسع لما قبل الميقات- و هذا هو الظاهر من الحلّى و هو المحكى عن نهاية الشيخ و نسب الى الصدوق و القاضى و دروس الشهيد و المحقق الثانى لكن فى صحة النسبة إلى بعضهم تأمل.

و الكلام فى تنقيح هذه المسألة يقع ناره بالنظر الى ما تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عما استدلوا به، و اخرى بالنظر الى ما تقتضيه النصوص و غيرها مما استدل به (اما الأول) فالظاهر كفايه الاستيجار من الميقات فان منه تبتداء اعمال الحج، و السير من البلد أو من غيره الى- الميقات خارج عن اعمال الحج، و لو وجب لكان وجوبه مقدما و هو ينحصر بما إذا توقف الحج عليه كما فى الحج مباشرة لمن كان بعيدا، و مع عدمه لا يكون واجبا هذا ما تقتضيه القاعدة (و اما الثانى) فقد استدل للقول الأول- أعنى الاستيجار من الميقات بما عرفت من مقتضى القاعدة قال العلامة (قده) فى المختلف: ان المسافر لو اتفق قربه الى الميقات فحصلت له الشرائط وجب عليه ان يحج من ذلك الموضع، و كذا لو استطاع فى غير بلده لم يجب عليه قصد بلده و إنشاء الحج منه بلا خلاف فيه، فعلم ان قطع المسافة ليس واجبا فلا يجب الاستيجار منه (انتهى) و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٣

قال قبله المحقق فى المعبر: ان الواجب فى الذمة ليس الا الحج فلا يكون قطع المسافة معتبرا، و ان الميت لو اتفق- فى حياته- حضوره بعض المواقيت لا بقصد الحج اجزئه الحج من الميقات، فكذا لو قضى عنه.

(و استدل أيضا بالنصوص) كصحيح حرير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل اعطى رجلا حجه بحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة، قال عليه السلام: لا بأس، إذا قضى جميع المناسك فقد تم حجه، و لا ريب فى ان قول السائل «من البصرة» متعلق بقوله:

فحج عنه، و ليس فى محل الوصف لقوله رجلا- حتى يكون المعنى: اعطى رجلا من البصرة، بل السائل أراد ان يسأل عن ما إذا تخلف النائب عما استتيب له و انه اتى بالحج من البصرة مع انه اعطى المال ليحج من الكوفة، و تقرب الاستدلال بالحديث حينئذ واضح، فإنه بعد حكم الامام عليه السلام بكفاية هذا الحج و عدم وجوب الاستنابة ثانيا يعرف انه لو استتيب أولا من البصرة لكان كافيا لبرائه ذمه المنوب عنه عما اشتغلت به لو كانت مشغولة بالحج الواجب كما يدل على براءة ذمة النائب عما استتيب له من الحج فلا يجب عليه اعاده الحج مرة ثانية غاية الأمر يرجع المستتيب إليه بالنسبة إلى قسط أجرته فيأخذ الفرق ما

بين المشى إلى الحج من الكوفة و المشى إليه من البصرة، و هذا لم يكن مورد نظر السائل، و انما كان وجهه سؤاله كفايه الحج و تماميته و عدم لزوم الإعادة (و الحاصل) ان تعليق الامام عليه السلام تامية حج- النائب على إتيانه بجميع المناسك دال على ان المهم فى سقوط ذمة النائب و المنوب عنه هو الإتيان بأعمال الحج كلها و هو حاصل بالإتيان من الميقات.

فلا يرد عليه ان مورد الرواية هو استنابه الحى لنفسه فلا يشمل الاستنابة عن الميت فينحصر الخبر فى استنابه الحى للحج الواجب عليه إذا عجز عن المباشرة أو للحج المندوب، و ذلك بعد ما عرفت ان المتفاهم من الحديث ان قوله عليه السلام- إذا قضى جميع المناسك- بمنزلة التعليل للحكم بتامية الحج فى مورد السؤال فيعم غيره من استنابه الحى للميت أو استنابه الحى للحج بعد وفاته من ماله سواء كان حج الإسلام أو غيره من الواجب بالندى و شبهه أو الواجب بالإفساد.

(نعم) يرد على الاستدلال بالحديث لما نحن فيه انه انما يدل على اجزاء الحج من الميقات و لا دلالة فيه على جواز الاستنابة منه لاحتمال تعيين وجوبها من البلد و لو كان على تقدير الاستنابة من الميقات مجزيا و ميرثا لذمة الميت إذا اتى به النائب، (و الحاصل) ان الحديث لا ينفى ان الحكم التكليفي للورثة ان يستنيبوا من البلد، و انما يثبت الحكم الوضعى و هو الاجزاء إذا حج النائب من الميقات.

و يمكن الجواب عن هذا الإيراد أيضا بأن الخبر بعد ان دل على ان الحج تام إذا اتى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٤

بجميع المناسك فليس هناك ما يثبت الحج البلدى على الورثة، و الله العاصم.

و من الاخبار الدالة على كفايه الميقاتى خبر زكريا بن آدم عن ابى الحسن الرضا عليه- السلام عن رجل مات و اوصى بحجه، أ يجوز ان يحج عنه من غير البلد الذى مات فيه، فقال اما ما كان دون الميقات فلا بأس به، و الظاهر ان قوله عليه السلام- دون الميقات- انما أراد به فى مقابل ان يحج عنه من بعد الميقات، فالمعنى انه إذا حج عنه من احد المواقيت الاختيارية كفى فى العمل بالوصية، فلا يكفى ان يحج عنه من الميقات الاضطرارى، فلا يرد على الاستدلال بالحديث بان ظاهره هو الحج عنه قبل الوصول الى الميقات و ان الحديث انما يدل على عدم لزوم الحج البلدى لا على كفاية الميقاتى، هذا تمام الكلام فيما استدل به للمشهور من كفاية الاستنابة من الميقات.

(و استدل) للقول بالاستنابة من البلد مع سعة المال و الا فالأقرب و الأقرب- مضافا الى قاعدة الاشتغال- اى اشتغال ذمه الميت بان الميت كان الواجب عليه فى زمان حيوته الحج من بلده، فلما سقط عنه مباشرة ذلك بموته وجب فى ماله، و بغير واحد من الاخبار كصحيح البزنطى عن محمد بن عبد الله عن الرضا عليه السلام عن الرجل يموت فيوصى بالحج، من اين يحج عنه قال على قدر ماله، ان وسعه ماله فمن منزله، و ان لم يسعه ماله فمن الكوفة و ان لم يسعه من- الكوفة فمن المدينة و ذكر الكوفة لعله من جهة ان الرجل الذى اوصى بالحج كان من أهل بغداد مثلا و انه إذا لم يسع المال للحج عنه من بغداد فمن الكوفة حيث كانت الكوفة يمكن غالبا وجود شخص فيها يستتاب للحج، لكثرة من فيها من أهل الولاية لهم عليهم السلام و عدم إمكان ذلك قبل الكوفة، فإذا لم يسع المال للحج من الكوفة استتيب من- المدينة، و ذلك أيضا لعدم بلد فيما بين الكوفة و المدينة يكثر فيه الموالون لهم. فإن البصرة لم يكن فيها منهم الا القليل و النزر اليسير.

(و صحيح الحلبي) عن الصادق عليه السلام، و فيه: و ان اوصى ان يحج عنه حجة إلا- سلام و لم يبلغ ماله ذلك فليحج عنه من بعض المواقيت، و هذا الخبر من جهة ذكر حجة الإسلام فيه أصرح و أدل من الخبر المتقدم إذ لا يرد عليه ما ربما يورد على سابقه من كون مورد الخبر فى الوصية بالحج فلا يعم ما إذا لم يوص به الذى هو محل البحث، و ذلك لان هذا الخبر أيضا و ان كان فى مورد الوصية، الا انه قد تقدم فى المسائل السابقة ان الوصية لا اثر لها لمن عليه حجة- الإسلام إلا تأكيد الموصى لقضاء

ما عليه من الحج ولا بد من تقييد إطلاق الخبر بما إذا يتمكن الوصى من الاستنابة فيما قبل الميقات (و موثق ابن بكير) عن الصادق عليه السلام عن رجل اوصى بماله في الحج فكان لا يبلغ ما يحج به من بلاده، قال عليه السلام فيعطي في الموضع الذي يحج به عنه (و خبر سعيد) عنه عليه السلام عن رجل اوصى بعشرين درهما في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٥

حجه، قال عليه السلام يحج بها عنه رجل من موضع بلغه (و خبر عمر بن يزيد) عنه عليه السلام في رجل اوصى بحجه فلم تكفه من الكوفة، قال عليه السلام تجزى حجته من دون الوقت (و خبر ابي بصير) في رجل اوصى بعشرين دنيا را في حجه، قال يحج له رجل من حيث بلغه و المروى في آخر السرائر) عن الهادي عليه السلام في رجل مات في الطريق و اوصى بحجه الى ان قال- عليه السلام يحج عنه من حيث مات.

فهذه اخبار استدلت بها للقول باعتبار الاستنابة من البلد أو الأقرب منه فالأقرب الى أن ينتهي لى الميقات، و لعل المتتبع يطلع على أكثر من ذلك.

و لا يخفى ما في جميع ما ذكر من أدلة هذا القول، اما ما قيل من ان الميت كان ممن يجب عليه الحج من بلده فيجب ان يستتاب عنه كذلك فلا بد وجوب ذلك عليه انما كان لأجل مقدمية الذهاب من البلد للوصول الى الميقات الذي منه يتبدء مناسك الحج، فوجوب صرف المال في ذلك لم يكن وجوبا نفسيا حتى يجب ذلك في ماله بعد وفاته، فحيث انه سقط في الميت مقدمية السير في طريق الميقات بإمكان الاستيجار من الميقات سقط وجوب صرف النفقة أيضا، كما ان الحى إذا لم يتوقف حجه على طى الطريق بان حصلت الاستطاعة له في الميقات لم يجب عليه صرف نفقة الطريق.

و اما قاعدة الاشتغال فإن أريد اشتغال ذمه الوارث ففيه ان القدر المتيقن من ثبوت اشتغال ذمته هو اشتغال ذمته بالحج الميقاتي، و الأزيد من ذلك مشكوك فيه، فيرجع الى قاعدة البراءة، و ان أريد شغل ذمه الميت بالحج من البلد فإنه و ان كان مقطوعا به لكن يقطع باجزاء الحج عنه من الميقات- و لو كان الواجب على الوارث هو الاستيجار عنه من البلد- و يكون حج الأجير من الميقات كحج المتبرع عن الميت حيث انه مسقط عنه و لو كان من الميقات (قال الشهيد في الدروس) بعد ان اختار وجوب الاستيجار من البلد من سعة المال: انه لو قضى مع السعة من الميقات برئت ذمة الميت و ان أتم الوارث (انتهى).

و اما الاستدلال بالنصوص فيرد عليه (أولا) ان تلك النصوص بجميعها واردة في مورد الوصية فيمكن القول بالتفصيل بينه و بين من مات بلا وصية للحج عنه، و ذلك لانصراف الوصية المطلقة بالحج إلى البلدى منه (قال في المدارك) و هو الظاهر من الوصية عند الإطلاق في زماننا و لا يلزم مثله مع انتفاء الوصية (انتهى) و اما ما تقدم من ان الوصية بالحج إذا كان ذمه الموصى مشغولة به لا اثر لها إلا اعلام الموصى للورثة باشتغال ذمته فلا منافاة بينه و بين ما ذكرنا ههنا، فان مفاد الوصية إذا كان شيئا زائدا عن أصل الواجب وجب العمل بها، غاية الأمر تكون الزيادة من ثلث المال بمقتضى القاعدة، فيمكن العمل بما مر من اخبار الباب و يكون في خصوص الوصية بالحج من أصل المال.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٦

(و ثانيا انه يمكن الجمع بين هذه الاخبار و بين الاخبار الدالة على كفاية الاستنابة من الميقات بوجهين (أحدهما) كون اخبار الحج من البلد ظاهرة في الوجوب و ما دل على كفاية الحج من الميقات نصا في الجواز فيجمع بينها بالحمل على استحباب الحج من البلد ثم الأقرب فالأقرب، و ذلك لما مر منا مرارا من ان الاستحباب ليس الا بعث المولى عبده الى عمل و نصه بالترخيص في ترك ذلك العمل فقد يكون كلاهما- اى البعث و الترخيص- في كلام واحد و قد يكون ذلك في كلامين، و انفصال الترخيص في الترك عن البعث الى الفعل لا اثر له في انتزاع مفهوم الاستحباب (و ثانيهما) حمل هذه الاخبار على ما إذا عين مالا

للحج عنه و كان المال المعين يسع الاستيجار من البلد أو ما يقرب منه و حمل الأخبار الدالة على الاجتزاء بالاستيجار من الميقات على ما لم يكن كذلك، و حينئذ فوجه وجوب الاستيجار من البلد مع سعة ما عينه الميت ظاهر، حيث يجب صرف ما عينه للحج في الحج و لو بأزيد من اجرة المثل أو الاستيجار من البلد، بل تعيينه ذلك المبلغ من المال بنفسه قرينه على ارادته الاستيجار من البلد اللهم الا ان يكون جاهلا بأجرة الحج من الميقات أو غافلا عنها.

(و ثالثا) انه يمنع دلالة ما استدلال به من الاخبار على المدعى (أما صحيح البنظي) فلأنه مع كونه في مورد الوصية لا ظهور له في حجة الإسلام مضافا الى إجمال قوله عليه السلام على قدر ماله- في ان المقصود المال الذي عينه للحج أو جميع التركة (و اما صحيح الحلبي) فهو يدل على القول الرابع من تعيين الاستيجار من البلد و مع عدم إمكانه فمن الميقات، و بإطلاقه يدل على عدم وجوب الاستيجار من الأقرب الى البلد فالأقرب، اللهم الا ان يقيد إطلاقه بما إذا لم يتمكن من الاستيجار مما قبل الميقات كما ذكرنا مالا؟؟؟ يقصر عن الحج من بلده و يسعه مما يسعه منه، و هذا أيضا خارج عن محل البحث كما ذكرنا في الوجه الثاني من وجهي الجمع بين اخبار الباب، و بذلك ظهر المنع عن الاستدلال بخبر سعيد و خبر عمر بن يزيد و خبر ابي بصير أيضا (و اما المروى عن آخر السرائر) فهو وارد فيمن مات في طريق الحج، و الحكم فيمن مات فيه بوجوب الاستنابة من الموضع الذي مات فيه لا يقتضى وجوب الاستنابة من البلد عمن مات في منزله، و لا سيما إذا كان المراد من البلد هو البلد الذي كان يستوطنه لا البلد الذي مات فيه كما يأتي البحث عنه.

(فهذه) حال دلالة الأخبار التي استدلت بها للحج البلدي.

(و رابعا) انه على تقدير تمامية دلالة هذه الاخبار يجب رفع اليد عن العمل بها لإعراض المشهور عنها و الأخذ بما يعارضها من الاخبار الدالة على كفاية الحج الميقاتي.

(و خامسا) انه على تقدير حجية هذه الاخبار و دلالتها و استقرار التعارض بينها و بين ما دل على الحج الميقاتي يكون الحكم هو تساقط الطائفتين و يكون المرجع ما تقتضيه القاعدة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٧

على ما ذكره في الجواهر لكنه مبني على ان الحكم في التعارض على وجه التباين هو التساقط لا التخيير الا انه عليه أيضا يمكن اختيار الطائفة الثانية و الحكم بكفاية الحج الميقاتي معتزدا بما تقتضيه القاعدة فأتضح ان الحكم في المسألة هو كفاية الاستيجار من الميقات، و الله العاصم للمهم للصواب.

و قد يستدل لوجوب الاستنابة من البلد بما دل على وجوب تجهيز الحي العاجز عن مباشرة الحج و انه لا يجوز له استيجار من يحج عنه من الميقات- بدعوى عدم الفرق بينه و بين الاستنابة عن الميت (و لكنه ممنوع) هناك أيضا كما تقدم في محله، و مع فرض التسليم فقياس المقام على ما هناك مما لا وجه له لاحتمال خصوصية في استنابه الحي.

ثم انه ظهر مما ذكرنا ما يمكن الاستدلال به للقول الرابع و هو تعيين الاستيجار من البلد ان أمكن و الا- فمن الميقات و في صحيح الحلبي المتقدم دلالة عليه، لكنه كما عرفت في مورد الوصية و انه لم يعرف قائل بهذا القول و انما هو شيء احتمله في الجواهر تصحيحا لتثليث الأقوال الذي ذكره في الشرائع و ان كان منسوبا إلى الحلبي أيضا لكن دليله المحكى عنه يوافق القول الثالث و هو تعيين البلد ثم الأقرب إليه فالأقرب ثم من الميقات.

(الأمر الثاني) الأحوط هو الاستنابة من البلد مع سعة المال و الا فمن الأقرب إليه ثم الأقرب الى أن ينتهي إلى الميقات، لكن هذا الاحتياط قد يعارضه احتياط كما إذا كان في الورثة قاصرون كالصغار و المجانين فان احتساب اجرة البلدي عليهم خلاف الاحتياط فالاحتياط التام حينئذ تحمل الكبار قسط القاصرين ليقطعوا ببراءة ذمتهم.

(الأمر الثالث) لو اوصى و لم يعين شيئاً من الميقات أو البلد فمع قرينه على اراده البلد وجب و مع عدمها يكفى الاستيجار من الميقات، و لعل تعيين المقدار من المال المناسب للاستيجار من البلد قرينه على إرادته، إلا إذا علم جهله أو غفلته عن ذلك، و لو شك في غفلته عن كون المقدار الذى عينه مناسباً للحج من البلد فالظاهر كون الأصل العقلائي هو عدم الغفلة، و مع عدم تعيين مقدار من المال فهل نفس الوصية بالحج قرينه على البلدى منه - كما تقدم فى رد أدلة وجوب البلدى - أو لا، و جهان، المصرح به فى المدارك هو الأول، و قد تقدم نقل عبارته حيث يقول: هو المنصرف من الوصية عند الإطلاق فى زماننا (انتهى) و الانصراف فى زماننا ممنوع، فمقتضى القاعدة كفاية الميقاتي و لكن الجمود على مفاد الروايات المتقدمة يقتضى عدم التسرع الى الفتوى بجواز الاكتفاء به، و الله العالم

### [مسألة (٨٩) لو لم يمكن الاستيجار الا من البلد وجب]

مسألة (٨٩) لو لم يمكن الاستيجار الا من البلد وجب و كان جميع المنصرف من الأصل بناء على جواز الاكتفاء بالاستيجار من الميقات إذا لم يمكن الا - من البلد وجب الاستيجار منه، و ذلك لتوقف الواجب اعنى الحج الذى أول اعماله من الميقات - على خروج النائب من البلد فيترشح الوجوب من مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٨

ذى المقدمة - اعنى الحج - على مقدمته كسائر المقدمات الوجودية للواجب، و لذا يجب على الحى المستطيع إذا كان فى بلده ان يخرج الى الميقات ليتتدء منه مناسك الحج و يجب عليه صرف المال لمئونة سفره، كل ذلك لأجل الوجوب المقدمى لا الوجوب النفسى، فان الواجب النفسى هو مناسك الحج من أولها إلى آخرها، و الخروج من البلد واجب غيرى مقدمى، فيجب و يجب صرف المال لأجله كصرف المال لتحصيل الماء للوضوء و الغسل، فإذا عجز عن تحصيله سقط وجوب الطهارة المائية، و هكذا هيئنا لو فرض قصور التركة عن الاستيجار من البلد مع عدم إمكان الاستيجار الا منه سقط الاستيجار رأساً (و منه ظهر) انه لو لم يمكن الاستنابة الا من مكان أبعد من البلد وجب ذلك منه مع سعة المال و الا سقط الحج عن الورثة لعدم التمكن حسب الفرض، و ظهر أيضا ان صرف المال للحج البلدى فى فرض المسألة أو ما هو أبعد من البلد إذا لم يمكن الا منه يكون من أصل المال، فإنه دين و واجب مالى، و انه إذا لم يكن للميت مال الا بمقدار ما يصرف فى ما ذكر لم يكن للورثة نصيب من المال ابدا

### [مسألة (٩٠) إذا اوصى بالبلدية أو قلنا بوجوبها مطلقاً فخولف]

مسألة (٩٠) إذا اوصى بالبلدية أو قلنا بوجوبها مطلقاً فخولف و استوجر من الميقات أو تبرع متبرع منه برئت ذمته و سقط الوجوب من البلد و كذا لو لم يسع المال الا من الميقات

أوجب الشهيد (قده) فى الدروس القضاء من المنزل مع السعة، قال: و لو قضى مع السعة من الميقات اجزاء - و ان أثم الوارث و يملك المال الفاضل و لا يجب صرفه فى نسك أو بعضه أو فى وجوه البر (و استشكل عليه) فى المدارك و قال يشكل بعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه على هذا التقدير فلا يتحقق الامتثال (و لا يخفى ما فى إشكاله) لأن الحج الواجب إخراجة على الوارث هو النسك المعلومه من أول الإحرام إلى آخر أعمال الحج، و وجوب الاستنابة من البلد على القول به اما من باب التعبد فيجب مطلقاً أو من جهة انصراف الوصية بالحج الى الحج من البلد فيخص بصورة الوصية به، و على كل تقدير فليس الإخلال

بالاستيجار من البلد مخلا بأفعال الحج، فان سقوط الحج عن ذمة الميت انما يحصل بالإتيان بنفس اعمال الحج، فالحق ما ذكره في الدروس كما اختاره في المتن من سقوط التكليف عن الوارث و الوصى بالاستيجار من الميقات و انه لا- يجب عليهما الاستيجار ثانيا من البلد و مثله ما لو تبرع متبرع بالحج عن الميت من- الميقات لحصول براءة ذمة الميت و عدم بقاء مورد للعمل بالوصية أو العمل بالواجب على الوارث من أداء ما على المورث، و مثله أيضا ما لو لم يسع المال الا للاستيجار من الميقات بل السقوط فيه أظهر كما لا يخفى.

(بقي الكلام) في مقدار نفقة الاستيجار من البلد الى الميقات فهل يرجع الى الورثة أو يجب صرفه في وجوه البر ليرجع ثوابه الى الميت، ففي صورة الوصية بالحج من البلد و تعمد المخالفه و الاستيجار من الميقات فالظاهر بقاء ضمان الوصى فيجب صرف ما به التفاوت في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٩

وجوه البر، و ذلك لتعلق حق الموصى بالمال، و سقوط الحج بإتيانه من الميقات لا يوجب سقوط حق الموصى رأسا، و اما في صورة تبرع المتبرع بإتيان الحج من الميقات فان كان نية المتبرع هو الإحسان الى الموصى لبيء ذمته من دون ان يقصد الإحسان إلى الوصى أو الوارث فالأرجح هو وجوب صرف المال الموصى به في وجوه البر، نعم لو كان نية المتبرع الإحسان إلى الوصى أو الوارث رجع ما به التفاوت إلى الوصى أو الوارث و لم يجب صرفه في وجوه البر، و هذا ظاهر

### [مسألة (٩١) الظاهران المراد من البلد هو الذى مات فيه]

مسألة (٩١) الظاهران المراد من البلد هو الذى مات فيه كما يشعر به خبر زكريا بن آدم رحمهما الله: سئلت أبا الحسن عليه السلام عن رجل مات و اوصى بحجه أ يجزيه ان يحج عنه من غير البلد الذى مات فيه، فقال عليه السلام ما كان دون الميقات فلا بأس به- مع انه آخر مكان كان مكلفا فيه بالحج، و ربما يقال انه بلد الاستيطان لانه المنساق من النص و الفتوى، و هو كما ترى- و قد يحتمل البلد الذى صار مستطيعا فيه، و يحتمل التخيير بين البلدان التى كان فيها بعد الاستطاعة، و الأقوى ما ذكرنا وفاقا لسيد المدارك (قده) و نسبه الى ابن إدريس رحمه الله أيضا و ان كان الاحتمال الأخير و هو التخيير قويا جدا

بناء على تعيين الاستيجار من البلد اختلف الأفهام فى المراد من البلد، ففي المدارك انه بلد الموت، و قال كما صرح به ابن إدريس و دل عليه دليله (و أورد عليه فى الجواهر) بان ما حكاه عن ابن إدريس لم تتحققه، بل المحكى عن عبارته يقتضى بلد الوطن و كذا دليله، و لعل مراد صاحب المدارك من دلالة دليله عليه هو ما افاده بقوله: لانه حين الموت كان مكلفا بالسفر من ذلك المكان، و لا يخفى انه لو تم فى اقتضاء وجوب الاستتابة عن البلد لاقتضى وجوبه من بلد الموت، لانه حين الموت كان مكلفا بالحج من البلد الذى مات فيه، و لعل نسبه التصريح به إليه أيضا انما كانت بالنظر الى دليله الذى استدل له.

(و كيف كان) فيستدل لهذا القول بأنه آخر مكان كان مكلفا فيه بالحج، و بخبر زكريا بن آدم المذكور فى المتن (لكن الانصاف) عدم تمامية هذا القول لعدم صحة ما استدل به، اما كون بلد الموت آخر مكان كان مكلفا فيه بالحج فلانه و ان كان كذلك الا انه ليس آخر مكان كان مكلفا فيه بالحج منه حتى يجب الاستتابة منه أيضا (و بعبارة أخرى) الحج الواجب عليه فيه لم يكن مقيدا بكونه منه و ان كان واجبا عليه حين هو فيه، و بينهما من الفرق ما لا يخفى، و الشاهد على ذلك انه قد يكون موته فى غير موسم الحج فلم يكن يجب عليه الخروج الى الحج فى ذلك الوقت فلا- بد للقاتل بهذا القول ان يفصل بين من يموت فى موسم الحج و أشهره و بين من مات فى غير الموسم.



(و اما الخبر) فوجه الاستدلال به هو فرض السائل انصراف الوصية بالحج في بلد الموت إلى إرادة الحج منه و قد قرر الامام عليه السلام ذلك له فيدل على كون المراد من البلد هو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٠

بلد الموت (و لا يخفى ما فيه) اما أولا فلاحتمال ان يكون منشا ذكر السائل عن اجزاء الحج عنه من غير البلد الذي مات فيه هو وصيه الميت بالحج عنه من البلد الذي مات فيه، و مع هذا الاحتمال فلا دلالة في الخبر على كون سؤال السائل عن الاجزاء بالاستيجار عن غير البلد الذي مات فيه لأجل انصراف الوصية بالحج الى الحج من بلد الموت حتى يكون عدم الردع تقريرا له لما استظهر من الانصراف (و اما ثانيا) فلانه على تقدير ظهور كلامه في استظهاره الانصراف فليس هذا محط نظره لكي يكون ترك الردع عنه إغراء له بالجهل أو تقريرا له، بل انما نظره الى الاجزاء بالاستتابة عن غير ذلك البلد فأجابه عليه السلام بنفى البأس عما كان دون الميقات، و قد تقدم انه لا يدل على الاجتزاء بالاستيجار من الميقات و انما يدل على نفي تعيين الاستيجار من البلد الذي مات فيه (و اما ثالثا) فيامكان جعل الجواب بعدم اعتبار الاستيجار من بلد الموت ردعا لما ربما توهمه السائل من لزوم كون الاستيجار منه، حيث نفاه بنفى البأس عما كان دون الميقات.

فتحصل من جميع ما ذكرنا عدم وجود ما يدل على تعيين بلد الموت (و اختار في الجواهر) كون المراد من البلد هو الذي كان يستوطنه الميت و استظهر ذلك من النص و الفتوى، و مراده (قده) من النص هو ما أضيف فيه البلد الى من استقر عليه الحج كخبر البيزنطي عن محمد بن عبد الله عن الرضا عليه السلام- و قد تقدم- و فيه: عن الرجل يموت فيوصى بالحج من اين يحج عنه، قال عليه السلام، على قدر ماله ان وسعه ماله فمن منزله (إلخ) و موثق ابن بكير المتقدم أيضا، و فيه عن رجل اوصى بما له في الحج فكان لا يبلغ ما يحج به من بلاده (إلخ) فإن إضافة المنزل في الخبر الأول في كلام الامام عليه السلام و اضافته (بلاد) في الخبر الأخير في كلام السائل إلى الضمير الراجع الى من يحج عنه ظاهر في بلد الاستيطان، و اما ظهور الفتاوى في ذلك فينكشف بالمراجعة إلى متون كتب الأصحاب رضوان الله عليهم و هذا هو عبارة الشرائع لشيخ الفقهاء و ترجمانهم رحمه الله تعالى يقول: و قيل يستأجر من بلد الميت و قيل ان اتسع المال فمن بلده (انتهى موضع الحاجة) و لا يعارضها خبر زكريا بن آدم لما عرفت من عدم دلالة على تعيين بلد الموت، لكن مورد الخبرين المتقدمين صورته وصيه الميت بالحج فلا دلالة لهما على تعيين البلد في غير مورد الوصية.

(و المحكى عن بعض العامة) اراده بلد الاستطاعة، و يستدل له بأنه هو البلد الذي توجه اليه الخطاب بالحج (و لا يخفى ما فيه) لان كونه هو البلد الذي توجه اليه الخطاب لا- يقتضى وجوب الحج منه عليه، مع انه على تقدير اقتضائه ذلك يتوقف وجوبه منه على عدم انتقاله عنه، و الا كان اللازم هو وجوب الحج عما انتقل اليه (و احتمال في المتن) التخيير بين البلدان التي كان فيها بعد الاستطاعة و قواه أخيرا، و يمكن الاستدلال له بإطلاق صحة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩١

اضافه كل من تلك البلاد الى من عليه الحج فلا- يتعين بلد الاستيطان و لا- بلد الموت و منع الانصراف الى خصوص بلد الاستيطان لكفاية أدنى المناسبة في صحة الإضافة، و المسألة محتاجة إلى مزيد التأمل، و الله الهادي

**[مسألة (٩٢) لو عين بلدة غير بلده]**

مسألة (٩٢) لو عين بلدة غير بلده كما لو قال استأجروا من النجف أو من كربلاء تعين

بناء على القول بكفاية الاستنابة من الميقات ينبغي القول بصحة وصيته إذا كان البلد الذي عينه قبل الميقات، لعموم ما دل على وجوب العمل بالوصية و ان من بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه و يخرج ما زاد من الثلث، و كذا على القول بتعين الاستيجار من بلده إذا كان البلد الذي عينه أبعد من بلده بالنسبة إلى مكة أو مساويا له، و اما لو كان أقرب كما لو اوصى العراقي ان يحج عنه من المدينة فالظاهر بطلان الوصية لأن المفروض وجوب الحج عنه من بلده و وجوب إخراج مؤنة ذلك من أصل ماله فيكون دينا يجب أدائه فليس له الوصية بخلافه،

### [مسألة (٩٣) على المختار من كفاية الميقاتية لا يلزم ان يكون من الميقات أو الأقرب إليه فالأقرب]

مسألة (٩٣) على المختار من كفاية الميقاتية لا- يلزم ان يكون من الميقات أو الأقرب إليه فالأقرب بل يكفي كل بلد دون الميقات لكن الأجرة الزائدة على الميقات مع إمكان الاستيجار منه لا يخرج من الأصل و لا من الثلث إذا لم يوص بالاستيجار من ذلك البلد إلا إذا اوصى بإخراج الثلث من دون ان يعين مصرفه و من دون ان يزاحم واجبا ماليا عليه لا- ينبغي الإشكال في جواز الاستيجار من كل بلد أو موضع قبل الميقات- بناء على كفاية الميقاتية- و ذلك لان الدليل على جوازه من الميقات انما يدل على جواز الاكتفاء به لا على تعينه، و لعل النكتة في تعرض الماتن في هذه المسألة هو التصريح بالجواز قبل الميقات دفعا لما يوهمه غير واحد من المتون مما ظاهره تعين الاستيجار من الميقات (ففي الشرائع) يقضى الحج من أقرب الأماكن، و فسره في المدارك بقوله و المراد أقرب المواقيت إلى مكة ان أمكن الاستيجار منه و الا- فمن غيره مراعى الأقرب فالأقرب، فإن تعذر الاستيجار من احد المواقيت وجب الاستيجار من أقرب ما يمكن الحج منه الى الميقات (و في القواعد) فان مات- يعني من استقر عليه الحج- وجب ان يحج عنه من صلب تركته من أقرب الأماكن إلى الميقات على راي، و ظاهر الأخير هو لزوم الاستيجار من أقرب الأماكن إلى الميقات و عدم كفاية الاستيجار من الميقات نفسه، و فسره في كشف اللثام مازجا شرحه بالمتن فقال: و انما يجب الحج عنه (من أقرب الأماكن) إلى مكة من بلده (الى الميقات) انتهى بل عبارة المصنف (قده) في المسألة الثامنة و الثمانين ظاهره في وجوب الاستيجار من الميقات حيث قال المشهور وجوبه من أقرب المواقيت إلى مكة ان أمكن و الا فمن الأقرب إليه فالأقرب.

فهذه العبائر و ان كان ظاهرها وجوب الحج عن الميت من الميقات الا انها ناظرة الى عدم جواز التأخير عن الميقات و اما التقديم عليه فان كان أداء الأجرة من صلب مال الميت فلا يجوز أيضا لكونه إضرارا بالورثة، و يجوز لو اتفقوا على بذل المال، فمن أراد الاستيجار

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٢

مما قبل الميقات سواء كان من الورثة أو غيرهم فعليه دفع ما به التفاوت الا ان يرضى بذلك جميع الورثة و لم يكن فيهم صغيرا و قاصرا، و استثنى في المتن ما لو اوصى الميت بالثلث من ماله و لم يعين له مصرفا خاصا و جعل ذلك موكولا بما يراه الوصى فللوصى ان يدفع ما به التفاوت من الثلث إذا لم يزاحم واجبا ماليا على الميت، لكن فرض المزاحمة مع الواجب المالي مشكل فإنه إذا لم يعين الوصى مصرفا للثلث فالواجب المالي يكون من صلب المال لا من الثلث و يكون مصرف الثلث مطلق البر و ما يعود ثوابه الى الميت، و فرض كون الوصية بالثلث مع تعيين صرفه في الواجب المالي و جعل ما زاد عنه بنظر الوصى - كما افاده بعضهم لا يحل الإشكال فإنه بالنسبة إلى المقدار الزائد الذي هو بنظر الوصى لا يمكن فرض مزاحمته مع واجب مالي (و كيف كان) فلا بد من تقييد جواز صرف الثلث في ما به التفاوت بما إذا كان الاستنابة قبل الميقات أفضل و أرجح و أكثر ثوابا، و ليس

مجرد الاستيجار مما قبل الميقات كذلك، سيما إذا كان من يمكن استيجاره من الميقات أرجح لكونه أمينا ثقة أو غير ذلك من المرجمات والله الهادى.

### [مسألة (٩٤) إذا لم يمكن الاستيجار من الميقات و أمكن من البلد وجب]

مسألة (٩٤) إذا لم يمكن الاستيجار من الميقات و أمكن من البلد وجب و ان كان عليه دين الناس أو الخمس أو الزكاة فيزاحم الدين ان لم تف التركة بهما بمعنى انها توزع عليهما بالنسبة  
قد تقدم فى المسألة الثامنة و الثمانين انه إذا لم يمكن الاستيجار الا من البلد وجب و كان جميع المصرف من الأصل، و الغرض من اعادته هيئنا هو بيان حكم ما إذا كان عليه واجب مالى آخر من دين الناس أو الخمس أو الزكاة و انه مع وفاء التركة بالجميع يصرف فى الجميع من غير اشكال، و مع عدم وفاء التركة بالجميع توزع على الجميع بالنسبة: و قد تقدم الكلام فى طى المسألة الثالثة و الثمانين فى صرف التركة مع قصورها عن جميع أفعال الحج فى بعض المناسك أو الحج فقط أو العمرة وحدها، و الله الهادى

### [مسألة (٩٥) إذا لم تف التركة بالاستيجار من الميقات]

مسألة (٩٥) إذا لم تف التركة بالاستيجار من الميقات لكن أمكن الاستيجار من الميقات الاضطرارى كمكة و ادنى الحل وجب نعم لو دار الأمر بين الاستيجار من البلد أو الميقات الاضطرارى قدم الاستيجار من البلد و يخرج من الأصل لأنه لا اضطرار للميت مع سعة ماله  
سيأتى فى مبحث المواقيت ان من لم يتمكن من الإحرام فى المواقيت الاختيارية يصح له الإحرام من الميقات الاضطرارى كمكة المكرمة أو أدنى الحل - على ما سيأتى تفصيله، و على هذا يترتب ما فى هذه المسألة من انه إذا لم تف التركة بالاستيجار من الميقات الاختيارى و أمكن من الاضطرارى وجب، لعموم دليل بديلة الميقات الاضطرارى عن الاختيارى فتمسك بإطلاق ما يدل على وجوب إخراج الحج من التركة إذا أمكن، فبعموم دليل البدلية يثبت إمكان الحج فى الفرض، و بإطلاق دليل وجوبه عند إمكانه يثبت وجوب إخراجه، فالمراد بالمضطر هنا هو الميت، و اضطراره هو عدم وفاء تركته بالاستيجار له من الميقات الاختيارى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٣

و يترتب على ذلك ما استدركه المصنف (قده) بقوله: نعم إذا دار الأمر بين الاستيجار من البلد أو الميقات الاضطرارى قدم الاستيجار من البلد و يخرج من الأصل، إذا لا اضطرار للميت مع سعة ماله، بل لو دار الأمر بين الميقات الاضطرارى و بين ما دون الميقات الاختيارى قدم الأخير، سواء كان الممكن فيما دون الميقات الاختيارى قبل البلد أو كان البلد نفسه أو بعده مما كان بعده عن مكة أكثر من بعد البلد لما تقدم مرارا من جواز الاستيجار عما دون الميقات على القول بكفاية الحج الميقاتى، و عليه فمع التمكن من الاستيجار عما دون الميقات لا- اضطرار للميت لسفه ماله حسب الفرض

### [مسألة (٩٦) بناء على المختار من كفاية الميقاتية لا فرق بين الاستيجار منه و هو حى أو ميت]

مسألة (٩٦) بناء على المختار من كفاية الميقاتية لا- فرق بين الاستيجار منه و هو حى أو ميت فيجوز لمن هو معذور بعذر لا يرجى زواله ان يجهز رجلا من الميقات كما ذكرناه سابقا أيضا فلا يلزم ان يستأجر من بلده على الأقوى و ان كان الأحوط ذلك قد مر الكلام فى حكم هذه المسألة فى طى المسألة الواحدة و السبعين فراجع إن شئت- تجده كافيا، و الحمد لله

### [مسألة (٩٧) الظاهر وجوب المبادرة إلى الاستيجار فى سنة الموت]

مسألة (٩٧) الظاهر وجوب المبادرة إلى الاستيجار فى سنة الموت خصوصا إذا كان الفوت عن تقصير من الميت، و حينئذ فلو لم يمكن الا- من البلد وجب و خرج من الأصل و لا- يجوز التأخير إلى السنة الأخرى و لو مع العلم بإمكان الاستيجار من الميقات توفيراً على الورثة كما انه لو لم يمكن من الميقات إلا بأزيد من الأجر المتعارفة فى سنة الموت وجب و لا يجوز التأخير إلى السنة الأخرى توفيراً عليهم

الأقوى فورىة وجوب الاستتابة عن- الميت فى سنة الموت مع الإمكان و عدم جواز تأخيرها عنها، فإن أخرجها عنها وجب المبادرة إليها فى السنة التى بعدها و هكذا، كما ان أصل وجوب الحج على المستطيع نفسه كذلك و صرح فى كشف اللثام بفورىة الاستتابة و أرسله إرسال المسلمات الكاشف عن كونها مفروغ عنها عندهم.

(و استدلهما له بوجه) منها ان الحج دين كما دل عليه النصوص و ان الدين مما يجب أدائه فوراً مع الإمكان و ان اللام فى قوله تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ هِى لَام الْمَلِكِ، الدال على كون الحج مملوكاً له تعالى فيكون ديناً حقيقياً و دين الله تعالى أحق بالقضاء (و منها) النصوص المتضمنة ان حبس الحقوق من الكبائر و حق الله تعالى اولى (و منها) فان يفعله النائب هو ما يجب على النوب عنه بما له من الاحكام و قد سبق فورىة وجوب الحج على المستطيع فى حال حيوته.

و هذه الوجوه و ان كان لا يخلو بعضها عن المناقشة، لكن لا ينبغي التأمل فى أصل الحكم لما سبق منا فى وجه فورىة وجوب الحج فى أول كتاب الحج من كون التأخير عن سنة الاستطاعة تسويفاً فى امتثال الأمر و استخفافاً بالأمر فيكون حراماً. و من المعلوم جريان ذلك فى تأخير الاستتابة أيضاً، فراجع ما هناك و اما قول المصنف (قده) خصوصا إذا كان الفوت عن تقصير من الميت فلعل وجهه- كما احتمله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٤

بعض الاعلام- هو كون وجوب المبادرة حينئذ منجزة على المنوب عنه فتكون من أحكامه الفعلية لا الاقتضائية (و لكن لا يخفى ما فيه) فان تنجز وجوب المبادرة على الميت حال حيوته لا يوجب وجوب المبادرة على الوارث أو الوصى ما لم يقم دليل على وجوبها عليهما أيضا كما لو صرح فى الوصية بالاستتابة عنه فى سنة الموت، فان التأخير حينئذ تبديل للوصية و هو محرم بنص الآية الكريمة (و الاولى هو التمسك) بحكم العقل بكون التأخير ظلماً للميت فإنه كما كان فوت الحج عنه لتقصيره يعاقب بعد موته على ترك الحج و لا- يخفف عنه حتى يقضى عنه الحج فالتهاون من الوارث أو الوصى مع وجود المال و إمكان رفع العقوبة عنه بقضاء الحج عنه يكون ظلماً و إضراراً بالميت و هو حرام.

(و كيف كان) فيترتب على فورىة وجوب الاستتابة أمران (أحدهما) انه إذا لم يمكن الاستيجار فى سنة الموت الا من البلد وجب و خرج من الأصل و لا- يجوز تأخيرها عن سنة الموت مع إمكانها فيها إلى السنة الأخرى و لو مع العلم بإمكان الاستيجار من الميقات فى المستقبل- و ان كان فى التأخير توفيراً على الورثة- و ذلك لان رعاية التوفير عليهم منوطة بثبوت حق لهم، و المفروض ان الميت فى سنة موته مشغول الذمة بالحج فيتعلق حقه بمقدار من تركته يساوى نفقة الحج عنه فلا حق للورثة بهذا

المقدار من مال الميت لان حقهم انما هو بعد إخراج الدين و الوصية (الثانى) انه لو لم يمكن الاستيجار من الميقات فى سنه الموت الا بأزيد من الأجره المتعارفه و جب و لا يجوز التأخير إلى السنه الأخرى و لو مع العلم بإمكانه فى السنه التى بعدها، و وجهه يظهر مما بيناه فى الأمر الأول، و الحمد لله

### [مسألة (٩٨) إذا أهمل الوصى أو الوارث الاستيجار فتلفت التركة أو نقصت قيمتها]

مسألة (٩٨) إذا أهمل الوصى أو الوارث الاستيجار فتلفت التركة أو نقصت قيمتها فلم تف بالاستيجار ضمن، كما انه لو كان على الميت دين و كانت التركة وافية و تلفت بالإهمال ضمن

اما ضمان الوصى فلان المال الموصى به امانة من الموصى عنده يجب عليه صرفه فيما اوصى به اليه فإذا آخر و أهمل العمل بالوصية كان مقصرا فى الأمانة فيضمن التلف أو نقصان القيمة، و اما فى الوارث فلان المال أمانة شرعية عنده يجب صرفه فى الحج فيضمن النقصان باهماله و تفريطه، هذا مضافا الى إمكان الاستناد إلى قاعدة الإلتلاف - على ما قيل - و ان كان صدق الإلتلاف بالإهمال لا يخلو من خفاء (و كيف كان) فالضمان لما ذكرنا على القول بوجوب المبادرة فى الاستيجار واضح لحصول التقصير و الإهمال فى حفظ الأمانة و أدائها و صرفها فى مصرفها و اما على القول بعدم وجوب المبادرة و جواز التأخير فلا يخلو عن إشكال، فإنه إذا جاز للوصى و الوارث تأخير الاستيجار عن العام الأول فلا تقصير لهما فى نقصان القيمة أو الإلتلاف، و لكن مورد فرض المسألة فى المتن هو صورة إهمال الوصى أو الوارث و لا شك ان الإهمال فى صرف الأمانة مالكية كانت أو شرعية يعد تقصيرا فى حفظ الأمانة و أدائها فيوجب الضمان (و يدل على الضمان أيضا) بعض النصوص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٥

كصحيح محمد بن مسلم المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل بعث زكوه ماله ليقسم فضاعت فهل عليه ضمانها حتى تقسم، فقال عليه السلام إذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها و ان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى أهلها فليس عليه ضمان لأنها قد خرجت من يده و كذلك الوصى الذى يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع إليه إذا وجد ربه - اى صاحبه - الذى أمر بدفعه إليه فان لم يجد فليس عليه ضمان، و الله الهادى.

### [مسألة (٩٩) على القول بوجوب البلدية و كون المراد بالبلد الوطن إذا كان له وطنان]

مسألة (٩٩) على القول بوجوب البلدية و كون المراد بالبلد الوطن إذا كان له وطنان الظاهر وجوب اختيار الأقرب الى مكة إلا مع رضا الورثة بالاستيجار من الأبعد نعم مع عدم تفاوت الأجره الحكم التخيير

قال العلامة (قده) فى محكى التذكرة: لو كان له موطنان قال الموجبون للاستنباه من البلد يستتاب من أقربهما (انتهى) و مراده من الأقرب هو الأقرب الى مكة و ان ذلك من جهة كون الاستنباه من الأقرب أقل مؤنة غالبا، و اما التخيير مع تساوى الأجره فلعدم وجود مرجح فى تعيين أحدهما و المفروض صدق اضافته للبلدين كليهما الى الميت حال حيوته

### [مسألة (١٠٠) بناء على البلدية الظاهر عدم الفرق بين أقسام الحج الواجب]

مسألة (١٠٠) بناء على البلدية الظاهر عدم الفرق بين أقسام الحج الواجب فلا اختصاص بحج الإسلام فلو كان عليه حج نذرى لم يقيد بالبلد ولا بالميقات يجب الاستيجار من البلد بل وكذا لو اوصى بالحج ندبا اللازم الاستيجار من البلد إذا خرج من الثلث

لا بد من النظر الى دليل القائلين بالحج البلدى و الفحص عن مقدار دلالاته (فنعول) قد تقدم ان القائل به قد استدل تارة بما عن السرائر و اخرى بالنص، اما الأول فدليله ان الحى الذى كان يجب عليه الحج كان يجب عليه أمران: مباشرة الحج ببدنه و الإنفاق فى سبيله، و بالموت يسقط عنه الأول و يبقى وجوب الإنفاق فيجب على الولى أو وصيه إخراج المال الذى كان يجب عليه إنفاقه و هو بالمقدار الذى يمكن الخروج به الى الحج من بلده، و هذا الدليل - كما ترى - لا يختص بحج الإسلام بل يعم كل ما كان يجب على الميت من الحج، لكنه - كما ترى أيضا - يختص بما إذا كان الواجب عليه المباشرة الى السير و الإنفاق لأجل الحج، دون ما لا يجب عليه السير و لا الإنفاق لأجله حيا كما إذا مات فى الميقات مثلا، لكن هذا لا يضر بدعوى عمومته لكل حج واجب غير حجة الإسلام. و اما النصوص فقد عرفت ان موردها الوصية بالحج ففى مورد الوصية لا يختص بحج دون حج بل لو اوصى بحج مندوب يكون كما اوصى بحج الإسلام لعموم ما يدل على وجوب إنفاذ الوصية و لو كانت بأمر مستحب لكن مع إخراجها من الثلث الا مع رضا الورثة، و اما بالنسبة الى غير مورد الوصية فقد عرفت ان مبنى الاستدلال بها هو التعدى عن مورد الوصية إلى غيرها، و هذا و ان لم يكن مقبولا عندنا لعدم قيام الدليل على صحة التعميم و لكنه على تقدير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٦

التعدى الى غير مورد النص لا فرق بين حج الإسلام و غيره، و الله العالم

### [مسألة (١٠١) إذا اختلف تقليد الميت و الوارث فى اعتبار البلدية أو الميقاتية]

مسألة (١٠١) إذا اختلف تقليد الميت و الوارث فى اعتبار البلدية أو الميقاتية فالمدار على تقليد الميت و إذا علم ان الميت لم يكن مقلدا فى هذه المسألة فهل المدار على تقليد الوارث أو الوصى أو العمل على طبق فتوى المجتهد الذى يجب عليه تقليده ان كان متعينا و التخيير مع تعدد المجتهدين و مساواتهم وجوه و على الأول فمع اختلاف الورثة فى التقليد يعمل كل على تقليده فمن يعتقد البلدية يؤخذ من حصته بمقدارها بالنسبة فيستأجر مع عدم الوفاء بالبلدية بالأقرب فالأقرب إلى البلد و يحتمل الرجوع الى الحاكم لرفع النزاع فيحكم بمقتضى مذهبه نظير ما إذا اختلف الولد الأكبر مع الورثة فى الحبو و إذا اختلف تقليد الميت و الوارث فى أصل وجوب الحج عليه و عدمه بان يكون الميت مقلدا لمن يقول بعدم اشتراط الرجوع الى كفاية فكان يجب عليه الحج و الوارث مقلدا لمن يشترط ذلك فلم يكن واجبا عليه أو بالعكس فالمدار على تقليد الميت

قوله (قده) فيستأجر مع عدم الوفاء بالبلدية (إلخ) فى الموجود فى ثلاث نسخ من الكتاب عندى هو ترك كلمه (عدم) و فى نسخه رابعة ذكرها كما أثبتناها، و هو الصواب.

ثم ان فى هذه المسألة أمورا يجب البحث فيها (الأول) إذا اختلف الميت و الوارث فى اعتبار البلدية و الميقاتية اجتهادا أو تقليدا و ذلك فى صورة عدم وصيه الميت بالحج عنه ففى كون المدار على وظيفة الميت أو وظيفة الحى (احتمالان) مبنيان على ان وظيفة كل من المجتهد و المقلد و وجوب عملهما على ما هو وظيفتها هل هو على وجه الموضوعية أو على وجه الطريقية (فعلى الأول) فاللازم هو مراعاة وظيفة الميت (و على الثانى) فاللازم هو مراعاة وظيفة الحى، و حيث ان الثابت فى الأصول ان الاحكام الظاهرية لا موضوعية لها فى قبال الواقع و ان الضرورى من مذهبنا بطلان التصويب فالمتعين هو اعتبار اجتهاد الحى أو تقليده

فإذا فرض ان الميت كانت وظيفته لو كان حيا الاستيجار من البلد اجتهادا و تقليدا و كان الوارث قد أدى رأيه أو رأى مجتهده إلى كفاية الحج من الميقات لم يجب عليه الا الحج الميقاتي و المفروض عدم وصيه الميت، و كذا في صورة عكس المسألة فإذا كان رأى الميت أو رأى مجتهده كفاية الميقاتي و كان رأى الوارث أو رأى مجتهده وجوب الحج البلدي فالواجب عليه هو العمل بما هو وظيفته اجتهادا أو تقليدا، و هذا مما لا اشكال فيه على ما هو ضروري مذهبا من بطلان التصويب و ان الاحكام الواقعية محفوظة على حقيقتها لكل أحد أصابها من أصاب و أخطأها من أخطأ و ان الاحكام الظاهرية من الامارات و الأصول و فتوى المجتهد لا تمس بكرامة الأحكام الواقعية و ان فتوى المجتهد بالنسبة إلى علمه و عمل مقلديه ليس الا حكما ظاهريا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٧

و يبقى الكلام فى أمرين (أحدهما) فى توجيه ما افتى به المصنف (قده) من اعتبار اجتهاد الميت الذى عليه الحج أو تقليده، فقد يقال فى توجيه ان الميت يؤاخذ بما هو وظيفته فلا يسقط عنه الحج إلا إذا اخرج من ماله ما يحج به عنه على طبق ما كان ربه أو رأى مجتهده، فإذا فرض ان اجتهاده أو تقليده ادى الى الحج البلدي فكان عليه الوصية بأن يحج عنه من بلده فإذا قصر فى الوصية يعاقب الى ان يحج عنه من بلده فماله المتروك من بعده يجب صرفه فى تخليصه من العقوبة لأنه مات مقصرا فى أداء واجب الحج عليه، و قد مر فى المسألة (٩٦) ما يقرب من ذلك حيث ذكرنا فى وجه وجوب الاستيجار فورا ان الميت يؤاخذ على ترك الحج و لا يتخلص من الضيق و العقوبة إلا بأداء الحج عنه.

و لكن هذا الوجه انما يتوجه إذا كان الميت مقصرا فى ترك الحج أو فى ترك الوصية به و لا يتوجه هذا الوجه فيما إذا كان معذورا فى ترك الحج و الوصية كما لو مات فى عام الاستطاعة اما قبل أو ان الحج أو مات و هو مستعد للسفر و كان موته فجأة مثلا، فإن إطلاق الاخبار يقتضى لزوم إخراج الحج من صلب ماله مع انه لم يكن مقصرا فلا يعاقب على ترك الحج و لا على ترك الوصية به (ثانيهما) ان أستاذنا المرحوم النائيني (قده) كتب فى هذه المسألة تعليقا فقال:

الظاهر ان تقليد الميت أجنبى عن هذه المسألة و نحوها بالكلية (انتهى) و قيل فى توضيحه ان تقليد الميت أو اجتهاده لا اثر له فى وظيفة الوارث حيث انه لم مكلفا بالقضاء عنه و انما كان مكلفا بالحج مباشرة، و اما الاستتابة عنه فهى تكليف متوجه الى الوارث فيرجع هو الى ما هو وظيفته اجتهادا أو تقليدا- و لو قلنا فى غير هذه المسألة بكون المناط هو رأى الميت أو رأى مجتهده- كما إذا اختلفا فى بعض مسائل الحج أو الصلاة و كان عمل الميت فى اعتقاده غير ما هو رأى الوارث أو رأى مجتهده! و يمكن ان يكون نظر المحشى (قده) الى ما قلنا من ان الاحكام الظاهرية طريقه محضة فإذا رأى الوارث اجتهادا أو تقليدا خلاف ما رآه الميت كان رأى الميت أجنبيا لا يرجع إليه أصلا (و كيف كان) فقد تبين مما ذكرناه فى الأمر السابق فى توجيه ما فى المتن من كون المرجع هو تقليد الميت أو اجتهاده الجواب عما أفاده فى التعليق.

(الأمر الثانى) إذا اوصى بالحج عنه حجة الإسلام أو غيرها كالحج المنذور أو الواجب بالإفساد فإن كانت وصيته صرف اخبار باشتغال ذمته من غير ان يجعل نفقة الحج عنه من ثلث ماله ففى صورة اختلاف الميت مع الوصى فى الحكم اجتهادا أو تقليدا يكون كما لو لم يوص بالحج، و قد مر فى الأمر الأول ما هو المختار عندنا، و اما لو اوصى بصرف ثلثه فى الحج عنه فالظاهر عدم الإشكال فى كون المرجع هو تقليد الموصى أو اجتهاده لان له ان يوصى بصرف ثلث ماله كيف شاء فيجب على الوصى صرفه فيما عين له.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٨

(الأمر الثالث) إذا علم ان الميت لم يكن مقلدا و لا مجتهدا فهل المدار على تقليد الوارث أو اجتهاده أو على ما يراه الوصى اجتهادا أو تقليدا أو على فتوى المجتهد الذى كان وظيفة الميت الرجوع إليه فى حيوته (وجوه) أقواها الأول بناء على ما تقدم فى



الأمر الأول من كون الأحكام الظاهرية طريقه محضة، و يحتمل الأخير بناء على ما استوجهننا مختار المصنف (قده) هناك من كون الميت مؤاخذا بما ادى اليه اجتهاده أو تقليده و انه لا- يفرغ ذمته و لا- يتخلص من العقوبة إلا- بأداء الحج عنه على طبق وظيفته، ففي هذه الصورة أيضا لا- يبرء ذمته و يكون مؤاخذا هناك بأداء الحج على طبق فتوى المجتهد الذى كانت وظيفته الرجوع اليه تعيينا أو تخيرا على ما فى المتن، هذا فى صورة عدم الوصية أو فى صورة الوصية بمعنى الاخبار بان عليه الحج، و اما لو اوصى بالحج و صرح بخروج نفقة الحج من الثلث فالأقوى هو العمل بما هو مقتضى الوصية و لو خالف رأى الوصى أو الوارث، لوجب العمل بالوصية و حرمة تبديلها فى الوصية المالية.

(و ربما يقال) بان الميت لما لم يلتزم بقول مجتهد أصلا فقول المجتهد الذى كان وظيفته الرجوع اليه ليس هو المدار فى العمل بعد موته لانه لم يقلده بناء على ان التقليد هو الالتزام بالعمل بقول المجتهد، و عليه فالمدار هو تقليد الوارث أو الوصى و لو قلنا بكون المدار هو وظيفة الميت اجتهادا أو تقليدا- كما هو مختار المتن- (و فيه) ان الالتزام بالعمل هو التقليد المصحح للعمل و اما حجية قول المجتهد فليست موقوفة على الالتزام بالعمل هو كسائر الامارات حجة و لو لم يلتزم احد بالعمل بقوله، و هذا يكفى فى تمامية الحج على الميت التارك للحج فى انه يؤخذ و يعاقب هناك حتى يحج عنه على طبق ما كان وظيفته (الأمر الرابع) بناء على كون المدار على تقليد الوارث فيما إذا علم بعدم تقليد الميت لو اختلفت الورثة فى الحج البلدى و الميقاتى اجتهادا و تقليدا أو باختلاف فهل الواجب على كل واحد منهم ان يعمل على وظيفته فيما يتعلق بسهمه من الإرث فيخرج من سهمه بقدر نصيبه مما يجب عليه إخراجه على حسب اجتهاده أو تقليده، أو ان الواجب هو الرجوع الى الحاكم فيجب على الجميع اتباعه و لو كان حكمه مخالفا لما يراه بعضهم أو يراه مجتهد (وجهان) وجه الأول ان المورد من موارد الشبهة الحكمية حيث ان وظيفة بعضهم هو تعيين الحج البلدى اجتهادا أو تقليدا و وظيفة البعض الأخر جواز الاكتفاء بالحج الميقاتى كذلك فالاختلاف بين الفريقين انما سببه الخلاف فيما هو الحكم الشرعى فى المسألة، و الرجوع الى الحاكم الشرعى انما هو فى النزاع فى الموضوعات لا الاحكام مضافا الى ان المورد من قبيل الخلاف بين ما فيه الاقتضاء و ما لا اقتضاء فيه، إذا القائل بالحج البلدى يقول بتعيينه، و القائل بالميقاتى يقول بجواز الاكتفاء به لا- بعدم جواز الحج البلدى فالقائل بالميقاتى يمكن موافقته مع القائل بالحج البلدى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٩

برضاه بإخراج ما هو سهمه من اجرة الحج البلدى من نصيبه و لا- نزاع بينهما مع توافقهما فى العمل (وجه الثانى) أعنى لزوم الرجوع الى الحاكم هو عموم مثل مقبولة عمر بن حنظلة الاختلاف الناشى من الاختلاف فى الحكم لا- خصوص الشبهات الموضوعية فإن مورد السؤال فى المقبولة هو الاختلاف فى الدين أو الميراث و هو شامل ما إذا كان الاختلاف من جهة اعتقاد أحدهما انتقال التركة إلى الورثة فى الدين المستوعب و اعتقاد الآخر عدم الانتقال، و اما كون المورد من قبيل الخلاف بين ما فيه الاقتضاء و ما لا اقتضاء فيه فلا يوجب عدم الرجوع الى الحاكم إذا لم يرض أحدهما بالحج البلدى و الا لجرى ذلك فى غير المورد من موارد النزاع و الاختلاف، إذ يمكن فرض رضا احد الطرفين بالتنازل للآخر كما لو اختلفا فى رد الأمانة، فان المدعى للأداء يمكن فرض رضاه بالأداء ثانيا لرفع الخلاف (و التحقيق فى المقام) ان يقال ان المعتقد للحج البلدى هل يجب عليه مطالبه الآخر المعتقد لكفاية الميقاتى بأداء حصته لإخراج الحج البلدى أو ان الواجب عليه هو إخراج حصته فقط لا مطالبه الآخر فعلى الثانى فلا- نزاع بينهما حتى يحتاج فيه الى الرجوع الى الحاكم، و على الأول يتعين الرجوع الى الحاكم فى قطع النزاع و كون النزاع من جهة الاختلاف فى حكم المسألة لا- تشخيص الموضوع لا- يمنع كون الوظيفة هو الرجوع الى الحاكم إذا لم يمكن حسم النزاع الا بالرجوع اليه كما لو اختلف الولد الأكبر مع باقى الورثة فى تشخيص الحبة بأن يقلد الولد الأكبر من يقول بكون



الكتب العلمية مثلاً- كلها من الحبوّة و يقلد الباكون من يقول بانحصارها في المصحف حيث ان النزاع يقوم بينهما فيما عدا المصحف.

الولد الأكبر يعتقدان له مطالبه الباين بجميع الكتب العلمية فيقع الخلاف و لا حاسم له الا الرجوع الى الحاكم. والظاهران المقام ليس من موارد الرجوع الى الحاكم و انه ليس لمعتقد وجوب إخراج الحج البلدى مطالبه الآخر بذلك لعدم الدليل على جواز مطالبته بذلك و الأصل يقتضى عدم سلطنته على الآخر بمطالبته بما يعتقدده هو من إخراج الحج البلدى، و انما يلزم عليه ذلك في حصته فقط، و قد تقدم في المسألة (٨٤) انه إذا أقر بعض الورثة بوجوب الحج على المورث و أنكره الآخرون انه لا يجب عليه الا دفع ما يخصه في حصته بعد التوزيع و انه ليس له مطالبه الآخرين بما يخصهم في حصتهم، فالأقوى في المسألة عدم الرجوع الى الحاكم.

هذا فيما لو اختلف الورثة فيما بينهم اجتهاداً أو تقليداً، و اما لو اختلف الوصى مع الورثة في ذلك بان اعتقد الوصى وجوب إخراج الحج البلدى و اعتقد الورثة كفايه الميقاتى فالظاهر هو الرجوع الى الحاكم، فإن للوصى مطالبه الورثة بالحج البلدى لاعتقاده عدم انتقال ما يخص الحج البلدى إلى الورثين، و عليه تنفيذ الوصية و العمل بها و عدم تبديلها فيحصل النزاع و لا حاسم له الا الرجوع الى الحاكم.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٠

ثم انه في صورة عدم وجوب الرجوع الى الحاكم و انه يعمل كل من الطرفين بما يراه فإذا فرضنا مثلاً ان الوارث منحصر في أخوين يعتقد أحدهما الحج البلدى و يعتقد الآخر الميقاتى و كانت أجره البلدى أربعة و أجره الميقاتى اثنين فالواجب على معتقد البلدى ان يخرج اثنين و على معتقد الميقاتى إخراج واحد فيكون المجموع ثلاثة و هى لا تفى بأجره الحج البلدى فاللازم الاستيجار بالثلاثة بالثلاثة من أقرب المواضع الى البلد فالأقرب، فإن اختلفا انما كان فى - بذل المال لا فى كيفية الاستيجار فان من يعتقد كفايه الاستيجار من الميقات لا يرى عدم جواز الاستيجار من البلد فإذا لم يمكن ذلك وجب على معتقد الحج البلدى الاستيجار من أقرب الأماكن بالنسبة إلى البلد.

(الأمر الخامس) إذا اختلف تقليد الميت و الوارث فى أصل وجوب الحج عليه بان كان الميت مقلداً لمن يقول بعدم اشتراط الرجوع الى كفاية فكان يجب عليه الحج حسب تقليده و كان الوارث مقلداً لمن يشترط ذلك أو انعكس الأمر بأن اقتضى تقليد الميت عدم وجوب الحج عليه و اقتضى تقليد الوارث وجوب الحج على المورث ففى المتن كون المدار على تقليد الميت و هو مبنى على ما اختاره فى صدر المسألة من كون المدار هو تقليد الميت فى صورة اختلافهما فى اعتبار البلدية و الميقاتية و قد تقدم فى الأمر الأول تفصيل القول فى ذلك و الله اعلم

### [مسألة (١٠٢) الأحوط فى صورة تعدد من يمكن استيجاره استيجار من كان أقلهم اجرة]

مسألة (١٠٢) الأحوط فى صورة تعدد من يمكن استيجاره استيجار من كان أقلهم اجرة مع إحراز صحة عمله مع عدم رضا الورثة أو وجود قاصر فيهم سواء قلنا بالبلدية أو الميقاتية و ان كان لا- يبعد جواز استيجار المناسب لحال الميت من حيث الفضل و الأوثقيه مع عدم قبوله إلا بالأزيد و خروجه من الأصل كما لا يبعد عدم وجوب المبالغة فى الفحص من أقلهم اجره و ان كانت أحوط

فى المسألة وجوه (الأول) لزوم استيجار من كان أقلهم أجره مطلقاً (الثانى) الرجوع الى المتعارف من حيث شأن الميت و سعة

ماله (الثالث) التفصيل بين ما إذا كان فى الورثة قاصر كالصغير و المجنون و السفیه و بين صوره عدم رضا بعض الورثة إلا بالأقل فيرجع فى الأول إلى المتعارف و فى الثانى إلى الأقل.

(و توضیح المقام) انه تارة يقع الكلام فى صورة عدم وصية الميت بالحج و اخرى فى صورة وصيته به، اما فى صورة عدم الوصية بالحج فالدليل على وجوب إخراج الحج من أصل المال هو تنزيل الحج منزله الدين فيجب الابتداء به كسائر الديون، و من المعلوم انه لا يجب إخراج الدين الا بالمقدار الذى اشتغلت ذمة الميت به، و هو يقتضى الاقتصار على أقلهم اجره فإذا رضى الورثة كلهم بأكثر من ذلك مع عدم وجود قاصر فيهم كان معنى رضا هم بذلك هو رضاهم ببذل ذلك من مالهم فإذا ناقش بعضهم فى ذلك و سمح الباقون بالقاعدة تقتضى عدم اكراه الممتنع على البذل فيقتصر بالنسبة إلى حصته على الأقل و لا وجه للرجوع الى المتعارف بالنسبة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠١

إلى شأن الميت و لا رعايته كونه هتكا للميت فإنه مع عدم وصيته بالحج لا حق له فى تركته إلا أقل ما يمكن أداء الواجب به، و رعايته شأن الميت و عدم كون الاقتصار على الأقل موجبا لهتك الميت لا مساغ لها بعد موته بلا وصيه خصوصا إذا كان تركه الحج و الوصية به من جهة عدم مبالاته بأداء الفريضة و استخفافه بهذا الأمر العظيم، و كيف يراعى شأن من يقال له عند موته: مت إن شئت يهوديا أو نصرانيا- كما ورد فى الحديث- فلا شأن له عند الله سبحانه حتى تجب رعايته، و هكذا الأمر إذا كان بعض الورثة قاصرا بعد ما بينا من كون رضى الورثة بالأكثر من الواجب معناه بذل المقدار الزائد من مالهم و لا ريب انه لا يتصور ذلك بالنسبة إلى القاصر منهم لصغره أو جنونه أو كونه سفيها مثلا فيقتصر فى حصته على أقل الواجب (و منه ظهر) ما فى ظاهر المتن من ان الأحوط استيجار أقلهم أجره فإن رعايته ذلك انما تجب بالنسبة إلى خصوص حصه القاصر و الممتنع عن بذل الزائد من غير القاصرين منهم لا انه بمجرد عدم رضى البعض أو قصوره يكتفى بالأقل حتى بالنسبة إلى باقى الورثة. و اما فى صورة الوصية بالحج فان كانت الوصية به مجرد اعلام الورثة باشتغال ذمته به فالظاهر عدم الفرق بينها و بين صورته ترك الوصية، إذ معنى الوصية حينئذ اعلامه بهذا الدين فيكون بمنزلة إقرار الميت بدين عليه فيخرج من أصل المال أقل ما يمكن أداء الواجب، و رعايته شأنه و عدم كون استيجار أقلهم اجره هتكا له لا مسرح لها فى هذا الفرض أيضا. و اما لو اوصى بالحج من ثلث ماله و أطلق و لم يعين مقدار ما يحج به فيمكن ان يقال بجواز حمل الوصية على المتعارف المعمول به و انه لا يجب الفحص و المداقة فى ذلك كالوصية بالصلاة و الصوم، فان فى كل بلد و زمان لهم فى أجرتهما مقدار معمول به فى عرفهم كسائر الأعمال فيرجع فى ذلك الى المعمول به عندهم، و الله الموفق للصواب

### [مسألة (١٠٣) ان الأقوى كفاية الميقاتية لكن الأحوط الاستيجار من البلد]

مسألة (١٠٣) قد عرفت ان الأقوى كفاية الميقاتية لكن الأحوط الاستيجار من البلد بالنسبة إلى الكبار من الورثة بمعنى عدم احتساب الزائد عن اجره الميقاتية على القصر ان كان فيهم قاصر ظاهره بل صريحه هو اراده الاحتياط للكبار من الورثة ببذل ما به التفاوت بين البلدية و الميقاتية من نصيبهم لا ما يلزمهم فى حصتهم من التفاوت، و هذا أولى لأن بذل ما يلزمهم فى حصتهم ربما لا يفى بالحج البلدى الذى يراعى الاحتياط بالنسبة إليه

### [مسألة (١٠٤) إذا علم انه كان مقلدا و لكن لم يعلم فتوى مجتهده]

مسألة (١٠٤) إذا علم انه كان مقلدا و لكن لم يعلم فتوى مجتهده في هذه المسألة فهل يجب الاحتياط أو المدار على تقليد الوصى أو الوارث وجهان أيضا

بناء على كون المقدار على تقليد الوصى أو الوارث مع العلم بمقتضى تقليد الميت و مخالفته مع تقليدهما لا إشكال في كونه هو المدار في صورة عدم العلم به أيضا، و اما بناء على كون المدار هو تقليد الميت فمع عدم العلم بمقتضاه فهل الواجب على الوصى أو الوارث هو الاحتياط بإخراج اجره البلدى أو المدار على تقليدهما و الظاهر من المتن هو التوقف، حيث مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٢

ذكر الوجهين من غير ترجيح، و يشكل الأمر إذا كان بين الورثة قاصر، و يمكن ان يقال بان المورد من موارد جريان أصالة البراءة و عدم تعلق حق الميت بأزيد من اجره الميقاتية، إذ لا وجه لجريان قاعدة الاشتغال فى المقام كما يأتى نظيره فى المسألة الآتية

### [مسألة (١٠٥) إذا علم باستطاعة الميت مالا و لم يعلم تحقق سائر الشرائط فى حقه]

مسألة (١٠٥) إذا علم باستطاعة الميت مالا و لم يعلم تحقق سائر الشرائط فى حقه فلا يجب القضاء عنه لعدم العلم بوجود الحج عليه لاحتمال فقد بعض الشرائط

لا- ينبغى الإشكال فى كون الأصل عند الشك فى وجوب الحج على الميت- هو البراءة لكن يمكن اجراء البراءة بالنسبة إلى الوارث تارة و بالنسبة إلى الميت اخرى، فيقال تارة: الأصل براءة ذمة الوارث من وجوب إخراج الحج من تركه الميت و يقال اخرى ان الأصل براءة ذمة الميت عن وجوب الحج الى ان مات، و لكن منشأ الشك هنا فى اشتغال ذمة الوارث هو الشك فى اشتغال ذمة الميت، فان الحج على تقدير وجوبه على المورث بمنزلة الدين الواجب أدائه عن الميت، فالأصل الجارى بالنسبة إلى الميت حاكم على الأصل الجارى بالنسبة إلى المورث (و ان شئت قلت) ان مؤنة إخراج الحج متعلقة برقية مال الميت لا بذمة الوارث و يكون المال انما ينتقل الى الوارث بعد استثناء ديونه التى منها الحج، و وجوب إخراج الحج انما هو حكم تكليفى متوجه إلى ولى الميت و وارثه، فإذا شك فى اشتغال ذمة الميت بالحج و بنينا على جريان أصل إبرائه فنفيها به شغل ذمة الميت يحكم بانتقال ما يساوى أجره الحج من تركه الميت إلى الورثة من غير تعلق حق للميت بما ترك.

و لكن يقع الكلام حينئذ فى صحة جريان أصالة البراءة بالنسبة إلى الميت، اما البراءة العقلية- أعنى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان- فلا مسرح لها ههنا، فان حكم العقل بنفى العقاب عن الميت موقوف على فقد البيان بالنسبة إليه لا بالنسبة إلى الوارث، فموضوع حكم العقل بإجراء البراءة للميت غير ثابت إذ لعله كان قد قصر فى ترك الحج (و اما البراءة الشرعية) فموضوعها أيضا عدم علم المكلف نفسه، فقله (ص) رفع عن أمتى ما لا يعلمون معناه رفع القلم عن كل واحد من الأمة إذا لم يعلم هو لا إذا لم يعلم غيره من المكلفين، و حينئذ نقول إذا لم يمكن جريان البراءة بالنسبة إلى الميت فجريانها فى الوارث ان كان معناه نفي الحكم التكليفى عنه فلا اشكال فيه، و معناه نفي وجوب إخراج مؤنة الحج و نفي وجوب الاستتابة عن الميت، و لكن هل هذا يثبت انتقال ما يوازي مؤنة الحج من تركه الميت الى الوارث أو يكون المقام من قبيل التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية، فان أبان الإرث مقيده بعدم وجود الدين و ان الإرث انما هو بعد الدين، فالمقدار الذى يعادل نفقة الحج و اجرة الأجير امره مردد بين كونه للوارث أو للاستتابة عن الميت، و لا- يمكن الحكم بالإرث استنادا" الى عموم أدلة الإرث اللهم الا- ان يقال بان المتفاهم العرفى فى مثل المقام هو ترتب الحكم على الموضوع المحرز لا على الموضوع الثابت فى نفس الأمر، فقله تعالى من

بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصِي لَهَا أَوْ ذَيْنِ \* مدلوله عند العرف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٣

و المتفاهم عندهم الوصية الثابتة و الدين الثابت اعنى الثبوت للورثة لا ثبوت الوصية أو الدين فى الواقع و نفس الأمر، و على هذا فلا حاجة الى إجراء الأصل فى نفى الدين أو الوصية فى مورد الشك و كان بعض أساتيدنا قدس الله نفسه يميل الى هذا المعنى و انه إذا ترتب الأمر على أمر ثبوتى فالمتفاهم عند العرف هو ترتب الحكم على ذلك الأمر الوجودى إذا ظهر للمكلف و ثبت عنده فإذا قال المولى ان جاءك زيد بصك فأعطه ما فيه من المبلغ، معناه عند العرف انه إذا جاءك من تعرف انه زيد بصك تعرف انه بخط يدي فأعطه المبلغ الذى فيه فان اعتمدا على ما قاله قدس سره فالحكم فى المسألة هو عدم وجوب الاستنابة عن الميت لعدم ثبوت اشتغال ذمته بالحج و يحكم بانتقال ما يعادل نفقة الحج من التركة إلى الورثة و الله الموفق للصواب

### [مسألة (١٠٦) إذا علم استقرار الحج عليه و لم يعلم انه اتى به أم لا]

مسألة (١٠٦) إذا علم استقرار الحج عليه و لم يعلم انه اتى به أم لا- فالظاهر وجوب القضاء عنه لأصالة بقاءه فى ذمته و يحتمل عدم وجوبه عملاً بظاهر حال المسلم و انه لا يترك ما وجب عليه فوراً و كذا الكلام إذا علم انه تعلق به خمس أو زكوة أو قضاء صلوات أو صيام و لم يعلم أنه أداها أم لا

الظاهر ان حكم المسألة يختلف باختلاف الموارد و لا يمكن ترجيح احد الطرفين بوجه عام، فان استصحاب بقاء الدين فى ذمه الميت و ان كان مما لا غبار عليه الا انه قد يكون ظاهر حاله انه كان لا يفوت منه فريضة لاستمساكه بالدين و تقواه، فمن كان هذا ظاهر حاله و مات و لم يوص بالحج مع سعة ماله و استطاعته للحج من جميع الجهات يعرف انه كان قد أدى الفريضة و ان لم يعلن بذلك للوارث، و هذا بخلاف من لم يكن من الايمان و التقوى بمثابة يطمئن بأدائه للواجب ككثير من الناس الذين لا يبالون بترك الواجبات (و الحاصل) انه إذا حصل للورثة علم عادى بأداء الميت فريضة الحج الواجب عليه سقط عنهم وجوب القضاء عنه- و لو كان هذا العلم العادى حاصلًا من جهة ثقتهم بايمان مورثهم و تمسكه بالدين بحسب ظاهر حاله فى غير الحج من الواجبات- و ان لم يحصل لهم العلم العادى بذلك من جهة قلة مبالاة مورثهم بأمور الدين وجب عليهم القضاء عنه، و بهذا ظهر الحكم فى غير الحج من الفرائض كقضاء الصلوات أو الخمس و الزكاة، فسيبيل هذه كلها سبيل الديون المالية يجب على الورثة أدائها ما لم يحصل لهم الاطمئنان بأداء الميت لها، و الله الهادى

### [مسألة (١٠٧) لا يكفى الاستيجار فى براءة ذمة الميت و الوارث]

مسألة (١٠٧) لا يكفى الاستيجار فى براءة ذمة الميت و الوارث بل يتوقف على الأداء و لو علم ان الأجير لم يود وجب الاستيجار ثانياً و يخرج من الأصل ان لم يمكن استرداد الأجرة من الأجير

فى هذه المسألة أمور يجب البحث عنها (الأول) انه لا- ينبغى الارتياح فى ان مجرد الاستيجار لا يكفى فى براءة ذمة الميت و ذلك لان الميت انما كانت ذمته مشغولة بأداء الحج، فما دام لم يأت أحد بالحج نيابة عنه فاشغال ذمته باق سواء كان من يأتى بالحج نيابة عنه أجيروا أو متبرعا أو كان هو الوارث أو الوصى، و لو فرض الشك فى كفاية الاستيجار فى براءة ذمة الميت كان

المرجع هو استصحاب شغل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٤

ذمته الى ان يؤدي عنه.

و اما ذمة الوصى أو الوارث فهل تبرء بمجرد استيجار الأيمن الثقة، أو يتوقف برأيه ذمتها على أداء الأجير، الظاهر هو القول ببراءة ذمتها باستئجار الثقة الا ان يتبين عدم أدائه كما لو مات الأجير قبل موسم الحج، فما فى المتن من الحكم بتوقف براءة ذمة الوارث على الأداء ليس معناه انه إذا كان الأجير ثقة يجب ان يبحث عن انه هل ادى ما عليه، بل المقصود ان الأداء واقعا هو الذى يبرء ذمة الوارث فلا بد له اما من العلم بأدائه أو يثبت ذلك بحجة شرعية ككون الأجير ثقة قد وثق الوارث أو الوصى انه يؤدي الحج.

(الأمر الثانى) لو علم ان الأجير لم يود الحج فاما ان يكون ذلك بتقصير منه أو لا، و على التقديرين لا يسقط عن الوارث أو الوصى فيجب الاستيجار ثانيا فإن ذمة الميت بعد مشغولة بالحج فيجب على الوارث أو الوصى إبراء ذمته من تركته و قد ظهر فى الأمر الأول ان مجرد الاستيجار لا اثر له فى براءة ذمة الميت (و بعبارة أخرى) اشتغال ذمة الميت حدوثا و بقاء موجب لوجوب الاستيجار، و هذا مع عدم تقصير الأجير فى ترك العمل واضح كما لو مات قبل الإحرام و دخول الحرم و اما فى صورة كون الأجير مقصرا فى الترك فإن ذمة الأجير و ان كانت مشغولة الا ان ذلك لا يوجب رفع التكليف عن الوارث و الوصى، بل فى صورة موت الأجير قبل الإحرام و دخول الحرم تكون ذمته مشغولة أيضا غاية الأمر أنه يسترجع من تركته (و كيف كان) فلا سبب لبرائه ذمه الوارث و الوصى.

(الأمر الثالث) يخرج اجره الحج للاستيجار ثانيا- من أصل المال فان كان الورثة قد قسموا التركة فيما بينهم فيجب على كل منهم إخراج حصته حسب ما ورثه من سهمه (نعم) لو أمكن استرداد الأجرة من الأجير الأول جاز لهم صرفها للاستيجار ثانيا. و لو فرض موت الأجير فى الميقات مثلا قبل الإحرام أو بعد الإحرام قبل دخول الحرم و قلنا باستحقاق الأجير للأجرة بالنسبة الى ما عمله من المسير من بلد الميت الى الميقات و أمكن للورثة استرداد الباقي من ورثة الأجير و جب على الورثة بذل المال للاستيجار ثانيا من البلد بالنسبة الى ما سقط عن الأجير هذا إذا قلنا بوجوب الاستيجار من البلد فى هذه الصورة، و اما- لو قلنا بكفاية الاستيجار من الميقات نظرا إلى إتيان الأجير الأول بالمسير من البلد الى الميقات مثلا- فلا يجب عليهم بذل المال للاستيجار من البلد ثانيا، و الله أعلم بأحكامه

### [مسألة (١٠٨) إذا استأجر الوصى أو الوارث من البلد غفلة عن كفاية الميقاتية ضمن ما زاد]

مسألة (١٠٨) إذا استأجر الوصى أو الوارث من البلد غفلة عن كفاية الميقاتية ضمن ما زاد عن اجره الميقاتية للورثة أو لبقيتهم الظاهر ان ضمان الوصى للورثة انما هو فيما إذا كانت الوصية مجرد اخبار باشتغال ذمة الموصى بالحج فان الحج حينئذ إنما يخرج من أصل المال، و اما لو اوصى بإخراج الحج من ثلث ماله و قلنا بكفاية الميقاتى أو صرع الموصى بإخراج الميقاتى فاستأجر الوصى من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٥

البلد غفلة فضمن الوصى انما هو لثالث تركه الميت لا للورثة.

ثم ان حكم المصنف (قده) بالضمان هنا معناه ان غفلة الوارث أو الوصى ليست عذرا فى الاستيجار من البلد و ان الورثة لهم مطالبته بالمقدار الزائد من اجره الحج الميقاتى، و اما موضوع كون الاستيجار بعين التركة أو بما فى الذمة فليس مورد نظره

(قده) فى هذه المسألة كما لا يخفى.

نعم يبقى الكلام فى حكم الوصى أو الوارث مع الأجير وهذا لم يتعرض له فى المتن، وحينئذ نقول الظاهر عدم ضمان الأجير لو كانت الإجارة بما فى ذمه الوصى أو الوارث فإن الإجارة صحيحة لا يجوز فسخها فتشتغل ذمة الوصى أو الوارث بالأجرة المسمأة فإن كان قد دفعها للأجير من عين التركة ضمن التفاوت، و ان لم يدفعها و انتبه من غفلته قبل دفع الأجرة إلى الأجير فمقتضى القاعدة انه يجب دفعها تماما فيضمن للأجير ما به التفاوت بين أجره البلدى و الميقاتى.

و ان وقعت الإجارة بعين التركة فالقاعدة تقتضى كون الإجارة فضولية تتوقف صحتها على إجارة الورثة فان لم يجزوها كانت الإجارة باطلة فان لم يظهر للأجير خطأ المستأجر اعنى الوصى أو الوارث و اتى بالحج استحق اجره المثل للحج البلدى فى ذمة المستأجر فإن عمل الأجير محترم و قد حصل له الغرور من ناحية المستأجر فيرجع بأجره المثل لا المسمأة، فإن كانت الأجرة المسمأة أكثر من اجره المثل لم يستحق الأجير الزائد عن اجره المثل لفساد الإجارة برد الورثة، و ان ظهر للأجير خطأ المستأجر قبل ان يأتى بالعمل فليس له من الأجرة شىء لأنه قد ظهر له فساد الإجارة و لا يجوز له ان يأتى بالحج و يطالب المستأجر بالأجرة لا اجره المثل و لا الأجرة المسمأة، و الله العالم

### [مسألة (١٠٩) إذا لم يكن للميت تركه و كان عليه الحج]

مسألة (١٠٩) إذا لم يكن للميت تركه و كان عليه الحج لم يجب على الورثة شىء و ان كان يستحب من الولى بل قد يقال بوجوبه للأمر به فى بعض الاخبار

ظاهر بعض العبارات هو التسالم على عدم وجوب الحج عمن مات مع استقرار الحج عليه و لم يكن له تركه تفى بالحج حيث أرسلوه إرسال المسلمات، فى المستند: لو لم يخلف من استقر عليه الحج شيئاً" لم يجب الحج على مال الغير، و عن كشف اللثام نسبه عدم وجوبه على الورثة إلى المشهور (و كيف كان) فالقاعدة تقتضى عدم الوجوب لعدم الدليل على وجوبه من مال غيره من وارث أو أجنبى، و لا- يقاس المقام بالصلوات الفائتة أو الصيام الفائت حيث يجب قضائهما على الولى و هو أكبر الأولاد، حيث دل النص هناك على وجوب القضاء عليه.

و عن ابن الجنيد وجوب ذلك على الولى فى ماله لإطلاق الأمر به فى صحيح ضريس المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام عن رجل عليه حجه الإسلام و نذر نذرا" فى شكره ليحجن رجلا إلى مكة فمات الذى نذر قبل ان يحج حجه الإسلام و قبل ان يفى بنذره، فقال ان كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٦

ترك ما لا حج عنه حجه الإسلام من جميع ماله و يخرج من ثلثه ما يحج به عنه للنذر و ان لم يكن ترك مالا الا بقدر حجه الإسلام حج عنه حجه الإسلام مما ترك و حج عنه و ليه النذر فإنما هو دين عليه.

و ظاهره هو وجوب حج النذر على الولى فيما إذا لم يترك الميت ما يحج به عنه حج النذر فهو بمنزلة الصلاة الفائتة و صوم شهر رمضان إذا فات عن الميت، كما ان الظاهر ان قوله عليه السلام: فإنما هو دين عليه" تأكيد لإثبات الوجوب على الولى و ان الضمير فى قوله عليه السلام دين عليه" راجع الى الولى لا الى الميت- كما قيل- و لو لا ذهاب المشهور الى عدم الوجوب لكان مقتضى الحديث هو الحكم بالوجوب سيما ان حكمه عليه السلام بان حج النذر دين على الولى يدل على أولوية وجوب ذلك فى حجه الإسلام، و ذلك لأهمية حجه الإسلام بالنسبة إلى الحج النذرى و لذا حكم عليه السلام فى الحديث انه ان ترك مالا



ان يحج عنه من أصل ماله مع حكمه في الحج النذرى بأنه يخرج من الثلث، ولكن الحديث لا يمكن الاستدلال به للوجوب لإعراض الأصحاب عنه و انه لم يعلم قائل بالوجوب سوى ما عن ابن الجنيدي، وربما يحمل الحديث على الاستحباب، ولكن بعد اعراض المشهور عنه لا مجال لهذا الحمل أيضا"، و أغرب منه ما في المستمسك من حمل الحديث على ما لو ترك الميت مالا وجعل ذلك من الجمع العرفي، مع ان الامام عليه السلام صرح بوجوب الحج النذرى في من لم يترك مالا- الا بقدر حجة الإسلام، و الله العاصم (و كيف كان) فالحكم بالاستحباب في المتن انما هو من جهة كونه إحسانا إلى الميت بأداء ما كان واجبا عليه خصوصا لو كان تركه للحج عن تقصير بحيث يعاقب على تركه، و أى إحسان أعظم من إبراء ذمة الميت الذى انقطع عن الدنيا و ليس له وسيلة في دفع المؤاخذه و العقوبة عن نفسه، فيحج عنه و ليه ليفرج عنه بعد ورود الدليل على انتفاع الميت بذلك كسائر ديونه التى كانت عليه و لم يجدها أداء و لا وفاء أو وجد و قصر في الأداء، اسئل الله سبحانه و تعالى ان لا يمتتنا بهذه الصفة

### [مسألة (١١٠) من استقر عليه الحج و تمكن من أدائه ليس له ان يحج عن غيره]

مسألة (١١٠) من استقر عليه الحج و تمكن من أدائه ليس له ان يحج عن غيره تبرعا أو بإجارة و كذا ليس له ان يحج تطوعا و لو خالف فالمشهور البطلان بل ادعى بعضهم عدم الخلاف فيه و بعضهم الإجماع عليه و لكن عن سيد المدارك التردد في البطلان و مقتضى القاعدة الصحة و ان كان عاصيا في ترك ما وجب عليه كما في مسألة الصلاة مع فورية وجوب إزالة النجاسة عن المسجد إذ لا وجه للبطلان الادعوى ان الأمر بالشىء نهى عن ضده و هى محل منع و على تقديره لا يقتضى البطلان لانه نهى تبعى و دعوى انه يكفى فى عدم الصحة عدم الأمر مدفوعة بكفاية المحبوبة فى حد نفسه فى الصحة كما فى مسألة ترك الأهم و الإتيان بغير الأهم من الواجبين المتزاحمين و دعوى ان الزمان مختص بحجته عن نفسه فلا- يقبل لغيره و هى أيضا مدفوعة بالمنع إذ مجرد الفورية لا يوجب الاختصاص فليس المقام من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٧

قبيل شهر رمضان حيث انه غير قابل لصوم آخر و ربما يتمسك للبطلان فى المقام بخبر سعد بن ابى خلف عن ابى الحسن موسى عليه السلام عن الرجل الضرورة يحج عن الميت؟ قال عليه- السلام نعم إذا لم يجد الضرورة ما يحج به عن نفسه، فان كان له ما يحج به عن نفسه فليس تجزى عنه حتى يحج من ماله، و هى تجزى عن الميت ان كان للضرورة مال و ان لم يكن له مال و قريب منه صحيح سعيد الاعراج عن ابى عبد الله عليه السلام، و هما كما ترى بالدلالة على الصحة أولى، فإن غاية ما يدلان عليه انه لا- يجوز له ترك حج نفسه و إتيانه عن غيره و اما عدم الصحة فلا، نعم يستفاد منهما عدم اجزائه عن نفسه، فتردد صاحب المدارك فى محله، بل لا يبعد الفتوى بالصحة، لكن لا يترك الاحتياط، هذا كله لو تمكن من حج نفسه و اما إذا لم يتمكن فلا إشكال فى الجواز و الصحة عن غيره بل لا ينبغى الإشكال فى الصحة إذا كان لا يعلم بوجوب الحج عليه لعدم علمه باستطاعته مالا أو لا يعلم بفورية وجوب الحج عن نفسه فحج عن غيره أو تطوعا"، ثم على فرض صحة الحج عن الغير و لو مع التمكن و العلم بوجوب الفورية لو آجر نفسه لذلك فهل الإجارة أيضا صحيحة أو باطلة مع كون حجه صحيحا عن الغير؟ الظاهر بطلانها، و ذلك لعدم قدرته شرعا على العمل المستأجر عليه لان المفروض وجوبه عن نفسه فورا و كونه صحيحا على تقدير المخالفة لا ينفع فى صحة الإجارة خصوصا على القول بان الأمر بالشىء نهى عن ضده لان الله إذا حرم شيئا "حرم ثمنه و ان كانت الحرمة تبعية (فإن قلت) ما الفرق بين المقام و بين المخالفة للشرط فى ضمن العقد مع قولكم بالصحة هناك كما إذا باعه و شرط عليه

ان يعتقه فباعه حيث تقولون بصحة البيع و يكون للبائع خيار تخلف الشرط (قلت) الفرق ان فى ذلك المقام المعاملة على تقدير صحتها مفوته لوجوب العمل بالشرط فلا يكون العتق واجبا بعد البيع لعدم كونه مملوكا له بخلاف المقام حيث انه لو قلنا بصحة الإجارة لا يسقط وجوب الحج عن نفسه فورا فيلزم اجتماع أمرين متنافيين فعلا فلا يمكن ان تكون الإجارة صحيحة و ان قلنا بأن النهى التبعي لا يوجب البطلان فالبطلان من جهة عدم القدرة على العمل لا لأجل النهى عن الإجارة نعم لو لم يكن متمكنا من الحج عن نفسه يجوز له ان يوجر نفسه للحج عن غيره و ان تمكن بعد الإجارة عن الحج عن نفسه لا تبطل إجارته بل لا يبعد لو لم يعلم باستطاعته أو لم يعلم بفورية الحج عن نفسه فاجر نفسه للنيابة و لم يتذكر الى ان فات محل استدراك الحج عن نفسه كما بعد الفراغ أو فى أثناء الأعمال، ثم لا- إشكال فى ان حجه عن غيره لا- يكفيه عن نفسه بل اما باطل كما عن المشهور أو صحيح عمن نوى عنه كما قوينا و كذا لو حج تطوعا لا يجز به عن حجه الإسلام فى الصورة المفروضة بل اما باطل أو صحيح و يبقى عليه حجه الإسلام فما عن الشيخ من انه يقع عن حجه الإسلام لا- وجه له إذا لانقلاب القهرى لا دليل عليه (و دعوى) ان حقيقة الحج واحدة و المفروض إتيانه بقصد القرية فهو منطبق على ما عليه من حجة الإسلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٨

(مدفوعة) بأن وحده الحقيقة لا يجدى بعد كون المطلوب هو الإتيان بقصد ما عليه، و ليس المقام من باب التداخل بالإجماع، كيف و الا لزم كفايه الحج عن الغير أيضا عن حجه الإسلام بل لا بد من تعدد الامتثال مع تعدد الأمر وجوبا و ندبا أو مع تعدد الواجبين، و كذا ليس المراد من حجة الإسلام الحج الأول بأى عنوان كان كما فى صلوه التحية و صوم الاعتكاف، فلا وجه لما قاله الشيخ أصلا، نعم لو نوى الأمر المتوجه اليه فعلا و تخيل انه أمر ندبى غفلة عن كونه مستطيعا أمكن القول بكفايته عن حجه الإسلام لكنه خارج عما قاله الشيخ، ثم إذا كان الواجب عليه حجا نذريا أو غيره و كان وجوبه فوريا فحاله ما ذكرنا فى حجه الإسلام من عدم جواز حج غيره و انه لو حج صح أولا و غير ذلك من التفاصيل المذكورة بحسب القاعدة

فى هذه المسألة أمور (الأول) المشهور ان من وجب عليه الحج مع تمكنه من أدائه ليس له ان يحج عن غيره سواء فى ذلك المتبرع و الأجير كما لا- يجوز له الإتيان بالحج تطوعا عن نفسه أو غيره «١» (و فى الجواهر): بلا- خلاف أخذه فى الإجارة و التبرع، و فى المستند: بالإجماع فى النائب (و استدل على ذلك) بان حجه عن غيره أو تطوعا تفويت لما هو الواجب عليه فورا"، و تفويت الواجب الفورى حرام (و أورد عليه) بان إتيانه بالحج عن غيره أو الحج تطوعا" ليس إلا- إتيانا بما هو ضد للواجب الفورى، و قد ثبت فى الأصول ان الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص، و انما المنهى عنه هو ترك الواجب لا الإتيان بضده، فلو كان الإتيان بضد الواجب تفويتا له لزم كون كل ضد للواجب حراما و هو خلاف المتسالم عليه فى الأصول (نعم) لو كان الإتيان بالضد بنية الفرار عن امتثال الأمر المتوجه إليه أمكن القول بصدق التفويت عليه، و لكن المدعى ليس خاصا" بصورة نية الفرار بل لعله يكون مصب حكمهم غير هذه الصورة، فإن النائب عن غيره بأجرة ليس مقصده من الحج إلا أخذ الأجرة لا الفرار عن أداء الواجب عليه، و المتبرع أو المتطوع ليس مقصده الا تحصيل الثواب فكيف ينوى الفرار عن طاعة الأمر الواجب فما فى بعض شروح الكتاب من الاستدلال بلزوم تفويت الواجب الفورى ثم إيكال الأمر إلى انه من الواضحات فى غير محله، و لعل تسالمهم على عدم الجواز معناه عدم جواز ترك الواجب لا سراية الحرمة إلى العمل النيابى أو التبرع و التطوع، و لكن يبعده تعبيرهم كما فى المتن بأنه ليس له ان يحج عن غيره و لا ان يتطوع، و أول من تردد فى حكم المسألة- على الظاهر- هو صاحب المدارك (قده) و لكن فى المتن انما نقل التردد عنه فى الحكم بالبطلان للحج عن غيره

(١) الفرق بين التبرع عن غيره و التطوع عن غيره كون الأول عبارة عن الحج عن غيره بقصد إبراء ذمته و كون الثانى هو الحج



عن غيره لإهداء الثواب اليه، فالمتبرع نائب يكون عمله بمنزلة عمل المنوب عنه و المتطوع عمله عمله و لكن الثواب لغيره.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٩

أو التطوع، و اما فى أصل الحكم التكليفى فمضافاً إلى أنه أفتى بعدم الجواز- لم ينقل التردد عن أحد.

(الأمر الثانى) بناء على الحكم بعدم الجواز تكليفاً فهل يحكم بإطلاق عمل النائب و المتطوع؟ المشهور ذلك الا ما نقله فى المدارك عن الشيخ فى الخلاف، قال فى المدارك: و قد قطع الأصحاب بفساد التطوع و الحج عن الغير مع الاستطاعة و عدم الإتيان بالواجب- ثم تردد هو اعنى صاحب المدارك فى الإطلاق و نقل عن الشيخ فى الخلاف انه حكم بصحة التطوع و بقاء حج الإسلام فى ذمته، و قال و هو جيد ان لم يثبت تعلق النهى به المقتضى للفساد (انتهى) و يستدل للإطلاق بوجوه (منها) ما أشار إليه فى المدارك من تعلق النهى به و هو مقتضى للفساد، و قد ذكروا فى الأصول ان من ثمرات القول بوجوب المقدمة بطلان الضد المبتلى بالأهم إذا عصى و ترك الأهم و اتى بالضد بناء على مقدمية ترك الضد لفعل ضده، لكن المقدمية ممنوعة حسبما فصل فى الأصول، فلا فعل الضد مقدمه لترك ضده و لا ترك الضد مقدمه لفعل ضده، بل هما فى رتبة واحدة فعلا و تركا، و لو سلم ذلك فالنهي الناشى عن مقدمية ترك الضد نهى تبعى لا نهى أصلى، و هو غير موجب لفساد العبادة- و هو اما افاده فى المتن- (و توضيح ذلك) ان كلاً من الوجوب و التحريم ينقسم إلى النفسى و الغيرى و بعبارة أخرى: إلى الأصلى و التبعى، فالوجوب الغيرى أو التبعى يتعلق بما يتوصل به الى واجب آخر فيكون وجوبه لأجل وجوب أمر آخر و ليس فيه ملاك للمحبوبية ذاتاً، و مثل هذا الوجوب لا امتثال له و لا عصيان الا امتثال وجوب ما يترتب عليه أو عصيانه و لا ثواب فى فعله (الا بتفضل من المولى) و لا عقاب فى تركه و انما الثواب لفعل ذى المقدمة و العقاب على ترك ذى المقدمة (نعم) يمكن ان يقال ان المكلف يستحق الثواب بنفس الشروع فى فعل المقدمة، و لكن هذا الثواب ليس على فعل المقدمة بل على فعل ذى المقدمة و هو الواجب النفسى، و انما يحكم العقل باستحقاق الثواب بنفس الشروع فى المقدمة لأنه فى طريق الطاعة، كما انه يمكن القول باستحقاق العقاب بنفس الشروع فى مقدمة الحرام لأنه فى طريق المعصية و لكن هذا العقاب انما هو على فعل ذى المقدمة و تظهر الثمرة فى انه لو شرع فى مقدمات الواجب كما لو سافر للحج و لم يأت بالواجب كما لو مات فى الطريق أو تغير رأيه فى أداء الواجب فهل يستحق الثواب بمجرد السفر و الشروع فى المقدمة أم لا، و كذا لو شرع فى مقدمات الحرام كم سافر لقتل نفس محترمة ثم بدا له أو مات فى الطريق أو حصل مانع من القتل فهل هو بنفس الشروع فى المقدمات يستحق العقوبة أم لا، فان قلنا ان الوجوب الغيرى و النهى الغيرى يترتب على موافقتهما الثواب و على مخالفتهما العقاب فاللازم هو القول باستحقاق الثواب و العقاب فى الصورتين المذكورتين و الا فلا مسرح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١٠

للقول بترتب الثواب و العقاب الا- بعنوان الانقياد و التجرى أو القول بان الاستفادة من غير واحدة من الايات و الأحاديث ان الله سبحانه يمن بفضله بالثواب على بعض مقدمات الأعمال الحسنه سواء كانت واجبه أو مندوبه و لو لم يأت بتلك الأعمال الصالحة كقوله تعالى وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، و قوله تعالى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصَِّبُهُمْ ظَمَأٌ وَ لَا نَصَبٌ (الى قوله تعالى) إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ أو ما دل من الأحاديث على ترتب الثواب على نية الخير و ان لم يوفق للإتيان به الا ان هذا فى مقدمات الواجب أو- المستحب اما مقدمة الحرام فلم يدل دليل على الوعيد بالعقاب إذا لم يتعقبها فعل الحرام، فلا- يبقى إلا النهى الغيرى الذى لا دليل على ترتب العقاب على الإتيان بمتعلقه و كذا الأمر الغيرى الذى لا دليل على ترتب العقوبة على مخالفته، و اما عنوان التجرى فهو أمر قلبى فإن بيننا على ان الجراءة على مخالفة المولى لا يترتب عليه العقاب الا بفعل المنهى عنه- كما حقق ذلك فى الأصول- فبمجرد الإتيان بمقدمة الحرام أو بصد الواجب لا دليل

على كونه مما يستحق به العقاب.

و ربما سبق الكلام فى نظير ذلك فى صوم النائب إذا كان عليه صوم واجب و كذا التطوع به، و لكن الظاهر ان المتسالم عند الأصحاب هناك عدم الصحة، فراجع و تأمل (و منها) اى مما استدل به على البطلان ما أشار إليه فى المتن من ان الأمر بالشىء نقيض عدم الأمر بضده، و هو من المتسالم عليه فى الأصول حيث ان الأمر بالضدين أمر بالمستحيل لعدم إمكان الجمع بينهما، فإذا كان فعل الضد من العبادات يكفى فى بطلانه مجرد عدم الأمر به قال المحقق الشيخ بهاء الدين العاملى (قده) فى محكى زبده: و لو عنون مسألة الضد باستلزام الأمر بالشىء عدم الأمر بضده لم يقع فيه خلاف (انتهى) و مراده (قده) ان ثمره الخلاف فى تلك المسألة هو الحكم ببطلان الضد إذا كان عباده، و العبادة صحتها موقوفة على تحقق الأمر بها و لا يحتاج الحكم ببطلانها الى كونها منهيها عنها.

(و فيه) أولا انه ثبت فى محله صحة الإتيان بالعبادة لأجل محبوبيتها و ان كان هناك مانع من تعلق الأمر بها، فإذا عرف العبد ان العمل محبوب للمولى كما لو علم ان المولى عطشان و انه لو أتى بالماء اليه يرضى عنه كمال الرضا و لكن علم العبدان هناك مانعا من طلبه للماء فسقاه من جهة علمه بكونه محبوبا للمولى فهو يتقرب الى المولى بعمله هذا و لما كان الحج عباده و العبادة محبوبه عند الله سبحانه فإذا اتى به العبد فقدانى بما هو محبوب عند الله و هذا كاف فى صحة العبادة (و ثانيا) انه بناء على ما اخترناه فى الأصول من صحة الأمر الترتيبى يكفى ذلك فى تصحيح العبادة إذا كانت مزاحمة لما هو اهم، هذا غاية ما يمكن ان يقال فى رد الاستدلال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١١

المذكور.

(أقول) اما تصحيح العبادة بالأمر الترتيبى ففى غاية المتانة و قد أوضحناه فى ما كتبناه فى الأصول بما لا مزيد عليه و مر فى هذا الشرح غير مرة، و اما الإتيان بداعى المحبوبة أو ما يعتبر- عنه بملاك العمل المأمور به فمحتاج فى تصحيح العبادة به الى مزيد تأمل، حيث ان الإتيان بالمهم إذا كان مزاحما للأهم و ان لم يكن منهيها عنه الا ان ملاك النهى فيه موجود و هو كونه فى غير أوان الإتيان به، فالعقل يحكم بأنه إذا أمر المولى بواجب و اهتم به غاية الاهتمام و جعل تأخيره كبيرة موبقة و استطاع العبد ان يمتثل لم يكن له عذر فى التأخير فتركه العبد و أثر عليه عبادة أخرى و اعتذر عند المولى انه انما اتى بها لكونها فيها ملاك العبادة و انها بذاتها محبوبه عند المولى فقد اثر سخط المولى على رضاه سبحانه، و كيف يصح لمن عليه حجه الإسلام ان يتركها و يأتي بالحج النبائى و يقول فى ضميره فيما بينه و بين ربه ان داعيه فى ترك الحج الواجب عليه و الإتيان بغيره هو كون الإتيان بغير الواجب عليه محبوبا عند الله سبحانه، فان للمولى ان يقول و يحتج عليه بان داعيه لو كان مجرد المحبوبة لكان يؤثر طاعته سبحانه فى إتيان الواجب الأهم، فهناك فى نفس العبد حاجة أخرى غير كون ما اختاره محبوبا عند ربه.

(و الحاصل) انه بناء على كون النية عبارة عن الداعى لا- مجرد الاخطار فى القلب- كما هو الحق المتسالم عليه عند أهل التحقيق- فكون مجرد المحبوبة داعيا فى المقام فى الإتيان بالحج النبائى أو التطوع مما لا يصح الاعتماد عليه فى تصحيح عمل النائب و المتطوع.

(و منها) اى مما استدل به لبطلان الحج النبائى و التطوع- ان الزمان مختص بحجة- الإسلام عن نفسه فلا يقبل للإتيان بغيرها كشهر رمضان المختص بوقوع صومه فيه فلا- يقع فيه صوم غيره (و يرد عليه) ان الواجب على المستطيع هو الحج فورا لا الحج المقيد بكونه فى سنة الاستطاعة حتى إذا أخرها إلى سنة أخرى يكون الإتيان بها قضاء واقعا فى خارج الوقت، فسيبيل الحج الواجب فورا سبيل سائر الواجبات الفورية كصلاة الزلزلة أو أداء الدين المطالب به.

(و منها) خبر سعد بن ابى خلف المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام وقد ذكره فى - المتن و خبر سعيد الأعرج الذى أشار إليه (قده) و قد رواه الصدوق عنه عن ابى عبد الله عليه - السلام عن الضرورة أ يحج عن الميت فقال عليه السلام نعم إذا لم يجد الضرورة ما يحج به فان كان له مال فليس له ذلك حتى يحج من ماله و هو يجزى عن الميت كان له مال أو لم يكن له مال، فان مفهوم قوله عليه السلام: إذا لم يجد الضرورة ما يحج به المصرح به منطوقا فى خبر - الأعرج يدل على انه ليس للضرورة إذا كان مستطعيا ان ينوب عن غيره و ظاهر قوله فليس له هو النهى فيكون عمله منهيًا عنه غير مجز لتعلق النهى به و هو عباده، و النهى فى العبادة يقتضى الفساد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١٢

(و أجاب عنه فى المتن) بان ذيل الحديث يدل على الاجزاء عن الميت إذا اتى به نيابة عنه و قد صرح عليه السلام بذلك بقوله فى خبر سعد و هى تجزى عن الميت ان كان له مال و ان لم يكن له مال، و قوله عليه السلام فى خبر الأعرج و هو يجزى عن الميت كان له مال أو لم يكن له مال، فالحديثان دليلان على الصحة لا على البطلان و يحمل قوله عليه السلام فليس له ذلك (إلخ) على المجموع من ترك ما عليه من حجة الواجب و النيابة عن الغير لا ان يكون العمل النيابى بنفسه منهيًا" عليه، أو يقال ان النهى و ان وقع التصريح به نهى تبعى غيرى لا نهى ذاتى أصلى و قد تقدم ان النهى الغيرى لا يقتضى الفساد.

و اما قوله عليه السلام فى خبر ابن ابى خلف: فان كان له (أى للضرورة) ما يحج به عن نفسه فليس يجزى عنه حتى يحج من ماله، فالمعنى انه لا يجزى حج الضرورة و لا تفرغ ذمته حتى يحج من ماله عن نفسه و انه لو حج من مال شخص آخر نيابة عنه فحجه هدا لا يوجب فراغ ذمته ليكون بحج واحد يحصل له فراغ ذمته و استفادته أجره الحج و فراغ ذمه المنوب عنه بل لو حج من مال شخص نائبا عنه تفرغ ذمه المنوب عنه سواء كان الضرورة ذا مال أو لم يكن و لعمرى ان الحديثين صريحان فى صحة الحج نائبا" من من له مال يجب عليه الحج بماله، فالتشكيك فى دلالتها على الصحة بإبداء بعض الاحتمالات الباردة لا وجه له، و الله العاصم.

و ربما يتمسك للبطلان بخبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام فى رجل ضرورة مات و لم يحج حجة الإسلام و له مال، قال عليه السلام يحج عنه ضرورة لا مال له (و لا يخفى ضعف هذا الاستدلال) فان الحديث محمول على الاستحباب لا محاله للقطع بأنه لا يشترط فى النائب عن الضرورة ان يكون ضرورة، فتقييد الضرورة فى النائب بكونه لا مال له لا يدل على بطلان حجه عن الميت إذا كان هو ذا مال يجب عليه الحج، بل انما ذلك من جهة ان الضرورة إذا كان ذا مال فيما انه يجب عليه الحج عن نفسه لا يقدم على النيابة عن غيره لان المسلم المتمسك بدينه لا يؤخر الواجب الفورى طمعا فى المال مع انه ذو مال قادر على أداء واجبه، فقوله عليه السلام يحج عنه ضرورة لا مال له معناه و مفهومه ان من المستحسن ان يستتاب الضرورة الذى لا مال له ليحظى بدرك الحج و يتوصل بذلك لتوفيق الحج فيكون بحجه قد فرغ ذمه الميت و أدرك هو ثواب الحج لنفسه فضلا من الله سبحانه و إذا لم يحصل له مال طول عمره ليحج حجة الإسلام عن نفسه فهذه الوسيلة حصل له التوفيق و لم يكن من المحرومين عن هذا الفوز العظيم (و منها) اى مما استدلل به على البطلان ما ذكره بعض أساتيدنا فيما علقه على قول الماتن:

" بكفاية المحبوبة فى حد نفسه فى الصحة" بقوله: (لا سبيل الى هذه الدعوى فيما اعتبرت القدرة فيه شرطا شرعيا كالحج و نحوه) و قال فى المستمسك: و كأنه يريد ان القدرة إذا كانت شرطا للواجب فانتفاؤها كما يوجب انتفاء الوجوب يوجب انتفاء المحبوبة" ثم أورد عليه بان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١٣

القدرة انما اعتبرت شرطا شرعيا فى حج الإسلام لا فى التطوع لمن عليه حج الإسلام فإن التطوع منه لا تعتبر فى مشروعيته القدرة

و كذا فى الحج عن غيره و ان كان حج الإسلام فإن القدرة المشروطة فيه شرعا انما هى قدره المنوب عنه لا قدره النائب (انتهى)  
(أقول) عبارة أستاذنا (قده) تحتاج الى توضيح (فنقول) الظاهر من اشتراط القدرة شرعا فى وجوب شىء هو دخل القدرة فى ملاك الوجوب فعند فقد القدرة لا ملاك لذلك الواجب، و الإتيان بداعى الملاك انما يصح العبادة إذا علم ان الملاك موجود فى تلك العبادة و انه انما لم يؤمر بها لحصول مانع كالصلوه فى سعة الوقت مع وجوب الإزالة، و اما إذا لم يكن هناك ملاك معلوم فلا سبيل الى تصحيح العبادة بالملاك، فمراد أستاذنا (قده) من عبارته ان حجه الإسلام لا ملاك للوجوب فيها لغير المستطيع، فإذا حج غير المستطيع متسكعا فليس حجه حج الإسلام و إذا اتى بالحج ذو مال يستطيع ان يحج لنفسه فاتى به عن غيره متبرعا فليس عمله هذا مما يعلم ان فيه ملاك الحج حتى يؤتى به بداعى المحبوبة، فإن الذى علمنا انه محبوب لله سبحانه هو ان يحج المستطيع حج الإسلام عن نفسه لا عن غيره، و كذا إذا اتى به تطوعا عن نفسه أو عن غيره، فدعوى كفايه المحبوبة فى حد نفسه فى الصحة لا سبيل لها ههنا، و مما ذكرنا ظهر ان مراد الأستاذ (قده) ليس دعوى اشتراط الاستطاعة فى المتبرع أو المتطوع، و اما تصحيح عمل الأجير بالإتيان بداعى المحبوبة فهو أيضا "غير متمش فيمن هو مستطيع قادر على الحج لنفسه فإن صحة الإجارة متوقفة على صحة التبرع بالحج و قد علم انه لا سبيل الى ذلك، و قد تقدم منا بيان آخر فى تقرير عدم صحة الإتيان بداعى المحبوبة ههنا، فراجع ما كتبناه فى - ذيل الوجه الثانى مما ذكر فى الاستدلال على البطلان ههنا، و الله الموفق للصواب. و تحصل من جميع ما ذكرنا ان مقتضى القاعدة عدم إمكان تصحيح حج النائب إذا كان عليه الحج الواجب و كذا المتبرع و المتطوع سواء تطوع عن نفسه أو عن غيره، و حينئذ فإن علمنا بالخبرين المتقدمين فمقتضاهما - كما تقدم - صحة حج النائب إذا اتى به عن غيره و لو كان قادرا على الحج مستطيعا شرعا"، و لكن البحث فى التجزى على الاعتماد على الخبرين مع ما تقدم من ظهور كون البطلان هو المتسالم عليه عند الأصحاب.

(الأمر الثالث) ما ذكر فى الأمر الثانى انما كان فيما إذا تمكن المستطيع من حج الإسلام عن نفسه اما إذا لم يتمكن منه كمن استطاع الحج و أخره عن عام الاستطاعة ثم ذهب ماله فاستقر عليه الحج فهل يجوز له الحج عن غيره أولا (وجهان) المحكى عن الدروس هو الجواز و اليه ذهب صاحب المدارك، و فى الجواهر ما يظهر منه المفروغية منه، و المحكى عن ابن إدريس على ما حكى عنه فى كشف اللثام بطلان النيابة حينئذ (و الأقوى هو الجواز) لان المانع منه انما هو فورىة وجوب الحج عن نفسه و قد ارتفعت، هذا إذا لم يتمكن من الحج عن نفسه و لو متسكعا"،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١٤

و اما لو أمكنه ذلك فلفل الوجه كون هذه الصورة كصورة بقاء الاستطاعة، فإن الذى استقر عليه الحج بالإهمال فى إتيانه يجب عليه ان يأتى به و لو متسكعا"، و لو توقف إمكان الحج لنفسه على إيجار نفسه للحج عن غيره ليمكن من الوصول إلى مكة و أمكن له البقاء الى العام المقبل هناك فيحج عن نفسه و جب ذلك.

(الأمر الرابع) قد نفى المصنف (قده) الإشكال فى الصحة فيما إذا لم يعلم بوجوب الحج عليه لعدم علمه بالاستطاعة أو لعدم علمه بفورىة وجوب الحج، فلو حج حينئذ عن غيره أو تطوعا صح و لو قلنا بالبطلان فى صورة العلم، و ذلك لان غاية ما كان يستدل به للبطلان هو سراية النهى إلى ضد الواجب الأهم، و قد ثبت فى محله ان ذلك انما مع تبخر الأهم، و اما مع عدم تبخره كصورة النسيان.

أو الجهل بالموضوع فلا يسرى النهى حينئذ، و على فرض السراية لا يوجب البطلان كما فى الصلاة فى الدار المغصوبة مع عدم العلم بالغضب أو نسيانه، نعم مع الجهل بالحكم إذا لم يكن جهلا "لقصور فلم يكن معذورا" فى جهله فالمتسالم عليه هو البطلان، و اما الاستدلال بعموم الخبرين الذين استدل بهما للبطلان فقد عرفت انهما على الصحة أدل منهما على البطلان (الأمر

الخامس) انه بناء على بطلان الحج عن الغير مع وجوبه عليه لا- إشكال في بطلان الا- جاره في إتيان الحج عن غيره، لان من شروط صحة الإجارة هو كون العمل المستأجر عليه مقدورا للأجير و ممكن الحصول للمستأجر، و مع بطلان الحج عن الغير لا يكون الحج عنه مقدورا للأجير و لا انه ممكن الحصول للمستأجر، و هذا ظاهر.

و اما بناء على صحة الإتيان بالحج نيابة عن الغير لمن عليه الحج الواجب ففي صحة الإجارة و عدمها وجهان، المصرح به في المتن هو البطلان و يمكن الاستدلال له بوجهين (أحدهما) ان الأجير في عمل الحج للغير مع وجوبه عليه لا يقدر على الحج عن غيره شرعا و ان كان مقدورا له عقلا، و التعجيز الشرعي كالتعجيز العقلي في كونه موجبا "لبطلان الإجارة، لما عرفت من اعتبار كون العمل المستأجر عليه مقدورا" للأجير، و هذا العمل بناء على صحة الحج عن غيره و ان كان ممكن الحصول للمستأجر حيث انه يجزى عن الميت لكنه لا يكون مقدورا" للأجير شرعا لوجوب ضده عليه و هو الحج عن نفسه، فكما ان ضده إذا كان واجب الحصول منه تكوينيا لا- يكون هو مقدورا له تكوينيا" لاستحالة تعلق القدرة باجتماع الضدين لأن القدرة لا- تتعلق بالمستحيل و مع وجوب وجود احد الضدين تكوينيا يكون الضد الآخر ممتنع الوجود منه تكوينيا فكذلك لو كان الضد واجبا تشريعا" فان التعجيز الشرعي كالتكوني فإذا كان الحج عن نفسه واجبا" عليه فورا" يكون ضده الذي هو الحج عن غيره ممتنعا" عليه شرعا" فتكون إجارته له باطلة، و الى هذا الوجه أشار في المتن بقوله لعدم قدرته شرعا" على العمل المستأجر عليه لان المفروض وجوبه على نفسه فورا".

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١٥

(و لا- يخفى ما فيه) لبطلان مقياسه الإيجاب التكويني المتعلق بأحد الضدين بالإيجاب التشريعي المتعلق به، فإن الإيجاب التكويني المتعلق به يوجب سلب القدرة تكوينيا عن الضد- الآخر، و هذا بخلاف الإيجاب التشريعي فإن وجوب احد الضدين تشريعا لا يوجب تحريم الضد الآخر- حسب الفرض- فان القول بصحة الحج عن غيره موقوف على ذلك.

(و علق بعض أساتيدنا) في هذا المقام على قول المصنف (قده) فقال: هذا تسليم منه بموجب البطلان و لو تبرعا عن الغير أو تطوعا" لنفسه (انتهى) و مراده ان تسليم عدم القدرة على الحج عن غيره شرعا" عبارة عن تسليم تعلق النهي به فان التعجيز الشرعي انما يكون بتعلق النهي بالشئ، مع ان المصنف (قده) قد فرض صحة أصل التبرع و التطوع، و تعلق النهي موجب للبطلان، (و الحاصل) ان هذا الوجه لبطلان الإجارة غير صحيح (الوجه الثاني) ان إجارة المستطيع نفسه للحج عن غيره معاوضة بين منفعتها الخاصة و هي عمل الحج في وقت مخصوص و بين الأجرة إلى يأخذها من المستأجر، لكن صرف هذا العمل فيما استأجر عليه و هو الإتيان عن الغير محرم عليه لوجوب الإتيان به عن نفسه، و أخذ الأجرة على العمل المحرم باطل لكونه أكلا" للمال بالباطل و لان الله إذا حرم شيئا" حرم ثمنه، و الفرق بين الوجهين ان الوجه الأول ناظر الى بطلان الإجارة لأجل انتفاء قدره الأجير شرعا على العمل المستأجر عليه، و الوجه الثاني ناظر الى بطلانها لأجل حرمة العمل المستأجر عليه و ان الله إذا حرم شيئا" حرم ثمنه.

(و لا- يخفى ما فيه) فان الحرام عليه من جهة وجوب الإتيان بالحج عن نفسه هو ترك الحج عن نفسه الذي هو الضد العام للواجب لا الإتيان بالحج عن غيره الذي هو الضد الخاص فلا يشمل قوله عليه السلام ان الله إذا حرم شيئا" حرم ثمنه (و بالجملة) فلم يظهر لما ذكره في المتن من بطلان الإجارة بناء على صحة الحج عن غيره وجه وجيه (الأمر السادس) أورد في المتن سؤالا على نفسه بقوله: فان قلت ما الفرق بين المقام و بين المخالفة للشرط في ضمن العقد مع قولكم بالصحة (إلخ) و أجاب عنه بقوله: قلت الفرق ان في ذلك المقام المعاملة على تقدير صحتها مفوتة لوجوب العمل بالشرط (إلخ) و حاصل السؤال ان لازم القول ببطلان الإجارة هنا هو القول ببطلان بيع العبد المشروط عتقه على المشتري إذا باعه المشتري و لم يعتقه فكما ان الحج

النيابي ضد لحجة الإسلام كذلك البيع أيضا" ضد للعتق فيلزم بطلان البيع هناك لأنه ضد للعتق المشروط على المشتري مع ان المتسالم هو صحة البيع و ان للبائع خيار تخلف الشرط فان فسخ العقد يرجع على المشتري لا بعين العبد فإنه قد باعه بل بقيمة المثل لا المسمى.

و حاصل الجواب ان وقوع البيع على العبد المشروط عتقه مفوت لموضوع العتق لخروجه من ملك المشتري ببيعه له فلا يبقى موضوع للعتق و هذا بخلاف المقام فان وقوع الإجارة ليس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١٦

مفوتا" للحج عن نفسه. (و لا يخفى) ان هذا الجواب غير سديد، فان وقوع الإجارة من الأجير أيضا" مفوت للحج لنفسه فى هذا العام، إذا الكلام انما هو على تقدير صحة عمل النائب فإنه حينئذ يصح ان يوجر نفسه للحج عن الغير و بعد وقوع الإجارة لا يجوز له ان يحج لنفسه لوجوب الوفاء بعقد الإجارة، فعمل الحج قد صار ملكا للمستأجر بعد إيجار الأجير نفسه له، فمصلحة الأجير اعنى الحج قد انتقلت الى المستنيب.

(و ربما يوجه الجواب) بان اشتراط العتق فى البيع لا يوجب على المشتري إبقاء العبد فى ملكه الى ان يقعه، بل وجوب عتقه عليه مشروط ببقاء العبد فى ملكه، فبقاء العبد فى ملكه شرط لوجوب عتقه على المشتري، فإذا باعه ينتفى موضوع وجوب العتق.

(و لا- يخفى) ان هذا التوجيه أيضا غير وجهه إذ يرد عليه (أولا-) انه خلاف ظاهر عبارة المتن، لتعبيره بكون البيع مفوتا" للعتق و ظاهره انه انما ذلك من جهة خروج العبد عن ملكه و انه لا عتق إلا فى ملك لا من جهة كون وجوب العتق مشروطا" ببقاء العبد فى ملك المشتري (و ثانيا") ما نبه عليه الموجه من منع كون وجوب العتق مشروطا، و ذلك لتعلق حق بايع العبد برقبة العبد و قصور ملكية المشتري بالنسبة الى العبد بعد قبوله و تعهد، لعتق العبد بما شرط على نفسه فهو نظير سائر الموارد التى ليس ملك المالك طلقا كالمرهون و متعلق حق الغرماء.

فبيع العبد المشروط عتقه باطل لقصور سلطنة المالك.

(الأمر السابع) لو أجر نفسه للحج عن غيره و هو غير مستطيع ثم حصلت لم الاستطاعة فى نفس السنة فهل تبطل الإجارة فيأتى بالحج لنفسه أو تبقى الإجارة على صحتها فيؤخر الحج لنفسه الى العام القابل مختار المتن هو الثانى و هو الذى اختاره الشهيد (قده) فى الدروس حيث قال و لا يقدر فى صحتها- أى فى صحة الإجارة- تجدد القدرة.

(و ربما يقال) فى وجهه ان المدار فى صحة الإجارة على تحقق قدرة العامل على العمل عند عقد الإجارة و لو طرء العجز عند العمل ثم اعترض عليه بمنع ذلك و ان الملاك فى الصحة هو القدرة عند العمل. و المفروض عدمها لظرو الاستطاعة و تعلق الأمر بالحج لنفسه و هو تعجيز شرعى عن إتيان متعلق الإجارة.

(و لا يخفى) عدم صحة تقريب الاستدلال بهذه الكيفية و لا صحة الاعتراض عليه بما ذكر، اما الأول فمن الواضح الضرورى كون المناط فى صحة الإجارة هو تحقق القدرة فى ظرف العمل لا فى زمان وقوع العقد فلا وجه لاحتمال كون اعتماد الشهيد (قده) و لا المصنف (قده) على هذا الوجه الضرورى البطلان، و اما الاعتراض عليه بان حصول الاستطاعة تعجيز شرعى فلا وجه له فإن الاستطاعة مأخوذة فى وجوب الحج شرعا" فوجوب الحج مشروط بالاستطاعة، و وجوب العمل بعقد الإجارة مطلق بالنسبة إلى القدرة فهى شرط له عقلا لا شرعا"، فايجار النائب نفسه للحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١٧

فى هذا العام يوجب ارتفاع الاستطاعة فى هذا العام، فالاستطاعة المالية و ان كانت حاصله الا ان وجوب العمل بمقتضى عقد الإجارة يوجب سلب الاستطاعة الشرعية كما لو أجر نفسه لعمل خاص غير الحج فى موسم الحج فان الزمان مشغول بذلك

العمل فيؤخر حجة الإسلام إلى العام المقبل، و بهذا ظهر وجه ما اختاره الشهيد و الماتن (قدس سرهما) من عدم بطلان الإجارة بتجدد القدرة و ان الأقوى هو ما اختاره، و الله الهادي.

(الأمر الثامن) لو لم يعلم باستطاعته فأجر نفسه للحج عن الميت مثلا" فمع بقاء محل استدراك الحج عن نفسه لا إشكال في بطلان الإجارة- بناء على المشهور من بطلان الحج النيابي للمستطيع- و ذلك لان الجهل بالاستطاعة لا يغير الواقع فهو في الواقع كان مستطيعا" و المفروض إمكان درك الحج لنفسه، و اما لو علم باستطاعته بعد فوت محل الإتيان بالحج لنفسه كما لو علم بعد الفراغ من الحج عن غيره أو في الأثناء مع فوت وقت درك احد الموقفين ففي بطلان الإجارة و عدمه وجهان: مختار المصنف (قده) هو الصحة، و لعل وجهه هو ان وجوب الأهم انما يزاحم الاشتغال بالواجب الذي هو ضده مع تنجز وجوب الأهم و مع الجهل بالاستطاعة لا- تنجز لوجوب الحج عليه، و يشكل الحكم إذا كان الجهل بالحكم لا- بالموضوع كالجهل بفورية وجوب الحج إذا لم يكن في جهله معذورا" كالجاهل المقصر (الأمر التاسع) لا إشكال في ان حج المستطيع عن غيره لا يقع عن المستطيع من غير نقل خلاف فيه و قد سبق في صدر البحث في هذه المسألة دلالة خبر سعد بن ابي خلف على عدم- الاجزاء عنه حتى يأتي به عن نفسه، مضافا" الى قوله صلى الله عليه و آله و سلم: إنما الأعمال بالنيات فإنه يدل على ان وجهه العمل انما تتحقق بالنية، و المفروض انه اتى بالحج بنية النيابة عن غيره و اما لو أتى به تطوعا لنفسه فهل يقع صحيحا" لنفسه فيجزى عن الحج الواجب فيكون حج الإسلام أو يصح تطوعا" فيجب عليه حجة الإسلام في العام المقبل، أو يبطل رأسا"، و المعروف عدم اجزائه عن حجة الإسلام خلافا" للمحكي عن الشيخ في المبسوط من وقوع حج- التطوع عن حج الإسلام و ما يمكن الاستدلال به لذلك وجوه (الأول) ان الحج حقيقة واحدة، و اختلاف افراده صنفى لا يوجب تكثره نوعا"، فحجة الإسلام و الحج التطوعي من نوع واحد و المفروض إتيانه بقصد القرية فينطبق على ما عليه من حج الإسلام (و لا يخفى ما فيه) فان وحدة حقيقة الحج مع اختلاف أصنافه و اشخاصه و تعدد الأمر به يوجب الاحتياج الى تعيين ما يأتي به من الحج الواجب أو المندوب بالقصد، فلو اتى بحج من دون قصد الحج الواجب أو المندوب لم يقع عن شيء منهما وإنما الأعمال بالنيات، و لو فرض

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١٨

انه يقع الحج حينئذ صحيحا" فالمحقق انه لا يقع عن الحج الواجب، و مثاله ما لو اتى بركعتين في وقت صلاة الفجر و نافلتها و لم يقصد شيئا" منهما حيث انه لا تقع صلاة الصبح و لا نافلتها.

(الوجه الثاني) انه إذا تعلق أمران إلى شيئين يمكن إيجادهما في مصداق واحد يصح امتثالهما بإيجاد الشيئين في مصداق واحد على نحو التداخل المسببي و هو التداخل في رتبة الامتثال لا التداخل السببي و هو تعلق أمرين أو أكثر بمتعلق واحد، و لا فرق في ذلك بين كون الأمرين وجوديين أو نديبين أو مختلفين فيحصل بإيجاد مصداق امتثالهما معا"، و المقام من هذا القبيل.

(و لا يخفى ما فيه) لان المقام ليس من باب التداخل أصلا لكون المفروض عدم تعلق الأمر بالحج التطوعي مع استقرار الحج الإسلامي في الذمة، فلا يكون هنا أمران وجوبي و نديبي قد أمكن الجمع بين متعلقيهما في مقام الامتثال، مضافا" الى ان التداخل على خلاف الأصل فيحتاج في كل مورد الى دليل لإثباته و هو منتف في المقام، مع انه على تقدير ثبوته يحتاج الى قصد امتثال الأمرين بإتيان مصداق واحد، و اما إتيان مصداق واحد بداعي امتثال أحد الأمرين و عدم قصد امتثال الآخر فليس من باب التداخل بل هو امتثال لأحدهما، و كيف كان فالمقام أجنبي عن باب التداخل.

(الوجه الثالث) ان حجة الإسلام هو الحج الأول الصادر عن المستطيع بأي عنوان كان سواء كان بقصد حجة الإسلام أو غيرهما نظيره صلاة تحية المسجد حيث انها تتحقق بأول ما يأتي من الصلاة فيه سواء كانت واجبة أو مندوبة (و لا يخفى ما فيه) لعدم الدليل على كون معنى حجة- الإسلام هو الحج الأول الصادر عن المستطيع بأي عنوان كان سواء كان بقصد حجة الإسلام أو

غيرها و لكن تقدم من المصنف (قده) فى المسألة السادسة و الخمسين ما يظهر منه انه رجح كون الحج الأول حتى من غير المستطيع هو حجة الإسلام و قال ان الفقير إذا حج يكون حجة حج- الإسلام غاية الأمر انه مستحب فحج الإسلام من الفقير مستحب و من الغنى واجب، فربما يقال ان ما ذكره ههنا مناف لما رجحه هناك، و لكن يمكن رفع التنافى بان ما رجحه هناك كان فى- الحج الصادر من غير المستطيع من جهة ورود بعض الاخبار مما يدل على اجزاء حج الفقير عن حجة الإسلام فحمل المصنف (قده) الخير المذكور على اجزائه عنه ما دام فقيرا" و ان الاستفادة منه ان حجة الإسلام مستحبة على غير المستطيع و واجبة على المستطيع و يتحقق الأول بأى وجه اتى به و لو عن الغير تبرعا" أو بالإجارة و لا يتحقق الثانى الا مع حصول شرائط الوجوب، و الكلام ههنا فى ان الحج الأول من المستطيع هل هو حجة الإسلام و لو أتى بنية التطوع أو- اللزوم ان ينوى الواجب عليه فاختر ههنا انه لا يدل دليل على ذلك و ان الحج ليس بمثابة صلاة التحية للمسجد و لا من قبيل صوم الاعتكاف المتحقق و لو فى ضمن صوم شهر رمضان و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١٩

ذلك لورود الدليل فى الموردین دون المقام. فلا منافاة بين ما اختاره هناك و ههنا، و الله العاصم.

(الأمر العاشر) لو اتى بالحج بداعى أمره الفعلى المتوجه اليه فعلا لكنه تخيل أنه ندبى للغفلة عن استطاعته فاتى به ندبا" لا بعنوان التقييد به يكون مجزيا" عن الحج الإسلامى، و قد تكرر نظيره فى هذا الشرح، لكنه خارج عما حكى عن الشيخ، لأن المحكى عنه هو فيما إذا كان عالما غير غافل عن ان الواجب عليه هو حجة الإسلام و معه قد اتى بنية الحج تطوعا"، و اين هذا مما إذا كان أتيا" بداعى أمره الفعلى و لكنه تخيل أنه ندبى من غير داخل لتخيله فى الانبعاث منه و امثاله، بل لعله مع معرفته بكونه وجوبيا" يكون انبعاثه أشد، و الله العالم.

(الأمر الحادى عشر) ما ذكر فى الأمور المتقدمة كلها كان فى حج الإسلام و انه من عليه حج الإسلام إذا اتى بالحج تطوعا" أو نيابة ما ذا حكمه، و اما إذا كان الواجب عليه غير حج- الإسلام فإن كان أجيرا" فى الحج و كان عقد الإجارة واقعا على سنة معينة فلا إشكال انه لا يجوز ان يوجر نفسه فى تلك السنة للحج، فهو كالأجير الخاص الذى أجر نفسه فى يوم معين مثلا للعمل فلا يصح إيجار نفسه لغيره لان عمله متعلق لحق الغير، و اما لو أراد ترك الحج النيابى و الإتيان بالحج ندبا" لنفسه فيكون حكمه كمن عليه حجة الإسلام، و لو أجر نفسه للحج و لم يعين سنة معينة فإن كان ظاهر المتفاهم العرفى هو العام الأول فحكمه حكم المعين، و ان لم يكن كذلك فالظاهر جواز النيابة لشخص آخر تبرعا" أو بالأجر و تأخير الحج النيابى الأول إلى سنة أخرى، و اما الحج الواجب بالإفساد فالظاهر ان حكمه فى ذلك حكم حج الإسلام لوجوب المبادرة اليه و اما الحج المنذور فهو تابع لنية الناذر فان كان أوجب على نفسه الحج فى سنة معينة أو فى أول الإمكان فحكمه حكم حج الإسلام، و الله الهادى.

## [فصل فى الحج الواجب بالنذر و العهد و اليمين]

### إشارة

فصل فى الحج الواجب بالنذر و العهد و اليمين و يشترط فى انعقادها البلوغ و العقل و القصد و الاختيار فلا تنعقد من الصبى و ان بلغ عشرا" أو قلنا بصحة عباداته و شرعيتها لرفع قلم الوجوب عنه و كذا لا تصح من المجنون و الغافل و الساهى و السكران و المكروه و الأقوى صحتها من الكافر وفاقا" للمشهور فى اليمين خلافا لبعض و خلافا للمشهور فى النذر وفاقا" لبعض و ذكروا فى وجه الفرق عدم اعتبار قصد القرية فى اليمن و اعتباره فى النذر و لا تتحقق القرية من الكافر (و فيه أولا) ان القرية لا تعتبر فى



النذر بل هو مكروه و انما تعتبر في متعلقه حيث ان اللازم كونه راجحا " شرعا (و ثانياً) ان متعلق اليمين أيضا " قد يكون من العبادات (و ثالثاً) " انه يمكن قصد القربة من الكافر أيضا " و دعوى عدم إمكان إتيانه للعبادة لاشتراطها بالإسلام مدفوعة بإمكان إسلامه ثم إتيانه فهو مقدور لمقدورية مقدمته فيجب عليه حال كفره كسائر الواجبات و يعاقب على مخالفته و ترتب عليها وجوب الكفارة فيعاقب على تركها أيضا " و ان أسلم صح ان اتى به و يجب عليه الكفارة لو خالف و لا يجرى فيه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٠

قاعدة جب الإسلام لانصرافها عن المقام نعم لو خالف و هو كافر و تعلق به الكفارة فأسلم لا يبعد دعوى سقوطها عنه كما قيل . في هذا المتن أمور (الأول) يشترط في صحة نذر الحج و عهده و يمينه كغير الحج البلوغ، و استدلووا عليه بالإجماع - كما ادعاه في الجواهر في كتاب النذر، و بحديث رفع القلم عن الصبي، فعن الخصال: اتى عمر بامرأة مجنونة قد زنت فأمر برجمها، فقال على عليه السلام اما علمت ان القلم يرفع عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق و عن النائم حتى يستيقظ . و ظاهر هذا الحديث بقريته التعبير برفع القلم كون المرفوع مما فيه مقتضى الوضع و كونه مما في وضعه الثقل المختص بالحكم الإلزامي من الوجوب و الحرمة فلا يشمل الحكم الوضعي مثل صحة النذر و نحوه، لكن يصح الاستدلال به لعدم انعقاد النذر لدلالته على رفع وجوب الوفاء به الذي هو الحكم الإلزامي التكليفي و برفعه يثبت نفي انعقاده، إذ ما لا - اثر له فكأنه منفي لم يثبت اللهم الا ان يقال بوجوب الوفاء على وليه أو عليه بعد بلوغه.

و استدل أيضا " بما دل على ان عمد الصبي و خطاه واحد، ففي خبر محمد بن مسلم المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام: عمد الصبي و خطاه واحد، و لا يرد على الاستدلال به بكون وروده في باب الضمان فلا يصح الاستدلال به في باب النذر، و الشاهد على كونه في باب الضمان و نحوه ما في خبر إسحاق بن عمار المروى في التهذيب أيضا عن الصادق عليه السلام ان علياً " كان يقول عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة، و ذلك لان ذكر العاقلة في هذا الخبر لا يصير شاهداً " على الاختصاص في خبر محمد بن مسلم المفقود فيه ذكر العاقلة فالمدار على إطلاقه (و كيف كان) فلا ينبغي الارتياح في اشتراط البلوغ و انه لا فرق في ذلك من بلغ عشرة " و غيره، و ذلك لورود ذلك في صحة الوصية منه على كلام في بابها، و لم يرد في باب النذر شيء .

و بما ذكرناه في الصبي من حديث رفع القلم يظهر اشتراط العقل أيضا "، كما يشترط فيه القصد فلا يصح مع عدمه كالمسأله و من يتلف بصيغته النذر غير قاصد لإنشاء النذر.

(الأمر الثاني) المشهور عدم صحة نذر الكافر بل في الجواهر: لا أجد خلافاً " بين - الأساطين خلافاً للمحكي عن بعض، و في المدارك و عن الكفاية التأمل في عدم صحته منه، و عن الرياض تقوية صحته منه ان لم يكن الإجماع على خلافه و قال: كما هو الظاهر - يعني ان الظاهر هو تحقق الإجماع - إذ لم أر مخالفاً سوى سيد المدارك و صاحب الكفاية من الأصحاب (انتهى) كما ان المشهور صحة اليمين من الكافر و حكاها في الجواهر عن الشيخ و اتباعه و أكثر المتأخرين خلافاً " للشيخ في الخلاف و حكى عن ابن إدريس أيضا " و استدلووا لعدم صحة النذر من الكافر و صحة اليمين منه باعتبار قصد القربة في النذر و لا يتمشى من الكافر و عدم اعتباره في اليمين (و لا يخفى ما فيه) فان النذر أيضا لا يعتبر فيه قصد القربة (و تفصيل ذلك) ان النذر كما ذكروا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢١

هو الالتزام لله بعمل، فلا بد فيه من ملتزم و هو الناذر و ملزم به و هو العمل المنذور، و اعتبار قصد القربة اما ان يكون في الالتزام بمعنى ان التزامه لله تعالى يكون لأجل التقرب اليه سبحانه، و اما ان يكون في الملتزم به، و لا - يعتبر القربة في شيء منهما اما

اعتبار القربة في نفس النذر و هو الالتزام فالمقطوع به عدمه لعدم كون النذر عبادة يتقرب بها الى الله سبحانه، بل ربما يستفاد من بعض الاخبار كراهته كخبر إسحاق بن عمار المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام، وفيه: قلت له انى جعلت على نفس شكر الله ركعتين أصليهما في السفر والحضر فأصليهما في السفر بالنهار، فقال عليه السلام انى لأكره الإيجاب ان يوجب الرجل على نفسه قلت انى لم اجعلهما لله على، انما جعلت ذلك على نفسى أصليهما شكرا لله و لم أوجبهما على نفسى، أفأدعهما إذا شئت، قال عليه السلام نعم (و خبر الحسن بن على الجرجاني) المروى في الكافي عن أحدهما عليهما السلام، قال لا توجب على نفسك الحقوق و اصبر على النوائب، و غير ذلك من الاخبار و ربما يناقش في دلالتها على الكراهة بوجهين (أحدهما) بظهورها في الإرشاد الى ان المكلف لا ينبغي له ان يوجب على نفسه ما لم يوجب الله سبحانه فلا يصلح له ان يريد في ما يجب عليه من الفرائض أمرا "جديدا" و كثيرا" ما يحصل للناذر الندم على ما نذر فيختلف عن العمل بنذره فيشملة قوله سبحانه يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبِرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ و النهى الإرشادى غير النهى المولوى سواء كان تحريما أو تنزيها" (ثانيهما) ان النهى المولوى التنزيهى لا ينافى كون متعلقة عبادة فمجرد الكراهة لا يدل على ان النذر مما لا يشترط فيه قصد القربة كسائر العبادات المكروهة.

(و الجواب اما عن الوجه الأول) فبظهورها في المولوية بملاك مرجوحية الإلزام على نفسه بما لم يلزمه الله تعالى، الذى هو بعينه ملاك دعوى الظهور في الإرشاد، فليس كل نهى لنا سبيل إلى معرفة الحكمة فيه نهيا" إرشاديا"، بل ظاهر الأمر و النهى من المولى كونه مولويا الا- ان تكون هناك قرينة على خلافه (و عن الثانى) انه ليس هناك دليل على عبادية النذر و ظاهر النهى المولوى هو مرجوحية متعلقة المنافية لكونه عبادة و لذا احتيج في دفع المنافاة إلى وجوه مذكورة في باب النهى في العبادة، فإذا لم يدل دليل على كون النذر اعنى نفس الالتزام لله تعالى- عبادة فظاهر النهى كونه مرجوحا" و هو لا يلائم كونه عبادة.

و ربما يدعى دلالة غير واحد من الاخبار على كونه عبادة كصحيح منصور بن حازم عن- الصادق عليه السلام قال إذا قال الرجل على المشى إلى بيت الله و هو محرم بحجة أو قال على هدى كذا و كذا فليس بشيء حتى يقول لله على المشى إلى بيته أو يقول لله على كذا و كذا ان لم افعل كذا و كذا (و صحيح الحلبي) عن الصادق عليه السلام، و فيه كل يمين لا يراد بها وجه الله عز و جل فليس بشيء في طلاق أو عتق أو غيره،- بناء على ان يكون المراد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٢

من اليمين فيه هو النذر، و لعل وجه الاستدلال بهذه النصوص على اعتبار قصد القربة في النذر هو التعبير فيها باعتبار كونه لله تعالى أو نفى الأثر عما لا يراد به وجه الله عز و جل (و لا يخفى ما فيه) للفرق الواضح بين ما كان فيه قد جعل الالتزام لله بمعنى كونه سبحانه في نذره ملتزما" له و بين ما كان النذر لأجل التقرب الى الله سبحانه، و المستفاد من الخصوص المذكورة هو الأول و هو انه لا- يصح النذر حتى يلتزم الناذر في نذره و يجعل متعلق الالتزام هو الله سبحانه فلا يصح لو أطلق و لم يذكر الا قوله نذرت أن أفعل كذا و لا إذا التزم لغير الله سبحانه في نذره كان يقول نذرت للرسول أو أحد الأئمة عليهم السلام.

و اما المنذور فلا يشترط فيه القربة أيضا بمعنى انه لا يشترط فيه ان يكون عباديا" لا يصح الا إذا اتى به بقصد التقرب فيجوز نذر الراجح من التوصليات كغسل الثوب مثلا" و الأمر بالوفاء بالنذر لا يجعل متعلقه تعبديا" هذا حكم النذر بوجه عام، و اما نذر الحج فلا اشكال ان متعلق النذر فيه أمر عبادى لا يصح الا بإتيانه بقصد القربة، و لكن ذلك ليس مانعا" من صحة نذر الكافر لإمكان إتيانه بالمنذور العبادى بأن يسلم و يأتى به.

(الأمر الثالث) بناء على صحة نذر الكافر للحج فهل يجب الإتيان به عليه بعد إسلامه أو يستحب، و جهان، مقتضى القاعدة هو الوجوب لوجوب الوفاء بالنذر، و لكن ظاهر غير واحد بل صريح الشرائع و غيره هو الاستحباب، و لعله لأجل ذهابهم بعدم صحة

النذر منه و حكمهم حينئذ بالاستحباب لكون الحج في نفسه راجحا"، و ربما يقال بالاستحباب حتى بناء على صحة نذره من جهة ان الإسلام يجب ما قبله، و في المتن: انصراف القاعدة عن مثل المقام، و لعله لأجل دعوى ان المتفاهم منها هو جب الإسلام لما عمله الكافر من المحرمات التي لها تبعات كالقتل و السرقة و الزنا و اما فيما وجب عليه من حقوق الناس مثلا " كالديون عليه فلا تشملها القاعدة فلو باع سلفا و هو كافر و قبض الثمن لم يسقط عنه و وجب أداء المبيع عند بلوغ الأجل، و ربما يقال في وجه عدم شمول القاعدة لمثل المقام بان ظاهر القاعدة هو ورودها في مقام الامتنان، و ما كان كذلك لا يشمل فيما كان خلاف الامتنان من جهة أخرى و ان سقوط الكفارة عنه بعد إسلامه لو خالف النذر امتنانا" عليه ينافي الامتنان على مستحقي الكفارة حيث يوجب ذلك حرما نهم عنها (و لكنه ضعيف) فان اتجاه الامتنان في القاعدة انما هو بالنسبة إلى الكافر بعد إسلامه لا الى كل احد من الناس (و كيف كان) فليس في القاعدة عموم أو إطلاق يشمل ما نحن فيه.

(الأمر الرابع) لو نذر الكافر ان يحج في عام معين فلم يأت به و لم يسلم ثم أسلم بعد ذلك فهل عليه كفارة تخلف النذر لانه كان قادرا" على ان يسلم و يأتي بالحج، أولا تجب عليه لقاعدة الجب، وجهان و لعل الأخير هو الأوجه لعدم منشأ لانصراف القاعدة عنه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٣

و المحكى عن الدروس هو سقوط الكفارة في يمين الكافر إذا خالف ثم أسلم و لعله لعموم القاعدة و الله العالم

### مسألة (١) ذهب جماعة إلى انه يشترط في انعقاد اليمين من المملوك اذن المولى

و في انعقاده من الزوجة اذن الزوج و في انعقاده من الولد اذن الوالد لقوله عليه السلام لا يمين لولد مع والده و لا للزوجة مع زوجها و لا للمملوك مع مولاه فلو حلف أحد هؤلاء بدون الاذن لم ينعقد، و ظاهرهم اعتبار الاذن السابق فلا تكفى الإجازة بعده مع انه من الإيقاعات و ادعى الاتفاق على عدم جريان الفضولية فيها و ان كان يمكن دعوى ان القدر المتيقن من الاتفاق ما إذا وقع الإيقاع على ما الغير مثل الطلاق و العتق و نحوهما لا مثل المقام مما كان في مال نفسه غاية الأمر اعتبار رضا الغير فيه و لا فرق بين الرضا السابق و اللاحق خصوصا" إذا قلنا ان الفضولي على القاعدة و ذهب جماعة إلى انه لا يشترط الاذن في الانعقاد لكن للمذكورين حل يمين الجماعة إذا لم يكن مسبقا" بنهى أو اذن بدعوى ان المنساق من الخبر المذكور و نحوه انه ليس للجماعة المذكورة يمين مع معارضة المولى أو الأب أو الزوج، و لازمه جواز حلهم له و عدم وجوب العمل به مع عدم رضاهم به و على هذا فمع النهي السابق لا ينعقد و مع الاذن يلزم و مع عدمها ينعقد و لهم حله و لا يبعد هذا القول مع ان المقدر كما يمكن ان يكون هو الوجود يمكن ان يكون هو المنع و المعارضة أى لا يمين مع منع المولى مثلا" فمع عدم الظهور في الثاني لا أقل من الاجمال و القدر المتيقن هو عدم الصحة مع المعارضة و النهي بعد كون مقتضى العمومات الصحة و اللزوم، ثم ان جواز الحل أو التوقف على الاذن ليس في اليمين بما هو يمين مطلقا" كما هو ظاهر كلماتهم بل انما هو فيما كان المتعلق منافيا لحق المولى أو الزوج و كان مما يجب فيه طاعة الوالد إذا أمر أو نهى و اما ما لم يكن كذلك، فلا كما لو حلف المملوك ان يحج إذا أعتقه المولى أو حلفت الزوجة ان تحج إذا مات زوجها أو طلقها أو حلفا ان يصليا صلاة مع عدم كونها منافيه لحق المولى أو حق الاستمتاع من الزوجة أو حلف الولد ان يقرء كل يوم جزء من القرآن أو نحو ذلك مما لا يجب طاعتهم فيها للمذكورين فلا مانع من انعقاده و هذا هو المنساق من الاخبار فلو حلف الولدان يحج إذا استصحبه الوالد إلى مكة مثلا" لا مانع من انعقاده و هكذا بالنسبة إلى المملوك و الزوجة فالمراد من الاخبار انه ليس لهم ان يوجبوا باليمين ما يكون منافيا" لحق المذكورين و لذا

استثنى بعضهم الحلف على فعل الواجب أو ترك القبيح و حكم بالانعقاد فيهما و لو كان المراد اليمين بما هو يمين لم يكن وجه لهذا الاستثناء هذا كله في اليمين و اما النذر فالمشهور بينهم انه كاليمين في المملوك و الزوجة، و الحق بعضهم بهما الوالد أيضا و هو مشكل لعدم الدليل عليه خصوصا" في الولد الا القياس على اليمين بدعوى تنقيح المناط و هو ممنوع، أو بدعوى ان المراد من اليمين في الاخبار ما يشمل النذر لإطلاقه عليه في جملة من الاخبار (منها) خبران في كلام الامام عليه السلام (و منها) أخبار

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٤

في كلام الراوى و تقرير الامام عليه السلام له، و هو أيضا" كما ترى، فالأقوى في الولد عدم الإلحاق، نعم في الزوجة و المملوك لا يبعد الإلحاق باليمين لخبر قرب الاسناد عن جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يقول ليس على المملوك نذر الا- بإذن مولاه و صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام ليس للمرأة مع زوجها أمر في عتق و لا صدقه و لا تدبير و لا هبة و لا نذر في مالها إلا بإذن زوجها إلا في حج أو زكاة أو بر والديها أو صلة قرابتها، و ضعف الأول منجبر بالشهرة، و اشتمال الثاني على ما لا نقول به لا يضر، ثم هل الزوجة تشمل المنقطعة أم لا وجهان، و هل الولد يشمل ولدا لوالد أو لا- كذلك، وجهان، و الأمة المزوجة عليها الاستئذان من الزوج و المولى بناء على اعتبار الاذن، و إذا اذن المولى للمملوك ان يحلف أو ينذر الحج لا يجب عليه إعطاء ما زاد عن نفقته الواجبة من مصادف الحج، و هل يجب عليه تخلية سبيله لتحصيلها أو لا- وجهان، ثم على القول بان لهم الحل هل يجوز مع حلف الجماعة التماس المذكورين في حل حلفهم أم لا وجهان.

في هذه المسألة أمور (الأول) ذهب جماعة كالعلامة في المحكى عن إرشاده و الشهيد الثاني في المحكى عن المسالك و المحكى عن الرياض الى اشتراط اذن المولى و الزوج و الوالد في صحته يمين المملوك و الزوجة و الولد، فلو حلف أحد هؤلاء بدون الاذن لم ينعقد، و ذهب جماعة آخرون الى عدم اشتراط إذنتهم بل لهم حل يمينهم إذا لم يكن حلفهم مسبقا" بإذنتهم، و قد نسب إلى الأكثر، و عن المسالك و المفاتيح نسبه الى المشهور.

(و قد استدلل للقول الأول) بغير واحد من النصوص، ففي خبر ابن القلاح المروى في الكافي و التهذيب عن الصادق عليه السلام، لا يمين لولد مع والده و لا للمرأة مع زوجها و لا للمملوك مع سيده (و صحيح منصور بن حازم) المروى في الكافي و الفقيه و التهذيب أيضا" عنه عليه السلام، قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لا يمين للولد مع والده و لا للمملوك مع مولاه و لا للمرأة مع زوجها و لا نذر في معصية و لا يمين في قطيعة (و خبر انس بن محمد) المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه و آله و سلم لعلى عليه السلام لا يمين لولد مع والده و لا لامرأة مع زوجها و لا للعبد مع مولاه (و خبر آخر لابن حازم المروى في الفقيه عن الباقر عليه السلام) و فيه: «و لا يمين لولد مع والده و لا للمملوك مع مولاه و لا للمرأة مع زوجها و لا نذر في معصيته و لا يمين في قطيعة (و مثله ما في الخصال) المروى عن علي عليه السلام.

(و تقريب الاستدلال بها) ان مدلولها الذى هو الظاهر في نفي الحقيقة غير مراد قطعا فاللازم حمل النفي على نفي الصحة الذى هو أقرب المجازات مع عدم إمكان المعنى الحقيقي، فإن ما لا يترتب عليه اثر فهو كالمعدوم، و يشهد له ظهور سياق صحيح ابن حازم حيث اشتمل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٥

على نفي نذر المعصية، المراد منه نفي الصحة قطعا (و استدلل الآخرون) بعمومات صحة النذر و إطلاقاتها، و أجابوا عن الاخبار

المتقدمة بأن حمل النفي فيها على أقرب المجازات الى نفي الماهية وان كان مما لا ريب فيه بعد تعذر إبقائه على نفي الحقيقة لأن الأقربيه موجبه لظهور الكلام فى إرادته بعد صرفه عن المعنى الحقيقى فكانت كالقرينه المتصلة بالكلام، لكن لما كانت صحة الكلام موقوفه على تقدير فى قوله عليه السلام: مع الوالد و قوله: مع مولاه و قوله مع زوجها، فان كانت الكلمه المقدره فى ذلك هى كلمه "وجود" فيكون المعنى نفي صحة اليمين مع وجود الوالد أو المولى أو الزوج، وهذا غير مراد قطعاً لعدم الارتباب فى صحة اليمين مع موافقه المذكورين، فمجرد وجودهم ليس مانعاً من صحة اليمين، و انما المانع اما يكون عدم إذنه أو معارضتهم و منعهم و ليس هناك قرينه على تقدير أحد الأمرين فإن كان المقدر عدم موافقتهم فتكون النتيجة عدم صحة اليمين إلا- بإذنه، و ان كان المقدر هو منعهم فتصح اليمين فى صوره عدم منعهم و لو لم يأذنوا و لم يرخصوا اما لأجل عدم علمهم بيمين العبد أو الزوجه أو الولد أو كان موقفهم مع اليمين موقف الساكت عنها فلم يكن منهم فى ذلك منع و لا رخصه، و ظاهر صاحب الجواهر هو احتمال كون المنسب الى الذهن هو الثانى حيث قال (قده) بل قد يقال انه (يعنى تقدير المعارضة) هو المنساق من مثل التركيب المذكور خصوصاً مع ملاحظه أن منشأ ذلك تقديم طاعه الوالد و الزوج و السيد فيكون الحاصل انه لا- يمين للولد على فعل شىء مع ارادة الوالد تركه سواء تقدمت أو تأخرت (انتهى كلامه رفع مقامه) و مجرد تساوى الاحتمالين كاف عدم تعيين أحدهما فيكون المتيقن هو الثانى أعنى كون المنع مانعاً لا كون الاذن شرطاً" (و الأقوى) هو القول الثانى، و عليه فلهم حل اليمين إذا لم يسبق لهم الاذن، و ذلك لإطلاق قوله عليه السلام: لا يمين للولد مع والده و لا للمملوك مع مولاه و لا للمرثه مع زوجها.

(الأمر الثانى) القائلين باعتبار الاذن هو اعتبار الاذن السابق فلا يكفى فى صحتها لحق الاذن بعدها.

(و يمكن الاستدلال له) بان اليمين من الإيقاعات، و الإجماع قائم على عدم صحته الفضولى فى الإيقاع، اما ان اليمين من الإيقاعات فلأنها إعطاء الرهينه على الوفاء بما يعده فى المستقبل أو على الصدق بما أخبر به فى الماضى أو الحال، فقول القائل و الله لأفعلن كذا فى قوة إعطائه الله سبحانه رهنه و استيفاء" به للوفاء بما يعده، و من المعلوم انه أمر إيقاعى لا يحتاج الى القبول، و اما الإجماع على عدم وقوع الفضولى فى الإيقاع فقد ادعى عليه، و لكن المسلم منه- كما حررناه فى التعليقه على المكاسب فى مبحث الفضولى هو فى باب العتق و الطلاق و اما ما عداهما فبين ما لا يقبل الفضولى أصلاً كالرجوع فى عدّه الطلاق أو مما لم يظهر التسالم

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٦

على بطلانه، فدعوى الإجماع على بطلان الفضولى فى الإيقاع على نحو العموم قابله للمنع.

و ي المتن جعل القدر المتيقن من مورد الإجماع هو ما كان تصرف الفضولى فى مال الغير كعتق عبده أو ما فى حكم مال الغير مما جعل الشارع لسلطنه للغير على أمر كالطلاق حيث ان الله تعالى جعل زمامه بيد من أخذ بالساق فلا مسرح للفضولى فى مثل ذلك و اما فى مثل المقام مما كان التصرف فى مال نفسه كاليمين على الحج غاية الأمر ان الشارع اعتبر رضا الوالد و الزوج و المولى أو إذنه فلا- يعلم تحقق الإجماع على عدم الاكتفاء بالاذن اللاحق، و ذلك لان تصرف الإنسان فى ماله ليس فضولياً حتى يشمل الإجماع و انما ثبت للوالد و الزوج و المولى حق فيكون صحة اليمين مراعى بإذنه فإذا لحق الاذن صح اليمين. و ربما يبتنى كفايه الإجازة اللاحقه و عدمها على ان اشتراط إذنه هل هو من قبيل الحق أو الحكم و انه هل يسقط بإسقاطهم أو لا يسقط، فان كان من قبيل الحق كفى الإجازة اللاحقه، و ان كان من قبيل الحكم فلا عبرة إلا بالإذن السابق و ذلك لان اعتبار الإذن حينئذ تعبدى و لم يقدّم دليل على كفايه الإجازة اللاحقه بعد ان لسان الدليل هو اعتبار الاذن السابق، و المسأله محتاجه إلى مزيد التأمل، و الله العالم.

(الأمر الثالث) ظاهر كلمات الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم هو شرطية اذن المذكورين فى صحة يمين من ذكر من الولد و المملوك و الزوجة أو مانعية نهيهم سواء كان متعلق اليمين مما يجب فيه طاعتهم أولاً و سواء كان مما ينافى حقهم أولاً، و عليه غير واحد من محشى المتن من المعاصرين أو من عاصرناهم، و استدلووا بإطلاق النصوص المتقدمة، حيث ان مثل قوله عليه السلام "لا يمين لولد مع والده و لا للمرثه مع زوجها و لا للمملوك مع سيده" مطلق، و عليه فمقتضى النصوص هو كون مورد النهى و المعارضه هو نفس اليمين لا متعلقها المحلوف عليه.

و ذهب صاحب الجواهر (قده) الى ان جواز الحل أو التوقف على الاذن ليس فى اليمين بما هى يمين بل انما يكون إذا كان متعلقها منافياً لحقهم أو مما يجب فيه طاعتهم (و ربما يوجه كلامه) بعد تسليم كون ظاهر مورد النصوص هو نفس اليمين بان اليمين كالقطع يؤخذ طريقياً" و موضوعياً، و ظاهرها كالقطع هو المأخوذ على وجه الطريقية، و معناها انه يقصد باليمين تحقق الالتزام بفعل المحلوف عليه ليفعله، فإذا كان ارادة الوالد أو الزوج أو السيد قد تعلقت بترك اليمين فمعنى ذلك هو نهيهم عن وقوع المحلوف عليه لا عن الالتزام بفعله و من المعلوم ان نهيهم انما يتمشى فيما يجب طاعتهم لا مطلقاً".

(و لا- يخفى ما فى هذا التوجيه) فان اليمين ليس كالقطع مما يؤخذ على وجه الطريقية بهذا المعنى، و انما اليمين التزام بالعمل فإذا كان منهيًا" عنه فيكون نفس الالتزام مبغوضاً لا العمل المحلوف عليه، فان المولى قد يرضى بالعمل و لكن لا يرضى بالتزام مملوكه بذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٧

العمل و كذا الوالد و الزوج، فالظاهر هو صحة ما اختاره الأكثر من إطلاق الاشتراط.

(نعم) يبقى الكلام فى الأمثلة التى ذكرها فى المتن (فمنها) يمين الملوک على الإتيان بالحج إذا أعتقه المولى، فان المحلوف عليه لما كان امراً "خارجاً" عن دائرة ملك سيده فيمكن ان يقال بصحة اليمين من غير اشتراط باذن المولى و يمكن القول بالاشتراط من جهة انه مملوك سيده فلا يجوز له التصرف فى ملك الغير إلا باذنه و يمينه هذه و ان كانت متعلقة بأمر خارج عن حیطة ملك المولى الا انها من حيث ان التلفظ بصيغة اليمين نوع تصرف محتاجة إلى اذن السيد، و لكن يرد عليه ان عدم جواز التصرف من هذه الجهة لا يوجب بطلان اليمين كما لو عقد البيع أو النكاح فى أرض مغصوبة أو نهى صاحب الدار عن إجراء الصيغة فى داره فان التلفظ حينئذ و ان كان غير مباح الا انه لا يوجب بطلان العقد.

(و منها) ما لو حلفت على الإتيان بالحج إذا أطلقها زوجها أو ماتت، قال سيد مشايخنا (قده) فيما علقه فى المقام: "نعم لا يبعد ان يكون المنساق من الاخبار و كلمات الأصحاب ان جواز الحل أو التوقف على الاذن فيما إذا كان الالتزام و الملتزم معافى حال اتصاف المملوك بالرقية و الزوجة بالزوجية (إلخ)" و هو جيد، لقوة دعوى انصراف الاخبار عن مثل المقام.

(و منها) ما لو حلف المملوك أو الزوجة على الإتيان بصلاة الليل إذا فرض عدم منافاة الإتيان بها لحق المولى أو الزوج، و هذا المثال يقوى فيه التوقف على الاذن لما تقدم من قوة إطلاق الشرطية إذ يقوى حينئذ ان للمولى و الزوج حق المنع من التزام المملوك أو الزوجة بشيء غير ما أوجب الله تعالى عليهما.

(و منها) ما لو حلف الولد ان يقرء كل يوم جزء من القرآن أو نحو ذلك مما لا يجب طاعة الوالد فيه، و الحكم فيه على ما اخترناه جواز حمل الوالد ليمين الولد، و يمكن ان يكون ذلك فضلاً" من الله على الولد ليخرج به من ثقل ما أوجبه على نفسه بيمينه.

(و منها) ما لو حلف الولد ان يحج إذا استصحبه الوالد إلى مكة، قال سيد مشايخنا (قده) فيما علقه فى المقام: مرجع هذا الى الحلف بالإتيان بالحج مع اذن الوالد و رضاه و الظاهر انه لا إشكال فى انعقاد (إلخ) (أقول) ان مجرد استصحاب الوالد ولده الى

مكة لا يدل بشيء من الدلالات الثلاث على اذنه في حج الولد الا ان تكون هناك قرينة عليه، فالظاهر ان مراد الماتن (قده) اما من جهة انه لو استصحبه يكون ذلك بمنزلة البذل الموجب لاستطاعة الولد فيجب عليه الحج ولا يحتاج إلى إذن الوالد لعدم اشتراط اذنه في حج الولد إذا صار واجبا" عليه واما من جهة ان حجة بعد استصحاب الوالد له مما لا ينافي حق الوالد فيكون كندر الولد لتلاوة جزء من القرآن، وقد تقدم حكمه، والله العالم.

و في المستمسك بعد اختياره ما اختاره غيره من إطلاق الاشتراط - استدلال عليه بأنه لو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٨

اختص الاشتراط بما ينافي متعلق اليمين لحق المولى و الزوج و الوالد لم يكن ذلك حكما تأسيسا" فان المحلوف عليه إذا كان مزاحما" لحق الغير لم ينعقد اليمين و لا يختص ذلك بالمذكورين لعدم صحة يمين الزوج أيضا إذا كان متعلق اليمين مما ينافي حق زوجته و لا يمين لكل احد مع من له الحق كالراهن مع المرتهن و المفلس مع غريمه و غيرهم ممن لهم الحقوق، و حمل الروايات على هذا المعنى من أبعد البعيد كما هو ظاهر (انتهى).

(و فيه) انه قد يرضى المولى أو الزوج أو الوالد بالعمل و لا يرضى بالحلف عليه و حينئذ فيكون توقف صحة اليمين على إذنه أو عدم نهيهم حكما تأسيسا" لا تأكيدا"، فإذا كان مدعى الماتن (قده) هو انصراف الاخبار الى خصوص ما كان متعلق اليمين مما يتوقف صحته على إذنه فكما ان صحة متعلق اليمين تتوقف على إذنه كذلك صحة اليمين أيضا متوقفة على إذنه و قد ينفك إذنه في متعلق اليمين عن إذنه في نفس اليمين.

و اما ما استشهد به في المتن من استثناء بعضهم الحلف على فعل الواجب أو ترك القبيح و حكم بالانعقاد فيهما مطلقا" فنظره الى ما في الشرائع و غيره في باب الايمان حيث قال المحقق (قده) و لا ينعقد من الوالد مع والده الا مع اذنه و كذا يمين المرأة و المملوك الا ان يكون اليمين في فعل واجب أو ترك قبيح (انتهى) و لعل الاستثناء محمول على دعوى انصراف النصوص عما إذا كان متعلق اليمين حقا لله تعالى فعلا" أو تركا" و انه قد سبق حق الله سبحانه حقهما و هذا الا يقتضى حصر مورد النصوص بما يجب طاعتهم فيه، و الله العالم.

(الأمر الرابع) ما تقدم من الأمور كان في اليمين، و المشهور على ان النذر كاليمين في المملوك و الزوجة فيتوقف صحة نذرهما على اذن المولى أو الزوج أو يحل بمنع المولى أو الزوج و عن الإرشاد و الدروس إلحاق الولد بهما (و استدلو تارة) بدعوى تنقيح المناط القطعي و ان الملاك في اليمين هو إيجاب شيء زائد على ما أوجب الله تعالى عليهم أو تحريم أمر زائد غير ما حرمه الله سواء كان ذلك بالحلف أو بالنذر (و اخرى) بإطلاق اليمين في الاخبار على النذر كما في موردين قد أطلق ذلك في كلام الامام عليه السلام و موارد أخر قد أطلق في كلام الراوى مع تقرير الامام عليه السلام، و شيء من ذلك لا يصلح للاستناد إليه في إلحاق النذر باليمين و ان أصر عليه في الرياض.

و غاية ما يمكن الاستدلال به في الإلحاق في خصوص المملوك ما في قرب الاسناد عن الصادق عن أبيه عليهما السلام ان عليا عليه السلام كان يقول ليس على المملوك نذر الا بإذن مولاه، و ضعفه المدعى بالحسين بن علوان منجبر بعمل الأصحاب، حيث ان المشهور كما قبل - هو الإلحاق في المملوك، قال في الشرائع في كتاب النذر: و كذا يتوقف نذر المملوك على اذن المالك فلو بادر لم ينعقد، و مثله غيره، و اما في الزوجة فصريح الشرائع أيضا هو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٩

الاشتراط قال و يشترط في نذر المرأة بالتطوعات اذن الزوج، و يمكن الاستدلال بصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: ليس على المرأة مع زوجها أمر في عتق و لا في صدقه و لا تدبير و لا هبة و لا نذر في مالها إلا بإذن زوجها إلا في حج أو زكاة

أو بر والديها أو صلة قرابتها، و اشتماله على مالا- نقول به مثل اعتبار اذن الزوج في الصدقة و العتق و التدبير و الهبة لا ينافي التمسك به في مثل نذرها بعد ذهاب المشهور الى اشتراط اذن زوجها في نذر الحج لجواز التفكيك في حجة الخبر في مضامينه، و لما كان من البعيد استدلال المشهور بما تقدم من تنقيح المناط أو استعمال اليمين في النذر بعد ظهور ضعفهما فالأقوى في النظر هو استنادهم الى النصين المذكورين في المملوك و الزوجة، فالأقوى هو الإلحاق فيهما، و اما في الولد فلم يرد نص في النذر فلا وجه للإلحاق فيه، و الاستدلال بقوله عليه السلام أنت و ما لك لأبيك ضعيف.

(الأمر الخامس) هل الزوجة تشمل المنقطة أو لا وجهان و لم يرجح في المتن شيئاً، لا إشكال في ان إطلاق الزوجة عليها حقيقة لا- مجاز و لكن جميع أحكام الزوجة لا يترتب عليها، و هل الأصل ترتب أحكام الزوجة عليها الا ما خرج بالدليل أو لا أصل في ذلك، و التفصيل في باب النكاح و يمكن دعوى انصراف النصوص في المقام عنها و ذلك لكون هذا الحق للزوج على ما يستفاد من الآية المباركة- الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما أنفقوا من أموالهم- ان مثل هذا الحق مختص بما يجب فيه الإنفاق على الزوج، و ليس وجوب الإنفاق ثابتاً في المنقطة، و استظهر سيد مشايخنا (قده) فيما علقه في المقام عدم الإلحاق، و الله العالم و مثله الحكم في ولد الولد لقوة ظهور النصوص في المقام في ثبوت هذا الحق للوالد لا للجد سيما الجدة للأُم.

(الأمر السادس) هل الواجب على الأُمه المزوجة الاستئذان من مولاها و زوجها أو يكفي الاستئذان من الزوج، وجهان، من شمول إطلاق ما دل على اعتبار اذن المولى للأُمه المزوجة، و من ان تزويجها في معنى تفويض مثل هذا الحق إلى زوجها فهو نظير الخروج من منزلها حيث لا تحتاج في ذلك الى اذن المولى بل يكفي اذن الزوج، و لعل الثاني أرجح.

(الأمر السابع) إذا اذن المولى للمملوك ان ينذر الحج أو يحلف لم يجب عليه إعطاء نفقة حجه زائدا عن نفقته الواجبة لعدم ما يوجب عليه، فان مجرد اذنه له في ذلك لا يدل بشيء من الدلالات الثلاث على تعهده لنفقة الحج خلافاً للمحكي عن العلامة في التحرير و المنتهى حيث قال: إذا اذن المولى لعبده في نذر الحج فنذره يجب على المولى اعانة المملوك على أداء الحج بالحمولة إن احتاج إليها لأنه السبب في شغل ذمته به (انتهى).

و فيه ان سببته المولى في شغل ذمه عبده لا يقتضى إيجاب فراغ ذمه العبد، و حينئذ فإن قدر العبد من عند نفسه على الحج تنجز عليه وجوبه و الا سقط عنه لعدم القدرة عليه، و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٠

كون الاذن في الشيء إذاً في لوازمه على نحو الكبرى الكلية ممنوع.

(الأمر الثامن) هل يجب على المولى تخليته سبيل العبد مع اذنه في النذر أو الحلف أو لا، وجهان: المصرح به في المدارك هو الوجوب، حيث يقول: لو قيل بوجوب تمكينه من تحصيل ما يتوقف عليه الحج لتوقف الواجب عليه كان وجهاً قويا (انتهى) و لعله لقاعدة ان الاذن في الشيء اذن في لوازمه، و لكن لم يقدّم دليل على تلك القاعدة.

(و ربما يقال) ان الحج بعد نذره باذن المولى يصير واجبا على العبد، و حيث انه يتوقف على نفقة الحج يكون تحصيل النفقة واجبا عليه فلا يحتاج العبد في تحصيلها إلى اذن مولاها و لا يصح للمولى النهي عنه و لا يجوز للعبد امتثال نهى المولى عنه لانه لا- طاعة لمخلوق في معصية الخالق بل قد يقال بجواز صرف العبد مال المولى الذي في يده لنفقة الحج إذا لم يتمكن من تحصيل نفقته و لكنه إسراف في القول و إفراط فيه، و الوجه ان يقال ان المولى إذا لم يعدل عن اذنه للعبد في النذر فليس له المنع عن تحصيل النفقة لما ذكر من وجوب ذلك على العبد مقدمة لامتناع الأمر النذري، و اما إذا عدل عن الاذن فهل يرتفع وجوب الوفاء بالنذر عن ذمه العبد أو انه لا اثر لعدوله، ربما يقال بجواز عدول المولى عن الاذن قياساً له على جواز عدول



البازل في بذله في الحج و جواز رجوع المولى عن اذنه للعبد في الحج، و لكنه قياس مع الفارق فان وجوب الحج على المبدول له متوقف على بقاء استطاعته للحج فإذا عدل البازل سقط الحج عنه لعدم استطاعته و لم يتم دليل على وجوب بقاء البازل عن بذله على تفصيل مر في محله، و لكن اذن المولى لعبده في نذره أوجب صحة النذر و وجوب العمل به على العبد و لا يسقط هذا الوجوب بعدول المولى عن اذنه، و ليس ذلك مثل اذن المولى في الحج فإن استطاعة العبد له متوقف على بقاء المولى على اذنه، و اما إيجاب النذر فليس موقوفاً الا على حدوث الاذن لا على بقائه كإذن المولى في بيع العبد و شرائه و معاملاته من الصلح و الإجارة و غيرهما، إذ ليس للمولى الرجوع بعد وقوع المعاملة باذنه، و الله العالم.

(الأمر التاسع) هل يجوز مع حلف الزوجة و المملوك و الولد التماسهم الحل و هل يصح الحل حينئذ أولاً، وجهان، من انه لا دليل على حرمة التماسهم في ذلك، و مع الشك فالأصل برأيه ذمتهم عن الحرمة، و مقتضى إطلاق جواز الحل في النصوص هو شمول الجواز لما إذا كان حل اليمين بالتماسهم، و من ان المحلوف عليه واجب عليهم وجوباً فعلياً لصحة يمينهم، و انما النهي المتأخر موجب لانحلالها و لا يجوز لهم السعي في حلها (و الأقوى هو الأول) لما تقدم من إطلاق النصوص لصورة التماسهم فالحل حينئذ موجب لارتفاع سبب الوجوب الفعلي و سقوطه بسقوط موضوعه، و لو فرض صحة القول بحرمة التماسهم فلا منافاة بينه و بين صحة الحل ممن بيده الحل، و هذا واضح.

### [مسألة ٢ إذا كان الوالد كافراً]

مسألة ٢ إذا كان الوالد كافراً ففي شمول الحكم مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣١ له وجهان اوجهما العدم للانصراف و نفى السبيل وجه الانصراف هو ان المنسبق مما يدل على اشتراط الاذن أو جواز الحل هو كون ذلك تكريماً للوالد، و الكافر لا يستحق التكريم، و اما نفى السبيل فلقوله تعالى وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا، و اشتراط الاذن في اليمين أو جواز حلها سبيل من الوالد على الولد فلا يشمل الكافر.

و ربما يقال انه ورد الحديث في تفسير الآية بكون المراد من نفى السبيل هو نفى غلبه حجة الكافر على المؤمن ففي المروى في العيون عن الرضا عليه السلام قال لن يجعل الله لهم على أنبيائه سبيلاً من طريق الحجة (و فيه) ان تفسيرها بما ذكر لا ينافي الأخذ بظاهرها، لكون التفسير بياناً لتأويل الآية فلا يصادم الأخذ بظاهرها إذا لم يكن منافياً لسائر الأدلة، و قيل ان الآية بقريته ما قبل ذلك من قوله تعالى فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ دالاً على نفى السبيل في النشأة الآخرة لا في الدنيا فلا يستدل بها المثل المقام، و هذا أيضاً موهون لعدم ظهور ما قبله في الاختصاص الا بتلك النشأة، فالإيه عامه لا غبار في الاستدلال بها لمثل المقام، و الله العالم.

### [مسألة (٣) هل المملوك المبعوض حكمه حكم القن أو لا]

مسألة (٣) هل المملوك المبعوض حكمه حكم القن أو لا وجهان لا يبعد الشمول و يحتمل عدم توقف حلفه على الاذن في نوبته في صورة المهياة خصوصاً إذا كان وقوع المتعلق في نوبته

لا- يخفى ان المدار في توقف يمين المملوك على اذن مولاه ان كان صدق المملوك عليه فالمبعوض يتوقف يمينه على الاذن

لصدق المملوك عليه، الا ان يدعى انصراف المملوك الى القن، و هو ممنوع، و ان كان المدار في عدم توقف يمين الحر على الاذن هو صدق الحر عليه فالمبعض لا يتوقف يمينه على لصدق الحر عليه، الا ان يدعى انصرافه الى من كان حراً "بتمامه، و مع الشك في ذلك يكون الحكم بالتوقف مشكوكاً.

و لعل هذا هو المنشأ لتعبير المصنف (قده) بقوله لا يبعد الشمول، و هو كذلك مع عدم المهاية، و اما معها فلا يخلو اما ان يكون يمينه و المحلوف عليه في نوبة العبد أو يكون كلاهما في نوبة المولى أو يكون بالاختلاف، فان كان اليمين و المحلوف عليه كلاهما في نوبة العبد فينبغى القطع بعدم التوقف على الاذن لأن المهاية كتقسيم المنافع في المال المشترك فيصح تصرف كل شريك فيما يحصل له في نوبته، كما انه لو كانت اليمين و المحلوف عليه كلاهما في نوبة المولى ينبغى القطع بالتوقف على اذن المولى، و مع اختلاف اليمين و المحلوف عليه يختلف الحكم بالاختلاف في كون المتوقف عليه هو اليمين بما هي يمين أو اليمين بما هي مما يترتب عليه الإلزام بفعل المحلوف عليه أو تركه، فعلى الأول لا يتوقف الحلف على الاذن ان كان في نوبة العبد و يتوقف عليه ان كان في نوبة المولى سواء كان المحلوف عليه في نوبة العبد أو في نوبة المولى، و على الثاني لا يتوقف على الاذن ان كان المحلوف عليه في نوبة العبد و يحتاج اليه ان كان في نوبة المولى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٢

#### [مسألة (٤) الظاهر عدم الفرق في الولد بين الذكر و الأنثى]

مسألة (٤) الظاهر عدم الفرق في الولد بين الذكر و الأنثى و كذا في المملوك و المالك لكن لا تلحق الأم بالأب اما عدم الفرق في الولد بين الذكر و الأنثى فلصدق الولد عليهما معا قطعاً " كما قال الله تعالى **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ**، و اما عدم الفرق في المملوك و كذا المالك اما في المملوك فلكون المتفاهم من النصوص هو كون المدار على المملوكية مضافاً الى أولوية الحكم في الأمة كما لا يخفى، و اما في المالك فلان المعبر عنه في النصوص هو المولى و الظاهر صدقه على الذكر و الأنثى، و المتفاهم هو كون المدار على كونه مالكا، و المالكية حاصله في الأنثى أيضاً، و اما عدم إلحاق الأم بالأب فلكون النص وارداً في الوالد و لا وجه لدعوى اشتراكهما في الحكم و الملاك لعدم حصول القطع بذلك بل و لا الظن به و ان كان لا يغنى من الحق شيئاً، و ذلك لاختلاف حكم الوالد و الوالدة في غير ذلك كولاية الأب على الصغير حيث انها مختصة بالوالد دون الوالدة.

#### [مسألة (٥) إذا نذر أو حلف المملوك باذن المالك ثم انتقل الى غيره]

مسألة (٥) إذا نذر أو حلف المملوك باذن المالك ثم انتقل الى غيره بالإرث أو البيع أو نحوه بقي على لزومه لا يخفى ان ما ينتقل من المولى الى الثاني هو ما كان للمالك على نحو ما هو عليه من المالكية، إذا الملك الحاصل للثاني انما هو فرع الملك للاول و تبع له و اثر منه، فلا بد من ان يكون على نحوه، فإذا كان المولى الأول مالكا له بصفة أنه مشغول الذمة بالمحلوف عليه أو المنذور بحيث لا يصح لمولاه ابطال النذر و اليمين فهو بهذه الصفة ينتقل الى غيره، فلا يصح للثاني حل النذر و لا الحلف، و هذا في الانتقال بالإرث أظهر، حيث ان الوارث يقوم مقام مورثه في كونه طرفاً للإضافة الملكية التي كانت بين المورث و بين المملوك بلا تغيير في تلك الإضافة، بل التغيير في طرفها و هو المالك و هذا بخلاف باب البيع و الهبة و نحوهما فإن الإضافة الحاصلة بعد البيع و الهبة للمشتري و المتهدب اضافة جديدة حاصلة بإنشاء البائع و الواهب، و لكن المبيع أو

الموهوب ينتقل الى الثانى على ما كان من الصفه التى كان عليها عند الأول، فالمملوك هيهنا ينتقل الى الثانى بصفه كونه مشغول الذمه بالحج و انه لا سبيل للمولى عليه، نعم فى الانتقال بالبيع إذا صدق على المملوك بهذه الصفه عنوان العيب يمكن القول بالخيار للمشتري إذا كان جاهلا بذلك، والله العالم.

### [مسألة (٦) لو نذرت المرأة أو حلفت حال عدم الزوجية ثم تزوجت]

مسألة (٦) لو نذرت المرأة أو حلفت حال عدم الزوجية ثم تزوجت وجب عليها العمل به و ان كان منافيا " للاستمتاع بها و ليس للزوج منعها. من ذلك الفعل كالحج و نحوه، بل و كذا لو نذرت انها لو تزوجت يزيد مثلا صامت كل خميس و كان المفروض ان زيدها " أيضا " حلف ان يواقعها كل خميس إذا تزوجها فان حلفها أو نذرها مقدم على حلفه و ان كان متأخرا فى الإيقاع لأن حلفه لا- يؤثر شيئا" فى تكليفها بخلاف نذرها فإنه يوجب الصوم عليها لانه متعلق بعمل نفسها فوجوبه عليها يمنع من العمل بحلف الرجل

فى هذه المسألة أمران (الأول) لو نذرت المرأة أو حلفت حال كونها خلية عن الزوج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٣

ثم تزوجت أو بإذن زوجها إذا كانت مزوجة ثم فارقت اما بموت زوجها أو بطلاقه لها فتزوجت يزوج آخر وجب عليها العمل بالمنذور أو المحلوف عليه و ليس للزوج منعها عنه، و هذا فيما إذا لم يكن عملها منافيا " للاستمتاع بها ظاهر، بل تقدم من المصنف (قده) انحصار توقف اذن الزوج بما إذا كان المنذور أو المحلوف عليه مما ينافى حقه، و كذا إذا كان منافيا " له لما سمعته فى المسألة السابقة فى المملوك الذى نذر باذن مولاه ثم انتقل عنه إلى آخر فإنه يأتى فى هذه المسألة أيضا، فإن المرأة قبل تزويجها لم تكن مزوجة و لم تكن صحة نذرها أو حلفها مشروطة بإذن أحدا و كان باذن زوجها الذى فارقت، فالمقتضى لصحة نذرها أو حلفها موجود و المانع عنها مفقود فيكون صحيحا " منها، و يترتب على صحته وجوب العمل به، فهى قبل ان تصير مزوجة أو تتزوج بالزوج الآخر تكون ذمتها مشغولة بالمنذور أو المحلوف عليه.

و غاية ما يمكن ان يقال فى وجه توقف صحة نذرها أو يمينها على اذن زوجها الحالى أمران (أحدهما) دعوى إطلاق النصوص لليمين أو النذر المنعقد قبل الزوجية فيكون قوله عليه السلام لا يمين للزوجة مع زوجها أعم من اليمين الواقعة حين الازدواج و الواقعة قبله، و عليه فاليمين و ان كانت صحيحة قبل الازدواج الا ان للزوج حلها (ثانيهما) القول باشتراط عدم مرجوحية متعلق اليمين حين العمل لا- حين الحلف، فان متعلق اليمين يمكن اختلافه من حيث الرجحان باختلاف الحالات فصوم كل خميس للمرأة راجح إذا كانت غير مزوجة و مرجوح بعد زواجها إذا كان الصوم مزاحما " لحق الزوج، فتعلق النذر و اليمين بصوم كل خميس انما يمضى و يصح فى زمان رجحان صومها لا فى زمان مرجوحيتها.

(أقول) اما دعوى إطلاق قوله عليه السلام لا يمين للزوجة مع زوجها فالإنصاف عدم صحتها، بل الظاهر اختصاص نفي اليمين للزوجة مع زوجها باليمين الحادثة فى زمان الزواج فلا- يفهم من الحديث حل الايمان الحاصلة قبل الزواج، فالمتفاهم من الحديث انه ليس لها احداث يمين ما دامت متزوجة الا بموافقة زوجها.

و اما ابتداء المسألة على اختصاص شرط عدم المرجوحية أو اشتراط الرجحان بحال العمل لا حين الحلف أو النذر فقد تقدم نظيره فى فصل الاستطاعة فى المسألة الواحدة و الثلاثين فيمن نذر زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفه و قد تقدم هناك ان مختار المصنف (قده) هو عدم وجوب الحج لو استطاع الحج بعد انعقاد نذره، فراجع الجزء الحادى عشر المطبوع ص ٣٨٥ ترى

ما يوضح الأمر هيهنا.

(الأمر الثاني) لو نذرت امرأة أنها لو تزوجت بزید مثلاً صامت كل خميس، و نذر زيد أيضا انه لو تزوج بها واقعهها كل خميس ففى تقديم نذر المرأة مطلقا أو تقديم نذر الزوج كذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٤

أو تقديم النذر المتقدم زمانا" سواء كان نذره أو نذرهما، أو الحكم بوجوب عمل كل منهما بنذره، و إذا صار أحدهما غالبا" يحكم بانحلال نذر الآخر (وجوه): مختار المصنف (قده) هو الأول حيث يقول ان حلفها أو نذرهما مقدم على حلفه و ان كان متأخرا" فى الإيقاع، و ذلك لان نذرهما وقع جامعا" لشرائط الصحة حينما وقع، لكونها حين وقوعه خلية عن الزوج و لم يكن نذرهما متوقفا" على إذن أحد و لا كان منع احد عنه موجبا" لحله، فوقع حين وقوعه جامعا" لشرائط الصحة، فوقع صحيحا" و صارت ذمة المرأة مشغولة بالمنذور نحو اشتغالها بما عداه من الواجبات عليها، و اما نذر زيد فلا يؤثر شيئا" فى تكليفها، و انما هو مؤثر فى تكليفه لو أمكنه كما لو نذر موقعةها يوم شهر رمضان مع وجوب الصوم عليها و عدم وجوب الصوم عليه لسفر أو مرض، فإنه لا يجوز له منعها عن الصوم كما لا يجوز له منعها من الإتيان بسائر الواجبات العينية و ذهب بعض مشايخنا (قده) «١» الى الثانى - أعنى تقديم نذر الزوج مطلقا" و لو كان متأخرا" عن نذرهما زمانا"، و ذلك لما أسسه (قده) من كون المدار فى صحة النذر على رجحان متعلقه حين العمل لا حين إيقاع النذر، إذ صوم كل خميس مرجوح منها بعد صيرورتها مزوجة إذا كان صومها مفوتا لحق زوجها، فنذر المرأة ينحل بترويجها بزید، فلا مانع من انعقاد نذر الزوج.

و اما الوجه الثالث - اعنى تقديم المقدم من النذرين زمانا" فوجهه ما ثبت فى الأصول من ان المتراحمين إذا كان أحدهما أهم يقدم على الآخر و إذا كانا متساويين يقدم ما هو المقدم زمانا (وفيه) انا قد حررنا فى الأصول ما فى تقديم المتقدم منهما زمانا مع تساويهما فى الملاك، و ذلك لتراحم الخطاب بالمتقدم مع الخطاب بحفظ القدرة للمتأخر و تكون نتيجة ذلك هو التخيير بين الإتيان بالمتقدم أو تركه و حفظ القدرة للمتأخر.

و ربما يورد عليه أيضا" بان وجه تقديم المتقدم زمانا" هو اجتماع الخطابين بالمتساويين إذا كان بالنسبة إلى شخص واحد مثل الخطاب بالقيام فى الركعة الاولى و الثانية مع عجز المكلف عن الجمع بينهما، و لكن المقام ليس كذلك، لكون احد الخطابين راجعا" إلى المرأة و الخطاب الآخر راجعا" الى الزوج، و لا وجه لتقديم أحدهما المتقدم زمانا" على المتأخر (و الجواب) انه على تقدير صحة نذر المرأة و الزوج كليهما يتعلق بالمرثة خطابان، أحدهما وجوب الوفاء بالنذر و الآخر وجوب طاعتها لزوجها فيجتمع الخطابان بالنسبة إلى شخص واحد.

و يمكن ان يقال ان البحث عن تقديم المتقدم زمانا انما هو فيما إذا كان التقدم و التأخر بين متعلقى الخطابين كالقيام فى الركعة الاولى و الثانية، لا- فى نفس الخطابين، و ما نحن فيه من قبيل الثانى، حيث ان المراد من المتقدم و المتأخر فى المقام هو نذر المرأة و

(١) هو الأستاذ النائينى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٥

نذر الرجل، و ليس بين المنذورين اعنى صوم المرأة و موقعةها فيه تقدم و تأخر فى الزمان (و كيف كان) فهذا الوجه ليس شىء. و أضعف منه هو الوجه الأخير - أعنى وجوب عمل كل بوظيفته و انحلال نذر المغلوب منهما، و لعل الوجه فى ذلك ان حلف كل واحد منهما لا يؤثر شيئا" فى تكليف الآخر، بل انما هو مؤثر فى تكليفه نفسه فيجب على المرأة الصوم حسب نذرهما

أو حلفها، و يجب على زوجها موائعتها حسب نذره و حلفه، لكن الجمع بين المتعلقين غير مقدور لهما، فإن أمكن للمرء موائعتها في حال صومها على وجه لا يضر بصومها فهو، كما إذا واقعها في حال نومها على وجه لا يبطل معه صومها، و مع عدم إمكانه فإن غلب أحدهما على الآخر انحل نذر المغلوب منهما، و ذلك لاعتبار القدرة في الإتيان بمتعلق النذر و الحلف، و مع عدم الغالب و المغلوب فيهما ينحل كلا النذرين لعدم تمكن كل واحد منهما لمعارضة الآخر (و فيه) انه مع الإغماض عن الوجهين الأولين يكون المقام من باب تراحم التكليفين في المرأة اعنى التكليف بالوفاء بالنذر و التكليف بإطاعة الزوجة فيما يريد منها من حقوق الزوجية، و حينئذ يتعين عليها امتثال الأهم منهما لو كان أحدهما أهم، و تتخير مع عدم الأهم، و لكن نتيجة هذا التخيير هو تعيين امتثال الأمر بإطاعة الزوجة مع أمر زوجها، حيث ان المانع من امتثال امره عليها هو لزوم الوفاء بنذرها، و المفروض جواز عدم وفائها عند امتثال أمر زوجها.

(فان قلت) ترك اطاعة زوجها أيضا جائز لها عند امتثال الأمر بوفاء النذر، و مع الوفاء بنذرها لا يجب عليها اطاعة زوجها فيما يريد منها من حقوق الزوجية (قلت) في تقديم إطاعة أمر زوجها يراعى حقان حق زوجها فيما يريد منها و حق الله سبحانه في امتثال أمره إياها بطاعة زوجها، و في تقديم الأمر بوفاء نذرها يكون المراعى هو حق الله سبحانه في إطاعة أمر النذر، و من الواضح ان مراعاة الحقين اولى من مراعاة حق واحد.

هذا ما ظهر لى في هذه المسألة العويصة، فتأمل فيما كتبناه ههنا و راجع ما تقدم منا في المجلد الحادى عشر ص ٣٨٥ فى مسألة نذر زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفه كما تقدمت الإشارة إليه فى الأمر الأول من هذه المسألة لملك ترجح احد الوجهين الأولين أعنى ما اختاره المصنف (قده) و ما اختاره شيخنا الأستاذ (قده) و الله ولى التوفيق.

### [مسألة (٧) إذا نذر الحج من مكان معين كبلدة أو بلد آخر معين فحج من غير ذلك المكان]

مسألة (٧) إذا نذر الحج من مكان معين كبلدة أو بلد آخر معين فحج من غير ذلك المكان لم تبرء ذمته و وجب عليه ثانياً " نعم لو عينه فى سنة فحج فى تلك السنة من غير ذلك المكان وجب عليه الكفارة لعدم إمكان التدارك، و لو نذر ان يحج من غير تقييد بمكان ثم نذر نذراً " آخر ان يكون ذلك الحج من مكان كذا و خالف فحج من غير ذلك المكان برء من النذر الأول و وجب عليه الكفارة لخلف النذر الثانى كما انه لو نذر ان يحج حجة الإسلام من بلد كذا فخالف فإنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٦

يجزىه عن حجة الإسلام و وجب عليه الكفارة لحلف النذر

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا نذر الحج من مكان معين كبلدة أو بلد معين آخر فإن كان فى الحج منه رجحان فلا إشكال فى انعقاد نذره كما إذا نذر الحج من العراق مثلاً " فإنه راجح لاشتماله على زيارة ائمة العراق عليهم لصلاة و السلام، و كذا إذا لم يكن للحج منه رجحان كالحج عن طريق لبنان مثلاً "، بناء على كفاية رجحان أصل العمل فى انعقاد نذره و ان لم يكن رجحان فى قيوده، لان دليل اعتبار الرجحان فى المنذور ينصرف الى اعتباره فى المنذور نفسه، و الفرض حصوله، ضرورة رجحان الحج المقيد بكونه من مكان كذا من حيث انه حج كالصلاة المقيدة بكونها فى الدار مثلاً "، فإنها راجحة من حيث انها صلاة (نعم) لو كان مصب وقوع النذر هو كونه من مكان معين كما لو نذر الحج فى سنة و نذر بعد ذلك ان يأتى بالحج المنذور من مكان كذا لم يبعد اشتراط الرجحان فى القيد أيضاً " فلو نذر ان يأتى بحجة الإسلام من طريق خاص بحيث كان معقد النذر هو كون الحج من ذلك الطريق فالأظهر اشتراط الرجحان.

(الأمر الثاني) إذا نذر حجةً من مكان معين فحج من غيره، فإن كان حجةً غير مقيد بزمان معين لم تبرء ذمته عن الحج المنذور لعدم انطباق المأتي به عليه ووجب عليه الإتيان ثانياً " من المكان الذي عينه في النذر لبقاء وقته و انطباق ما يأتي به على المنذور في أى عام كان لعدم وقت معين له، و لا تجب عليه الكفارة في إتيان الحج الأول، و اما لو عينه بعام معين مخالف و اتى بالحج من غير ذلك المكان و جبت عليه الكفارة لعدم إمكان التدارك، و فى وجوب القضاء عليه كلام يأتي فى المسألة الآتية.

(الأمر الثالث) لو نذر ان يحج فى زمان معين من غير تقييد بمكان معين ثم نذر نذراً " أخر ان يأتي بذلك الحج المنذور من مكان معين مخالف و اتى بالحج من غير ذلك المكان صح حجه و برء من النذر الأول و وجب عليه الكفارة لمخالفته النذر الثاني، لعدم إمكان تداركه حيث كان النذر الأول مقيداً " بزمان معين و النذر الثاني فرع النذر الأول و قد انتفى موضوعه و اما حصول البراءة من النذر الأول فلكون وجوب الإتيان بالحج من مكان معين من باب تعدد المطلوب، فان مطلوب الناذر فى النذر الأول كان الإتيان بالحج من غير تقييد بمكان معين و قد حصل الامتثال، و لا معنى للامتثال عقيب الامتثال.

و اما لو كان متعلق النذر الأول هو الحج من غير تقييد بزمان معين ثم نذر ان يأتي بذلك الحج المنذور من مكان معين، فهل تبرء ذمته من النذر الأول إذا خالف النذر الثاني مقتضى إطلاق المتن ذلك، و وجهه ان المأمور به يتحقق من المكلف و يحصل الامتثال بأول مرة يأتي به، فإذا اتى الحج بنية امتثال وجوب الوفاء بالنذر حصل الامتثال و سقط من المكلف، فلا يبقى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٧

مجال لامتثال الأمر بوفاء النذر الثاني، فإنه كان من فروع المنذور بالنذر الأول، فإذا سقط الأمر المتوجه اليه لم يبق موضوع لفرعه (ثم انه) لو ترك الحج فى السنة التى نذر الحج فيها فقد تقدم وجوب الكفارة لمخالفته النذر الأول، و الظاهر عدم وجوب الكفارة لحث النذر الثاني لأن حثه انما يكون بإتيان الحج المنذور بالنذر الأول من غير ذلك المكان لا بعدم الإتيان بالحج رأساً، و ان شئت قلت ان موضوع النذر الثاني هو الحج المنذور بالنذر الأول، و مع عدم تحققه فلا موضوع للنذر الثاني حتى يحصل الحث بمخالفته.

(الأمر الرابع) لو نذر ان يحج حجةً الإسلام من بلد معين فحج من غيره أجزاءً عن حجة الإسلام لعدم تقييد الحج الإسلامى بطريق معين، و حينئذ تجب عليه الكفارة بمخالفته النذر، لعدم إمكان امتثال الأمر بوفاء نذره، فإنه إذا صحت منه حجة الإسلام فلا يمكن له الإتيان بالحج بعنوان حجة الإسلام لعدم تكررها فى العمر

### [مسألة (٨) إذا نذر ان يحج و لم يقيد بزمان]

مسألة (٨) إذا نذر ان يحج و لم يقيد بزمان فالظاهر جواز التأخير إلى ظن الموت أو الفوت فلا يجب عليه المبادرة إلا إذا كان هناك انصراف فلو مات قبل الإتيان به فى صورة جواز التأخير لا يكون عاصياً، و القول بعصيانه مع تمكنه فى بعض تلك الأزمنة و ان جاز التأخير لا وجه له، و إذا قيده بسنة معينة لم يجز التأخير مع فرض تمكنه فى تلك السنة، فلو أخر عصى و عليه القضاء و الكفارة، و إذا مات وجب قضائه عنه كما ان فى صورة الإطلاق إذا مات بعد تمكنه منه قبل إتيانه وجب القضاء منه، و القول بعدم وجوبه بدعوى ان القضاء بفرض جديد ضعيف، لما يأتي، و هل الواجب القضاء من أصل التركة أو من الثلث، قولان فذهب جماعة إلى القول بأنه من الأصل لأن الحج واجب مالى، و إجماعهم قائم على ان الواجبات المالية تخرج من الأصل، و ربما يورد عليه بمنع كونه واجباً مالياً و انما هو أفعال مخصوصة بدنية و ان كان يحتاج الى بذل المال فى مقدماته، كما ان الصلاة أيضاً قد تحتاج الى بذل المال فى تحصيل الماء و الساتر و المكان و نحو ذلك (و فيه) ان الحج فى الغالب يحتاج الى

بذلك المال بخلاف الصلاة و سائر العبادات البدنية، فإن كان هناك إجماع أو غيره على ان الواجبات المالية من الأصل يشمل الحج قطعاً" (و أجاب عنه في الجواهر) بان المناط في الخروج من الأصل كون الواجب ديناً" و الحج كذلك، فليس تكليفاً" صرفاً" كما في الصلاة و الصوم، بل للأمر به جهةً وضعيَّة، فوجوبه على نحو الدينية بخلاف سائر الواجبات البدنية فلذا يخرج من الأصل كما يشير اليه بعض الاخبار الناطقة بأنه دين أو بمنزلة الدين (قلت) التحقيق ان جميع الواجبات أيضاً" دين الله و لهما جهة وضع، فذمة المكلف مشغولة بهما، و لذا يجب قضائهما فإن القاضى يفرغ ذمة نفسه أو ذمة الميت، و ليس القضاء من باب التوبة أو من باب الكفارة بل هو إتيان لما كانت الذمة مشغولة به، و لا فرق بين كون الاشتغال بالمال أو بالعمل، بل مثل قوله لله على ان اعطى زيدا" درهما دين الهى لا خلقى، فلا يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٨

الناذر مديونا" لزيد: بل هو مديون لله بدفع الدرهم لزيد، و لا فرق بينه و بين ان يقول لله على ان أحج أو أصلى ركعتين، فالكل دين الله، و دين الله أحق ان يقضى كما فى بعض الاخبار و لازم هذا كون الجميع من الأصل نعم إذا كان الوجوب على وجه لا يقبل بقاء شغل الذمة به لا يجب قضائه لا بالنسبة إلى نفس من وجب عليه و لا بعد موته سواء كان مالا" أو عملاً" مثل وجوب إعطاء الطعام لمن يموت من الجوع عام المجاعة، فإنه لو لم يعطه حتى مات لا يجب عليه و لا على وارثه القضاء لان الواجب انما هو حفظ النفس المحترمة، و هذا لا يقبل البقاء بعد موته، و كما فى نفقة الأرحام فإنه لو ترك الإنفاق عليهم مع تمكنه لا يصير ديناً" عليه لان الواجب سد الخلة و إذا مات لا يتدارك فتحصل ان مقتضى القاعدة فى الحج النذرى إذا تمكن و ترك حتى مات وجوب قضائه من الأصل لأنه دين إلهى، الا ان يقال بانصراف الدين عن مثل هذه الواجبات، و هو محل منع بل دين الله أحق ان يقضى و اما الجماعة القائلون بوجوب القضاء من الثلث فاستدلوا بصحيفة ضريس و صحيفة ابن ابى يعفور الداليتين على ان من نذر الإحجاج و مات قبله يخرج من ثلثه، و إذا كان نذر الإحجاج كذلك مع كونه مالياً" قطعاً فنذر الحج بنفسه اولى بعدم الخروج من الأصل (و فيه ان الأصحاب) لم يعملوا بهذين الخبرين فى موردتهما فكيف يعمل بهما فى غيره، و اما الجواب عنهما بالحمل على صورة كون النذر فى حال المرض بناء على خروج المنجزات من الثلث (فلا- وجه له) بعد كون الأقوى خروجها من- الأصل (و ربما يجاب عنهما) بالحمل على صورة عدم إجراء الصيغة أو على صورة عدم التمكن من الوفاء حتى مات، و فيهما مالا يخفى خصوصاً الأول

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا نذر الحج و لم يقيد بزمان و لو لم يقصد إطلاقه أيضاً" ففى جواز تأخيره إلى ظن الموت أو ظن فوت الحج بان يغلب عليه الظن بمنع ظالم له من الحج، أو عدم جواز التأخير و وجوب المبادرة فى أول فرصة (احتمالان) المعروف هو الأول، و فى المسالك دعوى نفى الخلاف فيه، و فى المدارك دعوى قطع الأصحاب به (و استدل له فى المدارك) بأنه ليس فى الأدلة العقلية ما يدل على اعتبار الفور، و الأمر المطلق انما يدل على طلب الماهية من غير اشعار بفور و لا تراخ (انتهى) و استدل له أيضاً بأن المفروض تعلق النذر بصرف الوجود من الحج بحيث لو اتى به فى أى عام من أعوام عمره كان مصداقاً" للمندور.

(و كلا الوجهين لا يخلو ان عن القدرح) اما الأول فلان البحث عن فورية الحج النذرى ليس مبنياً" على القول بدلالة الأمر مطلقاً على الفور، بل مع القول بعدم دلالة عليه- كما هو الحق- يقع البحث عن وجوب فورية الحج النذرى و انه هل هناك دليل على فوريته كما دل الدليل على فورية حجة الإسلام، و سيأتى ما استدل به للفورية فى النذر (و اما الثانى) فلان الكلام ليس فى حصول الوفاء بنذره فى إتيانه بالحج فى أى عام من أعوام عمره، بل هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٩



فى ان وجوب الحج عليه بسبب نذر هل يوجب عليه الإتيان به فوراً أم لا، و وجوب الفورىة لا ينافى مع كونه لو أخره و اتى به فى المستقبل من عمره ينطبق المأمور به بالأمر النذرى على المأتى به، فان ذلك مسلم على كل حال فان متعلق النذر هو مطلق الحج و قد عبر عن ذلك فى الاستدلال بصرف الوجود.

فالأولى صرف الكلام الى ما استدل به للقول بوجوب الفور (فنقول) ما يمكن الاستدلال به وجوه (منها) دعوى انصراف إطلاق النذر الى الفور (و فيه) ما يرد على مثله من ان دعوى الانصراف إذا لم يكن لها شاهد غير مسموعة، و المقام من هذا القليل (نعم) قد يكون الانصراف له حقيقة، كما إذا نذر انه ان رزقه الله فى هذه السنة ولداً "مثلاً" ان يحج، فإنه يمكن ان يكون نظر الناظر الى الحج فى هذه السنة بعد تحقق بلوغ حاجته فيها و اما لو كان النذر مطلقاً "غير مشروط بشيء" كما لو قال الله على ان أحج حجة لله، فان دعوى الانصراف فى ذلك خالية عن شاهد (و منها) انه لو قيل بعدم وجوب الفور لأدى إلى ترك الواجب الى ان يموت، إذ لازم جواز التأخير هو جوازه ما دام العمر باقياً، و الأجل المحتوم مستور لإمكان مفاجأة الموت فى كل لحظة فلازم عدم وجوب الفور جواز ترك الواجب ما دام العمر و هو عبارة أخرى عن عدم وجوب الوفاء بالنذر رأساً " (و فيه) أولاً" ان حكم جواز التأخير الى ان يموت حكم ظاهرى منشأه بناء العقلاء على جواز التأخير كل واجب موسع مع إمكان مفاجأة الموت فى كل لحظة، و الا لم يتصور عندهم واجب موسع مؤقتاً "كان أو غير مؤقت، فصلاة الظهر مثلاً" يجوز تأخيرها ما دام الوقت باقياً" مع احتمال الموت أو حصول مانع من أدائها فى كل لحظة، و من الواضح ان الحكم الظاهرى لا ينافى الحكم الواقعى، فجواز التأخير بالجواز الظاهرى لا يمنع تحقق الوجوب الواقعى (و ثانياً) ان جواز التأخير فى الموسعات انما هو من جهة بناء العقلاء على ذلك و من البديهي عدم تحقق بنائهم و حكمهم بالجواز مع ظهور أمارات الموت أو مطلق حصول الظن به فإن بنائهم على عدم المسامحة فى أداء الواجبات الموسعة حينئذ.

(و منها) ان التأخير ما دام له الظن بالحيوة مستلزم لترك الواجب كثيراً" و انه لا يجوز العمل بظنه، هيئنا خاصة لضعفه الناشى من انه لو لم يأت به فى عام لم يمكنه الإتيان به الا فى عام آخر، و من المعلوم ان الظن بالبقاء الى عام آخر ضعيف جداً" لطول زمانه مع كثرة الطوارئ بالليل و النهار (و فيه) ان المدار فى جواز التأخير عند العقلاء هو عدم حصول الظن بالموت أو حصول المانع من دون مدخلية الظن بالحيوة فى جوازه، فمع الشك فى الحيوة يجوز التأخير ما لم يظن الموت أو الفوت فضلاً" عما لو ظن بها ظناً "ضعيفاً"، هذا مضافاً الى ما فى دعوى ضعف الظن بالحيوة فى مطلق المدة الطويلة، فإن ذلك يختلف باختلاف الموارد، فالشاب يأمل البقاء املاً "قويًا و يظن بقائه إلى أعوام لا الى عام واحد فقط، و يظهر ذلك فى ترتيب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٠

أثار البقاء فى معاملات الناس بعضهم مع بعض فيعقدون عقوداً" إلى مدة طويلة طائنين للبقاء الى انتهاء تلك المدة و يشرعون فى عمل لا يتم إلا فى زمان طويل كبناء عمارة ضخمة يتوقف إتمامها على مضى زمن طويل.

(و منها) إطلاق بعض الاخبار الناهية عن تسويق الحج (كمرفوعة سهل) المروية فى -الكافى عن الصادق عليه السلام: ليس فى ترك الحج خيرة (و موثق سماعة) المروى أيضاً" فى الكافى عنه عليه السلام، قال سماعة قال لى أبو عبد الله عليه السلام، مالك لا تحج فى العام، فقلت معاملته كانت بينى و بين قوم و اشغال و عسى ان يكون ذلك خيره، فقال لا و الله ما جعل الله لك فى ذلك من خيره، ثم قال: ما حبس عبد عن هذا البيت الا بذنب، و ما يعفوا؟؟؟

و غير ذلك من الاخبار الدالة على النهى عن تسويق الحج على نحو الإطلاق الشامل للحج -المنذور (و فيه) ان المتفاهم منها حج الإسلام كما يؤيده ورود غير واحد منها فى مورده، فراجع باب فرض الحج و العمرة و عقاب تركهما من الوافى و الوسائل (و ربما يقال) ان مصب هذه الاخبار الواردة فى الاهتمام بأمر الحج هو مطلق الحج حتى من الذى اتى بما كان عليه من حج



الإسلام و ان القادر عليه يتأكد منه ان يأتي به و لو كان مستحبا "فقهيا" و يكون وزانها وزان الأحاديث الكثيرة الواردة في الاهتمام بزيارة الحسين عليه السلام و لذا قيل بوجوب زيارته عليه السلام في العمر و لو مرة واحدة (أقول) لو سلمنا هذه المقالة- فلا دلالة في هذه الاخبار على وجوب الفور في الحج النذري بل النظر فيها الى عدم ترك الناس هذا البيت لاعذار دنيوية. (و منها) ان النذر يوجب حقا لله تعالى على الناذر، و تأخير حق صاحب الحق بغير اذنه حرام، فيجب الإتيان به فوراً" (و فيه) أولا- "منع الصغرى و هى ثبوت حق لله تعالى على الناذر حكما وضعيا" نظير سائر الحقوق في باب المعاملات كتعلق حقا المرتهن بالعين المرهونة و حق- الجناية أو نظير ما للدائن على المديون و الضامن للمضمون له، و ليس وجوب الوفاء بالنذر- الا حكما "تكليفا"، و ليس قول الناذر لله على ان أحج مثلا موجبا "لثبوت الحق لله تعالى عليه فان مضمون قول الناذر و قصده و ان كان إثبات حق لله تعالى عليه أو إثبات دين له سبحانه على عهده نظير قول القائل ان لزيد على ألف دينار أو ان لزيد على ان أخيط له ثوبا"- الا ان ثبوت الحق في النذر على نحو الحكم الوضعي محتاج إلى إضاء الشارع لما جعله الناذر على عهده لله، و لم يدل دليل على هذا الإضاء، بل غاية ما دل الدليل عليه هو مجرد وجوب الوفاء- بالنذر و هو لا يثبت الحكم الوضعي، و سيأتى البحث عن ذلك في الأمور الاتية من هذا المتن (و ثانيا") انه لو سلمنا ثبوت دين أو حق لله تعالى على الناذر فهو انما يكون على.

وفق ما نذره الناذر، فان جعل عليه الحج فوراً" أو في هذا العام كان لازمه ثبوت حق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤١

عليه ان يأتي به فوراً" أو في هذا العام، و اما لو كان متعلق النذر مطلق الحج فيكون الدين أو الحق متعلقا "بمطلق الحج لا الحج في أول عام، فإطلاق الدين بمنزلة الاذن في التأخير.

فهذه الأدلة لا- يثبت بها وجوب الفور في الحج المنذور، و لكن الحق عدم جواز التأخير إلى حد التهاون و ترك الاهتمام و تقديم كل أمر دنيوي عليه، و قد حكى في الجواهر عن بعضهم انه جعل الغاية في الأوامر المطلقة الوصول الى حد التهاون عرفا"- و هو كما قال- و عليه فالحق حينئذ عدم جواز تأخير الحج المنذور من سنة الى أخرى مع التمكن من إتيانه فيما إذا صدق على تأخير التسوية و التساهل و التهاون لو لم يكن إجماع على جوازه.

(الأمر الثاني) الحق انه لو مات قبل الإتيان به في صورة جواز التأخير لا- يكون عاصيا"، و لكن قال في الجواهر: قد يقال باستحقاقه العقاب بالترك تمام عمره مع التمكن منه في بعضه و ان جاز له التأخير في طول زمان التمكن الى زمان بظن بعده بعدم التمكن منه، فان جواز ذلك له انما هو بمعنى عدم العقاب عليه في التأخير إذا اتى به متأخرا" كمن أخر الصلاة المفروضة من أول وقتها و لكن اتى بها في آخر وقتها بحيث أدرك الوقت، لا إذا صادف عدم التمكن رأسا" بحيث ادى التأخير إلى ترك الواجب.

(أقول) و لعل تمام التحرير في ذلك موكول الى علم الكلام، و ليس ذلك من مسائل الفقه إذ لا أثر عملي لهذا البحث بعد مسلمية جواز التأخير إلا حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإنه على القول باستحقاق العقاب في مفروض المسألة فتكون العقوبة محتملة في التأخير لاحتمال مفاجأة الموت فيكون التأخير غير جائز عقلا"، و هذا غير النهي الشرعي الذي يستحق المكلف بمخالفته العقوبة، و قد وقع البحث في علم الكلام فيما يستحق به العبد العقوبة و انه هل هو العصيان أو مجرد الطغيان، و يترتب على الأخير استحقاق العقاب على فعل المتجرى به حيث انه لا يكون هناك عصيان و لكنه طغيان (و كيف كان) فما نقله في الجواهر عن بعضهم من استحقاق العقوبة في المسألة ضعيف لا يلتفت اليه رفع الله عنا استحقاق العقاب بما عصيناه، بلطفه.

(الأمر الثالث) إذا قيد الحج في نذره بسنة معينة فمع تمكنه من إتيانه في تلك السنة لا يجوز له التأخير عما عينه، فلو أخر عصى

و وجب عليه الكفارة و عليه القضاء، و لو مات و ترك الحج و جب القضاء عنه من ماله، اما عدم جواز التأخير عما عينه فواضح فإنه مقتضى نذره و كذا وجوب الكفارة عليه بالتأخير، و اما وجوب القضاء عليه في حياته و وجوب إخراجه من ماله بعد وفاته فقد قال في الجواهر انه مما لا يوجد فيه خلاف بل هو مقطوع به في كلام الأصحاب كما- اعترف به في المدارك (و استدلو له) بعد دعوى الإجماع بأن الحج واجب مالى ثابت في الذمة كسائر الديون فيجب على من هو ثابت في ذمته تفرغ ذمته عنه حيا، و مع عدمه و جب تأديته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٢

من أصل ماله قبل الإرث، اما كون الحج واجبا "ماليا" فلاحتياجه غالبا" الى صرف المال فيه و لا سيما على الغائبين عن مكة المكرمة (و بان الخطاب) بالحج من الخطابات الموجبة لثبوت متعلقاتها في الذمة كثبوت الدين فيها، فلأمر به جهة وضعية و يكون وجوبه على نحو الدين كما يظهر من قوله تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" و من قول الناذر لله على ان الحج، و ما ورد في غير واحد من الاخبار من التعبير عن وجوب الحج بالدين (كخبر معاوية بن - عمار) المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام في رجل توفى و اوصى ان يحج عنه، قال عليه- السلام ان كان ضرورة في جميع المال بمنزلة الدين، و ان كان قد حج فمن ثلثه (و خير حارث بياع الأنماط) المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل اوصى بحجة فقال ان كان ضرورة به فهي من صلب ماله، انما هي دين و ان كان قد حج فهي من الثلث (و خير الهاشمي) المروى في معاني الاخبار عن الصادق عليه السلام، قال قلت له عليه السلام ان على ديننا" ولي عيال و لا اقدر على الحج فعلمني دعاء أدعو به، فقال قل في دبر كل صلاة مكتوبة اللهم صل على - محمد و ال محمد و اقض عني دين الدنيا و الآخرة، قلت له اما دين الدنيا فقد عرفته فما دين - الآخرة، قال: الحج- الى غير ذلك من الاخبار التي أطلق فيها الدين على الحج.

و بالأخبار الدالة على وجوب القضاء فيما إذا نذر ان يحج رجلا- " من ماله فمات قبل ان يفى بنذره بالاحجاج من ماله (ففى صحيح ضريس) عن الباقر عليه السلام عن رجل عليه حجة الإسلام نذر نذرا في شكر ليحج رجلا إلى مكة فمات الذي نذر قبل ان يحج حجة الإسلام و من قبل ان يفى بنذره الذي نذر قال عليه السلام ان ترك ما لا يحج عنه حجة الإسلام من جميع المال و اخرج من ثلثه ما يحج به رجلا" لنذره و قد وفى بالنذر و ان لم يكن ترك مالا" الا بقدر ما يحج به حجة الإسلام حج عنه بما ترك و يحج عنه و ليه حجة النذر انما هو مثل الدين (و صحيح ابن ابي يعفور) عن الصادق عليه السلام عن رجل نذر لله ان عافى الله ابنه من وجعه ليحجته الى بيت الله الحرام فعافى الله الابن و مات الأب، فقال عليه السلام الحجة على الأب يؤديها عنه بعض ولده، قال هي واجبة. على ابنه الذي نذر فيه؟ فقال هي واجبة على الأب من ثلثه أو يتطوع ابنه فيحج عن أبيه.

و استدل أيضا" بما أشير إليه فيما سبق ان المستظهر من صيغة النذر اعنى قول الناذر لله على كذا هو جعل المنذور ملكا" له تعالى و ذلك لظهور كلمة (اللام) في كون المنذور ملكا له سبحانه كما في قولك: المال لزيد. و استدل أيضا بالاستصحاب، حيث انه قبل موته كان واجبا" عليه و يشك في بقاء وجوبه بعد موته فيستصحب و يترتب عليه وجوب إخراجه من ماله.

و استدل أيضا" كما في المتن بان جميع الواجبات الإلهية ديون لله تعالى سواء كانت ماليا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٣

أو عملا ماليا" أو عملا غير مالى، ففي الجميع تكون ذمة المكلف مشغولة به و يجب قضائه إلا ما قام الدليل على عدم وجوبه.

فهذه وجوه استدلال بها أو يمكن ان يستدل بها على وجوب قضاء الحج المنذور.

و يمكن الخدشة في الجميع، اما الإجماع فلان المحصل منه غير حاصل و المنقول منه غير محصل (و اما ان الحج واجب مالى ثابت في الذمة) لاحتياجه غالبا" الى صرف المال فلما أورد عليه في المدارك و غيره من منع كون الحج واجبا" ماليا" فإنه

عبارة عن مناسك مخصوصة و ليس بذل المال داخلا" في مهيته، و توقفه عليه في بعض الصور كتوقف الصلاة عليه في بعض الوجوه كما إذا احتاج الى شراء الماء أو استئجار المكان و السائر و نحو ذلك.

(و أورد عليه) بدخول المال و بذله في حج التمتع لكون الهدى من مناسكه و كذا في حج القران، مضافا" الى احتياج الحج الى صرف المال في الأغلب الغالب، و لذا ينصرف الذهن في معنى الاستطاعة إلى الاستطاعة المالية و فرض صورة عدم الاحتياج فيه الى المال نادر فان المفرد و القارن أيضا" يحتاجان في الحج الى بذل المال (أقول) لا إشكال في ان الحج ليس من الواجبات المالية الصرفة كالزكاة و الخمس و النفقات الواجبة، و لكن لغلبة احتياجه الى بذل المال ينصرف الذهن الى كونه واجبا" ماليا"، فإذا قيل ان فلانا" قد ذهب الى الحج.

يتبادر إلى الأذهان انه رجل غنى له مال، و هذا بخلاف الصلاة مثلا" و ان احتاج المكلف فيها الى بذل المال في شراء الماء و السائر، و من ذلك يظهر ضعف الاستدلال في كون الحج واجبا" ماليا بكون الهدى في حج التمتع و القران من المناسك، فان كون نسك من المناسك ماليا" لا يوجب كون الحج كله كذلك، و لم أر من تمسك به في المقام.

و اما الاستدلال بان الخطاب بإيجاب الحج له جهة وضعية و ان وجوبه على وجه الدين (ففيه) انه لم يثبت بالدليل و لا يستفاد من الخطاب الوارد في الحج أزيد من كونه واجبا" بل لعل ما في خبر ابن عمار: انه بمنزلة الدين و ما في خبر الهاشمي أنه دين الآخرة و صحيح ضريس: انما هو مثل الدين يشعر بأنه ليس من الدين حقيقة و ان وجوبه على المكلف ليس وزانه الا وزان وجوب الصلاة و الصوم عليه (و مما ذكرنا يظهر) ما في دعوى كون المنذور ملكا" لله تعالى و ان اللام للملك في قول الناذر: لله على كذا، وجه الظهور ان اللام لا ينحصر معناها في إفادة الملك، فقد يأتي لمجرد اختصاص ما، كقولك الجل للفرس، و هذا المكان من المسجد لفلان، اى مختص به، و قد يأتي كثيرا" لإثبات الحق لا الملك، كما يقال: للشريك أن يأخذ بالشفعة، فمجرد قول الناذر لله على ان أفعل كذا لا يدل على انه يجعل لله عليه دينا" شرعيا" كسائر ديونه، بل غاية ما يدل عليه هو الالتزام له تعالى بفعل المنذور (و من ذلك يظهر أيضا") ان ما افاده المصنف (قده) من ان كان واجب دين على المكلف و ان الله سبحانه هو دائنه بعيد في الغاية و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٤

لا يستفاد ذلك من تلك الخطابات و ان إطلاق الدين على ما هو واجب على المكلف انما هو بنحو من العناية. هذا مضافا" الى ما يرد على الجميع اى على دعوى كون الحج المنذور دينا" أو دعوى كونه ملكا لله أو دعوى ان كل واجب دين من المنع من كليه الكبرى اى دعوى ان كل دين يخرج من تركه الميت بل الثابت منه هو الدين المستقر في ذمة الميت بخطاب الوضع مثل الضمانات و المبيع سلفا و ثمن المبيع في بيع النسيئة، و مثالها كأرش الجنائيات و دية الجراحات، لا الدين المنتزع من التكليف كوجوب الحج أو الصلاة، فإن قوله تعالى مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ \* ظاهرة و منصرفة هو دين الناس على الميت لا دين الله تعالى عليه بوجوب وفائه بنذره.

و اما الاستصحاب فلا معول عليه في المقام اما في القضاء عن الميت فلسقوط التكليف بالموت قطعا، و دعوى انتقال التكليف إلى ولي الميت بالأخذ من التركة يحتاج الى الدليل، و اما إثبات وجوب قضاء الحج المنذور على الناذر و بعد سنة المنذور أداء الحج فيها بالاستصحاب فلو صح لكان وجوب القضاء بالأمر الأول و قد ثبت ان القضاء في ما دل الدليل على وجوبه انما هو بأمر جديد، الا ان يدل دليل على إثبات تعدد المطلوب في أصل الواجب في وقت خاص - كما ثبت في الأصول.

فهذه الأدلة مما لا يمكن الاستدلال به في إثبات وجوب قضاء الحج المنذور المعين وقته في النذر على الناذر نفسه و على وليه من تركته بعد موته (بقي الكلام) في الاستدلال بالأخبار المتقدمة في نذر الإحجاج الدالة على وجوب قضائه عن الميت،

فصريحها هو الخروج من الثلث لا- أصل التركة و ان قضاء حجة الإسلام يؤخذ من أصل التركة، مع ان المشهور بين القائلين بوجوب الإخراج هنا هو الإخراج من الأصل لا الثلث، مضافاً الى ان مصب الروايات هو نذر- الإحجاج لا نذر الحج بنفسه فيحتاج في إثبات المدعى الى دعوى القطع بعدم الفرق حتى لا يكون الاستدلال بها قياساً "باطلاً" عندنا، و دعوى القطع بعدم الفرق على عهده المدعى، فلم يبق إلا- دعوى الإجماع في إثبات أصل وجوب القضاء على الحى الناذر و على وليه بعد موته و مقتضى ما تقدم من الوجوه التى استدلت بها فى أصل الوجوب غير اخبار نذر الإحجاج هو الخروج من أصل التركة و قد عرفت ضعفها.

ثم انه قد يقال بمعارضه الأخبار المتقدمة فى نذر الإحجاج الدالة على انه يؤخذ من الثلث بما رواه مسمع بن عبد الملك المتقدمة فى نذر الإحجاج الدالة على انه يؤخذ من الثلث بما رواه مسمع بن عبد الملك عن الصادق عليه السلام، و فيه قلت له كانت لى جارية حبلى فنذرت لله تعالى ان هى ولدت غلاماً أن أحجه أو أحج عنه، فقال عليه السلام ان رجلاً "نذر لله فى ابن له ان هو أدرك ان يحجه أو يحج عنه فمات الأب و أدرك الغلام بعده، فاتى رسول الله صلى الله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٥

عليه و آله فسيلاً عن ذلك فأمر رسول الله صلى الله عليه و آله ان يحج عنه بما ترك أبوه (و فى الحكم المتضمن له) و معارضته مع غيره من الاخبار و طريق الجمع بينه و بين ما يعارضه بحث طويل يأتى فى المسألة الثالثة عشر ان شاء الله تعالى

### [مسألة (٩) إذا نذر الحج مطلقاً أو مقيداً "بسنة معينة و لم يتمكن من الإتيان به حتى مات]

مسألة (٩) إذا نذر الحج مطلقاً أو مقيداً "بسنة معينة و لم يتمكن من الإتيان به حتى مات لم يجب القضاء عنه لعدم وجوب الأداء عليه حتى يجب القضاء عنه فيكشف ذلك عن عدم انعقاد نذره

إذا نذر الحج مطلقاً غير مقيد بوقت مخصوص أو مقيداً "بسنة معينة و لم يتمكن من الإتيان به فى مدة عمره من حين النذر الى ان يموت أو فى الوقت المخصوص لا يجب القضاء عنه فى النذر المطلق إجماعاً كما فى المدارك و لا عليه بعد مضى الوقت فى المعين، و للأصل السالم عن المعارض من غير فرق بين ان يكون العجز عن الإتيان بالمنذور لكونه غير مقدور ابتداء كالطيران مثلاً" أو كان مقدوراً" و لكن طء المانع من فعله فى وقته، خلافاً" لما فى المدارك من الفرق بينهما حيث انه يقول ببطان النذر و عدم انعقاده رأساً فيما كان المنذور غير مقدور ابتداء، و وقوعه صحيحاً" فيما إذا طء المانع من فعله فى وقت العمل و ان سقط الواجب بالعجز (و لا- يخفى ما فيه) فإنه بناء على اعتبار القدرة فى متعلق النذر و ان المعتبر من القدرة هى القدرة فى وقت العمل لا فى وقت إنشاء النذر لا فرق بين الصورتين فى عدم الانعقاد إلا فى العلم بالفساد فى الأول من الابتداء لا انه يبطل من حين طروه.

و لا فرق فى المانع الطارى بين ان يكون لصد من عدو أو مرض يمنع عنه خلافاً" للمحكى عن العلامة حيث قطع بسقوط القضاء فى المصدود و استشكل فيما إذا كان التعذر بطرو المرض (و لا يخفى ما فيه) لعدم ظهور الفرق بينهما.

و اما ما افاده المصنف (قده) من التعليل لعدم وجوب القضاء عليه من انه لا يجب عليه الأداء فليس على ما ينبغى فإن وجوب القضاء لا يدور مدار وجوب الأداء، بل يمكن التفكيك و بينهما بوجوب الأداء مع عدم وجوب القضاء كما فى صلاة الكسوف و الخسوف عند احتراق بعض القرص عند عدم العلم به فى الوقت، و عدم وجوب الأداء مع وجوب القضاء كما فى صوم الحائض و المريض (نعم) يصح ما افاده (قده) من انكشاف عدم انعقاد النذر بطرو المانع حيث ان عدم وجوب أدائه كاشف عن

عدم انعقاد نذره و الا لكان واجب الأداء، و سقوط وجوبه حينئذ لعدم التمكن لا لعدم انعقاد النذر و سقوطه حينئذ لا يدل على براءة ذمته من القضاء مع حصول التمكن بعد ذلك فيكون نظير الدين المستقر في الذمة مع تعسر أدائه فيما لا يجب أدائه.

### [ مسألة ١٠ ] إذا نذر الحج معلقا " على أمر كشفاء مريضة أو مجيء مسافرة فمات قبل حصول المعلق عليه ]

(مسألة ١٠) إذا نذر الحج معلقا " على أمر كشفاء مريضة أو مجيء مسافرة فمات قبل حصول المعلق عليه هل يجب القضاء عنه أم لا، المسألة مبنية على ان التعليق من باب الشرط أو من قبيل - الوجوب المعلق فعلى الأول لا يجب، لعدم وجوب علته بعد فرض موته قبل حصول الشرط و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٦

ان كان متمكنا من حيث المال و سائر الشرائط، و على الثانى يمكن ان يقال بالوجوب لكشف حصول الشرط عن كونه واجبا " عليه من الأول الا ان يكون نذره منصرفا " الى بقاء حيوته حين حصول الشرط إذا نذر الحج معلقا " على أمر فلا إشكال فى وجوب الحج عليه إذا حصل المعلق عليه قبل موته و انه يجب قضائه عنه بعد وفاته إذا لم يأت به فى حيوته، و اما لو مات قبل حصول المعلق عليه ففى وجوب القضاء عنه إذا حصل المعلق عليه بعد موته (وجهان) ابتاهما فى المتن على ان التعليق هل هو من باب الشرط أو من قبيل الوجوب المعلق، و قال بعدم وجوب القضاء فى الأول و احتمال وجوبه فى الثانى لكشف حصول الشرط عن كونه واجبا " عليه من الأول - و لم يبين مراده من المبنى (و فسرته فى المستمسك) بقوله: يعنى على ان الشرط لو حظ للمنذور نظير شرط الواجب أو شرطا للنذر نظير شرط الوجوب و قال على الأول لا - يجب - القضاء عنه لعدم تحقق الوجوب قبل الشرط و على الثانى يجب لتحقيق الوجوب (إلخ) و ما أفاده فى تفسيره غير مبين.

و تفصيل الكلام ان ههنا أمور، و هى إنشاء النذر من الناذر، الذى هو أمر إيجادى إيقاعى و هو احداث النذر و إيقاعه، ثم النذر المنشأ بإنشائه و هو الالتزام لله تعالى بما لزم به، ثم الفعل المنذور مثل صلاة ركعتين مثلا "، ثم المعلق عليه النذر مثل شفاء المريض و نحوه، و لا شبهة فى استحالة إرجاع القيد إلى الإنشاء و جعل الإنشاء مقيدا " بحصول المعلق عليه، لأنه أمر إيجادى ان وجد وجد، و يستحيل التعليق فيه كما انه مستحيل فى كل أمر إيجادى جسما فصل فى مبحث اعتبار التنجيز فى العقود، كما انه لا يرجع الى الفعل المنذور إذ لا معنى لتقييد الصلاة المنذورة مثلا " بشفاء المريض بان يلاحظ الناذر الصلاة مقيدة بشفاء مريضه فيجعلها متعلق النذر، فلم يبق الا ان يرجع القيد الى الالتزام بالفعل المنذور فيجعل التزامه بالإتيان بالمنذور، و حينئذ فمع استحالة الواجب المعلق - كما اخترناه فى الأصول - يكون الشرط شرطا للوجوب كما فى الواجب. المشروط و وجوبه بشرط كالحج المشروط و وجوبه بالاستطاعة، و على تقدير إمكانه يمكن إرجاع القيد الى الوجوب و يمكن إرجاعه إلى الواجب لكى يكون وجوبه فعليا " فى الحال مع كون الواجب فى الاستقبال، و المصنف (قده) لما كان قائلا " بإمكان الواجب المعلق بنى وجوب القضاء و عدمه على كون التعليق فى النذر من باب الشرط أى شرط الوجوب و كون الالتزام النذرى و وجوب الوفاء به مشروطا بحصول المعلق عليه، أو من باب الوجوب المعلق بان يكون الالتزام فعليا " و الملتزم به استقباليا " عند حصول المعلق عليه، فعلى الأول يجب القضاء عنه لاستحالة صيرورة التزامه فعليا " بعد وفاته إذا لم يكن فعليا " فى حال حيوته، و على الثانى يكون الالتزام فعليا " من حين إنشائه و ان لم ينكشف فعليته الا بعد حصول المعلق عليه، و حيث انه كان فى حال حيوته ملتزما " بالالتزام الفعلى كان يجب عليه الوفاء بالوجوب الفعلى فإذا ترك الواجب الفعلى فى حيوته وجب قضائه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٧

حتى يصير المعنى صدور النذر منه في حال تلبسه بالعضب، و لكن يمكن حمل عبارتهما على ما إذا صار معضوبا " بعد النذر و التمكن من الحج و هذا الاحتمال في عبارة الشرائع أقرب - على ما قيل.

و على هذا الاحتمال فليس معرف في المسألة قول بوجوب الاستنابة، و على تقدير بقاء عبارتها على ظاهرها فيطالب له الدليل. و قدر أورد عليه في المدارك بأمرين (أحدهما) اختصاص الروايات المتضمنة لوجوب الاستنابة بحج الإسلام فلا تشمل حج النذر مع كون الأصل عدم وجوبها فيما لم يقدّم عليه دليل (و ثانيهما) ان النذر إذا وقع في حال العجز فان كان مقيدا " بوقت معين و استمر المانع الى ذلك الوقت بطل النذر، و ان كان مطلقا توقع المكنة، و مع اليأس يبطل و لا يجب الاستنابة في الصورتين، ثم قال: نعم لو لاحظ في نذره الاستنابة و جب قول واحد " (انتهى).

و أجاب عنه في الجواهر بفحوى ثبوت الاستنابة في حجة الإسلام بتقريب أن مشروعية النذر من المعضوب انما هي لوجوب الاستنابة عليه مع تمكنه منها، فالنذر ملزم به على ما هو مشروع، ثم قال: بل قد يقال بانصراف النذر شرعا إلى الاستنابة و ان لم يقصد لها لأصالة الصحة و إطلاق ما دل على وجوب الوفاء بالنذر فلا يحتمل بطلانه حينئذ إلا إذا قصد المباشرة فعلا " و الفرض اليأس منها (انتهى).

(و فيه) ان مشروعية النذر من المعضوب أول الكلام فكيف جعلها (قده) من الأمور المسلمة حتى تحرى لها وجهها بعد بطلان النذر من العاجز إذا نوى المباشرة، لعدم إمكان تعلق وجوب - الوفاء بمثل هذا النذر لاستحالة تكليف ما لا يطاق، و لم يدل دليل على صحة نذر الحج من - المعضوب، و لا مجال لإجراء أصالة الصحة في المقام اما بالنسبة إلى إثبات وجوب الاستنابة على الناذر نفسه في حيوته فلا نية أعرف بما نوى في حال النذر، فإنه ان نوى ان يحج مباشرة مع عجزه فنذره باطل، و ان علم انه نوى الاستنابة فنذره صحيح و وجبت الاستنابة، و ان شك في ذلك فلا دليل على أصالة الصحة في الأعمال على وجه عام الا ما ثبت في مثل قاعدة التجاوز و قاعدة الفراغ، و لو سلمنا جريان أصل الصحة في عمل نفسه فهو أصل كالأستصحاب لا يثبت به اللوازم العقلية لعدم صحة الأصل المثبت.

و اما بالنسبة إلى الاستنابة عنه بعد وفاته فإذا شك الوارث في صحة نذره فلو سلم جريان أصل الصحة في عمل الغير لا يثبت به الا - اللوازم الشرعية لا - غيرها فالأصل يقتضى عدم وجوب - الاستنابة على الوارث لعدم ثبوت الدين على الميت و اما دعوى انصراف نذرها الى نذر الاستنابة فإنبتها على مدعيها فلنرجع إلى الصورة الاولى اعنى ما كان متمكنا من الحج عند النذر لم عجز بعد ذلك مع تقصيره في التأخير فاستدل في المتن لوجوب الاستنابة عليه في حيوته بالأخبار الواردة في وجوب الاستنابة على الحي إذا عجز عن المسير لمرض أو هرم،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٨

عنه بعد وفاته، هذا ما ظهر لى في المراد من المبنى.

و يرد عليه (أولا - " بأنه متوقف على القول بإمكان الواجب المعلق، و اما على القول باستحالة فلا - أساس له، و لذا علق بعض أساتيدنا (قده) في المقام بأنه لا أساس لهذا المبنى أصلا و لا يجب القضاء مطلقا (و ثانيا) على تقدير تصور الواجب المعلق لا يصح الابتناء عليه في المقام للزوم كون - المكلف حين حصول المعلق عليه ممن يصح تكليفه به و لكن لا - يصح تكليفه في المقام لان حصول المعلق عليه الذي هو ظرف تحقق الواجب من المكلف هو حين وفاته و لا يمكن صدور الفعل منه حينه فلا يكون كاشفا " عن كونه واجبا " عليه من الأول و يكون مثل ما إذا كان نذره منصرفا " الى بقاء حيوته حين حصول الشرط، إذا لشرط الحاصل بعد وفاته لا يكون شرطا للواجب عليه لعدم تمكنه من إتيانه عند حصول شرطه، فالحق عدم وجوب القضاء عنه في المسألة.

## [مسألة (١١) إذا نذر الحج و هو متمكن منه فاستقر عليه ثم صار معضوبا]

مسألة (١١) إذا نذر الحج و هو متمكن منه فاستقر عليه ثم صار معضوبا " (١) لمرض أو نحوه أو مصدودا بعد و أو نحوه فالظاهر وجوب استنابته حال حيوته لما مر من الاخبار سابقا فى وجوبها و دعوى اختصاصها. بحجة الإسلام ممنوعه كما مر سابقا، و إذا مات وجب القضاء عنه، و إذا صار معضوبا" أو مصدودا قبل تمكنه و استقرار الحج عليه أو نذر و هو معضوب أو مصدود حال النذر مع فرض تمكنه من حيث المال فى وجوب الاستنابه و عدمه حال حيوته و وجوب القضاء عنه بعد موته قولان أقواهما لعدم و ان قلنا بالوجوب بالنسبه الى حجة الإسلام الا ان يكون قصده من قوله لله على ان أحج الاستنابه إذا أنذر الحج و هو متمكن منه فاستقر عليه ثم صار معضوبا" بالمرض أو نحوه أو مصدودا" بعدو و نحوه ففى وجوب استنابته عليه حال حيوته كما إذا استطاع و هو متمكن من الحج فاستقر عليه ثم عجز عنه لمرض و نحوه أو لا (وجهان) مختار المصنف (قده) هناك هو وجوب- الاستنابه، هذا إذا كان العجز أو الصد طارئا" بعد النذر و بعد تمكنه من الحج و تأخيره من غير عذر. اما إذا كان العجز أو الصد حاصلًا حال إنشاء النذر أو بعده و قبل تمكنه من الخروج الى الحج بحيث لم يستقر عليه على ميزان الاستقرار فى حجة الإسلام مع بقاء التمكن المالى ففى وجوب- الاستنابه حينئذ حيا" أو ميتا" قولان: المحكى عن المبسوط هو الوجوب، قال (قده) المعضوب إذا وجبت عليه حجة بالنذر أو بإفساد وجب عليه ان يحج عن نفسه رجلا فإذا فعل فقد اجزئه انتهى.

بل هو ظاهر الشرائع، حيث يقول: و لو نذر الحج أو أفسد حجة و هو معضوب قيل يجب ان يستناب، و هو حسن (انتهى) بناء على ان يكون قوله و هو معضوب حالا من ضمير الفاعل فى قوله: نذر أو أفسد،

---

(١) المعضوب بالعين المهملة و الضاد المعجمة بمعنى الضعيف الزمن و فى مجمع البحرين: الأعضب من الرجال الذى لا حراك فيه كان الزمان عضبه و منعه من الحركة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٩

و ظاهر بعضها و ان كان منصرفا" الى حجة الإسلام الا ان بعضها الآخر بإطلاقه يشمل الحج الواجب بالنذر كصحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال كان على عليه السلام يقول: لو ان رجلا" أراد الحج فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهز رجلا- من ماله ثم ليعثه مكانه (و خبر على بن أبى حمزة) فى رجل مسلم حال بينه و بين الحج مرض أو أمر يعذره الله فيه، فقال:

عليه ان يحج من ماله ضرورة لا مال له.

هذا مضافا" الى ان الاستفادة من اخبار الباب (و لو قلنا بكون موردها أو منصرفها حجة الإسلام) مشروعية استنابه الحى فى باب الحج و انه ليس مثل الصلاة الواجبة و الصوم الواجب حيث لم يشرع فيها استنابه المكلف فى حال حيوته و انه انما شرعت الاستنابه فيها بعد موت المكلف، و لعل- الفرق بينهما و بين باب الحج ان الشارع قد جعل للصلاة درجات و مراتب حسب قدرة المكلف و عجزه فلا تسقط الصلاة عنه ما دام حيا" حتى يبلغ الأمر إلى صلاة الغريق، و لذا لا تصل النوبة إلى استنابه المكلف فى حيوته، و اما الصوم فقد جعل الله سبحانه للعاجز عنه فدية طعام مسكين عن كل يوم بمد أو مدين، و هذا بخلاف الحج حيث ان العاجز الذى قد استقر عليه الحج ليس هناك أمر يقوم مقامه فلا يسقط عن المكلف إلا بالإتيان به لانه مما لا بدل له، فان فرض مشروعية الاستنابه من الحى يحكم العقل بوجوبه لان اشتغال ذمته بالحج يرتفع بها، فوجوب دفع الضرر الأخرى و هو

العقوبة و التوبيخ و المؤاخذه، و لما كان مشروعياً الاستنابة عبارة أخرى من براءة ذمّة المستناب بعل النائب فالعقل يحكم بوجود ذلك دفعا للعقوبة إذا مات مشتغل الذمّة بالحج الى ان يستتاب عنه و يأتي النائب بالحج، و هذا واضح، و الله العالم.

### [مسألة ١٢ لو نذر ان يحج رجلا في سنة معينة فخالف مع تمكنه]

مسألة ١٢ لو نذر ان يحج رجلا في سنة معينة فخالف مع تمكنه وجب عليه القضاء و الكفارة، و ان مات قبل اتيانهما يقضيان من أصل التركة لأنهما واجبان ماليان بلا اشكال، و الصحيحتان المشار إليهما سابقا "الدالتان على الخروج من الثلث معرض عنهما كما قبل أو محمولتان على بعض المحامل و كذا إذا نذر الإحجاج من غير تقييد بسنة معينة مطلقا أو معلقا" على شرط و قد حصل و تمكن منه و ترك حتى مات فإنه يقضى عنه من أصل التركة و اما لو نذر الإحجاج بأحد الوجوه و لم يتمكن منه حتى مات ففي وجوب قضائه و عدمه وجهان أوجهما ذلك لانه واجب مالي أوجهه على نفسه فصار دينا " غاية الأمر انه ما لم يتمكن معذور و الفرق بينه و بين نذر الحج بنفسه انه لا يعد دينا مع عدم التمكن منه و اعتبار المباشرة بخلاف الإحجاج فإنه كندر بذل المال كما إذا قال الله على ان اعطى الفقراء مائة درهم و مات قبل تمكنه (و دعوى) كشف عدم التمكن عن عدم الانعقاد ممنوعه، ففرق بين إيجاب عمل مباشرى و ان استلزم صرف المال فإنه لا بعد دينا" عليه بخلاف الأول إذا نذر إحجاج رحل في سنة معينة فمع تمكنه من أداء النذر وجب عليه احجاجه فلو خالف و لم يرسله الى الحج في وقته وجب عليه الكفارة و القضاء، اما وجوب الكفارة فواضح، و اما وجوب القضاء بمعنى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٠

وجوب احجاجه في سنة أخرى فلفحوى ما دل على وجوب القضاء عنه بعد موته- كما يأتي- فإنه يدل على انه دين ثابت عليه فيجب عليه في حياته الخروج من عهده الدين سواء قلنا فيما يأتي بأخذ ذلك من الأصل أو من ثلث ماله فان وجوب الإخراج من الثلث أيضا " دال على ثبوت حق في ماله بنذره، هذا مضافا" الى استصحاب اشتغال ذمته و بقاء التكليف عليه بالاحجاج (و توهم) ان تقييده في النذر بسنة معينة مانع من الاستصحاب (مدفوع) بان وجوب الوفاء مقتضى لاشتغال ذمته بالاحجاج في سنة معينة فإذا شك ان ذلك على وحدة المطلوب أو تعدده يستصحب أصل وجوب الإحجاج، و هذا بخلاف وجوب الصلاة في الوقت فان ما دل على ان تارك الصلاة من ترك الصلاة في وقتها و التهويل و الوعيد الشديد في عقاب تارك الصلاة تدل على ان المطلوب من المكلف من الصلاة المهتم بها غاية الاهتمام هو الصلاة في الوقت و ان قضائها في خارج الوقت ليس من باب تعدد المطلوب، و لهذا لا يجرى الاستصحاب هناك كما في صلاة الكسوف و الخسوف لان مبدء وقت الصلاة و منتهاه قد عينا في الشريعة بحيث لا مجال للاستصحاب، و ثبوت القضاء في احتراق القرض كله انما هو بديل آخر (و كيف كان) فلا إشكال في وجوب الإحجاج عليه في سنة أخرى و قد أرسله في المتن إرسال- المسلمات، و الظاهر عدم وجوب الفور في ذلك فله التأخير كسائر الواجبات التي لم يحدد لها وقت ما لم يبلغ الى حد التهاون بأمر المولى عز و جل.

و إذا مات و لم يعمل بنذره وجب الإخراج من ماله، و هل الواجب إخرجه من أصل المال أو من الثلث، و اختار المصنف (قده) إخرجه من الأصل، و استدلل عليه بان الإحجاج واجب مالي- و لو قلنا بان الحج ليس كذلك- و الواجب المالي يكون دينا" على المكلف يبقى على عهده الى وقت موته و ينتقل الى ماله بعد وفاته كسائر ديونه، و استدلل لوجوب كونه من الثلث بما تقدم من الصحيحين، و لا- بأس بإعادة ذكرهما و ان تقدمتا سابقا" فالأولى صحيحة ضريس الكناسى المروية في الفقيه و التهذيب عن الباقر عليه السلام عن رجل عليه حجة الإسلام و نذر نذرا" في شكر ليحجن به رحلا إلى مكة فمات الذي نذر قبل



ان يحج حجة الإسلام و من قبل ان يفى بالنذر الذى نذر، قال عليه السلام ان ترك ما لا يحج عنه حجة الإسلام من جميع المال و اخرج من ثلثه ما يحج به رجلا لنذره و قد وفى بالنذر و ان لم يكن ترك مالا" الا بقدر ما يحج به حجة الإسلام حج عنه بما ترك و يحج عنه وليه حجة النذر.

و انما هو مثل دين عليه (الثانية صحيح ابن ابى يعفور) المروية فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل نذر الله ان عافى الله ابنه من وجعه ليحججه الى بيت الله الحرام فعافى الله ابنه و مات الأب، فقال الحجة على الأب بوديها عنه بعض ولده، قلت هى واجبة على ابنه الذى نذر فيه؟

فقال هى واجبة على الأب من ثلثه أو يتطوع ابنه فيحج عن أبيه.

(و أجاب عنهما فى المتن) بأن الأصحاب قد أعرضوا عنهما و لن ينقل من أحد انه يخرج الحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥١

النذرى من الثلث، و لكن قد نسب ذلك فى المتن الى القليل و كأنه (قده) متأمل فى إعراض الأصحاب عنهما، و الاحتياط يقتضى خروجه من الثلث الا ان يرضى جميع الورثة بخروجه من الأصل، و لو عملنا بالصحيحين لكان مقتضاهما إخراج جميع موارد النذر المالى من الثلث إذا مات الناذر قبل الوفاء بنذره، و لعل الامام عليه السلام قد نزل النذر بمنزلة الوصية فحكم بعدا" بالخروج من- الثلث، و الله العالم. و اما المحامل التى أشار فى المتن إليها بقوله أو محمولتان على بعض المحامل فقد تقدم ذكرها فى المسألة الثامنة من هذا الفصل هذا كله فى القضاء عن الميت الحج الذى نذره.

و اما إخراج الكفارة عنه فمبنى على وجوب إخراج كل واجب مالى من أصل التركة و هو لا- يخلو عن الاشكال كما تقدم مرارا"، فراجع ما تقدم منا فى المسألة الثامنة من هذا الفصل ص.

و لو نذر الإحجاج فى سنة معينة أو مطلقا معلقا على شرط و قد حصل الشرط فى حياته أو مطلقا من غير تعليق على شرط و لم يتمكن طول حياته من وفاء النذر فلا- إشكال فى عدم وجوب- الكفارة عليه و لا- إخراجها من ماله، و هل يجب عليه وليه إخراجها من ماله من الثلث أو الأصل أو لا- يجب مطلقا (وجهان) و اختار فى المتن وجوب الإخراج مستدلا" بأنه واجب مالى أوجبه الناذر على نفسه بالالتزام النذرى فصار ديناً" عليه بنفس التزامه به قبل مرتبة تعلق وجوب الوفاء به مثل ما إذا استدان ديناً و لم يتمكن من أدائه حتى مات، و هذا بخلاف ما إذا نذر الحج بنفسه حيث انه لا- يعد ديناً" إذا لم يتمكن طول حياته، فان الواجب عليه هو العمل بنفسه و قد سقط عنه بالعجز عنه فلا موجب لتعلقه بماله بعد وفاته (و فيه أولاً") ان ما افاده لا يوافق ما اختاره فى- المسألة الثامنة من ان جميع الواجبات الإلهية دين لله تعالى سواء كان الواجب أداء مال أو كان عملاً" صرفاً" و ان المنشأ لكونه ديناً" هو الخطاب التكليفى المتعلق به و ان كان معذوراً" فى تركه امثاله عند عدم التمكن منه (نعم) لو كانت القدرة شرطاً" شرعياً" كالأستطاعة للحج الإسلامى لم يوجب ديناً" على المكلف ما دام عاجزاً" عن المكلف به (و ثانياً") منع ما ذكره من ان إيجاب الناذر على نفسه بالالتزام النذرى يوجب صيرورة الملتزم به ديناً" عليه بنفس التزامه (وجه المنع) ان كونه ديناً" عليه موقوف على إمضاء الشارع إياه و امره بوجوب الوفاء به و لو لا امره به لم يصير ديناً" عليه، و هذا بخلاف دين الناس حيث انه بقبض المديون من الدائن أو بإتلاف ماله أو جنايته عليه يعتبر قراره فى ذمته عرفاً" و ان لم يوجب عليه حكماً" تكليفياً" لعجزه عن الأداء طول حياته، و الله العالم.

[مسألة (١٣) لو نذر الإحجاج معلقاً" على شرط]

مسألة (١٣) لو نذر الإحجاج معلقاً "على شرط كمجىء المسافر وشفاء المريض فمات قبل حصول- الشرط مع فرض حصوله بعد ذلك و تمكنه منه قبله فالظاهر وجوب القضاء منه الا ان يكون مراده التعليق على ذلك الشرط مع كونه حياً" حينه و يدل على ما ذكرنا خبر مسمع بن عبد الملك فيمن كان له جارية حبلى فنذر إن هي ولدت غلاماً ان يحججه أو يحج عنه حيث قال الصادق عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٢

بعد ما سئل عن هذا: ان رجلاً نذر فى ابن له ان هو أدرك ان يحججه أو يحج عنه فمات الأب و أدرك الغلام بعده فاتى رسول الله صلى الله عليه و الله فسيئله عن ذلك فأمر رسول الله (ص) ان يحج عنه مما ترك أبوه، و قد عمل به جماعه، و على ما ذكرنا لا يكون مخالفاً للقاعدة كما تخليته سيد الرياض و قرره عليه صاحب الجواهر و قال ان الحكم فيه تعبدى على خلاف القاعدة هذه المسألة نظير ما مر فى المسألة العاشرة الا ان المفروض هناك كان فى نذر الحج بالمباشرة معلقاً "على الشرط، و فى هذه المسألة فى نذر الإحجاج معلقاً على الشرط، و الكلام فى هذه المسألة يقع فى مقامين (الأول) فيما هو مقتضى القواعد الشرعية (فقول) قد تقدم فى المسألة العاشرة ان المصنف (قده) ابتنى المسألة على كون المقام من قبيل الواجب المشروط أو من قبيل الواجب المعلق فعلى الأول لا يجب القضاء عنه و على الثانى يجب، و كان اللازم عليه (قده) هنا أيضاً "ان يبنى المسألة على ما بنى عليه هناك فيقال ان الشرط الذى علق عليه نذر الإحجاج كمجىء المسافر أو شفاء المريض ان أخذ فى النذر فى نية الناذر على سبيل الواجب المشروط لم يجب على ولى الميت الإحجاج من تركته، فإن إنشاء الالتزام من الناذر و ان كان فعلياً "الا ان المنشأ و هو الالتزام استقبالي مقيد حصوله بتحقيق المعلق عليه، و المفروض عدم تحققه فى حياة الناذر، فلم يجب عليه شىء فى حياته حتى يتعلق بماله بعد موته، و هذا بخلاف ما لو أخذ الشرط عند النذر على طريق الواجب المعلق بمعنى كون التزام الناذر فعلياً "و الملتزم به استقبالياً مقيداً" بحصول الشرط، فان حصول الشرط و لو بعد موته كاشف عن تحقق التزام الناذر و وجوب الوفاء بنذره فى حال حياته، فيجب حينئذ إخراج مؤنة الإحجاج من تركته.

و العجب ان المصنف (قده) لم يذكر هذا التفصيل ههنا و جعل الحكم بوجوب الإخراج من التركة مقتضى القاعدة غير مخالف لها كما صرح به فى آخر كلامه.

(أقول) لعل الفرق بين هذه المسألة و المسألة العاشرة ان المنذور هناك كما كان هو حج الناذر مباشرة لا يحتمل ان يشمل نذره ما بعد موته لانتفاء الموضوع حينئذ، بخلاف المقام فإن- الإحجاج انما يكون ببذل المال فما دام المال موجوداً فموضوع النذر متحقق، فإذا كان الظاهر من النذر هو تعلقه بماله أعم من ان يكون إخراج حال حياته أو بعد وفاته و لم يكن منصرف نذره هو تحقق الشرط المعلق عليه النذر فى حال حياته كان مقتضى القاعدة هو وجوب إخراج مؤنة الإحجاج من تركته و لو كان حصول الشرط كشفاء المريض أو قدوم المسافر بعد وفاته لشمول نذره لما بعد الوفاة (نعم) لو كان الظاهر المنصرف اليه من النذر هو تعليق النذر على حصول الشرط فى حال حياته فالقاعدة تقتضى سقوط وجوب الوفاء بالنذر بموت الناذر إذا لم يتحقق الشرط الا بعد موته كما هو مفروض المسألة هذا تمام الكلام فى المقام الأول أعنى بيان ما هو مقتضى القاعدة فى المسألة.

(المقام الثانى) فى بيان ما يدل عليه الاخبار، و قد تقدم نقل صحيح ضريس و صحيح ابن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٣

ابى يعفور، و مقتضاهما إخراج نفقة الإحجاج من ثلث مال الميت الناذر، و لكن مورد الأول هو النذر المطلق و مورد الثانى هو النذر المشروط مع حصول الشرط قبل موت الناذر فلا ربط لهما بالمقام فان الكلام ههنا هو فى صورة حصول الشرط بعد موته فيبقى خبر مسمع بن عبد الملك و قد رواه فى الكافى فى كتاب الايمان و النذور و هو الحديث الخامس و العشرون من باب

الناذر عن الصادق عليه- السلام، وفيه: قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام كانت لي جارياً حبلي فنذرت لله عز وجل ان ولدت غلاماً " أن أحجه و أحج عنه، قال عليه السلام ان رجلاً- " نذر لله في ابن له ان هو أدرك يحج عنه أو يحج به فمات الأب و أدرك الغلام بعده فأتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأمروا رسول الله (ص) ان يحج عنه مما ترك أبوه. (و لا يخفى) ان مورد سؤال السائل انما هو النذر المعلق على الشرط الذى حصل المعلق عليه في حياته- كما هو الظاهر من قوله فنذرت لله عز وجل ان ولدت غلاماً (إلخ) فإن من المستبعد أن يسئل الامام عليه السلام في حال حمل الجارية و قبل ان تلد، بل الظاهر انه قد سئل هذا السؤال بعد ان ولدت الجارية غلاماً " سيما مع قوله كانت لي جارياً حبلي، و لم يقل ان لي جارياً حبلي، فان ظاهره ان الجارية كانت له في الزمان الماضى فكانت حبلي و انه في حال السؤال ليست حبلي و انها قد ولدت غلاماً "، فيسئل ما هو حكم نذره الذى لازمه ان يحج عنه في الحال أو يصبر حتى يدرك و يكبر فيعطيه مالا ليحج به عن نفسه: فأجاب الإمام عليه السلام بأنه وقع نظير ذلك في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله و هو انه نذر رجل انه ان أدرك ابنه الذى كان صغيراً " في زمان نذره و بقى حتى كبر و بلغ مبلغ الرجال ان يحج الأب نيابة عن ولده ان يحج به و يأخذه معه الى الحج فمات الأب قبل ان يدرك الغلام و كان صغيراً " عند موت أبيه ثم أدرك و اتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأمروا رسول الله (ص) ان يحج هذا الولد الذى بلغ مبلغ الرجال نيابة عن والده و يأخذه نفقة حجه ذلك من تركه أبيه.

و يقع الكلام حينئذ في ان جواب الامام عليه السلام و نقل هذا الحديث عن رسول الله (ص) كيف يكون جواب السائل و انه ماذا فهم السائل من كلام الامام عليه السلام (فتقول) ان مورد سؤال السائل كما عرفت هو ما إذا حصل شرط النذر قبل موت الناذر و لما حكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قضية الغلام الذى أدرك بعد موت والده بان يحج عن أبيه من تركته فهم الراوى ان- الحكم كذلك في مورد سئواله بمعنى انه يجب عليه الوفاء بنذره و انه لو مات قبل الوفاء بالنذر يخرج من تركته بل الحكم في مورد السؤال أوضح فإن الشرط المعلق عليه في مورد السؤال قد كان متحققاً " قبل موت الناذر بخلاف مورد الحديث النبوى فإذا كان الحكم هو إخراج الحج من تركه الميت في النبوى مع عدم وجوب الوفاء بالنذر في حال حياة الناذر لعدم تحقق الشرط ففي مورد السؤال اولى، هذا تقريب الاستدلال بحديث مسمع، و هو حسن.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٤

بقى الكلام في أمرين (الأول) ان الحكم في هذا الحديث هل هو على خلاف القاعدة- كما اختاره المحقق أستاذنا النائيني (قده) فيما علقه هنا- أو انه موافق للقاعدة، و قد عرفت في المقام الأول ان الحكم موافق لها، فراجع و تأمل (الأمر الثانى) ان القاعدة حسبما بيناه تقتضى خروج مؤنة الإحجاج من أصل التركة و هو مقتضى حديث مسمع حيث قال في آخر الحديث " فأمر رسول الله (ص) ان يحج عنه مما ترك أبوه " إذ ظاهره إخراج مؤنة الحج من مطلق تركه الميت لا- من ثلثه فقط، لكن في صحيحى ضريس و ابن اى يعفور الخروج من الثلث، و مورد هما و ان كان صورة حصول المعلق عليه قبل موت الناذر الا- ان الحكم بالخروج من الثلث في مورد الحديث النبوى و هو ما إذا لم يحصل المعلق عليه الا بعد موت الناذر بطريق اولى، لعدم وجوب الوفاء بالنذر حتى يقال انه مات مديوناً " فيخرج من الأصل، و حينئذ فيمكن ان يكون حكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان يحج مما ترك أبوه غير وارد مورد انه يخرج من الأصل و الثلث (و كيف كان) فالاتى يقتضى- الخروج من الثلث، و الله العالم

[مسألة (١٤) إذا كان مستطيعاً و نذر ان يحج حجة الإسلام انعقد على الأقوى]

مسألة (١٤) إذا كان مستطيعاً" و نذر ان يحج حجة الإسلام انعقد على الأقوى و كفاه حج واحد و إذا ترك حتى مات وجب القضاء عنه و الكفارة من تركته و إذا قيده بسنة معينة فاخر عنها وجب عليه الكفارة، و إذا نذره حال عدم الاستطاعة انعقد أيضاً" و وجب عليه تحصيل الاستطاعة مقدمة الا ان يكون مراده الحج بعد الاستطاعة

فى هذه المسألة أمور (الأول) المعروف بين أكثر المتأخرين جواز نذر الواجب و انعقاده خلافاً" للمحكى عن المرتضى و الشيخ و ابى الصلاح و ابن إدريس حيث منعوا عن نذر صوم أول يوم من شهر رمضان لانه صيام واجب متعلق لحق الله سبحانه بغير النذر فإيجابه بالنذر تحصيل للحاصل، و لانه على تقدير كونه يوماً" من رمضان قد استحق صيامه بالأصل و لا يمكن ان يقع فيه غيره، و مقتضى الدليل الأول عدم صحة نذر كل واجب بل عدم صحة اليمين عليه.

(و كيف كان) فما استدلل لعدم صحة نذر الواجب غير ما تقدم وجوه (الأول) ان المعتبر فى صحة النذر قدرة الناذر على متعلقه فعلاً" و تركاً، و الواجب الشرعى ليس كذلك فإنه قد ثبت فى محله ان الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، فلا قدرة شرعاً" على ترك الواجب (الثانى) ان الواجب على ما سلكه المصنف (قده) حق لله سبحانه و هو تعالى مستحق له مثل دين المخلوقين بل هو مملوك له تعالى و لا يصح جعل مملوك لمالك ملكاً له لعدم حصول ملكية شىء لمالك له لكونه من قبيل تحصيل الحاصل (الثالث) لغوية إيجابه على الناذر بالنذر لعدم ترتب اثر عليه بعد وجوبه عليه بالأصل إذا الأثر الحاصل من الإيجاب انبعث المكلف نحو إيجاده و هو حاصل بالوجوب بالأصل فلا فائدة فى بعثه اليه بالنذر.

و شىء من هذه الأدلة لا يثبت عدم انعقاد النذر المتعلق بالواجب (اما كون الإيجاب بالنذر تحصيلاً للحاصل) فلان الحاصل بالنذر ليس عين الحاصل بالإيجاب الأول الأصلي بل هو مثله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٥

و يتفاوتان بالأصالة و العرض، حيث ان وجوب حجة الإسلام ثابت بأصل الشرع و وجوب الحج النذرى ثابت بالعرض، نعم يلزم من انعقاد النذر المتعلق بالواجب اجتماع المثلين و هما الوجوب الثابت للحج بالأصل و الوجوب الثابت له بالنذر (و يجاب عنه) بإمكان اجتماعهما مع اختلافهما بالرتبة كما هو الحق، حيث ان الوجوب الأصلي مأخوذ فى موضوع الوجوب بالنذر، إذ النذر متعلق بما هو الواجب بالأصل، فالوجوب النذرى متعلق بالوفاء بالنذر، و الوفاء به متفرع على النذر تفرع كل عرض على موضوعه، و النذر متفرع على الواجب مثل تفرع وجوب الوفاء بالنذر على النذر، فوجوب الوفاء متأخر عن الوجوب الأصلي بمرتبين، فلا اجتماع لهما فى المرتبة، و باختلافهما فى الرتبة ترتفع غائلة اجتماع المثلين كما هو كذلك فى اجتماع الضدين.

هذا مضافاً" الى ان المثلين إذا كانا من مهية قابلة للتشكيك و لم تكونا من مهية متواطئة على ما هو مصطلح أهل المنطق فاجتماعهما لا مانع فيه و لو كانا فى رتبة واحدة فإن نتيجة اجتماعها تكون تأكيد وجود المهية و شدته كالبياض العارض على الجسم الأبيض فإن عروضة يورث شدة البياض، و هكذا هي هنا فالوجوب الحاصل بالنذر يوجب تأكيد الوجوب للواجب بالأصل و تحصل الفائدة فى تقوية البعث و تحقق انبعث قوى لم يكن قبل النذر و ذلك مضافاً" الى وجوب الكفارة على حثه و الغالب فيمن يندر فعل الواجب هو إيجاد باعث قوى حتى لا يترك الواجب الأصلي، و هذا لا مانع منه.

(و اما الاستدلال بعدم القدرة) فيجاب عنه أولاً" بالنقض بالنذر على ترك الحرام مع جوازه و انعقاده بلا شبهه عندهم و قد ورد فيه اخبار كثيرة (ففى خبر زرارة) عن الباقر عليه السلام كل يمين حلفت عليها ان "تفعلها بماله فيه منفعة فى الدنيا و الآخرة فلا كفارة عليه و انما الكفارة فى ان يحلف الرجل و الله لا ازنى و الله لا اشرب و الله لا أسرق و الله لا أخون و أشباه هذا أولاً أعصى ثم فعل فعليه الكفارة فيه، و غير ذلك من الاخبار (و ثانياً) ان المستفاد من الالتزام التشريعى بفعل شىء أو تركه هو وجوب صرف القدرة فى فعله أو تركه، و هذا لا يوجب سلب القدرة عنهما، كيف، و القدرة موضوع لوجوب صرفها فى أحدهما، فمع

وجوب الشيء يكون قادرا" على إتيانه تكوينا" و متمكن من إتيانه تشريعا فلا يمنع لزوم الإتيان به تشريعا عن انعقاد نذر إتيانه لان نذره مؤكد لوجوبه و اما ما قيل في مقدورية المنذور إذا تعلق النذر بالواجب بأنه لو قلنا بخروج الواجب عن حيز القدرة بوجوبه بمجرد الخطاب الأصلي به للزم من وجود الخطاب عدمه كما في تقرير درس بعض السادة الأعظم فلعله ليس على ما ينبغي لأن انسلاب القدرة عن متعلق الخطاب بسبب الخطاب لا- يوجب سقوط الخطاب عنه، بل اللازم منه هو عدم صحة خطاب آخر به، و اما هو فمتعلقه مقدور في رتبة موضوع الخطاب و ان صار غير مقدور بالخطاب.

و اما الاستدلال بكون الواجب ملكا لله تعالى و دينا" له و انه لا يصح جعل ملك لأحد ملكا له

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٦

ثانيا" بجعل آخر فلما فيه (أولا) من فساد المبني، إذ ليس في إيجابه تعالى الواجب على عباده الا إيجابه تعالى و لزوم امتثال امره على المكلف عقلا، و اما كون المأمور به ملكا له تعالى أو حقا له أو دينا" على نهج سائر التمليكات و الحقوق و الديون فلم يقد عليه دليل و ان لم يكن في اعتباره محذور لو قام عليه الدليل (و ثانيا") انه لا بأس في صيرورة شيء متعلقا" لحق شخص واحد من جهتين أو أزيد و ليس ذلك بعادم النظير كما في حق الخيار الثابت في بيع واحد بخيار المجلس و الشرط و و الحيوان مثلا" إذا اجتمعت أسبابها و تكون نتيجة اجتماعها جواز الأخذ ببعض منها عند سقوط البعض الآخر.

و اما الاستدلال بلغوية الأمر به من ناحية النذر مع كونه مأمورا" به بالخطاب الأصلي فبالمنع عنها إذ يترتب على الأمر النذري تأكيد الخطاب الأصلي و انبعاث المكلف بتأكده إذا كان بحيث لم يكن ينبعث بالخطاب الأصلي مجردا" عنه كما هو المعلوم بالوجدان مع ترتب الكفارة على مخالفته، فالحق صحة نذر الواجب كما يصح نذر المندوب.

(الأمر الثاني) إذا نذر ان يحج حجة الإسلام كفاه حج واحد و لا يجب عليه حجان بل لا يعقل التعدد لان المنذور هو الحج الإسلامي و هو لا يكون في العمر الإمرة واحدة و في كشف اللثام دعوى الاتفاق على كفايه الحج الواحد في مفروض المسألة. (الأمر الثالث) إذا ترك الناذر لحج الإسلام حتى مات وجب القضاء عنه من تركته فيكون الحج الذي يقضى عنه بعد وفاته حجة الإسلام التي تعلق النذر بها لوجوب إخراج حجة الإسلام من تركته إذا لم يأت به في حال حيوته بعد استقراره و إطلاق النذر عن كونه في سنه معينة فيكون حال الحج الذي يقضى عنه بعد وفاته كحجة الذي يأتى به في حال حيوته في كونه كافيا" عن حج الإسلام و النذر معا، و يجب إخراج الكفارة لمخالفته النذر و يكون ذلك من أصل تركته على كلام قد تقدم الإيماء إليه من ان كل واجب مالي هل يكون حاله كسائر ديون الميت أو لا.

(الأمر الرابع) إذا قيد نذره بحجة الإسلام في سنه معينة فاخر عنها وجب عليه الكفارة لمخالفته النذر و يجب عليه الإتيان بحجة الإسلام في سنه أخرى بعدها و في كون ما يأتى به في سنه أخرى قضاء عن الحج المنذور في السنه المعينة التي لم يأت به فيها وجهان، أقواما الأول، بناء على وجوب قضاء النذر المعين كما مر في الأمر الثالث الذي ذكرناه في طي المسألة الثامنة، و لا مانع عن قصد قضاء النذر عند الإتيان بحجة الإسلام في سنه أخرى لكونها حجة الإسلام التي نذر الإتيان بها فينوى بها قضاء الحج النذري في السنه المعينة، نعم إذا اتى بحجة الإسلام في سنه أخرى لا يتمكن من الإتيان بها ثانيا" قضاء عن النذر المعين.

(الأمر الخامس) إذا نذر حج الإسلام في حال عدم الاستطاعة فلا يخلوا ما يكون المنذور هو حجة الإسلام مقيدا" بكونها في حال عدم الاستطاعة أو يكون معلقا على حصولها أو يكون مطلقا عن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٧

التقييد بحال الاستطاعة أو عدمها، و الحكم في الأول هو بطلان النذر لان حج الإسلام المفيد بكونه في حال عدم الاستطاعة غير مقدور لكون وجوبه مشروطا بالاستطاعة، اللهم الا على ما استظهره المصنف (قده) من كون الحج الصادر عن غير المستطيع هو

أيضا " حجة الإسلام كما مر في طي المسألة الخامسة و الستين مع ما فيه و في الثاني هو صحة النذر و عدم وجوب تحصيل الاستطاعة بسبب النذر كما لا يجب تحصيلها لأجل الحج، و على الثالث أيضا " يصح النذر و يجب تحصيل الاستطاعة لأجل النذر لكونه مطلقا عنها غير مقيد بها كما هو واضح

### [مسألة (١٥) لا يعتبر في الحج النذرى الاستطاعة الشرعية]

مسألة (١٥) لا يعتبر في الحج النذرى الاستطاعة الشرعية بل يجب مع القدرة العقلية خلافا للدروس و لا وجه له إذا حاله حال سائر الواجبات التي تكفيها القدرة عقلا

الفرق بين الاستطاعة الشرعية و العقلية من وجهين (أحدهما) يرجع الى ناحية الملا-ك بدخل الشرعية منها في ملاك متعلق التكليف كحج الإسلام، حيث ان الاستطاعة اليه دخيلة في صيرورته ذا ملا-ك فلا-ك للوجوب في حج المتسكع، و الاستطاعة العقلية دخيلة في حسن الخطاب و صحة الطلب عن المكلف، حيث ان العقل يحكم بقبح المطالبة عن لا يقدر على الإتيان به (و ثانيهما) يرجع الى ناحية الخطاب، حيث ان الشرعية منها يؤخذ شرطا" في موضوع- الخطاب على نحو القضية الشرطية مثل قوله تعالى **مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** أو يؤخذ موضوعا" للخطاب على نحو القضية الحملية مثل قول القائل المستطيع يجب عليه الحج أو المسافر يجب عليه القصر، و اما العقلية فلا يؤخذ في موضوع الخطاب بل بحكم به العقل عند حكم الشارع حكما إلزاميا بفعل شيء أو تركه، و يتعقب حكمه حكم الشارع بلا تقييد في خطابه بالقدرة مثل صل أو لا تشرب الخمر بقوله ان قدرت، فالمعتبر منها عقلا هو ما به يصح المطالبة من العبد من حيث كونه قادرا" على الامتثال سواء كان قادرا" على الامتثال أو على تحصيل القدرة عليه و لو بألف واسطة، فالمعتبر في قبح المطالبة عن العاجز هو العجز بقول مطلق بان لا يكون قادرا" أصلا" لا بالقدرة على الفعل و لا بالقدرة على تحصيل القدرة، و المعتبر في الاستطاعة الشرعية هو ما حدده الشارع في اعتبارها لو كان منه تحديد كما في الحج حيث حدد القدرة المعتبرة فيها بالزاد و الراحلة و التمكن منهما، و مع عدم التحديد منه فالمدار على صدق القدرة عرفا، و هذا التفاوت ينشأ من ناحية اختلاف الحاكم في اعتبارها، فالقدرة العقلية لما لم تكن دخيلة في ملاك متعلق الخطاب و يرى العقل متعلقة ذا ملاك فلا حرم يحكم بحسن الخطاب و لزوم امتثاله فيما إذا كان باب امتثاله مفتوحا على العبد بأى نحو من الأنحاء، و ينحصر حكم قبح العقاب بالمطالبة عنه فيما: إذا كانت أبواب الامتثال مسدودة على العبد على نحو الإطلاق، و القدرة الشرعية لما كانت دخيلة في صيرورة المتعلق ذا ملاك فان كان الحد المعين منها هو الدخيل فيحدده به، و مع عدمه فالمدار على ما هو القدرة عند العرف لكون الخطابات منزله على ما يتفاهم منها عند العرف.

إذا تبين ذلك فنقول الخطاب المتعلق بموضوع ينقسم إلى أقسام (منها) ما يكون ملاك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٨

وجوب متعلقة مشروطا بالقدرة فيأخذه الشارع في موضوع خطابه (و منها) ما لا يكون وجوب متعلقة مشروطا و لم يؤخذ في موضوع الخطاب لكن العقل يعتبرها في حسن الخطاب، و ما هو- المعتبر عند العقل هو القدرة بأى نحو تحققت في مقابل العجز المطلق عن الامتثال و في مثله يكون التكليف مع عدم القدرة عن امتثاله فعليا لكنه غير منجز لعجز المكلف عن امتثاله (و منها) ما يكون ملاك وجوب الواجب مشروطا بالقدرة كالحج الإسلامى لكن الشرط لوجوبه هو القدرة- العقلية لا الشرعية، و هذا مثل النذر فان وجوبه مشروط بالقدرة لكن لا بالقدرة الشرعية بل التي يراها العقل قدره، فهو اى النذر متوسط بين الحج الإسلامى و بين سائر الواجبات، اما ان القدرة شرط لوجوب الوفاء بالنذر فلان وجوب الوفاء به تابع لما التزم به الناذر، و من الواضح ان النذر

انما يتعلق بالفعل الاختياري، فيكون النذر مثل الطلب في اقتضائه تقييد متعلقه بالقدرة.

(و السر في ذلك) ان الترام العاقل بشيء سواء كان التراما "لله تعالى أو كان التراما" لخلقه مثل الالتزامات في باب العقود و العهود فيما بين الناس بعضهم مع بعض، كل ذلك لا- يمكن ان يكون مطلقا" عن القدرة في متعلق الالتزامات، بل انما يتعلق الالتزام بالفعل المقدور بحيث يكون القدرة شرطا" للالتزام، و اما ان القدرة هي القدرة العقلية في مقابل العجز المطلق فلان الالتزام بالشئ عند العرف و معاملاتهم لا تقييد فيه و في موارد الا بان لا يكون عاجزا" فشرطه القدرة الشرعية محتاجة إلى دليل خاص كما ثبت ذلك في شرطية القدرة في وجوب حج الإسلام هذا مضافا" الى ما يظهر من النص و الفتوى من عدم اعتبار أزيد من القدرة العقلية في النذر و شبهه.

خلافا" لما عن ظاهر الدروس من كون المعترف في الحج النذري هي القدرة الشرعية، قال (قده) و الظاهر ان استطاعة النذر شرعية لا عقلية، فلو نذر الحج ثم استطاع صرف ذلك الى- النذر فان أهمل و استمرت الاستطاعة إلى القابل وجبت حجة الإسلام أيضا" (انتهى) و ظاهره توقف وجوب الحج النذري على الاستطاعة الشرعية مثل توقف وجوب حجة الإسلام عليها و يترتب على قوله تقديم الحج النذري على حجة الإسلام لو نذر الحج قبل الاستطاعة نذرا" مطلقا غير مقيد بسنة معينة، و ظاهر الأصحاب تقديم حجة الإسلام عليه في هذه الصورة لأن وجوبها على الفور بخلاف الحج النذري فإن مدته العمر، كما ان مقتضى قوله هو عدم وجوب الحج النذري عليه قبل حصول الاستطاعة الشرعية.

(و لا يخفى) ان ما اختاره مخالف للنص و الفتوى و لذا احتمل في الجواهر حمله على وجوب تقديم الحج النذري إذا حصلت الاستطاعة الشرعية من جهة ان النذر موجب لكون الحج ديناً" عليه. و الدين مانع من حصول الاستطاعة الشرعية لحجة الإسلام و لو كان الدين موسعا" و يؤيده تفريعه على قوله (ان استطاعة النذر شرعية) قوله فلو نذر الحج ثم استطاع صرف ذلك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٩

الى النذر (إلخ) فإن هذا التفريع لا يلائم اعتبار الاستطاعة الشرعية في حج النذر، بل المناسب له ان يقول: فما لم يصر مستطاعا" بالاستطاعة الشرعية لا يجب الحج عليه للوفاء بالنذر.

لكن هذا الاحتمال بعيد عن عبارته (و كيف كان) فلو كان مراده (قده) من عبارة الدروس ما هو الظاهر منها يرد عليه انه لا وجه له، و الله العالم

### [مسألة (١٦) إذا نذر حجا" غير حج - الإسلام في عامه و هو مستطاع]

مسألة (١٦) إذا نذر حجا" غير حج - الإسلام في عامه و هو مستطاع لم ينعقد إلا إذا نوى ذلك على تقدير زوالها فزالت، و يحتمل الصحة مع الإطلاق أيضا" إذا زالت حملا لنذره على الصحة

إذا نذر حجا في عامه و هو مستطاع غير حجة الإسلام لم ينعقد لانتهاء القدرة عليه بوجوب حجة الإسلام عليه في عامه معنا" على ما تقتضيه فوريتها وجوبها، فوجوبها مانع شرعي عن انعقاد النذر لان المانع الشرعي كالمانع - العقلي في ذلك فيبطل نذره لانه نذر ما لا يصح فعله، هذا إذا قصد الحج النذري مع بقاء الاستطاعة بأن كان نذره مقيدا" بالحج في عام الاستطاعة غير حجة الإسلام إذا بقيت الاستطاعة، و اما لو قصد الحج مع فقد الاستطاعة صح النذر و يجب عليه الوفاء به لو اتفق زوال الاستطاعة، و لو نذر مطلقا اي خاليا" عن التقييد ببقاء الاستطاعة أو زوالها ففي المدارك انه يحتمل البطلان لانه نذر في عام الاستطاعة غير حجة الإسلام، و يحتمل الصحة حملا للنذر على الصحة.



(و لا يخفى ما فيه) لان مورد الحمل على الصحة انما هو فيما إذا كان الشك في صدور الصحيح من الفاعل أو الفاسد كما إذا شك في كون الصادر منه هو النذر المقيد ببقاء الاستطاعة أو المقيد بزوالها، حيث ان طبع الناذر في نذره ان يكون قاصداً للصحيح من النذر، و اما إذا علم بخلو نذره عن قصد الحج النذرى مع بقاء الاستطاعة أو زوالها، فالصادر منه معلوم و انما الشك في حكمه من جهة الشك في كون مدار البطلان على قصد النذر في عامه مع بقاء الاستطاعة أو - كون مدار الصحة على قصد النذر في عامه مع زوالها، فعلى الأول لا يبطل، لخلوه من مدار البطلان (و على الثانى) لا يصح لخلوه عن مدار الصحة، و مع خلو النذر عن القصدين يمكن صدور المنذور منه على الوجه الصحيح، و هو فيما إذا زالت منه الاستطاعة و يمكن صدوره على الوجه الفاسد و هو فيما إذا بقيت الاستطاعة فيكون المنذور هو الجامع بين المشروع و غيره، فربما يقال حينئذ - كما في المستمسك بان النذر الجامع بين المشروع و غيره فاسد لان الجامع بينهما غير مشروع لانطباقه على غير المشروع. و الحق ان يحكم بصحته لان هذا الجامع مع زوال الاستطاعة في عامه واقعا لا ينطبق الا على المشروع و ان كان النذر متعلقا بالجامع، لكن الجامع مع زوال الاستطاعة واقعا ينحصر فرده بالمشروع كما انه مع بقائها ينحصر في غير المشروع، فيصح ان يقال بصحته إذا زالت الاستطاعة و ان لم يعلم بها حين النذر، لكن زوال الاستطاعة بعده يكشف عن صحته حال وقوعه.

### [مسألة (١٧) إذا نذر حجا" في حال عدم الاستطاعة الشرعية ثم حصلت]

مسألة (١٧) إذا نذر حجا" في حال عدم الاستطاعة الشرعية ثم حصلت فان كان موسعا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦٠

أو مقيدا" بسنة متأخرة قدم حجة الإسلام لفوريته و ان كان مضيقا بان قيده بسنة معينة و حصل فيها الاستطاعة أو قيده بالفورية قدمه و حينئذ فإن بقيت الاستطاعة إلى العام القابل وجبت و الا فلا لان المانع الشرعى كالعقلى و يحتمل وجوب تقديم النذر و لو مع كونه موسعا لانه دين عليه بناء على ان الدين و لو كان موسعا" يمنع عن تحقق الاستطاعة خصوصا مع ظن عدم تمكنه من الوفاء بالنذر ان صرف استطاعته في حجة الإسلام.

إذا نذر حجا" في حال عدم الاستطاعة ثم حصلت له الاستطاعة الشرعية فلا- تخلو عن صور (الاولى) ما إذا كان متعلق النذر موسعا" غير مقيد بسنة أو كان مقيدا" بسنة متأخرة عن عام حصول الاستطاعة، و لا إشكال في تقديم حجة الإسلام حينئذ لعدم مزاحمة شىء لها، فبما ان وجوبها فوري يجب الإتيان بها فى أول عام الاستطاعة (الثانية) ان يكون النذر مقيدا" بإتيان متعلقة فورا" بمجرد حصول الاستطاعة (الثالثة) ان يكون النذر مقيدا" بإتيان متعلقة فى سنة معينة و اتفق تحقق الاستطاعة فى تلك السنة، و قد حكم فى المتن بوجوب تقديم النذر فى هاتين الصورتين لكون وجوب حجة الإسلام مقيدا" بالاستطاعة، و وجوب الوفاء بالنذر مانع من تحققها فان المانع الشرعى كما لمانع العقلى، و قد تقدم تفصيل الكلام فى ذلك فى المسألة ٣١ من مسائل فصل الاستطاعة، و انه بحصول الاستطاعة هل يبطل النذر أولا و على تقدير صحته هل يقدم على حجة الإسلام أولا، و قد اختار المصنف (قده) هناك تبعا" لصاحب الجواهر و غيره عدم بطلان- النذر و تقديمه على حجة الإسلام فراجع الجزء الحادى ص ٣٨٤.

ثم انه على القول بتقديم النذر فلو اتى بالحج المنذور فى عام الاستطاعة و بقيت استطاعة جديدة الى العام القابل وجب الإتيان بحجة الإسلام و الا لم يجب، لعدم تحقق الاستطاعة لها اما فى العام الأول فلتقديم النذر عليه و اما فى السنة التى بعدها فلعدم حصول الاستطاعة.



و اما ما احتمله فى المتن أخيراً " من مانعية النذر المطلق لوجوب حجة الإسلام من جهة كونه ديناً " و ان الدين و لو كان موسعاً " أو مؤجلاً مانع من تحقق الاستطاعة الشرعية فقد تقدم فى المسألة الخامسة عشر من هذا الفصل ان هذا هو الذى أبداه فى الجواهر فى عبارة الدروس و قال بإمكان ان يكون مراده و جوب تقديم الحج النذرى بصيرورته ديناً "، و الدين و لو كان موسعاً مانع من حصول الاستطاعة الشرعية، كما انه قد مر منا التحقيق فى عدم منع الدين الموسع عن تحقق الاستطاعة و لا سيما مع الظن بالتمكن من أدائه عند حلول اجله، و ان المانع هو الدين المعجل مع مطالبة الدائن و عدم رضاه بالتأخير، فراجع المسألة السادسة عشر من مسائل فصل الاستطاعة فى الجزء الحادى عشر ص ٣٤٥.

### [مسألة ١٨ إذا كان نذره فى حال عدم الاستطاعة فوراً ثم استطاع و أهمل عن وفاء النذر فى عامه]

مسألة ١٨ إذا كان نذره فى حال عدم الاستطاعة فوراً ثم استطاع و أهمل عن وفاء النذر فى عامه و جب الإتيان به فى العام القابل مقدماً " على حجة الإسلام و ان بقيت الاستطاعة اليه مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦١

لوجوبه عليه فوراً " ففوراً " فلا يجب عليه حجة الإسلام إلا بعد الفراغ عنه لكن عن الدروس انه قال بعد الحكم بأن استطاعة النذر شرعية لا عقلية فلو نذر ثم استطاع صرف ذلك الى النذر فان أهمل و استمرت الاستطاعة إلى العام القابل و جب حجة الإسلام أيضاً، و لا وجه له، نعم لو قيد نذره بسنة معينة و حصل فيها الاستطاعة فلم يف به و بقيت استطاعته الى العام القابل أمكن ان يقال بوجوب حجة الإسلام أيضاً " لأن حجة النذرى صار قضاء موسعاً ففرق بين الإهمال مع - الفورية و الإهمال مع التوقيت بناء على تقديم حجة الإسلام مع كون النذر موسعاً "

النذر المضيق اما يكون لأجل تقيده بالفورية بأن نذر الإتيان بالمنذور فوراً "، أو يكون لأجل تقيده بسنة معينة، فإن أهمل فى الصورة الأولى و جب الإتيان به فى السنة الثانية أيضاً " فوراً " لعدم سقوط النذر بالإهمال فى سنة النذر لعدم تقييد المنذور بها و لكن لا يرتفع فورية المنذور بالإهمال، و يترتب على ذلك عدم وجوب حجة الإسلام ما دام لم يأت بالحج النذرى بناء على ما تقدم فى المسألة السابقة من تقديم الحج النذرى على حجة الإسلام لو كان النذر مضيقاً " لأجل تقيده بالفورية مع تقدم النذر على الاستطاعة.

و ان شئت قلت ان ما يأتى به من الحج المنذور بعد الإهمال هو بعينه الحج المنذور لعدم تقيده بالسنة الاولى و ان كان الواجب عليه إتيانه فيها لأجل وجوب الفورية، و لازم ذلك وجوب الإتيان به فى السنة الثانية و مع عدمه فى الثالثة، و هكذا حفظاً " للفورية، هذا هو - الصواب.

لكن المصرح به فى الدروس و جوب الحج الإسلامى فى السنة الثانية إذا أهمل الإتيان بالحج المنذور فى السنة الاولى، و مقتضاه تعارض الحج النذرى و الإسلامى فى السنة الثانية فهل يقدم حينئذ الحج النذرى أو الحج الإسلامى تعييناً أو يتخير، و جوه. و لكن لا وجه لما ذكره (قده) فإنه بعد فرض منع فورية و جوب الحج النذرى عن حصول الاستطاعة للحج الإسلامى تكون فورية و جوبه فى السنة الثانية أيضاً مانعه من حصولها فيها، و هكذا ما لم تفرغ ذمته من الحج النذرى (قال الشهيد الثانى) فى المسالك: و لو أهمل حجة - النذر فى العام الأول إلى القابل قال فى الدروس تفرغاً " على مذهبه: و جبت حجة الإسلام أيضاً " (و يشكل) بان المعتبر فى الاستطاعة كون المال فاضلاً " عما يحتاج اليه مما قد تعلق فى - الذمة من الدين و نحوه مما يقوم بالحج، و إذا حكم بتقديم النذر و اعتبار الاستطاعة فيه فمؤنثه حينئذ بمنزلة الدين (انتهى ما فى المسالك).

و قال فى الروضة بعد ما ينقل عن الدروس تفرىعا" على مذهبه ما عبارته: و يشكل بصيرورته حينئذ كالدين فىكون من المئونة (انتهى) و مراده (قده) منع و جوب حجة الإسلام على ما لم تفرغ ذمته عن الحج النذرى، و هو كذلك، هذا كله فى المضيق لأجل تقييد النذر بالفورية.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦٢

و اما فى الثانى أعنى المضيق لأجل تقييده بسنة معينة، فإن أهمل و لم يأت به فىها يجب عليه قضائه لصيرورته لأجل التقييد بالسنة المعينة موقتا" فىجب عليه القضاء بناء على ما تقدم من و جوب القضاء فى النذر المعين كما فى المسألة الثامنة من هذا الفصل، لكن و جوب قضائه ليس مثل أدائه موقتا" بوقت معين فىكون من قبيل الواجب الذى يجب إتيانه فى العمر، فعلى القول بتقديم حجة الإسلام على النذر الموسع يجب تقديمها، و على مذهب الشهيد فى الدروس من تقديم النذر المطلق على حجة الإسلام يجب تقديم قضاء الحج النذرى عليها أيضا، و الله العالم.

### [مسألة (١٩) إذا نذر الحج و أطلق من غير تقييد بحجة الإسلام و لا بغيره]

مسألة (١٩) إذا نذر الحج و أطلق من غير تقييد بحجة الإسلام و لا بغيره و كان مستطعا" أو استطاع بعد ذلك فهل يتداخلان فىكفى حج عنهما أو يجب التعدد أو يكفى نية الحج النذرى عن حجة الإسلام دون العكس، أقوال أقواها الثانى لأصالة تعدد المسبب بتعدد السبب، و القول بأن الأصل هو التداخل ضعيف، و استدلل للثالث بصححتى رفاعه و محمد بن مسلم عن رجل نذر ان يمشى إلى بيت الله فمشى هل يجزيه عن حجة الإسلام، قال عليه السلام نعم، و فيه ان ظاهرهما كفايه الحج النذرى عن حجة الإسلام مع عدم الاستطاعة و هو غير معمول به، و يمكن حملهما على انه نذر المشى لا الحج ثم أراد ان يحج فسئل عن انه هل يجزيه هذا الحج الذى اتى به عقيب هذا المشى أم لا فأجاب بالكفاية نعم لو نذر ان يحج مطلقا أى حج كان كفاه عن نذره. حجة الإسلام بل الحج النيابى و غيره أيضا لأن مقصوده حينئذ حصول الحج منه فى الخارج بأى وجه كان.

إذا نذر الناذر الحج فاما ان ينوى حجة الإسلام أو ينوى غيرها أو يطلق بان لا ينوى شيئا منهما و لا يقصد لا حجة الإسلام و لا غيرها أو يعم، بان ينذر الإتيان بالحج بأى حج اتفق، فصور المسألة اربع تقدم حكم الاولى منها فى المسألة الرابعة عشر و حكم الثانية منها فى المسألة - السادسة عشر و السابعة عشر و بقى حكم الصورتين الأخيرتين منها و هما صورة إطلاق النذر و صورة عمومه، و أشار إليهما فى هذه المسألة.

اما صورة الإطلاق فإذا كان الناذر مستطعا" أو استطاع بعد النذر فى تداخل الحج النذرى و الإسلامى و جواز الاكتفاء بحج واحد عنهما، أو عدمه و يوجب التعدد، أو جواز الاكتفاء بالحج النذرى و عدم و جوب الإتيان بغيره على من عليه غيره و عدم جواز الاكتفاء بالحج الإسلامى عن الحج النذرى و و جوب الإتيان به إذا اتى بالحج الإسلامى نظير عدم جواز الاكتفاء بالإتيان بغسل غير الجنابة عن غسلها و و جوب الإتيان بغسلها مع الإتيان بغيره (وجوه) بل أقوال أولها مختار صاحب المدارك و المحكى عن الذخيرة و حكى عن الشيخ أيضا، و استدلل له فى المدارك بأصالة التداخل، و قال لصدق الامتثال بالفعل الواحد على حد ما قيل فى تداخل الأغسال،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦٣

فإن من اتى بالحج بعد الاستطاعة يصدق عليه انه امتثل الأمر الوارد بحج الإسلام و الأمر الوارد بوفاء النذر (و المحكى عن الخلاف) و السرائر و الفاضلين و الشهيدين و غيرهم هو الثانى - أعنى عدم التداخل مطلقا، و نسبة فى المدارك إلى الأكثر، بل

في الجواهر انه المشهور، و عن الناصريات الإجماع عليه (و استدل له) بأصالة عدم التداخل مطلقا سيبيا" أو مسيبيا" الا ما قام الدليل عليه مثل ما قام الدليل على التداخل السببي في موجبات الحدث الأصغر في باب- الوضوء، أو على التداخل المسببي في أسباب الحدث الأكبر في باب الغسل على ما فصل في- الأصول و أشرنا إليه في مبحث الوضوء و الغسل.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ۱۲، ص: ۱۶۳

(و أورد عليه في المدارك) بما لفظه: و هو احتجاج ضعيف فان هذا الاقتضاء انما يتم في الأسباب الحقيقية دون المعارف الشرعية، و لذا حكم كل من قال بانعقاد نذر الواجب بالتداخل إذا تعلق النذر بحج الإسلام من غير التفات الى اختلاف الأسباب (انتهى) (و لا يخفى ما فيه) فان هذه الكلمة المشهورة عندهم من ان علل الشرع معارف تستعمل في موردين (أحدهما) ملاكات الاحكام و مناطات الجعل التي هي الباعثة لأمرية الأمر و العلة- الغائية المترتبة على الجعل بحسب الوجود العيني (الثاني) مورد موضوعات الاحكام و ما يكون الحكم مجعولا" عنده المسمى بالشرط و الموضوع و السبب كدخول الوقت لوجوب الصلاة و الحدث لوجوب الطهارة و العقد لحصول النقل و الانتقال و أمثال ذلك (و اما المعروف) فهو ما يفيد وجوده تصور شيء آخر سواء كان علته أو معلوله أو أمرا" خارجيا" جعل بالوضع مفيدا" لتصور شيء كالنصب مثلا (و لا يخفى) ان العلة بشيء من الإطلاقيين لا تكون معرفة" صرفا، اما بالنسبة إلى مناطات الأحكام فلأنها علل تكوينية و مؤثرة حقيقة في جاعليه الجاعل، فهي علل غائية حقيقة و اما بالنسبة إلى موضوعات الأحكام فلأنها ليست مفيدة لتصور الاحكام حتى يقال بكونها معارف و ان لم تكن مؤثرة في الحكم بمعنى كونها جاعله له أو علة غائية له، بل يكون الحم مجعولا- من جاعله عند تلك الشرائط و الموضوعات على نهج القضايا الحقيقية و توضيح ذلك بأزيد مما ذكر موكول إلى الأصول، فالكلمة المعروفة عنهم من ان علل الشرع معارف لا صحة لها، و أول من ابداهها فخر المحققين (قده) و ارتضاه الفحول.

و اما استشهاد المدارك في قوله: و لذا حكم كل من قال بانعقاد نذر الواجب بالتداخل (إلخ) فهو غريب لكونه أجنيا" عن التداخل، لان النذر تعلق بنفس ما هو الواجب، و صحته تقتضى الوفاء به بإتيان نفس ما هو الواجب، و مورد التداخل هو ما إذا كان هناك شيان كل واحد منهما متعلق لأمر غير أمر الآخر مثل غسل الجنابة و غسل المس مثلا" و المكلف يجمعهما في مصداق واحد، و معلوم ان نذر الواجب كنذر حجة الإسلام على تقدير صحته ليس من هذا القبيل.

و المحكى عن نهاية الشيخ و التهذيب هو التفصيل بين نية الحج النذري و نية الحج الإسلامي

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۲، ص: ۱۶۴

بكفاية نية النذري عن الإسلامى دون العكس، و استدل لكفاية نية النذري عن الإسلامى بصحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام عن رجل نذر ان يمشى إلى بيت الله الحرام فمشى هل يجزيه عن حجه الإسلام قال عليه السلام: نعم (و صحيح رفاعه) المروى في الكافي و التهذيب عن رجل نذر ان يمشى إلى بيت الله الحرام فمشى هل يجزيه عن حجه الإسلام قال عليه السلام نعم، قلت أ رأيت ان حج عن غيره و لم يكن له مال و قد نذر ان يحج ماشيا" ا يجزيه ذلك عنه من مشيه، قال عليه السلام: نعم.

و ظاهر السؤال الثاني في هذا الخبر انه ان حج عن غيره نيابة أو تبرعا" فيما إذا لم يكن له مال و لم يكن مستطعا و قد نذر ان يمشى إلى الحج فمشى و اتى بالحج عن غيره فسؤال رفاعه انه هل يسقط عنه المشى إلى الحج ثانيا" و يكفى هذا المشى عن المشى المنذور (قال المجلسى قدس الله سره) في شرح الكافي: و مرجع هذا القول الى التداخل مطلقا و انما لم يكن الحج-

المنوى به حج الإسلام خاصة مجزيا" عن الحج المندوب لان الحج انما ينصرف الى النذر بالقصد بخلاف حج الإسلام فإنه يكفى فيه الإتيان بالحج (انتهى) و اليه يشير فى الجواهر بما نسبه الى - القيل من ان العام لما كان عام حج الإسلام انصرفت النية اليه الا ان يتعين فى عامه (انتهى ما فى الجواهر) و توضيحه ان العنوان المأخوذ فى المأمور به قد يكون مما يعتبر قصده فى قصد المأمور به لكى يكون المأتى به هو بعينه ما تعلق به الأمر حتى يحصل به الاجزاء و ذلك كعنوان الظهر أو العصر، فلو اتى بأربع ركعات بلا قصد عنوان أحدهما لم يقع شىء منهما، و قد يكون مما لا يعتبر قصده فى قصد المأمور به لكن يكون قصد ضده مضرا" بقصده و لعل القصر و الإتمام من هذا القبيل، فلو نوى صلاة الظهر مثلا بلا قصد كونها تماما" أو قصرا" ثم أتمها على ما هو وظيفته منهما كانت مجزية، بخلاف ما إذا نوى القصر فى موضع الإتمام أو بالعكس فلا تصح، لكون قصد الضد مبطلا" لانه مغير للنوع، و قد لا يعتبر ذلك أيضا فيكون قصد ضده غير مخل بالصحة كما إذا قصد الصلاة جماعه فبان عدم وقوعها من جهة اختلال بعض شرائطها فإذا قلنا بوقوع الصلاة فرادى إذا اتى بوظيفتها لم يكن قصد ضدها منافيا لصحتها فرادى.

(إذا تبين ذلك فنقول) عام الاستطاعة متعين للحج الإسلامى مثل تعين شهر رمضان لصومه و الحج النذرى لا يتعين فى عام الاستطاعة لعدم معين له لكون المفروض إطلاق النذر من حيث تعيين كونه حجة الإسلام و لا كونه غيرها و من حيث كونه فى عام الاستطاعة أو غيره، فإذا قصد حجة الإسلام فلا دليل على انصراف نيته الى الحج النذرى أيضا ليتداخلا بخلاف ما لو نوى - الحج النذرى فإنه ينصرف الى حجه الإسلام لكون عام الاستطاعة متعينا" فى الحج الإسلامى لما دل على فوريته و عدم جواز تأخيره عن عام الاستطاعة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦٥

(و لا يخفى) ان هذا التفصيل متوقف على القول بالتداخل مطلقا إذ المراد بالتداخل انما هو الإتيان بأمر متعددة من نوع واحد كالغسل مثلا قد تعلق بها الأوامر المتعددة بعناوين و أسباب مختلفة فيأتى بمصداق واحد من النوع بنيه الجميع فيما يتوقف على قصد كل واحد منها و على قصد بعضها فيما لا يتوقف على قصد الجميع، ففى المقام إذا قصد الحج النذرى لا يحتاج الى قصد حجة الإسلام، و إذا قصد حجة الإسلام يحتاج الى قصد الحج النذرى و كلاهما يتوقفان على - القول بصحة التداخل فى المسألة كما لا يخفى.

(و كيف كان) فقد أورد على الاستدلال بالصحيحين بوجوه (منها) ما أفاده فى المتن من ان ظاهرهما كفاية الحج النذرى عن حجه الإسلام مع عدم الاستطاعة و هو غير معمول به (و منها) ما عن كشف اللثام من حملهما على نذر المشى إلى الحج لا الحج ماشيا" ثم إذا مشى للحج نوى ان يحج حج الإسلام فيسئل عن اجزائه فأجاب عليه السلام بالكفاية، و لا شبهة فى كفايته، و هذا الحمل لا بأس به سيما فى صحيح رفاعه بقرينه ما فى ذيله الذى قد أوضحناه (و منها) ما عن العلامة فى المختلف من حملهما على نذر حج الإسلام، و هو أيضا بعيد لا قرينه فى الصحيحين عليه.

و الأقوى هو القول الثانى و هو القول بعدم التداخل كما عليه الأكثر و نسب الى المشهور، و ذلك لان تعدد السبب يقتضى تعدد المسبب، لظهور كل سبب فى كونه سببا" مستقلا، و لا فرق فى ذلك بين ان يعبر بالقضية الحملية مثل ان يقال: المستطيع يجب عليه الحج و الناذر للحج عليه الحج أو بالقضية الشرطية كان يقال ليحج من استطاع الحج أو ليحج من نذر الحج:

فيكون المقام بعينه مثل قوله إذا أفطرت فكفر و إذا ظاهرت فكفر (و اما ما فى المستمسك) من ان سببية النذر للموجود المستقل و عدمها تابعة لقصد الناذر فإذا فرض انه قصد مطلق الطبيعة كفى فى البناء على التداخل (فمدفوع) بأنه فرق بين مطلق الطبيعة و الطبيعة المطلقة، و مفروض المقام هو الأول و هو تعلق النذر بطبيعة الحج لا الطبيعة السارية المقيدة بالإطلاق فينتج نتيجة الطبيعة المهملة، و لا- ينبغى التأمل فى احتياج الاجتزاء بالتداخل الى الدليل و الا فمقتضى - القاعدة عدم جوازه، نعم ما ذكره يتم فى

صورة عموم النذر و هي (الصورة الرابعة) أعنى ما إذا نذران يحجج اى حج كان سواء كان حج الإسلام أو غيره بمعنى انه صرح بالإطلاق فإنه يجتزم بحج الإسلام عن الحج النذرى، و فى الاجتراء عنه بالحج النيابى و غيره يتبع قصده فيحتاج إلى إحراز كون مقصوده حصول الحج منه فى الخارج بأى نحو كان و الظاهر ظهور كلمة اى حج كان فى صيغته نذره فى كون مقصوده ذلك، و الله العالم.

### [مسألة (٢٠) إذا نذر حال عدم استطاعته معلقا على شفاء ولده مثلا فاستطاع]

مسألة (٢٠) إذا نذر حال عدم استطاعته معلقا على شفاء ولده مثلا فاستطاع قبل حصول المعلق عليه فالظاهر تقديم حجة الإسلام، و يحتمل تقديم المنذور إذا عرض حصول المعلق عليه قبل خروج الرفقة مع كونه فوريا بل هو المتعين ان كان نذره من قبيل الواجب المعلق.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦٦

إذا نذر حال عدم استطاعته نذرا "معلقا على شرط فلا يخلو عن صور (الاولى) ان تحصل له الاستطاعة قبل حصول المعلق عليه و قبل خروج الرفقة، ففى تقديم الحج الإسلامى حينئذ بصيرورة وجوبه فعليا قبل فعلية وجوب الحج النذرى لتوقف فعلية وجوبه على تحقق المعلق عليه أو تقديم الحج النذرى لتقدم إنشائه على فعلية وجوب الحج الإسلامى (وجهان) ربما يقال بالأول لأن وجوب الحج الإسلامى مشروط بالاستطاعة كاشتراط وجوب الحج النذرى بحصول- المعلق عليه، فكلاهما من قبيل الواجب المشروط، لكن شرط وجوب الحج الإسلامى قد حصل قبل حصول شرط الحج النذرى، فالتزام بينهما من قبيل التزام بين الواجب الفعلى و الواجب- المشروط، و من المعلوم عدم المزاحمة بينهما بل التقدم للواجب الفعلى (و ربما يقال) بتقديم الحج النذرى إذا عرض حصول المعلق عليه قبل خروج الرفقة لأن حصوله قبل خروجها كاشف عن عدم الاستطاعة من أول الأمر (و الأقوى هو الأول) و هو تقديم حجة الإسلام.

و اما ما فرضه فى المتن من حصول المعلق عليه النذر قبل خروج الرفقة فلعله مبنى على ما ذهب اليه المشهور من ان المدار فى فعلية وجوب الحج الإسلامى على وصول زمان خروج- الرفقة فى القافلة الأولى سواء كان فى أشهر الحج أو قبلها و سواء تمكن من السير معهم أم لا خلافا "لمختار المصنف (قده) من كون المدار على التمكن من السير سواء كان قبل زمان خروج الرفقة أو بعده و سواء كان فى أشهر الحج أو قبلها، و قد تقدم البحث عن ذلك مستوفى فى المسألة ٢٣ من مسائل الاستطاعة فكان المصنف (قده) تكلم على ما ذهب اليه المشهور.

(الصورة الثانية) ما إذا حصلت الاستطاعة قبل حصول المعلق عليه النذر بعد حصول- الاستطاعة، و مقتضى ما اخترناه فى الصورة الاولى هو تقديم حجة الإسلام فى هذا الصورة بطريق اولى، و على احتمال تقديم الحج النذرى فى الصورة الأولى ففى تقديمه على حجة الإسلام فى هذه الصورة أيضا " و عدمه وجهان، ظاهر المصنف (قده) هو الأخير حيث يفرض عروض حصول المعلق عليه قبل خروج الرفقة، و الأقوى هو الأول لأن المدار فى تقديم الحج النذرى على حجة الإسلام فى الصورة الاولى اعنى ما إذا عرض حصول المعلق عليه قبل خروج الرفقة هو كاشفية حصوله قبله عن عدم تحقق الاستطاعة للحج من أول الأمر لأن المعتبر منها هو الاستطاعة الباقية إلى آخر أعمال الحج و بعروض حصول المعلق عليه قبل خروج الرفقة ينكشف عدمها أى الاستطاعة الممتدة الى آخر الأعمال من أول الأمر بل كانت استطاعته غير باقية الى آخر الأعمال، و لا- يخفى ان فى كشف حصول المعلق عليه النذر عن عدم الاستطاعة لا يفرق بين حصوله قبل خروج الرفقة أو بعده فمع كونه بعده يكشف أيضا عن عدم حصول

الاستطاعة بالمعنى المذكور من أول الأمر.

(الصورة الثالثة) ما إذا كان تعليق النذر على حصول ما علق عليه على نحو الواجب-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦٧

المعلق بان كان الالتزام النذرى مثل إنشائه غير معلق على شىء و كان التعليق فى المنذور و هو فى المقام الحج المقيد بحصول المعلق عليه فىكون وجوبه فعليا قبل حصول المعلق عليه و انما التعليق فى الواجب و هو الحج عند حصول المعلق عليه، و المختار عند المصنف (قده) هو تعيين تقديم الحج النذرى على حجة الإسلام لفعليته وجوبه عند إنشائه و عدم انتظار حصول - المعلق عليه فى فعليته على ما ذهب اليه المصنف من تصوير الواجب المعلق جسما تقدم تفصيله فى المسألة ٣٢ من مسائل الاستطاعة فى المجلد الحادى عشر ص ٣٩٠ و قد بينا فى تلك المسألة ان الحق امتناع تصوير الواجب المعلق و ان الحق تعليق النذر على المعلق عليه نحو تعليق وجوب الشىء على المعلق عليه فى الواجب المشروط غاية الأمران المعلق عليه فى النذر هو- الالتزام النذرى الموضوع لوجوب الوفاء شرعا و فى الواجب المشروط هو الوجوب

### [مسألة (٢١) إذا كان عليه حجه الإسلام و الحج النذرى و لم يمكنه الإتيان بهما]

مسألة (٢١) إذا كان عليه حجه الإسلام و الحج النذرى و لم يمكنه الإتيان بهما اما لظن الموت أو لعدم التمكن الا من أحدهما ففى وجوب تقديم الأسبق سببا" أو التخيير أو تقديم حجة الإسلام لاهميتها وجوه اوجهما الوسط و أحوطها الأخير و كذا إذا مات و عليه حجتان و لم تف تركته إلا لأحدهما و اما ان وقت التركة فاللازم استيجارهما و لو فى عام واحد.

فى هذا المسألة أمور (الأول) لا بد أولا من ان يفرض فعليه وجوب الحجين الإسلامى و الحج النذرى على وجه لا يكون وجوب أحدهما رافعا" لموضوع الآخر بان لا يكون وجوب الحج المنذور رافعا للاستطاعة الشرعية التى هى موضوع لوجوب الحج الإسلامى و لا وجوب الحج - الإسلامى رافعا" لوجوب الحج النذرى بأن كان وجوبه مستلزما لمرجوحه الحج المنذور حين عمله على ما قيل، بل كان كلا- الحجين واجبين بالوجوب الفعلى مثل إنقاذ الغريقين الا ان المكلف لا يتمكن من الجمع بينهما، و يمكن ان يتصور ذلك فيما إذا لم يكن وقت الحج النذرى موقتا" بوقت معين و لكنه كالحج الإسلامى كان فوريا" على نحو الحج الإسلامى فوراً" ففوراً" و الافع إطلاق وقته بلا تقييده بالفورية أو تقييده بوقت متأخر عن عام الاستطاعة يجب تقديم الحج الإسلامى و به يرتفع موضوع وجوب الحج النذرى و هو القدرة على الإتيان به و مع تحديد هما بوقت واحد يدخل فى المسألة الثالثة و الثلاثين من مسائل الاستطاعة فيما إذا نذر زيارة عرفه قبل حصول الاستطاعة، حيث قد عرفت ان أحدهما يزيل وجوب الآخر بإزالة شرط وجوبه أو شرط صحته، و يمكن ان يتصور فى المقام ان ينذر الحج مطلقا غير موقت بوقت معين و لا بقيد الفورية و وجوب حجة الإسلام عليه فيما إذا استقر وجوبها عليه سابقا" حتى تجب عليه و لو متسكعا.

(الأمر الثانى) إذا وجب عليه الحج الإسلامى و النذرى كلاهما وجوبا" فعليا منجرا و لم يصح اتيانها معا فى حج واحد على سبيل التداخل و لم يمكنه الإتيان بهما اما لضيق الوقت بظن الموت و اما بعدم التمكن الا من أحدهما لعدم سعة فى المال، ففى وجوب تقديم الأسبق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦٨

منهما سببا" و لو كان الآخر أهم، أو تقديم الأهم منهما و لو لم يكن أسبق سببا"، أو التخيير بينهما (وجوه) أقواها أوسطها، اما نفى الترجيح بالاسبقية فلعدم الدليل عليه لا شرعا و لا عقلا كما فى نظائر المقام مما ثبت اشتغال الذمة بالمتعدد من الأمور مثل

اشتغال الذمة بالزكاة والخمس والكفارات وديون الناس ولو كانت مختلفة في تعلقها بالذمة بحسب الزمان، وكذلك في غير+ المليات كاشتغال الذمة بقضاء شهر رمضان من هذه السنة والسنة التي قبلها فيجوز تقديم قضاء المتأخر زماناً "الا ان يقوم دليل على الترتيب بينهما كقضاء الصلوات اليومية بناء على القول بوجود الترتيب في الفوائت، ومن الواضح عدم ورود دليل على تقديم احد الحجين السابق سبب وجوبه بالزمان، فيبقى الترجيح بالأهمية لحكم العقل بتقديم الأهم إذا دار الأمر بين المهم، فيقع الكلام في تعيين الأهم في المقام، فقد يقال بأنه حجة الإسلام لأجل ما ورد من الوعيد الشديد في تركها وتأخيرها ولاين وجوبها ثابت بالأصالة ووجوب الحج النذرى ثابت بالعارض، أو لأجل ان وجوبها فوري على نحو فوراً "ففوراً"، وقد يقال بتقديم الحج النذرى لثبوت الكفارة في تركها ولا كفارة في ترك حجة الإسلام.

(و أنت خبير) بضعف المرجحات المذكورة في طرفي المسألة سوى ما ورد من التشديد و- الوعيد في حجة الإسلام، اما الوجوب بالأصالة فلا يوجب الترجيح إذا لم يكن ملاك الواجب بالأصالة أهم من الواجب بالعارض، واما فورية حجة الإسلام فتصلح للترجيح إذا لم يكن الحج النذرى أيضاً "فورياً" أو مقيداً "بسنة صادفت حصول الاستطاعة فيها، واما ترجيح الحج النذرى من جهة الكفارة (ففيه) أولاً" ان الكفارة انما تثبت إذا كان مخالفة النذر لا عن عذر وحصول التراحم في المقام من الأعداء فإنه موجب للتخيير ان لم يكن مرجح لأحد الطرفين، وثبوت- التخيير مناف مع ثبوت الكفارة، فمجرد ثبوت الكفارة في النذر وعدمها في حجة الإسلام لا يكون مرجحاً وذلك لسقوط الكفارة بالتراحم على كل حال (و ثانياً) ان ثبوت الكفارة في واجب وعدمها في واجب آخر لا يوجب أهمية ما فيه الكفارة، فإن الكفارة انما تثبت لجبران المخالفة ومن الممكن ان يكون النقص الحاصل من بعض المعاصي غير قابل للجبران كما يشعر به التعبير في ترك الحج في قوله تعالى وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ، فان التعبير بالكفر في ترك الحج وانه تعالى غني عن العالمين يشعر بعظمه المعصية وان الله سبحانه معرض عن تارك الحج لا يريد إصلاح مخالفته ولا جبران معصيته، ونظيره ثبوت الكفارة في الصيد حال الإحرام في المرة الأولى وعدم ثبوتها إذا عاد المحرم وان العود إلى الصيد ليس فيه كفارة لعدم قابلية للعائد الى هذه- المعصية للتخفيف عن عذابه وعقابه ويشعر به قوله تعالى وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ عَلَىٰ مَا هُوَ المشهور في تفسير الآية.

(و بالجملة) فمجرد ثبوت الكفارة لا يثبت أهمية ملاك الحكم، والذي يقوى في النظر هو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦٩

تقديم حجة الإسلام لما عرفت من اهتمام الشارع بها في الكتاب والسنة، ولا أقل من كونها محتمل الأهمية، حيث ثبت في الأصول في باب التراحم ان احتمال الأهمية في أحد المتراحمين كاف في ترجيحه، ومعنى احتمال الأهمية هو القطع بعدم أهمية احد المتراحمين واحتمال الأهمية في الآخر، والمقام كذلك لما عرفت من عدم دليل على كون الحج النذرى أهم وورود ما يمكن الاستدلال به في أهمية حجة الإسلام، فالعقل يحكم بتقديمها، والله العالم.

(الأمر الثالث) لو مات و عليه حجتان: حجة الإسلام وحج النذر فعلى القول بخروج الحج النذرى من الثلث والحج الإسلامى من الأصل فمع وفاء التركة بالجميع فلا اشكال، ومع عدم- الوفاء بهما يقدم الحج الإسلامى لانه الدين والنذرى في حكم الوصية لثبوته في الثلث ومن المعلوم انه يبدأ بالدين ثم الوصية، وعلى القول بخروج الحج النذرى أيضاً "من الأصل كما تقدم ترجيحه في المسألة الثامنة من هذا الفصل فيقع التراحم في ترجيح أحدهما (و المحكى) عن- النهاية والمبسوط والسرائر والجامع والشرائع هو تقديم حجة الإسلام (و استدلل) بما تقدم في الأمر الثاني من ثبوت أهميتها مضافاً الى خبر ضريس المتقدم في المسألة الثامنة، الذي فيه السؤال عن نذر ليحج رجلاً إلى مكة فمات قبل ان يحج حجة الإسلام ومن قبل ان يفى بنذره قال عليه السلام ان ترك ما لا يحج عنه حجة الإسلام من جميع المال واخرج من ثلثه ما يحج به رجلاً لنذره وقد وفى بالنذر وان



لم يكن ترك ما لا يقدر ما يحج به حجة الإسلام حج عنه و يحج عنه وليه حجة النذر، انما هو مثل الدين.  
(أقول) اما أهمية حجة الإسلام فقد تقدم الكلام فيها في الأمر الثاني، و اما التمسك بخبر ضريس فيمكن المناقشة فيه أولاً بأنه في مورد الإحجاج فلا يتعدى عنه الى نذر الحج مباشرة (و ثانيا) انه غير معمول به في مورده فكيف يتعدى عنه الى غيره، فان المشهور خروج الحج النذري من الأصل لا من الثلث (و كيف كان) فالأقوى هنا أيضا "تقديم حجة الإسلام لما تقدم من انها لا أقل من كونها محتمل الأهمية و ان ذلك كاف في حكم العقل بالترجيح، فما في الجواهر من -الحكم بالتخير لعله في غير محله، و الله العالم.

(الأمر الرابع) إذا وفّت التركة للحجين معا و جب الاستيجار لهما و لو كان في عام واحد لإمكان إتيانها من شخصين أجيرين في سنة واحدة و ان لم يمكن الإتيان بهما ممن كانا يجبان عليه في عام واحد لعدم إمكان الإتيان بحجين من واحد كذلك و لعدم اشتراط الترتيب في -استيجار الحج كما كان يجب في قضاء الفوائت من اليومية، بل حال الحج المتعدد حال قضاء أيام متعددة من صوم شهر رمضان، و في ذيل خبر صريس المتقدم انه فيما إذا لم تكن التركة وافية إلا لأحد الحجين تصرف في حجة الإسلام و يحج وليه عنه حج النذر انما هو مثل الدين، و ظاهره الوجوب على الولي، لكنه محمول على الندب لعدم وجوب ذلك على الولي في الدين نفسه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٠

فضلا" عما هو مثله، خلافا" للمحكي عن ابن الجنيد من القول بوجوب ذلك على الولي في مال نفسه، و هو ضعيف.

### [مسألة ٢٢ من عليه الحج الواجب بالنذر الموسع]

مسألة ٢٢ من عليه الحج الواجب بالنذر الموسع يجوز له الإتيان بالحج المندوب قبله و ليعلم انه لا إشكال في صحة التطوع بشيء ممن عليه فريضته لصحة التنفل بالصلاة ممن عليه الفريضة إلا إذا قام الدليل على المنع عنه كما ورد في المنع عن التطوع بالصوم ممن عليه الصوم الواجب على ما عليه المشهور، و كذا في المنع عن التنفل بالصلاة في وقت الفريضة أو ممن عليه الفريضة و لو في غير وقتها - على القول به - (و بالجملة) فمجرد اشتغال الذمة بفريضة لا يمنع عن الإتيان بالمندوب من نوعها لا عقلا و لا نقلا، و أدل دليل على صحته بمعنى إمكان وقوعه هو وقوعه في الجملة كما في التنفل بالنوافل اليومية التي تصلى قبل الفريضة، هذا بحسب مقام الثبوت بمعنى إمكان ثبوت استحباب عمل قد اشتغلت ذمه المكلف بمثله كالصدقة المستحبة لمن عليه الزكاة مثلا" و غير ذلك (و اما مقام الإثبات) فإطلاق أدله ندب الشيء و استحبابه أو عمومته يثبت استحبابه لمن عليه إلا إذا قام دليل على تقييده أو تخصيصه.

(إذا تبين ذلك فنقول) قد مر في المسألة العاشرة و المائة من مسائل الاستطاعة عدم جواز التطوع بالحج لمن استقر عليه الحج الإسلامي، و سيأتي في البحث عن شرائط النائب عدم جواز نيابته من اشتغلت ذمته بحج واجب في ذلك العام، و اما تطوع من عليه الواجب بالنذر الموسع فلا دليل على المنع منه، و مقتضى إطلاق استحباب الحج جوازه، و توهم المنع منه بقياسه على حجة الإسلام أو حج واجب مضيق غيره، مدفوع بأنه قياس مع الفارق لقيام الدليل في ذلك على المنع المنتفى في المقام

### [مسألة (٢٣) إذا نذر ان يحج أو يحج انعقد]

مسألة (٢٣) إذا نذر ان يحج أو يحج انعقد و وجب عليه أحدهما على وجه التخيير و إذا تركهما حتى مات يجب القضاء عنه



مخيرا"، و إذا طرء العجز من أحدهما معينا" تعين الآخر، و لو تركه أيضا حتى مات يجب القضاء عنه مخيرا" أيضا لأن الواجب كان على وجه التخيير، فالفئات هو الواجب المخير و لا- عبره بالتعيين العرضى فهو كما لو كان عليه كفارة الإفطار فى شهر رمضان و كان عاجزا" عن بعض الخصال ثم مات فإنه يجب الإخراج من تركته مخيرا" و ان تعين عليه فى حال حيوته إحداها فلا يتعين ذلك المتعين (نعم) لو كان حال النذر غير متمكن الا من أحدهما معينا" و لم يتمكن من الآخر الى ان مات أمكن ان يقال باختصاص القضاء بالذى كان متمكنا منه بدعوى ان النذر لم ينقذ بالنسبة الى ما لم يتمكن منه بناء على ان عدم التمكّن يوجب عدم الانقضاء، لكن الظاهر ان مسألة الخصال ليس كذلك فيكون الإخراج من تركته على وجه التخيير و ان لم يكن فى حيوته متمكنا" الا من البعض أصلا، و ربما يحتمل فى الصورة المفروضة و نظائرها عدم انعقاد النذر بالنسبة إلى الفرد الممكن أيضا بدعوى ان متعلق النذر هو أحد الأمرين على وجه التخيير و مع تعذر أحدهما لا- يكون وجوب- الآخر تخييريا، بل عن الدروس اختياره فى مسألة ما لو نذر ان رزق ولدا ان يحجّه أو يحج عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧١

إذا مات الولد قبل تمكن الأب من أحد الأمرين (و فيه) ان مقصود الناذر إتيان أحد الأمرين من دون اشتراط كونه على وجه التخيير فليس النذر مقيدا" بكونه واجبا تخييريا حتى يشترط فى دون اشتراط كونه على وجه التخيير فليس النذر مقيدا" بكونه واجبا تخييريا حتى يشترط فى انعقاده التمكّن منهما

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا نذر ان يحج بنفسه أو يرسل شخصا الى الحج بأن يأتى بأحد الأمرين على نحو الواجب التخييرى انعقد نذره و وجب عليه أحدهما على وجه التخيير لتحقيق الشرائط لانعقاده من رجحان المتعلق و تمكن الناذر من الوفاء بالنذر و عموم دليل وجوب الوفاء بالنذر الشامل لما كان المنذر على نحو الواجب التعيينى أو التخييرى و إذا لم يأت بأحدهما حتى مات وجب القضاء عنه مخيرا" بناء على وجوب قضاء المنذور كوجوب قضاء حجة الإسلام كما تقدم فى المسألة الثامنة من هذا الفصل، فلا فرق فى المنذور بين كونه تعيينيا" أو تخييريا" (الأمر الثانى) إذا كان متمكنا" من أحد الأمرين فطرء عليه العجز من أحدهما معينا" تعين عليه الآخر كما هو الشأن فى كل واجب تخييرى عجز المكلف عن بعض أطرافه فإنه يتعين عليه الممكن منها، و لو تركه أيضا" حتى مات وجب القضاء عنه مخيرا" أيضا فإن التعيين فى زمان حيوته كان طارئا" فى مقام الامتثال فإنه لو زال عنه العجز فى حيوته كان يجب عليه الإتيان على نحو التخيير، و هذا شاهد على ان الواجب التخييرى عند طرء العجز عن بعض أطرافه لا- يتغير عما هو عليه من كونه تخييريا" فى مقام الجعل، و هذا كما فى الواجب المشروط فإنه بعد تحقق شرطه لا- ينقلب واجبا" مطلقا، بل هو مشروط قد تحقق شرطه، فما فى بعض العبائر من ان المشروط يصير مطلقا" عند تحقق شرطه مسامحة فى التعبير يراد به انه يصير فعليا" كالواجب المطلق.

(الأمر الثالث) لو كان حال النذر عاجزا عن أحدهما معينا و لم يتمكن منه حتى مات ففى صحة نذره و انعقاده مطلقا" فيجب على وليه قضائه عنه مخيرا"، أو بطلانه مطلقا فلا يجب- القضاء عنه رأسا، أو انعقاده بالنسبة الى الأمر المتمكّن منه و عدم انعقاده بالنسبة إلى الآخر (وجوه) بل أقوال، و وجه الأول ان المعتبر فى انعقاد النذر و ان كان هو المتمكّن من إتيان المنذور، و لكن القدرة على إتيان أحد الأمرين من الحج بنفسه و الإحجاج حاصله بالتمكّن من أحدهما كما ان احدهما يكون واجبا" بالوجوب التخييرى عند عدم التمكّن من الآخر و لا ينقلب بالواجب التعيينى على ما تقدم فى الأمر السابق (و المحكى عن الدروس) هو الثانى قال فى مسألة ما لو نذرا ان رزق.

ولدا" ان يحجّه أو يحج عنه و لو نذر الحج بولده أو عنه لزم فان مات الناذر استوجر عنه من الأصل و لو مات الولد قبل التمكّن من أحد الأمرين فالأقرب السقوط (انتهى).

(و لا يخفى) ان المقام من هذا القبيل لان موت الولد يوجب عدم التمكّن من أحد الأمرين و هو احجابه مع إمكان الأمر الآخر و هو الحج عنه (و يستدل له) بان متعلق النذر هو أحد الأمرين على وجه التخيير، و مع تعذر أحدهما لا يكون وجوب الآخر تخييريا "فمتعلق النذر و هو أحدهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٢

تخيير يا صار منتفيا" و الباقي و هو أحدهما المعين لم يتعلق به النذر (و أورد عليه فى المسالك) بان النذر لم يكن متعلقا باحجاج الولد فقط حتى كان المنذور متعذرا "بل به أو بالحج عنه، و هو اى الحج عنه بعد موته ممكن و هو كاف فى القدرة على المنذور و لا يشترط فى انعقاده القدرة على جميع افراد المخير كما لا يشترط فى وجوب الواجب المخير القدرة على جميع افراده، و لذا لو تعذر بعض افراده يصير الممكن من افراده متعينا بالعرض و لا يسقط الوجوب بتعذر ما تعذر من افراده و قال و هذا كما لو نذرا الصدقة بدرهم فان متعلقة أمر كلّي و هو مخير فى الصدقة بأى درهم اتفق من ماله و لو فرض ذهابه الا درهما واحدا" و جب الصدقة به (انتهى ما فى المسالك) بتوضيح منا، و ما ذكره قوى جدا "حقيق بالقبول لا برد عليه شىء و لكن أورد عليه فى الجواهر فى كتاب النذر ما حاصله دعوى الفرق بين المقام اعنى ما إذا نذرا أحد الأمرين من الحج و الإحجاج تخييرا مع عدم تمكنه من أحدهما معينا من أول الأمر و بين المثال الذى يكون عدم التمكّن من الافراد فيه طارئا بعد التمكّن (و لا يخفى) ان ما ذكره إشكال فى تنظير المسالك المقام بالمثال الذى ذكره و الخدشة فيه لا يوجب البطلان فيما أفاده فى المقام، و لو سلم الخدشة فى تنظيره بالمثال (و كيف كان) فلا غبار فيما ذكره، و مقتضاه هو انعقاد النذر على وجه التخيير و ان لم يتمكن من أحد فردى التخيير من أول الأمر، لأنه قادر على الفرد الآخر، و القدرة على احد الفردين من الواجب المخير كاف فى صحة الواجب التخييري.

(و مما ذكرنا ظهر) بطلان الوجه الثالث و هو توهم اختصاص انعقاد النذر بالفرد الممكن و عدم انعقاده فى الفرد المتعذر بدعوى ان عدم التمكّن منه يوجب عدم انعقاد نذره لاشتراط انعقاد النذر بالقدرة على المنذور (وجه البطلان) ان القدرة على الواجب المخير انما هو بالقدرة على احد افراده، و مع القدرة على بعض افراده يكون المنذور على وجه التخيير مقدورا، و انما تعذره بتعذر جميع افراده، و عليه فيصح نذره كما يصح التكليف به.

و اما ما أفاده فى المتن فى الجواب عن الدروس بان مقصود الناذر إتيان أحد الأمرين من دون اشتراط كونه على وجه التخيير إلى آخر عبارته فمما لا يحتاج اليه مضافا" الى ما فيه فى نفسه فان المنذور التخييري ليس الا- ما قصد الناذر من إتيان أحد الأمرين أو الأمور على وجه التخيير كما ان الواجب التخييري أيضا ليس الا- ما أمر بشيئين أو الأشياء على سبيل التخييري فلا يكون انعقاده مشروطا بالتمكّن من جميع افراده بل المانع عن انعقاده هو العجز عن الإتيان بالجميع كما ان المانع من انعقاد المنذور المعين هو العجز عن إتيانه معينا".

### [مسألة (٢٤) إذا نذر ان يحج أو يزور الحسين عليه السلام من بلده ثم مات قبل الوفاء بنذره]

مسألة (٢٤) إذا نذر ان يحج أو يزور الحسين عليه السلام من بلده ثم مات قبل الوفاء بنذره وجب القضاء من تركته و لو اختلف أجرتهما يجب الاقتصار على أقلهما اجره إلا إذا تبرع الوارث بالزائد أجره فلا يجوز للوصى اختيار الأزيد اجره و ان جعل الميت أمر التعيين اليه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٣

و لو اوصى باختيار الأزيد أجره خرج الزائد من الثلث

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا نذر ان يحج أو يزور الحسين عليه السلام بمعنى ان يأتى بأحد الأمرين من الحج و الزيارة و جب الوفاء بنذره فهو مخير بين الأمرين و لا يجوز تركهما معا، و لو مات قبل الوفاء بنذره و جب على وليه القضاء عنه من صلب ماله و لو لم يوص به بناء على وجوب قضاء النذر مطلقا و لا سيما لو قلنا بان المنذور حق له تعالى كسائر الحقوق المالية للناس (الأمر الثانى) كما كان الواجب عليه فى حياته إتيان أحد الأمرين تخيرا " يجب على وليه أو وصيه أيضا " أحد الأمرين إذا كانت أجرتهما متساويتين و مع اختلافهما فمع عدم وصى فى البين من غير الوارث و كون الوارث واحدا " و كون الأمر بيده يكون الاختيار إليه فى الأقل و الأ-كثر من حيث الأ-جره، و كذا فى صورة تعدد الوارث و عدم وجود قاصر فيهم و اتفاقهم و عدم اختلافهم، و مع اختلافهم و عدم الوصية فى البين فلا يجب على سائر الورثة اختيار الأكثر اجره إلا إذا تبرع بعضهم ببذل الزيادة. و مع وجود وصى فى البين فان لم يجعل الميت أمر التعيين إليه فلا يجوز له اختيار الأزيد اجره الا مع رضا الوارث به، و مع جعله أمر التعيين بيده ففى جواز اختيار الأزيد اجره مع عدم رضا الورثة به أو عدمه (وجهان) من كون أجره أحد الأمرين من الحج و الزيارة على نحو الترديد بين الأقل و الأكثر دينا " على الميت فهو بنحو المردد متقدم على الإرث فإذا عينه الوصى فى الزائد أو الناقص يكون ما عينه دينا "، و الدين مقدم على الإرث، و من ان المتيقن من الدين الذى لا سبيل للوارث الى المنع عن تأديته هو الأقل، فيكون اختيار تعيين الأكثر بيده فلا يجوز للوصى تعيينه الا برضا الوارث (نعم) يمكن ان يكون جعل الاختيار بيد الوصى بمنزلة الوصية فيؤخذ التفاوت بين الأقل و الأكثر من الثلث، و الله العالم.

(الأمر الثالث) لو اوصى باختيار الأزيد أجره يخرج الزائد من الثلث بناء على كون الاختيار بيد الوارث فى تعيين الأقل كما انه يحسب من الأصل بناء على كون التعيين بيد الوصى فيما إذا جعل الميت أمر التعيين بيده، و هذا ظاهر

### [مسألة (٢٥) إذا علم ان على الميت حجا و لم يعلم انه حجه الإسلام أو حج النذر]

مسألة (٢٥) إذا علم ان على الميت حجا و لم يعلم انه حجه الإسلام أو حج النذر و جب قضائه عنه من غير تعيين و ليس عليه كفارة و لو تردد ما عليه بين - الواجب بالنذر أو بالحلف و جبت الكفارة أيضا " و حيث انها مرددة بين كفارة النذر و كفارة اليمين فلا بد من الاحتياط و يكفى حينئذ إطعام ستين مسكينا لان فيه إطعام عشرة أيضا الذى يكفى فى كفارة الحلف فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا علم ان على الميت حجا و لم يعلم انه حجه الإسلام أو حج النذر و انه على تقدير كونه حج النذر كان تركه عمديا موجبا " للكفارة، و جب القضاء عنه من أصل ماله - بناء على كون قضاء حج النذر أيضا " من الأصل - من غير تعيين كونه حج الإسلام أو حج النذر، بل يكفى قصد الإتيان بما يجب عليه و ذلك لاتحاد ماهية حج الإسلام و حج النذر و عدم الفرق بينهما إلا بالنية، فإذا نوى ما على ذمة الميت كفى و لا يحتاج الى التكرار، و هذا ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٤

(الأمر الثانى) إذا علم ان على الميت حج مردد بين حجه الإسلام و حج النذر و علم انه قد تركه عمدا " عصيانا على كل تقدير أو على تقدير كون ما عليه هو الحج النذرى فهل يجب أداء الكفارة أى كفارة حنث النذر من ماله مضافا " الى أداء الحج أولا (وجهان) مختار المتن هو عدم الوجوب لكونها مشكوكه فالأصل براءة ذمته منها كما ان الأصل عدم تعلق الكفارة بالتركة، و ربما يقال بالوجوب لان وجوب الكفارة طرف للعلم الإجمالى حيث انه يعلم إجمالا ان على الميت اما حجة الإسلام أو حج النذر و كفارة حنثه فيكون من قبيل ما إذا علم بنجاسة هذا الكأس أو الكأس الأخر مع ملاقيه فيما إذا علم أولا بملاقاة شىء مع

احد الكاسين ثم حصل العلم الإجمالى بنجاسة أحد الكاسين (و فيه انه لا فرق فى باب الكاسين المشتهين بين سبق الملاقاة على العلم الإجمالى و لحوقها له و انه فى كلتا صورتين يجرى أصل الطهارة فى الملاقى بلا معارض، و ذلك لتقدم رتبتي الأصلين المتعارضين فى نفس الكاسين بالنسبة الى الأصل الجارى فى الملاقى و التفصيل فى الأصول.

(الأمر الثالث) إذا علم ان على الميت حج واجب مردد بين كون وجوبه بالنذر أو باليمين وجب القضاء عنه بنية ما فى ذمته، و إذا علم انه انما ترك الحج لا عن عذر وجب إخراج الكفارة عنه أيضا، فعلى القول باتحاد كفارة النذر و اليمين فلا اشكال، و اما على القول باختلافهما كما هو المشهور و ان كفارة النذر مثل كفارة شهر رمضان فان اختار الوارث أو الوصى عتق رقبة فلا إشكال، فإنه ينوى عتق رقبة عما فى ذمه الميت سواء كان كفارة النذر أو اليمين، و اما لو أراد الإطعام فهل يكفى إطعام عشرة مساكين لكونه المتيقن مما فى ذمه الميت أو يجب إطعام ستين مسكينا، ظاهر المتن هو الثانى و الظاهر انه لا وجه له سوى القول باعتبار قصد عنوان ما على الميت و عدم كفايه قصد ما كان عليه على نحو الاجمال، و لا يخفى انه على هذا لا وجه لكفاية إطعام ستين مسكينا" فإن إطعام العشرة و ان كان داخلا" فى ضمن إطعام ستين الا انه بناء على اعتبار قصد العنوان الخاص من النذر أو اليمين فلا بد من إطعام عشرة مساكين غير الستين بعنوان كفارة اليمين حتى يحصل القطع ببراءة الذمة، و ان بنينا على عدم اعتبار قصد العنوان الخاص فيكفى إطعام عشرة مساكين لانه المتيقن مما على الميت و الزائد مشكوك، و مما ذكرنا ظهر انه لو أراد الولي اختيار الصيام فيما لو لم يتمكن من غيره فيمكن القول بكفاية صيام ثلاثة أيام لأنه المتيقن مما على الميت لو عجز من العتق و الإطعام، فإن صيام ثلاثة أيام كاف لو كان الحج الواجب عليه بالحلف، و الله العالم بأحكامه

#### [مسألة (٢٦) إذا نذر المشى فى حجه الواجب عليه أو المستحب]

مسألة (٢٦) إذا نذر المشى فى حجه الواجب عليه أو المستحب انعقد مطلقا حتى فى مورد يكون الركوب أفضل لأن المشى فى حد نفسه أفضل من الركوب بمقتضى جملة من الاخبار و ان كان الركوب قد يكون أرجح لبعض الجهات فان ارجحيته لا يوجب زوال الرجحان عن المشى فى حد نفسه، و كذا ينعقد لو نذر الحج ماشيا مطلقا و لو مع الإغماض عن رجحان المشى لكفاية رجحان أصل الحج فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٥

الانعقاد إذ لا- يلزم ان يكون المتعلق راجحا بجميع قيوده و أوصافه، فما عن بعضهم من عدم الانعقاد فى مورد يكون الركوب أفضل لا وجه له و أضعف منه دعوى الانعقاد فى أصل الحج لا فى صفة المشى فيجب مطلقا، لا المفروض نذر المقيد فلا معنى لبقائه مع عدم صحته قيده

فى هذه المسألة أمور (الأول) اعلم ان فى نذر المشى فى الحج صورتين (إحدهما) ما أشار إليه فى المتن بقوله إذا نذر المشى فى حجه، و المراد هو جعل المشى الذى هو صفة الحج متعلقا للنذر فيكون الحج باقيا على ما هو عليه من الوجوب أو الندب، و الحكم فى هذه الصورة هو انعقاد النذر، قال فى المعتبر ان على- انعقاده اتفاق العلماء، و فى المدارك انها المعروف بين الأصحاب، و فى الجواهر، بلا- خلاف أجده فيه بل لعل الإجماع بقسميه عليه، و استدلوا بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر و خصوص صحيح رفاعه عن الصادق عليه السلام عن رجل نذر ان يمشى إلى بيت الله الحرام قال عليه السلام فليمش، قلت فإنه تعب، قال عليه السلام فإذا تعب ركب (و خبر سماعه و حفص) عنه عليه السلام عن رجل نذر ان يمشى إلى بيت الله حافيا، قال عليه السلام فليمش فإذا تعب فليركب (و صحيح محمد بن مسلم) عن رجل جعل عليه مشيا الى بيت الله فلم يستطع، قال يحج

راكبا، و غير ذلك من الاخبار التي سيمر عليك بعضها.

ولا ينافيه ما في خبر الحذاء المروى في التهذيب عن الباقر عليه السلام عن رجل نذر ان يمشى إلى مكة حافيا فقال عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و الله خرج حاجا " فنظر الى امرأة تمشى بين الإبل فقال من هذه، فقالوا أخت عقبه بن عامر نذرت أن تمشى إلى مكة حافية، فقال رسول الله صلى الله عليه و الله يا عقبه انطلق إلى أختك فمرها فتركب فان الله عز و جل غنى عن مشيها و حفاؤها فركبت و ذلك لإمكان حمله على انها كانت عاجزة عن المشى كما يشعر به مشيها بين الإبل، مع ان متعلق نذرها هو الحفاء و الكلام هنا في نذر المشى (الصورة الثانية) ما إذا نذر الحج ماشيا " بمعنى تعلق النذر بأصل الحج موصوفا " بكونه ماشيا "، و يأتي حكمها في الأمر الرابع.

(الأمر الثاني) المستفاد من الاخبار الواردة في المشى إلى الحج بعد ملاحظتها و ضم بعضها الى بعض هو أفضلية المشى من الركوب من حيث كونهما مشيا " و ركوبا و أفضلية الركوب إذا طرء ما يوجب ارجحيته (ففي خبر هشام بن سالم) المروى في التهذيب، قال دخلنا على ابي عبد الله عليه الإسلام انا و عنبسة بن مصعب و بضعة عشر رجلا من أصحابنا فقلت جعلني الله فداك أيهما أفضل المشى أو الركوب، قال عليه السلام ما عبد الله بشيء أفضل من المشى، فقلنا أيها أفضل تركب إلى مكة فنجعل فنقيم بها الى ان يقدم الماشى أو نمشى، فقال عليه السلام الركوب أفضل، و هذا الخير يدل على أفضلية المشى في نفسه و أفضلية الركوب إذا طرء ما يوجب ارجحيته كالبلوغ إلى مكة قبل بلوغ المشاة فيعبد الله و يستكثر من الطواف و الصلاة الى ان يقدم المشاة (و خبر عبد الله بن سنان) المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام قال ما عبد الله بشيء أشد من المشى و لا أفضل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٦

(و خبر الزبيدي) المروى في التهذيب أيضا " عنه عليه السلام قال ما عبد الله بشيء أفضل من المشى (و المرسل المروى في الفقيه) انه ما تقرب عبد الى الله عز و جل بشيء أحب إليه من المشى إلى بيته الحرام على القدمين و ان الحجة الواحدة، تعدل سبعين حجة و من مشى عن جملة « ١ » كتب الله له ثواب ما بين مشيه و ركوبه، و الحاج إذا انقطع شسع نعله كتب الله له ما بين مشيه حافيا الى متعل. (و خبر الحلبي) المروى في التهذيب أيضا " عن الصادق عليه السلام عن فضل المشى، قال عليه السلام ان الحسن بن علي عليهما السلام قاسم ربه ثلاث مرات حتى نعلا و نعلا و ثوبا و ثوبا و دينار و دينار و حج عشرين حجة ماشيا على قدميه.

و هذه الاخبار كما ترى تدل على أفضلية المشى في نفسه (و خبر رفاعه) المروى في الكافي عن - الصادق عليه السلام عن مشى الحسن عليه السلام من مكة أو من المدينة، فقال. من مكة، و سئلته إذا زرت البيت أركب أو أمشى فقال كان الحسن عليه السلام يزور راكبا، و سئلته الركوب أفضل أو المشى، فقال الركوب، فقلت الركوب أفضل من المشى فقال نعم لان رسول الله صلى الله عليه و الله ركب (و خبر آخر لرفاعة) و ابن بكير المروى في الكافي و التهذيب عن الصادق عليه السلام عن الحج ماشيا أفضل أو راكبا، فقال بل راكبا فان رسول الله صلى الله عليه و الله حج راكبا (و خبر ثالث لرفاعة) المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام و قد سئل رجل، الركوب أفضل أم المشى، فقال - الركوب أفضل من المشى لأن رسول الله صلى الله عليه و الله ركب (و هذه الاخبار ظاهره الدلالة في أفضلية الركوب).

و لأجل الاختلاف بين الاخبار اختلفت الأقوال فقليل بأفضلية المشى ترجيحا للأخبار الدالة عليها و كون المشى أكثر مشقة و أفضل الأعمال أحمزها، و قيل بأفضلية الركوب مطلقا لترجيح الأخبار - الدالة على أفضليته و للتأسي بالنبي صلى الله عليه و الله فقد حج راكبا (و الحق ان يجمع بين - الاخبار) بحمل ما دل منها على أفضلية المشى على كونه أفضل بما هو تواضع لله و تحمل

للمشقة في سبيل الله، و حمل ما دل على أفضلية الركوب على ما إذا طرء على الركوب ما يوجب تقديمه على المشى (مثل ما إذا كان) في الركوب إكثار عبادة الله سبحانه في مكة و إكثار الطواف و الصلاة فيها الى ان يقدم المشاة كما دل عليه خبر هشام بن سالم المتقدم (أو مثل ما إذا كان) المشى موجبا للضعف عن الدعاء و أداء المناسك كما دل عليه (خبر سيف التمار) المروى في الكافي و التهذيب

(١) مجلسي أول در شرح فارسي خود بر فقيه چنين نوشته اند: و كسيكه اندك زمانى پياده شود اگر چه براى قضاء حاجت باشد و تند رود تا سوار شود حق سبحانه ثواب پياده رفتن تا سوار شدن در نامه ي عملش بنويسد و هر گاه بند نعلين حاجى گسيخته شود و پا برهنه رود تا خود را بكفش برساند ثواب پا برهنه رفتن همين قدر در عملش مى نويسند.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٧

عن الصادق عليه السلام قال قلت له إنا كنا نحج مشاة فبلغنا عنك شيء فما ترى فقال ان الناس ليحجون مشاة و يركبون، فقلت ليس عن هذا اسئلك، فقال عن أى شيء سئلت، قلت أيهما أحب إليك ان نصنع، قال تركبون أحب الى فان ذلك أقوى لكم على الدعاء و العبادة (أو مثل ما إذا) كان المشى موجبا للإهانة و الاستخفاف و الحمل على الفقر و الذل كما دل عليه موثق ابن بكير المروى في - الكافي عن الصادق عليه السلام، قال قلت له انا نريد الحج نخرج إلى مكة مشاة، فقال لا تمشوا و اخرجوا ركبانا فقلت أصلحك الله انه بلغنا عن الحسن بن علي عليهما السلام انه كان يحج ماشيا، فقال ان الحسن عليه السلام كان يحج ماشيا و يساق معه المحامل و الرجال (و مثل حمل ما دل) على أفضلية الركوب على ما كان اختيار المشى لأجل الإمساك عن الإنفاق مع كونه موسرا" فيكون في الركوب دفع رذيلة الشح، الذى هو أفضل من العبادة مع حب المال، و يمكن حمل سوق المحامل و الرحال في الخبر المتقدم على ذلك و لئلا يظن بالمشى كونه لأجل البخل.

فهذه وجوه يمكن بها الجمع بين هذه الاخبار، و نتيجة ذلك هو أفضلية المشى في نفسه من حيث التواضع لله تعالى و التدلل له سبحانه إذا لم يعرض ما يوجب ترجيح الركوب.

(الأمر الثالث) لا اشكال و لا خلاف في انعقاد نذر المشى إلى الحج فيما إذا لم يعرض ما يوجب رجحان الركوب، و اما معه فالمشهور هو أيضا ذلك خلافا لما يحكى عن العلامة في القواعد من عدم الانعقاد، قال لو نذر الحج ماشيا و قلنا بأن المشى أفضل انعقد الوصف و الا فلا، و قال في الإيضاح في شرح كلام والده: انعقد أصل النذر إجماعا، و هل يلزم القيد مع القدرة، فيه قولان مبنيان على ان المشى أفضل من الركوب أو العكس (و عن كشف اللثام) حمل ما في القواعد من قوله: و الا فلا، على حال أفضلية الركوب عند عروض ما يوجب رجحانه على المشى مما تقدم في الأمر الثانى فكأنه يدعن بعدم انعقاد نذر المشى عند أفضلية الركوب الا انه يقيد أفضلية الركوب بطرو ما يوجبها.

(و اختار المصنف قدس سره) ما هو المشهور من انعقاد النذر مطلقا مستدلا بان المعتبر في انعقاد النذر هو رجحان متعلقه في حد نفسه بمعنى ان يكون فعله أرجح من تركه، لا بالنسبة إلى أمر آخر و لا إشكال في ان المشى إلى الحج أفضل من ترك المشى الذى هو ضده العام، و لا يشترط في صحة النذر ان يكون المنذور أرجح من جميع أضداده الخاصة، فصلوه ركعتين مثلا تطوعا" فيها رجحان في - نفسها بالنسبة إلى تركها و ان كان قضاء حاجة المؤمن أفضل منها.

و أورد عليه في المستمسك بان هذا لا يجدى في تحقيق الرجحان الموجب للانعقاد لان الظاهر مما دل على ان الركوب أفضل في بعض الموارد كون المشى الذى هو ضد الركوب علة لفوات العنوان الراجح الذى يكون بالركوب، و إذا كان علة لفواته كان مرجوحا بالعرض و لا فرق بين المرجوح بالذات و المرجوح بالعرض في عدم صحته نذره (إلى آخر كلامه).

و لا يخفى ما فيما أورده من الإبهام لعدم توضيحه للعنوان الذى يكون به الركوب أرجح و يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٨

المشى علته لفوات ذلك العنوان و أحال ذلك الى ما استظهره من الاخبار الدالة على رجحان الركوب (و الاولى ان يقال) انه قد تقدم فى الأمر الثانى ان الجهات المرجحة للركوب مختلفة فبعضها لمجرد كون الركوب سببا" للوصول إلى مكة قبل المشاة و الاشتغال بالطواف و الصلاة، و من الواضح ان هذا لا يوجب ذهاب رجحان المشى رأسا" مع ما فيه من التذلل لله و الخضوع له سبحانه و كذا كون جهة الترجيح للركوب كون المشى موجبا" لحصول الضعف عن الدعاء و إكثار الصلاة و الطواف فى مكة فإنه لا يرتفع بذلك كون المشى فى نفسه عبادة لله و تذلا له سبحانه (و بعضها) موجب لطرو عنوان مرجوح للمشى مثل كونه اهانه و ذلة عند الناس سيما لمواليهم عليهم السلام و اتهام الناس لهم بالبخل و احتقارهم إياهم بالفقر و المسكنة، و هذا يوجب مرجوحية المشى بحيث لا يصح تعلق النذر به، و ذلك لغلبة العنوان المذموم على الرجحان الذاتى، فالتواضع لله بعمل إذا كان فيه مهانة للمؤمن عند الناس مذموم لا يرضى به الله و لا أوليائه عليهم السلام، و كذا لو كان لأجل الإمساك عن الإنفاق فإن ذلك أيضا" مذموم فى الشرعية سيما فى طريق الحج حيث ورد فيه الحث و الترغيب على الإنفاق.

ثم ان لنية الناذر دخلا فى صحة نذره فإذا كان من نية الناذر الخشوع لله بالمشى إلى بيته كان هذا المشى راجحا عند الله سبحانه و النذر صحيحا" بخلاف ما إذا نذر المشى لصحة الجسم أو للترهه مثلا (و بالجملة) يختلف نذر المشى باختلاف الموارد و باختلاف النيات، فلا بد من التفصيل فى المسألة، و الله العالم.

(الأمر الرابع) إذا نذر الحج ماشيا بان كان الحج مع قيده الذى هو المشى متعلقا للنذر، و بعبارة أخرى: تعلق النذر بالحج المخصوص لا الحج مطلقا كنذر الصلاة فى المسجد أو الصوم فى يوم معين، و هذه هى الصورة الثانية التى قد تقدمت الإشارة إليها، و لا- إشكال فى انعقاده و وجوب الحج عليه ماشيا" و حكى فى المعتمد اتفاق العلماء عليه، و فى الجواهر ان الإجماع بقسميه عليه، و يدل عليه مضافا" الى عمومات وجوب الوفاء بالنذر بعد كون متعلقه راجحا"- خصوص خبر ذريح المحاربى قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام رجل حلف ليحجن ماشيا" فعجز عن ذلك فلم يطقه، قال فليركب و ليسق الهدى، بناء على عدم الفرق فى ذلك بين مورد الحديث و هو الحلف و بين النذر، إذ لا فرق بينهما إلا فى اعتبار الرجحان فى النذر دون اليمين و هذا لا يضر بالاستدلال بالحديث بعد إحراز الرجحان فى المقام.

انما الكلام فى صحة هذا النذر إذا طرء على المشى عنوان مرجوح مثل ما تقدم فى الأمر الثالث، و الأرجح ههنا صحة النذر و لو كان المشى مرجوحا لكفاية الرجحان فى أصل الحج فإنه فى مقابل تركه راجح و عباده فيكون كما إذا نذر الصلاة فى الحمام بحيث تعلق النذر بهذا الفرد من الصلاة لا بمعنى كونها فى الحمام بل بالمقيد، و كذا لو نذر صوم بعض الأيام المكروهة كصوم عرفه لمن يضعف به عن الدعاء و نحو ذلك، حيث ان رجحان الصلاة نفسها أو الصوم نفسه كاف فى صحة النذر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٩

و لو كان القيد المأخوذ فيهما مرجوحا، و هذه كلية يترتب عليها فروع كثيرة.

قال فى الجواهر فى كتاب النذر و ربما أشكل بعضهم بناء على عدم انعقاد النذر على المباح ما لو نذر الصدقة بمال مخصوص فإنه يتعين اتفاقا و كذا فى مكان مخصوص ففى خبر على بن مهزيار قلت لأبى الحسن عليه السلام رجل جعل على نفسه نذرا" ان قضى الله عز و جل حاجته ان يتصدق فى مسجد بألف درهم نذرا" فقضى الله حاجته فصير الدراهم ذهابا و وجهها إليك، أ يجوز ذلك أم يعيد، قال عليه السلام يعيد- الى ان قال- و أوجب عنه بأن الصدقة المطلقة و ان كانت راجحة الا ان المنذور و ليس هو المطلق و انما هو الصدقة المخصوصة بالمال المعين تشخص بالمال المخصوص و الطاعة المنذورة انما تعلق بالصدقة

بذلك المال لا- مطلقا فكيف يجزى المطلق عنه، و لأن الطاعة المطلقة لا وجود لها إلا فى ضمن المعين من المال و الزمان و المكان و الفاعل و غيرها من المشخصات فإذا تعلق النذر بهذا الشخص انحصرت الطاعة فيه كما تنحصر عند فعلها فى متعلقاتها فلا يجزى غيرها، و بهذا يظهر ضعف القول بعدم تعيين المكان المنذور للعبادة و ان كان غيره أرجح منه لان ذلك الراجح لم يتعلق به النذر (انتهى ما أردنا نقله) و هذا الجواب صحيح لا- مريء فيه، فقد ظهر صحة ما فى المتن من انه لا يلزم ان يكون المتعلق راجحا بجميع قيوده و أوصافه.

و به ظهر ضعف ما عن القواعد من عدم انعقاد نذر الحج ماشيا إذا كان الركوب أفضل و اليه أشار فى المتن بقوله: فما عن بعضهم من عدم الانعقاد (إلخ) و ظهر أيضا ما عن الإيضاح من انعقاد نذر الحج مطلقا و عدم الانعقاد فى قيده أعنى المشى إذا كان الركوب أفضل، و اليه أشار فى المتن بقوله: و أضعف منه (إلخ) اللهم الا ان يدعى الإجماع على انعقاد نذر الحج فى نفسه مع عدم انعقاد نذر قيده، أو يقال بكون قصد الناذر الحج المقيد بالمشى على وجه تعدد المطلوب.

### [مسألة (٢٧) لو نذر الحج راكبا" انعقد و وجب]

مسألة (٢٧) لو نذر الحج راكبا" انعقد و وجب و لا يجوز حينئذ المشى و ان كان أفضل لما مر من كفاية رجحان المقيد دون قيده، نعم لو نذر الركوب فى حجه فى مورد يكون المشى أفضل لم ينعقد لان المتعلق حينئذ الركوب لا الحج راكبا، و كذا ينعقد لو نذر ان يمشى بعض الطريق من فرسخ فى كل يوم أو فرسخين و كذا ينعقد لو نذر الحج حافيا و ما فى صحيحه الحذاء من أمر النبي صلى الله عليه و إله بركوب أخت عقبه بن عامر مع كونها ناذره أن تمشى إلى بيت الله حافية قضية فى واقعه يمكن ان يكون لمانع من صحة نذرها من إيجابه كشفها أو تضررها أو غير ذلك

فى هذه المسألة أمور (الأول) قد مر فى المسألة المتقدمة ان نذر الحج ماشيا" يقع على قسمين، و القسمان يتصوران فى - نذر الحج راكبا"، فإنه اما ان ينذر الركوب فى الحج بمعنى انه لو حج لا يحج إلا راكبا"، و اخرى يكون متعلق النذر ان يحج راكبا" اعنى الحج المقيد بالركوب، و الحكم فى القسم الأخير هو انعقاد النذر و وجوب الركوب فيه سواء كان الركوب فى نفسه راجحا" أو مباحا" متساوى الطرفين و سواء كان رجحانه ذاتيا" أو كان عرضيا بواسطة طرو عنوان راجح و سواء كان أرجح من المشى أولا، كل ذلك لما تقدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨٠

فى المسألة السابقة من ان الرجحان المعتبر فى متعلق النذر انما هو معتبر فى نفس المقيد بالقيود و الأوصاف لا- فى قيوده و أوصافه فيصح نذر الصلاة فى المكان الذى تباح فيه الصلاة من غير رجحان كالبيت و نحوه بل و فى المكان الذى تكره فيه الصلاة كالحمام و المقابر (و اما القسم الأول) أعنى ما كان متعلق النذر هو الركوب على تقدير الحج سواء كان ذلك واجبا" أو مندوبا- فحكمه صحة النذر إذا كان- الركوب راجحا" سواء كان رجحانه ذاتيا" أو عرضيا" و لو لم يكن أفضل من المشى لما عرفت من ان المعتبر فى الانعقاد هو كون المتعلق مما فيه الفضل بالنسبة الى تركه لا بالنسبة إلى غيره فينعقد نذره و لو كان غيره أفضل منه، و هذا بخلاف ما لو كان الركوب مرجوحا" لطرو عنوان ثانوى عليه كما إذا كان فى قوم مشاء لا راكب فيهم غيره و اتصف ركوبه فيهم بالكبر أو باذلالهم، فان الركوب حينئذ مرجوح فلا ينعقد النذر لو كان هذا الركوب هو متعلقا" لنذره، و هذا ظاهر.

(الأمر الثانى) لو نذر ان يمشى بعض الطريق أو كل يوم فرسخا أو فرسخين صح نذره و وجب الوفاء به، فان رجحان المشى



بالنسبة الى اجزاء الطريق و اجزاء الزمان الواقع فيه المشى على نحو العام الاستغراقى على نحو الاستقلال، مضافاً الى ما مر فى المسألة السابقة من المرسل المروى فى الفقيه الذى فيه: و من مشى عن جملة كتب الله له ثواب ما بين مشيه و ركوبه.

(الأمر الثالث) إذا نذر الحج حافياً "ففيه أيضاً" يتصور القسمان المتقدمان، و الحكم فيهما ما تقدم، و الكلام يقع ههنا فى رجحان الحفاء و عدمه و انه على تقدير الرجحان هل يصح نذره أولاً، أما المقام الأول فلا إشكال فى رجحانه لما فيه من بلوغ الغاية فى التذلل و الخضوع لله سبحانه و فيه من التأدب بأدب العبودية ما لا يخفى و ما فيه من إجلال المزور كما هو المرتكز فى الأذهان عند- الوصول الى ما يقرب من الروضات المقدسة للمعصومين عليهم السلام، فان خلع النعال يعد من اجلالهم و تعظيمهم، و لعل قوله تعالى فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى فيه اشعار بل دلالة على ذلك، بل يمكن الاستدلال لرجحانه باستحباب الخروج الى صلاة العيدين حافياً، مضافاً الى ما تقدم من المرسل المروى فى الفقيه، و اما المقام الثانى و هو صحة النذر إذا نذر الحج حافياً "فمقتضى القاعدة هو صحة النذر بعد كونه راجحاً" الا ان يعتربه عنوان مرجوح أو مذموم، و الذى يمكن التمسك به لعدم الصحة هو صحیحۃ الحذاء المتقدمة فى المسألة السابقة ص حيث أمر النبى صلى الله عليه و آله بركوبها و ان الله سبحانه غنى عن مشيها و حفائها.

(و أوجب عن ذلك) بوجوه (منها) سقوط الخبر بإعراض الأصحاب عنه (و منها) ما حكى عن المحقق (قده) من ان ما فى الخبر حكاية حال و قضية شخصية، إذ لعل النبى صلى الله عليه و آله علم من المرأة العجز عن المشى حافية، قال فى الجواهر و لعله يومى اليه مشيها بين الإبل (انتهى) (و اعترض عليه بعضهم) بان جواب ابى جعفر عليه السلام عن سؤال الحذاء بما ذكر دليل على انه الحكم- الواقعى الاولى المسئول عنه و لو كان قضية فى واقعة كان ذكره مستدركا و بقى السؤال بلا جواب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨١

(الى آخر كلامه) (و فيه) ان الحكمة فى ذكر الباقر عليه السلام قضية بنت عامر يمكن ان تكون بيان ان الحفاء أو المشى ليس من كل احد مرغوباً "فيه فقد يطء عليه عنوان ان يكون تركه اولى و يكون الركوب أحب الى الله و رسوله فيكون وزان الخبر وزان ما تقدم من الاخبار الواردة فى أفضلية الركوب كما تقدم نقلها فى المسألة المتقدمة ص. فلا ينحصر السبب فى ذكر قصه بنت عامر فى كون الامام عليه السلام فى مقام بيان بطلان نذر الحفاء، هذا مضافاً الى ان النبى صلى الله عليه و آله أولى بالناس من أنفسهم فأمره صلى الله عليه و آله موجب لحل نذرها لا انه كاشف عن بطلانه و عدم انعقاده، و قوله صلى الله عليه و آله فإن الله غنى عن مشيها و حفائها لعله رحمه منه (ص) لها سيما مع كونه (ص) راكباً فلم يرض لها ان تمشى حافية و هو بنفسه راكب، فيبقى ما دل على صحة نذر الحج حافياً "سليماً عن المعارض مثل خبر حفص و سماعه عن نوادر محمد بن عيسى قالاً سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نذر ان يمشى إلى بيت الله حافياً، قال عليه السلام فليمش فإذا تعب فليركب، و الله العالم.

### [مسألة (٢٨) يشترط فى انعقاد النذر ماشياً أو حافياً تمكن الناظر و عدم تضرره بهما]

مسألة (٢٨) يشترط فى انعقاد النذر ماشياً أو حافياً تمكن الناظر و عدم تضرره بهما فلو كان عاجزاً "أو كان مضراً ببدنه لم ينعقد نعم لا مانع منه إذا كان حرجاً لا يبلغ حد الضرر لان رفع الحرج من باب الرخصة لا العزيمة: هذا إذا كان حرجياً حين النذر و كان عالماً به و اما إذا عرض الحرج بعد ذلك فالظاهر كونه مسقطاً للوجوب.

فى هذه المسألة أمور (الأول) يشترط فى انعقاد النذر إذا نذر المشى أو الحفاء تمكن الناظر من إتيان المنذور، و ذلك لاعتبار القدرة على متعلق النذر فى صحته و انعقاده (قال فى الجواهر) فى كتاب النذر: لا خلاف فى اعتبار القدرة على المنذور فلا

ينعقد على غير المقذور عقلا كجمع النقيضين أو عادة كالصعود إلى أسماء (انتهى) و المعتبر من القدرة هي القدرة العقلية و هي  
المعتبرة في سائر التكاليف الا- ان اعتبارها فيما عدا النذر عقلي بمعنى ان التكليف مع تعذر متعلقه ثابت فعلى لكن المكلف  
معدور في ترك امتثاله لمكان العجز عنه لا ان تعلقه به مشروط بالتمكن منه، و ان شئت فقل ان القدرة شرط لوجوب امتثاله  
عقلا، و في النذر الشرعي بمعنى توقف صحته و انعقاده على التمكن من المنذور، و الدليل على ذلك ما أشرنا إليه في بعض  
المباحث المتقدمة من ان نظر الناظر في نذره ليس الا الى ما يقدر عليه، فنذره منصرف عما لا يتمكن منه كما ان التعهد في  
العقود و الالتزامات بين الناس منصرف الى المقذور خاصة، فيكون اشتراط القدرة في متعلق النذر كاشتراط الرجحان فيه، فالنذر  
يشترك مع الحجج في كون القدرة شرطا شرعيا و يتفرقان في كون الاستطاعة الشرعية في الحجج أوسع من القدرة في باب النذر.  
(الثاني) يعتبر في انعقاد النذر ماشيا" أو حافيا عدم تضرره بهما فلو كان المشى أو الحفاء مضرا" بيدنه لم ينعقد لأن الإضرار  
بالبدن حرام عقلا- و نقلا و مع حرمة مرجوح و مع مرجوحته نذره باطل (لا يقال) ان المشى إلى الحجج أو الحفاء في نفسه  
راجح فينعقد نذره الا انه يزاحم الخطاب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨٢

بوجوب الوفاء به مع الخطاب بوجوب حفظ البدن من الضرر، فيعامل معه معاملة الخطاب بالمتراحمين من تقديم الأهم منهما لو  
كان، و التخيير مع عدمه (لانه يقال) مورد التراحم انما هو فيما إذا تعلق كل خطاب بمتعلق غير متعلق الخطاب الآخر و لم يكن  
مانع من الجمع بين الخطابين في مرحلة الإنشاء و الفعلية و انما المانع في مرحلة لجمع بينهما في مقام الامتثال لمكان عجز  
المكلف عنه كما في إنقاذ الغريقين و الإزالة و الصلاة، و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل بل مورد الحكم بوجوب- الوفاء بإتيان  
المنذور هو بعينه مورد الحكم بالتحرز عنه لصدق عنوان الضرر عليه، و في مثله لا محيص عن تبعية الحكم لاقوى الملاكين بعد  
الكسر و الانكسار بينهما في مرحلة الإنشاء و جعل الحكم على طبق أقواهما أو الإمساك عن جعل الحكم و بقاء المتعلق خاليا  
عن كل حكم لو جاز ذلك في مرحلة الإنشاء أو جعل الإباحة اللااقضائية لو لم يجز خلو المتعلق عن كل حكم على تقدير  
تساوي الملاكين في المتعلق، و هذا البحث يجري في الواجب الذي يتوقف وجوده على مقدمه مقارنة له غير متقدم على ذيهما  
بالزمان فإنه على تقدير أهمية احد الملاكين يحكم بما هو اهم ملاكا و مع تساويهما في الملاك لا يحكم بحرمة المقدمة و لا  
بوجوب ذيهما بل تبقى الواقعة بلا حكم ثبوتا رأسا أو يحكم بالتخيير لو لم يجز خلوها عن الحكم أصلا.

(و يترتب على ذلك) صيرورة المشى و الحفاء بعد طرو عنوان الضرر مرجوحا بالكسر و الانكسار بعد ان كان راجحا لولاه فلا  
ينعقد نذره سواء علم بكونه ضروريا من أول الأمر و حين إنشاء النذر أو علم به بعده حيث انه ينكشف بالعلم به عدم انعقاده من  
أول الأمر.

(الأمر الثالث) إذا كان المشى أو الحفاء حرجيا" لا يبلغ حد الضرر فالذي عليه المصنف (قده) هو انعقاد النذر و عدم منع الحرج  
عن انعقاده مستدلا له بان رفع الحرج من باب الرخصة لا العزيمة، و قد ذكر مثله في باب التيمم أيضا (و أورد عليه) بان رفع  
الحرج و ان كان على وجه الرخصة مانع عن انعقاد النذر و وجوب الوفاء و العمل به إذا كان متعلقة حرجيا (نعم) يمكن ان يعلل  
بمنع شمول أدلة الحرج لمثل النذر مما لا يكون الالتزام به من الله تعالى ابتداء.

و لا يخفى ما في المتن و ما في الإيراد عليه كليهما، إماما في المتن فبيان ما فيه يتوقف على توضيح مراده (فنعول) لا شبهة في ان  
الأدلة المتكفلة لإثبات الأحكام الواقعية لموضوعاتها بعمومها و إطلاقها تثبت الحكم فيما إذا كان ضروريا أو حرجيا، فبدلالتها  
المطابقية تدل على إثبات الحكم في جميع الأحوال، و بالدلالة الالتزامية تدل على ثبوت ملاك الحكم أيضا في جميع تلك  
الأحوال و دليل نفى الضرر أو نفى الحرج يدل على تقييد تلك الأدلة بما عدا حال طرو الضرر أو الحرج فان كان المستفاد

منهما رفع الحكم عن موردهما بخطابه و ملاكه معا يكون اللازم بطلان ما تعلق به الحكم فى مورد الضرر و الحرج، لاستكشاف عدم الحكم فيه ملاكا و خطابا"، و ان كان المستفاد رفعه خطابا" فقط من غير تعرض لملاك الحكم صح الإتيان بمتعلقه، لان الدليل المتكفل لإثباته -

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨٣

كما عرفت - دال على ثبوت ملاكه، فيكون المحكم هو الأخذ بالمدلول الالتزامى من دليل ثبوت الحكم لعدم رافع له. (إذا تبين هذا فنقول) ان دليل نفي الضرر يدل على رفع الحكم خطابا و ملاكا، و ذلك لحرمة إيقاع الإنسان نفسه فى الضرر، فملاك الحرمة فى مورده موجود، فيقع الكسر و الانكسار بين ملاك حرمة و ملاك الحكم الثابت له بالدليل الدال على ثبوته واقعا و بحكومة دليل رفع الضرر على الدليل المثبت للحكم الاولى الواقعى يرفع اليد عن عموم الدليل الدال على الحكم الواقعى و يستفاد اقوائيه ملاك حرمة الضرر عن الحكم الاولى، فيدل دليل نفي الضرر على نفي الحكم - عن مورد الضرر خطابا" و ملاكا، و هذا معنى كون رفع الضرر من باب العزيمة بمعنى حرمة إتيان ما تعلق به الحكم لأجل اندكاك ملاك وجوبه فى ملاك حرمة، و اما دليل نفي الحرج فلا يدل على أزيد من رفع الإلزام فى مورد الحرج، لكونه واردا" مورد الإرفاق و الامتنان كما يفصح عنه قوله تعالى **مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ**، و قوله تعالى **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ**، و قوله تعالى **لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْرَهَا**، و لا امتنان فى رفع ما أزره المكلف على نفسه باختياره و لا إرفاق فى الحكم بطلان ما فعله المكلف مع المشقة الشديدة و لزوم الإعادة أو القضاء عليه، بل مقتضى الإرفاق هو الحكم بصحة ما فعله، و المفروض ان الاقدام على الحرج ليس مثل الاقدام على الضرر فيكون محرما" و ذلك لما هو البديهي من اقدم العقلاء على اعمال فيها حرج شديد شوقا" الى ما فيها من المنافع، فلا مانع شرعا و عقلا من الاقتحام فى الحرج الذى ليس فيه عنوان الضرر، و هذا معنى كون رفع الحرج من باب الرخصة.

هذا محصل مراد الماتن (قده) و يرد عليه (أولا-) ان نفي الضرر أيضا وارد فى مقام الإرفاق و الامتنان، فلو كان الإقدام لى الحرج غير مرفوع بدليل نفي الحرج لعدم الامتنان فيه بل يكون خلاف إرفاق لكان الاقدام على الضرر أيضا كذلك (و ثانيا) ان حرمة إيقاع الضرر على البدن أو المال على وجه الإطلاق محتاجة إلى الدليل، بل الحق ان الضرر له مراتب و إيقاع النفس فى الضرر مشهود من العقلاء للوصول الى منافع أهم من الضرر الذى يقدمون عليه (و ثالثا) ان الحرج لا يحصل من - الترام المكلف بما التزمه بالإرادة و الاختيار محضا، بل ينشأ من حكم الشارع بوجوب الوفاء إذ لولاه و كونه باقيا" على الاختيار لكان له الرجوع عن التزامه، فيكون التكليف بوجوب الوفاء حرجيا.

هذا ما سنح لى فى توضيح ما فى المتن و ما يرد عليه. و من الوجه الثالث يظهر ما يرد على ما أورد عليه فإنه لا سبيل فى المنع عن شمول أدلة الحرج لمثل النذر الذى لا يكون الالتزام به من الله سبحانه ابتداء بل يجعل من المكلف لما عرفت من ان الجزء الأخير من لزوم الحرج هو حكم الشارع بلزوم الوفاء بما التزم به (الأمر الرابع) فصل فى المتن فى الحرج بين ما إذا كان المشى أو الحفاء حرجيا" حين النذر و كان عالما به و بين ما إذا عرض الحرج بعد ذلك، و قال فى الأول بعدم وجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨٤

الوفاء من أول الأمر، و حكم فى الثانى بوجوب الوفاء قبل عروض الحرج و استظهر سقوطه عند عروضه (و لا يخفى ما فيه) اما أولا فلعدم دخل حرجية المشى و الحفاء حين النذر بل المدار هو حرجيتهما حين الإتيان بالمنذور نعم يحسن الفرق بين العلم بحرجية المنذور حين النذر و الجهل به، لكنه أيضا" لا- يوجب الفرق إلا- فى انكشاف نفي وجوب الوفاء من أول الأمر أو انكشافه بعد حصول العلم بحرجيته (و اما ثانيا") فلانه لا بد من التفصيل بين ما كان النذر متعلقا" بالحج ماشيا" و حافيا" فى سنة

معينه و بين ما لم يعين سنه ففى الأول يحكم بسقوط النذر إذا تبين كون المنذور حرجيا"، و فى الثانى ينتظر السنه التى بعدها فان لم يكن المنذور فيها حرجيا" لم يسقط وجوب الوفاء.  
و الله العالم.

### [مسألة (٢٩) فى كون مبدء وجوب المشى أو الحفاء بلد النذر أو الناذر]

مسألة (٢٩) فى كون مبدء وجوب المشى أو الحفاء بلد النذر أو الناذر أو أقرب البلدين الى - الميقات أو مبدء الشروع فى السفر أو أفعال الحج، أقوال، و الأقوى انه تابع للتعين أو الانصراف و مع عدمها فأول أفعال الحج إذا قال الله على ان أحج ماشيا، و من حين الشروع فى السفر إذا قال الله على ان أمشى إلى بيت الله أو نحو ذلك، كما ان الأقوى ان منتهاه مع عدم التعيين رمى الجمار لجملة من الاخبار لا طواف النساء كما عن المشهور و لا الإفاضة من عرفات كما عن بعض الاخبار و ليعلم أولا ان النذر قد يتعلق بالحج ماشيا أو حافيا بحيث يكون المنذور هو الحج فى حال المشى أو الحفاء أو بالمشى أو الحفاء فى حال الحج، و قد يتعلق بالذهاب إلى مكة أو الى بيت الله أو الى الحج ماشيا" أو حافيا، و نذر كليهما صحيح ينعقد و يجب عليه الوفاء (و يدل على صحة الأول) أعنى الحج ماشيا" أو المشى فى حال الحج غير واحد من الاخبار الدالة على فضله و رجحانه و إذا كان راجحا ينعقد نذره، و ذلك كخبر رفاعه المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن مشى الحسن عليه السلام هل كان من المدينة أو من مكة فقال من مكة، يعنى كان عليه السلام يحرم للحج من مكة و يمشى الى عرفات مشيا على قدميه، فيدل على رجحان الحج ماشيا و المشى فى حال الحج تأسيا" بالحسن عليه السلام (و يدل على فضل الثانى) أعنى المشى إلى مكة و فى طريقها المرسل المروى فى الفقيه انه ما تقرب عبد الى الله عز و جل بشيء أحب إليه من المشى إلى بيته الحرام على القدمين و ان الحجة الواحدة تعدل سبعين حجة (الحديث) الى غير ذلك من الاخبار المصرحة بفضيلة المشى إلى مكة، و قد تقدم بعضها سابقا" و لا إشكال فى فضل المشى إلى مكة و من مكة الى عرفات و مشعر و منى، فيصح نذر كل واحد منها و ينعقد.

ثم ان تعين كل واحد من القسمين فى مقام الإثبات منوط بتعيين الناذر، و لا يبعد ان يكون قوله فى مقام إنشاء النذر (الله على ان أحج ماشيا" دالا على نذر الحج ماشيا" فيكفى المشى من ابتداء اعمال الحج، و قوله (الله على ان أمشى إلى بيت الله) دالا على نذر المشى إلى بيت الله تعالى، و مع عدم تعيينه أو منع دلالة الجملتين على ما ذكرنا ففى انصراف لفظه" الى الحج ماشيا" كما مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨٥

فى مثل قوله ضربت زيدا" راكبا أو ماشيا" فيما إذا كان الحال حالا للفاعل، أو انصرافه الى نذر المشى إلى مكة كما فى مثل قوله لله على ان أزور الحسين عليه السلام ماشيا" «١» (وجهان) أظهرها الأخير.

(و كيف كان) فقد اختلف الأقوال فى مبدء المشى، و لا يبعد ان يكون منشأ الاختلاف هو الخلط بين النذرين، فينبغى ان يبحث عن مبدء كل قسم منهما على حدة (فتقول) اما القسم الأول أعنى نذر الحج ماشيا" فالحق ان يقال ان مبدءه فى حج التمتع هو الميقات لعمرته و فى حج القران و الا - فراد هو دويرة أهله أو مكة، و ذلك لان المشى وقع قيادا" للحج و مبدءه الإحرام، و منتهاه هو آخر أفعاله و هو رمى الجمرات اجمع و ان وقع بعد التحلل لصدق التلبس بالحج و مناسكه قبل إتمام اعمال منى و إتمامها برمى الجمرات فى اليوم الثانى عشر أو الثالث عشر، (و استدلوا أيضا") بغير واحد من الاخبار كخبر على بن أبى حمزة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال سئلته متى ينقطع مشى الماشى، قال إذا مضى رمى الجمره العقبة و حلق رأسه

فقد انقطع مشيه فليزر راكبا" (و صحيح إسماعيل بن همام) المروى فى الكافى عن الرضا عليه السلام قال قال أبو عبد الله، عليه السلام فى الذى عليه المشى فى الحج إذا رمى الجمره زار البيت راكبا و ليس عليه شىء (و صحيح جميل) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام إذا حججت ماشيا و رميت الجمره فقد انقطع - المشى.

(و لا يخفى) ان الظاهر من الاخبار المذكوره هو رمى الجمره العقبه يوم النحر لا رمى الجمار اجمع بل صريح خبر ابن أبى حمزه هو ذلك حيث قال إذا مضى رمى الجمره العقبه و حلق رأسه فقد انقطع مشيه فليزر راكبا، و كذا فى خبر ابن همام: إذا رمى الجمره زار البيت راكبا، فان- المراد من الزيارة هو الذهاب إلى مكه لطواف الزيارة و السعى لا لطواف الوداع، فيكون مضمون- الاخبار انتهاء المشى بانتهاء اعمال منى يوم النحر، و هذا غير ما استدلوا به له، و هو رمى الجمرات اجمع.

(و المحكى عن المحقق و الشهيد) هو كون منتهى المشى بطواف النساء و نسبه فى المتن الى المشهور و لم يذكر له دليل سوى انتهاء الإحرام و محرّماته به و لم يرد فيه حديث بالخصوص فان رجعنا الى مقتضى القاعدة فهى تقتضى ما ذكرناه من رمى الجمرات اجمع، و ان عملنا بما استظهرناه من اخبار المسأله فقد عرفت ما تدل عليه، و لا مخالف لها سوى روايه شاذة و هى ما رواه فى قرب الاسناد عن يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام متى ينقطع مشى الماشى قال إذا

(١) لا- يخفى وضوح الفرق بينهما فإن زيارة الحسين عليه السلام نفسها لا تكون فى حال المشى بل فى حال الوقوف بخلاف الحج فإن أفعاله فى الجملة تقع فى حال المشى أو الركوب.

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨٦  
أفاض من عرفات، و لم يعلم العمل بمضمونها من احد مع إمكان حملها على كون المراد هو انتهاء الإفاضه بوصول منى فيقرب من الذى استظهرناه من الاخبار و هو انتهاء اعمال منى يوم النحر فإنه لا ركوب بعد ذلك إلا لزيارة البيت يوم النحر. (فتحصل) ان مقتضى القاعدة هو انتهاء المشى بانتهاء مناسك الحج كلها فينتهى برمى الجمار كلها لمن زار البيت للطواف و السعى، و لو فرض أنه آخر طواف الزيارة إلى النفر من منى فيكون مقتضى القاعدة عدم جواز الركوب لزيارة البيت، و اما طواف النساء فهو خارج عن مناسك الحج كما يأتى عند البحث عنه، و الله العالم.

هذا فى القسم الأول من نذر المشى- اعنى الحج ماشيا"- و اما القسم الثانى أعنى المشى إلى الحج فمتمتها هو الذى عرفت الكلام فيه، و اختلف فى مبدئه على أقوال (الأول) كونه بلد النذر اى ما أنشأ النذر فيه، و ان لم يكن سكناه- و هو المحكى عن الشيخ فى المبسوط و العلامة فى التحرير و المحقق فى الشرائع فى باب النذر (الثانى) بلد الناذر و لو كان إنشاء النذر فى غيره (الثالث) المحل الذى يتبدء منه السفر الى الحج حكى ذلك عن الشهيد فى الدروس و مال إليه فى الحدائق (الرابع) أقرب البلدين من بلده و بلد النذر حكاة فى الجواهر عن بعضهم.

اما وجه القول الأول ان النذر هو بلد الالتزام فهو كبلد الاستطاعة، حيث ان المعتبر فيها هو الاستطاعة من بلدها لا من بلده كما تقدم فى المسأله السادسة من مسائل فصل الاستطاعة من الجزء الحادى عشر ص ٣٢٣ (و وجه الثانى) هو تبادل بلد الناذر لكون الغالب إنشاء السفر منه (و وجه الثالث) تطابق العرف و اللغة على صدق الحج ماشيا" على مشيه للحج من بلد يقصد منه السفر الى الحج سواء كان بلد النذر أو بلد الناذر أو غيرهما (و وجه الرابع) انه مع فقد اماره أو قرينه على تعيين احد البلدين أو غيرهما فالقدر المتيقن هو وجوب المشى من أقربهما الى- ١ لميقات فيرجع فى الزائد المشكوك إلى أصالة البراءة كما هو الشأن عند الدوران بين الأقل و الأكثر.

و الحق ان يقال ان كانت قرينه أو اماره أو انصراف فى تعيين احد الوجوه الثلاثة الأول فهو المتعين، و الا فالأقرب هو تعيين

المشى من البلد الذى ينشأ منه السفر لصدق المسير الى - الحج ماشيا، و مع الغض عن ذلك فما أفاده فى المسالك من وجوب المشى من أقرب البلدين هو الأقوى.

و مما ذكرنا ظهر انه لو شك فى كون نذرها هل هو المشى إلى بيت الله أو الحج ماشيا يكون - الواجب عليه هو الحج ماشيا لكونه المتيقن و يكون وجوب المشى إلى أول أفعال الحج و هو - الميقات مشكوكا" يرجع فيه الى البراءة، و الله العالم.

### [مسألة (٣٠) لا يجوز لمن نذر الحج ماشيا أو المشى فى حجه ان يركب البحر]

مسألة (٣٠) لا يجوز لمن نذر الحج ماشيا أو المشى فى حجه ان يركب البحر لمنافاته لنذره و ان اضطر اليه لعروض المانع من سائر الطرق سقط نذره كما انه لو كان منحصرا" فيه من الأول لم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨٧

ينعقد، و لو كان فى طريقه نهرا و شط لا يمكن العبور الا بالمركب فالمشهور انه يقوم فيه لخبر - السكونى و الأقوى عدم وجوبه لضعف الخبر عن إثبات الوجوب، و التمسك بقاعدة الميسور لا وجه له، و على فرضه فالميسور هو التحرك لا القيام

فى هذه المسألة أمور (الأول) قال (قده) لا يجوز لمن نذر الحج ماشيا أو المشى فى حجه ان يركب البحر لمنافاته لنذره، و لا يخفى ما فى هذا التعبير فان فى نذر المشى فى الحج الذى قال (قده) فى المسألة المتقدمة يكون الابتداء فى المشى من أول الإحرام لا ينتهى النوبة إلى ركوب البحر غالبا، اللهم إلا إذا كان فى البحر و أراد الإحرام فيه مما يحاذى الميقات (و كيف كان) فالأجود أن يعبر بما فى المستند حيث قال: من نذر الحج ماشيا بحيث يجب عليه المشى فى الطريق أيضا لا يجوز له المسافرة من طريق البحر لعدم صدق المشى على العابر فى السفن (انتهى).

و يدل على عدم جوازه كونه مخالفة للنذر فيما إذا كان المنذور هو الحج ماشيا" فى سنه معينة حيث ان الركوب فيما يجب فيه المشى مخالفة للنذر توجب الكفارة، و فى وجوب قضاء حجه فى سنه أخرى و عدمه بحث يأتى فى المسألة الآتية، هذا إذا كان العدول عن المشى إلى البحر عمديا.

(الأمر الثانى) إذا اضطر الى ركوب البحر لعروض المانع من سائر الطرق أو كان الطريق منحصرا" فى البحر من الأول لم ينعقد نذره لما تقدم من اشتراط انعقاده بالتمكن من متعلق النذر، غاية الأمر فيما يكون الطريق منحصرا" فى البحر يعلم عدم انعقاده من أول الأمر، و عند طرو - الاضطرار الى ركوبه لعروض العارض ينكشف عدم انعقاده حين طروه، لكن ظاهر المتن هو انعقاده قبل طرو الاضطرار و وجوب العمل به و سقوطه عند طروه، و لعل نظره الى عدم سقوطه بالنسبة الى ما مضى، إذ يجب المشى من بلده الى موضع يضطر فيه الى الركوب لو كان هناك مسافة يمكن المشى فيه الى البحر.

(الأمر الثالث) إذا كان فى طريقه نهرا أو شط لا يمكن العبور الا بالمركب فلا يخلو: اما يكون نذر المشى فى جميع المسافة أو يكون فيما يمكن المشى فيه، و على كلا التقديرين فالبحت عن حكمه اما يكون بالنظر الى ما تقتضيه القاعدة، و اما بالنظر الى ما يستفاد من النص، اما بالنظر الأول فمقتضى القاعدة عدم انعقاد النذر فيما إذا نذر المشى فى جميع المسافة مع انحصار الطريق بما فيه ذلك النهرا أو الشط أو عروض المانع عن غيره حسبما مر فى الأمر الثانى، و صحة النذر و انعقاده فيما إذا نذر المشى فيما يمكن المشى فيه من المسافة، فيمشى فيما يمكن المشى و يركب فيما لا يمكن (و اما بالنظر الى النصوص) ففي خبر السكونى المروى فى الكافى عن الصادق عن أبيه عن آبائه عن على عليه و عليهم السلام انه سئل عن رجل نذر ان يمشى إلى بيت الله فعبّر فى المعبر، قال عليه السلام: فليقم فى المعبر قائما حتى يجوز.

وقد افتى بمضمونه الأصحاب و نسبة فى الحدائق إلى المشهور، و يمكن ان يتمسك له بقاعدة الميسور فيقال- كما فى المعتبر- ان المشى يجمع بين القيام و الحركة فإذا فات أحدهما و هو الحركة تعين الآخر (و أورد على الاستدلال بالخبر) بأنه ضعيف، و على الاستدلال بالقاعدة بأن القيام لا بعد ميسور المشى مع انه لا يكون من مقومات المشى بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته لإمكانه مع الجلوس، و اليه يشير فى المتن حيث يقول: لا- وجه للتمسك بقاعدة الميسور حيث ان التمسك بها متوقف على تشخيص كون المورد مما يكون الميسور ميسورا للمعسور لان المراد من قوله: الميسور لا يسقط بالمعسور ان الميسور من الشىء لا يسقط بتعسر الميسور منه، و القيام ليس ميسور المشى حتى يقال بعدم سقوطه بتعسر المعسور منه و هو الحركة. ثم ان علم بكون الميسور ميسورا من المعسور أو بعدمه فهو، و الا- فيحتاج الى عمل الأصحاب بالقاعدة فى مورد الشك لتشخيص ذلك لا لأجل الضعف فى سند القاعدة و احتياجه الى الجابر فى مقام العمل- كما اشتهر- لان الاستناد إليها كاف فى جبر ضعف السد و لا- يحتاج الى العمل بها فى كل مورد كما لا يخفى (و مما ذكرنا ظهر) ان وجه نفى الصحة عن التمسك بالقاعدة ليس هو كون العمدة فى دليل القاعدة هو الإجماع و هو فى المقام منتف، بل الوجه هو العلم بعدم كون القيام من ميسور المشى بل الحركة أيضا ليس من ميسور المشى لأنها ليست على نحو الإطلاق من مقومات المشى بل الحركة الخاصة و هى الحركة الاينية اعنى الانتقال من ابي إلى أين بنقل الاقدام.

(و الأقوى) ما عليه المشهور لحجية خبر السكونى باستناد المشهور اليه و الفتوى على طبق مضمونه (ثم انه بناء على مختار الماتن) من عدم وجوب القيام فى المعبر فما يفهم من فحوى كلامه (قده) انه لا يضر الركوب فى المعبر بانعقاد نذره فالواجب عليه المشى بعد النزول من- المعبر، و هو كذلك لعدم كون مثل هذا الركوب مضرا" بصدق المشى إلى الحج، و هذا بخلاف ركوب البحر و السفر على طريقه كما لا يخفى، و اما بناء على المشهور من وجوب القيام فى المعبر فالأمر أسهل لكون القيام فيه قائما مقام المشى و مرتبة منه عند الاضطرار. و المحكى عن المعتبر و المنتهى و التحرير و كتاب الايمان من الشرائع و القواعد استحباب القيام فى المعبر؟ استضعافا؟- لخبر السكونى و عملا باخبار من بلغ و استنادا إلى قاعدة التسامح، ثم انه لو ترك القيام فى المعبر بناء على وجوبه و حج كذلك ففى أجزاء حجه عن المنذور و عدمه كلام يأتي البحث عنه فى المسائل الآتية.

### [مسألة (٣١) إذا نذر المشى فخالف نذره فحج راكبا]

مسألة (٣١) إذا نذر المشى فخالف نذره فحج راكبا فان كان المنذور الحج ماشيا من غير تقييد بسنة معينة و جب عليه الإعادة و لا كفارة إلا إذا تركها أيضا، و ان كان المنذور الحج ماشيا فى سنة معينة فخالف و اتى به راكبا و جب عليه القضاء و الكفارة، و إذا كان المنذور المشى فى

حج معين و جبت الكفارة دون القضاء لفوات محل النذر و الحج صحيح فى جميع الصور خصوصا الأخيرة لأن النذر لا يوجب شرطية المشى فى أصل الحج، و عدم الصحة من حيث النذر لا يوجب عدمها من حيث الأصل فيكفى فى صحته الإتيان به بقصد القربة، و قد يتخيل البطلان من حيث ان المنوى و هو الحج النذرى لم يقع و غيره لم يقصد (و فيه) ان الحج فى حد نفسه مطلوب و قد قصده فى ضمن قصد النذر و هو كاف، الا ترى انه لو صام أياما بقصد الكفارة ثم ترك التتابع لا تبطل الصيام فى الأيام السابقة أصلا و انما تبطل من حيث كونها صيام كفارة و كذا إذا بطلت صلاته لم تبطل قرائته و أذكاره التى اتى بها من

حيث كونها قرآنا أو ذكرا، وقد يستدل للبطلان إذا ركب في حال الإتيان بالأفعال بان الأمر بإتيانها ماشيا موجب للنهي عن إتيانها راكبا (وفيه) منع كون الأمر بالشىء نهيا عن ضده و منع استلزامه البطلان على القول به مع انه لا يتم - فيما لو نذر الحج ماشيا مطلقا من غير تقييد بسنة معينة و لا بالفورية، لبقاء محل الإعادة.

في هذه المسألة أمور (الأول) إذا كان المنذور هو الحج ماشيا من غير تقييده بسنة معينة كهذه السنة مثلا فالحكم فيها هو وجوب الإعادة عليه في سنة أخرى لعدم انطباق المنذور على ما أتى به و لا كفارة عليه لكون النذر موسعا، فله ان يأتي به في أى عام أراد فلا مخالفة حتى تثبت الكفارة، و لو ترك الإعادة أيضا بأن لم يحج ماشيا حتى مات أو تعذر عليه الإتيان به فان كان معذورا بان كان مطمئنا بالوفاء لكنه فاجأ الموت أو طرو العذر فلا كفارة عليه أيضا و لو لم يكن معذورا في الترك بان سوف في التأخير الى ان مات أو طرء عليه العذر وجبت عليه الكفارة (الصورة الثانية) ما إذا كان المنذور هو الحج ماشيا في سنة معينة، و الحكم فيها هو وجوب - القضاء و وجوب الكفارة عليه، اما وجوب القضاء فلما تقدم في المسألة الثامنة من هذا الفصل من وجوب قضاء الحج المنذور لو تركه في وقته مع التمكن من إتيانه، و اما وجوب الكفارة فلمخالفة - النذر (الصورة الثالثة) ما إذا كان المنذور هو الحج المشى لا المشى في حج معين مثل حجة الإسلام أو حج مندوب أو واجب نذرى بنذر آخر بحيث كان المنذور هو المشى إلى الحج لا الحج ماشيا" و لم يتعلق - النذر بنفس الحج بتاتا، فإذا خالف و حج راكبا وجبت عليه الكفارة و صح حجه و لا يجب عليه القضاء لأن أصل الحج وقع صحيحا" و قد فات موضع النذر، لأن المشى كان متعلقا للنذر لذلك الحج المعين الذى أتى به راكبا"، و لا يمكن اعادته لوقوعه صحيحا" و لا معنى للامتنال عقيب الامتنال، و هذا ظاهر.

(الأمر الثانى) إذا خالف النذر في الصور الثلاث المتقدمة و حج راكبا ففي صحة حجه مطلقا أو بطلانه كذلك أو التفصيل بين تلك الصور بالقول بالبطلان في الصورتين الأوليين و الصحة في الصورة الأخيرة (وجوه) يستدل للاول - كما في المعتبر - بأن الإخلال بالمشى ليس مؤثرا في الحج و لا هو من صفاته بحيث يبطل بفواته، بل غايته أنه أخل بالمشى المنذور،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٠

فان كان مع القدرة وجبت عليه الكفارة لخلف النذر (انتهى) و ظاهره الصحة و الاجزاء عن - النذر، و قال في المدارك، و هوأى ما ذكره في المعتبر انما يتوجه إذا كان المنذور الحج و المشى غير مقيد أحدهما بالآخر، و المفهوم من نذر الحج ماشيا خلاف ذلك (انتهى) و ظاهره التفصيل بين الصورتين الأوليين و بين الصورة الثالثة (و استدل في المتن) للصحة في جميع تلك الصور اما في الصورة الأخيرة فيما استدل به في المعتبر و ارتضاه في المدارك، و اما في الصورتين الأوليين فلان المفهوم من نذر الحج ماشيا و ان كان تقييد الحج بالمشى لكن تقييد به في النذر لا يوجب تقيده به من حيث انه حج و قد تعلق به الأمر قبل ان يتعلق به النذر، فإذا أتى به بداعى.

القربة و لرجحانه الذاتى صح.

(و لا يخفى) عدم تمامية ما في المعتبر و ما في المتن معا، اما ما في المعتبر فلما في المدارك من ان المفهوم من نذر الحج ماشيا هو تقييد الحج بالمشى على سبيل وحده المطلوب، فالمشى حينئذ مأخوذ صفة للحج و لا يصدق المنذور على الحج راكبا (و اما ما حققه في المتن) فبرد عليه ما أورده في المدارك على القول بالصحة من ان الحج المأتى به على خلاف النذر غير مطابق مع المنذور فلا يقع عنه و لا عن الحج المندوب لعدم النية عنه كما هو المفروض.

(أقول) بل لا يصح عنه الحج المندوب و لو مع نيته عنه لما تقدم في المسألة الأخيرة من مسائل فصل الاستطاعة من عدم جواز التطوع بالحج لمن عليه الحج الواجب و لو كان الواجب هو الحج الواجب بالنذر و سيأتى في فصل الحج المندوب أيضا (هذا مضافا") الى ما في كلامه (قده): "ان عدم الصحة من حيث النذر لا يوجب عدمها من حيث الأصل فيكفى في صحة - الإتيان به



بقصد القرية" حيث ان صحته من حيث الأصل عند إتيانه بقصد القرية اما تكون فيما إذا اتى به بداعي امتثال الأمر بالوفاء بالندى أو بداعي امتثال الأمر الندى المتعلق به أو بداعي رجحانه الموجب لصحة الإتيان به عباده و لو متسكعا، و شىء من هذه الوجوه لا يوجب- الصحة، اما الأمر النذرى فلعدم انطباق الأمور به على المأتى به و عدم قصد الفاعل لامثال- الأمر الندى بل عدمه مع اشتغال عهده بالحج الواجب بالندى، و منه يظهر عدم صحته بقصد مطلوبية الحج فى نفسه و ان قصدها عند الإتيان كما لا يصح الإتيان بصلاة ركعتين فى الفجر بقصد مطلوبيتها فى نفسها لا بقصد فريضة الصبح و لا نافلتها و لا يقع عن شىء منهما و لا بعنوان النافلة و المبتدئة و ان الصلاة خير موضوع بناء على عدم صحتها ممن عليه الفريضة.

و اما ما أجاب به فى المتن عن وجه البطلان بان الحج فى حد نفسه مطلوب و قد قصده فى ضمن قصد النذر و هو كاف (إلخ) ففيه انه لا يكفى قصده فى ضمن قصد النذر، لان تضمن قصد- النذر لقصده تحليلى كقصد الحيوان فى ضمن الإنسان و لا يكفى قصده التحليلى فى ضمن قصده النذرى كما لا يكفى قصده التحليلى الذى فى ضمن قصد صلوه الفريضة أو النافلة المرتبة عن النافلة المبتدئة و لا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩١

يصير المأتى به من الصلاة من النوافل المبتدئة (و لى شعري) إذا لم يوجب الأمر النذرى صحته كيف يوجب صحته قصد رجحانه المطوى فى ضمن قصده النذرى، فما افاده (قده) لا يمكن المساعدة عليه بوجه من الوجوه.

و اما ما افاده (قده) من تنظير المقام بما إذا صام أياما بقصد الكفارة ثم ترك التتابع فإنه لا تبطل الصيام فى الأيام السابقة و انما تبطل من حيث كونها صيام الكفارة، و كذا تنظيره بما إذا بطلت الصلاة فإنه لا تبطل قرائته و أذكاره التى اتى بها من حيث كونها قرانا و ذكرا" (ففيه) انه مشتبه المراد فان كان المراد ان صوم الأيام السالفة أو القراءة و الأذكار وقع كلها صحيحا يترتب عليها آثار الصحة فهو أول الكلام و تكثير الأمثلة لا يغنى شيئا، و ان كان المراد ان الله سبحانه بفضله لا يضيع أجر المكلف و يؤتبه اجرا" على صيام تلك الأيام على قرائته و أذكاره فهو كذلك إذا لم يكن ترك التتابع أو بطلان الصلاة بسوء اختياره بل كان لعذر شرعى، و لى ترك المشى فيما نحن فيه لعذر و لا لعجز و انما تركه عامدا".

(نعم) يمكن فرض الصحة فى المقام بأنه إذا ترك المشى عمدا و خالف النذر حتى إذا وصل الى الميقات نوى الإتيان بالحج و أحرم نبية رجحان الحج و انه مندوب شرعا" فمع ضيق الوقت عن الرجوع الى بلده و الرجوع الى مكة ماشيا يصح هذا الحج و ان خالف النذر و وجب عليه- الكفارة أول الإعادة فى السنة الأخرى على تفصيل تقدم فى الأمر الأول.

و يستدل للبطلان حتى فى الصورة الأخيرة بما فى المدارك من ان الحج النذرى لم يقع و ان كان منويا، و غيره لم ينو، و بان الأمر بالحج ماشيا يقتضى النهى عن ضده و هو الإتيان به راكبا (و يرد على الأول) انه لا يتم فى الصورة الثالثة التى فيها يكون نذر المشى على نحو تعدد المطلوب (و على الثانى) بأن الضدية انما هى بين الركوب و المشى لا بين الحج ماشيا و الحج راكبا، و النهى عن الركوب فى الحج لا يستلزم النهى عن أفعال الحج راكبا، مع ان الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص لبطلان المقدمية بين الضدين و لأن النهى على تقدير المقدمية تبعى غيرى و هو لا يستلزم الفساد، و لانه لا يتم الا فيما إذا ركب فى حال أفعال الحج، و فيه أيضا انه لا يتم فيما إذا كان نذره غير مقيد بسنة معينة و لا بالفور، و ذلك لبقاء محل الإعادة فيه، و لكن لا بد فى هذه الصورة من تقييده بما إذا ضاق الوقت و لم يمكن الرجوع الى بلده و إنشاء- السفر الى الحج ماشيا، و اما فى صورة عدم ضيق الوقت فيجىء اشكال عدم جواز التطوع بالحج لمن عليه الحج الواجب.

(الأمر الثالث) بناء على صحة الحج الذى اتى به راكبا مع نذر المشى فى الصور المتقدمة فهل يجزئه عن الحج المنذور ماشيا أولا (وجهان) ظاهر المحكى عن المعتمد هو الاجزاء، و استدلل له بما تقدم منه من ان الإخلال بالمشى لىس مؤثرا فى الحج و لا

هو من صفاته بحيث يبطل بفواته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٢

و مختار المصنف (قده) فى المتن هو التفصيل بين الصورتين الأوليين و بين الصورة الأخيرة بعدم- الاجزاء فى الأوليين و الاجزاء فى الأخيرة، بل فى الصورة الأخيرة ليس الحج بنفسه مورداً "للنذر ابدًا و انما النذر تعلق بالمشى و قد خالفه فتجب عليه الكفارة، و هذا التفصيل هو الأقوى لا- لاشتراط الحج المنذور فى الصورتين الأوليين و انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط، و الله العالم.

### [مسألة (٣٢) لو ركب بعضا و مشى بعضا]

مسألة (٣٢) لو ركب بعضا و مشى بعضا فهو كما لو ركب الكل لعدم الإتيان بالمنذور فيجب عليه القضاء أو الإعادة ماشيا، و القول بالإعادة و المشى فى موضع الركوب ضعيف لا وجه له.

ظاهر غير واحد من الأصحاب انه لو ركب بعض الطريق الذى وجب عليه المشى بالنذر و مشى فى بعض آخر منه وجب عليه القضاء و الكفارة لو كان النذر مضيقا، و الإعادة من غير كفارة- لو كان موسعا" غير مقيد بسنة خاصة فيكون حكمه كما لو ركب الكل فى عدم الإتيان بالمنذور من غير فرق فى ذلك بين الركوب قبل التلبس بالحج أو بعده، و هذا هو الموافق مع القاعدة، و فى الشرائع انه الأشبه بأصول المذهب (و استدلو له) بكونه إخلالا بالصفة المشترطة، و المحكى عن الشيخ و غيره واحد من الأصحاب انه يقضى و يمشى فى موضع ركوبه لان الواجب عليه قطع المسافة ماشيا و قد حصل بالتلفيق فيخرج عن العهدة، إذ هو انما نذر حجا بعد المشى فى جميع طريقه و قد حصل، و لأنه إنما أخل بالمنذور فيما ركب فيه فيقضيه (و فيه ما لا يخفى) لان الظاهر تعلق النذر المشى فى الطريق أو بالحج ماشيا فى حج واحد فى عام واحد لا نذر المشى فى طريق الحج أو فى حال الحج و لو فى أعوام متعددة. و لذا أورد عليهم العلامة فى المختلف بالمنع عن المنسى فى جميع الطريق مع التلفيق. و فصل فى المدارك بين ما إذا وقع الركوب بعد التلبس بالحج و بين ما إذا وقع قبله، و قال فى الأول بوجوب القضاء أو الإعادة ماشيا فى جميع الطريق، و قال فى الثانى بكفاية المشى فيما ركب فيه لان الواجب قطع المسافة فى حال المشى و ان فعل فى أوقات متعددة و هو يحصل بالتلفيق الا ان يكون المقصود قطعها كذلك فى عام واحد، ثم أمر بالتأمل، و وجهه واضح، فإنه لم يأت بفارق بين الركوب قبل التلبس بالحج و بين الركوب بعده.

فتحصل من ذلك ان الركوب فى بعض الطريق كالركوب فى جميعه فى حصول مخالفة النذر و اما خبر إبراهيم بن عبد الحميد عن الكاظم عليه السلام عن رجل جعل لله نذرا على نفسه المشى إلى بيت الله الحرام فمشى نصف الطريق أو أقل أو أكثر، قال ينظر ما كان ينفق من ذلك الموضع فليتصدق به، فهو معرض عنه لا يكون حجة بالاعراض، مضافا الى الاجمال الموجود فيه فإنه لم يبين فيه ان ما كان ينفق من ذلك الموضع اى من الموضع الذى قطع المشى فيه و ركب هل المقصود ما كان ينفق فى سفره لو قطع المسافة ماشيا أو ما كان ينفق مع قطع تلك المسافة راكبا"، و قد حملوه على صورة العجز عن المشى، و ضعفه ظاهر فإنه لا قائل بوجوب (التصدق بما كان ينفق) فى صورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٣

العجز عن المشى، و الله الموفق.

### [مسألة (٣٣) لو عجز عن المشى بعد انعقاد نذره]

مسألة (٣٣) لو عجز عن المشى بعد انعقاد نذره لتمكنه منه أو رجائه سقط، و هل يبقى حينئذ وجوب الحج راكبا أولا بل يسقط أيضا، فيه أقوال (أحدها) وجوبه راكبا مع سياق بدنه (الثانى) وجوبه بلا سياق (الثالث) سقوطه إذا كان الحج مقيدا بسنة معينة أو كان مطلقا مع اليباس من التمكن بعد ذلك، و توقع المكنة مع الإطلاق و عدم اليباس (الرابع) وجوب الركوب مع تعيين السنة أو اليباس فى صورة الإطلاق، و توقع المكنة مع عدم اليباس (الخامس) وجوب الركوب إذا كان بعد الدخول فى الإحرام، و إذا كان قبله فالسقوط مع التعيين، و توقع المكنة مع الإطلاق، و مقتضى القاعدة و ان كان هو القول الثالث الا ان الأقوى بملاحظة جملة من الاخبار هو القول الثانى بعد حمل ما فى بعضها من الأمر بسياق الهدى على الاستحباب بقرينة السكوت عنه من بعضها الآخر مع كونه فى مقام البيان مضافا الى خبر عنبسة، الدال على عدم وجوبه صريحا" فيه من غير فرق فى ذلك بين ان يكون العجز قبل الشروع فى الذهاب أو بعده و قبل الدخول فى الإحرام أو بعده و من غير فرق أيضا بين كون النذر مطلقا أو مقيدا بسنة مع توقع المكنة و عدمه و ان كان الأحوط فى صورة الإطلاق مع عدم اليباس من المكنة و كونه قبل الشروع فى الذهاب الإعادة إذا حصلت المكنة بعد ذلك لاحتمال انصراف الاخبار عن هذه الصورة و الأحوط إعمال قاعدة الميسور أيضا بالمشى بمقدار المكنة بل لا- يخلو عن قوة للقاعدة، مضافا الى الخبر عن رجل نذر ان يمشى إلى بيت الله حاجا، قال عليه السلام فليمش فإذا تعب فليركب، و يستفاد منه كفايه الحرج و التعب فى جواز الركوب و ان لم يصل الى حد العجز، و فى مرسل حريز: إذا حلف الرجل ان لا يركب أو نذر ان لا يركب فإذا بلغ مجهوده ركب.

لو عجز الناذر للمشى سقط عنه التكليف بالمشى إجماعا محصلا و منقولا- كما فى الجواهر، و لدلالة النصوص الكثيرة على سقوطه كما يأتى الإشارة إلى بعضها، و لحكم العقل بسقوطه لكونه تكليفا بما لا يطاق (و فى سقوط الحج المندور) أو وجوبه مع الفدية أو عدمها أقوال خمسة (الأول) وجوبه راكبا مع سياق بدنه، و هو المحكى عن الشيخ و جماعه، و استدلوا له بصحيح الحلبي المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل نذر ان يمشى إلى بيت الله و عجز عن المشى، قال فليركب و ليسق بدنه فان ذلك يجزى عنه إذا عرف الله منه الجهد (و صحيح ذريح المحاربي) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل حلف ليحج ماشيا فعجز عن ذلك فلم يطقه، قال عليه السلام فليركب و ليسق الهدى (و خبر انس) المروى فى مجالس ابن الشيخ ان- النبي صلى الله عليه و آله رأى رجلا يتهدى (اي يتمايل و يعتمد) بين ابنيه و بين رجلين، قال (ص) ما هذا، قالوا نذر ان يحج ماشيا، قال (ص) ان الله عز و جل غنى عن تعذيب نفسه مروه فليركب و ليهد (و حكى عن الشيخ فى الخلاف) الاستدلال عليه بالاحتياط و إجماع الطائفة و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٤

اخبارهم.

(القول الثانى) وجوبه راكبا مع عدم سياق الهدى، حكى عن المفيد و جماعه آخرين (و استدلوا له) اما لوجوب الحج عليه راكبا فلصحيح رفاعه المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام رجل نذر ان يمشى إلى بيت الله، قال فليمش، قلت فإنه تعب، قال عليه السلام فإذا تعب ركب (و صحيح محمد بن مسلم) المروى فى الوسائل عن نوارد احمد بن محمد بن عيسى عن أحدهما عليهما السلام قال سئلته عن رجل جعل عليه مشيا الى بيت الله فلم يستطع، قال يحج راكبا (و صحيحة الأخر) المروى عن الباقر عليه السلام جعل عليه مشيا الى بيت الله فلم يستطع قال عليه السلام فيحج راكبا (و مرسل حريز) عن الباقر و الصادق عليهما السلام إذا حلف الرجل ان لا يركب أو نذر ان لا يركب فإذا بلغ مجهوده ركب، قال عليه السلام و كان رسول الله (ص) يحمل المشاة على بدنه (و خبر عنبسة) المروى فى آخر السرائر قال قلت له (يعنى لأبى عبد الله عليه السلام) اشتكى ابن لى فجعلت لله على ان هو برء ان اخرج الى مكة ماشيا و خرجت أمشى حتى انتهيت إلى العقبة فلم أستطع أن أخطو فيه فركبت تلك الليلة حتى

إذا أصبحت مشيت حتى بلغت، فهل على شيء، قال فقال لي اذبح فهو أحب الي، قال قلت له أى شيء هو لى لازم أم ليس لى بلازم، قال عليه السلام: من جعل لله على نفسه شيئا فبلغ فيه مجهوده فلا شيء عليه و كان الله أعذر لعبده.

(القول الثالث) سقوط الحج رأساً" إذا كان نذره مقيدا بسنة معينة أو كان مطلقا لكن مع الياس من التمكن ما دام العمر، و مع الإطلاق و رجاء التمكن بعد ذلك ينتظر المكنة، فإذا بأس سقط، و هذا القول منسوب إلى الحلبي و ان كان فى النسبة نظري، بل الظاهر من السرائر هو موافقته مع المفيد فيما حكى عنه من القول الثانى - أعنى وجوب الحج عليه راكبا بغير فداء، و قد حكى هذا القول أيضا عن العلامة فى الإرشاد و المحقق الثانى فى حاشية الشرائع (و يستدل له) بأنه - الموافق للقاعدة مع الغض عن الاخبار الواردة فى المقام كما فى غير نذر المشى من النذور، لانتفاء المقيد بانتفاء قيده فيما إذا كان معنا أو مطلقا مع عدم حصول التمكن إلى آخر العمر، و وجوب الإتيان به ماشيا مع حصوله.

(القول الرابع) وجوب الركوب مع تعيين السنة أو الياس فى صورة الإطلاق، و مع عدم الياس ينتظر المكنة، و هذا القول محكى عن العلامة فى المختلف (و استدل له) اما لوجوب الركوب مع تعيين السنة أو الياس فى صورة الإطلاق بأنه قد عجز عن الصفة و هى المشى إلى الحج فسقط اعتبارها للإجماع الدال على سقوط ما عجز عنه الناذر من غير تفريط، ثم قال: (لا يقال) فيسقط الحج للعجز كما نقل عن بعض علمائنا ذلك (لانه يقال) العجز انما حصل عن الصفة لا عن أصل الحج، و النذر تعلق بأمرين، و لا يلزم من سقوط أحد الأمرين سقوط الآخر إذا افترقا فى العلة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٥

(القول الخامس) وجوب الركوب إذا كان بعد الدخول فى الإحرام، و إذا كان قبله فالسقوط مع التعيين و انتظار المكنة مع الإطلاق، و هذا القول هو ما اعتمد عليه فى المدارك (و استدل له) بظاهر النصوص المتقدمة و التفاتا إلى إطلاق الأمر بوجوب إكمال الحج و العمرة مع التلبس بها و استلزام اعادة المشقة الشديدة، هذا ما حكى فى المسألة من الأقوال و ما استدل به لكل واحد منها.

(و تفصيل الكلام) ان يقال: المنذور اما ان يكون المشى فى الحج إذا عرض له الحج و اما يكون الحج ماشيا على نحو يكون النذر متعلقا بالحج الموصوف بصفة كونه ماشيا فيه، ثم هذا الأخير اما يكون على نحو وحده المطلوب أو على نحو تعدده، ثم المشى فى الحج و أو الحج ماشيا اما ان يكون المراد منه المشى المطلق من مبدء سفره الى آخر أفعال الحج أو يراد منه المشى إلى أول أفعال الحج و هو الإحرام من الميقات أو يراد المشى من أول أفعال الحج إلى آخرها (اما إذا كان المنذور) هو المشى فى الحج إذا عرض له الحج من غير تعلقه بنفس الحج فالظاهر خروجه عن مصب الاخبار المتقدمة رأسا، فلا بد من الرجوع فيه الى مقتضى القاعدة و هو سقوط النذر بالعجز عن متعلقه و وجوب إتمام الحج عليه لو كان واجبا أو تلبس بإحرامه و لو كان مندوبا" من غير فرق فى ذلك بين كون المنذور هو المشى المطلق أو المشى إلى أول أفعال الحج أو من أول أفعاله إلى آخرها. و اما إذا كان المنذور هو الحج ماشيا بحيث يكون الحج أيضا مورد النذر فمع قطع النظر عن الاخبار الواردة فى المقام يكون مقتضى القاعدة وجوب الحج راكبا بعد سقوط المشى بالعجز عنه فيما إذا كان النذر على نحو تعدد المطلوب و سقوط الحج فيما إذا كان على نحو وحده - المطلوب إذا كان النذر مضيقا معنا بسنة معينة أو مطلقا و لم يحصل التمكن له منه الى آخر العمر و يجب ماشيا فى الموسع إذا حصل له التمكن فى سنه من السنين، من غير فرق فى ذلك بين ما إذا كان المشى المطلق قيذا للحج أو المشى قبل التلبس بالحج أو المشى بعده و ان كان يجب عليه إتمام الحج إذا طرء عليه العجز بعد التلبس لمكان وجوب الإتمام، لكنه لا يكون من الحج المنذور (هذا بالنظر الى ما تقتضيه القاعدة).

و اما بالنظر الى الاخبار فالحق ما ذهب اليه المفيد (قده) من وجوب الحج راكبا من دون وجوب سوق البدنة، و ذلك لان الظاهر

من الاخبار المتقدمة فى الاستدلال للقول الأول و ان كان وجوب سوقها لكن بعد ضم الاخبار المستدل بها للقول الثانى يستظهر الندب، و ذلك لعدم تعرض وجوب السوق فيها مع ظهورها فى كون القائل بها فى مقام تمام البيان و تصريح خبر عنبسة بعدم شىء عليه و ان الله تعالى أعذر لعبده (و ما فى المدارك) من الإشكال بأن خبر عنبسة ضعيف لكونه واقفيا ناووسيا، و خبر رفاعه و ان كان صحيحا لكنه لا يعارض الصحيحين الدالين على -

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٦

وجوب السياق، لاین عدم الذكر أعم من ذلك (مندفع) بما ثبت من توثيق عنبسة و ان لم يكن من الإمامية و كفايه الوثوق بالراوى فى العمل بروايته و ان عدم التعرض فى مثل المقام دليل على العدم، فالحق حينئذ بالنظر الى الاخبار هو القول الثانى من غير فرق فى ذلك بين ان يكون العجز قبل الشروع فى الذهاب أو بعده و لا بين النذر المطلق و المعين و لا بين من عرف من نفسه العجز عن المشى قبل الشروع أو عرض له ذلك فى الأثناء، و لا بين صورته الياس عن ارتفاع العجز و غيرها حتى لو تمكن فى عام آخر (قال فى الجواهر) و خروج ذلك عن القواعد غير قادح بعد صلاحية المعبرة لذلك سند أو دلالة و عملا فيكون حاصلها ان ذلك كيفية خاصة للحج - المنذور بل قد يلحق به غيره من زيارة أحد المشاهد و نحوها (انتهى).

لكن الانصاف منع تمامية هذه الدعوى بهذا الإطلاق لانصراف هذه الاخبار عن صورة إطلاق النذر مع رجاء التمكن فى عام آخر، فالاحتياط يقتضى الإعادة.

و لو تمكن من المشى فى بعض الطريق و عجز فى بعض آخر فالظاهر وجوب الحج عليه بالمشى فيما أمكن و الركوب فيما عجز، لصحيح رفاعه المتقدم الذى فيه قوله عليه السلام فإذا تعب ركب و خبر سماعة و حفص المروى عن نوادر احمد بن عيسى عن الصادق عليه السلام عن رجل نذر ان يمشى إلى بيت الله حاجا، قال عليه السلام فليمش فإذا تعب فليركب، و مرسل حريز عن الباقر و الصادق عليهما السلام إذا حلف الرجل ان لا يركب أو نذر ان لا يركب فإذا بلغ مجهوده ركب، مضافا الى قاعدة الميسور التى لا- ينبغى الإشكال لشمولها للمقام الذى يعلم بكون الميسور مرتبة نازلة من المعسور، و ليس المراد من التمسك بها إثبات ان الحج راكبا مرتبة نازلة من الحج ماشيا حتى يمنع عن التمسك بها بالشك فى ذلك، بل لإثبات ان المشى فى بعض الطريق ميسور للمشى فى كل الطريق و مرتبة نازلة منه.

#### [مسألة (٣٤) إذا نذر الحج ماشيا فعرض مانع آخر غير العجز عن المشى من مرض أو خوف أو عدو أو نحو ذلك]

مسألة (٣٤) إذا نذر الحج ماشيا فعرض مانع آخر غير العجز عن المشى من مرض أو خوف أو عدو أو نحو ذلك فهل حكمه حكم العجز فيما ذكر أولا لكون الحكم على خلاف القاعدة (وجهان و لا يبعد التفصيل بين المرض و مثل العدو باختيار الأول فى الأول و الثانى فى الثانى و ان كان الأحوط للإلحاق مطلقا.

العجز عن المشى إما يكون لقصور الفاعل عنه قصور ناشيا عن ضعف استعداده فى المشى أو طرو مرض عليه و نحوه، و اما يكون لظرو مانع فى الطريق عن المشى فيه مثل إحاطة الشوك أو الماء به، أو يكون لعروض مانع عن السير فيه ماشيا مثل وجود عدوا و سبع فى الطريق (ففى - ثبوت) الحكم المتقدم فى الجميع اعنى وجوب الحج راكبا و كفايته عن نذره و سقوط الواجب عنه و لو كان نذره غير مقيد بهذه السنه مع كون المانع مرجو الزوال فى المستقبل، أو اختصاصه بالأول أعنى إذا كان لقصور المكلف عن المشى لضعف أو مرض، أو اختصاصه بخصوص كون القصور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٧

للتعب و الضعف (وجوه) أقواها الأخير لانصراف الأخبار المتقدمة إليه كما لا يخفى على من لاحظ ما فى خبر رفاعه من قوله قلت فإنه تعب قال عليه السلام إذا تعب ركب، و ما فى خبر حريز:  
إذا بلغ مجهوده ركب، و ما فى خبر عنبسه من قول السائل حتى انتهيت إلى العقبة فلم أستطع أن أخطو فيه (و مقتضاه) هو قصر الحكم المخالف للقاعدة على مورد الدليل، و مع الغض فلا شبهة فى انصراف الاخبار مما إذا كان العجز لظرو ما يمنعه كالعدو و نحوه، و الله العالم.

## [فصل فى النيابة]

### إشارة

فصل فى النيابة لا إشكال فى صحة النيابة عن الميت فى الحج الواجب و المندوب و عن الحى فى المندوب مطلقا و فى الواجب فى بعض الصور  
و فى الجواهر لا خلاف بين المسلمين فى أصل مشروعيتها بل لعله من ضروريات الدين (انتهى) و الاخبار بصحتها مستفيضة بل متواترة و قد مر بعضها فى طى المسألة الثانية و السبعين و التى بعدها و فى الحادية و الثمانين من فصل الاستطاعة و يأتى بعضها فى المسائل الآتية إنشاء الله تعالى.

### [مسألة (١) يشترط فى النائب أمور]

### إشارة

مسألة (١) يشترط فى النائب أمور

### [ (أحدها) البلوغ ]

(أحدها) البلوغ على المشهور فلا- يصح نيابة الصبى عندهم و ان كان مميزا و هو الأحوط لا لما قيل من عدم صحة عباداته لكونها تمرينية لأن الأقوى كونها شرعية و لا لعدم الوثوق به لعدم الرادع له من جهة عدم تكليفه لأنه أخص من المدعى، بل لأصالة عدم فراغه ذمه المنوب عنه بعد دعوى انصراف الأدلة خصوصا مع اشتمال جملة من الاخبار على لفظ الرجل، و لا فرق بين ان يكون حجة بالإجارة أو بالتبرع بإذن الولى أو عدمه و ان كان لا يبعد صحة نيابته فى الحج المندوب بإذن الولى.  
لا خلاف و لا إشكال فى عدم صحة نيابة الصبى إذا كان غير مميز و ان حج به الولى، لعدم تمشى القصد المعتبر فى العبادات منه فلا- يكون الصادر منه فعلا- عباديا، و فى صحة نيابة المميز منه قولان، ظاهر الأ- كثر هو المنع و نسبه فى المدارك الى المعروف من مذهب الأصحاب (و استدلووا له) بوجوه (منها) عدم صحة عبادات الصبى لكونها تمرينية، و قدمنا البحث عن ذلك فى هذا- الشرح مرارا فى مبحث عرق الجنب من الحرام من كتاب الطهارة و مبحث شرائط الصوم و شرائط الحج و قلنا ان الحق انها شرعية و ان المرفوع عن الصبى هو الأحكام الإلزامية لا بملاكاتها بل إرفاقا و امتنانا مع تحقق ملاك الحكم بالنسبة اليه على

ما حررناه فى المواقع المذكورة.

ولصاحب الجواهر (قده) تحقيق فى المقام ينبغى التعرض له (و حاصله) انه بعد فرض تعلق الأمر الشرعى بالصبى المميز، الناشى عن الأمر بالأمر به و انه ليس كالأمر بغير المميز و الحيوان و لكنه ليس كالأمر بالبالغ ناشيا عن ملاك ملزم فى فعل متعلقة أو تركه بل الغرض من الأمر هو- التمرين لا- على نحو الأمر المتعلق بالبالغين لادن الحكم الشرعى هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين من غير فرق بين الإلزامى منه فعلا أو تركا أو غير الإلزامى منه ندبا أو كراهة بل نفى التبعة عن إلحاق خطاب الإباحة بها و قال: ان عدم المؤاخذه عنه انما هو لارتفاع القلم عنه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٨

كالمجنون لا- لانه مخاطب بالخطاب الإباحى- الى ان قال (قده)- نعم لما أمر الولى بأمره- بالعبادة و كان الظاهر من هذا الأمر اراده التمرين كان الصبى أيضا مأمورا بما أمر به الولى من التمرين و ان استحق عليه الثواب من هذه الجهة (انتهى كلامه رفع مقامه) و ما افاده (قده) يتم فى الصبى غير المميز، و كأنه استنبطه من رفع القلم عن المجنون و عطفه على رفع القلم عن الصبى، حيث ان رفعه عن المجنون برفع قلم التكليف و اى خطاب اليه حتى الخطاب الإباحى لعدم صحة الخطاب به كالبهائم، و لكنه لا يتم فى الصبى المميز و ليس فى عطف رفع القلم عن المجنون على رفع القلم عن الصبى دليل على كون رفعه عن- الصبى كرفع المجنون، و ذلك بعطف رفع القلم عن النائم على رفعه عن الصبى أيضا مع ان النائم يصح تعلق التكليف به كما يصح تعلقه بالجاهل و ان كان النائم يستيقظ بتعلقه به كما ان الجاهل يرتفع جهله به حسبما مر منا فى كتاب الصوم فى البحث عن شرائط صحته.

و على ذلك يرد عليه (قده) أولا انه لا فرق بنظر العقل بين الصبى المميز الذى لم يبق الى بلوغه إلا ساعة و بين البالغ فكما يصح التكليف بالبالغ يصح التكليف به أيضا (و ثانيا") ان إطلاقات أدلة التكليف كما يشمل البالغين يعم الصبى المميز أيضا سوى التكاليف الإلزامية التى رفع عنه بحديث رفع القلم، فالمقتضى لشمول بقية الخطابات موجود فيه و المانع عنه مفقود (و ثالثا") ان رفع القلم عنه حكم ارفاقى امتنانى و لا- إرفاق فى رفع ملاك التكليف عنه بعد إحراز تحققه بالخطاب الشامل له، بل لا يصح رفعه برفع الحكم الشرعى، إذا الملاك أمر تكوينى يحتاج فى رفعه الى الرفع التكوينى (و رابعا") ان الإرفاق فى رفع التكليف عنه و- الامتنان بذلك انما يصح فيما إذا كان لوضعه اقتضاء حتى يكون الانتفاء مستندا الى رفعه، فيستفاد من ذلك ثبوت ملاكات التكاليف بالنسبة إليه فتكون أفعاله صحيحة شرعا يثاب عليها و ان رفع عنه العقاب على تركها إرفاقا، و الله ولى التوفيق.

(و منها) اى من الوجوه التى استدلت بها لعدم جواز نيابة الصبى المميز عدم الوثوق بإتيانه لأن العلم بإتيانه اما من طريق اخباره هو بأنه اتى به و اما من جهة الوثوق به لوجود ملكه التقوى فيه انه يأتى بما تعهده مع انه لعدم توجه التكليف به لا اطمينان بكلامه و اخباره و لا- بتقواه لعلمه بعدم عقابه على ترك ما يجب على البالغين و لا على فعل ما يحرم عليهم (و لا يخفى ما فيه اما أولا) فلادن من الصبى المميز من يوثق به لقوه إدراكه لقبح القبائح و حسن ما يحسن عند العقلاء بل ليس مثل ذلك نادرا" فيهم، فالدليل أخص من المدعى (و اما ثانيا) فلان المدعى هو عدم صحة استنابته ثبوتا بمعنى عدم كون عمله مفرغا لدمه من ينوب عنه، و هذا الدليل- لو صح- يثبت عدم إحراز فراغ ذمه المنوب عنه فى مقام الإثبات (و اما ثالثا) فبالمنع عن انتفاء الرادع له عن الكذب و الخيانة لأجل عدم كونه مكلفا بل يمكن تحقق ملكه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٩

العدالة له و حصول الخوف من الله تعالى له أشد من خوف البالغين، و فى المدارك ان بعض مشايخه المعاصرين له رجح جواز نيابة الصبى مع الوثوق باخباره، ثم قال و ليس ببعيد عن- الصواب.

(و منها) ما أفاده في المتن من أصالة عدم فراغ ذمه المنوب عنه بعمل مثله عند الشك في فراغه به و ذلك لان الأصل في كل تكليف متعلق بمكلف انما هو صدوره عنه بالمباشرة الا ان يثبت تفرغ ذمه بعمل غيره، و الحج و ان كان قابلا للنيابة في الجملة الا انه لا إطلاق للدال عليه حتى يشمل عمل الصبي لانصرافه عنه و لا سيما ما كان من الاخبار مشتملا على لفظ- الرجل و ان كان يكفي ما لا يكون مشتملا عليه لولا الانصراف، و لا فرق في عدم صحة الاكتفاء بعمل الصبي عند الشك في تفرغ الذمة به بين ان يكون بالإجارة أو بالتبرع بإذن الولي أو عدمه، و ان كان في مورد الإجارة بدون اذن الولي أظهر لعدم صحة معاملاته بدون اذنه، هذا في - نيابة الحج الواجب.

و اما الحج المندوب ففي المدارك انه ينبغي القطع بجواز استنابته فيه كما في الفاسق و لم يذكر وجه الفرق بينه و بين الحج الواجب، و قد يقال في وجه الفرق ان الحج المندوب من الصبي صحيح عن نفسه بناء على شرعية عباداته، و عدم صحة الحج الواجب عنه لاشتراط وجوب الحج بالبلوغ (و هذا كما ترى غير فارق) بل الظاهر منه في الفرق هو جعل المناط في المنع في الحج الواجب هو عدم الوثوق بفراغ الذمة، و لعل نظر المصنف (قده) في نفسه البعد عن نيابته في الحج المندوب الى انحصار دليل المنع عنه في الحج الواجب بما ذكره من أصالة عدم فراغ ذمه المنوب عنه، الا انه (قده) خص جوازها في المندوب بما إذا كان بإذن الولي، و وجهه ظاهر.

### [الثاني العقل]

الثاني العقل فلا تصح نيابة المجنون الذي لا يتحقق منه القصد مطبقا كان جنوبه أو أدواريا في دور جنونه و لا بأس بنيابة السفیه لا تصح نيابة المجنون في حال جنونه سواء كان جنونه إطباقيا أو أدواريا (و في المدارك) هذا مما لا خلاف فيه بين العلماء، و في المستند عليه الإجماع محصلا و منقولا- (و استدلل له في الشرائع) بانغمار عقله بالمرض المانع من القصد مثل الصبي غير المميز، و ينبغي ان يخصص القصد المنتفى عنه بالقصد المتمشى من العقلاء لا مطلقا و الا فللمجنون أيضا قصد في أفعاله لكنه لا يكون ناشيا عن مباد عقلائية كما لا يخفى، و مما قيدنا من نفى الصحة بحال- الجنون يظهر صحة النيابة من المجنون الأدوارى إذا سلم عن اعتواره في حال اشتغاله بأفعال الحج (و في صحة نيابة) من يعتوره في أثناء الحج لا في حال أفعاله كما إذا حصل له الجنون ما بين الطواف و ركعتيه أو بعدهما و قبل السعى إشكال، و لعل إطلاق معقد إجماعهم على اعتبار خلوه من الجنون ينفيها سيما إذا قيل بدخول تلك التخللات أيضا في أفعال الحج كالسير من -

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠٠

الميقات إلى مكة و الإفاضة من عرفات أو العود إلى مكة من منى لطواف الحج، و الله العالم.

### [الثالث الايمان]

(الثالث) الايمان لعدم صحة عمل غير المؤمن و ان كان معتقدا بوجوبه و حصل منه نية- القرية و دعوى ان ذلك في العمل لنفسه دون غيره كما ترى

لم يذكر في المتن اعتبار الإسلام في باب النيابة للحج، و لعله اكتفى باعتبار الايمان فان اعتبار الخاص يغني عن اعتبار العام (و كيف كان) فلا ينبغي الإشكال في اعتبار الإسلام فيه فلا يصح نيابة الكافر عن المسلم و ادعى في الجواهر الإجماع على عدم



صحة نيابته (و يستدل له) بعدم صحته عمله لاعتبار الإسلام في صحته إجماعاً أيضاً كما تقدم في شرائط صحة الحج، وقد بعدم صحة عمله لاعتبار الإسلام في صحته إجماعاً أيضاً كما تقدم في شرائط صحة الحج، وقد يستدل باختصاص أجر الكافر في الآخرة بالخزي والعذاب دون الأجر والثواب اللازمين لصحة العمل (و فيه أيضاً) عدم ملازمة بين صحة العمل وبين الأجر والثواب و ان كانا ملازمين لصحته مع ان البحث ليس في الصحة بمعنى ترتب الثواب بل بمعنى سقوط الإعادة والقضاء مع ان اختصاص الكافر في الآخرة بالخزي والعقاب لا ينافي ترتب الثواب بفعله للمنوب عنه المسلم فيعمله بما انه عمل المنوب عنه يثاب المنوب عنه (و كيف كان) ففيما ذكر من الإجماع و اعتبار الإسلام في صحة العبادات غنى و كفايه، هذا في الكافر.

و اما المخالف من أهل الإسلام ففي صحة نيابته عن المؤمن وجهان مبنيان على اعتبار الايمان في صحة العبادات و قد تكرر ذلك في هذا الشرح في كتاب الصوم و كتاب الزكاة، و لا- بأس بالإشارة إليه في هذا المقام (فنقول) في الحكم بصحة عباداته أقوال، و المعروف بين- الأصحاب هو فسادها بل ادعى الإجماع على فسادها إذا مات على الضلال و ذهب صاحب الجواهر الى صحتها منه إذا تعقبت عباداته الاستبصار على نحو الشرط المتأخر.

(و يستدل للبطلان مطلقاً) بالأخبار المتظاهرة كخبر العلل عن الصادق عليه السلام انه كتب الى مفضل كتاباً و فيه: انما يتقبل من العباد العمل بالفرائض التي افترضها الله تعالى على حدودها مع معرفة من دعى اليه، قال و ان صلى و ان زكى و حج و اعتمر و فعل ذلك كله بغير معرفة من افترض الله طاعته فلم يفعل شيئاً (الحديث) و كخبر أبي حمزة المثالي المروى في الفقيه عن السجاد عليه السلام قال اي البقاع أفضل فقلنا الله و رسوله و ابن رسوله اعلم، فقال أفضل البقاع ما بين الركن و المقام، و لو ان رجلاً عمر ما عمر نوح في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً يصوم النهار و يقوم الليل في ذلك المكان ثم لقي الله بغير ولايتنا لم ينفعه ذلك شيئاً (و يمكن ان يقال) ان هذه الاخبار ناظرة الى عدم قبول الاعمال منه لا على عدم صحتها حتى يكون الايمان بالمعنى الأخص كالطهارة للصلاة شرطاً لصحتها، بل يكون وزان هذه الاخبار وزان قوله تعالى **إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ**.

و استدل صاحب الجواهر (قده) لصحتها إذا استبصر على نحو الشرط المتأخر بصحيح العجلي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠١

كل عمل عمله في حال نصبه و ضلالته ثم من الله عليه و عرفه بالولاية فإنه يوجر عليه الا الزكاة (و خبر ابن حكم): اما الصلاة و الصوم و الحج و الصدقة فإن امتما يتبعكما فيلحق بكما (قال في الجواهر) فإن الأجر و الإلحاق به ظاهر في الصحة إذ لا معنى للأجر على الفاسد، و الاخبار الدالة على اشتراط الايمان في صحة العبادات إنما تذلل على اشتراطه في الجملة بمعنى ان غير المؤمن لا تصح عباداته إذا مات على غير الايمان، و اما مع الاستبصار فلا، فيكون الايمان المتأخر شرطاً في صحة عباداته (انتهى).

(و لا يخفى ما فيه) فان الأجر و الثواب بعد الايمان تفضل من الله سبحانه بعد الاستبصار و إسقاط لحقه تعالى كما أسقط حقه عن الكافر بعد إسلامه، و هذا غير الحكم بالصحة كما ان الحكم بالصحة لا يلزم الأجر و الثواب فإن الصحة بمعنى سقوط الإعادة و القضاء قد تكون مع عدم الثواب لموانع من القبول كالفسق و نحوه، و لعل الأقوى هو صحة عمله بمعنى انه لو مات على العمى لا يؤخذ بتركها بعد ما اتى بها (نعم) لا يوجر عليها (فتحصل) انه لا دليل على بطلان عباداته بحيث لا تصح الاستتابة لها، و عدم استحقاقه الأجر و الثواب لا يلزم عدم استحقاق المنوب عنه إذا استتابه للحج و اتى به، فما في المتن من قوله (و دعوى ان ذلك في العمل لنفسه دون غيره كما ترى) مبنى على- الحكم ببطلان اعماله مطلقاً و قد عرفت عدم الدليل عليه.

و استدل لعدم صحة استتابته أيضاً " بأنه ان عمل على طبق مذهبه فلا يسقط عن المنوب عنه لكونه باطلا عنده، و ان عمل على وفق مذهب المنوب عنه فلا يتمشى منه قصد القرية لاعتقاده هو فساد ما يأتي به (و فيه) (أولاً) ان الكلام في استتابه المخالف من حيث هو مخالف و انه يشترط الايمان بعد الفراغ من إتيانه العمل تام الاجزاء و الشرائط (و ثانياً) انه لا يتم فيما إذا توافق

المذهبان فيكون الدليل أخص من المدعى (و ثالثاً<sup>11</sup>) انه يصح فيما إذا اتى النائب على وفق مذهب المنوب عنه إذا لم يكن جاز ما يبطلانه أو لعدم الالتفات الى مخالفة مذهبه له كما يحصل ذلك في كثير من القاصرين منهم فلا ينافى تمشى قصد القرية منه. ومنه ظهر عدم صحة ما استدل به أيضاً<sup>12</sup> من انه يعتبر في صحة العمل ان يكون عن اجتهاد أو تقليد و الصادر عن المخالف ليس كذلك قطعاً (وجه الظهور) ان عدم صحة عمل غير المجتهد و المقلد انما هي إذا لم يوافق الواقع فإذا اشترط على النائب ان يأتي بالحج على وفق مذهب المنوب عنه و اتى به كذلك فلا مانع من الصحة.

و استدل أيضاً بما دل على عدم جواز استنابه المخالف للصوم و الصلاة بناء على جواز التعدى إلى غيرهما من العبادات (ففى خبر عمار بن موسى) عن الصادق عليه السلام فى الرجل يكون عليه صلوه أو صوم هل يجوز ان يقضيه غير عارف، قال لا يقضيه الا مسلم عارف، بناء على كون المراد من غير العارف هو المخالف لتبادر ذلك عند المحدثين و الرواة منافى ذلك العصر، لا غير العارف بالمسائل الشرعية (و لا يخفى) ان هذا الدليل قوى، فالأقوى عدم جواز الاكتفاء بعمل المخالف، و لا فرق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠٢

فى ذلك بين تبرعه أو استيجاره و استنابته، و الله الهادى.

#### [ الرابع) العدالة أو الوثوق بصحة عمله ]

(الرابع) العدالة أو الوثوق بصحة عمله و هذا الشرط انما يعتبر فى جواز الاستنابة لا فى - صحة عمله قال فى المدارك و لم يذكر المصنف (يعنى صاحب الشرائع) عدالة الأجير و قد اعتبرها المتأخرون فى الحج الواجب لا لأن عباده الفاسق تقع فاسده، بل لأن الإتيان بالحج الصحيح انما يعلم بخبره، و الفاسق لا يقبل اخباره بذلك (انتهى) و ليعلم انه لا يشترط العدالة فى أصل صحة العبادة و لذا يجوز تبرع الفاسق بإتيان الحج نيابة عن الميت، انما الكلام فى مقام الإثبات فلا بد من حصول الاطمئنان و لو كان المخبر فاسقاً، و هل يكفى فى ذلك أصالة الصحة بعد إحراز إتيان- النائب بالعمل، المحكى عن الشهيد فى الدروس ذلك، و لعل الأظهر عدم الكفاية، فإن أصالة الصحة فى عمل المسلم انما تنفع من ناحية عمل نفسه لا لترتيب الآثار فيما هو وظيفته غيره، فلا يحرز بذلك براءة ذمة المنوب عنه الا مع حصول الاطمئنان بأنه أتم العمل و قصد أتيا به عن استناب له، و المسألة لا تخلو فيها من شوب الاشكال

#### [ الخامس معرفته بأفعال الحج و احكامه ]

الخامس معرفته بأفعال الحج و احكامه و ان كان يارشاد معلم حال كل عمل. هذا الشرط قد يلاحظ بالنسبة الى حال عقد الإجارة حيث يشترط فى صحته علم المتعاقدين بالعمل المستأجر عليه (و اخرى) بالنسبة الى حال صدور العمل عن النائب، اما بالنسبة الى حال عقد الإجارة فيكفى علم المتعاقدين بالحج إجمالاً بحيث يرتفع الغرر، و اما فى مقام العمل فلا بد من العلم التفصيلي و لكن لا من أول النيابة، بل و لا من أول الإحرام بل يكفى العلم بتفصيل كل عمل عند الإتيان بذلك العمل و لو بتعليم مرشد و معلم، قال فى المدارك و من الشرائط قدره الأجير على العمل و فقهه فى الحج، ثم قال و اكتفى الشهيد فى الدروس بحجه مع مرشد عدل، و هو جيد حيث يوثق بحصول ذلك (انتهى ما فى المدارك) و لا يخفى ان تقييد المرشد بكونه عدلاً انما هو لحصول الاطمئنان به فالمدار عليه و لو حصل من غير العدل كما انه لا يكفى

المرشد العدل إذا لم يحصل الوثوق به لحصول النسيان منه كثيرا" أو لكثرة مشاغله مثلا".

### [السادس عدم اشتغال ذمته بحج واجب عليه في ذلك العام]

السادس عدم اشتغال ذمته بحج واجب عليه في ذلك العام فلا تصح نيابته من وجب عليه حجه الإسلام أو النذر المضيق مع التمكن من إتيانه واما مع عدم تمكنه لعدم المال فلا بأس، فلو حج عن غيره مع تمكنه من الحج لنفسه بطل على المشهور لكن الأقوى ان هذا الشرط انما هو لصحة الاستنابة والإجارة والافالحج صحيح وان لم يستحق الأجرة و تبرء ذمته المنوب عنه على ما هو الأقوى من عدم كون الأمر بالشىء نهيا عن ضده مع ان ذلك على القول به و إيجابه للبطلان انما يتم مع العلم والعمد و اما مع الجهل أو الغفلة فلا بل الظاهر صحة الإجارة أيضا على هذا التقدير لان البطلان انما هو من جهة عدم القدرة الشرعية على العمل المستأجر عليه حيث ان المانع الشرعى كالمانع العقلى و مع الجهل أو الغفلة لا مانع لانه قادر شرعا.

قد مر منا البحث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠٣

فى هذه المسألة فى طى أحد عشر أمرا فى المسألة التاسعة و المائة من مسائل الاستطاعة و بسطنا الكلام بما لا مزيد عليه.

### [مسألة (٢) لا يشترط فى النائب الحرية]

مسألة (٢) لا يشترط فى النائب الحرية فتصح نيابة المملوك باذن مولاه و لا تصح استنابته بدونه و لو حج بدون اذنه بطل المعروف بين الأصحاب قديما و حديثا عدم اشتراط الحرية فى - النائب عن الحر من غير خلاف بينهم، و فى المدارك: و هذا مذهب الأصحاب لا نعم فيه مخالفا و حكى العلامة فى المنتهى الخلاف فى ذلك عن بعض الجمهور مستدلا له بأنه لم يسقط فرض الحج عن نفسه فلم يجز له ان ينوب عن غيره، و أجاب عنه بان الحج لم يثبت عليه و الاسقاط بعد الثبوت (و كيف كان) فيدل على المختار عموم أدلة النيابة و جواز الاستنابة و ان المملوك مسلم مؤمن قادر على الاستقلال بالحج فجازت نيابته كالححر، لكن يعتبر فى صحة نيابته اذن مولاه كما انه يصح الحج منه لنفسه أيضا إذا كان بإذنه، غاية الأمر لا يكون حجة الإسلام (و يدل) على اعتبار اذن مولاه فى صحة نيابته و صحة حجه لنفسه أو لغيره كونه منافعه جميعا " لمولاه و انه عبد مملوك لا يقدر على شىء، و منه يظهر انه لو حج بدون اذن مولاه بطل سواء كان الحج لنفسه أو لغيره تبرعا" أو نيابة.

### [مسألة (٣) يشترط فى المنوب عنه الإسلام]

مسألة (٣) يشترط فى المنوب عنه الإسلام لا- لعدم انتفاعه بالعمل عنه لمنعه و إمكان دعوى انتفاعه بالتخفيف فى عقابه بل لانصراف الأدلة فلو مات مستطيعا و كان الوارث مسلما" لا يجب عليه الاستيجار عنه، و يشترط فيه أيضا كونه ميتا او حيا عاجزا فى الحج الواجب فلا تصح النيابة عن الحى فى الحج الواجب إلا إذا كان عاجزا و اما فى الحج الندبى فيجوز عن الحى و الميت تبرعا أو بالإجارة.

فى هذه المسألة أمور (الأول) يشترط فى المنوب عنه الإسلام و قد نفى الريب عنه فى المدارك و هو المشهور بينهم بل ادعى عليه الإجماع (و استدلل لذلك) بالأية الشريفة ما كان للنبي و الذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين و لو كانوا أولى قربى من بعد

ما تبين لهم انهم أصحاب الجحيم، وقوله تعالى وَ أَنْ لَيْسَ لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَى، خرج منه القضاء عن المؤمن بالنص و الإجماع فيبقى الباقي، و بأنه ممن يستحق الخزي و العذاب فى الآخرة فلا يصل إليه الأجر و الثواب، و بان الحج عنه موادة له و قد نهى سبحانه و تعالى عن الموادة معهم قال سبحانه لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ، و بانصراف الأدلة الدالة على تشريع النيابة عن النيابة عن الكافر فيكون مقتضى الأصل عدم جوازها فى غير ما ثبت جوازها بالدليل. و نوقش فى الجميع بأن النيابة عنه فى العبادة ليست استغفارا، و ان عموم قوله تعالى وَ أَنْ لَيْسَ لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَى أو إطلاقه يخصص أو يقيد بما دل على جواز النيابة فى العبادات الشامل للكافر لو تم إطلاقه، و ان استحقاق الكافر للخزي و العذاب لا ينافى استحقاقه للتخفيف عن عذابه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠٤

تفضلا" من الله تعالى، و ان الكفار ليسوا على طبقة واحدة فمنهم من لا- مانع من الإحسان إليه فى - الدنيا كما قال سبحانه لَا يَنْهَىٰ كُفْرَهُمُ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ، و هكذا فى الآخرة هم مختلفون فعمل بعضهم يخفف عنه العذاب بما يعمل له من بعده سيما إذا كان ولده فقد وردت أحاديث فى ذلك، و قد ذكر الشهيد الثانى (قده) لجواز- الوقف على أهل الذمة بأنهم عباد الله و انهم من بنى آدم، فليس كل إيصال خير الى الكافر موادة منها عنها.

و اما دعوى الانصراف فلم يتضح وجهها و لعل ذلك لأجل انس الذهن بالفتاوى و ليس كالقرينة للتقييد المانعة للإطلاق (و ربما يستدل للمنع) بان عمل النائب عمل للمنوب عنه بيدنه التنزيلي و من المعلوم اشتراط صحة العمل من المنوب عنه لو كان هو العامل، مع ان الكافر لا- تصح منه العبادة فكيف يصح من نائبه (و فيه) مضافا الى النقص بالنيابة عن الحائض و النفساء فى الطواف انه لا دليل على لزوم صحة العمل من المنوب عنه.

لكن الكلام فى تحقق الإطلاق فى أدلة النيابة من هذه الحثية لأنها مسوقة لأصل مشروعية النيابة، و ما جاء فيه من الأمر بالقضاء عن الميت و وجوب الاستنابة عنه مورده الميت المسلم، فلا إطلاق حتى يدعى الانصراف فيه فيبقى أصالة عدم صحة النيابة، و الله العالم.

(الأمر الثانى) يشترط فى صحة الاستنابة فى الحج الواجب على المنوب عنه ان يكون المنوب عنه ميتا أو عاجزا عن الحج لمرض مزمن أو هرم على ما مر فى محله مفصلا فى المسألة ٧٢ و ٨١ من مسائل الاستطاعة، و اما الحج المندوب فيجوز عن الحي و الميت تبرعا أو بالإجارة (و يدل عليه) غير واحد من الاخبار (ففى خبر البجلي) قال قلت لأبى جعفر الثانى عليه السلام انى أرجو أن أصوم بالمدينة شهر رمضان، فقال تصوم بها ان شاء الله، قلت و أرجو ان يكون خروجنا فى عشر من شوال- الى ان قال- فربما حججت عن أبيك و ربما حججت عن ابى و ربما حججت عن رجل من إخوانى أو ربما حججت عن نفسى فكيف اصنع فقال عليه السلام تمتع (الحديث) و فى الفقيه: من وصل قريبا بحجة أو عمره كتب الله له حجتين و عمرتين و كذلك من حمل عن حميم يضاعف له الأجر ضعفين (و خبر إسحاق بن عمار) المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يحج فيجعل حجته و عمرته أو بعض طوافه لبعض اهله و هو عنه غائب ببلد آخر، قال فقلت فينقص ذلك من اجره، قال لا، هى له و لصاحبه و له أجر سوى ذلك بما وصل، قلت و هو ميت هل يدخل ذلك عليه، قال نعم حتى يكون مسخوطا عليه فيغفر له أو يكون مضيقا عليه فيوسع عليه، فقلت فيعلم هو فى مكانه ان عمل ذلك لحقه، قال نعم، قلت و ان كان ناصبا ينفعه ذلك، قال نعم يخفف عنه، و غير ذلك من الاخبار الكثيرة.

(الأمر الثالث) لم يتعرض المصنف (قده) للنيابة عن المخالف، و فى جوازها عنه و عدمه أقوال،

والمصرح به فى الشرائع عدم الجواز مطلقا من غير فرق فيه بين الناصب وغيره ولا بين المستضعف وغيره ولا بين ان يكون أبا أو قرابة للنائب وغيره (و استدلل له فى الجواهر) بأنه كافر فى الآخرة فيجرى فيه نحو ما سمعته فى النيابة عن الكافر (و المحكى عن الجامع) و المعبر و المنتهى و المختلف و الدروس جواز النيابة عن غير الناصب مطلقا و منعوها عن الناصب مطلقا و لو كان أبا للنائب لكفر الناصب، و المحكى عن الشيخ هو المنع عن النيابة عن المخالف مطلقا الا إذا كان أباه و لو كان ناصبيا، و هو المصرح فى الشرائع و حكى ذلك عن القواعد أيضا (و استدللوا لعدم جواز النيابة عن غير الأب) و لو لم يكن ناصبيا بما تقدم من كفر المخالف فى الآخرة و عدم أهليته للأجر و الثواب، و استدللوا لصحتها عن الأب و لو كان ناصبيا بصحيح و هب بن عبد ربه المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام عن الرجل ا يحج عن الناصب، فقال عليه السلام لا، فقلت و ان كان ابى، قال ان كان أباك فنعمة (و عن كشف اللثام) انه يمكن ان يكون الفرق بين الأب و غيره تعلق الحج بالمال فيجب على الولي الإخراج أو الحج عنه بنفسه، و لفظ الخبر لا يأبى الشمول لهما (يعنى لفظ الخبر الدال على إخراج نفقة الحج عن مال الميت المستطيع يشمل الناصب و غيره) و بالجملة، فليس لأثابه المنوب عنه، و يمكن ان يكون سببا لخفة عقابه، و انما خص الأب مراعاة لحقه.

و المحكى عن حواشى الشهيد (قده) على القواعد جواز النيابة عن المستضعف لكونه كالمعذور (فهذه هى الأقوال فى المسألة) و الأقوى هو الأول، لضعف ما عداها (اما القول الثانى) أعنى الجواز مطلقا الا الناصب فلما فيه من كون المخالف فى الآخرة مستوجبا للعذاب و لا أهلية له للثواب (و اما القول باستثناء الأب) و لو مع نصح فبالإجماع المحكى عن ابن إدريس و ابن البراج على المنع عن النيابة عن الناصب و ما ورد من انه فى الآخرة أشد عذابا من الكافر الذى لا يجوز الاستغفار له و لو كان أباه كما يفصح عنه قوله تعالى فى سورة البراءة مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أَوْلِيَا قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ، وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَاهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ (و ما ورد) من النهى عن الاستغفار للمنافقين الذين لا ريب فى اندراج الناصب فيهم، مثل قوله تعالى فى سورة البراءة اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ (الآية) (و ما ورد) فى كيفية الصلاة على المنافق من اللعن عليه بعد التكبير الرابعة و الاقتصار على اربع تكبيرات (و معارضه صحيح و هب) مع ما يدل من الكتاب و السنة على اعتبار الايمان فى المنوب عنه عموما، و خصوص مضمرة على بن مهزيار المروى فى الكافى قال كتبت اليه: الرجل يحج عن الناصب هل عليه إثم إذا حج عن الناصب أم لا، فكتب لا يحج عن الناصب و لا يحج به.

و اما ما عن كشف اللثام من الفرق بين الأب و غيره (ففيه) ان الحج و ان كان فى الإخراج عن تركة الميت كالماليات فى أصل وجوب الإخراج لكنه ليس كالزكوة و الخمس و ديون الناس، حيث ان

مثل هذه الأمور فيها حق للناس فيجب إخراجها حفظا لحقوقهم بخلاف الحج فإنه حق لله تعالى محضا و المفروض عدم أهلية الناصب لأن يقضى عنه للنهى عن الترحم عليه و الاستغفار له، و الله الهادى.

#### [مسألة (٤) تجوز النيابة عن الصبي المميز و المجنون]

مسألة (٤) تجوز النيابة عن الصبي المميز و المجنون بل يجب الاستيجار عن المجنون إذا استقر عليه حال إفاقته ثم مات مجنونا

لا ينبغي الإشكال في عدم مشروعية النيابة عن الصبي غير المميز لعدم تعلق خطاب به و لو على وجه التمرين، وقد تقدم في المسائل السابقة أن حقيقة النيابة إنما هي إتيان النائب للعمل بما هو عمل المنوب عنه فيكون فعله فعل المنوب عنه تنزيلاً، و من الواضح ان صحة ذلك إنما هي فيما إذا كان للمنوب عنه عمل مندوب إليه اما وجوباً و اما ندباً حتى يحصل الامتثال بفعل النائب و المفروض ان الصبي غير المميز لا يكون له عمل وجوبى و لا.

ندبى فانتفاء النيابة عنه سلب موضوعى (و مما ذكرنا يظهر) ان القول بصحة النيابة عن الصبي المميز متوقف على القول بمشروعية عباداته لا- كونها تمرينية محضة (و اما المجنون) فان كان على حد يصح عقلاً توجه التكليف إليه و كان رفعه عنه شرعاً إرفاقاً و امتناناً فيختص المرفوع عنه بالتكليف الإلزامى فيكون حاله كحال الصبي المميز فتصح النيابة عنه، لكن الاستيجار عنه لا بد ان يكون من وليه، و اما لو كان جنونه على حد لا يصح عقلاً توجه أى خطاب إليه فيكون حاله حال الصبي غير المميز و لا تصح النيابة عنه.

هذا إذا لم يجب عليه الحج في حال إفاقته، و الا ففى المتن انه يجب على وليه الاستيجار عنه من تركته إذا استقر عليه الحج قبل جنونه، و قد ادعى عليه اتفاق الفقهاء، و يمكن ان يستأنس له بوجوب تنفيذ وصيه العاقل إذا طرء عليه الجنون بعد وصيته ثم مات مجنوناً، و ان كان يمكن الفرق فى الوصية أيضاً بين ما كانت الوصية تملكية كالوصية بجزء من ماله لزيد مثلاً و بين الوصية بالحج فيقال فى الأول بالتنفيذ لكونه حقاً للناس دون الثانى (و بالجملة) المسألة لم يرد فيها نص فلا بد اما من التوقف أو دعوى عموم ما دل على وجوب إخراج الحج عن من استقر عليه من تركته للمجنون أيضاً، و مما ذكرنا يظهر حكم قضاء الصلاة و الصوم عنه، و على القول به فالأولى التفصيل بين ما إذا كان طرء الجنون عليه بعد استقرار القضاء عليه كما إذا فات منه صوم شهر رمضان و تمكن من قضاؤه بعده و لم يأت به حتى اصابه الجنون أو فأت منه صلوات و تمكن من قضاؤها و لم يأت بها حتى جن و بين ما لم يستقر عليه القضاء، فيقال بوجوب القضاء على- الولى فى الأول دون الأخير، و لم يحضرنى فى ذلك شىء من الفتاوى، و الله العالم.

#### [مسألة (٥) لا تشترط المماثلة بين النائب و المنوب عنه فى الذكورة و الأنوثة]

مسألة (٥) لا تشترط المماثلة بين النائب و المنوب عنه فى الذكورة و الأنوثة فتصح نيابة المرأة عن الرجل كالعكس نعم الأولى المماثلة

اما نيابة المرأة عن الرجل فقد ادعى على جوازها الإجماع فى غير الضرورة، و لم ينقل الخلاف فيه فى غير المرأة الضرورة و يأتى حكمها فى المسألة الآتية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠٧

(و استدلل لجوازها فى المدارك) بان الحج مما تصح فيه النيابة و للمرئء أهلية الاستقلال بالحج فتكون نيابتها جائزة (و لا يخفى ما فيه من القصور) و الاولى التمسك بإطلاق أدلة النيابة لو كان لها إطلاق من هذه الجهة.

(و كيف كان) فيدل على الجواز غير واحد من الاخبار (كخبر أبى أيوب) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن امرأة من أهلنا مات أخوها فأوصى بحجه و قد حجت المرأة فقالت ان صلح حججت انا من أخى و كنت أنا أحق بها من غيرى فقال له أبو عبد الله عليه السلام لا بأس ان تحج عن أخيها فإن كان لها مال فلتحج من مالها فإنه أعظم لأجرها (و دلالة) على جواز نيابة المرأة عن الرجل فى الحج ظاهره بل صريحه فى ذلك، و لعل المراد من حجها من مالها هو تبرعها عن أخيها فى الإتيان

بحجة، و من المعلوم انه أفضل من ان تكون أجيره من مال أخيها و تأخذ الأجرة (و صحيح رفاعه) عن الصادق عليه السلام قال: المرأة تحج عن أختها و عن أخيها، و قال و تحج عن أبيها (قال فى الوافى) بعد ان نقل هذا الخبر بلفظ (ابنها) بالنون بعد الباء الموحدة- و حكى عن التهذيبيين انه فيهما بالمشاءة التحتانية بعد الباء، و على كل تقدير فهو يدل على المطلوب (و خير معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام عن الرجل يحج عن المرأة و المرأة تحج عن الرجل قال عليه السلام لا بأس (و خير حكم بن حكيم) قال عليه السلام اى الصادق يحج الرجل عن المرأة و المرأة عن الرجل و المرأة عن المرأة.

و لا- يعارض هذه الاخبار الا خبر عبيد بن زرارة المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام فى الرجل الصرورة يوصى أن يحج عنه هل تجزى عنه امرأة، قال لا كيف تجزى امرأة و شهادته شهادتان، قال إنما ينبغى ان يحج المرأة من المرأة و الرجل من الرجل، و قال لا بأس ان يحج الرجل عن المرأة (و هو لا يقاوم) ما دل على الجواز مع ما فى دلالة على المنع، لعدم ظهور كلمه ينبغى فى الوجوب و لا كلمه لا ينبغى فى الحرمة، و على فرض الظهور تحمل على الكراهة، لصراحة الأخبار المتقدمة فى نفي الباس و الدلالة على الجواز فلا ينبغى الإشكال فى صحة نيابة المرأة عن الرجل.

و اما نيابة الرجل عن المرأة فعلى جوازها الإجماع مطلقا فى الرجل الصرورة و غيره عن الصرورة المرأة و غيرها (و يدل على ذلك) من الاخبار خبر معاوية بن عمار و خير حكم بن حكيم المتقدمان (و خير بشير النبال) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال قلت له ان والدتى توفيت و لم تحج، قال عليه السلام يحج عنها رجل أو امرأة، قال قلت أيهم أحب إليك، قال رجل أحب الي.

و الاولى اعتبار المماثلة بين النائب و المنوب عنه، و يدل على أولوية المماثلة فى الذكورة بأن ينوب الرجل عن الرجل ما فى خبر عبيد بن زرارة المتقدم ينبغى ان يحج المرأة من المرأة و الرجل من الرجل، و كذا يدل على أولوية المماثلة فى الأنوثة، لكن يعارضه فيها ما فى خبر بشير- النبال المتقدم من كون نيابة الرجل عن المرأة أحب، و حمله فى الجواهر على ما إذا كان فى الرجل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠٨

ما يوجب خيريته فى النيابة غير جهة رجوليته مثل كونه اقدر فى التأدية و أقوى على الإتيان بالكامل من العمل كما هو الغالب، و قد يتفق فى المرأة ما يوجب خيريتها عن الرجل من غير جهة الأنوثة كما يرمى اليه ما فى خبر مصادف المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام من قوله عليه السلام رب امرأة خير من رجل، يعنى- و الله اعلم- ان من المرأة ما يوجب ترجيحها على الرجل و لا بأس به.

### [مسألة (٦) لا بأس باستنابة الصرورة رجلا كان أو امرأة عن رجل أو امرأة]

مسألة (٦) لا بأس باستنابة الصرورة رجلا كان أو امرأة عن رجل أو امرأة، و القول بعدم جواز استنابة المرأة الصرورة مطلعا أو مع كون المنوب عنه رجلا- ضعيف نعم يكره ذلك خصوصا مع كون المنوب عنه رجلا بل لا يبعد كراهة استئجار الصرورة و لو كان رجلا عن رجل

فى هذه المسألة أمور (الأول) اختلف فى صحة استنابة الصرورة عن غيره على أقوال، و المراد من الصرورة من كان حج أول مرة و لم يحج قبل ذلك قط (قال فى مجمع البحرين) و الصرورة يقال للذى لم يحج بعد و مثله امرأة صرورة للتى لم تحج بعد (انتهى) و المنسوب الى معظم الأصحاب جواز استنابة الصرورة مطلعا رجلا- كان أو امرأة عن رجل أو امرأة كان المنوب عنه

ضرورة أو غيره ضرورة (و استدلووا عليه) بالإطلاقات الواردة في حج الرجل عن المرأة وبالعكس، وقد تقدمت في المسألة المتقدمة و خصوص صحيح محمد بن مسلم المروى في التهذيب عن أحدهما عليهما السلام قال لا بأس ان يحج الضرورة عن الضرورة (و المحكى عن النهاية) و التهذيب و المهذب و المبسوط عدم جواز حج المرأة الضرورة عن غيرها رجلا كان المنوب عنه أو امرأة ضرورة أو غيره، و استدلووا له بخبر الجعفرى المروى فى - التهذيب قال سئلت الرضا عليه السلام عن امرأة ضرورة حجت عن امرأة ضرورة قال لا ينبغي (و المحكى عن الاستبصار) عدم جواز استنابه المرأة الضرورة عن الرجل خاصة و جوازها منها عن المرأة مطلقا ضرورة أو غيرها (و استدل له بخبر المصادف) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى المرأة تحج عن الرجل الضرورة فقال إذا كانت قد حجت و كانت مسلمة فقيهه فرب امرأة أفقه من الرجل (و خبره الآخر) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام أ تحج المرأة عن الرجل، قال عليه - السلام نعم إذا كانت فقيهه مسلمة و كانت قد حجت رب امرأة خير من رجل.

و الأقوى ما عليه المعظم بل فى الجواهر انه المشهور لضعف ما سواه أما المحكى عن النهاية و التهذيب و غيرها من عدم جواز حج المرأة الضرورة عن غيرها رجلا أو امرأة فلضعف سند خبر الجعفرى و اختصاص مدلوله بالمنع عن حج المرأة الضرورة عن مثلها مع ان المدعى هو الأعم، مع ما فى دلالة على عدم الجواز من المنع ضرورة عدم ظهور كلمه لا ينبغي فى المنع بل لعلها فى الدلالة على - الكراهة أظهر (و اما المحكى عن الاستبصار) فلضعف خبرى المصادف و قصور دلالة الأول منها لاختصاصه بالمنع عن نيابة المرأة الضرورة عن الرجل الضرورة فلا - يشمل نيابتها عن الرجل غير الضرورة، هذا مع ما فى الجميع من المهجورية و اعراض الأصحاب عن العمل بها و ذهابهم إلى صحة الاستنابة لكل من الرجل و المرأة عن الآخر فى الضرورة و غيره، فما عليه المشهور هو الحق و عليه المعول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠٩

(الأمر الثانى) الأقوى كراهة نيابة المرأة الضرورة عن المرأة أو الرجل ضرورة كان أولا و لا سيما فى الرجل لاجتماع الجهتين للكراهة (و يدل) على ذلك خبر الشحام المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول يحج الرجل الضرورة عن الرجل الضرورة و لا تحج المرأة الضرورة عن الرجل الضرورة (و خبر عبيد بن زرارة) المتقدم فى المسألة السابعة، و فيه: الرجل الضرورة يوصى أن يحج عنه هل يجزى عنه امرأة، قال عليه السلام لا، كيف تجزى امرأة و شهادته شهادتان (و يدل على كراهة) حج المرأة الضرورة عن المرأة الضرورة خبر الجعفرى عن الرضا عليه السلام عن امرأة ضرورة حجت عن امرأة ضرورة، قال عليه السلام لا ينبغي (و بدأ، على كراهة) حج الرجل الضرورة عن المرأة الضرورة خبر بكر بن صالح قال كتبت الى ابى جعفر الثانى عليه السلام ان ابنى معى و قد أمرته ان يحج عن أمى أ يجزى عنها حجة الإسلام، فكتب لا، و كان ابنه ضرورة و كانت امه ضرورة، و ان كان يمكن ان يكون النهى فى ذلك لأجل وجوب الحج على ابنه الذى معه فلا يجوز له النيابة عن غيره. (الأمر الثالث) نفى المصنف (قده) البعد عن كراهة حج الرجل الضرورة عن الرجل الضرورة و قد تبع فى ذلك صاحب الجواهر (قده) حيث استظهر أن الضرورة موجبة للمرجوحية فى نفسها و لو كان النائب رجلا، و استدل له بمكاتبة إبراهيم بن عقبه المروى فى التهذيب يسئله عن رجل ضرورة لم يحج قط حج عن ضرورة لم يحج قط أ يجزى كل واحد منهما تلك الحجة عن حجة الإسلام أم لا فكتب عليه السلام لا يجزى ذلك (أقول) ظاهر المكاتبة ان السائل سئل عن اجزاء حجة واحدة عن النائب و المنوب عنه فلا - ربط لها بالمقام (و مما يدل على عدم الكراهة) ما فى خبر سعد بن ابى خلف المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام عن الرجل الضرورة يحج عن الميت، قال عليه السلام نعم إذا لم يجد الضرورة ما يحج به عن نفسه (و خبر سعيد الأعرج) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن الضرورة أ يحج عن الميت فقال نعم إذا لم يجد الضرورة ما يحج به (و



أظهر من ذلك) فى نفى الكراهة خبر ابن عمار عن الصادق عليه السلام عن الرجل يموت و لم يحج حجة الإسلام و يترك مالا، قال عليه السلام عليه ان يحج من ماله رجلا ضرورة لا مال له، حيث ان الأمر باحجاج رجل ضرورة عنه ينافى كراهتها، و لكن الخطب سهل فيما عبر به فى المتن من نفى البعد بعد استظهار شيخ الفقهاء صاحب الجواهر (قده) من النصوص، و الله العالم.

### [مسألة (٧) يشترط فى صحة النيابة قصد النيابة]

مسألة (٧) يشترط فى صحة النيابة قصد النيابة و تعيين المنوب عنه فى النية و لو بالإجمال و لا- يشترط ذكر اسمه و ان كان يستحب ذلك فى جميع المواطن و المواقف  
فى هذه المسألة أمور (الأول) لا بد فى صحة النيابة من قصد إتيانه و تعيين المنوب عنه (و فى الجواهر) بلا خلاف أجده فيه، قال لاشتراك الفعل بين وجوه لا يتشخص لأحدها إلا بالنية (انتهى).

و نقول فى توضيحه انه قد مر منا فى هذا الشرح فى البحث عن نية الوضوء و نية الصوم و غير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٠

ذلك و بسطنا الكلام فيما كتبناه فى نية الصلاة من انه لا بد فى صحة العبادة من قصد المأمور به بما أخذ من القيود المأخوذة فيه و الأوصاف المعتبرة فيه لكن القيود و الأوصاف المأخوذة فيه على أقسام (فمنها) ما لا بد من قصده فى قصده المأمور به حتى بصير متعلق الإرادة الفاعلية بعينه متعلق الإرادة الأمرية لكى يحصل به الامتثال و ذلك كعنوان الظهرية و العصرية فلو اتى بصلاة اربع ركعات مثلا لا بقصد الظهر أو العصر لا تفصيلا و لا إجمالا لم يتحقق به الامتثال لاختلاف متعلق الإرادتين، ففى مثل هذا يحتاج الى التعيين (و منها) ما يكون المأمور به لولا- التعيين باقيا على الإبهام فيحتاج فى رفع الإبهام عنه الى معين و لو لم يكن ذاك المعين من مقدمات المأمور به و ذلك كصلاة الصبح و نافلتها لو قلنا بأن الفرضية و النفلية ليستا من مقوماتهما، حيث انهما ينشان من الأمر المتعلق بهما و لا- يعقل أن يؤخذ فى متعلق أمرهما فلا بد فى تعيينهما من القصد، فلو اتى بركعتين فى وقت يصلح لاتيانهما من غير تعيين كونها صلوه فريضة أو نافله لم تقع عن شىء منهما لكن الحق ان عنوان الصبحية كالظهرية و العصرية من مقومات المأمور به لا من الأوصاف الخارجية (و منها) ما لا يحتاج فى تعيينه الى قصده بل يكون قصد غيره مضرا بتعيينه، و ذلك كعنوان كونه عن نفسه أو عن غيره، فان فى وقوعه عن نفسه لا- يحتاج الى قصد كونه عنه لكن فى وقوعه عن غيره يحتاج الى قصد كونه غيره، و ذلك لان طبع إيقاع الفعل يقتضى كونه عن المباشر له و يحتاج فى صرفه عنه الى صارف و هو قصد كونه عن غيره، و لولاه لوقع عن نفسه إذا كان هناك محل لإيقاعه عنه و الا- فيقع لغوا، و مما ذكرنا ظهر أن الفعل النيابة يحتاج فى وقوعه عن غيره الى قصد النيابة.

(الأمر الثانى) قال فى الشرائع و لا بد من نية النيابة و تعيين المنوب عنه (و اعترض عليه- فى المدارك) بان اعتبار تعيين المنوب عنه بالقصد مغن عن نية النيابة فلا وجه للجمع بينهما، (و أجاب عنه فى الجواهر) بقوله و المناقشة فى عبارة المتن (يعنى ما فى الشرائع) بإغناء قصد تعيين المنوب عنه عن النيابة بإرادة إذ يمكن عدم إغناء النيابة عنه (انتهى) و مراده (قده) انه يكفى فى الحاجة الى قصد المنوب عنه عدم إغناء قصد النيابة عنه و ان كان قصد المنوب عنه مغنيا عنه (و كيف كان) فالأمر فى ذلك سهل، و لقد أجاد المصنف (قده) فى المتن حيث اعتبر قصد النيابة و تعيين المنوب عنه فى النية.

(الأمر الثالث) موضع التعيين الأفعال المفتقرة إلى النية كالإحرام و الطواف و ركعتيه و هكذا الى آخر الأفعال.

(الأمر الرابع) لا يحتاج فى تعيين المنوب عنه قصده بالتفصيل بل يكفى قصده بالإجمال بما يشخصه من اسم أو غيره و لو بقصد

من ذمته الحج مع فرض اتحاده.

(الأمر الخامس) انه لا يشترط ذكر اسمه باللسان بالاتفاق على عدم وجوبه، و يدل عليه أيضا صحيح البزنطي المروى فى الفقيه عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يحج عن الرجل يسميه باسمه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١١

فقال عليه السلام ان الله لا يخفى عليه خافية (و خبر المثنى بن عبد السلام) المروى فى الفقيه عن - الصادق عليه السلام فى الرجل يحج عن الإنسان يذكره فى جميع المواطن كلها، فقال عليه السلام ان شاء فعل و ان شاء لم يفعل، الله يعلم انه قد حج عنه، و لكن يذكره عند الأضحى إذا ذبحها، و ذيله و ان كان ظاهرا فى وجوب ذكر المنوب عنه عند الأضحى لكنه محمول على الاستحباب المؤكد، للاتفاق على عدم وجوب ذكره عندنا أيضا.

(الأمر السادس) يستحب ذكر المنوب عنه فى جميع المواطن و المواقف لخبر ابن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال قلت له أ رأيت الذى يقضى عن أبيه و أمه و أخيه أو غيرهم ا يتكلم بشىء قال عليه السلام نعم، يقول عند إحرامه اللهم ما أصابنى من نصب أو شعث أو شبه فأجر فلانا فيه و أجرنى فى قضائى عنه (و خبر الحلبي) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى الرجل يحج عن أخيه أو عن أبيه أو عن رجل من الناس هل ينبغى له ان يتكلم بشىء قال نعم يقول بعد ما يحرم اللهم ما أصابنى فى سفرى هذا من تعب أو شدة أو بلاء أو شعث فأجر فلان بن فلان فيه و أجرنى فى قضائى عنه (و مرسل الفقيه): و من حج عن غيره فليقل اللهم ما أصابنى (الى آخر الدعاء) و روى انه يذكر إذا ذبح و ان لم يقل شيئا فليس عليه شىء لأن الله عز و جل عالم الخفيات و لا- يعارض هذه الاخبار خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام فيما على الذى يحج عن الرجل، قال يسميه فى المواطن و المواقف و ذلك محمول على الاستحباب للاتفاق على عدم وجوبه مع إمكان المنع عن ظهور ذاك الخبر فى الوجوب لإطلاق كلمه الوجوب على الندب المؤكد كثيرا، و الله العالم.

### [مسألة (٨) كما تصح النيابة بالتبرع و بالإجارة كذا تصح بالجعالة]

مسألة (٨) كما تصح النيابة بالتبرع و بالإجارة كذا تصح بالجعالة و لا تفرغ ذمه المنوب عنه الا بإتيان النائب صحيحا و لا تفرغ بمجرد الإجارة، و ما دل من الاخبار على كون الأجير ضامنا و كفاية الإجارة فى فراغها منزله على ان الله تعالى يعطيه ثواب الحج إذا قصر النائب فى الإتيان أو مطروحة لعدم عمل العلماء بها بظاهرها

فى هذه المسألة أمران (أحدهما) انه كما تصح النيابة بالتبرع و بالإجارة كذا تصح بالجعالة لما ثبت من ان ما يصح بالإجارة يصح بالجعالة، فإنها تصح فى كل عمل محلل مقصود فى نظر العقلاء، و لا شبهة ان الحج يكون كذلك فتصح الجعالة فيه، و لعل هذا مما لا يحتاج الى البيان، و انما ذكره (قده) تبعا للعلامة فى القواعد، و لعل ذكره للرد على بعض الشافعية حيث حكى عنه القول بالفساد و عن آخر القول بثبوت اجرة المثل لا- الجعل (و ثانيهما) لا تفرغ ذمه المنوب عنه بمجرد الإجارة بل التفريع منه يتوقف على إتيان النائب بالحج صحيحا و لم يظهر عن أحد فى ذلك خلاف، و قال فى الجواهر ان عدم فراغ ذمه المنوب عنه بمجرد الاستيجار ضرورى (أقول) و هو كذلك لان الثابت فى ذمه المنوب عنه هو الحج على نحو الوجوب العيني فى مقابل الكفائى، و التعيينى فى مقابل الوجوب التخيري

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٢

فهو على نحو وجوبه العيني و التعيينى ثابت فى ذمه المنوب عنه الى ان يفرغ ذمته بمباشرته أو بما جعله الشارع مفرغا لذمته و هو

حج النائب لا مجرد الاستيجار عنه لعدم الدليل على ذلك، فمقتضى القاعدة بقاء اشتغال الذمة الى ان يقطع بالبراءة.

ولكن ورد اخبار يمكن الاستدلال بها على فراغ ذمة المنوب عنه بمجرد الاستيجار و لو لم ينته إلى الإتيان من الأجير (ففى مرسل الفقيه) قال قيل لأبى عبد الله عليه السلام الرجل يأخذ الحجّة من الرجل فيموت فلا يترك شيئاً قال: أجزأت عن الميت و ان كانت له عند الله حجّة أثبتت لصاحبه (و خير عمار) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام فى رجل أخذ دراهم رجل ليحج عنه فأنفقها فلما حضر أوان الحج لم يقدر الرجل على شىء، قال يحتال و يحج عن صاحبه كما ضمن، و سئل ان لم يقدر، قال ان كانت له عند الله حجّة أخذها منه فجعلها للذى أخذ منها الحجّة (و مرسل ابن ابى عمير) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى رجل أخذ من رجل مالا و لم يحج عنه و مات و لم يخلف شيئاً، قال ان كان حج الأجير أخذت حجته و دفعت الى صاحب المال و ان لم يكن له حج كتب لصاحب المال ثواب الحج.

ولكن الانصاف عدم صحّة الاستدلال بها على فراغ ذمة المنوب عنه بمجرد الاستيجار لما- فيها من ضعف السند و الإرسال و اعراض الأصحاب عن العمل بها (و قال فى الحدائق) لم أقف على من تعرض للكلام فى هذه الاخبار من أصحابنا بل ظاهرهم ردها لمخالفتها لمقتضى قواعدهم (انتهى) و لعدم ظهورها فى الدلالة على فراغ ذمة المنوب عنه بالاستيجار، كيف و فيها انه تؤخذ حجّة الأجير ان كان له حج و تدفع الى صاحب المال و لم يعلم المراد من ذلك، و أحسن- المحامل ان يحمل على إعطاء ثواب حجه الى صاحب المال و حرمانه عن ثوابه لتعديه الى صاحب المال إذا كان تركه لحج صاحب المال عن تفريط منه كما يشعر بذلك ما فى ذيل مرسل ابن ابى عمير من قوله: و ان لم يكن حج كتب لصاحب المال ثواب المال، و من المعلوم عدم دلالة ذلك على تفريغ ذمة المنوب عنه عن حجه بمجرد الاستيجار (لكن فى الحدائق) بعد ان استظهر من تلك الاخبار عدم وجوب إخراج حج آخر سواء كان الحج الذى استأجره أولاً- حج الإسلام أو غيره و سواء كان للميت مال آخر يمكن الاستيجار مرة أخرى أم لا- قال و لعل الوجه فيه هو انه لما اوصى للميت بما فى ذمته من الحج انتقل الخطاب إلى الوصى، و الوصى لما نفذ الوصية و استأجر فقد قضى ما عليه و بقى الخطاب على الأجير و حيث انه لا مال له سقط الاستيجار مرة أخرى، فإن كان ذلك بتفريط من الأجير يؤخذ منه حجته ان كان قد حج قبل ذلك و تعطى لصاحب الدراهم و الا تفضل الله تعالى عليه بكرمه و كتب له ثواب الحج بما بذله من ماله، و النية تقوم مقام العمل (انتهى ما فى الحدائق) و لا يخفى ما فيه، إذ لا معنى لانتقال ما فى ذمة الميت من الحج إلى الوصى بمعنى برأيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٣

ذمة الميت بنفس الوصية لعدم الدليل على ذلك، و الذى يدل على بقاء ذمة الميت مشغولة بالحج انه لو تبرع متبرع عنه بالحج قبل استيجار الوصى لا يبقى وجوب العمل بالوصية عليه، و كذا لو استأجر الوصى و تبرع المتبرع بالحج قبل عمل الأجير لا يبقى موضوع لعمل الأجير، و- الأظهر من ذلك هو كون العمل المستأجر عليه تفريغ ذمة المنوب عنه عما فى ذمته، و من المعلوم ان العمل التفريغى عن الأجير يتوقف على شغل ذمة المنوب عنه و الا فلا بعقل إتيان العمل التفريغى عنه مع ان صحّة عمل الأجير عبادة تتوقف على إتيان ما على المنوب عنه بداعى امتثال الأمر المتوجه الى المنوب عنه لا الأمر بالوفاء بعقد الإجارة المتوجه إلى الأجير حيث انه توصلى لا يتوقف سقوطه على الإتيان بمتعلقه بداعيه كما تقرر فى الأصول بما لا مزيد عليه، فحديث انتقال ذمة المنوب عنه عن الحج الواجب إلى الوصية بالحج شعر محض لا طائل تحته، و قد قال فى الجواهر فما وقع من بعض متأخرى المتأخرين من العمل بهذه النصوص غير مستأهل للالتفات كغيره من مخالفاته الناشئة عن اختلال الطريقة (انتهى) (و بالجملّة) فالحق عندنا سقوط تلك الاخبار عن الحجية بالاعراض عنها و لا بأس بتزليلها على ان الله سبحانه يعطيه ثواب الحج إذا قصر النائب فى الإتيان و ان لم تكن فى ذلك ثمرة فقهية، و الله العالم.

## [مسألة (٩) لا يجوز استئجار المعذور في ترك بعض الاعمال]

مسألة (٩) لا يجوز استئجار المعذور في ترك بعض الاعمال، بل لو تبرع المعذور يشكّل - الاكتفاء به استئجار المعذور قد يكون فيما إذا كان الواجب على المنوب عنه هو العمل التام - الاختياري فتركه ثم عجز عن الحج فأراد استئجار المعذور أو مات و كان قد أوصى بأن يحج بماله أو أراد وليه لأن يستأجر له من يحج فيستأجر المعذور في ترك بعض الاعمال، و قد يكون فيما إذا كان الواجب على المنوب عنه هو العمل الناقص الاضطراري بحيث لو اتى به مباشرة لكان تكليفه الإتيان بالعمل الناقص فعجز عن إتيان ذاك الناقص أو مات قبل إتيانه.

(ففي الأول) لا ينبغي الإشكال في عدم جواز استئجار المعذور لان الواجب على المنوب عنه هو العمل الكامل التام، و مع عجزه عن مباشرته حيا أو موته قبل الإتيان به يجب عليه أو على وصيه أو وليه تفرغ ذمته، و المفروض إمكان استئجار من يأتي بالتام الكامل فلا يكفى استئجار المعذور، كما لم يكن للمنوب عنه إتيان العمل الناقص مع تمكنه من التام، من غير فرق في - ذلك بين القول بكون العذر رافعا للملاك المقتضى للواجب التام و عدمه.

(و في الثاني) قد يتوهم صحة استئجار المعذور لكون المنوب عنه بنفسه مكلفا بالناقص و لا سيما إذا قلنا بكون العذر رافعا للملاك المقتضى للعمل التام (لكن الأقوى) عدم جواز استئجاره و لو على القول برفع الملاك بعد العذر، و ذلك لان رفع الملاك بالعذر مقيد بزمان بقاء العذر، و لذا لو تعذر الكامل على المنوب عنه لكنه لم يأت بالناقص حتى زال عذره وجب عليه الإتيان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٤

بالكامل بعد زوال عذره، و كذا إذا عجز عن إتيان الناقص و أراد الاستئجار للحج و هو حي أو مات قبل الإتيان بالناقص و أراد وصيه أو وليه الاستئجار له بعد موته و كان الاستئجار ممكنا من الكامل المختار يكون حال التمكّن منه كحال تمكنه حيا، و كون ملاك الكامل مرفوعا بالعذر ينفع في جواز استئجار المعذور مع بقاء العذر بان لا يمكن استئجار غير المعذور، و نظير ذلك يقال في الاستئجار عن الميت للصلاة و الصوم، فلا يجوز استئجار المعذور عن الطهارة المائية مثلا للصلاة مع إمكان غيره (نعم) مع عدم تمكن الولي من استئجار الكامل و لا من إتيانه هو بما على الميت على الوجه الكامل يجب عليه اما الإتيان بالناقص أو استئجار المعذور، هذا في غير ما إذا أوصى بالحج و اما في صورة الوصية به فهل على الوصي استئجار المعذور مع عدم التمكّن من غيره أو نسقط الوصية، الظاهر هو الأول مع اليأس عن التمكّن من غير المعذور فان ظاهر الوصية و المنصرف اليه فيها و ان كان الفرد التام الا ان الميسور لا يسقط بالمعسور هذا إذا كان الوصية بالحج - الواجب على الموصي، لوجوب تفرغ ذمه الميت بأي نحو كان، و اما مع عدم اشتغال ذمته ففيه اشكال سيما مع رجاء التمكّن من استئجار الكامل في المستقبل (و مما ذكرنا ظهر) حكم تبرع المعذور و انه لا يسقط به ما على الميت من الواجب كما لا يسقط ما عليه من الصلاة بتبرع المعذور فمن كان وظيفته الصلاة جالسا إذا تبرع بالصلاة عن الميت لا تبرأ ذمته بذلك، و كذا في الحج و غيره من العبادات إذا كانت ذمه الميت مشغولة بها، و كان على المصنف (قده) ان لا يفرق بينهما، لكنه استشكل في ذلك، و لا وجه له.

## [مسألة (١٠) إذا مات النائب قبل الإتيان بالمناسك]

مسألة (١٠) إذا مات النائب قبل الإتيان بالمناسك فان كان قبل الإحرام لم يجز عن المنوب عنه لما مر من كون الأصل عدم فراغ ذمته إلا بالإتيان، بعد حمل الأخبار الدالة على ضمان الأجير على ما أشرنا اليه، و ان مات بعد الإحرام و دخول الحرم اجزاء عنه لا

لكون الحكم كذلك في - الحاج عن نفسه لاختصاص ما دل عليه به، و كون فعل النائب فعل المنوب عنه لا يقتضى الإلحاق بل لموثقة إسحاق بن عمار المؤيدة بمرسلي حسين بن عثمان و حسين بن يحيى الدالة على ان النائب إذا مات في الطريق اجزاء عن المنوب عنه، المقيده بمرسله المقنعة: من خرج حاجا فمات في الطريق فإنه ان كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحج، الشاملة للحاج عن غيره أيضا، و لا يعارضها موثقة عمار، الدالة على ان النائب إذا مات في الطريق عليه ان يوصى، لأنها محمولة على ما إذا مات قبل الإحرام أو على الاستحباب، مضافا الى الإجماع على عدم كفايه مطلق - الموت في الطريق و ضعفها سندا بل و دلالة منجبرة بالشهرة و الإجماعات المنقولة فلا ينبغي الإشكال في الاجزاء في الصورة المزبورة، و اما إذا مات بعد الإحرام و قبل دخول الحرم ففي الاجزاء قولان و لا يبعد الاجزاء و ان لم نقل به في الحاج عن نفسه لإطلاق الاخبار في المقام و القدر - المتيقن من التقييد هو اعتبار كونه بعد الإحرام لكن الأقوى عدمه فحاله حال الحاج عن نفسه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٥

في اعتبار الأمرين في الاجزاء و الظاهر عدم الفرق بين حجه الإسلام و غيرها من أقسام الحج و كون النيابة بالأجرة أو بالتبرع. إذا مات النائب قبل أداء المناسك ففيه صور (الاولى) ما إذا كان موته قبل الإحرام سواء مات في الطريق أو قبل التلبس بالسفر، و الحكم فيها هو عدم الاجزاء عن المنوب عنه، و قد ادعى عليه الإجماع بقسميه في الجواهر، و قد عرفت في المسألة السابقة ان الحكم بالاجزاء متوقف على القول بفراغ ذمة المنوب عنه بمجرد الاستيجار للحج، و لكن ورد أخبار في هذا المقام يمكن الاستدلال بها للاجزاء عن المنوب عنه إذا مات النائب في الطريق و لو كان موته قبل الإحرام كمرسل حسين بن عثمان المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام في رجل اعطى رجلا ما يحجه فحدث بالرجل حدث، فقال ان كان خرج فأصابه في بعض الطريق فقد اجزاء عن الأول و الا فلا (و مرسل حسين بن يحيى) المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام في رجل اعطى رجلا ما يحج عنه فمات، قال عليه السلام ان مات في منزله قبل ان يخرج فلا يجزى عنه، و ان مات في الطريق فقد اجزاء عنه (و موثق إسحاق بن عمار) المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام عن الرجل يموت فيوصى بحجة فيعطى رجل دراهم يحج بها عنه فيموت قبل ان يحج، قال ان مات في الطريق أو بمكة قبل ان يقضى مناسكه فإنه يجزى عن الأول، قلت فان ابتلى بشيء يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل، أ يجزى عن الأول، قال عليه السلام نعم، قلت لأن الأجير ضامن للحج، قال نعم. و هذه الاخبار مع ما في بعضها من الإرسال لا يصلح للاستناد إليها لكونها ساقطة عن الحجية لانعقاد الإجماع على خلافها فلا سبيل عندنا في الاعتماد عليها مع كون مقتضى الأصل و القاعدة عدم فراغ ذمة المنوب عنه إلا بإتيان الأجير بالعمل صحيحا كما تقدم في المسألة السابقة، فلا ينبغي التأمل في عدم الاجزاء إذا كان موت النائب قبل الإحرام.

(الصورة الثانية) ما إذا مات النائب بعد الإحرام و دخول الحرم، و الحكم فيها هو - الاجزاء عن المنوب عنه و براءة ذمة النائب أيضا (و استدلووا له) بالإجماع المحقق كما في المستند أو المحقق و المنقول كما في الجواهر، و لكون الحكم كذلك في الحاج نفسه - كما تقدم في المسألة ٧٣ من مسائل الاستطاعة، و إذا كان الحكم في الحاج عن نفسه كذلك يكون في الحاج النائب عن غيره أيضا هكذا (اما لما في المدارك) من انه إذا ثبت ذلك في حق الحاج عن نفسه ثبت في نائبه أيضا لأن فعل النائب كفعل المنوب عنه (و اما لما في الجواهر من ان الظاهر من هذه الاخبار و لو بمعونة فهم الأصحاب كون ذلك (اي الاجزاء بعدم الإحرام و دخول الحرم) كيفية خاصة في الحج سواء كان عن نفسه أو عن غيره و سواء كان واجبا أو مندوبا (و اما بدعوى) ان ما كان في ذمة المنوب عنه انتقل إلى ذمة النائب لصيرورته بالإجارة ضامنا عنه بمعنى انتقال ما في ذمته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٦

إلى ذمة النائب الأجير، كما يظهر مما ورد من ان الأجير ضامن إذ لا معنى للضمان الا انتقال ما في ذمه المضمون عنه إلى ذمة

الضامن أو بضم ذمته إلى ذمة الضامن و اتساع ذمته به، و على كلا التقديرين يصير الحجج الصادر من الأجير حج المنوب عنه لاشتغال ذمته به بانتقال ذمه المنوب عنه الى ذمته أو بضم ذمته إلى ذمة المنوب عنه و كون الذمتين ذمة واحدة.

(و للأخبار المتقدمة في الصورة الأولى) من مرسل حسين بن عثمان و مرسل حسين بن يحيى و موثق إسحاق بن عمار بعد تخصيصها بما في مرسل المقنعة: من خرج حاجا فمات في الطريق فإنه ان كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحجّة، الشاملة للحاج عن غيره أيضا، و ضعف- المرسل سندا بالإرسال و دلالة بإمكان منع شموله للحاج عن غيره منجبر بالشهرة المحققة و- الإجماعات المنقولة، هذا، و مع الإغماض عن تقييد إطلاق تلك الاخبار بما في المرسل يكفي في تخصيصها الإجماع على عدم كفايه مطلق الموت في الطريق و لو كان قبل الإحرام فيخصص عموم تلك الاخبار أو يقيد إطلاقها بالإجماع المذكور.

و لما كان مدلول الأخبار المتقدمة هو ان النائب إذا مات في الطريق اجزاء عن المنوب عنه مطلقا سواء كان موته قبل الإحرام أو بعده و قبل دخول الحرم أو بعده فإذا قيد بالمرسل المروي في المقنعة بما إذا كان بعد دخول الحرم يصير مدلولها أخص من موثق عمار عن الصادق عليه السلام في رجل حج عن آخر و مات في الطريق، قال عليه السلام قد وقع أجره على الله و لكن يوصى فإن قدر على رجل يركب في رحله و يأكل زاده فعل، فإنه يدل على عدم الاجزاء، عن المنوب عنه بموته في الطريق مطلقا"، و الاخبار المتقدمة تدل على الاجزاء إذا كان موته بعد دخول الحرم فينطبق على ما ادعى عليه الإجماع (هذا ما قيل في تقريب الاستدلال لهذا الحكم) و أورد على الكل: اما الإجماع فلا احتمال كون مدركه ما ذكره من وجوه الاستدلال، و اما تبعية النائب لحكم المنوب عنه فبالمنع عنها بل دعواها أشبه شيء بالقياس، و ما أفاده في المدارك من كون فعل النائب فعل المنوب عنه لا جدوى فيه، للفرق بينهما فان المنوب عنه لو مات بعد دخول الحرم حصل له العذر المستمر بموته عن أداء بقية المناسك بخلاف النائب فإنه بعد موته في الحرم يمكن استنابه رجل آخر لإتمام المناسك لاشتراكهما في كونهما نائبين و لان عمل النائب متعلق لحق الناس بخلاف المنوب عنه فان عمله كان حقا لله تعالى فقط فله سبحانه الاكتفاء بإحرامه و دخوله الحرم، فالقياس مع الفارق (و اماما أفاده في الجواهر) من منع اختصاص الأخبار الدالة على الاجتزاء بالإحرام و دخول الحرم بالحاج عن نفسه بل الظاهر- و لو بمعونة فهم الأصحاب- كون ذلك كيفية خاصة في الحج نفسه (ففيه) منع فهم الأصحاب ذلك من تلك الاخبار، لاحتمال كون حكمهم بالاجزاء لدليل آخر غير الاستظهار المذكور مضافا الى ما في الاستناد الى فهم الأصحاب في الاستظهار مما لا يخفى فان عملهم أو فهمهم من الحديث

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٧

يمكن جبر ضعف السند به دون ضعف الدلالة كما ثبت في الأصول (و اما دعوى) انتقال ذمه- المنوب عنه إلى ذمة النائب (ففيه) انه مبني على براءة ذمة المنوب عنه بمجرد الاستنابة أو الوصية و قد تقدم خلافه في المسألة السابقة.

و اما الاستدلال بالأخبار الواردة في موت النائب (ففيه أولا) ان الظاهر من مرسل المقنعة كون مورده الحاج عن نفسه لا النائب و ذلك بقريضة ذيله الذي لم ينقله في المتن و هو قوله عليه السلام فان مات قبل دخول الحرم لم يسقط عنه الحج و ليقض عنه و ليه، حيث ان مورد القضاء عنه هو موت الحاج عن نفسه، فإن النائب إذا مات قبل دخول الحرم تبطل الإجارة مع تعيين استيجاره بالسنة التي مات فيها، و مع إطلاقه فإن اعتبرت المباشرة في ضمن العقد بطلت- الإجارة أيضا لذهاب موضوعها و لا يلزم القضاء عنه، و ان كان الاستيجار مطلقا عن قيد المباشرة فمع صحة الإتيان بالحج بالاستنابة عنه يكون أداء لا قضاء لان ما عليه بعقد الإجارة لم يكن إلا- الإتيان بالحج الأعم من المباشرة و الاستنابة (و بالجملة) فما في ذيل المرسل من قوله و ليقض عنه و ليه موجب لظهور صدره في الحاج عن نفسه و لا- أقل من كون الذيل من موارد احتفاف الكلام بما يشك في قرينته الموجب للإجمال فيؤخذ بالقدر المتيقن منه و هو الحاج عن نفسه.

(و ثانيا) ان مرسله حسين بن عثمان و مرسله حسين بن يحيى و موثق ابن عمار كلها فى مورد حج النائب، و مرسل المقنعة على تقدير شموله للنائب يشمل النائب و الحاج عن نفسه فمقتضى الصنعة تقييد إطلاقه فى مورد حج النائب بالمرسلتين و الموثق، و نتيجة ذلك هو الاجتزاء عن المنوب عنه بموت النائب فى الطريق و لو كان قبل الإحرام و دخول الحرم، اللهم الا ان يتمسك حينئذ بالإجماع على عدم الاجتزاء بموته قبل الإحرام و دخول الحرم، و لا بأس به.

و خلاصه البحث انه يصح الحكم بالاجتزاء فى المسألة بالإجماع و عدم وجود مخالف فى ذلك و بالمرسلتين و موثق ابن عمار بعد تقييد إطلاقها لتحقق الإجماع على عدم الاجتزاء إذا كان موته قبل الإحرام و دخول الحرم، و الله الموفق.

(الصورة الثالثة) ما إذا مات النائب بعد الإحرام و قبل دخول الحرم، و فى الاجتزاء به عن المنوب عنه و عدمه (قولان) المحكى عن الشيخ فى المبسوط و الخلاف هو الأول، و قد ادعى فى الخلاف إجماع الفرقة عليه، و قال ان هذه المسألة منصوصة فهم لا يختلفون فيها، و وافقه الحلّى فى السرائر، و تعجب فى الحدائق عنه من انه مع عدم عمله باخبار الآحاد وافق الشيخ فى هذه المسألة مع انها مما لا نص فيها، و أعجب من ذلك قول الشيخ بان هذه المسألة منصوصة فهم لا يختلفون فيها.

و المعروف هو عدم الاجتزاء و قد ينسب الى المشهور و هو مختار الجواهر و اختاره فى المتن و يمكن الاستدلال للاول بما نفى البعد عنه فى المتن و هو ان إطلاق المرسلتين و موثق ابن عمار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٨

يقتضى الاجزاء مطلقا خرج عن إطلاقها صورة موت النائب قبل الإحرام لقيام الإجماع على عدم الاجزاء حينئذ، و بقى صورة موته بعد الإحرام سواء كان بعد دخول الحرم أو قبله، و قد تقدم فى الصورة الثانية أن العمدة فى تقييد إطلاق هذه الاخبار هو الإجماع و هو منتف فى مورد البحث (و يستدل لعدم الاجزاء) بجعل مقيد إطلاق هذه الاخبار مرسل المقنعة و هو مختص بالإحرام و دخول الحرم (و يستدل أيضا) بكونه مقتضى الأصل أعنى أصالة عدم تفرغ ذمه المنوب عنه، و ذلك بعد الخدشة فى الاستناد الى تلك الاخبار لما تقدم فى الصورة الثانية من الخدشة فى سندها بالإرسال و فى دلالتها أيضا لظهورها فى الموت فى الطريق فى مقابل الموت فى المنزل فتكون معرضا عنها ساقطة عن الحجية فيتعين الرجوع الى الأصل، و هذا حسن لو تم الإشكال فى الاستناد الى تلك الاخبار، فالمسألة ملتبس، و الله العالم.

ثم ان الظاهر عدم الفرق فى جميع تلك الصور بين حجه الإسلام و بين غيرها من أقسام- الحج لإطلاق النصوص و الفتاوى و لا بين النيابة بالأجرة أو بالتبرع و ذلك للإطلاق أيضا.

### [مسألة (١١) إذا مات الأجير بعد الإحرام و دخول الحرم يستحق تمام الأجرة]

مسألة (١١) إذا مات الأجير بعد الإحرام و دخول الحرم يستحق تمام الأجرة إذا كان أجيرا على تفرغ الذمة و بالنسبة الى ما اتى به من الأعمال إذا كان أجيرا على الإتيان بالحج بمعنى الاعمال المخصوصة، و ان مات قبل ذلك لا يستحق شيئا سواء مات قبل الشروع فى المشى أو بعده و قبل الإحرام أو بعده و قبل الدخول فى الحرم لانه لم يأت بالعمل المستأجر عليه لا كلا و لا بعضا بعد فرض عدم اجزائه من غير فرق بين ان يكون المستأجر عليه نفس الأعمال أو مع المقدمات من المشى و نحوه نعم لو كان المشى داخلا فى الإجارة على وجه الجزئية بأن يكون مطلوبا فى الإجارة نفسا استحق مقدار ما يقابله من الأجرة بخلاف ما إذا لم يكن داخلا أصلا أو كان داخلا فيها لا نفسا بل بوصف المقدمية فما ذهب اليه بعضهم من توزيع الأجرة عليه أيضا مطلقا لا وجه له كما انه لا- وجه لما ذكره بعضهم من التوزيع على ما اتى به من الاعمال بعد الإحرام إذ هو نظير ما إذا استوجر للصلاة فاتى

بركعه أو أزيد ثم أبطلت صلوته فإنه لا- إشكال في انه لا- يستحق الأجره على ما اتى به و دعوى انه و ان كان لا يستحق من المسمى بالنسبة لكن يستحق اجره المثل فما اتى به حيث ان عمله محترم (مدفوعه) بأنه لا وجه له بعد عدم نفع للمستأجر فيه، و المفروض انه لم يكن مغرورا من قبله و حينئذ تنفسخ- الإجاره إذا كانت للحج في سنه معينه، و يجب عليه الإتيان به إذا كانت مطلقه من غير استحقاق لشيء على التقديرين.

المسأله المتقدمه كانت في البحث عن حكم موت النائب في اجزاء ما عمله من المنوب عنه، و هذه المسأله في حكم أجره النائب إذا مات في الطريق (و اعلم) ان المذكور في كلامهم هو ان- النائب إذا مات قبل الإحرام و دخول الحرم و جب ان يعاد من الأجره ما قابل المتخلف من الطريق

مصباح الهدى في شرح العروه الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٩

ذاهبا و عائدا و قد صرح العلامة و غيره بان النائب إذا مات بعد الإحرام و دخول الحرم استحق جميع الأجره لأنه فعل ما ابرء ذمه المنوب عنه فكان كما لو أكمل الحج و هذا كما ترى مجمل يحتاج الى البسط، و لذا قال في المدارك بعد نقل ذلك و كلا الحكمين يحتاج الى التقييد، (اما الثانى)- يعنى إذا مات النائب بعد الإحرام و دخول الحرم- فلأنه انما يتم إذا تعلق الاستيجار بالحج المبرء للذمه اما لو تعلق بالأفعال المخصوصه لم يتوجه استحقاقه لجميع الأجره و ان كان ما اتى به مبرئا للذمه لعدم الإتيان بالفعل المستأجر عليه (و اما الأول)- يعنى ما إذا مات قبل- الإحرام و دخول الحرم- فلأنه انما يستقيم إذا تعلق الاستيجار بمجموع الحج من الذهاب و الإياب و هو غير متعين، لانه الحج اسم للمناسك المخصوصه، و الذهاب و العود خارجان عن حقيقته (انتهى ما فى المدارك).

و تفصيل الكلام فى هذه المسأله انه لا يخلو فى مرحله الثبوت ان الإجاره اما تقع على تفرغ ذمه المنوب عنه عما تشتغل به أو تقع على الأفعال المخصوصه المسماة بمناسك الحج و عدم أخذ طى الطريق متعلقها شطرا و لا شرطا، و اما مع أخذ الطريق فيه جزء، بحيث وقعت الإجاره على السير فى الطريق إلى آخر أفعال الحج، أو مع أخذ الطريق قيادا بحيث أخذ المشى فى الطريق وصفا للأفعال، فمتعلق الإجاره عبارة عن المناسك المتصفه بكونها بعد السير فى الطريق نظير تعلق البيع بالعبد المتصف بالكتابة حيث ان الثمن يقع بإزاء العبد لا بإزاء الكتابة- و ان كانت الكتابة موجبه لزيادة بذل الثمن بإزاء العبد.

فهيهنا صور (الأولى) ما إذا كان متعلق الإجاره هو تفرغ ذمه المنوب عنه، و الكلام فيها يقع تارة فى صحه الإجاره و اخرى فى حكم استحقاق الأجره (اما الأول) فقد يقال ببطان الإجاره لأن التفرغ ليس فعل الأجير لا بالمباشرة و لا بالتسيب، و اللازم فى صحه الإجاره هو ان يكون المستأجر عليه فعلا مقدورا للأجير و ان يكون ممكن الحصول للمستأجر، و التفرغ لا فعل مباشرى للأجير و لا- تسيبى له اما الأول فواضح، و اما الثانى فلعدم انطباق ضابط الفعل التوليدى عليه و ضابطه ان يكون الصادر من الفاعل أولا و بالذات بإرادته هو العله مثل الإلقاء فى النار و تكون العله الصادره منه بالإرادة و الاختيار محصلا لمعلول آخر و هو الإحراق قهرا من دون توسط ارادة أخرى فى حصوله من الصادر عنه أولا و بالذات، و بالحقيقه يكون هناك علتان و معلولان العله الأولى الفاعل للعله الثانیه، و الثانیه عله للمعلول الأخير، ففاعل الإلقاء فى النار عله للإلقاء و الإلقاء عله للإحراق قهرا من دون توسط ارادة أخرى فى ترتب الإحراق عليه، و من المعلوم ان ترتب فراغ ذمه المنوب عنه بفعل النائب ليس من قبيل ترتب الإحراق على الإلقاء حتى يكون من قبيل الأسباب و المسببات التوليدية (هذا غاية ما يمكن تقريبه لبطان الإجاره).

و لكن التأمل يقضى بخلافه إذا لا فرق بين الاستيجار لتفرغ ذمه الميت من الحج و بين-

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٠

الاستيجار لتفرغ ذمه المديون بأداء ما عليه إلى الدائن فكما ان أداء الدين عله لفراغ ذمه المديون كذلك الإتيان بالمناسك عله



لفراغ ذمة المنوب عنه، فيكون تفرغ الذمة في الموردين مرادا للفاعل لسببه بالإرادة الفاعلية بحيث لا يفصل بينه وبين اراده الفاعل اراده فاعلية أخرى.

إلا- أن لقائل أن يقول ان تفرغ ذمة المنوب عنه في المقام إذا حصل بموت النائب بعد- الإحرام و دخول الحرم فليس ذلك بإرادته و اختياره، فالتفرغ الجامع بين أداء المناسك و موت النائب ليس وزانه وزان أداء الدين الموجب لفراغ ذمة المديون، فالمقام ليس من قبيل- التوليدات كالإلقاء و الإحراق، هذا مضافا الى ان المتفاهم العرفي في عقد النيابة ليس على تفرغ الذمة، بل على أداء المناسك أو هي بضميمة الذهاب و طى الطريق، و اما عنوان إبراء ذمة المنوب عنه فلا يسبق الى الذهن في مقام عقد الإجارة و الاستنابة غالبا الا ان يذكر فيه بالتصريح، و لعله لذلك علق سيد مشايخنا (قده) في هذه المسألة انه لا معنى للإجارة على تفرغ الذمة.

(نعم) لما كان غرض المستناب هو فراغ ذمته أو ذمة الميت فإذا حصل ذلك بموت النائب فكما ان ذلك فضل من الله سبحانه على المنوب عنه بفراغ ذمته كذلك فضل منه تعالى على النائب أيضا بفراغ ذمته مما وقع عليه الإجارة فيستحق بذلك جميع الأجرة لحصول الغاية من الإجارة فمطالبة المستناب لشيء من الأجرة تعد عند العرف و العقلاء ظلما على النائب بعد ما أوجب بذهابه و إحرامه و دخوله الحرم و موته فيه فراغ ذمة المنوب عنه، و لهذا يقوى استحقاق الأجرة كلها بموته و انه لا سبيل اليه بعد حصول الغرض.

(الصورة الثانية) ما إذا كان أجيرا على الإتيان بالحج بمعنى المناسك المخصوصة بلا أخذ طى الطريق في متعلقها لا جزء و لا شرطا، فان مات قبل الإحرام أو بعده و قبل دخول الحرم لا- يستحق شيئا لعدم إتيانه بشيء مما استوجر عليه، من غير فرق في ذلك بين فرض الاجزاء عن- المنوب عنه أو عدمه، لان فرض الاجزاء حينئذ لا بد و ان يكون بغير العمل المستأجر عليه و هو لا يوجب استحقاقه لشيء من الأجرة في مقابل ما عمله (فما في المتن) من انه لم يأت بالعمل المستأجر عليه لا كلا و لا بعضا بعد فرض عدم اجزائه (ليس بسديد) و الصواب ان يقال و لو مع فرض الاجزاء عنه، لانه ليس الاجزاء بالعمل المستأجر عليه.

و اما إذا مات بعد الإحرام و دخول الحرم ففي استحقاقه الأجرة و عدمه و على تقدير- الاستحقاق هل يستحق كل الأجرة أو بعضها (وجوه) مقتضى القاعدة هو العدم لان المركب من الاجزاء على نحو الارتباطي إذا لم يأت بجزء منه لم يأت به لأن الأثر مترتب على المركب، و الحج و الصلاة و الاعتكاف و نظائرها من هذا القبيل لارتباطية اجزائها و شرائطها، فإن كان الحج بمعنى مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢١

المناسك المخصوصة هو متعلق الإجارة يكون استحقاق الأجرة عليه بإتيانه بجميع مناسكه بحيث لو لم يأت بجزء منه لم يستحق الأجرة فيما اتى به أيضا فهو كما إذا أجر نفسه على صلوه اربع ركعات فاتى بثلاث، فإنه لا يملك اجره ثلاث، ركعات، و ذلك لارتباطية الصلاة و كذا الحج، و هذا بخلاف المركبات الاستقلالية حيث ان الأجير يستحق من الأجرة بقدر ما يأتى منها، و من ذلك يظهر انه لو قلنا بالاستحقاق فلا يستحق إلا بالنسبة الى ما اتى به من الاعمال.

لكن عبارة غير واحد من الأصحاب دعوى الإجماع على استحقاق الجميع (ففي المسالك):

مقتضى الأصل إلا يستحق إلا بالنسبة لكن وردت النصوص باجزاء الحج عن المنوب عنه و برأيه- الأجير و اتفق الأصحاب على استحقاقه جميع الأجرة فهذا الحكم يثبت على خلاف الأصل (انتهى) (و في كشف اللثام) لا يستعاد من تركته (اي تركه النائب) شيء بلا- خلاف عندنا على ما في الغنية و في الخلاف إجماع أصحابنا على انه منصوص لا- يختلفون فيه (و في المعتمد) انه المشهور بينهم (و قال في الجواهر) كما انه لا إشكال في عدم استحقاق المستأجر رد ما قابل المتخلف من الأجرة بعد الإجماع المحكى عن جماعه على ذلك و نفى الخلاف عن آخر بل نسبه بعضهم إلى دلالة النصوص أيضا مع إمكان القول بان عقد

الإجارة انما يقتضى تأديء الحج من الأ-جير على حسب تكليفه من نسيان و سهو و اجزاء و غير ذلك فيكون ما وقع منه فى الفرض من افراد العمل المستأجر عليه حقيقة نحو المستأجر على صلوه فنى فيها مالا يبطلها فإنه لا إشكال فى استحقاق الأجير تمام- الإجارة- الى ان قال- فالمناقشة حينئذ من بعض متأخرى المتأخرين فى استحقاق المستأجر ورد ما قابل المتخلف بأنه و ان حصل البرء للذمة لكنه ليس تمام ما استوجر عليه فيستحق حينئذ رد المقابل للمختلف و ان حصل البرء للذمة الذى ليس هو تمام المستأجر عليه (فى غير محلها) خصوصا مع ملاحظة ما حكى من الإجماعات المعترضة بعدم الخلاف (انتهى ما فى الجواهر) و صريحه استحقاق كل الأجرة إذا مات بعد الإحرام و دخول الحرم و لو كان عقد الإجارة واقعا على نفس الاعمال و المناسك، و انما جاء حديث وقوع الإجارة على تفرغ الذمة من صاحب المدارك (قده) و الظاهر ان ما فى الجواهر من بعض متأخرى المتأخرين هو صاحب المدارك لانصاف) عدم التشكيك فى استحقاق الأجير الأجرة فى هذه الصورة، فما فى المتن من انه إذا كانت الإجارة واقعة على نفس الاعمال فلا يستحق الأجير إلا بالنسبة لعله فى غير محله بعد الشهرة المحققة و فهم الأصحاب و دعوى الإجماع من غير واحد منهم، و الله الهادى.

(الصورة الثالثة) ما إذا أخذ الذهب شرطا للأفعال المخصوصة المسماة بالحج، و الحكم فيها فيما إذا مات بعد الإحرام و دخول الحرم كالصورة الثانية، و إذا مات قبل الإحرام أو بعده قبل دخول الحرم فمقتضى القاعدة عدم توزيع الأ-جرة عليه و عدم استحقاق الأجير فى مقابل الذهب شيئا من الأجرة و ذلك لما عرفت من ان الأجرة تقع فى مقابل المناسك المتصفه بصفة مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٢

كونها عقيب طى طريق الحج و لا يقع شيء منها فى مقابل طى الطريق فهو نظير بيع العبد المتصف بالكتابة، حيث ان الثمن لا يقع شيء منه فى مقابل الكتابة حتى يكون تخلفها موجبا لخيار- المشتري بخيار تبعض الصفقة و ان كان موجبا لخيار تخلف الوصف للمشتري.

هذا كله حكم استحقاق الأجير للأجرة فى هذه الصور ثبوتا (و اما إثبات هذه الصور) و تشخيص كون المقدمات للحج خارجه عن متعلق الإجارة شطر أو شرطا أو انها مأخوذة فيه على وجه القيدية أو الجزئية فلا يخلو اما ان يصرح فى عقد الإجارة بخروجها عن متعلق الإجارة أو يصرح فيه بدخولها فيه على نحو الجزئية أو الشرطية أو لا يصرح فيه بشيء منها، فمع التصريح بالدخول أو الخروج فالحكم واضح، و مع عدم التصريح ففى التقييد و عدمه قولان، مختار غير واحد من الأصحاب منهم صاحب الجواهر هو الأول (و يستدل له) تارة بأن الحج الذى تعلق به الإجارة فى عقد الإجارة هو بمعنى القصد و التوجه اليه، فاستيجاره فيما إذا كان بين الأ-جير و بين مكة المكرمة طريق يتوقف على طيه للوصول إليها و الإتيان بمناسك الحج فيها استيجار للذهاب إليها أيضا إذا التوجه إليها لا- ينفك عن طى الطريق إليها و عقد الإجارة عليه عقد- الإجارة على طى الطريق عليه (و اخرى) بأن الوجدان حاكم بكون التوقف على طى الطريق و عدمه و كون اختلاف الطريق فى القرب و البعد موجبا لاختلاف اجره الحج من حيث الزيادة و النقصان، فإجارة من كان فى الميقات مع اجاره من كان خارجا عنه مختلفه، و اجاره من كان خارجا عنه أيضا تختلف زيادة و نقصانا بتفاوت قربه الى الميقات و بعده عنه.

(و لا- يخفى ما فى الوجهين) اما الأول فلا-ن كون الحج معناه اللغوى هو القصد لا يوجب كون المتعاقدين فى عقد الإجارة قاصدين لمعناه اللغوى حتى يكون طى الطريق داخلا- فيه، بل الظاهر منهما هو معناه المعهود عند المشرعة، و هو الأفعال المخصوصة من أول الإحرام إلى آخرها فاستيجار الحج لا يقتضى دخول الذهب فى متعلق الإجارة (و اما الثانى) فلان اللازم من هذا الوجه هو دخول الذهب فى متعلق الإجارة فى مقابل عدم دخوله فيه رأسا لا شرطا و لا شطرا و لا يدل على أخذه فيه شطرا، لان السعى إلى الحج و قطع الطريق مع ما فيه من التفاوت موجب لتفاوت الأجرة فى الحج زيادة و نقصانا مثل تفاوت قيمة العبد

لتفاوت أوصافه فزيادة الأجره فيما إذا توقف الحج على الذهاب لا يدل على كون الزيادة فى مقابل الذهاب كما لا يخفى. والمختار عند جماعة أخرى هو الثانى أى عدم أخذ المقدمات فى متعلق الإجارة (و استدلو له) بوجوه (منها) ان المقدمه ليست شيئاً تبذل بإزائها الأجره، بل هى نظير أوصاف المبيع توجب زيادة الأجره بإزاء الأفعال المتوقفه عليها (و لا يخفى ما فيه) فان أوصاف المبيع مما لا يصح بذل الثمن بإزائها لا اعتبار كون المبيع عينا فى مفهوم البيع و صحته، و هذا بخلاف مقدمات أفعال الحج مثل طى الطريق حيث انه عمل يصح بذل الأجره بإزائه كنفس أفعال الحج و لذا لا إشكال

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٣

فى توزيع الأجره عليه إذا علم بدخولها فى متعلق الاستيجار شرطاً (و منها) ان الذهاب الى الحج لو فرض انفراده عن الحج بموت الأجير أو بصدده عن الحج أو بتركه عمداً لا تكون له قيمه، لعدم انتفاع المستأجر به فىكون عبثاً تبطل إجارته و إذا تعقبه الحج يصير ذا قيمه، فمنه يظهر ان الزيادة عند تعقبه بالحج انما هى للحج لا للذهاب اليه (و فيه) انه يمكن ان يكون لتعقب الذهاب الى الحج به دخلاً فى صيروره الذهاب ذا قيمه و ان كان فى حال عدم تعقبه به مما لا قيمه له (و منها) ان تفاوت بعد المسافه إلى الحج فى الذهاب و الإياب موجب لتفاوت الأجره قلّه و كثره و ان مرید الرجوع من مكه يستأجر بأجره أكثر ممن يريد الإقامة فيها، فلو استوجر- المرید للرجوع بأجره تكافؤ نفقه رجوعه ثم انصرف عن الرجوع و أراد الإقامة بمكه لم يكن عليه رد ما يقابل العود، و هذا كاشف عن كون الأجره واقعه بإزاء نفس المناسك لا المجموع منها و من الذهاب و الإياب (و فيه) ان هذا ينشأ من عدم لحاظ المستأجر لعود الأجير، حيث انه ليس مطلوبه لا نفساً و لا مقدمه لمطلوبه، و ذلك بخلاف الذهاب حيث انه لما كان مقدمه لمطلوبه يمكن ان يصير متعلقاً للحاظه فيقصد استيجاره كما يقصد استيجاره للمناسك و أفعال الحج، و لأجل هذا الفرق لا يتعلق غرض المستأجر إلى استيجاره للإياب.

(و منها) دعوى انصراف الكلام عرفاً الى عدم تعلق الاستيجار الى مقدمات الحج فى مثل أجزتك نفسى للحج كما هو منصرف فى مثل الاستيجار للصلاه و الصوم و غيرهما من الأفعال، فإذا صار أجير للصلاه مثلاً فتوضأ و اتى بالمقدمات الأخرى و لكن لم يأت بالصلاه لم يستحق شيئاً لإتيان تلك المقدمات، و ذلك لعدم إتيانه بشىء من العمل المستأجر عليه، فيكشف ذلك عن خروج المقدمات عن متعلق الإجارة. (و يرد عليه) بالفرق فى نظر العرف بين الحج الميقاتى و الحج البلدى فى الأجره بما لا يخفى مع إمكان خصوصيه فى نظر المستأجر موجب لتعيين طريق مخصوص فى السير بعينه فى عقد الإجارة مثل طريق العراق لزيارة المشاهد المشرفه، و هذا بخلاف الاستيجار للصلاه، حيث ان مقدماتها مغفول عنها فى عقد الإجارة غالباً.

هذا ما قيل أو يمكن ان يقال فى الاستدلال للقولين، و قد عرفت عدم سلامه شىء منها لإثبات ما استدلل له (و الحق عدم التوزيع) فى صروره الإطلاق لأنه على تقدير لحاظ المتعاقدين للمقدمات و دخلها فى متعلق الإجارة لا يكون دخلها أزيد من ان يكون على وجه الشرطيه لا كونها جزء من متعلق الإجارة، و عليه فلا يوجب أخذها شرطاً فى متعلقها تقسيط الإجارة عليها.

(و ربما يقال) بأن الأجير إذا مات بعد عمله بما لا يوجب به براءة ذمّه المنوب عنه كما إذا- مات قبل الإحرام انه و ان لم يستحق من اجره المسمى شيئاً لكنه يستحق اجره مثل عمله، و استدلل له فى الجواهر بقاعده احترام عمل المسلم، قال (قده) اما لو فرض وقوع المقدمات خاصه فقد يتجه استحقاق اجره المثل فيها لأصاله احترام عمل المسلم الذى لم يقصد التبرع

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٤

بل وقع مقدمه للوفاء بالعمل المستأجر عليه فلم يتيسر له ذلك بمانع قهرى (الى آخر كلامه) و كأنه (قده) أخذه من كشف اللثام حيث يقول بعد حكمه باستحقاق الأجير من اجره المسمى بنسبه ما عمله ما لفظه: و على فرض التنزيل عن ذلك نقول ان عدم وقوع شىء من الأجره فى قبالة ما عمله لا يقتضى ذهاب عمل المسلم هدراً بل اللزم استثناء اجره مثل ما اتى به من العمل اعنى

قطع مقدار من المسافه لأنه عمل مسلم محترم اتى به من العمل فلا معنى لذهابه بلا عوض (انتهى) و أورد على هذا الاستدلال بان استيفاء عمل العامل و ان كان مما يوجب ضمان المستأجر و ان من جمله أسباب الاستيفاء هو أمر الأمر غيره بالعمل كأمر صاحب المتاع غيره بحمل متاعه و أمر المالك غيره ببناء داره و نحو ذلك فعمله العامل لا يقصد التبرع فإنه يضمنه الأمر، الا ان الضمان من ناحيه استيفاء الأمر لعمله على ما هو مفاد قوله من استوفى مال غيره فهو له ضامن و لا استيفاء فى المقام حيث لا يحصل للمنوب عنه فائده فى طى الأجير مسافه الذهاب الى الحج بعد عدم اجترائه بموته قبل الإحرام، مضافا الى ان الأمر موجب للضمان إذا كان أمر انفسيا، و الأمر بمقدمات- العمل أمر غيرى و هو لا يوجب الضمان، و الذى يستظهر منه ذلك تسالمهم على عدم ضمان الجاعل شيئا من الجعل فيما إذا جعل الجعل لمن سلمه عبده فجاء العامل بالعبد الى بلد الجاعل ففر العبد قبل التسليم، و ليس له سبب الا ان طلب الجاعل مجيء العبد الى بلده طلب غيرى لكونه مقدمه لوصوله الى الجاعل فإذا لم يحصل المطلوب الأصلي لم يكن للعامل حق.

(و أجاب فى الجواهر) عن الأول بالمنع عن عدم استيفاء المنوب عنه من عمل الأجير شيئا إذ يكفى فى ذلك صحة الاستيجار ثانيا من محل موت الأجير (و يمكن الجواب عن الثانى) انه مع استيفاء الأمر باستدعائه عن العامل و عمل العامل من دون قصد التبرع لا فرق بين أمره النفسى و الغيرى، و ما ذكر من تسالمهم على عدم استحقاق الجعل فى مثال العامل فى المجيء بالعبد و فراره قبل وصوله بيد المالك أجنبى عن كون أمر مالك العبد غيريا بل المنشأ لعدم الاستحقاق هو جعل الجعل لمن يسلم العبد بيد الجاعل فيكون نظير ما إذا وقع الاستيجار على تفرغ ذمه المنوب عنه عن الحج، حيث تقدم ان الأجير لا يستحق شيئا من الأجره قبل تفرغ ذمته كما انه يستحق جميع الأجره بتفريغه ذمته و الكلام هنا فيما إذا تعلق الإجاره بأفعال المناسك و مقدماتها على وجه التقييد و مات الأجير بعد ما اتى من المقدمات ما يبذل بإزائه المال و لم يأت بشيء من الحج و انه ان لم يستحق شيئا من اجره المسمى فلا وجه لحرمانه من اجره المثل إذا صدق عليه استيفاء المستأجر، لكن فى صدق الاستيفاء عليه تأمل، مع انه على تقدير القول باختصاص وجوب المقدمه بالمقدمه الموصلة لا يكون طى الطريق الذى لا يكون موصلا الى الحج متعلقا للأمر الغيرى أيضا، فالفائده التى تصورها فى الجواهر لم تكن حاصله للمستأجر بامر، بل الحق انه على القول بالمقدمه الموصلة يجب الاستيجار من بلد المستأجر لا من محل موت الأجير بناء على

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٥

وجوب الحج البلدى.

فالحق ما عليه المصنف (قده) فى المتن من انه لا يستحق الأجير اجره المثل لما عمله من المقدمات لا لأجل ضمان المستأجر له بالأمر و لا- لقاعده الغرور إذ لا- يكون الأجير مغرورا من قبل المستأجر، و انما مورد القاعده فى مثل ما إذا أحضر طعاما عند شخص و التمس منه اكله فأكله الآخر بتوهم كون الطعام لم أحضره ثم تبين كونه لغيره، فإن الأكل ضامن لصاحب الطعام لكنه فى ضمانه له مغرور من طرف من استدعى منه الأكل، و فى المقام ليس غرور من المستأجر أصلا" (و مما ذكرنا يظهر) فساد ما فى المدارك من الحكم بالتوزيع على ما اتى به الأجير من الاعمال، قال (قده) و لو مات بعد الإحرام استحق بنسبه ما فعله إلى الجملة (انتهى) و محط كلامه (قده) ما إذا مات الأجير بعد الإحرام قبل دخول الحرم بناء على المشهور من عدم الاجزاء، و حينئذ فمراده من قوله: بنسبه ما فعله- هو طى الطريق الى الميقات و الإحرام منه- إذا لا عمل بعد- الإحرام من اعمال الحج الا و هو موقوف على الدخول فى الحرم، و المفروض انه مات قبل دخول الحرم (و كيف كان) فلا وجه للتوزيع على ما عرفت تفصيله و ان المركب الارتباطى إذا لم يأت المكلف ببعض اجزائه كان كمن لم يأت بشيء منه.

مسألة (١٢) يجب في الإجارة تعيين نوع الحج من تمتع أو قران أو افراد و لا- يجوز العدول عما عين له و ان كان الى الأفضل كالعدول من أحد الأخيرين إلى الأول إلا إذا رضى المستأجر بذلك فيما إذا كان مخيرا بين النوعين أو الأنواع كما في الحج المستحب و المنذور المطلق أو كان ذا منزلين متساويين في مكة و خارجها و اما إذا كان ما عليه من نوع خاص فلا ينفع رضاه أيضا بالعدول الى غيره و في صورة جواز الرضا يكون رضاه من باب إسقاط حق الشرط إذا كان التعيين بعنوان الشرطية و من باب الرضا بالوفاء بغير الجنس ان كان بعنوان القيدية و على اى تقدير يستحق الأجرة المسماء و ان لم يأت بالعمل المستأجر عليه على التقدير الثاني لأن المستأجر إذا رضى بغير النوع الذى عينه فقد وصل اليه ما له على الموجه كما في الوفاء بغير الجنس فى سائر الديون فكأنه قد اتى بالعمل المستأجر عليه و لا فرق فيما ذكرنا بين العدول إلى الأفضل أو الى المفضول، هذا و يظهر من جماعة جواز العدول إلى الأفضل كالعدول الى التمتع تعبدا من الشارع لخبرنا بى بصير عن أحدهما عليهما السلام فى رجل اعطى رجلا- دراهم يحج بها مفردة أ يجوز له ان يتمتع بالعمرة إلى الحج، قال عليه السلام نعم انما خالف إلى الأفضل و الأقوى ما ذكرناه، و الخبر منزل على صورته العلم برضا المستأجر بذلك مع كونه مخيرا بين- النوعين جمعا بينه و بين خبر آخر فى رجل اعطى رجلا- "دراهم بحج بها حجه مفردة، قال عليه السلام ليس له ان يتمتع بالعمرة إلى الحج لا يخالف صاحب الدراهم، و على ما ذكرناه من عدم جواز العدول الا مع العلم بالرضا- إذا عدل بدون ذلك لا يستحق الأجرة فى صورة التعيين مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٤

على وجه القيدية و ان كان حجه صحيحا عن المنوب عنه و مفرغا لذمته إذا لم يكن ما فى ذمته متعينا فيما عين و اما إذا كان على وجه الشرطية فيستحق إلا إذا فسخ المستأجر الإجارة من جهة تخلف الشرط إذ حينئذ لا يستحق المسمى بل اجرة المثل. فى هذه المسألة أمور (الأول) ذكر غير واحد من الأصحاب قدس الله أسرارهم انه يجب فى الإجارة تعيين نوع الحج من التمتع و الافراد و القران (و استدل له فى المدارك) بان تعيينه مقتضى قواعد الإجارة، لأن أقسام الحج مختلفة بالنوع، و اختلافها فى النوع يوجب اختلافها فى الكيفية و الاحكام فيجب تعيين النوع الذى يريده المستأجر، و استظهر فى الجواهر اتفاق- الأصحاب على اعتبار تعيينه و استدل له بلزوم الغرر (و ما استدلا به) من اختلاف أقسام الحج نوعا و لزوم الغرر لولا التعيين انما يتم لو كان اراده المتسأجر متعلقه بنوع خاص سواء كان النوع الأفضل كالتمتع أو غيره كالقرآن و الافراد اما لأجل كون نوع خاص منه فى ذمه المنوب عنه أو تعلق غرض المستأجر بنوع منه، إذ ترك التعيين حينئذ و عقد الإجارة على نحو الإبهام عقد على- المجهول، حيث يمكن ان يأتى الأجير بغير ما يريده المستأجر و يلزم منه الغرر، حيث ان غرض المستأجر تفريع ذمه المنوب عنه عما اختلف به و مع إتيان الأجير غيره لا يحصل الفراغ للمنوب عنه (و كونه غريبا) لا يتوقف على اختلاف أقسام الحج فى بذل الأجرة، بل مع تساوى أقسامه فى الأجرة يلزم الغرر فيما إذا كان المستأجر مريد النوع خاص و لم يعين فى عقد الإجارة، و هذا بخلاف ما إذا لم يرد المستأجر نوعا خاصا " بل يكون غرضه الاستتابة لصرف وجود الحج، فان تعلق الإجارة و هو مطلق الحج معين عند الطرفين فلا غرر أصلا، و الى ما ذكرنا يشير فى المدارك حيث يقول: و مقتضى قواعد الإجارة انه يعتبر فى صحة الإجارة على الحج تعيين النوع الذى يريده المستأجر لاختلافها فى الكيفية و الأحكام.

(الأمر الثانى) لا يجوز العدول عما عين له الى نوع آخر لأنه ليس ما استوجر عليه، و مقتضى عموم المؤمنون عند شروطهم و عموم أوفوا بالعقود و نحوهما هو وجوب الإتيان بنفس ما تعلق به العقد لا الإتيان بشيء آخر حيث انه ليس وفاء بالعقد، (الأمر الثالث) يصح عدول الأجير عما عين له الى غيره مع رضا المستأجر به فيما له الرضا بذلك، و قد اختلف التعبير فى ذلك، و الحق

انه فيما يكون المستأجر مخيرا فى الإتيان بين- النوعين أو الأنواع، و هذا متحقق فى موارد ثلاثة (١) ما إذا كان الاستيجار للحج المستحب (٢) ما إذا كان للحج الواجب بالنذر المطلق (٣) ما إذا كان ذا منزلين متساويين فى مكة و خارجها حيث انه إذا وجب عليه حج الإسلام يكون مخيرا بين الأنواع الثلاثة المتمتع و القران و الافراد و اما من كان عليه نوع خاص فلا ينفع رضاه بالعدول الى غيره سواء كان العدول اليه أفضل أو لم يكن، لانه مع تعيين حج الافراد مثلا على المنوب عنه لا يقع عنه حج المتمتع و لا يصح منه الرضا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٧

به و لا يبرء ذمته، فلا يكون المعدول إليه حينئذ راجحا فضلا عن ان يكون أفضل.

(الأمر الرابع) فيما يجوز للمستأجر الرضا بعدول الأجير عما عين له يكون رضاه على احد نحوين (أحدهما) من باب إسقاط حق الشرط، و ذلك فيما إذا استأجر الأجير للحج و شرط عليه ان يأتى بالحج الخاص الذى عينه على نحو تعدد المطلوب فيكون له على الأجير أمران: أصل الحج و كونه الحج المخصوص، و تصير المنفعة الخاصة و هى عمل الحج من الأجير ملكا للمستأجر و خصوصية كونه الحج المعين حقا له ثانيا بالشرط و من المعلوم ان قوام الحق و ركنه انه قابل للإسقاط و هو الفرق بينه و بين الحكم فيصح من المستأجر إسقاطه و الاكتفاء بأصل الحج الذى صار ملكا له بالإجارة (و ثانيهما) من باب الرضا بالوفاء من غير الجنس نظير رضا الدائن للذهب استيفاء دينه من المديون بالفضة و ذلك فيما إذا استأجر الأجير للحج المخصوص على نحو وحده المطلوب، مثل ما إذا أقرض الذهب حيث انه ليس على المديون الا ما أقرضه من الذهب و ليس فى رضا الدائن باستيفاء ماله فى ذمه المديون بالفضة إسقاط حق منه له عليه، بل كأنه معاوضة لماله على المديون بجنس آخر و ذلك فيما يجوز لهما ذلك.

هذا فى مقام الثبوت، و اما فى مقام الإثبات فقد يقال ان ما يذكر فى مقام التعبير فى العقد ان كان بلفظ اداه الشرط فهو شرط يوجب تخلفه فى المعاملات خيار تخلف الشرط على المشروط عليه سواء كان المؤدى بأداة الشرط من الذاتيان المأخوذة فى الموضوع أو من أوصافه و إعراضه فيكون فى الشرطية و القيدية على التعبير بأداة الشرط مثل بعتك هذا العبد بشرط ان يكون روميا فى الذاتيات أو كاتبا فى العرضيات، أو التقييد مثل بعتك هذا العبد الرومى أو هذا العبد الكاتب فقيما عبر بأداة الشرط يوجب تخلفه الخيار لا البطلان و لو كان الشرط من الذاتيات، و فيما غير بنحو الوصف يوجب تخلفه البطلان و لو كان القيد من العرضيات.

(و قد يقال) بكون المأخوذ فى الموضوع ان كان ذاتيا له فهو قيد و ان ادى بأداة الشرط مثل بعتك هذا بشرط ان يكون حنطه، و ان كان من العرضيات فهو شرط و ان ادى على نحو القيد مثل بعتك هذا العبد الكاتب (و الحق) انه ان كان من الذاتيات فهو قيد يوجب تخلفه البطلان فى المعاملات، و ان كان من العرضيات فقيما ادى بأداة الشرط يكون الظاهر هو الشرط و فيما ادى على نحو الوصف فيمكن ان يكون شرطا على نحو تعدد المطلوب الموجب تخلفه الخيار و يمكن على وحده المطلوب الموجب تخلفه البطلان، و لعل هذا الأخير أظهر.

ثم الظاهر ان ما يمتاز به أقسام الحج بعضها من بعض من قبيل الذاتيات فتكون اقسامه من المتمتع و القران و الافراد أنواعا متباينة كصلاة الظهر و العصر و كصلاة فريضة الصبح و نافلته حيث انها مختلفات بالنوع و ان التمييز بينها بالقصد، فلو اتى بركعتين من غير قصد فريضة الصبح و لا قصد نافلته لا تقع من شىء منها و لو كان فى الوقت المشترك بينهما، و هذا بخلاف القصر و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٨

الإتمام حيث انه لو شرع فى صلوه الظهر مثلا لأبنية القصر و لا الإتمام و كان فى مكان التخيير الى ان اتى بركعتين ثم يبدو له

القصر و يسلم أو الإتمام فيأتي بركتين آخرين صحت صلوته على كل تقدير منهما (قال في المدارك) ان أنواع الحج ثلاثة تمتع و قران و افراد، و ظاهره كون اختلاف الاقسام نوعيا و ان كلا منها نوع مغاير مع الآخر، و هذا لا يتحقق الا فيما إذا كان ما به الامتياز مأخوذا في الذات و كان ذاتيا بمعنى ما ليس بخارج منها.

(الأمر الخامس) فيما يجوز للمستأجر الرضا بعدول الأجير عما عين له و عدل الأجير فلا- يخلو اما يكون عدوله مقرونا برضا المستأجر و اما يكون الرضا متأخرا عنه (فعلى الأول) يستحق الأجير بالحج المعدول اليه اجره المسمى اما إذا كان رضا المستأجر من باب إسقاط حق الشرط فواضح حيث ان اجره المسمى واقعة بإزاء أصل الحج و ان تخلف الشرط لا يوجب الا الخيار للمشروط له و المفروض رضاه بإتيانه أصل الحج و عدم اقدمه بالفسخ بواسطة تخلف الأجير عن الشرط (و اما إذا كان رضاه) من باب الرضا بالوفاء من غير الجنس فكذلك أيضا لما عرفت من ان مرجع رضاه بالوفاء بغير الجنس هو معاوضة ما كان له على الأجير بما اتى به كما في الوفاء بغير الجنس في سائر الديون.

(و على الثاني) أعنى ما إذا كان رضا المستأجر متأخرا عن إتيان الأجير بالمعدول اليه فلا إشكال في ان ما اتى به من المعدول اليه لا يقع عن الأجير نفسه لأنه أتاه بعنوان النيابة، و مقتضى قول النبي صلى الله عليه و آله: إنما الأعمال بالنيات هو عدم وقوعه عن نفسه (و في وقوعه عن المنوب عنه) بعد رضاه بما اتى به الأجير (وجهان) ظاهر إطلاق المتن هو ذلك لصحة وقوعه عنه و براءة ذمته بإتيان الأجير و قصد العامل في عمله الوقوع عنه فيقع عنه (و في المستمسك) اختار العدم لبطلان ما اتى به الأجير، و استدلل له بان الفعل قبل رضا المستأجر كان على خلاف الشرط فوقع حراما لما فيه من تضييع حق الشرط فلا يصح عباده فلا فعل متصف بالصحة حتى يقع عن المنوب عنه.

(و يمكن ان يستدل له بوجوه أخر منها) ان الأمر بإتيان الحج على ما وقع عليه عقد- الإجارة يقتضى النهي عن ضده أى الذى اتى به الأجير، و النهي فى العبادة يقتضى البطلان (و منها) انه بمقتضى الإجارة يجب عليه صرف قدرته فى إتيان متعلقها فيكون متعلق الإجارة ضرورى الوجود شرعا فيكون المأتى به ضرورى العدم شرعا فلا يكون مقدورا لان المانع الشرعى كالمانع العقلى (و منها) انه لا يكون مالكا لإتيان المعدول إليه لأنه بعد ان صار أجيروا فى متعلق الإجارة يخرج جميع أصداده عن اختياره و ملكه لاستحالة ان يصير الإنسان مالكا لأعماله المتضادة على السواء بل هو مالك لها على البدل و المفروض صيرورة واحد منها ملكا للمستأجر بعقد الإجارة فلا يبقى للأجير سلطان على ما عدها لكون سلطنته عليه على البدل و بعد تعيين بذل متعلق-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٩

الإجارة عليه يخرج ما عدها عن كونه مقدورا على البدل (و منها) ما ورد من النهي عن العدول و هو موجب لفساد المعدول إليه (ففى خبر حسين بن محبوب) عن على (و الظاهر انه ابن رثاب) المروى فى التهذيب فى رجل اعطى رجلا دراهم يحج بها حجة مفردة قال عليه السلام ليس له ان يتمتع بالعمرة إلى الحج، لا يخالف صاحب الدراهم.

و لا يخفى ما فى هذه الوجوه و انها لا تثبت بطلان المعدول اليه (اما ما استدلل به فى- المستمسك) من كون المعدول اليه مفوتا لحق المستأجر فلمنع ذلك فان مفوتيته مبنية على كون وجود احد الضدين مقدمه لترك ضده، و هو ممنوع، و الا كانت الصلاة مقوته لإزالة النجاسة عن المسجد و كذا فى جميع الأضداد الخاصة، و هو خلاف مبناه فى الأصول (و منه يظهر) بطلان الوجه الأول مما ذكرناه للاستدلال على البطلان (و كذا الوجه الثانى) و هو انتفاء القدرة عن إتيان المعدول اليه شرعا، فان ذلك متوقف على كونه منهيًا عنه، و النهي عنه متوقف على مقدمية أحد الضدين لترك الآخر و مقدمية ترك أحدهما لفعل الآخر (و اما الوجه الثالث) و هو عدم مالكية الأجير للمعدول اليه فبان مالكية الأجير للأعمال المتضادة و ان كانت على البدل لكنها بعد الإجارة لا تخرج عن ملكيته على البدل فجميع هذه الوجوه مبنية على المقدمية، و هى ممنوعة.

و اما التمسك بالخبر ففيه ان النهى المذكور فيه انما هو عن المخالفة و هو لا يدل على حرمه العمل المعدول إليه فإن المخالفة تحصل بترك ما وقع عليه الإجارة لا بفعل ضده، مضافا الى ما يأتي من البحث في هذا الخبر، فالأقوى - كما فى المتن - صحة ما اتى به الأجير بعد تعقبه برضا المستأجر.

و هل يستحق الأجير برضا المستأجر أجره المسمى أولا (وجهان) قد يقال بالعدم و انه لا يستحق شيئا لا اجرة المسمى و لا اجره المثل اما الأول فلعدم إتيانه بما وقع عليه عقد الإجارة و اما الثانى فلان المستأجر و ان انتفع بعمله و لكن لم يكن منه أمر و لا طلب لما أتاه الأجير حتى يوجب اشتغال ذمته بأجرة المثل فان طلبه الذى كان فى ضمن عقد الإجارة انما تعلق بما لم يأت به الأجير و ما اتى به لم يتعلق به الطلب، و مجرد تعقبه برضاه لا يوجب له التزاما بدفع الأجرة، فعمل الأجير أشبه شىء بالتبرع (و لكن الأقوى) استحقاؤه لاجرة المسمى إذا كان الرضا بالمعدول اليه من باب إسقاط حق الشرط فإن الأجرة حينئذ فى مقابل أصل الحج و ان التخلف يوجب خيار المشروط له، و المفروض انه بالرضا المتأخر قد أسقط حق الشرط فيكون عليه اجره المسمى من دون نقص شىء فيها، و كذا إذا كان الرضا من باب الرضا بالوفاء بغير الجنس حيث ان المستأجر حينئذ بعد استيفاء عمل الأجير و انتفاعه به كالمعاوض لما كان له على عهده الأجير بما اتى به، الا ان الأظهر كون الرضا المتعقب من باب إسقاط الشرط.

(الأمر السادس) لا فرق فيما ذكرنا من عدم جواز عدول الأجير بين العدول إلى الأفضل أو الى غيره خلافا لجماعه كالشيخ و ابى على و القاضى فجوز و العدول إلى الأفضل و لو مع عدم مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٠

رضا المستأجر، و استدلوا له بخبر ابى بصير المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن أحدهما عليها السلام فى رجل اعطى رجلا دراهم يحج بها مفردة أ يجوز ان يتمتع بالعمرة إلى الحج، قال عليه - السلام نعم انما خالف إلى الأفضل (و الأقوى) عدم جواز العدول إلى الأفضل مع تعيين غيره على المنوب عنه لعدم براءة ذمته و كذا مع عدم تعيين غيره عليه، و يجاب عن الخبر تارة بضعف السند و ان كان الحق صحة الاستناد اليه بعد كونه مرويا فى كتب المشايخ الثلاثة (و اخرى) بكون مضمونه مخالفا لقواعد باب الإجارة (و أجب عنه) بأنه مخصص للقواعد العامة لأن النسبة بين الخبر و بين تلك القواعد العموم و الخصوص المطلق (و ثالثة) بمعارضة خبر على بن رثاب المتقدم الذى ورد النهى فيه عن عدول النائب عما عينه له صاحب الدراهم، فيجمع بينه و بين خبر ابى بصير بحمل خبر ابى بصير على صورة العلم برضا المستأجر بذلك مع كونه مخيرا بين النوعين و ان استبعد بملاحظة انه مع العلم بالرضا يكون الحكم بالجواز واضحا لا يحتاج الى السؤال، أو يكون خبر ابى بصير أخص من خير ابن رثاب حيث ان الظاهر منه خصوصا بقرينة التعليل المذكور فيه اعنى قوله عليه السلام:

انما خالف إلى الأفضل هو الاختصاص بما إذا كان المستأجر مخيرا بين النوعين (أو بحمل خبر ابى بصير) على ما إذا كان على المنوب عنه حج ندى على ما حكى الحمل به عن المحقق (و كيف كان) فالأقوى فى صورة تعيين النوع الذى وقعت الإجارة عليه على المنوب عنه هو عدم جواز العدول عنه.

(الأمر السابع) قد عرفت فى الأمر السادس انه مع عدم جواز العدول الا مع رضا المستأجر إذا عدل من دون رضاه لا يستحق الأجرة فيما إذا كان تعيين المعدول عنه فى عقد الإجارة على وجه القيدية و لكن ما اتى به من المعدول اليه يقع صحيحا عن المنوب عنه و يفرغ ذمته عنه إذا لم يكن ما فى ذمته متعينا فيما عين فى عقد الإجارة بل كان على وجه التخيير بينه و بين ما اتى به الأجير، و الاشكال عليه ببطلان ما اتى به لكونه مفوتا لما يجب على الأجير مندفع بما تقدم فى - الأمر الخامس، و إذا كان تعيين المعدول عنه على الأجير على وجه الشرط يستحق اجره المسمى حسبما تقدم إلا إذا فسخ المستأجر الإجارة من جهة تخلف الشرط فيستحق الأجير حينئذ أجره المثل للعمل، هكذا أفاد فى المتن.



و لكن فى استحقاق اجرة المثل حينئذ تأمل فإن ما اتى به الأجير غير ما طلبه المستأجر بعقد الإجارة و المفروض عدم إضاء المستأجر لما اتى به الأجير، و صحة العمل عن المنوب عنه لا يوجب اشتغال ذمة المستأجر بأجرة المثل بل يكون عمل الأجير ههنا كعمل الفضولى أو المتبرع و مجرد انتفاع الإنسان من عمل غيره إذا لم يكن بامر و لا طلب منه لا يثبت حقا للعامل عليه كما إذا أجره على ان يخييط ثوبه قميصا فتخلف و خاطه قباء و لم يرض صاحب الثوب بما عمله، فان الثوب ملك لصاحبه و لا يستحق الأجير شيئا (نعم) لو رضى بما فعله الأجير استحق الأجير أجره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣١

المسمى أو أجره المثل على ما سبق بيانه فى الأمر الخامس، و الله العالم.

### [مسألة (١٣) لا يشترط فى الإجارة تعيين الطريق]

مسألة (١٣) لا يشترط فى الإجارة تعيين الطريق و ان كان فى الحجج البلدى لعدم تعلق الغرض بالطريق نوعا و لكن لو عين تعيين و لا يجوز العدول عنه الى غيره الا إذا علم انه لا غرض للمستأجر فى خصوصيته و انما ذكره على المتعارف فهو راض بأى طريق كان فحينئذ لو عدل صحح و استحق تمام الأجرة، و كذا إذا أسقط بعد العقد حق تعيينه فالقول بجواز العدول مطلقا أو مع عدم العلم بغرض فى الخصوصية ضعيف كالأستدلال له بصحيحه حريز عن رجل اعطى رجلا حجه يحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة فقال لا بأس إذا قضى جميع المناسك فقدتم حجة، إذ هى محمولة على صورة العلم بعدم الغرض كما هو الغالب مع انها انما دلت على صحة الحج من حيث هو لا من حيث كونه عملا مستأجرا عليه كما هو المدعى و ربما تحمل على محامل آخر، و كيف كان لا إشكال فى صحة حجه و براءة ذمة المنوب عنه إذا لم يكن ما عليه مقيدا بخصوصية الطريق المعين انما الكلام فى استحقاقه الأجرة المسماة على تقدير العدول و عدمه، و الأقوى انه يستحق من المسمى بالنسبة و يسقط منه بمقدار المخالفة إذا كان الطريق معتبرا فى الإجارة على وجه الجزئية و لا- يستحق شيئا على تقدير اعتباره على وجه القيدية لعدم إتيانه بالعمل المستأجر عليه حينئذ و ان برئت ذمة المنوب عنه بما اتى به لأنه حينئذ متبرع بعمله و دعوى انه يعد فى العرف انه اتى ببعض ما استوجر عليه فيستحق بالنسبة و قصد التقييد بالخصوصية لا يخرج عرفا عن العمل ذى الاجزاء كما ذهب إليه فى الجواهر لا وجه لها، و يستحق تمام الأجرة ان كان اعتباره على وجه الشرطية الفقهية بمعنى الالتزام نعم للمستأجر خيار الفسخ لتخلف الشرط فيرجع الى أجره المثل.

فى هذه المسألة أمور (الأول) حكم تعيين الطريق مع تعدده هو حكم تعيين نوع الحج مع وجود غرض للمستأجر فى سلوك الأجير فى بعض منه فيلزم تعيينه للزوم الغرر مع عدمه لإمكان اختيار الأجير طريقا آخر غير ما تعلق به غرضه، و مع عدمه فلا يحتاج الى تعيين شىء منه لان السلوك فى كل واحد من الطرق المتعددة مما يحصل به الغرض فيتخير الأجير فى سلوك أى منها أراد.

(الأمر الثانى) لو عين المستأجر طريقا ففى جواز العدول عنه الى غيره و لو مع علمه بأن للمستأجر غرضا فى تعيينه أو عدم الجواز و لو مع العلم بعدم غرض له فيه، أو جوازه مع عدم العلم بغرض فيه و ان لم يعلم بعدم غرض له فيه، أو جوازه مع العلم بعدم الغرض فيه و عدمه مع عدم علمه بذلك (أقوال) فالمنقول عن المفيد فى المقنعة و الشيخ فى المبسوط و الصدوق فى الفقيه و العلامة فى الإرشاد هو الأول (و يستدل له) بصحيح حريز المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل اعطى رجلا حجه يحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة، قال عليه السلام لا بأس إذا قضى المناسك (و عن الفقيه) انه عليه السلام قال لا

بأس إذا قضى مناسكه فقدتم حجه (قال فى الحدائق) و الرواية كما ترى ظاهره بل صريحه فى هذا المدعى و لا معارض لها فى الباب إلا مخالفة قواعد الإجارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٢

ولذا اضطربوا فى الجواب عنها ثم نقل ما قيل فى الجواب عن الاستدلال به كما سيأتى (و لا يخفى) ان الخبر ليس بتلك المثابة من الصراحة و لا الظهور فيما استظهره (و يرد على الاستدلال به) انه انما يدل على صحة الحج عن المنوب عنه و ليس البحث فى ذلك انما البحث فى استحقاق الأجير لجميع الأجرة مع التخلف فالمدعى أجنبى عن مفاد الحديث، مع إمكان حمله على ما هو الغالب من عدم تعلق غرض للمستأجر فى التعيين.

و قد حمل على وجوه أخرى بعيده (منها) ما ذكره صاحب المدارك من ان قوله من أهل الكوفة صفة لقوله - رجلا - فيصير المعنى ان رجلا اعطى رجلا من أهل الكوفة حجة يحج عنه، فليس فى السؤال أنه أعطاه ليحج من الكوفة (و فيه من البعد ما لا يخفى) و قد تقدم الإشارة الى ذلك فى المسألة ٨٨ من فصل الاستطاعة، و التأمل فى الحديث يرى سخافه هذا الاحتمال و لذلك أعرض فى المتن عن ذكره، و انما تعرضنا له لشرح العبارة (و منها) ما يقرب من الذى قبله ذكره صاحب الذخيرة من ان قوله من الكوفة متعلق بقوله اعطى و يصير معناه اعطى فى الكوفة رجلا حجه ليحج عنه فتكون الكوفة محل الاستيجار لا مبدء السفر الى الحج و تكون كلمه - من - بمعنى (فى) و بعد هذا الاحتمال عن المتفاهم من سؤال السائل فى الحديث ظاهر (و منها) ما نسب الى السيد الجزائري من كون الشرط - اى شرط كون الحج من الكوفة - واقعا خارج العقد، و هذا الحمل أيضا " كالأولين إذ لا شاهد له فى الخبر أصلا (و منها) ما عن المنتقى من كون الدفع على وجه الرزق لا الإجارة (و لا يخفى ما فيه من - البعد أيضا) مع انه لا يفيد فى جعله منطبقا على القواعد لان البذل يقع من البازل للحج المشروط بكونه من الكوفة فإذا لم يقع الشرط و حج الآخذ من البصرة كان ضامنا لما أخذه و يجب عليه رده على باذله، فهذا ما قيل فى محامل الخبر، و الصواب هو ما فى المتن، و الله العاصم.

(الأمر الثالث) لا إشكال فى صحة حجه إذا خالف الطريق و براءة ذمة المنوب عنه إذا لم يكن ما عليه مقيدا بخصوصية الطريق المعين كما لو نذر الحج من طريق الكوفة أو نذر الإحجاج من الكوفة مثلا، و انما الكلام فى استحقاق الأجرة المسماة على تقدير العدول (و التفصيل فى ذلك) ان يقال ان ههنا صور تختلف أحكامها (الاولى) ان يكون تعيين الطريق فى الإجارة لكونه المتعارف مما يسلك فيه للمسير إلى مكة من دون غرض للمستأجر فى تعيينه سوى الوصول إلى مكة لأداء المناسك بل انما ذكره على المتعارف و الا فهو راض بالسلوك من كل طريق موصل الى المقصد (و الحكم فى هذه) الصورة انه يجوز للأجير العدول عنه الى غيره تكليفا و يصح منه الحج بعد وصوله إلى مكة وضعا و يستحق كل الأجرة المسماة، و ذلك لعدم تعلق غرض المستأجر بخصوصية ذاك الطريق، بل فى هذه الصورة ليست مخالفة من الأجير، بل الأنسب ان يقال بخروج هذه الصورة عن صور تعيين الطريق.

(الثانية) ان يكون تعيينه لتعلق غرض المستأجر فى تعيينه و يكون جعله فى متعلق الإجارة على نحو الجزئية بأخذ متعلقها هو المركب من طى الطريق المعين و الإتيان بمناسك الحج من دون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٣

تقييد كل جزء بكونه مع بقية الاجزاء، بل على نحو الأجزاء بالأسر على اصطلاح الأصوليين (و الحكم فى هذه الصورة) هو عدم جواز العدول عن ذاك الطريق المعين و صحة حجه لو خالف و عدل عنه و استحقاق الأجير من اجره المسمى بالنسبة و عدم استحقاقه جميع الأجرة المسماة، و ذلك لتحقق الخلاف منه حيث ان المسير من الطريق المعين جزء من متعلق الإجارة و يكون

العدول عنه مخالفا للوفاء بعقد الإجارة، و اما صحة الحج فلاجل عدم اشتراط صحته بتحقيق بقيه أجزاء متعلق الإجارة و لذلك يستحق الأجير من اجرة المسمى بالنسبة، و هذا ظاهر.

(الصورة الثالثة) هي الصورة بعينها لكن مع ارتباط اجزاء متعلق الإجارة بعضها ببعض بان يكون كل جزء مأخوذا في متعلق الإجارة من حيث نفسه و بما هو شرط لصحة الاجزاء المتأخرة عنه على نحو الشرط المتقدم و للإجزاء المتقدمة عليه نحو الشرط المتأخر، و لم يظهر لي من كلمات الأصحاب تعرض لهذه الصورة و لبيان حكمها و ان تعرضوا لحكم ما إذا أخذ الذهاب جزء من متعلق الإجارة في الجملة (و الذي يخطر بالبال) عدم استحقاق الأجير لشيء من الأجرة لو خالف الطريق لا- من الأجرة المسماة و لا من اجره المثل إذ الصادر منه لا يكون مما تعلق به الإجارة لأنها متعلقة بالذهاب المقيد بتعبه بالمناسك على نحو تصوير المقدمة الموصلة لا- بمطلق الذهاب، فالمناسك بإطلاقها لم تكن متعلقة للإجارة بل المناسك المقيدة بالذهاب إلى أدائها من طريق خاص، و لم يتحقق من الأجير ذلك، فلا يستحق شيئا أما الأجرة المسماة فواضح و اما أجرة المثل فلعدم تحقق أمر معاملي و لا طلب من المستأجر بالذي اتى به الأجير (نعم) يصح منه الحج و يبرء ذمه المنوب عنه ان لم تكن مشغولة بالحج المقيد بالطريق الخاص، و سيأتي مزيد بحث و توضيح لذلك في الصورة الآتية.

(الصورة الرابعة) ان يكون تعيين الطريق في الإجارة بجعله شرطا لمتعلق الإجارة على نحو تعدد المطلوب بان أوقعا عقد الإجارة على أفعال الحج بشرط الإتيان بها من الطريق المعين، و حكم هذه الصورة هو ثبوت الخيار للمستأجر إذا تخلف الأجير، فان لم يفسخ عقد الإجارة استحق الأجير الأجرة المسماة بالتمام لكونها واقعه على نفس المناسك فإذا أسقط المستأجر حقه من الشرط بعدم الأخذ بالخيار و إمضائه العقد استحق الأجير جميع الأجرة المسماة، و ان فسخ العقد استحق الأجير اجره مثل عمل الحج لوقوعه بطلب من المستأجر (الصورة الخامسة) ان يكون تعيين الطريق بجعله شرطا لمتعلق الإجارة على نحو وحده المطلوب، بان أوقعا العقد على الإتيان بالمناسك المقيدة بكون الذهاب لأدائها من طريق معين (و في استحقاق الأجير) في هذه الصورة عند تخلفه الشرط لأجرة المسمى أو اجره المثل لما عمله من أفعال الحج أو عدمه مطلقا أو استحقاق اجره المثل دون المسمى (وجوه) قد يقال بالأول بدعوى انه يعد في العرف بأنه أتى ببعض ما استوجر عليه فيستحق بالنسبة، و قصد التقييد بالخصوصية لا يخرج عرفا عن العمل ذي الأجزاء و ان ما اتى به يكون بعض العمل المستأجر عليه و ليس هو صنفا آخر من الحج (قال في الجواهر) و ليس الاستيجار

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٤

على خياطة تمام الثوب فخاط بعضه مثلا بأولى منه بذلك بناء على عدم الفرق بين التخلف لعذر و غيره في ذلك و ان اختلفا في الإثم و عدمه لأصالة احترام عمل المسلم (انتهى).

(و لا- يخفى ما فيه) و فيما افاده من تنظير المقام بخياطة الثوب إذا خاط بعضه، اما دعواه كون المتفاهم العرفي هو المركب ذو اجزاء قد اتى الأجير ببعضها، فللمنع من ذلك بعد فرض كون مقصد المتعاملين هو المقيد المشروط على نحو وحده المطلوب فهما اعرف بما أوقعا العقد عليه من العرف و ان العقود تابعه للقصد، فيكون المقام نظير الاستيجار لصلاة في مسجد الحرام مثلا أو في ليلة القدر فاتى بها الأجير في مكان آخر أو زمان آخر حيث ان العرف يرون ما اتى به مغايرا لما تعلق به الإجارة (اما ما ذكره من مثال الخياطة) ففيه (أولا) المنع عن استحقاق الأجير لاجرة ما عمله من الخياطة بالنسبة مطلقا بل الحق فيه الفرق بين ما إذا أخذ خياطة كل الثوب في متعلق الإجارة على نحو القيد و وحدة المطلوب و بين أخذها على نحو تعدد المطلوب بالقول بعدم استحقاق شيء من اجره المسمى في الأول و استحقاقه منها بالنسبة في الأخير فيكون مثال الثوب كالمقام بعينه (و ثانيا) انه على القول باستحقاق الأجرة بالنسبة في مثال الثوب مطلقا ففرق بينه و بين- المقام بصدق خياطة بعض الثوب بعضا من العمل

المستأجر عليه عرفا دون المقام الذى لا يعد ما عمله من اجزاء ما تعلق به الإجارة مع فرض كونه الافعال المقيده بكونها بعد السير عن الطريق المعين على نحو وحده المطلوب.

و ظاهر غير واحد من الفقهاء هو استحقاق الأجير فى هذه الصورة لأجرة المثل لما اتى به من الافعال مع تخلفه عن الطريق المعين له (و استدلوا له) بقاعدة الاستيفاء، حيث ان المنوب تبرء ذمته عما كانت مشغولة به بفعل الأجير، و لقاعدة الغرور (و لكن الظاهر) عدم جريان القاعدتين فى المقام، اما قاعدة الاستيفاء فلأنها ضمان المستوفى إذا كان استيفائه بأمر معاملى مثل ما إذا أمر صاحب المتاع الحمال بان يحمل متاعه فحمله بامر فانه يضمن اجرة المثل به، و اما لو لم يكن الاستيفاء بامر كما فى فعل المتبرع حيث يتحقق الاستيفاء من غير ضمان على المستوفى (و اما قاعدة الغرور) فلأنها تجرى فيما إذا كان العمل صادرا عن العامل بغير الغار له كما لو احضر واحد طعاما عند احد و استدعى منه اكله فأكله ثم تبين انه لم يكن الطعام لمستدعى أكله، فإن الأكل يضمن لصاحب الطعام قيمته و يرجع بها الى من غره، لكن ليس فى المقام غرور من أحد بالنسبة إلى الأجير و انما الأجير- هو الذى تخلف عما اشترط عليه، فهو كالفضولى مع عدم إمضاء المالك أو كالمتبرع بل أسوء حالا منه لأنه فى فعله محمود و موقفه موقف المحسنين، و لكن الأجير المتخلف قد عمل العمل طمعا فى الأجرة مع تخلفه عما اشترط عليه فهو كالمغبون لا محمود و لا مأجور كما ورد فى الخبر الذى رواه الشيخ فى الاستبصار عن الصادق عليه السلام: المغبون لا محمود و لا مأجور.

(الأمر الرابع) المراد من الشرطية الفقهية التى أشار إليها المصنف (قده) هى الالتزام المذكور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٥

فى التزام آخر من عقد أو غيره كالشروط المذكورة فى عقد البيع و نحوه على نحو تعدد المطلوب و يترتب عليه استحقاق المشروطة له على المشروط عليه ما شرط عليه و ثبوت الخيار له مع تخلف الشرط و إذا فسخ المستأجر عند تخلف الأجير و حج الأجير يسقط اجره المسمى و يستحق الأجير اجرة المثل هذا إذا كان على نحو تعدد المطلوب بان كان الشرط فى ضمن عقد آخر و اما لو كان فى ضمن عقد الإجارة للحج و كان على نحو وحده المطلوب فقد تبين عدم استحقاق الأجير لأجرة المثل أيضا، و الله العاصم.

#### [مسألة (١٤) إذا أجر نفسه للحج عن شخص مباشرة فى سنة معينة ثم أجر عن شخص آخر]

مسألة (١٤) إذا أجر نفسه للحج عن شخص مباشرة فى سنة معينة ثم أجر عن شخص آخر فى تلك السنة مباشرة أيضا بطلت الإجارة الثانية لعدم القدرة على العمل بها بعد وجوب العمل بالأولى و مع عدم اشتراط المباشرة فيهما أو فى أحدهما صحتا (و دعوى) بطلان الثانية و ان لم يشترط المباشرة فيهما مع اعتبارها فى الأولى لأنه يعتبر فى صحة الإجارة تمكن الأجير من العمل بنفسه فلا يجوز إجارة الأعمى على قرائه القران و كذا لا يجوز اجاره الحائض لكنس المسجد و ان لم يشترط المباشرة (ممنوعة) فالأقوى الصحة هذا إذا أجر نفسه ثانيا للحج بلا اشتراط المباشرة و اما إذا أجر نفسه لتحصيله فلا اشكال فيه و كذا تصح الثانية مع اختلاف السنين أو توسعة الاجارتين أو توسعة إحداهما بل و كذا مع إطلاقهما أو إطلاق إحداهما إذا لم يكن انصراف الى التعجيل، و لو اقترنت الإجاتان كما إذا أجر نفسه من شخص و اجرة و كيله من آخر فى سنة واحدة و كان وقوع الإجارة فى وقت واحد بطلتا معا مع اشتراط المباشرة فيهما، و لو اجره فضوليان من شخصين مع اقتران الاجارتين يجوز له إجازة إحداهما كما فى صورة عدم الاقتران و لو أجر نفسه من شخص ثم علم انه اجره فضولى من شخص سابقا على عقد نفسه ليس له

اجازته ذلك العقد و ان قلنا بكون الإجازة كاشفة بدعوى انها حينئذ تكشف عن بطلان اجاره نفسه لكون اجاره نفسه مانعه عن صحة الإجازة حتى تكون كاشفة و انصراف أدلة صحة الفضولي عن مثل ذلك.

في هذه المسألة أمور (الأول) إذا أجر نفسه للحج عن غيره مباشرة في سنة معينة لم يكن له اجاره نفسه للحج عن شخص آخر في تلك السنة مباشرة فلو أجر كذلك بطلت الثانية مع اختلافهما بالزمان، و الحكم ببطلان الإجازة الثانية لعله مما لا خلاف فيه و ظاهرهم التسالم عليه و لم يحك الخلاف فيه عن احد و ادعى القطع به في الجواهر و أرسله إرسال المسلمات، و هو كذلك، و البرهان على ذلك يتوقف بيانه على ذكر أمور (أحدها) ان الإنسان لا يملك على نفسه الأعمال التي يصح صدورها منه كما لا يملك على نفسه الأموال على نحو الكلى في الذمة لعدم اعتبار شيء منهما قبل إيقاع العقد عليه فلا يقال قبل إيقاع الإجازة على عمله انه مالك كذا من الاعمال كما انه قبل إيقاع البيع على الكلى في الذمة لا يقال انه يملك كذا من الأموال.

(ثانيهما) يعتبر في صحة المبيع ان يكون مالا، و في صحة الإجازة ان يكون متعلقها من المنافع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٦

أو الأعمال مالا، لكن يكفي في مالية المبيع في البيع أو المنافع أو الاعمال في الإجازة صيرورتها مالا بنفس تعلق البيع أو الإجازة بها، فعمل الأجير قبل تعلق الإجازة به لا يكون مالا و بتعلق الإجازة به يصير مالا و مملوكا للمستأجر كما انه قبل تعلق البيع الكلى بالذمة ليس في ذمه البائع شيء و بالبيع يستقر في ذمته المبيع و مالا مملوكا للمشتري فيقال ان للمشتري كذا و كذا مال مملوك له في ذمه البائع، فالعمل المستأجر عليه بالإجازة يصير مالا- مملوكا للمستأجر (ثالثها) الاعمال المتضادة و المنافع المتضادة لا تصير ملكا للإنسان في عرض واحد على نحو العام الاستغراقي كما لا يقدر- الإنسان على إتيانها و الاستفادة منها في عرض واحد، فالإنسان في ساعة واحدة لا يقدر الا على عمل واحد و انما يتمكن من الأعمال المتعددة على سبيل البديل إذا كانت متضادة (رابعها) إذا أجر نفسه للحج عن غيره في سنة معينة بالمباشرة يصير عمله هذا في تلك السنة ملكا للمستأجر فالإجازة يخرجها عن تحت سلطة الأجير فليس له إيجار نفسه للغير في الإتيان بهذا العمل له لأنهما ضدان لا يجتمعان، فيقع الضد الثاني باطلا لا تنفاه شرط صحته و هو قدره الأجير و تمكنه من الإتيان بالعمل المستأجر عليه، و هذا لعله ظاهر ينبغي دعوى القطع به كما افاده صاحب الجواهر (قده) و قد يستدل لذلك بوجوه آخر لا تخلو عن المناقشة، و فيما ذكرناه غنى و كفاية.

(الأمر الثاني) إذا أجر نفسه للحج عن شخص ثم أجر نفسه عن شخص آخر في سنة واحدة مع عدم اشتراط المباشرة فيهما أو في أحدهما صحت الإجازتان معا لعدم التنافي بينهما حيث يمكنه الاستنابة فيهما أو في إحدهما فيجتمع الحج الأول و الأخير في عام واحد من غير تضاد بينهما (و ربما يقال) انه مع اشتراط المباشرة في الإجازة الاولى لا تصح الإجازة الثانية و لو مع عدم اشتراط المباشرة فيها و ذلك لان المعبر في الإجازة قدره الأجير على العمل المستأجر عليه كما لا تجوز إجازة الأعمى الذي لا يحفظ من القرآن شيئا لقراءة القرآن في المصحف أو إجازة الحائض لكنس المسجد و لو مع عدم اشتراط المباشرة (و لا يخفى ما فيه) لان شرط صحة الإجازة هو تمكن الأجير من إتيان العمل، و مع عدم شرط المباشرة في الإجازة الثانية يكون الأجير متمكنا من الإتيان به بالاستنابة و كذا في مثال الأعمى و اجاره الحائض فإنهما مع عدم شرط المباشرة عليهما قادران على الاستنابة، و لعل منشا هذا القول هو استظهار المباشرة من إطلاق الإجازة الثانية و دعوى انصراف إطلاقها و كذا الإطلاق في مثالي الأعمى و الحائض إلى إتيان العمل مباشرة، و هو حسن لا بأس به الا ان الكلام في مقام الثبوت، و ربما يقال بان عجز الأجير عن الإتيان بالعمل مع علم المستأجر و الأجير بذلك قرينه على عدم اشتراط المباشرة أو على اشتراط عدمها، و لا يخلو ذلك من ضعف.

(و كيف كان) فقد يقال ببطلان الإجازة الثانية بتقريب آخر بأن يقال لا يصح اجاره من عليه الحج الواجب من غير فرق بين كون الواجب عن نفسه أو عن غيره و سواء كان الواجب حجة الإسلام أو الواجب بنذر أو شبهه كما مر في المسألة العاشرة بعد المائة

من فروع الاستطاعة (و لا يخفى) بطلان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٧

هذا الوجه أيضا فإن الممنوع هناك هو النيابة مباشرة إذ لا مانع لمن عليه حجه الإسلام مثلا ان يقبل النيابة للحج فى تلك السنة على غير وجه المباشرة فيستتبع غيره.

(الأمر الثالث) إذا أجر نفسه لتحصيل الحج لغيره فلا ينبغي الإشكال فى صحة الإجارة الثانية سواء كانت الثانية قد اشترط فيها المباشرة أولا، فإن الإجارة الأولى لما وقعت على تحصيل الحج كانت أعم من المباشرة و الاستتابة فلا تضاد و لا تراحم بين الاجارتين، و مثله ما لو اشترط الإجارة الثانية بسنة أخرى فإنه لا إشكال فى الصحة.

(الأمر الرابع) ما إذا كانت الإجارتان متحدتين فى الزمان مع إطلاقهما معا عن التوسعة و التعجيل و لم يكن منصرف إطلاقهما أو الثانية إلى التعجيل، و قد وقع الخلاف فى هذه الصورة فى صحة الإجارة الثانية و بطلانها على قولين فالمحكى عن العلامة فى المنتهى هو الصحة، و المحكى عن الشيخ (قده) هو البطلان و عليه المحقق (قده) فى الشرائع، قال. و إذا استوجر لحجة لم يجز ان يوجر نفسه لأخرى حتى يأتى بالأولى و يمكن ان يقال بالجواز ان كان لسنة غير الاولى (انتهى) فإن إطلاق كلامه يشمل ما إذا كانت الإجارتان مطلقتين، بل المستفاد من قوله و يمكن ان يقال بالجواز (إلخ) هو ذهابه الى عدم الجواز و لو كانت الإجارة الثانية لسنة غير السنة الأولى، لكنه (قده) صرح فى المعتبر بجوازه حيث قال. و يجوز لو استأجره مطلقا أو فى عام آخر (انتهى).

(و كيف كان) فيستدل للبطلان بوجوده (منها) اقتضاء الأمر بالوفاء بعقد الإجارة للفور و نقل الشهيد (قده) فى بعض تحقیقاته انه حكم باقتضاء الإطلاق فى كل الإجازات التعجيل، و قال فى الجواهر انه صرح جماعه باقتضاء إطلاق الإجارة فى الحج التعجيل (و منها) اقتضاء قاعدة السلطنة لوجوب الفور فى الأداء فإنه كالدين غير المؤجل فلصاحب الدين ان يطالب فى كل وقت و ساعه، فإذا طالب وجب الأداء، و كذلك فى الأمانة الشرعية كاللقطه يجب على الأمين ان يرد ما فى يده الى مالكة فورا و كذا فى قبض الثمن و المثلن بعد البيع حيث ان إطلاق العقد يقتضى وجوب رد كل منهما على صاحبه من غير تأخير لا بمعنى ظهور البيع فى التعجيل بل لأجل اقتضاء قاعدة السلطنة ذلك، فالمستأجر الثانى ههنا له المطالبة كالمستأجر الأول فتحصل المزاحمة بينهما و لا مرجح فى البين.

(و لا- يخفى ما فيه) اما اقتضاء الأمر بوفاء العقد للفورية فلما فيه من منع اقتضاء الأمر لشيء من - الفور أو التراخي، و اما ظهور الإجارة فى كون المستأجر قاصدا للفور فالمفروض ان الكلام فى غير صورته انصراف العقد الى هذه السنة أو أداء الحج فورا، و اما قاعدة السلطنة فهى و ان كانت مسلمة لكنها لا تدل على بطلان الإجارة الثانية بل التعجيل المستفاد من القاعدة متوقف على صحة العقد و ما يترتب على صحة الإجارة لا يقتضى بطلانها، و الموجب للبطلان هو أخذ التعجيل قيادا فى المتعلق على نحو وحدة المطلوب أو شرطا على نحو تعدده لكى يصير منفسخا فى صورة التخلف على القيدية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٨

و للخيار للمستأجر على الشرطية، و اما مع عدم أخذه قيادا و لا شرطا فلا يترتب على تركه البطلان و لا الخيار، و مع تسليم أخذه قيادا أو شرطا أيضا لا يوجب الانفساخ أو ثبوت الخيار الا مع جهل - المستأجر الثانى بكون الموجر أجير الشخص آخر و اما مع علمه به فلا إذا المأخوذ قيادا أو شرطا هو التعجيل مع الإمكان على ما هو مقتضى قاعدة السلطنة لا مطلقا حتى مع عدم إمكانه، و عليه فإمكان إتيان الأجير بما استوجر عليه بالإجارة الثانية متوقف على الإتيان بمتعلق الإجارة الأولى حيث ان عمله صار ملكا للمستأجر الأول فلا قدره للأجير فى صرفه للثانى، و هذا هو المرجح للإجارة الأولى (فالحق) صحة الإجارة الثانية و وجود الإتيان بمتعلقها بعد الإتيان بمتعلق الإجارة الأولى فيما إذا كانت الإجارتان مطلقتين عن التعجيل و التوسعة.

(الأمر الخامس) ما إذا كانت احدى الاجارتين مطلقه و الأخرى مقيدة فلا- تخلو اما ان تكون الأولى مطلقه و الثانية مقيدة بالتعجيل أو تكون بالعكس (فعلى الأول) فالحكم هو بطلان الإجارة الثانية و ذلك لان تقييد الثانية بالتعجيل يقتضى لزوم الإتيان بمتعلقها فى أول عام، و إطلاق الإجارة الأولى بحكم قاعدة السلطنة أيضا مقتضى لإتيان متعلقها فى ذاك العام و الأخير لا يقدر على اتيانها معا فيه، فلتقدم الإجارة الأولى يجب صرف قدرته فى إتيان متعلقها فتبطل الثانية بالعجز عن إتيان متعلقها على سبيل التعجيل (و على الثانى) أعنى تقييد الإجارة الأولى بالتعجيل و إطلاق الثانية تصح الإجارة الثانية لإمكان الجمع بينهما بإتيان متعلق الأولى فى العام الأول و إتيان متعلق الثانية بعده لإطلاقها و عدم تقييدها بالتعجيل (و منه يظهر) صحة الثانية أيضا إذا كانت مقيدة بالتعجيل مع تقييد الأولى بالتأجيل، هذا كله فيما إذا كانت الإجارتان مختلفتين بالزمان بان وقعت إحدهما فى زمان و الأخرى فى زمان آخر.

(الأمر السادس) إذا تقارن الإجارتان بحسب الزمان كما إذا أجر نفسه من شخص و اجره و كيله من آخر لسنة واحدة أو كان له و كيلان أجره أحدهما من شخص و اجره الآخر من شخص آخر فى سنة واحدة مع اشتراط المباشرة فيهما معا، و الحكم فى هذه الصورة بطلان الاجارتين معا و يكون كتزويج الام و البنت فى العقد فى زمان واحد أو العقد على الأختين كذلك (و الحكم فى الجميع هو البطلان) لعدم ترجيح أحدهما على الآخر و عدم تصور الحكم بصحة أحدهما لا بعينه لانه من مالا يمكن وجوده فى الخارج، لان الموجود فى الخارج مشخص معين.

(الأمر السابع) إذا أجره فضوليان من شخصين فأجاز إحدهما انعقدت و تبطل الأخرى سواء كانت الإجارتان واقعتين فى زمان واحد أو اختلفتا، و سواء أجاز المتأخره منهما أو المتقدمه، و سواء كان بعد إجازة إحدهما، أجاز الأخرى أم لا، كل ذلك لعموم القواعد فى عقد الفضولى و ان للمالك ان يجيز ما شاء منهما و بعد أجازته يستند العقد المجاز اليه فيكون حكمه حكم الصادر منه، فإذا أجاز إحدهما أولا ثم أجاز الأخرى بطلت الإجازة الثانية و لم تؤثر فى صحة العقد الآخر (و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٩

منه يظهر) حكم ما لو أجاز العقدين فى زمان واحد بلفظ واحد، فان العقدين يبطلان و يكون حكمها كما فى الأمر السابق من وقوع العقدين منه و من و كيله فى زمان واحد، و هذا ظاهر.

(الأمر الثامن) إذا أجر نفسه من شخص ليحج عنه فى سنة معينة ثم علم انه أجره فضولى من شخص آخر سابقا على عقد نفسه فليس له ان يجيز ما صدر عن الفضولى لكون شرط الإجازة كون المجيز مالكا لما وقع عليه عقد الفضولى و لم يكن خارجا عن ملكه فإنه بخروجه عنه يصير أجنبيا عنه، فيكون المقام مثل ما إذا باع المالك ماله لأحد ثم علم ان فضوليا باعه من شخص آخر قبل ذلك، فإنه ليس له اجازته ذلك البيع من غير فرق فى ذلك بين القول بالكشف أو بالنقل (و دعوى) انه على الكشف تكشف الإجازة عن بطلان اجاره نفسه لدلالة إجازته على انعقاد اجارة الفضولى من حين وقوعها فلا محل لإجارة نفسه (فاسدة) لكون الكلام فى صحة هذه الإجازة الكاشفة فإذا كانت فاسدة لأجل كون المجيز غير صالح لها فلا اثر لها حتى تكشف عن فساد اجاره نفسه بل هو بإجارة نفسه صار كالأجنبى بالنسبة الى هذا العمل، و لا يحتاج فى ذلك الى دعوى انصراف أدلة صحة عقد الفضولى بالإجازة عن المورد- كما فى المتن- و الله الهادى.

**[مسألة (١٥) إذا أجر نفسه للحج فى سنة معينة لا يجوز له التأخير]**

مسألة (١٥) إذا أجر نفسه للحج فى سنة معينة لا يجوز له التأخير بل و لا التقديم الا مع رضا المستأجر و لو أخر لا لعذر اثم و

ينفسخ الإجارة ان كان التعيين على وجه التقييد و يكون للمستأجر خيار الفسخ لو كان على وجه الشرطية، و ان اتى به مؤخرا لا يستحق الأجرة على الأول و ان برئت ذمة المنوب عنه به و يستحق المسماء على الثانى الا إذا فسخ المستأجر فيرجع الى أجرة المثل، و إذا أطلق الإجارة و قلنا بوجود التعجيل لا تبطل مع الإهمال، و فى ثبوت الخيار حينئذ و عدمه وجهان من ان الفورية ليست توقيتا، و من كونها بمنزلة الاشتراط.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا أجر نفسه للحج فى سنة معينة لا- يجوز له التأخير و لا التقديم سواء كان التعيين على وجه التقييد أو على وجه الشرطية لكون التأخير أو التقديم مخالفا لمضمون العقد إذا كان التعيين على وجه التقييد، و مع الشرط المأخوذ فى ضمن العقد إذا كان على وجه الاشتراط، و كلاهما مخالفة لوجوب الوفاء بعقد الإجارة الثابت بعموم ما يدل على وجوب الوفاء بالعقود، و هذا- اعنى عدم جواز المخالفة بالتأخير- مما لا خلاف فيه (و فى عدم جوازها بالتقديم) خلاف، و المحكى عن التذكرة هو الجواز مطلقا، قال لانه زاد خيرا، و قرب الصحة فى المدارك مع العلم بانتفاء غرض فى التعيين (و لا يخفى) انه مع وجود الغرض فى التعيين لا سبيل الى القول بالجواز لمخالفته و وجوب الوفاء بعقد الإجارة الا ان يرضى المستأجر، و مع عدم الغرض و ان صح ما فى المدارك من الجواز الا انه يرجع الى عدم اراده التعيين من ذكر السنة الخاصة فى العقد (و كيف كان) فقيما كان الغرض هو التعيين لا إشكال فى عدم الجواز.

(الأمر الثانى) لو أخر لا لعذر اثم و تنفسخ الإجارة ان كان التعيين على وجه التقييد و يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٠

للمستأجر خيار الفسخ ان كان على وجه الشرطية، و المراد بكونه على نحو القيدية هو أخذ السنة المعينة قيدا للمستأجر عليه و يكون الحج المقيد بها هو متعلق الإجارة، و الحج الواقع فى غيرها لا يكون مرادا أصلا و يعبر عنه بأخذ الزمان المعين قيدا و مشخصا للعمل، و المراد بكونه شرطا هو أخذه التزاما فى ضمن التزام آخر على نحو تعدد المطلوب بحيث يكون أصل الحج مطلوبا و كونه فى- السنة المعينة مطلوبا آخر بحيث لو اتى به فى غير تلك السنة اتى بمتعلق الإجارة لكنه خالف الشرط و يعبر عن ذلك بالشرطية الفقهيّة أى الالتزام فى ضمن الالتزام، و لازم كون التعيين على وجه التقييد هو انه لو خالف الأجير و أخر الحج عن السنة المعينة تنفسخ الإجارة و لا تستحق شيئا إذا اتى به بعد العام المعين لا اجرة المسمى و لا اجرة المثل، لانه لم يأت بمتعلق الإجارة فلا يستحق المسمى و لا كان إتيانه فى غير تلك السنة بطلب من المستأجر و لا أمر معاملى منه فلا يستحق اجره المثل، و لازم كونه على وجه الشرطية هو انه لو خالف الأجير و اتى بالحج مؤخرا فان لم يفسخ المستأجر استحق المسمى و مع الفسخ يستحق اجرة المثل لان الطلب و الأمر المعاملى كان متعلقا بأصل الحج و قد اتى به الأجير، و الأجير ثم فى تخلفه الشرط على جميع التقادير.

(الأمر الثالث) قد عرفت فى الأمر الرابع فى المسألة السابقة ان إطلاق الإجارة يقتضى- التعجيل لا لدلالة العقد على ذلك بل للقاعدة السلطنة: فوجوب التعجيل للقاعدة المذكورة لا يوجب أخذ تعين زمان العمل فى متعلق الإجارة على وجه التقييد و نحو وحدة المطلوب حتى يكون إهمال الأجير موجبا لانفساخ الإجارة، و ذلك ظاهر، و هل يوجب اشتراط المتعلق به على نحو الالتزام فى الالتزام و تعدد المطلوب حتى يكون الإهمال موجبا لثبوت الخيار للمستأجر فى مطالبة التعجيل، و الظاهر من الدروس كونها قيدا عند الإطلاق حيث يقول: و لو أطلق اقتضى التعجيل فلو خالف الأجير فلا اجره له، حيث ان نفي الإجارة عند المخالفة متوقف- كما عرفت على قيدية التعجيل و ان كانت عبارته الأخرى يستفاد منها انه يقول بالشرطية حيث قال بان تخلفه موجب للخيار، قال و لو أهمل لعذر فلكل منهما الفسخ فى المطلقة فى وجه قوى و لو كان لا لعذر تخير المستأجر خاصة (و لا يخفى) و وجوب التنافى بين العبارتين و الحق عدم كون التعجيل المستفاد من قاعدة السلطنة قيدا و لا شرطا فلا يوجب الإهمال الانفساخ و



لا الخيار للمستأجر- و ان أثم الأجير في الإهمال- و قد تقدم الكلام في ذلك في طي الأمر الرابع في المسألة المتقدمة.

### [مسألة (١٦) قد عرفت عدم صحة الإجارة الثانية فيما إذا ما أجر نفسه من شخص في سنة معينة ثم أجر من آخر في تلك السنة]

مسألة (١٦) قد عرفت عدم صحة الإجارة الثانية فيما إذا ما أجر نفسه من شخص في سنة معينة ثم أجر من آخر في تلك السنة فهل يمكن تصحيح الثانية بإجارة المستأجر الأول أولا فيه تفصيل و هو انه ان كانت الأولى واقعة على العمل في الذمة لا تصح الثانية بالإجارة لأنه لا- دخل للمستأجر بها إذا لم تقع على ماله حتى تصح له إجازتها و ان كانت واقعة على منفعة الأجير في تلك- السنة بأن تكون منفعة من حيث الحج أو جميع منافعه له جاز له إجارة الثانية لوقوعها على ماله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤١

و كذا الحال في نظائر المقام فلو أجر نفسه ليخيط لزيد في يوم معين ثم أجر نفسه ليخيط أو ليكتب لعمر في ذلك اليوم ليس لزيد اجازة العقد الثاني، و اما إذا ملكه منفعة الخياطي فاجر نفسه للخياطة أو للكتابة لعمر و جاز له اجازة هذا العقد لانه تصرف في متعلق حقه و إذا أجاز يكون مال الإجارة له لا للموخر نعم لو ملك منفعة خاصة كخياطة ثوب معين أو الحج عن ميت معين على وجه التقييد يكون كالأول في عدم إمكان إجازته.

قد تقدم في المسألة الرابعة انه إذا أجر نفسه للحج عن شخص بالمباشرة في سنة معينة لا يجوز له إيجار نفسه للحج عن شخص آخر في تلك السنة فلو فعل بطلت الإجارة الثانية، و هل يمكن تصحيح الإجارة الثانية بإجارة المستأجر الأول أولا، فصل المصنف (قده) بين ما إذا كانت الإجارة الأولى واقعة على العمل في الذمة و بين ما كانت واقعة على المنفعة الخارجية، و قال بعدم صحة الثانية بإجارة المستأجر الأول لها في الأول لعدم وقوع الإجارة الثانية على ماله حتى تصح له إجازتها، و حكم في الثاني بصحة إيجارته لوقوعها في ماله (و ما افاده) مع ما فيه من الاجمال لا يخلو من المنع (و تفصيل ذلك) متوقف على بيان أمور (الأول) انه إذا أجر الأجير نفسه في زمان معين لعمل لشخص بالمباشرة ثم أجر نفسه لعمل في ذاك الزمان لشخص آخر بالمباشرة فلا- يخلو اما ان يكون متعلق الإجارة الثانية بعينه هو ما تعلق به الإجارة الأولى أو يكون غيره، و على الأخير فاما يكون متعلق الإجارة الثانية مثل ما تعلق به الإجارة الأولى، أو يكون ضده (مثال الأول) أعنى ما كان متعلق الإجارة الثانية عين ما تعلق به الإجارة الأولى ما إذا أجر نفسه لزيد لان يحج عن أبيه في سنة معينة بالمباشرة بدینار مثلا ثم أجر نفسه أيضا- لعمر لان يحج عن ابي زيد في تلك السنة بالمباشرة بدینارين، فمتعلق الاجارتين هو الحج عن شخص واحد و هو أمر واحد لا تعدد فيه (و مثال الثاني) أعنى ما كان متعلق الإجارة الثانية مثل ما تعلق به الإجارة الاولى هو ما إذا أجر نفسه لشخص ليحج عنه في سنة معينة اثم أجر نفسه لشخص آخر ليحج عن هذا المستأجر الثاني في تلك السنة بعينها، حيث ان الحج عن الثاني ليس عين الحج الأول بل مثله لاختلاف المنوب عنه فيها (و مثال الثالث) اعنى ما كان متعلق الإجارة الثانية ضد متعلق الإجارة الأولى ما إذا أجر نفسه للحج عن شخص في سنة معينة ثم أجر نفسه لشخص آخر للزيارة عنه في تلك السنة.

(الأمر الثاني) انه كما ان المبيع يمكن ان يكون عينا خارجيا و يمكن ان يكون كليا في- الذمة كذلك العمل المستأجر عليه قد يكون منفعة خارجية كعمل الكتابة في هذا اليوم و قد يكون عملا في الذمة مثل ما إذا جعل الأجير للمستأجر عمل الحج في ذمته بحيث يملك المستأجر في ذمه الأجير هذا العمل (و المائر بينهما) انما هو قصد المتعاملين، فان قصدا ان يكون الحج- الصادر من الأجير في تلك السنة يصير ملكا للمستأجر يكون من قبيل النوع الأول، و ان قصدا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٢

ان يكون العمل ثابتا في ذمه الأجير يكون من النوع الثاني.

(الأمر الثالث) الإجازتان في محل البحث اما تكون كالتاهما متعلقتين بالمنفعة الخارجية أو تكونان متعلقتين بالعمل في ذمه الأجير أو مختلفتين بان تكون الاولى متعلقة بالمنفعة الخارجية و الثانية متعلقة بالعمل في الذمة أو بالعكس فالصور اربع، و على جميع التقادير اما ان يكون متعلقا الاجارتين متماثلين أو متضادين.

(الأمر الرابع) ما يتوقف على الإجازة اما يكون للعقد الواقع على مال المجيز مثل البيع الصادر من الفضولي على مال غيره حيث انه يتوقف نفوذ على اجازته مالك المال و اما يكون العقد الواقع على متعلق حق الغير كما في بيع الراهن العين المرهونة حيث انه يتوقف على اجازته المرتهن، و بين الإجازتين فرق و هو ان اجازته المالك للعقد الصادر من الفضولي في ماله يوجب صحة إسناد ذاك العقد إليه فكأنه هو العقد لبيع ماله كما في بيع و كيله و اجازته من له الحق في بيع ما تعلق به حقه كالمرتهن يوجب إسقاط حقه لا- ان يجعل بيع الراهن يبيعه إذ ليس له بيع العين المرهونة حتى يكون بيع الراهن يبيعه بإجازته، بل أجازته تشر ازاله المانع عن صحة بيع الراهن و هو تعلق حق المرتهن بماله (و منه يظهر) انه ليس للمرتهن رد عقد الراهن بل الرد منه يثبت بأخذه بحقه و جعل المبيع مخرج دينه.

إذا تبين هذه الأمور (فنعول) في جميع هذه الشقوق المانع من صحة الإجازة انما منافاتها للإجازة الاولى، و التنافي انما يحصل من كون الاجارتين معا موقته بوقف معين كسنة معينة و مقيدة بقيد المباشرة من غير فرق في متعلقهما بين ان تكون المنفعة الخارجية أو العمل في الذمة أو بالاختلاف و لا بين ان يكون متعلق الإجازة الثانية بعينه ما تعلق به الإجازة الاولى أو غيره و لا بين ان يكون الاختلاف بين المتعلقين في صورة التعدد بالتماثل أو بالتضاد و لا بين ان يكون متعلق الإجازة الثانية ملكا للمستأجر الأول كما في المنفعة الخارجية أو لم يكن ملكا له كما في- العمل بالذمة حيث انه في الأخير أيضا يحتاج إلى إجازة المستأجر الأول لانحصار مصداق ما في الذمة من العمل بفرد معين و هو العمل الصادر من الأجير في السنة المعينة بالمباشرة فيصير متعلق حق المستأجر الأول، و قد عرفت ان ما يتوقف على الإجازة ليس منحصرا بالعقد الواقع على مال الغير بل الواقع على متعلق حق الغير أيضا يحتاج إلى الإجازة و ان إجازته تؤثر في إسقاط حقه و ازاله المانع عن صحة العقد الواقع على متعلق حقه و لما كان منشأ التنافي بين- الإجازتين هو توقيت متعلق الاجارتين بوقت معين و تقيده بالمباشرة كان رفع التنافي بأحد أمرين اما سقوط حق المستأجر الأول عن توقيت عمل الأجير بالوقت المعين أو بالإعراض عن قيد المباشرة أو رضا المستأجر الأول بنبأه الأجير عن غيره في عمله، و برفع التنافي بأحد الأمرين تصح الإجازة الثانية لأن المانع من صحتها انما هو تنافيا مع الإجازة الاولى و بعد ارتفاعه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٣

تؤثر الإجازة الثانية أثرها، فمرجع إجازته انما هو رفع اليد عن أحد الأمرين الذين أوجبا التنافي بين الاجارتين، و الله الهادي.

### [مسألة (١٧) إذا صد الأجير أو أحصر]

مسألة (١٧) إذا صد الأجير أو أحصر كان حكمه كالحاج عن نفسه فيما عليه من الاعمال و تنفسخ الإجازة مع كونها مقيدة بتلك السنة و يبقى الحج في ذمته مع الإطلاق و للمستأجر خيار تخلف الشرط إذا كان اعتبار تلك السنة على وجه الشرط في ضمن العقد و لا- يجزى عن المنوب عنه و ان كان بعد الإحرام و دخول الحرم لان ذلك كان في خصوص الموت و القياس عليه لا وجه له و لو ضمن الأجير الحج في المستقبل في صورة التقييد لم تجب اجابته، و القول بوجوبه ضعيف و ظاهرهم استحقاق

الإجارة بالنسبة الى ما اتى به من الاعمال و هو مشكل لان المفروض عدم إتيانه بالعمل المستأجر عليه و عدم فائدة فيما اتى به فهو نظير الانفساخ من الأثناء لعذر غير الصد و الحصر و كالانفساخ فى أثناء سائر الأعمال المرتبطة لعذر فى إتمامها، و قاعدة احترام عمل المسلم لا تجرى لعدم الاستناد إلى المستأجر فلا يستحق اجره المثل أيضا.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا صد الأجير أى منع عن الحج أو عن إتمامه بالعدو و ما فى معناه مع قدرته أو أحصر أى منعه المرض عن نسك يفوت الحج بفواته مطلقا كالموقفين أو عن النسك المحلل كاعمال منى و نحو ذلك يكون حكمه حكم الحاج عن نفسه إذا صد أو أحصر فيما هو تكليفه الذى يأتى فى محله ان شاء الله تعالى، و ذلك لإطلاق أدلة أحكام الصد و الحصر بالنسبة إلى الحاج عن غيره تبرعا كان عمله أو إجارة، و دعوى انصرافها الى الحاج عن نفسه ضعيفة لا منشأ لها (الثانى) إذا حصل الإحصار أو الصد المانع عن إتمام الحج فمع كون الإجارة مقيدة بعام معين تنفسخ بالمانع لتعذر العمل المستأجر عليه الكاشف عن بطلان الإجارة من أول الأمر لاعتبار تمكن الأجير من الإتيان به فى صحته، و مع إطلاق الإجارة يبقى الحج فى ذمه - الأجير، يجب عليه الإتيان به فى المستقبل (الثالث) إذا كان تعيين الزمان للإتيان بالحج على وجه الشرط فى ضمن العقد لا على وجه التقييد يكون تعذر الحج فيه بالصد أو الحصر موجبا لخيار المستأجر، بخيار تخلف الشرط (الرابع) لا إشكال فى عدم اجزاء ما اتى به من الاعمال قبل الصد أو الحصر إذا حصل ذلك قبل الإحرام أو بعده قبل دخول الحرم، و اما لو حصل الصد أو الحصر بعد الإحرام و دخول الحرم ففى الاجزاء و عدمه و جهان بل قولان فالمحكى عن الشيخ فى الخلاف هو الاجزاء، قال (قده) ان الإحصار بعد الإحرام كالموت بعده فى خروج الأجير عن العهدة بإجماع الفرقه مع ان الحكم منصوص لهم لا يختلفون فيه (انتهى) و استبعد فى كشف - اللثام دعواه الإجماع على الاجزاء مع كون الاتفاق على عدمه و قال لعله وقع السهو من قلمه الشريف (و كيف كان) فالأقوى عدم الاجزاء لكون عدم الموافق للقاعدة حيث ان مقتضاها عدم برأيه ذمه المنوب عنه بإتيان النائب ببعض ما يجب عليه، و الدليل على الاجزاء انما ورد فى مورد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٤

موت النائب، فلا يتعدى الى غيره.

(الخامس) إذا ضمن الأجير للحج فى صورة كون التعيين على وجه الشرط فى ضمن العقد يجب على المستأجر إجابته ما لم يفسخ العقد بالخيار الثابت له، فإذا تعهد الأجير انه يأتى بالحج فى العام الذى بعد عام الصد أو الحصر فهو الاولى بذلك، و اما إذا كان التعيين على وجه التقييد ففى وجوب اجابته على المستأجر و عدمه قولان، المحكى عن المقنعة و النهاية و المهذب هو الوجوب بل قيل انه الظاهر من المبسوط و السرائر أيضا (و الأقوى) عدم وجوبها لعدم ما يدل عليه مع انفساخ عقد الإجارة بسبب تعيين المستأجر عليه بالتقييد.

(السادس) ظاهر الأصحاب الاتفاق على استحقاق الأجير لأجرة المسمى بالنسبة الى ما اتى به من الاعمال، و هو مشكل لو لم يكن إجماع، بل الحق هو عدم استحقاقه شيئا منها لكون العمل المستأجر عليه على وجه الارتباط و لم يحصل شيء منه للمستأجر (و منه يظهر) ان الأجير لا يستحق اجره المثل لما عمله أيضا، و قاعدة احترام عمل المسلم غير جارية فى المقام لأنها فى مورد استيفاء الإنسان لعمل الأخر و يكون عمله بطلبه و امره أمرا معامليا، و ما اتى به الأجير هيئنا عمل ناقص لا ينتفع منه المستأجر و لم يكن المانع من ناحيته حتى يكون ضامنا، و لكن الإنصاف أن تسالمهم على استحقاق الأجير بالنسبة مع عدم الموجب لتضمين الأجير للنفقات التى أنفقها من البلد الى موضع الحصر أو لصد، بل قاعدة العدل و الانصاف مانعه من توجه - الضرر فى ذلك الى الأجير فإنه فى هذا كالمنوب عنه و انه لو كان هو الذى قد حصل له المانع من إتمام الحج كانت مؤنة ذهابه من بلده الى موضع حصول المانع على عهده، فكيف يكون النائب ضامنا لتلك المؤنة، فالمسألة مشكلة.

## [مسألة (١٨) إذا اتى النائب بما يوجب الكفارة]

مسألة (١٨) إذا اتى النائب بما يوجب الكفارة فهو من ماله وقد ادعى على هذا الحكم الإجماع، وقال فى الجواهر بلا خلاف أجده بيننا مضافا الى ان ذلك عقوبة على ما صدر منه فهو كمن أتلف مالا- أو قتل نفسا حيث ان ما يترتب عليه من الضمان و الكفارة يكون عليه، و اما ثمن الهدى فالظاهر دخوله فى العمل المستأجر عليه كما هو واضح.

## [مسألة (١٩) إطلاق الإجارة يقتضى التعجيل]

مسألة (١٩) إطلاق الإجارة يقتضى التعجيل بمعنى الحلول فى مقابل الأجل لا بمعنى- الفورية إذا لا دليل عليها، و القول بوجوب التعجيل إذا لم يشترط الأجل ضعيف فحالها حال البيع فى ان إطلاقه يقتضى الحلول بمعنى جواز المطالبة و وجوب المبادرة معها.

لا- إشكال فى وجوب المبادرة و استحقاق المطالبة المستأجر فيما إذا اشترط التعجيل، و لا فى جواز التأخير و عدم استحقاق المستأجر للمطالبة فيما إذا اشترط التأجيل، و اما إذا أطلق العقد و لم يصرح فيه بشىء من التعجيل و التأجيل فالتحقيق فيه انه يقتضى التعجيل كما عن- المبسوط و السرائر و الجامع و القواعد و غيرها و ذلك لا لاقتضاء الأمر بالشىء للفور و لا لاقتضاء مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٥

إطلاق العقد التقييد بالتعجيل بل لاقتضائه الحلول بمعنى كون الدين الحاصل فى ذمه الأجير حالا فى مقابل المؤجل (قال فى الجواهر) بمعنى كون الأعمال كالأموال فكما ان إطلاق العقد المقتضى لإثبات مال فى الذمة ينزل على ذلك فكذلك عقد الإجارة المقتضى لإثبات عمل فى الذمة فالمراد حينئذ انه يتسلط المستأجر على مطالبته فى الحال و ليس للأجير التأخير تمسكا بإطلاق العقد المنزل على الحلول على حسب عقد البيع و شبهه فحينئذ فالعبارة هنا- يعنى عبارة الشرائع- نحو عباراتهم هناك لا ان المراد بيان خصوصية للحج نعم يجب التعجيل مع طلب ذى الحق صريحا أو قيام شاهد حال على ارادته ذلك فتأمل جيدا (انتهى ما فى الجواهر) (أقول) بل الأقوى وجوب التعجيل ما لم يصرح المستأجر بالرضا فى التأخير أو قيام شاهد حال على رضاه به لما تقدم فى الأمر الرابع فى المسألة الرابعة عشر ان العمل المستأجر عليه فى- الإجارة كالمبيع فى البيع بعد العقد على نحو الإطلاق يصير ان كالأمانة الشرعية فى يد الأمين يجب عليه الرد الى مالكها ما لم يأذن مالكة بالتأجيل و قد عبرنا عن ذلك بان قاعدة السلطنة تقتضى تعجيل رده الى مالكة، و التسوية فى التسليم الى مالكة نحو تصرف منه فيه و لا يجوز لأحد ان يتصرف فى مال غيره الا- بإذنه، فما فى المتن من ان إطلاق العقد يقتضى الحلول بمعنى جواز المطالبة و وجوب المبادرة معها الموهوم لجواز التأجيل مع عدم المطالبة ليس على ما ينبغى و الصواب ما ذكرناه من وجوب التعجيل ما لم يحرز رضا المستأجر بالتأجيل.

## [مسألة (٢٠) إذا قصرت الأجرة لا يجب على المستأجر إتمامها]

مسألة (٢٠) إذا قصرت الأجرة لا يجب على المستأجر إتمامها كما انها لو زادت ليس له استرداد الزائد نعم يستحب الإتمام كما قيل بل قيل يستحب على الأجير أيضا رد الزائد و لا دليل بالخصوص على شىء من القولين نعم يستدل على الأول بأنه معاونة على البر و التقوى و على- الثانى بكونه موجبا للإخلاص فى العبادة.

في هذه المسألة أمور (الأول) إذا قصرت الأجرة لا يجب على المستأجر إتمامها، و لو زادت ليس له استرداد الزائد، و الحكمان كلاهما مما ادعى عليهما الاتفاق و لم يحكم فيهما خلاف عن احد من الأصحاب، (و في الجواهر) و لا خلاف فيه بيننا نسا و فتوى (و في المدارك) هذا مما لا- خلاف فيه (أقول) و هو مقتضى عقد الإجارة، حيث ان الأجير لا يملك أزيد من الأجرة المسماة و يملكها بالعقد كلها فإذا لم يشترط في العقد ان ينفقها كلها في سفر الحج لم يكن للمستأجر استرداد شيء منها، هذا مضافا الى دلالة الاخبار على الحكم الثاني- أعني عدم حق للاسترداد (فمنها) خبر مسمع قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أعطيت رجلا- دراهم يحج بها عنى ففضل منها شيء فلا- يرد على، فقال عليه السلام هو له لعله يضيق على نفسه في النفقة لحاجته إلى النفقة (و خبر محمد بن عبد الله القمي) قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يعطى الحجة يحج بها و يوسع على نفسه فيفضل منها، أيردها عليه قال عليه السلام لا هو له (و موثق عمار)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٦

عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يأخذ الدراهم ليحج بها عن رجل هل يجوز له ان ينفق منها في غير الحج قال إذا ضمن الحجة فالدراهم له يصنع بها ما أحب و عليه حجه.

و الحكمان واضحا بمرتبة من الوضوح و ليس فيهما خلاف الا ما يحكى عن أبي حنيفة من عدم وجوب دفع ما نقص من الأجر على المستأجر بناء منى على بطلان الإجارة على الحج، قال في- التذكرة و حكى عن أبي حنيفة منع الإجارة على الحج فيكون الأجير نائبا محضا و ما يدفع اليه من المال يكون رزقا لطريقة فلو مات أو أخصر أو ضل الطريقة أو صد لم يلزمه الضمان لما أنفق عليه لأنه إنفاق بإذن صاحب المال (انتهى) و لعل حكمه ببطلان الإجارة على الحج من جهة الإشكال في أخذ الأجرة على العبادات الذي اندفع في محله بما لا مزيد عليه فلا أساس لمبناه، مع انه يرد عليه الاشكال فيما فرعه عليه من كون ما يدفع اليه من المال رزقا فإنه على تقدير كونه كذلك يكون متوقفا على الإتيان بالحج لا مطلقا.

(الأمر الثاني) المحكى عن النهاية و المبسوط و المنتهى انه يستحب للمستأجر الإتمام لو قصرت الأجرة عن نفقة الحج مستدلا بكونه معاونة على البر و التقوى، و المحكى عن التذكرة و- المنتهى و التحرير استحباب رد ما زاد منها لكونه أقرب الى تحقيق الإخلاص المعبر في العبادة (و لا- يخفى) انه ليس لاستحباب الأمرين نص بالخصوص، و معاونة المستأجر للأجير على البر و التقوى متوقفة أولا على احتياج الأجير عند قصور الأجرة إلى مساعدة المستأجر و هو مع توقفه على كون الافتقار في أثناء حجه لا يختص استحبابه بالمستأجر ثانيا" بل المعاونة مستحبة من كل من تمكن منها و هي غير استحباب إتمام الأجرة من خصوص المستأجر و لو كان بعد العمل، كما ان استحباب رد الزائد لأجل كونه أقرب الى الإخلاص انما يكون إذا كان الرد في الأثناء و لا- فبعد العمل لا يؤثر في انقلاب ما عمل عما هو عليه، مع ان الكلام في استحباب رد الزائد بعد العمل، اللهم الا ان يكون نية الأجير في أثناء العمل ان يرد الزائد بعد العمل إذا زاد شيء هي المقرب للإخلاص (و قال في المدارك) بعد حكاية هذا الاستدلال عن المعبر ما لفظه و كان مراده- اى مراد المحقق في المعبر- انه مع قصد الإعادة ابتداء يكون قصده بالنيابة القرية لا العوض ثم استحسنته و قال و هو حسن (انتهى) و استظهر في الحدائق من ان مرادهم بكون رد الزائد أقرب الى الإخلاص في العمل ان اعاده الزائد بعد الفراغ من الحج كاشف عن كون قصد النائب بالإجارة و النيابة القرية لا العوض (انتهى) و لا يخفى ما فيه من البعد، لكون الرد حينئذ كاشفا عن تحقق الإخلاص حين العمل في مقام إثباته لا انه محقق له في مرحلة الثبوت.

(الأمر الثالث) قال المفيد (قده) في المقنعة بعد الحكم بان الرجل إذا أخذ حجة ففضل منها شيء فهو له و ان عجزت فعليه بأنه جائت رواية بأنه ان فضل مما أخذه فإنه يرد ان كان نفقته واسعة و ان كان قتر على نفسه لم يرد ثم قال: و على الأول العمل (انتهى) و لعل نظره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٧

قدس سره فى ذلك الى خبر مسمع المتقدم فى الأمر الأول الا انه- كما فى الجواهر- ضعيف الدلالة على التفصيل المذكور مع معارضته فى ذلك بخبر القمى المتقدم، فهذا الاحتمال ليس بشىء (الأمر الرابع) المحكى عن كشف اللثام انه لو شرط فى ضمن العقد الإتمام على تقدير القصور و الرد على تقدير الزيادة لزم الوفاء به (و أورد عليه فى الجواهر) بإمكان منع صحة هذا الشرط لجهالة مقدار ما يتمه أو پرده فىكون غرريا منها عنه.

### [مسألة (٢١) لو أفسد الأجير حجة بالجماع قبل المشعر]

مسألة (٢١) لو أفسد الأجير حجة بالجماع قبل المشعر فكالحاج عن نفسه يجب عليه إتمامه و الحج من قابل و كفارة بدنه و هل يستحق الأجرة على الأول قولان مبنيان على ان الواجب هو الأول و ان الثانى عقوبة أو هو الثانى و ان الأول عقوبة قد يقال بالثانى للتعبير فى الاخبار بالفساد الظاهر فى البطلان و حمله على اراده النقصان و عدم الكمال مجاز لا داعى اليه و حينئذ فتنسخ الإجارة إذا كانت معينة و لا يستحق الأجرة و يجب عليه الإتيان فى القابل بلا- اجره و مع إطلاق الإجارة تبقى ذمته مشغولة و يستحق الأجرة على ما يأتى به فى القابل، و الأقوى صحة الأول و كون الثانى عقوبة لبعض الاخبار الصريحة فى الحاج عن نفسه و لا فرق بينه و بين الأجير و لخصوص خبرين فى خصوص الأجير عن إسحاق بن عمار عن أحدهما عليهما السلام قال قلت فان ابتلى بشىء يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل أيجزى عن الأول، قال نعم، و فى الثانى سئل الصادق عليه السلام عن رجل حج عن رجل فاجترح فى حجه شيئا يلزم فيه الحج من قابل و كفارة قال هى للأول تامه و على هذا ما اجترح فالأقوى استحقاق الأجرة على الأول و ان ترك الإتيان من قابل عصيانا أو لعذر، و لا فرق بين كون الإجارة مطلقه أو معينة و هل الواجب إتيان الثانى بالعنوان الذى اتى به الأول فيجب فيه قصد النيابة عن المنوب عنه و بذلك العنوان أو هو واجب عليه تعبدا و يكون لنفسه وجهان لا يبعد الظهور فى الأول و لا- ينافى كونه عقوبة فإنه يكون إعادة عقوبة و لكن الأظهر الثانى و الأحوط ان يأتى به بقصد ما فى الذمة ثم لا يخفى عدم تمامية ما ذكره ذلك القائل من عدم استحقاق الأجرة فى صورة كون الإجارة معينة و لو على ما يأتى به فى القابل لانفساخها و كون وجوب الثانى تعبدا لكونه خارجا عن متعلق الإجارة و ان كان مبره لذمة المنوب عنه و ذلك لان الإجارة و ان كانت منسوخة بالنسبة إلى الأول لكنها باقية الى الثانى تعبدا لكونه عوضا شرعيا تعبديا عما وقع عليه العقد فلا- وجه لعدم استحقاق الأجرة على الثانى و قد يقال بعدم كفايه الحج الثانى أيضا فى تفرغ ذمه المنوب عنه بل لا بد للمستأجر ان يستأجر مرة أخرى فى صورة التعيين و للأجير ان يحج ثالثا فى صورة الإطلاق لأن الحج الأول فاسد و الثانى انما وجب للإفساد عقوبة فيجب ثالث إذا لتداخل خلاف الأصل و فيه ان هذا انما يتم إذا لم يكن الحج فى القابل بالعنوان الأول و الظاهر من الاخبار على القول بعدم صحة الأول وجوب إعادة الأول و بذلك العنوان فيكفى فى التفرغ و لا يكون من باب-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٨

التداخل فليس الإفساد عنوانا مستقلا نعم انما يلزم ذلك ان قلنا ان الإفساد موجب لحج مستقل لا على نحو الأول و هو خلاف ظاهر الاخبار (و قد يقال) فى صورة التعيين ان الحج الأول إذا كان فاسدا و انسخت الإجارة يكون لنفسه فقضائه فى العام القابل أيضا يكون لنفسه و لا- يكون مبره لذمة المنوب عنه فيجب على المستأجر استئجار حج آخر (و فيه أيضا) ما عرفت من ان الثانى واجب بعنوان إعادة الأول و كون الأول بعد انفساخ الإجارة بالنسبة إليه لنفسه لا يقتضى كون الثانى له و ان كان بدلا عنه لانه بدل عنه بالعنوان المنوى لا بما صار اليه بعد الفسخ، هذا، و الظاهر عدم الفرق فى الأحكام المذكورة بين كون الحج الأول

المستأجر عليه واجبا أو مندوبا بل الظاهر جريان وجوب الإتمام و الإعادة فى النيابة تبرعا أيضا و كان لا يستحق الأجرة أصلا. فى هذه المسألة أمور (الأول) انه سيأتى فى محله إنشاء الله تعالى ان الحاج عن نفسه إذا فسد حجه قبل المشعر و جب عليه الإتمام و الحج من قابل و عليه كفارة بدنه بلا خلاف فى ذلك و النصوص مستفيضة به، هذه أحكام الحاج عن نفسه، و كل هذه الأحكام ثابتة للنائب لعموم ما دل على ثبوتها فى مطلق الحج الشامل لمطلق الحج من الواجب و المندوب كان الحج عن نفسه أو عن غيره و خصوص ما ورد فى حج الأجير عن غيره بما نقله فى المتن و يأتى الكلام فيه فلا إشكال فى أصل الحكم (و فى الجواهر) بلا خلاف بيننا بل يمكن تحصيل الإجماع عليه.

(الأمر الثانى) هل الأجير يستحق الأجرة على الحج الأول الذى أفسده فيما إذا كان الحج المستأجر عليه متعينا بالزمان أولا، قولان مبنيان على ان الأول هو الحج الواجب عليه و ان الثانى عقوبة أو أن الأول عقوبة و الثانى هو الفرض (فعلى الأول) يستحق الأجرة لإتيانه بالعمل - المستأجر عليه و حصول فراغ ذمه المنوب عنه (و على الثانى) لا يستحق شيئا لأن الإجارة تعلق بالحج فى العام الأول و قد أفسده، و الحج الثانى و ان كان هو الفرض و يحصل به فراغ ذمه المنوب عنه الا انه ليس متعلق بالإجارة.

(الأمر الثالث) اختلف فى انه إذا أفسد حجه و وجب عليه الحج من قابل بعد إتمام ما بيده فهل يكون الفرض هو الأول و الثانى عقوبة أو بالعكس (و اختار فى الجواهر) فى هذا المقام أى فى باب النيابة القول الثانى و استدلل له بان الحج الأول مما أطلق عليه الفاسد فى النص و - الفتوى و هو اى الفساد ظاهر فى البطالين، قال (قده) و احتمال ان هذا الإطلاق مجاز لا داعى إليه بل هو مناف لجميع ما ورد فى بيان المبطلات فى النصوص من انه قد فاته الحج و لا حج له و نحو ذلك مما يصعب ارتكاب المجاز فيه - الى ان قال - و الخبران الذان ستمعهما و ان كانا ظاهرين فى ان الفرض هو الأول الا انه يجب حملهما على إرادة إعطاء الله تعالى للمنوب عنه حجة تامة تفضلا منه و ان قصر النائب فى إفساده و خوطب بالإعادة فلا محيص عن القول بان - الفرض هو الثانى (انتهى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٩

و المحكى عن الشيخ هو الأول أى كون الفرض هو الأول و ان الثانى عقوبة (و قال فى المدارك) انه احد القولين المشهورين و اختاره فى الجواهر فى مبحث كفارات الإحرام، و استدلل له بخبر زرارة المروى فى الكافى قال سألته عن محرم غشى امرئته، قال عليه السلام جاهلين أم عالمين قلت أجنبى على الوجهين جميعا، قال عليه السلام ان كانا جاهلين استغفرا ربهما و مضيا على حجهما و ليس عليهما شىء، و ان كانا عالمين فرق بينهما من المكان الذى أحدثا فيه و عليهما بدنه و عليهما الحج من قابل فإذا بلغا المكان الذى أحدثا فرق بينهما حتى يقضيا نسكهما و رجعا الى المكان الذى أصابا فيه ما أصابا، قلت فأى الحجتين لهما، قال: الأولى التى أحدثا فيها ما أحدثا و الأخرى عليهما عقوبة.

و هذا الخبر - كما ترى - نص فى كون الفرض هو الأول، و إطلاقه يشمل الحاج عن نفسه و النائب عن غيره، و لو قيل بظهوره فى الحاج عن نفسه قلنا بعدم الفرق بينهما بما عرفت من نقل الإجماع على عدم الفرق (و الاشكال) على الاستدلال به بالإضمار لا يعاب به لان المضممر مثل زرارة لا يسئل عن غير الامام عليه السلام مضافا الى ظهور كون الإضمار ناشيا من تقطيع الاخبار (و يدل على كون الأول هو الفرض) فى خصوص النائب الخبران المذكوران فى المتن و الراوى فى كليهما هو إسحاق بن عمار (و قد أورد) على الاستدلال بالخبر الأول بأنه مصدر بما يخرج عن الدلالة على المدعى فى المقام و هو كون الحج الأول فرضا و الثانى عقوبة إذا صدره هكذا: سئلته عن الرجل يموت فيوصى بحجه فيعطى رجل دراهم يحج بها عنه فيموت قبل ان يحج ثم اعطى الدراهم غيره قال ان مات فى الطريق أو بمكة قبل ان يقضى مناسكه فإنه يجزى عن الأول، قلت فان ابتلى بشىء يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل أ يجزى عن الأول قال نعم، فان المراد من الأول فى الفقرة المذكورة فى المتن

الشخص الأول لا الحج الأول و ضمير يجرى راجع الى الحج الذى وقع فيه المفسد.

(و لا- يخفى) ان ما ذكره و ان كان واضحا لكنه لا يضر بالاستدلال على المدعى بل الاستدلال متوقف عليه فان اجزاء الحج الذى وقع فيه المفسد عن المنوب عنه متوقف على صحته لان الحج الباطل لا يجرى عن عليه الحج و الحج الثانى يجب على النائب عقوبة عليه، فدلالة هذا- الخبر متوقف على الحكم باجزاء الحج الذى وقع فيه المفسد عن المنوب عنه كما لا يخفى (و قد تكلف فى الجواهر) بحمل هذين الخبرين على إرادة إعطاء الله تعالى للمنوب عنه حجه تامة تفضلا منه و ان قصر النائب فى إفسادها و خوطب بالإعادة (و لا- يخفى) ان هذا الحمل ليس أسهل من حمل الفساد فى الفتاوى على اراده النقصان و عدم الكمال و ان الداعى فى حمل الفساد على ما ذكر هو أظهرية هذين الخبرين و خبر زرارة على كون الثانى هو العقوبة (فالأقوى) ما عليه فى- المتن من صحة الحج الأول و كون الحج الثانى عقوبة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٠

و عليه فالأقوى استحقاق الأجير للأجرة المسماة على الحج الأول، و هذا فيما إذا اتى- النائب بالحج الثانى فى العام الذى بعده ظاهر، و اما لو تركه عصيانا أو لعذر فالذى عليه المتن هو انه أيضا كذلك (و لكن الحق) هو التفصيل بين ما إذا قلنا بكون الثانى مع كونه عقوبة مكملا- لنقص الأول و عدمه (فعلى الأول) يقال بعدم استحقاق الأجير للأجرة لكونه أجيرا على العمل الكامل بوصفه الكامل، و المأتى به حينئذ هو الناقص (و على الثانى) يقال باستحقاقها لعدم دخل الحج الثانى فى صفة الكمال للاول.

(الأمر الرابع) هل الواجب فى إتيان الحج الثانى إتيانه بعنوان النيابة أو انه واجب على النائب مستقلا تعبدا لمكان ما صدر منه من افساد فى الحج الأول (وجهان) من ان الحج الثانى هو الحج المتدارك به النقص الحاصل فى الحج الأول فيكون نظير القضاء فى كونه تداركا لما فات منه من الأداء و انه من توابعه فإذا كان الواجب فى الحج الأول قصد إتيانه عن المنوب عنه يكون الواجب فيما يتبعه أيضا ذلك كما فى صلوه الاحتياط أو الأجزاء المنسية التى يجب قضائها، و من ان الظاهر من كونها عقوبة انما هو تداركه عما صدر من النائب من حيث نفسه فيكون العقاب عليه لا على المنوب عنه حتى يجب على النائب قصد النيابة عنه فى العقوبة أيضا، و هذا الأخير بناء على كون الحج الثانى عقوبة أظهر.

(الأمر الخامس) قد مر فى الأمر الثالث ان المختار عند صاحب الجواهر (قده) فى المقام هو كون إتمام الحج الأول مع بطلانه بالمفسد عقوبة و ان الفرض هو الحج فى القابل و انه (قده) فرع على ذلك بأنه لا محيص عن القول بانفساخ الإجارة فيما إذا كانت معينة بالعام الذى وقع فيه الحج الأول و عود الأجرة إلى المستأجر و ان الأجير لا يستحق من الأجرة شيئا و ان كان يجب عليه الإتيان فى العام القابل بالحج بقصد النيابة عن المنوب عنه و انه يبرء ذمته لو كانت مشغولة بالحج (و أورد عليه فى المتن) بأن الإجارة و ان كانت منسوخة بالنسبة إلى الحج الأول لكنها باقية بالنسبة إلى الحج الثانى تعبدا لكونه عوضا شرعيا تعبديا عما وقع عليه العقد فلا وجه لعدم استحقاق الأجرة عليه.

(و لا- يخفى ما فيه) اما أولا فلما فاته لحكمه بان الحج الثانى على القول بكونه عقوبة هو ما يجب على النائب مستقلا من حيث نفسه لا- من حيث النيابة عن المنوب عنه، و الحكم فيه على القول بكونه هو الفرض أيضا كذلك و لذلك يجب الحج الثانى على من أفسد حجه الأول و لو كان الحج الأول مندوبا، و القول بان الحج الثانى حينئذ هو الفرض مسامحة فى التعبير بل الصواب ان يقال بإفساد الحج الأول المندوب يصير الحج واجبا عليه فى القابل و ان من أسباب وجوب الحج الإفساد كما انه يجب بالاستطاعة و غيرها من الأسباب (و اما ثانيا) فلانه على تقدير تسليم كونه واجبا بعنوان كونه عن المنوب عنه لا يقتضى كونه عوضا شرعيا يستحق به الأجرة، لأن الثابت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥١



بالدليل حينئذ هو كونه عوضا عن الأول من حيث العمل نفسه لا انه عوض عنه من حيث وقوع- الإجارة عليه لكي يكون بمنزلة المستأجر عليه فيستحق الأجره عليه (فالأقوى) حينئذ على القول بكون الحج الثاني هو الفرض عدم استحقاق الأجره عليه و ان كان الإتيان به موجبا لبرائه ذمه المنوب عنه.

(الأمر السادس) المحكى عن غير واحد من الأساطين كالشيخ فى المبسوط و الخلاف و الحلى فى السرائر و المحقق فى المعبر و العلامة فى جملة من كتبه المنتهى و القواعد عدم كفاية الحج الثانى أيضا فى تفرغ ذمه المنوب عنه بل لا بد للمستأجر أن يستأجر مرة أخرى فى صورة التعيين و على الأ-جبر ان يحج مرة ثالثة فى صورة الإطلاق (و استدلل عليه) بان من اتى بالحج الفاسد فقد أوقع الحج على غير وجهه المأذون فيه لأنه انما اذن له فى حج صحيح فاتى بالفاسد فيقع من الفاعل كما لو اذن له فى شراء عين بصفة فاشترها بغير تلك الصفة فإن الشراء يقع له دون الأمر و إذا ثبت انه ينقلب اليه فنقول انه قد أفسد حجا قد وقع عنه فلزمه قضائه عن نفسه و كان عليه الحج عن المستأجر بعد حجه القضاء لأنها تجب على الفور (و لا يخفى ما فيه) من أوله إلى آخره اما قوله انه اذن له فى حج صحيح فاتى بفاسد فيقع عن الفاعل ففيه انه إذا اتى بفاسد لا يقع شيئا حتى يقع عن الفاعل أو عن المنوب عنه و لذا قلنا كما تقدم انه على القول بطلان الحج الأول تنفسخ الإجارة لو كانت معينة و لا يستحق الأ-جبر الأ-جره بالإتيان بالحج الثانى، و على القول بكونه هو الفرض يصح الحج الأول و يستحق الأ-جبر به الأجره و تبرء ذمه المنوب عنه به، و اما قوله كما لو اذن له فى شراء عين بصفة فاشترها بغير تلك الصفة فإن الشراء يقع له دون الأمر ففيه انه لا يقع له أصلا و كيف يقع عن الفاعل مع انه أوقعه عن الأمر، بل الحق انه إذا كانت العين المأذون شرائها بصفة أخذت الصفة فيها على وجه التقييد و وحدة المطلوب يقع شراء فاقده الوصف عن الاذن فضوليا يتوقف على أجازته، و ان كانت الصفة مأخوذة على وجه الشرطية يقع الشراء عن الاذن لكن له الخيار فى الفسخ لتخلف الشرط و على كل تقدير لا يقع عن الفاعل لأنه أوقعه عن غيره، و اما قوله انه قد أفسد حجا قد وقع عنه ففيه أنه بالإفساد على ما زعمه يقع عنه لا انه أفسد حجا وقع عنه، و ان كان الفساد وقع فى حج عن غيره فلا يلزمه قضائه عن نفسه بل يجب قضائه عن غيره لكون ما وقع فيه الفساد عن غيره و إذا قضاه عن غيره- اعنى المنوب عنه فى الحج الأول- تبرء ذمه المنوب عنه اما بالحج الأول ان كان هو الفرض أو بالحج الثانى ان كان الفرض هو، و على التقديرين فلما حازه الى الحج الثالث، و منع انقلاب الحج الأول فى صورة التعيين إذا فسد بوقوع المفسد فيه كما ذكرناه و صرح به فى الجواهر اولى من تسليمه و ادعاء ان الثانى مع الانقلاب يوتى به بعنوان الذى كان عليه الأول قبل الانقلاب كما أجاب به فى المتن إذ مع الانقلاب و صيرورة الحج الأول عن الفاعل نفسه و وجوب إتمامه عليه بذلك-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٢

العنوان لا وجه لكون الحج الثانى بعنوان اعادة الحج الأول عن المنوب عنه، بل الحق على فرض الانقلاب كون الحجين كلاهما عن الفاعل و يقع ما عن المنوب عنه على ذمته فيحتاج إلى استيجار المستأجر حجا ثالثا فى صورة التعيين أو إتيان الأ-جبر حجا ثالثا فى صورة الإطلاق.

(الأمر السابع) لا فرق فى الأحكام المذكورة فى هذه المسألة بين كون الحج المستأجر عليه واجبا على المنوب عنه أو مندوبا أو كان النائب متبرعا بالحج فإذا أفسد المتبرع حجه وجب عليه الإتمام و الحج من قابل و يكفى عن المنوب عنه.

**[مسألة (٢٢) يملك الأ-جبر الأجره بمجرد العقد]**

مسألة (٢٢) يملك الأ-جبر الأجره بمجرد العقد لكن لا يجب تسليمها الا بعد العمل إذا لم يشترط التعجيل و لم تكن قرينه على

ارادته من انصراف أو غيره و لا- فرق فى عدم وجوب التسليم بين ان يكون عينا أو دينا لكن إذا كانت عينا و نمت كان النماء للأجير، و على ما ذكر من عدم وجوب التسليم قبل العمل إذا كان المستأجر وصيا أو وكيلاً و سلمها قبله كان ضامناً لها على تقدير عدم العمل من المؤجر أو كون عمله باطلاً و لا يجوز لهما اشتراط التعجيل من دون اذن الموكل أو الوارث، و لو لم يقدر الأجير على العمل مع عدم تسليم الأجرة كان له الفسخ و كذا للمستأجر لكن لما كان المتعارف تسليمها أو نصفها قبل المشى يستحق الأجير المطالبة فى صورة الإطلاق و يجوز للوكيل و الوصى دفعها من غير ضمان.

فى هذه المسألة أمور (الأول) يملك الأجير الأجرة بمجرد العقد لانه مقتضى النفوذ و- الصحة (و فى المدارك) و لا ريب فى تحقق الملك بالعقد لان ذلك مقتضى صحة المعاوضة (الثانى) لا يجب على المستأجر تسليم الأجرة إلى الأجير إلا بعد العمل فيما إذا لم يشترط التعجيل و لم تكن قرينه على اراده التعجيل من انصراف أو كونه المتعارف فى عرف المتعاملين (قال فى المدارك) لكن لا- يجب تسليمها الا بعد العمل كما فى مطلق الإجارة (أقول) و الوجه فى ذلك ان بناء المعاوضات من البيع و الإجارة و نحوهما على التسليم و التسلم و القبض و الإقباض، فلكل واحد من المتعاملين الامتناع عن التسليم فى ظرف عدم تسليم الآخر كما ان لكل منهما المطالبة فى ظرف تسليمه لكن تسليم المنفعة للأعيان المملوكة مثل الدار و الدكان و الدابة و العبد و نحوها انما هو بتسليم- العين و فى غير ذلك تسليمها بإتمام العمل كالخياطة و الكتابة و نحوهما إذا كان من عمل الحر فان الحر لا يستولى عليه لكى يكون الاستيلاء عليه قبضاً لمنفعته لا شرعاً و لا عرفاً فلا يرد عليه انه لا فرق بين الحر و العبد و ذلك بدعوى ان ما اشتهر من عدم دخول الحر تحت اليدان كان بمعنى عدم صيرورته مملوكاً شرعياً فالعبد أيضاً كذلك لا يصير مملوكاً للمستأجر، و ان كان عدم التسلط الخارجى عليه فهو خلاف ما نراه كثيراً من تسلط بعض على بعض الأحرار (الى آخر ما فى تقارير بعض أهل العصر) (و لا يخفى ما فيه) بل المراد تسلط العرف، و استيلاء المستأجر على العبد المملوك للموَجِر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٣

بتسليم الموَجِر رقبته إلى المستأجر كتسليم الدار المستأجرة إليه حيث ان العرف يراه تسليمها و يرى استيلاء المستأجر على رقبته العبد المستأجر عليه أو الدار المستأجرة استيلاء بخلاف تسليم الأجير الحر نفسه فان العرف لا- يرون تسليمه ذلك استيلاء للمستأجر عليه، بل ليس فى البين الا تملك المستأجر منافعه التى لم يحصل للمستأجر قبضها لا باستيفائها و لا بالتسلط على العين التى يستفاد منها.

(الأمر الثالث) لا- فرق فى عدم وجوب تسليم الأجرة ما لم يحصل العمل بين ان تكون- الأجرة عينا خارجياً أو تكون دينا فى الذمة لكون منشا عدم وجوب التسليم هو عدم وصول المعوض و هو عمل الأجير، و هذا واضح لا حاجة الى التعرض لهذا التعميم و انما تعرض له فى المتن توطئة لما يترتب عليه من كون منفعة العين بعد عقد الإجارة للأجير فلو كانت لها منافع يجب ردها إلى الأجير عند تسليم العين اليه (قال فى المدارك) فلو كانت (يعنى الأجرة) عينا فزادت بعد- العقد أو نمت فهما للأجير لكن لا يجب تسليمهما الا بعد العمل.

(الأمر الرابع) إذا كان المستأجر وصياً أو وكيلاً و سلم الأجرة إلى الأجير كان ضامناً لها على تقدير عدم عمل الأجير أو كون عمله باطلاً- إذا لم يكن مأذوناً من الموصى أو الموكل فى التعجيل فى التسليم، و استدلل لضمائنه فى الجواهر بكونه تفریطاً أى لضياع حق الموصى أو الموكل بزوال ماله و عدم استيفائه العمل، و الظاهر ان يكون منشا الضمان هو التعدى أى فعل الوصى أو الوكيل ما ليس له فعله حيث لم يأذن فى التعجيل (لا يقال) ان الأجرة بعد العقد خرجت عن ملك الموصى أو الموكل فليس فى تسليمها إلى الأجير تصرف فى ملكهما حتى يوجب الضمان (لأننا نقول) لكل من الموصى و الموكل حق الامتناع عن دفع الأجرة قبل تسليم العمل فالدفع قبل العمل تضييع لذاك الحق فيوجب الضمان و لا يجوز لهما اشتراط التعجيل من دون الإذن أى اذن

الموكل أو- الوارث، اما عدم جوازه للوكيل فلكونه تعديا و تصرفا فيما ليس له و اما عدم جوازه للوصى من دون اذن الوارث فربما يستشكل فيه بأنه ليس للوارث في ذلك حق حتى يحتاج الى اذنه (و يندفع) بأنه يتصور ذلك فيما إذا كان الوصى وصيا في إخراج الحج من الأصل فإن المال حينئذ منتقل الى الوارث و يكون تصرف الوصى فيه تصرفا في مال الوارث فيحتاج الى اذنه.

(الأمر الخامس) لو لم يقدر الأجير على العمل ما لم يقبض الأجرة أو بعضها من المستأجر ففي المدارك انه قد استقرب الشهيد في الدروس جواز فسخه للضرر اللازم من اشتغال ذمته بما استوجر عليه مع عدم تمكنه منه ثم احتمل صاحب المدارك عدم جواز فسخه، قال فينتظر وقت الإمكان لأن التسلط على فسخ العقد اللازم يتوقف على الدليل و مثل هذا الضرر لم يثبت كونه مسوغا، نعم لو علم عدم التمكّن مطلقا تعين القول بجواز الفسخ (انتهى ما في المدارك) و قال في الجواهر بعد نقله ما في الدروس ما حاصله ان المتجه مع إمكان عود التمكّن انتظاره و لا-

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٤

ينتهي إلى جواز الفسخ و مع العلم بعدم التمكّن مطلقا يتجه القول بجواز الفسخ للمستأجر و الأجير للضرر.

(أقول) و الحق ان يقال مع العلم بعدم تمكّن الأجير مطلقا تنفسخ الإجارة من غير حاجة الى الفسخ لاعتبار تمكّن الأجير من الإتيان بالعمل في صحة الإجارة و بعد ظهور عدم تمكّن - الأجير من الإتيان به قبل قبض الأجرة و امتناع المستأجر عن إقباضها ينكشف انفساخ الإجارة، و اما مع ترقب التمكّن في تلك السنه فينتظر حتى يحصل التمكّن أو يحصل اليأس من حصوله فتتنفسخ الإجارة أيضا لو كانت الإجارة معينة بتلك السنه، و ينتظر حصوله بعدها لو كانت مطلقة الا ان يوجب الضرر المجوز للفسخ فيحصل الخيار للأجير حينئذ، و الله العالم.

(الأمر السادس) لما كان المتعارف في اجرة الحج تسليمها أو تسليم بعضها قبل المسير الى الحج يستحق الأجير مطالبه ما يتعارف تسليمه قبل التوجه الى الحج (قال في المدارك) لان ما جرت به العادة يكون كالمنطوق به (انتهى) و يجوز للوكيل و الوصى دفع ما جرت العادة بدفعه من غير ضمان، و عن الجواهر: عملا بالاذن المستفاد من التعارف.

### [مسألة (٢٣) إطلاق الإجارة يقتضى المباشرة]

مسألة (٢٣) إطلاق الإجارة يقتضى المباشرة فلا يجوز للأجير أن يستأجر غيره الا مع الاذن صريحا أو ظاهرا، و الرواية الدالة على الجواز محمولة على صورة العلم بالرضا من المستأجر.

إطلاق إجارة الحج يقتضى المباشرة، لانصرافه إلى الأجير المعين انصرافا ناشيا من التعارف في كون إيقاع عقد الإجارة بين المستأجر و أجيره في الحج هو اراده عمل الأجير بنفسه، و ذلك لتفاوت الأجراء بحسب تفاوتهم شرفا وضعه و تفاوتهم في ركون المستأجرين إليهم و عدمه فربما يطمئن المستأجر بعمل الأجير نفسه و لا يطمئن بعمل أجيره كما هو المشاهد بين الناس (و لا ينافيه) ما ربما يدعى دلالته على الجواز من الخبر و هو المروى في التهذيب عن عثمان بن عيسى عن الرضا عليه السلام عن الرجل يعطى الحجة فيدفعها الى غيره، قال عليه السلام لا بأس و ذلك لعدم ظهوره في كون الإعطاء على وجه الإجارة حتى يقال بأن الإطلاق يقتضى الأعم من المباشرة أو يقال بحمله على صورة الإذن للأجير باستنابة رجل آخر، أو يقال بحمله على صورة العلم برضا المستأجر بذلك (كما في المتن) مضافا الى ما في الأخير من ان العلم بالرضا لا يصحح الاستيجار الثاني لتوقف صحته على الاذن لا مجرد الرضا (نعم) عمل الأجير الثاني موجب لإبراء ذمة المنوب عنه لو كانت مشغولة بالحج،

و لكن اين هذا من كون العمل الصادر منه هو العمل الصادر المستأجر عليه بالعقد الواقع بين الأجير الأول و بين المستأجر. (و لكن الإنصاف) انه لو لم يكن هناك إجماع لأمكن القول بكفاية الاستنابة من الأجير و ان حمل الخبر على هذه المحامل تمحل محض، و ذلك لظهور كفاية تبرع شخص ثالث عن الأجير فى إبراء ذمته كما صرح بذلك المصنف (قده) فى باب قضاء الصلاة فى المسألة ٢٢ فقال نعم لو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٥

تبرع متبرع عن الأجير ملك الأجرة (انتهى) فإذا كان التبرع عن الأجير موجبا لبراءة ذمته الأجير و المنوب عنه كليهما فلا مانع من استئجار الأجير الأول لشخص آخر سيما إذا أعطاه الأجرة التى أخذهما بتمامها، فالمسألة محتاجة إلى مزيد تأمل (نعم) يتوقف براءة ذمته الأجير الأول على إتيان الأجير الثانى بالحج كما هو كذلك لو باشر هو العمل أيضا (و الحاصل) انه بعد حصول برأيه ذمته المنوب عنه بعمل المتبرع عن الأجير و تسالمهم على براءة ذمته الأجير أيضا و استحقاؤه- الأجرة فلا مانع من استئجار الأجير شخصا آخر.

### [مسألة (٢٤) لا يجوز استئجار من ضاق وقته عن إتمام الحج]

مسألة (٢٤) لا يجوز استئجار من ضاق وقته عن إتمام الحج تمتعا و كانت وظيفته العدول الى حج الافراد عمن عليه حج التمتع و لو استأجره مع سعة الوقت فنوى التمتع ثم اتفق ضيق الوقت فهل يجوز العدول و يجزى عن المنوب عنه أولا وجهان من إطلاق الاخبار و من انصرافها الى الحاج عن نفسه و الأقوى عدمه و على تقديره فالأقوى عدم اجزائه عن الميت و عدم استحقاق الأجرة عليه لانه غير ما على الميت و لانه غير العمل المستأجر عليه.

لا يجوز استئجار من ضاق وقته عن إتمام الحج تمتعا و كانت وظيفته العدول الى حج الافراد عمن عليه حج التمتع و ذلك مثل الحائض و النفساء إذا ضاق وقتها عن الطهر و إتمام العمرة و ادراك الحج بناء على ان تكون وظيفتهما حينئذ العدول الى الافراد و الإتمام ثم الإتيان بعمرة بعد الحج حسبما يأتى الكلام فيه، أو من ضاق وقته عن إتمام العمرة حيث يجوز له نقل النية الى الافراد على تفصيل يأتى فى محله (و يدل) على عدم جواز استئجاره مضافا الى عدم الخلاف فيه ظاهر أو تسالم الأصحاب عليه- ان جواز العدول انما هو فى مورد اقتضاء الضرورة لذلك، و لا ضرورة فى استئجار من وظيفته الافراد لضيق وقته عن الإتيان بالتمتع، و لا- دليل على الاجتزاء به عن التمتع الذى كان هو الواجب المتعين على المنوب عنه مع إمكان استئجار من يأتى بما يجب على المنوب عنه، هذا إذا كان الأجير من أول الأمر ممن ضاق وقته عن الحج تمتعا.

و اما لو استأجره مع سعة الوقت و اتفق ضيق الوقت كالحائض التى طرء عليها الحيض فى غير وقته فهل يجوز له العدول الى الافراد كما فى الحاج عن نفسه أولا- بل يجب عليه الخروج عن الإحرام بعمرة مفردة، و على تقدير الجواز فهل يجزى عن المنوب عنه أولا (وجهان بل- قولان) فالذى اختاره فى المتن عدم الجواز و على تقدير الجواز عدم اجزائه عن المنوب عنه بل ظاهره انه على تقدير الاجزاء عنه لا يستحق الأجير الأجرة لعدم إتيانه بما استوجر عليه، و الذى اختاره سيد مشايخنا و المحقق النائينى قدس سرهما فى ما علقاه هنا هو جواز العدول بل وجوبه و اجزائه عن المنوب عنه و استحقاق الأجير للأجرة لإطلاق ما دل على لزوم العدول و عدم اختصاصه بالذى يحج عن نفسه و لأن النائب يكون بمنزلة المنوب عنه فيما كان يجب عليه أو يجوز، و لضعف دعوى انصراف اخبار العدول الى الحلاج عن نفسه فإذا التى النائب بما هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٦

وظيفته ووظيفته المنوب عنه اجزاء عنه و عن المنوب عنه و بذلك يستحق النائب للأجرة بتمامها و قد تقدم ما يشبه المقام فى موت النائب بعد الإحرام و دخول الحرم و اخترنا هناك الاجزاء عن النائب و المنوب عنه كليهما و عدم رد شىء من الأجرة إلى المستأجر، و هذا هو الأقوى و الأشبه بالأصول و القواعد و بالشريعة السمحة السهلة، و الله العاصم.

### [مسألة (٢٥) يجوز التبرع عن الميت فى الحج الواجب اى واجب كان و المندوب]

مسألة (٢٥) يجوز التبرع عن الميت فى الحج الواجب اى واجب كان و المندوب بل يجوز التبرع عنه بالمندوب و ان كانت ذمته مشغولة بالواجب و لو قبل الاستيجار عنه للواجب و كذا يجوز الاستيجار عنه فى المندوب كذلك، و اما الحى فلا يجوز التبرع عنه فى الواجب إلا إذا كان معذورا فى المباشرة لمرض أو هرم فإنه يجوز التبرع عنه و يسقط عنه و جوب الاستتابة كما مر سابقا و اما الحج المندوب فيجوز التبرع عنه كما يجوز له ان يستأجر له حتى إذا كان عليه حج واجب لا يتمكن من أدائه فعلا و اما ان تمكن منه فالاستيجار للمندوب قبل أدائه مشكل بل التبرع عنه فى الحج المندوب حينئذ أيضا لا يخلو عن إشكال.

فى هذه المسألة أمور (الأول) يجوز التبرع عن الميت فى الحج الواجب و المندوب فتبرء ذمة المنوب عنه ان كانت مشغولة و يعطى الثواب ان لم تكن (و فى الجواهر) بلا خلاف أجده فى شىء من ذلك بل الإجماع بقسميه عليه و النصوص به متواترة أو مستفيضة، و لا فرق فى الميت بين ان يكون قد ترك من المال ما يمكن ان يحج به عنه أو لا، بل المقرر فى مبحث التبعدى و التوصلى ان كلما يقبل النيابة أو تصح الإجارة فيه يصح التبرع به و بالعكس، و لا إشكال فى جواز استيجار- الحج عن الميت بل وجوبه فإذا صحت الإجارة عنه صح التبرع به أيضا و لكون الحج مع اشتغال ذمة الميت به كالدين الذى لا إشكال فى جواز التبرع به و لو مع نهى المديون فضلا عن مجرد عدم الاذن خلافا لأبى حنيفة و مالك فأسقطا فرضه ان مات بلا وصيه و اخرجاه من الثلث ان اوصى به.

و استدلو لأصل الحكم اعنى جواز التبرع عن الميت من النصوص بصحيح رفاعه المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن رجل يموت و لم يحج حجة الإسلام و لم يوص بها أ يقضى عنه، قال عليه السلام نعم (و صحيح ابن مسكان) المروى فى الكافى و التهذيب عن عامر (أو عمار) بن عمير قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام بلغنى عنك انك قلت لو ان رجلا مات و لم يحج حجة- الإسلام فحج عنه بعض اهله اجزاء ذلك عنه، فقال عليه السلام نعم اشهد بها على ابى أنه حدثنى ان رسول الله صلى الله عليه و آله أتاه رجل فقال يا رسول الله ان ابى مات و لم يحج فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله حج عنه فان ذلك يجزى عنه، و غير ذلك من الاخبار الكثيرة.

(الأمر الثانى) يجوز التبرع عن الميت فى الحج المندوب و ان كانت ذمة الميت مشغولة بالحج الواجب من غير فرق فى ذلك بين ان يكون تبرع المتبرع عنه قبل الاستيجار عنه للحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٧

الواجب أو بعده لإطلاق النصوص و معاهد الإجماعات و عدم ما يوجب المنع عنه بعد فرض قابلية الحج المندوب للنيابة و كذا يجوز الاستيجار عن الميت للحج المندوب مع اشتغال ذمة الميت بالحج الواجب و لو قبل استيجار الواجب عنه، كل ذلك للإطلاق.

(الأمر الثالث) لا يجوز التبرع عن الحى فى الحج الواجب إذا كان الحى متمكنا من مباشرته كما لا يجوز الاستيجار عنه فى ذلك الحال كما تقدم فى مسائل الاستطاعة، و مع تعذر- المباشرة يجوز الاستيجار بلا اشكال بل يجب على تفصيل تقدم فى محله، و

اما التبرع عنه ففيه وجهان أقواهما الجواز إذا كان ذلك بطلب من الحي أو باذنه و اطلاعه كما مر في المسألة الثانية و السبعين من مسائل فصل الاستطاعة.

(الأمر الرابع) يجوز التبرع بالحج المندوب عن الحي خلافا للمحكي عن المنتهى من - التصريح بعدم جواز الحج عنه ندبا إلا بإذنه (قال في الجواهر) و لعله حمل النصوص على إهداء الثواب لا على وجه النيابة الا انه واضح الضعف (انتهى) و يدل على جوازه من النصوص أخبار.

كثيرة بالغه حد لتواتر (ففي موثق إسحاق بن عمار) عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يحج فيجعل حجته و عمرته أو بعض طوافه لبعض اهله و هو عنه غائب بيلد آخر قال عليه السلام نعم، قلت فينقص ذلك من اجره قال عليه السلام لا، هي له و لصاحبه و له أجر سوى ذلك لما وصل، قلت هو ميت هل يدخل ذلك عليه: قال، نعم حتى يكون مسخوطا عليه فيغفر له أو يكون مضيقا عليه فيوسع عليه، قلت فيعلم هو في مكانه ان عمل ذلك لحقه قال نعم، قلت و ان كان ناصبيا ينفعه قال نعم يخفف عنه (و خبر صفوان الجمال) قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام فدخل عليه الحارث بن المغيرة فقال بأبي أنت و أمي، لى ابنه قيمة لى على كل شىء و هي عاتق (اى شابه تكون فى بيت أبيها) فاجعل لها حجتي، فقال عليه السلام اما انه لها أجرها و يكون لك مثل ذلك لا ينقص من أجرها شىء (و خبر ابن مسكان) المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام فى الرجل يحج عن آخر، ماله من الأجر و الثواب، قال للذى يحج عن رجل آخر ثواب عشر حجج (و زاد فى الفقيه) و يغفر له و لأبيه و لابنه و لابنته و لأخيه و لأخته و لعمه و لعمته و لخاله و لخالته ان الله واسع كريم (و خبر موسى بن القاسم البجلي) المروى فى الكافى قلت لأبى جعفر الثانى عليه السلام يا سيدى إنى أرجوان أصوم بالمدينة شهر رمضان، قال تصومها إنشاء الله قلت و أرجوان يكون خروجنا فى عشر من شوال و قد عود الله زيارة رسول الله صلى الله عليه و آله و أهل بيته عليهم السلام و زيارتك فربما حججت عن أبيك و ربما حججت عن ابي و ربما حججت عن نفسى فكيف اصنع، فقال عليه السلام تمتع، قلت انى مقيم بمكة منذ عشر سنين، فقال عليه السلام تمتع، الى غير ذلك من النصوص التى لا ضرورة إلى ذكرها، و فيما ذكرناه غنى و كفاية.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٨

(الأمر الخامس) لا اشكال و لا خلاف فى جواز استيجار الحي أجيرا لأن يحج عنه الحج - المندوب إذا لم يكن فى ذمته (اى المنوب عنه) الحج الواجب أو كان فى ذمته ذلك لكن لا يكون متمكنا من الإتيان به فعلا مع عدم الياس عن التمكن فى السنة التى بعدها و اما مع التمكن منه ففى جواز الاستيجار للمندوب قبل أدائه و عدمه احتمالان أقواهما الأول، خلافا للمحكي عن احمد فلم يجز الاستنابة فيه ما دامت ذمته مشغولة بالحج الواجب مستدلا بأنه لا يجوز له فعله بنفسه فلا يجوز له فعله بنائبه (و فيه) كما فى الجواهر ان عدم جواز فعل المندوب لمن عليه الواجب انما هو لإخلال الاشتغال بالمندوب عن الواجب لمكان فورىة وجوبه لا - ان عدم جوازه لعدم مشروعيته فى حقه لكى يمتنع النيابة فيه (نعم) لو أخلت الاستنابة به لقصور النفقة عن الإتيان بالحج الواجب صح القول بعدم جوازها و اما مع عدم إخلالها به فلا مانع عن صحتها كما إذا اشتغل بالحج الواجب فى سنة الاستطاعة و استناب غيره للحج المندوب عنه (و مما ذكرنا ظهر) جواز التبرع عن عليه الحج الواجب أيضا لما تقدم من الملازمة بين ما جاز الاستنابة فيه بالاستيجار و بين جواز النيابة عنه بالتبرع، و لإطلاق ما دل على جواز التبرع بالحج.

ثم ان فى بعض نسخ المتن زيادة (فى الحج الواجب) فى آخر جملة هذه المسألة فعلق عليه بعض الأساطين بأنه لا تخلو العبارة من تشويش، و لكن النسخة الى عندنا و عليها حواشى سيدنا الأستاذ الأصفهاني قدس سره كما نقلناه من غير ذكر لهذه الزيادة.

[مسألة (٢٦) لا يجوز ان ينوب واحد عن اثنين أو يزيد فى عام واحد]

مسألة (٢٦) لا- يجوز ان ينوب واحد عن اثنين أو أزيد في عام واحد (و ان كان الأقوى فيه الصحة) إلا إذا كان وجوبه عليهما على نحو الشركة كما إذا نذر كل منهما ان يشترك مع الآخر في تحصيل الحج فاما في الحج المندوب فيجوز حج واحد عن جماعه بعنوان النيابة كما يجوز بعنوان إهداء الثواب لجملة من الاخبار الظاهرة في جواز النيابة أيضا فلا- داعى لحملها على خصوص إهداء الثواب.

في هذه المسألة أمران (أحدهما) لا يجوز نيابة واحد عن اثنين أو أزيد في عام واحد في حج واجب (و في الجواهر) بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه و عدم ثبوت مشروعيته بل الثابت خلافه (انتهى) و لأن الأصل في كل ما أمر به من واجب أو مندوب هو اعتبار المباشرة إلا إذا أقام الدليل على صحة الاستنابة فيه و في مورد الحج فيما تصح فيه النيابة يكون المتيقن من جوازها هو نيابة واحد عن واحد في عام واحد في الحج الواجب و لم يقم دليل على جوازها عن أكثر منه و عدم الدليل على جوازها كاف في الحكم بعدم الجواز للأصل المذكور.

(و كيف كان) فلو أوقع الحج عن أزيد من واحد بطل عن الجميع و لم يصح عن واحد منهما لامتناع وقوعه عن الجميع و عدم إمكان توزيع الحج عليهم بان يكون بعضه لواحد و بعضه الآخر لواحد آخر لعدم قابلية الحج للتوزيع فهو مثل الصلاة في ارتباطية اجزائها كما انه لا يصح عن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٩

النائب نفسه أيضا لعدم وقوع نيته له و انما الأعمال بالنيات فلم يبق الا البطلان (هذا) إذا لم يكن وجوبه على أزيد من واحد على وجه الشركة، و لو فرض ذلك بان نذر جماعه الاشتراك في- استنابه حج واحد لرجل واحد يحج عن جميعهم صح ذلك و لكن ليس هذا من قبيل نيابة واحد عن حجين أو أزيد بل هو نيابة ليحج حجا واحدا عن الجميع فإن أصل الحج المندوب حج واحد لا أكثر.

ثم ان قول المصنف (قده) فيما بأيدينا من نسخ الكتاب (و ان كان الأقوى فيه الصحة) الظاهر انه كلام زائد وقع في غير محله، و ان الاشتباه وقع من الناسخ الأول فتبعه بعده غيره من الناسخين فان الكلام في جواز النيابة عن اثنين و عدمه لا في صحة الحج و عدمها حتى يقول ان الأقوى الصحة و انه لا وجه لقوة جواز النيابة عن اثنين في الحج الواحد كما بيناه و انه لا يلائم الاستثناء الواقع بعده اعنى قوله الا إذا كان وجوبه عليهما (إلخ) و لا مع التفصيل بين الحج الواجب و المندوب كما يذكره في قوله: و اما الحج المندوب، و الظاهر ان الاشتباه من الكتاب في كتابه هذه الجملة هي هنا و كان موضعها في آخر جملة من المسألة السابقة و كان هي هنا موضع كتابه ما كتبه في النسخ المشهورة في آخر تلك المسألة و هو قوله (في الحج الواجب) فلاحظ و تأمل.

و لكن سيد مشايخنا (قده) صحح ما في المسألة المتقدمة بما أخرجه من التشويش في العبارة و علق هي هنا على قول الماتن (و ان كان الأقوى فيه الصحة) قوله: يعنى عن نفسه ثم قال: و هو مشكل، و قد مر منا المنع عن صحته عن نفسه من غير فرق بين ان ينوب عن اثنين أو ان ينوب عن نفسه و عن غيره مع ما في تصحيح العبارة بإرادة صحة الحج عن نفسه من البعد و اما غيره (قده) ممن علق الحاشية على الكتاب فقد صرح بتشويش العبارة و وقوع اشتباه في النسخة، و الله العالم.

(الأمر الثانى) ما تقدم كله كان في الحج الواجب، و اما المندوب فيجوز الإتيان بحج واحد عن متعدد بعنوان النيابة كما يجوز بعنوان إهداء الثواب (و قد نص في الجواهر) على صحة النحو الأول فضلا عن النحو الثانى فقال ما نصه: نعم الظاهر صحة التشريك في الحج المندوب بمعنى نيابته عنهما مثلا" فضلا عن إهداء الثواب لهما (انتهى).

(و يستدل) على جواز الأول بغير واحد من الاخبار (كصحيح محمد بن إسماعيل) المروى في الكافي قال سألت أبا الحسن عليه السلام كم أشرك في حجتي، قال عليه السلام كم شئت (و خبر ابن عمار) عن الصادق عليه السلام قال قلت له أشرك أبوى في



حجتي قال عليه السلام نعم، قلت أشرك اخوتي في حجتي قال نعم، ان الله عز وجل جاعل لك حجا و لهم حجا و لك أجر بصلتك إياهم، قلت فأطوف عن الرجل و المرأة و هم بالكوفة، فقال نعم تقول حين تفتتح مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦٠

الطواف اللهم تقبل من فلان الذى أطوف عنه (و مرسل الفقيه) من وصل قريبا. بحجة أو عمره كتب الله تعالى له حجتين و عمرتين (الخبر) و فى خبر ابى بصير المروى فى الكافى عن ابى عبد الله عليه السلام: من حج فجعل حجته عن ذى قرابة يصله بها كانت حجته كاملة و للذى حج عنه مثل حجه ان الله عز وجل واسع لذلك (و غير ذلك من الاخبار). (و يدل على الثانى) أعنى جواز إهداء الثواب خبر الحارث بن مغيرة عن الصادق عليه السلام قال قلت له و انا بالمدينة بعد ما رجعت من مكة إنى أردت أن أحج عن أئمتى، قال فاجعل ذلك لها الان (و مرسل الفقيه) و فيه قال رجل للصادق عليه السلام جعلت فداك انى كنت نويت ان ادخل فى حجتي العام أمى أو بعض أهلى ففسيت، فقال عليه السلام: الان فأشركهما، و صاحب الرسائل (قده) جعلهما ظاهرين فى إهداء الثواب و لأجل ظهورهما فى ذلك حمل الأخبار المتقدمة الظاهرة فى النيابة على إهداء الثواب، و لعل استظهاره ذلك من الخبرين من جهة استبعاد النيابة فيما فرغ منه، ضرورة ان قصد النيابة إنما ينفذ فى حال الشروع فى العمل، و اما بعد الفراغ منه فلا تأثير للنية فى صيرورة العمل للغير، و هذا بخلاف إهداء الثواب فان محله بعد الفراغ من العمل، حيث ان استحقاق الثواب انما يكون بعد الفراغ منه، لكن ظهورهما فى ذلك ممنوع لعدم استحالة جعل ما عمله لنفسه بعد فراغه منه لغيره و صيرورته له إذا قام الدليل عليه: و نظيره من نسبى صلاة أظهر فنوى العصر و لم يتذكر الأبعد الفراغ حيث ان الدليل دل على انه ينويها ظهر اثم يصلى العصر، و مع تسليم ظهورهما فى إهداء الثواب فلا وجه لحمل غيرهما من الاخبار الظاهرة فى النيابة على إهداء الثواب (و لكن الانصاف) عدم ظهور الأخبار المتقدمة فى خصوص النيابة بل تعمها و إهداء الثواب فلاحظ و تأمل.

### [مسألة (٢٧) يجوز ان ينوب جماعه عن الميت و الحى فى عام واحد]

مسألة (٢٧) يجوز ان ينوب جماعه عن الميت و الحى فى عام واحد فى الحج المندوب تبرعا أو بالإجارة بل يجوز ذلك فى الواجب أيضا كما إذا كان على الميت أو الحى الذى لا يتمكن من المباشرة لعذر حجان مختلفان نوعا كحجة الإسلام و النذر أو متحدان من حيث النوع كحجتين للنذر فيجوز أن يستأجر أجيرين لهما فى عام واحد و كذا يجوز إذا كان أحدهما و إجبار و الآخر مستحبا، بل يجوز ان يستأجر أجيرين لحج واجب واحد كحجة الإسلام فى عام واحد احتياطا لاحتمال بطلان أحدهما بل و كذا مع العلم بصحة الحج منهما و كلاهما آت بالحج الواجب و ان كان إحرام أحدهما قبل إحرام الآخر فهو مثل ما إذا صلى جماعه على الميت فى وقت واحد و لا يضر سبق أحدهما بوجوب الآخر فإن الذمة مشغولة ما لم يتم العمل فيصح قصد الوجوب من كل منهما و لو كان أحدهما أسبق شروعا

يجوز نيابة جماعه عن واحد فى عام واحد فى الحج المندوب سواء كان المنوب عنه حيا أو ميتا، كانت النيابة بالتبرع أو بالإجارة مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦١

أو بالاختلاف (فقى خبر يونس) أنهم أحصوا لعلى بن يقطين سنة فى الموقف ما و خمسين مليا الى ثلاثمائة، و عن الشهيد فى الدروس انه أحصى فى عام واحد خمسمائة و خمسون رجلا- يحجون عن على بن يقطين صاحب الكاظم عليه السلام أقلهم سبعمائة دينار أو أكثرهم عشرة آلاف و ظاهر ذلك انه كان عمله ذلك بمرأى و منظر من الامام عليه السلام و رضاه به و



إمضائه (و كذا يجوز) نيابةً متعددين عن واحد في الحج الواجب عن واحد في عام إذا كان الواجب عليه متعددًا كما إذا كان على الميت حجتان أو أكثر أو على الحي العاجز عن الإتيان بالحج لمرض كذلك، سواء كان ما على المنوب عنه مختلفات بالنوع كحجّة الإسلام والنذر أو متحدات كحجتين أو أكثر بالنذر وشبهه وذلك لعدم وجوب الترتيب في الحج الواجب إذا كان ما عليه متعدد أو انما كان المانع من إتيان المنوب عنه بنفسه بأزيد من الحج الواحد في عام واحد عدم إمكان ذلك منه، اما مع إمكانه بالاستتابة فلا مانع منه بل هو تعجيل في إبراء ذمّة المنوب عنه سواء كان حيا أو ميتا و مسارعة في الخيرات، و كذا يجوز تعدد النائب إذا كان الحج المأتي به منهم مختلفا في الواجب و الندب و لو قلنا بعدم جواز الاستتابة للحج المندوب لمن عليه الحج الواجب إذا كان تاريخ استتابة الواجب قبل المندوب، فإنه بعد الاستتابة للواجب لا مانع من الاستتابة للمندوب و لو كان كلاهما لعام واحد.

و كذا يجوز استيجار نائبين في عام واحد لحج واجب واحد إذا كان الداعي في استتابة أكثر من واحد احتمال بطلان أحدهما فأراد بذلك الاحتياط كما تصح إجارة أكثر من واحد ليحج كل منهما في عام غير عام الآخر و اما مع عدم احتمال بطلان أحدهما احتمالا "عقلائيًا فجوز ذلك في المتن و قال انه مثل إتيان أكثر من واحد بواجب كفائي في زمان واحد كالصلوه على الميت و انه يصح قصد الوجوب من كل منهما و لو كان أحدهما أسبق شروعا، ولكنه لا بد من الكلام فيما هو الغرض للمستأجر في الإجارة لنائبين لحج واحد إذا لم يكن الاحتياط راجحا " لعدم احتمال البطلان في حج احد النائبين فإنه يعد عند العقلاء من العبث و تضييع المال إذا كان من نية المستنيب إتيان كل واحد منهما بالحج الواجب الواحد بنية الوجوب، و لا داعي لفرض مثل هذه الفروض، عصمنا الله تعالى من الزلل في القول والعمل.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦٢

## فصل في الوصية بالحج

### [مسألة (١) إذا وصى بالحج فان علم انه واجب اخرج من أصل التركة]

مسألة (١) إذا وصى بالحج فان علم انه واجب اخرج من أصل التركة و ان كان بعنوان الوصية فلا يقال مقتضى كونه بعنوانها خروجه من الثلث نعم لو صرح بإخراجه من الثلث أخرج فإن وفي به و الا- يكون الزائد من الأصل و لا- فرق في الخروج من الأصل بين حجة الإسلام و الحج النذري و الإفساد بأقسامه واجب مالي و إجماعهم قائم على خروج كل واجب مالي من الأصل مع ان في بعض الاخبار ان الحج بمنزلة الدين و من المعلوم خروجه من الأصل بل الاقوى خروج كل واجب من الأصل و ان كان بدنيا كما مر سابقا و ان علم انه ندبي فلا إشكال في خروجه من الثلث و ان لم يعلم أحد الأمرين ففي خروجه من الأصل أو الثلث وجهان يظهر من سيد الرياض خروجه من الأصل حيث انه وجه كلام الصدوق الظاهر في كون جميع الوصايا من الأصل بأن مراده ما إذا لم يعلم كون الموصى به واجبا أولا فإن مقتضى عمومات وجوب العمل بالوصية خروجها من الأصل خرج عنها صورته العلم بكونها ندبيا، و حمل الخبر الدال بظاهره على ما عن الصدوق أيضا على ذلك لكنه مشكل فان العمومات مخصصة بما دل على ان الوصية بأزيد من الثلث ترد اليه الا مع اجازة الورثة، هذا مع ان الشبهة مصداقية و التمسك بالعمومات فيها محل اشكال و اما الخبر المشار اليه و هو قوله عليه السلام الرجل أحق بماله ما دام فيه الروح ان اوصى به كله فهو جائز فهو موهون باعراض العلماء عن العمل بظاهره و يمكن ان يكون المراد بماله هو الثلث الذي أمره بيده نعم يمكن ان يقال في مثل هذه الأزمنة بالنسبة الى هذه الأمكنة البعيدة من مكة الظاهر من قول الموصى حجوا عني هو حجة الإسلام الواجبة لعدم تعارف الحج

المستحبي في هذه الأزمنة والأمكنة فيحمل على انه واجب من جهة هذا الظهور و الانصراف كما انه إذا قال أدوا كذا مقدارا خمسا أو زكاة ينصرف الى الواجب عليه، فتحصل انه في صورة الشك في كون الموصى به واجبا حتى يخرج من أصل التركة أولا حتى يكون من الثلث مقتضى الأصل الخروج من الثلث لان الخروج من الأصل موقوف على كونه واجبا و هو غير معلوم بل الأصل عدمه إلا إذا كان هناك انصراف كما في مثل الوصية بالخمس أو الزكاة أو الحج و نحوها نعم لو كانت الحالة السابقة فيها الوجوب كما إذا علم وجوب الحج عليه سابقا و لم يعلم انه اتى به أولا فالظاهر جريان الاستصحاب و الإخراج من الأصل و دعوى ان ذلك موقوف على ثبوت الوجوب عليه و هو فرع شكه لا شك الوصى أو الوارث و لا يعلم انه كان شاكا حين موته أو عالما بأحد الأمرين مدفوعة بمنع اعتبار شكه بل يكفي شك الوصى أو الوارث أيضا و لا فرق في ذلك بين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٣

ما إذا اوصى أو لم يوص فان مقتضى أصالة بقاء اشتغال ذمته بذلك الواجب عدم انتقال ما يقابله من التركة إلى الوارث لكنه يشكل على ذلك الأمر في كثير من الموارد لحصول العلم غالبا بان الميت كان مشغول الذمة بدين أو خمس أو زكاة أو حج أو نحو ذلك الا ان يدفع بالحمل على الصحة فإن ظاهر حال المسلم الإتيان بما وجب عليه لكنه مشكل في الواجبات الموسعة بل في غيرها أيضا في غير الموقته فالأحوط في هذه الإخراج من الأصل.

في هذه المسألة أمور (الأول) إذا اوصى بالحج الواجب عليه فمع التصريح بإخراجه من الثلث أو من الأصل فيما يصح إخراجه من الأصل يخرج مما اوصى به، و مع عدم التصريح به و إطلاق الوصية فقد يلزم إخراجه من الثلث لانه مقتضى الوصية حيث ان ما يجب بها يخرج من الثلث (و الحق) انه يخرج من الأصل حينئذ لأن ما يخرج من الثلث هو الذى يكون وجوبه بالوصية و الحج الواجب ليس وجوبه بالوصية بل الوصية تتعلق بالحج الواجب كما تتعلق بالأمر المندوب كما ان أداء دين الميت إذا اوصى به ليس لأجل الوصية بل الوصية تعلقت بما يجب أدائه (ثم ان الثمرة تظهر) فيما إذا لم يوص بشيء آخر و لم يف الثلث بنفقة الحج حيث انه يؤخذ مما زاد منه و اما مع وفائه بها فلا ثمره (نعم) إذا اوصى بشيء آخر مما يلزم إخراجه من الثلث فبناء على إخراج الحج الواجب الموصى به من الأصل يبدأ به فإن بقى بعده من التركة شيء يخرج منه الثلث و يصرف فيما اوصى به؟ و بناء على؟ إخراجه من الثلث يخرج الثلث من جميع المال فان و فى بكل ما اوصى به، و الا وقع بينها التزاحم فيجب تقديم الأهم فالأهم أو الأسبق فالأسبق.

(الأمر الثانى) قد مر فى المسألة الثامنة و المسألة الثالثة عشر من فصل الحج النذرى البحث عن وجوب قضاء ما عدا حجة الإسلام من "؟؟؟" المندور و الافسادى و عن كون خروجه على تقدير الواجب من الأصل أو الثلث و فصلنا الكلام بما لا مزيد عليه فراجع ص.

(الأمر الثالث) لا إشكال فى خروج المندوب عن الثلث إذا اوصى به مع العلم بكونه غير واجب على الموصى، و ذلك لما دل على عدم نفوذ الوصية بغير الواجب فيما زاد على الثلث إلا- بإجازة الوارث، و ما ورد فى إخراج الوصية بالحج المتطوع به من الثلث بالخصوص (ففى صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام عن رجل مات و اوصى ان يحج عنه، قال عليه السلام ان كان ضرورة فمن جميع المال و ان كان تطوعا فمن ثلثه، و فى معناه غيره.

أيما الكلام فى ما يشك فى كون الموصى به الحج الواجب أو المندوب ففى خروجه من الأصل أو الثلث (وجهان) ظاهر صاحب الرياض (قده) هو الأول حيث يظهر منه ذلك فى توجيه كلام والد الصدوق (و تفصيل ذلك) ان والد الصدوق ذهب الى جواز الوصية بالمال كله، و استدلل له بخبر عمار عن الصادق عليه السلام: الرجل أحق بماله ما دام فيه الروح إذا اوصى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٤

به كله فهو جائز (و بالرضوى) فإن أوصى بماله كله فهو اعلم بما فعله و يلزم الوصى إنفاذ وصيته على ما اوصى به (و أورد عليه فى الرياض) بالمناقشة فى دلالة الاخبار و بمعارضتها بغيرها و ذلك مثل خبر آخر لعمار عن الصادق عليه السلام: الميت أحق بماله ما دام فيه الروح يبين به، فان قال بعدى فليس له الا الثلث، و غير ذلك مما هو أصح سندا و أكثر عددا و أوضح دلالة ثم أراد فى الرياض توجيه عبارة ابن بابويه و الرضوى بما يوافق فتاوى العلماء بإمكان ان يكون المراد انه يجب على الوصى صرف الموصى به جميعه فيما اوصى به من حيث وجوب العمل بالوصية بنص الكتاب و السنه و انه يجوز تبديلها إذا علم ان فيها جورا و لو بالوصية بزيادة عن الثلث، و هو اى الجور فى الوصية بمجرد الاحتمال غير كاف فلعل الزيادة من الثلث وقعت الوصية بها من دون حيف، كان وجبت عليه فى ماله بأحد الأسباب الموجبة و الموصى أعلم و هذا غير جواز الوصية بالزيادة شرعا فلا يمتضى بها الا الثلث (انتهى) و هذا كما ترى ظاهر فى انه (قده) يرى خروج الوصية من الأصل فيما يشك فى كون الموصى به واجبا أو مندوبا و انه انما يكون مورد الخروج من الثلث ما إذا علم عدم وجوبه على الموصى.

و يمكن ان يقال فى تصحيح ما أفاده فى الرياض بوجوه (منها) ما ذكره المصنف (قده) و يلوح إليه عبارة الرياض و هو ان مقتضى عمومات الكتاب و النصوص وجوب العمل بالوصية و خروجها من الأصل، خرج منها صورته العلم بكون الموصى به تبرعا و يكون المرجح فيما شك فى وجوبه و ندبه هو تلك العمومات، و اليه ينظر ما فى الرياض من قوله: يجب على الوصى صرف الموصى به جميعه فيما اوصى به من حيث وجوب العمل بالوصية بنص الكتاب و السنه (إلخ).

(و لا يخفى ما فيه) اما أولا فلان العمومات قد خصصت بما دل على عدم نفوذ الوصية فيما زاد على الثلث مع عدم اجازة الوارث فيما كان اوصى بما ليس واجبا عليه لا ما علم انه غير واجب عليه حتى يتمسك فى مورد الشك بعموم نفوذ الوصية (و اما ثانيا) فلان التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية للمخصص غير سديد بعد خروج العام بسبب التخصيص عن كونه تمام الموضوع فيحتاج فى إثبات الحكم إلى إحراز ما هو تمام الموضوع بكلا جزئيه، و مع الشك فى كون الموصى به واجبا على الوصى لا يمكن إثبات حكم الواجب بالعموم (و منها) ان الحكم الثابت لموضوع وجودى مثل وجوب القصر المترتب على المسافة الشرعية يستظهر من دليله المثبت له بالدلالة العرفية دخل إحراز الموضوع فى موضوعيته و لا- يحكم به عند الشك فيه، ففى المقام يكون رد ما زاد على الثلث مع عدم اجازة الوارث مرتبا "على كون الموصى به غير واجب لولا الوصية و كان الموصى متطوعا فى وصيته فما لم يحرز التطوع لا يحكم عليه بحكم المخصص، و قد نقحنا الكلام فى تمامية هذه القاعدة و ما يرد عليها فى مبحث الشك فى الكرية فى كتاب الطهارة.

(و منها) التمسك بأصالة الصحة عند الشك فى صحة الوصية إذا اوصى بصرف جميع ماله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦٥

فيما اوصى به و شك فى صحة الوصية و عدمها من جهة الشك فى كون وصيته بالواجب أو بالمندوب (و لا يخفى) انه لا مجرى لأصالة الصحة فى المقام، فان مجرى أصالة الصحة فى العقود انما هو فيما يرجع الى ناحية السبب كالشك فى صحة الإيجاب و القبول أو وجود الشرط المفسد فى العقد لا فيما يرجع الى ناحية المسبب مثل كون المبيع ملكا تطلقا أو خاليا عن حق متعلق به كحق الرهانة، فإن أصالة الصحة فى العقود ليس لها دليل إلا الإجماع على لزوم حمل ما يصدر من الغير من العقود على الصحة، و القدر المتيقن من معقد الإجماع هو ما كان الشك راجعا إلى ناحية السبب الا المسبب و قد أفردنا فى تنقيح هذا الأصل رسالة مفردة، و من الواضح ان الشك فى صحة الوصية ههنا ينشأ من الشك فى كون وصيته متعلقة بما يجب عليه أو انه متبرع بها و هذا يرجع اعتباره فى ناحية المسبب أعنى قابلية الموصى به لتعلق الوصية به.

(الأمر الرابع) الحق عندنا فى حجية الخبر هو حجية الخبر الموثوق بصدوره و لا- شبهه فى عدم الاطمئنان بصدور خبر عمار

المذكور في المتن و كذا الحديث الرضوى الذى مر فى الأمر المتقدم و ذلك لعدم عمل الأصحاب بهما و اعراضهم عنهما فلا حاجة الى حملهما على محامل و التكلف فى تأويلهما، و لكن حملوها على وجوه (منها) ان يكون المراد بماله فى الخبرين هو ماله الذى أمره بيده و يصح منه الوصية به و هو الثلث (و لا- يخفى ما فيه) من البعد و ارتكاب خلاف الظاهر (و منها) حمل الخبرين على ما إذا كان التصرف فى جميع أمواله على نحو التخيير و تكون وصيته به اعترافه بما فعل من البيع المحاباتى أو الهبة و نحوهما بناء على خروج المنجزات من الأصل (و فيه) أيضا من البعد ما لا يخفى مضافا الى ابتناؤه على القول بخروج المنجزات من الأصل (و منها) ما فى المتن من حملهما على ما إذا كان الظاهر من قول الموصى حجوا عنى هو إرادة حجة الإسلام (و لا يخفى) ان هذا مبنى على دعوى انصراف مثل قوله حجوا عنى فى الحج الواجب، و هى دعوى لا شاهد عليها و لا يقاس المقام بالوصية بالخمس و الزكاة لعدم معهودية الوصية بإخراج المستحب منهما مع عدم معهودية الخمس المستحب و ان استحب إخراج الزكاة من مال التجارة و الخيل مثلا (نعم) مع ظهور اللفظ فى إرادة الحج الواجب يكون هو المتبع و لعله يختلف ذلك باختلاف الازمان و الأماكن و الأشخاص.

(الأمر الخامس) إذا علم الوارث أو الوصى باشتغال ذمه الميت بالحج و شكاً فى تفرغ ذمته فهل لهما استصحاب اشتغال ذمه الميت هو شك الميت فى فراغ ذمته أو شك الوصى أو الوارث، و قد اختلف كلام المصنف (قده) فى ذلك فى المسألة الخامسة من مسائل ختام ذمته فهل لما استصحاب اشتغال ذمته فيكون الحكم خروج الحج من الأصل أولا فيخرج من الثلث (وجهان) مبيان على ان المدار فى استصحاب اشتغال ذمه الميت هو شك الميت فى فراغ ذمته أو شك الوصى أو الوارث، و قد اختلف كلام المصنف (قده) فى ذلك فى المسألة الخامسة من مسائل ختام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦٦

الزكاة ذهب الى الأول و قال فيما إذا علم بان مورثه كان مكلفا بإخراج الزكاة و شك فى انه أداها أولا ففى وجوب إخراجها من تركته لاستصحاب بقاء تكليفه أو عدم وجوبه للشك فى ثبوت التكليف بالنسبة الى الوارث و استصحاب تكليف الميت لا ينفع فى تكليف الوارث (وجهان) اوجهما الثانى لأن تكليف الوارث بالإخراج فرع تكليف الميت حتى يتعلق الحق بتركه و ثبوته فرع شك الميت و إجراءات الاستصحاب لا شك الوارث و حال الميت غير معلوم انه متيقن بأحد الطرفين أو شاك (انتهى ما أفاده فى كتاب الزكاة).

و استدلل له سيد مشايخنا (قده) فيما علقه على تلك المسألة بان استصحاب عدم إخراج الميت للزكاة لا يثبت اشتغال ذمه الميت بها الأعلى التحويل بالأصل الميثب لأن الملازمة بين عدم الإخراج و بين بقاء الاشتغال عقلية لا شرعية (و كلا الوجهين غير وجهين) اما الوجه الأول فلان تكليف الوارث بالإخراج و ان كان فرع تكليف الميت به و هو متوقف على إحرازه لكن الإحراز وظيفة الوارث و هو الإحراز من الوارث كما يتحقق بالوجدان كما إذا علم ببقاء اشتغال ذمه الميت و لو لم يكن حال الميت معلوما من حيث شكه فى اشتغال ذمته أو علمه به أو بعدمه كذلك يتحقق بالتعبد و يكون الوارث حينئذ وظيفة الإحراز بإجراء الاستصحاب فيثبت به بقاء اشتغال ذمه الميت (و اما الوجه الثانى) فإنه و ان كان هناك صحيحا من ناحية تعلق الزكاة بالعين فما دامت العين باقية يجب أداء زكوتها من غير ان تشتغل الذمة بها فإذا ترك أدائها حتى تلفت تعلقت الزكاة بالذمة، فاستصحاب عدم أداء الزكاة إلى حين تلف العين لا يثبت تعلق الزكاة بذمة الميت الا على الأصل الميثب (الا ان هذا الوجه) لا يجرى هيئنا لان الحج متعلق بذمة المكلف فإذا شك الوارث أو الوصى فى ان الموصى هل اتى بالحج أو لا فيكون المشكوك هو بقاء ذمته مشغولة بالحج و يكون مصب الاستصحاب و مجراه نفس اشتغال ذمته لا ملزوما عقليا له.

ثم ان المصنف (قده) أجاب هيئنا عما جعله فى باب الزكاة فى المسألة المذكورة وجهها لعدم جريان الاستصحاب بان شك

الوصى أو الوارث كاف في إجراءاته من غير احتياج لإحراز شك الموصى فإن الأثر الشرعى و هو تعلق الحج بعين المال مترتب على بقاء اشتغال ذمه الميت الى زمان موته (فتحصل) مما ذكرنا صحة استصحاب الوصى أو الوارث و يترتب عليه خروج الحج من الأصل.

(الأمر السادس) لا فرق في صحة الاستصحاب بين ما اوصى الميت بالحج و بين ما لم يوص به و علم الوارث بوجوب الحج عليه و شك في إتيانه فإن مقتضى أصالة بقاء اشتغال ذمته به و جوب إخراجه من تركته إذا خلف من المال ما يمكن قضائه عنه به من غير فرق بين القول ببقائه على حكم مال الميت أو القول بانتقاله الى الوارث مع وجوب صرفه أو صرف مثله أو قيمته فى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٧

أداء الواجب، فليس منشا عدم الفرق بين صورته الوصية و عدمها ما أفاده فى المتن من اقتضاء أصالة بقاء اشتغال ذمه الميت عدم انتقال ما يقابله من التركة إلى الوارث، بل مع انتقاله إليه أيضا كذلك إذا وجب على الوارث الإخراج.

(الأمر السابع) يترتب على ما ذكر فى الأمر المتقدم الإشكال فى كثير من الموارد مما يحصل فيها العلم باشتغال ذمه الميت بحج أو زكوه أو خمس و نحوها مع شك الوارث فى فراغ ذمته منه (و فى صحة الرجوع) الى أصالة الصحة فى حال المسلم و انه لا يترك الإتيان بما وجب عليه و عدمها (وجهان) من ان ظهور حاله فى انه يأتى بما يجب عليه كظهور حالة فى انه يأتى بالصحيح فكما انه عند الشك فى صحة فعله يبنى على صحته للظهور المذكور كذلك عند الشك فى إتيانه بما يفرغ ذمته يكون الظاهر منه هو الإتيان، و من انه لا دليل على اعتبار هذا الأصل فى حال المسلم فإنه اما لأجل وجوب الغلبة فى كل مسلم انه يأتى بجميع ما يجب عليه أو لأجل بناء العقلاء أو لأجل سيرة مسلمة محققة قائمة على ذلك، اما الغلبة فمضافا إلى أنها ممنوعة لكثرة عدم المبالاة فى كثير من المسلمين لا دليل على اعتبار الغلبة، و اما دعوى بناء العقلاء أو السيرة المسلمة فإثباتها على مدعيها بحيث يترتب جميع آثار الإتيان بالواجب من كل مسلم، بل يختلف افراد المسلمين فى ذلك فيمكن قيام قرينه من حال مسلم على انه يأتى بواجبه و لا- يسامح فى ذلك فإذا أقامت قرينه من حاله على عدم المسامحة فلا يفرق فى ذلك بين الواجبات الموقته و غيرها و ما يجب الإتيان به فورا و غيره، فإذا لم يحصل الاطمئنان فالظاهر انه يجب على الورثة إخراجها، و الله العالم.

### [مسألة (٢) يكفى الميقاتية سواء كان الحج الموصى به واجبا أو مندوبا]

مسألة (٢) يكفى الميقاتية سواء كان الحج الموصى به واجبا أو مندوبا و يخرج الأول من- الأصل و الثانى من الثلث إلا إذا أوصى بالبلدية فالزائد عن اجره الميقاتية فى الأول من الثلث كما ان تمام الأجرة فى الثانى منه. قد تقدم فى المسألة ٨٧ من فصل الاستطاعة تفصيل الكلام فى ان الواجب هو الحج الميقاتى أو البلدى و تعرض المصنف (قده) هناك لصورة الوصية بالحج و قال بعدم الفرق بين صورته الوصية و عدمها فى كفاية الحج الميقاتى و استثنى هناك صورة قيام القرينه على إرادة البلدى كما لو عين مقدارا من المال يناسب ذلك، و فرض المسألة هيها هو صورة إبهام الوصية فلا يجب إلا الميقاتى، ثم ان كان الموصى به هو الحج الواجب عليه ففى صورة إبهام الوصية يخرج الميقاتى من أصل التركة و فى المندوب يخرج من الثلث و فى صورة التصريح بالبلدى أو قيام قرينه على ارادته يخرج الحج الواجب بمقدار الميقاتى من الأصل و الزائد منه من الثلث و فى المندوب يخرج الكل من الثلث، و ذلك ظاهر.

### [مسألة (٣) إذا لم يعين الأجرة فاللزم الاقتصار على اجره المثل]

مسألة (٣) إذا لم يعين الأجرة فاللازم الاقتصار على أجره المثل للانصراف إليها و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦٨

لكن إذا كان هناك من يرضى بالأقل منها وجب استيجاره إذا الانصراف إلى أجره المثل انما هو لنفى الأزيد فقط، و هل يجب الفحص عنه لو احتمال وجوده الأحوط ذلك توفيرا على الورثة خصوصا مع الظن بوجوده و ان كان فى وجوبه اشكال خصوصا مع الظن بالعدم و لو وجد من يريد ان يتبرع فالظاهر جواز الاكتفاء بمعنى عدم وجوب المبادرة إلى الاستيجار بل هو- المتعين توفيرا على الورثة فان اتى به صحيحا كفى و الا- وجب الاستيجار، و لو لم يوجد من يرضى بأجرة المثل فالظاهر وجوب دفع الأزيد إذا كان الحج واجبا بل و ان كان مندوبا أيضا مع وفاء الثلث و لا يجب الصبر الى العام القابل و لو مع العلم بوجود من يرضى بأجرة المثل أو أقل بل لا يجوز لوجوب المبادرة إلى تفرغ ذمه الميت فى الواجب و العمل بالوصية فى المندوب و ان عين الموصى مقدار الأجرة تعين و خرج من الأصل فى الواجب ان لم يزد عن أجره المثل و الا- فالزيادة من الثلث كما ان المندوب كله من الثلث.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا اوصى ان يحج عنه و لم يعين الأجرة انصرفت إلى أجره المثل فان كان الحج واجبا و لم يوص ان يخرج من الثلث و كان الحكم هو الخروج من الأصل فالزيادة عن أجره المثل تضر بالوارث فاختيار الزيادة بيد الورثة فإذا لم يكن فيهم قاصر و رضوا بها لم يكن مانع منها، و اما إذا كان الحج الموصى به مندوبا أو واجبا و اوصى بإخراجه من الثلث فالزيادة عن أجره المثل و ان لم تكن إضرارا بالورثة و لكن لما كان المنصرف اليه هو المتعارف فالوصى بمنزلة الوكيل لا بد أن يتصرف فى مال الموصى بما فيه غبطة و صلاح له على طبق ما جرت به العادة فليس له ان يزيد عن المتعارف (نعم) إذا كان النائب فيه مزية من جهة زيادة الاطمئنان به و كانت أجره مثله أزيد من أجره المثل لغيره فلأجل رعاية الغبطة و الصلاح للميت لم يبعد جواز اختياره للموصى إذا كان فى الثلث سعة و لم يزاحم غير الحج مما اوصى به الميت (نعم) قد يزاحم حق الورثة إذا لم يوص بغير الحج فى ثلثه فإن الزائد من نفقة الحج من الثلث يكون للوارث.

(الأمر الثانى) إذا كان هناك من يرضى بأقل من أجره المثل وجب الاقتصار عليه و لا يجوز دفع أجره المثل إذا لم يرض بها بعض الورثة فيما يخرج الحج من أصل التركة و كذا فى ما كان الإخراج من الثلث فمقتضى ما ذكرناه فى الأمر الأول هو مراعاة الغبطة للموصى، و الانصراف إلى أجره المثل انما هو لنفى الأزيد لا لنفى الأقل إذا أمكن و قد تعرض المصنف (قده) لهذا لدفع الاعتراض الذى أورده فى المستند على صاحب المدارك، حيث قال فى المدارك ان- الواجب العمل بالوصية مع الاحتياط للوارث فيكون ما جرت به العادة كالمنطوق به و لو وجد من يأخذ الأقل من أجره المثل اتفاقا وجب الاقتصار عليه احتياطا للوارث (فأورد عليه) فى المستند بقوله و ما فى كلام بعضهم من الاستدلال للأول بأن أجره المثل كالمنطوق به و الحكم بوجوب

---

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ١٢، ص: ٢٦٩

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦٩

الاقتصار على الأقل لو وجد من يأخذه لا يخلو عن تدافع (فأجاب عنه فى المتن) بان المراد من الانصراف إلى أجره المثل هو الانصراف عن الأكثر فقط لا عنه و عن الأقل.

(الأمر الثالث) هل يجب الفحص عن يرضى بالأقل من أجره المثل إذا احتل وجوده أو لا، ظاهر ما نقلناه من المدارك عدمه حيث قال و لو وجد من يأخذ الأقل من أجره المثل اتفاقا وجب الاقتصار عليه، و هو الأظهر فإن المتعارف عدم الفحص عن أقل من أجره المثل بمجرد احتمال من يأخذه نعم مع الظن بوجوده و عدم مرجوحه فيه لا يبعد الفحص بمقدار المتعارف و انما قيدنا الحكم بعدم مرجوحه في من يأخذ الأقل لأنه قد يكون أخذه الأقل من أجل عدم الاطمئنان به أو عدم مبالاته بأداء المناسك كما ينبغي كما قد يتفق في بعض الناس و من هذه الجهة قد يكون الفحص عن يأخذ الأقل مرجوحا فالأولى هو الرجوع الى ما هو المتعارف ممن يأخذ أجره المثل، و كذا يجب مراعاة شرف الميت و شأنه بحيث لا يكون استنابه من يأخذ الأقل موجبا لذل الميت فإن حرمة المسلم ميتا كحرمته حيا، و سيأتي في المسألة الآتية التعرض لذلك.

(الأمر الرابع) إذا وجد من يتبرع بالحج عن الموصى جاز الاكتفاء به لا بمعنى سقوط وجوب العمل بالوصية بل بمعنى عدم وجوب المبادرة إلى الاستيجار ما لم ينته الى التهاون في إنفاذ الوصية، و حينئذ فإذا تبرع المتبرع في أول عام و اتى بالحج سقط وجوب العمل بالوصية لسقوط موضوعه، و هذا معنى جواز الاكتفاء بعمل المتبرع فيما إذا اتى بالحج صحيحا كما انه يجب الاستيجار إذا اتى به فاسدا، هذا إذا كان الحج الموصى به واجبا عليه، و اما لو اوصى بالحج المندوب فهل يوجب تبرع المتبرع سقوط الاستيجار أولا، (الحق) انه لا بد من التفصيل في ذلك بين ما إذا كان نية المتبرع هو التبرع عن الميت من غير قصد التوفير على - الورثة و بين ما كان نيته التبرع عن الورثة ليرجع إليهم المال (ففي الصورة الأولى)، لا يسقط الاستيجار لجواز نيابة أكثر من واحد في الحج المندوب و لا منافاة بين تبرع احد بالحج عن الميت و بين العمل بالوصية فإن التبرع لا يوجب سقوط موضوع العمل بالوصية في المندوب كما كان يوجب ذلك في الحج الواجب (و في الصورة الثانية) يكون الأقوى هو سقوط العمل بالوصية لكون التبرع قد حصل من المتبرع لأجلهم ففي الحقيقة يكون المتبرع نائبا عن الورثة في العمل بالوصية و يكون نتيجة ذلك رجوع مقدار نفقة الحج من الثلث إلى الورثة، و الله العالم.

(الأمر الخامس) لو لم يوجد من يرضى بأجره المثل فان كان الحج الموصى واجبا وجب دفع الأزيد من أصل التركة بل هو واجب مع عدم الوصية أيضا كما سلف، و ان كان مندوبا فكذلك مع وفاء الثلث به و لا يجب بل لا يجوز الصبر الى العالم القابل إذا احتل ان يوجد من يكتفى بأجره المثل، و ذلك لوجوب المبادرة إلى تفرغ ذمه الميت في الواجب و وجوب المبادرة في العمل بمقتضى الوصية في المندوب، و لكن وجوب المبادرة في العمل بالوصية في الحج المندوب

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٠

إذا كانت الوصية مطلقة غير مقيدة بسنة مخصوصة و لا معجلة محتاج إلى التأمل خصوصا مع العلم بوجود من يرضى بأجره المثل في المستقبل، فرعاية حق الميت قد تقتضى وجوب المبادرة إلى العمل بوصيته و قد يعارض ذلك حق الورثة كما إذا لم يوص في ثلثه الا بالحج المندوب فإذا بقي من الثلث شيء يرد إلى الورثة و حينئذ فلو أخرج العمل بالوصية كان في ذلك توفيراً عليهم.

(الأمر السادس) إذا عين الموصى مقدار الأجره فان لم يكن زائدا عن أجره المثل يتعين كما إذا لم يعين أصلا و يخرج من الأصل في الحج الواجب و من الثلث في المندوب، و ان كان زائدا عن أجره المثل فالزيادة عنها في الحج الواجب يخرج من الثلث كما ان الجميع يخرج منه في الحج المندوب.

**[مسألة (٤) هل الواجب في تعيين أجره المثل الاقتصار على أقل الناس أجره]**

مسألة (٤) هل الواجب فى تعيين أجره المثل الاقتصار على أقل الناس أجره أو يلاحظ من يناسب شأن الميت فى شرفه وضعته لا يبعد الثانى و الأحوط الأظهر الأول و مثل هذا الكلام أيضا يجرى فى الكفن الخارج من الأصل.

فى تعيين أجره المثل احتمالات (منها) ان يكون المراد منها أجره مثل هذا الشخص الأجير و مقدار مصارف حجه و يختلف ذلك باختلاف من ينوب للحج عن الميت، و لا إشكال فى عدم اراده هذا الاحتمال أيضا ليس بمراد قطعا (و منها) ان يكون المراد منها ما هو المتعارف فى عدم اراده هذا الاحتمال (و منها) ان يكون المراد بها ما هو المتعارف بحسب شأن الورثة و اسرتهم شرفا وضعه و هذا الوجه فى أيضا ليس بمراد قطعا (و منها) ان يكون المراد منها ما هو المتعارف مع التخيير فى مراتبه بين الأقل و الأكثر (و منها) ملاحظه شأن الميت فى شرفه وضعته و استيجار من يناسب شأنه و شأن أمثاله (و الأقوى) هو الاحتمال الثالث اى الاستيجار بما هو متعارف، و مع الاختلاف يكتفى بالأقل أجره إلا إذا كان فى ذلك هتكا لحرمة الميت بحيث يحصل القطع بعدم ارادته من الوصية بالحج، و قد ذكرنا فى المسألة العشرين من مسائل الكفن ان الكفن و نحوه مما يخرج من أصل التركة إذا كان الاقتصار على الأقل هتكا للميت فيمكن ان يقال بوجود الزائد على كبار الورثة من حقهم و لكن الكلام هناك فى صورة عدم الوصية، و فى المقام فى صورة الوصية و إخراجها. من الثلث ينبغى عدم التشكيك فى لزوم مراعاة شرف الميت بمعنى ان لا يكون الأقل موجبا لهتك الميت فان الثلث حق له و حرمة المسلم ميتا كحرمة حيا كما ورد فى الخبر.

#### [مسألة (٥) لو اوصى بالحج و عين المرة أو التكرار بعدد معين تعين]

مسألة (٥) لو اوصى بالحج و عين المرة أو التكرار بعدد معين تعين، و ان لم يعين كفى حج واحد الا ان يعلم انه أراد التكرار و عليه يحمل ما فى الاخبار من انه يحج عنه ما دام له مال كما فى خبرين أو ما بقى من ثلثه شىء كما فى ثالث بعد حمل الأولين على الأخير من اراده الثلث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧١

من لفظ المال فما عن الشيخ و جماعه من وجوب التكرار ما دام الثلث باقيا ضعيف مع انه يمكن ان يكون المراد من الأخير انه يجب الحج ما دام يمكن الإتيان به ببقاء شىء من الثلث بعد العمل بوصايا آخر و على فرض ظهورها فى إرادة التكرار و لو مع عدم العلم بإرادته لا بد من طرحها لإعراض المشهور عنها فلا ينبغى الإشكال فى كفاية حج واحد مع عدم العلم بإرادة التكرار نعم إذا اوصى بإخراج الثلث و لم يذكر الا الحج يمكن ان يقال بوجوب صرف تمامه فى الحج كما لو لم يذكر الا المظالم أو إلا الزكاة أو إلا الخمس و لو اوصى ان يحج عنه مكررا كفى مرتان لصدق التكرار معه.

فى هذه المسألة أمور (الأول) الحكم فى صورة تعيين المرة أو التكرار واضح، و اما فى صورة عدم التعيين فان لم يف المال الا لمرة واحدة فالأمر أيضا واضح، و ان و فى المال الذى عينه للحج لأكثر من مرة فالمشهور الاكتفاء بالمرة إلا إذا علم انه أراد التكرار خلافا لما عن الشيخ و جماعه من وجوب التكرار ما دام الثلث باقيا مستدلين بالأخبار التى أشار إليها فى المتن كخبر محمد بن الحسن الأشعري المروى فى التهذيب قال قلت لأبى الحسن عليه السلام جعلت فداك إنى سئلت أصحابنا عما أريد أن اسئلك عنه فلم أجد عندهم جوابا و قد اضطررت الى مسئلتك و ان سعد بن سعد اوصى الى فاوصى فى وصيته حجوا عنى، مبهما و لم يفسر فكيف اصنع، قال عليه السلام يأتى جوابى فى كتابك فكتب لى يحج عنه ما دام له مال يحمله (و خبر محمد بن الحسين) المروى فى التهذيب أيضا قال قلب لأبى جعفر جعلت فداك قد اضطررت الى مسئلتك، فقال هات، فقلت سعد بن



سعد اوصى حجوا عنى، مبهما و لم يسم شيئا و لا ندرى كيف ذلك، قال عليه السلام يحج عنه ما دام له مال (و خبر محمد بن الحسين بن خالد) قال سئلت أبا جعفر عليه السلام عن رجل اوصى ان يحج عنه مبهما، فقال يحج عنه ما بقى من ثلثه شىء (أقول) هكذا نقلنا هذه الأحاديث من الجواهر و لكن فى النسخة التى عندنا من الوسائل روى الخبرين الأولين عن ابى جعفر عليه السلام و الظاهر بقرينة الراوى كونه أبا جعفر الجواد عليه السلام، و فى الوسائل ذكر الراوى فى كليهما محمد بن الحسن و الظاهر انه الأشعري و ان السؤال واحد و كذا السائل و المسئول عنه.

(و كيف كان) فالأقوى ما عليه المشهور من كفاية المرة و ذلك لحمل هذه الاخبار على ما إذا علم من الموصى إرادة التكرار أو ان الامام عليه السلام قد كان عرف ان سعد بن سعد هكذا كانت وصيته و كان قد اعطى الوصى مالا و اوصى بالحج من ذلك المال و لم يذكر غير الحج و كان المال أزيد من نفقة مرة واحدة من الحج فأمره عليه السلام بالحج مكررا ما دام المال باقيا ثم ان قوله عليه السلام ما دام له مال مجمل لاحتمال ان يكون المراد من المال ما أعطاه الموصى للوصى ليحج به و هو ثلث ماله أو انقص منه و بهذا يرتفع ما يتراءى من التنافى بين الخبرين و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٢

بين الخبر الثالث، و ما ذكرناه خير من حمل الخبرين على ارادة التكرار إذا المفروض فرض - السائل إبهام الوصية فكيف يقال انهما محمولان على صورة إرادة التكرار فلا بد من القول بان الامام عليه السلام هكذا عرف من وصية سعد بن سعد الذى هو من أجراء الأشعريين من أصحابهم عليهم السلام فعرف عليه السلام من وصيته انه اوصى بأن يحج عنه حتى لا يبقى من المال شىء (و أبعد من الحمل على اراده التكرار) ما عن كشف اللثام من ان المراد الحج عن الموصى مرة واحدة من باقى الثلث بعد صرفه فى أمور آخر غير الحج إذ لم يفرض فى السؤال أنه اوصى بأمور آخر غير الحج و انه اوصى بصرف المال أولا فى تلك الأمور و صرف ما بقى منه فى الحج (الأمر الثانى) إذا اوصى بإخراج ثلثه و لم يذكر له مصرفا الا الحج بان قال حجوا عنى، قال فى الجواهر قد يدعى ظهوره فى إرادة الوصية بالثلث و صرفه بتمامه فى الحج و ان لم يوص بالثلث بغير اللفظ المزبور (انتهى) و قد أخذ المصنف (قده) و قال إذا اوصى بإخراج الثلث و لم يذكر له مصرفا سوى الحج يمكن ان يقال بصرفه بتمامه فى الحج مكررا الى ان يتم كما لو لم يذكر لثلثه مصرفا الا المظالم أو الزكاة أو الخمس فيصرف ثلثه، بتمامه فيه، و ذلك لظهور الوصية بإخراج الثلث مع عدم ذكر مصرف له الا ما ذكر فى ان مراد الموصى صرف جميع ثلثه فيه (الأمر الثالث) لو اوصى ان يحج منه مكررا و لم يعين عدده يكفى مرتان لصدق التكرار معه، و هذا ظاهر.

### [مسألة (٦) لو اوصى بصرف مقدار معين فى الحج سنين معينة و عين لكل سنة مقدارا معيناً]

مسألة (٦) لو اوصى بصرف مقدار معين فى الحج سنين معينة و عين لكل سنة مقدارا معيناً و اتفق عدم كفاية ذلك المقدار لكل سنة صرف نصيب سنتين فى سنة أو ثلاث سنين مثلا، و هكذا، لا لقاعدة الميسور لعدم جريانها فى غير مجعولات الشارع، بل لان الظاهر من حال الموصى إرادة صرف ذلك المقدار فى الحج و كون تعيين مقدار كل سنة بتخيل كفايته و يدل عليه أيضا خبر على بن محمد الحضينى و خبر إبراهيم بن مهزيار فى الأول تجعل حجتين فى حجه و فى الثانى تجعل ثلاث حجج فى حجتين و كلاهما من باب المثال كما لا يخفى هذا و لو فضل من السنين فضله لا تفى بحجة فهل ترجع ميراثا اوفى وجوه البر أو تزداد على اجره بعض السنين (وجوه) و لو كان الموصى به الحج من البلد و دار الأمر بين جعل اجرة سنتين مثلا لسنة و بين الاستيجار بذلك المقدار من الميقات لكل سنة ففى تعيين الأول أو الثانى وجهان و لا يبعد التخيير بل أولوية الثانى الا ان مقتضى

إطلاق الخبرين الأول، هذا كله إذا لم يعلم من الموصى إرادة الحج بذلك المقدار على وجه التقييد و الا فتبطل الوصية إذا لم يرج إمكان ذلك بالتأخير أو كانت الوصية مقيدة بسنة معينة.

في هذه المسألة أمور (الأول) المعروف بينهم انه إذا اوصى ان يحج عنه في كل سنة و عين لكل سنة قدرا معيناً اما مفصلاً كعشرين أو مجملاً كإجارة دار أو دكان مثلاً فقصر ما عينه لكل سنة عن اجره الحج جمع نصيب سنتين و استوجر لسنة و لو قصر نصيب سنتين عن ذلك

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٣

أيضاً أضيف إليه من نصيب السنة الثالثة، وهكذا (و في المدارك) ان هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب (و في الجواهر) بلا خلاف أجده فيه (و يستدل لذلك) مضافاً الى الإجماع بخبر إبراهيم بن مهزيار قال كتبت الى ابي محمد (يعنى العسكري) عليه السلام ان مولاك على - بن مهزيار اوصى ان يحج عنه من ضيعه صير ربعها لك في كل سنة حجة بعشرين ديناراً و انه منذ انقطع طريق البصرة تضاعف المؤمن على الناس فليس يكتفون بعشرين ديناراً و كذلك اوصى عده من مواليك في حجهم، فكتب عليه السلام تجعل ثلاث حجج حجتي ان شاء الله تعالى (و خبر آخر لإبراهيم بن مهزيار) قال كتب علي بن محمد الحضيبي إلى العسكري عليه السلام ان ابن عمي اوصى ان يحج عنه بخمسة عشر ديناراً في كل سنة فليس يكفي، فما تأمرني في ذلك فكتب تجعل حجتي حجة ان الله تعالى عالم بذلك.

و أورد في المدارك على الاستدلال بالخبرين بضعف السند، و لعل نظره في ذلك الى ما في سندهما في الكافي حيث انه رواهما عن محمد بن يحيى عن حدثه عن إبراهيم بن مهزيار فالخبر بهذا السند كالمرسول و لكن رواهما الصدوق و الشيخ عن محمد بن علي بن محبوب عن إبراهيم و طريقهما الى ابن محبوب صحيح يدخل الخبر بهذا في الصحاح، مع ان ضعف السند لا يمنع عن الحجية إذا عمل الأصحاب بالحديث، و قد اعترف صاحب المدارك بكون الحكم مقطوعاً به عند الأصحاب و ليس لهم مستند الا الخبران.

قال المجلسي (قده) في مرآت العقول في شرح الحديثين ان الظاهر من الخبرين ان اجره الحج و نفقته في ذلك الزمان كان ثلاثين ديناراً فأمر الإمام عليه السلام في مكاتبة الحضيبي بجعل حجتي حجه حيث كان المال المعين في الوصية في كل سنة خمسة عشر و في مكاتبة إبراهيم أمر بجعل ثلاث حجج حجتي حيث كان المال الموصى به عشرين ديناراً فنصيب كل سنة مع نصف نصيب السنة الأخرى يبلغ ثلاثين (انتهى) و بهذا يعلم ان جواب الامام عليه السلام و تعيين كيفية تقسيم المال كان من باب المثال و الغرض هو العمل بالوصية بالقدر الممكن.

و استدلل للحكم المذكور في الرياض بقاعدة الميسور (و أورد عليه في المتن) بعدم جريان القاعدة في غير مجعولات الشارع و لم يبين وجهه (و وجهه في المستمسك) بان مفاد القاعدة هو كون الطلب بنحو تعدد المطلوب و ذلك انما يصح بالنسبة إلى الطلب الشرعي الذي يمكن فيه الكشف عن ذلك الذي هو خلاف التقييد اما الطلب الصادر من غير الشارع فلا يمكن فيه الكشف المذكور وجوب العمل بالوصية و ان كان شرعياً لكنه يتوقف على صدق الوصية على البعض فإذا فرض انتفائه لانتفاء القيد انتفى صدق الميسور ضرورة انه لا يصدق مع انتفاء الوصية (انتهى).

(أقول) المفهوم من هذا البيان انه إذا ثبت ان أخذ القيد في الكلام كان على نحو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٤

تعدد المطلوب فلا مانع من التمسك بقاعدة الميسور، و نقول ان المعلوم من مورد الرد آيتين ان الوصية كانت على نحو تعدد المطلوب و ان الموصى إنما عين المقدار لكل سنة لاعتقاده كون نفقة الحج ذلك لا ارتباطه الحج في كل سنة مع الآخر بحيث

إذا لم يمكن الحج في سنة لا يكون الحج في بقية السنين مقصودا للموصى، فثبت تعدد المطلوب في غير المجعولات الشرعية ليس مما لا طريق إليه أصلا، فليس هناك كلام في انه ان فهم الوصى من الوصية وحده المطلوب تسقط الوصية و لكن المفهوم غالبا " من أمثال هذه الوصية تعدد المطلوب فمرجع التمسك بقاعدة الميسور هنا و بالخبرين الى شىء واحد، و تكون نتيجة ذلك كله صحة الحكم المذكور (الأمر الثانى) لو فضل من السنين فضله لا تفى بحجه فيما إذا كانت السنين محصورة كعشر سنين فهل ترجع ميراثا أو يصرف في وجوه البر أو تزداد على اجره بعض السنين (وجوه) المحكى عن كشف اللثام التريدي بين الأولين و هما رجوعها ميراثا أو صرفه في وجوه البر، و زاد في الجواهر الوجه الآخر و قال قد يقال بوجود دفعها اجره في بعض السنين و ان زادت عن اجره المثل فلا فضله حينئذ (انتهى) و الأقوى هو التفصيل بين ما فهم من الوصية تعدد المطلوب أو وحدته فمع إحراز تعدد المطلوب يصرف في وجوه البر، و مع وحدته أو عدم إحراز شىء من التعدد و الوحدة يرجع ميراثا للقطع بعدم الوصية مع إحراز وحده المطلوب و الشك في تحقق الوصية بالنسبة الى ما زاد عن نفقة السنين في صورة الشك، و يكفى في رجوع ميراثا الشك في كيفية الوصية.

(الأمر الثالث) لو اوصى بالحج من البلد و دار الأمر بين جعل اجره سنتين مثلا لسنة و بين الاستيجار بذلك المقدار من الميقات في كل سنة فالأمر يدور بين الحج في كل سنة و بين - السير من البلد و الحج في بعض السنين، و الأول أعنى الحج في كل سنة هو المتعين لكونه أهم و أكثر ثوابا و أدوم، لكن مقتضى إطلاق الخبرين المتقدمين هو الثانى أى جعل اجره سنتين مثلا لسنة و الحج من البلد، و فى كشف اللثام اختار الاستنباط في كل سنة من الميقات و حمل خبر ابن مهزيار على عدم إمكان الاستيجار من الميقات (و قال فى الجواهر) و لا داعى الى هذا الاجتهاد فى مقابلة النص المعمول به بين الأصحاب مع انه تبديل للوصية أيضا حيث انها وقعت على الحج من غير الميقات، و المحافظة على كونه فى كل سنة و ان خالف فى انها من البلد ليس بأولى من المحافظة على الأخير (و هو الحج من البلد و ان خالف كونه فى كل سنة) بل هو اولى بعد ظهور النص و الفتوى فى ذلك (انتهى كلام الجواهر).

(أقول) مع صرف النظر عن خبر إبراهيم و مكاتبه الحضينى يكون الاولى صرف المقدار - المعين فى الحج من الميقات فى كل سنة لا التخيير بينهما و لا التريدي فى أولوية الحج فى كل سنة من الميقات، لكن ظهور خبر إبراهيم و إطلاق مكاتبه الحضينى و قيام العمل بهما صار موجبا لتعين الحج بالمقدار المعين فى سنتين أو أزيد مرة واحدة، و لا غرو فى ذلك بعد تطابق النص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٥

و الفتوى عليه، و الله العالم.

(الأمر الرابع) مقتضى ما تقدم فى الأمر المتقدم هو صرف نصيب سنتين فى سنة أو ثلاث سنين فى سنتين و هكذا، فيما إذا علم من الوصية تعدد المطلوب و اما إذا لم يعلم منه ذلك سواء علم منه اراده الحج بذلك المقدار فى كل سنة على وجه التقييد أو لم يعلم ذلك أيضا الا - انه مع العلم بإرادته ذلك لانتفاء الوصية فى العمل به قطعا و مع عدم العلم به لانتفائها ظاهرا و لزوم الاقتصار على المتيقن و هو صورة العلم بإرادة تعدد المطلوب، لكن المصنف (قده) قال هذا إذا لم يعلم من الموصى إرادة الحج بذلك المقدار على وجه التقييد و الا فتبطل الوصية (إلخ) و ظاهره إلحاق صورة الشك بصورة العلم بتعدد المطلوب و لعله من أجل التمسك بإطلاق الخبرين و قد أشرنا فى الأمر المتقدم ان الظاهر منهما صورة تعدد المطلوب، و الله العالم بأحكامه.

**[مسألة (٧) إذا اوصى بالحج و عين الأجرة فى مقدار]**

مسألة (٧) إذا اوصى بالحج و عين الأجره فى مقدار فان كان الحج واجبا و لم يزد المقدار عن اجره المثل أو زاد و خرجت الزيادة من الثلث تعين، و ان زاد و لم تخرج الزيادة من الثلث بطلت الوصية و يرجع الى أجره المثل، و ان كان الحج مندوبا فكذلك تعين أيضا مع وفاء الثلث بذلك المقدار و الا فبقدر وفاء الثلث مع عدم كون التعيين على وجه التقييد و ان لم يف الثلث بالحج أو كان التعيين على وجه التقييد بطلت الوصية و سقط وجوب الحج.

إذا اوصى بالحج و عين الأجره فى مقدار فلا يخلو اما ان يكون الحج الموصى به واجبا أو يكون مندوبا فان كان واجبا و لم يزد المقدار عن اجره المثل تعين فيكون كما لم يوص بالحج أو لم يعين المقدار حيث انه مع عدم الوصية رأسا أو الوصية مع عدم التعيين يجب الإخراج بقدر اجره المثل من الأصل كما تقدم، و ان زاد المقدار المعين عن أجره المثل و و فى الثلث بإخراج الزيادة منه و لم يكن فى الأخذ منه مزاحم من مصارف أخر للثلث أخذت الزيادة من الثلث فان تعيين المقدار إذا زاد عن اجره المثل وصيه لا بد من العمل بها و ليس لها مخرج الا الثلث و هذا مراد المصنف (قده) من قوله (و خرجت الزيادة من الثلث) و ان لم يف الثلث بإخراج الزيادة منه أو كان هناك مصارف اخرى للثلث أهم من أخذه هذه الزيادة منه فيكون تعيين الزيادة ساقطا من الوصية و هو المراد من قوله فى المتن (بطلت الوصية) أى بطلت الوصية بتعيين المقدار و كان الحكم كما لم يوص أصلا فى خروج الحج بأجره المثل من الأصل هذا إذا كان الحج واجبا على الموصى، و اما لو كان الحج الموصى به مندوبا فمع وفاء الثلث بالمقدار المعين يؤخذ المقدار جميعا من الثلث و مع عدم وفائه إلا بمقدار اجره المثل أو أقل منه أو أكثر أخذ من الثلث إذا- كان المفهوم من الوصية بتعيين المقدار انه على نحو تعدد المطلوب كما هو الغالب و هو المتفاهم مع الإطلاق، و ان كان المفهوم من الوصية هو التقييد بذلك المقدار المعين و انه إذا لم يمكن الحج بذلك المقدار فلا وصية له بالحج أصلا سقطت الوصية و يكون الحال كما إذا لم يف الثلث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٦  
بالحج رأسا فى سقوط الوصية.

### [مسألة (٨) إذا اوصى بالحج و عين أجيرا معينا تعين استيجاره بأجره المثل]

مسألة (٨) إذا اوصى بالحج و عين أجيرا معينا تعين استيجاره بأجره المثل و ان لم يقبل إلا بالأزيد فإن خرجت الزيادة من الثلث تعين أيضا و الا- بطلت الوصية و استوجر غيره بأجره المثل فى الواجب مطلقا و كذا فى المندوب إذا و فى به الثلث و لم يكن على وجه التقييد و كذا إذا لم يقبل أصلا.

إذا اوصى بالحج و عين أجيرا معينا فالكلام يقع تارة فى وظيفة الوصى و اخرى فى وظيفة من عينه أجيرا له (اما الأول) فاما ان يكون الحج الموصى به واجبا أو يكون مندوبا اما فى الحج الواجب فاما ان لا يعين مقدارا لحجه أو يعين، فمع عدم التعيين يتعين استيجاره بأجره المثل فان قبل الموصى له بها فهو، و ان لم يقبل إلا بالأزيد فإن وفى الثلث بالزيادة و لم يكن مزاحم فى إخراجها منه تعين استيجار من عينه الوصى، و مع عدم وفاء الثلث بذلك أو وجود مصارف اخرى أهم فى الثلث استوجر غيره بأجره المثل لكون الحج واجبا لا- يمكن تركه فيخرج ذلك من أصل التركة و يكون الحكم كما لو لم يوص رأسا و لا فرق فى ذلك بين كون تعيين الأجير المعين على نحو تعدد المطلوب أو على نحو التقييد (و اما مع تعيين المقدار) فيكون حكمه حكم ما تقدم فى المسألة السابقة، هذا فى الحج الواجب (و اما فى الحج المندوب) فمع قبول الموصى له بأجره المثل فيما لم يعين الأجره أو قبوله ما عينه فى صورة تعيينها و وفاء الثلث بالأجره فهو، و مع عدم قبوله إلا بالأزيد من اجره المثل و وفاء الثلث بالزيادة يجب إخراج

الزيادة أيضا من الثلث مع وفائه به في صورة عدم تعيين الموصى للأجرة، و يكون حكمه حكم ما تقدم في المسألة المتقدمة في صورة تعيينها و يجب استيجار غيره بأجرة المثل ان وفي الثلث به و لم يكن على وجه التقييد كما انه يجب استيجاره بها ان لم يقبل ما عينه الموصى للإتيان بالحج أصلا، هذا تمام الكلام في المقام الأول أعنى وظيفة الوصى.

(أما المقام الثانى) أعنى وظيفة من عينه للحج عنه فهل يجب عليه قبول الوصية أولا (و الحق) هو الوجوب فيما إذا لم يطلع عليه الا- بعد موت الموصى، و جواز رده إذا اطلع عليه قبل موته، و قد ذكرنا وجهه في المسألة السابعة من فصل مراتب الأولياء من أحكام الأموات من كتاب الطهارة.

### [مسألة (٩) إذا عين للحج أجرة لا يرغب فيها احد]

مسألة (٩) إذا عين للحج أجرة لا يرغب فيها احد و كان الحج مستحبا بطلت الوصية إذا لم يرح وجود راغب فيها و حينئذ فهل ترجع ميراثا أو تصرف فى وجوه البر أو يفصل بين ما إذا كان كذلك من الأول فترجع ميراثا أو كان الراغب موجود اثم طرء العذر (وجوه) و الأقوى هو الصرف فى وجوه البر، لا لقاعدة الميسور بدعوى ان الفصل إذا تعذر يبقى الجنس لأنها قاعدة شرعية و انما تجرى فى الأحكام الشرعية المجعولة للشارع و لا مسرح لها فى مجعولات مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٧

الناس كما أشرنا إليه سابقا مع ان الجنس لا يعد ميسورا للنوع فمحلها المركبات الخارجية إذا تعذر بعض اجزائها و لو كانت ارتباطية، بل لان الظاهر من حال الموصى فى أمثال المقام ارادة عمل ينفعه و انما عين عملا خاصا لكونه أنفع فى نظره من غيره فيكون تعيينه لمثل الحج على وجه تعدد المطلوب و ان لم يكن متذكرا لذلك حين الوصية نعم لو علم فى مقام كونه على وجه التقييد فى عالم اللب أيضا يكون الحكم فيه الرجوع الى الورثة و لا- فرق فى الصورتين بين كون التعذر طارئا أو من الأول و يؤيد ما ذكرنا ما ورد من الاخبار فى نظائر المقام بل يدل عليه خبر على بن سويد عن الصادق عليه السلام قال قلت مات رجل فاوصى بتركته ان أحج بها عنه فنظرت فى ذلك فلم يكف للحج فسئلت من عندنا من الفقهاء فقالوا تصدق بها، فقال عليه السلام ما صنعت قلت تصدقت بها، فقال عليه السلام ضمنت إلا ان لا تكون تبلغ ان يحج بها من مكة فإن كانت تبلغ ان يحج بها من مكة فأنت ضامن، و يظهر مما ذكرنا حال سائر الموارد التى تبطل الوصية لجهة من الجهات، هذا فى غير ما إذا اوصى بالثلث و عين له مصارف و تعذر بعضها و اما فيه فالأمر أوضح لأنه بتعيينه الثلث لنفسه أخرجه من ملك الوارث بذلك فلا يعود إليه.

إذا اوصى بالحج و عين له اجره لا يرغب فيها احد بطلت الوصية بها لتعذر العمل بها بعد فرض فقد الراغب فيها فان كان الحج الموصى به واجبا و جب إخراجه من صلب تركته بأجرة المثل و ان كان مستحبا فمع رجاء وجود راغب فيها ينتظر إذا لم يعين زمانا له كسنته معينة على وجه التقييد و مع تعيين الزمان له أو عدم رجاء وجود الراغب ففى وجوب صرفه فى وجوه البر أو عوده ميراثا مطلقا أو التفصيل بين ما إذا طرء التعذر عليه أو كان متعذرا من أول الأمر بصرفه فى وجوه البر فى الأول و عوده ميراثا فى الأ-خير (وجوه و أقوال) المنسوب الى المشهور هو الأول و اختاره فى الشرائع، قال و ان قصر عن الحج حتى لا يرغب فيه أجبر صرف فى وجوه البر و قيل يعود ميراثا (انتهى) و عن الشيخ فى أجوبة المسائل الحائريات على ما نسب إليه فى الحدائق عوده ميراثا و قربه فى المدارك، قال و لعل الحكم بعوده ميراثا مطلقا أقرب (و المحكى عن المحقق الثانى) هو التفصيل المذكور و استوجهه الشهيد الثانى فى المسالك.

و استدلل للاول بوجوه (منها) قاعدة الميسور، و تقربها فى المقام ان يقال ان الموصى بإنشائه الوصية عين مقدارا من ماله

للصرف في وجه خاص من وجوه البر و هو الحج فإذا تعذر صرفه فيه وجب صرفه في وجه آخر من وجوهه لأنه إذا تعذر النوع بتعذر فصله وجب الإتيان بنوع آخر من ذلك الجنس لان ذلك يعد ميسورا لذلك النوع المعسور (و أورد على الاستدلال بها) بان مورد القاعدة يختص بالأحكام الشرعية المجعولة للشارع و لا- مسرح لها في مجعولات الناس مضافا الى ان محلها في المركبات من الاجزاء الخارجية مثل الصلاة و نحوها و تركيب الجنس و الفصل ليس من التركيب من الاجزاء الخارجية لاتحاد الجنس و الفصل في الوجود الخارجي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٨

مع ان وجود الجنس في ضمن فصل خاص غير وجوده في ضمن فصل آخر فالجنس في ضمن كل نوع غير الجنس في ضمن نوع من حيث الوجود الخارجي على ما فصل في علم المعقول (و كيف كان) لا يعد الجنس عرفا ميسورا للنوع، هذا توضيح ما أفاده في المتن.

(أقول) اما القول باختصاص قاعدة الميسور بالأحكام و المجعولات الشرعية دون مجعولات الناس فقد تقدم في الأمر الثاني من المسألة السادسة من هذا الفصل بعض الوجه في ذلك مع تزييفه و نزيد ههنا ان نظر المصنف (قده) يمكن ان يكون الى ان قاعدة الميسور كقاعدة نفى الضرر و الحرج حاكمه على الأحكام الأولية المجعولة للشارع ابتداء لا احكامه التابعة لمثل النذر و الوصية فالقاعدة ناظرة إلى تلك الأحكام الأولية كوجوب الصلاة و وجوب الطهارة لها لا لمثل وجوب الوفاء بالنذر أو وجوب العمل بالوصية و ان شئت قلت ان القدر المتيقن من أدلة قاعدة الميسور هو النظر إلى أحكام الشارع نفسه لا إلى أحكام الناس فيما بينهم (و لكن الإنصاف) ان هذا الوجه أيضا ليس بوجيه فان من الواضح ان كثيرا من أوامر الشارع انما ورد على مجعولات الناس و اوامرهم بعضهم مع بعض و لا- وجه لاختصاص قاعدة الميسور بغير تلك الأوامر فالأمر بطاعة الوالدين أو طاعة المملوك لمولاه من الأوامر الشرعية فإذا فرض عدم إمكان طاعة الوالد في جميع أوامره فبقاعدة الميسور يثبت عدم سقوط الميسور من أوامره و كذا قاعدة نفى الضرر و الحرج (و كيف كان) فلم يعرف وجه وجيه لما فصله الماتن (قده) من الفرق في جريان القاعدة بين مجعولات الشارع و بين مجعولات الناس إذا استتبع مجعولات الناس للأحكام الشرعية كوجوب الوفاء بالنذر و وجوب العمل بالوصية و وجوب طاعة الوالد أو المولى، فقوله صلى الله عليه و آله إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم يشمل امره بطاعة الولد للوالد أو الزوجة لزوجها فيجب الطاعة فيما استطاع منه و لا يسقط ميسوره بمعسوره.

و اما حديث التركيب الخارجي و التركيب الاتحادي كالجنس و الفصل فليس امرا عرفيا كليا يمكن ان يجعل أساسا لصدق الميسور و المعسور بل الأمر راجع الى نظر العرف (و الانصاف) إبهام ذلك في مثل المقام فان صرف المال في مطلق البر لا يعد عند العرف ميسور الصرفة في الحج بل- يراه العرف امرا مبينا لمورد الوصية فلا بد في إثبات ذلك من وجه آخر غير قاعدة الميسور (و منها) ما استدلل به في المتن من ظهور حال الموصى في أمثال هذه الوصايا الى عمل ينفعه و انه انما عين عملا خاصا لكونه في نظره انفع فيكون تعيينه من قبيل تعدد المطلوب فإذا تعذرت الخصوصية لم يوجب ذلك سقوط ما يمكن مما يرجع نفعه الى الموصى (و هذا الوجه) مع إحراز نظر الموصى الى ذلك صحيح لا بأس به انما الكلام في إحراز ذلك فإن انظار الناس في وصاياهم مختلفة غير- منضبطة تحت ضابط واحد، فإذا احتمل ان نظر الموصى في الوصية بالحج كان على وجه التقييد مجال للتمسك بهذا الوجه، على ان ذلك هو عبارة أخرى عن التمسك بقاعدة الميسور في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٩

مجعولات غير الشارع.

(و منها) الأخبار الواردة في المقام مما يمكن الاستدلال به كخبر علي بن سويد المشار إليه في المتن و هو المروى في الكتب

الأربعة قال اوصى الى رجل بتركته و أمرنى أن أحج بها عنه فنظرت فى ذلك فإذا شىء يسير لا يكفى للحج فسئلت أبا حنيفة و فقهاء الكوفة فقالوا تصدق بها عنه فلما حججت لقيت عبد الله بن الحسن فى الطواف فسئلته و قلت ان رجلا من مواليكم من أهل الكوفة مات و اوصى بتركته الى و أمرنى أن أحج بها عنه فنظرت فلم تكف فى الحج فسئلت من قبلنا من الفقهاء فقالوا تصدق بها فتصدقت بها فما تقول فقال لى هذا جعفر بن محمد فى الحجر فاته و اسئله، قال فدخلت الحجر فإذا أبو عبد الله عليه السلام تحت الميزاب مقبل بوجهه على البيت يدعو ثم التفت الى فقال ما حاجتك فقلت جعلت فداك انى رجل من أهل الكوفة من مواليكم، فقال دع ذا عنك، حاجتك، قلت رجل مات فاوصى بتركته ان أحج بها عنه فنظرت فى ذلك فلم يكف للحج فسئلت من عندنا من الفقهاء فقالوا تصدق بها، فقال عليه السلام ما صنعت، قلت تصدقت بها، فقال ضمنت الا ان لا تكون تبلغ ان تحج بها من مكة فإن كان تبلغ لان يحج بها من مكة فليس عليك ضمان و ان كان تبلغ ان يحج بها من مكة فأنت ضامن.

و دلالة هذا الخبر على لزوم صرف المال الموصى به فى الحج البلدى واضحة و كذا دلالة على صرفه فى الصدقة إذا لم يمكن الحج به حتى من الميقات، و هذا الخبر كاف فى الحكم بما عليه المشهور من الصرف فى وجوه البر و عدم رجوعه ميراثا (و خبر محمد بن ريان) المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب قال كتبت الى ابى الحسن عليه السلام (يعنى الهادى) اسئله عن إنسان أوصى بوصية فلم يحفظ الوصى إلا بابا واحدا منها كيف يصنع فى الباقي، فوقع عليه- السلام الأبواب الباقية فى البر (و خبر على بن أبى حمزة) قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن رجل اوصى بثلاثين دينارا يعتق بها رجل من أصحابنا فلم يوجد بذلك، قال يشتري من- الناس فيعتق، و فى خبر آخر: فليشتروا من عرض الناس (اى من عامتهم) ما لم يكن ناصيبا (و خبره الآخر) المروى فى الكافى قال سئلت عبدا صالحا " (يعنى الكاظم عليه السلام) عن رجل هلك فاوصى بعق نسمه بثلاثين دينارا فلم يوجد له بالذى سماه، قال عليه السلام ما ارى لهم ان يزيدوا على الذى سمي، قلت فان لم يجدوا، قال فليشتروا من عرض الناس ما لم يكن ناصيبا (و خبر سماعة) المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل اوصى ان يعتق نسمه بخمسائة درهم من ثلثه فاشتري الوصى نسمه بأقل من خمسمائة درهم و فضلت فضله فما ترى، قال عليه السلام يدفع الفضلة إلى النسمه من قبل ان يعتق ثم يعتق عن الميت (و خبر ياسين الضرير) المروى فى الكافى و التهذيب عن الباقر عليه السلام و فيه ان رجلا أوصى بألف درهم للكعبة فسئلت أبا جعفر عليه السلام، فقال: ان الكعبة غنية عن هذا، انظر من أم هذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨٠

البيت فقطع به أو ذهبت نفقته أو ضلت راحلته و عجز ان يرجع الى أهله فادفعها إلى هؤلاء.

و الى هذه الاخبار أشار المصنف (قده) بقوله و يؤيد ما ذكرناه ما ورد من الاخبار فى نظائر المقام، و لعل المتتبع يطالع على غير ما عثرنا عليه، و الله الموفق للصواب (و يظهر منها) حكم المقام اعنى ما إذا عين اجرة للحج المندوب لا يرغب فيها احد و حكم سائر الموارد التى تبطل الوصية لجهة من الجهات (و بذلك ظهر) عدم صحة القول برجوعه ميراثا و لا التفصيل المحكى عن المحقق الثانى، فإنه إذا علم تعدد المطلوب من الوصية فلا فرق بين ما كان التعذر حاصل من الأول أو طاريا بعد ذلك و كذا إذا كان مستند الحكم الاخبار المذكورة فإن كثيرا من مواردنا هو التعذر الحاصل من الأول و قد حكم فيها بالصرف فى وجوه البر و عدم رجوعه ميراثا (فتحصل من جميع ما ذكرنا) انه إذا علم من الوصية انها على نحو تعدد المطلوب فالحكم هو الصرف فى وجوه البر بمقتضى القاعدة و إذا شك فى ذلك و احتمل انه على نحو التقييد و وحده المطلوب فالحكم أيضا كذلك بمقتضى الاخبار المذكورة (نعم) لو كان المعلوم فى الوصية انه على نحو وحده المطلوب بتصريح من الوصى فى ذلك فلا بأس بالقول بالرجوع ميراثا، و لكن الفرض شاذ نادر و الغالب هو العلم بتعدد المطلوب أو صورة الشك، و الله الهادى، هذا فيما إذا لم يوص بالثلث و عين له مصارف و تعذر بعضها و اما إذا اوصى بالثلث فالأمر أظهر لأن ظهور تعيين الثلث و تعيين المصرف له فى تعدد



**[مسألة (١٠) إذا صالحه داره مثلا و شرط عليه بان يحج عنه بعد موته صح]**

مسألة (١٠) إذا صالحه داره مثلا و شرط عليه بان يحج عنه بعد موته صح و لزم و خرج من أصل التركة و ان كان الحج ندبيا و لا يلحقه حكم الوصية و يظهر من المحقق القمي (قده) في نظير المقام اجراء حكم الوصية عليه بدعوى انه بهذا الشرط ملك عليه الحج و هو عمل له اجره فيحسب مقدار اجره المثل لهذا العمل فان كانت زائدة عن الثلث توقف على إمضاء الورثة (و فيه) انه لم يملك عليه الحج مطلقا في ذمته ثم اوصى ان يجعله عنه بل انما ملك بالشرط الحج عنه و هذا ليس ما لا تملكه الورثة فليس تمليكا و وصيه و انما هو تمليك على نحو خاص لا ينتقل إلى الورثة، و كذا الحال إذا ملكه داره بمائة تومان مثلا بشرط ان يصرفها في الحج عنه أو عن غيره أو ملكه إياها بشرط ان يبيعها و يصرف في الحج أو نحوه فجميع ذلك لازم من الأصل و ان كان الفعل المشروط ندبيا نعم له الخيار عند تخلف الشرط و هذا ينتقل إلى الوارث بمعنى ان حق الشرط ينتقل إلى الوارث فلو لم يعمل المشروط عليه بما شرط عليه يجوز للوارث ان يفسخ المعاملة

في هذه المسألة أمور (الأول) إذا صالح مصالح مع آخر شيئا من ماله كداره بشيء و شرط على المتصالح ان تحج عنه بعد موته صح الشرط لعدم كونه مخالفا للكتاب و السنه و لا لمضمون العقد و لزم الوفاء به (و في خروجه) من أصل التركة أو من الثلث قولان، مختار المحقق القمي (قده) هو الأخير مستدلا بان المصالح الذي شرط الحج له قد ملك عمل الحج على المتصالح كما مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨١

إذا استأجر دارا فإنه يملك منفعة تلك الدار أو استأجر أجيرا لخدمته فإنه يملك خدمه الأجير و هذا الملك ينتقل إلى الورثة على وزن سائر أمواله فاللازم تقويم عمل الحج بالقيمة العادلة و هي أجره المثل فان كانت بمقدار الثلث و الا احتاج إلى اجازة الورثة الا- ان يكون الحج واجبا على الميت (و أورد عليه في المتن) بأنه لم يملك عليه الحج مطلقا كملكية المستأجر للدار لمنفعتها أو الأجير لخدمته فإن الملكية لمنفعة الدار أو خدمة الأجير ملكية مطلقة يرثها الوارث من بعده، و اما في المقام فملكه المصالح للحج مقيدة بكونه عنه، فالحج عنه بعد وفاته مملوك للمصالح لا مطلق الحج، فليس هنا تمليك و وصية بل التمليك من أول الأمر تمليك حج مقيد بكونه عن- المصالح، فهذا من قبيل المثل: ضيق فم الركية، بمعنى إيجاد الملكية المقيدة، و لا ينحل إلى أمرين ملكية و وصية، و ليس هذا المال بهذا الوصف مما ينتقل إلى الورثة لأنه من أول الأمر جعله له، و هذا هو المراد من قوله في المتن: و هذا ليس ما لا تملكه الورثة، فالنفي في كلامه (قده) انما تعلق بالقيود أي ملكية الورثة لا بكونه مالا حتى يرد عليه ما في المستمسك من ان سلب المالية لا يوجب عدم الانتقال إلى الورثة و ان حبة من الحنطة ملك قابل للتوارث و ان لم يعد مالا عند العرف (و الحاصل) ان هذا الشرط في ضمن العقد بعد فرض صحته و وجوب العمل به ينفي عن الورثة حق التوارث بمضمون هذا الشرط فلا- حاجة إلى التكلف بدعوى انصراف أدلة الإرث عن مثل هذا المال كما أفاده في المستمسك أيضا.

(الأمر الثاني) إذا ملكه داره بمائة تومان مثلا و شرط ان يصرف ثمنها في الحج عنه أو عن غيره فالمذكور في المتن أنه كالصورة الاولى و هي ما إذا ملكه دارا و شرط في ضمن العقد ان يحج عنه فيخرج من الأصل (لكن القول به مشكل) لأن في هذه الصورة يكون التعهد بمال المشروط له المفروغ ملكيته له حيث انه بتمليك الدار صار الثمن ملكا للمشروط له ثم ان الثمن الذي صار ملكا له اشترط على المشتري ان يحج به عنه بعد وفاته أو يحج به عن غيره بعد وفاته، و هذا كما ترى وصيه في مال



الموصى المفروغ عن كونه ملكا له (و الحاصل) ان المثلن الذى هو ملك للبائع بمنزلة الأمانة فى يد المشتري و قد شرط عليه ان يصرفه بعد وفاته فى الحج، فمرجع هذا إلى الوصية و لكن بصورة الشرط (نعم) لو جعل ثمن الدار نفس الحج عنه بحيث يكون الحج عنه بنفسه هو الثمن كان كالصورة الأولى خارجا عن معنى الوصية.

(الأمر الثالث) لو ملكه شيئا و شرط على من انتقل اليه صرفه فى الحج عنه فهذا كالصورة الأولى يخرج من الأصل بمعنى عدم تعلق حق للورثة لا بما انتقل الى المشروط عليه و لا بالشرط فإنه تمليك لمن انتقل اليه على نحو مخصوص كالتمليك له بشرط ان لا يخرج عن ملكه أو إجارة الدار بشرط مباشرة المستأجر فى استيفاء المنفعة فليس للورثة حق بالمال المنتقل الى المشروط عليه لانه ليس لمورثهم و لا بالنسبة إلى الشرط و هو الحج عنه لان مضمون الشرط ينفى حقهم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨٢

عنه فان الشرط هو الحج عنه لا الحج مطلقا"، فهذا من هذه الجهة كالصورة الأولى.

(الأمر الرابع) أفاد فى المتن ان للمشروط له الخيار عند تخلف الشرط، و ان هذا الحق ينتقل إلى الورثة فلو لم يعمل المشروط عليه بالشرط يجوز للورثة فسخ العقد فينتقل ما ملكه مورثهم للمشروط عليه إليهم (و ما افاده لا يخلو عن المنع) لان الثابت بهذا الشرط هو ملك المشروط له عمل الحج عنه فى ذمه المشروط عليه على وجه لا ينتقل إلى ورثة المشروط له فكيف ينتقل حق خيار- الفسخ إليهم فالصواب حينئذ ان يقال عند تخلف المشروط عليه يكون الخيار للحاكم الشرعى لأن هذا الحق للميت على وجه لا- ينتقل الى وارثه و يكون ولايته للحاكم لأنه ولى الميت فيما لا ولاية لوارثه عليه، فإذا فسخ الحاكم رجح ما انتقل عن المشروط له اليه ثانيا و لما كان هذا الفسخ لصالح الميت و الانتقال اليه بالفسخ بعد موته فالأوجه انه لاحق للورثة به فإن الإرث انما هو فيما كان عند الموت ملكا للميت و اما ما ينتقل اليه بعد موته فلا ارث فيه بل يصرف فيما شرط له فهذا نظير ما ورد من ثبوت الديية على من قطع رأس الميت بعد موته و هى ماه دينار و ان المصرف للديية هو- البر و الخيرات للميت و ليس للورثة حق بهذه الديية و ذلك لكون الانتقال الى الميت بعد موته، و الله العالم بأحكامه.

### [مسألة (١١) لو اوصى بأن يحج ماشيا أو حافيا صح]

مسألة (١١) لو اوصى بأن يحج ماشيا أو حافيا صح و اعتبر خروجه من الثلث ان كان نديبا و خروج الزائد عن اجره الميقاتية عنه ان كان واجبا، و لو نذر فى حياته ان يحج ماشيا أو حافيا و لم يأت به حتى مات و اوصى به أو لم يوص به و جب الاستيجار عنه من أصل التركة كذلك نعم لو كان نذره مقيدا بالمشى ببدنه أمكن ان يقال بعدم و جب الاستيجار عنه لان المنذور هو مشيه ببدنه فيسقط بموته لان مشى الأجير ليس ببدنه ففرق بين كون المباشرة قيدا فى المأمور به أو موردا

. فى هذه المسألة أمران (الأول) إذا اوصى ان تحج عنه ماشيا أو حافيا صح لعموم ما يدل على و جب العمل بالوصية و تنفيذها و يخرج الجميع من الثلث لو كان الحج نديبا، و ما زاد عن اجرة الحج من الميقات و مقدار التفاوت بين المشى و الركوب منه لو كان الحج واجبا، و كذا اجرة جميع الخصوصيات المأخوذة فى متعلق الوصية التى هى خارجة عن الحج الواجب و يخرج اجرة مثل الحج عن أصل تركته فى الحج الواجب فيما إذا كان الحج الواجب عليه هو حجة- الإسلام أو مطلق الواجب عليه بناء على خروج اجرة مطلق الواجب أيضا من الأصل.

(الأمر الثانى) لو نذر فى حال حياته ان يحج ماشيا أو حافيا و لم يأت به حتى مات فالمختار عند المصنف (قده) و جب الاستتابة عنه كما نذره ماشيا أو حافيا سواء اوصى به أو لم يوص و يكون خروج اجرة الحج من أصل التركة ثم استثنى صورته العلم بتعلق

النذر بالحج ماشيا أو حافيا ببدنه، و حينئذ يسقط النيابة عنه الا إذا اوصى بذلك و يخرج من الثلث، و لكن الظاهر من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨٣

النذر عند العرف و المتفاهم عندهم هو كون متعلق النذر هو مباشرة الناذر للمشى أو الحفاء فلا يتعلق ذلك بماله بعد موته كما ان الظاهر كون قيدها لمشى أو الحفاء فى النذر من قبيل التقييد فلا- وجه لوجوب الاستيجار عنه فى أصل الحج أيضا لكون المنذور هو الحج المقيد بكونه ماشيا أو حافيا (نعم) لو عجز الناذر فى آخر عمره من المشى أو الحفاء أمكن القول بوجوب القضاء بعد موته راكبا بناء على ما اخترناه و قواه الماتن من وجوبه على الناذر راكبا مع العجز عن- المشى على ما مر فى المسألة ٣٣ من مسائل الحج النذرى، و الله العاصم.

### [مسألة (١٢) إذا اوصى بحجتين أو أزيد و قال انها واجبة عليه]

مسألة (١٢) إذا اوصى بحجتين أو أزيد و قال انها واجبة عليه صدق و يخرج من أصل التركة نعم لو كان إقراره بالوجوب عليه فى مرض الموت و كان متهما فى إقراره فالظاهر انه كالاقرار بالدين فيه فى خروجه من الثلث إذا كان متهما على ما هو الأقوى إذا اوصى بأزيد من حجة واحدة و قال بأنها واجبة عليه و جب تصديقه لكونه من مصاديق الدعوى بلا معارض التى يصدق فيها المدعى لاستقرار السيرة على سماعها، و قد يستدل لاعتباره بما يدل على حجية الإقرار، و لكن حجته مختصة بما إذا كان على المقر نفسه لا على غيره و فى المقام يكون اعتباره موجبا للضرر على الوارث بخروج نفقتها من أصل التركة، هذا إذا كان اخباره بالوجوب فى حال صحته، و اما لو كان اخباره فى حال المرض و كان متهما فى اخباره فيدخل فى موضوع الإقرار بالدين فى حال المرض إذا كان متهما إذ لا- فرق فى الدين بين ما كان عينا أو عملا و لا بين ما كان الطالب له هو الله سبحانه أو الناس لشمول ما دل على حكم الإقرار بالدين فى حال المرض للجميع، فبناء على وجوب إخراج الإقرار بالدين هناك من الثلث يخرج الحج ههنا أيضا منه.

### [مسألة (١٣) لو مات الوصى بعد ما قبض من التركة اجرة الاستيجار و شك فى انه استأجر الحج قبل موته أو لا]

مسألة (١٣) لو مات الوصى بعد ما قبض من التركة اجرة الاستيجار و شك فى انه استأجر الحج قبل موته أو لا فان مضت مدة يمكن الاستيجار فيها فالظاهر حمل امره على الصحة مع كون الوجوب فوريا منه و مع كونه موسعا اشكال، و ان لم تمض مدة يمكن الاستيجار فيها و جب الاستيجار من بقية التركة إذا كان الحج واجبا، و من بقية الثلث إذا كان مندوبا، و فى ضمانه لما قبض و عدمه لاحتمال تلفه عنده بلا- ضمان وجهان، نعم لو كان المال المفروض موجودا أخذ حتى فى الصورة الاولى و ان احتمل ان يكون استأجر من مال نفسه إذا كان مما يحتاج الى بيعه و صرفه فى الأجرة و تملك ذلك المال بدلا عما جعله اجرة لأصالة بقاء ذلك المال على ملك الميت.

إذا قبض الوصى من التركة اجرة الاستيجار و مات و شك الوارث فى ان الوصى استأجر الحج قبل موته أولا فإن مضت مدة من زمان قبضه الى زمان موته يمكن الاستيجار فيها ففى صحة حمل امره على الصحة لأصالة الصحة فى عمل المسلم عند الشك فى صدور الواجب عنه كاصالتها فى فعله عند الشك فى صحة فعله مع العلم بصدور الفعل منه أولا (وجهان) ظاهر المصنف (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨٤

هو الأول و الحق هو الأخير و قد ذكرنا وجهه فى الأمر الرابع من الأمور المذكورة فى طى المسألة الاولى من هذا الفصل من

عدم الدليل على اعتبار أصالة الصحة في حال المسلم لعدم ظهور حاله في كونه مما يصدر عنه الواجب مع غلبه ترك المبالاة في غالب المسلمين و عدم ما يدل على اعتبار هذا الظهور من بناء العقلاء أو غيره على تقدير تسليم الظهور و عدم تمامية التمسك به على تقدير تسليم قيام الدليل على اعتباره في الواجبات الموسعة فإن التأخير فيها لما كان جائزا فظاهر حال المسلم لا يقضى بالمبادرة إلى الإتيان به بل الأمر كذلك في غير الموقته (و من ذلك يظهر) انه لا وجه لجريانها في الموسعة أصلا.

هذا إذا شك في استيجاره فيما إذا مضت مده يمكن الاستيجار فيها، و مع عدم مضيها فلا يقع الشك في استيجاره بل يقطع بعدمه فيجب على الوارث (أو الوصى لو كان عين الموصى وصيا آخر بعد الوصى الذى مات) من بقية أصل المال استيجار أجبر للحج عنه لو كان الحج الموصى به واجبا أو من الثلث لو كان مندوبا، و هذا مما لا اشكال فيه (و انما الكلام) في ضمان الوصى الذى قبض المال و مات قبل الاستيجار عند الشك في بقاء ما قبضه و تلفه و انه على تقدير تلفه هل كان بتفريط منه أولا، فان لم يكن سبيل إلى معرفة الحال فمقتضى كونه أمينا عدم الحكم بضمانه و مقتضى عموم قوله (ص) على اليد ما أخذت حتى تؤدي هو الحكم بالضمان، و لكن ظاهرهم خروج يد الأمين عن عموم على اليد اما تخصيصا أو تخصصا و مختار أهل التحقيق هو الخروج على نحو التخصص، و عليه فلا وجه للضمان، و مع الشك فيه فالمرجع هو البراءة.

و لو كان المال المقبوض باقيا في تركه الوصى فلا إشكال في جواز أخذه في الصورة الثانية أعنى ما إذا لم تمض مده يمكن الاستيجار فيها، و وجهه ظاهر حيث انه مع القطع بعدم الاستيجار فالمال باق على ما هو عليه (و في جواز الأخذ) في الصورة الاولى اعنى ما إذا مضت مده يمكن فيها استيجاره و عدمه وجهان من أصالة بقاء ذلك المال على ملك الميت فيجوز أخذه من تركه الوصى، و من احتمال ان يكون الوصى قد استأجر الحج من مال نفسه و تملك ذلك المال بدلا عما جعله اجره فيما إذا كان صرفه في الأجرة مما يتوقف على بيعه كالدرا و نحوها لا مثل النقود (و الأقوى) هو الأول لأصالة عدم تملك الوصى ذلك المال.

و قال فى المستمسك و لكنه حينئذ يعلم إجمالا بالمخالفة للتكليف المعلوم فى الصورة المذكورة إذا علم بعدم التبرع لأنه ان عمل بالوصية فقد خرج المال عن ملك الميت و ان بقى على ملك الميت لم يعمل بالوصية (و لا يخفى) ان العمل بالوصية لا يوجب خروج ذلك المال عن ملك الميت ما لم يقصد الوصى تملكه بدلا عما جعله اجره و البناء على بقاءه فى ملك الميت أيضا لا يوجب ترك العمل بالوصية فيمكن البناء على بقاءه فى ملك الميت مع البناء على العمل بالوصية فيصح أخذه من تركه الوصى مع أداء بدل ما جعله اجره من مال آخر من مال الميت أو من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨٥

مال الوارث نفسه.

### [مسألة (١٤) إذا قبض الوصى الأجرة و تلف فى يده بلا تقصير]

مسألة (١٤) إذا قبض الوصى الأجرة و تلف فى يده بلا تقصير لم يكن ضامنا و وجب الاستيجار من بقية التركة أو بقية الثلث و ان اقتسمت على الورثة استرجع منهم و ان شك فى كون التلف عن تقصير أولا- فالظاهر عدم الضمان أيضا و كذا الحال ان استأجر و مات الأجير و لم يكن له تركه أو لم يمكن الأخذ من ورثته.

إذا قبض الوصى الأجرة و تلف فى يده من دون تفريطه لم يكن ضامنا لأنه أمين و لا ضمان فيما يتلف فى يده من دون تفريط منه و وجب الاستيجار من أصل التركة ان كان الحج الموصى به واجبا و من بقية الثلث ان كان الحج مندوبا لوجوب العمل

بالوصية و ان قسمت التركة على الورثة استرجع منهم لكشف بطلان القسمة من تلف الأجرة، و ان شك في كون التلف عن تقصير أولا فالظاهر عدم الضمان أيضا لأصالة عدم تحقق السبب المضمن من الإلتاف أو التقصير أو- الاستيفاء ولأصالة البراءة، وهكذا الحال ان استأجر الوصي و مات الأجير و لم يكن له تركه أو لم يمكن الأخذ من تركته فإنه يجب الاستيجار من بقيه تركه الموصى في الحج الواجب و من بقيه ثلثه في الحج المندوب لوجوب العمل بالوصية و عدم حصول الامتثال بمجرد الاستيجار مع- موت الأجير فيما إذا لم يكن موجبا لتحقيق البراءة.

### [مسألة (١٥) إذا اوصى بما عنده من المال للحج ندبا و لم يعلم انه يخرج من الثلث أو لا]

مسألة (١٥) إذا اوصى بما عنده من المال للحج ندبا و لم يعلم انه يخرج من الثلث أو لا لم يجز صرف جميعه نعم لو ادعى ان عند الورثة ضعف هذا أو انه اوصى سابقا بذلك و الورثة أجازوا وصيته ففي سماع دعواه و عدمه وجهان إذا كان عنده مال يساوي ماة تومان مثلا و اوصى بصرف جميعه في الحج و لم يعلم له مال آخر سواه و انه على تقدير وجوده يكون ضعف ما اوصى به مما عنده حتى يكون ما اوصى به ثلث ماله أو أقل من الضعف أو أكثر و كان الحج الموصى به ندبيا لم يجز صرف جميع ما اوصى به ثلث ماله أو أقل من الضعف أو أكثر و كان الحج الموصى به ندبيا لم يجز صرف جميع ما اوصى به في الحج إلا- بإذن الورثة لاحتمال ان يكون تصرفا في جميع ماله أو في الزائد من ثلثه، و القول بحمل وصيته على الصحة لا يثبت كون ما اوصى به بمقدار ثلثه و ان وجوب العمل بها لا يتوقف على اجازة الورثة، و مع الشك في كون الموصى به زائدا عن الثلث لا يمكن إثبات عدم الزيادة بأصالة الصحة (و السر فيه) ان المدرك لاعتبار هذا الأصل هو ظهور حال المسلم في مقام فعله ان لا يفعل الا الصحيح منه، و ليس التصرف في جميع التركة و الإيكال إلى اجازة الورثة مما لا يصدر من المسلم حتى يكون ظاهر الحال عدم صدوره منه، و لعل هذا ظاهر (نعم) لو أخبر أن عند الورثة من تركته شيء يكون بمقدار ضعف ما عنده أو أخبر ان الورثة أجازوا هذه الوصية و حصل الاطمئنان بقوله سمع منه و لو لم يكن عادلا للسيرة على العمل به مع حصول الاطمئنان، و قد فصلنا الكلام في ذلك في رسالة مستقلة كتبناها في أصالة الصحة.

### [مسألة (١٦) من المعلوم ان الطواف مستحب مستقلا من غير ان يكون في ضمن الحج]

مسألة (١٦) من المعلوم ان الطواف مستحب مستقلا من غير ان يكون في ضمن الحج و مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨٦ يجوز النيابة فيه عن الميت و كذا عن الحي إذا كان غائبا عن مكة أو حاضرا و كان معذورا في- الطواف بنفسه و اما مع كونه حاضرا و غير معذور فلا تصح النيابة عنه و اما سائر أفعال الحج فاستحبها مستقلا غير معلوم حتى مثل السعى بين الصفا و المروة في هذه المسألة أمور (الأول) لا اشكال و لا خلاف في استحباب الطواف مستقلا من غير ان يوتى في ضمن حج أو عمره، و يستحب إكثاره للحاضر بمكة ما استطاع و هو أفضل من الصلاة تطوعا للوارد مكة و هو من لم ينو الإقامة فيها (و لمن نوى الإقامة) في السنة الاولى، و يتساوى مع الصلاة في الفضل في السنة الثانية، و في السنة الثالثة تصير الصلاة أفضل منه كالمواطن فيها، و يستحب الطواف ثلاث مائة و ستين مرة فإن عجز فثلاث مائة و ستين شوطا و هي واحد و خمسون طوافا و ثلاثة أشواط و الاخبار في استحباب الطواف متظافرة بل متواترة و عليه عمل المسلمين كافة ففي خبر ابن ابي عمير المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام: ان للكعبة للحظة في كل يوم يغفر لمن طاف بها أو حن قلبه إليها أو حبسه عنها عذر (و خبر إسحاق بن

عمار) المروى فى الكافى عنه عليه السلام قال كان ابى يقول من طاف بهذا البيت أسبوعا و صلى ركعتين فى أى جوانب المسجد شاء كتب الله له ستة آلاف حسنة و محى عنه ستة آلاف سيئه و رفع له ستة آلاف درجة و قضى له ستة آلاف حاجة فما عجل منها فبرحمه الله و ما آخر منها فشوقا إلى دعائه (و خبره الأخر) المروى فى ثواب الاعمال عنه عليه السلام قال يا إسحاق من طاف بهذا البيت طوافا واحدا كتب الله له ألف حسنة و محى عنه ألف سيئه و رفع له ألف درجة و غرس له ألف شجرة فى الجنة و كتب له ثواب عتق ألف سمة حتى إذا صار الى الملتزم فتح الله تعالى له ثمانية أبواب الجنة فيقال له ادخل عن أيها شئت، قال فقلت له جعلت فداك هذا كله لمن طاف، قال عليه السلام نعم افلا أخبرك بما هو أفضل من هذا، قال قلت بلى، قال من قضى لأخيه المؤمن حاجة كتب الله له طوافا و طوافا حتى بلغ عشره، و غير ذلك من الاخبار و هى كثيرة.

(الأمر الثانى) يجوز النيابة عن الميت فى الطواف بلا خلاف فيه و قد دل عليه الاخبار المتظاهرة (ففى خبر يحيى الأزرق) المروى فى الكافى قال قلت لأبى الحسن عليه السلام عن الرجل أ يصلح له ان يطوف عن أقاربه قال عليه السلام إذا قضى مناسك الحج فليصنع ما شاء (و خبر ابى بصير) قال قال أبو عبد الله عليه السلام من وصل أبا أو ذا قرابة له فطاف عنه كان له اجره كاملا و الذى طاف عنه مثل اجره و يفضل هو بصلته إياه بطواف أخر، و الخبران بإطلاقهم يشملان النيابة عن الحى و الميت.

(الأمر الثالث) يجوز النيابة عن المعصومين سلام الله عليهم أجمعين فى حال حيوتهم و مماتهم، و قد ورد النص على ذلك ففى خبر موسى بن القاسم المروى فى الكافى قال قلت لأبى جعفر الثانى عليه السلام قد أردت أن أطوف عنك و عن أبيك فأذنت لى فى ذلك فظفت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨٧

عنكما ما شاء الله ثم وقع فى قلبى شىء فعملت به، قال و ما هو قلت طفت يوما عن رسول الله صلى الله عليه و آله فقال ثلاث مرات صلى الله على رسول الله ثم اليوم الثانى عن أمير المؤمنين عليه السلام ثم طفت اليوم الثالث عن الحسن عليه السلام و الرابع عن الحسين عليه السلام و الخامس عن على بن الحسين و اليوم السادس عن ابى جعفر محمد بن على الباقر عليه السلام و اليوم السابع عن جعفر بن محمد و اليوم الثامن عن أبيك موسى، و اليوم التاسع عن أبيك على عليه السلام و اليوم العاشر عنك يا سيدى و هؤلاء الذين أدين الله بولايتهم، فقال إذا- تدين الله بالدين الذى لا يقبل من العباد غيره فقلت ربما طفت عن أمك فاطمة و ربما لم أطف، فقال استكثر من هذا فإنه أفضل ما أنت فاعله إنشاء الله.

(الأمر الرابع) يجوز النيابة فى الطواف عن الحى الغائب عن مكة (و يدل على ذلك) من النصوص خبر معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال قلت له أطوف عن الرجل و المرأة و هما بالكوفة فقال نعم يقول حين يفتح الطواف اللهم تقبل من فلان الذى يطوف عنه (و إطلاق خبر ابى بصير المروى) فى الكافى عن الصادق عليه السلام: من وصل أباه أو ذا قرابة له فطاف عنه كان له اجره كاملا (الخبر) و قد تقدم فى الأمر الثانى (و مقتضى إطلاقه) و ان كان جواز النيابة عن الحاضر بمكة أيضا إلا ان فى مرسل ابن ابى نجران المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام ما يدل على المنع، و فيه قال قلت له الرجل يطوف عن الرجل و هما- مقيمان بمكة، قال لا، و لكن يطوف عن الرجل و هو غائب عن مكة، قلت و كم مقدار الغيبة، قال عشرة أميال (و خبر إسماعيل بن عبد الخالق) المروى فى الكافى فى باب طواف المريض، قال كنت الى جنب ابى عبد الله عليه السلام و عنده ابنه عبد الله و ابنه الذى يليه فقال له رجل أصلحك الله يطوف الرجل و هو مقيم بمكة ليس به علة، فقال عليه السلام لا، لو كان ذلك يجوز لأمرت ابنى فلانا فطاف عنى فسمى الأصغر و هما يسمعان (قال المجلسى قدس سره) فى شرح الكافى: يطوف الرجل يشمل الواجب و المندوب و يدل على انه لا يجوز نيابة الطواف فى المندوب أيضا لمن حضر بمكة من غير عذر و قال فى قوله و سسمى الأصغر، لعل غرض الراوى حط مرتبة عبد الله عما ادعاه من الإمامة فإنه عين الأصغر لنيابة

الطواف مع حضوره و إذا لم يصلح لنيابة الطواف فكيف يصلح للخلافة الكبرى (انتهى كلام المجلسي).

ويمكن ان يكون ما فى المتن من قوله (أو حاضرا و كان معذورا فى الطواف بنفسه و اما مع كونه حاضرا و هو غير معذور فلا تصح النيابة عنه) ناظرا الى الطواف المندوب و يكون تخصيص المنع عن النيابة عن الحاضر بما إذا كان غير معذور فى الطواف لأجل نفي الخلاف فى جوازها عن الحاضر المعذور لأنه حينئذ فى حكم الغائب، و يمكن ان يكون المراد منه عدم جواز النيابة فى الطواف الواجب عن الحاضر إذا كان غير معذور حيث انه مع حضوره و تمكنه من الطواف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨٨

بنفسه يجب عليه الإتيان به بنفسه و لا تصح النيابة فيه (و يدل على ذلك) غير واحد من النصوص (ففى صحيح حرزى) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: المريض و المغمى عليه يرمى عنه و يطاف عنه (و صحيح حبيب الخثعمى) عنه عليه السلام قال أمر رسول الله صلى الله عليه- و إله أن يطاف عن المبطون و الكسير و المريض و المغمى عليه، لكن ظاهر غير واحد من الأصحاب تعميم اللطواف فى الموارد المذكورة فيها اعنى المبطون و الكسير و المريض و المغمى عليه، لكن ظاهر غير واحد من الأصحاب تعميم الحكم بالنسبة الى كل معذور و فى الشرائع لا يجوز النيابة فى الطواف لحاضر الا مع العذر كالإغماء و البطن و ما أشبههما، و قال فى المسالك فى شرح هذه العبارة و يدخل فى ذلك المريض الذى لا- يمكن ان يطوف بنفسه و لا يطاف به ثم قال و يدخل فى عموم العبارة الحائض لأن عذرها مانع شرعى من دخول المسجد (إلخ) و سيأتى البحث عن حكم المرأة الطارى عليها الحيض و ضاق الوقت عن الطواف و إتمام عمرة التمتع و انه هل يجوز لها الاستنابة فى الطواف أو يتعين عليها العدول الى حج الافراد (و كيف كان) فلعل عبارة المتن أمس بالاحتمال الأول أعنى عدم جواز نيابة الحاضر عن حاضر مثله فى الطواف المندوب، و هو المناسب للاعتبار إذ لم يعهد نيابة من فى حرم الحسين عليه السلام مثلا- عن مثله حاضر فيه، و ان الاخبار- المجوزة للنيابة اما مصرحة فى النيابة عن الغائب أو منصرفه إليها، و الله العالم بحقيقة الحال.

(الخامس) الظاهر عدم استحباب بقية أفعال الحج مستقلا مثل الوقوف بعرفات أو المشعر أو البيوتة بمنى و اعمالها يوم النحر و رمى الجمار لعدم قيام نص فى استحبابها إلا فى السعى، فقد ورد ما قد يترأى منه الاستحباب مطلقا (ففى خبر محمد بن قيس) المروى فى محاسن البرقى عن- الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله لرجل من الأنصار إذا سعت بين الصفا- و المروة كان لك عند الله أجر من حج من بلاده ماشيا و مثل أجر من أعتق سبعين رقبة مؤمنة (و خبر ابى بصير) المروى فى الكافى قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول ما من بقعة أحب الى الله من المسعى لانه بذل فيها كل جبار (و فى المستمسك) دلالتها على استحبابه لنفسه ظاهره (أقول) بل لا تخلو عن الخفاء و قد ذكرهما فى الوسائل فى باب وجوب السعى، نعم لا يبعد دلالة إطلاق مرسل الصدوق فى الفقيه قال قال على بن الحسين عليهما السلام: الساعى بين الصفا و المروة تشفع له الملائكة، الا ان يقال ان مجرد ذكر الثواب على عمل لا يدل على إطلاق استحباب ذلك العمل فإن الجهة المسوق لها الكلام هى بيان الثواب لذلك العمل لا- بيان الإطلاق فى الحكم باستحبابه، و أدلة الاستحباب المطلق للطواف لا تنحصر فيما ذكر فيه الثواب له بل السيرة و عمل المسلمين كافة و الإجماع قائمة على ذلك بخلاف السعى حيث لم يعهد من المسلمين و لا من أئمتنا عليهم السلام الإتيان به فى غير ضمن العمرة أو الحج، و الله العالم.

**[مسألة (١٧) لو كان عند شخص وديعة و مات صاحبها]**

مسألة (١٧) لو كان عند شخص وديعة و مات صاحبها و كان عليه حجه الإسلام و علم أو ظن

ان الورثة لا يؤدون عنه ان ردها إليهم جاز بل وجب عليه ان يحج بها عنه و ان زادت عن اجرة الحج رد الزيادة إليهم لصحيحة بريد عن رجل استودعنى مالا فهلك و ليس لوارثه شىء و لم يحج حجة الإسلام قال عليه السلام حج عنه و ما فضل فأعطهم، و هى و ان كانت مطلقة الا ان الأصحاب قيدها بما إذا علم أو ظن بعدم تاديتهم لو دفعها إليهم و مقتضى إطلاقها عدم الحاجة الى الاستيذان من الحاكم الشرعى، و دعوى ان ذلك للاذن من الامام عليه السلام كما ترى لان الظاهر من كلام الامام عليه السلام بيان الحكم الشرعى ففى مورد الصحيحة لا حاجة الى الاذن من - الحاكم، و الظاهر عدم الاختصاص بحج الودعى بنفسه لانفهام الأعم من ذلك منها، و هل يلحق بحجة الإسلام غيرها من أقسام الحج الواجب أو غير الحج من سائر ما يجب عليه من الخمس و الزكاة و المظالم و الكفارات و الدين أولاً و كذا يلحق بالوديعة غيرها مثل العارية و العين المستأجرة و المغصوبة و الدين فى ذمته أولاً (وجهان) قد يقال بالثانى لأن الحكم على خلاف القاعدة إذا قلنا ان التركة مع الدين تنتقل الى الوارث و ان كانوا مكلفين بأداء الدين و محجورين عن التصرف قبله بل و كذا على القول ببقائها معه على حكم مال الميت لأن أمر الوفاء إليهم فلعلهم أرادوا الوفاء من غير هذا المال أو أرادوا أن يباشروا للعمل الذى على الميت بأنفسهم، و الأقوى مع العلم بأن الورثة لا يؤدون بل مع الظن القوى أيضاً جواز الصرف فيما عليه لا لما ذكره فى المستند من ان وفاء ما على الميت من الدين أو نحوه واجب كفاي على كل من قدر على ذلك و أولوية الورثة بالتركة انما هى ما دامت موجودة و اما إذا بادر أحد إلى صرف المال فيما عليه لا يبقى مال حتى يكون الورثة أولى به إذ هذه الدعوى فاسدة جداً، بل لإمكان فهم المثال من الصحيحة أو دعوى تنقيح المناط، أو ان المال إذا كان بحكم مال الميت فيجب صرفه عليه و لا يجوز دفعه الى من لا يصرفه عليه بل و كذا على القول بالانتقال إلى الورثة حيث انه يجب صرفه فى دينه فمن باب الحسبة يجب على من عنده صرفه عليه و يضمن لو دفعه الى الوارث لتفويته على الميت نعم يجب الاستيذان من الحاكم لأنه ولى من لا ولى له و يكفى الإذن الإجمالى فلا يحتاج إلى إثبات وجوب ذلك الواجب عليه كما قد يتخيل نعم لو لم يعلم و لم يظن عدم تأدية الوارث يجب الدفع اليه بل لو كان الوارث منكر أو ممتنعاً و أمكن إثبات ذلك عند- الحاكم أو أمكن إجباره عليه لم يجز لمن عنده ان يصرفه بنفسه

فى هذه المسألة أمور (الأول) المعروف بين الأصحاب قديماً و حديثاً انه لو كان عند إنسان وديعة و مات صاحبها و عليه حجة- الإسلام يجوز له ان يحج بها عنه و هذا الحكم فى الجملة مما لا- خلاف فيه و يدل عليه من النصوص صحيح بريد العجلي المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام فى رجل استودعنى مالا- فهلك و ليس لوارثه شىء و لم يحج حجة الإسلام، قال عليه السلام حج عنه و ما فضل فأعطهم (الأمر الثانى) ظاهر الأمر فى قوله عليه السلام حج عنه هو وجوب ذلك على الودعى قال

فى المسالك المراد من الجواز هنا (يعنى المذكور فى عبارة الشرائع بقوله جاز ان يقطع قدر- الأجرة) معناه الأعم و المراد منه الوجوب لانه من باب الحسبة و المعاونة على البر و التقوى و الأمر فى الرواية دال عليه (انتهى) و توهم حمل الأمر على مجرد الرخصة لأنه فى مقام توهم الخطر بعيد فى الغاية.

(الأمر الثالث) مقتضى إطلاق الصحيح المذكور عدم اعتبار العلم أو الظن بأن الورثة لا يؤدون عنه لكن بعض الأصحاب قيده بالعلم بعدم أداء الوارث كما فى الشرائع و القواعد و عن النهاية و المبسوط و المهذب و السرائر اعتبار الظن الغالب، و استدل فى المدارك لاعتبار علم المستودع بعدم أداء الورثة بأن المستفاد من الصحيحة من الحكم مخالف للقاعدة لأن مقدار الأجرة و ان كان خارجاً عن ملك الورثة الا ان الوارث مخير فى جهات القضاء و له الحج بنفسه و الاستيجار بدون اجرة المثل فاللازم حينئذ



الاقتصار في منعه من التركة على موضع الوفاق و هو ما إذا علم المستودع بامتناعه عن الأداء (و أورد عليه في الحدائق) بأنه ليس تخصيص الخبر بهذه الأمور المتفق عليها بينهم اولى من تخصيصها به، و اليه يشير في الجواهر بقوله ان الصحيح أعم من ذلك قال (قده) و قد يكون الوارث طفلاً- أو لا- يطمئن بتأديته لو دفع له الوديعة أو أقربها له و ربما أنكروا وجوب الحج على مورثه (انتهى) و قد يستدل لاعتبار العلم بعدم أداء الورثة بما في الصحيح من قول السائل و ليس لولده شيء بتقريب انه مع عدم شيء للوارث يحصل للمستودع العلم بأنه لا يصرفه في الحج بل يصرفه في مؤنته (و يندفع) بأنه لا يكون قرينة على العلم بأنه ان رد عليه لا- يحج عنه لاحتمال ان يصرفه فيه أو يصرفه في حوائجه و يحج عنه متسكعاً (و بالجملة) فليس لاعتبار العلم بعدم أداء الوارث دليل، و اما لو سلم تمامية ما استدل به في المدارك له فاللازم هو اعتبار العلم و ليس لكفاية الظن به حينئذ وجه مع عدم الدليل على اعتبار هذا الظن و لذا حمل في الجواهر على العلم العادي و قال و يمكن شمول العلم له.

(الأمر الرابع) وقع الخلاف في الحاجة الى الاستيذان من الحاكم الشرعى فى صرف ما عند المستودع فى الحج عنه مطلقاً أو مع التمكن من الاستيذان منه و مع عدمه يسقط اعتباره أو عدم الحاجة إليه مطلقاً و لو مع التمكن منه (وجوه بل أقوال) ظاهر غير واحد من الأصحاب هو- الأخير لإطلاق صحيح بريد، و حكى الشهيد (قده) فى اللمعة الوجه الأول عن قائل لم يسمه ثم استبعده و قال انه بعيد و علل الشهيد الثانى وجه بعده بمخالفته لإطلاق النص و مراده من النص صحيح بريد المتقدم (و المحكى) عن التذكرة هو الوجه الثانى و قال انه يعتبر فى صحة تصرف الودعى عدم التمكن من إثبات الحق عند الحاكم و الا وجب الاستيذان منه و علله الشهيد الثانى فى الروضة بأن ولاية إخراج ذلك قهراً على الوارث اليه فلا يصح تصرف الودعى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩١

إلا ياذن منه و اما مع عدم إمكان الاستيذان فلا يتوقف الأمر لأنه موجب لتعطيل الحق الذى يعلم من بيده المال ثبوته و إطلاق النص اذن له (و لا- يخفى ما فيه) لانه مع فرض إطلاق النص لا وجه لاعتبار الاستيذان من الحاكم، و مع عدم فرض إطلاقه لا وجه لعدم اعتباره مع عدم إمكانه بل اللازم هو الرجوع الى عدول المؤمنين ان أمكن بل ولاية الودعى نفسه فى التصرف حينئذ لو كان من المؤمنين العدول (و أورد فى المدارك) على التمسك بإطلاق الخبر لإثبات عدم الحاجة الى اذن الحاكم بأن الرواية إنما تضمنت أمر الصادق عليه السلام لبريد فى الحج عن الميت و هو من الامام عليه السلام اذن و زيادة، و كأنه (قده) أخذه من جده الشهيد- الثانى فى عبارته المتقدمة حيث قال و إطلاق النص اذن له (و كيف كان) فيرد عليه بان الظاهر من كلام الامام عليه السلام بيان الحكم الشرعى و الفتوى لا إعمال الولاية الشرعية فى ذلك، فليس فى الخبر دلالة على اعتبار اذن الحاكم حتى يكون مشتملاً على الاذن و زيادة.

(الأمر الخامس) مقتضى كون الحكم على خلاف القاعدة هو اختصاصه بمورد النص اعنى ما إذا لم يكن للورثة شيء لكن ظاهر الأصحاب هو التسالم على عدم اعتباره فيه و لعلمهم لم يفهموا من ذكره فى السؤال اعتباره فى الحكم لاحتمال كونه من أجل انه إذا لم يكن للورثة مال لم يقدر و أعلى الحج عن مورثهم و يصرفون المال إذا سلم الهيم فى نفقاتهم، و هذا هو- المتبادر من فرض السائل فى الحديث، فالأقرب عدم اعتبار فقر الوارث فى الحكم.

(الأمر السادس) ظاهر الأصحاب عدم اختصاص الحكم بحج الودعى نفسه بل يجوز عندهم استيجاره لشخص آخر يطمئن به للحج عن الميت (و ربما يقال) ان المستظهر من الخبر هو حج الودعى بنفسه لكن قد يكون الاستيجار اولى من جهة كون الأجير اعرف بإتيان الحج و أكثر اطمينانا به يأتى به على الوجه الصحيح، و ظاهر الشرائع عدم اشتراط إتيان الودعى بالحج مباشرة حيث قال لو كان عنه إنسان وديعة و مات صاحبها و عليه حجه الإسلام و عرف ان الورثة لا- يؤدون جاز ان يقطع قدر اجره الحج فيستأجر به لانه خارج عن مال الميت (انتهى) نعم صرح فى القواعد بالتخير بين ان يحج أو يستأجر (و كيف كان) فالأقوى ما



عليه الأصحاب من عدم تعيين مباشرة الودعي نفسه و ان الحكم انما هو لتحصيل براءة ذمته الميت بأى نحو كان.

(الأمر السابع) هل يختص الحكم بما إذا علم ان على الميت حجة الإسلام أو يعم غيرها من أقسام الحج الواجب كالواجب بالندى أو الإفساد أو النيابة أو يعم غير الحج من سائر ما كان يجب على الميت من الواجبات كالزكاة و الخمس و المظالم و ديون الناس (وجهان) المحكى عن جماعه هو الاختصاص بحجة الإسلام، و استدلوا له بان الحكم على خلاف القاعدة فيجب الاقتصار على مورد النص و هو حجة الإسلام (اما إذا قلنا) بان تركه الميت إذا كان الميت مديونا تنتقل مع دينه الى الوارث و انه المكلف بأداء الدين و محجور التصرف فى التركة قبل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩٢

الأداء كالعين المرهونة حيث انها مملوك للراهن لكنه ممنوع من التصرف فيها (فواضح) حيث ان الوارث حينئذ مالك للتركة و لا يصح تصرف الودعى فيها إلا باذنه و المتيقن مما دل على جوازه هو ما إذا كان على الميت حج الإسلام الواجب لا غيره و لا غيره الحج (و اما على القول) ببقاء التركة على ملك الميت حكما أو حقيقة فكذلك أيضا لأن أمر الوفاء راجع الى الوارث و له ان يؤدي الواجب على الميت من مال آخر أو ان يباشر العمل كالصلاة و الصوم بنفسه (و المحكى عن جماعة) هو الأخير و حكى أيضا عن الدروس و يستدل له بوجوه (منها) ما استدل به فى - المستند كما حكاها المصنف (قده) عنه (و حاصله) ان وفاء الدين الواجب أدائه على الميت واجب كفايى على كل من يقدر عليه، و أولوية الورثة بالتركة انما هى ما دامت التركة موجودة و اما إذا بادر أحد إلى صرف المال فى دين الميت فلا يبقى مال حتى يكون الورثة أولى به (و لا يخفى ما فيه) لعدم الدليل على وجوب وفاء دين الميت على كل من يقدر عليه بالوجوب الكفايى، لانه اما ان يكون المراد توسعه الوجوب لكل أحد أو تخصيصه بمن عنده مال من أموال الميت سواء كان هو الوارث أو غيره، اما الأول فواضح الفساد فان من ليس عنده للميت مال كيف يقال انه يجب عليه وفاء دين الميت الا ان يكون المراد انه يجب عليه ذلك، من مال نفسه و هو مما لم يقل به احد و ان المقصود ان من عنده مال من الميت يجب عليه وفاء دينه فهذا عين المبحوث عنه.

ثم ان المحكى عنه فى المتن بقوله (و أولوية الورثة بالتركة انما هى ما دامت موجودة و اما إذا بادر أحد إلى صرف المال فيما عليه فلا يبقى مال حتى تكون الورثة أولى به) مع انه ليس فى المستند منه عين و لا اثر، شىء لا يمكن تصحيحه بوجه من الوجوه لان الكلام فى جواز المبادرة إلى التصرف فى المال بصرفه فى الدين و قبل المبادرة فالمال موجود فان كان للوارث ولاية عليه فهى مانعه من جواز تصرف غيره فى المال.

(و منها) ما فى المتن من ظهور كون ذكر الحج الإسلامى فى الخبر من باب المثال و ان النظر الى مطلق شغل ذمته الميت (و لا يخفى ما فيه أيضا) لكون حج الإسلام مذكورا فى كلام - السائل و ظاهره السؤال عن قضية خارجية لا عموم لها لكى يشمل كل واجب على الميت (و منها) دعوى تنقيح المناط، قال فى المدارك و هل يتعدى الحكم الى غير حجة الإسلام من الحقوق المالية كالدين و الزكاة و الخمس، قيل نعم لاشتراك الجميع فى المعنى المجوز، و قيل لا، قصرا للرواية المخالفة للأصل على موردها، ثم قال و الجواز بشرط العلم بامتناع الوارث من الأداء فى الجميع حسن ان شاء الله تعالى (و لا يخفى ما فى هذا الوجه أيضا) لأن التعدى عن مورد النص الى غيره من طريق تنقيح المناط متوقف على العلم بالمناط و عدم المانع عن جعله على طبقه فى غير مورد النص، و تحقق كلا الأمرين فى المقام ممنوع، للمنع من حصول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩٣

القطع بكون المناط فى الحكم فى المقام هو مطلق أداء دين الميت من ماله، و كذا الأوجه لدعوى القطع بعدم المانع من جعل الحكم فى غير صورة مورد النص.

(و منها) ما فى المتن من انه بناء على بقاء مقدار اجرة إخراج الحج من المال على ملك الميت حقيقة أو حكما و عدم انتقاله الى الوارث يجب على من بيده المال صرفه فيما يجب عليه و لا يجوز دفعه الى الوارث مع علم الدافع لعدم صرف الوارث إياه فى إبراء ذمة الميت أو مع ظنه الاطمئنانى به، و حينئذ يتعين على من عنده المال صرفه فى دينه (و كذا إذا قلنا) بالانتقال الى الوارث لانه عليه أيضا يجب على الوارث صرفه أو صرف مقداره من مال آخر له فى الدين و يجب على من بيده صرفه فى دين الميت مع علمه بعدم صرف الوارث فيه أو الظن بعدمه من باب الحسبة، و المراد من الحسبة كل أمر من الأمور التى لا يرضى سبحانه بتعطيله بل يريد إيقاعه فى الخارج كحفظ نفس القاصرين من الصبى و المجنون و حفظ أموالهم و تفريغ ذمة الميت من الديون فيجب على من عنده المال مع علمه بعدم اقدم الوارث به صرفه فى ذلك و لا يجوز التسليم الى الوارث حينئذ لكن تعين ذلك على الوادعى يحتاج الى الدليل حيث ان مقتضاه تحقق ذلك الأمر فى الخارج و لو بصدوره عن غيره، اللهم الا ان يقال باحتمال خصوصية لمن بيده المال تقتضى اختصاصه بالوجوب كما فى رد الأمانة الشرعية حيث انه يتعلق بمن عنده المال، و حينئذ لا يعلم غيره بالوجوب الا- عند امتناع من بيده و هو ليس ببعيد (و كيف كان) فاللازم فى المقام صرفه فى تفريغ ذمة الميت عما اشتغلت به باذن الحاكم لانه مع إمكان الاستيذان منه يكون هو المتعين لكونه هو المتولى فى الإتيان بالأمور الحسبية التى لم يكن لها مباشر بالخصوص.

و يكفى الإذن الإجمالى منه إذا لم يتمكن من إثبات الدين على الميت بان يقول للحاكم إذا كان عندى مال لأحد عليه دين من حج أو غيره و توفى و انا أدرى أن وارثه لا- يؤدى عنه هل اصرفه فى تفريغ ذمته، و هذا هو المراد بالإذن الإجمالى فى مقابل الاذن التفصيلى المحتاج إلى إثبات شغل ذمة الميت و امتناع الوارث من تفريغ ذمته.

### [مسألة (١٨) يجوز للنائب بعد الفراغ عن الاعمال للمنوب عنه ان يطوف عن نفسه]

مسألة (١٨) يجوز للنائب بعد الفراغ عن الاعمال للمنوب عنه ان يطوف عن نفسه و عن غيره و كذا له ان يأتى بالعمرة المفردة عن نفسه و عن غيره

الظاهر ان عنوان هذه المسألة من جهة ورود مضمونها فى النصوص، و الا فالمسألة واضحة لا حاجة الى التعرض لها فإن النائب إذا اتى بما عليه للمنوب عنه لا- مانع له من ان يأتى بما أراد من الطواف و العمرة و الصلاة و غيرها لنفسه أو لأقاربه أو غيرهم و قد ذكر صاحب الوسائل بعد عنوانه الباب حديثين كلاهما عن يحيى الأزرق، أحدهما صريح فى ما عنونه و هو ما رواه عن الكافى عنه قال قلت لأبى الحسن عليه السلام الرجل يحج عن الرجل يصلح له ان يطوف عن أقاربه فقال إذا قضى مناسك الحج مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩٤

فليصنع ما شاء و الحديث الآخر لا ربط له بالباب و هو ما نقله عن الفقيه عن الأزرق عن ابى عبد الله عليه السلام، قال من حج عن انسان اشتركا حتى إذا قضى طواف الفريضة انقطعت الشركة فما كان بعد ذلك من عمل كان لذلك الحاج، فمضمون الخبر الثانى ان النائب و المنوب عنه يشتركان فى الثواب و الأجر الى انقضاء طواف الفريضة و اما الأعمال التى بعد الطواف من السعى و الرجوع الى منى و البيوتة فيها و رمى الحجار و طواف النساء فيختص الحاج النائب بثوابها، فلا ربط للحديث بمضمون الخبر الأول الا- ان يقال بدعوى انه يفهم منه أولوية ما يأتى بعد ذلك لنفسه فى اختصاص ثوابه به (و كيف كان) فالمسألة واضحة و انه إذا لم يكن ما يأتى به لنفسه مزاحما لما عليه بالنيابة فلا مانع منه.

### [مسألة (١٩) يجوز لمن أعطاه رجل مالا لاستئجار الحج ان يحج بنفسه]

مسألة (١٩) يجوز لمن أعطاه رجل مالا- لاستئجار الحج ان يحج بنفسه ما لم يعلم انه أراد الاستئجار من الغير و الأحوط عدم مباشرته الا مع العلم بان مراد المعطى حصول الحج فى الخارج و إذا عين شخصا تعين إلا إذا علم عدم أهليته و ان المعطى مشتبته فى تعيينه أو ان ذكره من باب أحد الأفراد.

هذه المسألة سيالة جارية فى غير موضع من أبواب الفقه كتوكيل الزكى شخصا فى إخراج زكوته من ماله و إعطاء مال لصفه فى طائفة خاصة يكون الأخذ منهم و كتوكيل أحد فى بيع متاع فاشتره الأخذ لنفسه أو توكيله فى شراء متاع فباعه من ماله نفسه و كتوكيل المرأة لتزويجها فمن يرى صلاحها لها و أراد الوكيل تزويجها لنفسه، و قد حررنا جملة وافية من ذلك فى مسائل ختام كتاب الزكاة فى المسألة ٢٧ و لا بأس بالإشارة إلى بعضها (فقول) اما فى مرحلة الثبوت فلا يخلو اما ان يكون الوكيل وكيلا فى دفع مال الى شخص معين أو يكون وكيلا فى صفه فى عنوان عام ينطبق على الوكيل، اما الأول فلا إشكال فى وجوب العمل بما عينه و لا- يجوز التخطى عنه و لو كان تعيينه لأجل اعتقاد المعطى انطباق عنوان خاص على المدفوع اليه و اعتقاد الوكيل خطائه فى اعتقاده، فان اعتقاد الدافع يكون داعيا له فى الإعطاء الى من عينه، و تخلف الداعى لا يضر بإرادة إعطاء من عينه، اللهم إلا إذا أخذ العنوان على وجه التقييد كان يقول أعط هذا المال الى زيد الفقير، إذا فهم منه التقييد لا مجرد التوصيف، هذا فيما إذا عين الموكل شخصا معينا، و اما إذا عينه بالعموم كما إذا قال اصرفه فى الفقراء فإذا كان من نيته صرفه الى الفقير اى فقير كان صح للوكيل صرفه فى نفسه على نحو الاشتراك أو الاختصاص على حسب ما اراده الموكل و لو أراد صرفه الى غيره من الفقراء لا- يجوز له ان يصرف فى نفسه، هذا بحسب مقام الثبوت، فان كان لفظ المعطى عاما بالعموم الوضعى كالجمع المحلى بالألف و اللام أو كلمه (كل) كان يقول أعط هذا المال الى الفقراء أو أعط هذا المال لكل من تأتمنه ليحج عنى أو عن ابى جاز أخذه لنفسه، و اما إذا كان استفادة الإطلاق أو العموم من اللفظ موقوفة على اجراء مقدمات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩٥

الحكمة فى صحة التمسك به لإثبات شمول الاذن للوكيل و عدمه وجهان من ان الوكيل داخل فى الإطلاق، و من دعوى انصراف الإطلاق الى غير الوكيل، مختار المحقق فى الشرائع فى مسألة توكيل المرأة غيرها فى تزويجها هو الأخير و احتمله فى التذكرة و نفى عنه الخلاف فى المسالك و ان أشكل فى الفرق بين الإطلاق و العموم (و الانصاف) أن الانصراف بدوى غير مضر بالتمسك بالإطلاق الا ان يقوم الإجماع على الفرق بين العموم الوضعى و بين الإطلاق و هو غير معلوم (و كيف كان) فما أفاده فى المتن من الاحتياط فى محله (و مما ذكرنا ظهر) الخلل فيما فى المتن من انه إذا عين شخصا تعين إلا إذا علم عدم أهليته و ان المعطى مشتبته فى تعيينه، و ذلك لما عرفت من ان الحق عدم التخطى عما عينه المعطى، اللهم الا ان يقال بعدم صحة استئجار من لا- يكون أهلا- له فلا- يكون موضوعا للوكالة فتبطل الوكالة رأسا كما إذا وكله فى البيع الفاسد كالربا و نحوها، و حينئذ فليس تكليف الوكيل الا رد المال الى الموكل لا أخذه لنفسه (نعم) لا بأس بما ذكره أخيرا من انه إذا عين شخصا و علم ان ذكره من باب المثال و انه احد الافراد جاز ان يحج الأخذ بنفسه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩٦

## [فصل فى الحج المندوب]

### إشارة

(فصل فى الحج المندوب)

## [مسألة (١) يستحب لفاقد الشرائط من البلوغ والاستطاعة وغيرهما ان يحج مهما أمكن]

مسألة (١) يستحب لفاقد الشرائط من البلوغ والاستطاعة وغيرهما ان يحج مهما أمكن بل وكذا من اتى بوظيفته من الحج الواجب ويستحب تكرار الحج بل يستحب تكراره في كل سنة بل يكره تركه خمس سنين متواليه وفي بعض الاخبار من حج ثلاث حجات لم يصبه فقر ابدا.

في هذه المسألة أمور (الأول) قال في الجواهر لا خلاف نصا وفتوى في انه يستحب الحج لفاقد الشرائط كمن عدم الزاد والراحلة إذا تسكع سواء شق عليه السعي أو سهل و كالمملوك إذا اذن له المولى (انتهى) وقد مر في المسألة الاولى من فصل شرائط وجوب حجة الإسلام الأدلة الدالة على استحباب الحج من الصبي المميز مضافا الى دعوى نفى الخلاف فيه، ويدل على استحبابه من غير المستطيع الإطلاقات الدالة على رجحان الحج في نفسه، ويدل على استحبابه من المملوك المأذون من مولاه ما ورد مما يدل على صحته منه و اجزائه عن حجه الإسلام إذا أعتق قبل إتمام الوقوف بالمشعر كما مر في فصل شرائط وجوب الحج.

(الأمر الثاني) يستحب لمن اتى بوظيفته من الحج الواجب بلا خلاف فيه، ويدل عليه ما ورد من استحباب تكراره و ما ورد في تكراره من المعصومين عليهم السلام كخبر عمر بن يزيد المروى في الكافي قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أحج رسول الله صلى الله عليه وآله غير حجة الوداع قال عليه السلام نعم عشرين حجه (و خبر ابن بكير) عن زرارة المروى في - الكافي قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول كان لعلى بن الحسين عليه السلام ناقة قد حج عليها اثنتين وعشرين حجه ما قرعها قرعه قط (و خبر عبد الله بن سنان) المروى في الوسائل في باب استحباب تكرار الحج و العمرة بقدر القدرة عن الباقر عليه السلام و فيه ان الحسن عليه السلام حج عشرين حجه ماشيا (و غير ذلك من الاخبار الكثيرة).

(الأمر الثالث) يستحب تكرار الحج و إتيانه في كل سنة، ويدل عليه خبر إسحاق بن عمار المروى في الكافي قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام انى قد وطنت نفسى على لزوم الحج كل عام بنفسى أو برجل من أهل بيتى بمالى فقال و قد عزمت على ذلك فقلت نعم قال فان فعلت فأيقن بكثرة المال أو أبشر بكثرة المال (و خبر عذافر) المروى في الكافي قال قال أبو- عبد الله عليه السلام ما يمنعك من الحج في كل سنة قلت جعلت فداك العيال، فقال إذا مت فمن لعيالك اطعم عيالك الخل و الزيت، و حج بهم كل سنة (و خبر عيسى بن ابى منصور) المروى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩٧

في الفقيه قال قال لى جعفر بن محمد عليهما السلام يا عيسى ان استطعت أن تأكل الخبز و الملح و تحج كل سنة فافعل (و خبر العمري) المروى في كمال الدين قال سمعته يقول و الله ان صاحب هذا الأمر يحضر الموسم كل سنة فيرى الناس فيعرفهم و يرونه و لا يعرفونه (و خبر عبيد الله بن زرارة) المروى في كمال الدين أيضا قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول يفقد الناس امامهم فيشهد الموسم فيراهم و لا يرونه.

(الأمر الرابع)، يكره ترك الحج خمس سنين متواليه ففى خبر ذريح المحاربي المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام: من مصنف عليه خمس سنين فلم يقد الى ربه و هو موسر انه المحروم (و خبر حمران) المروى في الكافي عن الباقر عليه السلام قال ان لله منادى يا ينادى أى عبد أحسن الله اليه و أوسع عليه في رزقه فلم يقد إليه في كل خمسة أعوام مرة ليطلب نوافله ان ذلك لمحروم (و مرسل الصدوق في الفقيه) قال روى ان الجبار جل جلاله يقول ان عبدا أحسنت اليه و أجملت إليه فلم يزرني في هذا المكان في كل خمس سنين لمحروم، بل و فى بعض الاخبار كراهة الترك اربع سنين كخبر عبد الله بن الحسين المروى في

المحاسن قال سمعت الصادق عليه السلام يقول إذا اجتمع الناس بمنى نادى مناد ايها الجمع لو تعلمون بمن أحللتهم لأيقنتم بالمغفرة بعد الخلف ثم يقول الله تبارك و تعالى ان عبدا أوسعت عليه رزقى لم يفد الى فى كل أربعة لمحروم.

(الأمر الخامس) المروى فى الكافى عن فضيل بن يسار عن أحدهما عليهما السلام قال من حج ثلاث سنين متواليه ثم حج أو لم يحج فهو بمنزله مدمن الحج (و فى مرسل الفقيه) قال قال الصادق عليه السلام من حج حجه الإسلام فقد حل عقده من النار من عنقه و من حج حجتين لم يزل فى خير حتى يموت و من حج ثلاث حج متواليه ثم حج أم لم يحج فهو بمنزله مدمن الحج، و فى مرسل آخر عنه عليه السلام من حج سنه و سنه لا- فهو من أدمن الحج، و غير ذلك من الاخبار الداله على فضل الحج المندوب مثل ما دل على ان من حج اربع مرات لم يصبه ضغطه القبر أبدا، أو خمس مرات فلا يعذبه الله أبدا أو عشر مرات و انه لا- يحاسبه الله أبدا أو عشرين حجه و انه لا يرى جهنم و لا يسمع شهيقها و لا زفيرها أو أربعين حجه و انه قيل له اشفع فيمن اجبلت (الحديث)

### [مسألة (٢) يستحب نية العود الى الحج عند الخروج من مكة]

مسألة (٢) يستحب نية العود الى الحج عند الخروج من مكة و فى الخبر انها توجب الزيادة فى العمر و يكره نية عدم العود و فيه انها توجب النقص فى العمر

يستحب نية العود الى الحج عند الخروج من مكة (ففى خبر عبد الله بن سنان) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: من رجع من مكة و هو ينوى العود من قابل زيد فى عمره و فى الفقيه مرسلا من رجع من مكة و هو ينوى الحج من مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩٨

قابل زيد فى عمره (و يدل على كراهية) نية عدم العود خبر الحسن بن على المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام ان يزيد بن معاوية حج فلما انصرف قال (إذا جعلنا ثافلا يمينا) (فلا نعود بعدها سنينا) (للحج و العمرة ما بقينا) فنقص الله عمره و أماته قبل اجله (و خبر أبى حذيفة) المروى فى التهذيب أيضا قال كنا عند ابى عبد الله عليه السلام و نزلنا الطريق فقال عليه السلام ترون هذا الجبل ثافلا ان يزيد بن معاوية لما رجع من حجه مرتحلا الى الشام أنشأ يقول: إذا تركنا ثافلا (إلخ) فأماته الله قبل اجله (و فى مجمع البحرين) فى مادة ثفل بالثاء المثله و الفاء و الثافل اسم جبل بمكة ثم ذكر مضمون الخبر، فكأن الجبل المذكور يقع على يمين من يتوجه من مكة إلى الشام فقال لعنه الله إذا تركنا أو جعلنا هذا الجبل على يميننا فلا نرجع إلى مكة أبدا.

و فى بعض الاخبار ما يدل على كراهية عدم نية العود و ان لم ينو عدم العود (ففى مرسل الفقيه) و من خرج من مكة و لا ينوى العود إليها فقد اقترب اجله و دنا عذابه (و خبر الحسين الأحمسى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال و من خرج من مكة و هو لا يريد العود إليها فقد اقترب اجله و دنى عذابه (و مثله) خبر محمد بن أبى حمزة.

### [مسألة (٣) يستحب التبرع بالحج عن الأقارب و غيرهم احياء و أمواتا]

مسألة (٣) يستحب التبرع بالحج عن الأقارب و غيرهم احياء و أمواتا و كذا عن المعصومين عليهم السلام احياء و أمواتا مع عدم حضورهم فى مكة أو كونهم معذورين.

قد تقدم ذكر بعض الاخبار فى استحباب التبرع بالحج عن المعصومين عليهم السلام و عن الأقارب و عن المؤمنين فى المسألة ٢٥ من فصل الحج النبى و نزيد هيهنا (خبر عمر بن إلياس) المروى فى الكافى قال قال ابى عبد الله عليه السلام و انا اسمع

ان ابنى هذا ضرورة و قد ماتت أمه فأحب أن يجعل حجته لها أ فيجوز ذلك له فقال أبو عبد الله عليه السلام يكتب ذلك له و لها و يكتب له أجر البر (و خبر ابى بصير) المروى فى الكافى قال أبو عبد الله عليه السلام فى حديث: من حج فاجعل حجته فى ذى قرابته يصله بها كانت حجته كامله و كان للذى حج عنه مثل اجره ان الله عز و جل واسع لذلك (و خبر جابر) المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله من وصل قريبا بحجة أو عمرة كتب الله له حجتين و عمرتين و كذلك من حمل عن حميم يضاعف الله له الأجر ضعفين (و مرسل الفقيه) قال قال عليه السلام يدخل على الميت فى قبره الصلاة و الصوم و الحج و الصدقة و العتق.

و اما استحباب الطواف عن الغير فقد تقدم البحث عنه فى طى المسألة ١٦ من الفصل المتقدم

#### [مسألة (٤) يستحب لمن ليس له زاد و راحلة أن يستقرض و يحج]

مسألة (٤) يستحب لمن ليس له زاد و راحلة أن يستقرض و يحج إذا كان واثقا بالوفاء بعد ذلك و قد ورد أخبار كثيرة فى رجحان الاستقراض للحج أو الحج مع اشتغال الذمة بالدين (ففى خبر موسى الواسطى) المروى فى الكافى و التهذيب عن الكاظم عليه السلام عن الرجل مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩٩

يستقرض و يحج فقال ان كان خلف ظهره ما إن حدث به حدث ادى عنه فلا بأس (و خبر ابى همام) المروى فى الكافى و الفقيه عن الرضا عليه السلام عن الرجل يكون عليه الدين و يحضره الشئ (اى يصل فى يده المال) أ يقضى دينه أو يحج، قال عليه السلام يقضى ببعض و يحج ببعض فإنه لا يكون الا بقدر نفقة الحج، قال عليه السلام يقضى سنة و يحج سنة فقلت اعطى المال من ناحية السلطان، قال لا بأس عليكم (و خبر يعقوب بن شعيب) المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام عن الرجل يحج بدين و قد حج حجة الإسلام، قال نعم ان الله سيقضى عنه إنشاء الله (و خبر عقبه) المروى فى التهذيب قال جائبى سدير الصيرفى فقال ان أبا عبد الله عليه السلام يقرء عليك السلام و يقول لك مالك لا تحج، استقرض و حج (و مرسل الفقيه) عن - الصادق عليه السلام عن رجل ذى دين يستدين و يحج، قال عليه السلام نعم هو اقضى للدين و غير ذلك من الاخبار (و لا يخفى) ان مورد الروايات فى الحج المندوب و اما حصول الاستطاعة بإمكان الاستدانة أو مع حصول الدين فى ذمته فبحث آخر قد تقدم الكلام فيه فى المسألة ١٦ من فصل الاستطاعة مفصلا، كما أنه لا بد من تقييد الروايات فى المقام بما إذا كان عنده ما يثق بالوفاء به دينه كما ورد التقييد بذلك فى خبر الواسطى المتقدم، و لا بد أيضا من تقييدها بما لم يكن الدين حالا مع مطالبه الدائن فإنه يجب أداء الدين إذا كان حالا و طالب به الدائن من غير اشكال فلا يزاحم العمل المندوب الواجب.

#### [مسألة (٥) يستحب إحتجاج من لا استطاعة له]

مسألة (٥) يستحب إحتجاج من لا استطاعة له (و فى الخصال و العيون) عن الحسن بن على الديلمى قال سمعت الرضا عليه السلام يقول من حج بثلاثة من المؤمنين فقد اشترى نفسه من - الله عز و جل (الحديث).

#### [مسألة (٦) يجوز إعطاء الزكاة لمن لا يستطيع الحج ليحج بها]

مسألة (٦) يجوز إعطاء الزكاة لمن لا يستطيع الحج ليحج بها

و في المسألة الثانية والعشرين من المسائل المتفرقة في ختام باب الزكاة من هذا الكتاب: لا يجوز إعطاء الزكاة للفقير من سهم الفقراء للزيارة أو الحج أو نحوهما من القرب و يجوز من سهم سبيل الله، و قد اشرفا في شرحها الى ما فيها و قلنا بأنه لا إشكال في جواز الإعطاء من سهم سبيل الله، و الظاهر ان الأخذ يصير بأخذه إياها مستطعا بالاستطاعة البذلية و يصح منه الإتيان بقصد حجة الإسلام و تجزى منه و لا يحتاج إلى الإتيان بها بعد ذلك و لو حصل له الاستطاعة التمليلية، و كذا لا ينبغي الإشكال في جواز الإعطاء من سهم الفقراء إذا كان الأخذ فقيرا لا يملك قوت سنته بناء على عدم وجوب قصد الإعطاء إلى الفقير بعنوان كونه فقيرا و جواز الإعطاء إلى المستحق بعد العلم باستحقاقه و لو لم يقصد العنوان المنطبق عليه و جواز إعطاء الزائد عن مؤنة السنة إلى الفقير و صيرورة الفقير مالكا لما يأخذه بالأخذ عن المعطى فيصير مستطعا حينئذ بالاستطاعة التمليلية (و في جواز الأخذ) بعنوان سهم الفقراء ممن يملك مؤنة سنته و ليس عنده ما يستطيع للحج و كذا للزيارة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٠

أو غيرها من القرب إشكال، أقواه عدم الجواز لعدم صدق الفقير عليه من غير فرق بين اشتياق الأخذ إليها بكمال الاشتياق و غيره، فراجع ما حررناه في طي المسألة في كتاب الزكاة.

### [مسألة (٧) الحج أفضل من الصدقة بنفقته]

مسألة (٧) الحج أفضل من الصدقة بنفقته

ففي خبر معاوية بن عمار المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله لقيه أعرابي فقال له يا رسول الله انى خرجت أريد الحج ففاتنى و انا رجل مميل (اي كثير المال) فمرنى أن أصنع فى مالى ما أبلغ به مثل أجر الحاج فالتفت اليه رسول الله صلى الله عليه و آله فقال انظر الى ابى قبيس فلو ان أبا قبيس لك ذهبة حمراء أنفقته فى سبيل الله ما بلغت به ما يبلغ الحاج (الحديث) و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال صلوه فريضه أفضل من عشرين حجة، و حجة خير من بيت مملو من ذهب يتصدق به حتى لا- يبقى منه شيء (و خبره الأخر) عن- الصادق عليه السلام: درهم فى الحج أفضل من ألفى درهم فيما سوى ذلك من سبيل الله (و خبر على بن أبى حمزة) عنه عليه السلام قال درهم تنفقه فى الحج أفضل من عشرين ألف درهم تنفقها فى حق (و خبر إبراهيم بن ميمون) قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام انى أحج سنة و شريكى سنة، فقال ما يمنعك من الحج يا إبراهيم قلت لا أتفرغ لذلك جعلت فداك، أتصدق بخمس مائة مكان ذلك، قال عليه السلام الحج أفضل، قلت ألف، قال الحج أفضل، قلت ألف و خمس مائة قال الحج أفضل، قلت ألفين، قال عليه السلام أ فى أليفك طواف البيت قلت لا، قال أ فى أليفك سعى بين الصفا و المروة، قلت لا، قال أ فى أليفك وقوف عرفه، قلت لا، قال أ فى أليفك رمى الجمار قلت لا، قال عليه السلام أ فى أليفك المناسك، قلت لا، قال عليه السلام الحج أفضل، و غير ذلك من الاخبار، و قد عقد فى الوسائل لذلك باب و هو الباب ٤٢ من أبواب الحج.

### [مسألة (٨) يستحب كثرة الإنفاق فى الحج]

مسألة (٨) يستحب كثرة الإنفاق فى الحج و فى بعض الاخبار ان الله يبغض الإسراف إلا- بالحج و العمرة ففي خبر ابن ابى يعفور المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله ما من نفقة أحب الى



الله تعالى من نفقة قصد و يبغض الإسراف إلا بالحج و العمرة فرحم الله مؤمنا اكتسب طيبا و أنفق من قصد أو قدم فضلا (و في دلالة) على استحباب كثرة الإنفاق في الحج خفاء و تأمل، نعم هو يدل على عدم مرجوحية كثرة الإنفاق فيه، و الله العالم.

### [مسألة (٩) يجوز الحج بالمال المشتبه]

مسألة (٩) يجوز الحج بالمال المشتبه كجوائز السلطان مع عدم العلم بحرمتها و في خبر ابي همام المتقدم في المسألة الرابعة من هذا الفصل - بعد السؤال عن حج من عليه الدين قال فقلت اعطى المال من ناحية السلطان، قال عليه السلام لا بأس عليكم.

### [مسألة (١٠) لا يجوز الحج بالمال الحرام]

مسألة (١٠) لا يجوز الحج بالمال الحرام لكن لا يبطل الحج إذا كان لباس إحرامه و طوافه و ثمن هديه من حلال في هذه المسألة ثلاثة أمور (الأول) لا يجوز الحج بالمال الحرام، و يدل على عدم جوازه غير واحد من الاخبار (ففي مرسل الفقيه) قال و روى عن الأئمة عليهم السلام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠١

انهم قالوا من حج بمال حرام نودى عند التلبية لا ليك عبدى و لا سعديك (و خير محمد بن مسلم) و منهال القصاب المروى في المجالس عن الباقر عليه السلام: من أصاب مالا من اربع لم يقبل منه في أربع: من أصاب مالا من غلول أو ربا أو خيانه أو سرقة لم يقبل منه في زكاة و لا صدقة و لا حج و لا عمره (و المروى عن عقاب الاعمال) عن رسول الله صلى إله عليه و آله انه قال في آخر خطبة خطبها: و من اكتسب مالا حراما لم يقبل الله منه صدقة و لا عتقا و لا حجا و لا اعتمارا (الحديث).

(الأمر الثاني) لا يبطل الحج بالإنفاق من الحرام في سبيله إذا كان لباس إحرامه و طوافه و ركعتيه بل و السعى و ثمن هديه حلالا، و هذا إذا كان الإنفاق من الحرام حاصل في مقدمات الحج لا في نفس المناسك و اما إذا كان صرف الحرام فيما بين أفعال المناسك من الذهاب من الميقات إلى مكة أو من مكة إلى عرفات أو منها إلى المشعر و أمثال ذلك فصحة الحج مع ذلك مبنية على عدم دخولها في أفعال الحج، و هو الأقوى لكون مناسك الحج عبارة عن نفس تلك الاعمال لا مثل الذهاب إلى عرفات فحكمها حكم سائر مقدمات الأفعال كالهوى من القيام إلى السجود في الصلاة و سيأتي تفصيل البحث في ذلك في محله إنشاء الله.

(الأمر الثالث) يبطل الحج إذا كان ثوب إحرامه أو طوافه أو ركعتيه أو سعيه أو ثمن هديه من الحرام و ذلك لبطان العبادة في مورد اجتماعها مع المنهى عنه، و هذا إذا كان ثوبه مغصوبا أو اشترى هديه بعين ثمن مغصوب واضح، و اما إذا اشترى الثوب أو الهدى بثمان كلى في الذمة ثم اداه من مال مغصوب فان لم يكن من الأول بانيا على الإعطاء من المال الحرام فلا إشكال في صحة شرائه، غاية الأمر انه لا تفرغ ذمته من الثمن بإعطاء المال المغصوب كما ان البائع أيضا يصير مشغول الذمة بما يأخذه من المشتري و ان كان مالكا في ذمة المشتري ثمن المبيع، و اما ان كان بانيا من أول الأمر على الإعطاء من المال الحرام ففي صحة شرائه إشكال من كونه قد جعل الثمن في ذمته و البائع أيضا مقدم على ذلك فلا قصور في المعاملة و التراضى متحقق بين المتعاملين، و من انه لما كان بانيا على عدم إعطاء الثمن أصلا أو إعطائه من الحرام الذى هو في حكم عدم الإعطاء رأسا فكأنه ليس بانيا على جعل الثمن في ذمته فلا تتحقق المعاملة مع بنائه هذا بينه و بين البائع بل يمكن ان يقال ان رضا البائع بالثمن الكلى



فى ذمه المشتري مقيد بإعطاء المشتري ما فى ذمته من مال حلال و مع بنائه على عدم إعطاء الثمن أو إعطائه من مال محرم فلا رضا للبائع و يكون البيع باطلا لأنه أكل للمال بالباطل و لا يحل مال امرء الا برضا مالكة (و لعل هذا الأخير أقوى) و قد مر مثله فى المسألة ١٦ من مسائل فصل شرائط غسل الجنابة من كتاب الطهارة و فى المسألة الستين من فصل الاستطاعة من كتاب الحج.

### [مسألة (١١) يشترط فى الحج الندبى اذن الزوج و المولى]

مسألة (١١) يشترط فى الحج الندبى اذن الزوج و المولى بل و الأبوين فى بعض الصور و يشترط أيضا ان لا يكون عليه حج واجب مضيق لكن لو عصى و حج صح يشترط فى صحة حج المملوك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٢

اذن مولاه حسب ما تقدم فى البحث عن اشتراط الحرية فى وجوب الحج، و يشترط فى الحج المندوب اذن الزوج حسب ما مر فى المسألة ٩٩ من فصل الاستطاعة، و يشترط فى صحة الحج الندبى إذ الوالدين إذا كان الذهاب اليه بدون إذنهما إيذاء لهما، و اما مع عدمه فلا- دليل على اعتبار الاذن منهما و لعل المراد من بعض الصور المذكور فى المتن هو ما ذكرناه (و اما مسألة اشتراط) ان لا يكون عليه حج واجب مضيق أو فوري فقد تقدم البحث عنه فى آخر مسألة من مسائل باب الاستطاعة مفصلا، و ان المشهور بين الأصحاب هو بطلان التطوع لمن عليه الحج الواجب و فى بعض مسائل أحكام النيابة عن الحج فراجع ما كتبناه فى الموضوعين.

### [مسألة (١٢) يجوز إهداء ثواب الحج الى الغير بعد الفراغ عنه]

مسألة (١٢) يجوز إهداء ثواب الحج الى الغير بعد الفراغ عنه كما يجوز ان يكون ذلك من نيته قبل الشروع فيه و قد مر الكلام حول هذه المسألة فى طى المسألة ٢٦ من فصل الحج بالنيابة.

### [مسألة (١٣) يستحب لمن لا مال له يحج به ان يأتى به و لو بإجارة نفسه عن غيره]

مسألة (١٣) يستحب لمن لا مال له يحج به ان يأتى به و لو بإجارة نفسه عن غيره و فى بعض الاخبار ان للأجير من الثواب تسعا و للمنوب عنه واحد

ففى مرسل الفقيه ان الصادق عليه السلام اعطى رجلا ثلاثين دينارا فقال له حج عن إسماعيل و افعل، و لك تسع و له واحدة (و فى خبر عبد الله سنان) المروى فى الكافى و التهذيب قال كنت عند ابى عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل فأعطاه ثلاثين دينارا يحج بها عن إسماعيل و لم يترك شيئا من العمرة إلى الحج الا اشتراط عليه حتى اشترط عليه ان يسعى فى وادى محسر، ثم قال يا هذا إذا فعلت هذا كان لإسماعيل حجة بما أنفق من ماله و كان لك تسع بما أتعبت من بدنك (و فى بعض الاخبار) ان للأجير ثواب عشر حجج ففى خبر ابن مسكان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال قلت له الرجل يحج عن آخر ماله من الثواب قال للذى يحج عن رجل ثواب عشر حجج، و روى قريبا منه فى الفقيه، الا ان المنصرف إليه فى الخبرين هو صورته التطوع و التبرع لا صورة النيابة بالإجارة كما لا يخفى، و الله العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٣

## [مسألة (١) تنقسم العمرة كالحج الى واجب أصلى و عرضى و مندوب]

مسألة (١) تنقسم العمرة كالحج الى واجب أصلى و عرضى و مندوب فتجب بأصل الشرع على كل مكلف بالشرائط المعتمدة فى الحج فى العمرة مرة بالكتاب و السنه و الإجماع فى صحیحته زارة العمرة واجبه على الخلق بمنزله الحج فان الله تعالى يقول وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ وَ فى صحیحته فضيل فى قوله تعالى وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُمَا مَفْرُوضَانِ، وَ وَجُوبُهُمَا مَعَ تَحَقُّقِ الشَّرَاطِئِ فُورَى كَالْحَجِّ وَ لَا- يَشْتَرُطُ فِى وَجُوبِهَا اسْتِطَاعَةُ الْحَجِّ بَلْ يَكْفَى اسْتِطَاعَتُهَا فِى وَجُوبِهَا وَ إِنْ لَمْ تَتَحَقَّقْ اسْتِطَاعَةُ الْحَجِّ كَمَا إِنْ الْعَكْسُ كَذَلِكَ فَلَوْ اسْتِطَاعَ لِلْحَجِّ وَجِبَ دُونَهَا وَ الْقَوْلُ بِاعْتِبَارِ اسْتِطَاعَتَيْنِ فِى وَجُوبِ كُلِّ مِنْهُمَا وَ إِنْهُمَا مَرْتَبِطَانِ ضَعِيفٌ كَالْقَوْلِ بِاسْتِقْلَالِ الْحَجِّ فِى الْوَجُوبِ دُونَ الْعُمْرَةِ.

فى هذه المسألة أمور (الأول) تنقسم العمرة كالحج الى واجب أصلى و عرضى و مندوب و سيأتى الكلام فى العرضى و المندوب منها فى المسألة السادسة من هذا الفصل، و الكلام ههنا فى الواجب منها بأصل الشرع على كل مكلف واجداً لشرائط وجوب الحج (و استدلوها) لوجوبها بالكتاب و السنه و الإجماع، فمن الكتاب ايتان: قوله سبحانه وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ، وَ قوله تعالى فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا، وَ أورد على الاستدلال بالآية الأولى بأن ظاهرها وجوب الإتمام إذا شرع فى الحج أو العمرة لا- أصل وجوب الإتيان بهما، و بالآية الثانية بأنها فى مقام بيان وجوب السعى بين الصفا و المروة فى الحج و العمرة سواء كان أصل الحج أو العمرة واجبا أو مندوبا (و أوجب) بأنه كذلك لو أريد الاستدلال بهما بالاستقلال، و لكن بضميمة ما ورد من التفسير من السنه لا بأس بالاستدلال (كصحيح معاوية بن عمار) المروى فى - الكافى عن الصادق عليه السلام قال العمرة واجبه على الخلق بمنزله الحج على من استطاع لان الله تعالى يقول وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ وَ إِنْ لَمْ تَتَحَقَّقْ اسْتِطَاعَةُ الْحَجِّ كَمَا إِنْ الْعَكْسُ كَذَلِكَ فَلَوْ اسْتِطَاعَ لِلْحَجِّ وَجِبَ دُونَهَا وَ الْقَوْلُ بِاعْتِبَارِ اسْتِطَاعَتَيْنِ فِى وَجُوبِ كُلِّ مِنْهُمَا وَ إِنْهُمَا مَرْتَبِطَانِ ضَعِيفٌ كَالْقَوْلِ بِاسْتِقْلَالِ الْحَجِّ فِى الْوَجُوبِ دُونَ الْعُمْرَةِ.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٤

فضل بن صالح) عن ابى بصير عن الصادق عليه السلام: العمرة مفروضه مثل الحج (و خبر الفضل ابى العباس) عنه عليه السلام فى قول الله تعالى وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُمَا مَفْرُوضَانِ (الى غير ذلك من الاخبار) و اما الإجماع فادعاه غير واحد من الفقهاء على وجوبها (و فى الجواهر) بالإجماع بقسميه عليه، و فى المستند بالإجماع المحقق و المنقول و لم ينسب الخلاف فى وجوبها الى احد منا و ان نسب إلى العامة القول باستحبابها.

(الأمر الثانى) العمرة تجب على كل مكلف بالشرائط المعتمدة فى الحج فى العمر مرة مثل الحج و يدل على ذلك الإجماع على

عدم وجوبها أزيد من مرة و ان مقتضى الأمر بها بعنوان طيبة العمرة كفاية المرة لحصول الطيبة بها (نعم) هذا فى غير من يريد دخول مكة فإنه يجب عليه ان يدخلها باحرام و لا يخرج من الإحرام إلا بعمرة، و هذا غير وجوبها بمعنى الإتيان بها ابتداء. (الأمر الثالث) وجوبها بعد تحقق الشرائط فورى، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه كما صرح به الشيخ و الحلى و الفاضلان و غيرهم (أقول) لا- ينبغى التأمل فى فوريتها وجوب عمره التمتع لأنها كالجزم من الحج و لتقدمها على الحج الواجب فورا، و اما العمرة المفردة فربما يستدل لفوريتها بعد ما عن التذكرة من دعوى الإجماع بتنزيلها فى صحيح ابن عمار بمنزلة الحج فى قوله عليه السلام (العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج).

لكن التنزيل يمكن ان يكون فى أصل الوجوب لا فى الفورية، و لذا قال فى محكى كشف اللثام بعد ان حكى عن المبسوط و السرائر وجوب الفور: و لا دليل له الا على القول بظهور الأمر فيه و مثله ما فى المدارك حيث يقول اما العمرة المفردة فلم أقف على دليل يدل على فوريتها الوجوب فيها سوى الإجماع المنقول و ظاهر صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة المتضمنة لمساواتها للحج فى كيفية الوجوب (انتهى ما فى المدارك) و قد تقدم فى الفصل الأول من الحج ان أقوى ما يدل على فوريتها الحج هو كونه موقتا بشهر معين فى السنة و هو شهر ذى الحجة و ان التأخير عن سنه مع التمكن من إتيانها فى أول سنة تسوية محرم و لا يخفى عدم جريان هذا الوجه فى وجوب العمرة المفردة لكون وقتها تمام السنة، و الإجماع على فوريتها وجوب الحج محصل و فى فوريتها العمرة منقول، كيف و المحكى عن كشف اللثام انه بعد ان حكى عن المبسوط و السرائر وجوب الفور قال و لم أظفر بموافق لهم، هذا، و فى اعتبار كونها فى حج الافراد و القران واجبة فى سنه الحج و جواز تأخيرها إلى شهر المحرم بحث طويل يأتى منافى محله وفقنا الله تعالى للبلوغ إليه.

(الأمر الرابع) فى اشتراط وجوبها بتحقيق الاستطاعة للحج فلا يكفى فى وجوبها استطاعتها و ان لم يتحقق الاستطاعة للحج، كما يعتبر استطاعتها لوجوبها فلا يكفى فى وجوبها استطاعة الحج فقط، أو اعتبار استطاعة الحج فى وجوبها و ان لم تتحقق الاستطاعة لها، أو كفاية حصول الاستطاعة لكل واحد منهما فى وجوب كل منهما (وجوه) المعروف هو الأخير قيل انه المشهور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٥

شهرة عظيمة، و يستدل له بإطلاق أدلة الوجوب كما هو المرجع عند اشتراط شىء لم يقم عليه دليل، و لان كل واحد منهما عبادة مستقلة غير مرتبطة بالآخر فلا يسقط شىء منهما بسقوط الآخر كما لم يثبت وجوبه بوجوبه (و المحكى عن جماعه هو الأول) و لكن فى الجواهر لم يعرف قائله، و يرد على هذا الوجه منافاته لإطلاق دليل وجوبها و ان شرطية استطاعة الحج فى وجوبها لا يستفاد من دليل وجوبها كما لا يستفاد من دليل وجوب الحج اعتبار استطاعة العمرة فى وجوبه بل وجوب كل منهما مشروط باستطاعته (و المحكى عن الدروس) هو الثانى أعنى كفاية استطاعة الحج فى وجوب العمرة و عدم كفاية استطاعة العمرة فى وجوب الحج قال (قده) و لو استطاعة لها خاصة لم تجب و لو استطاع للحج مفردا دونها فالأقرب الوجوب اى وجوب العمرة و لم يذكر له دليل (و يمكن ان يتمسك له) اما لعدم اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة للعمرة زائدا عن الاستطاعة المعتبرة للحج فباطلاق أدلة وجوبه كما عرفت تقريره فى مذهب المشهور، و اما- لاعتبار استطاعة الحج فى وجوب العمرة فبوجوه (الأول) أصالة البراءة عن وجوب العمرة عند عدم تحقق استطاعة الحج عند الشك فى وجوبها كما هى المعول عند الشك فى كون الواجب مطلقا أو مشروطا بشىء غير موجود (الثانى) ظهور حج البيت فى الآية المباركة فى غير العمرة (الثالث) عدم ظهور وجوب الإتمام فى العمرة فى وجوب إنشائها و عدم استلزام وجوب إتمامها لوجوب إنشائها (الرابع) انها لو وجبت لكان اللازم ان من استكمل الاستطاعة فمات قبل أداء العمرة و قبل ذى الحجة وجب الاستيجار عنه من تركته مع انه لم يذكر وجوبه فى مصنف و لم يعهد الفتوى به من احد (الخامس) انه لو كانت العمرة قبل حصول الاستطاعة للحج واجبة للزم على من يأتى مكة

قبل أشهر الحج ان ينوى بعمرته عمره الإسلام لتحقق استطاعتها حينئذ ولا يجوز له تأخيرها الى ما بعد الحج لوجوب الفور فيها ولاحتمال موته قبل الإتيان بها أو زوال استطاعته قبل ذلك.

(ولا يخفى) ان ما ذكر في وجه عدم اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة للعمرة و ان كان حقا كما عرفت في تقريب المشهور من التمسك بالإطلاق لكن الوجوه المذكورة لاعتبار الاستطاعة للحج في وجوب العمرة كلها مخدوشة (أما الأول) أعني الأصل فلا بد الأصل جار عند عدم الدليل الاجتهادي من إطلاق و عموم، و هو في المقام موجود اعني به إطلاق ما دل على وجوب العمرة كإطلاق ما دل على وجوب الحج بالنسبة إلى الاستطاعة للعمرة.

(و اما الثاني) أعني ظهور حج البيت في الآية المباركة في غير العمرة ففيه (أولا) منع ظهورها في غيرها و لذا قد تمسكوا بالآية لوجوبها كما تقدم (و ثانيا) إنها بضميمة ما ورد في تفسيرها يستفاد منها العموم (و ثالثا) ان عدم دلالتها على وجوب العمرة لا يقتضى عدم وجوبها إذا دل على وجوبها دليل آخر من السنة (و رابعا) ان محل البحث في المقام هو اشتراط وجوب مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٦

العمرة بالاستطاعة المعترية في وجوب الحج لا أصل وجوبها كيف، و ان الشك في كون وجوبها مشروطا باستطاعة الحج مثل اشتراط وجوبها باستطاعتها انما يتصور بعد الفراغ عن أصل وجوبها فدعوى ظهور الآية المباركة في غير العمرة أجنبي عما نحن بصدد تحقيقه (و مما ذكرنا ظهر) ما في الوجه الثالث أيضا أعني منع ظهور وجوب الإتمام في وجوب الإنشاء و منع استلزام وجوبه لوجوبه، إذ الكلام ليس في وجوب إنشاء العمرة حتى يقال بان الآية تدل على وجوب الإتمام و لا ظهور لها في وجوب الإنشاء، بل الكلام في شرط وجوب العمرة.

(و اما الوجه الرابع) اعني مسألة لزوم قضاء العمرة عن مات قبل أشهر الحج و كان مستطيعا (ففيه) ان وجوب قضائها عنه من تركته يحتاج الى قيام الدليل على وجوبه و ليس كلما يجب أدائه مما يجب قضائه الا ان يتمسك بالدليل الدال على وجوب الداء دين الميت و ان العمرة الفائتة منه دين عليه، و حينئذ فإما نلتزم بوجوب القضاء عنه ان لم يكن إجماع على خلافة و اما ان نقول بعدم الوجوب لقيام الإجماع على عدمه (و اما الوجه الخامس) اعني لزوم وجوب نية عمرة الإسلام على من دخل مكة قبل أشهر الحج فقد أورد عليه في كشف اللثام بان المستطيع لهما فرضه عمرة التمتع أو أحد قسيمييه من الافراد و القران و ليس الإتيان بعمرة الإسلام إلا عند الحج فما قبله كالنافلة قيل فريضة الصبح فلا تكون هي العمرة الواجبة بأصل الشرع مرة في العمر، و احتمال الموت أو فوت الاستطاعة غير ملتفت اليه ببناء العقلاء أو استصحاب بقاء الحيوة أو الاستطاعة، فإنه يجري و ان كان في الأمر المستقبل لإثبات ما يترتب عليه في الحال- الى ان قال- نعم لا تجب المبادرة إليها قبل أيام الحج لاحتمال ان يتجدد له استطاعة الحج أيضا (انتهى) و ما استدركه بقوله نعم (إلخ) التزام منه بعدم وجوب الفور فيه، و لا وجه للالتزام به بعد فرض البناء على وجوبها فاللازم حينئذ الالتزام بوجوبها قبل أشهر الحج عند حصول الاستطاعة لها و عدم حصول الاستطاعة للحج كما لو بذل باذل له لإتيان العمرة في غير أشهر الحج مع العلم بعدم بذله لإتيان الحج، اللهم الا ان يقال بعدم وجوبها على النائب الذي فرضه حج التمتع، و يمكن ان يستشهد له بقيام السيرة على عدم استقرار العمرة على من استطاع من النائب فمات أو ذهبت استطاعته قبل أشهر الحج و يؤيده ما قالوا من غير خلاف بينهم ان العمرة قسمان عمرة متمتع بها و هي فرض النائب و عمره مفردة و هي فرض حاضري مكة، حيث يستظهر منه عدم الخلاف منهم في ان فرض النائب ليس إلا عمرة التمتع كما ان الظاهر منهم عدم الخلاف في ان فرض النائب ليس الا- حج التمتع لا انه يجب عليه مع ذلك عمرة مفردة و يأتي بسط الكلام في ذلك في المسألة الآتية.

## [مسألة (٢) تجزئ العمرة المتمتع بها عن العمرة المفردة]

مسألة (٢) تجزئ العمرة المتمتع بها عن العمرة المفردة بالإجماع والاختبار و هل تجب على من وظيفته حج التمتع إذا استطاع لها و لم يكن مستطيعا للحج، المشهور عدمه بل أرسله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٧

بعضهم إرسال المسلمات و هو الأقوى و على هذا فلا تجب عليه الأجير بعد فراغه عن عمل النيابة و ان كان مستطيعا لها و هو فى مكة و كذا الا تجب على من تمكن منها و لم يتمكن من الحج لمانع و لكن الأحوط الإتيان بها

فى هذه المسألة أمران (أحدهما) لا اشكال و لا خلاف فى اجزاء العمرة المتمتع بها عن العمرة المفروضة بأصل الشرع بمعنى عدم وجوب الإتيان بالعمرة المستقلة على من اتى بحج التمتع و كانت وظيفته الإتيان به لكونه نائبا عن مكة (و فى الجواهر) لا خلاف فى اجزاء عمرة التمتع عنها كما اعترف به غير واحد من الأصحاب بل عن المنتهى نسبته إلى علمائنا كافة (انتهى) (و يدل على ذلك) نصوص كثيرة كخبر الحلبي المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام:

إذا تمتع الرجل فقد قصى ما عليه من فريضة العمرة (و خبر معاوية بن عمار) المروى فى الكافى عنه عليه السلام فى حديث قال قلت فمن تمتع بالعمرة إلى الحج ايجزى ذلك، قال عليه- السلام نعم (و خبر ابن ابى نصر) المروى فى الكافى عن ابى الحسن عليه السلام عن العمرة واجبة هى، قال نعم قلت فمن تمتع يجزى عنه، قال نعم (و خبر ابى بصير) المروى فى -الفضيلة عن الصادق عليه السلام: العمرة مفروضة مثل الحج فإذا أدى المتعة فقد أدى العمرة المفروضة (و خبر يعقوب بن شعيب) المروى لى التهذيب عن الصادق عليه السلام فى قول الله عز و جل وَ اتَّمُوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ يَكْفَى الرَّجُلَ إِذَا تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ مَكَانَ الْعُمْرَةِ الْمَفْرُودَةِ، قال عليه السلام كذلك أمر رسول الله صلى الله عليه و آله أصحابه، الى غير ذلك من الاخبار.

(ثانيهما) المشهور عدم وجوب العمرة المفردة على من وظيفته حج التمتع إذا استطاع لها و لم يكن مستطيعا للحج كما إذا بذل له باذل للإتيان بالعمرة فى غير أوان الحج، و كذا الأجير للحج فإنه بعد فراغه من الحج مستطيع للإتيان بالعمرة (قال فى الشرائع) و تنقسم (أى العمرة) إلى متمتع بها و مفردة فالأولى تجب على من ليس من حاضرى المسجد الحرام و لا تصح فى غير أشهر الحج و تسقط المفردة معها- الى ان قال- و المفردة تلزم حاضرى المسجد الحرام و أرسل فى المسالك عدم وجوب المفردة على النائى إرسال المسلمات و قال فى شرح العبارة المتقدمة من الشرائع: يفهم من لفظ السقوط (أى فى قول الشرائع و تسقط المفردة معها) ان المفردة واجبة بأصل الشرع على كل مكلف كما ان الحج مطلقا يجب عليه و انما تسقط من المتمتع تخفيفا و من قوله و المفردة تلزم حاضرى المسجد الحرام عدم وجوبها على النائى رأسا و بين المفهومين تدافع ظاهر، ثم قال فى رفع التدافع: و كان الموجب لذلك كون عمره التمتع أخف من المفردة و كانت المفردة بسبب ذلك أكمل و هى المشروعة بالأصالة قبل نزول آية التمتع فكانت عمره التمتع قائمه مقام الأصلية مجزئة عنها و هى بمنزلة الرخصة من العزيمة، و يكون قوله و المفردة تلزم حاضرى المسجد الحرام إشارة الى ما استقر عليه الحال و صار هو الحكم الثابت الان بأصل لشرع، ففى الأول (يعنى فى قوله و تسقط معها المفردة) إشارة إلى ابتدائه، و الثانى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٨

(أعنى قوله و المفردة تلزم حاضرى المسجد الحرام) الى استقراره (انتهى) فانظر إلى أنه (قده) كيف رفع التدافع بين العبارتين بجعل السقوط إشارة الى ما شرع أولا- و جعل اختصاص وجوب المفردة بحاضرى المسجد الحرام إشارة الى ما استقر عليه وجوب العمرة، و لولا- التسالم على اختصاص وجوب العمرة المفردة بأهل مكة و من حولها و عدم وجوبها على النائى لما كان

وجه للتدافع و لا فى رفعه بالبيان المذكور.

(و كيف كان) فيستدل لعدم وجوب المفردة على النائي بما تقدم فى ذيل المسألة الاولى من قيام السيرة على عدم استقرار العمرة على من استطاع من النائين فمات أو ارتفعت استطاعته قبل أشهر الحج و انه لا يحكم بفسق من يؤخرها لانتظار مجيء أشهر الحج و انه لم يعرف منهم خلاف فى تقسيم العمرة إلى المتمتع بها و هى فرض النائي و عمره مفردة و هى فرض الحاضر و ان الظاهر منهم عدم الخلاف بينهم فى عدم وجوب غير حج المتمتع على النائي لا انه تجب عليه مع حج المتمتع عمرة مفردة الا انه يجتزئ عنها بحج المتمتع (و بخبر الحلبي) المروى عن الصادق عليه السلام: دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيمة لأن الله تعالى يقول فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فليس لأحد الا ان يتمتع لان الله انزل ذلك فى كتابه و جرت به السنة من رسول الله صلى الله عليه و آله (و لا يخفى) ان دخول العمرة فى الحج الى يوم القيمة مختص بالنائي كما هو المصرح به فى ذيل الآية المباركة من قوله تعالى ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فليس هذا تمسكا بإطلاق الآية فى وجوب العمرة حتى يحتاج فى التمسك به الى تشبث ما فى المستند بأنه خرج ما خرج و بقى الباقي و لا- إلى الإيراد عليه بما فى المستمسك بأنه لا مجال للبناء على الإطلاق فى الآية ثم الرجوع اليه كما فى المقام بل الاستفادة من الآية ليس الا دخول العمرة فى الحج لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام الى يوم القيمة و هذا بعينه هو ما ادعى التسالم عليه فى المسالك من ان المفروض من العمرة فى الأول هو العمرة المفردة للجميع ثم استقر على النائي عمرة المتمتع، و ظنى انه لا- بحث فى الاستدلال بالخبر و لا بالآية مع قطع النظر عن استدلال الامام عليه السلام بها و لا غبار عليه أصلا (و يؤيده بل يدل عليه) ما فى صحيح معاوية بن عمار المذكور فى المسألة الاولى الذى فيه: و انما نزلت العمرة بالمدينة بناء على ان يكون النازل من العمرة فى المدينة هو عمره المتمتع (و خبر يعقوب بن شعيب) المتقدم الذى فيه يكفى الرجل إذا تمتع بالعمرة إلى الحج مكان العمرة المفردة كذلك أمر رسول الله صلى الله عليه و آله أصحابه بل و خبر ابى بصير المتقدم الذى فيه فإذا أدى المتعة فقد أدى العمرة المفروضة.

فالأقوى حينئذ ما عليه المشهور من عدم وجوب العمرة المفردة على النائي و انه ليس عليه الا عمرة المتمتع عند استطاعته للحج، و يترتب على ذلك، ما ذكره فى المتن من عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٩

وجوبها على الأجير بعد فراغه من عمل النياية أن يأتى بالعمرة المفردة لنفسه، و لا على من تمكن من العمرة فى غير أشهر الحج مع عدم تمكنه منها و من الحج فى أشهر الحج، لكن الأحوط الإتيان بها فى الموردین لظهور لفظ الاجزاء فى غير واحد من الاخبار فى بقاء وجوب العمرة المفردة و ان عمره المتمتع مسقطه لها لا ان الواجب بالأصل على النائي ليس إلا عمرة المتمتع، و الله العالم.

### [مسألة (٣) قد تجب العمرة بالنذر و الحلف و العهد]

مسألة (٣) قد تجب العمرة بالنذر و الحلف و العهد و الشرط فى ضمن العقد و الإجارة و الإفساد و تجب أيضا لدخول مكة بمعنى حرمة بدونها فإنه لا يجوز دخولها الا محرما إلا بالنسبة الى ما يتكرر دخوله و خروجه كالحطاب و الحشاش و ما عدا ما ذكر مندوب، و يستحب تكرارها كالحج و اختلفوا فى مقدار الفصل بين العمرتين فقليل يعتبر شهر و قيل عشرة أيام و الأقوى عدم اعتبار فصل فيجوز إتيانها كل يوم و تفصيل المطلب موكول الى محله.

فى هذه المسألة أمور (الأول) وجوب العمرة بالنذر و شبهه و الشرط فى ضمن العقد و الإجارة واضح و اما وجوبها بالإفساد فالمراد به اما إفساد العمرة نفسها بالجماع قبل التحلل من الإحرام فإن المتسالم عندهم وجوب إعادتها أو المراد إفساد حج التمتع فان من أفسد حجه يجب عليه الحج من قابل و يجب عليه الإتيان بالعمرة فى ضمنه أو يكون المراد منه فوت الحج منه بعد الإحرام له فإنه يجب عليه التحلل بالعمرة و الا يبقى على إحرامه.

(الأمر الثانى) لا يجوز دخول مكة إلا محرما (و فى الجواهر) بلا خلاف أجده فيه و فى - المدارك أجمع الأصحاب على انه لا يجوز لأحد دخول مكة بلا إحرام عدا ما استثنى (انتهى) و يدل عليه من النصوص خبر محمد بن مسلم المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام و فيه هل يدخل الرجل مكة بغير إحرام قال عليه السلام لا الا ان يكون مريضا أو به بطن (و خبر عاصم بن حميد) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام ا يدخل احد الحرم الا محرما قال عليه - السلام لا المريض أو مبطون.

(الأمر الثالث) ظاهر خبر عاصم المتقدم هو لزوم الإحرام لدخول الحرم و لو لم يدخل مكة و قد صرح بعدم جواز دخوله بغير إحرام فى الوسائل و حكى عن الجامع و التذكرة أيضا، لكن فى المدارك ادعى الإجماع على ان من مر على الميقات و هو لا يريد دخول مكة بل يريد حاجة فيما سواها لا يلزمه الإحرام فلو تم الإجماع المذكور لوجب حمل ظاهر خبر عاصم على من دخل الحرم لإرادة دخول مكة حيث انه يجب عليه الإحرام قبل دخول الحرم و يجب ان يكون إحرامه من الميقات.

(الأمر الرابع) قال فى المدارك و انما يجب الإحرام لدخول مكة إذا كان الدخول إليها من خارج الحرم فلو خرج احد من مكة و لم يصل الى خارج الحرم ثم عاد إليها عاد بغير إحرام  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٠

(انتهى) و ظاهره كما فى الجواهر مفروغية ذلك، و يمكن ان يستدل له بان الاستفادة من النصوص الدالة على حرمة مكة هو حرمتها و حرمة الحرم المحيط بها و ان حرمتها كنفستها فى الاحكام و مع عدم الخروج من الحرم يكون سيره فيه كسيرة فى مكة نفسها فى عدم تجديد الإحرام، مع ان القول بوجوب الخروج عن الحرم لأجل الإحرام من الميقات مع التمكن منه بعيد بل يمكن دعوى القطع بان وجوب الإحرام لأجل احترام مكة انما يختص بمن يكون خارج الحرم كما يختص بمن يكون خارجا عن مكة فلا إطلاق له كى يشمل الداخل فى الحرم كما لا يخفى.

(الأمر الخامس) قال فى المدارك أيضا يجب على الداخل (اي الداخل فى مكة) ان ينوى بإحرامه الحج أو العمرة لأن الإحرام عبادة و لا يستقل بنفسه (يعنى ليس مثل الطواف بأن يؤتى به منفردا) بل اما يكون لحج أو عمرة ثم قال و يجب إكمال النسك الذى تلبس به ليتحلل من الإحرام (انتهى) و أورد عليه فى الجواهر بان ما ذكره ان كان إجماعا فذلك، و الا أمكن الاستناد فى مشروعية نفسه إلى إطلاق الأدلة فى المقام و غيرها و كونه جزء منهما لا - ينافى مشروعيته فى نفسه، ثم ذكر أخبارا متعددة لإثبات مشروعيته فى نفسه بإطلاقها مثل مرسل الفقيه: روى عن النبى و الأئمة عليهم السلام انه وجب الإحرام لعله الحرم، و غير ذلك (و لا يخفى ما فى إيراده) لعدم معهودية رجحان الإحرام من حيث انه إحرام و لو لم يكن لنسك من حج أو عمرة ثم لم يعهد الخروج منه بنفسه و انما المعهود فى الشرع هو الإحلال منه بمحلل كما هو قدس سره يقول يمكن بعد التأمل فى النصوص استفادته القطع بتوقف الإحلال من الإحرام فى غير المصدود و نحوه على إتمام النسك من الحج و العمرة، و دعوى انه يحل بالوصول إلى مكة بنفسه أو بالتقصير أو بغير ذلك ساقطة لا دليل عليها بل ظاهر الأدلة خلافها، فما ذكره فى المدارك قوى جدا لا ينبغى التأمل فيه.

(الأمر السادس) المصرح به فى المسالك و المدارك و المحكى عن التذكرة و حاشية المحقق الثانى انه لو أخل بالإحرام و دخل مكة محلا فى غير ما استثنى اثم و لا قضاء عليه خلافا لأبى حنيفة من ان عليه ان يأتى بحجة أو عمرة، فإن حج فى سنته

هذه حجة الإسلام أو حجة مندورة اجزئه ذلك عن عمره الدخول و ان لم يحج في سنته استقر قضاء العمرة عليه (و لا يخفى ما فيه) فإنه لا دليل على وجوب القضاء عليه لان وجوبه عليه يتوقف على وجوب العمرة عليه أو ابطالها بعد الشروع فيها و كلاهما منتفیان في المقام لعدم وجوب العمرة حسب الفرض لما تقدم من ان وجوب الإحرام شرطى لجواز الدخول في مكة مثل شرطية الطهارة للصلاة المندوبة إلا إذا كان الدخول واجبا لأن الإحرام حينئذ يكون واجبا لكن لا تصير العمرة أيضا واجبة عليه و لو على ما اخترناه من اعتبار كون الإحرام لنسك من حج أو عمره و يجب إكمال النسك الذى تلبس به كما تقدم فى الأمر الخامس، و اما مع عدم حصول الإحرام رأسا فلا دليل على وجوب النسك عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١١

حتى يجب قضاءه.

لكن المصرح به فى المسالك فى ذيل ما لو أخر الإحرام عن الميقات عامدا لم يصح إحرامه انه يجب عليه القضاء، قال (قده) و حيث يتعذر رجوعه مع التعمد يبطل نسكه و يجب عليه قضاؤه و ان لم يكن مستطيعا للنسك بل كان وجوبه بسبب دخول الحرام فان ذلك موجب للإحرام فإذا لم يأت به وجب قضاؤه كالمندور، نعم لو رجع بعد تجاوز الميقات و لما يدخل الحرم فلا قضاء عليه و ان أثم بتأخير الإحرام و ادعى العلامة فى التذكرة الإجماع عليه (انتهى) و أورد عليه فى المدارك بان ما ذكره من وجوب القضاء عليه غير جيد لان القضاء فرض مستأنف فيتوقف عليه دليل و هو منتف هنا و الأصح سقوط القضاء كما اختاره فى المنتهى و استدلل عليه بأصالة البراءة من القضاء و بان الإحرام مشروع لتحية البقعة فإذا لم يأت به سقط كتحية المسجد و هو حسن (انتهى) و كيف كان فالأقوى عدم وجوب القضاء عليه لعدم الدليل على وجوبه.

(السابع) استثنى عن حكم وجوب الإحرام لمن يريد دخول مكة موارد (منها) من يتكرر منه الدخول إلى مكة كالحشاش (أى جامع الحشيش و هو يابس الكلاء و لا يقال الحشيش إذا كان رطبا) و الحطاب (أى جامع الحطب) و قال فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه بل عن ظاهر المبسوط و السرائر الاتفاق عليه، و استدلل له بالخرج و يرد بان الحرج ان كان المراد هو الشخص منه بحيث يكون الأمر دائرا مدار حصول الحرج للمكلف فالدليل أخص من المدعى، و ان كان المقصود الحرج النوعى ففيه ما تكرر منافى هذا الشرح من ان الحق عدم صحة التمسك بدليل الحرج لجعل حكم شرعى كالرخصة فى دخول الحرام هنا بغير إحرام نعم إذا تحقق الحرج لمكلف ينتضى الحكم الحرجى عنه (و كيف كان) فيدل على الحكم بالاستثناء من الاخبار صحيح رفاعه بن موسى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: ان الحطابين و المجتلبه أتوا النبى صلى الله - عليه و آله فسئلوه فاذن لهم بان يدخلوه حلالا، و المراد من المجتلبه الذين يجلبون الأرزاق من بلد الى بلد للتجارة (قال فى المدارك) و يدخل فى المجتلبه ناقل الحشيش و الحنطة و الشعير و غير ذلك (انتهى).

و مورد الصحيح و ان كان هو الحطابة و المجتلبه الا ان الأصحاب عمموا الحكم لكل متكرر متردد و لو من غيرهما إذا كان شغله ذلك و ان منشأ اختصاصهما بالذكر اتفاق سئوالهما النبى صلى الله عليه و آله فى ذلك (و كيف كان) فلا بأس بالتعميم لانسباق عدم خصوصية مورد الذكر بل يمكن التعميم الى كل من حصل منه التكرار فى الدخول و الخروج لعروض شغل له فى ذلك كما لو كان له مريض أو زرع يحتاج الى المسير اليه مكررا أو كان شغله و محل كسبه فى الحل و منزله فى مكة فيكون الحكم هنا كالحكم فى مسألة كثير السفر الذى يجب عليه الإتمام فى الصلاة.

(و منها) المريض فالمحكى عن الشيخ فى جملة من كتبه سقوط الإحرام عنه، و يدل عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٢

خير محمد بن مسلم و خبر عاصم بن حميد المذكوران فى الأمر الثانى حيث استثنى فيهما المريض و المبطون (لكن يعارضهما)



خبر رفاعه بن موسى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن الرجل يعرض له المرض الشديد قبل ان يدخل مكة قال عليه السلام لا يدخل إلا يحرام (و خبره الآخر) المروى فى التهذيب عنه عليه السلام عن رجل به بطن و وجع شديد يدخل مكة حلالا فقال لا يدخلها الا محرما و قال عليه السلام يحرمون عنه (و حملهما الشيخ) فى التهذيب على - الندب و قال ان الأفضل للمريض الإحرام و حملهما فى الوافى على من تمكن من الإتيان بالطواف و السعى و حمل الخبرين الأولين على من لم يتمكن، و الحمل على الندب أولى فإن ظاهر الخبرين هنا الأمر بالإحرام و صريح الأولين هو الترخيص فى تركه و هو أى الأمر بالشىء و ترخيص تركه عبارة أخرى عن الاستحباب.

(و منها) العبيد و قد استثناهم الشيخ و جماعة فجوزوا لهم الدخول فى مكة بغير إحرام و استدل له فى المنتهى بان السيد إذا لم يأذن لهم بالتشاغل فى النسك عن خدمته فإذا لم يجب عليهم حجة الإسلام لهذا المعنى فعدم وجوب الإحرام لذلك أولى (و لا يخفى ما فيه) لان مقتضى إطلاق ما يدل على اشتراط الإحرام فى جواز دخول مكة هو عدم الفرق بين الحر و المملوك و ما استدل به فى المنتهى غير صحيح (و تفصيل الكلام) ان دخول المملوك اما يكون باذن مولاه أو لا يكون كما فى العبد الأبق مثالا و على الأول فان لم يتعرض المولى للإحرام و عدمه فالظاهر وجوب الإحرام عليه فان الاذن فى الشىء اذن فى لوازمه و شرائط كما إذا اذن له فى الصلاة فإنه اذن له فى الطهارة التى هى شرط للصلاة، و ان نهاه عن الإحرام أو نهاه عن دخول مكة فالظاهر عدم وجوب الإحرام بل حرمة فعلى ما اخترناه من اعتبار كون الإحرام لنسك من حج أو عمرة فإذا تعلق نهى المولى به كان باطلا فيكون النسك الذى يخرج به من الإحرام أيضا باطلا، لكن هذا لا يعد استثناء من اشتراط الإحرام فى جواز دخول مكة، و الأمر سهل.

(و منها) دخول مكة لقتال مباح، فالمشهور كما فى المدارك و الحدائق على انه يجوز دخولها بغير إحرام بل فى المسالك ان أكثر الأصحاب لم يذكر وافية خلافا (و استدلوا له) بما عن المبسوط و السرائر من ان النبى صلى الله عليه و آله دخل مكة فى عام الفتح و عليه المغفر و كذا الصحابة و عن المنتهى انه صلى الله عليه و آله دخلها عام الفتح و عليه عمامة سوداء (و لا يخفى ما فيه) لان صحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى يدل على المنع، ففيه: قال الصادق عليه السلام قال رسول الله صلى إله عليه و آله يوم فتح مكة ان الله حرم مكة يوم خلق - السموات و الأرض و هى حرام الى ان تقوم الساعة لم تحل لأحد قبلى و لا تحل لأحد بعدى و لم تحل لى إلا ساعة من نهار (و خبر كليب الأسدى) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله استأذن الله عز و جل ثلاث مرات من الدهر من الدهر فاذن له فيها ساعة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٣

من النهار ثم جعلها حراما ما دامت السموات و الأرض (و خبر بشير النبال) المروى فى إعلام الورى عن الصادق عليه السلام فى حديث فتح مكة قال ان النبى صلى إله عليه و آله قال الا انما مكة محرمة بتحريم الله لا تحل لأحد كان قبلى و لم تحل لى إلا ساعة من نهار الى ان تقوم الساعة، مع احتمال ان يكون اجواز المستفاد من دخوله (ص) و عليه المغفر أو عليه عمامة سوداء مختصا به (ص) أو به و بأصحابه كما يدل عليه التعبير بقوله فى هذه الاخبار و لم تحل لى إلا ساعة من النهار (و ما فى المنتهى) من احتمال ان يكون معنى قوله (ص) أحلت لى انه أحلت لى و لمن هو مثل حالى (بعيد فى الغاية) هذا إذا لم يصل الأمر إلى حد الضرورة و الا فيجوز الدخول بلا إحرام لعموم قوله عليه - السلام ما من شىء اضطر اليه ابن آدم الا و قد أحله الله له (و منها) استثناء من دخل مكة قبل مضى شهر من دخوله قبل ذلك محرما و يأتى البحث فيه فى المسألة الثانية من مسائل فصل صورته حج التمتع ان شاء الله تعالى.

(الأمر الثامن) تستحب العمرة فيما عدا الموارد التى تكون واجبة، و يستحب تكرارها كالحج، و يدل على استحباب تكرارها من

النصوص ما ورد من التحديد بين العمرتين على ما يأتي و صحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال اعتمر رسول الله صلى الله عليه وآله ثلاث عمر متفرقات: عمره ذى القعدة أهل من عسفان (و هى بضم العين موضع على مرحلتين من مكة) و هى عمره الحديبية، و عمره أهل من الجحفة و هى عمره القضاء، و عمره من الجعرانة بعد ما رجع من الطائف من غزوة حنين (و مرسل الفقيه) قال اعتمر رسول الله صلى - إله عليه وآله تسع عمر (و المروى فى الخصال) عن ابن عباس قال ان النبى صلى الله عليه وآله اعتمر اربع عمر: عمره الحديبية، و عمره القضاء من قابل، و الثالثة من الجعرانة، و الرابعة التى مع حجته، و غير ذلك من الاخبار (و ما ورد) فى استحباب العمرة فى رجب (ففى مرسل الفقيه) عن الرضا عليه السلام قال العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما، و قال و روى عن النبى صلى إله - عليه وآله انه قال الحجّة ثوابها الجنة، و العمرة كفارة لكل ذنب فأفضل العمرة عمره رجب، و ما ورد من استحبابها فى شهر رمضان.

(الأمر التاسع) اختلف فى اعتبار الفصل بين العمرتين و عدمه، و على الأول فهل المعتبر هو الفصل بسنة أو بشهر أو بعشرة أيام على أقوال، و المنقول عن غير واحد من الأصحاب كالناصرىات و السرائر و المراسم و غيرها هو عدم الاعتبار و جواز الإتيان بها متتابعة و استحسنة الشهيد (قده) فى اللمعة و جعله فى الشرائع أشبه مع الكراهة، و استدلل له الشهيد الثانى فى الروضة بأن فيه جمعا بين الاخبار الدالة بعضها على الشهر و بعضها على السنة و بعضها على عشره أيام بتزليل ذلك على مراتب الاستحباب فالأفضل الفصل بينهما بعشرة أيام،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٤

و أكمل منه بشهر و أكثر ما ينبغى ان يكون بينهما السنة (انتهى) و استدلل له فى المدارك بإطلاق الأمر بالاعتماد و هو حسن بعد فرض صحة الجمع بين الاخبار الواردة فى تحديد الفصل بينهما بما ذكره الشهيد الثانى (قده) فى الروضة (و المحكى عن ابن ابى عقيل) اعتبار الفصل بينهما بسنة و قال لا يجوز عمرتان فى عام واحد لصحيفة زرارة عن الباقر عليه السلام: لا تكون عمرتان فى سنة (و صحيفة الحلبي) عن الصادق عليه السلام قال العمرة فى كل سنة مرة، و حملها الشيخ على عمره التمتع جمعا بينهما و بين غيرهما مما يدل على ان لكل شهر عمره، قال فى المدارك و هو حسن.

(و المحكى عن ابى الصلاح) و ابن حمزة و المحقق فى النافع و العلامة فى المختلف ان أقل الفصل بينهما هو الشهر فلا يجوز الجمع بينهما فى أقل منه لصحيفة معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال كان على عليه السلام يقول لكل شهر عمرة (و صحيفة عبد الرحمن بن الحجاج) عنه عليه السلام ان فى كتاب على عليه السلام فى كل شهر عمره (و موثقه يونس بن يعقوب) قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لكل شهر عمرة (و لا يخفى) ان المستفاد من هذه الاخبار هو ترك الفصل بينهما بأزيد من الشهر لا المنع عن تكرارها فى الشهر الواحد.

و المحكى عن الشيخ فى المبسوط ان أقل ما يكون بين العمرتين هو عشرة أيام لخبر على - بن أبى حمزة قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن رجل يدخل مكة فى السنة المرة و المرتين و الأربعة كيف يصنع، قال إذا دخل فليدخل مليا و إذا خرج فليخرج محلا، قال عليه السلام و لكل شهر عمره، فقلت يكون أقل فقال يكون لكل عشرة أيام عمره، هذا ما قيل فى المسألة من الأقوال و ما تمسكوا به من الاخبار.

(فنقول) اما القول الأخير و هو اعتبار عشرة أيام فهو و ان كان قويا من حيث القائل الا- انه ضعيف من حيث السند، و فى المدارك انها ضعيفة السند لاشتمالها على عده من الضعفاء (و لكنها) ليس بتلك المثابة من الضعف لدوران على بن أبى حمزة بين كونه الشمالى أو البطائنى فإن كان هو الشمالى فهو ثقة و ان كان هو البطائنى فالحق اعتبار حديثه لرواية غير واحد من الأعظم عنه، و الخبر على ما رواه الصدوق صحيح لا بأس بالعمل به، الا انه مع ذلك لا تدل على المنع من الفصل بالأقل من العشرة بل

هي دالة على جواز الفصل بالعمرة و هو مما لا- اشكال فيه (و اما القول الثالث) اعنى اعتبار الفصل بالشهر فهو قوى من حيث القائل، و الاخبار المستدل بها له صحاح و موثقات، لكن فى دلالتها على اعتبار الفصل بالشهر تأمل بل منع إذ الظاهر منها عدم الفصل بأزيد من الشهر و ان الوظيفة أداء العمرة فى كل شهر و اين هذا من المنع من إتيانها فى أقل من ذلك (و اما القول الثانى) و هو اعتبار الفصل بالسنة فهو ضعيف من حيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٥

القائل بل لم يظهر للقول به قائل إذا العبارة المحكية عن ابن ابى عقيل غير ظاهره فيه فالخبران الدالان عليه و ان كانا ظاهرين بل صريحين فى المنع إلا- أنهما معرضا عنهما و لا بأس بحملهما على عمره التمتع كما حملهما الشيخ عليها فالأمر يدور حينئذ بين القول الأول و هو عدم اعتبار الفصل بينهما بزمان بل يجوز الإتيان بها كل يوم بل فى اليوم الواحد أزيد من مرة و بين القول الثالث و هو اعتبار الفصل بالشهر، و حيث ان الاخبار الدالة عليه قاصره عن إثبات المنع من حيث الدلالة و ليس هناك ما يوجب رفع اليد عن إطلاق ما ورد من استحباب العمرة فالأقوى هو القول الأول و هو عدم اعتبار الفصل بشيء من الزمان، و الله العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٦

## [فصل فى أقسام الحج]

### إشارة

فصل فى أقسام الحج

## [و هي ثلاثة بالإجماع و الاخبار]

و هي ثلاثة بالإجماع و الاخبار: تمتع و قران و افراد، و الأول فرض من كان بعيد و الآخران فرض من كان حاضرا اى غير بعيد، و حدا لبعيد الموجب للاول ثمانية و أربعون ميلا من كل جانب على المشهور الأقوى لصحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قلت له قول الله عز و جل فى كتابه ذَلِكْ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، فقال عليه السلام يعنى أهل مكة ليس عليهم متعة، كل من كان اهله دون ثمانية و أربعين ميلا ذات عرق و عسفان كما يدور حول مكة فهو ممن دخل فى هذه الآية و كل من كان اهله دون ذلك فعليه المتعة (و خبره الأخر) عنه عليه- السلام سئلته عن قول الله عز و جل ذلك (إلخ) قال لأهل مكة ليس لهم متعة و لا عليهم عمره قلت فما حد ذلك قال ثمانية و أربعون ميلا من جميع نواحي مكة دون عسفان و ذات عرق و يستفاد أيضا من جملة من اخبار آخر، و القول بان حده اثني عشر ميلا- من كل جانب ضعيف لا دليل عليه الا الأصل فإن مقتضى جملة من الاخبار وجوب التمتع على كل احد و القدر المتيقن الخارج منها من كان دون الحد المذكور و هو مقطوع بما مر، أو دعوى ان الحاضر مقابل المسافر و السفر أربعة فراسخ، و هو كما ترى، أو دعوى ان الحاضر المعلق عليه وجوب غير التمتع أمر عرفى و العرف لا- يساعد على أزيد من اثني عشر ميلا، و هذا أيضا كما ترى كما ان دعوى ان المراد من ثمانية و أربعين التوزيع على الجهات الأربع فيكون من كل جهة اثني عشر ميلا منافية لظاهر تلك الاخبار و لا صحيحة حريز الدالة على ان حد البعد ثمانية عشر ميلا فلا عامل بها كما لا عامل بصحيتى حماد بن عثمان و الحلبي الدالتين على ان الحاضر من كان دون المواقيت إلى مكة، و هل يعتبر الحد المذكور من مكة أو من المسجد (وجهان) أقواهما الأول، و من كان على نفس الحد

فالظاهر ان وظيفته التمتع لتعليق حكم الافراد و القرآن على ما دون الحد، و لو شك في كون منزله في الحد أو خارجه و جب عليه الفحص و مع عدم تمكنه يراعى الاحتياط و ان كان لا يبعد القول بان يجرى عليه التمتع لان غيره متعلق على عنوان الحاضر و هو مشكوك فيكون كما لو شك في ان المسافة ثمانية فراسخ أولا- فإنه يصلح تماما لان القصر معلق على السفر و هو مشكوك، ثم ما ذكر انما هو بالنسبة الى حجة الإسلام حيث لا- يجزى للبعيد الا التمتع و لا للحاضر إلا الافراد و القرآن و اما بالنسبة إلى الحج الندبي فيجوز لكل من البعيد و الحاضر كل من الأقسام الثلاثة بلا اشكال و ان كان الأفضل اختيار التمتع و كذا بالنسبة إلى الواجب غير حجة الإسلام كالحج النذرى و غيره

في هذا المتن أمور (الأول) قسم الحج الى ثلاث أقسام بالإجماع و الاخبار (في المدارك)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٧

انه موضع وفاق بين العلماء، و في الجواهر بلا- خلاف أجده بين علماء الإسلام بل إجماعهم بقسميه عليه بل قيل انه من الضروريات (انتهى) لكن عن الثاني تحريم التمتع و لم يتبعه احد من المسلمين لصريح الآية المباركة على خلافه (و يدل على تثليث أقسام الحج نصوص كثيرة (ففى خبر معاوية بن عمار) المروى فى الكافى قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول الحج ثلاثة أصناف حج مفرد و قران و تمتع بالعمرة إلى الحج و بها أمر رسول الله صلى الله عليه و آله و الفضل فيها و لا تأمر الناس الا بها (و خبره الآخر) المروى فى التهذيب عنه عليه السلام انه لما فرغ رسول الله صلى الله عليه و آله من سعيه بين الصفا و المروة أناء جبرئيل عند فراغه من السعى و هو على المروة فقال ان الله يأمرك أن تأمر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدى فأقبل صلى الله عليه- و إله على الناس بوجهه فقال يا ايها الناس هذا جبرئيل و أشار بيده الى خلفه يأمرنى عن الله عز و جل ان أمر الناس ان يحلوا الا- من ساق الهدى فأمرهم بما أمر الله به- (الحديث) و فى آخره فقام إليه سراقه بن مالك فقال يا رسول الله هذا الذى أمرتنا به لعامنا هذا أم للأبد فقال صلى الله عليه و آله اى للأبد إلى يوم القيمة و شبك بين أصابعه و انزل الله فى ذلك قرانا فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى، و غير ذلك من الاخبار و هى كثيرة.

(الأمر الثانى) لا خلاف فى ان حج التمتع هو فرض من كان بعيدا عن مكة بمعنى انه يتعين عليه الإتيان به فى حجة الإسلام و لا يجزى عنه غيره و فرض الحاضر هو الافراد أو القرآن على وجه التخيير بينهما و لما كان الحاضر يطلق على فى مقابل المسافر و يكون المراد هنا فى مقابل البعيد فسره فى المتن بغير البعيد دفعا<sup>١</sup> لتوهم غير المسافر منه (و كيف كان) يستدل على كون التمتع فرض غير الحاضر و الآخران فرض الحاضر بالكتاب و السنة و الإجماع فمن الكتاب قوله تعالى فَإِذَا أُمْتُمْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، بناء على ان تكون كلمه (ذَلِكَ) إشارة إلى قوله فَمَنْ تَمَتَّعَ (إلخ) لا الى تشريع الصيام بدل الهدى كما هو ظاهر الكلمة لأنها إشارة إلى البعيد (و من السنة) صحيح زرارة المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام عن قول الله عز و جل فى كتابه ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (إلى آخر ما نقله فى المتن) (و يدل على ذلك أيضا) الأخبار الكثيرة الدالة بإطلاقها على وجوب التمتع المقيدة بما دل على ان المتعة فرض البعيد و هى كثيرة مستفيضة لا حاجة الى نقلها و قد أوردتها فى الوسائل فى باب وجوب التمتع عينا على من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام (و الاخبار الواردة) فى ان فرض الحاضر هو الافراد أو القرآن لا التمتع و هى أيضا كثيرة (زمن- الإجماع) ما ادعاه غير واحد من الأصحاب كالمحكى عن الانتصار و الخلاف و الغنية و المنتهى و التذكرة و المعبر (و فى الجواهر) بلا خلاف أجده فيه بين علماء الإسلام بل إجماعهم بقسميه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٨

عليه بل قيل انه من الضروريات.

(الثالث) المنسوب إلى الأكثر في حد البعيد الموجب لفرض التمتع ثمانية و أربعون ميلا من كل جانب من جوانب مكة بل قيل انه المشهور- كما في المتن- لكن في الجواهر: انا لم نتحققه (و الميل) كما في مجمع البحرين مسافة مقداره مد البصر أو بأربعة آلاف ذراع بناء على ان الفرسخ اثنا عشر ألف ذراع- الى ان قال- و كل ثلاثة أميال فرسخ (انتهى) و عليه فالبعد المعتبر ستة عشر فرسخا و هي مرحلتان بسير القافلة المعتادة، و المرحلة هي المسافة التي يقطعها المسافر في يوم كما عن المصباح المنير للفيومي و حكي عن شمس العلوم أيضا (و مختار الشرائع) و المحكى عن الشيخ في المبسوط و العلامة في القواعد و مجمع البيان و الرياض و غيرهم هو اثني عشر ميلا و هي أربعة فراسخ من كل جانب و قواه في الجواهر (و يستدل للأول) بصحيتي زرارة المذكورتين في المتن و باخبار آخر كخبر عبيد الله الحلبي و ابي بصير عن الصادق عليه- السلام: ليس لأهل مكة و لا لأهل سرف و لا- لأهل مرتعة لقوله تعالى ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (و مثله خبر الأعرج) و خبر ابي بصير قال قلت لأهل مكة متعة قال لا و لا لأهل بستان و لا لأهل ذات عرق و لا لأهل عسفان (قال في مجمع البحرين) سرف ككتف موضع قريب من التعيم و هو من مكة على عشرة أميال (انتهى) و مروزان فلس موضع بقرب مكة من جهة الشام نحو مرحلة (و البستان) بستان ابن عامر قرب مكة مجتمع النخلتين اليمانية و الشامية على مرحلة من مكة (و ذات عرق) واقعة في طريق أهل العراق على مرحلتين من مكة (و عسفان) كعثمان في طريق المدينة على مرحلتين من مكة.

قال المحقق في المعتبر في تقريب الاستدلال بهذه الاخبار لقول المشهور بأنه معلوم ان هذه المواضع أكثر من اثني عشر ميلا فاذن ما اعتمده الشيخ نادر لا عبرة به (انتهى) و مراده (قده) مما اعتمده الشيخ هو القول بالتحديد باثني عشر مع انه هو (قده) اختاره في الشرائع، و قد عرفت ان بعض هذه المواضع يكون بعده من مكة أقل من اثني عشر ميلا و ان مر- على ما حكي عن الواقدي- على خمسة أميال من مكة.

(و استدلل للقول الأخير) أعني اثني عشر بوجوه (منها) ان مقتضى غير واحد من الاخبار هو وجوب حج التمتع على كل احد على نحو العموم و ذلك كخبر ابن عمار المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام- و قد تقدم- الحج ثلاثة أصناف حج مفرد و حج قران و تمتع بالعمرة إلى الحج و بها أمر رسول الله صلى الله عليه و آله و الفضل فيها و لا- أمر الناس الا- بها (و في خبر الحلبي) المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام فليس لأحد الا ان يتمتع لان الله نزل في كتابه و جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه و آله (و غير ذلك من الاخبار) و القدر المتيقن الخارج منها هو من كان بعيدا عن مكة ما دون اثني عشر ميلا فيبقى من كان بعده أكثر منه تحت-

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٩

العموم، فالمراد من الأصل المذكور في المتن هو أصالة العموم التي هي من الأدلة الاجتهادية (و فيه) ان العموم مخصصة بما ورد من تحديد البعد بثمانية و أربعين ميلا، إذ هي كفاية لتخصيص العمومات.

(و منها) ان الحاضر الذي أخذ موضوعا لفرض حج الافراد و القران مقابل المسافر، و السفر يحصل بأربعة فراسخ و هي اثني عشر ميلا- (و فيه) ان الحاضر ليس بمعنى من ليس مسافرا فان الآية المباركة صريحة في جعل وصف الحضور للأهل فقال سبحانه ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ سواء كان هو في وقت الإتيان بالحج حاضرا أو مسافرا و الا- لزم ان تكون فريضة المقيم التمتع لو سافر عنها و دخلها مسافرا و فريضة البعيد عنها هي القران أو الافراد لو كان مقيما فيها كما لو قصد الإقامة فيها عشرة أيام (و منها) ان الحاضر أمر عرفي و العرف لا يساعد على من كان منزله أبعد من أربعة فراسخ انه حاضر، بل و صدق الحاضر على البعيد عن مكة بالمقدار المذكور أيضا لا يخلو عن التأمل و لكن الإجماع لما قام على كون وظيفته من كان دون

اثني عشر ميلا الافراد أو القران قلنا باعتبار المقدار المذكور (و فيه) ان ما دل على اعتبار ثمانية و أربعين ميلا يفسر معنى الحاضر وغيره صريحا فلا إبهام فيه حتى يرجع فيه الى الی العرف نظير ما ورد من تحديد السفر الموجب للقصر بثمانية فراسخ (و منها) ان المراد من ثمانية و أربعين هو التوزيع على الجهات الأربع فيكون من كل جهة اثني عشر (و فيه) انه خلاف الظاهر و لا يخفى ذلك على المتأمل في قوله عليه السلام في حديث زارة (كل من اهله دون ثمانية و أربعين ميلا فهو ممن دخل في هذه الآية و كل من كان اهله وراء ذلك فعليه المتعة) و لا داعي لرفع اليد عن هذا الظهور فإنه لم يرد نص بالتحديد باثني عشر حتى نتكلف برفع اليد عن الظاهر، فالإنصاف ان ما استدلل به للتحديد باثني عشر لا يثبت هذا القول و ان الاستدلال بصحيتي زارة للقول الأول قوى جدا.

و لكن ههنا طائفتان من الاخبار معارضتان لما دل على ذلك (الاولى) ما يدل على اعتبار ثمانية عشر كخبر حريز المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام في قول الله عز و جل **ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**، قال من كان منزله على ثمانية عشر ميلا من بين يديها و ثمانية عشر ميلا من خلفها و ثمانية عشر ميلا عن يمينها و ثمانية عشر ميلا عن يسارها فلا متعة له مثل مر و أشباهه (الثانية) ما يدل على اعتبار ما دون الميقات لفرض غير المتمتع كخبر الحلبي المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام عن حاضري المسجد الحرام، قال ما دون المواقيت إلى مكة فهو حاضري المسجد الحرام ليس لهم متعة (و مثله خبر حماد) المروى في - التهذيب أيضا عنه عليه السلام، و لكن هذه الاخبار ساقطة عن الحجية بعدم عامل بها مع ما في الطائفة الثانية من الإبهام لاختلاف المواقيت من حيث البعد عن مكة الا ان يحمل التحديد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٠

المذكور على التحديد بما دون المواقيت كلها فيكون التحديد بأقرب المواقيت، و هو أيضا لا- يخلو عن بعد (و احتمال في المدارك) حمل ما دل على التحديد بثمانية عشر على التخيير لأهلها بين التمتع و بين الافراد و القران، و هذا أيضا تكلف بعيد سيما بعد قوله عليه السلام في خبر حريز (فلا متعة له) فهو ينفي جواز التمتع لمن بعد بثمانية عشر فما دونها.

(الأمر الرابع) اختلفت العبارات في التعبير عن مبدء المسافة المعتبرة في فرض التمتع وغيره بالمسجد أو بمكة فعن المبسوط كل من كان بينه و بين المسجد اثنا عشر ميلا، و عن القواعد من نأى عن مكة باثني عشر ميلا من كل جانب، و هذا الاختلاف يمكن ان يكون في التعبير و ان من عبر بالمسجد تبع ظاهر الآية المباركة و من عبر بمكة تبع ظاهر التحديد في الاخبار (و الأقوى) بناء على ما قويناه من اعتبار بعد ثمانية و أربعين هو كون المبدء مكة المكرمة للتصريح في خبر زارة بكون اعتبار البعد من مكة حيث ان فيه: قلت فما حد ذلك، قال ثمانية و أربعون ميلا من جميع نواحي مكة، فيقع الكلام حينئذ في ان المدار البلد في ذلك الزمان أو انه يتغير التحديد بتوسيع البلد بمرور السنين و القرون، فالحكم هو الاحتياط الا إذا قيل بكون الوظيفة هو التمتع الا ما علم بكون الواجب هو القران أو الافراد على ما يأتي مع ما فيه.

(الأمر الخامس) ان من كان على رأس ثمانية و أربعين ميلا فهل وظيفته التمتع أو الافراد، الظاهر كون وظيفته التمتع للتعبير في صحيحه زارة بقوله عليه السلام: كل من كان اهله دون ثمانية و أربعين ميلا- اى يكون حكمه حكم حاضري المسجد الحرام، فيظهر منه ان من كان على رأس ثمانية و أربعين فما زاد حكمه التمتع و هذا نظير التحديد في السفر بثمانية فراسخ فإنه لا شك انه إذا بلغ رأس ثمانية فعليه القصر، و هذا ظاهر.

(الأمر السادس) لو شك في ان منزله في داخل الحد أو خارجه يكون حكمه حكم من علم إجمالا بأحد الحكمين المتباينين لأجل الشبهة الموضوعية، و القاعدة تقتضى الاحتياط بالجمع بين الوظيفتين، و يمكن ان يقال هنا بوجود الفحص و عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط من جهة عدم التمكن من الاحتياط مع وجوب الفور في الإتيان بما يجب عليه من الحج و لا يمكن الجمع

بالوظيفتين في عام واحد بل لا بد من تأخير إحداهما إلى السنة المتأخرة بل يمكن ان يقال ان المقام من قبيل دوران الأمر بين المحذورين فان التحلل بعمره التمتع انما يجوز للنائي لا- للحاضر كما ان ترك عمره التمتع قبل الحج لا يجوز لمن وظيفته التمتع، فلا مناص عن الفحص (و قد يقال) بإمكان الاحتياط في المقام بان يحرم من الميقات و يدخل مكة و يأتي بأعمال عمره التمتع رجاء و يجدد الإحرام و يأتي بأعمال الحج و يذبح الهدى يوم النحر بمنى ثم بعد الفراغ من الحج يأتي بعمره مفردة فيقطع بأداء الوظيفتين (و فيه) ان من اعمال عمره التمتع التقصير و لا- مجوز لفعله إذا كان وظيفته حج الافراد أو القران و لا- مجرى لإجراء أصالة البراءة في نفي حرمة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢١

فعله اي التقصير من جهة كونه طرفا للعلم الإجمالي فإنه يعلم إجمالاً بأنه إما يجب عليه التقصير أو يحرم و لا مؤمن في اختيار احد الطرفين (نعم) إذا كان ذلك بعد الفحص و عدم ظهور الحال يمكن الاحتياط المذكور من جهة ان الحكم في الدوران بين المحذورين هو التخيير.

(و قد يقال) بأنه عند الشك في كون منزله داخل الحد أو خارجه يجب عليه التمتع و قد نفى عنه البعد في المتن و يمكن ان يستدل له بوجوده (منها) ما أشار إليه المصنف بقوله لان غيره (اي غير التمتع) معلق على عنوان الحاضر و هو مشكوك (و حاصله) التمسك بعموم العام في- الشبهة المصدقية للخاص، و تقريبه في المقام ان يقال الثابت بالدليل على نحو العموم هو التمتع و قد خرج عنه الحاضر، فعند الشك في كونه حاضرا يكون المرجح هو العموم، و قد اختار المصنف (قده) جواز التمسك بالعموم فيه و هو مبناه في الأصول و قد بنى عليه في غير واحد من- المسائل في هذا الكتاب، لكن المسلم عندنا عدم جوازه على ما قررنا في الأصول لأن العام بعد ورود التخصيص عليه يخرج العنوان المأخوذ فيه عن كونه تمام الموضوع و يصير جزء الموضوع، فعند الشك في كون المورد من موارد المخصص يشك في تحقق تمام الموضوع لحكم العام فلا يمكن التمسك به. (و منها) ان حكم التمتع مترتب على أمر عدمي و هو عدم الحضور عند المسجد الحرام ففي مورد الشك يستصحب عدم الحضور باستصحاب العدم الأزلي فيثبت به وجوب التمتع (و فيه) أولا- منع كون الحكم مترتبا على الأمر العدمي فإن مضمون الآية بعد تفسيرها في الحديث هو كون حكم وجوب التمتع مترتبا على أمر وجودي و هو بعده عن مكة بثمانية و أربعين و هذا العنوان لا- يثبت بالاستصحاب (و ثانيا) المنع من صحة استصحاب العدم الأزلي على ما قررناه في- الأصول و ان إثبات العدم المقارن لا يصح باستصحاب العدم الأزلي الا على القول بالأصل المثبت (و منها) ما قرره بعض مشايخنا رضوان الله عليه من ان ما ثبت لأمر وجودي كالانفعال الثابت للماء القليل بملاقاته للنجس، و الاعتصام عن الانفعال الثابت للكر، و كوجوب القصر المترتب على المسافة و نحو ذلك يدل الدليل المثبت له بالدلالة الالتزامية العرفية على كون ثبوته في ظرف إحراز موضوعه و ان إحراز موضوعه بيد المكلف لا- بمعنى أخذ الإحراز في موضوعه تماما أو جزء و لا بان تكون القضية المتكفلة لإثبات الحكم الواقعي مثبتا للحكم الظاهري بل بدعوى فهم العرف من القضية المتكفلة للحكم الواقعي انه ثابت له عند إحراز موضوعه لا في ظرف الشك فيه ففرض غير التمتع الثابت لأمر وجودي و هو من كان حاضرا عند المسجد الحرام بدليله المثبت له يدل على ثبوته في ظرف إحراز موضوعه لا مع الشك فيه.

(و فيه) مع ان هذه القاعدة غير مسلمة كما مر في هذا الشرح مرارا، ان فرض التمتع أيضا معلق على أمر وجودي و هو البعيد عن مكة بالقدر المعبر شرعا فلو تمت القاعدة لكان اللازم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٢

عدم تربت حكمه عند الشك في كون محله وراء دون ثمانية و أربعين ميلا- فيندرج المورد حينئذ في مورد العلم الإجمالي

بوجوب أحد الأمرين المردد بين كونه التمتع أو غيره من القران و الافراد و لا- يصح الحكم بوجوب التمتع فقط و لعل مبنى التمسك بتلك القاعدة فى المقام على دعوى كون موضوع فرض التمتع امرا عدميا و هو عدم الحضور فى مسجد الحرام و قد عرفت ما فيه (و منها) التمسك بقاعدة المقتضى و المانع بدعوى ان شرائط وجوب الحج من الاستطاعة و غيرها مقتضية لوجوب حج التمتع و ان حضور المسجد الحرام مانع عنه و عند إحراز المقتضى و الشك فى المانع يحكم بترتب الحكم ما لم يحرز المانع (و لا- يخفى ما فيه) فإنه مع المنع عن تلك القاعدة رأسا لا محل للتمسك بها فى المقام للمنع عن كون شرائط وجوب الحج مقتضيا لحج التمتع و ان الحضور مانع عنه فالمتحصل من هذا الأمر بطوله منع صحة القول بإجراء حكم التمتع على من شك فى كون منزله داخل الحد أو خارجه، و الله العالم.

(الأمر السابع) يختص اختصاص فرض التمتع بالنائى و فرض القران و الافراد بالحاضر بخصوص حجة الإسلام و اما الحج المندوب بالنسبة إلى عدم الاستطاعة أو من اتى بحجة- الإسلام فالظاهر من عبار غير واحد ثبوت التخيير بين الأنواع الثلاثة للنائى و الحاضر (ففى المدارك) ان الشيخ فى كتابى الاخبار و المحقق فى المعبر و العلامة فى جملة من كتبه و الشهيد فى الدروس صرحوا بان من أراد التطوع بالحج كان مخيرا بين الأنواع الثلاثة (انتهى) و لا فرق فى ذلك بين ان يحج عن نفسه أو عن غيره الا- إذا كان الواجب على المنوب عنه نوع خاص من الأنواع الثلاثة فيأتى النائب بما وجب على المنوب عنه، و كذا لا فرق بين من اعتمر فى رجب أو شهر رمضان ثم أراد ان يحضر الموسم و بين غيره و لا بين المقيم فى مكة منذ عشرين سنة و غيره كل ذلك للإطلاق، و اما الحج المنذور فمع تعيينه بالنذر يجب عليه ما عينه تمتعا كان أو غيره، و مع إطلاق النذر و عدم انصرافه الى نوع خاص يتخير كالمندوب و ذلك لظهور اختصاصهم التمتع بالبعيد، و غيره بالحاضر بخصوص حجة الإسلام هو التخيير فى الحج المنذور أيضا، قال فى الذخيرة موضع الخلاف حجة الإسلام دون التطوع و المنذور (انتهى) و اما الحج الواجب بالإفساد فالظاهر اعتبار مطابقتها مع ما أفسده لا سيما بناء على القول بكونه هو الواجب و ان إتمام الأول عقوبة.

(الأمر الثامن) لا- اشكال و لا- خلاف فى أفضلية حج التمتع عند التخيير بين الأنواع الثلاثة بل فى الجواهر ان ان أفضليته من قطيعات المذهب، و النصوص بذلك متظافرة بل متواترة (ففى صحيح زرارة) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: المتعة و الله أفضل و بها نزل القرآن و جرت السنه (و صحيح إبراهيم بن عيسى) المروى فى التهذيب أيضا عنه عليه السلام عن أى أنواع الحج أفضل، فقال المتعة، و كيف يكون أفضل منها (أى كيف يكون غيرها أفضل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٣

(منها) و رسول الله صلى الله عليه و آله قال لو استقبلت من امرى ما استدبرت فعلت كما فعل الناس (و صحيح عبد الله بن سنان) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال قلت له انى قرنت العام و سقت الهدى فقال عليه السلام و لم فعلت ذلك، التمتع و الله أفضل و لا تعودن (و صحيح ابن ابى النصر) المروى فى الكافى قال سئلت أبا جعفر عليه السلام (يعنى الجواد) فى السنه التى حج فيها و ذلك فى سنه اثنتى عشره و مائتين فقلت بأى شىء دخلت مكة مفردا أو متمتعا فقال متمتعا فقلت له أيما أفضل التمتع بالعمرة إلى الحج أو من أفرد و ساق الهدى، فقال عليه السلام كان أبو جعفر عليه السلام (يعنى الباقر) يقول المتمتع بالعمرة إلى الحج أفضل من المفرد السائق و كان يقول ليس يدخل الحاج بشىء أفضل من المتعة (و صحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام و نحن بالمدينة إنى اعتمرت فى رجب و انا أريد الحج فأسوق الهدى أو أفردا و أتمتع، قال عليه السلام فى كل فضل و كل حسن، قلت فأى ذلك أفضل، فقال عليه السلام ان عليا كان يقول لكل شهر عمره، تمتع فهو و الله أفضل (و خبر عبد الملك بن عمرو) المروى فى الكافى انه سئل أبا عبد الله عن التمتع، فقال تمتع، قال فقضى انه أفرد فى ذلك العام أو بعده، فقلت أصلحك الله سألتك فأمرتنى بالتمتع و أراك قد أفردت الحج، فقال اما و الله ان



الفضل لفي الذي أمرتك و لكنى ضعيف فيشق على طوفان بين الصفا و المروة فذلك أفردت، و غير ذلك من الاخبار التي لا تحصى كثره، و قد عقد في الوسائل بابا في استحباب اختيار حج التمتع حيث لا يجب قسم بعينه.

### مسألة (١) من كان له وطنان

أحدهما في الحد و الآخر خارجه لزمه فرض أغلبهما لصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام: من اقام بمكة سنتين فهو من أهل مكة و لا متعة له فقلت لأبي جعفر رأيت ان كان له أهل بالعراق و أهل بمكة فقال عليه السلام فليظن أيهما الغالب، فان تساويا فان كان مستطيعا من كل منهما تخير بين الوظيفتين و ان كان الأفضل اختيار التمتع و ان كان مستطيعا من أحدهما دون الآخر لزمه فرض وطن الاستطاعة.

من كان له وطنان في داخل الحد و خارجه فان كانت اقامته في أحدهما أغلب لزمه فرض أغلبهما لصحيح زرارة المذكور في المتن، و لا خلاف في الحكم المذكور، و في الجواهر: بلا خلاف أجده فيه (انتهى) و الظاهر انه المتسالم بين الأصحاب إذ لم يحكم فيه الخلاف عن احد (و الظاهر) من قوله عليه السلام: فليظن أيهما الغالب فهو من اهله (و قد أسقط في المتن قوله فهو من اهله) ان غلبه الإقامة في أحدهما توجب ان يصير وطنه هو الغالب اقامته فيه و لذا استدل في المدارك للحكم المذكور مضافا الى الصحيح المذكور بأنه مع غلبه أحدهما يضعف جانب الآخر فيسقط اعتباره كما في نظائره (انتهى) هذا مع غلبه اقامته في أحدهما (و مع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٤

تساويهما في ذلك فاما ان يكون مستطيعا من كل منهما أو من أحدهما فعلى الأول فالحكم هو- التخير بين الوظيفتين بلا خلاف في ذلك و استدل له في الجواهر بدليل ربما يلتئم من أمور (منها) إطلاق دليل وجوب الحج من الكتاب و السنه الشامل لجميع أنواعه من التمتع و القران و الافراد (و منها) تقييد ذلك بما يدل على ان التمتع للبعيد و غير التمتع للحاضر (و منها) خروج ذى المنزلين عن المقيدين لظهور دليلهما في غير ذى المنزلين (و منها) العلم بعدم سقوط الحج عنه (و منها) العلم بعدم وجوب الجمع بين الفرضين عليه، فمقتضى الحج بين هذه الأمور هو ثبوت التخير له بين الأنواع (و لكن الأفضل) اختيار التمتع لما تقدم من أفضليته لمن لم يتعين عليه غيره هذا إذا كان مستطيعا من كل من المنزلين (و لو كان مستطيعا من أحدهما) دون الآخر ففي لزوم فرض وطن الاستطاعة عليه من التمتع أو غيره و عدمه (وجهان) المحكى عن كشف اللثام هو الأول و اختاره في الجواهر و عليه المصنف (قده) في المتن: و استدل له في الجواهر بعموم الآية و الاخبار (و لا يخفى) ان عموم الآية و الاخبار لا يدل على اختصاص فرض المستطيع بما حصل له الاستطاعة من البلد البعيد أو غيره، بل المعول على إطلاق دليل وجوب الحج و ان الواجب على ذى منزلين هو الحج بما هو حج من غير تقييد بالتمتع و غيره و لا فرق في ذلك بين كونه مستطيعا من احد البلدين أو منهما و لا بين حصول- الاستطاعة في أحد البلدين أو في بلد ثالث غيرهما فاللازم هو القول بالتخير و ان كان ما اختاره في المتن حسنا من باب الاحتياط بالخروج من مخالفة من أوجه.

### مسألة (٢) من كان من أهل مكة و خرج الى بعض الأمصار ثم رجع إليها

فالمشهور جواز حج التمتع له و كونه مخيرا بين الوظيفتين و استدلوا بصحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل من أهل مكة خرج الى بعض الأمصار ثم يرجع الى مكة فيمر ببعض المواقيت إله أن يتمتع، قال عليه السلام ما

از عم ان ذلك ليس له لو فعل و كان الإهلال أحب الى، و نحوها صحيحة أخرى عنه و عن عبد الرحمن بن أعين عن ابي الحسن عليه السلام (و عن ابي ابن عقيل) عدم جواز ذلك و انه يتعين عليه فرض المكي إذا كان الحج واجبا عليه و تبعه جماعه لما دل من الاخبار على انه لا متعة لأهل مكة و حملوا الخبرين على الحج الندبي بقرينة ذيل الخبر الثاني، و لا يبعد قوة هذا القول مع انه أحوط لأن الأمر دائر بين التخيير و التعيين و مقتضى الاشتغال هو الثاني خصوصا إذا كان مستطعا حال كونه في مكة فخرج قبل الإتيان بالحج بل يمكن ان يقال ان محل كلامهم صورته حصول الاستطاعة بعد الخروج عنها و اما إذا كان مستطعا فيها قبل خروجه منها فيتعين عليه فرض أهلها.

لا- خلاف بين الأصحاب في أن المحكي إذا بعد من اهله و حج على ميقات أحرم منه وجوبا، و اختلفوا في جواز التمتع له و الحال هذه (و المشهور) جواز التمتع له و انه مخير بين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٥

وظيفة الحاضر و وظيفة البعيد بعد القطع بأنه لا يجوز له التجاوز عن الميقات بغير إحرام- و ان كان قبل خروجه من مكة كان يحرم منها أو من دويره اهله- (و استدلووا الجواز التمتع له) بصحيحه عبد الرحمن بن الحجاج المروى في الكافي على ما في المتن (و المراد بالإهلال) في قوله عليه السلام و كان الإهلال أحب الى هو الإحرام للحج الأفرادى و يدل على أفضلية العدول عن التمتع اليه، مع انه قد تقدم أفضلية التمتع في كل ما يكون مخيرا بين الأنواع (قال المجلسي) في شرح الكافي و يحتمل ان يكون ذلك تقيه، ثم قال و لا يبعد ان يكون المراد به ان يذكر الحج في تلبية العمرة ليكون حجه عراقيا.

(و الصحيح الآخر) المروى عنه و عن عبد الرحمن بن أعين المروى في التهذيب عن الكاظم عليه السلام عن رجل من أهل مكة خرج الى بعض الأمصار ثم رجع فمر ببعض المواقيت التي وقت رسول الله صلى الله عليه و آله إله أن يتمتع، فقال عليه السلام ما أزعم ان ذلك ليس له، و الإهلال بالحج أحب الى، و رأيت من سأل أبا جعفر عليه السلام و ذلك أول ليلة من شهر رمضان فقال له جعلت فداك اني قد نويت ان أصوم بالمدينة قال عليه السلام تصوم إنشاء الله قال و أرجو ان يكون خروجي في عشر من شوال فقال تخرج إنشاء الله فقال اني قد نويت ان أحج عنك أو عن أبيك فكيف اصنع، فقال تمتع، فقال ان الله ربما من على بزيارة رسول الله و زيارتك و السلام عليك و ربما حججت عنك و ربما حججت عن أبيك و ربما حججت عن بعض إخواني أو عن نفسي فكيف اصنع، فقال له تمتع، فرد عليه القول ثلاث مرات يقول له اني مقيم بمكة و أهلي بها، فيقول تمتع فيسئله بعد ذلك رجل من أصحابنا فقال اني أريد ان أفرد عمرة هذا الشهر يعني شوال فقال له أنت مرتهن بالحج فقال الرجل ان أهلي و نزلي بالمدينة ولى بمكة أهل و نزل و بينهما أهل و منازل فقال له أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل ان لي ضياعا حول مكة و أريد ان اخرج حلالا فإذا كان ابان الحج حججت.

(و تقريب الاستدلال) بهذين الصحيحين هو دعوى إطلاقهما و الحكم بالتخيير الشامل لحجة الإسلام و غيرها من أنواع الحج الواجب و المندوب فيدل على تخيير المكي الخارج عن مكة إذا أحرم من الميقات عند عوده إليها فيقدمان على إطلاق ما يدل على تعيين غير المتعة لمن كان حاضر المسجد الحرام لان نسبتها الى ما يدل على عدم المتعة للحاضر نسبة المقيد الى المطلق فيقيد إطلاق ما يدل على عدم المتعة للحاضر بهما (و فيه أولا) ان ظاهر الصحيح الثاني أعنى ذيله كون الكلام في الحج الندبي كما يدل عليه قول السائل فيه قد نويت ان أحج عنك أو عن أبيك و قوله و ربما حججت عنك و ربما حججت عن أبيك (إلخ) بل عن المنتقى انه نص في ذلك مضافا الى بعد إرادة الإطلاق من الصحيحين لكي يشملا حجة الإسلام و ذلك لبعد عدم حج المكي ما دام فيها الى ان يخرج (و ثانيا) انه لو فرض إطلاقهما للحج

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٦

الواجب و المندوب تكون النسبة بينهما و بين ما يدل على عدم المتعة للمكى بالعموم من وجه لإطلاق تلك الأخبار بالنسبة إلى الخارج الى بعض الأمصار و غيره و افتراق الصحيحين عن تلك الأدلة في غير حجة الإسلام و ذلك لبعدهم حج المكي ما دام فيها الى ان يخرج (و ثانيا) انه لو فرض إطلاقهما للحج الواجب و المندوب تكون النسبة بينهما و بين ما يدل على عدم المتعة للمكى بالعموم من وجه لإطلاق تلك الأخبار بالنسبة إلى الخارج الى بعض الأمصار و غيره و افتراق الصحيحين عن تلك الأدلة في غير حجة الإسلام و افتراق تلك الأدلة عن مورد الصحيحين في غير الخارج الى بعض الأمصار، و حينئذ ففي مورد الاجتماع و تعارض الدليلين فلا بد اما من حمل مورد الصحيحين على الحج الندبي و الحكم بعدم جواز التمتع في مورد الكلام و اما من حمل تلك الأدلة على غير الخارج من مكة و لا ترجيح في البين فيتعارضان و تصل النوبة إلى الأدلة العامة لوجوب الحج فان مقتضاها التخيير في مورد الكلام و ان لم نتمسك بها من جهة عدم قوة في إطلاقها بعد طرو التقسيم في الحج الإسلامي إلى التمتع و غيره فترجع الى قول ابن ابي عقيل من عدم جواز التمتع له و دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و الله الهادي.

### مسألة (٣) الآفاقي إذا صار مقيما في مكة

#### إشارة

فإن كان ذلك بعد استطاعته و وجوب التمتع عليه فلا إشكال في بقاء حكمه سواء كانت اقامته بقصد التوطن أو المجاورة و لو بأزيد من سنتين و اما إذا لم يكن مستطيعا ثم استطاع بعد اقامته في مكة فلا إشكال في انقلاب فرضه الى فرض المكي في الجملة كما لا إشكال في عدم الانقلاب بمجرد الإقامة و انما الكلام في الحد الذي به يتحقق الانقلاب فالأقوى ما هو المشهور من انه بعد الدخول في السنة الثالثة لصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام: من اقام بمكة سنتين فهو من أهل مكة و لا متعة له (إلخ) و صحيحة عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام المجاور بمكة يتمتع بالعمرة إلى الحج الى سنتين فإذا جاور سنتين كان قاطنا و ليس له ان يتمتع و قيل بأنه بعد الدخول في الثانية لجملة من الاخبار و هو ضعيف لضعفها باعراض المشهور عنها مع ان القول الأول موافق للأصل و اما القول بأنه بعد تمام ثلاث سنين فلا دليل عليه الا الأصل المقطوع بما ذكر مع ان القول به غير محقق لاحتمال إرجاعه إلى القول المشهور بإعادة الدخول في السنة الثالثة و اما الاخبار الدالة على انه بعد ستة أشهر أو بعد خمسة شهر فلا عامل بها مع احتمال صدورها تقيها و إمكان حملها على محامل آخر، و الظاهر من الصحيحين اختصاص الحكم بما إذا كانت الإقامة بقصد المجاورة فلو كانت بقصد التوطن فينقلب بعد قصده من الأول فما يظهر من بعضهم من كونه أعم لا وجه له و من الغريب ما عن آخر من الاختصاص بما إذا كانت بقصد التوطن، ثم الظاهر ان في صورة الانقلاب يلحقه حكم المكي بالنسبة إلى الاستطاعة أيضا فيكفي في وجوب الحج الاستطاعة من مكة و لا يشترط

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٧

فيه حصول الاستطاعة من بلده فلا وجه لما يظهر من صاحب الجواهر من اعتبار استطاعة النائي في وجوبه لعموم أدلتها فإن الانقلاب انما أوجب تغيير نوع الحج و اما الشرط فعلى ما عليه فيعتبر بالنسبة إلى التمتع هذا و لو حصلت الاستطاعة بعد الإقامة في مكة لكن قبل مضي سنتين فالظاهر انه كما لو حصلت في بلده فيجب عليه التمتع و لو بقيت إلى السنة الثالثة أو أزيد فالمدار على حصولها بعد الانقلاب و اما إذا خرج الى سائر الأمصار مقيما بها فلا يلحقه حكمها في تعيين التمتع عليه لعدم الدليل و بطلان القياس إلا إذا كانت الإقامة بقصد التوطن و حصلت الاستطاعة بعده فإنه يتعين عليه التمتع بمقتضى القاعدة و لو في السنة

الأولى واما إذا كانت بقصد المجاورة أو كانت الاستطاعة حاصله في مكة فلا (نعم) الظاهر دخوله حينئذ في المسألة السابقة فعلى القول بالتخيير فيها كما هو المشهور يتخير و على قول ابن ابي عقيل يتعين عليه وظيفه الملكى.  
في هذه المسألة أمور

### (الأول) إذا صار الآفاقي مقيما في مكة بعد استطاعته

و وجوب التمتع عليه فالمعروف انه يبقى على حكمه من وجوب التمتع سواء كانت اقامته بقصد التوطن اى بقصد الإقامة إلى آخر العمر أو المجاورة أى بقصد الإقامة وقتا محدودا (و فى الجواهر) بلا خلاف أجده فيه نضا و فتوى بل لعله إجماعى بل قيل انه كذلك (اى انه إجماعى) للأصل و غيره (انتهى) و مراده من الأصل هو استصحاب بقاء وجوب التمتع عليه، و لعل نظره (قده) فى قوله و غيره الى الاخبار كما يدل عليه قوله نضا و فتوى لكن تنظر فى المدارك فى استفادة ذلك من الاخبار و استجود نظره فى الحدائق قال لان المفهوم من الاخبار المتقدمة انتقال حكمه من التمتع الى قسيميه مطلقا تجددت الاستطاعة أو كانت سابقه (انتهى).

و كيف كان، فلا- ينبغى التأمل فى أصل الحكم لعدم وجود مخالف له و الأصل أى الاستصحاب و منع شمول إطلاق الاخبار الآتية له بدعوى كونها مسوقة لبيان انقلاب حكم الآفاقي الى المكى بعد المجاورة من غير نظر الى كونه مستطيعا أو حدثت استطاعته بعد المجاورة أم لا.

### (الأمر الثانى) إذا جاور غير المستطيع فيها

فلا إشكال فى عدم انقلاب حكمه بمجرد الإقامة كما لا إشكال فى انقلاب فرضه فى الجملة و انما الكلام فى الحد الذى به يتحقق الانقلاب فقد اختلف فيه الأقوال و منشاء اختلاف الاخبار فى ذلك و اختلاف الأفهام فى فهم المراد منها حيث انها على طوائف (منها) ما يدل على تحقق الانقلاب بتمام السنتين و الدخول فى السنه الثالثه كصحيح زرارة المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام: من اقام بمكة سنتين فهو من أهل مكة لا متعه له (و صحيح عمر بن يزيد) عن الصادق عليه السلام: المجاور بمكة يتمتع الى بالعمرة إلى الحج الى سنتين فإذا جاوز سنتين كان قاطنا و ليس له ان يتمتع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٨

(و منها) ما يدل على تحقق الانقلاب بسنة أو سنتين كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام و فيه سألت أبا عبد الله عليه السلام لأهل مكة ان يتمتعوا، قال عليه السلام لا، قلت فالقاطنين بها، قال إذا أقاموا سنة أو سنتين صنعوا كما يصنع أهل مكة فإذا أقاموا شهرا فان لهم ان يتمتعوا (و خبر حماد) المروى فى الكافي قال سألت أبا عبد الله عن أهل مكة أ يتمتعون قال عليه السلام ليس لهم متعه، قلت فالقاطن بها، قال إذا أقام بها سنة أو سنتين صنع صنع أهل مكة، قلت فان كان مكث الشهر، قال يتمتع (و منها) ما يدل على تحقق الانقلاب بالإقامة سنة (كخبر عبد الله بن سنان) المروى فى الكافي عن الصادق عليه السلام قال المجاور بمكة سنة يعمل عمل أهل مكة يعنى يفرد الحج مع أهل مكة و ما دون السنه فله ان يتمتع (و منها) ما يدل على تحققه بإقامة أكثر من ستة أشهر كخبر حفص البخترى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن المجاور بمكة يخرج إلى أهله ثم يرجع الى مكة بأى شىء يدخل فقال ان كان مقامه بمكة أكثر من ستة أشهر فلا يتمتع، و ان كان أقل من ستة أشهر فله ان يتمتع (و منها)

ما يدل على الانقلاب بالإقامة خمسة أشهر كمرسل حسين بن عثمان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال من اقام بمكة خمسة أشهر فليس له ان يتمتع.

هذا ما وصل إلينا من الاخبار، و لعل المتتبع يطلع على أكثر منها فنقول اما الطائفتين الأخيرتين فهى موهونة بإعراض الأصحاب عنها إذ لا عامل بها أصلا، و احتمال فى كشف اللثام و الوسائل حملها على التقيّة و فى الوسائل على الجواز فى المندوب خاصة (و اما بقية الأخبار) فبكل منها قائل فالمشهور اعتبار السنتين (و المنسوب الى الشهيد) فى الدروس هو التحقق بتمام السنة، مع إمكان منع ظهور عبارته فى اختياره ذلك حيث قال أولا- و لو أقام النائي بمكة سنتين انتقل فرضه إليها فى الثالثة كما فى المبسوط و النهاية و يظهر من أكثر الروايات انه فى الثانية (انتهى) فان الظاهر من صدر عبارته اختياره لما هو المشهور (و كيف كان) فلو سلم ذهابه الى هذا القول فهو قول نادر شاذ مردود بسقوط تلك الأخبار باعراض المشهور عنها (و المحكى عن ابى الجنيد) و المبسوط و النهاية و السرائر هو تحققه بثلاث سنين قال فى الجواهر و قد اعترف غير واحد بعدم الوقوف لهم على مستند عدا الأصل الذى لم يعين القدر المزبور على انه مقطوع بما عرفت (انتهى) و مراده من الأصل هو استصحاب بقاء الحكم الثابت له قبل الانتقال و لا يخفى انه من الاستصحاب التعليقى لكونه معلقا على حصول الاستطاعة إذا الكلام فى الآفاقي الذى تحصل له الاستطاعة بعد مجاورته مكة، و الاستصحاب المذكور محل بحث فى صحته و ان كان المختار عند نافي الأصول هو الصحة تبعا لما عليه الشيخ الأكبر (قده) و على كل فالحق ما هو المشهور من التحديد بتمام السنتين و الدخول فى السنة الثالثة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٩

(الأمر الثالث) هل الحكم بالانتقال مختص بالمجاورة بقصد التوطن إلى الأبد أو مختص بمطلق المجاورة أو يعم القسمين (أقوال) مختار المصنف هو الثانى و عليه فلو قصد التوطن فى مكة إلى آخر العمر لم يتوقف انقلاب حكمه الى سنتين أو غير ذلك، و استظهر ذلك من صحيح زرارة و صحيح عمر بن يزيد المتقدمين (و تقريبه) ان المقيم فى مكة بقصد التوطن يصدق عليه عرفا انه من أهل مكة من غير حاجة الى مرور زمان و انما الذى وقع التعبير عنه فى- الصحيحين هو الإقامة و المجاورة و ظاهر اللفظين هو الإقامة بقرينة التوطن و هى التى يحتاج فيها الى التحديد بعده و اما المتوطن بنيه الدوام فلا يحتاج فى صدق المقيم عليه الى تحديد مده (و فيه) ان دعوى القطع بأنه مع قصد التوطن الدائمى يصدق عليه المقيم من الأول مجازفة كما ان قصد التوطن الدائمى لا ينفع فى صدق الوطن فى باب القصر و الإتمام، فالتحديد كما يحتاج إليه فى المقيم بغير قصد الدوام ما دام العمر كذلك يحتاج إليه فى من قصد الإقامة الدائمة و اما ان التعبير بالإقامة و المجاورة ظاهر فى غير من قصد التوطن فدعواه على مدعيه (و اما القول) باختصاص الخبرين بالمتوطن فلم ينقل عن أحد إلا ما حكاه فى الجواهر عن بعض محشى الشرائع، و على كل تقدير فهو أيضا ضعيف و لازمه ان من اقام من غير قصد التوطن لا ينقلب حكمه عن التمتع و لو اقام سنتين أو أكثر (فالحق الحقيق بالتصديق) هو القول بعموم الحكم بتحديد سنتين و عدم الاختصاص بمن نوى الإقامة دائما و لا بمن لم ينوها، و اختاره فى المسالك و المدارك و عليه صاحب الجواهر (قال فى المسالك) و لا- فرق فى الإقامة الموجبة لانتقال الفرض بين كونها بنيه الدوام أو المفارقة أو لا بنية عملا بإطلاق النصوص فان الحكم معلق فى بعضها على الإقامة و فى بعضها على المجاورة و فى بعضها على القطن و هى حاصله على التقدير (انتهى) و قال فى المدارك إطلاق النص و كلام الأصحاب يقتضى عدم الفرق فى الإقامة الموجب لانتقال الفرض بين كونها بينه الدوام أو المفارقة، و ربما قيل ان الحكم مخصوص بالمجاورة بغير نية الإقامة (يعنى الإقامة الدائمة) اما لو كان بنيتها انتقل فرضه من أول السنة، و إطلاق النص يدفعه (انتهى) و قال فى الجواهر لا اشكال و لا خلاف فى صيرورة المجاور بعد المدة المزبورة و ان لم يكن بقصد التوطن كالمكى فى نوع الحج- الى ان قال بعد سطور- و من ذلك يظهر ضعف القول بتقيد إطلاق الحكم المزبور فى النص و الفتوى بما إذا أراد المفارقة اما

مع اراده المقام ابدا فينتقل فرضه بأول سنة لصدق كونه حينئذ من أهلها (انتهى) وربما يجعل التعرض لذى المنزلين في ذيل صحيح زرارة دليلا على كون المراد من صدره هو المقيم لا بقصد الدوام فان من له منزلان لا يقصد التوطن في كل منهما دائما (وفيه) ان فرض ذى المنزلين يمكن في أهل مكة المقيم فيها إذا بدا له اتخاذ منزل آخر في بلد آخر، مضافا الى ان ذى المنزلين انما يقصد الإقامة فيها دائما بالنسبة إلى غيرهما لا في كل واحد من المنزلين.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٠

(الأمر الرابع) إذا انقلب حكم الآفاقي بالإقامة الموجبة لانقلاب فرض حجه الى فرض الحاضر بمكة فهل يوجب ذلك انقلاب غير فرض الحج من سائر الأحكام فيلحقه حكم المكي بالنسبة إلى الاستطاعة أيضا فلو لم يكن مستطاعا من أول الأمر و جاء إلى مكة متسكعا و اقام فيها سنتين و بعد ذلك حصلت له الاستطاعة لحج الافراد فهل يجب عليه الحج أولا، الظاهر هو ذلك لا لان تنزيله بمنزله المكي في الصحيحين يشمل تنزيله في جميع الاحكام بل لصدق الاستطاعة عليه فعلا و لا يعتبر في حقه استطاعة رجوعه الى بلاده بعد ان نوى الإقامة و ذلك ظاهر (و من ذلك يظهر) الحكم لو حصلت له الاستطاعة للحج من مكة في أثناء السنتين فان صدق حصول الاستطاعة له مما لا شك فيه فان كانت الاستطاعة الحاصلة له حينئذ متحققة بالنسبة إلى حج التمتع فيأتي به في أثناء السنتين و الا- صبر حتى تنقضى السنتان فيأتي بما استطاعة من حج الافراد، فما اختاره في المتن من انه لو حصلت الاستطاعة في أثناء السنتين لا يوجب ذلك عليه الحج لا يمكن المساعدة عليه و ظهر أيضا ما في ما اختاره في الجواهر من عدم الاكتفاء بالاستطاعة الحاصلة بعد السنتين أيضا و ذلك لما عرفت من صدق الاستطاعة في حقه حينئذ، و الله العالم.

(الأمر الخامس) إذا فارق المكي مكة و اقام في سائر البلاد فهل يلحقه حكم الآفاقي بمجرد نية الإقامة في غير مكة أو يجرى عليه الحكم المنصوص في الصحيحين من اعتبار اقامه سنتين أو يفرق بين ما إذا نوى التوطن في بلد غير مكة و بين ما اقام هناك من غير قصد التوطن فيقال في الأول بانقلاب حكمه الى حكم الآفاقي دون الثاني (وجوه) قال في المسالك و لو انعكس الفرض بأن أقام المكي في الآفاق احتمل كونه كذلك لاتحاد العلة و يشكل بأنه قياس و ليس في النص تعليل (انتهى) و قال في المدارك و احتمل بعض الأصحاب الحاقه بالمقيم في مكة في انتقال الفرض بإقامة السنتين و هو ضعيف (انتهى) و لازم القائل بأن الإقامة بقصد التوطن يوجب انقلاب حكمه الى الآفاقي، و قد عرفت في الأمر الثاني ضعف ذلك و ان مجرد قصد التوطن لا يغير الموضوع، و اما الإقامة سنتين فاعتبارها في الفرض قياس باطل لا نقول به فإذا فرض عدم إتيانه بحجة الإسلام و أراد ان يحج من محل إقامته الجديدة فيكون حكمه حكم المكي إذا سافر إلى الأمصار و مر على ميقات الآفاقي فعلى القول بالتخيير هناك بين اختيار التمتع أو الافراد يكون مخيرا في الفرض أيضا لكن الأحوط له اختيار التمتع لدوران الأمر بين التعيين و التخيير لاحتمال انقلاب حكمه الى حكم الآفاقي بإقامته في الآفاق، و الله العالم.

#### [مسألة (٤) المقيم في مكة إذا وجب عليه التمتع كما إذا كانت استطاعته في بلده]

مسألة (٤) المقيم في مكة إذا وجب عليه التمتع كما إذا كانت استطاعته في بلده أو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣١

استطاع في مكة قبل انقلاب فرضه فالواجب عليه الخروج الى الميقات لإحرام عمره التمتع و اختلفوا في تعيين ميقاته على أقوال (أحدها) انه مهل أرضه ذهب إليه جماعة بل ربما ينسب الى المشهور كما في الحدائق لخبر سماعه عن ابي الحسن عليه السلام

سئلته عن المجاور إله أن يتمتع بالعمرة إلى الحج قال عليه السلام نعم يخرج الى مهل أرضه فليلب ان شاء المعتضد بجملة من الاخبار الواردة في الجاهل و الناسى الدالة على ذلك بدعوى عدم خصوصية للجهل و النسيان و ان ذلك لكونه مقتضى حكم التمتع و بالأخبار الواردة في توقيت المواقيت و تخصيص كل قطر بواحد منها أو من مر عليها بعد دعوى ان الرجوع الى الميقات غير المرور عليه (ثانيها) انه احد المواقيت المخصوصة مخير ابنيها، و اليه ذهب جماعة أخرى لجملة أخرى من الاخبار مؤيدة باخبار المواقيت بدعوى عدم استفادة خصوصية كل بقطر معين (ثالثها) انه أدنى الحل نقل عن الحلبي و تبعه بعض متأخرى المتأخرين لجملة ثالثة من الاخبار و الأحوط الأول و ان كان الأقوى الثاني لعدم فهم الخصوصية من خبر سماعه و اخبار الجاهل و الناسى و ان ذكر المهل من باب أحد الافراد و منع خصوصية المرور في الاخبار العامة الدالة على المواقيت و اما اخبار القول الثالث فمع ندره العامل بها مقيدة باخبار المواقيت أو محمولة على صورته التعذر ثم الظاهر ان ما ذكرنا حكم كل من كان من أهل مكة و أراد الإتيان بالتمتع و لو مستحبا، هذا كله مع إمكان الرجوع الى المواقيت و اما إذا تعذر فيكفى الرجوع الى أدنى الحل بل الأحوط الرجوع الى ما يتمكن من خارج الحرم مما هو دون الميقات و ان لم يتمكن من الخروج إلى أدنى الحل أحرم من موضعه و الأحوط الخروج الى ما يتمكن.

في هذه المسألة أمور (الأول) المقيم في مكة إذا أراد التمتع اما لوجوبه عليه كما في حجه الإسلام إذا استطاعها في بلده أو استطاع في مكة قبل مضي سنتين من المجاورة و كما في نذر حج التمتع و نحو ذلك و اما لاستجابته فلا اشكال و لا خلاف في وجوب الخروج من مكة للإحرام لإطباق النصوص و الفتاوى على عدم كفاية الإحرام من داخل مكة اختيارا للمتمتع، و انما الكلام في حد الخروج منها فقد اختلف فيه على أقوال (أحدها) انه مهل أرضه أى ميقات بلده و المهل بضم الميم و فتح الهاء و تشديد اللام اسم مكان من الإهلال أى محل الإهلال و رفع الصوت بالتلييه فيكون المعنى ان ميقاته الذى كان له لو أراد الحج من بلده هو ميقاته حينئذ فمن كان من أهل المدينة مثلا و اقام في مكة و أراد ان يأتي بحج التمتع لا بد له ان يخرج الى مسجد الشجرة و بحرم منه، و هذا القول قد ذهب إليه جماعة كالمحكي عن المفيد فى المقنعة و الشيخ فى التهذيب و المحقق فى المعتمد و النافع و العلامة فى المنتهى و التذكرة و نسب الى المشهور أيضا (و استدلوا له) بخبر سماعه المروى فى الكافى عن ابى الحسن عليه السلام عن المجاور إله أن يتمتع بالعمرة إلى الحج، قال عليه السلام نعم يخرج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٢

الى مهل أرضه فليلب ان شاء، و ذلك بعد حمل المجاور على من لم يتعين عليه فرض المكي (قال فى الحدائق) و يمكن الاستدلال عليه بالأخبار الدالة على ان من دخل مكة ناسيا للإحرام أو جاهلا به يجب عليه الخروج الى ميقات أهل أرضه كصحيح الحلبي المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم قال يرجع الى ميقات أهل بلاده الذى يحرمون منه فيحرم و ان خشى ان يفوته الحج فليحرم من مكانه و ان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج، و إطلاقه يشمل العامد و الجاهل و الناسى (و صحيحه الأخر) المروى فى الكافى عنه عليه السلام فى رجل نسى أن يحرم حتى دخل مكة قال عليه السلام قال ابى عليه السلام عليه ان يخرج الى ميقات أهل أرضه فإن خشى ان يفوته الحج أحرم من مكانه و ان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم، و هذا الخبر نص لوجوب الخروج الى الميقات فى صورة النسيان، و مثلهما غيرهما فى الدلالة على ان من مر على ميقاته و لم يحرم و جب الرجوع اليه و الإحرام منه فيستدل بذلك لوجوب خروج من اقام بمكة من أهل البلاد الى ميقات أرضه و ذلك بعد فهم عدم الخصوصية لمن مر على الميقات و لم يحرم منه بل من جهة أنه ميقات المتمتع (و استدل أيضا) بالأخبار الدالة على تقسيم المواقيت و تخصيص كل أفق بميقات معين فإنه يجب على ذلك على أهل كل أرض الإحرام من الميقات المخصوص بهم سواء كان بالمرور عليه أو الرجوع اليه، خرج منه من توطن مكة المدة

الموجبة لانقلاب حكمه و من مر على غير ميقاته و بقى الباقي و هو الراجع اليه بناء على ان الرجوع اليه غير المرور عليه.  
(القول الثاني) ان ميقاته احد المواقيت المنصوصة مخيرا بينها و هو المحكى عن الدروس و صرح به فى المسالك و الروضة،  
قال فى الشرائع و لو اقام من فرضه التمتع بمكة سنة أو سنتين لم ينتقل فرضه و كان عليه الخروج الى الميقات (انتهى) و إطلاق  
قوله الى الميقات يدل على ارادته مطلق الميقات و لو لم يكن ميقات أهل أرضه و قال فى المسالك فى شرح العبارة المذكورة:  
إذا أراد حجة الإسلام لا- يتعين عليه الخروج الى ميقات بلده بل يجوز له الخروج الى اى ميقات شاء مع الإمكان (انتهى) و  
يستدل لهذا القول بجمله من الاخبار كمرسل حريز المروى فى- الكافى عن الباقر عليه السلام: من دخل مكة بحجة عن غيره ثم  
أقام سنة فهو مكى فإذا أراد ان يحج عن نفسه أو أراد ان يعتمر بعد ما انصرف من عرفه فليس له ان يحرم بمكة و لكن يخرج  
الى الوقت (الخبر) و موثق سماعه المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال من حج معتمرا فى شوال و من نيته ان يعتمر و  
يرجع الى بلاده فلا بأس بذلك و ان هو أقام الى الحج فهو متمتع لأن أشهر الحج شوال و ذو القعدة و ذو الحجة فمن اعتمر  
فيهن و اقام الى الحج فهي متعة، و ان اعتمر فى شهر رمضان أو قبله فقام الى الحج فليس يتمتع و انما هو مجاور أفرد العمرة فإن  
هو أحب ان يتمتع فى أشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج حتى يجاوز

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٣

ذات عرق أو يجاوز عسفان فيدخل متمتعا بعمرة الى الحج فان هو أحب ان يفرد بالحج فليخرج الى الجعرانة فيلبى فيها (قال فى  
مجمع البحرين) فى الجعرانة هى بتسكين العين و التخفيف و قد تكسر و تشدد الراء موضع بين مكة و الطائف على سبعة أميال  
من مكة و هى أحد حدود الحرم سميت باسم ريطه بنت سعد و كانت تلقب بالجعرانة و هى التى أشار إليها قوله تعالى كَأَلْتِي  
نَقَصْتُ غَزْلَهَا، و عن ابن المدائنى أن العراقيون يثقلون الجعرانة و الحديدية و الحجازيون يخففونهما (انتهى) (خبر إسحاق بن  
عبد الله) المروى فى التهذيب عن ابى الحسن عليه اللام عن المقيم بمكة يجرى الحج (أى يأتى بحج الافراد) أو يتمتع مرة أخرى،  
قال يتمتع أحب الى و ليكن إحرامه من مسيرة ليله أو ليلتين (مؤيدا) بأنه لا خلاف نصا و فتوى فى وجوب الإحرام من الميقات  
لمن مر عليه و ان لم يكن من اهله قال فى الجواهر ضرورة صدق ذلك على المجاور إذا اتى غير ميقاته.

(القول الثالث) انه أدنى الحل و قد حكى عن الحلوى و احتمله فى المدارك و استظهره الأردبيلي و استدلل له بجمله ثلثه من  
الاجبار كصحيح الحلبي المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام فى السؤال عن أهل مكة ان يتمتعوا قال لا ليس لأهل مكة  
ان يتمتعوا قال قلت فلقاطنون بها قال إذا أقاموا سنة أو سنتين صنعوا كما يصنع أهل مكة فإذا أقاموا شهرا فان لهم ان يتمتعوا،  
قلت من اين، قال يخرجون من الحرم، قلت من اين يهلون بالحج، فقال من مكة نحو ما يقول الناس (و خبر حماد) المروى فى  
الكافى عن الصادق، عليه السلام عن أهل مكة أ يتمتعون، قال ليس لهم متعة قلت فلقاطن بها قال عليه السلام إذا أقام بها سنة أو  
سنتين صنع صنع أهل مكة، قلت فان مكث شهرا، قال عليه السلام يتمتع، قلت من اين، قال يخرج من الحرم، قلت اين يهل  
بالحج، قال من مكة نحو ما يقول الناس (قال المجلسى فى الشرح) قوله عليه السلام نحو ما يقول الناس يفعل كما يفعل غيره  
من المتمتعين و لا- يخالف حكمه فى إحرام الحج حكمهم (انتهى كلامه رفع مقامه) و قال فى الوافى: يقول اما بمعنى يفعل أو  
المراد به قول التلبية عند الإحرام (انتهى) أقول، و يمكن ان يكون المراد انه يقول عند التلبية ما يقول الناس من أهل مكة عند  
إحرامهم للحج الأفرادى و لا يصرح بأن حجة حج التمتع حفظا للتقية حيث ان القاطن يعرفه أهل مكة (و كيف كان) فظاهر  
الخبرين هو كفاية الخروج من الحرم فى إحرام عمرة التمتع للقاطن الذى لم ينقلب حكمه الى حكم المكى، و مثلهما (صحيح  
عمر بن يزيد) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال من أراد ان يخرج من مكة ليعتمر أحرم من الجعرانة أو الحديدية أو  
ما اشبهما (و قد تقدم) ان الجعرانة بالتخفيف أو بالتشديد موضع بين الطائف و مكة و انها أول الحل من تلك الناحية (و



الحديبية) أيضا بالتخفيف لغه أهل الحجاز و بالتشديد لغه أهل العراق بئر بقرب مكة على طريق جده دون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٤

مرحلة ثم أطلق على الموضع و يقال نصفه فى الحل و نصف فى الحرم، و المراد بقوله و ما أشبههما لعله التنعيم و هو ادنى الحل و أقرب مواضع الحل بينه و بين مكة أربعة أميال و يعرف بمسجد عائشة (و الاستدلال) بهذا الخبر انما هو بإطلاقه فإن قوله عليه السلام ليعتمر مطلق بالنسبة إلى عمره التمتع و غيرها الا ان يدعى انصرافه إلى العمره المفردة، هذه هى الأقوال فى المسألة مع أدلتها.

و قد اعترض على القول الأول أعنى الرجوع الى ميقات أهل أرضه بضعف خبر سماعه سندا و دلالة اما ضعف سنده فلاشماله على معلى بن محمد البصرى و لم يوثق فى كتب الرجال، و اما دلالته فلاشماله على قوله فليلب ان شاء، فان فى قوله ان شاء احتمالات يتوقف الاستدلال به على ظهوره فى بعضها و هو منتف فيكون الخبر مجملا فإنه يحتمل ان يكون المراد ان يكون قيذا للتلبية و هذا و ان كان انسب من جهة اتصاله به الا ان المعنى حينئذ مما لا يناسب فان التلبية فى الإحرام واجبة لا يمكن تعليقها على مشيه الفاعل (و يحتمل) كونه قيذا للخروج الى ميقات أهل أرضه فيدل على جواز الخروج اليه لا على وجوبه (و يحتمل) كونه قيذا للمتمتع فيصير المعنى انه ان شاء ان يأتى بالتمتع فليخرج الى ميقات بلده و عليه فيتعين الخروج إليه إذا أراد التمتع فالاستدلال متوقف على ظهور الكلام فى الاحتمال الثالث و حيث لا- ظهور فيه فيكون مجملا- (مضافا") الى ان تعليق التمتع بالحج على المشية يدل على كون المعلق عليه هو الحج المندوب إذ لا معنى لتعليق الحج الواجب على المشية فالتعدى عن المندوب الى الواجب يحتاج الى دليل (و اما الاعتضاد) بالأخبار الواردة فى الجاهل و الناسى فمردود باحتمال كون خصوصية النسيان و الجهل موجبا للحكم بالرجوع الى ميقات أرضه و لا دافع له إلا دعوى تنقيح المناط و هى ممنوعة (هذا ما يرد على الاستدلال للقول الأول).

(و اما القول الثانى) فيرد عليه اما مرسل حرير فبضعف سنده بالإرسال و ضعف دلالته بإجمال كلمه (الوقت) لاحتمال ارادة ميقات أهل أرضه باحتمال كون اللام فيها للعهد مشيرا الى الميقات المعهود و هو مهل أرضه، مضافا الى اشتماله على لزوم الإحرام للعمرة المفردة من احد المواقيت المعينة مع عدم وجوب الإحرام لها منها بل يكفى الإحرام لها من ادنى الحل إجماعا (و اما موثق سماعه) ففيه انه بظاهره غير معمول به إذ لم يقل أحد بكفاية التجاوز عن ذات عرق و عسفان و نحوهما مما يكون مشابها لهما فى المسافة إلى مكة بل الأقوال منحصرة بالثلاثة المذكورة أعنى القول بالرجوع الى ميقات بلاده أو الرجوع الى مطلق الميقات أو كفاية الخروج عن- الحرم فظاهر هذا الخبر أعنى كفاية التجاوز عن ذات عرق أو عسفان مما لم يقل به احد، مع انه على تقدير صحة الأخذ به مطلق يجب تقيده بما دل عليه خبر سماعه من اعتبار الخروج الى ميقات أهل أرضه و بذلك يجاب عن الاستدلال بخبر إسحاق بن عبد الله أيضا إذ لا قائل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٥

بالخروج للإحرام الى ما كان بينه و بين مكة مسير ليلة أو ليلتين و حمله على الميقات الذى يكون بعده من مكة بهذا المقدار باطل لعدم ميقات يكون بعده عن مكة بهذا المقدار مع انه لا وجه لتعيين هذا الميقات بهذه الخصوصية و انما اللازم الإرجاع إلى أجد المواقيت مطلقا، مضافا الى انه لا معنى للتخير بين مسير ليله أو ليلتين (و اما التأييد) بما لا خلاف فيه نصا و فتوى من صحة الإحرام من الميقات الذى يمر عليه و ان لم يكن من اهله (فقيه) ان المرور عليه غير الرجوع اليه لاحتمال كفاية أى ميقات مر عليه فى الإحرام منه و لزوم الخروج من مكة إلى ميقات أرضه فليس بينهما تلازم كما لا يخفى.

(و اما القول الثالث) فيرد عليه انا لا نعلم القائل به الا ما ينسب إلى الحلوى و ما استظهره المحقق الأردبيلي و احتمله فى المدارك

و لو فرض القائل به فيرد عليه بان ما يستدل من صحيح الحلبي و صحيح عمر بن يزيد مطلقان فلو تم الاستدلال للقول الأول بخبر سماعه يجب تقييد إطلاقهما به فالبحث ينتهي إلى صحة التمسك به اي بخبر سماعه للقول الأول (فنقول) الظاهر جواز الاستناد اليه لعدم المانع منه اما ضعفه سنداً فللمنع عنه لكون المعلى من مشايخ الإجازة على ما صرح به المجلسي (قده) و على فرض تسليم ضعفه فهو منجبر بالعمل كيف و قد استند القول به الى عدة أساطين الفقه كالشيخ و ابي الصلاح و يحيى بن سعيد و المحقق في النافع و العلامة في غير واحد من كتبه و نسبه في الحدائق إلى المشهور و الظاهر انهم استندوا في ذهابهم الى هذا القول بالخبر المذكور و لعل هذا كاف في الانجبار، كما ان الظاهر منه كون المشية قيماً للتمتع لا للتلبية و لا للخروج الى الميقات لان التعليق على المشية انما يصح إذا كان المعلق عليه مما يجوز فعله و تركه، و التلبية و الخروج الى الميقات ليسا كذلك بخلاف التمتع حيث انه مما يجوز فعله و تركه فيما إذا كان مندوباً أو أحد أفراد الواجب المخير (و منه يظهر) دفع توهم كون المعلق على المشية هو الحج المندوب لفساد تعليق الحج الواجب بالمشية إذ يصح تعليق الحج الواجب بالمشية فيما إذا كان واجباً بالوجوب التخييري مع ان الدلالة السياقية تدل على إلغاء خصوصية الندب أو الوجوب التخييري في لزوم الخروج الى ميقات اهله، بل الظاهر منه كون ذلك لطبيعة الحج من مكة ممن يريد التمتع به و لو كان التمتع واجباً عليه بالوجوب التعيني كما ان الاخبار الواردة في الجاهل و الناسي تدل بالدلالة السياقية على ان الحكم للمعذور هو الرجوع الى ميقاته إن أمكن و لكان العذر في ترك الإحرام منه غير الجهل و النسيان (فالإنصاف) ان التمسك بخبر سماعه في إثبات القول الأول قوى جدا و به يقيد إطلاق ما يدل على كفاية أى ميقات كان، و اما القول بالخروج الى أدنى الحل فقد عرفت عدم تحقق القائل به.

(الأمر الثاني) لا فرق فيما ذكرنا في الأمر السابق بين ان يكون حجه واجباً أو مستحباً و لا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٦

في الحج الواجب بين كونه حج الإسلام أو غيره من الحج المندور و لا بين ان يكون آفاقياً أو من أهل مكة و لا في الآفاقى بين ان يكون فرضه التمتع أو غيره إذا كان من فرضه غير التمتع يريد الإتيان بحج التمتع بعد أداء فرضه كل ذلك لإطلاق ما يدل على لزوم خروجه من مكة لإحرام عمره التمتع و عدم تقييده بشيء.

(الأمر الثالث) ما تقدم كله انما هو فيمن يتمكن من الرجوع الى الميقات و مع عدمه يكفي الخروج الى أدنى الحل كما جعله في المدارك مما قطع به الأصحاب (و لكن الاحتياط) عدم الاكتفاء بمجرد ادنى الحل بل يرجع الى ما يتمكن من المسافة إلى الميقات (قال المجلسي قدس سره) في مرآت العقول في شرح خبر ابن عمار عن الصادق عليه السلام (عن امرأة كانت مع قوم فطمث فأرسلت إليهم فسئلتهم فقالوا ما ندري أ عليك الإحرام أم لا و أنت حائض فتركوها حتى دخلت الحرم، قال عليه السلام ان كان عليها مهلة فترجع الى الوقت فلتحرم منه و ان لم يكن عليها وقت فترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما يفوتها الحج فتحرم) قال في شرحه: ظاهر الخبر انه مع تعذر العود الى الميقات يرجع الى ما أمكن من الطريق و ظاهر الأكثر عدمه بل يكفي الإحرام من ادنى الحل و الاولى العمل بالرواية لصحتها- ثم نقل عن السيد في المدارك- انه قال لو وجب العود فتعذر ففي وجوب العود الى ما أمكن من الطريق و جهان أظهرهما لعدم للأصل و ظاهر الروايات المتضمنة لحكم الناسي) ثم قال المجلسي و لعله (ره) غفل عن هذا الخبر (انتهى ما في المرأة) فهذا المقدار كاف في حسن الاحتياط المذكور في المتن و اما ما ذكره بعضهم من الاحتياط بتحديد التلبية عند- الوصول إلى أول الحرم فغير لازم و لا منشأ لحسنه أيضاً فإن اللازم هو الخروج من الحرم لا- خصوص المكان المتصل من الحل بالحرم و لا إشارة في خبر ابن عمار الى ذلك بل فيه تجويز الإحرام بعد عدم إمكان العود الى الميقات من اي مكان من الحل، و الله الموفق للصواب.

فصل صورته حج التمتع على الإجمال أن يحرم في أشهر الحج من الميقات بالعمرة المتمتع بها الى الحج ثم يدخل مكة فيطوف فيها بالبيت سبعا و يصلى ركعتين في المقام ثم يسعى لها بين الصفا و المروة سبعا ثم يطوف للنساء احتياطا و ان كان الأصح عدم وجوبه و يقصر ثم ينشأ إحراما للحج من مكة في وقت يعلم انه يدرك الوقوف بعرفة و الأفضل إيقاعه يوم التروية ثم يمضى الى عرفات فيقف بها من الزوال الى الغروب ثم يفيض و يمشى منها الى المشعر فبييت فيه و يقف به بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس ثم يمضى الى منى فيرمى جمرة العقبة ثم ينحر أو يذبح هديئة و يأكل منه ثم يحلق أو يقصر فيحل من كل شيء الا- النساء و الطيب و الأحوط اجتناب الصيد أيضا و ان كان الأقوى عدم حرمة من حيث الإحرام ثم هو مخير بين ان يأتي إلى مكة ليومه فيطوف طواف الحج و يصلى ركعتيه و يسعى سعيه فيحل له الطيب ثم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٧

يطوف طواف النساء و يصلى ركعتيه فيحل له النساء ثم يعود إلى منى لرمى الجمار فبييت بها ليلالي التشريق و هي الحادية عشرة و الثانية عشرة و الثانية عشرة و يرمى في أيامها الجمار الثلاث و ان لا يأتي مكة ليومه بل يقيم بمنى حتى يرمى الجمار الثلاث يوم الحادي عشر و مثله يوم الثاني عشر ثم ينفر بعد الزوال إذا كان قد اتقى الصيد و النساء و ان أقام إلى النفر الثاني و هو الثالث عشر و لو قبل الزوال لكن بعد الرمي جاز أيضا ثم عاد إلى مكة للطوافين و السعي و لا اثم عليه في شيء من ذلك على الأصح كما ان الأصح الاجتزاء بالطواف و السعي تمام ذى الحجة و الأفضل الأحوط اختيار الأول بأن يمضى إلى مكة يوم النحر بل لا ينبغي التأخير لعدده فضلا عن أيام التشريق الا لعدر.

هذا الذي ذكر من صورته حج التمتع هو المجمع عليه في الجملة و في بعضها خلاف يأتي عند التعرض لها تفصيلا، و المنسوب الى الشيخ البهائي (قده) انه جمع جميع مناسك حج في بيت من الشعر على سبيل الرمز فقال:

اطرست للعمرة اجعل نهج اوو ارنحظ رس طر مر لحج

فكل حرف إشارة إلى أول كلمه لمنسك من مناسك العمرة و الحج (و الركن) من هذه الافعال هو الإحرام و الوقوفان و طواف الحج و سعيه و معنى الركن في باب الحج هو ما يبطل الحج بتركه عمدا بل ترك الوقوفين معا يبطل الحج و لو سهوا أو اضطرارا على ما سيأتي التفصيل في محله ان شاء الله تعالى، و انما سمي هذا النوع من الحج بحج التمتع لما يتخلل بين عمرته و حجه من التحلل الموجب لجواز الانتفاع و التمتع مما كان محرما عليه بالإحرام مع ارتباط عمرته بحجه حتى كأنهما عمل واحد، أو لأنه ينتفع بالإحرام للحج من مكة من غير حاجة في إحرامه إلى خروجه عنها، أو لفعل عمرته في أشهر الحج لما قيل من انه لم تكن تفعل في الجاهلية فيها، ثم انه ينبغي البحث عن أمور (الأول) المعروف المشهور عدم وجوب طواف النساء في عمره التمتع، و في الجواهر بلا- خلاف محقق أجده فيه و ان حكاها في اللمعة عن بعض الأصحاب و أسنده في الدروس الى مجهول و لا ظفرنا به و عن المنتهى لا اعرف فيه خلافا بل عن بعض الإجماع على عدم الوجوب (و يدل على عدم وجوبه فيها) غير واحد من النصوص كمكاتبة ابى القاسم الرازي المروية في الكافي عن العمرة المبتولة هل على صاحبها طواف النساء و العمرة المتمتع بها الى الحج فكتب أما العمرة المبتولة فعلى صاحبها طواف النساء و اما التي يتمتع بها الى الحج فليس على صاحبها طواف النساء (و صحيح صفوان) المروى في التهذيب قال سئل أبو حارث عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج فطاف و سعى و قصر هل

عليه طواف النساء، قال عليه السلام لا، انما طواف النساء بعد الرجوع من منى، و كون الأول مكاتبه مع كون المكتوب اليه مجهولا و الثانى مضمر غير مناف للاستدلال بهما بعد كونهما معمولا بهما غير معرض عنهما مضافا الى غير واحد من الاخبار المتعرضة لبيان صورة التمتع التى لم يذكر فيها طواف النساء (كخبر عبد الله بن سنان) عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٨

الصادق عليه السلام قال طواف المتمتع ان يطوف بالكعبة و يسعى بين الصفا و المروة و يقصر من شعره فإذا فعل ذلك فقد أحل (و مثله صحيح زرارة و صحيح معاوية بن عمار) و اما خير سليمان بن حفص المروى فى التهذيب عن الفقيه عليه السلام قال إذا حج الرجل فدخل متمتعا فطاف بالبيت و صلى ركعتين خلف مقام إبراهيم و سعى بين الصفا و المروة و قصر فقد حل له كل شىء ما خلا- النساء لان عليه لتحلة النساء طوفا و صلوه (فهو ساقط) عن الحجية بالإعراض عنه إذ قد عرفت عدم قائل معين بوجوبه و لا- حاجة الى حمله على محامل، لكن الشيخ و غيره حملوه على لزومه فى الحج لا فى العمرة (قال فى الوسائل) و هو قريب فان الفرض دخول مكة بعد التلبس بحج التمتع، لكن الانصاف بعد هذا الحمل لظهور الخبر بل نصه فى كون المراد هو القدوم الأول فى مكة الذى يتلبس فيه بأعمال العمرة لا القدوم الثانى الذى يدخله بعد الرجوع من منى كما لا وجه للإشكال عليه بأنه يدل على توقف حل النساء على الطواف و الصلاة معا و هو غير معهود لان الحل يحصل بنفس الطواف فإنه يمكن دفعه بان إيجاب الطواف للتحلل يقتضى إيجاب الصلاة له بواسطة الطواف فإن الصلاة من لوازم الطواف و علة اللازم علة الملزوم و ان كان فيه ما فيه (و بالجملة) فالإعراض عن العمل به مع كونه ضعيف السند كاف فى صحة الحكم برفع اليد عنه، لكن وجوده فيما بأيدينا من كتب الاخبار مع نقل القول بالعمل به عن بعض الأصحاب كاف فى صحة الحكم بالاحتياط لانه حسن على كان حال، و الله الموفق.

(الأمر الثانى) وقت الإحرام للحج من مكة هو ما يعلم انه إذا أحرم فيه يدرك الوقوف بعرفات فلا يجوز التأخير عنه لاستلزامه فوت الموقوف عمدا لكن الأفضل كونه يوم التروية لدلالة غير واحد من الاخبار عليه كخبر ابى بصير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال ثم تلبى من المسجد الحرام كما لبيت حين أحرمت و تقول لبيك بحجه تمامها و بلاغها عليك، و ان قدرت ان يكون رواحك إلى منى زوال الشمس و الا فمتى ما تيسر لك من يوم التروية (الأمر الثالث) يجب المبيت بالمشعر ليله العيد و الوقوف به بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس و لم يذكر المحقق مبيت ليله العيد بالمشعر فى عداد واجبات الحج، قال فى المدارك و كان ينبغى ان يذكر المبيت ليله العاشر فإنه واجب (انتهى) و سيأتى ما يدل على وجوبه فيما يأتى من التفصيل (الأمر الرابع) ذكر المصنف من أفعال الحج أكل شىء من الهدى و هو كذلك كما يأتى و كان عليه (قده) ان يذكر الهدية ببعضه و التصديق ببعضه الآخر (الأمر الخامس) لا إشكال فى انه إذا حلق رأسه أو قصر فى اليوم العاشر فى منى يحل له كل شىء حرم عليه بالإحرام إلا- النساء و الطيب و انه يحل له الطيب بطواف الزيارة و السعى و تحل له النساء بطواف النساء لكن وقع الخلاف فى الصيد الإحرامى أعنى ما حرم على المحرم بالإحرام لا صيد الحرم فالأكثر كما فى المدارك انه لا يحل بالحلق أو التقصير، و المحكى عن الشيخ فى التهذيب حله بأحدهما لأنه استثنى عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٩

حل ما حرم عليه بالإحرام بعد الحلق أو التقصير الطيب و النساء فقط و لم يتعرض لاستثناء الصيد و مقتضى كلامه حل الصيد الإحرامى بذلك أيضا.

(و يدل على ما اختاره) غير واحد من الاخبار كصحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه- السلام قال إذا ذبح الرجل فقد أحل من ما حرم منه الا النساء و الطيب فإذا إزار البيت و طاف و سعى بين الصفا و المروة فقد أحل من كل ما أحرم منه الا النساء فإذا

طاف طواف النساء فقد أحل من كل شيء أحرم منه الا الصيد، و المراد بالصيد هنا الصيد الحرمى فإنه حرام على المحل و المحرم (و فى خبر عمر بن يزيد) عن الصادق عليه السلام: و اعلم انك إذا حلقت رأسك فقد حل لك كل شيء الا النساء و الطيب، و غير ذلك من الاخبار التى يأتى ذكرها فى موقعه ان شاء الله تعالى، و هذا اعنى حل الصيد الإحرامى بالحلق أو التقصير هو الأقوى و ان كان الأحوط هو الاجتناب عن الصيد أيضا لذهاب الأكثر على عدم حله بهما و ظهور صحيح ابن عمار المتقدم فى عدم حله، ثم انه بناء على عدم حله فأكثر العبارات خالية عن التعرض عن حين حله الا ان العلامة (قده) فى المنتهى قال ان التحلل منه يقع بعد طواف النساء و حكى الشهيد (قده) عنه ان عدم تحلله الا بطواف النساء مذهب علمائنا و استحسنة غير واحد من الفقهاء، و تمام الكلام فى محله.

(الأمر الخامس) إذا قضى الحاج مناسكه يوم النحر بمنى من الرمي و الذبح و الحلق أو التقصير و جب عليه الرجوع الى مكة لطواف الزيارة و غيره، و الأفضل المضى إليها ليومه فإن أخره فمن غده و وقع الخلاف فى جواز التأخير عن اليوم الحادى عشر للمتمتع اختيارا فعن المفيد و المرتضى و سلار و المحقق عدم الجواز تمسكا بظاهر النهى فى بعض الآخر ففى صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام فى زيارة البيت يوم النحر قال عليه السلام زره فان شغلت فلا يضرك ان تزور البيت من الغد و لا تؤخر أن تزور من يومك فإنه يكره للتمتع أن يؤخر و موسع للمفرد أن يؤخره و غير ذلك من الاخبار (و عن ابن إدريس) جواز تأخيره طول ذى الحجة و هو المحكى عن ظاهر كلام الشيخ فى الاستبصار و اختاره العلامة فى المختلف و سائر المتأخرين و اختاره فى المدارك (و استدلو له) بقوله تعالى الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّغْلُوبَاتٌ مع ما دل على ان شهر ذى الحجة إلى آخره من أشهر الحج فيجوز إيقاع أفعال الحج فيه مطلقا الا ما خرج بالدليل (و لصحيح عبد الله بن سنان) عن الصادق عليه السلام: لا بأس بأن يؤخر زيارة البيت الى يوم النفر (و صحيح الحلبي) عنه عليه السلام فى رجل نسي أن يزور البيت حتى أصبح قال لا بأس انا ربما أخرته حتى تذهب أيام التشريق لكن لا تقرب النساء و الطيب (و فيه) ان الآية المباركة لا تدل على جواز التأخير طول ذى الحجة و كذا الخبران فان الخبر الأول عبر فيه بيوم النفر و الثانى بأيام التشريق و ليس فيهما تجويز تأخيره إلى آخر الشهر (فالأقوى) جواز التأخير إلى آخر أيام التشريق على كراهية للمتمتع كما دل عليه خبر ابن عمار و عدم التأخير الى ما بعد تلك الأيام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٠

(الأمر السادس) يجوز النفر من منى فى اليوم الثانى عشر و هو المسمى بالنفر الأول لكنه يجب ان يكون بعد الزوال لمن اتقى النساء و الصيد فى إحرامه و مع عدمه يجب عليه البيوتة فى منى ليلة الثالث عشر و يرمى الجمرات يومه فينفر و لو قبل الزوال كل ذلك مما اتفق عليه الأصحاب و دلت عليه النصوص و تفصيل الكلام فى محله.

[و يشترط فى حج التمتع أمور]

إشارة

و يشترط فى حج التمتع أمور

[ (أحدها) النية ]

(أحدها) النية بمعنى قصد الإتيان بهذا النوع من الحج حين الشروع في إحرام العمرة فلو لم ينو أو نوى غيره أو تردد في نيته بينه وبين غيره لم يصح نعم في جملة من الاخبار انه لو اتى بعمرة مفردة في أشهر الحج جاز ان يتمتع بها بل يستحب ذلك إذا بقي في مكة إلى هلال ذي الحجة ويتأكد إذا بقي إلى يوم التروية بل عن القاضي وجوبه حينئذ ولكن الظاهر تحقق الإجماع على خلافه ففي موثق سماعه عن الصادق عليه السلام من حج معتمرا في شوال و من نيته ان يعتمر و يرجع الى بلاده فلا بأس بذلك و ان أقام إلى الحج فهو متمتع لأن أشهر الحج شوال و ذو القعدة و ذو الحجة فمن اعتمر فيهن فأقام إلى الحج فهي متعة و من رجع الى بلاده و لم يبق إلى الحج فهي عمره و ان اعتمر في شهر رمضان أو قبله فأقام إلى الحج فليس بمتع و انما هو مجاور أفرد العمرة فإن هو أحب ان يتمتع في أشهر الحج بالعمرة إلى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق أو يتجاوز عسفان فيدخل متمتعا بعمرة الى الحج فان هو أحب ان يفرد الحج فليخرج إلى الجعرانة فيلبى منها و في صحيحه عمر بن يزيد عن ابي- عبد الله عليه السلام: من اعتمر عمرة مفردة فله ان يخرج إلى أهله الا- ان يدركه خروج الناس يوم التروية، و في قويه عنه عليه السلام من دخل مكة معتمرا مفردا للحج فيقضى عمرته كان له ذلك و ان أقام الى ان يدركه الحج كانت عمرته متعة قال عليه السلام و ليس تكون متعة إلا في أشهر الحج، و في صحيحه عنه عليه السلام من دخل مكة بعمرة فأقام إلى هلال ذي الحجة فليس له ان يخرج حتى يحج مع الناس و في مرسل موسى بن القاسم من اعتمر في أشهر الحج فليتمتع، الى غير ذلك من الاخبار و قد عمل بها جماعة بل في الجواهر لا أجد فيه خلافا و مقتضاها صحة التمتع مع عدم قصده حين إتيان العمرة بل الظاهر من بعضها انه يصير متمتعا قهرا من غير حاجة الى نية التمتع بها بعدها بل يمكن ان يستفاد منها ان التمتع هو الحج عقيب عمرة وقعت في أشهر الحج بأي نحو أتى بها و لا بأس بالعمل بها لكن القدر المتيقن منها هو الحج الندبي ففيما إذا وجب عليه التمتع فاتى بعمرة مفردة ثم أراد ان يجعلها عمره التمتع يشكل الاجتزاء بذلك عما وجب عليه سواء كان حجه الإسلام أو غيرها مما وجب بالندر أو الاستيجار.

في هذا المتن أمور (الأول) لا إشكال في كون الحج من العبادات أى الوظائف المقررة بين المخلوق و الخالق و ما يوتى به من وظائف العبودية و قد تكرر في هذا الكتاب ان العبادات مما يعتبر في صحتها النية و ان النية ملتزمة من ركنين و هما قصد الفاعل لما اراده الأمر و كون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤١

متعلق الإرادة الفاعلية هو بعينه ما تعلق به الإرادة الأمرية، و كون إرادته المتعلقة به ناشيا عن إرادة الأمر بمعنى انه يريد الفاعل لأجل كون الإتيان به مرادا للأمر، و لا فرق في اعتبار النية بهذا المعنى في كل عبادة من الصلاة و الصوم و الحج و غيرها فلا بد في الحج من نيته بهذا النوع من التمتع أو القران أو الافراد فلو لم ينو أو نوى غيره أو تردد في نيته لم يصح و يدل على اعتبار النية بهذا المعنى في جميع العبادات الإجماع عليه و كونها المائز بين العبادات بالمعنى الأخص و بين غيرها، و يختص الحج بأنهم ذكروا في شروط حج التمتع انه يعتبر فيه النية و قد اختلفوا في تفسير ذلك فعن المحقق في المعتمد ان المراد بالنية هنا نية إحرام العمرة و استجوده في المدارك الا- انه قال سيصرح في باب الإحرام بوجوب نيته و هو مغن عن ذكره ههنا (و قال في المسالك) ان المراد بهذه النية نية الحج بجملته من أول إحرام العمرة إلى آخر أفعال الحج (و أورد عليه في المدارك) بان مقتضى ذلك انه يجب الجمع بين هذه النية و بين نية كل فعل من أفعال الحج على حده، قال و هو غير واضح و الاخبار خالية من ذلك كلمه، و عن كشف اللثام ان المراد بها نية كل من الحج و العمرة فلكل من أفعالهما نية (و الأقوى) انها هي فيه حج التمتع جملة كما نسبه في المسالك الى ظاهر الأصحاب و لا يرد عليه بأنه يلزم منه الجمع بين هذه النية و بين النية لكل فعل من أفعاله مع انه لا دليل عليه بل الاخبار خالية عنه إذ يمكن ان يستدل له بصحيح زرارة المروى في التهذيب عن الباقر عليه السلام و

فيه: عن الذى يلى المفرد للحج فى الفضل فقال المتعة فقلت و ما المتعة فقال عليه السلام يهل بالحج فى أشهر الحج فإذا طاف بالبيت و صلى الركعتين خلف المقام و سعى بين الصفا و المروة قصروا حل فإذا كان يوم التروية أهل بالحج (الحديث) مضافا الى الأمر به جملة و لكل فعل من أفعاله على وجه يظهر اراده نية كل جزء أيضا مستقلة و لا مانع و لا محذور فى ذلك كما فى صوم شهر رمضان ينوى جميع أيامه فى - الليلة الاولى و ينوى صوم كل يوم منه فى ليلته على حده.

(الأمر الثانى) إذا أحرم بالعمرة فى أشهر الحج و دخل مكة جاز ان يتمتع بها كما صرح به غير واحد من الأصحاب و فى الجواهر بل لا أجد فيه خلافا و ظاهر تعبيرهم بجواز التمتع بها هو الرخصة فى ان ينوى بها عمره التمتع و يحج بها حج التمتع فيلزم صحة عمره التمتع فيما إذا نوى عمره غيرها و قيد فى المسالك جواز ذلك بما إذا لم تكن المفردة متعينة عليه بسبب من الأسباب و الا لم يصح (و أورد عليه فى المستند) بان مقتضى صحيح عمر بن يزيد (المذكور فى المتن) جواز إيقاع حج التمتع بعدها و ان لم ينبوها التمتع و على هذا فلا حاجة الى تقييد العمرة المفردة بما إذا لم تكن متعينة بنذر و شبهه كما فعله بعضهم و أجاب عنه فى الجواهر بقوله و قد يدفع بان المراد إذا كان هناك سبب يقضى تعين المفردة على وجه لا يكفى فى امثاله التمتع بها (انتهى) و كيف كان يدل على ما ذكرنا الأخبار المذكورة فى المتن و لا سيما صحيح عمر بن يزيد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٢

الذى فيه: من اعتمر عمره مفردة فله ان يخرج إلى أهله الا ان يدركه خروج الناس يوم التروية.

(الأمر الثالث) يستحب التمتع بتلك العمرة إذا بقى فى مكة إلى هلال ذى الحجة للصحيح يخرج حتى يحج مع الناس (و يتأكد) استحبابه إذا بقى فى مكة إلى يوم التروية للصحيح الأول له المروى عنه عليه السلام: من اعتمر عمره مفردة فله ان يخرج إلى أهله الا ان يدركه خروج الناس يوم التروية، و ذلك بعد حملهما على الاستحباب للإجماع على عدم وجوبه كما يأتى.

(الأمر الرابع) المحكى عن القاضى و جوب التمتع بتلك العمرة إذا بقى فى مكة إلى التروية لصحيح عمر بن يزيد المذكور (و فيه) ان الظاهر تحقق الإجماع على خلافه و فى الجواهر انه قول نادر فالمتجه حمله على ضرب من الكراهة (انتهى) و يدل على عدم الوجوب صحيح معاوية بن - عمار عن الصادق عليه السلام فى السؤال عن الفرق بين المتمتع و المعتمر قال عليه السلام ان المتمتع مرتبط بالحج و المعتمر إذا فرغ منها ذهب شاء و قد اعتمر الحسين عليه السلام فى ذى - الحجة ثم راح يوم التروية إلى العراق و الناس يروحون إلى منى و لا بأس بالعمرة فى ذى الحجة لمن لا يريد الحج (و ظاهره بل صريحه) كون عمره الحسين عليه السلام فى ذى الحجة و انها كانت عمرة مفردة فما يقال انه عليه السلام عدل عن عمرته المتمتع بها الى العمرة المفردة فكأنه لا أصل له (و منه يظهر) ان فعله عليه السلام ذلك اى خروجه يوم التروية إلى العراق و عدم إتيانه بالحج لم يكن لمحض الاضطرار بل كان لأجل جوازه و الا لم يكن وجه لاستدلال الصادق عليه - السلام بفعله عليه السلام فى مقام بيان الفرق بين المتمتع و المعتمر كما هو واضح (و بالجملة) ما فى ذيل الصحيح: و لا بأس بالعمرة فى ذى الحجة لمن لا يريد الحج كأنه نص فى عدم وجوب التمتع بالعمرة إذا بقى إلى هلال ذى الحجة أو الى يوم التروية كما لا يخفى.

(الأمر الخامس) الظاهر من بعض الاخبار المذكورة فى المتن هو صيرورة العمرة المفردة الواقعة فى أشهر الحج عمره التمتع قهرا من غير حاجة الى نية التمتع بها بعدها، و ذلك مثل ما فى قوله فى موثق سماعة: فإن أقام إلى الحج فهو متمتع لأن أشهر الحج شوال و ذو القعدة و ذو الحجة فمن اعتمر فيهن فأقام إلى الحج فهى متعة فمن رجع الى بلاده و لم يقم الى الحج فهى عمره (و فى القوى المروى عن الصادق عليه السلام): و ان أقام الى ان يدركه الحج كانت عمرته متعة (و ظهورهما) فى صيرورة العمرة التى اتى بها مفردة عمرة التمتع قهرا غير قابل للإنكار، لكنه لا - قائل به على ما اعترف به فى الجواهر، قال (قده) المتجه اراده المتمتع بها بالنية لا انها تكون قهرا و ان لم ينو و ان افاده بعض النصوص السابقة الا انه لم نجد قائلًا به بل الأصل يقتضى خلافه

أيضا (انتهى) (أقول) لو لم يكن مما لا يقول به احد لما كان مخالفته مع الأصل مانعة عن الالتزام به إذا قام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٣

عليه الدليل كما ان عدول العمرة المفردة بعد تحققها كذلك إلى العمرة المتمتع بها مخالف للأصل حيث ان مقتضى القاعدة عدم انقلاب الشىء عما وقع عليه الى غيره بالنية و لا سيما بعد الفراغ منه لكنه لا بأس بالالتزام به إذا قام الدليل عليه فالعمدة هو عدم وجدان القائل بالانقلاب القهرى كما لم يحك الخلاف فى جوازه بالنية مع انه لو كان الانقلاب قهريا للزم وجوب إتمامه إذ الحج يصير واجبا بالشروع فيه فاللازم عدم جواز الخروج إلى أهله مع ان النص على خلافه (ففى خبر اليماني) عن الصادق عليه السلام و فيه: انه سئل عن رجل خرج فى أشهر الحج معتمرا ثم خرج الى بلاده، قال عليه السلام لا بأس و ان حج من عامه ذلك و أفرد الحج فليس عليه دم و ان الحسين عليه السلام خرج يوم التروية إلى العراق و كان معتمرا (و بالجمله) يترتب على الانقلاب القهرى لوازم فاسده لا يمكن الالتزام بها فالحق هو الحاجة الى نية حج المتمتع فى الانقلاب بمعنى انه إذا نوى المتمتع عند إحرامه فى مكة للخروج الى عرفات ينوى حج المتمتع فينقلب بنيتة هذه العمرة المفردة إلى عمرة المتمتع (الأمر السادس) احتمل المصنف (قده) ان يستفاد من الاخبار المذكورة فى المتن و غيرها ان حج المتمتع هو الحج عقيب عمره وقعت فى أشهر الحج بأى نحو اتى بها، و هذا لا يخلو عن غرابة فان العمرة المفردة تخالف عمرة المتمتع اختلافا نوعيا كاختلاف أقسام الحج من المتمتع و القران و الافراد و يكشف عن اختلاف العمرتين نوعا لاختلاف آثارهما حيث ان العمرة المتمتع بها لا تصح إلا فى أشهر الحج، و العمرة المفردة تصح فى جميع الشهور و العمرة المتمتع بها لا- يكون فيها طواف النساء دون- العمرة المفردة، و عمره المتمتع داخله فى حج المتمتع و معدودة من اجزائه و العمرة المفردة مستقلة.

(الأمر السابع) أشكل المصنف (قده) فى الاجتزاء بالعمرة المفردة فى إدراك حج المتمتع فى الحج الواجب و ان القدر المتيقن من ذلك هو الحج المندوب، و لعل نظره فى ذلك هو ان المستفاد من تلك الاخبار هو تنزيل ذلك الحج منزله حج المتمتع لا صيرورته هو حقيقة، و تنزيه منزلته فى كونه مبرء للذمة فى الحج الواجب يحتاج الى عموم التنزيل و هو مفقود فلا بد من الاقتصار على المتيقن (و ربما يقال) فى وجه الاختصاص بالمندوب بأنه لو كان عليه الحج واجبا لما صح منه العمرة المفردة فى أشهر الحج لاشتراط صحتها بخلو الذمة عن الحج الواجب (و فيه أولا) منع ذلك إذ لا دليل على بطلان العمرة المفردة ممن عليه الحج الواجب و سيأتى البحث عنه فى المسائل الآتية (و ثانيا) يمكن حصول الاستطاعة بعد الإتيان بالعمرة المفردة كما إذا اتى مكة متسكعا و اتى بالعمرة من غير ان ينوى الحج ثم حصل له مال فوجب عليه حجه الإسلام، و الله العالم.

### [الثانى ان يكون مجموع عمرته و حجه فى أشهر الحج]

#### إشارة

الثانى ان يكون مجموع عمرته و حجه فى أشهر الحج فلو اتى بعمرته أو بعضها فى غيرها لم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٤

يجز له ان يتمتع بها و أشهر الحج شوال و ذو القعدة و ذو الحجة بتمامه على الأصح لظاهر الآية و جملة من الاخبار كصحيحة معاوية بن عمار و خبر زرارة فالقول بأنها الشهران الأولان مع العشر الأول من ذى الحجة كما عن بعض أو مع ثمانية أيام كما عن آخر أو مع تسعة أيام و ليلة يوم النحر الى طلوع فجره كما عن ثالث أو الى طلوع شمسه كما عن رابع ضعيف على ان الظاهر



ان النزاع لفظي فإنه لا إشكال في جواز إتيان بعض الأعمال إلى آخر ذى الحجة فيمكن ان يكون مرادهم ان هذه الأوقات هي آخر الأوقات التي يمكن بها ادراك الحج.

في هذا المتن أمران (الأول) يشترط في صحة حج المتمتع وقوعه: بجميعة من عمرته و حجه في أشهر الحج بلا- اشكال و لا خلاف فيه، و في الجواهر ان الإجماع بقسميه عليه (و يدل على ذلك) الكتاب و السنه، فمن الكتاب قوله تعالى الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ و تقريب الاستدلال به هو ان قوله سبحانه الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ خبر لمبتدأ مقدر مضاف الى قوله تعالى (الحج) حذف و أقيم المضاف اليه مقامه و تقديره: وقت الحج أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ أو أشهر الحج أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فإذا كان وقت الحج هذا الزمان فلا- يجوز التخلف عنه، و عمره المتمتع داخله في الحج و جزء من اجزائه (و من السنة) خبر زرارة المروى في الكافي عن الباقر عليه السلام قال الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ شِوَال و ذُو الْقَعْدَةِ و ذُو الْحِجَّةِ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَحْرِمَ الْحَجَّ فِيهَا سِوَاهُنَّ، و غير ذلك من الاخبار و هي كثيرة (الأمر الثاني) اختلفوا في أشهر الحج فعن المفيد و الطوسي في النهاية و ابن إدريس و ابن الجنيد و القاضي في شرح الجمل انها من أول شوال الى آخر ذى الحجة، و استدلوا له بظاهر الآية المباركة الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ حيث ان أقل الجمع ثلاثة و ظاهر الشهر هو الشهر التام (و بصحيح معاوية بن عمار) المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام: ان الله تعالى يقول الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ و هي شِوَال و ذُو الْقَعْدَةِ و ذُو الْحِجَّةِ (موثق سماعه) المذكور في المتن في الشرط المتقدم و فيه: لأن أشهر الحج شِوَال و ذُو الْقَعْدَةِ و ذُو الْحِجَّةِ فمن اعتمر فيهن فأقام إلى الحج فهي متعة (و خبر زرارة) المروى في الكافي عن الباقر عليه السلام: الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ شِوَال و ذُو الْقَعْدَةِ و ذُو الْحِجَّةِ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَحْرِمَ فِي سِوَاهُنَّ وَ مِثْلَهُ صَحِيحٌ أَبَانَ الْمُرُوي فِي الْفَقِيهِ عَنِ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (و خبر معاوية بن عمار) المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام في قول الله عز و جل الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْفَرَضُ التَّلْبِيَةُ وَ الْأَشْعَارُ وَ التَّقْلِيدُ فَأَيُّ ذَلِكَ فَعَلَ فَقَدْ فَرَضَ الْحَجَّ وَ لَا يَفْرَضُ الْحَجَّ إِلَّا فِي هَذِهِ الشُّهُورِ- و هو شِوَال و ذُو الْقَعْدَةِ و ذُو الْحِجَّةِ، هذا مضافا الى ان أشهر الحج انما تسمى بذلك لوقوع الحج فيها و لو شيء منه و لا إشكال في اجزاء الهدى و بدله اعني الصوم في طول ذى الحجة بل الطواف و السعى على ما سيأتي.

و المحكى عن المرتضى و سلار و ابن ابي عقيل انها إلى عشر من ذى الحجة و حكاها في الجواهر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٥

عن الحسن و التبيان و جواهر القاضى و روض الجنان (و استدلوا له) بأن أفعال الحج بأصل الشرع تنتهى بانتهاء اليوم العاشر و ان رخص في تأخير بعضها و خروج ما بعده من المبيت و الرمي عنها و لذا لا يفسد الحج بالإخلال بها (و ما رواه في الكافي) عن علي بن إبراهيم قال أشهر الحج شِوَال و ذُو الْقَعْدَةِ و عشر من ذى الحجة (و لا يخفى ما فيه) اما الاستدلال بانتهاء أفعال الحج بأصل الشرع بانتهاء اليوم العاشر فهو مما لم يثبت بدليل، كيف و قد جوز في الرجوع الى مكة للإتيان بالطواف و السعى في اليوم الحادى عشر بل التأخير إلى النفر الأول بل و الى الثاني كما تقدم مع ان إخراج المبيت بمنى في ليالى التشريق و الرمي في أيامه من اعمال الحج مما لم يقم عليه دليل و سيأتى البحث عنه في محله إنشاء الله تعالى مع ان انتهاء اعمال الحج الى انتهاء يوم النحر لا- يكون قرينه على اراده العشر الأول من ذى الحجة و اما الخبر المروى في الكافي عن علي بن إبراهيم فليس محكيا عن الامام مع إمكان ان يحمل أشهر الحج فيه على ما يمكن إنشاء الحج فيه أو إدراك الحج فيه حيث انه يمكن إدراكه يوم العاشر بإدراك اختياري المشعر أو اضطرارية على ما سيأتى البحث عنه ان شاء الله تعالى، فهذا القول مما لا يمكن المساعدة عليه لضعف دليبه.

(و المحكى عن ابن زهرة) في الغنية أنها إلى ثمانية أيام في ذى الحجة لأنه قال و تسع من ذى الحجة و الظاهر من (التسع) انه

وصف لليالى لا للأيام فيكون ثمانية أيام و ليله و يخرج اليوم التاسع عن أشهر الحج، و وجه إدخال اليوم الثامن فيها لأنه آخر ما شرع فى أصل الشرع للإحرام بالحج و ان جاز التأخير رخصه و عن الحلبي فى الكافي الشهران و ثمان ليال من ذى الحجة، فيخرج اليوم الثامن أيضا منها و ليس له وجه معقول، و عن الشيخ فى المبسوط و الخلاف و عن الوسيلة و الجامع انها الشهران و الى طلوع الفجر من اليوم العاشر من ذى الحجة و لعله لانه لا يجوز الإحرام بالحج بعده لفوات اضطرارى عرفه (و عن ابن إدريس) انها الشهران و الى طلوع الشمس من يوم العيد لانه يدرك اختياري المشعر الى طلوع الشمس منه.

(و الصواب ان يقال) بناء على تفسير أشهر الحج بما ينشأ فيه الحج تكون الى ما يدرك ما يصح الإحرام بالحج فيه و لو رخصه، و بناء على تفسيرها بما يقع فيه شىء من أفعال الحج تكون إلى آخر ذى الحجة، فالمدار على ما يفسر به، و حيث ان الشهر له ظهور فى تمامه فالأولى هو التفسير بما يقع فيه شىء من أفعال الحج و جعلها الى آخر ذى الحجة (و من ذلك يظهر) ان هذا الاختلاف لا يترتب عليه ثمرة عملية و ان النزاع لفظى بعد عدم الخلاف فى عدم أجزاء إحرام حج التمتع و لا عمرته بعد يوم النحر و لا فى اجزاء الهدى و بدله طول ذى الحجة و لا فى صحة إعمال منى فى أيام التشريق من البيوتة فى لياليها و الرمي فى أيامها، و انما تعرضنا لهذا الاختلاف ليعلم ما قالوا و ما استدلوا لأقوالهم، و الله الموفق المعين.

### [مسألة (١) إذا اتى بالعمرة قبل أشهر الحج قاصدا بها التمتع]

مسألة (١) إذا اتى بالعمرة قبل أشهر الحج قاصدا بها التمتع فقد عرفت عدم صحتها تمتعا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٦

لكن هل تصح مفردة أو تبطل من الأصل قولان اختار الثانى فى المدارك لان ما نواه لم يقع و المفردة لم ينوها و بعض اختار الأول لخبر الأحوال عن ابى عبد الله عليه السلام فى رجل فرض الحج فى غير أشهر الحج قال يجعلها عمره، و قد يستشعر ذلك من خبر سعيد الأعرج قال قال أبو عبد الله عليه - السلام من تمتع فى أشهر الحج ثم أقام بمكة حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاة و ان تمتع فى غير أشهر الحج ثم جاور حتى يحضر الحج فليس عليه دم انما هى حجة مفردة إنما الأضحى على أهل الأمصار و مقتضى القاعدة و ان كان هو ما ذكره صاحب المدارك لكن لا بأس بما ذكره ذلك البعض للخبرين.

لو أحرم بعمرة التمتع فى غير أشهر الحج لم يجز له التمتع بها بلا خلاف منه (و فى المدارك) انه مجمع عليه بين الأصحاب لما عرفت من اشتراط وقوع حج التمتع من أول إحرام عمرته فى أشهر الحج كما دل عليه صحيح عمر بن يزيد: ليس تكون متعة إلا فى أشهر الحج و كذا لو فعل بعضها فى أشهر الحج خلافا لبعض العامة حيث ذهب الى الاكتفاء بوقوع التحلل من العمرة فى أشهر الحج و بعض آخر منهم حيث ذهب الى ان من اتى بأكثر أفعال العمرة فى أشهر الحج صار متمتعا و كلاهما مردودان (و فى صحة عمرته مفردة أو بطلانها رأسا (قولان) الذى يلوح إليه عبارة الشرائع هو الأول حيث قال: و لو أحرم بالعمرة المتمتع بها فى غير أشهر الحج لم يجز التمتع بها، فإنه لم يتعرض لبطلانها بل حكم بعدم جواز التمتع بها، و صرح بالصحة فى التذكرة و المنتهى، و ذهب صاحب المدارك الى البطلان مستدلا له بأنه لا يقع عن المنوى لعدم حصول شرطه و هو الوقوع فى أشهر الحج و لا غيره لعدم نيته، و ذهب صاحب الجواهر (قده) إلى الصحة بعد ان اعترف بصحة ما استدل به فى المدارك للبطلان و انه مقتضى القاعدة لكن لقيام النص بالخصوص على صحتها بعنوان العمرة المفردة و هو خبر الأحوال المذكور فى المتن المؤيد بخبر الأعرج المذكور فيه أيضا (و قال فى المستمسك) بعد نقل عبارة الجواهر: أقول اما خبر الأحوال فالمفروض فيه الحج فى غير أشهر الحج لا العمرة و لا ينافيه تأنيث الضمير فى قوله عليه السلام (فليجعلها عمره) لجواز رجوعه إلى الحجة فلا يكون مما نحن فيه اللهم الا ان يتعدى عن مورده الى ما نحن فيه و اما خبر الأعرج فدلالته على انقلاب عمره التمتع إلى العمرة المفردة

ظاهره لكن من جهة عدم وجوب حج التمتع على المجاور لا- من جهة وقوعها في غير أشهر الحج فيكون منافيا للنصوص و الإجماعات السابقة (انتهى) (أقول) هذا ما قيل في المقام و يظهر من المتن انه فهم من خبر الأحوال ان العمرة الواقعة في غير أشهر الحج بنيه عمره التمتع تقع صحيحه بعنوان العمرة المفردة و استشعر ذلك من خبر الأعرج ثم نفى الباس عن القول بالصحة للخبرين بعد تسليم ان مقتضى القاعدة هو بطلان كما اختاره في المدارك (و تفصيل الكلام) ان مورد البحث هو الآفاقي الذي مر على ميقاته فنوى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٧

عمره التمتع في إحرامه في غير أشهر الحج (و بعبارة أخرى) نوى حج التمتع بالمعنى المركب من عمرة التمتع و حجة فأحرم من الميقات بهذه النية فإن كان عالما ببطلان حج التمتع بالمعنى الجامع المذكور في غير أشهر الحج فيقع الكلام في انه كيف نوى العمل الذي يعلم ببطلانه فمقتضى القاعدة كما في المدارك هو البطلان بمعنى بطلان إحرامه فلا بد له إذا أراد دخول مكة من تجديد الإحرام بنيه العمرة المفردة فإن ترك ذلك فحاله كالذي يدخل مكة من غير إحرام (و ان كان جاهلا ببطلان الحج في غير أشهر الحج) فنوى حج التمتع و أحرم له ناويا ان يدخل مكة بإحرامه هذا و يأتي بعمرة التمتع ثم يتحلل منها الى ان يأتي بالحج في أوانه، فهذا إنما أحرم في الميقات معتقدا صحة إحرامه و ناويا ان لا يدخل مكة بغير إحرام فهو في ضمن نيته عمرة التمتع كان قاصدا للإحرام لدخول مكة، و مقتضى القاعدة صحة إحرامه و عدم وجوب الرجوع الى الميقات لتجديد الإحرام فإذا صح إحرامه و دخل مكة ثم علم عدم صحة التمتع في غير أشهر الحج فيتحلل من إحرامه بعمرة مفردة، و هذا هو مورد السؤال في خبر الأحوال فليس حكم الامام عليه السلام بأنه يجعلها عمرة مفردة على خلاف مقتضى القاعدة فإنه قد نوى الإتيان بالعمرة و انما أخطأ في كونها عمره التمتع و هذا المعنى هو الذي فهمه الاعلام من خبر الأحوال، و اما ما أفاده في المستمسك من ان مورد هذا الخبر هو الحج في غير أشهر الحج فان كان غرضه هو ما ذكرنا من الإحرام في الميقات بنيه حج التمتع الجامع لعمرته و حجه فهو عين ما نحن فيه و هو المتبادر من الخبر، و ان كان غرضه غير هذه الصورة بأن نوى المتمتع بالحج في مكة في غير أشهر الحج بان أحرم للحج في مكة الإحرام الذي به يخرج الحاج الى عرفات أو إحرام المكي بنية الحج في مكة ليخرج الى عرفات ففرض وقوع ذلك بعيد ليس مورد السؤال في خبر الأحوال إذ من البعيد ان يكون مورد السؤال عن رجل أحرم قبل شهر شوال في مكة ليأتي بالحج و يخرج من مكة يوم التروية مثلا الى عرفات سواء كان نوى حج التمتع أو الافراد، ثم حكم الامام عليه بأنه يجعلها عمره بعيد غايته فان إحرام العمرة لمن في مكة انما يصح من خارج الحرم لا من مكة.

(فتحصل) ان مورد الخبر على ما فهمه الاعلام هو مطابق لمقتضى القاعدة و ان ما أفاده في المدارك لا يمكن المساعدة عليه (و اما خبر الأعرج) فالإنصاف انه غير مرتبط بالمقام و انه وارد في مقام بيان حكم آخر و هو ان الآفاقي بإقامته في مكة يصير محكوما بحكم المكي و لو لم يقيم فيها سنة، و هو غير معمول به من هذه الجهة كما تقدم في محله حيث اخترنا هناك انه لا يكون بحكم المكي إلا- إذا أقام سنتين مضافا" الى الإجمال فيه و عدم عمل الأصحاب بظاهره من التفصيل بين من دخل مكة متمتعا في أشهر الحج و اتى بحج التمتع ثم اقام ليحضر الموسم في العام القابل و بين من دخل مكة في غير أشهر الحج بنية التمتع ثم اقام ليحج مع الناس في أوان الحج، و الله العاصم.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٨

[ الثالث) ان يكون الحج و العمرة في سنة واحدة ]

(الثالث) ان يكون الحج و العمرة في سنة واحدة كما هو المشهور المدعى عليه الإجماع لأنه المتبادر من الاخبار المبينة لكيفية حج التمتع و لقاعدة توقيفية العبادات و للأخبار الدالة على عدم جواز الخروج من مكة بعد العمرة قبل الإتيان بالحج بل و ما دل على ذهاب المتعة بزوال يوم التروية أو يوم عرفه و نحوها و لا ينافيها خبر سعيد الأعرج المتقدم بدعوى ان المراد من القابل فيه العام القابل فيدل على جواز إيقاع العمرة في سنة و الحج في أخرى لمنع ذلك بل المراد الشهر القابل على انه لمعارضه الأدلة غير قابل و على هذا فلو اتى بالعمرة في عام و آخر الحج الى العام الآخر لم يصح تمتعا سواء أقام في مكة إلى العام القابل أو رجع الى أهله ثم عاد إليها و سواء أحل من إحرام عمرته أو بقي عليه إلى السنة الأخرى و لا وجه لما عن الدروس من احتمال الصحة في هذه الصورة ثم المراد من كونهما في سنة واحدة ان يكونا معا في أشهر الحج من سنة واحدة لا ان لا يكون بينهما أزيد من اثني عشر شهرا و حينئذ فلا يصح أيضا لو اتى بعمرة التمتع في أواخر ذى الحجة و اتى بالحج في ذى الحجة من العام القابل

من شروط حج التمتع ان يكون حجة واقعا في سنة عمرته قال في الشرائع (الثالث- اي من شروط حج التمتع- ان يأتي بالحج و العمرة في سنة واحدة) و قال في الجواهر بلا خلاف فيه بين العلماء كما اعترف به في- المدارك (انتهى) و حكى الاتفاق عليه عن ظاهر التذكرة (و استدل لذلك بوجوه أشار إليها في المتن فمنها) دليل التأسى، حيث لم يعهد من النبي صلى إله و عليه و آله و لا من احد من الأئمة تفكيك عمره التمتع عن حجة بحسب الزمان بإيقاع أحدهما في عام و الآخر في عام آخر بل لم يعهد ذلك من احد من المسلمين و هذا ليس أقل من دعوى السيرة العملية (و منها) انه المتبادر من الاخبار المبينة لكيفية حج التمتع كخبر الحلبي المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة و ما في خبر منصور الصيقل من قول الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله شبك بين أصابعه و قال دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة (و منها) قاعدة توقيفية العبادات و هي عبارة عن لزوم تعلق ارادة المكلف بما تعلق به الشارع في العبادات (و لا يخفى ضعف هذه الوجوه الثلاثة) اما الناسي فلان عدم عمل الامام لا يدل على بطلان ذلك العمل و كذا السيرة العلمية و اما دخول العمرة في الحج فلان النظر إلى العمرة و الحج إذا وقعا في عام واحد و اما لو وقعا في عامين كما لو أحرم بالعمرة في آخر ذى الحجة و اتى بالحج في عام آخر فارتباطها بالحج بمعنى عدم جواز الخروج من مكة ما لم يأت بالحج و يمكن الالتزام به، و اما توقيفية العبادات فإذا ثبت إطلاق في أدلة حج التمتع فيكون هو المرجع في نفي ما يشك في شرطيه و مع عدم الإطلاق فالمرجع هو أصل البراءة في الشك في اشتراط شيء في العبادة (و من الوجوه التي يتمسك بها في المقام) الأخبار الدالة على عدم جواز الخروج من مكة بعد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٩

عمره التمتع قبل الإتيان بالحج و هي كثيرة تأتي في المسألة الثانية من هذا الفصل عند تعرض المصنف له و لكن لا بأس بنقل بعضها مثل خبر حماد بن عيسى المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام: من دخل مكة متمتعا في أشهر الحج لم يكن له ان يخرج حتى يقضى الحج فان عرضت له حاجة الى عسفان أو الى الطائف أو الى ذات عرق خرج محرما و دخل ملبيا بالحج فلا يزال على إحرامه فإن رجع الى مكة رجع محرما و لم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس الى منى على إحرامه و ان شاء كان وجهه ذلك الى منى (يعنى لا- يرجع الى مكة و يذهب كما كان الى منى) قلت فان هو جهل فخرج الى المدينة أو الى نحوها بغير إحرام ثم رجع في ابان الحج يريد الحج أ يدخلها محرما أو بغير إحرام، فقال ان رجع في شهره دخل بغير إحرام و ان دخل في غير الشهر دخل محرما قلت فأى الإحرامين و المتمتعين متعة الأولى أو الأخيرة، قال عليه السلام الأخيرة هي عمرته و هي المحتبس بها التي وصلت بحجته قلت فما الفرق ما بين المفردة و بين عمرة المتعة إذا دخل في أشهر الحج قال أحرم بالعمرة و

هو ينوى العمرة ثم أحل منها و لم يكن عليه دم و لم يكن محتسبا بها لانه لا يكون ينوى الحج، و انما نقلناه بطوله لدلالته صدرا و ذيلا على اعتبار كون العمرة و الحج فى التمتع بها فى عام واحد، و ما فى المستمسك من انه أعم من المدعى بعيد و كيف يصح ان يحمل الاحتباس بالعمرة للحج و وصلها به على الإقامة فى مكة سنة لأن يحج فى السنة الآتية، فالإنصاف تامية الاستدلال به و بأمثاله.

(و منها) ما دل من الاخبار على ذهاب المتعة بزوال يوم التروية أو يوم عرفه و نحوها فمن الأول خبر على بن يقطين المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام عن الرجل و المرأة يتمتعان بالعمرة إلى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفه كيف يصنعان، قال عليه السلام يجعلانها حجة مفردة و حد المتعة إلى يوم التروية، و نحوه غيره (و من الثانى) صحيح جميل: التمتع الى زوال الشمس من يوم عرفه و له الحج الى زوال الشمس من يوم النحر و نحوه غيره، و دلالة هذه الاخبار على اعتبار كون العمرة و الحج فى عام واحد ظاهره إذ لو كان من الجائز إتيان العمرة فى عام و إتيان الحج فى عام آخر لما كانت تذهب المتعة بزوال الرؤية أو يوم عرفه إذ من الممكن جعل هذه العمرة المتمتع بها على حالها و الإتيان بالحج فى سنة أخرى، اللهم الا ان يحمل على ما هو الغالب من اراده المتمتع الإتيان بعمرته و حجه فى سنة واحدة و لا يريد الإقامة فى مكة إلى سنة أخرى، و لكن هذا تقييد للاخبار من غير قيام دليل عليه.

و لا- ينافى هذه الاخبار ما فى خبر سعيد الأعرج المتقدم فى الأمر السابق: من تمتع فى أشهر الحج ثم أقام بمكة حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاة، لأنه معارض مع الأدلة المتقدمة و يعارض الأصحاب عن المعمل بما فيه موهون ساقط عن الحجية مع إمكان ان يكون المراد من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٠

كلمه (قابل) الزمان القابل بمعنى مطلق الزمان المستقبل كما لا يبعد ذلك و عليه فلا منافاة فى البين، فلا ينبغى الإشكال فى اعتبار وحده العام فى حج التمتع خلافا لما عن الشهيد (قده) فى الدروس حيث احتمل الصحة فيما إذا بقى على إحرام عمرته إلى السنة الأخرى و ارتضاه بعض المتأخرين و لا وجه له مع ما فى تصوير البقاء على إحرام العمرة إلى السنة الأخرى حيث انه يتحلل بالتقصير الا ان يترك التقصير إلى السنة الأخرى أو يقال انه بعد التقصير يحبس نفسه إلى أوان الحج من العام القابل و لا داعى لهذا العمل الشاق بعد ان رخص الشارع بالتحلل بعمرة مفردة ثم إنشاء الحج من قابل، فهذا الاحتمال ضعيف غايته.

#### **[الرابع ان يكون إحرام حجه من بطن مكة مع الاختيار]**

#### **إشارة**

الرابع ان يكون إحرام حجه من بطن مكة مع الاختيار للإجماع و الاخبار و ما فى خبر إسحاق عن ابى الحسن عليه السلام من قوله عليه السلام كان ابى مجاورا هيهنا فخرج يتقلبى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج و دخل و هو محرم بالحج حيث انه ربما يستفاد منه جواز الإحرام بالحج من غير مكة محمول على محامل أحسنها ان المراد من - الحج عمرته حيث انها أول اعماله نعم يكفى أى موضع منها كان و لو فى سكتها للإجماع و خبر عمرو بن حريث عن الصادق عليه السلام من أين أهل بالحج فقال ان شئت من رحلك و ان شئت من المسجد و ان شئت من الطرق، و أفضل مواضعها المسجد و أفضل مواضعه المقام أو الحجر و قد يقال أو تحت الميزاب و لو تعذر الإحرام من مكة أحرم مما يمكن و لو أحرم من غيرها

اختيارا متعمداً أبطل إحرامه و لو لم يتداركه بطل حجه و لا يكفيه العود إليها بدون التجديد بل يجب ان يجدده لان إحرامه من غيرها كالعدم و لو أحرم من غيرها جهلاً أو نسياناً وجب العود إليها و التجديد مع الإمكان و مع عدمه جدده فى مكانه.

فى هذا المتن أمور (الأول) يشترط ان يكون إحرام حج التمتع مع الاختيار من داخل مكة فلا يجوز الإحرام له من خارجها إجماعاً: قال فى المدارك هذا هو المعروف من مذهب الأصحاب و يدل عليه غير واحد من الاخبار (كصحيح معاوية بن عمار) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: إذا كان يوم التروية ان شاء الله تعالى فاغتسل ثم البس ثوبيك و ادخل المسجد حافياً و عليك السكينة و الوقار ثم صل ركعتين عند مقام إبراهيم أو فى الحجر ثم اقع حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل فى دبر صلوتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة فأحرم بالحج (و لا يضر الاستدلال به) على وجوب الإحرام من مكة اشتماله على جملة من المستحبات بعد قيام الدليل على استحباب ما يستحب منها (و كصحيح الحلبي) عن الصادق عليه السلام و فيه قلت من اين يهلون بالحج قال من مكة (و خبر عمرو بن حريث) عنه عليه السلام قلت من أين أهل بالحج فقال ان شئت من رحلك و ان شئت من الكعبة و ان شئت فمن الطريق.

(و لا يعارضها) خبر إسحاق بن عمار المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام قال سئلته،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥١

عن المتمتع يجيء فيفضى متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة و الى ذات عرق أو إلى بعض المعادن، قال عليه السلام يرجع الى مكة بعمرة ان كان فى غير الشهر الذى تمتع فيه لان لكل شهر عمره و هو مرتين بالحج فإنه دخل فى الشهر الذى خرج فيه قال عليه السلام كان أبى مجاوراً هيناً فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم بالحج و دخل و هو محرم (و خبر يونس بن يعقوب) قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام من اى المسجد أحرم يوم التروية، فقال عليه السلام من اى المسجد شئت، و ذلك لضعف ظهور قوله عليه السلام فى الخبر الأخير: من اى المسجد شئت فى غير المساجد الموجودة فى مكة فإن السؤال فيه هو من اى المساجد من مساجد مكة لا من خارجها و اما الخبر المتضمن لإحرام الإمام عليه السلام من ذات عرق فاما محمول على تقيه الامام من هؤلاء الذين خرج يتلقاهم أو ان المراد من إحرامه بالحج هو إحرامه لعمرة التمتع فإنه كان مجاوراً بمكة و لعله جاء إلى مكة قبل أشهر الحج فدخل ذلك الزمان بعمرة مفردة، و اما ان نقل هذه القصة كيف يكون جواباً للسائل حيث سئل عمن يخرج من مكة بعد ان دخلها متمتعاً ثم يدخلها فى الشهر الذى خرج منه، فالجواب ان الامام عليه السلام علمه كيف يصنع بان يحرم بنيه عمره التمتع من الميقات ثم يدخل مكة (و كيف كان) فالخبر لا يقاوم ما عليه الأصحاب من عدم جواز إحرام حج التمتع من غير مكة اختياراً (الأمر الثانى) يكفى الإحرام للحج من اى موضع من مواضع مكة سواء كان من سككها أو محل اقامه الحاج أو مسجد من مساجدها و ذلك للإجماع على عدم وجوبه من المسجد الحرام خاصة و لدلالة خبر عمرو بن حريث المذكور فى الأمر السابق على جواز الإحرام من رحله أو من الطريق أى سكة من سكك مكة و خبر يونس بن يعقوب حيث قال من اى المسجد شئت.

(الأمر الثالث) الأفضل ان يكون الإحرام فى المسجد و يدل عليه صحيح معاوية بن عمار المتقدم فى الأمر السابق: و استدل أيضاً فى الجواهر المسجد الحرام أشرف الأماكن و لاستحباب الإحرام عقيب الصلاة التى فى المسجد أفضل الى غير ذلك من المرجحات التى تكفى فى وجه الأفضلية مضافاً الى ما فى المدارك و الحدائق من حصول الاتفاق على ذلك.

(الأمر الرابع) وقع الخلاف فى ان اى موضع من المسجد الحرام يكون الإحرام فيه أفضل فقال فى الشرائع و أفضله المقام و ظاهره أفضليته مطلقاً حتى بالنسبة إلى الحجر (و يستدل له) بخبر عمر بن يزيد إذا كان يوم التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة ثم صل ركعتين خلف المقام ثم أهل بالحج فان كنت ماشياً فلب عند المقام و ان كنت راكباً فإذا نهض يك بعيرك (و عن الصدوقين)

أفضلية المقام والحجر كليهما عما عداهما من مواضع المسجد و اشتراكهما في الفضل الموجب للتخيير بينهما (و يستدل له) بخبر معاوية بن عمار المتقدم الذى فيه ثم صل ركعتين عند مقام إبراهيم أو فى الحجر، حيث انه يدل على اشتراكهما فى الفضيلة (و عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٢

النافع والغنية و الجامع و التحرير و المنتهى و التذكرة و الدروس و موضع من القواعد التخيير بين المقام و تحت الميزاب و فى كشف اللثام ان المعنى واحد، و نظره الى ان الميزاب واقع فى الحجر، و المحكى عن الإرشاد و التلخيص و التبصرة الاقتصار على ذكر الميزاب من دون ذكر المقام، الدال على أفضليته من المقام، قال فى الجواهر و لم نعثر له على شاهد يقتضى فضله على المقام.

(الأمر الخامس) لو تعذر الإحرام من مكة أحرم مما يتمكن و قد ادعى عليه الإجماع و يتحقق التعذر بتعذر الوصول إلى مكة ابتداء لضيق وقت أو مصادفة مانع فى الطريق أو نسيان الإحرام فى مكة و الخروج الى عرفات و عدم إمكان الرجوع بضيق الوقت و نحوه، و يدل على كفاية الإحرام مما يتمكن صحيح على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السلام عن رجل نسى الإحرام بالحج فذكره و هو بعرفات ما حاله، قال عليه السلام يقول اللهم على كتابك و سنه نبيك فقدتم إحرامه فإن جهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى يرجع الى بلده ان كان قضى مناسكه كلها فقدتم حجه، و مورده و ان كان فى النسيان لكن المستفاد منه مطلق العذر مضافا الى الإجماع على عدم الفضل.

(الأمر السادس) لو أحرم من غير مكة اختيارا عامدا عالما بطل إحرامه فإن أمكن تداركه و تجديده من مكة فهو، و إلا بطل حجه لعدم توافق ما اتى به مع ما هو المأمور به لكون الغرض تعلق بالإحرام لحج التمتع من بطن مكة و لم يأت به قال فى الشرائع لو أحرم بحج التمتع من غير مكة لم يجزئه و لو دخل مكة بإحرام على الأشبه، و ربما يترأى من عبارته وجود مخالف فى الحكم المذكور، و لكن العارف ببناء المحقق فى تعابيره يعلم ان قوله (الأشبه) ربما يكون إشارة إلى خلاف فى المسألة من غير أصحابنا فعن احمد بن حنبل القول بالإحرام من الميقات و عن الشافعى جواز ذلك له و الا فصريح التذكرة و المنتهى - على ما فى الجواهر - نسبة الحكم بوجود تجديد الإحرام من مكة إلى علمائنا، و عليه فمجرد دخول مكة بإحرامه الواقع خارجها غير كاف فى صحة حجة بل لا بد له من تجديد إحرامه فى مكة.

(الأمر السابع) لو أحرم من غير مكة نسيانا و جب العود إليها و تجديده فيها مع الإمكان و مع عدمه يجده فيما يتمكن، اما وجوب عوده إلى مكة للإحرام منها فلان ما أوقعه أولا فى غيرها لم يكن موافقا مع المأمور به فهو فاسد و النسيان لا يكون عذرا لرفع الحكم الوضعى، و اما تجديده فيما يتمكن مع عدم إمكان العود إلى مكة فلصحيح على بن جعفر المتقدم فى الأمر - الخامس، و مع الجهل بذلك ففى كون الجاهل به اى بالحكم كالناسى أو كالعائد و جهان، ظاهر إطلاق عبارة الشرائع المتقدمة فى الأمر السابق هو الأخير و عليه بنائهم فى سائر المقامات حيث ان الجهل بالحكم ليس عذرا عندهم لكن الأقوى فى المقام كون الجاهل بالحكم كالناسى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٣

لتظافر الاخبار بعذرة إذا أخر الإحرام عن سائر المواقيت ففى خبر زرارة عن أناس من أصحابنا حجوا بامرأة معهم فقدموا الى الوقت (أى إلى الميقات) و هى لا تصلى فجعلوا ان مثلها ينبغى ان تحرم فمضوا بها كما هى حتى قدموا مكة و هى طامث حلال فسلوا بعض الناس فقالوا تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه و كانت إذا فعلت لم تدرك الحج فسلوا أبا جعفر (يعنى الباقر عليه السلام) فقال تحرم من مكانها و قد علم الله نيتها، و مثله غيره و هو كثير و هى و ان كانت فى مورد الجهل بوجود الإحرام

من ميقات عمره التمتع الا ان احتمال (الفرق بينه و بين المقام فى غاية البعد سيما مع قوله عليه السلام: قد علم الله نيتها، و الله العالم.

(الخامس) ربما يقال انه يشترط فيه ان يكون مجموع عمرته و حجه من واحد و عن واحد فلو استوجرا اثنان لحج التمتع عن ميت أحدهما لعمرته و الآخر لحجة لم يجز عنه و كذا لو حج شخص و جعل عمرته عن شخص و حجه عن آخر لم يصح و لكنه محل تأمل بل ربما يظهر من خبر محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام صحة الثانى حيث قال سئلته عن رجل يحج عن أبيه أ يتمتع قال عليه السلام المتعة له و الحج عن أبيه.

قال فى الجواهر و ظاهر الأصحاب عدم اشتراط أمر آخر غير الشرائط الأربعة أو الثلاثة فى حج التمتع لكن عن بعض الشافعية اشتراط أمر آخر و هو كون الحج و العمرة و عن شخص واحد فلو أوقع المتمتع الحج عن شخص و العمرة عن شخص آخر تبرعا مثلا لم يصح و يمكن ان يكون عدم ذكر أصحابنا لذلك اتكالا على معلوميته و ذلك كون التمتع عملا واحدا عندهم و لا وجه لتبعض العمل الواحد فهو فى الحقيقة مستفاد من كون حج التمتع قسما مستقلا و يمكن ان لا يكون ذلك شرطا عندهم لعدم الدليل على الوحدة المزبورة التى تكون العمرة كالركعة الاولى من صلاة الصبح و الا لم تصح عمرته مع اتفاق العارض عن فعل الحج الى ان فات بل المراد اتصاله بها و إيجاب إردافه بها مع التمكن، و حينئذ فلا مانع من التبرع بعمرته عن شخص و حجه عن شخص آخر لإطلاق الأدلة بل لعل خبر محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام دال عليه قال سئلته عن رجل يحج عن أبيه أ يتمتع قال نعم المتعة له و الحج عن أبيه، و اما الوقوع عن شخص واحد فلم أجد فى كلام احد التعرض له بمعنى انه لو فرض التزامه بحج التمتع بنذر و شبهه فاعتمر عمرته و مات مثلا فهل يجزى نيابة أحد عنه مثلا بحج من مكة و ان كان الذى يقوى عدم الاجزاء ان لم يكن دليل خاص (انتهى كلام الجواهر).

(أقول) لا إشكال فى ان المستفاد مما يدل على تشريع التمتع و إدخال العمرة فى الحج و اشتباكها به هو كون عمرته و حجه من قبيل العمل الواحد و مقتضى ارتباطية اجزائه بعضها ببعض هو اعتبار صحة كل جزء منه بوجوده العينى و تحققه من المكلف و تأخره عما يتقدم عليه و تقدمه عما يتأخر عنه و حينئذ نقول عدم كون مجموع العمرة و الحج عن واحد اما يكون بان مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٤

استوجر شخصان لحج التمتع عن ميت مثلا أحدهما لعمرته و الآخر لحجة فلا يخلو الاجيران اما ان يأتى كل منهما بنفس ما استوجر للإتيان به فقط فيأتى الأجير لإتيان العمرة بالعمرة فقط من دون تعقبها بالحج و يأتى الأجير للحج بالحج فقط من دون تقدم العمرة عليه و اما ان يأتى كل منها بحج التمتع بجزيه لكن يأتى كل منها بالجزء الذى استوجر عليه بنية المنوب عنه و يأتى بالجزء الآخر لنفسه (فعلى الأول) لا ينبغى التأمل فى بطلانه لأن إتيان كل من الأجيرين بما استوجر عليه كإتيان أجيرين لصلاة الصبح مثلا عن ميت أحدهما لركعتها الاولى و الآخر للثانية فأتى كل منهما بنفس ما استوجر لإتيانه من غير ان يضم إليه ركعة أخرى و لو لنفسه (و على الثانى) فاصل العمل من كل منهما و ان كان صحيحا لكن أدلة جواز النيابة و الاستنابة لا إطلاق لها يشمل مثل الفرض مع كون الأصل الاولى فى النيابة هو عدم الجواز (و مما ذكرنا يظهر) بطلان ما إذا حج شخص بحج التمتع و نوى فى عمرته النيابة عن شخص و فى حجه النيابة عن شخص آخر فإنه و ان كان كل من عمرته و حجه من التمتع صادرا عن شخص واحد الا ان المعهود من النيابة ليس كذلك كما ان المصلى ركعتين لا يصح له النيابة بركعة منها عن شخص و بالأخرى عن شخص آخر الا على نحو إهداء الثواب فى العمل المندوب.

و اما خبر محمد بن مسلم المذكور فى المتن فلا ظهور له فى الجواز لاحتمال ان يكون المراد من كون التمتع للمباشر و الحج عن أبيه ان التمتع بالتحلل من الإحرام بعد العمرة و الانتفاع بما حرم عليه بالإحرام للمباشر و ثواب حج التمتع و عمرته لأبيه و



تبرء ذمه أبيه ان كانت مشغولة، و يؤيده عدم إطلاق التمتع على عمره التمتع خاصة حتى يقال ان المعنى تقسيم العمرة و الحج بينه و بين أبيه (و لعله لذلك) عبر في المتن بقوله بل ربما يظهر (إلخ) و لم يجزم بظهور الخبر في ذلك.

### [مسألة (٢) المشهور انه لا يجوز الخروج من مكة بعد الإحلال من عمره التمتع قبل ان يأتي بالحج]

مسألة (٢) المشهور انه لا- يجوز الخروج من مكة بعد الإحلال من عمره التمتع قبل ان يأتي بالحج فإنه ان أراد ذلك عليه ان يحرم بالحج محرما به و ان خرج محلا و رجع بعد شهر فعليه ان يحرم بالعمرة و ذلك لجملة من الاخبار الناهية عن الخروج و الدالة على انه مرتهن بالحج و الدالة على انه لو أراد الخروج خرج مليا بالحج و الدالة على انه لو خرج محلا فان رجع في شهره دخل محلا و ان رجع في غير شهره دخل محرما و الأقوى عدم حرمة الخروج و جوازه محلا محلا للاخبار على الكراهة كما عن ابن إدريس رحمه الله و جماعه أخرى بقرينة التعبير بلا أحب في بعض تلك الاخبار و قوله (ع) في مرسله الصدوق (قده) إذا أراد التمتع الخروج من مكة الى بعض المواضع فليس له ذلك لانه مرتبط بالحج حتى يقضيه الا ان يعلم انه لا يفوته الحج و نحوه الرضوى بل و قوله (ع) في مرسل ابان و لا يتجاوز الا على قدر ما لا تفوته عرفه إذ هو و ان كان بعد قوله فيخرج محرما الا انه يمكن ان يستفاد منه ان المدار فوت الحج و عدمه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٥

بل يمكن ان يقال ان المنساق من جميع الأخبار المانعة ان ذلك للتحفظ عن عدم ادراك الحج و فوته لكون الخروج في معرض ذلك و على هذا فيمكن دعوى عدم الكراهة أيضا مع علمه بعدم فوات الحج منه نعم لا يجوز الخروج لأبنية العود أو مع العلم بفوات الحج منه إذا خرج ثم الظاهر ان الأمر بالإحرام إذا كان رجوعه بعد شهر انما هو من جهة ان لكل شهر عمره لا ان يكون ذلك تعبدا أو لفساد عمرته السابقة أو لأجل وجوب الإحرام على من دخل مكة بل هو صريح خبر إسحاق بن عمار قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن المتمتع يحيى فيقضى متعته ثم تبدو له حاجة فيخرج إلى المدينة أو الى ذات عرق أو الى بعض المنازل قال (ع) يرجع الى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه لان لكل شهر عمرة و هو مرتهن بالحج (إلخ) و حينئذ فيكون الحكم بالإحرام إذا رجع بعد شهر على وجه الاستحباب لا الوجوب لأن العمرة التي هي وظيفة كل شهر ليست واجبة لكن في جملة من الاخبار كون المدار على لان العمرة التي هي وظيفة كل شهر ليست واجبة لكن في جملة من الاخبار كون المدار على الدخول في شهر الخروج أو بعده كصحيحتي حماد و حفص البختری و مرسله الصدوق و الرضوى و ظاهرها الوجوب الا ان تحمل على الغالب من كون الخروج بعد العمرة بلا فصل لكنه بعيد فلا يترك الاحتياط بالإحرام إذا كان الدخول في غير شهر الخروج بل القدر المتيقن من جواز الدخول محلا صورته كونه قبل مضي شهر من الإهلال اي الشروع في إحرام العمرة و الإحلال منها و من حين الخروج إذا لاحتمالات في الشهر ثلاثة: ثلاثون يوما من حين الإهلال و ثلاثون يوما من حين الإحلال بمقتضى خبر إسحاق بن عمار و ثلاثون من حين الخروج بمقتضى هذه الاخبار بل من حيث احتمال كون المراد من الشهر في الاخبار هنا و الاخبار الدالة على ان لكل شهر عمرة الأشهر الاثني عشر المعروفة لا يمضي ثلاثين يوما و لازم ذلك انه إذا كانت عمرته في آخر شهر من هذه المشهور فخرج و دخل في شهر آخر ان يكون عليه عمرة و الأولى مراعاة الاحتياط من هذه الجهة أيضا و ظهر مما ذكرنا ان الاحتمالات ستة: كون المدار على الإهلال أو الإحلال أو الخروج و على التقادير فالشهر اما بمعنى ثلاثين يوما أو أحدا لأشهر المعروفة و على اي حال إذا ترك الإحرام مع الدخول في شهر آخر و قلنا بحرمة لا يكون موجبا لبطلان عمرته السابقة فيصح حجه بعدها ثم ان عدم جواز الخروج على القول به انما هو في غير حال الضرورة بل مطلق الحاجة و اما مع الضرورة أو الحاجة مع كون الإحرام بالحج غير ممكن أو حرجا عليه فلا اشكال فيه و أيضا الظاهر اختصاص

المنع على القول به بالخروج الى المواضع البعيدة فلا- بأس بالخروج الى فرسخ أو فرسخين بل يمكن ان يقال باختصاصه بالخروج الى خارج الحرم و ان كان الأحوط خلافه ثم ان الظاهر انه لا فرق في- المسألة بين الحج الواجب والمستحب فلو نوى التمتع مستحبا ثم اتى بعمرته يكون مرتها بالحج و يكون حاله في الخروج محرما أو محلا و الدخول كذلك كالحج الواجب، ثم ان سقوط وجوب الإحرام عن خرج محلا و دخل قبل شهر مختص بما إذا اتى بعمره بقصد التمتع و اما من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٦

لم يكن سبق منه عمره فيلحقه حكم من دخل مكة فى حرمة دخوله بغير الإحرام إلا مثل الحطاب و الحشاش و نحوهما و أيضا سقوطه إذا كان بعد العمرة قبل شهر انما هو على وجه الرخصة بناء على ما هو الأقوى من عدم اشتراط فصل شهر بين العمرتين فيجوز الدخول بإحرام قبل الشهر أيضا ثم إذا دخل بإحرام فهل عمره التمتع هى العمرة الأولى أو الأخيرة مقتضى حسنه حماد انها الأخيرة المتصلة بالحج و عليه لا يجب طواف النساء فيها و هل يجب حينئذ فى الأولى أولا وجهان أقواهما نعم، و الأحوط الإتيان بطواف مردد بين كونه للأولى أو الثانية ثم الظاهر انه لا إشكال فى جواز الخروج فى أثناء عمرة التمتع قبل الإحلال منها. فى هذه المسألة أمور (الأول) وقع الخلاف فى حكم خروج المتمتع عن مكة بعد إتمام العمرة و قبل الإتيان بالحج فالمشهور كما نسب إليهم فى المدارك عدم جوازه الا على وجه لا يفتقر الى تجديد عمرة بأن يخرج محرما أو يرجع قبل شهر إذا خرج محلا- و المحكى عن نهاية الشيخ و جماعة إطلاق المنع من الخروج، قال الشهيد فى الدروس و لعلمهم أرادوا الخروج المحوج إلى عمرة أخرى كما قال فى المبسوط أو الخروج لا بنية العود، و عن الحلبي (قده) انه لا يحرم ذلك مطلقا بل يكره و عن الشيخ فى التهذيب انه لا ينبغى للمتمتع بالعمرة إلى الحج ان يخرج من مكة قبل ان يقضى مناسكه كلها إلا لضرورة فإن اضطر الى الخروج خرج الى حيث لا يفوته الحج و يخرج محرما فإن أمكنه الرجوع الى مكة و إلا مضى الى عرفات و استظهر فى المدارك ان مراد الشيخ من كلمه لا- ينبغى التحريم قال و مقتضاه عدم جواز الخروج بعد قضاء عمرته الا محرما، هذا ما وصل إلينا من الأقوال فى المسألة.

و استدلل للاول و هو قول المشهور بأخبار كثيرة و هى على طوائف (منها) ما يدل على النهى عن الخروج (كصحيح زرارة) المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام فى- السؤال عن كيفية التمتع بالحج قال عليه السلام يأتى الوقت فيلبى بالحج فإذا اتى مكة طاف و سعى و أحل من كل شىء و هو محتبس و ليس له ان يخرج من مكة حتى يحج (و خبر معاوية بن عمار) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى السؤال عن انهم يقولون فى حجه التمتع حجة مكية و عمره عراقية قال عليه السلام كذبوا أو ليس هو مرتبنا بالحج منها حتى يقضى حجه و الظاهر ان المخالفين كانوا يطعنون علينا فى ذلك بان حج التمتع ليس إلا عمرة مفردة و حجة إفرادية فأجاب الإمام عليه السلام بهذا الجواب (و منها) ما يدل على انه مرتهن و محتبس بالحج كمرسل موسى بن القاسم عن بعض أصحابنا انه سئل أبا جعفر عليه السلام فى عشر من شوال فقال انى أريد ان أفرد عمرة هذا الشهر فقال عليه السلام أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل ان المدينة منزلى و مكة منزلى ولى بينهما أهل و بينهما أموال فقال له أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل فإن لى ضياعا حول مكة و احتاج الى الخروج إليها فقال تخرج حلالا و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٧

ترجع حلالا- الى الحج (قال فى الوسائل) و كونه مرتها بالحج بمعنى انه واجب (و صحيح زرارة) المتقدم الذى فيه: و هو محتبس اى مقيد بقيد وجوب الحج و ليس له ان يخرج من مكة حتى يحج و يجعل نفسه طلقا عما جعل عليه بإحرام عمرة التمتع (و منها) ما يدل على انه لو خرج خرج. مليا بالحج الى محرما بالحج كخبر على بن جعفر المروى فى قرب الاسناد عن الكاظم عليه السلام فى السؤال عن رجل قدم متمتا ثم أحل يوم التروية إله ان يخرج قال لا يخرج حتى يحرم بالحج و لا يجاوز

الطائف و شبهها (و خبره الآخر) عنه عليه السلام فى السؤال عن رجل قدم مكة متمتعا فأحل أ يرجع، قال عليه السلام لا يرجع حتى يحرم بالحج و لا يجاوز الطائف و شبهها مخافة أن لا يدرك الحج فإن أحب أن يرجع الى مكة رجع و ان خاف ان يفوته الحج مضى على وجهه الى عرفات (صحيح حماد بن عيسى) المروى فى الكافى عن الصادق عليها السلام: من دخل مكة متمتعا فى أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضى الحج فان عرضت حاجة الى عسفان أو الى الطائف أو الى ذات عرق خرج محرما و ملبيا بالحج فلا يزال على إحرامه فإن رجع الى مكة رجع محرما و لم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس الى منى قلت فان جهل فخرج الى المدينة أو الى نحوها بغير إحرام ثم رجع فى ابان الحج فدخلها محرما أو بغير إحرام قال ان رجع فى شهره دخل مكة بغير إحرام و ان دخل فى غير الشهر دخل محرما قلت فأى الإحرامين و المتعتين متعته الأولى أو الأخيرة قال عليه السلام الأخيرة عمرته و هى المحتبس بها التى وصلت بحجته، قلت فما الفرق بين المفردة و عمرته المتعة إذا دخل فى أشهر الحج قال أحرم بالحج و هو ينوى العمرة ثم أحل منها و ليس عليه دم و لم يكن محتسبا لانه لا يكون ينوى الحج، و غير ذلك من الاخبار (و منها) ما يدل على انه لو خرج محلا فان رجع فى شهره دخل محلا و ان رجع فى غير شهره دخل محرما كصحيح حماد المتقدم (و موثق إسحاق بن عمار) المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام فى السؤال عن المتمتع يجيء فيقضى متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة أو الى ذات عرق أو الى بعض المعادن قال عليه السلام يرجع الى مكة بعمرة ان كان فى غير الشهر الذى تمتع فيه لان لكل شهر عمرة و هو مرتهن بالحج، قلت دخل فى الشهر الذى خرج فيه قال عليه السلام كان ابى مجاورا هاهنا فخرج يتقلّى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج و دخل و هو محرّم بالحج.

و هذه الاخبار - كما ترى - ظاهره فيما ذهب اليه المشهور من حرمة الخروج عن مكة بعد الفراغ عن عمره المتمتع قبل ان يأتى بالحج، لكن المحكى عن الحلبي و الشيخ فى موضع من النهاية و المبسوط و المحقق فى النافع و العلامة فى المنتهى و التذكرة و موضع من التحرير هو الجواز مع الكراهة و وافقهم فى المتن لوجوه (منها) التعبير فى بعض الاخبار بلا حب الظاهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٨

فى الكراهة (ففى صحيح الحلبي) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى السؤال عن - الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج يريد الخروج إلى الطائف قال عليه السلام يهل بالحج من مكة و ما أحب أن يخرج منها الا محرما و لا يتجاوز الطائف انها قريبة من مكة (و منها) ما استفاد منه ان السبب للنهى عن الخروج هو الخوف عن فوت الحج بالخروج حيث انه لا يعلم ما الله تعالى صانع به فى سفره (ففى مرسل الصدوق) فى الفقيه إذا أراد المتمتع الخروج من مكة الى بعض المواضع فليس له ذلك لانه مرتبط بالحج حتى يقضيه الا ان يعلم انه لا يفوته الحج (و فى كتاب الفقه الرضوى) فإن أراد المتمتع الخروج من مكة الى بعض المواضع فليس له ذلك لانه مرتبط بالحج حتى يقضيه الا ان يعلم انه لا يفوته الحج فان علم و خرج ثم رجع فى الشهر الذى خرج فيه دخل مكة محلا- و ان رجع فى غير ذلك دخلها محرما (و مرسل ابان بن عثمان) عمن أخبره عن الصادق عليه السلام المروى فى الكافى قال المتمتع محتبس لا يخرج من مكة حتى يخرج الى الحج الا ان يأتى غلامه أو تفضل راحلته فيخرج محرما و لا يجاوز الا على ما لا تفوته عرفه.

و هذه الاخبار تدل على جواز الخروج فيما إذا علم انه لا يفوته الحج (و منها) دعوى ان المنساق من جميع الأخبار المانعة حتى مثل صحيح زرارة و صحيح معاوية بن عمار الظاهرين فى الإطلاق ان المنع عن الخروج لأجل التحفظ عن فوت الحج لكون الخروج من مكة فى معرض ذلك فعلى هذا فمع العلم بعدم فوت الحج لا مانع من الخروج و لا كراهة فيه لقصور الأخبار المانعة عن الدلالة على المنع، هذا ملخص مراده (قده) لكن خبر الحلبي يدل على كراهة الخروج الى ما يقرب مكة و لا يدل على الجواز على كراهية فى أزيد منه و مرسل الفقيه ضعيف لا يقاوم ظهور الأخبار المانعة فى التحريم لكى تحمل بسبب المرسل

على صورته عدم الاطمئنان بإدراك الحج، و فقه الرضا لا يكون حجة إلا ما علم باستناده الى الامام مع عدم الاعراض عن العمل به فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الأخبار المانعة في التحريم (و كيف كان) فلا إشكال في عدم جواز الخروج لا بنية العود أو مع العلم بفوت الحج بل و مع مجرد خوف فوته بل و مع عدم العلم بإدراك الحج و لو مع نية العود.

(الأمر الثاني) هل الأمر بالإحرام إذا كان رجوعه إلى مكة بعد شهر مع خروجه منها بغير إحرام لأجل ان لكل شهر عمرة و ان الفصل بين العمرتين لا بد من ان يكون بشهر أو ان ذلك للتعبد أو لفساد عمرته السابقة بواسطة الفصل بينها و بين للحج بالخروج من مكة أو لأجل وجوب الإحرام لدخول مكة (وجوه) اختار في المتن الأول لتصريح ما في خبر إسحاق بن عماد المذكور في المتن اعنى قوله عليه السلام يرجع الى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه لان لكل شهر عمره، مع بعد التعبد في الأمر به و عدم ما يوجب فساد العمرة السابقة التي اتى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٩

بها بنيه التمتع و ان أمكن ان يكون لأجل وجوب الإحرام على من دخل مكة إذا كان بعد شهر من إحرامه و يترتب على ذلك استحباب إحرامه إذا دخل بعد شهر لكون العمرة التي هي وظيفة كل شهر مستحبة لا واجبة إذ قد تقدم في أول فصل العمرة انها كالحج واجبة في العمرة مرة واحدة و انه يكفي عنها عمرة التمتع (و يمكن منع صراحة هذا الخبر) في كون الإحرام لأجل ان لكل شهر عمرة لما عرفت من إمكان كون العمرة واجبة لدخول مكة فالخبر يدل على وجوب الإحرام إذا كان الدخول بعد الشهر الأول لأجل وجوب العمرة لدخول مكة (نعم) يدل على عدم وجوبه إذا كان الدخول قبل مضي الشهر و لا بأس به، و علل الإحرام بالعمرة فيما إذا دخل في غير شهر التمتع بان لكل شهر عمره و جعل العمرة من وظائف كل شهر علته لعدم نفى وجوب العمرة لدخول مكة و ليس في هذا دلالة على عدم وجوبها إذا دخل مكة في غير الشهر الذي تمتع بالعمرة فيه.

لكن في جملة من الاخبار كون المراد على الدخول في شهر الخروج أو في الشهر بعده و عليه فلا يمكن جعل علته الإحرام فيما إذا دخل بعد شهر الخروج كون العمرة وظيفة في كل شهر و ذلك لإمكان الفصل بين الخروج و بين العمرة المتمتع بها بشهر أو أزيد فيكون خروجه بعد الاعتناء بشهر اللهم الا ان يحمل على الغالب من كون الخروج بعد العمرة بلا فصل إذ يصح التعليل حينئذ بكون العمرة وظيفة في كل شهر لكنه بعيد لمنع عليه خروج الخارج عن مكة بعد عمرته المتمتع بها من غير فصل و عدم قرينه على الحمل على ذلك لو سلم غلبته و عدم صحة الحمل إذا لم يكن قرينه عليه (ففي صحيح حماد المتقدم) قال عليه السلام ان رجع في شهره دخل مكة بغير إحرام و ان دخل في غير الشهر دخل محرما بناء على ان يكون الضمير المجرور في قوله في شهره راجعا الى الشهر الذي خرج فيه من مكة و لكنه لا ظهور في إرجاعه إليه لاحتمال كونه راجعا الى شهر التمتع فيتحد مع خبر إسحاق بن عمار و مرسل حفص و ابان عن الصادق عليه السلام في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم، قال عليه السلام ان رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير إحرام و ان دخل في غيره دخل بإحرام (و مرسل الصدوق) في الفقيه إذا أراد المتمتع الخروج من مكة الى بعض المواضع فليس له ذلك لانه مرتبط بالحج حتى يقضيه الا ان يعلم انه لا يفوته الحج و ان علم و خرج و عاد في الشهر الذي خرج دخل مكة محلا و ان دخلها في غير ذلك الشهر دخلها محرما و هذان الخبران يدلان على ان المدار في الإحرام للدخول على كون الدخول بعد شهر من الخروج لا بعد شهر من التمتع بالعمرة لكنهما ضعيفان مرسلان لا يقاومان للمعارضة مع خبر إسحاق بن عمار لو تمت دلالاته على كون العبارة بالدخول بعد شهر من التمتع بالعمرة (و كيف كان) فدعوى استحباب الإحرام للدخول بعد شهر من - التمتع لكونه للعمرة المستحبة في كل شهر ليست على ما ينبغي مع أنها متوقفة على كون الفصل بين

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٠

العمرتين بالشهر و عدم مشروعية تكرارها بالأقل من الشهر و هو ممنوع و ان الحق استحباب الإتيان بها فى كل يوم كما تقدم فى آخر فصل أقسام العمرة.

(الأمر الثالث) لا اشكال و لا خلاف فى ان من دخل مكة يجب عليه الإحرام لدخولها الا من دخلها بعد الإحرام قبل شهر و انما الخلاف فى المراد من الشهر هل هو ثلاثون يوما و لو على وجه التلفيق أو الشهر الهلالى، و فى مبدئه هل هو الإهلال اى التلبس بالإحرام أو الإحلال اى الخروج عن الإحرام أو الخروج عن الشهر الذى اعتمر فيه (اما الخلاف فى المراد من الشهر) فالمشهور انه الشهر الهلالى أو ثلاثون يوما على وجه التلفيق و ذلك لحمل الشهر فى الموارد التى ثبت له حكم شرعى على مقداره و لو بالتلفيق مثل العدة و صوم التتابع فى الكفارات و مدة الحمل فى طرفه الأقل و الأكثر و أيام الرضاع اعنى الحولين الكاملين و مده الإجارة و نحوها فى العقود و أبواب المعاملات، حيث ان المراد من الشهر فى الجميع هو الشهر الهلالى و لو بالتلفيق منه (و المختار عند بعض الأصحاب هنا) هو الشهر الهلالى لا بالتلفيق منه لانصراف إطلاق الشهر اليه، و إطلاقه على مطلق الشهر و لو بالتلفيق منه بمعنى مقدار الشهر انما هو لقيام الدليل فى الموارد، بل ظاهر بعض النصوص هي هنا هو اراده غير التلفيقى (ففى موثق إسحاق بن عمار) عن الصادق عليه السلام قال السنة اثني عشر شهرا يعتبر لكل شهر عمرة (و خبر على بن أبى حمزة) قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل مكة فى السنه المرة و المرتين و الأربعة كيف يصنع قال عليه السلام إذا دخل فليدخل مليا و إذا خرج فليخرج محلا، قال و لكل شهر عمرة (الحديث) و مثله الخبر الأخر المنقول عن الصادق عليه السلام، و هذا الوجه قواه سيد مشايخنا (قده) فيما علقه هنا على الكتاب حيث قال و هذا احتمال قوى جدا و ان قل القائل به (انتهى) و لازم ذلك- كما ذكره فى المتن- انه إذا كانت عمرته فى آخر الشهر الهلالى فخرج و دخل فى أول الشهر الذى بعده يكون عليه عمرة ثانية، و اكتفى فى المتن بذكر الاحتمالين و لم يرجح احد الطرفين، و الاحتياط يقتضى فى موارد الشك الدخول محرما و الخروج من الإحرام بعمرة مفردة.

و اما الخلاف فى مبدء الشهر و انه هل هو الإحرام للعمرة السابقة أو الإحلال منها أو- الخروج من مكة فالمحكى عن المقنعة للمفيد و نهاية الشيخ (قدس سرهما) هو الأخير و هو ظاهر المحقق (قده) فى النافع حيث قال و لو خرج بعد إحرامه ثم عاد فى شهر خروجه اجزاء و ان عاد فى غيره أحرم ثانيا حيث ان ظاهر التعبير بقوله (شهر خروجه) هو كون مبدء الشهر هو الخروج و المنسوب الى المحقق فى الشرائع هو كون المبدء الإتيان بالعمرة فيتردد الأمر بناء على هذا بين كون المبدء هو الشروع فى العمرة بالإحرام أو باختتامها بالتحلل منها (و استدلل لكون المبدء هو الخروج) بخبر حماد بن عيسى الذى فيه، ان رجع فى شهره دخل بغير إحرام و ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦١

دخل فى غير الشهر دخل محرما، الظاهر فى كونه شهر الخروج من مكة، و مرسل حفص و ابان بن عثمان الذى فيه ان رجع فى الشهر الذى خرج فيه دخل بغير إحرام و ان دخل فى غيره دخل بإحرام، و هذا صريح فى كون المدار على شهر الخروج (و استدلل لكون المبدء هو الإتيان بالعمرة) بخبر إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام الذى فيه قوله عليه السلام يرجع الى مكة بعمرة ان كان فى غير الشهر الذى تمتع فيه لان لكل شهر عمره (و عليه فهل المعتبر) كون الشهر من حين الإهلال أو من حين الإحلال و بعبارة أخرى هل المبدء هو الشروع فى العمرة أو اختتامه بالتحلل بالتقصير (قال فى المسالك) إشكال منشأ إطلاق النصوص و احتمالها الأمرين معا و اعتبار الثانى أقوى (انتهى).

(أقول) بل الأقوى هو الأول لأن الشهر الذى تمتع فيه انما يصح التعبير به إذا وقع شىء من العمرة فيه و مع كون مبدء الشهر هو التحلل منها يمكن ان تقع العمرة بتمامها فى غير شهر الإحلال، فشهر الإحلال لا يكون شهر التمتع بالعمرة دائما بخلاف ما إذا

جعل المدار على الإهلال لوقوع التمتع بالعمرة في شهر التمتع دائما (و كيف كان) فمقتضى خبر حماد و إسحاق عدم وجوب الإحرام إذا كان الدخول قبل مضي شهر من الإهلال لأن يكون قبل مضي شهر من الخروج أيضا كما انهما معا يقتضيان وجوب الإحرام إذا كان الدخول بعد مضي شهر من الخروج لانه لا محالة يكون بعد مضي الأزيد من الشهر عن الإهلال قطعا، و يتعارضان فيما إذا كان الدخول بعد مضي شهر من الإهلال و قبل مضي شهر من الخروج حيث ان مقتضى خبر حماد هو عدم وجوب الإحرام حينئذ لأن الدخول يكون قبل مضي شهر من الخروج و مقتضى خبر إسحاق هو وجوبه لان الدخول يكون بعد مضي شهر من الإهلال بعمرة التمتع فقد يقال في وجه الجمع بينهما بتقييد إطلاق خبر حماد بخبر إسحاق، و قد يقال بلزوم الأخذ بخبر حماد و طرح خبر إسحاق لكونه قاصرا من حيث السند و احتاط المصنف (قده) بجعل المدار في ترك الإحرام على عدم مضي الشهر من الإهلال و فيما مضي منه يأتي بالإحرام و ان لم يمض الشهر من الإحلال عنه و كال الدخول في شهر الخروج و لا بأس به، و الله العالم بأحكامه.

(الأمر الرابع) إذا ترك الإحرام فيما إذا كان الدخول في شهر آخر فمع استحباب الإحرام إذا قلنا بكون اعتبار مضي الشهر في الإتيان لأجل تخلل الفصل بين العمرتين كما ذهب اليه المصنف (قده) فلا إشكال في صحة حجه تمتعا بعد الدخول لعدم ما يوجب مانعية الخروج من مكة و دخوله فيها بلا إحرام عن صحته، و هذا ظاهر، و مع حرمة الدخول بلا إحرام ففي كونه موجبا لبطان عمرته السابقة فلا يصح معها حجه تمتعا و عدمه (وجهان) صريح المتن هو الأخير و كأنه (قده) أخذه من الجواهر إذ فيه تقويه ذلك مع نوع من التردد، قال (قده) ليس في كلماتهم تعرض لما لو رجع حلالا بعد شهر و لو اثما فهل له الإحرام بالحج ثانيا على عمرته الأولى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٢

أو انها بطلت التمتع بالخروج شهرا لكن الذي يقوى في النظر الأول لعدم الدليل على فسادها.  
(أقول) قد ثبت في الأصول ان الأصل في باب الأوامر و النواهي هو النفسية بمعنى دلالة الأمر على مطلوية فعل متعلقة في حد نفسه لا- لأجل دخله في مطلوب آخر و دلالة النهي على مطلوية ترك متعلقة كذلك و ان الأصل في باب الأوامر و النواهي المتعلقة الى المركبات المشتملة على الاجزاء و الشرائط و الموانع هو الغيرية و ان الاستفادة من الأمر بها دخل متعلق الأمر في- مطلوب آخر جزء أو شرطا مع التفاوت فيما بينهما ثبوتا و إثباتا و كذا المفهوم من النهي دخل عدم متعلقة في مطلوب آخر و تقييد ذلك المطلوب بعدم كونه مع متعلق النهي فالأصل في الأمر و النهي الغيريين هو الشرطية و المانعية، و حينئذ فمرجع البحث عن بطلان التمتع عند الرجوع الى مكة محلا بعد شهرا و عدمه إلى شرطية اتصال عمره التمتع بحجه بمعنى عدم الفصل بينهما بالخروج من مكة إلا محرما بالحج، فلو خرج محلا بطلت عمرته لفقدان شرط صحتها و احتاج الى استيناف عمرة التمتع إذا رجع إليها و الا وقع حجه مفردا، أو عدم شرطية في صحة التمتع و ان الرجوع الى مكة محلا محرما بالحرمة التكليفيه محضا من دون انتزاع حكم وضعي منها، و يترتب على الأول بطلان الحج تمتعا لانتفاء شرط صحته و هو عدم الخروج من مكة محلا، و على الثاني صحته لعدم الإخلال بما يوجب صحته و ان اثم في ترك الإحرام عند دخوله مكة (و ما في الجواهر) من عدم الدليل على فسادها ناظر الى عدم استفادة الشرطية من الأمر بالإحرام بالحج عند الخروج من مكة (و لعل الأقوى بالنظر) هو الأخير لما قلنا من ان الأصل في الأوامر و النواهي الغيرية دخل متعلهما وجود أو عدم في شيء آخر، و يمكن الاستدلال في ذلك بما في خبر حماد بن عيسى المتقدم، و فيه: قلت فأى الإحرامين و المتعتين متعته، الأولى أو الأخيرة، قال عليه السلام الأخيرة عمرته و هي المحتبس بها التي وصلت بحجته فإنه يدل على اعتبار وصل عمره التمتع بحجه و الا- احتاج الى عمرة أخرى، و هذا عندى قوى لكن صاحب الجواهر قوى صحة الحج تمتعا إذا دخل بلا إحرام للعمرة و كفاية العمرة الاولى و عليه

المصنف (قده) و لا يخفى ما فيه.

(الأمر الخامس) ما ذكر من حرمة الخروج من مكة إلا محرماً بالحج على تقدير القول بها إنما يختص بما إذا لم تكن ضرورة في الخروج واما معها بل مع الحاجة اليه و لو لم تصل الى حد الضرورة فيجوز الخروج بلا إحرام للحج إذا كان الإحرام به غير ممكن أو كان حرجياً لطول زمانه لأجل بعد المسافة التي يحتاج الي طيها وفاقاً لما في كشف اللثام وغيره، و يستدل له بعموم دليل نفى الحرج و الضرر لكن دليل نفى الحرج و الضرر لا تثبت الا الجواز لا الصحة فالأولى الاستدلال للصحة بخبر إسحاق المتقدم الذي فيه في السؤال عن المتمتع يحيى فيقصي متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة أو الى ذات عرق أو الى بعض المعادن قال عليه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٣

السلام يرجع الى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه (إلخ) و دلالة على كون خروجه من مكة محلاً من غير ان يحرم بالحج واضحة، و كذا دلالة على صحة تمتعه إذا رجع و دخل مكة قبل مضي شهر محلاً أو بعد مضي محرماً بعمرة، فلا ينبغي الإشكال في الحكم المذكور.

(الأمر السادس) هل المنع من الخروج يختص بالخروج الى المواضع البعيدة فلا يشمل الخروج الى ما يقرب من مكة أو يعم الجميع (وجهان) المستفاد من غير واحد من الأخبار الأول ففي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام عن الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج يرى الخروج إلى الطائف، قال عليه السلام يهل بالحج من مكة، و ما أحب ان يخرج منها الى محرماً و لا يتجاوز الطائف انها قريبه من مكة (و في خبر علي بن جعفر) المروي في قرب الاسناد:

و لا يجاوز الطائف و شبهها (و مقتضى إطلاق الخروج) في بعض الاخبار هو الأخير ففي خبر زرارة عن الباقر عليه السلام و ليس لك ان تخرج من مكة حتى تحج، و في خبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام ثم لا يخرج حتى يقضيه (و الأقوى) هو الأول لكون ما في صحيح الحلبي و خبر علي بن جعفر مقيداً لإطلاق ما في خبر زرارة و خبر ابن عمار و الظاهر إيكال القرب و البعد الى ما حدده في الخبر من مثل الطائف، و يمكن إيكال ذلك الى العرف، و في تعليق بعض مشايخنا في المقام تحديد البعد بما كان بقدر مسافة التقصير، و لم يعلم وجهه.

(الأمر السابع) ظاهر إطلاق الاخبار المتقدمة المنع عن الخروج من مكة و لو لم يخرج من الحرم لكن مقتضى تقييد حرمة الدخول بغير إحرام بمن كان خارج الحرم هو تقييد حرمة الخروج أيضاً بخارج الحرم كما قيدها جماعة بما إذا احتاج الدخول الى تجديد العمرة كما في القواعد و غيره إذ الدخول المحتاج الى تجديد العمرة هو ما إذا كان من خارج الحرم و الا فمن في الحرم لا- يحتاج في دخوله إلى مكة إلى الإحرام (قال في المدارك) و الظاهر انه إنما يجب الإحرام لدخول مكة إذا كان الدخول إليها من خارج الحرم فلو خرج احد من مكة و لم يصل الى خارج الحرم ثم عاد إليها دخل بغير إحرام (انتهى) و ظاهره المفروغية من ذلك و استدلل في الجواهر بان النصوص الدالة على حرمة مكة يراد بها ما يشمل حرمةها؟ و لذا؟ ذكر فيها عدم تنفير الصيد و غيره مما هو من أحكام الحرم فمع فرض عدم الخروج عنه لا- يجب عليه إحرام بخلاف ما لو خرج عنه ثم أراد الدخول بقصد الدخول في مكة فإنه يجب عليه الإحرام حينئذ.

(الأمر الثامن) لا فرق في الحكم بحرمة الخروج عن مكة بعد الفراغ من عمرة التمتع بين ان يكون الحج واجباً أو مندوباً و لا في الواجب بين ان يكون حجة الإسلام أو مما وجب عليه بالنذر أو الإجارة و ذلك لإطلاق النهي مضافاً الى ان الحج المندوب يصير واجباً بالشروع فيه، بل في المدارك انه يستفاد من إطلاق هذه الروايات ان من أكمل عمرة التمتع المندوب يجب عليه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٤

الحج كما نص عليه الشيخ و جمع من الأصحاب و يؤيده قول النبي صلى الله عليه و آله دخلت العمرة في الحج و يحتمل عدم الوجوب لأنهما نسكان متغايران، و هو ضعيف (انتهى) و مما يظهر منه المنع في الحج المندوب مرسل موسى بن القاسم عن بعض أصحابنا عن ابي جعفر عليه السلام، و قد تقدم في الأمر الأول في صدر هذه المسألة فان فيه ان له ضياعا و أموالا حول مكة و له منزل و أهل في مكة و من البعيد ان يكون مثل هذا لم يأت قبل ذلك بالحج الواجب عليه فراجع الحديث، و إرساله لا يضر بعد اعتماد الأصحاب عليه.

(الأمر التاسع) ظاهر الأصحاب من غير خلاف يوجد منهم اعتبار سبق الإحرام في الدخول محلا لو رجع قبل شهر قال المحقق (قده) في الشرائع كل من دخل مكة و جب ان يكون محرما الا ان يكون دخوله بعد إحرامه قبل مضى شهر (انتهى) و لكن ظاهر هذه النصوص مثل خبر إسحاق بن عمار و خبر حماد بن عيسى عدم اعتباره لاطلاقهما (قال في المدارك) ليس في الروايتين (يعنى الخبرين المذكورين) دلالة على ان الخروج وقع بعد إحرام سابق و المسألة قوية الإشكال (انتهى) و قال في الجواهر ان تم إجماعا على اعتبار سبق الإحرام فذاك و الا أمكن النظر فيه للنصوص الدالة بإطلاقها على جواز الدخول حلالا إذا رجع قبل شهر سواء كان محرما سابقا بعمرة تمتع أو افراد أو حج أو لم يكن محرما أصلا، لكنه (قده) استشكل فيه بقوله نعم قد يقال يكفي الإعراض عنها خصوصا بعد عدم الجابر لسندها فيبقى عموم عدم جواز الدخول حلالا بحاله (انتهى) و ما أفاده أخيرا في محله، و عليه فالأقوى اعتبار سبق الإحرام فالقائون في مكة مثلا لو خرج منهم أحد إلى خارج الحرم و جب عليه الإحرام للدخول و ان عاد ليومه بل ظاهر المتن هو اختصاص سقوط وجوب الإحرام عن خرج محلا و دخل قبل شهر بما إذا اتى بعمرة التمتع، و ظاهره عدم كفايه ما إذا اتى بعمرة مفردة أو إحرام حج لكنه ينبغي تقييده بما إذا كانت وظيفته التمتع و الا فيكفي الدخول محرما و لو للعمرة المفردة بناء على جواز الإتيان بها قبل حج القران أو الافراد، و الله العالم.

(الأمر العاشر) الظاهر ان سقوط الإحرام إذا كان بعد العمرة و كان دخوله قبل شهر انما هو على وجه الرخصة بمعنى انه يجوز له الإحرام للعمرة و دخول مكة به و الإتيان بالعمرة بناء على جواز الجمع بين العمرتين في أقل من شهر واحد كما تقدم في فصل العمرة بل قلنا ان الحق جواز الجمع بينهما في يوم واحد بل إتيان الأزيد من عمرتين في يوم واحد بما أمكن من الإتيان به و قد مر في فصل العمرة.

(الأمر الحادى عشر) إذا دخل في مكة بإحرام للعمرة فهل عمره التمتع هي العمرة الاولى و هذه الأخيرة هي العمرة المفردة أو بالعكس (وجهان) المصرح به في عبارات غير واحد من الأصحاب كالمحقق في الشرائع و العلامة في القواعد هو الأخير، و عن كشف اللثام لعله اتفانى و هو الأقوى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٥

(و يدل عليه) خبر حماد بن عيسى المتقدم الذى فيه قلت فأى الإحرامين و المتعتين، متعته الاولى أو الأخيرة قال عليه السلام الأخيرة عمرته و هي المحتبس بها التى وصلت بحجته (و عليها) فلا- يجب فى الأ-خيرة طواف النساء، و هل يجب حينئذ فى الأولى أم لا (وجهان) قال فى الدروس من انقلابها مفردة و من إحلاله منها بالتقصير و ربما اتى النساء قبل الخروج و من البعيد جدا حرمتهن عليه بعد تحليلهن عليه من غير طرو موجب للتحريم.

(أقول) يمكن ان يكون تحليل النساء له بعد التقصير فى العمرة الاولى أو تحريمهن عليه بعده مراعى بعدم خروجه بعد التقصير من مكة محلا فان لم يخرج أو خرج محرما بالحج صارت النساء حلالا له بالتقصير فى العمرة الاولى و ان خرج من مكة محلا ثم دخل محرما بقيت النساء على التحريم و احتاج حلهن عليه بإتيانه بطواف النساء و على التقديرين لا- يحصل حرمتهن بعد تحليلهن حتى تكون الحرمه حاصله من غير موجب بل هى اما لا ترتفع بالتقصير أو انها إذا ارتفعت لا تحرم بعده حتى تكون



حرمتها من غير موجب و احتاجت فى رفعها الى طواف النساء فلا بعد فى الالتزام بافتقار حلهن الى طواف النساء للعمرة الاولى و حيث ان وجوبه غير موقت بوقت معين يصح إتيانه فى جميع الأوقات و يترتب عليه أثره الذى هو حل النساء، لكن الاحتياط مع ذلك الإتيان به بعنوان ما عليه واقعا مرددا بين كونه للعمرة الأولى أو الثانية حيث انه لا مانع من إتيانه فى عمره التمتع أيضا. (الأمر الثانى عشر) ان الظاهر عدم الإشكال فى جواز الخروج فى أثناء عمره التمتع قبل الإحلال منها لعدم ما يوجب المنع عنه لاختصاص النهى بما إذا خرج بعد الإحلال و مع الشك فى جوازه فالمرجع هو البراءة للشك فى جوازه تكليفا و مانعيته عن صحة التمتع أو شرطية عدمه وضعا، و الله العالم.

### مسألة (٣) لا يجوز لمن وظيفته التمتع ان يعدل الى غيره من القسمين الآخرين اختيارا

نعم ان أضاق وقته عن إتمام العمرة و ادراك الحج جاز له نقل النية الى الافراد و ان يأتى بالعمرة بعد الحج بلا خلاف و لا اشكال و انما الكلام فى حد الضيق المسوغ لذلك و اختلفوا فيه على أقوال أحدها خوف فوات الاختيارى من وقوف عرفه الثانى فوات الركن من الوقوف الاختيارى و هو المسمى منه الثالث فوات الاضطرارى منه الرابع زوال يوم التروية الخامس غروبه السادس زوال يوم عرفه السابع التخيير بعد زوال يوم التروية بين العدول و الإتمام إذا لم يخف الفوت، و المنشأ اختلاف الأخبار فإنها مختلفة أشد الاختلاف و الأقوى أحد القولين الأولين لجملة مستفيضة من تلك الأخبار فإنها يستفاد منها على اختلاف ألسنتها ان المناط فى الإتمام عدم خوف فوت الوقت بعرفة منها قوله عليه السلام فى رواية يعقوب بن شبيب الميثمى لا بأس للمتمتع ان لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٦

الموقفين و فى نسخة لا بأس للمتمتع ان يحرم ليله عرفه (إلخ) و اما الاخبار المحددة بزوال يوم التروية أو بغروبه أو بلبلة عرفه أو سحرها فمحمولة على صورته عدم إمكان الإدراك إلا قبل هذه الأوقات فإنه مختلف باختلاف الأوقات و الأحوال و الأشخاص و يمكن حملها على التقيية إذا لم يخرجوا مع الناس يوم التروية و يمكن كون الاختلاف لأجل التقيية كما فى اخبار الأوقات للصلوات و ربما تحمل على تفاوت مراتب افراد المتعة فى الفضل بعد التخصيص بالحج المندوب فإن أفضل أنواع التمتع ان تكون عمرته قبل ذى الحجة ثم ما تكون عمرته قبل يوم التروية ثم ما تكون قبل يوم عرفه مع اننا لو أغمضنا عن الاخبار من جهة شدة اختلافها و تعارضها نقول مقتضى القاعدة هو ما ذكرنا لان المفروض ان الواجب عليه هو التمتع فما دام ممكنا لا يجوز العدول عنه و القدر المسلم من جواز العدول صورة عدم إمكان إدراك الحج و اللازم ادراك الاختيارى من الوقوف فإن كفاية الاضطرارى منه خلاف الأصل و يبقى الكلام فى ترجيح احد القولين الأولين و لا يبعد رجحان أولهما بناء على كون الواجب استيعاب تمام ما بين الزوال و الغروب بالوقوف و ان كان الركن هو المسمى و لكن مع ذلك لا يخلو عن إشكال فإن من جملة الأخبار مرفوع سهل عن ابى عبد الله عليه السلام فى متمتع دخل يوم عرفه قال عليه السلام متعته تامة الى ان يقطع الناس تليبتهم، حيث ان قطع التلبية بزوال عرفه و صحيحة جميل: المتمتع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفه و له الحج الى زوال الشمس من يوم النحر و مقتضاهما كفاية ادراك مسمى الوقوف الاختيارى فإن من البعيد إتمام العمرة قبل الزوال من عرفه و ادراك الناس فى أول الزوال بعرفات و أيضا يصدق ادراك الموقف إذا أدركهم قبل الغروب الا ان يمنع الصدق فان المنساق منه ادراك تمام الواجب و يجاب عن المرفوعة و الصحيحة بالشذوذ كما ادعى و قد يؤيد القول الثالث و هو كفاية ادراك الاضطرارى من عرفه بالأخبار الدالة على ان من يأتى بعد إفاضة الناس من عرفات و أدركها ليله النحر تم حجه، و فيه ان موردها غير ما نحن فيه و هو عدم الإدراك من حيث هو و فيما نحن فيه يمكن الإدراك و المانع كونه فى أثناء العمرة فلا يقاس بها نعم

لو أتم عمرته في سعة الوقت ثم اتفق انه لم يدرك الاختيارى من الوقوف كفاه الاضطرارى و دخل في مورد تلك الاخبار بل لا يبعد دخول من اعتقد سعة الوقت فأتم عمرته ثم بان كون الوقت مضيفا في تلك الاخبار ثم ان الظاهر عموم حكم المقام بالنسبة إلى الحج المندوب و شمول الاخبار له فلو نوى التمتع ندبا و ضاق وقته عن إتمام العمرة و ادراك الحج جاز له العدول إلى الافراد و في وجوب العمرة بعده اشكال و الأقوى عدم وجوبها و لو علم من وظيفته التمتع ضيق الوقت عن إتمام العمرة و ادراك الحج قبل ان يدخل في العمرة هل يجوز له العدول من الأول إلى الافراد فيه اشكال و ان كان غير بعيد و لو دخل في العمرة بنية التمتع في سعة الوقت و آخر الطواف و السعى متعمدا إلى ضيق الوقت ففي جواز العدول و كفايته اشكال و الأحوط العدول و عدم الاكتفاء إذا كان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٧

الحج واجبا عليه.

في هذه المسألة أمور (الأول) لا يجوز لمن وظيفته حج التمتع ان يعدل عنه إلى حج الافراد أو القران اختيارا بلا خلاف فيه و في الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه و لأنه مأمور به لا بغيره فإتيانه بغيره إتيان بغير المأمور به (الأمر الثاني) لا اشكال و لا خلاف في انه يجوز للمتمتع إذا ضاق وقته عن إتمام العمرة و ادراك الحج العدول إلى حج الافراد و ان يأتي بالعمرة المفردة بعد الحج و انما الخلاف في حد الضيق المسوغ لذلك و قد اختلف فيه على أقوال متشعبة منهاها اختلاف الاخبار (فالقول الأول) هو خوف فوت الاختيارى من عرفه يعنى من أول الزوال إلى الغروب قال في المدارك و هذا القول مما استقره العلامة في المختلف و قواه الشهيد في الدروس (انتهى) (و يستدل له) بصحيح زرارة المروى في التهذيب قال سئلت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون في يوم عرفه و بينه و بين مكة ثلاثة أميال و هو متمتع بالعمرة إلى الحج، فقال (ع) يقطع التلبية تلبية المتعة و يهل بالحج بالتلبية إذا صلى الفجر و يمضى إلى عرفات فيقف مع الناس و يقضى جميع المناسك و يقيم بمكة حتى يعتمر عمرة المحرم و لا شيء عليه (و ظهوره) في العدول متى لم يدرك اختيارى عرفه غير قابل للإنكار فان الاضطرارى من الوقوف بها و هو ليله النحر مما يمكن إدراكه بل مسمى الركن من الاختيارى الذى هو الركن من الوقوف مما يمكن إدراكه لمن بينه و بين مكة ثلاثة أميال التى هى مقدار فرسخ واحد بذهابه إلى مكة و إتيانه بعمل العمرة ثم يذهب إلى عرفات و يقف بها و لو قبيل الغروب مضافا إلى ما فيه من قوله عليه- السلام فيقف مع الناس، حيث ان وقوف الناس يكون الاختيارى منه و هو من أول الزوال (و صحيح محمد بن مسرور) المروى في التهذيب قال كتبت إلى ابي الحسن الثالث عليه السلام ما تقول في رجل متمتع بالعمرة إلى الحج و افي غداة عرفه و خرج الناس من منى إلى عرفات اعمرته قائمة أو قد ذهبت منه، إلى اى وقت عمرته قائمة إذا كان متمتعا بالعمرة إلى الحج فلم يواف يوم التروية و لا ليلة التروية فكيف يصنع، فوقع عليه السلام ساعة يدخل مكة ان شاء الله تعالى يطوف و يصلى ركعتين و يسعى و يقصر و يخرج بحجه و يمضى إلى الموقف و يفيض مع الامام (و من قوله عليه السلام) و يفيض مع الإمام دلالة على انه يجب عليه الإفاضة إلى الموقف فيما إذا أمكنه إدراك الاختيارى من عرفات لأن الإمام لا يفيض الا كذلك (أقول) هكذا ذكره بعض، و لكن الظاهران هذا الخبر لا يدل على جعل المدار على ادراك عرفات من أول الزوال بل يدل على كون المدار على ادراك الناس بعرفات و لو بعد الزوال، و الإفاضة مع الإمام هى الإفاضة من- الموقف إلى المشعر لا الإفاضة إلى الموقف، بل التأمل في صحيح زرارة أيضا يقضى بكفاية ادراك شيء من اختيارى عرفه حيث قال عليه السلام و يمضى إلى عرفات و يقف مع الناس، فان هذا يصدق مع لحوق الناس في عرفات و لو في بعض الوقت (و خبر ابي بصير) المروى في الكافي

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٨

و الفقيه عن الصادق عليه السلام المرأة تجيء متمتعة فطثمت قبل ان تطوف بالبيت فيكون طهرها ليله عرفه فقال عليه السلام ان كانت تعلم انها تطهر و تطوف بالبيت و تحل من إحرامها و تلحق الناس فلتفعل، و هذا الخبر أيضا قد استدل به لكون المدار على إدراك عرفه من أول الزوال، و لكن الظاهر انه أيضا لا يدل على أزيد من لحوق الناس و لو بعد الزوال، فهذه الاخبار على القول الثاني أدل.

(القول الثاني) كفاية إدراك الناس بعرفات و لو فى بعض الوقت فيصح تمتعه فان خاف عدم إدراكهم بعرفات رأسا عدل بنيته الى الافراد و أهل بالحج و مضى فأدرك عرفات و لو شيئا من يوم عرفه (استدل له) مضافا الى ما عرفت من الاخبار فى القول الأول- بمرفوعه سهل بن زياد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن متمتع دخل يوم عرفه، قال متمتع تامه الى ان يقطع الناس تلبيتهم، بناء على ان وقت قطع التلبية هو زوال يوم عرفه، و لكن الإنصاف إجمال المرفوعة من هذه الجهة فإن جعل الغاية فى كون المتمتع تامه زوال يوم عرفه يحتمل فيه ان يكون المراد ادراك الناس عند قطع تلبيتهم بعرفات و هو وقت الزوال لا إتمام عمرة المتمتع فيكون دليلا- على القول الأول (و استدل أيضا) بصحيح جميل بن دراج المروى فى التهذيب عن- الصادق عليه السلام: المتمتع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفه و له الحج الى زوال يوم النحر، و هذا الخبر أيضا يحتمل فيه ما احتملناه فى خبر سهل لاحتمال ان يكون المراد من قوله عليه السلام الى زوال الشمس من يوم عرفه هو ادراك الناس فى وقت الزوال فى عرفه لا إتمام متمتع عند الزوال، و يؤيد هذا الاحتمال قوله عليه السلام و له الحج الى زوال يوم النحر فان المراد هو ادراك الناس عند الزوال فى منى بناء على ان يكون المراد- إدراكهم بعد ان يدرك اضطرارى مشعر و هو بعد طلوع الشمس من يوم النحر (و استدل أيضا) بصحيح الحلبي المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل أهل بالحج و العمرة جميعا تم قدم مكة و الناس بعرفات فخشى ان هو طاف و سعى بين الصفا و المروة أن يفوته الموقف، قال عليه السلام يدع العمرة فإذا أتم حجه صنع كما صنعت عائشة و لا هدى عليه، و المراد بما صنعت عائشة هو العدول الى حج الافراد و الإتيان بالعمرة المفردة بعد ذلك (و تقريب الاستدلال) بهذا الخبر لهذا القول ان قوله و الناس بعرفات ظاهر فى كونهم بعرفات من بعد زوال يوم عرفه فإنهم فى هذا الوقت مجتمعون هناك و لازم ذلك فوت مقدار من الوقوف الاختيارى من أول الزوال ممن هو فى مكة فى هذا الوقت و انه إذا أراد إتمام عمرته يخشى فوت الموقف رأسا" فحكم الامام عليه السلام بالعدول الى الافراد ليدرك الناس فى الموقف، فيدل الخبر على ان الملاك هو فوت اختيارى عرفه بحيث لا يدرك شيئا منه و لو قبل الغروب (و لكن الذى يوهن الاستدلال به) هو احتمال قول السائل (و الناس بعرفات) اجتماعهم هناك يوم عرفه و لو قبل الظهر لان الناس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٩

غالبهم يحضرون عرفات قبل الزوال فإنهم يتوجهون فى أول يوم عرفه من منى (بعد بيوتهم فيها ليله عرفه) الى عرفات، فقول السائل فى الحديث و الناس بعرفات يشمل حضورهم فيها قبل الزوال أيضا، و عليه فقوله (فخشى ان طاف و سعى ان يفوته الموقف) يمكن ان يكون بمعنى خوف فوته من أول الزوال فيكون منطبقا على القول الأول و ان خوف فوت شىء من الوقوف الاختيارى موجب للعدول الى الافراد و فوت المتمتع.

فتحصل من جميع ما ذكرنا مما استدل به للقول الأول و القول الثانى ان القدر المتيقن من ضيق الوقت الموجب لفوت المتمتع و وجوب العدول الى الافراد هو خوف فوت اختيارى عرفه بحيث لا يدرك شيئا منه و لم يثبت من الاخبار المذكورة جميعا كون فوت شىء من الوقوف الاختيارى بعد ادراك بعضه قبل الغروب موجبا لفوت المتمتع.

(القول الثالث) تحديد الضيق بفوت الاضطرارى من الوقوف بعرفات و هو مسمى الوقوف بعرفات ليله النحر، و هو الظاهر من الحلبي و محتمل ابى الصلاح، و يمكن الاستدلال لذلك كما احتمله فى المستند بصدق ادراك الموقفين معه و هما الاضطرارى

من عرفات و الاختيارى من المشعر (و بالأخبار المستفيضة) الدالة على ان من يأتى بعد ما يفيض الناس من عرفات و يدر كها ليله النحر فقد تم حجه (كصحيح ابن عمار) فى رجل أدرك الامام و هو بجمع فقال ان ظن انه يأتى عرفات فيقف بها قليلا ثم يدر ك جمعاً قبل طلوع الشمس فليأتها و ان ظن انه لا يأتيا حتى يفيضوا فلا يأتها و ليقم فقد تم حجه و غير ذلك من الاخبار التى تاتى فى محلها.

(القول الرابع) تحديده بزوال يوم التروية، فإذا زالت الشمس من يوم التروية و لم يكن أحل من عمرته فقد فاتته المتعة و تكون حجته مفردة، و هو المحكى عن والد الصدوق و حكاه فى السرائر عن المفيد (قده) و يستدل لهذا القول بغير واحد من النصوص (كصحيح ابن بزيع) المروى فى التهذيب عن الرضا عليه السلام عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل ان تحل، متى تذهب متمتها، عن الرضا عليه السلام كان جعفر عليه السلام يقول زوال الشمس من يوم التروية و كان موسى عليه السلام يقول صلوه الصبح من يوم التروية، فقلت جعلت فداك عامه مواليك يدخلون يوم التروية و يطوفون و يسعون ثم يحرمون بالحج، فقال عليه السلام زوال الشمس فذكرت له رواية عجلان ابى صالح فقال لا إذا زالت الشمس ذهبت المتعة، فقلت فهى على إحرامها أو تجدد إحرامها للحج، فقال لا، هى على إحرامها، فقلت فعليها هدى، قال لا، الا ان تحب ان تتطوع، ثم قال اما نحن فإذا رأينا هلال ذى الحجة قبل ان نحرم فاتتنا المتعة (و خبر عجلان ابى صالح) الذى أشار إليه فى الخبر المتقدم و هو المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن متمتعة قدمت مكة فرأت الدم كيف تصنع قال تسعى بين الصفا و المروة و تجلس فى بينها فان طهرت طافت بالبيت و ان لم تطهر فإذا كان يوم التروية أفاضت عليها الماء و أهلت بالحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧٠

و خرجت إلى منى فقضت المناسك كلها فإذا فعلت ذلك فقد حل لها كل شىء ما عدا فراش زوجها (و قوله عليه السلام) فى هذا الخبر فإذا كان يوم التروية (إلخ) و ان كان مطلقاً يشمل قبل الزوال و بعده الا ان ما فى صحيح ابن بزيع بعد ذكر السائل له عليه السلام رواية عجلان: لا، إذا زالت الشمس ذهبت المتعة، يقيد به بما إذا كان قبل الزوال على وجه الحكومة بلسان الشرح و التفسير.

(القول الخامس) تحديد الضيق بغروب يوم التروية فإذا غربت الشمس من يوم التروية و لم يحل من عمرته فاتته العمرة، و هو المحكى عن الصدوق فى المقنع و المفيد فى المقنعة (و يستدل له) بصحيح العيص المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن المتمتع يقدم مكة يوم التروية صلوه العصر، تفوته المتعة، قال لا، ما بينه و بين غروب الشمس و قال عليه السلام قد صنع ذلك رسول الله صلى الله عليه و آله (و خبر عمر بن يزيد) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال إذا قدمت مكة يوم التروية و قد غربت الشمس فليس لك متعة امض كما أنت بحجك (و خبر إسحاق بن عبد الله) عن المتمتع يدخل مكة يوم التروية فقال للمتمتع ما بينه و بين الليل.

(القول السادس) تحديده بزوال يوم عرفه فإذا زالت الشمس من يوم عرفه و لم يتحلل من المتعة فقد فاتت العمرة، و هو المحكى عن الشيخ فى المبسوط و النهاية و عن ابن الجنيد و عن القاضى فى المهذب و ابن حمزة فى الوسيلة، و اختاره فى المدارك و الذخيرة و الكفاية (و يستدل له) بصحيح جميل بن دراج المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال المتمتع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفه و له الحج الى زوال الشمس من يوم النحر (و مرفوعة سهل) المروية فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى متمتع دخل يوم عرفه، قال عليه السلام متعته تامة الى ان تقطع التلبية، يعنى الى ان يقطع الناس تلبيتهم و هو وقت الزوال من يوم عرفه، فإذا دخل مكة و أمكنه إدراك العمرة قبل زوال الشمس فله المتعة تامة، و قد مر الاستدلال بهذين الخبرين للقول الثانى ما احتملنا فيهما.

(القول السابع) التخيير بعد زوال الشمس يوم التروية بين العدول والإتمام إذا لم يخف الفوت و حكاها في الجواهر عن بعض متأخري المتأخرين للجمع بين النصوص بالحمل على التخيير هذه خلاصه الأقوال في المسألة و ما استدل به لكل واحد منها. و هي هنا أخبار أخرى لم يسند القول بمضمونها الى احد و هي على طوائف (منها) ما يدل على التجديد بأول يوم التروية كصحيح على بن يقطين المروى في التهذيب عن الكاظم عليه- السلام عن الرجل و المرأة يتمتعان بالعمرة إلى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفة كيف يصنعان، قال عليه السلام يجعلانها حجة مفردة، و حد المتعة إلى يوم التروية (و صحيح جميل) المروى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧١

في الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام عن المرأة الحائض إذا قدمت مكة يوم التروية، قال تمضى كما هي الى عرفات فتجعلها حجة ثم تقيم حتى تطهر و تفرج الى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة (و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج) المروى الكافي عن الصادق عليه السلام قال أرسلت الى ابي عبد الله (ع) ان بعض من معنا من ضرورة النساء قد اعتلن فكيف تصنع، قال تنتظر ما بينها و بين التروية فإن طهرت فلتهل و الا فلا يدخل عليها التروية الا و هي محرمة (و خير إسحاق بن عبد الله) المروى في التهذيب عن الكاظم عليه السلام: المتمتع إذا قدم ليلة عرفة فليس له متعة، يجعلها حجة مفردة و انما المتعة إلى يوم التروية (و منها) ما يدل على التجديد بأول يوم عرفة كخبر زكريا بن آدم المروى في التهذيب قال سئلت أبا الحسن عليه- السلام عن المتمتع إذا دخل يوم عرفة، قال عليه السلام لا متعة له، يجعلها عمرة مفردة، و المروى عن دعائم الإسلام عن الجواد عليه السلام انه سئل عن المتمتع يقدم التروية قال عليه السلام إذا قدم مكة قبل الزوال طاف البيت و صلى فإذا صلى الظهر أحرم، و ان قدم آخر النهار فلا بأس ان يتمتع و يلحق الناس بمنى و ان قدم يوم عرفة فقد فاتته المتعة و يجعلها حجة مفردة (و صحيح زرارة) المتقدم في الاستدلال للقول الأول فإنه يحتمل فيه التجديد بأول عرفة أيضا.

(و منها) ما يدل على التجديد بإدراك الناس بمنى (كصحيح الحلبي) المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام: المتمتع يطوف بالبيت و يسعى بين الصفا و المروة ما أدرك الناس بمنى (و خبر مرزوم و شعيب) المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام في الرجل المتمتع يدخل ليله عرفة فيطوف و يسعى ثم يحل ثم يحرم و يأتي منى، قال عليه السلام لا بأس (و مرسل ابن- بكير) المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام عن المتعة متى تكون، قال (ع) يتمتع ما ظن انه يدرك الناس بمنى (و خبر ابي بصير) المروى في الكافي و الفقيه و التهذيب عنه عليه السلام عن المرأة تجيء متمتعة فطمثت قبل ان تطوف بالبيت فيكون طهرها ليله عرفة، فقال عليه- السلام ان كانت تعلم انها تطهر و تطوف البيت و تحل من إحرامها و تلحق الناس بمنى فلتفعل (و منها) ما يدل على التجديد بليلة عرفة و هي الأخبار المتقدمة في الاستدلال للقول الخامس و هو التجديد بغروب يوم التروية (و منها) ما يدل على التجديد بسحر عرفة كصحيح محمد بن مسلم المروى في التهذيب قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام الى متى يكون للحاج عمره قال الى السحر من ليلة عرفة (و منها) ما يدل على ان المراد على الإتيان بالعمرة و إمكان ادراك الوقوفين بعدها، الحاصل بإمكان إدراك الوقوف بعرفة كخبر يعقوب بن شعيب الميثمي المذكور في المتن و المروى في الكافي قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لا بأس للمتمتع ان يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوات الموقفين (قال في الوافي) في بعض النسخ انه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧٢

يحرم من ليله عرفة مكان ان يحرم من ليلة التروية، و قوله عليه السلام متى ما تيسر له يعني يحرم متى ما تيسر له (انتهى). هذا بعض ما أردنا ذكره من الاخبار، و ان أردت استقصائها فعليك بمراجعة الوافي و الوسائل و هذه الاخبار و ان أمكن إرجاعها الى الاخبار المذكورة في طي الاستدلال للأقوال المختلفة إلا- ما لا- يمكن إرجاعها إليها منها مما لم يحكم القول

بمضمونه عن احد، و قد حملوها على محامل بعضها مذكور فى المتن (فمنها) الحمل على صورته عدم إمكان الإدراك إلا قبل هذه الأوقات فإنه مختلف باختلاف الأوقات و الأحوال و الأشخاص فبعض منهم لا يصل الى عرفات فى أول الزوال من يوم عرفه إلا إذا خرج إليها فى أول الزوال من يوم التروية و بعض منهم يصل الى عرفات إذا خرج إليها عند غروب الشمس من يوم التروية و لا يصل إليها إذا خرج بعده بالنسبة إليه يكون وقت المتعة بالخروج بعد الغروب من يوم التروية، و بعض منهم يصل الى عرفات إذا خرج إليها عند السحر من ليله عرفه و لا يصل إليها إذا خرج بعده، و بعض يصل إليها إذا خرج بعد صلوه الفجر من يوم عرفه و لا يصل إليها إذا خرج بعدها، هذا بالنسبة إلى الأشخاص، و بالنسبة إلى الأحوال و الأوقات ظاهر فى أمثال زماننا مثلا- مع ما فيه من سهولة الوسيلة و المواصلات يصل الحاج الى عرفات إذا خرج من مكة قبل ساعة من زوال عرفه، فيكون حاصل هذا الوجه كون المدار على وصول عرفات أول زوال يوم عرفه فيحمل اختلاف الاخبار على ما ذكر، و لكن لا شاهد لهذا الوجه، و مجرد اختلاف الأشخاص و الازمان و الأحوال لا يوجب حمل الاخبار على ذلك، فهو بالجمع التبرعى أشبه.

(و منها) حملها على التقيّة بمعنى بعث المكلفين على العمل بالتقيّة كما بعث الكاظم عليه السلام على بن يقطين على الوضوء على مذهبهم أو بمعنى اتقاء الامام عليه السلام فى بيان الحكم الواقعى، أو بمجرد إيقاع الاختلاف فى مواليهم لأجل التقيّة (و منها) الحمل على تفاوت مراتب الفضل فى العمرة، فأفضل أنواع التمتع ان تكون عمرته قبل ذى الحجة كما يدل عليه قول الرضا عليه السلام فى صحيح ابن بزيع: اما نحن فإذا رأينا هلال ذى الحجة فقد فاتتنا المتعة، ثم ما تكون عمرته قبل يوم التروية ثم ما يكون قبل يوم عرفه، و هذا الوجه مختص بما إذا كان أصل الحج الذى يأتى به مندوبا حيث يتخير بين ان يأتى بالتمتع أو الافراد، و اما لو كان الحج الذى يأتى به واجبا فمجرد الاختلاف فى الفضيلة لا يكون مجوزا فى العدول عما هو الواجب عليه الى غيره.

(و الحاصل) ان هذه المحامل لا- تكون من قبيل الجمع العرفى الدلالى الذى يكون يصح الاعتماد عليه فى رفع ما يرى من الاختلاف فى اخبار المسألة (فالأولى) صرف البحث الى ما هو الحق فى المقام، فنقول البحث يقع تارة فيما تقتضيه القاعدة، و اخرى فيما يستفاد من الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧٣

(اما المقام الأول) فمقتضى الأمر بحج التمتع بما له من الاجزاء و الأعمال انه إذا لم يتمكن من إتيانه مع تلك الاجزاء و الشرائط ان يسقط الأمر عنه ثم ان كان وجوب الحج مستقرا عليه يجب عليه الإتيان به فى عام آخر، و الا ينتظر حصول الاستطاعة له فى المستقبل هذا بحسب طبع الأمر بمركب ذى اجزاء ما لم يقم دليل على خلافه، و إذا دل الدليل على الاجتزاء بالناقص كقاعدة الميسور أو غيرها فان كان المتعذر منه هو جزء معين منه كالقيام فى الركعة الاولى من الصلاة مثلا أو الطواف أو شىء منه فى عمره التمتع أو فى حجه مثلا فاللازم الإتيان بما عده من الاجزاء و الشرائط، و مع الدوران بين ترك شىء منها فان كان الدوران بين المهم و الأهم و جب تقديم الأهم و لو كان متأخرا عن المهم بحسب الزمان، و مع عدم أهم فى البين و جب الإتيان بالمقدم زمانا، هذا حكم طرو العجز عن بعض اجزاء المأمور به أو شرائطه على وجه العموم (لكن فى المقام) ثبت جواز العدول عن التمتع الى الافراد عند الضيق عن الإتيان بالتمتع كاملا، و القدر المسلم من جوازه هو صورة عدم إمكان إدراك الحج بإدراك الاختيارى من الوقوف بعرفات اعنى الوقوف بها من أول الزوال من يوم عرفه فان كفاية الاضطرارى منه على خلاف الأصل يحتاج الى قيام الدليل عليه، اللهم الا ان يقال ان العدول من التمتع الى الافراد أيضا على خلاف الأصل، و القدر المتيقن منه ما إذا فات منه بفوت الوقوف الاختيارى منهما و الاضطرارى، فإنه لم يعلم أهمية فى البين إذ لا يعلم ان إتمام عمره التمتع أهم أو إدراك الاختيارى من الوقوفين، هذا مع قطع النظر عن اخبار المقام.

و اما بالنظر الى اخبار المسألة فاللازم طرح ما لم يعمل به احد من الأصحاب لسقوطه عن الحجية، و ما عمل به منها طوائف و هي الطائفة التي عمل بها المشهور و هو تحديد الضيق بما لا يدرك معه الاختيارى من الوقوف بعرفات، و طائفة التحديد بزوال التروية و هي ما عمل بها على بن بابويه، و طائفة التحديد بغروب يوم التروية و هي ما عمل الصدوق و المفيد، و هاتان الطائفتان و ان عمل بهما لكنهما مهجورتان بالنسبة إلى الطائفة الأولى التي عمل بها المشهور (فالحق) هو بقاء وقت عمره التمتع الى ما يمكن درك وقوف عرفات من أول زوال يوم عرفه، فإذا خاف فوت وصوله أول الزوال الى عرفات عدل الى الافراد، و اما كفاية مسمى الوقوف و لو بعد الزوال فى صحة التمتع فلا دليل يدل عليه صريحا الا ما ذكره فى المتن من مرفوعة سهل و صحيحة جميل، و قد تقدم انهما ليستا صريحتين فى كفاية ادراك المسمى من الوقوف فان مفاد المرفوعة صحة المتعة و تماميتها الى ان يقطع الناس تلبيتهم، إذ من المحتمل هو توقف تماميتها على ادراك الزوال من يوم عرفه الذى هو وقت التلبية، و مفاد الصحيحة ان المتمتع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفه و له الحج الى زوال الشمس من يوم النحر، و قد تقدم فى الاستدلال للقول الثانى احتمال ان يكون المراد من قوله عليه السلام الى زوال الشمس من يوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧٤

عرفه هو ادراك الناس فى وقت الزوال فى عرفات لا- إتمام متعته عند الزوال فراجع ما هناك، و ما ذكرناه من الاحتمال فى الخبرين يوهن الاعتماد عليهما سيما مع صراحة مثل خبر يعقوب بن شعيب المتقدم حيث جعل فيها الملا-ك هو ادراك الموقفين، فان المتبادر من ادراك الموقوفين هو إدراكهما من أول وقتها لا مجرد المسمى منهما، و هذا الذى قويناه قد قواه سيد مشايخنا (قده) فى حاشيته فى المقام، و الله الهادى.

ثم انه ربما يؤيد القول الثالث و هو كفاية الاضطرارى من عرفه فى صحة التمتع- بالأخبار الدالة على ان من يأتى بعد إفاضة الناس من عرفات و أدركها ليلة النحر تم حجه (ففى صحيح الحلبي) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن الرجل يأتى بعد ما يفيض الناس من عرفات، فقال عليه السلام ان كان فى مهل حتى يأتى عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس فى المشعر قبل ان ان يفيضوا فلا يتم حجة حتى يأتى عرفات و ان قدم و قد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فان الله أعذر لعبده فقد تم حجه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس (الحديث) و فيه أولا ما فى المتن من ان موردها هو عدم إدراك الاختيارى من عرفات من حيث هو، و فى المقام انه بمكان من الإمكان الا ان المانع كونه فى أثناء العمرة و ان الاشتغال بها يمنع عن إدراكه فلا يقاس بها (و ثانيا) انه على تقدير التسليم يكون دليلا على كفاية ادراك الاختيارى من المشعر فلا يكون مؤيدا للقول بكفاية اضطرارى عرفات (و ثالثا) انه على تقدير تسليمه فهو معارض بالأخبار المتقدمة الدالة على لزوم درك اختيارى عرفه كقوله فى خبر محمد بن مسرور: و يفيض مع الامام، و قوله فى صحيح الحلبي: و الناس بعرفات و عليك بالتأمل فيما مضى من الاخبار فربما يستفاد من مجموعها اهتمام الشارع بالوقوفين و ان إدراكهما أهم من البقاء على التمتع فلعل مقتضى تقديم الأهم على المهم هو تقديم ادراك الوقوف بعرفات من أول الزوال على إتمام عمرة التمتع، سيما ان الغالب فى اخبار الباب هو انقضاء المتعة فى يوم التروية أو ليلتها أو سحر عرفه أو صبيحتها، كل ذلك محافظة على ادراك الناس بعرفات من الزوال، و الله العالم بأحكامه.

(الأمر الثانى) من الأمور فى هذه المسألة انه لا فرق فى الحكم بالعدول الى الافراد مع ضيق الوقت بين ما إذا كان الحج واجبا عليه أو مندوبا و لا- فى الواجب بين كونه حجة الإسلام أو غيرها كل ذلك لإطلاق ما تقدم من النصوص الا ان الشيخ فى التهذيب حمل النصوص على اختلاف مراتب الفضل، قال (قده) و الاخبار التي وردت فى ان من لم يدرك يوم التروية فقد فاتته المتعة، المراد منها فوت الكمال الذى يرجوه بلحوقه يوم التروية و ما تضمنت من قولهم عليهم السلام و ليجعلها حجة مفردة

فالإنسان بالخيار فى ذلك بين ان يمضى المتعة و بين ان يجعلها حجة مفردة إذا لم يخف فوت الموقوفين و كانت حجته غير حجة الإسلام التى لا يجوز الافراد مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧٥

الإمكان و انما يتوجه وجوبها و الحتم على ان تجعل حجة مفردة لمن غلب على ظنه انه ان اشتغل بالطواف و السعى و الإحلال ثم الإحرام بالحج يفوته الموقفان (انتهى ما أردنا نقله) و هذه العبارة كما ترى لا تدل على انه (قده) يفصل فى تحديد الضيق بما لا يدرك الموقفين بين الحج الواجب و بين غيره بل هو تفصيل بين حجة الإسلام من الحج الواجب و بين غيرها من الحج الواجب و المندوب (ثم انه لا يرد عليه) بأنه لا وجه للتخصيص بغير حجة الإسلام لشمول إطلاق الاخبار لها و غيرها، و ذلك لان وجه التخصيص فيما فرضه الشيخ (قده) بحجة الإسلام ظاهر، و قد أفاده فى عبارته (و كانت حجته غير حجة الإسلام التى لا يجوز الافراد مع الإمكان) إذ مع فرض وجوب حجة الإسلام عليه تعيينا و عدم جواز الافراد له مع إمكان الإتيان بحجة الإسلام و كون إمكانه بالإتيان بالعمرة و الإحلال منها ثم الإحرام بالحج و ادراك الموقفين بعده ليس له الخيار بين ان يمضى المتعة أو يجعلها حجة مفردة (نعم) يمكن ان يقال ان الحمل على التخيير بين الأمرين بعيد، بل ظاهر كثير من تلك النصوص تعين العدول الى الافراد مضافا الى ما قيل من ان بعض هذه النصوص وارد فى مورد حجة الإسلام كصحیح عبد الرحمن بن الحجاج الذى فيه ان بعض من معنا من ضرورة النساء قد اعتلن فكيف تصنع، قال تنظر ما بينها و بين التروية فإن طهرت فلتهل و الا فلا يدخل عليها التروية إلا و هى محرمة (و الاعتلال) كناية عن الحيض، و قوله عليه السلام فان طهرت فلتهل هكذا فى النسخ التى عندنا من الكافى و الوسائل (فلتهل) بالهاء، و معناه على هذا انها ان طهرت فلتتم عمرتها فتطوف و تسعى و تقصر ثم تهل اى تحرم للحج من مكة، و ان لم تطهر الى يوم التروية فلا تخرج من إحرامها لعدم إمكان الطواف لها فتكون محرمة و تعدل من التمتع الى الافراد، و ظنى ان الكلمة (فلتحل) بالحاء و قد تتبع النسخ فوجدت ان صاحب الحدائق ضبطها بالحاء، و المعنى على هذا واضح فإنها إن طهرت قبل التروية تخرج من إحرامها بإتيان عمرة التمتع و تصح متعتها ثم تهل بالحج، و الذى يؤيد هذه النسخة مقابلة هذه الجملة فى كلامه عليه السلام بقوله و الا فلا يدخل عليها التروية الا و هى محرمة، فقوله الا و هى محرمة يناسب ان تكون فلتحل بالحاء كما لا يخفى على المتأمل.

(و كيف كان) فدعوى اختصاص الخبر بحجة الإسلام لعلها لأجل كون المرأة ضرورة و ان حج الضرورة لا يكون نديبا (و لا يخفى) انه يمكن ان يكون حج الضرورة نديبا و ان كان المتبادر فى بادى النظر كونه حجة الإسلام و لكن ليس صريحا فى ذلك.

(الأمر الثالث) هل تجب العمرة بعد الفراغ عن الحج الإفراد الذى عدل إليه أم لا، الظاهر وجوبها و ذلك لإطلاق أدلة وجوب العمرة كوجوب الحج و قد ورد الدليل على ان من اتى بعمرة التمتع أجزاءه عن العمرة الواجبة عليه، و المفروض هنا ضيق الوقت عن العمرة فيبقى عليه وجوبها فيأتى بها بعد إتمام حجه الأفرادى الذى عدل اليه، هذا مضافا الى ما ورد فى الحائض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧٦

إذا لم تدرك العمرة قبل الحج انها تعمل ما عملت عائشة و انها بعد ما رجعت من منى و أتمت حجها أمرها النبى صلى الله عليه و آله بالخروج الى التنعيم و تأتى بعمرة مفردة، كما ربما يأتى فى المسألة الآتية.

(الأمر الرابع) لو علم عند الإحرام ضيق الوقت عن الإتيان بعمرة التمتع فهل ينوى من الأول حج الافراد أو يختص العدول الى الافراد بمن ضاق وقته بعد الدخول إلى مكة (الظاهر) هو الأول لا لشمول اخبار العدول له بل لانه لا معنى لأن ينوى عملا يعلم بعدم تمكنه منه كان ينوى الصلاة فى موضع يقطع بعدم تمكنه من إتمامها فيه لعدم صحة نية الأمر المستحيل، فإذا علم حين



الإحرام انه إذا أراد ان يدخل مكة و يأتي بعمره التمتع لم يدرك الوقوف جاز له بل وجب عليه نية حج الافراد و الذهاب رأسا إلى الموقف (و ربما يقال) بسقوط الحج عنه رأسا" لاختصاص أدلة العدول بمن أحرم ثم ضاق وقته عن إتمامها فدلّت تلك الاخبار على تبدل تكليفه عن حج التمتع الى حج الافراد، و هذا يعلم من أول الأمر عدم تمكنه مما هو وظيفته من حج التمتع فمقتضى القاعدة سقوط الحج عنه في عامه هذا، فان لم يستقر عليه الحج انتظر العالم القابل فان بقيت استطاعته اتى بالحج و الا سقط عنه فهو كمن يعلم قبل خروجه من منزله بعدم تمكنه من الإتيان بحج التمتع لأجل ضيق الوقت في ان القاعدة تقتضى سقوط الحج عنه في هذا العام (و ربما يجاب عنه) بأولوية العدول الى الافراد عمن دخل في التمتع من جهة ان العدول بعد نية التمتع و الدخول فيه خلاف الأصل بخلاف من لم يدخل فإنه ينوي الافراد من الأول (و أورد عليه) بمنع الأولوية فإن العدول بعد التلبس بالتمتع و ان كان خلاف الأصل الا انه وردت النصوص السابقة بصحة العدول و هي مختصة بالتلبس بالتمتع، و اما من لم يتلبس به فلا دليل على تبدل تكليفه من الأول الى الافراد.

(أقول) يمكن التمسك لصحة العدول الى الافراد بقاعدة الميسور و ان الإتيان بالحج الأفرادي يعد ميسورا لحج التمتع فإنه لا فرق بينهما الا- تقديم العمرة على الحج و وجوب الهدى عليه في المتمتع و تأخير العمرة عن الحج في الأفرادي فإذا علم قبل خروجه من منزله عدم تمكنه من الإتيان بحج التمتع اما لضيق الوقت أو لعذر آخر كالتقيء مثلا فمقتضى قاعدة الميسور عدم سقوط أصل الحج عنه حتى يقال انه إذا لم يكن الحج مستقرا عليه كان ممن لا- يستطع الحج في هذا العام و انه ينتظر بقاء استطاعته الى العالم القابل، بل التأمل في النصوص المتقدمة يقضى بشمول بعضها لمن يعلم ضيق الوقت قبل الإحرام مثل ما رواه في قرب الاسناد عن البرنظي عن الرضا عليه السلام قال قلت له جعلت فداك كيف تصنع بالحج، فقال اما نحن فنخرج في وقت ضيق يذهب فيه الأيام فأفرد فيه الحج، هذا مضافا الى قيام الإجماع على عدم سقوط الحج عن امرأة تعلم بعدم تمكنها في الإتيان بحج التمتع عند الإحرام أو قبل خروجها من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧٧

منزلها لعلمها بعدم طهرها قبل يوم عرفه مثلا، (و الحاصل) انه يمكن دعوى القطع بعدم الفرق في تبدل التكليف الى الافراد بين المتلبس بالعمرة بنية التمتع و بين من لم يتلبس، مع ان هذا التشكيك في الفرق مختص بالحج الواجب لمن وظيفته حج التمتع، و اما الحج المندوب فيصح من الأول ان ينوي الافراد و لو كان آفاقيا كما تقدم الكلام فيه في محله.

(الأمر الخامس) لو دخل في العمرة بنية التمتع في سعة الوقت و آخر الطواف و السعي متعمدا الى ان ضاق الوقت (ففي جواز العدول) و كفايته (وجهان) من دعوى إطلاق النصوص المتقدمة بالنسبة إلى المتعمد كإطلاقها بالنسبة الى من خرج من بلده في وقت يعلم بضيق الوقت، و من انصرفها الى ما كان الضيق غير حاصل من تأخير المكلف و تسويفه، و هذه مسألة سيالها لها نظائر في تبدل التكليف عن المكلف به الاختياري إلى الاضطراري في مقامات متعددة كباب التيمم و تأخير الغسل الى قبيل الفجر متعمدا لمن يجب عليه الصوم و كالتارك لطلب الماء الى ان ضاق الوقت عنه، و الذي اخترناه في تلك المباحث هو عدم سقوط الحكم الاضطراري و كفاية الإتيان به عما وجب عليه أولا، و مقتضاه جواز العدول هنا الى الافراد اما لشمول بعض اخبار الباب له و ما لقاعدة الميسور، مضافا الى القطع بعدم الفرق في الحكم بين من أخر الخروج الى الحج من بلده متعمدا الى ان ضاق الوقت عن الإتيان بالتمتع و بين من كان تأخيره لعذر في شمول الأخبار المتقدمة للحكم بالعدول و كفاية حجة الأفرادي عما كان وجب عليه من التمتع، و الله العالم.

**[مسألة (٤) اختلفوا في الحائض و النفساء إذا ضاق وقتها عن الطهر و إتمام العمرة]**

مسألة (٤) اختلفوا فى الحائض و النفساء إذا ضاق وقتها عن الطهر و إتمام العمرة و ادراك الحج على أقوال (أحدها) ان عليهما العدول الى الافراد و الإتمام ثم الإتيان بعمرة بعد الحج لجملة من الاخبار (الثانى) ما عن جماعة من ان عليهما ترك الطواف و الإتيان بالسعى ثم الإحلال و ادراك الحج و قضاء طواف العمرة بعده فيكون عليهما الطواف ثلاث مرات مرة لقضاء طواف العمرة و مرة للحج و مرة للنساء و يدل على ما ذكره جملة من الاخبار (الثالث) ما عن الإسكافى و بعض متأخرى المتأخرين من التخيير بين الأمرين للجمع بين الطائفتين بذلك (الرابع) التفصيل بين ما إذا كانت حائضا قبل الإحرام فتعدل أو كانت طاهره حال الشروع فيه ثم طرأ الحيض فى الأثناء فتترك الطواف و تتم العمرة و تقضى بعد الحج، اختاره بعض بدعى انه مقتضى الجمع بين الطائفتين بشهادة خبر ابى بصير سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول فى المرأة المتمتع إذا أحرمت و هى طاهر ثم حاضت قبل ان تقضى متعتها سعت و لا- تطف حتى تطهر و فى الرضوى إذا حاضت المرأة قبل ان تحرم- الى قوله عليه السلام و ان طهرت بعد الزوال يوم التروية فقد بطلت متعتها فتجعلها حجة مفردة و ان حاضت بعد ما أحرمت سعت بين الصفا و المروة و فرغت من المناسك كلها الا الطواف بالبيت فإذا طهرت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧٨

قضت الطواف بالبيت و هى متمتع بالعمرة إلى الحج و عليها طواف الحج و طواف العمرة و طواف النساء، و قيل فى توجيه الفرق بين صورتين ان فى الصورة الأولى لم تدرك شيئا من أفعال العمرة طاهرا فعليها العدول الى الافراد بخلاف الصورة الثانية فإنها أدركت بعض أفعالها طاهرا فتبنى عليها و تقضى الطواف بعد الحج، و عن المجلسى (قده) فى وجه الفرق ما محصله ان فى الصورة الاولى لا تقدر على نية العمرة لأنها تعلم انها لا تطهر للطواف و ادراك الحج بخلاف الصورة الثانية فإنها حيث كانت طاهره وقعت منها النية و الدخول فيها (الخامس) ما نقل عن بعض من انها تستنبت للطواف ثم تتم العمرة و تأتى بالحج لكن لم يعرف قائله و الأقوى من هذه الأقوال هو القول الأول للفرقة الاولى من الاخبار التى هى أرجح من الفرقة الثانية لشهرة العمل بها دونها، و اما الفرقة الثالثة و هو التخيير فان كان المراد منه التخيير الواقعى بدعى كونه مقتضى الجمع بين الطائفتين ففيه انهما يعد ان من المتعارضين و العرف لا يفهم التخيير منهما و الجمع الدلالى فرع فهم العرف من ملاحظة الخبرين ذلك و ان كان المراد التخيير الظاهرى العملى فهو فرع مكافئة الفريقين و المفروض ان الفرقة الأولى أرجح من حيث شهره العمل بها و اما التفصيل المذكور فهو موهون بعدم العمل مع ان بعض اخبار القول الأول ظاهر فى صورة كون الحيض بعد الدخول فى الإحرام نعم لو فرض كونها حائضا حال الإحرام و علمت بأنها لا تطهر لإدراك الحج يمكن ان يقال يتعين عليها العدول الى الافراد من الأول لعدم فائدة فى الدخول فى العمرة ثم العدول الى الحج، و اما القول الخامس فلا وجه له و لا له قائل معلوم.

وقع الخلاف فى حكم الحائض و النفساء إذا ضاق وقتها عن الطهر و إتمام العمرة المتمتع بها و ادراك الحج على أقوال خمسة (و المشهور) بين الأصحاب شهرة عظيمة كما فى الجواهر ان حكمهما حكم من ضاق وقته عن إتمام العمرة و ادراك الحج و انه لا- فرق فى ضيق الوقت بين ما إذا كان لطر و الحيض أو النفاس أو لغيرهما من الأعذار، و عن المنتهى و التذكرة الإجماع عليه (استدلوا له) بجملة من الاخبار كخبر إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام عن المرأة تجىء متمتع فتطمث قبل ان تطوف بالبيت حتى تخرج الى عرفات، قال عليه السلام تصير حجة مفردة و عليها دم أضحيتها (قال فى الوافى) قال فى التهذيبي ان ذلك محمول على- الاستحباب (أقول) و فى الحديث دلالة على ذلك لان الأضحية لا تكون إلا مستحبة (انتهى) (و صحيح جميل) عن الصادق عليه السلام فى السؤال عن المرأة الحائض إذ اقدمت مكة يوم التروية قال عليه السلام تمضى كما هى الى عرفات فتجعلها حجة ثم تقيم حتى تطهر فتخرج الى التنعيم فتحرم فتجعلها عمره، قال ابن ابى عمير كما صنعت عائشة (و صحيح ابن بزيع) المتقدم فى المسألة المتقدمة فى الاستدلال للقول بتحديد الضيق بزوال يوم التروية

(القول الثانى) ما حكى عن على بن بابويه و ابى الصلاح و الحلبى و جماعه من ان عليها ترك الطواف و الإتيان بالسعى و ادراك الحج و قضاء طواف العمرة بعده فيكون عليهما الطواف ثلاث مرات (استدلوا له) بجملة من الاخبار كالصحيح المروى فى الكافى عن العلاء بن صبيح و ابن رئاب و عبد الله بن صالح كلهم عن الصادق عليه السلام: المرأة المتمتع إذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها و بين التروية فإن طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا و المروة و ان لم تطهر الى يوم التروية اغتسلت و احتشت وسعت بين الصفا و المروة ثم خرجت إلى منى فإذا قضت المناسك و زارت البيت طافت بالبيت طوافا لعمرتها ثم طافت طوافا للحج ثم خرجت فسعت فإذا فعلت ذلك فقد حلت من كل شىء يحل منه المحرم الا فراش زوجها فإذا طافت أسبوعا آخر حل لها فراش زوجها (و خبر عجلان ابى صالح) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام إذا اعتمرت المرأة ثم اعتلت (اى حاضت) قبل ان تطوف قدمت السعى و شهدت المناسك فإذا طهرت و انصرفت من الحج قضت طواف العمرة و طواف الحج و طواف النساء ثم أحلت من كل شىء (و خبره الأخر) المروى فى الكافى أيضا قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام متمتع قدمت مكة فرأت الدم كيف تصنع قال تسعى بين الصفا و المروة و تجلس فى بيتها فان طهرت طافت بالبيت و ان لم يتطهر فإذا كان يوم التروية أفاضت عليها الماء و أهلت بالحج و خرجت إلى منى فقضت المناسك كلها فإذا فعلت ذلك فقد حل لها كل شىء ما عدا فراش زوجها، قال و كنت انا و عبيد الله بن صالح سمعنا هذا الحديث فى المسجد فدخل عبيد الله على ابى الحسن عليه السلام فخرج الى فقال قد سئلت أبا الحسن عليه السلام عن رواية عجلان فحدثنى بنحو ما سمعنا من عجلان (و لعل المتتبع) يطلع على أكثر من ذلك.

(القول الثالث) هو التخيير بين الأمرين أعنى العدول الى الافراد أو تأخير طواف عمره التمتع الى بعد حصول الطهر، و هو المحكى عن الإسكافى من القدماء و يظهر اختياره من صاحب المدارك، حيث قال بعد ان ذكر صحيح العلاء و الجماعة انه يجب الجمع بينه و بين - الاخبار السابقة المتضمنة للعدول الى الافراد بالتخيير بين الأمرين الا انه (قده) قال و متى ثبت ذلك كان العدول أولى لصحة مستنده و صراحة دلالاته و إجماع الأصحاب عليه (انتهى) و فى قوله هذا شهادة على إجماع الأصحاب على العدول (القول الرابع) التفصيل بين ما إذا كانت حائضا قبل الإحرام و بين ما إذا كانت طاهرا حال الشروع فيه ثم طره الحيض فى الأثناء فترك الطواف و تتم العمرة ثم تأتى بالطواف بعد الحج و هو المختار عند الكاشانى فى الوافى و صاحب الحدائق (و يستدل لذلك) بأنه مقتضى الجمع بين الطائفتين الأوليين، و يشهد له خبر ابى بصير المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى المرأة المتمتع إذا أحرمت و هى طاهر ثم حاضت قبل ان تقضى متعتها سعت و لم تطف حتى تطهر ثم تقضى طوافها و قد

قضت عمرتها و ان هى أحرمت و هى حائض لم تسع و لم تطف حتى تطهر (و المروى فى فقه الرضا) على ما ذكره فى المتن، و قيل فى توجيه الفرق بين صورتين بما فسر به فى الحدائق ما ذكره الصدوق فى الفقيه حيث قال الصدوق (قده) و انما لا تسعى الحائض التى حاضت قبل الإحرام بين الصفا و المروة و تقضى المناسك كلها لأنها لا تقدر ان تقف بعرفة الا عشية عرفة و لا بالمعشر الا يوم النحر و لا ترمى الجمار الا بمنى و إذا طهرت قضته (انتهى) و هذه العبارة لما كانت مشتبهة فسرها فى الحدائق بقوله و لعل مراده طاب ثراه انها انما تعدل فى صورة تقدم الحيض على الإحرام الى الافراد لأنها لم تدرك شيئا من عمرتها طاهره و قد ضاق عليها وقت الحج و أفعاله مخصوصة بأوقات معينة لا يمكن التقديم فيها و لا التأخير، بخلاف العمرة فإنه إذا لم يتمكن من الإتيان بها أولا جاز العدول الى الحج و الإتيان بالفعاله المذكورة فى أوقاتها المعينة ثم الإتيان بالعمرة المفردة بعد ذلك و اما فى صورة تقديم الإحرام على الحيض فإنها أدركت الإحرام طاهرة فجار البناء عليه و البقاء على حجها تمعا ثم

السعى بين الصفا و المروة و تأخير الطواف و ركعته الى بعد الفراغ من الحج و طهرها ثم تأتي به مع طواف الحج و طواف النساء (انتهى ما فى الحقائق).

و الى تفسير عبارة الصدوق أشار المصنف (قده) بقوله و قيل فى توجيه الفرق بين- الصورتين (إلخ) و قال المجلسى الأول (قده) فى شرحه الفارسى على الفقيه فى وجه الفرق بين الصورتين انها فى الصورة الأولى لما كانت وقت الإحرام حائضا فلا تقدر على نية العمرة لأنها تعلم انها لا- تطهر للطواف و ادراك الحج بخلاف الصورة الثانية حيث انها كانت طاهرة و وقعت منها النية و الدخول فى العمرة.

(القول الخامس) انها تستنيب للطواف و تتم العمرة ثم تأتي بالحج، و قد حكى عن بعض و قال فى الجواهر و لكن لم نعرف قائله و لا دليله (فهذه هى الأقوال المحكية فى المسألة) و الأقوى منها القول الأول و هو العدول الى حج الأفراد للأخبار الدالة عليه و كونها معمولا بها بخلاف الأخبار الدالة على القول الثانى حيث انها معرض عنها (و منه يظهر) بطلان ما عدا هذا القول من بقية الأقوال (اما القول الثانى) فلان مدركه هو تقديم الفرقة الثانية من الاخبار على الاولى و مع سقوط تلك الفرقة عن الحجية فلا- وجه للأخذ بها فى نفسها فضلا عن تقديمها على الفرقة الأولى لأنه من قبيل الأخذ بما ليس بحجه و ترك العمل بما هو حجه و لا ريب فى فساد هذا مضافا الى دلالة الأخبار الواردة على العدول عند ضيق الوقت عن ادراك الحج تمتعا كما تقدم فى المسألة السابقة، إذ لا فرق فى الضيق بين موجباته و ان الحيض و النفاس من موجباته و ان الضيق الناشى من حدوثهما من الضيق عن ادراك الحج فيشملهما حكمه (و بما ذكرنا يظهر بطلان القول الثالث) اعنى التخيير لان التخيير انما ينشأ من تعارض الفرقتين و كون الحكم فى تعارض الخبرين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨١

هو التخيير مع انه لا وجه للتخيير فى المقام لأن الواقعى منه انما هو طرح للطائفتين لا انه عمل بهما حيث ان كل طائفة منهما تدل على وجوب موادها تعيينا فالتخيير طرح للعمل بهما و التخيير الظاهرى انما هو تخيير فى المسألة الأصولية أعنى التخيير فى الأخذ بكل واحد من الخبرين و العمل به تعيينا و يكون التخيير للمجتهد فى الأخذ بما يختار منهما و العمل به لنفسه و الفتوى به لمقلديه و ليس له الفتوى بالتخيير حتى يكون المقلد مخيرا فى العمل بمودى كل منهما، مضافا الى ان تخيير المجتهد أيضا ليس استمراريا حتى يكون له الأخذ بأحدهما فى واقعه و بالأخرى فى واقعه أخرى بل هو تخيير بدوى ينتج نتيجة التعيين (و بالجملة) فهذا القول ضعيف غايته.

(و اما القول الرابع) و هو التفصيل ففيه انه لا شاهد له فى الاخبار إلا خبر زرارة الذى ورد فيه هذا التفصيل و هو مطروح بإعراض الأصحاب عنه (و ما احتمله الصدوق) من توجيه الفرق بين الصورتين مجمل مشتبه لم يعلم له محصل، و ما ذكره فى الحقائق أيضا غير مفهوم فإن الطهارة ليست شرطا فى الإحرام حتى يوجب كونها على طهارة عند الإحرام إتمام عمرة التمتع و تأخير الطواف الى ما بعد الطهر (و اما افاده المجلسى) ففيه أولا ان تقدم الحيض على الطواف لا يمنع عن نية حج التمتع بل لو كان هناك مانع عن النية فإنما هو العلم بعدم التمكن من إتمام الحج و لو مع حصول الحيض بعد الطواف كما إذا علمت حين إرادة النية ان من عاداتها انها تحيض بعد الإحرام و انه لا يرتفع الا بعد خروج وقت الحج فإنها لا تتمكن من النية للحج على القول بعدم تمكنها منها لو تقدم الحيض على الإحرام (و ثانيا) بالمنع عن عدم تمكن النية مع تقدم الحيض على الإحرام لأنها على القول بالعدول تعدل عن التمتع الى الافراد، و على القول بتأخير طواف العمرة تبقى على التمتع و تؤخر الطواف، و على كلا التقديرين فهى متمكنة من النية لتمكنها من إتمام الحج أما افراد أو تمنعا (نعم) لو علمت قبل الإحرام بحصول الحيض بعده و عدم ارتفاعه فى وقت حج التمتع يجوز الإحرام من الأول بنية الافراد بناء على كون حكم من علم بضيق الوقت قبل الدخول فى

العمرة حكم من ضاق وقته بعد التلبس بها كما سبق الكلام فيه في المسألة المتقدمة، وذلك لعدم الفائدة في نية الإحرام لعمرة التمتع ثم العدول عنها الى الافراد (وقد ظهر من جميع ذلك) بطلان القول الخامس، وذلك لعدم الدليل عليه فان كفاية الاستنابة في الواجبات على خلاف الأصل و لم يرد هنا إطلاق و لا عموم لجواز الاستنابة في أفعال الحج نعم قد ورد الدليل في بعضها بالخصوص كالرمي إذا عجز عنه و ذبح الهدى و اما الطواف فلم يرد فيه دليل على صحة النيابة فيه؟ لا- اختيارا و لا اضطرارا؟ بما هو فعل من أفعال العمرة أو الحج، و ما ورد في صحة النيابة فيه فهو الطواف بما هو مستحب نفسى أو الطواف في صورة نسيانه و التذكر بعد الرجوع الى أهل و عدم التمكن من المباشرة كطواف مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨٢

النساء فقول المشهور هو المنصور، و الله العالم.

### [مسألة (٥) إذا حدث الحيض و هي في أثناء طواف عمره التمتع]

مسألة (٥) إذا حدث الحيض و هي في أثناء طواف عمره التمتع فان كان قبل تمام أربعة أشواط بطل طوافها على الأقوى و حينئذ فإن كان الوقت موسعا أتت عمرتها بعد الطهر و الا- فلتعدل الى حج الافراد و تأتي بعمرة مفردة بعده، و ان كان بعد تمام أربعة أشواط فتقطع الطواف و بعد الطهر تأتي بالثلاثة الأخرى و تسعى و تقصر مع سعة الوقت و مع ضيقه تأتي بالسعى و تقصر ثم تقضى بقیة طوافها قبل طواف الحج أو بعده ثم تأتي بقیة أعمال الحج و حجها صحيح تمتعا و كذا الحال إذا حدث الحيض بعد الطواف و قبل صلوته.

في هذه المسألة أمور (الأول) المشهور بين أصحابنا شهرة عظيمة على انه إذا حدث الحيض في أثناء الطواف و كان قبل تمام أربعة أشواط منه بطل طوافها خلافا للصدوق في الفقيه فإنه قال بصحة الطواف و المتعة و لو كان حدوث الحيض في أثناء الطواف قبل تمام أربعة أشواط (و استدلل للمشهور) بأنه المقتضى للقاعدة لأنه إذا جاء الحيض قبل تمام الطواف فلا متعة لها و لا اشتراط الترتيب بين السعى و بين الطواف بكون السعى بعد تمام الطواف و كذا بين أفعال الحج و أفعال العمرة بكون أفعال الحج بعد أفعال العمرة (و بخبر ابن مسكان) المروى في الفقيه عن إبراهيم بن إسحاق عن سئل أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة طافت أربعة أشواط و هي معتمرة ثم طمشت، قال عليه السلام تتم طوافها و ليس عليها غيره و متعتها تامة و لها ان تطوف بين الصفا و المروة و لأنها زادت على النصف و قد قضت متعتها فلتستأنف بعد الحج و ان هي لم تطف إلا ثلاثة أشواط فلتستأنف الحج فإن أقام بها جمالها فلتخرج إلى الجعرانة أو الى التنعيم فلتعتمر (و استدلل الصدوق) بصحيح محمد بن مسلم قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة طافت ثلاثة أطواف ثم رأت دما قال تحفظ مكانها فإذا طهرت طافت بقیته و اعتمرت بما مضى، قال الصدوق (قده) بعد ان حكى الصحيح المذكور ما لفظه: قال مصنف هذا الكتاب و بهذا الحديث افتى دون الحديث الذى رواه ابن مسكان- الى ان قال- لان هذا الحديث (اي حديث ابن مسكان) إسناده منقطع، و الحديث الأول رخصه و رحمه و إسناده متصل (انتهى).

و الأقوى ما عليه المشهور اما أولا فلعدم الوثوق بصحة حديث محمد بن مسلم بعد اعراض المشهور عنه و لجبران انقطاع اسناد حديث ابن مسكان بعمل الأصحاب به (و اما ثانيا) فلان خير ابن مسكان لا يضره انقطاع الاسناد فيه لكون ابن مسكان من أصحاب الإجماع على تصحيح ما يصح عنه، هذا مع تأييده بما رواه فى الكافى عن ابى الحسن عليه السلام عن امرأة طافت خمسة أشواط ثم اعتلت قال عليه السلام إذا حاضت المرأة و هي فى الطواف بالبيت أو بالصفا و المروة و جازت النصف علمت ذلك الموضع الذى بلغت فإذا هى قطعت طوافها أقل من النصف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨٣

فعليتها أن تستأنف الطواف من اوله، و رواه الشيخ بطرق متعددة، و اما ما ذكره الصدوق من ترجيح خبر ابن مسلم بكونه مطابقا للرخصة و الرحمة فقد ثبت فى باب التعادل و التراجيح عدم كون ذلك من المرجحات عند تعارض النصوص، و ان ذكره بعضهم بعنوان مطابقه احد الحديثين للبراءة الأصلية، فإن ذلك أيضا لا أساس له بعد وضوح عدم كون مرتبة الأصول العملية فى مرتبة الأدلة الاجتهادية.

(الأمر الثانى) انه بناء على المشهور المنصور من بطلان الطواف إذا رأت الدم قبل بلوغ أربعة أشواط تكون حالها كمن رأت الدم قبل الشروع فى الطواف المتقدم حكمها فى المسألة المتقدمة من العدول الى الافراد مع ضيق الوقت و اما مع سعة الوقت فتتظر طهرها و تطوف و تتم عمرتها (الأمر الثالث) إذا رأت الدم بعد إكمال أربعة أشواط فالمشهور انها ترفع اليد عن الطواف و تعلم محمل القطع من الطواف و تخرج من المسجد، ففى سعة الوقت تنتظر طهرها فإذا طهرت تتم طوافها من موضع القطع و تتم عمرتها، و مع ضيق الوقت تعمل بما يأتى فى - الأمر الاثنى، هذا، خلافا للمحكى عن الحلى من بطلان الطواف حينئذ و انه بحكم ما إذا ترى الدم قبل أربعة أشواط (و الأقوى هنا أيضا) ما عليه المشهور لعموم ما يدل على إحراز الطواف بإحراز الأربع أو يتجاوز النصف و خصوص ما ورد فى من رأت الدم بعد تجاوز النصف (فمن الأول) المرسل المروى فى الكافى عن أحدهما عليهما السلام فى الرجل يحدث فى الطواف الفريضة و قد طاف بعضه، قال عليه السلام يخرج فيتوضأ فإن كان جاز النصف بنى على طوافه و ان كان أقل من النصف أعاد الطواف (و خبر ابى عزة) المروى عن الصادق عليه السلام، و فيه أمرنى أبو عبد الله عليه السلام و انا فى الشوط الخامس من الطواف فقال لى انطلق معى حتى نعود هيهنا رجلا فقلت له انما انا فى خمسة أشواط فأتم أسبوعى، قال عليه السلام اقطعه و احفظ من حيث تقطع حتى تعود الى الموضع الذى قطعت منه فتبنى عليه (و قد ضبط فى الوافى راوى الحديث أبا عزة بالعين المهملة و الزاء المعجمة) و خبر ابى الفرج المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام و فيه طفت مع ابى عبد الله عليه السلام خمسة أشواط ثم قلت انى أريد أن أعود مريضا فقال عليه السلام احفظ إمكانك ثم اذهب فعده ثم ارجع فأتم طوافك، و غير ذلك من الاخبار التى تأتى فى محلها.

(و من الثانى) الاخبار المتقدمة فى الأمر الأول مثل خبر ابن مسكان و ما رواه فى الكافى و التهذيب الذى فيه: المرأة المتمتع إذا طافت بالبيت أربعة أشواط ثم رأت الدم فتمتعها تامة (و ما رواه الشيخ) عن سعيد الأعرج عن الصادق عليه السلام فى امرأة طافت أربعة أشواط و هى معتمرة ثم طمشت، قال (ع) تتم طوافها و ليس عليها غيره و تمتعها تامة و لها ان تطوف بين - الصفا و المروة و ذلك لأنها إذا زادت على النصف و قد مضت تمتعها فلتستأنف الحج، و قد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨٤

تقدمت الإشارة الى هذه الاخبار فى الأمر الأول (و خبر ابى بصير) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: إذا حاضت المرأة و هى فى الطواف أو بين الصفا و المروة فجازت النصف فعلمت ذلك الموضع فإذا طهرت رجعت فاتت بقيه طوافها من الموضع الذى علمته و ان هى طمشت فى أقل من النصف فعليها أن تستأنف الطواف من اوله (قال الشيخ فى التهذيب ما تضمن هذا الخبر يختص بالطواف دون السعى لأنه لا بأس ان تسعى المرأة و هى حائض و لا يمتنع ان يكون ما تعقبه من الحكم يختص بالطواف) و خبر احمد بن عمر الحلال المروى فى الكافى عن ابى الحسن عليه السلام قال سئلته عن امرأة طافت خمسة أشواط فاعتلت، قال عليه السلام إذا حاضت المرأة و هى فى الطواف بالبيت أو بالصفا و المروة و جاوزت النصف علمت ذلك الموضع الذى بلغت فإذا هى قطعت طوافها فى أقل من النصف فعليها أن تستأنف الطواف من اوله، و عن كتاب فقه الرضا: إذا حاضت المرأة و هى فى الطواف خرجت من المسجد فان كانت طافت ثلاثة أشواط فعليها ان تعيد و ان كانت طافت أربعة أقامت على

مكانها فإذا طهرت بنت و قضت ما عليها (الحديث).

وهذه النصوص الدالة على الحكم المذكور على نحو العموم أو الخصوص مع ذهاب المشهور الى العمل بها و عدم ما يدل على خلافها كاف في إثبات الحكم المذكور فلا ينبغي الارتياح فيه (و استدلال الحلّي) لما ذهب اليه بما عليه طريقته من عدم العمل باخبار الآحاد فقال: و الذي تقتضيه الأدلة انه إذا جاء الحيض قبل جميع الطواف فلا متعة لها و انما ورد بما قال شيخنا أبو جعفر (يعنى الشيخ الطوسي) خبر ان مرسلان فعمل عليهما و قد بينا انه لا يعمل باخبار الآحاد و ان كانت مسنده فكيف بالمراسيل (انتهى) و مراده من الخبرين المرسلين ما تقدم من خبر ابن مسكان عن إبراهيم و خبر ابي إسحاق صاحب اللؤلؤ عن مسمع على ما رواه الشيخ في التهذيب (و في المدارك) قوى ما اختاره الحلّي بعد تضعيفه الخبرين بالإرسال و جهالة المراسيل و قال بعد نقله عبارة الحلّي ان هذا القول لا يخلو من قوة لا ممتنع إتمام العمرة المقتضية لعدم وقوع التحلل ثم استشهد له بخبر ابن بزيع عن الرضا عليه السلام الذي فيه سئلت الرضا عليه السلام عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل ان تحل، متى تذهب متعتها، قال كان جعفر عليه السلام يقول زوال الشمس من يوم عرفه (الحديث) (و فيه) ان الاخبار المتقدمة الدالة على صحة الطواف إذا رأت الدم بعد أربعة أشواط مخصصة لمثل خبر ابن بزيع بل حاكمه عليها فان الحكم بصحة ما أتت به من الطواف ناظر الى ان طوافها بأربعة أشواط كالطواف التام في كون متعتها تامة، و اما تضعيف الخبرين المرسلين فلا وجه له بعد عمل الأصحاب بهما مضافا الى الاخبار العامة في صحة الطواف إذا أتى بأربعة أشواط منه و جواز البناء عليه بعد زوال العذر، فلا محيص عن قول المشهور.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨٥

(الأمر الثالث) بناء على المختار من تمامية المتعة فيما إذا رأت الدم بعد تمام أربعة أشواط يجب عليها قطع الطواف من حين حدوث العذر و جعل العلامة من موضع القطع و الخروج من المسجد، فمع ضيق الوقت فلا إشكال في ان وظيفتها الإتيان بالسعي و التقصير للعمرة لعدم اشتراط الطهارة فيهما و تمامية التمتع بالإتيان بأربعة أشواط، و مع سعة الوقت تنتظر طهرها فإذا طهرت تأتي ببقية الطواف ثم بركعتي الطواف و تسعى و تقصر فتحل من عمره التمتع، هذا ما اختاره المصنف (قده) في المتن (و ربما يحتمل) عدم وجوب الانتظار في جواز الإتيان بالسعي و التقصير تنزيلا لما أتت به من أربعة أشواط منزله الطواف التام فتسعى و تقصر ثم بعد ما طهرت تأتي ببقية الطواف و استشعر في الجواهر هذا الوجه من عبارة القواعد و قال ان الحكم من هذه الجهة غير منقح في كلام الأصحاب.

(أقول) مقتضى القاعدة من وجوب الترتيب هو انتظارها لظهرها في الإتيان ببقية الطواف ثم بالسعي و التقصير و القدر المتيقن من سقوط الترتيب هو صورته ضيق الوقت مضافا الى ان ما دل على تنزيل الأربعة أشواط منزله الطواف الكامل انما يدل على عدم وجوب اعاده الطواف و جواز الاكتفاء بما أتى به اما حصول الترتيب فلا بد من قيام الدليل و ذلك لوجوب الترتيب بين الإتيان بركعتي الطواف و بين السعي فإن المسلم انه لا يجوز تقديم السعي على ركعتي الطواف فالتنزيل المذكور لا يصح القول بجواز تقديم السعي على الركعتين (نعم) المسلم انه في ضيق الوقت دل الدليل على جواز تقديم السعي على الإتيان ببقية الطواف، فالأقوى ما عليه المصنف (قده) مضافا الى انه أحوط و سيأتي ما يناسب ذلك في الأمر الخامس.

(الأمر الرابع) هل اللازم في ضيق الوقت إذا أحرمت للحج و أنت بأفعاله تقديم بقية طواف العمرة على طواف الحج كما في كلام بعض أو تأخيرها عنه كما في كلام بعض آخر أو التخيير بينهما (وجوه) من تقديم سبب طواف العمرة، و من ان ما أتت به من أربعة أشواط بمنزله الطواف التام و ظاهر ما دل على وجوب طواف الحج هو عدم الفصل بينه و بين قدومه من منى بطواف آخر، و من إطلاق الأدلة، و صريح المتن هو التخيير و هو الأقوى لعدم الدليل على الترتيب و لا على عدم جواز طواف آخر قبل

طواف الحج بعد قدومه من منى نعم، الظاهر عدم جواز الطواف المندوب قبل الإتيان بالطواف الواجب كما يظهر من بعض الاخبار، وربما يستحسن التقديم على طواف الحج لأنه بمنزلة الدين عليه فإذا لم يدل دليل على عدم جواز التقديم فتقديم بقية الطواف ثم الإتيان بركعتي الطواف ثم الإتيان بطواف الحج من هذه الجهة أولى بل أحوط.

(الأمر الخامس) إذا حدث الحيض بعد الطواف وقبل صلواته ففي كونه كحدوثه في أثناء الطواف بعد إكمال الشوط الرابع منه (احتمالان) المعروف بين الأصحاب هو الأول لأولوية

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨٦

ادراك المتعة معه عما إذا حصل رويه الدم في أثناء الطواف و لصحيح ابي الصباح الكناني المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام عن امرأة طافت بالبيت في حج أو عمرة ثم حاضت قبل ان تصلي ركعتين قال عليه السلام إذا طهرت فلتصل ركعتين عند مقام إبراهيم و قد قضت طوافها (و مضمرة زارة) المروي في الفقيه قال سئلته عن امرأة طافت بالبيت فحاضت قبل ان تصلي الركعتين، فقال ليس عليها إذا طهرت الا الركعتان و قد قضت الطواف (و استشكل في المدارك) بعد ان استدل للحكم بصحيح الكناني، فقال و في الدلالة نظر و في الحكم اشكال و لعل وجه النظر هو عدم التعرض في الخبر و لا في مضمرة زارة بجواز الإتيان بالسعي قبل طهرها و إتيانها بركعتي الطواف و لا- بجواز التحلل من العمرة بالتقصير، قال في الجواهر- بعد ذكر خبر الكناني و مضمرة زارة- نعم لا دلالة فيهما على جواز فعل بقية أفعال العمرة ثم الإحلال منها ثم قضاء الركعتين بعد ذلك مع السعة (انتهى) فالحق في المقام أيضا هو التفصيل بين ضيق الوقت عن إتيان مناسك الحج في أوقاتها و بين سعته بالقول بالإحلال عن إحرام العمرة بعد- السعي و التقصير ثم قضاء الركعتين بعد الرجوع من منى في صورة ضيق الوقت، و في سعة الوقت تنتظر طهرها فإذا طهرت تأتي بالركعتين ثم بالسعي ثم تتحلل بالتقصير، و الله العالم.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨٧

## فصل في المواقيت

### إشارة

و هي المواضع للإحرام أطلقت عليها مجازا أو حقيقة متشعبة و المذكور منها في الاخبار خمسة و في بعضها ستة

[و لكن المستفاد من مجموع الاخبار ان المواضع التي يجوز الإحرام منها عشرة]

### إشارة

و لكن المستفاد من مجموع الاخبار ان المواضع التي يجوز الإحرام منها عشرة  
أصل الميقات اسم زمان بمعنى الزمان الذي عين لعمل قوله تعالى إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ كَانَ مِيقَاتًا، و قوله سبحانه قُلْ لَكُمْ مِيعَادُ يَوْمٍ لَا تَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَقْدِمُونَ ثم أستعير هنا للمكان المعين لعمل و هو الإحرام و الظاهر بقريته استعماله في الاخبار ان استعماله في ذلك لو كان من- الأول على سبيل الاستعارة و لكن بلغ مرتبة الحقيقة المتشعبة بل يمكن ان يكون في زمان النبي صلى الله عليه و آله صارت الكلمة حقيقة في هذا المعنى (و كيف كان) فالمواقيت في بعض الاخبار ستة و في بعضها خمسة



(فمن الأول صحيح معاوية بن عمار) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال من تمام الحج و العمرة ان تحرم من المواقيت التى وقتها رسول الله صلى الله عليه و آله لا تجاوزها الا و أنت محرم فإنه وقت لأهل الطائف قرن المنازل و وقت لأهل المغرب الجحفة و هى مهيعه، و وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، و من كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلى مكة فوقته منزله (فإن المواقيت) المذكورة فى هذا الحديث بضميمة ميقات الذين هم فى حوالى مكة تبلغ ستة (و من الثانى) أعنى ما دل على انها خمسة (صحيح الحلبي) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله صلى الله عليه و آله لا ينبغى لحاج و لا معتمر ان يحرم قبلها و لا بعدها، وقت لأهل المدينة ذا الحليفة هو مسجد الشجرة يصلى فيه و يفرض الحج، و وقت لأهل الشام الجحفة، و وقت لأهل نجد العقيق، و وقت لأهل الطائف قرن المنازل و وقت لأهل اليمن يللم و لا ينبغى لأحد ان يرغب عن مواقيت رسول الله صلى الله عليه و آله (و غير ذلك من الاخبار).

و المستفاد من مجموع الاخبار ان المواضع التى يجوز الإحرام فيها عشره أو أحد عشر فالخمس منها هى المذكورة فى صحيح الحلبي، و السادس دويرة أهله لمن هو دون المواقيت الخمسة مما يلى مكة (و السابع) مكة للإحرام حج التمتع و لأهل مكة للإحرام حج الافراد (و الثامن ارض فخ لحج الصبيان (و التاسع) محاذات احد المواقيت الخمسة لمن لم يمر على أحدهم (و العاشر) ادنى الحل للعمرة لمن هو فى مكة و أراد ان يعتمر (و الحادى عشر) محاذات أقر المواقيت إلى مكة كما يأتى تفصيله، بل يمكن جعل الجعرانة و التنعيم و الحديبية من المواقيت المنصوصة لذكرها فى النصوص لكن لم يعدها الأصحاب فى جملة المواقيت و لعل ذلك لشمول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨٨

ادنى الحل لها فان حدود الحرم من جوانب مكة مختلفة (و كيف كان) فالمهم هو الكلام فى المواقيت الأولية التى وقتها رسول الله صلى الله عليه و آله، و هى الخمسة التى فى صحيح الحلبي.

## أحدها ذو الحليفة

### إشارة

أحدها ذو الحليفة و هى ميقات أهل المدينة و من يمر على طريقهم، و هل هو مكان فيه مسجد- الشجرة أو نفس المسجد قولان و فى جملة من الاخبار انه هو الشجرة و فى بعضها انه مسجد الشجرة و على اى حال فالأحوط الاقتصار على المسجد إذ مع كونه هو المسجد فواضح و مع كونه مكانا فيه المسجد فاللازم حمل المطلق على المقيّد لكن مع ذلك الأقوى جواز الإحرام من خارج المسجد و لو اختيارا و ان قلنا ان ذا الحليفة هو المسجد و ذلك لان مع الإحرام من جوانب المسجد يصدق الإحرام منه عرفا إذ فرق بين الأمر بالإحرام من المسجد أو بالإحرام فيه هذا مع إمكان دعوى ان المسجد حد للإحرام فيشمل جانبيه مع محاذاته و ان شئت فقل المحاذاة كافيّه و لو مع القرب من الميقات.

وقع الاختلاف فى هذا الميقات فى مقامين بعد الاتفاق على أصل كونه ميقاتا للاخبار المتظاهرة الواردة فى جعله ميقاتا و قد تقدم التصريح به فى صحيح معاوية بن عمار و صحيح الحلبي (و فى صحيح أبى أيوب الخزاز) عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله وقت لأهل المدينة ذا الحليفة (فالمقام الأول) فى ان المراد هل هو نفس المسجد الموجود فعلا الواقع فى ذى الحليفة الذى يقال له مسجد الشجرة أو انه المكان و الأرض التى بنى المسجد فيها (و المقام الثانى) انه على تقدير كونه

نفس المسجد فهل يجوز الإحرام من خارجه و محاذيه اختيارا أولا و عبارات الأصحاب فى تعيين ذلك مختلفه فالمعبر عنها فى المحكى عن المقنعة و الناصريات و جمل العلم و العمل انه ذو الحليفة، و فى الشرائع و عن النافع و القواعد و غيرها انه مسجد- الشجرة، و عن الصدوق و القاضى و سلاور و الحلى و ابن زهره و التذكرة و المنتهى و التحرير انه ذو الحليفة و انه مسجد الشجرة، و منشا الاختلاف فى ذلك هو الاختلاف فى التعبير عنه فى النصوص فإنها على طوائف (منها) ما عبر فيه بذى الحليفة و ذلك كصحيح معاوية بن عمار المتقدم و صحيح أبى أيوب المذكور أنفا و خبر على بن جعفر المروى فى التهذيب عن أخيه الكاظم عليه السلام عن إحرام أهل الكوفة و خراسان و ما يليهم و أهل الشام و مصر من اين هو قال اما أهل الكوفة و خراسان و ما يليهم فمن العقيق و أهل المدينة من ذى الحليفة (الحديث) و خبر عمر بن يزيد المروى فى التهذيب عن أبى عبد الله عليه السلام: وقت رسول الله صلى الله عليه و آله لأهل المشرق العقيق- الى ان قال- و وقت لأهل المدينة ذا الحليفة (الخبر).

(و منها) ما عبر فيه بالشجرة و هو صحيح ابن سنان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: من اقام بالمدينة شهرا و هو يريد الحج ثم بدا له ان يخرج فى غير طريق أهل المدينة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨٩

الذى يا يأخذونه فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء (قال فى الكافى) و فى رواية يحرم من الشجرة ثم يأخذ أى طريق شاء و ظاهر الخبر الأول انه يحرم مما يحاذى الشجرة من البيداء (و البيداء كما فى المجمع) ارض مخصوصة بين مكة و مدينة على ميل من ذى الحليفة نحو مكة (و فى الفقيه) فإذا كان حذاء الشجرة و البيداء (إلخ) و عليه فيدل على ان محاذاة الشجرة متحدة مع محاذاة البيداء لا انها واقعة فى البيداء (و خبر- الحلبى) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام، و فيه سئلت أبا عبد الله عليه السلام من اين يحرم الرجل إذا جاوز الشجرة فقال من الجحفة و لا تجاوز الجحفة إلا محرما (و خبر ابى بصير) المروى فى التهذيب أيضا قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام خصال عابها عليك أهل مكة، قال و ما هى قلت قالوا أحرم من الجحفة و رسول الله (ص) أحرم من الشجرة، فقال:

الجحفة احد الموقفين فأخذت بأدناهما و كنت عليلا (و خبر على بن جعفر) عن أخيه عليه السلام قال سئلته عن المتعة فى الحج من أين إحرامها و إحرام الحج، قال عليه السلام وقت رسول الله صلى الله عليه و آله لأهل العراق من العقيق و لأهل المدينة و من يليها من الشجرة (الخبر).

(و منها) ما عبر فيه بمسجد الشجرة كالخبر المروى عن العليل انه سئل الصادق عليه السلام لأى علة أحرم رسول الله صلى الله عليه و آله من مسجد الشجرة و لم يحرم من موضع دونه، فقال لما اسرى به الى السماء و صار بحذاء الشجرة نودى يا محمد فقال لييك قال لم يجدرك (ا لم أجدرك) يتيما فإوتيتك و الم أجدرك ضالا فهديتك فقال النبى صلى الله عليه و آله ان الحمد و النعمة و الملك لك لا شريك لك، فلذلك أحرم من الشجرة دون المواضع كلها (و فى هذا الخبر) تصريح بكون المراد من الشجرة هو مسجد الشجرة حيث يقول عليه السلام فى الجواب عن السؤال عن علة أحرم رسول الله صلى الله عليه و آله من مسجد الشجرة بأنه (ص) صار بحذاء الشجرة- الى ان قال- فلذلك أحرم من الشجرة.

(و منها) ما فسر فيه ذا الحليفة بالشجرة كصحيح ابن رثاب المروى فى قرب الاسناد عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩٠

و الذى يمكن ان يقال فى الجمع بين هذه التعابير المختلفة فى الاخبار و جوه (الأول) ما فى- المتن من حمل المطلق على المقيد فيختص محل الإحرام بالمسجد (و أورد عليه فى المستمسك) بان نسبه المسجد إلى ذى الحليفة نسبه الجزء الى الكل لا الفرد إلى الكلى فليس المقام من قبيل حمل المطلق على المقيد (و فيه) ان المقصود هو وقوع الإحرام فى هذا الميقات فمقتضى التعبير

بذى الحليفة هو ان الإحرام غير مقيد بالمسجد بل مطلق فى أى مكان من هذا الموضوع المسمى بذى الحليفة و مقتضى ما عبر فيه بمسجد الشجرة هو تقيد صحة الإحرام بكونه فى المسجد فيحمل المطلق على المقيد و ينتج اختصاص الإحرام بالمسجد (الثانى) ان يكون التعبير بمسجد الشجرة من قبيل الشرح و التفسير لذى الحليفة فيكون الاخبار المعبر فيها بالمسجد كالحاكم على ما عبر فيها بذى الحليفة، و هذا أيضا ذكره فى المستمسك و اختاره بعض معاصريه مؤيدا بما ورد فيه من تفسير ذى الحليفة بمسجد الشجرة كما فى صحيح الحلبي و الخبر المروى فى الأمالى المتقدمين أنفا من قوله فيهما: لأهل المدينة ذا الحليفة و هو مسجد الشجرة، فينتج من ذلك كون الميقات خصوص المسجد (الوجه الثالث) ان ذا الحليفة كان اسم المحل قبل الإسلام فلما وقته رسول الله صلى الله عليه و آله للإحرام بنى المسلمون هناك مسجد اعرف بمسجد الشجرة لوجود شجره هناك فغلب على المحل اسم مسجد الشجرة كما كان يقال الشجرة تخفيفا و صار الاسم الأول و هو ذو الحليفة منسيا فلم يكن يعرف المحل بذلك الاسم، و لذا ورد فى صحيح الحلبي و رواية الأمالى تفسير ذا الحليفة بمسجد الشجرة لا لأجل تخصيص المسجد بكونه ميقاتا بل لان الاسم الأول لم يكن معروفا و على هذا فالميقات هو المكان لا- خصوص المسجد، و يؤيد ذلك ان المحل الذى وقته رسول الله صلى الله عليه و آله لم يكن فيه ذلك الزمان مسجد و لعله بمناسبة صلوه النبي (ص) فى ذلك المحل قد بنى هذا المسجد و كيف يكون الميقات مختصا بالمسجد و قد كان المسلمون الذين حجوا مع النبي (ص) آلافا مولفه فكيف أحرموا كلهم من خصوص داخل المسجد الذى لعله لم يكن فى ذلك الزمان مبنيا، و مما يؤيد هذا الوجه ان سائر المواقيت كالعقيق و الجحفة و غيرهما لا يختص بالمسجد المبنى هناك و ان الحكمة تقتضى أن تكون المشاعر العظام أرضا واسعة تسع المسلمين الذين يفدون فيه كعرفات و المشعر و منى و ان كان هناك فى كل منها مسجد قد بناها المسلمون فى ذلك الزمان و عليه فلا يصل الأمر فى تعميم الميقات لخارج مسجد الشجرة الى ما تكلفه فى المتن و هو (المقام الثانى) و انه بناء على كون الميقات خصوص المسجد فهل يجوز الإحرام من خارج المسجد أولا، و قد ذكر المصنف (قده) للجواز وجهين (أحدهما) ان التعبير فى الاخبار وقع بالإحرام من المسجد لا الإحرام فى المسجد، و الإحرام فى أطراف المسجد يصدق فيه انه إحرام من المسجد و ان لم يصدق أنه إحرام فيه (و ثانيهما) انه يكفى الإحرام مما يحاذى الميقات اختيارا و لو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩١

مع إمكان الإحرام من الميقات لقربه منه (و لا يخفى) ضعف الوجهين فان كلمه (من) للابتداء فلا بد من كون ابتداء الإحرام نفس المسجد لا- خارجة فلا- فرق فى التعبير بين الإحرام فى المسجد و من المسجد، و اما جواز الإحرام من محاذات الميقات اختيارا فسيأتى الكلام فيه فى موضعه فانتظر.

### [مسألة (١) الأقوى عدم جواز التأخير إلى الجحفة]

مسألة (١) الأقوى عدم جواز التأخير إلى الجحفة و هى ميقات أهل الشام اختيارا نعم يجوز مع الضرورة لمرض أو ضعف أو غيرهما من الموانع لكن خصها بعضهم بخصوص المرض و الضعف لوجودهما فى الاخبار فلا يلحق بهما غيرهما من الضرورات و الظاهر اراده المثال فالأقوى جوازه مع مطلق الضرورة.

فى هذه المسألة أمران (الأول) المشهور عدم جواز تأخير الإحرام عن مسجد الشجرة إلى الجحفة اختيارا لمن يريد الذهاب إلى مكة، بل قيل انه لم يعرف فى ذلك مخالف الا نادرا (و يدل على ذلك) النصوص المتقدمة الدالة على كون مسجد الشجرة ميقاتا لأهل المدينة و من يمر عليه من غير أهلها، الظاهرة فى التعيين، مضافا الى ما يدل على عدم جواز التجاوز عنه الا بالإحرام (كخبر إبراهيم بن عبد الحميد) المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد و كثرة

الأيام (يعنى كثرة أيام البقاء على الإحرام لبعد المسافة بين مسجد الشجرة و مكة) فأرادوا ان يأخذوا منها الى ذات عرق فيحرموا منها قال عليه السلام لا، و هو مغضب، من دخل المدينة فليس له ان يحرم الا من المدينة (و خبر ابى بكر الحضرمى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال انى خرجت بأهلى ماشيا فلم أهل حتى أتيت الجحفة و قد كنت شاكيا (اي مريضا) فجعل أهل المدينة يسئلون عنى فيقولون لقيناه و عليه ثيابه و هم لا يعلمون و قد رخص رسول الله صلى الله عليه و آله لمن كان مريضا أو ضعيفا ان يحرم من الجحفة (و خبر ابى بصير) المتقدم فى المتن المتقدم الذى فيه ان خصالا عابها الناس على الصادق عليه السلام (فراجع).

خلافًا للمحكى عن الجعفى و ابن حمزة فجوز التأخير إلى الجحفة اختيارا مستدلا بخبر ابى بكر الحضرمى المذكور و بخبر ابى بصير المتقدم بدعوى ظهورهما فى الجواز اختيارا (و بصحيح معاوية بن عمار) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل من أهل المدينة أحرم من الجحفة، فقال عليه السلام لا بأس (و صحيح على بن جعفر) المروى فى التهذيب عن أخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن إحرام أهل الكوفة و أهل خراسان و ما يليهم من أهل الشام و مصر من اين هو، قال عليه السلام اما أهل الكوفة و خراسان و ما يليهم فمن العقيق و أهل المدينة من ذى الحليفة و الجحفة و أهل الشام و مصر من الجحفة (الحديث) (و صحيح الحلبي) المروى فى التهذيب قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام من اين يحرم الرجل إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩٢

جاوز الشجرة فقال من الجحفة و لا يجاوز الجحفة إلا محرما (و بالمنع) عن صحة التمسك بخبر إبراهيم بن عبد الحميد لما فيه من الضعف سند الان إبراهيم هذا واقفى و ان من جملة رواته جعفر بن محمد بن حكيم و هو مجهول، و اما من حيث الدلالة فلا بد المفروض فى السؤال فيه هو خوف البرد و طول مدة أيام الإحرام من طريق مسجد الشجرة مع انه يجوز التأخير عنه لأجل الضرورة، و لكون السؤال عن التأخير إلى ذات عرق لا- الجحفة، فلعل ذلك لاختصاص المنع من التأخير إلى ميقات ذات عرق الذى هو ميقات أهل العراق فلا يتعدى عنه إلى التأخير إلى الجحفة التى هى ميقات آخر لأهل المدينة.

(و الأقوى) ما عليه المشهور من المنع عن التأخير اختيارا اما تضعيف خبر إبراهيم فيه انه لا يضر كون رواية واقفيا أو مجهولا بعد عمل الأصحاب به و اما المناقشة فى دلالة فمردوده بان الظاهر من غضب الامام عليه السلام عدم كون عذرهم مقبولا عنده كيف و هذا العذر لو صح لكان عاما لكل أحد فإن البرد يتأذى منه الجميع سيما مع مقارنه الاعتذار لأجل البرد بكثرة الأيام فى حال الإحرام إذا أرادوا الإحرام من مسجد الشجرة فإن هذا العذر لو كان مقبولا لزم تغيير ميقات مسجد الشجرة بتاتا فالحديث غير مناف لجواز التأخير إذا كان العذر صحيحا مقبولا (و اما الاخبار المستدل بها للجواز) فهى موهونة بالاعراض عنها مع إمكان حملها على ما لا ينافى المنع عن التأخير، اما صحيح ابن عمار فلانه يدل على نفى الباس فيمن أحرم من الجحفة و لا دلالة له على جواز التأخر اليه و لا على كون التأخير إليه عن اختيار و اما صحيح على بن جعفر فلانه يدل على ان الجحفة من المواقيت من غير نظر فيه الى بيان جواز التأخير إليه بحيث يعارض خبر إبراهيم، نعم لولا ما يدل على المنع عن التأخير لكان مقتضاه التخيير كما يأتى فى مواضع العقيق و مراتب الإحرام فيه لكن قيام الدليل على المنع عنه موجب لحمل الخبر على جواز التأخير إلى الجحفة لذوى الاعتذار و كذا ما ذكر فى خبر ابى بصير من قول الصادق عليه السلام فى الجواب عما عابه به الناس: الجحفة أحد المواقيت فأخذت بأدناهما و كنت عليلا، فان كون الجحفة اهد الموقفين يلائم كونها موقفا لذوى الأعدار لمن يمر على مسجد الشجرة و الشاهد على ذلك قوله (ع) و كنت عليلا (و اما صحيح الحلبي) فهو فى مقام بيان انه إذا جاور الشجرة فمن اين يحرم فقال عليه السلام من الجحفة و ليس هذا دليلا على جواز تأخير الإحرام اختيارا.

(الأمر الثانى) لا إشكال فى جواز التأخير إلى الجحفة مع الضرورة فى الجملة و المراد منها المشقة الشديدة التى يعسر تحملها لا

البالغة حد التعذر (و في المدارك) و قد اجمع علماؤنا على جواز تأخير المدني الإحرام إلى الجحفة عند الضرورة (انتهى) انما البحث في اختصاص الجواز بصورة المرض و الضعف أو يعم كل عذر إذا كان مقبولا لا كل عذر و لو لم يكن موجهها مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩٣

عند الشارع كمجرد طول أيام الإحرام مثلا، ظاهر الجواهر هو الاختصاص بالمرض و الضعف و لعله لاختصاص دليل الجواز بذلك و هو خير ابي بصير و صحيح الحلبي المتقدمان، و إطلاق كلام الأصحاب يقتضى التعميم الى كل ضرورة كما مر من عبارة المدارك و لعلهم انما عولوا على قاعدة نفى الضرر و الحرج و انه ما حرم الله على عباده شيئا إلا أحله لمن اضطر اليه، و لا مفهوم في الخبرين ليدلا على عدم الجواز في غير المرض و الضعف، و هذا معنى في المتن من قوله و الظاهر اراده المثال فإنه لولا أدلة رفع الحكم في صورة الحرج و الضرر و الاضطرار لما كان هناك وجه لاستظهار كون ذكر المرض من باب المثال (و كيف كان) فالأظهر هو تعميم العذر في جواز التأخير.

### [مسألة (٢) يجوز لأهل المدينة و من أتاها العدول الى ميقات آخر]

مسألة (٢) يجوز لأهل المدينة و من أتاها العدول الى ميقات آخر كالجحفة أو العقيق فعدم جواز التأخير إلى الجحفة انما هو إذا مشى من طريق ذى الحليفة بل الظاهر انه لو اتى إلى ذى الحليفة ثم أراد الرجوع منه و المشى من طريق آخر جاز بل يجوز ان يعدل عنه من غير رجوع فإن الذى لا يجوز هو التجاوز محلا و إذا عدل الى طريق آخر لا يكون مجاوزا و ان كان ذلك و هو فى ذى الحليفة و ما فى خبر إبراهيم بن عبد الحميد من المنع عن العدول منزل على الكراهة فى هذه المسألة أمور (الأول) قال فى المدارك و انما يتوقف التأخير على الضرورة على القول به مع المرور على ذى الحليفة فلو عدل ابتداء عن ذلك الطريق اجزاء و كان الإحرام من الجحفة اختياريا (انتهى) و تبعه على ذلك فى الجواهر، و قال ان الاختصاص بالضرورة انما هو مع المرور على الميقات الأول و الا فلو عدل عن طريقه و لو من المدينة فى الابتداء جاز و أحرم منها اختياريا (انتهى ما فى الجواهر) و ما ذكره هو كذلك لان المحرم هو التجاوز عن ذى الحليفة محلا لا العدول عنه و الإحرام من ميقات آخر و هو لم يتجاوز عنه محلا- بل عدل عن المرور عليه (و خبر إبراهيم بن عبد الحميد) الذى فيه ان الامام عليه السلام منع من - الإحرام من غير ميقات أهل المدينة و هو مغضب يدل على حرمة تأخير الإحرام عن ذى الحليفة لا على حرمة ترك العبور عنه و اتخاذ طريق آخر يوصله إلى الجحفة بلا عبور منه الى ذى الحليفة و لا يحتاج الى تنزيهه على الكراهة و لا رميه بالضعف فى السند بعد اسناد الأصحاب اليه مع ما فى غضب الامام عليه السلام من المنافاة للكراهة (و دعوى) اقتضاء علو مقامه الشريف العتاب على ترك الأفضل كما ترى (و بالجملة) فاصل الحكم بجواز ترك المرور على ذى الحليفة و جواز سلوك طريق آخر مما لا ينبغى التأمل فيه.

(الأمر الثانى) لو اتى إلى ذى الحليفة فندم من الإحرام فيه و رجع الى المدينة أو الى ما يليها و سلك طريقا آخر يوصله إلى الجحفة فالحكم أيضا الجواز لعدم صدق التجاوز عن - الميقات محلا بل هو تجاوز عن سلوك طريق ذى الحليفة الى جحفة و انه سلوك فى طريق آخر إليها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩٤

(الأمر الثالث) لو اتى إلى ذى الحليفة بعزم العبور عنه إلى الجحفة من الطريق المعهود ثم ندم فى ذى الحليفة عن عزمه ذلك و أراد ان يسلك طريقا آخر من ذى الحليفة فالذى عليه فى المتن هو الجواز أيضا مستدلا له بأنه لا يكون مجاوزا عن ذى الحليفة محلا و لكنه مشكل بل الانصاف صدق التجاوز عنه و لعل خبر إبراهيم بن عبد الحميد ينطبق عليه و يثبت حرمة (و ما فى

المستمسك) من انه إذا وصل الى مسجد الشجرة و لم يتجاوزها و تنكب الطريق الى ان وصل الى طريق ينتهى به الى الجحفة لم يحصل منه التجاوز عن الميقات ليس على ما ينبغى بل الظاهر انه تجاوز عنه إلى مكة بلا إحرام من ذى الحليفة.

### [مسألة (٣) الحائض تحرم خارج المسجد على المختار]

مسألة (٣) الحائض تحرم خارج المسجد على المختار و يدل عليه مضافا الى ما مر مرسله يونس فى كيفية إحرامها و لا تدخل المسجد و تهل بالحج بغير صلاة و اما على القول بالاختصاص بالمسجد فمع عدم إمكان صبرها الى ان تطهر تدخل المسجد و تحرم فى حال الاجتياز إن أمكن و ان لم يمكن لزحم أو غيره أحرمت خارج المسجد و جددت فى الجحفة أو محاذاتها. على القول بجواز الإحرام من خارج المسجد فالحائض بالخيار بين ان تحرم فى المسجد مجتازة بلا لبث فيه و بين ان تحرم فى خارجه كما فى غير الحائض من غير تفاوت إلا فى لزوم كون إحرام الحائض فيه فى حال الاجتياز لحرمة اللبث فيه عليها دون غيرها مما يجوز له اللبث فيه، لكن المصنف (قده) خص إحرامها فى خارج المسجد و لا وجه له و لعله لأجل تنزيه المسجد و ان الاولى عدم دخولها أو ان هذا توطئة للاستدلال بخبر يونس الذى فيه النهى عن الدخول فى المسجد و هو ما رواه فى الكافى عن يونس بن يعقوب فى باب إحرام الحائض و المستحاضة عن الصادق عليه السلام عن الحائض تريد الإحرام، قال تغتسل و تستنفر و تحتشى بالكرسف و تلبس ثوبا دون ثياب إحرامها و تستقبل القبلة و لا تدخل المسجد و تهل بالحج بغيره صلوه.

و الظاهر من قوله عليه السلام و لا تدخل المسجد هو النهى عن دخولها فى مسجد الشجرة للإحرام، و احتمال ان يراد به النهى عن الدخول فى المسجد الحرام لإحرام حج التمتع، و يؤيده قوله عليه السلام و تهل بالحج، و عليه ففى دلالة على الإحرام من خارج مسجد الشجرة تأمل، هذا بناء على القول بجواز الإحرام من خارج المسجد (و اما على القول بوجوب الإحرام فى المسجد) فمع إمكان صبرها الى ان تطهر يجب عليها الصبر الى زمان حصوله، و مع عدمه تهل بالإحرام فى حال الاجتياز، و مع عدم إمكان ذلك أيضا ففى وجوب إحرامها من خارج المسجد كما فى المسالك و المدارك و عن الذخيرة، أو التأخير ابى الجحفة كما استظهره فى المستند (وجهان) من وجوب قطع المسافة ما بين الميقات إلى مكة فى حال الإحرام فمع عدم التمكن من الإحرام فى المسجد تحرم فى خارجه قريبا منه و يكون ذلك ميسورا لذلك المعسور اعنى الإحرام فى - المسجد فقاعدة الميسور تقتضى الاكتفاء بالإحرام فى خارج المسجد، و من ان امامها ميقات آخر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩٥

لذوى الأعذار فتؤخر الإحرام إلى الجحفة و لعل الوجه الأول أقوى، و لكن الاحتياط ان تجدد التلبية إذا وصلت الى الجحفة مع إمكان ذلك، و الله العالم.

### [مسألة (٤) إذا كان جنبا و لم يكن عنده ماء جاز له ان يحرم خارج المسجد]

مسألة (٤) إذا كان جنبا و لم يكن عنده ماء جاز له ان يحرم خارج المسجد و الأحوط ان يتيمم للدخول و الإحرام و يتعين ذلك على القول بتعين المسجد و كذا الحائض إذا لم يكن لها ماء و بعد نقائها.

إذا كان الإنسان جنبا و أراد الإحرام من ذى الحليفة فعلى القول بجواز الإحرام فى خارج المسجد فلا اشكال كما فى الحائض سواء كان متمكنا من الغسل أولا - لعدم اشتراط الطهارة فى الإحرام، و هذا إذ أراد الاحتياط فى الإحرام فى المسجد يلبي فى المسجد مجتازا، و اما الاحتياط بالتيمم و دخول المسجد و اللبث فيه للإحرام فالظاهر انه لا وجه له على القول بجواز الإحرام خارج المسجد فما يترأى من العبارة من الاحتياط بالتيمم للدخول مطلقا لمن لا يتمكن من الغسل لعله غير وجيه فإنه على القول

بصحة الإحرام من خارج المسجد لا عذر له في دخول المسجد بالتيمم (نعم) بناء على تعين المسجد للإحرام و عدم تمكنه من الغسل فيمكن القول بكون وجوب الإحرام من المسجد عذرا مبيحا للدخول بالتيمم، مع احتمال ان يكون ذلك مجوز إله في تأخير الإحرام إلى الجحفة، فالاحتياط يقتضى لمن لا يمكن له الإحرام من المسجد في حال الاجتياز أن يتيمم للدخول في المسجد فيدخل و يحرم ثم يخرج من المسجد من غير لبث فيه أزيد من مقدار النية و التلبية ثم تجدد النية خارج المسجد و يلبي و إذا أمكن له يجدد النية و التلبية عند الوصول إلى الجحفة، و اما التشكيك في كون وجوب الدخول في المسجد عذرا للتيمم فلا وجه له لان وجوب الدخول في المسجد للإحرام من الاعذار كما لو وجب الدخول في المسجد لحفظ ماله أو لنجاة نفس محترمة و كان جنبا لا يتمكن من الغسل فان ذلك مبيح للدخول بالتيمم، الا ان يقال ههنا بكون ذلك من الأعدار في جواز التأخير إلى الجحفة، و في حكم الجنب الحائض أو النفساء بعد نقائهما، و اما قبل النقاء فقد تقدم الحكم في المسألة المتقدمة.

## [الثانى العقيق]

الثانى العقيق و هو ميقات أهل نجد و العراق و من يمر عليه من غيرهم و اوله المسلخ و أوسطه غمرة و آخره ذات عرق و المشهور جواز الإحرام من جميع مواضعه اختيارا و ان الأفضل الإحرام من المسلخ ثم من غمرة و الأحوط عدم التأخير إلى ذات عرق الا لمرض أو تقيّة فإنه ميقات العامة لكن الأقوى ما هو المشهور و يجوز في حال التقيّة الإحرام من اوله قبل ذات عرق سرا من غير نزع ما عليه من الثياب الى ذات عرق ثم إظهاره و لبس ثوبى الإحرام هناك بل هو الأحوط و ان أمكن تجرده و لبس الثوبين سرا ثم نزعهما و لبس ثيابه الى ذات عرق ثم التجرد و لبس الثوبين فهو أولى.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩٦

في هذا المتن أمور (الأول) لا اشكال و لا خلاف عندنا في كون العقيق من المواقيت في - الجملة، و النصوص به كثيرة و نقل الإجماع عليه مستفيض و هو مما وقته رسول الله صلى الله و آله و لم يكن يومئذ بالعراق مسلم و يكون هذا من معجزاته (ص) فما عن بعض العامة من انه لم يكن مما وقته رسول الله (ص) واضح الفساد.

(الثانى) العقيق في اللغة كل واد عقه السيل اى شقه فأنهره اى وسعه و سمي به أربعة أودية في بلاد العرب أحدها هذا الذى هو من المواقيت و هو واد يندفق سيله أى يصب في غورى تهامة أى فى المخفض منها، و التهامة بكسر التاء اسم لكل ما نزل عن نجد من بلاد الحجاز و هى أرض أولها ذات عرق من قبل نجد إلى مكة و ما ورائها بمرحلتين أو أكثر، و العقيق واد طويل نحوا من بريدين أو أزيد و كل بريد أربعة فراسخ و له طرفان و وسط و اوله مما يلي العراق ما يسمى المسلخ و قال فى المسالك و الروضة و ليس فى ضبط المسلخ شىء يعتمد عليه (انتهى) و عن فخر الإسلام و الفاضل المقداد انه بالسين و الحاء المهملتين واحد المسالحو هو الموضع العالى من الأرض سمي بذلك لارتفاعه عن أرض تهامة أو لمكان انه لما كان الحد بين نجد و الحجاز فكان محل الجيش المسلخ لحفظ الحدود و يناسبه تسميته ببريد البعث أيضا فى صحيح عمر بن يزيد كما يأتى (و قيل) انه بالخاء المعجمة و سمي به لنزع الثياب هناك للإحرام و عليه فتكون التسمية به بعد الإسلام، و وسطه ما يسمى بغمرة بالغين المعجمة و الميم الساكنة (و قيل المكسورة) و الرء المهملة و هى منهلة من مناهل طريق مكة أى مورد عين مائهم و آبارهم و هى فصل ما بين نجد و تهامة كما عن الأزهرى و عن الفخر و التنفح انها سميت بذلك لزحمة الناس اى اجتماعهم الكثير فيها فيغمرن الأرض بجمعهم فى توجههم إلى مكة و لبثهم هناك للإحرام (و آخر العقيق ذات عرق) بالعين المهملة المكسورة و الرء المهملة الساكنة، و هواى العرق جبل صغير هناك و به سميت تلك الأرض بذات عرق أو لأنها كان بها عرق من الماء اى



قليل (و في الروضة) ان بعدها من مكة مرحلتان قاصدتان كبعد يللمم و قرن المنازل عنها (انتهى) أقول: فتكون بعيدة من مكة نحو ستة عشر فرسخا إذ كل مرحلة ثمانية فراسخ و يكون أول المسلح عن مكة أربعة و عشرون فرسخا لما عرفت من ان واد العقيق طويل يزيد على يريدين كل بريد أربعة فراسخ.

(الأمر الثالث) العقيق ميقات أهل نجد و العراق و من يمر عليه من غيرهم و يدل على كونه ميقات أهل نجد ما في صحيح الحلبي المتقدم من قوله: و وقت لأهل نجد العقيق (و صحيح على بن رثاب) المروى في قرب الاسناد ان رسول الله (ص) وقت لأهل المدينة ذا الحليفة و هي الشجرة و وقت لأهل الشام الجحفة و وقت لأهل اليمن يللمم و لأهل الطائف قرن المنازل و لأهل نجد- العقيق (و صحيح أبي أيوب الخزار) المروى في الكافي قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام حدثني عن-

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩٧

العقيق هو وقت وقته رسول الله (ص) أو شيء صنعه الناس فقال ان رسول الله (ص) وقت لأهل المدينة ذا الحليفة- الى ان قال- و وقت لأهل نجد العقيق (الحديث) و صحيح رفاعه المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام قال وقت رسول الله (ص) العقيق لأهل نجد (الخبر).

(و يدل على كونه ميقات أهل العراق) صحيح معاوية بن عمار المتقدم في ميقات أهل المدينة، الذي فيه: وقت لأهل العراق و لم يكن يومئذ عراق بطن العقيق من قبل أهل العراق (اي داخل العقيق و بطن الشيء داخله و بطن مكة داخلها و بطنان العرش وسطه) و صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام- و قد تقدم- الذي فيه: اما أهل الكوفة و خراسان و ما يليهم فمن العقيق (و صحيح عمر بن يزيد) المتقدم أيضا، الذي فيه و لأهل المشرق العقيق (فان العراق واقع في الشمال الشرقي من مكة) و يدل أيضا على كونه ميقاتا لمن يمر عليه من غيرهم من قوله عليه السلام اما أهل الكوفة و خراسان و ما يليهم و ما في ذيل صحيح رفاعه من قوله هر وقت لما أنجذت الأرض و أنتم منهم و في ذيل خبر الخزار: لأهل نجد العقيق و ما أنجذت (قال في الوافي الإنجاد الدخول في أرض نجد و تأنيث الضمير في (أنجذت) باعتبار الأرض يعني و وقت لمن دخل أو علا ارض نجد في طريقه، أسند الإنجاد إلى الأرض و أراد من دخلها تجوزا.

(الأمر الرابع) المشهور على جواز الإحرام من جميع مواضع العقيق اختيارا من أول المسلخ الى ذات عرق، و استدلوا له بإطلاق الأخبار المتقدمة الدالة على جعل العقيق ميقاتا الشامل لأوله و آخره (و مرسل فقيه) المروى عن الصادق عليه السلام: وقت رسول الله (ص) لأهل العراق العقيق و اوله المسلخ و آخره ذات عرق و أوله أفضل (و خبر ابى بصير) المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام: حد العقيق اوله المسلخ و آخره ذات عرق (و لكن يعارض) هذه الاخبار أخبار أخر كخبر ابى بصير عن أحدهما عليهما السلام: حد العقيق ما بين المسلخ الى عقبه غمرة، قال ظاهره خروج غمرة عن العقيق فضلا عن ذات عرق (و صحيح معاوية بن عمار) المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال أول العقيق بريد البعث و هو دون المسلخ بستة أميال مما يلي العراق و بينه و بين غمرة أربعة و عشرون ميلا بريدان، حيث انه صريح في كون العقيق اوله قبل المسلخ بفرسخين (سته أميال) و ظاهر في كون آخره الغمرة بل أول الغمرة فيدل على خروج الغمرة عن الميقات فضلا عن ذات عرق و يكون معارضا مع المطلقات المتقدمة و مرسل الفقيه و خبر ابى بصير في تعيين أول العقيق و آخره معا (و صحيح عمر بن يزيد) المتقدم، الذي فيه: وقت رسول الله (ص) لأهل المشرق العقيق نحو من بريدان بين بريد البعث إلى غمرة (قال في الوافي) البعث بالباء الموحدة و العين المهملة و الثاء المثناة في المشهور و هو مكان دون المسلخ بستة أميال مما يلي العراق و هو بمعنى الجيش كان بعث الجيش من هناك و لم نجده في اللغة اسما لموضع و كذلك ضبطه من يعتمد عليه من أصحابنا فما يوجد في بعض النسخ على غير ذلك لعله مصحف (انتهى) فهذا الخبر اعنى خبر عمر بن يزيد



أيضا ينافى الأخبار المتقدمة و لكن فى انتهاء العقيق حيث انه أيضا يدل على خروج الغمرة عن - العقيق و لكن لا تعرض له لأول العقيق لو لم نقل بكون بريد البعث محلا معيناً و هو دون المسلخ مما يلى العراق بفرسخين كما عينه صحيح ابن عمار و أخذ منه الوافى فى عبارته المتقدمة (و كيف كان) فالإجماع قائم على كون الأول العقيق هو المسلخ إذ لم ينقل خلاف فى ذلك عن احد من الأصحاب، و انما الكلام فى آخره فإن المنقول عن ظاهر على بن بابويه و نهاية الشيخ المنع عن تأخير الإحرام إلى ذات عرق إلا - لتقية أو مرض، و لعل مستندهما تلك الأخبار المعارضة مع ما تقدم اعنى صحاح ابى - بصير و ابن عمار و عمر بن يزيد، و مال إليه فى المدارك حيث قال و لا ريب ان الاحتياط يقتضى ان لا يتجاوز غمرة إلا محرماً لضعف الخبرين لمتضمن لتحديده بذات عرق (انتهى) أقول، و مراده من الخبرين مرسل الصدوق و خبر ابى بصير المتقدمان، و لكن يرد عليه (قده) بأنهما مما عمل به المشهور و استندوا اليه، و الاخبار المعارضة لهما موهونة بإعراض الأصحاب عنهما مع ما فى نسبة الخلاف الى على بن بابويه و نهاية الشيخ، من التأمل حيث ان فى عبارتهما ما يمنع عن صحة تلك النسبة، و لكن مما يمنع عن القول بجواز تأخير الإحرام إلى ذات عرق هو كونها ميقات العامة فيكون الخبران الدالان على جواز التأخير إليها موافقين للتقية و ان اشتهر العمل بهما (و يؤكد ذلك) مكاتبه الحميرى المروية فى الاحتجاج انه كتب الى الناحية يسئله عن الرحل يكون مع بعض هؤلاء و يكون متصلاً بهم يحج و يأخذ من الجادة و لا يحرم هؤلاء من المسلخ فهل يجوز لهذا الرجل ان يؤخر إحرامه الى ذات عرق فيحرم معهم لما يخاف من الشهرة أم لا يجوز ان يحرم الا من المسلخ (فكتب صلوات الله عليه) فى الجواب. يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب و يلبى فى نفسه فإذا بلغ الى ميقاتهم أظهره (و كيف كان) فالاحتياط يقتضى عدم التأخير من المسلخ مع إمكانه منه.

(الأمر الخامس) المشهور أفضلية الإحرام من المسلخ و يليه فى الفضل الإحرام من غمرة و يدل على أفضليته من المسلخ الإجماع المدعى كما عن كشف اللثام و مرسل الفقيه المتقدم الذى فيه (و أوله أفضل) و قال فى الجواهر لم أحد فى النصوص ما يقتضى كونها (يعنى الغمرة) تلى المسلخ فى الفضل ثم حكى عن كشف اللثام احتمال حمل صحيح عمر بن يزيد و خبر ابى بصير عن أحدهما عليهما السلام على شدة الكراهة فى تأخير الإحرام عن غمرة.

### [الثالث الجحفة]

الثالث الجحفة لأهل الشام و مصر و المغرب و من يمر عليها من غيرهم إذا لم يحرم من - الميقات السابق عليها.

الجحفة بضم الجيم ثم الحاء المهملة ثم الفاء على سبع مراحل من المدينة و ثلاث من مكة بينها و بين المدينة ستة و خمسون فرسخاً، و بينها و بين مكة أربعة و عشرون فرسخاً و انما سميت جحفة لإجفاف السيل لها فى قديم الأيام و كانت قبل ذلك قرية معمورة و تسمى أيضاً مهيعه، و المهيع الطريق الواسع (و كيف كان) ففى هذا الزمان موضع معروف يعرفه أهالى الحجاز (و يدل على كونها ميقات

أهل الشام و مصر) الأخبار المتقدمة فيما وقته رسول الله (ص) و يدل على كونها ميقاتاً لمن يمر عليه من غير هؤلاء صحيح صفوان بن يحيى عن الرضا عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله وقت المواقيت لأهلها و من اتى عليها من غير أهلها (الحديث) و سيأتى تأكيد ذلك من المصنف (قده) فى المسألة الخامسة إنشاء الله تعالى.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی؛ ج ۱۲، ص: ۳۹۹

و هو جبل من جبال تهامة أو واد من الأودية و قد يقال ألملم أو یرمرم واقع فی الجنوب الشرقي من مكة بينه و بينها ستة عشر فرسخا، و يدل علی كونه ميقات أهل اليمن ما تقدم مما وقته رسول الله (ص).

### [الخامس قرن المنازل]

الخامس قرن المنازل و هو لأهل الطائف

و هو جبل واقع فی مشرق مكة و قد يقال له قرن الثعالب بينه و بين مكة مرحلتان و هو مشرف علی عرفات، و فی القاموس انه قرية عند الطائف أو اسم الوادي كله، و الصحيح فی الكلمة بسكون الراء المهملة و عن الصحاح ضبطها بالتحريك و ان منها أویس القرني و غلظه صاحب القاموس و غيره فی الأمرين و قال الشهيد الثاني فی الروضة انها بسكون الراء و ان أویسا ليس منها بل هو من أهل اليمن (لكن فی المستند) نفی تصريح الصحاح بذلك، و لم يكن عندی كتاب الصحاح حتى أراجعه و لكن عندی كتاب صراح اللغة تلخیص للصحاح و ترجمة ألفاظه بالفارسية و الموجود فيه یوافق ما نسب الی الصحاح من الغلط (قال فی الصراح) قرن بفتحین - الی ان قال - موضعی كه ميقات أهل نجد است بجهة إحرام و منه أویس القرني، فأضاف هو غلطا ثالثا و هو كونه موضع إحرام أهل نجد، مع انه موضع أهل الطائف (و كيف كان) فيدل علی كونه ميقاتا لأهل - الطائف ما تقدم من الاخبار الدالة علی مواقيت رسول الله (ص).

### [السادس مكة]

(السادس) مكة و هي لحج التمتع

و هذا من قطعيات الفقه و قد اجتمع عليه العلماء كافة كما فی الجواهر و كشف اللثام و دلت عليه النصوص المتظافرة و قد مر البحث عنه فی طی الأمر الرابع مما يشترط فی حج التمتع

### [السابع دويرة الأهل]

السابع دويرة الأهل ای المنزل و هي لمن كان منزله دون الميقات إلى مكة بل لأهل مكة أيضا علی المشهور و ان استشكل فيه بعضهم فإنهم يحرمون لحج القران و الافراد من مكة بل و كذا المجاور الذي انتقل فرضه الی فرض أهل مكة و ان كان الأحوط

إحرامه من الجعرانه و هي أحد مواضع ادنى الحل للصحيحين الواردين فيه المقتضى إطلاقهما عدم الفرق بين من انتقل فرضه أو لم ينتقل و ان كان القدر المتيقن الثانى فلا- يشمل ما نحن فيه لكن الأحوط ما ذكرنا عملا بإطلاقهما و الظاهران الإحرام من المنزل للمذكورين من باب الرخصة و الا فيجوز لهم الإحرام من احد المواقيت بل لعله أفضل لبعده المسافه و طول زمان الإحرام. فى هذا المتن أمور (الأول) قال فى الجواهر فى شرح قول المحقق فى الشرائع (و ميقات منزله دون الميقات منزله) بلا خلاف أجده بل الإجماع بقسميه عليه بل عن المنتهى انه قول أهل العلم كافة إلا مجاهد (انتهى) و يدل عليه من النصوص صحيح معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام:

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٠

من كان منزله دون المواقيت إلى مكة فليحرم من منزله، قال فى التهذيب: فى حديث آخر إذا كان منزله دون الميقات إلى مكة فليحرم من دويره اهله (و مرسل الفقيه) سئل الصادق عليه- السلام عن رجل منزله خلف الجحفة من اين يحرم، قال من منزله (و مرسل آخر له): من كان منزله دون المواقيت ما بينها و بين مكة فعليه ان يحرم من منزله (و خبر مسمع) المروى فى التهذيب قال الصادق عليه السلام إذا كان منزل الرجل دون ذات عرق إلى مكة فليحرم من منزله (و خبر ابى سعيد) المروى فى التهذيب عنه عليه السلام قال من كان منزله دون الجحفة إلى مكة يحرم منه (و خبر الرياح) المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام انا نروى فى الكوفة ان عليا عليه- السلام قال من تمام الحج و العمرة ان يحرم الرجل من دويره أهله فهل قال هذا على، فقال عليه السلام قد قال كذلك أمير المؤمنين لمن كان منزله خلف المواقيت: لو كان كما يقولون ما كان يمنع رسول الله صلى الله عليه و آله ان لا يخرج بناية إلى الشجرة و مثله خبر ابى بصير المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام.

(الأمر الثانى) المستفاد من هذه الاخبار كما ترى اعتبار القرب إلى مكة و به صرح غير واحد من الأصحاب و أطلق جماعة آخرين منهم كالمحقق فى الشرائع فى العبارة المتقدمة و العلامة فى- الإرشاد و الشهيد (قده) فى الدروس و ظاهرهم اراده القرب من مكة و لا سيما ممن تمسك بهذه الاخبار لكن المحكى عن المعبر اعتبره القرب الى عرفات و هو الظاهر من الشهيد (قده) فى اللمعة، و لا- يخفى ان تلك الاخبار تدفعه و ربما بوجه اعتبار القرب الى عرفات بالفرق بين العمرة و الحج و القول باختصاص القرب فى العمرة إلى مكة و فى الحج بعرفات، (قال الشهيد الثانى) فى المسالك الأخبار ناطقة باعتبار القرب إلى مكة من غير فرق بين الحج و العمرة و لو لا- ذلك أمكن اختصاص القرب فى العمرة إلى مكة و فى الحج بعرفات إذ لا يجب المرور بمكة فى إحرام الحج من المواقيت (انتهى).

(أقول) مع قطع النظر عن النصوص لا وجه لاعتبار القرب إلى مكة و لا لعرفات لان عدم وجوب المرور إلى مكة فى إحرام الحج لا يوجب اعتبار القرب الى عرفات لإمكان ان يكون للقرب إلى مكة مدخلية فى توقيت دويره أهله للإحرام مع ان فى مناسك الحج ما ينتهى إلى الدخول فى مكة من الطواف و صلوته و السعى (و بالجملة) بعد دلالة النصوص المعتمدة على اعتبار القرب إلى مكة لا إشكال فى اعتباره إليها مطلقا فى إحرام الحج و العمرة.

(الأمر الثالث) المشهور على شمول الحكم بالإحرام من منزله لأهل مكة فلا يجب عليهم الخروج من مكة للإحرام و عن بعض الأصحاب نفى الخلاف فيه (و يمكن ان يستدل له) بالنبوى (فما كان دونهن فمهله من اهله) و المرسل المروى فى الفقيه عن رجل منزله خلف الجحفة من اين يحرم، قال من منزله و بالنصوص المتقدمة الواردة فيمن كان منزله دون الميقات من مكة فإنها

و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠١

ان كان موردها غير أهل مكة لظهورها فى مغايرة منزلة مع مكة لكن المنسب منها اراده من كان منزله دون الميقات الشامل لمن

كان من أهل مكة إذ هو أيضا منزلة دون الميقات (و الأقوى) التفصيل بين إحرامهم لحج الافراد أو القران فيحرمون من مكة و بين إحرامهم للعمرة المفردة فيحرمون من ادنى الحل (قال فى الجواهر) فى كيفية حج الافراد عند تعرض المحقق (قده) لذلك: و أهل مكة يحرمون من مكة قال فى التذكرة أهل مكة يحرمون للحج من مكة و للعمرة من ادنى الحل سواء كان مقيما بمكة أو غير مقيم لان كل من اتى على ميقات كان ميقاتا له و لا نعلم فى ذلك خلافا (انتهى ما فى الجواهر) و ظاهره كظاهر التذكرة إرسال ذلك إرسال المسلمات (نعم) استشكل بعضهم بعدم شمول الأخبار المتقدمة لمن كان من أهل مكة بدعوى ظهورها فيمن يكون بين الميقات و بين مكة فلا يشمل من يكون فيها و لدلالة صحيح ابى الفضل و صحيح ابن الحجاج على وجوب إحرام المجاور بمكة من الجعرانة على ما يأتى فى الأمر الرابع، و المجاور يعم من انتقل فرضه الى الحاضر و غيره فيجب على أهل مكة أيضا الخروج إليها (و فيه) منع شمول الصحيحين لأهل مكة كما يأتى فإن صريحهما فى المجاور، و اما التشكيك فى شمول الأخبار المتقدمة فلو سلم فلا محال للتشكيك فى أصل الحكم و هو ان أهل مكة لا يجب عليهم الخروج منها لإحرام حج الافراد و القران و عليه العمل قديما و حديثا من غير خلاف و لا اشكال كما عرفت من عبارة الجواهر و التذكرة فالمسألة ليست ملتبسه كما التبس على بعض، و مظان تعرض الأصحاب لهذه المسألة فى مبحث كيفية حج الافراد و القران.

(الأمر الرابع) المجاور بمكة إذا انتقل فرضه الى فرض الحاضر يكون فى حكم أهل مكة، و مع عدمه ففى كونه مثل أهل مكة فى كون إحرامه منها أو عدمه (وجهان) ظاهر إطلاق صحيح ابى الفضل و صحيح صفوان عن ابن الحجاج المرويين فى الكافى هو الأخير ففى صحيح ابى الفضل قال كنت مجاورا بمكة فسئلت أبا عبد الله عليه السلام من ابن أحرم بالحج قال من حيث أحرم رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من الجعرانة أتاه ذلك المكان فتوح فتح الطائف و فتح حنين و الفتح (يعنى فتح مكة) و فى صحيح صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج) قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام انى أريد الجوار فكيف اصنع قال (ع) إذا رأيت الهلال ذى الحجة فأخرج الى الجعرانة و أحرم منها بالحج الى ان قال- ان سفیان فقيهكم أتانى فقال ما يحملك على ان تأمر أصحابك يأتون الجعرانة فيحرمون منها، فقلت له هو وقت من مواقيت رسول الله صلى الله عليه و آله: فقال و اى وقت من مواقيت رسول الله (ص) هو، فقلت أحرم منها حين قسم غنائم حنين و مرجعه من الطائف، فقال انما هذا شىء أخذته عن عبد الله بن عمر، كان إذا رأى الهلال صاح بالحج، فقلت أليس قد كان عندكم مرضيا، فقال بلى و لكن اما علمت ان أصحاب رسول الله أحرموا من المسجد، فقلت إن أولئك كانوا متمتعين فى أعناقهم الدماء و ان هؤلاء قطنوا مكة فصاروا كأنهم من أهل مكة و أهل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٢

مكة لا متعة لهم فأحببت أن يخرجوا من مكة الى بعض المواقيت و ان يستغبوا به أياما، فقال لى و انا أخبره أنها وقت من مواقيت رسول الله (ص) يا أبا عبد الله فإننى أرى لك ان لا- تفعل، فضحكت و قلت و لكنى أرى لهم ان يفعلوا (الحديث) رواه فى الوسائل فى الباب التاسع من أبواب أقسام الحج (أقول) اما صحيح ابى الفضل فلا إطلاق فيه فان السائل يخبر عن نفسه انه كان مجاورا بمكة و حاله غير معلوم انه هل اقام فيها زمانا ينقلب حكمه الى حكم أهل مكة أولا، و الامام عليه السلام أمره بالإحرام من الجعرانة فأمره مبهم إذ لعل الامام (ع) كان يعلم انه لم يصير كأهل مكة فى الحكم، و اما خبر عبد الرحمن بن الحجاج فصدره ظاهره فى ان السائل كان يريد الجوار بمكة فلم يصبر بعد من أهلها (نعم) مقتضى احتجاجه على سفیان هو تعميم الحكم للقائنين بل لأهل مكة أيضا، و لكن مقتضى قوله عليه السلام (فأحببت أن يخرجوا من مكة الى بعض المواقيت و ان يستغبوا به أياما) هو الاستحباب و لا مانع منه كما يأتى فى الأمر الخامس و يؤيده ان امره عليه السلام بالخروج إلى- الجعرانة عند رؤية هلال ذى الحجة محمول على الاستحباب لإجماعهم على عدم وجوب إحرام أهل مكة و لا من جاور بهما فى أول ذى الحجة

بل يجوز التأخير إلى يوم التروية (و اما قوله عليه السلام و ان يستغبوا به أياما) فقال فى مرات العقول فى شرحه: اى يهجر و أو يتأخروا مجازا قال فى النهاية فيه (اى فى الحديث) زرنى غبا تزدد حبا، الغب من أورد الإبل ان ترد الماء يوما و تدعه يوما (إلى آخر كلامه) و حاصل المعنى ان الامام عليه السلام أحب ان يخرج أصحابه إلى خارج مكة و يتأخروا عن مكة ثم يردون مكة كالزائر لها و يلبون بالحج فى محل متأخر عن البيت، و الله أعلم.

(الأمر الخامس) الظاهر ان الإحرام للمذكورين فى المتن من باب الرخصة لا العزيمة فيجوز لهم الخروج الى احد المواقيت و الإحرام منه و ليس هذا من باب تقديم الإحرام على الميقات.

بل هو رجوع الى الميقات مثل ما إذا رجع من الجحفة إلى مسجد الشجرة أو كان فى ذات عرق فيرجع الى غمرة أو منها الى المسلخ فهو إحرام من الميقات و عن الكافى و الغنية و الإصباح ان الأفضل لمن منزله أقرب الى مكة من الميقات هو الإحرام من الميقات، و عن كشف اللثام ان وجهه ظاهر لبعد المسافة و طول الزمان (انتهى) و قد يكون أفضل من جهة فضيلة خاصة بالميقات الذى يخرج اليه كمسجد الشجرة حيث أحرم منه رسول الله صلى الله عليه و آله و كخروج أهل مكة إلى - الجعرانة لأنها موضع أحرم منه صلى الله عليه و آله حين رجع من فتح الطائف أو فتح حنين كما تقدم فى حديث عبد الرحمن بن لجاج فى الأمر المتقدم.

### [ الثامن) فخ و هو ميقات الصبيان فى غير حج المتمتع عند جماعه ]

(الثامن) فخ و هو ميقات الصبيان فى غير حج المتمتع عند جماعه بمعنى جواز تأخير إحرامهم الى هذا المكان لا انه يتعين ذلك و لكن الأحوط ما عن آخرين من وجوب كون إحرامهم من الميقات لكن لا يجردون إلا فى فخ ثم ان جواز التأخير على القول الأول انما هو إذا مروا على طريق المدينة و اما إذا سلكوا طريقا لا يصل الى فخ فاللزام إحرامهم من ميقات البالغين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٣

فى هذا المتن أمور (الأول) الفخ بفتح الفاء و تشديد الخاء المعجمة اسم لبئر معروفه على قريب فرسخ من مكة ثم صار علما للوادي الذى فيه البئر و هو واقع فى طريق الخارج من مكة إلى التنعيم و أهل المدينة إذا أرادوا أن يدخلوا مكة يمرون عليه (و عن السرائر) انه موضع على رأس فرسخ من مكة قتل فيه الحسين بن على بن الحسن المثلث بن الحسن المثنى بن الحسن بن على عليهما السلام، و الموضع معروف فى هذا الزمان (الأمر الثانى) المنسوب إلى الأكثر ان الفخ ميقات الصبيان الذين يريد أوليائهم أن يحرموا معهم و يحجوا بهم أو يعتمر و أو ذلك فى غير حج المتمتع الى الحج الذى يحرمون به من مكة يوم التروية فالمعنى انه يجوز تأخير إحرامهم من ميقات البالغين الى فخ اما حج المتمتع فميقاته مكة نفسها، و قد حكى جواز ذلك عن المحقق فى المعبر و العلامة فى المنتهى و التذكرة و التحرير (و المحكى عن السرائر و الفاضل المقداد و المحقق الكركى هو ان ميقاتهم كميقات الكبار الا انهم لا ينزع عنهم ثيابهم ليلبسوا ثوبى الإحرام إلا فى فخ، و منشا الاختلاف هو الاختلاف فى فهم المراد من النص فى ذلك (فقى صحيح أيوب) المروى فى الكافى قال سئل أبو عبد الله من اين تجرد الصبيان، قال عليه السلام كان ابى يجردهم من فخ، و مثله المروى فى التهذيب.

فقد اختلف فى فهم المراد من تجريدهم و انه هل هو كناية عن إحرامهم أو ان المراد مجرد التجريد و اما الإحرام و النية و التلبية ففى ميقات البالغين، و الأكثر على الأول و ادعى فى المدارك ظهور التجريد فى ذلك، و اعترض عليه فى الحدائق بقوله و ما ادعاه من ظهور التجريد فى معنى الإحرام لا يخفى ما فيه فان التجريد لغة انما هو نزع شىء من شىء و المعبر فى الإحرام أمور

عديده لا يدخل شىء منها تحت هذا اللفظ سوى نزع المخيط (انتهى) وفيه ان الغرض من ظهور اللفظ ليس هو معناه اللغوى بل المتفاهم عند المخاطبين و لو بالمعنى الكنائى و هذا يحتاج إلى أنس فى استعمال الألفاظ فما فهمه الأكثر هو الظاهر (و قد يعارض الخبران) بما رواه فى الكافى و الفقيه، قالت قلت لأبى عبد الله عليه السلام ان معى صبية صغار أو انا أخاف عليهم البرد فمن اين يحرمون فقال ائت بهم العرج (و هو بسكون الراء بعد العين المفتوحة قريه من اعمال الفرع بضم الفاء و سكون الراء على أيام من المدينة و إليها ينسب العرجى عبد الله بن عمرو بن عثمان الشاعر الذى له البيت المشهور من قصيده:

اضاعونى و اى فتى أضاعوا ليوم كريبهه و سداد ثغر) فليحرموا منها فإنك إذا أتيت العرج وقعت فى تهامة ثم قال فان خفت عليهم فات بهم الجحفه (و صحيح صفوان) المروى فى الكافى و التهذيب و الفقيه عن الصادق عليه السلام: انظروا من كان معكم من الصبيان فقدموه إلى الجحفه أو الى بطن مر (و هو بفتح الميم و تشديد الراء المهملة موضع بقرب مكة من طريق الشام) يصنع بهم ما يصنع بالمحرم (الحديث) فان بطن مر على ما فى اللغة على مرحلة من مكة و المرحلة أربعة فراسخ أو ثمانية فيعارض هذان الخبران خير أيوب المتقدم الذى فيه ذكر الفخ و هو كما عرفت لا يبعد أزيد من فرسخ عن مكة (و الجمع بالتخيير بين تأخير إحرامهم) الى العرج أو الجحفه أو بطن مر أو فخ على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٤

مقدار خوف أوليائهم من اثر البرد على صبيانهم و من المعلوم ان الحكم المذكور من باب الرخصة محافظة على الأطفال و ضعفهم من احتمال أذى البرد، فالأمر سهل.

(الأمر الثالث) لا- إشكال فى جواز تأخير الإحرام أو تأخير نزع المخيط عنهم الى فخ فيما إذا كان عبورهم من طريق المدينة و وصولهم الى فخ و اما إذا لم يصلوا اليه لمروهم من طريق آخر إلى مكة ففى كون وصولهم لى أدنى الحل فيه كوصولهم الى فخ من طريق المدينة أو اختصاص الحكم بما إذا مروا على طريق المدينة و وصلوا الى الفخ خاصة (وجهان) من حمل ادنى الحل من سائر الطرق على الفخ الذى هو ادنى الحل فى طريق المدينة و يكون الحكم بالتأخير إليه لكونه ادنى الحل فيجرى فى غيره أيضا، و من انه حكم على خلاف القاعدة فيقتصر على مورد ثبوته و هو الفخ فلا رخصه لهم فى التجاور عن الميقات بلا إحرام و يكون التجاوز عنه كالصلوه أربعا فى السفر مثلا (ظاهر العلامة فى التذكرة) هو الأول، و مقتضى الجمود على مورد النص هو الأخير.

### [ (التاسع) محاذات احد المواقيت الخمسة ]

(التاسع) محاذات احد المواقيت الخمسة و هى ميقات من لم يمر على أحدها و الدليل عليه صحيحتا ابن سنان و لا- يضر اختصاصهما بمحاذة مسجد الشجرة بعد فهم المثالية منهما و عدم القول بالفصل، و مقتضاهما أبعده الميقاتين إلى مكة إذا كان فى طريق يحاذى اثنين فلا وجه للقول بكفاية أقربهما، و تحقق المحاذاة بان يصل فى طريقه الى مكة إلى موضع يكون بينه و بين مكة باب (هكذا) و هى بين ذلك الميقات و مكة بالخط المستقيم و بوجه آخر ان يكون الخط من موقفه الى الميقات اقصر الخطوط فى ذلك الطريق، ثم ان المدار على صدق المحاذات عرفا فلا- يكفى إذا كان بعيدا عنه فيعتبر فيها المسامته كما لا يخفى، و اللازم حصول العلم بالمحاذاة إن أمكن و الا فالظن الحاصل من قول أهل الخبرة و مع عدمه أيضا فاللازم الذهاب الى الميقات أو الإحرام من أول موضع احتمال و استمرار النية و التلبية إلى آخر مواضعه و لا- يضر احتمال كون الإحرام قبل- الميقات حينئذ مع انه لا- يجوز، لانه لا بأس به إذا كان بعنوان الاحتياط، و لا يجوز إجراء أصالة عدم الوصول الى المحاذاة أو

أصله عدم وجوب الإحرام لأنهما لا يثبتان كون ما بعد ذلك محاذيا و المفروض لزوم كون إنشاء الإحرام من المحاذاة و يجوز لمثل هذا الشخص ان ينذر الإحرام قبل الميقات فيحرم في أول موضع الاحتمال أو قبله على ما سيأتي من جواز ذلك مع النذر و الأحوط في صورة الظن أيضا عدم الاكتفاء و اعمال أحد هذه الأمور و ان كان الأقوى الاكتفاء بل الأحوط عدم الاكتفاء بالمحاذاة مع إمكان الذهاب الى الميقات لكن الأقوى ما ذكرنا من جوازه مطلقا، ثم ان أحرم في موضع الظن بالمحاذاة و لم يتبين الخلاف فلا اشكال و ان تبين بعد ذلك كونه قبل - المحاذاة و لم يتجاوزة أعاد الإحرام و ان تبين كونه قبله و قد تجاوز أو كونه بعده فإن أمكن العود و التجديد تعين و الا فيكفى في الصورة الثانية و يجدد في الاولى في مكانه و الاولى التجديد مطلقا و لا فرق في جواز الإحرام في المحاذاة بين البر و البحر ثم ان الظاهر انه لا يتصور طريق لا يمر

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٥

على ميقات و لا- يكون محاذيا لواحد منها إذا لمواقيت محيطه بالحرم من الجوانب فلا بد من محاذات واحد منها و لو فرض إمكان ذلك فاللازم الإحرام من ادنى الحل و عن بعضهم انه يحرم من موضع يكون بينه و بين مكة بقدر ما بينها و بين أقرت المواقيت إليها و هو مرحلتان لانه لا يجوز لأحد قطعه الا محرما، و فيه انه لا دليل عليه لكن الأحوط الإحرام منه و تجديده في أدنى الحل.

في هذا المتن أمور (الأول) من مر على طريق لا- يفضى الى احد المواقيت الخمسة فالمشهور انه يحرم من محاذات إحداها، فالمحاذات ميقات من لم يمر على أحدها (و استدلوا لذلك) بصحيحه ابن سنان المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال من اقام بالمدينة شهرا و هو يريد الحج ثم بدا له ان يخرج في غير طريق أهل المدينة الذي يأخذونه فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء، و رواه الصدوق في الفقيه أيضا الا انه حكاها: فإذا كان حذاء الشجرة من البيداء، و رواه الصدوق في الفقيه أيضا الا انه حكاها: فإذا كان حذاء الشجرة و البيداء مكان ما في الكافي: فيكون حذاء الشجرة من البيداء (و لكن يعارضها) خبر إبراهيم بن- عبد الحميد المتقدم في مسألة عدم جواز التأخير عن ذى الحليفة إلى الجحفة عن ابي الحسن- عليه السلام عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد و كثرة الأيام فأرادوا ان يأخذوا منها الى ذات عرق فيحرموا منها، قال عليه السلام لا و هو مغضب من دخل المدينة فليس له ان يحرم الا من المدينة (و مرسل الكافي) فإنه بعد ان روى صحيح ابن سنان قال و في رواية يحرم من الشجرة ثم يأخذ أى طريق شاء (و قال المجلسي في مرات العقول) و ظاهره عدم جواز الاكتفاء بالمحاذاة (انتهى) و لكن الخبرين لا يصلحان للمعارضة لضعف خبر إبراهيم أولا، كما تقدم و لان الظاهر انهم أرادوا أن يحرموا من ذات عرق لا من المحاذاة و لم يكن لهم عذر الا الفرار من البرد و كثرة أيام إحرامهم، و مرسل الكافي متروك بالإرسال، ثم على تقدير تسليم دلالتها على المنع عن الإحرام مما يحاذى الميقات فإنما يدلان على المنع في صورة إمكان الإحرام من الميقات لا- مطلقا، و سيأتي البحث عن جواز الإحرام عما يحاذى الميقات مع إمكان الإحرام عن الميقات نفسه (و بالجملة) فلا ينبغي التأمل في دلالة الصحيحة على كفايه المحاذاة في الجملة.

(الأمر الثاني) ربما يمنع عن دلالة الصحيحة على جواز الإحرام مما يحاذى الميقات مطلقا و لو في غير مسجد الشجرة بدعوى اختصاصها في موردها (قال في المدارك) و يتوجه عليه ان الرواية انما يدل على وجوب الإحرام من محاذات الشجرة خاصة فالحاق غيره به يحتاج الى دليل (انتهى) و لكن الأقوى هو العموم و لا يضر به اختصاص الخبر بمحاذاة مسجد الشجرة و ذلك لفهم المثالية منه بالدلالة العرفية السياقية مع عدم القول بالفضل، مع إمكان ان يقال ان المراد من كون المسجد ميقاتا ان هذا الموضع لما فيه من البعد من مكة محل للإحرام فجميع ما يحاذيه من المواضع المساوى له في البعد من مكة هو الميقات و ليس في المسجد و لا لمكانة خصوصية، و على هذا فيجوز الإحرام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٦

من محاذى المسجد اختيارا و كذا غيره من المواقيت، و ان كان فى طريقه ما يحاذى ميقاتين أو أكثر و جب ان يكون إحرامه مما يحاذى أبعدها إلى مكة، و هذا الاستنباط قريب حدا، و عليه فيجوز الإحرام مما يحاذى الميقات فى جميع المواقيت. (الأمر الثالث) ذهب الأكثر الى ان الميقات الذى يحرم من محاذاته هو الميقات الأقرب الى الطريق الذى يسلكه، و عن العلامة فى القواعد الأقرب الى مكة، و عن الحلى و الإسكافى و العلامة فى الإرشاد أى ميقات كان، و الأقوى هو الأول لدلالة الصحيح اعنى صحيح ابن سنان المتقدم عليه فلا وجه للقولين الآخرين.

(الأمر الرابع) وقع الخلاف فى تحديد المحاذة على أقوال (منها) ما فى الشرائع ناسبا له إلى قائل مجهول و قال فى الجواهر انه لم يتحقق قائله، أنه المحاذة لا قرب المواقيت إلى مكة بمعنى الإحرام من موضع يكون بينه و بين مكة بقدر ما بين أقرب المواقيت و بين مكة و هو مرحلتان ستة عشر فرسخا، و هذا مع انه لم يعلم القائل به ليس عليه دليل، إذ الدليل على جواز الإحرام مما يحاذى الميقات هو صحيح ابن سنان المتقدم و هو يدل على الإحرام من أقرب المواقيت من موضعه لا أقربها إلى مكة، مع انه يلزم جواز الإحرام مما لا يحاذى مع موضع الإحرام و كان فى طرف آخر منه إذا كان بينه و بين مكة مثل ما بين أقرب المواقيت و بين مكة اعنى مرحلتين، و هو كما ترى.

(و منها) ما أشار إليه المصنف (قده) بقوله بان يصل فى طريقه الى مكة إلى موضع يكون بينه و بين مكة باب (إلخ) لكن العبارة محرفة، (الصواب ان يقال ان يكون بينه و بين مكة مسافة ما بين ذلك الميقات و مكة من غير فرق فى ذلك بين ان يكون ذلك الميقات أقرب المواقيت إلى مكة أو أبعدا أو المتوسط بينهما (و الفرق) بين هذا التحديد و بين التحديد الأول هو ان المدار فى الأول هو أقرب المواقيت، إلى مكة و فى التحديد الثانى يكون المدار على أقرب المواقيت الى طريق هذا الذى يريد الإحرام فيقاس المسافة التى بين ذلك الميقات إلى مكة مع المسافة التى بين موضع الإحرام إلى مكة فإذا كانتا متساويتين تحققت المحاذة (و منها) ما أشار إليه فى المتن بقوله و بوجه آخر (إلخ) و حاصله ان المحاذى للميقات موضع يكون من موقفه الى الميقات اقصر الخطوط فى ذلك الطريق فيكون النسبة بين موقفه و بين مكة كنسبة ذاك الميقات إلى مكة (و منها) ان يكون الميقات فى طريقه حال السير واقعا على يمينه أو يساره بحيث لو جاز عن ذلك الموضع مال- الميقات إلى ورائه، من غير فرق فى ذلك بين ما كان حينئذ مواجهها إلى مكة أو لم يكن (و منها) ان تكون مكة المعظمة على جبهة المستقبل و الميقات على يمينه أو شماله بالخط المستقيم، و هذا الوجه قد اختاره أستاذنا المحقق النائنى (قده) فيما علقه فى المقام كما ان الوجه الذى قبله مختار سيد مشايخنا (قده) فى حاشيته ههنا.

(أقول) و الأقوى هذا الوجه الأخير فإنه الذى يفهمه العرف من المحاذة، و اما الوجه الأول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٧

الذى اختاره فى المتن ففيه ان تساوى المسافة بين الميقات و مكة مع المسافة ما بين موضع الإحرام و مكة لا يحقق المحاذة لإمكان ان يكون فى أحد الطريقين اعوجاج فيكون الطريق فيه أبعد فيلزم على هذا التحديد ان لا يحصل المحاذة الا بعد ان يبلغ الى محل تتساوى المسافتان و هذا مضافا الى عدم صحته مناف مع الوجه الآخر الذى ذكره فى المتن فان الوجه الآخر هو عبارة عن كون المناط الوصول إلى نقطة تكون اقصر الخطوط الى الميقات فى طريقه، و هذا قد ينفك عن الوجه الأول إذا كان فى أحد الطريقين اعوجاج، و من ذلك يظهر عدم الاعتبار بالوجه الثانى المذكور فى المتن، و اما ما اختاره سيد مشايخنا (قده) فهو على إطلاقه غير ضابط لإمكان ان يكون الميقات على يمينه أو شماله و هو حينئذ غير مواجه إلى مكة لاقتضاء طريقه ان يدور و لا يسامت مكة فى هذا الحال و اما الوجه الذى اختاره أستاذنا المحقق (قده) فلا يرد عليه هذا الإشكال أيضا.



(الأمر الخامس) قال فى المتن ثم ان (المدار على صدق المحاذاه عرفا فلا يكفى إذا كان بعيدا عنه فيعتبر فيها المسامته كما لا يخفى) و هذا الذى افاده ان كان مرجعه الى ان مفهوم المحاذاه أمر عرفى فى مقام فهم المعنى من اللفظ فهو صحيح متين فإن الألفاظ بما لها من المداليل العرفيه تكون موضوعه للأحكام الشرعيه فقولهُ عليه السلام فى صحيح ابن سنان المتقدم (فيكون حذاء الشجره) لا بد من عرضه على العرف و ما يفهمونه منه، و اما لو كان المقصود انه بعد فهم العرف من اللفظ مفهومًا "معينا فتطبيق المفهوم على المصادق أيضا لا بد فيه من الرجوع الى العرف فهذا غير صحيح كما ثبت فى الأصول من ان أمر التطبيق ليس بالمسامحه العرفيه و ليس للعرف فيه نظر، مثلا بعد ان عرفنا معنى الكر أو الفرسخ أو البريد أو النهار أو الليل أو أى معنى من المعانى فلا بد فى تطبيقه على المورد من التحقيق لا-المسامحه، فما ذكره فى المتن من اعتبار المسامته أى كون الطريق المسلوک فيه فى سمت الميقات ان كان معناه هو دخول ذلك فى مفهوم المحاذاه (ففيه) ان صحيح ابن سنان الذى فيه كلمه (حذاء الشجره) انما جعل المدار على بلوغه فى السير إلى سته أميال و هى المسافه ما بين المدينه إلى مسجد الشجره و هذا يشمل ما لو لم يكن جهه سيره فى سمت مسجد الشجره فيعلم من هذا ان المسامته ليست شرطا فى تحقق المحاذاه، و ان كان المقصود ان تطبيق بيد العرف، و الله العالم.

(الأمر السادس) إذا أمكن تحصيل العلم بالمحاذاه يجب تحصيل العلم فلا يجوز معه الا-اكتفاء بالظن به لان العلم بالاشتغال بالإحرام عما يحاذى الميقات يقتضى إحراز الفراغ و هو لا-يحصل الا بالعلم (و اما مع عدم إمكان تحصيل العلم بالمحاذاه) فالأكثر على جواز الاكتفاء بالظن بها و حكى ذلك عن المبسوط و الجامع و التحرير و المنتهى و التذکره و الدروس (و استدلل له فى-المستند) بعدم إمكان تحقق العلم بالمحاذاه اما مطلقا أو غالبا (و لا يخفى ما فى هذه الدعوى) و لا سيما دعوى عدم الإمكان مطلقا لإمكان حصول العلم بالرجوع الى المطلعين و أهل الخبرة من

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٨

أهالى تلك المنطقه (و ظاهر المدارك) الاستدلال لجواز العمل بالظن بالصحيح المذكور حيث انه لما نقل عن العلامة فى المنتهى انه لا-يلزم الإحرام حتى يعلم انه قد حاذاه أو يغلب على ظنه ذلك لان الأصل عدم وجوبه فلا يجب بالشك، قال و هو جيد، ثم قال و لولا الروايه لأمكن المناقشه فى وجوبه مع الظن أيضا لأن الأصل الذى ذكره كما ينفى الوجوب مع الشك كذا ينفيه مع الظن أيضا (انتهى) و مراده من الروايه هى صحيحه ابن سنان المتقدمه، و لا يخفى عدم تعرضها لجواز الاكتفاء بالظن ليس إحرازا وجدانيا و لا-قام دليل على اعتباره فى المقام لا بالخصوص بدليل خاص و لا من حيث كونه ظنا على نحو دليل الانسداد لعدم تماميه مقدماته فى المقام إذا أمكن الذهاب الى الميقات أو الاحتياط بما يأتى مما ذكره فى المتن (و مما ذكرنا يظهر) ضعف ما يحكى عن غير واحد من الأصحاب من جواز الاكتفاء بالظن فى المقام و لو مع إمكان تحصيل العلم بالمحاذاه من غير مشقه و حرج و لعل المحكى عن عبارة المنتهى كما تقدم فيه اشعار بذلك أيضا حيث جعل الظن بالمحاذاه فى عرض العلم بها فى الاعتبار (و اما ما فى المتن) من العمل بالظن الحاصل من قول أهل الخبرة مع عدم إمكان العلم الوجدانى فالقدر المتيقن من صحته هو ما إذا حصل الاطمئنان من قولهم بحيث يعتمد العقلاء عليه فى مثل المقام، و ربما يستدل له بصحيح معاويه بن عمار المتقدم فى ميقات العقيق من قوله عليه السلام: يجزيك إذا لم تعرف العقيق ان تسئل الناس و الاعراب عن ذلك، فان مفاده هو صحه الاعتماد فى ذلك على ما يقوله أهل المنطقه فى ذلك، و لعله لا اشكال فيه.

(الأمر السابع) المحكى عن العلامة فى المنتهى انه لو لم يعرف محاذاه الميقات المتقارب بطريقه احتاط و أحرم من بعد بحيث يتيقن انه لم يجاوز الميقات الا محرما، و أشكل عليه فى المدارك بأنه كما يمنع تأخير الإحرام من الميقات كذا يمنع تقديمه عليه و تجديد الإحرام فى كل مكان يحتمل فيه المحاذاه مشكل لانه تكليف شاق لا يمكن إيجابه بغير دليل (و أجاب عنه فى

الجواهر) بان تقديم الإحرام على الميقات لا ينافي كونه طريق الاحتياط، و لعله لما فى المستند من ان منع تقديم الإحرام على الميقات انما يصح فيما لا يكون تقديمه للاحتياط و ليس فى تجديد الإحرام فى كل مكان يحتمل فيه حصول المحاذاة اشكال و لا سيما إذا كان الإحرام عبارة عن مجرد النية و قلنا ان النية عبارة عن الداعى لا الإخطار إذ لا مشقة فى استمرارها فى أماكن الاحتياط اللهم الا ان يقال بعدم انعقاد الإحرام بمجرد النية بل يحتاج إلى التلبية و لكن عليه أيضا لا مشقة فى تكرار التلبية فى أماكن يحتمل فيها المحاذاة (الأمر الثامن) المحكى عن منتهى العلامة أيضا انه لا يجب الإحرام فيما يشك فيه و لم يحصل الظن لأن الأصل عدم وجوبه فلا يجب بالشك (انتهى) و لا يخفى ان هذا الأصل انما يجدى فى عدم وجوب الإحرام فى الموضع المشكوك محاذاته و اما الإحرام فى موضع يعلم بأنه إما جاز محل المحاذاة أو انه هو محل المحاذاة فلا يثبت بذلك صحة- الإحرام فى هذا الموضع لان المفروض احتمال كون الإحرام بعد محل المحاذاة و أصالة عدله المحاذاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٩

أو أصالة عدم وجوب الإحرام قبل ذلك لا يثبت بهما كون محل الإحرام هو موضع المحاذاة الأعلى القول بالأصل المثبت (الأمر التاسع) انه سيأتى إنشاء الله تعالى فى أحكام المواقيت جواز الإحرام قبل الميقات إذا نذره و عليه فيجوز لمن لا يتمكن من تحصيل العلم و لا الظن المعتبر بالمحاذاة ان ينذر الإحرام من موضع يعلم انه قبل محاذات الميقات فيحصل له اليقين بعدم مروه عن موضع المحاذاة الا- محرما (و الحاصل) انه مع عدم إمكان إحراز المحاذاة يدور الأمر بين وجوب الذهاب الى الميقات إذا أمكن ذلك أو النذر أو الإحرام عند أول احتمال حصول المحاذاة و استمرار النية و التلبية الى ان يقطع بتجاوز محل المحاذاة و لعله ليس فى ذلك كثير مشقة و لا حرج.

(الأمر العاشر) الظاهر من كلماتهم جواز الإحرام من محاذات الإحرام و لو مع إمكان الذهاب الى الميقات و ذلك لإطلاق صحيح ابن سنان المتقدم لكن الاحتياط عدم الاكتفاء به الا فى صورة الاضطرار الى سلوك طريق لا يمر على الميقات و عدم إمكان الذهاب فى ذلك الطريق الى الميقات ثم الرجوع الى طريقه و ذلك لان العمدة فى إثبات كفايه المحاذاة هو الصحيح المتقدم و مورده خصوص محاذات مسجد الشجرة بمعنى المحاذاة التى اعتبرها الامام عليه السلام و هو الوصول الى ما يبعد عن المدينة بستة أميال و اما فى غير ذلك فليس المدرك الا- كلمات الأصحاب و ذهابهم إلى كفايه المحاذاة مطلقا سواء كان محاذات مسجد الشجرة أو غيره من المواقيت فالاحتياط يقتضى الاقتصار فى ذلك على صورته الاضطرار و عدم إمكان المرور على الميقات نفسه بلا مشقة و لا حرج.

(الأمر الحادى عشر) إذا أحرم فى موضع الظن بالمحاذاة و لم يعلم الخلاف بعد ذلك فإذا كان ظنه معتبرا كالظن الاطمئنانى أو الحاصل من قول أهل الخبرة فلا اشكال، و اما إذا تبين خلافه فلا يخلو عن صور (الاولى) ما إذا تبين كون إحرامه قبل المحاذاة و كان التبين مع عدم تجاوزه عن موضع المحاذاة فلا إشكال فى وجوب تجديد الإحرام عند الوصول الى محل المحاذاة (الثانية) الصورة مع تبين ذلك بعد التجاوز عن موضع المحاذاة فمع إمكان العود و تجديد الإحرام يجب ذلك فهو مثل إذا تجاوز عن الميقات نفسه بغير إحرام فإن إحرامه قبل الميقات كعدمه، و اعتبار ظنه ليس أقوى من صورته العلم فإنه لو علم بالمحاذاة ثم تبين الخلاف و جب تجديد الإحرام من موضع المحاذاة، و الحكم الظاهرى باتباع ظنه لا يوجب الاجزاء كما ثبت فى محله من ان الاحكام الظاهرية لا- تغير الأحكام الواقعية و ان الاجزاء انما يحتاج الى دليل خاص كالصلوه فى الثوب النجس مع الجهل بالنجاسة حيث دل الدليل على عدم وجوب الإعادة (الصورة الثالثة) ما إذا تبين كون الإحرام بعد المحاذاة مع عدم إمكان العود و تجديد الإحرام من موضع المحاذاة يكتفى بتجديد الإحرام من موضعه، و مع إمكان العود فعن الدروس و المسالك إطلاق عدم الإعادة لو ظهر التأخر و سيأتى ما هو الحق فى ذلك.

(الأمر الثاني عشر) قال في المدارك لو سلك طريقا لم يؤد الى محاذات ميقات قيل يحرم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٠

من مساواة أقرب المواقيت إلى مكة أى من محل يكون بينه وبين مكة بقدر ما بين مكة وأقرب- المواقيت إليها و هو مرحلتان تقريبا و استتقرب العلامة في القواعد و ولده في الشرح وجوب الإحرام من ادنى الحل و هو حسن (انتهى كلام المدارك) و الكلام في هذا الأمر يقع في مقامين (أحدهما) في انه هل يتصور سلوك طريق لا- يؤدى الى الميقات و لا الى ما يحاذيه (و ثانيهما) في حكم من سلك هذا الطريق على تقدير إمكانه و تصوره (اما الأول) فالمصرح به في المستند هو عدم تصوره حيث قال و اختلفوا في حكم من سلك طريقا لا يحاذى شيئا منها و هو خلاف لا فائدة فيه إذ المواقيت محيطه بالحرم من الجوانب (انتهى) و مثله ما في الجواهر حيث قال من التأمل فيما ذكرناه يستفاد سقوط فرض ما ذكره من انه لو سلك طريقا لم يكن فيه محاذاة لميقات من المواقيت- الى ان قال- ضرورة انه بناء على اعتبار الجهة المزبورة لا يخلو طريق منها بالنسبة إلى محاذات ميقات منها لأنها محيطه بالحرم (انتهى) و تبعهما المصنف (قده) حيث يقول الظاهر انه لا يتصور طريق لا يمر على ميقات و لا يكون محاذيا لواحد منها إذا المواقيت محيطه بالحرم فلا بد من محاذات واحد منها.

(و لا يخفى) ان هذا يتم إذا كانت المواقيت واقعة في محيط دائرة يكون مركزها مكة و كان- الفصل بينها بقدر ربع الدائرة أو أقل فإن المار من محيط تلك الدائرة الى مركزها اما مار على نصف قطر منها الذى يمر على الميقات أو على نصف قطر منها الذى يمر على ما يحاذيه لوقوع الميقات حينئذ على يمينه أو يساره بفصل أقل من ربع تلك الدائرة لكن الأمر ليس كذلك لان ذا الحليفة و الجحفة كلاهما واقعان فى شمال مكة، و العقيق واقع فى الشمال الشرقى منها و بينه و بين ذى الحليفة أقل من ربع المحيط، و قرن المنازل واقع فى مشرق مكة و بينه و بين العقيق أقل من الربع و بينه و بين ذى الحليفة بقدر الربع، و يللم واقع فى الجنوب الشرقى من مكة و بينه و بين قرن المنازل أقل من ربع الدائرة و بينه و بين ذى الحليفة و الجحفة أكثر من نصف الدائرة بقدر قوس منها واقع بينه و بين نقطة الجنوب فالمرور من تلك النقطة يصادق العبور على نصف قطر من الدائرة لا يمر على الميقات و لا على ما يحاذيه فالمواقيت ليست محيطه بالحرم من الجوانب فان الجانب الغربى لمكة ليس فيه ميقات.

(و اما المقام الثانى) أعنى البحث عن حكم من ملك ذلك الطريق ففى كون حكمه الإحرام مما يساوى أقرب المواقيت إلى مكة أو الإحرام من ادنى الحل (وجهان) بل قولان، قد يقال بالأول لأن هذه المسافة لا يجوز لأحد قطعها الا محرما من أى جهة دخل و انما الاختلاف فى الجهات فى- الزائد عليها (و الأقوى هو الأخير) لأصالة البراءة عن وجوب الزائد عن ادنى الحل و لمنع عدم جواز قطع تلك المسافة إلا محرما مطلقا بل هو مختص بما إذا أحرم من الميقات و اما مع عدمه فعدم جواز القطع بالنسبة إلى الزائد عن ادنى الحل هو أول الكلام، و مع الشك فيه يكون المرجع هو أصالة البراءة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١١

(تمه لهذا البحث) و هى حكم الإحرام من جده و بما ان من يسافر على طريق البحر لا بد له من المرور على حده غالبا و كذا من يسافر على طريق الجو بهبط فى جده فلا بد من البحث عن حكم الإحرام فيها و أول من وجدنا تعرض لذلك من الفقهاء ما عن الحلّى فى السرائر من انها ميقات أهل مصر و من صعد البحر (و ظاهره) كونها من احد المواقيت المعينة كذى الحليفة و الجحفة و غيرها (و أورد عليه) انه ليس لما ذهب اليه دليل، و حمله العلامة فى المختلف على اراده كونها محاذية لميقات من المواقيت لا لخصوصيتها و استحسنة فى المدارك (و فى كونها محاذية) لأحد المواقيت اشكال و ظاهر غير واحد من الأصحاب كالمحقق فى الشرائع و غيره فى غيرها هو عدم كونها محاذية له حيث ذكروا اعتبار المحاذاة المزبورة من غير فرق بين البر و البحر كما صرح بذلك فى المتن فلو كانت جده محاذية لأقرب المواقيت إليها لكان اللزم ان يقولوا بتعيين الإحرام منها لمن

سلك من طريق البحر إلى مكة، و لذا قال في الجواهر بعد حمل ما حكى عن ابن إدريس على كون حده محاذيه لميقات من المواقيت: و ان كان المصنف (يعنى المحقق فى الشرائع) قد أشار الى خلافه بقوله و كذا من حج فى البحر فى اعتبار المحاذاة المزبورة (انتهى) ثم ان الميقات الذى يحتمل كون حده محاذيه له ليس الا ميقاتان: الجحفة أو يللمم اما الجحفة فليست محاذيه لها فإن جده فى غرب مكة و الجحفة فى سمت شمالها و المسافة بين الجحفة و مكة أكثر بكثير من - المسافة بين جده و مكة، و اما يللمم فقد نقل عن بعض أهل العصر محاذاتها لجده و لم يعلم له وجه فان يللمم فى جهة جنوب مكة و جده فى جهة غربها و ان كان المراد تساوى المسافة بين جده و مكة مع المسافة بين يللمم و مكة فلو ثبت ذلك فليس ذلك مناط المحاذاة كما تقدم فى الأمر الرابع فان المدار كما اخترناه هو كون الميقات عن يمين من يريد الإحرام أو يساره إذا توجه إلى مكة و من المعلوم ان من يتوجه إلى مكة عن جده و وجهه الى الشرق و من يتوجه من يللمم إلى مكة يتوجه إلى جهة الشمال (و بالجمله) لم يثبت كون جده محاذيه للميقات، و حينئذ فحكم من يدخلها إذا أراد التوجه إلى مكة انه ان كان إحرامه لعمره المتمتع فمع الإمكان وسعه الوقت لا بد من الذهاب إلى الجحفة و الإحرام منها و مع عدم الإمكان أو ضيق الوقت يحرم من جده لا لأنها ميقات بل للزوم الإحرام من أقرب المواضع الى الميقات مع عدم إمكان الوصول اليه. و ان كان إحرامه للعمرة المفردة جاز له الإحرام منها لأنها خارجه عن الحرام فان الاكتفاء بأدنى الحل انما هو لمن يريد العمرة و هو داخل الحرم فيكفى له الخروج إلى أدنى الحل و اما من يأتى مكة من خارج الحرم و يريد الإحرام للعمرة المفردة فلا- يجب أن يأتى أدنى الحل بل اما يحرم من الميقات أو ما يحاذى أحد المواقيت و اما يحرم من خارج الحرم مطلقا، و احتياط بعضهم بتجديد التلبية إذا وصل أول الحرم بين جده و مكة و لا بأس به و لكنه غير واجب.

### [ (العاشر) ادنى الحل و هو ميقات العمرة المفردة ]

(العاشر) ادنى الحل و هو ميقات العمرة المفردة بعد حج القران و الافراد بل لكل عمرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٢

مفردة و الأفضل ان يكون من الحديدية أو الجعرانة أو التنعيم فإنها منصوصة و هى من حدود الحرم على اختلاف بينها فى القرب و البعد لأن الحديدية بالتخفيف و التشديد بئر بقرب مكة على طريق حده دون مرحلة ثم أطلق على الموضع و يقال نصفه فى الحل و نصفه فى الحرم، و الجعرانة بكسر الجيم و تشديد الراء أو بكسر الجيم و سكون العين موضع بين مكة و الطائف على سبعة أميال، و التنعيم موضع قريب من مكة و هو أقرب أطراف الحل إلى مكة و يقال بينه و بين مكة أربعة أميال و يعرف بمسجد عائشة كذا فى مجمع البحرين و اما المواقيت الخمسة فعن العلامة فى المنتهى ان أبعدا من مكة ذو الحليفة فإنها على عشره مراحل من مكة و يليه فى البعد الجحفة و المواقيت الثلاثة الباقية على مسافة واحدة بينها و بين مكة ليلتان قاصدتان و قيل ان الجحفة على ثلاث مراحل من مكة

فى هذا المتن أمور (الأول) قال فى الجواهر ذكر غير واحد من الأصحاب اعتبار الخروج إلى أدنى الحل فى العمرة المفردة للقران و المفرد بعد الحج بل فى كشف اللثام لا نعلم بذلك خلافا بل حكى عن المنتهى نفى الخلاف فى ذلك أيضا (انتهى ما فى الجواهر) و استدلل له من النصوص بخبر عمر بن يزيد المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام: من أراد ان يخرج من مكة ليعتمر أحرم من الجعرانة أو الحديدية أو ما أشبههما (و خبر ابن عمار) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال اعتمر رسول الله صلى الله عليه و آله ثلاث عمر متفرقات عمره فى ذى القعدة أهل من عسفان و هى عمرة الحديدية، و عمره أهل من

الجحفة و هي عمرة القضاء، و عمره بعد ما رجع من الطائف من غزوة حنين (و مرسل الصدوق و الكافي) مثله الا ان في آخره و عمره أهل فيها من الجعرانة و هي بعد ما رجع من الطائف من غزوة حنين (و اعترض على الاستدلال بما ذكر) اما خبر عمر بن يزيد فبأنه لا يدل على وجوب الخروج إلى أدنى الحل للإحرام منه للعمرة و ذلك لتعليق الإحرام من الأماكن الثلاثة المذكورة فيها على اراده الخروج من مكة و اما خبر ابن عمار و مرسل الصدوق الحاكيان لعمره رسول الله صلى الله عليه و آله من الأماكن المذكورة فلعدم دلالتهما على وجوب الخروج إلى أدنى الحل للعمرة (و يجاب عنه) بان ما في خبر عمر بن يزيد و كذا خبر ابن عمار و مرسل الصدوق بالدلالة السياقية يدل على مفروغية لزوم الخروج من مكة لأجل الإحرام للعمرة و انما الغرض منها بعد الفراغ عن لزوم ذلك هو تعيين الأماكن المذكورة للإحرام، و هذه الدلالة و ان كانت ضعيفة و لا سيما مع كون الخروج إلى الأماكن المذكورة مستوجبا لا واجبا لكنها كافية في إثبات لزوم الخروج من مكة و الحرم بعد كونه مما لا يوجد فيه الخلاف بل نفى الخلاف عنه (و استدل أيضا) بصحيح جميل - بن دراج المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام عن المرأة الحائض إذا قدمت مكة يوم التروية قال عليه السلام تمضى كما هي الى عرفات فتجعلها حجه ثم تقيم حتى تطهر فتخرج الى التنعيم فتحرم فتجعلها عمره قال ابن ابي عمير: كما صنعت عائشة، و لا- ينافى الاستدلال به على لزوم الخروج من الحرم و ان لم يكن الأمر بالخروج الى خصوص التنعيم للوجوب الا ان السياق دال على وجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٣

أصل الخروج من مكة و ان لم يكن حمل الأمر بالإحرام من التنعيم على الوجوب ممكنا للإجماع على أصل الخروج من مكة و ان لم يكن حمل الأمر بالإحرام من التنعيم على الوجوب ممكنا للإجماع على عدم وجوبه منه بعد استفادة لزوم الخروج من مكة بالدلالة السياقية (و بالجملة) فهذا التقريب من الاستدلال لا بأس به.

(الأمر الثانى) ظاهر الأصحاب اختصاص وجوب الخروج عن مكة لأجل الإحرام للعمرة المفردة بما إذا كانت العمرة لحج القران أو الافراد فلا يجب فى العمرة المفردة لغيرهما، و صحيح جميل بن دراج وارد فى موردهما و خبر عمر بن يزيد مطلق (قال فى المستند) و إطلاقه يشمل كل من أراد العمرة المفردة و ان لم يكن مفردا أو قارنا" (و ظاهر الجواهر) الإجماع على الاختصاص بالمفرد و القارن و انه لو لا- الإجماع لأمكن القول بإطلاق وجوب الخروج لكل عمرة مفردة لإطلاق بعض النصوص، و مراده (قده) من بعض النصوص هو صحيح عمر بن يزيد (و التحقيق) انه مع الغمض عن صحيح عمر بن يزيد و صحيح جميل فاللازم القول بجواز الإحرام لها من مكة لما تقدم من ان من منزله دون الميقات فاحرامه من منزله و ان هذا الحكم يعم من كان فى مكة و ان لم يصدق عليه ان منزله دون الميقات، و مع لحاظ الصحيحين فاللازم هو القول بعموم الحكم لكل عمرة لإطلاق صحيح عمر بن يزيد لو لم يكن إجماع على الاختصاص كما ان الظاهر عدمه لان انحصار هذا المورد (اي مورد عمره القارن أو المفرد) بالذكر لا يدل على الإجماع على اختصاص ذاك المورد بهذا الحكم.

(الأمر الثالث) الأفضل فى الإحرام فى خارج مكة ان يكون من الحديدية أو الجعرانة أو التنعيم للتأسى بالنبي (ص) فى الأولين لدلالة خبر ابن عمار و مرسل الصدوق على إحرامه (ص) منها و تصريح ما فى خبر عمر بن يزيد بالإحرام منهما ولأمره (ص) عائشة بالإحرام من التنعيم و قد ورد انه (ص) أمر أخاها عبد الرحمن بأعمارها من ذلك الموضع و لذلك سمي المحل باسمها و ان قيل ان فيه مسجد أمير المؤمنين و مسجد الامام زين العابدين عليهما السلام، و فى يمينه جبل يسمى جبل نعيم و فى يساره جبل ناعم و اسم الوادى نعمان و بينه و بين مكة ثلاثة أميال (فرسخ واحد) و قيل أربعة أميال على طريق المدينة و هو أقرب أطراف الحل إلى مكة.

(الأمر الرابع) المحكى عن التذكرة انه ينبغى الإحرام من الجعرانة فإن النبي (ص) اعتمر منها فمن فاتته فمن التنعيم فمن فاتته فمن

الحديبية، وقال في الجواهر و هو سهل و ان كان استفاده الترتيب المذكور من النصوص لا- يخلو عن اشكال (انتهى) و هو كذلك لان هذه النصوص لا تدل على أزيد من فعله (ص) و الفعل مجمل لا يدل على الأزيد من الجواز لا على الأفضلية فضلا عن الترتيب المزبور (نعم) أمر عائشة بالإحرام من التعيم يدل على رجحانه منه (و كيف كان) فلا- بأس بالقول بالرجحان من تلك الأماكن بدليل التأسي و تشرف المحل بإحرامه (ص) منه.

#### [ مسألة (٥) كل من حج على طريق فميقاته ميقات أهل ذلك الطريق ]

(مسألة ٥) كل من حج على طريق فميقاته ميقات أهل ذلك الطريق و ان كان مهل أرضه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٤

غيره كما أشرنا إليه سابقا فلا يتعين ان يحرم من مهل أرضه بالإجماع و النصوص، منها صحيحه صفوان ان رسول الله (ص) وقت المواقيت لأهلها و من اتى عليها من غير أهلها  
قد مر حكم هذه المسألة فى مبحث المواقيت فلا نعيده.

#### [ مسألة (٦) قد علم مما مر ان ميقات حج المتمتع مكة ]

مسألة (٦) قد علم مما مر ان ميقات حج المتمتع مكة واجبا كان أو مستحبا من الآفاقي أو من أهل مكة و ميقات عمرته احد المواقيت الخمسة أو محاذاتها كذلك أيضا و ميقات حج القران و الافراد أحد تلك المواقيت مطلقا أيضا إلا إذا كان منزله دون الميقات أو مكة فميقاته منزله و يجوز من احد تلك المواقيت أيضا بل هو أفضل و ميقات عمرتهما ادنى الحل إذا كان فى مكة و يجوز من احد المواقيت أيضا و إذا لم يكن فى مكة فيتعين أحدها و كذا الحكم فى العمرة المفردة مستحبة كانت أو واجبة و ان نذر الإحرام من ميقات معين تعين و المجاور بمكة بعد السنتين حاله حال أهلها و قبل ذلك حاله حال النائي فإذا أراد حج الافراد أو القران يكون ميقاته أحد الخمسة أو محاذاتها و إذا أراد العمرة المفردة جاز إحرامها من ادنى الحل.

فى هذه المسألة أمور قد تقدم أكثرها، لا بأس بإعادتها هنا إجمالا (الأول) ميقات حج التمتع مكة نفسها و قد تقدم فى طى الأمر الرابع من الأمور التى اشترطت فى حج التمتع ان اعتبار كون إحرام حجه من مكة إجماعى و ورد عليه النصوص حسبما تقدم و يكفى الإحرام فى أى موضع منها للإجماع و النص أيضا سواء كان حجه واجبا أو مستحبا كان الحاج آفاقيا أو من أهل مكة، للإطلاق (الثانى) يعتبر فى إحرام عمرة التمتع ان يكون من احد المواقيت الخمسة أو مما يحاذى أحدها حسبما تقدم فى المسألة الرابعة، و المقيم فى مكة إذا وجب عليه التمتع حيث انه يجب عليه الخروج من مكة لإحرام التمتع و ان اختلف فى تعيين ميقاته حينئذ على أقوال و فى أول فصل صورته حج التمتع (الثالث) ميقات حج القران و الافراد أحد المواقيت الخمسة إذا كان مسافرا و صادف مروره على أحدها أو كان وظيفته التخيير بين التمتع و بين القران و الافراد و اختار أحدهما، و اما إذا كان منزله دون الميقات و لم يمر على الميقات فميقاته منزله و يجوز من احد المواقيت أيضا بل هو الأفضل كما تقدم فى آخر البحث عن الميقات السابع (الرابع) ميقات عمره حج الافراد و القران هو ادنى الحل إذا كان فى مكة كما تقدم فى طى البحث عن الميقات العاشر، و الظاهر جوازه من احد المواقيت أيضا بل هو الأفضل لطول المسافة و الزمان فىكون الإحرام منها أشق، هذا إذا كان فى مكة و اما إذا لم يكن فيها فان كان قبل الميقات فمع عبوره عليه يتعين الإحرام منه و مع العبور على ما يحاذيه يجب الإحرام عما يحاذيه و مع العبور على غير الميقات و ما يحاذيه فالأقوى وجوب الإحرام من ادنى الحل كما فى عمرة المتمتع لمن لم يكن فى

مكة كما تقدم في البحث عن الميقات التاسع، هذا إذا كان منزله قبل الميقات و من كان منزله دونه فميقاته منزله، و كذا الحكم في العمرة المفردة فان ميقاتها ادنى الحل لمن كان في مكة، و احد المواقيت لمن كان قبل الميقات مع عبوره به، و ما يحاذى الميقات

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٥

مع عبوره مما يحاذيه و ادنى الحل مع عدم عبوره عن طريق يفضى الى الميقات و لا الى ما يحاذيه، و منزله لمن منزله دون الميقات (الخامس) إذا نذر الإحرام من ميقات معين تعين لكون الإحرام من الميقات راجحا و ان كان الإحرام من غير المنذور أرجح فيجب الوفاء به لعموم دليل وجوبه (السادس) قد تقدم في المسألة الثالثة من مسائل فصل أقسام الحج ان الآفاقي إذا صار مقيما في مكة و استطاع بعد اقامته فيها ينقلب فرضه من التمتع الى فرض المكي بعد الدخول في السنة الثالثة و يبقى على ما يجب عليه من التمتع قبل الدخول فيها، ففي الأول إذا أراد حج الافراد أو القران يكون حاله حال أهلها من جواز الإحرام من مكة كما يجوز لأهلها و ان كان الاحتياط إحرامه من احد مواضع ادنى الحل للصحيحين الواردين فيه المقتضى إطلاقهما عدم الفرق بين من انتقل فرضه و من لم ينتقل و ان كان القدر المتيقن هو من لم ينتقل لكن الاحتياط هو العمل بالإطلاق حتى فيمن انتقل فرضه كما تقدم في طي البحث عن الميقات السابع (و في الثاني) أعنى قبل الدخول في السنة الثالثة إذا أراد حج الافراد أو القران يكون ميقاته احد المواقيت الخمسة أو ما يحاذى أحدها، و مع عدم تمكن الرجوع إليها فادنى الحل، و مع عدم التمكن منه أيضا فمن مكة نفسها، و الله العالم.

### [ فصل في أحكام المواقيت ]

#### إشارة

(فصل في أحكام المواقيت)

### [ مسألة (١) لا يجوز الإحرام قبل المواقيت و لا ينعقد ]

#### إشارة

مسألة (١) لا- يجوز الإحرام قبل المواقيت و لا ينعقد و لا يكفي المرور عليها محرما بل لا بد من إنشائه جديدا ففي خبر ميسر دخلت على ابي عبد الله عليه السلام و انا متغير اللون فقال (ع) من أين أحرمت بالحج فقلت من موضع كذا و كذا، فقال (ع) رب طالب خير تزل قدمه ثم قال أ يسرك ان صليت الظهر في السفر أربعا، قلت لا، قال فهو و الله ذاك. قال في الجواهر لا خلاف بيننا بل الإجماع منا بقسميه عليه و النصوص به مستفيضة في ان من أحرم قبل هذه المواقيت لم ينعقد إحرامه ثم نقل خبر ميسر المذكور في المتن، ثم قال فما عن- العلاء من جواز ذلك معلوم الفساد (انتهى) و عن منتهى العلامة انه قول علمائنا اجمع (و يدل عليه) من النصوص مضافا الى خبر ميسر المذكور في المتن المروي في الكافي (و خبر الكرخي) المروي في الكافي و التهذيب عن الصادق (ع) عن رجل أحرم بحجة في غير أشهر الحج دون الوقت الذي وقته رسول الله (ص) قال (ع) ليس إحرامه بشيء و ان أحب ان يرجع الى منزله فليرجع و لا ارى عليه شيئا و ان أحب ان يمضى فليمض و إذا انتهى

الى الموقف فليحرم فيه و يجعلها عمرة فإن ذلك أفضل من رجوعه لأنه أعلن الإحرام بالحج (و صحيح ابن أذينة) المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام. من أحرم بالحج فى غير أشهر الحج فلا حج له، و من أحرم دون الميقات فلا إحرام له، و غير ذلك من الاخبار و هى كثيرة، و ظاهر هذه الاخبار هو كون حرمة قبل الميقات تشريعية بمعنى عدم تربت الأثر عليه و عدم انعقاده قبله، و قد عبر غير واحد من الأصحاب بعدم انعقاده قبل الميقات فى الشرائع: من أحرم قبل هذه المواقيت لم ينعقد إحرامه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٦

لكن عبر فى المتن بعدم الجواز و لعل مراده هو عدم الجواز الوضعى أعنى الصحة كما يدل عليه تعقبه بقوله و لا ينعقد إذا لا دليل على الحرمة الذاتية

**[نعم يستثنى من ذلك موضعان]**

**إشارة**

نعم يستثنى من ذلك موضعان

**[أحدهما إذا نذر الإحرام قبل الميقات]**

أحدهما إذا نذر الإحرام قبل الميقات فإنه يجوز و يصح للنصوص، منها خبر ابى بصير عن ابى عبد الله (ع) لو ان عبدا أنعم الله تعالى عليه نعمه أو ابتلاه ببلية فعافاه من تلك البلية بجعل على نفسه ان يحرم من خراسان كان عليه ان يتم، و لا يضر عدم رجحان ذلك بل مرجوحته قبل النذر مع ان اللازم كون متعلق النذر راجحا و ذلك لاستكشاف رجحانه بشرط النذر من الاخبار، و اللازم رجحانه حين العمل و لو كان ذلك للنذر و نظيره مسألة الصوم فى السفر، المرجوح أو المحرم من حيث هو و صحته و رجحانه بالنذر و لا بد من دليل يدل على كونه راجحا بشرط النذر فلا يرد ان لازم ذلك صحة نذر كل مكروه أو محرم و فى المقامين المذكورين الكاشف هو الاخبار، فالقول بعدم الانعقاد كما عن جماعة لما ذكر لا وجه له لوجود النصوص و إمكان تطبيقها على القاعدة، و فى إلحاق العهد و اليمين بالنذر و عدمه وجوه ثالثها إلحاق العهد دون اليمين و لا يبعد الأول لإمكان الاستفادة من الاخبار و الأحوط الثانى لكون الحكم على خلاف القاعدة، هذا، و لا يلزم التجديد فى الميقات و ان كان الأحوط التجديد خروجاً عن شبهه لخلاف و الظاهر اعتبار تعيين المكان فلا يصح نذر الإحرام قبل الميقات مطلقاً فيكون مخيراً بين الأمكنة لأنه القدر المتيقن بعد عدم الإطلاق فى الاخبار نعم لا يبعد الترديد بين المكانين بان يقول الله على ان أحرم اما من الكوفة أو من البصرة و ان كان الأحوط خلافه، و لا فرق بين كون الإحرام للحج أو للعمرة المفردة نعم لو كان للحج أو عمرة التمتع يشترط ان يكون فى أشهر الحج لاعتبار كون الإحرام لهما فيها و النصوص انما جوزت قبل الوقت المكانى فقط، ثم لو نذر و خالف نذره فلم يحرم من ذلك المكان نسياناً أو عمداً لم يبطل إحرامه إذا أحرم من الميقات نعم عليه الكفارة إذا خالفه متممداً.

فى هذا المتن أمور (الأول) استثنى من عدم جواز الإحرام قبل الميقات موضعان (الأول) فيما إذا نذر الإحرام قبل الميقات، فالمصرح به فى كثير من العبارات هو الصحة بل هو المشهور نقلاً و ان لم يكن تحصيلاً، و قد حكى عن غير واحد من كتب



الشيخ كالمبسوط و النهاية و الخلاف و التهذيب و حكي عن المراسم و المهذب و الوسيلة و النافع و الشرائع و عن الجامع و نسب الى أكثر المتأخرين (و استدلوا له) بغير واحد من النصوص كخبر ابى بصير المذكور فى المتن المروى فى التهذيب (و خبر على بن أبى حمزة) المروى فى التهذيب قال كتبت الى ابى عبد الله عليه السلام اسئله عن رجل جعل لله عليه ان يحرم من الكوفه قال يحرم من الكوفه (و خبره الأخر) المروى فى التهذيب أيضا قال سئلت أبا الحسن (ع) عن رجل جعل لله عليه شكرا من بلاء ابتلى به ان عافاه الله ان يحرم من الكوفه (و خبر الحلبي) المروى فى التهذيب قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن رجل جعل لله عليه شكرا ان يحرم من الكوفه فقال (ع) فليحرم من الكوفه و ليف لله بما قال، و غير ذلك من الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٧

(و المحكى عن جماعة أخرى) عدم الانعقاد كالحلى و العلامة فى المختلف و مال اليه المحقق فى -المعتبر و قواه فى المحكى عن كشف اللثام، و استدلال المانعون تارة بعدم صحة التمسك بالأخبار المتقدمة لضعف سندها و اخرى بضعف دلالتها من حيث كونها مخالفة لقواعد باب النذر من اعتبار رجحان متعلقة (و أجيبت) عن ضعف السند باستفاضتها و صحة خبر ابى بصير و كونها معمولا بها، و عن ضعف الدلالة بكونها صريحة فى ذلك فتكون مخصصة لما دل على اعتبار الرجحان فى النذر فحملها على إرادة انه نذر الإحرام من ميقات أهل الكوفه أو أهل خراسان تمحل بارد (و أجاب فى المتن) بأنه لا يضر عدم رجحانه قبل النذر لان المعتبر فى صحة النذر هو رجحان متعلقة حين العمل و لو كان -الرجحان مستندا الى تعلق النذر به كالصوم فى السفر فإنه مرجوح و لكن بالنذر يصير راجحا (و أورد عليه) كما فى المستمسك و غيره ان الرجحان الناشى من قبل النذر لا يمكن ان يكون موجبا لصحة النذر لاستلزامه الدور فإن صحة النذر يتوقف على رجحان متعلقة حسب الأدلة الدالة على اعتبار رجحان متعلق النذر فلو توقف رجحان الفعل على صحة النذر لزم الدور المستحيل.

(أقول) الظاهر عدم لزوم المحذور المذكور فان رجحان الفعل ههنا لا يتوقف على صحة النذر حتى يلزم الدور بل على مجرد نذر الناذر فالإحرام قبل الميقات و كذا الصوم فى السفر مع قطع النظر عن تعلق النذر به مرجوح و اما فى خصوص الموردين يستكشف الرجحان من مجرد تعلق النذر ببركة ما دل على صحة هذا النذر فلا يلزم الدور و كذا لا يرد عليه انه لو جاء الرجحان من قبل النذر لزم صحة نذر كل أمر مرجوح مكروه فإنه يكونه بتعلق النذر به راجحا (و ذلك) لان تحقق الرجحان بمجرد تعلق النذر يحتاج الى الدليل و هو مفقود فى غير الموردين اعنى الإحرام قبل -الميقات و الصوم فى السفر، و لكن الذى يرد على المتن انه لا- يحتاج فى الحكم بصحة النذر فى الموردين الى دعوى كشف الأدلة الدالة على صحة النذر فيهما عن تحقق الرجحان بعنوان تعلق النذر به، بل يكفى فى ذلك كون ما دل على اعتبار الرجحان فى باب النذر عاما و ما دل على صحة النذر فى الموردين خاصا فيخصص تملك الأدلة بأخبار صحة النذر فى الموردين (و توضيحه) ان ههنا طوائف ثلاث من الاخبار (منها) ما تقدم من عدم جواز الإحرام قبل الميقات (و منها) ما ورد من اعتبار رجحان متعلق النذر فى صحته، الظاهر كونه الصحة حين العمل (و منها) ما دل على صحة الإحرام قبل الميقات إذا تعلق به النذر و الجمع بين هذه الطوائف ممتنع فلا بد من رفع اليد عن بعضها فاما نقول برفع اليد عن إطلاق ما يدل على بطلان الإحرام قبل الميقات و تقييده بما إذا لم يتعلق به النذر و اما برفع اليد عن إطلاق ما دل على اعتبار رجحان متعلق النذر و تقييده بما عدا نذر الإحرام قبل الميقات، و بأى واحد منهما يحصل الجمع و يصح الحكم بصحة النذر فى المقام، لكن الأظهر هو الأول لما عرفت من ان حرمة الإحرام قبل الميقات تشريعية ناشئة عن عدم الأمر به و لو ورد فيه نهى لكان إرشاد الى عدم الأمر به و مقتضى ذلك صحته إذا ورد الأمر به فإذا استفدنا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٨

من اخبار المقام وجود الأمر به ارتفع التعارض و ذلك بتخصيص أدلة عدم صحة الإحرام قبل الميقات بهذه الأدلة (و لقد أجاد)

صاحب الجواهر (قده) حيث قال: الاستناد إلى قاعدة مشروعية متعلق - النذر في نفسه التي يجب الخروج عنها بما عرفت سيما مع وجود النظر الذي قد مر في الصوم اجتهاد في مقابله النص.

(الأمر الثاني) هل العهد و اليمن يلحقان في هذا الحكم بالنذر فيصح الإحرام قبل الميقات بالعهد أو اليمن أولاً يلحقان أو يفصل بين العهد و اليمن يلحق الأول بالنذر دون الثاني (وجوه) ظاهر الشهيد الثاني (قده) في المسالك هو الأول لشمول النصوص للعهد و اليمن لأنهما كالنذر التزم بشيء لله تعالى الظاهر من خبر ابى بصير ذلك حيث ان فيه: فجعل على نفسه ان يحرم من خراسان و في العهد و اليمن بصدق انه جعل على نفسه ذلك، و من ان مورد الفتاوى هو النذر و لم يتعرضوا للعهد و اليمن و هذا يكشف عن انحصار الحكم عندهم بالنذر، بل المنساق من النصوص أيضاً ذلك حيث ان المعبر في خبرى على بن أبى حمزة و صحيح الحلبي هو صيغة النذر اعنى قوله و جعل لله عليه ان يحرم من الكوفة، و الظاهر من خبر ابى بصير أيضاً ذلك و ان لم يذكر فيه كلمه (لله)، و من ان العهد في ذلك كالنذر حيث انهما التزم بفعل ما التزم به لله تعالى، و اما اليمن فحقيقتها مغايرة للنذر و العهد، فالعهد يلحق بالنذر دون اليمن (و الحق) ان حقائق هذه الثلاثة متغايرة كتغاير ألفاظها و ان النذر عبارة عن الالتزام بشيء لله بحيث يكون الناذر ملتزماً و يكون الله سبحانه ملتزماً له، و المنذور هو الملتزم به فكأنه ملك التزامه لله و صار هو تعالى مالكا لالتزامه (و العهد) هو المعاهدة مع الله بلا تمليك التزم له تعالى، و تكون نسبة النذر الى العهد نسبة البيع الى الصلح حيث ان البيع تمليك عين بعوض و الصلح هو التسالم و بالفارسية (با هم بر آمدن) على تمليك العين بعوض فحقيقة الصلح هي ذاك التسالم و فيما إذا كان التسالم على تمليك العين بالعوض يفيد فائدة البيع لا انه بيع حقيقة، و النذر هو نفس تمليك الالتزام بالله سبحانه، و العهد هو التعاهد معه تعالى على ان يلتزم له (و اما اليمن) فهي جعل الله تعالى رهنا للمحلوف عليه فإذا قال و الله افعل كذا أو أخبر بشيء و أكده باليمين فكأنه يقول أعطيت الله سبحانه رهنا لصدق قولى، فهي أشبه بالرهن و ليس فيها تمليك و لا- تعاهد (إذا تبين ذلك فنقول) ظاهر الاخبار المتقدمة هو النذر فالأقوى اختصاص الحكم به و لا سيما مع انحصار ذكره في الفتاوى و كون أصل الحكم مخالفا للأصل.

(الأمر الثالث) المحكى عن كشف اللثام ان طريق الاحتياط في نذر الإحرام قبل الميقات واضح و هو ما فى المراسم و ما حكى عن الراوندى من الإحرام مرتين مرة فى المحل المنذور و مرة فى الميقات واضح و هو ما فى المراسم و ما حكى عن الراوندى من الإحرام مرتين مرة فى المحل المنذور و مرة فى الميقات و أضعف من ذلك التفصيل بين نذر الإحرام الواجب كالإحرام فى حجة الإسلام و الإحرام المنذوب بوجوب التجديد فى الأول و استحبابه فى الثانى فإنه لا وجه له أصلاً.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٩

(الأمر الرابع) ظاهر غير واحد من الفقهاء اعتبار تعيين المكان للإحرام قبل الميقات فلا يصح نذر مطلق للإحرام قبل الميقات من دون تعيين المكان، و لعل منشا اعتباره هو كون الحكم بالصحة على خلاف الأصل و ان مورد الروايات فى المقام فى صورة التعيين فالمتيقن منه هو ذلك و لا يتعدى الى غيره (نعم) لو عين احد المكانين على وجه التردد فالظاهر الصحة كما نفى البعد عنه فى المتن، و الظاهر ان مصب الروايات هو صورة كون الإحرام من المحل الذى عينه فى النذر موجبا لتحمل - المشقة لبعد المسافة حتى يكون ذلك مما التزمه فى النذر بعنوان الشكر لله و هذا لا فرق فيه بين تعيين محل واحد أو ترديد المنذور بين اثنين أو أكثر إذا كان الكل يحصل من الإحرام فيه زيادة تحمل مشقة بالنسبة إلى الإحرام من المواقيت المعينة، و الله العالم.

(الأمر الخامس) لا- فرق فى صحة الإحرام قبل الميقات بالنذر بين كون الإحرام للحج أو للعمرة لإطلاق النصوص و الفتاوى (السادس) يشترط فيما إذا كان الإحرام للحج أو للعمرة التمتع ان يكون فى أشهر الحج لاعتبار كونه فى أشهر الحج كما يعتبر كونه من مكان معين، و النصوص انما دلت على مجرد جواز كون الإحرام قبل الميقات فلا يوجب التعميم بالنسبة إلى الزمان

المعين لوقوع الإحرام فيه (الأمر السابع) إذا خالف النذر و أحرم من الميقات، فمع النسيان لا شىء عليه و يصح إحرامه، و مع العمد يجب عليه الكفارة فى مخالفته لنذره، و فى صحة إحرامه من الميقات و عدمه احتمالان ربما يقال بالآخر لان النذر يقتضى ملك الله سبحانه للمنذور على وجه يمنع من قدره المكلف على تفويته، و الإحرام من الميقات عمدا مفوت للإحرام المنذور المملوك لله تعالى فيكون حراما فيبطل إذا كان عباده (و الأقوى هو الأول) لأن المحرم هو ترك الإحرام قبل الميقات الذى تعلق به النذر و الإحرام من الميقات ليس مفوتا له و انما تفويته بالتجاوز عنه و العزم على ترك الإحرام منه.

### [ثانيهما إذا أراد ادراك عمره رجب و خشى تقضيه إن أخر الإحرام إلى الميقات]

ثانيهما إذا أراد ادراك عمره رجب و خشى تقضيه إن أخر الإحرام إلى الميقات فإنه يجوز له الإحرام قبل الميقات و تحسب له عمره رجب و ان اتى ببقية الاعمال فى شعبان لصحيحة إسحاق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل يجىء معتمرا ينوى عمره رجب فيدخل عليه الهلال قبل ان يبلغ العتيق أ يحرم قبل الوقت و يجعلها لرجل أو يؤخر الإحرام إلى العتيق و يجعلها لشعبان، قال يحرم قبل الوقت لرجب فان لرجب فضلا و صحيحة معاوية بن عمار سمعت أبا عبد الله (ع) يقول ليس ينبغى ان يحرم دون الوقت الذى وقت رسول الله صلى الله عليه و آله الا ان يخاف فوت الشهر فى العمرة و مقتضى إطلاق الثانية جواز ذلك لإدراك عمره غير رجب أيضا حيث ان لكل شهر عمره لكن الأصحاب خصوصا ذلك برجب فهو الأحوط حيث ان الحكم على خلاف القاعدة و الاولى و الأحوط مع ذلك التجديد فى الميقات كما ان الأحوط التأخير إلى آخر الوقت و ان كان الظاهر جواز الإحرام قبل الضيق إذا علم عدم الإدراك إذا أخر إلى الميقات بل هو الاولى حيث انه يقع باقى اعمالها أيضا فى رجب و الظاهر عدم الفرق بين العمرة المندوبة و الواجبة بالأصل أو بالنذر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢٠

و نحوه

فى هذا المتن أمور (الأول) المعروف بين الأصحاب ان أراد الإتيان بالعمرة فى رجب و خشى فوتها جاز له الإحرام لها قبل الميقات، و عن المعتمر و المنتهى اتفاق علمائنا على ذلك و العبارة المحكية عن الحلّى لا ظهور لها فى مخالفته و ذلك لظهورها فى الإحرام قبل الميقات بالنذر و ان كان دليله الذى ذكره يساعد مع خلافه فى ذلك أيضا، و فى المسالك انه موضع نص و رفاق و فى الجواهر: بلا- خلاف أجده فيه (و كيف كان) فيدل على ذلك من النصوص موثق إسحاق بن عمار المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام و صحيح معاوية بن عمار أو حسنه المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق (ع) المذكوران فى المتن (الثانى) مقتضى صحيح معاوية بن عمار هو عموم الحكم لخوف فوت العمرة فى كل شهر و ان كان غير رجب كما يستحب الإتيان بها فى كل شهر، لكن الأصحاب لم يعملوا به و حملوه على خوف من فوت العمرة فى شهر رجب (و فى الجواهر) انى لم أجد به عاملا فى غير رجب و هذا هو الأحوط لكون الحكم على خلاف إطلاق ما يدل على عدم جواز الإحرام قبل الميقات الذى خرج عنه الإحرام قبله لإدراك إحرام العمرة فى رجب على وجه اليقين و يكون ما عداه مشكوكا يرجع فيه الى الإطلاق (الثالث) الأحوط الأولى تجديد الإحرام فى الميقات لانه و ان دل الدليل الاجتهادى أعنى النص على جواز تقديمه لكن مع قيام الأصل عليه لا يكون باب احتمال خلافه مسدودا و فيما يحتمل الخلاف فيه يكون مراعاة الاحتياط بإدراك الواقع حسنا و لا سيما فيما إذا كان الاماره قائمه على خلاف القاعدة حيث ان مراعاة القاعدة فى أحوط و اولى.

(الرابع) إذا علم عدم إدراك إحرام العمرة فى رجب إذا أخره إلى الميقات فهل يجوز له الإحرام قبل الضيق أو يجب الصبر الى الضيق لكى يكون فى آخر ساعة من شهر رجب و ينتهى فراغه عن الإحرام الى انقضاء رجب (احتمالان) أقواهما الأول لبقائه

محرمًا في مقدار من رجب و هو أمر مرغوب فيه يحسن مراعاته بعد ثبوت جواز تقديم إحرام عمرته و إطلاق دليل جوازه (الأمر الخامس) لو علم عدم الإدراك و إحرام قبل الميقات مع سعة الوقت ثم تبين الخلاف و انه يدرك الإحرام من الميقات في رجب و جب عليه الإتيان به فيه لعدم الاجزاء بما اتى به قبل الميقات لعدم الأمر به واقعا و انما اتى بتخيل الأمر لكون الأمر به انما هو فيما إذا لم يدرك الإحرام في رجب من الميقات واقعا بل عدم الاجزاء في مثل ذلك اولى من عدمه فيما عمل بالظن المعبر ثم تبين خلافه فان الحكم الظاهري متحقق في مورد العمل بالظن بخلاف مورد العلم بعدم الإدراك فإنه لا يكون حكم ظاهري معه حتى يتوهم كون الإتيان بالعمل على طبقه مجزيا عن الواقع عند انكشاف الخلاف و ان كان الحق فيه أيضا عدم الاجزاء (الأمر السادس) الظاهر عدم الفرق بين العمرة المندوبة و الواجبة و لا في الواجبة بين الواجبة بالأصل أو بالعارض بسبب النذر و نحوه لإطلاق الأخبار المتقدمة لو لم يدع انساقها الى المندوبة حيث انها العمرة الرجبية عند الإطلاق (و كيف كان) ففي غير المندوبة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢١

منها ينبغي تجديد الإحرام عند الوصول الى الميقات، و الله العالم.

### [مسألة (٢) كما لا يجوز تقديم الإحرام على الميقات لا يجوز التأخير منها]

مسألة (٢) كما لا يجوز تقديم الإحرام على الميقات لا يجوز التأخير منها فلا يجوز لمن أراد الحج أو العمرة أو دخول مكة ان يجاوز الميقات اختيارا الا محرما بل الأحوط عدم المجاوزة عن محاذات الميقات أيضا إلا محرما و ان كان امامه ميقات آخر فلو لم يحرم منها و جب العود إليها مع الإمكان إلا- إذا كان امامه ميقات آخر فإنه يجزيه الإحرام منها و ان أثم بترك الإحرام من الميقات الأول و الأحوط العود إليها مع الإمكان مطلقا و ان كان امامه ميقات آخر و اما إذا لم يرد النسك و لا دخول مكة بأن كان له شغل خارج مكة و لو كان في الحرم فلا يجب الإحرام نعم في بعض الاخبار وجوب الإحرام من الميقات إذا أراد دخول الحرم و ان لم يرد دخول مكة لكن قد يدعى الإجماع على عدم وجوبه و ان كان يمكن استظهاره من بعض الكلمات. في هذه المسألة أمور (الأول) لا يجوز تأخير الإحرام عن الميقات اختيارا لمن أراد الحج أو العمرة أو دخول مكة إلا ما استثنى في الأخير على ما سيأتى، و قد ادعى عليه إجماع العلماء كافة كما عن المعبر و المنتهى و إجماعا بقسميه كما في الجواهر، و يدل عليه من النصوص صحيح معاوية بن عمار المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال من تمام الحج و العمرة ان تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله (ص) لا تجاوزها الا و أنت محرم (و صحيح الحلبي) المروى في الكافي أيضا عنه عليه السلام قال و لا- تجاوز الجحفة إلا محرما (و صحيح صفوان) المروى في الكافي أيضا عن الرضا عليه السلام قال كتبت اليه ان بعض مواليك بالبصرة يحرمون بطن العقيق و ليس بذلك الموضع ماء و لا منزل و عليهم في ذلك مؤنة شديدة و يعجلهم أصحابهم و جمالهم و من وراء بطن عقيق بخمسة عشر ميلا- منزل فيه ماء و هو منزلهم الذي ينزلون فيه فترى ان يحرموا من موضع الماء لرفقه بهم و خفته عليهم، فكتب ان رسول الله (ص) وقت المواقيت لأهلها و من اتى عليها من غير أهلها و فيها رخصه لمن كانت به علة فلا تجاوز الميقات الا من علة.

(الأمر الثاني) الظاهر ان التجاوز عن محاذات الميقات كالتجاوز عنه نفسه لمن يريد- الحج أو العمرة أو الدخول في مكة فلا يجوز الا محرما، و ذلك لدلالة ما في صحيح ابن سنان الذي هو المدرك للإحرام مما يحاذى الميقات (ففيه): فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال فيكون هذا الشجرة من البساء و لعل وجه تعبير المصنف (قده) بالأحوط مع دلالة الدليل المذكور هو

إمكان ان يقال بعدم حرمة العبور عما يحاذى الميقات لانه ليس بميقات و انما قال الدليل على جواز الإحرام منه و لا دليل على قيامه مقام الميقات فى جميع ما للميقات من الاحكام (و لكن لا- يخفى ما فيه) فان ما فى صحيح ابن سنان ظاهر فى حرمة التجاوز فإن الأمر بالإحرام من ستة أميال من المدينة يدل على عدم جواز تركه و تركه يكون بالتجاوز عنه بلا إحرام، و لا فرق فى ذلك بين ما كان امامه ميقات آخر و ما لم يكن إذ كما لا يجوز التجاوز عن الميقات و لو كان امامه ميقات آخر كذلك لا يجوز التجاوز عما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢٢

يحاذى الميقات و لو كان امامه ميقات آخر أو محاذات اخرى كما يدل على ذلك ما فى الصحيح- المذكور حيث انه يدل على عدم جواز التجاوز عما يحاذى مسجد الشجرة مع ان امامه الجحفة.

(الأمر الثالث) لو لم يحرم من الميقات أو مما يحاذيه عمدا و جب العود الى ما يجوز له الإحرام منه و حينئذ ففى كون الواجب الرجوع الى خصوص ميقات أهل أرضه و لو لم يعبر به، أو خصوص ما مر به و لو كان ميقات غير أهل أرضه، أو الرجوع الى اى ميقات كان (وجوه) ظاهر بعض الاخبار هو الأول كصحيح الحلبي المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن رجل نسي أن يحرم حتى دخل الحرم قال (ع) قال ابى (ع) يخرج الى ميقات أهل أرضه فإن خشى ان يفوته الحج أحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم يحرم، و هذا و ان كان فى صورة النسيان الا انه فى صورة العمد بطريق أولى فى انه لا بد له ان يرجع الى ميقات أهل أرضه (و صحيحة الأخر) المروى فى التهذيب عنه (ع) عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم فقال عليه السلام يرجع الى ميقات أهل بلاده الذى يحرمون منه فيحرم فإن خشى ان يفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج (و خبر على بن جعفر) المروى فى قرب الاسناد عن أخيه- الكاظم عليه السلام عن رجل ترك الإحرام حتى انتهى الى الحرم كيف يصنع قال يرجع الى ميقات أهل بلاده الذى يحرمون منه فيحرم (و صريح هذه الاخبار) كما ترى هو الأمر برجوعه الى ميقات أهل أرضه أو أهل بلاده، و إطلاق الأخيرين منها يشمل ما لو كان التجاوز عن الميقات عن عمد.

(و وجه القول الثانى) و هو الرجوع الى ما مر به من الميقات و لو لم يكن ميقات أهل أرضه هو حمل هذه الاخبار على الميقات الذى عبر عنه بقريئة التعبير بالرجوع اليه و هو لا يصدق على ما لم يمر عليه، و بالإجماع على عدم وجوب العود الى ميقات أهل أرضه إذا لم يمر عليه (و وجه القول الثالث) و هو وجوب الرجوع الى اى ميقات كان دلالة بعض الاخبار عليه كصحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق (ع) عن امرأة كانت مع قوم فطمثت فأرسلت إليهم فسئلتهم فقالوا ما ندرى أ عليك إحرام أم لا- و أنت حائض فتركوها حتى دخلت الحرم فقال ان كان عليها مهلة ترجع الى الوقت فلتحرم منه فان لم يكن عليها وقت فلترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها (و موثق ابن بكير) المروى فى الكافى عن زرارة عن أناس من أصحابنا حجوا بامرأة معهم فقدموا الى الميقات و هى لا- تصلى فجهلوا ان مثلها ينبغى ان تحرم فمضوا بها كما هى حتى قدموا مكة و هى طامث حلال فسئلوا فقالوا تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه فكانت إذا فعلت لم تدرك الحج فسئلوا أبا جعفر (ع) فقال تحرم من مكانها قد علم الله نيتها (و دلالتهم) على كفايه الرجوع الى اى ميقات كان واضحة (و يمكن الاستدلال) لذلك أيضا بما ورد من ان هذه المواقيت مواقيت لأهل أرضها و لمن مر بها من غير أهلها، فإن هذا الذى تجاوز عن ميقات بلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢٣

إحرام إذا وصل الى ميقات غير بصدق عليه انه ممن مر به فيصح ان يحرم منه (و لكن الأقوى) وجوب الرجوع الى الميقات الذى تجاوز عنه لظهور كلمه الرجوع فى الاخبار المتقدمة فى ذلك مضافا الى الإجماع على عدم وجوب العود الى ميقات أهل أرضه

إذا لم يمر عليه بلا إحرام واما عدم الاجتزاء بأى ميقات كان فلكون النسبة بين صحيح ابن عمار و موثق ابن بكير و بين الاخبار المتقدمة بالإطلاق و التقييد فيقيد إطلاق الصحيح و الموثق تلك الاخبار، مضافا الى ما فى دلالة الموثق حيث لم يظهر منه تقرير مولانا الباقر (ع) لما فى السؤال من قول الناس بأنها تخرج الى بعض المواقيت مع إمكان حملها على صورته تعذر الرجوع الى ما تجاوز عنه بلا- إحرام كما هو الغالب و لا سيما بالنسبة الى النساء (و اما دعوى اجزاء) الرجوع الى اى ميقات بأنه إذا وصل اليه يصدق عليه انه ما ربه (ففيه) ان الظاهر مما ورد من ان هذه المواقيت مواقيت لأهلها و لمن يمر عليها هو جواز الإحرام منها لغير أهلها إذا مر بها من الخارج كالشامى إذا مر على طريق ميقات أهل اليمن أو العراق لا من تجاوز ميقاتا بلا إحرام ثم عدل الى ميقات آخر، مع انه على تقدير الإطلاق يقيد بغير المتجاوز عن ميقات بلا إحرام بما دل على اعتبار الرجوع الى ما تجاوز عنه بدلالة لفظه الرجوع.

(الأمر الرابع) ما ذكر فى الأمر المتقدم انما هو فيما إذا لم يكن امامه ميقات آخر و اما إذا كان كذلك فلا يجب الرجوع الى ما تجاوز عنه بل يكفى الإحرام من الميقات الذى امامه كالتجاوز عن مسجد الشجرة بلا إحرام فإنه يكفيه الإحرام من الجحفة (قال فى المدارك) و لا- يخفى انه انما يجب العود إذا لم يكن فى طريقه ميقات آخر و الا- لم يجب بل يؤخر الى الميقات (انتهى) و قال فى الجواهر هذا كله إذا لم يكن فى طريقه ميقات آخر و الا- لم يجب الرجوع (انتهى) و قد مر فى أول فصل المواقيت ان من تجاوز عن ذى الحليفة بلا إحرام يجوز له ان يحرم من الجحفة و لا يجب عليه الرجوع الى ذى الحليفة.

(الأمر الخامس) ظاهر غير واحد من الأصحاب حرمة التجاوز عن الميقات بالحرمة الذاتية و ذلك للنهى عنه فى الاخبار المتقدمة، و النهى ظاهر فى حرمة متعلقة بالحرمة الذاتية، و هذا و ان كان صحيحا فى النهى حيث ان الأصل فيه كون متعلقة حراما ذاتيا، و لكن هذا الأصل انقلب فى النواهي الغيرية إلى الدلالة على الإرشاد إلى مانعية متعلقة عن صحة ما وجد فيه هذا المنهى عنه كما ان الأصل فى الأوامر الغيرية أيضا هو الإرشاد إلى دخل متعلق الأمر فى صحة ما أمر به فيه فلا يستفاد منها الوجوب الذاتى.

(الأمر السادس) ذكر المصنف (قده) بأن الأحوط العود الى الميقات الأول مطلقا" و ان كان امامه ميقات آخر و لعل الوجه فيه هو احتمال عدم مشروعية الإحرام من الميقات الثانى عند التجاوز عن الأول عمدا" بلا إحرام و انما الميقات الثانى ميقات لمن كان له ضرورة فى ترك- الإحرام من الأول لضعف أو مرض و نحوهما و اما من تمكن من الإحرام منه فالتعنين عليه هو-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٤

الإحرام منه و لو بالعود اليه كما احتمله بعض المتأخرين و قال فى الجواهر بل ظاهر آخر هو الميل الى العدم و ان أورد عليه بأنه فى غير محله.

(الأمر السابع) لا إشكال فى عدم وجوب الإحرام من الميقات الذى يمر عليه على من لا يريد النسك و لا دخول مكة و لا الحرم بان كان له شغل فى خارج الحرم، و هذا ظاهر بعد ظهور كون الإحرام من الميقات لتحية مكة أو مما له دخل فى النسك جزء أو شرطا على ما سياتى تحقيقه فمن لا يريد دخول مكة و لا الحرم فليس عليه تحية الدخول كما لا صلوه لتحية المسجد لمن لا يريد دخول المسجد (و اما من أراد) دخول الحرم بلا اراده دخول مكة ففى وجوب الإحرام عليه من الميقات و عدمه احتمالا، ظاهر بعض الاخبار هو الوجوب ففى صحيح محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن الباقر (ع) عن الرجل هل يدخل الحرم بغير إحرام قال (ع) لا، الا ان يكون مريضا أو به بطن (و فى صحيح عاصم بن العيص) المروى فى التعذيب أيضا عن الصادق (ع) أ يدخل احد الحرم الا- محرما قال (ع) لا، الا- مريض أو مبطون، و لكن قد ادعى الإجماع على عدم وجوبه و يمكن استظهار الإجماع على عدم الوجوب من عبارة المدارك حيث قال و قد اجمع العلماء على ان من مر على الميقات و هو لا يريد دخول

مكة بل يريد حاجة فيما سواها لا يلزمه الإحرام (انتهى) فإن إطلاق قوله و هو لا يريد مكة يشمل من أراد دخول الحرم، و في استظهاره منه تأمل (و في المستند) ان في بعض الاخبار عدم جواز دخول الحرم بغير إحرام كما حكي الفتوى به عن جمع و هو الأحوط بل الأظهر (انتهى) و ظاهره وجود الخلاف في المسألة بل ذهابه الى عدم الجواز و قوله بل الأظهر كاف في ذلك (و كيف كان) فيمكن ان يدعى انساب اختصاص المنع عن دخول الحرم بلا إحرام بمن أراد الدخول في مكة حيث انه عند إطلاق الدخول في الحرم ينسب الى الفهم ان الدخول فيه لأجل دخول مكة، بل الحرم انما هو حرم لمكة و ان ماله من الاحكام انما هو لتعظيم مكة.

### [مسألة (٣) لو أخر الإحرام من الميقات عالما عامدا و لم يتمكن من العود إليها]

مسألة (٣) لو أخر الإحرام من الميقات عالما عامدا و لم يتمكن من العود إليها لضيق الوقت أو لعذر آخر و لم يكن امامه ميقات آخر بطل إحرامه و حجه على المشهور الأقوى و وجب عليه قضائه إذا كان مستطيعا و اما إذا لم يكن مستطيعا فلا يجب و ان أثم بترك الإحرام بالمرور على الميقات خصوصا إذا لم يدخل مكة و القول بوجوبه عليه و لو لم يكن مستطيعا بدعوى وجوب ذلك إذا قصد مكة فمع تركه يجب عليه قضائه لا- دليل عليه خصوصا إذا لم يدخل مكة و ذلك لان الواجب عليه انما كان الإحرام لشرف البقعة كصلاة التحيه في دخول المسجد فلا قضاء مع تركه مع ان وجوب الإحرام لذلك لا يوجب وجوب الحج عليه، و أيضا إذا بدا له و لم يدخل مكة كشف عن عدم الوجوب من الأول و ذهب بعضهم إلى انه لو تعذر عليه العود الى الميقات أحرم من مكانه في الناسى و الجاهل نظير ما إذا ترك التوضى الى ان ضاق الوقت فإنه يتيمم مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢٥

و تصح صلوته و ان أثم بترك الوضوء متعمدا (و فيه) ان البدلية في المقام لم تثبت بخلاف مسألة التيمم و المفروض انه ترك ما وجب عليه متعمدا.

في هذه المسألة أمران (الأول) لو أخر الإحرام من الميقات عالما عامدا مع ارادته النسك حجا أو عمرة فمع تمكنه من العود اليه يجب عليه العود إذا أراد إتيان النسك، و مع عدم التمكن منه لضيق الوقت أو عذر آخر و عدم ميقات آخر امامه ففي بطلان نسكه و عدم صحة إحرامه من محله أو صحته كما في الناسى و الجاهل - كما يأتي في المسألة السادسة- قولان، الأكثر بل- المشهور هو الأول لإطلاق ما دل على اعتبار كون الإحرام من الميقات و أقل ما يترتب على اعتبار شيء في الأمر به هو بطلان الأمر به إذا لم يأت بذلك الشيء عمدا فان عدم بطلانه مع- الترك العمدي يثول الى رفع اليد من الشارع عن اعتبار ذلك الشيء في الأمر به أو الاكتفاء بالمأتى به الفاقد لذلك الشيء عن الأمر به تفضلا و امتنانا و هذا يحتاج الى الدليل و هو مفقود في المقام، و قياسه على مورد الناسى أو الجاهل ليس من مذهبنا (و ذهب غير واحد من المتأخرين إلى الأخير و احتمله في كشف اللثام من إطلاق المبسوط و المصباح و مختصره و قال و هو قوى و اختاره في المستند (و استدلوا له) بصحيح الحلبي المروى في التهذيب عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم فقال (ع) يرجع الى ميقات أهل بلاده الذى يحرمون منه فإن خشى ان يفوته الحج فليحرم من مكانه، فان قوله عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم لو لم يكن ظاهرا في الترك العمدي بالدلالة السياقية فلا أقل من شمول إطلاقه له و به ينزل إطلاق دليل شرطية التوقيت على صورته غير تعذر الإحرام من الميقات فيكون حال تارك الإحرام من الميقات عن علم و عمد عند تعذر الرجوع كحال الناسى أو الجاهل نظير ما إذا ترك الوضوء في سعة الوقت أو الفحص عن الماء عالما عامدا حتى ضاق الوقت فإنه يتيمم و تصح صلوته و ان أثم بترك الوضوء متعمدا (و لكن

الأقوى) ما عليه المشهور لمنع إطلاق صحيح الحلبي و ذلك بقريته صحيحة الآخر بهذا المضمون الوارد فيمن نسي أن يحرم من الميقات حتى دخل الحرم و قد تقدم في المسألة السابقة حيث انه يمكن ان يكون قرينه على إرادة ناسي الإحرام من هذا الخبر أيضا و منع شموله على تقدير تسليمه لما إذا كان الترك عن علم و عمد، و دعوى تنزيل إطلاق دليل الشرطية على غير صوره التعذر لأجل إطلاق هذا الصحيح ليس بأولى من تنزيل إطلاق الصحيح على غير صوره الترك عن العلم و العمد، بل هذا الأخير أولى لموافقته للشهرة و كون روايات التوقيت أكثر عددا إذا انتهت إلى المعارضة، لكن الإنصاف أخصية إطلاق الصحيح عن إطلاق أخبار التوقيت، فالعمدة في اختيار مذهب المشهور هو عدم إطلاق الصحيح لصورة العلم و العمد و ترك الإحرام من الميقات من غير عذر.

(الأمر الثاني) إذا أحرمت بعد التجاوز عن الميقات عمدا لنسكك من حج أو عمرة يبطل نسكه لبطلان إحرامه لأجل عدم وقوعه من الميقات فان كان الحج أو العمرة واجبا وجب الإتيان به ثانيا مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢٤

في العام القابل ان كان حجا، و في وقت آخر إن كان عمرة، و ان لم يكن واجبا بان لم يكن مستطيعا أو اتى بالحج الواجب عليه قبل ذلك ففي وجوب القضاء عليه و عدمه قولان، مختار الشهيد الثاني في المسالك هو الأول فيما إذا دخل الحرم قال (قده) لوجوبه بسبب اراده دخول الحرم فان ذلك موجب للإحرام فإذا لم يأت به وجب قضائه كالمندور ثم قال نعم لو رجع بعد تجاوز الميقات و لما يدخل الحرم فلا قضاء عليه و ان أثم بتأخير الإحرام و ادعى العلامة في التذكرة الإجماع عليه اي على انه لا قضاء عليه إذا لم يدخل الحرم (انتهى) و لا يخفى ما فيه اما أولا فلما عن المنتهى من ان الإحرام مشروع لتحية البقعة فإذا لم يأت به سقط كتحية المسجد، و هذا فيما إذا لم يدخل مكة ظاهر و ان دخل الحرم و مع دخوله مكة أيضا كذلك لأن الإحرام قد فات لهذا الدخول بتحقيق الدخول بدونه و لا دليل على وجوب اعاده الدخول لكي يجب له إحرام آخر (و اما ثانيا) فلان وجوب الإحرام عليه بسبب اراده دخول مكة لا يوجب قضائه عليه الا إذا قام الدليل على قضائه فإن القضاء يكون بأمر جديد كما ثبت في الأصول، و الله الهادي.

#### **[مسألة (٤) لو كان قاصدا من الميقات للعمرة المفردة و ترك الإحرام لها متعمدا]**

مسألة (٤) لو كان قاصدا من الميقات للعمرة المفردة و ترك الإحرام لها متعمدا يجوز له ان يحرم من ادنى الحل و ان كان متمكنا من العود الى الميقات فادنى الحل له مثل كون الميقات امامه و ان كان الأحوط مع ذلك العود الى الميقات و لو لم يتمكن من العود و لا الإحرام من ادنى الحل بطلت عمرته.

ما ذكره المصنف (قده) كأنه مأخوذ من الجواهر حيث قال (قده) في طي شرح قول الشرائع:

اما لو أخره عامدا لم يصح إحرامه حتى يعود الى الميقات فلو تعذر لم يصح إحرامه- ما لفظه ثم ان ظاهر المتن و القواعد و غيرهما بطلان الإحرام منه (يعنى مما عدا الميقات) و لو للعمرة المفردة فحينئذ فلا يباح له دخول مكة حتى يحرم من الميقات بل عن بعض الأصحاب التصريح بذلك لكن قد يقال ان المراد بطلان الإحرام لا للعمرة المفردة التي أدنى الحل ميقات لها و ان أثم بتركة الإحرام عند مروره بالميقات، بل قيل ان الأصحاب انما صرحوا بذلك لا بطلانه مطلقا و يمكن صرف ظاهر المتن و غيره اليه و لعله الأقوى، و الله العالم (انتهى ما فى الجواهر) (أقول) و ما استظهره (قده) من عبارة الشرائع و القواعد و غيرهما من بطلان الإحرام مما عدا الميقات و لو للعمرة المفردة و حكى عن بعض الأصحاب التصريح به هو الأظهر، و ذلك لإطلاق الأخبار



الواردة في توقيت- المواقيت الدالة على كونها ميقاتا لكل من أراد دخول مكة لنسك أو غيره من غير فرق في النسك بين الحج والعمرة ولا في الحج بين كونه واجبا أو مندوبا ولا في الواجب بين كونه حجة الإسلام أو غيرها ولا في أقسام الحج بين كونه تمتعا أو افرادا أو قرانا ولا في العمرة بين كونها بعد حج القران أو الافراد و بين غيرها، كل ذلك لمن كان قبل الميقات و أراد دخول مكة بعبوره على الميقات أو ما يحاذيه، و مع عدم عبوره بأحدهما من الميقات أو ما يحاذيه فميقاته ادنى الحل، و اما الاخبار الدالة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢٧

على كون ادنى الحل ميقاتا للعمرة المفردة فهي مختصة بمن كان في مكة و كانت عمرته للقران أو- لافراد أو مطلقا (حسب ما تقدم في بحث ميقات ادنى الحل) فلا تشمل من كان في خارج مكة و كان قبل الميقات و أراد العمرة و قد مر بأحد المواقيت، و مقتضى عدم شمولها هو تعيين لزوم الإحرام لها من احد المواقيت الخمسة، فليس المقام من قبيل من امامه الميقات كما أفاده في المتن.

### [مسألة (٥) لو كان مريضا لم يتمكن من النزع و لبس الثوبين يجزيه النية و التلبية]

مسألة (٥) لو كان مريضا لم يتمكن من النزع و لبس الثوبين يجزيه النية و التلبية فإذا زال العذر نزح و لبسهما و لا يجب حينئذ عليه العود الى الميقات نعم لو كان له عذر عن أصل إنشاء الإحرام لمرض أو إغماء ثم زال وجب عليه العود الى الميقات إذا تمكن و الا- كان حكمه حكم الناسي في الإحرام من مكانه إذا لم يتمكن الا- منه و ان تمكن العود في الجملة وجب و ذهب بعضهم إلى انه إذا كان مغمى عليه ينوب عنه غيره لمرسل جميل عن أحدهما عليهما السلام في مريض أغمى عليه فلم يفق حتى اتى الموقف قال (ع) يحرم منه رجل و الظاهر ان المراد انه يحرمه رجل و يجنبه عن محرمات الإحرام الا- انه ينوب عنه في الإحرام و مقتضى هذا القول عدم وجوب العود الى الميقات بعد إفاقته و ان كان ممكنا و لكن العمل به مشكل لإرسال الخبر و عدم الجابر فالأقوى العود مع الإمكان و عدم الاكتفاء به مع عدمه.

في هذه المسألة أمور (الأول) المحكى عن نهاية الشيخ (قده) ان من عرض له مانع من الإحرام جاز له ان يؤخر الإحرام عن الميقات فإذا زال المانع أحرم من الموضع الذي انتهى اليه، و يمكن ان يستدل له بصحيح صفوان بن يحيى المروى في الكافي (و قد تقدم في ذيل المسألة الثانية من هذا الفصل) و فيه قوله عليه السلام و فيها (يعنى المواقيت) رخصه لمن كانت به علة فلا تجاوز الميقات الا من علة (و مرسل ابى شعيب المحاملى) المروى في التهذيب عن أحدهما عليهما السلام قال إذا خاف الرجل على نفسه أخر إحرامه إلى الحرم (و استدلل له في الجواهر) بدليل نفى الحرج أيضا، و قد مر مرارا انه لا ينفع في مقام التمسك لإثبات الحكم بل هو نافع لنفى الحكم الثابت عن مورد الحرج (و كيف كان) فالمحكى عن ابن إدريس هو وجوب نية الإحرام و التلبية عليه في الميقات و تأخير نزح المخيط و لبس ثوبى الإحرام إلى زوال المانع، و قد حمل كلام الشيخ في النهاية على ذلك و قال ان مراده تأخير الصورة الظاهرة من الإحرام من التعرى و لبس الثوبين فان المرض و التقيء و نحوهما لا يمنع النية و التلبية و ان منعت التلبية كان كالأخرس و ان أغمى عليه لم يكن هو- المتأخر، قال و ان أراد شيخنا غير ذلك فهذا يكون قد ترك الإحرام متممدا من موضعه فيؤدى إلى إبطال حجه بلا خلاف (انتهى) و تبعه على ذلك غير واحد من المحققين كالعلامة في المختلف و المنتهى و التحرير، و الشهيد الثانى فى المسالك و السيد السند فى المدارك حيث انه يحكى عن المعتبر تفصيلا يؤل الى ما ذكره ابن إدريس و استحسنة، و نفى عنه البأس فى الرياض قال لقوة دليله (و يمكن الاستدلال لذلك) بما ذكره

الحلى (قده) من ان حقيقة الإحرام هى النية و التلبية و ان التعرى و لبس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢٨

ثوبى الإحرام ليسا من مقوماته بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته و ان مثل المرض و التقيئة لا يمنع النية و التلبية (و بمكاتبة الحميرى) المروية فى الاحتجاج و قد تقدم نقلها فى طى البحث عن ميقات العقيق، و فيها كتب صلوات الله عليه فى الجواب: يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب و يلبى فى نفسه فإذا بلغ الى ميقاتهم أظهره (و بقاعدة الميسور) (و الأقوى) ما عليه ابن إدريس لما سيأتى من ان الإحرام هو النية و التلبية فمع التمكن منهما فلا مانع عن الإحرام، و ان نزع المخيط و لبس ثوبى الإحرام من الواجبات فى حال الإحرام لا من مقوماته، و بذلك يظهر عدم صحة التمسك بصحيح صفوان و مرسل المحاملى المتقدمين لأنهما فى مورد يكون له علة فى الإحرام من الميقات أو يخاف الإحرام منه و مع التمكن من النية و التلبية فلا علة و لا خوف فى الإحرام منه و ليس هذا حملا على العلة المانعة من النية حتى يكون بعيدا جدا بل لعل الحمل على العلة المانعة من التعرية يكون أبعد بعد الاعتراف بخروجها عن حقيقة الإحرام، مع ما فى مرسل المحاملى من الإرسال، و لا حاجة الى التمسك بمكاتبة الحميرى حتى يورد عليه بأنها تدل على إيقاع الإحرام بواجباته من لبس - الثوبين و نزع المخيط فهو غير ما نحن فيه مع إمكان ان يقال بوجوب لبس ثوبى الإحرام و نزع المخيط ان أمكنا ثم لبس المخيط بعد ذلك و مما ذكرنا ظهر عدم وجوب العود حينئذ إلى الميقات لانه لم يفت منه الإحرام حتى يحتاج الى العود اليه بعد إمكانه.

(الثانى) لو كان له عذر عن الإحرام أى عن التلبية و النية لمرض شديد أو للإغماء فتجاوز عن الميقات بلا إحرام ثم زال عذره وجب عليه العود الى الميقات إذا تمكن لتوقف الواجب و هو الإحرام من الميقات عليه، و مع عدم التمكن يجب العود الى ما أمكن لما فى خبر ابن عمار المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام عن امرأة كانت مع قوم فطمشت فأرسلت إليهم فسئلهم فقالوا ما ندرى أ عليك إحرام أم لا و أنت حائض فتركوها حتى دخلت الحرم، قال (ع) ان كان عليها مهلة فترجع الى الوقت فلتحرم منه و ان لم يكن عليها وقت فترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر مالا يفوتها، و نحوه غيره مما ورد فى ناسى الإحرام فى الميقات و الجاهل من الأمر بالخروج عن الحرم (و هذه الاخبار) و ان كانت فى مورد الجاهل و الناسى الا- انه يمكن استنباط حكم المعذور منها لكون النسيان و الجهل عذرا، مضافا الى إمكان القول بان الواجب عليه كان قطع المسافة التى بين الميقات و بين مكة بتمامها مع الإحرام، فإذا تعذر فى جميعها و أمكن فى بعضها يجب عليه قطع الممكن منها محرما (و مع عدم إمكان ذلك أيضا) يحرم من مكانه، و يدل عليه صحيح الحلبي المروى فى الكافى عن الصادق (ع) عن رجل نسى أن يحرم حتى دخل الحرم قال (ع) قال ابى يخرج الى ميقات أهل أرضه فإن خشى ان يفوته الحج أحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم، و نحوه غيره، و هذا أيضا و ان كان فى الناسى لكن يستفاد منه حكم مطلق المعذور.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢٩

(الأمر الثالث) ذهب بعضهم إلى انه إذا كان الرجل مغمى عليه فى الميقات بحيث لا يقدر على النية ينوب عنه غيره فى النية و التلبية مثل ما ينوب عن الميت و ذلك لمرسل جميل عن أحدهما عليهما السلام فى مريض أغمى عليه فلم يفق حتى اتى الموقف قال (ع) يحرم منه رجل (و ظاهره) هو النيابة عنه فى النية و التلبية و لازمه هو كون الإحرام من النائب و بقية الافعال من- المنوب عنه نظير ان يقال بقيام الطهارة بالنائب و قيام الصلاة بالمنوب عنه، و حيث ان ذلك بظاهره منكر لم يثبت مشروعيته و لا يمكن إثباته بمثل المرسل المذكور بل يحتاج إثباته إلى قيام دليل قوى فقد حمل على إرادة الإحرام به مثل الإحرام بغير المميز من الصبى يكون محل الإحرام هو الصبى و إيقاعه به من غيره فإذا أحرم به الولى يجعله محرما فينزع عنه المخيط و يلبسه ثوبى

الإحرام، و على هذا ففي جواز ذلك بالنسبة إلى المغمى عليه و نحوه (وجهان) بل قولان فالمصرح به في المعتمد و القواعد و الدروس هو الجواز (و في المعتمد): من منعه مانع من الإحرام من الميقات فان زال عقله بإغماء و شبهه سقط عنه الحج و لو أحرم عنه رجل جاز و دل على جواز الإحرام عنه ما رواه جميل عن بعض أصحابنا عن أحدهما ثم ذكر المرسل المذكور في المتن و استحسنة في المدارك بعد ما نقله و قال و قد بينا فيما سبق ان المراد بالإحرام عن غير المميز و المجنون الإحرام بهما لا كون الولي نائبا عنهما (انتهى) و قال العلامة في القواعد في القواعد و لو لم يتمكن من نية الإحرام لمرض أو غيره أحرم عنه و ليه و جنبه ما يجنبه المحرم (و قال الشهيد في الدروس) و لو جن في الميقات أو أغمى عليه أحرم عنه و ليه و جنبه ما يتجنبه المحرم، و حكى في كشف اللثام ذلك عن النهاية و المبسوط و التهذيب و المذهب و الجامع، و ظاهر هؤلاء بل صريح بعضهم الاجتزاء بذلك الإحرام، و مقتضاه عدم وجوب العود الى الميقات بعد إفاقته و ان كان ممكنا، و عن النهاية و الجامع انه تم إحرامه و عن المبسوط انه ينعقد، و قال في المعتمد و الذي يقتضيه الأصل ان الإحرام للولي جائز لكن لا يجزى عن حجه الإسلام لسقوط الفرض بزوال عقله نعم إذا زال العارض اجزئه، و عن المختلف و التحرير و التذكرة انه ان لم يفق حتى فإنه الموقفان انكشف انه لم يكن واجبا و ان أفاق قبل الوقوف اجزاء عن حجه الإسلام لأنه يقبل النيابة عند تعذره عنه نفسه، و قد مر في الفصل الأول من هذا الكتاب عند البحث عن الإحرام بالصبي و المجنون ما يناسب ذلك.

(و المحكى عن الحلبي) عدم الجواز قال لان الأعمى يسقط عنه النسك و استحسنتجنبه- المحرمات (انتهى) أقول و لا بأس بالإحرام به و تجنبه عن محرمات الإحرام لكن في الاجتزاء بذلك الإحرام و عدم لزوم العود الى الميقات بعد إفاقته مع إمكانه اشكال لإرسال خبر جميل و عدم العلم بجبر ضعفه بالعمل به مع كون ظاهره هو الإحرام عنه لا الإحرام به و يكون الحمل على الإحرام به خلاف ظاهره (فالحق ان يقال) إذا كان الحج واجبا مستقرا عليه و تعذر الإحرام من الميقات لإغماء و نحوه و لم يفق مضى الموقفان لا يجزى عنه لما في المعتمد من سقوط مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٠

الفرض عنه بزوال عقله و يجب عليه الإتيان به في العام اللاحق لاستقرار وجوبه عليه و مع إفاقته قبل ادراك الموقفين يجب عليه العود الى الميقات لتجديد الإحرام منه مع الإمكان، و مع عدم إمكانه يرجع الى ما أمكنه الرجوع اليه و ان لم يمكن الرجوع أصلا أحرم من موضعه و ليس له إتمام حجه بذاك الإحرام الذي احرمه عنه و ليه في الميقات، و كذا إذا كان الحج عليه واجبا وجوبا غير مستقر بان كان في عام الاستطاعة، غاية الأمر انه إذا كانت الإفاقة بعد مضى الموقفين يتوقف وجوبه عليه في العام اللاحق الى بقاء استطاعته اليه كما لا يخفى و إذا لم يكن الحج واجبا عليه فوجوبه بسبب المرور على الميقات في حال الإغماء مشكل جدا لعدم تكليفه بسبب الإغماء و انصراف ما ورد في وجوب الإحرام من الميقات عن مثله الذي لا تكليف عليه و لا يجب عليه النسك بهذا الإحرام الذي أحرم به غيره و هو مغمى عليه، هذا إذا كان إحرام غيره به في الميقات في حال إغمائه للحج، و ان احرمه به غيره للعمرة فإن كانت عمره التمتع فهي كالحج فيجىء فيه ما تقدم من الكلام و ان كانت عمرة مفردة فمع وجوبها ينتظر حتى يفى فإذا أفاق و كان في الحرم رجع الى أدنى الحل أو الميقات مع إمكانه، و مع عدمه يحرم من موضعه إذا ضاق الوقت بان اضطر الى الخروج مع الرفقة، و ان كانت مندوبه فالظاهر انه ليس عليه شيء و ان كان الأحوط إعادة الإحرام بالرجوع إلى أدنى الحل أو الميقات إن أمكن و الا فمن موضعه و الإتيان بالعمرة المفردة خروجاً عن مخالفة من أوجب عليه إتمامها بعد الإفاقة بذلك الإحرام الذي احرمه به غيره في الميقات من دون اعادته، و الله العاصم.

**[مسألة (٦) إذا ترك الإحرام من الميقات ناسيا أو جاهلا]**

مسألة (٦) إذا ترك الإحرام من الميقات ناسيا أو جاهلا- بالحكم أو الموضوع وجب العود اليه مع الإمكان و مع عدمه فالى ما أمكن إلا- إذا كان امامه ميقات آخر و كذا إذا جاوزها محلا لعدم كونه قاصدا للنسك و لا لدخول مكة ثم بدا له ذلك فإنه يرجع الى الميقات مع التمكن و الى ما أمكن مع عدمه.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا ترك الإحرام من الميقات ناسيا أو جاهلا وجب عليه العود اليه مع الإمكان، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه نصا و فتوى، و عن المنتهى بلا خلاف فيه بين العلماء (و يدل على ذلك) من النصوص فى الناسى و الجاهل صحيح الحلبي المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم فقال (ع) يرجع الى ميقات أهل بلاده الذى يحرمون منه فيحرم فإن خشى ان يفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج (و إطلاق) ترك الإحرام يشمل ما إذا كان عن نسيان أو جهل بل عن عمد، و قد تقدم فى المسألة الثالثة من هذا الفصل البحث عن شمول الحديث للعمد و عدمه (و كيف كان) فصوره الجهل و النسيان هى القدر المتيقن منه، هذا مضافا الى ان العود مع الإمكان هو مقتضى القاعدة أيضا حيث ان ترك شىء مما اعتبر فى المأمورية يقتضى بطلانه إذا تركه سواء كان ناسيا فى الترك مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣١

أو جاهلا- أو عامدا إلا إذا قام الدليل على اكتفاء الشارع بما اتى به المنفى فى المقام، و يدل على- وجوب الرجوع فى الناسى صحيح آخر للحلبى عن الصادق عليه السلام الذى فيه عن رجل نسى أن يحرم حتى دخل الحرم قال (ع) قال ابى يخرج الى ميقات أهل أرضه (و يدل على ذلك) فى الجاهل صحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن امرأة كانت مع قوم- الى ان قال- ان كان عليها مهلة ترجع الى الوقت فلتحرم منه (و قد تقدم الحديث فى المسائل المتقدمة) و لا ينافى هذه الاخبار أخبار آخر وردت و هى بظاهاها تدل على كفاية الإحرام من خارج الحرم أو من موضعه (كخبر ابى الصباح الكناني) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن رجل جهل ان يحرم حتى دخل الحرم كيف يصنع، قال عليه السلام يخرج من الحرم ثم يهل بالحج (و خبر سوره بن كليب) المروى فى الكافى قال قلت لأبى جعفر عليه السلام خرجت معنا امرأة من أهلنا فجهلت الإحرام فلم تحرم حتى دخلنا مكة و نسينا أن نأمرها بذلك قال (ع) فمروها فلتحرم من مكانها من مكة أو من المسجد (و صحيح على بن جعفر) عن أخيه الكاظم عليه السلام المروى فى التهذيب عن رجل نسى الإحرام بالحج فذكر و هو بعرفات ما حاله قال (ع) يقول اللهم على كتابك و سنه نبيك فقدتم إحرامه فإن جهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده ان كان قضى مناسكه كلها فقدتم حجه (و وجه نفى التنافى) هو تقييد الأخبار المطلقة بالأخبار التى ورد الأمر بالرجوع الى الميقات مع الإمكان فتحمل الأخبار المطلقة الدالة على كفاية الإحرام من موضعه أو كفاية الخروج الى الحل على صورته عدم إمكان الرجوع الى الميقات (نعم) يعارض الأخبار المتقدمة صحيح أخر لعلى بن جعفر المروى فى قرب الاسناد عن أخيه (ع) عن رجل ترك الإحرام حتى انتهى الى الحرم فأحرم قبل ان يدخله قال ان كان فعل ذلك جاهلا فليبين (فليلب) مكانه ليقضى فإن ذلك يجزيه ان شاء الله و ان رجع الى الميقات الذى يحرم منه أهل بلده فإنه أفضل، حيث انه صريح فى جواز الإحرام من موضعه و لو مع التمكن من العود الى الميقات حيث جعل العود الى الميقات أفضل، و لكن قالوا انه مضافا الى ضعف سنده معرض عنه أو محمول على صورة المشقة فى العود أو انه لما فرض فى الحديث انه أحرم قبل دخول الحرم فالإمام عليه السلام أمضى إحرامه إرفاقا و تسهيلا، (و كيف كان) فلا يقاوم ما تقدم من الأمر بالعود مع الإمكان.

(الأمر الثانى) مقتضى الصحيح الأول للحلبى وجوب العود الى الميقات إذا تجاوز عنه بلا إحرام فى صورة النسيان أو الجهل و إطلاقه يشمل ما إذا كان الجهل بالحكم بان لا يدري وجوب الإحرام منه أو الموضوع بان لا يدري ان هذا ميقات مثلا و كذا إطلاق صحيح ابن عمار الوارد فى ترك الإحرام جهلا- يعم الجهلين معا اعنى الجهل بالحكم و الموضوع مضافا الى دعوى

الإجماع على عموم الحكم للجهل بالموضوع و دعوى عدم تعرض النصوص لحكم الفرض اى للجهل بالموضوع ليس على ما ينبغي.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٢

(الأمر الثالث) لو لم يتمكن من العود الى الميقات و أمكنه العود الى بعض المسافة التى بين الميقات و بين الحرم ففى وجوب العود اليه و عدمه وجهان يمكن ان يقال بالأول لما تقدم فى الأمر الثانى فى طى المسألة الخامسة من هذا الفصل من ان الواجب عليه قطع المسافة التى بين الميقات و بين مكة بتمامها محرما و عند تعذر ذلك فى جميع المسافة يجب عليه قطع ما أمكن منها، و لقاعدة الميسور و لصحيح ابن عمار المتقدم الذى فيه: فان لم يكن عليها وقت فترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر مالا تفوتها، و استظهر فى المدارك عدم الواجب مستدلا بالأصل و ظاهر الروايات المتضمنة لحكم الناسى حيث انها تدل بإطلاقها على انه يحرم من مكانه إذا كان فى خارج الحرم أو بعد ما يخرج منه إذا دخله، و الحمل على صورته عدم إمكان الرجوع بعيد (و الأقوى هو الأول) لكون صحيح ابن عمار أخص من تلك المطلقات فيقيد المطلقات به و لا بأس به إذا دل الدليل على القيد و ليس تقييد المطلق بالمقيد عند قيام الدليل عليه بعيدا و به يندفع التمسك بالأصل أيضا إذ هو دليل حيث لا دليل و مع الصحيح لا ينتهى الأمر إلى الأصل.

(الأمر الرابع) إذا كان امامه ميقات آخر فالظاهر جواز الإحرام منه لو أخر الإحرام عن - الميقات الأول وفاقا لغير واحد من الأصحاب كالشهيد الثانى فى المسالك و السيد السند فى المدارك لصدق الإحرام من الميقات و لو كان إثما فى تأخيره عن الميقات الأول إذا تجاوز عمدا، و ان كان يحتمل عدم الإثم أيضا لكون النهى إرشادا إلى دخل الإحرام منه فى صحة نسكه، لكنه بعد الإحرام من الميقات الآخر يصح نسكه لنفى البأس من الإحرام منه و تحقق ما هو الدخيل فى صحة النسك فمع التجاوز عن الميقات الأول بلا إحرام عمدا أو غير عمد مع الإثم أو عدمه يكفيه الإحرام من الميقات الذى امامه لصدق المرور عليه و كونه ميقاتا لأهله و لمن يمر عليه من غير اهله فلا إشكال فى صحته و صحة نسكه.

(الأمر الخامس) المشهور بين الأصحاب انه إذا جاوز الميقات محلا لعدم وجوب الإحرام عليه لعدم كونه قاصدا للنسك و لا لدخول مكة أو كونه ممن لا يلزمه الإحرام لدخولها كالحطاب و الحشاش و نحوهما ثم بدا له اراده الدخول فى مكة أو إرادة النسك فذهبوا إلى أنه كالجاهل و الناسى يجب عليه العود الى الميقات إذا أمكن ذلك و الى ما أمكن مع عدمه، و الإحرام من موضعه مع عدم إمكان الرجوع رأسا، اما وجوب الرجوع الى الميقات مع إمكانه فلائنه متمكن من الإتيان بالنسك على الوجه المأمور به فيكون واجبا و لصحيح الحلبي المتقدم عن الصادق عليه السلام عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم قال (ع) يرجع الى ميقات أهل بلاده و ان خشى ان يفوته الحج فليحرم من مكانه بناء على إطلاق قوله ترك الإحرام لمن تركه لعدم اراده دخول مكة أو لعدم وجوب الإحرام عليه، و دعوى انصرافه الى ما أمكن منه ممنوعه بمنع الانصراف أولا و كونه بدويا غير مضر بالتمسك بالإطلاق ثانيا (و اما وجوب الرجوع) الى ما أمكن منه فلما تقدم فى الجاهل و الناسى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٣

من دلالة صحيح ابن عمار، و دعوى وروده فى خصوص الناسى أو الجاهل ممنوعه بأنه و ان كان واردا فى مورد الجاهل لكن المستفاد ثبوته من حيث انه معذور فى ترك الإحرام، و اما وجوب الإحرام من موضعه إذا لم يتمكن من الرجوع أصلا لا الى الميقات و لا الى ما أمكن فلان من هذا شأنه يكون أعذر من الناسى و الجاهل و أنسب إلى التخفيف.

[مسألة (٧) من كان مقيما فى مكة و أراد حج التمتع]

مسألة (٧) من كان مقيماً في مكة و أراد حج التمتع وجب عليه الإحرام لعمرته من الميقات إذا تمكن و الافحاله حال الناسي من كان مقيماً في مكة و أراد حج التمتع اما لكون فرضه ذلك كما إذا كان قبل دخول السنة الثالثة و اما لإرادته حج التمتع ندبا يجب عليه الإحرام لعمرته من الميقات إذا أمكن، و الا- فحاله حال الناسي من وجوب الخروج الى ما أمكن، و قد تقدم في المسألة الرابعة من مسائل فصل أقسام الحج تفصيل من المصنف (قده) و كتبنا هناك تفصيل الأمر فراجع.

### [مسألة (٧) من كان مقيماً في مكة و أراد حج التمتع]

مسألة (٨) لو نسي المتمتع بالإحرام للحج بمكة ثم ذكر وجب عليه العود مع الإمكان و الاففى مكانه و لو كان في عرفات بل المشعر و صح حجه و كذا لو كان جاهلاً بالحكم و لو أحرم له من غير مكة مع العلم و العمد لم يصح و ان دخل مكة بإحرامه بل وجب عليه الاستيناف مع الإمكان و إلا بطل حجه نعم لو أحرم من غيرها نسياناً و لم يتمكن من العود إليها صح إحرامه من مكانه.

في هذه المسألة أمور (الأول) قد مر مرارا ان ميقات الإحرام لحج المتمتع هو مكة نفسها فمن نسي الإحرام له منها ثم ذكر وجب عليه العود إليها للإحرام منها مع الإمكان لما تقدم من وجوب عود ناسي الإحرام من الميقات اليه للإحرام منه ان أمكن و لانه هو الذى تقتضيه القاعدة حيث ان اللازم هو الإتيان بالمامورية جامعاً لكل ما اعتبر فيما، المقتضى لعدم الاجزاء عند الإخلال بشيء منه الذى منه الإحرام من مكة، و لا شبهه فى انه مع إمكان تداركه يجب التدارك و الا كان تاركاً للامتنال عمداً، و مع عدم إمكان العود إليها يجب الإحرام من موضع التذكر كما دل عليه الاخبار المتقدمة فى المسألة السادسة و حكم ناسي الإحرام من الميقات إذا لم يتمكن من العود الى الميقات (الأمر الثانى) ذكر العلامة فى التذكرة و المنتهى ان من نسي الإحرام يوم التروية بالحج حتى مضى الى عرفات فليحرم من هناك و ظاهره الاجتزاء بالإحرام بعرفات و لو مع التمكن من الرجوع الى مكة (و استدل له) بصحيح على بن جعفر عن أخيه الكاظم (ع) عن رجل نسي الإحرام بالحج فذكر و هو بعرفات ما حاله، قال (ع) يقول اللهم على كتابك و سنه نبيك (ص) فقدتم إحرامه، لكن الخبر محمول على من لا يتمكن من الرجوع الى مكة للإحرام منها ثم الرجوع الى عرفات و ادراك الوقوف بها كما هو الغالب فى تلك الأعصار التى لم تكن فيها سهولة الوسائل النقلية الموجودة فى زماننا، و يمكن إرجاع كلام العلامة إليه أيضاً.

ثم انه إذا تذكر ترك الإحرام بعد الوقوف بعرفات كما لو تذكر ذلك فى المشعر فهل يكفى تجديد الإحرام هناك أو يختص ذلك بما لو تذكر فى عرفات، مقتضى صحيح على بن جعفر المتقدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٤

أنفا هو التذكر بعرفات و لم يبين فيه الحال لو تذكر بعد ذلك فمقتضى القاعدة عدم الصحة لخلو ركن من أركان الحج عن الإحرام و لم يقد دليل على الاكتفاء جديد الإحرام فى ما بعد عرفات (قال فى المسالك) فى شرح عبارة الشرائع (و لو أحرم بالحج- اى الكافر- و أدرك الوقوف بالمشعر لم يجزه الا- ان يستأنف إحراماً و لو ضاق الوقت أحرم و لو بعرفات: كان حق العبارة و لو بالمشعر لأنه أبعد ما يمكن فرض الإحرام منه بخلاف عرفه و ان كان الإحرام فيها جائزاً بل اولى به (انتهى ما فى المسالك) لكن فى المدارك أورد عليه بأنه جيدان ثبت جواز الاستيناف للإحرام من المشعر لكنه غير واضح (و ذهب صاحب الجواهر (قده) الى جوازه من المشعر و قال لعل اقتصار العلامة على عرفات موافقه للصحيح المزبور (يعنى صحيح على بن جعفر) و الا- فله تحديد الإحرام بالمشعر كما عن الشهيدين الجزم به لفحوى النصوص المزبورة (انتهى) و مراده (قده) من النصوص

المزبورة هي النصوص الدالة على الاجزاء بالمناسك إذا ترك الإحرام نسيانا حسبا يأتي في المسألة التاسعة فإنه إذا كان الإتيان بجميع الاعمال من الحج أو العمرة مع نسيان الإحرام مجزيا فالإتيان به مع الإحرام في أثناء الوقوف بالمشعر يكون أولى بالاجزاء لوقوع بعض الاعمال مع الإحرام (أقول) وعلى هذه ينبغي القول بجواز الإحرام إذا تذكر بعد الوقوف في المشعر لان وقوع بعض الاعمال من حين التذكر إلى آخر الأعمال مع الإحرام أولى بالاجزاء من وقوع جميعه بلا إحرام فكان الاولى لصاحب الجواهر ان يقول بجواز استيناف الإحرام و لو كان التذكر بعد وقوف المشعر، و قد تبين مما ذكرناه وجه إضراب المصنف (قده) بقوله و لو كان في عرفات بل المشعر، والله العالم.

(الأمر الثالث) الظاهر ان الجاهل بالحكم فيما ذكر كالتاسي لجريان الدليل الذي استدل به للناسي في الجاهل أيضا و لكن ذلك يحرى في الجهل بالحكم لان الجهل بالموضوع اى الجهل بان ذلك المكان مكة مع علمه بوجوب الإحرام للحج فبعيد في الغايه، و لذا قيد في المتن بقوله و كذا لو كان جاهلا بالحكم (الأمر الرابع) لو أحرم للحج من غير مكة مع العلم و العمد لم يصح لكونه على خلاف ما أمر به و ان دخل مع الإحرام في مكة كما لا يكفى المرور بالميقات محرما إذا لم يجدد الإحرام فيه من رأس، و حينئذ يجب عليه الاستيناف من مكة مع الإمكان و إلا بطل حجه كما لو ترك الإحرام رأسا (الأمر الخامس) لو أحرم من غير مكة نسيانا فمع التمكن من العود إلى مكة يجب عليه العود إليها لتجديد الإحرام و مع عدمه يحرم من مكان تذكر فيه للنصوص السابقة الدالة على وجوب الإحرام من موضع التذكر في صورة نسيان الإحرام لمن لا يتمكن من الرجوع الى مكة.

### [مسألة (٩) لو نسي الإحرام و لم يذكر حتى اتى بجميع الافعال]

مسألة (٩) لو نسي الإحرام و لم يذكر حتى اتى بجميع الافعال من الحج أو العمرة فالأقوى صحة عمله و كذا لو تركه جهلا حتى اتى بالجميع

في هذه المسألة أمران (الأول) إذا نسي الإحرام من ميقاته للحج أو العمرة حتى اتى بجميع أفعاله فالمشهور انه يجزيه ان كان واجبا عليه، و في الجواهر انه مشهور شهرة عظيمة، و عن الدروس نسبتبه إلى الأصحاب عدا الحلبي (قده) و استدلوا له مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٥

بمرسل جميل المروى في الكافي عن بعض أصحابنا عن أحدهما (ع) في رجل نسي أن يحرم أو جهل و قد شهد المناسك كلها و طاف و سعى قال تجزيه نيته إذا كان قد نوى ذلك فقدتم حجه و ان لم يهل، و قال في مريض أغمى عليه حتى اتى الوقت فقال يحرم عنه (و قد استشكل) في الاستدلال بهذا الخبر تارة بضعف سنده لكونه مراسلا، و اخرى بضعف دلالاته لكونه مجملا لأن في قوله إذا كان قد نوى ذلك فقدتم حجه احتمالات (أحدها) ان يكون المراد منه نية الإحرام و يكون المشار إليه في قوله (ذلك) هو الإحرام فيصير المعنى إذا نوى الإحرام فقدتم حجه فلا دلالة له على مضي الاعمال مع ترك الإحرام بل يدل على صحته عند تحقق الإحرام بناء على ان يكون المراد من الإحرام هو العزم على ترك ما يجب تركه في حال الإحرام و ان نزع المخيط و لبس ثوبي الإحرام بل و التلبية لبست من مقوماته، و على هذا يصير دليلا على انه مع الإتيان بالإحرام أى إرادته ترك ما يجب تركه لا يكون تاركا للإحرام و قد تم حجه (و ثانيها) ان يكون المراد منه العزم السابق على الشروع في أفعال الحج اى انه كان عازما على الإحرام لكنه نسيه و جهل به إذ عند نسيان حكمه يصير جاهلا به فتركه في محله و هو الميقات (ثالثها) ان يكون المراد منه نية أفعال الحج و مناسكه على الاجمال بمعنى ان يكون قاصدا لأفعاله و لكنه نسي الإحرام أو جهل بكونه من أفعاله فلم يقصده.



(و لا- يخفى) ان صحة الاستدلال به متوقفة على الاحتمال الأخير مع عدم معين له لوجود الاحتمالين الأولين لو لم نقل بكون الاحتمال الأول أظهر (و الحق اندفاع الاعتراضين) كليهما اما ضعف السند بالإرسال فلا باخباره بعمل الأصحاب و استنادهم اليه مع ان المرسل مثل جميل الذى هو من أصحاب الإجماع فإذا قال عند بعض أصحابنا فلا يكون الا ممن يعتمد عليه، و الراوى عن جميل هو ابن ابي عمير الذى هو أيضا من أصحاب الإجماع (و اما الاحتمالات المذكورة فالإنصاف ان الأظهر هو الاحتمال الأخير مع قيام القرينة على عدم اراده الاحتمال الأول فإن عطف الجهل على النسيان فى قوله رجل نسي أن يحرم أو جهل قرينه على ذلك لان الجاهل لا يتمشى منه نية الإحرام فالخبر صالح للاستناد اليه سنداً و دلالة.

(و استدلال المحقق فى المعبر) بوجوه اخرى (منها) انه قد فات الإحرام نسيانا فلا يفسد به الحج كما لو نسي الطواف، و لعل مراده (قده) ما فى الجواهر من ان الإحرام كباقي الأركان التى لا يبطل الحج بفواتها سهوا إجماعا عدا نسيان الموقفين و بذلك يخرج عما يقتضى البطلان من إطلاق ما دل على اعتبار الإحرام أو عمومه على وجهه يقتضى عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه مع عدمه (انتهى ما فى الجواهر) فلا يرد على المحقق ما أورد عليه فى المدارك من ان الناسى للإحرام غير آت بالمأمور به على وجهه فيبقى فى عهده التكليف الى ان يثبت صحة الحج بدليل من الخارج كما فى نسيان الطواف (انتهى) و حاصل إيراده هو المنع عن مقايضة ترك الإحرام نسيانا بترك الطواف كذلك لورود الدليل على صحة الحج مع نسيان الطواف دون نسيان الإحرام (و أنت ترى) دعوى الإجماع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٦

فى الجواهر على عدم بطلان الحج بنسيان غير الموقفين من اعمال الحج الشامل للإحرام (قال الشهيد الثانى) فى المسالك عند شرح قول المحقق (الوقوف بعرفات ركن فمن تركه عامد فلا حج له) هذا هو حكم ترك الركن فى الحج فمن ثم اتى بالفاء و يستثنى من ذلك الوقوفان فإن الإخلال بهما معا مبطل و ان لم يكن عمدا (انتهى) و ظاهره كون الحكم المذكور من المسلمات (و منها) التمسك بحديث الرفع من قوله (ص) رفع عن أمتى الخطأ و النسيان (و منها) انه مع استمرار النسيان يكون مأمورا بإيقاع بقيه الأركان و الأمر يقتضى الاجزاء و يرد على التمسك بحديث الرفع بان المرتفع هو المؤاخذه لا جميع الاحكام، و على الأخير بعدم تحقق الامتثال بإيقاع بقيه الأركان مع ترك الجزء المنسى مع ارتباطه تلك الاجزاء و انتفاء الكل بانتفاء بعض اجزائه (و كيف كان) فالأقوى صحة ما اتى به من الافعال مع ترك الإحرام نسيانا كما عليه المشهور (خلافا للمحكى عن الحلوى) من القول بفساد الحج بذلك مع وجوب إتمام النسك، و استدلاله بقوله (ص) إنما الأعمال بالنيات و قال (قده) بعد نقله لما ذهب اليه المشهور من صحة الحج إذا نسي الإحرام فيه و إسناده الى ما روى أصحابنا: و الذى تقتضيه أصول المذهب انه لا يجزى و تحب الإعادة لقوله (ص) إنما الأعمال بالنيات و هذا عمل بلا نية فلا يرجع عن الأدلة بأخبار الآحاد و لم يوردها و لم يقل به احد من أصحابنا سوى شيخنا أبو جعفر فالرجوع إلى الأدلة أولى من تقليد الرجال (انتهى).

(أقول) قوله (قده) و الذى تقتضيه أصول المذهب (إلخ) كلام متين حيث ان الأصل فى دخول شىء فى صحة شىء هو عدم ذلك الشىء عند الإخلال بما له الدخول فى صحته الا ان يقوم الدليل على صحته و لذا يكون الأصل فى كل جزء أو شرط أو مانع هو الركنية بمعنى فساد المأمور به بالإخلال بذلك سواء كان عن عمد أو عن نسيان أو عن جهل، و قوله فلا يرجع عن الأدلة بأخبار الآحاد مبنى على ما ذهب اليه من عدم حجية اخبار الآحاد و قد ثبت فى الأصول حجيتها إذا كانت مما يوثق بصدورها، و اما قوله و تجب عليه الإعادة لقوله (ص) إنما الأعمال بالنيات و هذا عمل بلا نية، فان كان المراد ان ترك الإحرام موجب لترك نية الإحرام ففيه انه لم يحصل على هذا عمل حتى يكون مع النية أو بلا نية، و ان كان المراد انه بترك الإحرام قد ترك نية مناسك الحج ففيه انه قد نوى الإتيان بأفعال الحج و لذا حضر الموقوف فى عرفات، و لعل قول الامام عليه السلام فى



مرسل جميل إذا كان نوى ذلك فقد تم حجه يدفع هذا التوهم و ان النية التي لا بد منها في العمل العبادى قد تحققت منه فإنه نوى ان يأتى بالحج و مناسكه و لكنه ترك الجزء الأول منه (و بالجملة) فلا ضرر فى مخالفته فى المقام فإنه مبنى على مبناه من عدم العمل بخبر الواحد، هذا تمام الكلام فى صورة نسيان حرام (الأمر الثانى) فى ترك الإحرام جهلا، و الأقوى فيه انه كتركه سهوا فتصح منه الافعال بلا إحرام و يدل عليه المرسل المتقدم حيث ان فيه: فى رجل نسى أن يحرم أو جهل (إلخ) و صحيح على بن جعفر المروى فى التهذيب عن أخيه الكاظم عليه السلام عن رجل متمتع خرج الى عرفات و جهل مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٧

ان يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلاده ما حاله قال إذا قضى المناسك كلها فقد تم حجه، و هذا الحديث فى التمسك به للاجزاء أظهر من المرسل المتقدم لعدم المناقشة فيه سندا و لا دلالة (و يمكن ان يستدل له بالإجماع أيضا حيث انه لم ينقل فيه خلاف حتى من الحلوى و ان كان دليله على عدم الاجزاء من كونه مخالفا للقاعدة و عدم العمل باخبار الأحاد جاريا هيئنا أيضا (بقى الكلام) فى ان الصحيح المذكور و المرسل المتقدم كلاهما واردان فى ترك الإحرام فى الحج نسيانا أو جهلا، و الأصحاب لم يفرقوا بين الحج و العمرة فلو تم إجماع على اسراء الحكم إلى العمرة فهو المتبع و الا- ففى إلحاق العمرة بالحج اشكال حيث ان الحكم على خلاف القاعدة يجب الاقتصار فى ارتكابه على المتيقن و هو مورد قيام الدليل عليه اعنى ترك الإحرام فى الحج، و ظاهر بعضهم الفرق بين عمره المتمتع و العمرة المفردة فاستشكل فى إلحاق المفردة و استقوى إلحاق عمرة المتمتع و لا وجه له

## [فصل فى أفعال الحج]

### [الأول الإحرام]

#### [فصل فى مقدمات الإحرام]

#### إشارة

(فصل فى مقدمات الإحرام)

#### [مسألة، يستحب قبل الإحرام أمور]

#### إشارة

مسألة، يستحب قبل الإحرام أمور

#### [أحدها توفير شعر الرأس]

(أحدها) توفير شعر الرأس بل و اللحية لإحرام الحج مطلقا لا خصوص المتمتع كما يظهر من بعضهم لإطلاق الاخبار، من أول ذى القعدة بمعنى عدم ازاله شعرهما، لجملة من الاخبار و هى و ان كانت ظاهره فى الوجوب الا انها محمولة على الاستحباب لحمله اخرى من الاخبار ظاهره فيه فالقول بالوجوب كما هو ظاهر جماعه ضعيف و ان كان لا ينبغى ترك الاحتياط كما لا ينبغى ترك

الاحتياط بإهراق دم لو أزال شعره بالحلقة حيث يظهر من بعضهم وجوبه أيضا لخبر محمول على الاستحباب أو على ما إذا كان في حال الإحرام و يستحب التوفير للعمرة أيضا

في هذه المسألة أمور (الأول) المشهور شهرة عظيمة و خصوصا بين المتأخرين كما في الجواهر استحباب توفير شعر الرأس بل اللحية للإحرام من أول ذى القعدة في الإحرام للحج، و قبل الإحرام بشهر في العمرة خلافا للمحكي عن المفيد في المقنعة و الشيخ في النهاية و الاستبصار حيث ان ظاهر المحكي عنهما هو الوجوب، و الذي يستدل به للاستحباب جملة من الاخبار الظاهرة في الوجوب بقريته ما دل على جواز تركه، فمن الأول صحيح ابن مسكان المروى في التهذيب عن الصادق - عليه السلام لا تأخذ من شعرك و أنت تريد الحج في ذى القعدة و لا في الشهر الذي تريد فيه الخروج للعمرة (و حسن ابن عمار) المروى في التهذيب أيضا أو صحيحه المروى في الفقيه عنه عليه السلام قال:

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ شَوَالٌ وَ ذُو الْقَعْدَةِ وَ ذُو الْحِجَّةِ فَمَنْ أَرَادَ الْحَجَّ وَ فَرَّ شَعْرَهُ إِذَا نَظَرَ إِلَى هَلَالِ ذِي الْقَعْدَةِ وَ مَنْ أَرَادَ الْعِمْرَةَ وَ فَرَّ شَعْرَهُ شَهْرًا (و صحيح عبد الله بن سنان) المروى في الكافي عن الصادق (ع):

أَعْفَ شَعْرَكَ لِلْحَجِّ إِذَا رَأَيْتَ هَلَالَ ذِي الْقَعْدَةِ وَ لِلْعِمْرَةِ شَهْرًا (و خبر الحسين بن ابى العلاء) المروى في الكافي عنه عليه السلام عن الرجل يريد الحج أو يأخذ من رأسه في شوال كله ما لم ير الهلال قال عليه السلام لا بأس ما لم ير الهلال (و خير إسماعيل بن جابر) المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام كم أوفر شعري إذا أردت هذا السفر، قال عليه السلام أعفه شهرا (و خبر إسحاق بن عمار) المروى في -

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٨

الفقيه عن الكاظم عليه السلام قلت لأبي الحسن موسى (ع) كم أوفر شعري إذا أردت العمرة فقال ثلاثين يوما (و خبر سعيد الاعرج) عن الصادق عليه السلام قال لا يأخذ الرجل إذا رأى هلال ذى القعدة و أراد الخروج من رأسه و لا من لحيته (و خبر أبى حمزة عن الباقر عليه السلام قال لا تأخذ من شعرك و أنت تريد الحج في ذى القعدة و لا في الشهر الذي تريد الخروج للعمرة (و خبر محمد بن مسلم) عن الصادق عليه السلام خذ من شعرك إذا أزمعت على الحج شوال كله الى غره ذى القعدة، و هذه الاخبار كما ترى ظاهره في الوجوب (و من الثاني) أعني ما يستفاد منه الاستحباب (موثق سماعه) عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الحجامه و حلق القفا في أشهر الحج، فقال (ع) لا بأس به و السواك و النورة (و خبر محمد بن خالد) الخزار المروى في الكافي قال سمعت أبا الحسن عليه - السلام يقول اما انا فأخذ من شعري حين أريد الخروج (يعنى إلى مكة للإحرام) و صحيح هشام بن الحكم و إسماعيل بن جابر المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام (انه يجزى الحاج ان يوفر شعره شهرا) لان توفير الشعر شهرا أقل من أول ذى القعدة فيدل على جواز تركه من أول ذى - القعدة و ان لم يدل الاجتزاء على جوازه (و صحيح على بن جعفر) المروى في كتابه عن أخيه الكاظم (ع) قال سئلته عن الرجل إذا هم بالحج يأخذ من شعر رأسه و لحيته ما لم يحرم قال (ع) لا بأس.

و مقتضى الجمع بين ما ذكر من الاخبار هو حمل الأخبار الظاهرة في الوجوب على الاستحباب لكون الأدلة المجوزة نصا في الجواز و الاخبار الناهية عن أخذ الشعر ظاهره في الحرمة (و انما - الكلام) في دلالة الأخبار المرخصة (فنقول) اما موثق سماعه فالإنصاف عدم دلالة على الترخيص في ترك توفير شعر الرأس و اللحية من أول ذى القعدة و ذلك لانه يدل على نفى الباس في حلق القفا في أشهر الحج و شعر القفا خارج عن شعر الرأس و اللحية و ان أشهر الحج من أول شوال فهو مطلق بالنسبة الى الاخبار الآمرة بتوفير شعر الرأس و اللحية من أول ذى القعدة يحب تقييده بها (و اما خبر محمد بن خالد) فهو أيضا غير نص و ذلك لإطلاق الشعر في قوله عليه - السلام أخذ من شعري و شموله لغير شعر الرأس و اللحية و عدم تبين وقت ارادته (ع)

الخروج إلى مكة و احتمال كونه فى شهر شوال و ظهوره فى كون أخذ شعره (ع) مستمرا منه و هو لا يلائم مقاله الشريف و لو كان التوفير مستحبا (و اما صحيح هشام و إسماعيل) فهو يدل على الاجتزاء بالتوفير شهرا فهو على الوجوب فى الشهر أدل (و اما صحيح على بن جعفر) فهو و ان كان نسا فى جواز أخذ الشعر من الرأس و اللحية قبل الإحرام و لكنه خير واحد فى مقابل تلك الأخبار الناهية الكثيرة المتظافرة الا- ان شهره الفتوى بعدم وجوب التوفير مؤيدة له مضافا الى ما يقال من عدم صراحة عبارة المفيد فى المقنعة و لا الشيخ فى النهاية و الاستبصار فى الوجوب، فالاستحباب قوى لا مريئة فيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٩

(الأمر الثانى) يستحب توفير شعر اللحية أيضا كما صرح به فى خبر سعيد الأعرج: لا يأخذ- الرجل إذا رأى هلال ذى القعدة و أراد الخروج من رأسه و لا من لحيته مضافا الى شمول إطلاق الشعر فى الاخبار المتقدمة (الأمر الثالث) لا فرق فى الإحرام للحج بين ان يكون لحج التمتع أو للقران أو الافراد لإطلاق الأخبار المتقدمة الشاملة لجميع أقسام الحج خلافا للمحكى عن- ابن حمزة و المحقق فى الشرائع و العلامة فى غير واحد من كتبه فقيده بخصيص التمتع و لا- وجه له مع شمول الإطلاق لغيره أيضا (الأمر الرابع) المحكى عن المقنعة للمفيد انه إذا أراد الحج فليوفر شعر رأسه فى مستهل ذى القعدة فإن حلقة فى ذى القعدة كان عليه دم يهريقه اى يذبح شاتا و استدل له الشيخ (قده) بصحيح جميل بن دراج المروى فى الفقيه قال سألت أبا عبد الله عليه السلام فى متمتع حلق رأسه بمكة، قال (ع) ان كان جاهلا فليس عليه شىء و ان تعمد بعد الثلاثين التى يوفر فيها للحج فان عليه دما يهريقه (و أورد على الاستدلال به) بالطن فى سنده لاشتماله على على بن حديد الذى قال الشيخ انه لا يعول على ما ينفرد به، و بالمنع عن دلالة لكون مورده المتمتع إذا حلق رأسه بمكة و قد وردت اخبار غير هذا الخبر فى وجوب الكفارة إذا حلق المتمتع بعد ان اتى بعمره المتمتع مثل ما رواه فى التهذيب عن ابى بصير قال سئلت أبا عبد الله عن المتمتع أراد ان يقصر فحلق رأسه قال عليه دم يهريقه فإذا كان يوم النحر أمر موسى على رأسه حين يريد ان يحلق، و مثله غيره و قد تعرض لنقلها فى الوسائل فى الباب الرابع من أبواب التقصير و نقل صحيح جميل هناك أيضا فالحديث لا ربط له بالمقام فان الكلام فى وجوب الكفارة لمن حلق قبل الإحرام فى ذى القعدة، و الحديث فى المتمتع الذى اتى بالعمرة، و قد تعرضوا هنا لاحتمالات فى الحديث لا حاجة الى التعرض لها بعد وضح عدم دلالتها على ما نسب الى المفيد من وجوب الكفارة على من حلق رأسه فى ذى القعدة قبل ان يحرم بل و لو كان ذلك قبل الخروج من منزله (الأمر الخامس) المصرح به فى غير واحد من- الاخبار المتقدمة ترك أخذ الشعر فى الشهر الذى يريد فيه العمرة، و الظاهر منه هو ترك الأخذ قبل ثلاثين يوما من اليوم الذى يريد فيه الإحرام للعمرة لا ترك الأخذ فى الشهر الذى يريد فيه العمرة ليشمل ما إذا أراد إحرام العمرة فى اليوم الخامس من الشهر فيترك الأخذ من الشعر فى أول ذلك الشهر بل لا بد من فصل ثلاثين يوما بين ترك أخذ الشعر و بين الإحرام حتى يصدق عليه انه وفر شعره للعمرة ففى خبر إسحاق بن عمار المتقدم قلت لأبى الحسن عليه السلام كم أوفر شعري إذا أردت العمرة فقال ثلاثين يوما (و فى حديث حسن بن عمار المتقدم أيضا:

و من أراد العمرة وفر شعره شهرا.

(الأمر السادس) ظاهر خبر على بن جعفر المروى فى قرب الاسناد النهى عن أخذ الشعر إذا مضت عشرة أيام من شوال، و فيه: من

أراد الحج فلا يأخذ من شعره إذا مضت عشره من شوال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٠

لكن لم يذهب الى ظاهره من الحرمة أحد من الأصحاب بل قد يجعل هذا الخبر دليلا على عدم إرادة الحرمة مما ورد فيه النهى عن الأخذ من أول ذى القعدة (و فى الجواهر) بل لم أعثر على مفت بالكرهه عدا صاحب الوسائل.

## [ (الثانى) قص الأظفار و الأخذ من الشارب و ازاله شعر الإبط و العانة بالطللى أو الحلق أو النتف ]

(الثانى) قص الأظفار و الأخذ من الشارب و ازاله شعر الإبط و العانة بالطللى أو الحلق أو النتف و الأفضل الأول ثم الثانى و لو كان مطليا قبله يستحب له الإعادة و ان لم يمض خمسة عشر يوما و يستحب أيضا إزالة الأوساخ من الجسد لفحوى ما دل على لمذكورات و كذا يستحب الاستياك.

فى هذا المتن أمور (الأول) لا اشكال و لا خلاف فى استحباب هذه المذكورات فى المتن و لم ينقل مخالف فى شىء منه و النصوص به كثيرة (ففى صحيح معاوية بن عمار) المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام قال إذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق أو الى الوقت من هذه المواقيت و أنت تريد الإحرام إنشاء الله فانطفئ إبطيك و قلم أظفارك و اطل عانتك و خذ من شاربك و لا- يضررك بأى ذلك بدأت ثم استك و اغتسل و البس ثوبيك و ليكن فراغك من ذلك إنشاء الله عند زوال الشمس و ان لم يكن عند زوال الشمس فلا يضررك غير انى أحب ان يكون عند زوال الشمس (و صحيحه الآخر) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال إذا انتهيت الى بعض المواقيت التى وقت رسول الله (ص) فانطفئ إبطيك و احلق عانتك و قلم أظفارك و قص شاربك و لا يضررك بأى ذلك بدأت (و صحيحه حرير) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: السنة فى الإحرام تقليم الأظفار و أخذ الشارب و حلق العانة (و صحيحه الآخر) المروى فى التهذيب عنه عليه السلام عن التهيب للإحرام قال: تقليم الأظفار و أخذ الشارب و حلق العانة و هذه الاخبار كما ترى تدل على استحباب ما فى المتن من قلم الأظفار و قصها و الأخذ من الشارب و ازاله شعر العانة و الإبط.

(الأمر الثانى) لا فرق فى الإتيان بالوظيفة فى إزالة شعر الإبط و العانة بين كونها بالطللى أو الحلق أو النتف اما فى الإبط فالمصرح به فى صحيحى ابن عمار هو نتفه و لم يتعرض له فى صحيحى حرير و لم أجد خبرا آخر متعرضا له فى مقدمات الإحرام لكن المذكور فى آداب الحمام، هو صريح فى أفضلية الإطلاء على الحلق و النتف ثم الحلق على النتف (ففى خبر ابن ابى يعفور) المروى فى الكافى فى الكافى قال كنا بالمدينة فلاحانى (ابى جادلنى) زرارة فى نتف الإبط و حلقة فقلت حلقة أفضل و قال زرارة نتفه أفضل فاستأذنا على ابى عبد الله عليه السلام فاذن لنا و هو فى الحمام مطلى قد اطللى إبطيه فقلت لزرارة يكفيك، فقال لا- لعله فعل هذا لما لا- يجوز لى ان أفعله فقال عليه السلام فيما أنتما فقلت ان زرارة لاحانى فى نتف الإبط و حلقة قلت حلقة أفضل و قال زرارة نتفه أفضل فقال أصبت السنة و أخطأ زرارة، حلقة أفضل من نتفه و طليه أفضل من حلقة (و اما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤١

فى العانة) فالمذكور فى اخبار المقام هو الطلى كما فى الصحيح الأول لابن عمار و الحلق كما فى صحيحه الثانى و صحيحى حرير و ليس فيها تعرض للنتف و لا- فى اخبار آداب الحمام تعرض لأفضلية أحدها فىمكن القول بتساويها، و لكن الاعتبار يقتضى ترتيب الأفضلية هنا أيضا خصوصا فى الطلى حيث وقع التأكيد به فى الاخبار و انه طهور و انه من سنة الأنبياء من بعد سليمان بن داود عليهما السلام فراجع الاخبار فى ذلك فى آداب الحمام و ليس هنا مقام التفصيل فى ذلك.

(الأمر الثالث) ذكر فى الشرائع ان من مقدمات الإحرام تنظيف الجسد من الأوساخ زائدا عن قص الأظفار و أخذ الشارب و غيرهما و ليس لاستحباب ذلك بعنوان خصوص آداب الإحرام نص و تكلف فى الجواهر فى إثباته مضافا الى استحباب الطهور للمؤمن مطلقا باستحباب الغسل للإحرام المرشد الى مطلوبية تنظيف الجسد، و ما ذكره (قده) لا- ينهض دليلا- للاستحباب لخصوص الإحرام و ان كانت النظافة مطلوبة على وجه عام فان الله يجب التواين و يحب المتطهرين و الأمر سهل، و يستحب أيضا الاستياك قبل الإحرام للنص عليه فى صحيح معاوية بن عمار من قول الصادق عليه السلام ثم استك و اغتسل، و لكون

الاستياك فى حال الإحرام معرضا لخروج الدم من الإنسان فتركه فى حال الإحرام أولى فىقدم الاستياك حفظا لنظافة الأسنان و الفم، و- الله الموفق.

### [ الثالث) الغسل للإحرام فى الميقات ]

(الثالث) الغسل للإحرام فى الميقات و مع العذر عنه و يجوز تقديمه على الميقات مع خوف إعواز الماء بل الأقوى جوازه مع عدم الخوف أيضا و الأحوط الإعادة فى الميقات و يكفى الغسل من أول النهار الى الليل و من أول الليل الى النهار بل الأقوى كفاية غسل اليوم إلى آخر الليل و بالعكس فإذا أحدث بعدها قبل الإحرام يستحب اعادته خصوصا فى النوم كما ان الأول اعادته إذا أكل أو لبس ما لا يجوز أكله أو لبسه للمحرم، بل و كذا لو تطيب بل الأولى ذلك فى جميع تروك الإحرام فلو اتى بواحد منها بعدها قبل الإحرام الأولى اعادته و لو إحرام بغير غسل اتى به و اعاده صورة الإحرام سواء تركه عالما عامدا أو جاهلا أو ناسيا و لكن إحرامه الأول صحيح باق على حاله فلو اتى بما يوجب الكفارة بعده و قبل الإعادة وجبت عليه، و يستحب ان يقول عند الغسل أو بعده بسم الله.

(الى آخر ما ذكره فى المتن)

فى هذا المتن أمور (الأول) لا إشكال فى رجحان الغسل للإحرام و الاخبار الدالة على ذلك لعلها متواترة و ادعى الإجماع عليه فى غير واحد من كتب الأصحاب و عن التحرير انه ليس بواجب إجماعا و يدل على استحبابه خبر فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام فيما كتبه للمأمون، و فيه و غسل يوم الجمعة سنة و غسل العيدين و غسل دخول مكة و المدينة و غسل الزيارة و غسل الإحرام- الى ان قال- هذه الأغسال سنة و غسل الجنابة فريضة و غسل الحيض مثله (و عن فقه الرضا) احد عشر غسلا سنة غسل العيدين و الجمعة و غسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٢

الإحرام (و المحكى عن ابن عقيل) و ابن الجنيّد و جوبه و قد ينسب الى ظاهر الصدوق و غيره ممن عبر عنه و عن اعادته بلفظ الأمر أو عليك و يستدل له بمرسل يونس عن الصادق عليه السلام الغسل سبع عشر موطنا الفرض ثلاثة قلت جعلت فداك و ما الفرض منها قال غسل الجنابة و غسل من مس ميتا و غسل الإحرام (و الأقوى هو الأول) للشهرة القريبة من الإجماع فى استحبابه و كون خبر يونس مرسلا و كونه معرضا عنه لا- عامل به، الا- من عرفت هذا مع بعد خفاء و جوبه مع كثره- الابتلاء به و توفر الدواعى على نقله.

(الأمر الثانى) المصرح به فى غير واحد من كتب الأصحاب هو استحباب الغسل للإحرام عند الوصول الى الميقات بل الظاهر مما يأتى من جواز تقديمه على الميقات عند الخوف من إعواز الماء هناك هو الاتفاق على ان تشريعه كان فى الميقات مثل تشريع غسل الجمعة فى يومها مع جواز تقديمه يوم الخميس إذا حيف عدم التمكن منه يوم الجمعة و يدل على ذلك ما فى خبر ابن ابي يعفور المتقدم، الذى فيه إذا انتهت الى العقيق من قبل العراق أو الى الوقت من هذه المواقيت- الى ان قال- و اغتسل و البس ثوبيك، و يمكن تأييد ذلك بنحو من الاعتبار فان الغسل لمكان للإحرام فىنبغى وقوعه قبله متصلا به (الأمر الثالث) قد مر فى كتاب الطهارة فى المسألة العاشرة من مسائل أحكام التيمم انه يجوز الإتيان بالتيمم لكل غاية يشترط صحتها أو جوازها أو كمالها على الطهارة- المائية و لا يتوقف صحته على ما إذا وجد لغاية خاصة من صولة و نحوها بل له ان يتيمم لدى أى غاية إلا ما استثنى، و عليه فيجوز التيمم بدلا عن غسل الإحرام عند عدم التمكن من الغسل، هذا ما تقدم فى مبحث التيمم، لكن فى المقام اختلف الفتاوى فى صحة التيمم بدلا عن غسل الإحرام فالمحكى عن الشيخ فى المبسوط و غيره فى غيره هو الجواز و

استدل له في المحكى عن التذكرة بأنه غسل مشروع فناب عنه التيمم، و ضعفه في المدارك بان الأمر انما تعلق بالغسل فلا يتناول غيره، و ظاهر المحقق في الشرائع هو التوقف في الحكم حيث نسبه الى القيل حيث قال: قيل ان لم يجد ماء تيمم له (و الأقوى صحته) بدلا عن الغسل لدليل عموم بدليته عن الطهارة المائية حسبما فصلناه في مبحث التيمم.

(الأمر الرابع) المعروف بين الأصحاب جواز تقديمه على الميقات مع خوف عدم التمكن منه فيه، و في الجواهر بلا خلاف أجده كما في الذخيرة و الرياض و غيرهما و في المدارك إجماع العلماء عليه و لكن نسبه في النافع الى القيل مشعرا بتمريضه (و الأقوى جواز تقديمه) لصحيح هشام بن سالم المروى في الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام قال أرسلنا الى ابي - عبد الله عليه السلام و نحن جماعة بالمدينة انا نريد نودعك فأرسل إلينا أبو عبد الله (ع) ان اغتسلوا بالمدينة فإني أخاف ان يعوز الماء عليكم بذى الحليفة - الى ان قال - فلما أردنا أن نخرج قال (ع) لا عليكم ان تغتسلوا ان وجدتم ماء إذا بلغتم ذا الحليفة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٣

(الأمر الخامس) الأقوى جواز تقديم الغسل على الميقات مع عدم خوف الإعواز أيضا لدلالة إطلاق بعض النصوص عليه (ففي خبر معاوية بن وهب) المروى في الفقيه و التهذيب قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام و نحن بالمدينة عن التهيؤ للإحرام فقال (ع) اطل بالمدينة و تجهر لكل ما تريد و اغتسل و ان شئت استمعت بقميصك حتى تأتي مسجد الشجرة (و صحيح الحلبي) المروى في الفقيه و فيه و سئله (يعنى الصادق عليه السلام) عن الرجل يغتسل بالمدينة لإحرامه فقال يجزيه ذلك من الغسل بذى الحليفة (و خبر ابي بصير) المروى في الكافي قال سئلته عن الرجل يغتسل بالمدينة لإحرامه ا يجزيه ذلك عن غسل ذى الحليفة قال نعم (و هذه الاخبار بإطلاقها) تدل على جواز التقديم مطلقا و ليس في مقابلها ما يوجب رفع اليد عن إطلاقها و تقييدها بصورة خوف الإعواز في الميقات إلا أمور (منها) ما حكى عن التنقيح فإنه مع اعترافه باقتضاء الإطلاق ذلك قال و الشيخ (قده) قيده بالخوف و هو جيد إذا العمل بالإطلاق لم يقل به قائل (و في الرياض) جعل قوله ذلك إجماعا منقولا على القول بالقييد و به يقيد إطلاق - النصوص، و أنت خبير بان عدم العمل بإطلاق النصوص ليس قولا بعدم العمل به إذا كانت - النصوص جامعها لشرائط الحجية مع ان رفع اليد عن الإطلاق بالإجماع المنقول مما لم يقم عليه دليل فهذا الوجه ليس بشيء (و منها) تنظير المقام بتقديم غسل الجمعة في يوم الخميس لمن يخاف فوته يوم الجمعة و عدم الرخصة في تقديمه مع عدم الخوف و يكون تقديم غسل الإحرام أيضا كذلك لا اشتراكه مع غسل الإحرام في التقييد و ان كان غسل الجمعة مقيدا بالزمان و غسل الإحرام بالمكان (و لا يخفى) ان هذا التنظير لا يقتضى ذلك ما لم يكن دليل على الاشتراك (و منها) ان الاستفادة من الاخبار الدالة على كون غسل الإحرام في الميقات هو تقييد مشروعيته بكونه فيه و هذه الاخبار تدل على جوازه في غيره فيقع بينهما المنافاة فتكون العبرة بالأخذ بالأول و ترك الأخذ بهذه الاخبار لكون الأخبار المقيدة معمولا بها و هذه الاخبار معرضا عنها كما يشهد به ما في التنقيح من عدم وجدان العامل بإطلاقها (و يندفع) بأنه مع تسليم استفادة تقييد مشروعية غسل الإحرام بكونه في الميقات يمكن ان يكون الغسل قبله بدلا عنه كما ان غسل الجمعة في - يوم الخميس يكون كذلك (و منها) منع إطلاق تلك الاخبار بدعوى انصرافها الى ما إذا خاف فوت الغسل في الميقات و ذلك لان السؤال عن اجزاء الغسل في غير الميقات منصرف الى ما - كان مشروعيا و ليس سؤواله عن مشروعيته بل مع فرض المشروعية سؤال عن الاجزاء (و لا يخفى ما فيه) من خلاف الظاهر (و منها) تقييد إطلاق هذه الاخبار بالتعليل الوارد في صحيح هشام - بن سالم لجواز الغسل في المدينة في قوله (ع) فإني أخاف ان يعوز الماء عليكم بذى الحليفة فإغتسلوا بالمدينة (و لا يخفى) ان الظاهر من هذا التعليل هو ان يكون تعليلا لتعيين فرد من - الغسل المأمور به لا لأصل مشروعيته في الميقات حتى يقتضى عدم مشروعيته في غيره (و بالجملة)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٤

فالأقوى جواز تقديمه على الميقات و لو مع عدم خوف فوته فيه كما مال إليه في المدارك و كشف اللثام و نسبه في الذخيرة إلى ظاهر عده من الروايات، و لكن الأولى إعادة الغسل في الميقات مع الإمكان.

(الأمر السادس) يستحب اعاده الغسل في الميقات مع التمكن و لو اتى قبله مع خوف- الإعواز لما فى ذيل صحيح هشام من قوله (ع) لا عليكم ان تغتسلوا ان وجدتم ماء إذا بلغت ذا الحليفة (و التشكيك) فى دلالة على استحباب الإعادة بدعوى انه انما ينفى البأس عن- الإعادة فلا يدل على الاستحباب (غير مسموع) بعد كون الغسل من العبادات و هى لا تنفك عن الرجحان فجواز اعادته مساوق مع رجحانه، و أضعف من ذلك دعوى كون المنفى فى قوله (ع) لا عليكم ان تغتسلوا هو أصل الغسل لا البأس عن إتيانه و عليه فيكون دليلا على عدم رجحان الإعادة، وجه ضعف هذا الاحتمال ظاهر من العلم بأسلوب مثل هذا الكلام و ان الظاهر ان الامام عليه السلام بهذا الأسلوب يريد ان يحثهم على اعاده الغسل إذا أمكن فى الميقات.

(الأمر السابع) يكفى الغسل من أول النهار الى الليل و من أول الليل الى النهار، و فى الجواهر بلا خلاف أجده بل قيل انه مقطوع بين الأصحاب (و يدل على ذلك) من النصوص خبر عمر بن يزيد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: غسل يومك ليومك و غسل ليلتك ليلتك (و خبر عثمان بن يزيد) المروى فى التهذيب عنه (ع): من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله الى الليل فى كل موضع يجب فيه الغسل، و من اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر (و خبر ابى بصير) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام و قد أتاه رجل فقال اغتسل رجل من أصحابنا فعرضت له حاجة حتى أمسى قال (ع) يعيد الغسل، يغتسل نهارا ليومه ذلك و ليلا ليلته.

(الأمر الثامن) المحكى عن غير واحد من الأصحاب كفاية غسل اليوم ليلته و غسل الليلة ليومها، قال فى المدارك و الأظهر الاكتفاء بغسل اليوم ليلته و غسل الليلة لليوم، و قال فى الجواهر و قد افتى به جماعه من متأخري المتأخرين تبعاً للمحكى عن المقنع و نفى عنه البأس فى الرياض (انتهى) و يدل عليه من النصوص صحيح جميل المروى فى الفقيه عن الصادق عليه- السلام انه قال غسل يومك يجزيك ليلتك و غسل ليلتك يجزيك ليومك (و خبره الأخر) المروى فى آخر السرائر عن أحدهما عليهما السلام انه سمعه يقول غسل يومك يجزيك ليلتك و غسل ليلتك يجزيك ليومك (و خبر سماعة) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال من اغتسل قبل طلوع الفجر و قد استحتم قبل ذلك (اي نظف بدنه من الأوساخ فى الحمام) ثم أحرم من يومه اجزئه غسله و ان اغتسل فى أول الليل ثم أحرم فى آخر الليل اجزئه غسله و مورد الاستدلال فى هذا الخبر هو كفاية الغسل قبل الفجر ليومه لكن هذه الاخبار معارضة بخبر ابى بصير المتقدم فى الأمر السابق الذى فيه السؤال عن اغتسل فعرضت له حاجة حتى أمسى قال عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٥

بعيد، فان ظاهره عدم الاجزاء و يمكن حمله على استحباب الإعادة من غير منافاة مع الاجتزاء به، و ربما يقال ان اللام فى صحيح جميل و خبره الأخر فى السرائر بمعنى (الى) فيكون المعنى يجزيك غسل يومك الى ليلتك و غسل ليلتك الى يومك، و العارف بأساليب الكلام يستغرب هذا الاحتمال فان متعلق الاجزاء فى الكلام على هذا غير مذكور.

(الأمر التاسع) قيد فى الشرائع و غيره اجزاء الغسل فى أول الليلة ليلته بعدم النوم بعده، و يدل عليه صحيح نصر بن سويد المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام قال سئلته عن الرجل يغتسل للإحرام ثم ينام قبل ان يحرم قال (ع) عليه اعاده الغسل (و خبر على ابن أبى حمزة) المروى فى الكافى قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن رجل اغتسل للإحرام ثم ينام قبل ان يجرم قال عليه اعاده الغسل (و يمكن ان يستدل أيضا) بخبر على بن أبى حمزة- المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام: ان اغتسلت بمكة ثم نمت قبيل ان تطوف فأعد غسلك (و خبر عبد الرحمن بن الحجاج) المروى أيضا فى الكافى قال سئلت أبا إبراهيم (ع) عن

الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضأ قبل ان يدخل أ يجزيه ذلك أو يعيد قال لا يجزيه لانه دخل بوضوء (اي انه لما انتقض غسله بالنوم فإذا اكتفى بالوضوء فقد دخل مكة لا بالغسل بل بالوضوء) والاستدلال بالخبرين لما نحن فيه انما هو بناء على عدم الفرق بين الغسل للإحرام و بينه للطواف أو دخول مكة كما يستظهر كون الجمع من الأغسال الفعلية أى ما شرع لإتيان فعل بعده (لكن تعارض هذه الاخبار) بصحيح العيص بن القاسم المروى فى الفقيه و التهذيب قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل للاجرام بالمدينة و يلبس ثوبين ثم ينام قبل ان يحرم قال عليه- السلام ليس عليه غسل، و قد اختلفوا فى كيفية الجمع بين هذا الصحيح و بين الاخبار المتقدمة فحملة الشيخ على نفى الوجوب و أورد عليه بان السؤال فى الصحيح لم يكن عن الوجوب و عدمه حتى يجاب بعدم وجوبه بل انما هو عن اعاده الغسل و عدمها فيكون الظاهر من الجواب عدم الحاجة الى إعادته الدال على عدم انتفاضة بالنوم (و طرح الحلوى) الأخبار الدالة على الإعادة حريا على مذهبه من عدم العمل باخبار الآحاد، و قال إذا اغتسل بالغداه كان غسله كافيا لذلك اليوم اى وقت أراد ان يحرم منه فعل و كذلك إذا اغتسل أول الليل كان كافيا إلى آخره سواء نام أو لم ينم و قد روى انه إذا نام بعد الغسل قبل ان يعقد الإحرام كان عليه اعاده الغسل استحبابا و الأول هو الأظهر لأن الاخبار عن الأئمة الأطهار جاءت فى ان من اغتسل نهارا كفاه ذلك الغسل و كذلك من اغتسل ليلا (انتهى) (و فيه أولا) ان ما ذكره مبنى على مذهبه من عدم العمل باخبار الآحاد مع ان الاخبار الواردة فى الاكتفاء بغسل النهار إلى آخر الليل و بغسل الليل الى آخر النهار أيضا أخبار احاد فكيف عمل بها مع ان النسبة بينهما بالإطلاق و التقييد لدلالة الأخبار الدالة على الاكتفاء بالإطلاق سواء حدث النوم بعد الغسل أولا، و تلك الاخبار تدل على الإعادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٤

مع حدوث النوم فالمحكم حينئذ تقييد إطلاق تلك الطائفة بتلك الأخبار الإمرة بالإعادة مع حدوث النوم (و ثانيا) ان الاخبار الدالة على الاكتفاء انما يدل عليه من حيث الدلالة على عدم الإعادة بواسطة الفصل بين الغسل و الإحرام بالزمان و ان الفصل به بهذا المقدار غير مضر و اما بالنسبة إلى الفصل بينهما بالنوم أو بحدث آخر فهى غير دالة عليه لعدم تعرضها له بالنفى أو الإثبات فلا يصح التمسك بها لنفى ناقضية النوم و غيره (و حملة فى المدارك) على نفى التأكد و قال و الظاهر ان المراد من قوله عليه السلام ليس عليه غسل تأكد الغسل (و حملة فى الجواهر) على اراده عدم النقض بمعنى انه ليس عليه الغسل مثل ما يكون على من لم يغتسل بل يجزى منه الغسل الذى نام بعده و لكن يستحب له اعادته، و الفرق بينه و بين ما حملة عليه فى المدارك من نفى التأكد انه بناء على الحمل على نفى التأكد يكون حاله كمن لم يغتسل لكنه لا يكون استحباب الغسل له مؤكدا و بناء على ما حملة فى الجواهر يكون حاله كحال المغتسل الا انه يستحب منه الإعادة مثل استحباب الوضوء للتجديد و لعل هذا الحمل اولى مما فى المدارك لكنه فى نفسه أيضا بعيد لاستقرار التعارض بين ما فى خبر نضر و خبر على بن أبى حمزة من ان عليه اعاده الغسل مع فى صحيح العيص من انه ليس عليه غسل لكون التعارض بينهما بالنفى و الإثبات مضافا الى ان خبر ابن الحجاج الدال على عدم الاجتزاء بالغسل لدخول مكة إذا نام بعده قبل الدخول نص فى عدم الاجزاء بناء على عدم الفرق بين الغسل لدخول مكة و بين الغسل للإحرام (فالأولى) طرح خبر العيص بإعراض الأصحاب عن الاستناد اليه و سقوطه عن الحجية بالأعراض.

(الأمر العاشر) بناء على انتفاض الغسل بالنوم فهل ينتقض بغيره من الأحداث أو لا (وجهان) قد يقال بالانتقاض و ذلك لان النص و ان كان فى نقضه بالنوم لكنه تنبيه بالأدنى على الأعلى لأن غير النوم من الأحداث أقوى للاتفاق على نقض غير النوم للوضوء و وقوع الخلاف فى ناقضية النوم على بعض الوجوه مثل النوم الذى لا يغلب على السمع و لتلوث و البدن ببعض الأحداث غير النوم و عدم تلوثه بالنوم و لأن الحكمة فى ناقضية النوم - على ما قيل - هو كونه معرضا لخروج شىء منه فى حال



النوم و كونه مظنةً للاحداث فحقاتها اولى بالناقضية (و قد يقال) بالأخير أعنى عدم الانتقاض جمود أعلى مورد النص (لكن الإنصاف) إمكان القول بالانتقاض لما فى موق إسحاق بن عمار المروى فى الكافى و التهذيب قال سئلته عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار و يزور بالليل بغسل واحد قال (ع) يجزيه ان لم يحدث فإن أحدث ما يوجب وضوء فليعد غسله فإنه صريح فى لزوم الإعادة لكل حدث و لو كان غير النوم و مورده و ان كان فى غسل الزيارة لكن من المعلوم ان الملاك فى لزوم الإعادة هو انتقاض الغسل بالحدث، بل يمكن الاستدلال لذلك بما فى ذيل صحيح ابن الحجاج من قوله عليه السلام لا يجزيه لانه إنما دخل بوضوء حيث انه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٧

يدل على ان منشأ عدم الاجزاء هو كون غسله منتقضا بالنوم و يكون داخلا فى الإحرام بلا غسل و ليس لانتقاضه بالنوم منشأ إلا صحة انتقاضه بما يوجب الوضوء من غير فرق بين النوم و غيره.

(الأمر الحادى عشر) قال فى الشرائع و لو اغتسل ثم أكل أو لبس ما لا يجوز للمحرم أكله أو- لبسه أعاد الغسل استحبابا (انتهى) و يدل على ذلك صحيح معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال إذا لبست ثوبا لا ينبغي لك لبسه أو أكلت طعاما لا ينبغي له أكله فأعد الغسل، و يدل على الاستحباب فى خصوص اللبس خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى و التهذيب عن الباقر عليه السلام قال إذا اغتسل الرجل و هو يريد ان يحرم فلبس قميصا قبل ان يلبى فعليه الغسل (و ظاهر هذين الخبرين) و ان كان وجوب الإعادة بمعنى كون المغتسل كأنه لم يغتسل كما ربما يستظهر مما فى خبر على بن أبى حمزة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن رجل اغتسل للإحرام ثم لبس قميصا قبل ان يحرم قال ينتقض غسله، حيث ان الظاهر من النقض هو ارتفاعه و صيرورة المغتسل كان لم يغتسل لكنه خلاف ظاهر الفتاوى بل لا يبعد قيام الإجماع على خلافه فيحمل على الاستحباب مثل استحباب الوضوء التجديدى فلو لم يعد و اكتفى بالغسل الأول كان كمن لم يجدد الوضوء و صلى بالوضوء الأول، و ان قيل ببطالان الغسل من رأس بدعوى ظهور النقض فى ذلك و اشعار لفظ الإعادة به لكن لم يعلم القائل به، و اما تعبير المصنف (قده) بأولوية الإعادة مع الأمر بها و فتوى الأصحاب بها فلعل المقصود الأولوية الشرعية التى هى عبارة أخرى عن الاستحباب.

(الثانى عشر) يستحب اعاده الغسل إذا تطيب بعده قبل الإحرام و يدل عليه خبر عمر- بن يزيد المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: إذا اغتسلت للإحرام فلا تقنع و لا تطيب و لا تأكل طعاما فيه طيب فيعيد الغسل، ثم ان فى ثلاث نسخ من المتن اتى بالضمير المؤنث فى قوله إذا أحدث بعدها و كذا فى قوله فلو اتى بواحد منها بعدها، و لعله من غلط الناسخ و الصواب الإتيان بكلمة (بعده) فى الموضوعين لعوده الى الغسل، و إرجاعه إلى الطهارة تكلف لا حاجة إليه (الثالث عشر) قال فى المدارك و الظاهر عدم استحباب الإعادة بفعل ما عدا ذلك من تروك- الإحرام لفقد النص (انتهى) و يمكن ان يجعل ما فى النصوص من الأكل و اللبس مثلا لغيره من تروك الإحرام لكن استظهار ذلك من النص مشكل، و لو قلم أظفاره لم يستحب الإعادة لمرسل جميل المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام فى رجل اغتسل لإحرامه ثم قلم أظفاره، قال يمسحها بالماء و لا يعيد الغسل، فقول المصنف (قده) بل الاولى ذلك فى جميع تروك الإحرام (إلخ) لعل المراد الأولوية من حيث نفى توهم الاستحباب لا الفتوى بالاستحباب كيف و لا- استحباب فى تقليم الأظفار كما عرفت.

(الأمر الرابع عشر) لو أحرم بغير غسل أعاد الإحرام و الأصل فى ذلك صحيح الحسن بن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٨

سعيد المروى فى الكافى و التهذيب قال كتبت الى العبد الصالح ابى الحسن عليه السلام رجل أحرم بغير صلوه و بغير غسل

جاهلا أو عالما، ما عليه في ذلك و كيف ينبغي له ان يصنع، فكتب يعيده (و لا إشكال في أصل الحكم) بالإعادة في الجملة الا انه يقع الكلام في أبحاث (الأول) ان المشهور هو استحباب الغسل و اعاده الإحرام بعده خلافا للمحكي عن ابي على حيث قال: ثم اغتسل و لبس ثوبى الإحرام و صلى لإحرامه لا يجزيه غير ذلك إلا الحائض فإنها تحرم بغير صلوه و لا ينعقد إلا فى الميقات بعد الغسل و التجرد و الصلاة، و نسب الى الشيخ فى النهاية حيث قال: من أحرم بغير صلوه و بغير غسل كان عليه إعادة الإحرام بصلاة و غسل، الا انه لا صراحة فيه بالوجوب (و كيف كان) فالأقوى ما عليه المشهور من الاستحباب و ذلك لعدم تعقل و وجوب الإعادة مع كون المتروك مندوبا فيحمل الأمر المستفاد من الجملة الخبرية أعنى قوله عليه السلام (يعيده) على الاستحباب إذ قد تقدم ان أصل الغسل للإحرام مستحب (البحث الثانى) هل - المأتى به من الإحرام ثانيا هو صورة الإحرام من التلبى و النية أو انه إحرام حقيقى ثم على الأخير فهل يبقى الإحرام الأول أيضا فهو حينئذ محرم باحرامين أو يبطل الإحرام الأول فهو محرم بالإحرام الأخير (وجوه) و تظهر الثمرة فى ارتكاب التروك المحرمة فيما بينهما فتحب عليه الكفارة مع صحة الإحرام الأول (و تفصيل ذلك) ان الشيخ (قده) قال فى النهاية: و من أحرم بلا غسل و لا صلوه عليه ان يستأنف الإحرام بعد الغسل و الصلاة (و أورد عليه فى السرائر) بأنه ان أراد به انه نوى الإحرام و لبي من دون صلوه و غسل فقد انعقد إحرامه فأى اعاده تكون عليه، و ان أراد أنه أحرم بالكيفية الظاهرة من دون النية و التلبى فيصح ذلك و يكون لقوله وجه (انتهى ما فى السرائر) و يمكن ان يكون الوجه فى اعتراضه ما هو عليه من البناء على ترك العمل باخبار الآحاد فأورد على الشيخ بأن إعادة الإحرام بعد وقوعه صحيحا لا فائدة فيها و يكون على خلاف - القاعدة، و يمكن ان يكون الوجه فى اعتراضه عليه انه فهم من كلامه انه يريد إعادة الإحرام لترك ما يستحب فيه من الغسل و الصلاة فأورد عليه بان ترك المستحب لا يوجب بطلان الفعل الذى يستحب فيه المتروك حتى يحتاج إلى الإعادة، اللهم الا ان تكون الإعادة صورية محضة (و يمكن ان يكون) الوجه فى اعتراضه انه فهم من كلام الشيخ انه يقول ببطلان الإحرام الأول فأورد عليه بأنه لا وجه لبطلانه بترك ما يستحب فيه (و كيف كان) فأورد العلامة فى المختلف على الحلى بأنه لا - استبعاد فى استحباب اعاده الفرض لأجل ترك النفل فيه كما فى الصلاة المكتوبة إذا دخل فيها بغير أذان و اقامه فإنه يستحب له اعادتها، و استظهر الشهيد الثانى فى المسالك انه فهم من عبارة المختلف ذهابه الى بطلان الإحرام الأول و ذلك لتنظيره بالصلاة المكتوبة التى دخل فيها بلا أذان و اقامه فإنه يستحب رفع اليد عنها و استينافها لأجل تدارك الأذان و الإقامة فأورد على العلامة بالفرق بين المقامين فإن الصلاة تقبل البطلان بخلاف الإحرام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٩

فإنه لا يخرج منه الا بالإتمام أو ما يقوم مقامه إذا صد أو أحصر (و أجاب عنه فى الجواهر) بان نظر العلامة فى التنظير بالصلاة المكتوبة إلى رفع استبعاد تشريع اعاده الفرض لترك النفل لا التشبيه فى البطلان فلا يرد عليه الفرق بين المقامين و نتيجة ذلك صحة الإحرام الأول و الاحتذاء به فى العمل و استحباب إعادته لأجل ادراك الكمال فالأولى حينئذ فى التنظير ان يقاس المقام بما إذا صلى فرادى ثم انعقدت الجماعة فإنه يستحب إعادة الصلاة مع الجماعة لإدراك الفضيلة إذا دل الدليل على استحباب ذلك، و يدل على ذهاب العلامة إلى صحة الإحرام الأول و الاجتزاء به ما يظهر منه من ان وجوب الكفارة للمتخلل بينهما مما لا خلاف منه، و على هذا فلا بد من ان يقال اما يكون الإحرام الثانى صوريا لا إحراما حقيقيا كما عليه المسالك و المدارك و اما من تحقق إحرامين حقيقيين كما يحكى عن كشف اللثام و مال اليه صاحب الجواهر (و المتحصل من ذلك) ان الأقوى كون الإحرام الثانى كصلاة المعادة لا يضر بصحة الإحرام الأول:

(البحث الثالث) المذكور فى الصحيح لمتقدم هو السؤال عن ترك الغسل و الصلاة جاهلا أو عالما و ظاهر المحقق (قده) فى الشرائع فرض المسألة فى الناسى حيث قال و لو أحرم بغير غسل أو صلوه ثم ذكر تدارك ما تركه و أعاد الإحرام، فإن الظاهر من

التذكر انما هو بالنسبة إلى الناسى اللهم الا- ان يقال بدلالة النص على استحباب الإعادة في الناسى بالفحوى كما ادعاه في- الجواهر أو بدعوى دخول الناسى في العالم باعتبار كونه عالما قبل طرو النسيان و كلاهما بعيد، ويمكن إدخاله في الجاهل بدعوى كون المراد منه هو المعذور فيكون مرجع السؤال عن الجاهل و العالم الى السؤال عن المعذور و غير المعذور، و عن بعض الفقهاء و الاقتصار على ذكر الناسى صريحا، و هو غريب مع كون النص في الجاهل و العالم.

(البحث الرابع) المستفاد من النص هو استحباب الإعادة فيما إذا ترك الغسل و الصلاة فالظاهر منه ثبوت الاستحباب في ترك أحدهما لكن المذكور في النهاية اعتبار تركهما معا، و عن بعض الفقهاء الاقتصار في ذكر الاستحباب عند ترك الغسل و لا وجه لشيء منها و ما في المتن يمكن ان يكون لأجل التبعية عن اقتصر بذكر ترك الغسل أو لأجل كونه في البحث عن أحكام الغسل عند الإحرام، لكن الظاهر الأول فإنه على الأخير كان ينبغي ان يذكر استحباب الإعادة لأجل ترك الصلاة في أحكام صلوه الإحرام مع انه لم يأت به.

(الأمر الخامس عشر) قال في الفقيه في باب سياق مناسك الحج و قل إذا اغتسلت بسم- الله و بالله إلى آخر ما في المتن لكن مع تبديل (التسليم لك) بقوله (التسليم لأمرك) و ظاهره استحبابه بعد الغسل و قد مر في كتاب الطهارة في سنن الغسل استحباب الدعاء حين الغسل و بعد الفراغ منه (قال في الحقائق) في سنن غسل الجنابة و الظاهر حصول الامتثال بالدعاء حال الاغتسال و بعده، و الاخبار المذكورة (يعنى في باب غسل الجنابة) لا تأباه و بذلك صرح في-

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٠

الذكرى، قال و لعل استحباب الدعاء للغسل شامل حال الاغتسال و بعده (و قال المولى المجلسى قدس سره) في شرحه الفارسي على الفقيه في شرح ما ذكره الصدوق في أول سياق مناسك الحج و نقله الدعاء المذكور: و أكثر ما في هذه العبارات مأخوذ من فقه الرضا و قال في آخر عبارته و يمكن ان يقرأ هذا الدعاء في كل غسل بل ينبغي ان يقرأ.

#### [ الرابع) ان يكون الإحرام عقيب صلوه فريضة أو نافلة ]

(الرابع) ان يكون الإحرام عقيب صلوه فريضة أو نافلة و قيل بوجوب ذلك لجملة من- الاخبار الظاهرة فيه المحمولة على الندب للاختلاف الواقع بينهما و اشتمالها على خصوصيات غير واجبة و الاولى ان يكون بعد صلوه الظهر في غير إحرام حج التمتع فإن الأفضل فيه ان- يصلى الظهر بمنى و ان لم يكن وقت الظهر فبعد صلوه فريضة أخرى حاضرة و ان لم يكن فمقضييه و الافعيب النافلة.

في هذا المتن أمور (الأول) لا- إشكال في مطلوية كون الإحرام عقيب صلوه في الجملة للأخبار الكثيرة الواردة في ذلك كصحيح معاوية بن عمار المروى عن الصادق عليه- السلام قال صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو العمرة (و خبر ابى الصباح الكنانى) المروى في الكافى عن الصادق عليه السلام و فيه أ رأيت لو ان رجلا أحرم في دبر صلوه مكتوبة (في الوافى هكذا:

في دبر صلوه غير مكتوبة) أ كان يجزيه ذلك قال نعم (و الصحيح الآخر لابن عمار) المروى في- الكافى قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول خمس صلوات لا يترك على حال إذا طفت بالبيت و إذا أردت أن تحرم و صلوه الكسوف و إذا نسيت فصل إذا ذكرت و صلوه الجنابة (و صحيحه- الآخر) المروى في الكافى عن الصادق عليه السلام قال إذا أردت الإحرام في غير وقت صلوه فريضة فصل ركعتين ثم أحرم في دبرها (و خبر ابى بصير) المروى في الكافى عن الصادق عليه السلام قال تصلى للإحرام ست ركعات تحرم في دبرها (و خبر عمر بن يزيد) المروى في الكافى عنه عليه السلام قال و اعلم انه واسع لك ان تحرم في دبر فريضة أو نافلة أو ليل أو نهار (و خبر إدريس بن عبد الله) المروى في التهذيب قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتى

بعض المواقيت بعد- العصر كيف يصنع قال (ع) يقيم الى المغرب قلت فان ابى جماله ان يقيم عليه قال ليس له ان يخالف السنه قلت إله أن يتطوع بعد العصر قال (ع) لا بأس به و لكنى أكرهه للشهره و تأخير ذلك أحب الى، قلت كم أصلى ان تطوعت قال اربع ركعات قال فى الوافى أراد بالشهره الاشتهار بالتشيع و ذلك لان العامه كانوا يببالغون فى النهى عن التطوع بعد العصر (أقول) و فى هذا الزمان أيضا كذلك يفعلون.

(الأمر الثانى) المشهور استحباب إيقاع الإحرام عقيب صلوه و المحكى عن الإسكافى- الوجوب و يستدل للمشهور بوجوه (منها) عدم ما يدل على الوجوب بعد حمل الأخبار المذكوره فى الأمر الأول على الندب للاختلاف الواقع بينها على ما أتى بيانه و لاشتمالها على أمور و آداب غير واجبه لكن الاختلاف بينها لا يضر بالأخذ بما هو الظاهر منها من الوجوب لو لم تكن

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥١

هناك قرينه على الاستحباب كما ان اشتمالها على غير الواجب أيضا لا ينافى الأخذ بظهور ما هو- الظاهر منها فى الوجوب (و منها) ما فى المستند من ان جميع الأخبار المتضمنه لما ظاهره الواجب وارد على أمر لا يقول احد بوجوبه مثل كونه بعد صلوه الفريضة أو النافله ركعتين أو أربع ركعات اوست ركعات و نحو ذلك من الخصوصيات التى لا قائل بوجوبها (و فيه) ان عدم القائل بوجوب الخصوصيات المذكوره يصير قرينه على اراده الندب فى تلك الخصوصيات و لا ينافى ذلك ظهورها فى وجوب أصل وقوع الإحرام بعد صلوه فى الجملة (و منها) تسالم الأصحاب على عدم الوجوب الكاشف عن عدم فهمهم الوجوب من تلك الاخبار المانع من احتمالها و خفائه مع كونه محلا للابتلاء العام مع إمكان دعوى الإجماع عليه إذ لم يعلم مخالف له عدا الإسكافى و ان خلافه لا يضر بانعقاد الإجماع (و منها) ما حكى عن كشف اللثام من التمسك بالأصل و استلزامه وجوب نافله الإحرام إذا لم يتحقق الإحرام فى وقت الفريضة (و فيه) ان الأصل لا يعول عليه بعد ورود بمعنى كونها شرطا فى صحة الإحرام لا انها من الواجبات النفسية (و مما ذكرنا يظهر) الاستدلال للوجوب و هو ظهور تلك الاخبار فيه، فالعمده فى الاستدلال على عدم الوجوب هو ذهاب المشهور الى الاستحباب بحيث قامت شهره عظيمه التى كادت تكون إجماعا على الندب، و الاحتياط بإيقاع الإحرام و لو عقيب ركعتين مما لا ينبغى تركه.

(الأمر الثالث) لا فرق فى الصلاة بين ان تكون فريضة أو نافله و لا فى الفريضة بين ان تكون من الخمس اليومية أو من غيرها و لا فى اليومية بين كونها أداء أو قضاء، و ذلك لدلالة غير واحد من الاخبار المتقدمه على ذلك كخبر عمر بن يزيد المتقدم الذى فيه قول الصادق عليه السلام و اعلم انه واسع لك ان تحرم فى دبر فريضة أو نافله (الأمر الرابع) صرح غير واحد من الأصحاب بأن الأفضل ان يكون الإحرام بعد الصلاة المكتوبه و فى الصلوات المكتوبه بعد صلوه الظهر و استدلوا لأفضلية كونه بعد الصلاة المكتوبه بصحيح ابن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال صل المكتوبه ثم أحرم بالحج أو بالتمتع و اخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ما شيئا قلب (الحديث) و صحيحه الآخر المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: لا- يكون الإحرام إلا فى دبر صلوه مكتوبه أحرمت فى دبرها بعد التسليم و ان كانت نافله صليت ركعتين و أحرمت فى دبرهما (و خبر ابى الصباح الكنانى) المتقدم لو ان رجلا أحرم فى دبر صلوه غير مكتوبه أ كان يجزيه ذلك، قال نعم (و استدلوا) لأفضلية كونه بعد صلوه الظهر بالتأسى بالنبي (ص) حيث انه أحرم بعد صلوه- الظهر ففى صحيح الحلبي المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال سئلته أ ليلا أحرم رسول الله (ص) أم نهارا، قال نهارا فقلت اى ساعه قال (ع) صلوه الظهر، فسئلته متى ترى

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٢

ان نحرم قال سواء عليكم إنما أحرم رسول الله (ص) بعد صلوه الظهر لان الماء كان قليلا فى- رؤس الجبال فيهجر الرجل الى

مثل ذلك من الغد و لا يكادون يقدرون على الماء و انما أحدثت هذه المياه حديثا (و صحيح معاوية بن عمار) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام إذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق أو الى اى وقت من هذه المواقيت و أنت تريد الإحرام ان شاء الله فانتف إبטיك و قلم أظفارك و خذ من شاربك و لا يضر بأى ذلك بدأت ثم استك و اغتسل و البس ثوبيك و ليكن فراغك من ذلك إنشاء الله عند زوال الشمس و ان لم يكن عند زوال الشمس فلا يضرك غير انى أحب ان يكون ذلك عند زوال الشمس (و مرسل المفيد فى المقنعة) قال (ع) الإحرام فى كل وقت من ليل أو نهار جائز و أفضله عند زوال الشمس (و هذان الخبران الأخيران) بضميمة ما يدل على أفضلية الإحرام بعد صلوه الفريضة تثبت أفضلية كونه بعد فريضة الظهر فلا ينافى عدم دلالة بعض هذه الاخبار على الفضلية كونه بعد صلوه- الظهر و لا حاجة الى قاعدة التسامح فى إثبات استحبابه.

(الأمر الخامس) ما ذكر فى الأمر المتقدم انما هو فى غير إحرام حج التمتع الذى ميقاته مكة و اما فى إحرامه فالأفضل ان يكون على وجه يكون الحاج عند زوال الشمس من يوم التروية بمنى فيصلى فيها صلوه الظهر و العصر و ذلك لدلالة غير واحد من النصوص كصحيح عمر بن يزيد المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال إذا كان يوم التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة ثم أهل بالحج فان كنت ماشيا فلب عند المقام و ان كنت راكبا فإذا نهض يك بعيرك وصل الظهر ان قدرت بمنى (و صحيح معاوية بن عمار) المروى فى الكافى قال أبو عبد الله عليه السلام إذا- انتهيت إلى منى فقل (و ذكر دعاء) ثم تصلى بها الظهر و العصر و المغرب و العشاء الآخرة و- الفجر (الحديث) و الموثق المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال ثم تلبى من المسجد الحرام كما لبيت حين أحرمت و تقول لبيك بحجه تمامها و بلاغها عليك و ان قدرت ان يكون رواحك إلى منى زوال الشمس و الافتمى ما تيسر لك من يوم التروية (و خبر آخر لعمر بن يزيد) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال إذا كان يوم التروية فأهل بالحج- الى ان قال- وصل الظهر ان قدرت بمنى (و هذه الاخبار) لعلها كافية لإثبات ان الأفضل فى حج التمتع ان يصلى الظهر بمنى، اللان لازم لان يكون إحرامه قبل الظهر فى المسجد الحرام فى وقت يسعه البلوغ لصلاة الظهر فى أول وقتها بمنى، و هذا هو المحكى عن المفيد و المرتضى (قدس سرهما) خلافا لظاهر الشرائع حيث قال يستحب للمتمتع ان يخرج الى عرفات يوم التروية بعد ان يصلى الظهرين إذا كان المراد استحباب إيقاع الإحرام بعدهما و هو المحكى عن المهذب و الوسيلة و التذكرة و المنتهى و غيرها، و عن الهداية و المقنع و المقنعة و المصباح استحباب إيقاع الإحرام بعد صلوه الظهر مقتصرًا عليها بل عن الفقيه وقته فى دبر صلوه الظهر و ان شئت فى دبر العصر و-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٣

المحكى عن الشيخ و غيره التفصيل بين الامام و غيره باستحباب الإتيان بصلاة الظهر من منى للإمام و استحبابه فى المسجد الحرام لغيره، و مختار المتن هو الأول و لذا قال الأفضل فيه اى فى حج التمتع ان يصلى الظهر بمنى و سيأتى إنشاء الله ما هو الحق فى ذلك فى مقدمات الوقوف بعرفات.

(الأمر السادس) قد عرفت فى الأمر المتقدم ان الأفضل فى غير حج التمتع ان يحرم بعد صلاة الظهر ان أمكنه ذلك فان لم يمكن فالأفضل ان يكون بعد فريضة أخرى حاضرة من اليومية و ان لم يكن وقت صلوه حاضرة و كانت عليه فريضة مقتضية فبعدها و الا فبعد النافلة (و يدل- على استحباب) كونه بعد مطلق الفريضة إطلاق ما فى صحيح معاوية بن عمار و خبر ابى الصباح من الأمر بالإحرام فى دبر صلوه مكتوبة و ما فى خبر إدريس فيمن يأتى بعض المواقيت بعد العصر انه يقيم الى المغرب (الحديث) و قد تقدم فى الأمر الأول و يدل على استحباب كونه بعد فريضة مقتضية إطلاق استحباب كونه بعد الفريضة ان لم نقل بانصرافه إلى الحاضرة قال فى الدروس و لو لم يكن وقت فالظاهر أن الإحرام عقيب فريضة مقتضية أفضل و يدل على استحباب كونه بعد النافلة ان لم يكن وقت الفريضة ما فى صحيح ابن عمار من قوله إذا أردت الإحرام فى غير وقت صلوه فريضة فصل ركعتين ثم

أحرم في دبرها.

### [الخامس صلاة ست ركعات أو أربع ركعات أو ركعتين للإحرام]

الخامس صلوه ست ركعات أو أربع ركعات أو ركعتين للإحرام والأولى الإتيان بها مقدماً" على الفريضة ويجوز إتيانها في أى وقت كان بلا- كراهة حتى في الأوقات المكروه وفي وقت الفريضة حتى على القول بعدم جواز النافلة لمن عليه الفريضة لخصوص الأخبار الواردة في المقام والأولى ان يقرأ في الركعة الأولى بعد الحمد التوحيد وفي الثانية الجحد لا العكس كما قيل.

في هذا المتن أمور (الأول) يستحب صلوه الإحرام وهي ست ركعات يفصل بين كل ركعتين منها بتسليمه ودونها في الفضل أربع ركعات ودونها ركعتان، ويدل على الأول أعني الست ركعات خبر أبي بصير المتقدم: تصلى للإحرام ست ركعات تحرم في دبرها (و صحيح ابن عمار) إذا أردت أن تحرم- الى ان قال- ثم أتت المسجد فصل فيه ست ركعات قبل ان تحرم (و- الخبر الآخر) لأبي بصير: ثم أتت المسجد الحرام وصل فيه ست ركعات قبل ان تحرم يوم التروية ويدل على استحباب أربع ركعات خبر إدريس المتقدم الذي فيه قلت كم أصلى ان تطوعت قال أربع ركعات ويدل على استحباب ركعتين صحيح ابن عمار المتقدم: إذا أردت الإحرام في غير وقت صلوه فريضة فصل ركعتين ويدل على استحباب ركعتين ثم أحرم في دبرها، واختلاف مقاديرها بالست والأربع والركعتين محمول على اختلافها في الفضل أو على الرخصة في حال الاستعجال.

(الأمر الثاني) هل المستحب مع إمكان إيقاع الإحرام في وقت الفريضة هو الجمع بين إتيان النافلة والفريضة أو جواز الاكتفاء بالفريضة في أداء الوظيفة الاستحبابية، وعلى الأول فهل الأولى تقديم النافلة ويوتى بعدها بالفريضة أو بالعكس وجوه وأقوال (المشهور) على ما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٤

نسب إليهم على استحباب الجمع مع تقديم النافلة على الفريضة عند سعة وقتها وعليه يحمل ظاهر غير واحد من العبائر (و يستدل للجمع) بصحيح معاوية بن عمار وفيه خمس صلوات لا تترك على حال إذا طفت بالبيت وإذا أردت أن تحرم (الحديث) وقد تقدم في أول الكلام في- الأمر الرابع من المتن (و خبر أبي بصير) عن الصادق عليه السلام خمس صلوات تصليها في كل وقت منها صلوه الإحرام (بناء على كون المقصود تعميم وقت هذه الصلوات الخمس لوقت الفريضة أيضاً ولكن قد يقال- كما هو الظاهر- ان الخبرين انما يكون النظر فيهما إلى الإتيان بها في الأوقات المكروهة ولا تعميم فيهما لوقت الفريضة) ويستدل أيضاً بإطلاق ما دل على مشروعية نافلة- الإحرام الشامل لما إذا كان في وقت الفريضة (و ما في الفقه الرضوي) فإن كان وقت صلوه فريضة فصل هذه الركعات قبل الفريضة ثم قال ان أفضل ما يحرم الإنسان في دبر صلوه الفريضة ثم أحرم في دبرها فيكون أفضل (و يستدل) لتقديم النافلة على الفريضة بالأمر بالإحرام عقيب- المكتوبة في صحيح ابن عمار مع إطلاق الأمر بالنافلة مؤيداً بصريح ما في الفقه الرضوي.

و المحكى عن كشف اللثام هو استحباب الجمع مع تقديم الفريضة على النافلة واستدل له بأن الفرائض تقدم على النافلة إلا الراتبه إذ لا نافلة في وقت الفريضة (و حكى عن ابن حمزة في الوسيلة) حيث قال و ان كان بعد فريضة صلى ركعتين له و أحرم بعدهما و ان صلى ستا كان أفضل (انتهى) و ظاهره كما ترى هو الجمع بين النافلة والفريضة مع تقديم الفريضة (و المحكى عن إرشاد العلامة) هو الاكتفاء بإتيان الفريضة وقد اختاره في المدارك وعليه حمل عبارات الأصحاب (و استدل له بصحيح ابن عمار المتقدم): لا يكون إحرام إلا في دبر صلوه مكتوبة أو نافلة فإن كانت مكتوبة أحرمت في دبرها بعد التسليم و ان كانت

نافلة صليت ركعتين و أحرمت فى دبرهما (و صحيحه الآخر) المتقدم أيضا إذا أردت الإحرام فى غير وقت صلوه فريضة فصل ركعتين ثم أحرم فى دبرها، بناء على ان يكون مفهومه سقوط الركعتين إذا أراد الإحرام فى وقت الفريضة و عدم الحاجة الى الإتيان بهما (و صحيح آخر لابن عمار) المتقدم أيضا: صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو العمرة.

ثم ان المحقق (قده) فى الشرائع قال و يحرم عقيب فريضة الظهر أو فريضة غيرها و ان لم يتفق صلى للإحرام ست ركعات، و هذه العبارة ظاهره فى عدم الجمع بين النافلة و الفريضة عند إمكان الإحرام فى وقت الفريضة لكنه (قده) قال بعد ذلك: و يوقع نافلة الإحرام تبعا له و لو كان فى وقت الفريضة مقدما للنافلة ما لم تتضيق الحاصرة، و هذه العبارة نص فى استحباب الجمع مع تقديم النافلة (و الشهيد الثانى) فى المسالك و سبطه السيد فى المدارك أخذا بصدر عبارته و قال بأنه يقول بعدم الجمع لكن أورد عليه (اى على المحقق) فى المسالك بأن السنه ان يصلى سنة الإحرام أولا ثم يصلى الظهر أو غيرها من الفرائض ثم يحرم فان لم يتفق ثمة فريضة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٥

اقتصر على سنه الإحرام و قال قد اتفق أكثر العبارات على القصور عن تأدية المراد منها (و صاحب المدارك) أورد على جده بعدم قصور عبارة الشرائع و لا- عبارات أكثر الأصحاب عن تأدية المراد بل الظاهر منهم هو عدم الجمع و تعجب من قول المسالك باتفاق أكثر عبارات الأصحاب فى القصور و قال لا وجه لحمل عبارات الأصحاب على المعنى الذى ذكره (يعنى على استحباب الجمع بين النافلة و الفريضة) فإن الأخبار ناطقة بخلافه (يعنى عدم الجمع) كما بيناه (انتهى) (و كيف كان) فالأقوى ما عليه المشهور من استحباب الجمع للمنع عن ظهور الصحيحين الذين تمسك بهما صاحب المدارك على عدم الجمع اعنى صحيحى ابن عمار المتقدمين اما فى الصحيح الأول فلان قوله عليه السلام لا يكون إحرام إلا فى دبر صلوه مكتوبة أو نافلة لا يدل على استحباب كون الإحرام بعد صلوه فريضة أو نافلة على سبيل منع الجمع بل انما هو على سبيل منع الخلو فلا دلالة فيه على المنع من الجمع بين النافلة و الفريضة، و اما الصحيح الثانى أعنى قوله إذا أردت الإحرام فى غير وقت صلوه فريضة (إلخ) فهو فى عدم التعرض للجمع و عدمه أدل و أوضح حيث انه متعرض لحال الإحرام فى غير وقت الفريضة و ليس مفهومه سقوط الركعتين إذا كان- الإحرام فى وقت الفريضة (فالعمدة حينئذ) إقامة الدليل على مشروعية الجمع فيمكن فى ذلك الاستناد إلى إطلاق مشروعية نافلة الإحرام منضمنا الى ما ورد من الأمر بالإحرام عقيب المكتوبة أو الفريضة مؤيدا بما فى فقه الرضا من النص على استحباب الجمع و ان لم تكن تلك الجملة منه حجة عندنا لظهورها فى عدم كونها من كلام الإمام بقرينة قوله و روى (إلخ) لكنها لا تخلو عن تأييد (و لكن كل ذلك) لا ينهض دليلا على ما صرح به فى المتن من جواز الإتيان بالنافلة هنا فى وقت الفريضة و لو قلنا بعدم الجواز فى غير المقام فلا خط و تأمل.

(الأمر الثالث) وقع الخلاف فيما يقرء فى صلوه الإحرام فمن الشيخ فى النهاية و الحلى فى السرائر و العلامة فى التذكرة و المنتهى قرائه الجحد فى الاولى و التوحيد فى الثانية و المحكى عن المبسوط عكس ذلك و اختاره الشهيد فى الدروس و مال اليه المحقق فى الشرائع حيث انه بعد ان ذكر الأول قال و فيه رواية أخرى بالعكس، و ما ورد فى ذلك من النص هو خبر معاذ بن مسلم- المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام قال لا تدع ان تقرأ بقل هو الله احد و قل يا ايها الكافرون فى سبع مواطن، فى الركعتين قبل الفجر، و ركعتى الزوال، و الركعتين بعد المغرب، و ركعتين من أول صلوه الليل، و ركعتى الإحرام، و الفجر إذا أصبحت، و ركعتى الطواف (و قال فى التهذيب) و فى رواية أخرى يبدء فى هذا كله بقل هو الله احد و فى الركعة الثانية بقل يا ايها الكافرون إلا فى الركعتين قبل الفجر فإنه يبدء بقل يا ايها الكافرون ثم يقرء فى الركعة الثانية بقل هو الله احد. و لا يخفى ان الخبر الأخير نص فى قرائه التوحيد بعد الحمد فى الركعة الاولى و الجحد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٦

فى الثانية و الخبر الأول لا تعرض فيه فى الترتيب إلا بالاشعار إليه لأجل تقديم التوحيد فى - الذكر و على اى تقدير فلا دليل على تعيين الجحد فى الأولى و التوحيد فى الثانية و ليس للذهاب اليه وجه يعتمد عليه و لعل القائلون به اطلعوا على رواية تدل على ذلك كما يؤيده ما فى الشرائع من قوله و فيه رواية أخرى بالعكس (و فى الجواهر) ان الأمر سهل فى ذلك بعد كون الحكم نديا (انتهى) و هو حسن

### [مسألة يكره للمرأة إذا أرادت الإحرام ان تستعمل الحناء]

مسألة يكره للمرأة إذا أرادت الإحرام ان تستعمل الحناء إذا كان يبقى أثره الى ما بعده مع قصد الزينة بل لا معه أيضا إذا كان يحصل به الزينة و ان لم يقصدها بل قيل بحرمةه فالأحوط تركه و ان كان الأقوى عدمها و الرواية مختصة بالمرأة لكنهم الحقوا بها الرجل أيضا لقاعدة- الاشتراك و لا بأس به و اما استعماله مع عدم إرادة الإحرام فلا بأس به و ان بقى أثره و لا بأس بعدم ازالته و ان كانت ممكنة.

ذهب الأكثر إلى كراهة استعمال المرأة للحناء إذا قصدت به الزينة و كانت مريده للإحرام و يكون اثر الحناء مما يبقى الى ما بعد الإحرام، و الأصل فى ذلك خبر ابي الصباح المروى فى - التهذيب عن الصادق عليه السلام عن امرأة خافت الشقاق و أرادت أن تحرم هل تخضب يدها بالحناء قبل ذلك، قال ما يعجبني ان تفعل ذلك، و المحكى عن الشهيد الثانى فى الروضة حرمةه إذا بقى أثره بعد الإحرام و عن المسالك نفى الفرق بين الواقع بعد إرادة الإحرام و بين السابق عليها إذا كان يبقى أثره بعده، لكن الخبر كما ترى لا تدل على الحرمة لما فيه من التعبير بقوله (ع) ما يعجبني، الظاهر فى الكراهة و ليس فى المقام غيره خبر آخر، ثم انه ليس فى الخبر تعرض لقصد الزينة بل مورده خوف الشقاق و لذا عمم الحكم فى المتن بقوله (بل لا معه أيضا) و الخبر متعرض لحكم المرأة، و عن الشيخ و الحلّى و يحيى بن سعيد و العلامة فى بعض كتبه اختصاص الكراهة بها لكن غيرهم الحقوا بها الرجل فى ذلك لاشترائه معها فى حرمة الزينة فى حال الإحرام و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٧

ان اختصاص المرأة بالذكر و السؤال لأجل كونها مظنة استعمال الزينة، هذا مع إرادة الإحرام و لو استعملته قبل إرادة الإحرام فبقى أثره فى حال الإحرام و بعده لم يجب ازاله اللون و ان كانت ممكنة لعدم الدليل على ذلك.

### [فصل فى كيفية الإحرام]

#### إشارة

(فصل فى كيفية الإحرام) و واجباته ثلاثة.

و ينبغى أولا بيان ما هو حقيقة الإحرام (فنعول) وقع الخلاف فى كون الإحرام أمرا بسيطا أو مركبا و فى تعيين ذلك الأمر البسيط على القول ببساطته و تعيين اجزائه على القول بتركيبه على أقوال (منها) ما حكى عن الشيخ فى - المبسوط و الجمل من انه أمر واحد بسيط و هو النية و يتحقق الإخلال بالإحرام بالإخلال بها (و لا يخفى ما فيه) فان الإحرام أمر معدود من المناسك يجب الإتيان به بالنية لكونه من العبادات و النية ليست مما يوتى به بالنية (و منها) ما عن الشهيد فى شرح الإرشاد من انه عبارة عن



توطين النفس على ترك المحرمات المعهودة، و لم يبين مراده من التوطين، و فسره فى المسالك بالنية و قال بأنه يؤل إلى النية و استشهد لذلك بما حكاه عن الشهيد نفسه انه قال: قول الناسك أحرم معناه اوطن نفسى، فإن كان مراده ذلك فيرجع الى القول الأول و يرد عليه ما يرد عليه، و الظاهر ان مراده منه غير النية كما يدل عليه ذكره فى قبال المعنى الأول و جعله تحقيقاً منه فى معناه و لعله يرجع الى ما نختاره على ما يأتى (و كيف كان) فعلى هذين القولين يكون الإحرام أمراً بسيطاً (و منها) ما عن العلامة فى المختلف من انه مركب من النية و التلبية و ليس الثوبين (و يرد عليه) ما ورد على القول بأنه عبارة عن نفس النية من ان النية ليس مما يتعلق به النية مع ان الإحرام مما يحتاج إلى النية لأنه أمر عبادى (و منها) ما حكى عن ابن إدريس من انه مركب من النية و التلبية و لا-مدخل للتجرد و لبس الثوبين فيه (و يرد عليه) ما تقدم أيضاً من ان النية ليست حقيقة الإحرام و لا جزء من اجزائه (و منها) ما عن الأمين الأسترابادى من أنه الحالة الحاصلة بعد نية الحج و العمرة و الإتيان بأول جزء منهما و هو التلبية و لكن لم يفسر تلك الحالة و انها هى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٨

من أفعال الحج بالإرادة أو غيرها و ان كان الظاهر من قوله و هو من الأحكام المترتبة على مجموع النية و التلبية هو اراده كونه من الأحكام الشرعية لا سيما مع تنظيره بحرمه منافيات الصلاة المترتبة على نية الصلاة و تكبيره الإحرام (هذا ما قيل فى تفسير الإحرام) و الحق انه عبارة عن الالتزام بترك محرمات الإحرام نظير الالتزام بترك مفطرات الصوم و الإمساك عنها و هذا الالتزام أمر قصدى منوى تتعلق به الإرادة و يتحقق بالقصد و النية، فلعل ما فى المستمسك من ان الإحرام فعل اختياري يقع عن نية تارة و لا عنها اخرى ليس على ما ينبغي و الصواب ان يقال انه فعل اختياري قصدى يقع عن نية تارة و لا يقع بلا نية أصلاً إذ لا يعقل الالتزام بترك المحرمات من دون قصده نعم نفس ترك المحرمات يمكن ان يكون بلا-اراده و قصد كما فى ترك مفطرات الصوم طول النهار من دون إرادة إلى تركها (و كيف كان) فالالتزام أمر قصدى جانحي اختياري من الأفعال الصادرة بالاختيار و يصح ان يتعلق به التكليف فيريده المكلف تارة و لا يريده اخرى و يدور امره بين الوجود و العدم عند ارادته و عدمها لا بين الصحة و الفساد، و الالتزام القلبي قد يجب كما فى الالتزام بالأحكام و ما جاء به النبى (ص) بناء على القول بوجوب الموافقة الالتزامية فى الأحكام زائدا عن وجوب الموافقة العملية فيها كما لا يبعد القول به، و قد يحرم كما فى الالتزام بما علم انه ليس من الدين، فالإحرام أيضاً التزام واجب بترك أمور و به يحرم عليه ارتكابها لكن لا بمجرد الالتزام بتركها بل بعد التلبية، و ان شئت قلت ان له مرتبتين مرتبة إنشائه و إيقاعه و مرتبة فعليته و لزوم الوفاء به و هذا الثانى يتحقق بالتلبية (ففى خبر- جميل) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام إذا كانت البدن كثيره قام فيما بين ثنتين ثم أشعر اليمنى ثم اليسرى و لا يشعر ابدا حتى يتهيأ للإحرام لأنه إذا أشعر و قلد و جلل و جب- الإحرام عليه و هى (أى الاشعار و التقليد و التجليل) بمنزلة التلبية (التجليل هو البأس الإبل عند الإحرام لباساً للاعلام بأنها خصصت للهدى) و المراد من قوله (ع) و جب الإحرام عليه هو تحقق الإحرام و بلوغه مرحلة الفعلية و حرمة المحرمات (و بما ذكرنا فى تفسير الإحرام) من كونه الالتزام بترك ما يحرم على المحرم حتى يفرغ عما اشتغل من الأفعال و ان فعلية حرمتها بعد- الالتزام بتركها يجمع بين جميع الأخبار الواردة فى المقام و الأقوال المختلفة فى المسألة من كون الإحرام هو التلبية المقارنة مع نية أحد النسكين من الحج و العمرة على صرح به الشيخ فى التهذيبين بل قيل انه ظاهر الأكثر المصرحين بعدم انعقاد الإحرام إلا بالتلبية بل قيل عليه الإجماع كما عن الانتصار و الخلاف و المنتهى و التذكرة و يدل عليه ظاهر غير واحد من النصوص (كصحيح معاوية بن عمار) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن التهيز للإحرام قال (ع) ثلاثة أشياء التلبية و الاشعار و التقليد فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم (و صحيح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٩

صفوان) المروى فى التهذيب عن الباقر و الصادق عليهما السلام، و فيه إذا فرض على نفسه الحج ثم أتم بالتلبية فقد حرم عليه الصيد و غيره و وجب عليه فى فعله ما يجب على المحرم لانه يوجب الإحرام أشياء ثلاثة: الأشعار و التقليد و التلبية فإذا فعل شيئاً من هذه الأشياء - الثلاثة فقد أحرم، و غير ذلك من النصوص الكثيرة الدالة على مغايرة الإحرام مع التلبية و انه قبلها (كصحيح عبد الرحمن بن الحجاج) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن - الرجل يقع على اهله بعد ما يعقد الإحرام و لم يلب، قال ليس عليه شيء (و صحيح جميل) عن أحدهما عليهما السلام فى رجل صلى فى مسجد الشجرة و عقد الإحرام و أهل بالحج ثم مس - الطيب و أصاب أو وقع على اهله قال ليس بشيء حتى يلبى و غير ذلك من الاخبار (و النصوص - الدالة) على وجوب الإحرام من الميقات و عدم جواز تأخيره عنه مع تصريح تلك النصوص بجواز تأخير التلبية عنه (و النصوص الدالة) على عدم وجوب الكفارة بارتكاب محرمات الإحرام قبل التلبية و ذلك بجعل الإحرام هو إيقاع الالتزام على ترك محرماته فى الموضع المعين و ترتب الأثر عليه من حين التلبية من دون الحاجة الى إنشاء إحرام جديد، و الله الهادى.

[ (و واجباته ثلاثة) ]

إشارة

(و واجباته ثلاثة)

[الأول النية بمعنى القصد اليه]

إشارة

الأول النية بمعنى القصد اليه فلو أحرم من غير قصد أصلاً بطل سواء كان عن عمد أو سهواً و جهل و يبطل نسكه أيضاً إذا كان الترك عمداً" و اما مع السهو أو الجهل فلا- يبطل و يجب عليه تجديده من الميقات إذا أمكن و الا- فمن حيث أمكن على التفصيل الذى مر سابقاً فى ترك أصل الإحرام.

فى هذا المتن أمران (الأول) لا ينبغى الإشكال فى ان الحج من العبادات و من المعلوم ان العبادات بالمعنى الأخص متوقفة على إتيانها بداعى القرية فيحتاج إلى النية لكن يمتاز الحج عن سائر العبادات باحتياج مجموع أجزائه إلى النية بأن يقصد الإتيان بمناسك الحج من أول أفعاله إلى آخرها و كل جزء منه إلى نية على حده مثل الإحرام و الطواف و ركعتيه و السعى و التقصير إلى آخر الأفعال لكن غير الحج لا يحتاج إلى نية كل جزء منه مستقلاً فيكون حال أجزاء الحج بالنسبة إلى مجموعته كحال صلوه الاحتياط بالنسبة إلى أصل الصلاة على تقدير الحاجة إليها حيث ان فيها جهة جزئية و جهة استقلال (و كيف كان) لا خلاف محقق فى اعتبار النية فى الإحرام بل فى الجواهر الإجماع بقسميه عليه قال (قده) بل المحكى من الإجماع مستفيض مضافاً الى عموم الأدلة و خصوصها كما ستمر عليك نعم عن الشافعى و جهان (انتهى) و لعل مراده (قده) من عموم الأدلة هو الأدلة الدالة على اعتبار النية فى صحة كل عبادة و من خصوصها النصوص الواردة فى كيفية نية أفعال الحج (الأمر الثانى) انه بناء على المختار من كون الإحرام هو الالتزام بترك المحرمات و انه أمر إيقاعى إنشائى يتوقف تحققه على القصد كالتعظيم و التوهين من الأمور القصدية فلا يعقل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٦٠

تحققه من غير قصد أصلاً بل أمره دائر بين الوجود و العدم لا بين الصحة و البطلان فقول المصنف (قده) فلو أحرم من غير قصد

أصلاً بطل ليس على ما ينبغي لاستحالة تحققه من دون قصد أصلاً نعم يمكن تحققه إذا قصد الالتزام لا للقربة بل لأجل الرئاء مثلاً، فترك القصد أصلاً مساوق لترك أصل الإحرام سواء كان عمداً أو سهواً أو جهلاً فإن كان عن عمد و أمكن الرجوع الى الميقات لتداركه رجوع و إلا بطل نسكه، و ان كان عن سهواً و جهل و لم يكن الرجوع أحرم حيث أمكن على تفصيل تقدم و سيأتي أيضاً

### [مسألة (١) يعتبر فيها القربة و الخلوص]

مسألة (١) يعتبر فيها القربة و الخلوص كما في سائر العبادات فمع فقدهما أو أحدهما يبطل إحرامه قد عرفت في الأمور المتقدمة على هذه المسألة ان الركن الثاني من النية هو كون قصد الفاعل في فعله ناشياً عن داع قربي و يعتبر ان يكون الداعي في قصده منحصرًا بما يرجع الى قصد التقرب اليه و ابتغاء وجهه الا على من دون مشاركة شيء من الضمائم فلا تصح العبادة إذا لم يكن في قصده خالصاً للتقرب اليه تعالى من دون فرق بين الضمائم و أنواعها من الرياء و غيره و ان كان بينها تفاوت في الشدة و الضعف و لا بين كيفية دخلها في تأثير صدور الفعل من كونها ضميمه مستقلة أو غير مستقلة و لا بين كون التقرب داعياً مستقلاً في حال الانفراد و قد بسطنا- الكلام في ذلك في باب نية الوضوء و الغسل و الصوم.

### [مسألة (٢) يجب ان تكون مقارنه للشروع فيه]

مسألة (٢) يجب ان تكون مقارنه للشروع فيه فلا- يكفي حصولها في الأثناء فلو تركها و جب تجديده و لا وجه لما قيل من ان الإحرام تروك و هي لا تفتقر إلى النية و القدر المسلم من الإجماع على اعتبارها انما هو في الجملة و لو قبل التحلل إذ منع أولاً كونه تروكاً فان التلبية و لبس- الثوبين من الأفعال و ثانياً اعتبارها فيه على حد اعتبارها في سائر العبادات في كون اللازم تحققها حين الشروع فيها.

قد يكون اعتبار مقارنه النية مع المنوى في مقابل عدم تقدمها عليه و قد يكون في مقابل عدم تأخرها عنه و الأول يصح اعتبارها بناء على ان تكون النية عبارة عن الاخطار بمعنى قصد المنوى و ادراك كونه قاصداً له و توجهه الى قصده، و لا محل لاعتبارها بناء على الداعي بمعنى قصد الشيء و لو مع الذهول عن كونه قاصداً فان هذا القصد موجود في الأفعال الاختيارية به قبل- الفعل و معه و بعده و ان كان الفاعل غافلاً عن كونه قاصداً بل القصد متحقق في ارتكازه (و الثاني) أعني عدم تأخر النية عن الفعل يصح اعتباره و لو مع القول بالداعي ففي اعتباره و عدمه وجهان أقواهما الأول لأن قضية دخل شيء في شيء هو اعتبار ذلك في كل جزء من اجزاء ذلك الشيء و لازمه بطلان العمل بفقدان الشرط كالصلوه المشروطة بالقبلة أو الطهارة فإنها تبطل بفقد الشرط و لو في جزء من اجزائها و لازم ذلك بطلان الإحرام إذا نواه في أثناء الحج للخلل في إحرامه بالنسبة الى ما تقدم منه و هذا لعله ظاهر، و لكن المحكى عن المبسوط ان الأفضل ان تكون

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٦١

مقارنه للإحرام فإن فاتت جاز تجديدها الى وقت التحلل و تنظر فيه في المختلف بقوله و فيه نظر فإن الأولى بطلانها ما لم يقع نيته لفوات الشرط و حمله الشهيد (قده) على ما إذا نوى الإحرام المطلق ثم في الأثناء قصد خصوص التمتع بناء على صحة ذلك منه على ما يأتي أو نوى الإحرام لعمرة مفردة ثم عدل عنها الى التمتع بناء على جوازه (و حمله بعض) الى جواز تأخير النية عن التلبية كما يجوز تقديمها عليها كما يأتي، و وجهه في محكى كشف اللثام بما أمضاه من ان التروك لا تفتقر إلى النية، قال و لما اجمع على اشتراط الإحرام بها كالصوم قلنا بها في الجملة و لو قبل التحلل بلحظة إذ لا دليل على مزيد من ذلك و لو لم يكن في

الصوم نحو قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام قلنا فيه بمثل ذلك، ثم قال و انما كان الأفضل المقارنة لأن النية شرط في - ترتب الثواب على الترك (و الحمل الأول المحكى عن الشهيد) و ان كان ممكنا الا انه بعيد، و- الحمل الثاني هو بعينه ما يظهر من عبارة الشيخ من جواز تأخير النية عن المنوى، و قياسه بتقديم النية على التلبية فاسد لما تبين في مهية الإحرام من انها هي الالتزام بترك المحرمات و يكون ثبوته و لزومه بالتلبية و ليس دليل على جواز تأخير النية عن التلبية لان التلبية نفسها مما- يجب في الحج و العمرة فتجب فيها النية (و يرد على الحمل الأخير أولا) بأن التروك مفتقرة إلى النية و لعل نظره (قده) فيما أمضاه إلى كونها ازليه و ان الأزلية تنافي المقدورية، و لكن استمرار العدم مقدور إذ يمكن قلبه الى الوجود و يصح إبقائه على العدم لأن مقدورية الوجود يستلزم المقدورية على الإبقاء على العدم و قد فصلنا البحث في ذلك في نية الصوم (و ثانيا) ان الإحرام كما عرفت أمر وجودى هو الالتزام الإيقاعى بترك ما يحرم فى حال الاشتغال بالنسك و اما ترك المحرمات فهو الملتزم به لا انه عين الإحرام (و اما القول) بأنه أمر وجودى باعتبار التلبية و لبس ثوبى الإحرام فيه كما فى المتن فغير سديد لكون ذلك من واجباته لا من مقوماته بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته (و ثالثا) ان الإجماع القائم على اعتبار النية فى العبادات يشمل معقده للإحرام إذ هو كسائر العبادات التى قام الإجماع على اعتبار النية فيها و مع شمول الإجماع له فلا ينتهى إلى الأخذ بالقدر المتيقن (فالحق) فى توجيه ما فى المبسوط حملة على ما إذا اتفق فوت النية بغير العمد و الاختيار إذ يصح معه استينافها من محل الإحرام ان أمكن و الا فمن حيث يمكن كما تقدم فى البحث عن ترك الإحرام فى الميقات و سيأتى ذلك ان شاء الله.

### [مسألة (٣) يعتبر فى النية تعيين كون الإحرام لحج أو عمره]

مسألة (٣) يعتبر فى النية تعيين كون الإحرام لحج أو عمره و ان الحج تمتع أو قران أو افراد و انه لنفسه أو نيابة عن غيره و انه حجه الإسلام أو النذرى أو الندبى فلو نوى الإحرام من غير تعيين و أوكله الى ما بعد ذلك بطل فما عن بعضهم من صحته و ان له صرفه إلى أيهما شاء من حج أو عمرة لا وجه له إذ الظاهر انه جزء من النسك فتجب نيته كما فى اجزاء العبادات و ليس مثل الوضوء و الغسل بالنسبة إلى الصلاة (نعم) الأقوى كفاية التعيين الإجمالى حتى بان ينوى الإحرام مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٦٢

لما سعيه من حج أو عمرة فإنه نوع تعيين و فرق بينه و بين ما لو نوى مرددا مع إيكال التعيين الى ما بعد قد عرفت ان النية المعتمدة فى العبادات تلتزم من ركنين و هما تعلق اراده الفاعل بعين ما تعلق به إرادة الأمر و كون إرادته لأجل إرادة الفاعل لا لشيء آخر منفردا و لا منضمما إلى إرادة الأمر، فالركن الأول يحتاج الى العلم بمتعلق إرادة الأمر حتى يريد نفس ما اراده و العلم بذلك يتوقف على العلم بذاتيات ما تعلق به ارادته بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقة متعلق ارادته، و هى فى باب الحج أمور (منها) كون مراده حجا أو عمرة، إذا الحج يغير العمرة بالذات بمعنى كونهما ذاتين متغيرين و لا إشكال فى اعتبار تعيين ذلك فى النية فلا تصح نية المنسك على نحو الإطلاق الجامع بين الحج و العمرة و لا المردد بينهما على نحو معنى النكرة لأن أمر الأمر تعلق بخصوصية الحج أو العمرة لا- الى الجامع بينهما و لا- بأحدهما المردد لكنه ليس تعيين النية بل هو تعيين المنوى (و منها) كون مراده حج التمتع أو الافراد أو القران لان اختلاف الأنواع الثلاثة اختلاف ذاتى نوعى (و يدل على ذلك النصوص) كصحيح معاوية- بن عمار عن الصادق عليه السلام: لا- يكون إحرام إلا فى دبر صلوه مكتوبة أو نافله فإن كانت مكتوبة أحرمت فى دبرها بعد التسليم و ان كانت نافله صليت ركعتين و أحرمت فى دبرها فإذا انفلت من صلوتك فاحمد الله تعالى و أثن عليه و صل على النبى و قل اللهم انى اسئلك أن تجعلنى ممن استجاب لك و آمن بوعدك و اتبع أمرك فإنى عبدك و فى قبضتك لا أوقى الا ما وقيت و لا أخذ إلا ما أعطيت و قد ذكرت الحج فاسئلك ان تعزم لى عليه على كتابك و

سنة نبيك و تقوينى على ما ضعفت و تسلم منى مناسكى فى يسر منك و عافية و اجعلنى من وفدك الذين رضيت و ارتضيت و سميت و كتبت اللهم انى خرجت من شقه بعيدة و أنفقت مالى ابتغاء مرضاتك اللهم فتمم لى حاجتى و عمرتى اللهم انى أريد التمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك و سنة نبيك فان عرض لى عارض يحبسنى فحلنى حيث حبستنى لقدرتك الذى فدرت على اللهم ان لم تكن حجة فعمرة أحرم لك شعرى و بشرى و لحمى و دمى و عظامى و مخى و عصبى من النساء و الثياب و الطيب ابتغى بذلك وجهك و الدار الآخرة، قال و يجزيك ان تقول هذا مرة واحدة حين تحرم ثم قم فامش هنيئة فإذا استوت بك الأرض ماشيا كنت أو راكبا فلب" و غير ذلك من النصوص (و منها) كونه عن نفسه أو عن غيره لكن تعيين كونه عن غيره يحتاج الى قصد كونه عن غيره و اما تعيين كونه عن نفسه فلا- يحتاج الى قصد كونه عن نفسه بل عدم قصد كونه عن غيره يوجب تعيين كونه عن نفسه لأن الأصل فى الأفعال الصادرة عن الفاعلين هو كونها عن الفاعل نفسه الا فيما قصد وقوعه عن غيره (و منها) كونه حجة الإسلام أو الحج النذرى أو الندبى فلا يكفى -

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٦٣

الإتيان بالحج على الإطلاق لما تقدم فى المسألة التاسعة من مسائل اشتراط البلوغ و المسألة الخامسة و العشرين من مسائل الاستطاعة من ان الأقوى اختلاف أقسام الحج اختلافا نوعيا" فلا بد من تعيين النوع عن الإحرام (فالأقوى) ان فى هذه الموارد التى ذكرها المصنف (قده) يجب التعيين.

خلافا لما عن كشف اللثام فإنه بعد ان حكى عن التذكرة و المنتهى انه لو نوى الإحرام مطلقا و لم يذكر لا حجا و لا عمره انعقد إحرامه قال و لعله الأقوى، و استدلل له بأمور (الأول) ان النسكين فى الحقيقة غايتان للإحرام غير داخلين فى حقيقته و لا تختلف حقيقة الإحرام نوعا و لا صنفا باختلاف غاياته كالوضوء و الغسل (الثانية) ان الأصل عدم وجوب التعيين بعد حمل اخباره على الغالب أو الفضل و كذا اخبار العدول و الاشتراط (الثالث) ان الإحرام بالحج يخالف غيره من إحرام سائر العبادات لانه لا يخرج منه بالفساد فإذا عقد عن غيره أو تطوعا وقع عن فريضته فجاز ان ينعقد مطلقا (الرابع) ما روى ان أمير المؤمنين عليه السلام أهل كإهلال النبى (ص) و لم يكن يعرف إهلاله (الخامس) ما روته العامة من انه (ص) خرج من المدينة لا يسمى حجا و لا- عمره فنزل عليه القضاء بين الصفا و المروة، هذه وجوه خمس تمسك بها لجواز عدم تعيين نوع النسك عند الإحرام.

و الكل مخدوش (اما الأول) فبالمنع عن كون النسكين غايتين للإحرام بل الإحرام جزء من كل منهما كما هو ظاهر النصوص و الفتاوى فليس الإحرام مثل الوضوء أو الغسل الذى تكون الصلاة من غاياته (لا يقال) انه بناء على ذلك يصح. الاكتفاء بنيه كل من الحج و العمرة عن نية إحرامه كما فى غيره من اجزاء العبادات بل الظاهر بطلانها إذا نوى كل جزء مستقلا ضرورة ان كل واحد من الاجزاء لا يكون مرادا للأمر بالاستقلال بل فى ضمن الكل (لانه يقال) إذا قام الدليل على لزوم ارادة الجزء مستقلا و جب ارادته كذلك و لا منافاة مع جزئيته بعد قيام الدليل كما فى الطواف و ركعتيه و غيرهما من اجزاء الحج و العمرة حيث انه يعتبر فى كل منها النية استقلالا مع كونه جزء و كما فى صوم كل يوم من شهر رمضان بناء على كون صومه شيئا واحدا مركبا من صيام كل يوم منه فإنه على ذلك يكون كل يوم منه منويا بالاستقلال مع انه جزء من صيام الجميع (و اما الثانى) أعنى التمسك بالأصل بعد حمل اخبار التعيين و العدول و الشرائط على الغالب فلانه مع بعده مما لا موجب له و لا قرينه عليه و الانصاف دلالة تلك النصوص على اعتبار التعيين اما اخبار التعيين مثل خبر معاوية بن عمار الذى تقدم نقله بطوله أنفا فواضح حيث انه ظاهر فى اعتبار التعيين، و اما اخبار العدول و الاشتراط فلانه لو لم يكن التعيين معتبرا و جاز الاكتفاء بنية الإحرام على نحو الإطلاق فاخترت معه الحج مثلا ثم عرضه مانع من إتمامه من حيض أو نفاس أو صار محصورا أو مصدودا لكان اللازم إتمام ذاك الإحرام عمرة من غير حاجة الى العدول أو-

الاشتراط (و اما الثالث) أعنى مخالفة إحرار الحج مع إحرار سائر العبادات فى عدم الخروج منه بالفساد و وجوب إتمامه بحج أو عمره فلا- يقتضى ذلك انعقاده مطلقا و ما ذكره (قده) من انه إذا عقد الإحرار عن غيره أو تطوعا وقع عن فرضه فجاز ان ينعقد مطلقا مما لم يقع عليه دليل و مقتضى القاعدة هو البطلان لكنه (قده) أرسل انعقاده عن فرضه إرسال المسلمات (و اما الرابع) أعنى المروى فى إهلال أمير المؤمنين (ع) (ففيه أولا-) منع دلالاته على جواز الإحرار مطلقا" من غير تعيين عند الإحرار لاحتمال ارادته عليه السلام إحرارا مثل إحرار رسول الله (ص) فى كونه حج القرآن فإنه ورد فى الاخبار كما فى صحيح معاوية بن عمار انه (ع) ساق معه أربعة و ثلاثين بدنه أو ستا و ثلاثين كان إحراره عليه السلام مقرونا بسوق الهدى (و ثانيا) ان إحرار رسول الله (ص) نوع تعيين إجمالى و هذا كاف فى الصحة (و ثالثا) بإمكان حمله على كونه من خصائصه عليه- السلام كما يشعر به افتخاره به على غيره (و اما الخامس) اعنى المروى بطرق العامة ففیه انه غير ثابت بل الثابت خلافه (و مما ذكرنا) من ظهور الأخبار الدالة على التعيين و العدول على اعتبار التعيين يظهر انه لا محل للتمسك بالأصل لنفى اعتباره فالتحقيق عدم المناس عن اعتباره لكن اللازم منه هو اعتباره بالأعم من التفصيلى و الإجمالى كما أشرنا إليه فى المروى عن أمير- المؤمنين عليه السلام حيث انه نوع تعيين بالإجمال (و اما ما أفاده فى المتن) من صحة الإحرار حتى بأن ينوى الإحرار لما سعيه و انه نوع تعيين فلم يعلم منه معنى محصل فان ما سعيه ليس معينا فى حال الإحرار فلا فرق بينه و بين ما لو نوى مرددا مع إيكال التعيين الى ما بعد و هذا بخلاف ما لو كان ما نواه إجمالا معينا واقعا عند الإحرار كما يأتى فى المسألة الثامنة فيما لو نوى إحرار فلان فإن إحرار فلان إذا كان معينا انه لحج أو لعمره فالمشار اليه بقوله كإحرار فلان معين واقعا كإحرار أمير المؤمنين عليه السلام حيث كان إحرار رسول الله (ص) معينا واقعا و اما الإشارة فى حال الإحرار الى ما سعيه هو فهو ليس شيئا معينا معلوما حال الإحرار المردد و نية الإحرار المطلق و الإيكال الى ما يعينه فى انه ليس هذا تعيينا و لا هو نوع تعيين و نظير ذلك ما إذا نوى احد عند ورود بلده ان يقيم فيها ما نواه صديقه و كان صديقه قد نوى عشرة أيام فإن نية الإقامة تحصل بذلك لان ما نواه إجمالا كان معينا واقعا عند نيته و اما لو نوى انه يقيم فيها مده سعيه فيما بعد ثم بعد ذلك نوى الإقامة عشرة أيام فإن هذا لا يصح نية الإقامة من أول الأمر بل هو فى حكم المردد الى ان ينوى الإقامة، و هذا واضح.

#### [مسألة (٤) لا يعتبر فيها نية الوجه من وجوب أو ندب]

مسألة (٤) لا- يعتبر فيها نية الوجه من وجوب أو ندب إلا إذا توقف التعيين عليها و كذا- لا يعتبر فيها التلفظ و لا الاخطار بالبال فيكفى الداعى.

المشهور بين القدماء اعتبار قصد الوجوب و الندب فى العبادات و استدلوا له بوجوه ذكرناها فى البحث عن نية الوضوء مع ما فيها فى المجلد الأول من هذا الشرح ص ٤٣٧ و الأقوى عدم اعتبار ذلك إلا إذا توقف التعيين على

نيته كما فى الإتيان بصلاة الصبح أو نافلتها فى الوقت الصالح لهما فإنه لا بد من قصد الوجوب لاعتبار قصد المأمورية فى النية و المفروض انهما لا يتمايزان إلا بنية الوجوب أو الاستحباب.

ثم انه لا- يعتبر التلفظ بالنية لعدم وجوبه فى سائر العبادات و يدل على عدم وجوبه فى الإحرار صحيح حماد بن عثمان عن الصادق عليه السلام و فيه قلت له انى أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج فكيف أقول، فقال عليه السلام تقول اللهم انى أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك و سنه نبيك، و ان شئت أضمرت الذى تريد، بناء على ما هو الظاهر من كون المراد من

الإضمار هو النية في القلب لا الاسرار باللفظ (نعم) يستحب التلفظ بالنية كما دل عليه صحيح معاوية بن عمار المتقدم و صحيح حماد المذكور وغيرهما (و كذا لا يعتبر) الاخطار بالبال بناء على ما حققناه في باب النية من انها عبارة عن الداعي، والله الموفق

#### [مسألة (٥) لا يعتبر في الإحرام استمرار العزم على ترك محرماته]

مسألة (٥) لا- يعتبر في الإحرام استمرار العزم على ترك محرماته بل المعتبر العزم على تركها مستمرا فلو لم يعزم من الأول على استمرار الترك بطل و اما لو عزم على ذلك و لم يستمر بان نوى بعد تحقق الإحرام عدمه أو إتيان شيء منها لم يبطل فلا يعتبر فيه استدامة النية كما في الصوم و الفرق ان التروك في الصوم معتبرة في صحته بخلاف الإحرام فإنها فيه واجبات تكليفية. اعلم ان العبادات المعتبرة فيها النية على أقسام منها ما أخذ العزم على إتيانها في مفهومها و مقوماتها كالصوم حيث انه عبارة، عن العزم على ترك المفطرات المخصوصة في زمان مخصوص بحيث يبطل الصوم بترك العزم عليه في آن من آناته (و منها) ما يعتبر العزم عليه عزمًا مستمرًا من أول الشروع فيها إلى آخرها كالصلوة حيث انها ليست نفس العزم عليها كالصوم الذي كان نفس العزم على ترك المفطرات و لكنه معتبر في صحتها بمعنى بطلان الصلاة و قطعها بترك العزم على إتمامها، و في هذين القسمين يعتبر استمرار العزم الى آخر العمل، و لما كان استدامة العزم على وجه الاخطار متعسرا بل متعذرا بناء على كون النية هو الاخطار لا الداعي اكتفى بالاستدامة الحكمية بمعنى عدم قصد الخلاف و العزم على عدم الإتمام الذي هو عبارة عن الداعي إذ الداعي عبارة عن العزم المغترس في النفس الموجود و لو مع الغفلة عنه كما ان الاخطار هو ذاك العزم مع التوجه و الالتفات اليه.

(و منها) ما لا يضره قصد الخلاف في الأثناء و يكون المعتبر في صحتها هو العزم عليها في- الأول و ان رجع عنه في الأثناء و ذلك كالإحرام فإنه لا يبطل بترك العزم على ترك محرماته أو العزم على الخروج منه و إبطاله بل إذا وقع بالعزم و الالتزام من الأول على ترك المحرمات إلى آخر ما يتحلل به من الإحرام لا يفسد و لا ينقطع بترك العزم عليه و لو بالعزم على فعل شيء من محرماته بل و لو مع فعل شيء منها فالإحرام باق الى ان يأتي بالمناسك التي يتحلل بإتيانها من الإحرام و الا فهو باق على الإحرام الى ان يموت، و الإتيان بشيء من المحرمات انما يوجب الفداء

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٦٦

فيما يجب فيه لا- الخروج من الإحرام فعدم الخروج منه بمجرد التردد في إتيان بعض محرماته أو مجرد العزم اولى من الإتيان بشيء من محرماته في عدم لزوم الخروج منه، فظهر الفرق بين الصوم و بين الإحرام فإن ترك المفطرات هو عبارة أخرى عن الصوم بخلاف الإحرام فإن وجوب ترك محرماته من خواصه و آثاره لا من حقيقته بل حقيقته يحصل بمجرد الالتزام و التلبية أو الاشعار و التقليد، و هذا واضح.

#### [مسألة (٦) لو نسي ما عينه من حج أو عمره وجب عليه التجديد]

مسألة (٦) لو نسي ما عينه من حج أو عمره وجب عليه التجديد سواء تعين عليه أحدهما أولاً و قيل انه للمتعين منهما و مع عدم التعين يكون لما يصح منهما و مع صحتهما كما في أشهر الحج الاولى جعله للعمرة المتمتع بها و هو مشكل إذ لا وجه له. إذا نسي أنه بما إذا أحرم من حج و عمره ففي وجوب التحديد عليه مطلقا سواء تعين عليه أحدهما أولاً كما اختاره في المتن، أو انصرف إحرامه إلى المتعين منهما ان كان أحدهما معيناً عليه كما اختاره في الشرائع، و في- المدارك انه مما قطع به العلامة و من تأخر عنه و مع عدم تعين أحدهما ففي التخيير بين الحج و العمرة كما اختاره في الشرائع و هو المحكى عن الشيخ في

المبسوط و جمع من الأصحاب، أو تعين جعله إحراما للعمرة (وجوه) و أقوال (و استدلال للأول) أعنى وجوب تجديد الإحرام كما اختاره فى المتن بأنه لا- سبيل الى تعيين ما نواه عند الإحرام و عدم الطريق الى الخروج من الإحرام إلا بفعل ما نواه من النسك فيحكم ببطلان هذا الإحرام إذ لا اثر لصحته مع عدم إمكان ادراك اليقين بطريق الخروج منه و لو بالاحتياط، ففى صورة الإمكان يرجع الى الميقات و يجدد النية و مع عدم إمكانه يجدد النية فى موضعه (و أورد عليه) بإمكان الخروج من الإحرام بالاحتياط كما إذا تردد الإحرام بين ان يكون للحج الافراد أو للعمرة المفردة مثلا- فإنه يمكن ان يأتى بأعمال الحج أولا من الوقوف بعرفات و الوقوف بالمشعر و اعمال منى ثم يأتى مكة فيأتى بالطواف و ركعتيه و السعى و التقصير بنيه ما عليه المردد بين الحج و العمرة ثم يأتى بطواف النساء فيقطع بالخروج عن عهده الإحرام و التحلل منه (و كذا لو تردد إحرامه) بين كونه للعمرة المفردة أو لعمرة التمتع فإنه يمكن الاحتياط بالإتيان بأعمال العمرة المشتركة بينهما و يقصر و يأتى بطواف النساء فيخرج بذلك من الإحرام.

و استدلال لانصراف إحرامه الى ما يتعين عليه من الحج أو العمرة لو كان أحدهما متعينا عليه بأصل الشرع أو بالنذر و غيره، بظهور حاله فى كون إحرامه لما كان متعينا عليه لان من عليه أحدهما إذا أراد الإحرام يحرم بطبعه لما يجب عليه و لأنه ان كان إحرامه لهذا النسك الذى يتعين عليه فهو، و ان كان غيره وجب عليه العدول الى ما عليه لانه لا يجوز لمن عليه الحج أو العمرة ان يأتى بغير ما وجب عليه فإذا اتى بغيره فمع العمد يبطل و مع عدمه وجب العدول الى ما يتعين عليه (و أورد عليه) بعدم الدليل على اعتبار الظهور المذكور و لا يصح التمسك بأصالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٦٧

الصحة لإثبات أنه نوى ما تعين عليه لأن أصالة الصحة انما يعول عليها فيما إذا أحرز العنوان الذى يكون موضوعا للصحة و الفساد لا مع الشك فيه و لذا لا يحكم بالصحة فيما إذا شك فى انه نوى ما بيده ظهرا أو عصرا مع عدم حفظ ما قام اليه منهما و فيما حفظ أيضا يحكم بالصحة و الانصراف الى ما قام إليه لأجل النص لا لأصالة الصحة، على ان الصحة لا تثبت الانصراف الى ما تعين عليه لانه على تقدير مرجعية أصالة الصحة تثبت بها الصحة مع الجهل و النسيان و الغفلة و غيرها (قال فى الجواهر) و أصالة الصحة لا تقتضى التشخيص فى وجه (انتهى) يعنى لا يثبت بها موضوع الصحيح و الفاسد (و اما جواز العدول) الى ما يتعين عليه فلا بد من قيام الدليل عليه كما ورد الدليل فى من نوى العصر ثم ذكر فى الأثناء عدم الإتيان بالظهر فان الدليل قام على- جواز العدول من اللاحقة إلى السابقة و لم يرقم فى المقام دليل على ذلك (و استدلال لتخيره بين الحج و العمرة) إذا صح كنه كل منهما و لم يلزمه أحدهما بأنه يقطع بصحة إحرامه و انعقاده للحج كان أو للعمرة و انه لا يجوز الإحلال منه بدون النسك إلا إذا صد أو أحصر و انه لا جمع بين النسكين، و مع تمامية هذه الأمور يجب الإتيان بأحدهما تخيير العدم رجحان أحدهما على الأخر و لأن فى الإتيان بأحدهما موافقه احتماليه و مع إمكانها يجب تحصيلها إذا لم يمكن تحصيل الموافقة القطعية، و لانه كان له الإحرام بأيهما شاء إذا لم يتعين عليه أحدهما فله ان يصرف إحرامه إلى أيهما شاء.

و أورد عليه بالمنع عن صحة إحرامه مع عدم الطريق لامثاله لا تفصيلا و لا إجمالا بناء على عدم إمكان الاحتياط بالجمع بينهما و به يبطل دعوى وجوب الإتيان بأحدهما لكونه موافقه احتماليه إذ مع عدم إمكان الامتثال تفصيلا و إجمالا يسقط التكليف و ينحل العلم الإجمالى فلا موجب لوجوب تحصيل الموافقة الاحتمالية مع سقوط التكليف بتعذر امثاله رأسا، و بالمنع عن كونه جمعا بين النسكين فى مقام الثبوت و انما هو الإتيان بهما على تقدير إمكانه فى مقام الامتثال و تحصيل العلم بالفراغ و بالمنع عن اقتضاء تخيره بين الإحرام له ان يحرم للحج أو للعمرة و لكن بعد الإحرام لأحدهما يجب عليه إتمام ما أحرم له و لا يبقى له التخيير الثابت له فى الابتداء (و استدلال لأولوية) حملة للعمرة أو تعين ذلك عليه بأنه إذا أحرم بالعمرة لا يمكنه ان يجعلها حجه



مع القدرة على أفعال العمرة و ظاهره هو إرادته أن يجعله عمره التمتع لأنه ان كان إحرامه لعمرة التمتع فهو، و ان كان لغيره فالعدول عنه إلى عمرة التمتع حائز و لان جعله عمره التمتع المنتهية إلى اعمال الحج محافظة على تمامية العمل و هو ان لم يكن واجبا فكان اولي، هذا ما قيل في هذا المقام.

و الأصح ان يقال اما ان يصح منه أحدهما دون الآخر كالإحرام في غير أشهر الحج حيث انه لا يصح للحج و اما ان يصح معا كالإحرام في أشهر الحج، و على الأخير فيما يلزم عليه مع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٦٨

قطع النظر عن الإحرام أحدهما دون الآخر أو لا يلزم كذلك و ان صار لازما بسبب الإحرام له (فعلى الأول) فالمتعين جعله ما يصح منه دون الآخر إذ لا معنى لجعله إحراما لما لا يصح منه كالحج في غير أشهر الحج (و على الثاني) فاللازم عليه اختيار ما هو المتعين عليه بل الحق رجوع ذلك الى الأول لعدم صحة ما لا يتعين عليه إذا كان أحدهما متعينا عليه من حجة الإسلام أو حج النذر (و على الثالث) اعنى تساوى النسكين فى الصحة و عدم التعيين فالحكم هو التخيير و ان كان الاولى اختيار جعله عمره التمتع لما ذكر فى وجهه.

#### [مسألة (٧) لا تكفى نية واحدة للحج و العمرة]

مسألة (٧) لا تكفى نية واحدة للحج و العمرة بل لا بد لكل منهما من نية مستقلة إذ كل منهما يحتاج إلى إحرام مستقل فلو نوى كذلك وجب عليه تجديدها و القول بصرفه الى المتعين منهما إذا تعين عليه أحدهما و التخيير بينهما إذا لم يتعين و صح منه كل منهما كما فى أشهر الحج لا وجه له كقول بأنه لو كان فى أشهر الحج بطل و لزم التجديد و ان كان فى غيرها صح عمرة مفردة.

المعروف بين الأصحاب عدم جواز الجمع بين الحج و العمرة بنية واحدة بل لا بد لكل منهما من نية مستقلة من غير فرق فى ذلك بين حج التمتع أو حج القران أو الافراد و لا فى العمرة بين عمره التمتع أو العمرة المفردة (قال فى الشرائع و لو أحرم بالحج و بالعمرة و كان فى أشهر الحج كان مخيرا بين الحج و العمرة إذا لم يتعين عليه أحدهما و ان كان فى غير أشهر الحج تعين للعمرة و لو قيل بالبطلان فى الأول و لزوم تجديد النية كان أشبه (و ظاهره) التفصيل بين ما إذا كان الجمع بينهما بنية واحدة فى أشهر الحج أو فى غيرها بالبطلان و لزوم تجديد النية فيما إذا كان فى أشهر الحج، و الصحة و تعين إتمامه بالعمرة فيما إذا كان فى غيرها، و لعل وجهه هو ان الحج لما لم يمكن وقوعه فى غير أشهر الحج يكون ضمه إلى العمرة فى النية فى غير أشهر الحج لغوا محضا بل خطأ فيعقد إحرامه للعمرة فقط إذ هى التى يصح وقوعها فى غير أشهر الحج، و حكى القول بالتخيير فى هذه الصورة أى فيما إذا جمع بينهما فى أشهر الحج عن الشيخ فى الخلاف لكنه لم يوجد فيه بل المحكى عن العلامة فى المنتهى انه نقل عن الشيخ فى الخلاف انه قال لا يجوز القران بين حجه و عمره بإحرام واحد و ادعى على ذلك الإجماع و حكى عن ابن ابي عقيل أيضا لكن المحكى عنه فى تفسير القارن انه الذى يسوق الهدى و بجمع بين الحج و العمرة فلا يتحلل حتى يتحلل من الحج (انتهى) فإنه و ان قال بجواز الجمع بين العمرة و الحج بإحرام واحد لكنه لا يقول بالتخيير بينهما بل يقول بعدم الخروج من إحرام العمرة إلا بعد تمام أفعال الحج (و كيف كان) فالأقوى هو القول بالبطلان لان كل واحد من الحج و العمرة يحتاج إلى إحرام مستقل، و المنوى اعنى الإحرام الواحد للحج و العمرة معا لم يثبت جوازه شرعا فيكون التعبد به باطلا و ما ثبت جوازه شرعا لم يتعلق به النية لأن كل واحد من الحج و العمرة يحتاج إلى إحرام مستقل، و المنوى اعنى الإحرام الواحد للحج و العمرة معا لم يثبت جوازه شرعا فيكون التعبد به باطلا و ما ثبت جوازه شرعا لم يتعلق به النية

من غير فرق فى ذلك بين ما كان فى أشهر الحج أو فى غيرها و عدم إمكان وقوع الحج فى غير أشهر الحج لا يوجب تعلق النية بالعمرة فقط بل فى غير أشهر الحج أيضا يكون متعلق النية هو الحج و العمرة و ذاك موجب للفساد لعدم ثبوت مشروعيته (نعم) فى حج التمتع فى موسم ينوى حج- التمتع من أول أفعال عمرته و هو الإحرام لعمرة التمتع إلى آخر أفعال الحج فى نوى إحرام عمرته تم ينوى الطواف ثم كل جزء من العمرة إلى التقصير بل الى طواف النساء بناء على إتيانه فى - عمره التمتع فيحل عن إحرام العمرة ثم يحرم للحج، و هذا نحو من الجمع بين العمرة و الحج فى النية حيث انهما عمل واحد يسمى بحج التمتع كما نطق به الاخبار مثل قوله (ص) دخلت العمرة فى الحج و عليه يحمل ما ورد فى النصوص من الجمع بين الحج و العمرة فى صحيح يعقوب بن شعيب قال سألت أبا عبد الله (ع) كيف ترى لى ان أهل، فقال ان شئت سميت و ان شئت لم تسم شيئا، فقلت له كيف تصنع أنت قال (ع) اجمعهما فأقول لبيك بحجه و عمره معا، ثم قال (ع) اما انى قلت لأصحابك غير هذا، فان المراد من قوله (ع) اجمعهما هو الجمع بين الحج و العمرة فى حج التمتع و لا دلالة له فى الجمع بينهما بإحرام واحد كما لا يخفى، و فى معنى هذا الخبر غير واحد من الاخبار كصحيح الحلبي و صحيح ابن ابي نصر و خبر إسماعيل الجعفى و خبر حمران بن أعين و غير ذلك مما لا حاجة الى نقلها.

#### [مسألة (٨) لو نوى كإحرام فلان]

مسألة (٨) لو نوى كإحرام فلان فان علم انه لما ذا أحرم صح و ان لم يعلم فقبل بالبطلان لعدم التعيين و قيل بالصحة لما عن على عليه السلام و الأقوى الصحة لأنه نوع تعيين نعم لو لم يحرم فلان أو بقى على الاشتباه فالظاهر البطلان و قد يقال انه فى صورة الاشتباه يتمتع و لا وجه له الا إذا كان فى مقام يصح له العدول الى التمتع.

إذا نوى انه يحرم إحراما كإحرام فلان و علم وقت الإحرام ان فلانا أحرم بما ذا فلا إشكال فى الصحة لأنه عينه تفصيلا لكنه بعنوان إحرام فلان (و اما ان كان جاهلا) حين إحرامه بكيفية إحرام فلان فى صحة إحرامه أو بطلانه قولان، و المحكى عن الشيخ و العلامة فى المنتهى و التذكرة هو الصحة و استدلل له تارة بأن الإبهام لا يضر بصحة الإحرام و اخرى بالمنع عن الإبهام لتعين المنوى إجمالا و هو كاف فى الصحة كما تقدم فى المسألة الثالثة من هذا الفصل و ثالثه بالمروى عن أمير المؤمنين عليه السلام فى صحيح الحلبي عن الصادق (ع) قال قال النبي (ص) يا على بأى شىء أهلت، فقال على (ع) أهلت بما أهل به النبي (ص) و فى صحيح معاوية بن عمار انه قال (ع) أهلا لا كإهلال النبي (ص) و المختار عند صاحب الجواهر هو البطلان لإبهام الإحرام و عدم تعيينه و عدم ظهور المروى عن أمير المؤمنين (ع) فى كون إحرامه كإحرام رسول الله (ص) مع جهله بإحرام النبي (ص) و ذلك لاختلاف المروى فى ذلك فى صحيح الحلبي و مرسل الفقيه ان ان النبي (ص) ساق ماه بدنه و شرك عليا فى هديه و جعل له منها سبعا و ثلاثين، و عليه فلم

يكن على (ع) سائقا للهدى (و فى صحيح معاوية بن عمار) و خبر الطبرسى فى إعلام الورى ان- النبي ساق ستا و ستين أو أربعا و ستين بدنه و ان عليا ساق بتمام الماء، و بناء على ما فى صحيح الحلبي و مرسل الفقيه من عدم سوق على (ع) الهدى فيكون حجه حج الافراد الا- ان يكون ما اتى به النبي (ص) من ماه بدنه و تشريكه عليا فيها كافيا فى كون إحرامه (ع) بحج القران، و على ما فى رواية الطبرسى و خبر ابن عمار فكان على (ع) لما ساق معه تمام الماء فكان يعلم ان حجه حج القران لسباق البدن معه حال إحرامه فلم يكن إحرامه (ع) مبهما فلا دلالة فى حكاية إحرام أمير المؤمنين (ع) على جواز ما هو موضوع البحث.

(أقول) و الأقوى صحة هذا الإحرام لا لعدم اعتبار التعيين فى المنوى و لا لتلك النصوص الواردة فى إحرام على (ع) بل لكفاية التعيين الإجمالى و عدم الدليل على التعيين التفصيلى كما تقدم ووجهه فى المسألة الثالثة و العمدة فى ذلك ان الإشارة إلى إحرام فلان إذا كان إحرامه معنا فى الخارج و لو مع جهل هذا المحرم بكيفية إحرام فلان كافية فى التعيين لكون متعلق إشارته امرا معنا معلوما فى الخارج حين إحرام هذا و لو كان هو جاهلا حين الإحرام و لكنه بعد ان علم بما كان إحرام فلان يحرى على منوال إحرامه، هذا إذا علم بعد ذلك بما كان إحرام فلان و اما لو انكشف عدم إحرامه رأسا أو اشتبه حال إحرامه و لم يكن لهذا الذى علق إحرامه على إحرام ذاك طريق الى تبين الحال ففى صحة إحرامه أو بطلانه (قولان) فالمحكى عن الشيخ فى الخلاف هو الصحة و انه يحج معه متمتعا فان العدول الى التمتع حائز (و الأقوى البطلان) اما فى صورة تبين عدم إحرام فلان رأسا فلا بهام إحرام هذا واقعا إذ قد تبين عدم المعلق عليه رأسا و انه علق إحرامه على معدوم، و اما فى صورة تحقق إحرامه واقعا و عدم تبين الحال ففى مورد جواز العدول الى التمتع يعدل بنيته اليه كما لو كان مرددا إحرامه بين حج الافراد و التمتع و لم يكن الافراد متعينا عليه بنذر و نحوه، و فى غير ذلك فالأقوى البطلان فان العدول على خلاف القاعدة فيجب الاقتصار فيه على موضع اليقين و هو فيما كان المعدول عنه معلوما لا فيما إذا شك فيه، و ربما يحتمل التخيير كما فى حالة الإطلاق أو نسيان ما أحرم به و لا وجه له، و الله العالم.

#### [مسألة (٩) لو وجب عليه نوع من الحج أو العمرة فنوى غيره]

مسألة (٩) لو وجب عليه نوع من الحج أو العمرة فنوى غيره بطل. بناء على ما تقدم فى المسألة الثالثة من اعتبار تعيين كون الإحرام للحج أو العمرة و ان الحج تمتع أو قران أو افراد و انه لنفسه أو عن غيره و انه حجه الإسلام أو الحج الواجب بنذره و نحوه أو الحج المندوب- فلو وجب عليه نوع من الحج أو العمرة فنوى غيره بطل لان ما وجب عليه لا يكون منويا و ما نواه لا يكون واجبا عليه فيكون كما لو وجب عليه صلوه الظهر فنوى العصر مثلا أو بالعكس.

#### [مسألة (١٠) لو نوى نوعا و نطق بغيره]

مسألة (١٠) لو نوى نوعا و نطق بغيره كان المدار على ما نوى دون ما نطق. محل النية هو القلب لأنها القصد و هو فعل جانحى و ان جاز التلطف به أيضا و عليه فلو نوى نوعا و نطق بغيره مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٧١ كان المدار على ما نوى و هذا مع انه واضح يدل عليه خبر على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السلام قال سئلته عن رجل أحرم قبل التروية فأراد الإحرام بالحج يوم التروية فأخطأ فذكر العمرة قال (ع) ليس عليه شىء فليعتد الإحرام بالحج، و ظاهره الخطأ فى ذكر العمرة بالتلفظ كما هو المتبادر من قوله فذكر العمرة فيدل على ان النية انما هى فى القلب، فلا يرد عليه ان ظاهره نية العمرة غلطا لا- التلطف و ان كان فى صورة الاخطار بالعمرة غلطا أيضا يصح الإحرام على ما نواه لأن النية عبارة عن الداعى فلا اثر للاخطار غلطا بخلاف ما نواه كما لو قام لصلاة الظهر مثلا فخطر بباله عند التكبير غيرها فإنها تصح ظهرا و لا اثر لما خطر بباله.

#### [مسألة (١١) لو كان فى أثناء نوع و شك فى انه نواه أو نوى غيره]

مسألة (١١) لو كان فى أثناء نوع و شك فى انه نواه أو نوى غيره بنى على انه نواه.

و ذلك لقاعدة التجاوز كما إذا رأى نفسه مشتغل بصلاة الظهر و شك في انه من الأول هل نوى ظهراً أو غيرها فان موضع النية لما كان عند تكبيرة الإحرام فيجوز فيه قاعدة التجاوز هذا إذا لم يصل الظهر أو شك في إتيانها فإن مقتضى قاعدة التجاوز صحة صلواته ظهراً، و هكذا هي هنا فان موضع النية هو عند الإحرام فإذا رأى نفسه مشتغلاً بنوع من النسك و يكون ذلك النسك صحيحاً منه فشك انه هو الذى نواه عند الإحرام أو غيره فيبنى على انه نواه فيتم ما بيده على ما يرى نفسه مشغولاً به و اما مدرك قاعدة التجاوز في باب الحج فهو بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز محله لارتكازهم في انه عند موضع العمل كان اذكر منه حين يشك كما ورد في اخبار قاعدة التجاوز (و قد يستشكل) في جريان القاعدة في المقام بأنها تجرى مع الشك في تحقق ماله دخل في تمامية المعنون بعد إحراز عنوانه و النية لما كانت بها قوام العنوان فمع الشك فيها يكون الشك في العنوان لا في المعنون (و فيه) ان العنوان محرز عند الشك، لعلمه بكونه في نوع معين من الحج أو العمرة و يشك في انه نواه من الأول أو نوى غيره فالبناء على انه نواه من الأول بناء على المشكوك مما إحراز عنوانه و هو ما يرى نفسه مشغولاً به.

#### [مسألة (١٢) يستفاد من الاخبار استحباب التلفظ بالنية]

مسألة (١٢) يستفاد من حمله من الاخبار استحباب التلفظ بالنية و الظاهر تحققه بأى لفظ كان و الاولى ان يكون بما صحيحه ابن عمار و هو ان يقول اللهم انى أريد ما أمرت به من التمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك و سنه نبيك (ص) فيسر ذلك لى و تقبله منى و اعنى عليه فان عرض شىء يحبسنى فحلنى حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت على اللهم ان لم تكن حجة فعمرة أحرم لك شعري و بشرى و لحمى و دمي و عظامى و مخى و عصبى من النساء و الطيب ابتغى بذلك وجهك و الدار الآخرة. اعلم ان العبادات تختلف في جواز التلفظ بنيتها و عدمه و استحباب التلفظ و عدمه ففي مثل الفرائض اليومية ينبغي ترك التلفظ بها لكون ذلك كلاماً آدمياً يتوسط بين الإقامة و بين الصلاة، و في غيرها يتخير بين التلفظ و عدمه الا ما يوجب أولوية تركه مثل ما إذا كان في معرض الرياء، و ظاهر كثير من الاخبار في الحج استحباب التلفظ به و عن عبارة المصباح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٧٢

و مختصره و الاقتصار و جوب ذلك و عن الحلبيين و الفاضل النهى عن الإهلال بها (و الأقوى) استحباب التلفظ بها و عدم وجوبها و لا فرق في استحبابه بين كون المنوى حجا مفرداً أو تمتعاً أو عمرة فردة أو المتمتع بها كما صرح به غير واحد للأمر به في النصوص مثل صحيح معاوية بن عمار المذكور في المتن و صحيح عمر بن يزيد الذى فيه: تقول لبيك بحجه تمامها عليك، و قول أمير المؤمنين عليه السلام لبيك بحجه و عمره و ما فى صحيح يعقوب بن شبيب الذى سئل انه كيف ترى أهل فقال ان شئت سميت و ان شئت لم تسم شيئاً، فقال كيف تصنع، قال اجمعها فأقول لبيك بحجه و عمره معاً، و بهذا الأخير يندفع ما ربما يتوهم من عبارات المصباح و غيره من وجوب التلفظ و يدفع أيضاً توهم النهى عن الإهلال بالحج و العمرة لعدم تعلق الأمر به إذ هو كأنه اجتهاد فى مقابل النص و لعل مراد الحلبيين و الفاضل هو النهى عن الجمع بين إحرام العمرة و الحج بنية واحدة و إحرام واحد كما تقدم فى المسألة السابعة لا النهى عن مجرد التلفظ (و كيف كان) فالأولى التلفظ بنيتها جهراً إلا فى مورد التقية و لذا قال فى الجواهر و أشرنا سابقاً إلى أولوية الإضمار و الاسرار بذلك عند التقية بل قد يجب كما أو ما اليه النصوص و صرح به الأصحاب أيضاً لكن من المعلوم ان ذلك من حيث الجهر بها كذلك لا أصل التلفظ بالنية، و ذكر فى المتن ان الاولى ان يقول ما ورد فى صحيح معاوية بن عمار و لعل وجه الأولوية جامعيتها لما يناسب التعبير به مع ما فيه من التعبير بالتلفظ بنية الإحرام فى قوله (ع) أحرم لك شعري و بشرى (إلخ) و لعل ذلك كاف فى وجه الأولوية، ثم انه يستفاد من هذه النصوص استحباب التلفظ بالنية فى غير التلبية كما يومى اليه بعض النصوص من الأمر بأن يقول اللهم انى أريد التمتع الى الحج على كتابك و سنه نبيك

## [مسألة (١٣) يستحب ان يشترط عند إحرامه على الله ان يحله]

مسألة (١٣) يستحب ان يشترط عند إحرامه على الله ان يحله إذا عرض مانع من إتمام نسكه من حج أو عمره و ان يتمم إحرامه عمره إذا كان للحج و لم يمكنه الإتيان كما يظهر من جملة من الاخبار و اختلفوا في فائدة هذا الشرط فقيل انه سقوط الهدى و قيل انه تعجيل التحلل و عدم انتظار بلوغ الهدى محله و قيل سقوط الحج من قابل و قيل ان فائدته إدراك الثواب فهو مستحب تعبدي و هذا هو الأظهر و يدل عليه قوله (ع) في بعض الاخبار هو حل حيث حبسه اشتراطه أو لم يشترطه، و الظاهر عدم كفاية النية في الاشتراط بل لا بد من التلفظ لكن يكفي كلما ادى هذا المعنى فلا يعتبر فيه لفظ مخصوص و ان كان الاولى التعيين بما في الاخبار.

قال في المدارك اجمع العلماء و أكثر العامة على انه يستحب لمن أراد الإحرام بالحج أو العمرة ان يشترط على ربه عند عقد إحرامه ان يحله حيث حبسه (انتهى) و يدل على ذلك من النصوص الاخبار المستفيضة كصحيح معاوية بن عمار المتقدم مرارا الوارد في كيفية الإحرام حيث قال فيه اللهم اني أريد التمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك و سنه نبيك فان عرض لى شىء يجبسنى فحلنى حيث حبستنى بقدرتك التى قدرت على اللهم ان لم تكن حجة فعمرة (و صحيح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٧٣

عبد الله بن سنان) عن الصادق عليه السلام: إذا أردت الإحرام و التمتع فقل اللهم اني أريد ما أمرت به من التمتع بالعمرة إلى الحج فيسر لى ذلك و تقبله منى و اعنى عليه و حلنى حيث حبستنى بقدرتك الذى قدرت على (و خبر فضيل بن يسار) عنه عليه السلام قال المعتمر عمرة مفردة يشترط على ربه ان يحله حيث حبسه و مفرد الحج يشترط على ربه ان لم تكن حجة فعمرة (و خبر ابى الصباح الكناني) قال سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يشترط فى الحج كيف يشترط، قال يقول حين يريد ان يحرم ان حلنى حيث حبستنى فإن حبستنى فهى عمره (و خبر حنان بن سدير) قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول إذا أتيت مسجد الشجرة- الى ان قال- ثم تقول اللهم اني أريد أن أمتع بالعمرة إلى الحج فإن أصابنى قدرك فحلنى حيث حبستنى بقدرتك (و غير ذلك من الاخبار) التى سيمر عليك بعضها، و هذه الاخبار مع الإجماع القطعى عن جميع علمائنا و أكثر العامة كاف فى إثبات الاستحباب المذكور.

و انما الكلام فى فائدة هذا الشرط فقد اختلف فيه على وجوه (الأول) انه يسقط عنه الهدى و يعجل الإحلال من غير تربص و لا يجب عليه الحج من قابل و هذا هو المحكى عن الانتصار و السرائر و الجامع و التحرير و المنتهى و التذكرة و غيرها (و استدلوا له) كما فى الانتصار بالإجماع و بأنه لا فائدة له سواء بان إطلاق الآية المباركة فى قوله تعالى فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَ لَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ (الآية) محمول على من لا يشترط (و بصحيح ذريح- المحاربي) عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج فأحصر بعد ما أحرم كيف يصنع، فقال (ع) أو ما شرط على ربه قبل ان يحرم ان يحله من إحرامه عند عارض عرضه له من الله تعالى، فقلت بلى قد اشترط ذلك، قال فليرجع إلى أهله حالاً لا إحرام عليه ان الله أحق من و فى بما اشترط عليه، قلت فعليه الحج من قابل قال لا (و صحيح محمد بن ابى نصر) قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن محرم انكسرت ساقه أى شىء تكون حاله و أى شىء عليه، قال (ع) هو حلال من كل شىء، قلت من النساء و الثياب و الطيب فقال نعم من جميع ما يحرم، و قال عليه السلام أو ما بلغك قول ابى عبد الله عليه السلام حلنى حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت على، قلت أخبرنى عن المحصور و المصدود هما سواء فقال (ع) لا.

و لا يخفى ان المحصور هو الذى منعه المرض عن إتمام حجه أو عمرته و المصدود هو الذى منعه العدو، و هما مشتركان فى ثبوت أصل التحلل لهما فى الحمله و يفترقان فى عموم التحلل فالمصدود يحل له كلما حرمه الإحرام عليه، و المحصور يحل له ما عدا النساء، و فى مكان الذبح فالمصدود يذبحه أو ينحره حيث وجد المانع و المحصور يبعثه الى محله بمكهة أو بمنى (إذا علمت ذلك فنقول) لا إشكال فى دلالة الصحيحين على دخل الشرط فى التحلل و انه ليس وجوده كعدمه كما يفصح عنه قوله (ع) فى خبر ذريح: أو ما شرط على ربه قبل ان يحرم، و قوله ان الله أحق من و فى بما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٧٤

اشترط عليه و قوله عليه السلام فى خبر البزنطى: نعم من جميع ما يحرم و قوله (ع) أو ما بلغك قول ابى عبد الله عليه السلام حلنى حيث حبستنى، بل قوله (ع) فى صحيح ذريح فليرجع إلى أهله حالاً لا إحرام عليه صريح فى خروجه عن الإحرام بسبب اشتراطه فلا ينبغي التأمل فى ان شرطه دخيل فى خروجه عن إحرامه و حيث انه علق خروجه عنه على اشتراطه معللاً بان الله أحق بالوفاء بما اشترط عليه دل على عدم دخل ما سواه فى خروجه عن الإحرام فيدل على أمور ثلاثة خروجه عن الإحرام بمجرد الحصر و عدم وجوب سوق الهدى و عدم انتظار بلوغ الهدى محله و عدم وجوب اعاده هذا الحج كما هو صريح خبر ذريح.

(القول الثانى) انه يحصل بالشرط تعجيل التحلل و عدم انتظار بلوغ الهدى محله و هو المحكى عن الإسكافى و الشيخ فى المحكى عن الخلاف و المبسوط و المحقق فى النافع و العلامة فى المختلف، و قال المحقق فى الشرائع و عدم سقوط الهدى أشبه بأصول المذهب (و قال فى - الجواهر) و قواعد، التى منها الأصل و لعل مراده استصحاب بقاء الإحرام الى ان يبلغ الهدى محله عند الإحصار و عموم الآيه و غيرها و الاحتياط (و خبر عبد الله بن عامر الذى رواه ابن سعيد فى جامعه عن مشيخة ابن محبوب عن الصادق عليه السلام فى رجل خرج معتمراً فاعتل فى بعض - الطريق و هو محرم قال (ع) ينحر بدنه و يخلق رأسه و يرجع الى رحله و لا يقرب النساء فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً فإذا ابرء من وجه اعتمر ان كان لم يشترط على ربه فى إحرامه و ان كان قد اشترط فليس عليه ان يعتمر الا - ان يشاء فيعتمر (و خبر معاوية بن عمار) المروى فى الكتب الأربعة عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول المحصور غير المصدود و المحصور المريض و المصدود الذى يردده المشركون كما ردوا رسول الله (ص) و الصحابة ليس من مرض و المصدود تحل له النساء و المحصور لا تحل له النساء (و زاد فى الكافى) و سئلته عن رجل أحصر فبعث بالهدى، قال (ع) يواعد أصحابه ميعادا ان كان فى الحج فمحل الهدى يوم النحر فإذا كان يوم النحر فليقصر من رأسه و لا يجب عليه الحلق حتى يقضى المناسك و ان كان فى عمره فلينتظر مقدار دخول أصحابه و الساعة التى يعدهم فيها فإذا كان تلك الساعة قصر و أحل و ان كان مرض فى الطريق بعد ما أحرم فأراد الرجوع الى أهله رجع و نحر بدنه أو أقام مكانه حتى يبرء إذا كان فى عمره فإذا برء فعليه العمرة واجبة و ان كان عليه الحج فرجع أو أقام ففاته الحج فان عليه الحج من قابل فان الحسين بن على صلوات الله عليهما خرج معتمراً فمرض فى الطريق و بلغ عليا عليه السلام ذلك و هو فى المدينة فخرج فى طلبه فأدرکه بالسقيا و هو مريض بها فقال يا بنى ما تشكى فقال اشتكى رأسى فدعا على عليه السلام ببذنه فنحر و حلق رأسه و رده الى المدينة فلما برء من وجعه اعتمر، قلت فما بال رسول الله (ص) حين رجع من الحديبية حلت له النساء و لم يطف بالبيت قال ليسا سواء كان النبى (ص) مصدوداً و الحسين عليه السلام محصوراً (بناء على) ان الحسين (ع) لا يترك الشرط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٧٥

لانه مستحب و هو عليه السلام لا يترك المستحب (و اما صحيح ذريح المحاربى) و صحيح ابن ابى نصر الظاهران فى حصول التحلل بالاشتراط من دون الحاجة الى سوق الهدى فمحمولان على اراده حصول التحلل عند الشرط بمحلل شرعى لا مطلقاً و

المحلل للمحصور هو النحر كما نطق به القرآن الكريم و دلت عليه الاخبار المتقدمة و ما سواها مما لم نذكرها، هذا خلاصه ما قيل في وجه كون فائدة الشرط هو تعجيل الإحلال قبل وصول الهدى الى محله لا سقوط الهدى رأسا.

(و لا- يخفى ما فيه) اما الأصل بمعنى استصحاب بقاء الإحرام الى ان يبلغ الهدى محله فهو محكوم بالأدلة الاجتهادية أعنى صحيح المحاربي و صحيح البنظي و اما عموم الآية أعنى قوله تعالى فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمِنْ مَخَصَصٍ بِالسَّنَةِ بِنَاءٍ عَلَىٰ مَا هُوَ التَّحْقِيقُ مِنْ صَحَّةٍ تَخْصِيصِ عُمُومِ الْكِتَابِ بِالسَّنَةِ (و منه يظهر) عدم وجوب الاحتياط في المقام بل المورد محل الرجوع الى البراءة حيث يشك في جواز الخروج من الإحرام عند الحصر مع شرط التحلل عند نيته و ليس المورد من قبيل الشك في المحصل حتى يجب فيه الاحتياط بل هو مما يكون الشك فيه في أصل تكليف زائد عن وجوب البقاء على الإحرام حتى يبلغ الهدى محله مع عدم الشرط (و اما خبر ابي عامر) الذي رواه ابن سعيد في جامعه فهو فاقد لشرائط الحجية حيث انه لم يروه الا ابن سعيد و لم يعمل به هو و لا غيره (و اما خبر معاوية بن عمار) ففيه أولا ان مجرد الاستحباب لا- يدل على تحققه من الحسين عليه السلام لإمكان تصادفه بالمانع (و ثانيا) بمعارضته مع صحيح رفاة المروى في الفقه عن الصادق عليه السلام قال خرج الحسين عليه السلام معتمرا و قد ساق بدنه حتى انتهى الى السقيا فبرسم فحلق شعر رأسه و نحرها مكانه ثم اقبل حتى جاء فضرب الباب فقال على عليه السلام ابني و رب الكعبة افتحوا له و كان قد حموه الماء فأكب عليه فشرب ثم اعتمر بعد (فإنه يدل) على كون الحسين (ع) ممن ساق البدنة، و موضع الخلاف كما في المدارك هو من لم يسق الهدى و اما مع سوقه فعن فخر الدين انه لا- يسقط عنه بالإجماع و ان ناقش في دعوى الإجماع المذكور في الحدائق بمخالفة الصدوق فيه حيث حكى عنه ان القارن إذا أحصر و قد اشترط و قال (حلى حيث حبستني) فلا يبعث بهديه و لا يتمتع من قابل و لكن يدخل مثل ما خرج عنه (و احتمال تعدد الواقعة) من الحسين (ع) و حصره في السقيا مرتين مرة من دون سوق بدنه كما دل عليه خبر معاوية بن عمار و مرة مع سوقها كما دل عليه خبر رفاة و ان أمكن و لكنه بعيد (و ثالثا) انه على تقدير الحاجة في التحلل الى بلوغ الهدى محله يكون ظاهر خبر ابن عمار منافيا له فان فيه ان عليا (ع) دعا ببدنه فنحرها يعني في مكانه الذي أدرك الحسين (ع) و هو السقيا و هذا أ ليس إرسال الهدى الى محله بل هو نحر في مكان حصول- الحصر (و رابعا) ان الظاهر ان عليا عليه السلام دعا ببدنه من ماله و نحرها و ليس فيه تصريح بكون نحرها لأجل توقف التحلل عليه مع ان الواجب انما كان على الحسين (ع) من ماله و لعل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٧٦

فعل على (ع) كان للصدقة لسلامة الحسين (ع) لا لتوقف تحلله عليه (فما في الوافي) من الجمع بين النصوص بالتخير في النحر بين المكان الذي أحصر فيه و بين البعث بما ساقه ان ساق أو بعث ثمه الى ان يبلغ محله ليس على ما ينبغي لعدم التكافؤ بين الطرفين و ذهاب المشهور الى تعيين البعث على ما يأتي في حكم المحصور (و بالجملة) فهذا القول اعنى جواز تعجيل التحليل قبل ان يبلغ الهدى محله مما لا يمكن المساعدة عليه.

(القول الثالث) ان فائدة الاشتراط سقوط الحج من قابل عن فاته الموقوفان و هو المحكى عن الشيخ في التهذيب (و استدله) بما رواه في الصحيح عن ضريس عن الصادق عليه السلام عن رجل خرج متمتا بالعمرة الى الحج فلم يبلغ مكة إلا يوم النحر فقال يقيم على إحرامه و يقطع التلبية حتى يدخل مكة فيطوف و يسعى بين الصفا و المروة و يحلق رأسه و ينصرف إلى اهله ان شاء قال هذا لمن اشترط على ربه عند إحرامه فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل (و فيه أولا) ان القائل بهذا القول اعنى قوله هذا لمن اشترط (إلخ) يحتمل ان يكون هو الضريس الراوى للخبر و يكون الضمير في قوله (قال) راجعا اليه لا الى الامام (ع) فلا- يكون حجه (و ثانيا) ان الفات ان كان حجا واجبا مستقرا عليه لم يسقط فرضه في القابل بمجرد الاشتراط بلا

خلاف فيه كما اعترف به في المحكى عن المنتهى بل يجب عليه الإتيان به فيه و لو مع زوال الاستطاعة، و مع عدم استقرار وجوبه عليه فذلك مع بقاء الاستطاعة إلى العام القابل (و ثانيا) ان الاستفادة من ظاهر الخبر بقاء المحرم على إحرامه إلى العام القابل و من المعلوم كون ذلك حرجا عظيما لا يتحمل عادة، و لكنه يندفع بظهور الخبر في خروجه عن الإحرام بحلق رأسه و تجويز انصرافه إلى اهله ان شاء (و رابعا) ان مورد الخبر هو المتمتع بالعمرة إلى الحج و لو قيل بمضمونه لوجب -الاقتصار على مورده و لا وجه للتعدى عنه الى كل محصور، فهذا الوجه أيضا ليس بشيء.

(القول الرابع) ما حكى عن فخر الدين في الإيضاح عند قول والده (قدس سرهما) و فائدة الشرط جواز التحلل على راي، قال ان معنى كلام المصنف ليس المنع من التحلل إذا لم يشترط بل معناه ان التحلل الممنوع منه يكون مع العذر و عدم الاشتراط جائزا رخصه و مع الاشتراط يصير جائزا كالمباح بالأصل و سبب اباحتها بالأصل الاشتراط و العذر (قال قدس سره) و الفائدة تظهر فيما لو نذر ان يتصدق لمن يفعل فعلا رخصه فإنه يكفي التصديق بمن يتحلل عن الإحرام عند طرو العذر بلا شرط و لا يصح إعطائه لمن تحلل عنه مع الاشتراط (و لعل مراده) من كون جواز التحلل بلا شرط رخصه و مع الاشتراط مباح بالأصل هو الفرق بين حل أكل الذبيحة و أكل الميتة عند طرو الاضطرار حيث ان الأول مباح بالأصل و الثاني مباح بالعارض لطرو الاضطرار (و لا يخفى) ان مرجع ذلك الى انتفاء الفائدة في الشرط حيث لا تظهر الثمرة (على اعترافه) إلا في النذر فيكون استحباب الشرط تعبدا محضا و لعله لذا لم يذكره المصنف في المتن في مقابل بقية الأقوال، مضافا الى عدم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٧٧

اختصاص ذلك بالحصر بل يعم الصد أيضا مع ان عبارة القواعد كالشرائع مقتصره على الحصر و إرادتهما الأعم منه و من الصد بعيد.

(القول الخامس) ما ذكره في المسالك فإنه بعد ان ذكر الفوائد المتقدمة قال و كل واحدة من هذه الفوائد لا يأتي على جميع الأفراد التي يستحب فيها الاشتراط اما سقوط الهدى فمخصوص بغير من ساق الهدى إذا لو كان قد ساق هديا لم يسقط و اما تعجيل التحلل فمخصوص بالمحصر دون المصدود و اما كلام التهذيب (يعنى كون فائدة الاشتراط سقوط الحج في القابل) فمخصوص بالتمتع، و ظاهر ان ثبوت التحلل بالأصل و العارض لا مدخل له في شيء من الاحكام و استحباب الاشتراط ثابت لجميع افراد الحاج و من الجائز كونه تعبدا أو دعاء مأمورا به يترتب على فعله الثواب (انتهى) و هذا هو الذى استظهره المصنف (قده) في المتن و استدلل له بما في بعض الاخبار من قوله (ع) هو حل حيث حبسه اشترطه أو لم يشترطه.

(و لا- يخفى ما فيه) اما استدلاله بما في بعض الاخبار فلانه لا يدل على انتفاء الفائدة في الشرط و كونه مستحبا تعبديا إذ لا إشكال في إحلال المحصور بل لعله أمر عقلي إذ لا معنى لبقائه على الإحرام مع تعذر الإتيان بالمناسك، فالإحلال بالحصر لا ينبغى البحث عنه انما الكلام في توقفه على سوق الهدى و الصبر حتى يبلغ الهدى محله أو عدم توقفه عليه، أو توقفه مع جواز- التعجيل في الخروج عن الإحرام و عدم وجوب الانتظار الى بلوغ الهدى محله فما في بعض الاخبار من انه هو حل سواء اشتراط أو لم يشترط لا يدل على انتفاء الفائدة في الاشتراط (و اما ما افاده المسالك) ففيه انه يكفي في الفائدة حصولها في الجملة و لا يلزم ان تكون على جميع الوجوه و أى فائدة أعظم من سقوط سوق الهدى أو انتظار بلوغه الى محله، ثم كيف يرضى (قده) حمل ما في صحيح ذريح من قوله: أو ما شرط على ربه قبل ان يحرم ان يحله من إحرامه (إلخ) على انه مجرد دعاء لتحصيل الثواب و كذا ما في صحيح البيهقي من قوله: أو ما بلغك قول ابى عبد الله (ع) حلنى حيث حبستنى (إلخ) فدلالة الصحيحين على ترتب الأثر على الاشتراط مما لا- ينبغى الإشكال فيه كما لا- إشكال في صحة سندهما، فهذا القول أيضا مما لا يمكن المساعدة عليه.



(القول السادس) ما حكاها في الإيضاح عن بعض و هو ان فائدة الشرط سقوط الهدى عن- المصدود و جواز تحلل المحصور اما سقوط الهدى عن المصدود إذا اشترط فلان أصل جواز التحلل له ثابت شرط أو لم يشترط كما دل عليه خبر زرارة المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام: هو حل إذا حبس، اشترط أو لم يشترط (و خبر حمزة بن حرمان) المروى في الفقيه قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الذى يقول حلنى حيث حبستنى، فقال (ع) هو حل حيث حبسه قال أو لم يقل، قال و لا يراد فيهما (أى فى الخبرين المذكورين) المحصور للآية فلو لم يسقط الهدى لم يكن له فائدة، و اما جواز التحلل للمحصور مع الاشتراط مع بعث الهدى و توقع بلوغه فلما روى ان النبى (ص) دخل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٧٨

على بنت الزبير فقال لها لعلك أردت الحج، فقالت و الله ما أجدنى الا ووجهه، فقال لها حجي و اشترطى و قولى اللهم تحلنى حيث حبستنى (و فى رواية) قولى ليبيك اللهم ليبيك و تحلنى من الأرض حيث حبستنى فإن لك على ربك ما استثنيت (و لكن انما يتحلل بهدى يبعثه) و يتوقع بلوغه المحل للآية، و ان لم يشترط لم يحل حتى يدرك الحج أو العمرة (انتهى ما حكاها فى الإيضاح).

(و لا يخفى ما فيه من الخلل) اما أولا فلما فى قوله و فائدة الشرط سقوط الهدى عن المصدود إذ لا فائدة فيه فى المصدود بعد الاتفاق على جواز التعجيل له من غير شرط اللهم الا ان يقال بسقوط الهدى فيه مع الشرط و سيأتى تحقيق الكلام فيه فى البحث عن المصدود (و منه يظهر) ما فى قوله اما سقوط الهدى عن المصدود فلجواز التحلل له شرط أو لم يشترط حيث انه مع عدم الشرط لم يسقط منه الهدى بل يجب عليه الذبح أو النحر فى موضع الصد و مع الشرط فى سقوطه بحث يأتى، لكن القول بسقوطه يصير فائدة للشرط فى المصدود (و اما ثانيا) فلما فى قوله من تخصيص الخبرين بالصد مستدلا بالآية اعنى قوله تعالى فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ لَأَنْهَا مَاطْلَقَةٌ غير مقيدة بالاشترط لو لم نقل بظهورها فى عدمه (و اما ثالثا) فلما فى قوله و لكن انما يتحلل بهدى تبعته و يتوقع بلوغه المحل للآية، و ذلك لان الآية على تقدير إطلاقها مقيدة بصورة عدم الاشتراط لصحيح ذريح و صحيح البرنطى كما تقدم فالآية تدل بعد التقييد على انتظار بلوغ- الهدى محله مع عدم الاشتراط (و اما رابعا) فلما فى قوله و ان لم يشترط لم يحل حتى يدرك العمرة و الحج، فإنه مضافا الى عدم القائل به بل إمكان تحصيل الإجماع على خلافه بل إطلاقه حكم ضررى حرجى لإمكان عدم ادراك الحج فى القابل و كيف يمكن ان يقال ببقائه على إحرامه إلى عام آخر مع إمكان الحصر فيه أيضا، فهذا القول أيضا مما لا يمكن قبوله.

هذه أقوال ستة عثرنا عليها) و أقوى الأقوال هو القول الأول) و هو القول بسقوط الهدى مع الاشتراط، و مع الغض عنه يتعين القول الثانى و هو القول بجواز تعجيل الإحلال قبل بلوغ الهدى محله، و اما بقیة الأقوال فهى ساقطة.

و ينبغى التنبيه على أمور (الأول) لا يكفى نية الاشتراط فى حصوله بل لا بد من التلفظ به لأنه أمر إنشائى إيقاعى يتوقف تحققه بإيجاده و إنشائه كالبيع و نحوه فكما ان قصد البيع لا يكفى فى تحققه بل انما يتحقق باله إنشائه قولاً أو فعلاً فكذلك الشرط الذى هو التزام مخصوص من غير فرق بين ما كان للشارط أو عليه (الأمر الثانى) الظاهر حصول الاشتراط بأى لفظ و أى لغة سواء كان بالعربى أو غيره و سواء كان بالمأثور أو بغيره و ان كان الاولى التعبير بما فى الاخبار للتأسى و قد مر صحيح ابن عمار فى المسألة الثانية عشر الذى فيه فان عرض شىء يحبسنى فحلنى حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت على اللهم ان لم تكن حجة فعمرة (الثالث) المستفاد من بعض الاخبار المتقدمة ان وقت الاشتراط بعد الصلاة، الذى هو وقت نية الإحرام كما صرح به

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٧٩

فى صحيح ابن عمار المتقدم مرارا (و موثق حنان بن سدیر) المروى فى قرب الاسناد عن الصادق (ع) قال إذا أتيت مسجد

الشجرة فافرض فقلت فأى شىء افرض قال (ع) تصلى ركعتين ثم تقول اللهم انى أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج فإن أصابنى قدرك فحلنى حيث حبستنى بقدرتك فإذا أتيت الميل فلبه (و استفاده توقيت الاشتراط) بكونه بعد الصلاة من هذه الاخبار و ان كان مشكلا لكن لا بأس بالعمل به رجاء (الرابع) محل الخلاف فى الخروج من الإحرام فى المحصور مع الشرط انما هو فيما إذا لم يسق أصلا كما فى حج الافراد أو التمتع مع عدم سوق الهدى فيه و اما مع سوقه فلا يحصل التحلل بالحصر و لو مع الاشتراط و لا يصح الخروج عن الإحرام قبل بلوغ الهدى محله بل يتوقف حصول التحلل على الهدى بالإجماع كما ادعاه غير واحد من الأصحاب (الخامس) المصرح به فى خبر ذريح عدم وجوب الحج عليه فى العام القابل و قد تقدم فى الفائدة الثالثة المحكية عن الشيخ فى التهذيب حيث جعل فائدة الاشتراط عدم وجوب الحج عليه فى العام القابل ان العلامة فى المنتهى اعترض عليه بان الحج الفات فى هذا العام ان كان واجبا لم يسقط فرضه بمجرد الاشتراط مع دعوى عدم وجدان الخلاف فيه و ان لم يكن واجبا عليه لم يجب عليه فى القابل و لو مع ترك الاشتراط (لكن الوارد فى غير واحد من الاخبار) وجوبه ففى خبر ابن عمار المروى فى الكتب الثلاثة قال (ع) و ان كان مرض فى الطريق بعد ما أحرم و أراد الرجوع الى أهله رجع و نحر بدنه أو أقام مكانه حتى يبرء إذا كان فى عمره فإذا برء فعليه العمرة واجبة و ان كان عليه الحج فرجع أو أقام ففاته الحج فان عليه الحج من قابل (و خبر رفاعه) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن الرجل يشترط و هو ينوى المتعة فيحصر هل يجزيه ان لا يحج من قابل، قال عليه السلام يحج من قابل و الحاج مثل ذلك إذا أحصر قلت رجل ساق الهدى ثم أحصر قال يبعث بهديه، قلت هل يتمتع من قابل، قال لا لكن يدخل فى مثل ما خرج منه (و خبر حمزة بن مهران) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن الذى يقول حلنى حيث حبستنى فقال هو حل حيث حبسه قال أو لم يقل و لا يسقط الاشتراط عنه الحج من قابل (و خبر ابى بصير) المروى فى - التهذيب عن الصادق عليه السلام عن الرجل يشترط فى الحج ان حلنى حيث حبستنى ا عليه الحج من قابل قال نعم (و خبر آخر لرفاعة) المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام و الصادق عليه - السلام انهما قالا القارن يحصر و قد قال و اشترط فحلنى حيث حبستنى قال يبعث بهديه قلت هل يتمتع فى قابل قال لا و لكن يدخل فى مثل ما خرج عنه (هكذا فى التهذيب) و أورد مضمونه فى الفقيه مرسلا مقطوعا الا انه قال فلا يبعث بهديه (و استفاد منه) سقوط وجوب البعث بالاشتراط لكن قد عرفت سابقا قيام الإجماع على وجوب البعث على من ساق الهدى كما فى القارن الذى هو مورد الخبر (قال فى المدارك) ان موضع الخلاف من لم يسق الهدى و اما السائق فقال فخر - المحققين (ره) انه لا يسقط (يعنى الهدى) عنه بإجماع الأمة، و قد حمل الشيخ الأخبار الدالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٨٠

على ان عليه الحج من قابل على حجة الإسلام و صحيح ذريح و نحوه مما يدل على عدمه على من ليس عليه حجه الإسلام و الاولى حمل الأول على من عليه الحج الواجب المستقر مطلقا و لو غير حجه السلام، و الأخير على من لم يكن كذلك بان لم يكن واجبا أو كان و لم يكن مستقرا" مع عدم تحقق الاستطاعة فى العام القابل (و يمكن ان يستدل) لوجوب الحج من قابل على من عليه الحج بخبر ابن عمار المتقدم الذى فيه قوله عليه السلام و ان كان عليه الحج فرجع أو أقام ففاته الحج عليه الحج من قابل (و قد يستدل لذلك) بما فى خبر عامر المحكى عن جامع - ابن سعيد، الذى فيه قوله (ع) و يجب ان يعود للحج الواجب المستقر و للأداء إن استمرت الاستطاعة فى قابل و العمرة الواجبة كذلك فى الشهر الداخلى و ان كانا متطوعين فهما بالخيار، لكن تقدم عدم حجية هذا الخبر حيث انه لم يروه الا ابن سعيد و لم يعمل به احد حتى رواية و لكن الحكم المذكور فيه مما لا شبهه فيه، و الله العالم.

(الأمر السادس) يصح الاشتراط فى خلال نية الإحرام كما اعترف به غير واحد و يشهد به النصوص ففى خبر رفاعه المتقدم

(يشترط و هو ينوى المتعة) و اما الاشرط فى خلال التلبية ففى صحته وجه ارتضاه المحقق الثانى (قده) و استجوده صاحب الجواهر (قده) مستدلا له بأن التلبية هى التى يعقد بها الاحرام (و يمكن ان يستدل له) بما روى عن النبى (ص) فى مورد بنت الزبير و قد تقدم- الذى فيه: قولى لبيك اللهم لبيك و تحلنى من الأرض حيث حبستنى فإن لك على ربك ما استشيت، هذا، و لكن المتيقن من محل الشرط هو خلال نية الاحرام و ما سواه مشكوك فمقتضى الأصل عدم ترتب الفائدة عليه (نعم) يكفى الإتيان به فى غير المتيقن من محله بوجاء الثواب.

(الأمر السابع) يعتبر فى صحة هذا الشرط ان يكون المشروط مشروعا فلا يصح شرط ما لم يثبت مشروعيته فيصح شرط الإحلال بقوله فحلنى حيث حبستنى أو ان عرض لى شىء من مرض و نحوه مما جاء فى النصوص، و اما لو قال فحلنى حيث شئت بتعليق الشرط على مشيئته فلا يصح لعدم مشروعية الخروج عن الإحرام بعد عقده حيث يشاء فلا يترتب عليه الفائدة، و لو قال حلنى ان نفذت نفقتى فالمصرح به فى كلام العلامة و غيره هو الصحة و لا- ينافيها ذكر المحصور فى كلامهم لإمكان إرادة الأعم من المريض كما هو كذلك لغة قال فى الصحاح كل من منع من شىء فلم يقدر عليه فقد حصر عنه، و لا إشكال فى صحة الاشرط بقوله حلنى إن مرضت لدلالة غير واحد من- الاخبار المتقدمة على صحة الاشرط عند الحصر بالمرض كما ان صحيح ضريس كان مصرحا " بصحته عند ضيق الوقت.

## [ الثانى) من واجبات الاحرام التلبيات الأربع ]

### إشارة

(الثانى) من واجبات الاحرام التلبيات الأربع و القول بوجوب الخمس أو الست ضعيف بل ادعى جماعة الإجماع على عدم وجوب الأزيد من الأربع و اختلفوا فى صورتها على أقوال مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٨١

(أحدها) ان يقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك (الثانى) ان يقول بعد العبارة المذكورة ان الحمد و النعمة لك و الملك لا- شريك لك (الثالث) ان يقول لبيك اللهم لبيك لبيك ان الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك لبيك (الرابع) كالثالث الا انه يقول ان الحمد و- النعمة و الملك لك لا شريك لك لبيك بتقديم لفظ و الملك على لفظ لك، و الأقوى هو القول الأول كما هو صريح صحيحة معاوية بن عمار و الزوائد مستحبة، و الاولى التكرار بالإتيان بكل من الصور المذكورة بل يستحب ان يقول كما فى صحيحه معاوية بن عمار لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك لبيك ذا المعارج لبيك لبيك داعيا" الى دار السلام لبيك غفار الذنوب لبيك لبيك أهل التلبية لبيك لبيك ذا الحلال و الإكرام لبيك مرهوبا و مرغوبا إليك لبيك لبيك تبء و المعاد إليك لبيك كشاف الكروب العظام لبيك لبيك عبدك و ابن عبدك لبيك لبيك يا كريم لبيك

فى هذا المتن أمور (الأول) لا إشكال فى انه لا ينعقد الاحرام لمتمتع بعمره أو حجه و لا- لعمره مفردة و لا لحج مفرد إلا بالتلبية بل الإجماع محصلا و منقولا عليه كما حكاه فى الجواهر عن غير واحد من كتب الأصحاب، و فى الحدائق: فلا ينعقد الاحرام لمتمتع و لا- لمفرد الا- بها و هو مما وقع الإجماع عليه نصا و فتوى (انتهى) و فى وجوبها تكليفا كلام يأتى تفصيله فى المسألة الخامسة عشر.

(الثانى) المعروف بين الأصحاب ان الواجب منها هو التلبيات الأربع و عن التذكرة الإجماع على عدم الأزيد منها، و عن المنتهى

انه إجماع أهل العلم و ظاهر المحكى عن الشيخ فى بعض كتبه هو وجوب الخمس حيث قال: تلبى فرضا واجبا فتقول لبيك اللهم لبيك لبيك ان الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك لبيك بحجة أو عمره أو بحجة مفردة تماما عليك لبيك، و ان أضاف الى ذلك ألفاظا مروية من التلييات كان أفضل (انتهى) و المحكى عن المهذب البارح حكاية القول بوجوب الست عن بعض (قال فى الجواهر) و ان كنا لم نتحققه، قال (قده) مع ان القول بوجوب الست كالأقول بوجوب الخمس محجوج بالإجماع على خلافهما بقسميه و النصوص التى يمر بعضها عليك و ان كان فى بعضها الزيادة على الأربع لكنها محمولة على ضرب من - النذب (انتهى) و الى ذلك يشير المصنف (قده) فى قوله و القول بوجوب الخمس أو الست ضعيف.

(الثالث) اختلف القائلون بوجوب الأربع فى صورتها على وجوه، فى الشرائع و النافع و بعض نسخ المقنعة ان يقول: لبيك اللهم لبيك لبيك لا - شريك لك لبيك، و هو الظاهر من - التحرير و المنتهى و المحقق الثانى و المدارك و كشف اللثام (و يدل عليه) ما فى صحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال: التليية لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك لبيك (و فى آخر الحديث) و اعلم انه لا بد من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٨٢

التلييات الأربع فى أول الكلام و هى الفريضة و هى التوحيد و بها لبي المرسلون، و التلييات الأربع التى فى أول الحديث هى التى تتم بلفظه لبيك الرابعة فقوله ان الحمد و النعمة لك (إلخ) خارج عن الواجب فينطبق على ما فى المتن من القول الأول و هو الذى اختاره.

(القول الثانى) و هو المحكى عن رساله على بن بابويه و بعض نسخ المقنعة و ابن ابى عقيل و ابن الجنيد و الأمالى و الفقيه و المقنع و الهداية و ظاهر المختلف ان يقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك، و يدل عليه من النصوص صحيح عاصم بن حميد المروى فى قرب الاسناد قال سمعت أبا عبد الله (ع) ان رسول الله (ص) لما انتهى الى البيداء حيث الميل قربت له ناقه فركبها فلما انبعثت به لبي بالأربع فقال لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد و النعمة و الملك لك لا شريك لك (الحديث) و خبر شرائع الدين الذى رواه الصدوق فى الخصال عن الصادق عليه السلام قال فرائض الحج - الإحرام و التلييات الأربع لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك.

(القول الثالث) هو المحكى عن جمل السيد و شرحه و المبسوط و السرائر و الكافى و الغنية و الوسيلة و المهذب و الدروس ان يقول لبيك اللهم لبيك لبيك ان الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك لبيك (و فى الجواهر) ان القائل به كثير بل فى الدروس انه أتم الصور و ان كان - الأول مجزيا و الإضافة إليه أحسن ثم قال انه لم يظفر له بخبر لا من الكتب الأربعة و لا من غيرها.

(القول الرابع) ما عن القواعد و جامع ابن سعيد و هو ان يقول لبيك ان الحمد و النعمة و الملك لك لا شريك لك لبيك بتقديم كلمه (و الملك) و هذان الوجهان اعنى الثالث و الرابع مما لا دليل عليها من الاخبار (و الأقوى هو الوجه الأول) لما فى ذيل صحيح ابن عمار المذكور فى المتن من قوله (ع) و اعلم انه لا بد من التلييات الأربع التى فى أول الكتاب (إلخ) كما - فى الكافى أو الأربع التى أول الكلام كما فى التهذيب (بناء على ظهوره) فى التلييات التى فى أول الحديث فيكون قوله ان الحمد و النعمة (إلخ) خارجا عن ما هو الواجب، مضافا الى صحيح عمر بن يزيد المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام إذا أحرمت من مسجد الشجرة فإن كنت ماشيا لبيت من مكانك تقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك لبيك ذا المعارج لبيك لبيك بحجه تمامها عليك، و اجهر بها كلما ركبت و كلما نزلت و كلما هبطت و أديا أو علوت اكمه أو لقيت راكبا و

بالأسحار (فإن ترك التعرض) فيه لقوله ان الحمد و النعمة (إلخ) يكشف عن عدم وجوبه و ان الواجب يتم بالتلبية الرابعة، و لا ينافيه اشتماله على زيادات فإنها ليست واجبة إجماعا (و لكن الاولى) ضم قوله ان الحمد و النعمة (إلخ) تأسيا برسول الله (ص) كما- ورد في خبر عاصم بن حميد و خروجا من الخلاف و يؤيده ما في الفقه الرضوى من ذكر هذه الجملة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٨٣

و قوله بعد ذلك (هذه الأربعة مفروضات) و خبر شرائع الدين الذى تقدم فى دليل القول الثانى و لعله اجمع الأقوال و أكملها.

#### [مسألة (١٤) اللزوم الإتيان بها على الوجه الصحيح]

مسألة (١٤) اللزوم الإتيان بها على الوجه الصحيح بمراعاة أداء الكلمات على قواعد العريية فلا يجزى الملحون مع التمكن من الصحيح بالتلقين أو التصحيح و مع عدم تمكنه فالأحوط الجمع بينه و بين الاستنابة و كذا لا تجزى الترجمة مع التمكن و مع عدمه فالأحوط الجمع بينهما و بين الاستنابة و الأخرس يشير إليها بإصبعه مع تحريك لسانه و الاولى ان يجمع بينهما و بين الاستنابة و يلبي عن الصبى غير المميز و عن المغمى عليه و فى قوله ان الحمد (إلخ) يصح ان يقرأ بكسر الهمزة و فتحها و الأولى الأول و ليك مصدر منصوب بفعل مقدر اى ألب لك إلبا بعد الباب أو لبا بعد لب أى إقامة بعد اقامه من لب بالمكان أو ألب أى أقام و الاولى كونه من لب و على هذا فأصله من لبين لك فحذف اللام و أضيف إلى الكاف فحذف النون و حاصل معناه اجابتين لك و ربما يحتمل ان يكون من لب بمعنى واجه يقال دارى تلب دارك اى تواجهها فممناه مواجهتى و قصدى لك و اما احتمال كونه من لب الشىء و خالصة فيكون بمعنى إخلاصى لك فبعيد كما ان القول بأنه كلمة مفردة نظير على ولدى فأضيفت الى الكاف فقلبت ألفه ياء- لا وجه له لان على ولدى إذا أضيفا إلى الظاهر يقال فيهما بالألف كعلى زيد ولدى زيد و ليس لبي كذلك فإنه يقال لبي زيد بالياء.

فى هذه المسألة أمور (الأول) لا- إشكال فى لزوم الإتيان بالتليات على الوجه الصحيح بأداء الكلمات عن مخارجها على طبق القواعد العريية و لعل على ذلك الإجماع قال العلامة فى محكى تذكرته و منتهاه و لا تجوز التلبية إلا بالعريية مع القدرة خلافا لأبى حنيفة (انتهى) فان فى جعله أبا حنيفة مخالفا شهادة على عدم الخلاف فى ذلك عندنا (و كيف كان) فاللازم تأدية الكلمات بعينها من غير تبديل و تغيير فلا يجزى التعبير عن معانيها بمراد فاتها فى- العريية و لا بأداء ترجمتها بلغة اخرى اختيارا، و مع الجهل يجب التعلم إلا إذا أمكن أدائها بالتلقين و ذلك لكونه مقدمه للواجب، و مع إمكان أدائها صحيحه لا بالتلقين و لا بالتصحيح (اى يقرأ عند من يصحح ما يلحن فيه) ففى وجوب أدائها ملحونة أو وجوب الاستنابة أو وجوب الجمع بينهما (وجوه) من كون الإتيان بالملحون منها مقتضى قاعدة الميسور مؤيدا بخبر السكونى المروى عن الصادق عليه السلام ان عليا (ع) قال تلبية الأخرس و تشهد و قرائته القرآن فى الصلاة تحريك لسانه و إشارته بإصبعه (فإذا كان) فى الأخرس يكتفى بالإشارة فيكون الاكتفاء بالملحون ممن لا يتمكن من الأداء صحيحا اولى (و اما وجه الاستنابة) فلما فى خبر زرارة المروى فى الكافى ان رجلا- قدم حاجا لا يحسن ان يلبي فاستفتى له أبو عبد الله (ع) فأمر ان يلبي عنه (مؤيدا بقبول أفعال الحج) للنيابة إلا ما خرج بالدليل، و اما التمسك لكفاية الملحون بقاعدة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٨٤

الميسور فهو متوقف على إحراز كون ما يمكنه من الملحون من مراتب الصحيح، هذا مع حكومة ما فى خبر زرارة عليها حيث يفهم منه تقدم الاستنابة على أداء الملحون و اما خبر السكونى ففى التعدى عن مورده و هو الأخرس إلى مورد الملحون منع لمنع الأولوية، لكن صحة خبر زرارة أيضا غير ثابتة و الاعتماد عليه غير معلوم و لم يثبت عموم قبول أفعال الحج و العمرة للنيابة إلا ما

قام الدليل عليه، فلا- محيص عن الاحتياط بما ذكره في المتن من الجمع بين أدائها ملحونه و بين الاستنابة (و مما ذكرنا ظهر) عدم صحة الاكتفاء بترجمتها مع التمكن من أدائها صحيحه و مع عدم التمكن ففي تقديم ترجمتها على الاستنابة أو العكس أو التخيير بينهما أو الجمع بينهما (وجوه) قال الشهيد لو تعذر على الأعجمي التلبية ففي ترجمتها نظر و روى ان غيره يلبي عنه و قال في كشف اللثام لا يبعد عندي وجوب الأمرين، فالترجمة لكونها كإشاره الأخرس و أوضح و النيابة لمثل ما عرفت (و قال في الجواهر) لا يبعد القول بوجوب ما استطاع منها و الاجتزاء بالترجمة لكونها أولى من إشارة الأخرس و يحتمل الاستنابة عملاً بخبر زرارة.

(أقول) إثبات وجوب ما استطاع منها متوقف على صحة التمسك بقاعدة الميسور و هي متوقفة على إحراز كون ما يأتي به ميسوراً و مرتبة نازلة من المعسور، و الاجتزاء بالترجمة مما- لا دليل عليه بعد كون الألفاظ بخصوصيتها مأموراً بها فلم يبق إلا الاستنابة عملاً بخبر زرارة و لكن الاحتياط بالترجمة أيضاً مما لا ينبغي تركه.

(الأمر الثاني) المشهور على ان تلبية الأخرس بان يحرك لسانه و يعقد بها قلبه و أضاف إليهما في المحكى عن المنتهى و الدروس الإشارة باليد، و في الشرائع انها بالإشارة مع عقد قلبه (أقول) اما وجه تحريك اللسان فلعله لأجل كون الواجب عليه عند التمكن من التلفظ هو- التكلم بتلك الكلمات المتوقف على تحريك اللسان فمع عدم التمكن من التكلم يكتفى بما أمكن من تحريك اللسان عملاً- بقاعدة الميسور (و لا- يخفى ما فيه) لانه مع توقف الاستناد الى تلك- القاعدة على إحراز كون الباقي الميسور هو ميسور الساقط بالتعذر انما يصح الاستناد إليها لإثبات وجوب الباقي في الاجزاء التي وجبت بالأصالة لا بالنسبة إلى وجوب المقدمة الثابت بوجوب ذبها إذا لا شك في أنها يسقط وجوبها بتعذر وجوب ذبها ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع علته فليس لوجوب تحريك لسانه و وجه الا التمسك بخبر السكوني المتقدم ان عليا (ع) قال تلبية الأخرس و تشهدة و قرائه القرآن في الصلاة تحريك لسانه و إشارته بإصبعه (و هو و ان كان ضعيفاً) لكن ضعفه منجر بالعمل، لكن هذا فيما يمكن إلفهامه بما يجب عليه من التلبية و اما إذا فرض كون الأخرس على وجه يتعذر تفهيمه المعنى ليمكن من الإشارة إليه بتحريك لسانه و إصبعه فهو حينئذ كالصبي غير المميز فيلبي عنه غيره كما دل عليه خبر زرارة المتقدم فيمن لا يحسن التلبية كما ان الاحتياط فمن يتمكن من الإشارة بإصبعه و تحريك لسانه أيضاً هو الجمع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٨٥

بينهما و بين الاستنابة خروجاً من مخالفة من يقول بوجوبهما (و اما عقد القلب) بالتلبية فليس على وجوبه دليل و لم يذكره كثير و لم يعلم له معنى محصل (قال في الحدائق) و الظاهر ان مراد الأصحاب بها هو إخطار تلك الألفاظ بالقلب و مرورها عليه و عليه فليس على وجوبه دليل (و الاستدلال بخبر السكوني) بتقريب الاكتفاء عنه بالإشارة بالإصبع إذ الإشارة لا تتحقق الا بالمشار إليه و حيث انه لا- يكون بالتلفظ فيجب عقد القلب اليه لكي تقع الإشارة إليه (لا- يخلو- عن المنع) لكون الاستفادة من الإشارة بالإصبع هو أداء التلبية من الأخرس بما يؤدي به سائر مقاصده الذي منه الإشارة و تحريك اللسان (نعم) يمكن ان يقال بان هذا الا ينفك عن عقد القلب عليها و لا يتصور الا فيمن يمكن تفهيمه أباها و لعل ترك ذكره من الأكثر لأجل ذلك، و الله العالم.

(الأمر الثالث) يلبي عن الصبي غير المميز و كذا يلبي عن المغمى عليه غيره لقوله عليه السلام في خبر زرارة إذا حج الرجل بابنه و هو صغير فإنه يأمره ان يلبي و يفرض الحج فان لم يحسن ان يلبي لبوا عنه و يطاف به و يصلى عنه قال زرارة ليس لهم ما يذبون، فقال يذبح عن الصغار و يصوم الكبار و يتقى عنهم ما يتقى على المحرم من الثياب و الطيب فان قتل صيدا فعلى أبيه، قال العلامة في القواعد كلما يتمكن الصبي من فعله من التلبية و الطواف و غيرها ففعله و الا فعلة الولي عنه، و قد تقدم هذه المسألة في أول مباحث الحج في الجزء الحادي عشر من هذا الشرح ص ٢٥٣، و اما في المغمى عليه فقد تقدم في المسألة

الخامسة من مسائل فصل أحكام المواقيت بيان الحكم فيه.

(الأمر الرابع) ذكر النحويون ان ان المكسورة و ان المفتوحة تفيدان تأكيد مضمون الجملة إجمالاً- و تفترقان في ان مدخول المكسورة باق على ما هو عليه من معنى الجملة و مدخول المفتوحة يصير بدخولها في معنى المفرد و لذا يكون المبدو بالمكسورة في أول الكلام و المبدو بالمفتوحة في أثناء الكلام مثل علمت ان زيدا منطلق حيث يصح تأويله بقوله علمت انطلاق زيد (إذا تبين ذلك فنقول) في قوله ان الحمد و النعمة لك يجرى احتمالان، احتمال ان يكون كلاماً مستأنفاً غير مرتبط بما قبله و هو قوله لبيك (إلخ) و احتمال ان يكون مرتبطاً بما قبله فتكون الجملة في تأويل المصدر منصوباً بنزع خافض مقدر و التقدير بان الحمد و النعمة لك و تكون الباء للسببية فيكون المعنى ان إجابتي لك بسبب ان الحمد و النعمة و الملك لك، فعلى الاحتمال الأول يكون قوله لبيك عاماً لا يختص معنى الإجابة فيه بخصوصية كونه لأجل ان الحمد و النعمة لله (و على الثاني) تكون الإجابة خاصةً متخصصةً بخصوصية كونه لأجل كون الحمد و النعمة لله، و هذا معنى ما حكاه العلامة في المنتهى عن بعض أهل العربية انه قال من قال (ان) بفتح الهمزة فقد خص و من قال بالكسر فقد عم، ثم قال العلامة و وجهه ظاهر لان الكسر يقتضى تعميم التليية و إنشاء الحمد مطلقاً و الفتح يقتضى تخصيص التليية أى لبيك بسبب ان الحمد لك (و قال في الجواهر) يجوز كسر (ان)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٨٦

على الاستيناف و فتحها بنزع الخافض و هو لام التعليل و فى الأول تعميم و هو اولى (انتهى) ثم ان النحويين ذكروا ان المصدر ان و جب حلولة محل ان و معموليها و جب فتح همزة ان و ان لم يجر حلولة محلها و جب كسرها و ان جاز الأمران جاز الأمران و حيث ان فى قوله ان الحمد و النعمة يجوز الأمران فيجوز فى همزة أن الكسر و الفتح (لكن الاولى) كسرها للتعميم و لذا قال فى المتن- و الأولى الأول- و لا- يخفى ان هذا الفرق الذى ذكره مما لا أساس له عند أهل التحقيق و ان الكسر فيما يجب حلول المصدر محل ان و معموليها و فتحها فيما لا يجوز من المناسبات التى ذكرها بعد الوقوع و ان المتعين فى المقام هو كسر كلمه ان لظهور الكلام فى الاستيناف، مع ان ربط قوله ان الحمد و النعمة لك بما قبله بالعلية و المعلولية لا يخرج جملة ان الحمد و النعمة لك عن كونها جملة تامة يصح السكوت عليها كما إذا وضع مكانها قولك لم التبيك؟ لان الحمد و النعمة لك، و ان صح التعبير أيضاً بالمفرد فتقول لاختصاص الحمد و النعمة لك مكان قولك لان الحمد و النعمة لك (و بالجملة) المتعين هو الكسر لعدم الأساس لهذا الفرق و لظهور الجملة فى الاستيناف على تقدير تمامية الفرق.

(الأمر الخامس) ينبغى البحث فى لبيك عن جهات (الاولى) فى لفظه، و المعروف فيه انه كلمه مركبة و أصله لبيك لك فحذف اللام و أضيف التثنية إلى الكاف و حذفت النون بالإضافة، و عن يونس انه اسم مفرد غير مثنى اتصل به الضمير و هو كاف الخطاب فيكون بمنزله على و لدى إذا اتصل به الضمير كلديك و عليك و أنكرك عليه سيبويه و قال لو كان مثل على و لدى فى ثبوت الياء مع الإضافة إلى الضمير مثل عليك و لديك لكان اللازم ثبوت الالف عند الإضافة باسم- الظاهر مثل لدا زيد و على بكر فلا بد ان يقال لبا زيد و ان كتبت مع الياء مع ان المحكى من كلامهم لبي زيد مع الياء فثبوت الياء مع الإضافة إلى الظاهر يدل على ان الياء ثابتة غير متغيرة و انها للتثنية، هذا ما حكى عن ائمه علم العربية، و البحث عن ذلك خارج عن طور الفقه و قد تعرضنا له لتعرض المتن له، و الأنسب هو كون الكلمة مركبة فإن المعنى عليه مفهوم واضح و هو إظهار- الاجابتين لله سبحانه لدعوته التى دعاها الى الحج و العمرة و زيارة البيت الحرام و وضع صيغة التثنية موضع المفرد المكرر فى لغة العرب شائع.

(الجهة الثانية) المعروف انه مصدر لب يلب من باب المجرد المضاعف و جوز بعضهم ان يكون مصدر المزيد من باب الافعال من ألب يلب إلباباً بمعنى المجرد، و لا يخفى ما فيه من- التكلف فان حذف الزوائد على خلاف الأصل و هذا أيضاً بحث ادبى

خارج عن طور الفقه و ان كان الاولى هو الأول أى كونه مصدر المجرد.

(الجهة الثالثة) فى إعرابه و هو النصب بفعل مقدر محذوف فيكون مفعولا مطلقا لقوله ألب أى لك البابين قال ابن الأثير فى

النهاية انه منصوب على المصدر بعامل لا يظهر كأنك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٨٧

قلت ألب إلبا بعد الباب (انتهى) (الجهة الرابعة) قالوا التلبية من لبيك كالتهليل من لا- إله إلا الله و التسبيح من سبحان الله و اما معنى اللب فهو عبارة عن الإقامة فمعنى لبيك أى إقامة بعد اقامه و احتمال فيه ان يكون من لب بمعنى واجه كما يقال دارى تلب دارك أى تواجهها فالمعنى حينئذ هو ان اتجاهى و قصدى إليك يا رب، و احتمال أيضا ان يكون معناه إخلاصى لك من قولهم حب لباب إذا كان خالصا محضا و منه لب الطعام و لبابه أى خالصه (و لا- يخفى) انه بعد ما ذكره فى الجواهر من انه صار موضوعا للإجابة عند النداء لا يتبادر منه فى الذهن إلا إياها فيكون لبيك فى جواب النداء بمعنى (نعم) أو (بلى)، و هذا مع انه ظاهر منه مما يدل عليه بعض الاخبار (فى المروى) عن العسكرى (ع) قال فنادى ربنا عز و جل يا امه محمد (ص) فأجابوه كلهم و هم فى أصلاب ابائهم و أرحام أمهاتهم لبيك اللهم (إلخ) قال فجعل الله تلك الإجابة شعارا للحج (فانظر كيف أطلق على كلمه لبيك (إلخ) كلمه الإجابة فغير ذلك من المعانى المذكورة كلها بعيدة و أبعد من الكل ما احتمله فى القاموس من ان المعنى محبى لك مأخوذا من قولهم امرأة لبه أى محبة مستشهدا بقول الشاعر- و كنتم كأم لبه طعن ابنها- يعنى اما محبة، و ذلك لأنه أجنبي عن معنى الإجابة.

[مسألة (١٥) لا ينعقد إجماع حج التمتع و إجماع عمرته و لا إجماع حج الافراد و لا إجماع العمرة المفردة إلا بالتلبية]

مسألة (١٥) لا ينعقد إجماع حج التمتع و إجماع عمرته و لا إجماع حج الافراد و لا إجماع- العمرة المفردة إلا بالتلبية و اما فى حج القران فيتخير بين التلبية و بين الإشعار أو التقليد و الاشعار مختص بالبدن و التقليد مشترك بينها و بين غيرها من أنواع الهدى و الاولى فى البدن الجمع بين الاشعار و التقليد فينعقد إجماع حج القران بأحد هذه الثلاثة و لكن الأحوط مع اختيار الاشعار و التقليد ضم التلبية أيضا نعم الظاهر وجوب التلبية على القارن و ان لم يتوقف انعقاد إجماعه عليها فهى واجبة عليه فى نفسها و يستحب الجمع بين التلبية و احد الأمرين و بأيهما بدء كان واجبا و كان الآخر مستحبا، ثم ان الاشعار عبارة عن شق السنام الأيمن بأن يقوم الرجل من الجانب الأيسر من الهدى و يشق سنامه من الجانب الأيمن و يلطخ صفحته بدمه، و التقليد ان يعلق فى رقبة الهدى نعلا خلقا قد صلى فيه.

فى هذه المسألة أمور (الأول) لا ينعقد إجماع ما عدا حج القران إلا بالتلبية و ذلك لما تقدم من الاخبار المستفيضة الدالة على عدم تحريم محرمات الإجماع إلا بالتلبية، و اما فى حج القران فيتخير فى عقد إجماعه بين التلبية و بين- الإشعار أو التقليد و هو المشهور بين الأصحاب، و يدل عليه من الاخبار صحيح معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: يوجب الإجماع ثلاثة أشياء التلبية و الاشعار و- التقليد فإذا فعل شيئا من هذه الثلاثة فقد أحرم (و صحيحه الآخر) عنه (ع) قال تقلدها نعلا خلقا قد صلبت فيه و الاشعار و التقليد بمنزلة التلبية (و صحيح عمر بن يزيد) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال من أشعر بدنته فقد أحرم و ان لم يتكلم بقليل و لا كثير (و قول-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٨٨

الصادق عليه السلام) فى خبر معاوية فى قول الله عز و جل الْحُجُّ أَشْهُرٌ مَّغْلُوبَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحُجَّ، قال (ع) الفرض التلبية و الاشعار و التقليد فأى ذلك فعل فقد فرض الحج و لا يفرض الحج إلا فى هذه الشهور (و قوله عليه السلام) فى خبر جميل و إذا



كانت البدن كثيره قام بين اثنين منها ثم أشعر اليمنى ثم اليسرى و لا يشعر ابدا حتى يتهيأ للإحرام لأنه إذا أشعر. و قلد و جمل و جب عليه الإحرام و هو بمنزلة التلبية (و غير ذلك من الاخبار) الدالة على ذلك فلا ينبغي الإشكال في ذلك. و المحكى عن السيد و الحلى هو عدم جواز الاكتفاء في حج القران أيضا بالاشعار و التقليد و تعين التلبية فيه كما عداه و استدل له بان المتيقن مما يتحقق به الإحرام هو التلبية و غيرها مشكوك و ذلك لعدم عملهما باخبار الآحاد (و لا يخفى ما فيه) من عدم صحة المبنى مع ما في - نسبة المنع عن العمل بخبر الواحد الى السيد من المنع كما حرر في الأصول (و المحكى عن الشيخ و ابن حمزة و ابن البراج اشتراط انعقاد الإحرام بغير التلبية بالعجز عنها و استدلوا له بان فيه جمعا بين النصوص مع انه لا معارضه بين النصوص حتى يحتاج الى الجمع، مضافا الى عدم وجود الشاهد لهذا الجمع.

(الأمر الثاني) ذكر الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم ان الاشعار يختص بالإبل و التقليد يشترك بينها و بين البقر و الغنم و قد أرسلوه إرسال المسلمات، قال في الحدائق و الظاهران الحكم المذكور متفق عليه بينهم لا اعلم فيه مخالفا (انتهى) و يستدل بضعف البقر و الغنم عن الاشعار و بصحيح زرارة المروى في الفقيه عن الباقر عليه السلام قال كان الناس يقلدون الغنم و البقر و انما تركه الناس حديثا و يقلدون بخيط أو سير (اي الشريط و من الجلد و بالفارسية تسمه و نوار چرمى) و لا يخفى ما فيه لعدم دلالة ضعف البقر و الغنم عن الاشعار على اختصاص الإبل به ما لم يقد دليل عليه و عدم دلالة الصحيح على اختصاص الإبل به بنحو من الأنحاء (فالأولى) الاستدلال له بعد اتفاق الأصحاب عليه بالأخبار المبينة لكيفية الاشعار فإنها كلها قد فسر فيها الاشعار بشق السنام الظاهر في كونه في الإبل و لا إطلاق في اخبار الاشعار حتى يتمسك به لشموله لغير الإبل.

(الأمر الثالث) الاولى في البدن الجمع بين الاشعار و التقليد لدلالة غير واحد من الاخبار على تشريع الجمع بينهما (ففى رواية السكوني) المروية في التهذيب عن الباقر (ع) انه سئل ما بال البدنة تقلد النعل و تشعر قال (ع) اما النعل فتعرف انها بدنه و يعرفها صاحبها بنعله و اما الاشعار فإنه يحرم ظهرها على صاحبها من حيث أشعرها فلا يستطيع الشيطان ان يمسه (و خبر معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام البدنة يشعرها من جانبها الأيمن ثم يقلدها بنعل قد صلى فيها (و خبر عبد الله بن سنان) المروى في التهذيب قال سئلت أبا عبد الله عليه -

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٨٩

السلام عن البدنة كيف يشعرها، قال يشعرها و هي باركة و ينحرها و هي قائمه و يشعرها من جانبها الأيمن ثم يحرم إذا قلدت و أشعرت (و خبر حريز) المروى في التهذيب أيضا عنه عليه السلام: إذا كانت بدن كثيرة فأردت أن تشعرها دخل الرجل بين كل بدنتين فيشعرها هذه من الشق الأيمن و يشعر هذه من الشق الأيسر و لا يشعرها ابدا حتى يتهيأ للإحرام فإذا أشعرها و قلدها و جب عليه الإحرام و هو بمنزلة التلبية، الى غير ذلك من الاخبار.

(الأمر الرابع) ذهب في كشف اللثام الى وجوب التلبية على القارن تعبدا بعد الإشعار أو التقليد و ان لم يتوقف انعقاد إحرامه عليها فهي واجبة في نفسها و استدل لوجوبه بإطلاق الأوامر و التأسى و نسب القول بوجوبها كذلك الى من قبل المحقق و العلامة من الفقهاء، بل - المستظهر من عبارته و وجوب الاشعار و التقليد بعد التلبية فيكون فتواه لزوم الجمع بين التلبية و بين الإشعار أو التقليد و ان كان الانعقاد يحصل بالأول منهما اى من التلبية أو كل من الإشعار أو التقليد (و يمكن الاستدلال) لوجوب التلبية بعد الإشعار أو التقليد بالأمر بها في موثق يونس و فيه قلت لأبي عبد الله (ع) انى قد اشترت بدنه فكيف اصنع بها فقال انطلق حتى تأتى مسجد الشجرة فأفرض عليك من الماء و البس ثوبيك ثم أنخها مستقبل القبلة ثم ادخل المسجد فصل ثم افرض بعد صلواتك ثم اخرج إليها فأشعرها من الجانب الأيمن من سنامها ثم قل بسم الله اللهم منك و لك اللهم فتقبل منى ثم انطلق حتى تأتى البيداء فلبه، فإن الأمر بالتلبية في البيداء مع الاشعار عند مسجد الشجرة يثبت وجوب التلبية بعده (و اما ما في

صحيح معاوية بن عمار) و خبر السكونى المتقدمين من الأمر بالتقليد بعد الاشعار و ما فى خبر الفضيل - بن يسار من الأمر بالجمع بين التقليد و الاشعار فلا دلالة فيها على وجوب التلييه بعد الإشعار أو التقليد مع لزوم حمل ما فيها من الأمر بالتقليد بعد الإشعار أو الأمر بالجمع بينهما فلا بد من حمله على الاستحباب ضرورة عدم وجوب الجمع بين الاشعار و التقليد لا مطلقا و لا على نحو - الترتيب كما سيأتى كما ان الانصاف عدم تمامية الاستدلال بخبر يونس أيضا لاشتماله على الأمر بما لا يكون واجبا قطعا الموهن لظهور الأمر بالتلييه فى البيداء فاء على الوجوب مع انها لا تكون واجبة فى خصوص البيداء قطعا فالأقوى عدم وجوبها، لكن المصنف (قده) استظهر فى المتن وجوبها نفسيا (هذا بالنسبة إلى التلييه بعد الإشعار أو التقليد) و اما الاشعار أو التقليد بعد التلييه فعن كشف اللثام دعوى الاتفاق على عدم وجوبها و استدلال أيضا بالأصل و بقول الصادق (ع) فى الجواب عن الرجل ساق هديا و لم يقلده و لم يشعره، قال قد اجزء عنه ما أكثر ما لا يقلد و لا يشعر و لا يجلل (و مما ذكرنا ظهر) استحباب الجمع بين التلييه و بين أحد الأمرين من الإشعار أو التقليد للأمر به المحمول على الاستحباب.

(الأمر الخامس) قال فى الشرائع و بأيهما (يعنى التلييه أو الاشعار و التقليد) بدء كان الآخر مستحبا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٩٠

و قال فى المدارك لم أقف على رواية تتضمن ذلك صريحا و لعل إطلاق الأمر بكل من الثلاثة كاف فى ذلك (و أورد عليه فى الجواهر) بأن إطلاق الأمر به لا يقتضى استحباب الأخير يعنى لا يثبت استحباب ما وقع منها بعد الآخر ثم استدل هو (قده) بدليل التسامح و بما ورد من ان التلييه شعار المحرم و انها هى التى أجاب بها الناس نداء إبراهيم (ع) فى أصلاب الرجال و أرحام النساء و ما دل على ان الاشعار يغفر الله لفاعله بأول قطرة منه (و لا يخفى) انه يرد عليه ما أوردته هو على صاحب المدارك نعم يتم التمسك بدليل التسامح للإتيان بها رجاء و حينئذ فالأمر سهل (و استدل فى الحدائق) لاستحباب التقليد بعد الاشعار بخبر ابن عمار الذى فيه: البدنة يشعرها من جانبها الأيمن ثم يقلدها بنعل قد صلى فيه، و لاستحباب الأمرين بعد التلييه بخبر الفضيل الذى فيه قلت لأبى عبد الله عليه السلام رجل أحرم من الموقف و مضى ثم اشترى بدنه بعد ذلك بيوم أو يومين فأشعرها و قلدها، قال (ع) ان كان ابتاعها قبل ان يدخل الحرم فلا بأس (حيث انه يدل) على صحة الاشعار و التقليد بعد الإحرام من الميقات إذا كان قبل دخول الحرم و بذلك يصير قارنا، و استدل أيضا فى الحدائق لاستحباب التلييه بعد - الاشعار و التقليد بخبر يونس المتقدم الذى فيه الأمر بالتلييه فى البيداء بعد الإشعار فى مسجد الشجرة فإنه بعد القطع بعدم وجوب الجمع بين الاشعار و التقليد و جواز الاكتفاء بأحدهما يحمل الأمر على الاستحباب و لا بأس به.

(الأمر السادس) المعروف بين الأصحاب ان الاشعار عبارة عن شق سنام البدنة من الجانب الأيمن و تلتخ صفحة سنامه بدم إشعاره، و التقليد ان يعلق فى رقبة الهدى نعلا خلقا قد صلى فيه، اما شق سنامها من الجانب الأيمن فقد ورد فى غير واحد من الاخبار (ففى صحيح الحلبي) الإشعار أن يطعن فى سنامها (و فى موثق يونس) فأشعرها من الجانب الأيمن من سنامها (و خبر عبد الرحمن و زرارة) عن الصادق عليه السلام و تشعر من الجانب الأيمن (و خبر ابى الصباح - الكنانى) عن الصادق عليه السلام تشعر و هى باركة و يشق سنامها الأيمن و تنحر و هى قائمة من قبل الأيمن، و اما لطح صفحة سنامها بدمها فليس فى الاخبار عليه شاهد لكنه مذکور فى - المتون و علله فى التذكرة بأنه يعرف به أنها صدقه (و اما التقليد) بالنعل الخلق الذى صلى فيه فقد دل عليه صحيح ابن عمار المتقدم، و عن المنتهى و غيره ان التقليد ان يجعل فى رقبة الهدى نعلا قد صلى فيه أو يجعل فى رقبته خيطا أو سير أو شبه ذلك ليعلم انه صدقه (انتهى) و لعل ذكر الخيط و السير إشارة الى ما ورد فى صحيح زرارة و قد تقدم الذى فيه كان الناس يقلدون الغنم و البقر و انما تركه الناس حديثا و يقلدون بخيط أو سير، و ان كان ظاهر استناد ذلك الى الناس يوهم عدم إضائه (ع) لذلك، و اما كون التقليد ليعلم كونه صدقه فقد دل عليه خبر السكونى المتقدم الذى فيه اما النعل فتعرف

انها بدنه، فمراد العلامة (قده) في التذكرة من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٩١

الصدقة ليس معناها الخاص بل ما يقدم ويهدى لله سبحانه (هذا كله) إذا ساق القارن بدنه واحدة، و لو ساق أكثر فالمشهور بينهم انه يقف بينها ويشعر على ما في يمينه من الجانب الأيمن و ما على يساره من الجانب الأيسر و يدل عليه ما تقدم من صحيح جميل و خبر حرير.

#### [مسألة (١٦) لا تجب مقارنة التلبية لنية الإحرام]

مسألة (١٦) لا تجب مقارنة التلبية لنية الإحرام و ان كان أحوط فيجوز أن يؤخرها عن- النية و لبس الثوبين على الأقوى.

وقع الخلاف في اعتبار مقارنة التلبية لنية الإحرام و عدمه فالمحكي عن الحلبي هو اعتبارها كمقارنة التحريم لنية الصلاة و اليه ذهب الشهيد (قده) في اللمعة و به قال في المسالك و تبعهما المحقق الثاني على ذلك، و في الدروس، الثالث مقارنة النية للتلبيات فلو تقدمت عليها أو تأخرت لم ينعقد و يظهر من الرواية و الفتوى جواز تأخير التلبية عنها (انتهى ما في الدروس) و عن المنتهى انه يستحب لمن حج عن طريق المدينة ان يرفع صوته بالتلبية إذا علت راحلته البيداء ان كان راكبا و ان كان ماشيا فحيث يحرم فان كان على غير طريق المدينة لبي من موضعه ان شاء و ان مشى خطوات ثم لبي كان أفضل ثم ذكر جملة من الاخبار الدالة على تأخير التلبية إلى البيداء في الإحرام من مسجد الشجرة- الى ان قال- إذا ثبت هذا فان المراد بذلك ان الإجماع بالتلبية مستحب في البيداء و بينها و بين ذى الحليفة ميل و هذا يكون بعد التلبية سرا في الميقات الذي هو ذى الحليفة لأن الإحرام لا ينعقد إلا- بالتلبية و لا- يجاوز الميقات الا محرما (انتهى ما عن المنتهى) و كلام أكثر الأصحاب خال عن الاشتراط اي اشتراط المقارنة بل المحكي عن كثير منهم التصريح بعدم الاشتراط، و هو المستفاد من غير واحد من الاخبار (ففي صحيح معاوية بن عمار) المروى في الكتب الأربعة عن الصادق عليه السلام و فيه ثم قم فامش هنيئة فإذا استوت بك الأرض ماشيا كنت أو راكبا فلب (و صحيح عبد الله بن سنان) قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول ان رسول الله (ص) لم يكن يلبي حتى يأتي البيداء (و صحيح آخر لابن عمار) المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام قال لا بأس ان يصلى الرجل في مسجد الشجرة و يقول الذي يريد ان يقوله و لا يلبي ثم يخرج فيصيب من الصيد و غيره فليس عليه فيه شيء (و المروى في الفقيه) عن ابن عمار و الحلبي و عبد الرحمن بن الحجاج و حفص- بن البختری جميعا عن الصادق (ع) قال إذا صليت في مسجد الشجرة فقل و أنت قاعد في دبر الصلاة قبل ان تقوم ما يقول المحرم ثم قم فامش حتى تبلغ الميل و تستوي بك البيداء و إذا استوت بك البيداء فلب، و ان أهلت من المسجد الحرام فإن شئت لب خلف المقام و أفضل ذلك ان تمضى حتى تأتي الرقطاء و تلبى قبل ان تصير الى الأبطح، و سيأتى تفسير الرقطاء في المتن في المسألة ٢٠ (و صحيح عبد الرحمن) عن الصادق عليه السلام انه (ع) صلى ركعتين و عقد في مسجد الشجرة ثم خرج و اتى بخييص فيه زعفران فأكل منه قبل ان يلبي (و صحيح منصور بن حازم) عن الصادق (ع) قال إذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى تأتي البيداء حيث

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٩٢

يقول الناس يخسف الجيش، (و المروى في الكافي) عن ابن عمار عنه (ع) قال صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالتمتع و اخرج بغير تلبية حتى تصعد البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا فلب (و موثق ابن عمار) المروى في الكافي عن الكاظم عليه السلام قال قلت له إذا أحرم الرجل في دبر المكتوبة أ يلبي حين ينهض به بعيره أو جالسا في دبر- الصلاة قال اي ذلك شاء صنع و غير ذلك من الاخبار التي تركنا ذكرها.

و قد ذكروا في وجه الجمع بين هذه الاخبار و بين ما دل على وجوب الإحرام من الميقات و عدم جواز تقديم الإحرام عليه و تأخيره عنه و ما دل على عدم جواز التجاوز عن الميقات بلا إحرام إلا فيما استثني و ما دل على عدم انعقاد الإحرام بدون التلبية و جوها لعلها كلها مزيفة (فمنها) ما حكى عن منتهى العلامة من حمل تلك الأخبار الدالة على جواز تأخير التلبية على تأخير الإجهار بها أو رجحان ذلك و حمل ما دل على وجوب التلبية عند الإحرام على - الاسرار بها (و لا يخفى) ان في الاخبار الدالة على تأخير التلبية ما يأتي عن هذا الحمل مثل ما في صحيح ابن سنان من قوله (ع) ان رسول الله (ص) لم يكن يلبي حتى يأتي البيداء، و ما في صحيح منصور بن حازم من النهي عن التلبية حتى يأتي البيداء، و ما في الكافي من قوله (ع) و اخرج بغير تلبية حتى تصعد البيداء (و منها) حمل الأخبار الواردة في تأخير التلبية على ما إذا كان راكبا و حمل غيرها على ما إذا كان راجلا، و قد اعتمد عليه الشيخ في التهذيب و قال ان كان ماشيا يستحب له ان يلبي من المسجد و ان كان راكبا فلا يلبي الا من البيداء و استدل لذلك بصحيح عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام ان كنت ماشيا فاجهر بإهلالك و تليبتك من المسجد و ان كنت راكبا فإذا علت راحلتك (و لا - يخفى ما فيه) لما في صحيح معاوية بن عمار من النص على عدم الفرق في تأخير التلبية بين الراكب و الماشي، و فيه ثم قم فامش هنيئة فإذا استوت بك الأرض ماشيا كنت أو راكبا فلب، و كذا ما في المروى في الكافي من قوله (ع) و اخرج بغير تلبية حتى تصعد البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا " كنت أو ماشيا فلب (و قال في الوافي) و يشبه ان الفرق المذكور في صحيح عمر بن يزيد صدر تقيه و هو ليس ببعيد (و منها) ما ذكره غير واحد و اختاره في الجواهر و هو إبقاء الأخبار الدالة على عدم التأخير على حالها و حمل الأخبار الواردة في جواز التأخير على عدم الإثم و الكفارة في ارتكاب محرمات الإحرام بعد انعقاده في الميقات ما لم يلب، قال (قده) و لا منافاة بين صحة الإحرام و انعقاده منه في الميقات و بين عدم الإثم و الكفارة بارتكاب محرماته مع عدم التلبية إذا قام الدليل عليه فمعنى انه لا ينعقد الإحرام إلا بالتلبية انه يجوز ارتكاب محرماته فسلب الإثم و - الكفارة عن المحرم بعد إحرامه قبل التلبية سلب حكمي لا موضوعي، و سيأتي عند بيان ما اخترناه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٩٣

هنا حال ما اختاره (قده).

(و منها) ما ادعاه في الجواهر من نفى الثمرة على القول بكون النية هي الداعي لا الاخطار ضرورة عدم انفكاك الداعي عن التلبية المقصود بها عقد الإحرام فلا محالة تتحقق النية بمعنى الداعي عند التلبية فتحصل المقارنة بينهما و لو مع تأخير التلبية عن الميقات (و لا يخفى ما - فيه) اما أولا فلان المراد من المقارنة هو مقارنته التلبية مع نية الإحرام فيما يعقد فيه الإحرام بالنية و هو الميقات لا مقارنته النية مع التلبية و لو في البيداء مثلا (و اما ثانيا) فلانه على فرض إرادة مقارنته نية الإحرام مع التلبية فيما تحصل فيه التلبية فلا مكان تحقق النية منه عند التلبية و لو كانت بمعنى الاخطار إذا التلبية المقصود بها عقد الإحرام لا تنفك عن النية بمعنى الاخطار إذا لغفلة عن الإحرام حين إنشاء التلبية بقصد عقد الإحرام بعيدة جدا هذه هي الوجوه التي ذكروها في المقام. مع التلبية فيما تحصل فيه التلبية فلا مكان تحقق النية منه عند التلبية و لو كانت بمعنى الاخطار إذ التلبية المقصود بها عقد الإحرام لا تنفك عن النية بمعنى الاخطار إذا لغفلة عن الإحرام حين إنشاء التلبية بقصد عقد الإحرام بعيدة جدا هذه هي الوجوه التي ذكروها في المقام.

و الذي ينبغي ان يقال انه قد سبق منافي تحقيق حقيقة الإحرام انه عبارة عن الالتزام بترك محرماته الى تمام النسك المحللة لتلك المحرمات و هذا الالتزام أمر إيجادي إنشائي و له مرتبتان: مرتبة وجوده الإنشائي و مرتبة فعلية ذلك المنشأ فإذا نوى و إنشاء ذلك الالتزام لا يصل ذلك الى مرتبة الفعلية إلا بالتلبية و نظير ذلك إنشاء البيع من الفضولي حيث ان لا - يكون ما إنشاء

فعليا إلا- بإجازة المالك و نظير الوصية التملكية و التدبير حيث ان التملك و العتق لا- يحصلان الا بعد الموت و اما مرتبة إنشائهما فحاصله في حال الحيوة «١» فإذا التزم الناسك في مسجد الشجرة مثلا فان لبي يكون الإحرام فعليا يترتب عليه حرمة محرّماته و ان آخر التلبية يكون الإحرام غير فعلي معلق على التلبية و لا يحرم ارتكاب المحرمات الا بعد التلبية و بهذا يجمع بين الاخبار و لعل نظر صاحب الجواهر (قده) في وجه الجمع بعدم لزوم الكفارة و لا تحقق الإثم إلا بالتلبية الى هذا الوجه و ان كان ظاهر عبارته قاصرا عن أداء هذا المعنى، و الله الموفق المعين.

#### [مسألة (١٧) لا تحرم عليه محرمات الإحرام إلا بالتلبية]

مسألة (١٧) لا- تحرم عليه محرمات الإحرام إلا بالتلبية و ان دخل فيه بالنية و لبس الثوبين فلو فعل شيئا من المحرمات لا يكون اثما و ليس عليه كفارة و كذا في القارن إذا لم يأت بها

(١) لا- يخفى ان المقام بيع الفضولي أشبه حيث ان في الوصية و التدبير يكون التعليق حاصلًا في نفس الإنشاء بخلاف بيع الفضولي فإنه لا يبيع معلقًا على اجازة المالك و لكن فعله الملكية معلقًا على إجازته.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٩٤

و لا بالإشعار أو التقليد بل يجوز له ان يبطل الإحرام ما لم يأت بها في غير القارن أو لم يأت بها و لا بأحد الأمرين و الحاصل ان الشروع في الإحرام و ان كان يتحقق بالنية و لبس الثوبين الا- انه لا- تحرم على المحرمات و لا- يلزم البقاء عليه الا بها أو أحد الأمرين فالتلبية و أخوها بمنزلة تكبيره الإحرام في الصلاة

قد اتضح أكثر ما في هذه المسألة في المسألة السابقة و لا- بأس بإعادة بعض ما كتبناه هناك إيضاحًا للمتنب، فنقول في هذه المسألة أمور (الأول) لا تحرم عليه محرمات الإحرام قبل التلبية اما على القول بكون التلبية من مقومات الإحرام و اجزائه فواضح حيث انها ما لم تتحقق لا- يتحقق الإحرام و ما لم يتحقق الإحرام لا- يحرم عليه محرماته، و اما على القول بخروجها عن مهية الإحرام و كونها من واجباته فكذلك بناء على ما اخترناه من توقف فعله الإحرام عليها و ان كان الإحرام حاصلًا في مرتبة الإنشاء لأن ما يترتب عليه أثر الإحرام هو مرتبة فعليته لا إنشائه، و اما على- القول بحصول الإحرام بالنية و لبس الثوبين فكذلك أيضا للإجماع على عدم حرمة المحرمات الا بعد التلبية و لدلالة غير واحد من النصوص عليه (ففي صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق عليه- السلام لا بأس ان يصلى الرجل في مسجد الشجرة و يقول الذى يريد ان يقوله (اي التلطف بالنية) و لا يلبي ثم يخرج فيصيب من الصيد و غيره و ليس عليه شيء (و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام انه صلى ركعتين و عقد في مسجد الشجرة فاتى بخييص فيه زعفران فأكل منه قبل ان يلبي (و صحيحه الآخر) عن الصادق (ع) فى الرجل يقع على اهله بعد ما يعقد الإحرام و لم يلب قال (ع) ليس عليه شيء (و صحيح جميل بن دراج) المروى فى الكافى عن أحدهما (ع) فى رجل صلى الظهر فى مسجد الشجرة و عقد الإحرام و أهل بالحج (اي نوى الحج و تلفظ بالنية جهارا) ثم مس طيبا أو صاد صيدا أو واقع اهله قال ليس عليه شيء ما لم يلب (و خبر نضر بن سويد) المروى فى الكافى و الفقيه عن بعض أصحابنا قال كتبت الى ابي إبراهيم (ع) رجل دخل مسجد الشجرة فصلى فأحرم ثم خرج من المسجد فبدا له قبل ان يلبي ان ينقض ذلك بمواقعة النساء، إله ذلك، فكتب (ع) نعم و لا بأس به (و هو محمول على كون ذلك قبل التلبية بقربنة ما سبق و يأتى) و صحيح صفوان المروى فى الكافى و فيه اغتسل أبو عبد الله (ع) ثم دخل مسجد الشجرة فصلى ثم خرج الى الغلمان فقال هاتوا ما عندكم من لحوم الصيد حتى اكله (المحمول أيضا على ان ذلك كان قبل التلبية) و صحيح حفص عن الصادق (ع) فيمن عقد الإحرام فى

مسجد الشجرة ثم وقع على اهله قبل ان يلبي، قال (ع) ليس عليه شيء.

ولا يعارض هذه الاخبار خبر احمد بن محمد المروى فى التهذيب قال سمعت ابي يقول فى - رجل يلبي ثيابه و يتهيأ للإحرام ثم يواقع اهله قبل ان يهل بالإحرام، قال عليه دم، و ذلك لانه ليس مسندا الى الامام (ع) أولا و ظاهره انه سؤال عن إتيان أهله قبل الإهلال بالإحرام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٩٥

و هذا مما ليس عليه شيء بالإجماع و بالأخبار (ثانيا) اللهم الا- ان يقال بظهور الإهلال بالإحرام فى الجهر بالتلبية، و انه شاذ معرض عنه ساقط عن الحجية لو تمت دلالته و إسناده الى الامام (ثالثا) فليس ينهض للمعارضه مع الاخبار المتقدمة.

(الأمر الثانى) المعروف بين الأصحاب انه إذا ارتكب شيئا من المحرمات قبل التلبية بلا اراده نقض ما اتى به من الإحرام من الميقات لا يجب عليه استيناف نية الإحرام بعد ذلك بل يكفى الإتيان بالتلبية (قال فى المدارك) و على هذا يكون المنوى عند عقد الإحرام اجتناب ما يجب اجتنابه على المحرم من حين التلبية لا من حين عقد الإحرام (انتهى) و المحكى عن السيد فى الانتصار وجوب استيناف النية قبل التلبية و الحال هذه (و يستدل له) اى للسيد بخبر نضر بن سويد المتقدم الذى فيه فبدا له قبل ان يلبي ان ينقض ذلك بمواقعة النساء، حيث يدل على انتفاض الإحرام بارتكاب ما يحرم على المحرم إذا ارتكبه قبل التلبية فلا يرد على الاستدلال بما أورده فى الحدائق بأنه لا يدل على وجوب استيناف النية (و ذلك) لانه يدل على نقض الإحرام بالمواقعة و مع نقضه لا بد من استيناف النية.

(و الأقوى) ما عليه المعروف من عدم وجوب الاستيناف للأصل و إطلاق النص و الفتوى و لا ضير فى كون المنوى عند عقد الإحرام اجتناب ما يجب على المحرم اجتنابه من حين التلبية إذا جاز له ارتكابه بعد عقده ما لم يلب كما هو المفروض، بل لعل ما فى صحيح صفوان من فعل - الصادق (ع) بدخوله مسجد الشجرة و الصلاة فيه ثم خروجه الى الغلمان و قوله هاتوا ما عندكم من لحوم الصيد حتى اكله- ما يدل على ارادته (ع) حين عقد الإحرام الأكل من لحم الصيد قبل التلبية (و دعوى) انه لا يدل على عقده الإحرام بعد الصلاة (بعيده) إذا الظاهر منه (ع) انه عقده بعد صلوته كما هو الوظيفة (و بالجملة) يكون المنوى عند الإحرام اجتناب المحرمات من حين التلبية مثل نية الصوم فى أول الليل فإن المنوى هو الاجتناب عن المفطرات من الفجر (و اما الاستدلال) للسيد (قده) بخبر نضر ففیه ان قول السائل فبدا له قبل ان يلبي ان ينقض (إلخ) لا- يدل على انتفاضه بارتكاب المحرمات كيف و ليس الكلام الا- فيه مع انه فى كلام السائل لا- فى- جواب الامام و ليس فى جوابه (ع) الا- تصديق جواز الارتكاب قبل التلبية، و لو كان الواجب عليه تجديد النية لنبهه (ع) فى الجواب، مضافا الى انه يمكن ان يقال يكون السؤال عما إذا كان الفاعل مريدا للنقض فان الظاهر تسالمهم على انه إذا نوى نقض الإحرام بارتكاب واحد من محرمات الإحرام ينتقض الإحرام فلا- بد من استيناف النية و لعل قول السائل فبدا له قبل ان يلبي ان ينقض ذلك ظاهر فى قصده الى نقض الإحرام لا لمجرد فعل احد المحرمات، هذا مضافا الى ما فى سند الخبر من الإرسال حتى على نسخة الكافى أيضا (و اما اقتضاء ارتكاب المحرم) للمناقضة مع عقد الإحرام ففیه ان ارتكاب المحرم لا يوجب إبطال الإحرام كما فى ارتكاب المحرم بعد-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٩٦

التلبية بل هو موجب للكفارة و الفداء فلا منافاه بين ارتكابه و بين بقاء الإحرام، و هذا الأمر مما لم يتعرض له المصنف (قده) فى المتن.

(الأمر الثالث) يجوز لمن عقد الإحرام ان يبطله قبل التلبية فى غير القارن و كذا فى - القارن قبل ان يلبي و قبل الإشعار أو التقليد، و يمكن ان يستدل لذلك بخبر نضر المتقدم فى الأمر السابق، مضافا الى عدم ما يدل على المنع (و قد يشكل فى ذلك) بناء

على صيرورة العاقد للإحرام محرماً بعقده و ان لم يلب باقتضاء الاستصحاب بقاء الإحرام و ان عدل عنه و ان كان بقائه لا اثر له من إثم أو كفارة لكن لو رجع الى اهله و اتفق وقوع التلبية منه اما مطلقاً أو بقصد عقد الإحرام لزمه الإحرام و لم يحل عنه الا بالمحل (و لا يخفى ما فيه) لفساد المبنى و ذلك لدخول التلبية في فعلية الإحرام كما مر منا توضيحه و ان الحاصل من عقد الإحرام هو الإحرام في مرحلة إنشائه و هو مقطوع البقاء لا شك فيه حتى يحتاج الى الاستصحاب و انما الشك في قبوله إلى مرتبة الفعلية إذا نقضه بارتكاب ما يحرم في حال الإحرام بقصد رفع اليد عنه و الأصل الجارى فيه استصحاب عدم بلوغه إلى مرتبة الفعلية بالتلبية مع قصد رفع اليد عنه في ارتكاب المحرم و ان كان صحة استصحاب قابليته للبلوغ الى الفعلية بعد الارتكاب لأنه أصل سببي مقدم على أصالة عدم بلوغه إلى مرتبة الفعلية إذا اتى بالتلبية بعد الارتكاب، هذا مع ما في قوله لو رجع الى اهله و اتفق وقوع التلبية منه اما مطلقاً أو بقصد عقد الإحرام لزمه الإحرام، إذ للتلبية محل مخصوص بناء على جواز تأخيره عن نية الإحرام و هو في غير طريق المدينة بقدر مشى الخطوة از خطوات أو ما إذا سعت راحلته في الأرض، و في طريق المدينة الى ان يبلغ البيداء و ليس تلبيته عند اهله ملزماً للإحرام إذا كان بقصد عقد الإحرام فضلاً عما كان مطلقاً فما افاده من الاشكال ليس بشيء.

#### [مسألة (١٨) إذا نسي التلبية وجب عليه العود الى الميقات]

مسألة (١٨) إذا نسي التلبية وجب عليه العود الى الميقات لتداركها و ان لم يتمكن اتى بها في مكان التذكر و الظاهر عدم وجوب الكفارة عليه إذا كان أتياً بما يوجها لما عرفت من عدم انعقاد الإحرام إلا بها. ظاهر الأصحاب انه إذا نسي التلبية وجب عليه العود الى الميقات لتداركها و ربما يستدل له بقضاء الجزئية أو الشرطية لذلك حيث ان التلبية اما جزء من الإحرام أو شرط و على اى تقدير يخل الإحرام بتركها نسياناً (و ظاهر المحكى عن الشيخ في المبسوط و النهاية هو جواز الإتيان بها عند تذكر نسيانها من دون لزوم الرجوع الى الميقات قال (قده) من ترك الإحرام ناسياً حتى يجوز الميقات كان عليه ان يرجع اليه و يحرم منه إذا تمكن من ذلك و الا أحرم من موضعه و إذا ترك التلبية ناسياً ثم ذكر جدد التلبية و ليس عليه شيء (انتهى) فانظر الى عبارته كيف فصل بين نسيان الإحرام من الميقات و بين نسيان التلبية منه (و التحقيق في ذلك) هو الفرق

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٩٧

بين الاحتمالات التي ذكرناها في انعقاد الإحرام في المسألة المتقدمة فعلى القول بعدم انعقاده مطلقاً الا بالتلبية أو عدم انعقاده في مرتبة الفعلية إلا- بها ينبغي ان يقال بوجوب الرجوع، و على القول بانعقاده مطلقاً ينبغي ان يقال بكفاية الإتيان بها في موضع التذكر فمقتضى ما اختاره- المصنف من انعقاد الإحرام بالنية و لبس الثوبين هو عدم وجوب الرجوع عند نسيان التلبية و لكنه أوجب في المتن ههنا الرجوع الى الميقات، و مقتضى ما اخترناه من توقف فعلية الإحرام على التلبية مع جواز تأخيرها إلى خطوات أو الى البيداء هو وجوب الرجوع الى الميقات أو ما في حكمه لكن الفتوى بذلك في غاية الاشكال (و اما قوله) و لعل الظاهر عدم وجوب الكفارة عليه إذا كان أتياً بما يوجها (إلخ) فواضح بعد ما تقدم من عدم وجوب الكفارة قبل التلبية، و لعل التعبير بالظاهر الموهوم لاحتمال خلافه لأجل احتمال الفرق بين نسيان التلبية و بين تركها عمداً بدعوى سقوط دخلها في حرمة المحرمات و وجوب الكفارة في صورة نسيانها و اختصاص دخلها في ذلك بصورة الترك العمدي، و الله العالم.

#### [مسألة (١٩) الواجب من التلبية مرة واحدة نعم يستحب الإكثار بها وتكريرها ما استطاع]

مسألة (١٩) الواجب من التلبية مرة واحدة نعم يستحب الإكثار بها و تكريرها ما استطاع خصوصا في دبر كل صلوه فريضة أو نافله و عند صعود شرف أو هبوط واد أو عند المنام و عند اليقظة و عند الركوب و عند النزول و عند ملافاة راكب و فى الأسحار و فى بعض الاخبار من لبي فى إحرامه سبعين مرة إيمانا و احتسابا اشهد الله ألف ملك براءة من النار و براءة من النفاق و يستحب الجهر بها خصوصا فى المواضع المذكورة للرجال دون النساء فى المرسل ان التلبية شعار المحرم فارفع صوتك بالتلبية و فى المرفوعة لما أحرم رسول الله (ص) أناة جبرئيل فقال مر أصحابك بالعج و الشج فالعج رفع الصوت بالتلبية و الشج نحر البدن فى هذه المسألة أمور (الأول) الواجب من التلبية مرة واحدة كما صرح به فى محكى السرائر و قد ادعى عليه الإجماع مضافا الى انه مقتضى القاعدة حيث ان الأمر بالشىء من دون تقييده بالمره أو التكرار يقتضى سقوطه بإتيان متعلقه مرة واحدة و متعلق الأمر بالتلبية كذلك و مقتضاه حصول الامتثال بإتيانها مرة واحدة (الأمر الثانى) يستحب الإكثار بالتلبية و قد ادعى عليه الإجماع و فى صحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال و أكثر ما استطعت منها، و فى مرفوع حريز المروى فى الكافى قال قال جابر بن عبد الله ما بلغنا الروحاء حتى بحت أصواتنا (يعنى من كثرة التلبية و الإجهار بها) و يستحب تكرارها فى المواضع المذكورة فى المتن (فى صحيح ابن عمار) بعد ذكر كيفية التلبية قال (ع) تقول ذلك فى دبر كل صلوه مكتوبة أو نافله و حين ينهض بك بعيرك و إذا علوت شرفا (اى مكانا عاليا) أو هبطت واديا أو لقيت راكبا أو استيقظت من منامك و بالأسحار و أكثر ما استطعت منها و اجهر بها (و فى صحيح عمر بن يزيد) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام و اجهر بها كلما ركبت و كلمات نزلت و كلما هبطت واديا أو علوت أكمة (اى تلا)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٩٨

أو لقيت راكبا و بالأسحار (و فى صحيح عبد الله بن سنان) عن الصادق عليه السلام قال كان على عليه السلام يلبي كلما لقي راكبا أو علا- اكمه أو هبط واديا و من آخر الليل و فى ادبار الصلوات (و هذه الاخبار كما ترى مشتملة للموارد المذكورة فى المتن الا استحباب التلبية عند المنام و قد ذكره المحقق (قده) فى الشرائع و اعترض عليه فى المدارك بأنه ليس فى هذه الاخبار دلالة عليه و عن كشف اللثام: لم أر لمن قبل الفاضلين التعرض للنوم، و استدلل له فى الجواهر بأن التلبية شعار للمحرم و إجابة لدعوته تعالى و ذكر فى نفسها و تذكير للآخرة و بالتسامح فى أدلة السنن و بظهور النصوص فى استحباب تكرارها عند كل حادث و منه النوم و منه الاستيقاظ قال (قده) و لذا عبر العلامة فى القواعد بدلا عن ذكر هذه الموارد باستحباب تكرارها عند كل حادث و جعل الموارد المذكورة مثلا للحادث الذى يستحب التكرار عنده، و لا بأس به.

(الأمر الثالث) المروى فى الكافى عن ابن فضال عن رجال شتى عن الباقر (ع) قال قال رسول الله (ص) من لبي فى إحرامه سبعين مرة إيمانا و احتسابا اشهد الله له ألف ألف ملك براءة من النار و براءة من النفاق (و مرسل الصدوق) ما من محرم يضحى مليا حتى تزول الشمس الا غابت ذنوبه (الأمر الرابع) يستحب الجهر بالتلبية خصوصا فى المواضع المذكورة للرجال دون النساء و قد دل على استحبابه الخبران المذكوران فى المتن و غيرهما من الاخبار المتقدمة و غيرها، لكن المحكى عن المصباح و مختصره ان فى أصحابنا من قال الإجهار فرض و عن التهذيب ان الجهر بها واجب مع القدرة و الإمكان و فى الجواهر انه مال اليه بعض متأخرى المتأخرين للأمر به فى - النصوص لكن الأمر به محمول على الندب بقريته الشهرة و ما فى خبر عمر بن يزيد و اجهر بها كلما ركبت و كلما نزلت و كلما هبطت واديا أو علوت اكمه أو لقيت راكبا و بالأسحار، إذ لا شبهه فى عدم وجوب أصل التلبية فى المواضع المذكورة فضلا عن وجوب الإجهار بها، و اما عدم استحباب الجهر للنساء فلملائمه الإخفات منهن مع الستر و غض الصوت المرغوب منهن مع ما فى خبر ابى بصير المروى فى الكافى عن الصادق (ع) ليس على النساء جهر بالتلبية (و خبر فضال) المروى فى الكافى عن حدثه عن الصادق عليه السلام: ان الله وضع عن النساء أربعا للجهر بالتلبية و السعى بين الصفا و المروة



(قال فى الفقيه يعنى الهرولة) و دخول الكعبة و الاستلام (يعنى استلام الحجر).

#### [مسألة (٢٠) ذكر جماعه ان الأفضل لمن حج على طريق المدينة تأخير التلبية]

مسألة (٢٠) ذكر جماعه ان الأفضل لمن حج على طريق المدينة تأخير التلبية إلى البيداء مطلقا كما قاله بعضهم أو فى خصوص الراكب كما قيل و لمن حج على طريق آخر تأخيرها إلى ان يمشى قليلا و لمن حج من مكة تأخيرها إلى الرقطاء كما قيل أو الى ان يشرف على الأبطح لكن - الظاهر بعد عدم الإشكال فى عدم وجوب مقارنتها للنية و لبس الثوبين سرا و يؤخر الجهر بها الى المواضع المذكورة و البيداء ارض مخصوصة بين مكة و المدينة على ميل من ذى الحليفة نحو مكة و الأبطح مسيل وادى مكة، و هو مسيل واسع فيه دقائق الحصى اوله منقطع الشعب بين وادى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٩٩

منى و آخره متصل بالمقبرة التى تسمى بالمعلى عند أهل مكة، و الرقطاء موضع دون الردم يسمى مدعى و مدعى الأقوام مجتمع قبائلهم، و الردم حاجز يمنع عن البيت و يعبر عنه بالمدعى.

(المحكى عن الشيخ) و ابن حمزة و ابن البراج و ابن سعيدان الأفضل لمن حج عن طريق المدينة تأخير التلبية إلى البيداء و عدم الإتيان بها قبلها مطلقا لا سرا و لا جهرا، و عن الشيخ و ابن سعيد الفرق بين الراكب و الماشى بأفضلية التأخير فى الراكب خاصة، و ظاهر الحدائق الميل الى وجوب التأخير إلى البيداء مطلقا راكبا كان أو ماشيا، قال الاحتياط فى الوقوف على الروايات المتقدمة الدالة على التأخير إلى البيداء راكبا كان أو ماشيا بل لا يبعد المصير اليه لولا ذهاب جملة من الفضلاء من القدماء الى التخخير (أقول) يمكن ان يستدل للأول اى لأفضلية التأخير بالاخبار الإمرة بتأخيرها إلى البيداء كما تقدم و سيأتى أيضا منضمما الى ما يدل على الرخصة فيها فى دبر الصلاة كخبر إسحاق بن عمار عن الكاظم (ع) قال قلت له إذا أحرم الرجل فى دبر المكتوبة أ يلبى حين ينهض بعيره أو جالسا فى دبر الصلاة، قال عليه السلام اى ذلك شاء صنع (فان التخخير بين ما ينهض به بعيره و بين كونه جالسا بعد الصلاة يدل على عدم وجوب التأخير فيكون الاستفادة من الأمر بالتأخير بعد ضم الترخيص فى تركه هو الاستحباب (و يستدل للثانى) أى التفصيل بين الركوب و المشى بصحيح عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام قال ان كنت ماشيا فاجهر ياهلالك و تلييتك من المسجد و ان كنت راكبا فإذا علت بك راحلتك البيداء (و يمكن الاستدلال) لوجوب التأخير إلى البيداء بغير واحد من الاخبار (كصحيح معاوية بن وهب) المروى فى التهذيب فى - السؤال عن الصادق (ع) عن التهيو للإحرام، فقال (ع) فى مسجد الشجرة فقد صلى فيه رسول الله (ص) و قد ترى أناسا يحرمون فلا تفعل حتى تنتهى إلى البيداء حيث الميل فتحرمون كما أنتم فى محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك (إلخ) و صحيح منصور بن حازم المروى فى التهذيب عن الصادق عليه - السلام قال إذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى تأتى البيداء حيث يقول الناس تخسف بالجيش (و صحيح عبد الله بن سنان) المروى فى التهذيب قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول ان رسول الله (ص) لم يكن يلبى حتى يأتى البيداء (و صحيح معاوية بن عمار) المروى فى الكافى عنه عليه السلام قال صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالتمتع و اخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول الميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا فلب و لا يضرك ليلا أحرمت أو نهارا (الحديث) و فى خبر على بن جعفر عن أخيه (ع) قال سئلته عن الإحرام عند الشجرة هل يحل لمن أحرم عندها ان لا يلبى حتى يعلو البيداء، قال لا يلبى حتى يأتى البيداء عند أول ميل فاما عند الشجرة فلا تجوز التلبية.

(أقول) اما الميل الى القول بوجوب تأخير التلبية إلى البيداء فهو مضافا الى انه لم يوجد قائل به بل فى الجواهر مما يمكن ان يقال بقيام الإجماع على خلافه لا يلائم الأخبار المصرحة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٠٠

بالرخصة فى الإتيان بها فى مسجد الشجرة كخبر إسحاق بن عمار المتقدم الذى فيه قوله (ع) أى ذلك صنع، وقد قال الكليني بعد نقله فى الكافي ما لفظه: وهذا عندى من الأمر الموسع إلا أن الفضل فيه أن يظهر التلبية حين أظهر النبى (ص) على طرف البداء (و قد تقدم) فى الاستدلال لأفضلية التأخير بان الأمر بالتأخير مع الترخيص فى تركه عبارة أخرى عن الاستحباب، وعلى هذا فلا ينبغى التأمل فى أفضلية تأخير التلبية إلى البداء لمن يمر على مسجد الشجرة من غير فرق بين الراكب والراجل (و اما ما فى خبر على بن جعفر) من قول الكاظم عليه السلام فاما عند الشجرة فلا تجوز التلبية فينبغى أن يحمل على عدم جواز الجهر بها بل الإتيان بها سرا (و اما من يمر على غير طريق مسجد الشجرة) كمن يمر على طريق العقيق وغيره من المواقيت فالأفضل له أن يمشى من موضعه قليلا ثم يجهر بالتلبية كما ورد فى صحيح هشام بن الحكم من قول الصادق عليه السلام أن شئت لبيت من موضعك و الفضل أن تمشى قليلا ثم تلبى (و اما التلبية لإحرام الحج) فمقتضى بعض الاخبار هو الترخيص فى الإتيان بها من موضع الإحرام إذا أحرم من المسجد الحرام ففى صحيح الفضلاء عن الصادق عليه السلام و أن أهللت من المسجد الحرام للحج فإن شئت لبيت خلف المقام و أفضل من ذلك أن تمضى حتى تأتى الرقطاء و تلبى قبل أن تصير إلى الأبطح (و به يظهر افضليتها) عند الوصول إلى الرقطاء، و خبر ابن عمار عن الصادق عليه السلام قال إذا كان يوم التروية أن شاء الله تعالى فاغتسل ثم البس ثوبيك و ادخل المسجد حافيا و عليك السكينة و الوقار ثم صل ركعتين عند مقام إبراهيم أو فى الحجر ثم اقعده حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل فى دبر صلواتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة و أحرم بالحج و عليك السكينة و الوقار فإذا انتهيت إلى الرقطاء دون الردم فلب، فإذا انتهيت إلى الردم و أشرفت على الأبطح فارفع صوتك بالتلبية حتى تأتى منى (و خبر زرارة) قال قلت لأبي جعفر (ع) متى ألبى بالحج فقال إذا خرجت إلى منى ثم قال إذا جعلت شعب الدرب على يمينك و العقبه على يسارك فلب بالحج (و صحيح عمر بن يزيد) عن الصادق عليه السلام إذا كان يوم التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة ثم صل ركعتين خلف المقام ثم أهل بالحج فان كنت ماشيا فلب عند المقام و ان كنت راكبا فإذا نهض بك بعيرك، وصل الظهران قدرت بمنى.

و اختلاف هذه الاخبار فى موضع التلبية من الرقطاء أو شعب الدرب أو الفرق بين الماشى و الراكب محمول على درجات الفضل، و اما جواز التلبية فى المسجد الحرام فمما يدل عليه خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام إذا أردت أن تحرم يوم التروية فاصنع كما صنعت حين أردت أن تحرم - إلى أن قال - ثم تلبى من المسجد الحرام كما لبيت حين أحرمت، هذا و المشهور اعتبار مقارنة التلبية مع الإحرام سرا و رفع الصوت بها إذا أشرف على الأبطح.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٠١

#### [مسألة (٢١) المعتبر عمره المتمتع يقطع التلبية عند مشاهدته بيوت مكة]

مسألة (٢١) المعتبر عمره المتمتع يقطع التلبية عند مشاهدته بيوت مكة فى الزمن القديم و حدها لمن جاء على طريق المدينة عقبه المدنيين و هو مكان معروف، و المعتبر عمره مفردة عند دخول الحرم إذا جاء من خارج الحرم و عند مشاهدة الكعبة أن كان قد خرج من مكة لإحرامها و الحاج بأى نوع من أنواع الحج يقطعها عند الزوال من يوم عرفه و ظاهرهم أن القطع فى الموارد المذكورة على سبيل الوجوب و هو الأحوط و قد يقال بكونه مستحبا.

فى هذه المسألة أمور (الأول) المعتبر بعمره المتمتع يقطع التلبية إذا شاهد بيوت مكة فى - الجملة و قيل انه مقطوع به فى كلام الأصحاب، و يدل عليه غير واحد من النصوص كصحيح الجلبى المروى عن الصادق عليه السلام قال المتمتع إذا نظر بيوت مكة

قطع التلبية (و خبر حنان بن سدیر) عن أبيه المروى فى الكافى قال قال أبو جعفر و أبو عبد الله (ع) إذا رأيت أبيات مكة فاقطع التلبية (و خبر عبد الله بن سنان) عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن تلبية المتمتع متى يقطعها، قال إذا رأيت بيوت مكة (و هذه الاخبار) كما ترى تدل على قطع التلبية بالنظر الى بيوت مكة و رؤيتها و لو كان قبل دخولها، و هي هنا نصوص اخرى بعضها يدل على قطعها عند رويها بيوتها بدخول مكة كخبر زرارة المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) قال سئلته اين يمسك المتمتع عن التلبية، قال (ع) إذا دخل البيوت بيوت مكة لا يبيوت الأبطح (و بعضها يدل على قطعها عند الدخول فى الحرم) كخبر زيد الشحام المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن تلبية المتعة متى تقطع قال حين يدخل الحرم (و بعضها) يدل على قطعها عند عقبه المدنيين كخبر ابن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال إذا دخلت مكة و أنت متمتع فنظرت الى بيوت مكة فاقطع التلبية و حد بيوت مكة التى كانت قبل اليوم عقبه المدنيين و ان الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن فاقطع التلبية و عليك بالتكبير و التهليل و التمجيد و الثناء على الله عز و جل ما استطعت (و بعضها) يدل على قطعها عند البلوغ الى عقبه ذى طوى كصحيح البنزطى المروى فى الكافى عن الرضا عليه السلام فى السؤال عن المتمتع متى يقطع التلبية، قال إذا نظر الى أعراس مكة عقبه ذى طوى، قلت بيوت مكة، قال (ع) نعم (اما خبر زرارة) الذى يدل على قطع التلبية عند دخول مكة فلا يصح الاستناد اليه لضعف سنده و اعراض المشهور عنه أو حملة على الدخول الى ما يشرف على بيوت مكة أو الدخول الى ما يحاذى عقبه المدنيين حتى ينطبق على ما فى خبر ابن عمار الذى فيه تجديد بيوت مكة بعقبه المدنيين و لعل هذا الأخير أظهر كما ان خبر زيد الشحام أيضا ساقط بالاعراض، و اما الجمع بين خبر ابن عمار الذى جعل فيه قطع التلبية عند بلوغ عقبه المدنيين و بين خبر البنزطى الذى جعل المدار على البلوغ الى عقبه ذى طوى فقد يقال باتحاد العقبتين فلا معارضة بينهما و اليه يشعر ما فى الدروس من قوله وحدها عقبه المدنيين و عقبه ذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٠٢

طوى حيث انه ظاهر فى اتحادهما عنده فإنه يبعد التحديد بالمختلفين (و مع اختلافهما) فعن السيد و الشيخ حمل التحديد بعقبه المدنيين على من اتى على طريق المدينة و حمل التحديد بعقبه ذى طوى على من يأتى عن طريق العراق، و الى هذا الحمل ذهب الحلى و الديلمى أيضا (و عن الصدوقين و المفيد) تخصيص ذى طوى بمن يأتى عن طريق المدينة، و عن ابن ابي عقيل تحديد بيوت مكة بعقبه المدنيين و الأبطح، و عن بعضهم تحديد بيوت مكة من عقبه المدنيين ان دخلها من أعلاها، و عقبه ذى طوى ان دخلها من أسفلها، و فعل مراده من أعلاها و أسفلها شمالها و جنوبها (و الانصاف) عدم العلم بهذه المواضع اليوم و عدم ما يدل على صحة هذه الوجوه، و قد قال العلامة فى المختلف بعد نقل جملة من هذه الوجوه: انا لم نقف لأحدهم على دليل (انتهى) و عن المصباح المنير للفيومى ان ذى طوى واد بقرب مكة على نحو فرسخ فى طريق التنعيم و يعرف الان بالظاهر، و عن تهذيب الأسماء انه موضع بأسفل مكة و لم يحدد ما بينهما بفرسخ أو غيره، و لقد أجاد صاحب الجواهر (مده) حيث قال ان الأحوط قطعها فى جميع ما هو مظنة ذلك أو محاذ له مع فرض عدم معلوميته بالخصوص فى هذه الأزمنة باعتبار كون التكرار مستحبا و القطع واجبا بناء على وجوبه - الى ان قال - ان عقبه المدنيين معروفة فى هذا الزمان على ما جزم به بعض المترددين على طريق المدينة بل ذكران قطع التلبية بها من شعار الشيعة يعرفه المخالف منهم، و اما ذى طوى فالظاهر انه على غير الطريق المعروف فى المدينة (انتهى) أقول، الإنصاف عدم الطريق إلى معرفة هذه المواضع فى هذا الزمان، و الاولى قطع التلبية عند بلوغ مكة بحسب عرف الزمان لعدم لزوم محذور فى ذلك.

(الأمر الثانى) ذهب المشهور الى ان المعتمر بالعمرة المفردة يقطع التلبية عند دخول الحرم إذا جاء من خارج الحرم و عند مشاهدة الكعبة إذا خرج من مكة لإحرامها، و عن الصدوق و المحقق فى النافع التخيير فى قطعها عند دخول الحرم أو مشاهدة

الكعبة مطلقا سواء جاء من خارج الحرم أو خرج من مكة لإحرامها، و عن الحلبي عند مشاهدة الكعبة مطلقا و لو جاء من خارج الحرم، و عن ظاهر الشيخ في التهذيب و الاستبصار قطعها بمشاهدة الكعبة لمن خرج من مكة لإحرامها، و عند عقبه المدنيين لمن جاء من المدينة، و عقبه ذى طوى لمن جاء من العراق، و عند دخول الحرم لمن جاء من غيرهما إذا جاء من خارج الحرم، و عن جمل الشيخ و الاقتصاد و المصباح قطعها عند دخول الحرم مطلقا و لو لمن خرج من مكة لإحرامها.

و يستدل للأول بأنه مقتضى الجمع بين ما يدل على القطع بدخول الحرم و بين ما يدل عليه عند مشاهدة الكعبة بحمل الأول على الجائي من الخارج و حمل الثانى على الخارج من مكة (فمن الأول) صحيح عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام قال من دخل مكة مفردا للعمرة فليقطع التلبية حين تضع الإبل أخفافها فى الحرم (و خبر ابن عمار) عنه (ع) قال و ان كنت معتمرا مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٠٣

فاقطع التلبية إذا دخلت الحرم (و مرسل زرارة) عن الباقر عليه السلام يقطع التلبية المعتمر إذا دخل الحرم (و حسن مرآزم) عن الصادق عليه السلام يقطع صاحب العمرة المفردة التلبية إذا وضعت الإبل أخفافها فى الحرم (و من الثانى) صحيح آخر لعمر بن يزيد عن الصادق (ع) و من خرج من مكة يريد العمرة ثم دخل معتمرا لم يقطع التلبية حتى ينظر إلى الكعبة (و خبر معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام من اعتمر من التنعيم فلا يقطع التلبية حتى ينظر الى المسجد.

و أنت ترى ان الظاهر من الاخبار الأولى بيان وظيفة من يجىء للعمرة من خارج الحرم و الخبران الأخيران ظاهران فى وظيفته من يخرج من مكة يريد العمرة بل صحيح عمر بن يزيد نص فى ذلك (و اما الاخبار الأخر) الدالة على القطع بالنظر الى المسجد الحرام أو عند بيوت ذى طوى أو جبال عقبه المدنيين فلم يظهر عامل بها من الأصحاب فيرفع اليد عنها بالشذوذ، مع ان-الخارج من مكة لإحرام العمرة قد لا يكون بين موضع إحرامه و أول الحرم مسافة توجب الفصل بين موضع إحرامه و محل قطع التلبية فيناسب ان يكون محل قطع التلبية له عند مشاهدة الكعبة، هذا ملخص ما استدلل له لما ذهب اليه المشهور من التفصيل المذكور. (و يستدل للثانى) أى القول بالتخيير بتعارض الطائفتين المتقدمتين من الاخبار و الأخذ بأحدهما من باب التسليم (و لا يخفى ما فيه) لعدم التعارض بين تلك الاخبار بما بيناه (و قال الشيخ) بعد نقله لهذه الروايات: و كان أبو جعفر محمد بن على بن بابويه رحمه الله حين روى هذه الروايات حملها على التخيير حين ظن أنها متنافية و على ما فسرناها ليست متنافية و لو كانت متنافية لكان الوجه الذى ذكره صحيحا (انتهى) أقول مع انه على تقدير تعارضها و التخيير فى الأخذ بها يكون التخيير فى المسألة الأصولية لا التخيير فى المسألة الفقهية كما مر نظيره سابقا.

(و اما ما اختاره الشيخ) من التفصيل فى الذى جاء من الخارج بين من يحبى عن طريق المدينة و من يجىء عن طريق العراق فدلالة بعض الاخبار على قطع التلبية عند عقبه المدنيين و بعضها على قطعها عند ذى طوى فمن الأول خبر الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام قال قلت له دخلت بعمرة فأين اقطع التلبية قال حيال العقبة عقبه المدنيين، قلت اين عقبه المدنيين قال حيال القصارين- بناء على كون السؤال عن دخوله بعمرة مفردة لا بعمرة التمتع (و من الثانى) أعنى القطع من ذى طوى- موثق يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام عن الرجل يعتمر عمرة مفردة من اين يقطع التلبية: قال إذا رأيت ذى طوى فاقطع التلبية (فحمل الشيخ) الخبر الأول على من يجىء من المدينة و الثانى على من جاء عن طريق العراق، و هذا حمل حسن لا بأس به لو لم نقل باعراض المشهور عن العمل بالخبرين كليهما (و مما ذكرنا ظهر) ضعف ما عن الحلبي من تجديد القطع بمشاهدة الكعبة مطلقا و لو لمن جاء من خارج الحرم و كذا ضعف ما عن الجمل و الاقتصاد من قطعها عند دخول الحرم مطلقا و لو لمن خرج من مكة للإحرام، و ذلك لما مر من

الاخبار الدالة على الفرق بين الحالتين و ان من خرج من مكة يقطع عند مشاهدة الكعبة المشرفة و من جاء من الخارج يقطعها عند دخول الحرم، فما عليه المشهور هو الأقوى ثم ما اختاره الشيخ من التفصيل، و الله العالم.

(الأمر الثالث) الحاج بأى نوع من أنواع الحج يقطع التلبية عند زوال يوم عرفه بلا خلاف ظاهر فيه و يدل عليه غير واحد من النصوص كصحيح معاوية بن عمار عن الصادق قال إذا زالت الشمس يوم عرفه فاقطع التلبية (و صحيح محمد بن مسلم) عن الباقر عليه السلام يقطع التلبية يوم عرفه زوال الشمس (و صحيح عمر بن يزيد) إذا زاغت الشمس يوم عرفه فاقطع التلبية (و زاغت الشمس اى مالت و الزيع الميل اى مالت عن المشرق الى المغرب).

(الأمر الرابع) ظاهر الاخبار الواردة فى قطع التلبية هو وجوبه و قد نص عليه فى الخلاف مدعيا عليه الإجماع و حكى وجوبه عن على بن بابويه و عن الوسيلة و استحسنة فى المدارك و قال فى الجواهر و لا ريب انه أحوط و هو كذلك لظاهر الأمر و عدم المعارض له و دعوى الإجماع عليه و لم اطلع على القائل باستحبابه فلاحتياط اللازم قطعها عند الزوال من يوم عرفه، ثم ان فى ذيل صحيحة معاوية بن عمار ما يدل على الأمر بالإكثار من التكبير و التحميد و التهليل و الثناء على الله سبحانه بعد قطع التلبية و لا بأس بالفتوى باستحباب ذلك مضافا الى ان ذكر الله حسن على كل حال خصوصا للوفاد الى بيته الحرام.

#### [مسألة (٢٢) الظاهر انه لا يلزم فى تكرار التلبية ان يكون بالصورة المعتبرة فى انعقاد الإحرام]

مسألة (٢٢) الظاهر انه لا يلزم فى تكرار التلبية ان يكون بالصورة المعتبرة فى انعقاد الإحرام بل و لا ياحدى الصور المذكورة فى الاخبار بل يكفى ان يقول لبيك اللهم لبيك بل لا يبعد كفايه تكرار لفظ لبيك.

و يمكن ان يستدل لعدم لزوم تكرار التلبية بالصورة المعهودة فى عقد الإحرام بإطلاق النصوص و يشهد به ما فى صحيح معاوية بن عمار المتقدم فى المتن من التلبية بغير الصورة الواجبة فى حال عقد الإحرام الذى فيه لبيك ذا المعارج لبيك (إلى آخر الجملات المذكورة فيه) و من النصوص المطلقة ما تقدم فى المتن أيضا من لبي فى إحرامه سبعين مرة إيمانا و احتسابا (إلخ) و اما الاكتفاء بمجرد لفظ لبيك فالأولى عدمه بل لا أقل من ان يقول لبيك اللهم لبيك و يكرر ذلك ليكون المخاطب فى قوله لبيك مصرحا به فى التلفظ بالتلبية.

#### [مسألة (٢٣) إذا شك بعد الإتيان بالتلبية انه اتى بها صحيحة أم لا]

مسألة (٢٣) إذا شك بعد الإتيان بالتلبية انه اتى بها صحيحة أم لا بنى على الصحة. و ذلك لقاعده أصالة الصحة فى عمله المعبر عنها بقاعده الفراغ لقول الباقر عليه السلام فى موثق سماعه كلما شككت مما قد مضى فامضه كما هو- الشامل لكل عمل ذى اجزاء و شروط له جهة فى صحته من جهة الشك فى شىء من اجزائه أو شروطه من دون اختصاص بباب الصلاة بل عمومه لغير الصلاة من العبادات و المعاملات و التعدييات و التوصليات مضافا الى التمسك ببناء العقلاء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٠٥

#### [مسألة (٢٤) إذا اتى بالنية و لبس الثوبين و شك فى انه اتى بالتلبية أيضا]

مسألة (٢٤) إذا اتى بالنية و لبس الثوبين و شك فى انه اتى بالتلبية أيضا حتى يجب عليه ترك المحرمات أو لا بنى على عدم الإتيان بها فيجوز له فعلها و لا كفارة عليه.

و ذلك ظاهر لأصالة عدم الإتيان بالتلبية و أصالة عدم حرمة المحرمات عليه و أصالة عدم وجوب الكفارة و أصالة جواز فعل ما يحرم فى الإحرام و ان كان الجارى فى تلك الأصول هو أصالة عدم الإتيان بالتلبية لكونها أصلا سببيا و مع إحراز الأصل السببى لا تنهى النوبة إلى الرجوع الى الأصل المسببى موافقا كان مع السببى أو مخالفا له.

**[مسألة (٢٥) إذا اتى بموجب الكفارة و شك فى انه كان بعد التلبية حتى يجب عليه الكفارة]**

مسألة (٢٥) إذا اتى بموجب الكفارة و شك فى انه كان بعد التلبية حتى يجب عليه الكفارة أو قبلها فان كانا مجهولى التاريخ أو كان تاريخ التلبية مجهولا لم تجب عليه الكفارة و ان كان تاريخ إتيان الموجب مجهولا فيحتمل ان يقال بوجوبها لأصالة التأخر لكن الأقوى عدمه لأن الأصل لا يثبت كونه بعد التلبية.

اما فى صورة كونهما مجهولى التاريخ فلا- طريق إلى إثبات تقدم أحدهما على الآخر و تأخره عنه لعدم إمكان إثبات ذلك بالاستصحاب اما لعدم جريانه فى مجهولى التاريخ لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين أو لسقوط كل من الأصلين فى الطرفين بالمعارضه و لا ترجيح فى البين فيرجع الى أصالة البراءة عن وجوب الكفارة، و اما فى صورة الجهل بتاريخ التلبية و كون تاريخ زمان الإتيان بموجب الكفارة معلوما فلا مانع من جريان أصالة عدم التلبية إلى زمان موجب الكفارة و يثبت بها عدم وجوب الكفارة فإن موضوع الحكم بوجوبها هو الإتيان بموجبها مع الإتيان بالتلبية و أصالة عدم الإتيان بها فى زمان الإتيان بالموجب كافية فى تنقيح هذا الموضوع من غير حاجة الى إثبات تأخر التلبية عن الموجب (و اما فى صورة الجهل بتاريخ الموجب) مع العلم بتاريخ التلبية فلا مجرى لأصالة عدم تحقق الموجب الى زمان التلبية لأن وجوب الكفارة مترتب على إتيان الموجب بعد التلبية و الأصل المذكور لا يثبت به ذلك الا على القول بالأصل المثبت، و تكون النتيجة ان الحكم فى الصورة الثلاث هو عدم وجوب الكفارة، و الله العالم بأحكامه.

**[ (الثالث) من واجبات الإحرام لبس الثوبين ]**

إشارة

(الثالث) من واجبات الإحرام لبس الثوبين بعد التجرد عما يجب على المحرم اجتنابه يتزر بأحدهما و يرتدى بالآخر و الأقوى عدم كون لبسهما شرطا فى تحقق الإحرام بل كونه واجبا تعديا و الظاهر عدم اعتبار كيفية مخصوصه فى لبسهما فيجوز الاتزار بأحدهما و الارتداء بالآخر أو التوشيح به أو غير ذلك من الهيئات لكن الأحوط لبسهما على الطريق المألوف و كذا الأحوط عدم عقد الإزار فى عنقه بل عدم عقده مطلقا و لو بعضه ببعض و عدم غرزة بإبرة و نحوها و كذا فى الرداء الأحوط عدم عقده لكن الأقوى جواز ذلك كله فى كل منهما ما لم يخرج عن كونه رداء و إزارا و يكفى فيهما المسمى و ان كان الاولى بل الأحوط أيضا كون الإزار مما يستر السرة و الركبة، و الرداء مما يستر المنكبين و الأحوط عدم الاكتفاء بثوب طويل يتزر ببعضه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٠٦

و يرتدى بالباقي إلا فى حال الضرورة و الأحوط كون اللبس قبل النية و التلبية فلو قدمهما عليه أعادهما بعده و الأحوط ملاحظة النية فى اللبس و اما التجرد فلا يعتبر فيه النية و ان كان الأحوط و الاولى اعتبارها فيه أيضا.

فى هذا المتن أمور (الأول) من واجبات الإحرام نزع ما يجب على المحرم اجتنابه من المخيط و نحوه على ما سيأتى فى محله ثم لبس ثوبى الإحرام، قال فى - الحدائق و وجوب لبسهما اتفاقى بين الأصحاب ثم حكى عن المنتهى انا لا نعلم فيه خلافا و قال فى

الجواهر بلا خلاف أجده فيه كما فى المنتهى و المدارك بل فى التحرير الإجماع عليه (انتهى) و يستدل بصحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام إذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق أو الى أى وقت من هذه المواقيت و أنت تريد الإحرام فانثف إبطيك- الى ان قال- و البس ثوبيك (و صحيح معاوية بن وهب) قال سئلت أبا عبد الله (ع) و نحن بالمدينة عن التهيؤ للإحرام فقال اطل بالمدينة و تجهز بكل ما تريد و ان شئت استمتعت بقميصك حتى تأتى الشجرة فتفيض عليك الماء و تلبس ثوبيك ان شاء الله تعالى (و صحيح هشام بن سالم) قال أرسلنا الى ابى عبد الله (ع) و نحن جماعة بالمدينة انا نريد ان نودعك فأرسل إلينا أبو عبد الله (ع) ان اغتسلوا بالمدينة فإنى أخاف ان يعوز الماء عليكم بذى الحليفة فاغتسلوا بالمدينة و البسوا ثيابكم التى تحرمون فيها (الحديث) و لبس ثوبى الإحرام فى هذه الاخبار و ان وقع رديف أمور مستحبة كنتف الإبطين و قلم الأظفار و الاغتسال و هو يوجب و هن الظهور فى الوجوب الا انه يقويه الاتفاق على وجوبه و عدم وجدان الخلاف فيه و السيرة المستمرة بين المسلمين جميعا و التأسى بالنبي (ص) و الأئمة عليهم السلام (ففى صحيح معاوية بن عمار) المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) قال كان ثوبا رسول الله (ص) الذان أحرم فيهما يمانيين (الحديث) و فى مرسل حسن بن على المروى فى الكافى الفقيه قال أحرم رسول الله (ص) فى ثوبى كرسف (و هذه الوجوه) و ان لم تسلم احادها عن المناقشة الا ان مجموعها كاف فى إثبات وجوب لبس ثوبى الإحرام فلا- يرد ما أورده فى كشف اللثام من انه ان كان على وجوبه إجماع كان هو الدليل و الا فالأخبار التى ظفرت بها لا تصلح للاستناد إليها مع ان الأصل العدم، و لا يخفى ما فيه.

(الأمر الثانى) يجب التجرد عما يجب على المحرم اجتنابه كالمخيط و ما لا يصح الصلاة فيه كالنجس و مالا يؤكل لحمه و نحوهما أولا- ثم التلبس بلباس الإحرام و ذلك لما يأتى من ان لبسه فى حال الإحرام ينافى عزمه على تركه لانه من المحرمات فلا بد من نزعها ثم لبس ثوبى الإحرام.

(الأمر الثالث) المراد بالثوبين هو الرداء و الإزار فيجب ان يتزر بأحدهما و يرتدى بالآخر بلا اشكال فيه (و يدل عليه) صحيح ابن سنان و فيه فلما نزل الشجرة (يعنى رسول الله صلى الله عليه و آله) أمر الناس بنتف الإبط و حلق العانة و الغسل و التجرد فى إزار و رداء أو إزار و عمامة يضعها على عاتقه ان لم يكن له إزار (و صحيح محمد بن مسلم) يلبس المحرم القباء إذا لم يكن مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٠٧

له رداء (و صحيح ابن عمار) و لا سراويل الا ان لا يكون إزار، و فى المستند أن فى بعض الروايات العامة عن النبي (ص) و لبس إزار و رداء و نعلين.

(الأمر الرابع) المعروف بين الأصحاب عدم كون لبس ثوبى الإحرام شرطا فى تحققه بل انه واجب تعبدى من واجبات الإحرام و ليس على تركه عمدا إلا الإثم، قال فى المدارك و لو أخل باللبس ابتداء فقد ذكر جماعه من الأصحاب انه لا يبطل إحرامه و ان اثم، و هو حسن (انتهى) خلافا للمحكى عن ابن الجنيد فإنه يقول بعدم انعقاد الإحرام مع تركه (و الأقوى) ما هو المعروف من عدم الاشتراط للأصل أى أصالة البراءة عن الشرطية عند الشك فيها و إطلاق ما دل على حصول الإحرام بالنية و التلبىة فى غير حج القران و بالنية و التلبىة أو الإشعار أو التقليد فى حج القران كقول الصادق (ع) فى صحيح ابن عمار يوجب الإحرام ثلاثة أشياء التلبىة و الاشعار و التقليد فإذا فعل شيئا من هذه الثلاثة فقد أحرم، و الأمر بلبسه فى حال الإحرام لا يدل على أزيد من وجوبه و الإثم فى تركه لا- شرطية فى انعقاد الإحرام كما ان النهى عن تركه أيضا كذلك (ففى صحيح معاوية بن عمار عن الصادق (ع) لا تلبس و أنت تريد الإحرام ثوبا تزره و لا تدرعه و لا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك إزار و لا الخفين الا ان لا يكون لك نعل، مضافا الى صحيح آخر لمعاوية بن عمار عن غير واحد عن الصادق عليه السلام عن رجل أحرم و عليه قميصه قال ينزعه و لا يشقه و ان كان لبسه بعد ما أحرم شقه و أخرجه مما يلى رجليه (و صحيحه الآخر أيضا) عنه (ع) إذا لبست قميصا

و أنت محرم فشقه و أخرجه من تحت قدميك (و لا ينبغي الإشكال فى ظهور هذين الخبرين فى صحة الإحرام ضرورة انه لو كان باطلا لمنع لبس القميص عن انعقاده و وجب تجديد النيء و التليء بعده مع ان النص و الفتوى كالصريحين فى خلافه و لا ينافيهما ما فى حسن معاوية بن عمار أيضا عن - الصادق (ع) إذا لبست ثوبا فى إحرامك لا يصلح لك لبسه فلب و أعد غسلك و ان لبست قميصا فشقه و أخرجه من تحت قدميك (لا- ما فى هذا الخبر) محمول على الندب بقريئة امره بشق- القميص و الإخراج من تحت القدمين إذ لولا- انعقاد الإحرام لما امره بذلك، بل ينبغي الجزم بالانعقاد فى صورة الجهل لصحيح خالد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام و فيه قال دخل رجل المسجد الحرام و هو محرم فدخل فى الطواف و عليه قميص و كساء فاقبل الناس عليه يشقون قميصه و كان صلبا فرآه أبو عبد الله (ع) و هم يعالجون قميصه فقال له كيف صنعت قال أحمرت هكذا فى قميصى و كسائى فقال انزعه من رأسك ليس نزع هذا من رجله انما جهل (الحديث) و خبر عبد الصمد المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) و فيه جاء رجل يلبى حتى دخل المسجد الحرام و هو يلبى و عليه قميصه فوثب اليه الناس- الى ان قال له أبو عبد الله (ع) ما تقول قال كنت رجلا أعمل بيدي فاجتمعت لى نفقة ففجئت أحج و لم اسئل أحدا عن شئى فأفتونى هؤلاء ان أشق قميصى و انزعه من قبل رجلى و ان حجى فاسد و ان على بدنه: فقال له متى لبست قميصك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٠٨

أبعد ما لبست أم قبل، قال قبل ان ألبى، قال (ع) فأخرجه من رأسك فإنه ليس عليك بدنه و ليس عليك الحج من قابل، اى رجل ركب أمرا بجهالة فلا شئ عليه (الحديث) و الاستفادة من هذين الخبرين معذورية الجاهل فى لبس القميص حال الإحرام و ان إحرامه ينعقد معه و حجه صحيح (و بالجملة) فالأقوى عدم شرطية لبس الثوبين فى انعقاد الإحرام كما ان الحق عدم مانعية لبس ما يجب الاجتناب عن لبسه فى حال الإحرام بل لا يترتب عليه الا الإثم.

(الأمر الخامس) ظاهر الأصحاب الاتفاق على انه يترتب بأحد الثوبين على ما هو المتعارف من لبس الإزار و اما الثوب الآخر فى الارتداء به تعيينا أو التوشيح به كذلك أو التخيير بينهما (وجوه) المصرح به فى المنتهى و التذكرة هو الأول و عن الوسيلة هو الثانى و عن الشيخ و الحللى و العلامة فى القواعد و الشهيد الثانى فى المسالك و غيرهم هو الأخير أعنى التخيير، و المراد بالارتداء هو إلقاء الرداء على عاتقيه جميعا و سترهما به و التوشيح هو إدخال الثوب تحت اليد اليمنى و إلقاء طرفيه على المنكب الأيسر قالوا على ما يفعله المحرم (و الأقوى) عدم اعتبار كيفية خاصة فى- لبسهما فيجوز الاتزار بأحدهما و الارتداء أو التوشيح بالآخر أو غير ذلك من الكيفيات و عن كشف اللثام انه لا- يتعين عليه شئ من الهيئتين للأصل من غير معارض بل يجوز التوشيح بالعكس أيضا أى إدخال طرفه تحت الإبط الأيسر و إلقائه على الأيمن (و لكن الأحوط) لبسهما على الطريق المألوف و هو الذى جرت به العادة من شد الإزار من السرة و وضع الرداء على المنكبين (و فى التوقيع المبارك) عن الاحتجاج: و الأحب إلينا و الأكمل لكل أحد شدة على السبل المعروفة المألوفة للناس جميعا.

(الأمر السادس) الأحوط عدم عقد الإزار فى عنقه لما فى موثق سعيد الأعرج انه سئل أبا- عبد الله (ع) عن المحرم يعقد إزاره فى عنقه قال (ع) لا (و فى خبر على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السلام قال المحرم لا يصلح له ان يعقد إزاره على رقبة و لكن يثنيه على عنقه و لا- يعقده (و ظاهر هذين الخبرين هو التحريم للنهى فيهما عن ذلك، لكن المشهور هو الجواز لقصور دلالة موثق الأعرج لاحتمال كون السؤال فيه عن وجوب عقد الإزار على العنق فيكون جواب الامام (ع) فيه هو عدم الوجوب لا نفى الجواز و اما خبر على بن جعفر فقوله لا- يصلح ليس صريحا فى عدم- الجواز لاحتمال إرادة الكراهة منه لا- الحرمة، و لكن الاحتياط حسن.

(الأمر السابع) الاستفادة من توقيع الاحتجاج هو النهى عن عقد الإزار بأى وجه كان و لو فى غير عنقه فروى الطبرسى فى



الاحتجاج عن الحميري انه كتب الى مولانا الحجة عجل الله تعالى فرجه في سنة ثلاثمائة و سبع يسئله عن المحرم أ يجوز له ان يشد المئزر من خلفه على عقبه بالطول و يرفع طرفيه الى حقويه و يجمعهما الى خاصرته و يعقدهما و يخرج الطرفين الآخرين من بين رجليه و يرفعهما الى خاصرته و يشد طرفيه الى وركيه فيكون مثل السراويل يستر ما هناك فان المئزر الأول كنا نترز به إذا ركب الرجل جملة يكشف ما هناك و هذا أستر (فأجاب عليه السلام) جاز ان يترز

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٠٩

الإنسان كيف شاء إذا لم يحدث في المئزر حدثا بمقراض و لا أبرأه يخرج به عن المئزر و غرزه غرز أو لم يعقده و لم يشد بعضه ببعض و إذا غطى سرتة و ركبته علاهما فإن السنة المجمع عليهما بلا- خلافاً تعطيه السرّة و الركبتين و الأحب إلينا و الأفضل لكل أحد شده على السبل المألوفة المعروفة للناس جميعا ان شاء الله و سئل هل يجوز ان يشد عليه مكان العقد تكّة فأجاب لا يجوز شد المئزر بشيء سواه من تكّة و لا غيرها (و لكن الأقوى) جوازه كما صرح جماعه بجوازه كالعلامة في المنتهى و ذلك للأصل و كونه طريق لبس الإزار و لا-نه يحتاج اليه لستر العورة و لخبر القداح و فيه ان عليا (ع) كان لا يرى بأسا بعقد الثوب إذا قصر ثم يصلى و ان كان محرما، و مكاتبه الحميري غير مسند كما حكيناها و انما رواه في الاحتجاج مرسلا، مع احتمال ان يكون المراد من العقد فيها العقد المخرج له عن كونه إزارا كما صرح في السؤال بقوله فيكون مثل السراويل و في الجواب أيضا قال (ع) إذا لم يحدث في المئزر حدثا بمقراض و لا- إبرة يخرج به عن حد المئزر، و لكن الاحتياط في ترك العقد بغير العنق مما لا ينبغي تركه.

(الأمر الثامن) قال في الجواهر ذكر غير واحد انه يعتبر في الإزار ستر ما بين السرّة و الركبة و في الرداء كونه مما يستر المنكبين، و حكي في الرياض نفى الاشكال عن ذلك، و لكن الأقوى عدم وجوب ذلك للأصل بعد عدم الدليل عليه و إطلاق النص الدال على عدمه و ظهور قوله في خبر الاحتجاج فإن السنة المجمع عليها بغير خلاف تغطية السرّة و الركبتين- في الندب بل قد يقال بعدم صدق الرداء على ما يستر المنكبين فقط و ان الظاهر وجوب ستر الأ-كثر من ذلك، فالاحتياط فيه ان يكون ساترا للصدر و البطن كما ان الاحتياط في الإزار أيضا ستر السرّة و الركبتين.

(الأمر التاسع) قال في الدروس بعد ان أوجب لبس الثوبين في الإحرام- و لو كان الثوب طويلا فاتزر ببعضه و ارتدى بالباقي أو توشح به اجزاء، ثم أورد عليه بأنه مع منافاته لما ذكره أولا من وجوب لبس الثوبين مما لا يصدق عليه لبسهما اللهم الا ان يراد بهما الكناية عن تغطية المنكبين و ما بين السرّة و الركبة و هو لا يخلو من وجه (انتهى) و الانصاف انه لا وجه له لظهور النصوص في- اعتبار التعدد و هو منتف في ثوب واحد طويل الا- ان يتصور اضطراره الى ذلك كما لو كان الثوب عارياً و لم باذن له صاحبه في فضله نصفين و لم يتمكن من غيره.

(الأمر العاشر) قال في الجواهر و قد ظهر من النص و الفتوى ان محل اللبس قبل عقد الإحرام بل هو (يعنى اللبس) من جملة الأشياء التي يتهيأ بها للإحرام على وجه يكون حاصلها حال عقده الإحرام، و من هنا قال في المنتهى إذا أراد الإحرام و جب عليه نزع ثيابه و لبس ثوبي الإحرام بأن يترز أحدهما و يرتدى بالآخر و نحوه غيره (انتهى ما في الجواهر) أقول، و صحاح معاوية بن عمار و معاوية بن وهب هشام بن سالم المتقدمة تدل على تقديم اللبس على الإحرام بحيث يقع- الإحرام منه في حال تلبسه بالثوبين (و كيف كان) ففي المتن لو قدمهما (يعنى النية و التلبية)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥١٠

عليه اي على اللبس أعادهما بعده، و قال في المستمسك هذا ينافى ما تقدم منه من عدم كون- اللبس شرطا في صحة الإحرام و مقتضاه الإثم و عدم وجوب إعادة (أقول) إعادة التلبية و النية بعد لبس الثوبين لا يلزم شرطية اللبس للإحرام كما ان الغسل

للإحرام لا يكون شرطا و مع ذلك يعاد الإحرام بعده إذا تركه عمدا و غير عمد كما تقدم فى مقدمات الإحرام، مع ان المصنف (قده) قبل هذه العبارة قال و الأحوط كون اللبس قبل النية و التلبية فلو قدمهما (إلخ) فمبنى حكمه بالإعادة على الاحتياط لا الفتوى.

(الأمر الحادى عشر) الظاهر كون اللبس من العبادات كالتلبية فيحتاج إلى النية و حيث ان كل واحد من مناسك الحج و العمرة له استقلال فى نفسه فيحتاج إلى نية مستقلا و لا يكتفى بنية الحج أو العمرة بما لهما من الاجزاء فيحتاج لابس الثوبين أيضا الى النية و يشترط فيه الإخلاص فلو لبسهما رياء أو لداع غير قربى لم يصح.

(الثانى عشر) ان التجرد عما يجب الاجتناب عنه ليس من اجزاء الحج بل هو مما يجب لوجوب لابس الثوبين و عليه فلا يحتاج التجرد عنه إلى النية لكن يمكن منع ذلك لا مكان لابس الثوبين مع عدم التجرد فليس التجرد مقدمه للابس الثوبين بل هو واجب فى نفسه و سيأتى مزيد توضيح لذلك فى المسألة الآتية.

### [مسألة (٢٦) لو أحرم فى قميص عالما عامدا أعاد]

مسألة (٢٦) لو أحرم فى قميص عالما عامدا أعاد، لا لشرطية لابس الثوبين، لمنعها كما عرفت بل لانه مناف للنية حيث انه يعتبر فيها العزم على ترك المحرمات التى منها لابس - المخيط و على هذا فلو لبسهما فوق القميص أو تحته كان الأمر كذلك أيضا لانه مثله فى المنافاة للنية الا ان يمنع كون الإحرام هو العزم على ترك المحرمات بل هو البناء على تحريمها على نفسه فلا تجب الإعادة حينئذ، هذا و لو أحرم فى القميص جاهلا بل أو ناسيا أيضا نزع و صح إحرامه اما إذا لبسه بعد الإحرام فاللازم شقه و إخراجها من تحت و الفرق بين الصورتين من حيث النزوع و الشق تعبد لا لكون الإحرام باطلا فى الصورة الأولى كما قد قيل.

فى هذه المسألة أمور (الأول) لو أحرم فى اللباس المخيط من دون لابس ثوبى الإحرام أو لبسهما فوفاه أو تحته لم يصح إحرامه لتنافى لابس المخيط حال الإحرام مع الإحرام نفسه اما بناء على كون الإحرام عبارة عن العزم على ترك المحرمات و توطين النفس على تركها على ما نقل عن الشهيد (قده) حسبما مر فى أول فصل واجبات الإحرام فواضح، حيث ان العزم على تركها حين هو مشتغل بها لا يتحقق فينتفى عنه حقيقة الإحرام لا مجرد نيته لعدم تحقق الإحرام الذى هو التوطين على ترك المحرمات التى منها لابس القميص مع لبسه فعلا- و لعل عبارة المتن ناظرة الى ذلك حيث يقول انه يعتبر فى نية الإحرام العزم على ترك المحرمات و يدل عليه قوله الا ان يمنع كون الإحرام هو العزم على ترك المحرمات، هذا و لكن قد تقدم فى أول فصل واجبات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥١١

الإحرام حكاية هذا الاحتمال فى معنى الإحرام و حقيقته عن الشهيد (قده) فى شرح الإرشاد حيث قال ان الإحرام عبارة عن توطين النفس على ترك المحرمات و فسر الشهيد الثانى فى - المسالك بان التوطين هو النية مستشهادا بما حكاه عن الشهيد نفسه بأنه قال: قول الناسك أحرم معناه اوطن نفسى (و كيف كان) فان كان مراد المصنف (قده) ذلك ففيه ما أوضحناه من بطلانه فى أول فصل واجبات الإحرام.

و اما بناء على ما حققناه فى حقيقة الإحرام من انه الالتزام الإنشائى على ترك المحرمات فالمذكور فى المتن عدم وجوب الإعادة حينئذ لكنه كما ترى، ضرورة عدم اجتماع الالتزام المذكور مع الإتيان بأحد المحرمات فعلا، فالحق عدم صحة الإحرام حينئذ سواء لابس ثوبى الإحرام أو لم يلبس، و الله العالم.

(الأمر الثانى) لو أحرم فى لباس المخيط جاهلا بكونه مخيطا أو جاهلا بحكمه نزع و صح إحرامه لما فى صحيح خالد المتقدم فى الأمر الرابع من المسألة المتقدمة و خبر عبد الصمد - المتقدم أيضا الدالين على معذورية الجاهل فى الإحرام فى القميص و

بهما يقيد إطلاق صحيح معاوية بن عمار الدال على صحة الإحرام فى القميص مطلقا و لو مع العلم و العمد فيختص بعد- التقيد بصورة الجهل، و ظاهر الخبرين هو المعذورية مع الجهل بالحكم حيث ان الظاهر منهما ان السائل كان جاهلا- بحرمه لبس المخيط لا يكون ما لبسه مخيطا كما يدل عليه قوله فى خبر عبد الصمد فجت أحج و لم اسئل أحدا عن شىء فأفتونى (إلخ) الكاشف عن كونه جاهلا- بالحكم و لكن يلحق به الجهل بالموضوع لما فى استدلاله عليه السلام بقوله اى رجل ركب أمرا بجهالة فلا شىء عليه حيث ان إطلاقه يشمل الجهل بالموضوع أيضا.

(الأمر الثالث) فى إلحاق الناسى للحكم أو الموضوع بالجاهل بهما (وجهان) من ان مورد الخبرين هو الجاهل، و من انه مع نسيان الحكم أو الموضوع يكون جاهلا- بهما فيشملة حكمه، و هذا هو الأقوى- كما فى المتن- و لأجل مجيء الاحتمالين و ان مورد الخبرين هو الجاهل حكم بصحة إحرام الناسى على وجه الاستدراك فقال بل أو ناسيا أيضا.

(الأمر الرابع) إذا لبس القميص بعد الإحرام فلا إشكال فى عدم بطلان إحرامه به لأن- الإحرام بعد انعقاده لا ينحل بارتكاب ما يحرم به بل انما ارتكابه حرام عليه و يوجب فيه الكفارة فيما تجب و يجب عليه نزع من تحت بعد شقه لو احتاج الإخراج منه الى الشق كما دل عليه من النصوص كصحيح معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام قال إذا لبست قميصا و أنت محرم فشقه و أخرجه من تحت قدميك (و صحيحه الآخر) عنه (ع) عن رجل أحرم و عليه قميصه، قال (ع) ينزعه و لا يشقه و ان كان لبسه بعد ما أحرم شقه و أحرم مما يلى رجليه (و خير خالد الأصب) المتقدم و خير عبد الصمد المتقدم أيضا (و الفرق بين صورته لبسه حال الإحرام و بعده بالنزع فى الأول و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥١٢

الشق فى الثانى و الإخراج من تحت رجليه انما هو تعبد ثبت بالنص و ليس لأجل بطلان الإحرام فى الصورة الأولى كما احتمله فى كشف اللثام حيث انه بعد ان نقل كلام الدروس فى الفرق بين الصورتين، قال ان كلامهم هذا يدل على عدم الانعقاد اى عدم انعقاد الإحرام فى القميص فان الشق و الإخراج من تحت للتحرز عن ستر الرأس فلعلهم لم يوجبوه أولا- لعدم الانعقاد (انتهى) و الأقوى كون الفرق لأجل ورود النص و انه تعبد محض.

#### [مسألة (٢٧) لا يجب استدامة لبس الثوبين]

مسألة (٢٧) لا يجب استدامة لبس الثوبين بل يجوز تبديلهما و نزعهما لإزالة الوسخ أو للتطهير بل الظاهر جواز التجرد منهما مع الا من من الناظر أو كون العورة مستورة بشىء آخر.

فى هذه المسألة أمران (أحدهما) المعروف عند الفقهاء عدم وجوب استدامة لبس الثوبين الذين أحرم فيهما بل يجوز تبديلهما بثوبين آخرين و نزعهما لإزالة الوسخ أو لتطهيرهما أو للاغتسال و تطهير بدنه لو تنجس (و يدل عليه) خبر معاوية بن عمار المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام قال لا بأس بأن يعير المحرم ثيابه و لكن إذا دخل مكة لبس ثوبى إحرامه الذين أحرم فيهما و كره ان يبيعهما (و قد حمل الأمر) المستفاد من قوله (ع) إذا دخل مكة لبس ثوبى إحرامه (إلخ) على الندب كما لا إشكال فى التصريح بكراهة بيعهما، و لعل كراهته لأجل استحباب التكفين به فيكون الأفضل إبقائهما له (و فى الشرائع) الأفضل ان يطوف فيهما، قال فى الجواهر قيل و قد يوهم الوجوب عبارة الشيخ و جماعه و لا ريب فى انه أحوط و ان كان الأول أقوى (انتهى) و يدل على جواز تبديل الثياب و نزعها للتطهير و نحوه صحيح الحلبي عن- الصادق عليه السلام قال لا بأس بأن يحول ثيابه قلت إذا أصابها شىء قال نعم و إذا احتلم فيها فليغسلها (الأمر الثانى) يجوز التجرد عنهما مع الا من الناظر أو ستر العورة بشىء آخر، قال فى المدارك و لا- يجب استدامة اللبس قطعاً، و فى الجواهر: نعم لا يجب استدامة اللبس ما دام محرماً

(انتهى) و يستدل لذلك بالأصل بعد عدم ورود دليل واضح على وجوب الاستدامة.

### [مسألة (٢٨) لا بأس بالزيادة على الثوبين]

مسألة (٢٨) لا بأس بالزيادة على الثوبين في ابتداء الإحرام و في الأثناء للاتقاء من البرد أو الحر بل و لو اختياراً. يجوز للمحرم ان يلبس أكثر من ثوبين بلا خلاف فيه كما حكى نفيه المستند عن المفاتيح و شرحه و يستدل له بالأصل الخالي عن المعارض و يدل على جوازه فيما إذا اتقى البرد أو الحر صحيح الحلبي المروي في الكافي و التهذيب عن الصادق عليه السلام عن الصادق عليه السلام عن المرحوم يتردى بالثوبين قال نعم و الثلاثة ان شاء يتقى بها الحر و- البرد (و يدل على جوازه مطلقاً) صحيح ابن عمار المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام عن المحرم يقارن بين ثيابه التي أحرم فيها و غيرها، قال (ع) لا بأس بذلك إذا كانت طاهره (بناء على ان يكون) المراد من المقارنة هو الجمع بين ما أحرم فيه و غيره من الثياب، فبدل على جواز لبس الأزيد من الثوبين مطلقاً و لو لغير الاتقاء من الحر و البرد (و لكن المحكى عن الشيخ)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥١٣

و جماعه منهم العلامة في المنتهى و التحرير و التذكرة هو التعبير بالجواز إذا اتقى الحر و- البرد كالتعبير في صحيح الحلبي و هو لا يدل على ذهابهم الى اختصاص الجواز بذلك عندهم و على تقدير ذهابهم له فهو مردود بعدم الدليل عليه.

### [خاتمة في بقية مسائل الحج متابعا لما كتبه المصنف قدس سره]

#### إشارة

الى هنا ينتهى ما كتبناه في شرح مسائل الحج لما وجدناه من كتاب العروة الوثقى، و نشرع بعون الله تعالى في بقية مسائل الحج متابعا لما كتبه المصنف قدس سره في تنظيم المسائل و الاحكام جريا على وفقها على طريق المتن و الشرح، و اسئل الله التوفيق لإتمامها انه خير موفق و معين و بلغنا الى ههنا في عشية يوم الجمعة الثاني و العشرين من شهر جمادى الثانية من عام ١٣٨٦ الهجرى حامدين لله تعالى و الصلاة على نبيه المصطفى و إله البررة الكرام.

### [تتمة الأول الإحرام]

### [فصل في كيفية الإحرام]

### [مسألة (١) لو اضطر المحرم الى لبس المخيط في ابتداء إحرامه أو في الأثناء]

مسألة (١) لو اضطر المحرم الى لبس المخيط في ابتداء إحرامه أو في الأثناء جاز له لبسه في الجملة. و لا خلاف في أصل هذا الحكم، و في المدارك انه مقطوع به عند الأصحاب و عن التذكرة و المنتهى انه موضع وفاق و في الجواهر بل ادعى الوفاق صريحا غير واحد من متأخري المتأخرين (انتهى) و يدل على ذلك صحيح الحلبي المروي في التهذيب عن الصادق عليه السلام قال إذا اضطر المحرم الى القباء و لم يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا و لا يدخل يديه في يدي القباء (و خبر مثني الحنط) المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام قال من اضطر الى ثوب و هو محرم و ليس معه إلا قباء فلينكسه و

ليجعل أعلاه أسفله و يلبسه ثم قال فى الكافى و فى رواية أخرى يقلب ظهره بطنه إذا لم يحد غيره (و خبر حمران) المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال المحرم يلبس السراويل إذا لم يكن معه إزار و يلبس الخفين إذا لم يكن معه نعل (و غير ذلك من الاخبار التى مر عليك) فلا إشكال فى أصل الحكم الا انه ينبغى البحث عن أمور (الأول) لا إشكال فى اعتبار قلبه كما دل عليه صحيح الحلبي أو نكسه كما فى خبر الحنات فى جواز لبسه الا انه وقع الخلاف فى معنى القلب فعن الحلبي ان معنى القلب هو جعل الذيل على الكتفين و عن بعضهم تفسيره بجعل الباطن ظاهرا و اكتفى العلامة فى محكى المختلف بكل من من الأمرين قال اما التنكيس اى جعل الذيل على الكتفين فلما فى خبر الحنات من قوله (ع) فينكسه و يجعل أعلاه أسفله، و اما جعل الباطن ظاهرا فلقوله فى صحيح الحلبي فليلبسه مقلوبا و لا- يدخل يديه فى يدي القباء (فإن النهى) عن إدخال اليدين فى يدي القباء انما يصح عند إمكان الإدخال و هو لا يتصور مع جعل الذيل على المنكبين (هذا مضافا الى خبر محمد بن مسلم) المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام قال و يلبس المحرم القباء إذا لم يكن له رداء يقلب ظهره لباطنه، قال (قده) و هذا الخبر نص فى الثانى أى تفسير القلب بجعل الباطن ظاهرا (انتهى المحكى عن العلامة) و اختار الشهيد الثانى فى المسالك الاجتزاء بكل من الأمرين لدلالة النصوص عليهما قال و ان كان الاولى الأول (يعنى جعل الأعلى أسفل) بل خصه ابن إدريس به و احتاره فى-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥١٤

الدروس فهو حينئذ مجز إجماعا و أكمل منه الجمع بينهما عملا بمدلول من الجانبين و ان لم يقل احد يتحتم الثانى، ثم قال (قده) و قول المصنف (اى المحقق فى الشرائع) بعد الحكم بقلبه و يجعل ذيله على كتفه يمكن ان يكون تفسير القلب بالمعنى الأول المتفق عليه و هو- الاولى و يمكن ان يكون إشارة إلى الجمع (انتهى ما فى المسالك) و تلخص من جميع ذلك ان- القول بالتخيير لا بأس به و ان كان الاولى الجمع بين الأمرين.

(الأمر الثانى) هل المعتبر فى جواز لبس المخيط هو فقد ثوبى الإحرام جميعا كما هو ظاهر الشرائع و عن كشف اللثام انه نص عليه كثير من الفقهاء أو يكتفى فيه بفقد الرداء خاصة دون فقد الإزار فقط كما هو صريح الدروس و غيرها أو يكتفى فيه بفقد الإزار وحده أيضا كما ذهب إليه فى المسالك حيث قال و الظاهر جوازه مع فقد احد هما خاصة خصوصا الرداء و خصه فى الدروس لفقده و جعل السراويل بدلا عن الإزار (وجوه) مقتضى وجوب لبس ثوبى الإحرام مع الإمكان و ان ما هو الواجب انما هو الثوب المعهود منهما و هو غير المخيط فمع إمكان لبسهما و لو بواحد منهما يجب عليه لبسه من الرداء أو الإزار و لا يصل النوبة إلى لبس المخيط (و الظاهر) من صحيح عمر بن يزيد و خبر محمد بن مسلم هو الثانى ففى الصحيح عن الصادق (ع) قال يلبس المحرم الحين إذا لم يجد نعلين و ان لم يكن له رداء طرح قميصه على عنقه أو قباه بعد ان ينكسه (و فى خير محمد بن مسلم) عن الباقر (ع) عن المحرم يلبس الخف إذا لم يكن له نعل قال نعم و- لكن يشق ظهر القدم و يلبس المحرم القباء إذا لم يكن له رداء و يقلب ظهره لباطنه (و إطلاقهما) كما ترى يقتضى جواز لبس المخيط عند فقد الرداء و لو مع وجدان الإزار (و من إطلاق) ما ورد فى لبس السراويل إذا لم يجد الإزار (ففى صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام قال لا- تلبس و أنت تريد الإحرام ثوبا تزره و لا- تدرعه و لا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك إزار، و لا خفين الا ان لا يكون لك نعلان (و خبر حمران) عن الباقر عليه السلام ان المحرم يلبس السراويل إذا لم يكن معه إزار (و إطلاق) هذين الخبرين كما ترى يدل على جواز لبس السراويل عند فقد الإزار و لو مع وجدان الرداء، و لا ريب فى ان مقتضى الصناعة هو الأخير و ان كان الأول أيضا لا يخلو عن وجه.

(الأمر الثالث) لا إشكال فى جواز لبس المخيط عند فقد ثوبى الإحرام و تحقق الضرورة إلى لبسه لبرد أو حر و نحوهما و اما مع فقدهما و عدم الضرورة إلى لبسه أو تحقق الضرورة مع عدم فقدهما بان احتاج الى لبس المخيط فوق ثوبى الإحرام أو تحتها

فلا ينبغي الإشكال في جواز لبسه، و في وجوب الفداء عليه و عدمه وجهان يأتي البحث عنه في تروك الإحرام (إنما الكلام) في جواز ذلك مع فقد ثوبى الإحرام مع عدم الضرورة إلى لبسه أزيد مما يستر به العورة ففيه وجهان من اناطه اللبس في صحيح الحلبي و خبر الحنات المتقدمين بفقدان ثوبى الإحرام و تحقق مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥١٥

الضرورة إلى لبس القباء، و من إناطته بفقدان ثوبى الإحرام من دون ذكر الاضطرار الى لبس غيرهما في صحيح عمر بن يزيد و خبر محمد بن مسلم (و هذا الأخير هو الأقوى) فيحمل الاضطرار في صحيح الحلبي و خبر الحنات على مجرد الاضطرار الى اللبس لئلا يكون عاريا و هو نوع من الاضطرار فان الخروج عاريا امام الناس مما لا يتحمل عادة و لو كان مستور العورة. (الأمر الرابع) الظاهر وجوب لبس القباء عند فقد ثوبى الإحرام أو فقد أحدهما كما صرح به في المسالك و ذلك للأمر به المقتضى للوجوب مع عدم قيام ما يدل على عدمه و لان المستفاد من الاخبار الإمرة به بدلية لبسه مقلوبا عنهما أو عن أحدهما و لا- ينبغي الإشكال في اتحاد حكم البديل و المبدل منه في الوجوب (قال في الجواهر) بل الظاهر وجوبه كما صرح به في المسالك و غيرها عملا بظاهر الأمر هنا مضافا الى الأمر بلبس الثوبين الذى هذا بدل أحدهما و يمكن حمل الجواز في المتن على ما يشمل الوجوب (انتهى) و يحتمل حمل الأمر باللبس في اخبار الباب على مجرد الجواز من غير استفادة البدلية منها فإن الأوامر الواردة هنا في مقام توهم الحظر للمنع عن لبس المخيط في حال الإحرام فالأمر حينئذ لا يدل على أكثر من الجواز كما حرر في - الأصول.

### [مسألة (٢) لا يجوز الإحرام فيما لا يجوز الصلاة فيه]

مسألة (٢) لا يجوز الإحرام فيما لا يجوز الصلاة فيه كالنجس بالنجاسة التى لا يعفى عنها في حال الصلاة و لا في التحرير و لا في المذهب و لا- في المنسوج مما لا يوكل لحمه و لا في المغصوب و لكن لا يبطل الإحرام به و انما يأتى بل الاولى اجتناب ذلك في الاستدامة و اولى منه إزالة النجاسة عن البدن أيضا ابتداء و استدامة.

في هذه المسألة أمور (الأول) المعروف من مذهب الأصحاب انه يشترط في ثوبى الإحرام ان يكونا مما تصح الصلاة فيه، و عن المفاتيح انه مما لا خلاف فيه و عن شرح المفاتيح انه مما اتفقت عليه كلمة الأصحاب و استدلوا له بمفهوم صحيح حريز المروى في الكافي و الفقيه عن الصادق عليه السلام كل ثوب يصلى فيه فلا بأس ان يحرم فيه فان مفهومه يدل على البأس في الإحرام في ثوب لا يصلى فيه (و أورد على الاستدلال به) تارة بأنه من قبيل مفهوم الوصف الذى لا يكون حجه، و اخرى بأنه على تقدير تسليم مفهومه هو البأس في الإحرام فيما لا يصلى فيه و البأس أعم من الحرمة إذ هو يكون في المكروه (و أوجب عن الأول) بأن تفريع نفى البأس في الإحرام في ثوب يصلى فيه بكلمة (الفاء) في قوله فلا بأس، ظاهر في ثبوته في ثوب لا يصلى فيه، فالفاء تخرج الجملة عن كونها مفهوم الوصف و يلحقها بمفهوم الشرط (و عن - الثانى) بظهور مفهومه في ثبوت البأس الذى في الصلاة في الثوب الذى لا- يصلى فيه في الإحرام أيضا، و من المعلوم ان البأس الذى في الصلاة فيه هو عدم الجواز فلا يجوز الإحرام فيه، و اما منع أعمية البأس - كما فى المستند- و قال بانا حققناه في موضعه فضعيف كما ان استظهار المنع من البأس في المقام بقريته رجحان دوام لبس الثوبين و التكفين بهما و الطواف فيهما و نحو

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥١٦

ذلك مما يدل على قابليتهما للصلاة التى لا- ينفك المكلف عنها فضلا عن الطواف و صلوته كما فى الجواهر لا يخلو عن الاشكال (لكن الإنصاف) صحة الاستدلال بالصحيح المذكور للمنع عن- الإحرام فيما لا يجوز الصلاة فيه بما قربناه مضافا الى

نفى الخلاف بل دعوى الاتفاق فيه فيندرج في المفهوم المذكور الإحرام في الثوب المتنجس بنجاسة لا يعفى عنها في الصلاة (و يدل على حرمة الإحرام فيه) صحيح معاوية بن عمار المروى في الفقيه عن الصادق (ع) عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة قال (ع) لا يلبسه حتى يلبسه و إحرامه تام (و صحيحه الآخر) المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام عن المحرم يقارن بين ثيابه التي أحرم فيها و غيرها، قال لا- بأس بذلك إذا كانت طاهره (و خير الحلبي) المروى عنه (ع) قال و لا بأس بأن يحول المحرم ثيابه فقلت إذا أصابها شيء يغسلها قال نعم و ان احتلم فيها (و يندرج أيضا في المفهوم) اي مفهوم حديث حريز- الحرير للرجال و يدل عليه خبر ابي بصير المروى في الكافي و الفقيه عن الصادق عليه السلام عن الخميصة سداها إبريسم و لحمتها من غزل قال لا- بأس ان يحرم فيها انما يكره الخالص منه (و في مجمع البحرين) الخميصة ثوب خز أو صوف مربع معلم قيل و لا- تسمى خميصة الا- ان تكون؟؟؟ الوداء معلمه (و مثله خبر ابي الحسن النهدي) بناء على إرادة الحرمة من الكراهة كما تستعمل لفظه المكروه في الحرمة في الاخبار كثيرا، و قال في الجواهر و لو لا لبسهما محرم على الرجال يمكن حرمة لبسه على الرجال لا تصير قرينه على إرادة الحرمة من لفظه الكراهة في الإحرام في- الحرير الخالص كما لا يخفى.

(و يندرج في مفهوم الصحيح المذكور) المذهب أيضا للرجال مضافا الى ان حرمة لبسه عليهم في غير حال الإحرام يوجب حرمة عليهم في حاله إذ هو أيضا من أحواله و هي أي حرمة لبسه عليهم في حال الإحرام لا يجتمع مع وجوب لبسه عليهم في حاله بناء على وجوب لبس ثوبى الإحرام على المحرم (و كذا يندرج فيه المنسوج) من صوف مالا يوكل لحمه و جلد- الميتة فإنهما أيضا مما لا تجوز الصلاة فيه مع حرمة لبس جلد الميتة في غير حال الإحرام و كذا المغصوب، و اما الثوب الحاكي للعودة فإطلاق عبارات الأصحاب يقتضى عدم جواز الإحرام فيه مطلقا من غير فرق بين الإزار و الرداء، و لكن الشهيد (قده) جزم في الدروس بالمنع من الإزار الحاكي و جعل اعتبار ذلك في الرداء أحوط (قال في المدارك) و لا يبعد عدم اعتباره في الرداء للأصل و جواز الصلاة فيه (أقول) بل ينبغي القول بعدم اعتباره في الإزار أيضا إذا ستر العورة بغيره مما لا تجوز الصلاة فيه و من غير المخيط.

(الأمر الثاني) لا يبطل الإحرام بالإحرام فيما لا تجوز الصلاة فيه و ان أثم بالإحرام فيه و ذلك لما عرفت من عدم شرطية أصل اللبس في الإحرام فضلا عن صفات الملبوس و لدلالة صحيح ابن عمار على صحة الإحرام مع اصابه الثوب النجس حيث قال (ع) و إحرامه تام لو لم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥١٧

يكن لدفع التوهم في بطلان الإحرام بحدوث الجنابة كما قد يتوهم بطلان الصوم بحدوثها (و كيف كان) فلا ينبغي التأمل في صحة الإحرام فيما لا تصح فيه الصلاة و ان كان إثما في ذلك.

(الأمر الثالث) ما ذكر من عدم جواز الإحرام فيما لا تصح الصلاة فيه انما هو بالنسبة الى حال عقد الإحرام و ابتدائه و اما في حال الاستدامة فالظاهر من صحيح ابن عمار المتقدم هو وجوب إزالة النجاسة عنهما لو طرأ عليهما النجاسة بعد الإحرام لكنه لم يعلم القائل بها فالأولى الاجتناب عنها و عن غيرها مما لا تجوز الصلاة فيه في حال الاستدامة.

(الأمر الرابع) الأولى إزالة النجاسة عن البدن أيضا في حال الابتداء و الاستدامة و ان لم يرد بها النص و لا قائل بها، و لذا قال في المدارك بعد استدلاله لعدم جواز الإحرام في- الثوب النجس بصحح ابن عمار المتقدم الذي فيه الجواب عن السؤال عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة قوله (ع) لا يلب حتى يغسله قال مقتضى الرواية عدم جواز لبس النجس حال الإحرام مطلقا ثم قال و يمكن حملها على ابتداء اللبس إذا من المستبعد وجوب الإزالة عن الثوب دون البدن الا- ان يقال بوجود الإزالة عن البدن للإحرام و لم أقف على مصرح به و ان كان الاحتياط يقتضى ذلك (انتهى ما في المدارك) و منه يظهر وجه أولوية إزالتها عن

البدن أيضا ابتداء و استدامه (الأمر الخامس) ربما يقال بالاجتناب عن الإحرام في جلد المأكول أيضا و ان كان مما تصح الصلاة فيه و ذلك لعدم صدق اسم الثوب عليه في غير المخيط و عدم جواز الإحرام في المخيط منه و ان كان يصدق عليه الثوب.

### [مسألة (٣) الأحوط للنساء عدم الإحرام في الحرير المحض]

مسألة (٣) الأحوط للنساء عدم الإحرام في الحرير المحض.

وقع الخلاف في جواز لبس الحرير الخالص للنساء في حال الإحرام و عدمه على قولين فالمحكي عن كتاب أحكام النساء للمفيد و عن السرائر و القواعد هو الجواز، و هو المنسوب الى أكثر المتأخرين (و المحكي عن الصدوق) و الشيخ هو العدم و نسب الى المفيد و السيد أيضا (و يستدل للجواز) بالأصل و صحيح حريز السابق: كل ثوب يصلى فيه فلا بأس ان يحرم فيه، بناء على ان يكون المراد ممن يصلى فيه هو من يحرم فيه فيكون المعنى كل محرم يجوز له الصلاة في ثوب يجوز له الإحرام فيه و ان لم يجز لغيره الصلاة فيه، و المرأة تصح منها الصلاة في الحرير المحض فيجوز لها الإحرام فيه (و صحيح يعقوب بن تشعب) المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام عن المرأة تلبس - القميص تزره عليها و تلبس الحرير و الخز و الديباج فقال (ع) نعم و تلبس الخلخالين و المسك (و المسك على ما في المجمع بالتحريك أسورة من ذبل أو عاج و الذبل شئ كالعاج) و هذا الخبر و ان لم يصرح فيه بالسؤال عن لباس المحرمة الا انه بقرينة فهم الأصحاب منه ذلك و ذكر - الشيخ الخبر في باب الإحرام ظاهر في المحرمة و لذا حمله الشيخ على ما لم يكن حريرا محضا (و خبر نضر بن سويد) المروى في الكافي عن الكاظم عليه السلام عن المرأة المحرمة أى شئ تلبس

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥١٨

من الثياب قال تلبس الثياب كلها إلا المصبوغة بالزعفران و الورس (الحديث) و لم يستثن فيه الحرير (و يستدل للمنع) بصحيح العيص المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال المرأة المحرمة تلبس ما شئت من الثياب غير الحرير (الحديث) و خبر أبي عيينة عنه عليه السلام عن ما يحل للمرأة ان تلبس من الثياب و هي محرمة، قال الثياب كلها ما عدا القفازين و البرقع و الحرير، قلت تلبس الخز قال (ع) نعم قلت فان سداها الإبريسم و هو حرير، قال ما لم يكن حريرا خالصا فلا بأس (و خبر إسماعيل بن الفضل الهاشمي) المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام عن المرأة هل يصلح لها ان تلبس الحرير و هي محرمة قال (ع) لا و لها ان تلبسها في غير إحرامها (و خبر سماعة) المروى أيضا في الكافي عنه عليه السلام قال لا ينبغي للمرأة ان تلبس الحرير المحض و هي محرمة فاما في الحر و البرد فلا بأس (قال في الوافي) في بعض النسخ فاما - الحر و البرد فلا بأس (و خبره الأخر) المروى في الفقيه عن المحرمة تلبس الحرير فقال لا - يصلح ان تلبس حريرا محضا لا خلط فيه الى ان قال - و انما يكره الحرير المبهم (و خبر ابي بصير) في الفقيه سئله عن القز تلبسه المرأة في الإحرام قال (ع) لا - بأس إنما يكره الحرير المبهم (و خبر الحلبي) المروى في الفقيه عن الصادق عليه السلام قال لا بأس ان تحرم المرأة في الخز و الذهب و ليس يكره الا الحرير المحض (و خبر جميل) المروى عن نوادر البنظي سئله عن المتمتع كم - يجزيه قال شاه و عن المرأة تلبس الحرير قال لا (و خبر جابر) المروى في الخصال عن الباقر (ع) و يجوز للمرأة لبس الحرير و الديباج في غير صلوه و إحرام (و خبر الأحمسي) عن الصادق عليه السلام عن العمامة السابري فيها علم حرير تحرم فيها المرأة قال نعم انما كره ذلك إذا كان سداه و لحمته جميعا حريرا (الحديث).

هذا ما استدل به للجواز و المنع، و الانصاف عدم تمامية شئ منها (اما ما استدل به للجواز) فبمنع دلالة صحيح حريز على الجواز بالتقريب الذي ذكر في الاستدلال لاحتمال ان يكون المراد من قوله (ع) كل ثوب يصلى فيه فلا بأس بالإحرام فيه هو الثوب



الذى لم يمنع عن الصلاة فيه، و الحرير مما منع عن الصلاة فيه و لو بالنسبة إلى الرجال، مع انه على تقدير اراده ما ذكر فى تقريب الاستدلال تكون دلالاته بالعموم أو الإطلاق قابلا للتخصيص أو التقييد فلو تم- الاستدلال بالأخبار المانعة تكون مقيدة أو مخصصة للصحيح المذكور (و اما خبر يعقوب بن شعيب) فليس فيه اسم عن إحرام المرأة و حملة عليه و ان لم يكن بعيدا لكنه لا يكون بمثابة يكون ظاهرا فلا يصح رفع اليد به عما يدل على المنع لو تمت دلالاته عليه (و اما خبر نضر) فهو فى الدلالة على الجواز يكون بالعموم فيخصص بما دل على المنع فى الحرير.

و اما ما استدل به للمنع فالإنصاف ان صحيح العيص و خبر ابى عيينه و خبر جميل و ان كانت ظاهره فى المنع الا ان بقية الأخبار التى استدل بها مما عبر فيه بكلمة (لا ينبغي) أو بكلمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥١٩

(لا يصلح) أو بكلمة (يكره) أو ما يدل على عدم جواز صلواتها أيضا فى الحرير كما فى خبر جابر مع عدم الإشكال فى جواز صلواتها فيه فلا بد من حمل كل ذلك على الكراهة (فالأمر فى الجمع) بين هاتين الطائفتين يدور بين أحد أمرين اما حمل ما دل على الجواز على ما إذا لم يكن الحرير محضا كما فعله الشيخ فى التهذيب بقريئة ما فى تلك الطائفة من الرخصة فى لبس الخليط، و اما حمل ما دل على المنع على الكراهة بقريئة بعض ما فى تلك الاخبار من التعبير بالكراهة و نحوها (و فى الجواهر) ان هذا الحمل الأخير أولى من وجوه و لم يذكر تلك الوجوه و لعل بعضها ما أشرنا اليه (و لو فرض تعارض الطائفتين) فتسقطان و يكون المرجح هو الأصل المقتضى للإباحة و لكن مع ذلك فالاحتياط مما لا- ينبغي تركه بل المذكور فى مناسك بعض مشايخنا ان الأحوط لهن تركه مطلقا و لو فى غير ثوبى الإحرام (و كيف كان) فلا إشكال فى مرجوحية لبس الحرير لهن فى حال الإحرام و كراهته.

#### [مسألة (٤) فى اختصاص وجوب لبس ثوبى الإحرام بالرجل]

مسألة (٤) فى اختصاص وجوب لبس ثوبى الإحرام بالرجل أو وجوبه على المرأة أيضا اشكال.

قال فى الجواهر ان الظاهر عدم وجوب لبس ثوبين لخصوص الإحرام للمرأة تحت ثيابها و ان احتمله بعض الأفاضل بل جعله أحوط و لكن الأقوى ما عرفت خصوصا بعد عدم شمول النصوص السابقة للإناث الا بقاعدة الاشتراك التى تخرج عنها هنا لظاهر النص و الفتوى، و الله العالم (انتهى) و أورد عليه بعض الأفاضل بان الفتاوى مطلقه و لم أقف من قيد الوجوب بالرجل إلا فى الحدائق و اما النصوص فالخطاب فيها للرجل كغيرها من أدلة التكاليف التى كان البناء فيها على التعدى من الرجل إلى المرأة (أقول) مرجع ما أوردته عليه هو التمسك بقاعدة الاشتراك و الانصاف عدم جريانها هنا فإن الأدلة الدالة على وجوب لبس الثوبين للإحرام بقريئة ما- ورد فيها من كيفية اللبس بال-تزار بأحدهما و الارتداء بالآخر و ان لا- يكونا مخيطين ظاهرها- الاختصاص بالرجال لجواز لبس المخيط للنساء، فأدلة الاشتراك لا تعم المقام (نعم) يمكن ان يستأنس لاعتبار ثياب خاصة لهن فى حال الإحرام بخبر زيد الشحام عن الصادق عليه السلام فى السؤال عن الحائض تريد الإحرام قال (ع) تغتسل و تستنفر و تحتشى بالكرسف و تلبس ثوبا دون ثياب إحرامها بناء على ان يكون المراد بثياب الإحرام المذكور ما يجب عليها لبسه عند إحرامها (و فى المروى عن كتاب الدعائم) تتجرد المحرمة فى ثوبين أبيضين، و لكن رواية الدعائم غير معتبره عندنا فيما يتفرد به الكتاب، و مجرد التعبير بثياب الإحرام لا- يدل على وجوب لبسها بعنوان كونها محرمة و لعل التعبير بذلك لا- اشتراط بعض الشرائط فى اللباس حال الإحرام كعدم كونها نجسا أو الحرير المحض بناء على اشتراط عدمه فى النساء أيضا و غير ذلك، و اما فى الجواهر من التعرض لكون كيفية لبس الثوبين بان تلبسهما تحت ثيابها فلعله من جهة ان الثوبين إذا كانا عبارة عن الإزار

و الرداء لا تسترها سترًا كاملاً إذا أرادت الاكتفاء بهما فلا بدلها  
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٢٠  
ان تلبس فوقهما ما يسترها (و بالجمله) فالمسألة غير منقحة فى كتب الأصحاب.

#### [مسألة (٥) لا يجوز لمن أحرم ان ينشئ إحراما بمثله أو بغيره]

مسألة (٥) لا يجوز لمن أحرم ان ينشئ إحراما بمثله أو بغيره حتى يكمل أفعال ما أحرم له.  
و عن ظاهر العلامة فى المنتهى انه موضع وفاق بين الأصحاب و فى الجواهر بلا- خلايف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه  
(انتهى) و يدل على المنع من النصوص ما ورد فى كيفية حج التمتع من التقصير المحلل لإحرام العمرة ثم الأمر بإحرام الحج و  
الأمر بإتمامه المستفاد منه عدم جواز ما يقع قبل الإتمام بل و لا صحته فيكون الإحرام قبل التقصير المخرج له عن إحرام العمرة  
تسريعاً محرماً إذا كان عن عمد و يقع باطلاً و يكون باقياً على إحرامه الأول و كذا لو كان الإحرام الثانى عن نسيان عن الأول الا  
انه لا يكون عليه اثم فى ذلك.

#### [مسألة (٦) لو أحرم متمتعا و دخل مكة و أحرم بالحج قبل التقصير]

مسألة (٦) لو أحرم متمتعا و دخل مكة و أحرم بالحج قبل التقصير فان كان ناسياً انه محرم بإحرام العمرة صح حجه و فى وجوب  
الفداء عليه و عدمه قولان و ان كان عامداً فى بطلان عمرته و صيرورة حجه حجاً مفرداً أو بقاءه على إحرامه الأول و بطلان  
الإحرام الثانى قولان.

إذا دخل مكة محرماً بإحرام عمرة التمتع فنسى التقصير فأحرم للحج قبل التقصير فلا اشكال و لا خلاف فى صحة عمرته و حجه  
بل عليه الإجماع كما حكى عن المختلف و ان حكى عن المنتهى انه ذكر قولاً لبعض الأصحاب ببطلان الإحرام الثانى و البقاء  
على الإحرام الأول (و يدل على صحة عمرته و حجه) صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج فدخل  
مكة فطاف و سعى و لبس ثيابه و أحل و نسى أن يقصر حتى خرج الى عرفات، قال (ع) لا بأس به يبنى على العمرة و طوافها و  
طواف الحج على أثره (و غير ذلك مما يأتى) و فى وجوب الفداء عليه و عدمه قولان و المحكى عن الشيخ و على بن بابويه هو  
الوجوب لخبر إسحاق بن عمار المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يتمتع فنسى أن يقصر حتى يهل بالحج  
قال (ع) دم يهريقه (و المحكى عن الحلبي و سلار هو الأخير) و نسب ذلك الى أكثر المتأخرين (لصحيح عبد الله سنان) المروى  
فى التهذيب عن الصادق (ع) عن رجل تمتع نسى أن يقصر حتى أحرم بالحج قال (ع) يستغفر الله (و صحيح معاوية بن عمار)  
عن الصادق (ع) عن رجل أهل بالعمرة و نسى أن يقصر حتى دخل فى الحج، قال (ع) يستغفر الله و لا شىء عليه و تمت عمرته.  
(و الأقوى) عدم وجوب الفداء و ذلك لان خبر إسحاق بن عمار ظاهر فى وجوب الفداء اعنى قوله عليه دم مع كونه من الموثق،  
و صحيح معاوية بن عمار نص فى انه لا شىء عليه مع - كونه من الصحاح و الجمع بينهما بحمل ما فى الموثق على الندب كما  
حمله عليه الصدوق و الحلبي و الديلمى بل فى الجواهر أكثر المتأخرين بل هو المشهور منهم (مضافاً) الى ما فى المسالك من ان  
التقصير ليس جزء بل هو محلل من الإحرام و لكن فى الجواهر ان الاحتياط لا ينبغي تركه (و يمكن الجمع) بحمل ما دل على  
وجوب الفدية على ما لو تحلل من الإحرام قبل التقصير و ما-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٢١

دل على عدم الوجوب بما لو نسى التقصير من غير ان يأتى بشىء من محرمات الإحرام (ثم انه على القول بالوجوب) فهل يكتفى

بمطلق الدم أو يتعين الشاة (وجهان) من إطلاق ما فى خبر إسحاق بن عمار من ان عليه دم يهريقه، و من دعوى انصرافه إلى الشاة و ان قال ما يجب إذا وجب اهراق الدم فى باب الحج هو الشاة و به افتى فى الفقيه و المهذب و غيرهما و لا ريب انه أحوط.

هذا كله إذا كان الإحرام الثانى بعد السعى و قبل التقصير و اما لو أحرم بالحج قبل ان يأتى بالسعى فى عمره التمتع فى المسالك بطل إحرامه الأخير و وجب إكمال العمرة (أقول) و هو كذلك لعدم كون إحرامه الأخير مأمورا به بل هو منهى عنه و لعدم خروجه عن الإحرام الأول الذى عقده لعمرة التمتع إذ الإحلال منه متوقف على إكمال اعمال العمرة (هذا فى صورة النسيان) و لو أحرم بالحج قبل التقصير عامدا بعد السعى فى بطلان عمرته و صحة إحرامه الأخير و صيرورة حجه حج الافراد أو بقائه على إحرامه الأول و كون الثانى باطلا- قولان المشهور هو الأول لموثق ابى بصير بل صحيحة المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: المتمتع إذا طاف و سعى ثم لبي قبل ان يقصر فليس له ان يقصر و ليس له متعة (و خبر محمد بن سنان) عن العلاء بن- الفضل المروى فى التهذيب أيضا قال سئلته عن رجل متمتع فطاف ثم أهل بالحج قبل ان يقصر قال بطلت متعته هى حجه مبتولة (و هذان الخبران) و ان كانا مطلقين لكن الشيخ حملهما فى التهذيب و الاستبصار على صورته العمدة، بتقييدهما بالأخبار الواردة فى صورة النسيان، و لا بأس به (و أورد على الاستدلال بهما) بقصورهما من حيث السند فيشكل التعويل عليهما فى إثبات حكم مخالف للأصل حيث ان مقتضى القاعدة بطلان الإحرام الثانى لكونه منهيًا عنه.

و المحكى عن الحلّى و العلامة فى بعض كتبه و الشهيد فى الدروس هو الأخير أى بطلان إحرامه الثانى و بقائه على الإحرام الأول و استدلاله له الحلّى بأن الإحرام بالحج انما يسوغ- التلبس به بعد التحلل من الأول، و قبله يكون منهيًا عنه و النهى فى العبادة يقتضى الفساد و ان الإجماع منعقد على عدم جواز إدخال الحج على العمرة و لا إدخال العمرة على الحج قبل فراغ مناسكهما (و أورد على الأول) بمنع كون النهى هنا مفسدا "لرجوعه الى وصف خارج عن مهبة الإحرام (و على الثانى) بمنع إدخال الحج فى العمرة و ذلك لان التقصير ليس جزء من- العمرة بل انما هو موجب للخروج منها و لتحليل ما حرم بالإحرام لها فاخر أفعال العمرة هو- السعى.

(و أوجب عن الأول) بأن المنهى عنه انما هو نفس الإحرام لأن التلبس به قبل التحلل من من إحرام العمرة تشريع لأنه إدخال ما ليس من الدين فى الدين و قد حقق فى الأصول بأن حقيقة التشريع هو العمل الخارجى بعنوان انه من الدين مع عدم إحراز كونه منه و لو لم يحرز انه ليس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٢٢

منه فالمنهى عنه هو ذاك العمل الخارجى و النهى عنه موجب للفساد مع انه على تقدير عدم كونه منهيًا عنه فعدم تعلق الأمر به كاف فى فساده مع كونه عبادة تتوقف صحته على الإتيان به بداعى أمره و لا يكفى فى صحته عدم النهى عنه.

(و أوجب عن الثانى) بأن المستفاد من الاخبار الكثيرة كون التقصير من جملة أفعال العمرة و انه كالتسليم بالنسبة إلى الصلاة كما يأتى عند ذكر أفعال العمرة، و قد صرح العلامة فى المنتهى بذلك مدعيا عليه الإجماع قال (قده) أفعال العمرة هى الإحرام و الطواف و ركعتان و السعى و التقصير ذهب إليه علمائنا اجمع فالتقصير حينئذ نسك يثاب عليه (انتهى) و لا منافاة بين كونه من اجزاء العمرة و كونه موجبا لتحليل المحرمات كما ان الهدى يوم النحر من المناسك و موجب للتحلل من جملة من المحرمات، و عليه فإذا أحرم بالحج قبل التقصير فقد دخل إحراما على إحرام آخر و القاعدة تقتضى بطلان الإحرام الثانى، هذا ما قيل هنا من الاستدلال و الرد.

(و الحق هو القول المشهور) من انقلاب التمتع الى الافراد و ذلك لصحة الاستناد الى- الخبرين اعنى موثق ابى بصير و خبر ابن

سنان بعد استناد المشهور إليهما و عدم ضعف ظاهر في سندهما فالتمسك بمقتضى القاعدة لو صح كالاتجاه في مقابل النص (و في الدروس) حمل الخبرين على من عدل عن الافراد ثم لبي بعد السعي قال (قده) لانه روى التصريح بذلك، قال في المدارك و لم نقف على ما ادعاه من النص، و قال في الجواهر و لعله (اي الشهيد) أراد الموثق يعنى موثقا آخر لأبى بصير في رجل يفرد بالحج فيطوف بالبيت و يسعى بين الصفا و المروة ثم يبدو له ان يجعلها عمره فقال ان كان لبي بعد ما سعى قبل ان يقصر فلا- متعة له (انتهى) و لا- يخفى عدم دلالة هذا الموثق على ما رامه الشهيد في شىء إذا الكلام انما هو فيما إذا أحرم الناسك بالحج المتمتع به قبل التقصير في عمره المتمتع عمدا، و الموثق في مورد عدول الناسك عن حج الافراد الى المتمتع و اين هذا من صيرورة عمره المتمتع إذا أحرم لحجة قبل التقصير في عمره عمدا.

(و كيف كان) فلا اشكال فيما ذهب اليه المشهور من بطلان عمرته و صيرورتها حجة مفردة، لكنه يقع الكلام في أمور (الأول) هل الذى يأتى به من حج الأفراد يجزى عن فرضه الذى كان عليه و هو حج المتمتع أو لا (وجهان) من عدم الأمر بالإعادة في الخبرين المذكورين، و من انه عدول اختيارى و لم يأت بالمأمور به على وجهه و مقتضاه عدم الاجزاء و هذا الأخير لو لم يكن أقوى لكان أحوط (الأمر الثانى) الجاهل بعدم جواز الإحرام للحج قبل التقصير كالعالم العامد في بطلان متعته و صيرورة حجة افراديا و ذلك لإطلاق الخبرين و انما خرج عنه الناسى للتقصير للأخبار المتقدمة فيبقى الجاهل بالحكم تحت إطلاق الخبرين (الثالث) الظاهر قصر الحكم المذكور على خصوص مضمون الخبرين و هو ما إذا أحرم بالحج بعد السعى في عمره المتمتع و قبل التقصير عمدا و اما مالا يشمل الخبران مثل إذا أحرم قبل السعى أو فى أثناءه أو فى أثناء طواف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٢٣

العمرة أو ركعتى الطواف فهو باق على ما هو مقتضى القاعدة من بطلان الإحرام الثانى و بقاء الإحرام الأول فيكمل عمرته و لا شىء عليه ثم يحرم بالحج (الأمر الرابع) ليس فى الخبرين تعرض لاستيناف إحرام جديد لحج الافراد أو الاكتفاء بإحرامه الثانى الذى أحرم لحج المتمتع، فمقتضى القاعدة تجديد الإحرام لحج الافراد و ان الإحرام الذى اتى به لم يكن له أثر إلا بطلان عمره المتمتع و انقلاب تكليفه الى حج الافراد لكن المحكى عن الذخيرة اسناد عدم الحاجة الى التجديد إلى انه مذهب الجماعة أى جماعة من الأصحاب و ان قال فى الجواهر لم يجد تصريحاً بعدم الحاجة الى تجديد الإحرام (و لعل الأقوى) عدم الحاجة الى التجديد لكونه كالانقلاب القهرى إلى حج الافراد مثل انقلاب حج المتمتع فى المرأة إذا حاضت قبل طواف العمرة حيث انها تذهب باحرامها الأول الى عرفات من غير حاجة الى تجديد إحرام ثان و ظاهر الخبرين أيضا ذلك خصوصا خبر العلاء بن الفضيل حيث قال (ع) هى حجه مبتولة.

### [مسألة (٧) يستحب الإحرام فى الثياب المنسوج]

مسألة (٧) يستحب الإحرام فى الثياب المنسوج من القطن و أفضلها الابيض.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ١٣٨٠ هـ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ١٢، ص: ٥٢٣

بلا خلاف يوحى فى استحبابه فى القطن و قد نسبه بعضهم الى قطع الأصحاب قال فى الجواهر و كفى به حجه لمثله و يدل عليه من النصوص ما ورد من إحرام النبى (ص) فى ثوبى كرسف (و فسر الكرسف فى المجمع و غيره بالقطن) و ما فى صحيح ابن

عمار عن الصادق عليه السلام كان ثوباً رسول الله (ص) الذان أحرم بهما يمانيين عبري و ظفار و بهما كفن (قال في المجمع بعد نقل الحديث قال الشيخ و الصحيح ظفار بالفتح- بلد باليمن قرب صنعاء ينسب الله الجزع الظفاري و قال في مادة (عبر) و ثوب عبري منسوب الى عبر بلد أو جانب واد) و قد يستدل بما روى عن أمير المؤمنين (ع) انه قال البس القطن فإنه لباس رسول الله (ص) و هو لباسنا (و فى خبر ابى بصير) و ابن مسلم المروى فى الخصال البسوا ثياب القطن فإنها لباس رسول الله (ص) و هو لباسنا و لم يكن يلبس الشعر و الصوف اشعار بذلك (و كيف كان) ففى التأسى بالنبي (ص) بما تقدم من فعله (ص) كفايه. و اما أفضلية كونه أبيض فقد استدلت لها بتظافر الأخبار بالأمر بلبسه و ما روى ان النبي (ص) قال خير ثيابكم البيض فألبسوها احيائكم و كفنوا بها موتاكم و ما ورد من استحباب التكفين فى- التكفين فى الثياب البيض مع استحباب اتخاذ ثوب الإحرام للكفن مضافا الى اتفاق المسلمين عملاً عليه و يؤيده ما فى عن كتاب دعائم الإسلام عن الباقر (ع) قال يتجرد المحرم فى ثوبين نقيين أبيضين فان لم يجد فلا بأس بالصنغ ما لم يكن بزعفران أو ورس أو طيب و كذلك المحرمة لا تلبس مثل هذا من الصنغ.

### [ فصل فى تروك الإحرام و هى محرمات و مكروهات ]

#### إشارة

(فصل) فى تروك الإحرام و هى محرمات و مكروهات

#### [ فالمحرمات أنواع ]

#### إشارة

فالمحرمات أنواع

#### [ أولها صيد البر ]

#### إشارة

أولها صيد البر.

المراد بالتروك هو ما ينبغى تركه اما لحرمة ارتكابه أو لكرهته و قد عد المحرمات منه الى أربعة عشر كما فى التبصرة أو ثمانية عشر كما فى النافع أو عشرين كما فى الشرائع أو الى ثلاثة و عشرين كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٢٤

فى الدروس، و لكل وجه و لكن الأحسن ان يقال انها أنواع (و كيف كان) فالأول منها صيد البر و لا إشكال فى حرمة على المحرم و فى المدارك انه مجمع عليه بين الأصحاب بل قال فى المنتهى انه قول كل من يحفظ عنه العلم (و يدل عليه) من الكتاب قوله تعالى **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ**، و قوله تعالى **وَحُرْمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا**، و من السنة اخبار متظافرة كصحيح الحلبي المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام لا- تستحلن شيئاً من الصيد و أنت حرام (يعنى المحرم) و صحيح عمر بن يزيد عنه (ع) قال و اجتنب فى إحرامك صيد البر كله (و غير ذلك من الاخبار) و تأتى فى تضاعيف

الأبحاث الآتية و يذكر أحكامه في طي مسائل.

### [مسألة (١) تختص الحرمة بصيد البر]

مسألة (١) تختص الحرمة بصيد البر و لا يحرم صيد البحر و هو ما كان يبيض و يفرخ في الماء. لا خلاف في عدم حرمة صيد البحر بل الإجماع بقسميه عليه و يكفي في ذلك قوله تعالى أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَ لِلسِّيَّارَةِ وَ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا، و يدل عليه من - السنه صحيح حريز و معاوية بن عمار المرسل في الكافي و الفقيه و المسند في التهذيب عن الصادق (ع) قال لا بأس بصيد المحرم السمك و يأكل طريه و مالحه و يتزود قال الله تعالى أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَ لِلسِّيَّارَةِ ثُمَّ قَالَ وَ فَصَلْ بَيْنَهُمَا كُلَّ طَيْرٍ يَكُونُ فِي الْأَجَامِ يَبْيِضُ وَ يَفْرُخُ فِي الْبَرِّ فَهُوَ مِنْ صَيْدِ الْبَرِّ وَ مَا كَانَ مِنَ الطَّيْرِ يَكُونُ فِي الْبَحْرِ وَ يَفْرُخُ فِي الْبَحْرِ فَهُوَ مِنَ الْبَحْرِ (قال المجلسي الأول قدس سره) في شرحه الفارسي على الفقيه ما ترجمته و لكني لم اسمع من السياحين في البر و البحر طيرا يبيض و يفرخ في البحر (انتهى) و القدر المتيقن من صيد البحر أنواع السمك اما غيرها مما يعيش في البحر و البر فلم نظفر على محلل منه حتى يتكلم في صيده و اما مثل البط فهي من صيد البر لأنها تبيض و تفرج في البر و لو فرض طير تبيض و تفرخ في البحر فهي من صيد البحر، و الله العليم بما خلق.

### [مسألة (٢) يحرم صيد البر في حال الإحرام اصطيادا و أكلا]

مسألة (٢) يحرم صيد البر في حال الإحرام اصطيادا و أكلا و لو اصطاده محل و إشارة و دلالة و إغلاقا و ذبحا. حرمة الصيد على نحو ما ذكر في هذه المسألة مجمع عليه بين الأصحاب بل عن المنتهى انها مجمع عليها ممن يحفظ عنه العلم (أما حرمة الاصطياد) فظاهر حيث انها مما نطق به الكتاب الكريم في قوله تعالى وَ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا بناء على ان يكون المراد من الصيد فيه هو الاصطياد بالمعنى المصدرى لا- الصيد بمعنى المصيد على معنى اسم المفعول (و اما حرمة اكله) و لو صاده محل فلصحيح عمر بن يزيد المروى في التهذيب عن الصادق (ع) قال و اجتنب في إحرامك صيد البر كله و لا تأكل مما صاده غيرك و لا تشر اليه فيصد غيرك (و صحيح معاوية بن عمار) عنه (ع) قال لا تأكل من الصيد و أنت حرام و ان كان اصابه محل (الحديث) و اما حرمة الإشارة إليه فلصحيح الحلبي المتقدم الذي فيه و لا تشر اليه و صحيح عمر بن يزيد المتقدم و لا تشر اليه فيصيد غيرك (و اما حرمة الدلالة عليه) فلما في صحيح الحلبي المتقدم فلا تدل عليه محلا و لا محرما (و الفرق بين الدلالة و الإشارة) ان الدلالة أعم من الإشارة لأن الدلالة يشمل القول

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٢٥

و الوصف و الإشارة لا تكون الا باليد أو العين الى محسوس مشاهد (و لا فرق) في التحريم بين كون المدلول محرما أو محلا و لا بين الدلالة الواضحة و الخفية فلو فعل المحرم عند رويه الصيد فعلا أو تكلم بكلام يوجب ترغيب غيره و حثه على الصيد كما لو أظهر اشتياقه إليه ففي تحريمه وجهان من الشك في تسميته دلالة و من كونه في معناها ضرورة انبعث غيره الى الصيد بسبب ذلك، و منه يظهر انه لو لم ينبعث غيره لم يكن حراما (و لو كانا محرمين) فصاد المدلول وجبت الكفارة على كل منهما و لو كان الدال محلا و المدلول محرما لم يضمن المحل و لم يآثم إلا بعنوان الإعانة على - الإثم (و يدل على حرمة الإغلاق عليه) ذيل ما في صحيح الحلبي: و لا تشر اليه فيستحل من أهلك، فإن الظاهر منه هو حرمة الإعانة على الصيد بجميع أنواعها و لا إشكال في ان الإغلاق منها، و اما حرمة الذبح فمما قام الإجماع عليه و يدل عليه قوله تعالى لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ مضافا

الى كون بعض أنواعه من مصاديق الصيد بالمعنى المصدري مثل الذبح برمي السهم.

### [مسألة (٣) المشهور انه لو ذبح المحرم صيد البر]

مسألة (٣) المشهور انه لو ذبح المحرم صيد البر كان حراما على المحرم والمحل.

المشهور شهرة عظيمة ان المحرم إذا ذبح الصيد أو قتله بالرمي وغيره يكون ميتة حراما على نفسه وغيره، و عن المنتهى التذكرة الإجماع عليه و يدل عليه من النصوص خبر وهب بن وهب عن الصادق عليه- السلام عن آبائه عن علي عليهم السلام قال إذا ذبح المحرم الصيد لم يأكله الحرام والحلال وهو كالميتة وإذا ذبح الصيد في الحرم فهو ميتة (الحديث) و خبر إسحاق عن الصادق (ع) قال ان عليا (ع) كان يقول إذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم وإذا ذبح المحل الصيد في جوف الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم، وقد أيد ذلك بأخبار أخر مثل الأخبار الإمرة بدفن ما ذبحه المحرم كمرسل ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام عن المحرم يصيب الصيد فيفديه أو يطعمه أو يطرحه قال (ع) اذن يكون عليه فداء أخر، قلت فما يصنع به قال يدفنه.

(و بالأخبار الواردة) في دوران الأمر بين تناول المحرم للميتة أو الصيد و رجحان تقديم الميتة على الصيد حيث انه يستفاد منها ان الصيد الذي ذبحه المحرم ميتة بل أشد حرمة منها و لعل ذلك من جهة كون الميتة محرمة بعنوان واحد و الصيد المذبوح بيد المحرم حرام بعنوانين و هما كونه صيد المحرم و عنوان كونه ميتة (و استدلال أيضا) بأن التذكية انما تتحقق بذكر اسم الله عند الذبح و لا معنى لذكره تعالى على ما حرمة.

و المحكى عن المفيد و المرتضى و الصدوق انه لا بأس بأكل المحل ما صاده المحرم و على- المحرم فدائه و ظاهره حلية ما ذبحه المحرم للمحل و لو ذبحه في الحرم، و عن المقنع و المختصر الأحمدي انه ان ذبحه في الحل جاز للمحل أن يأكله (و في المدارك) الميل الى الحل للمحل مطلقا مثل ما حكى عن المفيد و غيره (و يمكن ان يستدل له بالأصل و عدم معرفية اشتراط كون-

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٢٦

الذابح محلا في التذكية و بصحيح معاوية بن عمار قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن رجل أصاب صيدا و هو محرم أو يأكل منه الحلال فقال لا بأس إنما الفداء على المحرم (و صحيح حرير) قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن المحرم أصاب صيدا و هو محرم أو يأكل منه المحل فقال ليس على المحل شيء إنما الفداء على المحرم (و صحيح منصور بن حازم) قال قلت لأبي عبد الله (ع) رجل أصاب صيدا و هو محرم أكل منه و انه حلال قال انا كنت فاعلا، قلت له فرجل أصاب مالا حراما فقال ليس هذا مثل هذا يرحمك الله ان ذلك عليه (و حسن الحلبي) قال المحرم إذا قتل صيدا فعليه جزائه و هو يتصدق بالصيد على مسكين.

(و أجابوا عما استدلل به) لمذهب المشهور من الحرمة اما الخبران اعنى خبر وهب بن وهب و خبر إسحاق بن منصور فبقصور هما من حيث السند، و اما ما أيد به من مرسل ابن ابي عمير و خبر ابن عمار فبايماء المرسل الى جواز إطعامه و ان أوجب به فداء أخر و اما خبر ابن عمار فهو ما رواه عن الصادق عليه السلام قال إذا أصاب المحرم الصيد في الحرم و هو محرم فإنه ينبغي له ان يدفنه و لا يأكله أحد و إذا أصابه في الحل فان الحلال يأكله و عليه هو الفداء، و ظاهره كما ترى هو التفصيل بين صيد الحرم و غيره و مذهب المشهور هو تعميم الحكم بالحرمة لصيد المحرم في غير الحرم مضافا الى ان كلمه ينبغي له اين يدفنه ليست صريحه في الحرمة (و اما ما ورد) من ترجيح الميتة على الصيد المحرم عند الاضطرار إلى أحدهما (ففيه أولا) انها معارضة مع ما يدل على رجحان أكل الصيد (ففي خبر يونس بن يعقوب) عن الصادق (ع) عن المضطر إلى الميتة و هو يجد الصيد قال يأكل

الصيد قلت ان الله عز و جل قد أحل له الميتة إذا اضطر إليها و لم يحل له (يعنى و لم يحل له الصيد) قال عليه السلام تأكل من مالك أحب إليك أو ميتة قلت من مالى قال هو مالك لان عليك فدائه، قلت فان لم يكن عندى ما قال تقضيه إذ أرجعت إلى مالك (و فى معناه) خيران آخران مرويان فى الكافى و خبر آخر مروى فى التهذيب (و فى مرسل الفقيه) عن- ابى الحسن الرضا عليه السلام قال يذبح الصيد و يأكله و يفدى أحب الى من الميتة، فالمتعين حينئذ الأخذ بما يدل على تقديم الصيد لكون ما دل على تقديمه أكثر و أرجح (مضافا) الى ان تقديم الميتة عليه يدل على مغايرته للميتة (و جعله قسما خاصا) من الميتة لكى تكون مغايرته معها مغايرة العام و الخاص (بعيد).

و اما ان التذكية لا بد فيها من ذكر الله و هو ينافى مع حرمة (ففيه منع المنافاة) كما فى ذبح المغصوب إذا ذكر اسم الله عليه فإنه يصير بذلك مذكى و ان كانت تذكيته محرمة بالحرمة التكليفية (و الأقوى ما عليه المشهور) لصحة الاستناد الى خبر وهب بن وهب و خبر إسحاق بعد عمل المشهور بهما و لعدم تمامية ما استدل له للجواز اما ما عبر فيه بإصابة الصيد كصحيح ابن عمار و صحيح حريز و صحيح ابن حازم فلان الإصابة أعم من الذبح بل لعلها فى أخذ الصيد حيا أظهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٢٧

و اما خبر الحلبي فلاحتمال ان تكون الباء فى قوله يتصدق بالصيد للسببية و يكون المعنى انه بسبب صيده المحرم عليه يتصدق على مسكين بمال و هذه الصدقة هى الفداء الواجب عليه بسبب الصيد، و مع قيام هذا الاحتمال فى تلك الاخبار لا يصح الاستناد إليها للحكم المخالف للمشهور بالشهرة العظيمة، هذا و مع تسليم ظهور هذه الاخبار لا يصح الاستناد إليها بعد إعراض الأصحاب عن- العمل بها.

(و عن الشيخ) احتمال التفصيل بين الذبح بعد أخذ الصيد و بين رميه و قتله بالرمدى بصيرورته ميتة فى الأول دون الثانى، قال (قده) و إذا كان الأمر على ذلك (يعنى كان القتل بالرمدى) فى شىء ثم قال و هذا التفصيل ظاهر اختيار شيخنا المفيد فى المقنعة (انتهى) و قال فى الجواهر جاز اكله للمحصل دون المحرم و الاخبار الأولى تناولت من ذبح و هو محرم و ليس الذبح من قبيل الرمدى لكن يمكن دعوى الإجماع على كون المراد مطلق التذكية و لو كان بالرمدى و غيره مما عدا الذبح فهذا التفصيل بين الذبح و غيره ليس بشىء فالحق هو حرمة ما قتله المحرم بأى نحو كان على- المحرم و المحل فى الحل كان أو فى الحرم.

و فى جريان ما عدا الأكل من الأحكام للميتة على صيد المحرم كالنجاسة و منع الصلاة فيه و عدم جواز استعماله (وجهان) من الحكم بأنه ميتة كما فى خبر إسحاق أو كالميتة كما فى خبر وهب، و من احتمال ان يكون المراد ان لحمه كلحم الميتة لا انه ميتة حقيقة و لا كالميتة فى جميع أحكامها (و الأقوى هو الأخير) للنصوص الواردة فى الدوران بين الصيد و الميتة مع ترجيح الصيد على- الميتة و تعليل ذلك بأنه ماله لمكان و جوب الفداء عليه مع ان الميتة لا تكون ما لا لسلب المالىة عنها شرعا لكون المدار فى مالىة الشىء هو ترتب المنفعة عليه أو وجود الخاصية فيه و هما مسلوبتان عن الميتة.

هذا كله فى ذبح المحرم الصيد فى الحل و اما إذا ذبحه فى الحرم و هو محرم فلا إشكال فى حرمة على المحرم و المحل سواء صاده فى الحرم أو صاده فى الحل و أدخله فى الحرم حيا و ذبحه فيه لما فى خبر وهب من قوله عليه السلام و إذا ذبح الصيد فى الحرم فهو ميتة حلال ذبحه أو حرام (يعنى سواء كان الذابح محلا- أو محرما) و منه يظهر حكم ذبح المحل له فى الحرم و انه أيضا حرام للمحل و المحرم، و قد صرح غير واحد بحرمة و فى الحدائق اتفاق الأصحاب على حرمة و يدل على حرمة أيضا صحيح منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام فى حمام ذبح فى الحل قال (ع) ما يأكله محرم و إذا ادخل مكة أكله المحل بمكة و إذا ادخل الحرم حيا ثم ذبح فى الحرم فلا تأكله لأنه ذبح بعد ان دخل ما منه (و خبر شهاب) عن الصادق (ع) قال قلت له انى أتسحر بفراخ اوتى به من غير مكة فتذبح فى الحرم فأتسحر بها، فقال (ع) بثس السحور سحورك اما علمت ان ما دخلت



به الحرم حيا فقد حرم عليك ذبحه و إمساكه (بناء على كون المراد من الفراخ فراخ الطير الوحشى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٢٨

و صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام عن ظبي أهلى أقبل فدخل الحرم فقال (ع) لا يمس ان الله عز و جل يقول وَ مَنْ دَخَلَهُ كَانْ آمِنًا (و لو ذبحه المحل فى الحل) جاز اكله للمحل فى الحرم و لو كان بدلالة المحرم عليه و إعانتة فإن حرمة الإعانة و الدلالة على المحرم لا يوجب حرمة أكله على المحل إذا لم يباشر المحرم ذبحه، للأصل و عدم الدليل على الحرمة (و صحيح الحلبي) عن الصادق عليه السلام عن الصيد يصاد فى الحل ثم يجاء به الى الحرم و هو حى، فقال (ع) إذا ادخل الحرم حرم عليه اكله و إمساكه فلا تشتري فى الحرم الا مذبوها قد ذبح فى الحل ثم ادخل الحرم فلا بأس به للحلال.

هذا تمام الكلام فى صيد البر و اما بيان ما يحرم منه فقد اختلف فيه من كونه الحيوان الممتنع بالأصالة مطلقا و لو كان مما لا يوكل لحمه كالثعلب و الأرنب و نحوهما أو خصوص الحيوان المحلل اكله كالظبي و الحمام و نحوهما أو ان المحرم صيده منحصر فى سته أو غير ذلك فسيأتى فى باب الكفارات ما هو الحق من ذلك.

بقى الكلام فى فرخ الصيد و بيضه و هما يحرمان مما يحرم صيده بلا اشكال و لا خلاف فيه و هو كما فى المدارك مما اتفق عليه الأصحاب و يدل عليه الاخبار الكثيرة المتعرضة لثبوت الكفارة بتناوله (ففى صحيح حفص البخترى) عن الصادق (ع) قال فى الحمامة درهم و فى الفرخ نصف درهم و فى البيض ربع درهم و سيأتى الكلام فى ذلك فى باب الكفارات ان شاء الله تعالى.

#### [مسألة (٤) الجراد من صيد البر]

مسألة (٤) الجراد من صيد البر فيحرم على المحرم صيده.

و فى المدارك هذا قول علمائنا و أكثر العامة و عن التذكرة ان المختار عند بعض العامة انه من صيد البحر لانه يتولد من روث السمك (انتهى) و يدل على حرمة من النصوص صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال مر على (ع) على قوم يأكلون جرادا و هم محرمون فقال سبحانه الله و أنتم محرمون فقالوا انما هو من صيد البحر فقال ارمسوه فى الماء اذن (و صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق (ع) قال ليس للمحرم ان يأكل جرادا و لا يقتله (و خبره الأخر) عنه (ع) قال اعلم ان ما وطئت من الدبا أو وطئت بعيرك فعليك فدائه (فى المجمع: فى الحديث سئلته عن الدبا و هو بفتح الدال المهملة و تخفيف الباء الموحدة و القصر الجراد قبل ان يطير) و غير ذلك من الاخبار

#### [الثانى من تروك الإحرام النساء]

الثانى من تروك الإحرام النساء و تحرم النساء على المحرم وطيا و تقبيلا و نظرا بشهوة و عقدا لنفسه أو لغيره و شهادة على العقد بالتحمل و الأداء.

فى هذا المتن أمور (الأول) يحرم وطى المرأة على المحرم قبلا أو دبرا بلا خلاف فيه بل الإجماع عليه بقسميه و يدل على حرمة من الكتاب قوله تعالى فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ، و الرفث و ان فسر فى اللغة بكلمة الفحش أو التكلم عند الجماع، لكنه فى الآية كناية عن الجماع كما فسر فى الاخبار (ففى صحيح معاوية بن عمار) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام بعد ان ذكر الآية المباركة قال و الرفث الجماع و الفسوق-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٢٩

الكذب و السباب، و الجدل قول الرجل لا و الله و بلى و الله (و فى صحيح على بن جعفر) المروى فى التهذيب عن أخيه الكاظم (ع) عن الرث و الفسوق و الجدل ما هو و ما على من فعله، فقال (ع) الرث الجماع (الحديث) و من السنة أيضا ما ورد من الألفاظ التى يقال عند عقد الإحرام مثل ما فى صحيح ابن عمار المروى فى الفقيه و فيه أحرم لك شعرى و بشرى و لحمى و دمي و عظامى و مخى و عصبى من النساء (إلخ) و ما ورد من وجوب التجنب عما يرجع الى النساء من اللمس و التقبيل و غيرهما مما يأتى، و ما يدل على فساد الحج بتعمد الجماع مع العلم بالتحريم قبل الوقوف بالمشعر و وجوب الفداء عليهما و ما ورد فىمن أكره زوجته المحرمة من ان عليه بدنتان و الحج من قابل، و غير ذلك من الاخبار الواردة فى موارد شتى و هى كثيرة. (الأمر الثانى) يحرم على المحرم تقبيل النساء بشهوة بلا- خلافاً فى ذلك يعرف و يدل عليه من النصوص (صحيح الحلبي) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن المحرم وضع يده من غير شهوة على امرئته قال نعم يصلح عليها خمارها و يصلح عليها ثوبها و يحملها، قلت أ فيمسها و هى محرمة قال (ع) نعم قلت المحرم يضع يده بشهوة قال يهريق دم شاه، قلت فان قبل قال (ع) هذا أشد ينحر بدنه (و خبر حسين بن جماد) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن المحرم يقبل امه قال لا بأس به هذه قبله رحمة إنما تكره قبله الشهوة.

و هذا فيما إذا قبلها بشهوة مما لا اشكال فيه، و لو قبلها من دون شهوة فالمشهور أيضا حرمتها و يدل على ذلك غير واحد من الاخبار كخبر مسمع المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال يا أبا سيار ان حال المحرم ضيقه فمن قبل امرئته على غير شهوة و هو محرم فعليه دم شاه و من قبل امرئته على شهوة فأمنى فعليه جزور و يستغفر ربه (و إطلاق) خبر معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن رجل قبل امرئته و قد طاف طواف النساء و لم تطف هى، قال (ع) عليه دم يهريقه من عنده (و خبر العلاء بن فضيل) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) عن رجل و امرأة تمتعا جميعا فقصرت امرئته و لم يقصر فقبلها، قال (ع) يهريق دما (و خبر على بن أبى حمزة) المروى فى - الكافى عن الكاظم عليه السلام عن رجل قبل امرئته و هو محرم قال عليه بدنه و ان لم ينزل و ليس له ان يأكل منها.

و إطلاق هذه الاخبار و صريح خبر مسمع يدل على حرمة التقبيل و ان لم يكن عن شهوة خلافا لما عن الذخيرة من تقييد حرمة بالشهوة و تبعه فى الرياض حاكيا عن جماعه (و يستدل له) بالأصل و بخبر حسين بن حماد المذكور أنفاً فان فى البأس عن تقبيل الام مع التعليل بأنه قبله رحمه و حصر المكروه منها بقبله الشهوة يدل على نفيه أيضا فى مورد الزوجة إذا كانت عن رحمه (و فيه) ان الأصل منقطع بالأخبار المتقدمة و لا سيما خبر مسمع المصرح فيه بلزوم الفداء فى تقبيل المرأة بغير شهوة الدال على حرمة فى حال الإحرام، و اما خبر حسين بن حماد فهو يدل على نفي البأس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٣٠

عن تقبيل الام و نحو الام مما تكون قبلتها قبله رحمه نوعا لا كون المدار على ذلك و عليه فقبله الرجل لامرئته لما كانت فى مظان الشهوة فلهذا نهى عنها و ان لم تكن فى مورد خاص عن شهوة.

(الأمر الثالث) يحرم على المحرم النظر بشهوة الى النساء سواء كانت محللة أو أجنبية و سواء كانت من المحارم أو غيرهن لاستفادته حرمة الالتذاذ بالنساء من النصوص الواردة فى الاجتناب عنهن فى حال الإحرام و بما ورد من الألفاظ عند التهيب للإحرام المشتملة على تحريم الاستمتاع على المحرم بالنساء، و لما ورد فى خبر مسمع المتقدم الذى فيه و من نظر الى امرئته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور (و بخبر معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام عن محرم ينظر الى امرئته فأمنى أو أمذى و هو محرم قال لا شىء عليه لكن ليغتسل و يستغفر ربه (و هذا ان الخبران) يدلان على حرمة نظر المحرم بشهوة إلى امرئته إذا تعقب إنزال المنى أو المذى لا- المرأة مطلقا" (الا- بالفحوى) و لا النظر بشهوة إذا لم يتعقب إنزال المنى أو المذى مع ان المدعى تحريمه

مطلقاً، لكن يمكن إثبات إطلاق المنظورة و لو كانت أجنبية باستفاده حرمه الالتذاذ من النساء و اشتمال الألفاظ الواردة في عقد الإحرام على التجنب عن النساء و الالتذاذ بهن بأى نحو كان و إطلاق النظر بشهوة عن قيد التعقيب بالإنزال بان من المعلوم عدم مدخليه الإمضاء فى الكفارة فالموجب لها لبس الا النظر بشهوة (مضافاً) الى ما يدل على مدخليه الامناء و الإمضاء فى وجوبها و لا عدمهما فى عدمها فى حمل المرأة و مسها كصحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام عن الرجل يحمل امرته أو يمسه فأمنى أو أمذى فقال (ع) ان حملها أو مسها بشهوة فأمنى أو لم يمن أو أمذى أو لم يمد فعليه دم شاه يهريقه و ان حملها أو مسها بغير شهوة فليس عليه شيء أمنى أو لم يمن أمذى أو لم يمد، (فانظر كيف) جعل عليه السلام المدار فى وجوب الكفارة و عدمه على الحمل و المس بشهوة سواء أمنى أو أمذى أولاً هذا و لا هذا فإذا كان الحمل أو المس بشهوة كذلك كان النظر أيضاً كذلك بطريق اولى فلا تجب الكفارة فيما لم يكن بشهوة و تجب فيما إذا كان كذلك و لو لم يحصل شيء من الأمرين (أقول) لكن الأولوية فى النظر بشهوة إذا لم يمن و لم يمد ممنوعة فإن الحمل أو المس بشهوة أشد من النظر بشهوة فيمكن اشتراط الكفارة فى النظر بصورة تعقيب أحد الأمرين.

(و كيف كان) فالمحكى عن الصدوق (قده) جواز النظر الى امرته بشهوة و لو أمنى و قد مال الى جوازه فى كشف اللثام للأصل و موقوف إسحاق عن الصادق عليه السلام فى محرم نظر الى امرته بشهوة فأمنى قال ليس عليه شيء (و إطلاق خبر الحلبي) المحرم ينظر الى امرته و هى محرمة قال لا بأس (و خبر على بن يقطين) عن الكاظم عليه السلام عن رجل قال لامرته أو جاريته بعد ما حلق و لم يطف و لم يسع بين الصفا و المروة اطرحى ثوبك و نظر الى فرجها قال عليه- السلام لا شيء عليه إذا لم يكن غير النظر (و أجيب) بأن الأصل مقطوع بالأخبار المتقدمة و الأدلة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٣١

السابقة الدالة على تحريم النظر بشهوة و موثق سماعه لا يصح الاستناد اليه لسقوطه عن الحجية بالإعراض عنه و عدم الاستناد اليه و إطلاق خبر الحلبي و خبر على بن يقطين منزل على ما إذا لم يكن النظر بشهوة لعدم تقييد النظر فيهما بالشهوة، مع ان عدم وجوب الكفارة عليه لا يدل على عدم الحرمة.

(و فى الجواهر) استظهر جواز النظر بلا شهوة إلى الأمة يريد شرائها و الحره التى يريد نكاحها و الأجنبية فى النظرة الأولى بناء على جواز ذلك بخلاف ما إذا كان بشهوة فإنه يحرم فى الجميع (انتهى) و قال فى المسالك لا فرق فى تحريم النظر بشهوة بين الزوجة و الأجنبية بالنسبة إلى النظرة الاولى ان جوزناها و النظر إلى المخطوبة و الا فالحكم مخصوص بالزوجة (انتهى) و قال فى المدارك و كان وجه الاختصاص عموم تحريم النظر إلى الأجنبية على هذا التقدير و عدم اختصاصه بحالة الشهوة، و هو جيد الا ان ذلك لا ينافى اختصاص التحريم- الإحرامى بما كان بالشهوة كما أطلقه المصنف (انتهى ما فى المدارك).

و أورد عليه فى الحدائق بأنه متى قيل بالتحريم فى النظر إلى الأجنبية مطلقاً فى أول نظره أو غيرها من محل كان النظر أو محرم فالتفصيل بالنسبة إلى المحرم بين ما إذا كان نظره بشهوة فيحرم أولاً بشهوة فيحل لا معنى له لان المدعى عموم التحريم للمحرم و غيره- انتهى.

(و لا يخفى) عدم المنافاة بين عموم تحريم النظر إلى الأجنبية بالنسبة إلى المحرم و- المحل و النظر بشهوة أو بلا شهوة و بين اختصاص التحريم الإحرامى فى المحرم بالنظر بشهوة كحرمة أكل ما يحرم اكله و شرب ما يحرم شربه مثل لحم الخنزير و شرب الخمر على الجميع و اختصاص التحريم الصومى منه بالصائم أو المعتكف و نحو ذلك (ففى موقوف ابى بصير) عن الصادق عليه السلام عن رجل نظر الى ساق امرته فأمنى قال ان كان موسراً فعليه بدنه و ان كان بين ذلك فبقرة و ان كان فقيراً فشاة أما انى لم اجعل ذلك عليه من أجل الماء لكن من أجل أنه نظر الى ما لا يحل له (و فى خبر معاوية بن عمار) فى محرم نظر الى غير

أهله فأمنى قال (ع) عليه دم لانه نظر الى غير ما يحل له و ان لم يكن انزل فليقتق الله و لا يعد و ليس عليه شىء (و ظاهرهما) هو بيان نظر المحرم بشهوة الى ما لا يحل له النظر من حيث انه محرم و ان لم يكن حراما عليه لو لا الإحرام كما فى النظر الى امرئته، و هذا العلة ظاهر، و الله العالم.

(الأمر الرابع) يحرم على المحرم إيقاع عقد النكاح لنفسه أو لغيره بلا- خلاف فيه، و فى- الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه بل المحكى منه مستفيض بل متواتر (انتهى) و يدل عليه من النصوص صحيح عبد الله بن سنان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال ليس للمحرم ان يتزوج و لا يزوج فان تزوج أو زوج محلا فتزوجه باطل (و خبر معاوية بن عمار) المروى فى- الكافى عنه عليه السلام قال المحرم لا يتزوج و لا يزوج فان نكاحه باطل (و خبر ابى بصير) المروى مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٣٢

فى الكافى و التهذيب عنه (ع) قال للمحرم ان يطلق و لا- يتزوج (و الصحيح الأخر) لعبد الله بن سنان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال ليس للمحرم ان يتزوج و لا يزوج محلا فان تزوج أو زوج فنكاحه باطل و ان رجلا من الأنصار تزوج و هو محرم فأبطل رسول الله (ص) نكاحه (و غير ذلك من الاخبار) فلا إشكال فى ثبوت أصل الحكم أعنى حرمة عقد النكاح تكليفا و وضعا الا انه ينبغى البحث عن جهات (الاولى) كما لا يجوز و لا يصح عقد المحرم لنفسه بالمباشرة لا يجوز إيقاعه عن غيره بالوكالة عنه سواء كان الموكل محرما أو محلا كما دل عليه الصحاح- المتقدمة (الثانية) المعروف بين الأصحاب حرمة المعقودة فى حال الإحرام على المحرم بالحرمة الأبدية إذا كان عالما بحرمة العقد فى حال الإحرام، و عن التذكرة و المنتهى نسبتها إلى علمائنا الكاشفة عن الإجماع عليها (و يدل عليها) من النصوص خبر أديم الخزاعى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال ان المحرم إذا تزوج و هو محرم فرق بينهما و لا يتعاودان ابدا (و خبر إبراهيم بن الحسن) المروى فى الكافى و التهذيب عنه (ع) مثله (و مرسل الصدوق) فى الفقيه عن الصادق عليه السلام من تزوج فى إحرامه فرق بينهما و لم تحل له ابدا (و هذه الاخبار) و ان كانت مطلقة بالنسبة إلى صورتى العلم و الجهل بالحكم و معارضه مع صحيح محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال قضى أمير المؤمنين (ع) فى رجل ملك بضع امرأة قبل ان يحل، فقضى ان يخلى سبيلها و لم يجعل نكاحه شيئا حتى يحل فإذا حل خطبها ان شاء، و ان شاء أهلها زوجوه و ان شائوا لم يزوجه (لكنها محمولة) على صورة علم المحرم بالتحريم و حديث قضاء أمير المؤمنين (ع) محمول على صورة الجهل و ذلك بقريته خبر زرارة و داود بن سرحان المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق (ع) قال و المحرم إذا تزوج و هو يعلم انه حرام لم تحل له ابدا (كما لا- بأس) بضعف خبر الخزاعى من حيث السند و كذا خبر إبراهيم و إرسال ما فى الفقيه بعد كونها معمولا بها و مما استند اليه الأصحاب و لا حاجة الى حملها على صورة الدخول كما احتمله فى الحدائق مع انه لا- شاهد عليه، مضافا الى كون الحكم فى صورة العلم إجماعيا كما استظهره فى المدارك عن ظاهر المنتهى الا انه (قده) قال فان تم فهو الحجة و الا فللنظر فيه مجال (انتهى) و لعله استضعف الأخبار المتقدمة على أصله و مبناه فى حجية الاخبار (و الانصاف) تمامية الحجة بعد عمل الأصحاب بخبرى الخزاعى و إبراهيم و مرسل الفقيه و لو لم يتم الإجماع، و الله العالم.

(الجهة الثالثة) انه لا فرق فى حرمة العقد بين ان يكون المباشر له هو بنفسه أو وكيله إذا و كل هو غيره فى إيقاع العقد إذا كان إيقاعه فى حال إحرامه الموكل سواء كان توكيله فى حال الإحرام أو كان التوكيل قبل ان يحرم و كذا لو و كل فى حال الإحرام و لكن الوكيل أوقع- العقد بعد إحلال الموكل، كل ذلك لإطلاق الأخبار المتقدمة و الظاهر حصول التحريم المؤبد أيضا مع علم المحرم بوقوع العقد فى حال الإحرام (نعم) لو و كله قبل ان يحرم فأوقع الوكيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٣٣

العقد فى حال إحرآم الموكل مع عدم علم الوكيل و لا الموكل بإيقاعه حال الإحرآم فلا يوجب ذلك التحريم المؤبد بل مع عدم علم الموكل و لو كان الوكيل عالما بوقوعه فى حال إحرآم- الموكل فان العقد حينئذ و ان كان باطلا الا انه لا يوجب التحريم المؤبد، و ذلك ظاهر (و ربما يقال) فيما لو وكل المحرم محلا ان يعقد له بعد إحلاله ان الوكالة صحيحة و اختاره الشهيد فى الدروس لعدم وقوع العقد فى حال الإحرآم و التوكيل ليس نكاحا إذا كان زمان وقوع العقد بعد- الإحلال و لكنه أيضا لا يخلو عن الإشكال لأن التوكيل فى عقد النكاح من شئون النكاح فيكون منافيا مع التجنب عنهن فى حال الإحرآم.

(الجهة الرابعة) لا فرق فى حرمة إيقاع العقد فى حال الإحرآم لغيره بين ان يكون وكيلا أو وليا أو كان عقده لغيره فضوليا لإطلاق النصوص المتقدمة الدالة على بطلان عقده عن غيره الشامل للوكيل و الولي و الفضولي (و المحكى عن القواعد) ان الأقرب جواز توكيل الجد المحرم وكيلا- محلا- لتزويج المولى عليه المحل فيكون الموكل و هو الجد محرما و الوكيل و المولى عليه محلين (و لعل الوجه فى القول بصحته) هو ان الوكيل و المولى عليه كلاهما محلان و الصادر من المحرم اعنى الولي هو توكيل الوكيل المحل و التوكيل ليس تزويجا (و لكن الأقوى) بطلان تزويج الوكيل إذا وقع فى حال إحرآم الولي لأن فعل الوكيل هو فعل الموكل و المفروض حرمة إيقاع تزويج الولي للمولى عليه فلا يصح من وكيله أيضا، مضافا الى عدم تبين الوجه فى ذكر خصوص الجد بل الحكم على ما اختاره (قده) يعم الأب و كل ولي للعقد كولى السفية و المجنون و لعله (قده) ذكر الجد من باب المثال.

(الجهة الخامسة) لا فرق فى العقد بين الدوام و الانقطاع لصدق ملك البضع فى الانقطاع أيضا و لاستفادة وجوب التجنب عن النساء بكل وجه من ظاهر إطلاق النصوص، و انسباق العقد الدائم من بعضها لا يضر بإطلاق غيره (و منه يظهر) حال التحليل فى حال الإحرآم بالنسبة إلى المحلل و المحلل له حيث ان ملاك الحرمة موجود فى التحليل أيضا و هو التجنب عن النساء على وجه الإطلاق (و استشكل فى الجواهر) فى التحليل و قال الظاهر عدم إلحاق التحليل بالنكاح فى الحكم المذكور على اشكال (انتهى) و ما استظهره (قده) لا وجه له.

(السادسة) إذا أوقع عقد النكاح عن غيره فضوليا مع كون العاقد محلا و كان فى حال إحرآم من عقد له فأجازه فى حال إحرآمه فلا- إشكال فى عدم صحة الإجازة و لا العقد و حكمه حكم ما لو عقد بنفسه (و لو أوقعه) فى حال إحرآم المجيز فأجازه بعد التحلل من إحرآمه فإن كان- الفضولي عالما بكون من عقد له فى حال الإحرآم فالأظهر عدم الصحة و عدم تصحيح الإجازة لذلك العقد، و ان كان جاهلا بإحرآمه فصحة العقد بالإجازة مبنية على القول بالنقل فى عقد الفضولي و اما على الكشف ففيه وجهان من عدم قابلية المجيز للزوجة حين العقد و من ان-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٣٤

الإجازة على الكشف انما تكون كاشفة إذا لم يكن هناك مانع من صحة العقد من حين وقوعه فمع وجود المانع تكون الإجازة مصححة للعقد من حين رفع المانع كما لو زوج الفضولي للصغير أو- المجنون أو اشترى أو باع لأحدهما فأجاز الصغير بعد البلوغ أو المجنون بعد إفاقته (و لعل الأظهر هو الأخير) و لو أوقع العقد فى حال الحل و كان الذى عقد له أيضا محلا فى حال العقد فأجازه و هو محرم فلا إشكال فى عدم صحة الإجازة سواء قلنا بالنقل أو الكشف لكون الإجازة بمنزلة التزويج المحرم فى حال الإحرآم، و هذا ظاهر.

(السابعة): فى حكم شراء الأمة فى حال الإحرآم (قال فى الشرائع) و يجوز مراجعة المطلقة الرجعية و شراء الإماء فى حال الإحرآم (انتهى) و الأصل فى ذلك صحيح سعد بن سعد الأشعري عن الرضا (ع) قال سئلته عن المحرم يشترى الجوارى و يبيعها، قال نعم، و قد رواه فى الكافى و الفقيه و التهذيب (فالحكم) فى الجملة لا اشكال فيه، انما الكلام فى انه هل يختص الجواز بما إذا

لم يكن الشراء للاستمتاع والتسرى كما لو اشتراها للخدمة أو للتجارة و هو المتيقن من مورد النص، و اما لو اشتراها للاستمتاع في حال الإحرام ففي الجواهر ان الظاهر الصحة و ان قصد- المباشرة حال الإحرام و ان أثم بالقصد المذكور لكنه لا يقتضى فساد العقد و ان احتمله في التذكرة لحرمة الغرض الذى وقع العقد له كمن اشترى العنب لاتخاذ خمرًا، لكن فيه انه ان تم ففيما إذا شرط ذلك في متن العقد لا في الفرض الذى لم يكن الشراء منها عنه بخصوصه (انتهى)- أقول- بعد عدم استفادة الإطلاق من خبر سعد لصورة الشراء بنيه الاستمتاع فمقتضى إطلاق ما دل على التجنب عن النساء هو عدم صحة الشراء إلحاقا له بالتزويج (و لو اشترى) للاستمتاع بها بعد التحلل ففي الصحة وجهان من ان شرائها ليس تزويجا حتى يكون منها عنه، و من انه تعلق بالنكاح الممنوع عنه على القول بعموم المنع و هذا الأخير هو الأقوى بعد عدم إطلاق لصحيح سعد للفرض.

(الثامنة) يجوز للمحرم الرجوع الى المطلقة الرجعية و قد ادعى نفى الخلاف فيه فى المدارك (و استدل له) بان متعلق النهى هو التزويج فى حال الإحرام و المراجعة ليست ابتداء نكاح بل هى رجوع إلى الزوجية السابقة و قد ثبت فى محله ان المطلقة الرجعية بحكم الزوجة فالرجوع إليها ليس استئناف النكاح (قال فى المدارك) و لا فرق فى ذلك بين المطلقة تبرعا (اي من غير بذل المهر) و بين المختلعة إذا رجعت فى البذل (انتهى) و هو كذلك لان الطلاق الخلعى و ان كان باينا لكنه ينقلب رجعيًا إذا رجعت فى البذل فيكون حكمه حكم الرجوع الى المطلقة- الرجعية (و هل يتحقق الرجوع) فيما إذا مسها أو قبلها بشهوة أو يختص ذلك بما لو رجع بالتلفظ بقوله رجعت أو بالمس بغير شهوة أو بإزالة الجلباب أو الخمار عنها كذلك اى بغير شهوة، مقتضى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٣٥

إطلاق كلامهم تحقق الرجوع مطلقا و يحتمل الاختصاص لكون ما يحصل به الرجوع منها عنه فى حال الإحرام فيما لو كان الرجوع بفعل يحرم على المحرم.

(التاسعة): فى حكم الخطبة و هى عبارة عن المقابلة بين الرجل و المرأة فى التزوج بلا إيقاع العقد (قال فى الجواهر) و تكره الخطبة للمحرم كما فى القواعد و محكى المبسوط و غيره للنهى عنه فى النبوى و لا- ينكح و لا يشهد و لا يخطب و المرسل السابق المحمول عليها (اي على الكراهة) بعد القصور عن إثبات الحرمة مؤيدا بأنها تدعو الى المحرم كالصرف الداعى إلى الربا، فما عن ابي على من الحرمة واضح الضعف (انتهى) و مراده (قده) من المرسل المذكور هو مرسل ابن- فضال المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال المحرم لا ينكح و لا ينكح و لا يخطب و لا يشهد النكاح فان نكح فنكاحه باطل (و قال المجلسى قدس سره) فى شرحه على الكافى فى ذيل هذا الخبر: كلما تضمنه من الاحكام مقطوع به فى كلام الأصحاب (انتهى) و يظهر منه ان حرمة الخطبة أيضا مقطوع بها فى كلام الأصحاب، و اماما فى الجواهر من دعوى قصور المرسل عن إثبات الحرمة فلعله من جهة إرسال الخبر مع عدم جابر له بعد ذهاب مثل الشيخ و العلامة فى القواعد إلى الكراهة، و لكن المرسل معمول به فى غير الخطبة فالأحوط ان لم يكن الأقوى تركها فى- حال الإحرام (العاشرة) إذا عقد المحرم لمحرم على امرأة و دخل المحرم بها و جب على كل من العاقد و المعقود له الكفارة و سيأتى البحث عن ذلك فى باب كفارات الإحرام مفصلا ان شاء الله تعالى.

(الأمر الخامس) من الأمور المبحوث عنه فى حرمة النساء على المحرم انه يحرم على- المحرم تحمل الشهادة بمعنى حضوره فى مجلس العقد و استماعه له، و فى الجواهر بلا- خلاف محقق أجده فيه (و فى المدارك) ان الحكم مقطوع به فى كلام الأصحاب، و فى الخلاف دعوى إجماع الفرقة على عدم جوازه، و استدل له من الاخبار بمرسل الحسن بن على المروى فى التهذيب عن الصادق عليها السلام قال المحرم لا- ينكح و لا- ينكح و لا- يشهد فان نكح فنكاحه باطل (و مرسل ابن فضال المتقدم) المروى فى الكافى المحرم لا ينكح و لا ينكح و لا يخطب و لا يشهد النكاح (الحديث) و قد مر عن المجلسى (قده)

ان ما تضمنه هذا الخبر مقطوع به في كلام الأصحاب (و مرسل ابن أبي شجرة) المروى في الفقيه و التهذيب و الاستبصار عن الصادق عليه السلام في - المحرم يشهد على نكاح محلين؟ قال (ع) لا يشهد (و الظاهر) صحة الاستناد بهذه المراسل بعد كونها معمولا بها مع كون الحكم مشهورا بل مما قطع به الأصحاب و لا ريب في ظهور النهي فيها في الحرمة (و الخدشة في دلالتها) تارة باحتمال كونها في مقام النهي عن أداء الشهادة لا- التحمل و ذلك لكون مرسل ابن أبي شجرة على ما في التهذيب و الاستبصار مضبوطا مع زيادة كلمه (على) في قول السائل (في المحرم يشهد على نكاح محلين) الظاهر في أداء الشهادة و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٣٦

إقامتها لا حضور مجلس العقد و ان كان في الفقيه مع حذف كلمه (على) الظاهر في التحمل (و اخرى) باحتمال كون يشهد مبنيا للمفعول فيصير النهي متعلقا بطلب الشهادة لا نفس الشهادة تحملا أو أداء (ضعيفة) جدا، لكفاية الاستناد الى مرسل الحسن بن علي و مرسل ابن فضال، مع ما في احتمال كون (يشهد) مبنيا على المفعول من البعد و خلاف الظاهر، فلا ينبغي التشكيك في أصل الحكم.

لكن يقع الكلام في جهات (الاولى) مقتضى إطلاق المنع عن تحمل الشهادة في حال - الإحرام عدم الفرق في العقد بين ان يكون العقد بين محرمين أو محلين أو مختلفين مع كون مرسل ابن أبي شجرة دالا على المنع عنه في العقد بين محلين و إذا كان ذلك منهيا عنه فما يكون بين محرمين أو مختلفين اولى بالنهي عنه (الثانية) لا فرق في المنع بين ان يكون حضوره عند العقد لتحمل الشهادة أو لغير ذلك، و عليه فلو كان جالسا في مجلس فرأى ان العقد يقع في ذلك المجلس و جب خروجه لئلا يكون شاهدا للعقد خلافا لما في المدارك حيث قال ينبغي قصر الحكم على حضور العقد لأجل الشهادة فلو اتفق حضوره لا لأجل الشهادة لم يكن محرما (انتهى) و لعل نظره (قده) في ذلك الى انحصار الدليل على التحريم عنده بالإجماع و ان المتيقن منه عنده ما كان الحضور لأجل الشهادة، و على ما اخترناه من صحة التمسك بالمراسيل المذكورة يكون المحكم هو الإطلاق.

(الثالثة) لا يبطل العقد بشهادة المحرم له قطعا بناء على ما عندنا من عدم اعتبار - الاشهاد عند الزواج بل و كذا على زعم العامة من اعتباره في صحة عقد الزواج لعدم دليل على اعتبار العدالة في المتحمل للشهادة و ان اعتبرت في مقيمتها و يمكن ان يصير المتحمل الفاسق عادلا عند إقامتها أو كان تحمل المتحمل لها على وجه لا يضر بالعدالة كما إذا تحمله عن غفلة أو جهل أو نسيان و نحو ذلك مما لا يضر التحمل معه بعدالته.

(الأمر السادس) المشهور على حرمة إقامة الشهادة على النكاح في حال الإحرام سواء كان تحمله في حال حله أو في حال إحرامه و استظهر في الحدائق اتفاق الأصحاب على تحريمها، و استدلوا له بدخول الإقامة في إطلاق المراسيل المتقدمة فهي كما تدل على حرمة تحمل الشهادة تدل على حرمة إقامتها أيضا، و لأن حرمة التحمل في نفسها تدل على حرمة إقامتها إذا لتحمل ليس إلا- لأجل الإقامة (و أورد على الأول) بمنع دخول الإقامة في إطلاق المراسيل المتقدمة فإنها ظاهره في النهي عن شهادة النكاح لا النهي عن الشهادة عليه فيكون المنهى عنه فيها هو تحمل الشهادة لا إقامتها (و على الثاني) بالمنع عن دلالة النهي عن التحمل على النهي عن الإقامة مع انه يمكن ان لا- يكون التحمل منهيا عنه كما إذا تحمله في حال حله و أقامها في حال إحرامه أو حضر مجلس النكاح غفلة أو مكرها، هكذا قيل في الاشكال على ما استدل به للمشهور (و الانصاف)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٣٧

صحة التمسك بمرسل ابن أبي شجرة بناء على في التهذيب و الاستبصار من ضبط كلمه (على) في قوله يشهد على نكاح المحلين و ان لم يذكر في الفقيه معتصدا بذهاب المشهور الى تحريم أداء شهادة المحرم و استظهار صاحب الحدائق اتفاق الأصحاب عليه (و المحكى عن القواعد) الإشكال في حرمتها و لعل منشاه تضعيف المراسيل المتقدمة بالإرسال و عدم الجابر لها

و عموم أدله حرمه كتمان الشهادة كما فى قوله تعالى وَ لَّا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَ لتوقف ثبوت النكاح شرعا عليها و لوقوع مفساد عظيمة على ترك الأداء و لأنها أخبار لا إنشاء و الخبر إذا كان صادقا و لم يستلزم ضررا لم يحسن تحريمه و لأن إباحتها اقامته اولى من اباحه الرجوع الى المطلقة الرجعية فى العدة لكونه مما له نوع تعلق بالنكاح و لو بالاستدامة بخلاف إقامة الشهادة فإنه لا تعلق لها بثبوت النكاح أصلا و انما هى مما لها الدخلى فى إثباتها فى مرحلة الإثبات.

(و لا- يخفى ما فى كل ذلك) اما تضعيف المراسيل بالإرسال فقد تقدم الجواب عنه و ان ذهاب المشهور الى التحريم جابر لضعفها لو سلم (و اما حرمه كتمان الشهادة) فلان دليلها عام و دليل حرمه الأداء على المحرم خاص فيخصص العموم بدليل الخاص، و وقوع مفساد عظيمة من عدم الأداء فى كل مورد ممنوع نعم لو فرض فى مورد وقوع مفسدة عظيمة من عدم أداء الشهادة نقول بارتفاع الحرمة، و كون الشهادة إخبارا لا إنشاء لا اثر له فى ارتفاع الحرمة إذا دل الدليل عليها، و اما أولوية إباحتها من الرجوع الى المطلقة الرجعية فلم يعلم وجه الأولوية و هو أشبه شىء بالقياس المحرم عندنا بل الاستدلال بذلك نوع اجتهاد فى مقابل النص، و الله العالم.

ثم انه على القول بحرمه أداء الشهادة فى حال الإحرام فهل يثبت النكاح بشهادة- المحرم إذا ضم إليها شهادة رجل آخر أولا (وجهان) من كون الشهادة بناء على الحرمة مبغوضه عند الشارع فلا يترتب عليها أثر فى إثبات المشهود به، و من ان الحرمة التكليفية لا توجب رفع- الأثر الوضعى، و صيرورة الشاهد بالشهادة فاسقا لو سلم لا يوجب عدم سماع الشهادة منه فان الفسق و الشهادة قد حصلتا فى زمان واحد و ليس أدائه الشهادة كاشفا عن كونه فاسقا قبل ذلك إذا ثبت عدالته الى حين الأداء، هذا فى صورة علم الشاهد بالحرمة و تعمدته فى الأداء و اما مع الغفلة أو حفظا لوقوع المفسدة من الامتناع عن الأداء فلا إشكال فى مقبولية شهادته.

### [ الثالث) من تروك الإحرام الاستمنا ]

(الثالث) من تروك الإحرام الاستمنا.

و هو طلب خروج المنى بالأسباب الموجبة لإخراجه و هو حرام فى حال الإحرام بلا- خلاف فيه كما فى الجواهر، و نفى عنه الريب فى المدارك، و يدل عليه من النصوص صحيح عبد الرحمن بن الحجاج المروى فى التهذيب و الكافى عن الكاظم (ع) عن المحرم يعبث بأهله حتى يمنى من غير جماع أو يفعل ذلك فى شهر رمضان ماذا عليهما قال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٣٨

(ع) عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذى يجامع (و خبر إسحاق بن عمار) المروى فى الكافى أيضا عن الكاظم عليه السلام عن محرم عبث بذكره فأمنى قال ارى عليه مثل ما على من اتى اهله و هو محرم، بدنه و الحج من قابل (و خبر ابى بصير) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن رجل نظر الى ساق امرأة فأمنى، قال عليه السلام ان كان موسرا فعليه بدنه و ان كان بين ذلك فبقرة و ان كان فقير أفشاه (و غير ذلك من الاخبار) التى يأتى بعضها فى المقام و فى البحث عن كفارات الإحرام، فلا إشكال فى أصل الحكم.

الا انه ينبغى هنا البحث عن جهات (الاولى) لا فرق فى حرمه الاستمنا على المحرم بين ما كان بأسباب محللة لو لا الإحرام أو كان بسبب محرم فالأول كالعيب بزوجه و أمته و الثانى كالعيب بذكره أو النظر الى ما يحرم النظر اليه كما ورد فى خبر ابى بصير من النظر الى ساق امرأة (اي امرأة أجنبية) غاية الأمر أنه فى الصورة الاولى له إثم إن عبث بزوجه أو أمته و اثم- الامناء، و فى الصورة الثانية عليه ثلاثة آثام بزيادة اثم النظر الى الأجنبية (الثانية) أدرج بعض الأصحاب اللواط و وطى البهيمة فى



الاستمناء في وجوب الكفارة و الحج من قابل، و أشكل عليه في كشف اللثام بأنهما داخلان في الرفث و ان لم ينزل بهما و لم يقصد بهما الانزال، و أورد على ما ذكره في كشف اللثام بان الرفث على ما فسره الكاظم عليه السلام في صحيح علي بن - جعفر المروى في قرب الاسناد قال: الرفث جماع النساء و اليه يثول ما في خبر محمد بن مسلم المروى في آخر السرائر عن الباقر عليه السلام قال قلت له أ رأيت من ابتلى بالرفث و الرفث هو الجماع ما عليه؟ (الحديث) فإن إطلاق قوله و الرفث هو الجماع يقيد بما في الصحيح من انه الجماع بالنساء (و كيف كان) فلا ريب في حرمة ما ذكر في حال الإحرام بالحرمة الإحرامية لألوية الحكم فيه و تأكد الحرمة بوقوع ذلك في حال الإحرام كالاتيان بالكبائر في الأوقات الشريفة أو الأمكنة المحترمة سواء أدرج ذلك في الاستمناء أو في الرفث أو لم يدرج في شيء منهما.

(الثالثة) لا إشكال في حرمة استدعاء المنى بما يوجب إنزاله في حال الإحرام و ان لم ينزل و ترتب العقوبة، و اما وجوب الكفارة عليه فهو مترتب على الانزال فلا شيء عليه مع عدمه إلا- الإثم و يدل على حرمة و عدم وجوب شيء عليه مع عدم الانزال خبر معاوية بن عمار المروى في الكافي عن الصادق (ع) في محرم نظر الى غير أهله فأنزل قال عليه دم لانه نظر الى ما- لا يحل له و ان لم يكن انزل فليقت الله و لا يعد و ليس عليه شيء، فان الأمر بالتقوى و النهي عن العود يدلان على حرمة النظر عليه الظاهر انه لأجل إحرامه أو ان تأكد حرمة لأجل إحرامه و قوله ليس عليه شيء صريح في عدم وجوب الكفارة مع عدم الإنزال.

(الرابعة) لا شيء على المحرم لو سبقه المنى من غير استدعاء منه للأصل و خبر ابي بصير المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام عن رجل يسمع كلام امرأة من خلف حائط و هو محرم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٣٩

فتشاهي حتى انزل قال ليس عليه شيء (و خبر سماعة) المروى في الكافي عن الصادق (ع) في- المحرم تنعت له المرأة الجميلة الخلقة فيمنى قال ليس عليه شيء (و مرسل ابن ابي نصر) المروى في الكافي عن الصادق (ع) في محرم استمع على رجل يجامع أهله فأمنى قال ليس عليه شيء (و غير ذلك من الاخبار التي مر بعضها و يأتي بعضها).

#### [ الرابع) من تروك الإحرام الطيب ]

(الرابع) من تروك الإحرام الطيب.

و يحرم استعماله على المحرم في الجملة بل على حرمة عليه إجماع المسلمين و النصوص على ذلك متواترة و لكن يقع الكلام في أمور (الأول) وقع الكلام في حرمة استعماله على المحرم بالعموم أو يختص حرمة بأنواع خاصة من الطيب و هي المسك و العنبر و الزعفران و العود و الكافور و الورد أو اختصاصها بما عدا الورد من هذه- الستة، أو اختصاصها بالمسك و العنبر و الزعفران و الورد و جواز استعمال غيرها (على أقوال) ذهب الأ-كثر إلى الأول فقالوا بعموم الحرمة لكل ما يسمى طيبا و عن الرياض نسبه إلى الشهرة- العظيمة (و استدلوا له) بصحيح زرارة المروى في الكافي عن الباقر عليه السلام قال من أكل زعفرانا متعمدا أو طعاما فيه طيب فعليه دم، و ان كان ناسيا فلا شيء عليه و يستغفر الله عز و جل و يتوب اليه (و خبر الحلبي) المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال المحرم يمسك على انفه من- الريح الطيبة و لا يمسك على انفه من الريح الكريهة (و قريب منه) خبر هشام بن الحكم (و صحيح حريز) المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام قال لا يمس المحرم من الطيب و لا الريحان و لا يتلذذ به و لا يريح طيبه (الحديث) و خبر الحسن بن زياد المروى في الفقيه قال قلت لأبي- عبد الله (ع) و ضاني الغلام و لم اعلم بدستشان فيه طيب فغسلت يدي، فقال (ع) تصدق بشيء لذلك (قال في الوافي دستشان معرب دست شو) و هو ما يغسل به اليد كالأشنان و نحوه (و خبر سدير) المروى في الكافي قال قلت لأبي جعفر (ع) ما تقول في الملح فيه زعفران

للمحرم، قال لا- ينبغى للمحرم ان يأكل شيئاً فيه زعفران ولا- يطعم شيئاً من الطيب (و خبر منصور بن حازم) عن الصادق عليه السلام قال إذا كنت متمتعاً فلا تقرين شيئاً فيه صفرة حتى تطوف بالبيت (قال فى الوافى أريد بالصفرة ماله ريح طيبه كالزعفران) الى غير ذلك من الاخبار الواردة فى النهى عن استعمال- الطيب بالعموم مضافاً الى ما ورد فى المنع عن تحييط الميت المحرم كما فى خبر ابن أبى حمزة عن الكاظم (ع) فى المحرم يموت قال يغسل و يكفن و يغطى وجهه و لا ينحط و لا يمس شيئاً من الطيب و فى معناه غيره.

(و المحكى عن الشيخ فى النهاية) و ابن حمزة فى الوسيلة اختصاص التحريم بالسته المتقدمة فى صدر المسألة (و يستدل لذلك) بصحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام قال لا تمس شيئاً من الطيب و لا من الدهن فى إحرامك و اتق الطيب فى طعامك و أمسك على انفك من الريح الطيبة فإنه لا ينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبه- و زاد فى التهذيب-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٤٠

فمن ابتلى بشيء من ذلك فليعد غسله و ليتصدق بقدر ما صنع و انما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء المسك و العنبر و الورد و الزعفران غير انه يكره للمحرم الأدهان الطيبة الريح (و الورد شىء أحمر يشبه سحق الزعفران) و صدر هذا الخبر و ان كان يدل على المنع عن استعمال الطيب بالعموم الا- ان ما فيه من نسخه التهذيب يدل على اختصاص المنع بهذه الأربعة المذكورة فيه بناء على ان يكون المراد من يكره فى قوله غير انه يكره للمحرم الأدهان الطيبة الريح هو الكراهة فى مقابل الحرمة لا ما يشملها كما يدل عليه تقابلها مع الحرمة فى قوله و انما يحرم عليك (إلخ) و يدل على المنع عن العود خبر ابن ابى يعفور المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال الطيب المسك و العنبر و الزعفران و العود (و على المنع عن الكافور) ما دل على عدم تقرب الكافور للميت- المحرم سواء فى غسله و حنوطه، حيث يعلم منه انه انما ذلك لأجل إحرامه فالحي أولى بالمنع (و المحكى عن الجمل و العقود) و المهذب و الإصباح و غيرها الاختصاص بالخمسة و هى- المسك و العنبر و الزعفران و العود و الكافور- بإسقاط الورد، و لعل منشاها هو الأخذ بذيل صحيح ابن عمار المتقدم المشتمل على الأربعة و خبر ابن ابى يعفور الدال على المنع عن العود (و لا- يخفى) انه إذا أمكن التمسك بخبر ابن ابى يعفور للمنع عن العود أمكن التمسك بالصحيح الآخر لابن عمار للمنع عن الورد أيضاً فلا وجه لإسقاط الورد.

و المحكى عن مقنع الصدوق اختصاص المنع بالأربعة و هى المسك و العنبر و الزعفران و الورد و إسقاط الكافور و العود و لعله لما فى ذيل خبر ابن عمار المتقدم بناء على نسخه التهذيب و حمل المنع عن العود فى خبر ابن ابى يعفور على الكراهة و لمنع أولوية الحي فى المنع عن الكافور مع عدم ورود دليل على المنع عنه بالخصوص للمحرم، هذا ما حكى من الأقوال فى- المسألة.

(و الأقوى) هو القول الأول و هو المنع عن مطلق الطيب و ذلك لان النسبة بين الاخبار المطلقة و بين ما دل على الاقتصار بالأربعة أو غيرها و ان كانت بالعموم و الخصوص الا ان الاخبار المطلقة أرجح لكثرتها و كونها معللة بما يقتضى العموم مثل ما فى صحيح ابن عمار و غيره من الأمر بإمسك الأنف من الريح الطيبة و النهى عن إمساكه عن الريح الكريهة و انه لا ينبغى التلذذ بريح طيبه و ما فى صحيح محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن أحدهما (ع) فى قول الله عز و جل ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ قال (ع) التفت حفوف الرجل من الطيب فإذا قضى نسكه حل له الطيب (و الحفوف: البعد و حفوف الرجل من الطيب اى بعده عنه) فالخبر يدل على لزوم الاجتناب عن مطلق الطيب فإذا كان المحرم ممنوعاً عن شم الريح الطيبة و إمساك انفه عن الريح الكريهة فكيف يجوز له استعمال الطيب غير هذه الستة أو الخمسة أو الأربعة، فالاطلاقات أيبه عن التقييد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٤١

فيحمل ما فيه الاختصاص بالمذكورات على شدة التحريم فيها و تخفيفه فى غيرها.

(الأمر الثانى) انه بناء على عموم المنع عن استعمال الطيب لا بد من تفسيره على وجه يشمل جميع اقسامه، و قد فسر العلامة فى التذكرة بأنه ما تطيب رائحته و يتخذ للشم، و عن - الشهيد (قده) انه جسم ذو ريح طيبة بالنسبة إلى معظم الأمزجة أو الى مزاج المستعمل غير الرياحين (و عن الشهيد الثانى) فى المسالك و الروضة انه الجسم ذو الريح الطيبة المتخذ للشم غالباً " غير الرياحين، و عن الشيخ و العلامة و غيرهما تقسيم النبات الطيب إلى أقسام ثلاثة (القسم الأول) مالا ينبت للطيب و لا يتخذ الطيب منه أيضا كالشيخ و القيصوم و الخزامى و حبق الماء، و الفواكه كلها من الأترج و التفاح و السفرجل و أشباهه، و هذا كله ليس بمحرم و لا- يتعلق به الكفارة إجماعاً (الشيخ: درمنه. القيصوم: فى الفرس القديم بوى ماداران- الخزامى: شب بو، حبق- الماء- مرزنجوش كوهى).

و يدل على عدم الباس بما ذكر صحيح معاوية بن عمار قال قال أبو عبد الله عليه السلام لا بأس ان تشم الإذخر و القيصوم و الخزامى و الشيخ و أشباهه و أنت محرم (و مرسل ابن ابي- عمير) عنه (ع) عن التفاح و الأترج و النبق و ما طاب ريحه، فقال يمسك عن شمه و يأكله (و- الأترج: بالنكك و ما يشبهه. و النبق ثمر شجره السدر، و الإذخر نبت تنبت فى أطراف مكة له رائحة طيبة) و لعل الأمر يماسك الأنف عن شم المذكورات عند أكلها محمول على الندب (و خبر عمار الساباطى) قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يأكل الأترج، قال نعم قلت له رائحة طيبة، قال (ع) ان الأترج طعام و ليس هو من الطيب.

(القسم الثانى) ما ينبت الآدميون للطيب و لا يتخذ منه طيب كالريحان الفارسى و هو- الريحان المعمول عندنا الذى يוכל مع الطعام كالنعناع، و النرجس و هو النرگس و أمثال ذلك قال فى الجواهر و اختلف الأصحاب فى حكمه فقال الشيخ انه غير محرم و لا يتعلق به كفارة و استقرب العلامة فى التحرير تحريمه ثم قال و الظاهر كونه من الرياحين التى ستعرف الكلام فيها.

(القسم الثالث) ما يقصد شمه و يتخذ منه الطيب كالياسمين و النيلوفر و الورد بأقسامه و قد اختلف فى حكمه أيضا و عن العلامة تحريمه مستدلاً بوجوب الفداء فى استعماله و ان الفداء لا يجب الا على ما كان حراماً و إذا كان استعمال الطيب المأخوذ منه حراماً يكون استعمال أصله الذى يؤخذ منه الطيب أيضاً حراماً (و لا- يخفى ما فيه) لعدم معلومية وجوب الفداء فى الطيب المأخوذ منه و عدم استلزام حرمة الطيب المأخوذ منه لحرمة أصله، و ذلك لصدق الطيب عليه دون أصله.

و الأقوى فى هذه الاقسام هو حرمة ما يصدق عليه استعماله انه استعمال للطيب عرفاً الا ما دل النص على جوازه كما سيأتى و جواز استعمال ما لا يصدق عليه الطيب الا ما قام الدليل على عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٤٢

جوازه، و يدل على الأول أعنى حرمة ما يصدق عليه الطيب الأخبار المتقدمة فى صدر المبحث الدالة على المنع عن الطيب، إذ المتيقن منها هو المنع عما يصدق عليه الطيب عرفاً (و يدل على الثانى) أعنى جواز استعمال ما لا يصدق عليه الطيب خبر عمار الساباطى المتقدم الذى فيه السؤال عن أكل الأترج و جواب الصادق (ع) بجوازه و قول السائل ان فيه رائحة طيبة و جوابه (ع) انه طعام و انه ليس من الطيب، فان الاستفادة منه اختصاص الحرمة بما يكون من الطيب لا كلما فيه رائحة طيبة، و به يظهر ان المراد من الإمساك عما فيه ريح طيبة كما فى خبر الحلبي و صحيح حريز و خبر هشام المتقدمة كلها هو ما فيه ريح طيبة و يعد طيباً، و يدل على ما ذكرنا مضافاً الى ما تقدم صحيح العلاء عن الصادق (ع) عن حلق و ذبح أيطلى رأسه بالحناء و هو متمتع قال (ع) نعم من غير ان يمس شيئاً من الطيب (و صحيح ابن سنان) عنه (ع) عن الحناء، قال (ع) ليمسه و يداوى به بعيره و ما هو بطيب و ما به بأس (و مرسل الفقيه) انه يجوز ان يضع الحناء على رأسه و لعل فيما ذكرنا كفاية فى المقصود، و الله العاصم.

(الأمر الثالث) الظاهر حرمه استعمال ما يسمى طيبا بكلما يسمى استعمالا له من الشم و-الادهان و اللبس و الأكل منفردا أو ممتزجا في طعام و تجميرا و تبخيرا و غير ذلك مما يصدق عليه استعمال الطيب و التلذذ به، و عن التذكرة نسبتة إلى إجماع علماء الأمصار (و يدل على حرمه شمه من النصوص) ما في صحيح معاوية بن عمار و أمسك انفك من الرائحة الطيبة، و ما في خبر الحلبي و صحيح هشام: المحرم يمسك على انفه من الريح الطيبة (و يدل على حرمه التدهين و مسه) ما في صحيح ابن عمار أيضا من قول الصادق (ع) لا- تمس شيئا من الطيب، و على حرمه التدهين خبر علي بن أبي حمزة المروى في الكافي و التهذيب قال سئلته عن رجل يدهن بدهن فيه طيب و هو يريد ان يحرم، فقال لا تدهن حين تريد ان تحرم بدهن فيه مسك و لا عبر تبقى رائحته في رأسك بعد ما تحرم و ادهن بما شئت من الدهن حين تريد ان تحرم قبل الغسل و بعده فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل (و غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على وجوب- الاجتناب عن التدهين بالطيب ذكرها في الوافي في الباب (٥٣) فيما يجوز فعله بعد التهيؤ للإحرام و ما لا يجوز (و يدل على حرمه المس) خبر ابن عمار المروى في الفقيه عن الصادق (ع) قال سئلته عن رجل مس الطيب ناسيا و هو محرم قال يغسل يديه و يلبى و يستغفر ربه (و خبر عبد الله بن سنان) المروى في الكافي و التهذيب عن الصادق (ع) قال لا- تمس ريحانا و أنت محرم و لا- شيئا فيه زعفران و لا- تطعم طعاما فيه زعفران (و خبر إسحاق بن عمار) عن الصادق (ع) عن المحرم يمس الطيب و هو نائم لا يعلم، قال يغسله و ليس عليه شيء و عن المحرم يدهنه الحلال بالدهن- الطيب و المحرم لا يعلم، ما عليه قال يغسله أيضا و ليحذر (قوله يدهنه الحلال الظاهر انه أريد بالحلال غير المحرم و يحتمل بعيدا ان يكون بالتشديد بمعنى بيع الادهان)

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٤٣

و يدل على حرمه لبسه خبر معلى بن خنيس عن الصادق (ع) قال كره ان ينام على الفراش الأصفر و المرفقة الصفراء (و المراد من الفراش الأصفر) هو ما صبغ بالزعفران و نحوه مما له ريح طيبة و بالمرفقة المخددة، و قد أورد في الكافي هذا الحديث في باب الطيب (و خبر منصور بن- حازم) المروى في التهذيب عن الصادق (ع) قال إذا كنت متمتعا فلا تقرب شيئا فيه صفرة حتى تطوف بالبيت (و خبر حماد بن عثمان) قال قلت لأبي عبد الله (ع) انى جعلت ثوبى الإحرام مع أثواب قد جمرت فأخذ من ريحها قال فانشرها حتى يذهب ريحها (و خبر ابن عمار) المروى في الفقيه عن الصادق (ع) قال الرجل يدهن بأى دهن شاء إذا لم يكن فيه مسك و لا- عنبر و لا- زعفران و لا- ورس قبل ان يغتسل للإحرام و لا- تجمر ثوبك لإحرامك (و التجمير تدخين الثوب بالمجمرة).

و يدل على حرمه أكله منفردا أو ممتزجا خبر حسن بن هارون المروى في الكافي و الفقيه و التهذيب قال قلت لأبي عبد الله (ع) انى أكلت خبيصا فيه زعفران حتى شبع و انا محرم، قال (ع) إذا فرغت من مناسكك و أردت الخروج من مكة فابتع بدرهم تمرا فتصدق فتكون كفارة لذلك و لما دخل فى إحرامك مما لا تعلم (و خبر سدير) قال قلت لأبي جعفر (ع) ما تقول فى الملح فيه زعفران للمحرم قال (ع) لا- ينبغى للمحرم ان يأكل شيئا فيه زعفران و لا- يطعم شيئا من الطيب (و خبر عبد الله بن سنان) المروى فى التهذيب و الكافى عن الصادق (ع) قال لا- تمس ريحانا و أنت محرم و لا- شيئا فيه زعفران و لا- تطعم طعاما فيه زعفران (و خبر زرارَةَ المروى فى الكافى) و- الفقيه عن الباقر (ع) قال من أكل زعفرانا متعمدا أو طعاما فيه طيب فعليه دم و ان كان ناسيا فلا شيء عليه فيستغفر الله عز و جل و يتوب اليه (و يدل على حرمه التبخير و التدخين) خبر حماد بن عثمان المروى فى الكافى قال قلت لأبي عبد الله (ع) انى جعلت ثوبى الإحرام مع أثواب قد جمرت فأخذ من ريحها، قال (ع) فانشرها فى الريح حتى يذهب ريحها، و قد مر فى خبر ابن عمار قول الصادق (ع) و لا تجمر ثوبك لإحرامك (و غير ذلك من الاخبار).

(الأمر الرابع) يستثنى من الطيب المحرم خلوق الكعبة، و الخلق كرسول طيب مركب من أخلاط خاصة من الطيب منها

الزعفران (و في القاموس) ان الخلق ضرب من الطيب، و قال في الوافي الخلق بالفتح طيب مائع، ثم حكى عن النهاية ان الخلق طيب معروف مركب يتخذ من الزعفران و غيره و من أنواع الطيب و يغلب عليه الحمرة و الصفرة (انتهى) و يدل على استثنائه الإجماع على عدم وجوب الاجتناب عنه (و في المدارك) و استثنائه عما يجب الاجتناب عنه مجمع عليه بين الأصحاب على ما نقله جماعه (و في المستند) بلا خلاف يعرف بل عن بعضهم الإجماع عليه (و يدل عليه) خبر عبد الله بن سنان المروى في التهذيب عن الصادق (ع) عن - خلق الكعبة يصيب ثوب المحرم قال (ع) لا بأس فإنه طهور (و خبر يعقوب بن شعيب) قال قلت

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٤٤

لأبي عبد الله (ع) المحرم يصيب ثيابه الزعفران من الكعبة قال لا يضره و لا يغسله (و خبر سماعة) المروى في التهذيب عن الصادق عليه السلام عن الرجل يصيب ثوبه زعفران الكعبة و هو محرم قال (ع) لا بأس به و هو طهور فلا تتقه ان تصيبك (و الظاهر) من زعفران الكعبة في هذين الخبرين الأخيرين هو الخلق و يسمى بزعفران لكون الجزء الغالب فيه هو الزعفران (و مرسل ابن ابي - عمير) المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام عن خلق الكعبة للمحرم أ يغسل منه الثوب، قال لا هو طهور، ثم قال ان بثوبى منه لطخا (و ظاهر هذه الاخبار) و ان كان نفى الباس عن - الخلق لأجل دفع توهم النجاسة فيه كما يستفاد من قوله (ع) هو طهور و قوله لا - يغسله الا انها تدل على عدم المانع فيه من غير جهة النجاسة أيضا من جهة كون السؤال فيها عن المحرم، و لو كان وجه السؤال من جهة الطهارة و النجاسة فقط لما كان لذكر المحرم وجه و يحتمل ان يكون قوله و لا يغسله من جهة دفع توهم وجوب غسله ليذهب ريحه من جهة الإحرام.

ثم ان المذكور في خبر حماد بن عثمان المروى في الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه - السلام عن خلق الكعبة و خلق القبر يكون في ثوب الإحرام، فقال (ع) لا - بأس هما طهوران، و اشتبه الأمر في المراد من خلق القبر و قال في الوافي ان المراد من القبر قبر النبي (ص) و اعترض عليه بان تلتخ ثوب الإحرام بذلك بعيد مع كون إحرامه في مسجد الشجرة بعد خروجه من المدينة (و لا - يخفى) ما في هذا الاعتراض من الضعف إذ من الممكن تلتخ ثوب الإحرام عند زيارة النبي و التمسح بالقبر الشريف قبل ان يحرم ثم يسئل عن انه هل يجوز الإحرام في هذا - الثوب الذي قد اصابه شيء من خلق القبر ثم انه لا فرق في الطيب الذي على الكعبة بين الخلق و غيره و ان كان مورد السؤال في الاخبار عنوان الخلق و ذلك لوضوح كون المقصود هو استثناء الكعبة لشرافتها و لان ما يصيبه من الطيب طهور و تبرك فلا فرق في ذلك بين اى نوع من أنواع الطيب إذا طيبوا الكعبة به و المحكى عن الدروس انه حكى عن الشيخ انه لو دخل الكعبة و هي تجمر أو تطيب لم يكن له الشم، و قال الشهيد الثانى في المسالك بعد ان فسر الخلق بما ذكرنا فعلى هذا لو كان طيب الكعبة غير الخلق حرم كما لو جمرت الكعبة لكن لا يحرم عليه الجلوس فيها و عندها حينئذ (و لا - يخفى) ان الذوق السليم يفهم من احاديث الباب ان ذلك كما قلنا لشرافة الكعبة و حرمتها فلا - فرق بين أنواع الطيب و يمكن ان يقال في التجمير بعدم عموم الجواز له فان المتبادر هو ما يمسح على الكعبة من أنواع الطيب لا ما يبخر و يجمر (و استدلل بعض) لتعميم الجواز لغير الخلق بألوية الجواز في طيب الكعبة عن الجواز الوارد في النص بالنسبة إلى - الطيب في سوق العطارين في ما بين الصفا و المروة (و فيه) انا لم نعلم وجهها للألوية فإن - الحكمة غير واضحة في الجواز في الموردين.

ثم ان بعضهم فسر كون الخلق طهورا بان معناه هو الذى أمر الله إبراهيم و إسماعيل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٤٥

بتطهير البيت في قوله تعالى أَنْ طَهَّرْنَا لِبَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ و انهما قد امرا بتطيب الكعبة بالخلق و غيره (و

فيه) ان ظاهرا الخبر كون الخلق طهورا للثوب و البدن و انه لا- حاجة الى غسله و قول الصادق عليه السلام فى مرسل ابن ابى عمير ان بثوبى منه لطخا شاهد عليه لا ان الخلق تطهير للكعبة، و قد فسر التطهير فى الآيه الشريفه بأنهما قد امرا بتطهيرها من مظاهر الشرك ردا على ما صنعه المشركون فى الجاهليه من نصب الأصنام فيها و عبادتهم لها و يؤيده إطلاق الرجس على الأصنام فى قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ، و كذا إطلاق النجس على المشركين فى قوله تعالى إِنَّمَا- الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ و ليس ذلك الا لشركهم و عبادتهم الأصنام فتطهير البيت فى الآيه الشريفه هو التطهير من مظاهر الشرك، و الله العالم.

(الأمر الخامس) استثنى أيضا عما يحرم شمه ما فى سوق العطارين بين الصفا و المروءة و يدل عليه ما فى صحيح هشام من قوله (ع) لا- بأس بالريح الطيب فيما بين الصفا و المروءة من ريح العطارين و لا- يمسك على انفه، و قد ادعى على استثنائه اتفاق الأصحاب ظاهرا، و الظاهر اختصاص الجواز بما إذا لم يتعمد الشم بل كان على سبيل الاجتياز عنه كما ان مقتضى إطلاق الخبر و كلمات الأصحاب عدم الاختصاص بحال السعى، و فى التعدى عن حال المرور الى حال الجلوس و جهان أقواهما الأخير إلا إذا كان الجلوس لأجل التعب عن المشى.

(الأمر السادس) لو اضطر الى الطيب أو أكل ما فيه الطيب جاز له ارتكاب ما اضطر اليه من الشم أو الأكل أو المس أو السعوط لعموم ما دل على جواز ارتكاب ما اضطر اليه من الكتاب و السنه و دليل العقل و خصوص ما ورد فى سعوط المحرم (ففى صحيح إسماعيل بن جابر المروى فى- التهذيب و كانت عرضت له ريح فى وجهه من عله اصابته و هو محرم، قال فقلت لأبى عبد الله عليه السلام ان الطيب الذى يعالجنى وصف لى سعوطا فيه مسك، فقال لى اسعط به (و فى خبره الآخر) المروى فى التهذيب أيضا عنه (ع) قال سئلته عن السعوط للمحرم و فيه طيب فقال لا بأس به، و قد حملهما الشيخ على الضرورة.

(الأمر السابع) صرح غير واحد بجواز اجتياز المحرم فى موضع يباع فيه الطيب أو جلوسه عند يباع الطيب و لكن يمسك انفه و يمنع ان يصيبه شىء من الطيب ففى صحيح ابن بزيع- المروى فى الكافى عن الرضا عليه السلام قال رأيت أبا الحسن عليه السلام كشف بين يديه طيب لينظر اليه و هو محرم فأمسك على انفه بثوبه من ريحه (و المحكى) عن ظاهر المبسوط و الاستبصار و السرائر و الجامع عدم وجوب قبض الأنف عنه أيضا للأصل و عدم اندراج اصابه الرائحة فى- الطريق فيما نهى عنه من الأكل و الشم و نحوهما و لخبر هشام بن الحكم الدال على عدم لباس بالريح الطيبة بين الصفا و المروءة من سوق العطارين (و فيه) ان الأصل منقطع بما دل على وجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٤٦

إمساك الأنف عن شم الرائحة الطيبة، و خبر هشام مختص بالمسعى فلا يعم غيره، فالأقوى وجوب الإمساك عنه كما ان الأقوى ترك تعمد الاجتياز إذا كان فى معرض ان يصيب انفه من رائحة الطيب كما يجب ترك المباشرة و تناول و غيرها مما يؤدى الى الشم (ففى الفقيه) كان على بن الحسين عليه السلام إذا تجهر إلى مكة قال لأهله إياكم ان تجعلوا فى زادنا شيئا من الطيب و لا- الزعفران نأكله أو نطعمه (و قول الصادق عليه السلام) فى خبر الحسن بن زياد المروى فى الكافى إذا أردتم الإحرام فانظروا مزادكم فاعزلوا الذى لا تحتاجون إليه.

(الأمر الثامن) قد مر تحريم التلبس بالثوب المطيب فلا فرق فى تحريمه على المحرم بين كونه مصبوغا بالطيب أو مغموسا فيه كما إذا غمس فى ماء الورد أو بخر الثوب بالعود و نحوه و كذا لا يجوز افتراشه و الجلوس عليه أو النوم فيه، و لو فرش فوقه ثوبا يمنع المباشرة و وصول الرائحة إليه جاز و عدم صدق مس الطيب الذى هو متعلق النهى، و من ان مباشرة المحرم مع الطيب اليه جاز و لو كان الحائل بينه و بين فرشه المطيب ثياب إحرامه فقط ففى جوازه و عدمه و جهان من الأصل و عدم صدق مس الطيب

الذى هو متعلق النهى، و من ان مباشرة المحرم مع أطيب بثوبه نحو من استعماله فكما انه ممنوع عن استعماله بيدنه كذلك ممنوع عن استعماله بثوبه، وهذا الأخير لعله الأقوى و هو مختار العلامة فى المنتهى، و لو جمر الثوب بالطيب فأخذ من ريحه وجب التجنب عنه ففى خبر حماد بن عثمان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام انى جعلت ثوبى مع أثواب قد جمرت فأخذ من ريحها قال (ع) فانشرها حتى يذهب ريحها.

(الأمر التاسع) لو علق الطيب بثوبه وجب عليه تبديله و ازالته و يتخير فى إزالته بمباشرتها بنفسه أو ان يطلب من المحل ان يزيله (ففى مرسل بن ابى عمير) فى التهذيب عن احد هما (ع) فى محرم اصابه طيب، فقال (ع) لا بأس ان يمسحه بيده أو يغسله (و المراد) بمسحه بيده ازالته بها ان كان يزال بمسحه و ليس هذا استعمالا له بل هو ازاله له فيكون كالخروج من الأرض المغصوبة حيث انه فرار عن الغصب لا- استعمال للمغصوب (و مرسله الآخر) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) فى المحرم يصيب ثوبه الطيب، قال عليه السلام لا بأس ان يغسله بيد نفسه.

(الأمر العاشر) قد تقدم انه كما يحرم شم الطيب يحرم أكله أيضا، و قد ادعى على حرمة أكله الإجماع لكن المحكى عن التذكرة انه لو استهلك الطيب فى المأكول على وجه لم يبق له ريح و لا- طعم و لا- لون فالأقرب انه لا- فدية فيه (و قال فى الجواهر) ينبغى اعتبار عدم استهلاكه فيه على وجه يعد انه أكل له و مستعمل أباه و لو ببقاء رائحته التى هى المقصد الأعظم منه اما إذا استهلك بحيث لم يبق من صفاته شىء لم يحرم للأصل بعد عدم صدق اكله و استعماله (انتهى) و ما ذكره كالمحكى عن التذكرة جيد بعد كون الاستهلاك على وجه لا يصدق معه أكل الطيب فما عن الخلاف و السرائر و المنتهى من حرمة أكل ما فيه الطيب و ان زالت أوصافه لعموم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٤٧

النهى عن أكل ما فيه طيب أو زعفران مندفع بمنع عموم ما يدل على النهى على وجه يتناول المستهلك، و يؤيد ما ذكرناه صحيح عمران عن الصادق عليه السلام انه سئل عن المحرم يكون به الجرح فيداوى بدواء فيه الزعفران، فقال (ع) ان كان الزعفران الغالب على الدواء فلا و ان كانت الأدوية هى الغالبة فلا بأس (و الحمل على الضرورة) بعيد لانتفاء الفرق بين الأمرين فى حال الضرورة و انما الفرق بينهما يظهر مع انتفائها فيدل على جواز استعمال ما استهلك فيه الطيب.

(الحادى عشر) لا فرق فى حرمة الطيب بين تناوله فى حال الإحرام ابتداء أو استعماله قبل الإحرام مع بقاء أثره بعده أو حدوثه فى حال الإحرام قهرا أو غفلة أو نسيانا و عدم ازالته بعد الالتفات اليه، و يدل على عدم الفرق فى التحريم بين الابتداء و الاستدامة خبر ابى- الصباح الكنانى المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) قال سئلته عن امرأة خافت الشقاق و أرادت أن تحرم هل تخضب يدها قبل ذلك، قال ما يعجبني ان تفعل ذلك (و هذا الخبر) و ان كان فى مورد الحناء لكن لا منع فى التمسك به على عدم الفرق فيما يحرم استعماله بين استعماله حال الإحرام أو قبله مع بقاء أثره بعده و لذا استدل به العلامة فى المختلف لما اختاره من تحريم استعمال الحناء و (يدل) على وجوب ازالته بعد الالتفات إليه إذا حصل فى حال الإحرام غفلة خبر ابن عمار المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل مس الطيب ناسيا و هو محرم قال يغسل يديه و يلبى، و فى خبر آخر و يستغفر ربه (و خبر إسحاق بن عمار) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) عن المحرم يمس الطيب و هو نائم لا يعلم قال يغسله و ليس عليه شىء (و خبر حماد) المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد الله (ع) انى جعلت ثوبى الإحرام مع أثواب قد جمرت فأخذ من ريحها، قال (ع) فانشرها فى الريح يذهب ريحها.

(الثانى عشر) المشهور حرمة إمساك الأنف عن الرائحة الكريهة و عن ابن زهره دعوى نفى الخلاف فيه و يدل على حرمة من النصوص صحيح ابن سنان عن الصادق (ع) المحرم إذا مر على جيفة فلا- يمسك على انفه (و فى صحيح معاوية بن عمار)

المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام ولا تمسك عليه (اى على انفك) من الريح المنتنة (و فى خبر الحلبي و محمد بن- مسلم) المروى فى الكافى و الفقيه و لا يمسك على انفه من الريح الكريهة (و ربما يناقش) فى دلالة هذه الاخبار باحتمال اراده نفي الوجود فى مقابل الإمساك عن الرائحة الطيبة (و هو ضعيف) لظهورها فى الحرمة ظهورها قويا و ان المحرم لا بد ان يتخشع و يبعد نفسه عن اللذائذ و يتحمل المصاعب فى سبيل الله بما دله عليه فى الشريعة.

(الثالث عشر) لا فرق فى حرمة استعمال الطيب حال الإحرام بين الرجال و النساء على المشهور بين الأصحاب و يدل عليه إطلاق ما دل على حرمة على المحرم الشامل لهما ففى صحيح معاوية بن عمار لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة (و فى صحيح حريز) لا يمس المحرم شيئا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٤٨

من الطيب و لا الريحان و لا يتلذذ به (و خصوص ما ورد) من نهى المرأة عن مس الطيب فى حال الإحرام (ففى صحيح نصر بن سويد) عن الكاظم عليه السلام ان المرأة المحرمة لا تمس طيبا" مضافا الى أولوية حرمة الطيب عن منعهن عن استعمال الزينة فى إحرامهن، فلا إشكال فى التعميم بل الظاهر تعميم الحكم بالنسبة إلى الأطفال بمنع أوليائهم إياهم عن استعمال الطيب و سائر ما يجب على المحرم اجتنابه.

(الرابع عشر) قد تقدم فى أوائل البحث عن الطيب الإشارة إلى حكم الريحان و لم نستوف الكلام فيه، و الكلام فيه يقع فى مقامين (الأول) فى تفسيره و معناه و قد فسره أهل اللغة باللمس من النبات فيعم الورد و الياسمين و أقسام الأوراد و الأوراق التى لها رائحة طيبة قال سبحانه وَ الْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَ الرَّيْحَانُ وَ قَالَ تَعَالَى فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَ رَيْحَانٌ وَ جَنَّةٌ نَعِيمٌ وَ ان فسر غير واحد منهم الريحان فى الآية الأولى بالرزق و فى المصباح المنير:

الريحان كل نبات طيب الريح و لكن إذا أطلق عند العامة انصرف الى نبات مخصوص (و لعل نظره) فى النبات المخصوص الى الريحان الفارسى المعمول عندنا و يعد من البقول المأكولة كالنعناع و المرزمرنجوش و غيرهما (و الظاهر) ان ما ورد فى الاخبار فى باب الإحرام هو المعنى - اللغوى العام و هو كل نبت طيب الرائحة (المقام الثانى) فى حكمه اما ما يوكل منه كالريحان الفارسى و النعناع فلا إشكال فى جواز اكله لما ورد فى جواز أكل الأترج كخبر عمار الساباطى - المتقدم قال سئلت أبا عبد الله عن المحرم يأكل الأترج قال نعم، قلت له رائحة طيبة، قال (ع) ان الأترج طعام و ليس هو من الطيب، فحكم الريحان المأكول حكم الأترج و التفاح و سائر الفواكه التى لها رائحة طيبة لأنه طعام لا طيب، و هل الواجب عند الأكل إمساك الأنف عن - الشم أولا - مقتضى إطلاق خبر الساباطى هو عدم الوجود و لكن فى مرسل ابن ابي عمير - و قد تقدم - عن الصادق عليه السلام عن التفاح و الأترج و النبق و ما طاب ريحه، فقال يمسك عن شمه و يأكله، فقد يقال ان ظاهره وجوب إمساك الأنف حين الأكل و لكن التأمل فى الخبر يقتضى بكون المعنى انه يمسك عن شمه و الالتذاذ بالشم فالأمر بالإمساك عن الشم حكم مستقل لا انه قيد لجواز الأكل، و عليه فالمعنى لا يشمه متعمدا و لكن يأكله، فإطلاق ما ورد فى خبر الساباطى هو المحكم، هذا فى ما ينبت و له رائحة طيبة مما يوكل.

و اما مالا يوكل كالورد و الياسمين و الأوراق التى لها رائحة طيبة فقد اختلف الأصحاب فى حكمه فعن المفيد و جماعه هو الحرمة و هو المحكى عن العلامة فى المنتهى و التحرير و المختلف و اختار القول بها فى المدارك و عن كشف اللثام انه تحتمله عبارة المقنعة و السرائر و يستدل له بصحيح حريز المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال لا يمس المحرم شيئا من الطيب و لا - الريحان و لا - يتلذذ به (و مرسله الأخر) المروى فى الكافى عنه (ع) قال لا يمس المحرم شيئا من الطيب و لا الريحان



مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٤٩

ولا- يتلذذ به ولا- بريح طيبه (و خبر عبد الله بن سنان) المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق- عليه السلام قال لا تمس ريحانا و أنت محرم (الحديث) مضافا الى النية عن مطلق التلذذ بريح طيبه كصحيح معاوية بن عمار قال (ع) فإنه لا ينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبه.

و المحكى عن الإسكافى و نهاية الشيخ و الوسيلة و النافع و القواعد هو الكراهة لقول الصادق عليه السلام فى صحيح معاوية بن عمار المتقدم لا ينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبه (بناء على ظهور) لا ينبغى فى الكراهة (و صحيحه الآخر) عنه عليه السلام لا بأس ان تشم الإذخر و القيصوم و الخزامى و الشيخ و أشباهه (بناء على ان يكون) المراد من أشباهه كل نبت له رائحة طيبه (و خبر إبراهيم بن ابى سفيان) المروى فى الفقيه انه كتب الى ابى الحسن (ع) يفسل يده بأشنان فيه إذخر فكتب (ع) لا أحبه لك (بناء على كون قوله لا أحبه لك) ظاهرا فى الكراهة.

(و الأقوى) هو عدم جواز التلذذ بالريحان لما عرفت من الاخبار الناهية عنه و لضعف ما تمسك به القائلين بالكراهة أما كلمة لا ينبغى فليس لها ظهور قوى فى الكراهة بحيث يصرف الاخبار الناهية عن ظهورها فى الحرمة، و اما ما ورد من عدم لباس بشم الإذخر و أمثاله فلعله مختصة بمواردها فلا يعم كل نبت ذى رائحة طيبة، هذا مضافا الى ما ورد من الأمر بإمساك الأنف عن الرائحة الطيبة و منه ظهر الحكم فيما يؤكل من الريحان بالمعنى اللغوى و ان جواز الأكل لا يوجب جواز التلذذ بالشم كما إذا شم الأترج أو شم النعناع و الريحان الفارسى فإن ما ورد من وجوب الإمساك عن الرائحة الطيبة يشمل ذلك أيضا.

(الخامس عشر) أجمع الأصحاب كما فى الحدائق على وجوب الفداء بالشاة فى الطيب أكلا و اطلاق و شما و بخورا و صبغا ابتداء و استدامة إذا كان عن علم و عمد (و يدل عليه من النصوص المروى فى الفقيه عن الباقر (ع) قال من أكل زعفرانا أو طعاما فيه طيب فعليه دم شاه و ان كان ناسيا فلا شىء عليه و يتوب الى الله (و صحيحه الآخر) من نتف إبطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوبا لا ينبغى له لبسه أو أكل طعاما لا ينبغى له اكله و هو محرم ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فليس عليه شىء و من فعله متعمدا فعليه دم شاه (و هذان الخبران) يدلان على وجوب ذبح الشاة فى أكل ما فيه الطيب متعمدا فهما قاصران عن إثبات ذلك فى غير الأكل من سائر الاستعمالات و قد ورد فى مس الطيب و الريحان بلزوم التصديق قدر سعته أو قدر شبعه اى شبع من يتصدق عليه، و بذلك يمكن الجمع بينهما هذا ان لم يثبت إجماع على عدم الفرق و دون إثباته خرط القتاد.

(السادس عشر) فى حكم الحناء للمحرم و تنقيح البحث فيه انه اختلف فى استعماله للمحرم و المشهور جوازه على كراهية سواء للرجل و المرأة، و عن العلامة فى المختلف تحريمه و اختاره فى المسالك و استجوده فى المدارك (و يستدل للمشهور) اما لجوازه فبصحيح عبد الله بن سنان المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام عن الحناء فقال ان المحرم ليمسه و يداوى به بعيره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٥٠

و ما هو من الطيب و ما به بأس (و تقرير الاستدلال) ان قوله و يداوى به عطف على قوله ليمسه من باب عطف الخاص على العام فيدل على جواز مسه على الإطلاق الشامل لما إذا كان للزينة و تخصيص مسه بما إذا كان لأجل التداوى من جهة عطف قوله و يداوى به لا- وجه له بعد ظهوره فى كونه من باب عطف الخاص على العام (و اما لكراهته) فبخبر الكنانى المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام عن امرأة خافت الشقاق فأرادت أن تحرم هل تخضب يدها بالحناء قبل ذلك، قال (ع) ما يعجبني ان تفعل (و هذا) يدل على كراهة استعمال الحناء قبل الإحرام إذا بقى أثره فى حال الإحرام فيثبت به الكراهة فى استعماله بعد الإحرام بطريق اولى (لكنه كما ترى) وارد فى مورد المرأة، و لعلها تختص بالكراهة من أجل حصول الزينة لها

بذلك و لو لم تكن من نيتها الزينة بل انما فعلت ذلك للتداوى (و قال فى الجواهر) لم يحضرنى نص بالخصوص فى الكراهة، و لعله لما ذكرنا من اختصاص ظاهر الخبر فى مورد المرأة، و قاعدة الاشتراك من جهة احتمال اختصاص المرأة بمرجوحية الزينة لها لا مجرى لها فى المقام.

(و يستدل للقول بالحرمة) بما دل على المنع من النظر الى المرأة و اكتحال المرأة بالسواد مع التعليل بأنه من الزينة و ما دل على المنع من لبس الخاتم للزينة (ففى صحيح حرز) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال لا تنظر فى المرأة و أنت محرم لانه من الزينة و لا- تكتحل المرأة المحرمة بالسواد، ان السواد زينه (و خبر حماد) المروى فى التهذيب عنه (ع) قال لا تنظر فى المرأة و أنت محرم فإنها من الزينة (و خبر مسمع) عن الصادق (ع) قال سئلته أ يلبس المحرم الخاتم، قال لا يلبسه للزينة (و بما ورد) من لزوم كون الحاج أشعث أغبر (و لا يخفى) قصور هذه الأدلة عن إثبات الحرمة، فقول المشهور أظهر.

### [الخامس من تروك الإحرام]

الخامس من تروك الإحرام لبس المخيط للرجال.

و قد قام الإجماع عليه قال فى المدارك اجمع العلماء كافة على انه يحرم على الرجل المحرم لبس الثياب المخيطة، و حكى عن المنتهى انه قال يحرم على المحرم لبس المخيط من الثياب ان كان رجلا و لا نعلم فيه خلافا (انتهى) و يدل عليه من النصوص صحيح الحلبي المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) قال إذا اضطر المحرم الى القباء فلم يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا و لا يدخل يديه فى يدى القباء (و صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام قال لا تلبس ثوبا له أضرار و أنت محرم الا ان تنكسه و لا تلبس ثوبا تتدرعه و لا سراويل الا ان لا يكون لك إزار و لا خفين الا ان لا يكون لك نعل (و الصحيح الآخر له) المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) إذا لبست قميصا و أنت محرم فشقه و أخرجه من تحت قدميك (و غير ذلك من الاخبار) فلا إشكال فى أصل الحكم فى الجملة الا انه يقع البحث فى أمور (الأول) ظاهر هذه الاخبار تحريم لبس أشياء مخصوصة من القميص و القباء و السراويل و الثوب المزور و المدرع لا- لبس المخيط مطلقا (قال الشهيد فى الدروس) و لم أقف إلى الان على رواية بتحريم عنوان المخيط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٥١

إنما النهى عن القميص و القباء و السراويل- الى ان قال- و تظهر الفائدة فى الخياطة فى الإزار و شبهه (انتهى) و استجود فى المدارك كلامه بعد نقله ثم قال و من هنا يعلم ان ما اشتهر بين المتأخرين من انه يكفى فى المنع مسمى الخياطة و ان قلت غير واضح (انتهى ما فى المدارك).

(أقول) ما ذكره الشهيد (قده) و ان كان كذلك بل المستفاد من بعض النصوص جواز لبس المخيط إذا لم يزره أو يتدرعه ففى صحيح الحلبي المروى فى الكافى عن الصادق (ع) فى المحرم يلبس الطيلسان المزور، قال نعم و فى كتاب على (ع) لا يلبس حتى ينزع إزاره و انما كره ذلك مخافة ان يزره الجاهل فاما الفقيه فلا بأس ان يلبسه (و صحيح يعقوب بن شعيب) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) عن المحرم يلبس الطيلسان المزور فقال (ع) نعم و فى كتاب على (ع) لا يلبس طيلسانا حتى ينزع إزاره فحدثنى أبى إنما كره ذلك مخافة ان يزره الجاهل عليه (و صحيح- زرارة) عن أحدهما (ع) عما يكره للمحرم ان يلبسه فقال يلبس كل ثوب الا ثوبا يتدرعه (لكن معاهد الإجماعات) المحكية هى لبس المخيط و إطلاقها يشمل ما إذا كانت قليلة كما قال الشهيد (قده) فى الدروس. يجب تركه اى ترك المخيط على الرجال و ان قلت الخياطة فى ظاهر كلام الأصحاب (انتهى) فلا ينبغى الإشكال فى حرمة لبس المخيط و ان قلت خياطته للإجماع، و الله العالم.

و الطيلسان لباس محيط بالبدن يلبسه المشايخ و الخطباء شبيه بما يقال فى هذا الزمان (شنل) و التدرع إدخال اليدين فى يدي الثوب و إصاقه بالبدن.

(الأمر الثانى) ظاهر الأصحاب عدم اعتبار إحاطة المخيط بالبدن فى حرمة للإطلاق فى الأدلة المزبورة خلافا للمحكى عن ابن الجنيد حيث انه قيد الحرمة بكون المخيط ضاماً للبدن و تظهر الثمرة فى التوشيح بالمخيط و المراد لبسه كحمائل السيف بجعل الثوب على عاتقه الأيسر فيكون الجانب الأيمن مكشوفاً (و فيه) ان المحكم هو إطلاق أدلة الحرمة الشامل لغير المخيط بالبدن أيضاً اللهم الا ان يدعى عدم صدق اللبس على التوشيح و لكنها ضعيفة لصدق اللبس عليه كما يصدق اللبس على مجرد جعل الخاتم فى الإصبع فيقال انه لبس الخاتم فلا يشترط فى صدق اللبس إحاطة الملبوس بجميع البدن.

(الأمر الثالث) ألحق الأصحاب بالمخيط ما أشبهه كالدرع المنسوج و جبة اللبد و الملقق بعضه ببعض و لو بغير الخياطة (و استدل له العلامة) فى التذكرة بمشابهة ذلك للمخيط فى الترفه و التعم (و أورد عليه) بضعف هذا الاستدلال، قال فى المدارك و الأجود الاستدلال له بالنصوص المتضمنة لتحريم الثياب على المحرم فإنها متناولة لهذا النوع و ليس فيها تقييد بالمخيط حتى يكون إلحاق غيره به خروجاً عن النصوص (انتهى) و ما ذكره (قده) يتم إذا صدق على لبس ما ذكر من الدرع المنسوج و نحوه لبس الثوب أو لبس القميص و السراويل و نحوهما مع عدم انصراف المخيط من إطلاقها إذ لا شبهه حينئذ فى ان الملحق هو من افراد الملحق به، و إطلاق دليل التحريم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٥٢

يتناوله و ليس إلحاق غير المنصوص بالمنصوص حتى يكون خروجاً عن النص، و اما مع عدم صدق - الثوب أو القميص أو السراويل عليه أو دعوى انصراف إطلاق النصوص الى المخيط منها فلا بد فى فى انسحاب الحكم الى غيره من اقامه دليل على الإلحاق، و ما استدل به العلامة لا يثبت الإلحاق و يمكن التمسك بالإجماع على الإلحاق حينئذ كما يظهر من عبارة المدارك حيث يقول ألحق الأصحاب بالمخيط ما أشبهه كالدرع المنسوج و نحوه (انتهى) و مع عدم تحقق الإجماع فيقال بالجواز و عدم الإلحاق لكنه على ذلك أيضاً مما يجب فيه الاحتياط، و الله العاصم.

(الأمر الرابع) لا إشكال فى جواز لبس ما يصنع للفتق لحبس نزول الرياح الى اللتين إذا دعت الضرورة إلى لبسه، و فى جواز استعماله مع عدم الضرورة إليه و جهان من عدم كونه من - اللباس المخيط المعتاد الذى مثل القميص و السراويل و القباء، و من صدق اللبس عليه لغته، و لعل الأقوى هو الأخير (و اما الهميان) فقد صرح بجوازه غير واحد من الأصحاب كالصدوق و العلامة و ابن حمزة و غيرهم لصحيح يعقوب بن شعيب المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن المحرم يصير الدراهم فى ثوبه قال نعم و يلبس المنطقه و الهميان (و خبر يعقوب بن سالم المروى فى الفقيه قال قلت لأبى عبد الله (ع) يكون معى الدراهم فيها التماثيل و انا محرم و اجعلها فى هميان و أشده فى وسطى، فقال (ع) لا بأس أو ليس هى نفقتك و عليها اعتمادك بعد الله عز و جل، و بسند آخر رواه البرقى فى المحاسن و فيه أ ليس هى نفقتك يقيك (أو يعينك) بعد الله (و خبر يونس بن يعقوب) المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) عن المحرم يشد الهميان فى وسطه فقال (ع) نعم و ما خيره بعد نفقته (و خبر ابى بصير) المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) قال كان ابى (ع) نعم و ما خيره بعد يستوثق بها فإنها تمام حجه (و خبره الآخر) المروى فى العلل عن الصادق (ع) عن المحرم يشد على بطنه المنطقه التى فيها نفقته، قال (ع) يستوثق منها فإنها تمام حجه.

(الأمر الخامس) لا خلاف فى انه يجوز لبس السراويل للرجل إذا لم يكن له الإزار، و عن التذكرة دعوى إجماع العلماء عليه و يدل عليه من النصوص صحيح معاوية بن عمار المتقدم الذى فيه و لا سراويل الا ان لا يكون لك إزار (و خبر حمران) المروى فى الكافى و التهذيب عن الباقر (ع) المحرم يلبس السراويل إذا لم يكن معه إزار و يلبس الخفين إذا لم يكن معه نعل (و

المصرح به) فى المحكى عن التذكرة و المنتهى انه لا فداء فى لبسه حينئذ ناسبا نفيه فى التذكرة إلى علمائنا و فى المنتهى الى اتفاق العلماء عليه الا- مالكا و أبا حنيفه (فإن تم) فيما نسب الى اتفاق العلماء و ثبت به الإجماع كما قيل بأنه المعروف بين الفقهاء قديما و حديثا فهو، و الا فيمكن القول بعدم سقوط الفداء عنه لو كان مضطرا فى لبسه لخبر العيص عن الصادق عليه السلام فى المحرم يلبس القميص متعمدا قال (ع) عليه دم و من اضطر الى لبس ثوب يحرم عليه مع الاختيار جاز له لبسه و عليه دم شاه (بناء على ان يكون) من قوله و من اضطر إلى آخر الحديث من كلام الصادق (ع)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٥٣

حيث انه يشمل ما إذا اضطر الى لبس السراويل (و قد يستدل) بصحيح محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن الباقر (ع) عن المحرم يحتاج الى ضروب من الثياب يلبسها، فقال (ع) لكل صنف منها فداء (و صحيح زرارة) المروى عنه (ع) من نتف إبطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوبا لا ينبغى له لبسه أو أكل طعاما لا ينبغى له اكله و هو محرم ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فليس عليه شىء و من فعله متعمدا فعليه دم شاه (و دعوى) ان هذين الخبرين واردان فى المحرم اعنى - المتلبس بالإحرام و الكلام فى المقام فيمن هو فاقد الإزار من أول الأمر و ثبوت الفداء فيمن احتاج الى لبس السراويل فى حال إحرامه لا يقتضى ثبوته فيمن كان محتاجا اليه من الأول (واهيئة) إذ لا فرق بينهما أصلا (و القول) بأنه مع الحاجة الى لبسه يكون لبسه مما ينبغى مع ان فى صحيح زرارة يثبت الفداء على من لبس ثوبا لا ينبغى له لبسه (ساقط) لظهور قوله (ع) لا ينبغى له لبسه ان يكون كذلك فى حال الاختيار بقرينة قوله ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فيما نفى فيه الفداء الدال على ثبوته فيما لا يكون لبسه عن الجهل أو النسيان و هو المراد من المتعمد الذى حكم فيه بالفداء (و كيف كان) فمع قطع النظر عن الإجماع على عدم الفداء فيما يضطر الى لبسه فالقول بثبوته نظرا الى ما ذكر من النصوص ليس بكل البعيد (فما فى المدارك) من انه لا ريب فى بطلان القول بوجوب الفداء لأنه إثبات شىء لا دليل عليه (ليس على ما ينبغى).

و فى وجوب فتقه إذا اضطر الى لبسه قولان فى المحكى عن الغنية و الإصباح انه عند قوم من أصحابنا لا يلبس حتى يفتق و يجعل كالمئزر (و أورد عليه) فى الجواهر بأنه مع انا لم نعرف - القوم المزبورين ان ظاهر النصوص كالتفاوتى عدم وجوبه و انه مع وجوب الفتق لا- حاجة الى قيد الاضطرار لجواز لبس المفتوق بعد فتقه فى حال الاختيار لخروجه عن كونه سراويل و صيرورته بعد الفتق إزارا و لا وجه معه الى احتمال وجوب الفدية لخروجه عن كونه مخيطا، اللهم الا ان يراد فتقه فى الجملة، و الله العالم.

(الأمر السادس) ما تقدم من الأمور كان فى حكم الرجال، اما النساء فالمعروف بين الفقهاء جواز لبس المخيط لهن و قد نسب جوازه لهن الى المشهور بل نفى البعد عن دعوى الإجماع عليه إذ لم ينسب الخلاف فيه الا الى الشيخ فى النهاية و قد نقل عنه الرجوع عن ذلك و ظاهر المبسوط فى القميص و فى موضع آخر من المبسوط فى مطلق المخيط (و الأقوى) ما عليه المشهور، و استدلل له بصحيح يعقوب بن شعيب المروى فى التهذيب و فيه عن المرأة تلبس القميص تزره عليها و تلبس الحرير و الخز و الديباج فقال (ع) نعم (و خبر الضر) عن المرأة المحرمة أى شىء تلبس من الثياب قال (ع) تلبس من الثياب كلها إلا المصبوغة بالزعفران و الورس و لا- تلبس القفازين (و صحيح العيص) و فيه قال (ع) المرأة المحرمة تلبس ما شئت من الثياب غير الحرير (الحديث و خبر أبى عيينة) عما تحل للمرأة ان تلبس من الثياب و هى محرمة، قال (ع) الثياب كلها ما خلا القفازين (الحديث)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٥٤

و قد تقدم نقل هذه الأحاديث فى مبحث ما يعتبر فى ثوبى الإحرام (و يدل على جواز لبس السراويل لهن) بالخصوص صحيح محمد بن على الحلبي عن الصادق عليه السلام عن المرأة إذا أحرمت تلبس السراويل فقال (ع) نعم انما تريد بذلك الستر.

(الأمر السابع) قطع العلامة (قده) في التذكرة و المنتهى بحرمة لبس القفازين على المرأة المحرمة و ظاهره دعوى الإجماع عليه، و المراد من القفاز بالتشديد و ضم القاف كرمان كما في القاموس شيء يعمل لليدين يحشى بالقطن تلبسهما المرأة للبرد أو ضرب من الحلى لليدين و الرجلين (أقول) و الظاهر من الاخبار المتقدمة التي ورد فيها النهى عن لبسهما هو المعنى الأول الذى يقال بالفارسية (دست كش) و فسر في غير القاموس بذلك أيضا و لا ينافى ما ورد من النهى الدال على - التحريم ما عبر به في بعض الاخبار بكراهة استعمالهما لها فإن الكراهة تستعمل في الاخبار كثيرا في الحرمة فلا ظهور لها في الكراهة المصطلحة بحيث يصرف ظهور النهى عن الحرمة، و الله العالم.

(الأمر الثامن) المستفاد من خبر أبي عيينة المروى عن الصادق (ع) النهى عن البرقع في المرأة و فيه بعد السؤال عما يحل للمرأة لبسها و هي محرمة قال (ع) الثياب كلها ما خلا - القفازين و البرقع و الحرير (و خبر يحيى بن ابى العلاء) المروى في الفقيه عن الصادق (ع) عن أبيه (ع) انه كره للمحرمة البرقع و القفازين بناء على إرادة الحرمة من الكراهة كما تقدم في الأمر السابق، و عن العلامة (قده) أنه أفتى في التذكرة بحرمة لبسه (و في الجواهر) انه لم يحضرنى الا ان موافق له على تحريم ذلك بل لعل ظاهر اقتضار غيره على القفازين خلافاً (انتهى) و البرقع على ما في المصباح المنير و غيره ما يستر به الوجه و عليه فسيأتى حكمه مفصلاً في حكم حرمة تغطية الوجه على المرأة المحرمة في مسائل تغطية الرأس في حال الإحرام ان شاء الله تعالى.

(الأمر التاسع) قال في المدارك اجمع العلماء على جواز لبس الغلالة للحائض و صرح بالإجماع عليه في الشرائع و كذا العلامة في محكى التذكرة و المنتهى و يدل عليه من النصوص صحيح ابن سنان المروى عن الصادق (ع) قال تلبس المرأة الحائض تحت ثيابها غلالة، و يدل على - الجواز عموماً ما دل على حل لبس الثياب لها و لم يرد فيه استثناء الغلالة، و الغلالة ما يلبس تحت الثياب و هي غالباً ثوب رقيق.

#### [ السادس) من تروك الإحرام لبس الخفين و الجور بين اختياراً ]

(السادس) من تروك الإحرام لبس الخفين و الجور بين اختياراً.

و المشهور حرمة لبسهما على المحرم و في المدارك هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب (و يدل عليه) من النصوص صحيح معاوية بن عمار المروى في الكافي و التهذيب عن الصادق عليه السلام و فيه و لا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك إزار و لا خفين الا ان لا يكون لك نعلان (و صحيح الحلبي) المروى في التهذيب عن الصادق (ع) قال و اى محرم هلك نعلاه فلم يكن له نعلان فله ان (يلبس الخفين إذا اضطر الى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٥٥

ذلك و الجور بين إذا اضطر الى لبسهما (و خبر رفاعه) المروى في الكافي و الفقيه عن الصادق (ع) عن المحرم يلبس الجوريين قال نعم و الخفين إذا اضطر إليهما (و خبر ابى بصير) المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام في رجل هلك نعلاه و لم يقدر على نعلين قال (ع) له ان يلبس الخفين ان اضطر الى ذلك فيشق عن ظهر القدم (و صحيح محمد بن مسلم) المروى في الكافي عن الباقر عليه - السلام عن المحرم يلبس الخف إذا لم يكن له نعل قال نعم لكن يشق ظهر القدم (فلا ينبغي الإشكال) في الحكم في الحمله.

و انما الكلام في أمور (الأول) المذكور في هذه الاخبار هو حرمة لبس الخفين و الجوريين و لذا اقتصر غير واحد من الفقهاء على ذكرهما كالمحكى عن المقنع و التهذيب، و بعضهم اقتصر و أعلى ذكر الخف كالنهي، و عن المبسوط و الخلاف و الجامع الخف و الشمشك لكن المحكى عنه الغنية نفى الخلاف عن لبس ما يستر ظاهر القدم من خف أو غيره قال (قده) و ان

يلبس ما يستر ظاهر القدم من خف أو غيره بلا خلاف، و استظهر في الجواهر عن عبارته نفى الخلاف بين المسلمين فضلا عن إرادة الإجماع منه و لو لم يكن كذلك فلا أقل من نقل إجماعنا على ذلك و مع الغض عنه أيضا فلا أقل من نقل الشهر العظيمة على التعدى عن الخفين و الجور بين الى لبس غيرهما مما يكون لبسه ساتر الظهر القدم فيحمل الخفان و الجوربان في النص و الفتوى على ذكر المثال و يكون اختصاصهما بالذكر لغلبة ستر ظهر القدم بهما لا لأجل اختصاصهما بالتحريم.

(الأمر الثاني) بناء على التعدى عن الخفين و الجوربين الى كل ما يستر ظهر القدم ينبغى الاقتصار على ما يستر به ظهر القدم بلبسه لا- كلما يحصل به الستر و لو بغير لبسه كالجلوس على- الرجلين و إلقاء طرف الإزار عليهما و سترهما تحت الغطاء عند النوم فليس الحكم في سترهما كتغطية الرأس في حال الإحرام، و يدل على جواز سترهما بغير اللبس عدم ما يدل على المنع عنه بعد خروجه عن النص و الفتوى لاختصاصهما بتحريم الستر باللبس مضافا الى أصالة البراءة عن تحريمه لو انتهى الى الشك فيه.

(الأمر الثالث) الظاهر اختصاص التحريم بما إذا كان الستر باللبس بالنسبة إلى تمام ظهر القدم فلا يحرم ستر البعض و يدل عليه جواز لبس النعلين اختيارا مع حصول ستر بعض الظهر بهما و ان الظاهر من النهى عن ستر ظهر القدم هو ستر المجموع فما في الروضة من ان الظاهر ان بعض الظهر كالجميع الا ما يتوقف عليه لبس النعلين ليس على ما ينبغى.

(الأمر الرابع) هل التحريم للبس الخف و الجورب لكونهما من المخيط أو يحرمان على- المحرم بخصوصهما (وجهان) ظاهر العلامة في المنتهى هو الأول لأنه استدلال لحرمتها على المحرم بكونهما مخيطين أو يشبهان المخيط، و ظاهر الأصحاب هو الأخير لأنهم يذكرونها بالاستقلال في قبال حرمة لبس المخيط و لان لبس النعلين جائز بالنص و الفتوى و لم يشترط أحد في جواز لبسهما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٥٦

ان لا- تكونا مخيطين (و تظهر الثمرة) في اختصاص التحريم بالرجال أو شموله للنساء فعلى الأول يختص التحريم بالرجال لاختصاص المخيط بهم كما جزم به في الدروس و على الثاني يعم النساء كما هو ظاهر النهاية و المبسوط و الوسيلة لعموم الاخبار و الفتاوى، و لعل الأقوى هو الأول فإن السبب في- النهى عن الخفين و ان لم يكن من جهة كونهما مخيطين و لكن التمسك بقاعدة الاشتراك في المقام ضعيف و القدر المتيقن هو المنع في الرجل و مع الشك في شموله للمرثة فالأصل يقتضى حلية لبسهما لها.

(الأمر الخامس) لا- اشكال و لا خلاف في جواز لبسهما إذا اضطر اليه و لم يكن له نعلان كما هو صريح اخبار الباب على ما تقدم (و في الجواهر) و الإجماع محصلا و محكيا عليه، و الظاهر عدم وجوب الفداء عليه كما هو ظاهر النصوص و الفتاوى (فما عن بعض الأصحاب) من وجوب الفداء عليه مستدلا بان الخف من المخيط الذى يجب الفداء فى لبسه حتى عند الضرورة (غير وجهه) لعدم معلومية كون المنع من جهة كونه مخيطا أولا و لقوه ترخيص اللبس فى الاخبار فى عدم وجوب شىء عليه ثانيا (و كيف كان) فمقتضى صريح بعض الاخبار هو لزوم شق الخفين إذا اضطر الى لبسهما و اختار وجوبه الشيخ فى محكى المبسوط و ابن حمزة فى الوسيلة و ابن سعيد فى الجامع و العلامة فى المختلف و الشهيدان فى الدروس و المسالك و المحقق الثانى فى حاشية الشرائع (و عن ابن إدريس) و جمع آخر من الأصحاب هو العدم و قال المحقق فى الشرائع ان القول بالوجوب متروك و هو يشعر بدعواه الإجماع على عدم الوجوب و عن الحلّى دعواه على عدمه صريحا (و يستدل للاول) بخبر ابى بصير و صحيح محمد بن مسلم المتقدمين فى صدر الكلام الذين فيهما الشق عن ظهر القدم، و المرسل المروى عن بعض الكتب لا- بأس للمحرم إذا لم يجد نعلا و احتاج ان يلبس خفا دون الكعبين (و النبوى العامى) فان لم يجد نعلين فليلبس خفين و ليقطعهما حتى يكونا أسفل من الكعبين مضافا الى حرمة لبس ما يستر ظهر القدم بلا- ضرورة مع إمكان الشق (و يستدل للثانى) بإطلاق

النصوص الواردة في مقام البيان المعتضد بإطلاق فتوى المقنع و النهاية و التهذيب و المهذب و دعوى الحلبي - الإجماع على عدم الوجوب، و ما رواه الجمهور عن علي عليه السلام من عدم الشق و انه (ع) قال قطع الخفين فساد، يلبسهما كما هما و ما رواه عن عائشة من ان النبي (ص) رخص المحرم ان يلبس الخفين و لا- يقطعهما (و روى ان ابن عمر) كان يفتي بقطعهما فلما سمع حديث عائشة رجع و اما الأدلة التي استدلو بها للقول الأول فهي كلها مدخولة اما خبر ابي بصير و صحيح محمد بن مسلم فلتوافقهما مع أكثر العامة و دعوى ابن إدريس قيام الإجماع على خلافهما و قول المحقق في الشرائع يكون القول بالوجوب متروكا الكاشف عن اعراض الأصحاب عن العمل بما ظاهره الوجوب فيكون الخبران من موهون الصدور بمخالفه مضمونهما مع عمل المشهور و منه يظهر حال المرسل في بعض الكتب و حال النبوي العامي و على هذا فالمعول على إطلاق ما يدل على جواز لبس الخف و الجورب من

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٥٧  
دون شقهما، و الله العالم.

### [ (السابع) من تروك الإحرام الاكتمال بالسواد ]

(السابع) من تروك الإحرام الاكتمال بالسواد أو بما فيه طيب،

و المشهور فيه هو القول بالتحريم و هو قول الشيخ في المبسوط و النهاية و المفيد و سلار و الحلبي و غيرهم، و ذهب الشيخ في الخلاف إلى الكراهة و عن الصدوق في المقنع اختصاص التحريم بما إذا قصد به الزينة (و يدل على حرمة) في الجملة من النصوص صحيح حريز المروي في الكافي عن الصادق (ع) قال لا تنظر في المرأة و أنت محرم لانه من الزينة و لا تكتحل المرأة المحرمة بالسواد ان السواد زينه (و صحيح معاوية بن عمار) المروي في التهذيب عن الصادق (ع) قال لا يكتحل الرجل و المرأة المحرمان بالكحل الأسود الأمن علة (و صحيح الحلبي) المروي في الكافي عن الصادق (ع) عن الكحل للمحرم قال اما السواد فلا- و لكن بالصبر و الحضض (و الحضض كصرد دواء للعين) و صحيح زرارة المروي في التهذيب عن- الصادق (ع) قال تكتحل المرأة بالكحل كله الا الكحل الأسود للزينة (و صحيح عبد الله بن سنان) المروي في التهذيب عن الصادق (ع) يقول يكتحل المحرم ان هو رمد بكحل ليس فيه زعفران، و غير ذلك من الاخبار الناهية عن الاكتمال بالسواد و بما فيه طيب فلا إشكال في أصل الحكم في- الجملة.

و يقع البحث عن أمور (الأول) الأقوى حرمة الاكتمال بالسواد للأخبار المتقدمة و ما اختاره الشيخ في الخلاف ضعيف و لعله ذهب الى الكراهة متمسكا بخبر هارون بن حمزة المروي في التهذيب عن الصادق (ع) قال لا يكحل المحرم عينه بكحل فيه زعفران و ليكحل بكحل فارسي، بناء على ان الكحل الفارسي هو الإثمد (و الإثمد على ما في المجمع بكسر الهمزة و الميم حجر يكتحل به) انتهى) و هو اسود و عليه فيدل الخبر على جواز الاكتمال بالأسود (و فيه) ان الكحل الفارسي مجمل في الخبر فقد فسره في القاموس بالأنزروت و هو أيضا مبهم (و بصحيح فضالة و صفوان) عن ابن عمار المروي في التهذيب عن الصادق عليه السلام قال لا- بأس بأن تكتحل و أنت محرم بما ليس فيه مسك و لا طيب (و فيه) انه ليس فيه صراحة في نفى الباس في الاكتمال بالسواد بل انما يدل عليه بالإطلاق فيقيد بالأخبار الناهية عن الاكتمال بالسواد بغير الكحل الأسود أو يحمل على قصد التداوي به لا مجرد الزينة، فالقول بالحرمة قوى.

(الأمر الثاني) ظاهر صحيح حريز و معاوية بن عمار هو حرمة الاكتمال بالسواد مطلقا و ان لم يقصد به الزينة لكونه مما يعد من الزينة و هو الملاك في الحرمة لا قصد التزين به خلافا للمحكي عن مقنع الصدوق من اختصاص الحرمة بما إذا كان من قصده

الزينة لصحيح زرارة المتقدم الذى فيه تكتحل المرأة بالكحل كله الا الكحل الأسود للزينة، الظاهر فى كونه بقصد الزينة (و فيه ان دلالة هذا الصحيح على الحرمة إذا كان قاصدا للزينة لا ينافى تحريمه و لو فيما لم يقصد به التزين كما هو مفاد الصحيحين المتقدمين مع إمكان ان يقال بكون المراد من صحيح زرارة ما يكون سببا للزينة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٥٨

و لو لم يقصدها فيكون قوله (ع) للزينة تعليلا للحكم بالحرمة لا قييدا للاكتحال و يكون المعنى انه انما تعلق النهى بالسواد لانه يحصل به الزينة و هذا الاحتمال ليس بكل البعيد و لو بقرينة سائر الأخبار.

(الأمر الثالث) لا فرق فى حرمة الاكتحال بالسواد بين الرجل و المرأة فيحرم على الرجل مثل ما يحرم على المرأة لإطلاق جملة من تلك الاخبار و صراحة صحيح معاوية بن عمار بعدم الفرق حيث قال (ع) لا- يكتحل الرجل و المرأة المحرمان بالكحل الأسود الأمن علة، و لا ينافيه ورود صحيح زرارة و صحيح حريز فى مورد المرأة إذ لا مفهوم لهما ينفى الحرمة فى الرجل فيبقى الإطلاق محكما.

(الأمر الرابع) يحرم الاكتحال بما فيه طيب لدلالة غير واحد من الاخبار الواردة فى المقام مثل صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام لا بأس بأن تكتحل و أنت محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه (و غيره مما شرط فيه جواز الاكتحال بما ليس فيه طيب أو زعفران أو مسك) و يدل عليه أيضا ما ورد من المنع عن استعمال الطيب فإن إطلاقه يشمل ذلك أيضا (الأمر الخامس) لا بأس بالاكتحال بغير السواد و ما لا يكون فيه طيب لصراحة بعض الاخبار بالإذن فيه كخبر الحلبي المتقدم الذى فيه قال (ع) اما السواد فلا و لكن بالصبر و الحضض و لمفهوم ما علق فيه الحرمة على وجود أحد الأمرين أعنى كونه أسود أو كونه فيه الطيب، مضافا الى ان عدم الدليل على الحرمة كاف فى الجواز للأصل قال العلامة فى المنتهى و يجوز الاكتحال بما عدا الأسود من أنواع الأكحال الا ما فيه طيب بلا خلاف فيه (انتهى).

(الأمر السادس) لو تعمد الاكتحال بالسواد اختيارا ثم و لكن لا- يجب عليه الفداء لعدم ورود دليل عليه فيبقى الحكم تحت الأصل، و اما لو اكتحل بما فيه طيب فالمصرح به فى المسالك ثبوت فدية استعمال الطيب لكونه منه و لا سيما فيما إذا كان فيه رائحة الطيب، و دعوى اختصاص ما دل على وجوب الفدية بغير الاكتحال واهية لا يلتفت إليها.

(الأمر السابع) يجوز الاكتحال بالسواد أو بما فيه الطيب عند الضرورة لما دل على جواز كل محرم عند الضرورة اليه و خصوص ما ورد فى المقام (ففى خبر ابن عمار) المروى فى الكافى عن- الصادق (ع) قال لا يكتحل الرجل و المرأة المحرمان بالكحل الأسود الا من علة (و خبر الكاهلى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال سئله ضرير البصر و انا حاضر فقال اكتحل إذا أحرمت، قال لا، و لم تكتحل؟ قال انى ضرير البصر فإذا أنا اكتحلت نفعنى و إذا لم اكتحل أضرنى قال فاكتحل (الحديث) و للمروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال لا بأس للمحرم ان يكتحل بكحل ليس فيه مسك و لا كافور إذا اشتكى عينه، و إطلاقه يشمل الاكتحال بالسواد.

## [ الثامن) من تروك الإحرام النظر فى المرأة ]

(الثامن) من تروك الإحرام النظر فى المرأة،

و المنسوب الى أكثر الأصحاب هو الحرمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٥٩

و هى المحكية عن الصدوق و الشيخ و ابى الصلاح و الحلبي و ابن سعيد، و يدل عليه من النصوص صحيح حريز عن الصادق



(ع) قال لا تنظر في المرأة و أنت محرم لانه من الزينة (و صحيح ابن عمار) المروى في الكافي عنه (ع) قال لا ينظر المحرم في المرات لزينة فإن نظر فليلب (و خبر حماد) المروى في التهذيب عنه (ع) قال لا- تنظر الى المرات و أنت محرم فإنها من الزينة (خلافا) للمحكي عن الجمل و الوسيلة و المهذب و الغنية و النافع من القول بالكراهة و لا دليل عليها إلا حمل الأخبار المذكورة الظاهرة في الحرمة على الكراهة من دون قرينه، فلا- ينبغي الإشكال في أصل الحرمة في الجملة الا انه يجب البحث عن أمور (الأول) ذهب الأكثرون إلى حرمة النظر في المرأة و لو لم يقصد به الزينة و هو الأقوى لما في صحيح حريز المتقدم من التعليل للحرمة بأن النظر إليها من الزينة و كذا ما في خبر حماد المتقدم، و لا ينافيه ما في الكافي من خبر ابن عمار: لا ينظر المحرم في المرات لزينة، الظاهر في حرمة النظر فيما إذا كان للزينة، و ذلك لمنع ظهوره فيه لاحتمال كون المعنى كون النظر إليها للزينة غالبا لا اناطه الحكم بذلك، مع انه على تقدير تسليم ظهوره فيما كان- النظر للزينة فلا مفهوم له حتى يعارض الأخبار المتقدمة، فما عن الذخيرة من تقييد حكم حرمة النظر بما إذا كان للزينة مستدلا بأنه مقتضى الجمع بين الاخبار المطلقة و المقيدة لا وجه له.

(الأمر الثاني) مقتضى إطلاق النصوص و كلمات الأصحاب عدم الفرق في ذلك بين الرجل و المرأة (الأمر الثالث) الظاهر اختصاص حكم الحرمة بالنظر في المرأة لأخذها في موضوع الحكم في الاخبار المذكورة فلا بأس بالنظر في الماء الصافي لبري صورته فيه اللهم الا ان يقصد به التزين فإنه منهي عنه للمحرم على كل حال (الأمر الرابع) المحرم من النظر في المرات هو ما إذا نظر ليرى صورته فيها فاما إذا نظر فيها ليرى صورته شخص آخر أو يرى منظرا موجودا خلفه كنظر السائق الى المرأة ليرى ما حوله فيها فلا إشكال في الجواز و كذا الوارد شراء المرأة فنظر فيها لرؤية نفسها و خصوصياتها (الأمر الخامس) مقتضى خبر معاوية بن عمار المتقدم الذي فيه لا ينظر المحرم في- المرات الزينة فإن نظر فليلب و جوب التلبية إذا تعمد النظر بل مطلقا لكن الإجماع قائم على عدم وجوبها فيحمل الأمر بها على الاستحباب (الأمر السادس) الظاهر عدم الفداء في التعمد بالنظر لعدم ما يدل على وجوبه مع كون مقتضى الأصل عدم وجوبه لو شك فيه.

## [التاسع من تروك الإحرام الفسوق]

التاسع من تروك الإحرام الفسوق.

و لا- اشكال و لا- خلاف في حرمة حال الإحرام، قال في المدارك اجمع العلماء كافة على تحريم الفسوق في الحج و غيره (انتهى) و قد نص في الآية الكريمة بحرمة في قوله تعالى **فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ**، و يقع البحث هنا في أمور (الأول) اختلف في تفسير الفسوق على أقوال فالمحكي عن الشيخ و الصدوقين و المحقق و جماعه اخرى انه الكذب و السباب، و عن التبيان ان الاولى حمله على جميع المعاصي التي نهى الله المحرم عنها.

و يمكن الاستدلال للاول بخبر زيد الشحام المروى عن معاني الاخبار عن الصادق عليه السلام

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٦٠

عن الرفث و الفسوق و الجدال قال اما الرفث فالجماع و اما الفسوق فهو الكذب اما تسمع لقوله تعالى **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ، و الجدال قول الرجل لا و الله و بلى و الله** (و خبر معاوية بن عمار) المروى عن تفسير العياشي عن الصادق (ع) في قول الله عز و جل **الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ** فالرفث الجماع و الفسوق الكذب و الجدال قول الرجل لا- و الله و بلى و الله (و عن الفقه الرضوي) و الفسوق الكذب فاستغفر الله منه و تصدق بكف طعام (و لا وجه لقول ابن براج من التخصيص بالكذب على الله و رسوله الا قياس المقام بالكذب الذي هو من مفطرات

الصوم و لم نعثر على خبر يدل على الاختصاص (و يمكن ان يستدل لقول ابن ابي - عقيل) من انه كل لفظ قبيح من الكذب و غيره بصحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال إذا أحرمت فعليك بتقوى الله و ذكر الله كثيرا و قلّة الكلام الا- بخير فان من تمام الحج و العمرة ان يحفظ المرء لسانه الا من خير كما قال الله عز و جل فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ (الآية) و الرفث الجماع و الفسوق الكذب و السباب (الحديث).

و يستدل لما ذهب اليه المرتضى و ابن الجنيد من ان الفسوق هو الكذب و السباب بالخبر الأخير حيث ضم السباب الى الكذب فى تفسير الفسوق (و الأقوى) ما هو المشهور و عليه المعول للأخبار المتقدمة الدالة على انه الكذب الا ان فى خبر الشحام و العياشى و فقه الرضا فسر بالكذب فقط و فى صحيح معاوية فسر بالكذب و السباب و فى صحيح على بن جعفر المروى فى التهذيب فسر بالكذب و المفاخرة و فيه قال سئلت أخى موسى بن جعفر (ع) عن الرفث و الفسوق ما هو و ما على من فعله فقال الرفث جماع النساء و الفسوق الكذب و المفاخرة (الحديث) و قد اضطرت كلماتهم فى الجمع بينها (قال فى المدارك) و الجمع بينهما يقتضى المصير الى ان الفسوق هو الكذب خاصة لاقتضاء صحيح ابن عمار نفى المفاخرة و صحيح على بن جعفر نفى السباب (انتهى) و تبعه على ذلك فى - الحقائق فقال و الخبران المذكوران قد تعارضا فيما عدا الكذب و تساقطا و دفع كل منهما الآخر فيؤخذ بالمتفق عليه منهما و يطرح المختلف فيه من كل من الجانبين (انتهى ما فى الحقائق) و قال العلامة فى محكى المختلف فى الجمع بين الخبرين ان المفاخرة لا تنفك عن السباب إذا المفاخرة انما تتم بذكر فضائل له و سلبه عن خصمه أو سلب رذائل عن نفسه و إثباتها لخصمه و هذا هو معنى السباب.

و أورد فى الجواهر على صاحب المدارك بان ما ذكره من المصير الى ان الفسوق هو الكذب خاصة ليس جمعا بين الخبرين بل هو طرح لهما جميعا و انما لجمع بينهما بتحكيم منطوق كل منهما على مفهوم الآخر فيصير مفاده كون الفسوق عبارة عن الكذب و السباب و المفاخرة و حاصله ان صحيح ابن عمار يدل على كون الفسوق هو الكذب و السباب و صحيح على بن جعفر يدل على كونه هو الكذب و المفاخرة و الجمع بينهما برفع اليد عن ظهور كل منهما فى الانحصار بما فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٦١

فيضم الموجود فى كل منهما الى المحذوف فى الآخر، و نتيجة ذلك هو تحقق الفسوق بتحقيق أحد الأمور الثلاثة و هو حسن لا بأس به و مع الغض عنه فما حكى عن العلامة من إرجاع المفاخرة إلى السباب أحسن مما صنعه فى المدارك و ان كان يرد عليه بان مقتضى ما ذكره العلامة هو التلازم بين المفاخرة و السباب لعدم انفكاك المفاخرة عن السباب وجود أو أين هذا من اعتبار ترك المفاخرة فى الإحرام مفهوما.

(الأمر الثانى) إذا اضطرت الى الكذب فى حال الإحرام فمقتضى عموم حلية ما اضطرت اليه هو- الجواز و الأولى التفصى عن الكذب بالتورية، بل ظاهر التعبير عنه بالفسوق هو اختصاص الحرمة بالكذب المحرم فى غير حال الإحرام و اما المحلل منه كالأصلح بين الطرفين المتباغضين فلا يشمل عنوان الفسوق.

(الأمر الثالث) مقتضى الآية الشريفة هو كون الفسوق من المحرمات فى إحرام الحج و يعم عمره التمتع لأنها من اجزاء الحج المتمتع به، و اما العمرة المفردة فالمستفاد من المدارك عدم شمول الدليل من الكتاب و السنة لها، و لكن الظاهر من بعض اخبار الباب هو شمول الحرمة لها كإطلاق ما فى صحيح معاوية بن عمار من قوله عليه السلام إذا أحرمت فعليك بتقوى الله و ذكر الله كثيرا و قلّة الكلام الا بخير (الى آخر الحديث) مضافا الى إطلاق معاهد الإجماعات و ان ظاهرهم عدم الفرق فى تروك الإحرام بين الحج و العمرة.

(الأمر الرابع) الأ- كثرون على عدم بطلان الحج و العمرة بالفسوق بمعنى عدم وجوب إعادتهما كما لا يبطل شىء منهما بغير

الفسوق من محرمات الإحرام سوى ما دل عليه الدليل من الجماع على ما سيأتي في باب الكفارات خلافا للمحكي عن المفيد (قده) من كون الفسوق مفسدا للإحرام و يمكن ان يستأنس له بصحيح عبد الله بن سنان المروى في الكافي في قوله تعالى وَ اتَّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ قَالَ إتمامها ان لا رث و لا فسوق و لا جدال في الحج، فان الخبر لا يدل على - وجوب اعاده الحج أو العمرة بالفسوق و انما يدل على ان الحج غير تام و اما الحج من قابل أو اعاده العمرة أو بطلان الإحرام رأسا فمحتاج الى دليل آخر.

(الأمر الخامس) لا تجب الكفارة بتعمد الفسوق لعدم دليل واضح عليه فالأصل براءة الذمة منها و لصحيح الحلبي محمد بن مسلم انهما قالوا - لأبي عبد الله (ع) أ رأيت ان ابتلى بالفسوق ما عليه قال (ع) لم يجعل الله تعالى له حدا، يستغفر الله و لكن في صحيح سليمان بن خالد المروى في الكافي عنه عليه السلام ما يدل على وجوب ذبح البقرة في الفسوق و فيه سمعت أبا عبد الله (ع) يقول في الجدل شاه و في السباب و الفسوق بقره و الرث فساد الحج (قال المجلسي قدس سره) في شرحه على الكافي انه محمول على الاستحباب ثم قال و العمل به اولى و أحوط و ان لم أظفر على قائل به (انتهى) و المحكي عن المنتهى بعد ان فسر الفسوق بالكذب قال و لا شيء عليه عملا بالأصل السالم مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٦٢

عن معارضه نص يخالفه أو غيره من الأدلة (انتهى) و من العجيب عدم عثوره على هذا الخبر أو عدم تعرضه له، فالأقوى هو الأخذ بالخبر الأول لإعراض الأصحاب عن خير سليمان بن خالد فيسقط عن الحجية بإعراضهم.

## [ العاشر) من تروك الإحرام الجدل]

(العاشر) من تروك الإحرام الجدل.

و هو في اللغة بمعنى الخصومة و فسر في أخبارنا بقول القائل لا و الله أو بلى و الله و الأدلة الثلاثة من الكتاب و السنه و الإجماع قائمة على حرمة في حال الإحرام في الجملة و قد مر في طي البحث عن الفسوق نقل غير واحد من الاخبار الدالة على حرمة الجدل و تفسير بما ذكر (و في صحيح محمد بن مسلم و الحلبي) المروى في الكافي عن الصادق عليه السلام قال في تفسير قوله تعالى فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ (الآية) ان الله جل جلاله اشترط على الناس شرطا و شرط لهم شرطا فمن و في الله له فقالا له فما الذي اشترط عليهم و ما الذي شرط لهم فقال (ع) اما الذي اشترط عليهم فإنه قال الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ و اما ما شرط لهم فإنه قال فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه و من تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى قال (ع) يرجع لا ذنب له فقالا له أ رأيت من ابتلى بالفسوق ما عليه قال (ع) لم يجعل الله له حدا يستغفر الله و يلبي فقالا له فمن ابتلى بالجدال ما عليه فقال إذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه شاه و على المخطئ بقره (و غير ذلك من الاخبار) التي تأتي في البحث عن كفارة الجدل فلا إشكال في أصل الحكم في الجملة.

و ينبغي البحث عن أمور (الأول) لا إشكال في حرمة الحلف بالله في الخصومة و اما مع عدم الخصومة ففي حرمة و جهان من إطلاق النصوص الواردة في حرمة الشامل لما لا تكون خصومة في - البين، و من انصرفها الى مورد الخصومة بملاحظة أصل معنى الجدل في اللغة (و دعوى) ان تفسير الجدل في الاخبار بقول لا و الله و بلى و الله موجب لانسلاخ المعنى اللغوي عن هذه الكلمة فلا يشترط في صدق الجدل تحقق الخصومة (واهيئة) لعدم ثبوت النقل عن المعنى في اللغة بمجرد تفسير الكلمة بما في الاخبار فالكلمة في الآية الشريفة باقية على معناها اللغوي غاية الأمر قد ضم اليه الحلف بالله و ان مجرد الخصومة ليس مرادا من الجدل هيئنا (و لعل هذا الأخير هو الأقوى) و ان كان الأحوط ترك الحلف بالله مطلقا كما ان الأحوط و الاولى ترك الخصومة

مطلقا.

(الأمر الثاني) لا إشكال في حرمة قول لا والله و بلى والله مجتمعا، و في الاكتفاء بأحدهما في الحرمة وجهان من ان الاستفادة من غير واحد من الاخبار هو تفسير الجدل بكلتا الكلمتين كما في صحيح ابن عمار و صحيح آخر له، و من ان الظاهر من ذكر الصنيعتين كون إحداهما كافية في الحرمة و انما ذكر الصيغتان في الاخبار للإشعار بعدم الفرق بين الإثبات و النفي في التحريم، و هذا الأخير هو الأقوى و هو المتفاهم عرفا من النصوص كما ان ما ربما يحتمل من كون المراد من الاخبار الجدل بان يقول احد المخاطبين لا والله و يقول الآخر بلى والله فاحتمال لا يلتفت اليه لعدم القرينة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٦٣

على هذا المعنى و عدم انسباق هذا المعنى الى الذهن من التعبير الواقع في النصوص و ما اخترناه هو المحكى عن العلامة في التحرير و التذكرة و المنتهى و حكى عن كشف اللثام أيضا.

(الثالث) الظاهر اعتبار كون القسم بالله سبحانه فلا يكفى الحلف بغير الكلمة المقدسة و الظاهر كفايه ترجمتها بغير العربية و في كفاية القسم بغير كلمه الجلالة من الأسماء الخاصة له تعالى وجهان من ذكر الكلمة في النصوص و من كون المراد هو الإشارة إلى حرمة الحلف بذاته المقدسة لا- بخصوص الكلمة و لعل هذا الأخير هو الأظهر كما في غير المقام من أحكام الحلف في أبواب الفقه، نعم المسلم عدم حرمة الحلف بغير الله سبحانه كالحلف بالقران و النبي و الأئمة عليهم السلام.

(الأمر الرابع) الظاهر حرمة الجدل في حال الإحرام من غير فرق بين كونه صادقا في يمينه أو كاذبا و لا بين ما كان مع البغضاء أولا و لا بين تكرر صيغة اليمين و عدمه و ذلك للإطلاق و ربما يقال باختصاص الحرمة بالكاذب منه أو بما كان مع البغضاء أو بما تكرر فيه صيغة اليمين (و يستدل للاول) بخبر يونس بن يعقوب المروى في التهذيب قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يقول لا والله و بلى و الله و هو صادق، عليه شيء؟ فقال لا (و خبر ابى بصير) المروى في التهذيب عن الصادق (ع) قال إذا جادل الرجل و هو محرم فكذب متعمدا فعليه جزور (و يستدل للثاني) أى البغضة بخبر ابى بصير المروى في الكافي الفقيه قال سئلته عن المحرم يريد ان يعمل العمل فيقول له صاحبه و الله لا- تعمله فيقول و الله لا- عملته فيحالفه مرارا، يلزمه ما يلزم صاحب الجدل قال لا انما أراد بهذا إكرام أخيه، انما ذلك ما كان لله فيه معصية (و المضبوط) من هذا الحديث في- كتب الاخبار من الكافي و الفقيه و الوافي و الوسائل هو (ما كان لله فيه معصية) و لكن ذكره في الجواهر (ما كان لله فيه بغضه) على وجه نسخه بدل، و الله العالم بما هو الحق فعلى نسخه الجواهر يمكن ان يستدل به لاعتبار البغضة في الحلف بالله لكنه لا يلائم كون البغضة فيه لله تعالى بل الظاهر من كون البغضة فيه لله كونه مبغوضا لله تعالى بمعنى كونه معصية له فيرجع الى معنى النسخة المشهورة (و كيف كان) فوجه نفي الجدل عن القسم الذى صدر على وجه الإكرام لعله يكون لمكان كونه إنشاء لا اخبارا، و ما كان على وجه الإنشاء لا يكون فيه معصية و انما القسم الذى فيه عصيان لله عز و جل هو ما كان على وجه الاخبار لانه ان كان كاذبا فهو يمين الغموس الذى عد من المعاصى الكبيرة و ان كان فى اخباره صادقا يكون قسمة أيضا حراما للنهي عنه فى قوله تعالى وَ لَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ، و لكن يحتمل ان يكون الوجه فى نفي الجدل عن القسم الاكرامى المذكور فى الخبر لأجل انه لا يكون بصيغة لا والله و بلى و الله لاختصاص الجدل بها لأنه الخصومة المؤكدة بالقسم بالصيغة المذكورة.

(و يستدل للثالث) اى لاعتبار تكرار القسم فى حرمة الجدل بالاخبار المتعددة الدالة على لزوم الكفارة بتكرار القسم، ففى صحيح الحلبي و محمد بن مسلم المروى فى الفقيه عن الصادق (ع)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٦٤

و من ابتلى بالجدال ما عليه؟ قال إذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه شاه و على- المخطى بقرة (و صحيح محمد بن

مسلم) عن الجدل في الحج قال (ع) من زاد على مرتين فقد وقع عليه الدم فقيل له الذي يجادل و هو صادق قال (ع) عليه شاه و الكاذب عليه بقره (و صحيح معاوية بن عمار) المروي في التهذيب عن الصادق (ع) قال ان الرجل إذا حلف ثلاثه ايمان في مقام ولاء و هو محرم فقد جادل و عليه حد الجلال دم يهريقه و يتصدق به.

و يجاب عن الاستدلال الأول أعنى الاستدلال بخبر يونس و خبر ابي بصير على اعتبار كونه في اليمين كاذبا في حرمة و انه لا يحرم إذا كان صادقا اما خبر يونس فبمعارضته مع ما يدل على وجوب الكفارة فيما إذا كان في يمينه صادقا ففي خبر إبراهيم بن عبد الحميد عن الكاظم عليه السلام قال من جادل في الحج فعليه إطعام ستين مسكينا لكل مسكين نصف صاع ان كان صادقا أو كاذبا فان عاد مرتين فعلى الصادق شاه و على الكاذب بقره (و اشتماله) على إطعام ستين مسكينا و لكل مسكين نصف صاع مع انه ليس معمولا به لا يخرج عن الحجية فيما عمل به (و يؤيد التعميم) ما عن الفقه الرضوي من قوله و اتق في إحرامك الكذب في اليمين الكاذبة و الصادقة و هو الجدل الذي نهى الله سبحانه و تعالى عنه- الى ان قال- فان جادلت مرة أو مرتين و أنت صادق فلا- شيء عليك فان جادلت ثلاثا و أنت صادق فعليك دم شاه و ان جادلت مرة أو مرتين و أنت صادق فلا- شيء عليك فان جادلت ثلاثا و أنت كاذب فعليك بدنه (و المراد) بنفي شيء في المجادلة مرة أو مرتين صادقا هو نفي الكفارة عنه لا نفي الحرمة أيضا (و قال الصدوق) في الفقيه انه قال ابي في رسالته الى: اتق الله في إحرامك الكذب و اليمين الكاذبة و الصادقة و هو الجدل، و الجدل قول الرجل لا- و الله و بلى و الله فان جادلت مرة أو مرتين و أنت صادق فلا- شيء عليك و ان جادلت ثلاثا و أنت صادق فعليك دم شاه فإن جادلت مرة كاذبة فعليك دم شاه و ان جادلت مرتين كاذبا فعليك دم بقره و ان جادلت ثلاثا فعليك بدنه (و بالجملة) فلا ينبغي التأمل في عدم اعتبار الكذب في اليمين في إحرامه و ان اختلف الصدق و الكذب في ثبوت الكفارة، هذا تمام الكلام في التمسك بخبر يونس.

و اما خبر ابي بصير فلا دلالة فيه على نفي الحرمة عن اليمين الصادقة بل لا يستفاد منه الا ثبوت الكفارة و هي الجزور في اليمين الكاذبة فيحمل الجزور على البدنة و ان ثبوتها فيها على ما إذا كانت ثلاثه و ذلك بقرينة خبر إبراهيم مؤيدا بما تقدم عن فقه الرضا و رسالته على بن بابويه الظاهر انه مأخوذ من فقه الرضا أو انه مضمون نص اطلع عليه على بن بابويه و لذا يعاملون مع رسالته معاملة النص عند إعواز النصوص.

و يجاب عن الثاني أعنى الاستدلال بخبر ابي بصير على اعتبار البغضاء بأنه لا يدل على اعتبارها في الحرمة بل المستفاد منه عدم حرمة ما كان الإكرام لصاحبه و اين هذا من اعتبار-

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٦٥

البغيضة في حرمة مع ان المذكور فيما بأيدينا من الكتب هو (ما كان لله فيه معصية) لا كلمه بغيضه على انه على هذه النسخة أيضا لا يدل على اعتبارها بينه و بين صاحبه بل يدل على ما كان مبغوضا لله سبحانه.

و يجاب عن الثالث اعنى اعتبار التكرار بان الصحاح المذكورة انما تدل على حكم الكفارة في صورة التعدد و لا دلالة في شيء منها على نفي الحرمة في صورة عدم التكرار لكن ما يدل على حرمة- الجدل من الكتاب و السنه يدل على حرمة مطلقا لصدق الجدل عليه عرفا و عدم ما يوجب تقييد الحرمة بصورة التعدد (فالمتمحصل) من هذا الأمر هو عدم اعتبار الكذب في حرمة الجدل و لا البغضاء و لا التعدد.

(الأمر الخامس) لا بأس بالجدال في حال الإحرام إذا أراد إثبات حق أو دفع باطل (قال- الشهيد الثاني) في الروضة و انما يحرم مع عدم الحاجة إليه فلو اضطر إليه فالأقوى جوازه و لا كفارة (انتهى) و استشكل في الجواهر في جوازه مع عدم وصول الحاجة الى حد الضرورة التي يباح لها مثله (و في نفي الكفارة) التي دلت النصوص المعتمدة على ثبوتها و لو كان جائزا من جهة

الاضطرار إذا كان لإثبات حق أو إبطال باطل (وجهان) الظاهر سقوط الكفارة إذا كان هناك ضرورة و لم يمكن تأخير اليمين الى ما بعد الخروج من الإحرام لظهور ما دل على الكفارة فى الجدل فى كونه فى حال الاختيار سيما خبر ابى بصير الذى فيه (انما ذلك ما كان لله فيه معصية) و عليه فالظاهر عدم الكفارة أيضا فى صورة السهو و الغفلة، و الله العالم.

### [الحادى عشر من تروك الإحرام قتل هوام الجسد من القمل و غيره]

(الحادى عشر) من تروك الإحرام قتل هوام الجسد من القمل و غيره و المشهور بين الأصحاب حرمة و قد ورد فيه اخبار مختلفه (منها) ما يدل على المنع عن قتل القمل كصحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى و التهذيب قال قلت لأبى عبد الله (ع) ما تقول فى محرم قتل قملة، قال (ع) لا شىء عليه فى القملة و لا ينبغى ان يتعمد قتلها (و صحيح ابان) عن ابى الجارود المروى فى الكافى قال سئل رجل أبا جعفر عن رجل قتل قملة و هو محرم قال بس ما صنع قال فما فدائها قال لا فداء لها (و خبر زرارة) المروى فى الكافى قال سألت أبا عبد الله (ع) هل يحك المحرم رأسه أو يغتسل بالماء، قال (ع) يحك رأسه ما لم يتعمد قتل دابة (و هذه الاخبار) كما ترى تدل على المنع عن قتل القملة بل مقتضى خبر زرارة تعميم الحكم لغيرها من هو أم البدن (و منها) ما ورد فى المنع عن إلقائه كصحيح حماد بن عيسى المروى فى التهذيب قال سألت أبا عبد الله (ع) عن المحرم يبين القملة عن جسده فيلقها، قال يطعم مكانها طعاما (و خبر حسين بن ابى العلاء) المروى فى الكافى عن - الصادق (ع) قال المحرم لا ينزع القملة من جسده و لا من ثوبه متعمدا فان فعل شيئا من ذلك خطأ فليطعم مكانها، قال كم قال كفا من طعام (و خبر الحلبي) المروى فى التهذيب قال حككت رأسى و انا محرم فوقع منه قملات فأردت ردهن فنهاني و قال تصدق بكف من طعام (الى غير ذلك من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٦٦

(الاجبار).

(و منها) ما يدل على جواز قتله مثل خبر ابن عمار المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق (ع) عن محرم قتل قملة قال لا شىء فى القملة و لا ينبغى ان يتعمد قتلها (بناء على ظهور لا ينبغى فى عدم الحرمة (و منها) ما يدل على جواز إلقائه كخبر ابى الجارود المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد الله (ع) حككت رأسى و انا محرم ف وقعت قملة، قال (ع) لا بأس، قلت اى شىء تجعل على فيها، قال و ما اجعل عليك فى قملة، ليس عليك فيها شىء (و خبر مرة مولى خالد) المروى فى - التهذيب قال سألت أبا عبد الله (ع) من المحرم يلقى القملة، فقال (ع) ألقوها أبعدا الله غير محموده و لا مفقوده (و الخبر الأخر) لابن عمار المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق (ع) عن المحرم يحك رأسه فيسقط القملة و الثنتان، فقال لا شىء عليه و لا يعيدها (الحديث) بناء على ان يكون المراد من قوله (ع) و لا - يعيدها هو عدم لزوم إعادة القملة إلى موضعها كما هو الظاهر لا النهى عن إعادة إلقائها عن رأسه.

و قد حمل الشيخ (قده) هذه الاخبار بعد قبول دلالتها على الرخصة على من يتأذى بها إذ حينئذ يقتل أو يلقى و يكفر، قال و قوله (ع) لا شىء عليه يعنى من العقاب أو لا شىء معين (و بالجملة) فلا إشكال فى حرمة قتل القملة خلافا للمحكى عن ابن حمزة حيث انه جوز قتلها على البدن مع تحريم إلقائها، و استدلل له بأصالة البراءة و بصحيح معاوية بن عمار المتقدم بناء على إرادة الكراهة من قوله لا ينبغى و عموم قوله لا شىء عليه الشامل للعقاب الدال نفيه على الحرمة و لصحيح آخر لابن عمار الذى فيه لا بأس بقتل القملة فى الحرم و غيره الشامل لإطلاقه للمحرم أيضا و مرسل ابن فضال لا بأس بقتل البرغوث و القملة و البقعة فى الحرم، مع منع أولوية حرمة القتل عن حرمة الإلقاء حتى يقال انه إذا كان إلقائها حراما كان قتلها حراما بالفحوى و على تقدير

تسليم الأولوية فهي معارضة مع النصوص الدالة على جواز القتل لأن مقتضاها جواز الإلقاء بطريق أولى لأن حرمة الإلقاء إذا اقتضى حرمة القتل بالفحوى يكمن جواز القتل أيضا مقتضيا لجواز الإلقاء للأولوية المذكورة، و بخبر مرة مولى خالد الذى فيه ألقوها بعدها الله، و لموافقة نصوص الحرمة للعامة بخلاف نصوص الجواز.

و لا يخفى ما فى الجميع لأن الأصل منقطع بالدليل و قد عرفت دلالة الاخبار على النهى عن قتل القمل و قوة ظهورها فى الحرمة تكون قرينه على كون كلمه لا- ينبغى أيضا دالة على الحرمة، و اما قوله (ع) لا شىء عليه فالظاهر نفى الكفارة، و اما الصحيح الآخر لابن عمار و مرسل ابن فضال الدالان بإطلاقهما على جواز قتل القمل فى حال الإحرام فلا يصح الاستدلال بإطلاقهما على ذلك لأن النسبة بينهما و بين الاخبار الناهية عن قتل المحرم القمل بالعموم من وجه فيتعارضان فى المحرم فى الحرم حيث ان مقتضى إطلاقهما الجواز فى المحرم فى الحرم و مقتضى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٦٧

الأخبار الناهية هو المنع فيسقطان فى مورد الاجتماع بالتعارض إذا لم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر و لكن الأخبار المانعة أرجح لندرة الخلاف، بل عدم المخالف حتى ابن حمزة القائل به فإنه يفصل بين قتل ما يكون على البدن و بين إلقائه بذهابه الى جواز الأول و عدم جواز الثانى مع ان مقتضى صحيح ابن عمار و مرسل ابن فضال هو جواز الأمرين معا و على ذلك فلا عامل بالخبرين حتى ابن حمزة المستدل بهما على ما ذهب اليه، و اما منه أولوية حرمة القتل عن حرمة الإلقاء ففيه ان النهى عن الإلقاء معلوم أنه لأجل كونها فى معرض التلف بالإلقاء أو لأجل كون الابعاد عن البدن منافيا لما أراد الله سبحانه من كون المحرم بعيدا عن الترفه و التنعم فى حال الإحرام و كلاهما متحققان فى القتل (و خبر ابن عمار) الدال على جواز الإلقاء مطروح بإعراض الأصحاب عنه حتى من ابن حمزة نفسه، بل عن ابن زهره دعوى نفى الخلاف عن حرمة إلقائه، و موافقه الأخبار الناهية للعامة غير مضره بحجيتها بعد قيام العمل بها و ذهاب المشهور الى الفتوى بمضمونها، فلا محيص عن القول بالحرمة كما عليه المشهور.

فروع (الأول) اختلفوا فى قتل البق و البرغوث، فالمحكى عن المحقق و العلامة فى الإرشاد هو الجواز و عن الشيخ و جماعه هو العدم (و يستدل للجواز) مضافا الى الأصل رواية زرارة المروى فى الكافى عن أحدهما (ع) على المحرم يقتل البق و البرغوث إذا رآه، قال نعم (و المروى فى - آخر السرائر) عن جميل قال سألت أبا عبد الله (ع) عن المحرم يقتل البق و البراغيث إذا أذاه، قال نعم (و يستدل للثانى) أى عدم الجواز بصحيح زرارة عن الصادق (ع) فى المحرم هل يحك رأسه و يغتسل بالماء فقال يحك رأسه ما لم يتعمد قتل دابة، بناء على شمول الدابة للبرغوث و البق (و مقتضى الجمع) بين اخبار الباب هو الجواز إذا أذاه لتقييد رواية جميل بما إذا أذاه كما يقيد إطلاق الخبر الأخير لزرارة الذى فيه (ما لم يتعمد قتل دابة) بغير البق و البرغوث للنص على الجواز فيها فى الخبر الأول لزرارة و خبر جميل.

(الثانى) هل يجوز قتل القمل باستعمال دواء مهلك له، الظاهر عدم الجواز لإطلاق القتل عليه مضافا الى فحوى ما يدل على المنع عن نقله عن محله كقول الصادق (ع) فى صحيح ابن عمار المروى فى الفقيه المحرم يلقى عنه الدواب كلها إلا القملة فإنها من جسده فإذا أراد ان يحول قملة من مكان الى مكان آخر فلا يضره، حيث ان قتله باستعمال الدواء إضرار به.

(الثالث) فى إلحاق بيض القملة و يقال له الصواب و الصئبان بالقمل (وجهان) من انه من توابع القمل كبيض الطير فإنه تابع له فى الحلية و الحرمة و فى جوازه للمحرم و عدمه، و من عدم الدليل على الإلحاق و عدم صدق الدابة عليه، و مقتضى الأصل هو الثانى.

(الرابع) يجوز إلقاء القراء و الحلمة عن جسده (و القراد كغراب ما يتعلق بالبعير و نحوه و هو كالقمل للإنسان، و الحلمة كقصبه

دودة تقع في الجلد فتأكله) و يدل على الجواز صحيح

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٦٨

عبد الله بن سنان المروى في الكافي قال قلت لأبي عبد الله (ع) أ رأيت ان وجدت على قرادا أو حلمة أطرحهما قال نعم و صغار لهما انهما رقيا في غير مرقاهما (و الصغار بفتح الصاد الذل و الخزي قال تعالى سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ اى ذل و خزي عند الله فقله عليه- السلام صفار لهما يعنى ليس لهما حرمة فإنهما للبعير و الشاة و نحوهما لا للإنسان فيجوز طرحهما.

### [الثانى عشر من تروك الإحرام لبس الخاتم]

(الثانى عشر) من تروك الإحرام لبس الخاتم.

و الأكثر على ما فى كشف اللثام على انه لا يجوز لبسه للزينة و يجوز لغير الزينة، و عن الذخيرة انه لم ير الخلاف فى ذلك بين الأصحاب و يدل على ذلك اى عدم الجواز للزينة خبر مسمع المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) عن لبس المحرم الخاتم، قال لا- يلبسه للزينة و بما ورد من التعليل عن النهى عن النظر فى المرات بأنه من الزينة كصحيح حماد بن عثمان المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) قال لا تنظر فى- المرات و أنت محرم فإنه من الزينة (و صحيح حريز) المروى فى الكافي عنه (ع) قال لا تنظر فى المرات و أنت محرم لانه من الزينة (و يدل على جواز لبسه) إذا لم يكن للزينة مفهوم ما ورد عن لبسه للزينة لو كان له مفهوم و إطلاق ما ورد من الرخصة فيه بعد تقييده بما عدا الزينة ففى خبر نجيع المروى فى الكافي عن ابى الحسن (ع) قال لا بأس بلبس الخاتم للمحرم (و خبر محمد بن إسماعيل) المروى فى التهذيب قال رأيت العبد الصالح (ع) و هو محرم و عليه خاتم و هو يطوف طواف الفريضة (و لا يخفى) ان الجمع بين هذين الخبرين و الاخبار المتقدمة بحمل هذين الخبرين على غير مورد الزينة جمع عرفى يتلقاه العرف بالقبول فلا ينتهى الأمر إلى حمل الأخبار المانعة على الكراهة (خلافاً للمحكى عن المحقق فى النافع) و غيره فى غيره حيث ذهبوا الى كراهة لبس الخاتم للزينة بحمل تلك الاخبار على الكراهة بقريته الأخبار المرخصة و لا وجه له.

و ينبغى البحث عن أمور (الأول) الظاهر اعتبار كون اللبس للزينة فى حرمة و لا يكفى كونه مما يتزين به و لو لم يستعمل للزينة كما فى الاكتحال بالسواد و فى النظر الى المرات حيث انهما محرمان على المحرم و لو لم يأت بهما للزينة و ذلك لدلالة خبر مسمع على كون المحرم منه ما كان التلبس به للزينة حيث قال (ع) لا يلبسه للزينة و مثله المرسل المروى فى الكافي قال و فى رواية أخرى و لا يلبسه للزينة و ليس معهما ما يوجب المنع عنه و لو لم يكن استعماله للزينة كما كان فى الاكتحال صحيح حماد و فى النظر فى المرات صحيح حريز دالين على حرمتها و لو لا- بقصد الزينة (الثانى) يفترق اللبس للزينة عن اللبس للسنة و الاستحباب بالقصد و ذلك لعدم الفرق الخارجى بينهما حتى يتميز أحدهما عن الآخر به و ما لم يكن كذلك يكون التمييز فيه بالقصد كصلاة الصبح و نافلتها حيث لا ميز بينهما بالصفات الخارجية، و هذا ظاهر (الثالث) لا تختص حرمة لبس الخاتم للزينة بالرجال بل يحرم لبسه على النساء أيضا لما فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٦٩

خبر مسمع من أخذ عنوان المحرم موضوعاً للحكم و هو يشمل النساء (الرابع) لا يجب الفداء فى لبس الخاتم للزينة للأصل بعد عدم ما يدل على وجوبه.

### [الثالث عشر من تروك الإحرام لبس المرأة الحلى للزينة]



(الثالث عشر) من تروك الإحرام لبس المرأة الحلى للزينة

فيحرم عليها احداثه بعد- الإحرام من غير فرق بين ما كان معتادا لها و عدمه و لا بين ما كان ظاهر مشهورا أو كان مستورا و يدل على حرمة عليها إذا قصدت الزينة به مضافا الى ما يدل على حرمة التزين عليها بكل ما يكون زينه (صحيح محمد بن مسلم) المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق (ع) قال المحرمة تلبس الحلى كله إلا الحلى المشهور للزينة (و خبر نضر بن سويد) المروى فى الكافى عن ابى الحسن - (ع) عن المرأة المحرمة أى شىء تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلها إلا المصبوغة بالزعفران و الورس و لا- تلبس القفازين و لا حليا تزين به لزوجها و لا تكتحل الا من علة و لا تمس طيبا (الحديث) (و حسن الكاهلى) المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) قال تلبس المرأة المحرمة الحلى كله الا القرط المشهور و القلادة المشهور (و خبر حريز) المروى فى التهذيب عنه (ع) قال إذا كانت للمرئة حلى لم تحدثه للإحرام لم تنزع حليها.

(و تحقيق الكلام) فى ذلك يحتاج الى بيان صور (الاولى) لا إشكال فى حرمة احداث الحلى على المرأة فى حال الإحرام بما لم يكن معتادا لها لبسه و كان مشهورا (اى ظاهرا) كالقلادة و نحوها بقصد التزين به و يدل على حرمة بعد الإجماع الأخبار المتقدمة كلها و غيرها مما لم نذكره (الثانية) الصورة الأولى بعينها لكن مع عدم قصد التزين به و لا إظهاره للرجال، و فى حرمة عليها و عدمها (قولان) و المشهور بين الأصحاب هو الأول و فى الحدائق بل لا نعم فيه مخالفا الا ما يظهر من المحقق فى الشرائع حيث جعله الاولى (قال فى الجواهر) و لعله يرجع الى ما فى النافع و محكى الاقتصاد و الاستبصار و التهذيب و الجمل و العقود و الجامع من انه مكروه (انتهى) و يستدل للمشهور بمفهوم صحيح حريز المتقدم إذا كان للمرئة حلى لم تحدثه للإحرام لم تنزع حليها فان مفهومه انه إذا أحدثته للإحرام يعنى لم يكن معتاد إليها و انما لبسته فى حال الإحرام يجب عليها نزعها (و ما فى خبر نضر المتقدم) من إطلاق قوله (ع) و لا تلبس حليها فإنه يشمل المعتاد و الظاهر و غيرهما و ما قصدت به التزين و غيره (و صحيح ابن الحجاج المروى فى الكافى قال سئلت أبا الحسن (ع) عن المرأة يكون عليها الحلى و الخلخال و المسكة و القرطان من الذهب و الورق تحرم فيه و هو عليها و قد كانت تلبسه فى بيتها قبل حجها أ تنزعه إذا أحرمت أو تتركه على حاله، قال تحرم فيه و تلبسه من غير ان تظهره للرجال فى مركبها و مسيرها (و قول الصادق عليه السلام) فى حسن الحلبى المروى فى الكافى قال (ع) المحرمة لا تلبس الحلى و لا الثياب المصبغات الا صبغا لا يردع (اى صبغا لا ينتقل لونه الى جسم آخر).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٧٠

(و استدلل للقول بالكراهة) بالأصل و إطلاق ما دل على جواز لبسها الحلى المقيد بما إذا لم يكن لبسها بقصد التزين به (ففى خبر يعقوب بن شعيب) عن الصادق (ع) المرأة تلبس القميص تزرها عليها و تلبس الحرير و الخز و الديباج فقال نعم لا- بأس به و تلبس الخلخالين و المسك (و المسك بفتحيتين أسورة من عاج و غيره) و خبر عمار المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) قال تلبس المحرمة الخاتم من الذهب، حيث ان إطلاق هذين الخبرين و أمثالهما يشمل المعتاد من الحلى و المشهور منه و غيرهما و ما كانت المرأة قاصده فى لبسه و عدمها و خرج عنه ما كان اللبس بقصد الزينة و يبقى الباقي مشمولاً لعدم ما يوجب تقييده (و الأقوى ما عليه المشهور) من الحرمة إذا كان زينه عرفا و ان لم تقصده كما فى الاكتحال بالسواد و النظر فى- المرات حيث تقدم ان الاستفادة من الاخبار هو حرمتها على المحرم و لو لم يقصد بهما الزينة لكونهما زينه عرفا و لو مع عدم قصدتها فى استعمالهما و لا- ينافيه ظهور قوله (ع) فى خبر نضر بن سويد (و لا حليا تزين به لزوجها) فى قصد التزين به إذ هو على تقدير تسليم ظهوره فى ذلك بيان أحد الأفراد لما هو الموضوع للحرمة اعنى التلبس بالحلى و لا- مفهوم له حتى يوجب انحصار الموضوع فيما إذا قصد به التزين الأعلى توهم المفهوم للقب، فالمتحصل حينئذ حرمة ما قصد به التزين و لو كان بالمعتاد أو التلبس بما كان زينه عرفا و ان لم تقصد به الزينة.

(الصورة الثالثة) ان تلبس ما لم يكن معتادا لها في غير حال الإحرام بل أحدثها في حاله و لا إشكال في حرمة فيما إذا قصد به التزين للإجماع على حرمة ما قصد به التزين و لو كان معتادا فضلا عما لو لم يكن كذلك و مع عدم قصد التزين به فالأقوى أيضا حرمة و يدل عليه من النصوص صحيح حريز المتقدم الذى فيه إذا كانت للمرئءة حلى لم تحدته للإحرام لم ينزع حليها (حيث ان مفهومه) يدل على وجوب نزع ما أحدثته للإحرام و هو المراد من التلبس بغير المعتاد من الحلى مع إمكان ان يقال ان التلبس بالحلى فى حال الإحرام بغير المعتاد لا ينفك عن قصد التزين به الذى هو حرام بالإجماع بخلاف التلبس بالمعتاد إذا العاد تصير طبيعة ثانية فيمكن انفكاكه عن قصد التزين به كما لا يخفى (الصورة الرابعة) التلبس بالحلى المشهور اى الظاهر كالقرط و الخخال و السوار سواء كان معتادا أو غير معتاد و لا إشكال فى حرمة أيضا فيما إذا قصد التزين به للإجماع و يدل على حرمة فيما إذا لم يقصد به التزين خبر الكاهلى المتقدم الذى فيه تلبس المرأة المحرمة الحلى كله الا القرط المشهور و القلادة المشهور حيث انه بإطلاقه يدل على حرمة الحلى المشهور و لو كان معتادا أو لم يقصد به التزين، و العمدة فى حرمة صدق التزين به عرفا، و الله العالم.

ثم ان المصرح به فى الشرائع و بعض كتب العلامة و المحكى عن الشيخ و الحلى فى الزينة المعتادة لها التى لم تقصد بها الزينة و التزين هو انه يحرم عليها إظهارها لزوجها، و لعل مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٧١

التعرض لذلك هو لما ورد فى خبر نضر بن سويد المتقدم من قول الكاظم (ع) و لا حليا تزين به لزوجها لكن مقتضى صحيح ابن الحجاج المتقدم هو حرمة إظهارها للرجال حيث قال (ع) و تلبسه من غير ان تظهره للرجال فى مركبها و مسيرها، و الظاهر عدم التنافى بين الخبرين فان خبر نضر انما تكفل لعدم الإظهار للزوج و خبر ابن الحجاج متكفل لحرمة إظهاره للرجال مطلقا و لعل ذلك من جهة ان الزينة الظاهرة لما كانت مستثناتا فى الآية الشريفة فى قوله تعالى وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا فالإمام (ع) قد أكد انها فى حال الإحرام لا يجوز لها الإظهار للرجال و لو كان قبل ذلك جائزا بناء على كون معنى الزينة الظاهرة فى الآية ما تزين به المرأة لا مواضع الزينة، و على كل حال فلا مفهوم فى خبر سويد حيث منع عن الإظهار للزوج انه يجوز الإظهار لغيره بل عدم الجواز فى غير الزوج بطريق اولى و الله العاصم.

#### [الرابع عشر من تروك الإحرام إزالة الشعر]

(الرابع عشر) من تروك الإحرام إزالة الشعر و لا- خلاف فى الحكم كما فى الجواهر حيث قال بل الإجماع بقسميه عليه و عن التذكرة و المنتهى دعوى إجماع العلماء عليها (و يدل على الحرمة) من الكتاب الكريم قوله تعالى وَ لَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ (و من النصوص) صحيح زارة المروى فى الكافى و التهذيب عن الباقر (ع) قال من حلق رأسه أو نتف إبطه ناسيا أو ساهيا أو جاهلا فلا شىء عليه و من فعله متعمدا فعليه دم (و فى صحيحه الآخر) المروى فى - التهذيب عنه (ع) قال من لبس ثوبا لا ينبغى له لبسه و هو محرم ففعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو جاهلا فلا شىء عليه و من فعله متعمدا أو أكل طعاما لا ينبغى له أكله أو حلق رأسه فعليه دم (و صحيح حريز) المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق (ع) قال إذا نتف الرجل إبطه بعد الإحرام فعليه دم (و خبر ابن جبلة المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) فى محرم نتف إبطه، قال (ع) يطعم ثلاثة مساكين (و خبر الحلبي) المروى فى الكافى عنه (ع) قال ان نتف المحرم من شعر لحيته و غيرها شيئا فعليه ان يطعم مسكينا فى يده (و صحيح معاوية بن عمار) المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق (ع) عن المحرم يعبث بلحيته فتسقط منها الشعر و الشتان قال (ع) يطعم شيئا (و صحيح الحلبي) المروى فى الكافى

عن المحرم يحتجم قال لا الا ان لا يجد بدا فليحتجم و لا يحلق مكان المحاجم (و غير ذلك من الاخبار) و دلالة هذه الاخبار مبنى على القول باستلزام وجوب الفدية للحرمة فمن وجوب الفدية يستدل لإثبات الحرمة، و لا بأس به (و كيف كان) فلا إشكال فى ثبوت حرمة إزالة الشعر فى الجملة إلا انه لا بد من البحث عن أمور (الأول) لا فرق فى الشعر بين قليله و كثيره حتى الشعرة الواحدة و لا فى محله بين ان يكون من الرأس أو اللحية أو الإبط أو غيرها و لا فى كيفية الإزالة بين ان تكون بالحلق أو القص أو النورة أو غير ذلك و قد ادعى فى الجواهر عدم وجدان الخلاف فى جميع ذلك بل ادعى الإجماع بقسميه عليه و يدل عليه العموم فى الاخبار المتقدمة كصحيح زرارة فى حلق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٧٢

الرأس و نتف الإبط و خبز الحلبي فى نتف شعر اللحية و غيرها و صحيح معاوية بن عمار فى شعره واحدة أو ثنتين و صحيح الحلبي فى حلق محل الحجامه، فالمستفاد من هذه الاخبار بضميمة نفي الخلاف و دعوى الإجماع على العموم كاف فى إثبات العموم.

(الأمر الثانى) ما تقدم من حرمة إزالة الشعر على المحرم فى حال إحرامه انما هو إذا كانت مع الاختيار و اما مع الضرورة إليها فلا بأس بها و قد ادعى عليه الإجماع بقسميه فى الجواهر و يدل عليه قوله تعالى فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ (و من النصوص) عموم أدلة الضرورة مثل قوله (ع) ما من شىء اضطر اليه ابن آدم الا و قد أحله الله و أدلة نفي العسر و الحرج و الضرر (و خصوص صحيح حريز) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال مر رسول الله (ص) على كعب بن عجرة و القمل يتناثر من رأسه و هو محرم (و فى الفقيه و قد أكل القمل رأسه و حاجبيه و عينيه) فقال له أ يؤذيك هوامك، قال نعم فأنزلت هذه الآية فمن كان منكم مريضاً (الآية) فأمره رسول الله (ص) ان يحلق و جعل الصيام عليه ثلاثة أيام و الصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدان و النسك شاه (الحديث) (و خبر عمر بن يزيد) المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) قال قال الله تعالى فى كتابه فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى (الآية) فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغى للمحرم إذا كان صحيحاً فالصيام ثلاثة أيام (الحديث) و غير ذلك من الاخبار.

(الأمر الثالث) لا خلاف فى وجوب الفدية فى إزالة الشعر مطلقاً من شعر الرأس و سائر البدن و لا بين العمد و الاختيار و الضرورة الموجبة لها لكن بعض الأصحاب تأمل فى وجوبها فى إزالة شعر البدن لان الآية الشريفة إنما نزلت فى شعر الرأس (و الأقوى) عدم التأمل فى وجوبها فى إزالة شعر البدن لعموم ما فى خبر عمر بن يزيد من قوله فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغى للمحرم (إلخ) فإنه يشمل ازاله الشعر من البدن لكنه يختص بصورة الضرورة فى إزالته و ليس هناك ما يدل على وجوب الفداء فى صورة التعمد إلا الإجماع على عدم الفرق، و قد يقال بأولوية الوجوب فى العمد و لكنها ممنوعة لإمكان تدارك ترك ما وجب عليه فى صورة الضرورة بالفدية و عدم قابلية التدارك فى صورة العمد، و الله العالم.

(الأمر الرابع) اختلف فى مقدار الصدقة فالمصرح به فى كلمات من الأصحاب انه التصديق على عشرة مساكين لكل مسكين مد و عن المفيد و الشيخ و الحلبي أنه التصديق على ستة مساكين لكل مسكين مد الا ان الشيخ قال و روى عشرة مساكين و هو الأحوط (و عن ابن الجنيد) و ابن ابى عقيل أنه إطعام ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع و اختاره العلامة فى المختلف و يدل على القول الأول خبر عمر بن يزيد المتقدم الذى فيه فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغى للمحرم إذا كان صحيحاً فالصيام ثلاثة أيام و الصدقة على عشرة مساكين فيشبعهم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٧٣

من الطعام و النسك شاه يذبحها فياًكل و يطعم و انما عليه واحد من ذلك (لكنه كما ترى) يدل على إشباع عشرة مساكين لا ان

لكل مسكين مد الا ان يقال ان المد يشيع غالبا (فيدل على ما ذهب اليه الشيخان) صحيح حريز الذى فيه و الصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدان (لكنه كما ترى) يدل على المدين لكل مسكين مع انهما يقولان بكفاية مد واحد فهذا الخبر على قول ابن الجنيدي و ابن ابى عقيل أدل لأن نصف الصاع مدان كما يدل على قولهما أيضا خبر زرارة المروى فى التهذيب عن الصادق (ه) قال إذا أحصر الرجل فبعث بهديه فأذاه رأسه قبل ان ينحر هديه فإنه يذبح شاء فى المكان الذى أحصر فيه أو يصوم أو يتصدق على ستة مساكين و الصوم ثلاثة أيام و الصدقة نصف صاع (و فى مرسل الصدوق) لكل مسكين صاع و قيل بأنه سقط من قلمه (قده) أو قلم من قبله لفظه (نصف) و كيف كان فهو متروك لم يذهب اليه ذاهب و الشيخ جمع بين هذه الاخبار بالتخيير بين إطعام ستة مساكين لكل مسكين مدان و بين إطعام عشرة مساكين بإشباعهم قال و هو مخير بأى الخبرين جاز له ذلك فان كان المقصود من التخيير هو التخيير فى المسألة الأصولية بمعنى تخيير المجتهد فى الأخذ بأى الخبرين فهذا لا يوجب تخيير المقلد مضافا الى ان التخيير على ذلك بدوى لا استمرارى و ان كان المقصود صرف ظهور كل من الخبرين فى تعيين ما ذكر فيه الى الوجوب التخييرى فهذا ليس جمعا عرفيا (فالاحتياط) ان يختار غير التصدق من الصوم أو ذبح الشاة، و الله العالم.

(الأمر الخامس) وقع الخلاف فى وجوب الفدية فيما إذا اضطر إلى إزالة الشعر و كان سبب الأذى هو وجود الشعر كما إذا نبت فى عينه بعد الاتفاق على وجوبها فيما إذا كان الأذى بسبب القمل كما هو مورد الروايات فذهب صاحب المدارك الى عدم وجوب الفدية لكن مع الفرق بين المرض أو الأذى الحاصل فى الرأس أو غيره من الأعضاء بلزوم الفدية فيما حصل من الرأس و لو كان الأذى بنفس الشعر كما إذا حصل له الصداع بكثرة شعر رأسه و اما فى سائر الأعضاء فقال باختصاص الفدية بما كان الأذى من جهة القمل و نحوه كما إذا حصل ذلك فى لحيته، قال (قده) و المتجه لزوم الفدية إذا كانت الإزالة بسبب المرض أو الأذى الحاصل فى الرأس مطلقا لإطلاق الآية الشريفة فمن كان مريضا أو به أذى من رأسه فدية (الآية) دون ما عدا ذلك (أى ما عدا الحاصل فى الرأس) لأن الضرورة مسوغة لإزالته و الفدية منتفية بالأصل (انتهى) و اختاره صاحب الجواهر (قده) لكن مع عدم الفرق بين الحاصل من شعر الرأس و بين الحاصل من شعر سائر الأعضاء و قال بل لعل الظاهر عدم الفرق بين الرأس و غيره من الأعضاء لما فى خبر عمر بن يزيد الشامل للرأس و غيره (الذى فيه فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغى للمحرم إذا كان صحيحا فالصيام ثلاثة أيام- الحديث-) بوجوب الفدية فى الجميع و لو كان الأذى بنفس الشعر لصدق الأذى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٧٤

و المحكى عن العلامة فى المنتهى و الشهيد فى الدروس و كاشف اللثام هو عدم وجوب الفدية إذا كان سبب الأذى من نفس الشعر (قال فى المنتهى) لو كان له عذر من مرض أو وقع فى رأسه قمل أو غير ذلك من أنواع الأذى جاز له الحلق إجماعا للآية و للأحاديث السابقة ثم ينظر فان كان الضرر اللاحق به من نفس الشعر فلا فدية عليه كما لو نبت فى عينه أو نزل شعر حاجبيه بحيث يمنعه عن الابصار لأن الشعر اضربه فكان له إزالة الأذى كالصيد إذا صال عليه، و ان كان الأذى من غير الشعر لكن لا يتمكن من إزالة ضروره إلا بحلق الشعر كالقمل و القروح برأسه وجبت الفدية (إلى آخر كلامه) و قال فى الدروس لو نبت فى عينه شعر أو طال حاجبه فغطى عينه بإزالة فلا فدية و لو تاذى بكثرة الشعر فى الحر فإزالة فدى و الفرق لحوق الضرر من الشعر فى الاولى و من الزمان فى الثانية و فى إزالته لدفع القمل الفدية لأنه محل المؤذى لا مود (انتهى) و يقرب منه ما فى كشف اللثام.

و الظاهر من هذه الأقوال ما اختاره صاحب الجواهر (قده) لعموم خبر عمر بن يزيد المتقدم حيث ان قوله (ع) فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغى للمحرم إذا كان صحيحا فالصيام ثلاثة أيام (الحديث) فإن التعاطى لما لا ينبغى للمحرم الصحيح شامل لجميع هذه الصور، اما الآية فمخصوصة بشعر الرأس.

(الأمر السادس) لو قطع عضوا من بدنه مثلا- و كان عليه شعر فعن التذكرة و المنتهى عدم وجوب الفدية للشعر لخروجه عن مفهوم ازاله الشعر و عدم صدق الحلق و لا التتف عليه فلا موجب للفدية، و ما ثبت في باب القصاص من صدق قطع الإصبع بقطع الكف أو قطع بعضه فليقيم الدليل عليه المنتفى في المقام و لكن الظاهر من الشهيد (قده) في الدروس التردد فيما لو قلع جلده عليها شعر قال (قده) لو قلع جلده عليها شعر قيل لا يضمن (انتهى) و لكن يمكن الفرق بين قطع الجلدة التي عليها شعر و بين قطع العضو بأن إزالة الشعر بإزالة الجلدة أمر مفهوم بخلاف قطع أصل العضو فإن إزالة الشعر منده في قطع العضو (الأمر السابع) قال في الجواهر ثم ان الظاهر عدم الخلاف بل و لا إشكال في عدم جواز ازاله المحرم شعر محرم غيره بل في المدارك الإجماع عليه و لعله كذلك مضافا الى ما يفهم من الأدلة من عدم جواز وقوع ذلك من اى مباشر كان و الظاهر ان مثله قتل الهوام اما شعر المحل فعن الشيخ في الخلاف جوازه و لا ضمان للأصل و عن التهذيب لا يجوز له ذلك لقول الصادق (ع) في صحيح معاوية لا يأخذ الحرام من شعر الحلال و لعله الأقوى نعم قد يشك في الفدية التي مقتضى الأصل عدمها بعد ظهور الأدلة في غير ذلك، و الله العالم (انتهى عبارة الجواهر).

أقول اما قوله انه يفهم من الأدلة عدم جواز وقوع ذلك (ازاله الشعر) من اى مباشر فدعواه على مدعيه إذ لم يعلم ذلك من الاخبار فلو لا صحيح معاوية المذكور لما كان وجه لمنع مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٧٥

ذلك لولا دعوى الإجماع (و الحاصل) ان ازاله المحرم شعر المحل مورد الصحيح المذكور و يظهر منه بالفحوى عدم جواز ازاله المحرم شعر المحرم إذا كان ازالته عليه محرمه كما في غير حال الضرورة و اما لو فرض جوازها له للضرورة فهل يجوز للمحرم ازاله شعر ذلك المحرم المضطر، ظاهر الصحيح المذكور عدم الجواز لكون الحكم فيه بعد الضرورة حكم المحل و الظاهر عدم وجوب الفداء في جميع هذه الصور لعدم ورود دليل على وجوبه.

(الأمر الثامن) لا بأس بحكم الرأس و اللحية إذا لم يعلم زوال الشعر و لم يقصد به ذلك لقول الصادق (ع) في خبر ابن عمار المروى في التهذيب قال سئل عن المحرم كيف يحك رأسه قال بأظافيره ما لم يدم أو يقطع الشعر، و قوله (ع) في خبر عمر بن يزيد لا بأس بالحك الرأس و اللحية ما لم يلق الشعر و يحك الجسد ما لم يدمه (و اما مع قصد زوال الشعر) بالحكم فهو حرام لعدم الفرق في حرمة في أنواع الإزالة كما انه مع العلم بالإزالة بالحكم يجب عليه الفداء.

(الأمر التاسع) لا بأس بالتسريح إذا اطمأن بعدم قطع الشعر به بل يمكن ان يقال بالجواز و لو مع عدم الاطمئنان بالقطع و ان لم يطمئن بعدم القطع به و ان كان الأحوط الاختصاص بصورة الاطمئنان بعدم القطع، لو مس شعره و سقطت شعره بمسه فان علم يكونها منسله قبل مسها فلا شيء عليه كما انه لو علم بكون المس سببا لقطعها فعليه الفدية و اما لو شك في ذلك ففي الدروس الأقرب ثبوت الفداء فيه و تنظر في الجواهر في ذلك للأصل، و هو كذلك (الأمر العاشر) الأقوى اختصاص الفداء بالعامد فلا فداء على الناسى و الجاهل خلافا للمحكي عن العلامة من إيجابه الفداء على الناسى و أورد عليه في الدروس بأنه مناف مع صحيح زرارة عن الباقر (ع) قال من حلق رأسه أو نتف إبطه ناسيا أو جاهلا فلا شيء عليه، و قد نقل الشيخ الإجماع على عدم الوجوب على الناسى.

(الحادى عشر) لا فرق في حرمة إزالة الشعر بين الرجل و المرأة و يدل على التعميم مضافا الى عدم وجدان الخلاف في ذلك عدم الإشارة و التصريح في النصوص بالفرق فقاعدة الاشتراك محكمة و لكون الحرمة مترتبة على عنوان المحرم الشامل للرجل و المرأة ففي خبر الصيقل عن الصادق عليه السلام لا يحتجم المحرم إلا إذا أذاه الدم فلا بأس به و يحتجم و لا يحلق الشعر، و غير ذلك من الاخبار.

## [الخامس عشر من تروك الإحرام الادهان]

(الخامس عشر) من تروك الإحرام الادهان.

و لا اشكال و لا خلاف فى حرمة على المحرم فى الجملة للإجماع عليه و ورود النصوص على المنع عنه كما سيأتى ذكرها فى الأمور الآتية فيجب البحث عن أمور (الأول) لا اشكال و لا خلاف فى حرمة استعمال دهن مطيب اى فيه طيب و عن العلامة فى المنتهى دعوى الإجماع عليها قال (قده) اجمع علمائنا على انه يحرم الادهان فى حال الإحرام بالادهان الطيبة و هو قول عامة أهل العلم و تجب له الفدية إجماعا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٧٦

(انتهى) و استدلووا بالنصوص الواردة فى حرمة إذا تدهن به قبل الإحرام إذا بقى أثره بعده بتقريب ان حرمة كذلك انما هو لأجل حرمة فى حال الإحرام مضافا الى خبر إسحاق بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) عن المحرم يدهنه الحلال بالدهن الطيب و المحرم لا- يعلم ما عليه قال (ع) يغسله و ليحذر، مضافا الى ان التدهن به داخل فى موضوع استعمال الطيب المحرم على المحرم فلا إشكال فى الحكم.

(الثانى) إذا تدهن بالدهن المتطيب قبل الإحرام فمع العلم بعدم بقاء رائحته بعد الإحرام فلا كلام فى جوازه و مع العلم ببقائها بعده ففى جواز التدهن به و عدمه قولان و المشهور عدم الجواز و المحكى عن ابن حمزة هو الكراهة و الأقوى ما عليه المشهور من الحرمة لخبر الحلبي المروى فى الكافي عن الصادق (ع) قال لا تدهن حين تريد ان تحرم بدهن فيه مسك و لا عنبر من أجل أن رائحته تبقى فى رأسك بعد ما تحرم و ادهن بما شئت من الدهن حين تريد ان تحرم قبل الغسل و بعده فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل (و خبر حسين بن - ابي العلاء) المروى فى الكافي قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الرجل المحرم يدهن بعد الغسل قال (ع) نعم و ادھنا عنده بسليخة بان و ذكر ان أباه كان يدهن بعد ما يغتسل للإحرام و انه كان يدهن بالدهن إذا لم يكن غالبية أو دھنا فيه مسك أو عنبر و غير ذلك من الاخبار (و السليخة على ما فى المجمع نوع من العطر كأنه قشر منسلخ (و بان) شجر و لجه و ثمره دهن طيب) و بذلك يندفع القول بالكراهة و لعل وجه الذهاب إليها هو حمل الاخبار على الكراهة و لا وجه له.

(الثالث) المشهور على تحريم الادهان بالدهن و لو كان غير مطيب فى حال الإحرام خلافا للمحكى عن المفيد من الجواز و حكى عن ابن ابي عقيل و سلار و ابي الصلاح أيضا (و الأقوى) ما عليه المشهور من المنع لما فى ذيل خبر الحلبي و خبر على بن أبى حمزة المتقدمين فى الأمر الثانى من قوله (ع) فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل، و فى صحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافي عن الصادق (ع) قال لا تمس شيئا من الطيب و لا من الدهن فى إحرامك و مثله خبر آخر عن الصادق (ع) و المراد بمس الدهن هو الادهان به لجواز اكله كما سيأتى، و عطف النهى عن الدهن على النهى عن مس الطيب يدل على المغايرة بينهما فيدل على المنع عن الادهان بالدهن كالمنع عن استعمال الطيب، و إطلاقه يشمل ما إذا كان الادهان بغير المطيب من الدهن.

(و احتج من قال بالجواز) بعد الأصل بصحيح محمد بن مسلم المروى فى الفقيه و التهذيب عن أحدهما (ع) عن محرم تشققت يدها، قال يدهنهما بسمن أو زيت أو إهالة (و الإهالة شحم مذاب) و صحيح هشام بن سالم المروى فى الكافي و الفقيه و التهذيب: ان خرج بالرجل منكم الخراج و الدملى فليطه و ليتداو بزيت أو سمن (و الخراج كغراب ما يخرج من البدن مما يشبه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٧٧

الدمل، و البط بالتشديد شق الجرح، و فى نسخه الكافى فليربطه).

(و لا يخفى ما فيه) لعدم التعويل على الأصل بعد دلالة الأخبار المتقدمة على المنع و كون هذين الصحيحين فى مورد التداوى و الضرورة الذى يجوز فيه الادهان كما أتى و لا دلالة لهما على الجواز فى غيره (الرابع) مقتضى الأخبار المتقدمة فى الأمر الثانى جواز الادهان بغير المطيب من الدهن قبل الإحرام و لو بقى أثره بعد الإحرام (قال فى المدارك) بعد ذكره خبر الحلبي و خبر على بن أبى حمزة المتقدمين فى الأمر الثانى ان مقتضى الروايتين جواز التدهن بغير المطيب قبل الإحرام و نقل فى التذكرة الإجماع على ذلك و إطلاق النص و كلام الأصحاب يقتضى عدم الفرق فى ذلك بين ما يبقى أثره الى حال الإحرام و غيره و احتمال بعض الأصحاب تحريم الادهان بما يبقى أثره بعد الإحرام قياسا على المطيب و هو بعيد (الأمر الخامس) لا بأس بأكل الدهن غير المطيب فى حال الإحرام و قد ادعى العلامة فى المحكى عن التذكرة الإجماع على جوازه مضافا الى عدم ما يدل على المنع عنه إذا الأخبار المتقدمة واردة فى المنع عن الادهان به لا- مطلق استعماله، و مع الشك فيه فالمرجع البراءة (الأمر السادس) لو ادهن بغير المطيب فعل حراما و لا فداء عليه لعدم الدليل على وجوبه عليه و مع الشك فيه فالمرجع هو الأصل (و لو ادهن بالمطيب) فعن المنتهى انه يجب الفداء عليه و لو كان مضطرا فيه لصحيحة معاوية بن عمار فى محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج قال ان كان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين و ان كان تعمدا فعليه دم شاه يهريقه، لكن لا دلالة فى الخبر على ثبوت الفداء مع الاضطرار إلى الادهان لان وجود القرحة أعم من الاضطرار إلى الادهان بما فيه الطيب نعم هو يدل على اختلاف مقدار الفدية فى صورة الجهل و التعمد (و الأقوى) عدم وجوب الفداء عليه الا فى صورة العمد للنصوص الدالة على سقوط الكفارة عن الناسى و الجاهل فى غير الصيد (ففى صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق (ع) و ليس عليك فداء ما أتته بجهالة إلا الصيد فان عليك الفداء فيه بجهل كان أو بعمد.

(الأمر السابع) لا فرق فى حرمة الادهان بين الرجال و النساء لما تقدم فى نظائره من انه إذا لم يرد استثناء النساء من حكم فقاعدة الاشتراك تقتضى مشاركتهم فيه مضافا الى عدم- الخلاف فى ذلك (الأمر الثامن) يجوز للمضطر الادهان بقدر رفع الاضطرار فان ارتفعت الضرورة بدهن غير مطيب اكتفى به و إلا جاز الادهان بالمطيب أيضا بمقدار الضرورة و ذلك لعموم الرخصة فى ارتكاب ما اضطر اليه و خصوصا ما ورد من الاخبار من جواز التداوى بما يحرم على المحرم لو لا الاضطرار كصحيح هشام و صحيح محمد بن مسلم المتقدمين فى الأمر الثالث و غير ذلك من الاخبار و هى كثيرة.

### [السادس عشر من تروك الإحرام تغطية الرأس للرجال]

(السادس عشر) من تروك الإحرام تغطية الرأس للرجال

و الحكم بتحريمها مما لا خلاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٧٨

فيه و عن العلامة فى المنتهى انه قول علماء الأمصار و لا نعلم فيه خلافا، و يدل عليه من النصوص أخبار كثيرة كصحيح زرارة المروى فى التهذيب قال قلت لأبى جعفر (ع) الرجل المحرم يريد ان ينام يغطى وجهه من الذباب قال نعم و لا يخمر رأسه (و تخمير الرأس هو ستره بإلقاء الخمار و نحوه عليه) و صحيح حرير المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق (ع) عن محرم يغطى رأسه ناسيا قال يلقي القناع عن رأسه و يلبي و لا شىء عليه (و صحيح الحلبي) المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) عن المحرم يغطى رأسه ناسيا أو نائما قال يلبي إذا ذكر (و صحيح عبد الرحمن) المروى فى الكافى عن الكاظم (ع) عن المحرم يجد البرد فى أذنيه يغطيها قال لا- (و خبر زرارة) قال سئلته عن المحرم ان يغطى، قال اما من الحر و البرد فلا (و خبر عبد الله بن ميمون)

عن- الصادق عن أبيه (ع) قال المحرمة لا- تتنقب لأن إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه (و خبر أبي البختری) المروى عن قرب الاسناد عن ابي عبد الله عن أبيه عن علي (ع) قال المحرم يغطي وجهه عند النوم والغبار الى طراوة شعره (أى إلى حد منبت شعر الرأس الذى هو حد الوجه) فلا إشكال فى حرمة التغطية فى الجملة و لكن يقع البحث عن أمور.

(الأول) حد الرأس الذى يحرم تغطيته من القرن الى منتهى منابت الشعر، و عليه فما يقع تحت منابت الشعر خارج عن حده كالأذنين و الجبهة و الصدغين و نحوها لكن المحكى عن تحرير العلامة حرمة تغطية الأذنين أيضا و توقف فى حرمتها فى المنتهى حيث نقل فى المسألة قولين للعامه من غير تعرض لما يختاره منهما (و الأقوى) تحريم تغطيتهما لما فى خبر عبد الرحمن المتقدم من النهى عن ذلك مؤيدا بما روى عن النبى (ص) بالطريق العامى انه (ص) قال الأذنان من الرأس (الثانى) لا فرق فى حرمة التغطية بين ان يكون بالسائر المعتاد كالستر بالثوب أو ستره بالخمار أو القناع و بين غير ذلك من افراد الستر و التغطية كالنظية بالطين و الدواء و الحناء و حمل الطبق أو المتاع و نحو ذلك (و قال فى الجواهر) و قد صرح بذلك غير واحد بل لا أجد فيه خلافا بل عن التذكرة نسبته إلى علمائنا (انتهى) و يمكن الاستدلال له بإطلاق قوله (ع) إحرام الرجل فى رأسه حيث ان إطلاقه يشمل ما إذا كان الستر بغير المعتاد لو كان له إطلاق من هذه الجهة، و باستثناء عصام القرية فإنه لو لم يشمل غير المعتاد من الستر لم تكن حاجة لاستثنائه إذ هو من قبيل غير المعتاد من السائر، و بالنهى عن الارتماس فى الماء بناء على ان يكون النهى عنه لكونه من افراد تغطية الرأس لا لأجل كونه حراما فى نفسه مثل سائر محرمات الإحرام، و بما ورد من منع المحرمة من تغطية الوجه بالمروحة بناء على انها من غير المتعارف و على تساويها مع الرجال فى الحرمة و انما الاختلاف بينهما فى الرأس و الوجه.

و هذه الوجوه و ان لم تسلم احادها عن المناقشة الا ان الجميع كاف فى إثبات عموم التحريم بالنسبة إلى المعتاد و غيره، مضافا الى كون الحكم مفروغا منه عند الأصحاب بل ظاهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٧٩

بعضهم الإجماع عليه (خلافا) لما يظهر من صاحب المدارك حيث قال ان تعميم الحكم بالنسبة الى غير المعتاد غير واضح لأن المنهى عنه فى الروايات المعتبرة تخمير الرأس و وضع القناع عليه و الستر بالثوب لا- مطلق الستر مع ان النهى لو تعلق به لوجب حمله على ما هو المتعارف منه و هو الستر بالمعتاد الا ان المصير الى ما ذكره أحوط (انتهى) و الأقوى ما ذكرناه.

(الأمر الثالث) لا- فرق فى تحريم ستر الرأس بين ستر جميعه أو ستر بعضه و ذلك لإطلاق بعض الاخبار المتقدمة بل دلالة صحيح عبد الرحمن المتقدم على المنع عن تغطية الأذنين بناء على كونهما من الرأس فإنه نص فى المنع عن تغطية بعض الرأس (و خبر سماعه) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) عن المحرم يصيب اذنه الريح فيخاف ان يمرض هل يصلح ان يسد اذنيه بالقطن، قال نعم لا بأس بذلك إذا خاف ذلك و الا فلا (و ظهور صحيح عبد الله بن سنان المروى عن الصادق (ع) و فيه سمعت أبا عبد الله (ع) يقول لأبى و شكى حر الشمس و هو محرم و هو يتأذى به و قال ترى ان استتر ببعض ثوبى، قال لا بأس بذلك ما لم يصل رأسك (حيث ان إطلاق النهى) عن اصابه الثوب الرأس يشمل ما كانت اصابته ببعض الرأس (و استدلال العلامة) فى المحكى عن المنتهى لحرمة تغطية البعض بأن النهى عن إدخال الشئ فى الوجود يستلزم النهى عن إدخال أبعاضه و لهذا لما حرم الله تعالى حلق الرأس تناول التحريم حلق بعضه (و فيه) منع الاستلزام على نحو العموم بل انما يصح فيما إذا كان الكل و البعض مشتركا فى صدق الاسم مثل القران الصادق على مجموع ما بين الذقيين و أبعاضه و لم يكن الحكم ثابتا له باعتبار الجميع.

(الرابع) ظاهر الأصحاب الاتفاق على عدم جواز الارتماس فى الماء كالارتماس المبطل للصوم لانه من مصاديق تغطية الرأس بناء على عدم الفرق فى أنحاء السائر كما تقدم فى الأمر الثانى و يدل على حرمة الارتماس بالخصوص غير واحد من النصوص



(كصحيح عبد الله بن سنان) المروى فى التهذيب عن الصادق قال سمعته يقول لا تمس الرياحان و أنت محرم- الى ان قال- و لا ترمس فى ماء تدخل فيه رأسك (و صحيح حريز المروى فى التهذيب) أيضا عنه (ع) و لا يرمس المحرم فى الماء و لا الصائم (و خبره الأخر) عن أخبره عن الصادق (ع) قال لا- يرمس المحرم فى الماء (و خبر الحميرى) المروى فى قرب الإسناد عن الصادق (ع) و فيه سئلته عن الصائم هل يدخل رأسه فى الماء قال (ع) لا و لا المحرم (الحديث).

و ظاهر هذه الاخبار حرمة الارتماس بمعنى إدخال الرأس فى الماء و ان حكمه حكم ارتماس الصائم و ليس فيها تصريح و لا تلويح بان ملاك الحرمة هو التغطية كما ان الملاك فى حرمة فى الصوم ليس لانه التغطية، فالأشبه كون عنوان الحرمة هو نفس الارتماس فى الماء و حينئذ يأتى فيه بعض الفروع المذكور فى باب الصوم كارتماس الرأس فى غير الماء من المائعات و ارتماس بعضه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٨٠

و غير ذلك و اما ما استدلوا به من كون الارتماس مشمولاً لتغطية الرأس المحرم فى حال الإحرام فالإنصاف ضعف التعميم لعدم قوة دلالة أخبار التغطية لمثل الارتماس فراجع الأمر الثانى فما استدلوا لتعميم حرمة التغطية لما يشمل الارتماس (و كيف كان) فحرمة الارتماس مما لا ريب فيه فى حال الإحرام (الأمر الخامس) لا اشكال و لا خلاف فى جواز إفاضة الماء على الرأس، و عن التذكرة الإجماع عليه لانه ليس تغطية و لا فى معناها و يدل عليه من النصوص صحيح حريز عن الصادق- (ع) قال إذا اغتسل المحرم من الجنابة صب على رأسه الماء و يميز الشعر بأنامله بعضه عن بعض، و لا فرق فى الغسل بين الواجب و المندوب منه، و يدل عليه إطلاق صحيح يعقوب بن شعيب المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن المحرم يغتسل قال نعم يفيض الماء على رأسه و لا- يدل لك، و ما ورد من استحباب الغسل لدخول الحرم و دخول مكة و دخول المسجد الحرام و للطواف و غير ذلك لعدم انفكاك الغسل عن صب الماء على الرأس إذا لم يمكن الارتماس، بل الظاهر جواز صب الماء على الرأس فى غير مورد الغسل بل للتبريد أو ازاله الوسخ و نحوه لما فى صحيح زرارة عن الصادق (ع) عن المحرم هل يحك رأسه أو يغتسل بالماء، قال يحك رأسه ما لم يتعمد قتل دابة و لا بأس ان يغتسل بالماء و يصب على رأسه ما لم يكن ملبدا فلا يفيض على رأسه الماء الا من احتلام (قال فى مجمع البحرين و تلييد الشعر ان يجعل فيه شىء من صمغ أو خطمى و غيره عند الإحرام لئلا يتشعث و يقمل اتقاء على الشعر ثم نقل عن النهاية انه انما يلبد من يطول مكثه فى الإحرام، و قال فى المصباح المنير و لبد الحاج شعره بخطمى و نحوه كذلك حتى لا يتشعث) فلعل منع الملبد من الاغتسال و صب الماء على رأسه و إفاضة الماء عليه لأحد وجهين اما نهى إرشادى من جهة ان صب الماء على الرأس يرفع التلييد الذى عمله دفعا للقمل و التشعث فيقع فى تبعات حصول القمل فى رأسه و أذاه أو التشعث الذى من اجله لبد رأسه و لكن إذا وجب عليه الغسل لأجل الاحتلام فلا يجوز له ترك الغسل، و اما ان النهى لأجل أن الاغتسال و صب الماء مع تلييد الرأس ملازم عادة لذلك الرأس دلكا شديدا لذهاب اثر الخطمى أو الصمغ و يكون ذلك منهيا عنه لكون ذلك فى مظنة سقوط الشعر، و لكن فى صورة وجوب الغسل عليه يقدم الغسل لأهمية الطهارة من الجنابة على المحافظة من سقوط الشعر، و الله العالم.

(الأمر السادس) لو ستر رأسه بيده فعن العلامة فى محكى المنتهى جوازه و استشكله فى التحرير و جعل فى الدروس تركه اولى (و الأقوى هو الجواز) لا لعدم صدق الستر عليه و لا لما قيل من وجوب مسح الرأس فى الوضوء المقتضى لستره باليد فى الجملة، و لا لان ستر البدن ببعض أعضاء البدن لا يعد سترا و لذا لا يكتفى بستر العورة فى الصلاة باليدين، و ذلك لصدق الستر عرفا و لو ببعض البدن و لذا يكفى الستر باليدين عن الناظر المحترم، و عدم الاكتفاء فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٨١

الصلاة مضافا الى عدم إمكان الستر في حال السجود انما هو لأجل قيام الدليل على وجوب الستر في حال الصلاة بشيء خارج عن أعضاء البدن باللباس و نحوه و لعدم كفايه ستر الدبر بالأليتين هناك على ما فصل في محله، و لعدم كون مسح الرأس بالمقدار الواجب في الوضوء مما يصدق عليه الستر و الا كان حكم الرأس المنصوص جوازه مستلزما لستره في الجملة. بل للنص الوارد في الجواز هيهنا (ففى صحيح معاوية بن عمار) المروى التهذيب عن- الصادق عليه السلام قال لا بأس ان يضع ذراعه على وجهه من حر الشمس و قال لا بأس ان يستر بعض جسده ببعض، و مورد الاستدلال هو الجملة الأخيرة الدالة على حكم عام ان الستر إذا كان ببعض الجسد لا مانع منه.

(الأمر السابع) المصرح به في كلمات غير واحد من الأصحاب نفى الباس عن وضع عصام القربة على الرأس عند الاستقاء و في الجواهر بلا- خلاف أجده فيه، و يدل على جوازه من الاخبار صحيح ابن مسلم عن الصادق (ع) عن المحرم يضع عصام القربة على رأسه إذا استقى الماء، قال (ع) نعم.

(الأمر الثامن) المحكى عن التهذيب و النهاية و السرائر و التذكرة و غيرها تجوز شد العصابة إذا احتاج الى ذلك، و عن ابن حمزة إطلاق جوازه من دون تقييد بالحاجة، و يدل على جوازه مع الحاجة إليه صحيح معاوية بن وهب المروى في الكافي و التهذيب عن الصادق (ع) قال لا بأس ان يعصب المحرم رأسه من الصداع، و الأقوى عدم جوازه مع عدم الضرورة إليه كما يدل عليه ما في صحيح ابن سنان المتقدم في الأمر الثالث الذى فيه سمعت أبا عبد الله (ع) يقول لأبى و شكى اليه حر الشمس و هو محرم و هو يتأذى به و قال ترى ان استتر بطرف ثوبى، قال لا بأس بذلك ما لم يصل رأسك، فإن التقييد بعدم وصول الثوب رأسه يشمل مثل شد العصابة.

(الأمر التاسع) المحكى عن العلامة في التحرير و المنتهى جواز التليد اختيارا و قد تقدم معناه- فى الأمر الخامس و فى المروى عن ابن عمر انه قال رأيت رسول الله (ص) يهل ملبدا، و فى صحيح زرارة المتقدم هناك ما يشعر بالجواز و انهم كانوا يفعلون ذلك من غير منع و انه كان امرا مفروغا منه، و مقتضى القاعدة عدم المانع منه لعدم تحقق عنوان ستر الرأس عليه و لا عنوان آخر محرم، و مجرد كون ذلك مانعا من تشعث الرأس (اي تفرق شعره و تغيره) أو كونه دافعا " لحصول القمل لا يوجب الحرمة و حديث ابن عمر و ان لم يكن حجه عندنا الا انه يصلح مؤيدا لما هو مقتضى الأصل من عدم المانع فيه.

(الأمر العاشر) قال فى المسالك المفهوم من الغطاء ما كان ملاصقا فلو رفعه عن الرأس باله بحيث يستر عنه الشمس و لم يصبه فالظاهر جوازه (انتهى) و الظاهر ان مراده (قده) هو جوازه من حيث انه ليس تعطيه للرأس و اما من حيث حصول عنوان التظليل فسيأتى الكلام فيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٨٢

(الأمر الحادى عشر) لا بأس بالتوسد اى جعل الوسادة تحت رأسه و قد صرح العلامة و الشهيد و غيرهما بنفى البأس عنه، قال فى الجواهر و لعله لصدق انه مكشوف الرأس مع انه من لوازم النوم الذى هو من الضروريات و ان كان الحكم بجواز التوسد غير مقيد بالضرورة (انتهى) و الأقوى هو الجواز لعدم دليل مانع منه و مجرد حصول ستر بعض الرأس بوضعه على الوسادة لا يوجب الحرمة بعد عموم البلوى به و عدم ورود منع من ذلك فى النصوص.

(الأمر الثانى عشر) الظاهر عدم جواز إدخال الرأس فى اللحاف و غيره مما يستر به الرأس كما دل عليه صحيح ابن سنان المتقدم من قوله (ع) بعد السؤال عن الاستتار بالثوب: لا بأس بذلك ما لم يصل رأسك (و خبر زرارة) المروى فى الكافي عن الباقر (ع) عن المحرم يؤذيه الذباب حين يريد النوم يغطى وجهه قال (ع) نعم و لا- يخمر رأسه (بناء على إطلاق التخميم على مطلق ستر الرأس أو الوجه بثوب و نحوه لا- خصوص الستر بالخمار، قال فى المجمع و خمر وجهه بالثقل اى غطاه و ستره) لكن فى خبر

آخر لزرارة المروى فى التهذيب عن أحدهما (ع) فى المحرم قال له ان يغطى رأسه و وجهه إذا أراد ان ينام (و حمله الشيخ) فى التهذيب و الاستبصار على الضرورة (قال فى الوافى) و لا- يلائمه قوله إذا أراد ان ينام (أقول) لا- منافاة بين ان يكون النوم بالاختيار و تغطية الرأس و الوجه عنده للضرورة لأذى الذباب أو البق و نحوهما مما يؤذيه أو يمنعه من النوم.

(الأمر الثالث عشر) لو غطى رأسه ناسيا فذكر القى الغطاء وجوبا و جدد التلية استحبابا اما وجوب إلقائه فلان استدامة التغطية محرمه كابتدائها و اما استحباب التلية فلان التغطية تنافى الإحرام فاناسب تجديد التلية بعدها لأنها التى ينعقد الإحرام بها، مضافا الى صحيح حرير المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) عن محرم غطى رأسه ناسيا قال (ع) يلقى القناع عن رأسه و يلبى و لا شىء عليه (و صحيح الحلبي) المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) عن المحرم يغطى رأسه ناسيا أو نائما فقال يلبى إذا ذكر (و مقتضى) هذين الخبرين وجوب التلية إذا تذكر، و لكنهم حملوهما على الاستحباب قال فى المدارك لعدم القائل بالوجوب و قال فى الجواهر ان المحكى عن ظاهر الشيخ و ابنى حمزة و سعيد هو الوجوب (أقول) و عليه فالأولى عدم ترك التلية بعد التذكر، و الله العالم.

(الرابع عشر) ذهب المشهور الى جواز تغطية الوجه للرجال و عن الخلاف و التذكرة و المنتهى الإجماع عليه (و يدل عليه) من النصوص صحيح زرارة المتقدم المروى فى التهذيب عن الباقر (ع) عن الرجل المحرم يريد ان ينام يغطى وجهه من الذباب قال نعم و لا- يخمر رأسه (و صحيحه الأخر) المروى فى الفقيه عن الباقر (ع) عن المحرم تقع على وجهه الذباب حين يريد النوم فيمنعه من النوم أ يغطى وجهه إذا أراد ان ينام، قال نعم (و خبر الحميرى) المروى فى قرب الاسناد عن على بن جعفر عن أخيه الكاظم (ع) عن المحرم هل يصلح له ان يطرح الثوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٨٣

على وجهه من الذباب و ينام، قال لا بأس (و خبر عبد الملك القمى) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) فى المحرم يتوضأ ثم يجلس وجهه بالمنديل يخمره كله، قال لا بأس (و خبر منصور بن حازم) المروى فى الفقيه قال رأيت أبا عبد الله (ع) و قد توضأ و هو محرم ثم أخذ مندبلا فمسح به وجهه (و خبر عبد الله بن ميمون) المحرمة لا- تنتقب لأن إحرام المرأة فى وجهها و إحرام الرجل فى رأسه (و ما فى الخبر المروى فى قرب الاسناد) عن على (ع) المحرم يغطى وجهه عند النوم و الغبار الى طراوة شعره (أى إلى منتهى شعره الذى هو حد الوجه من الطرف الأعلى) (و الاخبار الواردة) فى التفصيل بين الرجل و المرأة بكون إحرام الرجل فى رأسه و إحرام المرأة فى وجهها القاطع للشركة.

و المحكى عن ابن ابى عقيل عدم الجواز و انه تجب عليه الكفارة به و هى إطعام مسكين، و عن الشيخ هو الجواز الا انه تجب به الكفارة و قال متى لم ينو الكفارة لم يجز له ذلك (و يستدل لهما) بخبر الحلبي المروى فى التهذيب قال المحرم إذا غطى وجهه فليطعم مسكينا فى يده قال و لا- بأس ان ينام المحرم على وجهه على راحلته (فإنه بناء على الملازمة) بين ثبوت الكفارة و بين وجوب الاجتناب عما فى ارتكابه الكفارة يصير دليلا لابن ابى عقيل فى ذهابه إلى حرمة ستر الوجه مع وجوب الكفارة عليه و على القول بعدم الملازمة أو قيام الدليل على عدمها فى المقام يصير دليلا للشيخ (قده) فى ذهابه الى جواز الستر اختيارا مع وجوب الكفارة عليه (و كيف كان) فيرد على الاستدلال به لكلا القولين ان الرواية مضمرة مقطوعة لم يعرف إسنادها الى الامام (ع) و لا- يعارض الأخبار الكثيرة الدالة على الاذن فى تعطيه الوجه الواردة فى مقام البيان إذ لو كانت الكفارة واجبة لكان عليه البيان، و لمنافاته مع السيرة القطعية المستمرة على ستر بعض الوجه لو أراد ابن ابى عقيل حرمة تغطيته كلا و بعضا و عدم دلالة الخبر على تمام مراد الشيخ حيث انه يقول لو لم ينو الكفارة لم يجز له ذلك مع انه ليس فى الخبر ما يدل عليه و بان الأصحاب حملوه على الندب و لا- بأس به (و بالجملة) فالإنصاف عدم إمكان المساعدة مع احد القولين و ان كان التكفير كما فى

المدارك اولى بل يمكن القول بکراهة تغطية الوجه لصحيح معاوية بن عمار المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) قال يكره للمحرم ان يجوز بثوبه فوق انفه (و صحيح حفص و هشام) المروى فى الفقيه أيضا عن الصادق عليه السلام قال يكره للمحرم ان يجوز ثوبه انفه من السفلى و قال اضح لمن أحرمت له.

(الأمر الخامس عشر) لا- إشكال فى جواز ستر الرأس فى حال الاضطرار اليه لعموم ما ورد من جواز ارتكاب المحرمات عند الضرورة مثل قوله (ع) ما من شىء يضطر اليه ابن آدم الا و قد أحله الله تعالى، و خصوص ما ورد فى جواز التغطية عند الضرورة مثل ما فى صحيح معاوية بن وهب المتقدم من قوله (ع) لا بأس بأن يعصب المحرم رأسه من الصداع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٨٤

(الأمر السادس عشر) ما تقدم من حرمة ستر الرأس مختص بالرجال و اما فى النساء فيحرم عليهن التنقيب و البرقع و لا يحرم عليهن ستر الرأس و يدل على ذلك من النصوص صحيح الحلبي المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال مر أبو جعفر (ع) بامرأة متنقبة و هى محرمة فقال (ع) أحرمتى و أسفرتى و ارخى ثوبك من فوق رأسك فإنك إن تنقبت لم يتغير لونك، فقال رجل الى أين ترخيه قال تعطى عينها قال قلت يبلغ فمها، قال نعم (و صحيح عبد الله بن ميمون) المروى فى الكافى أيضا و فى الفقيه عن الصادق (ع) عن أبيه (ع) قال: المحرمة لا تنقب لأن إحرام المرأة فى وجهها و إحرام الرجل فى رأسه (و صحيح البنظي) المروى فى الكافى و الفقيه عن الرضا (ع) قال مر أبو جعفر (ع) بامرأة محرمة قد استترت بمروحة فأماط المروحة بنفسه عن وجهها (و اما ما دل) على المنع عن البرقع فخير أبى عيينة المروى فى الكافى قال سألت أبا عبد الله (ع) ما يحل للمرأة ان تلبس من الثياب و هى محرمة، قال الثياب كلها ما خلا القفازين و البرقع و الحرير (و خبر ابن ابى العلاء) عنه (ع) عن أبيه (ع) انه كره للمحرمة البرقع (و ههنا اخبار) تدل على جواز إسدال الثوب من رأسها إلى وجهها (منها) ما تقدم فى صحيح الحلبي من قوله (ع) و ارخى ثوبك من فوق رأسك (إلخ) (و منها) خبر زرارة عن ابى عبد الله (ع) ان المحرمة تسدل ثوبها الى نحرها (و منها) خبر معاوية بن عمار عنه (ع) قال تسدل المرأة الثوب على وجهها من أعلاها إلى النحر إذا كانت راكبة (و قد ورد ما يدل) على ستر الوجه عن الرجال بالثوب أو بالاسدال (كخبر سماعه) عن ابى عبد الله (ع) انه سئله عن المحرمة فقال ان مربها رجل استترت منه بثوبها و لا- تستتر بيدها من الشمس (و المرسل عن عائشة) كان الركبان يمرون بنا و نحن محرمات مع رسول الله (ص) فإذا جاءونا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها فإذا جاوزوا كشفنا (هذه اخبار المسألة).

و اللازم ان نتكلم ههنا فى أمور (الأول) هل المستفاد من الاخبار المانعة هو المنع عن مطلق تغطية الوجه فيكون ما دل على جواز الإسدال أو الستر بالثوب من الرجال استثناء من التغطية الممنوعة أو ان الممنوع عنوان النقاب أو البرقع (وجهان) و الأقوى هو الثانى لعدم ورود دليل عام على وجوب تغطية الوجه عليها بعنوان التغطية و مجرد قوله (ع) فى خبر عبد الله بن ميمون (لأن) إحرام المرأة فى وجهها و إحرام الرجل فى رأسه) لا يدل على وجوب تغطية الوجه عليها بما أنها تغطية، فاللازم الاقتصار على العنوانين المأخوذين فى اخبار المنع من النقاب و البرقع.

(الأمر الثانى) فى معنى النقاب و البرقع و الفرق بينهما، فالنقاب القناع إذا جعلته المرأة على قصبه أنفها لتستر وجهها، و قد يجعله الرجل كذلك لكى لا- يعرف (و البرقع) ثوب خاص لستر الوجه و كان يختلف كيفيته باختلاف العادات و الازمان و القرون و الأمم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٨٥

(الأمر الثالث) قد يتأمل فى ما فعله الباقر (ع) المنقول فى خبر البنظي عن الرضا (ع) من إماطة المروحة عن وجه امرأة استترت بها فيتوهم دلالة على المنع عن مطلق التغطية، و لكن الحق ان ذلك من جهة إلحاق الستر بالمروحة بالبرقع فان الستر بالمروحة

ستر بشيء خاص جعلته حال إحرامها لستر الوجه فحكمها حكم البرقع بعد ان عرفت تفسيره بالثوب الخاص لستر الوجه.  
(الأمر الرابع) قوله (ع) في صحيح الحلبي أحرمى وأسفري و ارخى ثوبك من فوق رأسك فإنك إن تنقبت لم يتغير لونك، كلام جامع لتكليف المرأة في حال الإحرام من انها يجب عليها الاسفار اى الاسفار عن النقاب و البرقع و ما يشبههما لا بمعنى إبداء الوجه مطلقا فإنه (ع) قال بعد ذلك بلا فصل و ارخى ثوبك من فوق رأسك، فيعلم ان مطلق ستر الوجه ليس ممنوعا منها في حال الإحرام، و اما قوله (ع) فإنك إن تنقبت لم يتغير لونك فالظاهر انه (ع) أراد ان المطلوب في حال الإحرام ان يتغير لون المحرم لمس أذى الحر و البرد و الشمس فإذا تنقبت المرأة صار ذلك سببا لمنع وصول ما يغير لون الوجه المطلوب تغييره في حال الإحرام خروجا عن التنعيم و الترفه و انما رخصت في إسدال الثوب على الوجه لان ذلك ليس مانعا عن تأثير الحر و البرد في شحوب لون الوجه و تغييره لعدم الصادق الثوب المسدول بالوجه لصوق النقاب به، و لما في إسدال الثوب من رعاية الستر و العفاف لها.

(الأمر الخامس) الظاهر وجوب إسدال الثوب على الوجه مع وجود الناظر الأجنبي من الرجال غير ما استثنى من المحارم و غيرهم في الآيه الشريفه و ذلك اى وجوب الإسدال حينئذ مضافا الى أمره (ع) في صحيح الحلبي بذلك من قوله و ارخى ثوبك من فوق رأسك و ظاهر الأمر هو الوجوب المحمول على كون ذلك للستر من الرجال بناء على ما اخترناه في كتاب النكاح من وجوب ستر الوجه على المرأة عن الرجل عدا ما استثنى (و الحاصل) ان منع المرأة من النقاب و البرقع و ما فى حكمهما ليس معناه جواز إبداء وجهها للرجال فى حال الإحرام (كما قد يتوهم) (الأمر السادس) قد يقال فى اشتراط جواز إسدال الثوب على الوجه بعدم مماسه الثوب للوجه، و الظاهر عدم وجه لهذا الشرط لإطلاق ما دل على جواز إسدال الثوب أو وجوبه للستر عن الرجال و عن العلامة فى المنتهى التصريح بعدم الاشتراط مستدلا بان اعتبار المجافاه اى عدم مماسه الثوب للوجه ليس مذكورا فى الخبر مع ان الإسدال و إرخاء الثوب الى الوجه يلازم المماسه غالبا فلو كان عدم اصابته للوجه شرطا لكان اللازم بيانه لانه موضع الحاجة (لكن المحكى عن الشيخ) اعتبار مجافات الثوب عن الوجه بخشبه و نحوها بحيث لا يصيب البشره بل حكم بلزوم الفداء بذبح شاء إذا أصاب و لم تنزله بسرعه (و قال فى المدارك) و كلا الحكمين مشكل لانتفاء الدليل عليه (انتهى) و هو جيد (نعم) الظاهر عدم جواز التعمد بمماسه الثوب المسدول للوجه فان ذلك يكون فى حكم التنقب و التبرقع و يكون مانعا من تأثير الحر و البرد

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٨٦

على الوجه و قد قال (ع) فى صحيح الحلبي - كما تقدم - فإنك إن تنقبت لم يتغير لونك.

(الأمر السابع) المستفاد من ذيل صحيح الحلبي و خبر زارة و خبر ابن عمار المتقدمه انه يجوز إرخاء الثوب من رأسها إلى حد العينين بل الى الفم بل الى النحر، و تقييد إسداله إلى النحر فى خبر ابن عمار بما إذا كانت راکبه لعله من جهة ان إسدال الثوب الى النحر فى حال ركوبها استر عن نظر الرجال فان الاكتفاء بالارخاء الى الذقن أو الفم فى مظنة إمكان نظر الرجل الماشى إلى نحرها.

فتحصل من جميع ما ذكرنا أن المرأة تختص فى إحرامها بان لا تلبس شيئا خاصا لستر وجهها و لا تستر الوجه بالنقاب و لها الرخصة بستره بإرخاء الحلباب من فوق رأسها إلى نحرها و ان ذلك من جهة ان تذوق فى حال الإحرام شيئا من أذى الحر و البرد و لفتح الريح المغير للون الوجه و ليس ذلك مسقطا لتكليفها بستر وجهها عن الناظر المحترم الأجنبي و انه لا يجب عليها جعل خشبه أو مروحة فوق رأسها ثم إرخاء الجلباب أو الثوب من فوق الخشبه أو المروحة فرارا من مماسه الثوب المسدول لبشره الوجه، و الله الموفق المعين.

(السابع عشر) من تروك الإحرام التظليل للرجل على رأسه سائرا بأن يجلس في مركب له سقف أو يجعل على رأسه مظلة فإذا نزل المنزل فلا- مانع من التظليل مطلقا هذا هو المشهور، وعن العلامة في التذكرة و المنتهى دعوى الإجماع عليه (قال في التذكرة) يحرم على المحرم الاستظلالات حال السير فلا يجوز له الركوب في المحمل و ما في معناه كالهودج و الكنيسة و العمارية و أشباه ذلك عند علمائنا اجمع (انتهى) و المحكى عن ابن الجنيد استحباب ترك التظليل (و الأقوى) ما عليه المشهور و عليه المعول و يدل عليه من النصوص (صحيح عبد الله بن المغيرة) المروى في الفقيه و التهذيب قال قلت لأبي الحسن (ع) أظلل و انا محرم، قال لا، قلت فأظلل و أكفر، قال (ع) لا، قلت فان مرضت قال ظلل و كفر، ثم قال اما علمت ان رسول الله (ص) قال ما من حاج يضحي ملبيا حتى تغيب الشمس الا غابت ذنوبه معها (و صحيح إسماعيل بن عبد الخالق) المروى في الكافي و التهذيب قال سئلت أبا عبد الله (ع) هل يستتر المحرم من الشمس، فقال (ع) لا، الا ان يكون شيخا كبيرا أو قال ذا عله (و خبر محمد بن منصور) المروى في الكافي و التهذيب عن ابي الحسن عليه السلام عن الظلال للمحرم، فقال (ع) لا- يظل الا من عله (و خبر جعفر بن المثنى) المروى في الكافي و التهذيب عن محمد بن الفضيل ان أبا يوسف القاضي سئل أبا الحسن (ع) ما تقول في المحرم أ يستظل على المحمل فقال (ع) لا، قال فيستظل في الخباء، فقال (ع) نعم، فأعاد عليه شبه المستهزئ يضحك، فقال له يا أبا الحسن فما فرق بين هذا و هذا، فقال عليه السلام يا أبا يوسف ان الدين ليس بقياس كقياسكم، أنتم تلعبون بالدين انا صنعنا كما صنع رسول الله (ص) كان رسول الله (ص) يركب راحلته

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٨٧

فلا يستظل عليها و تؤذيه الشمس فيستر جسده بعضه ببعض و ربما ستر وجهه بيده و إذا نزل استظل بالخباء و في البيت و بالجدار (و غير ذلك من الروايات) و هي كثيرة يأتي ذكر بعضها.

و يستدل لعدم التحريم و استحباب ترك التظليل بصحيح الحلبي عن الصادق (ع) عن المحرم يركب في القبة قال (ع) ما يعجبني ذلك الا- ان يكون مريضا (حيث ان الظاهر) من قوله (ع) ما يعجبني ذلك- هو كراهة التظليل لا حرمة (و صحيح علي بن جعفر) قال سئلت أخى (ع) أظلل و انا محرم، فقال نعم و عليك الكفارة قال فرأيت عليا إذا قدم مكة ينحر بدنه لكفارة الظل (و صحيح جميل) المروى في التهذيب عن الصادق (ع) قال لا بأس بالظلال للنساء و قد رخص للرجال.

(و الأقوى) عدم صحة التمسك بهذه الاخبار لمهجوريتها و اعراض الأصحاب عنها، مع ما في دلالتها على الجواز من الضعف (اما صحيح الحلبي) فلأنه ليس صريحا في الجواز لاحتمال ان يكون مراده (ع) من قوله ما يعجبني هو عدم اعجابه لأجل حرمة (و اما صحيح علي بن جعفر) فهو في حكم التظليل في مورد علي بن جعفر و لعله كان له عذر في ذلك يعلمه الامام (ع) و لو كان ذلك للتقية، و جوازه له لا يدل على الجواز لعموم المكلفين (و اما صحيح جميل) فهو على حرمة التظليل للرجل أدل منه على الجواز لأن الرخصة ليست إلا في ارتكاب محرم عند الضرورة و ما لا يكون حراما لا يعبر عن جواز فعله بالرخصة فيه، فلا ينبغي الإشكال في حرمة التظليل بل كانت حرمة من شعار الشيعة بحيث كان يعرفهم بذلك مخالفوهم.

و هيها أمور ينبغي البحث عنها (الأول) يختص التحريم بالرجال فلا بأس به للنساء لصحيح جميل المتقدم أنفا (و خبر الكاهلي) المروى في الكافي عن الصادق (ع) قال لا- بأس بالقبة على النساء و الصبيان و هم محرمون (و خبر محمد)- و الظاهر انه ابن مسلم- المروى في التهذيب عن أحدهما (ع) عن المحرم يركب القبة، فقال (ع) لا، قلت فالمرثه قال نعم (و خبر بكر بن صالح) المروى في الكافي و التهذيب و الفقيه قال كتبت الى ابي جعفر الثاني (ع) ان عمتي معى و هي زميلتي (اي عدلى في المحمل) و الحر يشدد عليها إذا أحرمت فترى أن أظلل على و عليها، فكتب (ع) ظلل عليها وحدها (و خبر هشام بن سالم) عن الصادق (ع) عن المحرم يركب في الكنيسة فقال و هو للنساء جائز، و يظهر من خبر الكافي جواز ذلك للصبيان بمعنى عدم وجوب منعهم

على أوليائهم.

(الأمر الثاني) لا- بأس بالتظليل للمضطر اليه لعله فيه لا- يتحمل معها لتركه، أو للتقية (و يدل عليه) مضافا الى عمومات حلية المحرمات عند الاضطرار خصوص ما ورد من الجواز في هذا الحال كخبر ابى بصير) المروى فى الكافى قال سئلته عن المرأة يضرب عليها الضلال و هى محرمة، قال نعم، قلت فالرجل يضرب عليه الضلال و هو محرم قال نعم إذا كانت به شقيقة و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٨٨

يتصدق بمد لكل يوم (و قال فى الوافى) الشقيقة و جع يأخذ نصف الرأس و الوجه (و صحيح ابن بزيع) المروى فى الكافى و الفقيه، قال كتبت الى الرضا (ع) هل يجوز للمحرم ان يمشى تحت ظل المحمل فكتب نعم قال و سئل رجل عن الضلال للمحرم من أذى مطر أو شمس و انا اسمع فأمره أن يفدى شاء يذبحها بمنى و زاد فى الفقيه انه قال و نحن إذا أردنا ذلك ظللنا و فدينا (و خبر محمد بن منصور) عن الكاظم (ع) عن الضلال للمحرم قال لا- تظلل الا- من علة مرض (و موثق الكلابى) المروى فى الكافى قال قلت لأبى الحسن الأول (ع) ان على بن شهاب يشكو رأسه و البرد شديد و يريد ان يحرم، فقال (ع) ان كان كما زعم فليظلل و اما أنت فاضح لمن أحرمت له (قوله اضح الظاهر بكسر الهمزة و فتح الحاء المهملة أى ابرز نفسك للشمس قال تعالى وَ أَنْكَ لَا تَظْمُوا فِيهَا وَ لَا تَضْحَى) و صحيح إسماعيل بن عبد الخالق المتقدم الذى فيه هل يستر المحرم من الشمس فقال لا الا ان يكون شيخا كبيرا أو قال ذا علة (و خبر عبد الله بن سنان) المروى فى الفقيه قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول لأبى و شكى اليه حر الشمس و هو محرم و هو يتأذى به و قال ترى ان استتر بطرف ثوبى قال لا بأس بذلك ما لم يصب رأسك (و خبر ابن المغيرة المروى فى الفقيه و التهذيب قال قلت لأبى الحسن الأول (ع) أظلل و انا محرم قال لا، قلت فأظلل و أكفر قال (ع) لا قلت فان مرضت قال ظلل و كفر (الحديث) و خبر الخراسانى المروى فى الكافى و التهذيب عن الرضا (ع) عن المحرم يظلل على محمله و يفدى إذا كانت الشمس و المطر يضران به قال نعم قلت كم الفداء، قال شاه (و خبر الحلبي) المروى فى التهذيب عن الكاظم (ع) عن الرجل المحرم كان إذا أصابته الشمس شق عليه و صدق فيستتر منها فقال هو اعلم بنفسه إذا علم انه لا يستطيع ان تصيبه الشمس فليستظل منها (و غير ذلك من الاخبار).

(الأمر الثالث) المحكى عن المفيد و الشيخ و ابن إدريس اعتبار الضرر العظيم فى ترك التظليل فى جوازه، و الظاهر ان مرادهم من ذلك هو ما يسقط معه التكليف لا- الأزيد منه لعدم دليل على اعتباره كما لا دليل على الاكتفاء بالأقل منه بعد انسباق المسقط للتكليف منه كما هو المناط فى غير المقام، و على هذا إطلاق بعض النصوص فى الاكتفاء، بمطلق الأذى محمول على ما كان منه بالغا الى حد الضرر أو الحرج و ذلك كصحيح سعد بن سعد الأشعري المروى فى التهذيب عن الرضا (ع) قال سئلته عن المحرم يظلل على نفسه، فقال أمن علة؟ فقلت يؤذيه حر الشمس و هو محرم، فقال هى علة يظلل و يفدى (و خبر على بن محمد) المروى فى التهذيب قال كتبت اليه المحرم هل يظلل على نفسه إذا آذته الشمس و المطر أو كان مريضا أم لا فان ظلل هل يجب عليه الفداء أم لا، فكتب (ع) يظلل على نفسه و يهريق دما ان شاء الله (و صحيح ابن بزيع) و خبر الخراسانى المتقدمين (فكل ذلك) محمول على ما إذا بلغ الأمر الى ما يسقط معه التكليف كما هو ظاهر قول الكاظم (ع) فى خبر الكلابى: ان كان كما زعم فليظلل و اما أنت فاضح (و خبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٨٩

الحلبى الذى فيه: هو اعلم بنفسه إذا علم انه لا يستطيع ان تصيبه الشمس فليستظل منها (و ما فى خبر محمد بن منصور) من قوله لا- تظلل الا- من علة مرض (و خبر زرارة) قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن المحرم أ يتغضى، فقال اما من الحر و البرد فلا (و غير ذلك من الاخبار).

(الأمر الرابع) هل يختص تحريم التظليل بالراكب فلا يحرم في حال المشى أو يعم الماشى (قولان) فالمحكي عن الشيخ هو الاختصاص و قال الشهيد الثاني في المسالك انما يحرم التظليل حال الركوب فلو مشى تحت الظل كما لو مشى تحت الجمل و المحمل جاز (انتهى) و يمكن ان يستدل له بصحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع قال كتبت الى الرضا (ع) هل يجوز للمحرم ان يمشى تحت المحمل فكتب نعم (و ظاهر المشى تحت المحمل) هو كونه فوقه كالسقف فوق الرأس فيدل على جواز المشى تحت المظلة، و به يخص إطلاق ما يدل على حرمة التظليل مطلقا (لكن المحكى عن العلامة) حرمة التظليل سائرا إذا جعل المظلة فوق الرأس و ادعى الإجماع عليه قال (قده) يجوز للمحرم ان يمشى تحت الظلال و ان يستظل بثوب ينصبه إذا كان سائرا أو نازلا لكن لا يجعله فوق رأسه سائرا خاصة لضرورة أو غير ضرورة عند جميع أهل العلم و يستدل له بصحيح إسماعيل بن عبد الخالق عن الصادق (ع) عن المحرم هل يستتر من حر الشمس قال (ع) لا (و الفرق) بين ما اختاره العلامة و بين ما حكيناه عن المسالك ان ما ذكره المسالك ظاهر في ذهابه الى القول بجواز التظليل للسائر الماشى مطلقا سواء جعل المظل فوق رأسه أو مشى الى احد جانبيه و ان العلامة يجوزها إذا مشى الى احد جانبيه و منع عن جعله فوق رأسه) و ما اختاره العلامة هو الأقوى) لدلالة الصحيح المذكور اعنى صحيح إسماعيل بن عبد الخالق عليه (و دعوى) ان المتبادر منه هو المنع عن الاستتار حال الركوب كما ادعاه في المدارك (بعيده) لعدم ما يوجب تقييده بالركوب، و لا ينافيه صحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع الذى فيه تجويز المشى تحت المحمل فان المتبادر منه و ما هو الممكن عادة هو المشى تحت ظل المحمل بالمشى على احد جانبيه لا جعل المحمل فوق رأسه بل يمكن على ذلك إرجاع ما فى المسالك الى ما حكى عن العلامة بقرينه تمثيله بقوله كما لو مشى تحت الجمل و الحمل إذ من البين عدم إمكان السير تحت بطن الحمل و انما المقصود السير تحت ظله (و كيف كان) فلا يدل ما فى خبر ابن بزيع على جواز جعل المظلة فوق الرأس فى حال المشى بل اللازم الاقتصار على مورد الرواية و هو المشى تحت المحمل و حينئذ فلا خصوصية لحال المشى و انما ذلك لا مكان فرض المشى تحت ظل المحمل للماشى و على هذا فلو فرض كونه راكب حمار و مشى تحت ظلال المحمل الذى على البعير فلا اشكال، فلا يتعدى عنه الى غير ظل المحمل، و هذا ظاهر.

(الأمر الخامس) يختص التحريم بحال السير راكبا أو ماشيا فاما إذا نزل فيجوز له الاستظلال بالخيمة و البيت و الشجرة و نحوها و المراد بالنزول هو بلوغ محل يريد ان يقطع السير السفرى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٩٠

فيه سواء كان فى أثناء الطريق أو فى المقصد و حينئذ فيجوز له السير تحت ظل السوق و منه السير فى حال السعى بين الصفا و المروة مع كونه مسقفا و يدل على جواز الاستظلال للنازل مضافا الى الإجماع و عمل أصحابنا قديما و حديثا مناظرة فضات العامة للإمام (ع) و حكمه (ع) بجواز الاستظلال نازلا و قد مر خبر جعفر بن المثنى فى ذلك (و فى الاحتجاج) قال سئل محمد- بن الحسن (أى الشيبانى قاضى الرشيد) أبا الحسن موسى بن جعفر (ع) بمحضر من الرشيد و هم بمكة فقال له أ يجوز للمحرم ان يظل عليه محمله فقال له موسى (ع) لا يجوز له ذلك مع الاختيار فقال له محمد بن الحسن أ يجوز ان يمشى تحت الظلال مختارا فقال له نعم، فتضحك محمد بن الحسن من ذلك، فقال له أبو الحسن أ تعجب من سنه النبى (ص) و تستهزئ بها، ان رسول الله كشف ظلاله فى إحرامه و مشى تحت الظلال و هو محرم ان أحكام الله يا محمد لا تقاس فمن قاس بعضها على بعض فقد ضل سواء السبيل، فسكت محمد بن الحسن لا يرجع جوابا (و رواه المفيد فى الإرشاد) و مثله غيره من احاديث مناظرتهم (ع) فى ذلك.

(الأمر السادس) يجوز ستر المحرم عن الشمس بيده فى حال السير راكبا أو ماشيا لما فى صحيح جعفر بن المثنى المتقدم من قوله (ع) كان رسول الله (ص) يركب راحلته فلا يستظل عليها و تؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض و ربما ستر وجهه بيده



(و خبر معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال لا بأس ان يضع المحرم ذراعه على وجهه من حر الشمس و لا بأس ان يستر بعض جسده ببعض (و خبر معلى بن خنيس) عنه (ع) قال لا يستتر المحرم من الشمس بثوب و لا بأس ان يستر بعضه ببعض (و اما ما فى خبر سعيد الأعرج) انه سال ابا عبد الله (ع) عن المحرم يستر من الشمس بعود و بيده، قال لا الا من علته (فمتروك) أو محمول على الكراهة لعدم عمل الأصحاب بظاهره و لكون الأخبار المجوزة مستفيضة مشهورة، و الله العالم.

(الأمر السابع) الظاهر عدم صدق الاستئلال بما يبقى من خشب المحمل و نحوه بعد رفع السقف أو الثوب عنه، و ذلك لعدم صدق التظليل عليه (و يدل عليه) مكاتبة الحميرى إلى مولانا الحجة عجل الله تعالى فرجه على ما فى الاحتجاج يسئله عن المحرم يرفع الظلال هل يرفع خشب العمارية أو الكنيسة و يرفع الجناحين أم لا، فكتب (ع) فى الجواب لا شىء عليه فى تركه رفع الخشب (و لا ينافيه) ما فى خبر الصيقل من ان ابا جعفر (ع) كان يأمر بقلع القبة و الحاجبين (و ذلك) لعدم دلالة فعله (ع) على الوجوب.

(الأمر الثامن) هل يجوز السير تحت الظلال المستقر كالسوق المسقف اختيارا فى حال السير لا بعد النزول فى المنزل أم لا، الظاهر الأول لعدم الدليل على حرمة فان موارد الدليل على الحرمة فى الظل السائر معه كظل العمارية و المحمل، و عن فخر الدين فى شرح الإرشاد دعوى القطع بان الممنوع انما هو الاستئلال بما ينتقل معه اما لو مر تحت ساباط أو ظل بيت أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٩١

سوق أو شبهه فلا بأس (و يدل على ذلك) أيضا السيرة المستمرة على دخول الحرمين مكة الذى لا ينفك عن مرورهم تحت ساباط و نحوه، و اما فى المشى بين الصفا و المروة فخارج عن محل الكلام فان البحث انما هو فيما قبل نزول المحرم و كونه فى حال السير السفرى و اما بعد نزوله فى مكة فلا إشكال فى جواز سيره تحت الظلال (و يدل على الجواز أيضا) ما تقدم من رواية الاحتجاج حيث قال محمد بن الحسن لأبى الحسن (ع) أ فيجوز ان يمشى تحت الظلال مختارا، فقال (ع) له نعم، بناء على عدم انصراف إطلاقه الى حال النزول فيشمل لو عبر براحلته تحت الظلال (و كيف كان) فعدم ورود الدليل على المنع كاف فى الجواز.

(الأمر التاسع) هل يجوز بعد النزول ان يحمل معه ما يستظل به كالشمسية فيسير هكذا فى حوائجه أو يختص جواز الاستئلال بمثل الدخول فى الخباء و البيت فإذا خرج لم يجز له جعل المظلة فوق رأسه لا من الشمس و لا من المطر (وجهان) من إطلاق كلماتهم فى استثناء حال النزول من حرمة الاستئلال، و من إطلاق بعض النصوص الشامل لمثل المقام و كون القدر المتيقن هو استثناء الاستئلال بالبيت و الخباء و المشى تحت الظلال المستقرة، فمن المطلقات خبر إسماعيل بن عبد الخالق قال سئلت ابا عبد الله (ع) هل يستر المحرم من الشمس، فقال لا الا ان يكون شيئا كبيرا أو قال ذا علته (و هذا الأخير هو الأقوى) مؤيدا بان عمل أصحابنا قديما و حديثا عدم الاستئلال فى حال السير فى حال الإحرام فى مكة و فى عرفات و ان من يرى بيده الشمسية سائرا فى حوائجه يعلم منه انه ليس من أصحابنا الإمامية.

(الأمر العاشر) لو كانت الشمس فى أحد جانبيه أو امامه أو خلفه بحيث تشرق عليه فى المحمل مثلا فهل يحرم مع ذلك جعل الظل فوق رأسه أو ان الاستئلال انما هو من شعاع الشمس فإذا كان بارزا للشمس فلا مانع من وجود السقف على المحمل حينئذ (وجهان) و هذا هو الفرع الذى عنوانه الشهيد (قده) فى الدروس حيث قال فرع، هل التحريم فى الظل لفوات الضحى أو لمكان الستر، فيه نظر لقوله (ع) اضح لمن أحرمت له (إلى آخر ما قال) و ظاهر قوله (ع) اضح لمن أحرمت له هو عدم المانع من الجلوس فى المحمل أو السيارة إذا كان لهما سقف فان الشمس إذا كان شعاعها يقع عليه فالبروز للشمس متحقق و هو معنى الضحى بالمعنى المصدرى (و الاشكال) بأن لازم ذلك جواز الاستئلال فى الليل أو إذا كان فى السماء سحاب يستر الشمس

(غير وارد) فان البحث في مورد قد تحقق البروز للشمس فيكون وقوع السقف فوقه حينئذ غير مانع عن تحقق عنوان الضحى و البروز للشمس الذى تعلق به الأمر فى قوله (ع) اضح لمن أحرمت له و اما حكم التظليل فى الليل أو عند وجود السحاب و نحو ذلك فسيأتى انه غير مرتبط بمورد البحث (فالأقوى) بعد تحقق البروز للشمس عدم المانع من وجود السقف فى المحمل خصوصا " إذا كانت الشمس فى وجهه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٩٢

(الأمر الحادى عشر) قد تقدم انه مع الاضطرار يجوز التظليل و على هذا فلو علم انه سيضطر الى التظليل جاز له الإحرام للحج أو الغمره و لو كانا مندوبين و على هذا فلا مانع من الإحرام فى حال التظليل أو مع العلم بأنه سيصل الأمر إلى التظليل كما إذا فرض انحصار المركب فى الطائرة أو السيارة التى لا يمكن له إرضاء صاحبها برفع السقف مع عدم إمكان الركوب على سطحها كما يحصل ذلك كثيرا فى زماننا، و هل يجب عليه الفداء حينئذ أولا (وجهان) من ورود الدليل على وجوب الفداء عند التظليل الاضطرارى لخوف مرض أو المشقة الشديدة أو لكونه شيئا كبيرا، و من ان المورد ليس من قبيل الاضطرار الى التظليل بل لعدم إمكان عدم التظليل فأدله وجوب الفداء لا تشمل مثل المقام، و سيأتى إنشاء الله تعالى فى مبحث الكفارات مقدار الكفارة و أحكامها.

(الأمر الثانى عشر) هل يجوز التظليل مع عدم وجود الشمس أو المطر كالتظليل بالليل و السماء صاحبة أو بالنهار مع وجود السحاب و عدم المطر أولا يجوز مطلقا (وجهان) أقواما الأخير لإطلاق النهى عن الركوب فى القبة و المحمل و نحوهما الشامل لما كان بالليل أو بالهواء المغيم فى النهار، و لم أعر على من تعرض لذلك الا ما يظهر من الجواهر من كون المنع مع عدم وجود الشمس من المسلمات حيث قال فى ذيل كلام الدروس الذى تقدم فى الأمر العاشر (قلت يمكن كون التظليل محرما لنفسه و ان لم يفت معه الضحا للشمس - الى ان قال - و لذا حرم حيث لا تكون شمس).

### [الثامن عشر من تروك الإحرام إخراج الدم]

(الثامن عشر) من تروك الإحرام إخراج الدم.

المعروف عند الفقهاء حرمة إخراج الدم فى حال الإحرام (و يدل على ذلك) نصوص كثيرة ففى صحيح الحلبي المروى فى الكافى عن الصادق (ع) عن المحرم يحتجم، قال (ع) لا- الا ان لا يجد بدا فليحتجم و لا يحلق مكان المحاجم (و خبر زارة) المروى فى الكافى عن الباقر (ع) قال لا يحتجم المحرم الا ان يخاف على نفسه ان لا يستطيع الصلاة (و خبر الصيقل) المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) فى المحرم يحتجم، قال الا- ان يخاف التلف و لا يستطيع الصلاة، و قال إذا أذاه الدم فلا بأس به و يحتجم و لا يحلق الشعر (و خبر ذريح) المروى فى الفقيه عنه (ع) عن المحرم يحتجم؟ قال نعم إذا خشى الدم.

و المحكى عن غير واحد من الأصحاب كراهة إخراجهم فى الجملة و هو الظاهر من المحقق فى الشرائع و ان خصها فى النافع بالحجامة و اختارها فى المدارك لجملة من الاخبار الدالة على الجواز بعد الجمع بينها و بين الاخبار الواردة فى المنع عنه، و ذلك كصحيح حريز المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق (ع) قال لا بأس ان يحتجم المحرم ما لم يحلق و يقطع الشعر (و المرسل فى الفقيه) قال و احتجم الحسن بن على (ع) و هو محرم (و خبر يونس بن يعقوب)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٩٣

المروى فى التهذيب عن المحرم يحتجم، قال (ع) لا أحبه (بناء على ظهور قوله عليه السلام لا أحبه فى الكراهة) و صحيح معاوية

بن عمار المروى فى العلل عن الصادق (ع) عن المحرم يستاك قال نعم قلت فإن أدمى يستاك، قال نعم هو من السنه (و صحيح الأخر) المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) عن المحرم يعصر الدم و يربط عليه الخرقه فقال (ع) لا بأس (و موثق عمار) المروى فى الكافي عن الصادق (ع) عن المحرم يكون به الجرب فيؤذيه، قال يحكه و ان سال الدم فلا بأس.

(و فى المدارك) بعد نقله القول بالكراهه عن الشيخ فى الخلاف و عن جمع من الأصحاب قال و هو المعتمد جمعا بين ما تضمن النهى عن ذلك و ما تضمن الاذن فى الفعل ثم نقل الأخبار المجوزه و هو المعتمد جمعا بين ما تضمن النهى عن ذلك و ما تضمن الاذن فى الفعل ثم نقل الأخبار المجوزه و قال يمكن الجمع بين الروايات بحمل الأخبار المجوزه على حال الضروره، لكن الأول أقرب (أى الحمل على الكراهه) و يشهد له روايه يونس بن يعقوب ثم ذكر الخبر و استشهد بما فيه من قوله (ع) لا أحبه فاستظهر من هذه الكلمه الكراهه (انتهى) و هو جيد متين لما ثبت فى الأصول من ان الكراهه عبارة عن النهى مع الرخصه فى الفعل فإذا ثبت النهى بدليل و ثبت الرخصه فى الفعل بدليل أخر فهو عبارة أخرى عن الكراهه.

و لكن هي هنا أحاديث أخرى داله على النهى عن الإدماء مطلقا كصحيح معاويه بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) عن المحرم كيف يحك رأسه، قال بأظافيره ما لم يدم أو يقطع الشعر (و صحيح عمر بن يزيد) المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق (ع) و فيه قال (ع) و يحك الجسد ما لم يدم (و صحيح الحلبي) عنه (ع) عن المحرم يستاك، قال نعم و لا يدمى (و خبر على بن جعفر) عن أخيه الكاظم (ع) عن المحرم هل يصلح له ان يستاك، قال لا بأس و لا ينبغى ان يدمى (بناء على عدم ظهور كلمه (لا ينبغى) فى الكراهه) فهذه الأخبار بضميمه الأخبار السابقه المانع من الحجامة يظهر منها عموم المنع عن الإدماء و تأكيد الإمام (ع) فى هذه الروايات بعدم إخراج الدم يقوى كون الحكم إزاميا لا على وجه الكراهه فالأولى حمل الأخبار المرخصه على الضروره أو على عدم تعمد الإدماء.

و مما ذكرنا ظهر عدم اختصاص الحكم بالحجامة بل يعم الفصد و نحوه فلا يجوز مطلق إخراج الدم الا مع الضروره كإخراج الدم و القيق من الدم أو الحرج إذا اقتضت الضروره، و اما ما ورد فى احتجام مولانا الحسن بن على (ع) و هو محرم فعله (ع) مجمل لا يدل على الجواز فى حال الاختيار فلعله (ع) كان يجد الضروره فى إخراج الدم بالاحتجام، و مما يعيد الحمل على الكراهه ان الامام (ع) لا يفعل المكروه اختيارا فلا بد من حمل فعله (ع) على اقتضاء الضروره.

ثم انه قد ورد روايه فى خصوص قلع الضرس تدل على النهى عنه و ان كانت مرسله و هى ما رواه فى التهذيب عن رجل من أهل خراسان ان مسأله وقعت فى الموسم لم يكن عند مواليه

مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٩٤

فيها شىء، محرم قلع ضرسه، فكتب (ع) يهريق دما (بناء على الملازمه بين الكفاره و الحرمة) لكن الخبر مرسل و المكتوب اليه غير معلوم الا ان ظاهر الدروس المفروغية عن حرمة حيث قال الثالث و العشرون قلع الضرس و فيه دم و الروايه مقطوعه (انتهى) و ظاهره كما ترى - الإذعان بحرمة و انما نظره فى وجوب الفديه، و المحكى عن الشيخ أيضا هو الوجوب (و كيف كان) فلا إشكال فى حرمة قلع الضرس اختيارا نظرا الى ما تقدم من مجموع الأخبار الواردة فى المقام التى يستفاد منها حكم كلى بعدم جواز الإدماء اختيارا.

و اما حكم الفداء فى إخراج الدم فلم يرد فيه نص الا ما تقدم أنفا فى قلع الضرس (و المحكى عن الحلبي) انه جعل فى حك الجسد مع الإدماء إطعام مسكين، و حكى الشهيد (قده) فى الدروس عن بعضهم انه جعل الفديه فى إخراج الدم شاتا، و لا دليل على شىء منهما، و ان كان الفداء بالشاة فى الدم الكثير مثل الخارج بقلع الضرس و إطعام المسكين فى إخراج القليل الخارج بالحك أولى و أحوط من غير فرق بين صوره الضروره و الاختيار، و الله العالم بأحكامه.

## [التاسع عشر من تروك الإحرام قلم الأظفار]

(التاسع عشر) من تروك الإحرام قلم الأظفار.

و عن التذكرة و المنتهى ان على تحريمه إجماع العلماء، و يدل عليه فى الجملة نصوص كثيرة كصحيح زرارة المروى فى التهذيب عن الباقر (ع) قال من قلم أظفيره ناسيا أو ساهيا أو جاهلا فلا شىء عليه و من فعله متعمدا فعليه دم (و خبر إسحاق بن عمار) المروى فى الكافى و الفقيه عن الكاظم (ع) عن رجل نسى ان يقلم أظفاره عند إحرامه، قال (ع) يدعها، قلت فان رجلا من أصحابنا أفتاه بأن يقلم أظفاره و يعيد إحرامه ففعل، قال (ع) عليه دم يهريقه (و خبره الآخر) المروى فى التهذيب عنه (ع) عن رجل أحرم فنسى ان يقلم أظفاره فقال (ع) يدعها قال قلت فإنها طوال، قال و ان كانت، قلت فان رجلا أفتاه أن يقلعها و ان يغتسل و يعيد إحرامه ففعل ذلك، قال (ع) عليه دم (و صحيح زرارة) المروى فى التهذيب قال سمعت أبا جعفر (ع) يقول من نتف إبطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوبا لا- ينبغى له لبسه أو أكل طعاما لا ينبغى له اكله ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا أو ساهيا فليس عليه شىء، و من فعله متعمدا فعليه دم شاء (الى غير ذلك من الاخبار) التى يأتى بعضها فى الأمور الآتية، فلا إشكال فى تحريمه فى حال الإحرام.

الا- انه ينبغى البحث عن أمور (الأول) لا فرق فى كيفية قطع الأظافر بين كونه بالقص بالمقص أو بالقطع بالسكين أو غير ذلك حتى بالمسح على الحجر و نحوه فإن المنهى عنه هو ازاله الظفر بأى نحو كان و ذلك لقوله (ع) فى خبر إسحاق بن عمار (يدعها) اى ترك الأظافر و ان طالت، و الظاهر ان القلم الوارد فى الاخبار أعم من القص و القطع لاحتمال اختصاص عنوان القص مثلا- بالقطع بالمفراض (و كيف كان) لا- إشكال فى تعميم الحكم (الأمر الثانى) لا فرق فى تحريم القلم بين قلم جميع الأظفار أو قلم بعضها و لو واحدا منها بل و لو بعض ظفر واحد و يدل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٩٥

على التعميم ورود المفرد و الجمع فى النص (ففى صحيح زرارة المتقدم) قال أو قلم ظفره و فيما عداه عبر بالأظفار و يمكن الاستدلال لتحريم قطع البعض بصحيح معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) عن المحرم تطول أظفاره قال لا يقص منها شىء ان استطاع فان كانت تؤذيه فليقصها و ليطعم مكان كل ظفر قبضه من طعام، فإن إطلاق النهى عن قص شىء منها يشمل ما إذا قص بعضه، و به يظهر ان إلحاق بعض الظفر لا يحتاج إلى عناية.

(الأمر الثالث) لو اضطر الى القلم بحيث لا يتحمل عادة فلا إشكال فى جواز بما يندفع به الاضطرار كلا أو بعضا و لو انكسر ظفره و تاذى ببقاء مكسورة و لكن لا بحد الاضطرار بل الى ما يصدق عليه الأذى ففى جواز ازالته و جهان، المحكى عن المنتهى و التذكرة هو الجواز مدعيا نفى الخلاف فيه مستدلا له بصحيح معاوية المتقدم فى الأمر المتقدم بدعوى ان إطلاق الأذى فى قوله فان كانت تؤذيه يشمل ما إذا كان مسمى الأذى غير بالغه الى حد الضرورة، لكنه لا- يخلو عن المنع و ذلك لظهور الاستطاعة فى قوله (ع) لا- يقص منها شىء ان استطاع فى البالغ من الأذى حد الضرورة مضافا الى عدم معرفيته غير عنوان الضرورة فى غير الظفر من تروك الإحرام و لموافقته مع الاحتياط.

(الأمر الرابع) لا إشكال فى عدم وجوب الفداء فى قلم الأظفار ناسيا أو ساهيا أو جاهلا كما دل عليه صحيح زرارة المتقدم كما لا- إشكال فى وجوبه فيما إذا كان متعمدا كما دل عليه الصحيح المتقدم أيضا، و لكن وقع الخلاف فى ما يلزمه من الفداء و المشهور ان عليه فى تقليص كل ظفر مدا من الطعام ما لم ينته الى تقليص جميع أظفار يديه و معه يجب عليه دم شاه و كذا فى أظفار رجله، و ان قلم أظفاره يديه و رجله فعليه دمان ان تعدد المجلس و دم واحد مع الاتحاد (و عن ابن الجنيد) ان من قص

ظفرا واحدا فعليه مد أو قيمته و في الظفرين مدان أو قيمتها فان قص خمسة أظافر من يد واحدة أو زاد على ذلك كان عليه دم شاه ان كان في مجلس واحد فان فرق بين يديه و رجله كان عليه ليديه دم و لرجليه دم (و عن ابي الصلاح) في قص ظفر واحد كف من طعام و في أظفار إحدى يديه صاع و في أظفار كليهما دم شاه و كذلك أظفار رجله (و عن ابن ابي عقيل) ان من انكسر ظفره و هو محرم فلا يقصه فان فعل فعليه ان يطعم مسكينا في يده.

و يدل على ما ذهب اليه المشهور صحيح ابي بصير المروى في الفقيه عن الصادق (ع) عن رجل قلم ظفرا من أظافيره و هو محرم قال عليه مدمن طعام حتى يبلغ عشرة فإن قلم أصابع يده كلها فعليه دم شاه، قلت فان قلم أظافر يديه و رجله جميعا فقال إذا كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم شاه و ان كان فعله متفرقا في مجلسين فعليه دمان (و خبر الحلبي) المروى في التهذيب و فيه انه سئل عن محرم قلم أظافيره قال عليه مد في كل إصبع فإن هو قلم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٩٦

أظافيره عشرتها فان عليه دم شاه (و موثق ابي بصير) المروى في الكافي عن الصادق (ع) قال إذا قلم المحرم أظافر يديه و رجله في مكان واحد فعليه دم واحد و ان كانتا متفرقتين فعليه دمان، و غير ذلك من الاخبار التي يأتي بعضها.

و استدل لما ذهب اليه ابن الجنيد بصحيح حريز المروى في التهذيب عن الصادق (ع) في المحرم ينسى فيقلم ظفرا من أظافيره فقال (ع) بتصدق بكف من طعام قلت فائنين قال كفان قلت فثلاثة قال ثلاثة أكف كل ظفر كف حتى تصير خمسة فإذا قلم خمسة فعليه دم واحد خمسة كان أو عشره أو ما كان (و الأقوى) ما عليه المشهور لعدم دلالة صحيح حريز على جميع ما يقوله ابن الجنيد و لاشتماله على وجوب الفداء في صورة النسيان مع انه لا يجب عليه شيء مع النسيان و كونه معرضا عنه ساقطا عن الحجية (و اما ما نسب الى ابن ابي عقيل) و ابي الصلاح فلم يظهر دليل من النصوص على ما ذهبوا اليه، و الله العالم بأحكامه.

(الأمر الخامس) قال في المدارك انما الدم أو الدمان بتقليم أظافر اليدين أو الرجلين إذا لم يتخلل التكفير عن السابق قبل البلوغ الى حد يوجب الشاة و الا- تعدد المد خاصة بحسب تعدد الأصابع، و لعل الوجه فيما ذكره (قده) ان التكفير عن الفعل كالاستغفار من الذنب في جعل الفعل كالعدم كما ان الاستغفار يجعل الذنب كالعدم فتسقط المرتبة المتقدمة على العاشر بسبب التكفير بالمد و تصير كالعدم و لا بد في حصول المرتبة التي تترتب عليها الشاة من خلوها عن التكفير لتكون الشاة كفارة للجميع و الا لزم وجوب كفارتين إحداهما المد لكل واحد من الأظفار و الأخرى الشاة للجميع مع انه ليس كذلك.

(الأمر السادس) لو قلم أظفار يديه مثلا- فكفر بشاة ثم قلم أظفار رجله يجب عليه شاة أخرى للرجلين لأن الشاة الأولى وقعت لليدين و وجبت أخرى للرجلين و لو لم يكفر عنهما لزم بقائهما بلا تكفير، و هذا ظاهر (الأمر السابع) لو أفتاه احد بتقليم ظفره فأدماه لزم شاه على المفتى و يدل عليه خبر إسحاق الصيرفي عن الكاظم (ع) ان رجلا قلم أظفاره فكانت إصبع له عليه فترك ظفره لم يقصه فأفتاه رجل بعد ما أحرم فقصه فأدماه قال على الذي أفتاه شاه (و في الجواهر) و الحكم المذكور مما لم يوجد فيه الخلاف و ضعف الخبر منجبر بعمل الأصحاب (و سيأتي البحث) عن ذلك في باب الكفارات ان شاء الله تعالى.

## [ العشرون) من تروك الإحرام لبس السلاح ]

(العشرون) من تروك الإحرام لبس السلاح.

و المشهور على حرمة حال الإحرام و قال

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٩٧

في الشرائع ان الكراهة أظهر و هي مختار العلامة في غير واحد من كتبه (و استدل للمشهور) بصحيح الحلبي المروى في التهذيب

عن الصادق (ع) ان المحرم إذا خاف العدو و يلبس السلاح فلا كفارة عليه (و خبر ابن سنان) المروى فى التهذيب قال سئلت أبا عبد الله (ع) أ يحمل السلام المحرم، فقال إذا خاف المحرم عدوا أو سرقا فليلبس السلاح (و خبره الآخر) المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) قال المحرم إذا خاف لبس السلاح (و خبر زرارة) المروى فى الكافى عن الباقر (ع) قال لا بأس بأن يحرم الرجل و عليه سلاحه إذا خاف العدو (و اعترض العلامة) فى المنتهى على الاستدلال بالأخبار المذكورة بأن هذا الاحتجاج مأخوذ من دليل الخطاب و هو ضعيف عندنا (و أجيّب عنه) بأنه من قبيل الاستدلال بمفهوم الشرط الذى هو حجه عند الجميع (و أورد عليه فى المدارك) بان المفهوم انما يعتبر إذا لم يظهر للتعليق وجه سوى نفي الحكم عما عدا محل الشرط و هنا ليس كذلك إذ لا يبعد ان يكون التعليق باعتبار عدم الحاجة الى لبس السلاح عند انتفاء الخوف، مع ان مقتضى صحيح الحلبي هو لزوم الكفارة لبس السلاح عند انتفاء الخوف و لا نعلم به قائلا (و تأويله) بحمل السلاح على ما لا يجوز لبسه للمحرم كالدرع و البيضة موجب لإسقاط الاحتجاج به لحرمة لبس السلاح رأسا إذا المدار فى الحرمة حينئذ على كونه يبيّضه مغطيه للرأس أو درعا فى حكم المخيط من الثوب لا لأجل كونه لبسا للسلاح (و أجاب عنه فى الجواهر) بان عدم البعد فى كون التعليق باعتبار عدم الاحتياج الى لبس السلاح عند انتفاء الخوف لا يوجب رفع اليد عن ظهوره فى رفع الحكم عما عدا محل الشرط إذ ليس هو الاحتمال ما هو خلاف الظهور الذى لا- يدفع بل هو من مقوماته إذا لظهور ليس الا الاحتمال الراجح المقابل لاحتمال خلافه المرجوح، و عدم العمل بالخبر فى مورد انتفاء الخوف للإجماع على عدم وجوب الكفارة معه لا يوجب ترك العمل به فيما عمل به المشهور و هو المنع عن لبس السلاح عند انتفاء الخوف فلا بأس بالأخذ به مع ان ما عداه من الاخبار كاف فى الاستدلال به لما ذهب اليه المشهور، فالأقوى حرمة لبسه بما هو لبس السلاح.

و ينبغى البحث عن أمور (الأول) المدار فى الحرمة هو لبس السلاح أو حمله على وجه يعد به متسلحا و يدل على حرمة كذلك صحيح الحلبي و خبر الفقيه المتقدمان و على حرمة حمله خبر ابن سنان و خبر زرارة المتقدمان مضافا الى دلالة صحيح ابن سنان على اراده ما يعم الحمل من اللبس حيث قال (ع) فى الجواب عن سؤال الحمل فى قول السائل أ يحمل السلاح المحرم إذا خاف عدوا أو سرقا فلبس السلاح، إذ لو لا اراده ما يشمل الحمل من اللبس لم يكن الجواب جوابا عن ذلك السؤال، و هذا ظاهر. (الثانى) المدار فى حرمة لبس السلاح أو حمله هو كونه على وجه يعد متسلحا من غير فرق بين ما يصدق عليه السلاح من السيف و الرمح و نحوهما مما يعد سلاحا و الظاهر شموله لمثل- الدبوس و نحوه و فى صدقه على الآلات التى تتخذ للحرب و ان لم يكن فيه نصل و لا محدد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٩٨

كالعصا ذات الرأس التى لا تكون ذات نصل تأمل، و ان كان يومى الى شموله لها ما ذكره فى- المحارب الذى يشهر السلاح من شموله للحجر و العصا (قال الشهيد الثانى) فى الروضة و أخذ تجريد السلاح (يعنى فى اللمعة) تبع فيه الخبر و الا فالأجود عدم اعتباره فلو اقتصر على الحجر و العصا و الأخذ بالقوة فهو محارب (انتهى) و لكن الانصاف عدم شمول السلاح للحجر و العصا فى المقام و شمول الآية المباركة لأخذهما لا يدل على دخول حاملها فى لبس السلاح و لا- حامله لان الموضوع للحكم بالحرمة فى هذا المقام هو لبس السلاح أو حمله و العصا و الحجر ليسا من السلاح، و الموضوع فى الآية الشريفة هو المحارب و هو صادق على شاهر الحجر و العصا.

(الأمر الثالث) المحكى عن الحلبيين تحريم إشهار السلاح و لو لم يصدق عليه اللبس و لا الحمل كما لو علقه على دابته و نحوها و يستدل له بأنه كاللبس له لقول أمير المؤمنين (ع) فى حديث الأربعمائة المروى فى الخصال لا تخرجوا بالسيوف الى الحرم (و قول الصادق عليه- السلام) فى خبر حرير لا ينبغى ان يدخل الحرم بسلاح الا ان يدخله فى جوارق أو يغيبه (و- فى خبر ابى

بصير) لا- بأس ان يخرج بالسلاح من بلده و لكن إذا دخل مكة لم يظهره، و قال فى الجواهر و لا- ريب انه أحوط و ان كان الأقوى عدم الحرمة لإشعار كلمه لا ينبغى فى خبر حريز عليه و ندره القول بحرمة عليه مع عدم عده متسلحا و لكون الخبر فى مورد دخول الحرم لا المحرم و السيرة القطعية العملية على خلافه، و الله العالم.

(الأمر الرابع) الأولى الاجتناب عن آليات الحرب و ان لم يعد من السلاح كالترس و المغفر و الدرع و نحوها لاحتمال تنافى حملها لحاله الإحرام و الاشتغال بالمناسك و لاستلزام لبسها مع ما يحرم على المحرم مثل المغفر مما يحرم قطعاً لتغطيه الرأس به (الأمر الخامس) لا إشكال فى جواز لبس السلاح و حمله لأجل الضرورة كما نطقت به الاخبار المتقدمة مضافاً الى ما يدل على اباحه المحظورات عند الضرورة إليها، و هذا ظاهر.

### [الحادى و العشرون من تروك الإحرام تغسيل الميت المحرم بالكافور و تحنيطه]

(الحادى و العشرون) من تروك الإحرام تغسيل الميت المحرم بالكافور و تحنيطه و قد صرح فى الجواهر بعدم وجدان الخلاف فيه و حكى عن التذكرة الإجماع عليه (و يدل عليه من النصوص) صحيح محمد بن مسلم عن المحرم إذا مات كيف يصنع به قال (ع) يغطى على وجهه و يصنع به كما يصنع بالحلال غير انه لا يقربه طيباً، و غير ذلك من الاخبار.

### [الثانى و العشرون قطع كل شىء نابت فى الحرم]

(الثانى و العشرون) قطع كل شىء نابت فى الحرم و ليس هذا من تروك الإحرام بل لا- يجوز للمحل أيضاً ذلك، و لا خلاف فى هذا الحكم و فى الجواهر ان الإجماع بقسميه عليه و عن- التذكرة نسبه الى علماء الأمصار (و يدل عليه) من النصوص صحيح حريز المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال كل شىء نبت فى الحرم فهو حرام على الناس أجمعين (و خبره الأخر) المروى فى الفقيه عنه (ع) قال كل شىء نبت فى الحرم فهو حرام على الناس أجمعين الا ما أنبتته أنت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٩٩

أو غرسته (و صحيح محمد بن مسلم) المروى فى الفقيه عن أحدهما (ع) قال قلت للمحرم ينزع الحشيش من غير الحرم قال (ع) نعم قلت من الحرم قال لا (و غير ذلك من الاخبار) التى نذكر بعضها فى الأمور الآتية فلا إشكال فى أصل الحكم.

و لكن ينبغى البحث عن أمور (الأول) لا- فرق فى التحريم بين قطع النبات أو قلعه أو نزعه كما عبر بكل واحد منها فى الاخبار (ففى خبر إسحاق بن يزيد) المروى فى الفقيه عن الباقر (ع) عن الرجل يدخل مكة فيقطع من شجرها، قال (ع) اقطع ما كان داخل- عليك و لا تقطع ما لم يدخل منزلك عليك (و خبر حماد بن عثمان) المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) عن الرجل يقلع- الشجرة من مضربه أو داره فى الحرم، فقال (ع) ان كانت الشجرة لم تنزل قبل ان يبنى الدار و يتخذ المضرب فليس له ان يقلعها و ان كانت نبتت فى منزله و هو له فليقلعها (و خبر سليمان بن خالد) المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) فى حديث قال (ع) لا ينزع من شجر مكة شىء إلا النخل و شجر الفاكهة (و لا تعارض) بين هذه النصوص بعد استفادة حرمة قطع النبات من منبته بأى نحو من أنحاء القطع.

(الأمر الثانى) حدد الحرم حرم مكة ببيد فى بريد ففى خبر زارة المروى فى الكافى و- التهذيب قال سمعت أبا جعفر (ع) يقول حرم الله حرمة بريدا فى بريد و البريد اربع فراسخ فيكون طول الحرم اربع فراسخ و عرضه كذلك لكنه من الجانب الشرقى

من مكه و هو جانب عرفات و مشعر و منى أكثر و الحد من كل جانب معين و له علامه منصوبه فى كل زمان و اقصر الجوانب جانب مسجد التنعيم الذى هو فى شمال مكه شرفها الله تعالى.

(الأمر الثالث) لا فرق فى قطع النبات بين قطع الورق و الأغصان و الثمر و غيرها لإطلاق ما يدل على حرمة الشامل للجميع، و فى جواز قطع اليباس من منبته و عدمه قولان، المحكى عن التذكرة و التحرير و الدروس و المسالك و المدارك هو الجواز لان اليباس لم يبق له حرمة فإنه كالमित بل فى الدروس و المسالك جواز قطع الغصن اليباس و لو كان متصلا بالأخضر و قد يستدل لجوازه بأنه كقطع أعضاء الميتة من الصيد و ذهب فى الجواهر الى المنع لإطلاق الأخبار المتقدمة و لا سيما ما فى صحيح حريز من تحريم كل شىء ينبت فى الحرم الشامل ليباسه أيضا (قال قده) و الاستدلال بان قطع اليباس منه كقطع أعضاء الميتة من الصيد لا يوافق أصولنا (انتهى) و لا ريب ان هذا الأخير لو لم يكن أقوى لكان أحوط.

(الأمر الرابع) لا فرق فى تحريم القطع بين ما كان أصله و فرعه فى الحرم أو كان أحدهما فى الحرم و ذلك لموثق ابن عمار المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن الصادق (ع) فى شجره أصلها فى الحل و فرعها فى الحرم، فقال (ع) حرم أصلها لمكان فرعها، قلت فان كان أصلها فى الحرم و فرعها فى الحل فقال (ع) حرم فرعها لمكان أصلها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٠٠

(الأمر الخامس): فى حكم الكماء بأقسامها فمنها ما ينبت فى الأرض النديه أو تحت الأشجار له ساق رقيق و عليه شىء كالقبعه يقال فى الفرس القديم سماروغ أو قارچ، و هذا فى حكم النبات لانه ينبت من الأرض فبشملة ما فى صحيح حريز من قوله (ع) كل شىء ينبت فى الحرم فهو حرام على الناس أجمعين و قد يقال لهذا القسم (الفقع) بفتح الفاء و كسرهما واحده (الفقعه) (و منها) ما يقال له شحم الأرض و هو شىء يتولد تحت الأرض لا يظهر له ساق فوق الأرض يكثر فى بعض - البلاد فى أيام المطر الكثير و يؤكل بعد الطبخ يشبه ما يقال بالفارسيه (سيب زمينى) و فى بعض الممالك العربيه بطاطس (و المحكى عن التذكرة) و المنتهى نفى لباس عنه فى الحرم و لعله لعدم صدق النبات عليه بل هو شىء يتكون تحت الأرض فلا بأس بأخذه للأصل و عدم تناول النصوص الدالة على حرمة قطع النبات عليه.

(الأمر السادس) لا بأس بأخذ الغصن المكسور المفصول عن أصله و كذا الورق الساقط و نحوهما سواء كان انفصالهما بقطع آدمى عن أصلهما أو بغير ذلك، و ذلك لعدم تناول النصوص المتقدمة لمثله حيث ان الاستفادة منها هو حرمة قطع النبات و نزع و قلعه لا مثل استعمال الخشب و - الورق المطروح على الأرض (و دعوى) شمول صحيح حريز لمثل هذا الاستعمال حيث ان المذكور فيه:

كل شىء ينبت فى الحرم فهو حرام على الناس أجمعين (مدفوعه) بالمنع عنه لانصرافه إلى حرمة القطع و القلع لا - استعمال المقطوع و المقطوع، و قياس ذلك على استعمال الصيد المذبوح فى الحرم باطل مع انه مع الفارق لقيام الدليل على حرمة استعمال الصيد المذبوح و عدم ما يدل على حرمة استعمال المقطوع و المقطوع مع ان ذبح المحرم للصيد يوجب حرمة و صيرورته كالميتة (نعم) لا يبعد شمول صحيح حريز لما إذا قطع شجر الحرم عامدا متعمدا بقصد ان يستعمله بعد القطع فان استعماله حينئذ يمكن كونه مما حرمة الله لكون ذلك من توابع ما قد تعمد من القطع و الله العالم.

(الأمر السابع) لا بأس بقطع ما ينبت فى منزله بعد نزوله فيه سواء كان مما أنبته بنفسه أو - مما أنبته الله تعالى (و فى الجواهر) بلا خلاف أجده فيه محققا لو كان فى داره أو منزله (و يدل عليه) غير واحد من النصوص كصحيح حريز على ما فى الفقيه و التهذيب عن الصادق (ع) كل شىء ينبت فى الحرم فهو حرام على الناس أجمعين الا ما أنبته أنت أو غرسته (بناء على ان يكون) قوله الا ما أنبته (إلخ) من تنمه الحديث فيشمل جميع ما أنبته من الشجر و غيره (و لكن هذا الخبر) يدل على الجواز فيما أنبته



بنفسه سواء كان في منزله أو في أرض مباحة، فالأولى الاستدلال بخبر إسحاق بن يزيد عن الباقر (ع) عن الرجل يدخل مكة فيقطع من شجرها، قال اقطع ما كان داخلا عليك ولا تقطع ما لم يدخل منزلك عليك (و خبر حماد بن عثمان) عن الصادق (ع) عن الشجرة يقلعها-

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٠١

الرجل من منزله و هي له فليقلعها (و خبره الآخر) المروى في التهذيب عنه (ع) عن الرجل يقلع الشجرة من مضره أو داره في الحرم، فقال إن كانت الشجرة لم تزل قبل ان يبنى الدار أو يتخذ المضرب فليس له ان يقلعها و ان كانت طرية عليه فله قلعها (و معنى قوله عليه السلام) طرية عليه أى واردة عليه من قولهم طرء عليه أى جائه و ورد عليه (و ما يقال) من ضعف الخبرين لا وجه له لانجبارهما بعمل الأصحاب.

(الأمر الثامن) لا بأس بقطع شجر الفواكه و النخل (و فى الجواهر) بلا خلاف أجده فيه و عن غير واحد نسبتة الى قطع الأصحاب و عن ظاهر المنتهى الاتفاق عليه و عن الخلاف الإجماع على نفى الضمان عما جرت العادة بغرس آدمى له سواء نبت بغرسه أولاً- (و ظاهره) اراده نفى الفداء من الضمان لا ما يراد من لفظ الضمان من استقرار المثل و القيمة فى العهد (و كيف كان) فيدل على نفى الباس عنه خبر سليمان بن خالد المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) و فيه قال (ع) لا ينزع من شجر مكة شىء إلا- النخل و شجر الفاكهة (و مرسل عبد الكريم) المروى فى- الكافى عنه (ع) قال لا ينزع من شجر مكة إلا النخل و شجر الفواكه (و ضعف سند الأول) و إرسال الثانى منجبر بالعمل، و ظاهر الأصحاب عدم الفرق فيهما بقلعهما عن الأرض أو جز شىء منهما من اثمارهما من غير فرق بينهما بين كونهما مما نبت بغرس آدمى أولاً- و فيما نبت بغرس الآدمى بين كون الغارس هو القالع أو غيره و سواء كان مملوكاً لأحد أو لا يكون له مالك أصلاً (و لكن ربما يقال) بان القدر المتيقن من الخبرين هو جواز نزع شىء من ثمر النخل أو شجر الفاكهة لا نزع أصلهما و ان الظاهر من قوله (ع) لا ينزع من شجر مكة شىء الا النخل و الفواكه ان الشجر هو- المتزوع منه لا انه هو المتزوع و ان كلمه (من) للابتداء لا بمعنى الجنس فيكون المنصرف اليه مما ينزع من الشجر هو ثمرته لا أصله و لا أغصانه و ان هذا هو المناسب للاعتبار حيث ان الأثمار المعدة للأكل خلقت للأكل فإذا حرم نزع الثمرة لم تكن لها فائدة و تذهب سدى (لكن الأصحاب) فهموا من الخبرين إطلاق الحكم لنزع الأصل و الأغصان، و الله العالم.

(الأمر التاسع) لا بأس بقلع الإذخر و هو بكسر الهمزة و الخاء المعجمة نبت معروف يعرفه أهل مكة و له ريح طيبة يستعمل فى سقوف البيوت (و لا- خلاف فى استثنائه) كما فى الجواهر و- المنتهى و التذكرة (و يدل عليه) من النصوص خبر حريز المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال قال رسول الله (ص) الا ان الله عز و جل قد حرم مكة يوم خلق السموات و الأرض و هى حرام بحرام الله الى يوم القيمة لا ينفر صيدها و لا يعضد شجرها و لا يختلى خلاها و لا تحل لقطتها الا لمنشد، فقال العباس يا رسول الله الا- إلا- ذخر فإنه للقبر و البيوت، فقال رسول الله (ص) الا- الإذخر (و العضد القطع يقال عضد الشجرة أى قطعها و الخلى العشب و اختلا العشب قطعها) (الأمر العاشر) صرح غير واحد من الأصحاب بنفى البأس عن قلع الشجر لعودى المحالة و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٠٢

هى بفتح الميم البكرة العظيمة يستقى بها و عوداها هما نفس البكرة و الذى تدور حولها (و يدل على هذا الاستثناء) المرسل المروى فى التهذيب عن زرارة عن الباقر (ع) قال رخص رسول الله (ص) فى قطع عود المحالة (و هى البكرة التى يستقى بها من شجر الحرم) و الإذخر (و موثق زرارة) المروى فى التهذيب أيضاً عن الباقر (ع) قال حرم الله حرمه بريداً فى بريد ان يختلى خلاه و يعضد شجره الا الإذخر أو يصاد طيره و حرم رسول الله المدينة ما بين لا بيتها صيدها و حرم ما حولها بريداً فى بريد ان يختلى خلاها أو يعضد شجرها إلا- عودى الناضح (و استشكل فى الجواهر) فى الاستدلال بهذين الخبرين، اما المرسل فلا جماله و

إرساله مع عدم الجابر له على وجه يعتد به أو يخصص به ما ورد من المنع عن قطع ما ينبت في الحرم، واما الموثق فلكون مورده في حرم- المدينة والتعدى عنه الى حرم مكة محتاج الى الدليل، وقال (قده) في نجاة العباد ان الأحوط الاجتناب عنه، و هو كذلك ان لم يجمع الإجماع على جوازه.

(الأمر الحادى عشر) لا- بأس ان يترك المحرم أو المحل انعامه من الإبل أو غيرها من الدواب ترعى في الحرم كيف شاءت للأصل بعد عدم الاخبار المانعة عن ذلك و للسيرة القطعية في بعث الدواب للرعى في الحرم و لصحيح حريز المروى في الكافي و التهذيب عن الصادق (ع) قال تخلى عن البعير في الحرم يأكل ما شاء و رواه في الفقيه مرسلًا (و لصحيح محمد بن حمران) قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن النبت الذى فى أرض الحرم أ ينزع فقال اما شىء تأكله الإبل فليس به بأس ان تنزعه، قال الشيخ بعد ذكر هذا الحديث يعنى ان الإبل يخلى عنها يرعى كيف شاءت و استدلل فى ذلك بالحديث الأول يعنى صحيح حريز (أقول) قوله (ع) فى الخبر الأخير فليس به بأس ان تنزعه يحتمل رجوع ضمير تنزعه إلى الإبل يعنى لا بأس لصاحب الإبل ان تخلى إبله تنزع النبت و تأكله كما يحتمل ان يكون الفعل خطابا يعنى لا بأس ان تنزعه أنت لإبلك فعلى الاحتمال الأول يكون الخبر دليلًا على جواز ترك الإبل لترعى و اما نزع النبت باليد لأكل- الإبل فلا يدل عليه و من ذلك يظهر عدم صحة التمسك بهذا الخبر لجواز النزع لأكل الإبل لقيام الاحتمال فى كون مرجع الضمير إلى الإبل و يؤيد ذلك صحيح عبد الله بن سنان المروى فى الكافي و قد أوردته فى الوسائل فى الباب الخامس و الثمانين من أبواب تروك الإحرام- قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام المحرم ينحر بعيره أو يذبح شاته، قال نعم، قلت له ان يحتش لدابته و بعيره قال نعم و يقطع ما شاء من الشجر حتى يدخل الحرم فإذا دخل الحرم فلا- (فإنه صريح) فى عدم جواز و الاحتشاش للإبل فى الحرم و الاحتشاش هو قطع الحشيش (فتحصل مما- ذكرنا) انه لا بأس برعى الدواب فى الحرم و لكن لا يجوز الاحتشاش بيده لأكلها و الفارق هو النص (و من الغريب) ما نقل عن الإسكافى حيث عكس الأمر فقال بجواز الاحتشاش و عدم جواز ترك البعير ليرعى و قال و لا اختار الرعى لان البعير ربما جذب النبت من أصله فأما ما حصده الإنسان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٠٣

منه و بقى أصله فى الأرض فلا بأس به، و لذا قال فى الجواهر ان ما أفاده كأنه اجتهاد فى مقابله النص.

(الأمر الثانى عشر) المحكى عن الدعائم استثناء عصا الراعى و انه يجوز للراعى أن يقطع من الشجر عود الرعية قال رونا عن جعفر بن محمد عن آبائه عن على عليهم السلام ان رسول الله (ص) نهى ان تنفر صيد مكة و ان يقطع شجرها و ان يختلى خلاها و رخص فى الإذخر و عصا الراعى (و لكن الأصحاب) لم يتعرضوا لهذا الاستثناء، قال فى الجواهر و لم أجد استثناءه عما يحرم قطعه فى نص و لا فتوى إلا فى خبر الدعائم (انتهى) و بعد البناء على عدم العمل بما تفرد به الدعائم فلا وجه للجواز كما لا وجه لما عن بعضهم من استثناء ما يوذى من نبات الأرض كالشوك و شجره أم غيلان قياسا على الحيوان المؤذى حيث يجوز قتله و لم أجد من الأصحاب من نسب اليه الجواز نعم عن الشافعى استثناءه، و هو متروك.

هذا تمام الكلام فيما اخترناه من محرمات الإحرام

**[و اما المكروهات فأمر]**

**إشارة**

و اما المكروهات فأمر

## [ الأول) الإحرام فى الثياب المصبوغة بالسواد]

(الأول) الإحرام فى الثياب المصبوغة بالسواد.

خلافًا لما يظهر من نهاية الشيخ و مبسوطه من القول بالحرمة (قال فى النهاية) و لا- يجوز الإحرام فى الثياب السود و قال فى المبسوط فان كانت غير بيض كان جائزًا إلا إذا كانت سودا فإنه لا يجوز الإحرام فيها أو تكون مصبوغة بصبغ فيه طيب مثل - الزعفران و المسك (و حكى العلامة فى المختلف) القول بالتحريم عن ابن حمزة أيضا (و استدلل للشيخ) بما رواه هو فى التهذيب عن الحسين بن مختار عن الصادق (ع) عن إحرام الرجل فى - الثوب الأسود قال (ع) لا تحرم فى الثوب الأسود و لا تكفن به الميت (و ما ورد من النهى) عن لبس السود مطلقا و لو فى غير حال الإحرام كالمروى عن أمير المؤمنين عليه السلام لا تلبسوا- السود فإنه لباس فرعون (و لكن الظاهر) من الشيخ هو الاستدلال بما رواه فى التهذيب من النهى عن الثوب الأسود فى خصوص حال الإحرام إذا لم ينقل عنه القول بتحريم لبسه فى غير حال- الإحرام، و ظاهر خبر الحسين بن مختار التحريم و لكن ينتم ظهوره فيه بقرينة تعقبه بالنهى عن التكفين فى الثوب الأسود المجمع على جوازه (و قد يستدل للجواز) بعموم ما دل على جواز الإحرام فيما تجوز الصلاة فيه كما تقدم فى باب الإحرام (و فيه) ان النسبة بين ما ذكر و بين خبر الحسين المختار بالعموم و الخصوص المطلق فيجب تخصيص تلك الاخبار به لو سلم ظهوره فى التحريم كما هو ظاهر النهى، فالاحتياط ترك الإحرام فيه بل و ترك لبسه فى حال الإحرام اختيارا و يؤيده السيرة القطعية على تركه و على إنكار من يلبس السود فى حال الإحرام.

## [ الثانى) من مكروهات الإحرام لبس المصبوغ]

(الثانى) من مكروهات الإحرام لبس المصبوغ بالعصفر و شبهه.

و العصفر بضم العين و الفاء نبت معروف يصبغ به (و يدل على الكراهة) خبر عبد الله بن هلال المروى فى الكافى قال سئل أبو عبد الله عن الثوب يكون مصبوغا بالعصفر ثم يغسل ألبسه و انا محرم، قال نعم ليس -

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٠٤

العصفر من الطيب و لكن أكره ان تلبس ما يشهرك بين الناس (و خبر ابان بن تغلب) المروى فى - التهذيب قال سئل أبا عبد الله أخى و انا حاضر عن الثوب يكون مصبوغا بالعصفر ثم يغسل ألبسه و انا محرم، قال نعم ليس العصفر من الطيب و لكن أكره ما يشهرك بين الناس (و يدل على أصل الجواز) خبر على بن جعفر المروى فى التهذيب عن الكاظم (ع) يلبس المحرم الثوب المشبع بالعصفر؟ فقال إذا لم يكن فيه طيب فلا بأس به (و خبر ابى بصير) المروى فى التهذيب قال سمعت أبا جعفر (ع) يقول كان على عليه السلام محرما و معه بعض صبيانه و عليه ثوبان مصبوغان فمر به عمر بن الخطاب فقال يا أبا الحسن ما هذان الثوبان المصبوغان فقال (ع) ما نريد أحدا يعلمنا بالسنة انما هما ثوبان صبغا بالمشق (يعنى الطين) قال فى المجمع المشق بالكسر طين أحمر (و خبر عبيد الله الحلبي) المروى فى تفسير العياشى عن الباقر و الصادق (ع) قال حج عمر أول سنة حج و هو خليفة فحج فى تلك السنة المهاجرون و الأنصار و كان على (ع) قد حج تلك السنة بالحسن و الحسين و عبد الله بن جعفر قال فلما أحرم عبد الله لبس إزار أو رداء ممشقين مصبوغين بطين المشق ثم اتى فنظر اليه عمر و هو يلبي و عليه الإزار و الرداء و هو يسير الى جنب على (ع) فقال عمر من خلفهم ما هذه البدعة فى الحرم فالتفت اليه على (ع) فقال يا عمر لا ينبغي لأحد ان يعلمنا السنة، فقال عمر صدقت و الله يا أبا الحسن لا و الله ما علمت انكم هم (و المتحصل من هذه الاخبار) انه لا كراهة فى لبس الثوب المصبوغ للمحرم الا من جهة الشهرة عند الناس و اما لبس على (ع) و عبد الله بن جعفر فلانه (ع) كان قويا فى الاحتجاج على

الخصم و اما غيره من افراد الناس فالشبهة موجبه لانحطاطه فى نظر الناس و هو أمر مكروه.

### [ الثالث ) من مكروهات الإحرام النوم على الثياب التي يكره لبسها ]

(الثالث) من مكروهات الإحرام النوم على الثياب التي يكره لبسها.

و عن ابن - حمزة انه يكره النوم على ما يكره الإحرام فيه، و عن النهاية و المبسوط و التهذيب و الجامع و- التذكرة و التحرير كراهة النوم على الفراش المصبوغة، و عن المقنع النوم على الفرش الأصفر و المرفقة الصفراء (اي المخدة الصفراء) و الأصل فى ذلك ما رواه فى الكافى عن المعلى بن خنيس عن الصادق (ع) قال كره ان ينام المحرم على فراش أصفر أو على مرفقة صفراء (و المرسل فى- الفقيه) و التهذيب عن الباقر (ع) قال يكره للمحرم ان ينام على الفراش الأصفر و المرفقة الصفراء (و هذان الخبران) كما ترى لا- يدلان على أزيد مما ذهب إليه فى المقنع و ليس على ما ذهب اليه ابن حمر، و لا ما ذهب اليه الشيخ و غيره فى الكتب المذكورة دليل فى الاخبار، و قال فى المدارك و كراهة الأصفر يقتضى كراهة الأسود بطريق اولى ثم قال و فى الطريق ضعف (و أشكل عليه) فى الجواهر بأن الأولوية ممنوعة لاحتمال خصوصية فى لون الصفرة من جهة كونه أقرب الى الترفه و التنعم و الله العالم بأحكامه.

### [ الرابع من المكروهات الإحرام فى الثوب الوسخ ]

(الرابع) من المكروهات الإحرام فى الثوب الوسخ.

فى صحيح محمد بن مسلم المروى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٠٥

فى الكافى عن أحدهما (ع) قال سئلته عن الرجل يحرم فى ثوب وسخ، قال (ع) لا و لا أقول انه حرام و لكن يطهره أحب الى (الحديث) و صحيح العلاء بن رزين المروى فى التهذيب عن أحدهما عليهما السلام عن الثوب الوسخ يحرم فيه المحرم فقال (ع) لا و لا أقول انه حرام و لكن يطهره أحب الى و طهره غسله.

### [ الخامس لبس الثياب المعلمة ]

(الخامس) لبس الثياب المعلمة.

و المراد به المشتمل على علم و هو لو يخالف لونه يقال اعلم القصار الثوب فهو (اي القصار) معلم بالبناء للفاعل، و الثوب معلم بالبناء للمفعول و المصرح به فى كلمات جملة من الأصحاب كراهة الإحرام فيه و استدلوا له بصحيح معاوية بن - عمار المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) قال لا بأس ان يحرم الرجل فى الثوب المعلم و تركه أحب الى إذا قدر على غيره (و اعترض فى المدارك) بعدم دلالة على مرجوحية الإحرام فيه لان كلمة (أحب) افعال تفضيل تدل على اشتراك الإحرام فيه مع الإحرام فى غيره و هو يقتضى محبوبية الإحرام فيه و ان كان الإحرام فى غيره أفضل ثم استدل بصحيح الحلبي المروى فى الفقيه و صحيح ليث المرادى فى الكافى و الفقيه على عدم الكراهة (فى الأول) قال سئلته يعنى الصادق (ع) عن الرجل يحرم فى ثوب له علم فقال (ع) لا بأس به (و فى الثانى) انه سئل أبا- عبد الله عن الثوب المعلم هل يحرم فيه الرجل قال (ع) نعم انما يكره الملحم.

(و أجاب عنه فى الجواهر) ان وجه الكراهة فيه هو ظهور قوله (ع) و تركه أحب الى إذا قدر على غيره فى كراهة شىء يكون غيره أحب لا- ان المراد منه هو معنى افعال التفصيل المقتضى لا- اشتراكه مع غيره فى المجبوبة، ثم ادعى مساعدة العرف على

ذلك و أجاب عن صحيح الحلبي بأن أقصاه الدلالة على الجواز و هو لا ينافي الكراهة و سلم دلالة صحيح المرادى على عدم الكراهة و حمله على اراده نفى شدتها و لا يخفى ما فى دعوى ظهور كلمه أحب الى فى كراهة شىء يكون غيره أحب و عدم مساعدة العرف عليه و فى حمل صحيح المرادى على اراده نفى شدة الكراهة فالأولى ان يقال مع ظهور كلمه أحب فى معنى افعال التفضيل يكون المراد من الكراهة فى العبادة بمعنى قلّة الثوب فلا ينافي المحبوبة، و بذلك يحمل صحيح المرادى أيضا فلا حاجة الى تسليم دلالته على نفى الكراهة و حمله على نفى شدتها الذى لا يخلو عن البعد.

### [السادس ظاهر ذيل صحيح ليث المرادى المتقدم فى الأمر السابق كراهة الإحرام فى الثوب الملمح]

(السادس) ظاهر ذيل صحيح ليث المرادى المتقدم فى الأمر السابق كراهة الإحرام فى الثوب الملمح. و هو كما فى الوافى هو الثوب الذى سداه إبريسم و لحمته من غيره و لم أر من تعرض لكراهته إلا- فى الحدائق حيث يقول و ظاهر خبر ليث المرادى كراهة الإحرام فى الثوب الملمح (انتهى) و لا- بأس بالقول بكراهته بعد دلالة الصحيح عليها و عدم معارض له (و يدل على جواز لبسه) خبر جعفر بن محمد بن يونس المحكى عن كشف الغمة قال كتب رجل الى الرضا (ع) عن مسائل و أراد ان يسئل عن الثوب الملمح يلبسه المحرم و نسى ذلك فجاء جواب المسائل و فيه لا بأس مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٠٦

بالإحرام فى الثوب الملمح (و خبر الحسن بن على بن يحيى) المحكى عن خرائج الراوندى قال كتبت كتابا الى ابى الحسن (ع) و نسيت ان اكتب اليه ان اسئله عن المحرم هل يلبس الملمح أم لا فجاء الجواب بكل ما سئلته عنه و فى أسفل الكتاب لا بأس بالملمح ان يلبسه المحرم.

### [السابع دخول الحمام]

(السابع) دخول الحمام و لو لم يتدلك فيه جسده على المشهور بين الأصحاب (و يدل على كراهته صحيح عقبه بن خالد المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن المحرم يدخل الحمام قال (ع) لا (بعد حمله على الكراهة) للإجماع محصلا و منقولا على عدم الحرمة و لصحيح معاوية بن عمار عن الصادق (ع) قال لا بأس ان يدخل المحرم الحمام و لكن لا يتدلك (و موثق ابن فضال) عن بعض أصحابنا عن الصادق (ع) قال لا بأس (إلى آخر ما تقدم) و ليست الكراهة إلا عبارة عن النهى عن الشىء مع الرخصة فى فعله فلا ينتهى النوبة إلى تقييد رواية عقبه بن خالد بالخبرين فيحمل النهى فى الرواية على صورته التدليك حتى يقال بعدم وجهه للقول بكراهة دخول الحمام بلا تدليك، و يدل على كراهة مطلق تدليك الجسد و لو فى غير الحمام صحيح يعقوب بن شعيب عن الصادق عليه السلام عن المحرم يغتسل قال نعم يفيض الماء على رأسه و لا يدللكه (و هو بضميمة الخبرين السابقين) يستأنس منه كراهة مطلق الدلك و لو فى غير الرأس من سائر الجسد، و ظاهر النهى و ان كان التحريم الا ان الإجماع قائم على عدم الحرمة ما لم ينته إلى الإدماء و سقوط الشعر.

### [الثامن تلبية المنادى]

(الثامن) تلبية المنادى لما فى صحيح حماد المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال ليس للمحرم ان يلبى من دعاه حتى يقتضى إحرامه قال قلت كيف

يقول قال يقول يا سعد (و مرسل - الصدوق في الفقيه) قال الصادق (ع) يكره للرجل ان يجيب التلبية إذا نودى و هو محرم، قال و في خير آخر إذا نودى المحرم فلا يقل لييك و لكن يقول يا سعد (و لعل الحكمة) في كراهة ذلك هو كون المحرم في مقام التلبية لله تعالى شانه فأدب العبودية يقتضى ان لا يستعمل هذه الكلمة ما دام محرمًا إلا في إجابة دعوة الله عز و جل (و كيف كان) فلا ينبغي الإشكال في كراهة قول لييك في جواب من ينادى المحرم خلافا لظاهر المحكى عن الشيخ حيث قال و لا يجوز للمحرم ان يلبي من دعاه ما دام محرمًا بل يجيب بكلام غير ذلك و في المستند استدلال على عدم التحريم بما رواه الصدوق عن جابر عن ابي جعفر (ع) قال لا- بأس ان يلبي المجيب (بناء على) كون المجيب بالياء و لكن في بعض النسخ المجنب بالنون أو الجنب و عليه فلا ربط له بالمقام، مضافا الى ان عدم البأس في رواية جابر لم يصرح فيه بحال الإحرام، فالأولى الاستدلال لعدم الحرمة بالإجماع على عدمها و ظاهر الشيخ أيضا محمول على التعبير بما ورد في الخبر، و الأحوط تركها خصوصا مع اقتضاء أدب العبودية ذلك.

### [التاسع غسل الرأس بالخطمي و الصدر]

(التاسع) غسل الرأس بالخطمي و الصدر و المبالغة في السواك و ذلك الوجه و الرأس،  
و

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٠٧

الظاهر عدم الدليل على كراهة غسل الرأس بما ذكر الا لاستلزامه الدلك و اما المبالغة في السواك فلكون ذلك في مظان خروج الدم و اما حكم ذلك الوجه و الرأس فقد تقدم في الأمر السابع.

### [العاشر الاحتباء]

(العاشر) الاحتباء.

و المروى عن الصادق (ع) في خبر حماد بن عثمان يكره الاحتباء للمحرم و يكره في المسجد الحرام، قال في المجمع الاحتباء هو ضم الساقين الى البطن بالثوب أو اليدين و هو مكروه في المساجد و لعل العلة لكونها مجلبة للنوم فرمما أفضت إلى نقض الطهارة أو لكونه جلسه تنافى تعظيم الله و توقيره كيف لا و هو جالس بين يدي الله تعالى، و منه (قولهم) الاحتباء حيطان العرب و ذلك لانه يقوم مقام الاستناد الى الجدران و في الخبر نهى عن- الاحتباء في ثوب واحد و علل بأنه ربما تحرك أو تحرك الثوب فتبدو عورته (انتهى) و بهذا ينتهى الكلام في مكروهات الإحرام.

### [ (الثاني) من أفعال العمرة الطواف ]

#### إشارة

(الثاني) من أفعال العمرة الطواف و هو واجب في كل من الحج و العمرة بأقسامهما إجماعا.

بل ضرورة من الدين و مما قام عليه اتفاق المسلمين و هو جزء من حقيقتهما و يعد من اركانها بمعنى ما يوجب البطلان بتركه عمدا (و يدل على وجوبه) من الكتاب قوله تعالى وَ لِيَطَّوُّوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ، و من السنة اخبار متظافرة تأتي الإشارة إلى بعضها في

## [الفصل الأول في مقدماته و هي أمور]

(الفصل الأول) في مقدماته و هي أمور

(الأول) يستحب الغسل عند دخول الحرم و يدل عليه غير واحد من الاخبار كخبر الحذاء المروى في - الكافي قال زاملت أبا جعفر (ع) فيما بين مكة و المدينة فلما انتهى الى الحرم اغتسل و أخذ نعليه بيديه ثم دخل الحرم حافيا فصنعت مثل ما صنع فقال يا ابان من صنع مثل ما رأيتني صنعت تواضعا لله تعالى محى الله عنه ما ألف سيئه و كتب له ما ألف حسنه و بنى الله عز و جل له ما ألف درجه و قضى له ما ألف حاجه (و خبر كلثوم بن عبد المؤمن) المروى في الكافي عن الصادق (ع) قال أمر الله تعالى إبراهيم ان يحج و يحج إسماعيل معه فحجا على جمل أحمر و جاء معهما جبرئيل فلما بلغا الحرم قال له جبرئيل يا إبراهيم انزلا فاغتسلا قبل ان تدخلوا منزلا و اغتسلا و ظاهر هذه الاخبار سيما الأخيرين أعنى خبر ابان و خبر كلثوم هو تقدم الغسل على دخول الحرم كما تقدم في فصل الأغسال المستحبه من كتاب الطهارة من تقدم الأغسال المكانية أى التي تستحب عند اراده الدخول فى مكان على الدخول فيه لكن ظاهر بعض الاخبار جواز التقديم على الدخول و التأخير عنه (ففى صحيح ذريح المحاربي) المروى فى الكافي قال سئلته عن - الغسل فى الحرم قبل دخوله أو بعد دخوله قال لا يضر ك أى ذلك فعلت و ان اغتسلت بمكة فلا بأس و ان اغتسلت فى بيتك حين تنزل مكة فلا بأس (و صحيح معاوية بن عمار) المروى فى الكافي أيضا عن الصادق (ع) قال إذا انتهيت الى الحرم ان شاء الله تعالى فاغتسل حين تدخله و ان تقدمت فاغتسل من بئر ميمون أو من فح أو من منزلك من مكة (بناء على ان يكون) المراد من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٠٨

قوله (ع) و ان تقدمت (إلخ) هو التقدم بالدخول فى الحرم قبل ان يغتسل بمعنى تأخير الغسل عنه (أقول) لو كان الملاك فى استحباب الغسل لدخول الحرم هو شرف الحرم و كون اللائق به هو الدخول فيه متطهرا فالأنسب تقديم الغسل على الدخول فيه و ان كان الملاك فى استحبابه طهره عن العرق و الأوساخ و الأذى لكى لا يتأذى منه غيره من الناس فالتأخير انسب و ظاهر موثق محمد الحلبي المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) هو الأخير ففيه قال (ع) ان الله عز و جل يقول فى كتابه المنزل أن طَهَّرًا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ فَيَنْبَغِي لِلْعَبْدِ أَنْ لَا يَدْخُلَ مَكَّةَ إِلَّا وَهُوَ طَاهِرٌ قَدْ غَسَلَ عِرْقَهُ وَالْأَذَى وَتَطَهَّرَ.

(الأمر الثانى) يستحب مضغ شىء من الإذخر عند دخول الحرم لخبر ابى بصير المروى فى الكافي عن الصادق (ع) قال إذا دخلت الحرم فخذ من الإذخر فامضغه و كان يأمر بذلك أم فروة (و صحيح معاوية بن عمار) المروى فى الكافي أيضا عنه (ع) قال إذا دخلت الحرم فخذ من الإذخر فامضغه (و لعل الحكمة فى ذلك) رفع ريح الفم به فإن الإذخر طيب الرائحة و قد استثنى من الطيب المحرم فى حال الإحرام فيتهياً بذلك لدخول المسجد و لتقريب الحجر الأسود.

(الأمر الثالث) يستحب الغسل لدخول مكة اما من بئر ميمون أو من فح أو غيرهما ففى صحيح الحلبي المروى فى الكافي قال أمرنا أبو عبد الله (ع) ان نغتسل من فح قبل ان ندخل مكة (و فى صحيح ابن عمار) عنه (ع) إذا انتهيت الى الحرم ان شاء الله تعالى فاغتسل حين تدخله و ان تقدمت فاغتسل من بئر ميمون أو من فح أو من منزلك من مكة - و قد تقدم هذا الحديث فى الأمر السابق - (و خبر ابان عن عجلان) قال أبو عبد الله (ع) إذا انتهيت إلى بئر ميمون أو بئر عبد الصمد فاغتسل و اخلع نعليك و امش حافيا و عليك السكينة و الوقار.



(الأمر الرابع) يستحب الغسل لدخول المسجد الحرام أيضا و لدخول الكعبة ففي صحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال سمعته يقول الغسل من الجنابة و يوم الجمعة و يوم تزور البيت و حين تدخل الكعبة (و فى موثق سماعة) المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) عن غسل الجمعة فقال (ع) واجب فى السفر و الحضر- الى ان قال- و غسل المحرم واجب و غسل يوم عرفه واجب و غسل الزيارة واجب الا من علة و غسل دخول الحرم واجب و يستحب ان لا يدخله الا بغسل (و المراد بغسل الزيارة هو الغسل لزيارة البيت التى تحصل بدخول المسجد الحرام (و فى خبر محمد بن مسلم) بعد عد جملة من الأغسال قال و حين إذ تدخل الحرم و إذا أردت دخول البيت (و فى صحيح عبد الله بن سنان) فى عد الأغسال أيضا قال و حين تدخل تدخل مكة و المدينة و دخول الكعبة و غسل الزيارة (و فى خبر آخر لمحمد بن مسلم) الغسل فى سبعة عشر موضعا- الى ان قال- و إذا دخلت الحرمين و يوم تحرم و يوم الزيارة و يوم تدخل البيت.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٠٩

و ظاهر هذه الاخبار استحباب الغسل لكل واحد من دخول الحرم و دخول مكة و دخول المسجد الحرام و دخول الكعبة فإذا فرض انه اغتسل عند دخول الحرم و لم ينتقض غسله الى ان دخل مكة و المسجد الحرام و الكعبة فيكفيه غسل واحد و الا استحباب لكل واحد من المذكورات غسل.

(الأمر الخامس) يستحب دخول مكة متواضعا بعيدا عن الكبير و من مظاهر التواضع الدخول بثياب خلقه كما ورد فى صحيح هشام بن سالم المروى عن كتاب المحاسن عن الصادق (ع) قال انظروا إذا هبط الرجل منكم وادى مكة فالبسوا خلقا من ثيابكم أو سمل ثيابكم فإنه لم يهبط وادى مكة أحد ليس فى قلبه من الكبير الا غفر الله له (و السمل بالتحريك الخلق من الثياب) (الأمر السادس) يستحب ان يدخل حافيا و نعلاه بيده كما فعله الصادق (ع) على ما تقدم فى رواية أبان و قال (ع) من فعل ذلك محى الله عنه مائة ألف سيئة (الحديث) و قد مر فى الأمر الأول (و فى خبر عجلان) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال إذا انتهيت إلى بئر ميمون أو بئر عبد الصمد فاغتسل و اخلع نعليك و امش حافيا و عليك السكينة و الوقار (و فى صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق (ع) قال من دخلها بسكينة غفر الله ذنبه، قلت كيف يدخلها بسكينة، قال (ع) يدخلها غير متكبر و لا متجبر (و موثق إسحاق بن عمار) عنه (ع) قال لا يدخل مكة رجل بسكينة إلا غفر له قلت و ما السكينة قال التواضع.

(الأمر السابع) يستحب ان يدخل مكة من أعلاها و يخرج من أسفلها اما مطلقا كما فى- الشرائع و عن النافع و القواعد و غيرهما، و اما إذا أتاه من طريق المدينة كما عن المقنع و- التهذيب و المراسم و الوسيلة و السرائر، أو أتاه من الشام كما عن العلامة (و الأصل فى ذلك) خبر يونس قال قلت لأبى عبد الله (ع) من أين ادخل مكة و قد جئت من المدينة فقال (ع) ادخل من أعلى مكة و إذا خرجت تريد المدينة فاخرج من أسفل مكة (و تقييد دخول مكة) بكونه جائيا من المدينة انما ورد فى كلام السائل بخلاف تقييد الخروج عنها حيث ورد فى كلام الامام (ع) و لا بأس بالقول بإطلاق استحباب الدخول من الأعلى تأسيا بالنبي (ص) لما روى فى الصحيح عن الصادق (ع) ان رسول الله دخل من أعلى مكة من عقبه المدينة.

(الأمر الثامن) ان يدخل من باب بنى شيبه (و يدل عليه) صحيح عبد الله بن سنان المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال ذكر رسول الله (ص) الحج و كتب الى من بلغه كتابه- الى ان قال- فلما انتهى الى باب المسجد استقبال الكعبة (و ذكر ابن سنان انه باب بنى شيبه) حمد الله و اثنى عليه (الحديث) و خبر سليمان بن مهران المروى فى الفقيه و العلل قال قلت للصادق (ع) كم حج رسول الله (ص)- الى ان قال- و منه (اي من المأزمين) أخذ الحجر الذى نحت منه الحجر الذى رمى به على (ع) من ظهر الكعبة لما كان على ظهر رسول الله (ص) فأمر به و دفن عند

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦١٠



باب بنى شيبه فصار الدخول الى المسجد من باب بنى شيبه لأجل ذلك (و استدل له فى المنتهى) بالتأسى بالنبي الكريم (ص) لدخوله من هذا الباب (قال فى المدارك) و علل أيضا بأن هبل و هو أعظم أصنام المشركين مدفون هناك تحت عتبة الباب، و هذا الباب فى زماننا داخل فى المسجد و فى محاذاته باب السلام.

(الأمر التاسع) يستحب الوقوف عند باب المسجد و الدعاء بالمأثور و الدخول بسكينة و وقار و خشوع و السلام على النبي و إله و الدعاء بالمأثور عند الدخول (و فى صحيح معاوية بن عمار) المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) إذا أتيت المسجد الحرام فادخله حافيا على السكينة و الوقار و الخشوع و قال من دخله بخشوع عفر له ان شاء الله تعالى قلت ما الخشوع قال السكينة قال تدخل بغير تكبر فإذا انتهيت الى باب المسجد فقم و قل السلام عليك أيها النبي و رحمه الله و بركاته بسم الله و بالله و من الله و ما شاء الله و السلام على أنبياء الله و رسله و السلام على رسول الله و السلام على إبراهيم خليل الله و الحمد لله رب العالمين (الحديث) رواه فى الوسائل فى الباب الثامن من أبواب مقدمات الطواف.

### [الفصل الثانى فيما يعتبر فى صحة الطواف من الشرائط]

(الفصل الثانى) فيما يعتبر فى صحة الطواف من الشرائط

و هى أمور (الأول) يعتبر الطهارة من الحدث الأكبر و الأصغر فى الطواف الواجب بإجماع العلماء كافة من غير خلاف منهم. و يدل عليه من النصوص صحيح زرارة المروى فى الكافى عن الباقر (ع) قال سئلته عن الرجل يطوف بغير وضوء، أ يعتد بذلك الطواف، قال لا- (و صحيح أبى حمزة) عن الباقر (ع) انه سئل أ ينسك الناسك و هو على غير وضوء فقال (ع) نعم الا الطواف بالبيت فان فيه صلوه (و صحيح محمد بن مسلم) المروى فى الكافى و الفقيه عن أحدهما (ع) عن رجل طاف طواف الفريضة و هو على غير طهور فقال يتوضأ و يعيد طوافه و ان كان تطوعا توضأ و صلى ركعتين (و صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق (ع) قال لا- بأس ان تقضى المناسك كلها على غير وضوء الا- الطواف فان فيه صلوه و الوضوء أفضل (و الظاهر) من قوله (ع) و الوضوء أفضل الوضوء فى المناسك كلها فيستفاد منه استحباب الطهارة فى جميع المناسك و لا بأس بالقول به (و صحيح على بن جعفر) المروى فى الكافى و التهذيب عن أخيه الكاظم (ع) عن رجل طاف البيت و هو جنب فذكر و هو فى الطواف، قال (ع) يقطع طوافه و لا يعتد بشىء مما طاف (و زاد فى الكافى) و سئلته عن رجل طاف ثم ذكر انه على غير وضوء قال (ع) يقطع طوافه و لا يعتد به (و صحيح رفاعه) المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) قال قلت له أشهد شيئا من المناسك و انا على غير وضوء قال نعم الا الطواف فى البيت فان فيه صلوه.

(و هذه الاخبار) ظاهرها الدلالة فى اعتبار الطهارة من الحديث فى الطواف الواجب و يدل على اعتبار الطهارة من الجنابة و الحيض و النفاس حرمة مكث الجنب و الحائض و النفاس فى المسجد الحرام بل مرورهم (هذا فى الطواف الواجب) و ان كان واجبا فى حج مستحب أو عمرة مستحبة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦١١

و اما الطواف المستحب الذى يؤتى به من غير ان يكون جزء لحج أو عمرة فالمشهور عدم اعتبار الطهارة من الحدث فيه الأصغر (و يدل عليه) صحيح محمد بن مسلم المتقدم (و موثق عبيد بن زرارة) عن الصادق (ع) قال قلت له انى أطوف طواف النافلة على غير وضوء، فقال (ع) توضأ وصل و ان كنت متعمدا (و موثقة الأخر) عن الصادق (ع) عن رجل طاف على غير وضوء، فقال ان كان تطوعا فليتوضأ و ليصل ركعتين (و صحيح حرير) عنه (ع) عن رجل طاف تطوعا و صلى ركعتين و هو على غير وضوء

قال يعيد الركعتين ولا يعيد الطواف (و مرسل الفقيه) عن عبيد بن زرارة عن الصادق (ع) قال لا بأس ان يطوف الرجل النافلة على غير وضوء ثم يتوضأ و يصلى فان طاف متعمدا على غير وضوء فليتوضأ و ليصل و من طاف تطوعا و صلى ركعتين على غير وضوء فليعد الركعتين و لا يعيد الطواف.

و دلالة هذه الاخبار على عدم اعتبار الوضوء فى الطواف المندوب واضحة و بها يقيد إطلاق الاخبار المتقدمة الدالة بإطلاقها على اعتبار الوضوء فى كل طواف (خلافًا للمحكى عن ابي الصلاح) من انه لا يصح طواف فرض و لا نفل الا مع الطهارة من الحدث (و احتج له) بقوله (ع) الطواف بالبيت صلاة و خبر ابي حمزة المتقدم بل يمكن التمسك له بما فى صحيح معاوية بن عمار و صحيح رفاعه المتقدمين من قوله (ع) فان فيه صلوه لانه هذه العلة تعم الطواف المندوب أيضا (و الأقوى ما عليه المشهور) لدلالة ما تقدم من الاخبار على عدم اعتبار الوضوء فى الطواف المندوب و كون النسبة بينها و بين الاخبار الدالة على اعتباره فى الطواف بالإطلاق و التقييد، و اما ما هو المعروف من قوله الطواف بالبيت صلوه فلم يثبت فى شىء من كتب الاخبار ان تناولوها فى الكتب الاستدلالية من غير سند و مع الغرض عن ذلك فالنسبة بينه و بين الاخبار المجوزة أيضا بالإطلاق و التقييد و بذلك يجب عن الاستدلال بقوله (ع) فان فيه صلوه فإنه انما يدل على اعتبار الوضوء فى الطواف المستحب بالإطلاق و هو قابل للتقييد بما تقدم، مضافا الى ما يأتى من الكلام فى شرطية الصلاة فى الطواف المندوب و ان الصلاة هل هى شرط له أو مجرد استحباب، هذا كله فى عدم اعتبار الوضوء.

و اما اعتبار الطهارة من الحدث الأكبر فى الطواف المندوب فلا إشكال فى بطلان الطواف مع الجنابة أو الحيض أو النفاس اما فى صورة التعمد فواضح لاستلزامه الكون فى المسجد الحرام و هو حرام منهى عنه، و اما فى صورة النسيان فلا إطلاق صحيح على بن جعفر المتقدم الذى فيه: عن رجل طاف بالبيت و هو جنب فذكر و هو فى الطواف، قال (ع) يقطع طوافه و لا يعتد بشىء مما طاف، و ذلك بعد القطع بعدم الفرق فى الحكم بين الجنب و بين الحائض و النفساء، و إطلاق الخبر يشمل الطواف الواجب و المندوب، و الاخبار المجوزة للطواف المندوب من غير طهارة انما هى فى الحدث الأصغر فيبقى إطلاق الصحيح من غير مقيد (نعم) إذا كان عليه غسل مس الميت فلا يعيد صحة الطواف المندوب لعدم حرمه دخوله فى المسجد (و منه يظهر) حكم المستحاضة الكثيرة و المتوسطة فإنها تصح منها الطواف الواجب بعد ان تعمل ما يجب عليها للصلاة و اما الطواف المندوب فالظاهر انها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦١٢

التراب طهورا كما جعل الماء طهورا و فى صحيحه محمد بن مسلم: هو بمنزلة الماء (انتهى).

(أقول) و قد تقدم فى مبحث التيمم انه رافع للحدث لا انه مبيح فقط، و مع تسليم كونه مبيحا فكما تستباح به الصلاة كذلك يستباح به الدخول فى المسجد الحرام إذا ضاق وقت الطواف و لو كان الحدث هو الجنابة أو الحيض و النفاس فضلا عن غيرها من الحدث الأصغر أو الاستحاضة أو من مس ميتا و اما مع سعة الوقت فينتظر زوال العذر فلا يجوز للجنب و نحوه بل و لا للمحدث بالحدث الأصغر الطواف الواجب بالتيمم إذا أمكن له التأخير كطواف عمره التمتع مع سعة الوقت للخروج الى عرفات، و الله العالم.

لو طافت سهوا من غير ان تغسل ما يجب عليها للصلاة صح طوافها، و اما فى صورة العمد فلاحتيال ترك الطواف المندوب و ذلك لحرمه المسجد الحرام و الكعبة المشرفة.

و هل يجوز الطواف الواجب مع التيمم عند عدم الماء أو وجود المانع من استعماله (وجوه) ثالثها التفصيل بين تيمم الجنب و الحائض و النفساء بعد نقائهما و بين غيرهم بعدم جواز الدخول فى المسجد مع حدث الجنابة أو الحيض و النفاس و جواز

الدخول في غيرها و هذا التفصيل منسوب الى فخر المحققين (قال في المدارك) المعروف من مذهب الأصحاب استباحه الطواف بالطهارة الترابية كما يستباح بالمائية و يدل عليه عموم قوله (ع) في صحيحه جميل ان الله تعالى جعل -

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ هـ ق

## تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بِأَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللَّهُ عَيْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بِنَادِرُ الْبِحَار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيُونُ أَخْبَارِ الرُّضَا(ع)، الشَّيْخِ الصَّدُوقِ، الباب ۲۸، ج ۱/ ص ۳۰۷).

مؤسس مجتمع "القائمية" الشفافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رَحِمَهُ اللَّهُ - كان أحدًا من جهابذة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشعفه بأهل بيت النبي (صلواتُ الله عليهم) و لاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و يساحة صاحب الزمان (عجلَ اللهُ تعالى فرجه الشريف)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ۱۳۴۰ الهجرية الشمسية (= ۱۳۸۰ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقة لم ينطفيئ مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقفٍ كل يوم.

مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطه من سنة ۱۳۸۵ الهجرية الشمسية (= ۱۴۲۷ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلمية و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: دينية، ثقافية و علمية...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافة التقليل (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشبَاب و عموم الناس إلى التحرر الأذق للمسائل الدينية، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايت المبتدلة أو الرديئة - في המחاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضية واسعة جامعة ثقافية على أساس معارف القرآن و أهل البيت -عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلامية، إنالة منابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشبّهات المنتشرة في الجامعة، و...

- منها العدالة الاجتماعية: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدة، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافة الإسلامية و الإيرانية - في أنحاء العالم - من جهة أخرى.  
- من الأنشطة الواسعة للمركز:

(الف) طبع و نشر عشرات عنوان كتب، كتيبه، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءة

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقية و مكتبيه، قابلة للتشغيل في الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثية الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركة و... الأماكن الدينية، السياحية و...

(د) إبداع الموقع الانترنتي "القائمية" [www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com) و عدة مواقع أخرى

(ه) إنتاج المنتجات العرضية، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية

(و) الإطلاق و الدعم العلمي لنظام إجابة الأسئلة الشرعية، الاخلاقية و الاعتقادية (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائي و اليدوي للبلوتوث، ويب كشك، و الرسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخري مع عشرات مراكز طبيعیه و اعتباریه، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلمیه، الجوامع، الأماكن الدينيه كمسجد جَمكران و...

ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع "ما قبل المدرسه" الخاص بالأطفال و الأحداث المُشاركين في الجلسه

ي) إقامة دورات تعليميه عموميّه و دورات تربية المرئي (حضوراً و افتراضاً) طيله السنه

المكتب الرئيسي: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيد"/ ما بين شارع "پنج رمضان" و "مفتق" و فائي "بنايه" القائميّه

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّه الشمسيّه (= ۱۴۲۷ الهجريّه القمريّه)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويه الوطنيّه: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

البريد الالكتروني: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com)

المتجر الانترنتي: [www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)

الهاتف: ۲۵-۲۳-۲۳۵۷۰ (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التجاريّه و المبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدممين ۲۳۳۳۰۴۵ (۰۳۱۱)

ملاحظة هامه:

الميزاتيه الحاليّه لهذا المركز، شعبيّه، تبرعيّه، غير حكوميّه، و غير ربحيه، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكتها لا تتوافي الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينيه و العلميه الحاليّه و مشاريع التوسعه الثقافيه؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائميّه) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحه بقيه الله الأعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفيق الكلّ توفيقاً متزائداً لإعانتهم - في حدّ التمكن لكلّ احدٍ منهم - إيانا في هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله وليّ التوفيق.



مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

